

## 《古代祭文精华》序

郭晋稀

我国是个文明古国，源远流长，四部之书，汗牛充栋。一个人穷毕生的力量，来读四部之书，只会“钻之弥坚，仰之弥高”，事倍而功半，无法得其要领，这样便出现了选本。历史上最早的选集，是杜预的《善文》，继此而作，有李充《翰林论》、挚虞《文章流别集》，三书皆已亡佚。后人辑佚，仅得李充、挚虞的论文若干条，选本已不可复见了。

总集流传到现代，最早的只有《文选》了。萧统选文，不选经史诸子，以诗赋为主外，只选那些“赞论之综缉辞采，序述之错比文华，事出于沈思，义归于翰藻”的散文。萧统是梁人，选文自然不能选到梁代以后。即使这样，《文选》已经是一部浩汗的巨制，供专家研究，也非皓首钻研不可，远不是人人可读的书了。于是分类选文，就应运而生。

分类选文，如果只把诗和文分选，无论诗或文都是范围很大的。我们这里不再从流溯源，单拿大家所熟习的散文选本《古文辞类纂》来看，它是近两百年来最通行的读本，选文篇次份量也很大，并不是人人所必备的。由于时代推移，其中有些文体，其使用价值并不大，有的甚至不实用了。

《文选》虽然是诗文总集的选本，就是分别体裁的。刘勰著《文心雕龙》，“论文叙笔”，笔就是无韵的散文，他把笔分为十类。专选散文的《古文辞类纂》，则是把散文分为十三体。如

果按体选文，把所选的文体尽量减少，甚至只选一体，既可以把某一体裁选文增多，而选本就可大为缩小了。如果兼包各体，选本既然份量太大，而于各体都只尝一脔，并不能深识各体文章的情味。

我常常想，用形式来分类，固然是好的分类法之一，但是也有局限。如诗与文分，骚和赋是诗还是文呢？于是产生了文与笔分，“有韵为文，无韵为笔”。但是体裁发展，也有的变动不居。如诔碑哀吊，刘勰以之为文，后人也有不用韵的，就成为笔了。还有，譬如诗是纯文学，文是散文，其实也不尽然。我国诗歌诚然最大多数是不朽的作品，情文并茂；但也有应酬之作，文工而情不茂，失去了诗歌的实质。有些散文，就形式说，并不是诗，而感情丰富，并不亚于诗，又何尝不是诗？因此，分别体裁也必须参考内容。

王人恩同志选注的《古代祭文精华》，是以内容为主、形式为辅所选出的一种文体。既有叶韵之文，也有无韵之笔，但它是以哀祭为统一的内容。

人世间最大的悲哀，莫过于生离和死别。江文通《别赋》里说：“黯然销魂者，唯别而已矣。”《恨赋》里又说：“自古皆有死，莫不饮恨而吞声。”但是，《别赋》虽说的是生离的双方，《恨赋》在这里只是说到死者饮恨的一面。祭文不然，是写生者对死者的吊唁。既有死者的饮恨，更有生者的销魂，包含着《别赋》和《恨赋》所说的两重沉痛。

或则夫妻同室，一死一生，生者既矜凄清冷，死者更冢穴荒凉。或则手足情深，一存一亡，存者既雁行折序，亡者更孤骨埋魂。或子女祭父母，生者既哭哀哀父母，生我劬劳；死者不复顾腹提携，浩然长逝。或父母吊夭殇，死者本幼未成德，生者则悲实依心，自然“情往会悲，文来饮泣”。或以今人吊昔贤，如贾谊吊屈原，陆机吊魏武，死者既雄才抱恨，生者只好望古长嗟。

更有为国从戎，枪林弹雨，舍命成仁；亦有救援不至，杀身取义。从古至今，死者既不可胜数，伤身之故又何可胜言，死者本情实可哀，生者遂悲从中来，作文吊唁。所以历代祭文，多为上品，感情所钟，无过于此。

总之，祭文是至情至性的创作，不管它叶韵不叶韵，都是一篇篇呕心泣血的长诗。我看了王人恩同志所选的篇目，诚然是历代祭文中的精华，是值得人人诵读的作品。只要有生命存在，祭吊就永远不会消灭，所以祭文又是最有实用价值的文体，历代的祭文是后人所必需借鉴的。

