

中國天主教與戒殺放生—— 以《丙寅(1686 年)會課》為例

梅謙立／王 琦

中山大學（廣州）哲學系教授／中山大學（廣州）哲學系博士生

中文摘要

我們先前已在本刊撰文介紹 1686 年南京天主教十六位學生所撰寫的作業《丙寅會課》，並分析他們在那一年正月關於佛教齋戒的討論，說明十六份作業主要是從儒家經典出發，討論的內容試圖表現出佛教的思想違背儒家，而天主教則與儒家一致。本文介紹《丙寅會課》中三月份所撰寫的關於戒殺放生的學生作業，首先回顧蓮池祿宏（1535-1615）與天主教徒之間的碰撞，此後分析這十六份作業如何使用儒家資源駁斥佛教，說明這些學生對佛法本身並沒有很深入的理解。文末以《丙寅會課》作為附錄，讀者可以看到十六份作業全文及詳細註釋。

關鍵詞：天主教教育、人文主義、耶穌會、戒殺放生

Chinese Christianity and Buddhist Life Release: Research on the *Teaching Sessions* in 1686

MEYNARD, Thierry / WANG, Qi

Professor, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou

Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou

Abstract

In a previous issue of this journal, we presented the *Teaching Sessions in 1686* as the written assignments by sixteen Catholic students in Nanjing. We analyzed their discussions about Buddhist fasting held in the first month of that year, explaining that their assignments were mostly based on Confucian classics and intended to show that Buddhism conflicts with Confucianism while Christianity aligns with it. This paper presents the assignments from the third month of the *Teaching Sessions in 1686*, which were concerned with the Buddhist prohibition of killing and the release of captive animals (life release). We first review the collision between Zhuhong (祿宏, 1535-1615) and the Catholics, and then analyze how the sixteen assignments used Confucian resources to refute Buddhism, revealing their limited understanding of Buddhism itself. The full text of the sixteen assignments, along with detailed notes, can be found in the appendix.

Keywords: Catholic education, humanism, Jesuits, Buddhist life release

引論

為了加強本地信徒的培育，來華的耶穌會傳教士早在 1681 年（康熙二十年）便開始嘗試遴選中國少年系統地接受天主教教育，至 1685 年時，南京已經出現了較大規模的教會學校。值得注意的是，這些天主教學校的課程致力於培訓年輕人使用他們的母語表達信仰，反映了當時中國天主教的當地語系化趨勢。儘管我們對於這個培訓的詳盡情況還未能充分把握，但羅馬耶穌會檔案館保存的 1686 年中國學生所寫的一百篇作業（這些作業被編輯成冊，即《丙寅會課》，Jap. Sin. I-148，以下簡稱《會課》）讓我們得以一窺真容。這些作業按月排列，每個月對應一個專題，共十一個專題。

關於《會課》的相關內容，陳綸緒（Albert Chan, 1915-2005）做了基本介紹，但長久以來未能得到學界的關注。¹ 筆者已於本刊撰文啟動了對《會課》的研究。在前文中，筆者討論了《會課》的背景與基本結構、特徵，並特別針對正月的「持齋」專題作了分析。從這些作業的內容分析，學生與傳教士的立場本質上是一致的，即把「持齋」作為天主教生活上的重要因素，並論證其與佛教有嚴格的不同。不過，這些作業主要是從儒家經典出發，試圖表示在齋戒觀的部分，佛教與儒家相悖，而天主教與儒家和諧一致——例如，很多學生提出，天主教注重發揮「心齋」，此與儒家相契。中國天主教學生們的作業主要是延續並強化了利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）以來的「補儒絕佛」政策，不過，由於

■

※ 收稿日期 111.11.18，通過審稿日期 112.1.9。

※ 本次研究獲得規範國家社科基金重大項目《明清中國天主教漢籍校注整理及耶儒佛道對話研究》（19ZDA242）子課題《明清傳教士中文文獻》的支持。

¹ Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2002), pp. 199-201.

學生們具有儒家人文主義的基礎，他們可以比外籍傳教士表達得更完整。但是，強硬的宗派立場導致他們很少注意到天主教與佛教其實可以互相補充。²

在此基礎上，本文將進一步分析《會課》三月的專題：「戒殺放生」。這些作業一共有十六篇，其中最短的只有 325 字，最長的有兩千餘字，平均是一千字左右。從作業的內容分析，學生們各自獨立完成這些作業，他們運用儒家文獻以引經據典，下了很多功夫闡明論點。總的來看，這些作業對「戒殺放生」的討論可以從兩方面入手：對動物本身而言，要避免牠們受苦；對修行者本人而言，要能淨化他們的心靈。學生作業的內容很少討論前者，主要是討論後者，也就是說，他們把「戒殺放生」放在人們自己對生命的理解之框架中來討論。但值得注意的是，其實「戒殺放生」的概念與天主教教義沒有明顯的衝突，可是大部分作業激烈地排斥戒殺放生。那麼，當時天主教為何那麼激烈地反對這種慈善行為？本文要說明：即便當時的「戒殺放生」不僅限於在佛教界內部流行，更顯露於佛教界之外的主流社會中，天主教還是試圖單方面把「戒殺放生」限定為佛教事業，並揭示其與儒家的明顯衝突，藉以破壞他們所理解的儒佛關係，為天主教在中國的傳播打開社會空間。

一、明清社會中的戒殺放生思想與實踐

為了理解明清天主教怎麼駁斥殺戒放生，首先必須簡略討論明清時期中國社會中的戒殺放生思想與實踐。毫無疑問，「戒殺放生」概念的興盛首先要歸功於佛教界的大力推動，而在一眾佛教人物中，以「明末四大高僧」之一的蓮池株宏（1535-1615）特別具有典範意義。³ 首先，

² 梅謙立，〈明清耶穌會的「補儒絕佛」〉，以《丙寅（1686 年）會課》中的「持齋」問題為例》，《佛光學報》8：2，2022 年，頁 41-88。

³ 李小榮，〈晚明虞淳熙西湖結勝蓮社諸問題補論〉，《閩江學院學報》39：6，2018

株宏把「戒殺放生」置於很顯要的位置，並對其進行了豐富的理論建設；其次，他積極推動戒殺放生的實踐，造成了很大的社會影響；最後，株宏調和了很多儒家觀念，從而推動了佛教在中國主流社會中的進一步發展。因此，本文將以其為代表，介紹佛教的戒殺放生思想。

首先需要指出，佛教的「戒」在概念與基督宗教上頗有不同。基督宗教的「十誡」具有絕對的普遍性，所有人都必須隨時遵守；相較之下，佛教的戒律對於不同人群有不同的要求，具有彈性。在這樣的觀念下，中國的佛教僧侶必須嚴格遵守不殺戒，為此而吃素，但對非出家的佛教徒各有不同的要求。不過，株宏進一步希望：哪怕是一般佛教徒，甚至非佛教徒，都要放棄殺生。當然，株宏深知，對世俗人或世俗社會而言，這個願望很難立即實現，因此他試圖讓人逐步放棄吃肉，最終能夠完全吃素。⁴〈生日不宜殺生〉（1570 年撰）可以體現他的階段性計劃。⁵

1580 年，株宏撰寫了〈戒殺文〉與〈放生文〉，此二篇常合刊為〈戒殺放生文〉。⁶ 在此二篇的內容之中，株宏論證了戒殺與放生的兩種主要根據：因果報應及道德感情。在因果報應方面，株宏搜集了大量故事，證明具體的因（某個人殺生）導致具體的果（輪迴時此人面臨很殘忍的命運）。⁷ 需要注意，佛教不承認實體性的「自我」，也只承認某種寬泛意義上的因果關係，因此嚴格來說並不存在具體的因果關係。然而，株宏及其弟子強調因果報應觀念，在客觀效果上還是顯示了某種自我或靈

■

年，頁 52-64。

⁴ Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship* (Leiden: Brill, 2016), p. 116.

⁵ 《雲棲法彙（選錄）》卷 11，CBETA, J32, no. B277, p. 757, b14-19。

⁶ 《雲棲法彙（選錄）》卷 11，CBETA, J32, no. B277, pp. 757, b01-765, c24。

⁷ 例如株宏提到他「親見屠羊者垂死而口作羊鳴，賣鱔者將亡而頭如鱔嚙。」見《雲棲法彙（選錄）》卷 11，CBETA, J32, no. B277, p. 758, a14-15。

魂作為因果律的載體，並且可以知道具體的因果關係。與之相對，基督宗教明確肯定靈魂是獨一無二的實體，最終要按照一生的行為受審判。不過，即便基督宗教與佛教對生命的主體有不同的解釋，但死後審判（地獄或天堂）還是很相似的。

另一部祿宏所撰，內容與因果報應有密切關係的著作是《自知錄》（1606年撰），全名為《雲谷禪師授袁了凡功過格參雲棲大師自知錄》，多以《了凡四訓》附錄或單行本的形式在民間流傳。⁸《自知錄》把戒殺和放生歸入「仁慈類」，具體解釋如何按照動物的大小等計算功德，例如：「救有力報人之畜（如耕牛、乘馬、家犬等），一命為二十善；救無力報人之畜（如豬、羊、鵝、鴨、獐、鹿等），一命為十善；救微畜（如魚、雀等），一命為一善；救極微畜（如細魚、蝦、螺，乃至蠅、蟻、蚊、虻等），十命為一善」；⁹另外規定：「祭祀、筵宴，例當殺生，不殺而市買見（現）物，所費百錢為一善。」¹⁰這種「功過格」類文獻在後文還要進一步討論。

在道德感情方面，祿宏強調人對動物有某種自然的道德感情，韓德琳（Joanna F. Handlin Smith）認為這是祿宏個人很大的發揮和貢獻。¹¹在此方面，祿宏結合了佛教和儒家的思想資源。他承認，即便古人沒有遵

■

⁸ 《自知錄》收錄於《雲棲法彙》卷8-9，參《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, pp. 681, a1-686, c2。

⁹ 《雲棲法彙（選錄）》卷8，CBETA, J32, no. B277, p. 682, a4-6。

¹⁰ 《雲棲法彙（選錄）》卷8，CBETA, J32, no. B277, p. 682, a15-16。

¹¹ 參見 Joanna F. Handlin Smith, *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China* (Berkeley: University of California Press, 2009), p. 35。當然我們不能忽略前輩的影響，特別是佛教徒胡直（1517-1585）在〈戒殺生論〉憑《論語》、《孟子》及《禮記》說明，古人禁止殺生，除非有三個理由：祭祀、養父母、接待客人。參見胡直，〈戒殺生論〉，《衡廬精舍藏稿》卷14，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=112304>，2023/4/25。

守戒殺放生，戒殺放生也完全符合儒家的「好生」、「不忍」等觀念。¹² 後來憨山德清（1546-1623）及漢月法藏（1573-1635）繼續發揮株宏的觀念，把儒家的「仁」等同於佛教的「戒殺」。¹³ 但需要注意的是，儒家內部對此問題也有不同的看法；而且即使王陽明心學將「萬物一體之仁」的觀念追溯到儒家正典《孟子·盡心上》所云：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」¹⁴ 但儒家的「仁」主要並且首要的對象還是針對「人」。因此，儒家所談的「仁」與「戒殺」本質上還是有很大的差異，而天主教學生們的作業敏銳地捕捉到此差異，予以特別關注。

我們需要注意這兩種根據的不同——因果報應強調戒殺放生有助於人往生淨土。不過，佛教徒也許會迷茫於功過格計算，也許會發展出很狹隘的功利主義。後面我們會看到天主教學生們特別批評這點。株宏明顯也注意到這個問題，因此他也強調以道德感性為依據，特別是在放生的時候要念誦經咒，打破小我，對眾生發慈悲。¹⁵ 對株宏而言，戒殺放生的意義不僅僅在於解救個人或動物的生命，更在於建立一種社會價值觀：人們對動物的關懷表示他們對眾人（包括窮人）的關懷。¹⁶

■

¹² 《雲棲法彙（選錄）》卷 13，CBETA, J33, no. B277, p. 48, c21-24；761, c3-4。

¹³ 憨山德清與漢月法藏均有提到不殺即仁的記載，如云：「不殺即孔之仁。不盜即孔之義。」「仁者不殺。義者不盜。」見《紫柏尊者全集》卷 7，CBETA, X73, no. 1452, p. 200, a16；《弘戒法儀》卷 1，CBETA, X60, no. 1126, p. 581, a23。

¹⁴ 引文見朱熹撰，《孟子集注·盡心章句上》，《點校四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年，頁 363。有關陽明心學的「萬物一體之仁」，可參見李靜，〈「万物一体之仁」に関するひとつの再解釈〉，《社会システム研究》，2017 年，頁 75-77。

¹⁵ 在依據四明知禮（960-1028）著作而作的株宏撰〈放生儀〉中可以看到相關的記載，見《雲棲法彙（選錄）》卷 10，CBETA, J32, no. B277, p. 756, a1-14。

¹⁶ 參見 Joanna F. Handlin Smith, *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China*, p. 39-40.

株宏一直大力推動佛教徒的放生活動——1595年，他在杭州淨慈寺開始修理萬工池，二十年後（1615）才完成。他也在雲棲寺鑿池。隨後，由於放生的流行，水池很快都滿了，又需要在杭州挖掘新的水池。他的募款支持了其他水池的開鑿，包含：西湖內兩池（三潭印月及湖心寺），以及上方寺、長壽寺、普渡寺。¹⁷ 為了規範放生活動，他參考前人著作而寫了〈放生儀〉，說明放生活動的儀式過程、使用經咒與意義。¹⁸ 1608年，基於慧遠（304-416）的「蓮社」範本，他建立了放生會，並寫了〈上方善會約〉，其中規定：每個月放生，唱阿彌陀佛一千次，替動物進行懺悔、皈依三寶等儀式；會員需要繳「放生銀」來買動物，或者繳「生食銀」來養動物。¹⁹ 通過株宏及其弟子的推廣，在杭州誕生的放生會擴散到江南、安徽、北京、廣東等地。

然而，如果我們僅僅是把戒殺放生明清中國社會流行的原因單方面歸結到佛教，我們也許無法理解為何天主教那麼激烈地反對。毫無疑問，正如韓德琳所言，戒殺放生實際上已經融入當時的主流社會，從平民百姓到士大夫，甚至從佛教徒到非佛教徒，大眾或是自己放生，或加入放生會，以至於戒殺放生變成一種非宗教性的個人修行和社會運動。²⁰ 而這樣的局面正契合株宏讓中國佛教化的願望。因此，中國天主教徒強勢地認定戒殺放生專屬於佛教，強調其與儒家無法融合，試圖以

¹⁷ 在株宏的塔銘中曾提到此萬工池：「淨慈僧性蓮請師講《圓覺經》，聽者日數萬指，如屏百匝，因贖寺前萬工池。後師八十誕辰。又增拓之，合城中上方、長壽兩池，皆為放生設。」見《雲棲法彙（選錄）》卷25，CBETA, J33, no. B277, p. 195, a11-14。

¹⁸ 放生儀按四明禮法師舊文，稍為參酌，使簡便易行，見《雲棲法彙（選錄）》卷10，CBETA, J32, no. B277, p. 756, a1-c20。

¹⁹ 〈上方善會約〉條文的內容可見《雲棲法彙（選錄）》卷22，CBETA, J33, no. B277, p. 173, a24-b16；並見 Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship*, pp. 180-186 & 203.

²⁰ 參見 Joanna F. Handlin Smith, *Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination*, *The Journal of Asian Studies* 58, 1 (1999): 51-84.

此瓦解佛教和主流社會的融合，並在基礎上建立自己的社會身份。

二、明清佛耶二家關於戒殺放生的文字衝突

在祿宏推動戒殺放生的同時，來華的天主教傳教士則對戒殺放生提出了批評。利瑪竇在《天主實義》第五篇駁斥佛教輪迴說，繼而說明天主教對動物的理解：

草木亦稟生魂，均為生類，爾日取菜以茹，折薪以焚，而殘忍其命，必將曰：「天主生此菜薪，以憑人用耳，則用而無妨。」我亦曰：「天主生彼鳥獸，以隨我使耳，則殺而使之以養人命，何傷乎？」仁之範惟言「無欲人加諸我，我勿欲加諸人」耳，不言「勿欲加諸禽獸」者。且天下之法律但禁殺人，無制殺鳥獸者。夫鳥獸、草木與財貨並行，惟用之有節，足矣。故孟軻示世主以「數罟不可入洿池」，而「斧斤以時入山林」，非不用也。²¹

在這個段落中，利瑪竇引入亞里士多德（Aristotle, 384-322 BCE）主義「生魂·覺魂·靈魂」三魂之說，表明人與動物有根本性的區分，說明動物的存在就是為了供人使用，沒有自己單獨存在的價值。不過，利瑪竇也認可人應當節制，不許濫用、濫殺，並援引《孟子·梁惠王上》對罟和斧斤的限制以為說明。²² 在表示天主教和儒家相同之處後，利瑪竇又提出了兩個論點說明戒殺的荒謬：

且不殺知覺之物，以其能痛也已。我誠不欲其痛，寧獨不殺，即勞之、役之，將有所不可。凡牛之耕野，馬之驂乘，未免終

■

²¹ 利瑪竇著、梅謙立註、譚傑校勘，《天主實義今註》，北京：商務印書館，2014年，頁153，第295-296號。本文錄文將原文異體字逕改通用字，不另出註。

²² 朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句上》，《點校四書章句集注》，頁203。

身之患，豈伊不長有痛乎？較殺之之痛止在一時者，又遠矣。況禁殺牲，反有害於牲。蓋禽獸為人用，故人飼畜之；飼畜之，而後禽獸益蕃多也。如不得之以為用，人豈畜之乎？朝捐不急之官，家黜無能之僕，而況畜類乎？西虜懼食豕，而一國無豕。天下而皆西虜，則豕之種類減矣。故愛之而反以害之，殺之而反以生之。是禁殺牲者，大有損於牧牲之道矣。²³

據上所說，殺宰牛隻其實對牛本身有利，因為可以解除牛隻終生勞動之苦；與之相對，不宰牛對其種類反而沒有好處，因為失去利用價值的動物不會得到人們的豢養、照顧，最終就會滅絕。利瑪竇的言論在後世招致批評，最近周黃琴便對利瑪竇的武斷判定予以指責：

利瑪竇憑什麼就斷定「朔望齋素戒殺之人」在平日就一定會大開殺戒呢？為何就不能從另一個面向去思考，即那些能「朔望齋素戒殺之人」在平日亦會對生命多一些尊重，而不是隨意踐踏呢？同時，我們又如何能從經驗的面向上判定萬國聖賢都是殺生食葷，以及不墮地獄呢？而且，更為重要的是，在辯論中，他們始終都以天主教思想作為判定的標準，那既為兩種異質性宗教，又憑什麼把天主教思想作為判定佛教思想正確與否的標準呢？²⁴

不過早在利瑪竇去世（1610年）的五年後，株宏便在〈天說〉中反駁了《天主實義》對佛教的批評。其中〈天說餘〉為佛教輪迴說和戒殺說辯護，說明其與古儒祭祀無衝突，並引用《易經》「曷之用，二簋可用享」（「損」卦）及「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福」（「既濟」

²³ 利瑪竇著、梅謙立註、譚傑校勘，《天主實義今註》，頁153-154，第299-300號。

²⁴ 周黃琴，〈論雲棲株宏與天主教人士的「異域」對話〉，《法音》10，2015年，頁34-41；此段引文見頁39-40。

卦)，暗示不用肉類的祭典完全合乎儒家正典。²⁵ 株宏也直接回應天主教「殺生止斷色身」的論點，強調殺生對殺者有業力作用，因此「行殺者一念慘毒之心，自己之慧命斷矣，可不悲夫！」²⁶

株宏的弟子也加入了反駁利瑪竇的行列。虞淳熙（1553-1621）所撰《天主實義殺生辨》（約 1605-1620 年）表示他不接受利瑪竇「云禁殺牲，大有損於牧牲之道，牛馬等受終身之患，不如殺食，止一時之痛……當引頸乞刀下一死！」的論點，又批評利瑪竇「不識本源，不知萬物一體。」²⁷ 正如利瑪竇對佛教的理解並不深入，株宏和虞淳熙對天主教的理理解也同樣不深入，因此雙方未能開展有深度的對話。

楊廷筠（1562-1627）曾經是一位佛教徒，經常參加杭州佛教界的活動，對佛教有很深的理解。1611 年，他皈依天主教，遂轉而徹底地攻擊佛教。²⁸ 他在 1621 年寫成《天釋明辨》（此書首次出版於他去世後的 1645 年）對佛教進行系統駁斥，其中〈殺戒〉章節提出八條對戒殺放生的反駁，整理如下表一。

■

²⁵ 「損」卦、「既濟」卦見臺灣開明書店斷句，《周易》，《斷句十三經經文》，臺北：臺灣開明書局，1991 年，頁 14、21。株宏云：「不殺生而祀典廢，獨不聞二簋可用享，殺牛之不如禴祭乎，則祀典固安然不廢也」；株宏，〈天說〉，《破邪集》卷 7，周岩編校《明末清初天主教史文獻新編》下，北京：國家圖書館出版社，2013 年，頁 1884。

²⁶ 株宏，〈天說〉，《破邪集》卷 7，周岩編校《明末清初天主教史文獻新編》下，頁 1885。

²⁷ 虞淳熙，《天主實義殺生辨》，周岩編校《明末清初天主教史文獻新編》下，北京：國家圖書館出版社，2013 年，頁 1841。

²⁸ 關於楊廷筠的生平，參見鐘鳴旦 Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: Brill, 1988). 此書中譯本見鐘鳴旦著，聖神研究中心譯，《楊廷筠：明末天主教儒者》，北京：社會科學文獻出版社，2002 年。

