

試析《明心寶鑑》一書的定位

周安邦*

摘 要

《明心寶鑑》，是中國翻譯史上第一部翻譯成西方文字的漢文古籍，然而在歷代文獻歸類及近人研究上，對於其定位與歸屬問題，尚未有明確及統一之看法。有因其取材內容與適用對象歸諸蒙書者，有因其編輯體例歸諸類書者，有因其勸善功能歸諸善書者，然其依據為何則尚待研析。書體之歸類是就圖書之內容與性質進行分析，其方法即找出該圖書之特徵、功能、目的等，從而對該書劃出一明確之定位歸屬。中國古代關於圖書性質的定位研究，常常使用歸屬方法，即尋找某種書與已知經、史、子、集諸大類書籍的共性，將該書劃歸某大類書籍之下。本文欲藉由諸家所提之論點，由該書的性質與內容著手，以蒙書、類書及善書等三方面來析論該書之定位與歸屬問題，並傾向於將該書視為：以勸善教化為手段的思想與德行類之「蒙書」。

關鍵詞：明心寶鑑、蒙書、類書、善書

* 中臺科技大學通識教育中心專任助理教授。

壹、引言

《明心寶鑑》，是中國翻譯史上第一部翻譯成西方文字的漢文古籍，它比 1662 年科斯達（P. Ignatio a Costa Lusitano）和殷鐸澤（Intorcetta）合譯的拉丁文《論語》還要早出 72 年，該書目前收藏於西班牙馬德里國家圖書館中。除了西班牙文外，現今可見的尚有韓文本、越文本等，在研究中還可見到俄人翻譯的紀錄。¹ 現存該書的版本，可概分為全本、抄略本、節本、重輯本、譯本五大類。全本：以洪武二十六（1393）年范立本輯的《新刊校正大字明心寶鑑》最具代表性。抄略本：多以《明心寶鑑抄》為名，普遍流傳於韓國與日本。節本：可見者為《明心寶鑑·附三聖經》，分別有昭和九年（1934 年）台南蘭記書局刊本與民國 68 年 6 月台中瑞成書局刊本。重輯本：有明·萬曆十三年重刊《御製重輯明心寶鑑》二卷。譯本：有西班牙傳教士 Juan cobo 的《Beng sim po cam》，韓國則以秋適著、（韓）金鍾國譯，成鈞館大學校出版的《國譯增補明心寶鑑》最為完整，越南譯本則以越南孔學會編譯的《明心寶鑑》最具代表性，版本眾多，普遍流傳於與中國關係密切之地區，筆者已著手進行箋校。《論語·子路》曰：「名不正則言不順，言不順則事不成。」對於專書之研究當先對該書之性質與屬性有明確之定位，方可論及思想及內涵之討論。近年雖已有數篇專論談及《明心寶鑑》一書，如鄭阿財《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》一書之第四章〈《新集文詞九經抄》與《明心寶鑑》〉、江澄格於《歷史月刊》第 138 期的〈捕風捉「影紙」—域外漢籍《明心寶鑑》譯本搜尋記〉、王三慶於《華岡文科學報》第十八期〈第一部中國西譯書《明心寶鑑》中載存的閩南語譯音研究〉、陳慶浩於《中外文學》第 21 卷第 4 期〈第一部翻譯成西方文字的中國書—《明心寶鑑》〉、劉莉美於《中外文學》第 33 卷第 10 期〈當西方遇見東方—從「明心寶鑑」兩本西班牙黃金時期譯本看宗教理解下的偏見與對話〉等，雖各有所長，但到底《明心寶鑑》是部什麼樣的書呢？在圖書分類上該如何歸屬呢？至今尚未有一明確之答案。以下筆者便試由該書的性質與內容，藉由蒙書、類書及善書等方面來析論該書之定位與歸屬問題，並試圖為該書思想及內涵之研究，導出一個確切的定向。

¹ 在清代中俄文化交流頻繁的需求下，俄人大量的翻譯中國書籍以作為認識與學習中國文化之憑藉，因此《明心寶鑑》在俄國亦有譯本存在，閻國棟，〈喀山大學與十九世紀俄國漢學〉一文中曾提到，俄國·喀山大學東方系的西維洛夫教授，曾於任東方系漢語教研室主任任內（道光十年前後），翻譯了《明心寶鑑》一書。詳見閻國棟，〈喀山大學與十九世紀俄國漢學〉一文所述，《漢學研究通訊》，20：1（總 77 期）（2001 年 2 月），頁 53。

貳、《明心寶鑑》與蒙書之關係

《明心寶鑑》一書，在歷代文獻資料中首先將其歸入「蒙書」之列的為明·高儒於嘉靖十九年（1540 A.D）撰的《百川書志》，²在近人的研究上亦常將其歸入「蒙書」之林。³何謂蒙書呢？顧名思義就是兒童啟蒙之書籍。《周易·蒙卦》的卦辭曰：「蒙，亨。匪我求蒙童，童蒙求我。」〈象傳〉說：「山下出泉，蒙；君子以果行育德。」〈序卦傳〉說：「物生必蒙，受之以蒙。蒙者，物之稚也。」⁴〈蒙卦〉之象具有啟發蒙昧之義，兒童方出生時本是蒙昧無知的，有待成人去啟發、教導，其〈彖〉辭又說：「蒙以養正，聖功也。」⁵這不僅標示出「童蒙」一詞的緣由，亦宣示童蒙教養的重要性。中國文化的一大特色是文史哲不分家，自幼童發蒙後，學習歷程漸次而上，終而匯流於繁複駁雜的經史子集之瀚海。這些書籍，言文俱深，包羅宏富，如果沒有一定的文化常識，簡直不知所云。為了便於引領學子登堂入室，除了歷代習用的《三蒼》、《急救》一類識字蒙書外，《三字經》、《千字文》等更著意融入了有關自然、地理、人文、歷史、修身、治國諸方面的基本內容，為學子將來攀登書堂、遨遊瀚海引航。蒙書常因句句成義，通俗活潑，音節諧美，即使不經講解，在反覆誦讀之下，也可明悉概略的內容。「春種一粒粟，秋收萬顆籽」，這種自幼深耕的教育方法，對一個人的人格、德行與學識的養成將產生終身之影響。中國傳統的教育以經學儒術為主，入館發蒙，在未通經明義之前，當以識字為主，這是一切學問的基礎。在“三、百、千”中，包含了兩千多個常用的字，這恰是初級讀寫所必備的條件，且以集字為句、精煉押韻的體例編排，具有易記難忘的特性，完全以幼童的學習能力與需求為導向。記憶力強是學齡兒童的心理特點，學齡時期的腦子裏因固有資訊的干擾少，記憶效果特別能清晰持久，古代教育家正是抓住這種特徵，巧心編纂童蒙書籍進行文化教育的紮根規劃。

蒙書，是傳統社會中流傳最廣，實用性最強的書籍。縱觀歷朝歷代的蒙書，除了歷代習用的《三字經》、《增廣賢文》、《聲律啟蒙》外，實際上蒙學讀物種類很多，還有《百家姓》、《千字文》、《小兒語》、《朱子家訓》、《幼學

² 見明·高儒撰，《百川書志》卷之三「蒙求」類：「《明心寶鑑》二卷，失傳作者，上卷綱領十篇，三百七十三條；下卷十篇，四百一條。」收錄於《續修四庫全書》，史部目錄類 919 冊（上海：古籍出版社，1995 年），頁 345。

³ 有關近人研究該書並將其視為蒙書的學者計有陳慶浩與劉莉美等人。見陳慶浩，〈第一部翻譯成西方文字的中國書—《明心寶鑑》〉，《中外文學》，第 21 卷，第 4 期（1990 年 9 月），頁 73-87。劉莉美，〈當西方遇見東方—從「明心寶鑑」兩本西班牙黃金時期譯本看宗教理解下的偏見與對話〉，《中外文學》，第 33 卷，第 10 期（2005 年 3 月），頁 121-131。

⁴ 參見魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等正義，《周易正義》，《十三經注疏》，卷 1（台北：藝文印書館，1985 年 12 月），頁 23。

⁵ 同前註。

故事瓊林》、《弟子規》等蒙學讀物。這些書為適用兒童多記性、少悟性的特點，常像《聲律啓蒙》一般，採用韻文的形式，合轍押韻，易學易記，於琅琅上口之餘，學到有關倫理、天文、地理、文學、算術、自然、社會、民俗等跨領域的知識，這也是蒙書能夠長期流行、廣泛傳播的原因。

至於《明心寶鑑》為何被學者歸類為蒙書呢？以下為筆者擬先由《明心寶鑑》校箋中所歸納出徵引人名與書名的詳細統計談起。

表一：《明心寶鑑》中徵引的人名與次數整理表

人名	次數	人名	次數	人名	次數
姜太公	38	欒共子	1	老子	19
孔子	107	顏回	3	子貢	6
有子	2	子夏	1	曾子	3
子遊	1	子張	2	晏子	2
列子	1	莊子	10	魯共公	1
孟子	21	荀子	12	王蠋	1
黃石公	10	張良	1	四皓	1
晁錯	1	董仲舒	1	韋賢	1
司馬遷	5	*蘇武	1	劉向	9
河上公	3	楊雄	1	嚴君平	1
馬援	2	宋弘	1	班昭	2
王符	1	蔡伯喈	1	諸葛亮	1
龐德公	1	桓範	2	王叔和	1
嵇康	1	葛洪	1	范曄	6
寶誌禪師	1	劉晝	1	顏之推	3
孫思邈	2	王通	1	許敬宗	1
朱仁軌	1	唐太宗	3	武則天	1
劉通	1	龐蘊	1	韓愈	1
白居易	3	趙州和尚	1	呂壘	1
杜荀鶴	1	令超禪師	1	顧夔	1
馮道	1	陳希夷	1	宋太宗	1
寇萊公	1	林逋	35	宋真宗	1
范仲淹	1	柳永	1	胡瑗	3
溫革	2	韓琦	1	趙抃	1
宋仁宗	1	邵雍	8	周敦頤	1
陳襄	1	司馬光	8	盧秉	1
范純仁	1	呂大鈞	1	徐守信	3
程顥	3	程頤	3	蘇軾	2
徐積	1	蘇轍	1	呂希哲	1
張商英	1	孫景初	1	黃庭堅	1

宋神宗	1	吳處厚	1	游定夫	1
張思叔	1	劉安禮	1	范益謙	1
李端伯	1	羅仲素	1	胡安國	2
宋徽宗	1	呂本中	9	汪洙	1
宋高宗	1	李邦獻	39	金·熙宗	1
謝諤	1	洪邁	1	王龍舒	1
朱熹	34	釋普濟	1	呂祖謙	12
張敬夫	1	顛濟和尚	1	戴復古	1
真德秀	1	王邁	1	羅大經	3
王參政	1	黃震	1	許月卿	1
陳元靚	76	史弼	48	劉堦	1
戴表元	1	吳澄	1	劉玉	1
吳亮	5	朱元璋	1	曹端	1
陳獻章	1	張永明	2	章潢	1
紫柏尊者	1	高濂	6		
總計	134 人	668 次			

*蘇武：疑為「疏廣」，詳見《明心寶鑑校箋》〈省心篇第十一〉第 58 條。

表二：《明心寶鑑》中徵引的書名與次數整理表

一、引用經書：共八種，139 次。(除誤引《尚書》1)					
書名	次數	書名	次數	書名	次數
易經	3	詩經	1	尚書	8
禮記	15	儀禮	1	孝經	5
禮緯	1	新集文詞九經抄	105	誤引《尚書》	1
二、引用史書：共 13 種，29 次。					
書名	次數	書名	次數	書名	次數
三國志	2	國語	2	後漢書	6
史記	5	資治通鑑	2	漢書	5
戰國策	1	宋史	1	宋書	1
晉書	1	梁書	1	舊唐書	1
蘇轍《古史》	1				
三、引用子書：共 14 種*1，163 次。(除《莊子》重複《老子》1)					
書名	次數	書名	次數	書名	次數
論語	84	孟子	28	荀子	16
老子*2	13	莊子*3	4	大學	2
中庸	2	鶡冠子*4	2	淮南子*5	4
文子	1	劉子	1	春秋繁露	2
朱熹四書集注·孟子	2	老子·河上公注	3		
四、引用文集：61 種，219 次。(扣除重複)					
書名	次數	書名	次數	書名	次數

