

《老子》“受国之垢”、“受国不祥”原义

查庆庞 庞 礴

[摘要]“受国之垢,是谓社稷主;受国不祥,是为天下王”,不是老子托古自创之语,而是其前代传下来的古谚。其原始意义也并非如老、庄所说是国君应有的谦退、柔弱之德的体现,而极可能是远古对部落首领的职责和义务观念的遗痕。

[关键词]《老子》;原始宗教;王权;罪己诏;义务

中图分类号: B223

文献标识码: A

文章编号: 1004-3926(2009)02-0248-04

作者简介:查庆(1972—),男,四川大学道教与宗教文化研究所讲师;庞礴(1971—),女,四川大学中国俗文化研究所讲师,四川大学学报(哲社版)编辑。四川 成都 610064

“受国之垢,是谓社稷主;受国不祥,是为天下王”,出《老子》王弼注本第七十八章,老子用它来阐发“弱之胜强,柔之胜刚”^[1]的意旨。其说在《庄子·天下篇》也有阐发:“人皆取先,己独取后,曰受天下之垢。”^[2]又,《老子》第三十九章说:“侯王无以贵高,将恐蹶。故贵以贱为本,高以下为基,是以侯王自谓孤、寡、不谷。此非以贱为本邪?非乎?”^{[1](P.25)}第四十二章说:“人之所恶,唯孤、寡、不谷,而王公以为称,故物或损之而盈,或益之而损。”^{[1](P.27)}据《老子》的说法,这些称谓和“圣人”所说的“受国之垢”、“受国不祥”一样,都表现了国君应有的谦退、柔弱之德。但是,在《老子》看来,“圣人”之语也是出乎世人常识以外,是“正言若反”^{[1](P.46)}的——它是正言,而按世人的常识,它却是反话。那么,“圣人”之语的原意是否如《老子》所说,是国君应有之德的体现呢?抑或《老子》的理解只是他在“圣人”的原意之外的引申阐发?

为此,我们需先看“圣人”之语到底真的是引自古圣所言,还是《老子》将自己的话依托在了圣人的名下。《左传》宣公十五年载,楚伐宋,宋求救于晋,晋伯宗劝阻晋君发救兵。在伯宗说的话中也有近似之旨:“川泽纳污,山藪藏疾,瑾瑜匿瑕,国君含垢。”^[3]老子约生于鲁襄公三年即公元前570年^[4],而伯宗说此话的时间在公元前594年,可见在老子出生的二十多年前,此说就已流行,当为古时传下来的谚语。

“受国之垢”、“受国不祥”和“国君含垢”既然是出于当时的古谚,因此,我们怀疑它反映的可能是神权与世俗权力未分的远古社会的习俗,其原意也许并非指国君应有的谦德。

据西方的文化人类学家的研究,人类社会曾有过神权和世俗权力结合的时期,这种结合遍布于世界各地的远古社会和近代原始民族中当时的“大祭司就如中世纪的罗马教皇一样,同时掌握着世俗之权与神权”^[5]。作为两种权力的最高掌握者的国王或部落首领,他“不只是被当成祭司,即作为人与神之间的联系人而受到尊崇,而是被当作神灵”^[5]。“他的人身”,“被看作是宇宙动力的中心”;“他的任何举动”“都立即影响并可能严重扰乱自然的一部分。他是世界平衡的支点”^{[5](P.26)}。“因而国王们又经常被期望着能赐与国家风调雨顺五谷丰登等等”^[5]。为此,“对于他,以及他的人身都要极其注意爱护,他的整个生命,哪怕极小的细节,都必须很好地安排,以免他的任何行动,自觉或不自觉地,扰乱或破坏了自然的既定秩序”,于是就产生了许多国王的禁忌。“如果旱灾、饥谨、疫病和风暴发生,人民便归咎于国王的失职或罪尤,从而相应地鞭笞、桎梏以惩治之,如果他执拗不悔,便废除他的王位,甚至处死他”^{[5](P.26)}。由于“附加于王位或祭司职务的许多厌烦的规章自然要产生影响;或者都不肯就任,使王位或祭司之位趋于无人继承,或者虽然有人继承,但却被压在这些规章禁忌的重负之下而沦为萎靡不振无精打采的傀儡或遁世的隐士”^{[5](P.26)}。如在柬埔寨,“水、火二王的职位据说是在两家皇族内世代相传的。但是,很自然的,这种尊崇并非人人都羡慕和追求的。当某一王位出缺待补时,凡合格的候补人(必须身体健壮又有子女)都逃避躲藏起来”,因为“这水火二王都不得寿终正寝”,“如果二王中哪位卧病不起,老人们便

