

民俗叙事：瑶汉民族共享符号的构筑与认同

——以广西富川刘仙娘信俗为例

苏娟

(广西师范大学政治与公共管理学院, 广西桂林, 541006)

内容摘要：民俗叙事是民俗的表征形式，也是民俗内涵的承载方式。富川瑶汉民众在日常的交流交融中形成了共同的民俗叙事，构筑了共享符号，即视刘仙娘为共同的保护神。共享符号的建构离不开共同的民俗叙事实践，富川瑶汉民众在日常生活中通过刘仙娘庙会及共同的神圣仪式，在信仰实践中实现人神互动，完成情感寄托，也为瑶汉民众通婚创造了条件，其间民俗经济更是夯实了文化共同体的根基。情感与亲缘，生计与经济，互相支持瑶汉文化共同体的形成。刘仙娘共同叙事将富川瑶汉民族同胞凝聚为一体，促成了多元一体的地方文化格局。

关键词：民俗叙事；共享符号；富川刘仙娘；多元一体

一、问题的提出

近年来，学界对铸牢中华民族共同体意识进行的学理分析，成果丰硕。从目前的研究成果看，基本现状呈现为，“我国民族工作的政府主导性以及国家力量的强大，使得学者们在开展相关研究时更加偏好从国家视角对民族政策、民族工作进行制度性分析，而往往忽略了各民族成员在这一过程中具有的能动性”^[1]。可见，通过民众内在主体性力量促进民众团结的文化实践模式值得予以关注。

经田野调查，广西富川瑶族自治县平地瑶与汉族杂居区在历史进程中经过几代人的努力，构筑了瑶汉民族共享的文化符号，即地方保护神刘仙娘。构筑共享符号这一文化实践，契合2019年习近平在全国民族团结进步表彰大会上的讲话，即“树立和突出各民族共享的中华文化符号和中华民族形象，增强各族群众对中华文化的认同”^[2]的历史命题，瑶汉共享的刘仙娘文化符号是瑶汉两族民众通过长期的民俗叙事实现的。

在日常生活中，民族共享符号的建构离不开民俗叙事。田兆元指出民俗由三种叙事形态构成，即语言的叙事形态、仪式行为的叙事形态和物象景观的叙事形态^[3]。目

前学界运用民俗叙事术语时,多半直接将其作为方法论使用,采用三种叙事形态解读研究对象。就目前研究成果看,民俗叙事是民俗文化文本化的重要路径,民俗叙事将民俗内涵转化成了民众认同的具象化符号,或书面文字,或口头语言,或仪式行为,或图像景观等。民俗叙事是各民族表征民俗的行为方式,这些形式也是内容本身。透过民俗叙事形式挖掘内容背后的人的意愿自然就成了民俗叙事研究的重中之重,也是理解民族共享符号的关键所在。

民俗叙事在特定的地域是一种共同叙事,在民族杂居地区,民俗叙事是一种共享叙事,是一种共享符号的构筑与认同。这样,本文关注的现实问题——多民族杂居地区如何实现文化认同与亲密团结,就可以在民俗学学科所探索的学术问题——共同的民俗叙事与共享符号概念中得到解读和分析。

本文以民俗叙事作为切入视角,将广西富川瑶族自治县平地瑶与汉族(以下简称瑶汉)杂居区日渐形成的瑶汉共享的刘仙娘文化符号作为分析对象,探讨瑶汉民众是如何通过民俗叙事——特别是共同叙事——共筑共享符号的,共享符号背后的民众又是如何实现互动互济互融的,进而揭示共享符号背后的动力源基质。

