

經典的通俗化與通俗的經典化： 宋明庶民道德童蒙教材的通俗化傾向

周安邦*

摘 要

經典之所以稱為經典，是因為能經歷時代更迭與社會變遷而仍能不朽。經典的通俗化，一方面是由於普羅大眾的需求越來越受到重視；另一方面它也促進了文化傳播對象的普及化。經典是文化的核心，具有公共性的意義。然而在經典流傳的過程，為了兼顧不同層次受眾接受的能力，常將傳播形式作適當的改變，以保持其承載的最大意義與價值，從而打破了知識精英獨占與詮釋的權利。從文化發展的角度來看，知識普及率的提升，必然促使閱讀群體對於經典需求的擴大，同時也意味著經典的載體在內容與形式必須朝向通俗與實用發展。宋明時期的道德童蒙教材，即在這種氛圍下，將傳統的經典通過通俗化的過程，實現了知識與思想傳承的不朽性。本文擬藉唐代《新集文詞九經抄》、《太公家教》對經典通俗化融入童蒙教材的趨勢向下探索，將關注的視野擴展到宋明時期庶民的道德童蒙教材上，對《名賢集》、《小學》、《明心寶鑑》及《事林廣記》、《居家必用事類全集》、《文林妙錦萬寶全書》等日用類書中收錄童蒙教材之相關內容，在經典的通俗化的議題上作詳細的討論，並探討其反映的文化價值及影響。

關鍵詞：經典、通俗化、蒙書

國立中興大學 

National Chung Hsing University

* 中臺科技大學通識教育中心專任副教授。

Popularization of Canons and Canonization of Popular Texts: The Popularizing Tendency in Common Elementary Morality Textbooks during Song and Ming Dynasties

Chou An-Pang *

Abstract

Classics survive throughout times and social changes. The popularization of classics signifies the respecting for the need of general public and naturally the expansion of readership. This process oftentimes follows the growing availability of education. While the monopoly of the *intellegentia* weakens, the vehicle of the classics also tends to transform into more popular and practical forms. The morality textbooks in Song and Ming Dynasties are good examples which manifest the liveliness and the passing-on of knowledge and thoughts. This paper examines the tendency of popularization in elementary textbooks after *Xinji Wenci Jiuqing Chao* and *Taigong Jiajiao* in the Tang Dynasty. It focuses on materials of the same nature in Song and Ming, which are taken from *Mingxian Ji*, *Xiaoxue*, *Mingxin Baojian* and common encyclopedias such as *Shilin Guanji*, *Jujia Biyong Shilei Quanji* and *Wenlin Miaojin Wanbao Quanshu*. It dwells on the issue of popularization of classics and discusses the cultural values and influences reflected through the process.

國立中興大學

National Chung Hsing University

* Associate Professor, General Education Center, Chungtai Institute of Health Sciences and Technology.

Key words: classics, popularization, elementary textbook



經典的通俗化與通俗的經典化： 宋明庶民道德童蒙教材的通俗化傾向

周安邦

一、前言

在討論「經典的通俗化」的議題之前，吾人得先釐清兩個觀念：什麼是「經典」？「經典是否需要通俗化」？經，一般將其視為載籍、書冊，即以文字傳遞經驗、解釋世界的載體，也可以指稱因書冊內容而有之意義，以及因此而產生的「典範性」之特質。所有的「經」都當有其特殊的文獻內涵之屬性，如《莊子·天下》所云：「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」¹《莊子》中所陳述的六部典籍，分別來自於生活中的不同範疇，在先秦的文化中它們並非是一種抽象化為原則的規律信條，而是當時文化中具有實踐性與具體性的永恆價值之象徵與紀錄。加上了典字的「經典」一詞，則多出了實質的規範、典範之特性，內涵之指涉較之於經更為精確，其外延也縮小許多，但這樣的解釋還是難以形成一個客觀的共識，其原因在於「經典」的概念，是人為的、是約定俗成的，是歷經長期歲月發展而逐步形成的一種認知。因此，在不同的社會與文化的「相對性」(relativity)上，對於何謂經典就會產生不同的認知。針對於這個問題，苑舉正就曾以「由全體人類的角度出發，以遵循人性本質之論述為本」的基點立論，就形式定義與約定定義對何謂經典提出了以下的看法：在形式定義上，作為一份稱之為「經典」的著作，必須是「文字所作」以及「廣受好評」這兩項。前者堪稱為「積極的」形式定義，而後者則較為「消極」，但這兩項定義皆至為關鍵，不可或缺。其次在約定定義上，經典必須具備「難能可貴」、「跨越時空」、「歷久彌新」、「展現智慧」四項特性。²范氏所舉

¹ 郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1980年），頁1067。

² 參見苑舉正：〈經典的現代意義與應用〉，《T&D 飛訊季刊》第20期（台北：國家文官學院，2011年12月），頁47-55。

的定義，可視為近人對經典較為客觀的共識。

其次有關「經典是否需要通俗化」的問題，其答案當然是肯定的。就經典具備的特性而言，經典當然是能「跨越時空」、「歷久彌新」的「活」典籍，因此它必須能以各種形式，與不同時代的讀者產生辯證與對話的功能，且能使讀者在這個過程中受到提示而產生啟發的意義。因此一部活的經典，當然需要具備貫通時空、雅俗共賞的機能，才能在閱讀的過程中發揮其「難能可貴」、「展現智慧」之價值。經典之所以能存活，全來自其被需要性，而其被需要的價值則源自於其承載的文化精髓。中國傳統的經典，在時代更迭中透過通俗化的方式巧妙地融入了童蒙教材之中，傳承文化的精髓，繼續發揮對文化的影響力，其脈絡是清晰可見的，特別是在道德類的童蒙教材中，絕對少不了對傳統經典的援引與發用。以明代初期的道德類蒙書《明心寶鑑》為例，該書徵引之內容計有十大類、一百四十三種典籍，涵蓋經史子集、家訓鄉約、儒釋道三教、醫學養生等範疇，引用傳統經書類 8 種、139 次，史書類 13 種、29 次，子書類 14 種、163 次，文集類 61 種、219 次，³規模之大、涵蓋範疇之廣，可謂歷代蒙書之最。若細考經典通俗化的歷程，實與類書之興起有極大之關聯，在形式上類書常以分類的方式摘錄經典的精華、旨要，期能達到方便披索檢閱之目的，且其背景又與東晉以後抄經的風氣相配合，由朝廷廣泛流傳至民間，對經典通俗化之使用注入第一股動力。隋唐之後，由於科舉制度之實施，應試之內容多以傳統經典為範疇，對於《九經》、《三史》、《道德經》等精髓之需求大增，其抄錄的方式更由整部傳抄，轉變為摘錄各類經典之佳言粹語，經典通俗化的歷程又往前推進了一大步。隨著印刷術的普及、民間書院講學之風的盛行、庶民經濟的興起及科舉取士的管道暢通等眾多因素，民間對於經典通俗化的需求更加迫切，由宋、明坊間書肆編纂的各類書籍中，皆可見到大量摘錄各類經典之佳言粹語的內容，在庶民地位提升的同時，經典通俗化的趨勢逐漸為通俗經典化所取代，至此活用後的經典已深入庶民文化中，持續產生「難能可貴」、「跨越時空」、「歷久彌新」、「展現智慧」的活用功能。以下本文僅就宋明時期的道德童蒙教材為範疇，對於傳統的經典如何通過通俗化的過程，實現其知識與思想傳承的不朽性之議題，作初步的探討。

³ 參見拙作〈試析《明心寶鑑》一書的定位〉，《逢甲人文社會學報》第 16 期（2008 年 6 月），頁 53-87。

二、宋明童蒙教育概況

宋明時期庶民道德童蒙教材通俗化的傾向，並非一夕形成的，它首先發生在教育制度上的轉變，進而影響到教育系統、參與人數、教材增加、內容增廣等多方面的轉變。此處即先就宋明之童蒙教育概況作一簡略之介紹，至於童蒙教材通俗化之實際轉變則留待後文詳細析論。

宋朝是科舉制度最公平的時代，經由科舉，寒微出身的士人仕進的機會比唐代更加寬廣。宋太祖提倡文人政治，嚴禁武人干政，其目的在於痛糾唐末五代武人亂國的弊病，這套方法在當時的確不失為救時良藥。由於宋室信用文人，科舉為世所重，成為士人競趨的對象，宋太宗曾說：「朕欲博求俊彥於科場中，非敢望拔十得五；止得一二，亦可為致治之具矣。」⁴此段文字一方面顯示出宋代對於科舉的重視，另一方面也顯示出培養人才之重要性。政府對於科舉的重視，造成了民間童蒙教育逐漸朝向功利化之取向發展；人才培養之重要性，則使得小學之童蒙教育被正式的納入了整體的教育結構中。

宋代小學教育的發展，是配合整體教育改革而來，隨著太學及地方州縣學的發展，設置的地點，由中央深入地方；招收的對象，由宗室貴胄擴及平民子弟，且對象改以平民為主，如北宋徽宗朝「蔡京請天下州縣立置學，州置教授二員，縣置小學。縣學生選考升諸州學，州學生每三年貢太學。」⁵不但於諸縣廣設小學，並且有其考選升學之管道。在官方的教育決策中，小學教育由限於貴胄子弟而逐漸向庶民基層擴展，正規的小學教育規模和受教育的對象範圍擴大，官方開始重視一般庶民子弟接受小學教育的情況。宋代不僅在中央政府所在地，分別設立宗學、國子監等教育機構，而且在地方上也廣建小學、社學、義學、義塾、鄉校、家塾、舍館等教育場館。此外，民間亦大力興辦私塾、家塾、書塾、義學等各種形式的童蒙教育機構，其影響力甚至超過官辦小學，發展較前代更為蓬勃，因此宋代是私辦童蒙教育日漸擴展的關鍵時期。故而從宋代開始，童蒙教育之規模、範圍、數量、影響力，都遠遠超過在此之前的朝代，而推動這股風潮的主要力量

⁴ 李燾：《續資治通鑑長編》，收錄於永瑤、紀昀等纂修《景印文淵閣四庫全書》（台北：臺灣商務印書館，1986年）史部編年類·卷十八，〈起太宗太平興國二年正月盡是年十二月〉，頁261。

⁵ 畢沅：《續資治通鑑》（台北：台灣中華書局，1970年11月），卷88，〈宋紀·徽宗體神皇帝〉，頁3。

則同時來自官方與民間。⁶宋代的教育制度將小學教育納入培養人才的機制上，使得童蒙教學正式的成為教育體制內的一環，一般庶民受教育的數量與機會增加了，這對於童蒙教材的通俗化具有極重要的影響。

其次，從啟蒙教材在質與量的顯著提升上，亦可見出宋代童蒙教育的興盛發展。毛禮銳等認為宋代的蒙學教材，既繼承傳統，又有新進展，其特點有三：（一）唐以前的教材多屬綜合性的，宋代則有分類專寫的傾向，道德教育、歷史故事、典章名物、詩詞歌賦，漸有專書；（二）在已識字的基礎上，道德倫理教育的內容大幅加重；（三）隨農工商子弟入學增加的實際需要，農工商各業知識和技能逐漸充實教材內容。⁷喬衛平則指出，在程朱理學的滋生與發展下，形成了宋代蒙學教材注重博學和道德啟蒙的兩大特色，也為後世的蒙學教材確定了基本的方向。⁸依據郭婭的研究歸納，宋代童蒙教育的興盛情況，主要表現在以下三個方面：（一）宋代形成了一個包括學校教育、家庭教育和社會教育三位一體、形式多樣的童蒙教育系統。（二）宋代童蒙教育的對象從士階層子弟推及到農工商各階層的子弟。（三）宋代童蒙教材種類繁多，內容豐富，體裁多樣。⁹綜合以上學者的觀點可見，經由自官方與民間的努力，宋代的童蒙教育的發展呈現出一股蓬勃的動力，而童蒙教材的編纂亦順勢在質與量上產生巨大的變化，此變化特別明顯的呈現在博學和道德啟蒙兩類童蒙教材的範疇上。

