

# 涵化视角下侗族传统民居象征内涵的变迁与重构

赵巧艳<sup>1,2</sup>

(1. 广西师范大学 漓江学院管理系, 广西 桂林 541006;  
2. 中国社会科学院 民族学与人类学研究所, 北京 100081)

**摘要:**在现代文化冲击下,文化涵化对侗族传统民居象征内涵产生了消极的影响。侗族传统民居对增强族群和社会认同、民族文化传承等都有着积极的作用,然而对现代性的追求及政府的引导和干预,传统民居的象征性意涵逐渐减弱、物质性意义凸显,并且通过圣俗区隔淡化、传统祭拜仪式简化、社会交换和权威结构的更替等多种方式呈现出来。只有发掘和探索出一条传统与现代文化的整合之路,才能重构侗族传统民居象征意义的价值所在。

**关键词:**侗族传统民居;宝赠侗族民居;象征内涵;涵化

**中图分类号:**TU253;C95 **文献标识码:**A **文章编号:**1674-5639(2016)01-0119-09

**DOI:**10.14091/j.cnki.kmxyxb.2016.01.019

## Transition and Reconstruction of the Symbolic Connotation of the Traditional Dong Dwelling: From an Acculturation Perspective

ZHAO Qiao-yan

(1. Department of Management, Lijiang College, Guangxi Normal University, Guangxi Guilin 541006;  
2. The Institute of Ethnology and Anthropology, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100081, China)

**Abstract:** Under the shock of modern culture, acculturation produced negative impact on symbolic connotation of traditional dwellings of Dong people. Traditional Dong dwellings have positive influence on many aspects as the enhancement of the ethnic and social recognition, ethnic culture inheriting and so on. However, with the pursuit for modernity and governmental guidance and interference, traditional Dong dwelling appears weakening symbolic connotation and strengthening materiality with such multi-expression as obscure distinction of religion and popularity, simplification of traditional worship ceremony and the substitution of social and authorial structures. The exploration of a new integration of traditional and modern culture can reconstruct the value of the symbolic connotation of the traditional dwellings for Dong people.

**Key words:** traditional Dong dwelling; Dong dwelling in Baozeng; symbolic connotation; acculturation

迪尔凯姆的社会学传统强调,任何社会事实的出现都与人们所处时代的文化价值与社会结构息息相关,任何社会现象所代表的不只是人们看到的部分,现象背后所蕴含的因素才是应该重视与探究的部分。作为文化建构的一种具象表达,民居(家屋)

的文化性也必然随着其所处文化环境的变迁而变化,就如丹尼尔·米勒所指出的:“家是流动性与变迁的源头也是背景,家与社会关系的变迁是密不可分的。”<sup>[1]</sup>劳伦斯·祖尼伽和马里·乔斯也表达了相似的观点:“建筑一直是不完全的、未完成的,并

收稿日期:2015-08-22

**基金项目:**国家社科基金一般项目(14BMZ100);教育部人文社会科学研究青年基金项目(13YJC850030);广西社科基金一般项目(13BMZ007);广西人文社会科学发展研究中心珠江—西江经济带民族文化发展研究团队(YQTD2015005);广西高等学校优秀中青年骨干教师培养工程(2013-2016)。

**作者简介:**赵巧艳(1975—),女,广西桂林人,广西师范大学漓江学院管理系副教授,硕士生导师,中国社会科学院民族学与人类学研究所博士后,主要从事象征人类学、人文地理学研究。

不断发展变化的,就如同居住其中的人一样。”<sup>[2]</sup>民居是一种文化的建构,文化的变迁必然对民居的建筑特征产生深厚的影响,并且不断在新的发展层次上重新达成二者新的协调与融合。本文选择一个典型的侗族村寨——广西龙胜县乐江乡宝赠村为田野点,在细致田野调查基础上,全面深入剖析文化涵化影响下,宝赠侗族传统民居所发生的现代变迁,以及伴随这股潮流出现的民居象征内涵消退现象,并反思民居变迁带来的积极和消极双重影响,以及民居象征意义重构的价值所在。

### 一、文化涵化与宝赠侗族民居象征意涵的消退

涵化是由个别分子所组成而具有不同文化的群体,发生持续的文化接触,导致一方或双方原有文化模式的变化现象。<sup>[3]</sup>作为文化变迁理论中的一个重要概念,涵化主要指两种或两种以上的文化相互接触、影响而发生文化变迁过程,并且它对所有发生互动作用的文化类型都有影响。从涵化的过程和特征来看,可以将涵化分为顺涵化和逆涵化两种。前者是指人们自愿接受而发生的涵化现象,即霍默·巴尼特所说的内部调适;后者是强迫接受而发生的涵化现象,即巴尼特的反适应。<sup>[4]</sup>而且不同的涵化类型将导致替换、附加、综摄、退化、创作和抗拒等多种结果。<sup>[5]</sup>传统上,民居在宝赠人的生产生活中扮演着重要的角色,其承担着家庭、家族、社区、族群等多种范畴之间物质和精神联系的纽带功能,形成了独具特色的民居文化,并且深深地烙刻在宝赠侗族的思维和观念之上。然而,改革开放以来,在与西方强势文化竞争中,民族文化落于下风,于是宝赠侗族民居也出现了显著的涵化现象。宝赠侗族民居在涵化的类别上顺、逆涵化兼而有之,其结果就是民居类型、家屋格局、外部形态和内部装饰等多个重要方面都发生了由传统向现代的巨大转变,成为民居象征内涵消退的直接推动因素,并且借由家屋格局上的圣俗区隔、家屋建造与使用仪式中的象征表达、家屋建造背后隐含的社会交换关系,以及主导家屋建造的权威结构等方面的变化呈现出来。

