

# 皖南乡村的宗族文化变迁

◇ 美国奥本大学蒙哥马利分校社会学系教授 唐宗力  
中国安徽池州学院现代传媒系助教 程名

**摘要：**采用在皖南5个行政村进行田野调查所收集的数据，本文探讨了在现代化和城镇化过程中宗族文化的变迁。研究表明，尽管宗族体系的显性结构已经消失，其内在的宗族文化依然对村民们发挥强烈的影响。调查中，在涉及宗族利益、祖先崇拜、孝道、族祭以及修谱活动等问题上，超过半数受访者的回答带有强烈的传统色彩，体现了文化的历史延续性。虽然如此，传统的影响力在农民工尤其是中青年中，仍在不断减弱。在所调查的乡村，文化的变迁具有强烈的中国特色。一方面，中青年村民的宗族意识在不断淡化。另一方面，孝的道德准则依然得到了不同年龄阶层的尊崇，家庭的集体利益还是高于个人利益，个人主义依然为家庭所束缚。

**关键词：**宗族文化 现代化 城镇化 意识形态 农村 皖南

## 一、引言

在西方人类学教科书中，clan 被定义为具有约定了的（stipulated）血统关系的一群人。lineage 则被定义为具有证明了的（demonstrated）血统关系的一群人。换句话说，前者的血缘关系不一定存在，辈分和谱系可能模糊不清，组织结构松散，人群规模较大。后者的血缘关系则确凿无疑，辈分和谱系明晰，组织结构严密，人群规模较小。进一步说，lineage 的成员可以追溯他们与祖先之间的亲缘关系，而 clan 成员则不能。（Kottak, 2010; Parkin, 1997）Freedman（1966）挑战了这一定义，并给出了自己的解释。他认为，二者之间最本质的区别在于共同财产。lineage 成员拥有共同财产，clan 的成员则没有。这一新阐述在20世纪六七十年代引发了人类学家的广泛争论。Fried（1970）坚持认为，clan 与 lineage 之间的唯一差别，依然在于谱系或血统。他的立场，本质上反映了教科书中的观点。

在所有的英汉词典中，lineage 被翻译成宗系或血统，一种血缘关系。clan 则

被解释成宗族或家族，为共享同一祖先的家族组织。<sup>①</sup>这两个名词在汉语中表征了不同的但又具有内在联系的事物。前者强调群体成员的血缘关系，后者强调以血缘关系为基础的一种群体组织或社会。从更广泛的意义上来说，宗族是一个社会系统，宗系则是该系统的组成部分或某一特征。可能基于上述原因，在20世纪三四十年代，中国学者在他们发表的英文论文中，通常使用clan，更多强调其社会经济特征和群体模式。(Fei, 1939; Lin, 1947; Hsu, 1948; Lang, 1946)

“clan”本文中定义为“宗族”，是一种社会体系，或同一姓氏的人居住的传统的乡村社区。宗族成员有明晰的亲属关系，并共同占有本族的公共财产。lineage则定义为家族。和宗族成员一样，家族成员亦属同一姓氏，亲属关系明晰，并共同占有家族的公共财产。二者的主要区别在于，前者的规模要大得多。我们的定义，类似于Baker对clan和lineage的描述。他认为，clan是lineage的联盟。与lineage相比，clan包含更多成员，地理范围也更大。(Baker, 1979)我们关于clan的定义，也相当于Freedman宗族理论中对于Z型lineage的阐释。

中国的宗族社会引起了包括人类学在内的多学科门类的广泛关注。这方面的著述汗牛充栋，难以进行综合性的概括。这里，仅按时间顺序将这些研究大致划分为三个阶段。第一阶段，20世纪三四十年代，代表人物吴文藻和费孝通，两位是将西方人类学的田野调查的方法引入中国的先驱者。他们以及这一时期的其他学者，关注点在于清代或封建社会晚期的古典宗族社会模式。(Fei, 1939; Lin, 1947; 吴文藻, 2010)第二阶段，20世纪五十年代至七十年代，这一时期的研究主要受到Freedman的影响。Freedman最先提出“合作模型”，将一个宗族或家族看成一个独立的经济合作体。受他的启发，西方和中国台湾的人类学家们在与福建和广东环境类似的台湾和香港作了大量的田野调查，试图证实Freedman的理论。(Baker, 1979; Skinner, 1963~1965; Feuchtwang, 1992; Watson, 1982)在此期间，Elizabeth Croll是少数几个能够进入中国大陆进行田野调查的西方学者中的一位。她的研究注重于毛时代的乡村宗族社会中，妇女在家庭中的地位与婚姻状况。(Croll, 1978、1981)第三阶段，从20世纪80年代初期开始直到现在。得益于邓小平的对外开放政策，西方和海外华人学者在中国大陆恢复了中断几十年的田野调查。最初，他们仍然集中在福建和广东进行田野调查，为Freedman的理论寻求证据。后来，一些人的研究逐渐转向华东与华北，并开始关注集体化时代的乡村宗族社会。(Chan, 1992; Dean, 1993; Lamley, 1990; Siu, 1989; Zheng, 2001; Szonyi, 2002; Cohen, 2005; Faure, 2007;

<sup>①</sup> 见牛津高阶双解英汉字典（牛津：牛津大学出版社，2002）；新英汉词典（上海：上海译文出版社，2010）。

Brandstadter, 2009)接着,他们的研究从宗族社会的古典模式转向当代的中国乡土社会。一些学者更是对宗族社会中蕴含的某些特殊问题产生了浓厚的兴趣,如家庭婚姻、女性地位、代际关系、孝悌思想、生育制度、个人生活等等。(Whyte, 1995; Judd, 1994; Zhang, 2008; Rosenlee, 2006; Yan, 2003; Wu, 2003; Friedman, 2008; Yuen, 2004; Shi, 2009; Cong, 2008; Ikels, 2004)①

中国大陆对宗族问题的研究,在毛时代曾一度沉寂,20世纪80年代后重新繁荣。这一课题通常被当作历史学的一个分支来处理,重点是从历史文献中研究由周到清的古代宗族模式。20世纪90年代,经济学家和社会学家开始涉足这一领域。和许多外国学者一样,他们最初关注于现代化与宗族文化的关系,探寻传统价值观在经济发展中的作用,然而,忽视了现代化过程中宗族社会和宗族文化所发生的变迁。(钱杭,1999;王沪宁,1991;常建华,1999/2007;徐杨杰,1992;李文治,1989/2008;冯尔康,1994)②不过,他们注意到,在20世纪八十至九十年代,由于政治上阶级权力意识的淡化,经济上实行家庭联产承包责任制,宗族势力在一些乡村经历了一段时间的复兴。(王铭铭,1995;任映红,2004;黄素梅,2003;宋言奇,2009)

20世纪90年代末开始,强大的城市化浪潮迅速改变了中国。现在,大约有1.5亿农村人口在城市居住和工作,并且,这一群体还在日益壮大。③地理迁徙将族人与本土宗族组织分割开来,破坏了共住的定居方式,而这是宗族组织赖以存在的基础。(Kottak, 2010; Braudel, 1992)所以,工业化带来的这次人类历史上最大规模的城市化很可能导致宗族社会的最终瓦解。在这种形势下,中国的宗族体系已经发生或即将发生什么改变?中国的宗族体系是将继续复兴还是就此瓦解?海外和中国大陆迄今为止对城镇化的研究,大部分仍局限于农民工的社会经济地位或对本地经济的影响上,因此,这些问题仍亟待解答。(Guang and Zheng, 2005; Biao, 2004; Jacka, 2005; Chen, 2006)

20世纪六七十年代,在香港新界,一些西方和海外华人学者发现了城市化给地方宗族社会带来的某些变化。Potter在他关于邓氏宗族的研究中,报告了一

① 有很多著作和文章,此处仅列举一些代表性的著作和观点。

② 自此以后有很多这类研究,此处列举的仅是一些代表性研究和著作。

③ 根据中国国家统计局的数据,截至2011年,全国有2.53亿农民工。其中0.94亿从事非农工作,但仍住在农村或当地城镇。1.59亿人在城市打工和生活。中国国家统计局,《2011年国民经济和社会发展统计公报》,发布于2012年2月22日, [http://www.stats.gov.cn/tjgb/ndtjgb/qgndtjgb/t20120222\\_402786440.htm](http://www.stats.gov.cn/tjgb/ndtjgb/qgndtjgb/t20120222_402786440.htm)。农民工的社会经济特征,还请参见 Xin Meng and Chris Manning (eds.), *The Great Migration* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2010).

