

## 嵩山受壁／長安開霸—— 劉裕英雄試煉與創業神話敘述

劉苑如

### 摘要

在漢魏時代的歷史文化語境中，「英雄」從亂世風雲中乘勢而起，常吸引眾人追隨，撥亂反正，開創一代基業。這種創業英雄雖與「受命於天」、「紹休聖緒」等傳統聖王觀有所衝突；但不可否認的，在中古時期歷經魏、晉及南北朝的衍變，不僅承續漢代讖緯神學的餘緒，以及兼具力、命與禮的禪代模式之外，更加入佛、道因素，透過英雄從出生試煉到創業的敘述，構成一套新的天命觀。在諸多的英雄人物中，宋武帝劉裕無疑為代表人物，從一介清貧武人到創業帝王，在此上升歷程中，「嵩山受壁」與「長安開霸」，乃是完成其角色塑造的重要里程碑。雖在南朝如

---

劉苑如，台灣國立政治大學中國文學系博士，現任中央研究院中國文哲所研究員。學術專長為中國敘事文學、中國中古宗教與文化研究、中古文人與文獻研究。著有《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》(2002)、《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》(2010)等書。近年主要研究議題集中在傳記、遊記與征記，發表〈神遇——論《律相感通錄》中前世今生的跨界書寫〉(2012)、〈周穆王欲肆其心——從《穆天子傳》看中古巡遊書寫與事類隱喻〉(2012)、〈三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀〉(2013)、〈見與不見的戰爭——論記體與賦體及劉裕北伐〉(2016)、“Stories Written and Rewritten: The Story of Faxian’s Search for the Dharma in Its Historical, Anecdotal, and Biographical Contexts” (2016)、〈《于少保萃忠全傳》的宗教解讀——兼論中國宗教與文學中的解冤釋結傳統〉(2018)等多篇學術論文。

是壯舉並非獨有，卻具有指標與示範作用。本文聚焦於劉裕的英雄政治迷思，探索佛、道二教所扮演的角色，透過隱喻性的詩意語言，將其塑造為興復漢世的太平之君，在度世救劫中被授予金壁、符瑞等王權象徵物。換言之，劉裕身旁的輔佐之士，某種程度介入了佛、道經中末世啟示神話的改造，將此一亂世英雄符應於應天受籙的「真君」；稍後又在歷史書寫中作實這種時代預言與寓言。

本文不僅從神話修辭詮釋其中寓含的啟示性訊息，更解析當時的政治與宗教氛圍。首先，凸顯劉裕集團曾摧殘過江南天師道，造成其與道教團體間的緊張關係，而佛教卻力圖與現實王權維持平衡關係。在一退一進中，首由慧義完成獻瑞之舉，為佛教護國佈化邁進一大步。其次，過去學界對於劉裕造宋神話的解讀，通常侷限於當下現實，大多聚焦道經救劫真君與神秘年的指涉，無法有效解釋劉宋既已建國、江南道教諸經中劉氏之讖依然紛起的現象，實需考慮南朝與北魏堅持續百年的戰爭，特別是宋文帝劉義隆亟想收復河南地，一共發動三次北伐，而經文中對於劉裕的西征大業，實欲賦予緬懷、期待的褒揚之意。

關鍵詞：劉裕、劉義隆、征行、英雄、新天命、金玉之瑞

## 一、前言

在漢、唐的歷史形勢中，「英雄」乘亂世而起的關鍵是既要擁有奪取天下的實力，也需獲取圖讖神話的支持，借以吸引一批游離於土地的遊士與流民，才能凝聚出撥亂反正、開基創業的力量。在逐鹿中原的諸多英雄中，最終能問鼎天下者，在於其具有意識型態的合法性，能夠契合「受命於天」、「紹休聖緒」的天命傳統。這種聖王觀原屬漢代諸子的王命論，五世紀以降則過渡到道、佛二教的帝王神話，使圖讖思想及其運作發生變化。此一政治神話的價值與意義，唯將其置於中古史「反亂與創業」的課題中才更加明顯，歷來被視為一種值得關注的政治現象，<sup>1</sup>也即是兼具力、命與禮的新的禪代模式。<sup>2</sup>針對創業英雄的神話敘述，本文選取劉裕（小字寄奴，363–422）作為代表，觀察宋武帝如何從一介清貧武人到創業帝王，既須根據正史所論述的征戰大業，還可從圖讖切入，詮釋其神話符碼的意涵，其中又以「嵩山受壁」與「長安開霸」兩種符命最具代表性。前者為佛教瑞應，後者屬道教預言，適足以彌補儒家傳統的王命說，這種宗教與政治相互利用的神秘關係，可視為圖讖神話與政治預言的一個里程碑。以往歷史研究者已曾注意，<sup>3</sup>也不乏宗教研究者提及此事，詳見後文引述。唯仍可從跨

<sup>1</sup> 此一衝突最早見於高祖與陸賈之間有關是否應用儒術治國的爭論，反映出正得意於建國立業的高祖，未能充分認識儒家學說對王朝建設的意義。參見楊權：〈「漢家堯後」說考論〉，《史學月刊》，2006年第6期，頁24；後來在兩漢之際，各方軍閥乘亂分裂國家，儒生乃起作〈王命論〉，辨別「帝王」與「英雄」之別；東漢三國時期，不但史書屢見「英雄」一詞，亦有記英雄之專書和論英雄之專論，更賦予英雄廣、狹兩種定義，衍生出「真英雄」之辨，不過「英雄」對於君權始終存在威脅。參見葉常虹：《英雄：一種流行於亂世的政治文化現象——以漢魏為考察範圍》（臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2008），頁46–58、63–134，更詳細的歷史變化將於本文第一節展開。

<sup>2</sup> 此一問題意識已見劉永中：《魏晉南北朝禪代研究：以「力」、「命」、「禮」為中心》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2011），有初步的討論。

<sup>3</sup> 現階段針對劉裕的研究成果如：王應琪：〈論劉裕用才〉，《許昌師專學報（社會科學版）》，1985年第1期，頁62–67；朴亨寬：〈論劉裕的家世與執政過程〉，《延邊大學學報（社會科學版）》，1997年第3期，頁69–75；唐春生：〈晉末劉裕與劉毅之爭論述〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》，2003年第4期，頁23–28；劉玉山、劉偉航：〈劉裕的忠孝觀念及其馭人策略試釋〉，《南京航空航天大学學報（社會科學版）》，第8卷第3期（2006年9月），頁78–81；左華明：〈劉裕

學科角度，探討英雄創業與政治、宗教間的糾葛，如何交織於神話敘述中；並剖析此一新出的「天命」觀，即可理解佛、道二教與政治圖緯的關係，其中隱藏著亟待解讀的時代消息。

劉裕其人出身寒微，在六朝世族社會的時代氛圍中，必須突破萬般困難，始能登上帝王之路；其所經歷的諸般考驗，即體現於西征姚秦之途，表面上似在短短一年半內迅速崛起，殲滅北方之霸後秦，從而躍上權力的顛峰；實則前後歷經十六年，始完成其造宋的帝業。史學家考證其西征之行所寓含的政治圖謀，認為此舉意在擴張實力以問鼎東晉王室。其實晉室在安帝義熙十二年(416)十一月既已順隨其願：授予劉裕宋公的爵位與九錫的殊榮，但劉裕兩年後(十四年六月)才接受相國、宋公與九錫封賜，又經兩年即恭帝元熙二年(420)始受禪登基。當時他年事已高為何仍一再延宕？實即隱含一個帝王神話的政治迷思，深受當時盛行的讖語及符命所左右：「昌明(晉孝武帝司馬曜，362-396)之後有二帝」<sup>4</sup>，故對取得帝位之舉一再遲疑。而西征歷程非僅關乎政治算計，也關涉了天命繼承者必須符合非常人的身份、性格，從征討桓玄(369-401)、北伐南燕、平定盧循(?-411)、擊敗劉毅(?-412)，最後才是西征姚秦，取得天、人的認證。中原之夢乃南方諸雄所共有，百年間前仆後繼者不少，最後唯有劉裕能完成此一壯舉。

---

北伐後秦考》，《武漢理工大學學報(社會科學版)》，第20卷第7期(2007年4月)，頁212-216；陶賢都：〈劉裕霸府政治述論〉，《華中科技大學學報(社會科學版)》，2007年第3期，頁111-114；王永平：〈宋武帝劉裕對節儉的倡導與影響〉，《河北學刊》，第30卷第5期(2010年9月)，頁56-62。而劉苑如：〈三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀〉，收入劉石吉、楊雅惠、張錦忠、王儀君主編：《旅遊文學與地景書寫》(高雄：國立中山大學出版社，2013年7月)，則是經由筆者輯佚《西征記》後，發掘出遺文中大量的歷史遺跡和神、聖地景的記載，指出這樣的敘述模式實際上已超出地理辨識的目的，而是具有文化認同(cultural identity)作用。最近則有太平幸代：〈劉裕の北伐をめぐる文学：晋宋革命を演出した人とことば〉，則是談劉裕在政權轉移之際，伴隨軍事行動的文化活動，主要包括世族詩作和征記寫作兩種形式，見太平幸代：〈劉裕の北伐をめぐる文学：晋宋革命を演出した人とことば〉，《古代学》，第9期(奈良：奈良女子大学古代学学術研究センター，2017年3月)，頁63-76。

<sup>4</sup> 見[唐]房玄齡等撰：《晉書》(北京：中華書局，1974)，卷10《安帝本紀》，頁267。

在稱王創業的諸多考驗中，無論佛、道人物均可作為智慧者原型，<sup>5</sup> 在神話語境中賦予英雄政權的合法性，此一天命「啟示」的神聖來源，往往非佛即道，如嵩山僧人惠義贈以金璧之徵，以及道教經典如《太上洞淵神呪經》等中一再出現的政治預言：「劉氏五世子孫，紹其先基」、「還住中國，長安開霸」。<sup>6</sup> 不過道藏本與敦煌本卻在兩處關鍵字出現歧異：其一「人/劉氏隱跡，亦避地淮海」；其次「至甲午之年，人/劉氏還住中國，長安開霸」。此一問題道教學界已大致有共識，唯如何將此關聯到西征功業，剖析其與佛教受命祥瑞間的競合關係，即可探索劉裕作為神話英雄的形塑過程，以及太平真君與佛教聖王在造宋行動中的糾纏。在宗教史料中，尤其道教有關救劫與聖君的關係中，這種王權象徵到底有何意義？道教學者已多精彩的論述，<sup>7</sup> 若將焦點轉向佛、道二者的比較，觀察起意者究竟是劉裕與其身旁的輔佐之士？抑或後來的追認建構？這些介入過程雖則隱微，缺乏正史的記載，卻可利用遺存於道經、僧傳、雜傳、筆記的神話材料，論證亂世「英雄」究竟如何被改造為應天受籙的「真君」、聖王。在此即勾稽道教、佛教經典中的神話，擬從宗教文化史角度、而非僅以歷史材料作為佐證，解讀其潛存的涵意，多面相地詮釋其所寓含的啟示性消息。是以本文將兼顧文本細讀與文化細讀，而非純屬歷史考述，經由文學敘述與神話思維切入，詮釋劉裕征行中諸多考驗的文化象徵與神話意涵，或可為歷史敘述補充宗教文化的意涵。

## 二、英雄的創業：從天命、王命到受命之籙的神話

有關劉裕的創業神話凡有多樣的敘述，既有正史所載的傳統史料，又有道、佛二教積極參與政治之際，巧妙運用圖讖、瑞徵所形成的神話

<sup>5</sup> 坎柏 (Joseph Campbell) 著，朱侃如譯：《千面英雄》(臺北：立緒出版，1997)，頁 77。

<sup>6</sup> 《太上洞淵神呪經》，卷 1〈誓魔品〉，收於《道藏》(北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988)，第 6 冊，頁 3 中；3 中。

<sup>7</sup> 這類研究大多與「終末論」密切相關，劉屹在〈近年來道教研究對中古史研究的貢獻〉一文已有頗為全面的評述，本文不再重複。該文收於《中國史研究動態》，2004 年第 8 期，頁 12-20。唯直接相關的論述，其後隨文徵引。

