

社会空间视角下的村落变迁与社区重建

——对粤北客家农村“祖厅”的考察

余 彪

(华中科技大学 中国乡村治理研究中心, 湖北 武汉 430074)



摘 要 从社会空间视角对村落变迁进行考察能够提供新的认识和启发。粤北客家农村是典型的宗族型村落空间系统, 祖厅作为村落中的主要权威空间而存在。通过对祖厅的空间形式、价值及功能的考察, 发现旧有的村落空间社会系统正在瓦解, 作为熟人社会的村落共同体逐渐变得陌生化。要重建新社区共同体, 必须加强对传统村落空间的保护和借鉴, 注重新社区的空间建设。

关键词 社会空间; 村落空间; 祖厅; 社区重建

中图分类号: C 913.6 **文献标识码:** A **文章编号:** 1008-3456(2016)05-0077-08

DOI 编码: 10.13300/j.cnki.hnwkxb.2016.05.010

社会学理论对空间的关注由来已久。经典社会学大家涂尔干敏锐地意识到了空间划分着社会差异性, 认为空间的形象和表现形式本质来源于人类的社会性^[1]。齐美尔亦认为, 通过检视社会关系所采取的空间形式, 可以管窥社会交往如何在空间上变为现实, 并且从 5 个方面来揭示空间的社会属性, 即独占、分隔、固定、距离和运动^[2]。20 世纪 70 年代以后, 西方主流社会学理论开启了所谓的“空间转向”, 空间成为西方主流社会学的核心问题^[3]。以列斐伏尔等学者为代表, 不再视空间为物理或地理意义上的概念, 而是将空间作为一种社会学的方法论或者研究视角, 空间可以作为主体性存在的策略与场所、社会权力关系、符号体系及情感体验而存在^[4]。

当代社会学理论的空间转向为我们理解村落变迁提供了新的视角。关于我国传统村落的认识, 费孝通在《乡土中国》里提出的“乡土社会”或“熟人社会”影响最大, “乡土社会在地方性的限制下成了生于斯、死于斯的社会……这是一个‘熟悉’的社会, 没有陌生人的社会……不但对人, 他们对物也是‘熟悉’的”^[5], 这一经典描述构成对传统中国农村社会的想象。而随着经济社会的迅速发展, 乡土社会正在经历的巨大变动有目共睹, 于是有学者相继提出“半熟人社会”^[6]、“无主体熟人社会”^[7]、“弱熟人社会”^[8]等概念试图对此做出描述和解释。从以上关于村落及村落变迁的研究来看, 其立论基本上是从社会关系及社会结构的角度展开, 而对社会关系及社会结构所处的村落空间本身并没有给予应有的重视。尽管费孝通也谈到过地缘等与空间相关的问题, 但他认为地缘仅是作为血缘的投影结果存在而已^[5], 并无系统性地从空间的视角对村落熟人社会展开进一步的研究。任何的人类活动都要在一定空间范围内展开, 空间决定了人类活动的可能性和限度性, 社会关系和社会结构也是在空间系统里面展开, 空间形式的改变也会影响到人们的观念和行为。要理解中国村落及其社会变迁, 不仅要关注村落的社会关系及社会结构, 也须要将村落当作一个特定的社会文化空间, 从社会空间的视角来对其加以考察。

村落兼具地缘和血缘特征, 费孝通从血缘关系角度凝练出“差距格局”概念, 可见乡土社会内部并非原子式个人的集合。从社会空间的角度看, 村落不是一个均质化的空间形式, 而是存在明显的中心

收稿日期: 2015-09-05

基金项目: 教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“完善基层社会治理机制研究”(14JZD030)。

作者简介: 余 彪(1988-), 男, 博士研究生; 研究方向: 基层治理与土地制度。

性,亦即空间上的权威性结构。而正是村落空间的权威性结构构成了认识和理解村落的最佳切入口。本文所要探讨的粤北农村,其地形以山地丘陵为主,属于典型的客家民系,族群特征显著,区域文化宗族色彩浓厚。本文的田野调查主要是在粤北南雄市烟村进行^①,南雄是我国著名的“黄烟之乡”,境内珠玑镇是客家人南迁中转地。烟村共有 500 多户 2 200 多人,土地面积 3 350 亩,村民收入以种植烟叶和打工经济为主。烟村分为 8 个自然村(10 个村民小组),分别是枫坑、灯笼排、陂下、片坑、猪头岭、杨梅坑、小陂头与孔坑,自然村多以一姓或者两姓为主导,每个姓氏都建有自己的祖厅(此外也有几个姓氏合建“众厅”的现象,此为特殊情况,在此不表),村庄呈现出以祖厅为中心的空间布局。祖厅在规格上不如大型宗祠,但是其在村落中的地位和功能与宗祠相似。下文将通过祖厅这个特定的权威空间的考察来理解村落及其变迁。