#### (一) 圣俗区隔

伽查·罗海姆曾经指出,古人的文化是“自体成形”的,而我们的文化是“异体成形”的。<sup>[6]144</sup>迪尔凯姆也认为,原始社会结构与复杂的现代社会结构

这两种社会组织类型决定了不同信仰之间的区别。<sup>[6]98</sup>在现代文化的冲击下,文化涵化作用的越来越深入,宝赠侗族民居的格局布置出现了圣俗区隔淡化的迹象,原本体现着严格圣俗界限的家屋格局不断向实用化和功能化布局的方向演变,其作用的直接后果就是家屋的世俗化。“世俗化”(secularization),强调的是由宗教的神圣性向日常生活的世俗性特征转变的一种趋势或状态,“它是指这样一个过程,通过这种过程,社会和文化的一些部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制”<sup>[7]</sup>。在世俗化过程中,“去神圣化”和理性化是最重要的两个因素,就如希姆伊尔·艾森斯塔所说:“只有当已经设定的宇宙合法性不再被视为理所当然、不再无可非议时,才会有现代性,才会有这样或那样的现代性。”<sup>[8]</sup>野心勃勃的现代社会建设过程中,社会首先是一个祛魅了的社会,它的一个典型特征或品格就是霍尔所揭示的世俗化或物质化:“传统社会典型的宗教世界观的衰落,以及世俗的和物质的文化的崛起展现了我们所熟悉的个人的、理性的和工具的冲动。”<sup>[9]</sup>对于宝赠侗族民居而言,世俗化趋势在许多方面都有体现,但在家屋格局上的典型表现则主要有两个:神圣空间压缩和圣俗分界模糊。

#### 1. 神圣空间压缩

弗雷泽提出了人类文化发展的三阶段理论:巫术、宗教、科学,并认为科学终将取代巫术和宗教。<sup>[6]28</sup>尽管道格拉斯批评弗雷泽的研究缺乏深度,可是她对表达神圣和世俗对立的概念——洁净与肮脏之间的关系进行分析后却得出了与弗雷泽相类似的结论:“如果是原始的宗教,那么有关圣洁和野蛮污秽之间的界限就是模糊不清的;如果某一宗教是先进的,那么其中不洁净的法则必已消失不见,它转而与厨房、卫生间以及市政卫生设施相关,而与宗教再无关联了。”<sup>[6]12-13</sup>即由宗教的不洁转向对科学意义上卫生的关注是区分宗教先进性的一个标志。宝赠侗族民居的演进体现了弗雷泽和道格拉斯的上述逻辑。与传统民居相比,改革开放以来,尤其是进入新世纪后,宝赠侗族民居在多个方面都出现了神圣空间向世俗空间转换的现象,一些原本有着严格圣俗区分和行为禁忌的空间(如神龛、谷仓、伙房、主屋等)已经被世俗化,如高高在上的谷仓被现代化的马口铁皮圆筒取代,甚至在空间位置上也由神圣的上层移到肮脏的下层;伙房也由中层移到下层;象

征家内和家外区隔的客房不仅被转移到家屋内部,而且还被安置在原本属于谷仓的神圣位置。究其根本,所有这一切的布局调整的根本出发点都是基于对卫生和便利的追求。这种变革既是传统文化与现代文化冲突的结果,也是人们对社会结构与秩序重构的一种外在追求,它导致的一个直接后果就是民居内的神圣空间被压缩。如今,在宝赠侗族民居中,最能体现“神圣空间残存”的典型代表也许只有神龛和中柱了。它们依然是家庭祭祀仅剩的表达空间,其它的空间基本上已经被世俗化了。

## 2. 圣俗分界模糊

在伊利亚德看来,神圣与世俗是“这个世界的两种存在模式,是在历史进程中被人类所接受的两种存在状况”<sup>[10]</sup>。迪尔凯姆也曾以世俗与神圣的分野来定义宗教:“世界被分成两部分,一部分包括所有的圣物,另一部分包括所有的俗物,这就是宗教思想的特征。”<sup>[11]</sup>人类社会由原始社会向现代社会的演进,传统与现代两种对立力量的强弱演替,将会影响人类生活中神圣与世俗两个不同概念范畴的覆盖区域及相互分界,并且以一种“残存”与“创新”的关系,共同存在于人类的观念社会与现实生活之中。如吉登斯所称:“现代性正以前所未有的方式将我们抛离了所有类型的社会秩序的轨道,从而形成了其生活形态……但很显然在传统和现代之间还存在着延续,两者都不是凭空虚构出来的。”<sup>[12]</sup>很长一段时期内,圣俗二分观念是主导宝赠侗族民居特征的关键性力量,也是构成民居象征意涵的关键要素。然而,宝赠侗族民居类型由传统向现代的转变,使得与传统民居相伴的圣俗二分也受到牵连,曾经严格的分界逐渐被模糊和相互交织所取代。比如,家屋内最神圣也是区隔家屋格局参照基点的神龛空间已经出现了一些模糊和模棱两可的迹象。如今,许多宝赠侗族家庭中,无论是现代类型民居还是传统民居类型,一般都在神龛上方悬挂一个壁钟或挂钟。时钟本来是世俗世界的事物,可是它却挂在宝梁与神龛的垂直空间之内,这种界限模糊的做法用迪尔凯姆的观点解释是解释不通的,但从生活便利的角度解释是完全合理的,也是民居内部装饰功能化的直接体现之一。另外,为了满足生活舒适和多样化的需求,民居中的一些现代化装饰品和摆设也不再完全遵循传统的规则,而是颠覆了神圣与世俗泾渭分明的界限规则。