敘述，而得與儒家傳統相互呼應，呈現道、佛兩種宗教版本的天命說。此一新王命說的轉變別具新意，肇因於圖讖之起，事涉劉裕霸業的正當性，一介武夫從意圖帝位，到建立劉宋王朝，都需面對意識型態的合法性。此一問題在政治社會學者的觀察中，認為中國政治統治的合法性，既繫乎天命，也取決於施政績效與人民認可的合法性，<sup>8</sup> 在中古時期的歷史語境中，更不能忽略意識型態的合法性，也就亟需關乎天命的政治神話。這類神話自古就反復出現，縱使蘊含著不可驗證性，卻也具有相對的穩定性，非僅屬個人意志，更重要的在於如何贏得民眾的集體認同，故需有效地訴諸民眾，激發集體亢奮的政治狂熱。這種力量如水之勢，既可覆舟，也可合理化統治者的權力，而於當時喧囂鼎沸的輿論中傳播得沸沸揚揚。從這種政治社會學視角考察劉裕一生，東征北討，直到西征才完成大業，從而累積了足以取代東晉王位的實力。<sup>9</sup> 唯在中古時期宗教所形成的文化氛圍中，政權合法性不僅需獲得天命的支持，還得符應政治/宗教圖讖所訴求的目標——承續劉氏，以延漢祚。在當時曾流行「劉氏當王」的圖讖，此一政治預言異於另一「李氏當王」的圖讖，形成劉、李二姓圖讖並存，卻各有取舍的弔詭局面。<sup>10</sup> 此際漢代受命的王命說已經過時，但兩漢天人

<sup>8</sup> 趙鼎新：《合法性的政治：當代中國的國家與社會關係》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），第一部分「理論探索」，第一章至第三章，頁15-92。

<sup>9</sup> 有關劉裕北伐後秦之戰的分析，已有詳盡研究，如楊銘：〈論劉裕北伐後秦之戰及其歷史影響——魏晉十六國時期民族戰爭的個案研究〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》，2008年第2期（總第198期），頁49-52。拙作〈三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地書寫與解讀〉則在此基礎上，補充北魏在三方互動的角色，同時對於戰力分析上也有較多的著墨。收於劉石吉、楊雅惠、張錦忠、王儀君主編：《旅遊文學與地景書寫》（高雄：國立中山大學出版社，2013），頁29-70。

<sup>10</sup> 李豐楙在〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉一文，即全面探討從南北朝到唐代圖讖的政治運用，收於氏著：《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局出版社，1997），頁281-354；而方詩銘：〈「漢祚復興」的識記與原始道教——晉南北朝劉根、劉淵的起義起兵及其他〉，則注意到「漢祚復興」在王莽代漢之際即已出現。晉南北朝時，「漢祚復興」或劉氏「系（繼）統先基」的識記，更與原始道教有關，並與「李弘應出」的識記聯繫在一起，詳見方詩銘：〈「漢祚復興」的識記與原始道教——晉南北朝劉根、劉淵的起義起兵及其他〉，《史林》，1996年第3期，頁1-8。孫英剛亦有〈南北朝隋唐時代的金刀之讖與彌勒信仰〉，《史林》，2011年第3期，頁50-55；劉陶：〈略論《老君音誦誡經》中的「劉舉」〉，《宗教學研究》，2015年第4期，頁8-14。隋、唐以後，此類圖讖更為頻繁，相關研究更

感應的政治迷思，尚能夠因應環境的更新變化，激發道、佛二教創發新天命說。雖然在思想性質上，二者之間仍有內在的關聯性，唯時勢則已推向另一個新階段，道、佛二教形成末世的劫運觀，<sup>11</sup>使劉氏登基被賦予時代新意。中古時期出現的這種神秘性時間觀，當時僅現於佛、道二教的經典，或經註、類書，採用規範性文體傳播世界即將崩壞的消息，而非如史官據筆直書天災人禍的亂世圖像。唯綜合這兩種敘述，不僅可見劉裕造宋之前的歷史條件，也反映出亂世中的集體心態。從西晉武帝太康二年至惠帝太熙元年(282-292)，十年間幾乎無歲不旱，導致關中大饑，使得「人多饑乏，更相鬻賣，奔迸流移，不可勝數」；其後又有蝗災瘟疫而死者無數，史稱其慘況：「流屍滿河，白骨蔽野」，<sup>12</sup>遂有大量災民大規模的流徙。《資治通鑑》即言：「永寧(301)以後，盜賊群起，州郡無備，不能禽制，天下遂大亂」，<sup>13</sup>胡人乃趁機入侵，致使中原衣冠惶惶南渡。而後東晉王室雖延續西晉政權，唯司馬氏的政治威望盡失，朝政遂落入北來世族之手，先由王導主持大局，後則有謝安、謝玄等人繼起。元帝之後內亂頻生，早期先後有王敦之亂(322-324)、蘇峻之亂(327-328)，孝武帝之弟司馬道子自太元十年(385)以後長期專權。史稱「官以賄遷，政刑謬亂」。<sup>14</sup>由於時局大壞，百姓愁苦，乃招致孫恩、盧循的反亂事件(399-411)及桓玄篡晉(403-404)之舉，引發政治局勢的大動亂。另一方面東晉

---

多，如王永平：〈「劉氏當王」讖語與唐代政治〉，《中國史研究》，2005年第2期，頁174-176；李錦繡：〈論「劉氏主吉」——隋末唐初山東豪傑研究之二〉，《史林》，2004年第5期，頁62-69。

<sup>11</sup> 有關道教末劫研究，可參見小林正美：〈劉宋期の天師道の終末論〉，《フィロソフィア》，第76期(東京：早稻田大學哲學會，1989)，頁1-26；小林正美：〈東晉時期的道教終末論〉，《宗教學研究》，1995年第3期，頁1-10；李豐楙：〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》，第9輯(上海：上海古籍出版社，2000)，頁82-99；Anna Seidel著，劉屹譯：〈國之重寶與道教秘寶——讖諱所見道教的淵源〉，《法國漢學》，第四輯(北京：中華書局，1999)，頁42-127。而E. Zürcher, “‘Prince Moonlight’ Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism”一文則兼論佛、道，見*T'oung Pao* 68 (1982), 1-75。

<sup>12</sup> 《晉書》，卷26〈食貨志〉，頁791。

<sup>13</sup> [宋]司馬光撰，[元]胡三省音註，資治通鑑小組標點、校點：《資治通鑑》(北京：古籍出版社，1956)，卷81〈晉紀三〉，頁2575。

<sup>14</sup> 《晉書》，卷64〈司馬道子傳〉，頁1773。

時期的社會環境不佳，水災、瘟疫頻仍，東晉偏安江南百餘年間，大水災凡有41次，平均2.5年即一次。<sup>15</sup> 特別是晉安帝隆安三年(404)，史載：「商旅方舟萬計，漂敗流斷，骸骨相望。江左雖頻有濤變，未有若斯之甚」；<sup>16</sup> 而疫病流行則有14次之多，平均6年一次，晉穆帝永和五年到永和九年(349-353)，連續五年疫情不斷。<sup>17</sup> 百年間連綿不絕的死亡威脅，乃提供救劫思想形成的末世氛圍，激發民眾期待河清之願。

六朝時期江南道教中派別紛出，從新天師道到上清經派、靈寶經派等，皆肇因連年戰禍的衝擊，通過傳承、改造道教前期的文化資源，如有機體神學宇宙觀、天人感應學說及劉歆《三統曆》等，解釋天地災變的歲災現象。另一關鍵因素則是佛教傳入漢地，佛經所引介「劫」(kalpa)的時間觀：諸如大小劫、末劫等，歷經戰亂、災禍事件，從而衍變出新末世觀，小林正美即以基督宗教的「終末論」(eschatology)稱之，基本論點認為政治、社會亂象均屬末世的徵兆，預示世界將發生巨大的災難，導致天崩地裂，惡人滅絕，唯成為種民、種人的善人方得倖免。而大難過後，期待太平之世來臨，善人將可見金闕後聖帝君。<sup>18</sup> 在當時道教文化的語境中，「末世」一詞兼具宗教、政治雙重涵意：一方面著重宗教的度世思想，以期救濟世人脫離世厄；另一方面則表達集體的宗教、政治願望，即期待真君降臨，帶來理想的太平盛世。<sup>19</sup>

<sup>15</sup> 參見薛瑞澤：〈六朝時期的水災及救助〉，《金陵職業大學學報》，第18卷第3期(2003年9月)，頁2。另外，宮川尚志曾從《太上洞淵神咒經》論及晉末道教所提及甲申旬年的末世水災，見氏著：《中國宗教史研究》(京都：同朋社，1983)，第五章，頁158-161。山田利明：〈天地壞滅とメシア〉，《「エコ・フィロソフィ」研究》，第5號(東京：東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ[TIEPh]事務局，2011年3月)，頁11-18。

<sup>16</sup> 《晉書》，卷27〈五行志·上〉，頁817。

<sup>17</sup> 薛瑞澤：〈六朝時期疫病流行及社會救助〉，《江蘇社會科學》，2004年第6期，頁124。

<sup>18</sup> 參見小林正美：〈東晉期の道教の終末論〉，《中国の仏教と文化：鎌田茂雄博士遷曆記念論集》(東京：大藏出版，1988)，頁631-655。又收入氏著：《六朝道教史研究》(東京：創文社，1990)，頁403-430。另有李慶中譯本，《六朝道教史研究》(成都：四川人民出版社，2001)；及翻譯〈東晉時期道教的終末論〉，《世界宗教研究》，1995年第4期，頁82-90。

<sup>19</sup> 李豐楙：〈六朝道教的末世救劫觀〉，載於沈清松主編：《末世與希望》(臺北：五

東晉新出道經頻繁出現末世論，預言末世（末劫）將至的劫期，常以干支年號喻示晉代的某一年代，反映世厄將至的末劫焦慮。《雲笈七籤》卷二即引《上清三天正法經》云：

自承唐之後數四十六丁亥，前後中間甲申之年，乃小劫之會……然甲申之後，其中壬辰之初，數有九周，至庚子之年，吉凶候見，其道審明。當有赤星見於東方，白彗干於月門，袄子續黨於蟲口，亂群填尸於越川，人啖其種，萬里絕煙，強臣稱霸，弱主蒙塵。其後當有五靈昂瑞，義合本根。龍精之後，續族之君，平滅四虜，應符者隆，龍虎之世，三六乃清。民無橫命，柞無危患。<sup>20</sup>

鍾國發指出，「袄子續黨於蟲口，亂群填尸於越川」、「強臣稱霸，弱主蒙塵」等，分別對應於東晉末的孫恩、盧循之亂、五斗米道因不滿朝廷統治，起而擾亂吳會地區、甚至北逼京邑。其後桓玄承桓溫遺澤崛起後，由門閥世族的代言人轉為篡晉的叛臣。道經雖是採用規範性文體，所反映的卻吻合史實，由此即可理解關鍵的一句：「龍精之後，續族之君，平滅四虜，應符者隆」，即暗指劉裕其人其事，因彼宣稱自己為「漢楚元王交之二十一世孫」；<sup>21</sup> 其任務就在誅平桓楚，興復皇祚，並掃平南燕、譙蜀、後秦，致使其功勳冠於當時。<sup>22</sup>

當時諸多救劫的事蹟均圍繞著劉裕，故後世即應其時運以解釋道經的神秘年。道教學界早就關注道經《太上洞淵神咒經》，大多認為卷一出世於晉宋之際。其經文宣稱：「甲申災起，大亂天下，天下蕩除，更生天地，真君乃出」，<sup>23</sup> 即認定末世的災期正在甲申年，大亂之後將出現新天新地，期待「真君」的降臨。類此製造政治預言的歷史文化氛圍，導致起事者紛紛據之而起，以對抗政治失序的皇朝體制。問

南出版社，1999），頁154。

<sup>20</sup> 《雲笈七籤》，卷2〈混元洞開關劫運部〉，《道藏》，第22冊，頁9中。

<sup>21</sup> [梁]沈約撰：《宋書》（北京：中華書局，1974），卷1〈宋武帝本紀上〉，頁1。

<sup>22</sup> 鍾國發：〈民間黃老道派末世論與陸修靜宗教改革的初步嘗試〉，載於武漢大學中國三至九世紀研究所編著：《魏晉南北朝隋唐史資料》，第21輯（武漢：武漢大學出版社，2004），頁212-222。作者因而認為此一遺文不大可能是楊羲、許謫初傳《上清經》的原貌，而很可能是由親歷晉末大亂的道士添改過的。

<sup>23</sup> 《太上洞淵神咒經》，卷1〈誓魔品〉，《道藏》，第6冊，頁5中。

題就在「甲申災起」到底指涉何年？道教學界既有不同的詮釋，宮川尚志考證的較為明確，認為應在孝武帝太元八年（383），將其連結於該年的大水災。從壬午、癸未直到甲申，連續三年天災，並有屬於人禍的前秦入寇，導致國情不安等歷史事件，<sup>24</sup>因而斷言劉裕此時尚未崛起；<sup>25</sup>其他學者論斷的時間較晚，如吉岡義豐、大淵忍爾、小林正美等，認為約當東晉末劉宋初。<sup>26</sup>有關確切年份的難題，李剛直指道經的甲子紀年，其實僅可視為神學符號，並非確指某一具體的歷史時代。<sup>27</sup>南北朝中後期的《太上靈寶天地運度自然妙經》<sup>28</sup>（簡稱《天地運度經》）曰：

