

泰国苗瑶民间文书的“中华性”多维度考察

蒲钰希（博士，吉首大学商学院副教授）

摘要：泰国苗瑶民间文书是跨境族群在离散语境中保存的重要文字遗产，其内容涵盖丧葬超度、婚嫁择吉、祭祀祷祝、家谱契约等诸多领域。本文以“中华性”为核心概念，从文字符号、历史记忆、仪式伦理与世俗契约四个维度对这批文书展开多角度考察，进而提出“层累—杂糅—再地方化”的分析框架，以解释“中华性”在跨境语境中的存续机制。这一考察不仅有助于深化对海外苗瑶文书的文化理解，也为探讨中华文化在离散中的传承与变形提供了一个具体案例。

关键词：泰国苗瑶；民间文书；中华性；跨境族群

一、引言

在泰国北部与东北部的山岭之间，散居着数十万苗瑶语族人口。他们自称为“Hmong”“Mien”，而泰国人则称其为“Miao”“Yao”。这一跨境族群自19世纪末起，因战乱与生计所迫，从中国西南分批迁入泰境，至今已逾百年。百余年间，他们逐步适应了泰国社会的政治制度、经济生活与文化生态，在语言、服饰、节庆等方面呈现出一定程度的在地化转变^[1]。然而，一个引人注目的文化现象始终未得到充分解释：在这些远离故土的苗瑶村落中，至今仍保存并使用着大量以汉字为载体的民间文书，其内容广泛涉及丧葬超度、婚嫁择吉、祭祀祷祝、族谱记录、契约约定等社会生活的核心领域^[2]。这些泛黄的纸页承载着一个族群在迁徙长河中试图保留的记忆与秩序，也向研究者提出了一个亟待回答的问题：这些文书在何种意义上仍可被视为“中国的”？

审视泰国苗瑶民间文书，我们需警惕一种惯性认知：即视“中华性”为原乡文化的简单投射或完整平移。相反，其在跨境流动中呈现出极强的适应性，是一个被反复协商、局部挪用甚至主动误读的动态过程。这批文书的价值，不在于它被保存至今，而在于它们被拆散、细读之时，透

露出一種文化脱离故土之后的真实选择：哪些被舍弃，哪些被改造，哪些始终被坚守。一个边缘族群留存下来的纸页，就此成为观察中华文化弹性存续的一个观察点。在流动与定居的交界处，文字的功能并非恒定。文书中的汉字形态、符号系统与仪式规程，在迁移过程中经历了筛选与重组——部分因失去适用语境而简化，部分因适应新环境而被赋予新义，核心的象征体系则往往以改写形式延续。这种选择性保留与创造性转化，并非文化流失的标记，而是文化主体在迁移中的能动实践。

检视泰国苗瑶族群的相关研究，现有成果不可谓不丰富。人类学家深入村寨，研究社会结构、亲属称谓、仪式过程；历史学家爬梳文献，勾勒迁徙路线、断代节点、族群边界。两条路径各有纵深，也各有贡献^[3]。但一个事实令人意外：大量流散于民间、由祭司、老人、抄手一代代传承下来的手写苗瑶文书，却很少被当作独立的文本系统被认真对待。它们偶尔被引用，却很少被细读；常常被当作史料佐证，却从未成为被分析的主体，实为一大遗憾。而梳理这批既有研究时另一个突出的感受是：当论及文书的“中国性”时，讨论往往止步于“此处与道教科仪相似”“哪里

与宗法观念相符”这类相似性罗列，罗列完成后研究便戛然而止，从未进一步追问：这种“相似”从何而来？是直接抄录，是间接传承，还是在某次仪式中被重新阐释出来的？它是原样照搬、选择性记忆，还是创造性的再编码？

