

“埋岩”与立契：清代以来黔东南的 汉苗地权交易与纠纷^{*}

李凌霞 吕 炎

内容提要：清代以来贵州黔东南的苗人以“埋岩”组织及其活动继承来自创始祖先的土地产权。当地苗人的土地是共有财产，在特定条件下，地权可以在“埋岩”组织内部进行互惠交易。苗疆开辟后，汉苗之间的地权交易因循双方不同文化逻辑而频繁进行，由此产生的土地纠纷很大程度上基于土地财产观念的差异。

关键词：清代 黔东南 “埋岩” 地权

一、引言

关于中国传统社会土地契约及地权的研究由来已久，主要在社会经济史和法制史两个领域展开。^①社会经济史倾向于从不同历史时期的经济制度来分析地权，关注一田二主、永佃权和典权的演变与社会变迁关系，试图总结中国传统社会经济运行的整体趋势；^②法制史则侧重从法律结构来阐释地权，将地权交易视为土地经营收益正当性的授予。^③前者涉及经济行为中权利人对于特定权利关系的享受，后者涉及国家对特定权利关系的认可。已有研究大都倾向于用现代产权观念中的处置权、收益权和使用权等所有权概念来界定地权。而这样的地权概念往往与一整套社会制度相匹配，依托于国家的土地登记制度、赋税制度、户籍制度和土地契约制度，伴随着国家行政治理由汉人社会扩展到边疆地区。那么边疆社会原有的地权观念如何，特别是边疆少数民族群体是否持有与汉人一样的产权观念，就需要回到边疆少数民族社会来重新审视。

学术界以往论及清代边疆汉人与少数民族土地交易问题时，多聚焦于土地契约及相关制度引入后导致少数民族地权观念改变和相应的社会变迁，较少有学者关注不同族群地权观念的文化逻

[作者简介] 李凌霞，贵州大学公共管理学院社会学系讲师，贵阳，550025，邮箱：lilingxia_1983@163.com。吕炎，贵州城市职业学院马克思主义学院教师，贵阳，550025，邮箱：lyyan198178@163.com。

* 本文为国家社会科学基金青年项目“台湾‘原住民’的行政治理与国族认同研究”（批准号：18CMZ003）、湖南省教育厅优秀青年科研项目“清代西南民族图像与边疆治理研究”（批准号：16B216）和贵州大学引进人才科研项目“台湾‘原住民’的族群政治与中华认同”（编号：贵大人基合字 2019022）阶段性成果之一。感谢贵州省黔东南州从江县加鸠乡退休教师范锡海和退休干部范锡彪、雍里乡雍里村前村支书孟凡成、往洞镇朝利村卫生所退休医生康春华为本研究提供的无私帮助；感谢安徽大学赵树冈教授及匿名审稿专家为本文修改提供的意见与建议。

① 曹树基：《传统中国乡村地权变动的一般理论》，《学术月刊》2012年第12期。

② 傅衣凌：《明清时代永安农村的社会经济关系》，傅衣凌：《明清农村社会经济》，生活·读书·新知三联书店1961年版，第16—34页；杨国桢：《明清土地契约文书》，人民出版社1987年版，第8页。

③ 岸本美绪：《明清契约文书》，滋贺秀三等著，王亚新等编译：《明清时期的民事审判与民间契约》，法律出版社1998年版，第302页。

辑差异。^①事实上,每个地区的少数民族都有相应的特殊文化体系,用以制约当地的土地财产转移与交换。英国结构功能主义人类学家马林诺夫斯基(Malinowski)认为土著居民的土地财产根植于亲属关系、神话体系等的文化整体结构。^②法国人类学家布洛克(Maurice Bloch)进一步指出应将土地财产观念置于上层建筑的范畴中考察其与经济基础之间的关系,特定地区的生态环境、生产技术影响着生产关系,进而表现在社会意识形态。例如,以轮耕制农业还是以灌溉水稻农业为主的自然生态,决定了生产关系以土地资本为重还是以劳力为重,生产与财产的权力关系又进一步表现在世系群、婚姻、家庭组织、土地观念等意识形态。^③因此,有必要结合官修史料、文人游记和契约文书来重新审视清代少数民族土地问题背后的文化体系。

“土地财产”和“土地所有权”的概念及其表述,长久以来一直都是经济人类学和制度经济学争论的焦点问题,制度经济学关注的核心是交易成本,并将财产、所有权视为可以有效解释所有社会变迁的概念,而经济人类学一直反对理性经济人的预设,强调更重要的是进入特定的社会文化体系中去观察财产真正被有效利用或者具体分配、转移的过程。^④基于此,本文试图从经济人类学视角出发,不再使用以往学术研究中常规的地权概念,即使用权、收益权和处置权等所有权的细分权利体系,而是以一般意义的土地产权^⑤来表述少数民族的地权观念,通过土地契约、奏折等档案史料以及田野调查材料的分析,梳理清代黔东南地区苗人^⑥传统的地权观念及其纠纷解决途径,同时在族群互动语境中探讨汉苗之间的地权交易问题。

二、苗人的地权观念及其文化逻辑

在汉人大量移入前,黔东南苗疆^⑦的苗人以刀耕火种维持生计,其社会形态的特点表现为移动式小型家庭、姑舅表婚以及淡薄的父系继嗣观念。他们的土地产权主要通过“埋岩”以及“先到者先占”等原则来确认。其中,“埋岩”暗含当地苗人对于土地的特殊观念,“岩”的重要性在于创造了苗人与最早定居祖先

^① 如对台湾岸里社土著地权和清水江流域苗人地权的研究,参见陈秋坤《清代台湾土著地权——官僚、汉佃与岸里社人的土地变迁,1700—1895》,“中央研究院”近代史研究所1997年版,第161—179页;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》,生活·读书·新知三联书店2006年,第198页。另外,经济人类学的财产研究已经涌现出一些最新研究成果。赵树冈:《当代经济人类学的财产研究》,《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2013年第1期。Eric Hirsch,“Property and Persons: New Forms and Contests in the Era of Neoliberalism”,*Annual Review of Anthropology*, Vol. 39, 2010, pp. 347—360.

^② Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge and Kegan Paul Press, 1922, p. 133.

^③ Maurice Bloch,“Property and the End of Affinity”, in Maurice Bloch, ed., *Marxist Analysis in Social Anthropology*, London: Malaby Press, 1975, pp. 203—226.

^④ 人类学家已经意识到非西方社会的土地财产与西方社会土地所有权的观念有很大不同。前者强调从人与物的体系来看待土地,涉及土著获取、占有、转让和管理土地的方式和权利;后者则倾向于在人与人的体系中看待土地,基于土地这个可丈量物品约定人与人之间的权利义务。比如,人类学家博安南(Paul Bohannan)研究非洲的土地问题时指出,非洲人的土地财产观念,从人对物的关系强调土地耕作权利;而西方语境的土地所有权假定人与人的体系有空间属性,自动包含着人与物的体系,认为土地是可以被丈量、在地图上标识的物品,通过拥有地图上的土地来确认地表权利。Paul Bohannan,“‘Land’‘Tenure’and Land-Tenure”, in Daniel Biebuyck ed., *African Agrarian Systems: Studies Presented and Discussed at the Second International African Seminar*, London: Oxford University Press, 1963, pp. 100—109. Cbris Hann and Keith Hart, *Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique*, Malden: Polity Press, 2011, pp. 1—10.

