

客家傳統社會叢書 ②

主編 勞格文

閩西客家宗族社會研究

楊彥杰 著



國際客家學會
海外華人研究社
法國遠東學院



TRADITIONAL HAKKA SOCIETY SERIES ②

ed. John Lagerwey

by Yang Yanjie



INTERNATIONAL HAKKA STUDIES
ASSOCIATION
OVERSEAS CHINESE ARCHIVES
ECOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-
ORIENT



閩西客家宗族社會研究

楊彥杰 著



國際客家學會
海外華人研究社
法國遠東學院



閩西客家宗族社會研究

楊彥杰 著

-
- 出 版 國際客家學會
海外華人研究社
法國遠東學院
- 印 刷 傳真廣告印刷公司
香港灣仔譚臣道 114 號
廣亞大廈十樓 A 座
- 書 號 ISBN: 962-7433-05-5
850 × 1168 毫米 32 開本
10 印張 25.7 千字
- 版 次 1996 年 8 月第 1 版
- 印 數 1-1,000 冊
- 定 價 港幣 80 元
-

版權所有 不准翻印

目 錄

序 論	(1)
宗族社會與文化	(18)
古竹蘇氏的宗族社會與土樓建築	(19)
白砂客家的宗族社會與太保公王信仰	(46)
兩個相鄰社區的比較	(81)
永平帽村的方氏宗族	(82)
永平“三背”多姓宗族聚居區的形成與發展	(117)
一條河流的區域考察	(156)
南坊的自然村落與水口壇廟	(157)
大陽宗族社會的變遷	(174)
新聯獨特的社區文化及其意義	(203)
封侯隘與封侯的宗族社會	(217)
客家與畚族	(236)
玲瑚侯王：一個跨宗族的地方土神	(237)
閩西客家地區的畚族	
——以上杭官莊藍姓為例	(274)
後 記	(306)

序 論

從 1992 年開始，我就與勞格文博士(Dr. John Lagerwey)合作，在閩西地區從事客家傳統文化的田野研究。吸引我從事這一研究的因素主要有三：

一、勞格文先生是一位漢學家，長期研究中國道教，而我是一名歷史學者。近些年來，不同學科的合作與科際整合越來越受到學術界的重視。臺灣早在 70 年代初實施“濁大計劃”時，就聚合了民族學、考古學、地形學、地質學、動物學、植物學等七門學科的學者進行綜合研究。1988 年成立“臺灣史田野工作室”，亦是以歷史、語言、考古、民族等學科的科際整合為特點。臺灣人類學家甚至呼吁：在研究中國社會時，人類學家“非向歷史學借方法不可，否則很難真正了解中國社會。”^① 同樣的，歷史學也應該向人類學及其他相關學科採借可行的方法，以豐富自己的研究手段，拓寬學術視野和研究領域。我正是懷着這樣一顆好奇心，想在科際整合方面作點嘗試，看看運用歷史學與人類學相結合的方法，究竟能做些甚麼，取得怎樣的成果。

二、客家研究是一個較新的領域。自從上個世紀末客家問題受到社會關注以來，有關這方面的研究幾起幾落，其中本世紀 30 年代曾達到高潮，出現了像羅香林《客家研究導論》這樣重要的開山之作。1949 年以後，中國大陸的客家研究曾一度中斷，而海外學者

^① 莊英章：《人類學與臺灣區域發展史研究》，臺灣史迹源流研究會，1992 年。本文以及下面將要引用到的臺灣學者的論著，有不少是莊先生寄贈的，謹此致以衷心的謝意！

仍在繼續探討。直至 80 年代以後客家問題才又引起大陸學術界的重視，並很快形成一股熱潮。綜觀近幾年的研究成果，不管在數量上或者質量上都是相當可觀的，出版或發表了一批很有價值的學術著作和論文。但從總的看，研究的思路還不是太寬，新資料的發掘和整理也還相當有限，特別是利用田野調查資料撰寫的論著並不多見。因此從這個意義上說，客家問題的研究還有許多事情可做，尚留着大片處女地有待於開墾。

