

单位代码	10602
学号	2019011773
分类号	K892.22
密级	公开



广西师范大学

硕士学位论文

壮族丧葬仪式的“生命教育”研究
——以广西武鸣马头镇为例

Research on "Life Education" of Zhuang Ethnic Group's

Funeral Rituals

-- A Case Study in Matou Town, Wuming, Guangxi

学 院 : 文学院/新闻与传播学院

学 科 名 称 : 中国语言文学

研 究 方 向 : 民间文学与民族文化

年 级 : 2019 级

研 究 生 : 潘璐洁

指 导 教 师 : 杨树喆教授

完 成 日 期 : 2022 年 6 月

壮族丧葬仪式的“生命教育”研究

——以广西武鸣马头镇为例

专业名称：中国语言文学

申请人：潘璐洁

指导教师：杨树喆教授

论文答辩委员会

主席： 孙国

委员：
冯智明
侯中波
陈明
李学贵

壮族丧葬仪式的“生命教育”研究

——以广西武鸣马头镇为例

研究生姓名：潘璐洁 导师姓名：杨树喆教授

学科：中国语言文学 研究方向：民间文学与民族文化 年级：2019 级

中文摘要

广西武鸣是壮族的发源地之一，武鸣的马头镇一带是骆越古国的中心和最早的国都，保留了质朴的民族文化。丧葬文化作为壮族文化的重要组成部分之一，其仪式过程蕴含着丰富的文化内涵。由于地理环境、民间信仰、民风民俗等因素的影响，马头镇的丧葬仪式保留了古老的二次丧葬葬俗，即以新丧首次葬和拾骨二次葬两个仪式形成完整的丧葬仪式，通过一系列的仪式体现马头镇的基本社会关系结构和特定文化价值。通过对广西武鸣马头镇丧葬仪式的实地调查发现，马头镇为逝者请来道公等丧葬仪式专家为其“引路”、超度，子女、亲属、邻里与朋友等的赴丧传达了孝与和的价值观。通过举办隆重的新丧首次葬，表达生者对逝者的尊重与孝顺。拾骨二次葬的完成，生者将逝者从游魂状态转变成神圣的祖先，完成对逝者“生命”的续存，表达生者对逝者的追念与感怀。壮族民众通过两段完整的丧葬仪式完成对个人生命意义的阐释，在死亡中理解生命，从而达到生命教育的目的。

本研究分为绪论、正文和结语三个部分，其中正文共五章。

本文绪论部分主要介绍选题缘起、研究目的和意义、研究综述以及研究内容与方法，对相关研究的学术成果进行梳理并说明本文的研究思路。

第一章从广西武鸣马头镇的地理环境与历史文化背景入手，从历史沿革、生产生活、社会结构、传统节日和民间信仰等方面对田野点做一个整体的了解。第二章对马头镇的丧葬风俗的起源与演变进行概述，探讨当地至今保留古老的二次丧葬葬俗的原因。第三章对丧葬仪式过程进行深描。马头镇一个完整的丧葬仪式由新丧首次葬和拾骨二次葬两个阶段构成，壮族民众通过对逝者的二次丧葬来完成对死者灵魂的安置，表达他们对逝者的追念和对生者的关怀，两个丧葬仪式都体现了壮族民众所特有的生命教育观。第四章分析丧葬仪式“生命教育”的实践主体。从丧葬仪式专家、孝家、房族、邻里及“老同”等群体来探讨丧葬仪式所蕴含的孝道、和谐等生命观。第五章则重点分析马头镇丧葬仪式的生命教育观。丧葬仪式的展演空间和内容设置为“生命教育”的实现奠定了基础，壮族民众从仪式中获得了民族记忆与认同，理解与敬畏生命之重要，实现了超越时间、空间的爱与敬的情感教育，同时要注意现代社会、家庭代际关系的断裂等因素对壮族丧葬仪式的破坏。

结语部分对全文进行总结与反思。通过广西武鸣马头镇的丧葬活动的仪式过程和实践主体，来探讨丧葬参与者对丧葬仪式背后的生命教育观的解读，缓解人们在面对死亡时的焦虑与恐惧心理，从而理性对待死亡，珍惜生命所拥有的一切。

关键词：壮族；祖先；丧葬仪式；生命教育

Research on "Life Education" of Zhuang Ethnic Group's Funeral Rituals

-- A Case Study in Matou Town, Wuming, Guangxi

Graduate Student: Pan Lujie

Supervisor: Yang Shuzhe

Major: Chinese Language and Literature

Research Direction: Folk Literature and Ethnic Culture

Grade: 2019

Abstract

Wuming in Guangxi is one of the birthplaces of Zhuang ethnic group. As the center of Luoyue Ancient Country and the earliest capital, Matou Town in Wuming retains its simple national culture. As one of the important parts of Zhuang culture, funeral culture contains rich connotations during its ritual. On account of the geographical environment, folk beliefs and customs, the funeral ceremony in Matou Town preserves twice burial customs, which includes the first funeral of new funeral and the second funeral of picking up bones to reflect basic social relation of Matou Town's structure and specific cultural value through a series of ritual. By investigating the funeral ceremony in Matou town, we found that funeral experts were invited for the deceased to "lead the way" and relieve soul, and the condolence of children, relatives, neighbors and friends conveyed the values of filial piety and harmony. By holding a grand new funeral for the first time, the living express the respect and filial piety to the deceased. With the completion of the second burial, the living will transition the deceased from a wandering soul state to a sacred ancestor, completing the continuation of the "life", and expressing their remembrance. Zhuang people interpret the life meaning and understand life in death through two complete funeral rites, so as to achieve the purpose of life education.

This study is divided into three parts: introduction, text and conclusion. The text consists of five chapters.

The introduction of this paper is mainly about the reason of the topic, the significance, purpose, overview, content and methods of this study, and the academic results of relevant research are sorted out and the research ideas of this paper are explained.

Chapter one begins with the geographical environment and historical and cultural background of Matou Town in Wuming, Guangxi, and gives an overall understanding of the field sites from the aspects of historical evolution, production and life, social structure, traditional festivals and folk beliefs. Chapter two summarizes the origin and evolution of

the funeral custom in Matou Town, and discusses the reasons for the retention of the ancient twice burial customs. The third chapter deeply describes the process of funeral ceremony. A complete funeral ceremony in Matou town consists of two stages: the first funeral of new funeral and the second funeral of picking up bones. Zhuang people complete the soul placement of the deceased through the second funeral, expressing their remembrance to the deceased and their care for the living. Both funeral ceremonies embody the unique life education view of Zhuang people. The fourth chapter analyzes practical subjects of "life education" in funeral ceremony and discuss the filial piety, harmony and other life views from the experts, person in mourning, relatives, neighborhoods, friends and other groups. The fifth chapter focuses on the life education view of the funeral ceremony in Matou Town. Exhibition space and contents of the funeral ceremony lay a solid foundation for the "life education". From ceremony, Zhuang people gain ethnic memory and recognition, understanding and revering of life importance. They realized emotional education of love and respect beyond time and space. Meanwhile attention should be paid to the destruction of Zhuang funeral ceremonies caused by factors such as the rupture of modern society and family intergenerational relations.

The conclusion summarizes and reflects the whole paper. Through the ritual process and practical subjects of funeral activities in Matou Town, Wuming, Guangxi, this paper discusses the interpretation of life education view behind funeral ceremony by funeral participants, alleviates people's anxiety and fear when facing death, and enables them to treat death rationally, so as to cherish everything they have in life.

Key Words: Zhuang ethnic group; ancestor; funeral rituals; life Education

目录

中文摘要	I
Abstract	III
绪论	1
(一) 选题缘由	1
(二) 研究目的与意义	1
1. 研究目的	1
2. 研究意义	2
(三) 研究综述	2
1. 丧葬仪式的研究	2
2. 生命教育的研究	8
(四) 研究思路与方法	11
1. 研究思路	11
2. 研究方法	11
一、调查地概况	12
(一) 马头镇地理环境概况	12
(二) 马头镇历史文化概况	13
1. 历史沿革	13
2. 生产生活	14
3. 社会结构	14
4. 传统节日	16
5. 民间信仰	17
小结	18
二、马头镇丧葬风俗概况	20
(一) 丧葬习俗的起源	20
(二) 丧葬习俗的演变	21
1. 丧葬方式的演变	21
2. 丧葬观念的演变	23
(三) 延续二次丧葬风俗的影响因素	23
1. 地理环境因素	24
2. 政治因素	24
3. 经济因素	25
4. 文化因素	26
小结	27
三、马头镇的丧葬仪式及其生命教育观解读	28
(一) 新丧首次葬仪式过程	28
(二) 拾骨二次葬仪式过程	33
1. 二次葬前期准备	34
2. 二次葬的流程	34
(三) 丧葬过程中的生命教育观	36
1. 逝者“生命”的续存	36

2. 对生者的关怀	37
小结	38
四、丧葬仪式“生命教育”的实践主体	39
（一）丧葬仪式专家	39
（二）亲属集团	45
1. 孝家	45
2. 房族	45
3. 邻里与“老同”	46
（三）丧葬仪式“生命教育”的实践	46
1. “孝”的践行	46
2. “和”的教育观念	48
小结	49
五、马头镇丧葬仪式中的生命教育观分析	51
（一）“生命教育”的实现：丧葬仪式的展演	51
1. 丧葬仪式的展演空间	51
2. 丧葬仪式的内容设置	52
（二）“生命教育”的功能与价值	53
1. 民族记忆与认同	53
2. 理解与敬畏生命	54
3. 爱与敬的情感教育	55
（三）“生命教育”的危机	56
1. 以家庭为主的危机	56
2. 现代社会对于葬式的干涉	56
小结	57
结语	58
参考文献	60
附录	64
附录一 新丧首次葬仪式过程	64
附录二 田野图片	68
致谢	
论文独创性声明	
论文使用授权声明	

绪论

（一）选题缘由

丧葬礼仪是人生的四大礼仪之一，其中之文化内涵及功能价值备受学界关注。壮族作为全国人口最多的少数民族，在漫长的历史演变中依旧保留着独特又灿烂的民族文化。完整的壮族文化构成离不开丧葬文化，壮族的丧葬文化以两段完整的传统丧葬仪式，即新丧首次葬和拾骨二次葬完成壮族民众对个人生命意义的阐释。由于地理环境、政治、经济、民风民俗、民间信仰等因素的影响，“骆越文化”的发源地广西武鸣马头镇至今仍流行以新丧首次葬和拾骨二次葬体现壮族的社会关系与通过其仪式发挥的社会功能的二次丧葬习俗。两个阶段的仪式及其相关习俗上都蕴藏着丰富的文化内涵，道公、僧等丧葬仪式专家在葬礼上担任起“串联者”的角色，他们除了要做法事超度逝者，还要将生者与逝者之间的互动紧密连接；最重要的是通过各种法事表演，他们实现了人、鬼、神的沟通与互动。对于壮族人来说，新丧首次葬将逝者从社区排除出去，生者却通过丧礼这个集体性“聚会”活动，实现人与人之间关系的修复与整合。拾骨二次葬将逝者从亡灵转变为受后人香火供奉的祖先，表达生者对逝者的尊重与感怀。完整的壮族二次丧葬仪式如何表达对逝者的追念，对生者的关怀，传达壮族人践行孝道、邻里和谐的价值观念，以及展现豁达、知足的人生观，这对我们的现实生活仍具有启发意义。

改革开放以来，社会经济快速发展，丧葬方式在各方因素影响下正面临改革的局面，但广西武鸣马头镇传统的二次丧葬仪式在变迁中依旧被完整的保存。究其原因，正是当地的二次丧葬仪式蕴含着丰富的文化象征意义和强大的社会功能。出于上述的缘由和目的，笔者选取了广西武鸣区马头镇作为研究个例，以展现马头镇的丧葬仪式过程为基础，借此分析当地人对生命的解读。最后结合丧葬仪式的过程与实践主体来探析壮族人如何通过二次丧葬仪式诠释生命教育。这些问题对我们的现实生活仍有重要的启发，希望通过这个研究，得以理解生命的真正意义。

（二）研究目的与意义

1. 研究目的

本篇论文研究目的在于从丧葬仪式的过程与实践主体来探讨壮族丧葬仪式所蕴含的“生命教育”观。通过丧葬仪式深入了解壮族的丧葬文化，找寻壮族民众独特的“生命教育”，实现个人、族群认同，在一定程度上缓解对死亡的恐惧，让“爱”与“敬”的情感教育继续在丧葬仪式中得以延伸。

2. 研究意义

一方面，对于壮族丧葬仪式的研究，可以使我们更客观的看待壮族丧葬文化，以理性的态度面对死亡。本文以马头镇二次丧葬仪式的“生命教育”为主要研究对象，在研究新丧首次葬和拾骨二次葬这些繁杂的仪式过程背后，我们真正以参与者的身份走进壮族丧葬活动，用更加客观与理解的眼光去看待并尊重壮族二次丧葬文化。

另一方面，对马头镇丧葬仪式的研究，为壮族丧葬仪式的研究提供研究个例，有利于补足该研究领域的文献资料。从目前学者的相关研究成果来看，因为丧葬文化具有保守性和神秘性等特征，完整的调查较困难，大多学者都是选择其中一个丧葬仪式为专门研究对象，忽略了二次丧葬仪式的整体性研究的重要性，他们的研究成果在一定程度上缺乏完整的呈现。本文通过完整的两段丧葬仪式来解读壮族独特的“生命教育”观，对更好地完善壮族丧葬文化研究具有一定的补充意义。

（三）研究综述

关于丧葬仪式的研究，不论是国内还是国外学者，都已经获得了不少代表性成果。面对死亡，人们通过一整套丧葬仪式和过程，完成对逝者的安葬，而在这些仪式背后反映的是特定民族的社会关系与文化内涵。对于“生命教育”的研究最早源于20世纪的美国，我国的生命教育起步稍晚但也取得了一定代表性成果。

1. 丧葬仪式的研究

（1）壮族丧葬文化缘起研究

原始先民的社会生产力低下，局限于对自然的理解，他们对死亡充满了恐惧。所以他们通过各种丧葬方式将这种恐惧降到最低，摆脱逝者带来的“威胁”。

陈华文认为人本能地意识到只有将亲人埋葬才可以使自己的心灵获得升华，由此便产生了丧葬，丧葬行为的实施正是以灵魂观与“灵魂不灭”观为基础。^[1]陈华文、陈淑君以“灵魂不灭”观念、鬼神信仰作为切入点，讨论魏晋南北朝的丧葬文化深受灵魂观的影响。生者对逝者的安葬，以保证逝者的灵魂得到安宁。通过“入土为安”的丧葬方式他们完成对逝者的义务，并得到灵魂的庇护。^[2]周靖凯也认为瑶民相信人逝世后“灵魂不灭”，排瑶开展丧葬仪式对逝者进行集体道别，不仅安抚了逝者的灵魂，也实现了逝者社会身份的转变。^[3]邵望平通过对陕西华阴横阵仰韶文化墓地所发掘的资料认定当地的先民实行二次葬，出于希望死后能与亲人团聚、“灵魂不灭”观念等因素的影响，该地的原始先民希望通过举行二次葬可以实现这些愿望，故而实行二次合葬。^[4]李抱荣

^[1] 陈华文. 迷失的孝道：中国厚葬之风透视[J]. 民间文化, 1999 (02): 24-30

^[2] 陈华文, 陈淑君. 魏晋南北朝的“灵魂不灭观”[J]. 文化遗产, 2004 (06): 21-29

^[3] 周靖凯. 灵魂不灭：排瑶人灵魂观的死亡人类学解读[J]. 长江师范学院学报, 2022, 38 (02): 84-90

^[4] 邵望平. 横阵仰韶文化墓地的性质与葬俗[J]. 考古, 1976 (03): 168-172

通过对安徽潜山的二次葬进行考察,经过各方面的分析得出以下几点结论:安徽潜山进行二次葬是基于灵魂不灭与洁净的意识,二次葬已经具有相对独立性,当地人依赖此丧葬方式完成相关的社会关系整合。且当地有丰富的土地资源,但受地理环境的限制,形成较为封闭的状态,使原有的文化与习俗更容易保存下来。^[1]以上学者基本上都认为实行二次葬的民族大多基于灵魂观念的影响,在对自然缺乏了解的时代,对于死亡的不解使得人们不得不寻求“二次葬”的葬式来缓解对鬼魂、对死亡的恐惧。

和其他地区的丧葬习俗产生于灵魂观念、鬼神观一样,壮族的丧葬习俗的产生也是基于万物有灵信仰下的灵魂不灭的观念。在此基础上,学界还认为祖先崇拜、地理环境、现实需要、孝道的践行等因素使壮族人推行二次葬的葬式。梁敏从历史文献的记载与考古材料结合来论证壮族捡骨葬的起源,认为捡骨二次葬是壮族最主要的葬制,早在新石器时代就被广西土著民族运用,且至今仍在流行。^[2]黄桂秋认为壮族的祖先崇拜起源甚早,壮族先民认为世间万物都是有灵性的,广西左江崖壁画是壮族先民以巫舞祭仪来超度在战乱中牺牲的勇士而画成,希望祖先们得以在天、地、水三界中永生。^[3]卢敏飞认为二次葬是灵魂观念的产物,起源并形成在新石器时期,而二次葬得以长期存在正是因为宗教的需要和特殊的地理环境所致。宗教信仰、地理环境和社会意识形态三个因素的互相影响下形成“二次葬”。^[4]王增永、刘仲祥在《婚丧礼俗面面观》一书中从民俗的角度出发,对婚丧礼俗中的主要事象分别进行描述,其中对二次葬的定义、古代的文献记载、以及考古发掘和产生原因都进行了论述。^[5]陈淑君、陈华文在《民间丧葬习俗》一书中介绍了丧葬习俗的起源,并详细介绍了我国各民族的丧葬仪式及不同的丧葬方式。以通俗易懂的语言表达将二次葬的葬式、其目的需要等内容呈现在读者面前。^[6]黄林则通过分析考古资料及历史文献来探讨二次葬在壮族地区流行至今的原因,他认为很大程度上是因为壮族古代社会发展的缺陷,历代中央政府在壮族地区实行土司制度,使得壮族社会发展缓慢,由此“二次葬”的葬俗得以保存并延续。^[7]对于壮族地区二次葬得以延续至今,笔者更倾向于卢敏飞的说法,一个民俗得以传承,离不开当地各种因素的相互作用。

壮族地区至今仍流行二次葬,但对于“二次葬”的具体定义,学界并没有统一的说法,有些学者认为二次葬是一种葬俗,而有些学者持二次葬其实只是一种葬式的说法。袁晓文、陈东通过民族学的角度对“二次葬”的内涵、实行二次葬俗原因等进行讨论,他们认为以“送魂”的形式进行的二次葬是一种安顿逝者亡魂的葬礼,“二次葬”是一

[1] 李抱荣. 安徽潜山二次葬俗的考察[J]. 东南文化, 1985 (00): 121-127

[2] 梁敏. 捡骨葬——壮族主要的葬制[J]. 民族研究, 1982 (06): 63-68

[3] 黄桂秋. 花山岩画反映壮族先民宇宙观与灵魂信仰[J]. 沿海企业与科技, 2005 (02): 54-58

[4] 卢敏飞. 壮族捡骨葬述议[J]. 广西民族研究, 1989 (04): 84-89

[5] 王增永, 刘仲祥著. 婚丧礼俗面面观[M]. 山东: 齐鲁书社, 2001: 141-144

[6] 刘魁立, 张旭编, 陈华文, 陈淑君著. 民间丧葬习俗[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2011: 158-182

[7] 黄林. 壮族二次葬俗浅探[J]. 百色学院学报, 2006 (04): 23-26

种葬俗而非葬式。^[1]张锴生也认为二次葬是一种葬俗，而且起源甚早，原始社会时期就已普遍流行，二次葬能在一定程度上反映人们的民风民俗、宗教信仰，甚至是社会组织关系情况，通过考古原始社会时期的二次葬的随葬品、葬式，可以窥探先民的生活。^[2]祁英民、贾格年认为二次葬作为古代最常见的一种丧葬习俗，通过对其研究可以洞察先民的物质生活与精神生活。^[3]与袁晓文、张锴生等持不同看法的是王计生，他认为二次葬是“将死者的皮肉和内脏等软组织焚烧之后，把骨骼收拾起来再加以埋葬”的葬式，进行二次葬可以安全、妥当的处理好先人骸骨。^[4]徐吉军、贺云翱关于二次葬的处理方式与王计生有共通之处，他们认为“二次葬的实质是采用不同的方式使死者的皮肉腐烂之后，再把骨骼捡起来做一次或两次以上的安葬的骸骨葬。”^[5]石奕龙在《中国民俗通志》一书中详细介绍了各种丧葬方式的起源、过程等方面的内容，他认为二次葬也叫“拾骨葬”或者“捡骨葬”，是原始社会时期已有的一种丧葬方式。^[6]壮族先民在“灵魂不灭”观念的支配下，他们对逝者的尸体实行“屈肢葬”，绑住尸体使灵魂不能脱离肉体祸及生者，这是二次葬的雏形。现今，壮族人的两次丧葬葬式都是土葬，不同的地方在于新丧首次葬使用棺材安放尸体，而拾骨二次葬则用瓦罐（即金坛）存放骸骨再进行土葬。壮族人通过二次葬完成逝者从亡灵到祖先身份的转变，这也就是说，壮族的二次丧葬仪式还是离不开鬼魂崇拜与祖先崇拜等观念的影响。

（2）基于考古资料的壮族丧葬研究

古骆越民族是广西的土著民族，古骆越人留下了丰富的骆越遗产。早在新石器时期，壮族先人就开始实行二次葬。通过二十世纪五六十年代的考古发掘，学界开始以考古材料为依据进行二次葬风俗的产生、发展、演变以及文化内涵等相关问题的探讨。

彭长林通过对广西岩洞葬发现的随葬品的研究，推断其墓主应属骆越民族，同时他认为壮族先民实行岩洞葬是因为原始人对鬼魂的恐惧感所致，害怕死者亡灵骚扰生者，所以将死者安葬于山洞内，随葬品也与死者生前所用几乎一致，并用石头和泥土将洞口封堵得严严实实，通过这样的方式避免死者的灵魂出来骚扰活着的人。^[7]巫慧民、阳吉昌根据广西桂林甑皮岩洞穴挖掘出土的先人骸骨断定当地在原始社会时期就已经开始流行二次葬的丧葬方式，为壮族地区实行的二次葬的时间提供了考古资料依据。^[8]黄云忠认为广西武鸣邕马山岩洞葬的葬式为二次葬，且这样的二次葬俗是土生土长的，而非

[1] 袁晓文, 陈东. 送魂: 民族学视野中的“二次葬”习俗——从民族志材料看“二次葬”的定义及原因[J]. 广西民族大学学报(哲学社会科学版), 2011, 33(05): 108-113

[2] 张锴生. 我国古代民族社会二次葬[J]. 中原文物, 1999(01): 43-48

[3] 祁英民, 贾格年. 浅谈原始社会的二次丧葬习俗[J]. 商洛师范专科学校学报, 2006(01): 64-67

[4] 王计生. 事死如生: 殡葬伦理与中国文化[M]. 上海: 百家出版社, 2002: 188-195

[5] 徐吉军, 贺云翱. 中国丧葬礼仪[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1991: 216-219

[6] 石奕龙. 中国民俗通志·丧葬志[M]. 济南: 山东教育出版社, 2005: 63-73

[7] 彭长林. 广西早期岩洞葬初探[J]. 广西民族研究, 2001(04): 83-89

[8] 巫慧民, 阳吉昌. 广西桂林甑皮岩洞穴遗址的试掘[J]. 考古, 1976(03): 175-179+160

外地传入。^[1]王克荣、蒋廷瑜根据广西西林县普驮铜鼓墓出土的文物推断,西林铜鼓墓葬是一种葬式隆重的“二次葬”,可见当时的人们对于“二次葬”十分重视。^[2]韦江、杨清平从考古类型学、年代学的角度对广西武鸣河流域的先秦墓葬的文化属性进行分析,认为武鸣河流域的先秦社会具有酋邦社会形态的特征,属于复杂社会。同时墓中出现了巫术的器物,可知当地的骆越先民巫师信仰起源之早。^[3]覃彩銮认为广西的骆越族群于新石器时代已经初步形成骆越文化,骆越地区流行集体葬、土坑葬、二次葬和屈肢蹲葬,体现了当地以死亡观念、祖先崇拜为核心,以丧葬礼仪、祭祀习俗为事象,构成内涵丰富、葬式各样的丧葬文化体系。^[4]由此可见,广西武鸣区的骆越文化古迹丰富多彩,壮族地区的二次丧葬葬式自古有之,能流传至今离不开其背后丰富又深刻的文化内涵。

(3) 壮族丧葬仪式研究

丧葬仪式表现的是丧葬的过程和一整套的秩序形式,壮族的丧葬文化内涵丰富。通过丧葬仪式可以了解壮族民众的物质生活与精神生活,并探讨丧葬仪式的每一个环节所蕴含的壮族文化内涵。