些“变化了的的价值取向”。在这个宗族中，传统价值观、忠诚度、传统规范，已不像从前那样重要。(Potter, 1968) 而Chan在关于彭氏家族调查中发现，即使在20世纪90年代，这个家族的传统价值观仍大行其道。他们的共有财产并没有消失，只是从土地转为信托基金，并不断增长。(Chan, 2001) 然而，他们的发现并不意味着在这个问题上没有进一步研究的必要。我们知道，在香港新界地区，宗族权威和传统一直没有受到侵犯，留存至今。但是，宗族势力在毛时代的中国大陆几被摧毁。当快速的城市化进程来临时，与香港新界地区相比，中国大陆的宗族社会处于一个完全不同的状态。因此，必然在现代化进程中呈现出不同的特点。另外，作为一个复杂的体系，中国的宗族社会带有浓郁的地域色彩。香港新界只是华南的一小部分，不足以代表中国的宗族社会全貌。

为了观察和报告乡村宗族社会的变化，作者及助手于2009~2011年在安徽南部五个行政村进行了田野调查。安徽南部(简称皖南)特别是徽州，号称“东南邹鲁”“程朱阙里”，一直以其深厚的儒家传统而著称。宋明理学的集大成者——朱熹出生于此，并在此授道。中国当代两位领导人，江泽民和胡锦涛的家族源于徽州。与广东、福建等沿海地区相比，作为内陆山区，晚清以降，皖南地区相对来说少受战争的肆虐，也较少受到西方文化的影响。地方宗族组织和宗族文化保存得较为完整，是我们观察宗族社会的理想窗口。自20世纪80年代中期开始，皖南地区的宗族组织为中国学者们关注，诸多的研究形成了一门新的学科——徽学。然而，他们的研究还是停留在文献和古典模式上，尤其侧重于宋元明清时期的地方宗族组织形态。大量历史文献的存在，包括族谱、商业合同、游记、传记、文学作品等，也给他们的研究提供了便利。(卞利，2006；唐力行，2005；叶显恩，1995；赵华富，2004；朱开宁，2006；郑小春，2008)<sup>①</sup>

今天，皖南农村是向城市输出农民工的重要地区之一。在我们调研的五个行政村中，在城市工作生活的农民工占当地劳动力的60%左右。因此，皖南地区也是研究宗族文化变迁的理想窗口。

在田野调查中，我们调研了包括宗族历史、组织、文化、血缘关系、经济现状以及外出务工在内的一系列问题。由于篇幅限制，本文主要审视宗族文化的变迁，特别是宗族认同、宗族与家庭间的关系、孝悌观念、祖先崇拜、血缘关系、祭拜仪式、父权地位，这些在以往研究中被忽视的问题。

经济发展在文化变迁中起何种作用，目前学界存在着很多争议。一些学者认为，经济发展和现代化进程将导致文化意识形态产生剧烈的变迁，传统价值观和

<sup>①</sup> 这些仅是一些主要的有关徽州的研究。

信仰将随之淡化以至于消失 (Marx, [1859] 1973; Lerner, 1958; Bell, 1973), 而包括 Weber ([1904] 1958) 和 Huntington (1993) 在内的学者, 则对以上观点提出了质疑。他们认为传统价值观和信仰对人的行为会产生持久的内在影响, 这种影响不会随时间的流逝而消失。利用全球价值观样本调查获取的数据 (该调查覆盖了世界人口的 75%), Inglehart 和 Baker (2000) 在他们的研究中证明了文化变与不变的双重特性。即, 文化的某些方面会随着经济的发展而变化或消失, 而另一些方面则得以沿袭, 不会随着经济的发展而变化或消失。本研究将会检验, 这种文化上的二元性是否也存在于中国现代化的进程之中。

宗族文化作为中国传统思想观念体系的基础, 内容庞杂, 包括一系列父权社会中处理血缘关系的原则和实践, 如宗族规范、伦理道德、传统习俗、礼仪等。一方面, 儒学, 特别是宋明理学, 建立在宗族文化的原则和实践之上。另一方面, 宗族文化又是儒家学说的具体体现。从这个意义上讲, 讨论宗族文化会不可避免地涉及一般意义上的中国传统的意识形态。

## 二、研究方法 with 数据

我们在五个行政村 (凤村、雄村、岑山渡、昌溪和溪头) 进行了调查。一个行政村一般由几个自然村组成。凤村位于泾县, 其他几个行政村均隶属歙县。<sup>①</sup> 凤村人口为 2166 人, 雄村 2485 人, 岑山渡 1742 人, 昌溪 2979 人, 溪头 2549 人。<sup>②</sup> 调查涉及这五个行政村中的六个姓氏宗族, 均为当地大姓。历史最悠久的叶氏家族, 已在溪头定居超过 1000 年。凤氏和吴氏家族分别在凤村和昌溪定居超过 800 年。周氏家族在昌溪定居超过 650 年。雄村的曹氏家族和岑山渡的程氏家族在当地定居超过 550 年。

我们的研究方法是田野调查和社会调查二者之结合。田野调查中, 我们从观察村民的生活方式和行为方式上获得了第一手资料。调查时期正逢春节和清明, 从而提供了观察宗族仪式庆典和宗族传统习俗的绝好机会。为了收集宗族伦理规范、宗族历史、宗族组织、血缘关系、房支关系及其他社会经济方面的资料, 我们对族中举足轻重的人物和各级政府官员进行了深度访谈, 并组织重点人物进行小组座谈。与此同时, 我们还进行了抽样调查, 采用分层比例抽样法, 根据人口基数, 在 6 个姓氏宗族中, 随机抽取了 226 个家庭户, 上门进行问卷调查。<sup>③</sup> 访

① 从清朝到 20 世纪 50 年代, 皖南大部称为徽州。歙县是那个时期徽州的首府。

② 人口数据为 2009 年的情况。

③ 样本调查完成于 2011 年。

谈对象为户主，如果户主不在，则由其他家庭成员回答问题。在任何情况下，受访者必须是18岁以上的成年人，并能够回答户主所能回答的全部问题。

与单纯运用田野调查方法相比，上述组合式的方法，可以使我们在更为广阔的地域内收集到更多变量，并且可以进行量化分析。另外，面对面访谈和包括观察、对话在内的田野调查，又可以让我们对在样本调查中收集的数据，进行更细致和深入的研究，从中发现隐藏在村民想法之后的社会经济因素。由是，我们既可以保留田野调查和社会调查（即样本调查）方法上的优点，又可以回避这两种方法所存在的缺点。

调查问卷包括以下内容：①该家庭及家庭成员的血缘关系、房支关系以及经济状况；②家中外出务工人员的社会经济状况；③被访者对于宗族传统及伦理的态度。本研究正是基于村民对第三部分问题的回答所作的分析。在被抽样的家庭中，有些人不愿意接受访问，有些人不愿意回答某些特定问题或不愿意对这些问题提供完整的答案。最终，我们完成了203份有效访谈。由于访谈的家庭包括已婚子女，所以调查数量实际上超过203个家庭。

受访者的平均年龄为42岁。其中，男性约占64%，女性为36%。年轻村民（19~39岁）占43%，中年村民（40~59岁）占38%，老年村民（60岁以上）占19%。83%的受访者为已婚。受教育平均年限为7年，男性高于女性（男性7.2年，女性6.8年）。以下是我们研究的详细结果和分析。

### 三、家和个人

在中国传统观念中，“群体”主要指的是“家”，为“小家”和“大家”的结合。（Tang, 1997）“大家”就是家族或宗族。朱熹提出处理人际关系的四项原则：忠、孝、节、义。前二者规范个人与群体之间的关系，节、义则更多体现在个人与个人的相处上。“孝”是“忠”的基础，“忠”建立在“孝”之上。“孝”指年轻一代必须顺从家庭或宗族中的长辈，个人利益服从于家庭或宗族的利益。就这样，个人利益为家庭或宗族的利益所取代。

由此可见，在传统的宗族社会中，“个人”是没有任何存在空间的。宗族成员通常被教育要为宗族利益牺牲自己的利益。为了了解村民的宗族认同以及对待宗族利益的态度，我们在调查中询问他们“是否认同宗族利益高于个人利益”（见表1，问题1）由于现在已不存在宗族成员共同的经济利益，所以宗族利益在多数情况下意味着宗族的荣誉、对宗族的忠诚度、责任感以及其他需要宗族成员做的事。51%的受访者持认同态度，35%的受访者不认同，其他的人持中间立

场，不同意也不反对。接着我们追问“是否同意家庭利益高于个人利益”（见表1，问题2）。持强烈认同和认同的人的总和占受访者的98%，2%的人持中立态度，没有人表示反对。

表1 村民对于传统价值观的态度

问 题	态 度					合计 (%)
	强烈同意 (十分赞同) (%)	同意 (%)	中立 (%)	不同意 (反对) (%)	强烈反对 (%)	
1. 是否认同宗族利益高于个人利益?	7	44	14	31	4	100
2. 是否同意家庭利益高于个人利益?	61	37	2	0	0	100
3. “孝”是否仍是最重要的家庭价值观?	82	17	0	1	0	100
4. 是否应该绝对（无条件）地服从父母?	2	10	2	75	11	100
5. 是否应该崇拜祖先?	58	34	4	4	0	100
6. 是否支持族祭?	18	46	22	14	0	100
7. 是否支持修谱?	31	46	4	9	0	100
8. 过去十年与亲戚的关系是否疏远了?	8	44	16	32	0	100
9. 是否认同同宗的村干部比不同宗的更值得信任?	2	14	15	64	5	100

村民们对这两个问题的回应，反映了两个有趣的事实。首先，由宗族或家庭代表的群体观念仍旧比个人重要，表明了传统影响力依然深厚。其次，与宗族利益相比，村民们更看重家庭利益。也就是说，家庭利益高于宗族利益，宗族对村民的影响已让位于家庭，这是一种观念上的现代化。然而，这种观念上的现代化并未将村民们转变为膜拜个人主义，而是从“大家”转变到“小家”。“家”的内涵发生了变化，“家”的重要性并未改变。村民们虽然从“大家”移居出来，却依然坚守着“小家”。所以，这种观念上的现代化带着明显的中国印记。