三、客家早期社會在我看來也是一個移民社會，它與臺灣早期的歷史一樣，都面臨着許多相類似的問題，諸如移民與土著的關係；移民如何適應新環境，在當地生存、發展；宗族社會的產生、形成；以及移民社會如何過渡到定居社會等等。另一方面，它們也存在着明顯的不同：漢族移民進入閩、粵、贛邊區較早，而大陸漢人渡往臺灣則相對較遲；客家聚居的地方是一片山區，而臺灣則是一個海島。也正是因為有這種時間和空間上的差異，因此這兩個同屬移民社會發展出來的社會文化究竟有哪些相同，哪些不同之處，原因何在？這是很值得注意的。從這個意義上說，客家研究絕不局限於客家本身，對客家地區傳統文化的田野調查，反過來可以為今後深入進行兩岸文化或者相關民係的綜合比較打下基礎。

我們從 1992 年 6 月開始就在長汀、永定兩縣作田野調查，探索雙方合作的可能性並積累經驗。參加者除了我和勞格文先生之外，還有周立方先生。1994 年，勞格文先生供職的法國遠東學院與福建社會科學院簽署了學術交流協議，我們這個研究計劃也被正式列入兩院合作的項目之中。從 1992 年開始至今的 5 年間，我們跑遍了閩西龍岩地區的 5 個客家縣以及三明市的寧化、清流各縣，搜集到一批族譜、碑刻、契約、文書和各種傳說故事，拜訪了許許多多的老人，探訪過難以計數的土樓、圍屋、廟宇、祠堂等等。這些搜集到的資料除了一小部份已由勞格文和周立方先生整理或者尚待共同整理之外，其餘絕大部份勞格文先生都交给了我，讓我去整

理、研究發表。我特別感謝勞格文先生對我的幫助和誠摯友好的情誼。如果說本書會有甚麼貢獻的話，首先應該歸功於他們兩位，這是我們共同努力的結果。如果說書中還存在着一些問題，那應該由我來負責，因為這裡面的文字都是由我單獨撰寫而成的。

我們的調查以鄉鎮一級為重點。之所以會有這樣的考慮，一方面是由於鄉鎮所在地往往是設墟的地方。在歷史上，歷代王朝統治的官僚建制都只到縣，縣以下的大片地區並沒有設立行政機構，因此墟市即現今鄉鎮所在地在當地的鄉民社會中居於特別重要的地位。另一方面，以往的歷史學家多以府、州、縣以上的歷史為研究對象，而人類學家則大都在自然村落做參與觀察，鄉鎮這一級剛好介於兩者中間而被忽略了。^①我們在調查時盡可能全面了解各方面的信息，包括自然環境、物產資源、民情風俗、墟市貿易、婚姻網絡等等，以期從總體上加以把握。與此同時，又特別注重對宗族問題和神明信仰加以考察。因為透過對某個宗族的研究，可以較清楚地了解當地的人口來源、土地開發、社會發展以及該宗族的內部結構等等。而神明信仰往往是超出宗族之外的，對神明祭祀網絡加以考察，可以知道當地宗族社會是怎樣組織起來的，如何進行運作，其內部有甚麼規律等等。以下就以這兩個方面為主綫，結合田野調查所得的初步認識作一些論述。

客家先民作為一個移民群體，其遷入贛南、閩西、粵東山區起源較早。大致在唐代以前，就有零星的漢人遷入了，而真正形成高潮則是在唐宋時期。據好友謝重光教授新近出版的一本專著：“自唐中葉以迄宋末，在贛閩粵交界的廣袤山區，有過五次大量接受外

① 參見勞格文：《中國農業社會的結構與原動力》（未刊稿）。

來移民的時段，按時間順序分別是唐中後期（主要在安史之亂後）、唐末五代宋初、兩宋承平時期的、兩宋之際、宋元之際。其中唐中後期主要是移民至贛南，宋元之際主要是移民粵東”。而閩西大量接受移民人口則以唐末至宋初、兩宋之際最為突出，其中北宋末期的崇寧元年至南宋中期的慶元年間，大約一百年左右，汀州的人口從81454戶增加到218570戶，實增了137116戶，增幅為168%。^①那麼元朝以後的情形如何？由於它已不是謝教授在書中所要解決的問題，因此並未詳述。

據《元史·地理志》載：元至元十五年，升汀州為汀州路，“戶四萬一千四百二十三，口二十三萬八千一百二十七。”^②按此記載，可見元朝初年汀州人口減少甚多，由原來的將近22萬戶減到4萬餘戶，減少了80%以上！^③元朝蒙古勢力的南下確對客家社會造成很大影響，但是否真的人口減少這麼多是值得考慮的。我們在調查中特別注意了解每個宗族的遷出地點以及至今繁衍的代數，現列表於下：（見下頁）