学界关于壮族地区一次葬和二次葬两次丧葬过程的研究成果较少。覃圣敏认为壮族地区普遍流行土葬,详细介绍了壮族正常死亡的临终、报丧、装殓、安葬、守孝等仪式过程。^[5]白耀天则以壮族丧葬观念的演变来对壮族的丧葬礼仪进行全面性的概述。他认为壮族人通过构建“送火”、“回家”、“剃发”等礼仪框架,从而使整个丧葬仪礼趋于程式化。^[6]黄浩邦在对广西大化县六也乡实地调查的基础上,详细记述当地丧葬活动的“送别”、“报丧”、“入殓”等阶段,一直到“二次葬”的完成。^[7]梁福兴、陆发焕详细介绍了壮族的新丧首次葬仪式过程,丧葬仪式的各要素相互结合并互相制约,壮族人以一系列的丧葬仪式来表达生者对逝者的追念,以及仪式赋予生者的精神上的抚慰与关怀。^[8]樊红兰、樊红东、樊振忠详细介绍了广西忻城的一次葬仪式过程,通过丧葬仪式壮族民众形成了自己独特的丧葬观和伦理观,从而促进社会和谐。^[9]潘云峰在其硕士论文中详细描述了广西马山县的丧葬仪式过程,将丧葬仪式的文化内涵与社会结构因素结合起来进行论述。^[10]以上学者的文章都详细展现了壮族新丧首次葬的仪式过程。卢敏飞认为二次葬分为“拾骨”和“葬骨”两个固定阶段,详细描述了拾骨二次葬的过程,

[1] 黄云忠. 广西武鸣邕马山岩洞葬的发现初探——兼论广西岩洞葬的起源问题[J]. 广西民族研究, 1988(02): 120-125

[2] 王克荣, 蒋廷瑜. 广西西林县普驮铜鼓墓葬[J]. 文物, 1978, (09): 43-51

[3] 韦江, 杨清平. 广西武鸣河流域先秦墓葬的初步研究[J]. 南方文物, 2007 (03): 59-65

[4] 覃彩銮. 骆越丧葬文化——骆越文化研究系列之八[J]. 广西社会主义学院学报, 2019, 30 (05): 70-77

[5] 覃圣敏. 广西壮族的丧葬习俗[J]. 广西民族研究, 1989, (04): 72-83

[6] 白耀天. 壮族丧葬礼仪述论[J]. 广西民族研究, 1993 (04): 6-20

[7] 黄浩邦. 大化县六也乡壮族丧葬调查[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版), 1997 (S2): 3

[8] 梁福兴, 陆发焕. 壮族丧葬仪式结构及其文化象征意义解读(一)——以榕垌村壮族新丧首次葬仪式结构及其文化象征意义分析为例[J]. 玉林师范学院学报, 2009, 30 (01): 34-40

[9] 樊红兰, 樊红东, 樊振忠. 壮族丧葬仪式中的伦理思想——以广西忻城县为例[J]. 长江丛刊, 2017, (30): 194

[10] 潘云峰. 壮族丧葬文化与丧葬仪式及其社会结构因素研究——基于广西马山县D村的个案研究[D]. 广西师范大学, 2013: 41-69

人们通过将骨骼擦拭干净后再次安葬的方式来安慰逝者的亡灵，以此祈求灵魂护佑生者生活顺遂。^[1]叶浓新则认为二次葬的仪式过程主要有三个，即“寄土”、“捡骨”与“埋骨”，和卢敏飞的结论有一定的相同点，他认为人们希望二次葬可以尽可能长久且完整的保存亲人的骸骨。广西地区之所以仍流行此二次葬俗，正是基于当地人对先人遗体的尊敬与爱护的现实需要。^[2]梁福兴、陆发焕认为广西榕垌村的村民通过二次葬仪式完成了生者对逝者应尽的最后的义务，从仪式过程他们探讨了壮族独特的社会结构与文化象征意义。^[3]这些学者都详细叙述了壮族二次葬的仪式过程，他们通过仪式过程分析仪式背后所蕴含的文化功能与社会功能，从中探析壮族人的信仰与精神世界。

近年来，越来越多的学者趋向于关注壮族丧葬仪式各方面的功能与意义，主要运用的理论视角为马林诺夫斯基的功能主义、范热内普的“过渡礼仪”或者特纳的“阈限性”理论，取得了较多的研究成果。

功能主义视角。钟巧玲通过对广西桂中壮族二次葬习俗的分析，揭示了当地二次葬习俗的社会意义及其产生的心理根源，她主要聚焦于二次丧葬仪式的社会意义就在于体现长辈的辛苦与荣耀这个心理功能方面。^[4]农辉锋以大新昌明的二次葬仪式为例，先完整记述了壮族这两次丧葬仪式的具体过程，认为壮族人通过两次丧葬仪式可以整合与修复现实社会关系，促进家族和谐和睦。^[5]郭立新以广西龙脊壮族的丧葬仪式过程分析，得出当地举行隆重的丧葬仪式是为了荣耀逝者的结论，强调丧葬仪式的功能是延续与重新整合逝者与生者之间的关系。^[6]韦浩明则将目光转向丧葬仪式的参与者，通过参与者的角度来研究丧葬仪式的功能。他认为丧葬仪式的参与者，主要是血缘群体，再到家族、宗族、社区这三个主要集群。通过丧葬仪式活动，各种人际关系互相构建凝聚力，从而达到了社会关系的整合与修复的效果。^[7]以上学者大多运用了功能主义对壮族丧葬仪式进行探析，一个习俗之所以得以延续与传承，一定是因为其中所蕴含的功能满足了人们现实生活的需要。壮族民众通过丧葬仪式达到了整合与修复社会关系的目的，基于这样的现实需要，壮族的二次丧葬习俗得以延续。

“过渡礼仪”与“阈限”理论视角。李婧以葬礼的“道场”仪式过程为切入点进行探讨，认为“道场”是关于逝者的一项过渡仪式。在仪式过程中，亡灵完成了从鬼魂到祖先身份的转变。^[8]张建军通过详细描述壮族支系布傣人的丧葬仪式过程，将“过渡礼

[1] 卢敏飞. 上林壮族拾骨葬考察和探讨[J]. 广西民族研究, 1986, (04): 94-102

[2] 叶浓新. 从民族学资料看广西地区古越人葬俗[J]. 贵州民族研究, 1988(03): 160-164

[3] 梁福兴, 陆发焕. 壮族丧葬仪式结构及其文化象征意义解读(二)——以榕垌村壮族二次葬仪式结构及其文化象征意义分析为例[J]. 玉林师范学院学报, 2010, 31(01): 83-89

[4] 钟巧玲. 广西桂中壮族二次葬及其心理初探[J]. 新世纪论丛, 2006(03): 128-130+149

[5] 农辉锋. 壮族二次葬的仪式与功能：以大新昌明为例[J]. 广西民族学院学报(哲学社会版), 2003(05): 97-100

[6] 郭立新. 荣耀的背后：广西龙脊壮族丧葬仪式分析[J]. 中南民族大学学报(人文社会科学版), 2005, (01): 57-61

[7] 韦浩明. 从村落到社区的构建：壮族丧葬仪式参与者变迁解读[J]. 贺州学院学报, 2012, 28(03): 34-38

[8] 李婧. 壮族鬼神观的隐喻与表征——板洋屯葬礼中的“道场”仪式[J]. 北方民族大学学报(哲学社会科学版), 2012, (02): 102-108

仪”与“阈限性”理论结合进行探讨，他认为布傣人的丧葬仪式过程充分体现了当地人的祖先崇拜，同时丧葬仪式具有四大功能：解决冲突、增强凝聚力、巩固姻亲以及强化族群认同。^[1]李美的硕士论文则以桂西壮族的丧葬习俗为对象，以“过渡礼仪”理论为主来分析当地丧葬仪式的结构特点，并阐述了仪式的功能和价值。^[2]以上学者都是通过“过渡礼仪”或“阈限”理论视角对壮族丧葬仪式进行解读，或者将几种理论的结合进行探析。从这个角度而言，国外早已形成一整套完整的对丧葬仪式的研究理论，我国的一大批学者在对壮族丧葬仪式进行研究时，或多或少都借鉴了国外的相关研究成果。

（4）国外的丧葬仪式研究

对于丧葬仪式的研究，国外学者开始的时间较早，至今约有百年的历史。丧葬仪式的研究者主要以社会学家与人类学家为主，他们建立了一整套完整的理论体系，影响了我国大多数学者对丧葬仪式的研究。

现代人类学的奠基人之一，英国功能学派的代表人物——马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)认为全世界丧礼都有一个共通点，即当死亡来临时，逝者的亲属总会聚集在一起。他们通过举行丧葬仪式，不仅可以维持文化传统的持续，还可以互相抚慰因亲人离去而带来的情感上的创伤。他在《巫术科学宗教与神话》一书中指出：“相信灵魂并祭祀灵魂、追悼逝者会使活人与死者保持一种关系，有了这种关系就可以战胜死亡带来的恐惧和失望。”^[3]丧葬仪式所特有的社会功能与心理功能驱使人们以虔诚的态度为逝者举行隆重且庄严的仪式。

法国民族志学的创始人阿诺尔德·范热内普(Arnold Van Gennep)在《过渡礼仪》一书中认为现实生活中离不开各项仪式，而人们通过举行仪式使每一个个体能从一个确定的境地“过渡”到另一个可以确定的境地。他的“过渡礼仪”模式被广泛的应用于人的出生、成人、婚姻、丧葬等阶段的相关研究。^[4]象征人类学家维克多·特纳(Victor Turner)继承并发展范热内普的通过仪式的三阶段结构，并拓展了中介阶段的理论，以更深刻的角度对仪式的“阈限”与“交融”进行探讨。他在《仪式过程：结构与反结构》一书中将仪式放在运动的社会过程中加以考察，认为丧葬仪式是死者与生者的通过仪式，这样动态的研究视角打破了传统的静态研究模式，启发了后来的一大批学者。^[5]

法国人类学家埃米尔·涂尔干(Emile Durkheim)在《宗教生活的基本形式》一书中指出每一项仪式都有双面性，它既可以给人们带来好处，也会产生一些负面影响。人们为了使遗体能快速的“消失”并拥有足够的力量抚慰亡灵，他们以为逝者举行丧葬仪式的方式来应对死亡带来的危险。人们通过举行丧葬仪式不仅可以凝聚族群的团结力，

[1] 张建军. 布傣人的丧葬礼仪及其文化意义与功能[J]. 广西民族大学学报(哲学社会科学版), 2007, (S1): 32-38

[2] 李美. 桂西壮族礼仪及其功能[D]. 北京师范大学, 2004: 2-4

[3] (英) 马林诺夫斯基著, 李安宅译. 巫术科学宗教与神话[M]. 中国民间文艺出版社, 1986: 29

[4] (法) 阿诺尔德·范热内普著, 张举文译. 过渡礼仪[M]. 北京: 商务印书馆出版, 2012: 5

[5] (英) 维克多·特纳著, 黄剑波, 柳博赞译. 仪式过程: 结构与反结构[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006: 78

还可以在其仪式过程中将失去亲人的痛苦发泄，缓解各种负面的情绪。涂尔干将丧葬仪式分为丧葬礼仪、送葬礼仪等内容，亡灵通过生者为其举行的丧葬仪式得以顺利回归生前的故乡，从这个角度而言丧葬仪式有效的促进了社区成员的族群认同感与归属感。^[1]

罗伯特·赫尔兹（Robert Hertz）在《死亡与右手》的第一篇《一项关于死亡的集体表象的研究》中指出“对于集体意识而言，死亡这一社会事实将逝者从人类社会中排除，实现从可见的生者的世界向不可见的逝者世界的过渡。与逝者的停尸期相对应的是在世间的亲属们的服丧期。死亡在人们的精神世界构成了一个既分离又整合的双重的痛苦过程。”丧礼的每一个阶段过程都与人们的现实生活息息相关，在完成所有的丧葬仪式后，人们恢复正常生活，也从死亡的痛苦中跳脱出来。^[2]

玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）在《洁净与危险——对污染和禁忌观念的分析》一书中采取两分的视角即“我们”和“他们”来展开讨论。她认为只有在一种系统的秩序观念内考察，才会有所谓的污秽。从这个角度而言，污秽从来就不是被孤立的。^[3]人们之所以会觉得有些事物是“肮脏”的，不过是因为“肮脏”的事物出现在了正常的秩序范围内，扰乱了正常的文化秩序。就像壮族的丧葬仪式，人们认为逝者的尸体是“肮脏”的，他处于失序的危险中，而通过对其进行仪式的净身、超度、守孝、二次葬等方式，将其从失序的位置解脱出来，转化为祖先的身份，使他不再具有“肮脏”、“失序”的危险，生者也得以解脱。

综上所述，国外学者对丧葬仪式的研究视角与研究理论对大多数中国学者的研究产生了巨大的影响。对于丧葬功能的研究，主要运用功能主义理论、“过渡礼仪”理论、“结构——反结构”理论以及二元对立分类分析理论等。从这里我们也可以看到，我国对于丧葬仪式的研究可以借鉴国外的理论与研究模式，但要注意的是并不是所有的理论与模式都适用于国内各民族丧葬仪式的解读。这一局限性也导致了若是理论应用不当，难免有生搬硬套之疑。

2. 生命教育的研究

二战过后，西方大多数国家开始聚焦于生命教育这个话题。生命只有一次，其重要性不言而喻。而生命教育关乎人的成才与发展，注重人的本性与价值，更希望每个人在有限的生命中热爱生命，珍惜拥有的一切。

美国的杰·唐纳·华特士是最早提出的“生命教育”的学者。唐纳·华特士于1968年在加州创办了阿南达学校，并且首次开展关于生命观教育的课程。之后他又出版《生命教育》等著作，呼吁人们要重视生命，他将生命成长与教育结合成一个互相依存、相

^[1]（法）爱弥尔·涂尔干著，林宗锦，彭守义译. 宗教生活的基本形式[M]. 北京：商务印书馆，2011：267

^[2]（法）罗伯特·赫尔兹著，吴凤玲译. 死亡与右手[M]. 上海：上海世纪出版社，2011：69

^[3]（英）玛丽·道格拉斯著，黄剑波，柳博赞译. 洁净与危险——对污染和禁忌观念的分析[M]. 北京：商务印书馆，2018：51

辅相成的过程，以充分的准备迎接每一次生命中的困难与挑战。^[1]英国于 1990 年将生命教育做为跨领域的课程。英国著名的威尔斯大学则由神学、宗教研究所和哲学研究所合作，面向研究生开设《死亡与永恒》的课程，从死亡的角度来探析生命的意义。西方国家在关于死亡问题方面的研究取得了重大进展，也带动了亚洲国家在此问题的研究。日本早在 20 世纪 80 年代就兴起了关于“生死学”话题的探讨。为了引导青少年在青春期形成正确的道德观与生命观，1989 年日本修改了新的《教学大纲》，明确提出以敬畏生命和人与人互相尊重两大方向来定位道德教育目标，将道德与生命结合在一起，从而激发更深层次的道德感，促进生命的责任感。^[2]

国外的生命教育已经形成一种以激发人们对生命的热爱，乐观面对生命中的困难的教育理念，其现实性、针对性比较强，希望每个人都能拥有健康的生活方式，养成良好的生活习惯。生命教育在我国的起步较晚，20 世纪 90 年代左右开始在我国大陆兴起，但也取得了不少的研究成果。学者们大多从生命与教育的内在逻辑关系为出发点，从不同的领域开展对生命教育的理论和实践研究。

叶澜教授的“生命实践教育”理论影响了之后的很多学者。她认为学生做为教育对象，应该是“完整生命体”，她希望通过构建新的课堂教学观，让社会充分认识到生命在教育中的重要性。教育学的原点应该是“对生命的体悟”，而“生命”是时代、学校、人与人之间内在共通性的基础。^[3]冯建军在《生命与教育》一书中构建了生命化教育的体系，探讨了生命与教育密不可分的关系，强调生命与教育的重要性在于要看到“人”的存在，以人为本才是生命最重要原则。^[4]刘铁芳教授认为“教化”才是生命教育的重点。在《生命与教化》一书中，他从教化与生命的关系展开对道德教化的思考。他认为每个人都把握住生命的本质，着眼于道德对生命的提升与激励。^[5]

大多数学者都将生命教育放入学生教育中进行研究，对于在死亡或者丧葬仪式中的生命教育研究方面的代表性成果如下：

彭兰闵通过“中阴得度”和“念佛救渡”这两个与死亡有关的修行实践方法来探讨佛教的死亡教育，她认为佛教在死亡教育方面的教义可以引导人们正确看待生与死的本质，从而提升个人生命存在的意义，弥补当前社会对生命教育的忽视，同时这也是现代心理治疗的一个可行之法。^[6]王世巍认为孔子的生死观主要包含了“生死有命”、“死非其命”、“未知生，焉知死”以及“朝闻道，夕死可矣”这四个维度，孔子所主张的生命之路正构成了对死亡本身的超越之途，孔子的生死观对于今天的人们就如何对待生

[1] 褚惠萍. 当代大学生生命教育研究[D]. 南京师范大学, 2014:3

[2] 何仁富. 生命教育引论[M]. 北京: 中国广播影视出版社, 2010: 2-3

[3] 叶澜. 让课堂焕发出生命活力——论中小学教学改革的深化[J]. 教育研究, 1997 (09): 3-8

[4] 冯建军. 生命与教育[M]. 北京: 教育科学出版社, 2004: 21-70

[5] 刘铁芳. 生命与教化[M]. 湖南: 湖南大学出版社, 2004: 21-45

[6] 彭兰闵. 从“念佛救度”和“中阴得度”看佛教死亡教育[J]. 法音, 2009 (08): 5-15

命仍有启发意义。^[1]龙晓添通过梳理现象学相关研究中的“死亡”理论，认为仪式和节日的方式与内容可以实现对人的死亡教育；并从集体记忆、生命教育、情感教育这三个主题探讨死亡教育的功能与意义。^[2]韩跃红从临终关怀的角度探讨死亡教育，她认为进行死亡教育是为了使人们将死亡视为生命的必经之路，是生命不可缺少的一部分，从死亡的角度可以反过来更清晰的感受到生命存在的意义，加深我们对生命价值的理解。^[3]贾国燕认为“安乐死”与中国人所推崇的“善终”思想契合，通过进行死亡教育可以树立“安乐”的死亡观。我国传统的“善终”思想可与我国国情结合起来，重塑人民对“安乐死”的认知，面向社会开展临终关怀事业，在一定程度上可以消除对死亡的恐惧。^[4]宋晔认为校园自杀事件或其它各种自毁行为已经明显地暴露出我国许多青少年学生不能真正地理解生与死，所以把死亡教育真正变成课程是十分有效普及生命之意义的方式，死亡教育的重要性不言而喻。^[5]徐炜认为“自杀”并不能真正解决生活的问题，要从死亡中看到生之重要。通过生命教育可以树立正确的死亡观，生命教育并不是一蹴而就的，需要在生活的方方面面渗透人们热爱生命的思想。^[6]许锋华、黄道主认为人们在具体的历史的实践中可以探讨死亡的真正本质，在现实生活中通过各个小细节与小事件进行生命教育，从而正确理解生命存在的价值，自由且有所担当地向死而生。^[7]梁杰皓、易开发从哲学角度思考“死亡”，探讨关于死亡的意义。他们认为只有正视死亡的事实，才能有效缓解人们对死亡的恐惧与焦虑；理性对待死亡，对有限的生命进行反思，从而真正接纳死亡，无畏死亡。^[8]吴福寿指出以生命教育为价值取向已经成为当前我国死亡教育的重要核心理念，对死亡教育的开展具有重要意义，它可以帮助人们更好地对生命价值产生理解，从而反观生命的意义。^[9]综上所述，大多数学者更多的是希望人们从课堂教学可以得到生命教育，通过将生命教育课程化可以引起社会的重视，这也不失为实施生命教育的一个好方法。但我们的生活并不仅仅局限于课堂，从人生的婚丧嫁娶这四大礼仪我们也可以探析生命的本质。特别是丧葬仪式，死亡是每个人都会经历的人生最后一站，丧葬仪式是我们最直观的感受“死亡”的场景。通过“观看”别人的死亡看到生命的意义，这样的研究角度是比较少的，故而本文从壮族丧葬仪式的“生命教育”出发，探讨壮族民众的“生命教育”观在丧葬仪式中体现与传承方式。

[1] 王世巍. 生死有命与向死而生——论孔子的生死观[J]. 孔子研究, 2016 (05): 34-39

[2] 龙晓添. 世代生成式“死亡教育”的展演、内涵及其现代价值[J]. 宗教学研究, 2019 (04): 269-275

[3] 韩跃红. 从临终关怀看死亡教育[J]. 昆明理工大学学报(社会科学版), 2006 (04): 15-18

[4] 贾国燕. 传统死亡观与安乐死和临终关怀[J]. 中国医学伦理学, 2011, 24 (02): 224-225

[5] 宋晔. 一个亟待关注的课题: 生死教育[J]. 上海教育科研, 2003 (02): 21-24

[6] 徐炜. 直面自杀: 珍爱生命[J]. 思想理论教育, 2007 (18): 75-78

[7] 许锋华, 黄道主. 论面向现实生活世界的死亡教育[J]. 教育研究与实验, 2013 (02): 54-57

[8] 梁杰皓, 易开发. 死亡的意义与死亡教育的价值之思[J]. 长江丛刊, 2017 (26): 129-131+133

[9] 吴福寿. 作为生命教育的价值与建构的死亡教育[J]. 学园, 2017 (35): 182+186

（四）研究思路与方法

1. 研究思路

本文以广西武鸣区马头镇完整的二次丧葬活动为切入点，围绕仪式的过程，仪式的参与者展开对壮族“生命教育”的解读。文章的内容分为四个重点。第一以马头镇的自然环境与文化背景展开当地二次丧葬葬俗的演变与传承之因的探讨；第二详细描述马头镇新丧首次葬和拾骨二次葬的仪式过程，从仪式过程解读壮族的“生命教育”；第三研究马头镇丧葬仪式的参与者，通过不同的实践主体解读壮族民众的“生命教育”观；最后是探究壮族丧葬文化和丧葬仪式背后的“生命教育”，力求对壮族传统文化的传承有所贡献。

2. 研究方法

田野调查法。本文的研究资料主要来源于实地田野调查。主要通过对广西武鸣区马头镇的丧葬仪式的田野调查，深入现在的丧葬活动第一线，进行仔细的参与、观察活动。对马头镇的二次丧葬仪式过程、仪式活动的参与者等展开详尽而准确的描写、摄影、录像等工作，全程参与，获得了比较真实完整的第一手资料。

文献研究法。以广西武鸣区马头镇这个田野点为基础，归类整理并分析国内外学者的丧葬仪式研究成果，在学习前人的研究成果和了解当地丧葬习俗后做出相关的定性分析，尽可能从前人的研究成果中挖掘自身的创新点。

访谈法。以登门拜访和现场采访的方式进行访谈，通过对马头镇丧葬仪式的参与者，如道公等仪式专家、丧家子女、村民等受访对象交谈，了解丧葬仪式过程所蕴含的内涵，了解各参与者对死亡与生命的理解，从交谈中获取材料。

一、调查地概况

武鸣，古称“武缘县”，1912年改称武鸣县，寓意“以武而鸣于天下”，另也有“武略文韬，鸣于天下”之意。2015年被设立为南宁市武鸣区，是南宁市的最大城区。武鸣的历史文化源远流长，骆越古国的中心和最早的国都就在武鸣的马头镇一带。马头镇壮族的二次丧葬习俗正是在这独特的地理位置、历史文化背景的影响下不断传承。

（一）马头镇地理环境概况

“中国壮乡”看武鸣，武鸣区作为壮族的发源地之一，其优越的自然地理环境孕育了辉煌灿烂的壮民族文化。武鸣区，隶属广西壮族自治区南宁市，位于广西壮族自治区中南部，首府南宁市北部，地跨北纬 $22^{\circ}59'58''\sim 23^{\circ}33'16''$ 、东经 $107^{\circ}49'26''\sim 108^{\circ}37'22''$ 之间，西与百色市平果市交界，西南与隆安县相邻，南邻南宁市区，东与上林县、宾阳县接界，北接马山县（图1）。东部大明山山势雄伟，峰峦连绵不绝，并延伸向东北、东南，朝着武鸣河谷呈扇形分布，被北、东、南三面的马蹄形高丘陵、山地围绕。中部地区的丘陵、山地、平原相互交错分布，呈小盆地状。武鸣区多山地丘陵，山地、丘陵约2366平方公里，占总面积的70.2%。武鸣区辖有罗波镇、两江镇、马头镇、府城镇、灵马镇等13个镇。^[1]

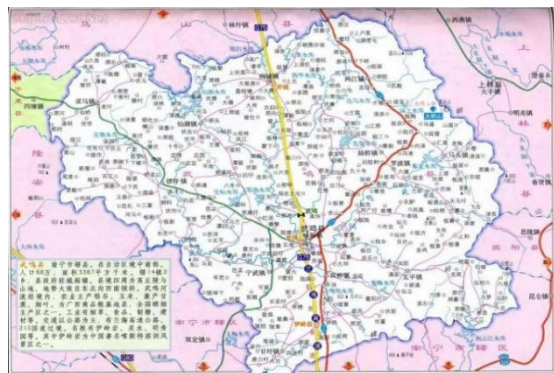


图1 武鸣区地图（来源于

<http://ditu.ps123.net/china/971.html>）

马头镇，隶属广西南宁市武鸣区，因其镇人民政府驻地地形状酷似马的头，故得名“马头镇”。马头镇位于武鸣区东部，距离武鸣区中心37公里，东邻上林县明亮镇，南毗邻罗波镇，西接两江镇，南连罗波镇，北靠大明山并与上林县接壤。^[2]马头镇地处大明山沿山一带，东、南、北部均被山地环绕（图2），地势较高，镇的西北方高高耸立着大明山的主峰龙头山，其海拔高达1760米，为桂中南最高峰；西部是高丘陵地带，中部为小平原区；境地内大多属于厚土层高丘陵，少部分属于半山半石的低丘陵和石山，其中也相间地分布有少量质地不纯