一、作为村落中心的祖厅

烟村各姓氏祖厅大概始建于明末清初,其外观虽然并非高大威严、雕梁画栋,不过在村落中占据特殊地位。这可以反映在村民集资修建祖厅的积极性上。烟村所在的粤北山区长期以来经济欠发达,当地农民收入有限,祖厅也只能盖成土木结构,土砖房难抗风吹雨淋很容易损坏,保存下来的祖厅皆历经多次维修和改建。修建祖厅须耗费不少,村民组成宗族理事会进行集资,无论是常年在村还是旅居在外,一般都会踊跃地捐资出力,很少会出现借口拒交的人,否则这样的人会承受巨大的舆论压力甚至现实的生活压力。与此相对照的是,村民在诸如修路等公共事务上积极性要差得多,甚至还出现不少不合作的“钉子户”,内部协调的难度要大很多。

从祖厅的建筑形态来看,烟村各个村落的祖厅的规模不大,内部设计格局较为简单,多为三进三间的样式,前后纵深十米左右,中间留有不大的天井,意为集聚天地之灵气。建筑多为土木或砖木结构,左右常与民房共墙使用。在祖厅的最里面一间,正面墙上多贴有“某某氏列祖列宗神位”或“天地君亲师尊神位”,紧贴墙壁通常摆放一张神台,上面放置一个香炉。紧靠神台的右下角处,大多立有土地神的神位。根据当地老人的回忆,二十世纪五六十年代之前祖厅的壁龛里一般放有族谱。当然,也有的祖厅任何神位也没有写,甚至连神台和香炉都省略了,不过这似乎并不影响祖厅的神圣地位。出祖厅正门则是一片空阔的场地,再往前就是一个大小不等的水池子,十分符合风水的考究。

我国古籍中载明:“君子营建宫室,宗庙为先,诚以祖宗发源之地,支派皆源于兹。”因此,“整个村落的布局便习惯地以宗祠为中心展开,在平面形态上形成一种由内向外自然生长的村落格局。从整个村落的形态分布上看,以祠堂为主导的居住是井然有序的”^[9]。据地形观察,烟村的空间结构呈现出以祖厅为中心的“共识”,村民们皆习惯按照祖厅的朝向建房安家,形成了既紧凑又整齐的居住格局。以枫坑沈姓自然村为例,20 世纪 50 年代,全村只有 100 多人,村民房屋集中建在祖厅 30 米以内区域,其朝向皆与祖厅坐西朝东近似,依此方向前后一排排展开,整个村落看上去像经过现代规划而显得井然有序。当地人相信,祖厅所据位址是风水宝地,围绕祖厅建房可以得到祖先和神灵的庇佑,越过此界则可能面临不利。可见,在村落整个空间系统中,祖厅居于统摄诸要素的权威地位,从根本上形塑空间的形态,亦即村落的布局结构。

从历史角度来看,集体祭祀祖先是祠堂的原生性功能,但是随着时间的变迁,祠堂的功能逐渐增加而丰富多元,演变成村落中的综合性公共空间。实际上,不仅仅是祠堂存在这样一个功能的演变,庙和庙会出现的宗教信仰与市场贸易活动的合一倾向亦同此道理^[10]。客家村落中的祖厅亦不例外。在烟村村民关于祖厅的历史记忆中,在相当长时期里,祖厅一方面是村民表达宗族信仰的超越性空间,另一方面也是村庄社会活动的公共空间。换言之,祖厅是作为村落人与神、人与人交往的空间,对于村庄社会的整合发挥重要作用。

其一祖厅作为举办宗族仪式的场所。定期祭祀是村民们表达宗族信仰的重要方式。在客家文化

^① 按照学术惯例,本文人名地名均已做技术化处理。

传统里,较为普遍的是春、秋两祭,不过亦有村落定在其他时刻。烟村村民对祖先的祭祀分别定在清明和除夕。清明节期间,村民多要从外地赶回来祭祖,该时间点通常既要去祖厅,也须去祖先墓地祭扫,主要是开基祖和五代以内的祖先,且后者“墓祭”仪式更为隆重。除夕那天,每家每户都要准备丰盛食物到祖厅供奉,甚至不少已经迁到镇上或县城常住的村民,这个时候往往也会回到村里祭拜,晚上就住在村里的族亲家里,整个祖厅烟雾缭绕俨然盛大的集体仪式。除夕祭祀一般不上祖先墓地,祖厅祭祀似乎已经表达了村民对于祖先的所有崇敬。这种经验发现,与有学者提出“在汉族人家庭或宗族仪式中,较完整的祖先崇拜仪式,应包括牌位崇拜和坟墓崇拜两部分”的观点基本上是相符的^[11]。祖厅中的节日祭祀亦有规范性的流程,目前烟村的老者对此还保有不太完整的记忆:在“四清”运动以前,一般每个姓氏家族都有德高望重的族老负责主持祭祖仪式,所有的村民都必须去祖厅祭祖,并且按照传统的程序和形式来进行,此外,祭祖是族内男丁的权力,女性通常是没有资格参加祭祀的。

