

# 绪 论

## 当代华南的宗族与社会发展\*

宗族的研究，一直是学术的热点，也是政治家们关注的焦点。综观 20 世纪的研究，已取得了丰硕的成果。尽管在不少问题上还存在很多争议，但也基本达成了一些重要的共识。在时间上，宗族的发展经历了一个长期的历史过程，其达至鼎盛是在明中叶宗族庶民化以后；在地域上，宗族的发展很不平衡，总的来说在江西、广东、湖北、福建和浙江等江南、华南地区比较发达，而在秦岭黄河以北则要薄弱一些；在功能上，长久以来宗族都是乡村治理的重要力量，为乡村地区的政治稳定和社会发展发挥着不可替代的作用。

### 一、宗族研究概述

学术界为什么关注宗族？首先，宗族作为中国传统社会的基本单元，尤其是在宋明以后，具有相当全面的社会功能，构成整个社会结构的基础。“在广大农村中，宗族制是与里社保甲并行的血

\* 本章撰写人为周大鸣（中山大学人类学系主任、教授、博士生导师）

缘组织，两者相辅而行，在地方上形成二元性的基层组织”<sup>①</sup>。同时，宗族组织及其规范与中国封建社会里的正统文化——儒家文化又具有高度的、内在的精神与逻辑的合一性。因此宗族及其相关问题便成为学术界研究中国社会的一个重要切入点。

其次，20世纪以来，宗族历经批判与打击、摧毁、销匿、复兴几个阶段，时至今日仍旧发挥着一定的乡村整合功用。虽然其性质与封建时代相比已发生了质的变化，但作为一种乡村非正式权力形式，有必要弄清其中的来龙去脉，从而才能更好地引导它，也才能更好地促进中国全面进入小康社会的建设。

第三，宗族研究众说纷纭，莫衷一是，甚至在一些大的问题无法形成共识，这在理论和实践上都是不利的。本书虽不能毕其功于一役，但对于华南宗族的变迁与发展的研究，亦可在此做出些许努力。

### 1. 关于宗族界说

#### (1) 概念与构成

“宗族”一词出现很早，而且“宗”和“族”具有不同的含义。根据班固的《白虎通》说：“族，族者何也？族者，凑也，聚也，谓恩爱相流凑也。上凑高祖，下凑玄孙，一家有吉，百家聚之，合而为亲，生相亲爱，死相哀痛，有合聚之道，故谓之族。说‘宗’，宗者何谓也？宗者，尊也。为先祖主者，宗人之所尊也。礼曰：宗人将有事，族人皆侍。古代所以必有宗何也？所以长和睦也。大宗能率小宗，小宗能率群弟，通其有无，所以统理族人者也。”

现代关于宗族的概念主要有这么几说：

徐扬杰先生认为，家族与宗族是一回事。“简单地说，家族或宗族，就是同一个男性祖先的子孙，若干代聚在一起，按照一定的

李文治、江太新：《中国宗法宗族制和族田义庄》，北京：社会科学文献出版社，2000年版，第28页。

规范，以血缘关系为纽带结合而成的一种特殊的社会组织形式。<sup>①</sup>“家族又称宗族、户族、房头，古书中又常常直接称为族、宗，称家族成员为族人、宗人。”（徐扬杰：《中国家族制度史》北京，人民出版社，1992年 第4页）

冯尔康先生认为：所谓宗族，是由有男系血缘关系的各个家庭，在宗法观念的规范下组成的社会群体。我国的宗族有五个特征：一、传世久远；二、形态多变；三、成员日众；四、功能转换；五、影响深远。<sup>②</sup>宗族有4个要素：一、男性血缘系统人员关系；二、家庭为单元；三、聚族而居或有相对稳定的居住区；四、有组织原则、组织机构和领导人进行管理。

按照华琛的观点，宗族与氏族的基本区别：一是宗族有明确的继嗣关系，确知其直系祖先是谁，而氏族的继嗣关系不清楚，其祖先往往是神话人物。二是宗族的成员只有在族内出生者才能成为宗族成员，氏族只接受团体成员，一个团体加入氏族是自己选择的结果。<sup>③</sup>