^[1] 南宁市武鸣区史志办公室. 南宁市武鸣区基本概况

[EB/OL]. <http://www.wuming.gov.cn/wmgk/wmgk/t397795.html>, 2020-03-07/2022-03-20

^[2] 黄树贤总主编，韩元利本卷主编. 中华人民共和国政区大典·广西壮族自治区卷上[M]. 北京：中国社会科学出版社，2018. 01:136-138

居民发展了不同的生产方式，不断提高经济收入和生活水平。

2. 生产生活

马头镇全年光热充足，雨量丰沛，土壤肥沃，十分利于发展农业生产。该镇的粮食作物以水稻为主，其次是玉米、豆类和薯类。经济作物主要有烟叶、甘蔗、木薯、花生等，烟叶在 20 世纪 70-90 年代甚至形成种植、卷烟制作、销售一整套完整的系统，但近年已经少有农户种植。同时种有西瓜、菠萝、龙眼、荔枝等季节性水果。近年来，我国在南方柑橘主产各省推广沃柑，武鸣区因其优越的气候、地理条件成为最适宜沃柑生长的区域，马头镇也不断开发沃柑种植基地，居民收入十分可观。蔬菜以空心菜、油麦菜、马铃薯、韭菜等为主，一年四季都有适宜种植的蔬菜。畜牧业以饲养生猪、牛、鸡鸭鹅等家禽为主。马头镇的森林覆盖率达 67%，山上遍布松树、桉树、龙眼树等。镇上居民的经济收入主要以农业生产、林业和外出务工收入为主，由于青壮年大多选择了外出务工，为避免土地荒废，人们大多选择在田地、山地间种植桉树。现今，马头镇已成为武鸣区桉树种植的重要产区之一。

在不断提高居民收入水平的同时，马头镇积极发展当地的民族特色，重拾古骆越国的灿烂文化。为了传承与弘扬骆越文化，提高当地壮族民众的文化自信心，2012 年，马头镇政府在县委、县政府和县文化部门的支持下，在马头社区建了一个 130 多平方米的骆越文化展示馆，其馆藏的图文和实物展示内容十分丰富，这也是广西第一个有骆越文化展示馆的社区。^[1]此外，马头镇还建了一个骆越文化广场（图 3），主要用于举办一年一度的最为隆重的广西武鸣“壮族四月四”祈丰暨骆越民俗文化旅游节。通过打造骆越始祖地、古骆越国都城文化品牌，宣传和展示马头镇骆越文化，从而增进民众对壮族历史、文化的了解，在提升文化影响力的同时，推动骆越民俗文化旅游的发展。



图 3 骆越文化广场
（笔者摄于 2022 年 1 月 25 日）

3. 社会结构

壮族农村地区的社会结构，一般由家庭、房族、宗族、村屯四个部分组成。家庭，是壮族社会基本的生产单位和生活单位。家，壮语叫“染”（“ranz”），

^[1] 广西南宁市人民政府. 广西首个镇级骆越文化展示馆在武鸣县马头镇建成 [EB/OL]. https://www.nanning.gov.cn/zjnn/mswh/t260655.html?ivk_sa=1024320u, 2012-12-10/2022-03-21

通常由父母和未婚子女两代人构成一个父系小家庭，三代同堂亦较为常见，四代以上同堂的家庭较少，大多壮族家庭在儿子结婚后会分家另行立户而居。父亲为一家之主，掌管全家的经济来源和支出，并对家庭中一应大小事宜进行决策。如果丈夫早逝而孩子年幼，则由母亲暂时掌管家庭事务，等到男孩成年，则由长子掌管全家事宜。招赘，俗称上门，加入女方的家庭。在壮族地区，很多招赘婚的人家一般是有女无子的家庭，而选择入赘的一般是一些家中人口众多且又无力讨娶的穷家男子。^[1]一般来说，只有儿子拥有财产继承权（招赘女儿除外），长子由于先承担起家庭重担，故分财产时可以多得到一些财产或田产，同时长子在父母晚年及后期办理丧事时要担负主要的任务，照顾老人起居和为父母处理后事等。

家庭在每一种社会活动中起着重要职能，壮族人的房族、宗族等血亲观念相当强烈。壮族向来的传统是聚族而居，在农村地区普遍存在同姓同族聚居的情况。房族（壮语称为“fong”），一般有二十来户人家，大概十代之内的亲属，他们有着共同的祖父，房族以父系血缘关系为纽带，在调适和维持族群的社会关系方面发挥重要作用。每一个房族成员之间的血缘关系维系着他们在日常生产生活、婚丧嫁娶、祭祀先祖等活动中的亲密关系。每个房族又分为几个“栋”（“dongt”），每一“栋”大约有6-12户家庭，在丧葬活动中，属于“栋”的亲属要担负组织、招待、维持秩序等最重要的工作。每个房族都有本房族的公祠和共同主公的墓地，各房族成员于清明节、中元节等节日一同祭祖，诵唱经文，聚会聚餐，通过这些活动来巩固房族内部的关系，实现房组成员的认同感与归属感，进一步增强房族成员间的团结和凝聚力。

宗族，由几个房族、有着更远的共同祖宗形成的同姓宗族，是在房族的基础上由关系更远的父系血缘关系发展而来的，一般也有统一的家谱系统。宗族明文规定五代以内成员禁止通婚，甚至很少存在同姓通婚的情况。无论红白之事，建屋造房，都会协作相助，有的种地、收割等生产活动，也会互相帮助，统一行动。宗族中的成员血亲观念较强，不容忍外宗族人欺侮和伤害，同时也不允许本族人侵犯其他族人的利益，更不可无端侮辱他人，否则会遭到舆论谴责甚至逐出宗族的惩罚。宗族各项重大事务必须经由各家家长进行讨论并大多数执相同意见才能实施。^[2]在现在的壮族农村地区，宗族的成员会在日常的劳作、红事白事中互帮互助，这些日常来往不仅加强了宗族间各成员的凝聚力，同时促进了邻里和谐。

村屯，壮族人聚族而居的村落称为“板”（“mbanj”）。通常来说，一个“板”由同一姓氏的几个宗族构成，但随着社会间的交流愈发深入，有的村屯会有几个不同姓氏的宗族共同居住，但同一姓氏的宗族居所会相互毗邻，彼此间的关系也更密切。早期的生产队（集体时代一起劳作形成的关系）和邻里互帮互助

^[1] 方素梅. 近代壮族社会及其变迁[J]. 云南民族学院学报（哲学社会科学版），2001，09（18）：174

^[2] 武鸣县志编纂委员会编. 武鸣县志[M]. 南宁：广西人民出版社，1998:883

的关系叫“gياهو”，他们在村里不属于房族或者宗族的关系，但他们同样需要在有的红白之事里出席，这是他们老一辈亲人遗留下来的互相帮助的友好关系，也是相互间有来有往的一种“人情”关系。也正是红白之事这些集体活动，维持着他们之间不间断的联系，成为房族亲戚外的又一集团。每个村屯都会有自己推举出来的村长，村长通常是村里德高望众，有声望的人担任。其主要职责是：维护村里的安全；当村里出现纠纷与争执时，需以公正的态度进行调和；管理和维护村屯的公共财产及共同利益；村里的公共活动的召集人和组织者，如修建球场、修路搭桥、文艺表演等都需要其组织；村长作为村屯的代表要负责与其他村屯或与上级官方沟通或协调。村长虽然具有一定的权力，但他根据情势需要发起活动或组织议事时，他提出的意见或所发倡议需要得到绝大多数村民的认同与支持才能实施。他在进行民事调解时只能尽力说服当事人服从裁决，不能以强迫的手段进行逼迫。村屯首先是一个拥有大部分农业生产要素的一种地缘的结合，但这种地缘结合同时被赋予了血缘与亲族的联系和意义，在一代代的历史传承下，他们拥有着共同的历史记忆和文化表达。

4. 传统节日

壮族的传统节日均由祭祀神灵发展而来，马头镇的传统节日展现了当地多神崇拜信仰体系。马头镇十分注重传统节日，农历每个月份都有特定的节日，节日期间各村子间互相来往，联络感情。同时，不管大小节日，节日吃食都要先摆上供桌祭祀祖先才能食用，由此可见壮族的祖先崇拜在其信仰体系中的重要性。正月最隆重的节日即春节，要打扫房子，包粽子，做糍粑等，最重要的是要举行隆重庄严的祭祖活动。二月初二春社，拜祭社神，祈求土地神赐福人间。是日家家户户做糍粑当饭，寓意封住鸟的嘴巴和眼睛，不让它们损害庄稼。^[1]三月三歌圩节，做五色糯米饭招待客人，高唱山歌、跳竹竿舞、抢花炮、抛绣球、斗鸡、斗鸟等活动令人目不暇接。四月四祈丰节，又称拜秧节，祈求祖神保佑雨水充沛、稻谷丰收，后来慢慢演变成各村屯之间聚会、联络感情的节日。五月初五端午节，家家户户包粽子。六月初六祭田祖节，六月稻谷即将丰收，预祝大家稻谷丰收的节日。七月十四中元节，又称鬼节，作为一年的中期节日，中元节是马头镇仅次于春节的重要节日，一年里的第二大节日。老人有句俗语：“七月吃了新丰收的稻米，脸上高高兴兴，吃完了继续开工，各奔东西。”壮族人认为，鸭子可以渡水过河，在中元节当天它们负责接送祖先的灵魂回家与亲人团聚，所以每家每户只会杀鸭宰鹅，以整鸭整鹅祭祀祖先。八月十五中秋节，吃月饼赏月。九月初九敬老节，女儿、女婿给老人送衣服和新米。十月初十“十成”节，寓意年成丰收，也可叫做糍粑节，到了十月，农作物全部丰收，村民们用糯米做成糍粑庆祝丰收。

^[1] 武鸣县志编纂委员会编. 武鸣县志[M]. 南宁：广西人民出版社，1998:880

十一月冬至日，过小年。十二月除夕，大家欢欢喜喜过大年。马头镇壮族人的节日内容丰富多彩，文化内涵深刻，每一个特色节日都表达了壮族民众崇尚和谐，感怀祖先，对美好生活的向往之情。

5. 民间信仰

壮族崇拜多神，认为自然万物皆有神灵栖息。除了信仰自然万物，祖先、师道公信仰等也在壮族民众心中占据着重要地位。

自然崇拜。自然崇拜是原始社会时期一种极其普通的信仰形式，壮族先民认为万物皆有灵性，神灵赋予自然界的万事万物、自然现象神秘力量，若不信奉自然万物，则有可能遭到自然的惩罚。在马头镇，主要有对雷神、土地神、树神、山神等的崇拜。壮族人认为雷公是严正而恐怖的神，主宰着人间祸福，故而在干旱年份，村长会召集村中人共同举行隆重且庄严的祈求降雨的仪式。土地神（在马头镇俗称为社公）是每一个村的保护神，一般来说每个村都会有一到三棵大树，多为木棉树、苦楝树或者榕树，村民们在树下设立社坛，于节日时进行供奉，祈求社公保佑五谷丰登，人畜兴旺。对于小孩子来说，如果他的命数缺少了五行中的某一元素，那么他就需要在道公的指导下去供养缺少元素的象征物。

以前儿子还小的时候，老是生病发烧，去算了一下，说要认契（以如今的说法来说就是认干爸、干妈），而且还要与道公建立这种认契关系，普通人不行，所以他去认了之后，一直到成年之前都不能吃狗肉、牛肉这些东西，不然影响不好。一开始以为和道公认契了之后就可以放心了，没想到过了几年，去算又说他命里缺水，要找个灵水祭祀才行，所以现在逢年过节，他都要去村里的泉眼处拜祭，这样才能安然无恙。^[1]

动植物崇拜。自然崇拜会随着社会意识的发展和认识水平的提高而发生变化。人类会将具有巨大威力的自然崇拜对象上所得出来的信仰概念慢慢地移植到威力相对较小的事物上来，而且首先会移植到与人类最为密切相关的衣食方面的事物上来。因此，动植物崇拜等原始崇拜也就出现了，并与自然崇拜一起来占据信仰世界的空间，协调物质世界与精神世界的关系。^[2]在马头镇，主要有蛇、癞蛤蟆（蟾蜍）、树神崇拜等。每个村几乎都会有树龄上百年的树，或榕树，或木棉树，在壮族的布洛陀神话里，木棉是壮族始祖神布洛陀的战士，在与敌人战斗时，它们手执火把，英勇善战，就连牺牲时也都站立着，变成了满身红花的木棉树；榕树则枝繁叶茂，象征着多子多孙，家族兴旺。^[3]因此，这些树通常被奉为村里的神树，不允许任何人砍伐或破坏，并且要好好养护与供养。在壮族的民间

^[1] 被访谈人：WYL，女，56岁，壮族，小学文化，马头镇那堤村村民，农民。访谈时间：2021年1月12日；访谈地点：WYL家中。

^[2] 李德成. 中国少数民族宗教信仰[M]. 北京：中央民族大学出版社，1999：16

^[3] 李德成. 中国少数民族宗教信仰[M]. 北京：中央民族大学出版社，1999：21

传说中，认为癞蛤蟆为天神雷王的儿子(另一说为女儿)，雷王命其视察人间旱雨情况，雷王则根据他们的叫声行云布雨。癞蛤蟆作为雷神的使者，人们见到癞蛤蟆时不能触碰、打、戏弄，有的还要绕道回避，否则会遭到雷神的惩罚。^[1]

祖先崇拜。祖先崇拜是在鬼魂崇拜发展到一定历史阶段出现的，是原始宗教极为普遍的一种重要信仰形式。壮族人在长期的社会生产生活中，逐渐将氏族的血统姻亲观念与鬼魂崇拜结合在一起，继而演变成了祖先崇拜。壮族人认为，活着的人只有一个灵魂，而一旦去世，就会拥有三个灵魂，三魂七魄会随着死亡而散去。即使肉身腐烂，但灵魂仍在。

人去世了，一个灵魂就会分解成三个魂魄，其中一个会附在尸骨上，进行二次葬之后变成祖先得以接受后辈的香火供奉，同时他护佑着家族的子子孙孙；第二个会升天，变成神仙，在西方极乐世界与祖先团聚；第三个会转生，依据前世功德，在接受地狱十宫殿的审判后，转世为人或牲畜。^[2]

为了祈求祖先的庇佑，马头镇的壮族民众在老人去世后不仅要为其举行隆重的葬礼，而且要在一次葬过后的三年时间里找寻风水宝地进行二次葬，为祖先打造一个衣食无忧的乐土。

师道巫卜信仰。壮族对于师道公、仙婆、风水算命先生的信仰由来已久。据说仙婆能使一切鬼神附身于她，卜算人之祸福，迷信的人家遇到各种疑难杂病往往就问于她。师公与道公并没有明显的区分，除了师道公，马头镇还有以佛教为主教义的僧，这些仪式专家一般统称为师父（“gongsae”）。不论是师道公，亦或是僧，他们都可以生儿育女与常人无异，平时也会进行农业生产，他们大多还兼任风水算命先生的责任，架桥求花、赶鬼驱魔、看墓地风水、算命等等，同时他们作为丧葬仪式的主持者，贯穿整个丧葬仪式的始终，发挥着不可或缺的作用。师道公以 5-7 人为一个团队，他们以其仪式法事为马头镇民众的日常生活“保驾护航”，有效的抚慰了人们在现实与精神等方面受到的伤害，因此深受当地人的信赖与尊重。

小结

马头镇优越的自然环境孕育了早期古骆越文明，给后人留下了无数的物质和精神财富。在自然地理方面，马头镇多山地丘陵，山中岩洞隐蔽，林丰树茂，为丧葬墓地的选址提供了更多的选择。在历史文化方面，该地作为古骆越国最早的都城，骆越文化底蕴深厚，民族文化辉煌灿烂，血缘关系和地缘关系的结合密不可分，保留了传统的壮族社会制度。多神信仰、祖先崇拜以及师道公信仰在当地

^[1] 武鸣县志编纂委员会编. 武鸣县志[M], 南宁: 广西人民出版社, 1998:884

^[2] 讲述者: ZZM, 男, 60 岁, 壮族, 初中文化, 马头镇东门街人, 僧; 访谈时间: 2021 年 10 月 17 日, 访谈地点: ZZM 家中。

的信仰体系中的重要性使人们对待葬礼的态度是庄严肃穆的，并且通过二次葬将逝者转变为祖先，以此延续对祖先的敬奉。正是在这独特的自然环境与民族文化背景下，传统的壮族二次丧葬习俗得以不间断的流传至今。

二、马头镇丧葬风俗概况

人类生理生命历程自出生始,以死亡终。丧葬文化作为壮族民族文化的一个重要组成部分,有着深刻的文化内涵与社会职能,同时在引导民众正确认识死亡、实现“生命教育”等方面发挥着重要作用。由于自然地理环境、民风民俗和民间信仰等因素在漫长的历史演变中并没有发生根本性的改变,马头镇仍然保留了质朴的民族文化,而壮族古老的二次葬习俗亦流行至今。

(一) 丧葬习俗的起源

骆越古国的中心和最早的国都就在广西的武鸣区马头镇一带。战国时期,在广西地区活动的少数民族被称为西瓯和骆越,壮族人民即为古骆越民族的后裔。关于“骆越”之名的由来,较早的历史文献记载有孔晁所著的《逸周书·王会》中记载岭南地区有特产“路人大竹”。^[1]《吕氏春秋·本味》亦记载:和(和,即调料)之美者,有“越骆之菌”。^[2]越骆,即越骆古国;高诱注:菌,竹笋。路与骆音同,含义也相同,即古骆越国的土著民。这些记载表明,早在周代,骆越民便被称为“骆人”,并以其特产“大竹”闻名于周,除了“大竹”,“菌”之美味亦广为流传。而古越人信奉鬼神的传统亦自古有之,司马迁在《史记》中有载:

是时既灭南越,越人勇之乃言:“越人俗信鬼,而其祠皆见鬼,数有效。昔东瓯王敬鬼,寿至百六十岁。后世谩怠,故衰耗”。乃令越巫立越祝祠,安台无坛,亦祠天神上帝百鬼,而以鸡卜。上信之,越祠鸡卜始用焉。^[3]

明代邝露《赤雅》所记:

汉元封二年平越,得越巫。适有祠祷之事,令祠上帝,祭百鬼,用鸡卜。斯时方士如云,儒臣如雨,天子有事,不昆命于元龟,降用夷礼,廷臣莫敢致诤,意其术大有可观者矣。^[4]

除了一些文献记载关于古骆越人自古有之的鬼神崇拜外,左江流域花山崖壁画也有关于越巫歌舞祭仪的记载。广西左江岩壁画由战国到东汉时期骆越人所绘制,其中有些如宁明花山、龙州花山、邕来山等地点的岩画中都有出现兽首人身的图像,是化身为鬼神的巫覡,意为取悦鬼神,避祸求福,展示了古骆越人“祭祀鬼神”的巫术礼仪的画面。^[5]古骆越人认为人死后会化身为鬼或神,人死虽肉身已腐烂,但其灵魂仍然存在。灵魂并不是虚幻的,而是真实存在于世的,它与

^[1] (晋)孔晁注.逸周书[M].钦定四库全书史部,清乾隆14年(1749):11

^[2] (战国)吕不韦编,(汉)高诱注.吕氏春秋·本味[M].四部丛刊子部:7

^[3] (汉)司马迁著,安平秋分史主编.史记·封禅书[M].上海:汉语大词典出版社,2004:488

^[4] (明)邝露.赤雅·卷下[M].知不足斋正本,清乾隆34年(1769):23

^[5] 王克荣,陈远璋等.巫术文化的遗迹——广西左江岩画剖析[J].学术论坛,1984(03):65-70

生者生活的世界一样，有居所，有感情，有爱情。逝者的灵魂存于另一个世界，和生前生活毫无二致，所以后人对于逝者墓葬的选址，遗体的安置以及陪葬品的放置，都需与逝者生前的生活保持紧密的联系。灵魂与生者之间的关系密切而复杂，它可以庇护生者，造福后人，反之，也可能会给生者招致灾祸。^[1]深深根植于壮族先民心中灵魂不灭的观念演化出鬼、神观念。对于鬼与神，他们既恐惧又崇敬，所以对逝者采用一套丧葬仪式来安抚、超度亡灵，并让魂魄有个完美的栖身之地，以避免其化身孤魂野鬼，祸害于人。对于古骆越人而言，由于早期几乎都居住在山洞、岩洞之中，当人去世后为避免其鬼魂侵扰，那就要将其葬于岩洞之中，同时将其生前所用之物一同放置，保证其衣食无忧，从而安抚亡魂，得到庇护，故而早期先民对逝者实行岩洞葬也就不足为奇了。岩洞葬是古骆越先民对于鬼神的恐惧而又崇敬的矛盾心理所发展起来的一种独特的丧葬方式，同期还发现了土坑葬的丧葬方式，这两种葬法已初现壮族二次丧葬方式的雏形。

（二）丧葬习俗的演变

随着社会分工的细化，原始的大部落逐渐解体，以父系血缘关系为纽带的家族观念就此产生，而原始的集体劳作生产方式在社会分工出现后遭到破坏，能占据大量社会资源的成为了统治者。丧葬习俗亦随着社会的发展不断变迁，这其中不仅仅是丧葬方式的改变，丧葬的观念也由原始的“灵魂不灭”、鬼魂崇拜等引申出更复杂的祖先崇拜、孝道等观念。

1. 丧葬方式的演变

原始社会时期，壮族先民对世界的认知程度是有限的。对于死亡，他们的态度是恐惧的，认为人死后灵魂会变成“鬼”骚扰生者，所以他们给逝者下葬时以绑缚、屈肢的方式进行，即“屈肢蹲葬”，这种葬式的特征主要是把遗体肢骨屈折，使下肢呈蜷曲形状，然后葬入墓坑，其目的是为了“锁住”逝者亡灵，以求安魂，禁止灵魂脱离肉体侵扰后人。^[2]1965年，考古人员在桂林南郊甑皮岩挖掘出了18具人类骨骸，其中大部分骨骸的葬式为屈肢蹲葬，还有少量二次葬和侧身屈肢葬，在此处发现的二次葬葬式是目前中国境内发现最早的二次葬。^[3]除了屈肢葬，广西的其他地区还发现了岩洞葬和土坑葬群，在马头镇社区，更是发掘了两处较为大型的墓群——元龙坡墓群和安等秧墓群，这两处墓群都属于土坑墓，均为分布密集、排列整齐的长方形竖穴土坑墓，其填土经夯实，有的墓坑用土甚至经过火烤，土质坚硬。在马头镇的那堤村，1974年考古队伍发现了敢猪岩洞

^[1] 彭长林. 广西早期岩洞葬初探[J], 广西民族研究, 2001 (04): 87

^[2] 潘云峰. 壮族丧葬文化与丧葬仪式及其社会结构因素研究——基于广西马山县D村的个案研究[D]. 广西师范大学, 2013:16

^[3] 巫惠民, 阳吉昌. 广西桂林甑皮岩洞穴遗址的试掘[J]. 考古, 1976 (03): 176

葬，该岩洞葬位于敢猪山近山顶处的一个山洞中。该墓葬所在的岩洞高出山脚约60米，岩洞内摆放的骸骨与陪葬品呈一个“凸”字形，且洞口十分窄小且隐蔽于树丛中，难以发现。^[1]岩洞葬的葬所多选择在较隐蔽和人迹罕至的天然洞穴内，极为偏僻和险峻的山弄之中，故而也被称为“悬洞葬”，且入葬后的大部分洞口都用大石块封堵严实，不为外人所知，显得神秘而奇特。考古学界大部分学者认为岩洞葬的起源可能是早期人类穴居生活的反映，是早期鬼魂崇拜、祖先崇拜观念的产物，且极有可能就是壮族二次丧葬的雏形。他们将洞穴作为专门的葬所，目的是使死者回到祖先的住地，与祖先会合，一同生活，让灵魂得以安宁。当然，选择“秘藏”的洞穴安葬逝者，也可能是基于保护逝者的骨骸免受破坏，灵魂不被外界干扰，随葬品得保安全等现实因素的考虑。岩洞葬的方式与现代的葬式基本近似，即人死后先将尸首另行寄存起来，待尸肉腐烂后再将骨骸移入洞内，但在当时还没有使用棺木、金捧之类的葬具，同时由于洞内的岩石多，泥土少，所以会从洞外搬入适量的泥土将骨骸掩埋，并在其周围放置一些陪葬品，通常为逝者生前所用之物。^[2]这种将尸骨放置于岩洞之中，再用土掩埋的方法应该就是当时原始社会土葬向岩洞过渡的葬法，随着棺木、金坛的出现慢慢演变成现在壮族所盛行的二次葬葬式。

从壮族二次丧葬葬式的考古来看，关于拾骨二次葬的起源最早可追溯到桂林的甑皮岩。另外，古籍文献对历代壮族先民进行拾骨二次葬的习俗也有记载。

较早的文献记载有《墨子·节葬下》：

楚之南有炎人国者，其亲戚死朽其肉而弃之，然后埋其骨，乃成为孝子。^[3]

《隋书·地理志》提及：

“蛮左”有人始死，即出尸于中庭，不留室内。敛毕，送到山中，以十三年为限。先择吉日，改入小棺，谓之拾骨。^[4]

