

中國文學主題學

悼祭文學與喪悼文化

王立著

中州古籍出版社

中国文学主题学

悼祭文学与丧悼文化

王立著



中州古籍出版社

(豫)新登字05号

中国文学主题学(全四册)

王立著

责任编辑:弦声

中州古籍出版社出版发行 (郑州市农业路73号)

山东省平邑县印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 40.2印张 988千字

1995年6月第1版 1995年8月第1次印刷

印数: 1—1000册

ISBN7-5348-1340-9/I·605 全四册定价: 49.00元
本册定价: 12.00元

目 录

- 绪言 悼祭主题与丧悼文化的精神史意义**…………… (1)
- 第一章 丧悼文化与恩报尽义**…………… (14)
- (一) “吊祭不至，精魂何依”…………… (14)
 ——亡灵求葬及衔恩酬谢
- (二) “展厚礼于九原，示深恩于万国”…………… (27)
 ——代葬行义及冒险哭丧
- (三) “文章已满行人耳，一度思卿一怆然”…………… (36)
 ——君主亲吊及报恩修墓
- 第二章 丧悼文化与行孝尽伦**…………… (47)
- (一) “寒山摇落空残堞，故里疏芜独掩门”…………… (47)
 ——丧悼哀毁、伤残及病亡
- (二) “慈乌乱飞鸣，猛兽亦以眈”…………… (61)
 ——鸟兽通情及孝诚感发灵异
- (三) “霜魂苦。算犹胜、王嫱青冢真娘墓”…………… (72)
 ——丧悼观念的选择、传播及外射
- 第三章 丧悼文化与雪怨复仇**…………… (86)
- (一) “一寸热心灰不冷，重理当年恨”…………… (86)
 ——墓尸侵犯及鬼灵捍卫自身尊严
- (二) “风吹旷野纸钱飞，古墓累累青草绿”… (101)
 ——丧悼礼俗及鬼灵报施的双重性
- (三) “斩首掉国门，蹴踏五脏行”…………… (113)
 ——刑尸复仇延展与阻止检尸的伦理动机

2 中国文学主题学·悼祭文学与丧悼文化

- (四) “感恩积恨，乃人生钻心切骨之事”…… (126)
——代替死者复仇及憎爱情感的相激互化

第四章 悼祭对象与角色人伦关怀…… (135)

- (一) “诚知此恨人人有，贫贱夫妻百事哀” … (136)
——悼亡及其主要情感取向
- (二) “平生断金契，到此泪成双” …… (148)
——悼友及其主要情感取向
- (三) “其时忽不记儿死，倚门引颈望儿归” … (155)
——悼子女及其主要情感取向
- (四) “哀缠手足，悲裂肝心，痛深痛深，孤苦
孤苦” …… (164)
——悼兄弟姊妹及其主要情感取向
- (五) “艳质已随云雨散，凤楼空锁月明天” … (171)
——悼妓姬及其主要情感取向

第五章 悼祭文学的惯常表现模式…… (182)

- (一) “欢宴未终毕，零落委山丘” …… (182)
——死生枯荣的悲喜对比模式
- (二) “袖中忽见三行字，拭泪相看是故人” … (186)
——物存人亡、景在侣失模式
- (三) “战马旧骑嘶引葬，歌姬新嫁哭辞灵” … (196)
——闻音生悲、因景达情模式
- (四) “幼女复何知，时来庭下戏” …… (202)
——未亡人、稚子情态烘托模式
- (五) “前贤同此叹，非我独沾巾” …… (208)
——古人古事喻指亡人模式

第六章 悼祭文学中的惯用意象话语	(214)
(一) “细思二十年前事,叹人琴、已矣俱亡” ...	(215)
——伤悼与琴意象话语	
(二) “殡宫已肃清,松柏转萧瑟”	(225)
——伤悼与松柏意象话语	
(三) “独挂延陵剑,千秋在古坟”	(232)
——伤悼与剑意象话语	
(四) “音生自此无因问,泪洒川波夕照明” ...	(241)
——伤悼与黄昏意象话语	
第七章 自挽自悼与临终诗	(250)
(一) “今我何时当得然?一去永灭入黄泉” ...	(251)
——自悼诗文及其审美价值	
(二) “虽无嵇生琴,庶同夏侯色”	(258)
——临终诗文及其审美价值	
(三) “君命妻情俱未了,空留怨气塞乾坤” ...	(266)
——自悼、临终诗与人物性格命运刻画	
第八章 悼祭文学主题的审美与文化价值	(274)
(一) 憾恨难平.....	(275)
——情感主调的巨大吸附性	
(二) 价值提升.....	(281)
——实用需要的自然倾向性	
(三) 主体参与.....	(284)
——自我表现的不可遏止性	
(四) 慎终追远.....	(291)
——文化建构的多元整合性	
后记	(300)

