

中國傳統蒙學讀物中蘊涵的佛教思想

曾美雲

國立新竹教育大學語文學系助理教授

摘要

蒙學讀物隸屬中國古代俗文學之一環，主要作為兒童啟蒙教材使用。為因應主要讀者群的心智發展與學習需要，蒙學讀物作為一種教材，其形式上具有韻語對偶、易於背誦、文字簡短、淺顯易懂等特色。內容方面則有「識字習字」類、「知識掌故」類、「格言思想」類、「詩歌屬對」類、「傳記故事」¹類以及「女子教育」類等類型。由於蒙學讀物具有反映傳統文化真實面之的作用。因此透過研究傳統蒙學讀物，有助於了解特定時代的精神風貌與文化特徵。中國古代制度文化雖以儒家思想為主軸，然於隸屬俗文學的蒙學讀物中，卻不難見到佛教思想的蹤跡。本文透過「佛教名物與民間文化」、「果報輪迴與勸善懲惡」以及「信憑歸心與議佛論述」三方面，略探佛教思想對傳統蒙學讀物的作用情形，並可理解到蒙學讀物對佛教思想的採擇取向，亦可同時一窺中國古代民間文化、宗教信仰、性別觀念以及教育理念。總之，透過對傳統蒙學讀本「佛教思想」的探究，除能理解佛教思想對古代蒙學教育的具體作用情形，亦能從中一窺民間文化與佛教交涉情實，並透顯中國文化「三教合一」特色落實於民間文化之進程。

關鍵詞：蒙學、佛教、因果報應、性別、俗文學、教育

¹本文對「傳記故事類」蒙書亦不納入，蓋因傳主或故事主角即使涉佛，然蒙書作者志在高其嘉行，而作為身份一部分的宗教背景，當不屬於蒙書與作者本身之思想，故不予納入。

前言

所謂「蒙學」，又稱啓蒙之學，指對古代「小學」階段兒童(大約 8-14 歲)²所進行的啓蒙教育，「蒙學讀物」則為施行啓蒙教育所使用之教材，又簡稱為「蒙書」。傳統蒙學讀物，歷時甚久，流傳甚廣，讀者甚夥，由歷代民間詩歌、俗語或蒙書序跋所及，可略見一斑。南宋陸游於〈秋日郊居〉詩第三首之後自注「農家十月乃遣子弟入學，謂之冬學。所讀《雜字》、《百家姓》之類，謂之村書。」趙汝遂〈憇農家〉詩則有「群兒窗下讀，《千字文》《蒙求》」之句；而元人程瑞禮家塾〈讀書分年日程〉則有「讀《性理字訓》，……以此代世俗《蒙求》《千字文》最佳」之語³。由上可知《千字文》、《蒙求》、《太公家教》、《百家姓》於宋元時代已是流通較廣之蒙學教材。至於明清時代，可由清人郭臣堯〈村學〉詩知其大略：

一陣烏鴉噪晚風，諸生齊逞好喉嚨。趙錢孫李周吳鄭，天地玄黃宇宙洪。《千字文》完翻《鑒略》，《百家姓》畢理《神童》。就中有個超群者，一日三行讀《大》、《中》。⁴

這首 56 字之詩極幽默生動地描述古代私塾之教學方式、學習情景與氛圍，特別是道出清代蒙學教材—包括《百家姓》、《千字文》、《四字鑒略》、《神童詩》、《大學》、《中庸》的使用情形。至於民間俗語也有反映，如：「讀過《幼學》會看書，讀過《龍文》會說話」、「讀《三字經》以習見聞；誦《百家姓》以便日用；懂《千字文》通曉義理」、「《賢文》一篇，古諺三千」、「讀了《增廣》會說話，讀了《幼學》走天下」⁵。至於女性蒙學讀物之通行，可由宋司馬光提及己家「女子九歲」，為之「講解《女誡》」⁶；清人馮樹森所云「自七、八歲，及十二齡……宜教女工，毋縱兒戲。……告之〈內則〉，訓以《女誡》」⁷；以及廖免驕《醒閨篇》云「《女四書》、《女兒經》，時時講與女兒聽；《列女傳》、《閨中寶》，言語深奧恐難曉」⁸之言略知：宋明以降，女子蒙學常用教材有先秦《禮記·內則》，兩漢的劉向《列女傳》、班昭《女誡》以及後出的《女兒經》、「女四書」—班昭《女誡》、宋若莘《女論語》、明仁孝文皇后《內訓》以及劉氏《女範捷錄》⁹、《閨中寶》等。

這些蒙書的編著者，有宏儒巨匠，也有村野學究。為適應蒙童心智發展與學習需要，蒙學讀物在形式上往往具有文字簡短、韻語對偶、易於背誦、通俗易懂等特色，故於文類上，

²《春秋·穀梁傳》有：「十五為成童，以次成人。」《禮記·內則》：「八年，出入門戶，及即席飲食，必後長者，始教之讓。九年，教之數日；十年，出就外傳，住宿於外，學書記，……禮帥初，朝夕學幼儀。」《漢書·食貨志》：「八歲入小學，……十五入大學。」

³[元]程端禮撰，姜漢椿校注《程氏家塾讀書分年日程》卷1〈八歲未入學之前〉（合肥：黃山書社，1992），p. 28。

⁴轉引徐梓《蒙學讀物的歷史透視》（武漢：湖北教育出版社，1996），pp. 1-2。

⁵參考馬自毅注譯《新譯幼學瓊林·導讀》（臺北：三民書局，1997），p. 3 以及《新譯增廣賢文·千字文·導讀》（臺北：三民書局，2008.5），p. 2。

⁶轉引[明]呂坤《閨範·嘉言》錄司馬光語，文見張福清《女誡—女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996.6），pp. 60-61。

⁷[清]馮樹森《四言閨鑒》第二章，見張福清《女誡—女性的枷鎖》，p. 267。

⁸[清]廖免驕《醒閨篇》，出處同前註，p. 153。

⁹「女四書」乃明人王相選錄四種女性蒙書，合編而成，包括[東漢]班昭《女誡》、[唐]宋若莘《女論語》、[明]仁孝文皇后《內訓》以及王相母劉氏的《女範捷錄》。

應歸屬於俗文學之列。至於蒙學讀物之內容，配合本文「議題」所及，可分兩大類—「通用蒙書」與「女性蒙書」。通用蒙書，未針對特定性別，一皆可讀，如《千字文》、《蒙求》、《太公家教》、《三字經》、《龍文鞭影》、《弟子規》、《幼學瓊林》……之類；至於女性蒙書，顧名思義乃指專給女孩或少女閱讀的蒙書¹⁰。倘若再依蒙學不同階段教育目標¹¹、寫作文體、受教對象之異，則可進一步細分為六¹²，分別是：「識字習字¹³」類、「知識掌故」類、「格言思想」類、「詩歌屬對」類、「傳記故事」¹⁴類以及「女子教育」類等類型。儘管類型有別，然而注重倫理道德與行為規範的教導，緊緊圍繞人生與社會兩端是其共同特徵，亦是中國古代教育思想和教育實踐成熟的表現¹⁵。

由於多數知名傳統蒙學讀物曾於民間廣為流傳，讀者甚夥，又長期擔負著廣土眾民的基礎教育任務，因此透過「蒙學讀物」這扇窗口，或可作為觀察傳統文化思想樣貌的一條可行之徑。張志公認為：「說實在話，研究歷史上的語文教育，求之於教材往往比求之於史傳記載的章程、條例更可靠可信一些。教材是實際使用的，而其餘則往往是作出來的文章，說得頭頭是道，但與實際不見得相符。……古今中外，語文教材對社會的發展變化最為敏感。它反映產生它的社會背景，包括文化傳統、風土習俗等等，反映當時的社會主導的思想意識，以及教育的觀點、教育政策。」¹⁶周谷城也提到：「我們研究文化史，應當著眼於全民族和各階層人民文化的演進，著眼於各時各地社會上多數人的文化狀況」，而當時普通人透過蒙學讀物「所受的教育，以及他們通過教育而形成的自然觀、神道觀、倫理觀、道德觀、價值觀、歷史觀，在這類書中，確實要比專屬文人學士的書中，有著更加充分而鮮明的反映。」¹⁷概觀傳統蒙學讀物，多不為經國大業、立言不朽而為¹⁸，而是緊緊環扣編寫者的教育理念與讀者

¹⁰ 女性蒙書，如：明代佚名《女兒經》（三言）、佚名《閨訓千字文》、呂得勝《女小兒語》、佚名《閨門女兒經》（四言）、清賀瑞麟《女兒經》（七言）、《婦女一說曉》等，又有母訓如明代劉氏《女範捷錄》、溫璜錄《溫氏母訓》……，以及文字淺近女教文書，如《女孝經》、《女論語》等。

¹¹ 學者研究指出：古代蒙學教程與訓練重心如下：第一階段培養識字能力；第二階段進行讀寫教學和思想教育、知識教育；第三階段進入誦讀、屬對和寫作訓練。詳見張志公《傳統語文教育材料論—暨蒙學書目和書影》（上海：上海教育出版社，1992），pp. 1-3；以及羅秋昭〈傳統小學語文教材對今日語文教育的啟示〉，收入《民國以來國民小學語文課程教材教法學術研討會討論集》（新竹：新竹師院語教系，1999.5），pp. 51-58。

¹² 案：添入「女子教育類」乃筆者配合本文所需之權宜分類，其實對於傳統蒙學讀物的分類，學者各有主張，如：鄭振鐸分為倫理、識字、故事、常識、詩歌集五類（pp. 5-6）；余嘉錫分為字書、蒙求以及格言三類（余嘉錫，p. 606）；張志公分為識字、思想知識以及讀寫訓練三大類（張志公，pp. 1-3）；鄭阿財分為識字類、知識類、思想類三大類，以下並細分為 12 小類（見徐梓，p. 238）；徐梓則細分為十大類型，有識字類、名物和科技、綜合類、倫理類、經學或理學類、歷史類、韻對類、詩歌類、故事和圖畫類（徐梓，pp. I - II、237-239）。諸家分類詳見徐梓《蒙學讀物的歷史透視》（武漢：湖北教育出版社，1996），pp. 5-6；余嘉錫《余嘉錫論學雜著·內閣大庫本「碎金」跋》（北京：中華書局，1963），p. 606 以及張志公《傳統語文教育材料論—暨蒙學書目和書影》（上海：上海教育出版社，1992），pp. 1-3。

¹³ 元程瑞禮規定家塾子弟，必於四日內，以一日令影寫〈智永千字文〉楷字，說見《程氏家塾讀書分年日程》卷 1，p. 30。

¹⁴ 本文對「傳記故事類」蒙書亦不納入，蓋因傳主或故事主角即使涉佛，然蒙書作者志在高其嘉行，而作為身份一部分的宗教背景，當不屬於蒙書與作者本身之思想，故不予納入。

¹⁵ 馬自毅注譯《新譯增廣賢文、千字文·導讀》（臺北：三民書局，2008.5），p. 2。

¹⁶ 張志公《傳統語文教育材料論—暨蒙學書目和書影》（上海：上海教育出版社，1992），p. 3。

¹⁷ 周谷城《傳統蒙學叢書·序》，岳麓出版社，1985。見張河、牧之《中國古代蒙書集錦·前言》（濟南：山東友誼書社，1990），p. 1。

¹⁸ 如《太公家教·跋》云：「本不呈於君子，意欲教於童兒。」（唐佚名《太公家教·序》，見汪泛舟編《敦煌古代兒童課本》（蘭州：甘肅人民出版社，2000.6），p. 176。又《直齋書錄解題》評[唐]李翰《蒙求》三卷曰：

生活需求、生命安頓最迫切的想望而編寫。書中或反映民間生活的經驗，或折射特定時空的文化面容，或揭露舊時社會的世態炎涼，也每每透顯彼時人們的應世智慧與人生態度。因此，傳統的蒙學讀物，實為傳統文化的重要組成部分，在特定時代中，為何而教，教或學些什麼，以及怎樣教學，往往是這一時代性格和氣質的典型體現。假若正統儒家經典代表的是「應該如何」(雅文化)的道德理想，則蒙學讀物相對來說，反映的則是傳統文化「是如何」(俗文化)的實際面¹⁹。因此透過研究傳統蒙學讀物，有助於了解特定時代的精神風貌與文化特徵。