省心雜言*6	38	省心錄	35	景行錄	30
孔子家語	9	全唐詩	4	白氏長慶集	2
小學	21	朱子語類	4	近思錄	3
白鹿洞書院學規	4	擊壤集	6	說苑*7	9
呂氏師友雜誌	2	千字文	3	客座贅語	3
西山先生真文忠公文集	1	陳白沙集	1	新序	1
先天集	1	默堂先生文集	1	二程遺書	1
程氏遺書	1	名賢集	1	枚乘《上書諫吳王》	1
賢士傳	1	神童詩	1	秋澗先生大全文集	1
黃氏日鈔	1	百家詩話總龜後集	1	青箱雜記	1
石屏詩集	1	韓愈《符讀書城南》	1	吳文正集	1
朱熹於南溪書手書板聯	1	唐太宗論是非	1	謝諤曾作《勸農》詩	1
三朝名臣言行錄	1	王邁《臞軒集》	1	朱元璋編《資世通訓》	1
王符《潛夫論》	1	鄭瑄《昨非庵日纂》	1	東萊先生詩集	1
蘇軾《士變論》	1	顧允成《小辨齋偶存》	1	歐陽文忠公文集	1
周敦頤集	1	羅洪先《念菴文集》	1	藝文類聚	1
晁錯《論貴粟疏》	1	韓詩外傳	1	《剡源戴先生文集》	1
羅洪先《念菴文集》	1	橫渠張氏語錄	1	馮道《舌》詩	1
武則天《臣軌》	1	關漢卿《包待制智斬魯齋郎》雜劇	1	范仲淹之詩〈書扇示門人〉	1
章潢《圖書編》	1	「朱文公」《堅瓠集》	1	明文海	1
文詞教林	42				
五、引用家訓誡子鄉約：23 種，73 次（扣除重複）					
書名	次數	書名	次數	書名	次數
顏氏家訓	4	呂氏童蒙訓*8	10	呂氏鄉約	1
溫公家儀	2	司馬光《勸學文》	1	范忠宣公言行錄	1
《後漢書·馬援傳》 〈誠兄子嚴敦書〉	1	白居易《勸學文》	1	柳永《勸學文》	1
朱熹《勸學文》	1	武則天《臣軌》	1	家頤《戒子語》	1
班昭《女誡》	2	烈女傳	1	曹端《曹月川集》 〈誠子孫〉	1
袁采《袁氏世範》	1	諸葛亮《戒子書》	1	〈余氏家約〉	1
朱仁軌《誨子弟言》	1	太公家教	39	武王家教	1
呂本中《官箴》*9	5	少儀外傳*10	6		
六、引用類書：3 種，74 次。					

書名	次數	書名	次數	書名	次數
事林廣記	72	古今事文類聚續集	1	鶴林玉露	1
七、引用醫學養生典籍：6種，8次（扣除重複《遵生八箋》重複2）					
書名	次數	書名	次數	書名	次數
瑣碎錄*11	2	王叔和《脈訣》卷上 〈診候入式歌〉	1	遵生八箋*12	4
吳亮《忍經》「王龍舒勸誡」	1	《舊唐書·方伎傳》 〈孫思邈傳〉	1	孫景初安樂法*13	1
八、引用修身類典籍：3種，7次。					
書名	次數	書名	次數	書名	次數
忍經	4	遵生八箋	2	唐太宗《百字箴言》	1
九、引用道教典籍：10種*14，30次。					
書名	次數	書名	次數	書名	次數
素書	10	太上感應篇	2	太上老君說常清靜 妙經	3
陳錄《善誘文》	4	東嶽大帝回生寶訓	2	張君房《雲笈七籤》	1
劉玉之《淨明忠孝全書》	1	靜虛冲和先生徐神 翁語錄	2	呂岩的《勸世》*15	1
九天應元雷聲普化 天尊說玉樞寶經	1	【不明出處】	3		
十、引用佛教典籍：2種*16，28次。					
書名	次數	書名	次數	書名	次數
真言要決	10	新集文詞九經抄	2	【佛教語錄、文集、 詩、歌、偈、不明出 處】	16
總計：10大類，143典籍。					

徵引的書名與次數整理表說明：

- * 1、表列中「子書」類列入了《論語》、《孟子》二書，在內容與性質上由於《明心寶鑑》主要收錄二書之德行與修養相關之思想主張，故筆者將其納於「子書」之林。
- * 2、老子：13（包括《河上公注》3次）
- * 3、莊子：4（與《老子》重複1次，11.170）
- * 4、鶡冠子：2（與《淮南子》《文子》各重複1次）
- * 5、淮南子：4（與《鶡冠子》重複1次，11.33）
- * 6、省心雜言、省心錄、景行錄，同時出現17次。省心雜言、省心錄，同時出現17次。省心雜言、景行錄，同時出現3次。省心錄、景行錄，同時出現1次。景行錄單獨出現，未與省心錄、景行錄並存者9次。有關「省心系統」【包括省心雜言、省心錄、景行錄三者聯集】計48次。
- * 7、說苑：9（與漢·枚乘《上書諫吳王》重複1次，《孔子家語》重複1次，實際為7次）
- * 8、呂本中《呂氏童蒙訓》：10（有6次出現於朱熹《小學·嘉言》所轉引而未見於今本《童蒙訓》之條文）
- * 9、呂本中《官箴》：5（5次皆與於朱熹《小學·嘉言》所轉引而未見於今本《童蒙訓》之條文重複）
- * 10、少儀外傳：6（5次皆與於朱熹《小學·嘉言》所轉引而未見於今本《童蒙訓》之條文重複，1次與《范忠宣公言行錄》重複）
- * 11、宋·溫革《瑣碎錄》：2（《孫真人養生銘》：1，「起居飲食箴」：1）

- * 12、明·高濂《遵生八箋》：4（1 次與宋·溫革《瑣碎錄》收《孫真人養生銘》重複，1 次與元·吳亮《忍經》「王龍舒勸誡」重複，實為 2 次）
- * 13、〈孫景初安樂法〉：見《事林廣紀》乙集卷上〈人事類·警世格言〉「安樂四休」。
- * 14、道教典籍另有間接引用 2 種：包括《事林廣記》《忍經》之內容各一，因與他類重複不計，及 3 條不明出處。
- * 15、呂岩的《勸世》詩：收錄於《全唐詩》卷八百五十八。
- * 16、佛教另有詩、歌、偈（5）與佛教語錄、文集（10）兩類文字，不明出處（1）。

就上述表列《明心寶鑑》徵引書籍之內容來看，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、醫學養生等內容，除了文集外引用最多的是家訓、鄉約、誡子類之文句，《顏氏家訓》《童蒙訓》《溫公家儀》《袁氏世範》也都是傳統經常出現的童蒙書籍，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，故就內容而言，將其歸類於蒙書之列並無不當之處。然而，蒙書為了適合於兒童記憶背誦所需，在形式上常採用韻文的形制，句式整齊，合轍押韻，使之易學易記，能琅琅上口。然綜觀《明心寶鑑》之文學體式，卻通篇以散文編寫，徵引名人格言嘉句，又不拘於押韻及對偶，故在形式上實與蒙書有明顯之區別。又現今目錄學在歸類上，並無蒙書一類，因此在各家圖書館的目錄歸屬上又造成模糊的情況。台北故宮博物院圖書館中，收錄典藏於國立北平圖書館善本書目頁一六一的《新刊大字明心寶鑑》二卷，其目錄歸類就編屬於「子部·類書類」；逢甲大學圖書館總館所收（韓）俞尚根、金渭顯校註《明心寶鑑》，在主題歸類上則屬於「修身·格言」；台灣大學圖書館所收《新鐫提頭音釋官板大字明心寶鑑正文》與《御製重輯明心寶鑑 二卷》的微卷，則歸屬於「子部」之下；台北國家圖書館所收代管北平圖書館收藏《新刊大字明心寶鑑》與江澄格贈予的洪武年間《新刊大字明心寶鑑》兩者，則各歸屬於「子部·類書類」之林。為何上述資料在主題與目錄歸屬上，有異於前述的蒙書之範疇呢？此點可由該書的內容上再做進一步的探討。

關於《明心寶鑑》的資料來源和成書情況，王重民先生認為：

所採古今格言，概分三類：一為古群經諸子，一為宋儒語錄，一為道家勸善文，如《梓潼》、《陰騭》之類。因疑為宋、元之間道徒所輯著。其於古諸子引太公之說最多，劉會[亦作到會]、劉通之說，亦徵引不少。敦煌所出小類書，有《新集文詞九經鈔》一種，獨引劉會、劉通說，是書當為元明間據《新集文詞九經鈔》增輯而成者。⁶

⁶ 王重民，《中國善本書提要》一書中對《明心寶鑑》之介紹，（台北：明文書局，1984 年 12 月），頁 364。

《明心寶鑑》一書徵引《新集文詞九經抄》之條文計有 105 處，今人鄭阿財於《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》一書之第四章中已詳論二書之關聯性，文中特別指出：

詳核《明心寶鑑》所援引的佳言粹語，發現其顯然不是直接取自各書之原著，而是由當時流行的通俗類書、蒙書與善書等，纂輯抄撮而成的。其主要乃根據唐五代民間盛行的《新集文詞九經抄》與《文詞教林》一類的讀物，加以增刪纂輯而成，其纂輯改編的時代，當在南宋末期，並隨傳播而時有增刪。尤其明代善書盛行，此書屢有改編校印，其後流傳至韓國、日本、越南等地，復有翻刻，且有刪削簡編。在韓國奎章閣中藏有《明心寶鑑抄》三本，其中兩本有刊記，一作「崇德二年丁丑季夏開刊」；一作「崇禎後甲辰春泰仁孫基祖開刊」。「抄」有「節本」之意，崇德二年即韓國李朝仁祖十五年；崇禎後甲辰，則為李朝顯宗五年，足知其時《明心寶鑑》早已普遍行流於韓國，且有「抄」之出現。⁷

由此段文字中可見出，《明心寶鑑》一書乃為「纂輯抄撮而成」，其性質與「類書、蒙書與善書」相近，簡要的道出該書流傳的情況，且略述了「抄本」之存在。有關成書年代，鄭阿財先生修正了王重民「宋、元之間道徒所輯」的看法，將時代縮小至「南宋末年」，此說乃據《明心寶鑑》中大量出現邵庸、周敦頤、二程、朱熹等宋儒語錄而來。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，⁸ 再加上元人史弼所編纂之《景行錄》被徵引其中，因此可能推斷該書編纂於「南宋末年」。史弼，字君佐，元·蠡州博野人，生於宋·理宗紹定六年(1233 A.D)，卒於元·仁宗延祐五年(1318 A.D)，《景行錄》在《明心寶鑑》中計被徵引 48 次，⁹ 其量更大於宋儒朱熹被徵引的各

⁷ 鄭阿財，《新集文詞九經抄》與《明心寶鑑》，收錄於《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》之第四章（台北：文史哲出版社，1989 年 7 月初版），頁 135。據鄭氏統計，《明心寶鑑》徵引《新集文詞九經抄》之條文計有 108 處，然經筆者校箋後統計，實為 105 處。

⁸ 詳見附錄中「《明心寶鑑》引用人名次數年代排序表」之統計。

⁹ 今本《景行錄》實據（宋）林逋《省心錄》與李邦獻《省心雜言》刪整編纂而來，《省心雜言》據《省心錄》而作於《四庫全書·省心雜言提要》中已被論及，今觀《明心寶鑑》中《景行錄》與《省心錄》、《省心雜言》同時與交錯援引的現象，即可推之三書間承繼之關聯，就筆者《明心寶鑑校箋》中統計，三書被徵引的情況如下：《省心雜言》：38 次；《省心錄》：35 次；《景行錄》：30 次；《省心雜言》、《省心錄》、《景行錄》，同時出現 17 次；《省心雜言》、《省心錄》，同時出現 17 次；《省心雜言》、《景行錄》，同時出現 3 次；《省心錄》、《景行錄》，同時出現 1 次；《景行錄》單獨出現，未與《省心錄》、《景行錄》並存者 9 次；未見於今本《景行錄》者 19 次；有關「省心系統」【包括省心雜言、省心錄、景行錄三者聯集】總計 48 次。