道言：靈寶自然運度，有大陽九、大百六、小陽九、小百六。三千三百年為小陽九、小百六，九千九百年為大陽九、大百六。天厄謂之陽九，地虧謂之百六。至金氏之後、甲申之歲，是天地運度否泰所經，陽九將會，至時道德方明，凶醜頓除，聖君受任於壬辰之年也。<sup>29</sup>

由於道經建構的神學宇宙觀，依循天地運行、度劫去厄的結構模式：稱天地開闢為「開劫」，每劫有固定的週期，此一期間將遭逢各種天

<sup>24</sup> 宮川尚志：《中國宗教史研究》，第五章〈晉代道教の一考察——太上洞淵神呪經をめぐりて〉，頁156-158。

<sup>25</sup> 同上註，頁162。

<sup>26</sup> 吉岡義豐：《道教經典史論》（東京：五月書房，1988），第二編第一章，〈六朝の圖讖道經——太上洞淵神呪經について〉，頁154-211；大淵忍爾：《道教史の研究》（岡山：岡山大學共濟會，1964），第四章〈洞淵神呪經の成立〉，頁477-479；小林正美：《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990），補論一，〈《太上洞淵神呪經》と《女青鬼律》と《太上正一呪鬼經》の成書年代について〉，頁367-381；宋譯本可參考李慶譯：《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001），補論一，〈關於〈《太上洞淵神呪經》、《女青鬼律》和《太上正一呪鬼經》的成書年代〉〉，頁352-365。

<sup>27</sup> 李剛：〈「壬辰之運」考釋〉，《宗教學研究》，1992年第1、2期合刊，頁12。

<sup>28</sup> 《靈寶經目》中的「今」、「今人」、「已出」和「未出」這些字眼指陸修靜所在的時代（406-477），《太上靈寶天地運度自然妙經》在目錄中被註明為「未出」，其最早被引用則見於北周《無上秘要》，道教學界自大淵忍爾以來，一般認為該經在471年陸修靜編撰《三洞經書目錄》與北周《無上秘要》之間出世，即作成於南北朝中後期。大淵忍爾著，劉波譯：《論古靈寶經》，陳鼓應主編：《道家文化研究》，第13冊（北京：三聯書店，1998），頁485-506；王卡：〈敦煌道經校讀三則〉，《道家文化研究》，第13冊，頁119-128。

<sup>29</sup> 《太上靈寶天地運度自然妙經》，《道藏》，第5冊，頁867上、中。

災，依其大小、性質稱為大小「陽九」與「百六」；即採用圓形時間，運轉不停，所形成的圓道循環，從開劫到劫壞的循環規律，即被視為「自然運度」。奉道者將於集體歷劫後，期待被太平聖主帶到太平盛世，宇宙亦將從非常返常，歸復安樂太平的和諧狀態。菊地章太則對照〈太極真人誦法言十首〉中夾雜的讖緯，認為即此世局吉凶的預言：敘述晉末五胡亂華，甲申年即為陽九劫運之年，壬辰年則是聖君即來之年；並根據十首法言詳論其中的隱射，第一首法言：「青龍甲申會，奄至誰能知。雖著天水文，寶候王子期。辰中色當變，先時覩胡兒」，<sup>30</sup> 將「甲申」年作為天地轉變的開始，並將「辰中」看作義熙十二年(417)，當年劉裕從後秦收復洛陽、長安，北伐行動開始；<sup>31</sup> 並論證《洞淵神呪經》中所載的「甲申大水」，正是預示世界秩序即將變異，代表水德的劉宋即將興起，掃蕩天下。事實上，他並非不知該經成立於六朝末期，但他認為從經文的解讀，可以找出與東晉末年劉裕相關事蹟的內證，<sup>32</sup> 但也承認讖緯經典中的神秘干支，與其當作實際的紀年，不如從象徵意義加以考慮。<sup>33</sup> 帝君、真君所隱射的對象，各有說法，相應的太平之世也隨之不同，如小林正美、蕭登福認為這些讖言是在宣揚梁武帝，<sup>34</sup> 而非宋武帝。儘管論點各異，重要的是從東晉末到南北朝，道教所揭示的真君救世思想具有普遍性，正如索安所說，這類道經的出現顯示道士被嚴重地捲入政治讖言的活動中，無論是道教徒，抑或君主，終極的關懷都指向太平之願。<sup>35</sup>

李豐楙的研究曾指出，在六朝道教觀念史上的新興道派，常會根

<sup>30</sup> 同上註，頁866中。

<sup>31</sup> 菊地章太：〈「太上靈寶天地運度自然妙經」成立の歴史的背景——劉裕による東晉王朝の篡奪をめぐる〉，《社会文化史学》第35期，（東京：社会文化史学会，1996年4月），頁40。

<sup>32</sup> 同上註，頁37-38。

<sup>33</sup> 菊地章太：〈甲申大水考——東晉末期の凶讖的道經とその系譜〉，《東方宗教》，第87期（町田：日本道教学会，1996年5月），頁9。

<sup>34</sup> 小林正美認為《太上靈寶天地運度自然妙經》成書於梁代太清年間，把梁武帝視為金闕後聖帝君。見氏著、李慶譯：《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2003），頁440-441。亦見蕭登福：〈月光明出世信仰及敦煌寫卷《首羅比丘經》借明王以聚眾抗胡的思想研究〉，《敦煌學》，第27期（2008年2月），頁351-354。

<sup>35</sup> 〈國之重寶與道教秘寶——讖緯所見道教的淵源〉，頁95。

據新出的教義重新詮釋，在經派、教派內部建立新意。有關真君與種民之間的救度問題，亦即救世主（天帝）與選民之間存在的關係，乃面對末世降臨與救度時間所作的預言，教派中人根據本身的政治態度與宗教體驗，分別提出契合己意的不同解釋，以對應當時的帝王，此乃漢代「王命論」的道教版本。自是會被當朝統治者一再利用，而革命或反亂者亦據以合理化其政治、宗教行動，如此反覆為雙方所利用，作為統治天下的合法性根據，即彰顯了道教在政治神話中的潛在力量。<sup>36</sup>

此一事實涉及中國政治思想難以避免的矛盾，即開國帝王與亂世英雄間的重疊糾葛：開國帝王往往就是亂世英雄，而亂世英雄在立朝廷祚之際，總喜歡援用天命與聖德掩飾過往的身分，<sup>37</sup>以確定其政權的合法性。類似漢高祖劉邦即以一介草莽起於閭巷，無累世積德之功而全憑武力，卻因緣際會受命為天下主。然則英雄崛起與漢室受命間如何取得正當性？早在殷周思想中既有「帝王受命」之說，常言「天命靡常」、<sup>38</sup>「皇命無親，惟德是輔」；<sup>39</sup>又曰：「惟上帝不常，作善，降之百祥；作不善，降之百殃」，<sup>40</sup>關鍵話語就在天命轉移，只有聖人才配得天命而能稱王。弔詭的是王權的合法性，儒家將其道德化為王者，為萬民造福，基於聖德，始為聖王。漢世以來加入五德終始說後，依照五行更迭，作為帝王代興的執政原則，以建立王朝的合法依據；<sup>41</sup>其政治實踐為「改制」和「封禪」，這兩個象徵行動到漢武帝時付諸施行。<sup>42</sup>可見帝王以個人意志介入天命，以期完成「受命於天」的徵象；

<sup>36</sup> 李豐楙：〈六朝道教的度救觀真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》，新第5期（1996），頁151。

<sup>37</sup> 葉常虹：《英雄：一種流行於亂世的政治文化現象——以漢魏為考察範圍》，頁56-57。

<sup>38</sup> [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]陸德明音義，[唐]孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷16〈大雅·文王之什〉，收入[清]阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1965），頁536。

<sup>39</sup> [漢]孔氏傳，[唐]孔穎達疏：《尚書注疏》，卷17〈周書·蔡仲之命〉，收入[清]阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1965），頁253。

<sup>40</sup> [漢]孔氏傳，[唐]孔穎達疏：《尚書注疏》，卷8〈商書·伊訓〉，頁115。

<sup>41</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1984），第十七章〈原命中：秦漢魏晉天命思想之發展〉，頁542。

<sup>42</sup> 顧頡剛：《秦漢的方士與儒生》（上海：上海古籍出版社，1998），第四章〈漢代受命改制的鼓吹與其實現〉，頁13-15。

另一層意義則彰顯人民受到天意制約。董仲舒乃根據天人感應學說，形成其災異譴告的思想，倡言：「天令之謂命，命非聖人不行；……是故，王者上謹於承天意，以順命也；下務明化教民，以成性也；正法度之宜，別上下之序，以防欲也。」<sup>43</sup> 即強調唯有應世而出的王者才能承受天命。又說：「唯天子受命於天，天下受命於天子，一國則受命於君」，<sup>44</sup> 民眾只能接受王命、君命，如此既維護了君權的權威性和神聖性；也融入了儒學仁政德治的教化原則，發揮制衡君權的樞紐作用，從而體現其理想的政治目標，也即是政統、君統與道統能夠相輔為用。<sup>45</sup> 識緯家也適時提出「漢家堯後」說，從根本解決漢家天子「紹休聖緒」與「起於巷閭」的矛盾，證明漢家擁有紹述聖王統治的資格，以消弭世人對其統治合法性的懷疑，使王朝堅實其正統性的基礎。<sup>46</sup>

漢室衰敗後漢帝讓國與再受命說乃應運而生，朝野均甚囂塵上，眭弘(?-78 BC)針對災異現象上疏，曰：「漢家堯後，有傳國之運。漢帝宜誰差天下，求索賢人，禪以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命。」<sup>47</sup> 稍後蓋寬饒(?-60 BC)則論說：「五帝官天下，三王家天下，家以傳子，官以傳賢，四序之運，成功者退，不得其人，則不居其位。」<sup>48</sup> 谷永(?-9 BC)亦上奏：「方制海內非為天子，列土封疆非為諸侯，皆以為民也。垂三統，列三正，去無道，開有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。」<sup>49</sup> 可見新聖人受命的說法頗為普遍。等王莽失敗後，導致儒生置疑禪讓之制，而重新追尋天命，鄧暉(?-r. 48)、蘇竟(40-30 BC)、班彪(3-54)等既批

<sup>43</sup> [漢]董仲舒：〈賢良對策〉，載於[南朝宋]范曄：《後漢書》(北京：中華書局，1987)，頁2515。

<sup>44</sup> [漢]董仲舒：《春秋繁露》，卷11〈為人者天〉，載於[清]蘇輿：《春秋繁露義證》(北京：中華書局，1992)，頁319。

<sup>45</sup> 相關論述頗多，如何平立：〈兩漢天命論：皇權政治的雙刃劍〉，《上海大學學報(社會科學版)》，第12卷第1期(2005年1月)，頁92-93；姚彥淇：〈從「受命」到「三命」——兩漢士人的性格轉變與命論思想的發展〉，《高雄師大學報》，第28期(2010)，頁61-62。

<sup>46</sup> 楊權：〈「漢家堯後」說考論〉，《史學月刊》，2006年第6期，頁28。

<sup>47</sup> [東漢]班固：《漢書》(北京：中華書局，1962)，卷75〈眭弘列傳〉，頁3154。

<sup>48</sup> 同上註，卷77〈蓋寬饒列傳〉，頁3247。

<sup>49</sup> 同上註，卷85〈谷永列傳〉，頁3467。

判王莽及其割據勢力，同時提出了「王命論」。<sup>50</sup> 班彪〈王命論〉即旨在強調漢家「受命」的權威無可挑戰，帝王既為天之子，就將依照天意統治人間，也就將王權的合法性歸諸天命、血統等神秘因素。同時也認為：上天會以特有的方式表明其意願，如預設圖籙、星象變異等，強調知命君子應當順從天意，對待王位需採取的態度，就是「距逐鹿之瞽說，審神器之有授，毋貪不可冀」。<sup>51</sup>

漢代諸子所提出王命論，為後起的亂世英雄轉變為創業帝王提供了良好的理論基礎。此論乃結合諸說，包括「漢家堯後」說、劉向父子的「閔統說」，並將「帝王感生」、「聖王異表」、「五德相生」、「三統說」等融為一體，兩漢的王命論述至此臻於齊備。<sup>52</sup> 班彪〈王命論〉即論述漢興第一人「劉邦」，說明其所以得天下，既有五項神異特質，又曾發生諸多祥瑞符應，包括「帝堯之苗裔」、「體貌多奇異」、「寬明而仁恕」、「知人善任使」和「神武有徵應」。由此可知，班氏已將廣泛的國祚之命延續與轉移命題轉向開國帝王的王權合法性。換言之，將古來「帝王受命」之說中的「命」明確化，成為可以政治操作的具體條件：包括高尚血統、特殊骨相、瑞象符命、優良品性，乃至處事智慧等。<sup>53</sup> 前兩者均屬於先天的條件，預示英雄人物具有潛在的非常人素質。儘管如此，英雄在成功之前總要經歷一番磨難，受盡苦頭與白眼。後兩者則需經歷實際的考驗方得彰顯，即在困境中展現其號召群倫、任用