徐松石在《粤江流域人民史》中记载了广西、广东一带的拾骨二次葬的习俗：

壮人有死人葬后捡骨再葬之风。粤西纪俗说壮人丧葬五六年后，必以瓦罐将骨殖捡贮，再行埋葬。此风现在两粤仍普遍的流行着。^[5]

从种种历史文献记载看来，岭南地区壮族的二次丧葬文化是在本土文化中产生的，而非外来文化的渗透影响。作为壮族文化必不可少的一部分，丧葬仪式的实践过程亦愈加显得庄严肃穆。

土葬和火葬是现如今马头镇民众最主要有两种丧葬方式。相较于火葬，人们

^[1] 韦江，杨清平. 广西武鸣河流域先秦墓葬的初步研究[J]. 南方文物，2007（03）：60

^[2] 黄云忠. 广西武鸣邕马山岩洞葬的发现初探——兼论广西岩洞葬的起源问题[J]. 广西民族研究，1988（02）：123

^[3] （周）墨翟著，（明）周子义辑. 元明善本丛书之子汇，墨子·卷六[M]. 涵芬楼，1937：37

^[4] 卢敏飞. 壮族拾骨葬述议[J]. 载（唐）魏征著. 隋书·地理志[M]. 北京：中华书局，1997：85

^[5] （民国）徐松石. 粤江流域人民史[M]. 北京：中华书局，1939：90

更多还是以传统的土葬作为主要葬式。无论是土葬还是火葬都需要二次葬才能真正构成完整的丧葬葬式，新丧首次葬与拾骨二次葬的具体实践方式仍为土葬。一般先将死者置于棺材中长墓下葬，待到三年尸体完全腐化后再进行圆墓样式的拾骨二次葬。1981年，武鸣成立了县殡葬管理所，将殡葬改革、推行火葬列入议事日程。^[1]自上世纪九十年代始，区政府也极力在马头镇推行火葬，如果主家选择对逝者进行火葬也并不意味着可以直接进行二次葬，而是要先将骨灰盒存放于田沿边或者山崖下，等到三年期满择好黄道吉日方能完成二次葬。总的来说，完整的壮族丧葬仪式不允许跳过一次葬阶段，需要三年的过渡期才可进行二次葬。

2. 丧葬观念的演变

中原文化传播到岭南地区时，原始的壮族社会结构也在一定程度上遭到解体，壮族先民吸收一部分汉文化，经汉制渗透并整合形成新的壮族社会。随着社会生产力的发展，原始壮族的大部落社会逐渐被分解成多个小部落社会，以父系血缘为主的家族开始主宰人们的日常生活，其“灵魂不灭”观念逐渐被新的社会结构淡化，祖先崇拜则迎合新的需求而产生并占据一部分原始信仰体系。也正是由于社会生产力和社会分工的细化，每个部落的一切活动需要更广泛的交流、交换才能继续运转，为将社会中的家庭功能原始延续传承，人们不得不发散本家庭的关系网络，房族、宗族观念也由此产生。家族、宗族观念的日渐强化，在一定程度上强化了以父系血缘关系为核心的社会交往，增强了壮族族群的凝聚力和认同感。

壮族地区尽管在一定程度上受到汉文化的渗透，但壮族地区的封闭性使壮民族文化得到最大限度的完整保存，形成一种文化“闭环”。历代中央在少数民族地区推行羁縻制度与土司制度，这两大政策不但没有解决这种文化劣势的局面，反而放大了阶级分化。明中后期，中央对壮族地区进行政治与经济方面的改革，且以更强制的手段进行文化上的干预，即所谓的“改土归流”，但收效甚微。另外，中央政府将汉族的丧葬价值观念融入壮族的丧葬风俗，允许壮族地区保留一部分原本的丧葬仪式习惯。所以流传至今的壮族二次丧葬仍保持了特有的民族特色，但同时也体现了孝道、宗亲观念。

（三）延续二次丧葬风俗的影响因素

现今马头镇的壮族民众仍延续着古老的二次丧葬习俗，完整的壮族丧葬以祖先崇拜为核心，实践方式主要体现在孝道的践行，同时以房族、宗族成员的血缘、族缘关系为支撑。传统的二次丧葬风俗的保留与延续离不开马头镇当地特有的地理环境、政治、经济以及文化等因素的影响。

^[1] 武鸣县志编纂委员会编. 武鸣县志[M]. 南宁：广西人民出版社，1998:666

1. 地理环境因素

在地理方位上来看,广西一直都是中国的“边陲地带”。广西位于中国地势第二阶梯中的云贵高原向东南沿海过渡地带,其地形特征就是四边高中间低,在地貌上以山地丘陵为主,山岭绵延、山体庞大,四周都是高山环绕,只有中部与南部才是平地,由此形成了一个相对封闭的地理环境。^[1]广西自古就有“七山二水一分田”的说法,不仅多山地丘陵,且很多地区属于喀斯特岩溶地貌,所以广西的山中有很多奇形怪状的石灰岩岩洞。壮族先民早期所采用的岩洞葬正是在这得天独厚的自然环境下最优选择。封闭的地理环境和险峻的地势不利于与外界的经济、文化交流,民族文化也因此有着浓厚的地方色彩。我国历史上几次大规模的中原汉人南迁,如魏晋南北朝时期北方混战、唐朝“安史之乱”等时期的民族大融合,在一定程度上促进了南北方的文化交融,但壮族地区的封闭使得南下汉人越化远远大于越人汉化的比例。封闭的地理环境也使得壮族人在生产中主要依赖土地,而区内丰富的自然资源完全保证居民自给自足。区内的人口流动基本没有明显的变化,小农经济长期占据主导地位。这些因素都导致了广西壮族地区长期以来维持着人与土地相平衡的状态,也保持了一定的自我民族意识,为保留当地的二次丧葬风俗奠定了基础。除此之外,广西大部分区域都属于山地、丘陵地带,平原相对稀缺,而农业生产大多在平地进行,因此岩洞葬、二次葬的选址通常选择安葬于山中或岩洞葬。在气候方面,广西属亚热带季风气候区,全年降水充足,土葬容易使尸体腐烂,为了将尸骨处理妥善,避免潮湿,早期壮族先民实行岩洞葬。随着时代发展,陶瓷技术日益发达,壮族人开始把尸骨捡出装入陶瓷罐(金坛)中进行二次葬,以此将尸骨保留得愈加完整且长久。由于这得天独厚的自然环境,所以二次葬依然是最主要的丧葬实践方式并不足为奇。

2. 政治因素

对于历朝历代的中央王朝来说,广西远离政治中心,地势偏远,多崇山峻岭,历来被称为“南蛮之地”。且广西地区的少数民族众多,其语言、宗教信仰、习俗等与中原地区天差地别。为了稳定南岭地区,长期以来,羁縻制度、土司制度是中央对少数民族地区所采取的统治政策,即以夷制夷,因其俗以为治,通过当地的酋长、民族首领进行间接管理,允许少数民族地区保持原有的社会、政治、经济、文化形态。^[2]一直到民国时期,广西的土司制度才取消。也正是由于这长期不变的政策使得壮族地区一直保持原有的社会形态,社会发展十分缓慢。虽说从汉朝开始,中央就尝试通过中原汉人南迁岭南、派遣官员传播汉文化等手段不

^[1] 广西壮族自治区自治区地方志编纂委员会办公室. 地理 [EB/OL]. <http://www.gxzf.gov.cn/mlgxi/gxrw/zrdl/t1003585.shtml>, 2020-07-13/2022-03-22

^[2] 何盛明主编. 财经大辞典·下卷[M]. 北京: 中国财政经济出版社, 1990:2089

断对壮族地区进行文化、思想上的渗透，但这种手段发挥的作用是十分有限的，对普通民众而言也很难接触到。在土司制度之下，社会阶层等级森严，上层阶级利用权力刁难底层民众参加考试或通过经济盘剥，使大部分壮族民众无法求学，大部分的资源都集中在上层社会，穷家子弟想要通过读书改变社会地位可谓难如登天。在这样的政治背景下，上层阶级大多只进行一次风光、隆重的“大葬”，而底层社会的壮族民众大多都是“农奴”或农民，不允许僭越等级，所以薄葬是他们主要的丧葬方式。为了延续生者对死者的感怀，增强丧葬仪式的规格，他们通过拾骨二次葬的丧葬方式完成对死者的处理，弥补葬时的不足，二次丧葬方式随之流传下来。^[1]但在特殊的历史时期，如文革时期，壮族的丧葬文化也曾遭到一系列破坏，丧事活动逐渐变少，丧葬仪式全面停止，不允许道公做仪式。在马头镇，甚至一有人去世直接就地埋葬，丧事活动进入一段时期的低谷。

文革时期，国家不允许任何形式的丧葬仪式，镇上的人一旦去世，就要一起埋在镇里挖的一个大坑中。但是同样没有放弃二次葬的习俗，而且当时那么多人一起埋，过后三年重新挖出来进行二次葬，我们都分不清是哪个，但反正是要带回去完整的骸骨的。以前板潘屯还有一位母亲和她的两个子女被一起丢弃在窑洞里埋葬了。文革过后好几年，请道公的传统才能继续。^[2]

改革开放后，国家进入快速发展的新阶段，很多壮族民众开始了“旧丧”。在丧事活动逐渐恢复之后，后人重新为逝者举办丧礼，并以隆重的丧葬仪式来弥补先人。与此同时，国家在少数民族地区实行民族区域自治制度，壮族地区拥有较高的自治权，在一定程度上为延续壮族地区的二次丧葬文化提供了保障。

3. 经济因素

在封建地主和土司长期的压迫与剥削之下，广西的经济发展十分缓慢。历朝历代的统治者为了稳固中央政权，对少数民族地区采取的民族政策虽说在一定程度上解决了少数民族地区的部落割据问题，但没有具体的经济政策去改变贫穷落后的社会。所以壮族地区保持了原来自给自足的经济形态，小农经济占主导地位，底层民众的经济社会地位一直没有得到改变，这也为保留现有的二次丧葬习俗提供了经济基础。直到废除了土司制度再到后来的新中国成立，等级观念渐渐淡去，象征着上层地位的厚葬的丧葬方式不再是上层社会所专有，使得厚葬之风一度盛行。虽说新中国成立后，对少数民族地区的经济采取了各项扶持政策，但长期积贫的社会并没有那么容易改变，壮族农村地区依旧以农业生产做为主要的生计方式，这也是传统的二次葬习俗仍被保留下来的原因之一。

^[1] 黄林. 壮族二次葬俗浅探[J]. 广西右江民族师专学报, 2006, 08 (19): 24

^[2] 被访谈人: SMR, 女, 73 岁, 壮族, 马头镇那堤村村民。访谈时间: 2022 年 1 月 15 日; 访谈地点: SMR 家中。

4. 文化因素

在土司时代,壮族底层人民几乎没有接受教育的机会,土司阶级掌握着绝对的政治、经济、文化大权。早从汉朝开始,中央政府不断实行汉人南迁、派遣官吏前往南岭地区传播中原文化等政策,但收效甚微。秦汉到南北朝时期,壮族地区的私学教育逐渐发展,但这种私学教育尚属萌芽阶段,主要局限于上层社会的家学和南来文人的讲学教授,下层民众几乎没有接触知识的机会。^[1]宋代官学的发展在一定程度上促进了壮族地区的文化进步,但汉字并没有被广泛使用,汉字的普及程度十分低下。在壮族地区,民众大多使用方块壮字,方块壮字的特点是构型复杂,且没有统一的写法,不利于广泛使用。在民间,道公所流传的唱本用的是“土俗字”(另有称为“生字”)所书写,一般的壮族民众根本看不懂。广西地区自古就是各少数民族的聚居地,常常是十里八乡不同音,繁杂的民族语言亦是吸收汉文化的阻碍。

在壮族二次葬的发展过程中,除了民众自发的传承,在原始宗教基础上结合儒、释、道等产生的师道巫卜信仰和风水观念也产生了重要的影响。原始宗教之鬼魂崇拜,在丧葬仪式中得到充分体现。为了安抚死者的鬼魂,避免受恶鬼作祟和得到善魂的保佑,壮族先民们求助于拾骨葬这种丧葬方式。在我国原始社会时期,普遍流行着这样的宗教信仰,即“血肉是属于人世间的,必须等着血肉腐朽后,才能做正式的最后埋葬,这时候死者才能进入灵魂世界。”^[2]壮族地区的拾骨二次葬能流传下来的重要原因之一与当时的宗教信仰和现实需要相符合。祖先崇拜在壮族地区的信仰体系中占据最重要的地位。在壮族人的传统观念里,他们认为,寿终正寝的魂魄应该由其后嗣送入祖灵居住之地,一同享受后人的香火供奉。要将祖宗魂魄顺利送达祖先灵地,就必须通过拾骨二次葬的方式,使其灵魂脱离肉身得与先祖会合。^[3]壮族人相信人一旦去世仍以灵魂的方式继续存在,并且与同一家族的人保持着紧密的联系,先人的灵魂既可以保佑家庭族人兴旺发达,也会在不满意的时候侵扰生人的生活。在又敬又怕的情绪之下,壮族民众通过祭祀、请道公超度、举行二次丧葬等方式来安抚逝者灵魂,借此避凶趋吉,从而祈求亡灵保佑后辈子孙。故而风水先生、道公等仪式专家在这样的文化背景下显得尤其重要。他们不仅会赶鬼祈福,在丧葬仪式中的重要地位更是不可撼动。人们将墓地的选址与生者的吉凶祸福联系起来,认为只有选择适宜的风水宝地做为逝者最后的归宿,逝者才能护佑生者,造福子孙后代。正是在这样的文化背景下,马头镇一直延续着二次葬丧葬习俗。

[1] 黄林. 壮族地区的二次葬式[J]. 柳州师专学报, 后改广西科技师范学院学报, 2006, 09 (21): 127

[2] 宋兆麟. 中国风俗通史·原始社会卷(丧葬风俗)[M]. 上海: 上海文艺出版社, 2001: 275

[3] 钟巧玲. 广西桂中壮族二次葬及其心理初探[J]. 新世纪论丛·社会与文化, 2006 (03): 130

小结

由于地理环境、民风民俗、民间信仰的特殊性，以及中央政府给予壮族地区的高度自治权，壮族地区形成了与其他民族地区不同的二次丧葬文化，至今仍一直延续着。原始先民的“灵魂不灭”观使壮族人相信鬼与神的存在，而由鬼神崇拜引申出的祖先崇拜，使人们通过拾骨二次葬将逝者的骸骨转变成神圣的祖先。生者顺利让逝者成功“汇祖”，并进行祭祀、供奉，作为回报，逝者以“祖先”的身份继续保护生者。壮族民众认为死亡无非是变换了存在的形式，是另一种意义上的分离与聚合。肉体死去与现实的亲人告别，但灵魂回到了天堂，以祖先的身份继续“活着”，或者等待转生重回人世。

三、马头镇的丧葬仪式及其生命教育观解读

壮族民众十分重视丧葬，除了害怕逝者灵魂的打扰，人们认为人死了以后可以和自己的祖宗团聚在一起，共享天伦之乐。马头镇拥有一套以既定仪式体现其基本社会关系结构和特定文化意义的丧葬制度文化，即以新丧首次葬和拾骨二次葬两个仪式形成完整的丧葬仪式，完成壮族人对个人生命存在意义的阐释，其仪式过程及其相关习俗都蕴藏着丰富的内涵。在举行隆重的新丧首次葬以后，还要等三年后进行拾骨二次葬，通过这两段完整的丧葬仪式构成壮族人对于生命教育的诠释。

（一）新丧首次葬仪式过程

在马头镇，60 岁以上去世的都可以称作喜丧，因为要有 60 岁以上才可称为大寿，否则只能说夭亡。若是老人到了 60 岁以上自然老死，走的时候比较安详，没有受到病痛的折磨，这对于老人与家人来说，并不是一件坏事。通常人们也比较重视老人的丧葬，丧葬仪式过程的每一环节都至关重要。通过举行隆重的葬礼来表达对老人的尊敬和孝顺已经成为当地壮族民众的一种普适价值观。

临终：当老人临终之时，家里的孝男孝女要提前将其抬下床，必须及时将逝者移至大厅，脚向大门，头向神台躺卧。因为在壮族人民的传统观念中，厅堂被视为神圣居所，故一般也会将棺木放于客厅里，老人在此安卧也表达他安详无难的天堂生活。

报丧：老人过世后，家中便会派人去报丧，及时向族人、姻亲报丧示哀。一般是主家先通知房族的亲戚，在向娘舅家的人报丧时，要从房族的四代亲属中选最亲的人过娘舅家去。主家通知完房族亲戚之后，他们将丧事的指挥权、经济权交给房族亲戚主管，让他们安排各项报丧事宜。在老人逝世当日，要用草帽将祖龕盖住



图 4 草帽盖住的祖龕
(笔者摄于 2022 年 1 月 22 日)

(图 4)，不向祖先报丧。这个习俗是因为怕祖先“看到”后人去世而感到难过，便从过世的那一刻开始就要用草帽盖起来，直到将逝者安葬完毕才能将草帽取下来。

娘舅家(壮话称为“daita”)的人，不需要守孝，而且我们负责去报丧的人一定要亲自到他们家里去，他们出殡日才来送上山。但是关系较远的亲戚或是以

前属于同一生产队的村里的亲戚（一般统称为“giahuo”）收到报丧人的消息后，要给香、蜡、纸、一斤猪肉、白布（号）或者一元钱（这里的一元钱也是用于买“号”，因为一般家里都不会备有白布）等物品让报丧人带回去给主家，这是以前的做法。现在电话通知比较方便了，他们都是出殡日才来，就自己带这些东西来就可以了。^[1]

关于向亲人、朋友报丧时的说辞：

因为在丧事期间，主家三代以内的亲属要时刻在老人旁边守孝，他们是不做事的，就由我们四代亲属管事的去通知房族所有人，再安排房族的亲属前去报丧，主要是请娘家，村外的亲戚、朋友。我们这里是逝者过世的第二天才去报丧，要问清楚主家要请的人和主家是什么关系，叫什么名字，住在哪里。去到他家报丧的时候，要进到他家里去，被请的人要接待好我们去报丧的人，做一顿饭给我们吃，我们也一定要吃的，不吃就是会有晦气，吃了才可以消除一些霉气。我们通常是这么说的：“那几天这个老人身体不好，于X号已经走了，你们明天几点之前要准时到主家，X点要一起送上山了。”告知这些信息以后我们回去要到主家那里去报告有多少客人送葬当天到。^[2]

净身：逝者过世的三到四小时左右，由家中的孝男孝女为其象征性的洗澡净身。通常是左右脸各轻轻擦拭三下，再帮老人穿好衣服和袜子，接着将老人搬至客厅铺好的席子处。同时要为逝者搭好并落下蚊帐，盖好被子。

入殓：在聚集各位亲属之后，便将老人放入棺材之中。入殓工作由房族亲戚（一般为男性）来完成，“入殓的时间一般是过世的第二天才进行，主家人不能做这个事的，通常是房族的亲戚（男性）负责入殓事项。孝家的人不能做这些事，这是老祖宗传下来的规矩。”^[3]将尸体放入棺材的时候，头要对着棺头，脚要对着棺脚；一同装殓的物品通常为逝者生前常用之物，先铺垫好棺材底部，再盖红毛毯，头部要放置枕垫，两侧要置放好衣帽和硬币，象征着老人在阴间可以吃穿不愁。若家里亲人的生辰与逝者相冲突，那么这个亲人不允许看逝者净身和入殓，否则逝者与生者产生冲突，不吉利，故需生者回避。

现在大多时候会放进去九个硬币和白米，因为壮族地区讲八卦九公，有的地方讲究八卦，把硬币摆放成八卦的样式，像我们马头镇一般讲究的是九公，除了给主公的供奉，逝者在阴间也能使用钱，放白米是为了逝者在阴间能有吃的。棺木上要用红毯覆盖，红毯是孝女为了孝顺亡者而遮盖在棺木上，起到预防各种动

^[1] 被访谈人：PCF，男，55岁，壮族，初中文化，马头镇那堤村村民，农民。访谈时间：2021年12月30日；访谈地点：PCF家中。

^[2] 被访谈人：PCF，男，55岁，壮族，初中文化，马头镇那堤村村民，农民。访谈时间：2021年12月30日；访谈地点：PCF家中。

^[3] 被访谈人：SMR，女，73岁，壮族，马头镇那堤村村民，农民。访谈时间：2022年1月15日；访谈地点：SMR家中。

物骚扰的作用，避免打扰逝者安息。一般来说，硬币和白米是最重要的，有吃有用，还有新衣服，吃喝穿用都不愁，让后辈亲人放心。亲人去世以后，除了在棺木中放硬币，家中亲人也要在装满水的水缸里放硬币，放单数的硬币，一三五七九枚都可以，这是从古老就流传下来的，必须是单数。^[1]

棺木里除了放一些衣物、食物与钱，还放有象征子孙陪伴的稻草人：

放一些草木灰（用以浸透脏污的东西，怕棺木破裂）进去，用钱封住老人的眼睛，用以镇魂。还要放一些干稻草，不管逝者有没有后代都是要放的，扎成小人的样子，稻草人是子孙后辈的象征，告诉孤魂野鬼，自己的子子孙孙陪在自己的身边，以避免孤魂野鬼来骚扰。^[2]

除了这些基本的陪葬品之外，子孙们也可以在棺中放入一些金银、镯子等随葬品，一来对先人尽到最后的孝心，二来可于三年后“捡金”（拾骨二次葬）之时取得辟邪、纪念、祥瑞之物。^[3]

守孝：停棺守孝三天。守孝期间主家三代以内的亲属必须停下所有事情，从老人去世的第一天起就要守三天的夜，这三个日日夜夜都要守在老人身旁即守孝（图5）。在吊丧者前来吊唁逝者时，孝男要下跪，而孝女则半跪迎接，双手递香和纸。在守孝期间，丧家的家庭成员将其社会身份降低到最低层次，以此接受社区其他成员的吊唁。



图5 守孝的孝男孝女
（笔者摄于2021年9月24日）

老人去世了，我们应该让他再陪我们几天，这是孝，孝顺他，三天以后他真的永远离开我们了，再也见不到了，所以我们要最后陪伴他三天。以前守孝不止三天，现在大家工作都忙，就简化成三天，守孝就是最亲的主家人来守，堂亲和嫁出去的女儿带上她的丈夫回来一起守三天孝。孝男孝女在这段时间要守在棺木旁边，为老人守夜，男女分两边席地而坐，孝男一般正对关棺口对着灵牌而坐，而孝女则是坐在棺材侧边。古时一般是男在前，女在后，男人代表的寿，而女人代表的是福，男人求寿，长寿，福寿福寿就是这样的意思，而男前女后就是古时男尊女卑流传下来了，所以就算现如今我们追求男女平等，但一般来说还是孝男

^[1] 被访谈人：ZZM，男，60岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧。访谈时间：2021年10月17日；访谈地点：ZZM家中。

^[2] 被访谈人：SMR，女，73岁，壮族，马头镇那堤村村民，农民。访谈时间：2022年1月15日；访谈地点：SMR家中。

^[3] 梁福兴，陆发焕.壮族丧葬仪式结构及其文化象征意义解读（一）——以榕垌村壮族新丧首次葬仪式结构及其文化象征意义分析为例[J].玉林师范学院学报（哲学社会科学），2009（30）：36

坐在灵牌前，而孝女坐在棺木旁边。^[1]

戴号：家中有老人逝世，亲人们会在头上、腰上或者手臂上绑上白色的布条，这个布条被称为“号”。绑在头上的“号”是孝男孝女必须佩戴的，叫“大孝”（图6），是正的主家人、最亲的亲人，一般是指子女，嫁出去的女儿带回的丈夫，以此体现与逝者最亲密的血缘关系。如果逝者没有儿女，那就由最亲的亲属戴“大孝”；属于孙辈和堂亲等的亲属则将“号”绑在手臂上（图7），但是要注意区别男左女右。

我们戴的这个“号”起到区分逝者身份的作用，就像交通标识一样。比如是男人逝世，那么“号”的佩戴就是男左女右；反之，若是女人逝世，那么“号”的佩戴就是男右女左。这样的区分就是为了让外人知道逝世的是男是女。这个来源有个小故事，据说是因为以前有一个老师父带着一个小学徒，有一天肚子饿了想找地方吃饭，他们遇到了一家人正准备出殡，老师父说要是他可以算出来逝者是男是女，那希望主家能给点吃的，主家同意了。老师父进去探了一下，说这逝世的是男的。但小学徒不知道怎么看，就随便说这是女的。结果就是小学徒没吃上饭。^[2]

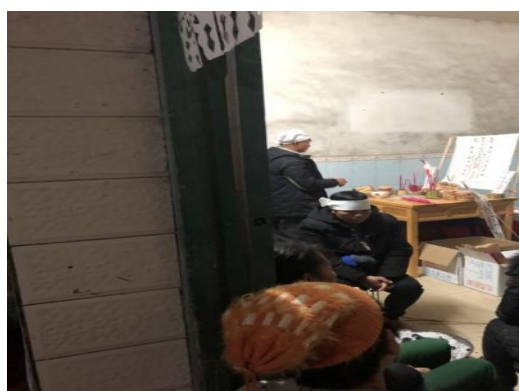


图6 戴“大孝”的孝男孝女
（笔者摄于2022年1月22日）



图7 戴“号”的亲属
（笔者摄于2022年1月22日）

开丧：开丧仪式是壮族丧葬活动的重要仪式，一般由丧葬仪式专家主持，丧家准备好香烛祭品等物品并布置好丧堂后，道公要先摆设好“云宫宝殿”（图8），悬挂元始天尊、太上老君等神灵画像；而僧要摆好佛堂，悬挂如来佛祖、观音菩萨等神佛画像（图9），布置好法场后，才能开始一系列丧葬仪式。