^⑤ 如无特别说明,下文出现的“地权”均为“土地产权”的简称。

^⑥ 因为“苗”在不同历史阶段有不同的他称,清代文献将“苗”作为中国南方非汉少数民族群的泛称,与民国时期的“苗族”、建国后民族识别的“苗族”不同,参见赵树冈《边地、边民与边界的型构:从清代湖南苗疆到民国湘西苗族》,《民族研究》2018年第1期。本文用“苗人”而不是“苗民”,主要考虑在清代的语境下,官府对于“官民”“民苗”“苗人”等不同人群的划分,主要是按照他们是否通过“输纳”成为王朝国家的编户齐民,文中的研究对象为“化外生苗”,故而采用“苗人”这个他称。参见张应强《木材之流动:清代清水江下游地区的市场、权力与社会》,第22页。

^⑦ 雍正四年(1726),鄂尔泰奏称:“苗疆四周几三千余里,千有三百余寨,古州居其中,群寨环其外。左有清江可北达楚,右有都江可南通粤,皆为顽苗蟠据,梗隔三省,遂成化外。”中国第一历史档案馆编:《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第13册,江苏古籍出版社1991年版,第709—712页。本文主要讨论位于贵州东南部的苗疆及毗邻地区。

之间的永久性象征纽带,创始祖先最早发现并使用某片土地,通过“立石栽树”的“埋岩”仪式留下痕迹,基于此而形成的“埋岩”组织便象征合法使用土地的后嗣子孙群体,其成员可以通过表征祖先的“石”和“树”的意象来主张土地产权。另外,土地纠纷须通过寨老、头人组织“埋岩”议事活动,经由祖先裁决。

(一) 刀耕火种与姑舅表婚

黔东南苗疆地处云贵高原向丘陵过渡的边缘山区,在清雍正年间设置“新疆六厅”之前,^①这里属于“化外生苗”区。直至同治年间,按照徐家干的观察,此地仍然“异俗惯常,积重难化”,^②而且“苗人聚种而居,窟宅之地皆呼为寨,或二三百家为一寨,或百数十家为一寨,依山傍涧,火种刀耕”。^③刀耕火种的生计方式使得当地苗人对于土地的观念与大多以灌溉农业为生的汉人不同,因为即便在早先垦辟之时苗人会有所投入,但毕竟不会像开辟有灌溉条件的水田那样需要几代人长久地投注精力,因此相较而言,土地并没有被赋予很高的价值,可耕地不会显得稀缺,劳动力才是制衡当地农业产出的重要瓶颈。

《黔南职方纪略》提到黎平一带的苗人“男子计口而耕”。^④民国时期《贵州省苗人概况》提及东南路苗人时道:

因人口渐繁,垦辟田地,相距甚远,且多属高山,往往下至山脚,上达山顶,俱为其耕种范围,层层叠叠,攀登而种,面积狭小,不宜牛犁,乃用锄耕,费时既多,掘土又薄,收获自少。常见苗人家庭,全家男女,鸡鸣即起,披星戴月,出外工作,倾一日之力,不及牛耕之半,处境如斯,生活益形困苦,有以梗木为犁,以人代而耕种,常以二人并行,称之为“偶耕”。现改用锄耕,或数家同买一牛耕之,然须先以人力掘之,后再用牛犁,谓如此可损牛力也。^⑤

这段史料显示了迟至抗战年间,当地苗人的粗放农耕主要受到人力制约:首先,耕作的自然地理条件较为恶劣,田地多属高山,须得攀登而种,费时费力,收获不多;其次,耕作单位一般以小家庭为主,苗人子女成婚后便分立门户,即使全家“鸡鸣即起,披星戴月”,整日劳作,也因为人力有限而效率低下;再者,耕作所使用的农具较为简陋,耕作方式极其耗费人力,早期苗人以梗木为犁,即以一种材质坚硬的木头制犁,采取“偶耕”,^⑥需要两人负犁并行,另有一人执犁紧随其后。民国时期逐渐改用锄耕和牛耕相结合的方式,只是牛耕使用并不普遍,一般由几家人共同购买一头耕牛。为了延长耕牛使用时间,苗人先以人力掘之,再用牛耕,来减少对牛力的使用。这种以人力为先的社会特点在父系继嗣原则和婚姻制度中也有所体现。

在苗疆开辟后,汉人最初主要通过联姻和认兄弟的拟亲属^⑦方式来加入黔东南地区的苗寨。当地苗人虽然遵循父系继嗣原则,但是并不太严格,也不那么看重父系继承权。正如爱必达观察到,黎平府黑苗“婚姻多不避同姓”,这与强调父系继嗣的汉人婚姻禁忌——“同姓不婚”有着显著差异。^⑧与此同时,黑苗的出嫁女可以从娘家获得一份田产,^⑨“母家嫁女助妆多以田亩”,女儿死后田产“仍

① “新疆六厅”为古州厅、八寨厅、丹江厅、都江厅、清江厅和台拱厅。

② 徐家干:《苗疆闻见录》,贵州人民出版社1997年版,第214页。

③ 徐家干:《苗疆闻见录》,第162页。

④ 罗绕典:《黔南职方纪略》,成文出版社1974年影印本,第350页。

⑤ 曹泾沅:《贵州省苗人概况》,贵州省政府民政厅1937年版,第83页。

⑥ 刘锡蕃在《岭表纪蛮》(南天书局1987年影印本,第122页)中曾经提及:“邻黔诸蛮,间亦采用‘偶耕’方式,即以二人负犁并行,代牛而耕,一人执犁以随其后,其艰苦尤不可言。”

⑦ 拟亲属,即通过仪式手段建立类似亲属的人际关系,是人类学亲属研究的一个重要领域,部分学者探讨过拟亲属在黔东南苗寨中的社会功能。参见杨正文《鼓藏节仪式与苗族社会组织》,《西南民族学院学报(哲学社会科学版)》2000年第5期;罗忱《高排苗族的拟制亲属与群体整合》,《北方民族大学学报(哲学社会科学版)》2010年第1期。

⑧ 爱必达:《黔南识略》,成文出版社1968年影印本,第178页。

⑨ 在古代汉人社会,出嫁女几乎无权继承田产。在宋代,若父母双亡或者没有血亲和过继的儿子,女儿才有权继承田产;明清以来,由于实行“强制侄孙继嗣”,女儿更不可能继承田产。参见白凯著,刘昶译《中国的妇女与财产:960—1949年》,上海书店出版社2003年版,第3—4页。

归母家”。这里的“母家”应为“舅家”，表明当地苗人存在母系继承和舅权至上的观念。^① 夫家并不是外嫁女的最终归宿，母系亲属还是希望外嫁女能最终回归自己的血缘家庭，“助妆”田产归还“舅家”，正是这种心理期待在物权方面的体现。另外，“舅家”嫁出女子，同时附赠田产，作为交换关系的赠予方，得到的回馈是婚姻优先权。《苗蛮图册页》有云：

斧头苗在下游古州一带……婚姻择姑之女定为舅媳，其聘金若本身无力，则取偿于其子孙，倘外氏无相当子弟，抑或无子，必重献于舅，谓之外甥钱，方许另配，否则终身不得嫁也。^②