<sup>50</sup> 鄧暉上書王莽曰：「劉氏享天永命，陛下順節盛衰，取之以天，還之以天，可謂知命矣。若不早圖，是不免於竊位也。」（見《後漢書》，卷29〈鄧暉列傳〉，頁1025）蘇竟也曾寄書劉龔曰：「夫孔丘秘經，為漢赤制，玄包幽室，文隱事明。且火德承堯，雖味必亮，承積世之祚，握無窮之符，王氏雖乘間偷篡，而終嬰大戮，支分體解，宗氏屠滅，非其效歟？」（見《後漢書》，卷30上〈蘇竟列傳〉，頁1043）班彪則曾作〈王命論〉勸隗囂歸依漢室（見《後漢書》，卷40上〈班彪列傳〉，頁1324）。相關歷史論述可參見曲利麗：〈論兩漢之際的「王命論」思潮〉，《中國文化研究》，2012年第1期，頁172-180。

<sup>51</sup> [漢]班彪：〈王命論〉，載於[梁]蕭統編，[唐]李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986），頁2263-2268；另可參曲利麗：〈論兩漢之際的「王命論」思潮〉，《中國文化研究》，2012年第1期，頁172-180。

<sup>52</sup> 陳明恩：《東漢讖緯學研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2005）。

<sup>53</sup> 葉常虹：《英雄：一種流行於亂世的政治文化現象——以漢魏為考察範圍》，頁53。

賢才的胸襟與能力。其中瑞象符命一項，雖是伴隨受命者一生屢見的特殊際遇，每每陸續出現，但關鍵還是在功、德圓滿的「受命」階段。

在王命論的論述下，難免會將亂世英雄與創業帝王對立，直到劉劭 (ca. 168–249)《人物志·英雄篇》，才將政治事功與內在才分兩者合而論之，認為有事功，方能證明才分的存在；相對的，有才分才能落實其事功。如是功才允備、內外兼美，方配得「英雄」之名。故曰：

徒英而不雄，則雄材不服也；徒雄而不英，則智者不歸往也。故雄能得雄，不能得英。英能得英，不能得雄。故一人之身，兼有英雄，則能役英與雄。能役英與雄，故能成大業也。<sup>54</sup>

又曰：

然皆偏至之材，人臣之任也。故英可以為相，雄可以為將若一人之身兼有英、雄，則能長世，高祖、項羽是也。然英之分以多於雄，而英不可以少也。英分少，則智者去之。故項羽氣力蓋世，明能合變，而不能聽采奇異，有一范增不用，是以陳平之徒皆亡歸高祖。英分多，故群雄服之，英材歸之，兩得其用。<sup>55</sup>

由此可知本篇所取的英雄用語及其義界，並非只是套用「英雄神話」，而是早就源於劉劭的本土性思維，當時既已清楚地辯證何謂「英雄」，即指亂世中凡能「役英與雄，故能成大業」者，方能脫穎而出成為創業的「帝王」，並指出劉邦之能勝項羽者，正是能收攬群雄、英材皆為己用，役合此「英與雄」之力，方能使創業帝王與英雄合而成為一代典範。<sup>56</sup>

綜言之，從漢代諸子之說確定「英雄」的神話特質，既是關聯創業的建國大事，建立了本土的「英雄」本義。直到東漢末才進入另一關鍵階段，賦予「英雄」強烈的宗教性，此即由民族宗教的道教所紹承，創造性地轉化舊說，重新賦予新意，強化「太平世」的新史觀，此後深刻

<sup>54</sup> 李崇智：《人物志校箋》（成都：巴蜀書社，2001），〈英雄第八〉，頁150。

<sup>55</sup> 同上註，頁148。

<sup>56</sup> 劉志偉：《「英雄」與魏晉文化研究》（蘭州：西北師範大學中國古代文學博士論文，2002），頁52–68。

影響了魏晉南北朝的政治、社會，在晉宋之際的末世氛圍中，揭舉另一種神話版本的新王命論，既有「劉氏當王」，<sup>57</sup> 也有「李弘應出」，<sup>58</sup> 二者雖仍與讖緯之學聯繫，卻被道教、佛教納入其信仰體系，創新宗教文化的圖讖思想。此種新說一出即所向披靡，吸引了當時覬覦神器者，無論坐擁權勢的世家大族、或乘亂奮起的功臣武將，難免會挾功逼主，自居為真君下世，基於救世主性格，自以為在末世能為百姓帶來太平世，此即本土版的宗教/革命的政治烏托邦。根據近來學者的研究，在新莽時期既有「劉氏復起，李氏為輔」之讖，<sup>59</sup> 直到魏晉南北朝諸讖並出，而「劉氏當王」與「老君當治，李弘應出」最受矚目。從西晉末以來的起事，以「漢祚復興」號召劉氏，凡有劉尼、劉根、劉舉、劉靈助等；<sup>60</sup> 而東晉前後則特多以李弘反亂，凡有張昌等事。<sup>61</sup> 故《宋書·武帝本紀》云：「漢氏載祀四百，比祚隆周，雖復四海橫潰，而民繫劉氏，慄慄黔首，未有遷奉之心」，<sup>62</sup> 從這樣的大歷史即可概見劉裕其人其事，即身在此一宗教、政治處境中，亟需號召天下之際，勢必不會放棄劉、李二氏的讖記，以資證明其身懷英材與雄略兩種英雄性。凡此種種與其說是歷史事實，毋寧視為當時民眾集體心理的一種反映，以滿足社會對英雄的期待，故創業開國神話至此方建立出本土的典型。

### 三、英雄受命：讖語、符命與劉裕西征的關聯

劉裕的王業起自義熙，義熙三年（407）爭取到揚州刺史之位，才發現在這場權力的角力中已無退路。乃在五年（409）率軍滅南燕、九年

<sup>57</sup> [宋]李昉：《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975），卷559〈禮儀部·塚墓〉引盛弘之《荊州記》曰：「胥城東南有單龍村，村外有單龍塚，甚高大。舊傳單龍能仰觀俯察，少公之儔也。數稱：『劉氏當王，聖公應其符。』聖公潛嘉之，固此起兵，後稱號於宛。而龍卒，故厚為其葬。」（頁2658b）

<sup>58</sup> 《老君音誦戒經》，《道藏》，第18冊，頁211下。

<sup>59</sup> 《後漢書·光武紀上》說：「宛人李通等以圖讖說光武云：『劉氏復起，李氏為輔。』」見《後漢書》，卷1〈光武帝本紀上〉，頁2。

<sup>60</sup> 孫英剛：〈南北朝隋唐時代的金刀之讖與彌勒信仰〉，頁59。

<sup>61</sup> 李豐楙：〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉，頁286。

<sup>62</sup> 沈約撰：《宋書》，卷3〈武帝本紀下〉，頁60。

(411)派朱齡石克成都，將淮北、蜀地復歸東晉所有。為了實現禪代計劃，先預作外圍準備，後再轉而對內，先後滅掉與之抗衡的劉毅、諸葛長民等，穩定其內部的統治，最後一步的關鍵行動，就是在後秦姚興去世後，乘機發動收復關、洛之戰，以贏得「剋復皇邑」的聲譽。另一方面則是當時南北陷入對峙的局勢，不少宗室陸續逃亡北方，甚至降附北方政權，對劉裕構成一定程度的威脅。早在戰爭開始前，北方既已流行「司馬氏應復河洛」的讖語，故後秦侍御史唐盛對於歸附後秦的東晉王族司馬休之(?-417)有所疑慮；<sup>63</sup>江左則出現「昌明之後有二帝」之讖；而姚興(366-416)逝世前一年，有熒惑在瓠瓜星中的記載，又有童謠妖言大旱將起，導致國內喧擾不已。<sup>64</sup>可見當時後秦社會已處於不穩定的狀態，對此一政權缺乏信任感，因而多方質疑其處理國家事務的能力，社會普遍瀰漫著緊張和焦慮，這種集體意識形成共同的人心趨向，即對後秦政權威感失望，乃轉而期望由漢人統治的東晉王朝。當時有識之士誠已洞燭人心思變，北魏謀臣崔浩(?-415)曾分析：「昔姚興好養虛名，而無實用。子泓又病，眾叛親離。裕乘其危，兵精將勇，以臣觀之，克之必矣。」<sup>65</sup>後秦的鄰敵赫連勃勃(381-425)也曾對近臣說：「劉裕伐秦，水陸兼進，且裕有高世之略，姚泓豈能自固！吾驗以天時人事，必當克之。又其兄弟內叛，安可以拒人！」<sup>66</sup>這類讖謠雖則荒誕，卻真實反映社會群體心理。<sup>67</sup>

東晉與後秦在社會內部瀰漫的文化氛圍，乃因謠讖而散布了一種危疑心態，當時周邊的非漢諸國一致預測：劉裕此戰當捷！只是社會仍然存在一種保守心態，普遍期待的是東晉的「司馬氏應復河洛」，並非劉氏依賴軍事所形成的政權。面對這個關鍵的時間點，如何營造新而有效的政治預言，即可瞭解當時為何會諸讖並出：如「劉氏當王」、

<sup>63</sup> 《晉書》，卷117〈姚興載記·下〉，頁3001-3002。

<sup>64</sup> [北齊]魏收：《魏書》(北京：中華書局，1995)，卷35〈崔浩列傳〉，頁808-809。

<sup>65</sup> 同上註，頁810。

<sup>66</sup> 《晉書》，卷130〈赫連勃勃〉，頁3207。

<sup>67</sup> 〈三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀〉曾從社會心理層面加以分析，亦可參見李傳軍：〈魏晉南北朝時期的社會謠言和謠言控制——魏晉南北朝社會史研究的一個新視野〉，中國魏晉南北朝史學會、武漢大學中國三至九世紀研究所編：《魏晉南北朝史研究：回顧與探索：中國魏晉南北朝史學會第九屆年會論文集》(武漢：湖北教育出版社，2009)，頁420-421。

「江東有劉將軍，漢家苗裔，當受天命」<sup>68</sup>之類。在這種預期性的集體心理中，讖語符命流行成為一種不可或缺的選擇，到底如何回應這樣的社會氛圍？此際即可審議當時道教與佛教各自的宗教性質和現實考量，道教天命與傳遞者是不可分的，只有作為帝師的天師才能領受神人之間的神秘經驗，並且選擇聖君遞現祥瑞和神經。<sup>69</sup>其時北方天師道領袖寇謙之正在嵩山修道，何以未能回應這些讖語？劉屹、鍾國發等曾提出一些解釋，認為寇氏之所以對劉裕集團相當疏離，應與劉裕曾覆滅孫恩、盧循所代表的南方天師道有關。<sup>70</sup>相對來說，佛教儘管尚未發展出如此精細的傳授制度，只有透過夢兆、預言，以及相應的瑞徵，使嵩山金壁之瑞與天命降授的象徵合一，其受益者即指向劉裕一人。嵩山金壁之瑞的出現，非屬道士而轉由僧人發掘利用，可見此一事件並非單純的佛、道選擇，而牽涉集團間的取捨問題。

有關劉宋王朝的建立與佛教關係，學者的論述多認為劉裕前後有明顯的變化，隨著其社會政治地位的提高，頗重視改善其文化形象，亟欲利用佛教以輔助軍事、政治行動，乃決定禮遇、優待南北僧團的關鍵人物，如慧遠、慧觀、僧導等，以資穩定社會局勢。同時也利用佛教影響力而製造符瑞，即為代晉造宋所預作的輿論準備，於是或延攬高僧開展佛教義理講論、或支助佛經翻譯等，<sup>71</sup>均可視為改造形象的行動策略，也可達到既定的政治目的，如慧觀在荊州的影響力不可小覷，劉裕即通過傾心待接，命子劉義隆與之交游，以穩定荊楚當地的局勢；<sup>72</sup>又如曾在長安隨鳩摩羅什求學的慧嚴，在關中已有一定的社會基礎，劉裕乃強烈邀請其隨征關中，同樣利用其在當地僧俗二眾

<sup>68</sup> 《宋書》，卷27〈符瑞志上〉，頁784。

<sup>69</sup> 〈國之重寶與道教秘寶——讖諱所見道教的淵源〉，頁76–82。

<sup>70</sup> 劉屹：〈寇謙之的家世與生平〉，《華林》，第2卷（北京：中華書局，2002），頁271–281；鍾國發：〈魏晉南北朝隋唐的道教末世太平理想〉，《傳統中國研究集刊》，第9、10合輯（上海：上海人民出版社，2012），頁250–270。

<sup>71</sup> 楊耀坤：〈劉宋初期的皇權政治與佛教〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，1997年第1期，頁73–86；王永平：〈劉裕與佛教高僧之交往及其對佛法之獎掖〉，載於氏著：《東晉南朝家族文化史論叢》（揚州：廣陵書社，2010），頁278–285。

