华南农业大学学报(社会科学版)
2020年第5期 JOURNAL OF SOUTH CHINA AGRICULTURAL UNIVERSITY
(第19卷) (SOCIAL SCIENCE EDITION)

熟人社会的空间秩序

杜 鹏

(南开大学 周恩来政府管理学院,天津 300350)

摘 要: 村落空间是村落历史的沉淀。不同于熟人社会研究的关系取向,文章引入空间生产的视角,基于南方村落的空间图式阐释熟人社会的空间秩序。"祠堂-阳宅"的平面空间图式定义了农民自然生命升华为道德生命的日常生活路径,而"庙宇-阴宅"的纵向空间图式定义了农民应对日常生活断裂的宗教生活模式。风水的空间实践镶嵌于村落空间图式,并促进了村落空间的结构化和立体化,而村落空间结构维系了村落熟人社会的公共性。可见,熟人社会的空间秩序是空间结构生产与社会秩序生产的统一。现代性力量逐渐抽离了村落空间的历史底蕴,释放了空间权利意识,导致村落空间结构破裂与熟人社会秩序紊乱。立足村庄社会的空间治理是突破村庄空间利益困局,实现乡村振兴的重要方式。

关键词: 熟人社会;空间结构;风水实践;村庄公共性;乡村秩序

中图分类号: C912.82 **文献标识码:** A **文章编号:** 1672-0202(2020)05-0115-15

费孝通先生在《乡土中国》一书中这样描述乡土社会:"乡土社会的生活是富于地方性的……乡土社会在地方性的限制下成了生于斯、死于斯的社会。"费孝通赋予"土"之于理解乡土社会的重要地位,"农民因而也像是半身插入了土里,土气是因为不流动而发生的。"[1]费孝通对乡土本色的揭示非常富有启发性,"不流动"反映了农民和土地的空间关系。乡土社会是静态的,农民束缚在土地上,形成了富有历史底蕴和社会内容的村落空间。可见,土地不仅是农业生产的对象,而且以其物理空间形态承载着村落熟人社会,具有厚重的空间社会学意涵。既有乡村研究大多强调农民与土地的政治经济关联,对于农民与土地的社会文化关联则缺乏充分的考察。如果说,前者侧重于土地的资源属性,后者则主要侧重于土地的空间属性,直接涉及农民日常生活与村庄社会秩序的安顿,并超越了土地的自然空间层次。在乡村振兴战略实施的背景下,回到村落历史与社会的深处探究村落空间的社会学意涵,既有助于深化村落秩序的理论认识,对于乡村社会变迁进程中的乡村振兴也具有重要现实意义。

一、文献回顾与研究思路

(一)熟人社会秩序研究的关系取向

村庄是乡村社会的基本单元,对于理解中国乡村社会秩序具有重要的方法论意义。在理想类型的意义上,村庄是一个熟人社会。以血缘和地缘关系为基础的村庄社会关联构造了以熟悉和亲密为基本特征的微观权力关系网[2]。农民是熟人社会的主体,熟人社会被还原为一种主体之间的关系结构。在熟人社会秩序的研究传统中,以"关系"为核心的行动策略、交往模式主导了熟人社会的解释逻辑。根据关系运作的情境差异,熟人社会秩序研究主要沿着日常生活和仪式情境两个

收稿日期: 2020-06-01 **DOI:** 10.7671/j.issn.1672-0202.2020.05.011

基金项目: 国家社会科学基金重大项目(18ZDA163);天津市社科规划青年项目(TJSRQN19-001)

作者简介: 杜 鹏(1989—),男,湖北荆门人,南开大学周恩来政府管理学院助理研究员,主要研究方向为农村社会学。E-mail:xiaopeng9698@126.com

维度展开，从而形成两种不同的研究路径。

首先，社会学主要从关系的交往实践出发，聚焦于村庄社会的人情互动。人情互动是家庭人伦的扩展。村庄社会的人情互动体现在生产生活的诸多方面，例如劳力配置[3]、民间借贷[4]、生活互助等等。人情互动是熟人社会秩序再生产的重要方式。宋丽娜认为，人情是一套处理社会秩序的机制，并通过功能满足、社会控制和价值生产等不同层面的社会运作完成熟人社会的整合[5]。桂华从村庄社会区域差异的视角分析了熟人社会中的“面子”互动，认为熟人社会的“面子”沟通了社会行动与社会结构，建立了个体农民与村庄熟人社会之间的联系[6]。翟学伟则视“人情”和“面子”为交往工具，进一步提出“日常权威”的概念，凸显了关系连接的重要意义[7]。

其次，人类学主要从关系的象征实践出发，聚焦于村庄社会的仪式过程。村庄社会的仪式过程通常是围绕个体生命历程的重要节点展开，孕育了民间信仰。民间信仰作为一种社会关系结构，以身份伦理为中心，以人伦实践为基础，呈现出一种根植于一定社会空间的伦理本位和关系本位[8]，尤其是丧葬仪式引发了学者的广泛研究。作为乡村社会的一种文化礼俗，丧葬仪式在有组织的时间和空间的动态过程中缔结了“差序”化的社会秩序和社会关系网[9]，丧葬仪式的“礼化”过程因而具有乡村社会整合的意义[10]。此外，不少人类学者关注村落中的庙会仪式，认为庙会具有形塑地方社会结构[11]、再造去中心化的平等状态[12]等秩序机制。龙柏林等进一步认为，仪式整合是传统文化整合的空间路径，且通过空间控制的形式实现文化的空间渗透，主要表现为空间场域的确立、象征系统的空间在场以及制度化、生活化的空间渗透[13]。

以上分别从人情互动和仪式过程两个维度勾勒村落熟人社会秩序的研究脉络，展现了关系再生产的不同逻辑。需要注意的是，在乡村社会生活中，日常生活与仪式情境并非相互分割，日常性的人情互动可以累积为仪式性人情的表达，而仪式过程的整合效应可以渗入日常生活，进而塑造了“圣凡一体”的村庄社会生活形态[14]。因此，社会学和人类学虽然切入角度不同，但均深入熟人社会的关系结构，并展现了熟人社会秩序结构的复杂性和内生性。在一定意义上，基于关系的解释依然是一种熟人社会的内部视角，且主要着眼于熟人社会的关系结构分析。然而，中国乡村熟人社会不仅是关系的横向铺展，而且包含了关系的纵向绵延。因此，需要从更具历史纵深的视野定位关系的实践过程，将共时性的人情互动和仪式过程置入村落演化历史过程，从而突出了村落空间的历史媒介意义，拓展关系的实践深度。

事实上，熟人社会内部的关系运作并不是发生在真空之中，而是在具体的村落空间情境中展开，并服从于空间结构的规定。在社会学视角下，人情互动中的空间是隐而不显的，这主要源于公私一体的文化逻辑软化了空间的边界，突出了公共性而非公共空间的意义，空间要素则消融于厚重的关系脉络之中。在人类学视角下，仪式过程引入了空间概念，不过，空间须服从时间维度的仪式过程之约束，空间因而主要是仪式建构的产物。事实上，空间是村庄社会的基础，具有实体性和能动性。在村落历史演化过程中，熟人社会逐渐沉淀为特定的村落空间形态，且在村落空间中再生产。村庄空间则超越了流变的村庄社会生活，彰显了村落空间的自主性。在这个意义上，村落空间是其历史绵延过程的凝结，且逐渐沉淀为复杂的结构形态。村落空间的历史底蕴与社会脉络构成了熟人社会秩序再生产的基础。

（二）熟人社会秩序研究的空间转向

熟人社会秩序再生产既是关系的结构化过程，也是空间的结构化过程。村落空间是村庄社会历史生活实践的沉淀，并基于社会构造和象征构造而获得较强的自主性[15]。本文引入空间视角，试图超越熟人社会秩序研究的关系取向，揭示熟人社会的空间秩序。以列斐伏尔为代表的学者引领了社会理论的空间转向，强调“空间的生产”不同于“空间中的生产”[16]。空间不仅是一种容器，