上述史料提及古州一带的苗人倾向于“择姑之女定为舅媳”，即舅父家有娶外甥女为儿媳的优先权，但凡苗人家要许配女儿时，必须先征询舅父家的意见。如果舅父家有适当年龄的男孩，且有意娶姑家的女儿时，那么姑家的女儿得优先嫁入舅家。如果姑家的女儿不嫁舅家，另行择配，则必须贡献给舅父“外甥钱”。道光十四年（1834），公纳、腊俄两寨甚至规定了“拐人姑表亲者”应当罚没的银钱数额，按照结亲类型分别为“上等亲受财十三两，中等亲受财礼银七两，下等亲受财礼银五两”。^③ 姑家和舅家经由外甥钱、田亩等礼物的交换，建立起世代缔结的婚姻关系，如有违反，则“姑之女”有可能“终身不得嫁”。这显示出父方交表婚是当地普遍流行的婚配法则。^④ 而外婚制令汉人可以通过联姻变成苗人社会的一员，如《苗疆闻见录》提及“其地有汉民变苗者，大约多江楚之人，懋迁熟习，渐结亲串，日久相沿，浸成异俗”。^⑤ 总之，不太严格的父系继嗣原则和外婚制使得如汉人等“外来者”较容易地被吸收为社会“内部”的亲属，外来者与当地苗人共同居住久了，自然而然便被接纳为父系继嗣群的成员，共同祭祀祖先。人力的增长有助于提高粗放农业的产量。

在父系继嗣原则较弱的情况下，妇女在社会中扮演着重要角色，她们并不缠足，参与农业劳作，在家庭中保持一定的经济地位，婚前通过“跳月”的仪式自行择偶，在婚后有长住娘家的习俗，与原生家庭的兄弟维持密切的关系。^⑥ 在发生械斗纠纷时，妇女甚至还可以在不同姓氏群体中发挥劝解调和的作用，如《黔书》载，施秉县生苗“同类相杀，以妇人劝方解”；^⑦ 又如丹寨县《苗族贾理》唱词中讲述了名为“英雄东”和“努札连”的两人之间存在矛盾，寨老都无法调解，后经二人的姑妈从中讲和，双方才达成和解。^⑧ 由此可见，妇女被看成“内部成员”予以接纳，在社会活动中有着重要的政治地位，也不会被认为是导致土地外流的潜在威胁，而是劳动力的实质补充。这反映了在当地苗人的社会体系中，继嗣原则和世系群的边界较为松散。

（二）“埋岩”：先到者先占

黔东南的苗寨普遍流行先到者先占的原则，通过讲述、歌唱祖先定居故事的方式来说服其他人

① 贵州部分苗族存在“谈姑妈话”的习俗，指已婚女性去世后，舅家在丧葬活动中专门为其举行的一系列仪式。参见黄秀蓉《贵州化屋歪梳苗“谈姑妈话”习俗：“舅权”的历史遗留与变迁》，《民族研究》2013年第2期；王小健《再论母系继承和父系继承制下的舅权》，《广西民族研究》2017年第3期。

② 佚名：《苗蛮图册页》，斧头苗条，乾隆五十一年（1786）抄本，美国国会图书馆藏。

③ 从江县民族宗教事务局编：《从江县民族志》，贵州人民出版社2016年版，第44页。

④ 霍曼斯（George C. Homans）和施耐德（David M. Schneider）曾经提及“交表亲优先婚”是某类亲人和另一类亲人在某种既定结构下心理情感表现的结果，比如亲属称谓的语意结构表现出指定联姻的特性，即母亲的兄弟 = 配偶的父亲，以及父亲的姐妹 = 配偶的母亲，并且同时也有交表联姻的婚姻行为，突显出以交表婚姻为核心的结群理想。George C. Homans and David M. Schneider, *Marriage, Authority and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe IL: Free Press, 1955, p. 57. 在黔东南地区苗人村寨中，妻子的父亲，与舅舅或姑爹，有着相同的亲属称谓。参见简美玲《贵州苗人的私奔婚：集体与个人的暧昧》，《台湾人类学刊》2005年第3期。

⑤ 徐家干：《苗疆闻见录》，第163页。

⑥ 刘介在游历下江、丙妹等黔东南都柳江流域苗寨时有所描述。参见刘介《苗荒小纪》，商务印书馆1928年版，第8页。

⑦ 田雯：《黔书》，《丛书集成初编》第3182册，商务印书馆1936年版，第21页。

⑧ 丹寨县，清代为黔东南八寨厅，为“新疆六厅”之一。参见王凤刚编《苗族贾理》，贵州人民出版社2009年版，第1055页。

相信他们的祖先最早来到。^① 丹寨县流传的“贾理”唱词中便有所记载：

有那十二群，有那十二伙，走到毕攀坡，行至毕金坡，他们拿石来立，他们拿树来栽。毕攀妈妈就讲，毕金妈妈就说，汉人离不开书，苗人离不开《贾》，汉人离不开商，苗人离不开农，活路头由他来兴，鼓藏头他来立……他迁入陆滨，他去居陆兴，在那里立石，在那儿栽树，他石根基深，他树根须长，去生育了囊，去繁衍了恒……有个崽能般，栖于凹该地方。栖于毕弩处所，耕那捌枚田，耘那寨闹塘。他拿石来立，他拿树来栽。他们石脉长，他们树根深，像龙卧深潭，像虎踞大山……^②

据唱词所述，《贾》指的是“贾理”，当地苗人习惯于将他们迁徙的历史通过口传歌谣代代相传，并认为“贾理”之于他们的重要性不亚于汉人的“书”。“活路头”指的是维持生计，“鼓藏头”意味着祭祖仪式，苗人于某处定居之后，便会考虑当地是否适合开展农耕以维持生计，继而立“鼓藏头”以开展祭祖活动。^③ 丹寨县的“贾理”显示，黔东南部分地区的苗人在每一个迁徙所到之处，都会“立石栽树”以留下痕迹，^④而且会用“石根基深”“石脉长”“树根须长”“树根深”来表征定居时间的长短。如果祖先所立之石和所栽之树犹如“龙卧深潭”或者“虎踞大山”，则意味着他们于该地定居时间久远，在主张土地产权时便有了凭据。比如黄平县的一则“烧汤理词”便显示出祖先留下的“石”“树”与土地产权之间存在某种意象性联系：

为这为那，天响地动，为抢田边地角响，为争边界石柱动。……你仗祖宗能干，你仗父辈势力大，场中来抢妻，田坝里夺田，我的黑泥田，我的肥泥塘，我祖血汗开，我爹骨肉耕。你祖作龙搅水，你爹作雷劈树，见大掠大，见好抢好，人见人怕，鬼见鬼跑。抢我祖田种，夺我祖地耕。我祖老实，软弱如粥，讲不来，说不出，气愤到颈，忍受在心。父告诉子，子告诉孙，一代传一代，深记不曾忘。人有代宽代窄，天有冷暖季节。鱼该返河水，田该归故主。我树根牢固，我树叶茂密，索还我祖田，收回我旧地。^⑤

该理词表达了申述者对于田地被他人侵占的极度愤懑，其中“石柱”有标识田地边界的作用，而祖先所栽的树木“树根牢固、树叶茂密”，象征着定居时间长，强调“我祖血汗开，我爹骨肉耕”，意味着祖先通过先占、耕作获得土地产权，因此“索还我祖田”和“收回我旧地”便有了合法性依据。

祖先立石栽树的迁徙定居故事对于主张定居权至关重要，因而在当地较为流行。譬如上引“贾理”唱词就用一系列地名，如“毕攀坡”“毕金坡”“陆滨”“陆兴”“凹该”“毕弩”等，来表示祖先停留的地方、建立又遗弃的居所，其中对所经之地的命名是对祖先迁徙叙事的重点，借由“时间的空间化”，将人们与祖先的过去通过对地方的命名及其特色加以联结。^⑥ 立石栽树意味着祖先成功留下了依附于土地的痕迹，由于祖先已然和所定居的地方建立起相对长久的象征性关联，后代子孙便通过描绘

① 先到者先占原则也普遍流行于热带非洲地区和太平洋南岛语族。Parker Shipton, "Land and Culture in Tropical Africa: Soils, Symbols and the Metaphysics of the Mundane", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23, 1994, pp. 347-377. James J. Fox and Clifford Sather eds., *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, Canberra: Austronesian National University Press, 1996, p. 6.

