

何国强 著

围屋

WEIWU LI DE

ZONGZU SHEHU

里的宗族社会

广东客家族群生计模式研究

广东梅州围屋沙田围屋群



广西民族出版社

廣東北平縣旱砂田耕作情形

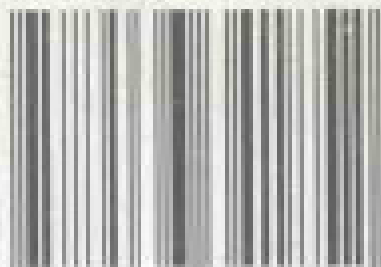


廣東北平縣瓜田情形



Lineage Society in Wei Wu
A Study of the Living Patterns of the Hakka
Ethnic Groups in Guangdong
Guoqiang He

ISBN 7-5363-4185-7



9 787536 341852 >

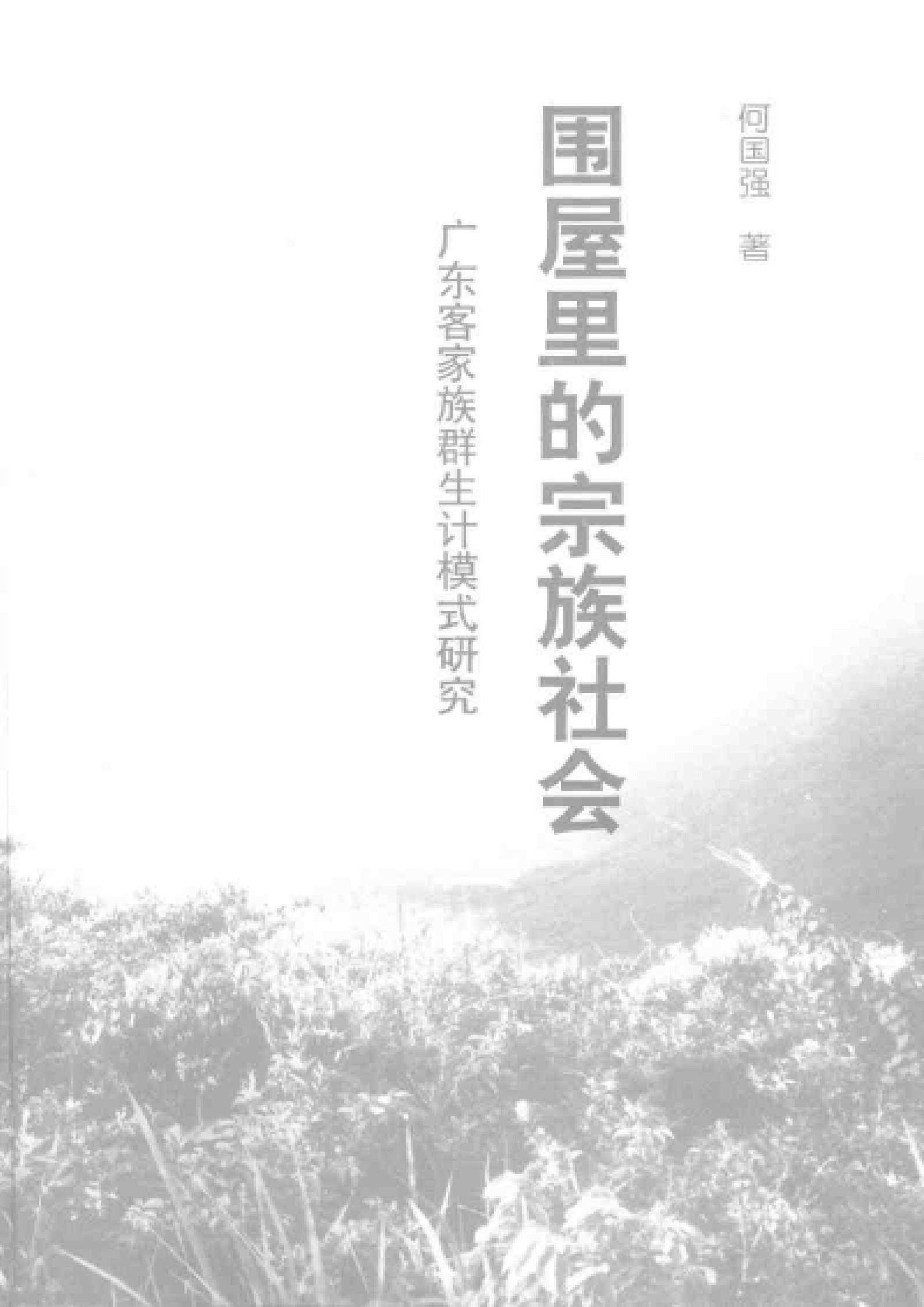
ISBN 7-5363-4185-7/C 163

定价: 33.00元

何国强 著

围屋里的宗族社会

广东客家族群生计模式研究



图书在版编目 (CIP) 数据

围屋里的宗族社会：广东客家族群生计模式研究/何国强
著. —南宁：广西民族出版社，2002. 5

ISBN 7 - 5363 - 4185 - 7

I. 围... II. 何... III. 客家 - 社会生活 - 研究 -
广东省 IV. K281. 1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 036092 号

Weiwu Li de Zongzu Shehui

围屋里的宗族社会

——广东客家族群生计模式研究

何国强 著

责任编辑	韦光化	封面设计	王志佳
责任校对	黄世杰	责任印制	姜为民
出版发行	广西民族出版社		
	(地址：南宁市桂春路 3 号 邮编：530021)		
印刷	广西区直团委印刷厂		
开本	850 × 1168 1/32		
印张	11.9		
字数	270 千		
版次	2002 年 5 月第 1 次		
印次	2002 年 5 月第 1 次印刷		
印数	1—3000 册		

ISBN 7 - 5363 - 4185 - 7/C·163

定价：33.00 元 (精)，24.00 元 (平)

本研究得到香港中山大学高等学术研究中心基金会资助

_____ This Work is Supported in Part by the Foundation of

Lineage Society in Wei Wu

**A Study of the Living Patterns of the Hakka
Ethnic Groups in Guangdong**

Guoqiang He



珠江三角洲地区客家民系的分布（代序）

曾昭璇

一、引言

目前市面流行的著作，多言珠江三角洲是说“广州话”的广府民系分布中心区，这是可以的。但细察之下，又不尽言，几十年来，余眼见客家民系的迁入与扩展。广府民系的成分也很复杂，即不少是外来的民系成分迁入同化而成，故特草此文，谈谈个人所知。

二、客家民系的迁入与扩展

广州市区中，余可举三例。一是海珠区客家人的迁入；二是龙眼洞客家人的扩展；三是南海北部台地的客民。

1. 海珠区的客家井

广州位于三角洲的北部，在市区范围中，即有客家人分布，地点在海珠区中部的 20 米台地上，地名为“宝岗”，客家人于

清末迁入建村，村名“客家井”。因在 20 米台地上，是宝岗的红土低丘区，水源干旱，故虽几户人家要打井取水（当时无自来水），故名。

据我们调查时，只有三户人家，为兴宁布厂（手工织布小商）工人及家眷。由于当时河南（海珠区旧称）多布厂，由英人输棉花（印度产）入广州，使广州织造发展。小厂多在河南区内租民居改为织布厂，每家放置织布机（手工）二三台，雇工织布。厂主多由兴宁（客家人）充当，因兴宁人在他们东江家乡已是以开布厂著名，故来广州发展是有技术、资金的。当他们立下基业，即自兴宁把家眷迁广州，在布厂附近（如宝龙大街内即有不少布厂）租小片荒地，打泥砖自建家屋，开井取水，即成宝岗边上坡地立为“客家村”了。妇女还在岗边荒地开出小片农地（一二分地）。仍操客家语言。已育有小孩几名，三家各有二三名之多。民国后期，河南织布小厂发展，梅县、五华织工相继迁入，形成小村即八九户。地名即称为客家井。属宝岗街管辖，在宝岗路海珠区府南面约一百米处。

此处客家人迁入不属于农民迁入形式，而是直接由于商业引起的移民。迁入原因、迁入人口、迁入过程都和兴宁人来广州发展织造业有关。故他们能直接插入珠江三角洲中心地带，从入迁到建成聚落，不过三十年左右，直到日寇侵华为止。

2. 龙眼洞客家人的扩展

龙眼洞为一小河流谷地，故称为“洞”，谷地内平原有小河流经灌溉，田地优良。我们调查时，已形成的谷地良田仍为地主所有，四周岗地（20 米土地及荒坡）已有客家人开垦，多为分散，二三户人租耕地主田，自己亦开荒种杂粮如番薯、蔬菜之类，辅助生活。

客家人居住为正堂间式，即家屋为一座一厅（中）两房厅侧的泥砖瓦顶土房。几间分散成一小村。村中有小塘及井以贮

水和使用。成分为贫农、下中农不等。

谷地平原上有一所地主屋。青砖石脚，用石灰结实，前有石地堂，用于晒谷、打禾之用。石地堂前有半月形水塘。小河在侧旁流过，离家屋十几二十米不等。田地水利亦好。产量当时为二担谷左右，看天时而定。当时居住为一户地主。不劳动，农事全由“耕仔”代劳。故有“游所好闲”二世祖劣习，且有抽大烟、赌钱劣习。故以卖田地为生。这户小地主本来全峒良田归他所有，但我们调查时，在龙洞河上下游田地，已多出售给客家农民，现只余中部（地主住宅）附近一大片良田未卖。土改时，本人再访，已余空屋作农会购物屋，该处土地（即联和市附近）已全为客民分布，地属天河区辖。

这两处是由先师吴尚时教授首先指出，故本人在文章中称为“吴氏例证”^①，表示客家民系向珠江三角洲平原扩展的典型。

3. 南海北部地区的客家村

第三例，本人当研究生时调查外公袁洞黄村情况。袁洞即袁峒，为台地低丘中小河两岸平原上小客家村，操客语，广府人称“捱话”，因客人称“我”音“捱”故名。本人母亲叫黄二女，外公叫黄七郎。据外公言，因小村贫，无力聘老师，故生儿女取名，由清时地保来查户口时，报生出人数登记时，没有名字，由地保问是第几胎，如本人母亲是第二胎，故名黄二女，同样，外公是他父亲第七个儿女故名黄七郎。其祖为袁峒袁家地主当雇工而来，后开荒及受买袁峒农民小量旱田耕作。几代后，袁家土地各客户为迁入客人租耕或受买，袁洞全由客人贫农所耕，只存“袁洞”地名。外公因常出售余粮于大沥圩米商，以年青力壮、勤劳、聪明为米商雇用为米店伙计，故其女 16 岁

^① 曾昭璇：《客家屋式之研究》，吕亚新地学社出版《地学集刊》，1947年，134-172页。

得盲婚与附近大范村曾氏人子结婚，黄二女随夫迁入广州，成为广府人，但仍听懂“捱话”。

从以上三例可知客人是后来的移民，故分布在较贫瘠的台地低丘区。故养成勤劳苦干，节约团结风俗，能渐由台地区向较肥美的平原区迁入。珠江三角洲并非一大平原，而是平原与台地低丘相间的河网区，故客人的迁入，即以低山、台地区为对象，几乎一见台地低丘区即有分布，直至三角洲中心地区里的台地区域。

三、珠江三角洲边缘区的客家村

1. 在广州市北白云区在长湴即为五华客人迁入兴建

太和一带，广花平原和台地相间的地区，作者亦见到客家村的存在，也多从五华迁入，三水六和镇区即因属台地区而成客语区。花县芙蓉山一带低丘台地，亦有清代迁入五华、紫金客人村落，番禺市大岗镇也有客家村，但不是农业人口，他们是康熙年间由采石雇来的客民，故在沙田区古采石场的台地低丘区内建村，今村人数已达 1000 人。增城永和圩近广州罗岗，亦由岗丰乡客人合资兴建，移入建村在各镇均有，如中新镇的霞迳周姓，清代迁入；镇龙九岭（350 人），明初由梅县迁入；镇龙旺村（490 人），明代末期由梅县迁入；黄屋（220 人），清代由梅县迁入；新村（334 人），清代由紫金迁入；福和朱屋（460 人），清代自五华迁入，改名池岭；派潭古屋，明末由五华人迁入；马鼻岭梅县人于康熙年间迁入等等。

2. 三角洲边缘县份更是客民分布地区，如东边的东莞、宝安，西侧的高要、高明、鹤山、新会、台山、中山、斗门等县市

东莞东部樟木头、塘厦以东的台地低丘区即有大片客民分布，如清溪镇的上、下围屋，由明末郑、李、吕三姓打铁匠来

此开村打铁，故又名铁场。清溪东南的“风吹帘”围村则较后，为清中期曾族迁入建围。但在三角洲平原上也有分布，如在虎门镇附近亦有著名客家屋群，称为“白沙水围”，即白沙区“水围”（用水沟围绕全村的村落），围墙高6米，护围河宽7米，围南有天坪，有桥跨河入村。建于道咸年间郑儒公（七省粮道），今人口有300人。围内有格状道路系统。

从上述的例子，说明客民在近代由于民系出现了大官员或地主工商业家，即有向平原地发展的能力并实现。他们虽然已入平原区，建筑风格也有改变，但仍保存着客家文化传统特色，如围村及内部布局等等^①。亦反映客人不但是耕山民系，而且是力向平原扩展的民系（或族群）。

宝安县更是客家人分布区，东江纵队不少健儿即为客家人士。于此不谈。深圳市不少古老和巨大客家围屋已被开发为地方性博物馆和文物保护单位。可见明、清已有客人迁入分布。

珠江三角洲西侧各县，早在清代已有大片客人村落，因为清代西邑“土客之争”即广泛开始于鹤山、高明、开平、恩平等县，后且及台山（这场战争由1855—1867年间，台山为1865—1867年三年），战乱客人集中赤溪半岛，都有成厅、成县之必要。这次战争即反映土、客势力不相上下，始由康熙复迁海之界（1668年），界内海岸50里内，荒地招垦，即引入惠、潮、嘉、闽、赣客人迁入垦荒低丘台地区，部分下占平原，于是成土客杂居之地。后人口增加，至咸同之时，即发生姓与姓、村与村间以至跨县械斗。可见情况也和珠江三角洲东侧各县相似。虽后来建赤溪厅、县集中客人，但留存各县者仍不少。

如高明西南的古城区（东晋平兴县址）即为1854年“土客械斗”之地，表示客人力量不少。鹤山共和镇今天仍有客民分

^① 王健、徐怡芳：《进入粤中地区的客家聚落——东莞三个客家围村的考察》；陆元鼎：《中江客家民居与文化》，广州：华南理工大学出版社，2001年。

布，具体是：大路唇（272人），鹤城镇大芙蓉（370人，紫金客人迁入建村），月山下（谢姓客人迁此开荒建村，人口1130人），龙子潭（390人，惠州客人张、阮二姓迁入开村），云乡镇上湾（260人，紫金陈氏人1731年入迁），山下（350人，惠阳郭姓客人迁入开村），木坑（360人，1731年惠州汤姓、紫金陈姓来此垦荒开村），田心（450人，1696年惠阳周姓客人迁入），虎川（344人，1708年紫金客人陈氏迁入承耕荒野），岗咀头（250人，1731年东莞客人彭氏入垦）等。开平县今仍有客人聚居区，如大沙镇青社即为客人钟文芝等居住，古岭村为古姓客民所居。山区如东山镇合水塘，1863年，即有客人迁入开村，人口达110人。台山在康熙复界后，客人迁入分布西至那扶镇，南至深井、大隆洞，北至台城五十圩、四九圩，东至小旗山、五指山、赤溪圩、漕冲一大片，故“客土械斗”后，要换地才安宁。据王大鲁《赤溪县志》卷四称冲菱、五十、四九圩、那扶、大隆岗、三合归广府人，赤溪半岛广府人田地归客家人。

四、结论

总结起来，本人认为客家民系在珠江三角洲地区在晚清以来，是积极向平原地区扩展的，并产生过长期进行土地争夺的“土客之战”。这表示客家人在珠江三角洲是属于广泛分布的民系，分布于和广府民系混居的地方。在地点上则广府民系因多称祖先是南宋时由南雄珠玑巷南迁入珠江三角洲地区的人群。他们南迁主要有两个时期，一个是在南宋初期，以绍兴初年的南雄珠玑巷罗贵等97人联袂南下，其次是南宋末咸淳年间的避胡妃之劫而大批南下。故珠玑巷民是乘船顺北江南下广府后，再分散各地，成为今天广府民系的主要成分。由于广府民系先占领了广大三角洲水网地区，建成鱼米之乡，经济发展，今天

亦为广东经济发展较好的地区。故一般学者把他们视为珠江三角洲的主要代表民系，而忽略珠江三角洲中还有大面积分布的客家民系了。本人故特别指出珠江三角洲地区实为两个民系同时存在的地区，这才符合实际情况。

(曾昭璇，1921年12月25日生于广州市，1943年获中山大学地理系学士，1947年获中山大学历史研究所人类学部硕士。他在本科和研究生阶段，分别师从吴尚时、杨成志等著名地理学家和民族学家。他不仅在地理学上有许多科学发现，从而享有中国地貌大师、地学大师和水土保持研究之父的称誉，并且在文化研究方面也贡献良多。现为中山大学人类学系客座教授)

前 言

岭南曾是一化外之地，从秦汉或更早的时候起，一批又一批的炎黄子孙自北而来，最早的北方来客当数秦汉平南越的军民，他们大都定居于西江中游流域和北江韶关一带，其中一部分人更是深入珠江三角洲，集中居住在番禺（广州）。这些北方来客与南越民族相融合的后裔，成为后来操“广府话”的“本地人”^①。居住在潮汕一带讲闽语的人们，其先民大多是从北方迁到福建之后又由福建沿海迁来粤东的，所以被称为“福佬”。福佬人就近选择了潮汕平原及其周边地区居住^②，逐渐把这一

① 本地人也并非全部都由秦汉时期迁来的，以后每逢北方多难之秋，仍有汉人越大庾岭和湘桂走廊转西江南下，还有从海道南来的，在两宋移民高潮中，扼大庾岭至粤中交通要冲的南雄州保昌县（今南雄县）起过重要作用。所以广州人口头相传，他们的祖先大都来自南雄沙水村的珠玑巷，族谱也是这样记载。

② 潮汕平原由韩江三角洲、榕江平原、练江平原、黄冈河三角洲组成。该平原与其周围的丘陵合称为潮汕地区，总面积10346平方公里。在自然地理上，潮汕地区是独立的。莲花山—阴那山山脉是粤东平行岭谷中最长的山脉，从东北部与福建接壤的大埔到西南的大鹏湾，长达400余公里，贯穿粤东中部，将粤东分成东南和西北两部分，成为潮汕地区与兴梅地区的天然界线，同时也是潮汕地区与珠江流域的分水岭。早在史前时期，潮汕地区与闽南就发生过几次融合（曾骥：《潮汕史前文化的新研究》，《潮州学国际研讨会论文集》，上册，广州：暨南大学出版社，1994年），纪元后两地的交融更多，有许多证据说明潮汕与闽南两个地区属于同一文化区域。

另外，广东的闽语分东西两片，东片指潮州话，西片指雷州话或黎话，西片闽语是唐宋之后，来自闽南兴化府、泉州府、漳州府和广东潮州府的大批移民经海路进入半岛时带来的（张振兴：《广东省雷州半岛的方言分布》，《方言》，1986年第3期；詹伯慧：《广东境内三大方言的相互影响》，《方言》，1990年第4期）。

区域变为与闽南相同的文化区域。

人类在占有土地的要求中，最希望获得的是平原。广府人同珠江三角洲的土著杂处，占据了广东的第一大平原。福佬人同韩江、榕江、练江、黄冈河多个三角洲的土著杂处，占据了广东的第二大平原。入粤比福佬人晚的北方移民来的时候，已经没有平原了，他们只好和畲、瑶等少数民族杂居在内陆山地。按先人为主，后人为客的习惯，而被称为“客家”。

在中国社会中，群体组织聚集的原则可以是血缘、地缘、业缘和语缘等方式。很明显，客家同其他的两个民系一样是以方言为他们的群体认同标识的，按方言与民系的形成同步的原理，当一种共同的交际工具客家话在华南山区悄然诞生时，就标志着客家民系已最终形成。

语言研究者指出，赣、闽、粤三省边区是客家后来历次迁徙的主要出发地，由此传播出去的方言具有很强的内部一致性^①。不仅语言，扩大地说，出自此处，扎根四方的风俗习惯和观念也都有较强的内在相似性。正因为如此，本书的研究前提是把生活在广东农村的客家人看成一个统一体，但是在具体考察上，笔者不是将其视为一个混沌的整体，而是从人与其所生存的环境之关系切入分析，揭示不同环境中客家人的基本文化形态，也就是说成为考察对象的是广东一个个局部的客家地区的具体村庄。

同其他两个民系相比，客家在广东的历史虽不长，发展速度却不慢，活动范围很快从核心地区的粤东北扩大到全省，以

^① 张卫东：《客家文化》，80-81页，北京：新华出版社，1991年。

至于超出国界，现在东南亚和不少国家都有来自广东的客家^①。分布的区域愈广阔，环境的差异性愈大，族群的适应方式就会呈现出纷繁的面貌^②。文化生态学认为：人类创造文化的行为是以环境感应为基础的，人与环境结合，文化才得以发生。一方面，环境为人类生存活动提供物质基础；另一方面，人类必须根据自己生理、精神和对事业追求的需要与区域中的自然、社会景观相互适应，从而创造出不同层次和风格的物质文化和精神文化。广东客家文化适应的多样性印证了新进化论学派的主将莱斯利·怀特“文化一经出现，就处于分化之中”的至理名言^③。

客家是汉民族的一个分支，估计全世界有 5 000 万客家人，其中 1 000 万在海外，400 万在台湾，大陆有 3 600 万人，主要分布在广东、福建、江西三省，此外广西、海南、四川等省区有少量。客家研究自 19 世纪 50 年代开始，经中外人士的多方努力，走过了艰难曲折的路程，到 1934 年《客家研究导论》出版，可谓登上一个全新的研究高度。

罗香林先生在《客家研究导论》自序中开列了一张清单，排出 12 个可归为 7 组的专题，实际主要讨论的专题只有两个，一是族源及迁徙，一是分布和适应方式，尽管第二个专题的讨论很有分量，但同上一个专题相比，其论述的广度、深度和力度都显得有些不足。特别是对客家地区的生态环境及客家人适

^① 据香港崇正会 1970 年所作的估计，1973 年世界客属第二次恳亲大会实录的记载，和 1996 年政协全国委员姚美良引用的统计数据，全世界客家人的总数超过 5 000 万，其中近 1 000 万在海外，台湾地区约有 400 万（吴泽：《客家学研究》，第 2 辑，1 页；《人民日报》，1989 年 2 月 2 日，海外版，姚平芳文；《南方日报》，1996 年 10 月 25 日，第三版）。如以国内有 4 000 万客家人计，占全国总人口的 3.64%，与 1933 年罗香林估算当时客家占全国人口比例的 3.79 数字接近（罗香林：《客家研究导论》，影印本 104 页，上海：上海文艺出版社，1992 年）。

^② 此处“族群”一词具有不同于文化群体的涵义，既可以指客家民系，又可以指与客家发生关系的少数民族或其他汉民系，还可以指同一群体内部不同姓氏的群体，如宗族是也。

^③ L. A. 怀特：《文化的科学》，序言 1 页，济南：山东人民出版社，1988 年。

应不同环境的方式讨论不够，较多从文献，而很少从田野调查出发，鲜用文化人类学的理论分析材料，作成结论，这不能不说是一种遗憾。幸好这一状况今天已开始改变，越来越多的研究者正在关注客家的生态环境和适应方式。

研究一个族群，不但要注意这个族群生存的基本因素，如土地、水源、耕畜等，而且要注意他们的生存策略。本书的主题是广东农村客家人的生存策略，所用的材料中 80% 来自 1995 至 2001 年间的田野调查，20% 来自文献资料，全部论述皆以下列事实为前提，即客家是迟到的南迁者，是先进的民系，历史留给他们的生存空间是贫瘠的山区或丘陵，伴随着每一次新的迁移，是路程的艰辛，沿途备受土著居民的排挤，环境造就出他们强烈的求生欲和发展欲，特别能吃苦耐劳的精神和家族组织的集体形式。

把注意力集中在广东农村的客家社会，理由如下：1. 广东 6 896.77 万人口中，扣除少数民族的人口数字，广府人有 3 800 万，福佬人有 1 600 万，客家人有 1 400 万，广东是中国大陆客家人最多的省份；2. 中华人民共和国成立之初，广东省的客家人有 95% 住在乡村，目前，70% 以上的客家人仍然居住在乡村，论述客家的文化适应，乡村当然要比城市有代表性；3. 在中国急剧的社会变革中，农村丧失的传统毕竟要比城市少，特别是经历了最近 20 年现代化之后，农村在更高的层面向昨日回复。一个对象，如果它的文化延续性较长，就证明它具有与环境兼容的较好能力。这样的对象在农村是比较容易发现的，利用文化生态学的理论方法开启客家文化“黑匣子”，也就是要了解客家通过什么样的组织或分工形式来使用特定的技术，开发和利用资源，满足自己的物质需要；他们通过什么样的制度形态和

观念形态，满足自己的精神需要^①。这正是本书想要着力阐述的主题。

客家的宗族组织相对于粤、闽族群比较薄弱，祭祀祖先的深度也不够。这不等于客家的宗族不值得研究，相反，客家宗族具有许多实在的内容，在帮助族人谋生方面发挥了不少作用。本书通过实例的叙述与分析，揭示宗族发展与社会经济发展的关系，资源（土地、水利、市集、特种工农产品）竞争如何导致宗族间与聚落间的紧张与敌对关系，宗族在聚落与乡族的械斗中扮演的角色，外在的文化因素（国家和党派）对宗族发展所产生的破坏与促进作用，这些力量通过何种机制向客家社会渗透，为宗族提供经济物质基础，宗族是否以掌握这些物质资源来维系和强化自己的势力。

社会的变化远要比自然界的变化迅速。广东客家人的生存方式是历史上形成的，在他们活动的八百年间，华南跨越了封建社会、半封建半殖民地社会、社会主义社会三种社会形态，而同一时期华南的自然环境却没有发生显著的变化，显然社会与自然因素在造就广东客家人的文化方面所起的作用是不一样的。透过客家谋生的技术形式解释广东客家村社的组织结构与功能是没有问题的，但当技术还未发生质变，只是在迟缓地发展的时候，社会变革却迅速地出现了，文化的转型随之而来，所以对技术与政治的分析不能等量齐观。探讨广东客家的文化适应，从自然和社会条件出发，侧重于社会条件，注意各次重大历史事件前后文化的差异，在政治力量的卷入、经济制度的变更面前，客家村社如何反应，本书做了一些力所能及的探讨。

揭示广东客家与环境的兼容和相异关系，是作者最大的愿望，为了实现这个愿望，作者将广东这个山地、丘陵、台地、

^① 罗伯特·F·墨菲：《文化与社会人类学引论》，151页，北京：商务印书馆，1994年。

平原四种地貌兼有的省份划分成三块客家基本居住区，即山区、丘陵（半山区）和海岸山地，然后在粤东北山区确定一个研究样点，在粤北山区确定一个研究样点，在粤东丘陵和粤中滨海山地各寻找出一个研究样点。从1995年夏开始，笔者一次又一次地对四个样点进行田野调查，历时4年。在获得了香港中山大学高等学术研究中心基金会资助之后，又于1999年至2001年继续进行田野工作。另一方面，寻找恰当的理论消化整理材料，对材料进行分析与解释，建构理论模型的工作也同步进行着。

本书的研究过程广泛地运用了文化人类学的参与观察和深入访谈的方法，辅之以户籍分析、绘图、数据统计的技术，不止采用文化生态学、文化唯物主义的理论与方法，而且借鉴汉学人类学、文化地理学的有关理论，叙述过程强调历史与逻辑的统一，力求深刻揭示对象。

第一、第四样点代表山区客家。第一个样点是万屋寨村，坐落在粤东北五华县境内的万山之中。五华是国务院确定的贫困县之一，万屋寨是该县文葵镇里江行政村的一个大村，建村已有274年，由12个自然村组成。

村民全部姓万，现有人口1812人，两性比例总体是平衡的，女性仅比男性多6人，分属349户，青壮年占总人口的65.9%。三个年龄组（0—14岁、15—49岁和50岁以上）的男女比例分别为：101.6:100、111.5:100和86:100。全村现有水田780亩、旱地350亩，人均耕地0.6亩（水田4分，旱地2分），人均耕地面积略高于广东省人均0.5亩的数值，水田的比例却是较低的。

万屋寨给人们展现了一个完全以农业为生产门类的农村结构。它的特色是众多人口挤在一狭小的地面上，使用简单的技术，依靠榨取土地日渐疲劳的生产能力，来维持低下的生活水

平。目前，传统农业（农、林、牧、渔业）占有的劳力不到全村劳力的一半，剩余劳动力有 818 人之多，大量男青年外出。

万屋寨的开基祖是万氏宗族总字第三十三世、五华第七世的万经和万生，二人为叔伯兄弟，各为一房，其后裔形成两个支系，它们共同占一地域，组合成宗族。作为宗族整体的象征物，就是村中的那一座总祠经生公祠；作为两个房派的象征物，就是另外那两座支祠经公祠与生公祠。经公以下有十七世，现后裔达七百余，生公以下有十八世了，后裔达一千多人。

向大自然获取生活资料是以集体方式进行的，这种方式就是宗族，万氏宗族的居住形式是围龙屋。五华第七创始祖来到里江时，只是流离道上随遇而安，七世祖在船形山丘择地建村，后人一直集中居住在一座叫做“合兴”的围龙屋内，这个围有 4 个优点和 4 种功能，但因土地贫瘠，屋小人多，1950 年以前，已经有族人突“围”到四川逃荒，以后又有人突“围”而出，在附近山丘盖屋。合兴围最完整时有三堂六横三围，分数次建成，自空中俯视像三个大小不等互相衔套的 U 形环。

万氏宗族的活动体现了强调血缘，聚族而居；利用一切有效形式维护宗族权威；适时处理宗族纠纷的基本性质，是与山区农业生计模式相适应的社会形式。

第二个研究样点是东联行政村的三个自然村：高龙、陈屋寮和乔上。前二村为客家村，后者为福佬村，三村居民皆姓李，但渊源不同。客家村代表丘陵地半山客，由于有一个福佬人的村庄，成为方便观察客家人与福佬人族群关系的理想地点。

东联位于粤东揭西县中部的重镇灰寨东南角。灰寨因靠近潮汕平原，开发较早，有水路、山路与周围市集相通。灰寨有毛巾纺织业基础，1998 年工农业总产值 2.95 亿元，其中工业产值占 76.96%，农村人均收入 2 934 元，是前述文葵镇所不能比拟的。

人口对土地的压力导致人口流动和生计方式的多样化，是不是以同种方式谋生，从平均收入也可以看出来。

东联现有 407 户，1885 人，两性比例为 53.1:46.9，男性比女性多 116 人。总耕地面积 1 100 亩（水田 780 亩，坡地 320 亩），人均耕地 0.58 亩，0.4 亩是水田。东联是一个经济发展较快的行政村，单看人口和耕地，它只相当于前述万屋寨的规模，农业的各个主要方面与万屋寨相同。再看人均收入，就可确信东联与万屋寨的生计方式有很大的不同。东联不是单纯农业型的乡村，高龙、陈屋寮和乔上三个村庄共建有 15 间家庭毛巾厂，青年妇女有充分的就业机会，管理区一半劳力已从农业分离出来，其中五分之一的人在东莞、深圳和广州做生意，村民年收入五成来自务工和经商所得。重体力劳动，如砍甘蔗、挖鱼塘等活计，不少人家开始雇请外村农民来做。

早在 20 世纪前后，半山客的生计方式就呈现出多元化的发展倾向。东联村民种植粮、蔗、麻、蓼蓝、果和偷植鸦片，经营收获物的加工行业（磨坊、酿酒、制糖、纺织、提取靛青、做果脯等），从事行船、石匠、木匠、缝纫匠、编织、理发，开餐馆旅馆，减轻了人口对土地的压力，用产品和货币换回一部分大米，弥补本地粮食的不足，也有极少数人走黑道，绑票、打劫，这些生存策略很能适应环境的变化。制糖和纺织代表着先进的谋生方式，本书对此做了细致的描述。

作者强调“再生产方式”的重要性，认为人口因素有助于解释生产力的扩大、萎缩和移动。近代东联人口变化有三个因素起作用。

第一个因素是对自然生育力的抑制。过去此地流行杀婴习俗，以求得技术—环境的平衡，20 世纪 50 年代在政府的宣传教育下，这一习俗消失了。1960 年出现自然灾害，这一习俗又出现了。之后才完全消失。杀婴加大了男多于女的趋向，现在 40

岁以上的人当中，男性多于女性。此外，在青少年组中，男性比例仍大大高于女性，这可能与当地人们的两性自然差别大于世界其他地方有关。

第二个因素是对自然生命力的抑制和排挤。得分开两点讲：一是宗族械斗减少了人口和降低了人的平均寿命；二是宗族互相排挤，使一地的人口向他处移动。

第三个因素是人口转移。东联三村自发的移民流向一为邻省和邻县，一为东南亚，主要是马来西亚和泰国。通过这一方式，人口压力和土地承载力保持了平衡。

灰寨的宗族势力十分强大，高龙村是个活例，这里房派众多，祠堂是一个标志。1950年以前村里有8个祠堂，如今仅剩3个。各宗族间总是处于冲突状态，宗族内部也有纠葛。

东联的婚姻具备两个特点：(1)单纯的族外婚向族外婚与族内婚并存的形式发展，同姓不婚在1950年以前就打破了；(2)通婚圈比较大，有不少外省媳妇，还有越南媳妇。本书分析了造成这一状况的原因，认为与性别比例过于偏颇、谋生方式多样化、历史事件和政治经济制度的松动等因素有关。

第三个研究样点位于粤中地区的赤溪半岛。赤溪半岛的两个客家聚落赤溪镇与田头镇，是中国大陆仅有的两个沿海客家市镇。样本中的主人公主要涉及赤溪镇曹冲行政村杨氏宗族和其周围的疍民。杨氏族人由单纯务农过渡为半渔半农，完成生计方式的转型，其间至少有两个不可忽视的因素：一是环境压迫，一是环境吸引。赤溪山多田少，山占半岛面积的三分之二，海岸绵长，达76公里，种田人一年有不少时间赋闲，农闲干什么？去哪里？漕冲临海负山，向海中去开阔，往陆上走受限制大，过了半岛北界就要受本地人排挤。走向大海，杨氏宗族经过萌芽期、探索期、发展期和成熟期四个阶段。当他们终于采用了渔农型的生产模式时，他们固有的文化便呈现出许多新的

特点，这些特点表现在生产工具、作息时间、生产中的人际关系、人们的心理素质、饮食结构、儿童濡化、妇女地位等方面，本书一一做了叙述。

1916年是赤溪人口最多的年头，过了33年，人口从8.0669万人减少到1.8万人，减少6.2669万人，流失率为77.69%。人口的巨大流失跟自然与社会原因有关。赤溪濒海，常遭台风、暴雨和暴潮威胁，暴雨过后又是旱灾。半岛山多林密，地处海隅，为乱世时期海盗悍匪出没、盘踞之地。在这样的环境中，杨氏族采取了适应方式：为了减少风灾带来的损失，广泛采用矮脚稻种和茎干坚韧的蔗种；兴修水库、海堤、水闸、陂坝、渠道等水利工程；盖石头房子代替原先的围屋；修筑防御工事，使村庄成为城堡；向海外移民等。本书对此做了比较详尽的描述与分析。

第四个研究样点是珠江三角洲北部山区英德县石牯塘镇的黄洞行政村，由10个自然村构成，分布在一个狭长的盆地里，现有8个姓氏、155户、784人，拥有552亩水田、390亩旱地，人均耕地1.2亩。自客家人在黄洞建村以来，三百年间，他们创造了多种多样的谋生形式。

黄洞有“天财地宝”之称。“天财”指的是竹木资源和山货（冬菇、木耳和野生动物），“地宝”即地下埋藏的各种矿藏。村民除了种地之外，均从事采矿和经营竹木。

黄洞山峦起伏，散布着二十多个锯木点，源源不断地为城乡提供木材。村民编织竹器，扎扫帚，种香菇和木耳，烧制木炭，农闲时，常上山打猎、下溪捕鱼。不仅如此，他们还开山挖矿，淘洗出铁、铋、锡、钨、钼等精矿出卖，他们也从事更加冒险的黄金生产。

各种谋生之道都有技术含量，并与特定的工具、工艺和劳动组织相连，有的工作以家庭为单位，有的以村庄为单位。突

破村庄界限，把山区外部的资金、劳力与技术引入黄洞的工作项目也是有的。

黄洞的农业经济自成体系；农作物品种齐全，粮食作物与经济作物，如桑蚕处在经久不衰的地位。从耕作到收获，每个环节都有一定的讲究。黄洞的自然经济已经卷入国际市场，什么产品好销人们就去种什么。市场价格飘忽不定，农民被拖进风险的漩涡。

粤北山区的客家人与瑶民保持着多方面的联系。瑶族是耕山的民族，他们具有独特的生计形式。作者叙述和比较了在一年24个节令中，客家人与瑶民生产活动的异同，认为前者的活动主要与农作物的生命周期相连，后者的活动主要与野生动物和野生植物的生命周期相连。

黄洞旁边是一个瑶族行政村，名字叫做“联山”，由4个自然村组成。本书探讨了黄洞客家人与联山瑶民的关系。继而把考察范围扩大到黄洞周边的村庄，发现瑶族与客家的关系总体上是融洽的，但在某些时候与个别场合，也有摩擦。书中提供了数个生动的实例，客家人与瑶族在生产上互相吸收对自己有用的东西，瑶民从客家人那里学到的东西很多，有物质方面的，也有心理方面的，客家人也从瑶民那里学到许多谋生技术。双方的生产合作、打同年（认义兄）风俗和通婚对模糊各自的族群边界，促进汉瑶融合，从而使他们更好地适应环境具有积极作用。在瑶汉婚姻交换中，瑶民扮演着给予者的角色，客家人扮演着接受者角色，说明瑶客的交往有对称的一面，也有不对称的一面，这种情形是由经济基础造成的。

作者注意到一个被人遗忘的角落，通过一个栩栩如生的个案展示出政治运动给客家农民造成的裂痕。1949年以后的中国大陆，被贴上“地主”标签的人绝对不可能逃脱改变过去的生计方式的命运。从文化变迁角度看，广大贫苦农民和一部分稍

微富裕一点的地主富农之间，绝不是多数与少数的问题，而是一个少数人是否参与分享共同文化的问题。1950年，黄洞仅有68户人家，有1户地主，2户富农，占总人口的4.4%。他们从按当时生活水平来衡量属于较高的社会地位下降到最低的社会地位，作为人，他们求生的欲望犹存，作为客家人，他们安于命运、克己忍耐、上下求索于逆境的原始冲动无疑是客家精神的一个缩影。

本书的总论点是：1. 广东客家是居山的汉民系，人们的主要生计方式是农耕，灌溉农业是客家村社的基本模式；2. 广东客家是个善于生育的民系，人口对土地的压力促使他们四处迁移并以各种方式谋生；3. 宗族是广东客家应付环境的第一种有效组织形式，这个形式没有完结，村落是第二种有效组织形式；4. 族群认同的实质为族群边界，共同的语言、共同的心理意识（对客家人的起源、习俗、信仰的相同看法）、共同的体质特征使客家人不容易丧失自己的文化边界；5. 客家与其他族群、客家族群内部既有冲突，也有融合。冲突具有双重功能，它使客家人清晰地认识到己方与他方的族群边界，展现出客家的生存能力，融合则使他们以模糊族群边界的代价吸收外族群的先进文化发展了自己；6. 核心家庭是比较适应现阶段客家村社环境的主要家庭形式；7. 从生产考察才能认识客家妇女的真实地位。

基本结论有两条：1. 广东客家是一个非常能够适应环境的民系，这种适应性最根本的内容就是他们发明和利用了許多有效的谋生方式从而使自己存活下来；2. 广东客家农民参与进两个不同的系统，首先他们与所在区域内的生物群（包括人）构成了一个生态系统；其次，他们与所在区域以外的地方的群体交换妇女和活动，群体之间争取重新分配土地、人群重新分布，于是他们参与了一个地区系统。这两个系统不是互不相干的，

各种有关的活动使它们结合在一起，而且调整了两个系统内部的关系和整体生物环境的关系。

自20世纪80年代以来，汉学家与人类学家对于中国地方民间文化产生了浓厚的兴趣。这种兴趣可以说是学术界对于中国社会结构及其动态探讨的延续。例如，弗里德曼对华南宗族社会的探讨^①，施坚雅从经济、市场的角度所作的空间结构的分析^②，可以说是这种学术兴趣的先导。宗族社会的模型与市场空间的模型能否完整地说明中国农村的社会结构？神明崇拜或宗教仪式体系在华南农村社会所形成的地域与权力结构在宗族与市场结构体系之外扮演什么角色？信仰体系与宗族、市场之间在不同的时空条件下，以及重大历史事件的脉络中的互动关系如何？建立农村社会结构及其动力的理论假设可说是1980年以来学术界热烈讨论的问题，这也正是研究广东客家生计模式时不可回避的。

罗香林在探讨客家族群形成的三要素中，曾提到外缘因素的作用，即毗邻而居的民族的互相接触和互相影响^③。不过，包括罗香林在内的早期客家研究者，大多强调汉族文化对于土著文化的单向传播，较少地探讨两种文化在长期互动过程中，土著文化要素也会影响到汉文化，甚至被其吸收或接纳。

省内客家人主要居住在山区和丘陵地带，平原分散着少量的客家人，海岸山地有一部分，他们按不同姓氏聚族而居，各

^① Freedman Maurice. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. University of London, The Athlone Press, New York: Humanities Press INC., 1966. *Family and kinship in Chinese society*. Stanford, California, 1970.

莫里斯·弗里德曼著，刘晓春译：《中国东南的宗族组织》，上海：上海人民出版社，2000年。

^② Skinner G. W. *Marketing and Social Structure in Rural China*. *Journal of Asia Studies* 1964 - 1965.