表一 楊廷筠《天釋明辨》中對戒殺放生的八條反駁

編號	反駁主題	《天釋明辨》反駁內容
1	有違仁道次序	釋氏卻不從此理會，無論疏遠。即至親瓜葛，亦漠然等之路人。 ²⁹
2	有違聖賢禮法	祭祀燕賓，養老扶疾，則用牲。天子諸侯無故不殺牛，卿大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。此於禮不廢，於物不濫，法可行而行可久者也……文王畜雞彘，孔子事釣弋，是多生眷屬，二聖猶且殺之。 ³⁰
3	世人不能不食肉	而人間有餘之物，能不鬻販貿易否？既不能絕，則一切生物，有則必鬻，鬻則必買，買則必食，食則必殺，自然之理也，何能戒殺生乎？ ³¹
4	三淨肉不合理	又云不能茹素。但食三淨肉，此尤遷就私情，不合義理。夫戒殺者，專為生全物命之故。今物已戕矣，肉已入口矣，安在全物命乎？以不見、不聞、不特，為可免己之罪；而不知有見、有聞、有特，已坐他人之罪。已則恣食，是掩耳盜鈴之說也；人則受罪，是借刀相殺之法也。 ³²
5	屠夫不能免殺生	屠行肉案，從此接踵矣。夫肉食難絕，則宰殺之事，世所必有。假如此方人應用十豕或千魚，必有十豕、千魚應受刀砧之害。 ³³
6	放生不免殺生	爾偶見不忍，市而放之。彼於此不買，必於他處買之。捉生替死，安在其為仁？嘗譬之邑中戶役有力者，藉分上免之，仍簽下戶抵當，何曾免得戶役之苦？而脫者有營求之費，僉者有僉報之擾。兩者俱傷，不曾沾惠。魚、鰲、禽、鳥，網羅一番，已半戕生意，即幸而得脫，不久就斃，

²⁹ 楊廷筠，《天釋明辨》，張西平、馬西尼主編《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》輯1卷24，鄭州：大象出版社，2014年，頁70。

³⁰ 楊廷筠，《天釋明辨》，頁71。

³¹ 楊廷筠，《天釋明辨》，頁72。

³² 楊廷筠，《天釋明辨》，頁72-73。

³³ 楊廷筠，《天釋明辨》，頁73。

		況羅者之繼至乎？偶一為之，似亦無妨。立之教言，勸人嘗行，大惑事矣。 ³⁴
7	戒殺放生只是小善	即依釋氏言，戒殺放生謂之好事，亦不過萬善中一小善。奈何他事通不講，獨講此乎？想繼流倡教，必立一法。惟此法易信易行，故盛言其利益，人亦相習不復考論耳。 ³⁵
8	素食反使禽獸消亡	豈知天生六畜，原供人用。故其生也，賴人飲食，資捍衛，方得保其軀命。人亦取之養我肉身，此天主恩也。若不為人用，誰則牧養？縱放林野，將為強猛者攫食，亦必無生理。在野為強猛食，在市為人類食，又何異焉？西土有國人，不食豕，其國無豕，豈不反斷豕種哉？ ³⁶

其實，上述的第一點和第八點追隨利瑪竇的論點。但由於楊廷筠比利瑪竇對儒佛二家有更深入的理解，他能提出更強有力的根據，特別是第二點關於儒家祭祀，及第四點關於三淨肉的反駁。在 1686 年的作業中，有幾位學生使用《天釋明辨·殺戒》作為重要參考資料，在此基礎上做了一些發揮；不過第八篇作業基本上抄襲楊廷筠，讀者可根據附錄比對。³⁷

還可以注意 1621 年楊廷筠出版的《代疑篇》中「答戒殺放生，釋氏上善；西教不斷腥味，何云持齋條」章節，根據《孟子·盡心上》云：「五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。」³⁸ 楊廷筠批評佛

II

³⁴ 楊廷筠，《天釋明辨》，頁 73-74。

³⁵ 楊廷筠，《天釋明辨》，頁 74。

³⁶ 楊廷筠，《天釋明辨》，頁 74-75。

³⁷ 參見本文附錄一，頁 60-62。

³⁸ 朱熹撰，《孟子集注·盡心章句上》，《點校四書章句集注》，頁 355。

教：「聖王之五鷄二彘，為不仁之大者也，此可無論矣。」³⁹ 楊廷筠也排斥佛教把殺戒等同於仁，認為：「至佞佛生慈，言似有理，吾獨謂慈本仁德。仁者，人也。當以愛人為先。論愛人，泛而同類，近而親友，至切而家庭，皆是當愛，用慈莫切於此。」⁴⁰ 此二點與表一的第一點和第二點反駁是類似的。除此之外，楊廷筠注意到放生問題，寫了〈廣放生說〉，遺憾此文已佚。

1624 年左右，某些中國天主教徒在《辯學遺牘》中反駁祿宏〈天說〉——〈天說〉也因此被天主教文獻收錄——後來楊廷筠曾為此書作跋。匿名作者否認殺生是絕對的惡，稱必須先判斷動機的善惡：

如殺生者，為事邪魔、恣淫慾及和合諸惡事，則殺生大罪也。如不殺生，為信有輪迴故，是顯背天主賞罰之正經。若世法擅改律令者，則不殺生，大罪也。如少殺生，為事天主故，則愛物亦徵其愛天主。少殺生為養人故，則愛物亦徵其愛人，此為功矣。儻無所附麗，其愛情全向於物，但能不為輪迴而愛之者，則非功亦非罪也。⁴¹

另外，《辯學遺牘》又從人類歷史角度說明，最初的人面臨「爪牙角毒，鳥獸之猛……不得已作為五兵網罟之屬，以自救而制勝，因而食其肉，衣其皮」。⁴² 本書也提及中國古代歷史，引用《孟子·滕文公上》云：「獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌

■

³⁹ 楊廷筠，《代疑篇》卷上，頁 11 右；法國國家圖書館藏本 Chinois 7093，<http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb44585324k>，2023/04/15。

⁴⁰ 楊廷筠，《代疑篇》卷上，頁 11 左。

⁴¹ 《辯學遺牘》，周岩編校《明末清初天主教史文獻新編》下，北京：國家圖書館出版社，2013 年，頁 1511。本書以利瑪竇為作者，不過，這是偽造的。

⁴² 《辯學遺牘》下，頁 1512。

火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。」⁴³ 說明人類文明必須控制動物。如果堯舜沒有允許殺生，則「人不盡餓而死乎？」⁴⁴ 而且不獨古人如此，今人也還需殺生來保護自己，否則人類便要毀滅。

除楊廷筠對佛儒耶三家都有比較深入的理解外，許大受（生卒不詳）也是如此人物。他是祿宏弟子，後來學習了天主教，又因各種衝突轉而敵視天主教，於 1623 年撰《聖朝佐闢》對天主教進行比較深入地反駁，其中關於戒殺的內容如下：

因果感應，不但佛書詳之，史傳載之，惟黃魯直頌云「我肉衆生肉，形殊性不殊。元同一種性，只是隔形軀。苦惱從他受，肥甘爲我須。莫教閻老判，自揣看何如？」最得戒殺之意。今夷不知鮮食，是治世聖人之權，乃以殺爲宜；而以齋爲號、又別水族異於牲牷、宜充素食者，與回回之單不食肫、自殺自食之可嘆，有何異哉？且夷謂殺生無罪，而但教人不殺人。人可殺乎？則戒又何必立乎？既曰「不殺人」，而盛譚兵學、火學，又何爲乎？將無所謂不殺人者，第不殺於公戰，而殺於私鬪，所伏殺機正無窮乎！⁴⁵

許大受引用北宋著名詩人黃庭堅（字魯直，1045-1105）之詩，表示戒殺基於「萬物一體」的信念，而非害怕閻摩（Yama）的懲罰。對他而言，儒家與佛教並不矛盾：儒家對一般人持寬容態度，允許他們吃肉，佛教不過是設置了更高的理想。

■

⁴³ 《辯學遺牘》將文字略修改為「獸蹄鳥跡，交於中國，是堯舜以前更多也。益烈山澤，禹治洪水，然後害人者消。」見《辯學遺牘》下，頁 1512。

⁴⁴ 《辯學遺牘》下，頁 1513。

⁴⁵ 引文參見許大受著，梅謙立、楊虹帆校註，賴嶽山校核，《聖朝佐闢》，高雄：佛光文化，2018 年，頁 138-139。

三、明清佛耶二家關於戒殺放生的社會衝突

前文已經介紹楊廷筠等人在文字上對佛教戒殺放生的攻擊。實際上，明清天主教徒還曾在實踐上對其予以攻擊，例如李之藻（約1565-1630）曾直接攻擊杭州佛教的放生會，提出要摧毀西湖的放生池，從而造成嚴重的社會衝突。⁴⁶ 受限於相關的史料一直未被發現，此前學界並沒有注意到這次巨大的衝突。例如方豪先生曾綜合中外文史料研究李之藻生平，其中也有討論到李之藻與杭州佛教界的衝突，但其中並不包含此事件。⁴⁷ 最近，我們發現一份收藏於羅馬耶穌會檔案館、從未出版的文獻，它來源於金尼格（Nicolas Trigault, 1577-1628）和何大化（Antsnio Gouvea, 1592-1677）撰寫的《中國傳教歷史》（*Historia missionis sinensis*, 1610-1625），此事件終於重現天日。⁴⁸ 我們已將相關段落錄入並翻譯為中文，置於本文附錄二。

金尼格和何大化在書中稱：李之藻在西湖有別墅，由於某種原因，他跟漁民發生了衝突，漁民便向杭州知府抗議李之藻的別墅侵佔國家土地，⁴⁹ 且阻礙漁民去捕魚，影響漁民收入，進而影響杭州府的稅收，要求杭州官府拆毀李之藻的別墅。最終，杭州府頒布官方命令，要求拆毀李之藻的別墅。其後，李之藻向杭州府作了書面答覆，其中他同意漁民的要求，但提出了一個條件：需要把西湖周圍的所有別墅和放生池都摧

⁴⁶ 參見本文附錄二，頁 78。

⁴⁷ 方豪，《李之藻研究》，北京：海豚出版社，2016 年，頁 50-63。

⁴⁸ Nicolas Trigault, Antsnio Gouvea, *Historia missionis sinensis*, 1610-1625: Progressus & incrementum Fidei ac Christianae Religionis apud Sinas, seu Prosecutio Annalium Sinensium Societatis Iesu, ARSI: Jap. Sin. 107: 242r-243r. 關於放生會案件，耶穌會士在 1624 年書信中有提及，但原件已佚，只能看到法譯文，收於 1629 年出版的：*Histoire de ce qui s'est passé au royaume de la Chine en l'année 1624*，Paris: Sibastien Cramoisy, 1629, pp. 27-33.

⁴⁹ 此處所提及之杭州知府，擬指王維章（1619 年到 1625 年六月在任）。

毀。李之藻還在其書面回答中使用「龍頭蛇尾」⁵⁰ 來提醒杭州府。不過遺憾的是，杭州府的命令與李之藻的答覆似乎已經佚失。

我們該怎麼理解李之藻的回答？顯然，為了拯救自己的別墅，李之藻要求把其它同樣處境的別墅都平等地摧毀，而杭州府大概不會有足夠的勇氣與魄力同意這樣的條件。可是，這樣的理由似乎已足夠使杭州府放棄拆毀李之藻別墅的計劃了，李之藻沒有必要再提出還要摧毀放生池。其實，李之藻所指向的放生池，很有可能就是株宏的門徒們在淨慈寺所建立的萬工池，該池花費二十年（1595-1615 年）時間興建，在慶祝株宏八十大壽（1615 年）時完工，意義重大。李之藻也許無意真的要攻擊放生池，只是要給杭州府施加更大的壓力，讓他們無法承受摧毀株宏的放生池帶來的惡劣局面，從而迫使他們收回成命。然而有趣的是，按照耶穌會的報告，杭州府向浙江巡撫請示，而這位巡撫竟然同意李之藻的條件，不僅拆毀所有的西湖別墅，甚至也包括放生池在內！⁵¹

而李之藻也許未曾預料，他的這個答覆已經被暴露在外，於是成群的西湖別墅主人們、和尚和佛教徒都聚集到杭州市中心的李之藻家門口，憤怒地欲燒毀他的家。與此同時，株宏弟子許大受提倡鎮壓天主教的《佐闢》正在杭州流傳。天主教在杭州的處境非常危急。

面對社會暴亂，浙江巡撫最終決定撤銷杭州府拆毀李之藻別墅的命令，不過，天主教與政府之間的關係仍然緊張。直到 1624 年，傾向支

■

⁵⁰ 典出《朱子語類》，見黎靖德編；王星賢點校，《朱子語類》卷 130，北京：中華書局，1986 年，頁 3113。

⁵¹ 此處所提及 Vice-rey 擬指浙江巡撫耿廷柏（1572-1623，1622 年 11 月到 1623 年十二月在任）。據載耿廷柏於天啟二年十一月任浙江巡撫，參中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄·熹宗》卷 28，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966 年，頁 1402。

持天主教的內閣輔臣葉向高（1659-1627）從北京返回福建老家、途經杭州時，幫助杭州天主教徒獲得安全庇護。

總之，晚明佛耶之間的關係很緊張。1603 年，利瑪竇徹底排斥佛教。1615 年，株宏出版了反對利瑪竇的〈天說〉。1616 年，南京發生了歷史上的第一起天主教教案。關於這個教案的發生始末，當時的人，如同現在學術界一樣，有各種各樣的解釋。不過〈天說〉出版次年即爆發南京教案，很難不讓人考慮二者之間的關係。義大利耶穌會士高一志（Alfonso Vagnone, c. 1566-1640）便把教案發生的主要原因歸於佛教界。⁵² 1621 年起，楊廷筠繼續攻擊佛教。1623 年，李之藻提出摧毀西湖的放生池，這帶來了很大的衝突。1635 年起，密雲圓悟（1566-1642）和費隱通容（1593-1661）在福建和浙江發動反天主教運動。⁵³ 1643-1644 年，天主教與佛教界在四川成都又發生了巨大的衝突。⁵⁴

在清初我們沒有注意到佛耶之間的特殊衝突。1671 年起，天主教獲得了康熙（1661-1722 在位）的大力支持，允許外籍傳教士在皇宮服務。也許皇帝的保護增強了中國天主教徒的信心，因此當 1686 年天主教學生們在作業中面對佛教的戒殺放生時，他們對其予以徹底地駁斥，不太願意注意其中的任何價值。不過這些學生主要從儒家的角度闡發意見，

⁵² 參見段春生，〈晚明耶穌會士高一志生平〉，收入高一志著、梅謙立編註、譚傑校勘，《童幼教育今註》，北京：商務印書館，2017 年，頁 21。

⁵³ 密雲圓悟陸續撰寫〈辨天初說〉、〈辨天二說〉與〈辨天三說〉，而費隱通容著〈原道闢邪說〉一文以闡明其反天主教之說，以上著作分別收入《聖朝破邪集》卷 7，CBETA, B28, no. 155, pp. 328, a11-337, b2；《聖朝破邪集》卷 8，CBETA, B28, no. 155, pp. 343, a11-351, b16。

⁵⁴ 安文思 Gabriel de Magalhaes, Relagco das viagens que fes o padre Luis Buglio no ano de 1639 o padre Magalhaes no ano de 1642 para a Provincia de Siechuen, e la grande presiguigo que na metropoli da mesma Provincia levanta, vao os Bonzos contra a ley de Deos e seus pregadores, para el padre visitador das provincias de Japao e China em Macao; ARSI, Jap.Sin.126: 129r-152v.

而非從天主教角度出發攻擊佛教，下文將要討論這些問題。

四、從佛耶之辨到儒佛之辨

前文介紹了晚明時期關於殺戒放生的儒佛耶討論，現在我們把注意力放到 1686 年的這 16 篇作業上來。這些作業基本上隱瞞了作者的天主教身份，如第一篇用「吾儒」將作者自己置於儒家陣營中。接著，該篇融入儒家術語來闡發「生」的觀念，諸如：「夫『天地之大德曰生』，是上帝固好生而不好殺也，人得天地生物之心以為心，則不忍一念，有生同具。」⁵⁵ 不過，陳來指明「天地之心」指一種「內在的主導方向」，並不具有如人一般的意識和感覺；⁵⁶ 而在此處，這位學生卻給天賦予了感情（不忍一念），從而確保了「上帝」的人格性，並在這個基礎上，攻擊佛教為異端：

夫天之所以生物者何心？與人之所以體天育物者又何心？徒竊其近似者，以為放生戒殺之說。此其意似亦無惡於天下，然吾儒於此不容不辨！⁵⁷

這學生肯定佛教的戒殺放生包含「不忍一念」，但他認為佛教徒對動物的慈悲並不是源自上帝或天，而是來源於私心，因此他們並不愛護動物本身，佛教徒的慈悲只不過是在追求他們自己的後世好運。因此，佛教

⁵⁵ 本文附錄一，頁 43。

⁵⁶ 朱熹云：「天地以生物為心，而所生之物因各得夫天地生物之心以為心，所以人皆有不忍人之心也。」另一個類似的說法可見朱熹《仁說》開首一段：「天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。」參見朱熹撰，《孟子集注·盡心章句上》，《點校四書章句集注》，頁 237；朱熹撰，〈仁說〉，陳俊民校編《朱子文集》卷 67，臺北：德富文教基金會，2000 年，頁 237；並見陳來，〈宋明儒學的「天地之心」論及其意義〉，《江海學刊》3，2015 年，頁 11-20。

⁵⁷ 本文附錄一，頁 43。

似乎有理，實則悖理，只是對真理的模仿，但這就令其更加危險，必須很清晰地辨別，即楊廷筠所說的「明辨」。

只有第四篇作業明顯揭露了作者的天主教身份，直接進行佛耶之辨，說明「十誡」、「十四哀矜」、「愛人如己」、「天主降生救贖」並不針對動物而針對人，並強調天主對人的命運有絕對的權力，而佛教的戒殺放生卻試圖脫離天主的權力，創造自己的命運：「自佛氏倡為果報之說，矯奪天主之權，混人物而為一，漫無差等，動輒以放生戒殺簞鼓愚俗，於是擇一地，曰：『我牧之。』鑿一池，曰：『我畜之。』」⁵⁸ 在其他作業中，正如前文所示範的，天主教元素並不那麼明顯，主要隱藏於對儒家觀念的基督化解釋中，如把「天」、「上帝」理解為基督宗教的人格神。這種策略有助於弱化天主教的攻擊性，進一步將佛耶衝突還原為在中國社會中更傳統的儒佛衝突。

各篇作業中，有時對西方觀念的傳達更加隱蔽。例如多篇作業以人物本性不同為論點，如第十篇作業：「夫同為天之所生，而物蠢、人靈，貴賤於此而分，即不得視物猶人矣。」⁵⁹ 第一篇也強調人不能化身為動物：「天命人以性，未聞又命人為物也！」⁶⁰ 值得注意的是，第十一篇作業中「以禽獸有覺性而無性靈，何必論其有罪、無罪？」⁶¹ 文中出現了「覺性」、「性靈」的字詞，這是亞里士多德的「靈魂論」術語更加中國化的譯名。實際上，這種論點在傳教士中屢見不鮮，而其思路最終也是來自於亞里士多德。亞里士多德在《論靈魂》排斥畢達哥拉斯（Pythagoras, ? - c. 490 BCE）的輪迴說，便是證明每個種類各有自己的本性。

■

⁵⁸ 本文附錄一，頁 53。

⁵⁹ 本文附錄一，頁 64。

⁶⁰ 本文附錄一，頁 44。

⁶¹ 本文附錄一，頁 66。

與基督宗教的人類中心主義（anthropocentrism）不同，佛教關注的世界比較寬闊，關注六道眾生。那麼，儒家的生物觀是否有偏向基督宗教或佛教？本文在此不作總體性的斷言，但是值得注意的一點是，宋明理學強調萬物以氣生成，有本質上的連續，而第四篇把佛教的輪迴說歸結到萬物一氣的觀念上去：「與我同類，視為一體，聯為一氣。」⁶² 這種物類混同、合為一體的觀念與西方的靈魂說有明顯的衝突。

除此之外，還可以注意學生們的解釋學方法。有趣的是，第三篇引用了朱熹《詩集傳》對〈大雅·生民〉的註疏：「麒麟之生，不同犬羊；蛟龍之生，異於魚鼈。」⁶³ 本來朱熹此處意在將后稷與麒麟相比，顯示兩者的誕生都是奇蹟，不過，這位學生依據朱熹的詮釋試圖證明動物之間具有本質上的區別。所以，他又接著說：「泰西書曰：『象之生也，以二載。』『兔之生也，止彌月。』以其形有大小，故知覺運動亦有差別。獸與獸尚有辨，而況於人乎？」⁶⁴ 此「泰西書」指亞里士多德《動物志》（*History of Animals*）。⁶⁵ 這位學生很可能曾經上過西方的自然科學課程，或者閱讀過耶穌會士的中譯本。他也知道動物之間的「知覺」（感覺靈魂）有各種特徵，而人類的「知覺」也有自己的特徵。他還運用反證法，指出「狗子有佛性」會導致人狗等同的荒謬困境。⁶⁶ 如此，他通

■

⁶² 本文附錄一，頁 53。

⁶³ 本文附錄一，頁 52。

⁶⁴ 本文附錄一，頁 52。

⁶⁵ 亞里士多德云：「照有些人記述，雌象受配後於腹宮之中懷胎 1 年零 6 個月，另一些人卻說這須 3 年時間。」「它們（野兔）在所有季節裡均交配及生殖，而且妊娠期間可以重複受孕，於是月月皆可生產。它們並不一道產下眾崽，而是隨意間隔一些天數。」苗力田主編，《動物志》（*History of Animals*），《亞里士多德全集》VI.27, 578a19-20，北京：中國人民大學出版社，2006 年，頁 240；VI.27, 579b32-580a2，頁 245。

⁶⁶ 本文附錄一，頁 52。

過對朱熹的解釋，和一系列的論證，說明宋儒和基督宗教都肯定動物與人之間在生物本質上有所不同。

總的來看，儘管所有作業的作者基本上都是採取鮮明的天主教立場，但是同時他們也全部傾向於利用儒家文字來論證自身合法性、反對佛教合法性，並在引入西方思想時，盡可能找到與儒家文字的樁接點。由此一角度來看，學生們把佛耶鬥爭轉化為中國歷史內部的儒佛之爭。

五、古聖賢殺生以行孝道和祭祀

儘管前文提及若干例子，但大部分作業不是從本體論的人禽之別來排斥佛教的戒殺放生，而主要回歸到古代聖賢對動物的實踐態度上去。這也反映了前文所提及的策略，即隱瞞作者的天主教身份，以儒家排斥戒殺放生。現在，我們將綜合討論各作業所提供的以儒家排斥戒殺放生的三條道路：（一）古聖賢殺生以行孝道和祭祀，（二）古聖賢把人的利益置於動物之上，（三）佛教戒殺放生的功利主義違背儒家。

第十六篇稱佛教「有五戒——以此為律、以此為禁，所首重者，在放生、戒殺。」⁶⁷ 然而，其實印度佛教的五戒並不包括放生，唐朝以後放生在中國流行，而株宏把首戒解釋為戒殺放生。⁶⁸ 不過還應當注意，戒殺雖然是五戒中的首戒，但很多廣義上的佛教徒並不嚴格遵守，放生更如此，第十六篇注意到了這個問題：

既曰「以此為律」，則當律之人人矣，豈有有人以此為律、有人可不以此為律乎？有人以此為律、有人可不以此為律，則非通行之論可知矣。又曰「以此為禁」，更當禁之時時矣，又豈

■

⁶⁷ 本文附錄一，頁 74。

⁶⁸ 參見 Joanna F. Handlin Smith, *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China*, p. 23.

