

出家到棲隱——論劉孝標命定思想與 宗教情懷的轉化

林伯謙*

〔摘要〕

劉孝標是南朝博聞碩學之士，他的一生，坎坷多奇，童年遭遇喪亂，流寓北魏，更與母親遁入空門。在此期間，還參與太武帝滅佛之後的佛教復興事業，協助佛經翻譯。其後冒履艱危，潛逃南來，又因不遇明主，戚戚無歡，於是撰寫〈辯命論〉，認為窮通皆是天意冥冥註定，非人力所能變改，甚至與友人劉沼書信反覆，論辯不休；此外也寫作〈相經序〉宣稱相貌關乎富貴吉凶，皆是命定所致。此「命定論」與佛教「業力論」實大逕庭，頗相扞格，觀其《世說新語·尤悔》注評曰：「業有定限，報不可移。」同意佛教三世因果觀；〈辯命論〉卻說自然造化形成了「命」，「命也者，自天之命也。」莫非他這一生，從出家到最後棲隱金華山，信仰已然丕變，不再尊奉佛法？或是隨時間推移，因人情歷練而有更深刻的覺悟？或是像黃侃《文選平點》所言「忿悁」、駱鴻凱《文選學》云：「自傷不遇」所致？一如在梁朝，范縝〈神滅論〉比劉孝標〈辯命論〉引發更大波瀾；學界歷來研究劉孝標，對《世說新語注》總有較多的關切，至於他的思想和終極關懷，則少有探究，因此本文從史料、佛典與文集中，詳加考辨其思想情感的轉變，釐清上述相關問題。

關鍵詞：劉孝標、〈辯命論〉、〈相經序〉、〈自序〉、業報、《世說新語》

*東吳大學中國文學系教授

一、前言

在佛法東傳，三藏宣譯逐步達到高峰的兩晉時期，教界爲了弘揚法義，擴大影響，於是漸與玄學交融，創發「格義」之學，再由「格義」比附，轉爲六家七宗般若之談。般若性空立真俗二諦義，然而真諦畢竟空中，又是孰證般若？孰般涅槃？對此大哉問，主張「本無」的道安弟子慧遠在江南提出「神不滅論」與「因果報應論」，他以神不滅的思想爲基礎，撰寫〈明報應論〉、〈三報論〉，¹強調過去、現在和未來的三世報應說，這種對於主體性不懈的探求，再加上曇無讖所譯北本《大般涅槃經》南傳，遂使南朝佛學由般若真空轉往大乘涅槃經系的真常妙有，因此知識分子開始追尋佛性的究竟永恆。齊竟陵王蕭子良與梁武帝蕭衍都是相信三世輪迴中有承受業報、解脫成佛的主體，因此才對范縝〈神滅論〉大加瞋怪，先後集朝野僧俗詰難之，武帝甚至親撰〈立神明成佛義記〉²宣示神不滅義，這是六朝思想史上重大的事件；反觀本文研究對象劉孝標(462-521)，他撰寫〈辯命論〉，有意激起時代話題，可惜並未引發像〈神滅論〉那麼轟動熱烈的辯論，《昭明文選》李善注引劉璠《梁典》云此論「蓋以自喻」，並說明其寫作背景：

孝標植根淄右，流寓魏庭，冒履艱危，僅至江左。負材矜地，自謂坐致雲霄。豈圖逡巡十稔，而榮慙一命，因茲著論，故辭多憤激，雖義越典謨，而足杜浮競也。³

此篇文章辯證一切自然命定，這種「命定論」(或俗稱「宿命論」)思想，與佛法講求三世果報的「業力論」，兩者實有牴觸。劉孝標年少出家，還協助譯經，不可能對佛教核心思想不熟悉，然而逃離北魏，奔赴江南，竟是蹭蹬宦海，戚戚無歡，後來遇到一心奉佛的梁武帝，情況更爲不堪，這不禁讓劉孝標思辨亙古以來關於「命」的嚴肅議題。由於他當時的不遇，是梁武帝所致，所以梁武帝的信仰與言行，反而促成他去研究探索，想找出真正的解答。從他撰寫〈辯命論〉、〈相經序〉、

¹ [梁]僧祐：《弘明集》卷五〈沙門不敬王者論·形盡神不滅第五〉、〈答桓玄明報應論〉、〈三報論〉，T52，頁31、33、34。

² 同前註，卷九〈大梁皇帝立神明成佛義記〉，T52，頁54。

³ [梁]蕭統編、[唐]李善注：《文選》卷五四〈辯命論〉(臺北：華正書局，2000年10月)，頁747。

〈重答劉秣陵沼書〉再三堅持命定的理念，即知已乖違少時信奉的佛教業報思想。劉孝標宗教情懷明顯變化，乃至於最終歸隱山林的生活和心境轉折，鮮少在佛教史或文學思想史上受到矚目，實在有必要詳加考察，因此本文依劉孝標生平事蹟，分節探究其佛教因緣、投奔南來的著述和不遇、命定思想的轉變、山林棲隱與儒道釋三教統合，一一予以闡發。

二、劉孝標的佛教因緣

劉峻字孝標，平原（今屬山東）人。主要生平可見《梁書·文學下》、《魏書·劉休賓傳》、《南史·劉懷珍傳》、《北史·劉休賓傳》等。⁴孝標博學高才，勤於撰著，文章亦擅美當時，故《北史》論曰：「孝標名重東南」。〈隋志〉載錄其著作有《漢書注》一百四十卷、《梁文德殿四部目錄》四卷、《類苑》一百二十卷、《世說注》十卷、《梁平西刑獄參軍劉孝標集》六卷，⁵可惜僅《世說注》及部份篇章傳世，多半皆亡佚。孝標生於亂世，《梁書》云：

峻生期月，母攜還鄉里。宋泰始初，青州陷魏，峻年八歲，為人所略至中山，中山富人劉實愍峻，以束帛贖之，教以書學。魏人聞其江南有戚屬，更徙之桑乾。峻好學，家貧，寄人廡下，自課讀書，常燎麻炬，從夕達旦，時或昏睡，蒸其髮，既覺復讀，終夜不寐，其精力如此。齊永明中，從桑乾得還。

「宋泰始初」應為宋明帝泰始五年（469），泰始五年即北魏皇興三年，《魏書·獻文帝本紀》有云：「（皇興三年）五月，徙青州民於京師。」⁶又觀李善注《文選·

⁴ [唐]姚思廉：《梁書》卷五十（臺北：鼎文書局，1993年1月），頁701、[北齊]魏收：《魏書》卷四三（臺北：鼎文書局，1993年10月），頁1437、[唐]李延壽：《南史》卷四九（臺北：鼎文書局，1991年4月），頁1218、[唐]李延壽：《北史》卷三九（臺北：鼎文書局，1991年4月），頁1437。以下相關引文，不另出注。

⁵ [唐]魏徵：《隋書·經籍志》卷三三、三四、三五（臺北：鼎文書局，1993年10月），頁954、991、1009、1011、1078。

⁶ [北齊]魏收：《魏書》卷六，頁129。

重答劉秣陵沼書》引孝標〈自序〉言：「齊永明四年（486）二月，逃還京師。」⁷則來江南已二十五歲。從八歲到二十五歲，在魏實際生活十七年。《魏書·劉休賓傳》云：

休賓叔父旋之，其妻許氏，二子法鳳、法武。而旋之早亡。東陽平，許氏攜二子入國，孤貧不自立，並疏薄不倫，為時人所棄，母子皆出家為尼〔僧〕，既而反俗。太和中，高祖選盡物望，河南人士，才學之徒，咸見申擢，法鳳兄弟無可收用，不蒙選授。後俱奔南。法武後改名孝標云。

《北史·劉休賓傳》沿用此說，《南史·劉懷珍傳》亦稱：「魏人聞其江南有戚屬，更徙之代都。居貧不自立，與母並出家為尼僧，既而還俗。」顯然他與佛教夙有因緣。《梁書》所說「桑乾」，指北魏獻文帝置桑乾郡，轄境相當今山西山陰縣等地；《南史》所謂「代都」，是北魏首都平城。換言之，孝標母子被徙來山西，因無法維生而入空門。當時適逢沙門統曇曜於太武帝滅佛（446-452）後，積極展開復教事業，道宣《續高僧傳·魏北臺石窟寺恒安沙門釋曇曜傳》云：

太武云崩，子文成立。即起塔寺，搜訪經典。毀法七載，三寶還興。曜慨前凌廢，欣今重復，故於北臺石窟，集諸德僧，對天竺沙門，譯《付法藏傳》并淨土經，流通後賢，意存無絕。⁸

曇曜一方面在雲岡鑿造石窟，同時也於恆安（即魏都平城）通樂寺譯經，孝標出家，正好參與譯經工作。僧祐《出三藏記集》卷二曰：

《雜寶藏經》十三卷（闕）；

⁷ [梁]蕭統編，[唐]李善注：《文選》卷四三，頁610。[清]嚴可均：《全梁文》卷五七（京都：中文出版社，1981年6月，頁3291），劉孝標〈自序〉出自《南史》與《梁書》，無此諸句；羅國威：《劉孝標集校注》（臺北：貫雅文化公司，1991年2月），頁127，雖補入李善注文，但不完整，亦漏。

⁸ [唐]道宣：《續高僧傳》卷一，T50，頁427。聖嚴法師《火宅清涼》第三五篇〈曇曜法師〉謂「淨土經」應依道宣另一著作《大唐內典錄》卷四及[唐]智昇《開元釋教錄》卷六所載，改為《淨度三昧經》（臺北：東初出版社，1993年11月，頁216）。

《付法藏因緣經》六卷（闕）；

《方便心論》二卷（闕）。

右三部，凡二十一卷。宋明帝時，西域三藏吉迦夜於北國，以偽延興二年，共僧正釋曇曜譯出。劉孝標筆受。此三經並未至京都。⁹

由於此三經尚未傳來首都建康，僧祐未見原書，所以標記為「闕」。至費長房《歷代三寶紀》卷九據道慧《宋齊錄》，則又多載《稱揚諸佛功德經》三卷、《大方廣菩薩十地經》一卷，也由孝標筆受成書。¹⁰費長房之後的經錄，如《大唐內典錄》、《古今譯經圖紀》、《大周刊定眾經目錄》、《開元釋教錄》、《貞元新定釋教目錄》亦有相同記載，故南宋志磐《佛祖統紀》云：

延興二年，詔西天三藏吉迦夜譯《雜寶藏經》等五部，劉孝標筆受。¹¹

孝標小小年紀，與母親同時出家，不可能如史書所說為「僧」，因「僧」必須滿二十歲，受過具足戒，故其僅算是「沙彌」，而延興二年（472），他也不過十一歲，故參與譯經是否可能？¹²陳垣〈雲岡石窟寺之譯經與劉孝標〉並無懷疑，認為就是注《世說新語》及編《類苑》的劉孝標：

印度人說經，喜引典故；南北朝人為文，亦喜引典故。《雜寶藏經》載印度故事，《世說》及《類苑》載中國故事。當時談佛教故事者，多取材於

⁹ [梁]僧祐：《出三藏記集》卷二，T55，頁13。筆者〈《出三藏記集》的成書年代〉（《人間福報》2008年10月30日「縱橫古今版·雙溪學衡」）曾考證《出三藏記集》十卷本初稿在南齊已成書，目前所見十五卷本，則是梁武帝天監十四五年間擴充續補，可惜僧祐仍然未見劉孝標筆受諸經典。

