

“谅闇不言”与君权交替

——关于“三年之丧”的一个新视角

杨 华

(武汉大学历史系, 湖北, 武汉, 430072)

摘要: 中国古代的君权交替过程与故君的丧礼有直接关系。所谓三年“谅闇不言”，是新君继位之初，借故君丧礼而实行的一种帝王术，旨在控御遗臣，接管实权。殷高宗、周文王、周康王、晋文公、楚庄王、楚灵王、滕文公和梁襄王等人的继位仪式，及其先君的丧葬礼制，均可证此说。孔子首先把“谅闇不言”的原则纳入儒家推行的通行丧制，将长达三年的久丧厚葬、慎言谨行的人格修养和处下不言的帝王之术，三者有机地结合为一体。简帛材料（《成之闻之》《昔者君老》《老子》《十大经》等）证明，在孔门后学的着力阐发之下，经战国时期道、法、黄老诸学的转接融汇，“三年谅闇”最终被抟成一个人所共知的普世意象。

关键词: 谅闇不言；三年之丧；君权交替；帝王术

中图分类号: K

文献标识码: A

“三年之丧”是中国传统经学中的一个大问题，怀疑之论历代不绝于书。孔子门人子张、宰我始启其端，担心三年太久¹；汉代王充将之归为儒家的“增附”²，郑玄以之为“怪”³；唐代杜佑认为“虽有其说，无闻服制”⁴。总之，历史上富于卓识的学者均不之信。迨及清代，考据家们无法弥补经史材料的矛盾，于是另设辩辞，认为三年之丧为殷人旧制，此说以毛奇龄为首倡⁵，焦循亦有所附和⁶。

胡适与郭沫若关于“三年之丧”的争论，乃二十世纪新史学一大公案。胡适在 30 年代发表的《三年丧服的逐渐推行》，认为“丧服一项，在古代本无定制，三年之丧只是儒家的创制”⁷。但几年后其观点又有变化，在其名文《说儒》中，他认为“三年之丧是‘儒’的丧礼，但不是他们的创制，只是殷民族的丧礼”⁸。其门人傅斯年亦进一步补证说，“三年之丧，在东方，在民间，有相当之通行性，盖殷之遗礼，而非周之制度”⁹。总的说来，胡、傅等人的论点，仍是清人见解的沿续¹⁰。40 年代，郭沫若先后发表《驳〈说儒〉》和《论儒家的发生》，以甲骨文材料说明，商王的祭祀和战争活动，既可在举丧当年，也有在举丧的次年进行，并无三年丧期内“百官总已听于冢宰”的限制，所以三年之丧并非殷制¹¹。50 年代，郭沫若在考察了出土于西安张家坡的《师■簋》（甲）后，进一步说：“三年之丧为孔

¹ 《礼记·檀弓下》载子张之问曰：“《书》云：‘高宗三年不言，言乃欢’。有诸？”《论语·阳货》载宰我之疑曰：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧取火，期可已矣。”

² 《论衡·儒增篇》：“高宗谅阴，三年不言。尊为天子，不言，而其文言不言，犹疑於增。”

³ 《礼记·檀弓下》郑注：“时人君无行三年之丧礼者，问有此与，怪之也。”

⁴ 《通典》卷八十，《礼典·沿革》。

⁵ 分别见于毛著《四书索解》卷一、《四书臆言》卷三、《四书改错》卷九。

⁶ 焦循：《孟子正义》卷十，《滕文公上》疏，中华书局点校本，1987 年，第 325 页。

⁷ 《国立武汉大学文哲季刊》第 1 卷第 2 期，1930 年。

⁸ 胡适：《说儒》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第四本第三分册。

⁹ 傅斯年：《周东封与殷遗民》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第四本第三分册。

¹⁰ 《说儒》后收入《胡适论学近著》（商务印书馆，1935 年）时，即摘引毛奇龄之说作为附录。

¹¹ 郭沫若：《驳〈说儒〉》，《青铜时代》，重庆文治出版社，1945 年，后收入《郭沫若全集》（历史编）第一卷，人民出版社，第 435-440 页；《论儒家的发生》，《郭沫若全集》（历史编）第三卷，人民出版社，1984 年，第 382-397 页。

子创制，彝铭中亦可得到证据……西周并无三年之丧的制度。”¹

郭、胡二人的古史观点，素多颀颀，然于三年丧制这一问题，却略有共通之处，大要在于：第一，周人不行三年之丧；第二，春秋战国时期三年丧制也未在列国流行；第三，孔子对于三年丧制的成立，起过关键作用。

近来关于此一问题间有新作问世，或补充了周代不行三年之丧的铭文材料，或认为三年之丧创于春秋时晋人叔向，或将三年丧制溯源至上古东夷的“二次葬”习俗，或将三年之丧归于商人“衣祀”（周祭）的变异²。然而，这些新见对于解释三年丧制的起源并无实质性突破。第一，它们仍然是毛奇龄、胡适一脉说法的补苴和生发；第二，从上古（或商代）礼制到春秋孔子（或叔向）创说之间的缺环，即周人何以不行三年之丧，前贤时论均无法作出圆通解释。

本文在认同三年丧制创于孔儒、“三年”为虚数等结论的同时，拟从古代丧礼与王位继承的关系着手，重新解释三年之丧的源流，所选取的切入点是三年丧制的主要内容“谅闇不言”，所采用的思路是政治学的视角，所补充的材料是近年新出的简帛文献。

一、“三年谅闇”与君权交替

武丁“三年谅闇”的故事，见于《尚书·无逸》《国语·楚语上》《论语·宪问》《史记·殷本纪》《礼记·坊记》《丧服四则》《春秋繁露·竹林》等文献，主要史料简列如下：

（周公曰：）其在高宗，时旧劳于外，爰暨小人。作其即位，乃或亮阴，三年不言。其惟不言，言乃雍。（《尚书·无逸》）

昔殷武丁能耸其德，至于神明，以入于河，自河徂亳，于是乎三年，默以思道。（《国语·楚语上·白公子张讽灵王宜纳谏》）

帝小乙崩，子帝武丁立。帝武丁即位，思复兴殷，而未得其佐。三年不言，政事决定于冢宰，以观国风。（《史记·殷本纪》）

“亮阴”或作“谅闇”，经学旧解有两种说法：其一，居丧倚庐不言。郑玄认为，“谅闇转作梁闇。楣谓之梁；闇，庐也。小乙崩，武丁立，忧丧三年之礼，居倚庐柱楣，不言政事。”郑注《尚书》《礼记》均以此为释，是承袭伏生《尚书大传》之说。其二，信默不言。《尚书》伪孔传及《论语》孔注、《论语》何晏注均持此说，“谅，信也；阴，默也”。今人顾颉刚、李民即持此说。（详下）

六十年前，郭沫若在《驳〈说儒〉》中提出一大新说，认为武丁即位后，“患了一种真正的瘖哑症，不能够说话，苦了三年。”此种说法自然缺乏足够的证据，难免受到驳难。岑仲勉《“三年之丧”的问题》提出两点理由已足以使郭说不能成立：第一，在字词训诂上，将谅阴训作“真症”，殊为不妥；第二，卜辞中已有“疾舌”以表示不言症，《尚书》为什么不加以引用，反又用“谅阴”来表示此义？何以几千年后“疾舌”尚可理解，而“谅阴”却早就失解了？岑氏认为，“谅阴”与古伊朗语中“安静”“休息”同音，三年谅阴，即是三年休息³。是说也未得到普遍认同。

无论作何解释，“谅闇”（“亮阴”）表示“不言”，当是旧经学和新史学均无争议的共识。

顾颉刚认为，三年不言与丧礼无关，武丁之所以不言，是由于“默以思道”，为其通过作书来寻求贤人传说张本，武丁是因为“恐不善而不言”，而不是因为居丧而不言。李民进一步发挥说，“亮阴”是一种出于政治需要的行为，武丁即位，为了挽救中衰局面，他把主要精力用于体察民情、思考大政以及选择贤佐等方面，在一段时间内，他很少发号施令。所

¹ 郭沫若：《长安县张家坡铜器铭文汇释》，《考古学报》1962年第1期。

² 黄瑞奇：《“三年之丧”起源考辨》，《齐鲁学刊》1988年第2期；顾洪：《试论“三年之丧”起源》，《齐鲁学刊》1989年第3期；方述鑫：《“三年之丧”新论》，《四川大学学报》2002年第2期。

³ 岑仲勉：《“三年之丧”的问题》，岑著《两周文史论丛》，商务印书馆，1958年，第300-312页。

谓“默以思道”、“以观国风”，正是“亮阴”的历史真相。“若把‘谅阴’释为沉默思政或慎重处事，则正与《（无逸）》前后文相协”¹。

顾、李二氏的说法，已初步触及三年谅闇的实质，然而犹有未逮。关键在于，论者对上引史料的语境多有忽视，这个语境就是：三年谅闇与旧君崩逝、新君初继的事实直接相关。首先，如众所周知，武丁三年不言是因为他初继王位，“思复兴殷，而未得其佐”。其次，《尚书·无逸》是周成王初即位时，周公“恐其逸豫”，特作此篇以“戒之”的，他在这篇训词中讲到殷高宗三年不言的史实，正好与成王初临君位的现状相切。其三，再看《国语·楚语》中白公子张的那一段话，其语境是：楚灵王暴虐无道，子张屡谏，遭到灵王搪塞，子张于是引用武丁“三年默以思道”的故事用作讽谏的史例。乍看似乎不能确定此段谏语的时间，但申公子亹教唆灵王拒谏的理由——“余左执鬼中，右执殇宫”——提示我们，此时正是楚灵王即位之初，也就是为先王服丧期间²。