有有時應以此為禁、有時可不以此禁乎？有時應以此為禁、有時可不以此為禁，則非畫一之規可知矣。⁶⁹

正如前文所言，在基督宗教中，「十誡」有絕對的普遍性，所有人都必須遵守，於是很多作業便將暴露戒殺放生缺乏普遍性作為攻擊手段，而其主要證據便是古聖賢沒有遵守戒殺放生——因為如果現在承認戒殺放生是「戒律」，等於把古聖賢作為罪人；反之，如果古聖賢不是罪人，那麼戒殺放生就不應該是「戒律」。前文所引《天釋明辨》第二點反駁從另一個角度佐證了這一點：古聖賢用肉是有充足理由的——或是基於孝道，供養老人，或是為了祭祀等重大禮儀。因此，古聖賢用肉不僅無罪，反而是美德。

最頻繁提及的典故是前文所引《孟子·盡心上》「五雞二彘」，共有九篇作業提到這個由於文王孝順，把雞肉、豬肉供給老人的故事。⁷⁰ 其中第十二篇作業還提供了一個營養學的根據：「以鳥獸之血氣以資養人老弱之血氣，而不使之衰。」⁷¹ 第十一篇也提到了文王「樹桑飼蠶，老者足以衣帛」，⁷² 在製作絲綢的過程，避免不了蟲子被殺掉，而提供衣服給老人穿還是表現核心的價值，即孝道。

孝道之外另一個關鍵問題是古代的肉類祭祀，如前文已見引用的《禮記·王制》：「諸侯無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。」鄭玄《註》云：「故，謂祭饗。」⁷³ 因此，祭祀不能缺乏肉類。其實，

II

⁶⁹ 本文附錄一，頁 74-75。

⁷⁰ 本文附錄一，頁 50、54、60、62、63、66、67、69、76。

⁷¹ 本文附錄一，頁 68。

⁷² 本文附錄一，頁 66。

⁷³ 阮元審定；盧宣旬校，《禮記注疏·王制》卷 12，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1965 年，頁 245-1。

與儒家允許在祭祀儀式中殺牲以為祭品不同，基督宗教的儀式跟佛教一樣是禁止動物犧牲的。《舊約聖經》記載以色列人舉行燔祭，而先知們經常予以批評，說明天主不接受以色列人的燔祭，而更需要他們悔改，執行正義。在《福音書》中，耶穌進一步貶斥燔祭，而《宗徒書信》對其表示徹底拒絕。⁷⁴ 耶穌在十字架上犧牲自己，被視為是最後的犧牲。因此，中國天主教學生用肉類祭祀來排斥戒殺，也表明當時「禮儀之爭」還在進行中，教廷尚未做出不利於中國禮儀的最終裁斷，因此學生們可以不把儒家祭祀作為宗教活動，而作為與基督宗教並不矛盾的民俗習慣來對待。

不過，當這些學生將肉類的重要性凸顯出來的時候，他們也許忽略了文化的可變性。如同基督宗教放棄了以色列人的肉類犧牲，難道對於儒家來說，肉類祭祀重要到不可改變嗎？作業沒有明確地涉及這個問題，但有六篇作業都指出，所有皇帝遵守了古代的祭祀，唯獨梁武帝（464-549）特立獨行，而這是因為他崇信與儒家相悖的佛教，如第十二篇作業：「梁武深於佞佛，以麵代犧牲之體以祭。」⁷⁵ 而第七篇作業更明確地點出，梁武帝推動戒殺並沒有給他帶來什麼善報：「後竟餓死臺城。」⁷⁶ 梁武帝的例子被用來暗示肉類祭祀不可改變。然而，梁武帝沒有用肉類，他的祭祀就完全改變了儒家禮儀嗎？如果詳細考證《四書》、《五經》，或是《大明會典》、《大清會典》之類的歷代官方禮儀書，很容易發現在中國歷史上的祭祀禮儀始終處於變化之中。

■

⁷⁴ 「應以全心、全意、全力愛他，並愛近人如自己，遠超過一切全燔祭和犧牲。」（谷十二：33）「基督一進入世界便說：『犧牲與素祭，已非你所要……全燔祭和贖罪祭，已非你所喜。』」（希十：5-6），《聖經：修訂版》，香港：思高聖經學會，2012年，頁1894-1895、2256。

⁷⁵ 本文附錄一，頁68。

⁷⁶ 本文附錄一，頁58。

另外，還值得注意的是，關於「無故不殺」，第二篇作業從更廣泛的意義上把握此句的精神為「所以明節制也」，這顯示了儒家「無故不殺」的深刻意思，即表示對動物生命的尊重。⁷⁷ 如果沒有很重要的理由不要殺生，那麼除了養老人和祭祀之外，還有哪些重要理由要殺生？實際上不殺的情況必然多於殺的情況，因此學生們也注意到古代聖賢限制殺生，肯定他們對動物的仁慈。不過，學生們並沒有基於此點再繼續挖掘可與佛教對話之處，他們的注意力主要集中在證明聖賢沒有禁止殺生吃肉這點上，以此來說明「戒殺」不是絕對命令，在某種情況和程度上殺生是允許的。

孔子作為儒家的「至聖先師」，受到特別注意。有九篇作業都提及孔子本人捕魚捕鳥之事，典出《論語·述而第七》：「子釣而不綱，弋不射宿。」⁷⁸ 第三篇作業稱，孔子這樣做有具體目的：「孔子為養與祭不廢釣弋。」⁷⁹ 需要注意的是，祿宏專門寫過〈釣弋說〉，其中他改變了《論語》原文，加上了「曰」字，變成「子曰：釣而不綱，弋不射宿。」⁸⁰ 以此暗示孔子本人並沒有捕魚捕鳥，只是建議那些捕魚捕鳥的人要節制。⁸¹ 祿宏明確認為儒家「仁」等同於佛教的「戒殺」，如〈放生文〉：「由是昊天垂憫，古聖行仁，解網著於成湯。」⁸² 天主教學生們應該瞭解祿宏的意圖，因此第二篇作業恰好形成一個對立：「成湯祝網、

■

⁷⁷ 本文附錄一，頁 46。

⁷⁸ 朱熹撰，《論語集注·述而》，《點校四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年，頁 99。

⁷⁹ 參見朱熹《論語集注·述而》：「洪氏曰：『孔子少貧賤，為養與祭，或不得已而釣弋，如獵較是也。然盡物取之，出其不意，亦不為也。此可見仁人之本心矣。』」見朱熹撰，《論語集注·述而》，《點校四書章句集注》，頁 99。

⁸⁰ 《雲棲法彙（選錄）》卷 11，CBETA, J32, no. B277, p. 761, b15。

⁸¹ Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship*, p. 147.

⁸² 《雲棲法彙（選錄）》卷 11，CBETA, J32, no. B277, p. 758, c23-29。

宜尼不網、孟子遠庖廚之言，所以廣仁術也，非戒殺也。」⁸³ 這樣就把孟子的「廣仁術」跟佛教的戒殺對立起來了。

另外，五份作業追隨利瑪竇《天主實義》和楊廷筠《天釋明辨》提及孟子「數罟不入洿池，斧斤以時入山林」之說。孟子並非基於仁慈，而是考慮民生，需要避免破壞生態環境，保護資源的可持續性。由此可見，正確的態度並不在於完全斷除殺生行為，或者不顧後果地任意殺生，而是要考慮行為與程度的適當性。

六、古聖賢把人的利益置於動物之上

回顧人類歷史，最初人類與動物在原野山林中共住，彼此競爭，後來人類逐漸離開原野山林，遷居於城牆之內。可以說，野外生活和城邦生活之間的區分是文明的重要標誌。第五篇作業很恰當地指出了人與動物間的競爭關係：「設欲兩存之，勢不能也。勢不能，則當用殺矣……禽獸之生育甚繁，生則或數十、或數偶，十生百，百生千，畢其一生之所生，其數不可窮矣。不數年必至食人之食、居人之居矣，又不數年，則食人。人類盡，禽獸且自相食，並禽獸而亦盡矣！」⁸⁴ 也可以說，如果人類放棄對動物的控制，勢必會導致文明的倒退。

第八篇作業通過《孟子·滕文公上》之內容回顧歷史，描述上古時期動物對人的危害，以及古代聖王堯舜如何把牠們趕走：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。

■

⁸³ 本文附錄一，頁 48-49。

⁸⁴ 本文附錄一，頁 54、56。

堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。⁸⁵

也有四篇作業引用了《孟子·滕文公下》的「禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹」之說。⁸⁶ 這些例子說明，古代聖王把人民的利益置於動物之上，為了保護人民的生命與財產，他們把動物趕出人民日常生活的範圍，不惜傷害動物。

晚明儒佛人士經常討論如何理解《孟子·盡心上》所說的「親親而仁民，仁民而愛物」，如株宏弟子陶望齡（1562-1609）在其《歇庵集》中便據此推理出拒絕肉類祭祀的必要性。⁸⁷ 很多學生也在經典解釋上予以回應，如第五篇作業引用朱熹《孟子章句集注》來解釋孟子的「愛物」：「愛，謂取之有時，用之有節。」⁸⁸ 朱子的這種解釋跟前面提及的祭祀禮儀有關，表示殺生是允許的，不過要節制。作者接著說，即便最後動物被人們吃掉，牠們也得到了人的仁慈：「可見聖人愛物之心，正欲起孳息之繁，以贍民用，而物亦被其仁育之恩矣。」⁸⁹ 不過，並非全部的學生都贊同這樣的觀點，第四篇作業表示孟子的「擴充仁心」不應該被推衍到動物身上，因為：「孟氏擴充仁心之說，非是為愛物而云也！」⁹⁰ 而第十一篇作業更進一步指控佛教「欲竊仁人之名」。⁹¹

佛教認定每個生命都有其價值並予以重視，而許多天主教學生持基督宗教「創造論」立場，認為上帝創造天地萬物都是為了人類，並且把

⁸⁵ 朱熹撰，《孟子集注·滕文公章句上》，《點校四書章句集注》，頁 259。

⁸⁶ 朱熹撰，《孟子集注·滕文公章句下》，《點校四書章句集注》，頁 271。

⁸⁷ Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship*, p. 140

⁸⁸ 朱熹撰，《孟子集注·盡心章句下》，《點校四書章句集注》，頁 363。

⁸⁹ 本文附錄一，頁 54。

⁹⁰ 本文附錄一，頁 53。

⁹¹ 本文附錄一，頁 66。

動物按照牠們對人的好處排序列位。後者倒是能令我們聯想到前文所提及的「功過格」類文獻。其實，第三篇作業就提及了《了凡功過格》：

近世《袁了凡功過格》於有力報人之畜而生之、殺之，其功罪較生、殺無力報人者更重。彼由不知代耕代耨、司晨伺夜，皆造物主宰生之、成之，各予一能，以繼人力之不足，而物之自為功也。不德造物，而德物畜，其昧乎本原也已甚！⁹²

袁了凡（1533-1606）所撰《功過格》在民間社會很流行。⁹³ 這位學生在文中闡述這樣功過的思想：生、殺有力之動物與生、殺無力之動物，在功、罪上是有所區別的，因為前者比後者重要。在作者看來，這樣的觀點是無知的產物，因為天主創造萬物自有其計劃，不是為了萬物自己，而是為了人類。確實，《功過格》按袁了凡所說是為了「立命」，而天主教要求人們全心、全靈、全意、全力信仰天主，因此在這個方面，天主教不能接納《功過格》，如同不能接納佛教的業報說。不過，這也並不妨礙這位學生認同此說中對人類有利的動物更高貴的觀點。

根據「仁民」和「愛物」的差等，第二篇作業推理出人與動物之間價值高低，並且指責佛老顛倒次第：「徇佛老，而欲以貴事賤、以靈事蠢愚之人，又愚者也。」⁹⁴ 如同《孟子·滕文公上》攻擊楊墨之道使「仁義充塞，則率獸食人。」⁹⁵ 這位學生指責佛教違背儒家三綱五常，破壞社會次序，導致文明倒退，甚至比讓人民被動物吃掉更為可恨：「若是

■

⁹² 本文附錄一，頁 47。

⁹³ 關於袁了凡的生平事蹟與其所撰寫的《功過格》這類型善書對於中國民間社會的影響力，可以參見酒井忠夫著，尹建華譯，〈袁了凡的生平與著作〉，《宗教學研究》2，1998 年，頁 78-82。

⁹⁴ 本文附錄一，頁 46。

⁹⁵ 朱熹撰，《孟子集注·滕文公章句下》，《點校四書章句集注》，頁 272。

乎，楊氏為我而不知有人，墨氏兼愛而不知有己，聖人之徒猶拒之若禽獸，況乎戒殺放生，驅人以奉異類，更甚於率獸而食人也！」⁹⁶ 作者繼而威脅道，佛教的反社會性足以招致佛教自己的毀滅：「火書廬居，不亦宜乎！」⁹⁷ 這樣的判斷非常武斷，甚至支持用暴力鎮壓佛教。同樣第五篇作業也說：「後世蔑造物之恩，反聖人之道，其罪可勝誅哉！」⁹⁸ 本來佛教的戒殺放生意在限制痛苦、約束暴力，而這兩位年輕人卻表現出明顯的暴力傾向。

七、戒殺放生的功利主義違背儒家

前文提及《天釋明辨》的第七點反駁把佛教的戒殺放生視為「小善」，這樣的觀念同樣出現在第一篇作業中：

故放生戒殺，此特釋氏煦煦為仁，將市恩以祈福報焉，而非聖賢中正之道也。試思楊寶以喂雀而獲玉環，宋郊以渡蟻而登上第，其他見於稗官野史者，指不勝屈。然功名富貴，操之自天，積德累功致之，自人若徒恃區區小善，朝而放生，夕而戒殺，曰：吾以種福田、求利益也。嗚呼！一何其愚蠢之甚耶！⁹⁹

這位學生批評佛教徒的虛偽：好似要幫助小動物，其實只不過是追求自己的幸福。確實，宋代以降，儒者常以義利之辨區分儒佛，批評佛教徒的自利之心。此處貼出宋氏兄弟應該有所針對，因為祿宏〈放生文〉有言宋氏兄弟「書生易卑名為上第。」¹⁰⁰ 這位學生首先指出，宋氏兄弟和楊寶都不是佛教徒，這說明人類本身就可以對動物仁慈，並非佛教的

⁹⁶ 本文附錄一，頁 49。

⁹⁷ 本文附錄一，頁 49。

⁹⁸ 本文附錄一，頁 55。

⁹⁹ 本文附錄一，頁 45-46。

¹⁰⁰ 《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 759, b13。

獨特之處；其次，這些故事只是「稗官野史」，佛教徒錯誤歸因，認為通過放生可以操控自己的命運，追求利益，然而他們沒有認識到楊寶和宋氏兄弟所得的善報其實是出於天賜。

第六篇作者更具體地攻擊佛教放生的意圖並不在於循理，而在於很自私的目的，即自己的後世幸福，故云：

佛氏放生、戒殺之說，是不推其理而徇於一偏也，乃以之為教，遂令人大敗心術，謂放生、戒殺可以求富貴也、致長壽也、得子女也、釋罪愆也，凡有欲，悉莫於放生、戒殺之中。吾不知其求之佛乎，則放者、戒者，物也，於佛何恩？直求之物乎，則禽獸也、魚蟲也，其能何在？¹⁰¹

通過放生可以積極去改善自己的後世，這種觀念在當時民間一般大眾之間很受推崇，不過，前文已經說明，按照祿宏的思想，「放生者」的最初動機並不僅僅是為自己的後世幸福，而更在於讓他具有「仁」、「不忍」、「為情」的精神。放生並不是通過機械化的活動改變自己的命運，而要求放生者本身的懺悔，只有在修行的基礎上，命運改善才有可能：「一活蟻也，沙彌易短命為長年，書生易卑名為上第。」¹⁰² 所以，學生們批評放生基於私心，但其實在祿宏那裡，這樣的批評很不到位。當然民間大眾的活動未必完全符合祿宏的期待，不過我們沒有相關記載來證實學生們的斷言是否基於經驗觀察。

在放生的問題上，不同作業的態度有所區別。第一篇作業對放生持比較開放的態度。與此不同，第二篇作業攻擊今儒受到佛教的影響：「竊

■

¹⁰¹ 本文附錄一，頁 57-58。

¹⁰² 《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 759, b13。

怪今之儒者急於功名，惑於渡蟻、埋蛇之說。」¹⁰³ 又強調放生帶來的經濟負擔，包括動物的價格及僧侶作法事的花費：「而奉行其格者，輒曰聊存我好生之仁云爾，嘗見素封之家每行戒殺放生，廣購羽毛鱗介畜之等，寺宇縱之江河，且延僧作法，不惜破慳。」¹⁰⁴ 作者不僅僅批評這些活動造成大筆資源的浪費，而且他也進一步從潛藏功利心態的角度批評積累功德的方法：「責息必爭錙銖也，租稅必爭顆粒也。」¹⁰⁵ 作者接著說：「農竭力以耕耘，賈殫貲以謀利，世未有嘉以為功者，為其有稼一獲百，軋母權子之望也！故捐微貲以放生，居奇貨於福報，貪妄之念，奢於農賈，尚得而謂之功耶？」¹⁰⁶ 按此說，勞動者辛勤勞作本來也是功德，可世人以為不然；與之相比，放生者投資一點錢財來獲得幸福，和勞工者相比多麼可鄙，顯然毫無功德可言。晚明清初，「功過格」的編制和傳播達到高峰，本文介紹的株宏《自知錄》、袁了凡《功過格》都是此中代表。不過，基於前述價值觀的差異，這些善書所使用的計算方法是天主教很難接受的。

八、戒殺放在實踐上的矛盾

前文提到的各種天主教學生對戒殺放生的反駁都基於與儒家在理論上的衝突，不過，學生們也關注到戒殺放生的實踐本身有矛盾。佛教認為殺生將會帶來負面的業力。在這方面，第三篇作業提及最早見於宋代的文獻《太上感應篇》所提及的「踐一螻蟻，死後亦必償之，則無微不報矣」的說法。¹⁰⁷ 《感應篇》其實不是佛教文獻，而是道教文獻，但該書秉持「三教趨同」理念創作，對三教都有影響，由此成為後人編

¹⁰³ 本文附錄一，頁 48。

¹⁰⁴ 本文附錄一，頁 48。

¹⁰⁵ 本文附錄一，頁 48。

¹⁰⁶ 本文附錄一，頁 48。

¹⁰⁷ 本文附錄一，頁 49-50。

寫善書的典範，¹⁰⁸ 這就可以理解為什麼這位學生選擇提及這本書。接著，作者從三方面駁斥其中的業報說。（一）提出理論基礎，指出業報說在原理上不可能：從西方思想的視角出發，人生而有「靈」，不能等同於動物；（二）攻擊業報說所依據的文獻不可靠：《太上感應篇》是偽書；（三）運用反證法，指出業報說的邏輯困難：「如人類應供虎豹之食也，則人宜遍覓虎豹而食之，一轉而為虎豹，虎豹再食人又轉而為人，是人無非與虎豹輪轉也，不亦大快乎哉！」¹⁰⁹ 最後一點提出作為惡報的輪迴反而可以成為滿足個人慾望的快樂之事，這在利瑪竇的《天主實義》早有此說。¹¹⁰

同樣，其他作業也提出佛教戒殺充滿矛盾，特別是第八篇作業提及所謂「不見、不聞、不特」的三淨肉問題：

釋氏又轉云：「不能茹素，但食三淨肉。」此又遷就私情，不合義理。夫戒殺者，專為惜物命，今物已宰矣，肉已入口矣，安見其全物命乎？以「不見、不聞、不特」¹¹¹ 可免己之罪，而不知「有見、有聞、有特」已坐他人之罪矣！己則恣食，人則代罪，是掩耳盜鈴、借刀相殺之說，而又不仁之甚者也！¹¹²

其實，作者此處抄襲楊廷筠《天釋明辨》的第四點反駁。¹¹³ 確實，祿

■

¹⁰⁸ 關於《太上感應篇》產生的社會背景與其融合儒道佛三教的思想分析，這樣的思想對中國近代社會產生的影響，可以參見段玉明，〈《太上感應篇》：宗教文本與社會互動的典範〉，《雲南社會科學》2，2004年，頁67-72。

¹⁰⁹ 本文附錄一，頁50。

¹¹⁰ 利瑪竇著、梅謙立註、譚傑校勘，《天主實義今註》，頁149，第278號。

¹¹¹ 取「不特為我殺」之義。

¹¹² 本文附錄一，頁61-62。

¹¹³ 楊廷筠《天釋明辨》：「又云不能茹素。但食三淨肉，此尤遷就私情，不合義理。夫戒殺者，專為生全物命之故。今物已戕矣，肉已入口矣，安在全物命乎？以不

宏允許佛教徒在戒殺的初步階段享受三淨肉，而成為三淨肉的門檻非常低，基本上人們還是可以繼續天天吃肉；但是，在祿宏的計劃中，他們是被期待要在最終階段放棄吃肉。與此不同，前文已經論證，基督宗教的「十誡」具有絕對的普遍性，因此許多學生著重論證中國古人沒有遵守殺戒，說明殺戒在人類歷史上缺乏普遍性。三淨肉的問題暴露出戒殺在佛教內部也缺乏普遍性。除了第八篇，第三篇和第十五篇作業也提及了三淨肉的倫理問題，即：自己脫離業力，同時卻把罪過推給別人。¹¹⁴這也表達殺戒缺乏普遍性。