这意味着，我们的任务不再仅仅是清点这批文书中“有什么”，而必须进一步追问它们“如何生成”以及“为何如此”。

为此，本文选择泰国苗瑶民间文书作为切入点，拟从四个具体面向：文字符号的运用、历史记忆的编织、仪式伦理的实践、世俗契约的订立，逐层剖析其“中华性”的内在肌理。这并非一次面面俱到的综述，而是一次带有明确问题意识的系统探查。

二、历史记忆：迁徙途中被不断重绘的“中国”

如果说文字符号是“中华性”最直观的“相”，那么历史记忆就是牵动这层“相”的最直接的弦。翻阅泰国苗瑶民间文书中的历史叙述，会产生一种微妙的悬浮感：它既不像史书那样追求“确有其事”，也不像神话那般全然“凭空造境”。某些地名可以在地图上找到对应的位置，其中，某些事件与正史隐约呼应，但读下去会发现，这些内容的组织方式、排列顺序、详略取舍，并不完全服从“客观记录”的逻辑，它们明显被另一种力量牵引着：一种需要，需要让“我们是从哪里来的”这一问题的答案保持连续、不被中断。学者将这一现象称为“社会记忆”或“集体记忆”，王明珂指出，族群认同的形成与维系，关键在于一套被不断选择、重组与遗忘的“集体记忆”，人们通过讲述共同的起源故事、迁徙经历与祖先事迹，在当下建构出对“我们是谁”的集体认知^[4]。但在这批文书里，它不过是一群人在迁徙途中反复讲述、反复修订、反复确认的一个答案：我们是谁。

（一）《指路经》里的山河谱系

在泰国苗瑶族群的丧葬仪式中，《指路经》扮

演着不可替代的角色。祭司在逝者灵前诵唱这些经文时，并非仅仅是念诵一套固定的套语，而更像是在黑暗中逐站“报站名”：从眼前这个村寨开始，一路指向北方的群山、河谷与旧城遗址，每一个地名都是一级台阶，亡灵踩着这些台阶一步步走向祖源地，与历代先人逐一汇合。正是这种“逐级回归”的仪式逻辑，让《指路经》成为苗瑶文书系统中承载中国地理信息最密集的一类文本。

泰国流传的抄本里，这些地名沿着一条由北向南的轴线铺展，整体走向几乎没有偏移。以泰北清莱府收集到的一份瑶族《开路文书》为例，唱词的呈现方式近乎“报站”：“过黄河，过长江，过洞庭大湖，过五岭高山，来到广东广西地面，来到云南贵州地方……”通读下来，一条迁徙纵贯线清清楚楚。黄河、长江、洞庭湖、五岭……这些在中国版图上实有其名的水系与山脉，在经文中被一站接一站地念出，绝非虚指，而是可落地的坐标。

这条路线不是后人倒推出来的结果，它恰好与瑶族先民自中原南下，经两湖、两广、云贵，最终进入中南半岛的历史足迹严丝合缝。《指路经》的唱词里包裹着的，其实是一份可以对照中国历史地理解读的迁徙底图^[5]。

但问题也随之而来：对于今天生活在泰北村寨里的苗瑶人来说，那些从未亲眼见过的黄河、长江、洞庭湖，在经文中被反复诵唱，究竟意味着什么？显然，这些地名的功能已从地理知识转化为了文化符号。在《指路经》的仪式语境中，“黄河”不再仅仅是一条具体的河流，而是成为“故土”的象征性标记；“洞庭湖”也不只是湖南境内的一处大湖，而是化身为祖先曾栖居之地的记忆坐标。

读到这里，一个容易被忽略却至关重要的问题浮出水面：为什么这些山河之名被反复诵唱，却未被沿途的新地名所取代？答案远非“习惯使

然”这么简单。这种从地理到符号的转换，恰恰是“中华性”在异域土壤中得以存续的“造血机制”——它不是旧物的被动残余，而是一种主动的、代际相传的文化选择^[6]。试想，在数百年间跨越南岭、深入中南半岛的迁徙途中，苗族人群面前并非只有一条路可走：他们完全可以用泰北湄南河、湄公河的支流替换唱词中的“长江”“洞庭”，让经文更“接地气”，但他们并没有这么做。这种“不替换”本身，就是一种意味深长的姿态。事实上，《指路经》的核心地理坐标始终指向中国境内，这一选择本身便说明，对于这一跨境族群而言，维系一条指向中国的记忆之路，是其身份认同不可或缺的组成部分。

