

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

梅謙立

中山大學（廣州）哲學系教授

中文摘要

最近明清宗教研究從僧侶轉向了民間社會。本文介紹清初南京天主教學校的背景，並且分析十六位天主教學生對佛教齋戒問題所寫的作業。他們的聲音雖然以匿名的形式出現，但是展示了天主教借用儒家經典來駁斥佛教和民間宗教的齋戒，使儒家經典成為判分佛教與天主教的持齋問題的最高權威。

關鍵詞：天主教教育、人文主義、耶穌會、佛教齋戒

“Complementing Confucianism and Rejecting Buddhism” by Ming-Qing Jesuits: Research on the *Teaching Sessions in 1686; the Question of Fasting*

MEYNARD, Thierry

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

Abstract

Research on religions in the Ming and Qing has recently shifted from clerics to civil society. This paper presents the background of a catholic school in Nanjing at the beginning of the Qing Dynasty, and analyzes the assignments written by 16 students about the Buddhist fast. Their voices are anonymous and yet reveal how Catholicism borrowed from the Confucian classics to denounce the Buddhist fast, giving to the Confucian canon the highest authority to differentiate between the Buddhist and Catholic practice of the fast.

Keywords: Catholic education, humanism, Jesuit, Buddhist fast

引論

清康熙初年，由於楊光先（1597-1669）發動了「曆獄案件」，從 1666 年至 1671 年期間，幾乎所有在廣州的傳教士都被軟禁起來，使得他們無法照顧中國天主教的信徒。從此，傳教士意識到天主教會不能光依靠外籍傳教士，而更有必要培育本地人作為神父或傳道員。耶穌會試圖提供的培育內容並不是狹隘的宗教教育，而是如同歐洲耶穌會學校一般的教育。他們希望中國天主教學校有濃厚的人文主義，要求中國學生必須學習中西典籍。幸運的是羅馬耶穌會檔案館保留了 1686 年南京天主教學校中國學生所寫的十一份作業內容。以下我們先介紹這個學校的背景，然後再分析這些作業的特徵。

一、南京天主教學校與《丙寅會課》

培育中國神父的最大困難，在於他們很難把握拉丁文，不方便使用拉丁文做彌撒。經歷過曆獄的義大利籍耶穌會士畢嘉（Giandomenico Gabiani, 1623-1696）也非常關注中國本地信徒的培育。1680 年，他擔任了耶穌會中華副省的副省會長，想要克服培育中國信徒的難關，因此推動了兩種解決方法，首先就是向羅馬梵蒂岡申請批准中國信徒免用拉丁文來做彌撒的要求。為此，在 1680 年他專門寫了一份很詳細的報告，說明中國人學習拉丁文有困難，不應該要求他們學習拉丁文，應該允許他們用中文做彌撒。¹ 不過，在 1681 年 10 月 11 日致羅馬耶穌會總會長

※ 收稿日期 110.6.25，通過審稿日期 110.9.17。

¹ 這個報告一共有 28 論點，是 1680 年四月在西安寫成的手稿，參見義大利羅馬國家圖書館 BVE Fondo Gesuitico 1257/3: 9r-18v: De Latinae linguae usu Sinensibus Alumnis non necessario indicendo dissertatio, 1680 Ex urbe Sy Nghn fu [Xi'an fu] prima Aprilis anni 1680。拉丁文輸入：François Bontinck, *La lutte pour la liturgie chinoise aux XVIIème et XVIIIème siècles* (Louvain: Nauwelaerts, 1962), pp. 473-494。畢嘉之前有許多耶穌會士表示

的書信中，他承認並不那麼容易找到合適的人，因為「已經有六年時間我們在尋找一些成熟並有道德的天主教士大夫」，不過目前為止只找到了一位。²

畢嘉最終推動了另一種方法。這個方案由比利時籍耶穌會士南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）首先提及的。他在 1678 年 8 月 15 日致澳門耶穌會視察員德阿爾梅達（Sebastião de Almeida, 1622-1683）的書信中寫道：

您可敬的神父也許想知道我對這件事的全面考慮。我認為，要讓中國人皈依，沒有更好的辦法——且這種方法便於找到加入耶穌會的人們，也是我們會祖依納爵首先創立的方法，在歐洲的推行是非常成功的，就是在各處開中國人文課程，在各個教堂僱傭一個老師，讓他免費教學生。我們必須給老師提供一個恰當的工資，不過，開支並沒有那麼多大……等於在澳門培養中國學生的十分之一而已。³

這個意思，特別是比利時耶穌會士魯日滿（François Rougemont, 1624-1676）。

² 1681 年 10 月 11 日在澳門畢嘉致總會長的書信，現均存放於羅馬耶穌會檔案館，編號 ARSI Jap. Sin. 163: 161r-164v，見 163v: Sono gia piu di sei anni che facciamo quando pobiamo per ritrovare alcuni litterati cristiani cinesi maturae aetatis et virtutis.

³ Ferdinand Verbiest, *Letters of a Peking Jesuit: The Correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623-688)*, revised and expanded by Noël Golvers (Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2017), pp. 259-260: “Quandoquidem Reverenti a Vuestra meam de tota hac re sententiam cognoscere desideret, ego quidem puto medium illud efficacissimum esse, tum ad conversionem Sinensium, tum praecipue ad homines nostrae Societati idoneos inveniendos, illud, inquam, medium, quod primus instituit Sanctus Pater Noster Ignatius, et quo modo societas utitur in Europa cum tanto successu: nimirum ubique aperire scholam classem litterarum humaniorum Sinensium, et magistrum unum Christianum in singulis Residentiis alere, qui litteras illas gratis doceat, nobis inquam ipsi magistro salarium sufficiens praebentibus; quae res non erit magnorum sumptuum...: imo nec perveniet ad decimam partem sumptuum qui necessarii forent in pueris Sinicis Macaum abducendis, ibidem por tot annos educandis.”

南懷仁的信說明了這個學校也向非天主教徒開放，此外他也提出「佛廟各處開同樣班程」的例子做根據。⁴ 在 1681 年 9 月 15 日，南懷仁致總會長的書信中再一次提出他的計劃：

我前幾年幾次寫過，要我們耶穌會學生及其他學生學習文學的最好辦法，就是在我們耶穌會修院要免費開文學課程，並且我們要給外面老師交了錢。中國人學習中國文學及人文主義，如同我們自己學習詩學及修辭學，因此，沒有比這個更適合於我們耶穌會的主旨。⁵

在 1681 年，南懷仁的想法已經有了初步的落實，這在 1681 年 12 月 11 日畢嘉致總會長的信可以證明，他在信中提到：

通過前任與現任視察員⁶ 的批准，按照南懷仁前幾年告訴您的，我已經開設了少年的教育課程。目前我們已經有五位就讀的少年。有兩位是 14 歲到 15 歲的少年在澳門學院學習拉丁文基礎，還有兩位同齡的少年在學習中文，一位在贛州，一位在杭州。第五位是 17 歲，他是陝西省最聰明、最有本事、最有學問、最有道德的少年之一，他在西安府已經學習了三年，具有參加秀才考試的資格，不過，由於他缺錢，他沒有考上；他

⁴ Ferdinand Verbiest, *Letters of a Peking Jesuit*, p. 261: “passim in monasteriis bonziorum eiusmodi habent classes.”

⁵ 原文參見 Ferdinand Verbiest, *Letters of a Peking Jesuit*, p. 416: “Quod attinet ad litterarum studia, tam quoad nostros quam quoad externos, non occurrit medium hīc et nunc efficacius quam illud quod annis superioribus jam aliquoties scripsi, scilicet ut, in collegiis et residentibus nostris, classes litterarum humaniorum gratis aperiāmus, et magistrum externum gratis etiam sustentemus; litterarum, inquam, humaniorum sinensium, in quibus docendis discendisque Sinae eodem modo procedunt sicut apud nos in poetica et rhetorica, adeoque nihil Instituto nostro accommodatius.”

⁶ 即德阿爾梅達 (Sebastião de Almeida, 1622-1683)，任期 1678-1681 年；陸安德 (Andrea Lubelli, 1611-1685)，任期 1681-1683 年。

還在我們學院裡繼續學習及修德。按照他的願望，他管理我們的神堂，做得很認真虔誠。願天主給他聖神的毅力。其他兩位年輕人在我們北京學院接受培育，他們願意做終身修士。⁷

從畢嘉的信可以看出，1681 年的時候教育情況比較分散，在澳門、贛州、杭州、北京四地都各只有一、二位學生。不過，到 1685 年的時候，畢嘉在南京已經發展出比較大規模的學校，根據波蘭籍耶穌會歷史學家茨博特·杜寧（Tomasz Ignacy Szpot Dunin, 1644-1713）的轉述如下：

羅文藻（羅文炤，1617-1691）宗座代牧及伊大任（Bernardino della Chiesa, 1644-1721）宗座代牧……從廣州達到了南京，在我們修院這裡做客。主教們看到了很多虔誠的天主教年輕人，其中有一些住在專門的一棟樓裡，如同在培修院裡一樣，這些少年們都跟隨天主教的老師學習，因此，我們對他們抱有很大的期望。兩位主教也看到了我們士大夫及傳道員的團體那麼熱情地推動天主的光榮，他們非常高興地說：「在整個天主教會

⁷ 原文參見 ARSI Jap. Sin. 163: 164r: “Per loche con approvazione del P. Visitatore passato e presente, uo promovendo la scoglia en educatione dei fanciulli, per le raggiono che il P. Ferdinand Verbiest mio antecessore nell’officio negl’anni passata mandame a Vuestra Paternità. Di questi soggetti in età tenera e competente per li studii et educatione, noi habbiamo di praesente cinque. Due di estì di quatordecì o quindeci anni studiano li principi delle lettere latine in questa Seminario di Macao, due altri della medesima età attendono alle lettere cinesi dentro della Vice-Provincia, uno nel collegio Cancheu, e altro in questo de Hancheu; e il quinto in età di 17 anni, di giudicio, habilità, lettere e virtu uno de piu scielti giovani della Provincia Xensy studia nella residenza di Sy-ngan-fu sono gia tre anni, e doppo li soliti esami fu giudicato habile per il grado de bacelliere; pero mancando il denaro necessario, non lo potè ottenere; segundo adesto a continuare la suoi studii et exercitii di virtu in nostra casa, dove per sua electione e richiesta fa l’oficio di sacristano con singular applicatione, e pietà; il Signore, si compiacchia di darli la sacra perseverancia. Due altri giovani si stanno alevando nel collegio di Pekino desiderosi di essere ricevuti per fratelli coadiutori.”

裡，沒有比耶穌會更好、更有效的工具來擴展和推動天主的光榮。」⁸

按照上文的意思，南京教會學校的學生分為兩種：第一種是住在校外的天主教少年，另一種是住在宿舍的少年，後者如同住在培修院（seminarium）一樣——過著修道的生活。如同南懷仁所說的，畢嘉考慮到學生當中有幾位也許未來可以加入耶穌會，或者起碼可以長期參與傳教活動，比如作為傳道員。在 1686 年致羅馬總會長的書信中，畢嘉提到：「我好幾年前開始的實驗告訴了我，如果我們從中國學生的幼年開始認真地培養他們，那麼將來他們來協助我們的工作就會變得非常合適。」⁹

畢嘉並沒有介紹相關的教育內容，不過我們可以猜測它包括儒家經典、拉丁文、中國天主教文獻如《天主實義》等。事實上，南懷仁及畢嘉要辦學校的計劃回應了五十年前義大利籍耶穌會士高一志（Alfonso

⁸ 原文參見 Szpot Dunin, Jap. Sin. 105, caput 7, n.2 (Kamhi Imp. 24), ff. 72b-73: “Basilitanus & Argolicensis Episcopi Vicarii Apostolici... Cantone igitur Nankinum profecti atque ibidem hospitio in aedibus Collegii Nostri recepti, ubi viderunt numerum & ferventem pietatem Christianorum iuventutem item in scholis sub Magistris Christianis, & eos adolescentes, qui separatis aedibus velut Seminario, a Nostro Collegio ad magnas spes educabantur; sodalitates quoque Literatorum & Catechistarum; vix credi posset, quantam inde animi sui voluptatem (ut erant Viri Divinae gloriae promovendae studiosi) senserint, ut tandem dicerint: Nullum maius & efficacius instrumentum fidei dilatandae & promovendae gloriae Divinae esse in Ecclesia Dei, quam fit Societas Iesu.” 也參見：Louis Pfister 費賴之, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932, pp. 317-318。筆者在 ARSI 文獻中沒有找到 Szpot Dunin 所用的文獻，只找到了提及兩個「代母」的訪問，見 Giandomenico Gabiani, Letter to Superior General, Nankin, 5 December 1685; ARSI Jap. Sin. 163: 311r。

⁹ 見南京 1686 年 10 月 23 日的畢嘉書信，羅馬耶穌會檔案館編號：ARSI Jap. Sin. 163, f. 348r: “Certe mihi, et identidem per plures annos coepta experientia exploratur ut Sinenses Alumnos si patienter et sedula cum a teneris annis excolantur, bene aptos reddi posse ut maxime proficuum, et necessariam operam nostris.”