除去定期的祭祀,村民在生命周期的重大节点上也与祖厅具有紧密联系。从人的生命历程来看,首先添丁是一件大事,某家小孩子出生尤其是男孩(以前女孩被排除在外),村民们就会到祖厅里祭祖感谢,算是对祖先的一种传承,还要在祖厅门外燃放长挂爆竹,也算是对全村人的宣示。其次就是婚嫁,以前村里举办结婚仪式,祖厅神台前燃点高烛,新人须到神台前面跪拜,以示感恩并且祈求保佑,有的即使是在镇上或者市里举办结婚仪式,也要回到村里祖厅拜一下,表明将外面媳妇娶进家门向祖先报告是一种义不容辞的任务。女儿外嫁亦不例外,本族的人从此要离开从小长大的村落,临行前要到祖厅里面祭拜,辞谢家族的养育之恩,流露出强烈的不舍情绪。再有就是丧事,所谓“死者为大”,死亡被视为村落中最重大的事情,丧事就放在祖厅里面进行,归入祖先系统中供后人景仰。不过,那些在村落外面死亡的人是不能进祖厅的。这里的“外面”一般指的是自然村落以外,超出自然村的边界就不在祖厅神明和风水的庇佑范围,这类亡灵就很可能是蕴含着一种未知的威胁。威胁必须要被限制在“外面”,不能像正常的死亡那样依循村落的惯习举办丧事。这种意识早已经变成习俗化作村民的无意识行为,没有人敢于尝试冒犯习俗的风险。当然,在外面死亡的人,还是要回村里办丧事,他们只被允许在祖厅大门外面而不是祖厅里面摆灵。从婴儿呱呱坠地,到人生的谢幕,都要在祖厅里面完成,祖厅里面经历了众多的生生死死,也掌管着村民的生生死死。

其二祖厅作为社会活动的公共空间。传统的村落并没有特意规划的公共场所,祖厅作为社会活动的公共空间是自然发育的过程,这主要表现在以下几个方面:

首先是村落公共议事的场所。在国家能力孱弱的传统社会,村落内部诸如道路维修、水利疏浚、纠纷调解、扶危济困等公共事务皆自行负责,村落开会协商的地方基本上就选在祖厅。这种公共议事功能即使在集体化时代也依然保持,甚至相比之前还有所强化。烟村各个村落的祖厅在集体化时期受到冲击,尤其是“文革”时期族谱被烧神像被砸,一段时期内祖厅内的宗族信仰仪式几乎消失。然而,在经历激烈革命冲击的同时,祖厅的社会活动功能却进一步扩展,成为国家政治运动在村落中上演的剧场,至今村里的中老年人大多具有那个时期在祖厅内参加各种政治学习会议的经历。在祖厅里面召开批斗会,既可以是对祖厅所代表信仰的批判,也可能是对村落道德风俗习惯的强化。当国家政治运动从村落中抽离,村落又回归到常态生活的平静,祖厅也回归到村落开会讨论内部公共事务的社会空间。

其次是村民摆放宴席的首选场所。无论是红白喜事的宴席,还是其他诸如过寿等节庆仪式的宴席,村民都必须到祖厅举行。这有几个方面的原因。比如像红白事这样的村中重大仪式,部分重要的仪式环节本来就必须在祖厅里面进行,将宴席摆放在祖厅里及其前面的广场上也很自然。还有个很现实的考虑就是,以前烟村民房面积普遍窄小,村中残留的几十年前甚至百多年前的土房子,每间只有十平方米左右,每户也就两三间这样的房子,一般的家庭根本不可能在家里来办宴席,空间更大的祖厅当然是村民的首选。再加上当时村民的房子与祖厅的距离也比较近,农户私人的房屋和祖厅的空间都可以利用起来。当然,以上皆为从村民的生活需要角度做出的功能分析,其实更重要的原因是,举办宴席事务是村落的公共仪式的组成部分,有些类似涂尔干所称的集体性仪式的表达,可见,祖