绪 言

悼祭主题与丧悼 文化的精神史意义

一个人从他懂事时起，就时常被死的阴影所困扰。在传统中国里，丧葬作为人的“红白喜事”之一，占据了一个重要的民俗领域。与丧葬密切相关的伤悼哀祭情感，也是我们这个重视祖先崇拜、人伦情谊的文化中，每一个体情感世界的重要组成部分。然而，尽管古代许多诗人作家的集子里都收列了相当可观的伤悼文字，许多类书、总集、选集中单列了“伤悼”等类别，由《文心雕龙》到明人《文章辨体序说》、《文体明辨序说》都特设“谏碑”、“哀吊”、“谏辞”、“哀辞”、“祭文”、“谏”、“吊文”等等加以专章规定其文体性质、表现特征，但迄今仍未见有较为系统地加以全面探讨的。其实，悼亡哀祭作为日常生活中的一种不可或离的情感活动，也是一种复杂的民俗事象，它与人的情感心态、风俗习性至为相关，每个人想改也改不掉、躲也躲不开、赶也赶不走，我们不应只看到鲜花、阳光，而有意地因情感上的不快去忽略它。

近年来，伴随着传统文化的讨论和考古成果的总结，一些研究古代丧葬制度、文化礼俗的著作面世了。这一领域由史学、考古学研究者所打开，呼唤着文学研究者进行带有综合性的审视。然而，仅仅从宏观角度对其题材、主题的表现特征、价值取向进行某些判定^①，还只是初步的、肤浅的；真正将这

^①参见拙文：《中国古代悼亡哀祭文学略论》，《中国人民大学复印报刊资料》J₂专题1989年第12期。

一课题展开，却需要主题学与心态史结合，从浩瀚的材料中寻求种种线索。悼亡哀祭，因中国传统文化的特有特征、性质，它是一种较为恒久稳定的丧悼心态的文学表现，因而必须从人类精神史的角度进行把握；单纯地谈文学技巧、意义在这里就尤其有局限性。诚如歌德早就指出的：

人们称作主题的东西，本来是一种曾经重复并将反复出现的人的精神现象，诗人作为历史的现象来证实。^①

诚然，如何看待文学主题，若跳出了单摆浮搁的文章学模式，有利于将个别具体作品的意旨与表现特点同文学传统、以及先在的同类作品进行异同比较，更有利于察照其渊源与创造性。主题可以被看作表达作者观点或见解的基本思想，由文学表现而具体化；母题则较为复杂，虽有人指出，“母题（Motif）指的是一个主题、人物、故事情节或字句样式，其一再出现于某个文学作品里，成为利于统一整个作品的有意义线索；也可能是一个意象（或原型），由于其一再出现，使整个作品有一脉络，而加强美学吸引力；也可能成为作品里代表某种含义的符号；……”^②但民俗故事中的母题，却与传统文学研究、现代叙述学中的母题，其理解有所不同。是偏重功能还是偏重意义指示，似不应截然分开。在古代中国人的艺术思维里，因其模糊性与尚古因袭性，主题学所探究的重点首先当落实在哪些主题、母题引起偏爱，何以如此，这些主题母题间有何具体的内在联系。因而仅仅应用主题学方法是不够的，只有将其与心态史沟通，才能更为切近历史。心态史认为：

^①转引自卢卡契：《审美特性》第2卷，中国社会科学出版社1991年版，第483页。

^②李达三：《比较文学研究之新方向》附录，台北联经出版事业公司1984年版，第391页。

心态史研究日常的自动行为。心态史研究的对象是历史的个人没有意识到的东西，因为，心态史所揭示的是他们思想中非个人的内容。……心态史同思想史的关系，犹如物质文明同经济史的关系。……

心态史学家必须注意某些主要因素。在探索某一特定心理习惯、表现或举动的来由（何处？何人？何时？）时，人们必须注意到连续性，同时也要注意到终结性和间断性。传说是社会本身在心理上再现的一种方式，必须对之进行研究分析，因为历史的惰性肯定产生自心理结构对变革的缓慢顺应性，也同各地区历史发展的不同速度有关。心态史实际上是一所特别好的学校，从中可以认识到线性史观的不足。①