## (二) 象征表达

仪式是象征的浓缩。社会仪式创造了一个现

实,离开了仪式,这个现实就不复存在。<sup>[6]80-81</sup>作为民居建造过程中象征内涵最深刻、最集中,同时也是象征表达形式最丰富多样的仪式,发挥着连接民居与社会桥梁的功能。特别对宝赠侗族而言,成家与成人的关系更是在传统民居建造仪式中被刻画得淋漓尽致。可是随着经济、社会和文化背景上的根本性变化,民居建造上的仪式象征表达也遭到极大削弱,主要表现为两个重要特点:仪式过程的简化和传递媒介的单一。

### 1. 仪式过程简化

仪式在宝赠侗族传统民居建造过程中扮演着极为重要的角色,通过不同的仪式过程与仪式规则,使每个参与者找到自己的社会地位,通过仪式参与和展示重构社会秩序和融入新的社会生活之中。因此,宝赠侗族在民居建造过程中以一种夸张的方式凸显了仪式的力量,并通过设置诸多禁忌规则强化仪式的不可逾越性。其中,上梁仪式就是一个最具代表性仪式过程。然而,进入新世纪后,民居建造仪式过程被大大简化,特别是那些混凝土结构的民居,在设计上不再保留宝梁,传统石料及木材等逐渐被现代各种建筑材料替代。因此许多仪式也就自然失去了存在的物质基础。另外,砖混结构需要砌筑地基和浇筑钢筋混凝土梁柱,这与传统民居的垫磉竖柱相比,需要更加专业的机械和技能,因而传统的石匠和桑美师傅无法胜任这项工作,只能交由专业的工程师和建筑队伍完成。经济效益取代了传统民居建造上的价值导向,仪式也就成了一个可有可无的附带品。造成仪式衰落的另一个原因是社会背景的变化,由于生活所需,大量青壮年劳动力常年外出务工,而民居修建无疑需要青壮年劳动力的参与,为了不耽误外出打工挣钱。无论主东还是参与民居建造的人都希望尽快完成修建任务,而这同样推动了仪式过程的简化。如今,在宝赠侗族民居建造中,除了依然采用纯木构方式的民居还基本上保留较多的仪式以外,现代化砖混结构的民居一般仅仅保留少数几项仪式,如浇捣圈梁、封顶、进火等。不仅如此,仪式的详细过程较以往相比也有了很大简化,如传统上进火时都有繁复的祭神仪式,但现在许多人进火时都不举行大规模仪式,只是邀请亲朋好友,或者仅邀请至亲前来吃酒,有的甚至连进火酒都不办,只是家庭成员简单地在新屋吃一顿饭作为入住的标志。

### 2. 传递媒介单一

从传统意义上说,宝赠侗族举行民居建造仪式主

要有两个目的:一是向神灵表达恭敬和遵从的态度,希望家庭能够在神灵的庇佑下安居乐业。由于家屋内神灵众多而且各司其职,所以必须借由不同的仪式类型和媒介物传递不同的意义。二是向亲属和社区传递重构亲属谱系和社会结构的愿望,表明自己具备了履行新的结构位置和遵守新的社会秩序的能力,而处于不同位置的个人或群体也通过不同的仪式媒介物,表达他们对主东家庭的认可和接纳。可是随着民居建造工艺的变革和建造过程的简化,仪式意义的表达机制和传递媒介也必然变得单调。如今在宝赠,民居建造过程中象征意义表达的传递媒介基本上只剩下唯一的一种——红包。比如在参加落成宴或吃进火酒时,红包是所有人必不可少的一种赠礼,其他的赠礼则变得无足轻重,因为所有需要的仪式物品主东都会准备好。而且,红包内礼金的多少也直接传递着送礼者与受礼者之间人际关系的亲疏远近。当然,通常情况下,主东的回礼也同样是单一的红包(如果举行上梁仪式的话还是会回赠糯米饭)。

### (三) 社会交换

社会生活不只是经济生活,而是包含了村民间“人情”与权利交换,以及符号互动的复杂体系。<sup>[13]</sup>克鲁泡特金把这种民间互助制度和风俗习惯界定为一种与“科学的”社会法则(国家—社会的一体化)不同的社会伦理。<sup>[14]</sup>王铭铭则对农村这种人与人之间的关系的形成有着更加深刻的剖析:“社会互助实践受群体或圈子的历史与认同的影响,它们同时也在再创造这些圈子的历史和认同。”<sup>[15]</sup>宝赠侗族传统民居建造仪式背后隐含的互惠关系正是这样一种象征逻辑,是一种体现了建立在劳务与礼物互惠基础之上的社会关系与秩序表达。然而,这种借由交换行动维持的社会结构与秩序,也随着民居类型和特征的现代化而趋于解构,并且逐渐被一种新型的交换形式所取代。与原有的社会交换形式相比,新的交换类型在以下两个方面都表现出崭新的特点:

#### 1. 互惠与象征交换式微

以劳务和礼物为载体的互惠交换曾经是宝赠侗族传统民居建造中的一个重要内容,也是帮助新屋成员重构围绕他们的社会结构与社会秩序的一个关键仪式手段。在不同的建造阶段邀请不同的人来帮忙,不同身份的人付出差别化的劳务或礼物,同时获得不同的礼物回赠,传递了他们与新屋主人之间差