厅举办宴席与其背后的意义是相契合的。

再次是村民社会交往的重要领域。自发性的交往空间如河岸井旁、村口树下、巷道宅前等对形成村落和谐的人际关系发挥着无可替代的作用,但是在村民的自发性建房热潮当中,这些传统的交往空间消失了^[12]。村落在长期的发展中,祖厅成了村民们重要的社会交往场所,人工的空间很大程度上演变成了村民的自发性交往空间,构成村落空间系统的有机组成部分。祖厅作为村落空间的中心,是村里大小道路的交叉地带,在传统小农经济时代,村民的日常活动半径不大,大部分时间在村落及附近的空间,村民的生活运行轨迹经常在祖厅这里交汇。通俗地讲,人们走出家门后无意间就在祖厅门口碰到,有事没事在祖厅前面或者干脆坐到里面聊起来,村民茶余饭后散步聊天也集中到祖厅这块,久而久之村民们闲着没事就想到去祖厅找人说话,因为那里有可以交谈和倾诉的对象。从这可以看出,浑然天成的有机社会空间对于促进村落内部的社会交往的意义是毋庸置疑的。

最后是村民休闲娱乐的重要空间。据赣南客家村落研究发现,客家祠堂逢年过节的时候往往是大人小孩休闲娱乐的场所,甚至还设置戏台每年定期唱戏,祠堂成为村落的文化中心^[13]。祖厅的休闲娱乐功能表现为节日仪式性和日常休闲性两种。在烟村部分祖厅,直到上个实际 90 年代,每年正月里,村民会请外面的戏班子到祖厅搭台唱戏,演唱以地方小曲为主,大多是根据民间流传历史故事和现实百姓生活创作,深受老百姓的欢迎。而在平常的大部分时间里,村民们会去祖厅里摸牌聊天,老人则到祖厅前面场上晒太阳,小孩子在周围欢快地打闹嬉戏,到了夏热时节,几乎每家每户都会去祖厅纳凉避暑,聚集的人多了也会常玩一些当地流行的游戏。在传统生活节奏缓慢生活方式单调的时期,缺乏今天市场高度发达下的现代娱乐产业,这是当地村民最主要的休闲娱乐方式,是村民们丰富生活乐趣的主要途径。

因而,无论是祖厅内涵的宗族信仰,还是祖厅容纳诸多村落公共社会文化活动,都已经构成村庄熟人社会的关键性变量,熟人社会如何可能因亦变得可以理解。正是这些要素同时发挥作用并且相互联系和支持,使得整个村落社会勃勃而有生机。进而言之,从村庄秩序的角度看,祖厅提供了一个绝好的公共空间,人们正是在这个不断的交往中生产社会舆论,强化村庄社会规范,延续村落的风俗习惯,实现村落空间的再生产。

二、祖厅边缘化与村落失序

祖厅在新中国成立后经历了诸多变迁。在烟村,村里的祖厅在“四清”运动及“文革”期间受到冲击,祖厅里面的神像被毁,放在祖厅里的老谱被烧,墙柱上楹联也被涂去,只剩几间空荡荡的房子,失去往日所焕发的庄严肃穆感。按照客家宗族习俗,祠堂祖先牌位或者神位最能够体现客家人敬祖崇祖的文化精神,但是如今这些刚性的宗族规矩都不再被坚守,这意味着经过政治权力的强力改造后,人们对于祖先和祖厅的情感已经发生变化。实际上,在集体化时代,祖厅作为村落中特定的空间结构本身已经经受了革命的改造,粤北很多村落的祖厅甚至完全被毁而消失,能够保留下来的祖厅,其空间形式及空间意义也已很大不同。这种改造的结果就是,祖厅的宗族信仰色彩大为淡化,而其作为社会活动的公共空间的功能凸显。

具体而言,集体化时代对于传统宗族信仰的打击,促使人们围绕祖厅的信仰系统随即开始发生变化,这主要体现在三个方面:其一是人们的宗族信仰仪式由强制性变为自愿性。原来每家必须在除夕团圆饭之前到祖厅祭祖,而并非可去可不去任由选择。但是在此之后,有的村民鉴于政治压力而不去祭祖,其他村民亦对这种行为抱持理解的态度,随着时间推移村庄社会也就习惯了不去祖厅祭祖,人们甚至会觉得不去还更加省事。其二是由组织性活动变为个体分散化活动。原来节日性宗族仪式有专人组织,程序和规范也是相对固定的,而在此之后,组织的人就没有了,村民要是去祖厅祭拜也只是以单个家庭的形式分散进行。其三是由宗族信仰变为扩展的宗族信仰。原来只允许村落的男性村民去祖厅祭祖,女性没有资格参与。但是现在的村落,在男女之别上已经不再明显,不论男女都可以代表本家庭去祭祖。再比如以家庭添丁而言,以前生男孩才意味着添丁,村民才会去祖厅祭祖,而现在