二、多元叙事转向共同叙事

多民族多元文化是我国的国情,中华民族多元一体文化是历史传统的延续,也是现实国家文化的制度根基。在多元文化中蕴含的共享符号是多民族间交往、交流、交融的重要印迹,也是各族民众自觉自主建构区域文化共同体、促进区域和谐的重要实践。刘仙娘信俗作为瑶汉杂居区地方的重要文化样态,它集合了民众的多方诉求与美好愿景,从多元叙事走向共同叙事,也反映了当地瑶汉民众互动交融的客观现实。共同叙事是指瑶汉民族一致认同的共享的标志性叙事文本,多元叙事则是指关于同一文化事象的多样性讲述文本。

瑶族讲述的刘仙娘叙事,主要有“刘仙娘大战蛟龙”和“刘仙娘献祭救民”的主题。前者讲的是,“某年六月初六,王母娘娘开蟠桃会,邀请各方派代表赴宴。当时居住在城北石狮村这一带有十条龙,它们为了赴宴的一个席位从激烈的争论到大动干戈。它们兴风作浪,导致这一带瞬间变成了一片汪洋大海,村庄被淹,房屋坍塌,村民家畜死伤无数。所幸土地及时禀告王母娘娘,王母立即派刘仙娘为名除害。刘仙娘挥动葫芦扫帚,万道金光犹如千支神箭射向十条龙,最后蛟龙被灭”^[4]。在瑶族讲述的刘仙娘与蛟龙斗争的叙事中,刘仙娘是正面形象,“女神被构造成了一种获胜者的角色,甚至某些自然环境的形成都被归因成了与刘仙娘有关。当地有名的河流、山川、景观都被认为与刘仙娘有关,淮南河是刘仙娘拖麻成线引过来的;当地有名的溶洞‘穿岩洞’被认为是刘仙娘制止蛟龙打斗,从而解救被淹没的土地和民众而开通的泄洪通道……”^[5]相反,龙却被刻画成自私、暴力、不顾百姓安危的负面形象,这与西江流域自秦朝就有崇拜龙神的事实是不一致的。富川境内汉族一直以来就有正月舞龙、正月十五“炸龙节”习俗,这叙事明显反映了刘仙娘信俗与龙神神话对峙的事实,背后其实暗含瑶族与汉族间存在的冲突。历史上瑶、汉关系并不是一直融洽的,旧时,瑶、

汉关系长期处于交恶状态，人们把瑶称为“蛮”，称为“贼”，经常发生民族纠纷。瑶族人因社会地位低，居住条件也比较恶劣。据《富川瑶族自治县概况》记载，明清以来，就流传“民人(指汉族)在中央，瑶人住两旁”^[6]的歌谣，它反映了当时汉族居住在平地，瑶族居住在山区的境况。可见，刘仙娘和龙的斗争，在一定程度上影射了瑶族与汉族之间的冲突关系，两者在叙事文本中是具有象征意味的。

而“刘仙娘献祭救民”主题叙事，主要凸显了刘仙娘大无畏的牺牲精神：“民间传说，石龙山原是一块‘佛地’。全州一活佛在此筑水成湖，遂使富川连年大旱成灾。瑶族一位善良美丽的姑娘，叫刘娘，她不忍心老百姓活活受苦，毅然跳进佛湖。她的义举感动了海神盘龙相公，将其救回龙宫共结良缘。后来，刘仙娘回到佛湖，取下的金簪戳穿石龙山，让湖水顺流下富江，解救全川旱困，救活了老百姓，后世为纪念刘仙娘的恩德，便在柳家源立淮南庙祀奉她。”^[7]刘仙娘的民族身份，引起了瑶族民众强烈的认同。其中，她为解救遭受灾难的百姓，跳湖献祭这一壮举更是让瑶族民众敬佩不已，为纪念她引发了虔诚的祭祀行为。境内平地瑶的民众在讲述刘仙娘传说故事时，会强调刘仙娘的瑶族身份，通过凸显其身份来占据文化主导权。由此造就了特定的瑶族刘仙娘叙事文本。