前云傳統蒙學讀物具有重視品德教育與處世哲學之特色，倘若探究蒙學讀物在品德教育與處世哲學上所援引的思想，儒家自為主流，然從北齊顏之推於《家訓》中教諭子弟對於經學、佛學不可輕廢²⁰；北周王褒〈幼訓〉殷盼子孫兼習玄佛儒三學，因斯「雖為教等差，而義歸汲引」，並提及自己「始乎幼學，及至於知命，即崇周孔之教，兼循老釋之談。」雖江左以來，斯業不墜。期望家中幼少皆能修之，以成己願²¹；又從清人紀昀在《四庫全書總目》中對清人楊慶《蒙訓》一書的評論中，似乎亦透露出傳統蒙學思想內涵的不同訊息：「採摭古人之言……雜以二氏福田之說。……非儒者²²之本旨也。」²³點明傳統蒙學讀物與佛、道教思想間存有交涉現象。回顧中國思想史，六朝時代「三教合一」論已形，其後奕代迭見，則最能直接反應民間思想走向的蒙學讀物，應當有所呈現。在初步檢閱歷代蒙學讀物的過程中實已不難發現：傳統蒙學讀物具有多元思潮紛呈之情形，而儒家、道家、道教、佛教皆與其間。

佛教自兩漢之際傳入中國之後，兩千年間綿延不絕，除造成傳統宗教信仰的變革，對中國的哲學思想、文化藝術、民間習俗等方面產生影響之外，其足跡亦涉入教育領域。「大學」教育方面，劉宋文帝元嘉年間曾於京師開辦「四學」，其中包括史學館、文學館、儒學館以及研究佛、老學說²⁴的玄學館²⁵，佛學一度躋升官方大學教材；至於「小學」(蒙學)教育，

「本無義例，信手肆意，雜襲成章，取其韻語易於訓誦而已。遂至舉世誦之，以為小學發蒙之首。」見[唐]李翰著，劉炬、高佩群、初麗注解《蒙求》，見喬桑、宋洪主編《蒙學全書·歷史典故篇》(長春：吉林文史出版社，1991.7)，p.355「附錄」。

¹⁹徐梓《蒙學讀物的歷史透視》(武漢：湖北教育出版社，1996)，pp.2—3。

²⁰[北齊]顏之推撰《顏氏家訓·序致》、〈歸心〉，見王利器注《顏氏家訓集解》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，p.22、325。

²¹王褒〈幼訓〉，見[清]嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文·全後周文》卷7(北京：中華書局，1958.12)，p.3918。

²²案：此處「二氏」，似兼言佛、道二教。傳統教育多以儒為宗，蒙學本是古代教育一環，又為大學教育之先驅與基礎，故傳統蒙學讀物，泰半被歸類為「儒家」或「經學」領域，如：[漢]史游《急就篇》收錄於《四庫全書·經部·小學類·字書屬》；[梁]周興嗣《千字文》收錄於《四庫全書·經部·小學類·字書屬》；而以道德思想為主要內容的訓誡類蒙書以及女教文書，則多隸於儒家，如[唐]鄭氏《女孝經》列於〈子部·儒家類存目一〉。[明]溫璜手錄其母陸氏之訓而成之《溫氏母訓》一卷，《四庫全書》列於〈子部·儒家三〉。至於匯集掌故之書，則多收於子部類書類，如[唐]李翰《蒙求》、[宋]徐伯益《訓女蒙求》之類，則收於《四庫全書·子部·類書類》。

²³《四庫全書總目》卷125〈子部·雜家類存目二〉。臺北：藝文印書館，1989。

²⁴《續晉陽秋》載：「正始中，王弼、何晏好《莊》、《老》玄勝之談，而世遂貴焉。至過江，佛理尤盛。故郭璞五言，始會合道家之言而韻之。詢及太原孫綽，轉相祖尚，又加以釋氏三世之辭，而《詩》、《騷》之體盡矣。」(劉孝標《世說新語注·文學85》引，見余嘉錫《世說新語箋疏》，p.262，臺北：華正，1993)又趙翼《二十二史札記》亦云：「當時雖從事於經義，亦皆口耳之學，開堂升座，以才辯相爭勝

係屬私學領域，正史雖無明文記載，然從蒙學讀物的字裡行間，依然可以照見佛教思想文化對蒙學教育的影響力。究竟傳統蒙學讀物的作者，面對深廣無際的佛學領域，曾精心選擇哪些佛教素材作為蒙學教材？此類教材有何特色？選錄目的何在？其於文化史上之意義為何？緣此，本文乃以蒙學讀物作為材料，進行佛教思想之分析。

本文題為「中國傳統蒙學讀物中蘊涵的佛教思想」，其中的「傳統」，指清末新式教育制度始創之前的古代中國；「蘊涵」二字代表作者未必自覺或明說，然讀者由其行文及意象使用中，仍可或顯或隱地覺察到某種思想觀念「傾向」²⁶，儘管此種傾向未必純粹，業經轉化或與其他思想合流，甚至有所歧出，然卻能折射出特定時代人們對於佛教思想的普遍認知。故不逕稱「佛教思想」，而採「蘊涵的佛教思想」。研究材料上，涵括「通用蒙書」與「女性蒙書」二大類蒙書，至於篇幅較長，用辭較深的女教文書，雖非本文探索主題，猶有援引，以與蒙書觀念之對照或作補充說明之用。研究方法上，採行「文化史」研究角度切入，而不作深刻佛理之詮析。作法上，將蒙書視為史料，先用歸納法將分散蒙書中的涉佛段落揀出，其次進行解讀，依思想主題分類，而後撰述成文。以下且依「佛教名物與民間文化」、「果報輪迴與勸善戒惡」、「信憑歸心與議佛論述」三方面進行論析。

一、佛教名物與民間文化

在傳統蒙學讀物中，「識字習字」、「知識掌故」以及「詩歌屬對」類蒙書中所收錄的佛教名物資料相當豐富，而各自偏重的佛教文化選材也略有不同。

(一)佛教名物

「識字習字」類蒙書，以訓練兒童識字能力為主，屬於蒙書中的基礎性讀物²⁷。六朝之前，多以《急就篇》為教材；六朝以降，則流行[梁]周興嗣《千字文》與南朝馬仁壽編寫的《開蒙要訓》²⁸；宋元以下則又新出《三字經》、《百家姓》等。「知識掌故」則以掌故知識為

；與晉人玄談無異，特所談者不同耳。況梁時所談，亦不專講五經。……《五經》之外，仍不廢《老》《莊》，且又增佛義。」（趙翼《二十二史札記》卷8，臺北：世界書局，1986。

²⁵雷次宗，……少入廬山，事沙門釋慧遠，篤志好學，尤明三禮、毛詩，隱退不交世務。……元嘉十五年（西元438年），徵次宗至京師，開館於雞籠山，聚徒教授，置生百餘人。會稽朱膺之、潁川庾蔚之並以「儒學」，監總諸生。時國子學未立，上留心藝術，使丹陽尹何尚之立「玄學」，太子率更令何承天立「史學」，司徒參軍謝元立「文學」，凡「四學」並建。文見[梁]沈約撰《新校本宋書》卷93〈隱逸·雷次宗傳〉（臺北：鼎文書局，1975），p. 2293。

²⁶在西方「符號學」理論中，用字屬於「符號型式」（symbol form），至於其有意無意中所折射或呈現的觀念價值則可視為「意義內容」（meaning content），作此二層詮釋，乃為一種可行的探討策略。可參考羅蘭巴特《寫作的零度》（臺北：桂冠圖書公司）一書中的相關論述。

²⁷清人王筠即言「蒙養之時，識字為先，不必遽讀書。」見氏著〈教童子法〉，收於韓錫鐸《中華蒙學集成》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993），p. 1273。

²⁸敦煌出土的《開蒙要訓》，據學者考據作者當為南朝馬仁壽，是與《千字文》先後同時的另一路識字蒙書，雖不如《千字文》流行，到直到五代仍有人傳抄。說見張志公《傳統語文教育材料論—暨蒙學書目和書影》，p. 30

主要內容來編寫，往往用對偶押韻的句子，每句包含一個歷史人物或傳說人物的故事，並教兒童誦讀記憶²⁹。這類蒙書，如唐李翰的《蒙求》、《名物蒙求》、《歷代蒙求》、《龍文鞭影》、《幼學瓊林》……以及《四字鑒略》等。廁身兩類蒙學讀物的佛教文化材料，基本上以「佛教史略」、「涉佛人物」以及「佛教術語」為其大宗：

「佛教史略」方面：在蒙書中偶有提及中梵佛教之史事人物，如：「如來釋迦，即是牟尼，原係成佛之祖」³⁰；「漢明尊崇佛教，始立寺觀於中朝」³¹；「沙門稱釋，始于晉道安；中國有佛，始於漢明帝」³²。又收中國佛教史重要人事，如「楚英信佛」³³、「梁帝講經同泰寺」³⁴等重要倡佛人物。

「涉佛人物」方面：蒙學讀物載有名僧佛圖澄「咒蓮生鉢」與「滌腸」神異之事³⁵；復記達摩「一葦渡江」、「面壁」、「攜履西歸」³⁶三事；另有東晉高僧竺道生「談經入妙，可使岩石點頭」，與梁武帝時法雲法師講經「天花墜地」故事³⁷；至於中國佛教史上反佛人物「范縝辟佛」³⁸之事，亦收於蒙書之中。另於清人李暉吉、徐澹合編的《龍文鞭影二集》中，則採錄多則中國僧人軼事掌故，包括宋俱胝和尚的「豎指」³⁹故事；又有點明唐末貫休和尚與唐何尊師別稱的「得得和尚⁴⁰，何何尊師」句；另有說明宋僧懷丙善建佛塔的「思稱巧丙」⁴¹；記錄隋代智永和尚善書惜筆的「瘞筆」軼事⁴²；宋佛印和尚嘗摸蔣之奇頸之墜疣，預言將興的「捫贅佛印」⁴³語；宋人婁道字守堅，後為承天寺和尚，嘗入宮，見初生之宋仁宗啼哭不已，撫其頭言：「莫叫莫叫，何似當初莫笑」，仁宗遂止哭泣的「摩頂守堅」事⁴⁴。以及記載五代吳

²⁹ 張志公《傳統語文教育材料論—暨蒙學書目和書影》，p. 58。

³⁰ 下句為：「老聃李耳，即是道君，乃為道教之宗。」（《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 336）

³¹ 《幼學瓊林·製作》，p. 332。

³² 《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 336。

³³ [明]蕭良友撰，盧疏慧校注《龍文鞭影》（合肥：黃山書社，2002.2），p. 20。案：東漢光武帝六子劉英，封為楚王，漢明帝派往天竺求佛，帶回佛經與僧人。

³⁴ 《聲律啟蒙》，見韓錫鐸《中華蒙學集成》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993），p. 801。

³⁵ 「佛圖澄顯神通，咒蓮生鉢」見《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 336；「佛圖滌腸」見[清]李暉吉、徐澹合撰《龍文鞭影二集》，見盧疏慧校注《龍文鞭影》（合肥：黃山書社，2002.2），p. 180。

³⁶ 「達摩一葦渡江」見《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 336；「達摩面壁」見《龍文鞭影》³⁶，p. 97；「達摩死後，手攜只履西歸」見於《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 374。

³⁷ 下句為：「張虛精煉丹既成，能令龍虎並伏，雞犬俱升。」（《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 374）解釋參考

³⁸ 《龍文鞭影二集》，p. 139。案：中國古存「有神論」之說，然與「神不滅論」並不相同。漢魏時代，佛教被視為一種道術而傳播。當時佛教所講的主要內容是靈魂不死、因果報應之類。東晉袁宏《後漢紀》說：「又以為人死，精神不滅，隨復受形。生時所行善惡，皆有報應。故所貴行善修道，以煉精神而不已。以至於無為，而得為佛也。」修佛者，多主「神不滅論」；而中國士人涉及此項論爭，而有著述者，如：鄭鮮之〈神不滅論〉、蕭琛〈難范縝神滅論〉、曹思文〈難范縝神滅論〉、〈大梁皇帝答臣下神滅論〉；反對者則以范縝最有名，作〈神滅論〉以拒眾人。

³⁹ [清]李暉吉、徐澹合編《龍文鞭影二集》，見盧疏慧校注《龍文鞭影》（合肥：黃山書社，2002.2），p. 180。案：宋俱胝和尚向天龍大師求教教義，大師豎一指，俱胝頓悟，後俱胝亦常以一指教示信徒。