近十多年来，王人恩同志常常和我切磋声韵训诂之学，我深知他的学殖是可以把所选的文章注释得较好，分析得较深。我因为老迈多病，没有精力翻阅他的注析，但是乐为之序，向读者介绍。

一九九二年元月  
于西北师大

# 序

孙其芳

生离死别，怀土思乡，男女情爱，最见真情实性。或呼天吁地，或登高流涕，或悲愁辗转，均非作虚弄假所能办。所谓情真意切之作，概莫过之。形之于文，自为天地间至文，足可感天地，泣鬼神，移人性，动人心。其言思乡怀土和男女之情者，古人诗词已汗牛充栋矣。言生离死别之情者，亦与之相侔。其中哀悼之作，则多见于文而少见于诗，盖以文更可曲尽人意也。死生为人之大端，故哀悼之作，自古有之。唯文稍长而或艰深，又无慧眼选释以飨读者，或以涉亡灵事而讳之，是以知者甚少，实憾事也。

近王人恩君以英特之才，慧眼独具，积年累月，搜游书海，成《古代祭文精华》一书，实为首创。予详读手稿多篇，感佩之余，不禁拍案称绝。予与王君虽为忘年交，然决非以私情谀美。盖和氏之璧自美，非泥石可掩。予纵不言，人岂无目？此书所选，均为历代哀祭文精要，观总目可知。其注文旁证博引，训释精当，可见其用力勤苦，译文驰骋流畅，又切合原意，评析详尽，足资参读。是书也，可为钟情求真者之友，交游处世者之师，不唯知其哀悼亡灵而已也。聊缀数语，言不尽意，非为读者发端，实略表予意而已。

壬申二月书于兰州雁滩

## 前 言

### 一

我国古代典籍《列子·天瑞》篇记述说，孔子曾遇见衣衫褴褛、鼓琴而歌的荣启期，问他为什么如此快乐，荣启期答曰：“吾乐甚多：天生万物，唯人为贵，而吾得为人，是一乐也。男女之别，男尊女卑，故以男为贵，吾既得为男矣，是二乐也。人生有不见日月，不免襁褓者，吾既已行年九十矣，是三乐也。贫者士之常也，死者人之终也，处常得终，当何忧哉？”孔子听后连连称赞：“善乎！能自宽者也。”这就是著名的“荣期三乐”的典故。其前二乐今姑置不论，第三乐却委实道出了人生的快乐：寿涉九十，又得善终，常人难得，不乐其何？更何况“人生七十古来稀”呀！

然而，有生必有死。“人在世间，日失一日，如牵牛羊，以诣屠所，每近一步，而去死转近。”（《抱朴子·勤求》）生生死死，乃是一种极其严酷而自然的过程，尽管“人生长恨水长东。”（元好问《临江仙》词）其间有人寿涉百龄，瞑目善终；有人不见日月，转瞬即夭；有人羁旅他乡，北首长辞；有人遭遇横祸，死于非命；有人隕身兵燹，暴骨沙场；有人贪财走险，与鬼为邻；有人寻花问柳，纵欲身亡；有人身陷囹圄，械梏毙命；有人呀呀学语，瀆先朝露；有人积劳成疾，赍志以歿；有人威武不屈，慷慨赴义；有人英才壮年，嫁娶不见……总之，尽管形式各异，但结果毫无二致：莫不徬徨于尘埃之外，魂游乎无为之表，

与亲友长别，同万鬼相伴，真可谓“浮生虽多涂，趋死惟一轨”（韩愈《秋怀诗》之一）；亦即“纵有千年铁门限，终得一个土馒头”（范成大《重九日行营寿藏之地》）。虽然死者长已矣，成了蒲松龄所说的真正的“快活”之人，但是死者之死给生者所带来的千悲万恨，何可胜言！故曰：哀莫大于死别，悲莫甚于生吊。

