

第四届“卿云杯”全国通识课程论文大赛

学校	南方医科大学	院系	法医学院
专业	法医学	姓名	肖贵朝
年级	2020 级	任课教师	胥超
课程名称	中国民俗大观		
论文题目	浅析中国民俗观念中的植物崇拜——以诞礼丧俗为例		

浅析中国民俗观念中的植物崇拜

——以诞礼丧俗为例

摘要：植物崇拜作为中国传统民俗观念的一部分，起到一定的促进个体社会化与调剂群体生活和心理的作用，以此维系社会稳定，增强群体内部凝聚力。它渗透在百姓各方面的物质生活里，尤其在诞礼丧俗中。诞生，象征新的生命，对种群来说标志着基因的延续。丧葬，意味着个体完成了生命的全程，与家人社会告别。由此，对于诞礼丧俗中植物崇拜文化的深入分析有利于完善对中国民俗观念的认识，窥见中国民间轮回永生的生死文化的一角。

关键词：植物崇拜；诞礼丧俗；生死文化

植物崇拜的信仰者认同某种概念形式和观念形态，产生各种情绪上的反应，由此造就了多样的植物崇拜体验。植物崇拜是一种全民文化活动，受地理条件、社会文化等诸多因素影响不断发生文化变迁^[1]。但植物崇拜基于野性思维的特点是一致的，即“先是为了满足心理活动的需要，而不是为了满足物质生活的需要”^[2]。因此，分析诞礼丧俗中植物崇拜满足的心理需求，进而发掘信仰者们所认同的生死文化。

一、植物崇拜研究

（一）由来

植物与人的互相影响是人类接触、使用植物的经验积累的历史过程。先民无法科学地理解植物的部分反应，只能借助“巫”或神力来诠释其中缘由，从而建立一套相对自洽的秩序，就此形成了植物崇拜的雏形^[3]。

（二）分类

崇拜活动中的角色主要有神灵、媒介和信仰者。从植物的角色定位来分，植物崇拜可以分作两种^[4]。一是将植物人格化，向其祭祀，此类崇拜中植物承担神灵的角色。比如魏晋传说中能影响天象的树神黄祖^[5]，又如明清志怪小说中的精灵妖怪；另一种则是认为某类植物身上有着超自然的力量，或能直接使用，或能间接预示吉凶，或能充当与更高神灵之间的媒介。

（三）形式

植物崇拜的形式多样，受不同的社会环境和生产条件的影响^[6]。有将植物作为神灵向其供奉祭祀的；有在特殊时间使用特定植物作为祭品以祈求愿望实现的；有制作植物形态的物品进行符号崇拜的^[4]。诸如此类，不一而足。

（四）特点

文化变迁源自社会形态的改变，社会与自然环境之间的互动，以及社会内各结构要素的相互作用^[7]。所以，不同区域、民族和时代的诞礼丧俗有巨大的差别，其中通过植物崇拜折射出的生死文化也各具特色。

二、诞礼中的植物崇拜

（一）诞礼的概念

诞礼，基于人们对劳动力的需求和生命的重视^[8]。作为人的第一个礼仪，有着独特的意义。诞礼包括从孕前到诞后的所有习俗，可分为求子仪式、孕育习俗、庆贺诞生三个阶段，尤以求子仪式中的植物崇拜较为丰富^[6, 9]。

（二）求子仪式

1. 剪纸习俗

在我国的求子仪式中，有关植物崇拜的剪纸习俗广为流行，不同的剪样蕴含不同的寓意，财源广进、健康长寿、儿孙满堂等等^[10]。

首先是性器官崇拜剪样。

在陕西安塞存在一种“老鼠吃葡萄”剪样。剪样中的葡萄并不表现为自然下垂的局部画面，而是以三角形的根茎为基向上生长，于果实处垂下，构成典型的女性生殖腺象征^[6]。

原始人类没有完全了解生殖妊娠的科学原理，在对人口的需求之下，自然产生了性器官崇拜。比如石柱、山峰一类粗长坚硬的物体被当作阴茎的象征，满足对于生殖力和战斗力的心理需求。而某些凹陷中空的石缝、山洞、器物，还有瓜、葫芦、葡萄这些植物，被当作女性生殖器官的象征，寄托生育的愿望。