<sup>72</sup> [梁]慧皎撰：《高僧傳》（北京：中華書局，1991），卷7「義解」，〈宋京師祇洹寺釋慧義傳〉，頁266。

中的影響力。<sup>73</sup> 再如僧導本為關中義學的高僧，劉裕入關既與之相見，又以其子義真相託付；後來僧導能救劉義真於兵馬戰亂中，正是憑藉其僧團及在關中的聲望。<sup>74</sup> 佛教僧人與世俗政權保持良好關係，實與佛教所倡導的大乘菩薩行、護國及護法思想密切相關，佛教既擁護國王及其統治集團，也護持國土和民眾，同時也喚起國家政權對佛法的支持。特別是在東晉十六國時期，漢地僧人在亂世中所體悟的社會現實：「不依國主，則法事難立」。<sup>75</sup> 另一方面，慧遠也有意識展開護教的辯論，如「沙門不敬王者論」等，以維護僧人的尊嚴與教權。由此緩和了政、教間的緊張關係，甚至轉而護法。更深層的意義，則在於當時佛教開始考慮如何與現實世界維持一定的關係，乃將佛菩薩加以轉譯，成為天命的來源、佛的延伸，或將帝王視為佛的化身之一。<sup>76</sup> 凡此具可見佛教在亂世的應世智慧。

當時佛教參與新政權的最佳方式，莫過於透過理天命的預言、符瑞的授予，誠乃當時佛教進入漢地無可避免的抉擇，其關鍵即是嵩高山「金壁之瑞」的出現，由此方能使劉裕霸業與新天命連結。此一佛教圖識頗為重要，故在不同資料中均曾反復記載，且多踵事增華，如《宋書·符瑞志》即明記其始末：

冀州有沙門法稱將死，語其弟子普嚴曰：「嵩皇神告我云：『江東有劉將軍，是漢家苗裔，當受天命。吾以三十二壁，鎮金一餅，與將軍為信。』三十二壁者，劉氏卜世之數也。」普嚴以告同學法義，法義以十三年七月，於嵩高廟石壇下得玉壁三十二枚，黃金一餅。<sup>77</sup>

根據姜望來的研究，嵩山作為五嶽之中嶽、乃歷來帝王封祭的名山、聖地，晉、宋之前佛教活動遺跡不多，也未曾曾在嵩山起建佛寺，反而

<sup>73</sup> 〈宋京師東安寺釋慧嚴傳〉，頁260–261。

<sup>74</sup> 〈宋壽春石磻寺釋僧導傳〉，頁281。

<sup>75</sup> [梁]慧皎撰：《高僧傳》，卷5〈義解〉，〈釋道安〉，頁178。

<sup>76</sup> 參見板野長八：〈劉裕受命の佛教的瑞祥〉，《東方學報》，第11卷第1號（東京：東方文化學院東京研究所，1940年3月），頁72–81。

<sup>77</sup> 見《宋書》，卷27〈符瑞志上〉，頁784；亦見《南史》，卷1〈宋高祖本紀〉，頁23。但後者無法義於義熙十三年七月嵩高廟石壇尋獲的記載。

較多歷代修仙求道處。<sup>78</sup> 然而根據《高僧傳》記載，晉僧竺法慧曾入嵩高山事浮圖密為師；<sup>79</sup> 釋僧周也常在嵩高山頭陀坐禪。<sup>80</sup> 爾後在六朝志怪中，嵩高山固然常被描繪為仙境入口，<sup>81</sup> 也會作為游冥時幽明交會處，乃神僧所居之處。<sup>82</sup> 北魏《嵩高山記》則曰：「漢有道士，從外國將貝多子來，於嵩岳西腳下種之，并亦立浮圖」；<sup>83</sup> 又曰：「有獵師在山，見浮圖奇妙異常，有金像。比來尋求，白霧忽起，不知寺處。」<sup>84</sup> 所記雖事涉神話，仍然可見嵩高山本即神人匯萃之地，並不限於道教，應該原有寺廟。此一事件的重點乃是佛教僧人為何也接受中國讖緯符命思想，並由五嶽四瀆展開領土的觀念，還要考慮如何藉由地利之便，掌握進獻符瑞的先機和管道。此一事件備載於《高僧傳·宋京師祇洹寺釋慧義傳》，發現此瑞的僧人作「慧義」。綜觀其事的始末，法稱死前才透露的預言，就是劉氏當受天命，慧義輾轉獲知後，即熱心奔走傳告，並經由誠心燒香、步行七天，才感應招白鬚老人——可能即是嵩高神靈的化身——入夢，方才獲知符瑞之所在，以此強調符命的神秘性。茲錄此一長文如下：

釋慧義，姓梁，北地人，少出家。風格秀舉，志業強正。初遊學于彭、宋之間，備通經義。後出京師，乃說云：「冀州有法稱道人，臨終語弟子普嚴云，嵩高靈神云：『江東有劉將軍，應受天命，吾以三十二壁、鎮金一餅為信。』」遂徼宋王，宋王謂義曰：「非常之端，亦須非常之人，然後致之。若非法師自行，恐無以獲也。」義遂行。以晉義熙十三年七月往嵩高山，尋覓未得。便至心燒香，行道，至七日夜，夢見一須老公，拄杖將義往壁處指示云：「是此石下。」義明便周行山，

<sup>78</sup> 見姜望來：〈皇權象徵與信仰競爭：劉宋、北魏對峙時期之嵩嶽〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，第31輯（2015年7月），頁112。

<sup>79</sup> [梁]慧皎撰：《高僧傳》，卷10「神異下」，〈竺法慧〉，頁371。

<sup>80</sup> 《高僧傳》，卷11「習禪」，〈釋僧周〉，頁414。

<sup>81</sup> 劉義慶：〈幽明錄之「嵩山仙館」〉，收錄於魯迅：《古小說鈎沉》（香港：新藝出版社，1967），頁252。

<sup>82</sup> 王琰：《冥祥記》之「王胡」，收錄於魯迅：《古小說鈎沉》，頁512-513。亦見載《高僧傳》，卷10「神異下」，〈釋曇始〉，頁385-386。

<sup>83</sup> [宋]李昉：《太平御覽》，卷39「地部」，「嵩山」引，頁314b。

<sup>84</sup> 同上註，卷15「天部」，「霧」引，頁206b。

見一處炳然，如夢所見，即于廟所石壇下，果得璧大小三十二枚，黃金一餅。此瑞詳之《宋史》。慧義後還京師，宋武加接尤重，迄乎踐祚，禮遇彌深。<sup>85</sup>

從記載中可知慧義為北地人，曾經遊學於彭宋，又往來於彭城、江左，有可能是透過傅亮同鄉的地緣關係，得以參與造宋大業；<sup>86</sup> 同時也可看出徐兗一帶的政治向背。<sup>87</sup> 劉裕對於慧義的啟奏，一貫採取樂觀其成的態度，看似並不刻意促成，然時值義熙十三(417)年七月，正是劉裕大軍攻克長安的時間，慧義此時前往嵩高山，或許由於戰火始平。另一方面，這個時間點正好是劉裕「受命之信」的關鍵時間。是以事成之後，劉裕對慧義隆加接待，甚至長期扶持佛教在劉宋王朝的地位，可見慧義此一舉措具有關鍵性意義。《藝文類聚》所引戴祚《西征記》，對劉裕集團的應對記載尤詳：

宋公諮議參軍王智先停柏谷，遣騎送道人惠義。疏云：「有金璧之瑞，公遣迎取。」軍進次于崑東，金璧至，脩壇拜受之。

又追述其緣由：

冀州博陵郡王次寺道人法稱告其弟子普巖曰：「嵩高皇帝語吾言，江東有劉將軍，是漢家苗裔，受天命。吾以三十二璧、金一餅與之，璧

<sup>85</sup> [梁]慧皎撰：《高僧傳》，卷7〈宋京師祇洹寺釋慧義傳〉，頁266。

<sup>86</sup> 傅亮家族皈依於觀音信仰，同時中古時期北地傅家族人出家者不少，如貞善善戒節的竺僧顯、夢受戒本的慧木。又常與各類僧人交往，如特善《法華》的竺法義(307-380)、精於剖析經論的道淵、善諸經及《莊》、《老》的慧琳等。此種現象，與其家風嚴謹，崇尚儒學，卻也喜好老莊之學，復又受到佛學薰染之故。參見拙著：〈法顯與劉裕集團：東晉十六國佛教與社會網絡〉，收入陳金華、紀賢主編：《從襄垣到錫蘭：漢僧法顯(337-422)其生平與遺產》(臺北：新文豐出版社，出版中)。

<sup>87</sup> 劉屹在〈論東晉南朝江東天師道的歷史淵源——以「大道」信仰為中心〉一文指出，「來自青徐的北方移民是當時「大道信仰」主要信仰人羣，而晉陵既是北方移民的聚居地，又是劉裕集團主要的兵員補充地，故可想見支持劉裕的人中，肯定有不少來自晉陵地區、具有「大道信仰」的北方移民。他們造作出的《內解經》、《神咒經》這類道書，自然會直接歌頌劉宋王朝。」，收於《文史》，2018年第1期，頁115。〈三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀〉亦發現劉裕集團與青、徐、兗的地緣關係，頁48-49。

數是劉氏卜世之數也。」惠義以義熙十三年入嵩高山，即得璧、金，獻焉。<sup>88</sup>

根據記載，《西征記》乃劉裕親自命作，即「命參軍戴延之與府舍人虞道元，即舟溯流，窮覽洛川，欲知水軍可至之處」，<sup>89</sup> 其軍事作用自是不言而喻，但進一步研究則可發現此記的目的，實乃劉裕的圖霸之作，即可視為挑戰東晉政權的霸業話語。<sup>90</sup> 此處著重交代預言劉氏受命的來歷，以坐實記載的可信。發現符瑞的關鍵人物——「惠義」（《宋書》作「法義」），能夠在兩國交戰期間，進入嵩高山取得金璧之瑞，勢必需要武裝部隊的保護，這裡透露出劉裕集團對此舉的支持。最後得到璧金符瑞的時間點，也正是軍隊抵達崑東之際。加上遣騎送惠義的宋公諮議參軍王智——此人為琅琊王氏之後，王劭孫、王穆次子。根據史載，王智性簡貴，少有高名，甚受劉裕器重，任為太尉府諮議參軍，跟從劉裕北伐長安，後來留下王智為桂陽公劉義真安西府司馬、天水太守。建宋後王智為五兵尚書，晉陵太守，被封為建陵縣五等子，死後追贈為太常。<sup>91</sup> 可見此一見證劉裕符命者，實為江左高門的代表，由此彰顯此一符瑞乃應天順時、協和天人。

相對於義熙十三年佛教徒積極運用圖讖，傳播「劉氏當王」的思想，江南道教亦有可資運用的資源，此際以預言的方式出現於道經中。這些預言早就被道教學界關注，就是《太上洞淵神咒經》卷一《誓魔品》，根據道藏本記載：

及漢魏末時，人民流移，其死亦半。至劉氏五世，子孫紹其先基。爾時四方螻螻，危殆天下，人民悉不安居，為六夷驅逼，逃竄江左。人氏隱跡，亦避地淮海。至甲午之年，人氏還住中國，長安開霸，秦川

<sup>88</sup> 以上兩則見[唐]歐陽詢撰、汪紹楹校：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999），卷84〈寶玉部下·璧〉，頁1434；另[宋]李昉：《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975），卷806〈珍寶部下·璧〉（頁3715a），文字略同，唯誤字頗多。

<sup>89</sup> [漢]桑欽撰，[後魏]酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1989），〈洛水〉，頁1296。

<sup>90</sup> 〈三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀〉。

<sup>91</sup> 《宋書》，卷85〈王景文傳〉，頁2177-2178。

大樂。六夷賓服，悉居山藪，不在中川。道法盛矣。「木子」、「弓口」，當復起焉。<sup>92</sup>

亟需關注的是兩種版本中的不同隱語：道藏本所稱「人氏」，從大淵忍爾到菊地章太歷，查多種敦煌寫本，都作「劉氏」。此一異文非僅關乎版本，而是在人氏與劉氏的異文中隱含著兩種潛在聲音：李氏為後來編修道教經藏所改的，而劉氏則遺存於唐代的敦煌寫本中。到底應該如何解讀此一宗教/政治迷思？歷來解釋各有偏重：其一不欲劉氏取代李氏以應圖讖；其二則是尊重歷史事實，不管劉氏如何改造李氏應讖的圖緯，當時的道經既是如此，即應照原樣保存。不過正是這場預言的交纏、競爭，越發顯得當時為了形塑英雄，天命正是一種意識型態合法性不可或缺的要件。圍繞此一事件，學者既已論證劉裕集團中的北方移民，應有來自晉陵地區的「大道信仰」者。<sup>93</sup> 劉裕身邊既有智囊團，如孔靖<sup>94</sup>等，應也不會自外於此，關鍵就在如何遙接兩漢之