^[1] 被访谈人：ZMZ，男，60岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021年10月17日；访谈地点：ZMZ家中。

^[2] 讲述人：ZMZ，男，60岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021年10月17日；访谈地点：ZMZ家中。



图8 道公的“云宫宝殿”
(笔者摄于2022年1月22日)



图9 僧的佛堂法场
(笔者摄于2021年9月23日)

哭丧：即对逝者的哀悼和孝敬，如果亲属的哭泣不够哀伤，仪式专家会吟唱《山歌叹灵》或者别的孝歌，一般以唱山歌的形式唱出来，唱亡者的人生功绩，赞美他的品德。比如赞颂他辛辛苦苦养大孩子，感叹他创业、劳作之艰辛，纪念逝者，让后人记得他，怀念他，唤起亲属更哀伤的痛哭。

丧宴：丧宴的吃食与喜事的饮食相差无几，丧宴的筹备多为丧家的房族亲属以及周围邻居负责。男性一般负责下厨，而女性负责招待前来吊唁的亲朋好友，上桌摆菜洗碗。丧宴没什么太大的讲究，但男女通常会分席而坐。

出殡：出殡仪式一般是在老人去世的第三天中午进行，由道公确定正式出门安葬的时间，一般会定于中午十一点到下午一点之间出门。从出门的那一刻起就要放鞭炮与撒纸钱，送葬队伍护送老人棺材前往装尸地（图10），装尸地的选址一般是村里约定好的固定的山头，但是墓地的安葬不允许重合，所以当一山地满后，就要另寻山地安葬。等到封棺安葬结束之后，由孝男怀抱老人的一些衣物率先返回，在返家途中不允许回头张望，否则老人的灵魂也会随着队伍重新返家，自此漂泊无依，不利于转生。



图10 送葬队伍
(笔者摄于2022年1月23日)

沿途都要撒纸钱和一毛或两毛纸币，相当于是买路钱，我们前往的路上，会有游魂野鬼等不好的东西过来，撒纸钱给他们用，就避免他们的打扰和冲撞。放炮是为了开路，告知阴阳所有人要出去安葬了，避开我们，以前怕小孩子害怕，所以途径的家人会关上房门不让孩子去看，告诫小孩子不要乱跑，以免冲撞了亡魂。出门下葬时由孝男孝女先走，其后是棺木和道公，最后是各位亲人。抬棺的人通常由一个直系亲属以及几个旁系亲属组成，在前往葬地的过程中，抬棺人可以轮换，但不允许喊累。我们这里六十岁以上去世都可以称作喜丧，以前那些有钱人的亲人去世，可以用砖盖住棺材，称作阳墙，相当于为逝者做一个房子，但

是穷人家没钱的话就只能土来做阳桥。如果不幸早逝，那么只能土埋，也不能做阳桥。安葬完毕后，全部人可解开“号”，辞别亡灵，但主家亲人还有七天的守孝，守七期间的亲人也要带上“号”。^[1]

挂红：从安葬地回到主家，所有送葬之人要吃完一顿饭才能散。主家会在门口放一个纸箱，里面放很多包有一角钱（或硬币）的小红包，吃完丧宴临走前，一人拿一个，称为“挂红”，借此驱除厄运。

守七：等到出殡仪式结束后，主家人与四代内的亲属要一同守七，即守七天的孝，守七期间的亲人也要戴上“号”，不允许进到别人家中。白天他们可以自由劳作，但晚上要守在家里。

以前的家人们的守孝期为三年，但现在守三年孝简化成了继续守七天的孝，在这七天，主家人不能进去别人家，最多只能站在门口，否则会将厄运带给别人。守七一般是亲戚过来守，比如叔叔伯伯，而且主要是男的过来守七，当然了，主家的儿女也要一起守，守这七天是因为逝者的三魂七魄会对家里有所留恋，所以为了不让家人害怕，所以亲戚会过来陪伴。之所以没有婶婶、伯母过来就是因为古时男尊女卑的糟粕，在这七天里，过来守七的叔叔伯伯只会晚上过来守，和主家一同吃晚饭守夜，睡在客厅。^[2]

守七仪式的结束意味着新丧首次葬的所有仪式结束了。从这一系列复杂的仪式过程来看，马头镇当地的丧葬过程在一定程度上深受灵魂观念、祖先崇拜以及宗族体制的影响。丧葬活动中的报丧、入殓、哭丧、出殡、守孝等环节，都体现了汉族丧葬风俗的文化特质的影响，但仍然保留了大部分的壮族民族文化特色，特别是完整保留了壮族的民族信仰以及特有的丧葬仪式专家，形成壮族独特的新丧首次葬文化。

（二）拾骨二次葬仪式过程

相较于新丧首次葬的隆重仪式，拾骨二次葬并没有那么多复杂的过程，也不需要请道公队伍过来作法，但一般会有一位道公随行做些法事。但拾骨二次葬是丧葬仪式的最后一个步骤，是构成壮族完整的丧葬文化必不可少的一环。拾骨二次葬的完成才算是一个壮族丧葬仪式真正的完成，完成这一仪式也是为了这三个目的：其一，埋葬逝者经过分解和腐烂之后的尸体，从而妥善处置骸骨；其二，保证灵魂能够顺利地到达逝者的世界；最后，彻底将生者从服丧期中解脱出来，回归正常生活。^[3]拾骨二次葬仪式遵循着一个固定的流程，其中任一环节缺一不

^[1] 讲述人：ZMZ，男，60岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021年10月17日，访谈地点：ZMZ家中。

^[2] 讲述人：ZMZ，男，60岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021年10月17日，访谈地点：ZMZ家中。

^[3] （法）罗伯特·赫尔兹. 死亡与右手[M]. 上海：上海世纪出版集团，2011：40

可，作为逝者真正的最后归宿，二次葬墓地的选址关乎整个家族的福泽。

1. 二次葬前期准备

首先要进行对遗骨的观察。装尸地的土质、环境、气候等因素都会影响开棺的时间。在马头镇，下葬期满三年半之时，一般都会请本家族的长者到逝者的墓地进行观察，决定是否可以开棺捡骨。若是肉身已经完全腐烂，那就可以开始准备各项事宜，否则要重新葬回原处。其次要请风水先生或道公选择适宜的风水宝地才能进行最后的安葬，因为这是为逝者选择最后的安家之所，同时也关系到整个家族生者的福泽。

具体开棺的时间请道公算好日子，一般是家里的男性去开棺，以前男尊女卑，所以女性一般不去，现在不要紧，主家人都可以去。二次葬的选址要师公来算，是否适合安葬，安葬的时间要具体看年、月、日，甚至精确到时辰，每个环节都要符合所有条件，按照严格的时间规定进行。家里人去找墓地，找好以后让道公去评，如果一直找不到好的地方，那捡骨之后还是先放置于田沿边或者山崖底下，一直到找到好的地方才能过去安葬。如果二次葬了就一定要找好的地方安葬，否则触犯禁忌，会冲撞后辈亲人。如果二次葬过了几年，有一些迹象表明墓地的选址不好，那就要重新挖出来找新的墓地安葬。^[1]

最后，在进行捡骨之前，要先准备好专门盛骸骨的陶瓮，即金坛。金坛整体中间鼓出，上下两端皆小，面纵向的中心线的两侧有凸起的向上飞舞的凤凰（女性使用）或者盘柱的金龙（男性使用）等图案，整个罐体呈金黄色，所以也叫做金坛。^[2]壮族人民对于龙、凤等神物也充满了崇拜、尊敬之情，且金为五行之首，将先祖的骸骨安放于金坛之中传达了后辈子孙对于先人的爱戴与孝顺。

2. 二次葬的流程

前期的准备工作完成后，就可以按照道公算好的日期进行开棺拾骨，开棺的时间必须要严格遵守道公所提出的时间点。二次葬的每一个步骤都必须严格执行，每个环节缺一不可。

第一步：捡骨（也称为捡金）。众亲属按照道公所说的时间来到装尸地，孝男先点燃三根香进行祭拜，由孝男们亲自动手挖掘，接着开棺捡骨，按照从脚到头的顺序，逐一捡起每一块遗骨，若遗骨上遗留脏污的东西，则需要用花生油将骸骨擦洗干净。同时要注意人的牙齿是属于人间的东西，不能带入阴间，所以要将其丢掉。在捡骨的过程中，孝女要撑一把伞于头盖骨上，寓意遮风挡雨，避免

^[1] 被访谈人：ZZM，男，60岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021年10月17日，访谈地点：ZZM家中。

^[2] 梁福兴，陆发焕.壮族丧葬仪式结构及其文化象征意义解读（二）——以榕垌村壮族新丧首次葬仪式结构及其文化象征意义分析为例[J].玉林师范学院学报（哲学社会科学），2010（31）：86

亡者的魂魄遭到阳光的破坏，导致魂飞魄散。

第二步：装坛。孝男将骨骸由下至上按顺序放入金坛内，最后将头骨放置在顶部摆正，目视前方，整个骨架以屈手蹲坐的姿势呈现。坛盖内需写上逝者的名讳和生卒年岁，最后盖上封好。^[1]在捡骨准备盖上盖子时，道公嘴念“福禄满堂，丁财两旺；大吉大利，四季平安”后，由孝男洒几滴活的公鸡血或者狗血在金坛边沿，再拔下几根鸡毛一起放进金坛中，用以辟邪。至此，装坛的全部步骤到此结束了。

在捡骨准备盖上盖子时，我们通常要洒几滴鸡血或者狗血在坛子边沿，然后拔几根毛一起丢进坛子，用以辟邪。用鸡的血是因为说，听见鸡叫了意味着天就要亮了，鬼怪不能见到光，各类邪物赶紧散去，以此免去灵魂受扰。^[2]

第三步：埋葬。不同于首次葬的墓地是长墓，二次葬所埋葬的墓地做成圆墓的样式，之所以是圆形，也有表达在新的世界生活圆满之意。由于一次葬和二次葬的地点是有一定距离的，所以要由孝男把金坛用箩筐担着前往二次葬的墓地。到达二次葬墓地时，道公先要指挥亲属们对新墓地祭祀，并在新墓地周围撒白酒，请原处的鬼邪们先吃饱喝足再散去。亲属们先在墓穴正后方挖好可以放下金坛的深坑，再将金坛安放进去，随后用土块将金坛填埋起来，堆砌成一个半圆锥形的坟墓。从这里不难看出，二次葬所做的新坟相当于给逝者重建一个新家，而圆墓状可能是按照先民们居住的房屋而仿造。

一次葬的时候棺材做成长墓安葬，意思是这个逝者是睡着的，而二次葬的时候，捡骨放进坛子里是意味着逝者是站着的，就做成圆墓状，意思就是说一次葬到二次葬其实是逝者从睡到坐的过程。圆墓的周围用土堆围起来，形成圆弧状，相当于房子的围墙，起到护卫的作用，妖邪不能侵占过来。^[3]

第四步：祭祀。新坟立好之后，亲属们要先在新坟的周边点满香，接着将祭品放置墓地的正中间开始祭祀，祭品一般为一整只熟鸡、一块水煮猪肉、三碗糯米饭和一碗放置三个勺子的白酒，以及若干鞭炮纸烛。祭奠的顺序为先祭祀天地神鬼，后祭祀新坟主人神灵，由孝男带头进行祭祀。待纸钱烧尽，把酒倾倒在地上，收拾好其他祭品。等到全部祭祀完成，在临走前，要放鞭炮，其目的是欢送众神归位。至此，所有仪式全部完成，捡骨的每一个步骤都要严格执行，否则不仅会破坏逝者的安宁，而且也会影响到子孙后辈的生活。

虽说二次葬所选择的墓地已经是深思熟虑之后才确定的，但是在过去几年之后，有些征兆可能会反应给丧家人所放置金坛的墓地可能不适合逝者，在这样的

^[1] 韦伟. 浅析广西壮族二次葬丧葬风俗[J]. 文化学刊, 2019 (03): 58

^[2] 讲述人: ZYM, 男, 60岁, 壮族, 初中文化, 马头镇东门街人, 僧; 访谈时间: 2021年10月17日, 访谈地点: ZYM家中。

^[3] 讲述人: ZYM, 男, 60岁, 壮族, 初中文化, 马头镇东门街人, 僧; 访谈时间: 2021年10月17日, 访谈地点: ZYM家中。

情况之下就需要请道公重新进行风水勘测另寻宝地重新埋葬。比如当某一家人总是遭遇一些灾祸，那么长辈会去寻找道公询问是否是哪一处墓地出了问题。因为在壮族民众的传统观念里，逝者的墓地就是其生活之地，若逝者生活出现了难题就会反应到子孙后辈的生活当中，子孙就要打开金坛查看是否漏水或者遭受了虫鼠的灾害。或者当某些子辈时不时梦到逝者，或衣衫褴褛，或伤病缠身，那么同样需要及时去查看墓地的情况。所以当道公建议另寻宝地重新埋葬时，子孙们就要及时去解决新墓地的事宜，在寻找到新的墓地之前，要重新将旧金坛里的骸骨擦拭干净后放置新的金坛，然后暂时存放于遮风避雨的山崖底下，并用石头将金坛围住，等待新的风水宝地再次进行埋葬。

（三）丧葬过程中的生命教育观

壮族传统的二次丧葬仪式至今依旧延续和传承，壮族民众通过二次丧葬来完成对逝者灵魂的安置，即超度逝者亡灵，为逝者选择风水宝地安葬，以安抚亡灵并得其庇护。为了达到这个目的，通过二次葬将祖先的骸骨妥善安置，表达他们对逝者的追念和对生者的关怀，两个丧葬阶段都体现了壮族人民所特有的生命教育观。

1. 逝者“生命”的续存

常言道：一个人的死亡不是真正的终结，被遗忘才是。在壮族人民心中，祖先即使肉体已经腐烂，但其灵魂犹在，仍在护佑着他的后人，二次葬的完成，正是对逝者“生命”的续存和过渡。壮族人认为人的三魂之一——转生魂能够等待时机转世托生，在人逝世之后转生魂可以回归花山花园——壮族人寓意美好的自由、富足、幸福的彼岸世界，也是灵魂回归之所。^[1]原始社会时期的壮族先民相信人过世以后，灵魂会脱离肉体，变成鬼魂骚扰他们，在鬼神观念的支配下，为了不让灵魂来打扰他们，他们的做法是将逝者屈肢而葬，再通过拾骨二次葬将尸骨另行安葬，以此安抚亡灵。为了使灵魂不侵扰生者，壮族人认为晚辈除了要对父母、老人尽到赡养义务，还要在他们逝世之后，为他们举行隆重的丧葬仪式，为其守孝，建造坟墓使其顺利跟祖跟宗，跻身为祖先中的一员，享受后人的香火供奉。而这正是壮族人延续亲情的手段，使逝者的“生命”得以延续，更表达了后人对逝者的追念和感恩之情。由此看来，原始的灵魂不灭观念使壮族先民通过拾骨二次葬的方式来完成对逝者的最后义务，妥善处置先人的骸骨保证其可以顺利“汇祖”。

在隆重的新丧首次葬之后，先人进入了大概三年半的“睡眠期”，在这段时间里，先人的魂魄处于不安定的状态中。三年过后，后人要先人为先人找好一个稳定

^[1] 金钱伟，杨树喆.生死无忧：壮族族群生育丧葬文化[J]. 湖南工程学院学报，2013, 12（23）：70

的栖身之地，从而变成真正的祖先享受后人的香火供奉，对逝者“生命”的续存则要通过亲人们的捡骨、安葬、祭祀等二次葬仪式完成。马林诺夫斯基认为“死人归天后，遭逢此绝大损失的生者，便堕入方寸皆乱的情绪中，这种情绪对于社区或者个体而言都是很危险的，倘若没有丧葬仪式——这仪式也是普遍存在的——以资调剂，其危险就难以克服。守尸、埋葬以及一切离魂的帮忙，都是生人同死人间的一种精神上的合作。在这些仪式中处处都表现着死后继续存在，及生死人间互助的信条。”^[1]经过完整的二次丧葬仪式后，逝者的魂魄成功变成了祖先的一员，后人也完成了对逝者“生命”的续存。死亡，无外乎继续存在于另一个世界，那死亡又有何惧呢？

2. 对生者的关怀

“污秽从来不是独立的。事物的洁净或肮脏与否，在于它是否符合人类的分类系统，是否位于正确的位置，当事物脱离原位时，社会就需要采取仪式行为来重新确立该秩序。”^[2]不管是新丧首次葬还是拾骨二次葬，其过程中都有主家人对尸体或尸骨进行“洁净”的仪式。在确定真正死亡的三到四小时之后，孝家要为逝者净身并换好新衣物才能安放入棺。道公在领导亡灵过奈何桥之前会以纸灵牌为逝者的替身为其清洁。已经用于埋葬棺材的土是“肮脏的”，所以当装尸地的土地已经被全部占满，就要重新找好新的山地做装尸地，通过另寻山地做新的装尸地摆脱旧装尸地的不洁与肮脏的属性，使逝者在这个过程中得以净化，而生者收获到的是为先人尽孝之后的宽慰心理。

有学者认为“对于个人生命而言，死亡意味着生命的终结，但丧葬仪式却是以终结作为另一种开始，这种开始不仅仅是社会关系意义上的重新整合与延续，更是通过将逝者送入另一个世界而获得新生的开始。通过仪式与亡者进行的交流，本质上是一种互惠交换。”^[3]在拾骨二次葬时，为了达到将带有污秽性的骸骨顺理成章的成为具有圣洁性的祖先的目的，在捡骨过程中亲人们除了要请道公过来帮忙做仪式消除隐患，还要用花生油仔细地将带有污垢的骸骨擦拭干净，净化逝者的灵魂，使其顺利回归先祖圣灵之地。从新丧首次葬的“睡”的姿态回归到拾骨二次葬的“坐”的姿态，意味着逝者身份地位的转变，从人们惧怕的“鬼魂”转变成受后人尊敬、能庇护后人的“祖先”身份。在老人身去之后，人们对逝者尽了最后的义务，让老人“认祖归宗”，并享受后人的香火。在这个过程中，他们的心灵也因此得到了慰藉，而逝者赋予他们的是庇护与保佑。虽说逝者魂魄进入到天堂或与祖先团聚是想象、虚幻的，但人们的心理得到安慰却是真实的。老

^[1] (英) 马林诺夫斯基著，费孝通译. 文化论[M]. 北京：华夏出版社，2002:83-84

^[2] (英) 玛丽·道格拉斯著，黄剑波，刘博赞，卢忱译. 洁净与危险[M]. 北京：商务印书馆，2020:45-51

^[3] 汤芸. 西方人类学界对华南汉人丧葬仪式研究述评[J]. 大音，2011，5（02）:243-244

有所养，死亦无忧，正是壮族民众豁达乐观的生命观。

小结

马头镇壮族民众通过新丧首次葬和拾骨二次葬两段完整且庄严的丧葬仪式，将令人惧怕的“鬼魂”转变成圣洁的祖先，完成对一个人生命的诠释。人虽身死，但其灵魂仍存，后人通过为先人选择风水宝地进行拾骨二次葬，为他们重新打造一个无忧快乐的世界，完成了他们对逝者“生命”的存续，而成为神圣的祖先的先人赋予后辈的是庇护与无尽的关怀。生死无忧，自在豁达，正是壮族民众正不断践行的生命观。

四、丧葬仪式“生命教育”的实践主体

丧葬仪式本身是一项集体性的社会活动，马头镇的丧葬活动的参与者以丧葬仪式专家、逝者家里有直系血缘关系的家庭、有血缘关系的房族和宗族、其他一些地缘关系，或与逝者及其逝者家庭有关的邻居、朋友等为主。在马头镇，当地有着浓厚的师道信仰，最常见的仪式专家是道公，但近年来还出现了僧（不管是道公还是僧，当地人统称为师父“gongsae”）。在丧葬仪式过程中丧葬仪式专家所起的作用是一样的。正是他们构成了当地壮族民众奉行孝道、邻里和谐的生命教育观的阐释。

（一）丧葬仪式专家

在马头镇，道公与僧既有联系又有区别。而送逝者“汇祖”，渡亡灵转世这两大使命是道公和僧在丧葬仪式中必须完成的。而他们的教头不同，僧更多是受佛教影响，以如来佛祖为尊（图 11）；道公则以元始天尊为尊（图 12）。尽管他们分属不同的教派，但在丧葬仪式过程中都起着十分重要的作用。



图 11 僧

（笔者摄于 2021 年 9 月 23 日）



图 12 道公

（笔者摄于 2022 年 1 月 22 日）

对于我们僧来说，最重要的就是如来佛，所以如来佛在中间，而如来佛有千千万万个化身，所以我们在如来佛两旁挂上如来化身佛。接着就是观音菩萨和地藏王菩萨，最外边就是四位护法王金刚。这是我们佛和道的区别，道公以元始天尊为尊，还有三清，我们各有各的教头。我们通常都是五人构成一个团队为逝者做仪式，在我们五人中也没有专门的领头人，但会有一位沙弥线，沙弥线站在中间，负责请师，而其余的四位师父就站旁边负责伴奏，一起迎接阴师。一般来说沙弥线是最辛苦的，谁来做都是可以的，但为了培养学徒，我们会选最年轻的来担任这个角色，也是为了锻炼他。我们一般都是人去世以后第二晚的下午六点左右过去丧家的，也就是出殡前一晚才去。马头镇这里一般都是放在家里三天，我

们过去第二晚过去为逝者超度。^[1]

等到丧葬仪式专家聚集在丧家后，他们为逝者举行的法事大致可以分为九个阶段。

第一阶段：请师（图 13）。道公们来到主家先吃一顿晚饭，准备好仪式法器，就开始了作法的第一步，即请师，请各路阴师，通过歌颂他们的功德欢迎他们过来，协助仪式专家进行各项仪式。若请师当天出现时辰冲撞的情况，那么除了各路神佛降临，可能还会有一些凶神和晦气的妖邪随之而来，则需要用桃木剑将其驱走，同时准备饼干，干饭，肉等这些祭品，供养



图 13 僧的请师仪式
（笔者摄于 2021 年 9 月 23 日）

凶神，让他们吃饱之后散去，以免法事过程受到干扰。在这个阶段香和祭品不可或缺，不同位置点燃的香供养的对象不同。比如正对棺材的灵台上的香是为了供养亡者，而放置在佛像前的桌子叫师台，点燃的香是为了供养各路神佛。

我们赞美如来佛祖、地藏王、观世音菩萨等等的功德来请师。先请师，再唱皈依，使逝者能跟着神佛去往西方极乐世界，最后以经文咒语超度亡灵。道公唱的赞歌和我们是不同的，他们主要唱“三元”、“三清”的赞歌。^[2]

请师仪式大概持续一个多小时，这期间孝男要跟随仪式专家们对请来的神佛进行跪拜，其余的亲属在后陪坐。

第二阶段：召魂。召唤逝者的魂魄，因为人一旦逝世，他的三魂七魄就会散去，仪式专家需要作法使逝者在阴间的三魂七魄聚集起来。召魂仪式大概持续四十分钟，在这个过程中，最重要的法器是用竹子做的召魂幡（图 14），召魂幡这个传统来自于封神演义，“以此铃声三召请，亡魂闻召降来临”，其作用是召唤逝者的三魂七魄，召回的魂魄归于纸灵牌位。召魂阶段，亲属们跟随道公前往空间更大的广场（方便布置法场），法场布置以彩灯，莲花灯为主，灯围成一个长方形，东南西北中都要点亮灯（图



图 14 手持召魂幡的僧
（笔者摄于 2021 年 9 月 23 日）

^[1] 讲述人：ZMZ，男，60 岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021 年 10 月 17 日，访谈地点：ZMZ 家中。

^[2] 讲述人：ZMZ，男，60 岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021 年 10 月 17 日，访谈地点：ZMZ 家中。

15)，其意是阴间是黑暗的，以彩灯照亮亡灵回家的路，同时所有方位放小烟花迎接亡灵。当亡灵到达后，各亲人要在道公的指示下绕场护送亡灵（图 16）。这一阶段留一两位亲属守在棺材处。

凡是要召唤魂魄就要用到召魂幡。逝者的三魂七魄暂时的归处是纸灵牌，所以要写清逝者的名讳和去世的时辰。召魂仪式从东方位出发，由一位师父拿召魂幡，每一个方位都要拜，烧纸，放烟花。领头的师父在五个方位都拜完后，代表逝者魂魄已经被召唤到了。这时候各位师父将灵纸牌交给孝男，召魂幡交给孝女，孝女跟在孝男后面，各位亲属也跟随其后，接下来五位师父带头以龙的形式绕过法场的五个方位，带头师父手持插着香的龙头走在前面，这时法场代表的是千山万水，他们将带领逝者的魂魄跋山涉水，送亡灵最后一程。^[1]