¹⁰ [隋]費長房：《歷代三寶紀》卷九，T49，頁85。

¹¹ [南宋]志磐：《佛祖統紀》卷三八，T49，頁355。

¹² 丁敏《佛教譬喻文學研究》云：「筆受者劉孝標所處時代，與《世說新語》的注者南朝梁的劉孝標非同一時代，因此不是同一人。」（臺北：東初出版社，1996年3月，頁176）；王玫、王江玉〈劉孝標年譜簡編〉云：「據《開元釋教錄》載，吉迦夜譯經是在延興二年，是年孝標才十一歲，不大可能從事這種翻譯工作，故『筆受』當指『筆錄』。」（《文獻》1998年3期，頁6），惟據譯場制度，僅有「筆受」一職。

《雜寶藏經》；談中國故事者，多取材於《世說新語注》及《類苑》，實一時風尚也。¹³

陳氏並指出孝標在魏十八年（此為虛數，實際十七年，前文已明），「此十八年中，正峻在魏都（今大同）讀書及譯經時也。」則其博洽根柢，正植基於此。曹道衡、沈玉成《中古文學史料叢考·劉峻生年辨》特別附注推崇陳垣考證孝標筆受之年，「勾沉表微，非博大精深無以及此。」¹⁴梁麗玲《雜寶藏經研究》亦辨析說：

在六朝時期，年紀輕輕即才華洋溢者，尚有十歲餘能誦讀詩論及辭賦十萬言的曹植、王粲等人，且以孝標求學勤奮刻苦的精神及通宵達旦的用功程度，學識廣博，才華出眾應該是有可能的。¹⁵

試觀漢末六朝的社會，確實存在早秀的特殊現象，幼穎悟、名籍甚者相當多，王弼得年二十四歲，卻注解《周易》及《老子》；樂廣八歲即為名士；王羲之與王長豫、王安期合稱「王氏三少」；謝莊七歲已能通《論語》……。早秀除一時因緣際會，人才輩出，士族豪門努力栽培子弟也有密切關係，六朝史書常見豪門中人稱：「此吾家之千里駒」，即為明證。而觀孝標父親雖早逝，「孤貧不自立」，家世仍著聲譽，故《梁書》云：「魏人聞其江南有戚屬，更徙之桑乾。」《南史·劉懷珍傳》文末亦論曰：

懷珍宗族文質斌斌，自宋至梁，時移三代，或以隱節取高，或以文雅見重。古人云立言立德，斯門其有之乎！

再加上北魏習俗婚娶甚早，以今日看來年紀尚小，當時已算成年，行冠禮也提前，趙翼《二十二史劄記》卷十五有〈魏齊諸帝皆早生子〉；周一良《魏晉南北朝史札記·魏書·晚有子》亦談到：「北魏長期有早婚習俗。」¹⁶況且史書云孝標好學不

¹³ 陳垣：〈雲岡石窟寺之譯經與劉孝標〉，收錄於《陳垣學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，2000年11月，頁180），原載《燕京學報》第六期。

¹⁴ 曹道衡、沈玉成：《中古文學史料叢考》（北京：中華書局，2003年7月），頁527。

¹⁵ 梁麗玲：《雜寶藏經研究》（臺北：法鼓文化公司，1998年1月），頁14。

¹⁶ [清]趙翼著，王樹民校證：《二十二史劄記校證》（北京：中華書局，2001年11月），

倦，「常燎麻炬，從夕達旦。」因此年齡雖小，仍無礙其膺任譯經筆受之職。筆受的職責是記述別人口授之語，需要具備細心耐性與文史涵養。曹仕邦〈譯場——中國古代翻譯佛經嚴謹方式〉清楚講述隋代以前，譯場筆受的工作：

譯場上講經是對不懂外文的華人講解梵文或西域的佛經，故主譯先將經文用原來語言誦讀，然後口譯成漢語，不通漢語的主譯，就由「傳語」負責口譯，再由一弟子專負責筆記，稱為「筆受」，筆受的任務，是主譯隨時口譯多少，他就記錄多少。主譯或傳語將原文口譯成漢語，再由筆受書記後，只是初步完成，因為譯出的每句經文，還要經主譯的講解，聽眾的諮問辯難，直到在場的人均再無疑問，才能寫定……，筆受處理譯文時當然要好好掌握主譯對經義的解釋，故除了自身所記之外，還得集合其他眾聽——也就是其他千百計的譯場「助手」——的筆記作參考，以便歸納主譯所述，然後選擇適當的字眼以翻譯佛經的本文。佛經譯出後，更需經過跟原文校勘，纔成定本。¹⁷

曹氏另於《中國佛教譯經史論集》有考辨：「筆受非但於主譯宣釋時作記錄，即譯本辭句之聯綴；與全文之組織寫定亦出其手……，筆受之選端視其人之文章，練梵與否猶在其次。」¹⁸亦即筆受需「旁涉墳史，工綴典詞，不過魯拙」，但是否熟精梵語，則不強求。因此以孝標喜好墳典的個性，足可勝任此職；而在他負責筆受過程，奠定正確厚實的佛學根柢，更是無庸置疑。

三、劉孝標奔赴江南後的著述與不遇

當劉孝標於齊武帝永明四年逃脫北魏，抵達江南，因南人輕視北人，孝標雖文章滿腹，仍無揮灑之地。周一良《魏晉南北朝史論集·南朝境內之各種人及政府對待之政策》指出：「南渡之初，吳人目北來者為荒僮」，「然晉宋之際以後，在

頁 316；周一良：《魏晉南北朝史札記》（北京：中華書局，1985 年 3 月），頁 311。

¹⁷ 曹仕邦：〈譯場——中國古代翻譯佛經嚴謹方式〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年），頁 75-76。

¹⁸ 曹仕邦：《中國佛教譯經史論集》（臺北：東初出版社，1990 年 6 月），頁 42-46。

南之僑人漸同化於江南土著，亦隨而目宋以後南渡北人為荒儉焉。」¹⁹此於《資治通鑑》卷一二四「宋文帝元嘉二十三年七月」據《宋書·杜驥傳》帝與驥兄坦言及史籍，杜坦感慨自己本中華高族，因南渡不早，便以荒儉賜隔：

時江東王謝諸族方盛，北人晚渡者，朝廷悉以儉荒遇之，雖復人才可施，皆不得踐清塗。²⁰

胡注曰：「南人呼北人為儉。荒，言其自荒外來也。」這正可以解釋《梁書》稱孝標博學，但「竟陵王子良博招學士，峻因人求為子良國職，吏部尚書徐孝嗣抑而不許」的原因。另《南史·文學·崔慰祖傳》²¹云明帝建武年間，詔舉士，崔慰祖從兄慧景舉薦慰祖及孝標並碩學，此事未見於孝標本傳，應屬不了了之。李善注《文選》卷四三劉孝標〈重答劉秣陵沼書〉，稱孝標「後為崔豫州刑獄參軍」，崔豫州即為崔慧景，史載其於武帝永明十年（492）為豫州刺史，²²故熟識孝標，而在明帝時又薦舉之。

至梁武帝即位，政策有了轉變，吳人與晚來南方的荒儉開始獲得進用，而孝標主要從事的職務，便是文獻整理。《廣弘明集》卷三引阮孝緒〈七錄序〉云：

¹⁹ 周一良：《魏晉南北朝史論集》（北京：北京大學出版社，1997年6月），頁65。「荒儉」又作「儉荒」、「儉父」等名稱。

²⁰ [北宋]司馬光：《資治通鑑》卷一二四〈宋紀六〉（臺北：啟業書局，1978年），頁3927。

²¹ [唐]李延壽：《南史》卷七二，頁1772。

²² 據《梁書》與《南史》皆稱孝標「明帝時，蕭遙欣為豫州，引為府刑獄，禮遇甚厚。」說恐有誤，蕭遙欣是「好勇，聚畜武士」之人，[梁]蕭子顯：《南齊書》卷四五〈蕭遙欣傳〉云：「（海陵王）延興元年，高宗（即齊明帝）樹置，以遙欣為持節、督兗州緣淮軍事、寧朔將軍、兗州刺史。仍為督豫州郢州之西陽司州之汝南二郡、輔國將軍、豫州刺史，持節如故。未之任。」（臺北：鼎文書局，1993年5月，頁792）既未赴任，則何來命孝標為府刑獄？且《南史》卷四一〈蕭遙欣傳〉亦云：「（明帝）建武元年，進號西中郎將，封開喜縣公，遷荊州刺史，加都督，改封曲江公。」（頁1043）反倒是遙欣弟遙昌，「建武元年，封豐城縣公，位豫州刺史。」因此與孝標傳有所牴觸。《梁書》與《南史》若非將「崔豫州」誤作「蕭豫州」，便是將「荊州」誤作「豫州」，再不然就是「蕭遙欣」、「蕭遙昌」混淆。今觀李善注，孝標為崔豫州刑獄參軍，所以比較可能「崔豫州」誤作「蕭豫州」。

齊末兵火延及祕閣。有梁之初，缺亡甚眾，爰命祕書監任昉躬加部集；又於文德殿內別藏眾書，使學士劉孝標等重加搜進。²³

這與《梁書·劉峻傳》云：「天監初召入西省，與學士賀蹤典校祕書」相符。阮孝緒於〈七錄序〉後附「古今書最」，中有「梁天監四年文德正御四部及術數書目錄」，足見孝標此時已入西省。惟後來發生一事，孝標之兄孝慶為青州刺史，孝標請假省之，因私載禁物，為有司所奏，免官。天監七年（508），安成王蕭秀遷為荊州刺史，引為戶曹參軍，給其書籍，使抄錄事類，名為《類苑》，未及成，復以疾去，然書已行世。

孝標逃還江南後，除詩文創作與書目編纂，尚有兩大知名著述：其一為《世說新語注》，其二為《類苑》。由於其作時與孝標生平思想轉折的另一篇著作〈辯命論〉關係密切，故應先做一番考辨。余嘉錫《世說新語箋疏·文學》第47則「康僧淵初過江」，考定《世說注》作於梁武帝天監六、七年（507-508），理由是孝標「言必稱臣」；且稱沈約「尚書令」，故知是孝標奉敕在西省整理文獻時撰。²⁴此說得到學界如駱玉明《世說新語精讀》的贊同；²⁵蕭艾《《世說》探幽》所考，則稍延後至天監七、八年（508-509）為安成王蕭秀編纂《類苑》之時。²⁶二者時間差異不大，也是孝標最有機會大量利用典籍的時候，何況文人修改增刪原作也很尋常，所以孝標注書應在這段時間。惟近年學者如趙建成發表〈劉孝標《世說注》撰著時間考〉，認為《世說注》應是天監十五年（516）孝標耗費大量時間和精力完成百二十卷《類苑》後，至普通二年（521）逝世前完成的著作。²⁷這相較於魏

²³ [唐]道宣：《廣弘明集》，T52，頁109。「搜進」，四庫本作「校進」，因〈隋志〉著錄劉孝標有《梁文德殿四部目錄》四卷，且前文已說「別藏眾書」，故「搜進」指整理四部圖書，而非進行讎校或至民間蒐採圖書。

²⁴ 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年3月），頁233。

²⁵ 駱玉明：《世說新語精讀》（上海：復旦大學出版社，2008年7月），頁9。另王能憲《世說新語研究》僅略說：「劉孝標注《世說》，當在天監初年其入西省典校祕閣之時。」（南京：江蘇古籍出版社，1992年6月，頁86）