<sup>92</sup> 《太上洞淵神咒經》，卷1〈誓魔品〉，《道藏》，第6冊，頁3上、中。

<sup>93</sup> 劉屹：〈論東晉南朝江東天師道的歷史淵源——以「大道」信仰為中心〉，頁97-116。

<sup>94</sup> 根據《宋書》卷54〈孔季恭傳〉記載，劉裕東征孫恩多次到會稽，孔靖（與高祖之祖同名，季恭以字行）盡心盡力地隆重款待，供給很是豐厚。義熙十二年，辭去官職，拜金紫光祿大夫，常侍之位不變。這一年，劉裕北伐，孔靖請求跟隨出征，任命為太尉軍諮祭酒、後將軍。跟隨劉裕平定關中、洛陽。劉裕任相國，孔靖又隨府升遷。宋王府開始設立，高祖書面命令孔靖為尚書令，加散騎常侍，又謙讓不受，於是拜侍中、特進、左光祿大夫。可見孔靖乃是劉裕造宋過程中，主動參與支持的一員，也深受劉裕的信任。但根據目前可見文獻記載，很難直接找到孔靖與道教的关系，唯從他四個兒子分別名之為孔山士、孔靈符、孔靈運、孔道穰，而孔靈符的兒子又以孔湛之、孔淵之命名。根據陳寅恪：〈天師道與濱海地域之關係〉一文，從命名和地緣關係來看，孔家應與天師道有關係，詳見陳寅恪：〈天師道與濱海地域之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第3卷第4期（1943年1月1日），頁439-508。另，唐長孺在〈錢塘杜治與三吳天師道的演變〉一文也提及會稽孔氏為杜治嫡傳的天師道世家，孔靈產尊禮杜子公墓。見《魏晉南北朝隋唐史資料》（武漢：武漢大學出版社，1993），第12冊，頁4、5。然隨著孫恩、盧循的失敗，對於江南天師道造成重大打擊，孔靖應在孫、盧和劉裕之間，做出明智的政治判斷與投資。其次，《高僧傳》卷7〈道溫傳〉則記載孔靈符任京兆尹時期，仍上表列言天休，可見對於符瑞之祥的運用，應該不陌生。見《大藏經》，第50冊，頁373a。而李振銘在《天師道與東晉末年政局——以孫恩盧循事件與劉裕為中心的考察》一文中，也認為劉裕雖以征討天師道崛起，但是他的生母、繼母以及表兄弟的家族中，都有信仰天師道的跡象；屬於劉裕新京口集

劉，以之預示新劉當道，故其焦點就在「劉氏五世，子孫(繼)統先基」、「五世之孫劉子佐治天下」等，明顯是宣傳新劉興復漢室的舊劉，唯這樣的預言即傳遞了漢代王命說，適合改造為新劉繼統，卻也不放棄道經圖緯的神秘力量。儘管後世出現了異文，但民間寫經卻認同「劉氏」其人其事的神秘性，尤其「還住中國，長安開霸」的歷史壯舉，儘管闕有間，卻是不能忽略的一段歷史事實。

正由於道經使用的是規範性文體，方便合理想與真實於一，此經卷一的出世年代，學界僅約略定於東晉末、劉宋初，其真實時間難以明確，唯亟需關注其中的神秘性，方可符合圖讖的預言性質。關鍵的一段就是「至甲午之年，劉氏還住中國，長安開霸，秦川大樂」，即點明劉裕西征完成的「霸」業，乃東晉以來許多將領的共同願望，聚集了百年來南北漢人的集體心願。此即有意以前劉蔭附新劉，而非中原人士所期望的司馬氏，若是能因此取東晉而代之，即可定調劉裕入長安之舉，實為霸業而非儒家理想的王業。正因如此，此一霸業既聯結英雄的氣概，也更亟需以天命為後盾，才能在天、人共應中，達到神話其人其事的理想目標。

值得注意的是，劉宋建立之後，這類神旨天命為何仍持續構造？道教學界認為成書於劉宋期間的《三天內解經》，即如是反覆斯識斯語云：

劉氏之胤，有道之體，絕而更續，天授應圖。中嶽靈瑞，二十二壁，黃金一餅，以證本姓。九尾狐至，靈寶出世，甘露降庭，……治正以道，蕩除故氣，此豈非太上之信乎？宋帝劉氏是漢之苗胄，恆使與道結緣，宋國有道多矣。<sup>95</sup>

此段明顯使用了追述口氣，頌讚新劉繼起以應圖讖，最可注意的是「中嶽靈瑞」，無疑可作為分裂的中土重歸統一的祥瑞象徵。同時又聚

---

團的成員之中，亦有許多天師道信徒，甚至有本為孫恩黨羽者，投入劉裕帳下。而在東晉末年道經中的讖語，指稱「劉氏復興，李弘復出」，應是支持劉裕的天師道信徒，為塑造劉裕「奉天承運」的天命所作。參見李振銘：《天師道與東晉末年政局——以孫恩盧循事件與劉裕為中心的考察》（新北：淡江大學歷史系碩士論文，2011）。

<sup>95</sup> 《三天內解經》，卷上，《道藏》，第28冊，頁415下。

合諸多神話母題：如九尾狐至、靈寶經出世及庭降甘露等，這些都反復強調劉氏政權與道教圖籙的關係。同時直接使用「宋帝」、「宋國」等詞，都是既已發生的歷史事實，已非預言。此一道經為什麼會適時出世？還有另一重要的時代消息，即因應北方天師道領袖寇謙之宣稱自己的兩次神遇：一為神瑞二年(415)太上老君授其天師之位，以及《雲中音誦新科之誡》二十卷；二為泰常八年(423)，上師李譜文賜《天中三真太文錄》，以便劾召百神。姜望來認為此乃積極製造祥瑞以爭奪嵩嶽，對佛教支持劉裕的舉措予以應對及反擊，並為選擇北上投靠拓跋魏政權，即以此作為鋪墊。<sup>96</sup>此一論述雖有所見，但細察此一舉動的用意，顯然非僅僅佛、道之爭，而是展開了南、北正統爭奪戰中另一形式的對峙與交鋒。

#### 四、英雄的試煉：異生、功業與德性

在朝代快速更迭的南朝政局中，受命英雄完成霸業的故事發展得頗為傳奇，並未隨著劉裕短暫的帝王生涯即陷於沈沒，反而在流傳過程中層累地積澱。眾所周知，西方英雄冒險故事總會有「試煉」情節，從神話學觀點來看，乃是成就英雄的必有過程，唯通過身體與精神的多重試煉，始能證明其具備了應有的意志和智力。<sup>97</sup>唯將此一理論運用於解釋劉氏創業的英雄敘述，則須回到本土英雄的文化語境，將其置於魏晉南北朝的歷史脈絡中，重新審視哪些是符合〈王命論〉的條件。換言之，即是從當時認定的「英雄」論點切入，觀察其是否契合應有的多種條件，包括高尚的血統、特殊的骨相到瑞象的符命、優良的品性及處事的智慧等。由此發現此一時代的英雄需要擁有甚麼樣的非常特質，特別是那些非世族出身，處於貧窮、卑下或落難狀態者，常以出

<sup>96</sup> 姜望來：〈皇權象徵與信仰競爭：劉宋、北魏對峙時期之嵩嶽〉，頁118。

<sup>97</sup> 西方史詩英雄神話的的框架，通常可以劃分為：出生、成年、隱修、探險或磨煉、死亡、降入地府、再生、神化與未知世界重新合一等單元，參見戴維·利明、埃德溫·貝爾德著，李培榮、何其敏、金澤譯：《神話學》（上海：上海人民出版社，1990），頁121；其中成年、隱修、探險或磨煉、死亡、降入地府、再生都可視為一種廣義的試煉，本文並不機械式套用此一試煉模式，而將「試煉」作為一種認識、發現，並鍛鍊英雄品質的過程。

身不明、身分模糊為掩飾，更有待智慧者特殊的「青睞」與「鑒識」，才會發現其非常人的性格，如骨相、神異的變身及吉祥的徵兆等，使之如何破格得到優禮，從而促使其歷經奇功偉業的創造歷程；其次則是在創業過程中，必須展現其非常人的領袖特質，方能吸引各方豪傑陸續加入，最終才能打敗對手，證明自己是眾多豪傑中的「真英雄」，期間難免遭遇諸多困難，卻能得到神奇的幫助，尤其在邁向帝王之路上，勢必完成一樁艱難的任務，方得展現其「優良的品性」與「處事的智慧」，貫串其間的關鍵便是「天命」的眷顧。

劉裕創造其開國創業的時代，相較於門閥士族的一時權貴，早年出身的生活貧困，其祖上在過江前，正史並無史料可證，在《宋書》、《魏書》、《南史》等卻各有記載，只有沈約在《宋書·武帝紀上》謂其為「漢高帝弟楚元王交之後」，<sup>98</sup> 今之學者已證劉氏世系之說應為偽託。因《宋書》既成於齊梁之際，乃奠基於宋人所撰的藍本：如何承天（370–447）、山謙之（?–ca. 454）、徐爰（394–475）等所修。何、徐等自是為本朝的皇家諱飾其事；沈氏儘管採用劉氏所塑造的出身，至〈武帝紀〉末的「史臣曰」，仍將其真相托出，表明「高祖地非桓、文，眾無一旅」，<sup>99</sup> 可證實非王侯的苗裔。反而在《魏書·劉裕傳》所述的較近真實：「劉裕，字德輿，晉陵丹徒（今江蘇鎮江）人也。其先不知所出，自云本彭城人。或云本姓項，改為劉氏，然亦莫可尋也，故其與叢亭、安上諸劉了無宗次。」<sup>100</sup> 如此直書而無所隱諱反近事實。以這些史筆作為證據，即可反證道經的筆法是否曾「被利用」，抑或只是為了應和其登基之事，對其「出身」與「繼承」採取曲折的神話敘述。

英雄均需誇說異生譚，此乃創業英雄神話不可或缺者，目的即為了烘托其非常性，如《宋書·武帝紀上》所說：「高祖以晉哀帝興寧元年（363）歲次癸亥三月壬寅夜生。及長，身長七尺六寸，風骨奇特。家貧，有大志，不治廉隅。事繼母以孝謹稱。」<sup>101</sup> 同書〈劉懷敬傳〉亦

<sup>98</sup> 《宋書》，卷1〈武帝本紀上〉，頁1。

<sup>99</sup> 《宋書》，卷3〈武帝本紀下〉，頁61。

<sup>100</sup> 《魏書》，卷97〈島夷劉裕列傳〉，頁2129。

<sup>101</sup> 《宋書》，卷1〈武帝本紀上〉，頁1；[唐]李延壽撰：《南史》，卷1〈宋高祖本紀〉（北京：中華書局，1974）所記略同，頁1。

曰：「高祖產而皇妣殂，孝皇帝貧薄，無由得乳人，議欲不舉高祖。高祖從母生懷敬，未其朞，乃斷懷敬乳，而自養高祖。」<sup>102</sup>可見其家貧甚，連親生子都不能養而面臨被丟棄。這樣出身的教養問題，《宋書》僅能委婉言之，而《魏書》則直言其「僅識文字，以賣履為業」；並說劉裕曾欠刁逵社錢三萬，無以償還而被刁逵拘執，後賴王謐代為還債才被釋放，表面是為了強調其「落魄不修廉隅」，實則曲達其貧困以至於此。<sup>103</sup>有趣的是《宋書》中的敘述，安排此事於平定桓玄之亂之後，王謐涉及手解安帝璽紱的重罪，劉裕卻極力迴護，才借此追溯其源由，以見其知恩圖報的個性。

有關劉裕出身的問題，《南史》所記則異於《宋書》、《魏書》，即採用了徐爰《宋書》中有關「帝王異表」的敘述，其文曰：

武帝夜生，有神光之異，室內盡明。是夕，甘露降於墓樹。少嘗遊下邳，遇一沙門於逆旅舍。沙門言及中原多故，因云：「江表尋復喪亂，能拯之者，其唯君乎！」其意甚切至。初高祖患手創，積年未瘳，沙門因出懷中黃散一裹留之。沙門既去，高祖追而望之，倏忽不見。以散治創，一傳而愈，餘散寶錄之，每被金創，輒用有驗。高祖舉目瞻眺，常見二龍在焉，始尚微小，及貴，龍形漸長，光色轉明，左右侍者，亦數見徵異。<sup>104</sup>

此一敘述頗為完整，囊括其一生的許多神奇事蹟，如降生祥瑞、神僧預言及幫助，以及靈物象徵等。《南史·宋武帝紀》即踵事增華，將故事敘述得更具體化。<sup>105</sup>首先標明靈物象徵出現於「京口竹林寺」，並與占墓候氣之說結合，由祖墓所在的「非常地」、「天子氣」肯定其不凡的出身。其次在神物幫助的敘述上，採用了《異苑·劉寄奴》的故事，記述劉裕微時曾伐荻射蛇，從蛇王從屬的口中意外得知，自己實有王