心态史不但不排斥文学方面的材料，反而特别欢迎，“文学、艺术方面的资料对心态史同样重要，因为心态史感兴趣的不是‘客观’现象，而是对这些现象的描述”（同上第278页）。因而，主题学与心态史联姻，事实上正是将古人常说的“文史不分家”现代化具体化了。它能部分地消减传统主题学方法对结构形式偏重时，对意义形成及其深在动因的忽略；它也易于超越传统文学研究将雅俗文学（突出表现在诗词与民俗传闻）看成几乎各不相谋的种种局限。

就悼亡哀祭文学主题来说，它尤为适合主题学与心态史结合的研究。因亲友的离世而悲哭伤悼，援笔为文或多年后仍咏叹追怀，看来没有人不认为是日常的自动行为；如果不这样做或让人耳提面命这样，倒是令人感到奇怪的了。那么，个体生命的这种习惯性举动、表现，也就不应仅仅被看作是哪一、哪

①〔法〕雅克·勒戈夫等主编：《史学研究的新问题、新方法、新对象》，社会科学文献出版社1988年版，第270—272页。

一些个人对自己的伤悼对象的情有所钟。主题汇聚了丧悼风习必然的文学表现，文学表现则由丧悼观念支配下的恒久心态陆续呈示。这一点，海外汉学家针对中国文学研究者们的困惑，也有所察觉。当然这不限于悼祭主题，不过却可以说完全适用于该主题：

对文学原型的研究在一定程度上涉及对人类学和心理
学等学科的研究。中国文学的研究者须穷于应付的方面本
来就过于宽广，对于容易使人误入或以偏概全、标新立异
的迷津的那些领域，他们当然要视为畏途。不过，单从形
式方面去说明文学，从来不能满足于习惯思索探究的人的
要求；如果没有新的理论，旧的教条就少不了。在我看来，
重要的是利用现有材料，以阐述现有的文学原型。

……①

象悼祭主题这样一直缺少系统探讨的现象，其实是可以理解的。首先是其牵涉到祖先崇拜、鬼灵与神秘信仰等；再就是相关作品数量极多，分布的又十分庞杂，几乎各种文体都有；此外毋庸讳饰的就是许多作品，尤其是祭文一类差不多千篇一律；且由于同丧悼风习、互相酬和之趣等联系起来，真情实感中夹杂着不少应酬性的实用文字，并非那么易于辨析，等等。就占据传统文学主导地位的抒情文学来说，象保尔·戴密微《中国古诗概论》指出的盲点所在：

汉诗如同一切伟大的诗歌一样，里面充满了传统的联想，具有极其丰富的题材和带有地方色彩的内容，因为它具有由文学语言和二千年来几乎没有多大变化的文字所维系的连续不断的传统，而且中国人一向喜欢缅怀往事，

①霍克思语，见《楚辞研究海外编》，湖北人民出版社1986年版，第179

以便从中汲取榜样和灵感。除了纯粹的“文学隐喻”（即引证一些文章或既定的历史事实，中国的博学者们有关这方面曾编纂了一些庞大的目录汇编）之外，还有约定俗成、非常流行的题材方面的丰富源泉，以致任何一个评论家都不会想到要将它们特别指出来。……

悼亡哀祭所涉及的人伦角色对象虽则有限，不外乎悼妻、悼友、悼子女、悼姬妓、悼……但如此渊深积厚的诗词歌赋中，又该有多少相同主题、题材的作品呵！它们所表达的是再平凡不过的情感，又是再类似不过的情感；且表现方式与此相比，又可以说是相当的有限；更有甚者，由于特定的题材主题特别是丧悼价值观的制约，古人在这一领域里抒发情感时往往较为拘束，更缺少创造性而宁愿亦步亦趋，所以，谁将笔触伸向这个课题，恐怕难免不是在进行一件吃力不讨好的工作。至少，不要指望着得到多少通常所期许的那些艺术表现方面的经验总结。而事实上，这些东西作为常识，在众多的同类书中一般都可以找到，只不过其所说的侧重点不同、完全些或者不完全些而已。我们又何必为省力而人云亦云呢？