（二）祖源叙事与英雄记忆

如果说山河谱系勾勒了“从何处来”的空间坐标，那么祖源叙事则回答了“由谁所出”的血脉追问。要追踪苗族文书中祖源叙事的脉络，可以辨识出两条并行的线索。一条藏于《指路经》和各类祭祀唱词之中，往往是零星几句始祖名号，或是一段断片式的传说，穿插在“指路”的正题之间，稍不留神就会被忽略。另一条则规整得多，它们写在族谱家谱的卷首，作为整个谱系的“前史”被郑重开列，一代接一代，名号分明。仪式唱词的间隙里偶尔会闪出几句祖源名号，零零散散，而族谱首页那段“前史”则整整齐齐书写完毕，一开篇就呈现在读者眼前。一藏一显，一零一整，但两条路最终都汇向同一个地方：蚩尤与盘瓠。

有意思的是蚩尤，在苗族文书里，他几乎从不直接现身，多以“古王”“先祖”“那位与炎黄争战者”一类代称指代，一层又一层代称堆叠上去，名字本身反而被推到幕后。仿佛直呼其名，反而犯了某种忌讳，直接写出“蚩尤”二字反倒有所不妥。但无论包裹得多厚重，那一核心叙事依然清晰可辨：一位远古英雄，兵败南迁，从此族群流散四方。这一叙事在泰国苗族的口头传统

中远比书面文本更为丰富，但部分以汉字音记苗语的祭祀经文仍保留了关键片段。蚩尤记忆所依托的参照框架始终是中华上古史，无论是作为炎黄的对手，还是九黎的首领，蚩尤的故事只能在“中国”这一宏大的历史舞台上展开其意义。蚩尤这条线，苗族文书不敢直呼其名，却也因此被反复书写、反复围护。最绕不开的，反而是这个不能明言的名字——它比任何直白的历史陈述都更深刻地锚定了苗族自我认知中与“中国”的那层关联。

然而，在瑶族这边，盘瓠的叙事形态则截然不同。盘瓠是一只神犬，被瑶族奉为始祖，这一形象早在《后汉书·南蛮传》中就已出现，此后在汉文文献以及瑶族自身的《过山榜》《盘王歌》中被反复讲述、不断改写，文本形态远比蚩尤叙事更为丰富。此外，在泰国瑶族保存的《评皇券牒》抄本中，盘瓠叙事的基本框架：盘瓠助评皇（或平王）杀敌立功、娶公主为妻、受封南山、生六男六女为瑶族十二姓之祖，与中国境内流传的文本高度一致^[7]。

这些抄本最令人放不下的，从来不是它们记录了什么内容，而是它们被代代抄写传承了多久。移居泰国数代之后，瑶族抄手仍在一笔一画地书写“皇”、书写“封”、书写“南山”。他们比任何人都清楚，湄南河平原的田埂上根本找不到这些地名。那为什么还要坚持抄写？恐怕不是因为相信它记录的是真实地理，更可能的是，这套故事早已不再承担“讲真事”的功能，它负责的是让“我们是一脉人”这句话有地方落脚。每抄写一遍，落脚一次；每传承一代，延续一次。通过反复书写与诵读盘瓠故事，泰国瑶族得以在象征层面维系一条从未中断的“根脉”，借此回答“我们是谁”“我们与其他族群有何不同”这类根本性的身份追问。从这个意义上说，祖源叙事使得一个跨境族群即便在丧失故土、改变国籍之后，仍能够通过祖先记忆保持某种文化层面的“中国