明代教育系統的構成，主要有官學和私學兩大系統。官學又分為中央官學和地方官學兩部分。中央官學的主幹是南京、北京國子監，旁枝為宗學和武學。地方官學主要有儒學，包括府州縣儒學、都司、行都司和衛儒學及土司儒學，旁枝有醫學、陰陽學、社學、地方武學等。而私學則包括了書院、宗學、社學、義學以及私塾等。¹⁰明代的蒙學教育並未建制專門的系統，而是依附在官學與私學系統中，同時並存。教學機構中，具蒙學性質的則有「社學」、「義學」、「私塾」、「宗學」和「武學」等。

⁶ 周愚文：《中國教育史綱》（台北：正中書局，2001年12月），頁346-351。

⁷ 毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史》第三卷（濟南：山東教育出版社，1987年6月），頁49。

⁸ 喬衛平：《中國教育制度通史》（濟南：山東教育出版社，2000年7月），頁276。

⁹ 郭婭：〈宋代童蒙教育興盛的原因及意義〉，《湖北大學學報，哲學社會科學版》第30卷第1期（2003年1月），頁108-109。

¹⁰ 張建仁：《明代教育管理制度研究》（臺北：文津出版社，1993年5月），頁35。

入明之後，由於太祖朱元璋極為重視童蒙教育，從中央到地方推行全面的教育事業，對於童蒙教育也做了理想性的規劃。除了京師國子監、各府、州、縣各建儒學之外，為達到「家有塾、黨有庠」的理想，將教化思想普及於一般鄉村，太祖下令有司廣立「社學」。洪武八年，太祖詔令全國：「昔成周之世，家有塾，黨有庠，故民無不習於學，是以教化行而風俗美，今京師及縣皆有學，而鄉社之民未睹教化，宜令有司更置社學，延師儒以教民間子弟，庶可導民善俗也。」¹¹其後，「正統時，許補儒學生員。弘治十七年令各府、州、縣建立社學，選擇明師，民間幼童十五歲以下者送入讀書。」¹²據《明史》記載：「蓋無地而不設之學，無人而不納之教。庠聲序音，重規疊矩，無間於下邑荒徼，山陬海涯。此明代學校之盛，唐、宋以來所不及也。」¹³此即可看出官方對於教育之重視，以及學校遍及全國的景況。至此而後，地方官吏主持籌設的社學開始遍及全國，庶民受教育的管道大增，即如《程鄉縣社學記》中所言：「此小子之學也，是學也，貧富、貴賤、才不才共之，無所擇於其人。」¹⁴直至崇禎時期，各朝都有關於興建社學的命令頒布。此外，私人辦理或是鄉人合辦的私塾亦十分普遍，制度上也趨於完善。私塾的課程主要是識字、讀書、寫字、作文、習算等。隨著教育對象的擴大，印刷術的進步，小學教材亦更為多樣，出現了許多新的教材，如《小兒語》、《女四書》、《弟子規》、《蒙學圖說》、《千字蒙求》等。

此外，由明代內府的刻書情況，也可窺見童蒙教育在朝廷內部施行的情況。明代著名的「內府本」，始於明洪武年間宮廷於南京內府鈔梓刊刻之書籍。在明代，除了國子監為中央主要書籍出版機構之外，還有一個重要的書籍出版單位司禮監。司禮監下設經廠庫，置提督一名總其事。並分設漢經廠、番經廠、道經廠，刻書範圍各有側重。司禮監經廠庫所刊之本，即被稱為「經廠本」，清人又稱其為「廠版書」，其實經廠本即屬於「內府本」，兩者在刻書系統和刻書性質上是一致的。明內府刻書，始於洪武，迄于萬曆，所刻不下數十萬版，明代刊有《內府經

¹¹ 李景隆等撰：《明太祖實錄》卷九十六，（台北市：中央研究院歷史語言研究所，1968年），頁1924。

¹² 張廷玉等撰：《明史》卷六十九，〈選舉志〉一，（北京：中華書局，1974年），頁1690。

¹³ 張廷玉等撰：《明史》卷六十九，〈選舉志〉一，（北京：中華書局，1974年），頁1686。

¹⁴ 陳獻章：〈程鄉縣社學記〉，收錄於《陳獻章集》（北京：中華書局，1987年），頁30。

廠書目》，著錄經廠貯版書 114 種；明宦官劉若愚《酌中記·內版經書記略》著錄書目，則多達 172 種；明周宏祖《古今書刻》載內府書 83 種，將上述幾者參照，除去重復，當不少於 200 種。就當時司禮監經廠所貯的四部書籍書板的內容來看，出現了不少通俗文學的典籍紀錄，在官方書籍藏板片中這是一個很特殊的現象，也是國子監藏書中所未見的。據明·劉若愚《酬中志》卷十八〈內版經書紀略〉中記載，司禮監刊刻了許多道德鑑誡性的書籍，當中像《仁孝皇后勸善書》《女訓》、《內訓》、《鄭氏孝女經》、《女戒直解》、《曹大家女訓》、《內則詩》等，皆為鑿戒所雕印的書籍書板。¹⁵另《酬中志》卷十六「內書堂讀書」亦記載：「（內書堂）自宣德年間創建，始命大學士陳山教授之，後以詞臣任之。凡奉旨收入官人，選年十歲上下者二三百人，撥內書堂讀書。……至書堂之日，每給內令一冊，《百家姓》、《千字文》、《孝經》、《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》、《千家詩》、《神童詩》之類，次第給之。」¹⁶不僅如此，諸多道德童蒙教材也成為了內宮教育的範本，《酬中志》卷十六「宮內教書」下載：「選二十四衙門多讀書、善楷書、有德行、無勢力者任之。……所教宮女讀《百家姓》、《千字文》、《孝經》、《女訓》、《女誡》、《內則》、《詩》、《大學》、《中庸》、《論語》等書，學規最嚴。」¹⁷這些書都是皇帝下詔由司禮監所刻印，具有倫理綱常與道德規範的內容，其中特別是屬於鑿戒性質之道德類蒙書，既是對太監、宮女們進行的倫理綱常的灌輸，也是文化啟蒙教育，是朝廷有意識的通過刻書、印書來致力於後宮與內宦的文化啟蒙。原本流傳於民間單純的道德訓蒙之書，在收入內府藏書之後能被冠上「御制」之名，且由內府重輯刊刻發行，可見此類書籍已明顯的由民間系統進入了後宮與內宦的童蒙教育活動，成為童蒙教育的重要經典。

三、道德童蒙教材的通俗化傾向

中國傳統童蒙教材，所呈現的是中國數千年傳統文化及學校、家庭、社會教育的縮影，為歷代教育思想、內容、方法、教材體系的薪傳，特別能反映出廣大庶民的文化精髓。一般而言，歷代蒙學教材可概括為「識」與「學」兩個系統：

¹⁵ 劉若愚：《酬中志》卷十八〈內版經書紀略〉，收錄於《明代筆記小說大觀》第四冊（上海：上海古籍出版社，2005年），頁3041-3049。

¹⁶ 劉若愚：《酬中志》卷十六「內書堂讀書」條，頁2989。

¹⁷ 劉若愚：《酬中志》卷十六「宮內教書」條，頁3022。

一、「識」，以識字背誦為主要功能，常以短句押韻的體式呈現，如《三字經》、《千字文》、《百家姓》、《名賢集》等，其特色為不錄出處，摘錄原典。二、「學」，以學識與道德涵養為主，除摘錄原文外，常著錄原典的出處，句式長短不一，主要為道德培育與因應科舉之用，常與一般通俗善書、類書之功能牽涉。以學識與道德涵養為主的蒙學教材，取材之標準有其明確的對象與實用價值，內容以有助於學童日常生活教育的言行規範為主，常以摘錄三教典籍中的嘉言粹語與史傳中的人物事蹟為取材之範圍及依據，並援用通俗的諺語、俚語及當代主要思潮之嘉言、格言、警句，以反映當代教育理念與道德需求。

童蒙教育是教育的初始，為教育的基石與扎根之關鍵，作為童蒙教育媒介的童蒙教材，無疑地扮演著教化活動的首要任務。「教化」在早期極權的中國古代，一直是統治階層管理庶民特有的手段，統治階層總是力圖按照自身文化價值改造庶民，甚或將庶民變為統治階級的創造物。教化目的在於正民、順民，它要求的是捨棄個人的獨特性，而成就群體社會認同的普遍性。教，《說文》釋為「上所施下所效也」。¹⁸化，古為匕，為一會意字。甲骨文，从二人。象二人相倒背之形，一正一反，以示變化，《說文》將其釋為「教行也」。¹⁹中國古代的教化，主要涵蓋了兩個不同的層面：一方面，統治者希望透過教化培養出順民；一方面，亦希望能從成「人」的過程中，培養出具有完整人格、道德的君子。從「上施下效」的觀點上看，這是由統治者的角度出發，以上為準，企圖透過教育的手段（教行），滲透到庶民生活中，使庶民的生活方式與價值，符合其所倡導的政治目的，這是教化的第一層涵義。從造字之本義看，教有手持鞭子、棍杖以訓子之義，而訓子之目的即為了「化」。化本有變化之義，指蒙童透過某種具有普遍性的文化思想和價值理念的引導，從而擺脫了原有的特殊狀態，而成為「人」的過程，這裡的人指的是具有完整人格、道德的君子。通常第二層的成人過程，都被涵攝在第一層義下處理。

就統治階層而言，在政治、經濟力量強大，統治者專斷獨裁的時期，教化的目標可由統治者直接去掌控。然於政權的更迭中，統治者常須透過士大夫的輔助，方可穩定其政權。為了集眾人之力，分散風險，不得不將權力適度的擴張，於是形成了官吏制度。隋唐之後的科舉取士制度造成庶民階層的解放，官吏不再由貴