生男生女村民们都会去，只为图个喜庆。应该说，祖先崇拜的集权性已经减弱，它的中心控制力也在放松。

前文已述，祖厅既是村落宗族信仰空间亦是村落社会活动的公共空间，但是必须指出的是，它们之间的地位存在明显的差别，以前宗族信仰的价值整合是首位的，而其他则是相对次要的。那么历经政治权力的洗礼，祖厅所代表的祖先崇拜逐渐趋于淡化，其作为社会空间的功能相对凸显。比如烟村村民讲述大集体时代的祖厅，提到最多的是每个月都有理发师过来提供服务，理发师构成了他们关于祖厅记忆最深刻的一部分，而祖厅里面曾经的神圣仪式却为他们所遗忘。还有就是集体化时代的各类会议，往往也是在祖厅里面召开的，祖厅的主要作用是为集体提供会议场所，甚至是各种政治学习的地方。而在近些年，祖厅的社会功能进一步凸显，有的祖厅门口，村里修了水泥地的篮球场和乒乓球台，村民们来此主要是进行体育锻炼活动，祖厅之于他们仅是健身的去处罢了。因此，祖厅仍然保留着村落社会空间的中心地位，不过其内部空间形态相比之前传统时期已经大为不同。

如果说集体化时代的权力改造是对村落空间权威结构的第一波冲击，那么自20世纪80年代肇始的农村经济社会市场化浪潮，则意味着更为深刻的第二波冲击，后果是以祖厅为中心的整个村落空间系统开始走向瓦解。其主要表征就是原先整齐有序的村落布局结构被打破继而陷入混乱无序的状态，而且随着村民大量地向村落外围搬迁，老村落变成所谓的“空心村”，祖厅也由村落的中心变成了村落的边缘，甚至是变成荒郊野外逐渐破败不堪，村民房屋离祖厅距离愈来愈远，他们似乎也不再对祖厅有多少兴趣。

以小陂头自然村为例，该村由陈、雷、吴、邓等四个姓氏组成，除了邓姓单家独户没有祖厅，其他姓氏皆有祖厅，每个姓氏的人集中居住。从20世纪80年代开始，小陂头出现过两次建房高潮，第一次是在分田到户后那几年，那个时期建的房子依然以土木结构为主，村民的宅基地主要是利用自家的自留地或者村庄中的空地，或者是将老房子拆除重建，村民房屋的面积相比之前有所增加但是幅度不大，房屋还基本上集中在原来的老村范围内。但是随着房屋数量的增加，加上传统村落营造思想不再适宜，因而不同姓氏的房屋开始呈现犬牙交错的格局。20世纪90年代以后村民盖房以红砖瓦房为主，宅基地面积相比之前成倍增加，老村范围内无法满足现实的需求，于是建房选址开始向村外的旱地、晒场、荒坡甚至水田扩张，村民的新房离祖厅的距离甚至达到一公里，房屋的朝向不再惟祖厅朝向，而是各请风水先生选择适合的方向。此时村民盖房更多地考虑生活便利，能够紧邻马路成为村民们的首选。而村落经过多年自发性扩展后，其原有格局和秩序被彻底打破，村落陷入无中心的失序状态。

在祖厅的村落中心地位逐渐丧失的同时，祖厅作为村落空间权威结构继续走向式微。换言之，随着与祖厅的距离日益疏远，村民与祖厅的联系愈来愈少，村落的宗族信仰仪式被简化甚至省略。比如村落的丧事仪式，一些离祖厅有些距离的农户，将棺材在祖厅停放仅个把小时就抬走，有的甚至连棺材都不放进祖厅去了，在家里办完后直接抬到墓地下葬。烟村孔坑自然村就有两起这样的例子，其中现任组长林发富的故事具有代表性。孔坑自然村共有33户180多人，村民主要是林、邓两个姓氏，其中邓姓村民出自上门女婿而没有祖厅，林姓则建有自己的祖厅。林发富现年53岁，他在1983年之前住在祖厅隔壁的老房子里，此后他第一个从老村子搬出来，选了一处比较偏远的地方盖房。2005年林发富的父亲在家里去世，按照村里的风俗习惯须要到祖厅举办丧事，但是林发富认为自己家的房子与祖厅相隔太远，办事来往不方便，最终决定将丧事放在家里办，同时他的兄弟姐妹和邻居都表示同意，认为在家里办没那么麻烦。他对此解释道：“平时给他没吃没喝，放祖厅里再久也不行。住得远，没办法，还那么麻烦，没有非要去。（前几年）还有个叔叔辈的老婆死掉了没有去，也是因为太远了”。实际上，林姓祖厅在20世纪70年代翻新后就没有再修过，笔者调查时已经倒掉有七八年时间长了，只剩下一扇大门还立在原地。祖厅之所以会倒掉，主要是因为20世纪80年代后大多数人都搬出来住，祖厅那边就没有多少人打理了。目前，祖厅附近还住着剩下的十四五户村民。