陈其南先生认为：“宗族的‘宗’字，用今天的人类学术语来说，就是‘descent’，而‘族’即为具有共同祖先指称（identity）的一群人，之谓，实际上即是今天吾人所谓群体或团体。‘宗族’之称不过是说明父系继嗣关系，即所谓‘宗’所界定出来的群体。”<sup>④</sup>

程德祺先生也认为宗族是“介于氏族和家族之间的社会亲族组织，在相当发展的原始母系社会里就有可能存在了……我们认

徐扬杰：《宋明家族制度史论》中华书局 1995年版 第1页。

冯尔康、阎爱民：《中国宗族》广东人民出版社、华夏出版社 1996年版 第1页

③ 华琛（J. Watson）：《中国宗族再研究——历史研究中的人类学观点》，《广东社会科学》1987年第2期 第70页。

陈其南：《家族与中国社会》北京 联经出版公司 1990年版 第217页。

为母系的这种亲族集团也可以称之为宗族。’<sup>①</sup>

李文治、江太新先生认为：“宗族制是一个以血缘为核心的家庭共同体。这个共同体包括三个组成部分，一个是以孝悌伦理为主的思想意识结构，一个是实现孝悌伦理的组织机构，即设置族房长、建祠修谱、制定族规，借以宣传孝悌、实现睦族、约束族众；一个是为聚合族众追宗祭祖而设置的祭田，有的族性还置有贍给族众的族田。”<sup>②</sup>

不同的界定还有很多，在此就不一一列举。本课题在调查时，主要根据五项指标来判断宗族是否存在：有共同的血缘关系、居住于特定区域内、拥有共同的财产（如宗祠、义田或学田）、有祖先崇拜仪式、宗族观念。

## （2）宗教的性质

宗族具有消极、反动性。严复曾在译《社会通论》时认为当时的中国终于进入军国社会的阶段，属于七分宗法、三分军国性质的国家。日本著名学者沟口雄三在对此问题考察后指出：“严复自己在序言中也将宗法与封建合在一起使用，自那以后，将封建社会等同于宗法社会，并看做是历史发展中一个落后社会的认识得以迅速扩散。”后来的新文化运动主将陈独秀也持此观点。<sup>③</sup>

宗族具有特殊的等级性和阶级性，是中国革命的对象。毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中指出：“中国的男子，普遍要受三种有系统的权力的支配，即：（一）由一国、一省、一县以至一乡的国家系统（政权）；（二）由宗祠、支祠以至家长的家族系统（族权）；

程德祺：《原始社会初探》北京中央民族学院出版社1988年版第168~169页。

李文治、江太新：《中国宗法宗族制和族田义庄》北京社会科学文献出版社2000年版第27页。

常建华：《二十世纪的中国宗族研究》，《历史研究》1999年第5期第140~141页。

(三) 由阎罗天子、城隍庙王以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇上帝以至各种神怪的神仙系统——总称为鬼神系统(神权)。至于女子除受上述三种权力的支配之外,还受男子的支配(夫权)。这四种权力——政权、族权、神权、夫权,代表了全部封建宗法的思想和制度,是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。”在宗族制度制约下的尊卑长幼伦常关系就是具有等级性的血缘关系,由于披有血缘关系的外衣,被认为是合理合法的,掩蔽在这种等级制之下的便是阶级关系。

上述认识一直影响至今。“当前农村宗族活动对于农村财力的消耗,将给农村自身发展带来何种影响是值得研究的。宗族活动显然不是农村现代化经济建设中必不可少的因素……对于那些宗族活动较为活跃而经济发展又较为落后的地区,应当使农民认识到,在经济发展的较高层次上保存文化的传统,才符合他们的最大利益。”<sup>①</sup>

与以上观点否定宗族的看法不同,20世纪初也有利用宗族实行地方自治的主张,如民权论者何启在《新政变通》(收入《新政真诠》,1901年)中说:“绅耆父老无官之名,但有官之实,这就是族治。”后来孙中山在《三民主义》也将宗族结合为纽带的“国族”的统一作为国民的具体形象,把宗族作为民权的基础。

本书认为,宗族是一种适应能力很强的社会组织,宗族理念早已内化为汉民族精神的一个组成部分,并不会因为经济的现代化或变迁而消亡,同时宗族制度自身的复原力很强,它可能会在酷烈的运动中被压制的无声无息,但绝不会被彻底摧毁,一旦环境许可,其又会顽强地展现其生命力,因而应对其做出一分为二的分析。