¹⁸ 許慎撰、宋·徐鉉校訂：《說文解字》（北京：中華書局，1963影印本），頁69。

¹⁹ 許慎撰、宋·徐鉉校訂：《說文解字》，頁168。

族所壟斷，而大部分的官吏來自於民間，為一具有庶民的身份又兼任政府執行者之民間菁英。這些菁英透過了權力擴張的過程，開始有機會與民間及統治階層對話，於是官方與民間之間的互動逐漸交結在一起。錢穆先生認為，唐中葉以後，由於貴族門第之逐漸失落，促成了社會產生重大的變遷，主要有以下幾點：一是學術文化傳播更廣泛，二是政治權解放更普遍，三是社會階級更消融。與之相應的，唐以後的文化、學術也有幾個顯著又極重要的與前不同處：第一、是雕版印書術的發明使得書籍的傳播愈來愈廣泛。第二、讀書人既多，學校書院隨之而起，學術空氣，始不為家庭所囿。私家講學及學校書院漸漸興起，直至明代，學術在社會上自由傳播的方便，永不能再產生獨擅學術上私密的貴族門第。第三，是社會學術空氣漸濃，政治上家世傳襲的權益漸減縮，足以刺激讀書人的觀念，漸漸從做子孫家長的興味，轉移到社會師長的心理上來。因此私人講學愈來愈盛。第四，是書本流傳既多，學術興味擴大，講學者漸漸從家庭禮教及國家典制中解放到對於宇宙人生整個的問題上來，而於是和宗教發生接觸與衝突。所以自宋以下的學術，一變南北朝、隋、唐以來之態度，都帶有一種嚴正的淑世主義。²⁰另一方面，庶民文化具有其封閉性的特質，一般庶民會依其活動場域與從事之職業，產生內聚的封閉效應，因而會形成下列幾項特徵：一、依其居住的環境或從事的職業，自身構成一個擁有影響力的地域性或職業系統；二、體現為一種共享認知和資訊的共識，與外界之影響分離開來；三、具有實行制裁的能力，在群體的共識下拒絕外界的干涉。透過這些特徵，庶民文化在其結構、風格和規模範式上，都與統治層階有別，為了爭取生存的權力，進而發展出一套屬於自己的道德原則與價值觀念，而且社會階層的地位越低下，統治階層對其體系的影響就越淡漠。編輯活動作為一種社會文化現象，它的發展向來都與文化密切關聯。唐代之後，因經濟結構的改變，貴族門第逐漸失去影響力，菁英透過科舉制度興起於民間，庶民文化開始蓬勃發展，此一改變反映在教育上最明顯的就是教材的編纂，特別是道德類童蒙教材的編輯。

就經典活用上考察，早在東晉桓帝時，即已出現抄經之風氣。桓帝明令奏議、公文一律須以紙張取代竹簡，這便確立了朝廷用紙的合法地位，再加上當時抄寫宗教經典之風盛行，以手抄經典的風氣就由朝廷廣泛流傳至民間，開啟了民間書

National Chung Hsing University

²⁰ 錢穆：《國史大綱》下冊（北京：商務印書館，1994年），頁786-793。

肆的蓬勃發展。隋至唐初，就中央的圖書而言，仍然以手抄紙書為主。以之前南朝陳氏所主導的政府來說，各部門都配備了大量專業書手，單是中書省就有書手兩百人，²¹而秘書省亦有書手八十人。²²除朝廷大量抄書外，民間亦存有不少抄書的記錄，如柳仲郢經常不捨晝夜的抄書，內容不僅遍及《九經》、《三史》之典籍，就連魏晉以來的南北朝史都曾加以傳抄，其後更將其各類手抄的典籍輯成三十卷的《柳氏自備》。²³可見抄錄經典之風，在隋唐時期就已成爲普遍流行的現象，此點由近年整理敦煌出土大量的經籍寫卷就可得到明證，且抄錄的方式已由整部傳抄，轉變爲摘錄各類經典之佳言粹語，敦煌出土的《新集文詞九經抄》與《文詞教林》即是此風盛行下形成的作品。唐末民間開始流行雕板印刷，到了宋代除了官方書籍出版以外，大規模的私人刻亦在此時出現。入宋之後，由於政治轉趨穩定，經濟漸次繁榮，民間私下印刷出版的系統於是成形，相較於手抄本的書籍，雕版印刷具有省時省力、製作容易且複本量多以及便於收藏與利於流通等優點，手抄寫本由於經濟因素被印刷雕版逐漸取代的情況逐漸明顯。在印刷術發明以前，入學兒童所讀的書都需要抄寫。到唐代後期，由於印刷術的興起，教材的傳播才逐漸由手書轉向印刷。柳玘隨唐僖宗入蜀，在《家訓書》中曾寫到：「中和三年（A.D.883），癸卯夏，鑾輿在蜀之三年也，余爲中書舍人，旬休，閱書於重城之東南。其書多陰陽雜記、占夢相宅、九宮五緯之流。又有字書小學，率雕版，印紙浸染，不可盡曉。」²⁴柳玘所見之書大多是雕版印刷，且種類繁雜，可見出當時民間通俗印刷品興盛之情況。另一方面，隨著官方教育機構對平民的開放和民間私學、書院的興起，士農工商接受教育的機會大爲提升，於是民間出現了一批以教育爲職業，不以科舉進仕爲目標的平民學者。這些專職的教育者有不少在私學中任教，甚至還有一面仕宦一面從事於私人講學的情況，其中亦不乏名師名家。比如孫復「舉進士不第，退居泰山……石介有名山東，自介而下皆以先生事復」。²⁵還有程顥，任晉城令時，「兒童所讀書，親爲正句讀，教者不善，

²¹ 魏徵：《隋書》卷 26〈百官上〉（臺北：鼎文出版社，1975 年），頁 742。

²² 張九齡：《唐六典》卷 10（臺北：臺灣商務印書館，1976 年），頁 2。

²³ 劉昫等撰：《舊唐書》卷 165〈柳公綽傳〉（臺北：臺灣商務印書館，1981 年），頁 2148。

²⁴ 薛居正：《舊五代史》卷四十三《明宗記》九，長興三年一之二月辛未條注文，（臺北：洪氏出版社，1977 年 10 月），頁 589。

²⁵ 脫脫：《宋史·孫復傳》，《宋史》第 17 冊（臺北：洪氏出版社，1975 年），頁 12832。

則為易置。擇子弟之秀者，聚而教之。」²⁶由於知識普及與學者之參與，豐富的師資促進了蒙學的推廣，也促使蒙學教材因雕版印刷的盛行而廣泛流傳於民間。雖然如此，然而由隋唐至五代摘採群經諸子、粹集佳言警句的習慣依然流傳下來。因此由《新集文詞九經抄》、《文詞教林》這一系統，就衍生出《誠子通錄》、《小學》、《省心雜言》、《省心錄》、《明心寶鑑》等輯錄式的作品，甚至此種編纂方式還直接影響至類書中的訓蒙資料。

基於上述的理由，任何童蒙教材，只有通過傳播與閱讀，最終作用於讀者並為其接受，方能實現其教育的價值。因此讀者的價值取向，對童蒙教材的編輯與傳播便具有重要影響力，凡適合讀者需求的童蒙教材，其傳播的速度和廣度都將大大超過前代和同時代的同類作品。由文學作品的發展來看，從盛唐、中唐直至晚唐五代，文學作品循通俗化的歷程迅速的發展，提升到了前所未有的高度，新樂府運動、古文運動、曲子詞、俗講、變文皆是明顯的例證。順著通俗化的時代潮流，唐代的蒙學讀物也開始朝著「經典通俗化」之趨勢發展，以庶民為閱讀對象。《新集文詞九經抄》、《文詞教林》、《太公家教》等敦煌蒙書，以普通民衆學習生活需要為編輯原則，在內容上緊密聯繫日常生活實際，注重實用性、通俗性；在語言文字上摒棄了以往文風艱澀、內容繁難的弊端，語言生動活潑，文字通俗易學，真正為廣大民衆所讀、用，故能得以長久地流傳，並對後世產生深遠的影響。入宋之後，隨著官方教育機構對平民的開放和民間私學、書院的興起，士農工商接受教育的機會大為提升，然而由隋唐至五代摘採群經諸子、粹集佳言警句的習慣，在蒙學讀物上依然被保留下來。格言、警句、語錄的發展雖不能視為對注疏和散文的替代，只能作為對它們的補充，但宋、明時期的學者在用格言、警句、語錄留下他們的教義的同時，也將其運用童蒙教化之上，為宋明學者提供了一個其他傳播方式無法取代而向中下階層民衆表述教誨的渠道。在精神上，群經諸子、佳言警句可隨機教化，適合於講會上討論與提示，就此將唐朝以降禪師開悟後以淺顯易懂、通俗平常的法語的記錄，別開出宋儒語錄教化之風；在形式上，由於摘採群經諸子、粹集佳言警句的方式適合於蒙學教育，因此由《新集文詞九經抄》、《文詞教林》、《太公家教》這一系統下，就衍生出《名賢集》、《誠子通錄》、《小學》、《省心雜言》、《省心錄》等輯錄式的蒙學作品。除此之外，在今日所見

National Chung Hsing University

²⁶ 脫脫：《宋史·程顥傳》，《宋史》第17冊，頁12714-12715。

的《事林廣記》、《明心寶鑑》、《便民圖纂》、《居家必用事類全集》、《文林妙錦萬寶全書》、《新刻鄴架新裁萬寶全書》及《士商類要》等類書所收錄的蒙學相關教材中，亦可見出大量摘錄經典章句的特色。就內容而言，粹集佳言警句適合學識與德行教化，涵蓋的範疇遍及經史子集、家訓鄉約、儒釋道三教、醫學養生等內容，還大量引用是家訓、鄉約、誡子類之文句，其援引之書籍也都是傳統童蒙的經典，在宋儒倡導童蒙之風、雕版印刷發達與私人書院盛行等條件下，便促成了運用「經典通俗化」的概念來編輯蒙學教材的有利條件。宋明時期反映儒家倫理道德的童蒙讀物，如呂本中的《童蒙訓》、呂祖謙的《少儀外傳》、程端蒙的《性理字訓》、朱熹及其弟子編著的《訓蒙絕句》、朱熹的《童蒙須知》、陳淳的《訓蒙雅言》、呂得勝的《小兒語》、呂坤的《續小兒語》、楊傳芳的《性理五經子史提要》以及佚名的《名賢集》等，還有各種體裁的童蒙讀物，如《明心寶鑑》、《應用碎金》、《神童詩》等，均可從「經典通俗化」的文化脈絡上找到源流。

四、道德童蒙教材通俗化之考探

「經典通俗化」是一個概念，這一個概念落實到道德童蒙教材上，則需要有實際的證據加以支持。以下筆者擬由唐末五代至宋明時期的道德童蒙教材之比較，來印證此項看法。其主要的考究方向，著重於各書援引經典內容之承繼關聯與變化上，藉此逐一考察、歸納出斷代中蒙書演變之情況，其間再配合各書所處之年代、文化、經濟、社會、生活、科學、教育等背景，將議題延伸至「經典的通俗化」的討論上，以釐清主流菁英文化與非主流庶民文化間對「道德童蒙教材通俗化」之影響。礙於篇幅之限制，本文僅以《新集文詞九經抄》、《太公家教》、《名賢集》、《小學》、《明心寶鑑》及《事林廣記》、《文林妙錦萬寶全書》、《居家必用事類全集》等日用類書中收錄童蒙教材之相關內容，對經典通俗化融入童蒙教材的傾向作初步的探考。

宋明理學的發達，對於道德蒙養教育產生了極大的影響，特別是在諸多理學家著手編纂童蒙教材之際，世人對於子女童蒙教育的觀念亦產生了急遽的變化。在上述的諸書中，筆者首先擬從朱熹的《小學》著手討論，因為這是「小學」實質肇端之始，上可追溯唐、五代，下可接續元、明。《周禮》云「八歲入小學」，中國自古即有小學之實，然相對於《大學》之專著而言卻無「小學」之名，及至