序化的亲属或社会关系,并以此作为重新建构的社会秩序中行为规范的参考依据。因此,传统民居建造中的互惠行为与商品社会的交换规则不同,它不强调权利与义务的对等或者等比关系,其更加关注的内容是象征性的行为或者意义表达。这些仪式不仅丰富了民居建造的精神内涵,为平淡的技术性建造工作增添了文化元素,也在一定程度上起到了维持和优化社会结构与社会秩序的作用。可是当民居的建造慢慢变成一种“去仪式化”的程序性技术工作之后,仪式的过程及内容都被大大简化,借助仪式传递的互惠与交换行为也随之变得式微。当今,在新建的宝赠侗族民居中,纯木构民居的数量在不断减少,新型的砖混结构民居大多数外包给专门的施工队修建,主东只负责设计方案和决策、材料采购和质量监督,民居建造几乎已经完全演变成一种纯粹的商业契约关系。于是,劳务成为一种商品购买行为,仪式的环节和过程被大大简化甚至取消,民居建造中互惠与象征交换的物质和社会基础已变得十分脆弱,而且这种局面还有进一步蔓延的趋势。

#### 2. 商品与经济交换加剧

与商品交换的即时性不同,以人情观念为基础的互惠与象征交换是一种延时性表达,其出发点不是基于价值比较而做出的行动决策,而是一种自发性质的文化行动,也是在既定文化模式框架内一种带有非理性成分的意义传递。在文化人类学研究范畴内,用理性行动成分的高低来作为衡量社会发展阶段的参照是一种具有普遍性的观点。早期社会的经济行动包含了相当一部分的非理性内容,与之相对,理性行动则是现代经济学分析的一个基础性假设公理,也是构成商品经济社会的重要前提和人的理性经济行动分析的基石。宝赠侗族民居的演进推动了民居建造过程中互惠与象征交换向商品与经济交换转变的进程,而当代农村社会的运行现状进一步为这种转型奠定了社会基础,其中一个典型的现象就是农村有效劳动力数量急剧下降,外出打工和务农收入的巨大对比差异迫使建房成为一件需要计算时间成本和机会成本的理性决策。综合衡量之下,传统民居建造上的自己动手,或者以劳务互换方式请人帮忙都已经失去了社会可行性,建筑材料的现代化和施工技术的专门化催生和推动了民居建造承包方式的诞生与扩散,而在此基础上形成的示范效应则进一步消除了互惠和象征交换存在与发生的

社会基础及行动准则,并且逐渐内化为宝赠侗族民居建造中的一种集体选择。与此相匹配的一个结果就是,基于个人或家庭的劳务与象征互惠让位于商品和经济交换,如用红包代替繁复的仪式礼物、以点工或承包价等方式代替劳务互换等。

#### (四)权威结构

道格拉斯探讨了社会进步与人的角色分化之间的关系,其指出:“进步意味着分化,技术的进步牵涉到每个领域的分化……最终我们发现自己身处现代社会中。”<sup>[6]98-116</sup>家屋(民居)也是一个权力结构的集合体,家庭空间和社会空间在相互地再生产,社会空间将其权力结构投射到家庭空间中来。<sup>[16]</sup>而且,住宅空间格局的改变,意味着家庭成员要就空间的使用而重新调整自己的位置和行为方式。<sup>[17]</sup>因此,宝赠侗族民居也在由传统向现代迈进的过程中发生了权威结构的根本性转变,而引致这一转变的直接动因是弗雷泽巫术到科学的理性思维变迁。爱德华·希尔斯曾经生动地形容了理性化在社会进步过程中的贡献:“理性化将信仰和行动按照一种统一的中心准绳纳入到一个融贯有序的系统之中,从根本上消除了逻辑上的不一致性,破除鬼怪和地方性神祇观念,否定魔力技术,增强一种理论的广度和概括性。”<sup>[18]</sup>希尔斯把理性化看成是一个愈陷愈深的理性牢笼化过程,并认为这是一个工具理性日益压倒价值理性的过程。以理性为典型特征与要求的现代社会,也打破了宝赠侗族民居建造上的传统权威结构。与传统民居相比,现代化民居建造或传统民居的现代化建造过程在仪式上摒弃了烦琐的操演程序,而且由于大量采用砖混结构之后,最具仪式象征表现力的上梁过程也不复存在。然而,这并不意味着所有的仪式都被抛弃,这只是一种传统仪式被现代仪式所取代而已,而且仪式背后体现的依然是社会结构与社会关系,其中就包括传统桑美的地位衰落与现代桑美权力地位的上升、民居建造上对桑美权威的宗教性敬畏变成对物质权威的审美价值转换等内容。归纳起来,宝赠侗族民居建造中的权威结构变迁可以归结为以下两个基本方向:

##### 1. 前喻文化向后喻文化过渡

罗纳德·科恩把权力定义为:“一种影响他人行为或影响控制重大行为的能力。”其认为,权力可以是独立的或依附的,其中独立权力是一种直接以个人能

力或人格魅力为基础的统治关系。<sup>[19]</sup>与权力相比,权威是一个更加宽泛、影响面也更广的概念,除了正式或法定的个人或组织权威以外,它还可以凭借某种非正式的特征发挥与正式权力相似的影响力。随着民居特征的变迁,宝赠侗族民居建造上的权威结构也出现了巨大变革,而且这种变革呈现出与家庭权威结构变迁相一致的特征。莫里斯·哈布瓦赫在考察了家庭中权威的演进趋势后得出结论:“在家庭演化的进程中,早期发挥作用的宗教、法律和经济功能都将日渐式微,家庭中的父亲已不再是牧师、法官,或者是家庭群体的政治首脑了。”<sup>[20]</sup>这种家庭内部权威在不同辈分之间分配的格局可以与米德的前喻、并喻和后喻三种文化倾向形成对应:前喻文化是指晚辈主要向长辈学习;并喻文化是指晚辈和长辈的学习都发生在同辈人之间;而后喻文化则是指长辈反过来向晚辈学习。而且,三种文化倾向与社会形态的演进阶段呈现出相互对应的关系,并且分别可以用“后象征”“互象征”和“前象征”来表达。<sup>[21]</sup>