身份”。

三、民间文书的仪式伦理

仅从符号与记忆的维度审视泰国苗瑶民间文书，仍不足以揭示其“中华性”的全貌。这批文书之所以能够在跨境迁徙百年之后仍保持生命力，根本原因在于它们并不仅仅是供人静观阅读的文本，而是深度嵌入日常生活与生命仪式之中的实践指南^[8]。

（一）丧葬文书中的孝道与轮回

在泰国苗瑶村寨，一场丧事办下来，经文几乎是从头跟到尾。逝者离世后，有《开路经》要念，为丧葬仪式提供最初的指引；《血盆经》《十殿科》等文本承载着族群对生命归宿、善恶评判的传统叙事，各文本对应治丧不同环节，诵读、焚化的流程、方位均形成固定规范。这些抄本平时可能压在箱底几十年不翻，但一到丧事，就得一本一本请出来。其中，流传最广、最具代表性的当属《开路经》及其衍生文本^[9]。

细读这些丧葬经文，最为引人注目的特征，是其中浓厚的佛教与道教色彩。在泰国瑶族《十殿科》中，亡灵被引导依次通过十座冥殿，每殿各有一位冥王审判亡者生前的善恶功过。这一“过十殿”的叙事结构，与唐宋以来汉传佛教的地藏信仰、十王信仰有着清晰的源流关系。目连救母、奈何桥等叙事母题，均是汉地民间佛道文化交融后形成的经典符号体系，源流脉络清晰可考^[10]。意外的是，它们出现在泰国的苗瑶丧葬文书里。而泰国，是南传上座部佛教的地盘。黄袍僧人在村中走动，佛寺诵的是巴利文经，与经文里的地藏菩萨、十殿阎罗、血湖池判官完全不在同一个信仰体系里。这两套体系在现实中比邻而居，但在文书里，前者对后者几乎没有“侵蚀”的痕迹。丧葬文书像一圈围墙，外面是什么宗教生态，里面守着自己的规矩。

（二）婚嫁文书中的礼制遗痕

与丧葬仪式相比，婚嫁场域中的民间文书在

数量与规模上都要逊色许多，但其所承载的文化意涵同样不容忽视。泰国苗瑶族群现存的婚嫁文书，主要包括合婚择吉的《合婚书》、确定婚姻程序的《礼帖》、以及部分地区保存的《嫁女歌》《哭嫁歌》抄本。翻阅这批婚俗文书，一个观念反复冒头：“礼”。“合八字”是传统婚俗的前置流程，这套文本体系与中国南方民间通书高度同源，核心框架延续稳定。

泰国本土并非没有占星传统，当地有按星期出生日定命理的说法，南传佛教系统也有自己的时日择吉。但这些婚书里，一条都看不到。合八字的人，从头到尾守的是另一套“算法”，跟周围的泰北占星各走各路。合完了，婚姻程序怎么走、聘礼如何议定、中人在场见证，也一并写进婚书里。

（三）多神谱系中的中国神灵

祭祀祷祝经文是这批文书中分量相当重的一类。这些抄本里的神名和祝词大致分三层，每层的“居住者”性质完全不同。最里层也是最核心的位置，留给了始祖和历代家先，苗族的蚩尤、瑶族的盘瓠，名号立在最上头，历代祖先的牌位紧随其后，每次祭祀时被逐一唱名。这一层是“自己家的神”，外人插不进来。这一层级的神灵完全属于族群内部，承载着血脉延续与祖先崇拜的双重功能^[11]。中间层级是各类功能神，主管着生产生活的具体领域。值得注意的是，这一层级大量借用了中国民间信仰中的神祇：土地神守护村寨，灶神监察家庭善恶，财神赐福生意兴隆，文昌帝君庇佑子孙读书识字。这些功能神几乎原封不动地来自中国的民间信仰体系，其名号、职司、祭祀方式均与中国传统高度一致。最高层级的信仰对象，道教的三清、玉皇大帝与佛教的释迦牟尼、观音菩萨并存于此，呈现出一种实用主义式的混融状态。