钱杭、谢维扬:《传统与转型:江西泰和农村宗族形态》,上海:上海社会科学院出版社,1995年版,第308~309页。

### (3) 宗教的功能

不管如何界定宗族的性质 这一点是确证无疑的 在中国漫长的封建社会历史中 宗法宗族制是国家统治力量的有机补充 在某些历史时期 对稳定封建统治秩序、传承儒家文化起着相当大的作用。从明清时代尤其是清代各个族姓所制定的族规宗约来看,其“不只限于提倡孝敬尊长、和睦乡里致力于维护宗族内部的封建伦常关系 还进而令族众遵守封建法纪、完纳国家赋税 以实现维护封建统治的目的。”<sup>①</sup>

林耀华先生曾在《义序的宗族研究》一书中 运用功能主义理论对宗族之所以有此功能的原因作了分析。他把宗族作为一个功能团体 从祠堂入手 认为“宗族组织 原为家族组织的伸展 宗族的祠堂 原为家族祠堂的伸展 家族的祠堂 原为家族的宗教机关;家族渐渐发展到宗族 祠堂也渐渐的扩张 为社会的、经济的、政治的、教育的机关了。”<sup>②</sup>

20 世纪 80 年代以来 随着宗族组织的复兴 有的学者视宗族为社会对立物 以分析宗族的负面影响为主 有的视宗族为中性社会组织,对其功能做正负双重性质的评价。本书认为宗族的现代功能至少有以下几点 从政治角度而言 宗族的存在为农民利益的反映与表达提供了一个新的渠道 从社会生活角度而言 农民往往能够通过宗族的重建感到一种特殊的心理满足和文化满足,这对于舒缓社会性的紧张 稳定地方秩序和人心 稳步实现乡村现代化具有积极的意义 从经济角度而言 宗族的复兴会促进乡村的互助合作 从组织角度而言 宗族与村委会非但不会必然构成冲突 如果处理得当 两者可以产生互强的作用 另外宗族力量的复兴 还

李文治、江太新:《中国宗法宗族制和族田义庄》北京 社会科学文献出版社 2000 年版 第 22 页。

② 林耀华:《义序的宗族研究》北京 三联书店 2000 年版 第 266 页。

可为解决乡村治理中的一些棘手的难题提供充分的协助。

当然 不容否认的是 对待宗族的力量还必须给予必要的监督和适当的引导 但首先应明确 宗族的复兴已经显示出其是可资利用的力量，我们就应当加以充分的利用，而不是粗暴的干涉或取缔。

## 2. 宗族的演变

宗族，作为社会的一种组织形式，大约在殷商时代就成熟了，到周代 其组织制度更加完善。虽然经历了几次波折 但宗族的历史与中国文字的历史并存。一般认为，宗族制度经历了四个大的发展阶段 春秋以前的宗法式宗族制度 魏晋至唐代的世家大族式的宗族制度 宋以后的近代祠堂族长的族权式宗族制度 近代以后平民式的宗族制度。从性质上看，宗族经历了从贵族组织向民间组织转化的过程 从功能看 宗族经历了从以政治功能为主到以社会功能为主的过程。

20 世纪的宗族演变可分为四个阶段：

批判与打击（1900 - 1947 年）：这一时期由于中国共产党还未在全国范围内夺取政权、实行土地改革，且由于抗日战争的特殊性，所以对宗族的态度还基本停留在理论批判和有限打击上。如五四运动、新文化运动前后 革命民主主义者和具有初步共产主义思想的知识分子对封建宗族制度的批判，中国共产党建党后及其在土地革命战争、抗日战争时期对宗族制度的批判和打击等。特别是中国共产党领导的各农村革命根据地没收祠堂族田、镇压族长族绅的斗争，给了宗族制度以极其沉重的打击。

摧毁（1947 - 1960 年）：这一时期中国共产党为了巩固新民主主义革命的胜利成果 在全国建立社会主义政权 乃至实现共产主义目标 便发动了一系列政治、经济和文化运动 先是 1947 - 1952 年全国范围内的土地改革运动 没收和征收了族田、祠堂 焚毁族谱 消灭了宗族制度赖以存在的物质基础 随后的“反霸”、“镇