其他学者也有类似的发现。2007年进行的一项对农民工的调查显示，69%的女性外出务工者认为，她们来城市打工的目的是为了补贴家庭而不是为了个人。（Myerson, 2010）尽管如此，还是有人认为，传统的家庭观念终将为个人主义所取代。家庭的个人主义化将会成为一种趋势，这一趋势也将给农村家庭带来变化。在此过程中，农村家庭的首要作用将由一个“合作共同体”转变为“个人私生活的栖息地”。（Yan, 2011）

对于这种观点，我们不能苟同。应该认识到，如果个人与家庭追求的目标相同，那么，个人主义与家庭并不冲突。调查中，我们询问村民：“如果家庭成员

间发生了矛盾，你会怎么做？”他们回答说，大多数情况下，双方互相让步，弱化矛盾，重新达到家庭和睦。必须承认，快速的城市化确实给农村家庭带来一系列问题。调查中我们发现，已婚夫妻占全体外出务工人员44%，很多夫妻在不同的城市打工，长期分居。有些家庭中，一方留守农村，另一方则在城市打工。大多数人只能在农历新年时团聚。尽管存在这些问题，我们采访的夫妻中，仅有一对离异。虽然农民们都认为家庭是他们“个人私生活的栖息地”，调查中我们并没有发现农村家庭已丧失了生育后代、生活消费、情感维系和经济保障等为一个“合作共同体”所拥有的功能。可以说，“合作共同体”并没有死亡，只不过是宗族组织退回到小家庭而已。

#### 四、孝道与老年人的独立自主意识

对村民来说，“小家”通常意味着由两代人组成的核心家庭或由三代人组成的传统家庭。在我们调查的村子里，实际上存在着三种类型：一代人家庭（占家庭总数的36%），二代人家庭（占家庭总数的35%），三代人家庭（占家庭总数的29%）。（见表2）

表2 农民家庭类型

家庭类型	户主年龄						合计	
	44岁以下		45~59岁		60岁以上			
	数量(人)	比例(%)	数量(人)	比例(%)	数量(人)	比例(%)	数量(人)	比例(%)
一代	6	3	22	11	45	22	73	36
二代	45	22	21	10	6	3	71	35
三代	24	12	26	13	8	4	59	29
合计	75	37	69	34	59	29	203	100

一代人家庭中，年轻家庭（户主年龄39岁以下）占11%，中年家庭（户主年龄在40~59岁间）占30%，老年家庭（户主年龄60岁以上）占59%。这说明，随着村民年纪的增长，他们越有可能生活在仅有一代人组成的家庭中。在这些村子里，77%的老年人（年龄60岁以上）生活在一代人家庭中，13%生活在两代人家庭中，只有10%生活在三代人家庭中。

这些老年村民们的经济状况各不相同。一代人家庭中的一些老年人可以自给自足，甚至有余钱补贴儿女。另一些则需要儿女提供部分的经济支持。还有一些

人经济上基本依靠儿女。三代人家庭中的老年人，大致由两个群体组成：①鳏夫或寡妇，②退休公务员（包括教师）或企业家。前者因为需要儿女的赡养才与其同住。后者恰好相反，儿女需要他们经济上的支持，故而和他们住在一起。①

我们在调查中询问这些老人，喜欢独自生活还是愿意与子女同住。大多数人都说情愿自住，和子女们（指已婚子女）同住，有一种寄人篱下的感觉。这在一定程度上揭示了由于家庭承包责任制的推行和社会保障体系的完善，老年人在经济上日益自立，独立自主意识随之增强。在这些村子里，农民分家时，承包的土地一般在男性子女中平均分配。②父母通常会保留一份给自己。如果尚未丧失劳动力，他们会自己耕种。如果已丧失劳动力，则将土地出租。有一些家庭，年老的父母将他们的那一份土地交给子女，换取一些收入或粮食。这样，他们就能获得一定的经济保障而减少对子女的依赖。所以，与改革前相比，家庭承包责任制为老人们的退休，提供了更好的经济环境。老年村民还有可能拿到1780元/年的来自当地政府的低保补助，从而保证最低的生活标准。③如果他们有其他养老金来源的话，他们还能拿到当地政府提供的每人每月60元的养老金。④这些补助和养老金会不断调整，以抵消通货膨胀的影响。医疗费用对于老年群体曾是巨大的经济负担，现在也得到了一定程度的改善。在新农合医疗保障体系下，村民住院，可报销医疗费用的60%~70%，参保费用仅为每人每年50元。⑤这些措施均明显提高了老年村民的独立生活能力，给予他们在选择家庭模式上更多的自由。

老人不愿意在三代同堂的家庭里生活，不仅说明了他们日益增强的独立意识，也反映了家长权威的日益衰落。我们发现，老人们，特别是经济上较为依赖子女的老人们，在三代同堂的家庭里完全丧失了事务的决定权，这与他们在传统社会中的地位显著不同，进一步解释了他们为什么不愿意与子女共同生活。凤村的一位老人，其父解放前是凤氏祠堂的管家，现在与他的儿子一家同住。他告诉我们，过去老人在家中的地位与现今的地位是天壤之别。“简直就是两个世界”，

① 我们发现，三代人家庭中的老人不如独居或一代人家庭中的老人快乐。除了经济因素外（大部分一代人家庭的老人经济条件较好），一代人家庭中，老人和老伴相处，有更好的情感依托。

② 女儿不论出嫁与否，都不能分配家中承包的土地。因为她们迟早要嫁人，会成为外姓人。

③ 标准由省政府制定。据我们调查，一个三口之家2011年农村生活的最低标准是4500元人民币，这包括粮食、服装、医疗、交通、电费和子女教育上的最低消费。所以，按照每人1780元的标准，村民能够满足最基本生活需求。

④ 数额由当地政府确定，各地有所不同。新农合从2003年开始实行。2011年已覆盖98.8%的地区。

⑤ 医疗费用可报销部分指的是住院费用。有些费用不能报销，并且有扣除额和最高限额的限制。这也是各地有别的。

他说。

为了确定村民对父权的态度，我们在调查中设计了两个问题。在第一个问题里，我们询问村民，“‘孝’是否仍是最重要的家庭价值观”，82%的受访者强烈认同“孝”仍是最重要的家庭价值观，17%的人认同这一观点，没有人持中立态度，仅有1人（1%）表示反对（见表1，问题3）。对这一结果，我们并不感到吃惊，因为我们知道“孝”在徽州民众心目中的地位。在徽州（包括泾县）的任何一个村，只要一步入祠堂，首先映入眼帘的就是一个巨大的“孝”字。<sup>①</sup>

传统社会中，“孝”在国与家两个层面上都与绝对的父权相联系。从汉朝开始，所有统治者无一例外地强调“孝”的重要性并坚持以“孝”治国。在第二个问题中，我们询问村民，“是否应该无条件地顺从父母”（见表1，问题4）。只有2%的人表示强烈赞同，10%的人表示赞同，2%的人保持中立，不同意的人高达75%，强烈不同意的人达11%。大部分村民甚至一部分老年村民都反对绝对的父权。这就意味着，父母不再能够从子女那儿获得无条件的服从。我们在调查中发现，“孝”对于今天的村民来说意味着两件事：尊重和赡养父母。而这两者都是有条件的。这种有条件的“孝”反映了西方文化的影响，表明村民们不再认同“孝”的原来意义。其更广泛的社会意义或许在于，民众已降低了对一个建立在绝对父权之上的社会制度的支持。

尽管村民们不会无条件地满足父母的要求，但从他们的反应来看，“孝”的一些基本原则仍然为他们所认同。不过，言行不一的现象时有发生。调查中，我们听说了很多不孝的故事。一般来说，独生子女的父母会比多子女家庭的父母获得更好的赡养。俗语说，“三个和尚没水吃”。子女多了，兄弟姐妹之间有可能互相推诿。最坏的情形是，没有一个子女愿意为父母提供赡养。在这些村子里，有些老人到子女家里轮流吃住。只要其中一人降低了对父母的赡养标准，其他人立即效仿。竞相提高赡养标准的情况几乎没有。而“条件不够”通常是他们为不孝行为进行辩解的理由。

据我们调查，最贫困的家庭都是70岁以上的一代人家庭，每人平均年收入少于1000元。其中4户没有任何收入，在子女家轮流吃住。在被调查的27户老年家庭中，21户可按年或月持续获得子女的经济资助。最高的每年约3000元，最低的一年仅200元。其他人均依靠政府的补贴。老年村民可说是中国当代乡村最弱势的群体了。尽管如此，很多人告诉我们，由于经济增长，城市化以及上面所提到的原因，这两年的情况其实已经改善很多。村民们说：“没有钱，让我们

<sup>①</sup> 据说徽州宗祠里的书法“孝”字，都是朱熹手书的拓本。

怎么尽孝?”