另一個重要的佛教方便法門是限制守齋時間，一般佛教徒往往遵守他們自己喜歡的齋戒。利瑪竇《天主實義》提及「朔望齋素」，批評「其心忍恣殺於二十八日，彼二日之戒，何能增、何能減其惡之極乎？」¹¹⁵由於利瑪竇的關注點在於批評佛教齋戒太隨意，因此他沒有注意到即使人們在某些特定的時間段內戒殺，對他們的整個人生而言依然有意義。

不過在對待佛教齋戒的問題上，傳教士們並非總是採取完全拒斥的態度。1668 年，義大利耶穌會士殷鐸澤（Prospero Intorcetta, 1626-1696）

■

見、不聞、不特，為可免己之罪；而不知有見、有聞、有特，已坐他人之罪。己則恣食，是掩耳盜鈴之說也；人則受罪，是借刀相殺之法也。」需要說明的是，楊廷筠對三淨肉的理解更多反應的是佛教在中國民間的情況。事實上，部派佛教允許僧侶在修行的初步階段食用三淨肉，《十誦律》卷 37 云：「我聽啖三種淨肉。何等三？不見、不聞、不疑。不見者，不自眼見為我故殺是畜生。不聞者，不從可信人聞為汝故殺是畜生。不疑者，是中有屠兒，是人慈心不能奪畜生命。」但佛教傳入中國後發生了很大的變化：僧侶不允許享受三淨肉。另外，原來的「不見、不聞、不疑」之說在流傳時，民間將其轉變為「不見、不聞、不為我殺」，這種說法與正統的佛教經律說法有出入。引文參見楊廷筠，《天釋明辨》，頁 72-73；《十誦律》卷 37，CBETA, T23, no. 1435, p. 265, a3-7。

¹¹⁴ 本文附錄一，頁 50、73。

¹¹⁵ 利瑪竇著、梅謙立註、譚傑校勘，《天主實義今註》，頁 151，第 286 號。

在報告〈怎麼處理那些不願意在受洗之前破齋的人〉中表示：只要吃素人許諾他們守齋不是為了佛，而是為了基督，就可以受洗，不需要預先破齋。此舉等於把佛教的齋戒基督教化，¹¹⁶ 而其可能性，便在於殷鐸澤注意到了各種各樣的齋戒的意義所在。在報告中，殷鐸澤提及了八種齋戒：神齋（每天半天）、十緣齋（一個月內十天）、孝齋（父母去世 49 天）、觀音齋（一年連續三個月時間）、準提齋（每月 1、8、14、15、18、23、24、28、29、30 日）、三官齋（一年三個月時間，分段為即一、七、十月）、閻王齋（一年三個月時間，分段為即一、五、九）、顯孝心齋（連續十年）。¹¹⁷ 當然殷鐸澤不會接受觀音齋、閻王齋等，但是更強調倫理層面意義的孝齋等對他而言比較容易接受。

許多學生也提及戒殺在生活實踐中其實是無法執行，例如第四篇作業提及了佛教僧人在寺院生活中所用的大鼓、袈裟、禪燈、拂塵這四種工具的材料來源於動物：

其戒殺之言自相矛盾，有推以飾辭者，即如所擊鐘鼓，豈能廢殼餼之牛？所衣袈裟，不能無繅絲之繭，以及禪燈則取之角，談塵則取之毛，皆殺而用之。由斯以視，佛氏且不能免，而況能戒之乎？¹¹⁸

第八篇作業也提及了另一種工具：「造琉璃必用羊角。」¹¹⁹ 其實更早以前祐宏就反駁了這樣的論點，說明殺牛羊製造佛法禮儀的工具不會給殺

¹¹⁶ 參見梅謙立，〈佛教齋戒能否融入天主教？〉以 1668 年「廣州會議」與聶仲遷的報告為例〉，《佛光學報》4：2，2018 年，頁 475-500，特別是頁 487-490。

¹¹⁷ Thierry Meynard, Could Chinese vegetarians be baptized? (2) The Canton Conference and Prospero Intorcetta SJ's Report of 1668, *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI) 88, 176 (2019): 285-341；此處參見 pp. 297-298.

¹¹⁸ 本文附錄一，頁 53-54。

¹¹⁹ 本文附錄一，頁 61。

者帶來業力，因為對這些動物而言，牠們為此被宰殺使牠們享有功德，不過祿宏還是禁止僧侶使用絲綢。¹²⁰ 但祿宏的辯護也可被視為「無故不殺」，那麼天主教學生還是可以據此認為佛教戒殺在實踐上不可能。

對學生們而言，戒殺放生並不現實，而這便暴露了佛教對人民日常生活所需不夠重視，如第五篇作業所言：

佛氏之教乃有所謂放生、戒殺者，使佛氏而生於有巢之世，將禁民之茹毛飲血，民必以無食而盡矣！又使佛氏而生於太昊之時，將不容作網罟、教田漁，而生民之用何所資焉？¹²¹

同樣，許多作業提及了放在倫理上的錯誤，如第一篇作業稱：「且我欲放生，必將取他人所廣羅者，以俟一己之開釋，是則怨歸人而德則歸己也，不可也！」¹²² 學生們也批評佛教徒的放生不夠徹底，因為他們只是選擇性放生，如第三篇作業：

彼所謂放生者，亦不過取水族至微之物，不聞有山雞、野雉、犬豕、牛羊以縱之也；即或有牛羊之放，亦浮屠為幻夢、祖先輪迴之說惑人墮其術者；適保其壑，然亦不數數見，終不若蝦蜆、魚鱉、蛇蟲之屬居多，豈非以其價廉而報弘？可枉尺而直尋與？是其昧於理也，如瞽者之望日！¹²³

其實，釋放豬牛羊也帶來很多不容易解決的現實問題。一方面要花一大筆錢把牠們買下來，此後要給牠們提供一塊地方，並且養育牠們直到自

■

¹²⁰ 參見 Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship*, p. 133.

¹²¹ 本文附錄一，頁 54-55。

¹²² 本文附錄一，頁 46。

¹²³ 本文附錄一，頁 50。

然去世。株宏在雲棲寺給豬牛羊建立「水陸道場」，¹²⁴ 不過這樣的方法需要很多經濟資源來維持，很難普及化。

另一個問題在於放生還是無法避免死亡，第十一篇作業提及此點：「吾見有放生於河，或放生僧寺者矣，在河未必永離羅網，在僧寺未必終免於死，則何益矣？」¹²⁵ 確實，放生於河，這些魚有可能再次被人捕獲入網，但若放生於僧寺水池，魚太多的話會無法生存而且最終也必然會老死。

九、以儒耶綜合的慈善事業代替戒殺放生

天主教學生們都表示戒殺放在實踐上的矛盾，也浪費很多資源：既然不能殺豬，也不能讓牠們餓死了，就必須一直養育牠們，直到牠們自然老死。相反，基督宗教在實踐上更有用，可以把資源供給有需要的人。據此，第四篇作業建議「與其募無限之資以養禽獸，不若分有餘之糧以贍惇獨」。¹²⁶ 第五篇作業則頗具創意地為「放」詮釋出三重含義：

今士庶之家，或有負租、負債者，必將佔其屋宅，逼其子女，其人將不得生矣。憐哉，可放也！其或有婢僕愚惰、逃避、竊物者，必責治之不已，其苦痛難忍，將不欲生。傷哉，可放也！其或有仇怨予、詐害予，或侮慢、毆詈予，予將復之，設彼求恕，可放也。¹²⁷

如此，真正的「放」不在於將特定的某些動物放回水中或山林，而在於消除債務、幫助窮人、跟敵人和好。作者把「放生」的目標從動物

124 Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship*, p. 202.

125 本文附錄一，頁 67。

126 本文附錄一，頁 53。

127 本文附錄一，頁 56。

界轉進入際關係中。相比於消除債務和幫助窮人，愛敵人是基督宗教非常特色的思想。除此之外，善報也可以用基督宗教的方式來描述：「是真放生、真大功德，必獲真大福報。身不能盡享，子孫猶享之；生不及盡享，死當享無窮於天上也。」¹²⁸ 佛教的善報指向後世的好運，而基督宗教的善報指向彼岸的永生，二者確有相似之處。不過，這樣的比較還是有所偏差，因為佛教的目的並不在於後世，而在於徹底地脫離輪迴，不再投生。

第十二篇作業把基督福音的「食飢、衣裸、哀憐」與《孟子·梁惠王下》的「鰥寡獨孤」連結起來，¹²⁹ 提出可以用儒耶綜合的慈善事業代替佛教的放生：「總使戒殺、放生，終身不食肉，亦無補於仁，何以故？有食飢、衣裸、哀憐、鰥寡孤獨之仁，當竭力為之，而一切損人利己之事不為，仁孰大於此？」¹³⁰ 確實，如果有人花一大筆錢放生卻不願意幫助在自己家門口挨餓受凍的流浪漢，這在倫理上必然存在問題，不過，兩者也不是非此即彼，可以一併從事。

結論

《丙寅會課》是年輕的天主教學生的作業，而且屬於護教類文獻，因此，我們不能要求它們的內容具有很高的正確性和客觀性。同樣，我們也看不到這些學生對佛教經典及理論有深刻的理解。不過，戒殺放生當時在中國很是流行，南京自不例外，因此他們認識的家人或朋友中應

■

¹²⁸ 本文附錄一，頁 57。

¹²⁹ 孟子將社會中弱勢者歸納有四，認為仁王施政應該要優先關照，所以說：「老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句下》，《點校四書章句集注》，頁 218。

¹³⁰ 本文附錄一，頁 67。

該有人按照佛教受戒守齋，他們也完全可以在南京街道上和花園中見證放生活動。

除了日常經驗之外，這些學生對戒殺放生的理解主要來源於晚明清初儒佛的討論，站在儒家倫理社會秩序立場上排斥戒殺放生。從作業的文字分析，可得知學生有比較廣博的閱讀面，其中明確涉及的文本包括：（一）天主教著作，包含《天主實義》、《天釋明辨》、《辯學遺牘》；（二）儒家經典，包含《論語》、《孟子》、《禮記》、《周禮》、《周易》、《左傳》、《詩經》、《尚書》；（三）儒家經典的評註，包含《四書章句集注》、《詩集傳》、《周禮注》、《禮記注》；（四）史籍，如《史記》；（五）明朝的當代書籍，如袁了凡《功過格》。至於佛教書籍，似乎這些學者沒有直接看過，不過他們應當看到了收錄於《辯學遺牘》中的〈天說〉。南京天主教堂應當擁有小規模的圖書館，收錄了這些著作，使學生能據此寫作。

我們需要注意這些學生對佛教的理解有些偏差，比如他們非常關注輪迴、業報、後世等問題，但他們不會去談如何去脫離輪迴、或是達到涅槃境界等問題。這樣的偏差有兩個原因：第一，他們所理解的佛教主要是在民間大眾中流行的佛教觀念，這也是他們不直接引用佛經內容的原因；第二，他們的作業是命題作文，就是要他們駁斥戒殺放生。

這些學生從很狹隘的文化保守主義出發排斥戒殺放生，認為它們違背儒家的道德與禮儀（孝道、祭祀）。不過，他們沒有注意到中國文化的可變性。他們把戒殺放生作為迷信，而完全忽略戒殺放生也充滿豐富的宗教性象徵，例如，人們可以在對動物的仁慈中體會到天或天主對人的仁慈。

除此之外，也應當注意到——從基督宗教神學的視角而言——一切萬物都是為了供人使用，不過，這並不等於說人們可以直接隨意使用所

有的動物，同樣也要求人珍惜天主所創造的一切。也就是說，即便天主委託人管理動物，但這樣的控制權也不是無條件的。當時天主教的老師和學生們錯過了很寶貴的發揮佛耶互鑑的機會。例如，按照聖經，人類最初不吃肉，直到人類歷史上發生第一起兇殺案後，天主才允許人類吃肉；即使如此，為了表示血是神聖的，還是要求把血先拿走才能吃。¹³¹另外，按照先知的見證，在未來，人與動物之間的競爭關係會消失，和平共存。¹³² 這是動物與人之間的理想狀態，二者之間的暴力被降低到最小程度。不過，正如前文所說，明清天主教攻擊佛教是一種策略，反對戒殺放生的最終目的就是給新來宗教開拓一片社會空間。

與明清佛教相較，現代佛教發生了很大變化，特別是二十世紀，佛教界的注意力從六道轉移到現世人生或人間，從業報轉移到倫理、政治、環保，於是傳統的戒殺放生獲得了新意。現代儒家也發生了巨大的變化，傳統祭祀被廢除，儒家的注意力轉移到更寬闊的生活方式，也包括生態。與此同時，基督宗教也逐漸脫離狹隘的人類中心主義，發展出生態神學。因此，面臨地球現在及將來的問題，在人與動物之間的關係等問題上，佛儒耶完全有機會合作開展生態環境對話。

■

¹³¹ 〈創世紀〉九：4-5，《聖經：修訂版》，頁 20。

¹³² 〈依撒意亞先知書〉十一：6-9，《聖經：修訂版》，頁 1378。

引用書目

(一) 佛典與古籍

《聖朝破邪集》，CBETA, B28, no. 155。

《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277。

《十誦律》，CBETA, T23, no. 1435。

《弘戒法儀》，CBETA, X60, no. 1126。

《紫柏尊者全集》，CBETA, X73, no. 1452。

《天主實義殺生辨》，明·虞淳熙，周岩編校《明末清初天主教史文獻新編》，北京：國家圖書館出版社，2013。

《天說》，明·祿宏，周岩編校《明末清初天主教史文獻新編》，北京：國家圖書館出版社，2013。

《天釋明辨》，明·楊廷筠；張西平、馬西尼主編《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，鄭州：大象出版社，2014。

《朱子文集》，陳俊民校編，臺北：德富文教基金會，2000。

《朱子語類》，黎靖德編；王星賢點校，北京：中華書局，1986。

《亞里斯多德全集》，北京：中國人民大學出版社，2006。

《明實錄》，中央研究院歷史語言研究所校勘，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。

《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，阮元審定；盧宜旬校，臺北：藝文印書館，1965。

《聖經：修訂版》，香港：思高聖經學會，2012。

《點校四書章句集注》，朱熹撰，北京：中華書局，1983。

《斷句十三經經文》，臺灣開明書店斷句，臺北：臺灣開明書局，1991。

《辯學遺牘》，明；周岩編校《明末清初天主教史文獻新編》，北京：國家圖書館出版社，2013。

Histoire de ce qui s'est passé au royaume de la Chine en l'année 1624 , Paris: Sibastien Cramoisy, 1629.

Historia missionis sinensis, 1610-1625. Nicolas Trigault & Antonio de Gouvea. ARSI: Jap. Sin. 107.

Magalhaes, Gabriel de. *Relagco das viagens* 安文思，羅馬耶穌會檔案館 Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 126: 129r-152v.

（二）現代專書、論文

- 方豪，2016，《李之藻研究》，北京：海豚出版社。
- 利瑪竇著、梅謙立註、譚傑校勘，2014，《天主實義今註》，北京：商務印書館。
- 李小榮，2018，〈晚明虞淳熙西湖結勝蓮社諸問題補論〉，《閩江學院學報》39：6，頁 52-64。
- 李靜，2017，〈「万物一体の仁」に関するひとつの再解釈〉，《社会システム研究》，頁 75-77。
- 周黃琴，2015，〈論雲棲株宏與天主教人士的「異域」對話〉，《法音》10，頁 34-41。
- 段玉明，2004，〈《太上感應篇》：宗教文本與社會互動的典範〉，《雲南社會科學》2，頁 67-72。
- 段春生，2017，〈晚明耶穌會士高一志生平〉，收入高一志著、梅謙立編註、譚傑校勘《童幼教育今註》，北京：商務印書館。
- 酒井忠夫著，尹建華譯，1998，〈袁了凡的生平與著作〉，《宗教學研究》2，頁 78-82。
- 高一志著、梅謙立編註、譚傑校勘，2017，《童幼教育今註》，北京：商務印書館。
- 梅謙立，2018，〈佛教齋戒能否融入天主教？——以 1668 年「廣州會議」與聶仲遷的報告為例〉，《佛光學報》4：2，頁 475-500。
- 梅謙立，2022，〈明清耶穌會的「補佛絕佛」——以《丙寅（1686 年）會課》中的「持齋」問題為例〉，《佛光學報》8：2，頁 41-88。
- 許大受著、梅謙立、楊虹帆校註、賴嶽山校核，2018，《聖朝佐闢》，高雄：佛光文化。
- 陳來，2015，〈宋明儒學的「天地之心」論及其意義〉，《江海學刊》3，頁 11-20。
- Chan, Albert. 2002. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV*. Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- Eichman, Jennifer. 2016. *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship*. Leiden: Brill.
- Handlin Smith, Joanna F. 1999. Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination. *The Journal of Asian Studies* 58, 1 (1999): 51-84.
- Handlin Smith, Joanna F. 2009. *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China*. Berkeley: University of California Press.

Meynard, Thierry. 2019. Could Chinese vegetarians be baptized? (2) The Canton Conference and Prospero Intorcetta SJ's Report of 1668. *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI) 88, 176 : 285-341.

Standaert, Nicolas. 1988. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Leiden: Brill. 中譯本：鐘鳴旦著，聖神研究中心譯，2002，
《楊廷筠：明末天主教儒者》，北京：社會科學文獻出版社。

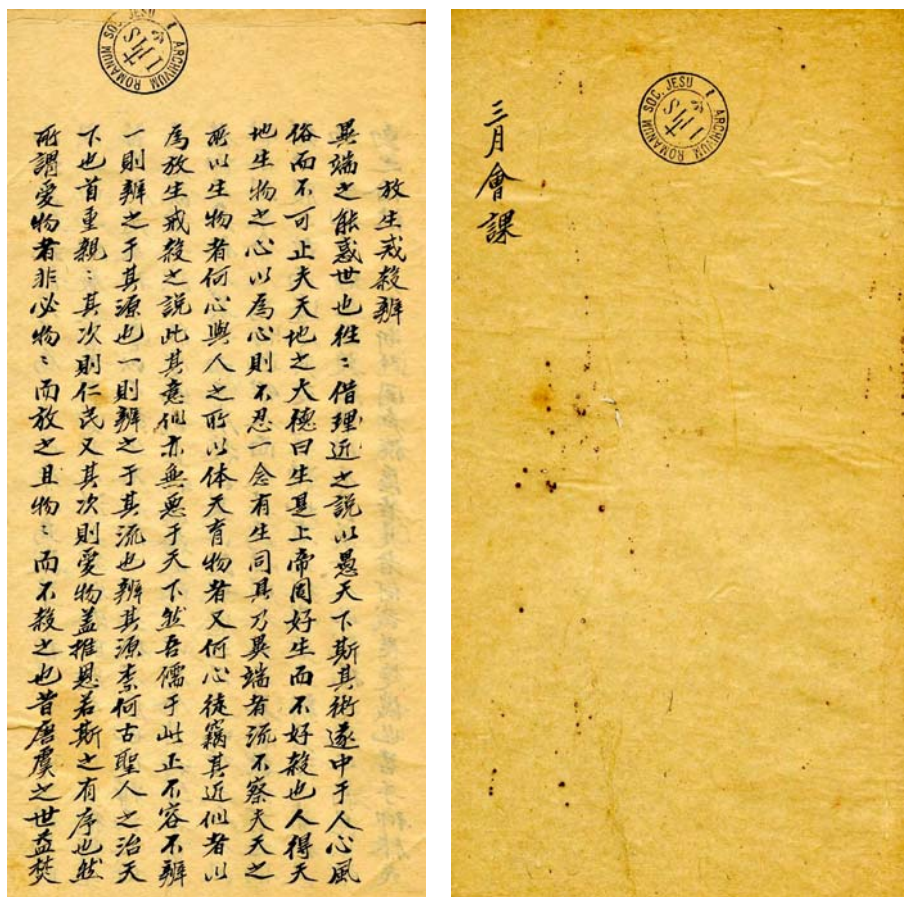
(三) 網路資源

《代疑篇》，法國國家圖書館：<http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb44585324k>，2023/04/15。

《丙寅會課》，羅馬耶穌會檔案館 Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 148b, ff. 1a-33b；<https://archive.org/details/JapSin-1-148b/mode/1up?view=theater>，2023/2/27。

《衡廬精舍藏稿》，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=112304>，2023/4/25。





附圖一 《丙寅會課·三月會課》，羅馬耶穌會檔案館 Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 148b, 扉頁（圖右）、1a（圖左）；<https://archive.org/details/JapSin-1-148b/mode/1up?view=theater>，2023/2/27。

附錄 1：《三月會課：放生戒殺》¹

中山大學（廣州）哲學系博士生王琦整理

（一）放生戒殺辨 1-3

異端之能惑世也，往往借近理之說以愚天下，斯其術遂中於人心、風俗，而不可止。夫「天地之大德曰生」，² 是上帝固好生而不好殺也，人得天地生物之心以為心，則不忍³ 一念，有生同具，乃異端者流不察。夫天之所以生物者何心？與人之所以體天育物者又何心，徒竊其近似者，以為放生戒殺之說。此其意似亦無惡於天下，然吾儒於此正不容不辨！

一則辨之於其源也，一則辨之於其流也。辨其源奈何？古聖人之治天下也，首重親親，其次則仁民，又其次則愛物，⁴ 蓋推恩若斯之有序也。然所謂愛物者，非必物物而放之，且物物而不殺之也。昔日唐虞之世，益焚山澤，⁵ 禹驅蛇龍，⁶ 惡其為民害也；卒之，鳥獸草木稱咸若⁷

