

民國七十一年九月

佛教對中國小說之影響

精二冊 美金三十一元

發行人：朱 傳 譽

兼主編

出版者：天一出版社

社址：台北市和亞西路二段六六號三樓

電話：三〇一二八七三

郵撥：一〇一 二 四 七

信箱：七 二 一 二 九 號

登記證：新聞局版台業字第〇〇五一號

中印文學研究

七 佛教對我國小說的影響

斐普賢

印度佛教傳入我國，我國文學受到影響最早的是魏晉的小說。佛經輸入中國時，連帶着輸入了印度的神話傳說，中國人往往採取，作為小說的材料。有些說明是印度的故事，有些便假託為中國人的故事了。例如晉人王嘉的拾遺記中有一則記着申毒國的一個人名叫尸羅的故事。申毒就是身毒，後改譯為天竺，就是現在通稱的印度。這是明明記着印度僧人的故事。晉人干寶（公元四世紀人）的搜神記中記着天竺胡人會數術的故事，也是這一類的。其改寫成中國故事的，如梁吳均的續齊諧記有「許彥弼箒」一則，把人名、地名、年號都改作中國的，實則是印度故事，出於雜譬喻經，干寶搜神記中「焦湖玉枕」一則，則出雜寶藏經和馬鳴的大莊嚴論經。而魏晉以來六朝小說，其思想亦大受佛教的影響。周豫才在他所著「中國小說史略」中說：「漢末大暢巫風，而鬼道愈熾。會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此皆張皇鬼神，稱道靈異，故自晉迄隋，特多鬼神志怪之書。」劉大杰在他所著「中國文學發展史」（民國三十年中華書局出版）第十章中，歸納我國小說，在六朝的初步發展階段，可分為兩派。以劉義慶的世說新語為代表舊聞軼事派，另一派即以佛教思想為中心的神鬼誌怪派。他說：「另一派是以宗教思想為基礎，尤以佛教為

主體。當日佛教大行，因果輪迴之說，震駭人心。文士教徒，或引經史舊聞以證報應，或言神鬼故實以明靈驗。如（宋）王琰之冥祥記，（隋）顏之推的冤魂志，是此派的代表。以後唐宋明清各代，誌怪小說均有勢力。唐有牛僧孺玄怪錄，李復言續玄怪錄，薛用弱集異記等，宋有徐鉉之稽神錄，洪邁之夷堅志等書以及張王觀言、西山一窟鬼等零篇，至清而有蒲松齡的聊齋誌異，袁枚的子不語，紀昀的閱微草堂筆記等。

現在舉吳均續齊諧記中「許彥鵝籠」一則變化的過程，以見一斑。發現吳均這故事是脫胎於佛經的第一人爲唐韋瓘成式（公元八六三年卒）他也喜歡寫小說，撰有廣輿官下記二卷，酉陽雜俎二十卷，續集十卷。成式家多奇篇秘籍，博學強記，尤深於佛書。因此他在酉陽雜俎續集貶諷篇寫道：「釋氏雜譬喻經云：『昔梵志作術，吐出一壺，中有女子與屏，處作家室。梵志少息，女復作術，吐出一壺，中有男子，復與共臥。梵志覺，次第互吞之，拄杖而去。』余以爲吳均嘗覽此事，訝其說以爲至怪也。」

周彥才在他的中國小說史略中更指出，在吳均的許彥鵝籠故事以前，已有晉人荀氏在靈鬼志一書中採用這個佛經故事寫成小說。現在將佛經原文和荀氏，吳均二篇一併檢出錄下，作一比較研究。

昔有國王持婦女急，正夫人謂太子，我爲汝母，生不見國中，欲一出，汝可白王。如是至三，太子白王。王則怒。太子自爲御車，出羣臣於道路，奉迎爲拜。夫人出其手開帳，令人得見之。太子見女人而如是，便詐腹痛而遷。夫人言：「我無相甚矣。」太子自念，我母尚如此，何況餘乎。夜便委國去入山中遊觀，時道旁有樹，下有好泉水。太子上樹，逢見梵志獨行來入水池浴，出飯食，作術吐出一壺，壺中有女人，與於屏處作家室，梵志遂得臥。女人則復作術，吐出一壺，壺中有年少男子，復與共臥已，便吞壺。須臾，梵志起復內婦著壺中。吞之已，作杖而去。太子歸國白王，請道人及諸臣下，特作三人食著一邊。梵志既至言：「我獨自耳。」太子曰：「道人當出婦共食。」道人不得止，出婦。太子請婦，當出男子共食。如是至三，不得止，出男子共食已便去。王問太子：「汝何因知之？」笑曰：「我母欲觀國中，我爲御車，母出手令人見之。我念女人能多欲，便詐腹痛遷入山。見是道人竊婦腹中常有發。如是女人愈不可遷，願大王赦宮中自在行來。」王則赦後宮中，其欲行者從志也。師曰：天下不可信女人也。