⁴⁰ 同前註，p. 116。

⁴¹ 同前註，p. 143。

⁴² 隋代智永禪師為王希之七代孫，善書，曾於吳興永欣寺出家期間苦練書法三十年，換過可裝滿五大箱的筆，後將這些筆頭埋起，稱「退筆塚」。同前註，p. 146

⁴³ 同前註，p. 162。

⁴⁴ 同前註。

越王夜夢十八巨人隨行，翌日遂欣然贊助淨慈禪寺添置十八金羅漢事之「王夢羅漢」⁴⁵掌故及朱元璋徘徊歧路，遂謁佛寺請示，其後起義反元為帝之「帝謁伽藍」⁴⁶軼事。

「佛教專名」方面：傳遞的宗教常識，可謂豐富，關涉人、地、事、物者皆夥。解釋佛教人事術語，如：「菩薩」⁴⁷、「僧」、「尼」⁴⁸、「上人」、「比丘」⁴⁹、「檀越」、「檀那」、「施主」⁵⁰、「和尚」、「空桑子」⁵¹等。釋解「空間」者，如「波羅猶云彼岸」、「鷲嶺、祇園，皆屬佛國」、「曰上方、曰梵剎，總是佛場」⁵²，以及「藏世界於一粟，佛法何其大；貯乾坤於一壺，道法何其玄」⁵³諸文。解釋「佛事」者：如：「龍象」言負荷佛法⁵⁴；「飛錫」、「掛錫」謂僧人行止⁵⁵；「和南」乃和尚拜禮⁵⁶；「圓寂」、「荼毗」皆言和尚之死⁵⁷；「苾芻」比喻有德僧人⁵⁸；「彌勒同龕」以稱高僧修行⁵⁹。解說佛教專用名物者，如：識字類蒙書《開蒙要訓》有「毳毼毼毼，于闐須彌」之句⁶⁰；因諱言葷菜，而衍生出的佛門別稱一魚為「水梭花」，雞稱「穿籬菜」⁶¹；次云不同用途食物之名—「伊僕饌」以齋僧；「青精飯」以供佛；「香積廚」，則為僧家所備。⁶²末則比較儒釋佛三家「未脫俗緣」與「無窮奧義」之異稱—「儒家謂之世，釋家謂之劫，道家謂之塵，俱謂俗緣之未脫」⁶³；「儒家曰精一，釋家曰三昧，道家曰貞一，總言奧義之無窮。」⁶⁴

⁴⁵《西湖志》載：五代吳越王前錢弘俶嘗建淨慈禪寺，住持道潛禪師，欲向錢弘俶再要求添鑄十八金羅漢，遲未開口。一夜，錢氏忽夢十八巨人隨行，次日，道潛求鑄羅漢，錢氏立即首肯。出處同前註，p. 210。

⁴⁶元末朱元璋曾出家為僧，時天下大亂，乃於伽藍像前跪拜求卜，結果避亂、守故鄉皆不吉，後以聚眾謀反再問，結果大吉。朱乃投郭子興義軍，其後成為開國君主。說明資料參考盧疏慧校注《龍文鞭影》（合肥：黃山書社，2002.2），p. 210。

⁴⁷《幼學瓊林·釋道鬼神》：「菩者善也，薩者濟也，尊稱神祇，故有菩薩之譽。」（p. 371）案：《法華經》云：「菩薩者，行六度而行道者也。……菩薩者，大道之人也。方便行六度，真教則通脩萬善，功不為己，悉皆廣濟，故以大道為名也。」說見劉孝標《世說新語注·文學 37》所引，收於余嘉錫《世說新語箋疏》（臺北：華正，1993），p. 224。

⁴⁸女道曰巫，男道曰覡，自古攸分；男僧曰僧，女僧曰尼，從來有別。（《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 371）。

⁴⁹「上人比丘，並美僧人。」（同前註，p. 371）

⁵⁰「檀越、檀那，僧家稱施主；燒丹煉汞，道士學神仙。」（同前註）

⁵¹「和尚自謙，謂之空桑子；道士誦經，謂之步虛聲。」（同前註）

⁵²以上三句出處同前註，p. 336。

⁵³《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 374。

⁵⁴水行龍力大，陸行象力大，負荷佛法，故有龍象之稱。（《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 371）

⁵⁵飛錫、掛錫，謂僧人之行止；導引胎息，謂道士之修持。（同前註）

⁵⁶和尚拜禮曰和南；道士拜禮曰稽首。（同前註）

⁵⁷曰圓寂、曰荼毗，皆言和尚之死；曰羽化、曰屍解，悉言道士之亡。（同前註）

⁵⁸苾芻背陰向陽，比僧人之有德。（《幼學瓊林·花木》，p. 411）案：苾芻為香草之名，含五義：生不背日、能療疼痛、體性柔軟、香氣遠騰、引蔓旁布，是佛的徒弟，故以譬僧人。說見馬自毅注譯《新譯幼學瓊林》（臺北：三民書局，1997），p. 412。

⁵⁹[明]蕭良有撰、盧疏慧校注《龍文鞭影》（合肥：黃山書社，2002.2），p. 97。案：此似語出[唐]褚遂良〈淳化閣帖〉：「久棄塵世，與彌勒同龕。」另有[宋]黃彥平〈妙音方丈〉有「彌勒同龕夕」之句；又[宋]李洪〈贈妙源〉有「只應彌勒且同龕」語；[清]吳昌碩〈西泠印社庵〉題詩亦用「君子好遁，彌勒同龕」之典。

⁶⁰意指毳毼毼毼等物品，都是來自奉佛的于闐。[南朝]馬仁壽著《開蒙要訓》，見汪泛舟編《敦煌古代兒童課本》（蘭州：甘肅人民出版社，2000.6），p. 12。

⁶¹《幼學瓊林·飲食》，p. 228，案：二詞本出《東坡志林·道釋文·葷食名》，乃因酒肉皆為佛家所戒，故僧人有諱言此物，故起別名以稱之，如酒則為「般若湯」。說見馬自毅注譯《新譯幼學瓊林》，p. 229。

⁶²《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 336。

⁶³同前註，p. 371。

⁶⁴同前註，p. 336。

至於「詩歌屬對」類蒙書，旨在教授兒童韻對之法⁶⁵，發展至後來，甚至有地方將其列為蒙學必修課程⁶⁶，其中以《聲律啟蒙》最為知名⁶⁷，其中又以寺院、相關物象、人事出現較為頻繁，且其構句似存在一定規律與氛圍。先言寺院，相關句子有：「庵對寺，殿對樓」、「一灣綠水漁村小，萬里青山佛寺幽」、「佛堂對仙洞，道院對禪庵」、「仙宮對梵宇」⁶⁸；《增廣賢文》則有「竹籬茅舍風光好，道院僧房總不如」之句⁶⁹。次說物象，有「暮鼓對晨鐘」（《聲律啟蒙》，p.801）、「禪心對道眼」（p.805）、「漁火對禪燈」（p.808）以及「釋典對仙經」（p.808）等句。後說人事，相關句子如下：

儒對士，佛對僧，面友對心朋。（p.809）

吟哦對諷詠，訪友對尋僧。（p.809）

花園春殘無客到，柴門夜永有僧敲。（p.807）

幽寺尋僧，逸興豈知俄爾盡；長亭送客，離魂不覺黯然消。（p.806）

溪史新居，漁舍清幽臨水岸；山僧久隱，梵宮寂寞倚雲岩。（p.810）

觀察以上「詩歌屬對」蒙書之對句，佛寺、僧人往往與俗內民居、儒士，相對成為方外清幽之境與超逸閑適情調之象徵。而所涉佛教名物，似多「泛稱」，且具有前述的「文化意象」作用。至於「知識掌故」、「識字習字」類蒙書收錄佛教專門用語、論略佛教史事、記載涉佛人物，常為「實指」，有別於「詩歌屬對」的「泛稱」。值得注意的是一佛教名物出現，往往與道教名物相偕對舉⁷⁰而出，甚且有儒釋道三教交涉、兼論並舉情形。

（二）熟語成詞—非宗教語言脈絡下之用辭

隨著印度佛教著作的翻譯與流傳，佛教典籍中不少優美的典故和具有藝術美的新詞語，被引用於六朝—尤其是唐以後的文學作品，其中源於佛教的成語，幾占漢語外來語九成以上，部分詞語甚至成為人們常用的穩定的基本詞彙。如：世界、覺悟、淨土、彼岸、因緣、三昧、煩惱、解脫、方便、婆心、涅槃、眾生、平等、泡影、相對、絕對、知識、唯心、悲觀、三生有幸、清規戒律、頓悟、功德無量、大慈大悲、生老病死、六根(清淨)、(本地)風光、不可思議、冷暖自知、皆大歡喜、表裡不一、菩薩心腸、大千世界、「苦海無邊，回頭是岸」、「放下屠刀，立地成佛」、「種瓜得瓜，種豆得豆」等⁷¹。

⁶⁵唐宋時代，近體詩大興，大量使用對偶，賦體文學亦尚流行，教兒童屬對，最初大概是以學作駢文與近體詩為目的。說見張志公《傳統語文教育材料論—暨蒙學書目和書影》，p.97。

⁶⁶程瑞禮曾提到「小學不可今日日作詩作對」時提到：元代私塾「更令記《對類》單字，使知虛實死活字……但臨放學時，面屬一對即行」，詳見[元]程瑞禮《程氏家塾讀書分年日程》卷1，p.31。

⁶⁷本文研究材料將「詩歌」類的蒙書排除，如《千家詩》、《神童詩》、《唐詩三百首》……，蓋此類文本非為蒙童所作，多為成人詩歌匯編，內容的思想性較疏淡，與本文要旨稍遠，故未加採納。

⁶⁸以上四句出自《聲律啟蒙》，韓錫鐸《中華蒙學集成》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993），p.809、809、810、808。

⁶⁹明末佚名《增廣賢文》，見張河、牧之《中國古代蒙書集錦》（濟南：山東友誼書社，1990），p.46。

⁷⁰佛教名物多已見於「正文」，至於對舉之道教名物，請詳見該條注解所附。

⁷¹方立天《中國佛教與傳統文化·佛教與中國文學》（臺北：桂冠圖書公司，1994.4），pp.369—370。

傳統蒙學讀物在非宗教語言脈絡下，運用佛教語辭與典故之情形，亦頗常見。如對身體構成與性質，則有「蓋此身髮，四大⁷²五常⁷³」⁷⁴、「血肉身軀，且歸泡影」⁷⁵之說，對無常世事，則有「幻化皆空」⁷⁶之言。此外亦有以「六根」借代為五官與品德者，如清廖免驕《醒閨篇》有：「況娶你，不容易，難道你今盡忘記？……問根基，選容顏，恐你六根⁷⁷生不全」⁷⁸之用法。而對於為人善惡，則有「心要慈悲⁷⁹，事要方便⁸⁰」之勸⁸¹；誠世人為人不實，行事不善所衍之詞，則有「口頭禪」、「十惡」、「世報」之語。如：

講學不尚躬行，為口頭禪⁸²；立業不思種德，如言眼前花⁸³。（〔清〕周希陶《重訂增廣賢文》⁸⁴）

廣學不仕明朝，侍省全乖色養；遇沾高位，便造十惡之愆⁸⁵。（〔唐〕杜正倫《百行章·序》）⁸⁶

鬼氣妖風，真見世報。（〔明〕呂得勝《女小兒語》⁸⁷，p. 431）

凡女兒，不賢良，人家總是罵爹娘。……說你出了現世報⁸⁸。（〔清〕廖免驕《醒閨篇》）

⁷²四大，佛教以地、水、火、風為四大。認為此四者分別包含了堅、濕、暖、動四種性能，人身即由此構成。《圓覺經》：「我今此身，四大和合。所謂髮毛爪齒、皮肉筋骨、髓腦垢色，皆歸於地；唾液膿血、津液涎沫、痰淚精氣、大小便利，皆歸於水；暖氣歸火；動轉歸風。」另外，道家則以道、天、地、人為四大。

⁷³五常，指仁、義、禮、智、信，指中國傳統文化強調人必須遵守的五種倫常德行，如〔西漢〕董仲舒〈賢良對策一〉：「夫仁、義、禮、智、信，五常之道，王者所當修飭也。」；或指「五行」，即金木水火土，古人視為構成天地萬物的五種基本要素。

⁷⁴〔梁〕周興嗣〈千字文〉，見馬自毅注譯《新譯增廣賢文·千字文》（臺北·三民書局，2008.5），p. 237。

⁷⁵《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 371。

⁷⁶〔唐〕杜正倫《百行章·割行章第六十》云：「情色〔之〕處，無能為之；不改原火，盛風便加，嫉妒因茲而起。細尋斯事，幻化皆空；廢寐思量，何曾有實？苦言重戒，必須割之。」見汪泛舟編《敦煌古代兒童課本》（蘭州：甘肅人民出版社，2000.6），p. 80。

⁷⁷六根，佛教謂眼耳鼻舌身意六者，乃罪業根源，眼耳鼻舌身意為「六根」，其性不實，則色聲香味觸法「六塵」亦同虛幻。

⁷⁸《醒閨篇》，見張福清《女誠—女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996.6），p. 162。

⁷⁹原佛教用語，慈指給予眾生安樂；悲指拔除眾生的痛苦。後俗訛為慈愛、悲憫的同義詞。《大智度論》卷 27：「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦。大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。」《佛教文化百科》，p. 1148。