植物崇拜与性器官崇拜在此交叉，植物作为一种象征符号，受信仰者崇拜，以满足其从植物中获得祝福的心理需求。



图1 老鼠吃葡萄（剪纸）陕西安塞

其次是生殖崇拜剪样。

与性器官崇拜类似的生殖崇拜，也即崇拜阴阳交合，传承生命这一行为本身的一种信仰。在各类植物崇拜中往往因植物多子的特点与生殖崇拜交叉，并结合其沟通天地的特点，暗合生命之树的寓意。

山西孝义剪纸中的“桃榴三桂十果”，通过剪一棵树繁衍十果，就是这种通天地与多子观念的结合^[6]。

甘肃镇原的“莲花娃娃”，它是被视为生命之树的莲花和生命繁衍之神“抓髻娃娃”的合一。剪纸分为三层：下层是水，是生命之源，中心是宇宙之源万物之母的母体神，水瓶向上生出四叶花苞；中层是四叶花苞的莲花娃娃，是宇宙主宰、生命和繁衍之神；上层是莲花娃娃头顶的牡丹和凤凰，牡丹即为太阳，凤凰是太阳鸟。整幅画面以三层结构反映了天、地、水，是原始的中国哲学宇宙本体论^[6]。植物在这种信仰里被赋予了强烈的神性，但并不具有人格化的特点，虽然称之为娃娃，却没有具体的人性体现，而做为一种桥梁，沟通不同的层次，属于制作植物形态的物品进行符号崇拜的类型^[4]。



图2 莲花树（剪纸）甘肃镇原

最后是生命崇拜剪样。

随着崇拜的演化，象征逐渐抽象化。和植物崇拜交叉的生殖崇拜和性器官崇拜所满足的大多是对于生殖繁衍的心理需求，有明显的生殖器官和繁殖行为的表征。而进一步抽象表现求子的是生命崇拜。

植物有着经受极大损伤还能再生，甚至可以枯木逢春的能力，生命旺盛，所以生命崇拜中的植物崇拜常侧重于此^[11]。

甘肃庆阳有一种“鹿头花”崇拜，鹿角上开满繁花，生命与繁衍的主题十分明显。鹿茸是农业文化中“角孳记岁”的角，古人以鹿角的脱落与萌生为记岁春季的物候历法。角，就是勾芒，勾芒也作句芒，为东方木神。《白虎通五行》云：“勾芒者，物之始生”，说明春天“阳气动，草木生，万物滋”^[12]。中国传统文化认为，冬季天地不通，而到春季阳气始动，草木生长，万物繁衍，是生命崇拜与生殖崇拜的交集。体现着天地相合、阴阳相交产生四季，轮回周而复始、万物在轮回中永生的生命永生观^[6]。



图3 鹿角花神鱼瓶（剪纸）甘肃庆阳

需要注意的是，虽然生命崇拜是一种更本源，演化更深入的崇拜，但全面来看，它和性器官崇拜、生殖崇拜都是独立的，包括植物崇拜，它们都有相对独立的体系，只是相互之间有着程度不同的密切交叉。

2. 银饰象征

苗族是我国最古老的民族之一，至今有上千年的历史，其民族传统银饰一直流传至今，保存了较为完整的独有的生殖崇拜^[13]。黔东南苗族银饰图案中，祈求多子多福的图案主要为动植物类，米穗纹、芝麻花纹、石榴纹都是其中最常见的纹样。

黔东南苗族将小米穗的外形具象模仿到银手镯中，其纵横交错的编织银线，暗喻着苗族先民希望子孙后代能连绵瓜瓞、族群能开枝散叶的心理需求。和小米穗类似的芝麻也同理，黔东南苗族人民仿照芝麻花开时的外形，制造出相似的吊铃，以祈求多子多福^[14]。

相较于画面空间更大的剪纸，植物崇拜在饰品类的象征更具有抽象性和简洁性，大多是结合植物含义的纹样形式。



图4 黔东南台江施洞苗族银压领(芝麻花吊坠)（左）小米花银手镯（右）

（三）孕育习俗

1. 孕期禁忌——避“鲁”

在藏族佛教典籍中，“鲁”被归为八部众之一，是人首蛇身水栖的畜生类^[15]。它

和植物崇拜的关系主要体现在泉水口的植物，它们被视为“鲁”的生命所存物，是“鲁”的子民，倘若损害将会遭到意想不到的报复，比如罹患神秘的疾病，乃至不治而死。因此，在藏族的孕育习俗中尤其禁止孕妇去泉水口挖摘草木，唯恐触怒了“鲁”^[7]。