<sup>102</sup> 《宋書》，卷47〈劉懷肅附弟懷敬列傳〉，頁1404。

<sup>103</sup> 《魏書》，卷97〈島夷劉裕列傳〉，頁2129；《南史》，卷1〈宋高祖本紀〉所記亦大致相同，頁1-2。

<sup>104</sup> [唐]歐陽詢撰、汪紹楹校：《藝文類聚》，卷13「帝王部」，〈宋武帝〉，頁255-256。

<sup>105</sup> 《南史》，卷1〈宋高祖本紀〉，頁1-2。

者的身分，並由此獲得征戰必備的治創神藥。<sup>106</sup>

劉裕發跡的相關歷程，《宋書》、《魏書》、《南史》三部史書所繫的時間點，都放在晉隆安三年(399)從孫恩作亂，應募為劉牢之參軍之後。孫恩起兵之際，由於北府將領劉牢之與當時主掌朝政的司馬元顯和司馬道子間有矛盾，朝廷乃刻意箝制劉牢之，牢之也因而消極防備孫恩。此一權力爭奪的縫隙間，卻造就了劉裕崛起的機會。隆安五年(401)經由戰功，原本僅任輔國將軍司馬的劉裕有機會被拔擢為建武將軍、下邳太守。<sup>107</sup> 第二階段則追溯至元興元年(402)，司馬元顯發兵討伐割據荆、江、雍三州自雄的桓玄。桓玄則乘勝進入建康，誅除當政的元顯後，掌握東晉的大局，一面任命盧循為永嘉太守，期望能暫時安定江東；另一方面則全力剪除、肅清北府眾將領，如劉牢之、高素、竺謙之、劉襲、孫無終等，並於次年稱楚篡位。劉裕在征討盧循之戰中，借此累積其個人的聲望，獲得江東士族的支持，如會稽孔氏、吳興沈氏等。而在桓玄竊位之際，更「倡大義以復皇祚」，號召何無忌、魏詠之、檀憑之等州黨鄉人、舊誼同道，共同興復晉室，劉裕成為北府將領中的新領袖。<sup>108</sup> 劉裕善戰，曾與桓玄部將桓謙、庾頤之戰於建康外覆舟山，大敗之；元興三年五月桓玄被誘殺後，因功拜鎮軍將軍、都督八州諸軍事、徐州刺史、領軍將軍。然桓振仍挾持晉安帝，直到義熙元年正月桓振敗死。<sup>109</sup>

學者指出「義熙」作為年號(405)的歷史意義，乃因劉裕起兵擊滅

<sup>106</sup> 見[南朝宋]劉敬叔撰，范寧點校：《異苑》，卷4(北京：中華書局，1996)，頁29。

<sup>107</sup> 劉裕在孫恩事件中的崛起，可見《宋書》，卷1〈武帝本紀上〉，頁2-3；《南史》，卷1〈宋高祖本紀〉，頁2-3；《魏書》，卷97〈島夷劉裕列傳〉，頁2129。孫恩、盧循之亂的分析，相關研究甚多，其中朱大渭：《中國農民戰爭史：魏晉南北朝卷》(北京：人民出版社，1985)，以及宮川尚志：〈孫恩、盧循の について〉，《東洋史研究》，卷30，第2-3號(1971年12月)，頁161-190，對事件的過程、宗教、經濟與社會的意義，有深刻的分析。司馬元顯等與劉牢之的矛盾，可參見李振銘：《天師道與東晉末年政局——以孫恩盧循事件與劉裕為中心的考察》(新北：淡江大學歷史系碩士論文，2011)，頁46-55。

<sup>108</sup> 有關劉牢之京口集團沒落，至劉裕的重建，學者論述頗多，如章義和：《地域集團與南朝政治》(上海：東華師範大學出版社，2002)，頁8-15。

<sup>109</sup> 有關桓玄的興衰，可見《宋書》，卷1〈武帝本紀上〉，頁3-11；《南史》，卷1〈宋高祖本紀〉，頁3-8；《魏書》，卷97〈島夷劉裕列傳〉，頁2129-2130。

桓玄、迎還晉安帝後所改；此後劉裕即掌握了朝廷的實權，在東征西討的同時，亦開始其身份「去臣」的進程。<sup>110</sup> 始藉由掃滅盧循、徐道覆的過程，逐步削平北府集團內部的反對勢力，包括何無忌、劉毅、諸葛長民及魯宗之等，並驅除宗室司馬休之。又積極蕩除外患，平定內亂。從義熙五年北伐南燕，七年、九年討平譙縱，到義熙十二年終能西征姚秦，進一步豎立自己的功勳與威信，直至永初元年（420）接受晉禪。故徐爰論劉宋王朝的國史書寫，其原則即明確提出「起元義熙，為王業之始」。<sup>111</sup>

除了前述帝王表異的神異出身，在劉氏竄起於北府領袖的過程中，《南史》的記載還不時摻雜各種神異敘述，如劉裕在起義討伐桓玄的敘述中，即穿插了這麼一段故事：

先是，帝造游擊將軍何澹之，左右見帝光曜滿室，以告澹之，澹之以白玄，玄不以為意；至是，聞義兵起，甚懼。或曰：「裕等甚弱，陛下何慮之深？」玄曰：「劉裕足為一世之雄，劉毅家無儋石之儲，擄捕一擲百萬，何無忌，劉牢之之外甥，酷似其舅，共舉大事，何謂無成？」<sup>112</sup>

在創造宋高祖「劉裕」的神話中，這種「光」的母題一再重複，從出生時「有神光之異」，到「及貴，龍形漸長，光色轉明」，以致「左右見帝光曜滿室」，均將其與光彩煥發的真龍聯繫在一起。是以在大敗桓玄，克復建康之後，又記錄了一段相人之說：

初，晉陵人韋叟善相術，桓脩令相帝當得州不？叟曰：「當得邊州刺史。」退而私於帝曰：「君相貴不可言。」帝笑曰：「若中，當相用為司馬。」至是，叟詣帝曰：「成王不負桐葉之信，公亦應不忘司馬之言。今不敢希鎮軍司馬，願得領軍佐。」於是用焉。<sup>113</sup>

<sup>110</sup> 徐沖：〈「禪讓」與「起元」：魏晉南北朝的王朝更替與國史書寫〉，《歷史研究》，2010年第3期，頁110-113。

<sup>111</sup> 《宋書》，卷94「恩倖列傳」之〈徐爰傳〉，頁2308。

<sup>112</sup> 《南史》，卷1〈宋高祖本紀〉，頁5。

<sup>113</sup> 同上註，頁7。

直接道出他超越一般豪傑僅能出將入相的命運，斷言其必成為創業開國的一代君王。類似不斷運用神異敘述以神化劉裕的手法，一般認為在古代王朝更易之際，統治者常會製造神異怪誕之事為己張目；尤其像劉裕既出自寒門，缺少身份、地位的憑藉，為了提高其聲望必會利用一切資源，以製造各種符瑞。從英雄試煉的角度觀之，這些泛光的異象或貴不可言的相人術，均可視為英雄崛起過程中的習套，乃是積累「為人所識」與「自我認同」的方式。英雄一旦崛起，即義熙元年後的王業創造，這類敘述幾乎嘎然而止，直到義熙十四年(418)以後，才又陸續記錄各地所現的符瑞，如漢水岸崩出鐘、鞏縣獻九穗嘉禾等，作為禪讓勸進的先聲，這又是另外一番政治話語。

相對來說，此類塑造劉裕為王者身分的神異敘述，完全不見於《宋書·武帝本紀》、《魏書·劉裕傳》，姑且不論後者根本不承認劉裕的王者身分，前者則意在晉運移鼎、天人之望已改的情況下，將宋武之能超越桓氏父子處，歸因於「夷凶翦暴」、「誅內清外」的靖亂之功。<sup>114</sup> 而後才在《符瑞志》集中敘述這些神異事蹟，<sup>115</sup> 即曰：

……聖人，所以能君四海而役萬物，使動植之類莫不各得其所。……蓋有愚暴之理存焉，見聖人利天下，謂天下可以為利；見萬物之歸聖人，謂之利萬物。力爭之徒，至以逐鹿方之，亂臣賊子，所以多於世也。夫龍飛九五，配天光宅，有受命之符，天人之應。<sup>116</sup>

旨意即是最後結語的一句：「受命之符、天人之應」，就是視符瑞原本屬於聖人，乃出諸自然之應，故受命之符絕非亂臣賊子所得刻意尋求。換言之，即將英雄（聖人）成就的功業視為因，漢代以降推崇的符

<sup>114</sup> 《宋書》，卷3〈武帝本紀下〉，頁60-61。

<sup>115</sup> 宋高祖所得之符命共包括降生異象（附帶解釋「寄奴」之名的由來）、酒醉化為蛟龍、沙門預言與贈藥、二龍異象、相者車藪觀相與自託、霍山出鐘、嵩山得金壁、城固岸崩得銅鐘、鞏縣民宋耀得嘉禾九穗等祥瑞。受晉禪後，則又有孔子河洛讖、晝見太白星、上始日蝕、彗星出天市、五虹見東、新天子氣見東南、月行入太微、鎮星入太微、彗星出北斗魁、彗星出太微、太白、辰表回居斗、牛之間等天文符讖，以及從端門出積屍、四黑龍登天、西明門地陷水湧、民於井中得棧鐘、太社生桑等象。《宋書》，卷27〈符瑞志〉，頁783-786。

<sup>116</sup> 同上註，頁759。

瑞之應視為英雄(聖人)利天下所得之果，從而形成一套敘述的因果關係。

創業英雄在建立功業過程中，亟需有卓越的識人之明、用人之量。劉裕所用之人來源有二，一是從平孫恩之亂起，即相追隨的諸多軍將，如劉懷肅、孟懷玉、孫楚、蒯恩、虞丘進、劉鍾、檀憑之叔姪、孔靖、沈林子兄弟等；另一批則是京口建義後始加入陣容的，如徐羨之、傅亮、檀道濟、魏詠之、劉穆之、朱石齡、毛脩之等；此外還有其他陣營的歸順者。其中固然有「恩結潛龍」的故舊，亦有尚微時即「曲意禮接，贍給甚厚」者，如會稽名門的孔靖(季恭)，因既善於衡量局勢、又能導正地方風氣而表現突出，在劉裕建宋過程中可謂居功厥偉。<sup>117</sup>又如吳興沈林子兄弟的祖父沈警、父沈穆子，因曾參與孫恩叛亂，遭宗人沈宗告官，使得一門入罪當誅，為了擺脫困境，乃投奔正平叛中的劉裕，自此參與逐桓玄、征南燕、討譙縱、滅後秦等一系列軍事行動。<sup>118</sup>再如世受桓氏厚恩的朱齡石，不忍以兵刃相向，劉裕義而許之，並不計其資名尚輕而獨排眾議，任命為伐蜀元帥，果然一戰即克，故咸服劉裕之知人。<sup>119</sup>又如傅亮博涉經史，尤善文詞，跟隨劉裕鎮撫東晉、北伐關中，乃建功立業過程中的重要謀士，他善解劉裕急於受禪之微意，乃是得力的執行者。<sup>120</sup>

最能凸顯劉裕使用人才的典範仍要歸屬劉穆之(360–417)，其人從劉裕舉旗起義後，廓清桓玄、孫恩、劉毅等，即跟隨共創大業而深受倚仗，總管府中大事，審時度勢，矯正法令，改變了當時的政治風氣；並屢次在劉裕領兵在外時留守建康，總掌朝廷內外事務，使其無後顧之憂而攻入洛陽、長安。他對劉裕往往直諫不諱，大者如義熙三年，揚州刺史王謐病死，劉毅想利用陳郡謝氏代表人物抵制劉裕入主中朝。穆之即為之分析：「昔晉朝失政，非復一日，加以桓玄篡奪，天命已移。……公功高勳重，不可直置，疑畏交加，異端互起，將來之危難，可不熟念！」而實行禪代就需要控制建康及揚州，始可號令

<sup>117</sup> 《宋書》，卷54〈孔季恭傳〉，頁2052。

<sup>118</sup> 《宋書》，卷100〈自序附沈警等傳〉，頁2445–2459。

<sup>119</sup> 《宋書》，卷48〈朱齡石傳〉，頁1423–1424。

<sup>120</sup> 《宋書》，卷43〈傅亮傳〉，頁1335–1337。

全國，故為其用計，使之能順利接任此一職位。<sup>121</sup> 其急者如北征南燕時，後秦主姚興遣使威脅劉裕退兵，劉裕反唇要其速來自送，「穆之尤公曰：『常日事無大小，必賜與謀之。此宜善詳之，云何卒爾便答。公所答興言，未能威敵，正足怒彼耳。若燕未可拔，羌救奄至，不審何以待之？』」劉裕不僅未生氣，反而笑稱穆之有所不知，耐心為其解釋兵機所在。<sup>122</sup> 其微者則如劉裕舉止施為，穆之亦處處為其節度，包括寫字，要求他縱筆大字，劉裕從善，此後一紙不過六七字便滿。然而劉穆之出生貧窮，其個性並非沒有缺陷，發達後飲食奢侈，與劉裕的節儉成性有違，兩人卻仍能坦然達成協議。主從相得如此，當劉穆之死訊傳至長安，劉裕哀惋數日，受禪之後亦屢屢不忘，後來追封為南康郡公，宋文帝時更配食高祖廟庭。<sup>123</sup> 由此可見劉裕的用人不拘出身，唯材是用；一旦義結則真情相待，生死不忘，恩義以報。