1 《丙寅會課·三月會課》，羅馬耶穌會檔案館 Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 148b, ff. 1a-33b；<https://archive.org/details/JapSin-1-148b/mode/1up?view=theater>, 2023/2/27。原文中之異體字均改為通用字，如改「于」為通用字「於」，改「偁」為通用字「逼」，改「飾」為通用字「飾」，不另出註。

2 語出《周易》，見臺灣開明書店斷句，《周易·繫辭傳下》，《斷句十三經經文》，臺北：臺灣開明書局，1991年，頁25。

3 典出《孟子》：「人皆有不忍人之心。」見朱熹撰，《孟子集注·公孫丑章句上》，《點校四書章句集注》，北京：中華書局，1983年，頁237。

4 典出《孟子》：「親親而仁民，仁民而愛物。」見朱熹撰，《孟子集注·盡心章句上》，《點校四書章句集注》，頁363。

5 典出《孟子》：「舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。」見朱熹撰，《孟子集注·滕文公章句上》，《點校四書章句集注》，頁259。

6 典出《孟子》：「禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹。」見朱熹撰，《孟子集注·

焉；即三代盛時，開三面之網，嚴數罟之罰，⁸ 恩非不渥矣。然牲牷肥腍，⁹ 郊廟用豐，¹⁰ 獮狩蒐苗，¹¹ 大庖¹² 是奉，初未嘗以不放生、不戒殺而於盛德有虧也。

彼釋氏之好為是說者，豈誠心殷愛物哉？蓋特慮輪迴故耳。以為食其物，宰其畜身，後即不免化為異形，而又廣援因果，以證報應之不爽。嗚呼！天命人以性，未聞又命人為物也。惟人而失其為性，則人或不異

■

滕文公章句下》，《點校四書章句集注》，頁 271。

⁷ 典出《尚書》：「皋陶曰：『都！在知人，在安民。』禹曰：『吁！咸若時，惟帝其難之。』」見臺灣開明書店斷句，《尚書·虞書·皋陶謨》，《斷句十三經經文》，頁 4。

⁸ 典出《呂氏春秋》：「湯見祝網者，置四面，其祝曰：『從天墮者，從地出者，從四方來者，皆入吾網。』湯曰：『嘻！盡之矣。非桀其熟為此也？』湯收其三面，置其一面，更教祝曰：『昔蛛蝥作網罟，今之人學紆。欲左者左，欲右者右，欲高者高，欲下者下，吾取其犯命者。』」見呂不韋著；陳奇猷校注，《孟冬紀·異用》，《呂氏春秋》卷 10，上海：上海古籍出版社，2002 年，頁 560。

⁹ 《左傳·桓公六年》公曰：「吾牲牷肥腍，粢盛豐備，何則不信？」〈注〉：「牲，牛、羊、豕也。牷，純色完全也。腍，亦肥也。」見阮元審定；盧宣旬校，《左傳注疏·桓公六年》卷 6，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1965 年，頁 110-2。

¹⁰ 「豐」疑指郊祀所用樂名，宋代郊祀，奉獻犧牲時奏〈豐安〉之樂，參見馬端臨《文獻通考·郊社考》；至於清代，先農壇用樂皆以「豐」為名，如《清通典》云：「（順治元年九月）先農壇樂，七奏，樂章用『豐』字，迎神奏〈永豐〉之章，奠帛初獻奏〈時豐〉之章，亞獻奏〈咸豐〉之章，終獻奏〈大豐〉之章，徹饌奏〈屢豐〉之章，送神奏〈報豐〉之章，望瘞奏〈慶豐〉之章。」見馬端臨，《文獻通考·郊社考》卷 87，臺北：臺灣商務印書館，1987 年，頁 793-1；清高宗敕撰，《清朝通典·樂典》卷 63，臺北：臺灣商務印書館，1987 年，頁 7-1。

¹¹ 典出《左傳·隱公五年》：「春蒐，夏苗，秋獮，冬狩。」見臺灣開明書店斷句，《左傳·隱公五年》，《斷句十三經經文》，頁 4。

¹² 典出《詩集傳·小雅·車攻》：「大庖，君庖也。」見朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》冊 1，上海：上海古籍出版社，2010 年，頁 571。

禽獸者有之，倘緣口腹之故而遽令其變為異類也，有是理哉？

若夫辨其流，又奈何？夫物之生也，其好生惡殺之性，固不甚異於人也。試視飛走之屬、昆蟲蠕動之倫，往往見色斯避，聞聲旋匿，若是者何哉？畏殺機也。君子仰體天地生物之心，固不忍漫加戕賊，然吾觀孔子之取魚鳥也，僅云不綱不射宿而已，未聞並釣弋而不事也；即孟子亦嘗有遠庖廚之說，¹³ 未聞並膳宰而不用、卻刀匕而弗御也。

故放生戒殺，此特釋氏煦煦為仁，將市恩以祈福報焉，而非聖賢中正之道也。試思楊寶以喂雀而獲玉環，¹⁴ 宋郊以渡蟻而登上第，¹⁵ 其他見於稗官野史者，指不勝屈。然功名富貴，操之自天，積德累功致之，自人若徒恃區區小善，朝而放生，夕而戒殺，曰：吾以種福田、求利益

¹³ 典出《孟子》云：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句上》，《點校四書章句集注》，頁 208。

¹⁴ 《續齊諧記》云：「弘農楊寶，性慈愛。年九歲，至華陰山，見一黃雀，為鷗鵂所搏，逐樹下，傷處甚多，宛轉復為螻蟻所困。寶懷之以歸，置諸梁上，夜聞啼聲甚切，親自照視，為蚊所嚙，乃移置巾箱中，啖以黃花。逮十餘日，毛羽成，飛翔。朝去，暮宿巾箱中，如此積年。忽與羣雀俱來，哀鳴遶屋數日，乃去。是夕，寶三更讀書，有黃衣童子曰：『我王母使者，昔使蓬萊，為鷗鵂所搏，蒙君之仁愛，見救，今當受賜南海，別以四玉環與之。』」曰：『令君子孫潔白，且從登三公，事如此環矣。』寶之孝，大聞天下，名位日隆。子震，震生秉，秉生彪，四世名公。」見梁·吳均撰，《續齊諧記》，明吳琯校刊逸史本，頁 2-1。

¹⁵ 據李昌齡為《太上感應篇》所作傳之記載：「宋郊、宋祁兄弟同行，逢一異僧，相曰：『小宋當大魁天下，大宋亦不失甲第。』」後十年，大宋復遇諸途，僧乃大驚曰：『公豐神特異，如能活數萬命者，有之乎？』大宋曰：『某素貧，安得有此？』僧曰：『姑思之！』大宋良久曰：『比堂下有蟻穴，忽為暴雨所浸，某急編竹橋以度，豈此是耶？』僧曰：『必是也！』小宋今歲當首魁，公終不出其下，比唱第，小宋果大魁。章獻太后乃謂：『弟不可以先兄。』因命大宋為第一、小宋為第十。」見李昌齡傳，《太清部·太上感應篇》卷 12，收入張宇初；邵以正；張國祥編纂，《正統道藏》冊 46，臺北：新文豐出版社，1985 年，頁 95-1。

也。嗚呼！一何其愚蠢之甚耶！

且我欲放生，必將取他人所廣羅者，以俟一己之開釋，是則怨歸人而德則歸己也，不可也！我欲戒殺，必將取他人所宰割者，以供賓筵之匕箸，是罪則誣之人而功則收諸己也，不可也！

然則君子於此，宜如何？曰：與其放生，毋寧聽其自生；與其戒殺，毋寧無故不殺。此則體天育物之至意也夫！

（二）戒殺放生論 3-4

君子親親而仁民，仁民而愛物，貴人賤畜，理固然也。¹⁶ 不愛人，而專愛物，愚矣！徇佛老，而欲以貴事賤、以靈事蠢愚之，又愚者也！

佛老以殺生、放生報應禍福，信若影響。聞有誤殺一蚓，後世償罪，報於無窮者。¹⁷ 夫《周官·司刺》：「一宥曰過失。」¹⁸ 國法：「誤殺人者，從末減。」¹⁹ 若以佛老律之，殺禽獸昆蟲者，甚於殺人之罪。是則

■

¹⁶ 典出《孟子》：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」見朱熹撰，《孟子集注·盡心章句上》，《點校四書章句集注》，頁 41。

¹⁷ 《朝野僉載》云：「梁有磕頭師者，極精進，梁武帝甚敬信之。後敕使喚磕頭師，帝方與人棋，欲殺一段，應聲曰：『殺卻。』使遽出而斬之。帝棋罷，曰：『喚師。』使答曰：『向者陛下令人殺卻，臣已殺訖。』帝歎曰：『師臨死之時有何言？』使曰：『師云：『貧道無罪。前劫為沙彌時，以鋏割地，誤斷一曲蟻。帝時為蟻，今此報也。』』見唐·張鷟撰；趙守儼點校，《朝野僉載》卷 2，北京：中華書局，1979 年，頁 41。

¹⁸ 此引文不確，應為「壹宥曰不識，再宥曰過失，三宥曰遺忘。」見臺灣開明書店斷句，《周禮·秋官·司刺》，《斷句十三經經文》，頁 57。

¹⁹ 不知此說何據，按《大清律例》規定：「因鬪毆而誤殺傷旁人者，各以鬪殺傷論。（死者，並絞。傷者，驗輕重坐罪。）其謀殺故殺人而誤殺旁人者，以故殺論。（死者，處斬。不言傷，仍以鬪毆論。）」是知誤殺之罪並不從末減刑。不過乾

神農火耕、²⁰ 益烈山澤，一舉手間，胎卵濕化之被禍者，不啻嘗平坑卒矣。²¹ 洵如彼言，古聖賢之罪報，當不知何時而終也！

近世《袁了凡功過格》²² 於有力報人之畜而生之、殺之，其功罪較生、殺無力報人者更重。²³ 彼由不知代耕代耨、司晨伺夜，皆造物主宰生之、成之，各予一能，以繼人力之不足，非物之自為功也。不德造物，而德物畜，其昧乎本原也，已甚！

又於水族之無鱗者，謂殺之獨有罪，放之獨有功。²⁴ 噫！一物可生，則必物物可生；一物不可殺，則必物物不可殺。有鱗無鱗，奚擇哉？而奉行其格者，輒曰：「聊存我好生之仁」云爾。

II

隆十九（1755）年閏四月明確反對誤殺從未減，或許在此之前有此司法實例：「與甲相戲，固與乙無干，而既致誤殺，則甲與乙有何分別？若多一誤殺旁人未減之例，是於兇犯過存姑息，而死者不可復生，揆之情理，豈為得平！」（《清通典·卷八十三》）見清·劉統勛等纂，《刑律·人命·戲殺誤殺過失殺傷人》，《大清律例》卷 26，清乾隆三十三（1768）年武英殿刻本，頁 1-1；清高宗敕撰，《清朝通典·刑典》卷 83，頁 38-1。

²⁰ 此說沒有經典依據，傳統文獻只說神農發明農耕，未說神農「火耕」，或許這是一種民間誤會了神農「火德」的說法。

²¹ 當為「長平坑卒」，謂戰國末期秦趙長平之戰，秦將白起坑殺趙軍三十萬。見杜佑著；王文錦等點校，〈州郡典·古冀州下·高平郡〉，《通典》卷 179，北京：中華書局，1988 年，頁 4730。

²² 全名為「雲谷禪師授袁了凡功過格參雲棲大師自知錄」，作為《了凡四訓》的附錄或單獨在民間流傳。

²³ 按《了凡功過格》所載：「殺一有力報人之畜命」、「准十過」，「殺一無力報人之畜命」、「准五過」。

²⁴ 此說不見於《了凡功過格》，但確是民間禁忌，如託名孫思邈的《孫真人枕上記》便明言「莫食無鱗魚，諸般禽獸肉」。見元·陳元靚輯，〈道教類·修真旨要〉，《事林廣記·續集》，明萬曆間刊本，頁 31。

嘗見素封²⁵之家，每行戒殺放生，廣購羽毛鱗介畜之，寺宇縱之江河，且延僧作法，不惜破慳，乃責息必盡錙銖也！租稅必爭顆粒也！親貧而疏，而賢者簞食豆羹必見於色也！²⁶忍於人而不忍於異類，仁者固如是耶？

甚至恃有戒殺一善，可釋諸愆而妨禮犯義，往往任其所為；更恃放生之德，而富貴子孫壽考，可以食報無窮。嗟乎！農竭力以耕耘，賈殫貲以謀利，世未有嘉以為功者，為其有稼一獲百，軋母權子²⁷之望也！故捐微貲以放生，居奇貨於福報，貪妄之念，奢於農賈，尚得而謂之功耶？

竊怪今之儒者急於功名，惑於渡蟻、埋蛇之說，²⁸甘效愚夫愚婦所為，真名理於不辨，抑知「大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕」²⁹所以明節制也，非戒殺也。成湯祝網、宣尼不網、孟子遠庖廚之言，所以廣

II

²⁵ 《史記》云：「今有無秩祿之奉，爵邑之入，而樂與之比者，命曰『素封』。」漢·司馬遷撰；劉宋·裴駟集解；唐·司馬貞索隱；唐·張守節正義，〈貨殖列傳〉，《史記》卷 129，臺北：鼎文書局，1981 年，頁 3272。

²⁶ 《孟子》云：「好名之人能讓千乘之國，苟非其人，簞食豆羹見於色。」見朱熹撰，《孟子集注·盡心章句下》，《點校四書章句集注》，頁 366。

²⁷ 《國語·周語》：「量資幣，權輕重，以振救民。民患輕，則為作重幣以行之，於是乎有母權子而行，民皆得焉。若不堪重，則多作輕而行之，亦不廢重，於是乎有子權母而行，小大利之。」見上海師範大學古籍整理組校點，〈周語下·單穆公諫景王鑄大錢〉，《國語》，上海：上海古籍出版社，1978 年，頁 118。

²⁸ 《新序》云：「孫叔敖為嬰兒之時，出遊見兩頭蛇，殺而埋之。歸而泣，其母問其故，叔敖對曰：『聞見兩頭之蛇者死。向者吾見之，恐去母而死也。』其母曰：『蛇今安在？』曰：『恐他人又見，殺而埋之矣。』其母曰：『吾聞有陰德者天報以福，汝不死也。』及長，為楚令尹，未治，而國人信其仁也。」見劉向撰，盧元駿註譯，《新序·雜事》，臺北：臺灣商務印書館，1991 年，頁 6。

²⁹ 語出臺灣開明書店斷句，《禮記·王制》，《斷句十三經經文》，頁 24。

仁術也，³⁰ 非戒殺也。子產畜生魚於池，³¹ 未嘗縱之溱洧，³² 所以備不時之需也，非放生也。尋章句於聖賢，期效驗於佛老，何其悖本！

若是乎，楊氏為我而不知有人，墨氏兼愛而不知有己，聖人之徒猶拒之若禽獸，³³ 況乎戒殺放生，驅人以奉異類，更甚於率獸而食人也！火書廬居，不亦宜乎！

（三）放生戒殺 5-7

自佛入中國後，以慈悲輪迴之說炫世，而放生戒殺之說興，相沿至今，而受其惑者愈眾。使行於太古之世，則不得飲血茹毛，而民俗族無噍類矣；使行於中古之世，則不得五雞二彘，而老者皆饑餒矣。嗟嗟！人何幸生於古，而烹鮮、宰割之自若也；物何幸生於今，而刀俎、鹽梅之不及也！³⁴

歷視《感應篇》諸書，其載殺生、放生報應，不啻累千萬言，即踐

■

³⁰ 典出《孟子》：「臣聞之胡齋曰：『王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：「牛何之？」對曰：「將以釁鐘。」王曰：「舍之！吾不忍其觔觔，若無罪而就死地。」對曰：「然則廢釁鐘與？」曰：「何可廢也？以羊易之！」』……是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句上》，《點校四書章句集注》，頁 207-208。

³¹ 《孟子》有云：「昔者有饋生魚於鄭子產，子產使校人畜之池。」見朱熹撰，《孟子集注·萬章章句上》，《點校四書章句集注》，頁 304。

³² 「溱洧」，《詩·鄭風》篇名，淫奔之詩。

³³ 《孟子》有云：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……能言距楊墨者，聖人之徒也。」見朱熹撰，《孟子集注·滕文公章句上》，《點校四書章句集注》，頁 21。

³⁴ 《尚書·說命下》：「若作和羹，樂惟鹽梅。」；《偽孔傳》：「鹽咸梅醋，羹須鹹醋以和之。」見阮元審定；盧宣旬校，《尚書注疏·商書·說命下》卷 10，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，頁 142-1。

一螻蟻，死後亦必償之，則無微不報矣！人之生命，無論靈於禽獸，即使與螻蟻等，死後亦宜有知；何受豺狼虎豹之噬者，人不聞與之索命，豈反遜能於螻蟻乎？抑人輕而物重乎？抑造書者之滲漏乎？如人類應供虎豹之食也，則人宜遍覓虎豹而食之，一轉而為虎豹，虎豹再食人，又轉而為人，是人無非與虎豹輪轉也，不亦大快乎哉！

至如今之所謂戒殺者，大抵自殺不食；他家殺者食之，為己殺者不食，為他人殺者食之。推其意，將使人受殺生之報，我安享肥甘之供物。如有覺，果配其不殺之德歟？即彼所謂放生者，亦不過取水族至微之物，不聞有山雞、野雉、犬豕、牛羊以縱之也；即或有牛羊之放，亦浮屠故為幻夢，將祖先輪迴之說，惑人墮其術者，適飽其壑，然亦不數數見，終不若蝦蛄、魚鱉、蛇蟲之屬居多，豈非以其價廉而報弘？可枉尺而直尋與歟？是其昧於理也，如瞽者之望日！

其貪所得也，如操豚蹄而祝豐年也，³⁵ 請以聖賢之戒且放者試言之，可乎？〈王制〉曰：「不殺胎，不殀夭，不覆巢。」即孟子數罟不入之意，³⁶ 取其孳生不窮也；又曰：「諸侯無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。」謂其禮在始用也。³⁷ 故或戒之如大祭，³⁸ 則牲

■

³⁵ 《史記》載：「（淳于）髡曰：『今者臣從東方來，見道傍有禳田者，操一豚蹄，酒一盂，祝曰：「甌窶滿篝，汙邪滿車，五穀蕃熟，穰穰滿家。』臣見其所持者狹而所欲者奢，故笑之。』」漢·司馬遷撰；劉宋·裴駰集解；唐·司馬貞索隱；唐·張守節正義，〈滑稽列傳〉，《史記》卷 126，頁 3198。

³⁶ 《孟子》云：「數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也。」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句上》，《點校四書章句集注》，頁 203。

³⁷ 鄭玄注《禮記·王制》云：「故，謂祭饗。」見阮元審定；盧宣句校，《禮記注疏·王制》卷 12，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，頁 245-1。

³⁸ 鄭玄注《禮記·王制》云：「大祭，天地。」見阮元審定；盧宣句校，《周禮注疏·天官冢宰下》卷 5，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，頁 78。

必特殺，³⁹ 主祭者必親執鸞刀，取其血膋，⁴⁰ 不聞議其殘忍；苟犧牲不成，不敢以祭。⁴¹ 自蕭梁以外，血食從未有廢也。即孔子為養與祭不廢鈞弋，⁴² 其千秋享祀也！天子用太牢，諸侯以下少牢、中牢，⁴³ 以及翰音、羹獻、疏趾、明視之物，⁴⁴ 悉登焉。如忌於輪迴，將孔子亦不得為聖，不幾為佛氏之罪人乎！而必推墨於儒，以附於三教者，何故？

即放亦有之，如「驅蛇龍而放之菹」，非故惜之也，斯時洪水方割，急於俾乂，⁴⁵ 遑及其餘，不過反其故處即止耳！至周公驅虎豹犀象而遠之，亦仿此意，其所急於誅戮者，惟紂與奄，⁴⁶ 故猛獸止縱之，蓋以猛

³⁹ 《孟子集注》云：「牲必特殺也。」見朱熹撰，《孟子集注·滕文公章句下》，《點校四書章句集注》，頁 266。

⁴⁰ 《詩》云：「執其鸞刀，以啟其毛，取其血膋。」見臺灣開明書店斷句，《詩·小雅·信南山》，《斷句十三經經文》，頁 58。

⁴¹ 《孟子》云：「牲殺、器皿、衣服不備，不敢以祭。」見朱熹撰，《孟子集注·滕文公章句下》，《點校四書章句集注》，頁 266。

⁴² 《論語集注》云：「洪氏曰：『孔子少貧賤，為養與祭，或不得已而鈞弋，如獵較是也。然盡物取之，出其不意，亦不為也。此可見仁人之本心矣。』」見朱熹撰，《論語集注·述而》，《點校四書章句集注》，頁 99。

⁴³ 《禮記·王制》：「天子社稷皆大牢，諸侯社稷皆少牢。」顏師古《漢書註·昭帝紀》：「中牢即少牢。」見臺灣開明書店斷句，《禮記·王制》，《斷句十三經經文》，頁 24；漢·班固撰；唐·顏師古注；楊家駱主編，《漢書·昭帝本紀》，臺北：鼎文書局，1986 年，頁 225。

⁴⁴ 《禮記·曲禮》：「凡祭宗廟之禮，牛曰『一元大武』，豕曰『剛鬣』，豚曰『腍肥』，羊曰『柔毛』，雞曰『翰音』，犬曰『羹獻』，雉曰『疏趾』，兔曰『明視』，脯曰『尹祭』，稟魚曰『商祭』，鮮魚曰『脰祭』。」見臺灣開明書店斷句，《禮記·曲禮》，《斷句十三經經文》，頁 8。

⁴⁵ 《尚書·堯典》：「帝曰：『諮！四岳，湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？』」見臺灣開明書店斷句，《尚書·堯典》，《斷句十三經經文》，臺北：臺灣開明書局，1991 年，頁 1。

⁴⁶ 《孟子·滕文公下》：「周公相武王誅紂，伐奄三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之。滅國者五十。驅虎、豹、犀、象而遠之，天下大悅。」見朱熹撰，《孟子集注·