⁸⁰佛教名詞，或譯為「善權」、「變謀」，全稱「方便智巧」、「方便聖智」。本指佛家用靈活的方式勸誘各種人信仰佛教，後指給予便利。如《維摩經·法供養品》：「以方便力，為諸眾生分別解說。」

⁸¹〔明〕呂坤《續小兒語》，見韓錫鐸《中華蒙學集成》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993），p. 433。

⁸²「口頭禪」一詞源自佛教的禪宗，本意指不去用心領悟，而把一些現成的經驗掛在口頭，裝作有思想，被列在禪之歧途中的一種。這個詞演變至今，則意指一個人習慣在有意或無意間時常講的說話語句。原指不曾領會佛教禪理，只襲用它的一些常用語作為談話的題材，後泛指說話時的慣用語，如：〔宋〕王楙《臨終詩》：「平生不學口頭禪，腳踏實地性虛天。」又〔清〕劉鶚《老殘遊記》第九回：「不如弄兩句關佛老的口頭禪，就算是聖人之徒，豈不省事？」

⁸³語出《菜根譚·概論》。馬 119

⁸⁴〔清〕周希陶《重訂增廣賢文》，見馬自毅注譯《新譯增廣賢文·千字文》（臺北·三民書局，2008.5），p. 118。

。

⁸⁵「十惡」原指古代最嚴重的十大罪行，如《隋書·卷 25·刑法志》：「又置十惡之條……，一曰謀反，二曰謀大逆，三曰謀叛，四曰惡逆，五曰不道，六曰大不敬，七曰不孝，八曰不睦，九曰不義，十曰內亂。」佛教「十惡」則指十種嚴重程度之惡行。據《法界次第初門》卷上之下，為殺生、偷盜、邪淫；妄語、兩舌、惡口、綺語；貪欲、嗔恚、癡（邪見）。《佛教文化百科》，p. 24。

⁸⁶〔唐〕杜正倫《百行章》，見汪泛舟編《敦煌古代兒童課本》（蘭州：甘肅人民出版社，2000.6），p. 66。

⁸⁷〔明〕呂得勝撰，沈放注釋《女小兒語》，見韓錫鐸《中華蒙學集成》，pp. 430—431。

， p. 155)

爲惡改過，則有「回頭是案」成語⁸⁹。倘有良吏造福百姓，則群眾往往不吝奉上「佛」、「菩薩」之稱，如「袁詔佛子，孔奐神君」⁹⁰、「邊名菩薩，包號閻羅」⁹¹、「司馬溫公，真是萬家生佛」⁹²。至於已成今人俗語的「抱佛腳」，蒙書亦有：「閒時不燒香，急時抱佛腳」⁹³，然其本義，應爲《重訂增廣賢文》所云「勸君作福便無錢，禍到臨頭使萬千。」⁹⁴

(三)因緣學說與人際離合

傳統蒙學讀物中，佛教熟語成詞被運用最廣者當爲「因緣」概念，且多用於說明人際關係之形成。「因緣」乃「因」與「緣」的合稱，泛指一切事物生滅所依賴的原因和條件，乃佛教「緣起」學說的一環。何謂「因緣法」？「謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是，如是純大苦聚集。」⁹⁵因爲「諸法因緣生」、「因緣盡故滅」⁹⁶，因此一切事物都是由因緣和合而生，因緣，就是人與人之間的相互關係，人與人之間相敬相愛、相爭相逐、相善相惡……的種種關係，皆是「因緣」。在唐代蒙書《太公家教》中，「隨緣信業⁹⁷，且逐時之」⁹⁸顯現作者對諸法無常的曠達態度；然於大部分蒙學讀物中，似乎偏較愛「緣起」義，而略「緣滅」義。因此「事有奇緣，曰三生有幸」、「不期而會，曰邂逅之緣」⁹⁹，基本上是傾向正面感受的用法。然亦有以「緣分」前定，以戒淹女者：「況女兒，來投胎，本是奉著閻羅差。因前世，結下緣，故爾投胎你膝前。」¹⁰⁰至於於蒙書中應用最廣者，則是與婚姻相關的段落，如：

⁸⁸ 現世現報，三報論，佛教謂作善惡之事得報於今生者。

⁸⁹ 丈夫未達，有不快意處，要勸慰之，鼓其上進之氣。既達，有得意處，要戒勉之，淡其榮利之心。且常常想未遇時，回頭是岸，須存厚道。蓋富貴戲場，不能保久在也。見 [清]陸圻《新婦譜·敬丈夫》，收入張福清《女誠—女性的枷鎖》，p. 104。

⁹⁰ [清]李暉吉、徐灝《龍文鞭影二集》，p. 145。案：宋袁詔任臨安太守，明察秋毫，平反冤獄。路不拾遺，夜不閉戶，民號爲「佛子」。南朝孔奐任晉陵太守，清正廉潔，體恤民情，俸祿給助孤兒寡婦，時人稱爲「神君」。

⁹¹ 《龍文鞭影二集》，p. 175。案：南唐邊鏞攻克建州，保全俘虜；攻克潭州，秋毫無犯，州人尊爲「邊菩薩」。宋開封府尹包拯正直威嚴，達官顯貴亦不敢爲非作歹。京師有語流傳：「關節不到，有閻羅包老。」

⁹² 《幼學瓊林·文臣》，p. 57。

⁹³ 明佚名《增廣賢文》，見張河、牧之《中國古代蒙書集錦》（濟南：山東友誼書社，1990），p. 51。

⁹⁴ [清]周希陶《重訂增廣·平韻》，p. 105。

⁹⁵ [劉宋]求那拔陀羅譯，中國佛教文化研究所點校《雜阿含經》（北京：宗教文化出版社，1999.3），p. 268。

⁹⁶ 「諸法因緣生，我說是因緣，因緣盡故滅，我作如是說。」見[唐]地婆訶羅唐言日照譯《佛說造塔功德經》，《大正新脩大藏經·經集部》，第十六冊，No. 699。

⁹⁷ 業，佛教名詞，音譯羯磨。意爲造作，指泛指一切身心活動。佛教認爲業是有情流轉生死的動力，人生苦樂皆爲業力所起。《維摩詰經·方便品》：「是身如幻，從顛倒起；是身如夢，爲虛妄見；是身如影，從業緣現。」案：「隨緣信業」一詞，似與敦煌地區有地緣關係，以下諸例，皆出敦煌，如：敦煌遺書〈吐蕃申年等沙州諸人施捨疏〉：「隨緣信業，受諸辛苦……破齋破戒，惡業無數。」又〈伍子胥變文〉：「悲歌已了，更復前行，信業隨緣，至於潁水。」敦煌本《古賢集》：「范睢折肋人疑死，隨緣信業相於秦。」以上例文轉引自汪泛舟編《敦煌古代兒童課本》頁176之注解3。

⁹⁸ 汪泛舟編《敦煌古代兒童課本》（蘭州：甘肅人民出版社，2000.6），p. 170。

⁹⁹ 二句分見於《幼學瓊林·人事》，p. 204、197。

¹⁰⁰ [清]廖免驕《醒閨篇》，見張福清《女誠—女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996.6），p. 239。

前生緣份，今世婚姻。(《女論語·事夫章》¹⁰¹，p. 17)
在家作女慣嬌憐，今作他婦信前緣。([唐]崔夫人〈崔夫人訓女文〉¹⁰²)
及笄與歸，綱紀攸關。前生夙分，今世姻緣。(《幼學瓊林·婚姻》，p. 130)
良緣由夙締，佳偶自天成。(《幼學瓊林·婚姻》，p. 130)
一日夫妻，百世姻緣。(《增廣賢文》，p. 48)
百世修來同船渡，千世修來共枕眠。(《增廣賢文》，p. 48)

基本上，「前生」、「今世」是其立論思維主要方式，「良緣」、「佳偶」則有勸說婦女認份作用，而「前生」、「百世」則加重其緣之難得。要之，乃結合「轉世」、「輪迴」、「因緣」諸觀念，藉以傳遞宿命姻緣觀念，並要求婦女惜福認命。

二、果報輪迴與勸善懲惡

遠在佛教傳入之前，中國即有報應之論，如《周易·坤卦·文言傳》有「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」之說。此種傳統綿延不絕，歷代蒙書猶有轉錄，代代相承，如：周興嗣〈千字文〉「禍因福積，福緣善慶。」佚名《名賢集》「積善之家，必有餘慶。積惡之家，必有餘殃。」¹⁰³以及周希陶《重訂增廣賢文賢文》：「好訟之子，多致終凶；積善之家，必有餘慶。」(p. 56)基本上，皆是易傳報應觀的延續，僅在文字方面，略有不同；雖然小異，寓意卻有轉化增減。《名賢集》將「積不善」，指實為「積惡」，而《重訂增廣賢文》則將惡，特指「好訟」之子，意即「好訟」是周希陶個人心目「大惡」之行；而積善、積德之效，在於「有餘慶」與「好兒孫」¹⁰⁴。此種以「家族」為報應基本單位的概念，基本上與中國人尚家族、重子孫觀念相侔，志在獎善懲惡，以免禍延子孫。此種以家族為本位的報應觀念，似與後起的道教「承負」¹⁰⁵觀念，頗有承續關係。佛教「報應」觀念，略有不同，主張「自作自受，非天與人」¹⁰⁶，並添入因果輪迴概念，佛教此種果報觀念亦在蒙學讀物中有所呈現。

(一)因果報應與三世輪迴

因果報應說是佛教對於人生本質、價值與命運的基本理論，也是佛教在民間吸引力與影響力最大，得以廣泛流傳的思想支柱。東晉慧遠曾作〈三報論〉和〈明報應論〉，論證因果

¹⁰¹[唐]宋若昭《女論語·事夫章》，出處同前註，p. 17。

¹⁰²[唐]佚名〈崔夫人訓女文〉，收於譚蟬雪《敦煌婚姻文化》，天水：甘肅人民出版社，1993. 8。

¹⁰³[明]佚名《名賢集》，見張河、牧之《中國古代蒙書集錦》(濟南：山東友誼書社，1990)，p. 40。

¹⁰⁴[清]周希陶《重訂增廣賢文賢文》：「要好兒孫須積德，欲高門第快讀書。」(p. 81)

¹⁰⁵「承負」指行善或作惡事的人，其本人此生或其子孫承受和負擔所行善事或作惡事的報應。乃《太平經》繼承之說而立。此處定義參考湯一介《魏晉南北朝時期的道教》(臺北：東大，1991)，p. 364。

¹⁰⁶〈目連緣起〉：「汝母在生之日，都無一片善心，終朝殺害生靈，每日凌三寶，自作自受，非天與人。今既墮在阿鼻受苦，何時得出？」見黃征、張湧泉校注《敦煌變文校注》(北京：中華書局，1997. 5)卷6，p. 1012。

報應理論。其〈三報論〉宣揚：人有身（行動）、口（說話）、意（思想）「三業」，而生有「前生」、「今生」和「後生」三生，人的不同善惡行為必在三世中得到不同的報應。今生的果，是前世種下的因；今生種下的因，必定結下來世的果，此謂「三報」。因為個人自有因果業報，死後投胎，即根據生時善惡而轉生為較高或低於今生的東西。由於因果相互聯繫，相互報應，於是構成輪迴，如此，人的生命便不只這一生，來世亦不只一次，而是有無數次，所以「三生」、「三世」，甚至「百生」、「千生」說法於焉形成。人有三業，業有三報，生有三世，此即為因果報應與輪迴轉生之說。基本上乃根據印度佛教業報輪迴學說，吸收中國原有的報應觀念，但捨去中國古代由上帝司善懲惡，自外主宰人之命運的觀念，直就人自身的主體活動而建立之「因果報應說」。¹⁰⁷ 對於果報之說，女性蒙書有予以肯定者，如《新婦譜》即有：「果報輪迴之說，不可不信，信則慈念易起」之論¹⁰⁸。亦有女教書以「因果」為寡婦解釋今生「喪夫」之由，以勸及早修行¹⁰⁹；亦有「不孝婦，造萬惡，神靈過往早記著。非是雷，不肯打，罰他來世變牛馬」、「或變禽，或變獸，那時喊叫誰來救。我勸你，好婦人，切莫學他這樣行」¹¹⁰，援以輪迴果報勸誡媳婦孝順公婆；亦有以輪迴轉世勸姑愛媳者：「罰來世，為媳婦，媳又為婆學你做。纏住你，不肯丟，冤冤相報幾時休」¹¹¹，略見「女性蒙書」與女教文書作者，似對「果報理論」的重視。至於「通用蒙書」涉及「果報」觀念段落不少，具引於下，以見其夥：