反‘运动对宗族中的恶霸势力进行了镇压 阶级成分的划分使得在农村不再以宗族而是以阶级来区分乡民；尤其是后来的合作化运动和人民公社运动 人民公社所体现出的‘政社合一’经济组织与行政组织的合一 超越了血缘和地缘的界限 使国家的力量有力地渗入乡村 并有力地控制住了乡村 从而彻底地摧毁了中国的封建宗族制度。

销匿 1960~1980 年 )这一时期尤其是在‘文化大革命’期间，由于片面强调阶级斗争 不仅宗族销声匿迹 就连宗族的研究也陷入停顿状态。

复兴 1980 年至今 :20 世纪 80 年代以来 改革开放后政策的改变与控制的放松为宗族的复兴创造了相对密切配合的环境，家庭联产承包责任制的施行使得人们在从事生产活动时有了互助的要求 对于聚族而居的人们而言 同宗亲之间的互助显然比外姓人之间的互助来得更为紧密。温饱问题的解决和财富的增加使宗族的复兴有了经济的基础，对外开放与华侨返乡 客观上也加速了宗族的复兴过程。一句话，农村宗族经过 30 年被打击、压制而销声匿迹后 又重新活动 主要表现在祭祖联宗、编撰族谱、修建祠堂、组织乡俗活动、控制社区秩序等等。

### 3. 宗族的分布

宗族分布极为广泛，英国人类学家伊凡 - 普里查德 Evans - Pritchard 在苏丹马努人 (The Nuer) 的研究中发现了宗族组织 并于 1940 年出版了《努尔人》 最终形成了世系理论——非洲宗族模式 (Lineage Model)。英国人类学家弗里德曼 (Maurice Freedman) 于 1958 年出版了《中国东南的宗族组织》一书 利用中国的宗族研究批评伊凡 - 普里查德的观点，从而引发了中国宗族研究的热潮。同时在弗里德曼之前 就有美籍教授葛学溥 (Daniel H Kulp) 对华南宗族、林耀华先生对东南宗族、日本满铁对华北宗族的调查与研究。新时期以来对宗族的研究范围与领域更为广阔。其中钱宗

范、梁颖等著《广西各民族宗法制度研究》一书论述了汉、壮、瑶、苗、侗、仫佬、毛南、回、京、彝、仡佬、水诸族的宗法制度。从学者们对中国的宗族研究中可看出宗族不仅存在于汉族中而且存在于多民族中如土家族、东乡族、回族、撒拉族、壮族等显然宗族不仅仅是“汉学人类学”的范畴有必要进行多民族的比较研究。

#### 4. 宗族的研究内容及范围

宗族的研究内容及范围大致可以分为二类：一类是宗族史与宗法制度的研究这在冯尔康等著的《中国宗族社会》一书中有概述列举了1929—1992年出版的30种著作并将研究分成5个方面即研究宗族与政治、宗族与社会、断代宗族史、宗族发展变化规律以及研究法；<sup>①</sup>常建华先生《二十世纪的中国宗族研究》（《历史研究》，1999年第5期）对此论述的也较为详备。另一类是新时期以来学者们对当代宗族复兴的调查与研究。内容主要是围绕宗族的现代功能既有宏观论述、也区域和个案的调查研究涉及的学科范围有政治学、经济学、历史学、社会学、人类学等侧重点、看法也各不相同有肯定的、也有否定的。在中华学术期刊网上检索宗族的文章从1984—2002年有417篇。代表性的专著如王沪宁《当代中国村落家族文化——对中国社会现代化的一项探索》，钱杭、谢维扬《传统与转型 江西泰和农村宗族形态》等。