二 荀氏靈鬼志道人奇術

太元十二年，有道人外國來，能吞刀吐火，吐珠玉金銀。自說其所受術，即白衣，非沙門也。嘗行，見一人担担，上有小籠子，可受升餘。語担人云：「吾步行疲極，欲寄君担。」担人甚怪之，慮是狂人，便語之曰：「自可罷耳，若欲何許自厝耶？」其人笑曰：「君若見許，正欲入

君此籠中。」担人愈怪其奇，「君能入籠便是神人也。」乃下擔，卽入籠中；籠不更大，其人亦不更小，擦之亦不覺重於先。既行數十里，樹下住食。擔人呼共食，云：「我自有食。」不肯出，止住籠中，飲食器物羅列，肴饌豐腴亦辦。反呼擔人食，未半，語擔人曰：「我欲與婦共食。」卽從口吐出一女子，年二十許，衣冠容貌甚美，二人便共食。食欲竟，其夫便臥。婦語擔人：「我有外夫，欲來共食，夫覺，君勿道之。」婦便口中出一年少丈夫，共食，籠中便有三人，寬急之事，亦復不異。有頃，其夫動，如欲覺，婦便以外夫納口中。夫起，語擔人曰：「可去！」卽以婦納口中，次及食器物。

三 吳均續齊諧記許彥鸚籠

陽羨許彥於綏安山行，遇一書生，年十七八，臥路側，云脚癢，求寄鸚籠中。彥以爲戲言，書生便入籠，籠亦不更廣，書生亦不更小，宛然與雙鸚並坐，鸚亦不驚。彥負籠而去，都不覺重。前行息樹下，書生乃出籠謂彥曰：「欲爲君薄設。」彥曰：「善。」乃口中吐出一銅甕子，甕子中具諸餽饌。酒數行，謂彥曰：「向將一婦人自隨，今欲暫遊之。」彥曰：「善。」又於口中吐一女子年可十五六，衣服綺麗，容貌殊絕，共坐宴。俄而書生醉臥，此文謂彥曰：「雖與書生結夫妻，而實懷怨，向亦竊得一男子同行，書生既眠，暫喚之，君幸勿言。」彥曰：「善。」女子於口中吐出一男子，年可二十三，亦穎悟可愛，乃與彥叙寒溫。書生臥欲覺，女子口吐一錦

行陣遮書生，書生乃留女子共臥，男子謂彥曰：「此女雖有情，心亦不盡，向復竊得一女人同行，今欲暫見之，願君勿洩。」彥曰：「善。」男子又於口中吐一婦人，年可二十許，共酌，戲談甚久，聞書生動聲，男子曰：「二人眼已覺。」因取所吐女人，還納口中。須臾，書生處女乃出，謂彥曰：「書生欲起。」乃舌向男子，獨對彥坐。然後書生起謂彥曰：「暫眠遂久，君獨坐，當飽飽耶？日又晚，當與君別。」遂吞其女子，諸器血悉納口中，留大銅盤可二尺廣，與彥別曰：「無以藉君，與君相憶也。」彥大元中爲蘭臺令史，以盤餉侍中張敞；敞看其銘題，云是永平三年作。

以上故事三篇，第一篇「梵志吐壺」爲佛典舊雜譬喻經第十八則的譯文。譯者係三國時人康僧會，他是西域康居國人，於公元二四七年來建業晉見吳主孫權，佛法始傳播吳地。僧會得孫權禮遇，爲營建初寺，係吳地建寺之始。康僧會即在建初寺翻譯大批佛經，於公元二八〇年（晉武帝太康元年）圓寂。現在譯文尚保存在大藏經中。這故事的主角，應是太子，太子以梵志吐壺來說明女人的不可信。晉人荀氏便托這故事發生的地點，搬到中國來，而且加上晉武帝太元十二年的年代。其故事的主角，已爲道人，但仍云：「有道人自外國來」，而且故事有語病，前段是自述口氣，看見揀上小籠，尚說：「語擔人云：『吾步行疲極，欲寄君擔。』」以下便改作第三人稱：「其人答曰：『君若見許，正欲入君此籠中。』」所以故事前後不協調。可是也已把原故事中道人口中吐壺，壺中有女，女人口中吐壺，壺中有男的兩隻壺省去，從道人口中直接吐出女人