而且是社会关系运作的重要媒介,从而呈现为“社会生产空间”和“空间建构社会”的互动状态。社会理论的空间转向对于本文具有重要启示,即不再将村庄空间视为一种自然而然的现象,而是经由回溯村落空间的历史社会脉络,揭示村落社会秩序的空间机制。

在最基本的层次,村落空间是通过农民与土地的关系标定的。研究者通常偏重于土地作为生产资料的资源属性,而相对忽视了土地的空间属性。村落空间是在农民与土地的关系上逐渐生长起来的,并呈现为“聚落”的外在形式。借用卡希尔的概念,村落空间是一种“行动空间”[17],展现了村落空间的“属人”色彩,凸显了风水的空间实践意涵。村落空间深度参与了农民日常生活秩序建构,通过汲取村庄社会生活内容而获得丰富内涵和多样形态,且构成了对当下生活主体的限制和规定。基于村落空间的厚重历史底蕴和自主实践逻辑,熟人社会秩序研究的空间转向主要包含两个层次:首先,需要着眼于村落社会历史的厚重底蕴,阐释村落空间结构的再生产机制,揭示社会生产空间的基本逻辑;其次,以村落空间结构为基础,进一步探讨村落空间的社会秩序再生产机制,揭示空间生产社会的基本逻辑。以上两个维度构成熟人社会空间秩序研究相互关联、不可分割的两个方面。

在乡村社会场景中,空间不仅是一种自然空间,而且因浸润于村庄社会生活而具有丰富的社会文化意义。村落空间是农民生活世界的基本框架,而风水实践是农民与村落空间互动的媒介,并促进了村落空间的结构化与再生产,奠定了熟人社会秩序的空间基础。现代性力量通过再造村落空间的方式推动了熟人社会的转型,产生了空间治理的实践迫切性。本文的经验主要来源于中国南方地区的村庄田野经验,包括江西宁都、广西陆川、广西富川、广东南雄、江西寻乌、福建晋江等地的村庄。根据村庄社会结构的区域差异,以上村庄均属于南方宗族性村庄[18],村庄空间主要是血缘关系的地缘投射。从村落发生机制而言,南方村庄的历史传统较为厚重,提供了理解熟人社会空间秩序理想类型的经验基础。本文试图结合田野经验,在理想类型的层次建构熟人社会的空间秩序,进而在阐释村落空间社会学意涵的基础上反思村庄空间的转型逻辑与空间治理之道。

二、村落的空间要素与空间图式

土地是村庄空间的载体,构成了自然空间的基本形态。但是,村庄空间是村庄历史的具体化和村庄生活的现实化。与华北村庄相比,华南村庄历史久远,村落空间形态具有较强的延续性和稳定性,体现了“历史感”与“当地感”的统一[19]。村落空间在乡村社会历史绵延过程中逐渐超越了纯粹的自然空间形态,成为农民社会生活的有机组成部分。若深入村庄历史演化脉络,弥散的日常生活之流始终绕不开一些相对稳定的空间要素,它们构成了村庄社会生活的重要节点,并沉淀为相对稳定的空间图式,而空间图式是空间秩序的深层基础。

(一)村落空间要素

空间要素是客观存在物,它表明了空间内部的区隔与层次,标注了空间的层次性和异质性。在乡村社会中,空间要素是村落空间结构的基点,它既是农民实践活动的产物,同时,它也构成了农民生活实践的基本架构。这些空间要素主要包括祠堂、阳宅、庙宇和坟墓。

1. 祠堂。在南方农村,祠堂是一个血缘结构(宗族及其房支结构)信仰中心。祠堂一般安放着“神祖牌”,是祖先之灵的长存之地,因其承载着农民与宗族的历史绵延关系,具有厚重的伦理性。一般来讲,祠堂通常坐落于村落的中心,是村落中的“风水宝地”,佑护家族和村庄的平安。祠堂是村落生活中大量的仪式活动(例如婚丧嫁娶)不可或缺的环节。祠堂是村落空间的基本坐标,定义了农民家宅布局的空间格局。

2. 阳宅。家庭是中国社会的基本结构,阳宅(或家宅)也是农民日常生活最核心的空间单元。

家宅是家的空间化形式。作为空间要素,家宅的空间属性不仅体现为村落空间中的特定方位,而且包含了家庭的空间构造:家宅的"正厅"属于家宅的公共领域,一般设有供奉"家神"的"神台",两侧房间按照尊卑序列分属家庭成员。在村庄演化过程中,家宅逐渐获得浓厚的"祖业"属性,进而为村落空间的生产刻写上了家庭绵延的印迹。

3. 庙宇。庙宇是村落民间信仰的重要空间载体。根据调研的普遍情况,自然村通常都有或大或小的庙宇,而庙里面供奉的神祠通常具有多样性,从最常见的土地神、地方神、各路菩萨神仙乃至当地历史上富有传奇色彩的人物①。因神格等级差异,庙的"祭祀圈"存在范围大小的差异[20]。与祠堂不同,南方农村的庙宇通常处于村落外围的边缘地带,在空间格局上相对远离农民的日常生活。

4. 坟墓。坟墓亦称之为"阴宅",与"阳宅"(家宅)对应。南方农村的坟墓是安顿死者肉体的地方。坟墓一般处于村庄外围,坟墓的方位、下葬的朝向和入土的时间等颇有讲究。对于农民而言,好的风水可以庇佑后人,不好的风水可能导致后人的灾祸。集中的祖坟地之有无,各个村庄的情况不太一样,但风水的逻辑则并无二致。

(二)村落空间图式

以上从祠堂、家宅、庙宇以及坟墓四个方面阐释了村落的空间要素。不同空间要素具有迥然不同的空间属性,并将村庄生活世界划分为中心与边缘、神圣与凡俗、生命与死亡等不同的向度,形成村庄空间图式。空间图式反映了空间要素的基本关系模式,并抽象为村落空间的基本格局,体现了农民生活逻辑的空间限定。具体而言,村落空间图式包含平面空间图式和纵向空间图式纵横两个维度。

1. 平面空间图式

平面空间图式指的是"祠堂-家宅"的空间图式,它以祠堂为核心标定了村庄日常生活的范围,反映了农民与祖先的空间关联。祠堂的空间向心力主要表现为家宅布局对祠堂的空间趋向和家宅方位对祠堂的空间模拟,避免了家宅空间布局的散乱无序,且形成以祠堂为核心逐渐向外延展的差序式的村落空间演化格局。可见,家宅与祠堂并不存在空间上的断裂,二者的空间连续性主要体现在两个层面。首先,村落社会中的家宅并不是一个封闭排他的私人空间,而是具有较大的开放性,甚至消融于村落空间格局②。其次,家宅与祠堂的空间同构。家宅中的"神台"与祠堂中的"神祖牌"具有本质的同一性,体现了宗族世系繁衍中的纵向关联。如果检视村落的空间发生逻辑,祠堂本身是随着村落人口繁衍和村落空间拓展从原初家宅中分化而来的产物。

在广西陆川新村以及江西宁都宋村等地仍可见到"祖厅"的一些原始形态:随着人口的延续和世代的继替,父辈逝去,而老房子延续下来。祖宅两侧的房屋虽然已经坍塌,但中间的正厅却依然受到较好的保护。"正厅"一定程度上可视为祠堂的原始形态。随着世代繁衍更替,"同一个屋檐下"的"自己人"关系逐渐疏远,超出家的范围,反而凸显了"正厅"的象征意义,"正厅"逐渐演化为