汉族的刘仙娘叙事文本，主要彰显白龙的优良品格，将白龙塑造成刘仙娘的“贵人”。据说西岭山中居住着白龙，地方汉族先民尊其为“雨神”，而刘仙娘只是民间的一个贫苦之人，由于她人美心善，捕鱼时遇到了白龙，得白龙仙子垂爱。二者两情相悦，白龙仙子将刘仙娘带离苦海，结为夫妻，随后点化刘仙娘，助其成仙，刘仙娘获得了行云布雨的神力，受到民众敬拜。一次，刘仙娘与恭城太尉争斗，在危难之际，白龙出现护住刘仙娘，而他的尾巴被太尉一剑斩下。于是，西岭山的白龙变成了“折尾龙”。白龙折掉了自己非常重要的尾巴，这直接影响了他行云布雨的能力，56岁的S跟我说：“西岭山的折尾龙，因为没有尾巴，跟其他地方的龙相比，他比较弱，如果到处都需要雨水的时候，他一般都争不来雨。只有其他地方不需要雨水，他才能弄来雨水。”^[8]因此，当地方干旱的时候，主要就是祭拜刘仙娘，向刘仙娘祈雨。相传在富川干旱，黎民苦不堪言时，刘仙娘曾用头上的金簪穿岩破洞，让西岭山中的泉水流到平原地带，惠及整个富川子民，受惠的百姓都敬奉刘仙娘。民间还一直传唱“观音岭岭(西岭山的一座山峰)有个井，井水流出—垌田”，这是富川人畜、庄稼用水由来的集体记忆，也是刘仙娘为民排忧解难事迹的地方讲述。其实，白龙的功绩并不亚于刘仙娘，白龙在叙事中始终是“英雄”般的存在，因为有他，才有了具有神力的刘仙娘。

“叙事是人们进行表述的形式，关系到表述在时间上的连贯性；它给人们的生活带来了经历并跨越时间的秩序和意义。”^[9]刘仙娘叙事经过历代传承与传播，经过瑶汉民族的交往交流交融，刘仙娘叙事逐渐趋同，形成了情节稳定的瑶汉共享的刘仙娘叙事文本，传说内容简述为：“刘仙娘出生在富川瑶族自治县柳家乡石坝村下流寨‘西瓜地’。出生于农历六月十三(年份不详)，自小失去父亲，随母改嫁到柳家乡莲塘村，

家中哥嫂经常欺压她。由于继父家中做渔业生意,她每天跟着嫂嫂去捕鱼。其间,遇到了白龙仙子,白龙仙子倾心于她心善貌美。加之,他们情投意合,最终配成夫妻,婚后生下一对龙凤胎。刘仙娘被白龙仙子度化成仙后,具有了泄洪、播雨除旱、治蝗保苗、主嗣生育等神力。”叙事中不提刘仙娘的民族身份,也未保留刘仙娘与龙神的冲突,而是将二者放置在“夫妻”的关系中进行讲述,呈现的是一派祥和的图景。地方共同认定,刘仙娘是以梧州话为主要交际语言的平地瑶与汉族杂居区民众共同的保护神。这样,具有一定冲突色彩的多元叙事变成了和谐的共同叙事。

多元叙事是如何走向一体的?这离不开瑶汉信众的努力。他们通过“刘仙娘是我们梧州人的保护神”的讲述,将平地瑶与汉族整合在了梧州人这个身份中。梧州人是指富川县内以方言梧州话为主要交际语的汉人与瑶人,以梧州话为母语的平地瑶与汉族杂居区的民众自称梧州人,凭借梧州人的身份与其他方言的汉族与瑶族民众相区别。瑶汉民众通过共同方言弱化原本的民族身份,建构了一个新的身份概念整合两族民众。起初,只有柳家乡淮南庙供奉有刘仙娘神像,每年农历六月十三刘仙娘诞辰日,瑶汉民族都会集聚于此开展隆重的祭祀行为。每年的白露时节或者刘仙娘诞辰日还会举行刘仙娘出游仪式。当其他梧州人聚居区的平地瑶与汉族需求祈雨时,会千里步行去淮南刘仙娘祖庙借神像回村供民众祭拜。随着刘仙娘信仰圈经济水平的提升,各村具备了修筑刘仙娘神像的能力,他们便以祖庙刘仙娘神像样式为基准塑造刘仙娘神像。但他们始终将祖庙作为刘仙娘的信仰中心,即便各村塑了刘仙娘神像,依然将祖庙视为“大树根”,而其他刘仙娘庙是“树枝”,这构筑了刘仙娘信仰的空间谱系,密切了刘仙娘庙宇间的相互关系,强化了认同。