《宋書》、《南史》在〈武帝本紀〉的結尾，不約而同選擇了書寫劉裕的儉素嚴整性格。其生活享受，「未嘗視珠玉輿馬之飾，後庭無紈綺絲竹之音」，而「財帛皆在外府，內無私藏」，就是斷然採取不接觸的方式以拒絕引誘；而對兒女的嫁娶，日常穿著亦如一般人。同時又樂於分享，即使獲得神奇的虎魄金創藥，也立即分給諸將。此皆極力書寫其清簡、寡欲，及與將士同甘共苦的人格特質，印證其通過英雄第一關的「財富」考驗。其次一般英雄難過的美人關，劉裕亦曾接受考驗，史曰：

平關中，得姚興從女，有盛寵，以之廢事。<sup>124</sup>

原來年屆五十五歲的劉裕亦曾盛寵美人，甚至到耽誤政事的地步。此舉雖不免太過，但劉裕早年卑貧，十數年間親歷無數戰役，出生入死，在完成平定關、洛百年難得的功業後，以軟香柔玉為慰籍也是情理中事。然一旦同軍而行的謝晦勇於進諫，劉裕也「即時遣出」，亦表現其絕決斬斷之意，再次通過「美色」一關的考驗。更有趣的是其行止

<sup>121</sup> 《宋書》，卷42〈劉穆之傳〉，頁1304。

<sup>122</sup> 《宋書》，卷2〈武帝本紀中〉，頁17。

<sup>123</sup> 《宋書》，卷42〈劉穆之傳〉，頁1303-1308。

<sup>124</sup> 《宋書》，卷3〈武帝本紀下〉，頁60。

疏闊無文，並不符六朝士族社會的文化素養，在史臣的筆下被巧妙地轉化了形象：「常著連齒木屐，好出神虎門逍遙」以示其「簡易」，隱然呼應了「名士」風度。凡此既契合了英雄神話的試煉敘述，表現其深能自制的果決能力，同時也將其投射於文化英雄，乃薈萃六朝時期的社會風尚與文化價值。

將創業帝王放在〈王命論〉中觀察，既包括了五個條件：高尚血統、特殊骨相、瑞象符命、優良品性和處事智慧，其先後之序也就是由先天而後天，只有具足這些性質方可論斷一位本土英雄。在劉宋正史的本紀書寫中，既已酌審其人而調整，使其功業凌駕其他而居於首位。舉凡王命的書寫，難免偏重神話思維，偏重英雄的出身，而強調前三種條件；而寫帝王的創業就搭配後兩項條件：優良的品性和處事的智慧，這些都被巧妙濃縮於本紀最後一段以及功臣的傳記中以作佐證。其間隱含的價值判斷和文飾的作用，在此一代英雄書寫中都隱然可見。另從世界神話的角度觀之，開國英雄的創業神話必備的要件之一是必經幾番試煉，即使在正史本紀的嚴肅書寫中，仍具有此一普世性的英雄特質。這樣的解讀並不會因英雄神話的過時而失去意義，重要的是如何詮釋其中所潛藏的集體心理，特別是在末世、亂世中，對新一代英雄的期待，銘刻出此一時空的特有標誌！

## 五、結語

在劉裕集團的團隊運作中，「西征」後秦這一關鍵性行動，實乃攸關其創業的重要步驟，史書中明確表明其功勞。唯面對此一歷史事件，不能忽略道、佛二教的政治預言，借由真君降生與圖讖預言，發揮其神秘的神話效應。當時既然有「司馬氏當復河洛」、「昌明之後有二帝」等讖，劉裕集團就勢必有相對應的圖讖，甚至將其顯題化如：「劉氏當王」、「江東有劉將軍，漢家苗裔，當受天命」，與其諸多事功相配合，更重要的是中嶽靈瑞——金玉之璧，方可助其完成登基大業。然類此謠讖的認知態度，並非歸諸謀臣的起意改造即可解釋一切，還涉及當時人的集體意識，其中存在許多歷史空白，無法只經由歷史比對完全解讀。劉裕集團中的謀臣，生當儒學衰微而道、佛二教崛起之

際，除了傳統的英雄觀、王命論可作為文化資源，勢必會從宗教圖緯中尋求一種創新而有力的文化力量。這些禁而不絕的讖記符瑞，銘刻了時代標記，也正是此一新天命的創意所在，既具有對英雄的期待，也強化「太平世」的新史觀。

在造宋的過程中，劉裕集團對於佛、道二教的取捨，實乃順應當時的政教環境，由於曾有過摧殘江南天師道之舉，劉裕集團與道教團體間一度存在著緊張關係。相較之下，當時佛教僧團歷經南北分裂的離散，不斷尋求可依的國主，力圖與現實世界的王權維持平衡的關係，由此每見高僧在應世之際具現的智慧與經驗：從道安選擇依附國主、慧遠則借「沙門不敬王」等議論來表明立場，到慧義接受中國符讖傳統，進獻高高金玉之瑞，非僅彰顯佛教漢化的適應歷程，亦以此為權變，方能為後來佛教的護國思想作準備，以完成濟世的志業。故獻瑞之舉只是一個小動作，卻為未來佛教佈化邁進了一大步，故金壁之授實可作多層次的解讀。

過去學界對於劉裕造宋神話的解讀，通常侷限於當下現實，大多聚焦道經救劫真君與神秘年的指涉，而無法有效解釋一個根本問題，即劉宋既已建國，江南道教諸經中劉氏之讖依然紛起的原因。從當時道教建立木子、李弘的神聖譜系而言，劉氏集團唯一的選擇，就是設法聯繫劉漢子孫的世系，以興復漢室之名來強化其出身，故「長安開霸」聯結「金刀之讖」，即可詮釋道教史上所稱的「劉舉」所隱含的時代消息。此消息就是劉裕正處於上昇狀態，在王朝名義上仍屬晉室，而劉裕又曾摧殘江南天師道，故集團與道教之間關係頗為曖昧難明。更關鍵的是，劉裕集團在取得長安之後，隔年隨即失守，他本人即位不到三年即薨，隔年（423），北魏趁機發動攻擊，滑台、洛陽陸續淪陷。宋文帝即位（424）後雖亟想收復河南地，卻礙於國內情勢未穩，一直到元嘉七年（430）方展開對北魏的三次戰爭，一直延續至元嘉二十九年（452），時間既久，耗費甚大，卻均告失敗。<sup>125</sup>是以經文中對於劉裕的西征大業，許以霸業，實欲賦予緬懷、期待的褒揚之意。

其次就是面對當時盛行的「木子之讖」，當時道經中屢屢宣稱真君

<sup>125</sup> 王仲榮：《魏晉南北朝史》（上海：上海人民出版社，1979），上冊，頁390。

降臨的末劫之願，「李弘」乃是難以完全取代的既定格式，正因懍於「李弘」預言具有不可擋之勢，謀臣集團面臨如何改造的難題，即設法面對《太上洞淵神咒經》中的關鍵敘述，在不可能改變中盡量利用，縱使難以盡掩其矛盾與漏洞，亦不能完全在此中缺席，在這種進退維谷的窘境下，相較於金刀之讖，其取用的遺跡即封存於道藏本與敦煌寫本之間：人氏與劉氏的游移不定，由此銘刻了時代的歷史標誌。直到李淵父子取得李、洪（淵）之讖的詮釋權，此一木子之讖始告了結。可見圖讖的語言具有多義性、權變性，解釋這樣的政治迷思，不能完全將其視為歷史事件，必須連結過去、現在及未來而統觀之，這樣的歷史符號解碼，不宜僅限於某一個歷史事件與時刻，而須置於長時段的起伏、突現，這樣的讀法在社會政治學中已證明其解釋效用。

面對劉裕創業的諸多神話，有趣的是史官如何進行其歷史書寫，從宋人何承天、山謙之、徐爰等所修的《宋書》開始，此一藍本又經齊梁時沈約之筆加以潤飾。由於沈氏與道、佛二教均有因緣，唯基於史官的職責及傳統，前有班彪《王命論》提供王命操作的五要素，後得劉劭《英雄篇》解決創業帝王與亂世英雄的衝突。至晉宋期的新發展則有兩點值得注意，首即沈約對徐爰提出的「義熙」起元的實踐，將劉裕霸業始於誅桓玄、興晉室，而非延至建國；其次則將王業創始的相關符命，從本紀中儘量瀝盡，而將其集中於《符瑞志》中，僅透過晉天子的詔、策，表明其「命世應期，誠貫三靈」，<sup>126</sup> 雖未否認其在政治上的重要性，也認識到符應與讖記乃是一把兩刃劍，既可援引論斷劉姓王朝權力的正當性，作為神話化英雄的創業；卻也會被革命/反亂者所利用，破壞當時的政治秩序，故一旦立朝，通常即採取禁絕態度，寧願重在實際的功業、處事和用人等，而謹慎面對魏晉以降英雄的天命觀。然不可否認的是，「嵩山受璧」與「長安開霸」兩讖並存的歷史，非僅關乎事實，且須將關注的重點置於宗教與革命的意涵下，方能顯示王命、天命之說至此一階段的轉折，也就是與中古兩大宗教的聯結，尤其佛教與本土圖讖的關係。從二教交叉的視角切入重新探討這個課題，在社會政治學與中國宗教學的跨領域研究中，極具開創意義及文化價值。

<sup>126</sup> 《宋書》，卷2〈武帝本紀中〉，頁43。

## Receiving Jade at Song Mountain and Paving the Way to Hegemony at Chang'an: Liu Yu's Hero Trial and the Myth

Liu Yuan-ju

### Abstract

In the context of the historical culture of the Han and Wei dynasties, heroes sprang from the turbulent times, attracted followers, fought for justice and laid the foundation for a new generation. These pioneer heroes were in conflict with the traditional view of the sage ruler, according to which he receives his mandate from Heaven and is an heir to the wonderful legacy of the sages. However, in the transitional period of Wei-Jin and the Southern dynasties the divination and teleological practices from the Han were continued, which together with the abdication model combining the concepts of power, destiny and propriety, and factors such as Buddhism and Taoism, created the narrative describing the hero from his birth to his pioneering deeds, thus constructing a new view on mandate of Heaven. Liu Yu is undoubtedly a representative of this type of heroes, who rose from poor warrior to a ruler, in the course of which he received circular jade token of power at Song Mountain and paved the way to hegemony at Chang'an, the two important milestones in the creation of his image. In the Southern dynasties, although such feats were not exceptional, they nonetheless had an indicative meaning. This article focuses on the political myth of Liu Yu as a hero, explores the role of Buddhism and Taoism, and the use of metaphorically poetic language to shape a ruler who revived the golden age of the Han dynasty, who as a savior of the world is given auspicious tokens such as circular jade and square gold tablet symbolic of imperial power. The advisors from Liu Yu's circle in a way intervened in the reshaping of the eschatological revelations

from the Buddhist and Taoist scriptures, and made the features of this hero in turbulent times appear “the true ruler” by the mandate of Heaven. Shortly after, these prophecies and fables were confirmed by historical writing.

This article not only interprets the revelatory content expressed through the rhetoric of the myth, but also analyzes the political and religious environment at that time. Firstly, it describes the devastation of the Jiangnan Celestial Master Taoists by Liu Yu's clique, which caused tension between them. As to Buddhism, it strived to maintain peaceful relations with the authorities, choosing the tactics of retreat and advance. Buddhism's role as a religion upholding the country was further strengthened when Huiyi bestowed the auspicious tokens. Secondly, past research interpreting the myth about Liu Yu's creation of the Song has been limited to the present reality, most of which focuses on Taoist scriptures about the ruler who revived the golden age and indication of mysterious years, but fail to explain why since Song was already established, the divination about Liu Yu in the Jiangnan Taoist scriptures still flared up. Therefore, it is necessary to reconsider the one-hundred-year war between the Southern dynasties and Northern Wei, especially the three times that emperor Wendi of Song (Liu Yilong) set on military expeditions to the north in order to recapture the land south of the Yellow River, while the attitude towards Liu Yu's expedition to the west in the scriptures is characterized by remembrance and praise.

**Keywords:** Liu Yu, Liu Yilong, inspection expedition, hero, new view on Mandate of Heaven, gold and jade tokens of imperial power