这种三层神谱结构之所以值得关注，是因为它清晰地呈现了“中华性”在信仰领域的生成逻辑。

辑。这套信仰层级谱系如果从逻辑上挑剔，其实挺“不讲究”的^[12]。始祖神管的是边界问题：我们是谁、从哪里来、跟别人有什么不同，这层很严实。功能神管的是生计问题：土地、灶台、财路、读书，这层很务实，谁灵验就拜谁，出处不重要。至高神管的是终极问题：生死、因果、归宿，这层很混杂，观音、玉皇、关帝各占一席，儒释道的界限在这里是模糊的。三层的逻辑并不统一，但它们对应的是同一个族群在不同层面上的需求：身份认同、日常安稳、终极慰藉。一套神谱能同时兜住这三样，它就能在仪式中被反复启用，也就能在异域落地生根。

回到最初提出的那个问题：“中华性”在域外究竟以什么方式存续？它不是被“携带”过来的观念包裹，而是被一场又一场仪式“做”出来的伦理秩序。葬礼上，孝道被嵌入佛道混融的叙事，仪式流程以完整叙事传递慎终追远的孝道理念；婚礼中，礼制被凝练为合八字、选吉日、行六礼的文本程式；日常里，神谱将土地、灶神、财神、文昌移植进泰北山区的仪式空间。葬礼、婚礼、日常，三处做下来，说的其实是一回事：这套秩序不是被怀念的，是被做的。写在文书上，唱在仪式中，传在代际间，山林里的这一脉，就这么续了一千多年。

四、民间文书的伦理契约

丧葬文书里的轮回超度、婚嫁文书中的八字礼制，展现的是“中华性”在仪式现场的具体形态。翻过这一页，家谱、契约、劝善文则将它植入了日常生活的细节之中：辈分如何排序、地界怎样划分、做人要守什么规矩，一字一句都清晰落于纸面。

（一）家谱与族规的宗法投影

在泰国苗瑶族群的村落中，家谱是最为郑重保存的文书类型之一。翻开这些家谱，形制并不陌生。主要以汉字或瑶族自造字书写，开篇讲述姓氏来历与祖先迁徙轨迹，中间按辈分依次罗列

历代名讳，末尾附有数条家规祖训——与中国南方乡间常见的族谱几乎没有差别^[13]。真正引人注目的，是纸张的状态。大多数纸页早已泛黄发脆，边角稍一碰就会碎落，但上面的字迹依旧工整，抄写者落笔时的郑重感几乎能透过墨迹传递出来。泰国瑶族《盘氏家谱》序言里有一句话写得直白动人：“木有根，水有源，人有祖，不可忘也。凡我盘氏子孙，虽散处四方，当知同出一脉。”这种修辞方式，以树木之根比喻祖先，以水流之源比喻族源，是中国宗族文书的经典范式，其思想根基植根于宋明理学极力阐发的“一本万殊”之宇宙观。

泰国社会没有祠堂，没有族产，没有定期的合族祭拜。而然，在这样的环境中，苗瑶家谱依然被一代代族人续写传承。它早已不是宗族制度的文书配套，而成了一种近乎“伦理独白”的存在：祠堂可以不建，族产可以不置，家谱却不能不修。因为家谱已经是宗法观念最终能落脚的纸面载体。没有这薄薄一册家谱，“我们仍是一族”这句话就失去了凭证。正是在这个意义上，家谱文书成了儒家宗法伦理在跨越语境中最顽强的投影。

（二）劝善文的道德经济

与家谱的神圣庄重不同，劝善文则将伦理规训从经济领域延伸至普遍的人生修养。这类文书以通俗韵文的形式，劝人孝敬父母、和睦邻里、勤俭持家、戒除恶习。其内容多与中国民间流传的《增广贤文》《弟子规》高度相似，部分段落甚至是对这些经典文本的直接转写。