#### 5. 宗族的研究方法

关于宗族的研究方法有考古材料、文献资料分析法、历史分析法等。在此还应值得一提的是阶级分析法和文化人类学的主位法。

阶级分析法。宗族作为一种带阶级性的历史现象，在分析时运用阶级分析法也无可厚非。但阶级分析法并不是研究宗族的惟一性方法尤其是针对时下的宗族复兴现象更不能套用阶级分

<sup>①</sup> 冯尔康：《中国的宗族社会》浙江人民出版社1994年版。

析法简单了事。我们的主张是具体问题具体分析，不排除也不盲从阶级分析法。

文化人类学的主位法。一是方法独特 不同于以上几种 它把研究对象移到主位 把当事人的描述、分析作为判断的标准。另一是以往的宗族研究很少采用这一方法，因而运用起来便为学者们所称道，本书正是采用了此种方法，并把它与人类学的传统方法——参与观察法有机地结合起来 本书的多个调查地 研究者本人都做过长时期的多次调查，一些调查地调查员们还住过半年之久。

## 二二、本研究的构架和选点

从上可看出 宗族研究是个复杂的、系统性的课题 且前人的研究已颇有成果。为了免于拾人牙慧 自己有所心得 本研究在目标上力求突出三个特点 追踪性、全面性与现实性。

本研究地域上集中在广东，也涉及华南其他地区。这些地方是宗族势力强盛地区，百年来一直都有学者研究。20 世纪初有美国教授葛学溥、中国学者罗香林等 中期有杨庆堃等，1980 年以来有叶显恩、陈支平等 研究可谓是年代久远 历史跨度大。今天重新对这一地区的宗族进行追踪研究，无疑可将现时性与历时性相结合 做到以今观古 以古喻今。另外本研究虽以客家宗族为研究对象，但内容全面，且突出的都是当今中国所面临的现实问题，如村民自治、族群变迁、经济发展、文化保护与传承等 这也是以往研究所无法比拟的。

为了达到研究目标，本研究确立了这样的研究构架：

研究缘起 宗族的复兴→祭祖联宗、编撰族谱、修建祠堂、组织乡俗活动、控制社区秩序等→不同的看法→赞同或否定→如何做出正确的分析与评价；

调查分析：宗族的整体描述与全面认识→内容→宗族与乡村政治、乡村经济、村落文化、族群关系、乡村社会变迁→途径↑方

法：文化人类学的主位法、参与观察法及其他；\ 选取调查点及研究人员 广东、江西等 训练有素的人员 相关讨论与结论→形成对宗族与社会发展的看法。

选点上 主要集中在以前有学者研究过的宗族村落 以做到今古对照、追踪研究。如凤凰村 20 世纪初美国教授葛学溥曾研究过 他当时认为该村是个单一宗族聚居地 是单姓村 但经过重新研究却不是 实际上村落居民分属四大姓 这样研究就有了矫枉之功用。南景村原名鹭江村，现是广州市海珠区凤和行政村下属的一个自然村，1948 - 1951 年间 扬庆 教授曾带学生在该村做了长期的调查 并写成了专著《向共产主义过渡早期的一个中国村庄》（*A Chinese Village in Early Communist Transition*）从而使南景村在很长一段时期内成为国外学者了解中国社会的窗口。自改革开放以来 随着珠江三角洲都市化进程的推进 南景村如今已成了都市里的村庄 对该村的追踪研究 既可了解半个多世纪以来乡村宗族的变化与发展，也可成为国外学者对中国社会有新的认识。至于研究的其他村庄，以前的学者都有不同程度的涉猎。

由于宗族与族群的关系是课题研究的重头之一，而广东又是客家人最多的省份 他们来到广东后 就聚族而居 其生活的区域包括粤东北山区、粤东、西一部分丘陵地区 珠江与韩江两个三角洲等地 我们分别在这些地方选了调查点 涉及广东华文、丰顺、揭西、台山、惠阳等多个县市，以对宗族互动与发展有个全面的了解。

与此同时，本研究还有意识地在江西等地选取了调查研究点，做到了以外观内，这就首先在地域上突破了纯粹广东地区宗族研究的局限性。

另外 研究人员选取上 鉴于乡村宗族研究的难处 如语言、情感、心理、理解上的难处 我们特别选定了在人类学的理论知识与田野调查方面训练有素的人员，他们有的有土生土长的生活经历，有的长期从事客家研究。即便如此，我们还要求研究人员多次深