從表上資料可見，在龍岩五個客家縣中，這些調查到的宗族絕大部份都已繁衍了20多代，最多的達30代，少的也有17代。繁衍到30代的宗族大都是南宋末年或宋末元初遷來開基的。如連城張氏（居朋口鎮張家營）據說是南宋淳熙元年從南京遷入的；居住在朋口的傅氏，其始祖亦說是南宋末年追隨文天祥抗元到連城而在傅家牆開基。至於28代以下的大多數宗族，幾乎可以肯定大部份都是元朝才遷入開基的，尤其是28至25代這一段更是如此。因此可以看出，元朝是閩西許多宗族遷移開基的重要時段。

① 謝重光：《客家源流新探》，第二章第一節。福建教育出版社，1995年。

② 《元史》，卷六十二，地理志（五）。按，上引人口數很難確定就是至元十五年的數字，姑以元初視之。

③ 如果按人口計算，南宋開慶年間為534890人（胡太初《臨汀志·戶口》），至元初減為238127人，大約減少了55%。

縣 份	鄉 鎮	姓 氏	遷自何地	至今幾代	開基時間
永 定	古 竹	蘇 江	同 安 上 杭	28 29	元 初 元 初
長 汀	涂 坊 童 坊	涂 彭	長 汀 寧 化	28 28	元 初 元 初
上 杭	白 砂 官 莊	袁 傅 藍	舊 縣 太 拔 長 汀	24 25 25	明 初 元 末 元 末
武 平	永 平 東 留	方	江 西	24	明 初 宋 末 元 末 明 末
		廖	上 杭	28	
		劉	江 西	27	
		朱		25	
		王	武 東	23	
		鐘		24	
		何	永 平	26	
		雷		28	
		邱	上 杭	21	
連 城	宣 和 朋 口	劉		17	宋 末 宋 末
		陳	上 杭	24	
		吳		28	
		曹	長 汀	27	
		黃		27	
		巫		28	
		張	南 京	30	
		傅		30	
		項		24	

按：以上繁衍代數自當地開基祖算起。

再從遷出的地點看，這些移民除了個別來自江西或其他地方外，其餘絕大部份都是在閩西內部流動遷徙。也就是說，這些宗族大部份都不是剛從外省遷入的，而是在閩西地區經過再度遷移開基才發展起來的。元朝勢力南下，由於實行野蠻的屠殺政策，所過之地“成墟”，“其閩、贛、湘、粵邊境，毗連千數百里之地，常有數十里無人烟者，於是遂相率遷居”，往更邊遠的山區避難。^① 因此《元史》所載的人口數並不能反映當時的實際情況，而只能說明由於元軍南下，各地居民紛紛逃亡避難以致使官府掌握的人口數銳減。^②

元朝在閩西客家發展史上是一個重要的歷史時期。一方面，此時人口大量遷往內山，促進了山區土地的開發和經濟發展；另一方面，移民人口的進一步流動遷移，亦促使漢人與土著居民的迅速融合。我們在調查中發現，從元朝或者宋末元初開始，閩西各姓的族譜幾乎都是用“郎”和數字來命名的，如百一郎、千四郎、清三郎、三五郎、念六郎、萬一郎等等，而這種現象一直持續到明代中葉前後才消失，有的甚至延續到明末清初。永定縣湖坑鄉的《李氏家譜》對此有段論述：

按宋末元初時，人信僧，人死後稱為郎，以十、百、千、萬名之，故多棄稱。至明朝時方有字號，乃得分別而知，洪武帝之功德其不淺哉！

這段記載有兩點值得注意：一是提到當時“人信僧”。所謂“信僧”，在該《家譜》的另一處記載中卻說成是“師巫”，該《家譜》云：“以上祖公俱在大元之世，其時俗重師巫，盡皆以郎為名，混同莫辨”。另一是講到“人死後”才稱為郎，“以十、百、千、萬名之”。其實這種風

① 徐旭曾：《豐湖雜記》，原載《和平徐氏族譜》，現已轉載於《客家》1995年第2期。

② 元初人口數銳減，除了以上探討的原因外，似乎也有統計方面的因素，因為這時期全國人口戶數都普遍下降，顯然也是個全局性的問題。

俗在現在的閩東、浙南等地畚族中仍然存在。^①因此有的論者認為這是早期客家地區的漢人受畚族文化的影響。^②不過，這裡需要補充的是，除了說漢人受畚族的影響之外，還應看到當時普遍存在着“人信僧”或“俗重師巫”的歷史背景，也就是說它是一種帶有時代特征的社會文化印迹，而這種現象的消失一直要到明代中葉前後，從那時開始社會文化才出現較為明顯的變化。