²⁶ 蕭艾：《《世說》探幽》（長沙：湖南出版社，1992年11月），頁55。

²⁷ 趙建成：〈劉孝標《世說注》撰著時間考〉（《古籍整理研究學刊》總137期〔2009年1月〕，頁19-21）結論云：「為嚴密起見，我們將上而的結論修正為：《世說注》的主要撰著時間當在天監十五年至普通二年之間。《世說注》撰著的起始時間有可能在天監十五年之前。」

世民〈《世說新語》及《注》成書年代考〉認為寫作年代不超出天監元年（502）至普通二年；或范子燁《世說新語研究》主張成於天監九年（510）至普通二年，時間延得更晚。²⁸

范子燁同樣論斷《世說注》作於《類苑》完成之後，只是誤判《類苑》成於天監八年，趙建成文中已經訂正（詳下文），但趙文考辨仍有疏漏，如謂沈約官至尚書令，死後以此習稱之。其實沈約並非官至尚書令，余嘉錫書中早有案語：

《梁書·武帝紀》二：「天監六年冬閏月（閏十月），以尚書左僕射沈約為尚書令，行太子少傅。九年春正月，以尚書令行太子少傅沈約為左光祿大夫，行少傅如故。」計約之為令，不過二年餘耳。

且觀《梁書》、《南史》稱沈約為尚書令，皆就其當時所任官銜而書之，沈約卒諡「隱」，死後人多稱之為「隱侯」。另外孝標注文目前僅見〈賢媛〉第9則「王公淵娶諸葛誕女」、〈汰侈〉第6則「王君夫有牛」、〈惑溺〉第30則「賈公閭後妻郭氏酷妒」有「臣」字，故趙文反對有所謂的「言必稱臣」，其引蕭艾說法，認為是「習用語」，無特殊含義，像揚雄、沈約所作〈連珠〉皆有「臣聞」二字，孝標〈辯命論〉也說：「臣觀管輅天才英偉。」但以「臣聞」、「蓋聞」起筆的「連珠體」特色，實際上與注書體例不應等同，試觀《左傳》、《國語》、《戰國策》中的「臣聞」，也都是臣對君而發，朱翌《猗覺寮雜記》卷下即云：「男曰人臣；女曰人妾。『臣、妾』對君上之稱，男女之別也。」²⁹且孝標〈辯命論〉用「臣」字也非「習語」，他是刻意寫給權貴名流，特別是要與梁武帝唱反調，寫給武帝御覽，所以文章開頭說：「謹述天旨，因言其致。」其後下接「臣觀管輅」云云，正符臣對君之關係，與「連珠體」並無關涉。趙文同時又引據范子燁云「臣謂」、「臣按」為趙宋學人附入，說：

²⁸ 魏世民：〈《世說新語》及《注》成書年代考〉，《常州師專學報》2002年3期，頁19；范子燁：《世說新語研究》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998年4月），頁116。

²⁹ 〔南宋〕朱翌：《猗覺寮雜記》（臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊850，1985年2月），頁481。

無論何種情況，都不能作為《世說注》為奉詔所作的證據。其實劉孝標注釋 65 處按語中，稱臣之例僅占三處，本不具有普遍意義，若為奉詔所作，定非如此。故不足為據。

然而〈賢媛〉的「臣謂」與〈汰侈〉、〈惑溺〉的「臣按」，若是宋人附入，試問宋人何須加「臣」字？且范書所舉〈賢媛〉、〈惑溺〉兩則，都用南宋劉應登評非孝標注，³⁰便成為無可動搖的鐵證，這不僅牽強，也適足以見〈汰侈〉該條的「臣按其《相（牛）經》云：陰虹屬頸，千里」已無法反駁。所以對僅剩三處「臣」字，或應從另一面思考：孝標於西省搜進群書已開始注《世說新語》，起初還渴望憑藉博學高才獲得賞識重用，不料終遭免官，故原擬呈上的《世說注》，後來又再刪削，現存「臣謂」、「臣按」應是刪削未盡的遺跡。至於《類苑》完成於天監十五年，趙建成文中綜理諸說云：

蕭艾先生和羅國威先生皆據《藝文類聚》卷 58 所載太學博士、南陽劉之遴〈與劉孝標書〉中「安能閉志經年，勒成若此」之語判定《類苑》的編寫費時一年左右。而此書係奉安成王蕭秀之命所作，起始時間應在天監七、八年，則《類苑》之成書應在天監八、九年。其實「經年」一詞的含義並非專指一年，還有經過多年之意。以此判斷孝標編著《類苑》所花費的時間是不充分的。而曹道衡先生、劉躍進先生則認為《類苑》的成書時間當在天監十五年，證據則較為充分。

據《南史·安成康王秀傳》云：「秀精意學術，搜集經記，招學士平原劉孝標使撰《類苑》，書未及畢，而已行於世。」³¹對照孝標傳云：「未及成，復以疾去。」因此不可能一年便竣工。《南史》本傳又說：「及峻《類苑》成，凡一百二十卷，帝

³⁰ 〈賢媛〉、〈惑溺〉兩則云：「注駁太迂，且忽下『臣』字，詎是孝標注？」「此亦非劉注，然猶近古。」范子燁《世說新語研究》稱是劉應登所評（頁 179、180）；查國學網載劉志慶、范子燁：〈《世說新語》批語輯稿〉（<http://www.guoxue.com/?p=481&page=12>、<http://www.guoxue.com/?p=481&page=13>），前者未錄評者之名，後者為王世懋評語。今據劉強《世說新語會評》（南京：鳳凰出版社，2007 年 12 月，頁 388、518），兩則皆王世懋評語。

³¹ [唐]李延壽：《南史》卷五二，頁 1289。姚思廉：《梁書》卷二二〈安成王秀傳〉亦然。

即命諸學士撰《華林徧略》以高之，竟不見用。乃著〈辯命論〉以寄其懷。」由此可見武帝隨時關注孝標的動向，〈辯命論〉顯然成於《類苑》之後。³²《南史·何思澄傳》又云：

天監十五年，敕太子詹事徐勉舉學士入華林（園）撰《徧（徧）略》，勉舉思澄、顧協、劉杳、王子雲、鍾嶼等五人以應選。八年乃書成，合七百卷。³³

所以毫無疑問，《類苑》應成於天監十五年，〈隋志〉卷三四云：「《類苑》一百二十卷，梁征虜刑獄參軍劉孝標撰。」「征虜刑獄參軍」是孝標在齊時的官銜，應改為擔任蕭秀的「戶曹參軍」較妥。這當中還有關於孝標受梁武帝擯斥的事件，《南史》於孝標傳中云：

武帝每集文士策經史事，時范雲、沈約之徒皆引短推長，帝乃悅，加其賞賚。會策錦被事，咸言已罄，帝試呼問峻，峻時貧悴冗散，忽請紙筆，疏十餘事，坐客皆驚，帝不覺失色。自是惡之，不復引見。

³² 張永言主編《世說新語辭典》對劉孝標的介紹是：「梁武帝天監初（502）詔為典校秘書，因不能隨眾浮沉，帝頗嫌之，故不任用，乃著〈辯命論〉以寄其懷。安成王秀好峻學，及遷荊州，引為戶曹參軍……。」（成都：四川人民出版社，1992年7月，頁276）將〈辯命論〉作時推得頗早，與曹道衡〈關於《文選》中六篇作品的寫作年代〉云：「〈辯命論〉之作，既為寄託其不遇之慨，而且是在聽到『赤墀之下，預聞斯議』的人告知他梁武帝論管輅之事，則其時劉峻尚在建康，應是天監初至七年以前作。」（《文學遺產》1996年2期，頁27）二者看法類似；但曹道衡、沈玉成合撰：《中國文學家大辭典——先秦漢魏晉南北朝卷》（北京：中華書局，1996年8月，頁128）、《中古文學史料叢考·劉峻仕歷》（頁525）則指其天監十一年至建康，著〈辯命論〉。羅國威《劉孝標集校注》則說：「峻撰《類苑》成在天監八年，此之作，亦當在天監八年或稍後。」（頁54）事實上根據《南史》云：「初，梁武帝招文學之士，有高才者多被引進，擢以不次。峻率性而動，不能隨眾沉浮……。」（頁1219）《南史》通過「初」字插敘武帝好集文士策經史事，所以孝標被武帝厭惡不進用是早先發生的事；著〈辯命論〉寄懷，已是在武帝命何思澄諸人撰《華林徧略》之後了。

³³ [唐]李延壽：《南史》卷七二，頁1782。

「策錦被」事件發生的時間，王玫、王江玉《劉孝標年譜簡編》、力之〈《文選》劉孝標徐悱作品之作時辨——〈關於《文選》中六篇作品的寫作年代〉異議及其他〉³⁴已注意到范雲卒於天監二年五月，因此該事只能發生在天監元年或二年。易言之，梁武帝對孝標之忌恨，在即位之初就已埋下根苗。梁武帝雖喜好文學，拔擢高才，但是習慣當頂尖第一人，不願屈居人後，³⁵范雲、沈約諸人都知道他的習性，尚能言己之短，推彼之長，但孝標既不能隨眾人之意，多半也想趁機表現，據《南史·王儉傳》談及招聚才士，較量用典，始於齊代王儉；當時竟陵王蕭子良主導文壇，即常藉此考覈文士，而勝出之人皆能得到許多獎賞：

尚書令王儉嘗集才學之士，總校虛實，類物隸之，謂之隸事，自此始也。儉嘗使賓客隸事，多者賞之，事皆窮，唯廬江何憲為勝，乃賞以五花箒、白團扇。坐箒執扇，容氣甚自得。摛後至，儉以所隸示之，曰：「卿能奪之乎？」摛操筆便成，文章既奧，辭亦華美，舉坐擊賞。摛乃命左右抽憲箒，手自掣取扇，登車而去。儉笑曰：「所謂大力者負之而趨。」竟陵王子良校試諸學士，唯摛問無不對。³⁶

又〈陸澄傳〉亦云：「儉在尚書省出巾箱几案雜服飾，令學士隸事事多者與之，人人各得一兩物。澄後來，更出諸人所不知事，復各數條，并舊物奪將去。」³⁷遺憾的是孝標遇到「護前」好面子、不肯下人的梁武帝，結果反而讓他受災殃。《梁書》卷十三〈沈約傳〉即記載沈約私下揭穿武帝個性，幾遭不測：

³⁴ 王玫、王江玉〈劉孝標年譜簡編〉認為發生在天監元年（頁12）；力之〈《文選》劉孝標徐悱作品之作時辨——〈關於《文選》中六篇作品的寫作年代〉異議及其他〉，《廣西師範大學學報（哲學社會科學版）》45卷3期（2009年6月），頁7。

³⁵ 梁武帝諸多舉措，皆與此習性攸關。其於天監十八年（519）四月八日發菩提心，立弘誓願，行菩薩道，從慧約國師受菩薩戒，成為「菩薩戒弟子皇帝」，究其根本目的，亦在推行政教結合政策，削弱「沙門不敬王者」理論之傳統束縛，建立類似北朝「皇帝如來」的「帝王佛」神聖地位。參見顏尚文：《梁武帝》第一章〈「皇帝菩薩」的理念與「佛教國家」的淵源〉（臺北：東大圖書公司，1999年10月），頁11-60。