吊死慰生、陈哀抒悲的形式多种多样，或抚棺号咷，声泪俱下；或怀抱死者，饮泣吞声；或星夜奔吊，归后哭墓；或肝肠寸断，含哀不露；或于持绋缓进途中大放悲声，或在送窆临穴之际拊胸蹈足；或立于死者灵前默祷致哀，告慰九泉；或远在千里之外设其灵位，望乡而哭……凡此皆为巨大的情感所驱遣和冲击。而把生离死别的悲痛情感通过形诸文字这一中介转化为一种物化形态，就形成了形式多样的哀悼之作，如挽歌、诗词、挽联、祭文等等。早在萧统的《文选》中，就列有“挽歌”一类作品，它问世的时代至迟可以追溯到春秋时代，其后代不绝衰。以诗歌形式出现的哀祭作品，至迟也可以追溯到春秋时代。《诗经》中的《邶风·凯风》、《唐风·葛生》、《秦风·黄鸟》、《小雅·蓼莪》诸诗，就已揭开了我国哀悼之作的辉煌一页。至战国时，《楚辞》中的《九歌》、《招魂》、《大招》诸作，又以其伤痛悱恻的独特风貌，传诵于江南大地。自汉以迄清末，哀悼诗词曲同样代不绝衰。即使到当代，吊死慰生的诗词仍层出不穷。但是，无论是诗词，还是挽歌挽联，都由于其形式所限而不能尽诉哀情，曲传人意。于是，祭文遂应运而生。所谓祭文，即指以散文（包括骈赋）形式出现的告祭死者或天地山川等神祇时所诵读的文章。我们所说的祭文，主要就祭人者而言，它略等于现代的悼词。

中国是文明古国，礼仪之邦。如果说素以悠久、丰富、灿烂著称于世的中国文化是一座姹紫嫣红的巨大花园的话，那么，中国古代祭文无疑是其中一束芬芳四溢的奇葩。它多以那足可令人意

夺神骇、心惊骨折的凄惨笔调追忆死者生平，抒写生者长恨，往往仰天号咷，痛不欲生，而读来感人肺腑，催人泪下。在一定意义上讲，祭文是一种至情至性的艺术作品，情之所钟，莫过于此。古代祭文源远流长，繁若星汉，其中佳作迭出，美不胜收，虽然也不无虚泛应酬之作。早在《文选》中，萧统就专列“诔”、“哀”、“吊”、“祭”四类作品；刘勰在《文心雕龙》中就有专门篇幅论述哀祭文的历史和特点；唐以后的类书中，大都专列祭文一类；及至明人《文章辨体序说》、《文体明辨序说》也辟有诔辞、哀辞、祭文、吊文四类；清代姚鼐编撰的《古文辞类纂》、陆费逵总勘的《续古文辞类纂》以及曾国藩编集的《经史百家杂钞》，都不仅专列祭文，而且置诸显要的位置。这一切既说明祭文创作在古代被人们颇为重视，也说明它作为一种至情至性的独特文体早就引起了古人的研究。通过初步的探索，我们深深地感觉到，作为一份优秀的文化遗产，古代祭文在文学、文体学、民俗学、历史学、心理学、教育学、伦理学、美学、文化学等诸多领域都具有非常重要的价值。它真实地记载了古人对死亡这一永恒存在的感知、思索和慨叹，反映了古人对人生规律的强烈关注和对生命价值的自觉反省，从而形成了它那独特而复杂的价值系统。乔治·桑塔耶纳曾经指出：“一个有真正审美知觉的民族，创造出传统的形式，通过代代传诵意味深长的固定主题，表达出生活中朴素的哀怨情怀。”<sup>①</sup>我们认为，古代祭文正是中华民族创造出的、表现对死亡这一“固定主题”进行审视而抒发哀怨情怀的传统形式。它理应引起我们的重视和研究，从而为弘扬中国传统文化做出我们的贡献。可惜几十年来，国内极少有人对它问津。