與這種現象相一致，是這時期畚族居民被大量同化。隨着漢族移民的相續遷入，一些畚族離開了原來的居住地而向其他地方移動。如上杭縣官莊鄉等地的藍姓畚族，他們原來居住在長汀縣濯田鄉一帶，從元末開始就移往武平縣的大禾、上堡以及上杭縣官莊、廬豐等地。從明朝初年開始，在上杭官莊的藍姓畚族已明顯趨於漢化；而在廬豐的一支則從五世祖以後（即明代中葉）亦逐漸與漢人結合。在武平縣東留鄉居住的雷姓居民，據說他們早年是從寧化（一說上杭）遷來的，至今已 28 代，而他們從七世祖開始就改用字號命名，明代中葉以後便與當地的朱、謝等姓通婚，並逐步建立起密切的交往關係。

除了大部份畚族在原住地被同化之外，這時也有一部份畚族開始從閩西、粵東等地遷出，前往福建東部或浙江南部居住。據《畚族社會歷史調查》一書所載的調查案例，現在居住在閩東、浙南的畚族都是明清時期才從閩西或廣東的鳳凰山等地遷出來的。也就是說，這批畚族的外遷與原住地畚民的被同化，幾乎就是一個事情的兩個方面，它們與“郎”字命名方式的改變相聯系，可以看出明代中葉前後在客家發展史上是一個重要轉折點。在此之前，整個社會尚處在組建之中，漢族與畚族之間的融合正在進行；而在此之後，

^① 參見《畚族社會歷史調查》，福建人民出版社，1986 年；蔣炳釗：《畚族史稿》，廈門大學出版社，1988 年。

^② Chang Wing-hoi (陳永海)，"The Deline of Ordination and the Emergence of the Hakka Lineage in Changle County"，載《國際客家學研討會論文集》，1994 年，香港。又參見李默：《梅州客家人先祖“郎名”、“法名”探索》，載《客家研究輯刊》，1995 年第 1 期。

民族融合的過程基本結束，社會文化出現了以漢文化爲主體的時代特徵，標志着客家社會進入了一個新的歷史發展階段。

二

漢族移民大量遷入客家地區始於唐宋，而元軍的南下打斷了許多宗族的自然發展進程，有不少人在戰亂中喪生，有更多的人再度遷移開基，因此現在客家地區相當古老的宗族并不多見，最大量的是繁衍到 30 餘代或者 20 幾代以上的。這些宗族經過了數百年的發展，大都已形成相當完整的宗族社會。

客家宗族社會最顯著的特徵，是地緣與血緣的關係仍結合得十分緊密。一個宗族就是一個小社會。在一個充分發展起來的宗族內部，往往有許多不同的支派（稱作“房”），每個較早分枝的支派都有自己的住地，形成自然村落，而幾個自然村落聚合在一起，就構成了一個宗族的居住範圍。

宗族是由同一血緣關係的男性繼嗣群聚合而成的，因此對祖先的崇拜便成爲維持宗族內部團結的基本要求。在歷史上，客家的祠堂甚多。有的宗族除了總祠之外，還有許多不同層次的分祠。有的雖然沒有總祠，但亦建有各房頭祖的祠堂，並共同以“始高曾祖”作爲祭祀的對象。閩西客家地區的祠堂大都建於明清時期。廈門大學陳支平教授在他的論著中說：明代中葉以後，“福建民間家族的祠堂建造，進入了繁榮時期。”他特別舉了閩北若干家族爲例，說明民間家族祠堂的建立一般都在明中葉至清末這一段。^① 孔永松教授在他的新著中也談到，明代中葉是客家社會宗族制的發展時期。^② 從閩西各縣的調查來看，情況亦是如此，尤其是清代乾隆年