朱熹著《小學》，將「小學」教育明確的置於「大學」之準備學程下規範，「小學」的整個教育概念與進程，才逐漸走向制式與明朗化。至於「小學」如何能成為「大學」之前期訓練？在朱熹之前的程伊川曾如此主張：「古之人自能食能言而教之，是故大學之法，以豫為先。蓋人之幼也，智愚未有所主，則當以格言至論日陳於前，盈耳充腹，久自安習若固有之者。日復一日，雖有讒說搖惑，不能入也。若為之不豫，及乎稍長，私慮偏好生於內，眾口辯言鑠於外，欲其純全，不可得已。」²⁷程氏「大學之法，以豫為先」的說法，特別強調童稚時須以「格言大訓」為「豫備之先」的「先入為主」之觀念，任何人若能在其童幼之際接觸「格言大訓」，使其「久之自安」，於其成人之後雖有「讒說搖惑」、「私慮偏好」、「眾口辨言」亦不能動搖心志。兩宋諸儒在建立小學觀念拓展幼教之時，雖在在的徵引各種經典古訓，欲恢復一個自古已有的禮教傳統，而實際上正為理學倡行之因，開創一種新的文化傳統和社會習慣，小學訓蒙觀念的成形，亦正是理學在學術推廣與佔有的影響下所產生之現象。伊川的看法，不僅要求突破官學的限制將教育普及於社會階層，還期望藉由「書院」的設置將小學向庶民層次上推展，透過小學理念之建立，將人生階段與人口年齡的層次向下推移。也就是說除了士人能在官學系統中維持原有的禮教傳統外，能將過去未識字及未被官學禮教澤被之廣大庶民，一併透過書院的推動去實現由「小學」入「大學」之主張，因此在對象上就特別關注於未受教育薰染的稚齡童子。「小學」理念之推展，實是程朱理學在學術領域攻佔的策略之一，其出發點，對士人階層而言，是希冀其子弟在知書達禮上能儘早奠基；對於農工商及偏遠地區之民眾而言，則希望藉由簡化的教育方式，將廣大庶民吸納入宋儒禮教的基層與教化對象之中。宋元以後童蒙教材大量的編印，倡議訓蒙之學者不斷在學說上反覆徵引程朱之言以為圭臬，除了將化民成俗之事下推至童子與鄉野外，其關注之重點還放在逐步將學習的系統由「入禮」導進「入理」之中管理。依此，對於向學之人而言，由童蒙之始的整個學習的過程，都將收束於「理學」的體系下進行，這無疑的使「理學」獨占了學習體系中的主導地位，其影響性甚而大過政府所興辦之官學。因此，就菁英文化的角度而言，「格言大訓為豫備之先」的主張是有其目的性的，而涵蓋「格言大訓」的經典，便透過通俗化的手段置入教育的理念之中，成為宋儒在編纂童蒙教材的一項特色，而首先落

²⁷ 楊時：《二程粹言·君臣篇》，收錄於《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936年），頁81。

實執行的就是朱熹及其門人劉子澄編纂的《小學》。

《小學》為朱熹將理學化、知識化、通俗化三者結合到兒童教育中的著作，其內容計有內篇 4 卷、外篇 2 卷，主要是由傳統經典中收集能教化童蒙的部分編輯而成，除了一些直接的道德說教外，還引用了一些格言、故事和少量的詩歌、家訓、書信及名物知識。全書以孝和敬為中心，欲呈現理學概念下家庭和社會的理想結構，並以培養修己、治人的君子為啓蒙、教訓的主要目標。內篇之內容，多從《尚書》、《儀禮》、《周禮》、《禮記》、《孝經》、《春秋左氏傳》、《論語》、《孟子》、《戰國策》、《說苑》、《弟子職》等經典文獻中摘錄編輯而成。外篇主要是載錄宋代諸儒的言行，收集了可作為童蒙教育基礎的部份，從灑掃、應對的具體實踐到道德情操和知識成長皆涵蓋其中。順書院普及之勢，《小學》被廣泛的使用於童蒙教育之中，成為訓蒙主要的教材。摘錄經典以為訓蒙，早在唐代時期便已開始流行，《小學》這種將經典通俗化為「格言大訓」的趨勢，乃是前有所本的，敦煌出現的《新集文詞九經抄》、《文詞教林》、《太公家教》就是此種現象之代表。

《新集文詞九經抄》其作者不詳，成書年代應在唐玄宗天寶十四年（755）與唐僖宗中和三年（883）間。就書名觀之，「抄」即為摘抄，「九經」乃指眾經而言，其內容則是摘錄古代經典中的格言警句，以為訓蒙之用。據鄭阿財的統計，《新集文詞九經抄》引用之典籍要言共有 89 種，435 則，另序文引有 8 則，共 443 則。就援引之書籍而言，《論語》幾占四分之一，《尚書》十分之一，《老子》（含河上注）約十分之一，其次為《太公家教》、《禮記》、《莊子》等。就引用之人物而言，孔子 58 則，老子 34 則，太公 26 則，莊子 20 則。²⁸時代稍早的《文詞教林》與其關係密切，二者承襲之軌跡十分明顯，《新集文詞九經抄》疑為《文詞教林》之後新編的通俗讀物。²⁹據筆者統計，《文詞教林》共 218 條，《新集文詞九經抄》共 435 條，《文詞教林》與《新集文詞九經抄》重出者計有 161 條，佔《文詞教林》全書之 73.85%；另《文詞教林》與《新集文詞九經抄》各有 1 條之〈序〉文內容，出現在對方的條文原文之中，可見出《新集文詞九經抄》對於《文詞教林》有明顯的承繼關聯。另有《太公家教》一書，亦為唐時流行的童蒙讀物，時代亦早於《新集文詞九經抄》。據鄭阿財統計，《新集文詞九經抄》一書引用《太公家教》

²⁸ 鄭阿財：《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》（台北：文史哲出版社，1989 年 7 月），頁 28-30。

²⁹ 鄭阿財：《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》，頁 91。

之條文計有 28 則，³⁰兩書用典與引文同源者 16 則，³¹《文詞教林》引用《太公家教》者則有 6 則。³²只是《新集文詞九經抄》援引抄錄之經籍嘉言名句，均一一標舉名目，與《太公家教》之增減典籍原文，集為韻語，而無標示，形式不同而已。由於《新集文詞九經抄》的時代晚於其他兩書，故在內容上援引前二書的情況極為普遍。藉由敦煌出現唐時的蒙書考察可見出，其摘錄經典之格言警句以教誡童蒙愚氓的現象已經非常普遍，而這樣的形式則被宋代道德類童蒙教材的編者所繼承下來。以《小學》為例，其與《新集文詞九經抄》重出的條文就有 17 條，而內容多出自《論語》、《曲禮》、《孝經》、《左傳》等經典，且全部出現在〈內篇〉之中，如「孔子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾而親仁，行有餘力，則以學文。」、「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。」、「孝子之事親，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。」等，而《小學·內篇》之內容也完全承繼了摘錄經典、一一標舉名目之方式。所不同的是，為因應時代需求與理學之風尚，在宋代的教材中再強化了語錄的運用，並將理學家之言行一併編入訓蒙之用，這點即為《小學·外篇》所特見者。

另就《文詞教林》摘錄經典卻未明確標示名目之體式考察，在宋代道德類蒙書中亦見援用。南宋流行的《名賢集》為當時廣泛流傳的啟蒙讀物，該書彙集孔、孟以來歷代名人賢士的嘉言善行和流傳於民間的諺語編纂而成，全書計 1882 字，內文 180 句，文末附詩一首，以四言、五言、六言組成，易誦易記，琅琅上口。據筆者統計，《名賢集》與《太公家教》重出者計有 3 處，³³與《新集文詞九經抄》重出者計有 6 處，³⁴與《太公家教》、《文詞教林》、《新集文詞九經抄》同時重複者 1 次，³⁵其他摘錄自經典之佳句共計 14 次，³⁶特別的是在取自於民間流行諺語

³⁰ 鄭阿財：《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》，頁 96-102。

³¹ 鄭阿財：《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》，頁 103-108。

³² 鄭阿財：《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》，頁 102。

³³ 分別為「得人一牛，還人一馬」、「三人同行，必有我師」、「人無遠慮，必有近憂」。

³⁴ 分別為「人無遠慮，必有近憂。」、「君子坦蕩蕩，小人常戚戚（短）」、「積善之家，必有餘慶」、「積惡之家，必有餘殃」、「人為財死，鳥為食亡」、「三人同行，必有我師」。重複者為「人無遠慮，必有近憂」一句。

³⁶ 分別為《論語》9 次：「善與人交，久而敬之」、「敏而好學，不恥下問」、「三人同行，必有我師」、「人無遠慮，必有近憂」、「君子坦蕩蕩，小人常戚戚」、「君子喻於義，小人喻於利」、「貧而無怨難，富而無驕易」、「自古皆有死，民無信不立」、「君子敬而無失，與人恭而有禮」。《孟子》2 次：「順天者存，逆天者亡」、「為仁不富矣，為富不仁矣」。《易·坤文言》2 次：「積善之家，必有餘慶」、「積惡之家，必有餘殃」。《文選·

的內容上，此書大大的超越了前代的蒙書，可見出其庶民成分相當濃厚。在對於後世蒙書的影響上，據筆者統計《名賢集》與《明心寶鑑》重複出現者 49 句，相類似者 8 句，共計 57 句，在全文 180 句中，被《明心寶鑑》援用者就將近三分之一。由唐末五代及至宋代結束，透過「經典通俗化」的方式，將「格言大訓」融入道德童蒙教材以為「豫備之先」的形式一直持續被援用著，包括了本文未討論的宋代家訓、家範亦可見其蹤跡，只是此一時期「經典通俗化」的概念始終依附於理學家的主導下，其體制與範式難有明顯的突破。

「標題隸事」是類書在編纂上的一大進步，早在虞世南任隋秘書郎所編的《北堂書鈔》時就已使用。《北堂書鈔》全書分為帝王、后妃、政術、刑法、封爵、設官、禮儀、藝文、樂、武功、衣冠、儀飾、服飾、舟、車、酒食、天、歲時、地十九部，八百五十二類。其體例為先建立類，類下則摘引字句作標題，標題之下再徵引古籍，有時還加以注釋、引申，使查閱者可根據題目尋找所需之資料，而不必從正文中逐條檢閱。「標題隸事」的體例建立之後，大大的節省了查閱者的時間與精力。《事林廣記》與《明心寶鑑》是明代初期流行極廣的民間讀物，二者都兼具了類書「標題隸事」的性質。《事林廣記》是通行的類書，《明心寶鑑》則是以類書之方式編纂的道德性童蒙教材。以類書的方式編纂童蒙教材，這並不是首創，據鄭阿財、朱鳳玉研究，敦煌寫本 P4995 號卷子《敦煌遺書總目》著錄作「小類書分章」之下，存有「迎行章第八」、「事夫章第九」、「慎行章第十」、「辯設章第十一」、「辯信章第十二」、「慎口章第十三」等條目，就其內容考察實為《太公家教》。³⁷就其依內容性質、區分章節、標立章目形式來看，唐時就已出現以類書方式編纂的訓蒙讀物。這樣的編纂方式亦為《小學》所承繼，該書中就以「立教」、「明倫」、「敬身」、「稽古」、「嘉言」、「善行」等類別，對蒙童所需之學養作出歸整。時代稍晚的王應麟，在童蒙教材的編纂上也採用了類書分部別居的方式來進行，其於《小學紺珠·自序》中即云：「迺采掇載籍，擬錦帶書，始於三才，終於萬物，經以歷代，緯以庶事，分別部居，用訓童幼。夫小學者大學之基也，見末知本，因略致詳，誦數以貫之，倫類以通之，博不雜，約不陋，可謂善學也已。」³⁸考察《小學紺珠》之內容所援引之資料，遍及了前賢重要的典籍，內容