---

<sup>①</sup>《美感》第53页，中国社会科学出版社1982年版。

## 二

古代祭文的发生发展与古代祭祀礼仪和丧葬习俗的关系非常密切。

在繁复复杂的古代礼仪中，祭祀居于十分显赫的地位。《礼记·祭统》曰：“凡治人之道，莫急于礼；礼有五经，莫重于祭。”《左传·成十三年》甚至有“国之大事，在祀与戎”的记述。质言之，祭祀是关乎国计民生的大事。而祭祀的对象非常广泛，可以说无所不在，无所不包。《礼记·祭法》详细罗列了各种祭祀对象，几乎涵盖了人与自然的各个方面。随着祭祀的向前发展，祭祀范围越来越广，诸如天地日月、星云雷电、风雨水火、山石林谷、精灵鬼魅、花草树木、鸟兽虫鱼、屋门灶厕、庙塔郊野、时令寒暑、天旱水灾、图腾祖先、百神众祇和君主即位、两军交战、迁都毁庙、上梁造屋、安宅移冢、远行近出、中举谢祖、修写家谱、掘井立灶等等，无不在祭祀之列。唐代时还有为诗作文、得交友朋也要祭祀的记载<sup>①</sup>。至于君主的崩薨、臣子的亡故、亲眷的殇丧、故旧的下世、军卒的殒身等，更是痛关死生、情切骨肉之事，更需要沉痛哀悼，隆重祭祀。因此，伴随着祭祀的逐渐发展，旨在祈祷雨晴、驱逐邪魅、干求福降、哀悼死者的祭文便应运而生。

作为古代宗教的一个重要组成部分，灵魂不死的观念和鬼魂崇拜的信仰开启了丧葬习俗的发生。大量的考古学、民族学材料说明，灵魂不死观念的起源是很早的，其发生时代可以上溯到原

---

<sup>①</sup>唐冯贽《云仙杂记》卷四引《金门岁节》：“贾岛常以岁除取一年所得诗，祭以酒脯，曰：‘劳吾精神，以是补之。’”又卷四引《宣武盛事》：“戴弘古每得密友一人，则于书编简，焚香告祖考，号为‘金兰簿’。”



始氏族社会的形成阶段，即旧石器时代的中期。生活在旧石器时代中期的尼安德特人的尸体就是有意埋葬的，他们的遗骸不是朝东就是朝西，不是向着日出就是向着日落，说明埋葬死者已有一定的习惯；其尸骸旁边还堆放着小石、熊颅和熊骨等。目前，大多数学者认为尼人的葬俗表明他们已有了灵魂观念的萌芽。在距今约一万八千年左右的旧石器时代晚期，生活在我国北京周口店的山顶洞人也有了一定的葬式，他们把尸体埋葬在洞穴的深处，还有石珠、骨坠、有孔兽牙等随葬品，遗骸周围还用红色的赤铁矿粉撒成圆圈。无独有偶，在苏联莫斯科东北部的戈逊，也发现距今约两万多年前的墓葬，遗骸上面也撒有红色赭石粉，还有石珠、兽齿、猛犸象牙等随葬品。这一切都是跟象征生命跃动，灵魂不死观念联系在一起的。民族学提供的资料表明，近代尚处于原始氏族社会发展阶段的一些部落，认为红色表示血液，鲜血不仅是生命之源，而且是灵魂栖身之所。生者给死者身边置放随葬品和设计红色圆圈，意在让死者在另一个世界中去过与生前一样的生活，让那惊心动魄的狩猎生活和日出日落的现实景象与死者永伴常随。

灵魂不死观念产生的直接社会历史根源是原始社会中十分低下的生产力水平。恩格斯指出：“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。①”所谓“周围的外部自然”，即指当时的生产力水平而言。在原始社会时期，生产力水平十分低下，原始人面对自然界的万千变化感到神秘莫测，对自然的支配尚软弱无力，因此，原始人的意识中不能不产生超自然力量的恐惧感和神秘感。恐惧创造了神。原始人幻想借助超自然力量与现实抗争，于是把自然力和自然物想象为神灵，进而把它们作为崇拜的对象。恩格斯所说

---

①《马克思恩格斯选集》第四卷250页。

的“自己本身的自然”，即指原始人的生理和意识而言。对自己身体构造的无知，误以为灵魂可以脱离肉体而独立存在、永远不灭，这是构成灵魂观念产生的生理基础。存在决定意识。意识的极端低下，认识和理解自身的自然和外部的自然的能力之低下，构成了灵魂观念产生的心理基础。“既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那末就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念。①”