類文獻 34 次，¹⁰王重民與鄭阿財兩位先生據此而提出編纂成書於「宋、元之間」或「南宋末年」，應當是有其所本的。然若考諸《明心寶鑑》原書，無論是《范立本》《黑口本》《音釋本》或《西譯本》，於〈省心篇第十一〉的第一條起首處都有冠以《資世通訓》一書為題所徵引的「陰法遲而不漏，陽憲速而有逃」條文，¹¹經查此條原出於《資世通訓·民用前章》的文末。《資世通訓》，為明太祖朱元璋於洪武八年（1375 A.D）正月編成，依據筆者詳細校箋的結果，在《明心寶鑑》直接徵引的書中，這應是成書年代下限前的最後一本。因為在明·楊士奇（1365-1444 A.D）等編，《文淵閣書目》卷二「荒字號第一厨書目」下「子雜」類中就提到：「范立本明心寶鑑一部（一冊），范立本明心寶鑑一部（一冊）。」¹²也就是說楊士奇於編纂書目的同時，就已看到《明心寶鑑》兩本存書。另在明·王直撰的《抑庵文後集》卷三十二〈黃主事妻楊氏合葬墓誌銘〉中也提到：

「景泰五年五月，朝廷推恩任職之臣而褒寵其親，於是考功主事黃德溫，得封父信初為承德郎吏部考功清吏司主事，母楊氏封安人，錫以勅命。……嘗曰：觀書不必多，吾於《明心寶鑑》有取焉。果能是，亦足以脩身齊家矣，常舉以訓諸子。其學于里塾者，日課其勤惰皆有法，子孫遵教故多成其能，鄉人或為不善則勸諭使為善，有貧乏者則賙之，人人謂公有德於已。……公生於洪武辛酉缺月缺日，而以景泰甲戌正月十八日卒，年七十四。……」¹³

黃德溫生於洪武辛酉年，也就是明·洪武 14 年（1381 A.D），卒於景泰甲戌年，即明·景泰五年（1454 A.D）。又今日所見版本中最早標示刊刻的年代為洪武二十六年（1393 A.D），據上列三條資料排比，當可推出《明心寶鑑》成書的年代當在明·洪武八年至二十六年（1375-1393 A.D）間，而且應已流行於村里私塾中，甚而常被舉諸於訓子修身齊家之用。

《明心寶鑑》一書自明洪武年間編成，雖在歷代刊刻之序、跋中皆看不出此書與蒙書的直接關連，但最初編者范立本之序文「賢者幸甚覽之，亦可以訓其幼

¹⁰ 詳見「《明心寶鑑》中徵引的人名與次數整理表」與附錄中「《明心寶鑑》引用人名次數年代排序表」。

¹¹ 《資世通訓·民用前章》：「曰：陰法遲而不漏，陽憲速而有逃，此等之徒，非身即子，有不可免者。」收錄於《續四庫全書》，子部儒家類第 935（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 234。〈省心篇第十一〉第一條為：「資世通訓：陰法遲而不漏，陽憲速而有逃。」《資世通訓》為明太祖朱元璋所編，成書於明·洪武八年（1375）正月，《明心寶鑑》直接引用《資世通訓·民用前章》的句子，這大概是此書的編成年代下限最直接之證據。

¹² 見明·楊士奇等編，《文淵閣書目》，卷 2，《景印文淵閣四庫全書》，第 675（台北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 156。

¹³ 見明·王直，《抑庵文後集》，卷 32，《景印文淵閣四庫全書》，第 1242（台北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 236-237。

學之子弟，有補於風化敦厚」中，卻可見出其編輯適用對象實為稚幼之蒙童，¹⁴來自於編者的立意正好符合前文〈黃主事妻楊氏合葬墓誌銘〉中的敘述。不僅如此，在民間實際使用的情況中，亦有文獻可以佐證，此書在明清時代已成為童蒙教育實際使用之教材。清·王夫之在其《讀四書大全說》卷三〈中庸〉第七條就曾指出：「釋書之大忌，在那移聖賢言語，教庸俗人易討巴鼻。直將天德王道之微言，作村塾小兒所習《明心寶鑑》理會，其辱沒五經、四子書，不亦酷哉！」¹⁵王夫之「直將天德王道之微言，作村塾小兒所習《明心寶鑑》理會」一句，道出了明末清初之人對於《明心寶鑑》一書的定位。「巴鼻」為來由、證據、根據、依據之意，「易討巴鼻」即為易於尋找其來源依據。把「天德王道之微言」與「村塾小兒所習」相較，雖將《明心寶鑑》視為低俗不入流之著作，對其有貶謫之義，但在敘述中實可看出在明清時代此書即為童蒙教育實際使用之教材。在反面意義上，庸俗化的結果，降低了五經、四子書的價值，對於經典片面的摘錄，可能導致對原典思想及內容上膚淺認知之失，僅得其皮毛之識；但於正面價值上，卻可經由庸俗化的傳播方式，將在精華之格言警句推廣至低下階層的生活與學習中，在比類合誼、博采通人之下得其孳乳浸多之功。

至於明·高儒在《百川書志》中將此書歸類於「蒙書」的看法，尚可在《明心寶鑑》與《增廣賢文》的關係中找到佐證。《增廣賢文》是近代大量使用的蒙學典籍，寫成於萬曆年間，又名《昔時賢文》、《古今賢文》，全書以有韻的諺語和佳句選編而成，內容十分廣泛，從禮儀道德、典章制度，到風物典故、天文地理，幾乎無所不含，但中心是講人生哲學、處世之道。據筆者統計，《增廣賢文》全文計 348 條，與《明心寶鑑》重出之資料計 85 條（有些條文作部分文字更動），部分重出處 10 條，總計重出 95 處，佔全書的約 36.6%。如「相識滿天下，知心能幾人」出現在〈交友篇第十九〉第 12 條；「逢人且說三分話，未可全拋一片心」出現在〈言語篇第十八〉第 19 條；「畫虎畫皮難畫骨，知人知面不知心」出現在〈省心篇第十一〉第 39 條；「責人之心責己，恕己之心恕人」出現在〈存心篇第七〉第 77 條等。在歷代文獻中，這是重出比例最高的一部典籍。雖然目前沒有證據直接證明此書與《明心寶鑑》中的關聯，但在一部今日經典的蒙書大量徵引其條文內容來看，高儒將《明心寶鑑》歸入於蒙書之列當是有跡可證的。

此外《明心寶鑑》所援引的佳言粹語，乃是纂輯抄撮通俗類書、蒙書與善書而成，此種現象不僅存在於《新集文詞九經抄》、《文詞教林》與《明心寶鑑》

¹⁴ 明·洪武二十六年本《明心寶鑑》，范立本〈序〉云：「……是故集其先輩已知通俗諸書之要語，慈尊訓誨之善言，以為一譜，謂之《明心寶鑑》。賢者幸甚覽之，亦可以訓其幼學之子弟，有補於風化敦厚，諸惡莫作，眾善奉行。……」。

¹⁵ 清·王夫之，〈中庸〉第七條，《讀四書大全說》，卷三（北京：中華書局，1989年4月），頁 128-129。

的承繼關係中。隋至唐初，就中央的圖書而言，仍然以手抄紙書為主。在南朝陳氏所主導的政府中，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，¹⁶而秘書省則有書手八十人。¹⁷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》。¹⁸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，大規模的私人家刻亦在此時出現。據宋代委心子《新編分門古今類事·毋公印書》中提及：

毋公者，蒲津人也，仕蜀為相。先是公在布衣日，嘗從人借《文選》及《初學記》，人多難色。公浩歎曰：『余恨家貧，不能力致。他日稍達，願刻版印之』……後公果於蜀顯達……因命工匠日夜雕版，印成二部之書…復雕九經諸書。兩蜀文字，由是大興。¹⁹

因自幼家貧轉借書籍困難，毋昭裔在蜀中時，令門人句中正、孫逢古將《文選》、《初學記》、《白氏六帖》抄寫下來，於其顯達之後更大量的刊刻典籍，可謂是私人家刻之先驅。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本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（883 A.D），癸卯夏，鑾輿在蜀之三年也，余為中書舍人，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。」²⁰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

¹⁶ 唐·魏徵，〈百官上〉，《隋書》（台北：鼎文出版社，1975年），卷26，頁742。

¹⁷ 唐·張九齡，《唐六典》（台北：臺灣商務印書館，1976年），卷10，頁2。

¹⁸ 後晉·劉昫等撰，〈柳公綽傳〉，《舊唐書》（台北：臺灣商務印書館，1981年），卷165，頁2148。

¹⁹ 宋·委心子，〈毋公印書〉一文，《新編分門古今類事》（台北：中華書局，1985年），卷19中，頁237。

²⁰ 宋·薛居正，《舊五代史》，《明宗記》九（台北：洪氏出版社，1977年10月），長興三年一之二月辛未條注文卷，43，頁589。

農工商接受教育的機會大為提升。於是民間出現了一批以教育為職業，不以科舉進仕為目標的平民學者。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，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」。²¹還有程顥，任晉城令時，「兒童所讀書，親為正句讀，教者不善，則為易置。擇子弟之秀者，聚而教之。」²²在文獻記載中，太常博士姜愚在開封「說論語，士人樂聽之，為一講會，得錢數千。」²³由於知識普及學者之參與，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。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》這一系統下就衍生出《誠子通錄》《小學》《省心雜言》《省心錄》等輯錄式的作品。今日所見的《明心寶鑑》一書，即同時保留了手抄本與雕版印刷間之過度與二者之雙重特色，既為手抄節錄章句，又雕版大量印刷刊行，甚而被訂為官方經典重纂刊印。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、誠子類之文句，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，此書被歸類於「蒙書」之林，實具有其時代價值與意義的。再加上《增廣賢文》之大量援用及清·王夫之《讀四書大全說》之描述，更佐證此書至明清時代已成為童蒙教育實際使用之教材。

參、《明心寶鑑》與類書之關係

類書之內容大多遵循依類編排之體例，依據編纂當時社會之政治、經濟、文化和生活之需要，將摘自群書中相關之記載，分部、門或篇、章彙編成書。在中國目錄學中，首先將《明心寶鑑》一書歸於「類書」之林的是明代之晁琛，其於所編的《寶文堂書目》中卷「類書」下就錄有《明心寶鑑》之書目，可見得此書在分類上尚有不少交涉之情況。在上文所引鄭阿財先生的觀念中曾提到，《明心寶鑑》一書是「由當時流行的通俗類書、蒙書與善書等，纂輯抄撮而成的」，此中已可隱約見出類書、蒙書與善書彼此糾葛之情況，以下本文擬先由蒙書與類書之關連性上來釐析此問題。蒙書從體制上論，有採書抄彙聚類書形式編纂的；有

²¹ 元·脫脫，《宋史·孫復傳》，《宋史》（台北：洪氏出版社，1975年10月），第17冊，頁12832。

²² 同前註，頁12714-12715。

²³ 宋·邵伯溫《邵氏聞見錄》（北京：中華書局，1997年），卷18，頁194。

分別部居，標舉名目的；也有採詩歌體式成編的。這些體式均與歷代各形體式的類書相似，但在功能論、性質論上，顯然是作為童蒙教材之用，當屬蒙書一類；然就編纂形式上觀之，卻與類書無二，又具有實用類書的功能，歸入類書亦無不可。其實類書與蒙書在歸類上糾結的現象，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。²⁴

「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，歸類自然迥然有異。此外，余嘉錫上述文中又將古代之小學析分為「字書」、「蒙求」、「格言」等三派，並對於蒙書歸類分歧的情況作了明確的析論：