聚集商议,倘若认为他的病不能康复,便用刀把他刺死”^{[5] (P.164)}。据说这样就能他的灵魂在逃走时被抓,并将它转给适当的继承者,同时,“在他自然精力衰减之前将他处死,他们就能保证世界不会因人神的衰退而衰退”^{[5] (P.395)}。又如在“西非有些地区,国王死后,王室总要开一个秘密会议决定王位继承人,选中了谁,就突然把谁抓了起来,捆绑着送入神屋内监禁起来,直到他同意接任王位才放出来”。“有一位凶猛的酋长以处处武装戒备著称,他坚决以武力抑制任何要立他为王的企图”,“因此,如果有权势的酋长们怀恨某人,想把他剪除,便选举他为王”^{[5] (P.267)}。有些原始民族则“认为连等到最小的衰弱迹象出现都不保险,宁可在国王还是年轻力壮的时候就他杀掉。因此,他们订一个期限”,“期限终结时,他必须死去,期限订得很短,可保在此期限内他不可能身体衰老,在印度南部有些地方期限订的是十二年”,原因据说是十二年为国王“命星”的木星绕太阳运行的周期,木星主管国王的命运,所以国王的统治周期也应与他的命星的运行周期相合”^{[5] (P.406)}。当然,后来有些地方对杀王的风俗有所改进,改为国王暂时离职,而由名义上的临时国王替代,“后者在短期统治结束时不再被杀了,不过有时候还保存着假拟处死的做法,以作为对往昔真正处死国王那种做法的纪念”^{[5] (P.418)}。

人类社会的发展历程有其相似性,因此中国远古亦有近似的情况。如在世俗权力和神权的关系上,《国语》卷一八《楚语下》载,在传说中的颛顼时代之前,中国曾有过“民神杂糅”、“民神同位”的世俗权力与神权结合的时期;颛顼“绝地天通”,即“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”之后,才使神权与世俗权力剥离而“无相侵渎”^[6]。这也就是《左传》昭公十七年郯子所言“自颛顼以来,不能纪远,乃纪于近。为民师而命以民事”^{[3] (P.1388)},以及《汉书》卷一九上《百官公卿表》所说“自颛顼以来,为民师而命以民事”^[7]的大事。

再如在杀王的风俗方面,《庄子·杂篇·让王》说:“越人三世弑其君,王子搜患之,逃乎丹穴。而越国无君,求王子搜不得,从之丹穴。王子搜不肯出,越人薰之以艾。乘以王舆。王子搜缓缓登车,仰天而呼曰:‘君乎君乎!独不可以舍我乎!’王子搜非恶为君也,恶为君之患也。”^{[2] (P.968)}越人的数杀其君,与柬埔寨水火二王等的继承情况很相近。