古詩十九首》之十五：「人生不滿百，常懷千歲憂」。

³⁷ 鄭阿財、朱鳳玉：《敦煌蒙書研究》（甘肅：教育出版社，2002年12月），頁374-375。

³⁸ 日·長則規矩也編：《和刻類書集成》第二輯（上海：上海古籍出版社，1990年），頁

除了傳統的經、子、史、集外，還涵蓋了讖緯與雜書，在「采掇載籍」上確實作到了將經典融入童蒙教材的通俗化目的。這樣的編纂方式發展到《明心寶鑑》時，已明確的形成先「標題隸事」再「分條平列」的體式，且為後代蒙書所承繼。《明心寶鑑》一書，除了大量的摘錄傳統的經典佳句外，引用最多的是家訓、鄉約、誡子類之文句。其中《顏氏家訓》、《童蒙訓》、《溫公家儀》、《袁氏世範》等內容，是經常出現於傳統童蒙教材的書籍，而《景行錄》、《近思錄》、《益智書》、《小學》等內容，更是蒙書經常徵引的條目。就徵引的文獻上來看，具有濃厚理學的特殊時代性，根據筆者統計，在《明心寶鑑》徵引歷代的文獻中可查考出處的，宋代人物就計有 60 人之多，引用了朱熹的相關文獻計有 34 次，光《小學》的內容就有 21 次之多，而這樣的情況同時出現在與其時代相近的通俗類書《事林廣記》之中。

在流傳管道中，與道德類的童蒙教材相同之資料，常見收錄於類書之中，這一點與類書及蒙書在編纂體制與目錄歸類上之糾葛有密切之關聯，本文擬留到下一節再行討論。宋·陳元靚編的《事林廣記》成書應在 A.D.1233~1270 年間，稍早於《明心寶鑑》的 A.D.1375~1393 年。在《事林廣記》出現與《明心寶鑑》重出的條文計有 105 條，³⁹主要在乙集卷上〈人事類·警世格言〉中，概括了存心警語、應世警語、處己警語、治家警語、養生警語、結交警語、為吏警語、通用警語、禪機警語、居官警語等，另有「安樂四休」〈孫景初安樂法〉、「治心之本」〈黃石公丹書〉、「居家四本」〈余氏家約〉、「不言七戒」、「不可七戒」所引的〈范益謙座右戒〉及《續集》卷三〈禪教類·修心寶鑑〉下了禪師〈悟心頌〉。就文獻的來源考察，《事林廣記》收錄了宋代不少家訓、鄉約的內容，其中〈溫公家儀〉更是整段抄錄。至於來自於前代蒙書之資料者，《名賢集》有 11 條，《文詞教林》2 條，《新集文詞九經抄》7 條，《太公家教》2 條，《敦煌雜抄》1 條，《辯才家教》2 條，尤其「養兒防老，積穀防饑」、「天網恢恢，疏而不漏」等條文在諸書中多

260。

³⁹ 筆者初步統計，1、《明心寶鑑》與椿莊書院本《事林廣記》重出之條文為 87 條，2、《明心寶鑑》與鄭氏積誠堂本《事林廣記》重出處又較椿莊書院本多出了「先賢嘉言」中的 7 條，3、在《重輯明心寶鑑》中與椿莊書院本《事林廣記》重出者為 8 條，4、惟蘭記本與瑞成本《明心寶鑑》與椿莊書院本《事林廣記》重出者又見 2 條，5、僅見於《重輯明心寶鑑》與鄭氏積誠堂本《事林廣記》重出之條文又見 1 條。前二項之總合為 94 條，前四項之總合為 104 條，若加上第五項則共計重出 105 條。

有重複。就文獻之內容考察，大部份的內容多來自唐宋流通之通俗讀物，尤以宋代居多，且時代越久遠者援引情況越少。稍晚的《居家必用事類全集》⁴⁰，刊刻於明穆宗隆慶二年（A.D.1568，戊辰），在體例上以天干分卷，由甲至癸共分十集，是一部家庭日用手冊式的古代類書。全書內容豐富多彩，教育子女、孝敬長輩、冠婚喪祭與攝生療病等都應有盡有。〈甲集〉為蒙學之要，由目錄所收之內容：「朱文公童蒙須知」、「顏氏家訓」、「西山真先生教子齋規」、「王虛中訓蒙法」、「朱文公白鹿洞書院教條」、「程董二先生學則」、「程端禮讀書分年日程法」等，可看出與訓蒙教學相關。〈乙集〉家法中，則包括〈司馬溫公居家雜儀〉、〈袁氏世範〉。〈丙集〉中則收錄〈文公小學書嘉言篇〉。〈辛集〉為「吏學指南」，其中〈戒石銘〉「爾俸爾祿，民膏民脂，下民易虐，上天難欺」，為宋太宗摘錄了孟昶的《戒諭辭》所頒布之銘文，皆見收錄於《事林廣記》與《明心寶鑑》中。《癸集》「警心」下，收錄了〈太上感應篇〉、〈勸善錄〉、〈省心雜言〉等全篇的完整內容。就內容上來看，《事林廣記》與《居家必用事類全集》都將道德類的童蒙教材與勸善相關條文混編在一起，尚未出現分化的情況。

無論在體制與內容上，成書於明初的《明心寶鑑》都為道德類的蒙書之集大成者。《明心寶鑑》纂輯了前代經典中的佳言粹語，網羅百家，雜糅三教，全書依類書「標題隸事」的方式編纂，計分：繼善篇、天理篇、順命篇、孝行篇、正己篇、安分篇、存心篇、戒性篇、勸學篇、訓子篇、省心篇、立教篇、治政篇、治家篇、安義篇、遵禮篇、存信篇、言語篇、交友篇、婦行篇等 20 篇。就承繼關係上推溯，據筆者統計與《明新寶鑑》在內容上關聯性最強的是《新集文詞九經抄》，二者重出的條文計有 105 次。《明心寶鑑》引用《太公家教》者 39 次，其中與《文詞教林》、《文詞九經抄》皆重複者為 4 次，僅與《文詞九經抄》重複者為 10 次，也就是說純粹援自《太公家教》者為 29 次。《明心寶鑑》與《文詞教林》重出者 42 次，42 次中同時出現在《文詞教林》與《文詞九經抄》者計 40 次。但時代往後推移，《名賢集》與《明心寶鑑》重複者 57 句，《明心寶鑑》引《事林廣記》條文者 105 條，二者總計 162 條，再減掉 11 條相同重複者，計為 151 條，而這個數目已遠遠超出《明心寶鑑》援引《新集文詞九經抄》的 105 次。又就徵引內容的

⁴⁰ 《居家必用事類全集》，明嘉靖 42 年（1563）范惟一刊本，收錄於《明代通俗日用類書集刊》4（中國社會科學院歷史研究所文化室編，重慶：西南師範大學出版社，2011 年）。

數量上來看，《明心寶鑑》徵引《名賢集》者基本上為宋代之格言、諺語、警句，《明心寶鑑》及《事林廣記》重出條文中與《新集文詞九經抄》重複者亦僅2條，因此可推《明心寶鑑》引《事林廣記》與《名賢集》之條文，應都是近於宋代之內容，且《名賢集》與《事林廣記》應是《明心寶鑑》在宋代庶民文化承繼之主要來源，而《事林廣記》之影響又大過於《名賢集》。將上述各種道德類蒙學資料歸納起來，可以理出一條發展的線索：在形式上，《明心寶鑑》的編輯方式來自於《太公家教》、《事林廣記》的類書編排方式，徵引摘錄文句之方式則取法於《新集文詞九經抄》。在內容上，《明心寶鑑》收錄內容之主要來源，近期為《事林廣記》，中期為《小學》、《名賢集》，遠期為《新集文詞九經抄》、《文詞教林》與《太公家教》之資料。在經典通俗化的發展上，由摘錄經典佳句，逐漸向援引民間格言、諺語擴展，通俗化的程度越來越濃厚。

《事林廣記》多把道德類蒙學的資料置於「人事類」下，到了明代《新板全補天下使用文林妙錦萬寶全書》⁴¹，則特別分置了卷二十八訓童門、卷三十一勸諭門兩個子類，來安放道德類蒙學的資料，且此二門類之資料為《明心寶鑑》之外所有版本中材料內容最完整且豐富者。就《文林妙錦萬寶全書》之內容來看，卷二十八「訓童門」上層收錄有：「童蒙品教凡十二數」、「名公雜著凡十二數」，特別是「雜著」中收錄的「居鄉四約」、「康節四無妄」、「孫昉四休」、「王伯大四留」、「萊公六悔」之內容，都見諸於道德類蒙書之中，直至清代的《增廣昔時賢文》裡都還可見到其援用。下層收錄有：「教子指南」、「訓蒙八規」、「蒙養旨規」、「童蒙須知」，而「童蒙須知」之後的「○勸學篇」、「○敬慎篇」收錄了大量與《明心寶鑑》相關條文。除此之外，書中還大量收錄的為官守則、理學語錄、修身治家的戒律內容，都是見於道德類蒙書中所採用者。卷三十一「勸諭門」上層收錄有：「報應分明」、「名公格言」、「三十二段附詩一首」。下層收錄有：「螳螂捕蟬」、「都是命也」、「酒色財氣」、「勸世俗言」。下層「勸世俗言」收錄有：「呂狀元勸世詩」、「邵堯夫養心歌」、「康節邵先生勸諭」、「康節先生訓示孝悌詩」、「東獄聖帝垂訓」、「紫虛九宮訓諭心文」、「夏桂洲勸諭西江月四闕」、「勸世百忍」。其中像「君子相交如水淡，小人相交似蜜甜。與善人交如霧露中行，雖不濕其衣，時時

⁴¹ 《新板全補天下使用文林妙錦萬寶全書》，明萬曆四十年（1612年）建邑雙松劉子明編輯、書林劉氏安正堂繡梓，日本建仁寺兩足院藏本，收入酒井忠夫監修、出祥伸、小川陽一編：《中國日用類書集成》第13卷（日•東京都：汲古書院，2003年）。

有潤。與惡人處如刀劍中坐，雖不傷人，不常恐懼。」⁴²「人無遠慮，必有近憂。積善之家，必有餘慶。行惡之家，必有餘殃。人有善願，天必從之。教子嬰孩，教婦初來。遺千千金，不如教子一經。養子百計，不如隨身一藝。」⁴³「留有餘不盡之巧以還造化，留有餘不盡之祿以還朝廷，留有餘不盡之利以還百姓，留有餘不盡之福以還子孫。」⁴⁴「湛湛青天不可欺，未曾舉意早先知，勸君莫作虧心事，古往今來放過誰。……萬般都是命，半點不由人。」⁴⁵等皆是之前道德類蒙書出現的資料，另「康節邵先生勸諭」⁴⁶、「康節先生訓世孝弟詩」⁴⁷、「東嶽聖帝垂訓」⁴⁸、「紫虛九宮誠諭心文」⁴⁹、「夏桂洲勸諭西江月」⁵⁰、「勸世百忍曰」⁵¹等，更是整段抄錄。其中與收錄了大量的為官守則、理學語錄、修身治家的戒律等內容，與時代稍後的《新刻鄴架新裁萬寶全書》⁵²中收錄的道德類蒙學的資料幾乎完全相同，特別是「詩曰：湛湛青天不可欺……」一頁之內容連圖都相同，可見其間的承繼關聯。就《事林廣記》的「人事類」到《文林妙錦萬寶全書》、《新刻鄴架新裁萬寶全書》中「訓童門」、「勸諭門」分立的認知及收錄的方式與內容來看，說明了幾個重點：一、訓蒙觀念的建立。二、訓子與訓俗觀念的分化。三、類書與蒙書糾葛的情況明朗化。前二者與第三項間，有著必然的關聯。以下本文即以類書與蒙書糾葛的情況為基點，對經典通俗化的發展作進一步的討論。