灵魂观念的产生，进一步发展出鬼魂观念、鬼魂崇拜。大致说来，鬼魂崇拜的内涵有三：一是相信人死以后灵魂不灭。古罗马人认为灵魂是人的“复身”，活人的灵魂死后就变为鬼魂；澳大利亚阿兰达部落、巴布亚和美拉尼西亚的许多部落都把活人的灵魂和死人的鬼魂区别对待，并有其不同的称呼；据学者们的研究，我国仰韶文化的瓮棺葬式清楚地表明，瓮棺顶部所凿穿的小洞孔，就是为了便于死者鬼魂的出入。云南永宁纳西族和普米族也在置放骨灰的布袋或陶罐上边留有便于灵魂出入的小孔。我国古籍中有灵魂不死、人死为鬼的大量材料。《礼记·祭法》就说：“大凡生于天地之间者，皆曰命。其万物死，皆曰折，人死曰鬼。”《说文解字》释“鬼”云：“人所归为鬼；从人，像鬼头；鬼阴气贼害，从厶。”这就是说，古人相信人死后肉体虽会消灭，但灵魂——鬼仍然存在，人和鬼是有相同之处的。二是相信鬼魂有超人的能力，活人既畏惧它，又可以依赖它；鬼魂可以在暗中帮助人或祸害人。故《墨子·明鬼》有言：“鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之。”三是按照人世间的的生活类比幻想鬼魂世间的的生活，妥善处理死者的遗体，举行种种的祭礼活动，如招魂、赶鬼、丧葬仪式等。正因此故，可以认为“原始人最早的祭礼是死亡的祭礼，它总是这样两种对立心理

①《马克思恩格斯选集》第四卷219—220页。

的产物：一方面原始人意识到人必死，另一方面他不知道死后人的灵魂到哪里去了，因此，人的灵魂可能不死。死亡感和不死感始终交织在一起，前者告诉人必定要毁灭，后者却给人以更大震撼。最早的死亡祭礼就反映着人的这种极端矛盾的心理：一方面希望死者复活，另一方面又怕死者复活。不死的观念甚至比死的观念更可怕，它凝缩成一个疑团：死后的灵魂究竟到哪里去了？<sup>①</sup>

由此可见，丧葬习俗来源于灵魂不死的观念，它作为鬼魂崇拜的产物并不是从来就有的，而是人类历史发展到一定阶段的产物。进入文明社会以后，丧葬习俗犹如滚雪球一样越滚越大，在内容和形式方面都形成了一整套非常繁杂的丧葬礼仪系统，而且历数千年而不衰。及至今日，丧葬仍是人们生活中的一件颇为重要的事件，世界各民族几乎都有自己的一套丧葬仪式。

就中国古代的丧葬习俗来看，它同样经历了一个由无到有、由简单到复杂的发展过程。《孟子·滕文公》上有记载说：“盖上古尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。”有的民族甚至有吃掉尸体、或焚烧遗体、或随便抛弃的习俗。《墨子·节葬》下云：“昔在越之东，有轶沐之国者，其长子生，则解而食之，谓之宜弟。……楚之南，有啖人国者，其亲戚死，剖其肉而弃之，然后埋其骨，乃成为孝子。秦之西，有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上，谓之登遐。”这大约是灵魂不死观念、尤其是鬼魂崇拜信仰发生之前的事情。后来，逐渐有了简单的埋葬习惯，《周易·系辞传》曰：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。”也是抛尸于野，只不过在尸体上遮盖一些柴草树枝而已。灵魂不死、鬼魂崇拜信仰的进一步发展，使得丧葬习俗大大

---

<sup>①</sup>朱狄《原始文化研究》第427页，三联书店1988年版。

发展起来。我国古代神话中就有尧葬于蚩山之阴、舜葬于南已之市、禹葬于会稽山（参见《墨子·节葬》下）的记载，这曲折地表明当时已形成了埋葬的习惯。随着人类社会的逐步发展和生产力水平的日益提高，进入阶级社会之后的丧葬习俗日趋复杂化、隆重化，诸如初死招魂、哭丧、告丧、洗尸、饭含、易服、送魂、停殡、修墓、入殓、吊唁、出殡、下葬、丧服、守孝、扫墓、祭祖等等，真可谓千姿百态，难以胜数，由始至终都有着一整套繁缛的礼仪和严格的禁忌。其中一个不可或缺的重要环节，就是诵读祭文祭奠亡灵。