^③ 罗香林：《客家研究导论》，93 - 95页，上海：上海文艺出版社，1992年。《客家源流考》（影印本），52 - 56页，北京：中国华侨出版公司，1989年。

施坚雅著，史建云、徐秀丽译：《中国农村的市场和社会结构》，北京：中国社会科学出版社，1998年。

姓氏相互毗邻，组成单姓村，几个姓氏共组一村的情况也不少见。虽然客家人一般不混迹于别的族群内部，即使生活在其他民系的中心区域时，一样是有自己的村庄，成为广府方言区以及福佬方言区中的客家语言岛。但客家在长期的繁衍过程中，不能闭塞自存，必须与区域内部和周边的广府民系、福佬民系、畲、瑶、壮等少数民族接触，不仅向外传播自身的文化特质，而且从外部采借他族群的谋生方式、技术等文化特质。客家与上述族群既合作，又竞争（械斗是竞争的极端表现之一），一方面造成不同族群的隔离或族群内部的自我凝结，另一方面促进了族群间的接触与认同。

本书的一半工作是在写作之前做的，这便是田野调查“显微镜的近观”，另一半工作是文化人类学有关理论“手术刀的剖析”。基于逻辑与事实的需要，作者挑选了方位不同、相距很远的4个聚落加以描述。实际论述中，又涉及每一个聚落旁边的其他聚落。逻辑是反映事实的，要做到完全统一，避免以偏概全，就要顾及广东客家农村的全貌，调查研究的区域尽量符合省内客家人分布广的实际，使所挑选的样点具有区域代表性和文化的典型性，在此前提下收集翔实可靠的材料。描述角度是交叉和分离的统一，便于看出不同地区的客家群体对相同事情的态度，以及他们怎样做不同的事情。每一个聚落既是一个完整的小社会，又是广东客家大社会的一个侧面，各区域之间互相联系，并且这种联系随着技术的进步而日趋密切和广泛。因此四个聚落有着相同的轨迹可寻，各聚落的整合是了解广东客家民系生态适应的全貌所必需的。

本书以绪论开头，提出问题，就研究的缘起、所采用的主要研究方法、研究的意义，以及前人对这个问题的探讨和偏离作了评述。最后从4个聚落的叙述与分析中概括观点，得出结论。本书选用的材料分为实际的和文献的两部分，实际材料全

部来自作者亲自从事的田野调查，有些材料存在某种程度的极端性，之所以选用，是考虑到在叙述它们时易于给主题增添鲜明的色彩。全书配置了9张相片、45个图和19张表，它们绝大部分是作者在田野中照相、绘制的草图和获得的数据，个别借鉴而来的图形、数据，书中都注明了出处。相信这些照片、图表有助于读者了解广东农村客家人谋生的重要方法以及谋生的艰辛，从而更加贴近对客家文化的理解。

目 录

珠江三角洲地区客家民系的分布(代序)	曾昭璇(1)
前言	(1)
第一章 绪论	(1)
第一节 本书的研究对象	(1)
第二节 客家族群生计研究的简要回顾	(5)
第三节 研究客家族群生计模式的方法与意义	(10)
第二章 万屋寨:一个以农为主的粤东北客家山村	(19)
第一节 自然条件和劳力配置	(19)
第二节 农业与其他各业	(25)
第三节 劳动组合形式	(32)
第四节 家庭与人口生产	(35)
第五节 合兴围的功能	(45)
第三章 东联村:一个以半农半工为主的粤东客家山村	(55)
第一节 高龙客家村与乔上福佬村概貌	(55)

第二节	多元化的谋生策略	(63)
第三节	土法制糖技术	(66)
第四节	家庭纺织工厂	(82)
第五节	灰寨的人口控制策略	(87)
第六节	李氏宗族的经济基础	(91)
第七节	东联的妇女通婚圈	(98)
第八节	乡村民间仪式的功能	(103)

第四章 赤溪镇：一个以半渔半农为主的粤中客家市镇

		(109)
第一节	迁海复界与沿海客家聚居区	(109)
第二节	杨氏宗族和邻近的诸族群	(117)
第三节	索取海中的生物资源	(132)
第四节	治水与管水	(140)
第五节	1850—1949年赤溪的社会环境	(145)
第六节	客家人大量逃离赤溪的原因	(154)

第五章 黄洞村：一个以靠山吃山为主的粤北客家山村

		(162)
第一节	永恒的黄洞	(162)
第二节	锯木与编织	(169)
第三节	种菇与烧炭	(179)
第四节	黄金的开采与冶炼	(187)
第五节	农耕与渔猎	(201)
第六节	瑶民的生计	(211)
第七节	瑶客关系	(219)
第八节	被遗忘的客家人	(231)

第六章 客家族群的生存策略	(239)
第一节 居山农耕的民系	(239)
第二节 地产的伙营与私营并存	(246)
第三节 宗族组织形式及其延续	(255)
第四节 族群依赖——客家存在的条件	(264)
第五节 冲突——客家生存能力的展现	(270)
第六节 传统家庭形式和妇女的特殊地位	(274)
第七节 结论	(276)
参考文献	(279)
附录	(291)
一、两则传说	(291)
(一)古竹溪的传说	(291)
(二)敬糖寮伯公的传说	(293)
二、一则故事和两则风俗	(295)
(一)一位中国农民的越南妻子	(295)
(二)赤田客籍风俗	(296)
(三)客家人喜欢下的棋类	(300)
英文内容提要	(304)
跋	(318)

CONTENTS

The Distribution of Hakka Branch Around the Pearl River Delta(Used in lieu of the Preface)By Zhaoxuan Zeng	(1)
Preface	(1)
Chapter 1 Introduction	(1)
Section 1 The Research Object	(1)
Section 2 A Literature Review of the Living Patterns of the Hakka Ethnic Groups	(5)
Section 3 The Significance and Methodology of the Research for the Hakka's Living Patterns	(10)
Chapter 2 A Case Study of Wan Wu Zai, a Hakka Mountain Village Mainly Engaging in Agriculture in North-east Guangdong	(19)
Section 1 The Natural Environment and Allocation of the Labor Force	(19)

Section 2 The Agriculture and Others	(25)
Section 3 The Forms of Labor Composition	(32)
Section 4 The Households and Fertility	(35)
Section 5 The Functions of Hexingwei, a U – Shape Housing Complex	(45)
Chapter 3 A Case Study of Donglian Village, a Half – Moun- tain Hakka Engaging in Agriculture and Industry in East Guangdong	(55)
Section 1 The General Pictures of Gaolong and Fulao Villages, Being Hakka and Fulao Respectively	(55)
Section 2 The Plural Living Strategies	(63)
Section 3 The Indigenous Technology of Making Sugars	(66)
Section 4 The Family Textile Factory	(82)
Section 5 The Birth – Control Strategy in Huizhai Town Ship	(87)
Section 6 The Economic Base of Li Lineage	(91)
Section 7 The Intermarriage Circle in DongLian Administration Village	(98)
Section 8 The Ritual Functions in Rural Areas	(103)
Chapter 4 A Case Study of Chixi, a Hakka Township Engag- ing in Fishing and Agriculture in Middle Guang- dong	(109)
Section 1 Immigration and Emigration Trends of the Peoples along the Coastal Regions and	

Hakka Settlements	(109)
Section 2 The Yang Lineage and Its Neighboring Ethnic Groups	(117)
Section 3 The Biological Resource Obtained from the Sea	(132)
Section 4 Water Control and Administration	(140)
Section 5 The Social setting of Chixi in 1850 —1949 ...	(145)
Section 6 The Causes that Lead to the exodus of Hakkas	(154)
 Chapter 5 A Case Study of Huangdong, a Hakka Village that Living by Mountains in North Guangdong	(162)
Section 1 The Eternal Hongdong Village	(162)
Section 2 Wood – Sawing and Bamboo – Knitting	(169)
Section 3 Fungi – Planting and Charcoal Making	(179)
Section 4 Gold Mining and Smelting	(187)
Section 5 Farming, Fishing and Hunting	(201)
Section 6 The Living Patterns of the Yao or Mian Ethnic Group	(211)
Section 7 The Relationship between the Hakka and the Yao Ethnic Groups	(219)
Section 8 The Forgotten Hakkas	(231)
 Chapter 6 The Living Strategies of the Hakka Ethnic Groups	(239)
Section 1 The Han Branch that Lives by Mountains	

.....	(239)
Section 2 The Co – existence of the Partnership	
Property and the Private – Own Property	(246)
Section 3 The Organizing Form of Lineage and	
Its Extension	(255)
Section 4 The Interdependency Within the Ethnic Groups,	
a Precondition for the Hakka 's Survival	
.....	(264)
Section 5 Conflicts, Manifestation for the Hakka 's Living	
Ability	(270)
Section 6 The Traditional Family Form and the	
Social Status of the Hakka Women	(274)
Section 7 Conclusion	(276)
Bibliography	(279)
Appendix I Two Legends	(291)
(1) The Legend of Guzhu Stream	(291)
(2) The Legend of Offering a Sacrifice to the Gnome	
who lives in a shanty with Sugarcane – Extracting	
Equipments	(293)
Appendix II A Story and Two Customs	
(1) The Story of a Veitnamese Wife and Her Chinese	
Hakka Husband	(295)
(2) The Hakka Custom in Chixi and Taintou Townships	
.....	(296)
(3) The Chesses that Hakkas like playing	(300)
Summary	(304)
Postscript	(318)

插图目录

图 1	五华县局部图	(20)
图 2	万屋寨的单人户家庭	(36)
图 3	万屋寨的核心家庭	(37)
图 4	万屋寨的主干家庭	(38)
图 5	万屋寨的扩大家庭	(39)
图 6	申请生育证手续指南	(44)
图 7	里江万氏宗族世系	(48)
图 8	合兴围示意图	(49)
图 9	灰寨地图	(56)
图 10	高龙村李氏宗族世系	(58)
图 11	高龙村平面图	(59)
图 12	乔上李氏宗族世系	(60)
图 13	乔上村平面图	(61)
图 14	榨寮	(68)
图 15	石较结构	(70)
图 16	熬糖房	(73)
图 17	糖漏	(74)

图 18	1850—1950 年的高龙村	(92)
图 19	漕冲杨屋村杨氏宗族简明世系	(118)
图 20	漕冲杨屋村平面图	(119)
图 21	朝瑞房派成员居住图	(120)
图 22	玉瑞房派成员居住图	(120)
图 23	成瑞房派成员居住图	(121)
图 24	珍瑞房派成员居住图	(122)
图 25	杨氏宗族内婚实例图	(124)
图 26	漕冲局部图	(125)
图 27	冲口渔民拖网作业图(A)	(129)
图 28	冲口渔民拖网作业图(B)	(130)
图 29	赤溪漕冲水闸	(144)
图 30	黄洞盆地	(163)
图 31	砍刀	(174)
图 32	种香菇的打孔锤	(180)
图 33	炭窑平面俯视	(181)
图 34	炭窑侧视剖面	(183)
图 35	炭窑正视剖面	(184)
图 36	天堂顶、金子坑顶金矿采掘点分布	(190)
图 37	矿斗与金斗	(196)
图 38	电鱼机	(209)
图 39	粤北客民活动节令表	(209)
图 40	粤北过山瑶活动节令表	(214)
图 41	同年关系 A	(226)
图 42	同年关系 B	(227)
图 43	裤裆棋	(301)
图 44	飞棋	(302)
图 45	鸡麻棋	(303)

插表目录

表 1	万屋寨的青壮劳力就业方向(1997 年)	(23)
表 2	万屋寨的农事活动表	(26)
表 3	万屋寨的家庭类型和百分比(1997 年)	(35)
表 4	万屋寨的家庭规模对照表(1997 年)	(40)
表 5	万屋寨多子女家庭的子女数、家数和父母 文化水平对照	(41)
表 6	世界妇女结婚年龄与不孕率关系值	(42)
表 7	世界妇女结婚年龄与得子平均值	(42)
表 8	东联三村工商网点(1997 年)	(84)
表 9	东联二村就业比较(1997 年)	(85)
表 10	东联三村家庭类型表(1997 年)	(86)
表 11	16 世纪初至 20 世纪末高龙村存在的祠堂	(95)
表 12	东联三村已婚妇女中李姓与杂姓的数量与比例 ...	(99)
表 13	灰寨地界现存的民间宗教场所	(103)
表 14	漕冲行政村生产资料配置	(134)
表 15	田头村防御设施统计表	(151)
表 16	漕冲乡与赤溪县人口对照(1943 年)	(159)
表 17	漕冲乡与赤溪县土地、粮食对照(1943 年)	(160)
表 18	旧式和新式采矿工具、技术对照表	(199)
表 19	联山各村人、户及迁移概览(2000 年)	(211)

第一章 绪论

第一节 本书的研究对象

客家研究自 19 世纪 50 年代开始，80 年间，经中外人士的多方努力，走过了艰难曲折的路程，到《客家研究导论》出版，可谓登上一个全新的研究高度。在这个制高点上，正可以清醒地回顾客家研究的历史，总结经验与教训、成果与缺憾，又可以高瞻远瞩，悉心筹划，把客家研究的学术水平推进到另一个新的高峰。

自罗香林之后，再没有重要的客家研究论著出现^①，客家研究在中国“搁浅”了半个世纪，直到 20 世纪 80 年代，这种历史的“沉寂”才被冲破，客家研究显出振兴之势，很多关心客家问题的学者，发表了一批有深度的论著，当前的研究水平总体上未超过罗香林等人，研究范围多集中于粤东闽西一带^②，多数研究者的兴趣仍然是族源、风俗、语言、文艺、教育等，

^① 谢佐芝：《客家渊源》，姚美良序，新加坡：崇文出版社，1991 年。

^② 吴泽：《客家学研究》，第一辑，卷首话；陈胜舜：《客家研究在中国大陆复兴之展望》；刘义章：《客家宗族与民间文化》，香港：香港中文大学、香港亚太研究所海外华人研究社，1996 年。

而对文化人类学比较注意的问题，如村社制度、适应方式等关心不够。

研究广东客家的文化适应问题，很有必要借鉴各方面的研究成果，特别是《客家研究导论》和《客家源流考》反映的成果^①。因两本代表作的内容存在着很大程度的重叠，下面扼要点评一本。

罗香林在《导论》自序中开列了一张清单，排出十二个研究专题，这些专题可归为七组：（1）综述；（2）体质；（3）分布和适应方式；（4）语言、文艺、教育；（5）历史地位；（6）风俗；（7）华侨情况。他在《导论》和《客家源流考》中涉及了（1）、（3）、（4）和（5），并加入了客家的族源问题。

实际讨论的问题只有两个，一是族源，一是分布和适应方式，虽然还论述了其他问题，但这些讨论主要是为族源的论述做铺垫，比如作者指出客语包含有古中原音韵，那是为证明客家来自中原的观点服务的。

应该承认，所讨论的两个问题是有内在联系的。如果不首先弄清楚客家的族体来源，纵然以后提出很多具体、现实的问题来探讨，由于形上实体，即本体的问题未解决，对其他问题的解释也就没有根基。所以，弄清客家族体的来源与广东客家人的生存适应模式的探讨不无关系。

以罗香林为代表的一批学者，提出客家民系形成当以赵宋一代为起点，罗氏在考证客家的上世源流时，把客家先民的迁徙追溯到东晋永嘉之乱，他划了一个界圈，说：“实北起并州上

^① 两书的写作与出版顺序相反，《客家源流考》写于罗氏在清华大学求学时代，出版于1950年，《客家研究导论》写于1930年初，出版于1933年。罗香林：《回忆陈寅恪老师》，香港出版的《传记文学》第十七卷四期；钱文忠：《陈寅恪印象》，53-68页，上海：学林出版社，1997年，还可参见蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》，250页，上海：上海古籍出版社，1997年，两书之中，《客家研究导论》是以《客家源流考》为蓝本修改、扩充完成的，而《客家源流考》在出版前作者又做了修改。

党，西届司州弘农，东达扬州淮南，中至豫州新蔡、安丰”，“即汝水以东，颖水以西，淮水以北，北达黄河以至上党，皆为客家先民的居地”^①。

这就是人们称之为的“中原正统说”，此说产生的影响已达半个世纪，直到今天绝大多数人都信奉罗香林教授的学说，但并非没有人提出异议。

厦门大学陈支平认为：客家人与非客家人的中原居地没有差别，二者的南迁过程也大致相同，他们南迁时同祖而分支，客家人分支与非客家人分支互相转化，互相反复交错迁移^②，“客家先民的中原北方居地，遍及关中、湖湘、山东、山西、河北以及吴越各地”^③。他不但怀疑罗氏的结论，而且提出自己的看法：“概括起来说，就是客家民系是由南方各民系融合形成的，客家血统与闽、粤、赣等省的其他非客家汉民血统并无差别，他们都是中华民族一千多年来大融合的结果。”^④ 这一观点与罗香林的观点有很大的不同。

嘉应大学房学嘉表示，不存在客家中原南迁史，南迁者仅是分散的流动人口，中原流人与当地人相比，任何时候都是少数。他据此提出“客家共同体在形成的过程中，其主体应是生于斯、长于斯的本地人”^⑤。客家先民并不是中原移民，换言之，南方百越民族才是客家族群的祖先，这是一个与罗香林观点完全不同的结论。

福建社会科学院谢重光依据地理志和方志关于赣、闽、粤边区户籍变迁和政区增设的史料，论证了这一地区户口猛增的时间有两次，一次出现在唐末至两宋，外来的北方移民造成户

① 罗香林：《客家研究导论》，（影印本）63页，上海：上海文艺出版社，1992年。

② 陈支平：《客家源流新论》，目录1页，南宁：广西教育出版社，1997年。

③ 陈支平：《客家源流新论》，67页，南宁：广西教育出版社，1997年。

④ 陈支平：《客家源流新论》，引言3页，南宁：广西教育出版社，1997年。

⑤ 房学嘉：《客家源流探奥》，3页，广州：广东高等教育出版社，1994年。

口的增加，另一次是在宋元之交，这是三省边区内部的人口流动，其户口增长是由赣南、闽西人口向粤东迁移所造成。谢氏进一步推算“唐宋时期三省交界区接受的移民，过半数是来自江淮、荆湖、两浙（占54.2%），三成半弱来自福建非客家区（34.7%），来自中原的只占一成强（11%）。”^①他与陈支平的观点相近，他们并不反对客家最远的源流在中原，他们更强调直接的源流。

今天看来，罗氏的起点论仍使人折服，他的界圈论则引来若干越走越远的意见。作者认为，客家先民的界圈画在哪里，画多大范围，实由人们对客家先民之“先民”概念的定义不同而有所不同。但是，无论怎么定义，有一点推翻不了，那就是客家包含着北方移民成分，连走得最远的学者都承认“历史上确曾有过一批批南迁客家地区的中原流人”^②。既然如此，各种观点就有了相同的基础，有了相同的基础，大家才有可能从同一个起点出发分道去解决不同的问题。

客家来源于何时何地，过去发生的事现代人是体验不到的，于是花费了许多精力和时间去假设求证，重建客家人的历史，探讨完这个问题，罗氏才去顾及客家人的分布和客家基本住地的生态环境以及人们的适应方式。

刚才说过，罗香林实际讨论的问题只有两个，刚才说了族源，下面来说客家人的分布和适应方式。

尽管第二个问题的讨论很有分量，但是，同第一个问题相比，所论述的广度和深度有些不够。不足之处不是关于客家人的分布，而是关于客家地区的生态环境及人们的适应方式的讨论，虽然论及了自然条件，如地势、河流、气候、物产和矿藏

^① 谢重光：《唐宋时期赣、闽、粤交界区域移民问题研究》，刘义章：《客家宗族与民间文化》，31-54页，香港：香港中文大学、香港亚太研究所海外华人研究社，1996年。

^② 房学嘉：《客家源流探奥》，3页，广州：广东高等教育出版社，1994年。

等五个方面，也注意到客家与畲、瑶等少数民族的相邻关系，但举的仅是闽粤赣三角地区的例子，没有对更大范围的客家区域做比较分析。罗香林先生之后，对这一问题进行全面描述和系统分析的论著仍然不多，一般人还是不甚清楚客家民系和其生存环境的关系，包括广东客地的文化生态环境和人们的适应问题。

第二节 客家族群生计研究的简要回顾

罗香林认为客家民系的很多特性是对环境的适应。客地多山岭，交通不便，客人重视繁衍，耕地缺乏、粮食不足的现象比较突出，解决的办法一方面是人口继续向周围地区扩展和向外迁徙流动，寻找更多的生存空间；另一方面是精壮男子出外经营工商各业，或从事军政学各界的活动与服务，家内一切琐事及农作，十之八九委于妇女，传统上男耕女织的性别角色自然发生错位，妇女要干繁重的劳动，还要参与保卫村庄，故既不宜裹足，又不宜束胸。重农耕、喜迁徙、事百工、博功名、妇女的特殊地位等，这些就成了客家人应付环境的行为方式，同时又是他们的族群性格^①。

父系亲属集团是广东农村社会结构的基本细胞，了解客家的文化适应，不可避免地要和宗族打交道。何谓宗族？美国人类学家贝克尔（H. Baker）给华南的宗族组织下了一个描述性的定义：“宗族基本上包括了一个共同祖先的全部男性后嗣，全都一起生活在一片居地上，拥有某些共同财产，名义上大家都在一位辈分最高和年龄最长的男子领导之下。当然，和这些男

^① 罗香林：《客家研究导论》，（影印本）106页，上海：上海文艺出版社，1992年；《客家源流考》，60页，北京：中国华侨出版公司，1989年。

性后嗣在一起的还有他们的妻子和未婚女儿”^①。宗族的发展历程怎么样？法国远东学院汉学家劳格文（John Lagerwey）研究了福建永定县湖坑乡李氏宗族制度两个支派的发展史，以及两支派各自的宗教和节庆活动，提出以下看法：一个宗族的发展历程可分作四个阶段，即“隐而不显——形成和兴起——扩张——与其他支派结成网络”。^② 并进而认为每个阶段都有各自的特点。

弗里德曼（M. Freedman）介绍了一个强大的宗族，在他看来，宗族是一个拥有公共土地，并以这种土地为经济基础，能够执行地方共同体的许多职能的组织。宗族不仅通过一年一度的祭祖活动保持内部的社会团结，而且组织乡勇进行地方防卫，解决争端，进行慈善事业，维修水利工程，特别是提供教育。宗族之间经常发生流血冲突，在许多情况下，如果在旷日持久的冲突中失败，整个村子就有可能被扫平。宗族内聚力的强度，在很大程度上取决于祠堂、族谱、一年一度的祭祖活动、向族众提供的福利和教育优待的存在。为了保证这些开销很大的活动所需要的费用，宗族必须拥有大量的公有土地。这些土地属于宗族的共产，不能被个别成员出卖。公田越多，宗族进行的社会活动越频繁，组织也就越牢固^③。

弗里德曼讨论了宗族的结构与功能，却没有分析宗族与华南历史进程。例如，在鸦片战争、太平天国运动、红巾军起义、土客械斗以及世界资本主义波及中国的过程中，广东与福建的

^① H. Baker, *Chinese Family and Kinship* (《中国汉人的家庭和亲属》), New York: Columbia University Press, 1979, P. 49.

^② John Lagerwey, *The Li Lineage Of Hukeng* (《湖坑李氏宗族研究》), 刘义章:《客家宗族与民间文化》, 101~168页, 香港中文大学、香港亚太研究所海外华人研究社, 1996年。

^③ Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China* (《中国东南的宗族组织》), London: Athlone, 1958, 1965; *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (《中国福建和广东的宗族与社会》), London: Athlone, 1966.

地方精英对历次事件的反应^①。

西方人类学家往往以单姓村及多姓村作为分析华南宗族的起点，例如弗里德曼在其著作中开宗明义地说：“在福建省和广东省，氏族组织与村落明显趋向于合一，很多村落都是由单一的宗族组成的。”^②他又认为，一个村落可能有“两个或多个宗族，在这类个案中，这些单位在村落之内地域上是明显分开的”^③。

英国牛津大学圣·安东尼学院的科大卫（David Faure）也提出宗族和村落是两个不同的概念的看法，他以1990年他对深圳市郊平山墟的18个客家村庄，以及他早先对香港新界的客家村庄所作的考察为例证，指出宗族强调血缘，认同祖先，与村落强调社区，认同某些特别的神祇，两者不能互相取代。换言之，宗族组织和地域未必合一^④。

张泉清以广东省五华县地方祭典的调查材料，说明神祇及其醮事被认为是自治的地域单位，而与宗族无关，此与科大卫的观点相符^⑤。

施坚雅（G. William Skinner）曾用地理学上的中心地处论（Central place theory）研究四川盆地的集市分布，他认为中国的市场结构是个像蜂巢一样的正六角形图式，基层集市（乡镇墟

① 莫里斯·弗里德曼著，刘晓春译：《中国东南的宗族组织》，上海：上海人民出版社，2000年。

② Maurice. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*（《中国东南的宗族组织》），London: Athlone Press, 1958. p. 1.

③ Maurice. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*（《中国东南的宗族组织》），London: Athlone Press, 1958. p. 3.

④ David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong.*（《中国乡村社会结构：香港新界东部的宗族和村落》）Hong Kong: Oxford University Press, 1986. p. 166; Faure, D.: *An Exploratory Study of Pingshan, a Hakka Village Cluster to the East of Shenzhen*（《深圳以东客家村落的初步研究》），谢剑、郑亦琰：《国际客家学研讨会论文集》，346-355页，香港：香港中文大学、香港亚太研究所海外华人研究社，1994年。

⑤ 张泉清：《粤东五华县华城镇庙会大观》，房学嘉：《梅州地区的庙会与宗族》，1-36页，香港：国际客家学会、香港亚太研究所海外华人研究社、法国远东学院，1996年。

市)是处在由18个自然村围成的一个正六角形的中心,而中层集市亦是处在由基层集市围成的正六角形的中心,由此往上推至高层集市亦是如此^①。笔者在广东六县^②所看到的集市,以及六县县志记载的集市没有这么“工整”,一个充分发展起来的宗族为了加强对内、对外交往,在条件成熟的时候就在自己的势力范围内设立墟市。而一个宗族能否发展起来,取决的因素很多,既有必然的,也有偶然的,各种因素不是平衡分布的,因而由宗族社会发展起来的墟市网络不可能分布得那样匀称。施坚雅的几何结构性模型出自对宗族关系不太强烈的川西平原的抽象,那里地势平坦,物产丰富,人口众多,村落密布。以此也许能部分地解释与川西平原环境相同的中国其他地方的传统社会,但如果把这个理想化的模型放在宗族制度强固,地表崎岖不平的华南山地,就很难做出相应的解释。诚然,施坚雅方法上的局限性没有掩盖他地区分析理论所包含着的积极因素,他把中国分为九个大区,每个大区都与某些历史事件相连,他提出国家的政治史和文化史必须从这些大区的内部结构各要素及其相互关系来观察,这些要素是从大区的基本经济活动中产生的,经济的增长与衰退依赖于人们怎样利用现有的技术开发环境,亦依赖国家向人民提供的政治保证。不难看出,这里面有多重合理的因而也是可以借鉴的成分。施坚雅研究一个对象,先把该对象看成是个综合体,可以进行多级划分,并且“一个综合体应当用构成它的因素的特征来解释,也用各因素相互作

^① G. William Skinner, *Marketing and Social Structure in Rural China* (《中国乡村的市场和社会结构》), *Journal of Asian Studies*, V. 24 pp. 363-399. 1964-1965.

^② 按首次进入各县展开调查的顺序,6县依次为:五华、揭西、番禺、台山、英德和丰顺。其中,作者对丰顺做了一次、计一个月的调查,对番禺做了两次、计一个月的调查,对五华做了五次、计三个月的调查,对揭西做了三次、计两个半月的调查,对台山做了四次、计三个月的调查,对英德做了三次、计两个月的调查。从1995年至2001年,7年间,对以上6县共做了1年零半个月的田野调查。

用的规律来解释”^①，这不光是区域方法，而且贯穿着系统结构方法。

柯亨（Myron Cohen）和李泳集各自以 1965 年在台湾美浓镇燕寮、1995 年在广东紫金县蓝塘镇客家村落的调查资料分析客家人的家庭形式，得出结论：（1）在种植与加工烟草等经济作物的村庄，劳动力的需要较大，联合家庭的数量优势就会得到保持；（2）联合家庭的保持和瓦解与生产关系、意识形态等因素有关，在讲究孝道或集体经济制度作用下，联合家庭数量占优，中国大陆实行生产责任制以后，许多小家庭从联合家庭中分离出来^②。他们的研究表明，家庭的不同形式是与环境的变化相适应的。

居屋和村落是家庭的物质容纳外壳。曾昭璇指出，客籍家屋在聚落地理学上独具一格，就其分布形态论之，客家民居当属分散形式，客家聚落当属集中形式，不仅可以因循于几何方法分类，而且需要侧重于历史及住民文化因素，才能总括其特征^③。

前人对客家的研究，侧重于客家文化本身的这一方面或那一方面，皆取得有目共睹的成绩，但把客家人的基本活动，即客家人的生存形式和生存技术同他们的生存环境联系起来的探讨并不多见，此是以往研究的不足。

① 斯坦纳：《评杜尔克姆和土著居民的宗教》，48 页，《宗教研究译文集》（内部刊物），上海社会科学院宗教研究所，1986 年。

② Myron L. Cohen, *House United, House Divided: the Chinese Family in Taiwan*（《合家与分家：台湾汉人的家庭》），New York: Columbia University Press, 1976；李泳集：《性别与文化：客家妇女研究的新视野》，104～115 页，广州：广东人民出版社，1996 年。

③ 曾昭璇、曾宪纬、谢港基：《地理人类学概论》，123～124 页，北京：科学出版社，1999 年。

第三节 研究客家族群生计模式的方法与意义

才华横溢的马林诺夫斯基和思维缜密的拉德克利夫—布朗一致用深沉有力的口气，推荐了一条作为文化人类学或民族学研究的基础性原则：重视田野调查，而不能老是呆在书斋里。他们说：“只有直接观察土人的学者，方能看得出来他们的习惯等等。”^① 并说：“只有通过实地研究，人类学才能前进，从而成为一门真正的和重要的科学。”^② 继 19 世纪末，A. C. 哈登、W. H. R. 里弗斯和塞利格曼等进化论者提倡实地调查，功能结构论不但刮起一股大兴实地调查的旋风，而且把实地调查发展到一个近乎完美的程度，认为它是收集直接的经验材料的基本途径。他们的实地调查比哈登等主张以面为主的实地调查更高级，他们强调以点为主，多点比较，通过田野工作，走出自己的文化，进入别人的文化，学会观察和转换角色，培养类似于被研究对象的主观感受和体验，启发对现实感性材料的理解和对符号文献的解释。可以明确地说：“整个文化人类学领域离开了实地田野调查研究就没有生命力”^③。

作者在 7 年的研究与田野调查方法结下不解之缘，曾在日记中深有体会地写下一段文字：“可以把田野调查比做是一扇狭小的窗户，人类学工作者离这扇窗户比较远，他就只能看见窗外的一点亮光，但当他向窗户走近些时，他所看到的窗外景象就越来越多；直到最后，当他贴近窗户时，他能够透过这个狭小的窗户看到整个世界。”这就是说我们应当学会聚焦，把我

^① [英] 马林诺夫斯基著，林振辅译：《蛮族社会之犯罪与风俗》，132 页，上海：上海文艺出版社，1989 年（影印本）。

^② [英] A. R. 拉德克利夫—布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，63 页，济南：山东人民出版社，1988 年。

^③ 容观童：《人类学方法论》，75 页，南宁：广西民族出版社，1999 年。

们研究工作的焦点放在社会的个别细胞上，再放在细胞内部的细微结构上，最后放在这些结构内部的基础反映上，只有当我们这样做了的时候，我们才能领悟到文化的深层含义。作者在田野当中用得最多的是参与观察和深度访谈——住在村庄，参加农民的各种活动，不仅同他们交谈，建立感情和信任，而且进行细致的观察——并辅之以文献法（尤其是查阅民族史志、方志、县志）以及绘图、摄影、数据统计等技术。社会学工作者乐于使用的抽样问卷本人略微借用，不过不是照搬，而是掺和了人类学的技术，例如，组织座谈会，出示问卷，调动情绪，让大家讨论，动手排序、画村落布局图、评价别人等等，本人则提供必要的香烟、糖果、白酒等助兴之物，并扮演一个角色，不时提出问题，使农民无拘无束地回答，整个过程做好记录。我倾向于把时间和经费用在更加贴近研究对象的方法中。

除了田野调查的方法，作者在调查研究过程与本书的写作中还使用了一个重要方法，即文化生态学的理论方法。具体可分三点表述：（1）分析开发技术或环境之间的相互关系；（2）分析用特定技术开发特定地区的行为形式；（3）确定在开发环境污染中所必须的行为形式影响文化其他方面的程度^①。对此辛格尔顿也有类似表述。根据文化生态学的理论方法，可以把文化看成是经过社会的行为模式来传递的，这样做的目的把人和社区、生态环境联系起来；可以认为人是适应文化的，所谓文化变迁就是人对某种生态环境的适应过程，这同自然选择差不多，而所谓文化适应性主要表现在对技术、经济以及与生产直接有关的社会组织因素的适应。^②

马文·哈里斯把他改造的历史唯物论（他取名为“基础结

^① J. H. Steward, *Theory of Culture Change* (《文化变迁理论》), University of Illinois Press, Urbana, 1979, pp. 39-42.

^② [美] 辛格尔顿著，蒋琦译：《应用人类学》，5页，武汉：湖北人民出版社，1984年。

构决定论”)同生态学观点糅合在一起,强调“客位行为的生产方式和再生产方式,盖然地决定客位行为的家庭经济和政治经济,客位行为的家庭经济和政治经济又盖然地决定行为和思想的主位上层建筑”^①。同时还一再强调经济、技术和生态等因素对于人类社会发展的作用。文化生态学与“基础结构决定论”中生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑的方法倾向十分相近,但它们忽视辩证法的致命伤也是明显的^②,“马克思主义强调社会冲突和矛盾的重要性,而不是把社会变迁的过程简单地解释为人类对文化的适应性”^③。

从文化人类学角度研究客家以该门学科的基本理论方法为主,这是无可厚非的,但客家社会的历史繁杂多变,就广东客家来说,文献对其生产方式、生活方式、观念形态留有或多或少的记录,研究他们的生计模式,应该收集和分析有关文献,为了说清某一客地悠久的历史,如果可能,甚至不惜借助有关的考古发现,把实地材料和文献记录加以比较,在具体的历史情境中提出、证明或推翻有关的观点。中国老一辈民族学工作者在谈到中国历史的研究时,提出一个设想:“如能把历史文献记载、考古发掘和少数民族社会历史调查三者结合起来加以运用,必能在这方面开拓出一个新的境界。”^④ 研究广东客家农村群体生计模式这类复杂对象需要多样化的方法,各门相邻学科的一些方法都可以借鉴,例如哲学的逻辑思维法、历史学的过程描述法、社会学的建构模型法和区域地理学生境研究法,如此等等。

① [美]马文·哈里斯著,张海洋、王曼萍译:《文化唯物主义》,65页,北京:华夏出版社,1989年。

② [美]马文·哈里斯著,张海洋、王曼萍译:《文化唯物主义》,林耀华为中译本所写的前言,2页,北京:华夏出版社,1989年。

③ [美]辛格尔顿:《应用人类学》,蒋琦译,5页,武汉:湖北人民出版社,1984年。

④ 秋浦:《鄂伦春社会的发展》,4页,上海:上海人民出版社,1978年。

对客家文化的研究，即使已经得到上面的理论和方法，还可以采用两种方式：按照历史或者按照逻辑。历史方法的好处是叙事比较通俗、明确，但历史常常是跳跃式地和曲折式地前进的，如果时刻跟随着历史，势必不仅会注意许多无关紧要的材料，而且也会常常打断思想进程，因此必须辅之以逻辑的研究方式。逻辑研究的特点及其与历史叙述的关系首先是，研究与叙述形式不同，研究必须充分地占有材料，经过抽象，即分析与综合，归纳与演绎，探寻对象的各种发展形式及其内在联系，这项工作完成以后，历史才能叙述，这时所叙述的历史已经不是事物的实在运动过程，而是这一过程在观念中的反映。材料的本质一旦观念地反映出来，呈现在头脑中的认识对象就好像是一个先验的结构了。本书体现的“先验结构”也就是作者在经验基础上对广东客家人的文化适应问题所作的一系列假设、理论模型或者结论，是对出自粤东北、粤东、粤中和粤北四个客家区的田野感性材料的提炼；其次，逻辑的研究方式和历史叙述方法内在一致，排除了具体细节对思想实验室的纷扰，由于历史起点和思想起点的统合性，每一个要素可以在它完全成熟并具有典范形式的发展点上加以考察，而思想进程的进一步发展不过是历史过程在抽象的，理论上前后一贯的形式上的反映。由生动的直观（田野调查）上升到抽象的思维（逻辑），再上升到理论的具体（可叙述的概念体系或众多结论），于是逻辑、历史与田野调查达到统合。

至于对文化人类学产生巨大影响的历史唯物论，既是客家研究的基本方法，又是指南，自不待言。

研究方法受研究者的主客观因素影响。罗香林的两本书，是他根据历史文献、客地方志、谱牒，配合自己早年在清华大学读研究生回故乡——梅县探亲时顺路到东江、北江客语区访问到的材料写成的。他采用了史学的谱系法、文献整理法，还

运用了语言学的音韵研究法，他提倡田野调查，却感觉到“现今中国，地方多乱，政府无能，经济恐慌，主持文化事业的机关或团体，又无意于这种学术的提倡与探发，要想举行大规模的调查，无论如何，不行……私人呢，更是无此财力，亦没有办法得以深入更多的地方。”^① 罗先生所处的社会环境限制了他从事田野调查，从个人来讲，他在中山大学期间，兼任校长室秘书和广东通志馆纂修，后又任广州市中山图书馆馆长^②，教学、行政事务缠身，占用了他过多精力与时间，使他不能身体力行自己所提倡的方法。罗先生曾把人体测量囊括进自己的研究清单，最后也没有落实。

研究方法是中性的，不同的人可以为已所用，近年有人把客家民系同世界其他民族相比较，这种跨文化研究是值得提倡的，但是，如果离开比较对象的有机整体，主观运用，抽象比附，就会得出与事实相反的结论。

研究方法是互补的，例如在探讨广东客家文化适应模式时，族群性、地域性、历史性三要素的兼顾显得十分重要。广东省的三个汉族民系具有共同的文化特质，例如他们都实行二次葬^③，但在语言、风俗、经济生活、心理素质等方面又有较大的差异。研究一个民系不能把它孤立起来研究，大的方面不要忽视客家与广府、福佬，乃至壮、瑶、畲等少数民族的关系，小的方面要考虑客家人内部一个宗族与周围姓氏的关系，这是就族群而言的。就地域条件而言，指的是地理区位和地理环境，

① 罗香林：《客家研究导论》，93页，上海：上海文艺出版社，1992年（影印本）。

② 罗香林：《回忆陈寅恪老师》，钱文忠：《陈寅恪印象》，63-64页，上海：学林出版社，1997年。

③ 广东由于特定的地理与人文传统，汉族的客家人、广府人和福佬人，以及壮、瑶、畲等少数民族居民皆实行二次葬。人死之后收棺，棺木入土，或置于林中，或偏僻山野，或置于空闲的孤屋，待到三年以后尸肉完全腐化脱离骨架时，再择吉日，搭起天幕，挖开坟墓，起出尸骨，用米酒洗净，细线联结各骨节，从足至首顺次将骨架放入一种特制的瓦罐，并根据阴阳五行学说，在位置较好的地点修建永久性坟墓，将瓦罐移入墓穴，此种坟墓称为“风水”。

地域是文化产生发展的自然基础。广东地处中国大陆南界，枕五岭，濒大海，为一相对独立的地理单元。境内东北和西部是山地丘陵，南部是滨海丘陵地带，中部和东部各有一块冲积平原，莲花山—阴那山山脉从东北至西南延伸 400 余公里，将粤东分成东南与西北两部分，成为潮汕平原与兴梅地区的天然界线，同时也是潮汕地区与珠江流域的分水岭。东部的潮汕地区与闽南属于同一文化区，早期尤其如此^①，至今仍有较强的联系。中部的珠江三角洲平原是广东腹地，自古为首批北方南迁者与百越民族交汇的基地。这三种不同的地理环境，使广东汉人创造出三种亚文化并存的态势：山地丘陵为纯农业，耕读之家甚多，但沿海山地则为渔农业，耕三渔七，居民强悍；平原为农工商并举，居民有商业意识，敢于冒险向外开拓。19 世纪以来，在平原商业发达的地区，稻作生产受到排斥，在尚未卷入世界经济体系的内陆山区，仍维持传统稻作生产。就历史性而言，是要说明现象与时间流程的关系，南迁广东的汉人，由于他们的源地、人居时间早晚和分布地区的不同，逐渐发展为三个不同的民系，客家民系本身，也是由于迁居时间和地点的不同而形成了山客、半山客等亚群。通过把一个民系置于时空框架之中联合考察可以做到族群性、历史性和地域性三要素的兼顾。

近年，国内学者参照美国人类学家威斯勒（C. Wissler, 1870 ~ 1947）和克罗伯（Alfred L. Kroeber, 1876 ~ 1960）的文化区域研究方法^②，拟定五条标准，即比较一致或相似的景观、同等或相近的发展程度、类似的区域发展过程、文化地域分布

^① 考古学家曾祺曾以潮汕地区发现的考古资料，证明史前时期粤东、闽南文化的几次融合交流。曾祺：《潮汕史前文化的新研究》，《潮州学国际研讨会论文集》，上册，广州：暨南大学出版社，1994 年。

^② C. Wissler, *Man and Culture* (《人与文化》), New York: Cuowell, 1923, pp. 51 ~ 54.

大体相连成片、有一个反映区域文化特征的中心^①。从以上标准出发，广东汉族居住的地域被划分为粤中广府、粤东福佬、粤东北—粤北客家三大文化区，它们各有自己的核心区与亚区。客家文化核心区在韩江流域上游，包括梅县、兴宁、五华、平远、焦岭，以及大埔、丰顺一部分；亚区有两个：一个在东江流域，包括惠阳、惠州、惠东、博罗、紫金、河源、龙川、和平、连平等县市；一个在北江流域，包括南雄、始兴、翁源、仁化、乐昌、曲江、韶关、英德、清远、连县、阳山、连山、佛岗、新丰、从化等县市^②。三大文化区内流行着粤方言、闽方言和客方言，在粤语区中，还掺混有小片客家话区和潮汕话区。方言是界定族群的最基本要素，据此划分，广东6896.77万人口中，扣除方言区中非当地民系和少数民族的人口数字，广府人有3800万，福佬人有1600万，客家人有1400万^③。客家文化核心区和两个亚区的客方言，语音、词语等又有所不同。

宏观上客家与广府、福佬民系的文化空间分开了，微观上未必分得清楚。客家人落籍的地方，都是山区或丘陵。广东有“七山一水两分田”的俗语。是说在全省土地面积中，三成为山地，三成为丘陵，一成为台地，三者相加正好等于七成；而分布在全省各地的河网、水库和水塘面积仅占总值的一成，平原则占二成。从这个比例来看，山地遍及全省，而粤之北、东北、西北和粤东的山地最多，中部的五邑也有山，例如鹤山市境内为丘陵，台山市沿海几乎全是丘陵。“无山没有客，无客不住山”，在珠江三角洲及其边缘广府文化区有丘陵的地方也住着客家，如广州、南海、东莞、深圳、鹤山、高明、开平、恩平等

① 司徒尚纪：《广东文化地理》，430页，广州：广东人民出版社，1993年。

② 司徒尚纪：《广东文化地理》，381～410页，广州：广东人民出版社，1993年。

③ 广东年鉴编纂委员会编：《1999年广东年鉴》，145～146页，广州：广东年鉴社，1997年。

市县的客方言岛，或者客方言方块等等^①，在韩江三角洲福佬文化区也有类似的情况。所以有必要在划分的基础上进行综合，按地形地势与生计方式的共同性与差异性，将上述三个客家文化区综合为三类：（1）纯农业的山区和半山区，共两个样本，一个是梅州市五华县文葵镇里江的万屋寨，一个是英德市石牯塘镇的黄洞；（2）工农业并举的平原和台地，一个样本，即揭西县灰寨镇东联的高龙村；（3）渔农业兼顾的海岸与海岛，一个样本，即台山市赤溪镇的漕冲村。作者相信，假如在每一类客家文化区里面挑选一至几个村庄解剖，就能够大致说明三个区域的生态环境和广东客家人的适应方式。平原的客家人数甚少，那里零星的客家村庄周围全是广府人，客家文化几乎丧失殆尽；海岸客家虽也处在广府文化重重包围之中，但那里的客家居住集中，自成体系，仍然牢固地保持着自己的文化，从（1）和（3）中挑选样本时应考虑到，农工商并不是平原的专利，有的半山区环境特殊，工商业种子早已在那里的农业社会里生根，所以应将（2）中的适应模式适当切入到（1）中去。

地域上，南自海南省崖县的三里街起，北至四川省的广汉县，东至台湾省的桃园县止，把这三处联结成一个大三角形地区，大致上是客家居住的范围，其中共有客家人4 000多万人。但在该三角形区域范围之外的四川省西昌市、云南省腾冲县等地，还有少量散居的客家人。中国大陆有客家分布的县级行政区127个，其中33个是纯客县（95%的县民为客家人），94个是客家与其他民系混居的县。广东是客家人最集中的省份，共有1 400万客家人，占大三角地区客家总人数的35%。广东省有纯客县16个，非纯客县33个，有客家人居住的县共49个，

^① 曾昭璇：《试论珠江三角洲地区客家民系的分布》（提要），参加中山大学人类学系主办2001年国际人类学学术会议论文，待发表。

占中国大陆客家总县数的 38.6% 和广东总县数的 43.5%^①。

广东客家农村，各地处于前资本主义社会形态的时间长短不一，生产力都还没有达到能够与自然抗衡的阶段，因此，天气、土质、作物生长类型等生态因素所起的作用比在资本主义社会重要得多。社会主义实行的时间不长，环境对人的限制以及人对环境的消极适应和积极改造仍然是至关重要的问题

研究广东客家的生计模式，不仅可以展示占中国大陆客家总人数和总县数三成半强的客家文化适应的多样性，而且可以给整体客家文化的解释提供一个新视角，揭示客家文化机体在不同条件下的生命力。以多个村庄活生生的例子为基础引出来的结论，具有较大的真实性和较高的可信度。以文化人类学理论与方法为主要工具，结合其他方法，是人类学本土化的一项重要工作。

^① 这一组数据是作者参考了前人对客属的总体统计和局部统计而做出来的。主要有 1933 年罗香林的统计，1970 年香港崇正会的估算，1973 年世界客属第二次恳亲大会的估计，1996 年政协全国委员姚美良引用的统计数据，最近十年广东年鉴编纂委员会关于方言区的描述及各方言区内部人口变化。罗香林：《客家研究导论》，104 页，上海文艺出版社，1992 年影印本；吴泽：《客家学研究》，第 2 辑，1 页；《人民日报》海外版，1989 年 2 月 2 日，姚平芳文；《南方日报》，1996 年 10 月 25 日，第三版；广东年鉴编纂委员会编：《广东年鉴》，广州：广东年鉴社，1990～1999 年。

第二章 万屋寨：一个以农为主的 粤东北客家山村

第一节 自然条件和劳力配置

广东是个山地、丘陵、台地、平原四种地貌兼有的省份，而以山地、丘陵面积较广。全省海拔 500 米以上的山地占 31.68%，丘陵占 28.54%，台地占 16.12%，平原占 23.66%。所谓山区，当指山地连绵的区域。

山地主要为三列东北—西南走向山脉，最北的一列为南岭山地，一般高 700~1 000 米，个别山峰逾 1 500 米；第二列为罗平山脉，自连平向罗定延伸，一般高 600~1 100 米，个别山峰逾 1 400 米；第三列为莲花山脉，由大埔向西南经惠阳到香港附近，主峰亦常逾千米。其次为西北—东南走向的山地，如连县至韶关的大东山脉，一般高 800~1 200 米。广东的客家人基本上分布在上述山区。

山脉绵亘，交通闭塞，但众多河流又发源于其地。如韩江上游的梅江，主流及其支流都被粤东北山区怀抱。又如东江主段在河源、惠州境内流淌。再如北江，流经粤北山区。在现代化

交通进入山区以前，水路是内外沟通主要手段，不过这些河流，皆为各主水的上源，河身狭窄，水浅多滩，轮船航道短，水上运输多用木船，运力有限。

有山、有水、有台地，年降雨1500毫米以上、年太阳辐射总量在110千卡/平方厘米以上，光、热、水资源丰富，物质能量转换迅速，水稻年安全生长期在220天以上，极宜从事稻作农业。但水量绝大部分过境而去。适宜植稻的气候，却受制于地形，一般在河谷及山脚种稻，山坡地水源缺乏，如能解决用水则辟成梯田置稻，如不能解决用水问题，多种薯类作物。