獸戕人形軀，其害小；惡人戕人心術，其害大。戮之者，從首惡也；遠之者，非急務也。豈非人為至靈，其用愛不得與禽獸相等者，其用惡亦不得與禽獸相等乎！苟或不然，則山澤之焚，又豈過忍也？

朱子《詩註》曰：「麒麟之生，不同犬羊；蛟龍之生，異於魚鱉。」⁴⁷ 泰西書曰：「象之生也，以二載。」「兔之生也，止彌月。」⁴⁸ 以其形有大小，故知覺運動亦有差別。獸與獸尚有辨，而況於人乎？《書》云：「維皇上帝，降衷於下民，厥有恆性。」⁴⁹ 未聞曰：降衷於禽獸也。若佛氏等人獸為一致，故其言曰：「狗子有佛性。」⁵⁰ 夫以狗子為佛性，則可以狗子為人，則不可放生戒殺也，何為？

（四）論放生戒殺 7-8

或有問於西士，曰：「上帝果好生乎？」曰：「然。」「然則上帝亦戒殺乎？」曰：「否。」好生者，好我人類，非好物類也。蓋萬物之中，惟人為貴，靈才之內，具備諸德，萬萬與生覺者不同，故「十誡」、「十四哀矜」、「愛人如己」皆為人類諄諄告誡。即天主降生救贖，專為吾人，

■

滕文公章句下》，《點校四書章句集注》，頁 271。

⁴⁷ 朱熹引蘇轍之語，見《詩集傳·大雅·生民》云：「麒麟之生，異於犬羊、蛟龍之生，異於魚鼈。」

⁴⁸ 亞里士多德《動物志》(*History of Animals*):「照有些人記述，雌象受配後於腹宮之中懷胎 1 年零 6 個月，另一些人卻說這須 3 年時間。」(VI.27, 578a19-20)「它們(野兔)在所有季節裡均交配及生殖，而且妊娠期間可以重複受孕，於是月月皆可生產。它們並不一道產下眾崽，而是隨意間隔一些天數。」(VI.27, 579b32-a2) (引自苗力田主編，《亞里士多德全集》，北京：中國人民大學出版社，2006 年。)

⁴⁹ 《偽古文尚書·湯誥》：「惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性，克綏厥猷惟后。」見阮元審定；盧宣旬校，《尚書注疏·湯誥》卷 8，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，頁 112。

⁵⁰ 《五燈會元》：「問：『狗子還有佛性否？』師曰：『有。』」《五燈會元》卷 3，CBETA, X80, no. 1565, p. 82, b17-18。

非曰愛惜羽毛而降生，亦非曰矜全物命而救贖也。

自佛氏倡為果報之說，矯奪天主之權，混人物而為一，漫無差等，動輒以放生戒殺箴鼓愚俗，於是擇一地，曰：「我牧之。」鑿一池，曰：「我畜之。」務為迂闊誇大之事，曰：「與我同類，視為一體，聯為一氣。」棄絕腥血，專持齋素，則是天主之好生，反不如佛氏之戒殺也。有是理乎？而且援儒入墨，曰：「見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。」謂古人曾戒之，不知此孟氏擴充仁心之說，非是為愛物而云也！

今佛氏徒知放生，即墨氏之兼愛；然與其募無限之資以養禽獸，不若分有餘之糧以贍惇獨，⁵¹而佛氏且拂然其不顧，則是所重者在物，而所輕者在人也，必不然矣！且芻豢之屬，皆必給之無失，兢兢致謹於其間，甚至謂六親眷屬轉生今世，種種說法，無非以放生為大功德。又懼以禍福之說，使人不得不信，如繫縲線、觸禁網，咸謂出於烹宰犬牛、樊籠鳥獸之故，每侈談啣環、渡蟻為盛德之事，而放生之會處處是矣。至有買放林淵，旋即捕獲，此縱之、彼復取之，展轉戕害，而生機已無幾矣！何如任其自適，而彼此兩無傷乎？

故放生已非，而戒殺尤不可也！信如佛氏戒殺，則文王之五雞、二彘不可以養老，古聖之網罟、漁獵⁵²不必以前民，以至蒐苗獮狩皆為暴殄天物，而饗祀犧牲無煩馨香、⁵³鬯臭⁵⁴矣！其又何解？於其說乎，

■

⁵¹ 《詩》云：「哀此惇獨。」見臺灣開明書店斷句，《詩·小雅·正月》，《斷句十三經經文》，頁 51。

⁵² 《周易》云：「古者包犧氏之王天下也……作結繩而為罔罟，以佃以漁。」見臺灣開明書店斷句，《周易·繫辭傳下》，《斷句十三經經文》，頁 25。

⁵³ 《左傳·僖公五年》：「若晉取虞，而明德以薦馨香，神其吐之乎？」見臺灣開明書店斷句，《左傳·僖公五年》，《斷句十三經經文》，頁 34。

⁵⁴ 鄭玄《周禮注疏》云：「鬯，釀秬為酒，芬香條暢於上下也。」見阮元審定；盧宣旬校，《周禮注疏·春官·鬯人》卷 17，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，頁 260。

且其戒殺之言自相矛盾，有推以飾辭者，即如所擊鐘鼓，豈能廢穀觶之牛？所衣袈裟，不能無縑絲之繭，以及禪燈則取之角、談塵則取之毛，皆殺而用之。由斯以視，佛氏且不能免，而況能戒之乎？

總之，佛氏誤認為善，妄求福利，而不知善之大原。區區放生戒殺，何益於身心？何關於修證？佛經悖理，⁵⁵ 莫不為愚，有味乎孟子之言曰：「親親而仁民，仁民而愛物。」庶不至流於一偏矣！

（五）放生戒殺論 9-12

好生惡死，人物皆然。設欲兩存之，勢不能也。勢不能，則當用殺矣。人為萬物之靈，則人為貴；人為貴，則物可殺矣。聖人恐殺之太濫，而物易盡也。為之禁，教人以樽節焉。

〈王制〉曰：「獺祭魚，然後虞師入澤梁。豺祭獸，然後田獵。鳩化為鷹，然後設罝羅。」又曰：「諸侯無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。」〈月令〉曰：「禽獸魚鱉不中殺，不鬻於市。」⁵⁶ 毋殺孩蟲、胎、夭、飛鳥。⁵⁷ 可見聖人愛物之心，正欲其孳息之繁，以贍民用，而物亦被其仁育之恩矣。

佛氏之教乃有所謂放生、戒殺者，使佛氏而生於有巢之世，將禁民之茹毛飲血，⁵⁸ 民必以無食而盡矣！又使佛氏而生於太昊之時，⁵⁹ 將不

⁵⁵ 原文做「拂經」，觀上下文義，改為「佛經」。

⁵⁶ 此句實出於《禮記·王制》，非《月令》。「鬻」，原文作「粥」。見臺灣開明書店斷句，《禮記·王制》，《斷句十三經經文》，頁 29。

⁵⁷ 此句出於臺灣開明書店斷句，《禮記·月令》，《斷句十三經經文》，頁 29。

⁵⁸ 《禮記》云：「昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛，未有麻絲，衣其羽皮。」見臺灣開明書店斷句，《禮記·禮運》，《斷句十三經經文》，頁 44。

⁵⁹ 「太昊」，即「伏羲氏」，或作「包犧氏」。

容作網罟、教田漁，而生民之用何所資焉？況當洪水橫流、草木暢茂、禽獸繁殖、五穀不登，禽獸逼人，使佛氏而生於此時，則堯無所用其憂，舜無所施其治，益不得烈山澤而焚之，生民幾何不為禽獸魚鱉食也！堯舜沒，暴君作，壞宮室以為汙池，棄田以為園囿，⁶⁰而禽獸之害人者復至，周公驅而遠之，然後天下之民得以遂其生焉。佛氏乃生於諸聖人之後，不假作為，生而即有奠居、有衣食、有教化，亦甚幸矣！乃不念此，反造諸異端邪說，曰放生、曰戒殺，眩惑天下，後世蔑造物之恩，反聖人之道，其罪可勝誅哉！

世人乃不責其罪而反以為善事，夫善事豈放生、戒殺之謂乎？推其心，或亦惻隱之心耳！然惻隱之心當先施之於人，而後及之於物。孟子云：「仁民而愛物。」朱《註》云：「愛謂取之有時，用之有節。」不謂放生、戒殺也！

如生必宜放，則凡牛、馬、犬、豕之屬皆所宜放。即放之，將何所歸處？且已有牛、馬、犬、豕，又使之、乘之、賣之、殺之，未見其有放者。若欲其買而放之，必無人矣，是尚為能充其類也乎？然則其所放者，特蝦、蟲、螺、蜆之類，用分文之值，買而投諸水中，遂謂蝦、蟲、螺、蜆必有以報我也。愚哉！不知復有取而賣之者矣！是其貪之所使，非關有惻隱之心也！

如必宜戒殺，則蚤、虱、蚊、蠍之類亦所當戒，何又苦其身不堪吮而憎之、殺之？況耕耘樵爨之中，蟲類之被殺者幾何矣！凡湯火步履所及之處，無不有生命存焉，於此不能戒之，又可謂之能充其類者乎？

II

⁶⁰ 《孟子》云：「堯舜既沒，聖人之道衰，暴君代作。壞宮室以為汙池，民無所安息。棄田以為園囿，使民不得衣食。邪說暴行，又作園囿、汙池，沛澤多而禽獸至。及紂之身，天下又大亂。」見朱熹撰，《孟子集注·滕文公章句下》，《點校四書章句集注》，頁 271。

然則其所戒者，特禽獸之類耳。禽獸之生育甚繁，生則或數十、或數偶，十生百、百生千，畢其一生之所生，其數不可窮矣。不數年必至食人之食、居人之居矣，又不數年，則食人。人類盡，禽獸且自相食，並禽獸而亦盡矣！設不復有聖人出，佛氏將何所施其術哉？

若謂不必人人戒殺，則佛氏之教為不恭；若謂不能人人戒殺，則佛之願為不滿；若謂不殺則不生人，將謂不生則不殺，則佛之令為不行；若謂驅而遠之可也，佛既不能自驅，而欲令人驅之，驅而不能遠，勢終至於殺，則佛之法為不善。

何況世之戒殺者，每每待人殺之己，市而食之；意謂人任其罪，己不失其肥甘。斯更喪心之甚者也！況以「戒殺」字粘於門壁之上，又待客吝嗇之懷乎！

然則放生、戒殺之非善，又何者謂之善也？無他，第以此心推及於同類而已矣。梁武帝不忍剪裁禽獸之形，不能免臺城之用；齊宣王不忍殺觥觶之牛，亦無補於治齊，是皆不能推恩於同類故也。⁶¹

今士庶之家，或有負租、負債者，必將佔其屋宅，逼其子女，其人將不得生矣。憐哉，可放也！其或有婢僕愚惰、逃避、竊物者，必責治之不已，其苦痛難忍，將不欲生。傷哉，可放也！其或有仇怨予、詐害予，或侮慢、毆冒予，予將復之，設彼求恕，可放也。

至若水火、刀杖、毒藥、鬥毆致人死者，或棄病孩與墮胎者，是殺也，當戒也。發人陰私，刺人隱惡，損敗人名節、品行，謀人財帛，欺詐貧懦、鰥寡、孤獨，凡若此等，猶殺也，當戒也。心欲殺之、口祝其

■

⁶¹ 齊宣王事即指《孟子》所載「以羊易牛」之事，孟子對齊宣王有所批評：「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？……故王之不王，不為也，非不能也。」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句上》，《點校四書章句集注》，頁 209。

死，假公濟私，刀寫詞狀、誑證、唆哄，種種惡情，猶殺也，當戒也。

是皆不費己之財，不勞己之力者。若謂撫養人孤幼女及路棄孩童，贖人奴婢歸養其鰥寡父母，或贖含冤之囚犯，或養無子之老人，或顧無靠之病人，若此之類，是真放生、真大功德，必獲真大福報：身不能盡享，子孫猶享之；生不及盡享，死當享無窮於天上也。

況天地之間，所宜為之善，儘多也。設有財勢能力者而實有向善之心，將見吐哺握髮為之不暇，⁶² 何有於禽獸魚蟲？即或缺於財、阻於勢、限於能力，亦可以心口手足隨便行我之所可為者，未嘗不謂之真善也，又何必於禽獸魚蟲哉？

世以佛氏放生戒殺為善事者，試思之，當必我言為然，即不然我，終自然我言。

（六）又短篇 12-13

以生物為心者，天之心也。人性本乎天，是以有不忍之心。人能以此心推極其理，擴而充之，則為智、為聖賢，不推其理，而徇於一偏，則為愚、為異端。

佛氏放生、戒殺之說，是不推其理而徇於一偏者也。乃以之為教，遂令人大敗心術，謂放生、戒殺可以求富貴也、致長壽也、得子女也、釋罪愆也。凡有所欲，悉莫於放生、戒殺之中，吾不知其求之佛乎？則放者、戒者，物也，於佛何恩？直求之物乎，則禽獸也、魚蟲也，其能何在？

■

⁶² 《史記》云：「我一沐三捉髮，一飯三吐哺，起以待士，猶恐失天下之賢人。」見漢·司馬遷撰；劉宋·裴駟集解；唐·司馬貞索隱；唐·張守節正義，〈魯周公世家〉，《史記》卷 33，頁 1518。

如謂免輪迴也，罔念生時尚多為禽獸之行，死又何憚乎為禽獸？奚況輪迴之本無是事也，豈非愚之甚、貪之甚？

並非佛氏之不推其理而徇於一偏者也，其心更大壞矣！所謂儒者，乃人之所必需者也，可不急救正之？正之如何？明聖人之道：「親親而仁民，仁民而愛物。」「取之有時，用之有節」而已矣！

（七）戒殺放生 13-15

戒殺、放生二者，今人競稱善事，而不知其非也。夫君子之為善也，大則綱常名教，小則日用事物，微而性命身心，顯而禮義廉恥，孰非人之所當勉而趨者？而今之俗，一切置而不講；即講矣，而臨事則皆而去之者，所在多有！乃徒斤斤焉取「戒殺」二字而拈之室，取一二小物而放之生，遂謂作善莫過焉——彼閭巷小民無怪矣，而縉紳、士大夫皆惑焉，吾不解也！

或曰：「天地以好生為德，帝王以嗜殺為戒，聖賢以愛物為心，佛氏之為此，亦同此念也。」而抑知其似是而實非哉？昔者，伏羲作網罟、舜焚山澤、⁶³ 禹驅龍蛇、周公驅虎豹犀象、文王之雞彘、孔子之釣弋，夫豈不仁而不善哉！梁武帝信佛，不以犧牲為祀，恐累冥道也；禁織鳥獸、仙人之形為衣，恐剪裁傷仁恕也。其持戒可謂至矣，後竟餓死臺城。至今人不以伏羲、舜、禹、周公、孔子之驅而殺之者為不仁，而梁武之不殺為過於伏羲、舜、禹、周公、孔子之仁也。

即曰：撙節、愛養，王政不廢——無故不殺，《禮》有明文。然究之不殺者，非終不殺也。其撙節、其愛養者，禁萬民非時之取，正以給萬民因時之用也！焉得與佛氏之戒殺、放生者同類而並視哉！

■

⁶³ 焚山澤之人是益，而非舜，不過舜令伯益掌火，作者以舜為焚山澤之人，有《春秋》筆法在焉。

且亦思佛氏之戒殺、放生者，何為乎？一惑於輪迴之說，一惑於因果之說也。如使輪迴果有，則視禽獸為我宿世之父母、親戚矣，非惟不忍殺、不敢殺，將充義而盡之，並當隆其奉養，而不以芻豢畜之矣，胡今人不爾也？

又使今日殺禽獸，後日將禽獸我也；則我可轉為禽獸，理必禽獸亦可轉為人也。必當速之殺，使彼脫畜生一道，而佛氏又胡為乎戒之也？

況有一家戒殺，而宴會則使人代其宰割，遂謂於戒無妨者，是欲以福歸於己、而禍介於人也，此小人之所為，而戒殺者處之心，如彼抑何忍而至此耶？

其惑於因果、感應者，今不問其福何以從此增？壽何以從此延？子孫之報何以從此積？但思物生至多，乃所放者，止一二鳥雀、一二魚鱉之類，而其大者不問，是尚能充其類也乎？若充其類，勢必至牛不用以耕、馬不用以乘、雞豚之屬不以畜、虎狼之儔不以驅，則人物雜處，將為禽獸逼人之天下，而不可居也，是焉可訓哉！

所幸者，世未力而行之耳；即有行之者，亦不過一二貪吝者耳。何也？取小物而生之，自知所費無多，則吝者樂為之矣；取小物而生之，妄謂致福極大，則貪者樂為之矣。夫貪吝人之大病，而放生者之本意又如此甚矣，其弗思也。

嗟嗟！人貴而物賤，無智愚皆知之，則天生物以為人用，無疑也。故以義而殺，不害其為仁；以利而殺，不免為不仁，通鑑斷之矣！⁶⁴人猶援儒入佛，以為與聖賢愛養之心同也，則請世之戒殺、放生者細自辨之！

■

⁶⁴ 此處應當不是指《資治通鑒》一書，而是取「通觀上文」之義。

（八）論戒殺放生 15-17

大凡殺人者，抵其罪；生人者，稱其仁。自古至今，昭人耳目，雖蚩蚩之氓，⁶⁵ 亦莫不懼罪而愛仁也。至於釋氏，戒殺、放生，愛惜物命，欲養慈心，則吾未之知也。

夫仁主於愛，而愛莫切於事親。《傳》曰：「親親而仁民，仁民而愛物。」⁶⁶ 施之固有次第，釋氏不此之務，而惟諄諄教人戒殺、放生，功德無量，利益無窮。揆諸聖賢之理，大相背謬！

夫聖賢立法，生之有時，用之有節，於禮不廢，於物不濫，未嘗有戒殺、放生之理，今乃盡教人不殺、置放，謂物與我同類，殺之必償其報。若此說果真，當太古之民，茹毛飲血，未嘗戒殺，人當盡償其報，一一轉而為四生六道矣！⁶⁷ 由今日而論，世之宗浮屠而嗜素者，十僅一二，其餘盡入羽毛鱗介，人類又當漸少矣，何以日繁月盛，世彌久而人彌眾乎？

且造化之初，先物後人，《易經·繫詞》曰：「有天地，然後有萬物。有萬物，然後有男女。」⁶⁸ 要皆從無而有，顯造化之全，能使執償報之說，斯時人類未肇，物奚自來？物尚未殺人，亦何自而生哉？

矧羽毛鱗介之屬，人得以資養，育以將孝敬、以造器皿、以供服飾、以療疾病、以代苦勞、以禦禍患，何一不為人用？文王所以畜雞彘，宣

■

⁶⁵ 《詩》云：「氓之蚩蚩。」見臺灣開明書店斷句，《詩·衛風·氓》，《斷句十三經經文》，頁 15。

⁶⁶ 此《孟子》語，若非作者誤記，便是以《孟子》為五經之傳記。

⁶⁷ 即胎、卵、濕、化。

⁶⁸ 此乃《周易·序卦傳》文，非《繫辭傳》文。且《繫辭》屬《易傳》不屬《易經》；作「繫詞」，亦誤。

尼所以事鈞弋。若信戒殺、放生之言，二聖亦皆為不仁之事矣，不幾為萬世造孽者作俑乎！⁶⁹

今試詢釋氏：教人止殺、行放，謂犯之者有大罪，何以造袈裟必用蠶絲？造琉璃必用羊角？造法鼓必用牛皮？豈有先自犯誡，而誘人戒殺、放生乎？此又足明證其妄矣！

乃世間物類孔多，多則必鬻，鬻則必買，買則必食，食則必殺，又焉能概誘世人以不殺盡放？

釋氏又轉云：「不能茹素，但食三淨肉。」⁷⁰ 此又遷就私情，不合義理。夫戒殺者，專為惜物命，今物已宰矣，肉已入口矣，安見其全物命乎？以「不見、不聞、不特為」⁷¹ 可免己之罪，而不知「有見、有聞、有特」已坐他人之罪矣！己則恣食，人則代罪，是掩耳盜鈴、借刀相殺之說，而又不仁之甚者也！

今淄流倡教，⁷² 必立此法，惟此法易信、易行，故盛言其利益，人

■

⁶⁹ 《孟子》云：「仲尼曰：『始作俑者，其無後乎！』」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句上》，《點校四書章句集注》，頁 205。

⁷⁰ 部派佛教允許僧侶食用三種淨肉，《十誦律》云：「我聽噉三種淨肉。何等三？不見、不聞、不疑。不見者，不自眼見為我故殺是畜生。不聞者，不從可信人聞為汝故殺是畜生。不疑者，此中有屠兒，此人慈心不能奪畜生命。」不過在大乘佛教中，三淨肉受到了批判，如《大般涅槃經》載「迦葉菩薩復白佛言：『世尊！云何如來不聽食肉？』』善男子！夫食肉者斷大慈種。』迦葉又言：『如來何故先聽比丘食三種淨肉？』』迦葉！是三種淨肉隨事漸制。』」不過，「三淨肉」之說在流傳時，民間將其轉變為「不見、不聞、不為我殺」，這種說法與正統的佛教經律說法有出入，本文大概取的是民間之說。見《十誦律》卷 37，CBETA, T23, no. 1435, p. 265, a3-7；《大般涅槃經》卷 4，CBETA, T12, no. 374, p. 386, a14-17。

⁷¹ 取「不特為我殺」之義。

⁷² 即僧侶，因僧侶多黑衣，故稱「淄流」。

亦相習而不覺耳。豈知天為人而生六畜以供用，六畜亦賴人資養以備人給乎！嘗聞西土有國，人不食豕，其國無豕，豈不反絕其豕種哉？

多見其人之溺於邪說，不知理義，僅惜物命以邀功德也。

（九）戒殺放生 17-18

昔庖犧氏之王天下也，教民罟網，以佃以漁；舜、禹之有天下也，驅蛇龍，焚山澤；及周之興，制田桑、畜雞彘，⁷³ 皆所以養民也。《禮》：天子蒐苗獮狩，諸侯振旅治兵。⁷⁴ 古之不戒殺也，明矣。