Vagnone, 1566-1640) 的想法。¹⁰

羅馬耶穌會檔案館所收藏的 Jap. Sin. I-148 文獻反映出學生們所受到的人文主義教育內容。根據陳綸緒 (Albert Chan, 1915-2005) 的統計, 這個文獻總共蒐集十六位中國天主教徒關於十一個專題的一百篇文章。¹¹ 陳綸緒也論證了這個文獻是在康熙丙寅年 (1686 年) 所寫的。¹²

《丙寅會課》中的「會課」一詞有文人定期集會的意思。在這份文獻的封面上有拉丁文批語 (現已無法確知是誰寫的, 或什麼時候寫的): 「對各種迷信在書院裡的集中言論」(Discursus varii de variis superstitionibus facti in Academiis litterariis)。其中的「言論」一詞暗示學生們準備發言稿, 而最終在課堂上發言。按照耶穌會學校的慣例, 老師安排口述比賽, 最有說服力的學生能獲得獎勵。

雖然這些文獻中大量引用了儒家的經典, 不過, 由於天主教色彩非常明顯, 不太可能在一般的書院 (academiis litterariis) 進行這些會課, 而應該在天主教堂裡舉辦。關於會課的具體地點, 陳綸緒也發現有一篇文章提及中國著名畫家及天主教徒吳虞山 (1632-1718) 在南京的事情, 因此, 他提出了《丙寅會課》是在南京天主教堂寫的, 並且假設: 「好像修士們 (seminarians) 每個月寫這些文章來練習。」¹³

《丙寅會課》裡的一些作者很明顯地具備了修士的身份, 比如「辨

¹⁰ 高一志在 1632 年撰寫了《童幼教育》一書, 書中他介紹了西方教育的制度及價值觀。參見高一志著、梅謙立注、譚杰校勘, 《童幼教育今註》, 北京: 商務印書館, 2017 年。

¹¹ Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV* (Armonk: M.E. Sharpe, 2002), p. 199.

¹² 很重要的根據是裡面提及了朱方旦 (?-1682) 被判死刑, 而這件事情發生於康熙二十一年 (1682), 因為只有康熙二十五年 (1686) 這一年有閏四月。因此, 文獻中的「丙寅」年指的就是 1686 年。參見 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, p. 200.

¹³ Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, p. 201.

持齋」的第十四篇曰：「晨昏日課持誦，加勤默想，神功倍于平時」（辨持齋，15e-b）。¹⁴ 在文中，學生們都用「天主」概念，也可以注意到有三位學生（編號八、十、十一）也提出了「上帝」概念，明顯表示他們跟著耶穌會的學統，即便有些傳教士表示反對使用「上帝」這個詞。

關於會課的時間及專題內容，請看下面的表格：

頁碼	時間	專題	篇數
148	正月	辨持齋	16
148a	二月	符咒	16
148b	三月	放生戒殺	16
148c=d	四月	雷震人畜等物之故	8
148e	閏四月	佛之世尊道之原始天尊其說何居	8
148f=g	五月	釋氏所言地獄與正教	6
148h	六月	文昌化書	9
148i=j	七月	輪迴	11
148k=l	八月	數術	4
148m	九月	鬼崇	8
148n	十月	辨儒教與釋道邪正迴別二氏強附三教同	4

我們可以假設每一篇文章等於一個作者，不過很難理解在不同的月份裡作者人數為何會發生那麼大的變動：這個班級的規模應該是十六位學生（正月、二月），不過有些專題只有四位學生撰寫（八月、十月）。這也許由於某個原因沒有所有學生都寫這個作業，或者是並非所有的作業都

¹⁴ 《丙寅會課》中有關「辨持齋」這個專題總共收錄了十六篇文章，其中有十二篇題為「辨持齋」，即附錄編號五至十六；有三篇題為「辯持齋」，分別是編號一、三與四，另外還有編號二題為「持齋辨」，本文以數量最多的「辨持齋」作為此專題之名。本文文末附錄即為《丙寅會課》中「辨持齋」專題的十六篇文章，引文見附錄，頁84。本文附錄為《丙寅會課·正月·辯持齋十六條》，Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 148, ff. 1-16a。

被搜集起來，也可能是有部分丟失了。

在內容方面，我們很容易看出所有專題都跟中國的佛教、道教或民間信仰有關。也許有意輪流談及相關主題，因為在正月、三月、閏四月、五月、七月與十月涉及佛教，而二月、四月、六月、八月與九月主要涉及道教與民間宗教，暗示兩者都需要得到同樣的注意。在十一個專題中，有九個專題涉及到實踐活動，只有「輪迴」和「儒釋關係」兩個專題比較偏向理論。另外，需要注意到有些專題之間有比較大的重疊，比如「持齋」與「輪迴」。

從這些專題關注內容的角度來看，這些文章的攻擊性特別強。由此可以看出，畢嘉要培養學生意識到天主教與中國宗教的差異，而且學生要能夠運用自己的文筆表達出這個意思。如此，我們的研究必須注意到這些文章是否僅僅是重複傳教士的說法，或者在內容或表達方面有新的發揮。¹⁵

二、《丙寅會課》的儒家人文主義

在批判佛教的過程中，學生們的文章似乎沒有試圖引用任何佛教經典，不過，提及了許多佛教概念，對佛教的各種齋戒有比較好的理解，比如在第一篇提及「終身長齋」，即僧侶需遵守一輩子「過午不食」，¹⁶ 也提出民間佛教徒的守齋習慣，比如第三篇提及「十齋」，¹⁷ 第四篇提及

¹⁵ 關於這十六位匿名作者很難確認他們是誰。1702年，長期住在南京的中國耶穌會神父劉蘊德（1628-1707）組織了十九位住在南京的天主教徒寫信給羅馬支持中國禮儀；參見 Nicolas Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012), p. 157。也許在這十九位天主教徒當中有一些人在十四年前參加了《丙寅會課》。

¹⁶ 《律學發軔》卷三有云：「經中凡言齋者，非止不食肉、不飲酒、不食五辛，更當過午不食，及息諸惡業也。」見《律學發軔》，CBETA, X60, no. 1125, p. 574, a15-16。

¹⁷ 《大明三藏法數》提到每月有十齋日，在每月初一、八、十四、十五、十八、二十三、

「守短齋以期望之者」，第八篇提及「觀音齋」。¹⁸ 除了佛教齋戒之外，學生們的文章也經常攻擊道教和民間宗教的齋戒，如第三篇提及「斗齋」，¹⁹ 也提及「三官齋」。²⁰

這些文章最特殊的地方在於他們不從天主教的視角，而主要是從儒家人文主義的視角去批判佛教。這個反映出學生們所受到的儒家古典教育，也使他們的文章更有可能跨出宗教語境，加入士大夫的話語圈。幾乎所有文章跟著同樣的思路：首先引用儒家經典來介紹儒家的「齋」，然後說明與佛教的矛盾與衝突，最後才說明儒家與天主教的齋是完全一致。如此，文章的第一環節大量使用儒家資源，再提出佛教要求吃素，這個違背儒家傳統，與儒家經典有明顯的矛盾，比如第一篇和第十四篇都提及戒殺違背《孟子》所講的先王五雞二彘教民養老，²¹ 第二篇說明，這個違背《詩經》所談的「曰殺羔羊」和「既有肥羜」。²² 其他學生的引用也以《禮記》、《論語》，還有朱熹（1130-1200）的《四書章句集註》為主。他們引用儒家經典證明古人不持佛教的齋戒，相反，古人殺生吃肉，並且有義務以肉類供養年老父母，並給祖先供奉肉類。

在第二個環節，他們從中國民族文化的視角，排斥作為外來宗教的

二十四、二十八、二十九、三十持齋、念佛號，可以滅罪增福；參見《大明三藏法數》卷 32，CBETA, P182, no. 1615, pp. 719, b9-721, a6。

¹⁸ 中國佛教徒舉行觀音齋的傳統由來已久，在西元五世紀中就已見相關記載，參《觀音經持驗記》卷 1，CBETA, X78, no. 1542, p. 95, b2-11。

¹⁹ 道教徒於每月初三、廿七齋戒，禮拜北斗星君。見《靈寶無量度人上經大法·混元玉剖品上》卷 11，張宇初等編纂《正統道藏》冊 5，臺北：新文豐出版社，1985 年，頁 651-2。

²⁰ 據道經記載於天地水三官聖誕吉日，即正月十五上元節、七月十五中元節、十月十五下元節持齋可以延年益壽，參見《太上洞玄靈寶福日妙經》，張宇初等編纂《正統道藏》冊 10，臺北：新文豐出版社，1985 年，頁 581-1。

²¹ 《孟子·盡心上》云：「五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。」參見朱熹，《四書章句集註》，北京：中華書局，1983 年，頁 355。

²² 「曰殺羔羊」語出《詩·國風·豳·七月》，「既有肥羜」語出《詩·小雅·鹿鳴之什·伐木》，參見王先謙，《詩三家義集疏》，北京：中華書局，1987 年，頁 524、572。

佛教，表明與傳統有衝突。當然，這樣的論點並不是學生們自己發明的，宋明儒家充滿這樣的論點。他們重複這些論點就是一種修辭學方法，使人們容易被說服。除了儒家經典之外，有四位學生都提及了中國歷史上的同一件事：梁武帝（464-549）崇拜佛教，不殺生不吃肉，不過，國家發生了內亂，由於內戰導致了「老少數十萬盡葬魚腹」，進而引起第四篇的作者提出沉重的慨問：「貴畜賤人，為善者當如是耶？」²³ 第六篇作者同樣諷刺道：「何況持齋未必獲善報，梁武終日一食蔬素，宗廟麵為犧牲，卒罹臺城之禍。」²⁴

在第三個環節，學生證明了儒家與天主教的齋是一致的，比如，按照《禮記》，祭祀者必須先有「三日齋」，而所有的文章提出這個與天主教的守齋有同樣的意思。不過，我們可以注意學生們的策略：他們幾乎不會直接引用天主教著作——只有一次提及利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）的《畸人十篇》——然而他們對天主教守齋的陳述主要來源於《天主實義》，²⁵ 再加上了新內容，如小齋（即主日前二日）和大齋（即四十日）等。不過，這個環節是最弱的部份，因為事實上，儒家祭祀之前的「三日齋」與天主教的小齋與大齋之間有很大的差異，無天主教信仰者不會認為兩者有什麼關係。

總之，學生們所用的思想來源展示了他們的人文主義。他們使用儒家的倫理道德觀（如孝順）來否定佛教的齋戒。不過，這樣的人文主義包含某種文化保守主義：他們相信天主教完全符合中國傳統，而排斥外

²³ 引文見本文附錄，頁 68。

²⁴ 引文見本文附錄，頁 72。

²⁵ 1601 年，利瑪竇向李之藻（1565-1630）介紹了天主教齋戒，後來這個解釋進入《畸人十篇》，再進入《天主實義》第五篇（302-315 號）。《畸人十篇》之內容可見哈佛燕京圖書館，[https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:432623707\\$1i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:432623707$1i)，2022/5/15。並參見利瑪竇著，梅謙立注、譚杰校勘，《天主實義今註》，北京：商務印書館，2014 年，頁 154-157。

來的佛教。當他們批判梁武帝「必以不殺為仁，是犧牲亦可以麵為，而賓筵亦祇用蔬菜幾品而已，不亦陋哉！」²⁶ 的時候，他們也暗示了天主教完全接納祭孔等儒家的祭祀禮儀，即便此時距離 1635 年禮儀之爭的爆發已經經過了五十年。在很多方面，學生們的作業隱藏了天主教與儒家的差異性，而如果這種差異性要被揭露出來，恐怕任何一個儒家士大夫都可以用同樣的文化保守主義來排斥天主教的齋。

三、「辨持齋」內容的分析

在十一個專題中，「辨持齋」是第一個討論的專題（正月），也是篇幅最長的（總共有十六篇，30 頁）一個專題，這表示問題的重要性。「辨持齋」意味著把天主教與中國宗教的持齋要分別開來，也就是說要批判其他宗教關於持齋的錯誤，而要表明天主教持齋的正確性。很明顯，「辨」這樣的題材並不是要找出共同點，而更要找出差異與衝突。不過，如同上文所說，這種批判不是直接的，而是通過儒家實現的。