图 15 召魂阶段的法场
（笔者摄于 2021 年 9 月 23 日）



图 16 跟随僧绕场的孝家亲属
（笔者摄于 2021 年 9 月 23 日）



图 17 过桥仪式
（笔者摄于 2021 年 9 月 23 日）

第三阶段：过桥（图 17）。召魂仪式结束，代表亡灵已经归于纸灵牌中。仪式专家们和各亲人重新回到放置棺材处，接下来就是要让请回的魂魄吃饭，洗澡净身，由孝男孝女带领亡灵过奈何桥，桥头由孝女负责撑伞将逝者的魂魄送过桥，桥尾由孝男等待接过纸牌，然后一同前往师台处，向各路神佛忏悔以前做过哪些错事，之后和前世之人与事告别，继而转生。

^[1] 讲述人：ZMZ，男，60 岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021 年 10 月 17 日，访谈地点：ZMZ 家中。

把魂魄请回来后，要先让他吃饱喝足，再洗澡净身。这个阶段就唱指示魂魄吃饭，换衣服的唱词。我们准备好一桶水，镜子，梳子，一条白布等物品后，一边演奏，由一位师父代表擦拭纸牌，表示帮亡者洗澡，剪头发，整理遗容。意思是说就算去世也要干干净净。等整理完毕开始过桥，将几把凳子排成一排，当做桥，代表奈何桥，每过两级台阶就停留一会儿，烧纸，表示迈过台阶，告知守桥者已经走到哪里，孝女撑伞代表为亡者遮风挡雨，忏悔才能得到神佛的原谅，才能升天前往西方极乐世界。^[1]

第四阶段：点灯。过桥阶段结束以后就是点灯仪式（图 18），即点亮阴间，看清前路，不让逝者摸黑前往，送逝者升天。点灯仪式结束，大概是凌晨三点左右，各项仪式暂时告一段落，师父们短暂休息，亲属们则留守在棺木边守夜。



图 18 点灯仪式
（笔者摄于 2021 年 9 月 24 日）

在这个点灯过程中，我们没有用实物彩灯，而是准备三碗生米，在碗的边沿贴上花瓣样式的彩纸，象征着彩灯照路。点灯仪式唱的也是赞歌，由一位师公身穿法服，手持玉如意领头在代表行跪拜礼，其余我们四位唱经，点灯是为了把魂魄送回去升天，送走亡灵。^[2]

第五阶段：昇幡。最大的昇魂幡（图 19）以六条花束组成，做成花的样式其实含有欢迎的意思，昇魂幡上的布条写满欢迎各路神佛等内容。昇幡仪式需要较大的空间，所以选择村里的操场作为法场，这一阶段的仪式于出殡当天的早上七点左右开始进行，其目的是助力亡灵升天。法场的十张椅子代表地狱的十个宫殿，分两边放置，椅子上放香、肉、生米等祭品，同时每张椅子上都要有一支笔，亡灵在十宫殿接受审判，以生前所犯错事的严重程度来评定会被关在相对应的地狱宫殿。道公则以谈判者的身份和各法王谈判，请求他们放过亡灵。每过一个宫殿则以笔打勾表示过关，继续前往下一个宫殿接受审判。等到亡灵顺利通过所有关卡，各亲属要跟随仪式专家绕场感恩十法王让逝者亡灵通过地



图 19 昇魂幡
（笔者摄于 2021 年 9 月 24 日）

^[1] 讲述人：ZMZ，男，60 岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021 年 10 月 17 日；访谈地点：ZMZ 家中。

^[2] 讲述人：ZMZ，男，60 岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021 年 10 月 17 日；访谈地点：ZMZ 家中。

狱，不被关在地狱受苦。

用昇魂幡欢迎各路神佛下来，用花装饰是为了告诉人们死亡不可怕，因为后人会以花欢送你们上天堂。人逝世去往阴间要经历地狱的十宫殿，每个宫殿都有其宫殿的法王，这十位法王会审问亡灵在人间所做的事，是不是作恶做坏？如果做了哪一种恶那么就会留在地狱所对应的层数。在经过这十个宫殿法王的审问以后，如果判定了一个人是好人，那么这个亡灵就会直接升天，不会被留在地狱。但如果审问发现一个人做了坏事，那么就会被关在地狱里。^[1]

第六阶段：归家。这个阶段是针对在外过世且棺木放置在外逝者。在壮族人的观念中，在外过世的人，其三魂七魄也会游荡在外，若没有归家仪式将其魂魄召回，引导亡灵回真正的家，那他将变成孤魂野鬼，无法享受后人的香火供奉。

这个仪式是例外的情况，如果逝者在家里去世，棺木一开始就放在家中，那就不用做这个仪式了。我们这次来的这个丧家，是因为他在武鸣的医院去世的，而且主家将棺木放在外边，并没有把棺材放回家里，所以我们需要有一个引导魂魄回家的仪式。归家的仪式由我们领头走在前面，孝女跟随我们身后，而且要撑把黑伞，避免亡灵受到阳光照射；孝男拿灵纸牌，我们一起从放置棺材的地方引导魂魄回家，回到家，要唱供养亡魂的唱词，让回家的魂魄吃好喝好，告诉亡灵记好回家的路，以后逢年过节记得回家吃饭，避免流浪在外，这个仪式结束后，亡灵准备与人世间分离了。^[2]

第七阶段：吊唁。归家仪式结束之后就要开始准备上山安葬的各项流程，此阶段以吊唁为主，各亲人、朋友等过来吊唁，包括别的村里过来的亲戚、本家族的亲戚以及逝者好友等。师父带头念、唱吊唁词，其余亲人跪别老人（图 20），整个氛围悲伤，令人哀痛。吊唁完毕，在道公的指示下前往安葬地，送葬队伍由孝男孝女先走，走前要踢一下凳子，意思是踢走厄运，之后家里不会再发生这样的坏事。



图 20 众亲人拜别老人
（笔者摄于 2021 年 9 月 24 日）

在这个阶段，我们主要吟唱逝者的人生功绩和品德，比如赞颂他辛辛苦苦养大孩子，告诉后辈要记得亡者曾经付出的一切，让后人记得他的功劳，怀念他感恩他。这里的唱词都是悲伤的分别之词，大致内容都是孩子与父母准备分别了，

^[1] 讲述人：ZMZ，男，60 岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021 年 10 月 17 日；访谈地点：ZMZ 家中。

^[2] 讲述人：ZMZ，男，60 岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021 年 10 月 17 日；访谈地点：ZMZ 家中。

最后再跪拜一次吧。如果现场的氛围不是很悲痛，那我们要唱更多更哀伤的词。大概中午十二点，开始出门下葬，过来吊唁的人都要一起送上山安葬。送葬沿途要放炮，撒纸钱，前进上我们锣鼓欢送，欢送逝者前往西方极乐世界。^[1]

第八阶段：踩罡。在送葬途中，仪式专家们会选择一个较为开阔的地点进行踩罡仪式（图 21），这个仪式起到护卫逝者的作用，避免沿途的妖魔鬼怪来打扰。整个仪式大概持续十五到二十分钟，仪式结束后烧纸钱，放炮后队伍继续前往装尸地。



图 21 踩罡仪式

（笔者摄于 2021 年 9 月 24 日）

在踩罡仪式中，师父们会围绕着棺木跳福字和寿字，祝愿逝者往生之后，来世做个有福长寿之人。而没有满六十岁的人一般不请师父就是这个原因，那都没满六十岁围着跳这个，多少有点讽刺。我们过去送葬的时候，一般都会头戴草帽，或者撑把伞，相当于为亡灵遮风挡雨了。^[2]

第九阶段：安葬。以前的棺材都是从大木头挖出棺材的样式，所以几乎没有缝隙，而现在的棺木大多是木片制成，为了避免味道散发出来，所以一般用一个塑料棺包住木棺再一同下葬。安葬当天回家后，主家会将逝者的遗物拿出去焚烧，有时则选在去世四个月零四天时进行焚烧。

主要是烧衣服和被子之类的遗物，以前穷的时候，老一辈也不是全都丢掉遗物，而是留下可以用的继续用。比如床，但是要把床丢进池塘里浸泡三年，相当于消毒，因为遗物总归是有晦气在的，人们觉得上边会留存病毒等东西，所以三年过后再重新捞出来用，反而觉得浸泡后的床更结实呢，不过现在人们大都选择全部丢弃了。^[3]

壮族地区的丧葬仪式专家，不管是道公还是僧，他们在仪式过程中特别是新丧首次葬都发挥着重要的作用，丧事中的法事表演、逝者下葬等仪式都是在他们的主导下完成的。尽管他们的仪式过程一般多为程式化的法事表演，在另一个层面来说甚至带有迷信意味，但这主要是为了配合生者为逝者践行孝道而做的仪式。在马头镇，当地人十分重视与依赖道公、僧等丧葬仪式专家，他们将丧葬活动里的参与者串联并整合，有效的对社会关系进行重新构建与修复。这也是老人去世

^[1] 讲述人：ZMZ，男，60 岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021 年 10 月 17 日；访谈地点：ZMZ 家中。

^[2] 被访谈人：SMR，女，73 岁，壮族，马头镇那堤村村民，农民。访谈时间：2022 年 1 月 15 日；访谈地点：SMR 家中。

^[3] 讲述人：ZMZ，男，60 岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021 年 10 月 17 日；访谈地点：ZMZ 家中。

都会请丧葬仪式专家过来做法事，举行隆重的丧葬仪式的原因之一。

（二）亲属集团

费孝通先生认为：“我们社会的亲属关系的性质就如同在水中丢石头形成的同心圆波纹，以‘己’为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，就如同水的波纹，一圈圈推出去，越推越远，越推越薄。”^[1]马头镇丧葬仪式活动的参与者结构与费老所说的“同心圆”模式一致，首先遭到冲击的是逝者的直系亲属（即孝家），然后到整个有血缘关系的房族、宗族成员，最后才是以地缘关系为主的逝者的朋友、邻居等。

1. 孝家

孝家通常以三代之内的亲人组成，也称为主家。马头镇壮族家庭的权力一般掌握在父亲或长子手中，在以逝者为中心的“同心圆”结构中，影响最大的就是主家，即父亲、长子（孝男，担负最重的丧葬任务）、长女（孝女，与长子担负同样任务）、次子（孝男）、孙等，以及这些直系亲属的配偶，他们构成了一个完整的孝家集团。在停棺守孝的三天时间里，他们日夜都要守在逝者身旁，同时在道公的指示下完成各项仪式，他们会把丧葬事宜的指挥权、经济权交给五代内最亲近的房族亲属。主家的孝男孝女要佩戴最高级别的“号”（即“大孝”），以此来表示最亲密的关系。在道公的法事过程中，主家的子女要协助他的工作，或持纸灵牌，或为亡灵撑伞；在送葬的路上也是他们走在队伍的最前面；安葬仪式结束后，仍要继续戴“号”为逝者守七。孝家作为整个丧葬活动的核心，不仅与逝者是最亲密最直接的关系，而且处于丧葬仪式的中心，周旋于赴丧的亲属、邻里、仪式专家和逝者之中。

2. 房族

与主家联系有密切联系的则是他们的旁系亲属，包括逝者的兄弟姐妹及他们的配偶，堂亲、表亲等，他们通常都是同房族的成员，而房族的亲属同样有亲疏之分。在马头镇，一个房族由几个“栋”的亲属构成，属于“栋”的房族亲属要担任丧葬筹备、举办、协调、维持秩序等工作。在收到孝家的报丧后，他们接过丧事的指挥权，安排所有丧葬事项，联系道公等仪式专家过来做法事，“栋”的亲属们一一向房族的成员报丧，并将对别村的亲人的报丧事宜交给房族的其他成员，让他们各自前去报丧。房族的各成员要负责招待客人，男性准备丧宴的饮食，女性负责洗菜、打扫等工作，通常来说，负责丧宴的亲属不会跟送葬队伍一起上山。在送葬队伍中，女性房族亲属一般不会观看下葬，她们跟在孝家队伍身后“伴

^[1] 费孝通. 乡土中国[M]. 北京: 北京大学出版社, 2012:44

哭”，安慰主家的亲人；而男性房族亲属抬棺到达装尸地后，一人手捧一抔土盖棺，再一同埋葬。对房族亲属而言，筹备、举办好丧事，配合道公工作，维持好丧葬秩序，并且要将丧礼结束后的各项事宜安排妥当。

3. 邻里与“老同”

常言道：“远亲不如近邻”，邻里之间往来的关系是相互的、有来有回的，这是一种互助的关系。基于地缘关系基础上的邻里之间友好关系在壮族民众心中构建了相当于血缘、族缘的社会关系。除了友好的邻里关系，壮族民间社会还存在一种特殊的拟亲属关系，男性间的生死之交称为“交老同”，女性间的交往叫“交老庚”。“老同”、“老庚”是指两位年龄相仿且毫无血缘、姻亲关系的同性社会成员，彼此约定两人间的权利和义务关系，并以二人为中心扩散开来的一系列拟亲属关系。^[1]在马头镇，他们以朋友的身份进入社区赴丧，一般在出殡当天才会到达主家，且不会直接参与到丧事的各项事宜，但是他们同样需要提供一定的情感支持与义务援助，将原本的邻里友好关系进一步强化。但也有例外的情况，若是“老同”的家与主家很近，其亲密关系甚至会与房族亲属同等级，受到主家的邀请后，他们也需要协助主家完成各项丧葬的筹办等事宜。当然，日后主家必须偿还同样的人情，总的来说，丧事为他们与主家提供了互动的机会，实现了社会关系的维系，而通过有来有往的交换实现了双方关系的衔接。

（三）丧葬仪式“生命教育”的实践

壮族丧葬的习俗虽起源于“灵魂不灭”观念，但却成型于中国传统的“祖孝家宗”观念，在丧葬仪式过程中几乎每个环节都体现了“孝”的践行，孝观念贯穿每一仪式过程的始终。而通过邻里亲属们的共同合作，在加深彼此感情，促进和谐和睦的情感的同时，也为后辈们树立了榜样，将邻里和谐，互帮互助的观念代代传承。总之，正是丧葬仪式中的“孝”与“和”观念对参与者构成了“生命教育”。

1. “孝”的践行

百善孝为先，在壮族的丧葬仪式中，“孝”是丧葬文化中的核心。如果逝者在生前遭到不孝的待遇，死后是不会庇佑生者的。壮族人为了让死者在过世后护佑生者福泽安康，在家庭教育方面注重子女的孝道教育，要求子女孝敬长辈，比如吃饭前为老人盛饭，孝顺长辈，与家人和睦相处。这不仅仅体现了壮族的基本道德观，也是壮族丧葬伦理的“孝”的集中表达。道公等丧葬仪式专家在丧事中起着重要的作用，不仅是因为他们是丧葬活动的串联者，而且主家请他们过来为

^[1] 李虎. 壮族社会的拟亲属关系研究——以广西马山县伏台屯“结老同”现象为例[J]. 文山师范高等专科学校学报. 2009, 03(22): 32

老人做法事，道公本身就已经成为一个“孝”的化身。

请道公等仪式专家事关对老人的孝顺与主家的“面子”：

老人去世的话，我们都要请道公的，说明孝顺老人，对老人好，重视老人，死后也给她尊重，让他有人指引升天；如果不请，说明不够重视逝者，会让人笑话的。^[1]

请道公等仪式专家还事关生者福泽：

老人生前要孝顺老人，在老人逝世后要请道公过来做法事啊，道公们围着他跳“福”和“寿”，就是希望他下辈子有福长寿，我们处理好老人的身后事，这样老人变成祖先才会护佑家里的子子孙孙，包括你上学啊，读好的大学，升官发财赚大钱，这些都是祖宗保佑你，不孝顺老人的话会有报应的。^[2]

道公等仪式专家在丧葬仪式中唱诵《山歌叹灵》等悼念逝者的山歌，带领孝男孝女们哀悼，也是为了敬告后人要时刻践行孝道，避免“子欲养而亲不待”的悲剧，这之中既有家庭情感的宣泄和流露，更有仪式中“孝”道人伦的需要。

《山歌叹灵》是壮族丧葬仪式专用的祭奠唱本，此类的祭奠唱本有很多，仪式专家们会选择其中的一部分进行吟唱，唱本大多使用“生字”书写，一般人看不懂，但其内容多是关于子女如何孝敬长辈以及父母养育儿女的辛苦劳累。《山歌叹灵》（图 22）一般在吊唁阶段由仪式专家进行吟唱且伴随着跪拜等一系列仪式，通过吟唱孝歌来使众亲人落泪痛哭，以达到情感的宣泄与流露。

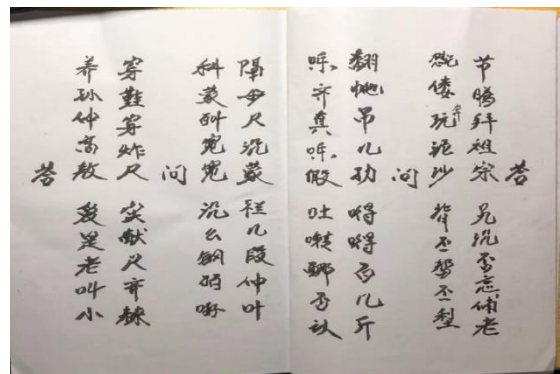


图 22 《山歌叹灵》节选
（笔者摄于 2021 年 12 月 30 日）

如节选唱词大意：

如果逝者是男性：哎呀，舅来到外厅哦，哭叫声姑丈哦，哎呀喂，那时是年轻哦，老了又遇到这样的坏事。

如果逝者是女性：哎呀喂，我姐嫁去×村哦，你们家都很开心，脸上有光。

唱词大多以娘舅家人悲哀的基调口吻来质问主家里的小一辈有没有善待老人，小一辈就要回应他们的质问，回答对老人的好，对老人的孝敬：

问：人老了就像狗一样，尿失禁等等问题都会出现，失去了生活的自理能力，

^[1] 被访谈人：PCF，男，55 岁，壮族，初中文化，马头镇那堤村村民，农民。访谈时间：2021 年 12 月 30 日；访谈地点：PCF 家中。

^[2] 被访谈人：SMR，女，73 岁，壮族，马头镇那堤村村民，农民。访谈时间：2022 年 1 月 15 日；访谈地点：SMR 家中。

面部浮肿、脚又无法行走，子子孙孙看见了都觉得讨厌。

答：每到逢年过节，我们都不曾忘记家中的长辈，想当年我们还在玩泥沙，孩童时代，父母都背我们去往田里。

问：背上的背带背着你们几个小孩，每个小孩都有个几十斤，不知道是真是假，你们转头就不认父母了。

问：穿鞋经常会穿反了，养大了儿孙，但自己已经老到了牙齿掉光，却还是老人要叫小一辈吃饭。

答：不是这样的，小时候没有教我们，等我们长大了，却又遇到了不幸的事。

问：我的姐姐从小就愚笨，却每顿都以红薯为食，即使不能饱腹，但还是开心，人家玩乐的时候我们也玩乐。

答：刀十分的锋利，但是总会有矛盾和争吵……

问：一大早天还是黑的，穿上帽子就出去田里了，屁股向着天，风雨都打湿了衣服（这里舅舅是感叹嫁出去的姐姐的辛苦）。

答：不止舅舅你说我，连狗都在跟着吠，但是老人不和我们说啊，不在我们面前叹苦楚，我们也说过他很多次让他别那么辛苦了，我们也没什么办法。^[1]

整个唱词下来，大概就是感叹和质问子孙，老人以前劳作是如何如何的辛苦，子孙就要回答我们也孝顺老人，感念他付出的一切。委婉的唱出子孙们都知道他很辛苦，不想让老人出去劳动，但他们还是会尽力出去，能做一点是一点。马头镇的壮族民众在丧葬活动中吟唱的《叹灵孝歌》，是一种约定俗成的“孝道”功能的实践。通过丧葬仪式专家的劝诫口吻达到对“孝”的生命教育的解读，从而反思自身存在的不足，养成美好的人格品德。

2. “和”的教育观念

壮族地区通常以家庭为基本单位聚族而居，马头镇的丧葬仪式是人生的各项仪式中最为隆重、肃穆的仪式，需要耗费大量的物力与财力。丧葬活动的操办是一件头等大事，“单靠当事人所在的一个小家庭，是无法胜任的。所以在这种时候，村落群体的凝聚作用也就充分显示出来。从采购一应物品、通知相关客人，布置法场，到接待来客、主持全部仪式程序，以及操办上述仪礼所需要的大小劳务杂活，犹如一场战役。”^[2]如果一家有了白事，而作为邻里没有出席帮忙各项事宜，那么相当于两家关系趋于恶劣，将来轮到己家的时候也不会有人过去帮忙。在丧葬仪式中，参与的人数之多更能彰显丧家的荣耀，对于逝者的“孝”亦通过宏大的丧礼场面来体现。丧礼的各项事宜都需要人们分工合作，从而达到邻里的

^[1] 材料提供者：ZZM，男，60岁，壮族，初中文化，马头镇东门街人，僧；访谈时间：2021年10月17日，访谈地点：ZZM家中。笔者通过其吟唱、翻译处理成文字。

^[2] 顾希佳. 社会民俗学[M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2003:106

和谐,也能够使族群内人们的进一步理解和整合修复原有的社会关系,能够促进村屯邻里、人们之间的互帮互助、友好往来。^[1]对于马头镇的壮族民众来说,丧葬活动可为有血缘关系、亲缘关系、朋友关系和邻里关系的人们提供一个聚集的机会,在某种意义上可以说是一种族群互动、村民社交的活动,人们可以通过丧葬仪式的集合修复关系,缓和彼此的矛盾,也可以发展新的社交关系,扩大关系圈。让房族、宗族、姻亲、邻里的亲和力和凝聚力得到肯定、加强和提高。

在我们马头这里,丧事意味着“臭”,喜酒是“香”,如果喜事你不回,没人会说你。但白事一定不能缺席,如果白事不回来,别人家会觉得你在嫌弃晦气,你不去的话,以后人家也不会去你家了。以前就有人丧事不去,喜事就去了,人家会觉得你不尊重,一般这样子两家的关系都会逐渐交恶,甚至关系断裂,慢慢两家以后就会互相不再联系,断绝关系了。你去帮点什么忙,一起送上山,大家有来有回,以后你家里有事,人家也会来帮你的,互相偿还,互相帮助嘛。^[2]

前来赴丧的亲人、朋友等大多都会带上礼物,或白米,或猪肉,除了这些实物,更多的是情感上的支持。亲人的去世,子女的痛苦自然不言而喻,而亲人与朋友的参与有效的分担了主家人的悲伤与痛苦。前来帮忙的人越多,越能体现丧家的人际往来关系,而这样的“人情”,在将来需要同等的回报。从这个角度而言,丧葬仪式的举办在一定程度上整合了社区成员间的关系,人们通过劳力与情感的付出来表达对生者的安慰与对逝者的缅怀。丧葬仪式中的人情交往,一方面满足了人们的情感需要,丰富了人与人之间的情感生活,营造出和谐的人际关系;另一方面,加强了彼此间的交流与沟通,从而加深彼此的感情,进一步扩大自己的社会关系。一个人的逝世会在几个有着血缘联系的家庭中形成“共祖”,逢年过节都要对其进行祭拜与供奉。在马头镇,每年的清明节和中元节,几个家庭都要聚在一起,为“共祖”扫墓并进行祭祀。亲族关系间的这些集体性的活动促进了家族成员间的沟通与了解,有利于增强家族间的凝聚力与向心力。人们通过互帮互助、有来有往的双向付出形成对人们(特别是年轻一辈)的道德教育和传统文化教育,表达了他们“和”的教育观念,从而完成壮族人对于“和”的生命教育的阐释。

小结

丧葬仪式专家、孝家、房族、邻里与“老同”等的参与构成了一场完整的丧葬活动,在这场“盛大的聚会”里寄托了人们对逝者的哀思与追念,更践行了人

^[1] 言秀华.广西壮族丧葬习俗蕴涵的道德教化思想探析[J].广西民族师范学院学报,2014,12(31):39

^[2] 被访谈人:PCF,男,55岁,壮族,初中文化,马头镇那堤村村民,农民。访谈时间:2021年12月30日;访谈地点:PCF家中。

们对老人所尽的最后的孝道，表达了壮族人“百善孝为先”的人伦观。通过丧葬活动不仅巩固了家族、房族亲戚间的血缘联系，而且有效的促进邻里、“老同”等之间的互帮互助、和谐友好的地缘关系。在巩固、修复原有的血缘、地缘关系的基础上，人们借此机会拓展新的社交关系圈，达到了对“和”的教育目的。这一系列的丧葬仪式活动，不仅在仪式过程中对青年人进行“和”与“孝”的生命教育，也在日常生活中的礼节、孝道的传承等发挥了重要的作用。

五、马头镇丧葬仪式中的生命教育观分析

生命乃万物之本，是我们安身立命之根基。而如何面对死亡是每个人的人生中最重要的一门必修课，我们对于死亡的困惑和恐惧需要通过生命教育来建立正确、积极的死亡观。那什么是生命教育呢？台湾死亡教育专家黄天中认为，通过死亡教育可以教育每一个人明白和接纳死亡，以充足的准备及乐观的心态来处理死亡带来的种种问题、悲恸抚导及情绪之舒解。^[1]对于生命教育，我们不仅仅要认识到生命的可贵之处，更多的是从生命看到对生活的理解和对情感的教育。马头镇的丧葬仪式，使每一位参与其中的人得以在丧葬仪式的每一个环节感受、理解死亡，于潜移默化中感悟生命的意义，以此形成壮族人民独特的生命教育观。

