
财富的流动与传承

——黔东南施洞苗族银饰传承的人类学解读*

李若慧¹

(中央民族大学民族学与社会学学院, 北京 100081)

摘要: 苗族银饰, 向来被视为苗族人的象征物, 始终与祖先崇拜、苗族信仰相关。贵州黔东南苗族银饰闻名遐迩, 尤以施洞苗族银饰为著, 并被公认为“造型最为华丽、工艺最为精湛”。施洞的历史是施洞银饰成为财富象征的重要条件, 它预示着苗族银饰作为财富在固定女人之间的传承。银饰对于施洞苗族女人的意义在节日与婚嫁中尤为突出, 它既是互惠的物、给予同时保留的权利, 亦是灵魂和情感的中介。

关键词: 苗族银饰; 财富; 传承; 礼物

中图分类号: C953 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000 — 5099(2014) 02 — 0067 — 05

施洞镇现隶属于贵州省台江县, 凭水依山而筑, 临江一面于清末曾设码头, 船下行时运桐油、杉木、各种地方物产, 上行则运青盐、布匹及粮油。今天已看不见商船聚集的景象, 只有几支小木舟和蓬船稀疏地泊在江边。这条江便是历史上知名的清水江。清廷开辟“新疆六厅”^① *² 以前, 施洞被划为“化外之地”。雍正年间, 在施洞等地设屯置堡, 始有汉人定居。乾隆三年(1738年)开辟施洞市场, 外省商人入市交易, 自乾隆后是清水江主要码头之一。清咸同苗民起义时, 担任湘军苏元春部书记的徐家幹曾驻在施洞, 他在《苗疆闻见录》里描述施洞“向为苗疆一大市会, 人烟繁杂”^[1]。

施洞镇巴拉河村是施洞曾经一个重要渡口, 村支书回忆道: “我家里几代都是做生意的, 卖杉木, 以前四面八方的船都把货拉到我们这个河口, 从我们这个河口放到洪江, 洪江再拉到洞庭湖去。”^① *³

¹收稿日期: 2013 — 09 — 21

基金项目: 2012 年度国家社会科学基金项目“苗族银饰美学价值研究”(12CZX074)。

作者简介: 李若慧(1986 —), 女, 湖南吉首人, 博士研究生。研究方向: 苗学。

² ①厅包括八寨、丹江、台拱、清江、都江、古舟六个新置地方行政区划。

³ ①施洞地区沿江村寨的苗族青、壮年男人, 解放前绝大多数都以舟楫运输为副业, 也有一些贫寒人家的青、壮年男人专为船主撑船为生的。一些较为富裕的, 多自置木船从事商品运输, 常为商人运出土特产至洪江, 顺便自买一些日用工业品运回出售。所以, 这里的经济很早就比较繁荣, 群众的生活也比较富裕(参见贵州省编辑组《苗族社会历史调查(一)》, 贵州民族出版社, 1986年, 第229页)。

这个地方的人自称为黑苗。据乾隆年间的《贵州通志》记载，“黑苗在都匀之八寨丹江镇远之清江黎平之古州，其山居者曰山苗，曰高坡苗，近河者曰洞苗，中有土司者为熟苗，无管者为生苗，衣服皆尚黑，故曰黑苗。妇人绾长髻，耳垂大环银项圈，衣短以色锦缘袖。”而分布在清水江南岸革一、革东、施洞等地苗族为“九股苗”^{[2] 259 - 263}。