在篇幅字數上，這十六篇文章有差別，最短只有 320 字，而最長有 2000 字，不過，大部分是 1000 字左右。這些文章的內容有很明顯的重複性，說明天主教的持齋觀已被塑造出來了，並且有比較完整和通用的論述。大部分文章對佛教齋戒表現出一種絕對排斥的態度，因為按照儒家經典或聖經的觀點來分析，佛教持齋的本身不好，人們必須殺生吃肉。少數文章表現為一種溫和的排斥，認為持齋這件事情本身是中立的，而更強調持齋者的意向：如果齋戒的目的是為了侍奉釋迦牟尼佛或是追求「富貴長壽」與「釋罪蓋愆」，²⁷ 這種齋戒是錯的，不過，同樣是齋戒，如果是為了侍奉基督，這是對的。

²⁶ 引文見本文附錄，頁 67。

²⁷ 見本文附錄，頁 64。

接下來，我們按照五個方面繼續討論文章的內容。

（一）直接駁斥佛教齋戒

學生們的文章從宗教的視角去批判齋戒，如第一篇說：「持之以媚矯誣之佛老、誕妄之鬼神、無靈之星斗，則為邪。」²⁸ 也有許多篇否定齋戒的主要理論根據來源於輪迴因果學說。在另一個專題中，第八個專題（七月）專門討論「輪迴」專題，因此我們現在不處理。另一個理由是從天主教內部出發：按照《創世紀》的記載，天主把一切萬物包括動物都給人們使用，因此動物的存在並不獨立於人，而動物的存在理由主要為了提供肉以養人們的生命。

（二）儒家的心齋即天主教的心齋

有好幾篇學生文章的思路跟著儒家走，把「齋」理解為「齊」，即《禮記·祭統》所講的「齊之為言齊也，齊不齊以致齊者也。」²⁹ 確實，齋戒可以清潔身體，也可以清潔心志。如此，學生們的文章強調齋戒的倫理作用來克制慾望。在這方面，儒家，特別是宋明儒家，與天主教是一致的，因此，他們經常使用儒家「存理遏慾」和「克己去慾」這些觀念表示很強烈的苦修主義。³⁰

（三）「心齋」和「口齋」兩者的重要性

很多文章批評佛教只關注「口齋」，而強調天主教與儒家的重點在於「心齋」，展示齋的倫理及心理作用。³¹ 強調「心齋」，好像低估具體

²⁸ 引文見本文附錄，頁 64。

²⁹ 《禮記·祭統》見孫希旦，《禮記集解》卷 47，北京：中華書局，1989 年，頁 1239。

³⁰ 參見王夫之，〈中庸·第二十二章〉，《讀四書大全說》卷 3，北京：中華書局，1975 年，頁 151-152。

³¹ 在《天主實義》中，利瑪竇並沒有使用「心齋」這個概念。事實上，「心齋」概念不是

「齋戒」的重要性，如第二篇結尾說：「淡薄明志，見性之方也；嚴恭寅畏，自持之術也——知此者可以齋，亦可以不齋矣。」³² 對這個作者而言，齋的具體操作已經失去了它的重要性，可以齋，也可以不齋。確實，他的文章並沒有談及天主教的齋戒，似乎不那麼重要。當然，傳教士不會贊成這樣的態度，因為天主教的守齋是無法忽視的，即便那時道明會批評耶穌會沒有很嚴格地教中國天主教徒守齋。

其實，對大部分學生們，「心齋」的強調並不意味要放棄「口齋」。相反，首先要注意「心齋」，而「口齋」是後來的工具，如第一篇，提出：天主教「必齋於心而無妄思，齋於口而無妄言，齋於耳目四體而無妄動，然後齋之以減飡（餐）減味」。³³ 同樣，第四篇提出「心齋」不僅僅是思維上的明潔，而且要通過自己的身體來實踐：

「齋必變食，居必遷坐」，以及「齋必有明衣」，蓋既明潔其心，又必明潔其體，又與天學齋之日減膳修省、浣濯祭服，其義同也。³⁴

如此，天主教的守齋不僅僅是心靈上的，而且身體上必須「減膳」。不過，儒家傳統並不要求在日常生活中守齋，這點暴露出很重要的差異，而接下來我們從時間觀念上要更詳細地展示這種差異。

孔子本人所提及，而可以在《莊子內篇·人間世》中找到。其中，顏回問孔子關於「心齋」：「仲尼曰：若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」見郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》卷2，北京：中華書局，1995年，頁147。這裡，《莊子》並沒有提及禮儀，也沒有提及齋戒，因為它要超越那些，而到達一種完全自在的境界。儒家接受了《莊子》的「心齋」概念，不過更強調心靈及倫理維度。

³² 引文見本文附錄，頁65-66。

³³ 引文見本文附錄，頁62。

³⁴ 引文見本文附錄，頁68。

(四) 齋戒與時間

佛教的齋戒主要禁止某些食品，而這種禁止是永久的。相反，天主教與儒家並沒有禁止某些食品，而把注意力放在時間上，即飲食在某種時刻受到控制。如此，學生們經常提及《禮記·坊記》的「七日戒，三日齋」³⁵及《禮記·祭統》的「散齋七日以定之，致齋三日以齊之。」³⁶如此，在祭祀之前，人們必須有十天（一旬）的準備：先有為比較「散」的七天，然後有比較「致」的三天，才可以用犧牲祭祀。同樣，《禮記·禮器》的「七日戒，三日宿」意味著，「七日戒」之後，還有三日在祠堂裡住宿，不能出門。³⁷另外，按照《論語·鄉黨》，孔子要求人們在齋戒時要改變平常生活的習慣，包括食物、住所、作息等，要跟平常時間不同。³⁸

根據學生們的文章內容，儒家如此設定齋的具體時間，同樣地，天主教也限定守齋的時間。如此，齋主要表示與平常生活不同的禮儀時間：儒家的齋戒配合一年幾度的祭祀禮儀，天主教的齋戒也會配合主日及重要節日的彌撒，還有一年一次的四旬期(lent)。最重要的差異在於：儒家的齋戒跟祭祀有關，一年只有兩三次，而天主教的齋跟彌撒有關，就變成每週一次的日常宗教習慣。另外，儒家的齋戒由祭祀者來遵守，而天主教的齋相形之下更加普及，男女老幼都必須遵守。不過，學生們的文章對這樣的重要差異一字不提，更強調儒家與天主教的共同點。

關於儒家「七日戒，三日齋」的說法，第十篇提出了很有創意性的觀念：「夫齋有二焉：一曰口齋，一曰心齋。口齋者，齋三日也；心齋

³⁵ 孫希旦，《禮記集解》卷 50，頁 1289。

³⁶ 孫希旦，《禮記集解》卷 47，頁 1239。

³⁷ 孫希旦，《禮記集解》卷 24，頁 656。

³⁸ 《論語·鄉黨》云：「齋，必有明衣，布。齋，必變食，居必遷坐。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 119。

者，戒七日也。」³⁹ 這裡三天的「口齋」應該是指主日和前二日的小齋，而「心齋」則是指七天之中必須遵守心齋，這樣把口齋時間段放在心齋期間之內，而不再是儒家「七日戒」與「三日齋」的兩個連續的時間段。如此，「七日戒」等同於天主教的一個星期，亦即每天需要遵守「心齋」，而每個週五、周六與周日要遵守「口齋」，把儒家齋戒的時間放到日常生活中，這種方法很有創意，不過，變化比較大，因為已經把中國注重家庭式的儒家齋期轉移到大教會的禮儀時間上，並且把中國傳統的「一句」（十天）的時間單位改為天主教的「一週」（七天）。

（五）天主教的素齋的可能

大部文章都激烈地排斥吃素，不過，第十四篇承認吃素有各種各樣的動機：

如人之本性不能肉食，見即嘔吐，此謂「性齋」，非真有有意于齋；又有家貧不能肉食，因並不食者，此謂「窮齋」，亦非有意于齋也。⁴⁰

第八篇文章也保持同樣的觀念，認為性齋是「無功無罪」。⁴¹ 「性齋」是可以接受的，因為有些人的身體無法接受肉類。1668年在廣州，傳教士激烈地爭論是否吃素的人需要破齋。少數傳教士如法國籍耶穌會士聶仲遷（Adrien Grelon, 1618-1697）否認了「性齋」的可能，懷疑自稱「性齋」的人事實上還是佛教徒，因此他拒絕讓這些「性齋」的人受洗，除非他們先吃一塊肉。⁴² 然而，大部分的耶穌會士，如同殷鐸澤（Prospero

³⁹ 引文見本文附錄，頁 76。

⁴⁰ 引文見本文附錄，頁 83。

⁴¹ 引文見本文附錄，頁 74。

⁴² 關於聶仲遷的論述，參見梅謙立，〈佛教受齋能否融入天主教？——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。

Intorcetta, 1626-1696) 和畢嘉, 則對此保持開放的態度。⁴³ 同樣, 第十五篇文章也對「齋素」表示很開放的態度:

吾略舉「齋素正旨」之說, 以辨世之偽齋者。其一, 為人雖聖賢不能無過, 君子所以改過遷善, 省疚于心, 非僅謙於言, 悔于心, 因而變食減, 除其葷味, 惟取淡素, 與夫一身之用, 自擇粗陋, 自苦自責, 以贖己之舊; 惡其新罪, 終夜惶惶, 稽顙于天主, 臺下哀痛涕淚, 冀洗己污, 或者天主憐恤, 而赦宥之, 此齋素正旨之說一也。⁴⁴

以上這整個段落描述了天主教的齋, 並已接納來源於佛教的素食主義(除其葷味), 不過吃素的目的發生巨大變化, 從佛教的輪迴轉向天主教的懺悔。這種天主教的素食主義本來是聶仲遷在廣州會議中激烈地反對的, 因為他懷疑這些中國基督徒並沒有徹底拋棄佛教。與此不同, 在十六位學生中起碼有一位支持天主教素食主義的可能, 這個表示出比較開放的態度。

四、結論

在本文的引論中, 我們提出要追問這些學生文章的特徵, 與傳教士有什麼不同? 當然, 在基本立場, 他們與傳教士的立場是一致的, 把守齋作為天主教生活上的重要因素, 與佛教有嚴格的不同。不過, 這些文章主要是從儒家經典出發, 試圖表示佛教違背儒家, 而天主教與儒家的齋是一致的。這樣的思路沿襲利瑪竇以來的「補儒絕佛」政策, 不過, 由於學生們的儒家人文主義的基礎, 他們可以比外籍傳教士表達得更完

⁴³ 關於殷鐸澤的論述, 參見 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。

⁴⁴ 引文見本文附錄, 頁 85。

整。他們提出的「心齋」、「心齋者，戒七日也」等觀念，使他們的文章更有說服力。這種帶有濃厚儒家觀念的天主教思想可以得到士大夫的贊同，也抓住與佛教的不同點，即儒家和天主教的齋跟禮儀時間有密切關係。不過，由於儒家的齋期限於祭祀的範圍之內，學生們試圖在日常生活中踐行的齋期也許需要更多資源來成立，而這些資源可以來源於儒家（祭祀之外的禮儀），也可以來源於佛教（如過午不食等）。總之，中國天主教學生們的文章主要反應一種「補儒絕佛」的強化，這是很少被學界注意到天主教與佛教可以互相補充的一個面向。其實，明清佛教的齋戒對整個社會有深遠影響，往往超越了佛教的邊界，甚至於有很多儒家士大夫也堅持守齋戒。因此，天主教的策略不僅僅在於排斥佛教，而在於改變當時的士大夫，使他們遠離佛教的齋戒，而吸收天主教的齋戒。

※ 本論文在佛光大學研究中心舉辦的 2021 年 5 月 29-30 日第四屆「近世東亞佛教的文獻和研究」國際學術研討會上發表。本論文作為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）的階段性成果。王琦同學及李媛同學對論文加以潤色，對此表示感謝。另外，非常感謝《佛光學報》編委協助校讀附錄文獻，以及編輯張梅雅博士糾正大量錄入與點校時的錯漏，辨認手稿中的缺損與標記，補充若干引用出處和註釋。

引用書目

（一）佛典與古籍

- 《大明三藏法數》，CBETA, P182, no. 1615。
- 《律學發軔》，CBETA, X60, no. 1125。
- 《觀音經持驗記》，CBETA, X78, no. 1542。
- 《太上洞玄靈寶福日妙經》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985。
- 《丙寅會課・正月・辯持齋十六條》，Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 148, ff. 1-16a。
- 《四書章句集註》，宋・朱熹，北京：中華書局，1983。
- 《莊子集釋》，清・郭慶藩撰、王孝魚點校，北京：中華書局，1995。
- 《詩三家義集疏》，清・王先謙，北京：中華書局，1987。
- 《禮記集解》，清・孫希旦，北京：中華書局，1989。
- 《讀四書大全說》，清・王夫之，北京：中華書局，1975。
- 《靈寶無量度人上經大法》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985。