中国古人具有强烈的“慎终追远”的意识，而“事死如事生”构成了中国古代丧礼的基本原则。《荀子·礼论》云：“丧礼者，以生者饰死者也。大象其生以送其死也。”即谓死者形体已亡，但灵魂不灭，他到另一世界里去以后仍会像在现实世界中一样生活，生者应该把死者生前所用的一切原封不动地搬到鬼魂世界，让死者在鬼魂世界继续过那在现实世界中所过的生活。《墨子·节葬》所谓“送死者若徙”，正是说送葬死者如同搬家一样。儒家学说的形成，给古代丧葬礼仪注入了一支兴奋剂，所谓“生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼”（《论语·为政》）；所谓“父母之丧，哭无时”（《礼记·檀弓上》）；所谓“饰丧纪，辨衣裳，审棺槨之薄厚，莹丘垄之大小高卑，厚薄之度，贵贱之等级”（《礼记·月令》）云云，就不仅以孝为中心，而且强调尊卑贵贱，打上了鲜明森严的等级烙印。更不容忽视的是，对死者之丧、尤其是父母之丧的态度如何——是隆重祭葬，还是草草发落，乃成为评判亲友孝敬与否的重要的价值尺度。能够承衾而哭、变形痛心、寝苫枕块、蔬食饮水、泣涕见人、三年不言、被发徒跣、病不知医者即为“孝子”，反之则为“逆子”、“不肖子孙”。诸如此类的记载真是史不绝书，比比皆是。而在繁缛复杂的整个丧葬过程中，作文祭悼是一个十分重要

要的环节，无论是孝子祭悼尊亲（家祭），还是族外人祭悼亲友，都是一种极为庄严肃穆的群体活动。这一群体活动对于宣传传统文化、前辈业绩、家族历史，对于教育国人、族人、家人团结一致和教育后人尊老爱幼、和睦四邻以及高扬正气、抨击邪恶等等，都具有不可低估的重要功能。正因此故，慎终追远的传统非常悠久，祭文之作历代不衰。死虽然可怕，又人所不免，但是，“死亡的可能性中还有一种更深的意义，有一种冒险拼搏的动力。有些人（也许是大多数人）直到通过某人的死，体验到友谊、奉献、忠诚的可贵后，才懂得什么是深挚的爱……不免一死的意识，不仅丰富了爱，而且建构了爱”<sup>①</sup>。细读那形式多样、内容丰富的我国古代祭文之作，尤其是夫祭妻、妻祭夫、子祭父母、父母哭子、弟子哭师、师哀弟子、弟告亡兄、兄哭小弟、患难之交哭祭亡友之作，谁能不怦然心动、凄然神伤、潸然泪下继而块然自省呢？

### 三

中国古代祭文内容丰富，形式多样，概括言之，略可分为以下几大类：

#### （一） 谏 辞

谏辞，又称谏文，简称谏，它是古代祭文的一个大类。《周礼·春官·大祝》：“作六辞以通上下亲疏远近，一曰祠，二曰命，三曰诰，四曰会，五曰祷，六曰谏。”郑《注》：“谏，谓积累生时德行以锡之命，主为其辞也。《春秋·（左）传》曰：‘孔子卒，哀公谏之。’”《礼记·曾子问》：“贱不谏贵，幼

<sup>①</sup>〔美〕罗洛·梅《爱与意志》第104—105页，国际文化出版公司1987年版。

不谏长，礼也。”郑《注》：“谏，累也，累列生时行迹，读之以作谥。”《诗·邶风·定之方中》之毛传云：“丧纪能谏，……可以为大夫。”《释名》：“谏，累也，累列其事而称之也。”《说文》：“谏，谥也。”《后汉书·种岱传》：“（李）燮闻岱卒，痛惜甚，乃上书求利于岱，曰：‘……《周礼》盛德，有谥谏之文。’”李贤注：“《周礼》司勋曰：‘凡有功者，铭书于王之太常。’又曰：‘卿大夫之丧，赐谥谏也。’”《文心雕龙·谏碑》：“谏者，累也；累其德行，旌之不朽也。……读谏定谥，其节文大矣。”