---

① 现实中庙宇的情况非常复杂。不少研究者注意到土地公(或社神)与村落空间的关系:"在众多庙宇中,土地庙与城隍庙对村落社区具有特别的意义,作为聚落独立成村的标志,土地庙完成村落空间的初次整合,而村城隍的出现则是村落空间的小社区分化再整合的结果。"详情可参考黄忠怀:《从土地到城隍:明清华北村落社区演变中的庙宇与空间》,《清史研究》2011年第4期。对此,本文重点不在于讨论神庙体系,而是将庙宇视为村落空间构造的要素之一,故并不拟深入探究神庙体系。

② 在粤北、赣南等地探访旧时老村的空间构造发现,在家庭条件有限的情况下,农民建房只能一间一间逐渐建房,等一间房屋建好之后,下次再建时,相邻的宅基地已被占用,结果形成了一家人的房子插花分散在村庄多个位置的情形。这样一来,家庭生活空间的私人性大大的弱化了。

宗族的“祖厅”或“祠堂”,成为祖先记忆的载体。家宅虽然逐渐向外扩展,但依然维系着与祠堂的紧密关联。祠堂不仅是祖先祭祀的场所,而且是农民日常生活的中心。

“祠堂-家宅”的平面空间图式奠定了农民日常生活的基本框架,塑造了“祖荫下”[21]的农民生活模式。祠堂的在场为村庄日常生活注入价值和意义,看似平淡的“过日子”成为农民日常生活的伦理实践[22]。在此过程中,农民的自然生命逐渐升华为道德生命,有限的生命获得无限的意义,最终以伦理性的祖先身份进入祠堂。祠堂因而成为凝聚祖先伦理生命的空间载体。所以,祠堂内在于农民日常生活的脉络之中,连接着村庄的历史与未来。但是,农民的日常生活并不是风平浪静的,日常生活的连续性始终是一个潜在问题。个体在其生命历程中面临着诸如婚姻、生育、疾病、死亡等方面的不确定性,这些风险是村庄生活秩序的干扰因素。事实上,如果聚焦“死亡”本身,则不能不注意到死亡产生的“灵肉分离”及其对于生活秩序的可能冲击。因此,“祖先”还面临着肉体如何安顿的问题,为了应对村庄日常生活秩序的潜在风险,农民不得不面对神鬼世界。

2.纵向空间图式

纵向空间图式是指“庙宇-阴宅”的空间图式。纵向空间图式以庙宇为核心构造了村落宗教生活模式,反映了农民与鬼神的空间关联。中国民间宗教具有弥散性特点,农民的鬼神观念往往处于混溶一体的模糊状态[23]。“庙宇-阴宅”的空间图式提供了理解民间宗教的框架。在纵向空间图式中,阴宅安置着死去祖先的肉体,而庙宇则是地方性神灵的栖息地。在空间意象上,庙宇和阴宅分别关涉“地上”与“地下”,地上者为“神”,地下者为“鬼”,形成了人鬼神呼应的等级序列。其中,庙宇居于统摄地位,而阴宅则是庙宇中神灵的治理对象。需要注意的是,组成纵向空间图式的要素主要位于村落外围地带,从而形成神鬼包围的日常生活世界。庙宇的功能主要是保境安民、禳灾解厄,维系一方的安宁平和。坟墓的功能则旨在安顿祖先消逝的肉体。死亡导致灵魂与肉体分离,前者以道德生命的形式转变为祠堂中的伦理化“祖先”,而肉体因失去道德生命的滋养,蜕变为不确定的存在。肉体的去伦理化为死亡的肉体注入了“不洁”的色彩。

在武雅士提出的“神-鬼-祖先”的解释框架中,那些未能纳入到宗族谱系之中的结构之外的自然存在是“鬼”的主要来源[24]。这样一来,村落中的“鬼”被定义为一种相对化的存在形式,“一个人的祖先即别人的鬼”。问题是,它并不足以解释丧葬仪式的禁忌色彩①:如果“祖先”于其后人而言并不为“鬼”,则何以产生笼罩于丧葬仪式的“不洁”、“不吉利”的观念?事实上,基于死亡的祖先二重性的空间分离是“鬼”的生成基础②。仅将“鬼”解释为相对化的“他者”之祖先,忽视了

① 在南方农村的调研发现,南方农村的“白事”与北方农村“白喜事”的意象存在鲜明反差。在南方农村,白事充满禁忌和不吉,所以,对于参与葬礼的客人,主家必须封个红包,几毛钱或者一两元钱均可,当地人称之为“利是”,以化解死亡对于来帮忙者可能造成的不利和伤害。“不给利是,人们怕去了丧事后,对自己不吉利”,“你不要,别人都要给你”,“我把自己的事情做了,给了红包,再有什么事,也与我不相关了”。

② 事实上,祖先双重属性的分离表现为空间上的分离,农民并不会以理智的态度设想祖先因死亡而来的灵魂与肉体的分离。这在一定程度上可以克服“鬼”与“祖先”的相对主义解释的局限。祖先的两种存在方式也导致了祭拜祖先方式的差异。在清明扫墓祭祖的过程中,南方农村的普遍的做法是,先去坟地扫墓,此时的祭拜主要是供奉熟食的方式进行,祖先是以生物体的形式接受后人的供奉,此后则去祠堂报道,并进行集体聚餐(如广西富川当地流行的“吃清明”)。从祖先的自然存在到道德存在的祭祖顺序,毋宁说是一个“仪式过程”,旨在化解人们进入坟地的空间范围可能沾染的不确定性风险。在这个意义上,南方农村正是依托于以上空间图式实现祖先双重属性的分离,使祖先的伦理性由祠堂辐射村落日常生活,进而强化了农民的宗族认同。在华北地区,由于祠堂等空间要素的缺失,祖先的存在方式并未实现有效的空间分离,这种统一性奠定了华北农村“喜丧”的基调。丧葬仪式针对的不仅是肉体化的祖先,而且是伦理化的祖先,人并不因为死亡而导致灵魂与肉体的分离,丧葬仪式因而更大程度上是“礼”的社会性实践,而非巫术性色彩甚浓的仪式行动。

“鬼”的去伦理化的本质。祠堂对死者道德生命的凝聚促成了道德生命与自然生命的空间分离，阴宅成为非道德性的肉体的空间载体。剥离了道德属性之后，死者的自然存在缺乏伦理的约束和调控，自然具有了“鬼”的面向。在这个意义上，“鬼”的形象突破血缘关系的参照标准，扩大化为村落空间中不确定的存在形式。

在赣南、粤北等地村庄中，如果一个人即将去世，习惯的做法是，先将其抬到祠堂中，待其去世后在祠堂完成相应的丧葬仪式，如此，死者的灵魂才能顺利在祠堂归位，成为后人供奉的祖先。另外，尤其需要避免的是在村庄之外的意外离世，例如因车祸或其他意外暴毙，这种情况按地方习惯不允许进祠堂，只能在祠堂外面搭建临时帐篷。其中的缘由是，其“死亡”被视为村庄外部不确定力量干预的结果，不宜将死者沾染的“不洁”带入祠堂。随着死者道德生命的剥离，庙宇中的神灵则成为约束和制衡“鬼”的重要力量。可见，纵向空间图式蕴含了结构性紧张，神与鬼既存在一定的对立，二者又可能共同侵入村庄社会生活。