³⁶ 〔唐〕李延壽：《南史》卷四九，頁1213。

³⁷ 同前註，卷四八，頁1189。

約嘗侍讌，值豫州獻栗，徑寸半，帝奇之，問曰：「栗事多少？」與約各疏所憶，少帝三事。出謂人曰：「此公護前，不讓即羞死。」帝以其言不遜，欲抵其罪，徐勉固諫乃止。³⁸

聚集文士談論典故，雖始自王儉，但仍可溯源先秦以來喜愛風雅的諸侯，他們身邊少不了像宋玉、景差這般「言語侍從之臣」，於是形成了貴遊文學風尚，《宋書·謝靈運傳論》所云：「綴平臺之逸響，采南皮之高韻」，皆是承此波流，而以文字語言陪侍天子、王侯，豈能不隨其好惡，亦步亦趨？所以《文心雕龍·明詩》說：「文帝、陳思縱轡以騁節；王、徐、應、劉，望路而爭驅。」³⁹又觀漢魏以來清談，亦影響其文學雅集，《世說新語·文學》第 55 則有云：

支道林、許、謝盛德，共集王家。謝願謂諸人：「今日謂彥會，時既不可留，此集固亦難常。當共言詠，以寫其懷。」許便問主人有《莊子》不？正得〈漁父〉一篇。謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，敘致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善。於是四坐各言懷畢。謝問曰：「卿等盡不？」皆曰：「今日之言，少不自竭。」謝後麤難，因自敘其意，作萬餘語，才峰秀逸。既自難干，加意氣擬託，蕭然自得，四坐莫不厭心。支謂謝曰：「君一往奔詣，故復自佳耳。」⁴⁰

支道林、許詢、謝安諸賢在王濛家清談《莊子·漁父》，眾名流皆是談家，非等閒之輩，這次清談並不採主客辯難模式，也未預擬題目，而是臨時選題，由謝安各使四坐（座）闡發高見，最後謝安只簡單設難，便陳述自己的見解，作了萬餘言的總結，此知眾人對他的尊崇，謝安是這次清談主角。當謝安說罷，支道林讚美謝安說：「您一直深入論題的最核心，難怪如此高妙！」所謂「強龍不壓地頭蛇」，支道林深諳此理；反觀孝標毫不給梁武帝台階下，也難怪武帝厭惡不已了。

³⁸ [唐]姚思廉：《梁書》卷十三，頁 243。[南宋]朱翌《猗覺寮雜記》卷下將策錦被與疏栗事合觀，而曰：「以是知（漢）文帝自謂不及賈誼，賢矣。」（頁 484）

³⁹ [梁]劉勰著、范文瀾注：《文心雕龍注》卷二（臺北：明倫出版社，1971 年 10 月），頁 66。

⁴⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 238。

四、劉孝標思想的轉折

劉孝標在朝任職時間不長，免官後，由於梁武帝爭強好勝——「高祖頗嫌之」，使得他無法再蒙進用，絕望之餘，便寫作〈辯命論〉寄懷。本文於前言引《文選·辯命論》李善注稱孝標冒履艱危，僅至江左，逡巡十稔，而榮慙一命，因茲著論。所謂「逡巡十稔」只是虛詞，並不妨礙本文之作時考定，因孝標永明四年南來，再隔十年是齊明帝建武三年（496），武帝仍未代齊，如何奢言進用？不過李善確實一針見血指出孝標不遇的痛。〈辯命論〉從輾轉聽聞梁武帝感嘆管輅有奇才而位不達起筆，文中相當強烈的指斥當政者；⁴¹同時有許多自憐自艾的悲鳴，如開宗明義即說：「士之窮通，無非命也。」接著又說：「高才而無貴仕，饜饕而居大位，自古所嘆。」「伍員浮尸於江流，三閭沈骸於湘渚。賈大夫沮志於長沙，馮都尉皓髮於郎署。君山鴻漸，鍛羽儀於高雲；敬通鳳起，摧迅翮於風穴。此豈才不足而行有遺哉！」「昔之玉質金相，英髦秀達，皆擯斥於當年，韞奇才而莫用，候草木以共凋，與麋鹿而同死。」「天下善人少，惡人多；闇主眾，明君寡」等等，參照其〈自序〉云：「余逢命世英主，亦擯斥當年。」即知心中忿恨不平！

〈辯命論〉命定思想揉合儒道觀念，首先採用老莊所說道與自然的典故，展開命論辨析，如孫月峰批語：「自然之旨，本乎老莊。」⁴²孝標說：「化而不易，則謂之命。命也者，自天之命也。定於冥兆，終然不變。鬼神莫能預，聖哲不能謀，觸山之力無以抗，倒日之誠弗能感……。」命是天意安排，一切皆定於自然造化，任何外界力量都無法改變；而且性命之道，窮通之數，夭闕紛綸，變化非一，「或先號後笑，或始吉終凶，或不召自來，或因人以濟」，常人只見表象，殊不知「有力者運之而趨」。「有力者」，指的即是人事背後杳不可知的天意，這又是採用《莊子·大宗師》的典故：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知。」

天意既有定數，卻偏偏有人「非命」，孝標認為這是他們有「六蔽」，於是逐一指陳非命之人不了解以下六點：第一，榮辱有命；其次，帝王皆由命定；其三，

⁴¹ 駱鴻凱《文選學》云：「篇中多過激之詞，如『若謂驅貔虎，奮尺劍，入紫微，升帝道』四言，言帝業之成，不關功德，此則並梁武之帝而亦指斥之矣。」（臺北：華正書局，1978年9月，頁389）實際指斥梁武帝的話，不僅此四句而已。

⁴² 見〔清〕于光華集評：《評註昭明文選》（臺北：學海出版社，1981年9月），頁1029。

動亂之際，賢愚同歸一死是命；其四，論證窮達之由命；其五，指陳善惡廢興都有命；其六，戎狄竟能割據中原，證明否泰盈縮全繫乎命。因而確定：

所謂命者，死生焉，貴賤焉，貧富焉，治亂焉，禍福焉，此十者，天之所賦也。愚智善惡，此四者，人之所行也。

中國古代對「天」的詮釋，馮友蘭曾予以歸納說：「在中國文字中，所謂『天』有五義」，即物質之天、主宰之天、運命之天、自然之天、義理之天。⁴³這五種義涵的「天」，若異中求同，可大別為自然運行，無預人事的「自然天」，與具備人格意志，足以裁斷是非善惡，主宰人類命運的「道德天」。孝標〈辯命論〉是選擇前者，他在文中強調生化萬物的自然之道：「鼓動陶鑄而不為功，庶類混成而非其力。生之無亭毒之心，死之豈度劉之志。墜之淵泉非其怒，升之霄漢非其悅。」但是對於儒家常說的「道德天」，他又如何處理？孝標在「六蔽」之後，非常細心的將儒家聖人之言區分為「立教」（勸化世人）和「言命」（歸諸天命）兩類。孝標解釋「天之所賦」的「天」，實際並無「福善禍淫」的能耐，所以「積善餘慶」之說，只是聖人神道設教，勸人為善而已。至於「人之所行」，全操之在我，君子修習仁義，為善不為惡，皆基於個人道德良知，不是為了獲得任何報償，因為「邪正由於人，吉凶在乎命」，能夠「居正體道，樂天知命」就可以心安理得了。

〈辯命論〉的核心旨意融合儒道，以中國傳統自然命定思想去反對梁武帝信奉的佛教因果報應之說，孝標至此已全然拋棄他熟悉及護持的佛教「業力論」，而接受了中國既有的「命定論」。佛說業力不思議，印順法師《唯識學探源》有云：「業力是佛法中最主要的論題。眾生的種種差別，獲得自身行為應得的結果，都建立在因果上」⁴⁴業報思想從東晉佛教界高僧慧遠以至梁武帝，仍相信三世輪迴中有承受果報的主體，在〈形盡神不滅論〉、〈立神明成佛義記〉就是反映這種論點：

神也者，圓應無性，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮……。火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，

⁴³ 馮友蘭：《中國哲學史》（不著出版社及出版年月），頁 55。

⁴⁴ 印順法師：《唯識學探源》（臺北：正聞出版社，1989 年 12 月），頁 145。

則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便以為神情俱喪，猶睹火窮於一木，謂終期都盡耳。

生滅遷變，酬於往因，善惡交謝，生乎現境，而心為其本，未曾異矣。以其用本不斷故，成佛之理皎然。隨境遷謝故，生死可盡明矣。⁴⁵

其義蘊簡言之就是相信有神明（靈魂）在受報；有神明（靈魂）最後成佛。《高僧傳》載慧遠與百二十三貞信之士發願往生西方的立誓文：「緣化之理既明，則三世之傳顯矣；遷感之數既符，則善惡之報必矣。推交臂之潛淪，悟無常之期切，審三報之相催，知險趣之難拔，此其同志諸賢，所以夕惕宵勤，仰思攸濟者也。」⁴⁶同樣是誓願死後靈魂得到阿彌陀佛接引，這與三法印的「諸法無我」是有牴觸的。正確的說法，生生世世的輪迴，是生生世世的神識帶著生生世世的善惡業報在六道流轉，並無一永恆不變的靈魂（我）存在。但畢竟慧遠等人認同三世果報的業力論；反觀孝標認為一切都是命定，這種宿命論觀點，全盤否定個人行為造作的因素，與佛教思想當然背道而馳。不了解佛法的人，總有極大誤解，容易將佛教業力論與傳統命定論混淆，殊不知佛教反對命定論「一切命定，人無能改」的觀點。兩者差異在於：業力來自三世因果，業報透過此刻、當生的修善、造惡而隨時有所變化，所謂：「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是。」即慧遠〈三報論〉所稱：「業有三報：一曰現報，二曰生報，三曰後報。現報者，善惡始於此身，即此身受。生報者，來生便受。後報者，或經二生、三生、百生、千生，然後乃受。」命定論則是天意註定，無法改變，唯有接受，因此才會感嘆：「萬般皆是命，半點不由人！」孝標〈辯命論〉主張個人命運「定於冥兆，終然不變。」非常明顯看出這位曾經出家、受過佛學訓練、擔任譯場筆受的文學家，已放棄「前業」思想，他不認為「命」與「業」有任何相關，更不可能承認自己的坎坷不遇是「前業」所致。

但又如何證明孝標思想在寫作〈辯命論〉時有所轉化？首先看《世說新語·尤悔》第11則云：

⁴⁵ 〈形盡神不滅論〉、〈立神明成佛義記〉，見〔梁〕僧祐：《弘明集》卷五、卷九，T52，頁31、54。

⁴⁶ 〔梁〕慧皎：《高僧傳》卷六，T50，頁358。

阮思曠奉大法，敬信甚至。大兒年未弱冠，忽被篤疾。兒既是偏所愛重，為之祈請三寶，晝夜不懈。謂至誠有感者，必當蒙祐。而兒遂不濟。於是結恨釋氏，宿命都除。⁴⁷

阮裕字思曠，以德行著稱，《世說新語·德行》第 32 則曾記其云：「有車而使人不敢借，何以車為？」於是焚之的事蹟，孝標單純注引《阮光祿別傳》稱：「裕淹通有理識，累遷侍中，以疾築室會稽剡山，徵金紫光祿大夫，不就，年六十一卒。」而此則注文乃逸出字句文意之外，為佛教辯解云：

以阮公智識，必無此弊。脫此非謬，何其惑歟？夫文王期盡，聖子不能駐其年；釋種誅夷，神力無以延其命。故業有定限，報不可移。若請禱而望其靈，匪驗而忽其道，固陋之徒耳！豈可與言神明之智者哉？

死亡是不分年齡老幼的。周文王是聖人，當他壽算將終，兒子也不能讓他延年；釋迦族是佛陀的至親，在琉璃王揮軍族滅釋迦族時，佛陀也無法以神通力使族人活命。若祈請三寶，只盼望得到靈驗，不靈驗就不信奉，孝標認為太淺薄閉塞了。孝標於天監初期注《世說新語》，還主動引用「業有定限，報不可移」——業報不可轉移的理論替佛教辯護，當然與他早年所受佛教訓練相關，孝標參與譯事，自然深刻了解佛經懇勤宣說業報，業感緣起是佛教根本思想。以其筆受曇曜、吉迦夜譯《雜寶藏經》來說，其中就有許多業力思想，⁴⁸茲以字數比較簡要的第 111 則〈難陀王與那伽斯那共論緣〉為例：