万屋寨村就坐落在粤东北五华县境内万山之中。居民们都相信他们的老家在陕西扶风岩，后来迁到江西乐安枫林，在迁入五华文葵之前还有两次迁徙。今文葵樟树头赤沙排遗有一块碑石，是纪念万屋寨的开村人——“万经”的，人称经公文碑，上刻“雍正四年丙午”，推算建村历史有275年。

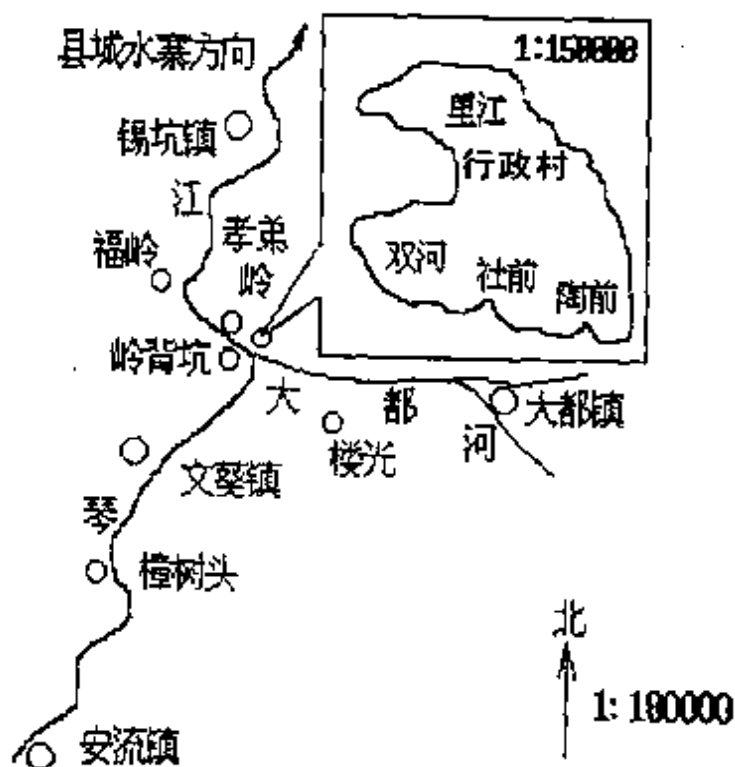


图1 五华县局部图

五华是 1990 年国务院确定的全国 58 个贫困县之一，文葵虽称“镇”，那是矮子队列选高人，建镇时带有突击性质，实际并未达到民政部规定的综合指标，就是现在，文葵相当有限的财政收入也都全部来自农业，镇里从未有过一分钱的工业收入。

万屋寨属于该县文葵镇里江行政村名下的一个大村（如图 1）。里江总面积 4.8 平方公里，总人口 2 530 人，按不同姓氏集中居住的模式分成三片，万屋寨为一片，另两片为社前岗和陶前岗。万屋寨最大，有 1 812 人、3.6 平方公里。全村分为 12 个自然村^①，相连成片地散布在河谷平坝区的一个船形山丘上，位置为东经 115°42′，北纬 23°46′。万屋寨与周围集镇的直线距离分别为：西面与岭背坑村隔江相望（约 1 公里），西北面与孝弟岭村为邻（约 300 米），出东南 3.5 公里许是大都镇，出西南 9 公里是安流镇，村中有一条 2.5 公里长的土路通到文葵镇，与县城通往广州的标准公路相接，从村中到锡坑镇要走 5 公里，到县城水寨则要走 20 公里。

在日常语言里，“万屋寨”与“里江”是同义词。民国时期万屋寨是一个墟市，名“里江墟”，设有里江乡公所；1950 年建置里江乡，万屋寨成为乡政府驻地；1958 年成立安流人民公社，万屋寨又是里江大队部所在地；1989 年广东省在乡（镇）之下建立管理区，万屋寨是里江管理区办事处驻地；1999 年，管理区改为行政村，万屋寨仍旧是里江村民委员会所在地。由于里江地域内的管理机构一向设在万屋寨，同时，万屋寨又是一个大村，是里江地域经济、政治中心，“万屋寨”与“里江”便有了等值的含义。

梅江上游的支流——琴江，琴江的支流——大都河在村西

^① 这 12 个自然村的名字为：万光、埔光、新光、绍光、红光、红旗、万新、新星、新东、东风、成德和万里，人民公社体制时期，它们是生产小队，队名相同。

南交汇。河流跟农业息息相关，在五华县政府农业区划的挂图上，琴江及大都河两岸被列入林、粮、果、烟种植区。

据说早先琴江流经万屋寨的一段因两岸散布着许多洼地，形成池塘，鲤鱼甚多，故这一段琴江有“鲤鱼江”之称，相应地，人们把万屋寨连同附近的池塘一起叫做鲤鱼塘。在推行保甲制的民国年间，鲤鱼塘置乡公所，名“鲤江乡公所”，于是“鲤江”成为地名。但乡下人识字者少，“鲤”字笔画多，不好写，同时也由于池塘的鲤鱼不如早先那么多了，久而久之，“鲤江”之“鲤”走形，写成了“里江”。

万屋寨是个单姓村，村民全部姓万，1997年作者前往调查时有1812人，占里江总人口的一半以上，其中，男903人，女909人，分属349户，平均每户5.18人，每个自然村29.1户150.2人。青壮年占总人口的65.9%。两性比例总体是平衡的，女性仅比男性多6人。三个年龄组（0~14岁、15~49岁和50岁以上）的男女比例分别为：101.6:100、111.5:100和86:100。应该说青少年组和老年组的性别比例正常，成年组妇女比男人少，主要是本地妇女嫁往外地的多，而外地妇女很少愿意到山区找对象的缘故。

全村现有水田780亩、旱地350亩，人均耕地0.6亩（水田4分，旱地2分），总数虽略高于广东省人均0.5亩的数值，但土地仍然不足，因此连河堤和道路两坡也承包给个人种植。耕地虽然不足，山场还是较大的。村里的山场占里江山场面积的五分之二，竹、石资源充裕，村里出过不少石匠，他们兴建的一些桥梁、房屋、石雕闻名遐迩，现仍有不少人操打石行当。

万屋寨的耕地不集中，分散在谷地和山间，“高者（山坡地）恒苦旱，下者（河谷平原）恒苦涝”，用水技术落后，大量水源白白流走。为了克服用水的困难，万姓族人依靠自己开挖的池塘、水沟、井、陂等设施灌溉，县志有筒车提水的记载，

是他们历代注意水利建设的证据。1950年以后大兴水利建设，村里派出青壮年劳力参加，建成流星水库和护河大堤，双河村大部分耕地受益。又通过使河汊改道，裁弯拉直了溪流，扩大了耕地面积。1994年，村民集资安装自来水设施，从根本上解决了生活用水问题。

一方面耕地稀少，另一方面劳动力丰富，全村有男劳力600人，女劳力595人，共1195人，假如完全从事田间劳作，其产出与投入绝对不成比例，是一种低效率的农业。值得注意的是，劳动力中女性仅比男性少5人，其比例已经相当接近男性，由于多数男劳力外出从事建筑等行业的工作，女性中务农者占70%，耕地十之八九是由女劳力承担，务农的男劳力只占总劳力的一成。青壮年就业方向见表1。

表1 万屋寨的青壮劳力就业方向（1997年）

项 目	人 数	项 目	人 数
农业	475	林牧业	10
渔业	3	工业（本地与外地）	160
建筑业（本地与外地）	400	运输业	85
商业	35	医疗	6
教育	14	信息服务	4
金融保险	1	乡村邮电	2

从表1可见，传统农业（农、林、牧、渔业）占有的劳力不到一半，才475个。如果以平均一个劳力年出工285天（共9个半月，从事农业生产约占4个半月，即135天），每天劳动8小时计算，万屋寨目前的劳力全年可出工340575个，其中传统农业占135375个工。全村耕地1130亩，以平均每个劳力力耕3亩计，377个劳动力完全可以包揽。1997年春、夏、秋三季粮

食总产量达 78.7 万公斤，如果扣除农业劳动力自身消费的 8.4825 万公斤，留作种子的 5.75 万公斤和牲口消费的 5 万公斤外，还剩 59.465 万公斤，按每人每年吃粮 225 公斤计算，够养活 2 624 个农业人口，平均每个农业劳动力能养活 7 个农业人口。换句话说，万屋寨的农业劳动力当年生产的粮食，除了全村 1 812 人消费 40.77 万公斤和留作种子、牲口消费以外，能为市场提供商品粮 22.18 万公斤，以每个城市人口每年消费 175 公斤计，可以养活 1 267 个城市人口。

剩余劳动力有 819 人之多，本地消化不了，大量外出，春节才都回来，平时给人一个村里尽都是妇女的印象。种田、家务、教育子女，差不多全是妇女的事。除了妇女之外，比较多见的就是老人和孩子，全村常年有 400 多个精壮男子外出，占总劳动力的 33.5%。改革开放带来的副产品——“弃农潮”席卷着每一个偏僻的山村，以至于引起某些外国学者的惊叹：在历史转折关头，一座村子不能向沿海工厂输出三分之一的人口则是没有急剧变化的^①。万屋寨的现状似乎暗合这一断言。

然而，谁能想得到历史上这里曾经发生过劳力缺乏的情况？当我们看到县志上记载着栽培甚广的百余个农作物品种时，眼前便会浮现出盛极一时的耕作场面，这一场面中不可能发生缺乏劳力的问题，可是，当我们看到一种叫做“撑子”的植稻法时，心情便转而沉重起来。

“撑子”大概与珠江三角洲叫做“挣稿”的水稻相同，采用混合稀植形式，70% 是早稻种子，30% 是晚稻种子，且是分杈能力极强的晚稻种子。第一个品种的稻秧栽插之后约 25 天，在成活秧苗的行距之间再补插第二个品种的稻秧，初夏时收割先栽的稻谷，仲秋时收割后栽的稻谷。“撑子”植稻法的优点是节

^① 房学嘉：《梅州地区的庙会与宗族》，劳格文（John Lagerwey）序 2，16 页，香港：国际客家学会、香港亚太研究所海外华人研究社、法国远东学院，1997 年。

省劳力，缺点是耗费地力。它省去了早稻收完翻土、把残根埋入土里腐烂、耙毕田后再插晚稻几道工序，虽说是种二收二，实际比精耕细作条件下种一收一强不了多少。“撑子”在粤东北两度盛衰，均与劳力不足有关。长乐属于嘉应州人口较少、发展较晚的县份^①，该县开发初期，琴江流域的荒地很多，河谷地带土地肥沃，灌溉便利，垦殖户并不多，劳力应付不过来，便采取了粗放的耕作方法。从15世纪初到16世纪中叶，长乐人口增长了几倍，每丁口占有的田地、山塘从30亩下降到9亩，劳力充沛，粗放式耕作让位给精耕细作。19世纪20年代，人口已增长到110人/平方公里，每丁口拥有的田地、山塘不足1亩，一年所收仅备一季^②，精耕细作也不能养活过剩人口，粮食欠缺部分靠他处接济。为了改变状况，砍伐森林的速度加快了，梯田越修越高。植被减少，水土流失严重，反过来又动摇了农业生存的基础，人口、资源和环境之间的矛盾更加尖锐，山区得不到可持续发展，过剩人口只好寻找第二条出路，大量向他处迁徙，鸦片战争之后，涌向海外，青壮年走了，留下妇女、老、幼，继而又出现劳力不足，“撑子”植稻法再度时兴。随着人口的回升，这一耕作方法才消失。

第二节 农业与其他各业

精于农事的万氏族人心心里都有个谱，一年中24个节令各该做些什么，年年照此操作，和自然保持能量交换。

表2概要式地记录了村民一年中的常规性农事，他们就是通过这些活动表达自己对自然环境的认识和主动适应的。

^① 长乐是五华县的旧名，嘉应州是梅州的山名。

^② [清]吴宗焯、李庆荣修，温仲和纂：《嘉应州志·食货·丛谈》，卷十三，光绪二十七年（1901年）补版印本。

表 2 万屋寨的农事活动表

季 节	重要农事活动的内容	
春	立春	施基肥、种烤烟
	雨水	引水泡田、犁耙田、种树、种竹、育番薯苗、种木薯
	惊蛰	耙田、积肥、烧草木灰、准备播秧
	春分	下谷种，种花生、粟、黄豆、果蔗等，收豌豆，补种木薯
	清明	补种花生、种适节令蔬菜、收油菜
	谷雨	耙田、整理田埂、插秧、种芝麻、收马铃薯、管理烟叶
夏	立夏	整理番薯园、收烤烟（每株一次摘几皮，边熟边摘直到夏至）
	小满	移苗种番薯、田间施肥
	芒种	继续种番薯并施田肥、收粟、收黄豆
	夏至	田间管理（耘草、除虫、捡藤、施追肥等）
	小暑	收早栽的早稻和花生、劈田边草、播晚稻秧
	大暑	收迟栽的早稻和花生、收芝麻、做田埂、准备插晚稻秧
秋	立秋	插晚稻秧、对地里的农作物进行田间管理
	处暑	挖早稻稻根、做田埂、继续田间管理
	白露	种适节令蔬菜、晚稻除虫、田间施肥、收果蔗
	秋分	采薪、继续种菜、田间管理、收果蔗
	寒露	采薪、继续田间管理
	霜降	种油菜、收番薯、准备收晚稻
冬	立冬	收晚稻、收番薯、继续种油菜、种青菜萝卜
	小雪	种大麦小麦、种马铃薯、种雪豆（豌豆）
	大雪	施麦田肥、田间管理、采薪
	冬至	采薪、收木薯
	小寒	采薪、施田肥
	大寒	翻晒土地、准备过年

几百年来，万屋寨村民利用简陋的工具和简单的技术向大自然索取生活资料，新式工具和现代技术的出现只是近几十年

的事。

生产工具可以简略地分成机械性和生物性两个部分。

机械性包括灌溉、耕种、除虫、收割、加工、运输、辅助七个类别：灌溉工具有水车、桶（用于戽水）、抽水机、粪桶、粪瓢等；耕种工具有单刃犁、耙（用牛牵引破碎土块）、锄、钁（马镢耙）、田刀、秧船等；除虫工具有喷筒（给禾苗打药）、喷雾器（给果树打药）；收割工具有镰刀、梯子、围席、箩筐、脚踏式脱粒机、脱粒架（用于摔打谷穗）、风车等；加工工具有碾米机、竹筛、簸箕、米箩等；运输工具有绳子、扁担、独轮车（鸡公车）、牛车、汽车、拖拉机等，全村有 30 余辆拖拉机，8 辆在乡下搞运输，其余的随建筑队外出。除拖拉机外，还有 3 辆东风牌大卡车，2 辆微型汽车，卡车也是在建筑工地。乡间另有 30 余辆摩托车，其中有 16 辆用于载客和运货；辅助工具有草刀、柴刀、斧头等。抽水机、双刃犁、电动脱粒机、碾米机、汽车、拖拉机并非每家都有。有些工具，如脚碓、石臼、木杵、石磨已很少使用。

生物性指耕畜。耕畜为水牛、黄牛两种，用于犁田、耙田、拉车和从事其他农事劳役，还可积肥。一头健壮的水牛一天能犁耙地 2 亩，一般的水牛犁耙地 1.6 亩。黄牛的功效则相应减低三分之一，如果是犁旱地或山地，受地形、土质限制，其功效还要低。但黄牛节省饲料，食量是水牛的 60%，价格也比水牛便宜，村里向来是黄牛多于水牛。1990 年以前，养牛不普遍，20 世纪 90 年代以后，村里的拖拉机大量出去跑运输，人们对耕牛的依赖增大了，耕牛数量增长 3.85 倍，平均每户有 0.7 头。

地少人多的现实迫使万氏族保持精耕细作的传统，不过对条件不好、难以改造、又不能放弃的土地，耕作接近粗放。请看渗透在几个农事环节中的技术。

灌溉：靠山的田地用溪水，或开渠、架槽渡、安装竹管或

水泥管引河水和水库的水；靠河的田地直接用河水。将水由低处提升到高处，过去主要用筒车、水车或戽水方法。筒车今已绝迹，代之而起的是抽水机，水车与戽水仍可见到。山顶上的田地在下种的时候靠人力担水，其余时间都是靠天下雨，名为“望天田”。

犁耙：狭小地形差的田地用锄耕。可以牛耕的水田一般是2犁3耙，12月将地犁翻起来使土晒干，下年2月引水溶化土壤，施基肥，然后耙平，不久再翻犁一次，插秧时又耙一次，然后用木梯把田耙平插下秧苗。旱地只1犁2耙，即翻犁晒干，俟至下种时引水灌田，耙二次即可。水田下犁约20厘米深，旱地下犁约12厘米。

选育种：过去的做法，是作物快成熟时，到田里，看见哪块地的稻谷好，便全部留作种子，也有一株株选取的，即选择粒多、饱满、无虫害的稻穗为母本。现在由政府或种子公司调拨。育种普遍采用水漂法。木桶盛清水加泥灰或盐以增大水的浮力，把种子倒入木桶搅拌，捞起浮在水面的空瘪粒，沉下去的实粒作为秧苗种子。种子浸泡一日后，捞在箩筐里放三天，如果想让它早点发芽，可以把谷种放在袋里，扎紧袋口，温度就会增加，每天洒少许水，等到生出小芽就撒到秧田培育。

施肥：有4种肥源：农家肥——人粪、牛羊猪粪、栏灰、草木灰等；山肥——幼草、山灰等；绿肥——花生藤、豆藤等；商品肥——骨粉（即磷肥）、桐饼、化肥等。习惯上果树一年施一次肥，粮食作物施两次肥，蔬菜施肥次数较多。1970年以后，除了传统肥料，化肥逐渐进入生产领域。自1985年分田到户以来，每家都要核算生产成本，化肥价格不断上涨，限制了人们的使用，农家肥依然是使用最广的肥源。

自然灾害的防治：（1）旱涝灾。小灾发生时，抗旱保苗、排水固苗、抢耕、抢种、抢收，人定胜天。遇到大的旱灾，尤

其是大水灾，往往听天由命，坐视歉收；（2）病虫害。1950年以前主要是靠手捕捉害虫，或用烟油水喷杀之，1960年以后较多用农药防治；（3）鸟鼠危害。万氏族人防鸟的办法很多，一是做假弹鸟机，播种后，用竹枝弯曲成弹鸟机状，插在田里，使鸟以为是弹鸟机，不敢飞近秧田；二是扎草人，给草人戴上斗笠，穿上破衣，手持橡皮弹弓，插在田间；三是竖惊鸟幡，用破旧衣服或塑料布片穿挂在竹棍上，然后用绳子悬吊在另一根竹竿上，插在坡地，风吹即飘动并发出声响；四是用人赶鸟，如果麻雀太多，就搭田舍，舍内有长竹枝，上端用细绳系一块红布，有锣、钹、爆竹，守望人或舞动竹竿吆喝，或鸣锣、钹，或燃放鞭炮。实际上这些惊鸟办法可分为状、声和声状并行三类，播种时多半用以状惊鸟法，但到收获时则用以声惊鸟法，在两种场合，如果鸟雀太多，便辅之以声状并行法。至于防老鼠，现在多采用投毒饵、洒石灰、围塑料布等方法防治，过去是利用老鼠的天敌克鼠，例如，不捕田蛇，夜晚将猫、狗驱赶到田中，让它们吃鼠。

旧志记载的某些古老技术，例如，引泉水溪流灌溉，沿河营造筒车为利；粪田用桐饼、石灰、烟骨、草灰、山田冬日烧土以暖其地等^①，还可从今日的实际操作中见到。农业科技与土地的结合尚有距离，这一方面是因为成本高，农民负担不起，另一方面是因为科技以节约劳力为目的，而现实中劳动力过剩，比如，推广抛秧之初，这项技术对田、水的要求很严格，操作者要耐心学习才能掌握，可是人均水田才三分，即使用人插秧也不用花多少时间就能干完，所以响应抛秧的人不多。现在政府大力提倡“三高农业”^②，采用多条途径帮助农民筹款，推广

^① [清]赵定邦修、丁宝书纂：《长乐县志》卷一，一页，光绪二十三年（1897年）刊本。

^② “三高农业”是广东省20世纪90年代提出来的口号。“三高”为“高投入、高产值、高效益（或高附加值）”。进入2000年以后，“高投入”改为“高科技”。

种果、养殖，农科站、烟草公司派技术员下乡指导，上门收购，注意扭转科技、销售与农业脱节现象，效果较好。

万氏族人的养殖对象一般是畜、禽、鱼、蜂和守护性动物。山区的淡水养殖技术远不及平原，水产品收获不甚理想。我亲历了一场捕捞，小孩下塘凫水赶鱼，大人在岸上用网慢慢拖，卵石作网坠，条凳漂在水面作网浮，作业方式相当原始。

根据对 M19: 40 等 11 户收支情况的数据分析^①，可以确信人们仍然靠传统农业为生活来源，其收入占家庭总收入的 80% 强，别的行业明显居于次要地位，仅占家庭总收入的 18.6%，而其中建筑与手工业占有的比重较大，商业等所占比重次之。

建筑与手工业。种类有打石、做竹木、制衣、麻纺、做豆腐、做米粩、酿酒、理发、烧砖瓦、机械修理等等，尤以打石远近闻名。匠人的工作紧密地结合着农业，多数人携带工具到远处觅活，少数人早出晚归，每天或背着挎包，或挑着担子，或骑着单车到四乡“游击”。从业人员一般以亲属为连线，以连环方式活动，个别人先去“踩点”，了解到何时何处需要人做什么工作，再通知亲友，彼此之间没有什么组织形式，也没有成文的规章制度。各行当活动周期不一。例如竹工，农闲时主要在家做竹木活，农忙时挑担到各村田间出售产品或替人加工。近年来，建筑行业发展特快，目前有 400 多人在外地搞建筑，这不是一个小数字。

万屋寨曾占有良好的交换背景，近代史上它地处一个商业点的边缘，而这个商业点却无可挽回地衰落了。

清末至 20 世纪 50 年代前，里江有米店、布店、百货店、理发店、饭馆、旅馆、烟馆、赌馆、当铺等店铺 30 来间，还有

^① 为从尊重当地居民的私生活起见，凡本书提及的人名均以符号表示：M 为 Man 的首字母，代表男性，F 为 Female 的首字母，代表女性，冒号之前的阿拉伯数字为该居民的户口顺序号，之后的为年龄。

露天市场供人交易农副产品，人们的日常生活，小到柴米油盐针线，大到耕牛，无不就地解决。周围七八公里虽不通公路，河上也无桥凭渡，可是水路便利，木船费用低廉，里江扼南北水上交通要冲，形成小有名气的商业点——里江墟。

20世纪50年代以后，政府取缔黑市买卖，保护正当贸易，一度维持着里江传统墟市的地位及其和周围商业网点的联系。在以里江为圆心，半径约9公里的范围，另有大都、锡坑、安流3个市集。4个市集的墟日分别为：里江三、六、九；大都、锡坑二、五、八；安流一、四、七。也就是说，每月只有3天不逢墟，其余天天逢墟。如果超过里江半径，还可到县城水寨与横坡等地去赶墟。里江逢墟，热闹非凡，光是待卖的中猪就有几十头，小猪几百只。

可是好景不长，里江衰落了^①。里江衰落之前，万屋寨是受商业辐射最多的村庄，商业氛围对村民肯定是有影响的，影响有多大？今已无从访问。查反映清代五华社会的旧志，尚可引出一言解答：“外出者多为工匠，经商者少。”^②寥寥数字勾画出当时社会的情形。村中八十多岁老人回忆往事，说：“来里江做生意的绝大部分不是本地人。”民国尚且如此，以前不是更甚！说明史料是可信的。1955年至1965年期间，里江只有1间公私合营的综合商店，其余4间是县供销社管辖的店铺。1966年至1980年初期，农村仍旧是供销社一统天下的局面。供销社是集体所有性质的农村商业网络组织，它扼住农村物资供应与销售的咽喉，把工业部门生产的煤、汽油、布、盐、农用机械、化肥等产品以及各地农村的土特产拿到里江，把村民集合在单

^① 衰落的原因分析见由黄淑婷、龚佩华、万先进、何国强集体调查，何国强执笔的调查报告——《粤东五华县万屋寨情况调查》，黄淑婷：《广东族群与区域文化研究调查报告集》，361—362页，广州：广东高等教育出版社，1999年。

^② [清]赵定邦修，丁宝书纂：《长乐县志》卷一，一页，光绪二十三年（1897年）刊本。

一的交换体制下。

1985年至今，商业有了转机。现在光是万屋寨12个自然村，就星罗棋布地开设了29间店铺：有商店、肉铺、木器店、五金电器修理店、缝纫店、理发店、粮站、信用社、诊所店铺前面的空地或者做临时露天市场，或者支起雨篷作桌球室，村里平均每62.5人拥有1个网点，九成以上的经营者是本村人。虽说一张新的商业网正在编织中，但为时太短，还不能对改变村民重农轻商传统意识产生太大的作用。

第三节 劳动组合形式

劳动组合有多种形式，家庭成员之间、家庭之间、血缘集团或地缘集团之间等都是。家庭始终是基本的组合形式。

劳动组合的功能是把分散的劳力转变为集合的劳力，克服单个劳力使用的重复与浪费，合理地利用时间与生产资料，使劳动创造出更多的价值。

一般以为，劳动组合只是在劳力不足时才发生，在劳力过剩时就不会有这个问题。这是不正确的。其实劳力过剩的情况下，仍有一个组合的问题。众所周知，人与土地存在着一种同生产方式相适应的比例关系，这种比例关系时常被打破，其发展图式是“基本平衡——不平衡——新的基本平衡”。通常引起变动的因素是人口自然增长。万氏族入，几乎每隔三代就要发生一次尖锐的人地矛盾。不言而喻，人多地少的情形下，维系人与自然的平衡，必须借助相应的社会形式。有两种形式，一种是家庭，一种是国家控制的正式化生产组织，它们解决同一个问题，各自的途径可以一样，也可以不一样。在自然经济以及市场经济条件下，家庭的选择性很强，它可以把过剩人口组合在小块土地上精耕细作，也可以减少组合，动员一部分成员

迁移，两种选择都是为了保持人与自然在能量上的平衡交换。在计划经济条件下，家庭丧失了选择自由，被动地接受正式化组织的安排。以往，当家庭处于选择主体位置时，面对人口压力，第一选择是把人拴在土地上深开发，增加粮食产量。万屋寨有“人多好种田，人少好过年”俗语，但环境承载的最高人口容量和报酬递减定律曲线揭示，生产的强化是有限度的，超过极限，投入的劳力愈多，得到的回报率愈少^①。于是，家庭选择迁移。万氏宗族的一个支系逃荒到四川就是这一选择的体现。当社会主义的正式化生产组织处于选择主体位置时，只停留在第一种选择上，并且是由人民公社代替家庭做出这一选择，人们所考虑的合作关系主要不是为了解决劳力不足，而是为着保证一种平衡——在先进的社会制度下，每个人都有使用生产资料的权利，不能一部分人有工作，另一部分人没有。1958年到1982年的人民公社是个大圈套中圈，中圈套小圈，小圈套更小圈的结构，保证了每一个圈内的人们都能够同生产资料结合。当时万屋寨分为万里、万新2个生产队（小圈），生产队下面是12个生产小队（更小圈），生产队上面是里江生产大队（中圈），再往上就是安流公社（大圈）。生产计划通常从公社层层下达到各小队。各小队中，相邻的人家以组为单位，队长给组长分配任务，组员则接受组长的分工，队里按考勤记工分，按工分给社员派口粮。虽然劳动协作中自愿的主动因素居多，但从干活须经过指派来讲，劳动协作中也有不情愿的被动因素。人民公社使人人同生产资料结合，从而集中了多余的劳力向生产的深度和广度进军。万屋寨的劳动互助关系突破了狭隘的地域、血缘界限，一些不能干的大型水利工程干成了。大工程干完了，公社的使命也走到尽头，它不能持续给生产互助提供新

^① 马文·哈里斯：《文化人类学》，56页，北京：东方出版社，1988年。

鲜活力，剩余劳力窝在土地上。

20世纪80年代中期，万屋寨枯木逢春。个体单干取代了集体生产，所有农事都由各家自行安排。人多地少的情况没有变，但剩余劳动力解放出来，男人走了，女人留在家，这时候，互助的发生绝对是为了解决劳力不足的困难，越是农忙越频繁，例如在每年农历六月既要抢割早稻，又要抢种晚稻的“双抢”季节，并且全是自发性的。互助范围，通常是在房族内部、邻里之间。互助内容，涉及重大农事。每逢农忙时节，出外的男子便赶回家来帮忙。有的男子秋收不能赶回，春耕一定得回来，要是误了栽种，一年就颗粒无收。收割时，在家的妇女不雇工，事先邀约左邻右舍的妇女，到时她们自带镰刀来田里帮助割水稻。不要工钱，只吃一餐午饭。待她们各家收割时，被帮过工的妇女再帮人家的工。这叫“帮工”或“换工”。几家几户交换劳动，轮流收割、耕种，以工代工，不计男女劳力。这种共劳团体以自愿为基础，随结随散，没有头领，目的在于合力完成重要的工作。

互相交换劳动的方式在客家地区古已有之，今天在形式和内容上稍微作了些更改。例如帮忙盖房，名义上叫帮忙，实际已带有雇工性质：请亲友干活是要付给工资的。又如捡别人的抛荒地耕种，耕种者必须征得原主的同意，他除了代替原主缴纳公粮以外，通常第一年不再向原主交租，第二年交收获量的十二分之一甚至十分之一，第三年以后按双方约定的数量向原主交租。种种迹象表明人们在相互交换活动的过程中，感情、道德和经济因子都起作用，三者所起的作用不是均衡的，经济关系显然是多数人的考虑。

第四节 家庭与人口生产

此处作者依据搜集的材料，结合国内外人类学家给家庭作的许多分类^①，把家庭分为四个类别，使之既能符合万屋寨的实际，又能展示客家社会以亲子关系为主轴的特点。这四个类别是：单人户、核心家庭、主干家庭和扩大家庭。现将 1997 年对 273 个家庭（占全村家庭总数的 78%）的调查数据填入下表，见表 3。

表 3 万屋寨的家庭类型和百分比（1997 年）

类 型	单人户	核心家庭	主干家庭	扩大家庭	总 计
数 量	21	142	80	30	273
%	7.69	52.01	29.30	10.99	100

（一）单人户（如图 2）

这类家庭性质上属于费孝通分类法第一种^②。有三分之二弱是原有配偶中一方亡故或离去，无儿女或儿女不在身边，独自寡居一隅，如新东的 F10：88 丧偶，是寡母；F14：46 的子女迁往县城及广州。三分之一强是独身或丧偶未娶的男子，如万新的 M16：33、新光的 M20：69、新东的 M03：57、M24：52、成德的 M05：56 等。其中 M16：33 为 33 岁，预计不久就会成家，M20：69 年岁已大，其独身原因是其父从小受宠，养成不爱劳动的坏习惯，坐吃山空，家里仅有的几分地卖掉了，M20：

^① 在关于家庭分类的众多观点中，奥尔加·兰的分类方法简明扼要，比较适合于描述中国汉人的传统家庭形式。Olga Lang 1946 *Chinese Family and Society*. New Haven, Yale University Press. pp. 13 - 23.

^② 费孝通把中国家庭分为 4 种形式：残缺家庭、核心家庭、主干家庭和联合家庭。费孝通：《三论中国家庭结构的变动》，《费孝通选集》，288 - 290 页，天津：天津人民出版社，1988 年。

69 未成年时，其母去世，1950 年初，他刚 20 出头，按理说娶一房媳妇并不难，但农村姑娘都很注意实际，不愿意找一个景况不好，只有父亲在家的男人作丈夫，更何况其父是个不会劳动的人，所以等到 M 20：69 年纪越来越大，他也就越来越不容易找到伴侣了。现在，M20：69 刚搬进文葵镇的敬老院。M03：57、M24：52、M05：56 等各有各的不幸，一个失明，一个是耳聋，一个驼背，他们也都受到政府的照顾。单人户占总户数的比例不足 8%，这类家庭不能说是正常的。

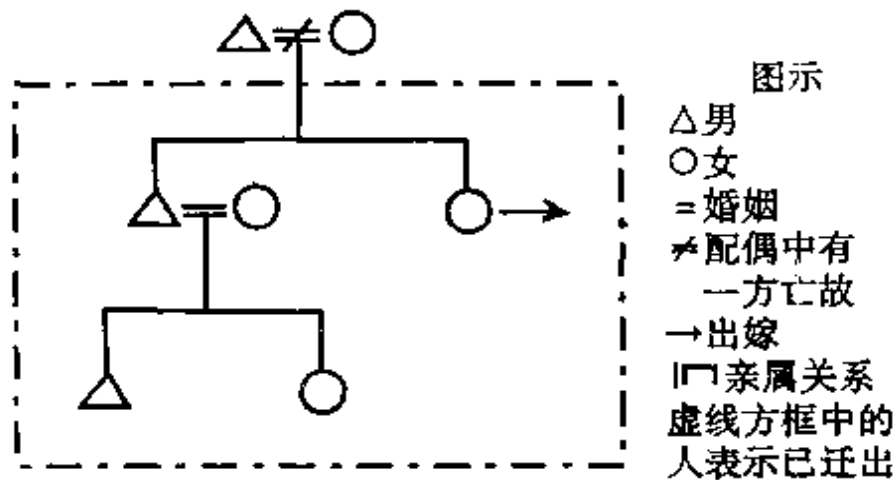


图 2 万屋寨的单人户家庭

(二) 核心家庭 (如图 3)

核心家庭指的是一对夫妻和其未婚的子女所构成的生活单位，即中国人习惯称呼的小家庭，这类家庭已成了万屋寨为数最多的模式。小家庭是从主干家庭或扩大家庭中派生出来的，人口增殖应是家庭自然分裂的主要原因，此外，经济原因起着重要的作用，家庭内部的矛盾，譬如婆媳间、兄弟妯娌间关系紧张导致的闹分家，很大程度上是这两个原因相互作用的结果。1950 年农村废除了土地私有制，建立了集体劳动、按劳分配的社会主义制度，家庭成员经济独立化倾向开始生长。1980 年起经济好转，农村普遍盖新屋，解决了住宅问题，为小家庭提供

了居住单元，分家的速度加快了。事实上，政策原因也在发生作用。例如，“搞活经济”的政策开启了人口流动的闸门；某些“土政策”的引导，如按照户数批地，小家庭得到的建筑用地，比按照人口平均分配得到的要多；等等。所有因素形成一股合力，加重了小家庭的比重。核心家庭的增多表明人们生存能力的提高和生活环境（社会制度、治安、政策等）的改善，夫妻孩子不需要依靠大家庭便能生存。

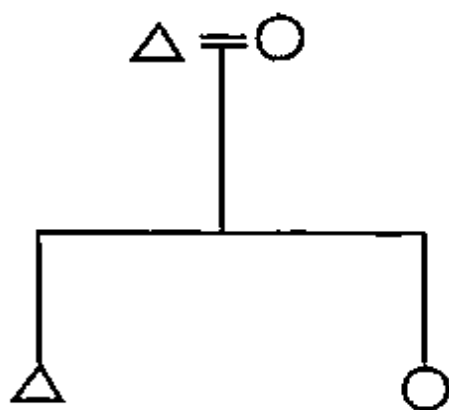


图3 万屋寨的核心家庭

（三）主干家庭（如图4）

主干家庭是由父母、未婚孩子，以及一个已婚儿子连同他们的妻子和孩子们所构成的，它是一种两代重叠双核心家庭，因亲子关系而结合。由于这类家庭突出的是亲子轴心关系，父母是否双全并不很重要。主干家庭的数量在万屋寨排第二，虽没有小家庭多，却被看作正规家庭结构。孝敬父母，负赡养的责任是万氏族人的传统伦理，如果父母身边只有一个儿子，而这个儿子婚后闹分家的话，是不孝的表现，会遭到社会谴责。但如果一家有几个儿子，一般只留一个已婚的在家，其余婚后可以分家出去。

万屋寨的主干家庭有两个主要成因：

首先，联产承包责任制使人们愿意寻找一种以亲子为主轴

的家庭形式：一方面，有家的儿子需要依靠父母。如果和父母一起住，田地划在一起，农活在一起做，农忙时全家出动，平常的田间管理、家庭副业、照料孩子等家务可由老人负责，能够保证家庭内部的劳动分工，提高生产效益，保证在农闲季节能腾出劳动力外出从事非农田的活动，增加家庭收入，大家都得到实惠。另一方面，父母也需要依靠儿女，因为赡养方式和过去不同了。在人民公社时期，如果儿女拒绝赡养年迈的父母，生产队可以采取强迫方式从儿女所得工分中扣除与粮食、稻禾等值的部分，直接交给父母。因此，与其说父母依靠儿女，不如说父母依靠的是生产队。但当儿女与父母都有了口粮田的时候，随着生产队的瓦解，原有的行政约束已经不存在了，年迈的父母得靠儿女代耕或助耕。

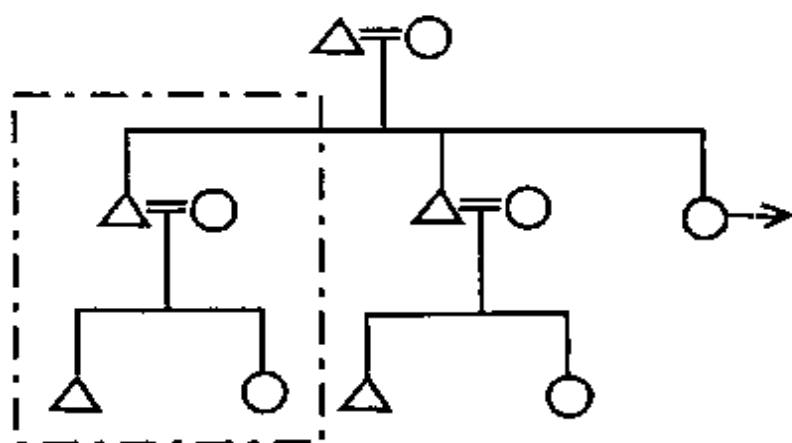


图4 万屋寨的主干家庭

其次，主干家庭是远行者可靠的后方。文葵镇方圆十几里没有什么第二、第三产业，沿海地区经济的发展，吸引着万屋寨的劳力季节性外流，从而为主干家庭的生长提供了一种助力，一些被访问者诉说，假如家里没有父母协助操持，只有妻子与孩子，他们就不会想到要出去。

(四) 扩大家庭 (图 5)

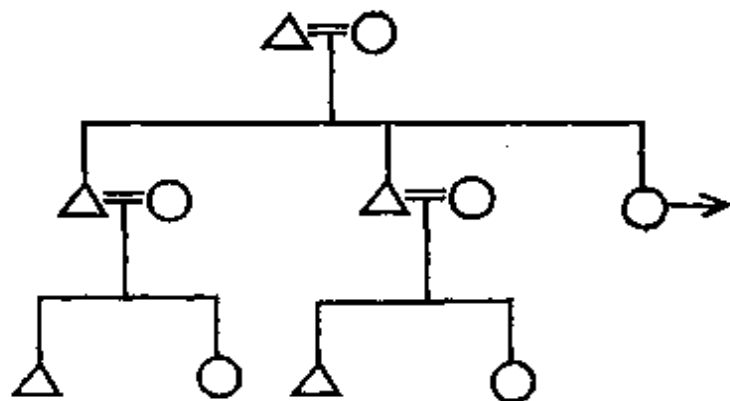


图 5 万屋寨的扩大家庭

此处是在较宽泛的意义上使用“扩大家庭”概念。这个概念涵盖了三种情形：第一，由一个核心家庭或主干家庭加上一个或若干个卫星家庭组成，后者可以是远亲，或并无亲属关系的人；第二，由两个以上基于平行的同胞关系的核心家庭所组成，如果兄弟成婚后都不分家，即很多学者所称的“联合家庭”。需要申明的是，严格地说来，第一、第二种情形原本并不属于扩大家庭，而应该独立出来作为不同的类型，考虑到父母去世兄弟不分家的现象在万屋寨实属少有（仅 2 例），而第一种数量也不多（仅 6 例），两种又都是多核心家庭（尽管是不同种类的多核心），与扩大家庭的多核心相通，所以就不单列出来了；第三，由三个以上的核心家庭组成，因亲子关系和同胞关系而联结，此为严格意义上的扩大家庭（如图 5），在万屋寨有 22 例。作者笼统地将这三个亚型称为“大家庭”，万屋寨的大家庭共有 30 个。

三个亚型在 273 个家庭中占有的百分比分别是 2.2/0.73/8.06，而在 30 个扩大家庭中占有的百分比则分别为 20/6.7/73.3。前两种所占百分比太小，尤其是第二种不足 1%，属于最不稳定的家庭形式，故全可略而不论。后一种，即标准的扩大

家庭，其数量仍然是不多的。据悉，历史上这种家庭就不多，当地人习惯于认为，结婚不分家的家庭一定是穷得盖不起房，凡有条件的家庭很少愿意结婚的儿子们同父母和未婚的兄弟姊妹一起住。人民公社时代，这种家庭不多，主要是因为大队控制土地，大家庭没有经济优势。1982年以后，这种家庭也很少，看来不怎么适应小农经济的运作与管理，这种家庭内部关系复杂，在婆媳之外又加上妯娌，各种关系的紧张使得它难于自保。万屋寨的这种家庭还有一个特点，就是有一半的家庭其父母不是双全的，由这个特点可以看出，扩大家庭正面临解体的边缘。

前述四类家庭，除单人户人口数都是1人以外，其余三类家庭，人口数从2人至15人不等，平均每个家庭5.83人。现在从最少的1口之家到最多的15口之家，依次排列，并列出不不同人口的家数在总家数中所占的比率。如表4：

表4 万屋寨的家庭规模对照表（1997年）

口数	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	1672
家数	21	9	15	35	55	45	31	1	11	12	5	5	4	3	1	273
%	7.7	3.3	5.5	12.8	20.2	16.5	11.4	7.7	4	4.4	1.8	1.8	1.5	1.1	0.4	100

由表4可知，4口至7口之家所占比率较大，达61.2%，其中最多的为5口之家，比重超过20%。需要说明，4口至7口之家多数是完整的核心家庭或主干家庭，2、3口之家多数是不完整的核心家庭或主干家庭，11口以上的大家庭，全是由主干家庭与扩大家庭构成，多数比较完整，15口之家是四代同堂的扩大家庭，这种家庭，过去和现在村里都很少。

万屋寨村的多子女现象比较常见，子女出生时间大致在1970年至1990年，孩子父母的文化水平一般在高小至初中之间。随着子女人数的递增，家数在递减，孩子父母（尤其是母

亲)所体现的文化水平也在递减。具体参见表 5:

表 5 万屋寨多子女家庭的子女数、家数和父母文化水平对照

子女数	3	4	5	6	7	8
家数	67	59	38	5	4	1
文化水平(以年表示) *						
父亲	7.51	7.37	7.53	5.8	7	9
母亲	5.76	4.86	4.21	4.4	2.5	0
平均值	6.64	6.12	5.87	5.1	4.75	4.5

*以年表示,是指在学受教育的年限。为了便于统计,特将文盲看作 0 年,初小为 4 年,高小为 6 年,初中为 9 年,高中为 12 年,以当事人达到的学历取年数相加之后取和数中的平均值。

多子女的母亲生育期都比较长,而且子女越多母亲的生育期越长。如新光的 F12: 55,初小文化,16 年间生了有 5 子 2 女;又如,红旗的 F10: 46,文盲,20 年间生了 4 子 4 女。她们好像成了生育机器。1960 年以前多子女是普遍现象,当时没有先进的节育技术,出生率很高,女孩养到两岁左右,甚至在襁褓中就送给人家,村里 60 岁以上的妇女 90% 是童养媳。现在的人口增长率并没有因为先进的节育技术而下降,1996 年全村人口自然增长率为 18.63‰,当年死亡 6 人,出生 33 人,为前者的 5.5 倍。计划生育在万屋寨远没有达到政府期望达到的目标,政府规定一对夫妻两个孩子,实际没有不超标的。村民对计划生育反应冷淡? 答案似乎要在他们所处的文化氛围和面临的经济环境中寻找。90% 以上的人认为多子是父母福气的象征,在多子情况下,孩子的养育成本并不高。自己的利益自己最关心,村里的耕地面积虽然不大,播种面积则很大(绝大部分耕地一年播种两次,故播种面积几乎是耕地面积的双倍),哪一样活计不需要人手? 因此,对劳动力尤其是对男劳力的渴求,仍然是

客家农民要生孩子的一个强烈动因。

当我们考虑生育的时候，应该联系婚龄。就结婚年龄而论，中国的婚姻法规定男不低于 22 周岁，女不低于 20 周岁^①，在民族自治地方，对婚龄的限制还要宽松^②。我国古代的经典里极多“男三十而娶，女二十而嫁”的记载，和世界各地初民社会里的结婚年龄不谋而合^③。“男三十”，“女二十”，古代算得上迟婚^④，与现代正常的结婚年龄比较接近。根据优生学的研究，结婚的迟早和生育的数量有密切关系。早婚得到儿女的机会较多，晚婚的妇女不易怀孕，有波彭农（P. Popenoe）和邓肯（M. Duncan）的统计为证，见表 6 和表 7：