來，女人口中直接吐出男子來。荀氏最大的貢獻是新添一個擔擔人和他的小籠，讓道人進入小籠來表演他的奇術。荀氏生平不可考，他的靈鬼志也已失傳，這篇道人奇術，被收輯在法苑珠林六十一和太平御覽三百五十九，得以保存至今。

吳均「許彥鵝籠」這篇，是根據荀氏的故事再加發展並漢化而成。我們看小籠變為鵝籠，擔人變為陽羨許彥，外國來的道人變為中國書生，而使女子口中吐的男人，又偷偷吐出一女子來，格外使故事顯得詭異而富麗，最後更增加書生與一錦盤作紀念。這樣有人名、地名、和證物，真是寫得活龍活現，像真有其事的了。吳均不愧為寫小說的能手！

吳均卒於梁武帝普通元年，年五十二歲，所以他的生卒年代合公元為四六九至五二〇。印度梵志吐壺的故事自三世紀中葉介紹來華，經國人攝取，到完全中國化為吳均的一篇佳作，其間經過的年份大約是一百五十年。

至於于寶搜神記中焦湖玉枕一則，見太平寰宇記一百二十六所引，今本搜神記中無此條。（太平廣記二百八十三亦引此故事，則謂出劉義慶幽明錄文中「玉枕」作「柏枕」。）茲先抄錄於下，然後再引佛經以明來源：

（一）焦湖玉枕：焦湖廟有一玉枕，枕有小垢。時單父縣人楊林為賈客，至廟祈求，廟巫謂曰：「君欲好婚否？」林曰：「幸甚。」巫即遣林近枕送，因入垢中，遂見朱樓瓊室，有楚太尉在其中，即嫁女與林，生六子，皆為秘書郎，歷數十年，並無思歸之志，忽如夢覺

，猶在枕旁，林愴然久之。

這故事中的楊林的夢，係受印度佛教故事延旃延爲娑羅那現夢點化的情節所影響而產生。娑羅那故事，見姚秦時鳩摩羅什所譯馬鳴的大莊嚴論經卷第十二第六十五故事，和元魏時西域僧人吉迦夜和曇曜合譯的雜寶藏經卷第二十四故事娑羅那比丘爲惡生王所苦惱緣兩處。兩處所載沙羅那故事都很長，文字略有出入，比較起來，雜寶藏經的要短些，這裏只能選錄雜寶藏經的原文如下：

(二) 娑羅那之夢：昔優填王子，名曰娑羅那，心樂佛法，出家學道，頭陀苦行，山林樹下，坐禪繫念。時惡生王將諸彩女，巡行遊觀，至於此林，頓駕憩息，即便陸頭。諸彩女等，以王眠故，即共遊戲，於一樹下，見有比丘，坐禪念定；往至其所，禮敬問訊，爾時比丘爲其說法。王後尋覺，求覓彩女，遙見樹下，有一比丘，顏貌端正，其年壯美，諸彩女等，在前聽法，即往問言：「汝得阿羅漢不？」答言：「不得。」「得阿羅漢不？」答言：「不得。」「得斯陀含不？」答言：「不得。」王便大瞋，作是言曰：「汝都無所得，云何以此生死凡夫，與諸彩女，共一處坐？」即捉捶打，遍身傷壞。諸彩女言：「此比丘無遠。」王轉增瞋恚。又見被打，皆啼哭慼慼。王倍瞋劇。是時比丘，心自念言：「過去諸佛，能忍辱故，獲無上道。又復過去忍辱仙人，被他削耳鼻手足猶尚能忍，況我今日，身形固完，而當不忍。」如此