② 王凤刚编：《苗族贾理》，第664—697页。

③ 吃鼓藏的祭祖仪式是当地苗人村寨中动员人群最多、结群规模较大的祭祀仪式。20世纪50年代后各地多年已经不举行，直至1990年后才逐渐恢复。《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》贵州省编辑组编：《苗族社会历史调查（一）》，贵州民族出版社1986年版，第247—270页。

④ 以立石栽树作为定居象征的“贾理”还流传于凯里、麻江、黄平等黔东南部分苗人聚居区，如“来到展西南地方，来到坡栋秋处所，这是吃食的地方，这是穿衣的去处，大家拿（石）柱子来栽，拿树木来插，……造屋得居住，杉树上冲长，树木岩头生”。贵州省民族事务委员会、中国民间文艺研究会贵州分会编印：《民间文学资料》第61集，1983年印行，第4—33页。

⑤ 贵州省黄平县民族事务委员会编印：《苗族古歌古词》（下集·理词），1988年印行，第340页。

⑥ Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford: Stanford University Press, 1980, p. 5.

和强调带有祖先定居意象的“石”和“树”，来主张土地产权。^①

这种祖先立石栽树的行为，当地人称为“埋岩”（苗语称为客骚、骚耶或耶直）仪式。根据笔者在下江月亮山一带（清代为黔东南苗疆古州厅属地）的田野调查，当地人认为其祖先最早来到这个地方之时，便会以栽树来检验气候和水土，如果此树能存活，便代表此地的气候和水土适合做活（讨生计），以立石来留下定居的标记。比如在从江县加鸠乡加学村，祖先用来做标记的岩石，长2米，四边厚度各0.3米，有五分之四埋入地下，露出地表的岩顶有一个凸出处，略斜向东方。据当地老人描述，这代表着祖先原先是居住在东方。^②至于祖先于何时举行的“埋岩”仪式，由于时代久远，已不可追溯，但是按照村寨父子连名制^③来推算，距今至少也有两千多年，而栽于岩石旁边的古树，树龄悠久，当地人认为是他们祖先定居时栽种。由祖先的“埋岩”仪式所留下的岩石和树木，成为当地社群生产生活的合法性象征，而基于仪式产生的“埋岩”组织也成为维持当地社会秩序的重要机制。

“埋岩”组织具有一定的地域范围和不同等级，有总理岩、方埋岩和小埋岩之分。最基层的单位是小埋岩，即以一个自然村寨立一个岩，或者若干个小村寨合立一个岩；再由若干个小埋岩构成一个方埋岩；若干个方埋岩组成一个总理岩。从江县一共有三个总理岩，分别为“能秋嚷尝”、“古冬整傍”和“依直松难”。^④例如，笔者所调查的“摆道苗寨岩”，^⑤便是一个方埋岩，从属于“能秋嚷尝”总理岩。事实上，黔东南苗疆部分地区的苗人社会正是由大大小小的“埋岩”组织所构成。

“埋岩”组织具有开放性的特点，外来者可以通过认兄弟的方式加入其中。历史上常常有外来者因战乱、饥荒进入苗寨，认兄弟的行为一直到中华人民共和国建立之后仍然流行。这些外来者与本村寨的苗人结群，共同祭拜祖先，共享土地产权，遵守“岩规”。

各个“埋岩”组织均有自己的岩规约束成员的社会行为，岩规经过初始祖先的“埋岩”仪式订立，其后便代代口口相传。比如“能秋嚷尝”总理岩岩规的先导词如下：

往天祖公敬岩，得吃得穿，人丁兴旺。一丢就是几十年，今天我们来敬岩。祖公订的规矩要记住，村寨得安宁，我们有吃穿。来的人跟未来的人讲，祖公规矩代代传。……额骚（笔者注：苗语，岩）立苗山，额骚重千斤。聚拢来千百寨，喊拢来千万人。额骚规约最公正，大家都要听分明。道理藏在额骚中，道理埋在泥土里。……一寨分到一方土，立个额骚管一方。一家分去一份，人人都好安身。订出规矩莫违犯，违犯要罚不讲情。柴山莫乱砍，阳土莫相争。房屋莫霸占，牛羊莫乱偷，瓜菜莫乱摘，田水分均匀。^⑥

不定期举行的“埋岩”议事活动是当地苗人用以约束人们言行举止、解决纠纷的大型集会，是岩

^① 布洛克(Maurice Bloch)曾经探讨过非洲扎非马尼里部族的地景与追求清晰开阔视野之间的关系，认为当地人砍除森林开辟梯田，代表着他们成功留下依附于土地之上的痕迹，这是比定居建立村庄更为重要的举动，意味着将自身与土地之间建立起永续性的纽带。Maurice Bloch, "People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity", in Eric Hirsch and Michael O'Hanlon, eds., *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Clarendon: Oxford University Press, 1995, pp. 43-62.

^② 采访人：吕炎。采访对象：范锡海（男），1958年5月出生，贵州省黔东南州从江县加鸠乡人，大专文化，退休教师；范锡彪（男），1955年5月出生，贵州省黔东南州从江县加鸠乡人，中专文化，贵州省黔东南州从江县东郎乡政府退休干部。采访时间：2017年11月15日。采访地点：从江县加鸠乡摆道村。吕炎笔录保存。

^③ 黔东南部分地区的苗人有按照父子连名制以苗语取名的传统习惯。比如台江县巫脚交、方排、排羊等地苗人的父子连名制，头一个词为己名，后一个词连父名，其排列形式类似“确波（儿子）-波弟（自己）-弟久（父亲）-久你（祖父）”，如此连环下去。参见《贵州台江苗族父子连名制》，《贵州民族研究》1980年第3期。

^④ “能秋嚷尝”位于从江县加鸠乡加学村寨，于污牛河与污秋河交汇处的山坡上，地名为“引嚷尝”，为便于人们顺口记忆，便名为“能秋嚷尝”。“古冬整傍”位于大洞村芦笙塘旁。