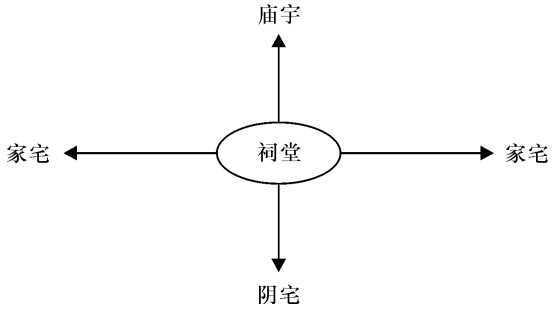


图1 村落空间图式的基本格局

3. 空间图式的基本格局与实践脉络

平面空间图式和纵向空间图式展现了村落空间的不同维度，二者相互交织，构成了村落空间的基本格局。从村落历史演化的过程来看，空间图式具有相对的稳定性，是村落空间演化的基本架构。如图1所示，平面空间图式具有基础性，它主要面向村落日常生活，承载着农民与宗族的关系，赋予日常生活以伦理性。纵向空间图式则引入农民与鬼神的关系，以便应对农民日常生活中的不确定性。上述空间格局凸显了祠堂的中心性：祠堂不仅是村庄日常生活的中心，而且交织于农民与鬼神世界互动的链条中。从死亡及其相伴的丧葬仪式来看，农民倾向于在祠堂中步入死亡状态，由此实现自然生命与道德生命的分离。道德生命的空间剥离凸显了纵向空间图式的必要性，庙宇中的神灵是安顿死者肉体的丧葬仪式过程不可或缺的辅助力量。

由此可见，村落空间图式反映的不仅是一种当下的、现实的村落社会关系，而且是一种涉及过去与未来、世俗与神圣的关系模式。在勾连过去与未来、融合世俗与神圣的过程中，始终绕不开农民个体自然生命的有限性。死亡不仅产生了个体生命价值如何延续的问题，还是影响村落社会绵延的主要不确定性因素。可见，无论是村落日常生活面临的断裂的可能性，还是不得不援引和面对的富有张力的神鬼关系，都说明村落空间图式依然存在着张力，属于动态的稳定状态。它既预留了农民的实践空间，又定义了农民空间实践脉络，为人与祖先、鬼、神之间的复杂互动提供了可能框架，彰显了村落空间的包容性和纵深性。以空间要素为支点，村落空间图式的内在张力推动了农民以“风水”为媒介的空间实践，村庄社会生活内容逐渐充盈于村落空间，促进了村庄空间结构的再生产。

三、风水实践与村落空间结构再生产

空间图式定义了空间结构化的基本脉络,它在村庄自然空间的基础上延展了空间结构化的两个向度,一个是日常生活的社会向度,一个宗教生活的意义向度。村落空间的再生产需要遵循空间图式的规定。在这一部分,笔者将基于农民的风水实践逻辑探讨村落空间结构的再生产机制。王斯福认为,风水是一种解释和影响空间关系的规范体系[25]。作为一种面对自然空间的“相地之学”,风水实践主要是基于日常生活时间之流的空间干预,即通过改变或调整村落空间中的时空位置触发村落空间结构中的关系调整。风水实践体现了农民根据其村庄社会生活的境遇,通过干预村落空间以改变命运的努力。在这个意义上,风水逻辑是村庄社会生活的功能性表达。沿着村落空间图式,风水实践逐渐促成了村落空间结构的再生产,形成叠加于自然空间之上的社会空间和信仰空间,展现了村落空间结构的立体性。具体而言,农民的风水实践以阳宅和阴宅为焦点,并将其置于村落空间图式的情境框架,分别指涉村落空间结构再生产的社会维度与神圣维度。

(一)面向阳宅的风水实践与社会空间规划

农民是村落社会日常生活的主体。农民的日常生活主要是在“祠堂 - 家宅”的空间图式中展开的,平面空间图式因而定义了农民生活的社会空间。在日常生活中,农民出于自身的需求和利益,倾向于通过“堪舆之术”占领村落日常空间的优势位置,进而改变社会关系的空间格局。相对于祠堂的空间既定性,家宅的空间布局成为农民空间干预的主要切口。在聚族而居的南方农村,农民直接关注的是家宅的位置、朝向以及门前院子的格局,从而产生空间竞争的行动取向。村庄社会空间是日常生活关系的空间化,并通过家宅的空间位置表现出来。“祠堂 - 家宅”的空间图式如何具体化为有序的社会空间是一个实践问题。

> 案例 1:在广东南雄,不少自然村依然保留着较为传统的空间格局。每个村子都有自己的风水格局,一般是以祖厅(当地的习惯性称呼,与祠堂等同)的朝向为风水佳位,村民建房由此定向。在当地人的风水观念中,祖厅占据的通常是村庄中最好的风水位置,村民建房大多围绕祖厅,以求得祖厅庇护。在方向的选择上,村民会自觉与祖厅朝向保持一致,没有人不按规矩,因为“一个人不能强过那么多人”。比较普遍的情形是,家宅以祖厅为中心而向两边延伸,祖厅的朝向大致决定了农民家宅的朝向。同时,无论村落空间如何有限,祖厅的大门绝对不会被家宅遮挡,否则会影响祖厅的风水,这自然会受到其他人的责难。对于几个姓氏共同居住的自然村落,例如黄村的小陂头自然村,该村两个姓氏共600 人左右。其祖厅的空间格局出奇一致,不仅朝向完全相同,且位于一条与其朝向垂直的水平线上。村中老人对此的解释是各个家族祖先之间的一种默契。事实上,当地一些多姓的自然村依然保留了“众厅”的形态。众厅即几个姓氏所共有的厅堂,起到了在自然村层面协调不同血缘结构的作用。在遭遇涉及几个姓氏的公共事务时,众厅作为自然村共有的场所,补充了祖厅的功能。

案例 1 反映了“祖厅的范围”的空间规划意涵。“祖厅的范围”源于祠堂的伦理性,赋予农民在村落生活中的“本体性安全感”。事实上,在南方村庄,祠堂通常是村落空间中的风水宝地,且具有一定的辐射范围。如果是在“祠堂的范围”建房,则根本不需要看风水,若坚持看风水,则可能扰乱村落整体空间秩序,难免招致他人的反对与舆论的抵制。可见,作为村落空间中心的祠堂成为农民风水实践的基本参照,主导了农民家庭布局的空间逻辑,限制了农民之间的风水竞争,是村落社会空间的有序扩展的重要保证。因此,基于“祠堂 - 家宅”的空间图式,空间竞争并不必然转变为风水冲突,而是村落社会空间扩展和调适的重要动力。

风水知识并非一种标准化的知识,对空间利益的追逐与竞争本身具有风险。祠堂定义了村庄

社会的风水实践法则,标定了“道德力”的辐射范围。在这个意义上,“祖厅范围”具有风水利益的空间连带效应,强化了风水实践的公共性。相反,个体的风水实践如果破坏既定风险法则,或者超出祠堂的风水辐射范围,可能导致现实或未知的风险。例如,在广东南雄黄村的某自然村在20世纪80年代因龙卷风的破坏,有9户人搬离原来村庄在稍远的地方建立了新居住点。但因搬迁后,相继有人遭遇雷击、车祸、生病等而意外去世,如今仅剩下1户。当地农民将上述变故主要归因于脱离老村子的祠堂风水范围。可见,基于面向阳宅的风水实践逻辑,村庄的空间演化具有了自发规划的效果,在自然空间的基础上形成富有层次性和包容性的社会空间。家宅向祠堂敞开,构成了村庄社会空间的有机组成部分,为村庄社会交往提供了坚实广泛的空间基础。

(二)面向阴宅的风水实践与信仰空间调适

由于死亡的必然性和死者灵肉分离导致的不确定性,农民的风水实践不仅面向村落社会空间,而且旨在构造意义妥当的信仰空间[26]。“庙宇-阴宅”的空间图式定义了农民生活的信仰空间。在上述空间图式中,“地上”与“地下”的空间意象蕴含着神鬼之间的权力秩序。问题在于,“庙宇-阴宅”的空间图式并没有提供一套制度化的具体关系模式。地方社会中的鬼神缺乏始终如一的行为预期,而风水实践提供了影响神、鬼关系的重要手段。需要注意的是,风水实践的意义不仅局限于其特定功能指向(例如表达生育、免灾的诉求),还具有信仰空间调适的效应,以维系农民意义世界的安定。在“庙宇-阴宅”的空间图式中,相对于庙宇的空间既定性,阴宅的空间布局成为农民空间干预的主要切口。对于农民而言,阴宅的空间安置直接关系到家庭运势,由此衍生出一套复杂的丧葬仪式,以实现死者自然生命与道德生命的有序分离,促进村落信仰空间的调适。