《三蒼》既亡，《急就》亦不行，然在學校未興以前，村塾小兒所讀之書，即古之小學，未嘗絕也。析而言之，可分三派。一曰字書，其源出於周興嗣，積字成篇，篇無復字，初學籀誦其文詞，臨摹其形體。其後有《百家姓》、《雜字》之類，此《三蒼》《急就》之嫡嗣，小學之正宗也。二曰蒙求，其源出於李翰，屬對事類，編成音韻，易於諷誦，不出卷而天下知。其後有《三字經》及《幼學瓊林》《龍文鞭影》之類，此《三蒼》《急就》之別子，小學之支流餘裔也。三曰格言，其源出於《太公家教》，廣陳法戒，雜以俗語，使童蒙於次養正，淺識視為著蔡。其後有《神童詩》《女兒經》《增廣》之類，此則因《三蒼》《急就》之體推廣之，於古者幼童讀《孝經》之意彌近，小學之濫觴也。蓋自唐、宋以來，幼童之所諷誦，不出三者。世儒不明斯義，獨以《爾雅》《說文》《切韻》等書蒙小學之名。於是蒙求格言之屬乃無類可歸，或入類書，或入儒家，甚且薄視之，以為俗書不著於錄，非所以辨章學術也。²⁵

²⁴ 余嘉錫，《余嘉錫論學雜著》（台北：河洛圖書出版社，1976年3月），頁605-606。

²⁵ 同前註。

古之小學，以《三蒼》及《急就》所發展出的識字教育為正宗，而《三字經》及《幼學瓊林》《龍文鞭影》等知識教育為旁裔，將識字與知識二類教育歸入於童蒙體系之教材，大概不會有太多疑議。真正難以分類而產生分歧的情況是發生在「格言」一類之上，因為格言大多摘錄、彙輯前賢文集中的警句或思想精髓而來，用於品性道德及行為之指導上，常呈現鮮明的道德義與價值觀，單就可查尋出處的子部思想類典籍，《明心寶鑑》就徵引了 163 次之多，依其性質而論，將其歸於「子部·類書類」或「修身·格言」之列本無不可，這便呈現出「蒙求格言」一體與「類書」在歸類上分歧或重複之現象。偏偏「蒙求格言」一體「於古者幼童讀《孝經》之意彌近」，在實際教育操作上才是童蒙教養之濫觴，最能符合「蒙以養正」的知識與德性需求。有了如此認知後，本文再回到類書的特色上來探討，藉以釐析《明心寶鑑》一書與類書之關連性。

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：

夫九流百氏，為說不同，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……俾夫覽者易為功，作者資其用，可以折衷古今，憲章墳典云爾。²⁶

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，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。」²⁷這樣的看法反映出部分類書的內容是具有邊緣性質的，但卻不是嚴格的類書定義。《中國大百科全書智慧藏·檔案學》卷，對類書有一較清晰的定義：「摘錄、彙輯多種文獻中的原文，按內容性質分門別類地編排組織，以供尋檢和徵引的工具書。」這個定義提供了幾個明確的重點，一是「內容性質」，二是「分門別類」，三是「摘錄、彙輯多種文獻中的原文」，四是「組織編排」。綜合起來大致可以說：類書是摘錄、彙輯群書原文以為條目，或以事分，或以字分，或以韻分，按類編排起來，以便檢索或徵引的資料性工具書。基於這樣的理解，吾人可再檢視於《明心寶鑑》一書，觀其是否符合上述之規範，以釐清《明心寶鑑》與類書間之關係。

²⁶ 唐·歐陽詢，《藝文類聚》（上海：古籍出版社，1995年5月），頁27。

²⁷ 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》（台北：臺灣商務印書館，1985年5月），頁2781。

《明心寶鑑》所輯錄格言的內容，計分為繼善、天理、順命、孝行、正己、安分、存心、戒性、勸學、訓子、省心、立教、治政、治家、安義、遵禮、存信、言語、交友、婦行等 20 篇。從所徵引的文獻資料來看，主要是儒、道、佛三教人物的言論和典籍。首先以「摘錄、彙輯多種文獻中的原文」來檢視，該書所徵引的條文內容，皆由各類典籍中節錄而來，此點在本文「《明心寶鑑》中徵引的書名與次數整理表」中就可得到印證，該書徵引之十大類、一百四十三種典籍，涵蓋了經史子集、家訓鄉約、儒釋道三教、醫學養生等龐雜的內容，由〈繼善篇第一〉的《荀子·宥坐篇》陳述之天理、善惡、禍福起始，直至〈婦行篇第二十〉《烈女傳·母儀傳》「周氏三母」談論的婦女妊娠的態度作結，秉持著天理下貫人倫的實踐理路摘錄所需之賢聖格言，於二十篇、765 條中，皆能符合「摘錄、彙輯多種文獻中的原文」的原則，雖其中尚有誤引之瑕，然泰半皆能於正文中標註出處，此點可見出纂輯者之用心。以下便試舉原文例證加以說明：

子曰：為善者，天報之以福；為不善者，天報之以禍。（〈繼善篇第一〉 1 條）

易云：積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。（〈繼善篇第一〉 9 條）

晉國語云：從善如登，從惡如崩。（〈繼善篇第一〉 15 條）

太公曰：善事須貪，惡事莫樂。（〈繼善篇第一〉 16 條）

易曰：出其言，善則千里應之。出言，不善則千里違之。（〈繼善篇第一〉 22 條）

第 1 條為《荀子·宥坐篇》之節選，第 9 條之內容摘錄自《易·坤文言》，第 15 條「晉國語」疑為誤引，語出於《國語·周語下》中之諺語，第 16 條乃為敦煌寫本《太公家教》之文句，第 22 條之內容原出於《易·繫辭上》，纂輯者將不同來源之文獻節錄文中精粹，緊扣著該篇首條節錄於《荀子·宥坐篇》「為善者，天報之以福；為不善者，天報之以禍。」之「天理、善惡、禍福」立論核心，主旨明確，在摘錄、彙輯中又不失其思想理路之安排，雖是薈萃眾本精要，確能自成爲一有機之組合。其實細觀《明心寶鑑》，765 條之來源各異，然二十個篇章，卻各有其主題思想，篇章由天理下貫人倫實踐，理路清晰明確，此點又是其他類書所不及之處，更顯此書有特殊之立意與存在之價值。

其次談到「分門別類」與「組織編排」。《明心寶鑑》一書其分篇與編排方式並非隨機的，而是有一貫的思想理路與論述核心的。以下是引用《大學》篇首的原文來參證之：

大學之道，在明明德，在親民，在止于至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

《大學》一書，乃古人為學所據、入德之門，其中清楚的標明了古人為學的次第，在朱熹未著《小學》之前，所有蒙學的主張亦依此為本。在《明心寶鑑》的首章〈繼善篇第一〉中，先標舉了「賞善抑惡」這一條目，這顯然是受到儒家思想的影響。或有質疑者將論，隋唐之後中國文化受佛教的影響，人們開始注重善、惡及其報應問題，「善惡報應」當危佛教之理念。其實這個觀念在中國古代本來已存在，試觀《明心寶鑑》首篇徵引《荀子·宥坐篇》、《易·坤文言》、《國語·周語下》之條文就可輕易得到印證。在文化融合中「善惡報應」經由佛教的教化，「報應」的觀念增加了新的內容，形成俗世的報應心態，影響到民間意識形態下的人際交流網路，形成了民間的庶民教育的基本觀念。且「賞善抑惡」的觀念，在《明心寶鑑》第一條中就緊扣著「天」來論述，此中之天又明顯的具有「人格天」的成分，因可推知此乃受到儒家思想影響的結果。古人編書，常在篇首先標示思想主旨，若就古人為學所據之《大學》與《明心寶鑑》參證之，〈繼善篇第一〉中所繼承之「善」實乃根由於「止于至善」之「善」而來。「善」是儒家學說之最高價值，置於一書開宗明義之首，當可見出纂輯先立其體、立其本之立意。其後〈天理篇第二〉接著談到：

孟子云：順天者存，逆天者亡。（〈天理篇第二〉第1條）

近思錄云：循天理，則不求利，而自無不利；循人欲，則求利未得，而害已隨之。（〈天理篇第二〉第2條）

康節邵先生曰：天聽寂無音，蒼蒼何處尋？非高亦非遠，都只在人心。（〈天理篇第二〉第5條）

莊子曰：若人作不善，得顯名者，人不害，天必誅之。（〈天理篇第二〉第16條）

當標舉出立意與價值之後，當然得爲此一立意尋求支持的理論依憑，於是《明心寶鑑》一書第二篇就進入了對「天理」之討論，使「善」不至於架空而有實質之來源，這樣的編排完全符合中國古代天人合一的觀念，「順天者存，逆天者亡」「若人作不善，得顯名者，人不害，天必誅之」等語隨即充實了「善惡報應」的實際內涵。《孟子·盡心》云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」此中之天、心、性、命、知、養之關係，最後將落到「立命」「俟命」上來實踐，此即《明心寶鑑》一書〈順命篇第三〉所涵蓋之內容。也就是說「命」是理論實際操作的介面，一切的「天理」「善惡報應」都將落到生命的當下來踐履，由天理而下貫於人倫，使天理不至於成爲虛理、空理。由上列〈天理篇第二〉中幾條引文，即可見出「天理」與「人欲」、「天聽」與「人心」的對舉情況，此舉讓理有了真實的操作價值與意義，這便是言其用、論其末之旨。瞭解了善由天來、天理下貫之基由，即是《大學》所謂之「明明德」義。至於《明心寶鑑》第四篇之後的孝行、正己、安分、存心、戒性、勸學、訓子、省心、立教、治政、治家、安義、遵禮、存信、言語、交友、婦行等十七篇，即爲落實於人倫日用實際操作的規範與指引，也就是「天理」的實際內容。此中之內容則分別滿足了《孟子·盡心》中「知、養」的內涵，參照於《大學》則爲「明德」「親民」之義。有關《明心寶鑑》與《大學》爲學次第之關係，可證之（韓）許性齋之序文：

其書有《明心寶鑑》一卷，為目凡十九。一曰繼善，……十九曰婦行。蓋其為書述而不作，摭摭經傳及百氏之言，壹是皆以吾人日用常行之道為本，而大學之修齊治平亦不外乎是。豈不是儒教之羽翼也哉？²⁸

「摭摭經傳及百氏之言」是文前所述「摘錄、彙輯多種文獻中的原文」之原則，「以吾人日用常行之道為本，而大學之修齊治平亦不外乎是」則說明了編纂之內容與理路，整部《明心寶鑑》二十個篇章，由標舉價值、尋求依據、下貫人倫日用的理路安排，循著由己而人、由內而外，由家而天下等原則，分別滿足了格、致、誠、正、修、齊、治、平等要求，據人倫日用實際操作之要項「分別部居」，如此之安排可見出編纂者巧心所立「體用」「本末」「先後」之次第。據此而論，《明心寶鑑》一書非但是「分門別類」的典籍，還是一部「組織編排」嚴謹的有機經典，這點則又非一般傳統類書所能概括。

最後再來討論《明心寶鑑》一書的「內容性質」問題。依據傳統編書之習慣，一本書所屬之內容與性質，常可於命名處見其端倪。「寶鑑」即「寶鏡」，此鏡

²⁸ 許性齋之序文，原附於韓國大邱仁興齋舍發現之《明心寶鑑》中，今見收錄於（韓）秋適著，金鍾國編譯，《國譯增補明心寶鑑》一書後附之文獻與序跋資料，檀紀 4292（西元 1959）年，頁 200-201。

之作用乃用於照心，且「明心」一詞特別強調其徹除雜染之意，此即《明心寶鑑》〈正己篇第五〉第 105 條所云：「鑑明者，塵埃不能污；神清者，嗜慾豈能膠矣。」故就其命名而論，有藉此書勸戒規範之內容，徹除雜染之習性與私慾而洞見清明良善心性之旨，簡言之即「明心見性」。此一論述可證諸於明·嘉靖三十二年(1553)曹玄重刊《明心寶鑑》之序文：

嘗聞鑒能照物而妍媸無或遺也。《郁離子》曰：「明鑒照膽，不啓櫳簾之顏。」今以鑒名書，而有明心之益，不謂之寶而何哉？雖然鑒有照膽之明而櫳簾之顏尚尤不啓，矧能明其心乎？嗚呼！通是說者，可謂知其道矣。何也？鑒固可以照形，而理尚可以明心，正湯之盤銘之意。有曰：湯以人之洗濯之心以去惡，如沐浴其身以去垢，故銘其盤。今書名《寶鑑》，是集群聖之大成，萃諸賢之蘊奧，其義惟在明善復初，窮理盡性，而有日新之益，其明心得不因此而明焉。……²⁹

