

# 作为道德秩序的空间秩序\*

## ——资本、信仰与村治交融的村落规划故事

黄晓星 郑姝莉

**提要:**本文聚焦于N市潮村的规划故事,分析村落空间生产与社区秩序的再造方式。空间秩序是村落秩序的一部分,本质上是一种社区道德秩序,是资本、信仰与村治交融互动的结果。村委会对村民有满足需求和保护的道德责任,村民以合作、协商或被强制的方式进入道德秩序中。在规划中,空间安排承载了社区秩序再造的功能,村委会通过规划完成了制度秩序的构建,与村民、不同政府部门交融互动,塑造了村落独特的空间秩序。空间作为乡村社区重构与划界的基础,成为社区共同体自我保护的屏障。

**关键词:**道德秩序 空间秩序 社区共同体 村落规划

“岭外瓦屋始于宋广平,自尔延及支郡,而潮尤盛。鱼鳞鸟翼,信如张燕公之言也”(苏轼,《与吴子野论〈韩文公庙碑〉书》,见李之亮笺注,2011:530)。“鱼鳞鸟翼”是苏轼形容北宋潮汕民居使用的词语:中间瓦片像鱼鳞一般,屋檐两角上翘,像飞鸟一样,屋脊是弧形的。时隔一千多年,潮汕民居已经发生了变迁。传统的“四点金”、“下山虎”民居<sup>①</sup>多不实用,渐为楼房取代。然而,2011年笔者去N市潮村<sup>②</sup>时,却发现该村旧式建筑格局整齐划一,呈现一幅秩序井然的空间分布图:村里公路一旁7\*9房屋格局错落有序,前面7座“四点金”<sup>③</sup>开路,引领56只“下山的老虎”,甚是气派;另一旁9\*11房屋格局呈阶梯状,98只<sup>④</sup>“下

\* 本研究受到教育部人文社会科学研究“基层公共服务协同供给和社会管理网络研究”项目(项目批准号:13YJC63005)、教育部人文社会科学重点研究基地项目资助(项目批准号:14JJD720020),并获中央高校基本科研业务费专项资金资助。

① 据叶春生《岭南民俗文化》一书记载,“四点金”类似北京四合院,整体呈方形,以中轴线为标杆,分别设立“前厅—天井—后厅”,因前后两厅各有东西两房,占据整座庭院四角,故名。“下山虎”则为“四点金”减去两个前房,将两廊定为两个前房,如老虎两只前脚向外伸出。

② 按照学术惯例,地名、人名都已做技术化处理。

③ 至2013年10月底,已经落成的“四点金”有3座,“下山虎”约40座。

④ 原本规划99座,后因一栋“下山虎”所在位置临近公路而被放弃,故最后建成98栋。

山之群虎”依次排列而下,如阅兵之队,甚为壮观;房屋之间,行人巷道形为“井”状,横竖排开,亦甚畅通;房屋内部,雕梁画栋,装饰极具工巧,瓷器和浮雕跃然墙上,一派富丽堂皇之景。

潮村的村落规划体现了森严的秩序感,空间成为重要的构序系统,承载着村落中人与人之间的关系。社会秩序以空间分割的形式占据着地球表面(萨克,2010:23-24)。以往的空间概念过于结构化,但社区邻里映射的空间并非冷冰冰的实体,而是充溢着各种信任、互惠等社会关系。空间秩序是一种道德秩序,体现了不同主体在空间中的合作、交换,但个体在其中也可能被强制。道德便隐现于这一合作、交换甚至被强制的过程中,影响着空间秩序的呈现。潮村的规划体现了这种道德秩序的再造和发展。本文将社区空间视为过程变量,讨论潮村通过空间生产再造村落道德秩序的过程;将道德秩序视为因变量,讨论不同社会力量影响空间生产并再造道德秩序的过程。在现代中国,农村正经历社会变迁,潮村正处于城市化、市场化、现代化的潮流之中。但潮村规划的“四点金”、“下山虎”却似逆时代潮流,以一种传统的道德秩序呈现在面前。

## 一、作为道德秩序的空间秩序:概念与框架

在社会科学的“空间转向”后(Baldry,1999),时空位置和结构化成为重点研究对象。空间被预设为后现代关注的对象,体现着资本、权力等相糅合的复杂社会关系。空间的生产蕴含着极为丰富的社会意义,但许多学者在论述中却将这些意义抽干,使空间结构化与制度化,导致“平面感和无深度感”(迪尔,2003)。社区的社会意义扎根于空间中的互动。空间与共同体的结合更能使其成为丰满、立体的社区概念,本文试图讨论空间作为“构序系统”对社区的影响。

滕尼斯的共同体概念并没有空间的涵义,在后续在社区消亡论、社区发现论、社区解放论等社区论辩中(黎熙元、陈福平,2008),共同体逐步与空间捆绑在一起。社区的划界直接体现为空间的划界,对外是与其他社区的区分,对内则是社区邻里关系等的区分。以往的空间划界有三种类型:一是将空间划分界定为社会关系划分。列斐伏尔“空间的生产”认为空间弥漫着社会关系、生产出社会关系并被社会关系

所生产(Lefebvre,1979)。但他将空间认作是意识形态的产物,忘却了空间的形式或结构意义。他的继承人卡斯特将空间还原为它的构成要素(赛雅,2011),却只是将空间进行了物理分解。二是将空间分配界定成为纪律、秩序形成的重要机制。空间的规划是一种分配的艺术,福柯将空间视为规训的一种机制。因此,空间的分割形成对个人的分割,通过规训使个人成为驯顺的肉体,以给复杂事物一种“秩序”的问题,而秩序的根本是权力的再生产(福柯,2007:168)。三是从个体角度讨论空间安排。戈夫曼的研究体现了个人对空间的安排,以及人与人之间秩序的形成。区域与边界对个人行为相当重要,戈夫曼用“前台”、“后台”的概念指出个人的表演在有明确边界的区域内进行(戈夫曼,2008:93)。

然而,这些研究主要定位于城市,当城乡界限越发模糊时,空间却失去了意义。此外,上述三种视角都强调秩序的形成,但空间中秩序的失范与重建也是重要方面。涂尔干在一百多年前就已经将秩序放入结构式的分析框架中,有机团结发生了断裂,导致规范不能形成,或者失效(涂尔干,2005:108-135)。后续的学者也多将秩序放入结构视角,区分了“自上而下与自下而上的,人性自发的与等级制确立的,理性和非理性的”秩序(福山,2002:176),及“内部秩序与外部秩序”(哈耶克,2000:55)。在涂尔干与福山的二元结构式分析框架中,道德呈现着一种隐现的秩序状态。然而,戈夫曼批判涂尔干式的二元立场,在道德约束与主体互动基础上发展出互动秩序(Goffman,1983)的概念,认为应从互动及自我的需要中找寻社会失范的源头。行动者依据自身承担的道德义务(Goffman,1983),借助会话、交流等行为,呈现着主体角色。在这一互动过程中,空间也参与其中。在描述突发秩序独立于制度秩序的个案中,戈夫曼走向了道德的高度,强调自由与自主超越了制度与文化因素。罗尔斯质疑戈夫曼宽泛地用道德来模糊行动与结构之间的关系(Rawls,1987),指出他所讨论的互动秩序中有制度秩序的重叠,认为应当在讨论道德时纳入制度的概念(Rawls,1984)。在某种程度上,道德是社会制度的需要。有时候道德性是由制度所定义的,有时候它在集体反抗制度的过程中产生(Rawls,1987)。秩序是在社会制度中通过社会制度的互动建构出来的,是一种构成性秩序(Rawls,2010)。这种秩序有两种特征:一是其本质在于面对面的互动;二是秩序具有可解释性,秩序的规则具有制度的可控制性(Rawls,1989:147)。构成性秩序离不开制度规范和价值的制定,道德也隐现在制度与互动之间。

本质上,社区作为一种空间模式和道德秩序而存在,不同的区域有不同的道德意蕴,体现着不同的互动关系(Park,1926)。社区以社会团结和集体意识为基础,是一种道德共同体。马克思、涂尔干、滕尼斯、韦伯等人基于19世纪的社会变化提出人与人之间关系纽带的变化也是一种道德秩序的变化。道德秩序并非仅仅强调是非对错的价值判断,而是涂尔干所讲的道德事实,体现为一种社会团结的合作与规范,在这种秩序中人们也自然习得(往往是无意识地)应该或不应该的判断。涂尔干指出道德的三个基本要素——纪律精神、对社会群体的依恋、自主或自觉——都指向群体的连结(涂尔干,2001:65)。道德强调相互性,而这正是社区的重要特征。罗尔斯延续了涂尔干提出的道德的连结功能,强调道德特征呈现在构成性秩序的制度和互动两个环节当中。