以上说明，三年谅闇与新旧君主的权力交替有关。那么，新君初继时为什么要三年不言呢？笔者认为，信默不言是新君即位之初实现权力过渡的必要手段。旧君虽然崩逝，但其生前的辅弼羽翼，仍然根深叶茂，遍布朝野。新君即位，首先面临的问题，就是重建权力网络，树立威势，争取民意。在这方面遇到的最大阻力，通常都是旧君遗臣，因此而导致新君丧权失位者不乏其例。所以新君继位之初，一般暂时采取信默不言的办法，表面上静观政局，暗中大力培植党羽，收揽人心，以便接管实权，君临天下，此可谓最为实用有效的帝王之术。

武丁时期正是如此。武丁即位时，政治和社会均处于低谷，史上谓之“殷衰”“礼废”，种种迹象表明，他“承弊而起”，即位后进行了一场重大的政治和社会变革。在这场变革前他首先采取的步骤，就是“三年不言，政事决定于冢宰”，这是一个政治上的“蛰伏期”。但实际上他并没有真正疏离权力，据《史记·殷本纪》的说法，其主要活动在于“以观国风”，即暗中窥蠡政治时机。同时，他又演出了假托梦占，寻找贤人传说的政治双簧，越过先君旧臣而直接从民间下层提拔辅弼³。经过这些努力，武丁最终控制政局，成就了“伐鬼方，三年克之”的伟业⁴。

三年不言的史例，经常被引用的还有楚庄王。楚庄王继位时年龄“方弱”，对外正处于晋楚争霸的关口，同时内部又发生了子仪与公子燮的内讧，可谓内忧外患。尤其棘手的是，内讧的双方——子仪和公子燮——分别是他的师和傅，对于少年君主庄王来说，最好的办法自然是“三年不言”。于是他做出“即位三年，不出号令，日夜为乐”、“不听而好讌”等种种表象，以麻痹朝野。直到庐戡黎诱杀其师、傅二人，使庄王“复王”，他这才“一飞冲天，一鸣惊人”，最终完成“观兵问鼎”的霸业。其实，在其“不飞”“不言”期间，他并没有真正淡泊国政，否则他不至于一恢复听政，便“所诛者数百人，所进者数百人”，收到国人大

¹顾颉刚：《高宗谅阴》，《浪口村随笔》卷四，辽宁教育出版社，1998年，第135-137页。又见顾著《史林杂识》初编，中华书局，1963年，第100-103页。李民：《高宗“亮阴”与武丁之治》，《历史研究》1987年第4期。

²《国语·楚语上》“左执鬼中，右执殇宫”下韦昭注云：“中，身也。《礼记》曰其中退然。天死曰殇，殇宫谓殇之居也。执把其录籍，制服其身，知其居处，若今世之能使殇也。”认为“执中”即执其生死录籍，实为曲解。因为灵王的上台是杀侄郑敖所得，所以称郑敖之丧为“殇”，以天死视之；而“中”为“旂”之初文，象旗帜之形，《周礼·巾车》：“及葬，执盖从车持旌”，“执鬼中”即执丧旌，表示楚灵王正处在主持郑敖的丧礼期间。关于“中”与旗帜之关系，已为近百年甲金文研究所证明，说详周法高主编《金文诂林》第一册，香港中文大学出版社，1974年，第311-330页。

³详见《史记·殷本纪》。如果将《殷本纪》所载飞雉临于祭鼎的故事也坐落在武丁身上，则他在即位初年巩固权力的措施更富于戏剧性，但据王国维、刘起釪考证，认为飞雉临鼎的故事发生在祖庚祭武丁之时。王国维：《高宗彤日说》，《观堂集林》卷一，中华书局，1959年，第27-31页。刘起釪：《谈〈高宗彤日〉》，载胡厚宣主编《全国商史学术讨论会论文集》，《殷都学刊》增刊，1985年2月，第1-18页，又收入刘著《古史续辨》，中国社会科学出版社，1997年，第240-257页。

⁴《周易·既济·象辞》，《论衡·恢国篇》。

悦，群臣相贺的政治效应¹。

以上推测，并不意味着三年不言与丧礼无关。实际上，对于即将继位或刚刚即位的新君而言，为了获得政统的合法性或正统性（legitimacy），由他来主持先君的丧仪和祭祀活动，是绝对必要的措施；换言之，主丧和主祭正是他显示其政统合法性并巩固政治权力的第一步。在上举两个史例中就是如此。武丁虽然谅闇不言，然而根据史载，他却是以“继世即位而慈良于丧”而著名的²。楚灵王也是如此，他的君位虽然得之不义——篡弑其侄（即楚王郢敖）而自立为王，但他还是在弑君的当年，为之举行了会葬仪式；虽然他在这场仪式中表现出“汰侈，自说（悦）其事”的无道霸气，但他的“右执殯宫”却在竭力说明，这场葬礼是由他而不是由别人来主持的³。

据有主丧权就意味着据有继嗣权，所以主丧的资格为继嗣的储君所独专，不容他人染指；相反，放弃主丧权也意味着放弃继嗣权。周人先祖古公亶父与周文王之父季历之间的权力交接，便是通过主丧权的转让实现的。众所周知，季历并非以嫡长子的身份即位，根据《史记·周本纪》的说法，“长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌，乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历”。二人欲让位于季历，为什么要远逃？孔子所谓“三以天下让”（《论语·泰伯》），究竟是如何“让”的呢？郑玄注谓：

太王疾，泰伯因适吴、越采药，太王歿而不反，季历为丧主，一让也；季历赴之，不来奔丧，二让也；免丧之后，遂断发纹身，三让也。

嫡长子泰伯远逃吴地，意在故意避丧；辞让丧主之名分，便意味着远离继嗣权。这在古代，是转让继嗣权或者篡夺继嗣权的常用方式。在经过儒家整理过的《诗经·皇矣》中，太伯兄弟的圣贤已被大力渲染，它将嫡庶之间权力交替归因于太伯的友、仁“至德”，恐怕不是事实的真相⁴。迨及汉代，此种圣贤故事被进一步神化，演绎出太伯与季历之间往返三推三让的细节，清人崔述、刘宝楠等对其荒谬已有辩难，不必赘述⁵。

迄今的先秦史研究表明，嫡长子继承制至少在晚商和先周便已确立，那么从古公亶父到季历、再到文王姬昌这种非嫡长制的权力传递，是否真如儒家文献所说的那样和平，是颇值得怀疑的。

战国时期的文献透露出，周文王开始掌握权力时也并不顺利。他上台后欲起用垂钓的姜尚，但又“恐大臣父兄之弗安”，于是也祭起托梦的旧法。先诡称夜梦先君季历，假季历之口说：“寓而政于臧丈人（姜尚），庶几乎民有瘳乎！”因为是先君遗命，于是朝野只得迎请姜尚而授之国政。孔子与颜渊师徒关于此事的评价，多少揭示了某些真相：

颜渊问于仲尼曰：“文王其犹未邪？又何以梦为乎？”仲尼曰：“默，汝无言！夫文王尽之也，而又何论刺焉！彼直以循斯须也。”（《庄子·外篇·田子方》）

¹ 事见《国语·楚语上·蔡声子论楚材晋用》《韩非子·喻老》《吕氏春秋·审应览·重言》《史记·楚世家》《新书·先醒》《说苑·正谏》《新序·杂事》等文献，其内容大同小异。

² 《礼记·丧服四则》：“武丁者，殷之贤王也。继世即位而慈良于丧，当此之时，殷衰而复兴，礼废而复起，故善之。善之故载之书而高之，谓之高宗。”

³ 事见《左传·昭公元年》，灵王弑郢敖事又见《战国策·楚策四》和《韩非子·奸劫弑臣》。

⁴ 《诗经·大雅·皇矣》：“帝作邦作对，自太伯、王季，惟此王季，因心则友，则友其兄，则笃其庆，载锡之光”，

⁵ 《韩诗外传》：“太王将死，谓曰：‘我死，汝往让两兄，彼即不来，汝有义而安。’太王薨，季之吴告伯、仲，伯仲从季而归。群臣欲立季，季又让。伯谓仲曰：‘今群臣欲我立季，季又让，何以处之。’仲曰：‘刑有所谓矣，要于扶微者，可以立季。’季遂立而养文王，文王果受命而王。”《论衡·四讳篇》：“太仁入吴采药，断发纹身，以随吴俗。太王薨，太伯还，王季辟主。太伯再让，王季不听。三让，曰：‘吾之吴、越，吴、越之俗，断发纹身，吾刑余之人，不可为社稷宗庙之主。’王季知不可，权而受之。”说详刘宝楠《论语正义》，中华书局，1998年，第287-289页。崔述《丰镐考信录》卷八，“太伯、仲雍”条谓：“废长立少，庸主犹或不为，况太王乎！圣人之生固有异于常貌，然其德亦必等壮而后成；生而有圣德，特《国语》《列女传》事后之推崇云尔，岂得以此为据也哉！”“《韩诗外传》亦载此事尤详，且云：‘太王薨，季之吴告伯仲，伯仲从季而归，群臣欲伯立季，季遂立。’其语尤不近于情理。”崔东壁遗书，上海古籍出版社，1983年，第248-249页。