文献中的禅让制的相关记载,或许也与远古

的王位继承风俗有关。关于禅让制,学界或以为实无其事,顾颉刚先生即持此说^[8];或以为实有其事,如郭沫若、徐中舒先生主张其实是部落首领的选举制^[9],蒙文通先生认为其实是首领职位的争夺^[10]。结合文化人类学的材料来看,此制作为远古王位继承的遗俗,极可能是实存的,如林瑞翰先生说:“我国相传的尧舜禅让,可能是避免杀耄君的另一形态。最初,我国或曾有过杀耄君的典礼,后来减轻为首领既达某年龄时,须改举年青人以自代,若此则不再加以废杀,只改由荐举的青年人来执掌政务。”^[11]郭、徐二先生与林先生之说并不矛盾,而蒙先生之说则可能反映的是原始社会末期或阶级社会初期的史实,其说也可成立。不过,禅让制在后世被诸子学说作了新的阐释,如道家以它来阐发贵身之旨,即《老子》帛书甲乙本的“贵为身於为天下”^[12],《庄子·杂篇·让王》所谓“道之真以治身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。由此观之,帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生也”^{[2] (P.97)},以及《吕氏春秋》卷一七《执一》隐者詹何对楚王所说“为国之本在于为身”,“圣人之事,广之则极宇宙穷日月,约之则无出乎身者也”^[13]之意。法家则揭示禅让的实质为王位争夺的美化,见《韩非子》的《难三》、《说疑》、《外储说右下》等^[14];《竹书纪年》所载也同^[15]。故法家之说大概是本于阶级社会初期的史实。墨、儒二家颂扬禅让制,见《墨子·尚贤上》和《孟子·万章上》^[16]。又,郭店出土竹书《唐虞之道》为儒家文献,赞美禅让制说“唐虞之道,禅而不传。尧舜之王,利天下而弗利也。禅而不传,圣之盛也”;“尊贤故禅”,“禅之传,世无隐德”,“禅,义之至也”;“不禅而能化民者,自生民未之有也”^[17]。虽然诸子对禅让制各有其说,但是,我们仍可在其文字中管窥出禅让制的原始意义。如《唐虞之道》尽管极力以道德观美化禅让制,但其所言“古者圣人二十而冠,三十而有家,五十而治天下,七十而致政,四肢倦惰,耳目聪明衰,禅天下而授贤,退而养其生”^[17],也透露出禅让制的些许原意,即首领既老,即须改举年轻人以自代,以避免废杀。又,许由等在禅让中辞不受位的传说,也和柬埔寨、西非等地逃避即位的风俗相近。《庄子·杂篇·让王》载:“尧以天下让许由,许由不受。又让于子州支父”;其后,“舜让天下于子州支伯”,未果,“舜以天下让善卷”,善卷“不受,于是去而入深山,莫知其处。舜以天下让其友石户之农”,石户之农“于是夫负妻戴,携子以入于海,终身不反也”,其后,“舜以天下让其友北人无择”,也未果^{[2] (P.965)}。

像这样的辞不受位者,“及夏之时”,尚“有卞随、务光”等^[18]。许由等辞不受位的传说,或许就是远古王位继承中逃避受位风俗的遗痕。

又如在杀王风俗的改良方面,契丹族的再生仪也与原始初民的习俗有相近之处。《辽史》卷五三《礼志六》载:

再生仪:凡十有二岁,皇帝本命前一年季冬之月,择吉日。前期,禁门北除地置再生室、母后室、先帝神主舆。在再生室东南,倒植三歧木。其日,以童子及产医姬置室中。一妇人执酒,一叟持矢箠,立于室外。有司请神主降舆,致奠。奠讫,皇帝出寝殿,诣再生室。群臣奉迎,再拜。皇帝入室,释服、跣。以童子从,三过歧木之下。每过,产医姬致词,拂拭帝躬。童子过歧木七,皇帝卧木侧,叟击箠曰:“生男矣。”太巫蒙皇帝首,兴,群臣称贺,再拜。产医姬受酒于执酒妇以进,太巫奉襪襪、彩结等物赞祝之。预选七叟,各立御名系于彩,皆跪进。皇帝选嘉名受之,赐物。再拜,退。群臣皆进襪襪、彩结等物。皇帝拜先帝诸御容,遂宴群臣。^[19]