从汉代到清代,“孝”不仅是道德标准,也是由国家机器和地方宗族组织强力执行的法律规范。在这样的环境下,没有人敢于不“孝”。然而,尽管近年来有些改善,这种法律和政治环境已不复存在。<sup>①</sup>没有法律和国家机器的强制,“孝”只能更多依赖于个人的道德觉悟。在今天的农村,从某种程度上说,一个村民对父母的“孝”取决于他们夫妻之间的关系以及妻子本人的善良品性。

## 五、祖宗崇拜及崇拜的仪式

祖宗崇拜是宗族文化在宗教上的存在,也是中国父权社会精神和心灵上的支柱。Schwartz(1985)将中国人群中“祖宗崇拜的导向”描述为“整个中国文明发展的中心”。与其他文化中的原始图腾不同,中国的祖宗崇拜经过儒家的哲学解释而带有了宗教的意味。

祖宗崇拜对中国人来说包含两层意思。首先,祖先是生命的起源。《易传》云:“有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇。”在儒家经典《礼记》中,孔子及其弟子宣称:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。”由此而生发出第二层含义,祖宗即神明也。

调查中,我们设计了两个问题来检视村民们对于祖宗崇拜的态度。第一个问题询问他们,“是否应该崇拜祖先”。58%的受访者表示强烈赞同,34%的受访者表示赞同,4%的受访者持中立态度,不同意的仅有4%(见表1,问题5)。对村民们来说,祖先可能是具体的,也可能是抽象的,也可能是一个家庭、一个宗族、一个国家的远祖或近祖。村民们的回答明确表明,中国文化的基石并未随现代化的进程而改变。直至今日,人们仍不敢或不愿否定“祖宗崇拜”这一神圣而不可亵渎的命题。

在这些村子里,“家祭”和“族祭”在文化大革命中都被禁止,在20世纪80年代早期开始复兴。家祭通常一年三次,包括清明和冬至的扫墓、除夕的年祭。我们观察到,在这些时间段,家家户户都忙于举行各种活动。

我们询问村民,家祭的最大意义是什么。他们回答说,一是报恩,报祖先的养育之恩;二是追思、追念祖先。基本上,他们是在实践前面提到的第一层含义。尽管没有任何宗教性或功利性的目的,村民们还是对“家祭”抱有极大的热

<sup>①</sup> 2013年颁布的《老年人权益保障法》是一个例子。根据本法,父母不能被忽视不管。如果不与父母同住,子女每年必须探视双亲几次。同时,1985年颁布的《中华人民共和国继承法》规定,继承财产的权利及多少以子女对父母所尽的赡养义务为前提。

情。家祭的对象一般是三代以内的血亲，少数家庭会将祭祀对象扩大到五代，一般不会祭祀五代以上的远祖，更不用说宗族的祖先了。

家祭在各地都普遍红火，族祭却难得一见。在所调查的村子里，仍旧举行一年一度族祭的只有周氏宗族。凤氏宗族曾于2007年搞过一次族祭，从此以后，再也没有举行过类似的活动。

为了探究村民们对这个问题的态度，我们特意设计了一个问题，询问他们“是否支持族祭”（见表1，问题6）。18%的受访者表示强烈支持，46%的受访者表示支持，22%的受访者既不支持也不反对，14%的受访者表示反对。尽管有64%的受访者支持族祭，这一比例也远远低于对“祖宗崇拜”的支持。

既然大多数人支持族祭，何以这一活动鲜有开展呢？这可能是由一系列原因造成的。首先，作为祭祀场所的祠堂在20世纪五十至七十年代遭到大量破坏。目前，在大多数村庄里，已没有直接可供使用的祭祀场所。

其次，族祭缺乏经济上的支持。1949年以前，地方宗族组织拥有稳定的公共财产（如族田）以支撑族祭。在20世纪50年代的土改中，所有的宗族的公共财产均被充公或分配给穷人。失去了经济基础，族祭难以为继，宗族组织也随之瓦解（Baker, 1979）。没有经济上的来源，族祭自然难以定期举行。一种可行的方法是逐户寻求捐助，就像凤村2007年做的那样。这种方法，偶一为之尚可，长期则行不通。

第三，很少有人愿意参与组织集体祭祖仪式。在农村，很多民间活动，包括地方宗教活动、民俗庆典等，并不难寻找组织者和志愿者。但是，却很难找到人愿意出面组织集体祭祖（即族祭）。关键原因在于政府的态度。考虑到可能会导致宗族冲突和其他不安定因素，当地官员通常对这种建立在血缘基础上的集体活动十分警惕。没有政府的许可，很少有人愿意冒这样的政治风险。

如前所述，祖宗崇拜有两层含义。因此，地方宗族组织在祭祖时也试图达到两个目的：一是对祖先赐予的生命表示感谢；二是祈求祖先庇佑后人。后者体现了祭祖的宗教性和功利性。随着祖先“神”的外衣逐渐褪色，越来越多的村民不再把祖先当作超自然的神灵来对待，这使得祭祖的第二个目的变得无足轻重。缺少了宗教和功利性的吸引，村民们也就失去了参与的热情，这与家祭大不一样。

在被调查的村子中，周氏宗祠是唯一重建了的祠堂。该宗祠1998年由一位族人——现居香港的成功商人出资重建。自此以后，宗族成员除夕夜都能聚集一堂，共同祭拜祖先。其他宗族就没有这样幸运，缺乏财力重修祠堂。这或许能解释何以周氏成为每年举行族祭的唯一宗族。另一个可能的解释是宗族的规模。周氏在6个接受调查的宗族中规模最小，只有大约40户家庭，相对来说，比较容易

组织一个宗族的集体活动。规模小，宗族成员之间的凝聚力也较强。即便如此，为了避免麻烦，宗族成员从不承认他们举行有组织的族祭。“这只是大家自发的行为”，他们说。

家祭不需要这些条件，既不需要大量人力物力，也不需要大的场所和组织技巧，容易操办，这从另一方面解释了家祭的普遍性。然而，家祭轰轰烈烈，族祭冷冷清清，两者境遇不同，还是说明了前述从宗族向家庭回归的这一趋势。现在，村民们更愿意把祭祖当作一种家务事而非可与别人分享的公共事务。

## 六、修谱和亲戚关系

在中国历史上，一个宗族随着人口增加，其谱系会越来越复杂，昭穆次序便逐渐紊乱，亲缘关系渐难分辨。相应的，宗族成员的向心力和凝聚力就不断减弱。在这种情况下，宗族必须重修族谱以明确亲缘关系，重建凝聚力。从民国至邓小平时代，由于众多原因，皖南地方的宗族组织能完成这项任务的并不多。过去认为，三代不修谱是为不孝。三代大约为100年，这么长时间不修谱，宗族谱系会变得无序，一个宗族成员便不能弄清自己在亲缘关系中的位置。

我们在调查中询问村民“是否支持修谱”。31%的人表示强烈支持，46%的人表示支持，14%的人保持中立，9%的人表示反对。总体上，77%的受访者支持修谱（见表1，问题7）。老年村民尤其热情。尽管多数人支持，调查的6个宗族中，程氏是唯一修成了新谱的宗族。<sup>①</sup>为何这一工作在其他宗族都停滞不前呢？缺乏财力可能是一种解释，实际情况却要复杂得多。与皖南其他宗族的情况相似，被调查的5个宗族大约超过一个世纪未修谱，亲缘关系的无序性已经出现，并愈演愈烈。调查中，没有人能告诉我们他们五代以上的亲缘关系，也几乎无人知晓自己在宗族中所属的“房支”。如此，修谱中要把这些缺失的亲缘关系补齐、连上，就会变得十分困难。另外，自20世纪开始，许多村民离开农村定居城市，他们当中的大多数人与所属宗族失去了联系。缺少这些人的相关信息，宗族谱系难以完整建立。

比如，敦福堂，凤氏宗族的一支，住在一栋大宅院里，号称“大夫第”。解放前，该房五代人约20户家庭，一直在这个大宅院里同食同住。我们去进行调查时，发现仅有4户人家还住在那儿。一位妇人告诉我们，其他人都搬到了城里，有些人偶尔回来看看，有些人再也不见踪影。这种情况并非凤村独有。在这

<sup>①</sup> 在皖南，程姓是一个大姓并以拥有完整的族谱而闻名。

些村子里，经常能看到一些上了锁的空房子。<sup>①</sup> 凤村和昌溪有两个自然村几乎搬空了，而过去，这些自然村都至少住了30户家庭。

当地官员和村民们告诉我们，许多宗族都希望能够重修族谱，但许多宗族开始这项工作后没多久，便停了下来。有的则根本不知道从何处开始。如前所述，如果亲缘关系长期处于混乱状态，宗族成员就无法在亲缘关系中作出清晰的自我辨认。长此以往，宗族就会分裂为一个个由五代以内亲缘关系构成的家族（lineage）。宗族的凝聚力和向心力随之消失，宗族最后彻底瓦解。

亲属关系如何，可视为宗族凝聚力的指示器。为探究亲属关系现况，我们在调查中设计了两个问题。第一个问题询问村民“过去十年与亲戚的关系是否疏远了？”8%的受访者表示强烈认同这一说法，即，认为过去十年与亲戚的关系是疏远了。44%的受访者表示认同。总体上，52%的受访者持认同态度。16%的受访者既不认同也不反对。32%的受访者不认同这一说法。