> 案例2:在广西陆川,丧葬仪式颇为讲究。在风水先生(当地人称之“师傅佬”)看好下葬的地点以后,带着自己的队伍要做整整一夜的法事,这个过程称为“调鬼”。第二天要举办一个由师傅佬带领的游庙拜神的活动,当地神灵主要是普遍存在于各自然村的土地公,当地人称为“社”。在师傅佬的带领下,死者的兄弟、儿子、儿媳、女儿、孙子女等等跟着到土地公处,由师傅佬做一些法事。游完一个,又到达下一个土地公处。不同宗族在游庙的形式上有着不同的习惯。在游庙后返回路上,通常要举办一个“扒沙”的仪式,即将硬币埋进沙堆,然后儿子、女儿、孙子女等等全部去扒沙,谁抢到的硬币多,证明谁是有福气的人,表明死去的人是最能够保佑这个人的。第二天晚上依然需要守灵,仪式内容与第一天晚上相同。第三天,由“轻工”(当地对参与白事入葬过程的职业人士的称呼,地位很低)抬棺,由师傅佬带领孝子孝女以及所有帮忙的人上山。入葬后由死者的兄弟先拿一点土丢进去,由“轻工”掩埋,最后堆成坟冢的形式。对于白事,所有的人都持回避的态度,忌讳于白事的氛围。下葬6—10年以后,需要“翻身”,进行第二次下葬。“翻身”主要是为了保存已经离世的人的尸骨,将死者的骨骼收集后放在一个瓦罐里,再重新由风水先生选定新的地点埋葬。

仪式动作是建构村落信仰空间的必要环节。在案例2呈现的丧葬仪式中,仪式实践的核心问题是以死者为中心建构祠堂、庙宇和阴宅的关联。祠堂是死者的起点,而游庙的仪式勾勒了死者的空间轨迹,在这个过程中,死者完成伦理化,即以“香炉”的形式归位祠堂,而其肉体则归于阴宅。因此,阴宅的空间坐落在信仰空间的层次获得充分解释。围绕阴宅的仪式过程旨在定位和调整鬼神的关系,既是为了安顿当下的死亡事件,也隐含了更加广泛的村庄生活预期,以维护其意义世界的安定状态。可见,农民并不是鬼神体系中的被动承受者,而是着眼于村庄社会绵延的能动主体。对于农民而言,风水始终是应对神鬼等不确定力量的空间技术,即便是个体性层次的风水实践也体现了维持信仰空间均衡的努力。

神鬼关系属于村庄社会生活的超验领域。在南方农民的观念世界中,神鬼的关系具有一定的

对立性,但在特定的条件下鬼可以转化为地方性神灵,同时,神灵也并不必然是村落的保护性力量,它也可能因某些原因而降罪于人。祠堂中的伦理性祖先难以主导和调控神鬼的复杂关系,也不足以充分抵御神鬼力量对于农民日常生活的侵扰。在这个意义上,阴宅作为安顿死者的空间的重要性极大地凸显出来。个体的死亡具有重要的外部性,围绕死亡的仪式过程不仅是安顿死者,而且旨在通过安顿死者的仪式过程建构合乎生者的村落信仰空间。自然生命的终结虽然可能暂时打破信仰空间的平衡,但也提供了通过风水实践调控信仰空间的契机。

(三)村落空间的立体结构

风水实践不仅是自然空间的配置过程,而且关乎村落社会空间与鬼神的超自然世界。阳宅和阴宅具有重要的空间意涵,分别构成了"生"与"死"的空间载体。如何克服"生"与"死"的断裂及其可能引发的危机,关系到村落空间的稳定性。如上所述,在村落空间图式的规定下,农民的风水实践虽以自然空间为干预对象,却指涉社会空间和信仰空间,促进了村落空间与村落社会的互动。空间的结构化因而蕴含了社会空间和信仰空间的再生产。当然,社会空间与信仰空间并不是相互平行的关系,而是呈现为以村庄自然空间(土地)为基础、以社会空间为主体、并服从信仰空间统摄的立体化的村落空间结构,从而为村庄空间注入秩序感和意义感。

有学者认为,风水实践具有零碎、分散及自我中心的性质[27]。风水代表的是稳定、道德性很强的祖先崇拜的反面,以一种非道德和自我中心的方式来反映社会生活之中竞争的面向[28]。还有学者认为,与风水相关的信仰和仪式是国家权力的"隐喻"[25]。可见,由于西方人类学的理论范式的影响,中国民间信仰的研究充斥着诸如象征、隐喻等概念,个体日益被赋予重要地位,导致村庄空间的抽象化和风水实践的碎片化。主体体验成为民间宗教分析的基础,这种研究取向忽视了村落空间的图式限定和结构生产。事实上,杨庆堃关于中国民间宗教的弥散性的论断是以西方的制度性宗教为参照,这并不能否定村落社会生活的空间结构基础。由于脱离村落的空间结构,风水的空间实践被理解以个体为中心的象征性的权力实践,进而遮蔽了风水实践的秩序导向。通过回溯村落空间结构再生产中的风水实践,可对村庄空间进行具象化还原。

经由风水实践的媒介效应,家宅、祠堂、庙宇、阴宅等空间要素逐渐联结并整合为一幅立体的村落空间结构,包含自然空间、社会空间和信仰空间三个既相互区分又相互连带的层次。其中,自然空间是基础,承载着社会空间和信仰空间。社会空间是农民日常生活的主要框架,社会空间超越自然空间,赋予自然空间以丰富的社会生活内容,同时也服从信仰空间的调控,面临着未知的超自然力量(如神、鬼)的影响,后者设定了农民日常生活的限度。因此,风水作为一种空间实践促成了自然空间、社会空间与信仰空间之间的统一,维系了村落空间的主体性。风水实践既着眼于现世的福祸得失,又涉及对来世的关照,从而维系了村落空间演化的连续性。当然,信仰空间的经营和地方性神灵的尊崇实际上是现实社会中的自我认识和自我管理的手段[29],突出了社会空间的核心地位。在这种立体的村落空间结构中,社会空间既区别于彻底的拜物教和泛灵论,也并不旨在超拔于现实生活之上,而是在日常的社会生活中呈现为一种"实用理性"和"中庸之道"。农民的"过日子"是这种生活哲学的朴素表达。总之,风水实践镶嵌于村落空间图式之中,并在其实践过程中孕育了村落空间的整体性和有机性,在沟通自然空间、社会空间以及信仰空间的同时维系着村落空间秩序和谐。

四、村落空间的社会秩序生产机制

上文主要立足风水的空间实践分析了村落空间结构再生产机制,村落空间由此超越自然空间的形态并具有社会性和宗教性。村落空间结构兼容了农民村庄生活历程的连续性和断裂性,它不

但引导农民通过无限的道德生命超越有限的自然生命，而且将自然生命的终结——死亡——置换为信仰空间的生成契机，从而释放了村落空间的价值生产能力。在这一部分，笔者将从村落空间结构出发阐释熟人社会的秩序生产机制。熟人社会内在于社会空间，服从空间结构的总体规定。因此，熟人社会秩序不仅依赖于人与人的关系互动，而且涉及人、鬼、神、祖先之间的协调。价值生产能力是地方性规范的基础，也是熟人社会的内核。地方性规范往往处于“日用而不知”的状态，弥散于农民日常生活之流，而村落空间的价值生产能力是激活地方性规范的基础。基于社会空间与信仰空间相互区分且紧密结合的关系状态，村落空间的社会秩序生成机制主要包含“吸纳－整合”机制与“渗透－规训”机制。