构成性秩序建构了一种独立于社会制度的互动性维度,基于这一互动基础,主体之间能够相互理解与自我依赖。如果互动要求主体平等,且保护普遍的道德价值要求(社会人与相互理解),那么这些秩序就可以在非相对意义上被描述为具有道德特征。即互动的构成性秩序可以提供一种思考伦理的基础。(Rawls,2010:95)

罗尔斯将道德的概念用来指涉社会制度的相对规范与价值。道德是公平的,它所涉及的不是不同社会的相对特性,而是强调参与主体之间相互的互动义务。道德秩序在构成性秩序生成的过程中渐渐形成(Rawls,2010:95)。道德关系是个人同社会群体之间的关系、个人同个人之间的关系(唐凯麟,2001:48)。然而,在市场经济发展中,道德规范发生了变化,甚至被摧毁了,出现“失范状态”(涂尔干,2005:313-314、328)。米歇尔·鲍曼认为现代自由社会或后现代社会缺乏“道德生产力”,共同体遭遇持续腐蚀,个人理性与集体理性出现了两难困境,一方面是“看不见的手”在促成社会合作秩序,另一方面却是“看不见的墙”在阻碍彼此合作(鲍曼,2003:22-23)。福山描述了后工业社会中道德失范的状态,使人们团结在一起的社会联系和普遍价值观念正在弱化。但他也提到,社会秩序一旦遭到破坏,会再次得到重建(福山,2002:5-7)。

置于特定的传统语境中有助于更深入地理解地方性的道德知识或道德观念。在中国,道德外在于儒家伦理规范,内在于人们的心理约束。儒家伦理成为影响传统社会联结的重要方式。梁漱溟认为现世主



义的“伦理本位”替代了宗教,不仅约束着传统中国的财产分配,也约束着人与人之间的政治活动与日常交往(梁漱溟,2006:83-89)。费孝通强调传统中国社会最讲究的是人伦,具体表现在注重家族、强调男女有别、差序格局、礼治秩序、长老统治等(费孝通,2013)。然而,在中国社会转型话语下,道德秩序也呈现了新的特征。一方面,共产主义革命不断将意识形态延伸至德治及父权统治的地方道德体系中,民众又不断地迎合“革命道德”及“实用主义道德”,引发了村庄的“道德革命”(Madsen,1984:253);另一方面,市场经济转型及中国现代化进程中的多重力量相互碰撞,行为规则、道德准则、价值观和对道义的理解都发生着急剧的变化(流心,2005;阎云祥,2010;Kleinman,2011)。新时期的政治、经济与道德的脱节塑造了“无涉道德的政治”与“无涉道德的经济”(Liu,2000:157-181),传统伦理本位的原则向核心家庭本位迈进(谭同学,2010:379),公共生活领域道德出现真空状态,“法制外道德空间”却开始呈现(Liu,2000:183),社会整体上在经历“个体化进程”(阎云祥,2012)。很显然,这些研究所持的基本上都是一种“去道德化”的研究路径,似乎在新的社会环境下,道德力量骤然逝去。布迪厄曾指出,规则并不会自动地发挥作用,研究的根本问题在于追问规则在什么条件下才会运作(刘拥华,2008)。乡村社会中的道德结构具有构成性,道德力量持续与否应当在具体情境中讨论。在国家、市场作用下,人们仍然会有选择地延续着具有适用性的道德秩序(Potter & Potter,1990;黄树民,2002),道德秩序也能再造,这种道德秩序有一定的稳定性,也逐步在发生变迁。

因此,本文聚焦于社区道德秩序的再生产。道德秩序是一种合作的秩序,是一种共同体划分的秩序。本文借鉴罗尔斯的理论,在构成性秩序生成的制度与互动两个环节中,透视社区的道德秩序。社区具有一种情感的意义,共同体划分的道德秩序在社区空间区域内部及外部的相互性中呈现出来(格利高里、厄里,2011)。社区道德秩序使人们拥有共同的情境定义,以形成共同的行动。黄晓星认为社区意义的生成与持续存在与物理空间、人口、邻里、公共领域及底层文化等社区性因素相关(黄晓星,2011),也与社区内外空间因素与权力结构密切相关(黄晓星,2012)。他强调了空间对于社区的重要性,但未在社区空间中讨论道德秩序。社区的空间秩序本身就是一种道德秩序,扎根于社区的建构性互动中。布迪厄指出秩序合法性“不是深谋远虑、目标

明确的宣传或符号哄骗的产物,而是一种不言自明的感知和评价结构”(刘拥华,2008)。道德秩序是历史的制度形式与历史的心智形式之间的契合,恰如布迪厄所呈现的经由社会内化而成的无意识信念(doxa)(刘拥华,2008)。本文将空间与道德秩序结合在一起,通过空间安排透视社区道德秩序的再生产,能使布迪厄所呈现的信念(doxa)更具有弹性与立体性。

传统村落秩序内部存在着道德秩序。在中国传统社会,村落空间与聚居形态、宗族祠堂等联系在一起,彰显着村落秩序(杨国安,2008)。这种秩序不只是权力运作或个人安排,而是一种构成性秩序,更多依靠“村庄内生型”的“自然性秩序”(曹海林,2004)。回到潮村故事,潮村规划是村民、村委会及地方政策互动的结果。在互动过程中,资本、信仰与村治相互融合,以道德、制度的力量将新的社区秩序内化到村民心中。空间是一个载体,透过空间布局的演变可以看到空间的历史性变迁,也可以窥视行动主体与结构之间的互动对空间再造的影响。空间生产过程中交织着制度秩序与互动秩序,而社区道德秩序是诸变量交织之后产生的因变量。本文关注社区道德秩序的再生产过程,在过程性变量的意义上使用空间概念,具体剖析:哪些因素促成了村落空间的变化?空间生产如何再造出社区道德秩序?

## 二、潮村概况:秩序井然的村落空间

潮村是广东省潮汕地区的一个自然村兼行政村落。潮汕位于广东省东南部,因远离省城,又濒临南海,被称为“省尾国角”。境内莲花山系横亘,将该区域切割成一处背山面海、西北高东南低的相对独立的地理区域(陈泽泓,2008:18)。在特定的历史过程中,潮汕文化逐渐成为具有特色的地域文化,与客家、广府相对。潮汕地区重教兴学,尊儒重商。境内三山国王、双忠公、安济公等民间信仰兴盛,游神活动五花八门。潮汕民居富丽堂皇,俗称“潮州厝,皇宫起”,境内“大宗小宗,竞建祠堂,争夸壮丽”(叶春生、林伦伦,2010:11)。

潮村以黄、胡、赖等姓氏为主,为杂姓村落。黄姓为村内最大姓,分为“石头岭”和“菜地”两个支流。寨内“黄氏宗祖祠”为石头岭黄祖祠,“黄氏公厝”为菜地黄祖祠。胡氏宗族也建有祠堂。祠堂与庙宇形

成村内两个祭祀圈,<sup>①</sup>一是福德祠系统,信仰福德老爷,建有福德庙(伯公庙);二是神庙系统,以信仰三山国王<sup>②</sup>等为主,建有三山国王庙(老爷宫)。二者都由村里年纪较大、有一定威望的人组成的老人会(福利会)负责,操办村里游神、伯公、天地老爷等事务。

潮村本为一荒埔,而今却呈现出一副秩序井然的空间布局。潮村之始源于明末,后随着人口繁衍,原居住区域规模扩大,渐渐形成一个四方围起的居住区,被村民称为“老寨”(如图1)。<sup>③</sup> 20世纪30年代,老寨周边的田地开发出来建造房屋。由此,西面“寨外”与北面“栅内”相继形成居住区,以“下山虎”为房屋式样。80年代分田到户<sup>④</sup>后,由于居住空间有限,许多村民要求在自己的责任田内建造新房,以缓解住房之需。政府与村委会借此对潮村进行了第一次规划(新厝局)。因时兴“下山虎”、“四点金”建造之风,而“四点金”建造成本过高,村内便将“下山虎”定为统一的建筑式样。起初,村委会计划建造5\*5布局25座“下山虎”,随着建造需求不断增加,先扩展为5\*11布局,后改为9\*11布局。最后因9\*11布局范围内有一座“下山虎”被公路所占,故规划了98座房屋。