黔东南的苗族银饰与作为货币的白银有着什么联系？银饰在黔东南苗族地区是什么时候开始盛行的？在贵州，苗族遍布在全省各地，黔东南之外的苗族是否也将银饰作为其主要首饰呢？自明代嘉靖年间田汝成所记《炎微纪闻》始，以及万历年间《黔记》与《贵州通志》，至清初《峒溪纤志》均记载有苗族“妇人杂海贝铜铃药珠结纓络为饰”。由江应樑的《云南用贝考》一文可知，海贝实为元明两代云南民间交易的主要货币^[3]。只是因为15世纪时，黔中南支系苗族的栖息地正好位于从湘至滇横贯贵州的驿道中段，因而当时从云南销往内地的土特产必须从该支系苗族居住地穿过，从内地销往云南的货物亦复如此，致使云南通用的货币海贝、药珠等，在苗族黔中南支系中逐渐退出流通领域，转化为当地苗族的装饰品，也即是如今分布于龙里、贵定定番一带的“海贝苗”^{[4-5] 190 - 206; 41 - 53}。从全国各地苗族银饰来看，“银饰的数量最多的是黔东南地区，其次是湘西地区，西部的川、黔、滇苗族地区银饰较为稀少。”^{[6] 154}由此可以看出，银饰的分布呈现出某种地理上的差别：一方面，清水江中上游及支流腹地等相对“闭塞”地区，较干流及下游沿江地区，银饰的使用更为普及；另一方面，黔中南地区盛装银饰较少，而黔东南苗族地区的苗族女子盛装却是“银装素裹”；再者，贵州的矿产资源主要是铅和汞，“银矿常与铅锌共生”，主产地位于黔西北威宁州^{[7] 173}，提炼出来的银质差，被称为“潮银”。《木材之流动》一书中对于清水江流域木材作为商品和白银作为通货的历史流动做了这样的推测：至于将随着清水江木材采运日益繁盛使得白银大量流入本区域，与清水江流域苗侗诸民族普遍流行的银饰联系起来的看法，或许不失为一种白银去向较为合理的解释^{[8] 180}。

明清时期通用货币——白银与如今贵州黔东南地区苗族流行的银饰，一面是贵金属货币，一面是精致的手工艺品，两者在历史的时空中交错不免会产生一种神奇感。神奇不单只是一种表面上看来的技术转换，它也体现在因为“银”这样一个物而维持的人们关系。清水江流域疏浚后，施洞作为一个重要码头，它同外界贸易往来，以及白银的流动，为施洞苗族银饰成为财富的象征与作为财富的传承物提供了必要条件。这里的财产继承习俗是：苗族姑娘出嫁只能从母亲那里得到一套银饰与几套苗服，男子才可继承房屋及田地。银饰通常由母亲传给女儿，女儿多的人家可将银饰平均分配，家庭富裕的可以给每个女孩各配齐整套银饰。近些年，随着外出务工的年轻人越来越多，通常这些年轻女人可以通过自己打工挣的钱将一套银饰配齐。

二、女人的节日与婚嫁

姊妹节与龙舟节是施洞最重大的两个节日，分别在农历三月和五月，被当地人称为女人的节日和男人的节日。在施洞，关于姊妹节有一个传说：

从前，有对青年男女——阿姣和金丹，两个都长得很标致，你爱我，我爱你，一个舍不得离开一个。他两家是姨妈姊妹，不能开亲，父母把阿姣嫁回舅家（还娘头），阿姣死活不肯，要求离婚；舅家红黑（当地民间口语，即“横顺”、“反正”等意）不答应。好吧！硬的不行来软的：阿姣舂米时搓石沙挽起舂，煮饭时搓糠拌起煮，挑水时尽舀的浑水，摘猪菜时连毒草一起摘。她刁意折磨舅家，又暗地约金丹到野外去相会。她每天上山摘猪草的时候，把糯米粉染成花草颜色。阿姣和金丹俩是姨妈姊妹，人们把阿姣带给金丹吃的糯米饭叫“姊妹饭”。为了掩人耳目，阿姣把煮的糯米粉染成红绿黄三色，藏在竹篮里的花草下面，才能带去给金丹吃。因此，后来的“姊妹饭”都染成这几种颜色。阿姣和金丹靠吃“姊妹饭”成夫妻的，所以，“吃姊妹饭”就有找对象的意思。以后不知过了多少年代，施洞地区有三百个姑娘找不到男子出嫁，大塘地方也有三百个青年男子找不到女子成家。老年人教姑娘们用阿姣的法子，请大塘地方的小伙子们来吃“姊妹饭”。姑娘们就在当年春天三月间，百花盛开的季节，邀请小伙子们去吃“姊妹饭”。当真，这样做了，个个都找到了心中的伴侣。从此，每年三月就是青年男女们寻找伴侣的“吃姊妹饭”节。但在施洞还有一个传说：在历史上，苗族人民被反动统治阶级穷追得难以安身，某家姊妹恐在逃难中远走，将来不知能否会面，因而在离家前同吃一次糯米饭以为纪念。以后，妇女们为了追念这两位姊妹的不幸遭遇，每年必在二、三月里吃一次姊妹饭。施洞吃姊妹饭的日期定在每年的农历三月十五日，这一天与平时的“游方”不一样，姑娘可以公开地在家以丰富的食物招待“游方客”。因此，在施洞它主要是个青年的节日，除此之外，也有嫁出去的妇女回到娘家过节聚餐，中年妇女一起