（二）現代專書、論文

- 利瑪竇著、梅謙立注、譚杰校勘，2014，《天主實義今註》，北京：商務印書館。
- 高一志著、梅謙立注、譚杰校勘，2017，《童幼教育今註》，北京：商務印書館。
- 梅謙立，2018，《佛教受齋能否融入天主教？——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。
- Chan, Albert. 2002. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV*. Armonk: M.E. Sharpe.
- Gabiani, Giandomenico. 1680. De Latinae linguae usu Sinensibus Alumnis non necessario indicendo dissertatio, Ex urbe Sy Nghn fu [Xi'an fu] prima Aprilis anni 1680. BVE Fondo Gesuitico 1257/3: 9r-18v. In Bontinck, François. 1962. *La lutte pour la liturgie chinoise aux XVIIème et XVIIIème siècles*. Louvain: Nauwelaerts.
- Gabiani, Giandomenico. 1681. Letter to Superior General, Macao, 11 October 1681. Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 163: 161r-164v.
- Gabiani, Giandomenico. 1685. Letter to Superior General, Nankin, 5 December 1685. Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 163: 311r-v.
- Gabiani, Giandomenico. 1686. Letter to Superior General, Nankin, 23 October 1686. Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 163: 347r-348v.
- 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.
- Pfister, Louis. 1932. *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*. Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique.
- Standaert, Nicolas. 2012. *Chinese Voices in the Rites Controversy*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Szpot Dunin, Tomasz Ignacy. Ms. *Collectanea historiae sinensis*. Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 104-105.
- Verbiest, Ferdinand. 2017. *Letters of a Peking Jesuit: The Correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623-1688)*, Revised and Expanded by Noël Golvers. Leuven: Ferdinand Verbiest Institute.

(三) 網路資源

《畸人十篇》，哈佛燕京圖書館，[https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:432623707\\$1i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:432623707$1i), 2022/5/15。

《丙寅會課・正月・辯持齋十六條》⁴⁵

中山大學博士生 王琦整理

[1-a][一] 辯持齋

辯齋者何？辨其名同而實異也。曷異乎？爾聖賢之齋、愚不肖之齋，是非邪正，必辨而始判也。聖賢之齋奈何？曰：「嚴對越也，⁴⁶ 齊思慮也，⁴⁷ 著謹恪也，節嗜欲也。」愚不肖之齋奈何？曰：「佞佛老也，崇虛誕也，祈獲報也，冀釋罪也。」此是非邪正所由分也。

古人三日齋、七日戒，⁴⁸ 凡視聽言動、服食起居，莫不致慎，非僅以口腹蔬食為齋也。吾天教，大小齋期，必齋於心而無妄思，齋於口而無妄言，齋於耳目四體而無妄動，然後齊之以減飡（餐）減味，所謂「安澹泊以明志，抑血氣以勝私」，無非為「天地大君」⁴⁹ 其恩至大、其威至嚴，齋以事之，莫敢隕越爾。

⁴⁵ 本文獻出自《丙寅會課・正月・辯持齋十六條》，Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap.Sin. 148, ff. 1-16a。封面有題，題為「正月會課・辯持齋十六條」。文中之俗字、別字統一改為通用字，如「齋」和「齋」均錄為「齋」，「禮」和「礼」均錄為「禮」，凡此不另出註；為方便閱讀，本文使用新式標點進行點校與分段，如遇有特殊詞彙或事件則另註說明。寫本原件上已標示頁碼，錄文以[1-a]、[1-b]等表示。

⁴⁶ 「對越」一詞原出《詩・周頌・清廟》：「濟濟多士，秉文之德，對越在天」，鄭玄訓為「配於」，解此句為朝廷之臣執行文王之德，配順在天之文王如同其生存時一般。後世多演繹此義，如《清會典》云：「乾隆二年奏定，日月薄蝕，官員齊集，祇跪救護，所以謹天戒、嚴對越也。」參見王先謙，《詩三家義集疏》，頁1001；托津等奉敕纂修，《大清會典事例（嘉慶朝）》卷389，清嘉慶年間刻本，頁1-1。

⁴⁷ 朱熹註《論語・述而》云：「齋之為言齊也，將祭而齊其思慮之不齊者，以交於神明也。」見朱熹，《四書章句集註》，頁96。

⁴⁸ 《禮記・坊記》：「子云：『七日戒，三日齋，承一人焉以為尸，過之者趨走，以教敬也。』」見孫希旦，《禮記集解》卷50，頁1289。

⁴⁹ 原文「天地大君」另起一行以示尊敬，今移入正文。

然與古人之齋[1-b]頗同，與今人之齋大異，何也？今人之齋，佛氏之齋也。佛氏以飲酒食肉為大戒，以持齋為上善，持之可以免禍獲福，可以滅罪生天——不知所謂善者，竭忠孝，由仁義，聖賢所推。盡若區區口腹間斷腥茹蔬，愚夫愚婦所易守，佛氏獨以持齋者，為媚己也，而蒙以上賞，是聖賢莫大之功反出愚夫愚婦下矣，有是理乎！

以飲酒食肉為大罪，則先王五雞二彘教民養老，⁵⁰ 不幾罔民？孝子肥牡肥羜甘旨承歡，⁵¹ 是皆陷親不義也，有是理乎！且志公噉鴿，濟顛醉酒，⁵² 尸陀林食人肉，⁵³ 宗其教者，即倖其法，尚侈為美談曰：「已成正果，可以毀律。」噫！律而可毀即非律矣！佛氏持齋之說，何其隘而且私，自相矛盾乎！

其他齋以奉道、齋以祈斗、齋以事神者，⁵⁴ 有終[2-a]身長齋⁵⁵ 者，有歲計月計日計者，門戶多岐（歧），難更僕⁵⁶ 數，要皆佛氏啟之，辨

⁵⁰ 《孟子·盡心上》：「五母雞、二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。……文王之民，無凍餒之老者，此之謂也。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 355。

⁵¹ 《詩·小雅·伐木》：「既有肥羜，以速諸父。」「既有肥牡，以速諸舅。」《禮記·內則》：「慈以旨甘。」見王先謙，《詩三家義集疏》，頁 524；孫希旦，《禮記集解》卷 27，頁 731。

⁵² 「志公」即南朝「志公禪師」，傳說他每天都要吃鴿子；「濟顛」即南宋「濟公禪師」，傳說他嗜好酒肉。這樣的破戒高僧故事在明末清初的禪學界非常流行，如《空谷道澄禪師語錄》卷三便有提及「志公噉鴿，曹山顛酒，南泉斬貓，趙州烹狗，破山老賊酒肉滿口」。見《空谷道澄禪師語錄》卷 3，CBETA, J39, no. B471, p. 946, b21-22。

⁵³ 佛教有死後棄尸供養生物的傳統，如《要行捨身經》所載之發願文云：「弟子某甲今生既盡，又復分段之身，血肉皮骨頭目髓腦，及以手足施與一切飢餓眾生，以償宿債。仰效菩薩苦行之蹤，捨身血肉至屍陀林。」見《要行捨身經》，CBETA, T85, no. 2895, p. 1415, c22-26。

⁵⁴ 道教徒於每月初三、廿七齋戒，禮拜北斗星君。道教對北斗星君的崇拜可見《北斗經》。

⁵⁵ 「長齋」，又名「齋食」，即「過午不食」；不過，有時「長齋」也指「長期持齋」，常常不易識別。

⁵⁶ 形容多，數不勝數。《禮記·儒行》：「遽數之不能終其物，悉數之乃留，更僕，未可終也。」見孫希旦，《禮記集解》卷 57，頁 1399。

佛齋而可概其餘矣。

乃今流俗所見，于佛老之齋，輒認為善事，於天教之齋，輒認為異聞——無他，佛老以持齋報應簣鼓天下幾二千餘年，習之久者，雖非而不覺，聞之創者，雖是而亦疑，人情大抵然耳，無俟深辨。

第論等是齋也——持之以齊心志口體，存理遏欲，則為是；持之以希富貴長壽，釋罪蓋愆，則為非；持之以事生天地、肇萬物、恩威莫並之——一主，則為正；持之以媚矯誣之佛老、誕妄之鬼神、無靈之星斗，則為邪。此是非邪正所以截然自判也，此聖賢之齋與愚不肖之齋所以迥然大異也。

[4-a] [二] 持齋辨

齋者，齊也。昔之聖人，常恐其有所不齊，而假之齋，以齊之，是故齋以屏嗜欲，明心志，且以示誠敬也。竊見今之齋者則異。是老者⁵⁷曰：「牲不可殺也，毋寧齋。」佛者曰：「牲不可殺也，毋寧齋。」由是溺於老者，聞其說，樂其誕也，久而不變；溺於佛者，聞其說，樂其誕也，久而不變。嗚呼，是不可不辨！

夫齋而不敢酒困，⁵⁸ 惧(懼)其性之亂也；不敢以肉食累，⁵⁹ 惧(懼)其神之昏也——苟其性不亂，其神不昏，雖不齋，庸何傷？⁶⁰ 苟其性則姦亂也，其神則昏耗也，雖齋，庸何補？今試執人⁶¹ 而告之，曰：「爾

⁵⁷ 指道教徒。

⁵⁸ 飲酒過多，神志迷亂，《論語·子罕》：「不為酒困。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 113。又，「困」下原有「之」字，後以墨筆點去。

⁵⁹ 「累」下原有「之」字，後以墨筆點去。

⁶⁰ 《左傳·文公十八年》：「人奪女妻而不怒，一扶女，庸何傷？」見洪亮吉撰、李解民點校，《春秋左傳詁》卷 9，北京：中華書局，1987 年，頁 387。

⁶¹ 「人」下原有「裙」字，後以墨筆點去。

能戒爾酒，絕爾肉食，以為齋乎？」彼必曰：「能之。」又試執人⁶²而告之曰：「爾能正爾性，養爾神，以為齋乎？」彼必曰：「不能。」夫其所以能者，何也？以其齋於口[3-b]也；所以不能者，又何也？以其齋於心也——然則彼所謂齋，亦齋於口而已，其齋於口，而不齋於心，亦猶之不齋而已。

抑又有說焉。萬物者，天生之以養人也。是以〈豳風·七月章〉之⁶³曰：「朋酒斯饗，曰殺羔羊。」其〈小雅·伐木〉之章⁶⁴又曰：「既有肥羜，以速諸父。」⁶⁵由此觀之，未聞所謂齋也。若皆齋之，則是麋鹿遊於山，黿龜魚鱉長於河，不亦爪牙之爭食耶？上古之世，民未知有五穀，唯是食鳥獸之肉，茹其毛而飲其血，衣其羽皮，⁶⁶而其時亦敦龐⁶⁷醇厚，奸詐不生，豈上古之未知有齋者，其人心遂不如後世耶？且夫「七日戒，三日齋」，雖在聖人不過如是而已，彼夫終其身而齋之者，豈欲求過於聖人邪？今其主輪迴之說，曰：「吾今日食一⁶⁸禽獸，則後日亦將禽獸吾也，是以吾寧齋之。」然則上古之茹毛飲血者，其後日[4-b]皆成禽獸，而今日何復有人邪？將熊、羆、虎、豹、豺、狼、犀、兕之食人者，其後胥成人邪？嗚呼，亦見其惑矣！

蓋清心寡欲，遠邪之道也；淡薄明志，見性之方也；嚴恭寅畏，⁶⁹自

⁶² 「人」下原有「裾」字，後以墨筆點去。

⁶³ 即《詩經》「七月」之章。原作「七章月」，「章」字旁有倒乙符，今據以改正。

⁶⁴ 即《詩經》「伐木」之章。「伐」下原誤衍一「章」字，今刪。

⁶⁵ 原誤作「以速諸舅」，以墨筆點去，改為「父」。

⁶⁶ 《禮記·禮運》：「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。」見孫希旦，《禮記集解》卷21，頁587。

⁶⁷ 豐富，富足。《左傳·成公十六年》：「是以神降之福，時無災害，民生敦龐。」見洪亮吉撰、李解民點校，《春秋左傳詁》卷11，頁475。

⁶⁸ 「日」下原作二「食」字，後以墨筆點去上一字。

⁶⁹ 《尚書·無逸》：「嚴恭寅畏，天命自度。」見阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏·尚書注疏》，臺北：藝文印書館，1965年，頁240-2。