在这种植物崇拜中，不难看出对植物的崇拜是间接的，属于与神灵之间的媒介，根本上敬畏崇拜的其实是“鲁”。

2. 孕期防护——护身符

“护轮”是藏族人民最为常用的护身符，绘制的载体最好是旃檀^[7]。旃檀作为五香之一，是修法时常用的供品。佛经中也常以旃檀的香气来比喻佛的行持如同风过鬃项，使见闻者被感化，随顺同行。另外，旃檀还可以作为一味药材。传说天人与阿罗修交战受伤的时候，用赤檀涂在伤处，很快就痊愈了^[16]。

3. 分娩仪轨——白芥子

在分娩期，藏族有很多独特的仪轨护咒来帮助孕妇顺利分娩，其中有一条是“施咒在白芥子后放入酥油中口服”^[7]。这里的白芥子指的是一种植物的种子，密宗认为点燃白芥子可以退除恶魔和烦恼，还能加持祈祷，故芥子常用于伏障修法，也在一些民间的活动中被频频使用^[16]。

孕期防护和分娩仪轨中的植物除了有作为神灵媒介的作用，更多的是起到具有特殊作用的特定植物以祈求愿望实现的效果。

（四）庆贺诞生

1. 食份子

在热贡藏区，一般胎儿出生的两三天内，长辈就要去寻找德高望重的宗教人士卦算新生儿的生辰，根据结果给新生儿取名。此外则要选择新生儿的相应食份子，不同生肖的新生儿对应不同的食份子^[7]。其中缘由并没有成体系的研究结果，推测是通过粮食谷物来祝福新生儿的未来幸福安康。

表 1 热贡藏区婴儿生肖食份子表

生肖食份子表											
鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪
大米	大米	青稞	小麦	大麦	豆子	小麦	豆子	大麦	小麦	青稞	大米

诞礼中的三个阶段，人们怀有不同的心理需求，具体表现在植物崇拜也不尽相同。从求子仪式的祈求生命，到孕育习俗对生命幼体的保护，最后是对新生命的祝福。植物类型多样，载体形式丰富，本质上都是为了生命的传承。

三、丧俗中的植物崇拜

（一）丧俗的概念

丧俗，可分为丧礼和葬礼^[9]。作为生命的结束，万事的终焉，丧俗的特殊不亚于诞礼。在传统社会里，既为民间所重视又备受统治者的关注。对百姓来说，丧俗表达了对祖先的崇拜和怀念，也是在对祖宗尽孝；于统治阶级而言，它是维护封建纲常的重要手段^[17]。

（二）葬礼忌讳

在青海玉树，有一种特殊的葬俗。民间认为，忌讳在青稞开镰前安葬死者。青稞顺利成熟是神灵的保佑，在这时动土安葬死者会触怒神，招来天气灾害。因此，如果正巧在青稞开镰前有人死亡，人们会先寻找一个阴凉干燥的沙地，将尸体暂时安置，直到青稞收割完成，再按习俗安葬^[16]。

先割青稞后葬人，类同于孕期避“鲁”，植物作为神威的媒介。究其根本还是人们珍惜粮食的情结，这里的植物崇拜非常特殊。植物不存在超凡的力量，而是因为它作为食物，作为人类的另一种生命之源，它的优先级借神威超过了死亡这一自古以来颇受重视的仪式。

（三）“通天木”习俗

1. 通天木——悬棺葬

在藏族的文化中，常将一些古树或畸形大树视为树神，也认为它们是神灵的寓所，如果人的灵魂也依附于这些树木，就意味着直接受到了神灵的庇护，从而祈求消灾免祸，早登极乐。

由此衍生出一种独特的悬尸于树的习俗。西藏林芝，贬锐神山的山腰，就有一棵原始的巨大松树，每个枝桠都吊有多个木箱。树上挂有红、白、黄三色经幡，主干上涂有糌粑和酥油，以树为圆心的地面上还有很多人的头发、衣服和贴身物品。树枝上所挂的箱子其实是棺材，里面装的几乎都是小孩的尸体^[18]。这是一类典型的悬棺葬，夭折的婴孩尚未接触尘世，又没有做无论恶或善的任何事情，所以他们有资格将尸体悬挂在树神寓所的树枝上，祈求树神能够引领死者的魂灵尽快超脱红尘，进入天界^[19]。



图5 藏族悬棺葬（树葬）

树木在此既有着神灵的属性，同时也是神灵的寓所，两种属性的重合和中原文化中的天梯木十分类似。《淮南子·地形训》中有：“建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也。”根据这句话的描写，建木是神话中沟通天地的天梯。众神可以通过建木上下天地，此类悬棺葬或许就是脱胎于此类天梯树的神话^[20]。在此植物作为真正的桥梁，有沟通天地的神能。