思惟，默然忍受。受打已竟，舉體疼痛，輾轉增劇，不堪其苦，復作是念：「我若在俗，是國王王子，當紹王位，兵衆勢力，不減彼王。今日以我出家單獨，便見欺打，深生懊惱。」即欲罷道，還歸於家，即向和上迦旃延所，辭欲還俗。和上答言：「汝今身體，新打疼痛，且待明日，小住止息，然後乃去。」時婆羅那，受教即宿。於其夜半，尊者迦旃延，便爲現夢。使婆羅那自見己身，罷道歸家，父王已崩，即紹王位。大集四兵，伐惡生王，既至彼國，列陣共戰，爲彼所敗。兵衆破喪，身被囚執。時惡生王得婆羅那已，遣人持刀，將欲殺去。時婆羅那極大怖畏，卽生心念，願見和上。雖爲他殺，不以爲恨。其時和上，應念知心，執編持鉢，欲行乞食，於其前現，而語之言：「我常種種爲汝說法，鬥爭求勝，終不可得。不用我教，知可如何？」答和上言：「今若救濟弟子之命，更不敢。」爾時迦旃延，爲婆羅那語三人言：「願小停住，聽我啓王，救其生命。」作是語已，便向王所，其後王人，不肯待住，遂將殺去，臨欲下刀，心中驚怖，失聲而覺。覺卽具以所夢見事，往白和上。和上答言：「生死鬥戰，都無有勝。所以者何？夫闕取法，以發他爲勝。殘害之道，現在愚情，用快其意。將來之世，墜於三塗，受苦無量。若其不如爲他所害，喪失己身，殃延衆庶，增他重罪，令墮地獄，更相殘殺，冤家不息，輪轉五道，無有終竟。反覆尋之，何補身痛拷楚之痛？汝今欲臨生死怖懼打痛者，當自觀身以息怨謗。所以者何？是身者衆苦之本。饑渴寒熱，生老病死，蚊虻毒獸之所侵害。如是諸怨，衆多無量。汝不能報，何獨欲報惡生王也？欲

滅怨者，當滅煩惱，煩惱之怨，害善法身，世怨難除，正害有漏臭穢之身。由是觀之，怨害之起煩惱爲根。汝今不伐煩惱之賊，云何乃欲伐惡生王也？」如是種種，爲其說法。時婆羅那聞此語已，心開意解，獲須陀洹深樂大法，倍加精進，未久行道，得阿羅漢。

大莊嚴論經所載，與此僅有一、二處小出入，婆羅那於父死時讓位於弟方出家；而此處則爲太子時即出家，夢中歸家時父王已崩，即紹王位。惡生王在大莊嚴論經中譯爲巴樹提王等。

焦湖玉枕的故事源於印度佛經，而唐朝沈既濟的枕中記，則是焦湖玉枕故事的發展。枕中記既出，李公佐本其意而作南柯太守傳，明湯顯祖又本此兩小說作邯鄲記、南柯記兩劇本。元人馬致遠的「黃粱夢」也是將枕中記改編爲劇本。太平廣記二百八十一引櫻桃青衣小說一則與枕中記情節相仿，但未註出處。此等小說戲劇發揮佛教空觀思想，同時又攙和着道教的色彩，爲中國小說開闢一個新的境界。又據霍世休「唐代傳奇文與印度故事」一文（見文學二卷六號）中稱唐人張讀的「宣室志」有婁師德一篇，敘婁氏魂遊地府是印度的故事。柳毅傳記龍女故事，也係受印度故事的影响。

根據以上所舉四世紀的晉人干寶、王嘉的小說，均取材於佛經，面前一章述中國山水田園派詩人的興起，也在四、五世紀之交，所以胡適「佛教文學在中國文學上發生影響是在六世紀以後」一語，應該加以修正。

佛教的因果地獄和輪迴之說，也充滿在歷代誌怪小說中，其餘的歷史小說、言情小說、俠義

小說、社會小說等故事中，也或多或少地滲入了這許多佛教的思想。但這許多思想也往往中國化了，和印度佛教原來的不盡相同。例如輪迴本為來世之事，但在中國小說裏却喜歡應用到今生來，以為救生之戒。太平廣記一百三十二，引廣異記張縱一條云：