福禍無門，唯人自召。（〔清〕周希陶《重訂增廣賢文》，p. 199）

積善有善報，積惡有惡報。報應有早晚，禍福自不錯。（佚名《名賢集》，p. 42）

善有善報，惡有惡報；不是不報，日子未到。（〔明〕佚名《增廣賢文》，p. 49）

善有善報，惡有惡報。若有不報，日子未到。（《重訂增廣賢文》，p. 199）

善惡到頭終有報，只爭來早與來遲。（《增廣賢文》，p. 48）

欺人是禍，饒人是福。（《增廣賢文》，p. 51、《重訂增廣賢文》，p. 206）

人欺不是禍，人怕不是福。（《重訂增廣賢文》，p. 206）

綜合以上蒙書關涉果報的段落，可以發現：從「報應有早晚，禍福自不錯」之條窺見部分蒙書將報應的內容轉為「禍福」概念，復有蒙書將禍福具體化為「欺人」與「饒人」。又其與佛教相類者，在於「福禍無門，唯人自召」。報應在己，不涉家人。重複最多的段落在於對報應「必然性」的肯定，如女性蒙書《醒閨篇》亦有「況天理，有循環，陰陽果報最顯然」之說¹¹²，強調果報雖有遲早之別，但佛義所云「三世」必有報施。

¹⁰⁷ 參考陳聿東主編《佛教文化百科》（天津：天津人民出版社，1993. 12），p. 457。

¹⁰⁸ 〔清〕陸圻《新婦譜·敬丈夫》，見張福清《女誠—女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996. 6），p. 104。

¹⁰⁹ 佚名《閨門寶訓》：「前生未修，今日喪夫，前世因，今世界。」見張福清《女誠—女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996. 6），p. 326。

¹¹⁰ 〔清〕廖免驕《醒閨篇》，p. 164。

¹¹¹ 〔清〕廖免驕《醒閨篇》，p. 188。

¹¹² 〔清〕廖免驕《醒閨篇》，見張福清《女誠—女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996. 6），pp. 231-232。

(二)勸善懲惡與護生戒殺

在果報輪迴觀念的基礎上，蒙學讀物強調「諸惡莫作，諸善奉行」¹¹³、「為善最樂，為惡難逃」，對於勸善、懲惡的呼籲甚力，並每每指出具體可行的方與善惡結果，敦促讀者力行。蒙書首先點明：為善將有「最樂」¹¹⁴、「壽考」¹¹⁵、「無禍」¹¹⁶等結果，而其具體施行方法，則在「與人方便」¹¹⁷、「長將好事於人」¹¹⁸、「讚歎他人」¹¹⁹、「凡事從實」¹²⁰、「施捨」¹²¹、「救人」¹²²、「救難憐貧」¹²³、「作福」¹²⁴、「積陰功」¹²⁵、「好心田」¹²⁶諸法。而好心田，或可由清人陸圻的《新婦譜》略見端倪，其云：「唯恤親友之貧，待下人之慈，救人急難，解人冤抑，蔥菜轎夫舟子輩，價值略寬，等頭銀水好看些，此真修行也¹²⁷」，主張行善須從自身周遭人事做起，方是真真善、真修行。至於「尼僧往來，無端施與，俱非功德。」¹²⁸而前引蒙書段落，「方便」一詞，出現三次：「一毫之善，與人方便」、「若不與人行方便，念盡彌陀總是空」、「作種種之陰功，行時時之方便」看來，「方便」似已成爲善行、陰功、功德的內容之一。

至若蒙書「懲惡」之文，一般充盈，基本上亦採具體言明爲惡下場及具體惡行，以供自身懲惕，所不同者，蒙書有抬出天、神¹²⁹、神明¹³⁰時以視聽占察重主體作爲以行禍福果報，以重其言。惡事之屬則如鄙吝¹³¹、瞞昧¹³²、虧心僥倖事¹³³、侵人田土、騙人錢¹³⁴、好色¹³⁵、暗箭傷人¹³⁶。爲惡下場，蒙書所言有生奢男¹³⁷、難逃報應¹³⁸、早亡¹³⁹、榮華富貴不多年¹⁴⁰、報在家

¹¹³ 《重訂增廣賢文》，p. 10。

¹¹⁴ 「為善最樂，為惡難逃。」（《增廣賢文》，p. 50、《重訂增廣賢文》，p. 105）

¹¹⁵ 「善必壽考，惡必早亡。」（《增廣賢文》，p. 50）

¹¹⁶ 「長將好事於人，禍不臨身害己。」（佚名《名賢集》，p. 42）

¹¹⁷ 「若不與人行方便，念盡彌陀總是空。」（佚名《名賢集》，p. 43）又「一毫之惡，勸人莫作；一毫之善，與人方便。」（《增廣賢文》，p. 51、《重訂增廣賢文》，p. 195）

¹¹⁸ 「長將好事於人，禍不臨身害己。」（佚名《名賢集》，p. 42）

¹¹⁹ 「讚歎福生，作念禍生。」（佚名《名賢集》，p. 40）

¹²⁰ 「凡事從實，積福自厚。」（佚名《名賢集》，p. 40）

¹²¹ 「明中施捨，暗裏填還。」（佚名《名賢集》，p. 40）又「世間第一好事，莫如救難憐貧。人若不遭天禍，捨施能費幾文？」（[明]呂得勝〈小兒語〉，p. 429）

¹²² 救人一命，勝造七級浮屠。（《增廣賢文》，p. 46、《重訂增廣賢文》，p. 81）

¹²³ 「世間第一好事，莫如救難憐貧。人若不遭天禍，捨施能費幾文？」（[明]呂得勝〈小兒語〉¹²³，p. 429）

¹²⁴ 「不肯種福田，捨財如割肉。臨時空手去，徒向閻王哭。」（《重訂增廣賢文》，p. 206）

¹²⁵ 「作種種之陰功，行時時之方便。」（《重訂增廣賢文》，p. 197）

¹²⁶ 良田不由心田置，產業變為冤業折。（《重訂增廣賢文》，p. 217）

¹²⁷ [清]陸圻《新婦譜·敬丈夫》，p. 104。

¹²⁸ 同前註。

¹²⁹ 「人間私語，天聞若雷；暗室虧心，神目如電。」（《增廣賢文》，p. 51）

¹³⁰ 萬事勸人休瞞昧，舉頭三尺有神明。（《增廣賢文》，p. 50）

¹³¹ 「鄙吝之極，必生奢男；厚德之至，必產佳兒。」（《重訂增廣賢文》，p. 60）

¹³² 「萬事勸人休瞞昧，舉頭三尺有神明。」（《增廣賢文》，p. 50）

¹³³ 「莫做虧心僥倖事，自然災禍不來侵。」（佚名《名賢集》，p. 42）又「勸君莫做虧心事，古往今來放過誰。」（同前，p. 43）

¹³⁴ 「侵人田土騙人錢，榮華富貴不多年。」（佚名《名賢集》，p. 43）

¹³⁵ 「見色而起淫心，報在妻女。」（《朱子治家格言》，p. 71、《重訂增廣賢文》，p. 38）

¹³⁶ 「匿怨而用暗箭，禍延子孫。」（《朱子治家格言》，p. 71、《重訂增廣賢文》，p. 38）

¹³⁷ 「鄙吝之極，必生奢男；厚德之至，必產佳兒。」（《重訂增廣賢文》，p. 60）

¹³⁸ 「為善最樂，為惡難逃。」（《增廣賢文》，p. 50、《重訂增廣賢文》，p. 105）

人¹⁴¹、轉身畜牲¹⁴²、鬼報¹⁴³、自喪身家¹⁴⁴、淪為不孝重罪¹⁴⁵等報應。唯「報在家人」之為惡下場，實已雜糅道教「承負」概念於其間，與佛教「自作自受」原則有所依違。

前文列舉諸多惡事，其果報甚明，至於「殺生」之事，其惡更甚，佛教五戒¹⁴⁶嚴禁。晉人郝超嘗引《賢者德經》「心所不安，未常加物」之文，推衍「四等」之義。所謂「四等」，指「慈悲喜護」。其中的慈，指「愍傷眾生，等一物我，推己恕彼，願令普安，愛及昆蟲情無同異」，正是不殺生的出發點；至於「護」，指「隨其方便，觸類善救，津梁會通，務存弘濟」則是護生的重要原則¹⁴⁷。蒙學讀物對不殺生，發揮不少，且及於人命，且依不殺生、莫淹女與禁自殺三項詮說：

1. 不殺生：至於蒙書之中，頗見勸說不殺生的聲浪。或以直接訓誡方式，道出「莫好煞生，勿規他命」訴求¹⁴⁸；或明言「貪口腹」乃勿恣殺生禽主因¹⁴⁹，勸人節制口欲以免恣意殺生；或教人設身處地，動之以情，以「蜂蟻也害饑寒，螻蟻都知疼痛。誰不怕死求活，休要傷生害命」¹⁵⁰，屬於以柔性訴求，勸人不殺生；也有以殺生將有損個人性分道德作為不殺生之緣由¹⁵¹；最後則有以罪孽深重¹⁵²，報應將及作為戒殺的理由。女性蒙書《醒閨篇》有專章詳細探討「莫殺生」問題。作者廖免驕認為：「想天地，最好生，愛殺便傷天地心」，「況天理，有循環，陰陽果報最顯然」¹⁵³。一旦殺生將導致「終生為事少利達」以及「恐把兒女衣食短」¹⁵⁴的報應。相反地，若能忍口戒殺護生「便積福，何必多吃傷六畜」，且「能忍口，少傷命，兒女易長少疾病」¹⁵⁵。儘管在實施之際，未能驟改飲食習慣，「只要少殺終有益」。對於兒子丈夫家人間，也要「勸他莫把生命誅」，倘若實在「勸不住」，「個人修是個人益」，孤軍奮鬥也要堅持戒殺¹⁵⁶。通用蒙書頗有「戒殺生」之論，然而「女性蒙書」的戒殺論述中，還兼及「莫淹女」與「禁自殺」兩項，自是特殊。

¹³⁹ 「善必壽考，惡必早亡。」（《增廣賢文》，p. 50）

¹⁴⁰ 侵人田土騙人錢，榮華富貴不多年。（佚名《名賢集》，p. 43）

¹⁴¹ 「莫道眼前無報應，分明折在子孫邊。」（佚名《名賢集》，p. 43）又「見色而起淫心，報在妻女」、「匿怨而用暗箭，禍延子孫。」（朱用純《朱子治家格言》，p. 71、《重訂增廣賢文》，p. 38）

¹⁴² 「轉身變畜牲，兒女替不出。」（《重訂增廣賢文》，p. 206）。又「善惡關頭休錯認，一失人身萬劫難」（同前，p. 105），又廖免驕提及不孝女兒的下場為「天難容，地難載，凶神惡煞將他害。陽壽滿，會閻君，恐難再得轉人身。」（《醒閨篇》，p. 161）

¹⁴³ 「平日不作虧心事，半夜敲門心不驚。」（《重訂增廣賢文》，p. 38）

¹⁴⁴ 「柳巷風流地獄，花奴胭脂刀山。喪了身家行止。落人眼下相看。」（[明]呂坤《續小兒語》，p. 434）

¹⁴⁵ [唐]杜正倫撰《百行章·割行章》：「情色[之]處，無能為之；不改原火，盛風便加。……苦言重戒，必須割之；若也不依，豈成人子？」見汪泛舟編《敦煌古代兒童課本》（蘭州：甘肅人民出版社，2000.6），p. 80。

