

中國古典小說研究資料彙編

編 例

- 一、在中國文學研究中，小說一向不受重視。民國以來，由於胡適等學者的倡導，雖漸開風氣，但迄今六十年來，傳統小說之研究，仍未能與其他傳統文學分庭抗禮。以博碩士論文而言，近三十年來，羣經、語文、文、史、諸子等傳統文學，已累積至近2,000篇，而文學類之傳統小說研究尚不滿百。有志於研究的人，不僅找不到可供研究的資料，也找不到足能勝任的指導教授。本社不自量力，數年前曾影印罕本中國古典小說一至五輯數十冊，尚獲學術界好評。為評估近數十年對傳統小說研究之得失，特將報刊所載有關傳統小說之論著輯為一集，計4,362篇，分裝323冊，5萬餘頁，約六千萬字。
- 二、除報刊資料外，兼及文集，論叢，博碩士論文及專著中之篇章，亦摘要收錄。未能收錄文字均列目，並附序跋圖錄，供研究者參考。
- 三、每類研究之首冊均詳列~~為目~~~~作者~~~~續集~~來源、刊行時日。如購全集，另附全集目錄供檢索。
- 四、所收資料大致迄1980年~~於~~~~輯刊~~~~編~~編一續集，並補遺輯漏，盼能節省研究者搜索之苦，加速研究之發展。
- 五、傳統小說亦稱古典小說，有別於現代小說。研究者追溯起源，始自神話。神話和民族學有關，有時且無法分割。為免重複，太涉專門的只好割愛。

編號	篇	名	作	者	資	料	來	源	頁次
----	---	---	---	---	---	---	---	---	----

佛教對中國小說之影響 (一)

1	佛教故實與中國小說	臺靜農	中國文學史論文選集(二)	68.3.台北市台灣學生書店	/
2	關於小說戲劇的來源	馬漢茂	中國古典文學研究叢刊	66.10.台北	23
3	佛教對中國小說文學的影響	東 初	海潮音 58 卷10期	66.10.台北	32
4	佛經翻譯文學的文體及其影響	斐普賢	中印文學研究	57.3.台北商務印書館	34
5	中國小說源出佛家考	孫 廬	漢聲 35 期	26.8.	39
6	三國志曹沖華陀傳與印度故事	陳寅恪	清華學報 6 卷1 期	19.6.北平	43
7	中國古代小說之外國資料	胡懷琛	逸經半月刊 4 期	25.4.香港	45
8	六朝之鬼神志怪書(上)	該社編輯部	中國小說史略	58.5.台北市明倫出版社	48
9	六朝之鬼神志怪書(下)	該社編輯部	中國小說史略	58.5.台北市明倫出版社	54
10	六朝志怪小說的內容—有關佛教思想影響的作品	全寅初	魏晉南北朝志怪小說研究	67.9.台北師大國研所博士論文	58
11	佛教徒怎樣利用鬼神志怪書	郭箴一	中國小說史	66.10.台北市商務印書館	71
12	佛教與鬼神志怪書	秦孟瀟	中國小說史初稿	新加坡世界書局	74

中國文學史論文選集(三)

佛教故實與中國小說

臺靜農

一、佛教地獄說反映於中國小說的情形

(一)

自佛教地獄說傳入中國後，不特一般平民即部份的士大夫階級，都毫無抗拒的接受了這種觀念。它充實了農民意識的道教，同時也影響了中國的藝術與文學；藝術方面它促進了人物畫的創造，文學方面它供給了新的題材；至於佛教思想深入於這兩方面，又是毫無疑義的。

地獄是一個超現實的慘酷的名稱，人人都知道的，但不是由於佛書，而是由於民間流行的藝術與文學的描寫。這一名稱究竟是怎樣的，唐西明寺沙門道世玄輝（註一）有簡要的說明：

問曰：云何名地獄耶？答曰：依立世阿毗曇論云：梵名泥犁耶，以無戲樂故，又無喜樂故，又無行出故，又無福德故，又因不除雜業故。故於中生復說此道於欲界中最高為下劣，名曰非道，因是事故，故說地獄名泥犁耶。如婆沙論中名不自在，謂彼罪人為獄卒阿旁之所拘制，不得自在，故名地獄。亦名不可愛樂，故名地獄。又地者底也，謂下底萬物之中地最在下，故名為底也。獄其局也，居謂拘，局不得自在，故名地獄。又名泥犁者，梵音，此名無有，謂彼獄中無有