在泰国这样的上座部佛教社会中，苗族劝善文反复强调的“孝”与“勤”并非南传佛教的核心关切，却恰恰是儒家伦理最朴素的起点：孝为百善之先，勤为持家之本。这种道德书写一代代传递下来，本身就意味着一种源自中国的价值秩序依然参与着对当地人日常行为的评判与规约，它不靠仪式加持，不靠叙事建构，靠的是日复一

日的书写和翻看。

如果说丧葬文书守的是“礼”的仪式边界，迁徙叙事记的是“根”的来路，那家谱和劝善文守的则是“理”的日常。家谱中的宗法话语与劝善文中的道德训诫，共同构成了这批文书中“世俗伦理”的一维。它们不像仪式文本那样指向彼岸，也不像迁徙叙事那样追问起源，而是在最寻常的家族记事、契约订立与道德说教中，将敬祖、有序、诚信、孝悌、勤俭这些儒家的核心伦理，一字一句地嵌入了异域山林的日常生活里。

纸页会破损，文字却留存了下来，这种看似平淡的世俗书写里，恰恰藏着“中华性”最坚韧的一面。它不需要国家制度的背书，也不需要主流社会的加持，仅仅借着一支笔、一张纸、一个抄写者的手，就在泛黄的纸页间将一套伦理秩序稳定地传承了下去。没有观众，没有掌声，抄写者也未必认为自己在做什么伟大的事，但字落下去的那一刻，礼教就有了温度，秩序就有了质感。

五、结论

至此，回头再看这四个切面：文书的字形、经卷里的历史记忆、仪式现场的神灵与礼法、家谱中一笔一划的人伦秩序。它们起初是被分开观察的，但在材料中反复穿插、相互纠缠，渐渐让我意识到，它们诉说的其实是同一件事：一种被反复“手抄”和“口诵”的文化逻辑，如何在异域的山林间持续运转。纸会破损，人会衰老，但经还得抄，礼还得行，亡灵还得送。这套秩序靠什么支撑？这个问题，或许正是整批文书最值得追问的核心。

“中华性”这个概念，与其说它是一个可以被精确定义的静态属性，不如说它是一组由多重文化要素构成的动态复合体。就泰国苗瑶民间文书而言，这一复合体至少可以从四个相互关联的层面去把握：一是文字符号层面，以汉字及仿汉字书写为载体；二是历史记忆层面，以山河谱系和祖源叙事为主线；三是仪式伦理层面，以丧葬、

婚嫁等人生礼仪为实践场域；四是世俗规范层面，以家谱、契约、劝善文等日常文本为物质依托。字形书写、历史记忆、仪式伦理、世俗契约，将这四个切面分开看，各有各的质地和用途；但合在一起之后，它们其实编织出了一张细密的经纬网。其中，纬线是文字和仪式提供的象征秩序，从神圣的经文延伸到世俗的家谱；经线是代代相传的记忆与伦理，将观念层面的“中国”落地为可践行的日常规矩。正是在这张网的笼罩下，泰国苗瑶族群在离开故土百余年之后，依然能够在语言、礼俗、信仰乃至生活细节上，维持着一种辨识度极高的“中国性”气质。这张网用什么材料编成？它为什么在异域的环境中没有朽坏？这才是整批文书逼着我们去追问的问题。本文尝试以“层累—杂糅—再地方化”的三重机制予以解释，而将文书中的祖源叙事视为“历史记忆”的理论视角，则受到赵世瑜有关传说与历史记忆之论述的启发^[14]。