像周文王这样的圣人尚不能随心所欲，颜渊对此大为不解，而孔子对文王的托梦手法却表现出充分的理解，他知道那只不过是“循斯须”，即不得不为，一时愚弄民意而已。值得注意的是，姜尚出任后，“典法无更，偏令无出”，却达到列士同尚、长官同务、诸侯无二心的大治局面，其所用时间不多不少，正好也是儒家所说的“三年”。《庄子》所说的时间长短，与《淮南子·道应训》所载相同：“文王砥德修政，三年而天下二垂归之。”如果这些史料无误，可以勾画出周文王即位之初的情形：他在居丧期间假托先君季历的遗命，起用姜尚，委政其人，操纵政局，“三年”而四海宾服。这与儒家所说的“谅闇三年”、“百官总己以听于冢宰三年”，似乎可以暗合。

周武王初次起兵伐纣，盟津观兵，也在周文王丧期之内¹。《史记·周本纪》说，他“为文王木主，载以车”，《淮南子·齐俗训》说得更具体：“武王伐纣，载尸而行。”他伐商之前向公卿百僚发布的文告中自称“小子”，“不敢自专”，这与《礼记·曲礼》中“天子未除丧曰予小子”之礼制规定正相合。此时是否通行三年之丧，殊难蠡测²，但可以肯定的是，周武王东进伐商的政治抱负，正是在秉承遗命的旗号下，在其主持丧礼的过程中完成的。

综上，从商周时期的部分史实可以看出，三年丧期正是新旧君主的权力交接期，即位的新君为了控制政局，往往采取如此策略：一方面以丧主身份主持丧仪，显示其继嗣地位，或以旧君的旗号进行“礼乐征伐”；同时又大行帝王之术，表面做出谅闇不言，委政冢宰（冢宰之职，就其起源而言，实与家奴无异³）的姿态，实际上操纵政局，一旦时机成熟，便垄断统治，君临万方。这样，传统经学中关于三年谅闇的两种解释——信默不言和倚庐不言——便完全结合起来，无有牴牾了。

众所周知，儒家关于三年之丧的理论依据是孝道，但所谓孝道的实质是什么呢？《礼记·坊记》谓：

孝以事君，弟以事长，示民不贰也。故君子有君不谋仕，唯卜之日称二君。丧父三年，丧君三年，示民不疑也。

显然，三年丧制的实质，即在于“示民不二”、“示民不疑”。所谓“示民不二”，就是向天下昭示，只有一个君主是王位之正统，只有一个孝子是嫡嗣之正宗；所谓“示民不疑”，就是昭示天下，虽然先君已故，然而其路线和尊统仍由主丧的时君沿续，无有变更。这完全可以从政治的合法性或正统性（legitimacy）中得到解释。《白虎通义》在论述天子即位改元时说得更加明确：

天子大敛之后称王者，明民臣不可一日无君也。故《尚书》曰：“王麻冕黼裳”，此大敛之后也。何以知不从死后加王也？以上言迎子钊，不言迎王也。王者既殒而即继体之位何？缘民臣之心不可一日无君也。故先君不可得见，则后君继体矣。故《尚书》曰“王再拜兴对，乃受同瑁”，缘始终之义，一年不可有二君也。故《尚书》曰：“王释冕丧服。”吉冕服受同，称王以接诸侯，明已继体为君也。释冕、藏同、反丧服，明未称王以统事也。⁴

文中所引，出于《尚书·顾命》。这段话援引周康王（钊）的继位程序，阐明旧君丧葬仪式与新君就位仪式的关联。结合《尚书·顾命》，可以看出，周成王初逝，太子钊（康王）先是在虎贲百人的护卫之下入位主丧（“延入翼室，恤居丧”），接着他以象征天子的朝服（“麻

¹ 关于武王盟津观兵的时间历来聚讼不已。《史记》载文王十年而崩，武王九年观兵，稍有矛盾。张守节《正义》谓“十”当为“九”字之误；而泷川资言《会注考证》认为，九年为“武王即位九年，非言文王受命九年也”。今人一般认为《史记》所载武王年数是接续文王积年的，即从文王受命开始算起。今从《正义》。

² 《淮南子·齐俗训》：“武王伐纣，载尸而行，海内未定，故不为三年之丧始。”汉人高诱注谓：“言（三年之丧）始废于武王也。”但今人刘文典《集解》认为，此处之“不为三年之丧始”有误，其义正相反，当是“三年之丧始于武王”之意。刘著《淮南鸿烈集解》，中华书局，1997年，第360页。

³ 《礼记·檀弓下》载，陈子车死于卫，其妻与家大夫谋以殉葬，后其弟陈子亢（孔门弟子）至，虽然对此表示反对，但是仍然认为，如果非殉葬不可的话，“孰若妻与宰？”意即妻与宰是殉葬人员的首选。

⁴ 《白虎通义·爵·天子改元即位》，（清）陈立《疏证》，中华书局，1994年，第33-42页。

冕黼裳”出来，接受继承大统的册命，接受象征君权的法器（“乃受同瑁”）。但在旧君成王入殡之后，他又褪去象征天子身分的朝冠（“释冕”），收起象征君权的法器（“藏同”），继续以孝子的身份出现（“反丧”）¹。这充分说明，旧君的丧葬仪式与新君的继位仪式是紧密相联，交织进行的。正如清人毛奇龄所说：“及读《周书·康王之诰》，成王崩方九日，康王遽即位，冕服出命令，诰诸侯，与三年不言绝不相同。”²

实际上，在原始社会的部落联盟时期，部落首领的丧礼与继位礼，就是合而为一的。摩尔根《古代社会》中印第安人的例子，给人诸多启发：

对于新首领的就职，一般人民极感兴趣，……这种大会当时被称为哀悼会议。……它具有双重目的，一是为了对已故首领之逝世表示哀悼，二是为了对继任者行授职礼。……哀悼会议的开幕和进行过程有许多仪式，该会通常为期五天。第一天专用于对死去的首领举行常规的哀悼仪式，……第二天即开始举行授职典礼，这一典礼一般要延续到第四天。

（在这场仪式上）他们提出许多事物来教导新就职的首领，其中有一些古老的贝珠带，按照他们的说法，关于联盟的组织原则已“传述给”这些贝珠带，因此便把这些贝珠带加以宣读或解释一番。……因此推举首领的会议也就成了一次教导民众的会议，它使联盟的组织、原则及其形成的历史在易洛魁人的心中保持常新的概念。³

易洛魁人部落首领的授职仪式，与上引周康王的即位仪式何其相似：其一，老部落首领的丧葬仪式与新部落首领的就职仪式，是合而为一的；其二，印第安人将已故部落首领的标志物——置于死者墓地上的角——传递给新任的首领，由之来确立后者的合法性和正统性，而在中国古代的国家社会，是通过同、瑁和旗帜（详后）的传递来确立新首领的法统地位；其三，印第安人贝珠带的宣读或解释，旨在进一步强化部落联盟的组织原则，而在中国古代，则是通过由太师、太保来宣读册命，由新即位的王在即位仪式上发布“诰”来完成的。

与中国不同的是，易洛魁人部落首领去世时，丧主由本部落人集体担任，到新继者出现时，旧首领坟墓上的角才由长老传递给继任者，而在中国的三代时期，旧君死前已确立了主丧者。这是由于中国的三代时期已进入人类文明的高级阶段——国家状态，嫡长制已经确立，无疑要比易洛魁人所处的社会进步得多。那么，如果再向前追溯，中国的尧舜禹“三王”时期情形如何呢？

我们注意到，文献所载三王时期的主丧者，都不是本部落的嫡长子，而是被指定为继承人的另一部落的军事首领，如舜为尧守丧、禹为舜守丧、益为禹守丧：

尧崩，三年之丧毕，舜让辟丹朱于南河之南。（《史记·五帝本纪》）

（舜）十七年而崩。三年丧毕，禹亦乃让舜子。（《史记·五帝本纪》）

三年丧毕，禹辞辟舜之子商均于阳城。（《史记·夏本纪》）

三年之丧毕，益让帝禹之子启，而辟居箕山之阳。（《史记·夏本纪》）

虽然在儒家的古史叙述中，尧舜禹分别就部落联盟的首领问题有一番推让，但他们都是在举行所谓“三年之丧”之后，才去向已逝首领的嫡长子进行推让。这说明，中国上古时代自三王时期始，继嗣权的获取就是通过对主丧权的控制来实现的。正因为舜率领天下“百姓”为尧治了丧，已昭示天下将由他来“主祭”和“主事”，所以“天下诸侯朝觐”和“讼狱”、“讴歌”，都“不之尧之子而之舜”⁴。舜通过对主丧权的垄断，完成了部落首领继嗣权的转换。

二、战国时期的两场丧礼

¹ 关于周康王继位仪式的含义解释，另可参《白虎通义》的《绋冕》《爵》《瑞贄》诸篇。

² 毛奇龄：《四书剩言》卷三。

³ [美]路易斯·亨利·摩尔根著：《古代社会》，杨东莼等译，商务印书馆，1977年，第136-139页。

⁴ 《孟子·万章上》。

以上论证表明，自原始社会以来，中国古代的君权交替与旧君之丧礼有直接关系；所谓三年谅闇，不过是新君即位之初，借旧君丧礼而实行的帝王术而已。诚如钱穆所言：“战国诸王，未见有行三年之丧者，更未有三年丧毕而始称元年者”¹。