新厝局规划后,潮村有30余年未曾规划宅基地。然而,周边村庄却陆续兴起了楼房建造。迫于人口增长的压力,陆续有村民申请宅基地建房。2004年前后,村委计划将村委会办公楼右侧田地规划为宅基

① 陈泽泓(2008:433)介绍说:普宁流沙镇的西陇,是创建于1000余年前唐中期的古老村社,境内有福德祠系统祭祀圈和神庙系统祭祀圈两个系统,后者又分为天后圣母庙和介公古庙的村落层次祭祀圈,以及以三山国王为主祭神的另一个层次祭祀圈;形成这些祭祀圈的背景,其实受宗族画圈以及宗族内部存在严重分裂的两大房派的影响。潮村亦有类似情况。

② 三山国王信仰发源于潮州,是流传于粤东、台湾、马来西亚等地的民间信仰(谢重光,1996)。“迎老爷”是潮汕地区大部分村落闹元宵的必备节目,是一项传统的习俗,由村里的福利会操办,村委会并不干涉。一般来说,每年的正月初九晚上,老爷出宫接受朝拜,福利会就在宽广的村大道中央搭起大棚,将三尊神像置于棚中,然后在棚外放置一张桌子,开始收香火钱。村民初十早上陆陆续续来拜,每户人家各自交钱,有20元、100元、200元不等。然而,村委会一般不参与该活动。福利会亦不公开所收的香火钱数及其支出。村里规定新婚、添丁的人家都必须在“迎老爷”时,参与扛三尊神像、一尊伯公像、两个香炉等活动。

③ 虽老寨呈四方型,但内部房屋布局并不规整,以波浪线代指。图1中老寨区域内格子数不指房间数量。

④ 据HJ叙述:“那个时候刚好分田了,第一次还是第二次分田具体是什么时候我都还不清楚,85年还是86年。在我的原始记载里面,是85年分到田,但是据他们说是84年,还有说是83年。我都不清楚,我有记录的是说85年分田。”本文采用HJ有记录的年份。

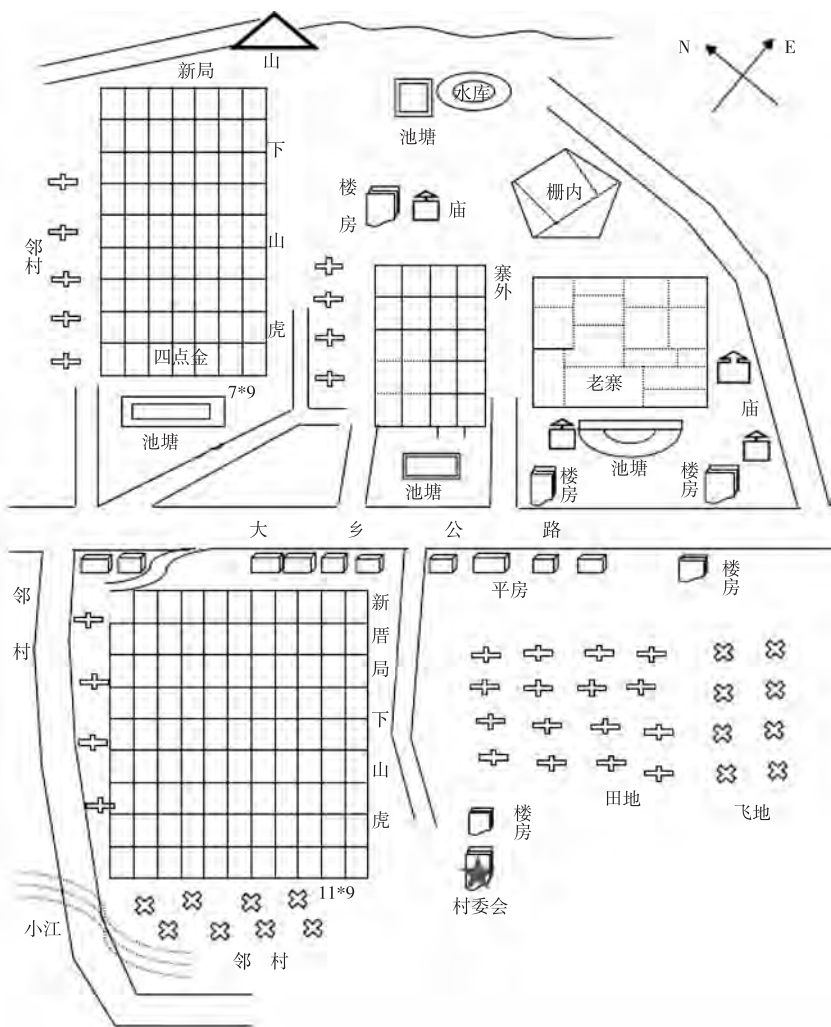


图 1 潮村社区空间布局图

地,但因村民反抗未能成形;2008年,新局宅基地选定,定“下山虎”、“四点金”为房屋样式,并完成偿付工作;2008-2013年,陆续有房子落成。多次规划后,村落空间已呈现较强的秩序感。本文以2008年以来的规划故事为主线,阐释村落道德秩序在空间生产中的重构、再造与嬗变。

### 三、从“共识”到“共谋”：社区内外秩序划界

人是空间性的存在者,忙于进行空间与场所、疆域与区域、环境与居所的生产——即“制造地理”的过程(索亚,2006:7-8)。在社区层面上,这种“制造地理”即是社区内外划界的过程。潮村的空间生产突出了社区内的“共识”与对外的“共谋”,将秩序再生于传统的共同体之内。

#### (一)内部共识:“民意协商”与“集体约制”

2008年的规划故事可追溯至第一次选址活动。2004年,规划地址定于潮村西南方(村委会办公楼右侧田地)。但当准备破土时,因有一村民要求超额赔偿未能谈拢而搁浅。直到2008年,村委会借助其自身的正式权力,基于风水操作的道德约束,凭借村民代表大会的平台和集体约制的力量,方才有效地制造了第二次选址的“同意”。

村民共识是村民需求、村民协商、集体约制的结果。鉴于第一次选址的沟通失败,村委会深刻认识到需要借助一些手段赢得村民的认同。2008年,原先的治保主任 HUS 改任村支书,重启宅基地规划事宜。村委采取了“先礼后兵”的策略,召开居民代表大会,讨论哪个地方作为宅基地。“开会就是叫人们来提一下意见,然后举手和签名而已……同意的话我们就实行,不同意就罢休”(HUS 访谈记录),避免村民将矛头指向村委会。村委会以村民代表大会的“民主表决”为决策依据。但事实上,村民代表并不是选出来的,而是村干部先开干部会议,讨论哪些人可以作为村民代表,确定以有名声、有威信、不同姓氏、与村委会关系近且有宅基地需求的最为适合。村民代表在规划地段的责任田并不多,但却有建房子的需求。村委以解决“住房问题”这一“民意”之需为名,以村民代表大会的“协商”形式以获得第二次选址的合法性。

在村委会获取村民共识的过程中,风水成为重要的非正式社会制度。在选定一块有足够规模且阻力较小的林地为新规划用地后,村委会借助潮汕地区的风水习俗来增加已选择地的合法性。村委会让村内福利会负责请四位风水先生观察地脉、地形,选择合适的龙脉。这些风水先生名义上是为村里看风水,但实际上是对村委已经选择的地段进行合理化论证,即“风水随主人意”(HJ 访谈记录)。风水先生在福利

会老大<sup>①</sup>的带领下,在厝池周边用罗盘进行了测量,定了四种“分金”<sup>②</sup>方案,再往老爷宫求签抽取,最后以“丑未艮坤”为建房“分金”,以第一排中间一座为坐标,然后往左右后排开。风水先生的观察某种意义上给规划提供了文化上的“合法性”,为村民接受已选择的地域提供了文化保证。新确立的风水在诸如小卖部、洗衣池塘等村里公共空间中传开后,许多村民开始强调新确立的风水所具有的正向功能,这就为规划获得了认同基础。风水是一种文化符号,规划通过借用该符号顺利地铺展开来。在此处,特定文化要素的意义部分决定于它们所嵌入的行为之中(Swidler,1986),村委会利用村里的“文化工具箱”展开了拳脚。