義利，名無有也。

作爲一個人看這地獄的定義，凡人種所應有的都被剝削了。雖然如此，執行起來，卻有令人不可想像的可怕的刑罰，而這種種可怕的刑罰，都是畫家小說家取作題材的。

至於地獄說是什麼時候流入中國的？據開元釋教錄卷一總錄後漢（註二）著錄：

問地獄書經一卷，見朱士行漢錄及高僧傳

右一部一卷（本闕）

沙門康巨（或作巨，未詳孰是。）西域人，心存遊化，志在弘宣，以靈帝中平四年丁卯於洛陽譯問地獄經，言直理詣，不加潤飾（註三）。

中平四年爲紀元一百八十七年，是佛教地獄說在紀元二世紀之末年已流入中國了。又開元釋教錄卷一著錄安世高譯經中有：

罪業應報教化地獄經一卷，初出。或云地獄報應經，見長房錄。
十八泥犂經一卷，或云十八地獄經，見長房錄。

安世高（註四）入中國後譯經，在漢桓帝建和二年（二四八）至靈帝建寧（二六八—二七二）中二十餘年間，與康巨同時，或稍早幾年。所譯經，費長房著錄一百七十六部，高僧傳止云三十九部，智昇撰開元釋教錄於一百七十六部中刪除八十五部，認爲非世高所出（註五）。

刪目中亦有地獄罪人衆苦經一種。出三三二記集云爲三十五部（註六），湯用彤漢魏兩晉佛教史據之，以爲長房錄開元錄高僧傳所著錄皆不可信（註七）。按安公名最大，又通華語，其前後傳譯多致謬

濫，而以安公出經爲羣譯之首，因而早期譯經無名譯者，皆附於安公名下。安公又曾校理羣經（註八）故後人將失譯之經多歸之於安公。

梁僧佑出三藏記集下卷第四，「新集續撰失譯雜經錄」第一三著錄的地獄經計有：

鐵城泥犂經，或曰中阿含泥犂經

勤苦泥犂經一卷

十八泥犂經一卷（抄）

四泥犂經一卷

地獄經一卷

地獄衆生相害經一卷（抄）

地獄罪人衆苦事經一卷（抄）

佛爲比丘說大熱地獄經一卷（抄）

罪業報應教化地獄經一卷

千法成就惡業入地獄經一卷（抄）

比丘成就五法入地獄經一卷，抄阿含

調達入地獄經一卷，抄中阿含或云調達入地獄事

調達生身入地獄經一卷

奪那祇全身入地獄經一卷

瑠璃王生身入地獄經一卷

這些失譯的地獄經，其譯出的時代，大概是早在魏晉晚在梁代，原經未必盡是單書，或有部分是從某

一經中抽譯出來的，地獄觀念最能打動人民信仰心理，所以小乘法師儘先將它介紹入中土。由於上面的史料看來，佛教的地獄說，始由漢末流入中國，到了南朝大大的流行，也可以說外來的地獄說從此在中國人民心理上生了根。於是影響了中國的文學藝術，這是極自然的事。

(11)

現在我們要了解的，地獄的結構是怎樣的？這一問題所包括的為地獄的數量及地獄主，地獄有大小之別，地獄主的身分也因之而不同，這同人間監獄的結構沒有什麼分別，但是佛教經典中紀錄，頗為紛紜，很難據之整理出來一套完整的司法體系，只有分別述之：

(一) 十八地獄說：十八地獄民間寺院多有壁畫，以是昔年民間婦孺沒有不知的。問地獄經云：

閻羅王昔為毗沙國王，經與維陀始王共戰，兵力不敵，因立誓願，願為地獄主。臣佐十八人，領百萬之衆，頭有耳角，皆悉忿怒，同立誓曰：後當奉助治此罪人。毗沙王者，今閻羅是；十八大臣者，諸小王是；百萬之衆，諸阿傍是。