《续文献通考》卷七五《郊社考》说“辽俗,每十二年一行始生之礼,惟帝与太后、太子及额尔奇木得行之,名曰再生,又名覆诞”^[20]。所谓“额尔奇木”,同书卷六一《职官考》说“大部族有大王”,并注“本名额尔奇木”^{[20] (P.3362)}。可见再生礼并不普及于一般大众。林瑞翰先生说:“最初,再生礼必系类似‘杀耄君’的一种典礼,用来维持天道的正常和团体的繁荣。当首领行过再生礼后,人们便相信他重新获得健康和青春,可以继续担任首领的职务,不因他的老耄而加以杀害。其后,年代行之既久,便把它的原意渐渐忘却,仅仅把它当作一种嘉典。”^[11]再生仪每十二年而举行于本命前一年,《续文献通考》卷七五说是“盖以岁一周星,因天道更新之象,而预袪除之,亦禳禳颂禱之义也”^[20],此与前述印度南部的杀王风俗的理由很接近。

据上可见,在中国远古社会,同世界上其他原始民族一样,也曾有世俗权力和神权结合的时期;与原始初民对部落首领职责的观念相联系,也有近似的首领职位的继承方式与风俗。

《老子》的“是以圣人云:受国之垢,是谓社稷主;受国不祥,是为天下王”,《左传》所载晋国伯宗说的“国君含垢”的古谚,以及《老子》所说“侯王自谓孤、寡、不谷”等称谓,我们认为都可能反映的是原始初民对集王权与神权一身的部落首领的职责的观念。正如前文所述,原始初民认为首领维

系着宇宙的平衡,如果有灾难等发生,初民便归咎于他的失职或罪尤,并惩治他^{[5] (P.256)}。在中国也有相近的传说,《吕氏春秋》卷九《顺民》载:

昔者汤克夏而正天下,天大旱,五年不收。汤乃以身祷于桑林,曰:“余一人有罪,无及万夫。万夫有罪,在余一人。无以一人之不敏,使上帝鬼神伤民之命。”于是剪其发,磨其手,以身为牺牲,用祈福于上帝。民乃甚悦,雨乃大至。^{[13] (P.86)}

此事又见《太平御览》卷三五引《尸子》^[21]、《淮南子》卷九《主术》^[22]。在春秋时也有类似的事,如《说苑》卷一八《辨物》:

齐大旱之时,……景公曰:“今为之奈何?”晏子曰:“君诚避宫殿,暴露,与灵山、河伯共忧,其幸而雨乎。”于是景公出野暴露,三日,天果大雨。^①

其实,此风俗在后世也一直存在。试以正史为例,《汉书》卷八《宣帝纪》载:

(本始四年)夏四月壬寅,郡国四十九地震,或山崩水出。诏曰:“盖灾异者,天地之戒也。朕承洪业,奉宗庙,托于士民之上,未能和群生。乃者地震北海、琅邪,坏祖宗庙,朕甚惧焉。”……上以宗庙堕,素服,避正殿五日。^[23]

又,《后汉书》卷九《献帝纪》载兴平元年六月“丁丑,地震;戊寅,又震。乙巳晦,日有食之,帝避正殿,寝兵,不听事五日。”^[24]我们再看中古社会,《旧唐书》卷五《高宗纪》载:

(麟德三年)夏四月丙辰,有彗星见于毕、昴之间。乙丑,上避正殿,减膳,诏内外群官各上封事,极言过失。……帝曰:“朕获奉宗庙,抚临亿兆,謫见于天,诚朕之不德也,当责躬修德以禳之。”^[25]

《宋史》卷二八二《王旦传》载宋真宗时,“宫禁火灾”,“帝乃降诏罪己,许中外封事言得失”^[26]。同书卷三九《宁宗纪》载嘉定六年闰九月“乙未,大雷。丙申,以雷发非时下罪己诏”^[27]。在近世社会,此风犹存,如《明史》卷三〇四《曹吉祥传》载明英宗时,“承天门灾,帝命阁臣岳正草罪己诏,诏语激切”^[28]。