吃姊妹饭谈心的。据说因为姊妹出嫁后离家分散，平时不易见面，趁着这一天可以回娘家欢聚。^[9] 152 - 157

姊妹节用苗语称为“农嘎良”。“农”即吃，“嘎”即饭，“良”为情歌中男子自称和女子对情人的专称。到了姊妹节这两天，嫁出去的女儿都要回到娘家。

2011 年姊妹节的前几天笔者来到施洞。农历 3 月 15 日是施洞偏寨姊妹节活动的第一天。村里所有女人们早晨起来第一件事就是梳妆打扮。银饰通常收藏在家里较隐蔽的地方，大件的银饰用白皮纸①*⁴包裹起来，再用塑料袋装着。小件的头饰、耳环等由于经常使用，放在一个化妆包里。穿戴一套银饰的过程很复杂，女儿通常要在母亲帮助下才能把整套银饰戴上。在重大的日子如姊妹节、姑娘出嫁时，盛装银饰配件繁复，一整套银饰约有二十多件，最重可达二三十斤，价格从两万到五六万不等。

姊妹节是女人展示自身的特殊日子。每年的姊妹节，未出嫁的女人在其母亲帮助下戴上银饰，希望在踩鼓场上博得心仪男人的钦慕。出嫁的女人回到娘家，同样在其母亲帮助下戴上银饰。姊妹节是女人们相聚的节日，而银饰则是维系女人与其母亲之间的纽带。姊妹节表达了银饰的女性意义，银饰在姊妹节中的使用给了银饰在母亲与女儿之间传承一个合理的解释。男人要“讨”女人，则需要先“讨”得母亲传给女儿的银衣。

施洞地区的男女要结婚时，首先要择日，一般在农历九月至次年正月间举行。在结婚的第一天，新娘穿着便装来到新郎家里，新郎第二天会派自家两个会唱歌的男子去新娘的村子。这两名男子担负着两个任务：一是“去讨新娘的新婚银衣”②*⁵，二是与新娘的父母商量新娘回娘家的日期。这两个人来到新娘的村子后，新娘家里以酒席款待这两个来“讨”衣服的男人，他们需要喝酒及表演酒歌，如果新娘家里对这两个男子在酒桌上的表现满意，便会把衣服、银饰让这两个男人扛回去。银衣接回来后，新娘在第三天穿着这身银衣去河里挑水。挑了水后，新娘就成了夫家人了。到了既定天数，新娘家里的女人们便过来迎接新娘，在新郎家里吃饭，和新郎家里的男人们唱情歌、喝酒。这些男人要给娘家的女人们每个人一坨糯米饭，吃好喝完后，新郎家里准备了鸭、糯米、肉等物品让娘家人带回去。同时，新郎父母会送给新娘几样银饰③*⁶，新娘便穿着新郎讨来的银衣回去了。比如，老张的妻子给她儿媳送了一对银手镯和一个牛角冠，这些银饰放在一个篮子里，篮子里放着几匹布，布下面压着几千块钱，银饰放在最上面，当新娘回到娘家时便能以此给村里人炫耀。但银手镯和银牛角只是给新娘的娘家人看的，等她回夫家住时仍然要带回来保管在婆婆家里。而银衣穿回去后便不再带到夫家，通常等到新娘生育后，或者待母亲快过世时，银饰再由女儿带走。由于女儿没有娘家田土房屋的继承权，她们得了银饰以后可作为个人的私房。家里的所有财产主要给小儿子，如果是两个儿子的话，大致来说给小儿子四分之三，大儿子四分之一。银饰在传承过程中也会经过一定的改造，老张妻子说：“以前的银饰都是又厚又重，现在已经不时兴了，所以把它改造成轻一点、多一点。”