十八小王者：一、迦延，典泥犁；二、屈導，典刀山；三、沸遠壽，典沸沙；四、沸曲，典沸尿；五、迦世，典黑耳；六、嚙徑，典火車；七、湯謂，典鑊湯；八、鐵迦然，典鐵床；九、惡生，典嗔山；十、寒冰（原註：經佚王名。）十一、毗迦，典剝皮；十二、遠頭，典畜；十三、提薄，典刀兵；十四、夷大，典鐵磨；十五、悅頭，典冰地獄；十六、鐵箝（原註：經闕王名。）十七、身，典蛆蟲；十八、觀身，典洋銅。

據此閻羅王之下，又有十八小王，很像一個封建王國。所異者，每一小王國典掌一種酷刑而已。按問

地獄經於漢靈帝中平四年由沙門康巨譯入中土，已見上述。而開元釋教錄卷一云康譯本已闕，本文所引者雖非康本，猶是梁以前的譯文（註九）。

(二)三十地獄說：經律異相四十九引淨度三昧經云：

一曰平湖王，主阿鼻大泥犂；二曰晉平王，與治黑繩重獄；三曰葉都王，與治鐵臼獄，四曰輔天王，與治合會獄；五曰聖都王，與治太山獄；六曰玄都王，與治火城獄；七曰廣武王，主治劍樹獄；八曰武陽王，與主唯吼獄；九曰平陽王，主治八路獄；十曰都陽王，與治刺樹獄；十一消陽王，主治沸灰獄；十二廷尉王，與治大叫獄；十三廣進王，主火阿鼻獄；十四高都王，主治鐵治獄；十五公陽王，主治鐵火獄；十六平解王，主治沸屎獄；十七桂陽王，主治治燒地獄，十八平丘王，與治彌離獄；十九礎石王，主治山石獄；二十琅耶王，主治多洎獄；二十一都官，主治泥犂獄；二十二玄錫王，主治飛蟲獄；二十三太一王，主治陽阿獄；二十四合石王，主治大磨獄；二十五涼無王，主治寒雪獄；二十六無原王，主治鐵杵獄；二十七政始王，主治鐵柱獄；二十八高遠王，主治膿血獄；二十九都進王，主治燒石獄；三十原都王，主治鐵輪獄；是為三十大苦劇泥犂。神明聽察，疏記罪福，不問尊卑，一月六奏，一歲四覆，四覆之曰，皆用八王曰。八王曰者，天王業行，比比諸天民隸之屬，有福增壽，有罪減算，制命長短，毛分不差。人民盲冥，了自不知，不預作善，收付地獄。

按淨度三昧經，譯入中土較問地獄經爲遲，劉宋元嘉年間（四二四—四五二）有釋智嚴譯本一卷，釋寶雲譯本二卷，求那跋陀羅譯本三卷，並見開元釋教錄卷第五。以知三十地獄之說，在南朝已經盛行了。推想地獄說的創始，其類別數目，定是由少而多，所以由八而三十。又有大小地獄之說，淨度三昧經云：「物治一百三十四地獄」，以見地獄名目之多。今觀經律異相所引譯文，三十地獄王的姓

名已經華化了。

(三)

中國人的地獄觀念，不是所謂「本位文化」，已是毫無疑義的。可是戰國時代的楚人，卻有一種「幽都」的構想，儘管與地獄的現象同樣可怕，而性質卻大不相同。楚辭「招魂」云：

魂兮歸來，君無下此幽都些。土伯九約，其角觺觺些；敦服血搏，逐人駺駺些；參目虎首，其身若牛些；此皆甘人，歸來歸來，恐自遠災些。

王逸註：「幽都，地下后土所治也」；「土伯，后土之侯伯也」。據此，主宰幽都的，也是封建形式；而幽都的封建主，都不是人類的形相；他雖以人肉為美食，卻沒有對於人的善惡價值有所估量，所以說這種早在紀元前兩三世紀幽都說，與佛教的地獄說是不同的。可是前人也曾有將兩者混為一談的，顧炎武日知錄卷三十一「泰山治鬼」條云：

或曰：地獄之說，本於宋玉招魂之篇，長人土伯，則夜叉羅刹之論也；爛土雷淵，則刀山劍樹之地也；雖文人之寓言，而意已近之矣。於是魏晉以下之人，遂演其說，而附之釋氏之書。昔宋胡寅謂閻立本寫地獄變相，而周瑛來俊臣得之以濟其酷，又孰知宋玉之文，實為之祖。