泉州晉江縣尉張縱者，好啖鮓。忽被病死，心上猶煖，後七日蘇三：「初有黃衫吏告云，王追，縱隨行，尋見王。王問吏：『我追張縱，何故將張縱來，宜追遣去。』旁有一吏白王曰：『此人好啖鮓，誓可罰為魚。』王令縱去作魚。又曰：『當還本身。』便被所白之吏引至河邊，推縱入水化成小魚，長一寸許，日夕增長，至七日，長二尺餘。忽見醫師至河所下網，意中甚懼，不覺已入網中，為醫師所得，置之船中草下。須臾，聞晉江王丞使人求魚為鮓，醫師初以小魚與之，還被杖。復至網所搜索，乃於草下得鮓，持還王家。至前堂，見巫夫人對鏡理粧，偏袒一膊。至厨中，被膾人將刀削鮓，初不覺痛，但覺冰冷凜然。尋被翦頭，本身遂活。」時殿下侍御史李琴左遷晉江尉，正在王家食鮓。聞縱活，遂往視之。既入，縱迎接其手，謂琴曰：『琴鮓飽耶？』琴因問何以得知？縱具言始末。方知所食之鮓，是縱本身焉。

此文新奇有情趣，較瓊文怪錄中同一主題之「魚服記」為佳。魚服記按弄詞藻，便覺不自然了。因為佛教思想的滲透在我國人民的生活裏，所以我國各種小說中都多少摻和着佛教色彩，除取材於佛教故事的小說外，名小說如紅樓夢中的賈寶玉出家，金瓶梅中的西門慶的兒子孝哥做和

尙，都以佛教爲最後的歸宿。

西遊記是我國神話文學的代表作。我國的文學思想，從孔、孟以來，一向以現實爲主，缺少浪漫的精魂，和廣大的幻想力。漢魏以來，印度文化輸入中土，六朝志怪小說特盛。至唐而浪漫空氣醱漫詩壇，這都是釋道思想的混合產品。王孟一系的山水田園派，自然受佛學影響很深，而岑參、高適、王昌齡、王之渙的邊塞派，以及浪漫派最偉大的詩人李白，也多少直接或間接地受到印度文學浪漫色彩的影響。到了宋明，在思想界，產生了理學；文學方面，則有吳承恩的西遊記和許仲琳的神魔傳兩部富有想像力的神話小說。其中尤以西遊記最爲傑出，足爲浪漫文學的代表。但西遊記的思想是混雜的。佛教思想傳入中國有一個明顯的現象，就是中國化，而且與儒、道混合化，尤其到明代，「三教同源」之說盛行。這部西遊記，就是這方面的產品。陳子斌稱此書作者之目的，是在勸學，（西遊真詮）張善祥云係談禪（西遊正旨）劉一明謂是講道，（西遊原旨）其實誠如周豫才所請：「全書皆偶見五行生克之常談，尤未學佛，故未回至有荒唐無稽之雜目，特糅混同之教，流行已久，故其著作，乃亦釋道與老君同流，真性與元神雜出，使三教之徒，皆得隨宜附會而已。」

佛教文學供給中國文學許多題材，但到中國人手裏，大多中國化了。佛教思想影響了中國文學，但其產品大多是與儒、道思想混合了的。

唐代傳奇文與印度故事

霍世休

唐代的文壇產生了兩枝茁壯的奇葩，一枝是詩歌，一枝便是傳奇文。這些可愛的花朵，雖然發榮滋長於承平的唐代，它的根株早在六朝扎下了基礎。說到六朝，人人心中所想到的，多半是當時政治社會的混亂，因而忽視了它在文化上所有的貢獻。其實六朝人對於「聲律」的研究，已給唐代的詩歌鋪好了路；而因佛教和異邦傳說的輸入，在六朝所產生的志怪，便是唐代傳奇文的先聲。唐代的詩歌一向就被人重視，因而「唐詩」一詞，不僅是說明時代，而且含有批評的意味了。傳奇文歷來所遭受的待遇，却沒有這樣幸運。人們一方面不斷地受這些作品的吸引，同時却又以為這樣的作品難登大雅之堂；范文正作岳陽樓記，宋人譏為「傳奇體」，便足為這種態度的說明。

(一) 同然，昔人如洪邁、(二) 陶宗儀、(三) 胡應麟、(四) 諸氏也曾經論到傳奇文，元明兩代的戲曲作者，更多據唐代的傳奇文作為戲曲的題材；然而傳奇文得到它應得的評價，完全是近來的事。