2. 通天木——金山银山

根据陕西华县葬礼习俗，起灵时后代需披麻戴孝，用“金山银山”作前导。“金山银山”外形是像华盖一样的三角形金字塔，内面装饰桑林生命树，表面则是林木火焰形，即桑山桑林生命神树——社木的神圣符号^[6]。

《淮南子》云：“桑林者，桑山之林，能兴云作雨也”。《墨子·明鬼》中云：“宋之有桑林，楚之有云梦，此男女之所属而观也。”由此可知，桑林既是宗庙社稷所在，与音乐舞蹈有关，统治阶级在此借助祭祀活动中的巫术舞乐与上天神灵沟通；也是男女交合之地，即生殖性爱所在地。综合以上特点，不难发现桑林所象征的其实就是与天地通，万物繁衍生息。葬礼上使用桑山桑林纹样即希望死者灵魂升天、永生不死^[21]。

在死亡的仪式中，出现繁衍的植物崇拜，是典型的轮回理念，人的肉身消散，灵魂回到轮回，终将再度回到人间。

3. 通天木——上杆纸/钱笼子/照坟伞

陕西华县的另一个丧俗是死者的灵前需要树立通天双柱，上覆有华盖，也即不死之树寿木，俗名“上杆纸”，寓意死者的灵魂上升苍天、永生不死^[6]。

而川贵民间起灵出丧，前导须有“钱笼子”，这也是死者灵魂通天的天梯“建木”的变化。它以一根沙干作为天地中轴，周围是层层叠叠以环圆彩纸相连的九重圆圈，意即缘建木登上九重天，符合建木百仞无枝的特点。顶端是黄色的太阳花和立有白鹤的穹隆顶通天冠。送葬队伍到了墓地后，把“钱笼子”绑在常青木之端，这里的常青木除了大树也可以是竹子。此时的“钱笼子”已经是一棵直通九重天的通天、通神、通阳的生命之树了^[6, 22]。



图6 送葬队伍中的“钱笼子”

类似的习俗也出现在川西北，“钱笼子”改称为“照坟伞”，形制也稍有不同，但其象征着通天木，死者灵魂缘其以仙逝升天，灵魂不死而生命永生的观念是相通的^[6]。

4. 通天木——墓边松

自春秋战国起，一些大墓的地面上开始修筑坟丘^[23]。同一时期，也逐渐流行起在

坟墓之上或旁边栽植树木的习俗。

汉代以来，墓地的松柏与“阴宅”逐渐构成了稳定的关联，最终在《汉书》中体现为“柏者，鬼之廷也”的观念以及“鬼神尚幽暗，故以松柏之树为廷府”的演绎性解释^[24]。因此，松柏就成为了“鬼府”的代称^[25]。由此衍生，种植松柏也是希望死者灵魂可以寄托在墓地松柏上，从而满足自身心理的安慰^[26]。另一方面，在汉人的观念中，服食松柏是一种可能飞升仙界的方法。松柏作为沟通天地人神的媒介，也是希望死者灵魂能够借此升至仙界，永享欢乐^[27]。

无论是象征性的通天木还是真正的植物，源头都是建木的传说。与阴曹地府，魂落黄泉的传说相悖，遵循“通天木”习俗的人们笃信死后灵魂的理想归处是天，如果不进行相应的仪式，死者的灵魂将无法顺利轮回。实际上，两种习俗并非不能共存，从古至今的演化流变下，国人的丧俗中两者的痕迹是并存的。

（四）生命与灵魂的花朵

1. 丧俗——问花

岭南多花草，这是壮族先民对植物产生依赖和信仰的根基^[28]。壮族的创世神话中，创世女神姆六甲从花中诞生后开始管理花山，她栽培了许多花。天下人都来源于她种植的花，女孩源于红花，男孩源于白花。去世的人便回到花山还原为花，等待再次开放重临人间^[29]。

人死如灯灭，但活着的人依旧会担忧亲人在花山上的情况，因此也就衍生了“问花”这一丧俗。当在世的人要询问花山亲人的情况时，就请来巫婆，将过世亲人的生辰八字告知，巫婆施法通灵，有时可以请来去世者附着在巫婆身上，用巫婆的身体以死者的口吻与问花人交谈。结束后，巫婆“苏醒”，恢复原来普通人的状态。壮族人民就是通过问花这一习俗来了解到花山上的亲人的情况，缓解相思和悲痛^[28·30]。