民意的基础基于实际的需求与风水的结合,而后是对利益的协商。田地赔付标准、厝地价格以及每个人的厝座安排等利益分配是村委会无法直接确定的事件,村委会便将之前使用的“村民代表大会”贯彻到底。为了更合理地确定责任田,村委在收到申报者需求后召集村民代表统一开会,征集村民土地赔偿意见。最后得出了两种赔偿的方案:土地置换或现金赔偿。村委会虽然将这两个方案进行公示,但希望用现金赔偿的方式来进行,免得留下“沙涩”<sup>③</sup>(HJ 访谈记录)。在实际推行过程中,有2户要求置换土地,村干部便轮番进行游说,最后都采取了现金赔付形式。HJ 提起赔偿时,笑着说这里面涉及到“机密”,村委赔偿的时候果树以50-200元/棵的标准,浮动范围较大。他们就带上“谈判专家”<sup>④</sup>在田头跟村民“砍价”(HJ 访谈记录)。除了考虑果树的大小之外,还考虑主人的家庭状况:如果比较穷困,相应提高标准;如果个别人有意见,就“私下”处理,多50元也没问题(HUS 访谈记录)。最后,确定一亩田的赔付价格是2万。HJ 又以公告文本形式将其回馈给村民代表和福利会老大。在这一过程中,村委会采用了各个击破的方式。刚开始有三成的人同意规划方案,有四成人在观望,剩下三成是“墙头草随风倒”。村委会选择争取观望的人群,认为只要达到五成左右的人支持,就能够成事。所以,整个规划过程较为弹性,“做到既人性化又有点强制”(HJ 访谈记录),避免硬碰硬,导致上一次失败的情

① 潮汕地区较为年长、有威望的人,长老。

② 厝局走向。四个风水先生确定的方案并不一致,而且不相互参考。第一个看完之后,给出一个“分金”,第二个再重新给一个。每个人都按照地形预测能够建成几排几座,取单数。

③ 指麻烦。

④ 村干部或较会说话的村民。

况发生。“人性化”考虑的是特殊情况利益化处理，“强制”则是以村集体公共利益之名征收田地。

从宅基地规划请风水先生到规划之后的利益分配,村委会都力图将风险和矛盾转移到村集体上,这种规避风险的方式也成为处理内部冲突的方式。《中华人民共和国土地法》(后文简称《土地法》)第六十三条规定:“农民集体所有的土地的使用权不得出让、转让或者出租用于非农业建设”。但村委会规划完厝地之后,对于后续厝地主人如何处理厝地并不做干涉。村民 HXY 由于儿子犯罪被捕,急需资金周转疏通关系,而将所报的厝地以 8 万元出售给 HWT,引起村民议论,但大家并非针对法律的问题,而是说:“他也是没办法,要不然不会去卖厝地”(HMX 闲聊,田野记录)。《土地法》第六十二条规定:“农村村民一户只能拥有一处宅基地……农村村民出卖、出租住房后,再申请宅基地的,不予批准”。但加上买来的厝地,HWT 总共有三处用地。村委会明确自己只负责将厝局规划图画出来,后续事项则交由“村规民约”去达成,实现了正式权力的“软着陆”。

第二次选址被称为新局。村委会采取将利益矛头指向村民内部的治理措施,强调集体约束是该次规划成功的重要策略。第二次选址有效地规避了第一次选址失败的因素,村委会的正式权力、风水操作的道德约束、村民代表大会的形式合法性糅合在一起,有效地瓦解了村中的阻力,但从根本上也是与居民实质需求相呼应的结果。

## (二)村落共谋:村集体的道德责任

事件本身并非孤立的,而是一组关系/事件,是一个事件链,连接为一个连续的拓扑空间(强世功,1998)。内部“同意”的共识是本次规划成功的关键,当外部社会控制压力与社区内部需求产生极大冲突时,共同体达成了一致对外的团结。这是社区对外的划界机制,表现在利益、关系、情感等方面。在此过程中,村集体承担了满足村民需求的道德责任,并作为村民与外界的屏障出现,体现为村委与基层政府、村民三方的共谋。

《土地法》第三十一条规定“国家保护耕地,严格控制耕地转为非耕地”,如需进行建设,需依法申请,办理农用地转用审批手续。该法第六十二条严格规定了农户的宅基地使用,一户只能拥有一处宅基地,宅基地的面积不得超过相应标准,如占用农用地需办理审批手续。显

然,像现阶段这种大规模的宅基地规划,村委原应向国土局申请建造房屋,但 HJ 强调:“国土局他有国土局的规定,这个地皮本来呢,审批啊,你从这边一直到正常来报的话,等到他批下来,我们这一辈可能看不到了……你就这样一直报到上去,最后的结果也批不了,或者被他搁置,搁置有时候几年,十几年都不止”(HJ 访谈记录)。HUS 认为如果要申报,还需缴一大笔钱,这会导致厝地价格上涨较高,而普通村民难以负担。另外,村委会打了个擦边球,认为规划的用地是旱地,而非田地,不用上报。

因此,规划过程体现了村委会自愿承担或认领的道德责任:对内征收田地但压低厝地价格以满足不同人群需求,对外以集体名义应付外界压力。在内部协商基础上,村委会需完成两件事:一是打点镇政府,二是打点国土局执法人员。打点的方式主要有两种,一种是直接送钱,另一种是请相关人员吃饭。特别是上级部门官员下村时,请客吃饭成为打通关系的重要渠道。村委会在规划前已经跟镇里“疏通”过,交了钱。市国土局来巡查时,村与镇政府一同与之协商。村委会必须靠打点上级部门来了解信息。如果新局的建筑被查到,国土局会下达行政处罚书。处罚一般是罚款及要求铲平建筑。但国土局收取罚款金之后并不管房屋是否铲平。打点资金源于收取的宅基地款,各村使用该“潜规则”解决规避国家法律法规的风险问题。镇政府为村委会提供检查信息,而国土局只管开处罚单,对是否拆房则睁一只眼闭一只眼。由此,镇政府与国土局在某种意义上充当了担保人、过路人的角色。基层政府之间形成了抵制上级的制度逻辑——“共谋”(周雪光,2009)。

但是,“四点金”、“下山虎”的宅基地面积远超过广东省规定的标准。<sup>①</sup>当前面两座“四点金”和部分“下山虎”动工时,市国土局或其他部门<sup>②</sup>执法车来到现场,要求居民拆除。村委会则跟村民协商好应对措施,并到现场陪同应对。事实上,建房的利益对象是集体,村民通过集体力量与国家抗衡。与国土局打擦边球的方法有三种:一种是推他

① 广东省实施《中华人民共和国土地管理法》办法规定:“农村村民一户只能拥有一处宅基地,新批准宅基地的面积按如下标准执行:平原地区和城市郊区 80 平方米以下;丘陵地区 120 平方米以下;山区 150 平方米以下。有条件的地区,应当充分利用荒坡地作为宅基地,推广农民公寓式住宅。”潮村处于丘陵地区,理应在 120 平方米以下,但是“下山虎”面积达 280 平方米,“四点金”更在 400 平方米以上。另外,潮村所属镇已经转街道办事处,被纳入城市郊区,宅基地应在 80 平方米以下。

② 村民分不清是哪些职能部门过来罚款,只能兵来将挡水来土掩。



法,当国土局查到 A 户建造房屋时,A 户推说 B 户也在建造房屋,先罚 B 户才接受惩罚,而国土局将罚单拿至 B 户需要一个星期的时间,届时,两户房屋作业仍然继续。等 B 户被罚时,B 户再推说 C 户,以此为续。一种是间隙法,稍停建筑作业,待国土局走后继续。届时房屋既成事实,国土局只能开罚单。一种是全成事实法,待规划的房屋全部建成,厝局便为“既定事实”。当其他村建房子正遭遇罚款时,村委会便提前跟村民商量应对国土局办公人员的办法,让他们做好准备。有村民认为“缴了 3.5 万给村委会,村委应该解决该问题”(HYS 访谈记录),但也有村民认为“最大的困难就是怕国土局过来罚款”(CJY 访谈记录)。在房子建造过程中,大部分人被罚了 4000 元左右,但也并未有罚单和收据,只是给他们留了个电话,道:“有事有人来,就打这个电话”(HSS 访谈记录)。