持之術也——知此者可以齋，亦可以不齋矣。

[5-a] [三] 辯持齋

齋之義何昉乎？蓋為祭而設也。昔先王制禮，必於未祭之先，七日戒，三日齋，以齊其思慮之不齊者，而始交於神明也。然則齋之義非他，蓋直為祭而設也。魯《論》⁷⁰ 記「孔子之所慎」，要必以「齋」為兢兢；⁷¹ 至〈鄉黨〉一篇則如「變食」、「遷坐」，及「明衣」、「寢衣」之類，⁷² 復不啻再三言之，亦無非為祭而設也。

後世惑於輪迴之說，恆恐生前所食，歿後即化為物類，故種種不敢下箸，而其藉口則曰：「我體天地好生之德也，我奉帝王愛養之仁也。」噫嘻！天地誠好生矣，獨不思天地之生物，其為人而生乎，抑徒為物而使之並生育於其間也？夫人為萬物之靈，⁷³ 天生百物以充其口腹；成其吉凶[5-b]賓嘉之禮，⁷⁴ 皆於六畜乎是賴，乃必以戒殺為名，舉日用所必需者而悉去之，是或飛或走之類，必將充牣⁷⁵ 於兩大之間，而俱置之無用也，天地之生物，不亦為多事耶？

矧夫帝王愛養之仁，亦第使之遊於咸若之天，而不過為戕賊斯已

⁷⁰ 《論語》在傳統上有三個來源，分別是《古論語》、《齊論語》、《魯論語》，鄭玄結合三種文獻編訂了今本《論語》。「魯論」在文獻學上一般特指《魯論語》，不過此處所引文句並非《魯論語》所特有的，因此，大概作者是據孔子魯人之意而稱「魯《論》」。

⁷¹ 《論語·述而》：「子之所慎，齊，戰，疾。」朱熹註「齊」云：「誠之至與不至，神之饗與不饗，皆決於此。」見朱熹，《四書章句集註》，頁96。

⁷² 《論語·鄉黨》：「齋，必有明衣，布。齋，必變食，居必遷坐。」見朱熹，《四書章句集註》，頁119。

⁷³ 出自《偽古文尚書·泰誓》：「惟人，萬物之靈。」見阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏·尚書注疏》，頁152-2。

⁷⁴ 傳統禮學將「禮」分為五種：吉、凶、軍、賓、嘉。此處大概舉四以明五。

⁷⁵ 充牣，即充滿。司馬相如〈子虛賦〉：「珍怪鳥獸，萬端麟峯，充牣其中，不可勝記。」《文選》李善注引《廣雅》云：「充、牣，滿也。」見蕭統編；李善注，《文選》卷7，上海：上海古籍出版社，1986年，頁357。

耳，未嘗日討圉人而誠之曰：「某禽某獸，我之所愛也，汝毋殺，殺則有禁；某魚某畜，我之所珍也，汝毋食，食則有罰。」故凡郊社、宗廟，及朝會、燕饗、賞賚諸大典，⁷⁶ 類⁷⁷ 無弗取牛羊等物，以登俎豆⁷⁸ 至敬也，以列几筵至厚也，以光盛典、以洽歡心，至明且備也。乃必以不殺為仁，是犧牲亦可以麵為，而賓筵亦祇用蔬菜幾品而已，不亦陋哉！

然則齋之說非乎？曰：否。吾非謂人之不當持齋也，但正用之，則齋即為敬；不[6-a]正用之，則齋即為愚。何也？未祭而齋三日者，古禮然也。惑於異端，而或奉斗齋，或守十齋，⁷⁹ 或持三官大士等齋者，⁸⁰ 皆非也。至於佞佛終身，葷酒不聞者，又無論矣。天教有小齋、大齋之別，其與未祭而齋之義，將毋同。

[7-a] [四] 辯持齋

齋之說，莫詳於《禮經》，而其說與天學近似——其言「致齋三日」、⁸¹ 「七日戒，三日齋」，⁸² 皆在祭之先，而祭之日飲福受胙。即

⁷⁶ 「郊社」，天子祭天地之禮；「宗廟」，天子、諸侯、大夫、士祭祖之禮；「朝會」，百官朝見天子之禮；「燕饗」，天子飲宴之禮；「嘗」，天子諸侯秋祭宗廟之禮，大概作者舉此以明四時祭；「賚」，賜下之謂。

⁷⁷ 此「類」字為皆、率、大抵之意。

⁷⁸ 祭祀、宴饗時盛食物的禮器。

⁷⁹ 佛教徒在每月初一、八、十四、十五、十八、二十三、二十四、二十八、二十九、三十持齋，見《大明三藏法數》卷 32，CBETA, P182, no. 1615, pp. 719, b9-721, a6。道教亦有此齋，見《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷 4，張宇初等編纂《正統道藏》冊 10，臺北：新文豐出版社，1985 年，頁 381-385。

⁸⁰ 即「三官齋」，道教徒崇拜天、地、水三官，於三官聖誕吉祥日，即正月十五上元節、七月十五中元節、十月十五下元節持齋可以延年益壽，參見《太上洞玄靈寶業報因緣經》。

⁸¹ 《禮記·祭統》：「散齊七日以定之，致齋三日以齊之。定之之謂齊。」見孫希旦，《禮記集解》卷 47，頁 1239。

⁸² 《禮記·禮器》：「三月繫，七日戒，三日宿，慎之至也。」見孫希旦，《禮記集解》卷 24，頁 656。

今上郊天，頒行天下，預三日致齋，⁸³ 猶存此意，與天學前二日守齋，其義同也。

「子之所慎，齋。」朱子訓曰：「齋之為言齊也。將祭而齊其思慮之不齊者，以交於神明也。」⁸⁴ 夫既欲齊思慮，則必寡嗜慾；欲寡嗜慾，則必薄滋味，又與天學齋心為重，而齋口次之，其義同也。

「齋必變食，居必遷坐」，以及「齋必有明衣」，蓋既明潔其心，又必明潔其體，又與天學齋之日減膳修省、浣濯祭服，其義同也。

自釋老之齋出，而始大亂真矣！釋之五戒，⁸⁵ 不食肉飲酒，是教天下之人皆茹[7-b]素也。夫使茹素而為昭事對越，因而忌味減餐，以克制其嗜慾，明潔其心志，尚有未善，若為輪迴，而惜物命，為祈福免禍，則何不思禍福之權自有主之者，從未有乞靈於禽獸也？若以斷葷即為善事，則世間善事甚多，古來忠孝節義，又未必皆茹素者為之也，何獨以不御酒肉為善事乎？南梁宗廟去牲牢文錦，不得為獸形，⁸⁶ 至弑二君、殺六貴而不恤，⁸⁷ 作浮山堰，以灌（灌）壽陽百里內，老少數十萬盡葬魚腹。⁸⁸ 貴畜賤人，為善者當如是耶？

⁸³ 據清朝官方紀錄：「順治八年，定大祀致齋三日。」見托津等奉敕纂修，《大清會典事例（嘉慶朝）》卷 334，清嘉慶年間刻本，頁 3-2。

⁸⁴ 語出朱熹註《論語·述而》，不過原文並非使用「齋」，而使用「齊」。見朱熹，《四書章句集註》，頁 96。

⁸⁵ 佛教的根本戒律禁絕「殺、盜、淫、妄、酒」，不僅適用於出家的僧侶，也適用於在家的信眾，參見《大智度論》卷 13，CBETA, T25, no. 1509, p. 155, b27-c10；159, a1-5。

⁸⁶ 此記梁武帝蕭衍崇佛故事。

⁸⁷ 齊明帝蕭鸞連殺蕭昭業、蕭昭文二帝，而自己篡位，是為「弑二君」；齊明帝駕崩前留下遺照指定六位重臣輔佐幼帝，然而不久後內亂爆發，六位重臣全部被殺，是為「殺六貴」。這兩件事都是梁武帝本人見證過的。

⁸⁸ 此記梁武帝與北魏爭奪壽陽時，築浮山堰水困壽陽事。見魏收撰；楊家駱主編，〈島夷蕭衍列傳〉，《魏書》卷 98，臺北：鼎文書局，1980 年，頁 2176。

道家之齋不等，又有所謂「斗齋」者，今方猖獗，自朱二眉⁸⁹ 典刑後雖少衰，而人猶尚之：以斗母為豕形，⁹⁰ 故於斗降日不食豕肉——夫以斗母為豕，則天下之屠豕者皆為屠斗母之人矣，慘孰大焉！若以豕為斗母[8-a]，則拜豕無異於拜斗母矣，天下之斗母何紛紛也？輪迴、崇斗另自有辨，茲不贅及，僅言其齋而已。

至庶人之持齋，又有種種不類者：有謂持齋則富貴可圖、長壽可致，或守長齋、或守短齋以期望之者，是謂「貪齋」。或受父母翁姑之命戒其饕餮，遂不食腥味者，是謂「恨齋」。或書「戒殺」二字，粘於屋壁，則高堂奉養，每缺甘旨，尊客每至，竟進草蔬者，是謂「吝齋」。或昏愚無知，恐受報應而放生食素者，是謂「癡齋」。或甫生即斷腥味，自幼至老不能進食，啖之輒吐者，是謂「性齋」。茲略舉之，不勝殫述。

要之我天學之齋，固貴齋口，首重齋心，至於視聽言動，嚴絕非禮，⁹¹ 則耳目口鼻無非齋也；若止斷禽獸之肉，而不守諸規者，其罪尤重——齋固若斯之難也！

[8-b]至若異端戒殺放生，所戒者，禽獸之肉；所為者，禽獸之行。遂以此驕於⁹² 人曰：「某，長齋也；某，善人也。」其果得謂之齋也與？果得謂之善人與？

⁸⁹ 清人李斗記載：「有楚人朱二眉，號神仙，傾動公卿。」見李斗撰；汪北平，涂雨公校點，《揚州畫舫錄》卷 16，北京：中華書局，1960 年，頁 364。

⁹⁰ 道教有斗母崇拜，然而道教的斗母只是騎豬而非豬形，因此作者在此記載的是朱二眉宣揚的異說。

⁹¹ 《論語·顏淵》云：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 132。

⁹² 此字已損毀，但據殘跡及上下文意，此字應是「於」字。

[9-a][五] 辨持齋

持齋之說，惑世誣民，莫此為甚！

釋氏者流，創輪迴以矜異，惜物命，求富貴，增壽益福，皆以為持齋使之然歟！若是者，因乎貪，溺乎私，不過減食節飲，徒齋其貌而已，曷嘗有省身克己，存理遏欲之功乎？

故天學之士，戰兢惕厲，⁹³ 以致其齋，有克己治己之方，有滅舊生新之意，不直齋之于口，凡思動言為，以及耳目四肢，無不有致齋之道焉。

《傳》曰：「齋以言乎齊也，所以齊不齊，而致其齋也。」⁹⁴ 所以宣尼⁹⁵ 更衣、變食、遷坐等類，潔其志也，表其誠也，示其敬也。寧如斯世之所謂持齋念佛、修來世以圖報者乎？

今人見善不能遷，見惡不能祛，將藉茹齋之名，掠美市譽，彼以為，福自[9b]此而降，禍自此而除——若人者，不知其為齋，並不識其為持矣，其可慨也夫！

[10-a][六] 辨持齋

《禮》之有齋，所以交神明也。⁹⁶ 內以齊其心志，外以潔其形體，故七日戒，三日齋，而後用犧牲以祭，一物不備，不足以告虔，未之或

⁹³ 《孟子·離婁下》云：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」朱熹註曰：「君子知此而存之，是以戰兢惕厲，而卒能有以全其所受之理也。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 258。

⁹⁴ 此句引用並不準確，語出朱熹《中庸集註》：「齊之為言齊也，所以齊不齊而致其齊也。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 25。

⁹⁵ 「宣」即「文宣王」，孔子之封號；「尼」即「仲尼」，孔子之表字。

⁹⁶ 《禮記·郊特牲》：「交於神明者」。見孫希旦，《禮記集解》卷 26，頁 700。

廢也。齋之義，取諸此。

即吾教之守齋，有四十日大齋、四季大齋、主日前二日小齋，此皆效法 吾主之嚴齋，而凜遵之，不敢稍有踰越。然遇齋之期，原不禁水族諸味，蓋取其性之寒、氣之薄者，遏抑饕情而克嗜慾，初非為免禍求福而然，其詳載《畸人十篇》。

齋素正旨，與釋氏之持齋，斤斤以野蔌為事者，大相迥別。釋氏之持齋，大抵不出于輪迴果報，其說約有三端：一謂，凡諸物類盡是多生眷屬，⁹⁷ 割肉餒己，輾轉相報，曾無已時。二謂，一日[10b]持齋，斷除殺孽，來生定享無窮福報。三謂，一切含靈，皆具佛性，愛惜物命，同登正覺——於是筆之于書，示之為勸，愚夫愚婦，翕然信從，互相倣效，細而昆蟲，大而芻豢，⁹⁸ 縱之林沼，愛同人類，莫不以持齋戒殺為第一大功德。