为什么这些村民觉得自己与亲戚的关系不如以前？通过观察和访谈，我们总结出以下原因。首先，改革开放后，宗族成员间的收入差距扩大。富有的开始瞧不起穷亲戚，穷人也不愿向富亲戚乞求怜悯，所以，彼此疏远了。其次，大多数中年人和年轻人在城里打工，回乡走亲访友的唯一时间只有农历新年。这种新的生活方式，减少了他们与亲戚的接触和交往。第三，城市化使许多农民家庭由生产和消费的结合体转变成为单纯的消费单位，切断了他们与亲缘网络在生产上的联系，从而进一步减少了交往。对于还在从事农耕生产的家庭来说，不断投入农业生产的机械和新技术，使他们在更大程度上能够独立地完成生产而不需依赖亲戚或邻人的协作。另外，在今天的农村，如果需要帮助和协作，以盖房为例，农民们会按市场规则，给帮忙者或协作者支付工资，即使这些人是他们的亲戚。亲缘关系就这样商业化与金钱化了。<sup>②</sup>

有些村民并不认同与亲戚的关系和十年前相比恶化了的说法，认为他们和亲戚的关系并未恶化反而好转。这又是为什么呢？据他们所说，与亲戚往来，包括参加婚礼、葬礼等活动，都需要钱。过去二十年间，经济增长使农民收入增加，这给增进亲戚关系提供了经济基础。根据我们调查，2011年，每户农民的平均人情开支，最少为1350元。所以，在某种程度上，是钱在维持着亲戚关系。钱花得越多，亲戚走得越近。由此表明，经济发展对亲戚关系有积极和消极两个方面

<sup>①</sup> 这种情况不能简单地归因于当下的移民潮。1949~1957年间，许多农民在城镇工作生活。1958年政府实行严格的城乡二元户籍管理制度，严禁农民更改他们的农村户籍，从此，这些人绝大部分不再回农村而选择留在城市。

<sup>②</sup> 一些研究曾报告，农村出现一些新的合作运动。不过在我们调查的区域内，没有发现这样的情况。

的影响。

必须指出，对村民们来说，他们理解的亲戚关系仅指五服以内的近亲，即他们所称的本家亲戚。所有的受访者都认为，近年来，与五服以外的亲戚关系，是绝对的疏远了。

调查的第二个问题，询问村民“是否认同同宗的村干部比不同宗的更值得信任”。（见表1，问题9）只有16%的人认同这一说法，15%的人既不认同也不反对，69%的人表示反对。他们说，干部的首要任务是带领村民们过上公平而富裕的生活。因此，他们选举村干部的首要标准，是他们的道德、人品和能力水平，而非姓氏。即便认同本宗干部的村民，也说他们认同的本宗，指五服以内的亲戚。“五服以外的亲戚还不如朋友可靠”，他们说。在我们调查的村子里，除了岑山渡，所有行政村的主要干部（包括村长和支书）均为外姓。<sup>①</sup>也就是说，对他们来说，大部分村干部不是本宗人。

尽管如此，我们也不能说，宗族势力在村干部选举中没有任何影响。有一份调查报告曾经指出，某个地区的村民更倾向于选举同宗的干部。（Su, 2011）。在调查中，我们也听说了一些这样的事例。泾县的丁家桥，村民委员会长期为当地的大姓——丁氏宗族所控制，外姓干部无法立足。我们向泾县和歙县的县政府官员询问了相关问题，他们承认，宗族冲突在某些地区确实存在。不过，他们强调，这些仅仅是个案，并非普遍现象。从对村民以及村镇干部的访谈中，我们得知，历史上，这两个县的宗族冲突虽有，但不太严重。在昌溪，我们住在当地农民经营的一家旅馆里，老板是个青年农民，在当地属于小姓，祖先为当地大姓——吴氏宗族的庄仆。经济改革的初期，他与吴氏族入常因经济和其他事务发生冲突。“吴姓人决定一切。搞承包责任制时，他们分给我最差的地，还看不起我，经常欺负我，”他说，“不过现在好多了，因为每个人都忙着自己的事。”

## 七、群体之间的态度差异

前面，我们讨论了村民们对一系列有关宗族文化问题的态度。不过，在同一个问题上，男性和女性村民的态度可能不一致，年龄和其他个人社会经济特征也可能影响到他们的态度。为了分析这些差异，我们按年龄、性别、职业，分别计算了村民们对这些问题的态度的平均值。“强烈认同”或“十分赞同”记为1分，“同意”或“赞同”记为2分，“中立”（即既不赞同也不反对）记为3分，

<sup>①</sup> 这一事实来源于2011年的数据。

“不同意”或“不赞同”记为4分，“强烈不赞同”或“完全不赞同”记为5分。表1中的每道问题都代表一种宗族价值观或对宗族活动的认识。分值低的表示对该传统价值观肯定和认同的可能性大，价值取向较为传统、保守。分值高的表示对该传统价值观反对的可能性大，价值取向较为开放、自由。问题8只说明一种状态而不涉及价值观判断，因此，该问题上的分值高低不表明传统与否。

从表3中我们可以看出，在各项问题的态度分值上，性别差异并不明显。这说明，女性与男性对待这些问题的态度非常相似。不过，两个性别群体间仍然存在细微的差别。在所有问题上，女性的分值较高。可见，与男性村民相比，女性村民对传统价值观的认同程度要略低一点，也不太支持恢复与宗族有关的各项活动。不过，她们在问题9上的分值却低于男性，表明，对于“本宗干部更值得信任”这一观点，她们的赞同度要高一点。

表3 各个群体对宗族文化的态度

问题	年 龄			性 别		职 业	
	18~39岁	40~59岁	60岁以上	男	女	务农	非农
1	2.96	2.69	2.71	2.76	2.83	2.64	2.95
2	1.67	1.38	1.34	1.43	1.44	1.39	1.49
3	1.28	1.20	1.11	1.13	1.33	1.19	1.20
4	3.96	3.85	3.65	3.79	3.87	3.78	3.86
5	1.89	1.57	1.26	1.44	1.79	1.48	1.64
6	1.96	1.93	1.91	2.02	2.12	1.88	2.00
7	2.00	2.00	2.03	1.91	1.94	2.01	2.10
8	2.73	2.79	2.68	2.70	2.84	2.75	2.77
9	3.07	3.03	3.01	3.29	3.00	3.01	3.05

受访者按照年龄划分为三组。第一组，青年组（18~39岁）；第二组，中年组（40~59岁）；第三组，老年组（60岁以上）。对于大部分问题的回答，青年组的分值较高，亦即对传统价值观和活动的认同度最低。对于问题7的回答，青年组与中年组的分值相同，这说明在修谱问题上，二组的态度相同，不具有老年组那么高的热情。对于大部分问题的回答，中年组的态度分值居中，比青年组低但比老年组高。对于问题8的回答，青年组与中年组的分值都比老年组高，说明他们对于亲戚关系的态度比较乐观。众所周知，大部分青年人和中年人都在外打工，尽管在农业生产上已经不需要与族人合作，探亲访友机会也比过去少，他们在城里找工作时却往往需要亲戚关系的支持。一些受访者告诉我们，只有在陌生

的城市里面，他们才更加感到亲戚关系的珍贵。

参与调查的对象按职业被分为两组：务农和非农。务农，指他们的所得主要来自农业生产。非农，指他们的所得主要来自非农业生产，包括在城市打工或经营工商业、运输业。从表3可以看到，从事非农业工作的受访者比务农人员的分值高。城市工作经历可能降低了他们对传统文化价值观的认同度。但在问题8上，他们的态度分值较高，意味着他们对亲戚关系的态度比较乐观。如上面所讨论的那样，在城市遇到困难时，帮助可能首先来自他们的族人和亲戚。

尽管存在上述组别间差异，群体特征以及由这些特征产生的影响不应夸大。检视每项测试分值的大小，一个群体，单项平均分若低于3，表示该群体中的大多数人对该项论述持赞同态度。根据表3的数据，对于问题1、2、3、5、6、7的回答，所有群体的平均分均小于3（问题8不涉及价值观判断，因此不予考虑）。这一结果说明，在按年龄、性别、职业所划分的群体中，这些传统价值观及行为都获得了多数人的支持。换句话说，年龄、性别、职业对村民的态度虽有影响，但作用不大。

平均分高于3则表示另外一种情况，表明该群体中的大部分受访者不同意某种陈述。这种情况发生在问题4和问题9上，这两个问题中体现的价值观没有得到任何一个群体的足够支持。

根据上述讨论，我们可以确定两种类型的趋势。第一，问题4和9的分值表明，大部分村民已不再接受宗族文化中的某些传统价值观，包括绝对的父权思想和干部选举中的宗族角色，反映了日益增长的独立意识及公民权利意识。第二，其他问题的分值表明，传统的核心价值观，包括“孝”、祖宗崇拜、家庭利益、族群利益、宗族认同、族祭、修谱等，依然对包括农民工在内的所有村民具有强烈的影响。群体间的差异并不足以改变这些基本趋势。

## 八、现代化与宗族文化

上一部分，我们讨论了由年龄、性别、职业所构成的群体之间的态度差异。一般来说，一个人的社会经济特征会影响到他对传统文化的态度。而个人的社会经济特征，在很大程度上是由宏观层面的社会经济发展和现代化的进程所决定的。为了扩展前面的讨论并探讨个人对传统文化的态度与其社会经济特征间的相互关系，也就是说，探讨个人对传统文化的态度与社会经济现代化间的相互关系，我们建立了三种回归模型。在三种模型中，我们用五个自变量代表一个人的社会经济特征，分别为：性别（ $X_1$ ）、年龄（ $X_2$ ）、职业（ $X_3$ ）、受教育程度