① 陳支平：《近 500 年來福建的家族社會與文化》，第 36—38 頁。三聯書店上海分店，1991 年。

② 孔永松、李小平：《客家宗族社會》，第一章第二節。福建教育出版社，1995 年。

間，各姓氏建造的祠堂特別多，因為這時期是閩西社會經濟迅速發展的重要階段。

隨着宗族社會的發展，宗族制度也不斷完善起來。尤其是在一些較為發達的宗族內部，不僅建有祠堂，還編修族譜，設立墟市，建造各種各樣的廟宇、書院等等，如上杭縣白砂鎮袁、傅兩姓就是一個顯著的例子。袁姓和傅姓都是從上杭縣其他地方遷來的，至今已繁衍 20 多代。在這兩個姓氏的居住區內，各建有好幾座祠堂和廟宇。有的祠堂、廟宇是全宗族共同所有的，有更多的祠、廟則僅屬於某個房頭所有，代表的是某個“鄉”（即自然村）族眾的利益，它們與宗族內部的房派分支結合起來，形成了一個相當完整且層次分明的民間信仰體系。另一方面，在這兩個宗族的居住區內還都設有墟市，建立書院，並且都有一座廟宇是與外姓合建的。族人正是通過血緣紐帶、經濟關係和神明信仰，把宗族內部各個不同房派的成員聯繫起來，同時又通過墟市貿易、婚姻網絡和神明信仰等等，與外界進行溝通、交往，發揮着整體性的功能。

當然，並不是說每個宗族內部都有如此完整的構造。有的宗族雖然也建有許多祠堂和廟宇，但他們的廟宇都屬於全宗族共同所有，並沒有主次之分。有的則僅有祠堂而沒有廟宇，他們的神明祭祀活動是與其他姓氏聯合在一起的。但不管怎樣，每一個宗族都有自己的祠堂則是肯定的，因為如果沒有共同的祖先崇拜，這個宗族也就很難維係下去了。

族人祭祀祖先必須有田產，客家人把祭祀用的田產稱作蒸嘗田，也叫祭田。在歷史上，閩西的蒸嘗田很多。據 1950 年福建省農民協會調查：以前閩西、閩北地區宗族共有的田產一般佔田地總數的 50% 以上，有的地方甚至高達 60%，而沿海地區則只佔 20% 到 30% 而已。^① 嘗田的設立一般是伴隨着分家過程實現的。如一個祖

^① 1950 年福建省農民協會調查報告，載華東軍政委員會土地改革委員會編《福建省農村調查》，引自陳支平《近 500 年來福建的家族社會與文化》，第 63 頁。

先留下他的遺產，後代子孫在進行分家時，往往要先抽出一部份作為公田，用以祭祀祖先，其餘再按房圖分下去。這些被預留出來的田產一般是採取輪種輪收的方式。以後有的子孫發達起來，也會再捐贈一部分田產進入祭田。而隨着宗族的不斷繁衍，以分家方式設立起來的祭祀單位就越來越多，宗族內部共有田產的規模也就日益增大。

但是，除了這種通過自然分枝過程建立起來的祭祀單位之外，在客家宗族中還有一種組織形式，即通過族人自願集資入股而設立起來的祭祀公嘗，這種組織形式一般被稱作“會”或者“社”，永定縣稱為“季會”，又簡稱為“季”。如該縣古竹鄉高北村的《江氏家譜》里，就保留有十八世祖江永平遺下的季份如下：

計開永平公太存衆季份列後

- 一、心田公、分平公新祖祠正月初一題名季一股。
- 一、心田公、分平公、受鑾公墳前正月初一季一股。
- 一、心田公、分平公、百八郎墳前清明後十日季一股。
- 一、心田公、分平公、凌冲公墳前九月初四日秋祭季一股。

這些季會都是為祭祀某一世祖而設立的。永平公生活於清朝乾隆年間，可見它們的設立亦當在此時。而永平公去世後，他所擁有的股份就由後代子孫去繼承。同樣的，在離古竹不遠的湖坑鄉奧杳村，那里的吳氏族人也成立了不少以祖先名義設立的季會。如該村一座廟宇（稱“保安堂”）^①內刻有“吳興榕季喜出簷石天井全完”等字樣，這個季會是為祭祀吳興榕而設立的。在離保安堂不遠的遠昌橋頭，還有一塊立於乾隆二十七年的題捐碑，上面記載的吳氏季會更多，有“興榕季”、“福榕季”、“孝義季”、“呂榕季”、“聰慧季”、“追遠季”、“潭波季”、“貞元季”、“簡公季”等等，這些季會不僅用於祭祀祖先，也參與修廟、建橋等活動。

^① 關於保安堂的情況，請參閱 John Lagerwey（勞格文），“The Li Lineage of Hukeng”，1994年12月香港第二屆國際客家學研討會論文。