表 6 世界妇女结婚年龄与不孕率关系值

结婚年龄	17 岁	22 岁	27 岁	31 岁	37 岁
不孕率 %	2.5	6	10	20	50

表 7 世界妇女结婚年龄与得子平均值

母亲结婚的年龄	15 - 19	20 - 24	25 - 29	30 - 34
产儿的平均数	9.12	7.92	6.30	4.60

* 转引《潘光旦文集》，一卷，160、158 页，北京：北京大学出版社，1993 年。

早婚之家，不仅生育量大，其世代的接替也比晚婚者频繁。假定甲乙两房，一尚早婚，每 20 年添一新代；一尚迟婚，每 25 年添一新代，并假定两房每户每代养子女 4 人，男女各半，一

① 2001 年 4 月 18 日修改并公布的《中华人民共和国婚姻法》第五条。

② 例如 1981 年 4 月 28 日西藏自治区人民代表大会常务委员会通过的《西藏自治区施行〈中华人民共和国婚姻法〉的变通条例》第一条如此规定：结婚年龄，男不得早于 20 周岁，女不得早于 18 周岁。

③ 董家遵：《中国古代婚姻史研究》，237 页，广州：广东人民出版社，1995 年。

④ 我国上古时代因贞操观念特别淡薄，性生活的限制极少，男女未结婚，亦可得到性的满足，所以迟婚风俗仍能存在。

百年之后两房的情况怎么样呢？如果不计外嫁的女儿和 100 年中大概有三代逝去的人数，则甲房的男丁当等于乙房的 2.33 倍。因为从高祖父母起，甲房在 100 年间下延 5 代，乙房只下延 4 代。算式为：

甲房：

$$2 + (2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2) - (2 + 2 \times 2) = 34 - 6 = 28 \text{ (丁)}$$

乙房：

$$(2 + 2 \times 2 \times 2 \times 2) - (2 + 2 \times 2) = 18 - 6 = 12 \text{ (丁)}$$

万氏宗族内部经、生两个房派的成员结婚的年纪都不迟，相比之下，经公房派成员的平均婚龄稍迟于生公房派成员的婚龄，经公以下延续了 17 代，现有人口 700 多人，生公以下延续了 18 代，有人口 1 000 多人，两房人数之比没有上式抽象计算求出的得数那么极端，估计是一些想不到的因素参与了进去，但两房的差异还是明显的，证明婚龄确实对两个房派的生育结果有影响。

现在的婚姻情形为法定年龄内，当事人可以自主结婚，却不能自主生孩子。由于计划生育已成为国家的基本政策，人们不把生育视为单纯的个人行为，或者宗族自己的事情，而是看作与国家利益有关的行为。在计划内生育的妇女需要提前申请，领到生育证才敢大腹便便地在户外露面。申请生育的一般手续见图 6。

首先要携带女方身份证、女方户口簿、结婚证、《广东省计划生育手册》（每对男女结婚时会得到一本）和其他材料^①，到村民委员会妇女委员那里提出生育申请并验证，之后领《申请表》填写，接着携带表格和同样的证件到乡（镇）计划生育办

^① “其他材料”指特殊申请生育对象的证明材料，包含：（1）县级以上医院病残儿证明书；（2）原户籍地县级生育证明书；（3）婴儿死亡证明书（县级以上医院或三人以上证明）；（4）按规定的有关抱养证明；（5）再婚夫妇的离婚判决书（含小孩归向）；（6）涉外婚姻的外方有效证明；（7）归国华侨的定居证明。

公室审核，再由该机构转送市（县）计划生育委员会审批，审批结果下达后，张榜公布一个月，充分听取不同的意见，继而发给申请人生育通知，表示可以怀孕，然后凭此证到医院检查，再凭医生证明到乡（镇）计划生育办公室签订生育之后落实节育措施的合同，交纳押金，领取生育证。

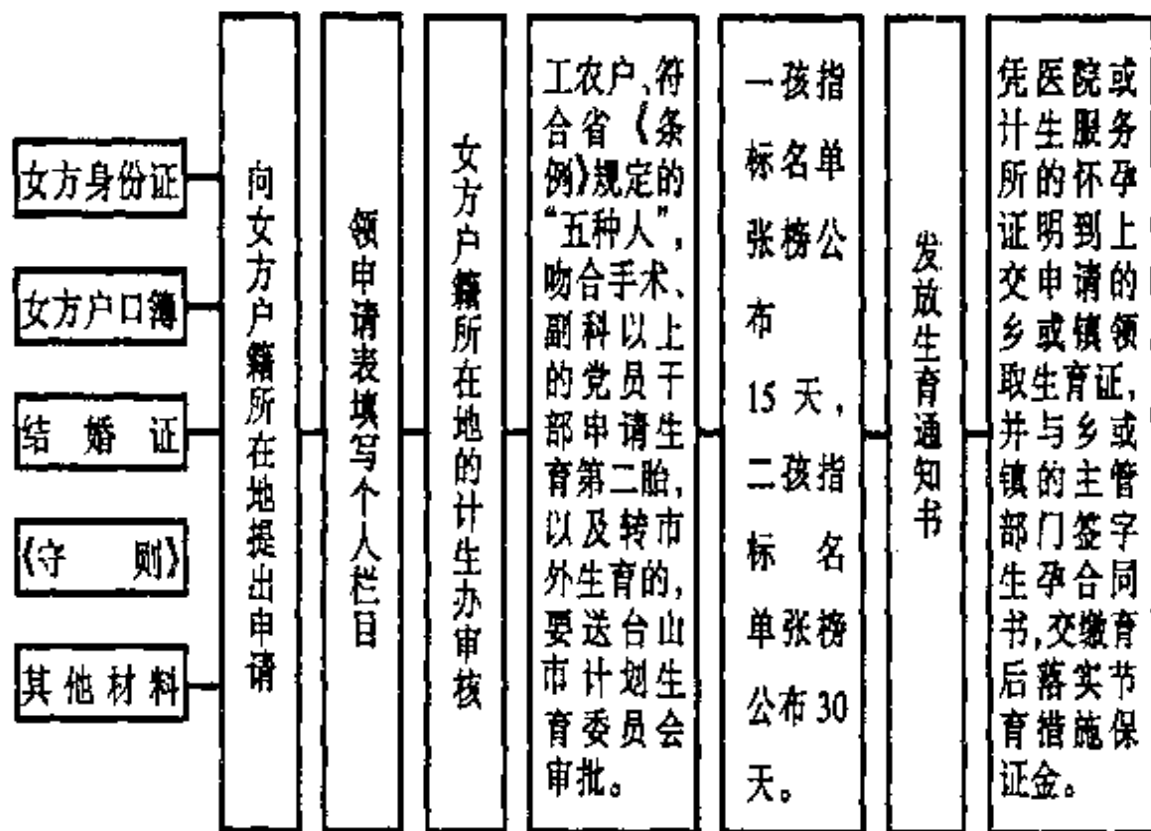


图 6 申请生育证手续指南

国家推行一对夫妻生育一个子女的政策，广东省制订了有关条例贯彻执行，如果夫妻双方均属农业人口，第一胎生的是男孩，就不能再生，假如第一胎是女孩，还可以生一胎^①。第一胎的生育管理较宽，不受间隔期的规定限制，符合生育第二

^① 《广东省计划生育条例》（1998 年 10 月 18 日）第九条第六款，广东省人民代表大会常务委员会办公厅 1998 年 10 月印。

胎的夫妻，有4年间隔期的规定限制^①。如果第二胎又是女孩，夫妻有一方就必须做绝育手术，不能再生了。对计划外生育，包括不够间隔期生育，以及首胎为男孩又生第二胎甚至第三胎，或者第一、第二胎均为女孩，又生第三胎的超生户，征收计划外生育费，并承担法律责任^②。计划外生育费的征收由乡（镇）政府执行，主管部门与违反计划生育的农户对罚款数额达成共识，订立合同，附带公证，罚款要求分期付款，否则，乡（镇）计划生育办公室就诉诸法律，请求法庭、村民委员会等有关单位支持。

第五节 合兴围的功能

华南农村的汉人社会是以宗族形式而存在的。所谓宗族是一种按血缘亲疏关系聚居的网状组织，它有三个层次，最小单位是网眼，即家庭；合若干家庭为一房派或房族，这是网结；宗族是网上的纲，是由至少两个以上的房派或房族构成的。在宗族组织的三级结构中，“房”处于中枢位置。完整的考察应循着“家——房——宗”三层次进行。刚才先讲了家庭，现在来说房与宗，结合万屋寨的实例分析，可达到完整考察之目的。

过去客家人的家庭构造，大多数是上下三代近亲同居共爨，以父子、祖孙、兄弟或叔侄以及他们的妻子儿女组成，其中伯叔或兄弟和他们的妻子儿女各成一房，所以“房”首先是兄弟之间互相区别的称谓。在累世同居共炊的家庭内，这些房最初

^① 《广东省计划生育条例》（1998年10月18日）第十一条，广东省人民代表大会常务委员会办公厅1998年10月印。

^② 《广东省计划生育条例》（1998年10月18日）第三十八条规定：“对计划外生育的，征收计划外生育费。”第四十六条第二款规定：“农业人口超计划生育一个子女的，夫妻双方分别按当地乡（镇）上年人均收入30%以上50%以下，一次性征收7年的计划外生育费；再超生的，以超生子女数为倍数征收计划外生育费。”这一款还附带了其他惩罚性措施。同一条第三款规定：“违反本条例第十一条，不够间隔期生育的，征收1至3年的计划外生育费。”

是依附于父系大家庭的，但各房都有自己的私蓄或小规模的经济，等父祖一死这些房又将分灶吃饭、分财分居。分开以后，他们各自又将发展成一个独立的父系大家庭，但他们对原先的老家来说，仍然是老家的一房。由于分家以后日常联系减少，各房各管各的营生。如果距离不太远的，则逢年过节、婚丧喜庆彼此有共同祭祀祖先的责任及互相帮助的义务，如果距离远的，甚至老死不相往来。在宗族观念较浓的一些地方，由这些独立的房发展成的父系大家庭仍然进行以长房为主联宗共祠的活动，这些同出一祖之人就构成宗族。

宗族有大小之说，这“大”与“小”的标准是相对的。按《礼记·大传》解释：“别子为祖，继别为宗。继祢者为小宗。”所谓别子为祖，就是最初来到一地之人，后世尊奉其为祖，其继世之人，代代聚居一地，奉一始祖即可，成为大宗。当有人迁居他乡时，则始祖的正嫡鞭长莫及，因为一地一群的治理，是不能一日无主的，所以不得不另立一人另尊为祖，这种分司治理之人也必得要有继承人而不能绝，其群所供奉的对象，不仅有始祖，更重要的是己群的开基祖，即“祢”。随着时间的推移，继祢者也会遇到己群中人迁居他乡的情况，不论怎样，凡在本地作为一独立群体或它对后续群体（它所分出的群体）而言时，该独立群体为大宗，但相对于先头群体（派生它而又不与它共居一地的母体）而言时，它便为小宗^①，小宗实际上即是前者派生的房，只是因为已居于他乡，所以称“宗”比称“房”贴切。有学者提出，刚迁居一地的血缘群体还不是宗族，至少要“从高祖开始团结五代子孙”才够格称为宗族^②。

兄弟相对而言，有几兄弟就有几房；站在父亲角度而言，

^① [清]阮元校刻：《十三经注疏·附校勘记（六，礼记正义·大传十六）》（影印本），下册，1508页，北京：中华书局，1980年。

^② 龚佩华：《中华民族亲族团体史》，135页，云南芒市：德宏民族出版社，1991年。

有几个儿子就会分出几房。对一条不间断的亲属连线作共时和历时的考察，可探知“房”的涵义既存在于一代人（兄弟）之间，也存在于两代人（父子）之间，还可以存在于两代以上的人们之间，即属于儿子（有时已成为故去的祖先）牵动着的世系谱线上的亲属团组，父子兄弟关系可以灵活在谱系线上滑动，一旦确定坐标，谁是父谁是子，谁是兄谁是弟，房也就确定了，不管一个男性成员之后延续多少代，房（成长起来的父系大家庭）又派生出多少房（一个个新的家庭），也不管聚居一处的亲属团组的规模有多大，房之内的亲属关系总是不变的。但在将儿子或兄弟一方的家庭直呼为房的同时，应注意到发展成较大的亲属团组的情况，可将此类亲属团组叫做“房派”或“房族”，房族虽然也是房，但作为族之房的规模要比作为家之房的规模大。概念反映的是客观事物的本质，当同一类事物呈现微小差别时，概念的区别代表着认识的深化。正因为房具有家与族的两重性质，在宗族组织中它便处在承上启下的中介位置^①。

借助以上道理解读万氏族谱（如图7）。

生存于今江西省抚州市乐安县的万氏宗族，始祖是隋朝年间的万志远。到了宋朝年间，十六世祖伯坝公的第四子万明伦迁居宁都，繁衍子孙，此分支既崇奉明伦公，又崇奉志远公，在宁都范围内而言，它是大宗，相对于乐安，却只能算是析出的小宗，由于伯坝生有儿子，明伦是伯坝之下的一房，宁都万氏宗族实际也是一个房族。万氏由十六世发展到二十五世时，宁都的万金携曾孙万仁寿迁至广东嘉应州长乐县（即今梅州市五华县）河口竹塘（今属县城水寨镇，现在那里还住着700左右万姓居民），首批到五华落户的万姓皆奉金公为基祖，奉仁寿公为2世祖，同时崇奉宁都明伦公。竹塘分支既是大宗，又是

^① 何国强：《略论“房”概念的语义区分》，《中南民族学院学报》，1997年第4期，第49-53页。

小宗，既是房族，又是宗族，与分析宁都分支的道理相同。由此衍生到五华第7世（即总第三十三世）的万经和万生那里，他们从竹塘迁到里江，二人为叔伯兄弟，各为一房，其衍生的分支有两个，经公以下延续了17代，现有800来人，生公以下延续了18代，有1000多人。

志远公（1世，生于隋，世居江西抚州乐安县）

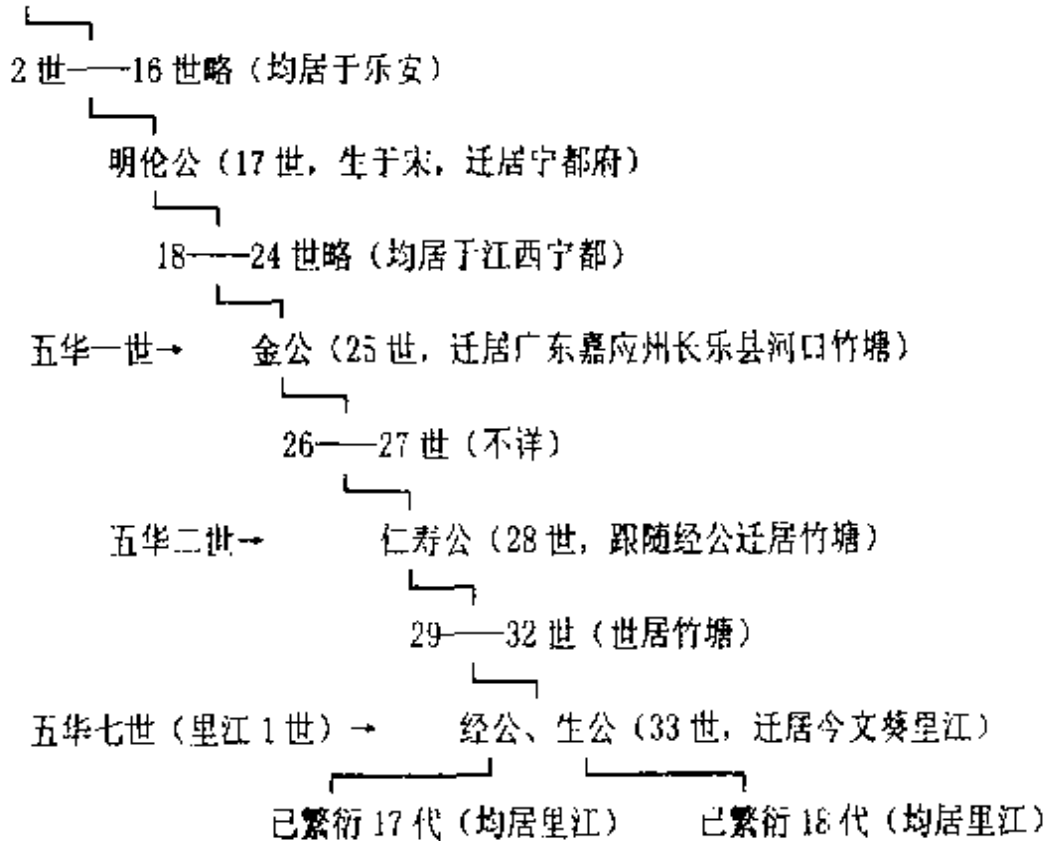


图7 里江万氏宗族世系

两个房族一房尚经公，一房尚生公，作为两个房族的象征物，是村中两座分祠——经公祠与生公祠。经公祠设经公与更早祖先的牌位，不设生公的牌位；同理，生公祠不设经公，而设生公与更早祖先的牌位。但两个房族同出一源，又共同占一个地域，便组合成宗族。作为一个宗族整体的象征物，是村中的一座总祠——经生公祠。总祠设经、生二公及其共同祖先的

牌位。

五华第七始祖来到里江时，只是流离道上随遇而安，并无强大势力支持，七世祖在船形山丘择地建村，后人一直集中居住在一座叫做“合兴”的围龙屋内（如图8）。因为土地贫瘠，屋小人多，1950年以前已经有族人突“围”到四川逃荒，1960年以后又有人突“围”而出，在附近山丘盖屋。合兴围最完整时有三堂六横三围，分数次建成，自空中俯视像3个大小不等互相衔套的U形环，中轴线两边对称。尽管现在该围完全变形，百孔千疮，可是老人们仍然津津乐道于过去，他们说这个围有不少优点：

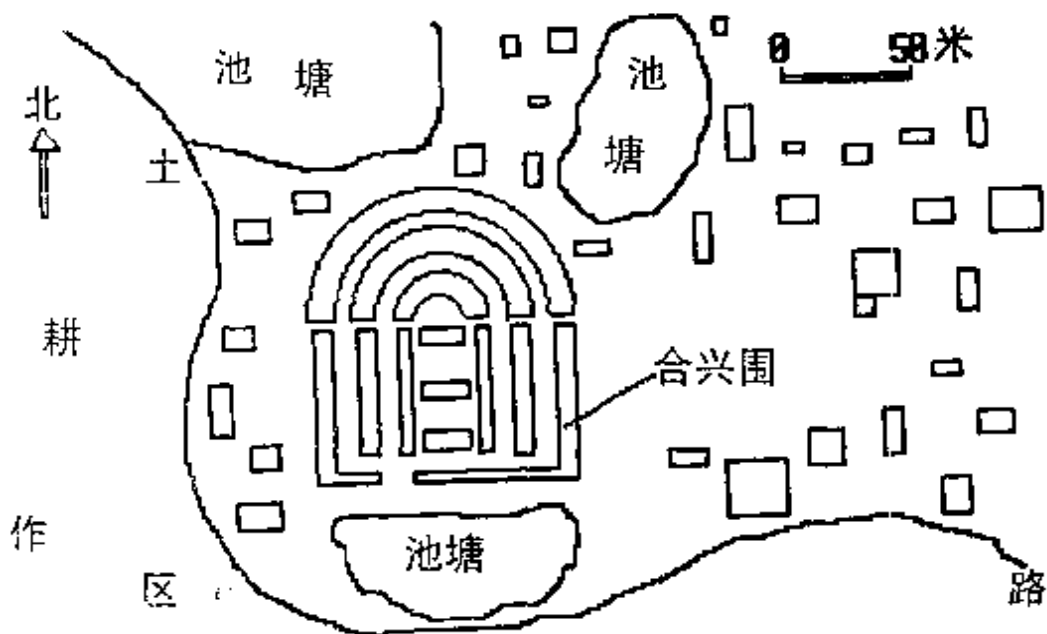


图8 合兴围示意图

1、安全性能好，就像是《水浒传》里的祝家庄，易守难攻^①；

^① 有关合兴围的防御功能的详细描写，请参看出集体调查，何国强执笔的《粤东五华县万屋寨情况调查》；黄淑娉：《广东族群与区域文化研究调查报告集》，349~351、382~385页，广州：广东高等教育出版社，1999年。

2. 步步高升，意头好，风水好。因坐北朝南，后面是小丘，形成北高南低的地势。就因为屋基北高南低，屋后小丘冬季有抵挡北风的作用，再加围屋外层的保护，产生御寒作用。而南向开阔，夏季时南风掠过琴江和大都河水面，通过“六横”，空气流畅，凉风徐来，通达各家；

3. 每一围后面数间房用作炊事，厨房集中一处，烧饭时炊烟缭绕，象征子孙众多，家族兴旺。不但有虚构的象征意义，而且有防火的实在功能，因地势后高前低，将厨房集中到后面小丘之上，便借助风力，排放浓烟，燃烧柴草，无形中减少了火灾发生的概率；

4. 围屋前面设置一口半月形塘虽与堪舆信仰有关，但更多的是用于洗涤、养鱼、灌溉，万一围屋失火时还可大量用水，盛夏来临时，南风拂过塘面吹进屋里，有调节局部小气候的作用。

人类创造的事物总使它的形式服务于功能。可以说，围屋具有三个功能^①：

首先，具备安全保证。围屋间与横屋间拱着正堂间，结构紧凑，便于内部人员调动，全屋仅有大门与少数厅堂门跟外部相通，所有窗户均比较细小，且安装有窗栅，高而厚的内墙，低矮的胸墙，前门的池塘，屋后的伸手皆造成易守难攻的局面。围屋背靠斜坡，四周多种竹木荆棘，山丘下面沟塘连接，防盗效果显著。

其次，方便人口繁衍和维系感情。一个围屋就是一个单姓自然村，居民彼此有权利义务关系，每个单间是围屋的一部分，

^① 曾昭璇早年学习摩尔根比较美洲印第安土著房屋的做法考察广东围屋，1947年发表《客家“围屋”屋式研究》一文，提出：（1）围屋有其标准形式；（2）将围屋自建立始至毁坏止的过程划分为原始、少年、壮年、老年四个时期；（3）围屋的形式反映了客家民居生活的三个目的。三点之中，（1）和（2）对解释广东各地围屋的变式颇有参考价值，（3）对揭示围屋的形式与功能的关系颇有参考价值（曾昭璇：《岭南史地与民俗》，280~294页，广州：广东人民出版社，1994年）。

不能拆散，犹如每个家庭是血缘组织的一部分，不能分离一样。从正堂间至横屋间、围屋间，层层外推是一种自核心向边沿的扩散；正堂间为一屋之长，横屋间、围屋间俱拱卫之势，从围屋间、横屋间至正屋间，则是一种从边缘向核心的聚合。推力的实现就是成员增多，围屋规模扩大，引力的表现就是他们不离散，团结在一起。

再次，适应农业生产。围屋的设计照顾到农事需要，一围之内，谷仓、牛棚、草屋、柴房、灰房等农式建筑都有，围外的禾坪、池塘更带有农业特点，宽敞的厅堂便于摆放农具，窗户细小，使住屋光线暗淡，虽与防御有关，却也是农业社会的特性。

三者互为因果，防御是最基本的考虑，农产品的收获保障、农业的发展、劳力的增加、宗族的扩大统统建立在良好的防御之上。

万屋寨的万氏宗族表现出以下基本性质：

第一，强调血缘，聚族而居。

居民早先住在围龙屋里，左邻右舍都是至亲，守望相助，有事不假外求。后人突“围”而出，新屋一般是建在老屋周围的菜地，再不然就是推倒旧屋重建，或者以地换地、以宅换地。使用老屋的地基和其周围菜地的做法加强了原住宅的房派聚向，向族人匀地皮的做法进一步凝固了各聚居点内以五服血亲为邻的倾向。虽然特定时期政策与经济条件允许，新起的房屋会突破原来的区位，优先使用位置较好的地点，但一段时间以后，后起的房屋便会在它周围以同样原理四面拓展。于是，旧聚居关系瓦解的同时，迭压着新聚居关系的重组，十余个自然村就是这样逐渐形成的，每一村都有几个按血缘亲疏关系形成的居住圈。随着年代久远这种建房或居住模式已经有所打乱，两房族交叉混住、近亲的居屋之间穿插着一些远亲。

第二，利用一切有效形式维护宗族权威。

兴建祠堂，原意是用来奉祀祖先，以及使子孙们能各明其所的。及后祭祀的功能扩大，祠堂成为族众集会的场所、宗族的议事厅、族规裁判所、举行人生礼仪的场所等。

推举长辈或办事干练者组成议事会，研究商议编制族谱、制定族规之类大事。

扬男抑女，突出父权的地位。男子是家庭的主轴，妇女是同心圆的外圈。妻以夫荣，母以子贵。妇女没有机会博取功名，从事家务和田间劳动是她们的天职。男子志在四方，谈论他们的业绩无疑具有显位的功能。妇女的功劳却很少被人提及，就连在祭祀场合朗读祭文时，女性的名字都不念出。

第三，适时处理宗族纠纷。

自七世祖在此定居后，合兴围旁边又添了若干杂姓，形成一个屋群，他们自认如梅花间竹，你中有我，我中有你。稍远处，西北面半公里左右是孝第岭村，为张姓聚落，西面琴江对岸是岭背坑村，亦为张姓聚落。在船形山丘小范围，万姓算大姓，而在里江范围，张姓才是大姓。万姓的报道人都承认1950年以前万姓同四周各姓的关系不太好，内部关系也曾几度濒临紧张。

内部矛盾大都是为了一些鸡毛蒜皮的小事，也有为族产继承和子女分家，还有生产经营方面的纠葛，过去这些问题引发吵闹打斗后，通常是由族中老大调解。现在增加了一步，矛盾发生后，先是族中有威望者调解，如不能解决，就由村长出面斡旋。假如纠纷涉及面较大，就由党支部书记和村长一起出面做工作。当调解无效时可能会采取极端手段。清末，经公房派内部有一强悍户时常欺负一弱户，老大调解无效，弱户租来一只船停在琴江边，准备搬回河口竹塘。为了制止强房的霸道，不让弱房出走涣散人心，主持正义的父老一起动手，把那强悍

户的五个儿子杀死两个，一人亡命他乡，余众再也不敢惹是生非，挽留住了弱房。内部纠纷通常被族人视为“家丑”，不便张扬，外人更不便插足，不适宜于外部方式解决。从成本与效能的关系来说，动辄找国家机关处理“家事”，祖先的脸面被丢尽不说，钱也花得冤枉，不如内部解决恰当。

外部纠纷的产生似乎有着一些不可避免的因素。比如，不同姓氏彼此傍依，各姓的土地呈插花状态，各宗族的排外心理和特殊信仰，公共地段的荒地，特别是所谓“风水宝地”，往往成为各姓觊觎的目标，等等。显然，这些全是引起摩擦的根子。

合兴围后左侧山丘顶上有个较大的胡姓祖坟，万氏族人为有碍风水，经数代努力始终无法将其迁走，对胡姓而言，这小块坟地很早就属于他们，完全有权自己做出安排。但当万姓在围后右侧的荒地上建起祠堂以后，胡姓不能容忍了。胡姓认为挡了他们的风水，争执再三毫无结果。宗族间的摩擦使杂姓慢慢地全搬走了，现在只剩一些地名——胡屋、魏屋、徐屋等等——使人还想得起他们。

在外部交往中，万张两姓冲突最多，因此积怨也很深。第二次土地革命战争期间（1927—1937），两姓之间的宗族斗争蒙上一层政治面纱，一贯在张姓面前仰人鼻息的万氏族得到共产党支持，张姓自恃有国民党撑腰，不把万姓放在眼里，在激烈的对抗中，万氏8位农会会员被打死，其余远走高飞，有的逃匿南洋。需要指出的是，在宗族与阶级这两种互为表里，互为衬托的斗争中，容易采取宗派态度行事的主要是那些有钱的大户，当然，也有与大户同姓氏的穷人追随，这是因为穷苦人与同宗的富人，作为血缘相同的一方，往往存在着某种联系，于是，他们便同对立姓氏一方的穷人处在似是而非的隔阂中。历史造成的隔阂即使解放后都没有完全消除，1950年，新的行政区划将万屋寨与孝第岭划归同一乡，双方为争干部名额红过

脸，上级把两村划开，分属不同的乡。1991年春，万张两姓再次发生械斗，起因是孝第岭有几个青年到万屋寨小店购物，侮辱了村里的姑娘，被追打回村，双方都指责对方欺人太甚，聚众数百，后经镇政府与县公安局调解始得平息。

过去，族际间的矛盾主要靠压服的办法解决，势大一方迫势弱一方妥协，双方势均力敌时，就看哪一方能够寻求到额外的援助。现在更多的是依靠协调，当事情闹到不可开交的时候，就请乡级政府出面解决，冲突双方加上作为中间者或监督人的上级一方，共同协商一个大家都能接受的方案。

第三章 东联村：一个以半农半工 为主的粤东客家山村

第一节 高龙客家村与乔上福佬村概貌

粤东有韩江、榕江和练江，韩江的上游是梅江和汀江，二江分别流经粤东北和赣南。如果以流域划界，五条江河，练江流域的居民基本上是讲潮语的福佬人，梅江与汀江流域绝大多数居民讲客语，称为纯客。发源于揭西上砂的榕江，中上游流域的居民也讲客语，因语音自有特点，称为半山客。韩江与榕江中游地带，通用客语和潮语，而以潮语的使用为广，居民中半山客和福佬人都有。这两条江的下游地区，完全是福佬人的区域。

处于榕江流域的揭西，是个布满丘陵的半山区县，该县居民三分之二是半山客，分布于县境中部以北、以西；三分之一是福佬人，分布在县境东南部。

县境中部的灰寨镇，正好位于榕江中游（如图9）。全镇面积52.8平方公里，地势西北高，东南低，东北、西南两面环山，中间为一条上窄下宽的带状平地，灰寨河与河（婆）棉

(湖)公路平行地由北向东贯穿该镇腹地。灰寨旧称上埔约或上埭约，受霖田都（今揭西县）管辖，由于靠近潮汕平原，开发较早，有水路、山路与周围市集相通。百年前还鲜为人知，地图上不见其名^①。灰寨现有耕地 13 591 亩，86.1% 是水田。灰寨不比平原富裕，但比山区条件要好。1997 年工农业总产值 2.32 亿元，其中工业产值占 7 成，农民人均纯收入 2 552 元，是前述文葵镇所不能比拟的。全镇分为 76 个自然村和 1 个墟市，现有人口 3.66 万（7 720 户），另有 1.4 万人为港、澳、台同胞和东南亚华侨。居民分为 20 余个姓氏，以李、温、杨姓为多。李姓聚居在镇境中部和下部，约 2.4 万人；温姓聚居在上部，约 8 千人；杨姓聚居在上部，4 千多人。

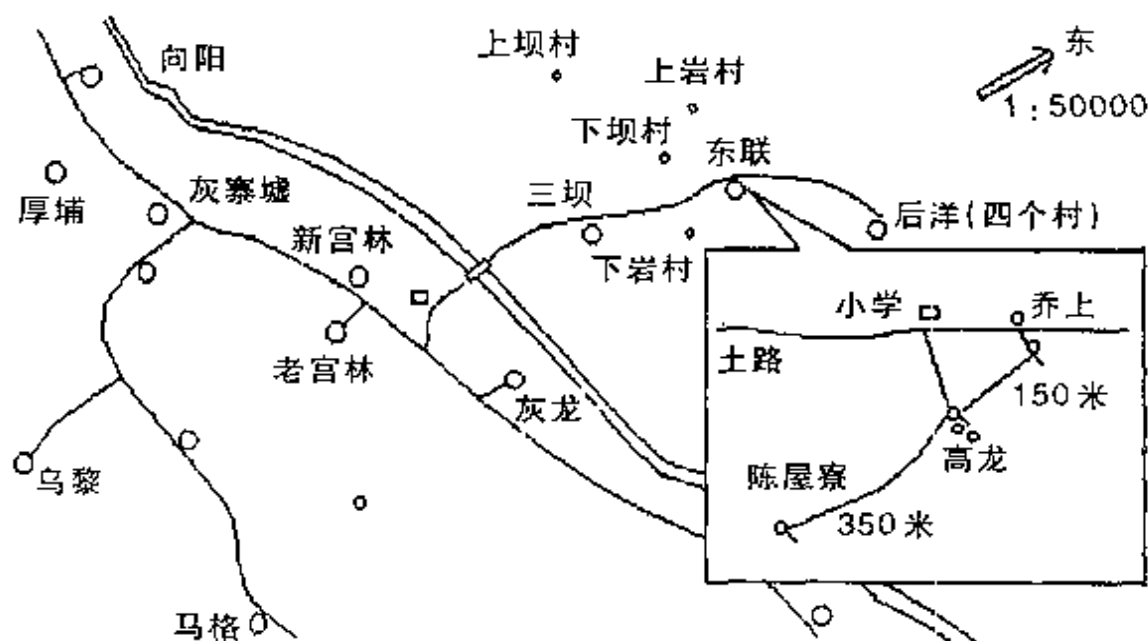


图 9 灰寨地图

^① [清] 刘业勤修、凌鱼纂：《揭阳县志》卷一，民国 26 年（1937 年）铅印本，登载了一幅霖田都地图，上面有古竹溪、钱坑、龙路径、塔头、后洋等地名，它们都在上埔约附近，却无上埔约的地名。

灰寨镇东面是东联行政村，距墟镇 4 公里，由高龙、陈屋寮和乔上三个自然村构成，前二村为客家村，后为福佬村，三村居民皆姓李，但渊源不同。灰寨的李姓分为两个支派，均自称是李氏第 103 世祖——闽西火德公的后裔，一支入粤后演变为客家，因所住的上埗约古竹溪村聚有反清复明义士，村庄被清兵夷平。另一支入粤后演变为福佬，先是住在大溪（现为灰寨的邻镇），村庄被山洪冲毁后，才分散开来。高龙与乔上两村的开基祖就是当年蒙难来到东联安生的。陈屋寮村有 20 余户人家的祖先原来姓傅，其余村民一直姓李，该村最早为陈姓所建，陈姓全体迁走不知去向，村庄由杨姓继承，后来杨姓一部分人迁到今南山镇的坝仔。古竹溪村蒙难时殃及邻村大园，大园村民姓傅，也四散谋生。散落在下坝与高墩二村的傅姓为求生存，改换门庭，投靠了两村的强房李姓。当李姓从下坝与高墩迁往陈屋寮村时，这批改傅姓为李姓的人跟随前往，当时陈屋寮村民表面是两姓，实际由三个姓氏（杨、李和傅）组成。真正的李姓后来绝大部分迁去普宁、海丰，只有几家人留在陈屋寮。到 1940 年，杨姓也全体迁去南山坝仔村，遗下一个祠堂。继续留在村中的几家李姓与“傅改李”商议，既然彼此以李相称，就是一族人了，因此应该有个祠堂，否则不像个宗族的样子，容易招致外姓轻视。于是找杨姓商量，将祠堂买下，修复后，上了香火，大家认可供奉的神位，形成一个新的整合体。筹款买祠时有 3 户天主教徒不肯出钱，祠堂没有他们的份，现在这 3 户已经发展到近 40 人，他们不去祠堂祭祖，他们的宗教活动局限在村中修建的一个礼拜堂内。

既然高龙、陈屋寮和乔上三村居民皆姓李，又是不同的系统，为便于行文，特将李姓两个分支称为“客家李”和“福佬李”。三村中，陈屋寮的李姓是东联最晚的定居者。高龙与乔上二村，哪个村庄的李姓先抵埗，换言之，“客家李”先到东联还

是“福佬李”先来，抑或同时来到？这个问题连 90 岁的老人都讲不清，因为当他们尚是小孩时，他们的祖父辈就没有告诉他们。说明高龙与乔上开村时间较早，一百五十年以前，人们对这个问题就不太清楚了。下面是高龙“客家李”和乔上“福佬李”的部分世系脉线^①（如图 10）。

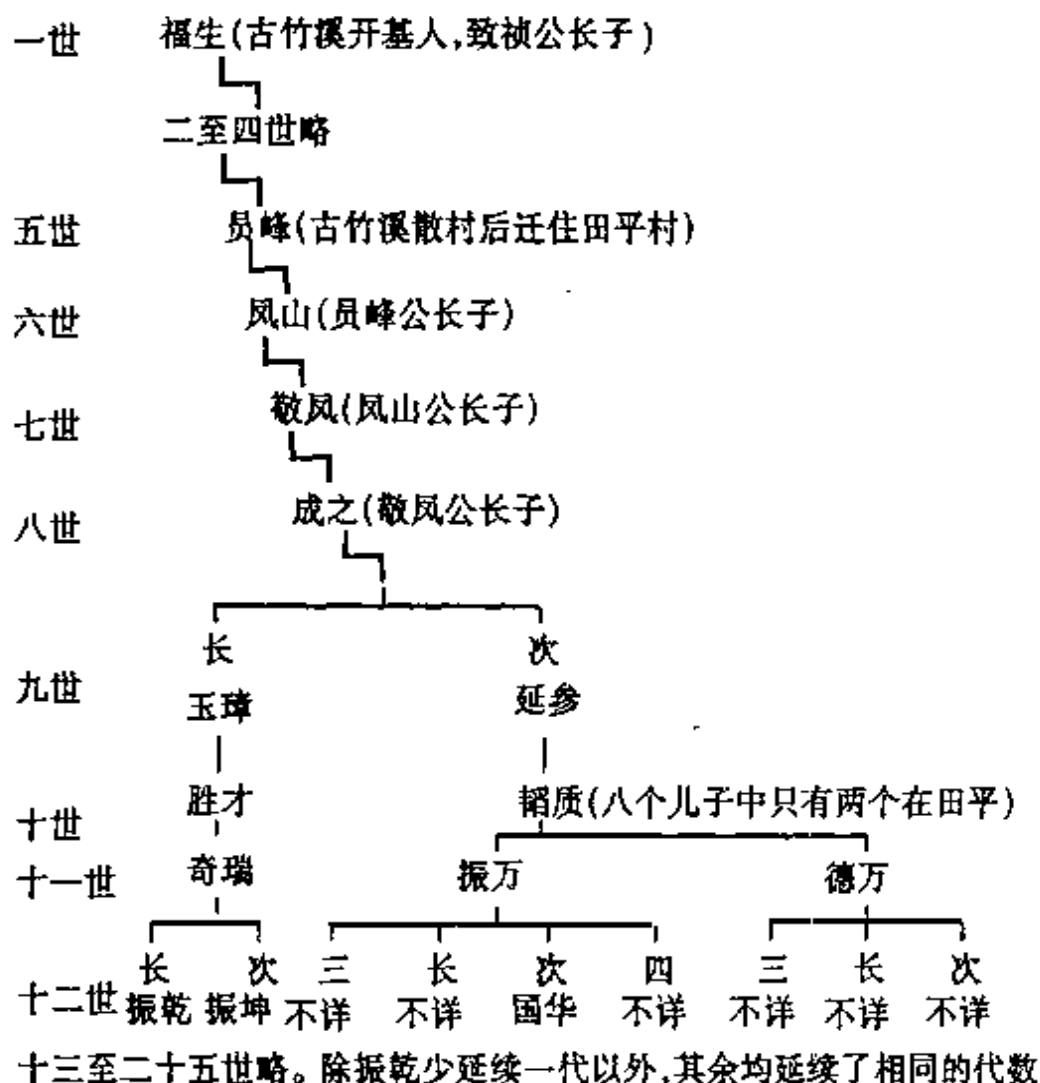


图 10 高龙村李氏宗族世系

^① 佚名纂修：《揭西灰寨高龙李氏宗族族谱》，民国抄本。

高龙李氏族谱称远祖是福建上杭县念田乡丰良岗火德公的三子三三郎。后来三三郎之子从闽迁到粤程乡县（今梅县），宋绍兴二年（1132年），第四世族人致禎公从程乡县迁至霖田都。其子福生公在上埔约古竹溪建村，村民皆姓李。古竹溪散村后，村民流落各地，员峰公迁到他外婆的村庄——高龙，今天的村民，是员峰公的第16代后裔，推算村史已超过350年^①。村里人丁最旺时有17房（十二世以前有8房，以后又增加9房），后来不断有人迁走，现在只剩4大房了。这4房排辈序均按照祖先制定的格式周转，这个格式是一首诗：“坤道广生盛，承天色沛浓，景红清日照，玉叶畅春风。”现村中最高为盛字辈，最低为浓字辈，中间相隔4个辈序，实际年龄相差80岁。高龙村村民的聚落如图11。

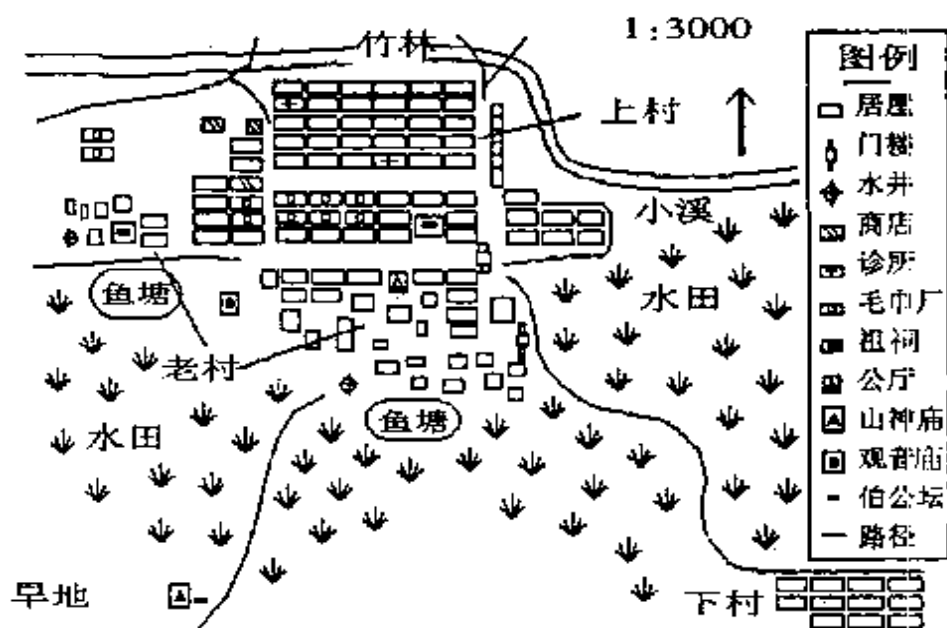


图 11 高龙村平面图

^① 过去兴早婚，然穷人往往没钱娶妻，年龄拖大，故可以25年为一代，16代中扣除2代不计（员峰公本人和今天的婴儿不算），则为350年。这个数字与清初占竹溪蒙难的时间相吻合。

现在，来看乔上村李氏世系脉线^①（如图 12）。

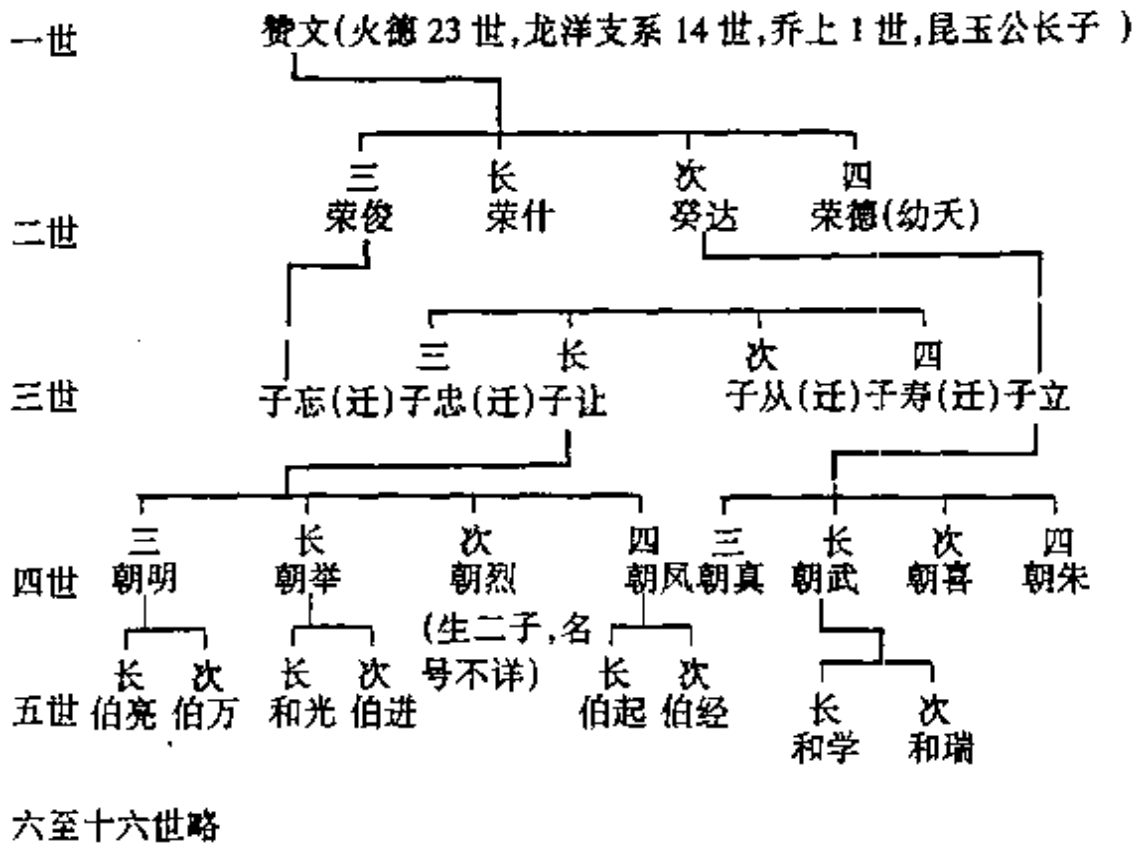


图 12 乔上李氏宗族世系

追溯源流，乔上村是在 300 多年前从潮属的大溪镇大园村迁来定居的。开基祖李斌，号赞文，娶林氏，生四子，可惜第四子少时不幸溺水夭折，其余三子继承父志，拓荒垦殖，艰苦创业，到如今，赞文公以下已有子孙 15 代。