唐代的傳奇文，雖如前文所說，承繼着六朝的志怪，而經了三百

年的孕育滋長，也如唐代的文化之於六朝，已經發生了顯著的演進。六朝志怪的作品多竊取佛經的故事或外來的傳說，加以粗枝大葉的敘述，用意所在也不外闡幽明，證報應，「發明神道之不謬」。(五) 唐代的傳奇文，在意境或題材上，當然也不是毫無所本，却比較地能夠融會貫通，經過相當的消化作用，不祇六朝人的生吞活剝；而敘述的婉轉情節的曲折動人，以及洋洋洒洒的篇幅，在在說明作者的有意為文。胡應麟所謂「唐人作意好奇，假小說以寄筆端」，(六) 便是這種意思。我們試拿來和六朝的志怪作一比較，其間的差異是很顯然的。

本文的目的，便想就唐代傳奇文的意境和題材與印度故事有着怎樣的關涉一點，加以小小的檢討，順便也許涉及傳奇文的作風，評價以及在後來文學上的演變。

(註一) 見胡應麟的少室山房筆叢卷五藏書。

(註二) 相傳洪邁說過這樣的話：「唐人小說，不可不熟，小小情事，儘欲絕，洵有神，而不自知者，與詩律可稱一代之奇。」按洪氏的容齋五筆論到唐人小說的雖有幾處，却並無此條；洪氏其他著作，似乎更不會有這樣的話，疑有錯誤。

(註三) 陶氏齋耕錄卷二十五：「唐有傳奇，宋有戲曲唱詞，說，皆有院本雜劇諸宮。」

一

(註四)詳少室山房集二酉經遠及莊嚴經。

(註五)見千寶搜神記自序。

(註六)見二酉經遠中卷。

二

近來討論傳奇文的，多稱引隋唐間王度的古鏡記（太平廣記

二三〇引作王度，應從太平御覽九〇九引作古鏡記）（二這是一篇很早的傳奇文，拿一面古鏡作線索，敘述了許多靈異的故事。這種結構，我想，便是受了外來的影響。一般印度故事最普通的結構，如五書（Panchatantra）（二）和娑瑪戴瓦的說海（Soma'eva, Ocean of story）（三））都是以一個主要的故事作間架，把許多不相干的故事貫串起來。就是一部份佛教的經典，日本大正新修大藏經稱為「本緣部」的，如吳康僧會譯的六度集經和西晉竺法護譯的生經之類，都是把滿不相同的故事以人的「業」（Karma）作為連繫的樞紐。古鏡記似乎就頗受了這種影響。

更就傳奇文的內容而論，其所受外來的影響，也非無跡可求。好些唐代有名的傳奇文，差不多我們都可以在佛經或印度的故事裏找着它的淵源。六朝輸入的佛教文化，到唐代既已普遍地瀰漫於社會，而當時的譯經事業以及與胡人（印度人在內）往來的頻繁，更是前古所未有的大事。一般傳奇文的作者，於耳濡目染之際，從而取材或受到暗示，也是極自然的事情。

沈既濟的枕中記（太平廣記八二題為呂翁）（四）是傳奇文裏有名的傑作，敘述開元十九年道人呂翁行經邯鄲道上，在旅舍裏遇着少年盧生，談笑甚歡，祇是盧生的言下很以生世不諧為歎。少頃，盧生語畢思睡，呂翁便把囊中的枕頭給他，於是盧生便在夢境裏飽經了人世的富貴和憂患。

欠伸而寤，見方僅於邸中，口呂翁在傍，蒸黃梁尚未熟，觸類如故。默然而起曰：「豈其夢寐耶？」翁笑謂曰：「人世之事亦猶是矣。」……

因為文中有蒸黃梁的說法，所以又或稱為黃梁夢。

屬於這一類故事的，唐代傳奇文中還有櫻桃青衣（太平廣記二八一未注出處，又見於唐任蕃的夢遊錄）（五）及沈亞之的秦夢記（沈下賢集）等篇。前者敘天寶時范陽盧子穎年不第，偶爾見一精舍有僧開講，盧子於講筵上入夢，即在精舍前見一青衣，乃其再從姑，因至其家。姑四子並是官達。又以甥女鄭氏與盧子為妻。明年擢第，歷官至輔相。三十年間，有七男三女，內外諸孫數十人。後因出行，却到昔年逢青衣精舍前，登殿禮佛，忽然昏醉，聞講僧唱：檀越何久不起？忽然夢覺。秦夢記則作者自述道出長安，客索泉邸舍，夢為秦官，穆公待之甚厚。尚公主弄玉，居翠微宮。一日，公主無疾而卒，公追傷不已，即命車駕送亞之歸。亞之告別，忽然驚醒，仍在邸舍中。意境與枕中記都很相似。