夫持齋戒殺，不過善之小者，似是而非。所謂「差之毫釐，謬以千里」，釋氏既為名「齋」，葷雖不茹，而酗酒漁色則無禁，舍其大惡，擇其小善，安得為通論乎？更有名雖「持齋」，實則饕餮，私饜膏粱、潛蓄旨饈，不過依傍禪門為博取衣食之計，其實出於勉強，原非甘于淡薄——人既不嫌，佛亦不譴，可見齋之無益。間有一二黃面瞿曇，⁹⁹ 自稱叢林尊宿，一蔬一食，戒律精嚴，亦不過掩飾耳目、圖充衣鉢，借說法談禪之機，為鬻奸施巧[11a]之地，行若大德，其衷叵測。此之謂「口雖齋而心不齋」，徒然吃菜事魔，實則茈菟之罪人也。

⁹⁷ 此處之「眷屬」，疑是「眷屬」之誤。

⁹⁸ 《孟子·告子上》：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」見朱熹，《四書章句集註》，頁330。

⁹⁹ 「瞿曇」即釋迦摩尼姓氏，釋迦摩尼修道時因節食而身體虛弱，有人說他臉色發黑，有人說他臉色發褐，也有人說他臉色金黃，釋迦摩尼稱讚了最後一種觀點，此即為「黃面瞿曇」之來由。

不知 天主生育萬物，原以滋養人類。大西有一國，人不食豕，豕亦不生，故孳生之繁，非徒並育於兩間也。倘盡如釋氏持齋，則爪牙攫噬之群充滿宇內，食人不止，則 天主之造萬物，適以害人而非養人矣！

世人以持齋為善，謂不啖腥血果盡屬善人乎？不戒殺牲果盡屬惡業乎？若然，則古聖之網罟、¹⁰⁰ 孔子之釣弋，¹⁰¹ 與夫文王之雞彘，一切仁政，皆等諸惡業，而牛羊犬豕皆為無用，祭祀、燕饗諸大禮，皆廢而不舉矣！此不可之甚者！

何況持齋未必獲善報，梁武終日一食蔬素，宗廟麵為犧牲，卒罹臺城之禍，¹⁰² 千古貽譏、章章¹⁰³ 史冊。

吾教以克己為務[11b]，不僅齋在口，尤當齋在心——嚴威¹⁰⁴ 有赫，¹⁰⁵ 一以昭事，¹⁰⁶ 翕合主心，此之謂正齋，與禮相符。釋氏既失其正，而又以微末之善聳動愚癡，種種設法，無非惑世誣民，不知有真實之禮在彼。雖家置一喙，不能強為之辨也。

[12-a] [七] 辨持齋

天下有名同而實異，似是而實非者，齋之說是也。夫齋，聖賢所不廢，故「三日齋，七日戒」，古誌之矣。「子之所慎」，首曰「齋」，又曰

¹⁰⁰ 《周易·繫辭傳下》：「作結繩而為罟，以田以漁。」見李道平撰、潘雨廷點校，《周易集解纂疏》卷9，北京：中華書局，1994年，頁624。

¹⁰¹ 《論語·述而》：「子釣而不綱，弋不射宿。」見朱熹，《四書章句集註》，頁99。

¹⁰² 548年，侯景在壽陽發起叛亂，次年攻破建康，梁武帝在臺城（宮城）內被活活餓死，史稱「臺城之禍」。

¹⁰³ 「章」下應是重文符，讀為「章章」。

¹⁰⁴ 《禮記·祭義》：「孝子如執玉，如奉盈，洞洞屬屬然如弗勝，如將失之，嚴威儼恪。」見孫希旦，《禮記集解》卷46，頁1214。

¹⁰⁵ 《詩·大雅·皇矣》：「皇矣上帝，臨下有赫。」見王先謙，《詩三家義集疏》，頁852。

¹⁰⁶ 《詩·大雅·大明》：「昭事上帝，聿懷多福。」見王先謙，《詩三家義集疏》，頁829。

「齋必有明衣」，「齋必變食」。但其所謂齋者，齊也，齊其志慮之不齊者，以交於神明，而非有他也。

嗣後佛老之徒出，而齋之說亂也。佛氏之齋，為輪迴也；老氏之齋，為修仙也。為輪迴，則不知天命謂性，氣以成形，¹⁰⁷ 人身萬無轉為禽獸之理，而止以求免乎三生六道為主；為修仙，則欲冀長生，而又以修煉飛昇為主。是雖名曰「齋」，而於齋之義何居？

至若長齋、十齋，分立名色，以簧鼓愚民。而涅槃、員菓、斗教，¹⁰⁸ 自近今倡之，亦俱有齋，此又不過本諸佛老，而少[12b]變其說，尤不可與聖賢之所謂齋者同日語也！

或曰：「不飲酒，不茹葷，同一齋，即同一好善也，其意何必盡非？」不知現人者，必當論其矢志¹⁰⁹ 為何。使其戒酒肉、絕葷腥，謂淡泊所以明志，則齋可也，不齋不可也；若徒惑於輪迴之謬說、修煉之妄談，則不齋可也，齋愈不可也——何也？以其非聖賢「齊不齊，而致其齋」之意也。世之持齋者，烏可不明辨哉！

[13-a] [八] 辨持齋

事有名同而實異者，不可不辨。況名似同而亦不同者，又不可不辨！名同者，謂何？謂「齋」也；實異者，謂「世俗之齋」與「天學之齋」也。名似同而亦不同者，謂何？世俗之齋，是「素」也，非齋也；天學之齋，是「齋」也，非素也。

¹⁰⁷ 《禮記·中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」朱熹註云：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 17。

¹⁰⁸ 「員菓」疑通「圓果」，指「圓教之果位」；「斗教」疑即第四篇所談崇拜斗母之教，但觀後文「俱有齋」，似乎前文之「涅槃、員菓」也是教名。

¹⁰⁹ 矢志，猶矢志。即立定意念。

然則「齋」與「素」何以辨焉？齋之為言齊也，所以齊不齊而致其齋也；素，則不茹葷腥，止食蔬菜而已。泛而論之，似乎世俗之齋謹而嚴，天學之齋寬而恕，然不知嚴者為罪，而寬者是功也。

世俗之素，謂死後有輪迴也，謂可以釋生平之罪惡也，謂可以揜惡名也，謂可以沽善譽也，謂可以求得富貴、長壽、男女諸慾也。否則或因於忿，或因於怨，或因於性生，或藉以媚[13-b]人之方，或藉為乞食之路。雖有十齋、三官、觀音、¹¹⁰ 斗素等名，其意不出此數端之所云。然數端之中，惟性生者，無功無罪，其餘則不特無功，而更有罪焉！

若夫天學之齋，又何如也？蓋奉教者，每一歲之中，當赴堂瞻禮者九十餘次，於瞻禮之前，必先持齋，有二日，有一日，有四十日，共百五十餘日。而齋又有大小焉，小齋則不食禽獸肉，而大齋則減膳，午用一餐飯，晚用希（稀）飯少許而已，即欲飲酒，亦不敢過焉。然大齋於一歲之中，總不過數日，而老弱與病者，或懷孕、乳兒者，或行遠與作勞者，皆在所免。至於老弱之與病人，並小齋亦免也。然此齋也，無非所以清潔其心，俾能預省平日之過愆，至瞻禮之期，赴堂悔罪謝恩，以祈佑於上帝，猶[13a-a]我中國聖人之制，於將祭之前，預行齋戒沐浴之禮，其意同也。不特此也，即平日之間，非禮勿視，目之齋也；非禮勿聽，耳之齋也；非禮勿言，舌之齋也；非禮勿動，四體之齋也；並心意之妄思，無不謹焉，苟不如是，雖守口腹之齋，亦不取也。

然不食禽獸肉，而獨不禁魚腥者，蓋為水族性寒而味薄，非助養血氣之物，聊足以佐飲食而已，亦不敢過用，且不期必用也。至於禽獸之肉，味厚而凝滯，大助人之氣血，故一月之間，數數禁之，使氣血少衰，足以減猛鬪之力，制淫欲之火，明心志，使肉軀常聽命於一心。如是，則可寡過，寡過則可以事上帝、禦魔魅，勸向善而百行端矣；且可以少

110 觀音齋，中國民間流行的齋法，依據觀音菩薩事跡，在對應的日期持齋。

疾病，可以養生。若省所費以濟貧人，則功更倍也。較世俗所[13a-b]持佛氏之齋，不猶天地之懸隔乎？

所謂名同而實異，名似同而亦不同者，蓋如此。

[13b-a][九] 辨持齋

齋之為義，潔也。然未即為潔，惟得其真旨，乃為致潔之繇，而始為功。失其真旨，反為致慝之繇，而滋其罪矣。是有聖賢君子之齋，有異端小人之齋，不可不辨也！

夫聖賢，專乎昭事，望德行之全，惟日不足，故恆齋以保其心志清明，時可對越，無少間斷，¹¹¹ 功夫純熟，造乎聖域，斯聖賢修德之齋也。君子日願改過遷善，遏欲存仁，翹首天福，因而節食持齋，不用大葷厚味，以抑肉身順欲之力；稍稍克己，以補既往之非，預絕將來之邪，此君子徙義之齋也。二者之齋，俱得齋之真旨，宜齋之時，必當持之也。

後之釋氏，迷謬本原，不肯考究實理，將己天良之側隱，偏加之於鳥[13b-b]獸異類，妄捏輪迴之說，而專以戒殺¹¹² 持齋為上善，為修行之根本，其修行，本於持齋，持齋本於戒殺，戒殺本於輪迴。

噫！豈知夫人類之魂，靈魂也；鳥獸之魂，覺魂也。靈魂有始無終，覺魂有始有終；靈覺二類，判若天淵，決不相遷變、混雜者。若推論之，不惟靈覺二類之魂不相遷變、混雜，即一類之魂，且決不相遷變、混雜者。夫物性之不同，由於魂之不同，今觀羽蟲之性不同鱗蟲之性，鱗蟲之性不同毛蟲之性，則羽蟲之魂不同鱗蟲之魂，鱗蟲之魂必不同毛蟲之魂矣。再推論之，即一蟲之類亦且絕不相混雜者，犬羊之性不同獅狼，

¹¹¹ 「間斷」二字原誤倒，字旁有倒乙符改正。

¹¹² 「戒殺」二字原誤倒，字旁有倒乙符改正。

則犬羊之魂不同獅狼矣，牛馬之性不同麟象，則牛馬之魂不同麟象矣，推之鱗羽皆然。夫一覺類之[13c-a]魂，不可相遷變、混雜，豈有超出等夷之人、有始無終之靈魂，反可與異類、有始有終之覺魂互相遷變、混雜而為輪迴也哉！

人決不可為鳥獸，鳥獸決不可為人，所以古今聖帝明王從無輪迴之說，絕無殺牲之戒。故齋因輪迴戒殺之說而持者，異端昧理之齋也；小人貪圖沽名釣譽，或欲求兒女、財貨、功名、壽算等，因而持齋，是蒙昧貪癡之齋也——斯二者之齋，失齋之真旨，持之者，非惟無功，尚大獲罪於皇皇 天主。有志於齋者，豈可不明而妄持之哉！

[13d-a] [十] 辨持齋

齋之說何謂而起也？曰：將以致其敬也，將以致其齊也。

夫齋有二焉：一曰口齋，一曰心齋。口齋者，齋三日也；心齋者，戒七日也。古之聖人將有祀乎上帝，有祀乎山川、祖廟，必致齋于內、散齋于外，¹¹³ 然後神鬼享而上下和。

魯之孔聖，雖蔬食菜羹，祭必齋，¹¹⁴ 如而當與祭太廟、與祭家廟，其洋洋如在之誠，洵可思也。旨哉，¹¹⁵ 齋之不可不持也，明甚。

晚近之世，正教不行，異端惑眾，而有若僧道者，竊持齋之名，養多欲之智，或淡薄以終身，或貪饕于一旦，或托空門而葷酒不廢，或借貞潔而肥肉自私，其為齋也，不如無齋。此皆 天主之罪人。

¹¹³ 《禮記·祭義》：「致齊於內，散齊於外。」見孫希旦，《禮記集解》卷 46，頁 1208。

¹¹⁴ 《論語·鄉黨》：「雖蔬食菜羹，瓜祭，必齊如也。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 120。

¹¹⁵ 《禮記·中庸》：「子曰：『鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。詩曰：『神之格思，不可度思！矧可射思！』夫微之顯，誠之不可揜如此夫。』」見朱熹，《四書章句集註》，頁 25。