乔上有 4 房（举、烈、明、凤）和两个老房头（学、瑞）。6 房混居。赞文公为全体村民的共同祖先，子让公为 4 房后裔的祖先。4 房有 120 户，500 多人，其中朝举房人数最多，达

^① 佚名纂修：《揭西灰寨乔上李氏宗族族谱》，1989 年铅印本。

300人，朝凤房次之，朝烈、朝明房人数最少。村中老祠叫“子让祖祠”，为四房后裔所建，每年农历年三十、春分、重阳，这三天为公祭日，子让的后代集体去祖祠拜祭，平时在祠堂聚会，人死送去祠堂摆孝场。1990年，4房盖了一个公厅作聚会地点。两个老房头也称“杂房”，有24户，120人，他们没建祠堂，祖先的牌位放在自己家，从不去子让公祠，而是在自家祭祀，人死也停在自家。乔上村村民的聚落如图13。

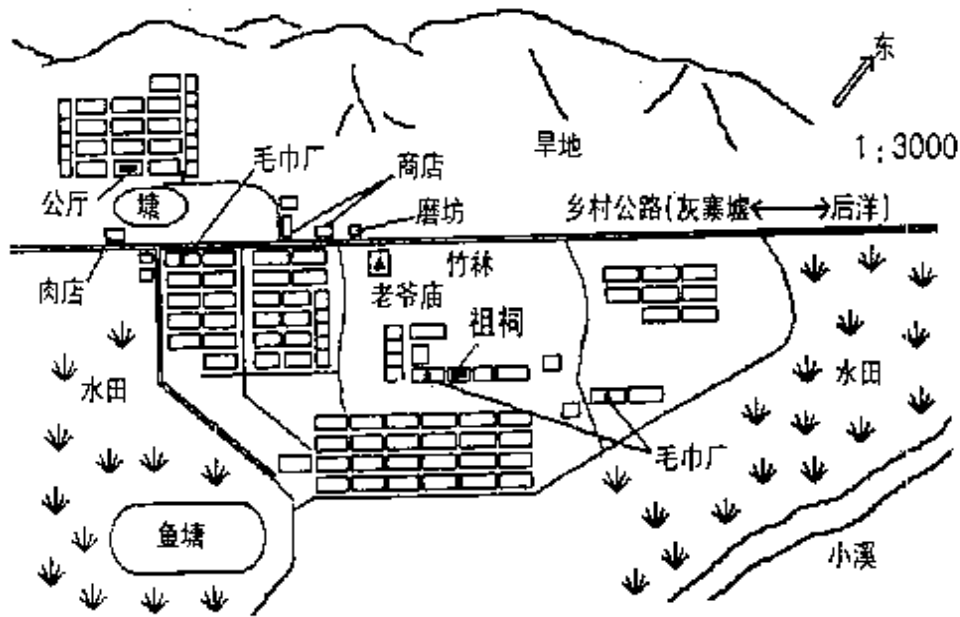


图13 乔上村平面图

高龙与乔上为邻300年了，陈屋寮与高龙之间则有小山丘阻隔。从很多方面看，代表客家的高龙、陈屋寮两村村民和代表福佬的乔上村村民已经浑然一体。

乔上村民的母语是带棉湖口音的潮语，如果来人用客家话同他们交谈，他们也跟来人讲客家话，他们讲客家话烂熟的程度，令真正的客家人为之折服。有人曾戏称这个村子的语言为

“半山学”^①。

不但语言，在习俗上他们也受客家人影响，夏天客家人喜欢“擂茶”，村里人也经常煮“擂茶”吃，客家人在清明节或过年有炊“碗子板”的习惯，他们也照样“炊”。惟独“出花园”^②习俗乔上村有，高龙和其他客家村没有。总之，许多习俗，潮州人有的他们有，客家人有的他们也有。

另一方面，客家也受福佬的影响。高龙和陈屋寮的客家或多或少会讲一些潮州话，即使他们讲客语的时候，也显露出自己的语言吸收了许多潮语土话的养料。乔上村民每年中秋要吃“软饼”，高龙和陈屋寮的村民也做来吃，并取个名字叫“煎堆”。对客家影响最大的是居屋，高龙老村的房龄最短的都有七八十年了，一色的方围建筑：错落的四合院，用田泥打成土坯晒干砌墙，关键位置加用烧制过的小泥砖（俗称“火砖”），大盖瓦，在瓦上压砖防风，只是不像邻县五华，除了用泥砖砌屋外，还保持用黄泥夯墙的做法。1980年后建的新村，形式、质料完全采用潮式，片瓦由筒瓦塞泥灰衔接，屋檐短而光滑，绝不招风，屋顶两端有沉重的挡风板，民居排列整齐密集，屋之间称为“竹竿巷”，老村的围屋已经废弃。

三村居民的族群性格也不易在客潮之间二分，可以说他们既体现了潮州人的热情、大方和机灵，又糅合了客家人的纯朴、憨厚和耿直。

^① 灰寨镇党委托管民办小报《灰寨情》，1997年12月，总第25期，第三版。

^② “出花园”为潮俗，是福佬人的一种成年礼，孩子到16虚岁，家人选定在农历七夕这一天，为其举行仪式（潮汕地区有的村庄是在农历三月十五日举行此仪式的），让孩子穿新衣，吃“全鸡”、猪肠肚，不兴走出家门，表示自己长大，不再贪玩。

第二节 多元化的谋生策略

据户籍显示，东联现有 407 户，1 885 人，平均每户 4.63 人，其中男性 1 001 人，女性 884 人，两性比例为 53.1:46.9，男性比女性多 116 人。总耕地面积 1 100 亩（水田 780 亩，坡地 320 亩），人均耕地 0.58 亩，0.4 亩是水田。

这是一个经济发展较快的行政村，单看人口和耕地，它只相当于前述万屋寨村的规模。粮食作物也相同，低地植稻，沼泽开塘种莲藕，坡地种果树，果树下面种番薯、花生、蔬菜，土地利用充分。灌溉技术和万屋寨一样发达，人们筑堤防洪，建坝拦水，留下行船口，不影响通航；用竹筒扎成大转轮，装在岸边利用水流落差的冲力，带动竹筒提水；把竹子打通，联结起来当水管，中间用架子撑住，把水引到远方；手摇水车或脚踏水车是常见的灌溉农具。经济作物有所不同，五华是烟叶产地，万屋寨村周围山坡大面积种植黄烟。灰寨黄烟种得少，麻、甘蔗、橄榄、荔枝、龙眼种得多。东联不是单纯农业型的村庄，灰寨镇毛巾纺织业发达，产品销往全国。毛巾生产的兴起，带动了咸菜厂、家具厂、牙签厂、砖瓦厂和建筑行业。东联三个村庄共建有 15 间家庭毛巾厂，青年妇女有许多就业机会，三村一半劳力已从农业分离出来，其中有五分之二的人在深圳和广州做生意，村民年收入五成来自务工和经商所得。重体力活计，如砍甘蔗、挖鱼塘等，不少人家早就雇请邻村后洋温姓的村民来干。

文化唯物主义主张生产形式与技术的重要性，强调各种经济时代的区别，不在于生产什么，而在于怎样生产，用什么劳动资料生产。并认为，食物和其他能量的生产技能、人口生产

的技能和实践，是基础结构最基本的要素^①。故研究一个族群，不但要注意这个族群生存的基本因素，如土地、水源、耕畜等，而且要注意人们的生存策略。20世纪前后，东联村民种植粮食和多种经济作物，又偷植罌粟，并从事收获物的加工行业（磨坊、酿酒、制糖、纺织、提取靛青、做果脯等），还经营行船，用产品换回一部分大米，弥补本地粮食的不足，减轻了人口对土地的压力，这些生存策略很能适应环境的变化。

行船是村民的一条生活出路。灰寨河深10米，有18个潭，9道滩，陈屋寮与高龙离河不远，村里的男子都会游水、撑船，最多时陈屋寮有10只浅底尖船，船只是当时主要的交通工具，就是靠这样的尖船，把靛青、红糖、山草、柴炭、谷糠等山货运到潭口、揭阳等市集，把泰国米、蚬灰、砖瓦、肥料、建材、日用品运回来。行船同外界有了交往，乡民随船走出农家，到了榕城、曲溪、潮阳、普宁，有的理发，有的做起小生意，头脑变机灵了。

与农业生产及农民生活休戚相关的木匠、石匠、铁匠、成衣匠等遍布这块土地，他们农工兼并，也有少数人专工而不兼农的。

每个家庭都需要凳、桌、床、柜、橱等家具用具，种田要用木犁、粪桶、秧盆、谷房，盖房需要安栋梁椽子，活人要穿木屐，人死要用棺木，全县路上走的一千多辆大车、水里行的几百只船……大量的木制品都是靠手工制作的，因此，过去木匠的人数很多。

山区到处都是石头，人们都知道石头的用处，舂米用石碓，磨粉用石磨，养猪用石槽，榨蔗用石较，过去连秤砣也是石制的，建筑材料中使用最多的是石，屋是石屋、桥是石桥、碑是

^① 马文·哈里斯著，张海洋、王曼萍译：《文化唯物主义》，62页，北京：华夏出版社，1989年。

石碑、路也要铺石板，石匠是不可少的。

过去使用的犁头、锄、耙、镰、斧、各种刀具、锅、钟……都是由铁匠打制的。当地还有一种技术水平较高会制造土枪的特殊铁匠。铁匠一般集中在墟市或者分布于较大的村庄。

穿衣是人们的基本需要之一。今天，人们要穿什么可以很方便地到市场购买，即使如此，村里仍然留下裁缝活动的空间，这不仅是因为量体裁衣，做的衣服比买的得体、便宜（只是布料加上工钱），还由于人们对穿衣有多方面的要求与嗜好。

自纺织业引入灰寨后，农村经济出现多种格局，首先是船运业务扩大，水、陆路争先恐后，人们用木船、自行车、独轮车，用扁担人力挑，运进原料、商品，运出农副产品；其次是商业的发展，许多店铺开业，业务扩大，营业额提高。几乎所有行业都与毛巾纺织建立了联系，真是名副其实的乡村工业化！农村既无闲人也无失业者。

过去，东联有些人迫于困苦，常冒险在僻静之地种植罌粟以图谋利度日。种鸦片是国法所不容的，每当罌粟抽苔开花时节，揭阳县政府就要派人由各乡长、里长带路到各处巡视，他们手持竹条，看见烟苗便一顿横抽，将罌粟全部打断，抓到种植者还要拉去问罪。所以，无自我保护能力的农户偷植的辛苦和本钱往往付诸东流。1940年，灰寨西北良田乡几个刘姓村庄大量种植鸦片，剽悍的乡民凭借崎岖的山路、险隘的峰壑，利用卖烟购置的武器与铲烟人员对抗了几年，后来政府趁刘姓宗族内讧，力量削弱，调集武装征服了对抗者^①。事件在潮汕地区引起不小震动，硬顶的方法是行不通的，软的一套仍大行其道：给乡长、里长小恩小惠，使其暗中帮忙，上面来人巡视时，不带路到罌粟地里去。

^① 蔡俊举、张志诚、刘瑶：《河婆风采》，112页，香港：奔马出版社，1986年。

1937年至1945年的抗日战争时期，灰寨是个三不管的地区，日寇进攻，国民党后撤，农民生活无人问津。1945年至1949年的解放战争时期，国民党控制平原和山区里的城镇，灰寨墟住有保安队，农村则是大北山游击队的地盘。游击队按非正规方式管理，内部称兄道弟，它没有后勤机制，靠三条途径解决给养：一是默许种植罂粟，将富人的大房子用作仓库囤积鸦片，纵容收售，收取保护费；二是打浮财，强迫富户给钱给物；三是自力更生开荒种地。环境的动荡和各种政治力量的对抗造成的空隙使种植罂粟的求生方式延续下来，直至1951年。

在政治不稳定国家，钱可以买到尊重，也可以带来灾祸，各种武装集团、闲人恶棍随时想打乡下阔佬的皮包。高龙村一位名叫李开的泰国华侨，1940年趁国内地价下跌回乡购置了一些房地，这笔种黄烟换回的财产给李家带来的不是幸福，而是痛苦：1943年一个夜晚，几十人抹黑了面孔，携带着家伙，团团围住李开家，翻墙入宅，将一屋老幼塞住嘴，绑在凳上，彻底搜查，拿走全部值钱的财物。此次劫案无人承担责任，怀疑是村内闲人勾结外村地痞干的。动乱年代，走黑道是少数人适应环境的方式。

第三节 土法制糖技术

广东是中国大陆最大的制糖基地，历年来，糖产量居全国第一位，经常占全国糖产量的一半左右。广东的制糖历史悠久，远在一千多年以前，就已开始种蔗制糖，到1630年，广东的土糖除供应本省需要外，还由海道运天津、苏州一带销售。清咸丰年间（1851—1861）广东生产的土糖，不仅运销国内各省，亦运销南洋及欧美诸国。当时，汕头成为出口糖的重要港口，广州、惠阳、潮州、廉州等地成为省内手工制糖的中心。到20

世纪初，省内的四个主要产糖区依次为：珠江三角洲、粤东、粤西和海南岛^①。

揭西是粤东的产糖区，在现代化的糖厂没有出现以前，那里的很多农民都懂制糖技术，村村有糖寮。每年进入冬季，收毕水稻，便开始砍甘蔗，停顿半年多的糖寮，又开始运作，一直要到春耕前才结束。制糖体现了人与自然、人与人以及人与神的三种关系。

(一) 人与自然之关系

关于人与自然的关系，得从制糖场地、设备和工具说起，然后再转到制糖过程^②。

1. 制糖场地

(1) 榨寮

制糖场地是指榨蔗汁和煮蔗汁的地方。无论是榨糖，还是制糖，工作场地都需要搭棚寮防雨防晒。榨蔗汁的棚寮叫做“大草寮”，棚顶为圆锥形，貌似凉亭，又称“草亭”，下面的是一块直径20米左右的圆形地坪，四周不砌墙。“草寮”用竹子、茅草和麻绳作为建筑材料。围着圆形地坪边缘挖14—16个坑，坑深0.3米，以碗口粗、2米高的麻竹为基柱，每坑插一棵，用土填实。仍以麻竹为梁，有几棵柱子就有几棵梁，梁下方连接基柱，竹梢交叉收拢扎紧，形成“蜂巢顶”。又以水竹为椽子，约80余根，将椽子按梁的方向呈放射线状摆设，根部与柱子上的横档相连，尾部收拢扎紧，再用丹竹横向连接各椽子。搭寮时，棚顶的麻竹、水竹和丹竹的竹节处有意留出若干叉枝不削，

^① 张桂霞：《广东制糖工业地理》，《中山大学学报》，1960年第3期，57—68页。

^② 在叙述制糖场地及设备，制糖过程中的工艺与技术，人与人之间，人与神之间的关系时，主要依据田野调查资料，此外也参考了庄英章、陈运栋：《清末台湾北部中港流域的糖廊经营与社会发展：头份陈家的个案研究》，台北《民族学研究所集刊》，第五十六期，59—110页，1983年。

便于攀登和挂遮蔽物。然后用事先编织好的稻草帘^①从下一圈圈往上覆盖，一直蒙到顶端。场地中心与“蜂巢顶”垂直，这里是安置榨车的地点，篙杆与榨车的主动轮连接，由牛牵引周转。如图 14^②。

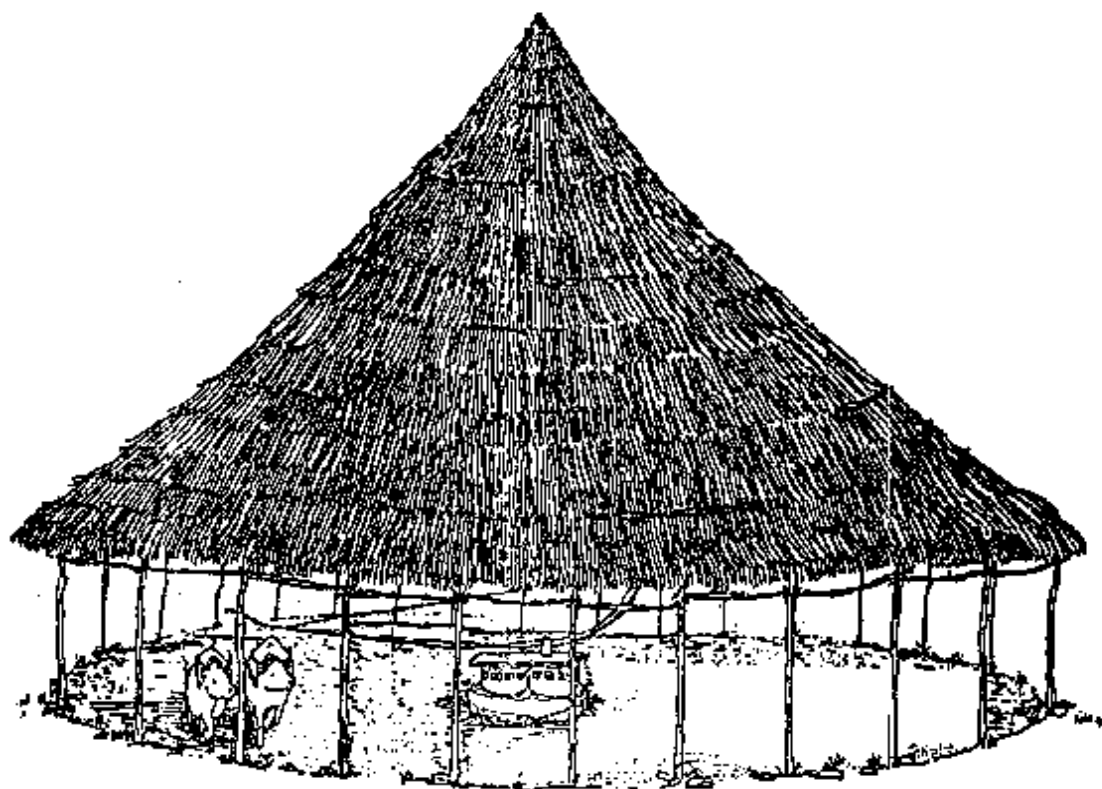


图 14 榨寮

在草寮地坪的一侧建有牛栏供牛休息。另一侧用来堆放甘蔗，作为原料场。

^① 将竹子剖成 5 毫米宽的柔软筋条，每五条一组，夹住稻草根，像编辫子式的将其组成草排。

^② 图 14、15、16 和 17 采自庄英章、陈运栋的《清末台湾北部中港河流域的糖廊经营与社会发展：头份陈家的个案研究》（台北《民族学研究所集刊》，第五十六期，59—110 页，1983 年），特此表示感谢。作者根据在广东省揭西县灰寨镇东联的高龙村看到的石较，以及 73 岁的老人李权奉的描述，对图 15 做了重大改动——调整了主动轮的位置，从而避免重蹈庄、陈原文中图案与文字叙述相矛盾的错误。

(2) 煮糖房

煮糖房与榨寮是一对一的配比关系。有一个榨场，旁边就需要建一个糖寮，就地消化蔗汁，反之，有一个糖寮，就需要一个榨寮。煮糖房的建筑一般是在一块长方形的屋基四角立起四根柱子，横梁、椽子相连，搭成屋架。再从地面到中心栋梁用土砖砌成一面墙壁，把屋架分隔为两部分，由于煮糖时锅台上蒸汽弥漫，另三面不需砌墙，便于散热。在一分为二的房屋中，宽敞的房间作煮糖间，狭小的房间作烧火间。整个煮糖房的屋顶不能用茅草盖，必须用瓦盖，以便防火。1950年以前，灰寨几乎村村有糖寮，东联的高龙村，曾经先后在三个不同的地点建过榨寮和煮糖房，1930—1940年间，糖的市场价格较好，种蔗、榨蔗和煮糖火热一时，高龙村里一个榨寮和一个煮糖房不能满足需求，村民便在两个地点同时建了榨寮和煮糖房。建榨寮，如果选址在树荫密集地方，就不用扎草寮，但如果还要在旁边设点煮糖，就要建房间，因为制糖对环境的要求比较高。

(3) 上漏间和泥池

上漏间又叫做“糖间”或“糖坪”，位于煮糖房旁边，是堆放糖漏、糖清或成品糖的场所。糖清即煮熟但未结晶的软糖，结晶后便是红糖，糖清是进一步加工为白糖、冰糖的原料。上漏间的面积一般约30平方米，四壁瓦屋顶，屋子内部地皮用三合土拍打而成。

泥池是用石砌成的长方形池子，池口与地面相平，作为打匀泥浆之用。

2. 制糖设备与工具

(1) 榨蔗设备与工具

榨甘蔗的设备是“榨车”，亦称“石车”或“石较”，是由石座、石柱、下盘、上盘、车篙、索具等部件组成，搁置在草寮中央由土砖砌成的台形上面。如图15。

石座、石柱的原料是麻石（花岗岩），灰寨过去有两位手艺极好的石匠，他们是从五华县入婿的李水清、李水玉兄弟，东联三村的石车，从采石、运输到制作，均由两人完成。

制作石座时先用麻石凿成 15 厘米厚的板料，再将面上的中间部分下刻两个整圆，圆心处开孔，作为石柱的支托座，座孔内壁贴放铁片充任轴承。圆形上要从圆周到圆心雕刻出放射线状的若干道浅槽，便于蔗汁向外流动。石座边缘则要雕凿出一圈 3—5 厘米深的“凹”形槽，槽上凿通一个缺口，用来插填剖开的竹子，称为“溜槽”。溜槽的作用是将石座凹槽中的蔗汁引出，溜槽下面用一个大桶接住蔗汁。

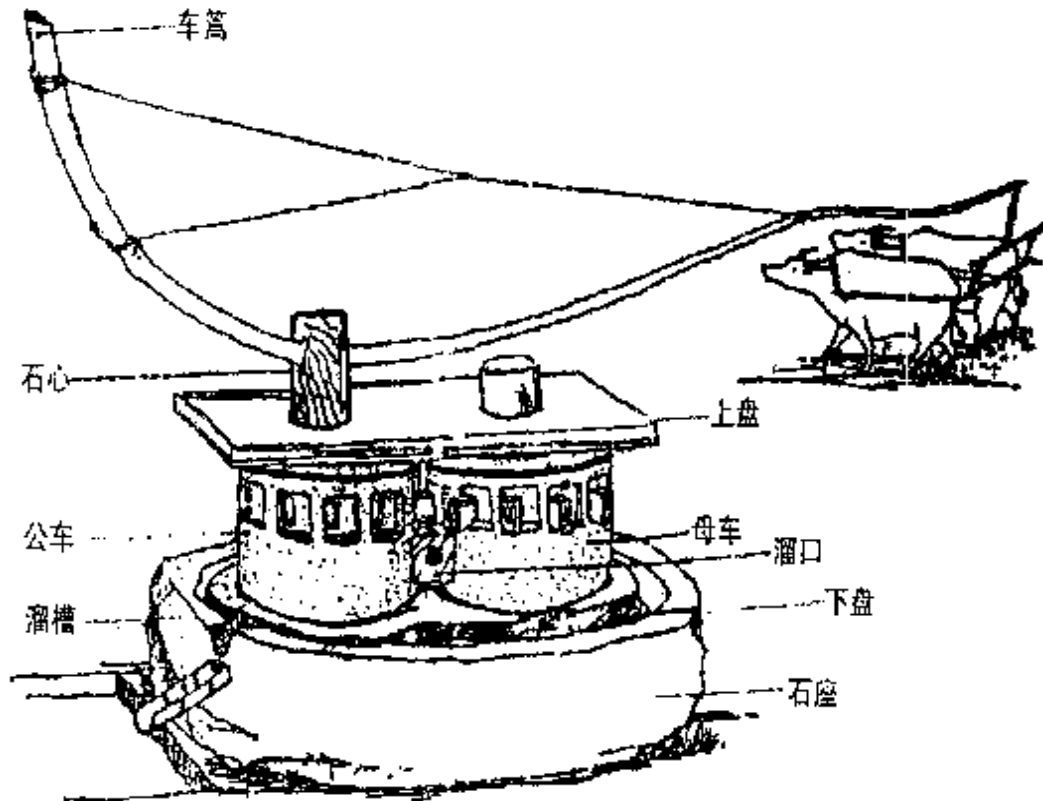


图 15 石较结构

石柱是圆柱形的实心轮，直径约 0.8 米、高 1 米、重 0.9 吨，轮面平滑，做工精细，两端中心各凿一个八角形的孔，对

边宽 20 厘米、深 25 厘米，供安装轴柱之用。轴柱叫做“石心”，用硬杂木做成。虽然石柱两端的孔不需凿通，但必须保证它们的圆心处在同一轴心线上，如此才能自如旋转。石柱轮面上要凿出 17 个长方形孔，作为镶嵌齿块的基座，齿块用硬木制作，齿块又称为“车品”。一般的榨车均有一副尺寸相同的石柱，主动轮叫做公车，被动轮叫做母车，公车与母车或主轮与副轮竖在一起，车品互相咬合，相向旋转。公车朝上一端的石心长于母车的石心，超出的那一截作为连接车篙之用，石心上部钻了一个横孔。车篙长 9 米左右，用直径 20 厘米的整棵龙眼树做成，根部在上，穿过公车石心，末端斜下，挂有连接牛轭的横木，套牛驱动之用。车篙根部两处地方栓绳索与尾部相连，使车篙稳定。拖轭的牛有两至三头，绕圆心运动，带动公车，公车通过车品拨动母车。甘蔗从一个叫做“喉头”的装置塞进去，榨出的水汁往下流入“凹”形槽，另一边出来的是蔗渣。石柱结构复杂，如果制造者没有实用的数学知识、较高的测量技术和纯熟的技艺是做不出来的。

上盘和下盘。用一块 130 ~ 160 厘米的木板为上盘，再用一块 160 ~ 200 厘米的木板为下盘。各凿出两个孔，孔距与两个石柱的圆心距离一致，一个孔套主轮的轴柱，另一个孔套副轮的轴柱。先将下盘置于石座上，与所刻出的两个整圆的位置对齐，然后将两个石柱竖立起来，使其下端的轴柱伸进下盘轴孔，再将上盘轴孔套住石柱上端的轴柱。上盘和下盘用来套主轮轴的孔为圆孔，直径比公车轴柱的直径大，孔壁衬铁片为轴瓦，轴瓦孔径仍略微比轴柱直径大，轴柱与轴瓦留有少量间隙，石柱才能自由旋转。上盘和下盘用来套副轮轴的孔为长椭圆形，延伸方向与两轮的圆心线一致，用来安放副轮的滑动轴瓦座，轴瓦座与长椭圆形孔的间隙较大，沿长椭圆形前后垫铁片，就能固定轴瓦座，通过增加或者减少铁片，就可以移动副轮，调节

公车和母车的间隙。

“喉头”亦称“溜口”，用300厘米见方的木头做成。厚约140厘米，削尖，呈大小头，中间凿一个150厘米见方的洞口，形如漏斗，插入两个石柱之间，固定在上盘，榨蔗时作为进料口。甘蔗通常要压榨三次。初榨时进入石柱的是整条甘蔗，因甘蔗较硬朗，不要喉头也可以喂进去，故喉头的作用不突出。二榨和三榨时进料是松散的蔗渣，如果没有喉头盛住，蔗渣就不能安全快速喂进石柱，这时，喉头的作用明显。榨整条甘蔗时，牛负重轻，石柱转动快。从二榨开始，牛负荷较重。三榨负荷最重，所以投入的蔗渣不能太多，否则就会损坏榨车和耕牛。

除了榨车以外，榨寮中有一些器皿和工具。常见的一种器皿为“沙桶”，它是一种浅底、大尺寸的木质容器。沙桶不专属于榨蔗的器皿，在煮糖房也可以见到。人们主要用它来盛蔗汁，沉淀杂质，放置在溜槽下面。有时候不用沙桶，而是在溜槽下方挖一个长方形的池子，表面覆盖滤网，用来过滤杂质，蓄存蔗汁。

常见的刀具有两种，一为蔗刀，状如柴刀，用来砍蔗；一为削刀，形如剖篾的竹刀，用来削蔗叶、斩蔗尾。两种刀都装有木柄。

(2) 煮糖设备与工具

煮糖间内，沿着墙壁挖一条沟，沿沟砌起一座长条形炉灶，锅台上排列着5—8口深锅，与地面持平。每口锅周围用1.5厘米厚，40厘米长的木板，用竹箍围成圆形栅围，称作“箍糖锅”。锅与锅相距20厘米。每口锅有一个炉灶，灶门在烧火间，烟道和烟囱是各炉灶共同使用的，灶门前掘个坑，直径约1米，深1米，司炉站在坑里烧火。最后一口锅不烧火，用来冷却糖清，其余锅均分开烧火。

常用工具为桶、糖槽、滤仔架、注勺、五齿耙、洗锅刷、糖铲、木槌等，扼要介绍几样：

桶分为槽桶和沙桶。沙桶刚才在榨糖设备处已经说过。此处仅介绍槽桶。槽桶的直径 0.7 米，深 1 米，容积为 150 升蔗汁，用来澄清煮沸过的蔗汁，其位置在头锅与二锅之间。槽桶靠二锅一边的腹部开了个孔，镶嵌了一截竹管，竹管用木椿塞紧，需要往锅里添加蔗汁时，拔掉木椿，蔗汁就流入锅里，不需要时堵上木椿。如图 16。

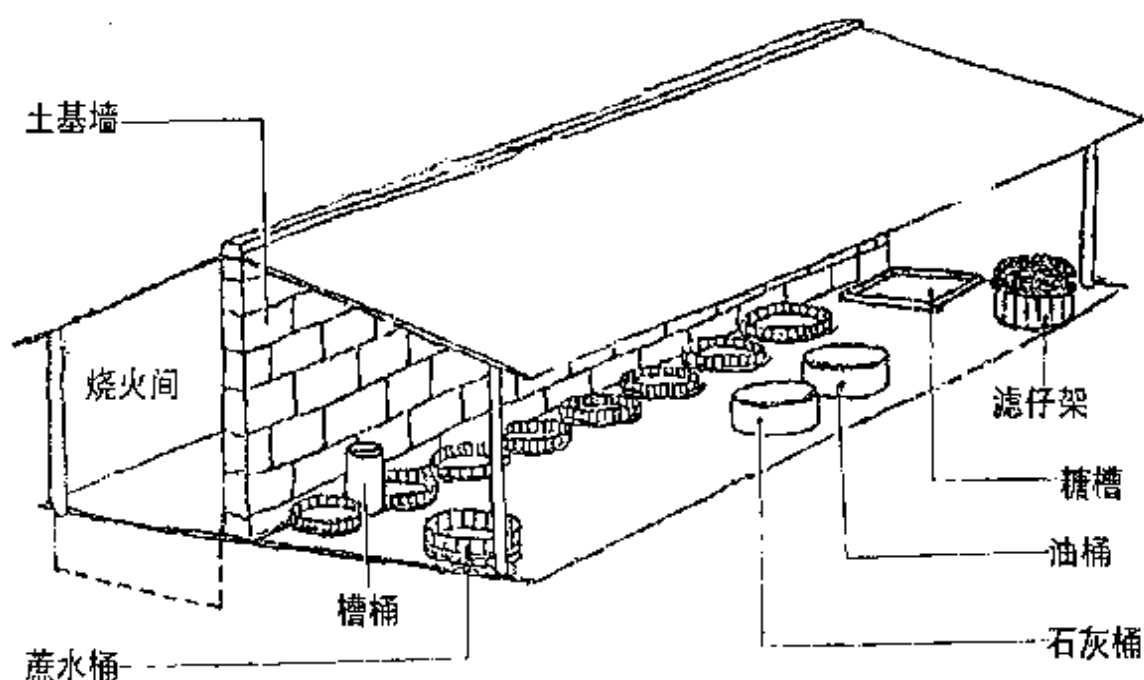


图 16 熬糖房

过尾锅是糖槽的位置，糖槽为一块木制长方形模板，宽 1.5 米、长 3 米，有边框，用来冷却糖清和打糖。

糖槽之旁为滤仔架，这是一种方形架子，放在木桶或锅上，覆盖麻布，把沉淀在桶槽底层带杂质的蔗汁倒在麻布上再行过滤。

注勺是舀蔗汁和糖清的器具，薄木板制作，加一木柄。五

齿耙可以铁制，也可以木制，用来耙动糖清，使其加速结晶。

(3) 上漏工具和消耗品

糖漏由两部分组成（如图 17）。上部为漏钵，漏钵底小口大，底上有孔，口缘下有篾箍。下部为漏罐，承接钵体流下的糖汁。两部分的质料都是粗陶，但漏钵不兴上釉，漏罐则里外上釉。

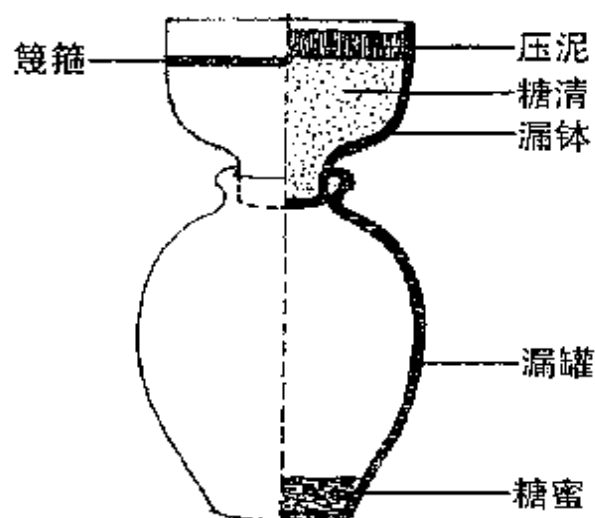


图 17 糖漏

压泥属于制糖过程的消耗品，原是从河沟里挖出的湿粘土，经过炼制而成，因泥土中含有盐碱成分，可使糖的味道醇正。

3. 制糖过程

(1) 榨蔗

榨糖的第一步是安装榨车。由于冬季制糖工作结束后，通常要把榨车拆下保管，故等来年开工前要请榨车师傅来安装榨车。

榨蔗可分为斩蔗、夯蔗和榨蔗三道工序，素称“三大调”。要是加上煮糖，合称“四大调”。每道工序一组人，少则 3 人，多则 5 至 6 人。兹分别叙述三大调。

斩蔗指甘蔗的采收。砍伐前先由蔗户把蔗梢砍掉作为牛饲料。榨寮里的牛所吃的蔗梢，由蔗户按比例分担。甘蔗砍倒之前要先剥皮。所谓剥皮，实际是把蔗杆上的枯叶和外壳扯下来，剥皮所费时间往往多于砍蔗时间。斩蔗人图省事时，经常采取两个办法：如果是在村庄附近，就动员榨户全家来剥皮，收集回家做燃料；如果是在山间偏僻地方，征得榨农同意后，就放火烧蔗壳，火过再斩蔗。甘蔗砍倒，要削好、扎齐、捆就。

夯蔗指搬运，把甘蔗从田里运回榨寮，平路则用牛车，无路的地方用人扛。

斩蔗和夯蔗由专人负责，榨户只须分出一人在地里配合，另分出一至二人在榨寮看管过磅后的甘蔗即可。

榨蔗至少6人，头手和二手各1人，使牛2人，搬运2人。他们的工作如下：

使牛。以畜力拉篙杆驱动蔗车，牛轭套着索具，连接着两个5厘米宽的铁环，外侧环与较大的拖板相接，上又有两副小拖板，供两头牛役使，内侧环同较小的拖板相接，供一头牛役用，如此可使牲畜负荷平衡^①。二环与篙杆末端相连。牛分班作业，每班三头牛，按体质强弱搭配，在车篙末端并驾齐驱，如果场地不允许，则一牛在前，两牛在后。牛拉动蔗车，便开始榨蔗。赶牛人在榨寮内侧，挥舞长鞭。每天早晨5点钟开榨，下午4点收场，一天可榨汁12斛（1斛=2桶，约200升）。每榨满一斛蔗汁就要换一班牛。

榨蔗，也称“牛婆”，是头手和二手的工作。甘蔗一般要榨三四次，二人各站立在蔗车一边。石柱进料口和出料口前面约1.5米处各掘出一个坑，直径约1米，深1米，尺寸与烧火间灶

^① 内圈半径小，走内圈的牛路程短，少走路，但车篙动力臂短，出力多，外圈半径大，走外圈的牛多走路，但车篙动力臂长，负荷较轻。赶牛人驱赶牲口，务必使曳绳绷紧，不让牛偷懒。

门前的坑差不多，一人站在坑内塞甘蔗和蔗皮，一人给他当助手，搬运甘蔗、蔗渣。头手把一扎甘蔗（6根左右）放进旋转的石柱之间，对面的二手接住压榨过的甘蔗，从侧面递回给助手，再传递给头手，由头手放入喉头塞进石柱榨出剩余的蔗汁。有一种三个石轮的榨车，可以来回压榨，节省了助手传递的麻烦，二手接住压榨过头遍的甘蔗，直接通过2轮和3轮之间的喉头再行压榨，头手接过第二次压榨的蔗皮，通过1轮和2轮的喉头进行第三次压榨，二手重复操作一次，进行第四次压榨。之后，蔗渣搬运到寮外晒干，作为煮糖的燃料。

（2）煮糖

煮糖即用火煎熬蔗水，随着水分不断蒸发，蔗汁由清变稠，成为膏状，这就是“糖清”。如果制作的是软糖，糖清已是成品，可以出售；如果制作的是硬糖，如红糖（即黄糖、赤糖、青糖或乌糖）、白糖或者冰糖，糖清则是原料。制红糖时需要将它舀入糖槽，搅拌催砂（结晶）；制白糖、冰糖时，需要把糖清运往上漏间，装漏加工。榨蔗在先，煮糖在后，因炉火点燃就不能随意熄灭，故必须等到储存了足够的蔗汁才开始煮糖。

制作红糖有八道工序。第一道工序为“上水”，即把沙桶里的蔗汁舀入头锅。装满一锅为15斗，正好是一桶。“上水”时要以斗度量，边舀边用一条竹片竖在锅心测量，每舀一斗，锅里的蔗汁就升高一点，相应地在竹片上刻一道槽，舀完一桶，竹片上留下15道槽，以后“上水”就不必以斗量了，只要看着竹片上的记号，或者用注勺舀，或者提着桶倒都行。

上水完毕，就要点燃头锅炉膛的柴草，这是第二道工序。燃料是干燥的芒萁（山蕨草）、蔗叶、蔗皮和蔗渣。烧火人称为“司炉”，烧火是他的一项专门的技术，他必须掌握好火候，不光每个炉灶的火焰要均匀地分布于锅底，而且各锅的火力不同，火力大小由锅内蔗汁的浓度决定，从头至尾，炉火由大到纹。

大体上头锅、二锅的蔗汁比较清，要用猛火煮；三锅、四锅的蔗汁开始变浓，只用中火；五锅、六锅的火力再减弱；七锅的蔗汁快要变成糖清了，要用纹火，以免锅底烧焦。八锅即“尾锅”，是专门盛糖清的，炉灶中的火最纹，并且只烧十来分钟便抽掉柴薪，锅的温度也最低，称为“冷锅”。

第三道工序是“提泡”。10分钟左右头锅里的蔗汁便煮沸了，浮起泡沫，师傅用勺子不断地把泡沫提到一个木桶里，打毕泡沫，把锅里的蔗汁舀到桶槽里，头锅再放满生蔗汁。

第四道工序是“加灰”。师傅用小铲或小碗装起石灰末，散布在热气腾腾的桶槽里，灰的多寡以蔗汁的品质为准，师傅凭经验和技術判断。加灰之后，用勺子在槽桶里搅成漩涡，使石灰融化均匀，吸收杂质沉淀。随着杂质与蔗汁的分离，蔗汁的水质变得清亮起来。

下一道工序是“挹注”。因水分蒸发，蔗汁逐渐变浓，可以边煮边把蔗汁依次舀到挨近的锅里，舀毕再放入生蔗汁。第一遍挹注时，除头锅外，其他锅都是空的，所以，从头开始，先将头锅舀到二锅，又将二锅舀到三锅，再将三锅舀到四锅，如此类推，一直到七锅（尾锅）。以后每一循环，从后面开始挹注，先从六锅挹到七锅，腾空六锅；又从五锅挹到六锅，腾空五锅；再从四锅舀到五锅，腾空四锅；一直倒腾到二锅，腾空的头锅，再放满生蔗汁。

第六道工序是“加油”。蔗汁舀到尾锅后，约10分钟，泡沫又会浮起，这时必须进行加油工作，目的是为了驱散泡沫，对于以后糖清“起砂”（结晶）和“压泥”都有关系。所加的油为花生油或芝麻油的底脚。用铁丝栓住一个小布袋，浸进油桶蘸点油，放进锅里搅动几圈后提出。反复三四次，油质就留在蔗汁里了。加油也是制糖师傅的一项技术，加油过多，将来制作白糖时，压泥不易行水，泥不易干，反之，加油过少，糖清

则不易生砂。

紧接着的第七道工序是转火。当七锅的蔗汁舀到尾锅（八锅）时，蔗汁已经相当稠了，如果继续熬，锅底的那一层糖清很容易被烧焦，因此，要从各口锅舀一些蔗汁倒在尾锅里，搅拌均匀，稀释浓糖清，然后再熬好 10 分钟，至所需火色时，便把糖清舀入糖槽，准备打糖。这种掺入蔗汁稀释糖清，重新熬煮的步骤，就叫做“转火”。

最后一道工序，即第八道工序为“打糖”。先是把糖清舀起，倒在糖槽上摊开。继而各站糖槽一端的两位“打糖师”用五齿耙来回扒动和搅拌糖清，通过人为震动，加速糖清散热，促使生砂（结晶）。冷却到差不多时，用两个木槌振动模板，使糖块容易脱落，并用糖铲翻动结块的软糖，并待糖清完全冷却凝结，就制成了红糖。

制作白糖和冰糖从刚才的第七道工序开始分路，转入另外的工艺。

首先是“上漏”。在上漏间的地坪上铺上稻草，上面再铺以笋壳。把漏钵底孔用稻草塞住，钵底放在笋壳上，漏钵排列成行，顺次倒入糖清。

接着为“取样”。糖师任取一漏钵，在糖清上面放一些稀泥，翌日将其拂除，观察放过东西的地方有何变化，以确定糖清是否适合，要是不适合，就要通知煮糖房调整加入的石灰和油质分量。

继而是“行水”。将盛糖清的漏钵盖上盖子，翻转过来，把钵揭开，凝聚的糖清便留在盖子上。然后用锅铲在糖清底划出一个十字形小沟，把塞住钵底小孔的稻草拔掉，重新把漏钵覆盖到凝聚的糖清上，再翻转回来，把漏钵放在漏罐上任其自动流下糖蜜。

下一步是“压泥”。糖清漏尽灰色的糖蜜以后，颜色已由灰

变黄。由于尚有一部分残余的糖蜜留在里面，要想变白，还得经过一道手续——压泥，借粘土中的水分轻缓地将糖清洗刷一遍。粘土须先在打泥池里拣掉杂物，适量加水拌匀。与此同时，把漏钵里的糖蜜倒出，再把糖清翻转过来，在钵底小孔处垫一片棕皮，仍旧将糖清翻回钵里。然后在糖清上盖一张草纸，用手按下，使纸贴紧漏钵内壁，把打好的泥压盖在纸上。粘土所含的水分会浸过草纸，徐徐流下，洗去糖粒上的杂质及糖蜜，越是靠近顶层的部分洗得越干净，因此颜色也就越白，一漏钵糖清会洗成不同颜色的白糖：最上层叫做“头挡”，占15%；第二层叫做“二挡”，也占15%；第三、第四层各占25%，分别叫做“三挡”和“四挡”；第五层占15%，叫做“赤砂”，据说有清凉解毒的药效；最下层的5%为灰色的糖蜜，可用来酿酒或制酢。

再下一步是“松糖”。压泥约经14日左右，泥里所含水分小部分蒸发，大部分渗透进漏钵，逐渐干燥，将干燥的泥块连纸一起去掉，纸下白糖表面不太干净，叫做“贴纸糖”，用糖铲把这层薄面刮去，就是头挡白糖。剩下的糖再压二泥，手续与前述相同，只是粘土更稀些，行水时间更长些，松糖和起糖手续亦与前述相同，即得到二挡糖。剩余的糖清两漏合为一漏再压三泥，松糖后，上半部分就是三挡糖，下半部分与贴纸糖一道重新放回锅里加热，可得原重量60%的赤砂糖。

最后一道工序是“晒糖”。刚滤成的白糖含有水分，须经风吹日晒使其干燥才能出售或储存，色泽也会显得更白一些。晒的过程是将糖倒在席子上，在阳光下暴晒，不断地用糖扒翻动，并用木槌散糖块。