今之佛老，不父其父，不子其子，棄其君臣，絕其夫婦，悖三綱五常之德，反相生相養之道，⁷⁵ 誑人以輪迴，惑人以戒殺。如從其說也，太牢、剛鬣可廢於郊社耶？旄旄、皮革不用於軍旅耶？衣帛、食肉不宜於養親耶？三牲、⁷⁶ 五鼎不當於祭祀耶？珍饈、水陸不足以歡宴耶？若

■

⁷³ 《孟子》云：「五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。百畝之田，匹夫耕之，八口之家足以無飢矣。所謂西伯善養老者，制其田裡，教之樹畜，導其妻子，使養其老。」見朱熹撰，《孟子集注·盡心章句上》，《點校四書章句集注》，頁 355。

⁷⁴ 《周禮》云：「中秋，教治兵，如振旅之陳。」見臺灣開明書店斷句，《周禮·夏官·大司馬》，《斷句十三經經文》，頁 44。不過，根據上下文，這段描述更可能不是直接出自《禮》，而是結合了《司馬法·仁本》：「天下既平，天子大愷，春蒐秋獮，諸侯春振旅，秋治兵，所以不忘戰也。」見劉仲平註譯；中華文化復興運動推行委員會，國立編譯館中華叢書編審委員會主編，〈仁本〉，《司馬法今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1975 年，頁 1。

⁷⁵ 韓愈〈原道〉云：「古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生養之道。為之君，為之師。驅其蟲蛇禽獸，而處之中土。」見董誥等編，〈韓愈·原道〉，《全唐文》卷 558，北京：中華書局，1987 年，頁 5648。

⁷⁶ 一鼎一牲，故「三牲」即「三鼎」。鄭玄云：「三牲，牛羊豕具為一牢。」見阮元審定；盧宣旬校，《周禮注疏·天官冢宰·宰夫》卷 3，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，頁 49-1。

然，蠶桑之絲不縑乎？犬、羊、雞、彘不畜乎？屠沽、⁷⁷ 宰割⁷⁸ 罷市乎？裘褐、⁷⁹ 皮幣⁸⁰ 棄置乎？毒蛇、猛虎勿殛乎？是必至於率獸而食人矣！嗚呼！聖人憂天下之心，反無用耶？

雖曰：「不覆巢，不殺孕」、⁸¹ 「釣不綱、弋不宿」、「數罟不入洿池，斧斤以時入山林」，⁸² 亦非戒殺、放生也，不過取之有節、用之不竭，欲其生生蕃衍，充足民用。聖世之愛物，如是而已。蓋上天之意，生之而養人；聖人之心，節之而足用。佛老之言殺之而為罪，從聖則斥佛，順佛則逆天，是則順逆於斯判矣！

若彼以戒殺為懺罪之門，吾謂戒殺者，吝也。他人殺而飼我，仍食之；吾欲邀賓，則戒之。設有人焉，兇暴淫虐，滅絕天理，惟惜禽獸之命，可釋害人之罪乎？彼以放生為積福之途，吾謂放生者貪也。牛、羊、犬、豕，價值者多，畜之鬻之，且獲其利；細螺、微蝦，所費錙銖，放之縱之，以求其福——豈世間福貴利達易於招致如此耶！信其言者，貪鄙之甚也！

吾謂戒殺不如戒性，奉天學謙遜、含忍等七克之規，則修身之德全；放生不如愛人，遵天教食飢、飲渴等哀矜之例，則為仁之道備。若但減口腹之肥甘，放微蟲之生命，似善非善、似德非德。佛老似是而非，淆亂周孔之，實韓程諸儒力排痛斥，世之修天爵⁸³ 者，何不察焉！

■

⁷⁷ 指賣酒者。

⁷⁸ 指屠宰者。

⁷⁹ 本指「粗衣」，作者在此可能想用以指「獸皮製成的衣服」。

⁸⁰ 指獸皮和束帛，古人用為禮物。《孟子》云：「事之以皮幣，不得免焉。」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句下》，《點校四書章句集注》，頁 225。

⁸¹ 即《禮記·王制》之「不殺胎」。

⁸² 語出朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句上》，《點校四書章句集注》，頁 203。

⁸³ 典出《孟子》：「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。」見朱熹撰，《孟子集注·告

孔子曰：「惡紫恐其亂朱也。」⁸⁴「惡鄉愿恐其亂德也。」⁸⁵ 孟子之「息邪說，距詖行。」⁸⁶ 所以深惡而痛嫉之乎！噫，視聖人養生、祭死之禮，見於經傳，未聞以戒殺、放生之理，書於史冊，崇其說者，豈不謬哉！

（十）論放生戒殺 19-20

蓋聞天之所生，惟人為大。何以大乎？人大，其有三綱五常，而知仁愛、⁸⁷ 義宜⁸⁸ 也。是故天子總攬生殺之權，知人之愛其生也，則多方以生之；知天下之或有害於人生也，不得已而殺之；知所可殺者之有利於人生也，即不禁人之殺。而天所生之物，一聽人之自為生、自為殺，不欲其取所當殺者而縱之生矣，是何也？殺之，正所以生之也。

夫同為天之所生，而物蠢、人靈，貴賤於此而分，即不得視物猶人矣。況物之為類不齊，有飛、有躍，有山居、川居，有鱗介者、有爪牙角毒者。當上古之世，茹毛飲血，食禽獸以養生。三代以來，春蒐、夏苗、秋獮、冬狩，獵禽獸以供祭，無放生、戒殺之文也。先王之養民也，

■

子章句上》，《點校四書章句集注》，頁 336。

⁸⁴ 典出《論語》：「子曰：『惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也。』」見朱熹撰，《論語集注·陽貨》，《點校四書章句集注》，頁 180。

⁸⁵ 典出《論語》：「子曰：『鄉原，德之賊也。』」朱子注云：「夫子以其似德非德，而反亂乎德，故以為德之賊而深惡之。」見朱熹撰，《論語集注·陽貨》，《點校四書章句集注》，頁 179。

⁸⁶ 典出《孟子》：「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。」見朱熹撰，《孟子集注·滕文公章句下》，《點校四書章句集注》，頁 273。

⁸⁷ 朱熹注云：「仁，愛也。」朱熹撰，《大學集注》，《點校四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年，頁 11。

⁸⁸ 《禮記》云：「義者，宜也。」臺灣開明書店斷句，《禮記·中庸》，《斷句十三經經文》，頁 108。

教之畜牧，五母雞、二母彘，毋失其時，洿池之內，數罟不入，本以孳息物類，使人用之不及耳，無放生、戒殺之令也。

自沙門入中國而輪迴之說起矣，其且誑張六道，謂人死為畜生，畜生死復為人，食昆蟲之肉者，死即為昆蟲。惑於其說者，疑有果報，如梁武之戒殺、王安石之放生。⁸⁹ 不仁民而愛物，不得為義，亦豈得謂仁乎！

人之所以異於禽獸者，以幾希之存；⁹⁰ 其遠禽獸不遠者，以良心之放，放其仁義之心而不知求己。⁹¹ 自陷於禽獸，乃欲媚釋道，以倖免於輪迴，雖放生、戒殺，何益哉！

今愚俗成風，往往使獵人、漁人網取生物，因洩僧道祝而放之，名為「放生」。《禮》辨君、大夫、士之分，無故不殺；有故，凡有血氣之類，弗身踐者，以其為君子，而可遠庖廚也；乃以匹庶之微，而必執屠人而問之，名為「戒殺」，是特假手於人矣！嫁禍於人而我襲其功，將使獵人、漁人、屠人胥淪於禽獸，是忍於害人而不忍於傷物，賤人而貴物，倒行逆施，莫此為甚！我不知其於仁義何如也！

（十一）論戒殺放生 21-22

世之最嚴重者，王法。法者，律也。律以禁人為惡，有犯王法者，

■

⁸⁹ 王安石放生之典出於《夢溪筆談》：「余嘗見丞相荆公喜放生，每日就市買活魚，縱之江中。」宋·沈括著，胡道靜校證，《夢溪筆談·補筆談》卷 3，臺北：古典文學出版社，1957 年，頁 1025。

⁹⁰ 典出《孟子》：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」朱熹撰，《孟子集注·離婁章句下》，《點校四書章句集注》，頁 293。

⁹¹ 典出《孟子》云：「仁，人心也；義，人路也。人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。」見朱熹撰，《孟子集注·告子章句上》，《點校四書章句集注》，頁 333-334。

殺無赦，故殺人者死。而竊人之牛羊犬豕，殺而食之，罪不至殺，此貴人賤畜之實理也。夫除害去惡，「以生道殺民，雖死不怨殺者。」⁹² 天下惟誦王道之仁，而況禽獸乎！

禽獸中，如鷗鴟之惡、豺狼虎豹之毒害，殺之不可勝殺，非放生也。以禽獸有覺性而無靈性，⁹³ 何必論其有罪、無罪？有所需用，則殺之；藉以養生，則殺之而已。

夫理之貴賤，通行古今無二者，食肉、衣帛是也。文王，仁者也。稱其善養老，在於「雞彘無失其時，老者足以無失肉；⁹⁴ 樹桑飼蠶，老者足以衣帛」——文王豈以殺生有罪而忍教民為之乎？

今之戒殺、放生者，惑於佛氏輪迴之說，不明大道。請試思之：天子祭天地、祭宗廟，必有犧牲，不能戒殺；諸侯、大夫各循分而祭，禮不可廢，又安能戒殺？屠夫日肆刀砧，漁人日施網罟，以殺生為生計，而國法不加以殺罪，蓋罪有大於殺生者，在此又貴人賤畜之實理也。王法如此，天道可知。

欲竊仁人之名，而以戒殺、放生為仁，何以睚眦必報？一朝之忿，思置之死地而後快，不待有不共戴天之仇而生殺機也，豈人不如畜乎？畜當戒殺，而人不當含忍、寬釋之乎？

且戒殺，則必使人代殺，已避殺罪，而以殺罪加人，仁乎？忍乎？放生則必生者皆放，假使有蝗苗，將聽之食盡田禾，絕生民之命，不必驅逐乎？吾見有放生於河，或放生僧寺者矣，在河未必永離羅網，在僧寺未必終免於死，則何益矣？

■

⁹² 朱熹撰，《孟子集注·盡心章句上》，《點校四書章句集注》，頁 352。

⁹³ 原文作「性靈」，字側有倒乙符號，逕改為「靈性」。

⁹⁴ 原文作「者老」，字側有倒乙符號，逕改為「老者」。

總使戒殺、放生，終身不食肉，亦無補於仁，何以故？有食飢、衣裸、哀憐、鰥寡孤獨之仁，⁹⁵ 當竭力為之，而一切損人利己之事不為，仁孰大於此？故孟子曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。」⁹⁶ 而愚者之所惑，可以悟矣！

（十二）辨戒殺放生 23-24

天下事物，莫不各有當然之序，循其序則善，違其序，雖善亦惡矣。孟子云：「親親而仁民，仁民而愛物。」此吾人隨所遇而當循之序也。凡古聖賢皆循此序而不違，為萬世不易之標表焉。

至漢明以後，⁹⁷ 佛氏者出，則獨不然。以仁民之心，施之鳥獸異類，乃訓戒殺、放生為大善，不欲傷其類，惟欲保其保，盍思古昔「開物成務」⁹⁸ 之聖？伏羲制網罟以捕獲，大舜漁雷澤以供用，⁹⁹ 益烈山澤以驅殺，文王五雞二彘以養老，孔子之釣弋、膾不厭細，¹⁰⁰ 曾子養曾皙必有酒肉，¹⁰¹ 孟子謂數罟不入洿池，魚鱉不可勝食。

大聖大賢咸教民撙節殺用，以鳥獸之血氣以資養人老弱之血氣，而不使之衰。以之養親，則親親之一大端也；教民用以養老，則仁民之一

■

⁹⁵ 典出《孟子》：「老而無妻曰鰥。老而無夫曰寡。老而無子曰獨。幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句下》，《點校四書章句集注》，頁 218。

⁹⁶ 語出朱熹撰，《孟子集注·盡心章句下》，《點校四書章句集注》，頁 372。

⁹⁷ 即漢明帝，年號永平，在位於西元 57 年到 75 年。

⁹⁸ 語出臺灣開明書店斷句，《周易·繫辭傳上》，《斷句十三經經文》，頁 108。

⁹⁹ 《史記》云：「舜耕歷山，漁雷澤。」見漢·司馬遷撰；劉宋·裴駟集解；唐·司馬貞索隱；唐·張守節正義，〈五帝本紀〉，《史記》卷 1，頁 32。

¹⁰⁰ 《論語·鄉黨》：「食不厭精，膾不厭細。」朱熹，《論語集注·鄉黨》，《點校四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年，頁 119。

¹⁰¹ 語出朱熹撰，《孟子集注·離婁章句上》，《點校四書章句集注》，頁 285。

大端也。設為禁制：「魚不滿尺，市不得鬻。」¹⁰² 恐或盡其類而用之不給——教民撙節，亦愛物之一大端也。

佛氏之徒獨與聖賢大相違迕，不以親親為善，而以戒殺為善；不以仁民為德，而以放生為德。夫犧牲以祭，聖王之定典也，而梁武深於佞佛，以麵代犧牲之體以祭——若古聖賢之犧牲果不善，竟不可用也，何必麵代其體，為夫誰欺？欺己乎？倘古聖賢亦同佛氏之為心，戒殺、放生，則獸蹄、鳥跡交於中國，未知如何可也！恐不必至於今，將人類靡有孑遺矣，安得尚有戒殺、放生之佛氏也哉！

上帝愛人，故生五穀之類，以養其生；又生血氣之類，以補其衰。恩極難言，感何可已！佛氏非惟不感，反棄置上帝所生與人用者為不可用，非以不仁歸之上帝乎！以上帝為不仁，以己輩為仁；戒用古聖賢教人所必用者為不善，以己輩為善。傲妄悖逆，罪莫大焉！

夫佛亦人也，何無人心若此？蓋為未明靈覺兩類、天淵不侔，所以輕人重獸，顛倒違序，一至於斯。始於自己之昏昧，成於邪魔之煽惑，妄施私隱之兼愛，而禍天下之真仁實義，猶自以為是而不悟，誠可惡也，亦可哀也！

（十三）戒殺放生論 25-26

世人欲體天地好生之德，謂殺戒、放生便可邀福免災，其說似是而實非。何則？以其惑於異端，非真明理也。夫天之生物，原以佐人日用之需，如以殺必當戒、生必宜放，則昔之聖賢宜詳示後人矣。

■

¹⁰² 朱熹《孟子集注》云：「古者網罟必用四寸之目，魚不滿尺，市不得鬻，人不得食。」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句上》，《點校四書章句集注》，頁 203。

孔子云：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與，而誰與？」則知人在覆載¹⁰³中者，總屬天之所重，而禽獸不與焉。特以人生斯世，必藉物類以養生，故畜類雖微，亦置之覆載之內，隱示人以人為重、而物為輕也。戒殺、放生之誣，不待辨而可知者。

而世之戒殺、放生者，其意亦謂人之冤業最重，不可妄殺；以致生靈絕命，使多殺一物，則災惡漸積，異日之報，有莫可勝言者，故時以戒殺為凜，久若是，將禽獸充塞道路，則爪牙角觸之毒人，人被其患矣，是天以生物者，害人也，有是理乎？

夫戒殺者，不過外托惜物之名，及與人相遇，而情意未協，遂懷嫉妒，不輕恕人，必置之死地而後已——存以好殺之心，初不思一戒字。此皆賤人而貴畜，愛物而傷人也。

至於放生，亦屬貪念。率天下之人，而盡放生，將任物¹⁰⁴之自為去來，而我之所放，人亦見放之，則使萬物終身無患矣；苟我放而人獲之，此生而彼死之，究未能保全性命，我竊笑其妄也。

倘藉此遂謂邀福之具，則彼之戒殺、放生者，其果盡長壽乎？其果盡無疾病、禍患乎？天下更無有罪孽，為惡如殺生者乎？吾恐禽獸逼人，必至為其所殺矣！物智而人愚，天下之妄，孰甚於是！誠知戒殺、放生之為非，則可不惑佛氏輪迴之說，而還報食肉之罪矣！

（十四）論戒殺放生 27-28

天之生萬物也，一物有一物之用，故飛禽、走獸非特使之生於世而

■

¹⁰³ 《禮記》載：「天之所覆，地之所載。」見臺灣開明書店斷句，《禮記·中庸》，《斷句十三經經文》，頁 111。

¹⁰⁴ 原文作「物任」，字側有倒乙符號，逕改為「任物」。

已，凡以供人之利用。蓋一人之身，百物之所為備；既備，生民之所利用，而後生人。人一生，而凡所用者已備焉。天之賤物而貴人，此定理也。

乃世之人，不揣其本，而齊其末，惑於殺生有罪，微賤畜生等於人類，必敬、必戒，毋敢輕殺，及至適有所用，倩人代殺，究之嘉肴在前，獨不肯倩人代食，原邀口體之奉，¹⁰⁵ 何為？但避放生之名，而卸殺罪於他人也——此存心先已不端矣，遑問其他！

孟子曰：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死。」此不忍之心，人皆有之。返之天良而各足，亦不過言殽觶之狀，不忍親見，未嘗曰戒殺也。

夫使物命當惜，而兢兢焉戒之，則是重天下之至輕，與禽獸同類而視之矣。更可異者，魚、鰲、蝦、鱗之類，水族所生，資人日用，愚夫愚婦道路相逢，或投之於河，或置之於池，即謂之放生，亦安知今日所放者，不為明日網罟所取乎？又安知目前所具食者，非即戒殺、放生之物乎？推而極之，魚鰲雖放，總不能保全俄頃之仁慈，轉眼被人所獲，究竟放之者與食之者，物總無知孰善孰惡，適相等耳！

何則？天未嘗因我之放生，而福壽遂加；亦不因我殺生，而災殃交至。天但生物以養人，不聞生物以害人，而即以殺罪陷之也。夫作善降之祥，作不善降之殃，¹⁰⁶ 功過判然，並不在於戒殺、放生，而世之迷而不悟者，多見其惑於果報，而不明乎大道也。

■

¹⁰⁵ 朱熹云：「心欲求道，而以口體之奉不若人為恥，其識趣之卑陋甚矣。」見朱熹撰，《論語集注·里仁章句》，《點校四書章句集注》，頁 71。

¹⁰⁶ 典出《尚書》：「惟上帝不常。作善降之百祥。作不善降之百殃。」見臺灣開明書店斷句，《尚書·商書》，《斷句十三經經文》，頁 10。

嗟乎！生我者父母，成我者師友。¹⁰⁷ 苟有不合，怒氣隨之，不肯以養萬物之心轉而養父母，不肯以待禽獸之念易而待師友，區區畜類，反生側隱，吾恐即終身戒殺、終身放生，總不能少補微愆，奈何不返而思之，而推原於天所生物之意！

（十五）辨戒殺 29-31

聖人之道，無過高之行，無難能之事，敦五倫、盡五常，如斯而已。迨後，世風不古，有異端者起，不親親而仁民，而功先異類，著為戒殺、放生之說，以誑愚氓，謂一切飛潛、蠢動具有佛性，¹⁰⁸ 殺之是殺佛子矣。¹⁰⁹

又有夙世父母戚屬，緣前生有罪，故此世罰為禽獸，殺之是殺父母戚屬矣——抑知「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女」，未有人類之先禽獸，夙世是何物而托生也？是物皆依本質而生，今古相同，豈有至靈之人魂化為無知之異類？為此說者，甘為禽獸，反背天常。滅倫亂理，莫此為甚！

■

¹⁰⁷ 典出《後漢書》：「管子曰：『生我者父母，成我者鮑子。』」但「生我者父母，成我者師友」的用法可能出自佛教，最早可見於元代僧人普度（?-1330）所撰《廬山蓮宗寶鑑》。不過在清代，這句格言已經廣為流傳，伊斯蘭教中也可見到用例，如康熙年間馬註《清真指南·宗戒》。參見劉宋·范曄撰；唐·李賢等注；晉·司馬彪補志；楊家駱主編，〈隗囂列傳〉，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年，頁523；《廬山蓮宗寶鑑》卷1，CBETA, T47, no. 1973, p. 307, a26。

¹⁰⁸ 參見《容齋隨筆·續筆》：「佛經云：『蠢動含靈，皆有佛性。』」見宋·洪邁，〈蜘蛛結網〉，《容齋隨筆·續筆》卷8，上海：上海古籍出版社，1978年，頁314。

¹⁰⁹ 此應據《太平廣記》所載唐僧善無畏（637-735）與道宣（596-667）之故事內容：「宣律禁戒堅苦，焚修精潔；三藏飲酒食肉，言行驕易。往往乘醉喧競，穢污網席，宣律頗不能甘之。忽中夜，宣律捫虱，將投于地。三藏半醉，連聲呼曰：『律師律師，撲死佛子耶？』宣律方知其異人也，整衣作禮而師事焉。」見宋·李昉等編，〈異僧·無畏〉，《太平廣記》卷92，北京：中華書局，1961年，頁610。

虎狼則攫狐兔、鷹鷂則搏鳥雀，如云種種具有佛性，豈非以佛而殺佛也？郊社之禮，非用犧牲乎？宗廟之祭，非用五鼎乎？嫁娶、合歡之設賓朋、燕享之陳，能廢烹宰乎？是天子、公卿以至庶人，不戒殺生也；¹¹⁰ 孔子釣弋、獵較，¹¹¹ 曾子養親酒肉，《周官》一書具載烹、庖、漁、罟，¹¹² 《禮》經一部¹¹³ 亦云載、血、膾、毛，¹¹⁴ 是聖賢不戒殺生也；四時之田、¹¹⁵ 二丁之祭，¹¹⁶ 是古今大典，不戒殺生也。

佛像之莊嚴、禪堂之鐘鼓，非用皮、膠、筋、血乎？是釋氏亦不戒殺生也，何為而自相矛盾如此？且人之日用，半取於鳥獸：冠則皮也，裘則毳也，履則革也，醫藥之需，器皿之飾，與夫文之筆墨、武之弓矢，治平戡亂之具，亦皆藉乎此。是知天之生物，原資人用，不可得而廢也。