如果从跨越文体局限的角度上看，主题学与心态史联袂而行，对民俗传闻来看就尤有其特殊的建设性意义，因为许多传闻并非纯文学，而是“泛文学”。这类材料比较散乱，但许多却是原生态的、弥足珍贵的。如C·W·冯·赛多所说：“事实上，故事在很大的程度上是以一种散漫的状态流传的，只有极少的有好记忆、生动的想象力和叙述能力的积极的传统携带者们才传播故事，仅仅是他们才向别人讲述故事，在他们的听众里，也只有极少的一部分人能够收集故事以便复述它。而实际上这样去做的人就更少了，那些听过故事并能记住它的大部分人保持着传统的消极携带者状态，他们对一个故事的连续生命力

的重视程度取决于他们听一个故事然后再讲述它的兴趣。”^①从民俗传播的实际情况讲这方面的材料的确散失率相当之大，且不说有时一则都很珍贵，若是成了一个系列，再有一定的分布面，那么它的背后必有一个深广的民俗背景。而我们在悼祭主题的相关传闻中就可以看到这种情况。即便本书收集得不够完全，但自成系列的这些母题传闻，却至少有力地证明了主题系统的藏蓄丰富和得到过广泛认同。

还有一个重要例子可以佐证主题学——心态史之于悼祭文学主题研究的契合。这就是号称中国“四大民间故事”之一的孟姜女传说的研究，早在1924年就由现代中国主题学研究的奠基者顾颉刚先生实践了。这真是意味深长。

顾先生注意到《通志·乐略》中南宋人郑樵论《琴操》的一段话：“杞梁之妻，于经传言者不过数十言耳，彼则演成万千言。”孟姜女故事由先秦至明清，广泛分布于典籍、唱本、宝卷、小说、传说、戏剧、歌谣、诗文中，流播众多地区，其故事中心，“在战国以前是不受郊吊，在西汉以前是悲歌哀哭。在西汉的后期……变为‘崩城’了。”^②唐诗中有周朴的《塞上行》“长城哭崩后，寂寞到如今”，到了明代中后期各地兴起了为孟姜女立庙运动，哭倒长城处集中到山海关。顾先生引贯休诗《杞梁妻》的“一号城崩塞色苦，再号杞梁骨出土”等，认为“杞梁之妻哭倒长城，是唐以后一致的传说，这传说的势力已经超过了经典，所以对于经典的错连也顾不得了。”

那么，我们不禁要提出这样一个疑问：孟姜女传说何以流播得如此广远，而顾先生又何以偏偏采用主题学方法来整理这

①阿兰·邓蒂斯：《世界民俗学》，上海文艺出版社1990年版，第323页。

②详见顾颉刚编著：《孟姜女故事研究集》，上海古籍出版社1984年版。

一传说，且取得了众口一词的肯定？

由孟姜女故事流传过程中的“发迹”及其在主题学研究史上享有的殊荣，我们强调悼祭主题与丧悼文化在其中的作用，当不是轻率的。

首先，故事在萌生到定型阶段，是丧悼价值观参与了其内核的基本建构。

故事起自《左传·襄公二十三年》，说是齐伐莒，杞梁战死。齐侯在郊外遇见杞梁妻，派人向她吊唁，她辞谢说夫有罪，不能接受在郊外的吊唁。但到了约200年后的《檀弓》里，就增加了“其妻迎其柩于路而哭之哀”，伤悼亡夫成为一个重要的情节；稍后，《孟子·告子下》载淳于髡称：“昔者王豹处于淇，而河西善讴；驩驹处高于唐，而齐右善歌；华周杞梁之妻善哭其夫而变国俗。”顾先生考《淮南子》、《列子》中雍门善哭，秦青、韩娥善歌哭事，认为齐人善唱哭调为史实，而西汉人的《韩诗外传》也说“杞梁之妻悲哭，而人称咏”，悲悼演为歌吟，即长歌当哭。西汉后期刘向《说苑·立节篇》载“杞梁、华舟……遂进斗，杀二十七人而死。其妻闻之而哭，城为之阢（小崩），而隅为之崩。”《善说篇》也有类似语。《列女传》讲了这段故事，最后称扬：“杞梁战死，其妻收丧。齐庄道吊，避不敢当。哭夫于城，城为之崩。自以无亲，赴淄而亡。”尽管于礼有寡妇不得夜哭的禁忌，王充《论衡》也驳斥过城崩于杞梁妻哭悼夫之说，汉末蔡邕《琴操》仍载此故事，并说这位哭悼者援琴而歌：“乐莫乐兮新相知，悲莫悲兮生别离。哀感皇天城为堕！”曲终自投淄水而死。