^⑤ “摆道苗寨岩”位于从江县加鸠乡摆道村村委门口，于2017年11月27日举行过“修岩”仪式，即“岩”塌坏后重新修补好再埋回去的仪式。

^⑥ 从江县民族宗教事务局编：《从江县民族志》，第119页。

规得以不断重申和调整的重要场合。^①一般由寨老或头人将民众召集到一起,并邀请祭师向祖先汇报,宰杀公鸡,将鸡血洒在岩上,再集体口头盟誓、唱“贾理”。

刘锡蕃于民国十二年曾在黔东南与桂西北的毗邻地带为官,将目睹的“埋岩”议事活动称为“公益集会”。“即以讨论全寨公益为范围,而每年必于某月某日行之是也。……凡地方‘农牧’、‘刑罚’、‘交际’、‘丧婚’、‘诉讼’、‘乡约’、‘禁令’等一切利弊,无不于此会解决……凡与会者,皆为有势力之酋长头人,均有发言权及表决权。每决一案,则取草一本结之,悬于高处。会讫,当众数草,表明此会决议案若干。自始至终,完全用口头式。到会者,默识于心,归而召集所部蛮人,剝切宣布,听者亦各暗诵而熟记之,自是以后,会区所有民众,对于决议各案,皆须绝对服从。”^②每个埋岩组织的岩规均涉及社会生活的方方面面,包括生产、偷盗、婚姻、禁忌等。比如“能秋嚷尝”总理岩岩规对于山林、地界和河塘划分的规定:

各家的柴山、田土、河塘,他人不许乱动、抢占,如有纠纷,须经本寨“埋岩”进行调解、决断。

各村寨按祖宗迁来先后,占有山林、田地、河床、溪沟地段,不许抢夺霸占。村寨之间出现纠纷,必须经过“方埋岩”调解决断。如还不能解决,要到“总理岩”前面最后进行解决。^③

岩规中提及“各村寨按祖宗迁来先后”来确认对山林、田地、河床、溪沟等所有土地产权,将先到者先占的原则作为“埋岩”组织成员应当遵从的社会规范。蕴含在其中的核心观念是,人对土地的产权是通过先占、定居和耕作而产生持续性联系。

这个颇具弹性和灵活特质的社会文化体系可以帮助我们更好地理解苗人对于土地产权的观念。虽然没有清晰的民族志材料显示在18世纪与汉人大规模频繁接触之前黔东南地区苗人对于土地究竟持何种观念,但可以肯定的是,在苗人社会内部存在主张土地产权的多种渠道和方式,包括耕作、定居、联姻、栽树立石等,作为文化体系的一部分,与婚姻制度、亲属关系、仪式组织等的社会结构密不可分。雍正年间以来随着黔东南苗疆的开发和汉苗族群互动的深入,土地交易契约也大量涌现,这表明苗人群体已经关注对于土地的持续性投入,在汉人的影响下,通过交易获取土地产权的方式也慢慢得到认可。

三、文化接触背景下的地权交易

笔者在黔东南搜集到133份土地契约文书,这些文书显示了清代以来汉苗之间地权交易频繁。从时间来看,除了1份订立于乾隆十八年、2份订立于嘉庆时期、7份订立于道光年间外,剩下的绝大部分契约都在光绪以后订立。从属性来看,土地买卖契约106份,土地典当契约7份,其他文书20份。从买卖双方的身份来看,有88份是汉人与苗人的交易,^④余下的则是苗人之间的交易,这表明契约文书所代表的汉人地权交易习俗直至晚清才为苗人所接纳。在少数民族社会中,土地从来不是中性的商品,而是被嵌入地方的社会关系网之中。^⑤

“埋岩”组织及其议事活动表明,初始祖先最先开辟了土地,并将土地分配给子孙后代,于是当地苗人通过宣誓岩规来记忆创始祖先,强调土地与祖先的永久关联以主张土地产权。最初个别汉人移民进入黔东南苗疆,通过联姻或者认兄弟的方式被纳入到村寨的“埋岩”组织当中,成为社会成员,共

^① “埋岩”议事活动没有定期,有几年、十几年或者几十年才举行一次。“能秋嚷尝”总理岩在光绪三十三年(1907)举行过一次大型议事活动,民国二十一年(1932)又举行过一次。参见从江县民族宗教事务局编《从江县民族志》,第38页。

^② 刘锡蕃曾于民国十二年(1923)到十七年在广西三江、庆远、融县任县长及幕僚时,在下江、丙妹等黔桂毗邻地区苗寨做过实地调查,记录了当地少数民族的生活习惯、风土人情。参见刘锡蕃《岭表纪蛮》,第90页。

^③ 从江县民族宗教事务局编:《从江县民族志》,第42页。

^④ 从契约中的名字可以区分汉人和苗人,因为当地苗人男子习惯于以“老”“补”来命名。“老”即年轻人之意,“补”则代表已经有儿女的已婚男子。

^⑤ Hann C. M., *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 85.

享土地产权；汉人大规模涌入之后，带来了土地商品化观念以及租佃习俗，产生了大量白契。苗人社会中的地权买卖，与其视为土地商品的自由流转，不如看作是土地产权的互惠交易。^① 土地产权的互惠交易常常在亲属关系中展开，特别是在“埋岩”组织成员之间展开。

土地产权的互惠交易在苗人社会内部进行时，按照当地的文化习俗，会以口头或者刻木的方式确认，或者通过“埋岩”议事活动来定界。口头仪式在苗人社会生活中发挥着重要影响。当地苗人没有自己的书写体系，在清嘉庆年间仍然是“素不识字，无文券”的状态，^②但是会以“结绳记事”“刻木为凭”等方式来辅助记忆，直至民国时期仍然存在“买卖田产，则取竹片成木块，上刻单数双数纹迹，从中剖之，买主买主，各执一篇，即古时‘符节’之类”。^③

相较于口头或刻木，“埋岩”议事活动有与祖先灵力持续联接的象征含义，通过“埋岩”来主张土地产权显得更具合法性。《黔南识略》中记载了铜仁“红苗”与黔东南“生苗”之间争夺土地产权的案例：“嘉庆中，黔楚军兴，有镇竿、铜仁红苗窜入，其中诡为生苗佃种地土，红苗故黠，而生苗故暗，未之觉也。后遂稍稍侵占，阴埋碑记于土内，给生苗共掘之，即指为先世遗业，生苗无以解，于是生苗老果等始悉其众以逐红苗。”^④事实上，铜仁地区“红苗”并不存在“埋岩”习俗，但是“红苗”故意以“阴埋碑记”（即“埋岩”）来宣称该地为其“先世遗业”，强调其土地产权，使得生苗“无以解”。在黔东南“生苗”的文化习俗中，“埋岩”具有公认的宣示土地“初始产权”的涵义，且已经成为群体持续性的象征，不仅代表着祖先，也象征着祖先生活并劳作过的特殊地方。

随着汉人移民浪潮带来土地买卖契约制度，乾隆年间苗人社会内部地权交易逐渐出现了契约文书，比如笔者搜集到的订立时间最早的契约：

立卖断山坡字人景洞寨四甲头人□上何老过、何老脚、何老保、潘老马、廖老格、廖老明、潘相众等七名，自愿遗下祖父山坡出卖，坐落地名上高约。山坡顶水流为界，下至子山，树在内为界，左至对门□能坡双水□为界，右至土地梁为界。竹木水石阴阳二宅，四据归内，一已〔己〕断二。卖先问左右上下，无人承买，请中上门，问到钱主梁老莫、老得约三人应言承买为业。当日凭中三面言定，合真价钱贰拾六千文整，其前凭中交足，卖主景洞寨四甲头人回家□应，并不下欠分文。当凭中人，其山买主之梁姓三名子孙开砍耕种管业，卖主景洞头人七人等自卖至后，不得异言翻悔，若有日后房族亲人来问，卖主一力成，不管买主相肝〔干〕之事。其山破〔坡〕四至分明，买住〔主〕梁姓任凭耕种管业，卖主日后不得异言翻悔。今欲有凭，立卖断山坡〔坡〕字为据。