「以人之洗濯之心以去惡，如沐浴其身以去垢」即徹除雜染之意，序文中將鑑以照形與理以明心並陳，以「明善復初，窮理盡性」歸納其旨，可道出了出宋明學者為學之思路。與此相關之見解還可見諸下列文獻之陳述：

李源祚（凝窩）序：

「是書皆古人格言茶飯裘葛，多於行處用力，而曰「明心」何也？心為一身主宰，不明乎心行不著、習不察。此書之所以名也。……³⁰

李彙載跋：

「朱子詩曰：『祇今垢盡明全見，還得當年寶鑑看。』此指心而言也。蓋心之體本明，而鑑亦如心，鑑以照物，以心應物。其用一也。露堂秋公《明心寶鑑》一篇，摭取古人格言以備鑑戒，其目十九，其言皆切，皆所以使心不昧，而趨於善也。……」³¹

²⁹ 北京圖書館藏古籍善本書《重刊明心寶鑑》之序文，（明）嘉靖三十二年曹玄刻本。

³⁰ 李源祚之序文，原附於韓國·大邱仁興齋舍發現之《明心寶鑑》中，今見收錄於（韓）秋適著，金鍾國編譯，《國譯增補明心寶鑑》一書後附之文獻與序跋資料，檀紀 4292（西元 1959）年，頁 202。

³¹ 李彙載之跋文，原附於韓國·大邱仁興齋舍發現之《明心寶鑑》中，今見收錄於（韓）秋適著，金鍾國編譯，《國譯增補明心寶鑑》一書後附之文獻與序跋資料，檀紀 4292（西元 1959）年，頁 213。

(韓)李源祚認為「明心」之由，乃在以心主行，使清明之心能隨時主導正確之行為與習性。李彙載引用朱子之詩以論心體，亦可見出其已尋得此書與釋教及理學相關之體認。細考〈正己篇第五〉第 105 條所云：「鑑明者，塵埃不能污；神清者，嗜慾豈能膠矣。」乃前有所本，敦煌寫本《文詞教林》第(49)及《新集文詞九經抄》第(19)皆有：「老子曰：鑒明者，塵埃不能污；神清者，嗜欲不能誤。賢人君子，心貞意敏，情欲豈能深。」之語，較此更早的佛典《真言要決》卷第一亦有：「鏡以照面，智以照心。故鏡明則塵垢不止，智明則欲惡不生。人之無道猶車之無軸，車之無軸不可以駕，人之無道不可以行。」之說，「鏡以照面，智以照心。故鏡明則塵垢不止，智明則欲惡不生」所論，不即為朱子詩中「祇今垢盡明全見，還得當年寶鑑看」之旨？「明心見性」本為釋教之修為理念，主張修習禪定以屏棄世俗一切雜念徹見心性的本源，從究明人們的本心(心)之形相與作用，而徹見、領悟、神會生命的根源—本性(性)之妙體與真理。在《六祖壇經》裡主張捨離文字義解，直徹心源。認為「於自性中，萬法皆見；一切法自在性，名為清淨法身」。一切般若智慧，皆從自性而生，不從外入，若識自性，「一聞言下大悟，頓見真如本性」。《元史》卷二十六〈仁宗本紀三〉云：「明心見性，佛教為深；修身治國，儒道為切。」兩宋理學諸儒，率多對佛學思辨形式與方法之多所擷取，於釋氏入道門徑與功夫涵養深切領受。即以理學開山之周敦頤言之，他與僧伽慧南、壽涯、佛印密切交往並受其啓沃，史有明載。橫渠為宋儒闢佛之大宗，然其青年時「出入于佛老者十數年」，「入佛」亦不為淺矣。朱熹早年也「出入于經傳，泛濫于佛老。」他在與友人的書信中也自認「馳心空妙之域者二十餘年」(《朱文公文集》卷二十《答薛進士書》)，儒佛交融，其實是就是宋儒思維的特色。陸九淵嘗說：「某雖不曾看釋藏經教，然而《楞嚴》、《圓覺》、《維摩》等經則嘗見之。」(《宋元學案》卷五十八〈象山學案〉)

在《明心寶鑑》中，三教格言、警語與思想雜陳並列，互相補充，互相印證，融合為一。常引的儒教人物和著作有孔子、孟子、荀子、子夏、曾子、子貢、馬援、韓愈、張載、邵雍、司馬光、二程、蘇軾、朱熹、《尚書》、《易》、《詩》、《論語》、《曲禮》、《禮記》、《孔子家語》、《大學》、《顏氏家訓》、《性理書》、《近思錄》、《景行錄》等等。徵引較多的道教人物和著作有：太公、老子、莊子、列子、葛洪、孫思邈、徐神翁、玄帝、吳真人、西山真先生、紫虛元君、梓潼帝君、陳希夷、《陰鸞文》等等。徵引佛教人物和著作方面，則有道清和尚、濟顛和尚、佛書、佛經等等。書中曾多處引用的《太上感應篇》，即是一本儒、道、佛思想兼融的著作。從歷史的宏觀的發展處看，儒佛融會互補是宋明理學發展中極為重要之動力，當然「明心見性」亦為宋儒在儒佛融會上汲引的為學方法與工夫，此點由《明心寶鑑》徵引 10 次《真言要決》及佛教詩、歌、偈、語錄等資料便可得到印證。此外，《明心寶鑑》直接徵引道教類典籍亦有十種之多，直接標明出處的有「太上感應篇」、「東嶽聖帝垂訓」、「玄帝垂訓」、

「素書」、「老子」、「紫虛元君戒諭心文」、「梓潼帝君垂訓」、「吳真人」等，此中三次引用「老子」之言皆來自於《太上老君說常清靜妙經》；另有唐·呂岩的《勸世》詩、宋·陳錄的《善誘文》、宋·張君房《雲笈七籤》及《靜虛冲和先生徐神翁語錄》等，此皆收錄於今《道藏》之中。特別是今日所見最早《明心寶鑑》之版本，署名為范立本編纂的〈序〉中提也到：「非博學無以廣知，不明心無以見性。」³²以《明心寶鑑》一書大量徵引歷代格言警語的內容來看，實有欲以此書為垢盡嗜慾之鑑戒的意涵，在實用功能上是欲藉由人倫之實踐，開拓學子在心性上對天理、至善之體認，最後臻至「智明則欲惡不生」、明善復初、窮理盡性的至善之境。在萬曆十三年重刊《御制重輯明心寶鑑·序》中曾特別提到：

「朕暇覽《明心寶鑑》一書，大抵蒐掇群籍，分類纂言，其間雅俗駢陳，質文錯出，雖不足羽翼謨訓，而賢聖格言，往往而在，其於誠世訓俗，不為無補。」

序文由明神宗署名題撰，可見出該書在當時所受到的重視程度，「蒐掇群籍」可證其徵引文獻之方，「分類纂言」道出了「分門別類」的「組織編排」特色，「賢聖格言」「誠世訓俗」歸納了該書的「內容性質」，這一段敘述可說為《明心寶鑑》作了簡略而精當的評論。《明心寶鑑》是一部組織嚴謹的典籍，內容性質明確，編纂動機與立意清晰，分則各篇各有所屬內容，合則思想架構與理路鮮明，若僅依將體式編排之形式，就將其簡略的歸入類書，可能會有失之輕率之疑義。

綜合上述所論，《明心寶鑑》乃是宋儒倡言心性修養下的產物，其書兼融三教思想，分門別類的彙輯各類文獻，在嚴謹的組織編排下，由天理落實於人倫日用實際操作的知識與德行寶典，其義在明善復初、窮理盡性，且特別強調於初學入德之門的「明心見性」之道德要求，在其內容、體式與形制上，亦符合目錄學上類書編纂的體力上之需要要件，故有歸類於「子部·類書」的情況產生，前述將該書歸於「蒙書」，與此處列於「類書」之林，事實上是由歸類上條件限制與體例上的差異而形成，一則由功能上立論，一則於體例上著眼，二者間因取向之不同，歸類迥異。然而就功能而論，類書因其所抄撮之資料多按年代為序，對於考證事物源起、發展及流變，窺探古代史事、典章制度、藝術、禽蟲、草木、醫學、器物等之流變有莫大助益。其中抄撮的成語典故、文章辭藻，當時係供學子習作詩文參稽之用。所抄撮的古籍原文，則屬片斷，難能呈現明確的思想架構與核心內涵，在這一點上，則《明心寶鑑》又與類書編纂的功能炯異。《明心寶

³² 日本筑波大學所藏《新刊校正大字明心寶鑑·序》，（明）洪武二十六年，武林·范立本，此本為韓國《清州本》之影本。

鑑》匯集了眾多的三教格言、警語，收錄之 765 條之來源各異，然二十個篇章，各有其所屬之主題思想，篇章由天理下貫人倫實踐，核心理路清晰明確，在架構與編排上明顯有一確切的思想脈絡可循，由天理善性下貫人倫，再由日用推及之中踐履天理善性，這絕非一般類書所能概括。此外，《明心寶鑑》在〈正己篇第五〉、〈省心篇第十一〉所佔的篇幅特別多，〈正己篇第五〉為 117 條，〈省心篇第十一〉為 256 條，兩篇合計就有 373 條，佔全書 20 篇 769 的 48.5%，以內容看大多為德行修養之條目，且就前文「《明心寶鑑》與蒙書之關係」一節所述，《明心寶鑑》自成書的明·洪武八年至二十六年（1375-1393 A.D）間始，已以訓子修身齊家之用流行於村里私塾中，這樣的情況還一直延續到清·王夫之的時代。且《明心寶鑑》一書還有結合「語錄」與「經抄」的特色，如〈正己篇第五〉（1）「性理書云：見人之善，而尋己之善。見人之惡，而尋己之惡。如此方是有益。」之文字，雖標示出處為「性理書」，實語出於《朱子語類》卷二十七〈論語九〉「見賢思齊焉章」，³³此乃朱熹對《論語·里仁》中「見賢思齊」之詮解，由摘撮經文援引語錄中，編者強調將去惡揚善列於「正己」條目之首，有提綱挈領之功。〈正己篇第五〉（17）「近思錄云：遷善當如風之速，改過當如雷之決。」，此段文字亦未見於今本《近思錄》中，而出自於《朱子語類》卷第六十六〈易二〉下，³⁴用「遷善」與「改過」來說明「風雷，益」卦之「振民育德」義涵，而編者卻巧妙的援用「遷善」、「改過」之速，來勸勉學者在「正己」這德行修為上的規範，呼應於該篇之首「見人之善」「見人之惡」的綱領。這樣的做法，不但使語錄與經抄能密切的結合，又可見出《明心寶鑑》之編者的特殊創造性詮釋之立意。將這些《明心寶鑑》特有之內容，較之於著名的《北堂書鈔》、《藝文類聚》、《初學記》、《冊府元龜》、《古今合璧事類備要》等類書，即可見出其中明顯的差異性。就書對書，以編者纂輯之目的為據，是界定該書定位之最保險與確切之做法，依後人目錄之歸類為憑，恐有削足適履之失，更何況編者在纂輯該書之時，並未出現今日對於類書的相關規範與認知。據此，僅依外在體例上「依類編排」「分別部居」的形式，就強將該書歸入類書之林，實有忽略編者纂輯該書時對性質與內容的特殊立意與目的之憾，故不宜將該書界定於類書之列。

³³ 〈論語九〉，《朱子語類》，卷 27，「見賢思齊焉章」下云：「『見賢思齊焉，見不賢而內自省也』。見人之善，而尋己之善；見人之惡，而尋己之惡。如此，方是有益。」

³⁴ 《朱子語類》，卷第 66，〈易二〉下云：「或說易象云：『果行育德』，育德有山之象，果行有水之象。『振民育德』，則振民有風之象，育德有山之象。先生云：『此說得好。如『風雷，益』，則遷善當如風之速，改過當如雷之決。』」