……時（難陀）王復問：「一切地獄，刀劍解形，分散處處，其命猶存，實有此不？」斯那答言：「譬如女人，噉食餅肉瓜菜，飲食悉皆消化，至

⁴⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 903。此處之「宿命」，指上輩子的業報，非言佛教是「宿命論」。

⁴⁸ 梁麗玲《《雜寶藏經》及其故事研究》，針對《雜寶藏經》121 則故事進行全面整理，依其故事類別與結構，分本生故事、因緣故事、譬喻故事三種，至於內容，又細分為孝養、慈悲、業力、詔偽、誹謗、行施、教化、諍鬥等類，其中業力類正是宣揚佛教三世因果報應，作者將書中故事逐一舉出，頗便於查閱。

於懷妊，歌羅羅時，猶如微塵，云何轉大，而不消化？」王言：「此是業力。」斯那答言：「彼地獄中，亦是業力，命根得存。」⁴⁹

業力在報應輪迴中展現不可思議的作用。孝標從原先相信佛教業力論，到了〈辯命論〉主張天意註定，全盤推翻因緣果報，即證明其思想已轉化。然而孝標注《世說新語》皆不違佛理嗎？試以《世說新語·方正》第 22 則為例：

阮宣子論鬼神有無者，或以人死有鬼，宣子獨以為無，曰：「今見鬼者，云著生時衣服，若人死有鬼，衣服復有鬼邪？」⁵⁰

孝標注文櫟括王充《論衡·論死篇》，曰：「世謂人死為鬼，非也。人死不為鬼，無知，不能害人。如審鬼者死人精神，人見之宜從裸袒之形，無為見衣帶被服也。何則？衣無精神也。由此言之，見衣服象人，則形體亦象人。象人，知非死人之精神也。凡天地之間有鬼，非人死之精神也。」研究者可能據此論斷孝標不信有鬼，所以並非正信佛教徒。案孝標注《世說》的特點，或補充史料，發明文意；或考定異說，糾駁原文；或疏釋詞語，註明出處，⁵¹孝標此注僅在於解釋阮脩（宣子）所言乃出自《論衡》，與他個人是否信佛、相不相信有鬼，毫不相干；而即使認為「天地之間有鬼，非人死之精神」，是孝標個人對「鬼」的結論，也未違背佛理，因佛教認為人與鬼皆是六道眾生，人死不一定淪入鬼趣，也不一定永遠在六道輪迴，還可以超越生死而成佛，所以人死後的「精神」不等同於鬼，仍與佛法契合。在徐傳武〈《世說新語》劉注淺探〉曾引〈方正〉第 18 則「盧志於眾坐」條、〈傷逝〉第 9 則「庾文康亡」、第 16 則「王子猷、子敬俱病篤」，說：「其思想中頗多相信鬼神的落後因素。」⁵²此亦可見孝標篤信鬼神，並非不信。

孝標從對佛教的維護，走到另一條迥異的道路，其思想不僅見於〈辯命論〉，在〈相經序〉認為帝王公卿、賢愚壽夭，皆由相貌可以推知，序文起筆便說：「命

⁴⁹ [北魏]曇曜、吉迦夜譯：《雜寶藏經》卷九〈難陀王與那伽斯那共論緣〉，T4，頁 493。

⁵⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 304。

⁵¹ 楊勇：《楊勇學術論文集·世說新語劉孝標注釋例》總括孝標注書義例云：「曰校異，曰疏證，曰互見，曰糾繆，曰錄異，曰闕疑，凡六類，十八例，孝標注書之要，殆具於此。」（北京：中華書店，2006 年 9 月，頁 457）

⁵² 徐傳武：〈《世說新語》劉注淺探〉，《文獻》1986 年 1 期，頁 10。

之與相，猶聲之與響。」文中又云：「豐本知其有後，黃中明其可貴。」結語亦再次強調：「何事非命！」更觀其〈自序〉提及不遇、無子、妻悍、體衰種種不幸，如將一切歸之於「命」，也就不是他前業果報所致，所以他選擇中國本有的思想，也推翻梁武帝所信仰的佛教業力論。錢鍾書《管錐編·全梁文卷五七·窮則言命》雖注意到〈辯命論〉的命不可知，與〈相經序〉的觀相可以知命，「二意尚不矛盾」，云：

不可知者，命之所以然，觀相可知者，命之然；人之吉凶貴賤，相其體貌足徵，若夫人之吉凶窮達果否係於其才德，則非智慮能及。相乃命之表而非命之本，可由以知命之事而不足以測命之理也。⁵³

這固然精確；但說孝標注「阮思曠奉大法」，言聖子不能駐年，神力無以延命云云，即是〈辯命論〉所謂：「明其無可奈何，識其不由智力。」這無疑只見到表面無能為力的相似處，卻將業力論與命定論混為一談！

〈辯命論〉文采華豔，評騭者頗多。姚思廉《梁書》贊語云：「劉氏之論，命之徒也。命也者，聖人罕言歟！就而必之，非經意也。」認為聖人很少談論形而上的天命問題，孝標之說不符聖人經意。其實孔孟經典談天論命不少，只是罕見深刻辨析而已，何況孝標引據儒家典故也不少，所以何焯《義門讀書記》云：「全篇多有激之談，收束悒悒德音，乃殊莊叟玄談蕩而不歸也。」認為文章結尾「不充詘於富貴，不遑遑於所欲」云云，和悅安舒，有德之言，自是符合儒家之教；方伯海又云：「把古來許多窮通得喪，諸歸之於命，見惠迪從逆吉凶，有時可憑，亦有時不可憑。其可憑處固命，不可憑處亦命，皆出自然而然，人事毫無干涉，但君子順受其正，盡所得為於己，付不可知於天，此即樂天知命之學，意似激而實平，理似偏而實證。」以為看似偏激，卻平實有理據；譚獻則評曰：「奇才不達，興感之由，因以自命，故激昂憤厲，語無餘蘊。」⁵⁴與李善注都認為文章充滿激憤。以上數家說法，彼此互有出入，至於黃侃《文選平點》說：「侃謂歸之於命，尚有忿悁，若明其偶然，斯無所歸咎。」⁵⁵駱鴻凱《文選學》云：

⁵³ 錢鍾書：《管錐編》冊四（北京：新華書店，2001年1月），頁406。

⁵⁴ [清]何義門、方伯海、譚獻之說，見于光華集評：《評註昭明文選》，頁1031。

⁵⁵ 黃侃：《文選平點》（上海：上海古籍出版社，1985年7月），頁312。

斯篇之作，孝標特以寄其不遇之感，所以持論頗偏，辭多憤激。篇中「昔之玉質金相」一節，吾師（按即黃侃）謂其自痛之深，何止雍門之琴，能垂涕泗；舒姑之浪，能赴絃歌，吁，其悲矣！⁵⁶

駱氏認為孝標憤激之言，寄託其不遇的心情，此說目前已成定論；但應特別注意孝標的激昂憤厲，不是說說氣話消消氣就罷了，他的命定思想與宗教情感的轉化，絕不是一時自傷不遇，激憤填膺寫下文章便告終止，否則他也沒必要與秣陵令劉沼反覆論辯長達一兩年了。據《梁書》載孝標著〈辯命論〉寄懷，「論成，中山劉沼致書以難之，凡再反，峻並為申析以答之。會沼卒，不見峻後報者，峻乃為書以序之。」《梁書》說法與《文選》五臣注略有差異，五臣劉良曰：

初，孝標以仕不得志，作〈辯命論〉，秣陵令劉沼作書難之，言不由命，由人行之。書答往來非一。其後沼作書未出而死，有人於沼家得書以示孝標，孝標乃作此書答之，故云重也。⁵⁷

《梁書》與五臣注所言其實皆不夠詳盡，根據孝標〈重答劉秣陵沼書〉曰：

劉侯既重有斯難，值余有天倫之戚，竟未之致也。尋而此君長逝，化為異物，緒言餘論，蘊而莫傳。或有自其家得而示余者，余悲其音徽未沫，而其人已亡；青簡尚新，而宿草將列，泫然不知涕之無從也。⁵⁸

由於孝標之兄孝慶亡故，所以劉沼寫成的辯難書信並未送出，隨後劉沼又辭世，去世將近一年，才有人於沼家得書以示孝標，孝標於是再為書答之，《文選·重答劉秣陵沼書》應如《梁書》所云「為書以序之」，改成〈重答劉秣陵沼書序〉，因為這只是一段開場白，真正論辯文字並未收錄，何焯《義門讀書記》、錢鍾書《管錐編》⁵⁹皆已述及。此篇序文期盼劉沼死而有靈，曰：

⁵⁶ 駱鴻凱：《文選學》，頁 388。

⁵⁷ [梁]蕭統編，[唐]李善等六臣註：《增補六臣注文選》卷四三〈重答劉秣陵沼書〉（臺北：華正書局，1979年5月），頁 811。

⁵⁸ [梁]蕭統編，[唐]李善注：《文選》卷四三〈重答劉秣陵沼書〉，頁 610。

⁵⁹ 錢鍾書：《管錐編》冊四，頁 404。

若使墨翟之言無爽，宣室之談有徵，冀東平之樹，望咸陽而西靡；蓋山之泉，聞弦歌而赴節。但懸劍空壠，有恨如何！

孝標說希望墨子所言不差，墨子相信鬼神，李善注引其〈明鬼〉篇周宣王殺杜伯，杜伯陰魂不散，三年後復仇射死宣王；宣室則是用漢文帝問賈誼鬼神的典故；又東平思王劉宇墓上松柏西傾、舒姑化爲清泉朱鯉，皆屬鬼神感應之事。孝標一向相信鬼神，所以這段文字差點自陷矛盾，讓命定論無法自圓其說。因爲有鬼神就有報應存在，像周宣王被杜伯鬼魂射死，這是業報循環，而不是命中註定了。幸好孝標又扭轉回來，說即便他願相信死後有靈，但事實上他的回信也只能像季札掛劍於徐君墳上，徒留餘恨而已，孝標用「但懸劍空壠，有恨如何！」將矛盾輕易的化解。至於「劉沼作書難之，言不由命，由人行之。」據《太平廣記》卷一一八引自佚名《續異記》的〈劉沼〉云：

秣陵令中山劉沼，梁天監三年為建康監，與門生作食次，竈裏得一龜，長尺許，在灰中了不以燔炙為弊。劉為設齋會，放之於婁湖，劉俄遷秣陵令。

60

故事說劉沼因行善而有善報，升遷爲秣陵令。孝標與劉沼辯論，劉沼所持「由人行之」之說若不涉及三世罪福，而僅言此生之行爲，這種「由人行之」便不合佛理；但由這則小說可知劉沼現實生活中就是佛教徒，才會設齋放生，因此其「由人行之」，自是佛經中所謂：

假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。⁶¹

或有以爲：「文學家非哲學家，何必講求思想系統一致。」事實上，優秀的文學作品離不開思想，孝標與劉沼書信往來論辯，各據立場，僵持不下，這已是孝標命定思想堅心不移之明證，更何況此思想在孝標〈辯命論〉與〈相經序〉一再得到驗證，從這些篇章，適足以證明他的思想與宗教情感已有所轉化。