凭中人 下江 蒙忠管 钱三百文、韦老元 钱三百文、

上寨平 梁才得 钱三百文

代笔 龚火因 钱四百文

卖住〔主〕景洞寨 何 老过、老脚、老保

廖 老马、老明、老格

潘 老相

乾隆拾捌年十月十五日立 字

批立其老约未存过江，先祖龚春兴得买道光六年梁姓老梗、老七之岑约山坡田产一所。为

① 波兰尼(Karl Polanyi)曾经将人类的交易分为三种类型，互惠交易、再分配交易和市场交易。萨林斯(Marshall Sahlins)则将互惠交易进一步划分为三种类型，一般性互惠、平衡互惠和负性互惠。一般性互惠指的是在亲属或朋友等亲密社会关系中的非仪式性交易，它的象征性特点是慷慨地分享，将义务散布出去，接受方产生感激、归还的结果；平衡互惠的特点是考虑平衡等价交换，以更有距离感的关系为特点；负性互惠则以牺牲他人的利益、最大化自身利益为特点。Alan Kirk, "Karl Polanyi, Marshall Sahlins, and the Study of Ancient Social Relations", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 126, No. 1, 2007, pp. 182 - 191.

② 林溥：《古州杂记》，文通书局1942年影印本，第3页。

③ 曹泾沅：《贵州省苗人概况》，第30页。

④ 爱必达：《黔南识略》，第154页。

因民国拾玖年,因与蒙姓争论其山坡,今中诒过其约到局承照。

凭中 李树云、韦正仪、韦廷梗、李永盛
民国拾玖年二月二十八日^①

乾隆十八年下江厅景洞寨四甲头人何老过等七人共同将“遗下祖父山坡”卖给上寨平的梁老莫、梁老得等人,作保中人为下江寨的蒙忠管、韦老元和上寨平的梁才得,三人(既有汉人也有苗人)分别获得300文钱的酬劳。而道光六年,梁姓族人再次将这片山坡转卖给汉人龚春兴,至民国十九年,龚春兴的子孙后代因与蒙姓家族发生土地纠纷,才到政府那里办理该处山坡的管业执照。转卖土地的梁姓族人以“老”字命名,应为苗人,其对土地买卖惯例极为熟悉,而且在苗疆开辟不久之后便能携带大量银钱,以“钱主”身份买卖土地,可见部分苗人快速适应了汉人的契约制度。正如爱必达在乾隆十四年观察到,黎平府永从县的苗人原来买卖田地,“不立契纸,以木刻为凭,近亦有知用契卖者”。^②

大部分苗人个体之间通过订立契约文书来确认地权交易,在光绪及民国之后才变得更为常见,而且格式上极为简单,如订立于光绪二十八年的贺老父和梁老倘之间的当田文书就极为简略:

立当田子[字]人贺老父,为因家下缺少钱用无处,自愿坐落地明说重乌受田当三千文。

梁老倘
光绪二十八年十月
凭中 贺老讲
代笔 韦老章^③

此份当田契约在格式上只是简略交待了交易双方姓名、出当原因、出当价格、立契时间、中人代笔姓名等要素。这样的契约并非特例,在笔者搜集到的这批田产交易契约文书中,格式内容简略的契约文书占了一定比例。其中,没有写明土地四至的契约34份,没有凭中、自己做中或者没有执笔人的契约26份,没有土地面积或者产量说明的契约有7份。可见,契约文书的书面信息不全并不会影响土地产权的转移,因为刻木、口头乃至“埋岩”都在保障着土地产权在熟人社会关系网络中的交易。

笔者搜集到的契约绝大多数属于白契,表明地权交易基于其所遵从的文化逻辑,不需要通过向官府缴纳契税,便可获得地方社会的合法性认可。但是,特殊性质的土地交易,需要双方以“埋岩”活动和订立契约来达成协议,比如以下“阴地”的买卖契约:

立卖阴地字人,本寨韦老胜、老才全侄秉富、贵、华、贞、□、有叔侄等为因缺乏正用,自愿将先祖遗下之坡地,名岑珠阴地一穴,让卖孟姓□□□一塚,其上下左右,除一丈五尺,即日栽岩定界,四字[址]分明,凭中出卖与本寨内亲孟云森名下承买安葬,每逢清明祭扫,恁由孟姓砌土修坟。当日凭中面议,断价小洋壹拾式毫整。亲手收回应用,其阴地自卖之后,恁由管理修坟进葬。但愿绵上瓜瓞,丕振家声,□□可贺。韦氏弟兄以及外人不得争长道短,如有此情,拘[具]在韦姓耽承,不与孟姓相干。今恐人信难凭,立此卖字付孟姓手执为据。

凭中 堂族 韦根保 在场 孟志祥
依口代笔 孟志修
民国十五年新正月十八日押立。^④

这份契约透露出以下两点重要信息:

^① 《景洞寨四甲头人卖山坡梁老莫、老得断约》,贵州省黔东南州从江县档案馆藏,未提供档案号。

^② 爱必达:《黔南识略》,第163页。

^③ 《贺老父当田梁老倘字》,贵州省黔东南州从江县档案馆藏,未提供档案号。

^④ 《韦老胜、老才等人卖阴地孟云森断约》,贵州省黔东南州从江县雍里乡雍里村孟凡成家藏。

首先,根据田野资料,孟云森祖籍山东,其家族于清代自黎平中潮卫所迁来,与卖主韦老胜家并无血缘关系,有可能孟云森家祖上从外地迁入后,久居该村寨,故而被视为“本寨内亲”。作为“外来者”的汉人,孟云森事实上已经被苗人社会吸纳为村寨“内部”成员,可以与其他成员共享祖遗土地产权,即通过久居当地获得基于信任的土地产权。^①由此可以推断,大部分汉人和苗人之间的土地交易之所以能够顺利进行,并留下大量土地契约文书,大致都基于苗人社会灵活且极具吸纳性的文化逻辑。

其次,契约中言明要“栽岩定界”来确认土地四至,是因为汉人买地主要用来修建坟墓。坟墓作为埋葬祖先之地,是一个群体持续性的象征,并表征这个群体与埋葬祖先的土地之间建立起了永久性的关联,不仅联接着群体的过去,也指向群体的未来,甚至将来也可以凭此主张土地产权。此次苗人卖出的是土地的埋葬权,是与祖先相关的永续性权利,因此他们认为有必要以“栽岩定界”限制卖主对更多土地的觊觎,毕竟“栽岩定界”是在地方社会中确认人与土地永续性联系的神圣活动。