這種意想雖然詭奇動人，也並非出於「獨創」，洪道的容齋四

列子載國穆王時西極化人來王統之若神化人謂王曰，王執化人之法，而面上者，中天方止。暨及化人之宮，自以居數十年，不思其國。復謂王曰，遊意速歸，化人求還，既歸，所坐懸窗者之處，侍衛猶在者之人，列子曰，遊速去，若未歸，王國所從來，左右曰王默李耳。(六)……子終後知唐人所著唐書、文苑傳、七、黃梁夢、夢蝶、青去之類皆本乎此。

魯迅在中國小說史略裏論到枕中記也說：「干寶搜神記有焦湖廟祝以玉枕使楊林入夢事，大旨悉同，當即此篇所本。」(頁七四)

然而洪氏和魯迅的說法，也祇有一半是對的，因為列子和搜神記的故事與上述唐人的傳奇，實出自一個共同的來源，那就是印度的故事。雜寶藏經卷二婆羅那比丘爲惡生王所苦惱緣，昔優填王子名婆羅那，出家學道，爲惡生王苦辱，非常懊惱，便欲罷道還家，即向和上迦旃延告辭，和上令其明日乃去。

時婆羅那受教即宿，於其夜半覺者迦旃延，便爲現夢，使婆羅那自見已身罷道歸家，父王已崩，即認王位。大集四兵，伐惡生王。既至夜闕，列陣共戰，爲夜所敗。兵衆破喪，身被囚執。時惡生王得婆羅那已，遣人持刀將欲殺之。時婆羅那極大怖畏，即生心念，願見和上，雖爲他殺不以爲懼。其時和上應念，知心執錫持鉢，欲行乞食，於其前現而語之。言子我嘗種種爲汝說法，鬥爭求勝，終不可得，不用我教，知如何答和上言：今若救濟弟子之命，更不敢爾。時迦旃延爲婆羅那請王人言：小停住，聽我答王，救其生命。命作是語已，便向王所。其後王人不肯待住，遂將殺去。臨欲下刀，心中驚怖，失聲而寤。……

此外，鳩摩羅什譯的大莊嚴論經卷十二第六十五故事也大體相同。

這裏有一個問題發生：干寶是東晉初年人，列子一書也出其晉張湛的偽作。(八)現在的大莊嚴論經和雜寶藏經的譯者，却是姚秦或元魏時人。大莊嚴論經暫不具論，雜寶藏經裏的篇什，也不盡出於

吉伽夜和曼羅的翻譯，其中還摻雜了前人的譯品。(九)而且前此佛經的輸入，多半由於高僧的記誦，往往未經翻譯成書，早已流傳人口。正如現在的學者將原文的課本在大學裏講授一樣，何況當時流傳的佛經，經過幾次「滅法」的浩劫和歷代的兵火，已不知該毀去了多少？那麼，搜神記和列子的本於佛經自亦不足成爲問題了。

後人數衍這故事的，有元人馬致遠的黃梁夢雜劇，(十) 明人湯顯祖的邯鄲記，(十一) 又車任遠 (亦明人) 的四夢記中也有邯鄲夢，(十二) 都把這故事更在戲曲上與以發揮。惟車氏的四夢今已不傳，其詳不可得而知了。

清人蒲松齡的聊齋志異，多摹擬唐代傳奇文而時有新意，文亦簡潔嫻練。其中的續黃梁便屬於這類故事。

最近偶爾見到一本謝勒敦 (J. Shelton) 的西藏故事 (Tibetan Folk Tales, New York, 1925) 翻閱一過，曉得其中不少的故事與印度的五書以及佛經裏的故事相同。其中有一篇敘國王在一個魔術家支配之下，受了不少的驚恐和凌辱，結果不過是一場幻夢。這不但可以證明這類故事確出於印度，並且曉得這種故事一直到現在還在西藏流傳着。

(註一) 見魯迅的中國小說史略第八篇唐之傳奇文頁七〇，及鄭振鐸先生插图本

中國文學史第二冊頁四九五。

(註二) 我所見的有 Th. Bentley 德文譯本，名 Pantschalantra-fanf Bucher