房屋建成之后,由于宅基地未经上报、审批,所有房子都没有准建证(土地证),也不能办理房产证。村内要识别房屋的主人,主要借助集体约束的力量,依靠相互之间的熟人关系区分财产。所以大家认可的是村委会开的收据,有会计和出纳的签名。但这个收据也未被法律认可。该村所在地级市国土局公务员 HSL 评价道:“整个 Y 市就是一个大农村,所有人都不去办土地证,也就是村里有认可就可以建了。”

村委会以集体风险分担的形式来抵制无形的风险,<sup>①</sup>以“法不责众”的心态进行规划与建设,村民则使用游击作战的方式迅速将房子盖完。在此,村委会成为中间力量,承担中介和保护的道德责任。但这种处理方式是在村委与镇基层政府、村民共同合谋的情况下实现的,政府只是“想象出来的国家”、“山高皇帝远”,而村民建造房子的需求才是真切的。

#### 四、从“做局”到“服从”:社区内空间秩序划分

罗尔斯指出,在秩序变迁中,主体相互之间义务承担的要求成为弥

---

① 宅基地规划之后,潮村被举报,HUWS 被撤销村支书公职,但由于村委会保留了村民代表表决等的签名,责任归因于个人及村集体,他并不需承担刑事责任。这是此次规划采用村民代表大会等规避风险的结果。

补各自需求、保证实践成功甚至维持新的实践形式的必然要求；由于需要频繁地承担这些义务责任，经验事实便呈现了道德取向研究的逻辑（Rawls, 2010:97）。村落是一个道德共同体，以合作、互惠抑或共谋的方式满足内部个体的需求。村委会强力推动多年来未能完成的宅基地规划，体现共同体对村民需求的回应，获得村民的极大认同。但在新建厝局的空间秩序中，共同体还呈现着强制与服从的一面。空间秩序不仅是空间格局，还是一种心理秩序——“局”：村委会的运作是“做局”的过程；村民的自觉服从则是局的道德要求。

“局”是村民话语中反复出现的一个字，联系在一起的词语有“厝局”、“新局”、“格局”、“房局”、“破局”、“一个局就是这样”等。“局”做局面、局势之解，但也可有拘谨、束缚的含义。“局”作为一种社会结构和个体心理的结合，是村落空间生产所形塑的构成性秩序。潮村规划过程中，制度秩序既显现于正式的权力体系中，又隐含在资本作用下。构成性秩序是两种过程交织的结果：一是社会制度不断形塑社会客体、社会意义与社会秩序的过程；一是道德、规则与价值之间不断互动的过程（Rawls, 2010）。“局”亦如此：一方面，村委会利用正式的权力与关系不断制造自身与上级部门、自身与村民、村民与上级部门之间直接或间接的同意，是做“局”的过程。另一方面，村委会利用村民的炫耀心理、村落的风水信仰达成与村民之间的同意，不断维持、产生着空间再生产的需求。权力、资本、炫耀与信仰相互交织，再生产了村庄空间（如图 2 所示）。

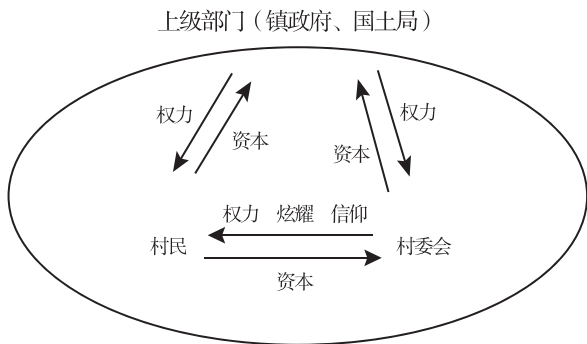


图 2 “局”：权力、资本与信仰交融的构成性秩序

## (一)“做局”:权力与资本主导的制度秩序

村委会在规划过程中运用了多重策略与技巧:对内通过风水、福利会等努力促成共识的产生,对外与镇政府一同跟市级部门等协商,达成共谋。从村庄治理的层面看,村委会借助资本、权力与信仰,改变了以往的弱势位置,再造了以村委会为主导的村落制度秩序。

### 1. 权力作用下的规划程序

村委会创新性地运用了诸多元素,改革旧制,形成新的制度秩序。首先,它充分利用自身的权力,达成了村民对村委会规划房屋的职责的确认。对于自身无法管辖的领域,村委会在权力的边缘,借助福利会等传统力量让渡权力,通过打擦边球的方式达成最终目标。村委会在这一过程中再次明确了职责边界:“排灌渠、修村道这些,村委可以搞;如果是迎神的道路,村委就不能插手。村委是严格规定不能搞这一套的,像以前老爷宫要拓宽,要用到老人会的地,福利会去谈,说看看那地多少万,(村委)拨款来补贴,会说成是用于福利用途,需要赔钱的话再赔钱给他们”(HJ 访谈记录)。村委会时而出场,时而退居二线,但始终是村内事务的主导者。

其次,“出公告栏”、“村民代表大会”、“民主抓阄”等方式将村委会与村民之间的关系嫁接到村民内部。借助公告栏公开信息,村委会既表达了信息公开的制度实践,又为规划进行宣传,获取群众基础。通过召开村民代表大会,村委赢得村内较有声望之人的认同,并以村民代表大会的形式对规划中的事项进行表决与签名,提高了村庄规划的效率。陆学艺提及村落中政治精英与社会精英之间的关系,认为政治精英以整个村庄为自己的活动舞台,而社会精英只能在一个非常有限的范围内发挥影响(陆学艺,2001:296),但村委会等公共权威实施过程中需与乡村精英进行协调才能实现(张静,2000)。在分配厝地时,村委会运用“分层抓阄”的方式再次转移了其与村民之间的矛盾。“抓阄”被视为一种“表演”：“好像我们在表演,一个人就上去表演,其他人都在监督。如果他反悔,说我夹了这个,马上你没有展出来之前,你可以反悔。但是你要拉人家时间,人家肯定不愿意的”(HJ 访谈记录)。

### 2. 资本塑造的制度秩序

村委会在空间干预中不仅重塑了以自身为主导的权力秩序,而且还积累了大额的村级财政收入。一方面,村委会将规划所收取的资金

用于协调与上级部门之间的关系上；另一方面，村委会借助募捐款项建造了公共空间，借助资本赢得权力认同。大池塘是潮汕村落的必备风水池。2008年以前，潮村的大池因年久失修，破败不堪，淤泥积淀，安全风险也骤增。村委会便通过开会动员村民捐款修建，而村中首富便成为重点动员对象。在整个池塘工程的412490.90元款项中，首富家庭HLW(HYP的父亲)捐款便达300000元。HLM还与ZMF全部承担了篮球场313362元的修建资金。村委会利用了村民资本对村容村貌进行了修葺，获得了大多数人的好评。大池、篮球场等公共空间的造葺也与新局规划联系在一起，彰显着这一届村委会有为的能力。

资本在规划中的作用还体现在博弈过程中富裕村民对规划方向的影响上。村民会通过资本来协调与村委会之间的关系。在村委会决定建房样式的时候，村民HLW、HYP等人起了直接作用。首富HLW在外经营生意多年，在深圳、广州、N市中心都有楼房，但在村中并没有房屋，便向村委会反映希望在故乡有个安身之所。<sup>①</sup>由于他在村内捐款修葺了大池和篮球场，当他提出希望在家建造“四点金”时，村委会便如其所愿。村民虽有怨言，但因他对村庄有恩，并未抗议。HMY说：“就是他在家里又做祠堂，又修路，所以就给了他”（HMY访谈记录）。在村民有意改成楼房时，首富却想通过“四点金”来炫耀身份。村委会也认为“四点金”可以增加整个村庄的气派度，也同意了这一房屋样式。但此举也被视为村委“巴结”有钱人的证据：“干部给他的，就听他的……他有钱，有钱就能办事”（YCF与HWX夫妻访谈记录）。村干部WL也不避讳地强调：“村政如果没有这些有钱人来帮，是很难的”（WL田野记录）。可见，村委会的正式权力与资本及其炫耀性目标的结合，促成了规划的完成与村落秩序再造。