三、从互惠到权利

有一种普遍说法是：姑舅表婚是苗族地区早期的婚姻形式。“姑之长女对于舅氏负有与其长子结婚之义务，俗称为还娘头。如不与舅氏之长子结婚，另嫁他人须给舅氏之金钱（俗称吃外甥钱），以求其允许因舅氏无子而另嫁者亦然。”^[10] 苗族地区的“还娘头”是姑舅表婚的一种形式，具体是指如果年龄相当，母舅家有娶外甥女为儿媳的优先权利。姑姑家长女要出嫁，必须事先去征求舅家意见。如果舅父家有年龄适当的男孩要娶这个女孩，就不能外嫁，而要嫁给舅家的儿子。只有舅家表示不娶，才

⁴ ①据施洞镇芳寨银匠刘永贵说，这种白皮纸可以防水防潮，并且它很柔软，利于银饰的保管。

⁵ ②笔者在与几个施洞苗族族人聊到结婚仪式时，他们均用了“讨银衣”这个词，问题是这件物品为什么要通过“讨”才能得到。笔者认为，银衣与新娘以及娘家有着一一种纽带，而这根纽带不能仅仅用物质来衡量。银衣是否能顺利讨得，对于这场婚姻起着决定性作用。而“讨银衣”只是仪式中的一个展示性环节，并不意味着新郎能即刻从银衣中得到物质好处。

⁶ ③据巴拉河村村民老张说，以前不送银饰，而是送钱或者碎银子。现在生活富裕了，钱也会送，同时会赠送银饰。

可以嫁给别人。如果舅家坚持要娶，而女子坚决不嫁或其家庭不让女子嫁到舅家，就要通过协商或调解，赔偿舅家一定的金钱（称为“外甥钱”），否则就会引起纠纷。如果舅舅家无子或无相当之子，也必须给舅舅相当数量的钱物进行补偿。这笔钱一般是由娶这个女子的男方付。施洞芳寨一个 50 岁女人刘某说，除了施洞镇革东乡仍有赔偿现象外，施洞大部分村寨现在都不需要给舅舅赔偿。但舅舅的位置是最高的，女人出嫁需要得到舅舅的许可。

据施洞芳寨 70 岁银匠刘永贵说：“以前确实有舅舅的儿子取姑姑的女儿，近亲结婚有近亲结婚的好，有利于感情的联结。如果娶外面人，关系会越来越远。我的儿子想跟我妹妹的女儿结婚，她女儿也想来这里，但是我妹妹不准。”他妹妹的女儿结婚时没有给刘老任何赔偿。但“妹子过世的时候，舅舅（即妹子的兄弟）要吃大头，也就是说别人去吃一餐，舅舅要吃几餐。妹子的儿女结婚时，舅舅舅妈都要照顾得很好，舅子舅妈要对着猪头开歌，意思是保佑一方平安，吉祥，多子多女”。

虽然如今在施洞镇的村寨不再时兴姑舅表婚，然而在他们日常的亲属称谓中仍然有所体现^①*⁷。新娘生了小孩后，在大的场合下以及在小孩面前新娘都会称其兄弟“daid nenk（舅舅）”。舅舅不仅包括她母亲的兄弟，也包括她自己的兄弟。当她择偶时，她的兄弟有很重要的话语权，如果她兄弟不答应，则这门亲事很难办成。新郎对新娘的兄弟要尤其尊重。新娘称新郎的姐姐“daid（姑姑）+ 名字”，称新郎的妹妹“妹妹”。在新娘结婚后没有生下小孩之前，新娘称新郎的母亲“姑姑（daid）”，称新郎的父亲“姑爹（daid yut）”。无论生小孩后还是生小孩前，新郎都称新娘的母亲“婆婆（wed）”，称新郎的父亲“公公（ghet）”，不仅新郎这么称呼，新郎的兄弟姐妹也这么称呼。