⁶⁰ 魯迅：《古小說鈎沉·續異記》（臺北：盤庚出版社，1978年10月），頁400。

⁶¹ 〔唐〕義淨：《根本說一切有部毘奈耶》卷六，T23，頁657。此偈於一切有部經典極爲常見。

五、劉孝標之棲隱與三教統合

追溯命定思想的歷史，在〈辯命論〉已提及：「仲任蔽其源，子長闡其惑」、「蕭遠論其本而不暢其流，子玄語其流而未詳其本。」孝標認為王充一言足以涵蓋命的本源，司馬遷也闡釋自己的困惑，王充《論衡·命祿》是說：「凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生壽夭之命，亦有貴賤貧富之命。」司馬遷《史記·伯夷列傳》則是質疑「天道無親，常與善人」並不可信，仍堅持正道而行。至於李康〈運命論〉談治亂興衰命定、郭象〈致命由己論〉說吉凶取決於自身，或論根本，或談枝節，僅取一隅，不夠周全。而實際上，「命」議題還可以推到更早的先秦時期，儒、道、墨三家皆各有表述；⁶²接近孝標的時代，如《宋書·顧覲之傳》亦云：「覲之常謂秉命有定分，非智力所移，唯應恭己守道，信天任運，而闇者不達，妄求僥倖，徒虧雅道，無關得喪。乃以其意命弟子愿著〈定命論〉。」⁶³又孝標注《世說·排調》第7則「頭責秦子羽」亦載錄西晉·張敏〈頭責子羽文〉「吾託子為頭，萬有餘日矣」云云，雖屬嘲戲之作，仍然歸之於命。所以孝標並非開創學說獨樹一幟的思想家，但他擅長以豐富的學養，典雅的辭彙，高超的仿擬技巧，在前賢基礎之上更推進一層。

前文已說〈辯命論〉有很強的針對性，孝標既是廢斥之人，所以他敢於放手一搏，意圖與爭強好勝的梁武帝再次交鋒，他與國君的嫌隙，不時訴諸筆端，在他的〈自序〉已是昭然若揭。孝標藉著與東漢馮衍做比較，同樣對梁武帝提出控訴。〈辯命論〉中說過「敬通鳳起，摧迅翮於風穴。」〈自序〉亦說他自比馮敬通，「同之者三，異之者四」，同的是他們皆為天涯淪落人，異的是相較之下他命運更淒慘！馮衍正值東漢明君在位，卻因與光武帝私人恩怨而不遇，光武帝最初就嫌他遲不歸降，後又因種種讒言毀謗，連小官也做不成，落得回歸鄉里，閉門自保。馮衍自嘆：「久棲遲於小官，不得舒其所懷，抑心折節，意淒情悲。」於是寫作〈顯志賦〉抒情，至明帝即位，「又多短衍以文過其實，遂廢於家」，竟潦倒窮老而終。《後漢書》卷二八下云：

⁶² 參見韋政通：《中國思想史》十四章〈王充·七、命運的探討〉（臺北：大林出版社，1979年11月），頁557。唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》第十六章〈原命上：先秦天命思想之發展〉（北京：中國社會科學出版社，2005年10月，頁322-347）文獻與相關論述更為詳細。

⁶³ [梁]沈約：《宋書》卷八一（臺北：鼎文書局，1993年10月），頁2081。

（馮衍）居常慷慨嘆曰：「衍少事名賢，經歷顯位，懷金垂紫，揭節奉使，不求苟得，常有陵雲之志。三公之貴，千金之富，不得其願，不概於懷。貧而不衰，賤而不恨，年雖疲曳，猶庶幾名賢之風。修道德於幽冥之路，以終身名，為後世法。」⁶⁴

馮衍胸懷如斯磊落，雖浮沉毀譽，皓首無成，仍不戚戚於貧賤，風流郁烈，為千古景慕，孝標因此稱揚其「節亮慷慨」。〈自序〉特別指出兩人不遇的神似遭際曰：「敬通值中興明君，而終不試用；余逢命世英主，亦擯斥當年。」馮衍功業未立，於是歸里而作〈顯志賦〉，孝標最終棲隱也寫了〈山栖志〉。徐國榮《中古感傷文學原論》第六章第一節論述「士不遇主題和賢哲意象」，⁶⁵以為遇或不遇，「是政治氣候的晴雨表」，除了舉出董仲舒、司馬遷、東方朔寫過〈士不遇賦〉、〈悲士不遇賦〉、〈答客難〉，自先秦以來，還有太多不為時用的騷人才士，但孝標慧心獨具，挑選「雄才冠世，志剛金石」，卻與國君有私怨的馮衍加以比較，其令讀者興歎低回，憐惜不已之餘，不免將「孰令致之」矛頭指向薄情寡恩的武帝，那麼孝標「力自為序」的控訴便達到了目的。

至於有意交鋒的〈辯命論〉，卻可惜未如預期得到廣大迴響。與孝標同時代的范縝（約450-515），在齊竟陵王蕭子良任宰相時，已盛稱無佛，子良問：「君不信因果，世間何得有富貴，何得有賤貧？」范縝回答富貴貧賤是自然現象，出於偶然，就像一樹花，隨風飄落，或落在茵席，或落在糞溷，否認因果報應之說。范縝並「退論其理，著〈神滅論〉」，論出，「朝野喧嘩，子良集僧難之而不能屈。」⁶⁶梁武帝即位，於天監三年（504）宣布捨道奉佛，天監六年則寫了〈敕答臣下神滅論〉，並命僧俗朝貴反駁〈神滅論〉，再次引發論戰熱潮，《弘明集》收錄駁答者六十四人，⁶⁷這原是孝標親眼目睹的事件，因此范縝以一樹花的比喻否定因果，正如孝標以命定否決了人為。與兩人時代接近的陳朝朱世卿，其〈性法自然論〉已察覺二者潛在關聯性，故藉寓茲先生對假氏大夫釋疑，同時化用〈神滅論〉、〈辯命論〉的譬喻與典故：

⁶⁴ [劉宋] 范曄：《後漢書》卷二八下（臺北：鼎文書局，1977年9月），頁1003。

⁶⁵ 徐國榮：《中古感傷文學原論》（北京：中國社會科學出版社，2001年12月），頁204-223。

⁶⁶ [唐] 姚思廉：《梁書·儒林·范縝傳》卷四八，頁670。

⁶⁷ [梁] 僧祐：《弘明集》卷十，頁60-68。

子罕言命，道藉人弘。故性命之理，先聖之所憚說；善惡報應，天道有常而關哉？譬如溫風轉華，寒飈颺雪。有委洩糞之下，有累玉階之上。風颺無心於厚薄，而華霰有穢淨之殊途。天道無心於愛憎，而性命有窮通之異術。子聞于公待封而封至，嚴母望喪而喪及，若見善人便言其後必昌，若覩惡人便言其後必亡，此猶終身守株，而冀狡兔之更獲耳。⁶⁸

其中委洩糞、累玉階，襲自〈神滅論〉；于公、嚴母、善惡之報則得於〈辯命論〉：「于公高門以待封，嚴母掃墓以望喪。」再由〈辯命論〉開頭提及：「主上嘗與諸名賢言及管輅，嘆其有奇才而位不達。時有在赤墀之下，豫聞斯議，歸以告余。余謂士之窮通，無非命也。故謹述天旨，因言其致云。」因此可以推斷〈辯命論〉的寫作，深層心態是有意與奉佛的武帝唱反調。孝標知道武帝論及管輅，當然也清楚武帝在他完成《類苑》之後，立即命學士編《華林徧略》要勝過他，難怪他激憤的寫成〈辯命論〉，自嘆窮通命定，實無可奈何之事！〈辯命論〉還說：「鷓冠甕牖，必以懸天有期；鼎貴高門，則曰唯人所召。譎譎謹咋，異端斯起。」已經為富貴與貧賤者論「命」作了二分法，他預期好勝的武帝將無法忍受，必讓議題延燒下去，無奈他的命定思想，僅得到劉沼反覆詰難，並無法引發朝野上下再一次的辯論風潮。此原因何在？雖史料無徵，然大致可推理由有數點：一、武帝既以佛教為國教，故對喧騰一時的神滅不滅問題須有所解決，而〈辯命論〉仍止於文士的學術探討。二、〈辯命論〉違背佛教前業之說，是迂迴的反佛理，文中也未指責佛教，昌言排佛，更不像〈神滅論〉直斥「浮屠害政，桑門蠹俗」。三、早在先秦已有墨子〈非命〉、荀子〈非相〉的討論，孔、孟、老、莊也各有「命」觀，命定的理念古已有之，討論者也多，孝標既非首創，新鮮感自然打折。四、《梁書》雖評〈辯命論〉「非經意也」，孝標畢竟反覆引經證說，不像〈神滅論〉被武帝斥為「異端」，大逆「三聖設教」，「違經背親」。五、〈辯命論〉一再緊扣帝王稟賦、容貌及龍興皆有命，這對於萬民之上的國君怎好反對？而臣下一旦反駁，稍有不慎，恐吃力不討好，還惹禍上身，豈可大意？六、孝標並未徵得武帝同意便主動「謹述天旨」，成為議題操控者，武帝若被動隨之起舞，將有太阿倒持之嫌。七、武帝發動群臣壓制〈神滅論〉，並沒佔多少便宜；孝標文藻秀出，引經據典，言之鑿鑿，又曾令他難堪過，故應審慎，不貿然發動筆仗。八、孝標是武帝厭惡之人，

⁶⁸ [唐]道宣：《廣弘明集》卷二二〈性法自然論〉，頁255。

武帝已經廢黜他，不復引見，沒必要爲此議題再大張旗鼓。

儒家以「三不朽」做爲人生目標，一旦仕途蹇躓，時不我予，無法兼濟天下，便唯有獨善其身，或寄情山水，疏狂自放，或歸守田園，務力稼穡，或隱居讀書，教授終老。孝標在「心駭雲臺朱屋，望絕高蓋青組」之餘，終於體悟「行藏紛糾，顯晦踳駁」，於是選擇築室會稽之西的東陽郡金華山，以教學維生，還撰寫〈山栖志〉表明心跡，存錄其山林棲隱的生活情況。羅國威《劉孝標集校注》考其作時在四十八九歲，云：

案《南史·安成康王秀傳》及《資治通鑒·梁紀》，皆謂安成王秀爲荊州刺史在天監七年，孝標爲荊州戶曹參軍，當始於天監七年。編撰《類苑》，亦當始於是年。翌年，《類苑》成，則〈山栖志〉之作，當在天監八至九年之間。⁶⁹

此中有失誤處，前文已考定《類苑》並非成於天監八年，而是成於天監十五年，所以〈山栖志〉仍難詳考作時；然孝標晚年以疾去戶曹參軍，因對宦海徹底絕望而歸隱，〈山栖志〉云：「爰泊二毛，得居巖穴。」⁷⁰故可粗估是在天監十、十一年⁷¹隱逸後作。孝標文中說他早已有心隱逸，⁷²而果然「民欲天從」。這裡的「天」是

⁶⁹ 羅國威：《劉孝標集校注》，頁 28。

⁷⁰ 孝標卒年六十，而「二毛」典出《左傳》僖公二十二年，與「胡考」相對，指老者而言。又如《晉書·姚興傳》云：「裴氏年垂知命，首髮二毛。」（臺北：鼎文書局，1992 年 11 月，頁 2987）故知〈山栖志〉爲晚年之作。