制度包括正式制度和非正式制度，村委会在“做局”中运用了三种制度：其一，“风水”、“福利会”等是村落中的非正式制度，是规划成功的文化资源；其二，“村民代表大会”、“抓阄”等作为基层民主议事、决策等的机制，可视为一种正式制度；其三，利用资本“打点上级部门”等默认的“潜规则”也是非正式制度。在资本、权力、炫耀的作用下，潮村

<sup>①</sup> 按照规定，他的户口不在村中，不符合在农村购置宅基地的要求。在63户中，有大约5户没有户口；有23户常年在外，基本已经整家搬迁，但还是回家盖了“下山虎”；至少有1户户主是父亲，但出资方是儿子，儿子的户口已经都在外面。

的行为准则与村治融合,形成了有别于宏观社会制度的社区制度秩序。正是在这些制度秩序相互交融的过程中,隐喻社区道德秩序的局便开始形成。这种道德秩序不只是结构的强制,也不单是个人的互动,而是通过不同的社会制度建构而成。

## (二)“服从”:资本、信仰与村治交融的互动秩序

在权力与资本的作用下,潮村正式与非正式的制度秩序得以再生产。然而,制度秩序仍然需要个人、社会组织的同意、互惠、合作等方能被确立下来。统一的规划秩序及默认的分工体系的落实也基于村民的个体需求。当村民意见不一致时,这种秩序反过来“强制”村民“服从”,但该“服从”也是村民内化的心理秩序的体现。

### 1. “竞争”与“炫耀”:资本推动下的村落秩序

至2013年底,新厝仍有“下山虎”未建成。尽管村委会规划面向所有村民,但“下山虎”建造成本较高,只有富裕之家方能建起。最早在潮村建“下山虎”的便是家有华侨的HDS家。HDS家买了两座厝地。HJ幼年看到HDS家的“下山虎”时,称“看到他那两座好像鹤立鸡群”(HJ第三次访谈记录)。早期“下山虎”的建造成本主要来自土地费、材料成本及师傅工价,总体相对较低。<sup>①</sup>2008年以后,“四点金”、“下山虎”的建造成本迅速增加,成为贫苦之家的负担。2013年,单建造一栋“四点金”需要两百万元左右,“下山虎”的建造成本也至少需要30万。另外,由于潮汕地区人口较多,“四点金”、“下山虎”占地较大,不如楼房实用。HDC、HQQ等大部分人反映他们不想建“下山虎”,浪费土地、不够实用。HXS直言:“他不是建在那里住的,而是建在那里看的。建在那里看的,你看现在什么时代啦,还建那个房子(有点气愤)。这个房子(被访者现在住的“下山虎”),建两三层,能住多少人。人家是有钱人建来看的,不是建来住的”(HXS访谈记录)。HQQ叹道:“如果新农村还建这种老式房子就太不划算啦”(HQQ访谈记录)。建造“下山虎”成为许多村民的无奈之举。放厝地之后,不断有人希望能够改为楼房,但未能成功。为何村委会仍然坚持规划这一不符合村民实际条件的“四点金”、“下山虎”呢?为何不建竹竿厝或楼房?

<sup>①</sup> HJ回忆当时师傅的工价仅需10块左右,而建造“下山虎”的成本需1000元左右现金。1980年代建造“下山虎”时,很多亲戚都会帮忙。

“四点金”、“下山虎”成为主体建筑形式,与村内的集体性炫耀息息相关。一方面,邻村的“下山虎”建造引来了潮村的模仿;另一方面,村民内部希望为自家争得面子。HJ用“显摆”来概括新局的规划,HXS也认为“四点金”、“下山虎”是建来看的。当你从公路经过潮村,整齐划一、富丽堂皇的“四点金”和“下山虎”能够产生视觉震撼。此外,该格局又是个人炫耀的结果。“四点金”、“下山虎”面积宽敞,适合摆设酒席,这是显性功能。能够有自己的空间“大摆酒席”,获得面子是它们的隐性功能。HMC<sup>①</sup>建成一座“四点金”和一座“下山虎”之后,“入宅宴请整个家族的人,除了将礼金如数退回,还每个人回120元的红包,显示自家实力”(CJY访谈记录)。

显然,“四点金”是富裕之家方能建造的房屋形式,是富裕阶层的象征。但潮村的“四点金”多是空置的炫耀品。村内一家以“山河毓秀”为门榜的“四点金”,其房屋建造成本达二百万元之高,单是主人卧室睡床即费12万元。虽然建造成本甚高,但房内却无人居住。房屋主人在外经商定居,聘请亲戚为其守护“四点金”。“空置”的“四点金”显然成为一种“显摆”的炫耀品。逢年过节的时候,HLW、HYP等会回到“四点金”小住,他们在空阔的阳埕<sup>②</sup>停满了各种豪华的汽车,颇有气势。可见,在资本作用下,村内集体性炫耀与个人炫耀推动了村内炫耀性秩序的生成。

## 2. “强制”与“服从”:风水信仰与空间布局

传统是潮村规划比较重视的因素,“四点金”、“下山虎”都需符合“约定俗成”的规矩。村民将风水视为潮汕传统风俗。依照老寨的风水池布局,“四点金”被设置于临近风水池的第一排。因此,尽管“下山虎”与“四点金”成本较高,但整个村却因风水之故选择了这样一种建筑格局。当村委会“采纳”风水先生的建议,规划新厝为一个“局”时,就确立了这种秩序。虽然村民们很不乐意,但都按“下山虎”的统一规格来建造。“局”是其中的关键词,“就是那个局,好像我们这里这个局,我住在中间还是住在前面,那你肯定不能建楼了。如果你在后面还没得说”(CJY访谈记录)。HDC强调:“建得不一样这个局不就破了”(HDC田野记录)?风水的话语内化到村民心中,塑造了村民内化的空

① 他的儿子在广州电脑城做电子生意,家境较好。

② 门口的小广场。

间感,成为一种互动的心理秩序。一旦你建的房子偏离了前后左右,除了你自己会感觉到“很不好”,如果其他人刚好走霉运,那他们就会找你的麻烦,使该户人家陷入集体的道德谴责之中。“像一个大人,把‘下山虎’这些小孩拉住了破坏风水,大人盖住小孩,使其永无出头之日……这个传统的东西在他们脑子里已经形成了,禁忌的东西大家都会很清楚”(HJ第三次访谈记录)。这种“局”与村民内化的心理秩序具有很强的亲和性。人在“局”中,有义务去维护这个局,以免“破局”,这是一种集体的道德秩序。

更能体现这种强制性的是2009-2010年村委会贴出的规划调整的咨询告示。由于村民反映“下山虎”不实用,希望能够改建楼房,<sup>①</sup>以更好地满足需求。村委会经过讨论之后,觉得可以改成楼房,但是要多交15000元——一方面满足村民的要求,另一方面也提高村的财政收入。村委会草拟了告示,贴到公告栏中。告示贴出来之后,很多人都欢呼雀跃,希望能够换成楼房,大家也开始观望,暂停建造房屋(HDC访谈记录)。但是,HYP两户的“四点金”已经建造完毕,一旦改成楼房格局,他们的“四点金”就会显得“形单影只”,破坏了他们的“风水”,因此他们提出了强烈的抗议。由于HYP在村中位高权重,村委会与许多村民也不得不作罢。

除了集体的道德约束外,村民本身内化的惯习也在房屋构造、装修中体现出来。厝地规整如一,“下山虎”有群聚之势,“四点金”金光闪闪,象征“富裕之家”。与旧式的夯土建筑相比,“下山虎”与“四点金”的房屋构造与装修更蕴含实用哲学。其一,建筑材质为三合土、木、石、砖等合体结构,采用贝灰沙土(三合土)夯筑墙,稳固难催,具有防御性。其二,装饰精细,功能齐全,“下山虎”厅堂前走廊构架用榫卯和设置斗拱,屋脊两端垒叠角堆,起防风、抗震作用;屋顶倾斜较大,一般在25-30度,屋顶一般盖瓦三重,以利通透隔热,又利排水;墙面、屋脊、瓦压条都批贝灰并磨光,四周的柱、拱框和大小门框皆用石料,以防水渍、风化;又于地面铺大砖,以防湿。<sup>②</sup>其三,敞开式的前后厅以木雕、屏风或“格门”间隔,既通风采光,也便于拆下以腾出空间摆设红白喜