对姑舅表婚的解释颇具影响力的人类学家列维—施特劳斯将婚姻视为一种交换，婚姻中的聘礼与嫁妆是这个交换系统中的一个组成要素，产生的动机在于互惠的普遍原则^{[11] 52 - 68}。另有人类学家^[12]在此基础上提出将婚姻中财产的继承视为责任转移的过程（devolutionary process）。韦纳（Annette Weiner）^[13]认为，物的价值不在于其流动，而是物本身。我们不能“继续想当然地认为在互惠的工作原理中，有一个内在的、神秘的、或自然的自治”，真正促进互惠的是它的反面——从给与得的压力中重新索回保有事物的欲望。她在梅因（Henry Maine）提出的物品自由循环的最古老的原则——所有财产被分为“不能移动的（immovables）”与“可移动的（movables）”——基础上，提出了“不可让与（inalienable）”与“可让与（alienable）”，使其成为不可让与的财产的，是它那绝对独一无二的、连续积累的身份，使得个人与他人之间保持着区别与等级的来源是对财产的给予同时保留（keeping while giving）的权利。

婚姻中所递接的财物从作为互惠的物变成了给予同时保留的权利。无论是“姑舅表优先婚”还是女人择偶时舅舅的发言权，都是“舅权”的体现^[14]。因此，不仅女人的母亲有保有银饰的权利，其母亲的兄弟同样具有话语权。银饰作为权利的表征物，被新郎从新娘的娘家讨来，随后又被新娘穿回娘家，一定要等新娘有了孩子，银饰才能真正地带到夫家。新娘的母亲对于所赠银饰的保留是为了维持她作为母亲的地位，因此，即便女儿结婚时，银饰被讨到了新郎家，但它仍属于原来的主人——新娘的母亲。

四、礼物——灵魂和情感的中介

韦纳对于物的所有权的提出，显然受到了马克思“劳动异化”的影响，她希望在莫斯对物的灵性解释上对交换理论有所推进。莫斯站在政治经济学对立面认为，越来越被政治经济学重视的“自然经济论”与“功利主义经济论”，特别是其中有关“利益（interest）”的定义，完全不符合人类大多数历史时期存在的社会形态。他说，是我们西方社会在不久以前使人变成了“经济动物”。不过，人的经济动物化还没有完全实现，“我们还没有完全变成这副样子”^{[15] 201}。莫斯认为，当物在现代社会中被“还原”为物，礼物之灵所维系的人与人间的灵魂关联也会随之丧失，因此，他渴望回归古式的、基本的群体道德。

⁷ ①简美玲对此在“关系称谓、交表婚与性别身份的认同”中有详细论述（参见简美玲《清水江边与小村寨的非常对话》，国立交通大学出版社，2009 年，第 89 — 116 页）；李锦平则举例说明苗语黔东方言区的称谓在语言上反映了姑舅表婚的婚姻形式（参见李锦平《从苗语词汇看苗族历史文化》，《贵州世居民族研究动态》，2008 年第 4 期，第 63 — 65 页）。

在施洞，每个苗族人都跟外来人说，银饰象征着富有，谁家女儿的银饰越多，越能嫁个好人家。《苗族贾理》的“创始篇”中也唱到：得银发了财，得钱发了富^{[16] 121-150}。女儿刚出生，母亲便要为其打制银饰，直到出嫁时才能有一整套银饰。老张说，银饰就是财产，“银子不会变质，放在哪里也不会坏。”老张妻子至今仍保存着由她外婆传给母亲，母亲再传给她的银饰和衣服。曾有外来人慕名希望高价收购她的“古董”衣服与银饰，但她一口拒绝了。她说，现在的银饰已经比不上以前的银饰了，虽然家中算不上很富裕，但祖上传下来的银饰要始终保留着。

施洞苗族人以“Nions Nix Nions Gad(银多饭多)”的表达意指家中富裕。Nix 即银、银饰。对于老张来说，把“不动产”留给儿子也是“有条件的”，他说：“如果小良(老张的儿子) 对我们两老不好，我们就不把房子给他。”银饰与苗服是娘家唯一赠给女儿的“财富”，不具房产田地继承权的女儿在出嫁后，并没有承担照顾父母的义务。在母亲过世时，丧事完全由儿子来料理，嫁出去的女儿仅要送一头猪。