如今,关于刘仙娘的叙事最详细的文本掌握在地方瑶族师公手中,这些唱本也成了瑶汉民众心中的权威叙事。笔者曾搜集到两个唱本,即《仙本书》和《刘仙娘仙本书》,大致讲述了刘仙娘与白龙仙子成婚前遭哥嫂欺负,以及得道成仙后,具有救民于苦难的神力,如《仙本书》就有这样的表达:“各处庙堂娘(刘仙娘)有位,当时留记在淮南,富邑子孙多敬奉,无雨陞驾去行乡,天时干旱与娘说,实时差起五龙王,大小巫师来投请,鸣角三声到香坛,遭难之人请投娘,娘到潭前病离床,仙娘庇佑国泰平安,护佑臣民风调雨顺,万物更生财帛兴隆,人才繁荣昌盛。”^[10]目前的师公唱本,渐次成了瑶汉民族共同接受的标志性叙事文本。

广西富川刘仙娘传说,经由瑶族民众的讲述、汉族民众的讲述,最后形成了瑶汉族群认同的共同的民俗叙事。共同叙事很自然成了瑶汉民族融合的标识,也代表着瑶汉民众彼此认同,意志趋于一致。多民族共享的文化符号具有独特意义,共同的叙事反映了一个日常事件演变成为一个民俗事件的历程,可以透视瑶汉融合的动态过程。

三、瑶汉共享符号的文化基质

文化的多样性与区隔性,潜藏着不稳定性,在多元文化中搭建共享文化,这是多民族杂居区的生存之道。瑶汉杂居区民众在长期互动中将共同的情感诉求与价值追求

内嵌在他们标志性的共享符号中，以共同民俗叙事作为强烈的情感纽带，将人带到仪式中完成紧密互动，最终使人们结合到一起。情感、温度、共生是共享符号所持的底色，失掉这些，难以称得上是共享符号，也难以构筑文化共同体。毕竟，瑶汉民族的交融不是机械的结合。

瑶汉共享符号的选择，是长期的文化交流实践的结果。刘仙娘的民间传说流传有多个版本，老百姓口头叙事中的刘仙娘在得道成仙前，是备受哥嫂欺凌的可怜劳力。为何是这样一位身处水深火热境地的女子成为叙事中的主角，成为日后被民众敬奉的刘仙娘？直到笔者参加刘仙娘祭祀活动，与当地老人在庙里通宵畅聊后才读懂其背后的意图。当晚一群老妇人围坐在一起，她们说刘仙娘成仙前很遭罪。哥嫂要她干尽家里重活，还处处刁难，把猫吃剩下的饭给刘仙娘吃。刘仙娘有志气，对哥嫂说：“我饿死不吃猫仔饭。”讲述者边讲述边抽噎，听者也纷纷落泪。她们讲述的时候都会自然地穿插讲述自己生活的不易，把自己比作遭难时的刘仙娘，祭祀场域转变成了临时的倾诉空间。其间老妇人之间互相宽慰，说刘仙娘会保佑我们这些老百姓的，她也吃过苦，会懂我们的难处的。