要知「宋玉之文」與「釋氏之書」，各不相干，前者「甘人」，以人類為仇敵，後者以賞罰別人類的善惡，實不能混為一談。

雖然，中國民俗傳述也有泰山治鬼之說，如日知錄「泰山治鬼」條云：

自(漢)哀平之際，而織緯之書出，然後有如遁甲開山圖所云：「泰山在左，亢父在右，亢父如生，泰山主死。」博物志所云：「泰山一日天孫，言為天帝之孫，主召人魂魄，知生命之長短者。」其見於史者，則後漢方術傳，許峻自云：「嘗為病，三年不愈，乃謁見泰山請命」。烏桓傳死者神靈歸赤山，赤山在遼東數千里，如中國人死者魂神歸泰山也。三國志管輅傳：謂其弟辰曰：「但恐至泰山治鬼，不得治生人如何？」而古辭怨詩行云：「齊度游四方，各繫泰山錄，人間樂未央，忽然歸東獄。」陳思王駢車篇云：「魂神所繫屬，逝者感斯征。」劉禎贈五官中郎將詩云：「常恐游岱宗，不復見故人。」應璩百一詩云：「年命在桑榆，東嶽與我期。」然則鬼神論之興，其在東京之世乎？

觀此，人死魂魄歸於泰山，其統治者為泰山神，此說興於東京之世，已是事實。而其時佛教的善惡價值，地獄的處罰，尚未影響泰山神的統治。

太山主，列異傳蔣濟亡兒事稱太山令(註一〇)，而類林雜說引此事，稱太山府君。又記臨淄蔡支至岱宗山下，遇見一官，付一書囑致其外孫，云「吾太山神也，外孫天帝也」(註一一)。此與博物志云泰山為天帝之孫適相反。按「府君」為漢太守之稱，太山神既相當於太守，太守之下有主簿有錄事，如幽明記吉未翰之弟為太山主簿，蔣濟兒為太山錄事，其職官與人間同。其實也就是因人間的職官，影響了鬼神的社會。至如冥報記所說：閻羅王如人間天子，上對天帝負責，下有泰山府君如尚書令，而以五造神、諸主簿、錄事、判官等為屬吏，這樣有體系的複雜的政體，一定是佛教徒的創造，將泰山府君隸屬於閻羅王下，舊有的神雖沒有廢，而外來的神卻高高的在上。這可以說由鬼世界的泰山轉變為地獄，由泰山神轉變為閻羅王的過渡。

現在要注意的，佛教的地獄說雖然普遍於魏晉與南朝，而這時期的鬼神怪異的作家，是不是大都

已經接受了地獄說？這答案當然得從作品本身去探尋。這一時期的作品，雖然不夠完整，殘存的還多，足夠供我們參考的了。

曹丕的列異記，是最早的著作，隋書經籍志（下簡稱隋志）著錄三卷，今存五十事，以太平廣記和太平御覽兩書保存最多。其中只有泰山神，絕無地獄說。證以顧炎武「泰山治鬼」條所引魏晉人說，魏晉人只知泰山是鬼世界，卻沒有悲苦的地獄觀念。

干寶搜神記，隋志著錄三十卷，至宋已佚。今殘存的有二十卷本與八卷本。以二十卷本輯出的爲可信，其中亦無地獄說。干寶是歷史家，因感於父婢死而再生，於是集古今神祇靈異人物變化，「發明神道不誣」，當時有「鬼董狐」之稱，鬼董狐的筆下，竟看不出佛教的思想，自然不會有地獄的描述。

據以上兩書看來，魏晉文士雖列異搜神，卻未嘗接收佛教的地獄說。又荀氏靈鬼志一書，今存二十餘事，劉孝標在其世說新語的注裏曾經引用過，其中一事云：

忽然出一平地城門，外有一鬼，大鐘項，脚著木柱，見道人，便乞食。曰：得食，當與汝。既問，乃是鬼王所治。

此稱鬼王而不稱閻羅王，又不言有地獄，是專門說鬼故事的荀氏，竟不採佛家說以藻飾其著作。六朝人喜談鬼，原是對於人生追求的另一面，不一定都是出於宗教性的。尤其是當外來宗教衝擊的時候，有的驚其靈異而虔誠膜拜，有的不免保守舊聞而予以排拒。換言之，也就是各拜各的神，各說各的鬼，彼此不相干。所以說：六朝的鬼怪小說，不是都受過佛教洗禮的。