虽然女儿出嫁后不需要在经济上承担照顾父母的责任，但每逢过节(如姊妹节)，女儿都会回到娘家，保持着与娘家的联络。夫家也要表示对娘家足够的尊重。女儿对娘家的回礼或许只是感情上的，用梁漱溟先生的话说：中国是个伦理本位的社会，人情为重，财务斯轻。夫妇、父子情如一体，财产是不分的。是曰共财之义。而在西方“个人本位”社会中，财产为个人私有，“财产自由”是受国家法律社会观念所严格保障的^{[17] 73}。银饰需在母亲过世时才能由女儿完全继承与房产和田地要在父母过世时才能过继给儿子是同样的道理。诚然，用西方物权法或者政治经济学的套路来解释当代一个“商业繁盛”的小镇的财产继承现象不无道理，但它不是唯一的解释，莫斯在《礼物》中对中国的“法律”有过这样一段言简意赅的描述：“伟大的中国文明自其古代以来，也确实保有我们所感兴趣的这种法律原则；中国人也认为，在物和其原来的所有者之间，存在着一条无法隔断的纽带。”^{[15] 160}

作为传家宝的银饰是财富，维系着家庭财产在施洞苗族女性之间流动的可能性，它体现的是人物交融^{①*}、性别、辈分之间的区别以及联系自身与祖先灵魂和情感的中介。穿戴银饰虽然已渐渐失去显富的效力，但社会道德力仍然维系着这一习俗的实践。施洞芳寨一个苗族年轻人说：“在这个地方，女儿一出生，亲戚朋友便开始给这个女儿送银饰，为了保佑她一生富贵。”因此，这里的女人们一生都相信银饰有驱邪护佑的魔力，银手镯、银簪仍然是日常必备。虽然银饰作为“可让与的”商品之表象处处可见，但这背后仍然有人秉承着“传家宝不能卖”的观念，希望它能一代代往下传递。

参考文献：

- [1] (清) 徐家幹. 同治〈苗疆闻见录〉[M]. 光绪四年刻本.
- [2] 杨庭硕, 潘盛之. 百苗图抄本汇编 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2004.
- [3] 江应樑. 云南用贝考 [C]. 杨寿川. 贝币研究. 昆明: 云南大学出版社, 1997.
- [4] 杜薇. 百苗图汇考 [M]. 贵阳: 贵州民族出版社, 2002.
- [5] 杨庭硕. 从〈百苗图〉看苗族服饰的演化 [C] // 尹绍亭. 中、老、泰、越苗族/蒙人服饰制作传统技艺传承国际研修班田野调查报告. 2000.
- [6] 杨正文. 苗族服饰文化 [M]. 贵阳: 贵州民族出版社, 1998.

⁸ ①王铭铭认为，从莫斯引出的“人物不分”的物论，可以用古代中国的“以礼入法”来理解(参见王铭铭《物的社会生命? ——莫斯〈论礼物〉的解释力与局限性》，《社会学研究》，2006 年第4 期)。

-
- [7] 〈贵州通史〉编委会. 贵州通史 3: 清代的贵州 [M]. 北京: 当代中国出版社, 2002.
- [8] 张应强. 木材之流动——清代清水江下游地区的市场、权力与社会 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2006.
- [9] 燕宝, 张晓. 贵州神话传说 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1997.
- [10] (民国) 丁尚固. 台拱文献辑要 [M]. 刘增礼, 纂. 民国八年石印本.
- [11] Levi — Strauss, . Claude. The Elementary Structures of Kinship [M]. Beacon Press, 1969.
- [12] Comaroff J L. Introduction [C] / /Comaroff J L. The Meaning ofMarriage Payments. New York: Academic Press, 1980.
- [13] Weiner, Annette. Inalienable Possessions: The Paradox of KeepingWhile — giving [M]. Berkeley: University of CaliforniaPress, 1991.
- [14] 彭兆荣. 论“舅权”在西南少数民族婚姻中的制约作用 [J]. 贵州民族研究, 989(2) : 92 — 98.
- [15] 莫斯·毛斯. 礼物 [M]. 汲喆, 译. 上海: 上海人民出版社, 2002.
- [16] 王凤刚. 苗族贾理(上) [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2009.
- [17] 梁漱溟. 中国文化要义 [M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2005.