这些简单朴素的讲述，表明人物的选择并非随意。她是广大穷苦百姓的缩影，是瑶汉民众共建、共享且极易产生共鸣的存在，正如田兆元所言：“不存在与现实没有关系的民间故事，所有的民间故事都有一定的现实背景。”^[11]“刘仙娘”成了媒介符号，它完成的是将民众凝聚在一起，让在苦难中挣扎的民众因刘仙娘叙事而更加团结，在一个共同的符号空间中完成自我苦难的倾诉。通过情感上不断的拉扯，人与神、人与人之间产生依赖感，建立情感的基石。

民俗共享符号呈现出的生计依赖，是瑶汉共同体的生存基础。在神圣仪式中，民众祈福背后通常围绕“生”与“活”的问题，这是关乎民众存活与存续的重要问题。恩格斯在《家庭、私有制和国家起源》第一版序言中就曾明确提出两种生产理论，即物质生活的生产与人自身的生产，刘仙娘的功用叙事明显包含这两个方面的内容。首先，赋予刘仙娘以泄洪、播雨除旱、治蝗保苗的神力，这是创造的神力，但是事实上它真切地反映了地方灾难记忆与特定时期的民众需求。据方志记载，“明嘉靖十四年至1989年，水灾30起，山水暴涨，冲倒房屋桥梁，淹损庄稼，溺死人丁，损失惨重；旱灾33起，大旱，粮食减产，米贵，饿殍载道，农民卖儿女逃荒。清道光十五年，病虫害5起，庄稼损失极其惨重”^[12]。村民H说：“以前我们这的庙里还没有塑刘仙娘神像的时候，遇到干旱就去柳家接刘仙娘神像到村上祭拜，每次接了刘仙娘，都会有一阵雨，很灵验的。”^[13]当民众凭借自身能力无法规避自然灾害带来的毁灭性伤害时，“神”就会被生产出来，灵验叙事的生产一定程度上强化了刘仙娘在地方民众心中的地位。其次，民间流传刘仙娘婚后诞下一对龙凤胎，因此，婚后尚未生育的信众会到庙里祈求儿女双全。长此以往，刘仙娘就成了地方生育神中的一员。作为地方保护神，刘仙娘沿袭了传统民间信仰的功用性，外加刘仙娘符号上的传奇叙事，强化了其神圣性，也充分汇集了民众的需求，祈福现场其实可以视为民众直面内心需求的现场。

民族共享符号的情感亲缘性,是瑶汉共同体团结的纽带。昔日仅有淮南祖庙时,每到刘仙娘诞辰日,以梧州话为交际语的瑶汉民众纷纷到柳家乡祭拜刘仙娘。各村民众,不论瑶族还是汉族,都积极地参与祭祀活动。昔日庙会当晚青年男女会自发对歌,其间“依歌传情,答歌相配”,H告诉笔者:“我认识的蛮多人,都是在庙会上相中了,回家就托人说媒,成了蛮多对。有汉族男后生仔入赘瑶家,也有瑶族妹嫁给汉族后生仔。不过也有互相都看对眼,起初父母不同意,但是最后也成了的。”^[14]另外,庙会也为拟血缘关系建立提供了便利,即汉、瑶民众之间形成了一种交老同的地方习俗,一旦缔结关系就会如同亲兄弟姐妹般。正如地方县志所言,“瑶汉族之间认‘老同’,拜‘同年’;生活上有困难,互相关照;生产上有困难,互相帮助解决;技术上有困难,互教、互学、互勉,蔚然成风”^[15]。村民S告诉笔者:“50年代之前出生的,尤其是女性,都喜好‘交同年’,就是找到跟自己同年同月同日生的人,结为姐妹。”^[16]庙会人流量大,是最容易促成这种亲密关系建立的场所。一旦亲密关系建立,会延续到后代。S还对笔者说:“结为‘同年’后,就成为了一家人一样,遇到红白喜事,有力出力,有钱出钱。”可见,瑶汉共同信奉的地方保护神庙会,有别于单一民族举行的庙会。两族共同的信仰符号,有助于聚合两族的民众,这为瑶汉青年男女提供了情感邂逅的机会,为瑶汉民族通婚创造了条件。亲缘共同体的建立是民族融合的最佳形式,无论是瑶汉通婚,还是瑶汉交“老同”,刘仙娘这个瑶汉共享符号都发挥了重要的凝聚作用。这种亲缘关系与拟血缘关系的建立,是夯实瑶汉文化共同体的重要基础。