梁惠王后元十六年（319BC）死，继位的梁襄王主持丧礼，然而这场丧礼却遇到极大阻力。据《战国策》记载，卜定葬日后，适逢天气恶劣，“天大雨雪，至于牛目。坏城郭，且为栈道而葬”，在这种情况下，群臣大多建议太子（襄王）“弛期更日”，但太子决心十分坚定：“为人子，而以民劳与官费用之故，而不行先王之丧，不义也。子勿复言！”然而接下来的事件发展却富于戏剧性：

群臣皆不敢言，而以告犀首，犀首曰：“吾未有以言之也，是其唯惠公乎！请告惠公。”惠公曰：“诺。”驾而见太子曰：“葬有日矣。”太子曰：“然。”惠公曰：“……今葬有日矣，而雪甚，及牛目，难以行，太子为及日之故，得毋嫌于欲亟葬乎？愿太子更日。先王必欲少留而扶社稷、安黔首，故使雪甚。因弛期而更为日，此文王之义也。若此而弗为，意者羞法文王乎？”太子曰：“甚善。敬弛期，更择日。”²

表面看来，似乎是周文王故事中寓含的一套惜民思想，打动了梁太子并使他弛期改葬。但深加考索，则发现其中另有蹊跷。时居相位的犀首（公孙衍）自忖不能说动太子，认为只有“惠公”才能让太子改变主意（“其唯惠公乎”）。而事实上，惠公果然说动了貌似坚强的梁襄王。

《战国策》姚本“惠公”作“惠子”，鲍本径作“惠施”，此人当为惠施无疑。惠施是战国中期的活跃人物，前后任魏相不下三十年，其相位曾一度被张仪取代，魏惠王去世时他又回到魏国，再度成为魏国的实力人物³。在魏惠王生前，惠施曾经劝惠王折节事齐，主谋魏齐相王，参与马陵之战等等，对魏惠王之内政外交有过重大影响，以致于惠王一度曾想传位于惠施⁴。惠施在魏国享受着无上的待遇，被尊为“仲父”⁵，他出行时，“多者数百乘，步者数百人；少者数十乘，步者数十人”⁶，俨然王者。与之相应，他的学说除了以名辩著称外，另外一个重要内容，就是“去尊”，意在反对集权，削弱独裁⁷。面对这样一个精于“大术”、又“弱于德，强于物”⁸的政治强人、先朝遗老，魏太子怎么可能完全施展自己的政治抱负呢？他不能为故君先父如期举行葬礼，是必然之事。

¹ 钱穆：《魏襄王魏哀王乃襄哀王一君两谥考》，《先秦诸子系年》卷三，商务印书馆，2001年，第424页。

² 《战国策·魏策二·魏惠王死》，事又见《吕氏春秋·开春》。

³ 惠施之事见于《庄子·秋水》《吕氏春秋·淫辞篇》《不屈篇》，《战国策·魏二》、《说苑·杂事》等。关于惠施仕魏的具体年代，各家稍有争议。齐思和《战国宰相表》（载齐著《中国史探研》，河北教育出版社，2000年，第290-313页）中，魏惠王十一至二十九年、魏惠王三十一至后元十一年、魏襄王二至九年，惠施三度居相，前后持续共四十年。杨宽《战国史》（上海人民出版社，1998年，第353页）认为，惠子于魏惠王后元十三年被张仪逐走，张仪任相，到后元十六年，即惠王去世的当年（襄王于次年即位），他又回到魏国，杨宽与齐思和推算的时间相差一年。钱穆《先秦诸子系年》（商务印书馆，2001年，第326、394、413页），将惠施去魏的年代，定在魏惠王后元十三年，与杨宽之说相同。《系年》考证，惠施被逐后至楚，楚王将他送到宋，但他居宋的时间未超过三年，到梁惠王去世时，他又回到魏国，也与杨宽观点相同。

⁴ 《吕氏春秋·不屈》：“魏惠王谓惠子曰：‘上世之有国，必贤者也。今寡人实不若先生，愿得传国。’惠子辞。”

⁵ 《吕氏春秋·应言》：“以惠子之言蜎焉美无所可用，是魏王以言无所可用者为仲父也，是以言无所用者为美也。”《不屈》：“仲父，大名也；让国，大实也。”

⁶ 《吕氏春秋·不屈》。

⁷ 《吕氏春秋·开春论·爱类》：“匡章谓惠子曰：‘公之学去尊，今又王齐王，何其到也？’……”“去尊”为惠施学说重要内容，《庄子·天下篇》论惠子之学：“泛爱万物，天地一体也。”其学以博爱万物而一天地为旨，意在“去尊”，并非如徐时栋所改“去争”。此“去尊”，当与反集权有关。因此之故，在齐魏的徐州相王之上，匡章才以尊齐王与“去尊”相矛盾的逻辑来诘难惠施。惠施举以石头替换爱子之头的说法，也是喻意尊齐王可以保万民，虽牺牲“去尊”的理念，也是值得的。陈奇猷之说不确，沈延国之说可据。详陈奇猷：《吕氏春秋校释》，学林出版社，1995年，第1463-1469页。

⁸ 《庄子·天下》：“惠施多方，其书五车。其道舛驳，其言也不中。”其术以驳杂不纯，辩而无当著称。《庄子》同篇说他与桓团、公孙龙差不多，“饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心。”“弱于德，强于物，其涂奥矣。夫以天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。”他正是《韩非子·显学》所说的“言无定术，行无常议”的那种人。《吕氏春秋》对惠施多所攻讦，《不屈篇》谓：“惠子之治魏，以大术为本”。

梁太子虽然作了一番色厉内荏的抵制，但最终“敬弛期，更择日”而妥协。他不能顺利地“行先王之丧”的事实，透露出一个信息：梁太子（襄王）从即位伊始便遇到了来自先朝遗老的权力挑战，在与“仲父”惠施和权臣公孙衍等人的第一场权力较量中，便以失败告终。

如果看一看孟子对这件事的评价，则对于儒家思想与三年丧制的关系，会有更深刻的理解。孟子抱定重现周初文王一武王一周公一成王政治模式的理想，终其一生，都在寻觅堪与为辅的圣贤明君，每遇一君必满腔热忱，其中他寄希望最大的莫过于梁惠王和齐宣王¹。但他与梁惠王共事的时间并不长，他于惠王后元十五年游梁，次年梁惠王去世，惠王一去世孟子就离开了魏国。孟子为什么要马上离开魏国呢？历来不得其解。《孟子》所载他初见梁襄王的场景，可以解开此迷：

孟子见梁襄王。出，语人曰：“望之不似人君，就之而不见所畏焉。卒然问曰：‘天下恶乎定？’吾对曰：‘定于一。’……”（《梁惠王上》）

显然，这是孟子与梁襄王的初次见面。但是对于这位刚嗣位不久的梁太子，他并非一无所知。在梁惠王晚年的最后二年，孟子都以贤人身份住在魏国，对于惠王葬礼的弛期改葬，孟子应当身历其事；而对于为什么会弛期改葬，孟子也应当十分了解。孟子居魏的两年，正是张仪与惠施权力斗争的拉锯时期，就在梁惠王的临终前，张仪被逐走，惠施返魏，与其政治盟友公孙衍共同操纵魏国朝廷。《孟子》一书中斥公孙衍、张仪之徒为“妾妇之道”²。所以孟子所谓“望之不似人君，就之而不见所畏”，绝不是指梁襄王的仪容外表而言，汉代赵岐注称：“魏之嗣王也，望之无俨然之威仪也。就与之言，无人君操柄之威，知其不足畏。”其中“无人君操柄之威”的评价可谓一针见血——在先君的丧葬礼典上尚且不能独断其事，焉能托付王道仁政的大业？于是孟子旋即离开魏国，转而游事齐宣王去了。

如果说孟子对梁襄王主丧治国的能力十分失望的话，那么他在滕文公那里却找到了满意的典范。滕世子（文公）因为在宋国听过孟子关于性善的宏论，为之折服，又几次请益，对儒家的丧葬理论也有所会悟。于是，当先君滕定公薨逝时，滕文公便想到按照儒家三年之丧的“达丧”规格来操办，于是他派然友适邹向孟子问丧礼，孟子告以三年之制，“然友反命，定为三年之丧”，然而却遇到了空前的阻力（“父兄百官皆不欲也”），反对的理由相当充分：“吾宗国鲁先君莫之行，吾先君亦莫之行也，至于子之身而反之，不可。”滕文公一时计穷，几近绝望（“恐其不能尽於大事”），于是又遣然友之邹问计于孟子，接下来事件便发生了大的逆转：

孟子曰：“然，不可以他求者也。孔子曰：‘君薨，听於冢宰。斂粥，面深墨，即位而哭，百官有司莫敢不哀，先之也。’上有好者，下必有甚焉者矣。君子之德，风也；小人之德，草也。草尚之风，必偃。是在世子。”然友反命。世子曰：“然。是诚在我。”五月居庐，未有命戒。百官族人可，谓曰知。及至葬，四方来观之，颜色之戚，哭泣之哀，吊者大悦。³

滕文公最终按照自己的意愿为故君举行了丧葬大礼，他的处理方式和最终结果，与前述梁襄王截然不同。

在整个丧礼的决策过程中，滕文公命其师保然友往返请益于孟子，孟子实际上成为这场丧礼的理论决策者。滕文公对这场丧礼有两点信心不足：一是滕国本没有三年丧制的历史传统，二是他平时“未尝学问，好驰马试剑”，担心“父兄百官不我足也”。但孟子却对他充满信心，丧礼全程在孟子的掣肘之下，最终得以强制操办。