综上所述,虽然朝廷自雍正开辟苗疆以来屡屡下令禁止汉人进入黔东南购买田产,并督令地方官员“查禁汉苗不许交易田产,倘有汉民再行引诱欺侵,一经告发,田地还给苗人,追价入官,并诏以应得之罪”,^②但是汉苗之间的土地交易活动在民间社会却从未间断,大量白契的流行即为明证。地方社会的关系网络有效地支持并保障了土地产权的交易活动,这得益于“埋岩”组织及其议事活动的保护机制。这其中包含着不同的文化逻辑,在苗人的文化脉络里,苗人认可汉人因久居可以共享“祖遗”土地产权,名为交易,实则“埋岩”组织成员之间的互惠交换,进行口头约定或“栽岩定界”在当地社会便具有合法性;在汉人的文化逻辑中,购买土地产权,无论是一般耕地还是坟地,都不需要通过“埋岩”议事活动向祖先汇报,也不需要遵循岩规。苗人群体并不能理解土地“购买”行为带来的土地产权的中断和变更,即使获得了金钱补偿,仍会因为“岩”与“树”等象征意象的存在,而坚信土地与祖先之间的神圣纽带从未断裂过,因此汉苗族群之间的地权纠纷在所难免。

四、地权纠纷及其解决方式

苗人社会的地权交易嵌入当地社会文化脉络,并不意味着地权交易一直都平缓顺利。事实上,地权纠纷不仅在苗人社会内部常见,在汉苗之间更为频繁,有时甚至成为引发大规模族群冲突和叛乱的导火索。苗人的地权交易行为受到规则约束,也受到自身利益的驱动,特别是随着人口的增多、迁徙,在新型土地利用形态和观念的冲击下,地权纠纷越来越普遍。如果说地权交易反映了苗人看待土地的文化逻辑,那么地权纠纷则体现了文化逻辑的社会实践性结果。^③对于土地纠纷及其解决方式的观察和分析,有助于揭示苗人土地文化规则的复杂实践过程,这背后隐藏着苗人对土地财产的理解。当地苗人社会中存在不少解决土地纠纷的方式,包括“理讲”、“理汤锅”和“埋岩”议事活动的歃血宣誓等。

“理讲”,即仰仗土地交易的中人或者见证人通过口头论辩调解纠纷,一般由寨老、头人等村庄中有威望的人来负责。契约协商过程有时会请寨老或头人来“理讲”,比如光绪八年的契约显示:

立出清白字人侄子梁老井弟兄人等,先年请地方头目头人里[理]落,言三言四,讲来讲去,头前断水田七十把,不得异言。如今侄子老井弟兄人等又请头人里[理]讲,言三言四,理落,断水田甫田六把整,出清白字与梁老向,各下自愿将父之田甫[补]足。后来向叔侄子不得翻悔异言,如有翻悔,中人乙[一]力承当,不关老向之事。今口有凭,立此清白字为据。

^① 采访人:吕炎。采访对象:孟凡成(男),贵州省黔东南州从江县雍里乡雍里村人,前村支书。采访时间:2017年11月25日。采访地点:从江县雍里乡雍里村。吕炎笔录保存。

^② 《钦定户部则例》卷4《户口》,同治四年(1865)刻本。

^③ Hann C. M., *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 86.

外批□即水田大小三坵。

凭中 王老路、罗老君、吴老能、李福春、黄老君

代笔 韦士义

光绪八年四月初八日清白字任子老井押 立^①

叔侄梁老向和梁老井两人转移田产的过程曾经两次邀请头人来“理讲”，经过“言三言四，讲来讲去”，终于确定了田产数目。

又如永从县岑红寨苗人地权纠纷案例，“乾隆二十五年七月十九日据县属岑红寨头人六晚报称：本年六月二十七日老助因买老今田坵，屡被老今阻耕，邀同原中老密并小苗前往理讲，不期老助殴伤老今之母沙爱，于七月十七日身死”。^② 案件显示，苗人“老助”和“老今”因为土地产权发生纠纷，最初是希望通过中人老密来“理讲”，后续因为调解不成才酿成命案并交由官府处置。

相对“理讲”的口头调解，“理汤锅”则颇具公共审判的意味。丹寨县贾理词中有提到，“理汤锅”，即准备一口大铁锅，锅底放一把大斧，里面盛三斤猪油、三升黄豆、三升小米、三升糯米煮沸，闹纠纷的双方，各选一人用手捞锅底的斧，谁捞上来手不烫坏就为胜，否则为败。^③ 碑刻材料显示历史上苗人常常用油锅来解决土地纠纷，立于康熙十一年（1672）的《高增寨款碑》云：“议山场杉树，各有分界，若有争执，依据为凭。理论难清，油锅为止”；同年所立邻近村落增冲的《万古传名碑》曰：“议山场杉木，各有分界，争论油锅为止”。^④ “理汤锅”看似将纠纷交由公共审判，事实上意在利用舆论获得公众的支持，宣称对杉木所在山场的土地产权。村寨内的土地纠纷常常通过“理汤锅”的形式得以平息，村寨之间的土地产权争议则一般通过“埋岩”来解决。

“埋岩”所表征的神圣效力在地方社会的影响一直持续至今，根据当地人的说法，从江县朝利村和往洞镇曾经用以“定界”的“岩”目前只保留了一块，但依然为两个村寨所认可，周边从无土地纠纷，而其他方位的“岩”因日久难觅踪迹，导致周边土地纷争不断。^⑤ 中华人民共和国成立后，黔桂毗邻地区的民族志材料也展示了不同村寨的苗人群体以“埋岩”解决土地买卖纠纷的详细过程。“清代以前，元宝人民与各村寨已互相往来，并有了买卖的关系，田地也可以出卖。但由于文化知识水平所限，当时出售田产的形式非常简单，一般是双方对面议价后付款算完事，没有什么契约，也无见证人。当时，白竹村出售田地多是给元宝寨。他们以无契约为名，经常要买主再次付钱，使元宝寨的人忍无可忍，于是就联合其他村寨一起在元宝举行了埋岩会议。当时会议是在勾哥喝组织领导下进行的，与会者有小桑、培秀、上兰、荣地、安太、小东江、田头等寨的1000多人。埋岩那天，宰了1头牛和鸡鸭数只，参加会议者全部饮过血酒，并在岩前宣誓：‘我们的兄弟共同埋岩，以后应做到大不吃小，老不吃少，男不欺女，官不欺众，富不欺贫，兄弟要团结一致，同生死，共患难。’由于苗族无本民族的文字，因而未能立碑刻文。据说会议结束后，为了使家喻户晓，团结一致，每人都拿了一串肉回去，牛头留在元宝，4只牛腿分在元宝周围的4个村寨里。”^⑥ 这透露出不同村寨之间的土地纠纷基本上通过“埋岩”便可解决。不过也有部分土地纠纷因为涉及到命案而溢出苗人自身的乡村法庭，由官府出面调解。

“理讲”、“理汤锅”和“埋岩”作为苗人社会中调解土地纠纷的有效机制，长期发挥着效用，但对

① 《梁老井弟兄人等补田梁老向字》，贵州省黔东南州从江县档案馆藏，未提供档案号。

② 乾隆二十六年四月十三日，鄂弥达题为会审贵州永从县苗民老助因素加典田银价伤毙沙爱一案依律拟绞监候核情减等请旨事，题本，中国第一历史档案馆藏，档号02-01-07-05737-006。

③ 贵州省民族事务委员会编：《民间文学资料》第61集，第152页。

④ 张子刚编：《从江古今乡规民约实录》，中国科学技术出版社2013年版，第2—4页。

⑤ 采访人：吕炎。采访对象：康春华（男），1953年2月出生，贵州省黔东南州从江县人，中专文化，贵州省黔东南州从江县往洞镇卫生院退休医生。采访时间：2017年7月30日。采访地点：从江县朝利村。吕炎笔录保存。