民族共享符号的经济效益性,是瑶汉共同体和谐的源头活水。田兆元指出:“民俗信仰活动,其组织者和从业者,都是以不同的形式获取收益,因此也是一种隐藏着的与经济相关的行为。民俗节日更是一个重要的消费时间,古今的商家,无不重视。”^[17]在富川,庙会、春节与清明节是最重要的三大节庆:春节实现的是至亲团圆;清明节是祭祖;而庙会除祭祀地方保护神外,也是亲朋好友齐聚的日子。庙会将至时,外出打工的青年男女会往家赶,这是返乡的一次高潮。庙会活动会促进民俗经济发展,形成消费的小高峰。

民众采购祭祀用品、走亲访友的礼物、招客宾客的美食,这些都是一笔不小的开支。据采访得知,近五六年,普通家庭在庙会期间,一般消费都在1500至2000元,多的有三四千的开销,开销里面包括采购祭祀用品、庙会捐款、宴请宾客等。庙会不仅让地方百姓增收,邻近村庄的村民也会借此机会贩卖农副产品。庙会上小商贩更是不计其数,他们一般以出售香烛、纸钱、鞭炮、水果、奶制品、儿童玩具等为主,以此达到增收的目的,这成了地方民众集中消费与集中获益的重要时刻。

近十多年来,刘仙娘相关庙宇逐渐增加,随之相关的大型集体祭祀活动也自然增加,民俗成了地方民众增收的一种重要载体。在民俗经济的催生下形成了一种新群体,即民俗经济共同体,这是文化共同体中不可或缺的部分。2020年为了防疫的需要,各村落的庙会活动都取消,这一突发事件无疑将民俗经济重要性推到了台面上。

庙会活动取消后，返乡人员数量锐减，居家老人成了前往庙宇祭祀的主力。由于主要的民俗消费群体的缺席，整个交易市场是冷淡的，祭祀仪式是简化的。庙会中缺了中青年，缺了走亲访友的宾客，很大程度上庙宇香火也直接受到了影响。当下民俗消费的低迷，其实也是民俗仪式活动式微的一种重要体现；相反，民俗消费的高涨，说明参与庙会的群众基数大，这些人在庙会中扮演的角色也许各异，甚至有些看似与祭祀并不直接产生紧密联系，但是他们却是庙会活动的重要支撑或者支持者。

在瑶汉杂居区，瑶汉民族间自觉构筑共享符号，这是相当显著的文化现象。“符号之所以被创造出来，就是为了向人们传达某种意义。”^[18]共享符号承载的内容，灌注了文化共享群体的价值观念与伦理追求，对瑶汉民族共享符号基质的把握，是理解共享符号的生产意图，接近文化真相的重要途径。近年来，刘仙娘信仰实践活动让地方民众从中获得了切实的利益，进而构筑了一种持久的良性关系，即互助共生，这是瑶汉文化共同体重要基质。

瑶汉民族共享符号及其认同，是通过民俗叙事实现的。民俗叙事不仅仅是语言文字的表达，也是仪式行为的互动、景观图像的彰显，更为重要的，它还是瑶汉民族的情感熔铸与生计依赖。民俗叙事成为民俗生活本身，在富川刘仙娘信仰生活中得到了生动体现。