2. 丧俗——还花

中华文化中，对夭折的孩子大多具有独特的丧俗，比如藏族的悬棺葬。对于壮族来说，他们的独特丧俗则是“还花归天娘”。“天娘”就是“花婆”，也即姆六甲。

在东兰、都安、臣马等地，家中孩子早夭时，往往会举行仪式祈求花婆重新赐花，在此之前要进行是“还花”。丧子的母亲挑着红蛋、红糯米、红花等物品站到凳子上，向花婆倾诉自己丧子的痛苦，并将象征死者灵魂的白纸花退还给花婆^[28]。

前文“问花”中提到，花婆送给人的花如果是红的就是女孩，若是白花，则是男孩。壮族《哭嫁歌》中有这样一篇《叹祖宗》：

拜天拜地拜祖宗，
拜得拜娘拜老同。
怨叹祖宗不会托，
白花不托托花红。
托成红色千万错，
红花当蛇难当龙。

白花千年服侍祖，
红花万代给人用。
红花栽到人脚底，
孤寒寄在人瓜棚。
孙女任人来踩踏，
人看孙女当毛虫^[31]。

《叹祖宗》中透露出“红花”悲惨的现实命运。以二元对立的红白颜色作为符号来象征两性并不是偶然的选。女性承担孕育的能力，性成熟后月经和分娩之时都会流出血水，血的红同时承担了生命的神圣和世俗认知里的不洁。白花则与男性生殖液体的颜色相联系。旧时代男女地位的差异影响了红白的定义，随之产生了《叹祖宗》描述的情况^[28]。

然而，结合“还花”丧俗，父母要把象征着灵魂的“白花”还给花婆，而花婆新赐予的是一朵“红花”。此时花的颜色已经不用作区分男女，而是人的灵魂和生命的象征。象征灵魂的“白花”是理应回归花山的，“红花”则是作为生命和人间的象征^[28·30]。

壮族人民的植物崇拜似乎不局限在横向上拓展植物的种类和作用，或是丰富植物崇拜的行为形式，更多的是在纵向地深入，发掘同一植物的多种应用环境及其象征含义的变化。

四、分析

（一）诞礼——生命

生命自诞生起，便为了基因的传承极力增加自己的后代，不断诞生的新生命使物种能够世代繁衍，开枝散叶，延绵瓜瓞^[32]，人类在这方面也是一样的，在生产生活条件较差的过去，劳动力的需求大，这种现象更为明显。因此，用一个词总结诞礼中的植物崇拜就是生命，崇拜生命、祈求新生命的诞生、祈求对新生命的保护、祈求新生命未来道路的顺利，以此满足群体增加劳动力，改善生活的心理需求。

但随着生产力的提高和生育观念的改变，这种植物崇拜也在逐渐衰退，优生优育的今天，对子孙满堂的追求已经逐渐减少了。

（二）丧俗——灵魂

世界文化里，几乎任何一个民族都不全信“人死如灯灭”，而是认为万物有灵，灵魂不灭，甚至可以在死亡后或特殊情况下离开身体长时间存在，乃至令生物死而复生^[33·34]。

生物死亡后，肉体终会消散，丧俗对应的便是灵魂。逝者已逝，活着的人却还有心理需求，仍会担忧逝者灵魂的生活^[35]。再结合哲学中轮回循环，万物在轮回中永生的观念，丧俗中的植物崇拜就是为了满足生者的心理需求——使逝者灵魂轮回顺利。当然，若生存本身存在困难，心理需求就会被置后，所以“青稞比人优先”的情况就成为了特例。

五、结语

生与死、生命与灵魂、天与地、诞礼与丧俗，植物在其中扮演着沟通的桥梁，生命和灵魂在这座桥上来回通过，体现中国传统哲学中的轮回。植物崇拜所折射的最具哲理的生死文化不体现在个体生命的无限延长，也不体现在灵魂不假于物的超脱，而在这四季往复，轮回不息之中。