或曰：「諸教有齋，而天教獨無齋；諸學[13d-b]有戒，而天學獨無戒。奚以明其然也？」

凡人未有不惜物命者也，而此惟以好殺為事；凡人莫不有所戒也，而此則牛羊犬豕皆無忌。凡齋，皆以素為主也，而此則葷素總有所不分，豈非大異於諸教者耶？雖然，亦未視天教之齋之正也。

夫「對越在天」，未可視為泛常，當求其「在于上下左右」之內；亦不可視為虛縵，又當「存其誠」¹¹⁶于身心耳目之間。有大齋焉，不惟絕乎鳥獸之肉也，而且飲食必有節；有小齋焉，不必絕物以自苦也，而即水族以適口。一年之內，一月之中，週而復始，循環無間。以言乎不齋，而實有齋；以明乎守齋，而實非長齋。與老死不知肉味者，有別；與佞佛不知正道者，有別；與貪婪無節，見蔬菜不茹、見腥膻不避者，有別。[13e-a]此之謂天教之齋，而實大異于諸教者也。

[13f-a] [十一] 辨持齋

慎齋莫如宜聖，魯《論》云：「齋必變食，居必遷坐。」又云：「必有明衣。」「必有寢衣。」《朱註》釋之最詳，何聖人於齋之日，一動一靜，如此精嚴也。¹¹⁷

蓋齋之為言齊也，外而明潔其身，必內而齊其心志，以交於神明。所謂「神明」者，聖人一生敬天，故《詩》云：「小心翼翼，昭事上帝。」¹¹⁸《書》云：「欽崇天道，永保天命。」¹¹⁹誠思天不言，而四

¹¹⁶ 《周易·文言傳》：「庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠。」見李道平撰、潘雨廷點校，《周易集解纂疏》卷1，頁46-47。

¹¹⁷ 此說無據，朱熹《論語集註》於此句僅解釋文義，未有如此闡發。見朱熹，《四書章句集註》，頁96。

¹¹⁸ 《詩·大雅·大明》：「維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。」見王先謙，《詩三家義集疏》，頁829。

時行、百物生，¹²⁰ 豈蒼蒼形氣之天能為之乎？必有一生天、生地、生萬物之真主宰，即上帝是也。《詩》云：「上帝，天之主宰也。」¹²¹ 聖人「對越在天」，必「清明在躬，志氣如神」，¹²² 以精誠感格之，故曰「交於神明」也。

自老、佛之徒出，而大亂真矣！佛氏則談空，倡言輪迴轉生；老氏則談玄，崇尚虛[13f-b]無寂滅。夫虛無寂滅之謬，人或知之，至於輪迴之惑人，人不察而為其所陷。據佛氏云，眾生生死轉輪，無非祖先、父母、兄弟、姊妹。若然，則必以今世所娶子媳疑為我先代之母轉為異姓之女，所役使之婢僕即我兄弟姊妹復轉托生，¹²³ 豈非大悖倫理之言乎！

又云：人死為羊，羊死為人。夫羊死可轉為人，則羊貴而人賤，食一羊之肉，則必多人，以幾人之身而償一羊，天何其殘忍？生一羊而害多人，先使其食之，而俟其死後以報之，若是，則當生羊而不必生人矣！是視人之身，無異於羊之身，則必羊之性，無異於人之性，而後可。然吾見人¹²⁴ 雖至愚，必有稍知仁義禮智者，而羊獨不知，果何為也？

推之為牛、為馬、為豕、為犬，以及種種飛禽[14-a]，如雞鵝之類，謂皆有人之魂，又何以人死，見其屍則畏避，未見牛馬死，而人畏避其屍者——亦謂人之魂，最靈之魂，不死不滅，故或見有屍橫道路，而人畏避之；牛羊犬馬止有覺魂，飛者走者，皆知寒暖，皆知饑而思食，以

¹¹⁹ 出自《偽古文尚書·仲虺之誥》，見阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏·尚書注疏》，頁 112-1。

¹²⁰ 《論語·陽貨》：「子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』」見朱熹，《四書章句集註》，頁 180。

¹²¹ 此句實為朱熹《詩集傳》注《大雅·文王》之文，非《詩》之文。

¹²² 「清明在躬，氣志如神」出自《禮記·孔子閒居》，見孫希旦，《禮記集解》卷 49，頁 1278。

¹²³ 「托生」二字原誤倒，字旁有倒乙符改正。

¹²⁴ 「見人」二字原誤倒，字旁有倒乙符改正。

至網羅所加、繫縛所遭，皆知逃脫，此天之賦彼之覺，形軀一死，而魂即死，何足畏乎？

如必信果報，惑于異端，謂人食其肉，人魂輪轉投做禽獸，則必未有物先有人而後可，乃《易經·繫辭》云：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女。」¹²⁵ 可以知造物主未生人先生萬物，既生萬物以養人，明示人以可食矣！假使禽獸肉不可食，食之人死必轉為禽獸以償命，則是人未死而隱隱有禽獸之報，可慮禽獸未死而欣欣人身可幸，[14-b] 有是理乎？何其誕也！

天子為天下君，郊天祀地，而外凡燕享、嘉會，必需牲殺，即每日四飯，必極山海珍錯以獻之；降而諸侯、大夫，有必不可廢之禮，不能概以菜蔬菲薄也明甚，豈得以食肉為罪，而降罰降殃乎？梁武帝以麵為犧牲，後餓死臺城，則又何也？文王，仁君也，養老之制，「五母雞，二母彘，無失其時」，使老者可以食肉，¹²⁶ 豈置人於罪報乎？

僧又謂：我佛慈悲憫人，食禽獸血肉，造孽受報，有懺悔之法，必誦經、禮懺、齋僧、塑佛像、虔作預修¹²⁷ 等事，可以減罪。然則，禽獸爪牙攫毒未曾念佛、齋僧、為預修等項，何以遂得為人乎？凡人為善難、為惡易，所思所言所行入于善者儘多，非必茹素即為善行；入于惡

¹²⁵ 「有天地，然後萬物生焉。」出於《周易·序卦傳》文，非《繫辭傳》文。見李道平撰、潘雨廷點校，《周易集解纂疏》卷 10，頁 719。

¹²⁶ 《孟子·盡心上》：「五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 355。

¹²⁷ 指在今生修行，死後獲得福報，預修往往配合特定齋法，如在民間傳抄甚多的《佛說閻羅王授記四眾預修生七往生淨土經》：「若有善男子、善女人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，預修生七齋者，每月二時，供養三寶，祈設十王，修名納狀，奏上六曹，善業童子，奏上天曹地府官等，記在名案，身到之日，便得配生快樂之處，不住中陰四十九日，不待男女追救，命過十王。」見《佛說預修十王生七經》，CBETA, X01, no. 21, p. 408, b23-c3。

者不一，非必食肉即為罪惡。《易》云[15-a]「作善，降之百祥」，不在持齋一端；「作不善，降之百殃」，亦不專在食肉一端。¹²⁸ 誠知我之壽命長短、富貴窮通，有天主操之，一切鬼神及如來、世尊、玉皇、三清，無所司其權，即不持齋，亦可以知其「道之大原出於天」¹²⁹ 也。大道之垂諸萬世而可行者，忠孝節義，人人可為，時時可為，此所為善也，何必獨以持齋為上善耶？

今就佛氏不殺生之說，明指其誤。如欲塑佛像，必裝金漆，漆中必用豬血；法鼓必用牛皮，方可擂擊；造琉璃，必用羊角，必用鋸解割截；作袈裟，必用蠶絲，立見寸絲千命，豈釋氏用之獨不輪迴乎？畏輪迴而不殺生，則一物不可殺，必至飛禽走獸充滿天地間，所謂禽獸逼人、¹³⁰ 率禽獸而食人肉，¹³¹ 慘莫慘於此矣！

乃道家更以修煉為法[15-b]門，不特肉不可食，即一切菜素，亦以淡泊為主，故有食松柏辟穀一流，又有食己精為還元、鍊小便為秋石者，謂火後過關可以白日飛昇，則又誕且妄矣！

而今世俗持齋，咸為彼所陷惑，¹³² 甚至恨貧苦則持齋，恨無男女則持齋，恨有疾病則持齋，恨有妻妾相妒則持齋；持之或四三年，或五六年，又欲破歡喜錢¹³³ 作圓滿功德、經懺道場以開齋，仍食肉，從前

¹²⁸ 此《偽古文尚書·伊訓》文，非《易》文。見阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏·尚書注疏》，頁 115-2。

¹²⁹ 董仲舒《天人三策》文，見班固撰；顏師古注；楊家駱主編，《漢書·董仲舒列傳》卷 56，臺北：鼎文書局，1986 年，頁 2495-2543。

¹³⁰ 《孟子·滕文公上》：「草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 259。

¹³¹ 《孟子·滕文公下》：「仁義充塞，則率獸食人，人將相食。」見朱熹，《四書章句集註》，頁 272。

¹³² 陷惑，寫本如此，但據上下文意，疑為「陷惑」之筆誤。

¹³³ 指請僧侶作法事的報酬。

一番，反覺多事。

茲者辨之，不責其非，而示其誤，以歸于正。若欲清潔其身心以敬天，則齋可持——天生萬物以養我，我端慤其心志，寧靜其思慮，稍報天覆載之恩于萬一，以省察己愆，祈大寬赦，是以省持之；若欲戢其慾以守身，則齋可持——人于飲食，必羨甘美，不知肥甘逞慾，則精血壯[15a-a]盛，而邪念易生，我以清淡制之，則寧神靜氣，使嗜慾少，而身心兼養、形神俱健，雖不能無過，而可以寡過。是以遷善持之，而邀福避禍之意不存焉。所以泰西先生于聖道有大齋、小齋日期，持之最嚴明，于天主教者皆知之。

[15b-a] [十二] 辨持齋

人皆以持齋為行善，我獨切指其謬——謬在以菜蔬之類無血者可食，若禽獸等類皆不可食，今世食之，死後墮入畜生，此惑於佛氏輪迴之說也。謬在以不食禽獸之肉，並不食甘旨肥厚之味，或辟穀，或食松柏，身輕而清，修煉上昇，此惑於道飛昇之說也。

夫天生萬物以養人，豈獨愛禽獸而不愛人，先以禽獸使人食之，而罰其為畜生乎？自天子、諸侯，以至公卿、大夫、士、庶，凡祭天地、祭山川與祭祖考，每一舉而殺生，而殺牲無算，彼何不慮及此而竟甘償畜類之命耶？

夫三日齋、七日戒，亦明潔心志，以「對越在天」耳，非謂持齋可以邀福，可以長生免死，立致無窮福[15b-b]報也。乃世之持齋者，往往因持齋而戒殺放生，因持齋而作預修，因持齋而懺悔，種種妄念，總欲邀福于目前，冀免身後之罰，其身惟恐轉為禽獸，斷絕人身計耳！執此謬見，立意持齋，徒惜物命之輕，而忘神靈之重，皆由中無寔（實）見，遂致昏昧至此。夫天之報應，自有定數，幾曾見茹素者偏加福佑？幾曾

見食葷者獨降災殃？

且禽獸與人遠矣！就眼前觀之，小者姑弗論；即如虎狼至猛，一遇勇士，尚且捐軀喪命，既有討罰之權，何不保命於生時，而獨索命於死後？試思人僅一身耳，平生所食者，不知凡幾，後日焉有一人之身，而償萬千之物命乎？

聖教齋期，與釋道迥別。小齋但用水族，不用厚味，取其淡泊明志也；大齋則減食（餐），然必內外[15c-a]兼至，心口如一，斯為克己正志之齋，而邀福之念不存也。吾願持齋者，知禽獸決無還報之理，天主之賞罰，不在乎人之食禽獸，而第在乎計功過。由此而立加審擇，則持齋方有益矣。

[15d-a] [十三] 辨持齋

甚哉！人之逆天而棄天也。

天生萬物，皆以資益人類。自鮮食¹³⁴以來，以肉食為粒食¹³⁵之輔，由貴及賤，靡不安常而處順矣。不習其常、不安其故，而好為矯強，是之謂逆天而棄天。夫逆天，我之罪也；棄天，亦我之罪也。以罪為功，莫甚於老釋持齋之說矣！

試思「持」之義何居乎？「持」之為言「守」也，嫉邪以守道，敏行以守身，慎默以守言，其所操持者，至精至鉅也，不此之務，而僅曰齋，抑知所重乎？齋者，在防其邪物，訖其嗜慾；心志定，而思慮齊，故謂之齋。非如世所謂茹素之說，知有口，而不知有心也。

¹³⁴ 《偽古文尚書·益稷》：「暨益奏庶鮮食。」《偽孔傳》：「鳥獸新殺曰鮮。」見阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏·尚書注疏》，頁 66-1。