入调查地 或在调查地住上一年半载 以更好地进行参与观察、深层描述与理解。

基于以上几个方面，我相信我们的调查已取得了预期的成效。

### 三、本书内容简介

本书在内容与体例上 是以人类学田野调查报告为基础 立足于华南地区 关注宗族结构与乡村政治、宗族与乡村经济、宗族与村落文化、宗族与民间信仰、宗族与族群关系、宗族与社会变迁等诸多问题，从不同视角、不同方法考察华南地区的宗族历史与特点 进而针对 20 世纪 80 年代以来宗族的复兴与乡村管理等问题，对当代华南的宗族与社会发展进行深刻反思和严肃审视。

第一章《宗族复兴与乡村治理的重建》。作者首先简略介绍了建国后宗族的发展历程 从历次政治运动对宗族的冲击 造成宗族的衰落乃至瓦解 到改革开放后宗族的复兴 作者认为这有其内在关联。因为社会成员可以从宗族中获得物质的充足和精神的满意，只要环境许可宗族便会重生与发展。特别是从解放后我国乡村治理陷入困境的情形来看 这既有政府的因素 也有村干部与农民的因素。因此宗族在当代的复兴并不能简单地视为社会文化的倒退、封建主义的复辟。事实上 宗族无论是在为农民提供表达自我声音的政治渠道 提供价值支撑 减少心理失衡 还是促进族内互助合作 加快乡村经济发展 抑或是承担社会事务 维护社会稳定 都可发挥特殊作用。因此在某种意义上 宗族的复兴对于乡村治理的重建具有重要意义。毋庸置疑，对宗族要给予必要监督与适当引导 任何对宗族问题采取回避、暧昧或者粗暴蛮横的态度与行为都是错误的。传统与现代化并非势不两立、非此即彼的关系，而应认真对待 不断调适 才能共进 在发展中解决问题。宗族复兴恰恰说明了我国现代化进程的艰巨与曲折。

第二章《宗族结构与村落政治 集权、分权以及自治》。中国传

统政治社会的二元结构造就了宗族组织的滋生与壮大，这是文章的立论基点。作者首先分析了宗族的内在结构，认为系谱关系是宗族构成的重要标志，无论是体现“长幼有序”的民居宅院，还是“崇本报先”的祖先崇拜以及庄严肃穆的祠堂等等，无不体现这种浓厚的宗族观念，并内化为宗族结构。而不同的村落形态其宗族结构与村落政治形式亦不同，作者分别以华南与华北地区已有的研究个案为例，进而分析归纳出两种模式：集权与分权、分权与自治，认为中国的宗族与社会是一种多维的、立体的互动关系，只有将其置于中国社会的整体结构、文化传统、制度体系以及群体社会氛围中，才能得出中国社会结构形成的客观而正确的认识。

第三章《宗族制度的变迁与调适——以潮州凤凰村为例》。凤凰村位于潮州的归湖镇，因人类学家葛学溥 20 世纪 20 年代的研究而闻名于世，成为汉族村落社区研究的典范。作者先后对凤凰村进行了多次回访研究，检验和修正了葛学溥的研究结论，提出了不少新的观点和看法，本章即是在宗族方面的研究成果。作者以确凿的材料认为凤凰村是以戴姓宗族为主体的典型的华南多姓村聚落，而非葛学溥所认为的单姓村，进而从血缘关系、居住区域、共同财产、祖先崇拜以及宗族观念五个方面勾画出凤凰村的宗族组织。当代凤凰村的宗族制度曾一度衰落，改革开放后又再度复兴，其兴衰现象使我们必须重新审视和认真反思以下问题：宗族的角色与特性、传统与现代化的关系、宗族复兴与当代农村政治、国家政权与民间力量消长等等。

第四章《宗族历史与族群互动：以丰顺县汤南镇罗氏宗族为例》。作者从政治人类学的角度，以实证性的田野考察为基础，对丰顺县汤南镇这一区域的诸宗族中选择两个对比点：属于潮汕族群的罗氏大宗族和属于客家族群的周边若干小宗族，采用共时性和历时性相结合的方法，对罗氏大宗族的内部房派关系如红白旗斗争、罗氏宗族与其他宗族的关系进行深入分析，展示出一幅在