五、由類書及蒙書之糾葛談經典之通俗化

唐·歐陽詢奉敕編纂的《藝文類聚·序》對類書的起因有一段明確的描述：

⁴² 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷28〈訓童門〉「勸學篇」。

⁴³ 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷28〈訓童門〉「敬慎篇」。

⁴⁴ 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷28〈雜著〉「王伯大四留」。

⁴⁵ 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷31〈勸諭門〉。

⁴⁶ 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷31〈勸諭門〉「康節邵先生勸諭」。

⁴⁷ 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷31〈勸諭門〉「康節先生訓世孝弟詩」。

⁴⁸ 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷31〈勸諭門〉「東嶽聖帝垂訓」。

⁴⁹ 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷31〈勸諭門〉「紫虛九宮誠諭心文」。

⁵⁰ 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷31〈勸諭門〉「夏桂洲勸諭西江月」。

⁵¹ 見《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》卷31〈勸諭門〉「勸世百忍曰」。

⁵² 《新刻鄴架新裁萬寶全書》，朱鼎臣編，熊對山梓，明萬曆四十二年（1614）序潭邑書林對山熊氏刊本，明代通俗日用類書集刊11（中國社會科學院歷史研究所文化室編，重慶：西南師範大學出版社，2011年）。

夫九流百氏，爲說不同，延閣石渠，載入繁積。周流極源，頗難尋究，披條索實，日用弘多。卒欲摘其精華，采其旨要……俾夫覽者易爲功，作者資其用，可以折衷古今，憲章墳典云爾。⁵³

古代學者在浩瀚的典籍中披索需求之資料，常有周流極源頗難尋究之憾，在基於日用之需的條件下，於是有摘其精華、采其旨要、俾夫覽者易爲功的類書出現，這說明了類書是在因應使用者與功能便利條件下所產生的。當然就使用者與功能性的角度上論，編纂此類典籍時是不會先考量其歸類與定位問題的。然因時代更迭，典籍發展繁複，在脫離使用者與實用性之後，於檔案目錄上就產生了體式與性質歸類上的差異。《四庫全書》「子部」四十五中有「類書」一門，其小序說：「類事之書，兼收四部，而非經、非史、非子、非集，四部之內，乃無類可歸。」⁵⁴這樣的看法，反映出部分類書的內容是具有邊緣性質的。

蒙書從體制上論，有些採類書形式編纂，但因在功能、性質上明顯的是作為童蒙教材之用，致使在編纂體制與目錄歸類上會與類書產生糾葛之情況。這樣的現象，早在余嘉錫《內閣大庫本碎金跋》中便已得到關注：

諸家目錄皆收此書入類書類，蓋以其上自乾象、坤儀，下至禽獸、草木、居處、器用，皆分別部居，不相雜廁，頗類書鈔、御覽之體。然既無所引證，又不盡涉詞藻，其意在使人即物以辨其言，審音以知其字，有益多識，取便童蒙，蓋小學書也。⁵⁵

「分別部居」是類書編纂的體式，「有益多識，取便童蒙」則屬童蒙教材之功能，雖諸家目錄皆將此書收入類書類，但在民間實際使用上則又將其歸屬蒙書之林，足見蒙書與類書在體例形式與功能作用上有頗多交涉之處。如此分歧，蓋因藏書與使用二者視角不同，歸類自是迥然有異。

由編纂體制與目錄歸類上談類書與蒙書之糾葛，難能有確切的解答，若從編

⁵³ 歐陽詢：《藝文類聚》（上海：古籍出版社，1995年5月），頁27。

⁵⁴ 參見王雲五主持：《合印四庫全書總目提要及四庫未收書目禁毀書目·三》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁2781。

⁵⁵ 參見余嘉錫：《余嘉錫論學雜著》（臺北：河洛圖書出版社，1976年），頁605-606。

輯者身份的轉變與功能、價值上釐析，或許是解決此一問題的另一關鍵。前文曾提到經典的通俗化歷程，與類書之興起及抄經風氣之興盛有其必然之關聯，而這樣的形式又直接影響到童蒙教材之編纂，特別是道德類的童蒙教材。類書是以主題的方式，選擇並重組文獻的知識（內容）信息的，因此其資料的來源就只能從現成的文獻中汲取，在樣態上是從原始經典的整體中分化出來的一種二次文獻。然這裡需要說明的是，類書之「類」並非照抄原始典籍中之「義類」或是將原始文獻的義類相加而成，而是對所需的文獻作主題式的概括。換言之，它的「類目」是以編纂當時需求來衡量與認定的。其因在於類書的編纂者，會透過所欲摘錄編輯之文獻，反映當代的文化觀念或時代需求。故類書的編纂，在本質上就是一種經典通俗化的過程，從而使傳統經典與當代接軌，將古今文化、文獻變成一個活化的信息整體，而且在時代需求被滿足之後，呈現出一種穩定的承繼關聯。透過這種承繼關聯之探考，就可追溯當代文化與思潮所展現的實際情況。同樣的概念亦適用於道德類的童蒙教材之上，由收錄纂輯之資料上考察，亦可明顯見出經典通俗化之軌跡。

先從編輯者身份的轉變上談，類書可分為官修、文人學士私撰及民間書坊編刊的三類。官修類書一般是出於特殊目的而編的，其「帝王之學」色彩濃厚。最早見於著錄的第一部類書，是三國黃初元年（220）魏文帝曹丕詔命王象、劉邵等人所修的《皇覽》，主要目的就是提供皇帝閱覽，採摭選群書、以類相從的方式編纂，方便於檢索。私撰類書的編者，一般都是名士碩儒或王公顯宦，一般擁有雄厚的經濟基礎，藏書資源豐富，個人學養淵博。至於民間的通俗類書，主要由民間書坊編刊，一般是書賈親自編修，或委由下層文士與書坊合編，有時不署名氏，因而其書之編者往往難以確考，在題材與形式上呈現鮮明的通俗化特徵。從閱讀對象看，官修類書的讀者主要是人君或官僚，私撰類書讀者主體是文士階層，而通俗類書的讀者則以市民、商人、下層知識分子為主體，其涵蓋層面遠遠大於前兩種類書。就版本流傳的形態而言，官修與私撰的類書，其版本形態一般來說是穩定的。官修類書一般常由皇帝敕撰，並經由朝廷通儒纂輯，因而無人敢輕易更動；私撰類書則多出自名士碩儒之手，具有極高的權威性，一般人不會輕易的刪增，即使刪增也會力求保持其原貌。因此這兩種形態的類書，往往常能以固定形式的版本流傳下來。而通俗類書一般常以「遞修」的方式進行，故版本形態經常改變。胡道靜指出：「民間類書編的較好、切於日用的，一定流傳廣泛，翻刻頻繁。」

翻刻之時，為了適應當前的需要，一定會增加一些新鮮的、合乎要求的東西進去，刪掉一些失去時效、不切實際的東西。」⁵⁶「切於日用」一點即道破了通俗類書存在的原由，一旦其實用性喪失，此書很快的就會被其他類書所取代，進而迅速地消失。從書坊經營的角度看，刊行書籍是為了牟利，沒有了閱讀市場，當然就失去了刊刻的動機。從閱讀的對象看，通俗類書的讀者主要是市民、商人及以下層知識份子為主的一般民眾，因而在刊刻的量上有一定的成本條件，要待閱讀市場廣泛流通時，才能符合其成本效益。在普遍流通後，又因為市場需求機制與實用性的影響，其內容必須與時俱進，不斷地充實新資料，淘汰過時的資訊，因此常出現刪節、增補等改版的「遞修」情況，甚至當這些書籍流傳於域外之後，異邦之人根據他們的需要，還可以再作因地制宜的改造。然卻因為這種「遞修」的形態持續發生，所以通俗類書的生命才會是活的，依照不同的時代需求，呈現不同的生命力與適應性，此即於通俗類書常冠以「新版」、「新刊」、「新鑄」、「新訂」、「新鏤」、「新雕」、「重刊」、「重輯」、「增補」、「增訂」之名的原因。官修與文人私撰的類書，一般僅止於知識理性的層面，並不牽涉俗民日常生活等問題，其目的僅供文士撰文、應試及學習上應用，知性、理性的成分強烈。而民間通俗類書則強調行為實踐之實用性，在內容上概括了所有俗民日常生活的議題，並在精神上提供了果報的可能性，強化了行善、向善的實踐動機，其表現的思維模式與知識份子的精英文化截然不同。通俗類書所反映的生活面貌，知識、道德、思想傾向，主要來自於民間，其主要目的與對象也為民間之普羅大眾。這些都使得民間通俗類書的適應性、靈活性、實用性與存活性，高過於官修與私撰類書，且更具有時代意義與文化價值。

然而這與通俗類書相同的情況亦發生在道德類的蒙學讀物上，道德類的蒙學教材具有時代性，其與通俗類書一樣強調實用功能，為了因應閱眾所需、反映當代的教育理念與價值取向，編者會依時代所需適時的調整內容。由《太公家教》、《新集文詞九經抄》起，「遞修」的情況就持續地發生。由於蒙書以普通民眾生活學習之需求為編輯原則，在內容上與日常生活之實際情況緊密關聯，注重實用性、通俗性；在語言文字上揚棄了文風艱澀、內容繁難的部份，語言上採用生動活潑之形式，文字通俗易學，因此只要符合閱眾需求與教育理念者，即被保存承繼下

⁵⁶ 胡道靜之說，見於〈一九六三年中華書局影印本前言〉，收錄於宋·陳元靚，《事林廣記》（北京：中華書局，1963年），頁560。

來，需要揚棄的即採「遞修」的方式調整。道德類蒙書，經宋代的發展逐漸形成穩定的形式後，「遞修」的現象就集中在單一的典籍中，這點在道德類的蒙書《明心寶鑑》上就表現得特別明顯，「增補」、「新鐫」、「重輯」的情況持續在流傳的歷程中產生。此外，民間通俗類書還適合與童蒙教材作結合。通俗類書主要的讀者為普羅庶民，在內容上習以接近口語的通俗語言收錄資料，對於艱深的辭彙會細心的加上音注與釋義，唯恐讀者不明白，正文中還大量的採用歌謠、歌訣的形式，以便知識水平不高的庶民記誦。這種基於編輯目的與閱讀對象的考量，就使得通俗類書與傳統蒙學讀物在編輯方式產生了緊密的關聯，這可從三個方面來說明：一是蒙學讀物與通俗類書的內容，都是以摭選群書、采掇典籍的摘錄方式編纂；二是蒙書用歌訣形式傳授知識與承繼思想，給予通俗類書在編排形式上的啟迪；三是蒙學讀物照顧到兒童的接受能力，語言通俗易曉，而通俗類書的語言表達也盡量順應中等閱讀水平以下的人的接受能力，二者皆講究實際，不求簡古，惟求平易。基於這些原因，傳統的童蒙教材有一大部份逐漸被收錄於通俗類書之中，表面上好像蒙學讀物漸次的消失了，實際上卻融入了通俗類書中持續發揮其功能，這樣的情況在道德類的蒙書上特別明顯。因此，與其說蒙書與類書具有糾葛之情況，倒不如說蒙書與類書在編纂的方式與閱讀對象漸趨一致，因而產生融合發展的趨勢，二者融合的結果反而產生更強的生命力。