孟子何以对德行和人缘均非上乘的滕文公抱有信心？从引文中可以看出他对君主丧礼

¹ 参拙文《孟子与齐燕战争——兼论〈孟子〉相关篇章的文本编年》，《中国哲学史》2001年第3期。

² 《孟子·滕文公下》

³ 《孟子·滕文公上》。

的认识：第一，“亲丧，固所自尽也”，所谓“自尽”，赵岐注谓：“时诸侯皆不行礼，故使独行之也。”意即独断自主，不管时人作何评论，“不可以他求”（上引孟子语），方才得人君之体，否则像梁襄王那样，只会被鄙视为“不似人君”。第二，只要继位的新君临位主丧，就会如风之偃草，“百官有司莫敢不哀”，这是以新君的权力威势，强制推行礼典制度。如果连这都做不到，那就会如同梁襄王一样，“就之而不见所畏”。所以孟子鼓励滕文公：“是在世子”！

滕文公强制推行三年丧制，终获成功，使得孟子对他“创业垂统”的信心大为增加，于是不断为之鼓吹“五十里之地犹可以为善国。”这与孟子一见梁襄王就失望离去的境遇，实为霄壤之别。

综上，通过以上两场丧礼的不同结局，可以看出孟子所关注的，既不是主丧者的德行¹，也不是丧期的长短²，而是新嗣位的君主能否在主丧过程中强有力地控制政局。所以当梁惠王问及治国之术时，孟子的回答只有三个字：“定于一。”这里的“一”，即包含有集权专断的意思。

今人杨希枚对滕文公三年之丧事件有较详细的研究，结论认为，“古初三年之丧，就性质上说，是具有考验新君而藉此最后确定其名位的功能的一种考绩制度。”“三年丧典纵初为亲丧之典，而实际上却更兼涉确定新君继位权的一种考验仪式”³。

杨氏虽然是从人类学的视点切入礼制问题，但其见解十分深刻。他所引证的另外一则史料，亦对本问题的思考大有助益。春秋时期晋献公薨逝，晋人先后杀掉原拟嗣位的公子奚齐和卓子，而欲迎立逃亡在外的嫡嗣重耳，重耳的谋臣以为不可，他们的理由是：重耳流亡在外，没有主丧的经历，要继为国君，是十分困难的。于是，重耳便以此理由拒绝迎立的晋人：“父生，不得供备洒扫之臣；死，又不敢莅丧，以重其罪”⁴。后来，政权再次更叠，重耳最终回到晋继位，其即位仪式别有趣味：

襄王使太宰文公及内史兴赐晋文公命，……及期，命于武宫，设桑主，布几筵，太宰莅之。晋侯端委以入。太宰以王命命冕服，内史赞之，三命而后即冕服。（《国语·周语上·内史兴论晋文公必霸》）

重耳选择在自己的祖父宗庙（武宫，献公之祢庙）中举行对周天子的受命仪式，同时又在其中设立其父晋献公的桑主（葬后虞祭之神主），其用意在于：第一，表示自己的受命承统直接来自先君，而不是来自那位曾经嗣位十四年之久的兄弟晋惠公；第二，补办因流亡境外而未能实现的主丧仪式，所以他要设桑主，而后以世子的身份“端委以入”，再出而受天子的册命（“三命而后即冕服”）。

如果将重耳的受命仪式与前文所论《尚书·无逸》中周康王的即位仪式相比较，就会发现，二者内涵完全相同，都将先君的丧葬仪式与新君的即位仪式交织在一起举行，意在强调其获得政统的合法性或正统性（legitimacy）。

三、儒家和其他诸子对“不言”之术的发挥

守丧期间，是否真的不说话？其实不然。《礼记·杂记下》谓：“三年之丧，言而不语，对而不问。”根据丧服之轻重，有唯、对、言、语、议等几种程度不同的禁声限制：

¹ 如果仅从德行角度考虑，梁襄王的驰期改葬，正是爱惜民力的表现，滕文公的“未尝学问，好驰马试剑”，绝非仁君所为，然而孟子对于二者的褒贬却适取其反。

² 《孟子·尽心上》载，“王子有其母死者，其傅为之请数月之丧”，意谓有王子因嫡母之故而不能为其生母服全丧，当弟子公孙丑问及此时，孟子对此并未表示出不赞同，相反却予以充分的理解：“是欲终之而不可得也，虽加一日愈于已，谓夫莫之禁而不为者也。”

³ 杨希枚：《孟子·滕文公篇三年丧故事的分析》，载杨著《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社，1995年，第402-432页。

⁴ 《国语·晋语二·里克杀奚齐而秦立惠公》。

斩衰唯而不对，齐衰对而不言，大功言而不议，小功、缌麻议而不及乐。此哀之发于言语者也。（《礼记·间传》）

言与语有较大区别，《周礼·春官·大司乐》：“以乐语教国子兴、导、讽、诵、言、语。”郑注谓：“发端曰言，答述曰语。”《说文》：“直言曰言，论难曰语”。这样说来，居丧期间可以对答应述，但不可发音说话，更不可以议论驳难。联系到“《诗》言志”的“言”，可知所谓谅闇不言，意在不表露其志。总之，要最大限度地克制自己，以隐匿自己的意向。

之所以如此，如上所述，正是君权过渡时期帝王之术的必然。易言之，通过主持先君的丧仪而获取政统的合法性，只是王位继承的第一步；为谋求王位的稳固和君权的施展，谅闇不言的帝王之术更为重要。

最近公布的上海博物馆藏战国竹简《昔者君老》篇有：

[各口]尔司，各恭尔事，废命不夜。君卒，太子乃无闻无听，不闻不令。唯哀悲是思，唯邦之大务是敬。（简4）¹

已有不少学者指出，《昔者君老》的篇旨在是国君去世前后，太子衔悲听命的礼仪程序，当然不少学者也有异说²。不过总的说来，上引简4所说的一段话，确为太子服丧的礼仪，研究者均无不同意见。文中的“无闻无听”，正如整理者所指出的，“无闻”为不问朝政，“无听”为不听奏事；而其后紧接着的“不闻不令”，进一步说明，不闻政事，亦不发布政令。这一阶段，太子（即新君）所为，正是经书中常说的“三年谅闇不言”，是一种帝王韬晦之术。同篇简3的“君子曰”称：

喜于内，不见于外；喜于外，不见于内。[愠于内，不见于外]；愠于外，不见于内。内言不以出，外言不以入。举美废恶。

这里的内外之别，或认为是内朝与外朝之防，或认为是男女之防，我们认为，如果联系全篇来看，“内言不以出，外言不以入”，也是旧君去逝、新君即位阶段的帝王之术，因为内外之防的实质在于掌握“举美废恶”的政治权力。如同上文所言，并非真的不说话，只是在君权交替的并键时期，更加注意言语的内外之防而已。

《昔者君老》进一步说明，新君在主丧期间要采取不听朝政、不发政令的帝王术，这在战国时期已成为儒家学说的重要理论。值得追问的是，谅闇不言之术是如何被儒家吸收，成为其学说体系中一个大意象（image）的？笔者认为，以操持丧仪为职业的儒家，在宣传三年之丧的同时，也把自原始社会以来君权交替的常见模式——丧仪与即位仪式合而为一，新君继位之初采取谅闇不言之术——加以渲染，使其成了儒家提倡的三年丧制的必要组成部分。

首先应当从孔子开始追溯。《礼》和《书》是孔门“六艺”的基本内容，高宗谅闇三年不言的故事既是《礼》的教材，又是《书》的内容，所以孔子一方面对子张、宰我等弟子大力宣教³，另一方面又再三强调其中的真义精髓——慎言和不言。他认为君子应当谨慎其言，迟钝其语，“君子欲讷于言而敏于行”（《里仁》）。慎言、讷言是为仁的标准之一，“刚、毅、木、讷，近于仁”（《子路》），“仁者，其言也訥”（《颜渊》）。由慎言、讷言，进而又提出不言，“古者言之不出，耻躬之不逮也”（《里仁》）。君子之所以不言，是由于担心言行不一、行不逮言，这与前引《国语·楚语》所载武丁三年不言的理由完全一样：“恐德之不类，兹故不言”。此种巧合恐怕并非出于偶然。所以孔子又说：“夫人不言，言必中”（《先进》）。

慎言、讷言尚可以理解，但发展到不言，则与《老子》的“圣人处无为之事，行不言之教”有某些相通之处，只能被视为一种处世为人的技巧。此种技巧如用在治国平天下时，便

¹ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（二），上海古籍出版社，2002年。

² 季旭昇：《〈昔者君老〉中的“母弟送退”及君老礼》，“简帛研究”网，2002年12月7日；彭浩：《〈昔者君老〉与世子法》，《文物》2004年第5期；曹峰：《楚简〈昔者君老〉新注》，《楚地出土简帛文献思想研究》第二辑，湖北教育出版社，2004年。

³ 事见《论语·宪问》《阳货》、《礼记·檀弓下》《三年问》诸篇。

是帝王之术，与孔子一再渲染的高宗谅阴故事，可谓古今相应。在《论语·为政》中，孔子几次论及为官之术，如：“先行其言而后从之”。当子张向孔子学习“干禄”之术时，孔子的教导是：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤，多见阙殆，慎行其余，则寡悔；言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”这已不单是君子修身的个人命题，分明是为官为君的统治之术。孔子认为冉雍（仲弓）“可使南面”，其重要原因之一，就是他深谙“居敬而行简，以临其民”的帝王之术¹。所谓“居敬行简”，正是谅闇不言处世方式的转折描述。