植物崇拜源远流长，其所蕴含的生死文化还有更多的体现，乃至诸如“巫医文化”、“等级制度”等其他的文化内涵，仍旧等待着发掘和解读。

参考文献

- [1]崔瑞：《古希腊植物崇拜研究》，太原：山西师范大学，2014年。
- [2]列维·斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1987年，第24页。
- [3]郭幼为：《宋代植物崇拜中的神秘感应与神话传说》，《中原文化研究》，2020年第8(03)期，第123-128页。
- [4]TAUBE, KARL ANDREAS: *THE MAJOR GODS OF ANCIENT YUCATAN*, Cambridge: Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 1992:1 - 160.
- [5]张黎明：《魏晋志怪故事〈树神黄祖〉的民俗文化阐释》，《哈尔滨工业大学学报》，2014年第4期，第92-96页。
- [6]靳之林：《生命树与中国民间民俗艺术》，桂林：广西师范大学出版社，2002年，第1-167页。
- [7]完得冷智：《藏族诞生礼仪研究》，成都：西南民族大学，2020年。
- [8]王丹：《个人·家·社会》，北京：中央民族大学，2011年。
- [9]聂独席：《人生礼仪与人口的关系研究》，贵阳：贵州大学，2008年。
- [10]何继龄：《传统人生礼仪仪式与古代个体品德培育研究》，兰州：西北师范大学，2010年。
- [11]张雅宁：《阿来作品中的植物意象研究》，济南：山东师范大学，2021年。
- [12]班固：《白虎通》，杭州：浙江大学出版社，2021年，第1-448页。
- [13]潘俊忠、陈园园、李坤琴：《贵州少数民族传统文化现状的研究分析——以黔东南苗族传统女装服饰为例》，《文化产业》，2023年第4期，第116-118页。
- [14]沈晓：《黔东南苗族银饰传统图案中的生殖崇拜文化研究》，南宁：广西艺术学院，2014年。
- [15]魏强：《论藏族龙神崇拜的发展演变及特点》，《青海民族大学学报(社会科学版)》，2010年第36(03)期，第33-36页。
- [16]陈柏萍：《论植物与藏族宗教信仰》，《西藏民族学院学报(哲学社会科学版)》，2005年第5期，第27-31+106页。
- [17]吴鹤群：《国家与社会关系视域下的丧葬仪式变迁》，金华：浙江师范大学，2014

年。

[18]丹珠昂奔:《藏族文化发展史》,兰州:甘肃人民出版社,2000年,第24页。

[19]岳小国:《从丧葬习俗看藏族地方社会的历史及文化——以四川甘孜藏族自治州山岩树葬为例》,《北方民族大学学报(哲学社会科学版)》,2009年第3期,第109-113页。

[20]袁珂:《山海经校注》,成都:巴蜀书社,1992年,第450-452页。

[21]江林昌:《“桑林”意象的源起及其在〈诗经〉中的反映》,《文史哲》,2013年第5期,第81-92+167页。

[22]刘本玺、李恒、龙春林、裴盛基、李尚雨、李晓明:《〈山海经〉三大神木的植物学考订》,《植物分类与资源学报》,2013年第35(04)期,第487-492页。

[23]萨仁高娃:《中国古代墓葬封土起源的研究》,南京:南京大学,2017年。

[24]班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第34页。

[25]叶廷珪:《海录碎事》,李之亮点校,北京:中华书局,2002年,第44页。

[26]程乐同:《灵魂转移观念及墓树松柏》,《成都大学学报(社会科学版)》,2009年第122(03)期,第6-9页。

[27]丁杰:《论中国古代墓植松柏习俗及其丧葬文化内涵》,《北京林业大学学报(社会科学版)》,2022年第21(02)期,第39-46页。

[28]彭翀:《一花一世界:壮族文化中“花”的隐喻与信仰》,桂林:广西师范大学,2016年。

[29]南宁地区文联:《壮族风情录》,南宁:广西人民出版社,1991年,第54页。

[30]韦新慧、陆明鹏:《20世纪50年代以来壮族花婆神话研究综述》,《文山学院学报》,2022年第35(01)期,第29-33页。

[31]杨利慧:《仪式的合法性与神话的解构和重构》,《北京师范大学学报(社会科学版)》,2005年第6期,第63-70页。

[32]房继明:《动物行为学知识简介——进化稳定策略(ESS)》,《生物学通报》,1992年第6期,第17-18+30页。

[33]爱德华·泰勒:《原始文化》,连树声译,桂林:广西师范大学出版社,2005年第64页。

[34]詹姆斯·乔治·弗雷泽:《金枝》,徐育新等译,北京:中国民间文艺出版社,1987年,第74页。

[35]程国斌:《乡关何处?——中国传统文化中死亡、灵魂与遗体处置的观念》,《文化研究》,2018年第4期,第70-88页。