（一）“生命教育”的实现：丧葬仪式的展演

在马头镇，为老人举行隆重的丧礼是子女儿孙对长辈的一种尽孝方式。当然，子孙后代与逝者的关系并不随着葬礼的结束而停止，除了停棺守孝期间，孝家子女寸步不离老人身旁，安葬之后，继续戴“号”守七，守七结束后到二次葬的完成，这其中持续三年多的时间也相当于“守孝期”。这也符合中国人“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”的精神。通过丧葬仪式的展演，壮族民众完整的呈现了复杂的有关生死的文化意义，从而实现了观看者与参与者的生命教育。

1. 丧葬仪式的展演空间

一个丧葬仪式的完成需要借助一定的展演空间才能完整的呈现出来。当仪式作为一种“文本”需要并置于“具体的语境”中，且配合具体化的角色、舞台、布景才能得以实现和被理解。^[2]马头镇的新丧首次葬仪式主要在家中举行，但道公等仪式专家在做法事时，几乎每一个仪式阶段都要布置相应的道场，且整个房族的亲戚、邻里等都要参与，所以堂厅、法场等成为重要的展演空间。

老人一旦过世，就要将其安放于象征神圣居所的厅堂中央，孝家子女们围绕在旁陪伴，并在此恭敬的迎接每一位过来吊唁的赴丧者。守孝期间，供养亡灵的香、蜡烛不允许熄灭，纸钱、供品也要不断续上。等到安葬完毕后，孝家子女和房族亲属还需戴“号”继续在厅堂里为逝者守七。厅堂，见证了逝者的离去，却也迎接其从“亡灵”到享受后人香火供奉的祖先身份的转变，实现了生者与逝者的沟通，完成了对于生者“生死无忧，死亦是生”的生命教育。道公等仪式专家的法场随着法事的进程不断变化，再现壮族传统的生离死别情景。当受到召唤的亡灵即将过奈何桥时，他们要历经各种挑战与磨难，跋山涉水，翻山越岭，过桥

^[1] 彭兰闵. 从“念佛救度”和“中阴得度”看佛教死亡教育[J]. 法音论坛, 2009 (08): 6

^[2] 龙晓添. 世代生成式“死亡教育”的展演、内涵及其现代价值[J]. 宗教学研究, 2019 (04): 272

渡河，一直到达奈何桥头继而往生。经过一路的艰难险阻，到达地狱十宫殿法王的法场时，灵魂需在此面对十宫殿法王的拷问，质问其前世功过德行，逐一通过检验后，孝男孝女和子孙亲人再一路伴随护送其过殿，感恩十法王的仁善，表达人世间伦理道德、社会秩序、义务职责对生者的种种道德教诲与情感约束，完成对其道德观的重塑。道公等仪式专家以阴间谈判官的身份回应十法王的审判，这其实是一种虚拟的关卡，尽管最后道公都会给予满意的评判使亡灵可以脱离地狱得以超脱，也表现出生者对逝者个人品德的赞美，对所犯过失的包容。从另一角度而言，这样的包容不仅仅只针对逝者，对于生者而言，他们同样有被宽容与理解的机会。法场，在一定程度上形成一场传统人生哲学的集中宣扬和对现实社会结构秩序的重新整合，其对于生者的教育，劝慰功能远远大于迷信色彩，在各个不同的法场空间中，传达对生者的关怀，劝诫后人践行孝道，善待老人。马头镇对逝者的安葬之路，实际上是虚拟的“阴间之路”的一种仪式化象征表达；通过踩罡仪式护佑逝者的亡灵，表达生者对逝者生命最后历程的关怀和感恩；将逝者安葬完毕后，并不意味着展演空间就此消失，后人还会定期于厅堂、墓地等空间举行祭祀、扫墓、祭祖等活动或仪式，以维持与死者的关系，同时体现“念祖怀亲、孝老敬老”的孝道观念。

2. 丧葬仪式的内容设置

马头镇的二次丧葬习俗自古有之，其仪式过程和内容在漫长的历史发展中非但没有断裂，而且在完整的传承下来的同时被赋予了更多精神内涵，仪式过程中蕴含的内涵与价值至今仍在不断的影响一代代壮族人。马头镇的新丧首次葬从老人临终、报丧、入殓、吊唁、出殡到安葬等环节都有相对应的仪式。确认老人真正的死亡后，主家要安排房族亲戚为其净身，表达在世时清清白白做人，身后亦“留清白在人间”的情感。在吊唁阶段，道公等仪式专家吟唱曲调哀伤的山歌，以娘舅家的口吻来质问主家，除了对死因的追问，最重要的是责问主家对逝者生前的态度，对逝者一生辛劳的赞美。舅家、族人对逝者的死因的责问与追责，这样的内容设置是亲人长辈行使监护者角色，以这样的方式来督促年轻一辈奉行孝道，善待老人。这样不仅体现了娘舅家的身份和尊严，也是对赡养老人的后代子女品德的检验和评价。在守孝三天期间，孝男孝女都要守在棺木周围，垫草席地而坐，陪伴老人走最后一程。道公进行的每一项丧葬仪式，孝家子女要时刻守候在旁，配合道公的指示，或跪拜，或上香，进入虚拟的空间，以此表达对逝者的伤痛、感怀之情。在出殡的前一个晚上的守夜，围坐老人身旁的孝家子女并不是要时刻沉浸在哀伤、痛苦的氛围中，前半夜他们哀恸悲伤，但后半夜可以喝茶聊天，追忆与亲人开心的往事，这样的情绪反差不只是为了给守孝的子女们制造轻松、释放情感的氛围，而是以一种乐观豁达的态度来表达对生命的热爱与尊重，

即“乐极生悲——悲极生乐”的转换。面对死亡，他们无畏，坦荡从容，亲人们对逝者尽到了应承担的责任、表达了哀伤与怀念，他们将悲伤的丧事转换为喜事，这也是马头镇为何如此重视老人的丧礼，并为老人举行隆重的葬礼的原因之一。

在新丧首次葬这场“热闹”的聚会中，亲人朋友们在此舒缓哀伤的情绪，释放了情感压力，同时缓和、延续了彼此间的关系，这也是体现了葬礼的社会功能。因此，尽管丧礼的气氛是“热闹”的，环境是嘈杂的，但基调绝不是单纯的欢快或悲痛，其内涵丰富、厚重。^[1]完成新丧首次葬后，逝者进入三年半的“沉睡期”，其后人则在为其最后的安身之所奔波，为老人打造无忧无苦的宜居墓地。在拾骨二次葬过程中，孝家子女将骸骨擦拭干净、放鸡血入金坛以辟邪，最后祭祀，真正将逝者转变为会给予后人庇护的祖先。除了逢年过节在家中供奉，还要于清明节或者中元节为其扫墓，通过祭祀表达生者与逝者间剪不断的联系，传达后人对先祖的敬意。

（二）“生命教育”的功能与价值

所谓的功能就是满足人们的日常需要，一个民俗风俗得以传承必定离不开其特有的功能。马林诺夫斯基认为“风俗——是一种依传统力量而使社区分子遵守的标准化的行为方式，其存在是能作用或能发生功能的。”^[2]马头镇的二次丧葬习俗能流传至今，离不开其仪式所蕴含的功能与价值，通过二次丧葬仪式，壮族人民阐释了本民族独特的“生命教育”观。对于生者而言，他们从仪式中获得了民族记忆与认同，理解与敬畏生命之重要，实现了超越时间、空间的爱与敬的情感教育。

1. 民族记忆与认同

壮族地区的二次丧葬习俗最初形成于先人“灵魂不灭”的观念，随着父系血缘关系的强化，家族宗教逐渐占据主导地位，祖先崇拜由此在家族宗教中占据最重要的地位，若是祖先的魂魄得不到安宁，则会侵扰亲人，那么生者的心情也就无法获得安宁。因此崇拜、祭拜祖先，安抚先人的亡魂就成了壮族丧葬仪式的主要内容。^[3]在为先人完成隆重的新丧首次葬后，子女们要在三年半的时间里找好风水宝地为拾骨二次葬做好准备，为其打造完美的栖身之所，使逝者亡灵得以与祖先会合，并成为祖先的一员，共同享受后人的香火供奉；若是后人没完成对先人的义务，则无法得到先人的庇护，那先人魂魄将变成孤魂野鬼，作祟于后人。

^[1] 龙晓添，萧放。“热闹”的白喜事：复合的仪式过渡与身体表述[J]. 云南民族大学学报（哲学社会科学版），2017，34（01）：27

^[2] （英）马林诺夫斯基著，费孝通译. 文化论[M]. 北京：华夏出版社，2002：33

^[3] 农辉锋. 壮族二次葬的仪式与功能：以大新昌明为例[J]. 广西民族学院学报（哲学社会科学版），2009，09（25）：100

虽说魂魄是看不见也摸不着的，但基于这样的心理压力，后人对灵魂的敬畏之心使他们尽心帮逝者寻找最适宜的二次葬墓地，助先人魂魄“跟祖跟宗”，从而消除生者的恐惧感，这正是拾骨二次葬的重要功能之一。逝者从亡灵到祖先身份的转变，是生者通过拾骨二次葬完成了对逝者应尽的义务，从而也抚慰了生者的心灵。

通过新丧首次葬和拾骨二次葬，壮族人有效的完成了个人在家庭、房族、宗族、社区等不同的社会关系层面的民族记忆和认同。在一系列丧葬仪式中，个人与家庭、社会群体在仪式的实践中形成了纵横交错的广泛联系，以此生成了他们共有的记忆。壮族丧葬仪式的参与主体，是传统礼俗社会血亲、姻亲及族群生命存在方式和人生社会意义的展现，以此运作个人生命及群体生命的保障体系功能。一个人生命的结束，灵魂脱离生命，成为“祖先”集体记忆的一部分。在彻底的拾骨二次葬之前灵魂都处于在一个不稳定的状态，所以找好适宜的墓地进行拾骨二次葬才是对逝者亡灵的真正安放，亡灵得以“汇祖”，完成了对自我身份的认同。

2. 理解与敬畏生命

人的生命是有限的，死亡是每个人都无法回避的问题，壮族人认为一个人是“灵魂”与“肉体”合一的神性存在。但当生命结束并不意味着“消失”，经过拾骨二次葬，与肉体脱离的灵魂成功跻身祖先的行列，以另一种存在方式生活在祖灵圣地，护佑着他的子子孙孙，因而壮族人对待死亡的态度是豁达而理性的。马头镇的壮族人正是通过举行新丧首次葬和拾骨二次葬这两个完整的丧葬仪式来表达对逝者生命的尊重与敬畏和对于死亡分离的坦然接纳。在新丧首次葬的昇幡阶段，道公带领亡灵走过地狱十宫殿，众亲属也随后“陪伴”亡灵过地狱十宫殿感恩十法王，逝后的陪伴同样使悲伤的丧礼充满了温情；吊唁阶段，孝家子女以及众位亲人、朋友围坐与逝者周围，听道公吟唱《山歌叹灵》，歌词悲戚哀伤，生动地描述了老人生前对儿女的付出，歌唱父母的养育之恩，劳作之艰辛，以此激起子女及亲友的悲伤与热泪。《山歌叹灵》等吊唁山歌的吟唱，其意义不仅在于歌颂逝者生前的功德与付出，尊重逝者的生命价值，还在于缓解了生者对死亡的畏惧，学会接纳死亡会带来的分别之痛，从而能以一个更乐观的心态面对死亡。拾骨二次葬的完成，生者为逝者打造了一个与祖先团聚的“天堂花园”，实现了“生命”的续存，这在一定程度上缓解了对于死亡的焦虑与恐惧，从而理解和敬畏生命，积极面对人生。

“死亡既是人生价值的终结，同时更是对生命意义的原点和复归。因此，对死亡的超越就成为人生的根本目的。”^[1]老人老弱之时，子女要尽心照顾，担负

^[1] 王世巍. 生死有命与向死而生——论孔子的生死观[J]. 孔子研究, 2016 (05): 35

起赡养之责；老人身后，子女为其举行丧礼、守孝、择墓、祭祀，完成对其逝后“居所”的选择。在这种正常死亡是生命升华的生命伦理观指引下，人们真正理解与敬畏生命之重，面对死亡时，他们豁达乐观，因为正常死亡会使人转生，并能回到祖先故地与先祖团聚；相反的，若是一个人自杀身亡，这样不孝的行为是凶，死后不能与祖先团聚，那么将会变成孤魂野鬼，不能转生，同样祸及亲属。两段完整的丧葬仪式，壮族人表现出了对逝者生命价值的尊重与认同，这不仅践行与传承了传统孝道，也教育了所有后辈理性对待死亡，坦然面对病痛、死别带来的恐惧。从“观看”他人的死亡，体验死亡带给生者的痛苦与哀伤，同时感悟丧葬仪式赋予生者的关怀，以及激发人们对生命的有限性与生命价值无限性的思考，所以对于生命，敬畏与理解是壮族人永远奉行的信条。

3. 爱与敬的情感教育

马头镇的丧葬风俗庄严复杂，在仪式过程中除了教育人们关注自身生命，还要懂得推己及人，热爱和关怀他人的生命，其丧葬仪式的根本目的是达成爱与敬的情感教育，通过践行丧葬仪式、祭祀仪式使人门以虔诚且恭敬的心态真正懂得爱人、敬人。^[1]在收到主家的报丧后，其房族亲戚、邻里亲朋都会主动接受丧事的各项事宜，作为更亲的房族亲属，他们需要承担更重的任务，报丧、联系丧葬仪式专家、采购丧宴用品、维持秩序等等；邻里亲朋虽说不用承担重活，但也在自己的能力范围内分担一些工作，给予经济上的支持，以及更多的是情感上的支持与鼓励。对逝者，他们举行隆重的葬礼表达对老人的哀思，孝道的践行贯穿在新丧首次葬和拾骨二次葬中。一代代的壮族人通过虔诚、谦恭的新丧首次葬和拾骨二次葬表达了对老人的爱与敬。正是这种情感的传承，使壮族人尽心尽责的履行对老人的关怀与赡养，在老人身后为其找好风水宝地完成最后的孝道，老人的灵魂同样会给予爱护的反馈，得到善终的老人在另一个世界护佑着子孙后代。当然，若是老人在生前不被善待遭到遗弃或者虐待，这种不孝的行为会遭到娘舅家的斥责，甚至遭来老人灵魂的报复，灵魂得不到安宁而反噬到家族后辈，所以尊老敬老是所有壮族人民需要践行的守则。对于生者而言，他们通过丧礼重新整合社会关系，尽心尽力处理逝者的身后事，从而缓解双方的矛盾。

通过举办丧葬活动，壮族民众实现了对逝者与生者的爱与敬的情感表达。亲朋好友之间有来有往的互助促进了人与人之间的沟通，拉近了人与人、人与祖先之间的距离，这样的情感超越了时间与空间。在仪式过程中，亲人、朋友无条件给予主家情感支持，体现了壮族人独特的人文关怀与生命关怀，从另一个角度来看，他们帮助他人建立了积极的价值观与生命观，从而实现了对后辈的生命教育。每一位丧葬仪式的参与者，从仪式中体悟生命对人本身的意义，以此为视角思考

^[1] 龙晓添. 世代生成式“死亡教育”的展演、内涵及其现代价值[J]. 宗教学研究, 2019 (04): 273

自己对社会、对他人的付出与价值，从而增强对生命的尊重与敬仰，表达对自己、对他人爱与敬的情感。

（三）“生命教育”的危机

生命教育，其实源于美国的死亡教育。死亡教育由来已久，却长期为美国社会所忌讳。直到二十世纪二十年代，这一局面终因客观现实的改变而发生改变。1928年，约翰·C·杰伯哈特（John C. Gebhart）以一篇主题为丧礼的文章开启了美国死亡教育研究先河。紧随其后，希尔维亚·安东尼（Sylvia Anthony）于1940年著书立说，探讨儿童的死亡概念。五十年代末，死亡教育已开始作为教育的内容走向美国整个社会。^[1]而我国的生命教育起步较晚，发展也并非一帆风顺。人们更多地从课堂教育的角度去思考生命教育的实现途径，往往会忽略现实生活的各方面可以进行对生命、对死亡的理解与教育。城市化的快速发展，传统到现代的转型，使得一些传统遭到了破坏。

1. 以家庭为主的危机

家庭的经济状况，个人或家庭在家族或宗族中的地位，人际关系、人情面子观念等因素都会影响现如今的壮族丧葬仪式的规模。马头镇的丧葬仪式以“孝”作为一个基本点来进行，所以很多人追求厚葬，以此展现最大的孝心。但我们要看到隐藏在厚葬之风下的危机，一般的农民家庭无法承担如此巨大的丧葬费用，因而他们选择薄葬。奢华的厚葬不会遭到谴责，但薄葬确实会遭到一些非议，事关一个家庭甚至是一个家族的荣耀与面子，选择薄葬的农民家庭甚至会面临被社区其他人排斥的危机。除此之外，在80-90年代国家通过计划生育政策对人口进行严格控制，使得很多传统的壮族家庭结构发生变化，在一定程度上也改变了原有丧葬结构。比如一些独生女家庭，老人面临着无子送终的尴尬局面，打破了传统丧葬活动固有的社会功能，丧葬仪式所蕴涵的孝与和的观念面临着慢慢退场的危机。

2. 现代社会对于葬式的干涉

现如今，政府积极宣传与推广火葬，认为土葬存在对环境的污染、浪费生产用地等的弊端，但目前的马头镇很难全部做到放弃土葬。二次丧葬习俗深深影响着每一代马头人，即使对于逝者他们采取了“火葬”，但并不意味着不需要二次葬，其家属同样需要请道公等仪式专家团队对骨灰盒作法，其仪式过程与正常下葬的过程一样，且也同样需要等待三年多的时间另行二次葬。完整的二次葬反映了壮族人独特的社会关系和对传统丧葬文化，以及深深根植于每一个壮族人心

^[1] 岳芸，丛晓峰. 论生命教育的目的指向与价值立场[J]. 济南大学学报（社会科学版），2022，32（02）：167

的灵魂崇拜和祖先崇拜。现代社会对于壮族葬式的干预需要循序渐进，不能以强制的手段进行。同时，我们需要思考如何在维持壮族丧葬仪式的完整性同时能响应国家政策，在二者之间寻求一个平衡点，找到最佳的解决办法。

小结

丧葬礼仪深深地内置于人们的意识中，外化为一个民族自觉或不自觉的对待“死亡”的行为规范与道德约束。^[1]马头镇的二次丧葬过程，是对每一个壮族人进行生命认知、生命价值和生命教育的过程。一方面，二次丧葬寄托了生者对逝者的追念与感怀，同时也起到了安慰生者、宣泄情感的作用；另一方面，整个丧礼也表达了所有参与者共同的生命观——生死无忧，它使得人们从更深的层次理解“生命”的意义，从而珍惜现实拥有的一切。原本出于畏惧死亡、孝顺老人、敬畏先人等心理而举行的丧礼，给我们进行生命教育的方式带来了新的启示与思考：生命教育不应仅仅局限在课堂，更应融入生活本身，体悟生命之珍贵，于潜移默化中形成对生命、对死亡的正确认识。

^[1] 杜学元，蔡文君. 浅析羌族丧葬礼俗中蕴含的爱的教育及启示[J]. 西南大学学报（人文社会科学版），2007（02）：80

结语

二次丧葬作为丧葬习俗的一种特殊葬俗，起源于原始社会时期，至今仍然流行于广西武鸣马头镇。二次丧葬文化的变迁和发展是壮族文化的一个缩影，是我们深入了解壮族文化的必经之路，它集中体现了壮族的民间信仰、祭祀方式、社会结构等因素对丧葬方式的影响。壮族人通过新丧首次葬完成了生者对逝者的追念与感怀，通过守孝、吊唁、守七等方式达到了宣泄情感的目的。但是棺木埋于地下易受虫子、细菌等的腐蚀，不能长久保存逝者的骨骸。且进入三年半“睡眠期”的逝者亡灵的状态是不稳定的，因而要使逝者真正“入土为安”，就要摆脱不稳定的状态。拾骨二次葬的完成，将逝者转变成圣洁的祖先，接受生者香火的供奉，从中可见祖先在当地人心中的地位之尊敬。通过对壮族两次完整的丧葬过程的“生命教育”进行论述，笔者总结了几点粗浅结论：

首先，壮族的丧葬观念仍受“灵魂不死”的观念所影响，原始的鬼魂崇拜与血缘、亲族观念结合引申出祖先崇拜。出于对祖先的敬畏心理，生者通过香火供奉、扫墓等方式来宣泄情感。新丧首次葬的完成并不意味着逝者“生命”的结束，这只是生者为逝者提供一个临时居所，此时逝者的灵魂状态是不稳定的，生者需要足够的时间等待逝者的肉身完全腐烂，才能进行拾骨二次葬。拾骨二次葬是续存逝者“生命”必不可少的一个环节，它将亡灵从不稳定的状态中解脱，跻身祖先行列，完成对孝道的践行。两次丧葬仪式构成一个完整的丧葬仪式的链条，而在每一项仪式过程中体现对逝者的孝与爱，对生者的关怀，都体现了壮族民众独特的生命教育观。在等待拾骨二次葬的三年多的过渡阶段，生者对于的死亡的恐惧心理得到了缓解，失去亲人的痛苦也随着时间的流逝获得了宣泄。对逝者进行最后的拾骨二次葬，以香火供奉，使逝者得以与祖先重聚，生者的心理也因此得到慰藉与调适。在这个过程中他们重新认识了死亡，消除了对逝者的恐惧心理，内心得到释然，也达到了理性对待死亡的生命教育。

其次，丧葬仪式作为一项集体性的社会活动，以逝者为中心，在道公等仪式专家的串联下，家庭成员、房族成员以及更大的社会集团的聚集在一起，重新整合、修复社会关系，共同完成一场互动仪式。壮族人的师道信仰自古有之，师道信仰成为了壮族丧葬仪式的主要信仰模式。在丧葬仪式过程中，道公等仪式专家肩负着送逝者“汇祖”，渡亡灵转世的重任。新丧首次葬的过桥、昇幡、吊唁等阶段，道公将生者聚集起来，以一系列特定的仪式向逝者践行孝道，吟唱《叹灵山歌》唤起生者对逝者的感情，宣泄分别之苦，缓解亲属去世的悲观情绪。家庭、房族、邻里和朋友等在丧葬活动中的互动，既巩固了孝道，也维持了人伦社会关系。通过在丧葬仪式中的互动，实现互动仪式背后的实践主体的集体内聚与制度

构建，重新整合了家庭及社会关系，以此维持各种社会关系的协调，达到了爱与敬的情感教育，也实现了“孝”与“和”的生命教育。

最后，通过丧葬仪式的展演，“观看”他人的死亡，壮族人得以在丧葬仪式的每一个环节感受、理解死亡，从而参悟生命的意义，以此形成壮族人独特的生命教育观。为逝者守孝、守七直至完成拾骨二次葬，逝者真正的实现了入土为安，从各仪式中生者获得了民族记忆与认同，理解与敬畏生命之重要，实现了超越时间、空间的爱与敬的情感教育。拾骨二次葬将逝者由亡灵转化成祖先的身份，重新建构了生与死的关系，逝者以祖先的身份庇护着子孙后代，“生命”以此续存。与此同时，由于社会的快速发展，社会结构的分化，我们也要关注壮族传统的丧葬仪式中“生命教育”面临的传承、淡化、误读等的危机，我们必须理性地看待这一事实，丧葬仪式不可能以原本的方式一直传承与发展，如何使它具备新的意义与功能是我们需要思考的问题。

壮族的丧葬仪式过程，就是对壮族民众进行进行生命认知、生命意义的教育过程。在丧葬仪式中，壮族民众在人与人、人与自然等方面实现了和谐共生，生命价值观念得到了鲜活的展现，他们将生命教育融入丧葬仪式中，使每位参与者于死亡中领悟生之不易。当今社会发展迅速，人们每天都面临着各种各样的压力，不堪重负之下，时不时发生自杀、吸毒等漠视生命、忽视生命的行为，而通过“观看”死亡，直面死亡，从而尊重生命、理解生命的意义。

参考文献

（一）著作类

- [1] 王增永, 刘仲祥著. 婚丧礼俗面面观[M]. 山东: 齐鲁书社, 2001.
- [2] 刘魁立, 张旭编, 陈华文, 陈淑君著. 民间丧葬习俗[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2011.
- [3] 王计生. 事死如生: 殡葬伦理与中国文化[M]. 上海: 百家出版社, 2002.
- [4] 徐吉军, 贺云翱. 中国丧葬礼仪[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1991.
- [5] 石奕龙. 中国民俗通志·丧葬志[M]. 济南: 山东教育出版社, 2005.
- [6] (英) 马林诺夫斯基, 李安宅译. 巫术科学宗教与神话[M]. 北京: 中国民间文艺出版社, 1986.
- [7] (法) 阿诺尔德·范热内普著, 张举文译. 过渡礼仪[M]. 北京: 商务印书馆出版, 2012.
- [8] (英) 维克多·特纳著, 黄剑波, 柳博赞译. 仪式过程: 结构与反结构[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
- [9] (法) 爱弥尔·涂尔干著, 林宗锦, 彭守义译. 宗教生活的基本形式[M]. 北京: 商务印书馆, 2011.
- [10] (法) 罗伯特·赫尔兹著, 吴凤玲译. 死亡与右手[M]. 上海: 上海世纪出版社, 2011.
- [11] (英) 玛丽·道格拉斯著, 黄剑波, 柳博赞译. 洁净与危险——对污染和禁忌观念的分析[M]. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [12] 何仁富. 生命教育引论[M]. 北京: 中国广播影视出版社, 2010.
- [13] 冯建军. 生命与教育[M]. 北京: 教育科学出版社, 2004.
- [14] 刘铁芳. 生命与教化[M]. 湖南: 湖南大学出版社, 2004.
- [15] 黄树贤总主编. 中华人民共和国政区大典·广西壮族自治区卷上[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2018.
- [16] 国家统计局农村社会经济调查司编. 中国县域统计年鉴·2020(乡镇卷)[M]. 北京: 中国统计出版社, 2021.
- [17] 方素梅. 近代壮族研究[M]. 广西: 广西民族出版社, 2012.
- [18] 武鸣县志编纂委员会编. 武鸣县志[M]. 南宁: 广西人民出版社, 1998.
- [19] 李德成. 中国少数民族宗教信仰[M]. 北京: 中央民族大学出版社, 1999.
- [20] (晋) 孔晁注. 逸周书[M]. 钦定四库全书史部, 清乾隆 14 年(1749).
- [21] (战国) 吕不韦编, (汉) 高诱注. 吕氏春秋·本味[M]. 四部丛刊子部.
- [22] (汉) 司马迁著, 安平秋分史主编. 史记·封禅书[M]. 上海: 汉语大词典出版社, 2004.
- [23] (明) 邝露. 赤雅·卷下[M]. 知不足斋正本, 清乾隆 34 年(1769).
- [24] (周) 墨翟著, (明) 周子义辑. 元明善本丛书之子汇, 墨子·卷六[M]. 涵芬楼, 1937.
- [25] (民国) 徐松石. 粤江流域人民史[M]. 北京: 中华书局, 1939.
- [26] 何盛明主编. 财经大辞典·下卷[M]. 北京: 中国财政经济出版社, 1990.
- [27] 顾希佳. 社会民俗学[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003.
- [28] 宋兆麟. 中国风俗通史·原始社会卷(丧葬风俗)[M]. 上海: 上海文艺出版社, 2001.