■

¹¹⁰ 原文作「生殺」，字側有倒乙符號，逕改為「殺生」。

¹¹¹ 《孟子》云：「孔子之仕於魯也，魯人獵較，孔子亦獵較。」朱熹注云：「獵較未詳。趙氏以為田獵相較，奪禽獸之祭。孔子不違，所以小同於俗也。張氏以為獵而較所獲之多少也。二說未知孰是。」見朱熹撰，《孟子集注·萬章章句下》，《點校四書章句集注》，頁 319。

¹¹² 《周禮》記載有「亨（烹）人」掌管食物的烹煮工作，有「庖人」負責畜獸鳥禽的挑選，有「甸人」負責「辨魚物」，有「獸人」負責「掌罟田獸……時田，則守罟」。見臺灣開明書店斷句，《周禮》，《斷句十三經經文》，頁 6。

¹¹³ 六經各有經傳，經傳之別甚明，《禮》則不同。漢時《儀禮》、《周禮》為《禮經》，《禮記》為《禮傳》；唐時升《禮記》為《禮經》，且《五經正義》選《禮記》而不選《儀禮》、《周禮》；宋時，朱子以《儀禮》為《禮經》，《禮記》、《周禮》為《禮傳》，作《儀禮經傳通解》，影響甚大。但是本文所稱「《禮經》一部」，似乎還是指《禮記》，因為後文提及「膾」，而這個詞沒有出現在《儀禮》中。

¹¹⁴ 不太清楚作者為什麼要選擇這四個詞，「載」可能指〈曲禮〉之「凡進食之禮，左殽右載」，「血膾毛」可能指〈郊特牲〉中祭祀所用之物，「毛、血，告幽全之物也」、「取腍膾燔燎，升首，報陽也」。

¹¹⁵ 典出「四時之田，皆為宗廟之事也。」見臺灣開明書店斷句，《春秋穀梁傳·桓公四年》，《斷句十三經經文》，頁 6。

¹¹⁶ 即「祭孔」，古代每年春、秋二祭孔子，皆在丁日。

今之佞佛者，見人傷一蟲，輒曰：「罪過！死後必索汝命！」既云是罪，即非細故，古人自當垂訓於後世。考之於書，未聞此語；稽之於律，未見此條。

即以殺一豕而論之，約計百人分食，是百人者均抵一豕之命也。人之一生，不止食百豕也，尚有禽、魚、諸畜，則人之一身何能遍償諸命乎？人之死期不同，諸畜類又何能久待於地獄乎？

更有「不見、不聞、不自殺」者，謂之三淨肉，¹¹⁷ 食之則無罪——是使他人為惡，己則坐享其味，猶之窩主¹¹⁸ 分盜賊之財而曰：「非我所竊，固無害也。」豈理也哉！

須知畜類之生，至易蕃衍，設依佛氏之訓，不滿十年，爪牙、蹄角交於道路，必至傷人，吾恐佛氏之徒不肯如歌利王割截身體以飽禽獸之腹也！¹¹⁹

今人見貧寒困苦哀號道路，不肯投分文拯濟，獨於異類，則不惜傾囊以丐其生，謬信輪迴，欲希求來世之福，何其愚也！孟子曰：「今王

■

¹¹⁷ 此非「三淨肉」，作者將傳統的「不見、不聞、不疑」之「三淨肉」與《楞伽經·斷食肉品》所說的「非是自殺、亦非他殺、心不疑殺」混淆了起來。見《大乘入楞伽經》卷 6，CBETA, T16, no. 672, p. 624, a18-19。

¹¹⁸ 指窩藏罪犯、違禁品或贓物的人或人家。

¹¹⁹ 作者對於此傳說的理解或有問題。釋迦摩尼前世有為忍辱仙人者，歌利王為試其是否真能忍辱，而砍斷其肢體，非是為餵飽禽獸，見《金剛經》中記載佛陀云：「須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相，無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生嗔恨。須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」見《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 750, b13-20。

恩及禽獸，而功不至於百姓，獨何歟？」¹²⁰ 請以質之戒殺、佞佛者是非，何如？

（十六）辨放生戒殺 31-33

恩及禽獸，小不忍也。夫天生萬物，原以為人，放之、戒之，幾於無用矣，不將反以拂天之意歟？且吾人日用之需，不能不仰賴於天地生育之利，故知所以生之者，必非¹²¹ 無故；而後知用之者，亦必無傷。如謂用之者，或多悖逆之端，是生之者反為陷罪之門矣！

吾知上帝為人生萬物，有斷斷不然者，雖曰：大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕雞。¹²² 然第曰：無故不殺耳，非禁其不殺也，故「有故」——或以之祭祀，或以之燕饗，或以之養老，或以之和親情、洽友誼——舍此莫以為用。如必以不殺為慈，則必將廢諸禮而後可，先王制度不如是也。先王愛物之心，必曰：生之有時，用之有節；於禮不廢，於物不濫。法可言而可行，可行而可久，何道之隆也！

乃後世釋氏者出，有五戒——以此為律、以此為禁，所首重者，在放生、戒殺。既曰「以此為律」，則當律之人人矣；豈有有人以此為律、有人可不以¹²³ 此為律乎？有人以此為律、有人可不以此為律，則非通行之論可知矣。又曰「以此為禁」，更當禁之時時矣，又豈有有時應以此為禁、有時可不以此禁乎？有時應以此為禁、有時可不以此為禁，則非畫一之規可知矣。

或者曰：「放生者，將以之為仁也。」然君子為仁，自有正道，孝

■

¹²⁰ 朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句上》，《點校四書章句集注》，頁 210。

¹²¹ 原文作「非必」，字側有倒乙符號，逕改為「必非」。

¹²² 「雞」為衍文。

¹²³ 原文作「以不」，字側有倒乙符號，逕改為「不以」。

親敬長為仁之本也，¹²⁴ 欲立欲達、¹²⁵ 不願勿施，¹²⁶ 為仁之次第也。未聞有市買禽魚縱之林沼，即謂之仁也。若必如此，然後可以為仁；不如此，即為之不仁——則網罟之設，庖羲可以不做；田漁之利，虞舜可以不治；雞彘之畜，文王可以不教；鳥獸之害，伯益可以不焚；鈞弋之仁，孔子可以不為矣！乃千百以來，未聞有如此之律者，而佛氏則有之，何歟？況《易》之〈繫辭〉曰：「致孝享者，用大牲者，吉。」¹²⁷ 若從佛氏之教，則用之必以為凶矣，竟不聞用之以為凶，乃反用之以為吉者，抑又何歟？

或又曰：「戒殺者，更以修身也。」然君子修身亦自有正道——明德新民，¹²⁸ 修身之本也；致知格物，¹²⁹ 修身之要道也。未聞不刃禽獸、口卻腥膻，即為之修身也。若必如此，然後謂之修身；不如此，即不謂之修身，則〈南山〉¹³⁰ 之章，鸞刀可以不試；〈閔宮〉之篇，駢犧可

¹²⁴ 《論語》：「（有子曰：）孝弟也者，其為仁之本與！」見朱熹撰，《論語集注·學而章句》，《點校四書章句集注》，頁 48。

¹²⁵ 典出《論語》：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」見朱熹撰，《論語集注·雍也章句》，《點校四書章句集注》，頁 92。

¹²⁶ 典出《論語》：「仲弓問仁。子曰：『……己所不欲，勿施於人。』」見朱熹撰，《論語集注·顏淵章句》，《點校四書章句集注》，頁 132。

¹²⁷ 此非《繫辭傳》文，乃〈萃卦〉之《彖》辭：「王假有廟，致孝享也。利見大人亨，聚以正也。用大牲吉，利有攸往，順天命也。」見臺灣開明書店斷句，《周易·萃》，《斷句十三經經文》，頁 15。

¹²⁸ 作者以此代指「三綱」，《禮記》載：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」《朱註》：「程子曰：『親，當作新。』」見臺灣開明書店斷句，《禮記·大學》，《斷句十三經經文》，頁 3。

¹²⁹ 作者以此代指「八目」，《禮記》載：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」見臺灣開明書店斷句，《禮記·大學》，《斷句十三經經文》，頁 3。

¹³⁰ 即指《詩·小雅·信南山》。

以不陳；¹³¹〈瓠葉〉之詩，毛炮可以不用；¹³²齊囿之禁，孟子可以不貶；¹³³梁武之素，國史可以無譏矣。乃千百以後，未聞有此如之禁者，而佛氏則有之，何歟？

況《禮》之〈月令〉曰：「為民祈福，循行犧牲，全具。」¹³⁴若從佛氏之教，則行之必以為害矣！竟不聞行之以為害，乃反行之以為福者，抑又何歟？

且聖人開物成務，思民饑則憂、思民溺則憂，未聞憂禽獸之不得其所者也。如謂愛禽獸為仁，則鷹可以飼、虎可以餵，獨人不可以為愛矣！何也？彼曰：出家不認族，兄弟可同陌路矣，安望其愛同類之人乎？推彼之意，即率獸食人，亦有所不惜矣！如此以為慈悲，是耶？非耶？

抑君子憂時，憫世害未消則憂、利未興則憂，又未聞禽獸不得其所，以之為憂也。如謂為仁不外乎愛禽獸，則虎豹不必驅、蛇龍不必放，獨

■

¹³¹ 《詩》云：「皇皇后帝！皇祖后稷！享以騂犧，是饗是宜。」見臺灣開明書店斷句，《詩·魯頌·閟宮》，《斷句十三經經文》，頁 86。

¹³² 《詩》云：「有兔斯首，炮之燔之。」《傳》云：「毛曰炮。」見臺灣開明書店斷句，《詩·小雅·瓠葉》，《斷句十三經經文》，頁 64；阮元審定；盧宣旬校，《左傳注疏·桓公六年》卷 15，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，頁 522。

¹³³ 典出《孟子》：「（齊宣王）曰：『寡人之囿方四十里，民猶以為大，何也？』曰：『……臣始至於境，問國之大禁，然後敢入。臣聞郊關之內有囿方四十里，殺其麋鹿者如殺人之罪。則是方四十里，為阱於國中。民以為大，不亦宜乎？』」見朱熹撰，《孟子集注·梁惠王章句下》，《點校四書章句集注》，頁 214-215。

¹³⁴ 這是作者斷章取義拼湊出來的文句，原文是：「（季夏）是月也，命四監大合百縣之秩芻，以養犧牲，令民無不咸出其力。以共皇天上帝，名山大川，四方之神。以祠宗廟社稷之靈，以為民祈福。」「（仲秋）是月也，乃命宰祝循行犧牲，視全具，案芻豢，瞻肥瘠，察物色，必比類，量小大，視長短，皆中度。五者備當，上帝其饗。」上述引文見臺灣開明書店斷句，《禮記·月令》，《斷句十三經經文》，頁 31、32。

人可以不得其所矣，何也？彼曰：出家不認族，即父母亦有所顧矣，又安望其憂同類之得所、失所乎？

詳其所禁，正所謂：今恩足以及禽獸，而功不至於百姓矣！如此以為慈祥，然乎？否乎？若此者總之，治其末而遺其本、重其小而忘其大者也。吾故曰：小不忍也！



附錄 2：李之藻與放生會的衝突¹³⁵

中山大學（廣州）哲學系博士生王琦譯

與〔杭州〕城毗鄰的那個最美麗的〔西〕湖邊環繞著大量擁擠不堪的詩社¹³⁶和別墅，其中有一座屬於良博士〔李之藻〕。¹³⁷ 他的僕人與一群在湖中捕魚的漁民吵了起來。他們並非對這位僕人，而是對李之藻本人非常忿怒，蓄意報復。因此，他們向該城知府¹³⁸遞交了一份請求，其中警告說，他們不再能交付他們先前承諾的收成和稅金，除非李之藻的房子被徹底拆毀，因為他的房子延伸到湖裡、極大地妨礙捕魚。由於該指控涉及皇家稅收，有力極了。因此，該城知府下令按照漁民的請願摧毀李之藻的別墅，因為它位於皇家土地。對此，李之藻給出如下答覆：

¹³⁵ 譯自羅馬耶穌會檔案館的拉丁手稿：Trigault, Gouvea, *Historia missionis sinensis*, 1610-1625: Progressus & incrementum Fidei ac Christianae Religionis apud Sinas, seu Prosecutio Annalium Sinensium Societatis Iesu, ARSI: Jap. Sin. 107: 242r-243r；拉丁原文由梅謙立錄入和悉尼大學柯修文（Daniel Canaris）校對。

¹³⁶ 原文為「Museum」（繆斯院），古希臘人會將獻給文藝女神繆斯（Muses）的地方作藝術與學習的場所。由後文詩人的出場可知，此處當指明代時盛行的詩社，如著名的「西湖八社」。此稱呼後文一律改為中國稱呼。

¹³⁷ 李之藻教名為良（Leo）。自利瑪竇以來，傳教士將中國的「進士」與歐洲大學的「博士」比較，因此李之藻被稱為「良博士」。此稱呼後文一律改為李之藻原名。另外，西文對李之藻稱呼略有差異，拉丁文作「Leo」，意大利文作「Leone」，為同一名字的不同轉寫。然而本文葡萄牙文版本作「Leam」，與今日對應葡萄牙文名「Leco」不同。對此，德禮賢（Pasquale d'Elia）認為即李之藻號「涼庵」的縮寫，方豪反對此說。因此，不能排除「Leam」是「Leo」方言寫法的可能。見 Pasquale d'Elia ed., *Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, Fonti Ricciane, Vol. I (Roma: La Libreria dello Stato, 1942), p. 168；方豪，《中國天主教史人物傳（上）》，北京：中華書局，1988 年，頁 113。

¹³⁸ 原文為「gubernator」（統治者），此處當指杭州知府。此稱呼後文一律改為中國官職稱呼。

他已準備好拆除他的房屋，只要在同一片區域內，也就是在皇家土地上的其它一切房屋和偶像們的寺廟都被拆除，尤其是那間被稱為「放生」的寺廟。這個寺廟是生物們的庇護所。

放生寺大大地囊括了〔西〕湖的一部分。在寺中，熱忱於靈魂轉世的人們，在市場上買了活魚，為把牠們從死亡中解放出來，拋投了，又小心翼翼地養育著，期盼由此寬恕自身罪孽——因為他們既利益這些動物，又很可能藉由這些行為護衛已入輪迴的父母親友。在那裡，所有魚類有最安全的庇護所，既免於生命危險，又沒有人可以從中拿走哪怕最小的一條魚。事情真是如此，這事常能觸動我的讚歎：我看見，當觀眾靠近時，那裡的魚毫不猶豫地游出來玩耍，靠過來直到自己被觸摸，仿佛牠們能覺知到安全似的。那裡的僧侶¹³⁹ 小心翼翼地照顧著，這些事展現了他們對那裡的魚的慈悲，而完全忽略將其給予一般民眾。

在答覆的結尾附近，李之藻援用中國成語加上了一個智言巧辭，以此非常尖銳地戳刺知府，說他的命令其實「龍頭蛇尾」。知府體會到了言語的力量，向巡撫¹⁴⁰ 請示。巡撫對他說：李之藻所尋求的是正義的。如果反對其彼處房屋的理由立得住——因為它位於皇家土地上——那麼同樣的，反對相同土地上既存的其他一切建築也應當立得住。因此，知府要佈告命令：拆除一切，不要豁免寺廟或放生池。

該命令擾動全城，困惑與陰謀四起。當市民們真正察覺李之藻是該命令的發起人時，排山倒海的人群蜂擁而至：別墅與詩社的主人們來

■

¹³⁹ 原文為「sacrificulus」（行獻祭者），此處當指寺廟中的僧侶。作者用「偶像崇拜」的觀念來想像佛教，但是佛教僧侶一般不舉行西方宗教意義上的「獻祭」。此稱呼後文一律改為中國稱呼。

¹⁴⁰ 原文為「vice-Rex」（副王），是彼時歐洲國家在殖民地或行省的代理人的官職或稱號，意譯為「總督」，此處當指浙江巡撫。此稱呼後文一律改為中國官職稱呼。

了；擁護偶像的禪院所屬之拜偶像的僧侶們全都一起包圍了李之藻和全家都在其中的那棟城中別墅，決定要把這個人和別墅一同交給火神，儘管他們並非不知道犯此罪者要得到何種懲罰。他們滿街道朗誦反對李之藻的詩詞，唱著戲弄的歌曲。當時，李之藻因見無人保護，便決心呼求神明護佑。他和全家一起跪伏在救主像前，整整三天堅持大齋。藉由這些虔敬工夫，李之藻好似一頭高貴的雄獅¹⁴¹般準備好自己來反抗仇敵的襲擊。與此同時，大規模暴動的傳聞被報告給巡撫。他理所當然地害怕著，為了不讓這場人民暴動被歸罪給他，為了安撫，他取消了拆除房屋的命令。通過這種方式，他安撫了憤怒的人民，李之藻也重獲平安。

其他擁護偶像的人在他們中舉行會議，並調查為何李之藻想要拆除他們神聖不可侵犯的放生寺。他們確定原因就是李之藻經營這種瀆聖之事——因為他是基督徒，因為他受教於外國司鐸，故而不相信靈魂轉世。因此，他們所有人一起訂立一項協議來迫害傳播它的基督徒和神父。然而，在天主的保護下，至此以後，中華教會幾乎沒有地方有比杭州更大的和平以及豐碩的果實。

■

¹⁴¹ 李之藻的教名「良」(Leo) 本義即「獅子」。

羅馬耶穌會檔案館的拉丁手稿：Trigault, Gouvea, *Historia missionis sinensis*, 1610-1625: Progressus & incrementum Fidei ac Christianae Religionis apud Sinas, seu Prosecutio Annalium Sinensium Societatis Iesu, ARSI: Jap. Sin. 107: 242r-243r.¹⁴²

Prima. Inter frequentissima musaea et palatia, quae lacum illum amoenissimum ambiunt, in cuius ripa sita est urbs, unum Doctoris Leonis erat. Huius famulus cum piscatoribus, qui lacus piscationem conduxerant, forte rixatus, rem eo perduxit, ut indignati [242v] non tam de famulo quam de ipso Leone vindictam sumere cogitarent. Supplicem itaque libellum urbis gubernatori offerunt, quo monebant non posse se amplius eos redditus aut census pro piscatione solvere, quos promiserant, nisi Leonis domus omnino a fundamentis dirueretur, illam enim intra lacum extensam piscationi maximo esse impedimento. Accusatio quia de regio vectigali agebatur, vim habuit maximam; iubet ergo urbis gubernator ut ad piscatorum petitionem Leonis palatium solvatur; quippe quod in regio erat solo. Ad haec tale Leo responsum dedit, paratum se palatium suum demoliri; dummodo omnia reliqua palatia, et Idolorum fama quae in eodem situ ac solo Regio erant etiam demolirentur, et praecipue fanum illud, quod Fangseng dicebatur. Hoc est viventium asyllum.

Est autem fanum hoc Fangseng, quod lacus partem aliquam includebat, in quem metempsych[osis] studiosi suos (vivos in foro) pisces ementes, ut a morte liberarent, projiciebant, alebantque diligentissime peccatorum suorum veniam inde sperantes, quod animalibus illis profuissent, et forte patris

¹⁴² 本文亦有葡萄牙文本，見 Antonio de Gouvea, *Asia extrema III, Segunda parte*, Livros I a III, Ed. Horacio P. Araujo, Lisbon: Fundacao Oriente, 2005, pp. 219-220.

matrisque aut amicorum in illis per transmigrationem ingressis, vitam conservassent; in eo pisces omnes tutissimum asyllum habebant, nec sine vitae periculo quis vel minimum inde pisciculum extraxisset, et sane res est, quae mihi saepe movit admirationem, videre nimirum ibi pisces quando spectatores accedunt, adnatantes exire ludibundos, et ad ipsum usque contactum accedere, quasi securitatem agnoscerent; [243r] illis sacrificuli diligentissime inserviunt, et eam piscibus illis exhibent charitatem, quam erga homines omnino negligunt.

Addixit Leo circa responsionis finem e sinicis characteribus acumen, quo acerrime Gubernatorem pepugit, dicebat enim eius edictum prima quidem facie draconem prae se ferre, caudam vero nonnisi venerati serpentis futuram. Sensit gubernator vim dicti, et vice-Regem consuluit; cui vice-Rex Doctor Leo inquit, quod iustum est petit, si contra eius palatium ea ratio valet quod in Regio solo sit, eadem contra reliqua omnia aedificia in eadem existentia valere debet, atque ita edictum promulgeret, quo omnia demolirentur, nec fanis parceret, aut Fangseng lacui.

Hoc edictum totam urbem turbavit, ita ut tumultus et conspiratio triceretur; ubi vero Cives authorem edicti Leonem fuisse cognovissent, concurrerunt frequentissimi: adsunt palatiorum ac musaeorum Domini; Coenobiorum sacrificuli Idololatrae Idolis faventes simul omnes palatium urbanum in quo Leo cum tota familia erat, circumdant, determinati eundem cum Palatio vulcano tradere quamvis non ignorarent quas poenas essent fauti criminis daturi. Ipsi *poki* per plateas contra Leonem sermonata, et ludicra carmina concinebant. Cum ergo Leo humanum praesidium nullum videret, divinum invocare statuit, ante [243v] salvatoris imaginem cum tota familia prostratus, tres integros dies ieiunus persistit, quibus pietatis operibus Leo

tamquam generosus Leo contra aemulorum insultas se paravit. Interim tanti tumultus fama ad vice-Regem perlata est, qui ne sibi imputaretur populi seditio, merito formidans, ut placeret, edictum de palatiorum demolitione rescidit, atque ita furibundum populum placavit, et Leoni pax est restituta.

Caeterum Idolorum fautores inter se concilia habere coeperunt, ac inquirere quaenam esset causa quod Leo sacrosanctum Fangseng suum demolitum vellet; determinatumque, ideo Leonem hoc sacrilegium procurantem quod Christianus esset, quod metempsychosim non crederet ita ab extraneis sacerdotibus edoctus; quare omnes inter se statuerunt Christianam Legem persequi, Patresque, qui illam vulgabant, sed Deo protegente post haec vix alibi ecclesiae sinensi maior fuit pax quam Hangchei fructusque ingens.