肆、《明心寶鑑》與善書之關係

在今日可見之文獻中，最早將《明心寶鑑》一書歸於「善書」之列的為賀箭村先生，其於 1934 年所編《古今善書大辭典》上冊曾收錄《勸世寶笈》一書，在該書目說明下云：「是書一名《明心寶鑒》，不知何人所編，內分〈為善〉、〈孝行〉、〈齊家〉、〈交友〉、〈正治〉等篇，皆先賢詩、銘、格言及經、史名語，上海千頃堂書局，存版印行。」³⁵考之「蘭記本」與「瑞成本」³⁶之《明心寶鑑》，其篇目與《古今善書大辭典》所收《勸世寶笈》下所言《明心寶鑒》之篇目完全相同，可推知賀箭村當時所見的《勸世寶笈》應為《蘭記本》與《瑞成本》相同之節本。又賀氏於《古今善書大辭典》上冊前〈贈助善書記〉曾提到編纂辭典所獲贈書的來源：「……上海陳罄記常寶子，初贈《文帝全書》、《武帝全書》、《呂祖全書》、《杯渡齋文集》、《海南一勺》、《普度皇經》、《桂宮救劫寶懺》、《洞冥記》各一部，《文昌孝經新注》四部，《大洞經示讀》五本，《千頃堂》、《翼化堂》、《樂善堂》三家書目各一冊，并囑指示購買。嗣贈《惺夢集》、《格言匯編》、《勸世寶笈》、《不可錄》、《身世準繩》、《普度皇經》、《救劫回生》、《傳家寶》上下集、《醒世摘要、明心寶鑑合刊》，《庭訓格言》、《江刻書目三種》、《菜根譚》、《家庭講話》、《人譜類記》、《守身錄》、《勸善舉隅》、《廉讓居偶錄》、《善惡金鑒》、《勸戒錄類編評注》、《太上寶笈圖說》各一部。……」³⁷由當時贈書之內容觀之，《明心寶鑑》在近人的觀念中實屬善書之範疇，並與其他善書一併流傳在民間。此後日人酒井忠夫在《中國善書の研究》中也提到了《明心寶鑑》是明代的善書之一，³⁸並對該書之內容作了以下之陳述：「《明心寶鑑》上下二卷。……各篇に孔孟、老莊以下、先賢先儒の言を分類して集めしある。宋人が多い。しかし，《益智書》が數箇所引かれ、梓童君帝垂訓や資世通訓が引用されているから明代にまとめられた勸善の一書である。《益智書》は明代の益智編のことであろう。」³⁹王

³⁵ 游子安，《勸化金箴—清代善書研究》附錄（二），賀箭村於 1934 年所編之《古今善書大辭典》上冊（天津：人民出版社，1999 年 4 月），第 257 頁。

³⁶ 此處所言「瑞成本」與「蘭記本」《明心寶鑑》，分別指臺中瑞成書局於民國 1979 年出版及台南蘭記書局於昭和九年（1934）出版之「節本」《明心寶鑑》，內容計分〈為善〉、〈孝行〉、〈齊家〉、〈交友〉、〈正治〉等篇，份量為范立本所編之《新刊校正大字明心寶鑑》、《新鐫提頭音釋官板大字明心寶鑑》與西班牙傳教士 Juan cobo 翻譯之《Beng sim po cam》等全本的三分之一左右，在版本傳承中為原書之「節本」，其書後還附有「三聖經」之勸善文章。

³⁷ 游子安，〈贈助善書記〉，《勸化金箴—清代善書研究》附錄（二），《古今善書大辭典》上冊（天津人民出版社，1999 年 4 月），第 245-246 頁。

³⁸ 酒井忠夫氏曾提到「《明心寶鑑》は明代の善書の一つと考えてよい書である」，並論及《明心寶鑑》與《太上感應篇》《陰騭文》《功過格》《覺世經》等書間之關係。見（日）酒井忠夫《中國善書の研究》（東京：弘文堂 1960 年版，國書刊行會，1977 年重刊），頁 451。

³⁹ 酒井忠夫《中國善書の研究》（東京：弘文堂 1960 年版，國書刊行會，1977 年重刊），頁 483。

重民先生在《中國善本書提要》中也提到，該書所採之格言有部分來自「道家勸善文，如《梓潼》、《陰鷲》之類」，並「疑為宋、元之間道徒所輯著」。⁴⁰這樣的見解又使得《明心寶鑑》一書，除了與「蒙書」、「類書」頗多交涉外，又與「善書」扯上了糾葛。承上文鄭阿財先生所論《明心寶鑑》一書是「由當時流行的通俗類書、蒙書與善書等，纂輯抄撮而成的」的觀點，本文此處欲再由「善書」的觀點切入，藉《明心寶鑑》與善書之關連性，以釐析此書之定位問題。

善書，是勸善書的略稱，是規勸人們「諸惡莫作，眾善奉行」的通俗讀物。「善書」一詞的出現，以目前所能見到的文獻來看，首見於（南宋）真德秀之《西山文集》卷二十七〈感應篇序〉，其云：

《感應篇》者，道家做世書也。蜀士李昌齡注釋。其義出入三教中，凡數萬言。余連蹇仕途，志弗克遂，故常喜刊善書以施人。⁴¹

《感應篇》即今日所見之《太上感應篇》，在歷代文獻中這是第一本被確切指名與「善書」相關之書籍，於《明心寶鑑》中此書曾兩度被徵引，所援用之條文內容也與今日所見《感應篇》無異。光緒年間張丙炎在《重刊〈感應篇〉》之〈敘〉中說到：「儒道之言感應，猶釋之言因果也，感即因，應即果。固以善感者得福果，以不善感者德苦果」。⁴²由真德秀與張丙炎的序文中可見，此書雖屬道家（教）典籍，然內容卻涵蓋了儒、釋、道三教之思想，特別是此書具有「做世」之勸戒功能。據此而論，善書的內容應兼融了三教思想與民間信仰，包括儒家忠孝節義、道德內省和陰鷲觀念，涵涉佛家的因果報應及道教的積善銷惡之說，並具有勸善懲惡之功能。賀箭村先生在《古今善書大辭典》的〈自序〉中曾對善書名稱的由來作了概略的說明：「易云：積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。書云：作善降之百祥，作不善降之百殃。後賢從而專究之，闡明之，著錄之，且特名之為善書而牖夫世。」⁴³日人酒井忠夫在其名著《中國善書の研究》的緒論中，對於善書亦曾有過明確的定義：「所謂『善書』，就是用來勸善之書。宋代以降，就被普遍地使用了。……這種勸善，指的是任何人都可以做得到的道德項目，……善書就是為了勸善懲惡而印有民眾道德，以及有關聯的因果報應故事，在民間流通的通俗書本。它的內容是在三教合一的信仰之中，述說民眾道德的規範。其書籍的形式也和儒釋道三教經典不一樣。其文體則是採用了故

⁴⁰ 王重民《中國善本書提要》中對〈新刊大字明心寶鑑〉之敘述（台北：明文書局，1984年12月），頁364。

⁴¹ 宋·真德秀，〈感應篇序〉，《西山文集》，卷27，《文淵閣四庫全書》第1174（臺北：臺灣商務印書館），1986年3月，頁418。

⁴² 光緒22年張丙炎，《重刊〈感應匯編敘〉》，見《感應匯編》書前敘文（台南：紮根教育持續會，1992年重刊）。

事式的記述，有時也用俗文，具有較大的大眾性格。」⁴⁴就此而論，與依類編排分部、門或篇、章彙編成書的類書，在體例上就有明顯的不同。其次以功能而言，一則是強調勸善之目的，一則為考證事物源流、抄撮文辭以供學子習作詩文參稽之用，善書與類書二者亦有顯著的差異。

在了解善書的定義與類書間之差異後，本文再回到《明心寶鑑》與善書之關連上來考察。據賀箭村先生所述，「積善、作善」、「積不善、作不善」等積善逢善、積惡逢惡之概念，正是善書編纂之主旨，而「積善」與「作善」之語也恰巧都是《明心寶鑑》一書開篇之名句，該書首篇名為〈繼善篇〉，在全篇 47 條內容中，就有 35 條直接標示出「善」之敘述，其餘條文雖未直接出現善字，卻也全都與勸善、積善成德有關，在全書 765 條中，直接標示勸「善」有關條文共 83 條，佔全書 10.8% 之多，足見其對行善、勸善之重視程度，亦符合「專究之，闡明之，著錄之」之旨。在今日所見最早《明心寶鑑》之版本，署名為范立本編纂的〈序〉中提也到：

夫為人在世，生居中國，稟三才之德，為萬物之靈，感天地覆載，日月照臨。皇上水土，父母生身，聖賢垂教，而從教者達道為先。非博學無以廣知，不明心無以見性。雖有生而知之者，近世奇稀。昔夏禹王聞善言猶然下拜，何況世人乎？曩古聖賢遺誌經書，千言萬語，只欲教人為善，所以立仁義理智信之法，分君子小人之品，別賢愚之階，辨善惡之異。蓋為經書嘉言善行甚多，所以今人懶觀習性者少。況今學者不過學其文藝為先，未有先學德行為本。及近勸世，多勸脩物外之善因，少勸為當行之善事，其昔賢文等書，亦迺於世流傳。今之好聽善言，君子觀以為奇。罔知古今之要語，是以使人迷惑。其心少欲，聞聖賢日用常行之要道，以致不肯存心守分，強為亂作胡行。夫為善惡禍福，報應昭然，富貴貧窮、成敗興衰似夢，時刻須防不測，朝夕如履薄冰。常存一念，中平飛橫，自然冰息。伏觀太上感應篇曰：故古人語善、視善、行善，一日有三善，三年天必降之福。凶人語惡、視惡、行惡，一日有三惡，三年天必降之禍。節孝徐先生曰：言其所善，行其所善，思其所善，如此而不為君子，未之有也。言其不善，行其不善，思其不善，如此而不為小人，未之有也。所謂言善者，可以感發人之善心；言惡者，可以懲創人之逸志。是故集其先輩已知通俗諸書之要語，慈尊訓誨之善言，以為一譜，謂之《明心寶鑑》。賢者幸甚覽之，亦可以訓其幼學之子弟，有補於風化敦厚，諸惡莫作，

⁴³ 賀箭村輯，〈自序〉，《古今善書大辭典》，上冊（上海：明善書局，1934年），第2頁。

⁴⁴ 同註39，頁1。

眾善奉行。留於其意，存於其心，自然言行相顧，貫串無疑，所為焉從差誤矣。

直接來自於編者署名所提出之論點，是最切合原書編纂之主旨的。在一段簡短的序文中，出現次數最多的為「善」字，計有 22 次之多，可見出編者對其重視之程度。「非博學無以廣知，不明心無以見性」道出了該書編輯之目的，「先學德行為本」則是其為學入手之門徑，其中的嘉言、善行等先賢勸善要語，則是由德行進入明心見性之達道的鑑誡與指引，勸善是手段、形式、過程，明心見性、言行相顧、貫串無疑以達聖賢垂教之道則是目的、內涵與功能。因此就「善書」定義之條件來為典籍歸類，實際上是就其手段、形式、過程加以取舍的。

在范立本〈序〉文中裡提到的「善」，其實並非獨立存在的，善惡的對舉是一對倫理範疇，而之所以要提倡勸善，就現實義來說是為了要杜絕惡念、防堵惡行、避免惡事之發生，越是在社會動盪人心浮動的時代，勸善的概念就越高漲。早在西周時期，「善」和「惡」、「善」和「不善」、「善人」和「惡人」等概念，就已經被視為基本的倫理範疇來討論。在先秦諸子學說中，對此也有過很多論述，如《易經·繫辭》有「善不積不足以成名，惡不積不足以滅身」之語；《論語·述而》有「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之」之觀念；《老子》第二章有「天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣」之論述。可見，對於善惡的探討由來已久，善惡的觀念亦深刻的影響中國人的生活，因此勸人為善去惡的思想，就成為維護社會秩序、規範生活不可少的準則。善惡報應思想，是勸善去惡的一種手段，也是中國民間一種根深蒂固的倫常觀念，從負面義上看它表達了民衆對惡的痛恨與詛咒，從正面義上看它呈現了人們對於善的期望與追求。善惡報應的思想，是高度人文化的產物。《易·坤·文言》曰：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」。《孟子·公孫丑》曰：「禍福無不自己求之者。苟為善，後世子孫必有王者矣。」這種天道福善禍淫的思想顯然不只是儒家學說所獨倡，而是整個文化所反映的共同意識，它始終在民間倫理範疇中產生極大的影響力。