谅闇不言的意象（image），在孔门后学中得到进一步加强。郭店楚墓出土的《成之闻之》《尊德义》《性自命出》《六德》四篇，一般认为是子思一系的儒家文献。其中《成之闻之》篇的部分内容，为研究儒家不言之术的源流提供了新线索。

《成之闻之》共40枝简，已有不少学者指出整理者的现定名与简文内容不符，应当改名为《求己》或《天降大常》，或者将全篇析分为二，前20枝定为《求己》，后20枝定为《天常》。之所以作如是调整，正如有学者所说，“因为简文10段，全是从不同角度论述‘求诸己’、‘反诸己’之理”²。君子要反本求己，穷源弃末（“穷源反本”）。如何做到呢？文中一再强调的是，“君子之于言也。非从末流者之贵”；否则，华而不实，便“未有可得”。最根本的一点是，士成其言就要付之于行，若“成言不行”，必然“名弗得矣”。这与孔子的慎言思路是一致的。

如果认为《成之闻之》所论述的为人之道，只是针对一般性的士君子而言，则失之偏颇。以下几句说明，该篇讨论的正是君主的反己求己之术³：

上苟身服之，则民必有甚焉者。君衿冕而立于阼，一宫之人不胜[七]其敬；君衰经而处位，一宫之人不胜[其哀]，[八]一军之人不胜其勇。上苟倡之，则民鲜不从矣。……
[九]

只要君主身体力行，全民就会上行下效。之所以如此，是因为他处于君主的位置。“民鲜不从矣”，意味着不敢不从也，这与法家所强调的“势”之作用，可谓异曲同工；与《中庸》“虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐”所表达的也是同一涵义。根据裘注，第八号简可以补苴为“君衰经而处位，一宫之人不胜其哀”，这不能不使人联想到孟子对于三年之丧的态度——“不可以他求”、“君子之德，风也；小人之德，草也。草尚之风，必偃。”二者比较，简直若合符节，严丝无缝。

如果再进一步考察，则会发现《成之闻之》中关于丧礼的论述大有深义。第三十号简：
……“槁木三年，不必为邦旗”曷？言■之也。是以君子贵[三〇]……

郭沂将此句与第二十九号简的“有其恒”结合起来解读，认为枯木无恒，不能善始善终，“槁木三年，不必为邦旗”，意为枯木三年不能再作为疆界标志。此种比喻，总觉过于牵强。只有王博的解释，给人以新的启发。王说认为：

“槁木三年，不必为邦旗”应该与《尚书》中记载的高宗“三年不言”之说有关，而“三年不言”又本于“三年之丧”的礼制。在儒家的持续解读下，它被赋予“敬”和“内反诸己”的意义。⁴

¹ 《史记·仲尼弟子列传》《论语·雍也》。张舜徽《周秦道论发微》对此已有所发挥，中华书局，1982年，第37页。

² 廖名春：《郭店楚简儒家著作考》，《孔子研究》1998年第3期；姜广辉：《郭店楚简与〈子思子〉》，《哲学研究》1998年第7期；陈伟：《文本复原是一项长期艰巨的工作》，《湖北大学学报》1998年第2期；《关于郭店楚简〈六德〉诸篇编连的调整》，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社，2000年；廖名春：《郭店简〈成之闻之〉的编连和命名问题》，《中国史研究》2001年第2期。

³ 《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年，第167页。所引释文，除根据《郭店楚墓竹简》及裘注以外，还参照了郭沂（《郭店楚简成之闻之篇疏证》，《中国哲学》第二十一辑）、陈伟（上注）、渡边大（《郭店楚墓竹简〈成之闻之〉译注》，东京大学郭店楚简研究会编《郭店楚简的思想史的研究》第二卷）等人的研究成果。括号中数字为原整理者编号。以下引文，不另赘注。

⁴ 王博：《释“三年槁木，不必为邦旗”》，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社，2000年。

王说仍然有值得补充之处。关键的问题是，“槁木三年，不必为邦旗”如何与全篇主旨“内反诸己”挂上钩？笔者认为，如果从前文所论三年丧期内谅闇不言的帝王术来考虑，则比较合乎全篇主旨。

第一，“不必为邦旗”的“旗”，当读如字，“不必为邦旗”意谓三年丧期内不必争君主的名义，而应当采取退守自固之术。“旗”简文作“■”，从羽，与从旂一样，都表示旗上之羽葆，这在战国宴乐桑猎画像壶和汉代画像石上常见。邦旗即国旗，《周礼》有所谓九旗之制，司巾掌管公车及旗物等次，而司常“掌九旗之物名，各有属，以待国事”。据有国旗，就是掌控政权的象征。甲文中有“禹中”的记载，《卫盂》中也有“禹旂”的材料（“王禹旂于丰”），都是指此。“禹”者，举也，“禹中”“禹旂”意即撑举王或侯的大旗，象征着据有了王或侯的名号。周原甲骨有“求称中”（H11：112），意即向商王求封，这与《周礼·司常》中的“诸侯建旗”是一致的¹。尤其值得注意的是，《成之闻之》中用了殷高宗的典故，在郭简其他篇章中也多次提到，与殷高宗“龙旂十乘”的礼制正好相符。

第二，《成之闻之》中还提到大（太）常之旗，它与大旂一样，也是王者五路上所建旗帜之一。自天子至有命之士所用旗帜有别：“王则大常，诸侯则建旂，……”（《周礼·春官·司常》）。绘有日月图象、十有二游的大常之旗，为天子的标志，也是他死后的招魂之物。“建大常”，即意味着树立独一无二的军政权威。仔细审视，《成之闻之》中，“天常”与“大常”的写法，有严格区分，写作“天常”时，上多一横，很是明显。该篇简文中两处“大常”，都是指天子的大常之旗而言，引申为天子权威：简三一中的“天降大常，以理人伦”，是指天子上承天命，总理人伦，既是政治领袖，又是道德领袖；简三八和三九两句，是说如果商人不奉行周人之政统权威，则以文王之法从严惩处²。天子大常之旗在《成之闻之》中的反复出现，绝非偶然，它说明天子之掌邦旗，是郭简诸篇的一种常见设喻方式。如《语丛》（三）：“父亡恶，君犹父也，其弗恶也，犹三军之旗也，正也。”就是以旗帜来比喻君臣、父子关系。

第三，楚国居丧执旗、用旗帜招魂的历史。前引《国语·楚语》中楚灵王“左执鬼中，右执殇宫”，所执的“鬼中”正是指旗帜。灵王（王子围）在夺取王位之前，就十分专权，田猎时使用之旗号，威逼楚王，“楚子之为令尹也，为王旌出田”，为人所共知，芋尹无宇一气之下，砍断旌旗的飘带，怒曰：“一国两君，其谁堪之？”³

总之，“槁木三年，不必为邦旗”不仅与三年之丧有直接关联，而且还关系到君主政统权威的掌控问题。至于后者，可以说是帝王术的表现之一，《成之闻之》中以下一段文句说得比较直接：

君子衽席之上，让而[援幼]；朝廷之位，让而处贱。所宅不远矣。小人[三四]不逞人于仁，君子不逞人于礼。津梁争舟，其先也不若其后也。言[三五]语■之，其胜也不若其已也。君子曰：“从允释过，则先者余，来者信。”[三六]

君子为什么要在朝廷之位上“让而处贱”？为什么在津梁争渡时“其先也不若其后”？这种就下处低的为人之道，与早期儒家的入世精神截然不同，俨然老庄、黄老一系的处世风格。然而，如果联系到同篇中“三年槁木”的丧礼语境和本文所讨论的帝王之术，则或可获得一圆通解释。在丧期之内（亦即继位之初），因为王权不够稳固，不得不暂时疏离权力中心，

¹ 参陈全方：《周原与周甲骨》，上海人民出版社，1988年，第150页；李学勤：《周文王时期的卜骨》，《缀古集》，上海古籍出版社，1998年，第82-85页。

² “不率大夏，文王作罚”中之“夏”字，即是“厦”字，已见于郭简《缁衣》，从“日”止页。周人居夏地，以夏后裔自居，故称：“不率大夏，文王作罚”。参孙作云《说雅》（载氏著《诗经与周代社会研究》，中华书局，1979年）。另参廖名春《郭店楚简论书引书考》（《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社，2000年）。简三九“不奉大常”的“奉”字之释，得于颜世铉《郭店楚简浅释》（《张以仁先生七秩寿庆论文集》[上册]，台湾学生书局，1999年），转引自前注渡边大《郭店楚墓竹简〈成之闻之〉译注》，白于蓝《郭店楚简补释》（《江汉考古》2001年第2期）亦同此说。

³ 《左传·昭公七年》。

“让而处贱”——既不要在威势上强争其先，也不必在言语上强求其胜。一旦政治形势有利于己，便会很快控制群臣，回到权力中心，这就是“先者余（舒），来者信（伸）”的效果。这样做，一方面是礼数的要求（“君子不遑人于礼”），另一方面则是权术的必需。而此种帝王之术得以实现的前提条件是，朝廷之位“所宅不远矣”——新继位的君主虽然暂时委政他人，但通过主持丧仪，他已经宣布据有了天下共主的名分。

综上，从《成之闻之》的思想内涵——反己求己，贵本慎言，利用威势主导丧礼，让而处贱以图来者等几方面——看来，该篇简文所阐述的主旨之一，正是新君继位之初（丧期之内）的帝王之术。“槁木三年，不必为邦旗”，是丧礼语境下（即前文所论的政治上的“蛰伏期”内）此种帝王之术的集中概括。该句下文有诠释之语“■之也”，“■”字虽然暂时未得通释，但其意当类似于经权之辨的“权”。