解读这一时期故事的深层结构，可以看出，此故事生成到定型区间，正是丧悼文化全面繁盛的汉代。况且更要紧的，是哭悼效果的强调：尽管《孟子》中曾提到故事主人公哭悼的本领，已具有移风易俗的功能，但到西汉后期才将这种功能抬高

到足以摇撼实物的层面上。在尊尚天人对应的汉人这里，“孝—感天地”、“悼诚感天”的传闻时有发生，所以此故事的悲悼感天结构，与神秘化了的汉代丧悼观念同步，乃是主题发展阶段上的一个必然。

其次，故事由定型到发展的阶段，正是丧悼文化向深广普及及拓展，悼祭主题全面铺开的时期。魏晋南北朝有关哭悼感发灵异（详本书第一、二章）的故事比比皆是，而伤悼诗赋则将人们的主观情意充分铺展。到唐代杞梁妻所哭倒的城，也由中国东中部移到战事经常发生的中国北部的长城。对哭悼起因的悲剧性控诉，对哭悼效果的泄怨式抗议，竟达到了因重视故事结构内蕴的现实功能，而不顾有违经典的程度。故事成了反边战厌征戍的民俗心理的话语表征。

其三，故事的扩充增殖阶段，由于符合人们稳态化了的丧悼风习与丧悼价值观，它又显示出一种结构系统自调节的内在机制，其功能指向更为具体而现实。由唐代的《同贤记》始，情节大为增饰，尤其是加入了寻夫尸骸、滴血认骨、收骨归葬，主人公孟仲姿的名字也接近孟姜女。顾先生指出，隋唐开边，戍役思家闺人怀远，长城是悲哀所集的中心，“杞梁妻是以哭夫崩城著名的，但哭崩杞城和莒城与当时民众的情感不生什么联系，在他们（唐人）的情感里非要求她哭崩长城不可。”凭借悲悼血诚感天的信仰，让悲悼者哭崩长城有效地宣泄了怨愤；然而从丧悼心理和仪式要求上也更讲求符合逻辑：如此哭悼亡夫，必能不遗余力地寻觅遗骸，让白骨归葬，这一过程的补叙完整使故事更切情理，更具感人的力量，也更有活力。从而在后世广为渗透到小说唱本中，在明代还将孟姜女故事移到江南松江，寻夫死处落实在山海关，与现实中的边防战事、赋税征收（江南最重）、民不聊生等对应起来。

可见，丧悼文化与悼祭主题不仅作为一种背景氛围提供了

孟姜女故事的民俗基础，它逐渐介入到故事结构本身，作为保持故事生命活力的动力核心。而伤悼寻骨，尤其是后世传扬的万里寻夫滴血认骨，最为凄苦严厉地控诉了暴政、征戍的罪恶苦难，成为影响人们接受视界的焦点，引发同情的关键母题要素。母题与主题间的有机联系由是清晰可辨，两者在此显出了某种同一性。

孟姜女悼夫主要体现了夫妻生死不渝的义，但其他伦理动机的介入无疑使故事的伦理价值更加充实。冤死者天地震怒，便体现了正义对善恶必报伦理实现的呼唤。《汉书》卷71《于定国传》载东海孝妇被冤杀，郡中枯旱三年；《华阳国志》卷3《蜀志》载蜀侯恽无罪冤死，炎旱后又霖雨不止；范曄《后汉书》、华峤《后汉书》等纷纷记载杨震冤死后有大鸟来吊；《晋书》卷54称陆机死非其罪，“士卒痛之，莫不流涕。是日昏雾昼合，大风折木，平地尺雪，议者以为陆氏之冤。”东海孝妇事的类似异文还见于《淮南子·览冥训》高诱注，称其鸣冤叫天，“天为行雷电，下击（齐）景公之台陨坏也，毁景公之支体，海水为之大溢出也。”李白《古诗五十九首》之三十七咏：“燕臣昔恸哭，五月飞秋霜。庶女号苍天，震风击齐堂。精诚有所感，造化为悲伤。……”自然界的节候失常、雷电毁物，干旱、飓风、海啸等等，连同曹植与李白诗中说的杞梁妻哭得梁山崩，都被解释成人世冤情对上天的感发所至；那么，哭悼亡夫所散发的冤苦之气，使城墙、长城这样的人工建筑崩塌，则是完全合乎情理的。冤，既表明对丈夫死于非命（尤其是将战死改为筑长城死、被作为“人桩”打入城墙，增加了其不合理），的控诉，又有对自身不幸命运的不平（后世改为新婚不久即死别），从而“冤死感天”母题又被置换为“冤哭感天”；由为己鸣不平延展为悼夫鸣不平，伤悼哀祭之旨愈明。且显而易见的，后世极力加大这“冤”的程度，提高冤哭的力