煮糖需要3至多人，师傅指挥，司炉烧火，其余打杂。

（二）人与人、人与神的关系

前面已经用了很大篇幅说明了人与自然的关系，下面简单

述说制糖过程中人与人、人与神之间的关系。

1. 人与人之间的关系

各家各户种了甘蔗，收获季节，每家都需要采收、压榨、煮糖，虽然各家的甘蔗由于种苗、种植时间、田间位置和肥力等因素不尽相同，成熟有先后之差，但差别不会太大。另一方面，甘蔗加工场地有限，为了充分利用场地和设备，需要各方多多协商。榨户首先要同榨寮和煮糖房主人打招呼，申明自己什么时候想砍、想榨，同时他们也要听取场主的意见，因为场主考虑的不是某家某户，而是一个村子的需要，他要把自己对整个榨季的打算告诉大家，寻求理解与合作。在场主的安排下，开榨之前，榨户们常用两种方法解决顺序：一为轮值，一为抓阄决定先后。场主与榨户彼此沟通之后，再由他代表榨户同各道工序的师傅（各组的头手）协商，进行统计，分配定额，按顺序确定每天当值的家户。三方基本做到心中有数。轮值时的具体问题，例如，每天砍多大面积的甘蔗，榨、煮多少斛（每斛100升）蔗汁等等，则由师傅与榨户、榨户与榨户面议。场主、各道工序的师傅是权威者，他们发布命令，榨户听从。榨户之间既讲次序，又互相谦让，某人有急事需要先榨或者想延迟，可以找熟人商量调换，并告知师傅。人人都要服从权威者，同他们搞好关系，如果不配合，吃亏的是自己，权威者也要尽力照顾榨户的利益。

制糖师傅也在协调。虽然每一道工序人员不同，但内部都需要分工合作，从一道工序转入另一道工序，组别之间的协作更加重要。例如，在煮糖过程中，师傅与司炉的关系密切、配合有加是制成好糖的前提，榨寮的操作人员与煮糖房的操作者之间的美好沟通可以减少浪费；如果他们闹别扭，就会影响制糖。

2. 人与神之间的关系

无论榨蔗，还是制糖都要祭祀神明，每个工作场所都有自己的保护神灵。据李乔收集的材料，中国制糖业所奉的神明有雷祖、杜康仙娘、鲁班、老君、土地神、梅山、赵昂等^①。在广东客家地区，榨寮和煮糖房祭祀的主要神祇是福德公，即土地神。此神的寓所是村庙，从村庙分香将福德神位置于糖寮，称“榨寮伯公”，如果分香置于煮糖房，则称“糖房伯公”。和神发生关系的过程大致如下：建寮之前请伯公，从伯公坛取来一撮香灰，代表伯公莅临；摆祭品（一点酒肉食品即可）、焚香，拜过之后方可动工；建寮较易，一两天就好，砌炉灶工作量和技術成分大，时间长，动工之前尤其要拜伯公，祭毕拆除旧灶，从三四公里处挖来粘土，掺和石灰粉，敷在炉膛和灶面上轻轻拍打，要干五六天才行；这一切办妥之后，就把伯公神符贴在墙上，同时贴上香座供插香用，如果墙上有缝，也可以不贴，而将香插在缝里；此后，每天早晚向糖寮伯公简单拜祭，逢初一、十五要摆祭品，较为隆重。

拜祭心理的产生，可从整个制糖过程分析。榨季到了，从此人们日日都要处在锋利的刀刃和蔗叶、飞旋的大石轮等危险场景中，制糖的每道工序都和滚烫的蔗汁、蒸气、火焰、易碎的坛坛罐罐和重物打交道，勤劳的人们即使加倍小心，也不敢保证糖寮不垮、炉灶不崩、糖清不溢出、人不被烫伤、糖块不被老鼠偷吃……每当出现类似情况，他们便会说：“我们已经尽了最大力气，可是不愿意发生的事情还是发生了！”于是，他们显得心神不安，怀疑有超自然的力量作祟。其实，他们潜在的力量和智慧还没有完全发挥出来哩，他们是被突如其来的事情吓坏了！开工收工之前，要做的第一件事就是在想象中把个人有限的力量同无限的神力相交汇，日日拜伯公乞求的是天不要

^① 李乔：《行业神崇拜：中国民众造神运动研究》，325页，北京：中国文联出版社，1999年。

下雨（下雨柴草会被淋湿），火星不要引起火灾，蔗汁不要浪费，老鼠不要偷吃糖块……人们的工作内容不同，但愿望一样，早晚诚心诚意地拜毕伯公，就获得一天的心理安定，尽管意外事情依然在发生，而且有一小部分是粗心引发的，由于人们的自信心增强，工作时潜能容易发挥，意外事件的发生概率就降低了。

榨（制）糖技术明显给农民带来好处，粮食收成不好的时候，甘蔗可以弥补，糖的价格高于大米，经济效益较高，丘陵地适宜种植甘蔗，不用跟水稻争地，土地得到有效利用。

第四节 家庭纺织工厂

1911年辛亥革命以前，木织机和理经架是一种极为普通的家用器具^①，每年家家要种麻，成年妇女几乎都会织麻，洋布输入以后，逐渐取代了麻布，但纺织技术依然留存民间。1916年，梅县一位姓薛的留日学生从日本购入一台铁木机，运回家乡受冷遇。灰寨塘房下村（又名“鲤鱼湖”）的李广仁与薛是好朋友，听了薛的宣传，就将铁木机买回家里使用。机器是半自动的，操作起来比较麻烦，尽管如此，参观者络绎不绝，大家觉得铁木机纺织效率高，纷纷筹资购买。适逢第一次世界大战，中国民族工业利用帝国主义忙于欧战，无暇东顾的良机快速发展。士绅受世界市场纺织品价格的吸引，认为纺织比植稻收益高。机器的引入促使灰寨墟和北边南山墟周围村庄原有的商业因素发酵。织惯麻布的人们最初改织毛巾，从棉湖贩进棉纱，再将成品运到棉湖。继而扩大到织袜子、纱线背心、纱线长袖

^① 许多家庭用木织机织麻布，每日可织2米，拿到棉湖墟市交换，这种麻布经纬稀疏，用来做孝服，穿过即行烧毁。

衣、裤腰带和灯芯带^①。

1930年前后，灰寨有三四个村庄办起家庭纺织厂^②，全年直接吸收劳力200人。这些人的工作则需要更多的人从事后勤服务，带动了其他人就业。家庭纺织厂的增加将一部分人口从农业转移到手工制作、运输和服务行业，将一部分土地由种粮食作物转化为种经济作物——蓼蓝^③。随着对机器需求的增大，灰寨出现仿造的铁木机，一位名叫李森的工匠翻砂制作铸件、锻打铁件，再由木匠配制木件。按1937年的交易价，一台仿制的土铁木机值75公斤大米，相当于一个熟练织工的月工资^④，换言之，一个熟练织工的月收入可买一台土铁木机。仿制的机器物美价廉，完全取代了进口机，乡村霎时一片繁荣，鲤鱼湖村获得“小香港”的殊荣。

抗日战争期间，日本海军封锁中国港口，棉纱运不进来，不少家庭纺织厂关闭，部分机器拆除变卖。1943年出现涉及广东全省的大饥荒，第二年日军攻到棉湖，不久进到与灰寨咫尺之遥的塔头，灰寨的纺织业彻底停顿了。1945年恢复生产，规模远不及从前。

1952年，纺织厂的业主全部划为地主，织机充公，群众办起纺织合作社，只运作一年，几个合作社就合并成灰寨毛巾厂，属集体所有制企业。1980年初期，灰寨毛巾厂被人承包。鉴于灰寨的家庭纺织传统，上级鼓励农民办厂，时逢上海、湖南、

① 作者1997年5月拜访87岁的老人——李广仁的儿子李麟书，他回忆说：在塘房下村的带动下，今南山镇的上廖村买了机器成立广生织布厂，利用从广州学的技术纺织布、背心和长袖衣，今京西园镇的上院村邱迭新创办的织带厂专织线带。

② 这几个村庄是今老官林的塘房下村、灰龙的福田村、三坝的上坝村等。这三个村庄被弯曲的灰寨河锁成一串，前二村为邻，位于河之右岸，后一村在河之左岸，与塘房下隔水相望。最盛时右岸两村各有5个以上的纺织厂。

③ 蓼蓝是获得靛青的原料，浸泡在石灰水里，色素沉淀后，晒干即可获得染料。

④ 一名熟练织工管理一台铁木机，每天工作12小时，织每条重50克的毛巾可织4打，织30克一条的毛巾可织6打，一台机器的月产值是这名熟练工人月工资的2.5倍或3倍。

江西、梅县等地的国营毛巾厂更新设备，大批陈旧机器等待处理，灰寨各村农民抓住机会购入旧织机，安装生产，赚了钱又投入扩大再生产，如此不断重复。1990年初，有些厂购进新式织机和毛巾后继续整理设备，虽然每台织机价格不菲，约人民币1万元，但只要任务饱满，一年就可赚回本钱。至1997年底，全镇有毛巾厂238家，安装纺织机1100多台，从业人员1500人，年产值超过亿元。

在毛巾厂做工的农村妇女，每天工作10小时，没有节假日，遇到抢任务时，每天工作超过12小时，随着纺织机械自动化程度的提高，女工的劳动强度增加了，一名女工至少要照看3台织机，熟练女工平均每日工资为人民币18元，特别熟练的女工可以达到30元。

毛巾纺织业作为第二、第三产业的龙头扩大了东联三村的工商网点，见表8。

表8 东联三村工商网点（1997年）

	纺织厂	磨坊	豆腐店	小商店	猪肉档	游商	医务所	理发铺	小计
高龙	7	2	1	3	2	6	2	1	24
陈屋寮	5	1	1	2	1	5	1	1	17
乔上	3	1	0	2	1	2	1	1	11
小计	15	4	2	7	4	13	4	3	52

表8中的数据指东联范围内的情况，不包括村民在外开设的店铺。三村的纺织厂分别为：高龙7个，陈屋寮5个，乔上3个；三村的网点相应地为：高龙17个，陈屋寮12个，乔上8个。可见，纺织厂多的村庄，人们的消费需求就大，商业网点也就多。同时，一个村庄的商业网点不仅覆盖本村，而且通过

游动商贩的活动延伸到外村。游动商贩以自行车为运输工具，走村串巷，卖蔬菜、果类、肉类、豆腐、油炸食品，并收购废品，把服务送上门。高龙村的游动商贩多于陈屋寮和乔上，该村对外的辐射强于后二村。

从商业网点与纺织厂的内在关系中似乎不难看到村民的劳动就业与纺织业的关系。现选取从两个村庄的两个年龄组别来比较。见表9。

表9 东联二村就业比较（1997年）

村别	高 龙 村					乔 上 村				
	务农	务工	个体	家务	人数	务农	务工	个体	家务	人数
一男	43.2	15.8	32.1	8.9	190	38.9	20.5	24.5	15.1	184
组女	49.7	19.9	24	6.4	171	42.8	23.2	25.4	8.7	138
二男	86.3	0	2.7	11	73	65	5	5	25	60
组女	81.2	0	2.5	16.3	80	25	0	11.8	70.6	68

表9中，一组为15至49岁的成年劳力，二组为50岁以上的老年劳力，务工指从事纺织、建筑等工作，个体指经商、办厂、搞运输等，务工和个体的人数有三分之二与毛巾的产销相连，家务是个笼统概念，包括在家赋闲者。以高龙和乔上为比较对象是因为它们是临近的村庄，可比性大。从表9可知，在成年组别，两村女性务农、务工的百分比均超过男性，只是家务这一栏，才低于男性，说明女性的劳动选择面较大，不但下田，而且进厂做织工、缝纫工，还经商，就业机会多，此外，乔上的福佬人，明显受高龙的客家人影响，妇女下田多于男子。在成年组中，两村务工和从事个体的比例分别达到被调查人数的45.9%和46.8%，证明劳动力的转移程度很高，如果加上老年组的比值，说明各村有一半劳力不再以农业为生计方式，人

们已经适应了新经济环境的需要。在老年组别中，客家女性务农的比例遥遥领先于福佬女性，后者从事个体或在家的比例则比前者高，老年组福佬男性务农的比例大大高于女性。两个组别中，福佬女性从事个体的比例比福佬男性高，相反客家女性从事个体的比例则比客家男性低，说明现在乡村工业化趋势中，半山客适应环境的方式仍明显地带有女主内、男主外的传统倾向。

各种家庭类型的比例似乎也与纺织有关，见表 10。

表 10 东联三村家庭类型表 (1997 年)

	单人 户	单亲 家庭	核心 家庭	主干 家庭	扩大 家庭	卫星 家庭	总 计
高 龙	17	5	77	40	20	2	161
陈屋寮	9	7	45	26	13	2	102
乔 上	14	14	62	43	7	4	144
总 计	40	26	184	109	40	8	407

表 10 中，单人户家庭是指家庭中只有 1 人的家庭；单亲家庭则是指配偶不全，只有父或母一方，加上孩子的家庭；卫星家庭指一个家庭再加上和这个家庭共同生活的亲戚，后者即是该家庭的“卫星”。从表 10 中可见，核心家庭与主干家庭仍然是灰寨的主要家庭形式。核心家庭是从主干家庭和扩大家庭中分化出来的，这种家庭比较能够适应城市对农村劳力的吸引和农村工业化产生的社会流动性，但农村不像城市有良好的托幼保健机制，农村的核心家庭对社会流动性的适应绝对不可能脱离主干家庭和扩大家庭的后援。同主干家庭一样，现阶段的扩大家庭对农工商兼有的环境还是比较能够适应的。单人户有不少是由于子女迁走引起，也有留一人的户口在村里，全家外出做工、经商或过城市生活的情况。不可否认各种家庭类型的存在

与诸多因素有关，其中有一个重要因素，那就是本地毛巾纺织业的迅速发展。

第五节 灰寨的人口控制策略

文化唯物主义的一个观点是强调“再生产方式”的重要性，认为人口因素有助于解释生产力的扩大、萎缩和移动^①。近代东联人口的变化有三个因素是人们自己造成的。

第一个因素是对自然生育力的抑制。近代以来灰寨的两性比例较为偏颇，直到今天仍很明显，据对1996年灰寨人口的分析，全镇男女比例为53:47，男性多于女性6个百分点，比同一时期全省男女平均比值高3个百分点强^②。1950年以前，此地流行弃婴习俗，灰寨河常漂浮载有女婴尸体的木盆，放牛娃在野地里也常见到死婴。每当发生自然灾害，在生活压力与重男轻女思想作用下，求得技术—环境平衡的一个方式就是人们优先抚养男婴，抛弃女婴。这不仅是灰寨，而且是东方稻作区共有的现象，女儿虽然通过田间劳作可以自食其力，但她们是相对的赔钱货。在非常时期，环境迫使人们作非此即彼的选择，穷苦的家庭总是愿意在儿子而不是女儿身上投资，因此，男子享受的生殖机会比女子多。当地人不承认抛弃行为等同于杀婴，他们竭力为这一行为寻找理由，举出旧社会医疗卫生技术落后的事实，说许多婴儿出生后因脐带感染中风死掉了。这当然是一种主位的辩解，因为落后的技术对两性应该是平等的，不会总是女婴的运气没有男婴好。事实上婴孩的生命是相当脆弱的，

^① 马文·哈里斯著，张海洋、王曼萍译：《文化唯物主义》，78页，北京：华夏出版社，1989年。

^② 按公安户籍人口统计，1996年末广东省户籍人口6896.77万人，男性占51.61%，女性占48.39%，全省总户数为1673.71万户，户平均人口为4.21人，在户籍人口中，非农业人口占69.44%（广东年鉴编纂委员会：《1997年广东年鉴》，145页，广州：广东年鉴社，1997年）。

不一定非要有抛弃行为，他们才会死掉，父母只要有意无意地忽视对婴儿的照料，就能加大整个社会性比例的不协调。高龙有一位老年妇女，1940年初产下一女婴，忍痛用布包裹好，装进竹篮，放在路边，幸亏被邻村过路人捡回去养大，当年死里逃生的女婴现在已经是50多岁的妇女干部，她根本不认自己的亲生母亲。1950年后弃婴现象逐渐没有了，20世纪60年代初出现自然灾害，这一习俗重新出现。

即使1990年后，性别比例的差异仍然十分显著，作者推测，这一现象可能与灰寨镇人们的两性自然差别大于世界其他地方有关。于是在1997年对灰寨镇少年组进行了统计，采取的形式为点面结合，一方面亲自到几个农村小学查看学生数字，另一方面到镇教育办公室索取全镇小学生数字，由于连续三年（1995—1997）全镇小学适龄儿童入学率均高达99.6%，本人感到以小学生代表整个少年组，以此为统计对象来反映全体灰寨人口的性别比例的做法应该是可行的。结果发现，男女生比例为52.6:47.4，男性高出女性5.2个百分点。接着又参考了灰寨镇卫生防疫站的原始记录^①，1996年全镇出生的702人中，男女之比为53.6:46.4，男比女高7.2个百分点。

东联的性别比例与上述数字没有太大差异。户籍上，三村总人口，男比女多115人，比值为53:47。又对东联小学进行统计，统计背景为适龄儿童入学率近百分之百，1996—1997两年中，男女生比值均为54:46。再看未入学的儿童，1995—1997年出生的174个小孩，男女比值亦为54:46。综合后二项的数字，三村12岁以下的孩子，男孩比女孩多22人。

作者的初步推测是在没有杀婴，也没有数字隐瞒的条件下

^① 关于新生儿的数字，卫生防疫站的记录比户籍更可靠，前者反映问题比较真实、及时，不管是计划内还是计划外出生，生命在防疫站得到同等的重视，又由于防疫站不执行超生惩罚，跟那里的工作人员说话，人们一般不隐瞒实情；另一方面，为了婴儿健康父母长辈也要经常抱他们去打预防针，不可能作任何隐瞒。

作出的，虽然有些细节还有待于将来继续研究。毫无疑问的是，过于悬殊的两性差别已经、正在和将继续造成灰寨半山客婚姻的难题。

第二个因素是对自然生命力的抑制和排挤。得分开两点讲：一是宗族械斗伤害了人命，减少了人口和降低了人的平均寿命，尽管同其他因素相比，因械斗死伤的人口有限，但不能把它排斥在考虑的范围之外；二是宗族互相排挤，使一地的人口向他处移动。关于宗族械斗对人口的减损，前面在说到万氏宗族和张氏宗族的争斗时略有提及，后面讲李氏宗族与温氏宗族的争斗时还将谈到这个问题，此处先说宗族之间的排挤。

产生排挤的理由是多种多样的，信仰可说是其中的一种。

在天主教未传入揭西以前，县境之内的居民皆是佛、道、儒三教混合信奉，兼信其他地方神祇，而以奉佛为主的。天主教的传入，引起同姓同村中人们信仰的变化。例如，每年的春秋二祭，是宗族活动的最高形式，本来大家步调是一致的，后来却产生了不同的做法。在姓黄的连城村和雷公坑村，曾有一次因为聚餐，天主教徒和信奉多神的族人意见发生了分歧。后者照例把祭祀用过的猪肉、羊肉煮熟共食，前者则另外再买猪肉到教堂聚餐，这就引起后者的反感。村中绅士问天主教徒：“你们不烧香跪拜祖宗，为什么连祭了祖公的肉都不吃？”答曰：“那祭拜了的东西是魔鬼先吃过的，所以我们不吃。”乡绅听了非常恼火，认为新教族亲是不孝祖公并有侮祖宗的，因而怀恨在心，但又奈何他们不得。

同治九年（1870年），潮汕总兵方耀下令禁洋教，宣称教徒如不退教的各地可自动把他们杀掉，官府不追究责任。连城、下埔、雷公坑的乡绅认为时机到了，便动员农民准备把本村的天主教徒全部杀掉，动手之前泄漏了消息，连城、大埔两村的教徒被迫迁移到今陆丰县东坑镇的大溪村，雷公坑的教徒迁到

今惠来县的葵潭镇，迁出去的人有相当一部分后来脱离了天主教重返原村。在禁教过程中有的村庄采取了比较温和的方式，比如，与连城、雷公村毗邻的蔡村信天主教的人很多，尽管方耀下达了命令，但蔡姓以宗族骨肉至上，没有像黄姓那样采取激进手段，所以蔡姓没有发生过类似事件。但天主教主张的见解，一直还妨碍蔡姓内部着一部分人与另一部分人的团结^①。

第三个因素是人口转移，可以是民间自发的，也可以是政府组织的。土地和人口都是农业社会的资源，二者之间存在着一种不可违反的通约关系，生产方式越落后，家族的每一个成员要求平均占有的土地面积就越大，才能生产出满足自身需要的吃、穿、用等物品，这些物品，一部分留归自己，一部分交缴赋税，反过来说，只有让劳动者占有的土地与当时的生产方式相适应，统治阶级才能维持统治。如果这一通约关系被打破，就会产生人口流动。人口转移同人口锐减就减轻人对土地的压力而言效果是一样的。东联三村移民的流向有两个，一是邻省和邻县，一是国外，主要是马来西亚和泰国。到国外需要路费，并非所有人都可以去，但国外农业劳动力匮乏，求生比在国内乡下容易，客家人吃苦精神强，能够适应不同环境，抓住机会发展。尽管困难重重，仍然有人变卖家产甚至卖儿女换取盘缠，或者依靠国外亲戚资助，远渡重洋。多数人碰上荒年，只好挑着担，领着家小一路乞讨，受尽冻饿疾病的折磨，逃荒者大多有去无回。通过人口转移的方式，人口压力和土地承载力保持了平衡。

^① 蔡俊举、张志诚、刘瑶：《河婆风采》，102—103页，香港：奔马出版社，1986年。

第六节 李氏宗族的经济基础

灰寨“客家李”自清初开始，势力便有了显著的发展，从上埔约的几十个姓氏中脱颖而出。这是由于经过 20 余代人的不断努力，分居立业，扩大居住范围，为后代子孙繁衍提供了较为广阔的生存空间。而族人分居的过程，实际上也是拓殖产业的过程，与产业的发展同步，宗族的经济实力日益增强。

经济实力强大的一个表现是他们拥有大量的田产、大片的山林和良好的灌溉系统，今陂洋、三坝等村名借用的就是当年李氏宗族在那里兴修的陂名与坝名。

随着占有资源的增多和资源利用率的提高，李姓开始采取措施培养后代考科举，提高宗族在当地的社会地位。温、杨二姓紧跟李姓，亦步亦趋。由于三姓都比较注重培养后代读书，客家重文的风气日益兴盛。三姓的族谱中开列了不少本族的文才武将。

随着科举人物的大量出现，三姓在当地的社会地位日益提高。此后，他们便开始在各自的居住区域内大力修建祠堂、庙宇，并开设墟市，增强各自的凝聚力和对外影响力。三姓的居住区既交错毗邻，又有明显界限，共同处在一块东西宽不足二公里，南北长亦仅五六公里的山间台地上。在这块狭长的区域内，散布着许许多多的祠堂、庙宇、凉亭和神坛。这些设施现在大都已经倒毁，幸存的也是破烂不堪或被挪作他用。但站在这一片废墟上，仍然可以感受到当年繁盛兴隆的景象。

灰寨的庙宇具有明显的层次性：第一层次是全镇居民共有的，如三山国王庙。第二层次是某一宗族共有的，如竹溪古庙，它们既是整个宗族成员共同祭祀的场所，有的同时又是族人与外界交往的通道。第三层次是由某一支派的族众兴建的，它们

所保护的仅是某一片村落的利益，如慈悲娘娘宫。这种由不同层次组成的庙宇系统，正好与不同层次的始祖祠堂（总祠）和房头祖祠堂（分祠）相对应，共同构成了某个宗族社会的民间信仰体系。而这个民间信仰体系所折射的正是这个宗族社会的组织结构。通过血缘纽带、经济关系和代表全宗族神明信仰的祠堂、庙宇，把分散的具有相对独立性的各个支派联系起来，发挥着整体的功能，构成一个宗族既分散又统一，既有小村庄又有大社区、层次分明、相互关联的社会结构。

作为灰寨“客家李”的一个支派，高龙村李姓的发展是整个“客家李”的缩影。

清初古竹溪散寨后，员峰公投奔其外婆的村庄，当时高龙村刘、苏、毛、海、李五姓混居。18世纪时，高龙及其周围的村庄如图18。

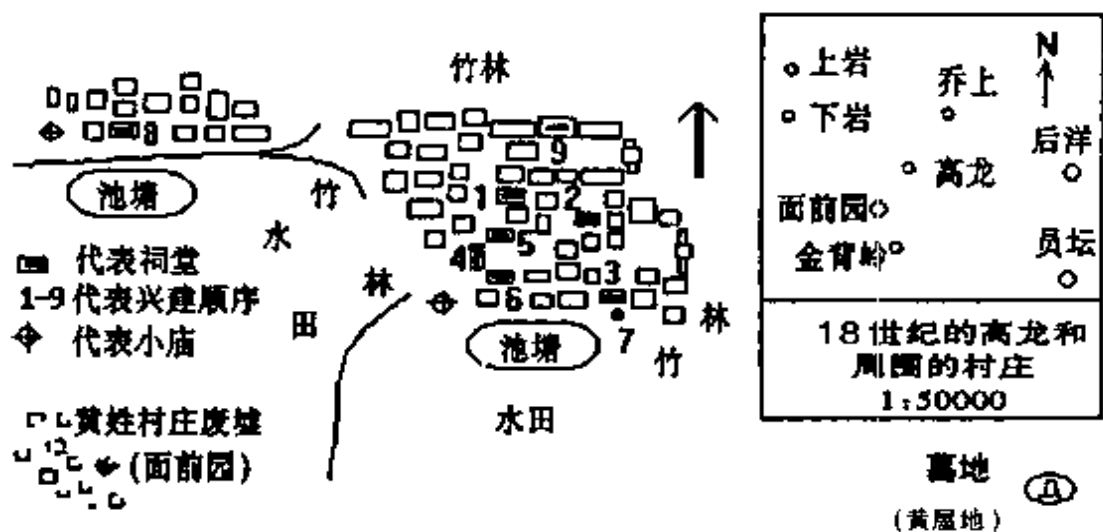


图18 1850—1950年的高龙村

高龙村与周边长期处于冲突状态，而与面前园村对立最大。面前园村民单姓黄，报道者称黄姓时常欺负高龙村民，高龙跟面前园已经有八世的仇怨。咸同年间（1851—1874），为争山

场，李黄两姓陷入无休止的诉讼，李姓求助于同宗，请到五华号称“刀笔”的先生，官司足足打了10年，双方元气大伤，结果黄姓败诉，整族迁到河婆坪上，遗下土地归李姓。八世的仇怨，到了20世纪中叶才报复，以前为什么不报复？一方面黄姓的力量一直很强大，以后才有些削弱，另一方面高龙很长一段时期是杂姓村，杂姓村不如单姓村容易搞好团结，所以等到李姓强大起来以后才去跟面前园理论。

高龙李姓与员坛、后洋两村的温姓也发生过矛盾。19世纪初，“客家李”的另一支派——三坝村的李姓与后洋村的温姓闹纠纷，两村农夫经常手持大刀、梭镖、竹标，集合起来对攻。高龙村地处在三坝与后洋之间，成为三坝李姓和后洋温姓交战的阵地，高龙村民不可避免地卷入矛盾。据说那一年清明，后洋温姓得知高龙青壮年上山扫墓去了，乘虚而入，劫掠全村，伤了几名妇孺，然后等待高龙来攻。久攻不下，高龙便将矛头指向员坛，深夜偷袭，砍回几个人头丢入村南边的山塘喂塘角鱼。这是带有原始血亲复仇性质的事件。一百年以后，高龙与员坛为争水展开竹标战，李姓向员坛村进攻，使短竹标，温姓在村内防守，使长竹标，李姓多人受伤。

高龙的“客家李”与乔上的“福佬李”也发生过冲突。

过去，高龙的韬质公祠里有一块碑，上面刻了该房派拥有的山场面积和位置，1950年土地改革时，山场分了一片给乔上，上级怕这块碑会成为今后起事的引线，命令把它砸掉了。人对旧事，特别是对得失的回忆并不会随着碑被砸碎而停止。土地改革以前，为争山场、水源两村常有磕碰，1950年以后，在砍柴割薪和用水的时候仍然发生类似情况。乔上的田地距离山塘近，高龙的地则在溪流下游，乔上有个山塘在东山，高龙有个山塘在西山，每年乔上放东塘水浇灌时，如果用水太多，没有照顾到高龙的利益，高龙就不准乔上用西塘的水，两个山塘成

为两村居民互相制衡的工具。1964年春耕时出现干旱，乔上使用东塘水过量，高龙很有意见，只有靠西塘的水浇灌，西塘的水渠流经乔上一大片干涸的土地，为了泡田，乔上村民挖开了水渠，高龙村民得知，吹响海螺，紧急集合大批人奔向缺口，一部分人堵缺口，另一部分人与乔上村民推攘，幸得住在高龙的“四清”^①工作队及时赶到，在两村干部的配合下极力劝解、疏导，平息了事态。

高龙与乔上的关系十分微妙，两村近在咫尺，但是百多年来很少有通婚的人家，乔上李氏族谱只记载了一户与高龙“客家李”有姻亲关系。1980年以前，如果乔上的青年夜晚到高龙女青年家玩，有人就往这位女青年家的屋顶扔小石子，敲得瓦沿丁冬响，发出不要同乔上的人谈情说爱的警号。改革开放至今，两村出现了一起连环婚，起因是一户从外村落户到高龙的人家，其女儿嫁到乔上，不久她的乔上丈夫病逝，为使两家亲戚关系不至于中断，在旁人撮合下，该女子的鳏夫父亲和她的乔上公婆结婚。这两起婚姻局限在两个家庭之间，还是十年前的事，自是以后，两村没有出现通婚。

不仅不同村、不同宗族的人有纠纷，同村不同宗族的人也有纠葛。18世纪中叶，高龙村杂姓中多达九户的刘姓常跟李姓较劲，李姓建韬质公祠时，工地与刘屋巷为邻，若照图施工，就会触动刘姓的一块地，李姓欲购此地，族人找刘姓交涉，无论出多大价钱，刘姓都不卖，只好修改图纸，缩小建设规模。

进一步看，冲突在同宗不同房之间也存在，韬质公的两个孙子为争族产动刀，一人被削掉四个手指，从此两房结下怨仇，

^① “四清”又称社会主义教育运动，是1963年至1966年5月先后在中国部分农村和少数城市工矿企业和学校等单位开展的清政治、清经济、清组织、清思想的运动。这次运动，虽然对于解决干部作风和经济管理等方面的问题起了一定作用，但由于把这些问题都看成是阶级斗争性质的，在1964年下半年使不少基层干部受到不应有的打击。

百多年互不来往。员峰公祠门口刻有两首醒世诗规劝争强好胜的族人，诗曰：“同宗共派莫生疏，万叶千枝总一株，何必争雄伤大义，放些柔软乐如何？子养亲兮弟敬哥，守己安分福常多，一勤天下无难事，百忍台中有太和。”

冲突是宗族社会的动力。到 20 世纪末高龙村李姓已达 40 多户，近 300 人，有“上八房、下九房”之称。村西南的水井接近负荷极限，于是在村西边凿一眼新井，盖房建立姊妹村，新井不如老井水源充足，水质也赶不上老井甘甜。人们仍愿住在老村。人多为患，土地不堪载负，已婚者留下，未婚青年向外寻求发展，不再回来。多余人口就这样一批批流走，直到 1950 年初期，高龙还保持着原先 300 来人的规模。

房派众多的标志由祠堂可见一斑。现在村里有 3 个祠堂，即员峰公祠、国华公祠和德万公祠^①。根据三位老人回忆^②，1950 年以前村里还有 5 个祠堂，即振万祠、韬质祠、八房祠、七房祠和六房祠。现将各祠成毁的大致年代列成下表。见表 11。

表 11 16 世纪初至 20 世纪末高龙村存在的祠堂

六房祠	七房祠	八房祠	韬质祠	德万祠	振万祠	国华祠	员峰祠
1710-1960	1710-1860	1720-1930	1760-1930	1780-	1790-1980	1935-	1938-

六房公祠是最老的祠堂，1760 年之后兴建的祠堂，其祖先牌位都是从六房公祠的牌位上抄出来的，玉璋房派贫穷者甚多，没有建新祠，六房公祠遗弃后，他们就继承了这栋建筑。七房公祠和八房公祠因 150 年前两房迁走而废弃，七房公祠无人照

^① 员峰公祠 1950 年以后曾作为供销合作社社址，1989 年重新启用。国华公祠和德万公祠于土地改革时分给贫苦农民居住，后因住户盖新房搬出，将公祠作为柴草房。国华公祠于 1996 年修复，已使用过两次，德万公祠至今仍用来堆放柴草。

^② 这三位老人按辈序和年龄排列，依次为 M96：86、M102：97、M54：73。

管，毁坏较早，八房公祠改作观音庙，保存时间较长。延参房派出了几位能人，如韬质、振万、德万、国华，他们为宗族扩大了田地、山场，给后代积累了财产，后人建祠纪念他们是情理之中的事。

众多宏伟的祠堂体现了李氏宗族的经济基础。祠堂占地、耗工、耗料决非一般，土地昂贵，加之本地不产沙、石、木，如果没有数十年积累是难以建成的。例如，国华公祠于1915年动工兴建，因财力不足中途辍工，动员一部分房族兄弟去马来西亚，挣回钱继续开工，到转火上牌时^①，工程已持续了20年。祠堂的维护、管理与运作需要基金，这笔基金来源于族田。

族田是祖先遗留给后人集体使用的田产，主要任务之一是维持宗庙祭祀。族田也叫做“祭田”、“太公田”、“蒸尝田”、“公田”或者“公尝田”。祭即祭祀。《尔雅·释天》曰：“春祭曰祠，夏祭曰禴，秋祭曰尝，冬祭曰烝。”^② 四时祭（献给祖先神灵以报谢祖先恩惠的时新农副产品，来源于祖先留下的土地，各种农副产品在献祭之后人们才敢食用）。太公即祖先。尝指秋季的祭祀。蒸是“烝”的转写，指冬季的祭祀。古代的祭祖活动为一年四次，现代简化为两次。蒸尝田就是指用以维持每年在宗祠里祭祀两次祖先的土地。公是指小集体，即宗族或宗支（房族），公尝就是祖先留给他的全体后代享用的土地、房屋等财产，公尝田则是将这些公有性质的集体财产之收益的一部分

^① 此种仪式发生在祠堂落成正式使用或者修缮完毕重新使用之际，届时将众多祖先牌位安放在祠堂正厅案上，点燃香火，象征祖先莅临，全体族人拜祭。这一天，宗族要举行盛大活动：舞龙戏狮、打钹、燃放鞭炮、摆酒宴客、雇请戏班演出，热闹非凡。

^② [清]阮元校刻：《十三经注疏·附校勘记（十二、尔雅疏注·卷第六·释天第八）》（影印本），下册，2609页，北京：中华书局，1980年；又见《钦定四库全书总目·尔雅注疏》，卷十一，四十三页。

用于祭祀祖先的土地。族田的别名虽多，但基本含义相同^①。

德万公祠的田产较多，年收谷 40 至 50 石，国华公祠田产年收谷 20 至 30 石，振万公祠族田最少，每年收谷不到 10 石。员峰公祠为总祠，无公尝田。其余四祠，因废弃较早，族田数目不详。

要想明白宗族的经济势力，就必须看一看它的社会成分，它的组织和它的作用。

1950 年以前，中国没有一个省拥有广东那么多的族田。据陈翰笙 1935 年的调查，全省有三分之一的耕地是族田，按各地区族田占当地耕地面积的比值排队，依次为珠江三角洲（51.7%）、中南部地区（43%）、东北部客家居住区（35.6%）、东部福佬居住区（31%）^②。在广东，每 5 个农民当中有 4 个或 4 个以上是聚族而居的。每一宗族、房族或房都有自己不同名称的族田，这些名称表示财产的起源，如“原始”族田、“第六房”族田、“第七房”族田、“第八房”族田。由于族田一向是不能分配，也不能出卖的，所以族中成员才聚在同一个地方；所以，祠堂才不会破产。

再者，每个族或房都有自己的“头领”，这些“头领”具有族长、族尊、总理、值理等名称。族长一般由族中年龄最大的人担任，族尊或族董从族中辈分最高者当中选出。族长、族尊是名誉称号，总理、值理才拥有实权。他们往往出于族中强房，

^① 在一年四时用时新农副产品献给祖先神灵以报谢祖先恩惠的宗庙祭礼，在春秋以前，其祭祀时间、名称及所献物品各国是不一样的，大约从春秋以后，由于儒家经典成为礼的规范，四时祭的形式才被确定下来。春祭所以叫“祠”，取义于“饲”，意为让祖神享食新韭；夏祭叫“禴”或写作“酌”，取义于“酌”，意为让祖神酌饮新酒（后来转变为酌新麦）；秋祭叫“尝”，意为让祖神品尝新黍；冬祭叫“烝”，取义于“登”，意为向祖神进献新稻谷。时间则分别在每个季度的首月，即正月、四月、七月和十月。献祭除了以农副产品为主外，同时还搭配时鲜副食，献韭菜配禽蛋，献麦配鲜鱼，献黍配小猪，献稻配鹅雁。

^② Chen Han-seng, *Landlord and Peasant in China: A Study of the Agrarian Crisis in South China*, International Publishers, New York, 1936. 陈翰笙著，冯峰译：《解放前的地主与农民——华南农村危机研究》，34—38 页，北京：中国社会科学出版社，1984 年。

被认为是“富有而可靠”甚至“博学而达理”者，当他们觉得自己不够“博学而达理”的时候，便会推举省城学校毕业的族人，或者退休回乡的官员出头露面，自己在后台指挥。

族中一切收入——地租、塘租、房租的利息等——统归总理或值理管理支配。除去纳税、祭祀、修理族产和津贴教育以外，全族的一切收入均由他保管。他通过自己当选的过程本身取得了拥有这样一种权力的地位，他能够拿这笔资金为自己谋利而不用担心遭到反对。因此，虽然族田不能自由买卖，但实际上族田的收入都由主管人自由支配。

那些控制着族金的人也控制了一切可能得到的法律上的补救手段。他们是族规的制订者和维护者，常应邀去解决族中纠纷并惩罚那些对本族犯了“罪”的人，他们不仅为族田收集田赋，还要替政府收集本族各户应纳的田赋，这无疑进一步加强了他们的政治地位。在民国时期的乡村自治制度中，宗族的许多头领往往自己兼任乡长、村长。这种制度似乎是把中国的古老制度同西方的民主原则揉为一体了。

第七节 东联的妇女通婚圈

尼德姆的“联姻理论”认为，社会的交换形式，尤其是妇女交换是同其他交换特别是商品和地位的象征结合在一起的^①。在东联，姑娘的择偶理念是人才、人品和适量的钱财，而男子则比较看重女方的相貌。一个人拥有的这些条件愈是多，就愈是容易把自己交换出去。1975—1985年期间，三村有70个鳏夫，他们不是三项都不沾边，就是某一二项不好，娶不到妻，有的娶到又跑了。理发匠 M15: 58 是个例子。1965年，他跟灰

^① 王庆仁：《试论列维—斯特劳斯和利奇的社会结构理论和方法》，《民族学研究》，第六辑，321页，北京：民族出版社，1985年。

寨公社南山大队的一位女青年结婚，人家是高中生，人生得漂亮，M15: 58同她不般配，婚姻终结了。以后 M15: 58 又结过三次婚，三个来自邻县、邻省的妇女先后离他而去，钱用光了，依然是单身。村里人说 M15: 58 “草圈差一把”^①，虽有叔叔从马来西亚寄钱给他，但本地妇女谁也不愿意找他。人们同他聊天，讲别的事情还好，一讲到女人就拿他打趣，有人说如果不是外地妇女进入灰寨，他连女人的味都闻不着！M15: 58 的事例说明，婚姻选择制度是对当地政治和经济环境适应的结果，反之，暂时不能结婚而过单身生活，又是对环境的消极适应。

尼德姆的妇女交换原则在广东农村是有效的。东联在此基础上发生的婚姻具备两个特点：第一个特点是单纯的族外婚向族外婚与族内婚并存的形式发展。这里所谓的“族”，指宗族。根据表 12 的反映（见表 12），同姓婚将近占通婚对象的四成，如果考虑表注提醒的情况缩水三分之一，仍有 25.3% 不但同姓，而且同血缘，这个比例确实不小，在以宗族关系为底子的社会里是很特殊的。

表 12 东联三村已婚妇女中李姓与杂姓的数量与比例

	同姓 * (人)	(%)	外姓 (人)	(%)	姓氏 (个)	计 (人)	(%)
高龙	94	45.63	112	54.36	27	206	100
陈屋寮	33	31.32	73	68.68	21	106	100
乔上	61	36.75	105	63.25	25	166	100
平均值	62.7	37.9	96.7	62.1	24.3	--	--

* 三村居民都姓李，渊源各不相同，田平村民为灰寨的“客家李”，乔上为“福佬李”，陈屋寮 20 多户村民的祖先原姓傅（见本章第一节），所以此处的“同姓”，应有三分之一的缩水。

① 当地蒸水饭烧草的数量来判断锅内食物的变化，通常要烧 12 把干草才能煮熟一笼水板，只烧 11 把草，火候不到，讽刺一个人不成熟。

长期以来，同姓不婚在中国几乎是一条不争的禁规。然而，灰寨于 1950 年之前就把这条禁规破坏了。理由很简单，李、温、杨三大姓合起来占灰寨总人口的 90% 强，李姓中仅“客家李”便占总人口的 40% 强，农村的人口流动有限，在同姓占较大比例的情况下想要不折不扣地执行同姓不婚的禁规困难很大，大的单姓村要严格遵守外婚制，一部分人往往碰到婚姻困难，就有同姓结婚的现象。但由于社会制度的保守，以及守旧人物的坚决捍卫，冲破传统的限制仍有阻力。应该说，外婚制的出现，毫无疑问是人类早期历史上的一种巨大进步，但发展到近世，由于情况发生变化，在农村反而产生了一些消极作用，使一部分同姓青年的男婚女嫁问题得不到解决。

1950 年颁布婚姻法，特别突出婚姻的基础是男女双方的自觉自愿。有了法律支持和政府宣传，同姓不婚的禁忌被洞开更大的天窗，人们对同姓结婚的行为抱以的宽容态度增加了。从表 12 可见，和丈夫姓氏相同的妻子已接近四成。但刚从一个祖先衍生出来的后裔，由于他们的血缘很近，还不能立即通婚，非要经过一定代数，才能取消这一限制。婚姻法规定近亲不宜结婚，与中国传统“五服”礼教的限制相吻合。

婚姻法并不限制不同辈分的人结婚，“五服”对此有严格限制。人们对同姓氏的族人，只要超过五代，又是属于相同辈分，他们之间结婚还是容易接受的，对不同辈分的同姓婚姻则议论纷纷。这种谴责基于古老的智慧，古典进化论认为，在人类社会发展的过程中，辈分的区分是很早的，早在母系氏族社会时代，辈分的区分因亲子间的最先禁止性行为就已确定下来。在高龙村，有两位同姓青年男女要结婚，从世系查出，二人分属不同辈分，互为对方姑婆与侄孙，按传统观点，他们不能成为妻子和丈夫。问题是这里“同姓”是血缘关系距离较远的同族

人，他们的辈分自然为间接辈分，之所以有姑婆或侄孙的称谓，那是扩大了亲属称谓，同真实称谓的姑婆、侄孙不能相提并论。既然如此何必要限制呢！最后，议论归议论，实际归实际，这两个年轻人还是举行了婚礼。如今，对不同辈分的同姓婚配的这种议论声越来越小了，就像同姓不婚当初被冲开缺口一样，不同辈分的同姓男女不能结婚的观念也在变。在东联的三个单姓村，村村都有跨代通婚的例子。

从主流上说，尽管客家农村不少同姓氏男女组成家庭，但更多的家庭是由不同姓氏的男女组成的，虽然外婚制与内婚制并列，但二者不是平列的。

在东联，婚姻的第二个特点是通婚圈半径大。作者以为这一特点是由当地性别比例过于偏颇、谋生方式多样化、历史事件和政治经济制度的松动等因素造成。关于性别比例失调，本章第五节已经涉及，大自然造成的两性比例本来是平衡的，但在某些时代，某些地区出生的男女会出现人数不平衡的现象，如果没有外部因素介入，要保证一夫一妻制的遵守，由于生下来的男性人数和女性人数特别不对称，所形成的差额就会成为大问题。

收继婚姻研究专家董家遵先生，在把中国汉唐时代的 16 个民族同其他世界民族作比较的时候曾说过：“我们观察经济制度对于社会制度的影响，不可机械的单从经济生活的形态方面（如采集、狩猎、农业等）着手，而应灵活地从基本的经济构成或社会的生产方法方面去考究，才能把握住问题的关键。”^① 如前所述，东联村民很讲究生存的策略，他们的活动范围绝不只限于自己的田地和村庄，行船、陆地运输、做竹木活、打石、缝纫、理发、纺织等生计手段使 they 要和四方人士打交道，这

^① 董家遵：《中国古代婚姻史研究》，14 页，广州：广东人民出版社，1995 年。

就决定了同宗族以外的未婚男女接触的机会较多，可以把意中人带回家作媳妇。

外地妇女大量嫁往一地，有些时候是历史事件造成。抗日战争时期，日军占领了潮汕平原，老百姓纷纷向山区逃难，沿途不少大姑娘嫁给当地男子，且不要聘礼。也就是在这个时期，河婆等墟镇出现从事妇女买卖的人贩，他们把妇女和婴儿成批买进来，再带到各处去卖，其中不少是箩头妹^①。高龙村现在有好几个70多岁的婆婆，娘家在潮州，她们很小就来了。