- [29] 余国琨,刘英主编.中国历史文化名城丛书[M].桂林:中国建筑工程出版社,1993.
- [30] (英)马林诺夫斯基著,费孝通译.文化论[M].北京:华夏出版社,2002.
- [31] (英)爱德华·泰勒著,连树声译.原始文化[M].桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [32] 广西壮族自治区地方志编纂委员会编.广西通志·民俗志[M].南宁:广西人民出版社,1992.
- [33] (唐)魏征.隋书·地理志[M].北京:中华书局,1997.
- [34] 郭于华.死的困扰与生的执著——中国民间丧葬仪礼与传统生死观[M].北京:中国人民大学出版社,1992.
- [35] 张声震,覃圣敏.壮泰民族传统文化比较研究(第三卷)[M].南宁:广西人民出版社,2003.
- [36] 费孝通.乡土中国[M].北京:北京大学出版社,2012.

(二) 期刊论文

- [1] 陈华文.迷失的孝道:中国厚葬之风透视[J].民间文化,1999(02).
- [2] 陈华文,陈淑君.魏晋南北朝的“灵魂不灭观”[J].文化遗产,2004(06).
- [3] 周靖凯.灵魂不灭:排瑶人灵观的死亡人类学解读[J].长江师范学院学报,2022,38(02).
- [4] 邵望平.横阵仰韶文化墓地的性质与葬俗[J].考古,1976(03).
- [5] 李抱荣.安徽潜山二次葬俗的考察[J].东南文化,1985(00).
- [6] 梁敏.捡骨葬——壮族主要的葬制[J].民族研究,1982(06).
- [7] 黄桂秋.花山岩画反映壮族先民宇宙观与灵魂信仰[J].沿海企业与科技,2005(02).
- [8] 卢敏飞.壮族拾骨葬述议[J].广西民族研究,1989(04).
- [9] 韦伟.浅析广西壮族二次葬丧葬风俗[J].文化学刊,2019(03).
- [10] 袁晓文,陈东.送魂:民族学视野中的“二次葬”习俗——从民族志材料看“二次葬”的定义及原因[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2011,33(05).
- [11] 张锴生.我国古代氏族社会二次葬[J].中原文物,1999(01).
- [12] 祁英民,贾格年.浅谈原始社会的二次丧葬习俗[J].商洛师范专科学校学报,2006(01).
- [13] 彭长林.广西早期岩洞葬初探[J].广西民族研究,2001(04).
- [14] 巫惠民,阳吉昌.广西桂林甑皮岩洞穴遗址的试掘[J].考古,1976(03).
- [15] 黄云忠.广西武鸣邕马山岩洞葬的发现初探——兼论广西岩洞葬的起源问题[J].广西民族研究,1988(02).
- [16] 王克荣,蒋廷瑜.广西西林县普驮铜鼓墓葬[J].文物,1978(09).
- [17] 韦江,杨清平.广西武鸣河流域先秦墓葬的初步研究[J].南方文物,2007(03).
- [18] 覃彩銮.骆越丧葬文化——骆越文化研究系列之八[J].广西社会主义学院学报,2019,30(05).
- [19] 覃圣敏.广西壮族的丧葬习俗[J].广西民族研究,1989(04).
- [20] 白耀天.壮族丧葬礼仪述论[J].广西民族研究,1993(04).
- [21] 黄浩邦.大化县六也乡壮族丧葬调查[J].广西民族学院学报(哲学社会科学版),1997(S2).

- [22] 梁福兴, 陆发焕. 壮族丧葬仪式结构及其文化象征意义解读(一) ——以榕垌村壮族新丧首次葬仪式结构及其文化象征意义分析为例[J]. 玉林师范学院学报(哲学社会科学), 2009(30).
- [23] 樊红兰, 樊红东, 樊振忠. 壮族丧葬仪式中的伦理思想——以广西忻城县为例[J]. 长江丛刊, 2017, (30).
- [24] 卢敏飞. 上林壮族拾骨葬考察和探讨[J]. 广西民族研究, 1986, (04).
- [25] 叶浓新. 从民族学资料看广西地区古越人葬俗[J]. 贵州民族研究, 1988(03).
- [26] 梁福兴, 陆发焕. 壮族丧葬仪式结构及其文化象征意义解读(二) ——以榕垌村壮族新丧首次葬仪式结构及其文化象征意义分析为例[J]. 玉林师范学院学报(哲学社会科学), 2010(31).
- [27] 钟巧玲. 广西桂中壮族二次葬及其心理初探[J]. 新世纪论丛·社会与文化, 2006(03).
- [28] 农辉锋. 壮族二次葬的仪式与功能: 以大新昌明为例[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版), 2009, 09(25).
- [29] 郭立新. 荣耀的背后: 广西龙脊壮族丧葬仪式分析[J]. 中南民族大学学报, 2005(01).
- [30] 韦浩明. 从村落到社区的构建: 壮族丧葬仪式参与者变迁解读——以南岭走廊中段广西钟山县清塘镇壮族为例[J]. 贺州学院学报, 2012, 28(03).
- [31] 李婧. 壮族鬼神观的隐喻与表征——板洋屯葬礼中的“道场”仪式[J]. 北方民族大学学报(哲学社会科学版), 2012(02).
- [32] 张建军. 布傣人的丧葬礼仪及其文化意义与功能[J]. 广西民族大学学报(哲学社会科学版), 2007(S1).
- [33] 李芳, 李洋, 孙莹炜. 大学生生命观教育的历史与现状综述[J]. 北京教育(德育), 2010(11).
- [34] 叶澜. 让课堂焕发出生命活力——论中小学教学改革深化[J]. 教育研究, 1997(09).
- [35] 彭兰闵. 从“念佛救度”和“中阴得度”看佛教死亡教育[J]. 法音论坛, 2009(08).
- [36] 王世巍. 生死有命与向死而生——论孔子的生死观[J]. 孔子研究, 2016(05).
- [37] 龙晓添. 世代生成式“死亡教育”的展演、内涵及其现代价值[J]. 宗教学研究, 2019(04).
- [38] 韩跃红. 从临终关怀看死亡教育[J]. 昆明理工大学学报(社会科学版), 2006(04).
- [39] 贾国燕. 传统死亡观与安乐死和临终关怀[J]. 中国医学伦理学, 2011, 24(02).
- [40] 宋晔. 一个亟待关注的课题: 生死教育[J]. 上海教育科研, 2003(02).
- [41] 徐炜. 直面自杀: 珍爱生命[J]. 思想理论教育, 2007(18).
- [42] 许锋华, 黄道主. 论面向现实生活世界的死亡教育[J]. 教育研究与实验, 2013(02).
- [43] 梁杰皓, 易开发. 死亡的意义与死亡教育的价值之思[J]. 长江丛刊, 2017(26).
- [44] 吴福寿. 作为生命教育的价值与建构的死亡教育[J]. 学园, 2017(35).

- [45] 罗彩娟. 非遗视角下的武鸣壮族“四月四”祈丰节研究[J]. 重庆文理学院学报(社会科学版), 2017, 36(04).
- [46] 方素梅. 近代壮族社会及其变迁[J], 云南民族学院学报(哲学社会科学版), 2001, 09(18).
- [47] 王克荣, 陈远璋等. 巫术文化的遗迹——广西左江岩画剖析[J], 学术论坛, 1984(03).
- [48] 黄林. 壮族二次葬俗浅探[J]. 广西右江民族师专学报, 2006, 08(19).
- [49] 金钱伟, 杨树喆. 生死无忧: 壮族族群生育丧葬文化[J]. 湖南工程学院学报, 2013, 12(23).
- [50] 汤芸. 西方人类学界对华南汉人丧葬仪式研究述评[J]. 大音, 2011, 5(02).
- [51] 李虎. 壮族社会的拟亲属关系研究——以广西马山县伏台屯“结老同”现象为例[J]. 文山师范高等专科学校学报, 2009, 03(22).
- [52] 言秀华. 广西壮族丧葬习俗蕴涵的道德教化思想探析[J]. 广西民族师范学院学报, 2014, 12(31).
- [53] (中国台湾)张振成. 生命教育的本质与实施[J]. 上海教育科研, 2002(10).
- [54] 龙晓添, 萧放. “热闹”的白喜事: 复合的仪式过渡与身体表述[J]. 云南民族大学学报(哲学社会科学版), 2017, 34(01).
- [55] 岳芸, 丛晓峰. 论生命教育的目的指向与价值立场[J]. 济南大学学报(社会科学版), 2022, 32(02).
- [56] 杜学元, 蔡文君. 浅析羌族丧葬礼俗中蕴含的爱的教育及启示[J]. 西南大学学报(人文社会科学版), 2007(02).
- [57] 沈宏格. 湘西土家族丧葬仪式中的生命教育因素探析[J]. 民族论坛, 2012(18).

(三) 学位论文

- [1] 潘云峰. 壮族丧葬文化与丧葬仪式及其社会结构因素研究——基于广西马山县D村的个案研究[D]. 桂林: 广西师范大学, 2013.
- [2] 李美. 桂西壮族仪礼及其功能[D]. 北京: 北京师范大学, 2004.
- [3] 褚惠萍. 当代大学生生命教育研究[D]. 南京: 南京师范大学, 2014.

(四) 电子文献

- [1] 南宁市武鸣区史志办公室. 南宁市武鸣区基本概况[EB/OL]. <http://www.wuming.gov.cn/wmgk/wmgk/t397795.html>, 2020-03-07/2022-03-20.
- [2] 广西南宁市人民政府. 广西首个镇级骆越文化展示馆在武鸣县马头镇建成[EB/OL]. https://www.nanning.gov.cn/zjnn/mswh/t260655.html?ivk_sa=1024320u, 2012-12-10/2022-03-21.
- [3] 广西壮族自治区自治区地方志编纂委员会办公室. 地理[EB/OL]. <http://www.gxzf.gov.cn/mlgxi/gxrw/zrdl/t1003585.shtml>, 2020-07-13/2022-03-22.

附录

附录一 新丧首次葬仪式过程

与丧葬仪式专家——“僧”ZZM（简称Z）于2021年10月17日的访谈记录：

问：在仪式过程中使用什么乐器？起什么作用？

Z：一般是大鼓，小鼓，木鐸，唢呐，笛子，都是用来配乐的。古时没有鼓，就以木头击打地面发出声音，起到赶鬼的作用。

问：五位师父里面，有没有领导者？

Z：没有领导者，站在中间的师父属于沙弥线，负责请师，请的是阴师，我们站旁边就负责伴奏，一起迎接阴师。一般来说沙弥线是最辛苦的，谁来做都是可以的，但为了培养学徒，所以我们一般选年轻的来担任这个角色，也是为了锻炼他。

问：作法的时间有什么规定么？为什么都是晚上？

Z：一般都是人去世以后第二晚的下午六点左右过去，也就是出殡前一晚才去的。在我们这边一般都是放在家里三天，我们过去第二晚过去为逝者超度。

问：为什么烧香、点香一般都是三根？香起到什么作用？

Z：点香一般都是点单数的香。通常我们会点三根或者五根，三根代表的就是天地人，五根就代表加上两位门神。我们最重要的就是天地人，所以一般点三根，我们点香以后就是为了召唤阴师，他们会随着烟一起过来。

问：为什么香和蜡不能灭？要一直燃着？

Z：点燃香就是为了供养如来佛这些请来的神佛，要一直燃着他们才会协助我们做仪式。不同位置点燃的香供养的对象不同，正对棺材的灵台上的香是为了供养亡者，而放置在佛像前的桌子叫师台。

问：请师阶段唱什么词？

Z：最主要的就是赞礼，赞歌，赞美各路神仙，像我们僧，以如来佛祖为尊，还要赞美地藏王，观世音菩萨等等，我们赞颂他们的功德，唱皈依，让逝者皈依佛门，唱了皈依以后，佛才能带领逝者前往西方极乐世界。一般整个晚上都在唱赞歌，除了逝者的皈依歌就是功德歌，我们唱赞美各路神佛的赞歌，是因为他们救苦救难，保佑我们生者，我们尊重他们，所以要赞颂他们。最后就要唱咒语，读咒语，念经文。整套步骤下来就是先请师，请各路神佛下来，再唱皈依，使逝者能跟着神佛去往西方极乐世界，最后我们以经文咒语超度亡灵。

问：法场布置有什么讲究？

Z：最重要的就是如来佛，所以如来佛在中间，而如来佛有千千万万个化身，所以我们在如来佛两旁挂上如来化身佛，接着就是观音菩萨和地藏王菩萨，最外

边的四位就是四位护法王金刚。这是我们佛和道的区别，道公以元始天尊为尊，还有三清，我们各有各的教头。除了请这些神佛，还有要请教我们的老师，用乐器吹奏欢迎他们下来。

问：法场挂的画像呢？

Z：人逝世去往阴间要经历地狱的十宫殿，每个宫殿都有宫殿的法王，如冥府第三殿宋帝法王案，冥府第四殿五官法王案等十个宫殿，所以我们用挂起来的这十副画像表示十宫殿，十宫殿里面有十个主公，这十公会审问亡灵在人间所做的是，是不是作恶做坏？如果做了哪一种恶那么就会留在地狱所对应的层数。在经过这十个宫殿的审问以后，如果判定了一个人是好人，那么这个亡灵就会直接升天，不会被留在地狱。但如果审问发现你做了坏事，那么就会被关在地狱里。当然我们做仪式就是为了超度，我们会像律师一样和十法王谈判，为亡灵说好话，他做过哪些哪些好事，请求十公放过，希望能减免他的痛苦，将亡灵救出地狱。

问：在仪式过程中，有个人一直在协助你们，他是主家的亲戚么？

Z：一般主家会请一个人来协助我们的工作，称其为“打纸”，主要负责烧纸和放炮。他是主家请的，或多或少都是有亲戚关系的。

问：戴“号”的方式有很多不同，为什么有的绑在头上呢？

Z：绑在头上的属于孝男孝女，这叫“大孝”，是正的主家人，最亲的亲人，代表一种最亲的亲属关系，一般是指子女，嫁出去的女儿带回的丈夫；孙辈和堂亲这样的亲属关系就带在手臂上就可以了，但是要注意区别男左女右。如果逝者没有儿女，那就由最亲的亲属戴“大孝”。

问：桃木剑起什么作用？

Z：如果那天算出来不好，晦气，那我们就需要做一些仪式把不好的东西驱赶走，这时候就需要用剑，其他的时候是不需要的。祭品就是饼干，干饭，肉等这些，供养凶神，让他们吃饱了散去，不要打扰法事。

问：召魂阶段为什么是师父先单独绕场，然后才叫亲属一起呢？

Z：召魂仪式从东出发，由一位师父代表拿召魂幡，每一个方位都要拜，烧纸，放烟花。领头的师父先单独唱、念，法场的五个方位都拜完后，代表魂魄已经被召唤到了。这时候我们将灵纸牌交给孝男，召魂幡交给孝女，孝女跟在孝男后面，各位亲属也跟随其后，我们带头绕过法场的五个方位，这代表千山万水，亲属带领逝者的魂魄跋山涉水，送他最后一程。

问：过桥仪式的椅子有什么用？

Z：我们将几把凳子排成一排，当做桥，代表奈何桥。桥头由孝女负责撑伞，代表为亡者遮风挡雨。桥有十级台阶，每过两级就停留一会儿，烧纸，表示迈过台阶，告知守桥者已经走到哪里。桥尾由孝男等待接过纸牌，然后他要和我们一

同前往师台处，向各路神佛忏悔，忏悔以前做过哪些错事，悔过得到神佛的原谅，才能升天前往西方极乐世界。

问：昇魂仪式的椅子呢？

Z：这十张椅子是代表地狱的十个宫殿，十张椅子分两边放置，椅子上放香和肉，生米等祭品，同时每张椅子上都要有一支笔，逝者在这十个宫殿里接受审判，审判曾经做过哪些错事，那么就会被关在相应的地狱宫殿。如果可以通过宫殿，就用笔来打勾表示通过，继续前往下一个宫殿接受审判。我们先单独唱，念，拿着香引导魂魄过十宫殿，绕场十个宫殿后，各位亲属也要过来跟随我们继续绕场，谢谢地狱十宫殿让逝者亡灵通过，不被关在地狱受苦。

问：那归家仪式起什么用？

Z：因为逝者是在外过世，虽说现今没那么多禁忌，但是主家将棺木放在外边，并没有把棺材放回家里，所以需要有一个引导魂魄回家的仪式。如果棺材一开始就放在家中，那么这个步骤也可以省略。这个仪式要由孝女为亡灵撑伞，孝男拿灵纸牌，从放置棺材的地方引导魂魄回家，因为人一死，三魂七魄就散去了，现在召回魂魄引导他回真正的家，记好回家的路，以后逢年过节记得回家吃饭，避免孤魂流浪在外。回到家，我们就唱供养亡魂的唱词，让回家的魂魄吃好喝好。

问：一个人去世以后会去哪呢？

Z：并不能自由选择转生，要看一个人的功德，如果一个人在人世的时候行善积德，那么就可以轮回转世成为富贵人家或者说一个人在人间的时候已经有修炼到一定的高境界，那么就会和各路神佛在天堂享福；如果一个人作恶多端，那么就会受到惩罚，比如投胎成各种牲畜、动物，这也告诉我们要多做好事，警示后人多多行善。

问：送上山的时候为什么都是敲锣打鼓、撒纸钱和放炮呢？

Z：前进时锣鼓欢送，欢送逝者前往西方极乐世界。纸钱是买路钱，我们前往的路上，会有游魂野鬼等不好的东西，撒纸钱给他们就避免他们的打扰和冲撞。放炮是为了开路，告知阴阳所有人我们要出去安葬了，避开我们，以前怕小孩子害怕，所以途径的家人会关上房门不让孩子去看。

问：安葬完毕后，孝男孝女下山时不能回头？

Z：以前是有这个禁忌，是怕老人的魂魄又跟回家，所以不能回头，不过现在已经没有这么多禁忌了。

问：棺木放置几年后才可二次葬？

Z：一般是三年半，等到骨肉完全分离，才能捡骨。到时候确定可以捡骨了，就请个道公看日子，确定时辰才能开棺捡骨。

问：那火葬的话是不是可以直接做圆墓？不用等三年多呢？

Z: 即使现今火葬越来越多,但是我们这里仍属于二次葬,不是大葬。火葬之后,也要先将骨灰放置在田沿边或者山崖底下两三年,等过个两三年后确定时辰和埋葬处才能进行最后的二次葬,不能跳过一次葬直接圆墓这个传统。在这三年的时间里,家人就要着手寻找适宜的二次安葬地。

问: 逝者的遗物怎么处理呢?

Z: 一般是去世四个月零四天时进行焚烧,衣服和被子之类。以前穷的时候,老一辈也不是全都丢掉,而是留下可以用的继续用,比如床,把床丢进池塘里浸泡三年,相当于消毒,因为遗物总归是有晦气在的,觉得上边会留存病毒等东西,所以三年过后再重新捞出来用。不过现在人们也可以选择在上山安葬完毕后立即焚烧。

问: 还会放什么比较贵重的陪葬品吗?

Z: 以前的富人家会放金银首饰等贵重物品,但现在一切简化以后,而且也怕盗墓,就放置一些硬币,相当于说让逝者在阴间也可以有钱用就好。

问: 所有法事结束后为什么主家人会拿一些面条和肉给你们带回去?

Z: 我们回家以后也要自行祭拜自己的师父以及各路神佛,感谢他们在我们做法事的时候过来帮忙。

问: 山歌唱本是关于什么的?

Z: 唱词里面最多的是对各路神佛和师父的赞美,但是也有很多关于教育儿女的唱词。在准备上山的离别之时,唱教育子子孙孙的唱词,一般以唱山歌的形式唱出来,教子辈各种做人的道理,一问一答,唱本我们用特有的生字来写的,一般人看不懂的。

附录二 田野图片



图 1 僧的十法王画像
(笔者摄于 2021 年 9 月 23 日)



图 2 僧的请师
(笔者摄于 2021 年 9 月 23 日)



图 3 纸灵牌
(笔者摄于 2021 年 9 月 23 日)



图 4 僧的召魂
(笔者摄于 2021 年 9 月 23 日)



图 5 僧带领亲属绕法场
(笔者摄于 2021 年 9 月 23 日)



图 6 为逝者“净身”
(笔者摄于 2021 年 9 月 24 日)



图7 昇魂仪式
(笔者摄于2021年9月24日)



图8 众亲人拜别
(笔者摄于2021年9月24日)



图9 送葬的各亲人
(笔者摄于2021年9月24日)



图10 灵堂门联
(笔者摄于2022年1月22日)



图11 道公的请师仪式
(笔者摄于2022年1月22日)



图12 “奈何桥”
(笔者摄于2022年1月22日)



图13 “净身”仪式
(笔者摄于2022年1月23日)



图14 踩罡仪式
(笔者摄于2022年1月23日)

致谢

三年的时光仿佛弹指一挥间，这三年我得到了快速的成长，收获了很多，虽也有一些遗憾，但更多的是满满的感恩。非常感谢一路以来关心、支持、鼓励我的老师、家人、同窗、朋友。

这篇毕业论文是我研究生学习的一份阶段性总结。写论文是一个艰难且漫长的过程，需要深入到田野开展调查，其中遇到了很多困难，但是身边人的支持让我充满了动力与感动。首先很感谢我的家人，供我读书，对我总是那么包容，不求我多有出息，只希望我健康、平安。当他们得知我的选题是这么“大胆”的时候，并没有说因为我是女孩而劝我另选题目，感谢他们的支持，配合我在田野里的调查，为我答疑解惑，为我联系各位师父、朋友……我从小在这里长大、上学，直到深入田野，我才发觉，原来我从来没有认真的看过，原来马头真的很美。感恩田野里遇到的所有人，特别是我伯父和师父曾祖明，由于丧葬仪式的特殊性，伯父跑前跑后帮我联系师父，拜托师父在乡下尽力可以照顾我，甚至想跟着我去过夜。感谢曾祖明师父，在田野前安慰我，“你不怕的话就好了，这种事没什么的，你就跟着我，我走到哪你就去哪，我吃饭你就吃饭，脸皮厚一点就可以了。”也感谢他抽空为我解答田调遇到的困惑，感谢他无偿提供的材料。同时感谢田野里的村民，关心我的冷暖，尽全力的照拂我。

面临离别，总会有无尽的不舍。谢谢一路走来耐心教导我们的老师，让我们不仅收获了专业的知识，更多的还有做人的学问。感谢我的导师杨树喆老师，虽然您总是不苟言笑，但严谨的治学态度深深激励着我。感谢龙晓添老师，在我最迷茫的时候安慰我帮助我，抽时间辅导我，谢谢您的鼓励与耐心。感谢岑学贵老师，您总是那么优雅，每次见到你都是笑着，感谢您带我们深入田野，指导我们的实践，关心我们的学习与生活。感谢海力波老师，您中肯又幽默的指导拓展了我们的视野，总是一针见血的指出我们的不足，让我们知道努力的方向在哪里。感谢冯智明老师，您优雅的姿态与高深的学识永远激励着我们前行，永远是我们学习的榜样。谢谢教研室各位老师这三年来的鼓励与指导。

最后，我要感谢这三年一起学习的各位民间文学小伙伴，我的同门田田总是很关心我，谢谢她的照顾。还有串串和瑞瑶，我们一起下田野，一起玩，一起学习，还成立“论文互助小组”，她们真的帮了我好多好多，一句谢谢真的道不尽我对她们的感激。我想，未来我们真的分离了，但我永远不会忘记她们对我的鼓励与付出，我会永远珍藏这一份友情。感谢我的三位舍友，包容我，鼓励我，陪我走过这三年。感谢广西师范大学，让我再一次提升自己，感恩所有人在这三年对我的支持与包容，谢谢。