六朝小說今散見於太平廣記等類書的頗爲不少，近代學者輯出的還有二十種之多，其中惟一的是王琰的冥祥記，中有十四五條記地獄事，凡提到地獄主，都是太山府君，沒有稱閻羅王的。王琰是佛

教徒（註一），冥祥記十卷，今存一百三十餘事，幾全是法苑珠林所收的。這足以證明南朝的時候，佛敎徒的文士方在闡揚地獄說，儘有許多生動的地獄諸相的描寫，還沒有將外國的閻羅王搬過來，佛敎初入中土時，往往運用中土舊有的名辭，代替天竺的名辭，使中土人士易於接受。王琰的冥祥記對於地獄主仍用太山府君，便是這種原因。是知六朝時代，佛敎雖已盛行，而佛敎的地獄說，卻沒有被當時搜神志怪的小說家普遍運用。

至於冥祥記的文學藝術，在六朝小說中，算得上乘。雖篇篇都是「張皇鬼神，稱道靈異」，而敘述委曲詳盡，情境若真，多有短篇小說的規模。尤以他常用的一種寫法，地獄諸相，藉死後復蘇，或夢中醒來，然後說出親眼所見。這種寫法，影響後來頗大，清初「聊齋誌異」還是如此，成爲庸俗的公式了。

(四)

王琰雖然在四世紀中以小說的形式，宣揚地獄說，似乎並沒有影響到當時好鬼神志怪的文士，尤以後來梁武帝那樣的提倡佛敎，也沒有如王琰的冥祥記一類的著作。李唐文學雖多傳奇，到了中晚唐之際始有以地獄爲題材的，足見從六朝至唐，有修養的文人，都不願接受外來的地獄說。至於唐朝民間流行的俗講文，卻有以地獄爲主題的了。尤以唐代第一流的畫家也以地獄羣相爲題材了。在未談到民間作者地獄的觀念以前，得先知道畫家以地獄爲題材的事實。

畫家與佛敎發生關係，可上溯到五世紀。宣和畫譜著錄的道釋畫家，晉有顧愷之，宋有陸探微，梁有張僧繇，隋有展子昭，唐有閻立本、張孝師、吳道玄。而畫地獄變者，以吳道玄最爲知名。道玄之先則有張孝師，宣和畫譜卷一云：

張孝師為驃騎尉，善畫，嘗死而復生，故畫地獄相為尤工，是皆吳游所見，非與想像得之者比也。吳道玄見其畫，因效為地獄變相。畫評謂：孝師衆制有功，未為盡善，而地獄變相，群共推服，宜道玄之肯摹倣也。

這與王琰的冥祥記有共同的公式，竟因死去活來，畫得更為真切。孝師以後便是吳道玄了。宣和畫譜卷二云：

吳道玄，字道子，陽翟人也，舊名道子。……世所共傳而知者，惟地獄變相，觀其命意，得陰陽授，陽作陰報之理。故畫或以金胃雜於桎梏，固不可以體與迹論，當以情致而理推也。

又朱景玄唐朝名畫錄云（註一三）：

又嘗聞景雲寺老僧傳云：吳生畫此寺地獄變相，時京都屠沽漁罾之輩，見之而懼罪改業者，往往有之，率皆修善，所畫並為後代之人規式也。

又段成式酉陽雜俎續集卷五云：

常樂坊趙景公寺，隋開皇三年置，本曰弘善寺，十八年改焉。南中三門裏東壁上，吳道玄自畫地獄變，筆力勁態，變狀陰怪，觀之不覺毛豎，吳畫中得意處。

按吳道玄是唐明皇時宗教畫家，他是宮廷供奉，為「內教博士」。宣和內府所藏九十三種，都是宗教畫。而當時寺院中他畫的壁畫很多，他畫的地獄變相，見之於著錄的也不止一二處。宣和畫譜道玄云：「議者謂：有唐之盛，文至於韓愈，詩至於杜甫，書至於顏真卿，畫至於吳道玄，天下之能事畢