米德划分的三种文化类型在宝赠侗族的民居建造中也得到了很好的体现,而且以争夺话语权威的方式深刻地影响着民居的建造方式与特征。传统上,宝赠侗族的家屋修建非常重视长辈,尤其是家庭、家族甚至寨子中男性长辈的意见,是一种典型的前喻文化体现。现在,绝大多数宝赠侗族衍生家庭在婚后基本上都建造新屋,与父母分开居住,而且几乎是自己出钱修建。因此,在新屋建造的选址、形制、装饰风格、建造方式等方面都强调自己的偏好,老人的意见越来越不被年青一代采纳,传统上前喻文化的影响已经变得非常有限。随着打工经济的兴起,年轻人大多受到城市现代文化的影响,他们的观点更能代表时尚与进步,民居修建也从传统上“成家=成人”的关系变成一种更加简单的物质化表达,即新屋不仅要体现他们成人的意涵,还要满足他们所期望的与时代同步的诉求。而这些目的已经远远超出了前喻文化所能满足的功能范畴,即使是并喻文化也在快速发展的时代步伐中显得有些落伍,只有那些通过外出打工支撑了家庭经济支柱和生活观念的年青一代,才有可能掌握更大的家庭话语权,并且以不断更新和取代的方式,诠释着后喻文化在宝赠侗族民居建造中的意义与作用。如今在宝赠,后来修建的民居普遍较之前修建的民居更具现代气息,新屋主人在民居建造伊始就基本确立了参照的对象并下定了超越的目标——社区中最新、

最漂亮、最令人羡慕的民居,而且这种目标的确立也绝大部分都来自家庭中的年青一代,特别是那些长期在外打工的年轻人。

## 2. 传统精英被现代精英取代

理查德·爱默森认为,行动者所具有的权力严格依赖于其他行动者对其资源的依赖,取决于他人手中资源的价值大小,以及其他替代资源数量与获得成本大小。<sup>[22]</sup>传统上,宝赠民居建造中起主导作用的桑美依靠巫术、宗教与技艺三者结合的知识精英身份,取得了崇高的社会地位与声望,加之侗族缺乏本民族的文字,以及侗族木构建造技艺中“口传心授”的严格规定,导致桑美成为民居建造中不可替代的一个角色,他们也借此形成了一个知识权威集团。可是在当民居建造逐渐摆脱了巫术和仪式的控制之后,传统上以桑美为代表的知识精英也渐渐被纯粹以技术为核心评价标准的技术精英所取代,并且借由桑美工具的替代、知识体系的瓦解和社会身份的转换予以表征。

在宝赠侗族民居的竖架和装占过程中,常用的传统木匠工具如斧、锯、凿、刨、锤、尺、钻、锉等的重要性亦日趋下降,而功能强大、整合程度高的新式木工机械则得到广泛应用。装占过程中钉枪的使用更加普遍,完全摒弃了侗族传统民居建造过程中不准使用“铁钉”的禁忌。另外,传统上桑美建造民居时每天需要花费大量的时间保持工具的可使用性和良好状态,并经常性地交替使用多种工具造成转换时间的增加,纯手工作业也难以提高作业效率。当这些作业被现代木工机械取代之后,相同作业的工序、人力和工具效率都会得到极大提升,并且同步降低了民居建造的时间周期。另外,现代化木工机械的采用也使得以前一些依靠纯手工作业无法实现的目标变得容易和简便,如材料表面的平整度、开口尺寸的一致性、木质构件与非木质构件搭配上的紧密程度等,进而提高了民居的建筑质量、建造效率、美感和舒适度。

在宝赠侗族传统民居建造上,桑美依靠其掌握的堪舆(风水)知识和巫术能力在民居建造的决策阶段就开始介入,而且在整个民居建造过程中,扮演着知识权威的角色,并以技艺与知识合为一体的化身主导着民居建造的全过程,成为人们敬奉和信仰的精英团体。然而,当宝赠的侗族民居在类型、风格、功能等方面都逐渐脱离传统的范畴向现代范畴靠近时,桑美的知识体系受到挑战并且不断遭到抛弃。比如,以商业

为目的的民居选址和空间布局就几乎摆脱了堪舆的规范,新建的全砖混结构民居也不再需要举行上梁仪式,瓷砖、乳胶漆、现代化给排水等新材料和新工艺又超出了传统桑美的知识体系范畴。从另一个角度来说,桑美传统知识权威象征的瓦解与宝赠民居建造上前喻文化向后喻文化的转变是一脉相承的。

随着桑美在技艺、知识两方面的衰落,桑美的社会身份也发生了质的转变,从曾经高高在上的民居建造权威者,变成一个有着大量替代对象的普通工匠。传统上,宝赠侗族桑美权威身份的获得是封闭系统运行的结果,他们依靠侗族缺乏本民族文字和行业中流行的口传心授规则,降低甚至排除了普通民众抄袭或复制桑美技艺和堪舆、巫术知识的可能性,从而导致桑美既是权威的化身,也是神秘的象征。因此,在物质追求取代了精神象征成为宝赠侗族民居建造的首选目标之后,桑美的神秘性被打破,他们的权威身份也随之不复存在。代表现代民居建造工艺技术的精英群体虽然遵循着与传统上桑美权力获得与扩散相似的路径,可是由于他们不再在技术以外的阶段参与民居的建造过程,从而使得他们拥有更短和更有效率的权威建立与扩散路径,从而可以更加迅速地在现代社会背景下奠定自己的精英身份。当今,宝赠的传统桑美基本上难以凭借民居建造技艺满足生活的需要,一些曾经名盛一时的桑美(也包括石匠、风水师傅等)甚至不得不外出打工或靠兼业来维持生计。在宝赠民居革新与“革命”如火如荼的今天,这些后来居上的现代“桑美”忙得不可开交,并渐渐演变成专业化的施工队和新的精英团体。