改革开放带来宽松的环境，就业机会增加，到珠江三角洲打工的村民在厂里认识了外省打工妹，产生感情，带回家结婚。到灰寨毛巾厂做工的外省妇女，也有同村民结婚的。

灰寨境内十余个偏僻的行政村居住着一些越南嫁来的媳妇。东联有7人，后洋有4人。当地人称她们为“越南玛”^②，灰寨范围内的越南妇女大多数是于1992—1995年期间来到的。卡车载着越南妇女沿着乡村土路驶到各村口，每年有几次，每次20~30人。车一到，个人问题不容易解决的男人便挤上去“相亲”，看中后就跟人贩交易。一个五官端正，年青有生育能力的妇女值人民币6000元，年过35岁能生育的值5000元，35岁以下不能生育的值4000—3000元，能生育但患有轻微神经病的妇女也是这个价。法律称她们是非法入境者，政府不给登记，她们的婚姻没有法律保障。可是每个村都有一些找不到妻子的

^① 何国强：《1950年前后八乡山区的情人风与改嫁潮》，《客家研究辑刊》，2000年第2期，62—68页，广东梅州，嘉应大学客家研究所；何国强：《情人风与改嫁潮——1950年前后八乡山区客家人婚俗考察》，《中国社会科学文摘》，2001年第2期，61页，中国社会科学院、中国社会科学杂志社。

^② “玛”是客语，“女人”的意思。她们中绝大部分在越南已婚，甚至生过孩子，被人以旅游的形式带入中国，起初骗她们是做工，后来干脆告诉她们是作人妻，人贩拿到钱，分文不给被卖的妇女。家里连个寻人广告都无处刊登。自1990年始，越南妇女成批来华，分散到广西、海南和广东，粤西是她们最早光顾的地区。1992年开始向广东腹地渗透，是年和1996年形成两个高峰。1992年她们路过珠江三角洲直下潮汕地区，1996年，她们在珠江三角洲停留下来。在潮州方言区，她们主要是被介绍给买主作妻子，在粤方言区，她们则被卖给发廊做妓女。

人，要靠他们自行解决实在太难！中国和越南都在改革开放，人贩无孔不入。买方大都是年龄大、身体有缺陷的人，要不然就是中年丧妻、有儿女拖累的人，他们不择妻室，更不在乎结婚证。人贩的动机如何暂且不论，他们的行为客观上起到帮助农村男子解决个人问题，扩大通婚半径的作用。

第八节 乡村民间仪式的功能

林美容在《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》一文中给“祭祀圈”做了厘定，并提出“信仰圈”的概念。她认为，台湾地区存在着两种不同的地域民间宗教组织形态，“一种是社区性的多神祭祀，社区居民有义务共同参与；一种是区域性的一神信仰，由信徒志愿组织而成”。前者属于“祭祀圈”，后者属于“信仰圈”。祭祀圈与信仰圈在地域上的区别以是否超出乡镇界限来判断区分。如果信仰范围在乡镇界限之内，称“社区性”，即属于祭祀圈的范畴；如果超出乡镇界限之外，称“区域性”，即属于信仰圈的范畴^①。

下面作者根据实地搜集的有关数据整理成表，用以甄别这些信仰、祭祀场所涉及的神灵各属于什么范围。见表 13。

表 13 灰寨地界现存的民间宗教场所

祠堂	公厅	土地庙	老爷庙	关帝庙	娘娘庙	佛寺	教堂	总数
42	57	19	14	5	7	1	2	147

祠堂是族人与祖灵沟通的场所，公厅是殓尸的场所，供生人和死人沟通，土地庙是人与自然神交流的场所。土地有三个

^① 林美容：《中国海洋发展史论文集》，第 3 辑，台北“中央研究院”三民主义研究所，1988 年。

级别：（1）公王，指当地信奉的比较大的土地神，又叫社神，其辖界往往有十多个自然村，公王一般位于村口路旁；（2）伯公，包括田伯、树伯、石伯等，其辖界较窄，只管一个路段、区域或田地；（3）家内后土地，是辖界最小的土地神，一般是一块木制牌位，供奉于正堂。表 13 中前三项场所涉及的神灵在各乡镇，甚至于各村，是有区别的，它们无疑是属于祭祀圈范畴。第四至第八项涉及的神灵各乡镇、各村庄是无区别的，它们属于信仰圈范围，其中，“老爷”指三山国王，是福佬人和半山客信仰的对象，其信仰半径是跨县界的。“三山”，就是指环抱河婆盆地（当时属于潮州辖境）的巾、明、独三座大山。根据《潮州府志》记载，三山国王神是显于隋、祭于唐、封于宋的。可能是当地人把这三座山岳神格化的结果。而对关羽、观音菩萨、释迦牟尼、耶稣的崇拜则是跨省界，甚至是跨国界的。

“老爷”有三位，按理说每一位只有一个本体，关帝、观音、佛祖也一样，不能既在这座庙，又在那座庙，既在家里，又在祠堂，还在坟墓里，但理学与佛学都主张“理一分殊”、“一月映万川”，当某一座庙里的神不方便四方百姓祭拜时，各村便从大庙迎来香火，塑造相同的神像供奉在本村小庙，这一做法合乎神学揭示的个别与一般的关系：实体只有一个，不妨碍它有多种表现，多个化身。

道教是中国的特产。广东的道教圣地是罗浮山，那里有宏伟的“冲虚观”，鼎盛时期常年有几百个道士在修道，他们常到各地云游，与别处的道观保持着联系。灰寨过去建有两个道观，罗浮山的云游道士到灰寨推销“罗浮山百草油”时经常在那里借宿。两个道观，现在一个成为废墟，一个改建为佛寺。虽有佛寺，却没有和尚，村民也并非纯粹的佛教徒，他们是神拜佛也拜，甚至把神佛弄到一个地方，完全没有按佛教的要求念经参拜。天主教于明代由意大利人利玛窦带到肇庆，受清政府限

制，传到灰寨已是 18 世纪末，清政府的势力在沿海和城镇比较大，山区则很薄弱，天主教在山区传播比较快，有了一定基础之后才在沿海和城镇扩展。灰寨地处客家与福佬民系的过渡地带，全境分为上区和下区，上区客家文化成分多，下区潮州文化成分多，上区属于河婆教区，下区属于棉湖教区，两教区接受法国巴黎远东传教会的领导。东联位于下区，陈屋寮村有三分之一的村民信天主教，村北建了一个公堂，教徒在此活动。灰寨离海岸较远，不见天后庙。

灰寨半山客反映了客家人信仰的一般特点：一是崇拜成分繁多，各教神祇汇于一体；二是祖先崇拜占有重要地位；三是信仰的功利性、世俗性极强。佛、道的衰落同统治者对这两种宗教实行抑制，不许设立寺、观不无关系。居民务农引起对土地的崇拜，使原始宗教的自然崇拜遗迹得以延续，保佑生产平安、五谷丰登、人口兴旺的神灵在信仰中占较大比例。祖先崇拜在生产、生活中发挥着重要作用，农业生产需要大量劳力，家族的整合保证了密集劳动的稻作农业的顺利进行。“耕读存忠”博取功名利禄使人们对文昌极为敬重。山区与半山区治乱循环，客家人喜欢习武、舞狮，自然侍奉武神。农工商传统使人们重信义，轻浮言，故把财神看得很高。文昌、武神、财神三位集于关羽一身，是关帝庙多，而且其他庙里也搁置关羽像的原因。在灰寨，“宗教不再是某种不能阐明的虚妄，它是根源于现实的。我们的确可以说，当信仰者相信一种他所依赖的道德力量存在时，他不是欺骗自己，而是感到自己是受惠于最好的东西，这个力量的确存在，它就是社会”^①。

无论祭祀圈还是信仰圈都在执行人际关系的微调职能，先

^① E. 杜尔凯姆：《宗教生活的基本形式》节译文，《宗教研究译文集》（内部刊物），34—45 页，上海：上海社会科学院宗教研究所编译，1986 年。爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，11 页，上海：上海人民出版社，1999 年。

看祭祀圈。

丧事。东联村民把治丧当成整个宗族的事，村外安排人打铙，死者生前的亲朋好友、邻居等带来礼物货币，小朋友为领一点酬赏也来举旗，村乐队吹奏唢呐、击鼓鸣钹，祠堂摆满桌子，丰盛的饭菜让人眼馋，哪里是在办丧事。好像是在办喜事！理殡工作体现了宗族良好的组织能力：理事、财务、老大、抬寿、厨房、煮饭、洗碗、烧开水、担沙、接客、后勤等各种职务无不应有尽有，每个人都在为缓和悲哀的气氛而工作，人们的感情得到凝结，团结得到增强。

祭祖。宽敞高大的祠堂是村民引以自豪的资本，春节团拜、清明扫墓最能表现他们的群体意识。春祭时，人们先在家里敬奉自己的祖先，然后去分祠敬拜自己房派的祖先，再集中到总祠拜祭全体共同的祖先。清明扫墓时，族中头领们分别带队到不同的葬地，公祭完毕后再分扫各家的墓。祭祖活动增强了人们的家乡本土观念，加深了血缘认同。

参拜土地伯公。同丧事和祭祖不一样，这主要是妇女的事，随时随地可以做。同丧事和祭祖也一样，不但人与神（或灵魂）交流，人与人也在交流，把平时来往不多的各家庭成员联系在共同的劳动、共同的消费以及共同的信仰之中。

如果说祭祀圈微调的对象主要是宗族内部的人际关系，则信仰圈既微调宗族内部的人际关系，也微调族际间的人际关系。

一年一度的神诞把全村每个人都吸引过来。为不使各村冲突，首先在时间上对附近村庄进行微调，从正月初五到十五，每天都有游大老爷的活动，依照顺序轮值，每个村庄有机会炫耀自己，亦不耽误村民去别村凑热闹。

其次是人神关系的微调。物质世界的复杂性决定了精神世界的复杂性，而精神世界的复杂性通过人的实践，推动着物质世界向更加复杂的方向发展。改革开放至今，物质生活丰富了，

带来信仰生活的丰富，电影、投影电视、录像、摄影等设施与技术用在游神场合。在这一天里，人们把本村神庙里的神像抬出来在村里各条巷和村外田野、山岭游迎一回。神被抬它的人们想象成一位管理者，它要去接受膜拜，和被它保佑的村民接触，还要去查看归它掌管的地界，山川树木风土水，村民放炮打铳，为惊动四方神圣夹道欢迎。神像被迎后，照例放回原庙。迎神时，人们争相拥抬神像，灯笼队、旗队、锣鼓队作前导，女孩子挑着花篮，两人一组手执横旗，短笛长箫伴奏，大人小孩跟着神像组成队列，善男信女焚香礼拜，鼓乐喧天，鞭炮齐鸣。横旗绣着合境平安、国泰民安、风调雨顺、四季如春、百花齐放、万紫千红、花好月圆、人寿年丰、生意兴隆、财丁兴旺、利达三江、财源广进、同心同德、普天同庆、风华正茂等字眼，体现了村民农、工、商兼营的谋生心愿，反映出人祈望神给予他们满足的要求。

再次是新生儿族籍的认可。游神和拜神过程穿插着募捐，新婚与头年生男孩的人家一定要捐钱，作为神诞的开支。后一种人捐的钱名曰“点灯钱”，是向神还福，“灯”在客方言中与“丁”谐音。前一种人捐的钱笼统称为“油灯钱”，新婚的人家想生男孩，向神祈福，必先捐钱，如果生了男孩待到下一年的游神日还要捐钱，那时捐的即是“点灯钱”，如果生的是女孩，到时就可以不再捐钱。凡有资格捐“点灯钱”的人等于是向族人宣布他（她）的男孩正式进入所属的宗族社会。

最后是吃食的显现与营养的微调。是日，村中家家户户都要宰鸡杀鸭、做红桃饭庆祝，每户抬一张方桌到地坪上，那里给神搭好了帐篷，供人拜祭，桌子上摆满吃食，求神明庇佑，头年生男孩的人家还要在方桌上垒一堆塔形的米花糖。一堆代表一个男孩，有多少堆米花糖就说明村里去年增加了多少名男孩。祭品归根到底要由人来享用，拿回家后村民尽情吃喝。

总而言之，丧礼、祭祖、游大老爷、参拜观音、关帝等的仪式，以及天主教徒的集体祈祷，使本村人突破了狭隘的村界、族界，去和外村、外姓的人们进行心灵交通。民间的宗教仪式具有融洽感情，增进团结，娱乐健身，乡土教育的功能，仪式是人们行为的准则，它们规定了人们在神圣事物面前应当如何行动^①。“仪式不仅使参加者个人产生宗教经验，而且还提供了一种机制，把这些个人的经验转换为有社会意义的信息；它还提供了证明这些信息的手段”^②。

^① 爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，507—508页，上海：上海人民出版社，1999年。

^② 罗伊·A·拉帕波特：《仪式、神圣性、控制论》，史宗：《20世纪西方宗教人类学文选》，下册，569页，上海：上海三联书店，1995年。

第四章 赤溪镇：一个以半渔半农 为主的粤中客家市镇

第一节 迁海复界与沿海客家聚居区

与珠海、澳门遥遥相对的赤溪镇与田头镇，是中国大陆仅有的两个沿海客家乡镇。当我们把眼光投向赤溪半岛沿岸时，看到另一番风景：波浪撞击着海岸，弯曲的海湾掩护着打鱼的舢舨，平静的海面散布着有尖峰的岛屿，岸边山脚下错落着一个个客家人的村子。

赤溪原属新宁^①，方志有“负山阻海，盗贼横行”^②的描写，说明这部分地区社会问题较为复杂。新宁是台山的旧称，县内居民主要属于两大方言系统：粤语和客语。操台山音粤语的人迁来较早。据方志、族谱记载，这部分人原是北方人，后迁至粤北，南宋时因避“胡妃之祸”，由南雄珠玑巷迁至四邑

^① 新宁建县于明弘治十二年（1499年），隶属广东布政司，民国3年（1914年）改名台山，且沿用至今。关于台山建县的时间，还有一说认为，不是明弘治十二年，而是明弘治十一年（1498年）。

^② [清]何福海修、林国旻纂：《新宁县志·纪事略（上、下）》，卷十四，光绪十九年（1893年）刊本。

(台山、新会、开平、恩平)。此说虽未必可尽信，但他们的祖先来自五岭以北，在西晋至南宋时期取道大庾岭山隘或湘桂走廊转入西江而来，这一点是可以肯定的。操客语的人迁入较晚，大部分是在雍、乾年间（1723—1795）从惠州、潮州（时辖大埔、丰顺等客家县）、嘉应州及闽、赣等地迁来，到咸丰年间（1851—1861），估计先后有三十多万人抵达^①，迁往新宁的客民，是清初从省内外客地迁往广府方言区的一个缩影。

台山并非一块原始蛮荒之地，早在四千年前的新石器时代，就有人在台山从事渔猎活动了。1957年和1982年，广东省和台山县的考古、文物工作者在台山近海地方发掘了8处沙丘、贝丘和岗丘遗址，发掘出的遗存物有：砺石、石镞、石网坠、石凿、石斧、石锤和大量夹砂陶片、穿孔装饰陶器、贝壳^②。这些遗存物仅为一小撮，暂不好贸然断定它们的主人是环太平洋东岸泛舟筏四处漂泊的海上来客的后裔。

秦汉时期，岭南的土著为古越人，他们习于水、善于舟，多在沿海居住。他们使用的一种重要工具是双肩石镞，此为华南沿海新石器时代的一个文化特质，说明古越人是从那个时代发展出来的。而古越人又是今壮侗语族的少数民族的前身。台山很可能是古越人活动的地点之一，这虽然是推测，但仍有一定的依据。

^① [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·附编·开县纪事》，卷八，民国9年（1920年）刊本。

^② 黄仁夫、陈标：《从出土文物看台山的开发史》，台山市政协文史组：《台山文史》，1984年第二辑，5页。

元末明初，台山出现了瑶人^①，也许还有疍人^②。现台山尚保留带“那”字的地名46个，如那章、那眉、那洪、那扶等，大多分布于南部沿海，“那”字在壮侗语族的壮、傣语中是“田”的意思，从地名可以看到越人的遗迹^③。

明清两代，瑶人遍布新会郡，地志云：“新会西界，多有山瑶”^④。新会西界正是新宁东部。新宁瑶人分布在县境东部的北百峰山，南部的上、下川岛和东南部的大隆峒。大隆峒方圆数十里，深岩绝壑，地势险恶，瑶人最多。实际上，全县陆地和水面，除了瑶族，还有疍户，形成汉（本地人或广府人）、瑶、疍、三族杂处的局面^⑤。清末，大隆峒的三个瑶村，都已改用了汉人姓名，乾隆时期（1736~1795），瑶人汉化的速度加快，上、下川岛的瑶人完全融汇进本地人社会^⑥，等到汉人的另一支系——客家人来到时，那里的瑶人已寥寥无几^⑦，仅有疍人和本地人共同生活。

清代发生了几件与客家关系重大的历史事件：清初迁海、

① 通常认为，广东瑶民是于五代至北宋初年入粤的，多数来自湖南，少数来自广西、福建，后分散于省内某些汉族地区。明代台山就有瑶民，《明世宗实录》云：“广东新宁、新会、新兴、恩平之间，皆高山丛箐，径道险仄，奸民亡命者辄窟于诸瑶中，吏不得问。”叙述了汉人融入瑶民的情况。至清代时，新宁仍有瑶民，赤溪半岛的腹地——大隆峒便是他们的一处居地。瑶民与汉人交往甚多，后来被政府编入户籍，道光《广东通志》，卷三三〇引《皇清职贡图》在记录招抚省内瑶民情况时，曰：“至康熙四十二年招抚归顺，分隶各州县，其在新宁者，居之大隆峒，言语服饰渐与内地习染，同齐民一体编户输粮；妇人髻环衣裙，亦与齐民无异”。

② 《隋书·地理志》记载俚、僚椎结箕踞，巢居崖处，从事农耕，铸铜鼓，刻木记事。秦、汉时期的俚、僚泛指岭南的“蛮夷”，主要是越人，也包括崖居的瑶和疍。

③ 黄淑娉：《珠玑巷·冈州·四邑文化》，广东省炎黄文化研究会：《岭南春秋——珠玑巷与广府文化》，105~178页，广州：广东人民出版社，1998年。

④ [清]蔡煥占修、谭德纂：《新会乡土志》，77页，香港：华冈学会，1970年。

⑤ 梅宝榆：《开辟大隆峒意见书》，《新宁杂志》，第七、八、十、十一期连载，民国印本。

⑥ 民国24年（1935年），上川佚名纂修的《甘氏族谱》序言称：先祖世居南雄珠玑巷，后迁古冈州，明隆庆年间（1567~1572）徙新宁上川。此段原是新宁旺族甘氏族谱所载，光绪三年（1877年），甘畅谋总纂修《甘氏族谱》时写的。上川甘氏原为瑶人，并不姓甘，他们改名换姓以及他们的族谱所载明显示含有附会成分，证明上川岛的瑶人已经融合于汉人之中。

⑦ [清]雷泽普：《新宁乡土地理》，宣统元年（1909年）刊本。

红巾起义和土客之争。

顺治十八年（1661年）底，清政府为了防止沿海人民支持台湾郑成功的反清斗争，决定在东南沿海五省（山东、江苏、浙江、福建、广东）实行迁徙政策，历时五年之久。广东大部分地区是在康熙元年（1662年）年实施的。

“诏濒海各县，居民内迁五十里”^①。三年之后，又因番禺李荣起义，活动于沿海一带，政府继续把近海之民限日徙于内地^②。“由是沿海居民牵牛担种，扶老携幼，哭声震天，山贼乘机劫掠，死亡满道矣”^③。

不仅被迁徙地区的人民蒙受灾难，就是未被迁徙的地区也不能幸免。

“地迁矣，又设重兵以守其界内，立界之所筑墩台树桩栅，每年每月又用人工土木修整，动用之资不费公家，丝粟皆出之民力，未迁之民日苦派办”^④。

沿海大片土地抛荒，大量农户破产，朝廷每年减少30万两白银的税收^⑤。

康熙七年（1668年），康熙在群臣奏议之下，同意“展复两迁地界”。但是，情况已不能复原，就台山地区来说，迁回去的只有十之一二，有的甚至只有百分之一。如南部的海宴街，迁徙时有2300人，复界时只有23人^⑥。

很明显，迁海事件给台山人民造成的环境是社会动乱，经

① [清]何福海修、林国虞纂：《新宁县志·纪事略（上、下）》，卷十四，光绪十九年（1893）刊本。

② [清]何福海修、林国虞纂：《新宁县志·纪事略（上、下）》，卷十四，光绪十九年（1893）刊本。

③ 黄朝槐：《宁阳杂存》，卷一，光绪廿六年（1901年）刊本，7页，台城：新宁明善社。

④ [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·附编·开县纪事》，卷八，民国9年（1920年）刊本。

⑤ [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·附编·开县纪事》，卷八，民国9年（1920）刊本。

⑥ 李奕楫：《海宴乡土史》，22、38页，香港：九龙永德印务社，1960年。

济遭受破坏，人口减少。迁海之前，人口与可耕地面积的分布基本成正比例，经过迁徙后，南部可耕地多，人口稀少；北部可耕地少，人口较多，形成不合理的人口分布结果。

为了弥补迁海事件造成沿海地区的土地荒芜，广东的官吏多次请求朝廷准许移民赴垦，于是从雍正、乾隆年间（1723—1795）起，惠、潮、嘉及闽、赣的部分客家人陆续迁到台山及邻近地区就耕，这就是客家迁移史上的第四次迁徙行动的一个组成部分^①。

新来的客民很快在台山全境散布开来，在山坡开荒和在海边围田^②。从康熙二年（1663年）至嘉庆十二年（1807年）的144年中，台山上报的新垦田数为427 760亩，比原额田354 567亩多73 193亩^③，实际上可能不止这个数，中国封建社会隐瞒田亩和人丁的怪癖在台山同样存在。何炳棣通过对从南宋到现代土地数字的研究，指出传统中国的土地数字并不代表真实的耕地面积，而只是纳税单位，与实际数字有很大差距^④。这些新垦的田，大部分是新来的客民开垦的。

咸丰四年（1854年）五月，珠江三角洲广大地区爆发了“红巾之乱”。这次农民起义的矛头不仅指向朝廷，也指向地主

① 罗香林：《客家源流考》（影印本），27—29页，北京：中国华侨出版公司，1989年；又见《客家源流导论》（影印本），61页，上海：上海文艺出版社，1992年。

② 客民初到新宁居地西至大龙湾、燕子阁、三合一带，南至横塘、高厚、长塘、马山、大隆岗、寨门、深井、大门、大湖山、那扶一带，北至螃蟹塘、四九墟、五十墟、枫树园，东至小旗山、五指山、赤溪墟、旁护、曹冲等处。

③ [清]戴肇辰、苏佃训修，史澄、李光延纂：《广州府志·政经略（一）》，卷七十，光绪五年（1879年）粤秀书院刊本。

④ 何炳棣：《中国古今土地数字的考释和评价》，北京：中国社会科学出版社，1988年。何在20世纪50年代已注意到清代广东顷亩数字是纳税单位，Ho Ping-ti: 1959 *Studies on the Population of China, 1368—1953*, Harvard University Press (《1368—1953年中国人口研究》)，中山大学已故历史教授梁方仲在更早的时候也指出这一史实，他举出1887年广东人册田亩数和1979年全省耕地数，前者仅占后者的65.48%，隐瞒的数字相当大（梁方仲：《中国历代户口、田地、田赋统计》，380页，上海：上海人民出版社，1993年）。

乡绅，引起两股势力的进一步联合^①。台山不是红巾军起事的地点，却是其活动范围，红巾军对台山较大规模的行动有三次，均为地方军队和乡绅组织的团练（有不少客家壮丁）所击退^②。

“红巾之乱”对台山社会的主要影响是促使以宗族为核心的乡绅势力进一步膨胀。台山地区同广东其他地区一样，是一个聚族而居的地方，不仅如此，台山处在广东中部，粤中是全省宗族势力最强盛的区域。台山同粤中各地一样，各地、各村的姓氏、宗族、宗支划分井然有序，祠堂林立，公田甚多，少数豪绅以族长、父老名义控制着族产，干预族内一切事务，成为一郡地方的实力派。他们不遗余力地协助地方政权镇压红巾起义，每一个乡或一个大的姓氏都有自己的附属武装——乡勇、团练，构成一个相对独立的整体，伴随着清王朝的每况愈下，它们一方面承担着维系封建社会秩序的作用，另一方面在某种条件下，又成为社会安定的破坏力量。“土客之争”就是其中的一例。

迁海回填过程中，凡肥沃地域已先为本地人占据，客民路远后至，所居多山僻壤薄之区，少数与本地人毗邻而居。客民习劳苦，繁生育，又善引族属，所在之地皆能开村生存。客民方音有别于台山粤语，风俗习惯不与本地人同化，自成独立系统。时间一长，杂处的土客，心理产生隔阂，加之地方官僚及乡绅的推波助澜，遂演变成土、客互相厮杀的惨剧^③。

咸丰五年（1855年）至同治六年（1867年）的“土客之争”是一场带着地缘性质的方言群械斗。械斗先在鹤山、高明、开平、恩平等县爆发，然后波及台山。主要原因是随着雍乾年

① [清]戴肇辰、苏佃训修，史澄、李光延纂：《广州府志·政经略（一）》卷七十，光绪五年（1879年）粤秀书院刊本。

② [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·附编·开县纪事》，卷八，民国9年（1920年）刊本。

③ [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·附编·开县纪事》，卷八，民国9年（1920年）刊本。

间人口的增加，台山等县人地矛盾逐趋尖锐，夺取土地和资源，成为地主、乡绅最关注的问题。特别是一些巨姓大族，凭着自己的势力，把“山海间区，尽为已有，畛域之见，牢不可破”，即使是官方“法令文告，终属虚文”^①。而此时，客民亦逐步发展为一股不可忽视的力量，他们同本地人一样，有争取土地和资源的要求。在地方政府无法有效控制人民内部矛盾的情形下，两个不同的方言群之间的纠纷很快就从个别村落扩张为村与村、姓与姓的械斗，械斗甚至跨越了县界。

这场械斗在台山县延续了3年（1865~1867），双方互为报复，交绥寻杀，焚毁数百村，屠戮数十万，以至于彼此祖宗坟墓也各相挖毁泄愤，“凡土客互斗地方皆白骨遍野，髑髅成堆”，逃难、病故者无法统计，仅自卖或是被掳卖到中、南美洲的客民就有二三万^②。就械斗蔓延所有地方而言，时间更长，损害更为惨烈。

械斗激烈时，大批客民被挤压到赤溪。同治六年（1867年）两广巡抚蒋益丰率军先是弹压止斗，后和广东总督瑞麟极力主持调停。奏请朝廷割新宁县属湖居都的赤溪、磅礴、漕冲、铜鼓、田头5堡及深湾、腰古、金头、冲金、长沙、大麻、小麻等相当于整个半岛之地成立赤溪厅（县级），安置客籍人士，在土客杂居处，双方互相换村换地^③，赤溪厅不但管辖赤溪，而且一度兼管鹤山、高明、开平、恩平及阳春、阳江县内的客家村^④，从此，土客相安。

① 赵天锡：《赵鲁庵先生集·杂录（三）》，卷七，台山：浮石澹书屋，1916年。

② [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·附编·开县纪事》，卷八，民国9年（1920年）刊本。

③ 客民所遗的冲葵、五十四墟、那扶、大隆岗、三合等处的村庄田地抵归本地人经管，本地人在赤溪半岛的村庄田地让给客民。王大鲁：《赤溪县志》卷四，民国9年（1920年）本。

④ [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·附编·开县纪事》，卷八，民国9年（1920年）刊本。

民国2年(1913年),广东都督胡汉民认为赤溪山多、田少、民贫,田赋收入不足以养官,拟裁撤赤溪厅并入台山县,遭到客家人的激烈反对,后经广东省民政司长黎国廉采纳赤溪民众意见,考虑历史情况,报请胡汉民批准,于同年5月改厅为县,首任县长江秉泰是梅县客家人^①。1953年5月重新与台山县合并^②。

迁海复界的史实对客家民系第四次迁移运动有着巨大的影响^③。而迁海和客家人的西移,是土客械斗的一条重要伏线,它们和人地矛盾三者构成事件的深层原因;官方在镇压红巾之乱的过程中专募客勇,是产生土客械斗的导火线或表层原因。各种原因互相交织,终于引发一场举世瞩目的大械斗,沿海客家自治区域的产生则是械斗的总结局。

反思这次迁海事件,它除了对社会生产力的破坏外,还造成了广东某些地区人口分布的不合理,并促进了客家人从山区迁向平原的历史进程。进一步说,乾嘉之际的人口膨胀,生产力发展的迟缓,埋下了社会动乱的根源。道光以后广东地区社会的不安定,给经济发展造成严重的障碍,迫使广大农民陷入贫困、破产的境地,许多人到海外寻求出路,农民生活恶化复成为社会不安定的潜在原因。社会政治不安定——经济受破坏——农民贫困化——新的社会政治不安定,这种恶性循环使广东的社会问题日趋严重,从某种意义来看,咸丰年间的“红巾之乱”,接踵而至的“土客之争”,实际是谋求解决社会结症的方式,然而效果适得其反,农民被推向一个更苦的深渊,台山

^① 何仲儒:《清末民初赤溪的政治琐谈》,赤溪镇侨务办公室:《曹峰侨刊》,1991年,复刊号第6期,43~44页。按:何仲儒为中华人民共和国成立后的首任赤溪县长,在他任内期间,赤溪县被撤销,与台山合并,故何也是新政权的末任赤溪县长,何在离休前曾任台山市人民代表大会常务委员会副主任。

^② 台山县志编写组:《台山县地理志》,未刊稿,5页,1965年。

^③ 罗香林:《客家源流考》(影印本),35~36页,北京:中国华侨出版公司,1989年。

的情况尤为严重^①。

第二节 杨氏宗族和邻近的诸族群

赤溪北面与新宁县毗连，其余三面濒海，本地人在陆上设置重重障碍，四邑的客家人不得已选择海路朝赤溪撤退。海岸那座高耸挺拔，宛如笔架的曹峰尖成为航海者的路标^②，发源于此山的漕冲河为落难而来的船只提供了停泊处。岂料海路不如想象的那么安全，不少船只惨遭海盗洗劫，侥幸登陆的人们在漕冲建立村庄，一批批沿着海岸向周围的丘陵地扩散，逐渐地半岛形成两片面积相差无几的聚落群，一为赤溪，一为田头，它们虽同属一个海岸客家区，但因南峰山阻隔，赤溪在山之东北面，田头在山之西南方，两地相距七八公里，各有自己的经济文化中心。

今赤溪镇漕冲管理区的杨氏就是在这场大械斗爆发初期逃生而来的。族谱追溯了杨门前 99 世祖和后 8 世祖，共 107 世祖的脉线^③。

前 99 世中，71 世前后几代辗转于闽上杭、粤大埔、赣元鼎；从明洪武二十一年（1388 年）始，80 世震川公迁到粤兴宁，在那里延续了 7 代；88 世茂安公从兴宁迁居龙川，在那里也延续了 7 代；96 世有贤公从龙川迁新宁牛角垅（今台山冲葵），在那里延续了 3 代，因与本地人产生纠纷，第 99 世世廷

① 郑德华、成露西：《台山侨乡与新宁铁路》，100 页，广州：中山大学出版社，1991 年。

② 众山主要分布在半岛南、东和中部，海拔 500 米以上的山有 8 座，其中 4 座超过 600 米，它们是大望顶（782 米）、锅盖顶（727 米）、曹峰尖（637 米）和阿婆垅（624 米）。曹峰尖高度排第三位，却被奉为赤溪众山之祖。此山以峰尖为奇特，周围层峦低矮，惟其一峰独耸，形如笔尖。相传，以前新会葵乡常有人择日望峰遥拜，祈求本乡多出文仕。客家以曹峰山为赤溪的象征，是他们的祖先在曹冲河登陆上岸，而曹冲河发源于曹峰山，还因为它的形状有兴盛文化的蕴含，这对讲究堪舆的客家人来说是很重要的。

③ 佚名纂修：《漕冲杨氏房谱》，民国抄本。

被毆致死，寻不见尸体，揭居屋片瓦埋入冢中。咸丰十年（1860年），第100世，年过七旬的子龙子星二公携家带口几十人从新宁迁来赤溪，在漕冲河入海口东侧的黄泥径山脚居住。同治三年（1864年）七月初六，本地人又来攻打漕冲，客人即起兵勇到磅礴（赤溪客家人与本地人分界的一个村庄）交战，第103世，28岁的杨东公（字元璇）战死。

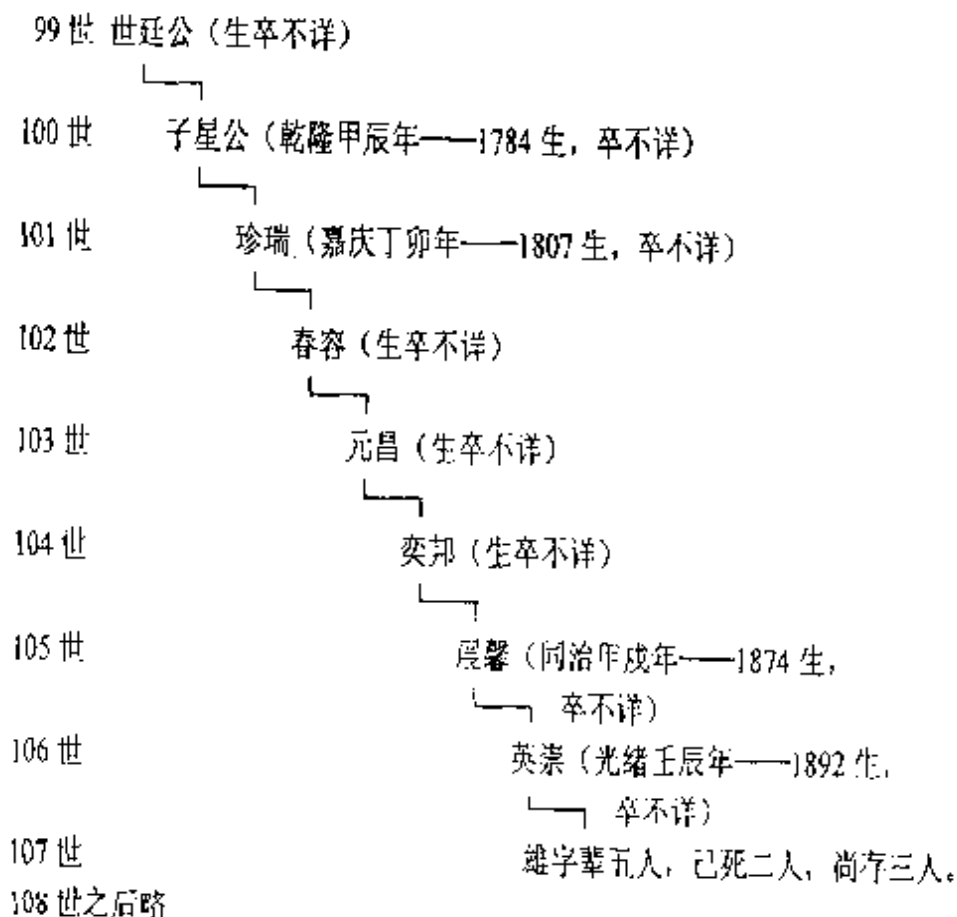


图 19 漕冲杨屋村杨氏宗族简明世系

赤溪建厅不久，兄杨子龙搬到河西“大浪”，后该村立有子龙宫祠，弟杨子星仍住黄泥径山脚，村名“杨屋”^①，立子星宫

^①〔清〕王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·舆地（上）》，卷一，42页，民国9年（1920年）刊本，这一页记有杨氏双雄村庄的名称。

祠。子龙有妻骆氏，生昌、清、三、儒四子，子星娶妻叶、袁、钟氏，生朝、学、玉、成、珍五子，子龙的四子中，儒瑞无后，其余三子皆有后裔，但大部分族人环境所迫迁回龙川，现住在大漠的村民不仅有子龙的后代，还有子星的长子朝瑞的后代，子星五子中四房在漕冲，次子学瑞从新宁迁出较迟，迫于漕冲人满，迁到赤溪墟的丰乐村。

后 8 世中，各房派系谱不同，如杨屋珍瑞房派家谱（见图 19）。

大漠和杨屋一直都是杂姓村，过去的村民除杨姓之外，尚有黄、朱、吴等姓。1943 年，特大山洪暴发，冲毁许多房屋，杂姓迁到兴宁、清远，只剩杨姓。20 世纪 50 年代和 90 年代有五个杂姓（邓、李、钟、张、叶）分两次迁入杨屋，共 9 户 56 人，户号为 20、34、39、42、56、61、64、67、68，杂姓只占杨屋村总人数及总户数的 14.3% 和 11.7%。

现将各房派的居屋在杨屋村的分布情况图示如下（如图 20）。

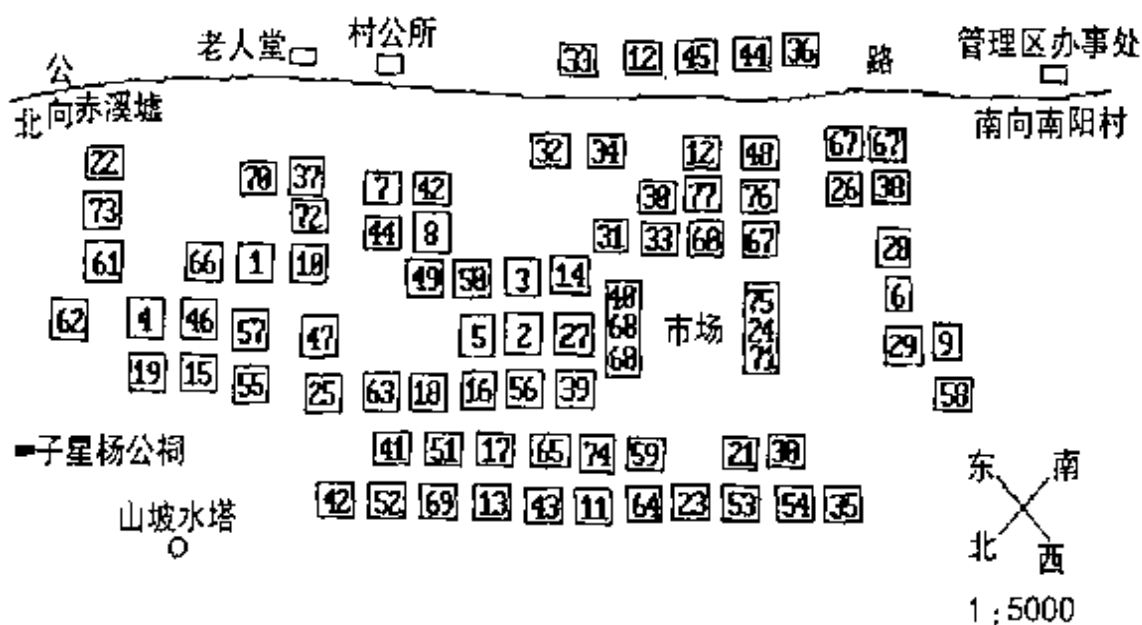


图 20 漕冲杨屋村平面图

图中小方格代表居屋，每个小方格内有一个号码，代表该居屋的户号。记住各房的号码，就可以看出它们在村中的分布以及与其他房的空间关系。如前所述，二房（即学瑞房）集体定居在丰乐村，暂不涉及。图中只有4房，各房各有少数家户搬迁到村外，也暂不涉及。杨屋四个房派的人户情况如下：

长房，或朝瑞房（如图21），计7户37人，户号顺序为17、18、31、32、33、38、75，该房派有几户分散在与漕冲邻近的大浪、新松二村，近些年来，又有几户从本村迁往赤溪墟。

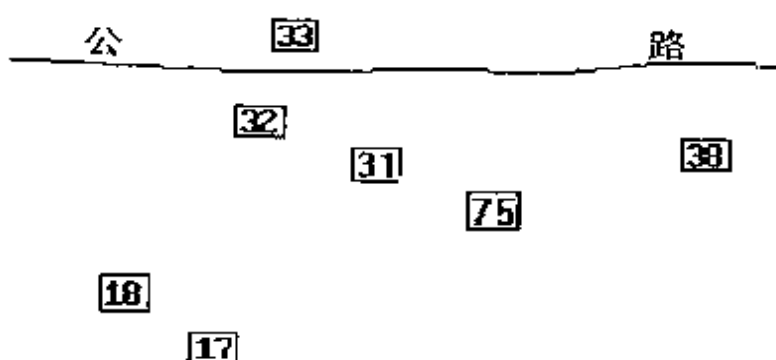


图 21 朝瑞房派成员居住图

三房，或玉瑞房（如图22），共12户57人，户号顺序为5、9、12、29、44、48、50、52、53、55、57、72。此外，南阳有3户杨姓属于玉瑞房派。

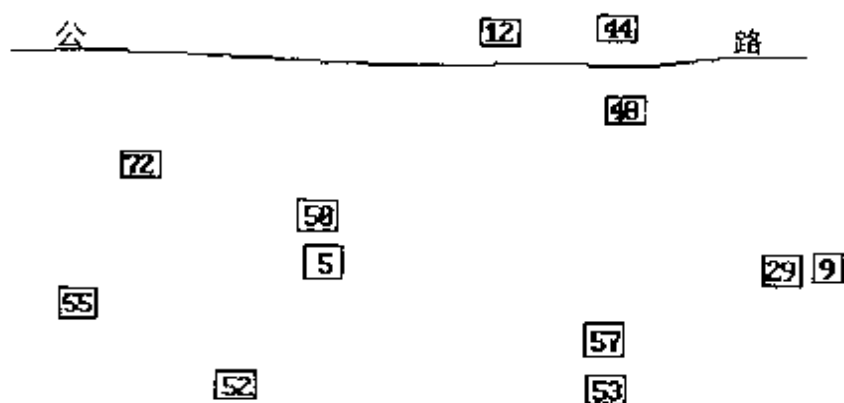


图 22 玉瑞房派成员居住图

四房，或成瑞房（如图 23）。共 31 户 167 人，户号顺序为 11、13、14、16、21、22、23、24、25、26、27、35、36、37、40、41、43、47、49、51、59、60、63、65、66、69、71、73、74、76、77。四房是杨屋势力最大的房派，不光是人口多，而且历来掌权的人也多。远的不说，只提近事：村长、民兵队长，生产大队队长、生产队队长，行政村党支部书记、副书记等基层职务大都落入该房派成员手里，赤溪镇副镇长，台山市公安局副局长，也是该房派成员。因此，每当解决重大问题，需要统一行动的时候，长、三、五房都不得不考虑四房的态度。二房虽然定居丰乐，但四房仍然是他们必须依赖的重要力量。

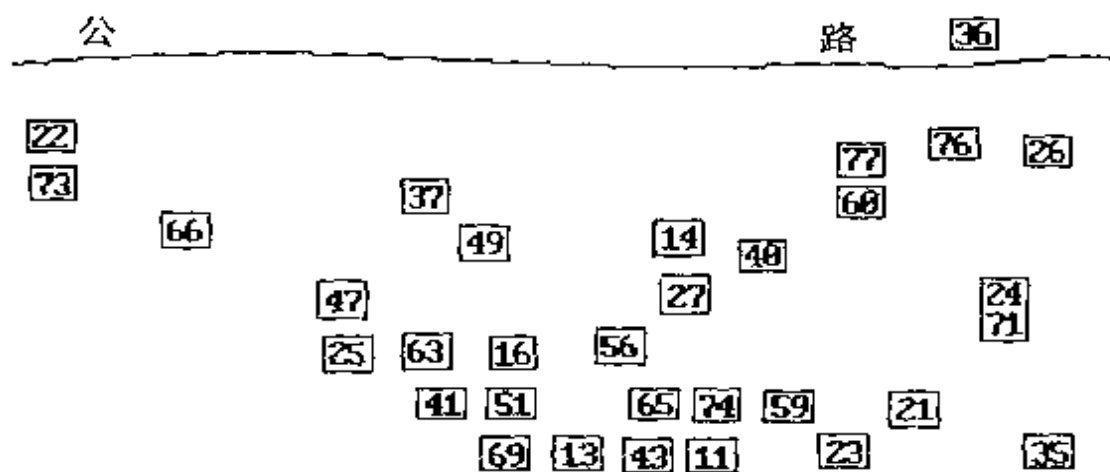


图 23 成瑞房派成员居住图

五房，或珍瑞房（如图 24）。共 18 户 74 人，户号顺序为 1、2、3、4、6、7、8、10、15、19、28、30、45、47、54、58、62、70。

儿子分家时，子星公给了各人一份家产（含田地或者等值的货币）。子星公去世时留给后代一份公尝，公尝田在 4 个房族内部轮流耕种，耕种者必须交租给公家，作为年节扫墓、聚会、助学之用。到 1950 年土地改革时，公尝分给了私人。四房的田