¹⁴⁶ 「五戒」乃在家佛徒終身應守之律，分別為：去殺、不盜、不邪淫、不妄語與不飲酒。

¹⁴⁷ [晉]郝超《奉法要》，見《弘明集》卷13，《宋版磧砂大藏經》第31冊（臺北：新文豐出版社，1975），p. 270。

¹⁴⁸ [唐]杜正倫《百行章·愍行章第四十七》，p. 78。

¹⁴⁹ 「勿貪口腹而恣殺生禽。」（《朱子治家格言》，p. 71、《重訂增廣賢文》，p. 38）

¹⁵⁰ [明]呂得勝《小兒語》，p. 429。

¹⁵¹ 《重訂增廣賢文》：「貪了牲畜的滋益，必招性分的損。」（p. 69）

¹⁵² 「莫殺生，殺生罪孽太不輕。」（《醒閨篇》，p. 154）

¹⁵³ 此二句，同出《醒閨篇》，p. 231。

¹⁵⁴ 此二語，出處同前註，p. 232。

¹⁵⁵ 同前註。

¹⁵⁶ 「有兒子，與丈夫，勸他莫把生命誅。勸不助，你莫吃，個人修是個人益。」（《醒閨篇》，p. 232）

2. **莫淹女**：基於視女兒為賠錢貨等理由，自先秦起，即有殺女嬰之俗。如《韓非子·六反》即有「父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。……然男子受賀，女子殺之者，慮其後便、計之長利也。」¹⁵⁷直至清代，此風猶存，且多以溺水方式進行殺女。《醒閨篇》有〈莫淹女〉之章，以禁殺女之行，首先分析了十項父母淹女之理由¹⁵⁸，斷定皆是藉口¹⁵⁹，而後從情、理、效益、報應等角度，力勸莫淹女。「以情求之」者，說明投胎作母女，乃前世因緣¹⁶⁰；照見女嬰臨死痛苦，於心何忍¹⁶¹？「以人性勸之」者，提醒女兒本是身上肉¹⁶²，淹女狠毒又無良¹⁶³。復舉雞母抗鷹護雛，喜鵲烏鴉抱蛋防人，豬狗馬牛見兒死淚流，老虎毒惡不食子諸例，言明「雖畜生，尚愛子，何忍把女來淹死？」「何況你，是個人，不如走獸與飛禽¹⁶⁴。」「以理告之」者，乃持天地陰陽調和原則，強調男女相調萬物方成¹⁶⁵。又自己以及母親皆為女身，倘生時見殺，何來今日之你¹⁶⁶？「以效益利之」者，列舉平日女兒可幫忙之事，如紡織、剪裁、燒鍋、抱柴等。生日為母做壽鞋，為母死日守棺材。若無男兒，女為安埋。倘命好媚賢，甚至接往享福幾年¹⁶⁷。最末則是「以報應脅之」，指出「淹女報應難枚舉」，「來時喜，去時憂，冤魂與你怎甘休」¹⁶⁸

3. **禁自殺**：初見呂得勝〈女小兒語〉之「任從受氣，留著本身。自家尋死，好了別人」¹⁶⁹之言，令人驚異良久，怎對女孩叮嚀此等大事？由廖免驕《醒閨篇》勸姑疼媳段落，似乎反映民間婆婆苛虐媳婦之慘況：「我勸你，待媳婦，當如己女來看顧。人世間，再沒有，女被娘打來逃走。亦未有，打女子，投河吊頸至於死。為什麼？媳多逃，甚至打死都不饒。」¹⁷⁰其

¹⁵⁷ 陳奇猷《韓非子集釋》（臺北：華正書局，1987），p. 949。

¹⁵⁸ 《醒閨篇》所歸納父母的十個淹女理由，分別是：（一）你說女，嫁出門，無故與他養閒人；（二）說生女，丈夫吵，受氣不過才淹了；（三）又說女，不爭氣，所以將他來淹斃；（四）又說你，女太多，檢他起來受折磨；（五）你又說，家貧寒，生有女兒沒得穿；（六）又說你，沒陪匿，恐怕後來被人嫌；（七）又說你，沒飯吃，將來淹死免造孽；（八）怕女兒，難對親，只有男子打單身；（九）恐女醜，沒人要，常言歪鍋對斜灶；（十）說女多，沒閒飯，天干餓死單身漢。（pp. 241—243）。

¹⁵⁹ 「都是那，推口話，不知淹女罪孽大。」（《醒閨篇》，p. 241）

¹⁶⁰ 「況女兒，來投胎，本是奉著閻羅差。因前世，結下緣，故爾投胎你膝前。」（《醒閨篇》，p. 239。）

¹⁶¹ 「為什麼，才落地，頃刻之間絕了氣。將淹時，你看他，兩眼睜睜望爹媽。虧了母，忍了手，咽喉細小難開口。

只差說，喊饒命，滿腹含冤自怨恨。想磕頭，身軟小，恨不起來往外跑。才出世，就回還，一世人生萬劫難。」（《醒閨篇》，p. 240）

¹⁶² 「想人生，孰無良，惟有淹女毒心腸。」（同前註，p. 239）

¹⁶³ 「本是你，身上肉，如何把他來誅戮？這樣事，都忍著，哪樣惡事你不作？」（同前註）

¹⁶⁴ 《醒閨篇》，p. 241。

¹⁶⁵ 「天地間，有陰陽，男女配合有爹娘。男是陽，女是陰，男子還是女子生。女比雨，男比晴，晴雨相調萬物成。

只要男，不要女，好比天晴不下雨。無有雨，天必乾，有兒無女是一般。」（《醒閨篇》，p. 241）

¹⁶⁶ 況且你，是女身，爹娘何故把你生？倘爹娘，把你淹，看你心中甘不甘。你母親，是女子，外婆亦把他淹死。

看你身，從何來，何不思量多揣懷。（《醒閨篇》，p. 241）

¹⁶⁷ 原文出處同前註。

¹⁶⁸ 分別見於《醒閨篇》，p. 239。

¹⁶⁹ [明]呂得勝〈女小兒語〉，見韓錫鐸《中華蒙學集成》，p. 431。

¹⁷⁰ 《醒閨篇》，p. 189。

後閱覽《醒閨篇·講四德》¹⁷¹章，雖然瞥見大段戒婦自殺之書寫，已不令人意外。女性蒙書禁人自殺的論述要點在於：力勸婦女縱有天大委屈，亦應打消作鬼復仇之想，因為到頭只是害了自身¹⁷²—或針對仵作驗屍之拋頭露面、赤身露體，相驗觸摸，男女無防之難堪勸人三思¹⁷³；或說死後拘往陰司枉死城之萬苦，欲婦女深慮「一失人身再難得」之理。故生時縱使「有氣」受，唯須忍好，莫將性命當皮草¹⁷⁴。看來，女性蒙書，較通用蒙書，似多了分對生命教育的重視。

(三)懼而後慎與閻王地獄

東晉慧遠嘗云「在家奉法，則是順化之民。……以罪對為刑罰，使懼而後慎；以天堂為爵賞，使悅而後動。此皆其影響之報，而明於教」¹⁷⁵。概觀蒙書論及「果報輪迴與三世輪迴」、「勸善懲惡與護生戒殺」議題，為加強讀者行動之必然性，以果報輪迴、罪業地獄等刑罰脅之，使讀者心生恐懼而戒慎處世；或以善有善報，超升天堂作為身後爵賞，使信眾欣悅而樂於奉行佛法。這本是佛教針對在家信徒所進行的教化手段，少數蒙書則有大量應用天堂、閻王於勸善懲惡教材者。

首先，由「雖處幽冥，天佛知之；雖居暗昧，神明察之。不可以幽冥，改其操行」¹⁷⁶與「不孝婦，造萬惡，神靈過往早記著」¹⁷⁷、「孝公婆，天看顧……各人修，各人好，天地神祇都相保。增福祿，添壽元，到老終身得安閑」¹⁷⁸之文，略知蒙書有以天佛、神明作為占察個人行為善惡德罪以行賞罰者。又有以神佛為祈求禱告賜福之對象，如女性蒙書即有「父母有疾……求神拜佛，指望安康」¹⁷⁹之說。至於「天堂」，既是子女期望父母死後可以抵達之處，因而為父母「追修薦拔」，只願家人得以「超上天堂」；也是個人行善，以待身後安居甚且榮處之處，《醒閨篇》即有「天后母，觀世音，不過一點孝心真，在天宮，封為神，萬古香煙立廟庭」¹⁸⁰之文，勸勵女子孝親。儘管天后、觀世音等神明已有佛道相涉情形，然而天宮封神、天堂享福之旨相去無多。

值得注意的是，「閻王」在蒙學讀物中大量現身之現象。人間種種善惡、公與不公情事

¹⁷¹《醒閨篇》，p. 250。

¹⁷²一不可，尋短見，投河吊頸把人騙。又或有，吃毒藥，自己將刀把喉割。

想死了，去害他，算來還是害自家。他無非，花銀錢，未有自死把命填。（《醒閨篇》，p. 250）

¹⁷³若經官，要相驗，難免拋頭又露面。看的人，有千萬，仵作驗屍用手按。量天尺，來拗過，萬難翻身地獄坐。將父母，的遺體，拋屍露骨為哪起。驗過了，抬去埋，封皮貼住難出來。（《醒閨篇》，p. 251）

¹⁷⁴你只說，死便了，魂到陰司更不好。打你在，枉死城，那般苦楚最傷情。凡陽間，如何死，陰間每日也如此。

吊頸的，還是吊，投河仍然把水跳。或服毒，或摸喉，每日一痛淚長流。怎樣死，怎樣做，百般磋磨不饒恕。除忠孝，與節義，別樣枉死到此地。勸你們，莫想橫，一失人身再難得。（出處同前註）

¹⁷⁵〈沙門不敬王者論·在家一〉，《弘明集》卷5，《宋版碛砂大藏經》第31冊（臺北：新文豐出版社，1975），p. 212。

¹⁷⁶〔唐〕杜正倫《百行章·恭行章第五十七》，p. 80。

¹⁷⁷〔清〕廖免驕《醒閨篇》，p. 164。

¹⁷⁸同前註，p. 166。

¹⁷⁹〔唐〕宋若昭《女論語·事父母章》，見張福清《女誠—女性的枷鎖》，p. 17。

¹⁸⁰〔清〕廖免驕《醒閨篇》，p. 161

何其多，倘若在世未見報償，則賴殞命後閻王之執法，可令人心安定，此由《重訂增廣賢文》「不肯種福田¹⁸¹，捨財如割肉。臨時空手去，徒向閻王哭。轉身變畜牲，兒女替不出」¹⁸²之文可以窺知其應用大略。至於女性蒙書《醒閨篇》運用閻王地獄以向婦女勸善懲惡之情形，相當普遍而突出。除前節「莫淹女」已多閻王果報之外，應用尚多，如：勸女孝則有「不孝女兒怎得好？……陽壽滿，會閻君，恐難再得轉人身」(p.161)之文；至於勸誡媳婦孝順公婆之段落，援引閻王地獄尤多：

第二件，孝公婆，公婆正是活彌陀。若不孝，公與婆，死後何可見閻羅？
看陰司，眾地獄，多半婦人裡面哭。婦人家，無大過，如何多在地獄坐？
皆因是，少孝心，閻王降罪從不輕。(《醒閨篇》，p.161)

不孝婦，造萬惡，……待等他，陽壽滿，那時報你才叫慘。上刀山，坐血河，磨推碓舂受折磨。或變禽，或變獸，那時喊叫誰來救。我勸你，好婦人，切莫學他這樣行。(《醒閨篇》，pp.164-165)

孝公婆……在生時，官旌獎，死去閻王更尊仰。再轉世，變男身，為官為宦誰不尊。(《醒閨篇》，p.166)

亦有以閻王輪迴勸姑疼媳者：

我勸你，待媳婦，當如己女來看顧。人世間，再沒有……打女子，投河吊頸至於死。
為什麼？媳多逃，甚至打死都不饒。(《醒閨篇》，p.189)

那冤魂，怎肯散，常在家中來作亂。鬼門關，等著你，閻王殿上要講理。罰來世，為媳婦，媳有為婆學你做。纏住你，不肯丟，冤冤相報幾時休。(《醒閨篇》，p.188)

綜上看來，女性蒙書以「閻王地獄」之說，欲令婦女「懼而後慎」的企圖相當明顯，然而「通用蒙書」則多泛言果報，閻王地獄雖有涉及，未若女性蒙書應用之深廣。至於蒙學讀物作者所以針對不同性別讀者採行不同勸善懲惡策略，或出於對女子才性的認定、現實女教之粗淺，致令女子識見有限所致¹⁸³。

《周易·觀卦·彖傳》早有「聖人以神道設教，而天下服矣」之論，而佛教宣傳因果報應，勸行善，戒殺生，力倡「善有善報，惡有惡報」之說，並對群眾信徒許諾來世幸福，似也獲得廣大迴響。此由傳統蒙學讀物或滿眼勸善戒惡之言，輒引佛教果報輪迴以助力；或藉

¹⁸¹ 福田，田取其生長之意，指對應供養者加以供養，則能得到福報，猶如農人播種於天間，有秋收之利，故名福田。說見陳聿東《佛教文化百科》，p.1153。

¹⁸² [清]周希陶《重訂增廣賢文》，p.206。

¹⁸³ 筆者另有〈雅俗之間—論傳統蒙學讀物中的「女子才性」觀念〉一文論及此項議題，論文發表於「2008 漢學研國際學術研討會」，國立雲林科技大學漢學資料整理研究所主辦，時間：2008.10.24-10.25，論文現正修訂整理出版中。