## 二、宝赠侗族民居象征意义重构的价值反思

作为一种独立而又具有较强依附性的文化类型,宝赠侗族传统民居文化从其产生、形成到发展,都是一个动态的过程,是在作为整体的民族文化演化过程中涵化、整合的结果。如果说传统民居文化独立的文化品格是宝赠侗族社会内部变化的结果,那么其所表现出的依附性特征则是文化涵化必然性的一种体现。更直接地说,是现代文化传播与辐射的产物,是现代文化以其技术的优越性和传媒的便宜性不断移入、渗透、滋扰、整合着侗族文化,并导致民族文化出现显著变迁后的一种局部体现。与原来的文化类型相比,新的民居文化类型在现代性适应方面有了极大的提高,民居的使用功能得到了较大



提升(如铺设地板砖后,地面就不再怕火,浴室铺设墙砖后,也不再担心水腐蚀木头),民居的象征意涵则相对出现了萎缩和弱化,而且以一种普及的速度迅速成为全体宝赠侗族的共同选择,并且在民居建造上权威结构转变的推动下,将现代民居与传统民居严重割裂开来。政府的政策也在此过程中扮演着推波助澜的角色,以一种不容否定的权力姿态将这种割裂推向更高的层次,进而使得宝赠侗族传统民居文化与知识体系陷入崩溃的境地。

文化的演进有其自然规律,人为的因素也不可小觑。但作为侗族历史上有重要影响的一种文化表征,民居文化与其他文化因子一起,共同演绎着侗族绚丽多姿的文化历史,而且在民族认同、民族信仰等方面发挥着积极作用。因此,全盘否定宝赠侗族传统民居文化的做法有可能陷入历史断裂论的误区。相反,以尊重、继承、扬弃的眼光重新审视宝赠侗族民居文化的演进过程,从中寻找有历史与现实意义的交汇点,并用来指导当前宝赠侗族民居的变革趋势,无疑是一种更加理性的对待文化的态度。事实上,虽然宝赠侗族传统民居中的某些因子也许已经缺乏传承的必要,可是在民居的延伸意义上,其中所蕴含的一些理念和做法,同样可以为今天的民居建造提供有价值的参考借鉴。如果从民居的范畴拓展开来,宝赠侗族传统民居中的价值因子具有更大、更广的应用范围,至少在以下三个方面仍然具有值得借鉴的积极现实意义。

#### (一) 增强族群与社区认同

道格拉斯提出,“没有象征行为根本不会有社会关系”,<sup>[6]81</sup>“所有的精神力量都是社会系统的一部分”。<sup>[6]140</sup>对宝赠侗族来说,民居与社会的关系历来是不可分割的一个整体,建造民居的动机中,除了有生活空间的需求因素之外,更大的原因还是来自个人及家庭对重构社会结构与社会秩序的渴望。因而在传统民居建造上,宝赠侗族谨遵传统的选址、备料、竖柱、上梁、进火等过程与规范,用大量繁复的仪式突出民居建造中的社会意义,并借此将新的民居与民族文化和民族心理紧密联系起来,以此强化人们对族群与社区的认同,以及新的社会结构与秩序中蕴含的新的阶序关系与人际网络。所以长期以来,无论民居类型和形制如何变化,宝赠侗族村寨的整体布局 and 空间分布都没有脱离侗族文化的范畴与

特色,成为人类文化历史上一个鲜明的民族符号。与之相比,如今宝赠侗族新建的民居却在许多方面都背离了侗族文化的精髓。政府规划的聚落布局还相对整齐划一,村民自发建造的民居则几乎无章可循,只要哪里有地、哪里建房更有商业潜力就在哪里建房,甚至违反国家政策占用水田建房,而且也缺乏应有的建房审批手续。但无论政府的村落规划还是村民的自发行动,都已经从根本上背离了传统侗族聚落的形成范式。分布散乱、完全现代化的新式民居也几乎将宝赠侗族期望依托传统民居特色进行旅游开发的梦想彻底粉碎。调查中,宝赠村委领导无不对此感到非常心痛,可又无力阻挡。当然,与民居上张扬的个性相比,其背后隐藏的商业化大潮的冲击,以及现代文化对传统文化领地的蚕食,将更有可能从根本上损害宝赠侗族民族和社区认同的文化根基,而未来的宝赠侗族还能在多大程度上从“家”中感受到社会的含义也未为可知。

#### (二) 弘扬文化与信仰魅力

虽然民居文化只是侗族整体文化中的一个面向,可是即使用今天的眼光来看,侗族传统民居中所体现的文化与信仰依然有着深刻的现实魅力。从文化的角度来说,侗族传统民居的建造隐含着非常深厚的生态伦理规范。传统上,无论在宝赠还是其他侗族聚居区,凡是砍伐木材用于建房的家庭至少必须按照1:1的比例种植新的树苗,以维护生态的平衡。在中柱和梁木的选择上也是遵循了相同的规范,即选择“带崽木”,而且要求崽木的高度不能太高或者太低。从隐喻的角度讲,这样的选择合乎家庭多子多孙、人兴家旺的美好愿望,但其中也蕴含了一种朴素的生态伦理观。尽管没有高深的理论支撑,它却保证了长期以来侗族建房所需的大量木料供应,而且没有因为建房砍树导致严重的生态灾难。反观当今的民居建设,即使仅仅是室内装修的木料需求,就已经严重威胁到了当地森林生态的可持续发展,一些大型的木构建筑更是只能到原始森林中购买商业化的木料。然而,人们在惊叹侗族木构建筑或内部装饰的华丽和精美时,却很少有人会思考如何保持这种华丽与精美的可持续问题。