与《成之闻之》同出于郭店楚墓的《缁衣》《穷达以时》《尊德义》《性自命出》《语丛》等后儒文献，都对儒家关于慎言和不言的修身之术作了阐扬。例如：

教以辩说，则民褻陵长贵以妄[一四]。……教以言，则民■而寡信[一五]。（《尊德义》）

……君子执志必有夫广广之民，出言必有[六五]夫束束之信，……[六六]（《性自命出》）¹

言[一]而苟，墙有耳。往言伤人，来言伤己[二]。言之善，足以终世。三世之福，不足以出亡。[三]口不慎，而户之闭，恶言复己而死无日[四]。（《语丛四》）

子曰：可言[三〇]不可行，君子弗言；可行不可言，君子弗行。则民言不危行，行不[三一]危言。（《缁衣》）

尤其是《穷达以时》和《缁衣》二篇，在儒家慎言和不言之术的传承史上，起过重大作用。《穷达以时》在论述“世”与“遇”的关系时，对武丁与傅说、楚庄王与孙叔敖的君臣遇合故事做了重点发挥，文见郭简，兹不赘引。另外值得一提的是，《缁衣》简文中除了多次引用“子曰”之语，以阐发慎言谨行的儒门教义之外，另外还两次引用《诗经·大雅·抑》篇，其中别有深义。《抑》篇旧称是卫武公刺周厉王并自警的诗，诗中五、六两章的主旨与本文的讨论直接相关：

慎言出话，敬尔威仪，无不柔嘉。白圭之玷，尚可磨也，此言之玷，不可为也。

无易由言，无曰苟矣。莫扞朕舌，言不可逝矣。无言不讎，无德不报。

诗中谆谆告诫，引以为训的是出言之慎和威仪之敬两个主题，而这两个主题正是谅闇期间帝王之术的内容，与孔子称赞仲弓的“居敬行简”之术一脉相承。尤其是出言不慎，被认为远甚于白圭之玷，所以切勿轻为，只有“无言不讎”，才可统御万民（“万民靡不承”）。在《缁衣》中，它们被发挥为“慎于言而谨于行”、“言从行止”、“言有物而行有格”、“寡言而行”，等等。郭店和上海两种简本《缁衣》，虽然在某些字句上与传世本《缁衣》有些许差异，但它们成文于战国中期当是不争的事实。作为儒门六艺之一，《诗经》是儒家传道授业的主要教材，《缁衣》重点引用并发挥《诗经》中慎言和立威两个主题的现象，说明到战国中期的儒门后学又将孔子的不言之术向前推进一步。

与《成之闻之》《缁衣》等竹简文本同时或稍后的儒家传世文献，也记载了谅闇不言之术的发展轨迹。儒门后学如孟、荀，在鼓吹并躬行三年丧礼的同时，也将慎言和不言奉为“宗师仲尼”的重要内容。例如孟子一方面鼓吹“养生者不足以当大事，惟送死者可以当大事”（《离娄下》），积极宣教三年之丧；另一方面又说“观于海者难为水，游于圣人之门者难为言”（《尽心上》）。不过孟子的发挥与其他孔门后学有所不同，他以“善辩”著称，提出“言

¹ 释文除参照《郭店楚墓竹简》之外，另参刘昕岚《郭店楚简〈性自命出〉篇笺释》（载上注《郭店楚简国际学术研讨会论文集》）和井ノ口哲也《郭店楚墓竹简〈性自命出〉译注》（载上注《郭店楚简的思想史的研究》第二卷）。

近而指远者，善言也”的命题（《尽心下》），将儒家的慎言理论引向另一端。荀子一派为儒学实践化和具体化起过重大作用，故而其对孔学不言之术的继承，也更易于落实到集权政治的操作层面，《荀子·君子》谓：“天子……不视而见，不听而聪，不言而信，不虑而知，不动而功，告至备也。”这是直接的帝王术。他认为，“不言而信”是“至重”“至严”的要诀（《儒效》）。又说：“故言有招祸，行有招辱，君子慎其所立乎”（《劝学》）。他主张与人言之前要“观气色”，做到“可与言”才言，否则就会陷于“傲、隐、瞽”的境地。他将“易言”、“奸言”和“无稽之言”，与窃货之“盗”和匿行之“诈”同视并举，痛加申斥（《修身》《正名》）；同时将“言无常信”者称为“小人”，将“文奸言，饰邪说”者称为“奸人”（《荣辱》）。不言之术，在荀子那里被称为“默”，他认为“默而当”与“言而当”都是“知”的表现（《非十二子》）。

但是我们看到，在战国中晚期诸子争鸣、辩难驳诘的氛围中，孟荀后儒从不得已的“必辩”，进而走向“善辩”和“好辩”¹，这与孔门初始的“讷言”、“慎言”和“不言”原则已有所不同。只有子夏后学这一派还拘泥于孔子的不言之术，然而却遭到荀子一派的极力诋毁，被斥为“贱儒”：“正其衣冠，齐其颜色，嗟然而终日不言，是子夏氏之贱儒也”²。或者说，在孔子至子思时代的儒家学说中，帝王君主的谅闇不言之术与君子个人的慎言谨行修养，是合而为一的；而在战国中期以后的部分后儒身上，二者出现了些许割裂。

相反，黄老和法家等关注帝王之术的思想流派，则成为战国中晚期鼓吹不言之术的主角。见于《老子》的有：

绝智弃辩，民利百倍。（郭简甲本）

大巧若拙，大辩若讷。（传世本第四十五章）

圣人处无为之事，行不言之教。（郭简甲本，帛书甲本、传世本略同）

知之者弗言，言之者弗知。（郭简甲本、帛书甲本略同）

信言不美，美言不信。（帛书甲本）

圣人之在民前也，以身后之；其在民上也，以言下之。（郭店甲本）

是以圣人之欲上民也，必以其言下之；其欲先民也，必以其身后之。（帛书甲本）

《老子》一书最后成书年代虽然尚无定论，但书中反映的弃辩不言、无为尚本思想，是战国中后期老庄一派的理论标签，当不容怀疑。《庄子》中也有“知者不言，言者不知”（《外篇·天道》）的处世信条。道家之学，正如《汉书·艺文志》所论，“秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持”，是十足的“人君南面之术”。《老子》（帛书甲本）所谓“古之善为道者，微妙玄达，深不可识”，也是指此。值得注意的是，《老子》（帛书甲本）所论的一段话，与上引《成之闻之》一段话极其相似：

圣人执一，以为天下牧。不自是故彰，不自见故明，不自伐故有功，弗矜故能长。

夫唯不争，故莫能与之争，古之所谓曲全者，岂语哉！诚全归之。

《成之闻之》主张君子于朝廷之位“让而处贱”，于津梁争渡时“其先也不若其后”，而《老子》讲求“弗矜”“不争”，二者大有相通之处。说明此一时期诸子各派所揣摩的帝王之术，都将不言就下、蹈静守中视为要诀之一。法家一派的“术治”更是如此，史所共识，不必赘论³。

儒家关于“不争”的理念，与其礼治行为中的“恭敬”原则可以互为表里。孔子说过

¹ 《孟子·滕文公下》：“予其好辩哉？予不得已也。”《荀子·非相》：“故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之，故君子必辩。”“君子必辩。……小人辩言险，而君子辩言仁也。”

² 《荀子·非十二子》。

³ 楚庄王三年不飞的故事，在《韩非子》的体系中，是被放在《喻老篇》中加以叙述的。另外，《韩非子·有度》：“人主之道，静退以为宝，不自操机时知拙与巧，不自计虑而知福与咎，是以不言而善应，不约而善增。”《管子·心术》：“必知不言、无为之事，然后知道之纪。”

“君子无所争”，所争的惟一场合，就是射礼¹。《乡饮酒义》谓：“君子尊让则不争，洁、敬则不慢；不慢不争，则远于斗辩矣，不斗辩，则无暴乱之祸矣。”远离斗辩，则不致引起社会暴乱。人皆先礼而后让，社会就会达到“敬让而不争”的境界。

再证之以黄老学派的不言之术。马王堆帛书《十大经·五正》：“黄帝于是辞其国大夫，上于博望之上，谈（淡）卧三年以自求也”²。根据帛书文本，黄帝之辞国隐退，是为了实现“勿争”，然而到了“三年”之后，在其心腹阉冉的劝说下，他最终复起，完成擒蚩尤而盟诸侯的大业。阉冉的劝说辞“可矣”，暗示出黄帝的隐退并非真的去国，而是一直在等待着某种时机。黄老学派塑造的黄帝淡卧三年的故事，与儒家宣扬的高宗谅闇三年的传说，二者何其相似乃尔！《十大经·顺道》谈到大庭氏奄有天下的要诀时说：

大庭氏之有天下也，安徐正静，柔节先定，昴湿恭俭，卑约主柔，常后而不先。其“后而不先”的办法，与前论《成之闻之》中的“津梁争舟，其先也不若其后也”，又是何其相似！更有意味的是，在《淮南子》中也看到相同的言论：