从组长林发富的话语分析看，随着村落空间的失序，村民们的行为也开始失范。村民可以自认为正当的理由支持自身行动逻辑的转变——不在祖厅里举办丧事是因为距离祖厅过远办事不便。事实

上,空间阻隔固然影响村落某些传统活动的展开,但是这首先仅仅只是作为个体的观念认识和解释逻辑,在村庄传统社会规范较强的时候,并不会被遵守村落规矩的村民所认可。在这里,恰恰是林发富的兄弟姐妹及左邻右舍皆不认为此举有何不妥,这就意味着随着村落空间系统的改变,加速了原有社会规范的解体。如果将村落看作一个人、鬼、神的空间系统组合,当村落成员死亡之后,那么就暂时地变成了与活着的人相区别的“他物”,这个“他物”必须要经过特定仪式的转化,才可能向着祖先崇拜系统中一员的转换升华。其必须仪式就是,人死后将棺材摆放到祖厅中央,在祖厅里举办丧事,如此,才算社区的承认仪式完成。就丧事仪式来看,很显然不是村民单个家庭的事情,更多的是本家族及整个村落的公共事务,同时带有强烈的宗族信仰色彩。然而,紧随着村落空间变迁,丧事的公共性在降低,宗族信仰价值也趋于淡化,村民更多将其当作个体性世俗事务对待。

而且不能忽视的是,祖厅作为社会活动的公共空间的功能亦逐渐弱化。其一是祖厅的公共议事功能正在逐步丧失。近些年尤其是农村税费改革后,村庄的各种公共建设日益依赖于政府项目,村组干部大部分时间在外面跑项目,群众则养成了等靠要的心理,村落里各种会议越来越少,因而祖厅这个公共空间能派上用场的机会也不多了。况且现在即使要召开会议,村民也不会再去简陋的祖厅,而是要不直接在村组干部的家里,要不就到设施较好的村委会办公楼里开。其二是村民的社会交往和文娱活动也不再与祖厅发生联系。祖厅曾经是一个村里最热闹的地方,是村民之间交流村庄话题、增强亲密程度、制造村庄公共舆论及身心休闲放松的公共空间。然而,随着村民居住分散化和无序化,人们越来越不愿意再到祖厅聚会,并且随着农民大量地外出务工,村民之间的社会交往急剧减少,同时,村民交往的空间越来越转移到私人房屋内部。村庄的公共文娱活动则基本上消失,诸如唱戏业已多年不见踪影,村民更多的是在家里看电视或者牌馆打麻将;各种仪式办酒改为在自己家里举行,这当然可能也与因为村民的家庭居住条件改善有关。因此,祖厅在村落中是越来越“闲”了,全年大部分时候一副落寞的景象。

总之,村民随意建房使得原来的村庄秩序被打破,村落的布局变得混乱,祖厅由中心位置变为边缘位置。村民人生的过程仪式在祖庭里面变得简化,很多的程序不再坚持,有的人甚至就因为住的离祖厅远一些而不再使用祖厅。祖厅的功能性与价值性之间的调整变动,祖厅更多的是承担了村落商议公共事务的功能及村民的休闲娱乐功能,而祖厅的价值性色彩正变得越来越淡。而随着村落空间的进一步私人化,祖厅作为公共生活场所的功能也在逐渐弱化。以祖厅为代表的村落空间权威结构正在走向式微,从这个角度看,村落熟人社会正在走向瓦解,所谓“村落的终结”^[14],从空间的角度就意味着,旧有空间形式和结构的解体。空间结构的瓦解,旧有的社会关系和社会结构当然也就很难维持,中国村落社会向理性化向核心家庭化转型的形势无法阻挡。

三、社区重建的空间视角

祖厅是粤北客家传统村落的象征,其根基则是村落宗族型的血缘社会结构形态。随着现代社会的发展,村落的血缘性色彩将逐步降低,而村落的地缘性特征将逐步凸显。但是,村落向地缘共同体的转变并非自然而然地完成。从烟村经验看,随着近 30 多年村落的变动,祖厅的空间地位及空间形式丧失,村落的旧有价值信仰坍塌和社会联系萎缩,整个村落社会走向失序。当然,村落还没有发展到原子化的程度,村庄内某些生产生活方面的合作还可以达成。一般认为,宗族信仰及熟人社会关系的解体有助于农村社会向现代社区发展,但是这种单线式的进化思维并不符合现实。有研究就指出,中国传统社会尤其是村落社会里孕育出来的“人情”、“关系”、“网络”实际上是丰厚的“类社会资本”,对于转型中的乡村社会秩序稳定及人心的安顿都具有积极的意义^[15]。刘少杰也认为以血缘关系、地缘关系和熟悉关系为纽带而存在的群体,在社会生活中也有其整合社会、维系人际间感情、保持社会稳定与协调的积极意义,熟人社会的原则在日常生活领域中具有存在的合理性^[16]。村落社会向现代社区的转型,必须以一定的社会空间形式为支撑,培育发展新的社区共同体。那么如何在村落的现代性转换中保持空间的延续性和包容性就显得很重要。