度。如果联系到许多冤情感天的故事中，使天地震怒平息的唯一方式是祭奠被害者，那么悼祭动机在这之中所占据的比重就更为突出了。

不仅孟姜女传说的生成流播昭示了悼祭主题与丧悼心态的整合功能，这一传说本身对相关主题与心态也有着难以估量的影响。雅克·勒戈夫指出：

某些局部性的体系对研究心态的结构和演进特别重要，这些“模式”可以长期起到引力极的作用，各种心态聚合于这些引力极的周围。^①

如同悼祭主题、丧悼心态对整个中国古人的感伤心态及其众多主题（怀念旧、相思怀远、伤离惜别、春恨悲秋、惜时叹逝、吊古伤今……）有一种巨大的、几乎每一个体都会切身体验到的“引力极”作用；孟姜女故事也确立、强固了悼祭主题和丧悼心态的某些特定的内在流向，它使得诸如哭悼尽哀为尽伦尽义，悼诚感天动地、以歌咏哭悼表达怨愤不满等等，更有坚实的依托。它当然是现实中人们情思的汇聚之点，但它又有着不可小觑的中介、扩散作用。

顾颉刚先生以史学大师的慧眼卓识，选中了孟姜女故事作为研究课题，在全国范围内发起了一个征集相关传说的运动，以期进行涸泽而渔的清点。这一研究不仅具有主题学的方法论意义，同时也是在以局部牵动全面，进行中华民族精神史研究的典范。以孟姜女传说作为一个窥见民族心灵的窗口，它汇聚了中国古人种种恒久的伦理关怀：对于夫妻情笃生死不渝的看重，对战争征戍等诸多现实苦难的不满与反抗，对统治者暴政的蔑视与抗争，对幸福美满生活的渴求，对个体遭受人生痛苦不幸的同情……而这些，又集中表现在对悼祭主体用诚感天地

^①引同前书，第279页。

的哭悼来追怀、控诉、抗议的认同，它是慎终追远伦理褒扬与弱者反抗心理结合的产物，极为符合农耕民族那种忍辱负重、忍无可忍才呻吟动作的反抗方式，同时也契合尚古主悲的民族情感表达及其接受传播取向。这一研究的成功固然因其故事本身的客观价值存在，但同时不也昭示了民族精神史研究的广阔前景吗？

悼祭主题与丧悼文化综合研究，当是孟姜女故事研究的泛化与放大。这里，不能仅仅看作是个体生命永逝的一曲曲血泪挽歌、深挚真淳人伦情感的一缕缕涌流，而是一个民族面对它不愿、又不能接受个体死亡现实、无限追恋美好人生、亲情、友谊、挚爱等一系列复杂情感的心灵写真，它是中华民族精神史的一个组成侧面。悼祭文学主题，也正是每个人所无法回避、必须承领的人生课题。

悼祭主题与丧悼文化，在中国文化中占有不可替代的重要位置。宗法制社会的祖先崇拜，赋予丧礼作为儒家的礼最为繁复的构成分支。《荀子·礼论》郑重地讲道：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也。终始俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终。……送死不忠厚，不敬文，谓之瘠（薄）。……一朝而丧其严亲，而所以送葬之者不哀不敬，则嫌（近）于禽兽矣，君子耻之”；“祭者，志意思慕之情也。”丧礼祭礼直接规范了人的行为方式。影响到其人格品位的评定。具体说丧礼又有许多细致的规定，一定程度上又适应并延展着丧亲者的伤悼情感。如复礼，便是为招魂所用，它考虑到孝子在亲人死去的瞬间，通常会不相信这残酷的现实，有让死者复生的希望。《礼记·问丧》称：“孝子亲死，悲哀志懣，故匍匐而哭之，若将复生然，安可夺而敛之也？”这正是注意到伤悼主体在亲人死时最初的反应，于是便有了这样一种仪式：

复者一人，以爵弁服，簪裳于衣左，何之，报领于