仔細審視《明心寶鑑》中所提之「勸善」思想，是與「報應」觀念緊密結合的。如：

子曰：為善者，天報之以福；為不善者，天報之以禍。（〈繼善篇第一〉第 1 條）

尚書云：作善降之百祥，做不善降之百殃。（〈繼善篇第一〉第 2 條）
徐神翁曰：積善逢善，積惡逢惡。仔細思量，天地不錯。（〈繼善篇第一〉第 3 條）

善有善報，惡有惡報，若還不報，時辰未到。（〈繼善篇第一〉第4條）

平生行善天加善，若是愚頑受禍殃。善惡到頭終有報，高飛遠走也難藏。（〈繼善篇第一〉第7條）

行藏虛實自家知，禍福因由更問誰。善惡到頭終有報，只爭來早與來遲。閑中檢點平生事，靜裏思量日所為。常把一心行正道，自然天地不相虧。（〈繼善篇第一〉第8條）

易云：積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。（〈繼善篇第一〉第9條）

太上感應篇曰：禍福無門，惟人自召。善惡之報，如影隨形。所以人心起於善，善雖未為，而吉神已隨之。或心起於惡，惡雖未為，而凶神已隨之。其有曾行惡事，後自改悔，久久必獲吉慶，所謂轉禍為福也。（〈繼善篇第一〉第41條）

東嶽聖帝垂訓：天地無私，神明暗察。不為享祭而降福，不為失禮以降禍。凡人有勢不可倚盡，有福不可享盡，貧困不可欺盡，此三者，乃天地循環，週而復始。故一日行善，福雖未至，禍自遠矣。一日行惡，禍雖未至，福自遠矣。行善之人，如春園之草，不見其長，日有所增。行惡之人，如磨刀之石，不見其損，日有所虧。損人益己，切宜戒之。（〈繼善篇第一〉第42條）

人心生一念，天地悉皆知，善惡若無報，乾坤必有私。（〈天理篇第二〉第6條）

莊子曰：若人作不善，得顯名者，人不害，天必誅之。（〈天理篇第二〉第16條）

在上述徵引有關「報應」的十一條內容中，概括了儒、釋、道三者，有經書、思想典籍、宗教垂訓等等，在屬性的份量上以儒、道、釋之次序遞減，屬於釋教內容的僅〈繼善篇第一〉第8條的唐·元真禪師之《垂訓詩》一條，以小窺大，這恰巧亦與出儒、釋、道三教在此書中相對之影響程度相同。此外，《明心寶鑑》

所收錄有關勸「善」之條文，在〈繼善篇第一〉中就有 35 條，為全書之冠，亦較次多的〈正己篇第五〉14 條、〈省心篇第十一〉13 條之總合還多，這樣的現象正好呼應筆者所為之「勸善是手段、形式、過程，明心見性、言行相顧、貫串無疑以達聖賢垂教之道則是目的」之觀點，在一書之篇首以大量勸善報應觀念引入德行之門，最後落實在〈正己〉〈省心〉之明心見性之踐履上。

「報應」觀念的形成，是建立在善惡報應的必然性之上。由上述徵引《明心寶鑑》的原文中可見出，編者在纂輯資料時明顯有強化現世因果必然性的傾向，企圖將宗教上怪力亂神的因素降到最低，以提昇善惡報應必然性的發生機率，並藉此達到「諸惡莫作，眾善奉行」勸戒的目的。「善有善報，惡有惡報」、「禍福無門，惟人自召」、「作善降祥，做不善降殃」等理念，把報應的來由都歸到人的行為之上，強調人自身的作為才是決定禍福的關鍵。這樣的企圖與傾向，實突顯了此書編纂的道德教化上之目的，而非僅是單純的宣教功能。這也說明了強調德行教化的善書，是藉宗教勸善形式以宣傳德行與修身思想的意義，更印證了筆者所提的勸善僅是手段、形式、過程之觀點。

其實，《明心寶鑑》藉宗教勸善形式以宣傳德行與修身思想的情況，在目前文獻中尚未發現，但以該書德行與修身思想規勸宗教作亂之叛匪，倒是有其明證。《明神宗實錄》萬曆十五年（1587）十月曾記載：「辛酉，福建道御史林文英疏陳五事……曰散蓮社以杜亂階。蓮社一會雖云千百，而尊信惟在一。即其所尊供者，立為鄉約之言，而又副以老儒，則令誦昔《大誥》及《明心寶鑑》等書，則人心明而邪說破矣。」《大誥》是明太祖朱元璋親自寫定的刑典，包括《大誥》、《大誥續編》、《大誥三編》三部分，統稱《禦製大誥》。《大誥》懲刑律極為嚴酷，超出《大明律》標準，誅殺者以貪官汙吏、害民豪強為主。明太祖規定《大誥》每戶一本，家傳人誦，在當時為學校課士和科舉所須詳讀之教本。⁴⁵此中將《明心寶鑑》與明太祖編集的《大誥》相比列，可見其重要地位與在民間的普遍影響。另日人白石晶子在所著《明心寶鑑—明心寶鑑の流通とイスパニア訳の問題》一文中也提到，蓮社（白蓮教）是明初以來政府禁止的邪教代表，明朝政府就曾利用《大誥》與《明心寶鑑》來對抗邪教思想，可見得在明萬曆十五年間《明心寶鑑》就是一本非常普及民間的通俗讀物。⁴⁶

白蓮教，為南宋紹興年間吳郡（今江蘇）延禪院僧茅子元（1096-1166 A.D），依天台教義創立的以信仰彌陀淨土為宗旨的佛教宗派。在創教初期，白蓮教曾獲

⁴⁵ 《明太祖實錄》，卷 177，（洪武十九年正月）庚辰，以禦制《大誥》頒賜國子監生及天下府州縣學生。

⁴⁶ 見白石晶子在《明心寶鑑—明心寶鑑の流通とイスパニア訳の問題》一文，今收錄於（日）多賀秋五郎編《近世アヅア教育史研究》（日本：文理書院，1966 年），頁 856。

朝廷高度重視，茅子元甚至還蒙皇帝讚賞而召請入宮，⁴⁷ 直至蒙元入主中國初期，白蓮教對於朝廷都還能受到特殊榮賜。⁴⁸ 然而為使教法更普及於一般大眾，茅子元允許在家弟子也可以傳教，這一點卻使得教界開始提出非議。茅子元允許僅受五戒的在家弟子傳教，這種離師創宗、違背佛制的行徑，看在重視師承的門徒眼中，無異是宗門叛徒、教門敗類一般，故而加以韃伐。由於其在家弟子一系在元代衍生一些弊端，《山庵雜錄》記載：「冒名蓮社，假求衣食者，往往有焉。」⁴⁹ 使得白蓮教在武宗至大元年（1308 A.D）及英宗至治二年（1322 A.D）遭受朝廷的禁止。明·洪武、永樂年間，川、鄂、贛、魯等地多次發生白蓮教徒武裝暴動，有的還建號稱帝，均被鎮壓。是以白蓮教三字，在朝廷眼中，幾乎便是反叛的同意詞，而長期遭官方查禁，福建道御史林文英所疏陳「散蓮社以杜亂階」之事，所指即此。《大誥》及《明心寶鑑》的內容，主要是一些基本道德行為的準則之提示，「令誦昔《大誥》及《明心寶鑑》等書，則人心明而邪說破矣」，是欲藉勸善懲惡報應之說，在社會底層的庶民文化中確立正確的道德價值觀念，以匡正浮亂教民之心行。御史林文英之所以建議以《明心寶鑑》明人心而破邪說，除了此書因受朝廷重視而在萬曆十三年（1585 A.D）重刊《御制重輯明心寶鑑》外，更可能的因素是其普遍流傳於民間的特色，如此之利用此書，實際上還是在政治目的下的一種手段、形式與過程。

若要說《明心寶鑑》與善書的直接關聯性，應該從《大明仁孝皇后勸善書》談起。仁孝皇后即明成祖朱棣的正妻徐皇后，《大明仁孝皇后勸善書》二十卷，撰書成書於明·永樂三年（1405 A.D），其內容間采三教聖賢勸善懲惡之言，其意在以勸善懲惡之道勸戒下愚。有關其編纂之原由，可見其書前之〈自序〉：

⁴⁷ 元·釋熙仲在《歷朝釋氏資鑑》中提到：「詔下江州，召子元法師：『朕（宋高宗）聞子元專修淨業，委有道行，宣示彼處守臣可賜，俾令回禁苑講演，故茲獎諭，想宜知悉。仍敕八字：宗師到處，代朕親行。』，賜金襴詔書：『……朕嘗觀九江之奏，一僧名子元，習效白蓮之淨社，會集廬山之大緣，化七萬之縑流，修十六之妙觀，久無間斷，未有不如其願而得往生也。即今召赴德壽殿講演淨業大義，可賜褐蕃羅青界相金襴仙花袈裟一頂、金拔折羅環鈎一副。』」茅子元蒙宋高宗榮賜「宗師到處，代朕親行。」、「賜褐蕃羅青界相金襴仙花袈裟一頂、金拔折羅環鈎一副。」等殊遇，見《卍續藏經》132，（台北：新文豐出版股份有限公司，1983年），頁215。

⁴⁸ 在《蓮宗寶鑑》的敘文中也提到元成宗元貞及大德年間對白蓮教之榮賜：「廬山東林禪寺東巖圓應日禪師，欽奉聖旨，住持道場修營梵宇，……而開祖道一十八載，提唱宗乘之外，常以念佛三昧開導人天。……悅堂閣禪師相繼住持，元貞元年正月……欽奉聖旨賜白蓮宗善法堂護持教法。元貞二年正月又欽奉聖旨，賜通慧大師、白蓮宗主，仍賜金襴袈裟。於大德五年十月，欽奉聖朝頒降御香金幡到寺。」見《大正新修大藏經》47冊，經號1973，（台北：新文豐出版股份有限公司，1994年），頁304。

⁴⁹ 轉引自竺沙雅章／楊曾文譯，〈關於白蓮宗〉一文，《世界宗教研究—第四次中日佛教學術會議專輯》（1992年），第2期，頁16。

……竊惟仁者善之所由生也，善者福之所由基也，是故求福莫大於為善，省己莫嚴於知戒。用是輔仁，其或庶幾。間采三教聖賢勸善懲惡之言，類編為書，舉言以提其要，因事以著其實，凡二十卷，名曰勸善書，用以省覽，以防念慮之萌。夫一念之幾甚微，而休咎之徵甚速，且備善蒙福，積惡蒙禍，善惡之報，理有必然。如晝之所為者善，則夜之所夢者亦善；晝之所為者惡，則夜之所夢者亦惡。善惡實根於動作，禍福響應於形聲。譬之種嘉穀則獲稻粱，長稊稗則成蕪穢，視此以為警。於善如嗜飲食，於惡如畏蛇蠍，積小善可以成大善，積小惡終必成大惡。善積而福及無窮，惡積而殃流百世。致謹於幾動之微，加嚴於趣舍之際，則必無過舉。明無人非，幽無鬼責，福祿自然而生。為聖為賢，證道證果，皆由於此矣。……⁵⁰

〈序〉中首先點出了勸善求福、省己知戒的重要性，其次談到了摘採三教勸善懲惡言論之取材範疇，再以善惡報應之理強調為善之必要，完全符合善書定義之要求。尤其是編輯之體例，全書二十卷皆先分別摘錄儒、釋、道三教勸善懲惡的名言，配合歷代人物感應之事蹟為證，前有鑑戒規範，後有報應依憑，由朝廷集力編纂，篇幅龐大、貫通古今，可謂勸善書之標準典範。根據筆者的統計，《大明仁孝皇后勸善書》中出現與《明心寶鑑》原文重出處共有 234 條，分別是儒：145 條、釋：23 條、道：66 條，這是歷代文獻中出現與《明心寶鑑》相同原文最多的典籍，較之於《明心寶鑑》與《文詞九經抄》間重出之 105 條還要多，足見兩書間密切之關連性。由於此書在明·永樂三年（1405 A.D）編成，是最切近於《明心寶鑑》成書時期（1393 A.D）大量引用原文的書籍，再加上萬曆十三年（1585 A.D）明朝政府曾重刊了《御制重輯明心寶鑑》，因此推知《大明仁孝皇后勸善書》之部分條文極有可能就是直接徵引《明心寶鑑》而來。此外，由《大明仁孝皇后勸善書》中徵引儒、釋、道嘉言之歸類中，也可看出當時學術界對儒、釋、道三教的認知，如姜太公、《太上感應篇》、《金人銘》、張無盡、《紫虛元君戒諭心文》等人物或典籍之內容被歸類於儒家之中，邵康節、《太公家教》、《景行錄》、《老子河上公注》內容被歸類於釋家，《周禮》、《賢士傳》、《近思錄》、《景行錄》等內容被歸類於道家，這樣的歸類雖與今日學者的認知有所差異，卻可呈現當時由朝廷到民間對於三教雜揉的容受實況，藉此進而還可對《明心寶鑑》一書的性質做適當之定位。《明心寶鑑》之內容兼融了三教思想與民間信仰，包括儒家忠孝節義、道德內省和佛家的因果報應及道教的積善銷惡之說是事實，但此書藉宗教勸善形式以宣傳德行與修身思想的情況，在目前的文獻中則