閻王地獄之神道，教行婦教，顯見佛教思想的確滲透到部分傳統蒙學讀物之中。

三、歸心修身與議佛論述

蒙學讀物，對於佛教有基於客觀立場，於蒙書中介紹佛僧置於社會階層之情形，如宋人方逢辰的《名物蒙求》「讀書爲士，耕田爲農，行商坐賈，技藝百工，是謂「四民」；……四民之外，僧道醫卜，或爲傭工，皂隸僮僕」之屬即是¹⁸⁴。至於佛教思想，有容受倡導者，亦有議論者，自然也有公然反對者。東晉以降，佛教大行中國，北齊時代顏之推嘗令子弟，云「三世之事，信而有徵，家世歸心，勿輕慢也。」¹⁸⁵；北周王褒殷盼子孫「崇周孔之教，兼循老釋之談」¹⁸⁶。已啓家族以佛理爲蒙學教育內容之先。前文論析蒙書所蘊涵佛教思想，作者多半暗用，未必標舉釋氏佛教之名。此處則欲針對蒙學讀物之有明言佛教思想者，加以說明。

概觀蒙書，直言自身佛教立場者無多。公開倡導者，如唐人杜正倫以爲：「信憑佛法，敬神遵道：莫起慢心，勿生不信。五戒十善，種果之因。祇奉神祇，收福無量。」¹⁸⁷另有清人陸圻亦倡佛理，其云：「果報輪迴之說，不可不信，信則慈念易起。」¹⁸⁸至於公開反佛者，有清人羅澤南，於其《小學韻語》中，公然呼鬱「毋信浮屠，供佛念藏。」¹⁸⁹又盛讚朱子「貶出功利，詆排佛老。繼往開來，厥功不小。」¹⁹⁰值得注意者，不少蒙書與女教書雖未反對公開佛教，然而對於廁身「三姑」之列的尼姑，多見嚴詞斥逐之詞，守戒清修律己的比丘尼，何以在蒙書之中，成爲眾矢之的？令人好奇。又諸多婦女歸心奉佛，積極參與寺院法會佛懺、布施放生活動，不免有違傳統男女之防規範，進而亦有一些討論奉佛正法或強調正己修心爲上的論述出現。儘管表面上，直標佛理之蒙書段落無多，然不可忽視的是廣布於格言思想類蒙書與《幼學瓊林》之中的修身養性之方，雖未有佛教之名，實闡與佛理相合，且對複雜的佛教思想，似有傾心特定宗派之取向。

(一)信憑歸心，修身養性

佛教宣揚因果報應、輪迴轉世是人生最大痛苦，故應信仰佛教，努力修持，以超離報應與輪迴，求得永遠的解脫，獲得永恆的幸福。女性蒙書對此有所倡議：

好兒女，賢子孫，大限來時各離分。……何不如，聽我勸，朝夕焚香把佛念。
好與歹，隨他們，各自修你好前程。講佛法，萬有空，西方不遠在心中。

¹⁸⁴[宋]方逢辰《名物蒙求》，見韓錫鐸《中華蒙學集成》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993），p. 261。

¹⁸⁵見王利器注《顏氏家訓集解》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），p. 325。

¹⁸⁶王褒《幼訓》，見[清]嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文·全後周文》，卷7，p. 3918。

¹⁸⁷[唐]杜正倫《百行章·遵行章第九》，p. 81。

¹⁸⁸[清]陸圻《新婦譜·敬丈夫》，p. 104。

¹⁸⁹[清]羅澤南《小學韻語》，見張河、牧之《中國古代蒙書集錦》（濟南：山東友誼書社，1990），p. 24。

¹⁹⁰[清]羅澤南《小學韻語》，p. 27。

丟得開，識得破，沉牢苦海能跳過。(廖免驕《醒閨編》，p. 262-263)

廖免驕認為：婦女完就養兒育女之任，子孫兒女各奔前程，自我身心安頓良法，即為念佛。講佛識空可以助人跳脫沉牢苦海，解脫彼岸，西方不遠。不過為免違越傳統性別規範，惹來非議，對於婦女奉佛細節猶有禁忌：

莫朝山，休出門，萬事看空要心誠。每日裡，坐在屋，念南無阿彌陀佛。
或百聲，或千遍，久久自然有靈驗。能消害，能免過，死後不走地獄過。
念佛好，也難講，總要時時不間斷。為老人，要寬心，朝夕念佛觀世音。
倘若你，不能念，也要記些把人勸。([清]廖免驕《醒閨編》，p. 262-263)

興拜會，結善緣，多是僧道哄人錢。是清官，都禁革，男女混染那要得。……
有會場，切莫去，你在看會人看你。你莫道，是妄說，如何無婦不鬧熱。
看會假，看人明，婦女如何也去行。縱然是，你正經，難免邪人無邪情。
([清]賀瑞麟《婦女一說曉》，p. 146)

二人提出休出門、莫朝山、莫拜會，因為奉佛只須坐屋裡，誠心念誦佛號，消害免過，一樣靈驗。一出門，男女混染，即令動機純正，舉止正經，難防邪人無邪情，你在看會人看你。倘若媳婦守正不出門不佞佛，偏那婆姑佞佛，婆媳二人異教，如何自處？部分女教書建議：新婦雖不信佛，然基於孝姑立場，亦可隨順尊信，一來順姑，二來惜福¹⁹¹，無須嚴拒。

除卻以上蒙書或女教書有公開倡佛之言，多數格言思想類蒙學讀物，每每自取傾心佛理以供養性修身。首先，因佛法清空無爭，高僧亦成為閑適人格與生活之典型，而有以下之描寫：

山寺日高僧未起，算來名利不如閑。(佚名《名賢集》，p. 43)
法喜為妻，智度為母，無須詢問骨肉為誰？(鄒聖脈《幼學瓊林·釋道鬼神·新增》，p. 378)
慈悲作室，通慧作門，不須問宅居何處？(鄒聖脈《幼學瓊林·釋道鬼神·新增》，p. 378)

其次，蒙書每援佛理於個人養性修身、為人處世之際，如論為人處世，有「心要慈悲，事要方便¹⁹²」；與人相交，適逢「佞語侵人，飲氣忍之；縱有道理，安詳分雪；不得恣其三毒，返燒其身」¹⁹³之諫。基於修身養性之需，蒙學讀物針對貪嗔癡三毒(三火)所下工夫亦多：

貪愛沉溺即苦海¹⁹⁴，利欲熾然是火炕。([清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 10)
氣是無名火¹⁹⁵，忍是敵災星¹⁹⁶。([清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 42)

¹⁹¹ 凡為姑有佞佛者，如在家長齋誦經等，新婦俱宜遵信。雖不必效法長齋、或月齋、六齋、觀音齋、斗齋之類，亦可志誠奉之。非惟順姑，且亦惜福。([清]陸圻《新婦譜·姑佞佛》，p. 101)

¹⁹² 呂坤〈續小兒語〉。

¹⁹³ [唐]杜正倫《百行章·恭行第二十四》，p. 72。

¹⁹⁴ 苦海，指無邊無際煩苦世界，即俗世。《法華經·壽量品》：「我見諸眾生，沒在於苦海。」

滅卻心頭火，剔起佛前燈。(佚名《增廣賢文》，p. 50、[清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 38)

發念處即遇三大欲¹⁹⁷，到頭時方全一點真。([清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 42)

光明拳打破癡迷膜，愛慾海濟渡大願船。(鄒聖脈《幼學瓊林·釋道鬼神·新增》，p. 378)

此外概觀援引佛理修身或討論佛義之句，語及「修心」主題者，居然成列，具引於下，以明其概：

不滅不生，釋氏惟明心見性。(《幼學瓊林·釋道鬼神》，p. 374)

寸心不昧，萬法皆明。(佚名《名賢集》，p. 40)

情欲意識屬「妄心」，消殺得妄心盡，而後「真心」現¹⁹⁸。([清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 110)

菩提無樹，明鏡非臺。(鄒聖脈《幼學瓊林·釋道鬼神·新增》，p. 378)

通覽援引佛學宗派，當屬禪宗真心之派。且重中道不執之法，如：

著意於無，即是有根未斬；留心於靜，便為動芽未除¹⁹⁹。([清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 71)

三心一淨，四相俱無²⁰⁰。([清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 71)

有以佛教事例義理，喻指塵世修行養性，所重在本、在心、在悟、在恆。如：「出家如初，成佛有餘²⁰¹。著重維持初衷，行之有恆。而修行在悟，故「非上上智，無了了心」²⁰²。必須「能休塵境為真境」，方是得道，否則未了塵境，縱是僧家身份仍屬俗家。²⁰³反觀「白足、清癯」、「赤髭、碧眼」外國瘠瘦僧侶，亦可知禪味，為梵宗。²⁰⁴

而於蒙書之中，偶有寫景麗句，也因禪意之融入，景已非景，而是玄境，直引讀者起方外幽思，例如：「窗前一片浮青映白，悟入處，盡是禪機；階下幾點飛翠落紅，收拾來，無非詩料」²⁰⁵之文；又「掃地紅塵飛，才著功夫便起帳：開窗日月進，能通靈竅自生明²⁰⁶」之句

¹⁹⁵ 無名火，同「無明火」，指痴妄之火、欲火、怒火，見《敦煌變文集·惟摩詰經講經文》：「一點無明或要防，焚燒善法更難當。」

¹⁹⁶ 文本清人杜文瀾《古謠諺》卷32引《官箴》：「……諺曰：『忍是敵災星』」

¹⁹⁷ 就儒家言，為孔子三戒「色、鬥、德」；就民間常言「三惑」，則為酒、色、財；就佛教而言，指毒害眾生最大的「三毒」一貪、嗔、痴，三毒又作「三火」、「三垢」；或指求得解脫的三大障礙一煩惱、業、報三障。

¹⁹⁸ 《大乘起信論》：「一切眾生，以有妄心，念念分別。」宋朝契嵩《壇經·贊》：「心有真心，有妄心，皆所以別其正心也。」

¹⁹⁹ 佛教認為：佛教徒應建立徹底的空觀，無所執著。任何執著的意識，或刻意追求「無」、「空」、「靜」等，都是欲念未斷。參考馬自毅注譯《新譯增廣賢文·千字文》，p. 71。

²⁰⁰ 三心，佛家語，《金剛經》有「過去心、現在心、未來心」說；佛教以「離、合、違、順」為「四相」，如《楞嚴經》卷3：「若從根出，必無離、合、違、順四相。」又《金剛經》有「無人相，無我相，無眾生相、無壽者相。」參考資料同前註。

²⁰¹ 佚名《增廣賢文》，p. 46。

²⁰² [清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 42。

²⁰³ [清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 116。

²⁰⁴ [清]鄒聖脈《幼學瓊林·釋道鬼神·新增》，p. 378。

²⁰⁵ [清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 201，案：語出《菜根譚·閑適》，詳見馬自毅注譯《新譯增廣賢文·千字

皆然。

(二)信仰在心，破除迷信

前引女性蒙書頗有倡佛之語，然從清人陸圻所作《新婦譜》強調「果報輪迴之說，不可不信，……尼僧往來，無端施與，俱非功德」²⁰⁷之言看來，信憑佛教猶有取捨之議。蒙書則有強調修德養心自能致福，無須佞佛信教、燒香施捨、朝山與會之論。呂坤《續小兒語》即明言：「鬼神原不賣福，修寺燒錢何益？」、「天公不要房住，神道不少衣穿。強似將佛塑畫，求福免禍心切。只是諂賂神明，大家都說行善。不知此心爲神乎？爲己乎？行善乎？行利乎？」²⁰⁸呂坤復在《閩戒》²⁰⁹書中，特別標立所謂「隨邪婦」，即視專指「求福買鬼神，蓋塔修寺燒金紙，好道齋僧費鈔銀，婆娘不離門」，淪爲佞佛迷信者爲隨邪惡婦。如何奉法，又不迷信，「人燒香，人拜佛，無非修行好落腳。要修行，不在遠，只要心中時檢點」²¹⁰，蒙書所指要徑，即行善須由身邊做起，：

在家敬父母，何須燒遠香。(佚名《名賢集》，p. 41)

勤家務，孝公婆，勝似燒香唸你佛。除邪心，存孝心，神靈自然保你身。([清]賀瑞麟《婦女一說曉》²¹¹，p. 146)

人能作善修德，萬福百祥自集。([明]呂坤《續小兒語》，p. 434)

不虧心，不害人，正經道理在己身。又何必，再出門，天遠地遠去求神。([清]賀瑞麟《婦女一說曉》，p. 147)

你正直，神歡喜，你就不拜保佑你。你行事，把心壞，雖然拜佛枉自拜。(出處同前)

若不與人行方便，念盡彌陀總是空。(佚名《名賢集》，p. 43)

點塔七層，不如暗處一燈。(《增廣賢文》，p. 50)

眾星朗朗，不如孤月獨明；照塔層層，不如暗處一燈。([清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 38)

不如救些貧難，這卻是善事，又不肯為。([明]呂坤《續小兒語》，p. 434)