季會是由族人自願集資入股而成的，因此它的股份可以被後代所繼承，也可以買賣。連城縣宣和鄉的曹氏契約里就有許多這種例子，下引一件：

立賣字人盛香，今來賣到祖堂小清明社四朋一分^①
廷綱名下，今托中送與秉彝身邊出首承買，當中面議銅錢
伍百伍拾文正。自賣之後，任憑買主前去分胙與席改名。
立賣會字為照。

光緒辛卯年八月廿日立賣會字人盛香親筆(畫押)

在 見 人各孜(畫押)

除了買賣之外，這種社會的股份(即會份)也可以被用來當抵押品，出現在錢財借貸的場合：

咸豐拾壹正月廿四日各昌公借至大錢本伍百文，立
有借字壹紙。子英公祠社會第伍朋有和達名字為當。

本敬伯公社

上引這件契約是咸豐十一年曹各昌向“伯公社”借錢 500 文，用自己持有的“子英公祠社會第五朋”股份當抵押品。

值得注意的是，這種以合股方式成立起來的社會或者季會，在同一個宗族內與按自然分枝過程建立起來的公嘗是并行不悖的。也就是說，在一個宗族內部，即有由分家自然形成的祭祀組織，也有由一部份人集股而成的祭祀組織，這兩種組織同時存在，都是宗族內部聚合人群的一種組織形式。

但另一方面，這兩者又有根本的區別。以自然分家形成的祭祀組織，它是伴隨着宗族內部不斷的分枝過程而實現的，因此是自上而下的一種人群組合。一個祭祀組織一旦成立，它派下的成員就自然成為其中的一員，他們在理論上擁有分享該祭祀公嘗利益的權利，同時也要承擔祭祀祖先的義務。而隨着宗族內部貧富差別的擴

^① “朋”是會(或社)底下的一個單位。往往一個會(或社)分成若干朋，朋下面再分成若干份。在連城、武平、長汀、寧化、清流等縣的社、會資料中，朋又被寫成棚、棚、筵，極不統一，份又被寫成分，如上述的“四朋一分”即是其例。

大，階級對立加深，族內的各種祭祀公嘗往往掌握在少數實力人物手中，一般成員實際上很難對這些產業作自由的處分。與這種組織形式相反，以集股方式成立起來的祭祀組織，它是由族人自願出資集合而成的，是一種自下而上的組合形式。這種祭祀組織更帶有經濟互利的性質。其成員資格的認定就是以是否出錢為標準，有出錢的有份，沒有出錢的無份，出錢多少決定着股份多少，也就是今後“分紅”的多少。因此，這種合股而成的股份可以被後代所繼承，分家時也作為產業的一部份，也可以自由的買賣、轉讓、抵押等等。如果說按分家自然形成的祭祀組織，它是建立在血緣關係的基礎上，更帶有強制性；那麼以合股方式設立起來的祭祀團體，則是在血緣關係基礎上按照經濟原則組建起來的，更帶有自願性。

臺灣學者在研究島內移民社會時，很早就發現存在着這兩種不同的祭祀組織。人類學家莊英章、陳其南等教授還提出“鬮分字宗族”（又稱小宗族）與“合約字宗族”（又稱大宗族）來分別代表這兩種不同的組織型態，並且指出：“合約字宗族”是以“唐山祖”為奉祀對象的，它是由幾個不同支派的成員合股而成，一般出現在移墾社會時期，因此從它的設立過程和分配制度上的特殊性看，“實表現了臺灣做為一個移民社會的特質。”^①大陸學者在研究福建家族社會時也注意到了這種合股的祭祀組織的存在。如陳支平、鄭振滿教授在他們的著作中都提到了它，而鄭振滿教授還進一步使用了“合同式宗族”的概念來區別於其他不同類型的宗族組織，並對它們進行理論上的探討。^②不過，這裡需要強調的是，所謂“合同式”組織在大陸和臺灣是既有聯系又有區別的。它們的共同點在於都是一種祭祀祖先的組織形式。不同點是：大陸宗族用它來祭祀歷代

① 參見莊英章、陳其南：《現階段中國社會結構研究的檢討：臺灣研究的一些啓示》，載《社會及行為科學研究的中國化》，臺北，1982年。莊英章、周靈芝：《唐山到臺灣：一個客家宗族移民的研究》，載《中國海洋發展史論文集》，臺北，1984年。此外，還有其他論文，恕不一一舉列。

② 陳支平：《近500年來福建的家族社會與文化》，第70—71頁。鄭振滿：《明清福建家族組織與社會變遷》，湖南教育出版社，1992年。