实际上,之所以在村落转型的过程中注重对传统空间的利用,就在于传统空间经过历史的积累已经烙刻进村民的行为习惯当中,如果能够顺应新的形势做合理的调整就能为村民轻易接受。比如,清末全国兴起举办小学堂的高潮,很多地方就是将祠堂改设而成,其原因除却经济条件限制方面的因素,也不无祠堂作为村落中的权威空间结构,历来皆具有社会教化功能和兴师重教传统,将新式教育与民间教育和光宗耀祖观念巧妙地结合起来,这种浓厚的文化氛围无疑是有利于现代教育的扎根和发展。同理,如果无视村落传统空间的存在价值,在村落的转型中将其轻易地放弃,那么新社区共同体的形成会更加艰难。实际上,类似的成功探索已经不少。朱华友等对温州某镇50个祠堂的调查就发现,在经济迅速发展农民观念变化的背景下,绝大多村落的祠堂并没有被废弃掉,而是被人们改造成老年人活动中心、健身馆甚至是名人纪念馆,祠堂依然在村落中占据着中心空间的地位,对于传承村落历史记忆及加强交往团结村民继续发挥作用^[17]。在烟村也有类似的发现,似乎看到了村落祖厅重生的出路,比如枫坑沈姓祖厅前面开始建设体育广场,孔坑村则将祖厅改为文化活动室,村民们来此开展各种休闲娱乐活动,祖厅一方面还具有宗族信仰的意义,另一方面更多地体现新社区的社会整合功能。这个细节可以说明,传统村落权威空间可以在新社区共同体中继续发挥作用。

事实上,现代村落空间的重建,本质上是一个新时期的农村文化建设问题。农民自发地盖新式楼房,村落的面貌焕然一新,但是并不能称为真正的新农村。烟村经验即证明,当前的村落空间自发扩展呈现出盲目性和无序性,村落原有的空间系统以至于文化体系解体,而新社区的空间系统却发育不足。曹锦清敏锐地指出:“宋明已经有新农村建设,主要就是建立国家与农户之间的小共同体宗族组织,并且赋予相应的文化价值和体系和经济基础等系列制度……新农村建设就是要从组织建设和文化建设方面进行,建立一个在农户之上的有文化价值、有权威认同的组织,从而将千千万万分散的农户组织起来”^[18]。当然笔者以烟村经验来强调祖厅类似空间权威结构的重要性,并不意味着提倡复兴宗族系统,但是如何延续传统村落空间的精神内涵及其意义确是真问题,比如李飞等就提出,“建立一个人与人之间相互熟识、彼此信任以地域性(社区为基本单位)为基础的利益共同体和意义共同体,比如在农民集中居住新型社区建设过程中,建设符合农民交往习惯的公共空间”^[19]。亦有学者从建筑规划的角度,提出“基于传承村落传统精神的新农村建设思路”,认为新农村规划在融入新的生活理念和推广新型技术的应用同时,须要注意维护村落景观的完整性,延续传统村落空间形态的整体性,强化基于地缘关系的领域性^[12]。

扩展来看,历经数千年的农耕文明,目前全国尚有60多万个行政村,300多万个自然村,每个自然村平均两三百人,总体上居住极为分散。在这些村落中,可以分为3种类型,第一类是保护型村落,我国农耕文化中最深沉的积淀蕴藏在农村,是几乎所有城市人的乡愁之所在。尤其是其中部分村落,历史悠久建筑精美,天地人和颇具艺术价值,须要从文脉传承的角度进行整体性保护;第二类是更新型村落,这类村落原有布局和设施与农业社会生产生活需要相匹配,比如说道路宽度、房屋结构、建筑密度等等,如今已经不适应村民的现代生活需要,需要在尊重原有村落传统的基础上注入新元素进行更新改造;第三类是消亡型村落,这类村落由于交通不便或者生产生活条件恶劣等因素,就地改造的成本可能过大村民难以接受,因而随着城镇化的不断推进,此类村落将会逐渐空心化直至被彻底废弃。