① “下山虎”建成大概需要30万,如果要装修得比较好大概要50万,这个价钱在P市农村已经能够建成三层的楼房。

② 参考该村所在县地方志编纂委员会1995年编写的县志第204-205页内容。

事宴席;厅内大房小房及天井布置方便贮存作物、晾晒衣物(叶春生、施爱东主编,2010:319-322)。其四,“X德居”之门号、“江夏世家”或“江夏旧家”之匾称及“郭子仪拜寿”之客厅图为房屋空间增添着人文气息。这些实用哲学恰恰是风水体系中的重要部分。

在内化的道德约束下,潮村形成了规整的空间秩序。特别是在房屋的精心布局之后,潮村人文之气甚显。这种由个人、社会组织等相互同意、互惠、合作等建构而成的道德秩序,是村治、资本与信仰交融的结果。

### 3. “节庆”与“表演”:“游神”、“英歌队”<sup>①</sup>创立与空间表演

福利会起了柔化权力的作用,使规划在权力与文化的逻辑下顺利进行。在潮汕地区,福利会主要承担了“拜神”的事务,潮村福利会理所当然地承担着看风水、定分金的重任。近年来,为配合村落规划的实施,潮村传统节庆活动增添了很多新的元素,而新的仪式活动也不断增多。

一方面,村委会对传统活动的投入越来越多。<sup>②</sup> 村委会以村大道、公共设施的名义将“迎老爷”所经过的“老爷路”实行道路硬化。另一方面,年轻人不断参与至仪式活动中。以往“迎老爷”事务都是老人们操办,近年来有很多在外做生意的年轻人参与到决策中,提供了资金支持,为该活动购买了标旗和统一服饰。更具代表性的是,村委会也参与到节庆活动中,通过投入2.5万元,与年轻人合力组建了具有喜庆效果的“英歌队”。由此,“场面恢宏、气势磅礴”的游神活动、“英歌队”的表演更是成为新的村落空间中的点缀。村支部书记HWS提及“英歌队”时,略显自豪:“那时候HAW过来说,我立马拍板,说你们能成立我就支持你们两万五去组建……社会各界人士支持投资,民众支持。社会在发展,大家都爱热闹,提高村里的文化生活”(HWS访谈记录)。传统节庆活动是社区选择的结果,建立在村庄共享的价值观和道德基础上,这些公共行为的决定因素往往不是单纯的市场原则和方式,而是非市场的、受到社区价值观和道德支配的那种对人对事以信任结构为基础的认知系统(折晓叶、陈婴婴,2000)。

2013年春节,“英歌队”以人数众多的队员、统一的红色服装、娴熟

① 英歌舞是潮汕地区的汉族民俗舞蹈,以梁山伯好汉为原型。

② 在1999年,村委曾经投入几千元为福利会翻新办公场地。



的舞步技巧与喜庆相迎的村民一起展现出新的乡村氛围。村里一改以往春节单调的拜年活动,奔走观看英歌舞表演。当英歌队入户时,村民燃起鞭炮欢迎。此时,“下山虎”的格局优势充分体现出来,英歌队 36 人在一座座“四点金”、“下山虎”大厅中围圈起舞,门口有很多人观望。元宵节拜老爷庙会时,英歌队在前面领队,标旗、潮汕大锣鼓跟在后面,迎神队伍蔚为壮观。游神队伍所穿的服装统一有序,俨然成为村落一道亮丽的风景线,引得路人纷纷驻足。英歌队在公路中央表演时,村委会得借摩托车堵住往来车辆,以维持秩序。

仪式活动成为一种邻里仪式,具有空间表演性,丰富了乡村空间的社区意义。村民自豪地赞赏自己村的英歌队,“现在只要远远地在门口迎接就可以看英歌队的表演,不用像以前一样,还得带着小孩走很远到别村去看”。村容村貌的修整与规划、英歌队的表演等极大增强了村民的社区自豪感与归属感。格尔森等(Gerson et al., 1977)将社区归属感定义为个人对邻里和社区的承诺,在社区中的长久居住、愿意参与社区的生活。潮村的英歌队都由 10-20 岁的男丁组成,他们正处于学龄阶段,长达半年的训练严重影响了一些人的学习,有人甚至借此机会辍学,但他们的家长却不反对他们参与,认为这是为村里做的“好事”,这便是他们村落归属感的体现。英歌队通过有趣的表演使小孩子较早融入到村中的节庆活动中,起到了教化的作用,再生了传统村落共同体继续存在的礼教秩序基础。

## 五、结论与讨论:空间、道德与社区

综上,村落中以村委会为主体,不同社区精英通过空间的生产、互动再造了具有传统特色的道德秩序。社区道德秩序具备两个重要特征:其一,共同体的互惠、合作等存在于社区内部,并以满足社区内部需求为导向;其二,在一定程度上,道德秩序具有相当的强制力。潮村的道德秩序以空间秩序呈现出来,后者是前者的中介和载体,空间生产成为社区道德秩序再造的重要过程。

在现代化的过程中,原有的社会制度、文化体系往往处于滞后、失范的状态,渐为其他制度所取代,涂尔干在这个意义上讨论了社会“失范”,他的概念并非源于社会制度或个体参与制度秩序的失败,而是道

德秩序的失败(Rawls,2010)。道德秩序是一种构成性秩序,制度、个人等缺一不可,涂尔干强调外在于个人的强制性,戈夫曼强调内在与个人的互动,都不足以解释道德秩序的形成和发展。罗尔斯提出了“作为道德秩序的社会秩序”(Rawls,2010)的概念,自我和意义都扎根于建构性的互动秩序,而能够通过社会制度或在社会制度中生产出来。这些秩序合成,本质上是一种道德秩序的再造。道德在于管理自己行为的规范体系,在于其他人愿意接受这一规范体系的条件下,理性人也愿意接受它们(蕾切尔斯,2009:147)。这些讨论自然而然导向道德秩序的重建问题。

潮村的故事正指向道德秩序的再生产问题,道德秩序与空间紧密联系在一起,并将社区作为一种道德共同体呈现出来。社区道德秩序分为两部分:对外划界与对内约制。在宅基地规划过程中,村委会、村民等形成了一致对外的力量,原有的村落共同体与外在社会控制结构分离开来。上级部门处于村庄外围,以村落为中心辐射出去:镇政府是最里的一圈,与村委会形成共谋;市区国土部门是外圈,试图进入执法,却以获利为主要目的。村委会在这个过程中承担起对村民的道德责任,满足村民的(低价)建房需求。对内约制的秩序再造是“做局”的过程,村委会运用权力进行宅基地规划,通过建立村民代表制度、发布公告栏等制度落实村庄治理,建构出一种正式的制度秩序。但这种制度秩序的再造嵌入于村落的非正式制度中,如风水等。村委会是国家在村中的正式权力,但却与国家保持了极大的距离,后者只是“想象”出来的,某种意义上被视为集体的对立面。但村委会又要保持正式权威的角色身份,虽然在规划中糅入了“风水”等习俗因素,但却以福利会为名,自己在背后操作。村落是一个社区共同体,该共同体是制度意义上的,也是心理意义上的。共同体是一种构成性秩序,糅合了不同的制度秩序后再生产出来。这种再造的基础是村民的“同意”,“局”以鲜明的地方性色彩呈现出村民的心理秩序,以及在此秩序上的互动秩序。道德秩序的强制性并不以冷冰冰的法条出现,而是获得了巨大的力量,这本身是村民参与其中的构成性秩序的成功(如不愿“破局”和“四点金”、“下山虎”的内部装饰等),是道德秩序的内化。

因此,社区空间秩序本质上是一种道德秩序,是一种社区的划界与再造。这种道德秩序的再造以原有的村落共同体为基础,重新划分了村民的生存空间,并强化了社区内部与外部的界限。潮村的规划故事