圣人常后而不先，常应而不唱；不进而求，不退而让；随时三年，时去我先；去时三年，时在我后；无去无就，中立其所。（《淮南子·诠言训》）

这里有三点值得注意：第一，《淮南子》沿续了孔儒《成之闻之》和黄老《十大经》有关“后而不先”的话语；第二，其“应而不倡”的说法，与儒家谅闇期间“言而不语，对而不问”的提法也是一致的；第三，其“随时”和“去时”，都以三年为计，也与儒家关于谅闇守丧的期限规定相切合。战国中后期，“百家言黄帝”（《史记·五帝本纪》），言者愈多，其中帝王不言之术亦愈为世人接受。

就在黄老之学盛行的同时，儒家关于三年守丧、谅闇不言的礼制，正在孔门后学的鼓吹之下，愈益得到加强：

（居丧）哭昼夜无时，非丧事不言。（《仪礼·既夕礼》，）

既葬，与人立。君言王事，不言国事；士大夫言公事，不言家事。（《礼记·丧大记》）实际上，儒门后学此时将谅闇不言的三年丧制从理论和实践两方面都推向高潮，从《墨子》中《非儒》《节葬》诸篇的抨击之辞，即可窥见一斑。

至此，可以发现有三条线索将三年丧制与谅闇不言搅和在一起。第一是儒家所推行的三年丧礼，第二是慎言谨行的人格修养，第三是不言就下的帝王之术。在孔子那里，三者有机地结合在一起，但是在战国中后期的孔门后学中，后面二者出现了部分割裂——孟、荀等人走向了善辩、好辩，而子夏后学则仍然坚守“讷然而终日不言”的人生信条。“干求人主”、捭阖天下的实际需要，使得帝王之术的层面得到空前加强，尤其是老庄、黄老和法术之学的盛行，使得谅闇不言成为一个更为世人接受的普世意象（popular image）。

在这个意义上说，谅闇不言的帝王之术，成为儒、法、道、黄老各家通融转接的一个小小枢轴。只须检视殷高宗三年谅阴、楚庄王三年不飞这些故事在战国晚期诸子思想体系中的地位，即可明了此种通融转接的历史状貌。《吕氏春秋·审应览》：

人主出声应容，不可不审。凡主有识，言不欲先。人唱我和，人先我随。以其出为之人，以其言为之名，取其实以责其名，则说者不敢妄言，而人主之所执其要矣。此处的“凡主有识，言不欲先。人唱我和，人先我随”，正是儒家所说的“三年之丧，言而不语，对而不问”。可见从上述《成之闻之》到《十大经》，再到《淮南子》，不言之术经历了一个脉络分明的思想流程，《吕氏春秋》只是其中驿站之一。《吕氏春秋》号称杂家，其《审应览》八篇主旨着眼于帝王之术，而高宗谅阴、庄王不飞的故事，则是《重言篇》的主要材料（“人主之言，不可不慎”），与周成王戏言封虞叔、齐桓公谋伐莒而泄露机密等故事一样，

¹ 《论语·八佾》。

² 《黄帝四经》，见《长沙马王堆帛书》（壹），文物出版社，1980年。另参唐兰《马王堆出〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》（《考古学报》1975年第1期），唐文认为：“这本《黄帝四经》都应是法家著作。”

是被当作帝王术看待的。在同《览》的其他篇章中，还可看到周公旦之“徐言”“弗言”、孔子之知“微言”、管仲和卫姬之“识言”、苾弘之“审言”等故事，无不与统御臣下的帝王之术有关。

丧礼故事为什么会被当作帝王“重言”之术的例证来加以引用？通过前文论证可知，这并非《吕氏春秋》的首创，而是因为丧礼故事本来就与帝王之术牵连在一起。《吕氏春秋》是先秦诸子的奠军，它将三年之丧、谅闇故事与帝王之术三者不露痕迹地揉合在一起，说明这一意象（image）的融汇累造已经最终完成，此时已成为一个人所共知的话语。

其后的两汉时期，随着儒学的经学化，这一意象被固定下来，并配合着三年之丧的实际推行，成为儒家官方意识形态的一部分。这在《春秋繁露》和《白虎通义》中可明显看到，限于篇幅，兹不赘引。

四、结论

三年之丧为儒家所创制，在西汉之前并未真正实行，这已为前贤所论。而关于这种丧礼的时限规定，即为什么是三年，清人汪中早已指出，“三”为虚数，“三年者，言其久也”¹。彭啸咸、闻一多、岑仲勉等学者也都曾作过发挥，或谓之“套数”，或谓之“神数”，总之不可如实计之²。孔子曾经说：“少连、大连善居丧，三日不怠，三月不解，期悲哀，三年忧，东夷之子也”³。所言丧期之日、月、年均以“三”为级数，类似的例子不胜枚举。古人习惯以“三年”设喻，三年之丧的“三年”只能视为一种虚数，表示时间之长而已。儒家将丧礼整齐为三年，正如东汉王充所说，是“增益”的结果。

本文认为，谅闇不言的意象（image）与中国古代的王位继承方式有直接关系。自尧舜禹以来，先君的丧葬仪式与新君的即位仪式交织在一起举行，嗣君通过主丧和主祭以确立其所获政统的合法性或正统性（legitimacy）。这与外国的人类学材料也基本吻合。但这仅仅是王位继承和君权交替的第一步。嗣君初继时，必然面临前朝遗留下来的政治网络，旧君生前的军政余威和肱股羽翼，往往成为新君施展政治抱负的阻力。于是在丧礼期间，嗣君一般表面做出谅闇不言、委政冢宰的姿态，同时暗中大力培植党羽，收揽人心，以便接管实权，君临天下，此种“不言”实际上是一套实用有效的帝王之术，而所谓“三年”的谅闇期也就是一个政治上的蛰伏期。本文的论证表明，传统经学中关于“三年谅闇”的两种解释——“信默不言”和“倚庐不言”——并无抵牾，二者实为权力交替过程中同时进行的两个动作。

将此种诠释核诸史事，不仅商代的武丁是如此，西周的文王和康王继位时也是如此，春秋时期的晋文公、楚庄王、楚灵王继位时亦无不如此。战国时期两场著名的丧礼——滕定公和梁惠王的丧葬仪式，孟子均身历其事，从二者不同的结局中可以看出，孟子所关注的并非继君德行之高下和丧期之长短，而是新嗣位的君主（滕文公和梁襄王）能否在主丧过程中强有力地控制政局。这是儒家体系对于三年之丧的实质理解，足以附证本文的推论。

谅闇不言的意象（image）是儒家以来诸子学派融汇累造的结果。以治丧相礼为业的儒家，首先看到不言就下的帝王术在君权交替过程中的重要性，于是将其纳入三年之丧的礼制体系中。战国时期儒门后学在宣传和推行三年之丧时，又将谅闇不言的意象大加发挥，这在郭店楚简《成之闻之》等篇章中均有反映。在孔子学说中，长达三年的久丧厚葬、慎言谨行的人格修养和不言就下的帝王之术，三者有机地结合在一起，但是战国中后期“干求人主”、

¹ 汪中：《述学·内篇》卷一“释三九”，丛书集成（初编）本，中华书局影印，1991年，第2-4页。

² 彭啸咸《释三五九》（《国文月刊》第16期）认为，“三五九在西周原为度数之一，不意至东周变为套数之一。……后之注者，不知其所言之数，本为虚套，不可执泥，竟依数强举，以求吻合。”前引岑仲勉《“三年之丧”的问题》认为，“‘三’是初民的神数（sacred number）。”闻一多《释七十二》也可资参考，见《闻一多全集》第10卷，湖北人民出版社，1993年，第170-182页。

³ 《礼记·杂记下》。

裨闾天下的实际需要，使谅闇不言的帝王之术更富现实意义。尤其是老庄、黄老和法术之学的盛行，推动了这种帝王之学的流布，使得谅闇不言成为一个更为世人接受的普世意象（popular image），这在马王堆帛书《十大经》诸篇中已有明载。到战国末年，如《吕氏春秋》所载，谅闇不言意象已成为一个人所共知的话语。其后的两汉时期，随着儒学的经学化，这一意象被固定下来，并配合着三年之丧的实际推行，成为儒家官方意识形态的一部分，这在《春秋繁露》和《白虎通义》中昭然可见。

“*Liang An Bu Yan* (silence in mourning)” and Monarchical Power Transfer: A New Approach to “Three-Year-Mourning”

YANG Hua

(History Department, Wuhan University, Hu Bei Province 430072, China)

Abstract: In ancient China, monarchical power transfer was directly related to the late monarch's obsequies. The so-called three-year- “silence”, i.e., the new monarch would keep silence for his first three years on the pretext of putting on mourning for the late one, was nothing but a monarchical politics to put the old officials under control and to take over the real power. This can be seen in the succeeding ceremonies of many famous monarchs such as Gaozong of the Yin, King Wen of the Zhou, King Kang of the Zhou, Wengong of the Jing, King Zhuang of the Chu, King Ling of the Chu, Wengong of the Teng and King Xiang of the Liang and their former monarchs' obsequies. It was Confucius who first introduced the principle of “three-year-silence” into Confucian common obsequies, integrating the three-year-long long mourning and elaborate funeral, personal cultivation of cautious speaking and behavior and monarchical politics of pretending to be weak and silent. According to inscriptions on bamboo slips and silk, “three-year-silence” was elaborated by Confucians, improved by other schools such as Daoism, Legalism, School of Huangdi and Laozi, and finally turned into a recognized common practice.

Keywords: *Liang An bu Yan* (silence in mourning); Three-Year-Mourning; Monarchical Power Transfer; Monarchical Politics

收稿日期: 2005-01-30

作者简介: 杨华, 历史学博士, 武汉大学历史系、中国传统文化研究中心教授。