另一个与宝赠侗族传统民居有关的魅力元素是信仰。宝赠侗族认为,家屋内外由多个不同性质和功能的神灵把守与控制,他们主宰着家庭的兴衰沉浮,

所以无论是民居的建造还是民居使用过程中,人们怀着虔诚的态度敬奉各路神灵,祈求神灵护佑家庭幸福、平安。与宝赠侗族朴素的生态伦理观一样,他们的这种信仰可以被划归为巫术的类型,也可以说是一种宗教,是他们对自然的敬畏与神灵的诚服的一种象征表达,也是侗族先民在长期与自然界斗争过程中积累的一种信仰。如今,虽然我们不提倡盲目的信仰,可是我们不能无视人与自然和谐相处所必需的一种心态。建筑是人以材料所构筑的“界面”与自然相区隔的“室内空间”,<sup>[23]</sup>换言之,任何一种建筑物,包括里面活动的人都必须规定其相应的功能范畴,必须在心里对那些超越人类现实能力之外的物怀有某种恭谦的态度。也就是说,无论传统民居还是现代民居,居住在其中的人都应该怀有一种信仰,并将其作为维系家屋内聚力的文化与宗教桥梁,以避免自己迷失在现代世界的物质旋涡之中。

### (三)调和传统与现代张力

在深入思考传统与现代张力的基础上,哈贝马斯指出,在19世纪的发展过程中,工业革命以及随后而来的不断加速的社会现代化,使建筑和市镇规划面临着一种新的境况,并且特别强调了需要应对三个挑战:对建筑设计实质性的新需求;新材料和新的建造技术;建筑要服从于新的功能要求,主要是经济的要求。<sup>[24]</sup>哈贝马斯的警示切中了宝赠侗族民居发展中面临的最大也最难克服的一个挑战——传统与现代的张力,其中最为突出的一种张力表现就是传统民居与消防要求之间的矛盾。

传统上,宝赠侗族纯木构民居确实存在诸多不利之处,其中最大的隐患就是火灾。虽然侗族有“喊寨”的传统,即整个村寨捐米捐油请人,或村民轮流,每天由专人担任“铜锣手”巡回村寨,敲打铜锣喊寨,提醒人们注意防火,<sup>[25]</sup>并且在长期的历史经验中还在每一栋传统民居边上都设置了用于救火的鱼塘,可是火灾隐患对侗族木构建筑从来都是一个非常大的威胁。历史上侗族木构民居到底遭受了多少次火灾威胁、造成了多大的火灾损失难以考证,仅仅是廖君湘统计的2000年以来南部侗族地区部分村落火灾的失火原因和灾害损失等情况就足以让人触目惊心。<sup>[26]</sup>就在前几天,湖南怀化靖州县寨牙乡侗族苗族聚居的江口村发生火灾,烧毁房屋69户。<sup>[27]</sup>其实,宝赠也一直采用“喊寨”的方式预防火灾,但也无法避

免严重的火灾事故。1955年,盘坡屯整个寨子都烧光了,除普团屯外,其他10个寨子都发生过或大或小的火灾。因此,用现代砖混结构取代纯木结构民居对提高民居的消防安全性有着非常积极的意义。

可是如果单单从消防安全角度就全盘否定侗族传统民居的价值与意义无疑是一种激进的观点,也必然会遭遇巨大的文化阻力。宝赠盘坡屯的防火项目特改房就是一个很好的例证,原本该房的主人已经在政府规划的土地上按照改进的方案,并结合家庭的经济实力和偏好,建起了介于传统与现代风格之间的新屋,可是由于该建造方案未通过政府批准,以防火要求为出发点,动用特批资金拆毁已经基本建好的民居,然后在原址上重建了一栋完全现代化的三层民居。如今,这栋现代化民居不仅没有为盘坡村民树立消防的典范,反而成为破坏整个村寨整体建筑格局的“负面标志”。这也是宝赠侗族民居发展历程中调和现代与传统张力努力的一个典型败笔,失败的根源就是它完全否定了传统民居在宝赠侗族心目中的地位与存在价值,也是对民居象征意义与物质意义之间鸿沟认知严重缺失的一种表现。从这个角度来说,寻找更加合适也更容易得到大多数人认同的侗族民居改造方案,其追求的目标绝不仅仅是设计一种增强民居本身现代适应性的方案,而是探索一种以民居为媒介物的文化意义传承方式。因此,如果完全抛弃侗族传统民居中蕴含的象征意义,我们实现的最多只能是前一个目标,却难以达成后一个目标,而后者才是侗族真正需要,同时也是更广泛意义上所有民族都共同需求的一种普适性文化目标。

### 三、结论

导致社会文化变迁的原因通常有两个:一是源于发明和发现引起的社会内部的发展变化;二是通过采借和传播引起的文化涵化。然而一种文化通常不会完全消失,如泰勒所说:“世界文明的发展遵循着一定的轨道。有很多事实能够帮助我们追溯出这些轨道,我发现用‘残存’一词表述这类事实十分方便,这些事例就是进程、习俗、意见等等。它们由习惯的力量带进了新的社会里……而且成为了证据和例子,来证明新的文化是从旧有文化的状态发展出来的。”<sup>[28]</sup>不同文化类型接触引发相互之间力量对比关系演替的过程及其结果就是涵化。