回答了社区研究的根本问题,即社区为何的问题,但也指向了社区共同体的局限和危险。空间单元并不能直接决定社区文化和社区行为模式(卡斯特,2006),但空间秩序本身蕴含着人类合作、区分的道德秩序。社区是在不同主体互动中维系、重构或消亡的,需要正式或非正式的社会制度保障,如村委会的权力、村中的非正式制度等;但更需要人们参与其中。道德秩序的再造以原有的社区共同体为基础,但也发生了一定的变化:第一,资本、权力的结合通过空间的生产更进一步体现出来,2008年以来村中大兴土木,如风水池、篮球场的建设、村中露天厕所的填埋等,这些建设依循2008年“做局”的运作逻辑,成为村委会的路径依赖。第二,村长老在“局”中被赋予了重要位置,风水等强化了传统信仰秩序的传承,如村中游神活动近几年的活跃与规范化、“英歌队”的兴起等。村委会将正式权力交给社区的道德规范,通过人与人之间的互动来达到共识。这在某种意义上符合中国乡村的传统秩序形态,并与西方中心主义相区分。梁漱溟的“伦理本位”、费孝通的“差序格局”也基于此。然而,这种道德秩序是一把“双刃剑”:一方面,它增强了社区居民的自豪感和认同感,为村民提供了一定的保护作用,提供了共同体的温情和社区的意義;但另一方面,这种秩序仍然局限于共同体之内,类似于村规民约,虽然形成整合的秩序,但却带来“七十六号洞穴”的困惑(福山,2002:299)——秩序局限于共同体之内,并且对共同体内的个体产生了极大的强制。当社区共同体的屏障坚固并强化时,社区外部的力量也难以进入社区,这也就为正式的制度往往在基层社会贯彻失败提供了解释。潮村的故事清楚地呈现了国土部门等市级职能部门在农村中失效,正式的法律秩序难以落实的状况。而村委会之所以能获得对社区秩序极强的干预力,并非简单源于其正式身份,而是利用了“社会建制”的支持。“因为只有社会建制对其权威构成支持的时候,基层政权才可能在国家和社会之间独享‘自主’,形成我们通常所说的‘地方势力’”(张静,2000)。在此基础上,村落所形成的与正式制度程序不一致的道德秩序,有一定的稳定性,但却并非完全是形式化、程序化的。

#### 参考文献:

- 鲍曼,米歇尔,2003,《道德的市场》,肖君、黄承业译,北京:中国社会科学出版社。  
曹海林,2004,《村落公共空间与村庄秩序基础的生成——兼论改革前后乡村社会秩序的演

- 变轨迹》，《人文杂志》第6期。
- 陈泽泓，2008，《潮汕文化概说》，广州：广东人民出版社。
- 迪尔，迈克，2003，《后现代血统：从列斐伏尔到詹姆逊》，季桂宝译，包亚明《现代性与空间的生产》，上海：上海教育出版社。
- 费孝通，2013，《乡土中国 生育制度》，北京：北京大学出版社。
- 福柯，2007，《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成、杨远婴译，北京：三联书店。
- 福山，弗朗西斯，2002，《大分裂：人类本性与社会秩序的重建》，刘榜离、王胜利译，北京：中国社会科学出版社。
- 戈夫曼，欧文，2008，《日常生活的自我呈现》，冯钢译，北京：北京大学出版社。
- 格利高里，德雷克·约翰·厄里，2011，《社会关系与空间结构》，谢礼圣、吕增奎等译，北京：北京师范大学出版社。
- 哈耶克，2000，《法律、立法与自由（第一卷）：规则与秩序》，邓正来、张守东、李静冰译，北京：中国大百科全书出版社。
- 黄树民，2002，《林村的故事》，纳日碧力戈译，北京：三联书店。
- 黄晓星，2011，《社区运动的“社区性”——对现行社区运动理论的回应与补充》，《社会学研究》第1期。
- ，2012，《上下分合轨迹：社区空间的生产——关于南苑肿瘤医院的抗争故事》，《社会学研究》第1期。
- 卡斯特，曼纽尔，2006，《城市意识形态》，王红扬、李伟译，《国外城市规划》第5期。
- 蕾切尔斯，詹姆斯，2009，《道德的理由》，杨宗元译，北京：中国人民大学出版社。
- 黎熙元、陈福平，2008，《社区论辩：转型期中国城市社区的形态转变》，《社会学研究》第2期。
- 李之亮笺注，2011，《苏轼文集编年笺注》，成都：巴蜀书社。
- 梁漱溟，2006，《梁漱溟全集》第三卷，济南：山东人民出版社。
- 刘拥华，2008，《布迪厄的“终生问题”》，《社会学研究》第4期。
- 流心，2005，《自我的他性》，常姝译，上海：上海人民出版社。
- 陆学艺，2001，《内发的村庄》，北京：社会科学文献出版社。
- 强世功，1998，《“法律不入之地”的民事调解——一起“依法收贷”案的再分析》，《比较法研究》第3期。
- 萨克，罗伯特·戴维，2010，《社会思想中的空间观：一种地理学的视角》，黄春芳译，北京：北京师范大学出版社。
- 赛雅，安德鲁，2011，《空间的重要作用》，谢礼圣、吕增奎等译，德雷克·格利高里、约翰·厄里《社会关系与空间结构》，北京：北京师范大学出版社。
- 索亚，2006，《后大都市：城市和区域的批判性研究》，李钧译，上海：上海教育出版社。
- 谭同学，2010，《桥村有道——转型乡村的道德权力与社会结构》，北京：三联书店。
- 唐凯麟，2001，《伦理学》，北京：高等教育出版社。
- 涂尔干，2001，《道德教育》，陈光金、沈杰、朱谐汉译，上海：上海人民出版社。
- 涂尔干，埃米尔，2005，《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店。
- 谢重光，1996，《三山国王信仰考略》，《世界宗教研究》第2期。
- 阎云祥，2010，《社会转型期助人被讹现象的人类学分析》，徐大慰译，《民族学刊》第2期。

- , 2012, 《中国社会的个体化》, 陆洋等译, 上海: 上海译文出版社。
- 杨国安, 2008, 《空间与秩序: 明清以来鄂东南地区的村落、祠堂与家族社会》, 《中国社会历史评论》第9卷。
- 叶春生、林伦伦, 2010, 《潮汕民俗大典》, 广州: 广东人民出版社。
- 叶春生、施爱东主编, 2010, 《广东民俗大典》, 广州: 广东高等教育出版社。
- 张静, 2000, 《基层政权: 乡村制度诸问题》, 杭州: 浙江人民出版社。
- 折晓叶、陈婴婴, 2000, 《社区的实践——“超级村庄”发展历程》, 杭州: 浙江人民出版社。
- 周雪光, 2009, 《基层政府间的“共谋现象”——一个政府行为的制度逻辑》, 《开放时代》第12期。
- Baldry, C. 1999, “Space: The Final Frontiers.” *Sociology* 3.
- Gerson, Kathleen, C. Ann Stueve & Claude S. Fischer 1977, “Attachment to Place.” In *Networks and Places: Social Relations in the Urban Setting*. New York: The Free Press.
- Goffman, Erving 1983, “Presidential Address: The Interaction Order.” *American Sociological Review* 1.
- Kleinman, Arthur 2011, “Introduction: Remaking the Moral Person in a New China.” In Arthur Kleinman, Yunxiang Yan, Jun Jing, Sing Lee, Everett Zhang, Tianshu Pan, Fei Wu, Jinhua Guo, *Deep China: The Moral Life of the Person*. California: University of California Press.
- Lefebvre, Henri 1979, “Space: Social Product and Use Value.” In J. W. Freiberg (ed.), *Critical Sociology: European Perspective*. New York: Irvington.
- Liu, Xin 2000, *In One's Own Shadow: An Ethnographic Account of Post-reform Rural China*. California: The University of California Press.
- Madsen, Richard 1984, *Morality and Power in a Chinese Village*. California: University of California Press.
- Park, Robert E. 1926, “The Urban Community as a Spatial Pattern and A Moral Order.” In E. W. Burgess, *The Urban Community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Potter, S. & J. Potter 1990, *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, Anne Warfield 1984, “Interaction as a Resource for Epistemological Critique: A Comparison of Goffman and Sartre.” *Sociological Theory* II.
- 1987, “The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory.” *Sociological Theory* 5.
- 1989, “Language, Self and Social Order: A Reformulation of Goffman and Sacks.” *Human Studies* 12(1-2).
- 2010, “Social Order as Moral Order.” In Steven Hitlin & Stephen Vaisey (eds.), *Handbook of the Sociology of Morality*. New York: Springer Science and Business Media.
- Swidler, Ann 1986, “Culture in Action: Symbols and Strategies.” *American Sociological Review* 2.

作者单位: 中山大学社会学与人类学学院  
责任编辑: 罗琳