唯恤親友之貧，待下人之慈，救人急難，解人冤抑，蔥菜轎夫舟子輩，價值略寬，等頭銀水好看些，此真修行也。([清]陸圻《新婦譜·敬丈夫》，p. 104)

由上看來：在家孝敬父母，婦女勤於家務，爲人作善修德，處處與人方便，行路暗處留人一燈，救些貧難，解人冤抑，恤親之貧，待下人慈，與勞力之人，價值略寬，銀水好看，即是修行！

文》(臺北·三民書局，2008.5)，p. 202。

²⁰⁶[清]周希陶《重訂增廣賢文》，p. 42，案：語本明末洪應明《菜根譚·概論》，參考處同前註。

²⁰⁷[清]陸圻《新婦譜·敬丈夫》，p. 104。

²⁰⁸([明]呂坤《續小兒語》，p. 434)

²⁰⁹案：呂坤《閩戒》以〈望江南〉詞牌作 37 闕詞，諷誡 37 種類型惡婦。

²¹⁰[清]賀瑞麟《婦女一說曉》，p. 147。

²¹¹[清]賀瑞麟《婦女一說曉》，見張福清《女誡—女性的枷鎖》(北京：中央民族大學出版社，1996.6)，p. 146。

(三)三姑六婆，惑亂人心

「三姑六婆」原指古代中國從事幾種特定職業的民間女性：「三姑」指的是三種宗教的出家女性指尼姑、道姑、卦姑；「六婆」則指牙婆、媒婆、師婆、虔婆、藥婆、穩婆²¹²，乃為從事特定專業的女性，有時一人可以身兼數職。或許基於婦女貞節考量，以及僧道女師時興拜會，廣結善緣，多為哄錢之方，因此大部分蒙書與女教文書，對於三姑六婆一特別是女尼，排斥甚力²¹³。何以致此？六朝《比丘尼傳》道行高超，貞行高亢²¹⁴，學問淵深，講論滔滔的高座形象相去何遠！何以嗣至明清，名墮如是？或許藉由蒙學讀物以及部分女教文書的輔助，以解迷團，：

三姑六婆，實淫盜之媒。（朱用純《朱子治家格言》²¹⁵，p. 70）

三姑六婆，勿令入門。此輩或稱募化，或賣簪珥，或假媒妁，或治疾病。耑一傳播各家新聞，以悅婦女。暗中盜哄財物，尚是小事；常有誘為不端，魔魅刁拐，種種非一，萬勿令其往來。（〔清〕史典《願體集》²¹⁶）

朱夫子，把訓垂，三姑六婆淫盜媒。哪樣人，為三姑？尼姑師姑與道姑。……
這些人，多奸巧，你們莫與他相好。又會說，又會講，詭計陰謀有十萬。
若使他，常來往，便生是非被人講。有多少，好婦女，被他陷害難枚舉。
此等人，宜拒絕，不准上門禍自滅。（〔清〕廖免驕《醒閨編》，p. 259）

三姑六婆，必不可使入門，尤當痛絕尼人，雖有真修者，亦概絕之。……且或以嚴見憚，使此輩蹤跡漸疏，家風清楚，亦是新婦入門一節好事也。（〔清〕陳確《新婦譜補·絕尼人》，p. 110）

綜上看來，基於三姑「傳播各家新聞」、「暗中盜哄財物」、「誘為不端，魔魅刁拐」、「奸巧會講」，社會上又盛傳「多少好婦女，被他陷害難枚舉」，已然成為「淫盜之媒」的同義詞，所以必須痛絕尼人，必不可使入門。雖然陳確並不否認，女尼亦有絜行清修之人，但「容一真尼而諸偽尼隨之，而入不可卻矣，此肅閨門第一要義也」²¹⁷，更因世俗對三姑印象已壞，即使與交女尼絕非惡類，仍「生是非被人講」。此說起於明清，應與對當時社會真實

²¹²「牙婆」是專門販賣人口的人口販子，專為人買賣奴婢、妾侍；「媒婆」是專為人介紹姻親的女性；「師婆」是專門畫符施咒、請神問命的巫婆；「虔婆」是妓院內的鴇母；「藥婆」是專門賣藥的女人；「穩婆」則是專門接生的接生婆，如果發現女屍，亦會由穩婆負責驗查是否被人先姦後殺。

²¹³佚名「莫狎近尼姑」（《女訓約言·女戒》，p. 317），p. 317）又〔清〕陳確《新婦譜補》有專章論「絕尼人」（p. 110），案：兩條資料頁碼並指張福清《女誠—女性的枷鎖》，北京：中央民族大學出版社，1996.6。

²¹⁴《沙彌尼》十誡：不得殺生，不得竊盜、姪逸、兩舌惡言、飲酒，不得持香華自熏飾衣履縷，不得坐金銀高床繡錦被寶琬綖；不得聽歌舞音樂聲拍手鼓節；不得積珍寶；食不失時，原道思純。……能備十戒之本，其百戒皆悉周滿。（摘自《大正新脩大藏經》第24冊《沙彌尼戒經》）

²¹⁵張河、牧之《中國古代蒙書集錦》（濟南：山東友誼書社，1990），pp. 70—71。

²¹⁶〔清〕史典《願體集》，見張福清《女誠—女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996.6），p. 126。

²¹⁷〔清〕陳確《新婦譜補·絕尼人》，p. 110。

情況的反應，明清理當自有高尼存在，「但傷蠹道俗，最在無行僧尼，而情貌難分」²¹⁸，致令蒙學讀物一致排拒女尼。

結語

傳統蒙學讀物，雖為古代小兒的教本，然流傳甚廣，影響所及範圍，亦不以貴族士人為限，相對地，無論婦人小兒、城鄉雅俗，皆有讀者。而其中所蘊涵的佛教文化成分，卻也極為豐富多元：從蕭梁周興嗣〈千字文〉「蓋此身髮，四大五常」、「隨緣信業，且逐時之」對人身的認知與佛教因果觀念的呈現，到唐人杜正倫〈百行章〉的「信憑佛法，敬神遵道」、「五戒十善，種果之因。祇奉神祇，收福無量」的力倡信佛，「雖處幽冥，天佛知之。不可以幽冥，改其操行」之倚重神佛加重個人操行持守的必然性，以及「莫好煞生，勿規他命」的戒殺護生呼籲，暨「十惡之愆」、「幻化皆空」之用語，思想佛化痕跡明顯。至於明人呂得勝〈女小兒語〉的「鬼氣妖風，真見世報」、呂坤〈續小兒語〉「心要慈悲，事要方便」的處世原則，以及朱柏廬〈治家格言〉「勿貪口腹而恣殺生禽。」……由以上諸文當能見證佛教思想對於蒙學讀物的涉入情況。

透過前文析論可知：中國古代制度文化雖以儒家思想為主軸，然於隸屬俗文學的蒙學讀物中，卻不難見到佛教思想對民間文化、思想與教育的涉入，而佛教思想在蒙學讀物中的存在內容與形式，似有幾項特色可言：

首先，從蒙書所相映時代看來，其對佛教思想的容受或批判，每與當代思潮關涉，如六朝隋唐則見讚譽倡導之言，如《千字文》、《開蒙要訓》即有涉佛之言；至於宋代蒙書多理學、經學、心性內容，反佛論述亦時有所見，且與朱熹多涉。不過，即使時代思潮走向的確會在蒙書之中有所反映，然編者個人的學派歸屬、教育理念與宗教信仰，才是蒙學讀物思想取向的最後決定因素。如同為唐代風行蒙書，又同有與敦煌地緣關係，然由《太公家教》言雜「緣業」，李翰《蒙求》則僅見仙道掌故，而未見佛言人事可證。

其次，可以藉此理解佛教思想與民間文化之間的交流情況，同時不同類型的蒙學讀物，所承載佛教思想之形式與內涵，也有差異，分項試為言之：

1. 「知識掌故」、「識字習字」類蒙書收錄佛教專門用語、論略佛教史事、記載涉佛人物，認可佛教文化為傳統文化之一環，也視為兒童當知的基本常識。而其引佛教名物語句，通常為「實指」，有別於「詩歌屬對」的「泛稱」。
2. 在「詩歌韻對」類蒙書之中，佛寺僧人往往與俗居、儒士、相對成為方外、清幽之境、超逸、閑適情調之象徵。又佛教名物出現，往往與道教名物相偕而出，甚且有儒釋道三教交涉，兼論並舉情形。

²¹⁸何尚之〈答宋文皇帝讚揚佛教事〉，《弘明集》，卷11，p. 252。

3. 佛教辭彙、意象間出於與宗教無涉的文本脈絡中，渾然無痕，儼然已成傳統文化背景知識。

尤其從因緣觀念所衍生出的「姻緣」概念，已成為大量蒙學讀物「宿命婚姻觀」的理論基礎。

4. 蒙書「十惡之愆」、「現世報」²¹⁹、「口頭禪」²²⁰、「佛」、「菩薩」²²¹以喻大善之人，「三生有幸」²²²、「泡影」等用語，已成為民熟語成詞，廣泛運用於行文之中，民間思想佛化痕跡可尋。

由上看來，蒙書為小學階段的兒童教材，然從廣布歷代蒙書的佛教相關內容可知：佛教已被視為傳統文化之一環，故有必要讓小學蒙童有所接觸，如《幼學瓊林》即專設「釋道鬼神」一節，詳解常用宗教詞語。

第三、「果報輪迴」思想被蒙書援引最多，多用以勸善戒惡；戒殺護生亦散見多數蒙書之中，且無時代之分。然而相較之下，蒙書中以「閻王地獄」使懼而從道的比例，遠高於以「天堂」為爵賞之數。可見蒙書採行佛教思想，其與「神道設教」之企圖，密不可分。

第四、蒙書思想似有以佛教「設教」情形，而其幕後支援的宗派思想似以禪宗為主。基於佛教思想自與居於教化正宗的儒家思想具有本質上之差異，蒙書作者對於因宗教所引發的禮教爭議，每有具體表述與呈現：認為信仰在心，重申傳統儒家道德的優先性。又強調信仰不在外在形式，興福重在從近身親友鄉里做起，堅決反對迷信以及假信仰之名而可能衍生的種種宗教活動。

第五、蒙書對佛教思想之汲引，「通用蒙書」與「女性蒙書」之間，存有明顯區異，分項敷陳於下：

1. 佛教文化影響下層甚深，有女教文書逕以僧道依託立論，如《閨門寶訓》。
2. 明清女性蒙書常以閻王「報應」警戒惡德。應與認定女子才性低下²²³，讀書不多，兼不明理，無法理勸，僅能使懼以從教。
3. 蒙書作者雖不反對人們信佛，但多反對婦女因拜會、燒香而外出；更反對三姑六婆之類尼人進入家門，以防四處張揚，招致是非，惹禍上身，特別是對婦女貞節有虧的疑慮。
4. 蒙書所見男僧和尚多為正面，然而女尼則多謫貶批判，且多與「三姑六婆」糾纏。
5. 蒙書所援引佛教女性觀念，以「轉女身論」²²⁴、「女德多虧」，評價未高。
5. 「通用蒙書」涉佛語境多為中性，甚至是閑適、高逸、超然的象徵，令人心生嚮往景仰，傾於「積極正向」評價。「女性蒙書」與「女教文書」則多報應之類的「消極的」勸戒。

²¹⁹ 呂得勝〈女小兒語〉。

²²⁰ 見《重訂增廣·平韻》，p. 118。

²²¹ 分別出自《龍文鞭影二集》，p. 175 與《幼學瓊林·文臣》，p. 57。

²²² 《幼學瓊林·人事》，p. 204。

²²³ 如：「說世間，惟女子，勸化難行。故命我，到乩壇，撰成俚句。一一的，為爾輩，指出迷津。」（佚名《閨門寶訓》，p. 335）又有《醒閨篇》亦有偏見：「看陰司，眾地獄，多半婦人裡面哭。婦人家，無大過，如何多在地獄坐？皆因是，少孝心，閻王降罪從不輕。」（p. 161）

²²⁴ 如：孝公婆……在生時，官旌獎，死去閻王更尊仰。再轉世，變男身，為官為宦誰不尊。（《醒閨篇》，p. 166）

明人謝肇淛嘗云云：「婦人女子之好鬼神，皆其天性使然，不能自剋。」²²⁵果其然也？從古至今，女性信仰宗教的人數一直居高不下，然就古代蒙學讀物看來，教材亦有助長之跡乎！

總之，透過對傳統蒙學讀本「佛教思想」的探究，除能理解佛教思想對古代蒙學教育的具體作用情形，亦能從中一窺民間文化與佛教交涉情實，側面反應蒙書作者的性別觀念，並明晰地投射出中國思想「三教合一」特色與民間文化的真實樣貌。

²²⁵ 《五雜俎》卷8〈人部四〉。