（一）村落空间的“吸纳－整合”机制

祠堂是社会空间的内核，它直接影响农民日常生活，并塑造了村庄社会秩序形态。祠堂不仅是村落空间的中心，而且是村庄社会生活的中心，具有吸纳村庄日常社会生活内容并实现深度整合的能力。因此，祠堂在面向村庄社会当下现实生活的同时也向信仰空间敞开，这极大地强化了祠堂的村落社会辐射能力，形成村落空间对于弥散性日常生活的“吸纳－整合”机制。

案例3：在村庄社会生活中存在着大量与农民生命历程有关的时间节点，比较重要的环节诸如出生（传统观念尤其注重“添丁”）、结婚、白事，都需要进入祠堂举办或简或繁的仪式。添丁是一件大事，小孩子出生，尤其是男孩（因重男轻女的传统观念，以前女孩一般排除在外），村民们就会到祠堂祭祖感谢，燃放鞭炮，也算是对全村人的宣示，本家添丁了，也算是对祖先的一种传承。例如，广西陆川农村依然延续着传统的“出灯”仪式。春节之后，生男孩的家庭买纸扎灯，上面写有一些祝福类的诗词、对联或灯谜。这些灯先挂在“祖厅”里面。到了农历初十，则要大摆酒席，请亲朋好友相聚。一些有条件的农民，还会请唱戏的队伍，壮大场面。之后，则把灯挂到“土地公”的庙里，等到正月十五在那里烧掉。谁家男孩多，在祖厅挂的灯笼越多，就越觉得光荣。其次就是婚嫁。结婚的时候，点着高烛，要去祠堂里面跪拜祖先，有的即使是在镇上或者市里结婚，也要回到村里祠堂祭拜，将媳妇娶进门也要向祖先报告。嫁女儿，本族的人从此要离开生长的地方，临行前也要到祠堂里面祭拜，以示对祖先的感恩和不舍。每年的除夕晚上，村民们都要到祠堂里面去祭祖，而很多已经搬到外面的村民，这个时候往往也会回到村里。再就是丧事，丧事就放在祠堂里面进行，以回归到祖先序列中，供后人敬仰。可见，从小孩子呱呱坠地到人生谢幕，都要在祠堂里面完成。

祠堂是家宅的延伸，构成了农民生命历程有序衔接不可或缺的基础。对于农民而言，祠堂的空间吸纳既是一种功能性和权宜性的考量，也承载了农民的村落历史想象和伦理生活预期，从而将农民家庭生活导入村庄公共生活体系。农民家庭生活通过祠堂而扩大化为宗族乃至村落的公共生活，彰显了村庄社会的公共性。村庄日常生活中的诸多片段围绕着祠堂展开，以祠堂作为枢纽，这些生活片段逐渐凝结，孕育和滋养着村庄社会认同。

祠堂的公共性是其伦理性自然溢出的产物。在村落空间结构中，祠堂摆脱了孤立的空间要素形态，通过吸纳村庄社会生活的片段，成为凝聚村庄弥散性日常生活的公共性节点，并再生产了合乎农民文化心理的价值与规范，促进了村落社会整合。因此，村庄中的“过渡仪式”并非表现为一种“阈限”的紧张交替的状态[30]，而是一种交融一体的连续过程。在这个意义上，祠堂并不能还原为一个具有明确边界的物理形态的公共空间，相反，它是家宅的延伸。广西陆川农村“厅宅合一”的原始形态生动反映了祠堂“公私融通”的空间属性。祠堂既是各个家庭的仪式展演的空间，也是公共生活的载体。因此，地方性规范植根于祠堂与家宅的联动互通，随着农民家庭生活向祠堂敞开，地方性规范获得持续生长的土壤。

(二)村落空间的“渗透 - 规训”机制

村落空间并非均质的,而是具有层次性和差异性。如果说,祠堂本身内在于社会空间,因而具有与村庄社会生活混融的空间效能,而信仰空间则凌驾于社会空间之上。农民虽然可以通过风水实践应对生活风险,降低不确定性,然而,信仰空间始终具有难以把握的特征。神鬼渗入日常生活的潜在可能性构成了规训村庄社会秩序的隐秘力量,形成“渗透 - 规训”的村庄秩序生成机制。具体而言,“渗透 - 规训”机制是主要是以信仰空间为基础运作的,它既承认农民日常生活与鬼神体系的空间区隔,同时也突出了信仰空间对村庄社会生活的渗透能力。

事实上,相对于伦理化的祖先而言,神与鬼是非道德性的(不同于不道德性)。神鬼的非道德性设定了农民与神鬼的仪式互动的边界。它虽然不可能真正融入村庄日常生活,却具有随时侵入的可能性,进而产生凌驾于日常生活之上并规训村庄社会秩序的势能。具体而言,“渗透 - 规训”的秩序生产机制主要通过“禁忌”和“业报”的观念运作实现,彰显了村落空间的神圣性。

首先,信仰空间与农民日常生活的张力通常以弥漫于日常生活的诸多“禁忌”体现出来。所谓“禁忌”即关系和行为的边界,在“禁忌”观念的驱使下,村庄日常生活中的诸多共识获得了更为有效的执行力。地方性规范因而以各种不同的“禁忌”形态弥散于村落生活中。这些禁忌既体现在日常生活场景,以至于成为农民的身体习惯,也显著地见之于各种仪式性场景。如案例 3 呈现的生命历程仪式过程中其实充斥着大量的“禁忌”。是否遵循这些“禁忌”,直接关系到神鬼的态度和信仰空间的稳定性。其次,信仰空间是“业报”观念运作的基础。农民不仅要考虑行为的当下后果,也要考虑到来世的报应。尤其是在空间结构限制农民风水实践策略空间的前提下,农民不得不基于长久的村庄生活预期而检视其日常行为,尽可能避免违反地方性规范。面对非道德化的信仰空间,农民在村庄日常生活中积累功德,以求获得神佑、祛除鬼魅,这些行为取向自然转化为村庄社会秩序的增量。

总之,信仰空间与社会空间的等级关系将农民置于神、鬼的复杂关系中,使农民陷入一种难以彻底摆脱的不安状态。村庄中围绕神、鬼的风水实践和仪式活动并不能一劳永逸地安顿村落社会秩序,相反,这些仪式过程毋宁说强化和生成了“禁忌”的社会氛围。这样一来,非道德性的信仰空间通过赋予地方性规范以超越性意义而获得秩序生产能力。按照农民的话语,所谓“不做亏心事,不怕鬼敲门”。因触犯地方性规范而导致的自我德行受损,更容易招致“神”与“鬼”的搅扰。

(三)村庄公共性的空间逻辑

村落空间的秩序生产不是空间结构在村庄社会层面的简单投射,而是具有自主的动力机制。就村落空间的基本格局而言,祠堂和庙宇均具有公共空间的形态,但仅局限于其空间要素的形态不足以理解其秩序整合效应。这种视角存在的问题是将村落空间压缩为孤立的“据点”,忽视了祠堂、庙宇这两个空间要素与农民的深度关联(基于阳宅和阴宅的形式),进而模糊了空间结构的立体性和空间秩序的生产性。事实上,传统中国乡村社会中并不存在纯粹的公共空间,诸如祠堂、庙宇等以“吸纳”或“渗透”的方式深度影响农民的日常生活,使村庄空间呈现出“公”与“私”难以清晰界分、“神圣”与“世俗”难以剥离的格局。因此,公共性而非公共空间是村落空间的秩序生产之内核,它凸显了不同主体之间的复杂微妙的空间关系的重要性。