( $X_4$ )、和收入 ( $X_5$ )。用三个因变量代表个体村民对传统文化的态度,分别为:“对宗族利益的态度”即模型1中的 $Y_1$ 、“对服从父母的态度”即模型2中的 $Y_2$ 、以及“对族祭的态度”即模型3中的 $Y_3$ 。三个因变量分别代表问卷调查亦即表1中的问题1,问题4和问题6。问卷调查中的其他问题,因为村民们的答复在统计上的差异较小,所以没有考虑。

表4 回归分析

自变量 (X)	模型1 ( $Y_1$ )		模型2 ( $Y_2$ )		模型3 ( $Y_3$ )	
	B	标准误差	B	标准误差	B	标准误差
常数	1.712	0.722	3.43	0.577	3.34	0.624
$X_1$	0.054	0.201	-0.023	0.161	0.059	0.173
$X_2$	0.005	0.007	-0.012 *	0.006	-0.015 *	0.006
$X_3$	0.451 *	0.217	-0.038	0.173	-0.013	0.188
$X_4$	0.051 *	0.026	0.016	0.021	0.043 *	0.023
$X_5$	0.0004	0.0002	-0.0001	0	-0.0001	0.00004
F 检验	F = 14.016	Sig = 0.000	F = 14.449	Sig = 0.000	F = 14.413	Sig = 0.000

注: \*为统计上存在着显著性差异的自变量 (5%水平)。

自变量中,年龄、受教育程度(用受教育年限表示)以及收入水平均为比率变量或数变量。而性别和职业是名称变量或质变量,需要转化成量化的数值。对于性别变量,我们将男性记作1,女性记作2。对于职业变量,我们将从事农业生产的(即务农)记为1,从事非农业生产的(即非农)记为2。由于从事非农业生产的村民大多为在城市打工的农民工,职业可视为一个衡量城镇化的变量。三个因变量均为序数变量。我们将“强烈同意”记为1,“同意”记为2,“中立(既不同意也不反对)”记为3,“不同意”记为4,“强烈不同意”记为5。经过这样的转换,我们就可以对模型进行运算。运算结果如表4所示。<sup>①</sup>为了方便绝大多数读者理解,我们简化了下面对统计分析的讨论。

方差测试结果表明,三个回归模型都存在统计上的显著性差异(5%水平)。模型1中,两个自变量,职业和受教育程度,存在统计上的显著性差异(5%水平),因此我们仅仅讨论这两个变量。两个变量的回归系数或B值,都为正值,说明外出务工和教育程度高的受访者,不同意宗族利益高于个人利益这一论述的可能性较大。也就是说,城镇化和受教育程度的改善有可能降低他们对宗族的

<sup>①</sup> 我们使用SPSS这一软件进行运算和数据统计分析。

忠诚。

模型2中，年龄是唯一统计上存在显著性差异的自变量（5%水平）。年龄的回归系数或B为负值，说明不同年龄群体间存在着代沟。与老年村民相比，中青年村民更加不可能支持父母拥有绝对权力这一传统观念。

模型3中，年龄和受教育程度是两个统计上存在显著性差异的自变量（5%水平）。年龄自变量的回归系数或B为负值，再一次说明不同年龄群体对待这一问题的态度上存在着代沟。年龄大的村民比其他年龄段的村民更加支持族祭这一活动。受教育程度自变量的回归系数或B为正值，说明，教育程度高的村民不支持族祭的可能性较大。<sup>①</sup>

总的来说，由年龄、受教育程度、城镇化（或职业）三个自变量所代表的社会经济的发展，是一股弱化传统影响的力量。那些拥有城市工作经历并受过相对良好教育的中青年村民，更倾向于拥抱新的世界。这一发现与前一节的讨论是一致的。

下列事实进一步证实了社会经济发展的影响。凤村的村民崇拜祠山大帝，这是一个地方宗教。<sup>②</sup>农历新年的十天后，信众们肩抬祠山大帝和他三个儿子神像的坐轿到凤村和临近村庄巡游。神像每到达一个村庄，村民们会燃放烟花爆竹迎接，同时，焚香上供，跪拜祈祷。在村庄调查时，我们碰巧看到这一情景，并且发现参与这一活动的主要由两个年龄群体构成：老人和小孩。中青年外出务工的很难见到，尽管那时他们正在农村休假，与亲人团聚。采访中，我们询问这些衣着和谈吐都十分城市化的外出务工者，为什么不参与这类的活动。有些人说，他们不信这个。还有些人则说，他们不感兴趣。

来这些村子之前，我们原以为能看到春节和元宵节期间一系列的传统庆祝活动，如玩狮子、耍龙灯、踩高跷等。可是，来到后，除了家祭及地方宗教的一些活动，这些传统的节庆活动一样也没看到。<sup>③</sup>村民们告诉我们，传统节庆的全盛时期是20世纪的八九十年代。后来，中青年村民纷纷离开农村去城市打工，这些活动逐渐消失。当地官员告诉我们：“没有青年人的参与，这些活动没法继续搞下去。”

<sup>①</sup> 实际上，性别和收入两个变量在文中未讨论的其他模型中起到了非常重要的作用。

<sup>②</sup> 根据当地的传说，祠山是汉朝一个中层官员，对当地的水利工程作出了突出贡献。为了表达对他的感激，皖南的一些村落里供奉他为“大帝”。他也逐渐演变为可以庇佑当地人的一个超自然的神灵。

<sup>③</sup> 在歙县，包括雄村、岑山渡、昌溪和溪头在内的许多村子供奉汪华和他的儿子。汪华（公元586~649）是唐代的歙州知州。据传说，他在隋唐更替的战乱中保护了当地百姓。

## 九、讨论与结论

在20世纪的八九十年代，宗族势力在农村经历了一个短暂的复兴。在那个年代，我们所调查的这些村庄，重新回归传统的个人小生产方式。随着人民公社的瓦解和国家在乡村地区控制力的减弱，在生产活动和民事事务中，村民们不得不向他们的宗族和族人寻求帮助和领导，宗族权力得到部分恢复，村民们的宗族认同也被唤醒。尽管如此，宗族势力的复兴在空间和时间上都受到了限制。在所调查的村庄中，地方宗族并没有在管理经济和公共事务中获得相应的法律地位，也没有建立宗族组织管理机构和宗族共有财产。

20世纪90年代后期，一些新的社会经济变革开始出现。劳动力密集型的小农业生产开始向现代化进军，农民们越来越依赖技术、机器、市场和银行。宗族和亲缘关系又一次逐渐丧失对村民的重要性。经过多次尝试，政府在20世纪90年代后期通过村民委员会重建并稳定了对乡村地区的掌控，村民委员会有效地实行了对公众事务的行政管理。村一级政治权力真空状况不复存在，减少了村民对宗族组织领导的需求。<sup>①</sup>同时，农民向城镇的大规模迁徙，侵蚀了“共居”这一地方宗族得以生存的基础，开始出现对宗族的离心力并逐渐扩大。这些变化最终中断了宗族势力的复兴进程。

在对这些村庄调查时，我们未能发现宗族组织和管理机构留存的任何迹象，宗族体系的显性部分已告瓦解。宗族，尤其那些拥有较大规模人口和较长历史的宗族，已经基本背离晚清的古典模式，不再是一个社会组织，而演变成了地方亲族群体。这些群体由一些小的或低阶的家族（即lineage）构成。这些小的或低阶的家族虽构筑在明确的谱系之上，家族成员间的关系却限制在五代以内，没有任何人可以发挥族长的作用，家族中的小家庭或核心家庭不再追求任何共同目标，也不再拥有任何共同财产。所以，这些家族也不再是传统意义上的家族。

宗族体系的显性部分虽已基本消失，宗族体系的隐性部分或者说宗族文化依然强烈地影响着村民们。本文已经揭示，超过半数的受访者在有关宗族利益、祖宗崇拜、家庭、孝道、族祭、修谱等一系列问题上，表达了强烈的传统观念，展现了传统价值观的持久性和历史延续性。一旦不再强调阶级斗争，村民们很快地回归到传统的价值理念中。作为宗族复兴时期的成果，宗族文化的复兴会在长时间内发挥作用，并持续自主地影响村民的行为。尽管如此，复兴了的传统价值观

---

<sup>①</sup> 村委会是村民土地的法人代表。村委会管理的区域类似于人民公社时期生产大队管理的区域。村委会下分为若干村民小组。一个村民小组的管理区域与人民公社时期的生产小队类似。据官方称，村委会是村民自治机构。村委会在当地政府的有效管控之下。

还是受到快速发展的经济和城镇化的挑战。农民，尤其是外出务工的中青年农民，正在采纳现代视野看待一部分传统宗族文化。这样一种由内在因素引发的观念上的现代化或者说文化上的变迁，有别于由毛泽东发动的由外在因素引发的文化大革命。我们虽然不能确定，当这些外出务工的中青年农民随着年龄增长并返回农村时，这种观念上的现代化是否会继续下去。但可以肯定的是，只要农民持续地向城镇地区迁徙并在城镇工作和生活，这一现代化进程就不会停止。