可见,只要有天灾或预示天灾的非正常气象,皇帝多会向全天下人颁罪己诏,并同时素服,避正殿,减膳。其“避正殿”显然就是传说中汤和齐景公“以身为牺牲”的“暴露”行为的遗痕。皇帝之所以要如此自我惩罚,就是因他未能履行其调和阴阳、维系宇宙平衡的职责。这种天灾的责任应该由君王来承担的观念,极可能就是晋国伯宗的“国君含垢”、《老子》的“受国之垢,是谓社稷主;受国不祥,是为天下王”等古谚的原始意义,也是君王之所以有孤、寡、不谷等称谓的真实原因。在

古今的《老子》注中,《唐玄宗御注道德真经》卷四的注是最接近原意的:“引万方之罪,是受国之垢浊;称孤、寡、不谷,是受国之不祥。”^[29]

总之,《老子》第七十八章的此句,不是老子托古自创之语,而是其前代传下来的古谚。其原始意义也并非如老、庄所说是国君应有的谦退、柔弱之德的体现,而极可能是远古对部落首领的职责和义务观念的遗痕。大概由于年代既久,其原始意义已隐晦不显,或是《老子》为阐发其贵雌尚柔的思想,而将古谚作了“古为已用”的新的阐释。

注释:

①说苑校证》第 452页,汉刘向撰,向宗鲁校证,中华书局 1987年。按,李玄伯先生已举汤和齐景公之事,见林瑞翰《契丹民族的再生礼》的注释 2《大陆杂志》1952年第四卷第二期。

参考文献:

[1] (魏)王弼注.老子道德经[M].上海:上海书店,1986:46.

[2] (清)郭庆藩撰.庄子集释(第4册)[M].北京:中华书局,1961:1095.

[3] 杨伯峻.春秋左传注(第2册)[M].北京:中华书局,1981:759.

[4] 陈鼓应.老庄新论[M].上海:上海古籍出版社,1992:44.

[5] [英]詹·乔·弗雷泽.金枝[M].北京:大众文艺出版社,1998:17.

[6] 国语[M].上海:上海古籍出版社,1978:562.

[7] 汉书(第3册)[M].北京:中华书局,1962:721.

[8] 禅让传说起于墨家考[J].史学集刊,1936(1).

[9] 郭沫若.中国古代社会研究[M].北京:人民出版社,1954:84—85;徐中舒.论尧舜禹禅让与父系家族私有制的发生与发展[J].四川大学学报,1958(3,4合刊).

[10] 古史甄微[M].成都:巴蜀书社,1999:72—80.

[11] 契丹民族的再生礼[J].大陆杂志,1952(2).

[12] 高明.帛书老子校注[M].北京:中华书局,1996:279.

[13] (汉)高诱注.吕氏春秋[M].上海:上海书店,1986:214.

[14] (清)王先慎.韩非子集解[M].上海:上海书店,1986:285,311,257.

[15] 方诗铭,王修龄.古本竹书纪年辑证[M].上海:上海古籍出版社,2005:2:66—68.

[16] (清)孙诒让.墨子閒诂[M].上海:上海书店,1986:27.清焦循.孟子正义[M].上海:上海书店,1986:379—383.

[17] 李零.郭店楚简校读记[M].北京:北京大学出版社,2002:95—96.

[18] 司马迁史记·卷六一.伯夷列传(第7册)[M].北京:中华书局,1982:2121.

[19] 辽史(第3册)[M].北京:中华书局,1974:879—880.

[20] 续文献通考[M].杭州:浙江古籍出版社,2000:3471.

[21] 太平御览(第1册)[M].北京:中华书局,1960:167.

[22] 何宁.淮南子集释(中册)[M].北京:中华书局,1998:620.

[23] 汉书(第1册)[M].北京:中华书局,1962:245.

[24] 后汉书(第2册)[M].北京:中华书局,1965:376.

[25] 旧唐书(第1册)[M].北京:中华书局,1975:92.

[26] 宋史(第27册)[M].北京:中华书局,1985:9546.

[27] 宋史(第3册)[M].北京:中华书局,1985:759.

[28] 明史(第26册)[M].北京:中华书局,1974:7774.

[29] 道藏(第11册)[J].747.

收稿日期:2008—11—10 责任编辑 尹邦志