因此,在立体的村落空间结构下,诸如祠堂、庙宇固然是公共空间,却并不是孤立的空间要素,而是以略有不同的方式塑造了村庄生活的公共性:“吸纳 - 整合”机制的有效性取决于主体的自觉,即“化私为公”,而“渗透 - 规训”机制则主要强调“以公促私”。在一定意义上,村落空间的立体结构实际上构造了村庄公共性的两个层次,体现了村落空间的价值生产能力。空间秩序的价值生产能力滋养着地方性规范,从而激活熟人社会秩序。可见,空间的公共性是村落立体空间结构

的规范性表达。唯有超越村落空间要素的层次，才能充分理解中国村落空间结构的秩序生产能力，揭示熟人社会的空间秩序。人、鬼、神、祖先被置入村落的历史绵延过程，上述主体之间复杂微妙的关系孕育了弥漫于村落空间之中的“道德力”，在神圣与凡俗的交融之中促进了村落熟人社会的再生产①。

五、村落空间转型与空间治理之道

在上文中，笔者从村落空间的视角阐释了熟人社会的空间秩序。村落空间不再仅仅是熟人社会的容器，而是蕴含了自主实践和秩序生产的效能。村落空间通过汲取村庄社会生活内容而逐渐结构化，而且基于其立体化的空间结构再造了村庄熟人社会秩序。村落空间与村落社会的互动贯穿于村落历史演化过程中，凝结为熟人社会的空间秩序。可见，熟人社会的空间秩序是空间结构生产和和社会秩序生产的统一。在这个过程中，笔者强调了风水作为一种空间实践的媒介效应，且需要遵循基本的村落空间图式。由此，笔者建构了一个南方农村的空间秩序模型。空间视角的引入深化了既有的关于村落熟人社会的研究，展现了关系逻辑的深层基础，并提供了理解村落熟人社会变迁的重要线索。乡土社会转型是村落空间重构的过程。国家和市场等现代性力量的进入抽离了村落空间的历史性，主导了村落空间的演化逻辑，导致熟人社会的空间秩序难以维系。随着村庄空间历史脉络的断裂，信仰空间、社会空间逐渐萎缩，围绕自然空间的空间利益竞争日益主导熟人社会的秩序格局，空间生产的权利化推动了熟人社会变迁[31]。在乡村振兴的背景下，村落空间依然是一个重要变量，以村落空间振兴助推乡村振兴，是乡村振兴的重要路径之一。

（一）空间结构破裂与空间政治兴起

国家对村落空间的重构最为典型的表现为新中国成立以来的“破四旧”运动对祠堂、庙宇的拆除与改造。在南方村庄，族田族产被没收充公，而祠堂要么拆除，要么出于实用主义的考虑而被改为学校。庙宇则因为相对远离村庄生活中心地带，难以发挥替代功能而普遍遭到拆除。大体而言，国家主导的村落空间改造主要是对村落空间要素的再造，尚未在根本上瓦解村落空间图式。例如，祠堂往往被改建为学校，成为社会主义文化内容传播的载体，而家宅中的神位也被诸如毛主席画像取代。在这种模式下，祠堂与家宅的关联并未中断，只是其映射互通的具体内容发生改变，即以政治性取代了原有的伦理性，进而奠定了社会主义国家意识形态渗入乡村社会的重要基础。改革开放以来，市场力量逐渐深入乡村社会并极大地影响了村落空间图式，市场化对村落空间的重构以更为细密深入的方式展开。在这个过程中，虽然一些地方出现了祠堂与庙宇复兴的现象，但祠堂、庙宇复兴的表象背后往往伴随着村落空间的去历史化和农民空间权利意识的觉醒，祠堂、庙宇可能沦为脱嵌于村落空间图式且漂浮于村庄社会之上的符号碎片，失去整合与规训村庄社会秩序的能力。

在这方面，家庭空间的重构是村落空间转型的重要表征，其主导逻辑是对私人生活需求的扩张。家宅中的神位虽然象征着与祠堂的关联，但却改变不了家庭空间日益封闭、家庭边界趋于固

---

① 涂尔干虽然赋予了社会性以宗教性的本质，但始终没有解决“个人－社会”之间的紧张问题。如此，也导致涂尔干意义上的宗教实践局限于神圣性的仪式狂欢的场合，一旦再次遁入个体生活，就会再次进入凡俗状态。因此，人们的日常生活的宗教性和道德性始终无法具有内在且可持续的基础，而需要通过节日的相聚得以恢复。其缘由在于，涂尔干虽然赋予了特定地点或者标志以仪式性狂欢的空间意义，但在西方的理论视野中，家宅的空间并不具有与之相贯通的意义。家宅成为私人空间，与之相对的仪式性空间因而就成了公共空间。家宅内部的私人生活与仪式空间的神圣生活形成对立，并表现为时间周期中的断裂与替代。具体可参见：爱弥儿·涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠敬东，吉喆，译. 上海：上海人民出版社，2006。

化的事实,家宅与祠堂的日常化关联日益弱化。家庭空间服从于私人生活需要[32],家宅日益成为一个相对封闭的空间,而祠堂则日益固化为一个去公共性的、仪式化了的公共空间[33]。此外,农民的死亡观念也在发生变化。火葬、公墓的推行弱化了阴宅的空间象征意义,导致"庙宇-阴宅"的空间图式逐渐瓦解。空间结构的断裂弱化了村落空间的秩序再生产效应。随着村落空间结构的夷平化和碎片化,地方性规范失去了空间的承载基础,悬浮于村庄社会而无所归依。地方性规范中原有的伦理性或者在日常生活中隐遁,或者被扭曲和改造。地方性规范可能表现为"地方性共识"这种变异了的形式,缺乏范导和规训的力量。随着村庄社会分化程度加剧,地方性共识也日益抽象,若只为寻求一种"共识",则难免弱化其"地方性"的嵌入程度,逐渐丧失秩序生产效能。

随着村落空间图式的松动,风水逐渐沦为主体操弄空间利益的工具,诱发个体导向的村落空间政治。风水知识内在的模糊性和知识形态的非标准化进一步加剧了村落空间政治的复杂性。每个人都可以出于自身或家庭繁衍的需要采取竞争性的风水策略,权宜性和策略性的风水实践放大了空间竞争的外部性。风水实践不再通往空间整合,相反,村落空间在主体的空间利益竞争中碎片化,围绕空间利益的争夺以及空间利益的冲突而形成的纠纷也日益频发,因建房、坟墓而发生的纠纷成为南方村庄纠纷的主要类型。个体利益本位的空间政治撕裂了村落熟人社会秩序。

还要看到的是,随着村庄日趋开放,村落空间拓展路径发生变异。农民追求改善居住生活条件,但村落空间沉淀的历史成为空间转型的沉重包袱,导致村落空间的产权界定困境和空间利益分配困局。村落空间的历史底蕴反而沦为滋养"历史遗留问题"的温床。这种情况在笔者调研的南方农村普遍存在。由于参差错落的老村难以实现空间改造,陷入"反公地悲剧"的空间权利陷阱,越来越多的人只能另外择地建房,逐渐脱离"祠堂的范围"。例如农民为了出行方便沿道路建房已经成为不少地区村庄的空间景观。由于缺乏有效的规划引导,村庄空间布局变得混乱,祠堂由中心位置变为边缘位置,祠堂参与农民生命历程仪式的程度逐渐弱化,而部分农民则因居住相对远离祠堂便较少使用祠堂,其后果则是村落空心化程度的加剧。这进一步消解了村落空间的历史底蕴,扭曲了熟人社会的空间基础,加剧了熟人社会秩序的紊乱。

(二)村落空间治理的可能之道

乡村社会转型是一个渐进过程。随着村庄空间结构的裂解,村落空间结构的自主调控能力日益式微。尤其是现代性逐渐消解村落的历史感,抽离村落空间的社会文化内容,自然空间日益裸露,空间的土地基础日益凸显。在转型期的村落空间中,诸如词堂、庙宇、阳宅和阴宅等空间要素的配置需要适应乡村社会现代化转型的要求,传统的村庄空间秩序因而日益成为空间治理的对象。土地制度的调控和土地用途的规划成为村落空间治理的基本方式。面对趋于泛滥的空间政治,需要着眼于村庄空间与村庄秩序的紧密关联,重塑熟人社会的空间秩序。结合南方农村一些地区的经验探索,村落空间治理大致遵循以下两种思路。