再回到類書與蒙書相關的議題上，前文已提到民間通俗類書中出現了由「人事類」發展到「訓童門」與「勸諭門」分立的情況，且此情況與訓子與訓俗觀念之分化有關。先看看第一部以類書方式編纂與教育學習相關之《初學記》，該書是唐玄宗為「兒子等欲學綴文，須檢事及看文體」⁵⁷而編修的，其目的乃為皇子提供文學典故和範文之用，書中完全無涉訓子與訓俗之議題。而真正以類書方式編纂並涵攝訓子與訓俗議題的典籍，則是來自於民間的《太公家教》，這個看法鄭阿財、朱鳳玉在《敦煌蒙書研究》一書中已曾討論⁵⁸，此處就不贅言。此後以類書方式編纂的蒙學讀物，便循其軌跡陸續出現，《小學》、《明心寶鑑》等書即普遍的被作為訓蒙之用。直至元代，《太公家教》、《小學》、《明心寶鑑》的資料中都還將

⁵⁷ 玄宗謂張說曰：「兒子等欲學綴文，須檢事及看文體。《御覽》之輩，部帙既大，尋討稍難。卿與諸學士撰集要事並要文，以類相從，務取省便。令兒子等易見成就也。」說與徐堅、韋述等編此進上，詔以《初學記》為名。賜修撰學士束帛有差，其書行於代。語見唐·劉肅《大唐新語》卷九·著述第十九（北京：中華書局，1984年），頁137。

⁵⁸ 鄭阿財、朱鳳玉：《敦煌蒙書研究》（甘肅：教育出版社，2002年）。

訓俗的內容涵蓋於訓子之下處理，例如「人為財死，鳥為食亡」、「仁慈者壽，凶暴者亡」、「見善如渴，聞惡如聾」、「忠言逆耳，良藥苦口」、「餓死事極小，失節事極大」、「酒逢知己千盃少，話不投機半句多」、「君子之交淡如水，小人之交甘如蜜」、「貧賤之交不可忘，糟糠之妻不下堂」、「樹欲靜而風不止，子欲養而親不待」、「人間私語，天聞若雷，暗室虧心，神目如電」、「種瓜得瓜，種豆得豆。天網恢恢，疎而不漏」、「終身讓路，不枉百步。終身讓畔，不失一段」、「磨刀恨不利，刀利傷人指；求財恨不多，財多還害己」、「膽欲大，而心欲小；智欲圓，而行欲方」等等，都被用來作為訓子之教材。在傳統童蒙觀念裡，「惓惓於蒙養之道」的文化傳統，均在為「收化民成俗之功」做準備，也就是說「訓子」實為「成人」的前置步驟。程伊川云：「周公之輔成王也，幼而習之，所見必正事，所聞必正言，左右前後皆正人，故習與性長，化與心成。」⁵⁹又云：「古之人自能食能言而教之，是故大學之法，以豫為先。蓋人之幼也，智愚未有所主，則當以格言至論日陳於前，盈耳充腹，久自安習若固有之者。日復一日，雖有讒說搖惑，不能入也。若為之不豫，及乎稍長，私慮偏好生於內，眾口辯言鑠於外，欲其純全不可得已。」⁶⁰以這樣的說法看來，伊川則有意將訓子議題擴大於訓俗之範疇看待。在《事林廣記》中將道德類的童蒙資料置於「人事類」下處理，便可上推至理學家對訓蒙觀念的主張上，「人事類」涵括了訓子與訓俗之內容亦可得到合理的解釋。此外，在伊川的說法中還隱含了一個權威的性質存在，父兄訓子之職責來自於教者對於所育者之權威性，且其權威在傳統「家國同構」的「孝」「順」文化中具有無可挑戰的位階。在中國傳統社會裡，「家國同構」的模式是整個社會控制的基礎，在家長制、族長制、皇權制為核心的宗法體制下，共構出一種上下尊卑有序、和諧和睦的一統格局，而所謂的一統是由以上統下的方式來操作的。藉由宗法制度的約束，在國的層次上，君為臣綱；在家的層次上，父為子綱、夫為妻綱。各層級的官員都成了子民們的父母官，父權、族權、夫權與皇權緊密結合，形成了層層的威權管控，整個社會的發展循著威權的管控者所預設的既定模式運作，這一點見諸於《周禮》之內容與精神即可得到印證。童蒙教育亦不例外，教者在訓蒙的理念中，已先行預設了一個「成人」（成德之人）的概念，在蒙童「智愚未有所主」時，其所教之內容與方向，是透過「習與性長，化與心成」的方式，來達到培育

⁵⁹ 楊時：《二程粹言》，收錄於《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936年），頁79。

⁶⁰ 楊時：《二程粹言》，收錄於《叢書集成初編》，頁81。

一個預設中的「成人」之最終目的。由上古《禮記·曲禮·內則》的童蒙構想，到宋儒司馬光《居家雜儀》、朱熹《小學》以及《事林廣記》中「人事類」的內容來看，莫不以童蒙之「教子」教育為培育「成人」之同義詞。訓子為家長父兄之職責，一切的童蒙教育都在家族的庭院中進行，男孩得至十歲以後才可「出外就傅」，《二程遺書·卷第二下》所云「故善養子者，當其嬰孩，鞠之使得所養，全其和氣，乃至長而性美，教之示以好惡有常。」⁶¹更是以家長父兄之權威針對於童蒙發論。如同本文前述，就統治階層而言，企圖透過教育的手段培養出順民，使庶民的生活方式與價值，符合其所倡導的政治目的。就教育的理念而言，透過某種具有普遍性的文化思想和價值理念的引導，使蒙童擺脫原有的特殊狀態，變成一個具有完整人格、道德的「成德之人」。且這兩種訓蒙的教育理念，都有由上而下特殊預設的目的與權威性質，未必真正符合庶民所需，簡單的說庶民的生存問題從來就不是傳統蒙學所關注之重點。然而入宋之後，因為經濟環境的變動，這樣的情況產生急遽的轉變。

唐宋之際，由於門閥世族的瓦解，在庶族地主階級上形成了一股新的勢力，隨著商品經濟的發展，土地兼併和土地買賣的現象日趨普遍，土地私有制逐漸成形。經濟結構亦因農業社會賴以維生的土地制度與生產方式之變革，產生了巨大的變動。安史亂後，均田制度遭到廢弛，加上兩稅法的實行，土地便迅速向地主手裏集中，統治階層逐漸失去賴以存在的經濟基礎，庶族地主勢力更迅速的發展。在土地私有的條件下，商品經濟、城市經濟得到了發展的空間，同時帶動了各類娛樂業和服務業的發展。以從事手工業和商業活動為主體的庶民階層，藉此風潮迅速崛起，在強烈的生產力與娛樂能力帶動下，庶民階層擁有了自主性的經濟條件。入宋之後，科舉制度的推動、城市經濟的繁榮，庶民階層逐漸壯大，為世俗文化提供了充份的發展條件。庶民階層擁有了自主的經濟條件，當然就擁有了與統治階層交換權力的籌碼。

權力是某一主體憑借和利用某種資源能夠對客體實行價值控制致使客體改變行為服從自己，以實現主體意志、目標或利益的一種社會力量和特殊的影響力。⁶²菁英的統治階層，在政治結構和文化觀念結構上擁有的是政治與文化資本，但當庶民階層擁有經濟資本時，他們就有了交換的籌碼，在一個均貧的社會裡，庶民

⁶¹ 程顥、程頤：《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁108。

⁶² 盧少華：《權力社會學》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年），頁20。

急欲交換的對象僅有溫飽（生存問題）而已，但當私有財產制形成，庶民階層因脫貧開始擁有經濟資本時，他們在擁有更多的資本可以作為交換的籌碼下，除卻溫飽外最想與最欲交換的就是權力，這權力明顯的呈現在對文化的發言權、階級的對等位置等方面。在交換條件允許下，菁英統治階層與庶民間在資本與交換中得到的結果就是妥協，包括權力的下放、發言權的移轉、階級位階的移轉。若交換的行動無法遂行時，便可能產生革命，在政治的表現上即為政權之轉移，在文化的表現上則為典範之轉移，且這種轉移都具有顛覆性、破壞性、不可逆性的特色。以上的看法，皆可由各時代政治、文化、經濟條件的變化與消長，得到印證。將這樣的觀點，集中到蒙書與類書的視野上，可觀察的即是經典通俗化與通俗經典化的現象。前文提到，蒙書與類書因在編纂的方式與閱讀對象漸趨一致下，而逐漸產生融合發展的趨勢，二者在經典通俗化的過程中都曾發揮重要的教化之功能。然而在經濟結構產生改變下，庶民地位隨之提升，庶民意識抬頭，在爭取文化發言權及階級對等位置上，隨之而來的就是庶民的造經運動，即通俗經典化的過程。

「經典」是前賢留下的智慧與文化精髓，菁英統治階層在威權的控制體制下，擁有十足的運用與解釋權，甚而對其加工後作為社會主流的價值觀以為統治階級服務。對統治者來說，利用手中掌握的政治和文化資源的優勢，可以保證自己在生存競爭中獲得最大的利益，因此如何盡可能地擠壓個人和民間社會的生存空間，減少他們在利益分配中的份額，就成為必然選擇與手段。這種手段表現在庶民的生存條件上就是鼓吹節欲、寡欲，而將這種觀念經由教化的管道成為百姓的行為規範，使他們能夠自願地克制自身欲望，將生活需要降至最低極限，就成為傳統社會中正統教化倫理不懈追求的基本目標。這也決定了正統教化倫理，在成德的基礎上必然傾向理想化的道德規範發展，要求全體社會成員達到一種希聖希賢的道德境界，且在道德行為的評價上，奉行一種近乎苛刻的標準，這種觀念在經濟結構未改變之前的道德類童蒙教材中普遍存在。在經濟結構未改變之前，經典的通俗化始終是由菁英統治階層主導，教化庶民即為統治管控的手段之一。相對而言，庶民在為了爭取生存的條件下，自發的形成一套屬於自己的道德原則與價值觀念，它廣泛地表現在人們的風俗習慣、生活方式等非理論化的現實狀態之中，而且社會階層的地位越低下，統治階層對其體系的影響就越淡漠。然而在經濟結構改變之後，庶民階層擁有了發言的權力，在有限的認同下，按照實際生活

的需要，對菁英統治階層的教化理念，提出符合人性的解釋與修正，反映到道德類的蒙書之上，就是出現了大量的追求生計之主張。就生存的本能義而言，任何人擁有了生命的個體，當必謀求維護之（食），延續之（色），這便是所謂自然生命之情欲需求，就此而言乃為堯、舜、桀、跖、君子、小人、禽獸皆所共有之部份，一旦匱乏就立即會產生生存危機。宋儒談「存天理，去人欲」，然而天理不能空掛，必須落實表現；而天理的表現，不能離開人的生命，有時甚至還須隨順人欲的活動乃能使天理獲得具體的表現。譬如生命的成長生存與化育延續，乃是天理；而飲食男女，則是人欲。飲食指的是人生存的基本條件，男女指的是人生殖的存在條件。離開飲食，人的生命必不能成長生存；離開男女，人的生命必不能得其化育與延續。在庶民真實的生活中，天理與人欲並非衝突與抵觸的，反而在滿足了人欲之後，才有可能實現必然存在的天理。以《明心寶鑑》為例，即出現了許多基於滿足人生的合理生存需求，如：