矣。」所以在中國畫苑中，人物畫方面，他的影響是極大的。

佛教徒的宣傳，最爲高明，唐太宗所製三藏法師聖教序，沙門懷仁集王羲之字刻石流傳，至今畫家奉爲楷模。而佛教的地獄變相，又由第一流畫家畫出，可算是盡其宣傳的能事了。至於第一流的畫家何以欣然從事此種工作，自然有種種因素，這不是本文所要討論的。而吾人所要知道的，佛教的地獄說，最早接受的，是畫家，不是文學作家，雖然劉宋時代已經有了王琰的冥祥記。

可是，佛教通俗宣傳品的變文，也就是小說話本的前驅，卻將他們的地獄說演繹成爲小說了。現存的敦煌變文有四篇：

1. 目連緣起（註一四）
2. 大目乾連冥間救母變文并圖一卷（並序）
3. 目連變文
4. 地獄變文

以上四篇，一、二兩篇是完整的，第二篇較第一篇更爲曲折，這是以西晉月氏三藏竺法護所譯的佛說盂蘭經爲底本而演繹成的。故事是說：目連的母親因欺誑凡聖，死墮阿鼻地獄，受種種苦，目連投佛出家，得了阿羅漢果。於是身入阿鼻獄中，見其母親受種種酷刑，最後墮爲狗身。目連將她引至王舍城佛塔之前，七日七夜，轉誦大乘經典，懺悔念戒，阿娘乘此功德，方解除罪孽。

此外有一殘卷，近代學者定爲唐太宗入冥記（註一五），與地獄變文大不相同。前者是據經文演繹爲講唱文，此是據一民間傳說爲母題演繹成爲小說的。此一傳說又見於張鷟的朝野僉記卷六：

唐太宗極康豫，太史令李淳風見上流淚無言。上問之，對曰：「陛下夕當晏駕。」太宗曰：「人生有命，亦何憂也？」留淳風宿。太宗至夜半上奄然入定，見一人云：「陛下楚合來還，即

去也。」帝問：「君是何人？」對曰：「臣是生人判冥事。」太宗入見，判官問六月四日事，即令還。向見者，又送迎引導出。淳風即觀乾象，不許哭泣，須臾乃寤。至曙，求昨所見者，令所司與一官，遂注蜀道一丞。

變文卻不似如此的簡略，有曲折，有高潮，算得一篇頗有諷刺性的小說。變文大意爲：太宗生魂入冥，閻王使人問他武德三年至五年殺六十四人之罪，太宗說平生戰陣上殺人甚多，今受罪未了，如何歸得生路，憂心若醉。旋被引至閻王殿前，喝他何不拜舞？太宗以己是大唐天子，不願拜舞。閻王吩咐左右，帶到判官處。判官崔子玉是現任陽間輔陽縣尉，原是「皇帝所司」，令勘問皇帝，未免愛惶。崔子玉與李淳風本是朋友，太宗將懷在身中李淳風的信交給了崔子玉，子玉看了信後，便言李淳風「豈合將書囑這箇事來？」太宗聽了此語，無地自容，低心下意，不免向子玉哀告。子玉一面維護太宗，不使建成元吉與之對直。一面以己在陽間官卑，藉此討好太宗，希望得一員政官，於是勾改太宗命錄，添了五年，又添了五年，太宗只許以錢物，並未予官。崔子玉於是對太宗恐嚇勒索，終如願以償，得了蒲州刺史兼河北廿四州採訪使，官至御史大夫，賜紫金魚帶。

按此篇首尾俱殘，現存約有三千字，幾全是唐太宗與崔子玉兩人的事。寫太宗初對閻王尚有威風，後被崔子玉說好說壞，弄得無可奈何。崔子玉的性格，既狡黠又貪婪，尤爲突出。崔子玉之名不見朝野僉記，而崔真君的神異記曾記此事，略同「僉記」（註一六）。可見變文的崔判官，也有傳說的依據。因爲殘卷關係，不知有無地獄現象描寫，據冥祥記一派的作法，唐太宗脫罪後回陽前，可能由崔子玉帶他一游地獄的。

俞樾謂朝野僉記所記爲小說家言，惜此事記載殊不分明（註一七），如果他見到這本敦煌殘卷，一定會驚異唐代民間作者，居然將這一民間鬼話演成極爲生動的小說。同時值得注意的，這篇小說雖然