一是在政府引导和支持下,以基层组织为主体,通过群众动员与产权整合的方式打破村庄原有的空间困局,理顺农民与空间的利益关系,从自然空间的层次重构村庄与空间的统一性,增进农民的空间福利。在这方面,广西富川推动的村落整合的经验探索值得注意[34],其核心是村社对于集体土地的配置权能,以村落空间的政治配置打破了原有空间格局沉淀的厚重历史负担,实现家宅的细碎产权的空间整合。二是通过引导和重塑村落空间演化的地方性规范,以渐进方式改变村落空间格局。在此,作为空间与社会互动媒介的风水实践是颇为有效的抓手。例如,近几年江西寻乌的地方政府为了整治乱埋乱葬、乱占地建房的现象,组织风水先生培训班,要求在公路边、河边、景区内不允许看风水,建房时风水先生劝说村民先审批再看风水。通过引导空间实践的规则与方向,可在一定程度上约束村庄空间政治的泛滥,将村落空间演化导入秩序轨道。

总之,随着乡村社会转型,村落空间日益进入国家的视野,并以空间治理取代了空间的政治批判。空间治理的核心是通过产权和功能的配置重塑村落空间的主体性,促进自然空间、社会空间和信仰空间的协调。为此,村落空间治理需要立足农民社会生活逻辑,发挥村社基层组织的积极性,注重在基本遵循空间图式的基础上向其注入适宜村庄社会的生活内容,激发村庄文化活力,维护村落空间的主体性。例如扩展诸如祠堂、庙宇的闲暇生活功能,繁荣村庄公共文化生活。如此一来,村落空间才能从厚重的历史困局中突围,超越村落空间转型的权利陷阱,奠定乡村振兴的重要基础。

参考文献:

[1]费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京:北京大学出版社,1998:6-8.
[2]陈柏峰. 熟人社会:村庄秩序机制的理想型探究[J]. 社会,2011(1):233-241.
[3]李永萍. 理性与道义:熟人社会中的劳力配置逻辑——鄂西W村小农用工体系研究[J]. 北京社会科学,2016(9):30-38.
[4]班涛. 弱关系型民间借贷的运行逻辑与实现机制——以山西田村调查为例[J]. 北京社会科学,2016(3):113-119.
[5]宋丽娜. 人情仪式:功能性、社会性与价值性[J]. 民俗研究,2014(5):148-155.
[6]桂华. 论熟人社会面子——基于村庄性质的区域差异比较研究[J]. 中央民族大学学报(哲学社会科学版),2012(1):72-81.
[7]翟学伟. 中国社会中的日常权威:概念、个案及其分析[J]. 浙江学刊,2002(3):106-113.
[8]李向平. 信仰是一种权力关系的建构——中国社会"信仰关系"的人类学分析[J]. 西北民族大学学报(哲学社会科学版),2012(5):1-17.
[9]赵旭东. "差序"秩序的再生产——围绕皖南一村落丧葬仪式的时空过程而展开[J]. 民俗研究,2019(3):124-135.
[10]李永萍. 仪式的"礼"化:一种社区秩序再生产机制——关中地区丧葬仪式的田野考察[J]. 西南大学学报(社会科学版),2018(6):179-188.
[11]岳永逸. 传说、庙会与地方社会的互构——对河北C村娘娘庙会的民俗志研究[J]. 思想战线,2005(3):95-102.
[12]赵旭东. 中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级[J]. 社会科学,2006(6):31-42.
[13]龙柏林,刘伟兵. 仪式整合:中国传统文化整合的空间路径[J]. 新疆社会科学,2018(2):143-149.
[14]王德福. 做人之道:熟人社会里的自我实现[D]. 武汉:华中科技大学,2013:61-64.
[15]克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 韩莉,译. 上海:上海人民出版社,1999:45.
[16]亨利·列斐伏尔. 空间与政治[M]. 李春,译. 上海:上海人民出版社,2015:30-33.
[17]恩斯特·卡希尔. 人论[M]. 甘阳,译. 上海:上海人民出版社,2004:73-75.
[18]贺雪峰. 论中国农村的区域差异——村庄社会结构的视角[J]. 开放时代,2012(10):108-129.
[19]杨华. 隐藏的世界. 农村妇女的人生归属与生命意义[D]. 武汉:华中科技大学,2010:25.
[20]周大鸣. 庙、社结合与中国乡村社会整合[J]. 贵州民族大学学报(哲学社会科学版),2014(6):19-25.
[21]许烺光. 祖荫下:中国乡村的亲属、人格与社会流动[M]. 王芃,徐隆德,译. 台北:南天书局有限公司,2001:205-215.
[22]陈辉. "过日子"与农民的生活逻辑——基于陕西关中Z村的考察[J]. 民俗研究,2011(4):260-270.
[23]杨庆堃. 中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究[M]. 范丽珠,译. 成都:四川人民出版社,2016:230.
[24]武雅士. 神·鬼和祖先[J]. 思与言,1997(3):233-289.
[25]王斯福. 中国风水:历史与文化[M]//王铭铭. 象征与社会:中国民间文化的探讨. 天津:天津人民出版社,

1997:176 - 186.
[26]陈春生. 信仰空间与社区历史的演变——以樟林的神庙系统为例[J]. 清史研究,1999(2):1 - 13.
[27]林开世. 风水作为一种空间的实践:一个人类学的反思[J]. 台湾人类学刊,2007(2):63 - 122.
[28]莫里斯・弗里德曼. 中国东南的宗族组织[M]. 刘晓春,译. 上海:上海人民出版社,2000:99 - 102.
[29]劳格文,科大卫. 中国乡村与墟镇神圣空间的建构[M]. 北京:社会科学文献出版社,2014:30.
[30]维克多・特纳. 仪式过程:结构与反结构[M]. 黄建波,译. 北京:中国人民大学出版社,2006:94.
[31]刘大为. 空间生产与信仰变迁——基于城镇化进程中上海香头的调查[J]. 东南学术,2018(2):202 - 208.
[32]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:上海人民出版社,2017:262 - 265.
[33]王德福. 缺失公共性的公共空间——基于浙东农村的考察[J]. 中共宁波市委党校学报,2011(2):67 - 73.
[34]魏程琳,史明萍. "空心村"治理与宅基地制度变革——基于广西富县实地调研[J]. 城市规划,2017(1):63 - 69.

The Spatial Order of Acquaintance Society

DU Peng
(*Zhou Enlai School of Government*, *Nankai University*, *Tianjin* 300350, *China*)

Abstract: Village space is the sedimentation of village history, which is different from the relationship orientation of acquaintances' social research. This paper introduces the perspective of spatial production and explains the spatial order of acquaintances' society based on the spatial schema of southern villages. The spatial schema of "ancestral temple - Yangzhai" defines the life path of peasants from natural daily life to moral life, while the spatial schema of "temple - Yinzhai" defines the religious life mode for peasants to cope with the rupture of daily life. The practice of fengshui is embedded in the village space schema and shapes the village space structure, which maintains the publicity of the village acquaintance society. It can be seen that the spatial order of acquaintance society is the unification of spatial structure production and social order production. The power of modernity gradually pulls away the historical deposits of village space and releases the consciousness of space right, which leads to the breakdown of village space structure and the disorder of social order of acquaintances. Spatial governance based on village society is an important way to break through the dilemma of village spatial interests and realize rural revitalization.

Key Words: acquaintance society; spatial structure; fengshui practice; village publicity; rural order