另外，我们观察到，宗族的子文化，或者说与特定宗族相关的文化，比如说，规范宗族成员与其宗族组织的关系的族规家法等，正在逐渐消失。很少有村民包括族内长老能够告诉我们，他们过去的族规是什么。仍然保持强大影响力的宗族文化，主要是那些适用于该地区所有宗族的伦理道德。现在，一个地区的宗族通常共享一个同一的地方宗教，遵循相同的伦理道德及传统习俗。区域的子文化正逐渐替代宗族子文化，这反映了文化的趋同性，可以视为观念现代化的一部分。

在我们的问卷中，大多数问题涉及村民的态度。一种态度并不一定产生一种行为。这篇论文已经报告了村民在某些问题上，存在着态度与行为之间的差异。由于各种个人的、心理的、家庭的、经济的、社会的、法律的和政治上的因素的影响，行为准则与行为实施之间始终存在差距。但是，在任何情况下，都不应否认态度以及行为准则对行为影响的重要性。

我们必须强调，这些乡村的文化变革，带有深刻的中国特征。尽管父权思想在中青年以至于老年村民中正失去市场，但孝的一般准则依然为所有年龄群体尊崇。作为中国社会和中国文化的基本组成单位——家，在人们的观念中依然比个人重要。很多人观察到，个人主义在中国正大兴其道，并为媒体所吹捧。那么，有一天，个人主义会击败家庭观念吗？在回答这个问题之前，我们需要明白什么是个人主义。广义上，个人主义具有三个层面的特征：首先，它鼓励实现个人目标和个人欲望，并推崇独立和自主的价值观；<sup>①</sup>其次，个人主义强调个人利益比集体利益更重要；第三，所有的价值、权利、责任都来源于个人。<sup>②</sup>

如果个人与家庭追求同样的目标，那么，个人主义的第一层面并非一定会与家庭利益发生冲突。五四以降，中国知识分子一直偏爱并鼓吹这一价值观。今天，实践个人主义在中国已成为一种时髦。很多时候，当人们提起个人主义，都是在这一层面上言及。这一层面的个人主义可称之为“狭义的个人主义”。个人主义的第二个层面，涉及个人、集体和国家的关系。从民国时代至今，这一层面的个人主义一直为主流舆论和普通老百姓所抵制，因为它直接挑战了国家和家庭

<sup>①</sup> 见 <http://www.merriam-webster.com/dictionary/individualism>。

<sup>②</sup> 见 <http://www.thefreedictionary.com/individualism>。

的利益。正如本研究揭示的那样，几乎所有受调查的农民在传统的家庭价值观上都采取了坚定的立场，认为家庭利益高于个人利益。如果个人主义的第二个层面不能被大众所接受，个人主义不能突破国家和家庭的藩篱，那么个人主义的第三个层面也没有机会在中国实现。

我们承认，西方的影响力正在快速增长，它也改变了农民生活的很多方面。从表面上看，西化的趋势似乎不可阻挡。然而，正如本文揭示的那样，即使农民摆脱了一些宗族观念，在核心价值上，他们依然坚守着传统的家园。即使他们衣着上发生了鲜明的变化，而这是很容易看到的，那也不一定意味着他们内心发生了改变。众所周知，中国的传统文化在新民主主义革命和文化大革命中受到重创，是人民自己而不是政府在20世纪80年代开始重建它们。核心价值观和传统根植在中国老百姓的心中，并给中国人民提供一种宗教似的慰藉和快乐。这些价值观和传统依旧充满生命力，通过家庭代代相传而不会随时间轻易改变。伴随着经济上的成功，中国人民将会越来越对自己的文化和历史充满自信。早在20世纪初期，中国的精英们曾讨论过废除汉字，并试图用西方的文字系统取而代之。现在，他们则赞颂自己民族文字的美丽，再没有人愿意废弃它们。我们坚信，经济发展和城镇化不会将中国最终转变成一个完全的西方社会。正如Huang所说，中国的现代化“完全异于西方的现代化，这不仅仅在经济上，同样也在政治上和文化上”。(Huang, 2011: 460)

## 参考文献

- 卞利 (2006):《明清徽州的宗族管理, 经济基础及其祭祀仪式》。《社会科学》, 第6期, 第13~21页。
- 常建华 (1999):《二十世纪的中国宗族研究》。《历史研究》第5期, 第24~32页。
- 常建华 (2007):《宋明以来宗族制形成理论辨析》。《安徽史学》第1期, 第11~21页。
- 冯尔康 (1994):《中国宗族社会》。浙江人民出版社。
- 黄素梅 (2003):《村落宗族文化的复萌及其解决对策》。《雁北师范学院学报》第2期, 第47~49页。
- 李文治 (1989):《中国封建社会土地与宗法宗族制》。《历史研究》第5期, 第53~61页。
- 李文治 (2008):《宋元明清基层社会秩序的新结构》。《南开学报(哲学社会科学版)》第3期, 第42~50页。
- 钱杭 (1999):《家庭结构变动与宗族转型》。黄山书社。
- 任映红 (2004):《差异与契合: 村落家族文化与现代化》。《求索》第8期, 第89~92页。

- 宋言奇, 张建华 (2009): 《近30年来皖中村落的复兴与衍变》。《当代中国史研究》第16期, 第78~86页。
- 王沪宁 (1991): 《当代中国村落家族文化——对中国社会现代化的一项探索》。上海人民出版社。
- 王铭铭 (1995): 《一个闽南村落的家族, 社会与国家》。《中央研究院民族学研究所集刊》第83期, 第51~120页。
- 唐力行 (2005): 《二十世纪上半叶中国宗族组织的态势》。《上海师范大学学报 (哲学社会科学版)》第34卷, 第103~111页。
- 赵华富 (2004): 《徽州宗族研究》。安徽大学出版社。
- 郑小春 (2008): 《明清徽州宗族与乡村治理: 以祁门康氏为中心》。《中国农史》第3期。
- 吴文藻 (2010): 《论社会学中国化》。商务印书馆。
- 徐杨杰 (1992): 《中国家族制度史》。人民出版社。
- 叶显恩 (1995): 《徽州与珠江三角洲宗法制比较研究》, 1995年国际徽学学会论文。
- 朱开宁 (2006): 《科举社会, 地域秩序与宗族发展——宋明间的徽州, 1100~1644》。台湾大学出版委员会。
- Anderson, B. (1998) *The Spectra of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. New York: Verso.
- Baker, Hugh (1966) "The five great clans of the new territories." *Hong Kong Branch of Royal Asiatic Society*, 6: 25~48.
- Baker, Hugh (1979) *Chinese Family and Kinship*. New York: Columbia Univ. Press.
- Bell, Daniel (1973) *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books.
- Biao, Xiang (2004) *Transcending Boundaries: Zhejiangcun: The Story of a Migrant Village in Beijing*. Leiden: Brill.
- Bird, David N. (1992) "Beyond the original affluent society: A culturalist reformation." *Current Anthropology*, 33, 1: 25~47.
- Bossen, Larel (2002) *Chinese Women and Rural Development*. Lanham: Rowman & Little Field Publishers, Inc.
- Brandtstadter, Susanne and Goncalo D. Santos (2009) *Chinese Kinship: Contemporary Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- Braudel, F. (1992) *Civilization and Capitalism, 15<sup>th</sup>~18<sup>th</sup> Century, Vol.III*. Berkeley, CA: Univ. of California Press.
- Buchler, I.R. and H.A. Selby (1968) *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Methods*. New York: Macmillan.

- Campbell, B.G. (1998) *Human Evolution: An Introduction to Man's Adaptations*, 4<sup>th</sup> ed. New York: Aldie de Gruyter.
- Chan, Anita, Richard Madsen and Jonathan Unger (1992) *Chen Village under Mao and Deng*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Chen, Aimin (2006) "Urbanization in China and the case of Fujian province." *Modern China*, 32: 99~130.
- Ching-Chan, Selia (2001) "Selling the ancestors' land: A Hong Kong lineage adapts." *modern China*, 27: 262~284.
- Cohen, Myrdon L. (2005) *Kinship, Contract, Community, and State*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Cohen, R. and E.R. Service (1978) *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Cong, Zhen and Merrill Silver Stein (2008) "Intergenerational support and depression among elders in rural China: do daughters-in-law matter?" *Marriage and Family*, 70: 599~612.
- Croll, Elizabeth (1978) *Feminism and Socialism in China*. London: Routledge.
- Croll, Elizabeth (1981) *Politics of Marriage in Contemporary China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davin, Delia (1999) *Internal Migration in Contemporary China*. New York: St. Martin's Press.
- Dean, K. (1993) *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Dura, P. (1988) *Culture, Power and the State*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Du, Ying (1998) "Rural labor migration in contemporary China: Analysis of its features and the macro context." pp.37~51 in West Zhao (ed.), *Rural Labor Flows in China*. New York: Columbia Univ. Press.
- Dubois, Thomas David (2005) *The Sacred Village*. Honolulu: Univ. of Hawaii i Press.
- Fan, Cindy (2004) "Out to the city and back to the village: The experiences and contributions of rural women migrating from Sichuan and Anhui." in Arienne Gaetano and Tamara Jacka (eds.), *On the Move: Women and Rural to Urban Migration in Contemporary China*. New York: Columbia Univ. Press.
- Faure, David (1986) *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*. New York: Oxford Univ. Press.
- Faure, David (2007) *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*. Stanford:

Stanford University Press.