⁵⁰ 《大明仁孝皇后勸善書·仁孝皇后自序》，《四庫全書存目叢書》子部·第 120 冊，四庫全書存目叢書編纂委員會編（山東：齊魯書社，1995 年 9 月），頁 92。

尚未發現，雖其內容對行善、勸善呈現高度的重視，但就此認定其為宋代以降就被普遍地使用的「善書」，則可能有缺乏證據支持之憾。不過由《大明仁孝皇后勸善書》與《明心寶鑑》大量重出的內容來看，說此書直接影響「勸善書」的發展是極有可能的。

伍、結論

《明心寶鑑》成書的年代當在明·洪武八年至二十六年（1375-1393 A.D）間，且當時應已流行於村里私塾中，甚而常被舉諸於訓子修身齊家之用。該書的內容，乃承繼於《太公家教》、《文詞教林》、《新集文詞九經抄》一類的編纂方式而來，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。取材之標準有其對象義與實用價值，主要以有助於學童日常生活教育的言行規範為主。清·王夫之在其《讀四書大全說》卷三〈中庸〉第七條中，就曾指出此書在明清時期運用於童蒙教育上的實際使用情況。⁵¹據筆者統計，在近日盛行的蒙學典籍《增廣賢文》中，全文 348 條裏與《明心寶鑑》重出之資料就有 85 條，部分重出處 10 條，總計重出 95 處，佔全書的約 36.6%。在歷代文獻中，這是重出比例最高的一部典籍。雖然目前沒有證據直接證明此書與《明心寶鑑》中的關聯，但一部今日經典的蒙書大量徵引其條文內容來看，明·高儒當時將此書歸入於「蒙書」之列當是切當的。無論其取材內容、適用對象及實際使用情況，將此書歸類於「蒙書」應最能切近該書之性質。

若據編輯方式而論，此書是循以類相從的體例編纂，特別是依德性規範的事類統整條文，輯錄的格言的內容計分 20 篇。該書徵引之十大類、一百四十三種典籍，涵蓋了經史子集、家訓鄉約、儒釋道三教、醫學養生等龐雜的內容，由〈繼善篇第一〉的《荀子·宥坐篇》陳述之天理、善惡、禍福起始，直至〈婦行篇第二十〉《烈女傳·母儀傳》「周氏三母」談論的婦女妊娠的態度作結，秉持著天理下貫人倫的實踐理路摘錄所需之賢聖格言，於二十篇、765 條中，皆能符合「摘錄、彙輯多種文獻中的原文」的原則，因此就體例的形式而言，才有歸入於「子部·類書」的誤解。然而整部《明心寶鑑》，在架構與編排上卻有一明確的思想理路可循，由天理善性下貫人倫，再由日用推及之中踐履天理善性。在標舉價值、尋求依據、下貫人倫日用的理路安排下，循著由己而人、由內而外，由家而天下等原則，分別滿足了格、致、誠、正、修、齊、治、平等要求，據人倫日用實際操作之要項「分別部居」，如此之安排可見出編纂者巧心所立「體用」「本末」

⁵¹ 清·王夫之云：「釋書之大忌，在那移聖賢言語，教庸俗人易討巴鼻。直將天德王道之微言，作村塾小兒所習《明心寶鑑》理會，其辱沒五經、四子書，不亦酷哉！」見清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 3，〈中庸〉，第七條（北京：中華書局，1989 年 4 月），頁 128-129。

「先後」之次第，這絕非一般類書所能概括。據此而論，將《明心寶鑑》一書僅以「分門別類」的條件就簡略的將其歸入「類書」之林，無疑忽略了編者纂輯該書之立意與目的與嚴謹的編排的思想內涵。

近人研究中常將此書視為「善書」看待，勸善報應之說，乃為學入手之門徑，書中的嘉言、善行等先賢勸善要語，則是由德行進入明心見性之達道的鑑誡與指引，勸善是手段、形式、過程，明心見性、言行相顧、貫串無疑以達聖賢垂教之道則是目的、內涵與功能。因此就「善書」定義之條件來為典籍歸類，實際上是就其手段、形式、過程加以取舍的，雖據勸善之立意來說有其可徵之內容，但卻缺乏直接文獻與證據支持。在證諸於同時期的《大明仁孝皇后勸善書》後，其中出現與《明心寶鑑》原文重出處共有 234 條，這是歷代文獻中出現與《明心寶鑑》原文重出最多的典籍，較之於《明心寶鑑》與《文詞九經抄》間重出之情況還要多，足可見出兩書間密切之關連性。又由於此書在明·永樂三年（1405 A.D）編成，是最切近於《明心寶鑑》成書時期（1393 A.D）大量引用原文的書籍，再加上萬曆十三年（1585 A.D）明朝政府曾重刊了《御制重輯明心寶鑑》，因此推知《明心寶鑑》在勸善主旨上極可能直接影響了《大明仁孝皇后勸善書》的編纂。

書體之歸類是就圖書之內容與性質進行分析，其方法即找出該圖書之特徵、功能、目的等，從而對該書劃出一明確之定位歸屬。內容與性質之界定，著實影響對於該書思想及內涵之研究。像《明心寶鑑》這樣的一部書籍，其實並不同於我們通常被動去查尋的百科全書或類書一般，反而因其取材之對象義與實用價值，此書成為了童蒙教育中普遍流行之教材，對於人格品行的養成，有莫大之影響。基於上述討論的內容，筆者主張將此書歸類於：以勸善教化為手段的思想與德行類之「蒙書」。如此，應最能切近該書之內容與性質。對於《明心寶鑑》一書之性質與屬性有明確定位後，實有助於學者對該書思想及內涵之研究，導出確切的定向，走出歷來撲朔模糊的疑雲。

參考文獻

原文刊本

- 《明心寶鑑》（卷首為《新刻全本明心正文》），粵東省城第七甫，以文堂板（廣州·以文堂刊本），傅斯年圖書館。
- 《明心寶鑑·附三聖經》，台中：瑞成書局，1979年。
- 《明心寶鑑·附三聖經》，台南：蘭記書局，昭和九年（1934年）九月十一日印刷，昭和九年九月十七日印刷初版，昭和十四年（1939年）七版。
- Juan cobo, *Beng sim po cam*, 西班牙馬德里國立圖書館（編號 6040），1595 A.D。
- 王東坡抄錄，《明心寶鑑全書》，高雄：合信印經處，1948年。
- 明·王 衡校，和刊，《新鐫京板正譌音釋提頭大字明心寶鑑正文》上、下卷，日本京都大學貴重資料畫像庫，近衛文庫，寬永8年（1631 A.D）·覆書林弼廷陳氏刊本，太倉緱山王衡校、書林弼廷陳氏梓，卷末署「《寬永辛未三月道伴刊行》」。
- 明·范立本輯，《新鐫提頭音釋官板大字明心寶鑑》，明·萬曆辛丑二十九年（1596），書林鄭繼華刊行。美國：哈佛大學漢和圖書館攝製微卷。
- 明·嘉靖三十二年曹玄刻本，《重刊明心寶鑑》二卷，北京國家圖書館，北京：全國圖書館文獻縮微中心。
- 明初刊黑口本，《新刊大字明心寶鑑》二卷，傅斯年圖書館藏善本書微卷。
- 俞尚根、金渭顯校註，《明心寶鑑》，韓國：明知大學校，1994年。
- 秋 適著，（韓）金鍾國譯，《國譯增補明心寶鑑》，韓國：成鈞館大學校出版，檀紀 4292（1959）年。
- 范立本，《新刊校正大字明心寶鑑》，洪武二十六（1393）年，日本·筑波大学和漢貴重圖書。
- 萬曆十三年重刊，《御製重輯明心寶鑑》二卷。美國：哈佛大學漢和圖書館攝製微卷。
- 據明洪武年間刊本影印，《新刊大字明心寶鑑》二卷，民國 88（1999）年江澄格贈書，收藏於台灣國家圖書館善本書庫 2。

傳統文獻

- 《大明仁孝皇后勸善書》，《四庫全書存目叢書》子部·第 120 冊，四庫全書存目叢書編纂委員會編，山東：齊魯書社，1995年9月。
- 明·王 直撰的《抑庵文後集》，卷 32，《景印文淵閣四庫全書》第 1242，台北：臺灣商務印書館，1983年。

- 明·高 儒撰，《百川書志》，《續修四庫全書》史部目錄類 919 冊，上海：古籍出版社，1995 年。
- 明·楊士奇等編，《文淵閣書目》，《景印文淵閣四庫全書》第 675，台北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 清·王夫之，〈中庸〉第七條，《讀四書大全說》，卷 3，北京：中華書局，1989 年 4 月。
- 魏·王 弼、韓康伯注，唐·孔穎達等正義，《周易正義》，《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1985 年 12 月。

近人論著

- 王重民，《中國善本書提要》，台北：明文書局，1984 年 12 月。
- 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》，台北：臺灣商務印書館，1985 年 5 月。
- 白石晶子，《明心寶鑑—明心寶鑑の流通とイスパニア訳の問題》，（日）多賀秋五郎編《近世アヅア教育史研究》，日本：文理書院，1966 年。
- 余嘉錫，《余嘉錫論學雜著》，台北：河洛圖書出版社，1976 年 3 月
- 金鍾國編譯，《國譯增補明心寶鑑》，檀紀 4292（西元 1959）年。
- 酒井忠夫，《中國善書の研究》，東京：弘文堂 1960 年版，國書刊行會，1977 年重刊。
- 游子安，《勸化金箴—清代善書研究》，天津：人民出版社，1999 年 4 月。
- 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 月初版。

期刊論文

- 陳慶浩，〈第一部翻譯成西方文字的中國書—《明心寶鑑》〉，《中外文學》，第 21 卷，第 4 期，1990 年 9 月。
- 劉莉美，〈當西方遇見東方—從「明心寶鑑」兩本西班牙黃金時期譯本看宗教理解下的偏見與對話〉，《中外文學》，第 33 卷，第 10 期，2005 年 3 月。
- 閻國棟〈喀山大學與十九世紀俄國漢學〉，《漢學研究通訊》，20：1（總 77 期），2001 年 2 月。

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences
pp.53-87, No.16, Jun. 2008
College of Humanities and Social Sciences
Feng Chia University

Analysis of the Status of *Beng Sim Po Cam*

*An-Pan Chou**

Abstract

Beng Sim Po Cam is the first Chinese book translated into western languages in Chinese translation history. However, it is still in dispute and question when it comes to its status and classification while scholars in the following generations were trying to classify or quote it. Some would classify it into initiation books because of its contents and intended readers; some would put it as classified books due to its editing genre; others would see it as virtue books owing to its moral instructional functions. Yet, on what ground can they do so is still worthwhile to investigate. Classification of doctrines is undertaken according to their contents and qualities, so that scholars can find out their features, functions, purposes, *etc.*, and eventually decide what the doctrines should belong and be oriented. The study of orientation for books in ancient China often resorted to similarity methods, which often put a book into one of the already known classifications of doctrines, historical documents, biology and collections according to how similar they were. Based on arguments raised in those already applied methods, this thesis hopes to classify a book in aspects of initiation books, classified books and virtue books according to its qualities and contents. Also, the thesis tends to treat this book as one with the genre of classified books as well as the functions of virtue books to promote virtues for kids.

Keywords: *Beng Sim Po Cam*, initiation books, classified books, virtue books

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