所谓“层累”，是指泰国苗瑶文书中的“中华性”并非单一时代、单一地域的文化投影，而是不同历史时期陆续叠加的产物——上古的蚩尤盘瓠记忆、中古的佛道混融仪轨、近世的宗法伦理与民间契约，层层积淀于同一套文书系统之中，形成一种时间的压缩与共存。所谓“杂糅”，是指这些来自不同源头的文化要素在文书内部并非机械拼凑，而是被整合为一个有机的整体：佛教的地狱审判服务于儒家的孝道精神，道教的符箓咒语嵌入祖先崇拜的仪式框架，民间神灵谱系中始祖神与功能神、至高神各安其位，互不排斥。“再地方化”落到文书里，就是一套“主干不动、枝叶修剪”的应变方式：仪式程序简化了法律管制外的环节，能绕就绕，能改就改；契约格式也随之调整，经济形态有所变化，计量方式、支付条款自然要调整。但无论怎么调整，三条核心原则始终没有松动：尊卑有序、长幼有别、男女有分。主干不动，周边调整，这就是“再地方化”的实

际操作逻辑。

泰北这批文书、这场延续百余年的文化实践，所揭示的道理并不复杂：离散族群的文明延续，往往不是靠外力赋予，而是靠族群内部代代接续。字是抄手一笔一划写出来的，记忆是在经文诵唱中被反复唤起的，仪式是在每个葬礼婚礼中实实在在践行的，伦理是在日常人伦中被代代模仿传承的。这套机制在中国南方的山地行得通，到了泰北的山林同样行得通。翻过国界之后，它靠的不是制度支撑，而是靠一代代人的反复践行、口传手抄。泰国苗瑶民间文书，就是这种反复操作的物质凭证。祭司在丧葬仪式上展开经卷，为亡灵逐一报出那一串源自故土地名；族老在年节祭祖时取出家谱，把祖先名号逐一念给后辈听。在这些仪式动作里，“中华性”从来不是一个需要被解释的概念，而是被实实在在拿起、翻开、诵读出来的文化实体。它既遥遥回望着远方的故土，也早已在泰北的土地上深深扎下了根。

参考文献

- [1] 麻国庆. 文化、族群与社会：环南中国海区域研究发凡 [J]. 民族研究, 2012(2) : 34-43+109.
- [2] Tapp N. The Hmong of Thailand: Opium People of the Golden Triangle [M]. London: Anti-Slavery Society, 1986.
- [3] 刘志伟. 地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话 [J]. 历史研究, 2003(1) : 54-64.
- [4] 王明珂. 华夏边缘：历史记忆与族群认同 [M].

北京：社会科学文献出版社，2006.

- [5] 李雅丽. 西部方言苗族《指路经》研究 [D]. 重庆：西南大学，2018.
- [6] Culas C, Michaud J. A Contribution to the Study of Hmong (Miao) Migrations and History[J]. Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde, 1997, 153(2) : 211-243.
- [7] 任建敏. 瑶族过山榜的生成、流转及其历史解读——以桂北地区过山榜文为例 [J]. 原生态民族文化学刊, 2023, 15(6) : 48-58.
- [8] 彭兆荣. 仪式叙事的原型结构——以瑶族“还盘王愿”仪式为例 [J]. 广西民族大学学报（哲学社会科学版），2008(5) : 53-58.
- [9] Lemoine J. Yao Ceremonial Paintings [M]. Bangkok: White Lotus Co Ltd, 1982.
- [10] 张泽洪. 文化传播与仪式象征：中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式比较研究 [M]. 成都：巴蜀书社，2008.
- [11] 赵廷光. 瑶族祖先崇拜与瑶族文化 [M]. 北京：中央民族大学出版社，2002.
- [12] Jonsson H. Mien Relations: Mountain People and State Control in Thailand [M]. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- [13] 郑慧. 瑶族文书档案研究 [M]. 北京：民族出版社，2011.
- [14] 赵世瑜. 传说·历史·历史记忆——从20世纪的新史学到后现代史学 [J]. 中国社会科学, 2003(2) : 175-188, 208.