孫真人養生銘云：怒甚，偏傷氣；思多，太損神。神疲，心易役；氣弱，病相因。勿使悲歡極，當令飲食均。再三防夜醉，第一戒晨嗔。（〈正己篇第五〉第 37 條）

脈訣云：智者能調五臟和。（〈正己篇第五〉第 40 條）

夷堅志云：避色如避讐，避風如避箭。莫喫空心茶，少食中夜飯。（〈正己篇第五〉第 62 條）

萬事從寬，其福自厚。（〈正己篇第五〉第 79 條）

人非賢莫交，物非義莫取，忿非善莫舉，事非是莫說。（〈正己篇第五〉第 96 條）

紫虛元君戒諭心文：福生於清儉，德生於卑退，道生於安靜，命生於和暢，患生於多慾，禍生於多貪，過生於輕慢，罪生於不仁。戒眼莫視他非，戒口莫談他短，戒心莫恣貪嗔，戒身莫隨惡伴。無益之言莫妄說，不干己事莫妄為。默默默，無限神仙從此得。饒饒饒，千災萬禍一齊消。忍忍忍，債主冤家從此盡。休休休，蓋世功名不自由。尊君王，孝父母，敬尊長，奉有德，別賢愚，恕無識。時未來兮勿望，事已往兮勿思。物順來而勿拒，物既放而不追。身未遇而勿望，事已過而勿思。聰明多暗昧，算計失便宜。損人終自失，倚勢禍相隨。戒之在心，守之在志。為不節而忘家，因不廉

而失位。勸君自警於平生，可歎可警而可畏。上臨之以天神，下察之以地祇。明有王法相繼，暗有鬼神相隨。惟正可守，心不可欺。戒之戒之！（〈正己篇第五〉第 116 條）

孫思邈言：膽欲大，而心欲小。智欲圓，而行欲方。（〈存心篇第七〉第 32 條）

孫景初安樂法：麤茶淡飯飽即休，補破遮寒煖即休，三平二滿過即休，不貪不妬老即休。（〈存心篇第七〉第 63 條）⁶³

條文中的「勿」、「防」、「避」、「莫」、「少」、「休」等字，則是由庶民文化中發展出來的規範原則，「寡欲，則保身」（〈正己篇〉第 25 條）、「保生者寡慾」（〈正己篇〉第 27 條）、「寡欲（慾）」的目的是為了「保生」，有生才得能踐履天理，此外「積穀帛者，不憂饑寒，積道德者，不畏凶邪」（〈正己篇〉第 83 條）、「賢士傳曰：色不染無所穢，財不貪無所害，酒不貪無所觸。不輕他自厚，不出他自安，心平則無怨惡。」（〈正己篇〉第 109 條）都是此說明確之佐證。合理的物質需求，保有存在必須之欲，維持存在性才能有發展，如上列引文中〈存心篇第七〉63 條所云，「麤茶淡飯」的目的是為了「飽」，「補破遮寒」的目的是為了「煖」，飽煖都是為了維持生理存在的最基本需求。句中的限制條件為「飽」、「煖」、「過」、「老」，這些條件都是針對於生存上合理的物質需求而設，是被動的制約原則。「休」為止也，即生存需求上的合理限制性，是人在自知、自覺後主動的產生知足、知止的自律觀。由此可見，在道德蒙書中所提出對物欲的追求，不是盲目的、無限制性與無目的性的，人欲是受到規範控制的，在維持生理運作的基本前提下，人可以合理的滿足其存在需求，在使自身存在無虞之後，由自知、自覺中主動的去踐履天理善性。這樣的看法在經濟結構改變後的道德類蒙書中大量的出現，並不斷的被援用，甚而在《事林廣記》、《文林妙錦萬寶全書》、《居家必用事類全集》等日用類書中都被完整的收錄，可以說是庶民意識提升後對生存需求的明確表述。若未能就經濟結構與庶民文化的角度切入，僅以類書與蒙書糾葛一個概念處理，可

⁶³ 以上引用《明心寶鑑》之內容，為筆者據武林·范立本（從道）之《新鐫提頭音釋官板大字明心寶鑑》為底本，配合《清州本》、《黑口本》、《西譯本》、《王衡本》、《以文堂本》、《蘭記本》、《瑞成本》、《翼化堂本》、《明心寶鑑全書》、《越南同慶本》、《仁興秋適本》、《和刊秋適本》與韓·俞尚根、金渭顯校註之《韓譯本》各本參校之結果。

能無法釐析此一問題之核心。

六、結論

價值意識是一種具有權力的價值判斷，在中國傳統的社會中，普遍存在著兩種相對的價值意識：一為實際的價值意識，即自孔孟以來知識菁英強調的「義利之辨」之道德精神標準，以君子尚義、小人言利作為劃分君子與小人的標準，可將其視為社會之真規則；另一為隱蔽的價值意識，即庶民系統中「馬無野草不肥，人無橫財不富」、「人不為己，天誅地滅」，「世道難行錢作馬，愁城難破酒為兵」等之生存生理依據，表現出對禮教吃人的批判，可將其視為社會之潛規則。無論任何一個時代，二者都須在協調、妥協之下，社會才能穩定地發展。然而價值意識並非永恆不變的，其會隨著政治、文化、經濟結構的變動而轉移，形成一種詮釋觀點與知識系統的革命，且其革命常具有顛覆性、破壞性、不可逆性。

由宋明庶民道德童蒙教材之觀察中可發現，屬於經典的比例逐漸減少，而取自於俗諺、格言的成份越來越多；呈現菁英實際價值意識的真規則的比例逐漸減少，而取自庶民隱蔽價值的潛規則的成份越來越多，這與入宋後經濟結構的改變及庶民地位之提升有其必然之關聯。在交換條件允許下，庶民以其經濟資本交換其政治與文化的地位，在與統治菁英階層交換中得到的結果就是妥協，包括權力的下放，發言權的移轉、階級位階的移轉。在文化表現上，即為價值意識之轉移，且這種轉移都具有顛覆性、破壞性、不可逆性的特色，尤其宋明之際在政治、文化、經濟條件的變化與消長中，這樣的情況特別明顯，而反映到道德類蒙書上的，就是經典通俗化或通俗經典化的過程。經典的通俗化是有其特殊目的性的，為統治菁英階層試圖藉由教化的管道，將其價值意識滲透、伸展、影響到民間，進而轉化為百姓生活的實際控管的真規則。然而在經典通俗化的過程中，同時也帶動了通俗經典化的發展，當經濟結構改變，庶民意識提升，民間自發性形成的隱蔽價值意識，會躍升到文化的表層上來，爭取詮釋觀點與知識系統上的發言權，並企圖藉由文本的方式明確的表達其訴求，透過通俗經典化的過程成為一股新的造經運動。這樣的現象在蒙書與類書的發展上特別明顯，因此像《名賢集》、《明心寶鑑》、《增廣昔時賢文》這樣的蒙書與大量的日用類書，才會在除了中國以外的漢文化圈成為經典繼續流傳，特別是夷夏有別的階級意識越明確的地方，這類的

書籍就越受到重視。潛規則在這個的過程中，對廣大的庶民階層而言反倒成為了真規則，在生活中內化為新的價值意識，對其行動給予暗示和支配。

一個時代思想與文化傾向的大體輪廓，通常在那個時代的流行讀物和常備讀物中可以窺見。因流行，其閱讀群體相當廣，這個廣泛的閱讀群體的閱讀取向，大體也就透露出這一時代的思想與文化傾向。編輯活動作為一種社會文化現象，它的發展向來都是文化發展的明確指標，也就是說一個時期的編輯特點，無不與當時的文化面貌相一致。在對道德類童蒙教材的考察中吾人可發現，經典的通俗化一開始是有教化之目的性的，其後成為菁英階層掌控權力的表現。從早期統治階層對教化的主張，到科舉之後的菁英統治，是一種由統治者推及到士大夫、由士大夫或官僚推及到庶民的權力擴張之歷程。及至社會與經濟結構改變，隨著庶民地位的提升，經典的通俗化不得不轉變為一股自發性的通俗經典化之轉變，商人、士紳得以經濟條件換取權力，庶民可藉科舉之管道爭取與統治者之對話。經典的通俗化，從貴族走向平民，從菁英走向大眾；通俗的經典化，由俗而雅，由庶民對菁英直接對話，在二者的交互作用下，創造了能為普羅大眾所接受的傳統蒙學新經典，這是宋明道德類蒙書發展的歷程，同時也是中國文化發展的基本趨向。宋明庶民道德童蒙教材所反映的這種價值取向，源於經濟結構所造成的改變，在蒙書形態與內容的轉變中，我們可以清晰地看到編著者的身份與價值意識轉型的歷程。在這一轉化過程中，知識已不再是社會菁英的專利，文化的消費群體也由菁英階層擴展到了普通庶民，文化消費群體的改變必然會影響整個社會的知識與思想，從而促使了這一時期編著的價值意識由菁英向庶民轉化，使得這一時期蒙書的內容亦同時由菁英向庶民的需求轉化。童蒙教育是教育的基始，童蒙教材中所反映的教育理念是具有公共性的意義系統。在宋明道德類的童蒙教材中吾人可見到，當時的編者將童蒙教材所承載的意義作了重大的變革，從而在一定程度上打破了知識菁英獨佔文化知識的權利。據此而論，宋明時期所產生的道德類蒙書，在經典通俗化與通俗經典化的發展下，已具備了「難能可貴」、「跨越時空」、「歷久彌新」、「展現智慧」的特質。從社會文化發展整體來看，知識普及率的提高必然地促使教育群體的擴大，同時也意味著童蒙教材的內容與形式必然朝向通俗實用化發展，而經典性的蒙書亦正是透過這種雙向互動的過程，實現其知識與思想傳承的不朽性。

參考文獻

- 不著撰者：《名賢集》，1867年刊本，澳大利亞國立圖書館藏影本，
<http://nla.gov.au/nla-gen-vn357152>。
- 不著撰人：《居家必用事類全集》，明嘉靖42年（1563）范惟一刊本，收錄於中國社會科學院歷史研究所文化室編：《明代通俗日用類書集刊》4，重慶：西南師範大學出版社，2011年11月。
- 朱鼎臣編，熊對山梓：《新刻鄴架新裁萬寶全書》，明萬曆四十二年（1614）序潭邑書林對山熊氏刊本，中國社會科學院歷史研究所文化室編：《明代通俗日用類書集刊》11，重慶：西南師範大學出版社，2011年11月。
- 朱熹：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 陳元靚：《事林廣記》，北京：中華書局，1999年。
- 周安邦：《明心寶鑑研究》，臺中：逢甲大學中國文學所博士論文，2009年6月。
- 周鳳五：《敦煌寫本太公家教研究》，臺北：明文書局，1986年。
- 鄭阿財：《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》，台北：文史哲出版社，1989年7月。
- 鄭阿財、朱鳳玉：《敦煌蒙書研究》，甘肅：教育出版社，2002年12月。
- 劉子明編：《新板全補天下便用文林妙錦萬寶全書》，明萬曆四十年（1612年）建邑雙松劉子明編輯、書林劉氏安正堂繡梓，日本建仁寺兩足院藏本，收入酒井忠夫監修、出祥伸、小川陽一編：《中國日用類書集成》（第13卷），東京：汲古書院，2003年。