这里有几点需要指出，第一，作为一种为悼念死者而创作的文体，谏辞与谥法密不可分；换言之，要给某人赐加某谥号，须有谏辞记述其生平功德，根据谏辞再选定加何种谥号。更清楚一点讲，谏辞是议定谥号的重要基础和必要环节，没有谏辞即无法议定谥号。因此，可以说谏辞渊源于议定谥号这一礼制。

第二，谏辞起源的时代不会早于西周，刘勰就曾总结说，谏辞“夏商以前，其词靡闻”。因为谥法自西周始。《逸周书·谥法解》：“维周公旦、太公望开嗣王业，建功于牧之野，终将葬，乃制谥，遂叙谥法。谥者，行之迹也。”秦始皇统一中国后，认为死后议谥对死者不恭不敬，有失君臣父子之义，遂废除了古老的谥法礼制<sup>①</sup>。汉代重新恢复了谥法，直至清代仍沿袭不改，其间具体内容时有增有减。

第三，谏辞仅仅用于上对下，即所谓“贱不谏贵，幼不谏长”。这也是由谥法所规定和限制的。因为谥号不是人人可以享有的，而只局限于君主、诸侯、卿大夫等贵族阶层；西周时期，君主、诸侯、卿大夫死后才赐加谥号；自春秋晋太子申生起，太子始有谥号（谥为恭太子），一般的平民百姓乃至士人都是不能

<sup>①</sup>参见《史记·秦始皇本纪》。

享有谥号的。谥号的赐予也有着严格的规定，“天子崩，大臣至南郊谥之”（《白虎通》）；“诸侯薨，臣子迹累其行，以赴告王，王遣大夫会其葬，因谥之”（《通典》）；“太史掌小丧赐谥，小史掌卿大夫之丧赐谥读谥”（《通典》）。正因为谥号的赐予是一项严肃神圣的礼制，议定谥号者官高位尊，所以谥辞也局限于上对下，遂有“贱不谥贵，幼不谥长”的严格限制。这一传统规定对中国古代丧葬祭仪以及哀祭文的影响非常深远，于是形成了父不祭子、夫不祭妻的风俗习惯，其封建色彩十分浓厚，虽然这种樊篱自汉以后被逐渐打破。顾炎武《日知录》即云：“父不祭子、夫不祭妻，不但名分有所不当，而以尊临卑，则死者之神亦必不安。故其当祭，则有代之者矣。”

第四，谥辞的创作一般出于持掌祝辞祈祷之事的太祝之手，即使由某人独自创作，也代表了官方的意志，是官方对死者一生德行的最终、最高的评价，亦即盖棺之定论。而能够写作谥辞，乃是担任太祝、大夫的必备条件之一。这与后来出现的“贵贱操笔”的情形大大不同（详后）。

第五，谥法作为对君主和贵族官僚一生行事的总结概括，虽有“善恶莫之能掩”（《礼记·曾子问》）的规定要求，亦即“必核其人之生平，未尝专著其美而讳其恶”（《陔余丛考》卷十六），因而一般说来还比较公允，似乎带有一定的民主色彩；但是，就总体来看，古代君臣的谥号以溢美讳恶、褒多贬少者居多。这自然与统治者有意识地彰善隐恶以笼络人心、维护宗法等级制度有关，也与人既死而无须再摘瑕指疵的心理不无联系。这，对谥辞的写作影响甚大，从内容看，谥辞有着扬善隐恶的基本特点。就笔者所看到的谥辞而言，很少有对死者恶行过失的记述，大多都是对死者美德善行的褒扬。故刘勰指出：“详夫谥之为制，盖选言录行，传体而颂文，荣始而哀终。论其人也，暖乎若可親；道其哀也，凄焉如可伤；此其旨也。”不独谥辞为然，