⁷¹ 王攻、王江玉：〈劉孝標年譜簡編〉云：「約是年（案指天監八年），至遲天監十一年前，孝標辭官歸隱金華山並作〈山栖志〉文和〈始居山營室〉詩以記其懷。」（頁 14）

⁷² 〈始居山營室〉云：「自昔厭諠囂，執志好栖息。」（頁 137）又〈山栖志〉云：「且露濡霧露，彌願閒逸。每思濯清瀨，息椒丘，寤寐永懷，其來尚矣。」（頁 29）羅國威注「霧露」，認爲是遭逢梁武帝擯棄的禍患。筆者以爲武帝不任用他，即是上文：「心駭雲臺朱屋，望絕高蓋青組」，此處「霧露」是孝標自言多病，羅注引《後漢書·皇后紀論》：「身犯霧露於雲臺之上。」〔唐〕李賢注已云：「霧露謂疾病也。不可指言死，故假霧露以言之。靈帝時，中常侍曹節矯詔遷太后於雲臺。謝弼上封事曰：『伏惟皇太后援立明聖，幽居空宮，如有霧露之疾，陛下當何面目以見天下！』」又據《史記·淮南衡山列傳》：「淮南王爲人剛，今暴摧折之，臣恐卒逢霧露病死。陛下爲有殺弟之名，奈何！」故「霧露」確可代指疾病。

有主宰能力的「道德天」，與〈辯命論〉大不同，顯然是不同時期的作品，但也只是孝標有口無心的託詞罷了。孝標如愛好幽棲，則大可不必冒履艱危南來，或者在齊時，就該因喜愛南方山水而隱居；且若真認為「民欲天從」，在〈山栖志〉也不需對梁武帝積怨不消了，試看本文最末有云：

酒酣耳熱，屢舞謹叟。晟論箱庾，高談穀稼。喑嚙謳歌，舉盃相挹。人生樂耳，此歡豈訾？……莫辨榮辱，匪知毀譽，浩盪天地之間，心無怵惕之警，豈與嵇生齒劍，揚子墜閣，較其優劣者哉！

一方面引用嵇康遭司馬昭刑於東市、揚雄恐懼不免王莽毒手而投閣，諷刺梁武帝殘酷，自己若不及時隱退，下場將與他們一樣；尤其又暗用了被漢宣帝腰斬的楊惲典故，楊惲遭廢免侯爵，便大肆經營產業，其〈報孫會宗書〉云：

田家作苦，歲時伏臘，烹羊炰羔。斗酒自勞。家本秦也，能為秦聲；婦趙女也，雅善鼓琴，奴婢歌者數人，酒後耳熱，仰天拊缶，而呼嗚嗚。其詩曰：「田彼南山，蕪穢不治，種一頃豆，落而為箕。人生行樂耳，須富貴何時？」是日也，拂衣而喜，奮袖低昂，頓足起舞，誠荒淫無度，不知其不可也！⁷³

所以孝標「酒酣耳熱」、「人生樂耳」之際，自己頓時成為楊惲，而梁武帝即是令朝廷蕪穢不治的漢宣帝了。由此證明孝標棲隱，完全是失意不遇無可奈何的抉擇，並不是因為他素甘淡泊。

金華山是富有道教氛圍的仙山，孝標說：「蘊靈藏聖，列名仙謬，左元放（案即左慈，漢末方士）稱此山云：『可免洪水五兵，可合神丹九轉。』」後代騷人如陳亮、胡應麟亦有嘆詠孝標卜居仙境者。⁷⁴孝標常與法侶為友，到寺院禮佛，至道

⁷³ [梁]蕭統編，[唐]李善注：《文選》卷四一，頁582。「田彼南山」詩，[魏]張晏注曰：「山高而在陽，人君之象也。蕪穢不治，言朝廷之荒亂也。一頃百畝，以喻百官也。言豆者，真實之物，當在困倉，零落在野，喻已見放棄也。箕曲而不直，言朝臣皆諂諛也。」

⁷⁴ [南宋]陳亮《龍川集》卷十六〈北山普濟院記〉云：「金華固多佳山水，而游者往往依浮屠、老子之宮以窮其足力之所至。……梁劉孝標以不合當世，棄官居金華北山，今

觀巡遊，一方面「每聞此河紛梗，彼岸永寂，熙熙然若登春臺而出宇宙。」一方面又如〈升天行〉曰：「欲訪青雲侶，正值丹丘人。」⁷⁵嚮往「養性銷痾，還年駐色」：

宅東起招提寺，背巖面壑，層軒引景，邃宇臨空。博敞玄虛，納祥生白。左睽右睇，仁智所居。故碩德名僧，振錫雲萃，調心七覺，詆訶五塵。郁烈戒香，浴滋定水。至於熏鑪夜蒸，法鼓旦聞，予跼屣摳衣，躬行頂禮。詢道哲人，欽和至教……。寺東南有道觀，亭亭崖側，下望雲雨。蕙樓蘭榭，隱映林篁。飛觀列軒，玲瓏煙霧。日止卻粒之氓，歲次祈仙之客。餌星髓，吸流霞，將乃雲衣霓裳，乘龍馭鶴。

既在招提寺「躬行頂禮」，又對道教不加排斥，明顯佛道交融。玉叩〈〈尋山志〉與〈山栖志〉〉說：「或因其佛教背景，〈山栖志〉全文被唐道宣律師編入《廣弘明集》卷二四，遂得以流傳（《藝文類聚》僅節引片段）。」又云：

其故居，是為清脩院。蓋嘗遡流緣磴，欲以盡發山水之奇，結廬紫微岩，吳、會人士多從之學，岩有石室，因以為講書之堂，所謂『劉先生講堂』是也。至今其山號講堂原。」（臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊 1171，1985 年 9 月，頁 642）〔明〕胡應麟《少室山房集》卷二三〈金華山三洞歌。三洞口朝真、冰壺、雙龍，是黃初平昇仙處〉云：「帝鴻既長逝，雨師邈難招。迴看昔日講堂洞，却憶當時劉孝標。九龍蜿蜒讀書處，穹岩怪石摩蒼霄。荒墳突兀葬彩筆，至今詞客何寥寥。」（臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊 1290，1985 年 12 月，頁 136）

⁷⁵ 〔明〕周嬰《卮林》卷六（臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊 858，1985 年 2 月，頁 118）將這首樂府歸於劉孝標所作；然〔北宋〕郭茂倩《樂府詩集》卷六三、〔明〕馮惟訥《古詩紀》卷九七（臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊 1347、1380，1985、1986 年 12、3 月，頁 561、200）則歸屬於〔梁〕劉繪之子、劉孝綽第五弟劉孝勝，而即便如此，觀其〈始居山營室〉云：「髣髴玉山隈，響像瑤池側。夜誦《神仙記》，旦吸雲霞色。將馭六龍輿，行從三鳥食。誰與金門士，撫心論胸臆。」同樣可見孝標對神仙的欣羨。

《廣弘明集》之〈僧行篇〉，據道宣自序：「集諸政績，布露賢明。或抗詔而立讜言；或興論以詳正議；或褒仰而崇高尚；或銜哀而暢誄詞。」〈山栖志〉內容皆無關於「僧行」，不知何故收入茲篇。⁷⁶

孝標早年出家，後來已還俗，而棲隱金華山也與「僧行」無關，其被收入《廣弘明集》，乃是因「宅東起招提寺」該段有云：「碩德名僧，振錫雲萃，調心七覺，詆訶五塵。郁烈戒香，浴滋定水。」至於道宣未刪除文中寺旁道觀之描述，應是理解當時佛道融合的社會現象。此種融合，在孝標另一篇同被收入〈僧行篇〉的〈與舉法師書〉中再次得到驗證，文中孝標對法師相當景仰，卻用道教語彙表述說：「無異蘄仙之望石髓，太陰之思龍燭。」其形容舉法師，亦不啻為一仙人：

衣裳虹蜺，帷幕霄露。餌黃菊之落葉，酌清澗之滄流。旦候歸雁晨鳧，暮聽羈雌獨鶴。神影影爾，蓋象蕭史之騎鳴鳳；列子之御長風。雖荊卿旁若無人，孝然堅臥冰雪，沈沈隱隱，何以尚之哉！⁷⁷

再據《南史》云孝標「篤志好學，居東陽，吳、會人士多從其學。」其卒時，「門人謚曰玄靖先生。」可知孝標與多數六朝文士的終極歸趣，都是玄學化的混同三教。這般融合，早在宋代張暢〈若邪山敬法師誄〉已稱敬法師「莊衿老帶，孔思周懷。」⁷⁸因此綜合來看，孝標一生思想信仰的轉化，與其個人遭際和大時代風尚，確有著極為密切的關係。

六、結語

行文至此，尚有兩點補充。其一，或有人疑〈辯命論〉如果是與梁武帝唱反調，為何被採入蕭統（一說劉孝綽）所編《文選》？其二，劉孝標若借此文發憤激之詞，又如何與文章相信命定的主旨一致？因為既然承認命定，則何需怨咎？

⁷⁶ 玉叩：〈〈尋山志〉與〈山栖志〉〉，見其部落格
http://blog.sina.com.cn/s/blog_4ee81b760100nyl9.html。

⁷⁷ 羅國威：《劉孝標集校注》，頁9。

⁷⁸ [劉宋]張暢：〈若邪山敬法師誄〉，見[唐]道宣《廣弘明集》卷二三，頁267。

筆者認為：《文選》是否顧慮政治層面，完全遵照梁武帝的好惡編輯，在學術界，顧農和清水凱夫已有過筆仗。⁷⁹以沈約與梁武帝來說，兩人關係愈來愈不佳，但《文選》仍然收沈約作品，特別如《南史·沈約傳》云：

（沈約）又撰《四聲譜》，以為在昔詞人累千載而不悟，而獨得胸衿，窮其妙旨，自謂入神之作。武帝雅不好焉，嘗問周捨曰：「何謂四聲？」捨曰：「『天子聖哲』是也。」然帝竟不甚遵用約也。⁸⁰

沈約同樣在〈謝靈運傳論〉也提出聲病理論，《文選》並未因武帝不以為然聲病說而不收；再看武帝從初即位就厭惡劉孝標，若是《文選》全依武帝好惡，則不僅〈辯命論〉，他另外的作品也不應收列了，因此筆者認為《文選》並非全據武帝意向來編纂。至於提到劉孝標唱反調，乃是屬於學術討論範疇，是包裹於古來即不斷探究的天命思想之內，並非像范縝公然違忤帝王意旨；況且其有沉思、有翰藻，符合「能文為本」的選文標準，所以才會被《文選》收入。其次，劉孝標相信、接受命定是無庸置疑的，〈辯命論〉最末即說：

君子居正體道，樂天知命，明其無可奈何，識其不由智力，逝而不召，來而不距，生而不喜，死而不感。瑤臺夏屋，不能悅其神；土室編蓬，未足憂其慮。不充訕於富貴，不違違於所欲。豈有史公、董相不遇之文乎？

但是他真如此樂天知命嗎？他的怨，李善已經看出來：「逡巡十稔而榮慚一命，因茲著論，故辭多憤激。」那麼相信命定是否就無怨懟？筆者以為兩者不相違背，比如我命不好，我相信萬般皆是命，這樣的命，我無可奈何接受，但別人命比我好，我卻那麼差，心中當然有怨，所謂「怨是用希」是聖人才有的境界了。

孝標晚年的〈辯命論〉，既然牴觸佛義，又是針對梁武帝而發，武帝雖隱忍不表態，但到他的玄孫——也奉佛甚篤的蕭瑀就撰寫〈非辯命論〉極力撻伐，替高祖父出一口氣，《舊唐書·蕭瑀傳》曰：