⑥ 《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《广西苗族社会历史调查》，民族出版社2009年版，第171页。

于汉苗之间的地权纠纷则效果有限。况且汉苗之间的土地纠纷和冲突,除了利益之争,更多是由不同族群对于交易的类型和物品的性质理解偏差所导致。汉人移垦苗疆,从苗人那里购买土地,是不带情感色彩的等价物交换,用银钱换取排他性财产,他们以财产买卖和契约的方式来对待土地。但是对于苗人来说,土地是共享性财产根植于“埋岩”文化中对于祖先分配土地的灵力庇佑,苗人最初之所以与汉人进行土地交易,在于将其视为“埋岩”组织成员,相互之间承担了一定的权利义务。^①

汉人与苗人之间的地权交易基于特定的社会文化脉络展开,但随着时间推移,大量涌入的汉人数量远远超过了当地负荷。虽然清政府在法令上一直禁止汉人购买苗产,但一纸禁令无法阻挡汉人移民浪潮席卷黔东南苗疆。《黔南识略》中记载:“道光六年,巡抚嵩溥钦奉谕旨,饬禁汉奸私入苗寨,勾引滋扰。当经委员逐细编查,各属买当苗人田土客民共三万一千四百三十七户,佃种苗人田土客民共一万三千一百九十户,贸易、手工艺、佣工客民共二万四百四十四户。住居城市乡场及隔属买当苗人田土客民一千九百七十三户,并住居城市乡场买当苗民全庄田土客民及佃户共四千四百五十五户。”^②也就是说,共计有 71 499 户客民聚居贵州各地。土地纠纷频发甚至由此导致地方叛乱变得不可避免,这与不同族群对土地的文化观念差异有很大关联。

苗人群体认为土地通过出卖大量外流到汉人手上是不公平的,这很大程度上是由于其不能接受汉人通过“购买”方式终止了自己对于土地产权的主张,即使他们以金钱方式获得了补偿,但仍然坚信土地与自己祖先的文化纽带从未断裂过,因此会通过各种方式不定期向汉人提出归还祖先财产的诉求。即使大部分土地契约言明“绝卖”“断卖”,但是苗人会以各种名义“回赎”。比如乾嘉苗人起义打出“逐客民,复故土”的旗号,便有索偿祖先财产的涵义。^③后来官府对于当地苗人叛乱善后处理,“其田业被汉民盘剥者,亦饬白倅为其清查,准其赎回”,^④也间接体现了苗人索偿祖先田业的现象较为普遍,才成为官府眼中苗人叛乱的重要起因。

五、结论

清代黔东南苗疆开辟以来,汉人移民大规模进入当地,与苗人进行地权交易。汉人移民作为外来者能够被苗人社会接纳并购买土地,很大程度上归因于苗人社会灵活与开放的文化体系。这一社会文化体系基于刀耕火种下的移动式小型家庭、外婚制,以及淡薄的父系继嗣观念、具有一定社会影响力的妇女群体、口头仪式、神圣的纠纷和解方式、先到者先占原则。其中,“埋岩”是与土地最为密切相关的社会组织,苗人作为“埋岩”组织成员,将自身与分配土地的始祖祖先建立起永久性联系,宣称从祖先那里继承了土地产权。最早个别汉人移民通过联姻或者认兄弟的方式被纳入村寨的“埋岩”组织当中,承担了相应的责任义务。苗人最初之所以与汉人进行地权互惠交易,是因为已将其视为“埋岩”组织成员,认可了他们的社会身份。

地权交易在汉人和苗人之间顺利达成,背后隐藏着不同的文化逻辑。苗人认可汉人因久居共享土地,名为买卖,实则为“埋岩”组织成员之间的互惠交换,汉人则认为“买卖”土地与当地始祖祖先无甚关联。苗人群体并不能理解“买卖”行为背后地权的中断和变更,即使他们获得了金钱补偿,但仍坚信土地与祖先的永久性关联,因此汉苗族群之间的土地纠纷在所难免。苗人内部的土地纠纷可以通过“理讲”、“理汤锅”和“埋岩”等民间调解机制来解决,少数涉及命案则由官府出面解决。由于朝

① Hann C. M., *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 90.

② 爱必达:《黔南识略》,第 10 页。

③ 苏堂栋(Donald S. Sutton)在研究湘西苗例时指出,湘西的苗人社会中流行着一种赔偿逻辑,即复仇、“找骨价”等行为不单是表达愤怒之情,也是保持道德平衡感的交换文化。Donald S. Sutton, “Violence and Ethnicity on a Qing Colonial Frontier: Customary and Statutory Law in the Eighteenth-Century Miao Pale”, *Modern Asian Studies*, Vol. 37, No. 1, 2003, pp. 41 - 80.

④ 光绪《黎平府志》卷 5《武备志》。

廷明令禁止汉苗之间的土地交易,产生纠纷后无法诉诸官府,而且不同族群主张土地产权的方式和观念不同,无法通过民间机制调解,从而埋下族群矛盾的隐患。

来自黔东南的田野调查和民间文献等实证材料,表明苗人更看重土地作为自身与祖先长久性纽带的象征意义,他们以“埋岩”组织继承了凝聚祖先神性的土地产权。在特定条件下,地权可以在“埋岩”组织内部进行互惠交换。因此汉人以外来者加入“埋岩”组织成为内部人之后,才有资格与苗人交易地权,但是即便经历了汉人眼中的“断卖”“绝卖”,苗人认为自己与这些土地之间的象征纽带依然永续存在。特别是在存在地权纠纷时,苗人认为须经过“埋岩”议事活动提请祖先来裁断。由此可见,汉苗之间基于土地财产的矛盾和冲突,很大程度上是因为基于不同文化意义体系下的族群对于土地观念的不同所致。

经济人类学研究视角与具体个案材料的结合,为清代西南少数民族地区土地问题的研究提供了新的研究路径和思考方向。以往相关研究大都基于清政府行政管理或者汉人开发史的脉络,在预设汉人和西南少数民族对土地持有同样产权观念的前提下,来探讨双方的地权交易以及纠纷。事实上,经济人类学领域的研究成果已强调进入地方文化体系分析人与财产关系的重要性,土地财产其实是一种文化造物。汉人与少数民族基于土地财产而产生矛盾的原因,除了长久以来学者们所关注的经济利益、生存资源之争外,文化观念差异也至关重要。总之,来自于西南边疆少数民族的土地产权个案,可以进一步丰富中国传统社会地权理论,为我们考察地权制度发展成熟之前地方社会的“初始产权”提供了契机和路径。

**“Mai Yan” and Making Contracts: Exchange and
Dispute of Rights in Land between Han and Miao in
Southeastern Guizhou during Qing Dynasty**

Li Lingxia, Lu Yan

Abstract: Miao people inherit the basic rights in land from their ancestor through ‘Mai Yan’ in Southeastern Guizhou during Qing Dynasty. As inclusive property, Their rights in land are inalienable except several conditions in which some rights can become commodity. From the period of open up the Miao territory, the exchange of rights in land between Han and Miao become frequent. Resulting from the exchange, there is a great deal of dispute which base on the difference of conceptions of land tenure.

Key Words: Qing Dynasty, Southeastern Guizhou, “Mai Yan”, Land Tenure

(责任编辑:丰若非)