结语

刘仙娘信俗能够维系瑶汉民族关系的友好，其根本原因在于，在刘仙娘叙事文化空间中，人与人在信仰实践中建立了互助共生关系，这是共享符号的重要基质。在刘仙娘庙会活动中，瑶汉民众不仅实现了人神互动，完成了情感的寄托，还为民族间互动创造了条件。民俗经济更是夯实了文化共同体的根基，资本与文化的共享是维系民族杂居区民众和谐关系的重要力量。

民族共享的刘仙娘文化符号并不是简单的符号，它的形成经历过杂居区民众的选择、调适甚至冲突，并经多元叙事转向共同叙事，才逐渐形成这一凝结不同民族的价值符号。瑶汉共享的刘仙娘文化符号可以说是地方民族认同感最为强烈的地方文化标识，这一符号往往附着了瑶汉民众一致认同的价值与意义，是共同体关系持久性的保障。共同居住的地域、共通的语言并不绝对能够产生一种共同体性质的关系，而共同认同的民俗符号往往却自然地与人凝聚为一体，这时候的认同就有别于从制度建设、经济建设以及公共服务建设等路径构筑的共同体，这种通过民众内在主体性力量来促进多民族团结的实践模式，是值得我们探究的重要民俗文化现象，需要予以更多的关注。

注释：

[1] 陈晓婧：《社会表征视域下的中华民族共同体建构》，《新疆大学学报》（哲学·人文社会科学版）2020年第1期，第64~70页。

[2] 习近平：《在全国民族团结进步表彰大会上的讲话》，《中华人民共和国国务院公报》，2019年

9 月 27 日。

[3] 参见田兆元:《节日神话:概念及其结构——以〈荆楚岁时记〉为中心的讨论》,《长江大学学报》(社科版)2015 年第 4 期,第 1~6 页。

[4] 苏娟:《广西富川刘仙娘信仰文化研究》,广西大学硕士学位论文,2017 年。

[5] 张超:《南岭走廊地区的宗教、边界与跨地域想象》,《中山大学学报》(社会科学版)2018 年第 6 期,第 170~178 页。

[6] 《富川瑶族自治县概况》,北京:民族出版社,2008 年,第 18 页。

[7] 《富川瑶族自治县概况》,南宁:广西民族出版社,1986 年,第 155 页。

[8] 采访对象:S,汉族,1966 年生,广西富川人;采访时间:2020 年 9 月 10 日;采访方式:微信访谈。

[9] [英]奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林:《社会文化人类学的关键概念》第 2 版,鲍雯妍、张亚辉译,北京:华夏出版社,2013 年,第 267 页。

[10] 采访对象:何师公,瑶族,80 岁左右,广西富川人;采访时间:2015 年 8 月 14 日;采访地点:何师公家。

[11] 田兆元:《毛衣女故事之生育互助主题——传统叙事的向实研究路径》,《民族艺术》2017 年第 3 期,第 87~93 页。

[12] 富川瑶族自治县志编纂委员会编:《富川瑶族自治县志》,南宁:广西人民出版社,1993 年,第 118~122。

[13] 采访对象:H(化名),瑶族,1965 年生,广西富川人;采访时间:2015 年 8 月 16 日;采访地点:富川城北镇。

[14] 采访对象:H(化名),瑶族,1965 年生,广西富川人;采访时间:2015 年 8 月 16 日;采访地点:富川城北镇。

[15] 广西壮族自治区编写组:《富川瑶族自治县概况》,南宁:广西民族出版社,1986 年,第 71 页。

[16] 采访对象:S(化名),瑶族,1966 年生,广西富川人;采访时间:2015 年 7 月 18 日;采访地点:富川城北镇。

[17] 田兆元:《经济民俗学:探索认同性经济的轨迹——兼论非遗生产性保护的本质属性》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2014 年第 2 期,第 88~96 页。

[18] 周宪、许钧:《文化和传播译丛总序》,[英]斯图尔特·霍尔编:《表征:文化意象与意指实践》,徐亮、陆兴华译,北京:商务印书馆,2003 年,第 1 页。