本文以现代文化冲击下民族文化不断发生涵化



的大背景为前提,通过对宝赠侗寨传统民居细致深入的田野调查,系统阐述了文化涵化对宝赠侗族传统民居象征内涵产生的积极和消极影响,并反思当今时代,重构侗族传统民居象征意义的价值所在。结论表明,在文化涵化的作用下,侗族传统民居出现了显著的物质性意义增强、象征性意义减弱的局面,并且通过圣俗区隔、象征表达、社会交换和权威结构等多种方式表达出来。总体而言,侗族传统民居的涵化结果是消极的,它降低了民居与民族文化之间的内在关联性,使得原本蕴含丰富文化内涵的传统民居变得意义单薄。导致这些变化的原因既有内部因素——侗族对现代性的追求和民居文化的自然演进,其中也不乏外部的因素——主要是政府的引导和行政要求。但无论哪种力量,它们导致的结果却是一致的,即侗族传统民居的象征意涵日益衰退,并且已经成为一种普遍的趋势和集体意识。然而,即使在现代文化语境下,侗族传统民居中的一些文化因子依然具有积极的借鉴作用,对增强族群和社会认同、弘扬文化与信仰魅力以及调和传统与现代张力都可以起到一定的促进作用。因此,完全割裂侗族民居与现代文化联系的做法并不可取,而是应该在继续努力挖掘侗族传统民居中积极文化因子的基础上,探索更加合理、高效的侗族民居与文化整合之路。

### [参考文献]

- [1] MILLER D. Behind closed doors[M]//Home possessions: material culture behind closed doors. Oxford: Berg Publishing, 2001: 1-19.
- [2] LAWRENCE Z, AMERLINCK, MARI J. From bourgeois to modern: transforming houses and family in rural Portugal [M]//Architectural anthropology. Westport: Greenwood Publishing, 2000: 198.
- [3] ROBERT R, RALPH L, MELVILE H. Memorandum for the study of acculturation[J]. American Anthropologists, 1936, 38(1): 149-150.
- [4] BARNETT H. Acculturation: an exploratory formulation [J]. American Anthropologist, 1954, 56(6): 1000-1002.
- [5] 周大明, 乔晓勤. 现代人类学[M]. 重庆: 重庆出版社, 1990: 260-261.
- [6] 玛丽·道格拉斯. 洁净与危险[M]. 黄剑波, 卢忱, 柳博赞, 译. 北京: 民族出版社, 2008.
- [7] 彼得·贝格尔. 神圣的帷幕: 宗教社会学理论之要素[M]. 高师宁, 译. 上海: 上海人民出版社, 1991: 128.
- [8] S. N. 艾森斯塔特. 反思现代性[M]. 旷新年, 王爱松, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2006: 39.
- [9] 斯图尔德·霍尔. 现代性的多重建构[M]//周宪主. 文化现代性精粹读本. 吴志杰, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2006: 42.
- [10] 米尔恰·伊利亚德. 神圣与世俗[M]. 土建光, 译. 北京: 华夏出版社, 2002: 5.
- [11] 埃米尔·涂尔干. 宗教生活的初级形式[M]. 林宗锦, 彭守义, 译. 北京: 中央民族大学出版社, 1999: 47.
- [12] 安东尼·吉登斯. 现代性的后果[M]. 田禾, 译. 南京: 译林出版社, 2000: 4.
- [13] 王铭铭. 空间阐释的人文精神[J]. 读书, 1997(5): 57-65.
- [14] 克鲁泡特金. 互助论: 进化的一个要素[M]. 李平沅, 译. 北京: 商务印书馆, 1984: 232-233.
- [15] 王铭铭. 村落视野中的文化与权力: 闽台三村五论[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997: 195.
- [16] 汪民安. 身体、空间与后现代性[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005: 163-165.
- [17] 阎云翔. 私人生活的变革: 一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系: 1949—1999[M]. 龚小夏, 译. 上海: 上海书店出版社, 2006: 147.
- [18] 爱德华·希尔斯论传统[M]. 傅铿, 吕乐, 译. 上海: 上海人民出版社, 1991: 389.
- [19] 特德·卢埃林. 政治人类学导论[M]. 朱伦, 译. 北京: 中央民族大学出版社, 2009: 108.
- [20] 莫里斯·哈布瓦赫. 论集体记忆[M]. 毕然, 郭金华, 译. 上海: 上海人民出版社, 2002: 117.
- [21] 玛格丽特·米德. 文化与承诺: 一项有关代沟问题的研究[M]. 周晓虹, 周怡, 译. 石家庄: 河北人民出版社, 1987: 20-27.
- [22] 乔纳森·特纳. 社会学理论的结构[M]. 第7版. 邱泽奇, 张茂元, 译. 北京: 华夏出版社, 2006: 291.
- [23] 关华山. 阿里山邹族男子会所 Kuba 的重构与变迁[J]. 台湾史研究, 2006, 13(1): 151-155.
- [24] 哈贝马斯. 哈贝马斯精粹[M]. 曹卫东, 选译. 南京: 南京大学出版社, 2004: 392.
- [25] 娟子, 玉霞, 勇军. 喊寨“铜锣手”接受消防“洗脑”[J]. 湖南安全与防灾, 2006(2): 38-40.
- [26] 廖君湘. 侗族村寨火灾及防火保护的生态人类学思考[J]. 吉首大学学报(社会科学版), 2012(06): 110-116.
- [27] 靖州县发布“8·5”火灾及救灾工作情况通报[EB/OL]. [2013-08-05]. <http://news.hexun.com/2013-08-08/156912164.html>.
- [28] 爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 连树声, 译. 上海: 上海文艺出版社, 1992: 15-16.