⁷⁹ 見清水凱夫著，周文海編譯：《清水凱夫《詩品》《文選》論文集》（北京：首都師範大學出版社，1995年3月），其中收錄〈答顧農先生並論「新文選學」的課題與方法〉，頁265-299。

⁸⁰ [唐]李延壽：《南史》卷五七，頁1414；又見[唐]姚思廉：《梁書》卷十三，頁243。

(瑀)好釋氏，常修梵行，每與沙門難及苦空，必詣微旨。常觀劉孝標〈辯命論〉，惡其傷先王之教，迷性命之理，乃作〈非辯命論〉以釋之。大旨以為：「人稟天地以生，孰云非命，然吉凶禍福，亦因人而有，若一之於命，其蔽已甚。」時晉府學士柳顧言、諸葛穎見而稱之曰：「自孝標後數十年間，言性命之理者，莫能詆詰。今蕭君此論，足療劉子膏肓。」⁸¹

可惜足療劉子膏肓的〈非辯命論〉已不傳世，不怎麼討喜⁸²的〈辯命論〉則因辭藻高華而倖存，可算是孝標不遇的另一補償。論品德、論才智、論學識、論勤奮，有許多文人詞客他們並不遜於人，卻為何看著別人平步青雲，偏偏他離成功越來越遠？這是亙古以來難以詮解的疑問。關於「命」，先秦諸子已開始論述，孝標因其遭際，也提出聊以自慰的答案，在諸多「命」探討中，為自己發聲。

本文綜理其一生經歷，以為孝標命定思想與宗教情懷的轉變過程，頗值得探索。孝標童年出家，正逢太武帝滅佛後的復興階段，他參與譯業，負責筆受，也奠定深厚佛學根柢。至二十五歲潛逃南來，仍致力於讀書著述，可惜於齊梁兩朝皆不得意，先是被視為荒儉，後又在梁武帝即位不久，因策錦被事件遭到擯斥，不復引見，此時他除了詩文書目編纂，還撰寫知名的《世說注》與《類苑》，前者主要成書時間在天監六至八年（507-509），後者從天監七年至十五年（508-516）才大功告成。《世說注》中相信鬼神，仍然稱引佛教業報觀，替佛教說話，可見孝標並非不熟知業力乃佛法最主要論題，但是當梁武帝在其編成《類苑》之後，命學士合撰《華林偏略》欲勝過他，又激起他的怨憤與鬥志，於是寫作〈辯命論〉，堅持命定觀，準備與奉佛的梁武帝展開論辯，可惜只有和劉沼交手的機會，不像范縝〈神滅論〉可以引發風潮，而孝標也僅能在東陽金華山教學終老了。

《文選》學者注意到孝標的忿悁不遇，但〈辯命論〉的理念絕不是說了消氣就罷了，孝標〈辯命論〉主張一切命定，固然思想有所承襲，不是新創學說的先驅，但如此一來，他的生平遭遇與佛教所強調的業報便完全脫鉤，他為此與佛教徒劉沼書信往返，劉沼去世後還追答其文，時間算來長達一兩年，隨著時間推移，他的憤激之情內化成為堅不可摧的學術思想，再難動搖。至於〈山栖志〉的寫作，

⁸¹ [後晉]劉昫：《舊唐書》卷六三〈蕭瑀傳〉（臺北：鼎文書局，1992年5月），頁2398。

⁸² 〈辯命論〉在當時及後世皆受到批判，〔隋〕王通《中說》卷一載其見此論，也說：「人道廢矣。」（臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊696，1985年2月，頁530）

雖比〈辯命論〉早，但因孝標晚年直至去世，皆棲隱山中，故〈山栖志〉統合三教的態度，自是他晚年處世應物的實際情況，換言之，孝標在行動上仍然「欽和至教」，尊崇佛法，只是學術思想已轉移成儒道融合的命定論者。

引用文獻

- 力之：〈《文選》劉孝標徐悱作品之作時辨——〈關於《文選》中六篇作品的寫作年代〉異議及其他〉，《廣西師範大學學報（哲學社會科學版）》45卷3期，2009年。
- 丁敏：《佛教譬喻文學研究》，臺北：東初出版社，1996年。
- 于光華集評：《評註昭明文選》，臺北：學海出版社，1981年。
- 王玫、王江玉：〈劉孝標年譜簡編〉，《文獻》，1998年3期。
- 王通：《中說》，臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊696，1985年。
- 王能憲：《世說新語研究》，南京：江蘇古籍出版社，1992年。
- 玉叩：〈〈尋山志〉與〈山栖志〉〉，http://blog.sina.com.cn/s/blog_4ec81b760100nyl9.html。
- 印順：《唯識學探源》，臺北：正聞出版社，1989年。
- 司馬光：《資治通鑑》，臺北：啓業書局，1978年。
- 朱翌：《猗覺寮雜記》，臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊850，1985年。
- 沈約：《宋書》，臺北：鼎文書局，1993年。
- 志磐：《佛祖統紀》，中華電子佛典 T49，2007年。
- 李延壽：《北史》，臺北：鼎文書局，1991年。
- _____：《南史》，臺北：鼎文書局，1991年。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989年。
- 周一良：《魏晉南北朝史札記》，北京：中華書局，1985年。
- _____：《魏晉南北朝史論集》，北京：北京大學出版社，1997年。
- 周嬰：《卮林》，臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊858，1985年。
- 房玄齡：《晉書》，臺北：鼎文書局，1992年。
- 范子燁：《世說新語研究》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998年。
- 范曄：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1977年。
- 韋政通：《中國思想史》，臺北：大林出版社，1979年。
- 姚思廉：《梁書》，臺北：鼎文書局，1993年。
- 胡應麟：《少室山房集》，臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊1290，

1985年。

徐傳武：〈《世說新語》劉注淺探〉，《文獻》，1986年1期。

唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，北京：中國社會科學出版社，2005年。

張永言主編：《世說新語辭典》，成都：四川人民出版社，1992年。

曹仕邦：〈譯場——中國古代翻譯佛經嚴謹方式〉，《中華佛學學報》第7期，1994年。

曹仕邦：《中國佛教譯經史論集》，臺北：東初出版社，1990年。

陳亮：《龍川集》，臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊1171，1985年。

陳垣：《陳垣學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，2000年。

郭茂倩：《樂府詩集》，臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊1347，1985年。

清水凱夫著，周文海編譯：《清水凱夫《詩品》《文選》論文集》，北京：首都師範大學出版社，1995年。

曹道衡、沈玉成：《中古文學史料叢考》，北京：中華書局，2003年。

_____：《中國文學家大辭典——先秦漢魏晉南北朝卷》，北京：中華書局，1996年。

_____：〈關於《文選》中六篇作品的寫作年代〉，《文學遺產》1996年2期。

梁麗玲：《雜寶藏經研究》，臺北：法鼓文化公司，1998年。

馮友蘭：《中國哲學史》，不著出版社及出版年月。

黃侃：《文選平點》，上海：上海古籍出版社，1985年。

費長房：《歷代三寶紀》，中華電子佛典T49，2007年。

馮惟訥：《古詩紀》，臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》冊1380，1986年。

楊勇：《楊勇學術論文集》，北京：中華書局，2006年。

道宣：《廣弘明集》，中華電子佛典T52，2007年。

_____：《續高僧傳》，中華電子佛典T50，2007年。

義淨：《根本說一切有部毘奈耶》，中華電子佛典T23，2007年。

聖嚴：《火宅清涼》，臺北：東初出版社，1993年。

僧祐：《弘明集》，中華電子佛典T52，2007年。

趙建成：〈劉孝標《世說注》撰著時間考〉，《古籍整理研究學刊》總137期，2009

年。

趙翼著，王樹民校證：《二十二史劄記校證》，北京：中華書局，2001年。

魯迅：《古小說鈎沉》，臺北：盤庚出版社，1978年。

劉昫：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1992年。

劉強：《世說新語會評》，南京：鳳凰出版社，2007年。

劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》，臺北：明倫出版社，1971年。

劉孝標著，羅國威校注：《劉孝標集校注》，臺北：貫雅文化公司，1991年。

劉志慶、范子燁：〈《世說新語》批語輯稿〉，

<http://www.guoxue.com/?p=481&page=12>、

<http://www.guoxue.com/?p=481&page=13>。

慧皎：《高僧傳》，中華電子佛典 T50，2007年。

駱玉明：《世說新語精讀》，上海：復旦大學出版社，2008年。

駱鴻凱：《文選學》，臺北：華正書局，1978年。

錢鍾書：《管錐編》，北京：新華書店，2001年。

曇曜、吉迦夜譯：《雜寶藏經》，中華電子佛典 T4，2007年。

魏世民：〈《世說新語》及《注》成書年代考〉，《常州師專學報》20卷3期，2002年。

魏收：《魏書》，臺北：鼎文書局，1993年。

魏徵：《隋書》，臺北：鼎文書局，1993年。

顏尚文：《梁武帝》，臺北：東大圖書公司，1999年。

蕭艾：《《世說》探幽》，長沙：湖南出版社，1992年。

蕭統編，李善注：《文選》，臺北：華正書局，2000年。

_____，李善等六臣注：《增補六臣註文選》，臺北：華正書局，1979年。

蕭子顯：《南齊書》，臺北：鼎文書局，1993年。

嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，京都：中文出版社，1981年。

From a Monk to a Hermit: A Study on the Transformation of Liu Xiaobiao's Viewpoint of Life and Religious Faith

Lin, Po-chien *

[Abstract]

Liu Xiaobiao was a versatile scholar in the Southern Dynasty. The frustrations of his life are evident in his childhood bereavement, Diaspora life during the Northern Wei Dynasty, and conversion to Buddhism together with his mother, at which time he even joined the Buddhism resurgence movement by assisting in the translation of Buddhist classics after Emperor Taiwu prohibited the dissemination of Buddhism. Although he fled to the south, he did not encounter an emperor who appreciated his talents. He then transmuted his disappointment into the work *On the Argument about Destiny*, advocating that all occurrences, whether bad or good, are predetermined by heaven, not man, a viewpoint which he even argued heatedly with his friend Liu Zhao via mail. Another of his works, *Xiang Jing Xu*, argues that one's appearance is closely related with one's destiny, attesting to Liu's fatalism. Fatalism contradicts the idea of Karma in Buddhism. Liu's *Notes on Shyh Shuo Shin Yeu · You Hui* mentions "Deeds that have been done cannot be changed; Karmic effects are definite", which tallies with the Buddhist concept of the transmigration of souls, while *On the Argument about Destiny* claims that destiny is predetermined by the heavens. Is it possible that he rejected Buddhism after living a solitary existence on Jinhua Mountain? Did he obtain a deeper understanding of life as time went by? Is his situation the same as "hatred" that Huang Kan mentioned in *Wen Xuan Ping Dian* or "self-pity from career frustration" as Luo Hongkai wrote in *Study on Literary Selection*? In fact, Fang Zeng's *On Immortality of Souls* aroused a more heated debate in the Liang Dynasty than did Liu's *On the Argument about Destiny*. Academic research on Liu has focused more on his *Notes on*

* Professor, Department of Chinese Literature, Soochow University.

Shyh Shuo Shin Yeu and less on his thoughts and concerns. Accordingly, this paper aims to clarify the abovementioned points at issue and the transformation of viewpoints of thoughts by analyzing relevant historical documents, Buddhist classics, and literary collections.

Keywords: Liu Xiaobiao, On the Argument about Destiny, Xiang Jing Xu, Autobiography, Karma, Shyh Shuo Shin Yeu