其他种类的哀祭文，也同样以颂扬死者为主，其褒远远大于贬。这又可以说是古代祭文的一个突出的传统和特点。它对当代悼词的影响也十分明显，不是吗？

第六，就哀悼死者的祭文而言，谏辞是我国古代哀祭文的最早形式，后世的一切哀悼死者的祭文无论是内容还是形式莫不受到了它的巨大深远的影响。

第七，由史官宣读谏辞以议定谥号这一丧葬礼仪中的一个重要环节，开启了后世祭悼者宣读祭文的先河；当代追悼会上“致悼词”这一必要环节也不过是古代宣读谏辞这一环节发展演变而来的一种结果而已。

由于文献失传，我们现在已难以读到西周时期的谏辞了。现可以考知的、较早的谏产生于鲁庄公时代，距今已有二千六百余年。《礼记·檀弓》上载：

鲁庄公及宋人战于乘丘，县贲父御，卜国为右。马惊败绩，公队。佐车受绥。公曰：“末之卜也！”县贲父曰：“他日不败绩而今败绩，是无勇也！”遂死之。围人浴马，有流矢在白肉。公曰：“非其罪也。”遂谏之。士之有谏，自此始也。

对于这次战争，《左传·庄十年》也有记载：“夏六月，齐师、宋师次于郎。公败宋师于乘丘。”可以两相印证。鲁庄公十年即公元前684年。史籍只载鲁庄公之谏县贲父、卜国两位阵亡将士，但仅有其事而无谏辞。值得注意的是，《礼记》谓“士之有谏，自此始也”。这一问题有必要作一探讨。

前引《礼记》上的一段文字明确地指出东周时代已经对士有谏了，而郑《注》却对此解释道：“《礼记》失所由来也。周虽以士为爵，犹无谥也；殷大夫以上为爵。”《礼记·郊特牲》亦载：“古者生无爵，死无谥。”无谥，即不累列死者德行功迹，亦即无谏。刘勰亦谓“周虽有谏，未被于士”。孔颖达《疏》云“故



知周士无谏也”，且认为“古者生无爵，死无谥”云云之“古者”，是指“殷以上”而言。我们认为，《礼记》所谓“士之有谏，自此始也”的记载还是可信的，它表明谏辞虽然与谥法的关系的确密切相关，是谥法的一个必要环节；但到了鲁庄公时代，士之有谏已开始施行，尤其是为保卫国君而阵亡的将士，国君也不再轻轻株守于古礼而对其功德行迹做一总结和表彰，以笼络人心和寄托哀思。所以，后世有“谏以陈哀”的说法（《文选·文赋》李善注）。换言之，无爵即无谥、无谥即无谏的传统惯例已经受到挑战，并逐渐被打破。因为我们虽然对县贲父、卜国的事迹已不可详考，但是，他们既没有爵位也没有谥号则是可以肯定的。他们二人都是“士”<sup>①</sup>，而鲁庄公却作谏陈哀，这一方面说明谏逐渐与谥法开始分道扬镳，从谥法系统中分离出来，并逐渐流变为一种文体；另一方面说明谏辞不再仅仅局限于王公大夫等有身份地位者了。柳下惠妻之《柳下惠谏》的问世，十分有力地佐证了这一点。

《柳下惠谏》是现存最早的谏辞，其辞云：

夫子之不伐兮，夫子之不竭兮。夫子之信诚，而与人无  
害兮。屈柔从俗，不强察兮。蒙耻救民，德弥大兮。虽遇三  
黜，终不蔽兮。恺悌君子，永能厉兮。嗟乎惜哉，乃下世  
兮。庶几遐年，今遂逝兮。呜乎哀哉，魂神泄兮。夫子之  
谥，宜为惠兮。

柳下惠，即展禽，春秋中期鲁国大夫，食邑柳下，一称柳下季，“惠”是谥号。其名、字、号，后世说法纷纭。他的卒年已无法考证，但《左传·僖二十六年》载：“公使展喜犒师，使受命于展禽。”这说明鲁僖公二十六年即公元前634年，柳下惠尚在人

<sup>①</sup>多数学者认为，“士”最初乃是武士，经春秋、战国时期的社会变化而后逐渐转化为文士。参见顾颉刚《武士与文士之蜕化》一文，载《史林杂识初编》第85—91页，中华书局1963年版。