不同历史时期内各宗族因生存的需要而不断分化组合的画卷，为进一步理解粤东地区宗族发展与族群互动提供了新的材料和思路。

第五章《宗族组织与权力结构的变迁：以广州南景村为例》。本章系对广州南景村的追踪研究，以宗族结构为研究主体，南景村为空间背景，从解放前、解放后和当代这三个时间阶段分析了非正式权力的民间组织与正式权力的国家政权的展演。解放前的南景村，父老会、自卫队、狮会、校董会、案兄弟构成了其权力结构。解放后随着国家政权深入到农村基层，农村开始建立党支部、民兵、妇女、共青团等组织，原先的权力结构自行崩溃。改革开放后，随着社会经济的发展和行政隶属关系的改变，南景村逐渐发展成“城中村”，形成村委会、居委会、外来工与出租屋管理小组三足鼎立之势，但地方组织仍有很强的适应能力，“都市宗族”的出现就是一个例证。南景村个案表明，村庄权力结构变迁是一个政治、经济、社会因素交织的复杂过程，小传统在大传统的冲击下不断调适而存在。

第六章《宗族冲突与族群意识：以广东四个客家村社为例》。家庭、亲属、宗族的认同对于族群的认同有很重要的作用。而族群意识很大程度上则由于不同族群之间或者同一族群内部的互相接触、竞争与冲突的过程上而得以激发。本章以广东五华、丰顺、揭西和台山这四个不同地理区域的客家宗族为考察对象，揭示宗族冲突与族群意识之间的内在关系。作者分析认为：第一，宗族冲突具有对内整合对外排斥的双重功能；第二，宗族观念和族群意识具有稳定性和延续性，不会仅仅因为其物质载体的消失而不复存在；第三，宗族冲突与国家政治的关系有其两面性，当宗族冲突不危及统治利益时，国家可能放任自流甚至加以利用，反之则会干预限制。

第七章《宗族发展与族群的文化整合：以丰顺县留隍镇溪九河

村为例》。粤东的丰顺县潮汕与客家族群并存 形成你中有我 我中有你的文化混杂区。因此对这两个族群进行透彻的研究是深刻认识粤东地区宗族与族群关系的关键所在。留隍镇九河村的郑氏宗族就是一个宗族文化与族群认同异化的典型个案。作者以郑氏宗族的历史与发展为主线，发现郑氏宗族原有的客家文化日渐萎缩 语言、建筑、风俗等文化特质均已潮汕化。认为九河郑氏宗族的这种族群认同异化和宗族文化变迁，其原因除了移民与当地人力对比悬殊之外，主要在于行政区划的隶属关系、通婚圈的变化、社会经济结构的变化以及潮汕人口的内迁 其中又以经济因素最具决定性。

第八章《宗族文化与族群认同 以丰顺县留隍镇溪北村为例》。该章与上一章为在广东丰顺县留隍镇进行的同一主题的田野考察报告。所不同的是，本章力图从族群的视野关注处于不同族群夹缝中的宗族如何生存、发展和演变？其宗族之间的关系如何？作者通过对留隍镇溪北村的深入调查 揭示出潮汕、客家两大族群共存于同一地理单元的村落格局 对潮客族群宗族的历史与文化、族群之间的边界性与族群互动等作了详细介绍。溪北的个案充分说明 族群的认同虽说是基于语言、族源、习俗、信仰等文化特质的认同，但族群是比较的产物，存在于与其他宗族族群的互动关系中。这种个体之间、宗族之间多层次、全方位的互动最后导致分别对于潮汕族群和客家族群认同的产生。溪北的调查还表明，这种经过认同与互动过程后的族群宗族关系呈现的是多种文化并行、多个族群并存的局面 而不是一方‘吃掉’另一方的同化现象。

第九章《客家民居与客家文化 以惠阳市崇林世居为例》。本章以惠阳市叶氏宗族的崇林世居为例，描述了客家传统民居的建筑、特点以及居于民居内的客家宗族社会与文化。叶姓于康熙年间从五华迁至惠阳，至嘉庆三年（1798）因叶文昭贩盐致富而建起高大结实的客家围屋——崇林世居。围屋为方形，由三层回形建