Fei, Xiaotong (1939) *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*. London: Routledge & Kegan Paul.

Feuchtwang, S. (1992) *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge.

Freedman, Maurice (1958) *Lineage Organization in Southern China*. London: Athlone Press.

Freedman, Maurice (1970) "Ritual aspects of Chinese kinship and marriage." pp.76~101 in M.Freedman (ed.), *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford: Stanford Univ. Press.

Freedman, Maurice (1966) *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press.

Fried, M.H. (1970) "Clans and lineages: How to tell human apart and why — with special reference to Chinese society." *Bulletin of the Institute of Ethnology*, 29: 11~36.

Friedman, Edward, P.G.Pickowicz and Mark Selden (2008) *Revolution, Resistance and Reform in Village China*. New Haven and London: Yale University Press.

Giddens, A. (1985) *The Nation State and Violence*. Cambridge: Polity.

Gellner, E. (1997) *Nationalism*. New York: New York Univ. Press.

Geertz, C. (1980) "Blurred genres: The refrigeration of social thought." *American Scholar*, 29, 2: 165~179.

Guang, Lei and Lu Zheng (2005) "Migration as the second-best option: Local power and off-farm employment." *The China Quarterly*, 181: 22~45.

Hastings, A. (1997) *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*. New York: Cambridge Univ. Press.

Hobsbawm E. J. (1992) *Nations and Nationalism since 1780*. New York: Cambridge Univ. Press.

Hsu, Francis (1948) *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. New York: Columbia Univ. Press.

Huang, Phillip C.C. (2011) "The modern Chinese family: In light of economic and legal history." *Modern China*, 37: 459~497.

Huntington, Samuel P. (1993) "The clash of civilizations?" *Foreign Affairs*, 72, 3: 22~49.

Ikels, Charlotte (Ed.) (2004) *Filial Piety: Practice and Discourse in Contemporary East Asia*. Stanford: Stanford University Press.

Inglehart, Ronald and Wayne Baker (2000) "Modernization, cultural changes, and the persistence of traditional values." *American Sociological Review*, 65 (February): 19~51.

- Jacka, Tamara (1997) *Women's Work in Rural China*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Jacka, Tamara (2005) *Rural Women in Urban China: Gender, Migration, and Social Change*. Armonk: Sharpe.
- Jiang, Leiwen (2008) "Migration, urbanization and special dispersion in China." Presented at the 2008 annual meeting of Population Association of America (PAA) .
- Judd, Ellen (1994) *Gender and Power in Rural North China*. Stanford: Stanford University Press.
- Kottak, Conrad Phillip (2010) *Cultural Anthropology*. Boston: McGraw Hill.
- Kutsche, R. (1998) *Field Ethnography: A Manual for Doing Cultural Anthropology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Lamley, H. (1990) "Lineage feuding in Southern Fujian and Eastern Guangdong under Qing rule." pp.27~64 in Harrell, S. and J. Lipman (eds.), *Violence in China*. New York: State Univ. of New York Press.
- Lang, Olga (1946) *Chinese Family and Society*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Lerner, Daniel (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: Free Press.
- Lin, Yuehua (1947) *The Golden Wing: A Sociological Study of Chinese Feminism*. New York: Oxford Univ. Press.
- Liu, Shouhua (2008) "Clan culture and social harmony." *Changjiang University*. 31, 1: 23~25.
- Maconis, John J. (2013) *Society: The Basics*. Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall.
- Marcus, G. and M. Fischer (1986) *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: Chicago Univ. Press.
- Marx, Karl (1973) *Foundations of the Critique of political Economy*. New York: Foreign Languages Press.
- Myerson, Rebecca, Yubo Hou, and Huizhen Tang, et al. (2010) "Home and away: Chinese migrant workers between two worlds." *The Sociological Review*, 58, 1: 26~44.
- Murphy, Rachel (2002) *How Migrant Labor is Changing Rural China*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Oaks, Tim and Lousia Schein (eds.) (2006) *Translocal China. Linkages, Identities, and the Reimagining of Space*. London: Routledge Taylor and Francis Group.
- Osgoog, Cornelius (1963) *Village Life in Old China: A Community Study of Kao Yao, Yuennan*. New York: Roland Press.

- Parkin, R. (1997) *Kinship: An Introduction to Basic Concepts*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Perkins, Tamara (2002) *Village, Market and Well-Being in a Rural Chinese Township*. New York: Routledge.
- Potter, Jack (1968) *Capitalism and the Chinese Peasant: Social and Economic Change in a Hong Kong Village*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Qian, Mu (1993) *An Introduction to the History of Chinese Culture*. Taipei: The Commercial Publishing Company.
- Roberts, Kenneth, Rachel Connelly, and Zhenming Xie, et al (2004) "Patterns of temporary labor migration of rural women from Anhui and Sichuan." *China*, 52 (July): 49~69.
- Roseberry, W. (1988) "Political economy." *Annual Review of Anthropology*, 17: 161~185.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa (2006) *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*. New York: State University of New York Press.
- Sangren, P.S. (1987) *History and Magic Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Saso, Michael (1999) *Velvet Bonds: The Chinese Family*. Carmel: New Life Center.
- Schwartz, B. (1985) *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Shi, Lihong (2009) "Little quilted vests to warm parents' hearts: redefining the gendered practice of filial piety in rural-eastern China." *The China Quarterly*, 198: 348~363.
- Siu, H. (1989) *Agents and Victims in South China*. Yale: Yale Univ. Press.
- Skinner, G. William (1963~65) "Marketing and social structure in rural China." parts I, II, III. *Asia Studies*, 24, 1~3: 3~43, 195~228, 363~399.
- Su, Fubing, Tao Ran, and Xin Sun, et al (2011) "Clans, electoral procedures and voter turnout: evidence from villagers' committee elections in transitional China." *Political Studies*, 59: 432~457.
- Szonyi, Michael (2002) *Practicing Kinship*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Tang, ZongLi and Bin Zuo (1997) *Maoism and Chinese Culture*. New York: Nova Science.
- Wallerstein, I. (1974) *The Modern World System*. New York: Academic Press.
- Wang, Feiling (2004) "Reformed migration control and new target people: China's hukou system in the 2000s." *The China Quarterly*, 179: 115~132.
- Watson, James (1975) *Emigration and the Chinese Lineage*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Watson, James (1982) "Chinese kinship reconsidered: Anthropological perspectives on

- historical research.” *China Quarterly*, 92: 589~622.
- Weber, Max (1958) (orig.1904) *The Protestant Ethic and the Sprit of Capitalism*. Translated by T. Parsons. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Whyte, Martin (1995) “The social roots of China’s economic development.” *China Quarterly*, 144: 999~1019.
- Wilk, R.R. (1996) *Economies and Cultures: An Introduction to Economic Anthropology*. Boulder, Co.: Westview.
- Wolf, E. (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley: California Univ. Press.
- Wu, Bin (2003) *Sustainable Development in Rural China*. London: Routledge Curzon.
- Yan, Yunxiang (2003) *Private Life Under Socialism*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Yan, Yunxiang (2011) “The individualization of the family in rural China.” *Boundary*, 38: 204~229.
- Yuen, Sun-Pong, Pui-Lam Law, and Yue-Ying Ho (2004) *Marriage, Gender, and Sex in a Contemporary Chinese Village*. Armonk: M.E. Sharpe.
- Zhang, Hong (2007) “From resisting to ‘embracing’? the one-child rule: understanding new fertility trends in a central Chinese village.” *The China Quarterly*, 192: 855~875.
- Zhang, Weiguo (2008) “State, gender and uxrilocal marriage in contemporary rural north China.” *The China*, 60: 213~234.
- Zhao, Zhongwei and Fei Guo (eds.) (2007) *Transition and Challenge, China’s Population at the Beginning of the 21<sup>st</sup> Century*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Zheng, ZhenMan (2001) *Family Lineage Organization and Social Change in Ming and Qing Fujian*, translated by Michael Szonyi. Honolulu: Univ. of Hawai i Press.

### Changes in Clan Culture in the Rural Areas of Southern Anhui

Zongli Tang, Ming Cheng

**Abstract:** Using data collected from fieldwork in five administrative villages in southern Anhui, our research explores changes to clan culture in the course of modernization and urbanization. The research reveals that, although the visible component of the clan system has diminished, the invisible part, or clan culture, continues to exert a strong influence on villagers. More than half of the respondents in our survey expressed traditional viewpoints concerning issues of clan interests, ancestor worship, xiao (filial piety), clan rituals, and clan genealogy, thus reflecting historical continuity of traditions. Nevertheless, traditional influence is declining,

especially among young and middle-aged villagers with urban work experience. Cultural changes in these villages bear strong Chinese characteristics. While the sentiment of patriarchal authority is receding among the young and middle-aged villagers, the general principle of xiao is still respected by all groups. Jia, being the foundation of Chinese society and Chinese culture, continues to be of more importance than individuals.

**Key words:** CLan culture, modernization, urnalization ideoLogiaL, rural areas, southern Anhui