¹³⁵ 《偽古文尚書·益稷》：「烝民乃粒。」《偽孔傳》：「米食曰粒。」見阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏·尚書注疏》，頁 66-2。

是故君子非有大事也，非有恭敬也，則不齋。其所謂大事、恭敬者，惟聖人之饗帝、¹³⁶ 孝[15d-b]子之饗親而已。當其散齋七日、致齋三日之期，「心不苟慮，必依於道，手足不苟動，必依於禮，以專致其精明之德」，¹³⁷ 與異端之吃菜事魔以求福利者，大相懸也！

昔孔之慎齋，明潔其心，故亦明潔其體，變食、遷坐其微也。吾天教有大齋，薄滋味，減飲食，以蠲潔而養心，此所謂因天而事天者也。

若梁武帝之齋，則玉食¹³⁸ 而絕禽獸之肉，宗廟而麵為犧牲，文錦而禁為人獸，專心佞佛，恩及昆蟲，而罔恤民命，此孟子所謂「不度輕重長短」，¹³⁹ 而即所謂逆天、棄天者也。事佛求福而反得禍，今之持齋戒殺者，可以鑒於此矣！

[15e-a] [十四]辨持齋

持齋之意，有真有偽。

何為偽？如人之本性不能肉食，見即嘔吐，此謂「性齋」，非真有意于齋。又有家貧不能肉食，因並不食者，此謂「窮齋」，亦非有意于齋。或有從世福起見，求富貴長壽等事，此謂「貪齋」，齋而無功者也。又有惑于異端，謂物與己同類，溺于輪迴之謬，因而戒殺、茹素終身，此乃悖理之齋，不但無功，而且有罪者也！蓋先王設教定禮，用牲用特，¹⁴⁰ 大夫五鼎、士三鼎，¹⁴¹ 五雞、二彘，初無持齋、戒殺之訓。

¹³⁶ 即上帝。

¹³⁷ 《禮記·祭統》：「心不苟慮，必依於道；手足不苟動，必依於禮。是故君子之齊也，專致其精明之德也。」見孫希旦，《禮記集解》卷47，頁1239。

¹³⁸ 《尚書·洪範》：「惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。」《偽孔傳》：「言惟君得專威福，為美食。」見阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏·尚書注疏》，頁174-1。

¹³⁹ 《孟子·梁惠王上》：「權，然後知輕重；度，然後知長短。」見朱熹，《四書章句集註》，頁210。

¹⁴⁰ 鄭玄云：「郊者，祭天之名，用一牛，故曰特牲。」見阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本

以小慈而滅大禮，此皆齋之偽者也。

惟是聖教之齋，蓋謂人之肉軀，奉養過厚致昏，靈性易長邪情，因而節戒葷食，有大小之齋。小齋者，變其常食，或平時肉食，齋[15e-b]則去肉，平時兼味，齋則減味，或全食蔬菜，隨人力量；大齋不止變食，且要減食（餐），平時三食（餐），大齋止用一食（餐），此皆外齋，齋之淺者也。

又有內齋，在于明潔其心，克己去欲。齋日則檢制身心，嚴持十戒，毋蹈七種當克之條，宜行十四哀矜¹⁴²之事，晨昏日課持誦，加勤默想，神功倍于平時。

《傳》曰：「齊不齊，以致其齋。」¹⁴³《易》曰：「齋戒，以神明其德。」¹⁴⁴此所謂內外兼理之齋，正教所立，古聖所行者也。

[15f-a] [十五] 辨持齋

齋以明潔其志，所以克己復禮，以及遏人欲而存天理也。

世之齋者，不知其然，止以為減其口腹，即可以消除罪愆，臻于福境；每遇齋期，亦能兢兢自守，更有終身不茹葷、不飲酒者，察其所為，毫無一善，所謂潔其志者，何在？克其己者，何在？復其禮者，何在？

十三經注疏·禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1965年，頁480-1。

¹⁴¹ 鄭玄云：「鼎五，羊、豕、魚、臘、鮮獸各一鼎也。土禮，特性三鼎，盛葬奠加一等，用少牢也。」見阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏·儀禮注疏》卷13，臺北：藝文印書館，1965年，頁463-1。

¹⁴² 饑者食之，渴者飲之，裸者衣之，收留旅人，照顧病人，探望囚者，埋葬死者；解人疑惑，教導愚蒙，勸人悔改，安慰憂苦，赦人侮辱，忍耐磨難，為生者死者祈求。

¹⁴³ 此句引用並不準確，語出朱熹《中庸集註》：「所以齊不齊而致其齊也。」見朱熹，《四書章句集註》，頁25。

¹⁴⁴ 語出《周易·繫辭傳上》，見李道平撰、潘雨廷點校，《周易集解纂疏》卷8，頁599。

究竟人欲未嘗遏，天理未嘗存。諺所云「口念彌陀，而稱稱加一」者，比比然也。此等持齋謂之為善，可乎？

吾略舉「齋素正旨」之說，以辨世之偽齋者。其一，為人雖聖賢不能無過，君子所以改過遷善，¹⁴⁵ 省疚于心，非僅謙於言、悔于心，因而變食減食（餐），除其葷味，惟取淡素，與夫一身之用，自擇粗陋，自苦自責，以贖己之舊惡其新[15f-b]罪，終夜惶惶，稽顙¹⁴⁶ 于 天主，臺下哀痛涕淚，冀洗己污，¹⁴⁷ 或者 天主憐恤，而赦宥之，此齋素正旨之說一也。

其次，因人私欲之樂為德義之敵，恐人豐其飲食，肢體強而靈神弱矣，故當遏其欲而約其氣，所以有齋素之說。若學道者，願寡欲而養豐¹⁴⁸ 身，譬猶措火于積薪之下，而寢其上矣，如是而欲遏慾存理，詎可得哉？惟淡薄飲食，志氣清明，一身既約，諸欲自伏矣，此齋素正旨之二說也。

其次，斯世，苦世也，即有歡欣得意之事，亦不過電光水漚而已，故君子必收斂其身心，務修其道德，惴惴然，恐外樂之溺其心，而奪其本樂焉，正以五味之令人口爽，¹⁴⁹ 不若仁義之令人心明。況積善之樂

¹⁴⁵ 參見周敦頤《通書》：「熟無過，焉知其不能改？改，則君子矣。」也見《左傳·宣公二年》：「人誰無過，過而能改，善莫大焉。」《益》卦之《象》傳：「君子以見善則遷，有過則改。」見洪亮吉撰、李解民點校，《春秋左傳詁》卷 10，頁 397。

¹⁴⁶ 鄭玄註云：「稽顙，頭觸地。」見阮元審定、盧宜旬校，《重刊宋本十三經注疏·儀禮注疏》卷 12，頁 411-1。

¹⁴⁷ 語出利瑪竇《天主實義》：「凡一身之用，自擇粗陋，自苦自責，以贖己之舊惡及其新罪，晨夜惶惶稽顙于天主臺下，哀憫涕淚，冀洗己污。」見利瑪竇著，梅謙立注、譚杰校勘，《天主實義今註》，頁 155。

¹⁴⁸ 「養豐」二字原誤倒，字旁有倒乙符改正。

¹⁴⁹ 《道德經·第十二章》：「五味令人口爽。」見朱謙之，《老子校釋》，北京：中華書局，1984 年，頁 45。

甚，即有大益于心，于身亦無所害也，若豐膳之樂[15g-a]繁，而身心俱見傷矣。世之日沉湎于膏粱美味者，不知「理義之悅我心」¹⁵⁰耳；誠知理義之悅我心，奚暇求珍饈之悅我口乎？此齋素正旨之三說也。

其次，天主為吾人造成萬類，為吾人受苦受難、救贖人罪，先守四十日大齋以立人表，吾人守齋者，亦所以報天主萬分之一也。若遇大齋，不惟不食厚味，朝不用饗，夕不用飧，¹⁵¹午間只飽一餐（餐），至暮夜再用稀粥二三盞，專以清心為主；如遇小齋，不過不食厚味，恐昏人志氣耳。若水族薄味，不在禁中，非若釋氏有輪迴之說，因其有果報之說而有是齋也。如果因其果報而守齋，非惟無益，且失齋之旨矣！夫齋之大義，總為厚味最能昏志，藉淡泊以遏其私欲之蔽（弊）耳。顏子所以有心齋、坐[15g-b]忘，¹⁵²本于克己復禮；古之聖賢，三日齋、七日戒，無非洗心滌慮，為昭事之本，何嘗因其有果報輪迴之說，而為是兢兢乎？此齋素正旨之四說也。

齋之可辨者，尚多，愚不敢多贅。總之，所謂以齋而遏欲存理，則可以齋；而冀以為善求福，則不可也。況自古及今，萬國聖賢，咸殺生食葷，而不以為悔，亦不以此為違戒，亦豈宜以罪聖賢以地獄，而嘉與二三持齋無德之輩躋之天堂？寧有是理乎！

[15h-a] [十六] 辨持齋

持齋固非惡事，然必欲究其說，（設）想¹⁵³何心，起念何因，若設

¹⁵⁰ 《孟子·告子上》：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。見朱熹，《四書章句集註》，頁330。

¹⁵¹ 饗飧指熟食，朝曰「饗」，夕曰「飧」，語出《孟子·滕文公上》：「賢者與民並耕而食，饗飧而治。」見朱熹，《四書章句集註》，頁258。

¹⁵² 「心齋」出自《莊子·人間世》，「坐忘」出自《莊子·大宗師》，不過在文本中，「心齋」是由孔子直接教授給顏回，而「坐忘」是顏回聽聞孔子教導後領悟出來的。

¹⁵³ 原文疑脫「設」字，據下文校補。

想出於修福，僅僅一不食肉，福未必驟加；設想出于消罪，僅僅一不食肉，罪未必遽赦。若謂茹素為第一善行，倘胸藏隱惡，雖常齋，亦屬虛文；謂茹葷為第一惡事，若心懷良善，即不齋，究無大過。

世之人獨不審其行事之善惡，見有齋者，必稱揚贊嘆之不置，曰：「彼能是，是亦足矣。」¹⁵⁴ 諒定有夙因，潛修預備來世之福報。已基於此，而彼持齋者，一聞此言，牢不可破，一切飛禽走獸，不敢殺而食之，以其有人身也，今世食其肉，後世償其命，地獄中牛頭馬面、劍樹刀山，皆生前殺生食肉所致。嗟乎！亦知天地之性，人[15h-b]為貴乎？

夫富貴長壽，各有天意，豈在區區一茹素耶？我思人纔離母胎，禽獸已在眼前，是未有人，先有禽獸，如牛代耕、馬代勞，以至犬防夜、雞司晨，種種禽獸，天生之，供人所用，豈曰生以害人，使人食之而墮于畜生道耶？果爾，則目前之禽獸，皆已往之人形也，今日之人，即異日之禽獸矣，有是理乎！

且禽獸有覺無靈，與人迥別。若信其有輪迴，則至無靈者反視為有靈矣，豈不迷謬遠甚！維持齋者之心，必使人人戒殺，人人持齋，不幾十年，而道路皆禽獸充塞，人跡寥寥矣！將見此物類，中心敬之、愛之，謂畜生死去，即是人身；見親戚朋友，心切鄙之、忽之，謂人若死去，便為畜類——則人反輕，禽獸反重矣！

夫人生前不知食幾許牛羊犬豕，[16-a]惡報必有不可勝言者，人僅一身，那能分碎萬千，而當是罰？此等存心，抑何相率于亂也！孔子曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒而誰與？」¹⁵⁵ 乃持齋者偏愛禽獸，

¹⁵⁴ 此出於韓愈〈原毀〉，見董誥等編集，〈韓愈·原毀〉，《全唐文》卷 558，北京：中華書局，1987 年，頁 5651-1。

¹⁵⁵ 語出《論語·微子》，原文為「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」見朱熹，《四書章句集註》，頁 184。

而不愛人，我固曰：持齋固非惡事，必欲究其設想、起念在于何處著落也！

蓋賞罰之權，天主操之，人之作善作惡，日鑒在茲，絲毫不爽。為善多途，不止在茹素；為惡多途，不專在食肉。天之降善、降殃，不因汝持齋，私心偏報以福而忘惡；亦不因汝食肉，私心偏報以禍而忘汝善。

但禽獸之肉血重，肥甘充口，¹⁵⁶ 則嗜慾起而戕性者至，故當淡其厚味。當持齋之日，必因齋，而禁止邪思，則齋雖聖人亦不廢。慎勿陷于輪迴之說，而為僧道所欺！

¹⁵⁶ 《孟子·梁惠王上》：「肥甘不足於口與？」見朱熹，《四書章句集註》，頁 210。