筑群和一座三进式祠堂组合而成，计有 9 厅 18 并 262 个房间 建筑面积 13826 平方米。建筑技艺精湛，装饰艺术高超，富含寓意，深受广府文化影响。居于围内的叶氏宗族重教兴文，重视对族人的道德规范教育。编有族谱 立有族规 重视对族人及房产、尝产的管理。围内的岁时节日、婚丧喜庆习俗中 尤以“哭嫁”最具特色。虽为地方大姓，却能与其他小姓和平共处。当与他姓发生冲突时 不是用强硬手段 而是通过官府协调解决。本章为了解客家传统文化与广府文化的互动关系提供了一个实例。

第十章《科举业与宗族发展：以乐安县流坑董氏宗族为例》。科举是唐宋以来中国传统社会国家选拔人才和社会成阶层上下流动的主要方式 也是传统宗族提升社会地位、控制地方资源的重要途径。本章以江西乐安县流坑董氏宗族为例，描述了宗族发展与科举业之间的互动关系。董氏自南唐定居流坑以来 不惜重金 建造书院 延师课子 设置学田 奖励读书 形成深厚的家学基础 注重学术交流，成为当时庞大的学术网络的组成部分。董氏子弟因此在科举考试中人才辈出，宋明时期共考中进士 42 人 其中文武状元各 1 人 特奏名进士 23 人 获仕籍者 200 余人 成为华南著名的“文献世家”。科举为宦者又反作用于宗族 他们倡建宗祠 修撰族谱 捐赠田产 制订族规家法 设置保甲 从组织、经济、精神等各方面增强宗族内聚力。宗族的每一次发展和健全 都是仕宦、尤其是注重封建伦理的“理学名家”起主导作用。董氏宗族因此得以聚居一村 以世家巨族的面目呈现于世。

第十一章《民间信仰与族群边界 以和平县李坑村为例》。自从挪威学者巴斯提出“族群边界”概念以来 推动了族群认同与互动的研究。族群边界不仅是地理边界，更重要的是文化心理边界。文化是维持族群边界的基础 如语言、宗教、服饰、宗族与姓氏、节日等。本章正是从民间信仰这一族群边界维持的要素的角度出发，包括分析李坑村宗族生活与结构、节日游戏等其他文化内容，

发现李坑村不仅存在着不同的宗姓氏族群体，而且还有着不同的信仰群体，如基督教信徒与民间宗教信众以及因特定节日举行的舞纸马和打香火龙活动竞赛的自然村落体。李坑村正是在这些文化符号下被归属于“族内人”和“族外人”、“本村人”和“外村人”、“教养人”和“读野书的人”等等群体，并在相互争斗、整合过程中实践着对不同群体的互动。

第十二章《契哥习俗的分析——以丰顺县八乡为例》。本章从广东省丰顺县八乡山区的一种婚姻形态——幼年婚（含童养媳婚和等郎妹婚）的介绍入手，指出幼年婚是 20 世纪上半叶客家山区农民的一种主要婚姻形式，其流行基于两个主要原因。继而引出一个新鲜话题——在山区传统社会，婚姻不美满者通过何种道路追求自己的幸福，他们表达反抗的形式何在？于是引出一度盛行于八乡的婚姻补充物——契哥风俗。作者在对契哥风俗客观描述的基础上，大胆和细致地探讨了契哥风俗的内在动力和外在引力。假设生物学原因具有内在的影响，山高、寒险、偏远、蛮荒的自然环境，宗族势力衰弱和政治斗争的鼓动是外在的影响。最后指出八乡契哥风俗的功能，强调了它的积极意义。

第十三章《经贸发展与宗族复兴——以乐安县流坑董氏及丰顺县汤南罗氏为例》。本章主要以乐安县流坑董氏宗族与丰顺县汤南罗氏宗族为例，说明经济贸易活动与宗族复兴的互动关系。入清以来，乐安县流坑董氏宗族以竹木贸易取代科举成为维系宗族生存的支柱产业。为维护这一生存资源，董氏以宗族的强大力量为依托，控制了乌江上游的山林和木材买卖，使董氏商人获得了丰厚的利润。作为回报，通过捐纳成为宗族上层的商人及其子弟，创建祠堂，捐助产业，修撰族谱，交结官府，甚至亲自担任房长、族长，掌理族务，使董氏宗族在科举衰落后得到复兴和发展。改革开放后的丰顺汤南罗氏族人“冲出寨门”到深圳、广州、湖南等地“闹世界”，取得了骄人的经济效益和社会效益。族人出外创业，主要以