从村落空间的角度看,随着人口集聚效应的扩展,目前极为分散的居住格局不可避免进行调整:前两类村落可以就地转换为现代型社区,其中关键就在于对村落空间的创造性开发利用;第三类必然走向消亡的村落,村民离开后部分会进入城镇,部分要搬迁到更大的集中居住社区。无论是原地更新村落空间,还是建设新型农村社区,都应该要注重村落的空间建设。但是问题在于,现在不少地方政府制定各种政策强力推动集中居住甚至农民上楼,不仅很多不须拆迁的村落被迅速消灭,而且所建的新社区也缺乏足够的设计合理的公共空间,社区难以融合成为真正的共同体。对此,我们应该予以反思,村落是个复杂的空间结构,简单地拆旧村建新村,仅是一种工程学思维,如此建起的新村不是一个社会有机体,而只是复制城市的陌生社会空间。新社区建设须要有社会的视野,要有人的视野,而不仅仅只是考虑到经济。

四、结 语

本文以粤北烟村的经验为基础,从社会空间的角度考察村落及村落变迁,弥补了社会结构角度研究的不足。村落是农民的基本生产生活单位,也是自成体系的文化系统。任何的生存形式都必须有相应的空间体系支撑,空间体系也需要有相应的支点,祖厅作为客家村落中的核心支点亦即权威空间,对于村落社会的整合及村民生产生活秩序起着巨大的作用。随着经济社会的发展,村落社会的边界被打破,村落空间再生产难以再持续,旧有的一套文化系统也不可避免地随之动摇。从这个意义上讲,客家农村地区也面临着村落终结的命运,但是村落的终结,并不意味着新社区共同体自然而然就建立起来。如果说传统的客家村落是费孝通意义上的田园牧歌式的熟人社会,那么祖厅就是建构和维持村落社会的权威空间。当前各地正在轰轰烈烈推进新农村建设,就应该要汲取传统村落空间内涵的社会人文智慧,注重新社区的社会空间建设。要重建一个令人具有归属感的价值型社区,那么传统的村落空间形式能够给予我们诸多的启发,从历史传统中寻找现代生活的灵感和出路的可能性也许就在这里。

(致谢:参与田野调查和讨论的还有印子、杜鹃、郑晓园、席莹、李凌方等五位博士,本文是团队集体的学术成果,特此致谢。)

参 考 文 献

- [1] 爱弥尔·涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,汲喆,译.上海:上海人民出版社,1999:22.
- [2] 成伯清.格奥尔格·齐美尔:现代性的诊断[M].杭州:杭州大学出版社,1999:158-165.
- [3] 郑震.空间:一个社会学的概念[J].社会学研究,2010(5):167-192.
- [4] 列夫菲尔.空间与政治[M].李春,译.上海:上海人民出版社,2008.
- [5] 费孝通.乡土中国[M].上海:上海人民出版社,2007:6-12,65-70.
- [6] 贺雪峰.论半熟人社会:理解村委会选举的一个视角[J].政治学研究,2000(3):61-69.
- [7] 吴重庆.无主体熟人社会[J].开放时代,2002(1):121-122.
- [8] 苟天来,左停.从熟人社会到弱熟人社会:来自皖西山区村落人际交往关系的社会网络分析[J].社会,2009(1):142-161.
- [9] 田军,须颖.祠堂与居住的关系研究[J].建筑师,2004(3):82-86.
- [10] 张红,赵晓峰.庙与庙会:作为关中农村区域社会秩序整合的中心——兼与川西农村、华南农村区域经济社会性质的对比分析[J].民俗研究,2012(6):131-139.
- [11] 李亦园.近代中国家庭的变迁:一个人类学的探讨[M].中央研究院民族学研究所集刊,1984(54):7-24.
- [12] 邓春风,黄耀志,冯兵.基于传承传统村落精神的新农村建设思路[J].华中科技大学学报(城市科学版),2007(4):62-66.
- [13] 林晓平.客家祠堂与客家文化[J].赣南师范学院学报,1997(4):50-55.
- [14] 李培林.巨变:村落的终结——都市里的村庄研究[J].中国社会科学,2002(1):168-179.
- [15] 王尚银,康志亮.中国熟人社会的“类社会资本”——关于中国传统社会社会资本储量的考究[J].社会科学战线,2012(1):165-170.
- [16] 刘少杰.熟人社会存在的合理性[J].人民论坛,2006(5):16-18.
- [17] 朱华友,陈宁宁.村落祠堂的功能演变及其对社会主义新农村建设的影晌——基于温州市莘塍镇 50 个祠堂的整体研究[J].中国农村观察,2009(2):86-94.
- [18] 曹锦清.历史视角下的新农村建设——重温宋以来的乡村组织重建[J].探索与争鸣,2006(10):6-9.
- [19] 李飞,钟涨宝.农民集中居住背景下村落熟人社会的转塑研究[J].中州学刊,2013(5):74-78.

(责任编辑:陈万红)