採用了佛教的地獄說，與佛教徒寫地獄故事卻不相同，他自有其創作的意義，即藉操生死之權的冥府，對於統治人間的帝王具有嘲弄的作用，而小人弄權竊位如崔子玉者又反映了官僚社會的醜惡，這顯然作者有他寫作的意義，不同於佛教徒的宣傳。

按張鷟是唐高宗調露時代（六七九）的進士，玄宗開元初以訕短時政貶嶺南，旋得內徙，終司門員外郎，見兩唐書「張鷟傳」。以知唐太宗入冥的傳說，早在初唐便流行民間，故張鷟收入朝野僉記，而變文入冥記寫作的時間，要晚於「僉記」，可能在中晚唐變文盛行的時候。

(五)

有修養的文士所寫的傳奇，以地府為題材的，不特時間晚而且不多，現在所能看到較早的作品，大概只有牛僧孺的「玄怪錄」中的「崔紹」（註一八）。這是一篇約有三千字長的小說，故事大致是這樣的：

博陵崔紹為康州牧掾屬時，其友人家有一女貓，在紹家產生二子，南土風俗以鄰家貓前來產子，為大不祥，因命人將三貓投江淹死。後紹客雷州，得熱疾死。死時見二使者來，手執文牒拘紹，云「有冤家與之對命」，紹惶懼不知所裁。於時忽有一神來，自言為「一字天王」，因久被紹家供養，今紹有難，特來相救。「一字天王」遂領紹至陰司判官處，判官又引紹見陰司大王，大王令喚崔紹冤家至，見一婦人領二子來，皆人身而貓首，號泣不已，稱紹非理相害。時「一字天王」向紹言：「速開口許以功德」，紹遂發願，各為寫經一卷。發願後，便不見婦人等。公事已畢，大王問紹「是誰家子？」紹以其房族答之。大王言：「若然，與公是親家。」又自云「是人間馬供射。」紹因咨問：「大王在生名位至重，官位極崇，何得在陰司職？」大王笑曰：「此

官職至不易得。先是杜司徒任此職，後杜司徒舉以自代。「紹復問：「司徒替何人？」大王曰：「替李若初，若初性嚴寡恕，所以上帝不遣久處。」紹起辭，天王送紹至王判官處。判官引紹到一瓦廡下，廡下有一樓，便引紹入樓。見滿壁悉是金勝銀勝備列人間貴人姓名，另一鐵榜列州縣府僚屬姓名。紹問判官曰：「聞陰司有地獄，不知何在？」判官曰：「地獄名目不少，去此不送，罪人隨業輕重而入之。」又問：「此處城池人物何感如是？」判官曰：「此王城也，何得怪感？」又問：「王城之人如海，豈得俱無罪乎，而不入地獄耶？」判官曰：「得處王城者，是業輕之人，不合入地獄；候有生關，則隨分高下，各得受生。」紹在冥司見舊友田洪。洪云：「在世時，本無子，養外孫鄭氏子為兒，後自得一子。今被冥司責以奪他人之嗣，以異姓承家，既自有子，又不令外孫歸本族。現為此事故勸勸頗甚。望紹回致書其子令外孫鄭氏歸本宗。」最後天王送紹歸陽世時，路見四人身而魚首，着慘綠衫，衫上微有血污，泣拜紹，求救性命。紹曰：「僕何力以救公四人？」四人曰：「但許諾則得。」紹許之。四人又求為寫一部金光明經，則得度脫罪身。紹至雷州客館，見本身僵臥於床，以被蒙覆手足。天王曰：「此公身，但徐徐入之莫懼。」活後，家人言死已七日矣，唯心及口鼻微暖。見階前木盆中養四鯉魚，知為冥司所見四人，命投之陂池中，並發願為寫「金光明經」一部。（節錄原文）

這篇小說的作者牛僧孺是中晚唐傳奇大家，文怪錄是他的小說專集，他所寫的都是怪異故事，故名文怪錄。這篇「崔紹」，似乎受了王琰冥祥記的影響，而寫作的態度與佛教徒卻大不相同。他雖運用了地府的題材，但不重視慘酷的地獄描寫。他筆下的地府，既不陰森，反而繁華，這是「冥祥記」所沒有的。例如：

又見一城門，有八街，街極廣闊，街內迤有雜樹，不識其名目。有神人甚多，不知數，皆莊