地本来数额是一样的，由于经营不同，成瑞房比较多，其余各房比较少，土地无论多少，后来统统通过合作化运动合并到生产队。

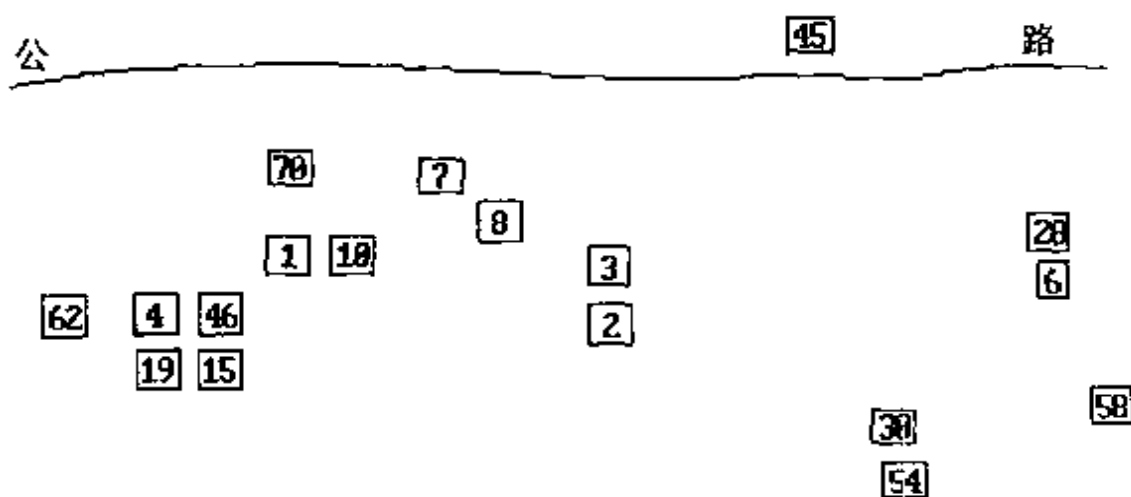


图 24 珍瑞房派成员居住图

五房的元昌公在世时，曾作对子：“邦展英雄隆万盛，朝开爵禄庆昌祺”，这 14 个字成为漕冲杨氏后人取大名^①，排辈序的依据。从杨门 100 世，也就是漕冲杨氏 1 世算起，现已发展到第 9 世，即盛字辈，换言之，自 4 世算起，130 年间，杨氏在漕冲繁衍了 6 代，平均 21.7 年一代。

只有 7 户的朝瑞房派的居住形式比较分散（见图 21），但还是可以看出相近血缘的吸引力，户主之间的亲戚关系为：33 为 32 的儿子；18 为 17 的侄子；17 与 38 为亲兄弟；18 与 75 的丈夫是亲兄弟；33 与 31 也是兄弟；32 与 38 图上看相隔较远，实际只隔一条斜巷。

玉瑞房派的住屋分布所体现的血缘内聚力似乎比朝瑞房派

^① 多数赤溪客家人一生中有三个名字：出生时取的名字为小名或乳名、上学时取的名字为学名、结婚时取的名字为大名。以大名为贵，上族谱用的是大名。现在这一规矩已不那么严格。

要平缓，分成4个团组，每个团组的内聚力好像要比4个团组之间的引力大。其亲戚关系为：50、52和53为兄弟；53为57的堂侄；72为55的儿子。9、12、29、44和48没有什么关系，9为单身汉，住在哪里都可以，12、44和48为新建房，随着人口增长，村子向周围膨胀，搬迁到村子边缘的人家，以多占空间为目的，较少考虑亲戚关系。

杨屋东面是大海，西面背靠黄泥径山丘，人多势众的成瑞房以村子西面山脚为聚集中心，十来栋房屋擦肩而立，从这里向两边呈“V”字形伸展，有一户越过公路占地建新居（见成瑞房派成员居住图）。这一屋群的户主们具有多种亲戚关系：22与60、25与36、40与63、35与37、13与21、41与51、24与74、66与77均为兄弟，他们有的人原先住隔壁，只因申请地皮盖新房才搬开；63、51和41是叔侄关系；23与16、26和24、74以及66和77均为叔嫂关系。

珍瑞房的聚集中心在村北，由4、15、19、46四栋屋宇构成的，这个聚集中心的外围是个扇形，第一层有3户，即62、1和10，第二层有5户，即2、3、7、8、10，第三层有2户，30和54，最外层是4户，45、28、6和54（见珍瑞房派成员居住图）。该房派的成员中，8人有兄弟关系（户主30与3为兄，2、15与62为兄，45、28与6为兄），6人有母子关系（8和7是46的儿子，45、28的丈夫与6的房主为70夫妻的3个儿子，4为19的儿子），2人有兄与弟媳关系（7为8的弟媳），11人有婆媳或翁媳关系（10为1的儿媳，45、28为70的儿媳，54为15的儿媳），58为孤老，住在最外圈，似乎被人遗忘。

四个房派既有自己的小系统，又通过婚姻、生产、生活而彼此交叉，构成一个大系统，表明聚族而居确实是宗族的一大特点。

四个房派，一向尚外婚，自20世纪80年代始，成瑞房出

了三个反例，其中一例还牵涉到玉瑞房（如图 25）。

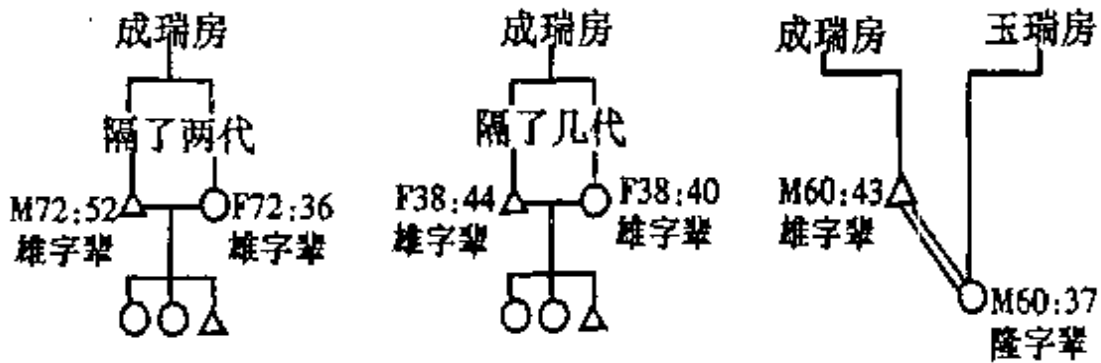


图 25 杨氏宗族内婚实例图

左边一例，夫比妻大 16 岁，同祖同宗同辈，血缘较近；中间一例与前一例的不同是夫妻血缘稍疏远，年龄比较般配；右边一例，虽同祖不同宗，但跨越了辈分。一连三例，看来不是偶然，与成瑞房过于强大，成员思想比较解放有关，如果换成其他三房，只要发生一例，也许就会招致过分的谴责，难以重复出现。

兄弟娶姊妹，或姊妹嫁兄弟是每村都会出现的现象，但周围没有一村像杨屋发生率这么高。据初步统计就有 7 对：嫁进来的亲姊妹有 3 对（F36：72 和 F59：48、F41：41 和 F03：37、F61：43 和 F40：38），有 2 对是堂姊妹（F02：65 和 F17：59）和表姊妹（F75：46 和 F23：41），另有 2 对是亲兄弟（M73：52 和 M22：48）与同村的亲姊妹（F73：35 和 F22：40）的婚配，全是由铰链式的行为引起，即一人先行嫁娶，继而由她给自己的亲属做媒。这种婚配着重于环境，要是杨屋村不好，嫁过来的媳妇就不会不断地把己方的亲属介绍进来。

赤溪“全县面积 2 880 方里，陆地占 2 130 方里，海占 750

方里”^①。杨氏宗族来到漕冲，首先要争取获得基本生活资料。他们是纯粹的农民，如果照搬过去纯粹务农的一套技术是难以达成目的的。怎么适应一个有海的环境？包括杨氏在内的每一个客家人都在思考。在探索过程中，客家人之间在互相启迪，但似乎外部族群对客家的影响和启发更大。

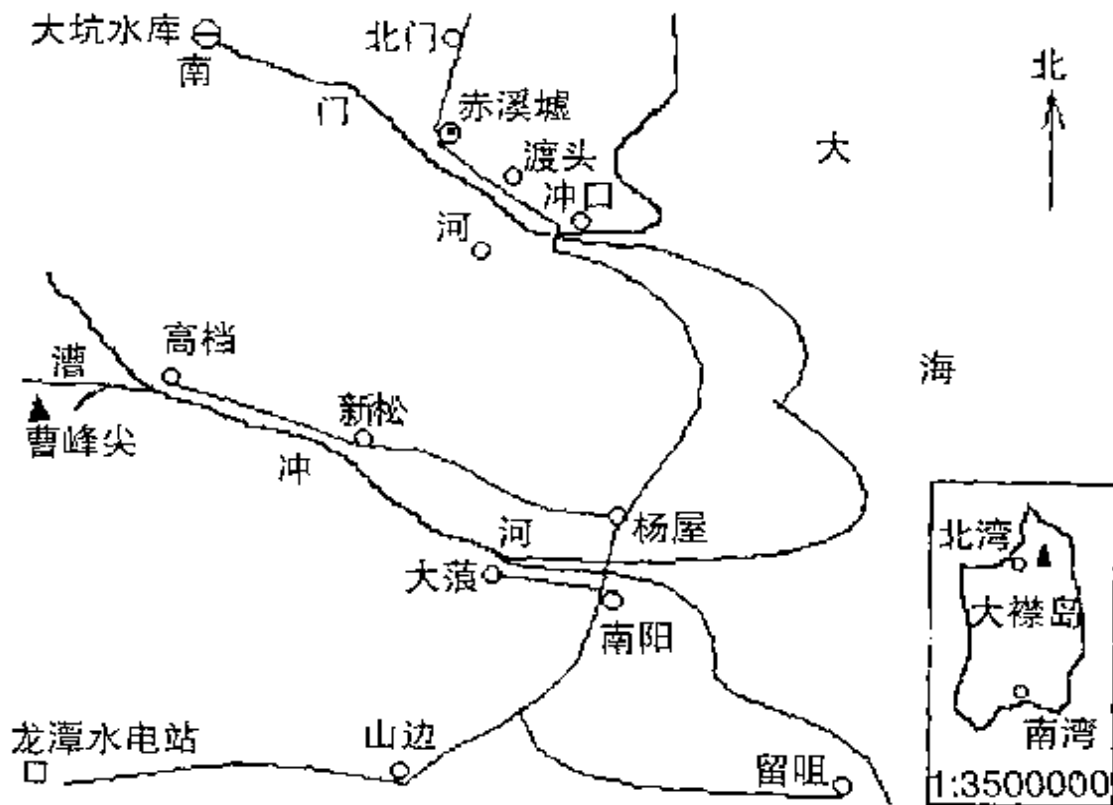


图 26 漕冲局部图

漕冲附近的陆地和海上还有两个族群，一个是疍民^②，一个是大襟岛岛民（如图 26）。

疍民住在距漕冲不远的南门河入海口左侧，其聚落名称

① [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·经政》，卷七，民国 9 年（1920 年）刊本。

② 据广东省民委 1952—1953 年组织调查所获得的数据，以及广东省公安厅水上局的调查资料，20 世纪 50 年代初期广东全省有疍民 90 万，分布于三个不同性质的地区：（1）沿海约 15 万，以渔业为主；（2）珠江三角洲沙田区，约 60 万，以农业为主；（3）内河各支流，约 15 万，以运输为主，渡客、捕鱼为副（广东省民族事务委员会内部文件：《疍民调查材料之一》，13~14 页，1953 年）。

“冲口”。疍民没有强固的血缘联系，又都是文盲，不能撰修自己的族谱。没有田产，没有永久性的居留地和固定的墓地，历史上，他们既不能有祠堂，也没有宗族组织^①，因此这个群体迁来的准确年代无从稽考，活着的人很少记得清三代以前发生的事情，但从反映遥远的珠江口一带疍民活动的史实，以及疍民富于流动的特性推论，冲口疍民来到赤溪要早于大襟岛岛民迁来的时间^②。

疍民的水面住宅是船艇，他们在南门河涌道里停泊船艇，从他处运来泥土，营造出一条狭窄且与滩岸相连的陆地，再用竹木作柱，立于其上架板结棚，有的人把船篷架在棚柱上当屋顶，有的棚寮不在陆地上，而是立在水中，棚之间架跳板沟通，并与岸相连，棚下小艇以作运输。这些从堤岸绵延到水里的矮小建筑，客家人称之为“疍家棚”。

冲口疍民是个多源混合的群体。他们的祖先有来自新会的崖西，有来自珠海的南水，故有的属于“淡水”系疍民，有的属于与“咸水”系疍民^③，但他们全都说白话（广府话）。早先到达赤溪的疍民是以漕冲河为聚集点。漕冲河的水质好，流量大，河道深宽，鱼类多，不但利于行船、取水，还可兼营淡水

^① 王杰谋：《珠海沙田万顷肥》，《广东文献》，1982年第12期。说疍民没有自己的祠堂，是一般而言，不是绝对的，例如20世纪30年代，伍锐麟在调查广州沙南和三水疍民时就发现个别疍户在陆地上建有自己的祠堂，甚至有家谱（伍锐麟：《沙南疍民调查报告》，载《岭南学报》1934年第一期，第三卷；《三水河口疍民生活状况之调查》，《岭南学报》1936年第五卷，第二期）。陈序经在《疍民的研究》149~150页中也提到这一点。为什么绝大多数疍民没有自己的祠堂、族谱？他们的家族观念为什么那么淡薄？陈序经认为有四个原因：第一，疍民完全浮生水上，亲属移动较剧；第二，艇舶能容的人数有限，男女结婚后分住他艇；第三，他们既少识文字，谱系不通，相传过三四代后，世系已不复辨别了；第四，疍民聚居的地方，多在通都大邑，都市地狭人繁，不过于大家庭制（陈序经：《疍民的研究》，146页，上海：商务印书馆，1947年）。

^② 早年冲口疍民划船到大襟岛海面作业或避风时，岛上荒无人烟。

^③ 疍民内部有“淡水”和“咸水”的区别，“淡水疍民”是指那些原来在内河河汊谋生的疍民，尽管他们中间后来有一些人发展到咸水地方；“咸水疍民”是指过去一向都在大海上捕鱼的疍民。这两类在语言、风俗习惯和姓氏上都与疍略有不同，虽然在表面上，局外人一时难以分辨出来，但疍民自己却分辨得相当清楚，广东省民族事务委员会内部文件：《疍民调查材料之三》，9页，1953年。

捕捞，并且由于河道弯曲，台风来临时，沿河划艇而上，那里看不见海，山挡住了风，至为安全。后来疍民增多，南门河口和其他沿岸浊水溪流也停泊了不少疍艇。

有溪河的地方不但利于渔业，同样利于农业。疍民是习水的族类，以水面为生存空间，他们不是农业民族的竞争对手，他们的聚落难以在河岸上形成。两条溪流岸边的土地都有开发价值，尤其是漕冲河两岸，可开垦的耕地多，河水灌溉面积大，经营农业的民族绝不会轻易放弃。按入主赤溪的顺序，这些土地当先为瑶人开发，后来瑶人被赶进深山，土地为本地人所占有，直到迁海政策改变了一切，本地人被官军强行迁走了。随着回迁政策的推行，漕冲一带出现本地、客、疍三足鼎立之势。前二者同为汉族，虽然汉人以往都把疍民视为少数民族，或者低于平民的种姓，但清代从雍正五年（1727年）起，屡下诏令，将贱民“开豁为良”，使疍民从种姓制的束缚下获得法律上的自由^①。另一方面，由于返回漕冲的本地人寥寥无几，新来的客家人也不多，疍民事实上没有给陆地居民的利益造成威胁，况且渔农产品的互市对各方都有好处，更加重要的是本地人和客家人之间潜伏着矛盾，这种矛盾一有机会就会激化，他们不可能扭合起来对付疍民，因此三个民系共同分享着那里的空间，这种局面大约持续了一个半世纪，即使在土客械斗的时候，因疍民与两边不相干，故疍艇依然在漕冲河与南门河里自由往来。

清代漕冲为堡级建制，内部有两个市墟，一为南阳市，一为东阳市^②。疍民同本地与客家互市，每当疍民载鱼而归时，常有客民去看他们卸鱼，询问捕鱼经过，琢磨渔船渔具和猜测

^① 雍正七年（1729年）五月二十八，雍正下诏，提到广东疍民低下的地位，谕令给予疍民平等之待遇（见《雍正殊谕》）。乾隆三十六年，乾隆下谕，命令将广东疍户、浙江九姓渔户，以及各省凡有似此者，按照雍正元年办理山西乐户的方式，一律改业为良，见《皇朝通考》。

^② [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·墟市》，卷三，31页，民国9年（1920年）刊本。

海上作业方式。疍民的消费比客民高，用他们的话说就是“早穷晚富”，早上出海是空船，晚上回来鱼满舱，农业的生产周期长，产值不高，农民的消费亦不高。疍民的生计方式给客家人一个启发。用不着谁指点，客家人就会在河里撒网，在滩涂上挖沙虫捉螃蟹，他们从小就泡在河里，人人都会游泳，可是过去谁也没有经历过出海捕捞的场面。客家人愈是好奇，就愈是想尝试，当他们驾船跟随疍民出海来到大襟岛时，发现久已存在的半渔农村庄，岛民的生计方式给客家人又一个启发。客家逐渐认识到漕冲优越的自然条件：山可打柴放牧，峒可种田，海可捕鱼。他们明白了在原有农业技术的基础上学习新技术才能在这块土地上生存的道理。

赤溪建厅之后，本地人没有了，三足鼎立之势不复存在。漕冲范围内，疍民少，客民众，慢慢地客家的排斥力指向疍民，疍民很难沿漕冲河岸占地搭棚居住，而南门河口荒无人烟，客家势力一时难以企及，原泊于漕冲河的疍艇逐渐改泊南门河口，冲口的疍民聚落发展起来了。民国年间（1911—1949），赤溪县政府将境内疍民编成一支打鱼队，收鱼点设在冲口。至1950年，全村有40余户，200来人。

疍民建立起定居点，无形中与陆上客家的接触多起来，被另眼相看的机会也多了。比如，他们不能随意走进客家村庄，不然会遭辱骂，客家人却可以自由出入冲口；疍民不能穿鞋上岸，在路上遇到客家人，不能昂首挺胸，否则就要挨打；小孩无法读书，热天经常赤身裸体，冷天则衣不掩体；幼儿多在腰间系一葫芦，以备跌下水时可仗浮力救生。客家小孩儿歌充满了嘲笑：“疍家仔，咩（挂）葫芦，跌落水，乒乓蒲（浮）。”丧葬方面，疍民曾有“死无葬身之地”的说法，不管埋在哪座荒山哪个海角，都要向地主交“买地钱”，抬埋费收得特别高。

疍民对客家人的看法也没有多好，他们称客家人为“山顶

人”，这是因为客家住在山麓。20世纪50年代初期，为争干部名额，查客双方闹过意见。他们说：虽然我们的人少，不够资格单独拥有自己的政权，可是乡政府里应该有我们的代表，替我们说话办事，要不然，我们的事情上面不重视，拖延办理。日常生活中，某些干部不尊重查民的事时有发生，一些干部以查民思想落后为由而厌恶他们。后来单独给冲口生产大队的建制，提倡在各种场合中取消歧视性的语言，将查民改称为渔民。20世纪60年代，渔民用船从海边滩涂运泥至南门河口，拓宽建房地基，蛇形的堤岸边，当中一条街，两旁是瓦房。20世纪70年代强调以粮为纲，赤溪公社给冲口大队一块地，分田到户的1983年又被收了回去。现在除了河堤之上的村基作为立锥之地以外，渔民再没有一块土地，好在邻村渡头在所属山场里划出一块墓地给冲口渔民使用。中华人民共和国建立已经52年了，一些传统的偏见依然存在，渔民的小孩到赤溪读书偶尔会与客家孩子发生矛盾，所遭受的侮辱性词句与过去一模一样。渔民的文化水平还不高，学历最高的只有一位，他是1981年从湛江水产学院毕业的，现在在镇里当干部。

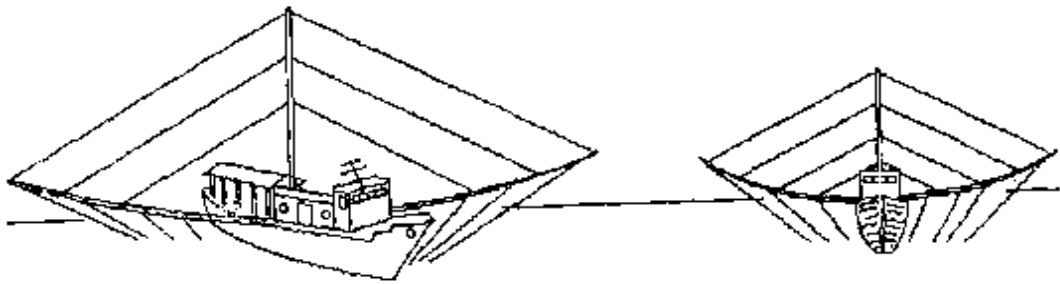


图 27 冲口渔民拖网作业图 (A)

冲口现在是个行政村，也是赤溪镇惟一的捕鱼队。全村有162户，776人，居民除了说白话以外，80%的人会讲客家话，30%的人还会讲普通话。1997年全村拥有大小机船90艘（每艘都装了对讲机），其中12—72马力的有9艘，72—108马力的

有 36 艘，108—176 马力的有 45 艘（这 45 艘中，有一半安装了雷达，个别船只还安装了卫星导航和鱼群探测设备），还有 7 只摩托艇。1994 年建成一个日产冰块 13 吨的制冰厂，为渔产品的加工出口提供保鲜服务。

在大集体时期的 1970—1980 年，冲口渔民采用灯光引诱、多条渔船围网作业的方式捕捞，集体劳作的方式是先进的，靠人力拉动的起网技术却是落后的。实行生产责任制以后，原来用于围网的大马力渔船、诱鱼灯卖掉了，生产单位不再是生产小队、生产队，而是家庭。各家各户用自己的渔船从事拖网作业（如图 27A），先是小型渔船，后来换成中型渔船，20 世纪 90 年代开始，部分渔民买了大型渔船。设备更新了，个体生产、近海生产的落后形式不变，拖曳方式主要是用于捕虾蟹，使用多个水底拖网（如图 28B），捕捞效率远不及围网技术，每天耗费的柴油不少，因船的拖曳覆盖面小，活动半径小，速度慢，在拖网行程中，每小时走 3 海里，平均 1.5 个小时（最多 2 小时）起一次网，当天必须返港，以便使船上的新鲜鱼虾可以为人收购。

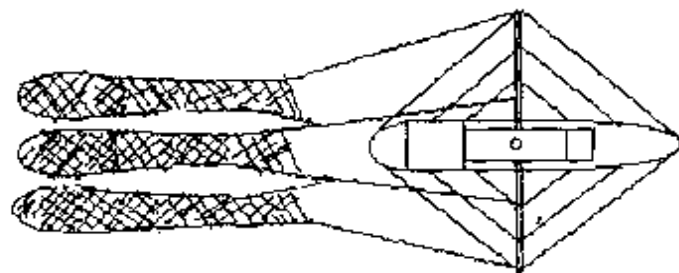


图 28 冲口渔民拖网作业图 (B)

现在来看大襟岛，它是赤溪海域最大的岛屿。全岛由一座大山脉形成，主峰高 391 米，岛屿周长 15 公里，面积 10.7 平方公里，相当于赤溪半岛陆地面积的二十二分之一。岛的北端叫

“北湾”，1927年，法国传教士在那里兴建了几栋钢筋混凝土楼房从事麻风病的治疗，后来扩建为麻风病医院。岛的南端称“南湾”，有个村庄。村民的母语是带高栏土音的广府话，绝大部分人会讲客家话，他们的祖先来自今珠海的高栏岛。据说更早的年间，高栏岛民的祖先是在今深圳大亚湾的澳头一带生存。迁到高栏变成岛民以后，人们学会开荒种地，原来的捕鱼技术并没有放弃，过了若干年，一部分人才又迁来大襟岛。首批垦殖户的定居点位于南湾偏北的山坳里，面向东南，出海方便，背靠大山，利于垦殖和躲避台风。大襟岛南湾村少数村民的祖先则是后来从珠江三角洲的香山县（今中山市）、番禺县，以及大襟岛附近的赤溪和上、下川岛迁来的。

山坳里的那个点就是今日村民称之为的“老村”。村庄鼎盛时期居民曾达70余户，400多人，后来惨遭海盗烧杀掠抢，村民或逃回高栏，或去到附近的上、下川岛。由于老村傍山而建，地势倾斜，没有种植树木，加之岛上行二次葬，不设墓碑，老村存在的准确时间无从稽考。但从人口规模这一点判断，老村从开基至破败，大约有160年左右。老村覆灭之后三四年，一部分逃逸的村民陆续返回家园，村庄已是一片废墟，他们重新选择了一个靠山近海的地点建村，在村庄周围种植了一圈榕树，从树龄判断，新建的南湾村应有140年左右的历史。按2000年8月的调查^①，整个南湾现有居民68户，321人，分为赖、钟、曾、陈、吴、庞、彭七个家族。岛民一向以渔为主，农为副。他们毋须向国家纳粮，全村只有130亩耕地，大部分是沙田，小部分是山地，稻谷亩产不到200公斤，一年两造，只够全村吃半年，每年约有一半的粮食要从岛外输入。因劳力有限，海

^① 调查人员除作者之外，还有中山大学人类学系博士研究生何家祥、硕士研究生范涛，共住在南湾村13天。2001年2月，范涛第二次上岛，单独做了10天的调查，为了撰写硕士论文——《海盗的后裔》，他还多次前往大襟岛调查。

产品价格高昂，种粮成本过高，目前许多田地已经休耕。

1950年至今，南湾首先成为一个独立的小乡，然后成立了生产大队，再后来变为管理区，现在是行政村建置。过去漕冲的客家人不把岛上居民视为疍民，而称他们为农民，因为他们早已成为汉人，他们的谋生方式和衣着与客家无异。但赤溪的客家人还是有些瞧不起他们，因为岛民的来源复杂，有许多人在海上干过翦径的勾当，同时他们比客家人贫穷。

两个异于客家的族群，一个在大陆，与客家村落近在咫尺；一个孤悬海中，与大陆相距4.5海里，地理条件决定着客家群体与疍民的联系密切，与岛民的联系稀疏。

第三节 索取海中的生物资源

生计方式的转型是一场革命，客民由单纯务农过渡为渔农兼营，其间至少有两个不可忽视的因素：一是环境压迫，一是环境吸引，后一点上节已经提到。赤溪山多田少，山占半岛面积的三分之二，海岸绵长，达76公里，种田人一年不少时间赋闲，农闲干什么？去哪里？漕冲临海负山，向海中去开阔，往陆上走受限制大，过了半岛北界就是本地人的地方，土客械斗的阴影随时随地在客家人的潜意识中起作用。

走向大海，杨氏宗族经过萌芽期、探索期、发展期和成熟期四个阶段。

建厅前后20年（1857—1877），约一代人的时间，族人同海的结合处于萌芽阶段。他们的空闲时间主要是在漕冲河里捕鱼摸虾，不时到海边滩涂网小鱼，抓螃蟹，偶尔也驾船去到海中。他们原是从海路来到赤溪的，对船并不陌生，只是对海洋水文、海底地形、海中生物习性、星象气象等缺乏认识。哪些海洋生物可食，怎样加工好吃，他们不甚了了。海的确太深奥了，怎

样驾驭它是个悬而未决的问题。这一时期族人没有什么下海的工具，胆子也不大，对海的观望和思考多于行动。

从1878—1900年，又一代人的时间，族人同海的结合处于探索阶段。这一期间既有思考，又有行动，不仅有男人，而且妇女也参加进来，但只是“赶”海，即像疍民一样现成地利用海里的生物资源。M21：69告诉笔者说：“我祖父已经开始捕鱼了。”报道人有69岁，加上他祖父的年龄，到现在为止，客家人“赶海”的时间起码有120年。当时他们请人造船，自己织网，只要不下田，不起台风，成日都在海上。客家社会的特点，凡是劳动领域，男人出现在哪里，妇女就在哪里出现。丈夫出海时，妇女下田回来，也到海岸边刮紫菜、捞海带、采割自然蚝。

1900—1982年，差不多四代人的时间，族人同海的结合处于发展阶段，结合的形式发生了质变，他们下海由“赶”字发展到“耕”字，即把海当作土地，把种植庄稼、饲养畜禽的某些技术成分经过改形后移植到海里。村民摸索着迈出耕海第一步的诱发因子是贝壳类。贝类是典型的附着动物，易于用传统的农业技术进行饲养。而蚝（牡蛎）由于丰富的营养和独特的鲜味，市场价格一直高居不下。M30：79说：“养蚝不是跟冲口渔民学的，是我们的父辈发明的，我七八岁时就见村里人合股养蚝了。”

漕冲一带海域，滩涂辽阔，海潮易涨易退，海水咸淡适度，水中有机物质多，极利蚝的繁殖生长，县志载有漕冲海面一个七八米高的礁石群——燕子排——产蚝最美的史实^①。人工养蚝起于宋代，迁来不久的杨氏宗族能够认识到漕冲海域的优良

^①（清）王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·舆地（上）》，卷一，39页，民国9年（1920年）刊本。现在燕子排周围海域已被人承包作蚝场，作者于1997年8月上过该岛。

条件，率先尝试养蚝，颇为难得！他们用的是垒石堆法养殖：涨潮时用船将山上采的石头运到浅海抛入水中，潮水中自然生成的蚝种就会附在石堆上生长。几十年前，海滩上沙多泥少，垒石堆法是可行的。近几十年，潭江、西江将大量泥土排泄到海里，潮汐又把它们推到海边，滩涂上净是淤泥，石堆很容易为之覆盖，使蚝窒息，此法已为插柱法代替^①。

以上三个时期，渔业逐渐成为生产部门，但农业依然是比渔业更加重要的部门。第三阶段正逢“文化大革命”，这一时期（1966—1976）的政策走极端，忽视临海自然条件，用农业取代渔业，赤溪公社派工作队驻漕冲生产大队，船舶统一由各生产队管理，割资本主义尾巴，不准私自下海捕捞，人们害怕没收网具，连退潮时滩涂上的鱼虾都不敢去捡。但生产队仍然分派一些人搞副业，船舶照常出海打鱼、采割野生蚝，分给社员。

实行生产责任制至今，将近一代人时间，族人同海的结合处于走向成熟阶段。漕冲管理区有30余个养蚝基地，每年制作蚝柱消费水泥达3000来吨。不仅养蚝，还在海边建起咸围养螃蟹和虾，生产重心转移到渔业上来，渔业产值超过了农业产值，表14列举的漕冲三村渔农业生产资料的比重是一个侧证，杨氏宗族不少成员当了老板，经营咸围、船舶和运输，具有相当的经济实力。

表 14 漕冲行政村生产资料配置

	户数	人口	劳力	水田	旱地	汽车	大船	中船	舢舨	大栋	咸围	鱼塘	蚝场
杨屋	77	391	188	150	35	2	4	3	7	0	300	102	650
南阳	125	517	260	380	100	1	1	3	13	7	49	94	450
大菴	36	177	80	128	30	0	2	2	5	0	250	70	350
漕冲	238	1075	528	658	165	3	7	8	25	7	594	266	1450

^① 用水泥浇灌成不同尺寸的型柱，内以竹片为筋。将型柱插入滩涂，让其接受水中蚝种，繁育成长。

表 14 中，船指载重量，大船、中船和舢舨分别为 50、30、10 吨，天栋指用竹竿或木棍做支架搁置在船上的移动式方形渔网——罾；表中涉及种植的土地和养殖的水面各项均以亩为单位。各种生产资料的比例反映出，渔业已经成为一个重要的生产部门。

赤溪客家约有三分之二的定居点不在海边，人们的劳动对象是土地，因此采用农业型的生计方式，约有三分之一的客家住在靠海的村庄，他们的劳动对象不仅是土地，而且是大海，因此采用了渔农型的生计方式。当后一部分客家人把大海作为和土地相等的劳动对象引入生产部门的时候，他们固有的文化便呈现出许多新的特点。

从生产工具来看，杨氏族拥有一般农民所拥有的耕牛、犁、锄、钯、水车、风车、桶等农具，还拥有一般农民所不拥有的船、网、竹竿等渔具。船艇是一种特殊的生产工具，下海需要，到田间劳动一样需要，用小船运送肥料和收获物，可以大大节约劳动时间。

从作息时间来看，无论是农业或是渔业，生产的季节性都很强，而渔业受季节的限制更强，鱼汛、风候起着决定作用，杨氏宗族以农为主，只能在农闲情况下划船出海，于是务农的时候他们的生产生活具有固定性，出海的时候又具有流动性。他们的渔船小，网具和技术落后，只能在水深二三十米的近海作业，所以他们流动的时空范围极其有限。务农日出而作，日落而息，时间刻板，出海则要跟随潮汐运动规律，时间灵活，退潮时下海，涨潮时返岸。他们不仅需要掌握一般的气象知识，而且需要掌握天体运动的普通知识。村子里每一个人都知道，潮汐是海洋受太阳和月球引力所发生的水面垂直升降运动，赤溪海区的潮汐为半日潮，即一个太阳日（24 小时 50 分钟）内完

成两次涨潮和退潮，由于太阳、地球、月亮三点的位置处于变化状态，以及太阴生潮力和太阳生潮力的交互作用，涨退的幅度在一年当中的不同月份里，和在一个月当中的不同天数里不一样，有时候两涨两退当中一次为大涨大退，一次为小涨小退，后一种情况下，要经常在海边的人才感觉得出来。因此每天出海和返岸的时间时而与下田务农相同，时而不同，甚至完全相反，凌晨二三点出门，六七点又回家了。

在饮食习惯上。赤溪和广东其他客家农村不同，这里一年到头每天仅吃两餐，但桌上的菜肴不差，一到渔汛期饮食还要好，人们摄取的动物蛋白丰富，平常吃鱼虾蟹和吃饭的比例大约维持在2:3之间，用他们的话说，多吃鱼虾蟹，一可以省米粮，二可以耐饥寒。冬天海上气候冷，消耗热量大，动物蛋白产生的卡路里比植物蛋白高得多。从医学上讲，鱼虾蟹含有丰富的胶性元素，利于血管软化，保持弹性，杨氏族人中长寿者较多，可能与此有关。显然，他们的饮食搭配是对环境的一种适应。

渔业生产与农业生产的人际关系内容不大相同。务农的时候，杨氏族每户都是独立的生产者，权属界限区分得相当清楚，合作并非发生在任何场合。在渔业范围可不一样，这里几乎人人是股东，很少有独资经营者。有一次，本人随意问了三位不同年龄的男性，他们或者说正在与别人合资经营，或者说曾有过这样的经历。从事海上捕捞、养殖或运输，从人力来说，一个人根本不行，从资金来说，所需要的投资是种田不可比的，个人经济有限，合在一起才能把小数目的钱汇集成一个大数目，个人力量有限，海上什么事都可能发生，依靠集体才容易应付。

合作的普遍性带来规则的明晰性，每个人都清楚自己和他人的责、权、利内容，同时也容许一定的自由意志，人们的头脑变得复杂了。试以打鱼和养蚝为例。

M30: 79 年轻时与同房兄弟共五人合股请冲口船坊师傅造了一条长形“梭镖”船，划起来飞快，有时划到海上赊购渔民打的海鲜拿到墟市售卖，有时划出去撒网打鱼。这条船按投资额分成五份，每份一股，由五人认购。出海时需要十人棹浆船才能开动，每个出海者算一个工。每次将打到的鱼或卖鱼得到的钱（如果是赊购的鱼，须扣除欠款，分配的是余款）在股东和出工者之间平分，按每股或每个工一份计，将鱼或钱分成十五份。如果某人既有一股，又出了工，就可以拿走两份。如果他没出工，而是请人顶替，则顶替者领回两份，一份归自己，另一份交给股东。如果有人出让股权，原股权持有者之一买下，那他就占有两份，但除自己出海之外，他必须再找一个人出海，分配时他得到三份，顶替者得一份。

合伙搞咸围或蚝场道理也一样。M29: 54 透露他的经营要诀：合伙人首先要性格相融，各自有一点经济基础，钱多一点少一点没有太大关系，因为认股不可能平均，最好有一两个有头脑，懂经营的人参加。要有一个“头家”，意即领头之家，他是一群互有经营关系的人们中间最有发言权的人。合资不是简单地把各自的钱凑在一起，而是资金、技术、力气、胆识的结合。收益的分配要透明，讲究公平，比方一个 20 万元的围，三人合作，资金方面尽力而为，收益分为两份，一份作为股份所得，按持股多少分红，一份作为工钱在三人之间平分。由于围或蚝场是边生产边销售的，到一定时期收益才够派一个持股者的红利，因而分红的顺序也是按持股多少排队的，如果某人有特殊情况，可跟合作者讲好，红利先给他。工和股就不同了，工是平均的，故工钱分配比较简单，每月平分一次，直至生产周期结束。要是因气候或其他原因引起围或蚝场减产，需要资金恢复，则可在原先基础上按原来的方式重新投资，分配原则不变。不论第二轮投资持多数股的人与第一轮投资持多数股的

人是否一致，只要将股份所得分成两份，每一份与各轮投资的股数相符就行。假如还有一些不可预测的因素，则可用改变分配比值或者生产周期的方式来调节。

这里面绕的弯子简直有些令人头晕，而在他们，做起来却是很平常、很简单的。

人们的兴趣发生了转移，眼界扩大了，能力提高了，每一个人都非常热爱与海有关的劳动，每一个男子都有着一套熟练的捕鱼技术。他们从童年时代开始，在周围的生活环境中就自然而然地受到影响和陶冶。

孩子们在五六岁的时候就在河里游泳，做着划船的游戏，模拟和表演一些打鱼的动作。老年人也有意识地编织一些小网兜系在竹竿上给孩子们，这时他们也学着捡鱼，剖壳取蚝。再大一些就会被大人带上船去体会海上的滋味，通过风吹日晒、行船颠簸和观看大人的劳动，培养起不畏艰险的勇敢精神。到十几岁时，就跟着大人们正式上船学打鱼了。这样经过无数次的刻苦锻炼，终于使他们在长大以后成为一个优秀的渔夫。

一个优秀的渔夫需要具备多方面的条件。他要能刻苦耐劳，不怕一切困难。他要熟悉周围海面、海岸、岛屿以及大陆架的山形地势，水生物的习性和活动规律，熟悉天气潮汐的变化，熟悉船舶和渔具。并且对于一个优秀的渔夫来说，眼睛、耳朵（鱼群会发出声音）和手脚的健全，又是缺一不可的。

不仅这样，在自给自足的生活环境里，就是渔具本身也都是要求渔人来制作的，这就还需要掌握这一方面的一些技巧。

在妇女方面，她们的工作范围扩大了。按漕冲客家人的习惯，打鱼虽是男子们的事，但并没有把妇女完全排斥在外，他们之间有着一定的分工。例如男子在打到鱼后，将其拿回家，就算是完成了任务，这时妇女们就要处理这些东西。出海采蚝，妇女不够力气，一般不用她们棹浆，也不用她们潜水，男子人

水摸，摸到后采割，装入船舱，运回小岛，妇女在那里剖壳。有时候妇女不出海，在村边海滩上等待，男人驾船随凌晨二三点的退潮水出海，采蚝装船，乘五六点涨潮水驶回岸边，妇女点灯照明剖壳取蚝肉，然后拿到墟市赶早。织网就是妇女的主要工作了。至于为出海的男人祭祀，则完全是妇女的事，男子是根本不管的。曹冲妇女不仅从事着这样一些生产，还参加田间作业，并担负着全部的家务劳动。她们所做的事实比男子还多、还繁重，她们几乎永远是没有闲暇的。

人们心理发生的变化也和渔业有关。海里一条鱼跟田里一棵作物不同，鱼是自然的，谁捕到归谁，作物却需要精心培植、耐心等待。因此，赤溪客家人的竞争意识要比别处客家强。而且，由于他们经常与风浪搏斗，他们的胆量和果敢精神也比较强。海面虽然划分出水域，竖有竹竿、系有标识，使人不要碰坏别人下的网，采割别人养殖的蚝，但海面广阔，不是到处都有界线，人烟稀少，自由度较大。海上形成的习惯常可在陆地上见到，偷采农作物或偷砍竹木之风屡禁不止，和农业社会要求明确的私有权不同。再者，捕鱼的偶然性大，不像耕耘，要是风调雨顺，种瓜就能得瓜，种豆亦能收豆，捕鱼首先在技术上要行，其次要靠“运”，常言：“耕田隔条膊（田基），打鱼隔条索”。一起出海，有的船碰到鱼群，有的船碰不到，想成功就只有去拼，风险越大，保险系数越小，拼的过程中难免会产生相信理性、讲究近代生产技术，和依靠天运的二重心理。捕不到鱼，要改良渔具和拜神祈福，捕到了鱼，也应修理渔具和拜神还福。这种二重心理的承担主体不同，前一重心理以青壮年男子为主要载体，后一重心理以老人妇女为主要载体，男人很少到庙里去，怕去了被人讥笑，每天不是忙于下田，就是忙于下海，闲暇时也在谈论生产的事，日常祭祀由妇女去做，烧香献金，题男人的名，替男人求运。生活中综合了人力与宿命的

因素，杨氏族入一般都很乐观，宿命的因素是跟侥幸心理相连的，村里男女老少都喜欢小赌便是一例。

第四节 治水与管水

濒海地区常遭台风、暴雨和暴潮威胁，杨氏族入为了减少风灾带来的损失，广泛采用矮脚稻种和茎干坚韧的蔗种，这是他们适应环境的一个表现。农业离不开灌溉，水利是他们适应环境的一个更加重要的尺度。

翻开县志会看到一连串惊心的数字：1916年是赤溪人口最多的年头，过了33年，即1949年，人口从8.0669万人减少到1.8万人^①，减少6.2669万人，流失率为77.69%。人口的巨大流失跟多种原因有关，据地方水利志记载：“历代水旱灾频繁”，“农业生产落后，粮食产量低，岁入粮食仅支半年”，“生活困难，被迫远渡重洋觅食谋生”^②。自然灾害是造成人口锐减的重要原因之一。赤溪建县至今一百三十余年，发生了近百次旱灾、涝灾和暴潮^③，清朝以前，地方上的记载不够详尽，民国至今的九十年间，共发生旱灾24次、涝灾32次、暴潮50次。大自然每1.18年摧残赤溪一次，有些灾害波及数县，赤溪虽不是中心，却也是受灾范围。20世纪50年代以前，灾害给人民造成的痛苦是难以言状的，现从方志中摘抄二则：

1936年，农历七月初一，台风暴潮袭击赤溪，县城、磅礴

^①〔清〕王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·户口》，民国9年（1920年）刊本，卷七，12页。

^②台山县水力电力局编：《台山县水利志》，1页，1993年。

^③暴潮也叫“风暴潮”或“台风暴潮”，是由热带或温带风暴所引起的海面异常升高现象。强烈的大气扰动在广阔的海面经过会形成一种强制波，能使海水普遍上涨5米以上，在向岸传播的过程中，由于水逐渐变浅和海底反射影响，波幅剧增，加之强风对海水的向岸堆积作用，造成海面暴涨，如果发生在地球、太阳、月亮处于同一直线期间，由此产生的天文潮比一般潮汐要大5倍多，使海水漫溢，酿成大祸。

等村水深 2.7 米。^①

1943 年，年初下过微雨，至立夏无雨，农田大半干涸，早稻无水插秧，农历五月廿八，始降暴雨，但已耽误农时，受旱达 140 多天，早稻大减产或颗粒无收。是年大饥荒，贫民无钱购米，又流行霍乱。本县渔民，虽出海捕获大鱼，无米煮，饥饿难捱，以 2 公斤大鱼换半公斤米^②。

130 年来赤溪的水利工程怎么样，对缓和灾情，增产粮食起到多大作用？

赤溪年均降雨 2 423.2 毫米^③，加之溪流水源丰富，自客家人到赤溪垦殖以来，一向是利用自然水源，别处司空见惯的争水械斗的现象这里几乎没有。尽管旱涝灾频繁发生，由于近海，排洪方便^④，人们对旱灾的防范大于水灾，各村都有修塘筑陂挖圳的史实。县志记载了全县的 13 条堤（计 4 200 余丈，可障田 123 顷）和 25 个陂（计可灌田 78 顷），说明修堤筑陂方法采用较广^⑤。漕冲有大河陂，将河水分流到圳，圳长 1.5 公里，沿山脚与田中渠道相通，可灌田 200 余亩；又有卤水陂，在大菴村一侧，可灌田数十亩。过去中国的封建统治者和他们派驻各省的官员都知道，修筑灌溉渠道对于提高生产力和随之而来的增加捐税收入是必不可少的，站在当时社会生产力的水平来看，一个新建的区区小县拥有如此多的水利工程称得上不错的

① {清}王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志》卷七，民国 9 年（1920 年）刊本；台山县水力电力局编：《台山县水利志》，1 页，1993 年。

② 台山县水力电力局编：《台山县水利志》，2 页，1993 年。

③ 根据赤溪镇水利会收藏的大坑水库库区 1956—1981 年共 25 年的降雨记录求出来的平均值。

④ 据从事水利工作 38 年的老水利会长杨见文说，赤溪镇近海，地势较高，溪流众多，不论下多大的雨，只要没有大潮顶住，6 个小时完全排干。

⑤ 所谓“堤”是指海堤，为保护濒海农田而修筑；所谓“陂”是一种原始水坝，做法是在溪河中上游处打桩累石叠放装满土块的草袋（现用玻璃纤维袋），阻遏溪水河水，提高水位，使水流入渠道，坝上留有缺口，通过调整缺口宽度与深度，放走多余的水。引文数字参看王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·津梁》，卷三，42~45 页，民国 9 年（1920 年）刊本。

了，也许这是外国学者看重赤溪的一个方面^①，虽然查不出官方协助的史料，不过可以断定，如果没有政府对地方精英的支持，以及地方精英对农户的组织，单凭农民自发的行为是难以成事的。这些水利设施对扩大灌溉面积，缓和灾情，抵御一般性的灾害还是有一定效果的。

近 50 年来，赤溪修建了一个水库、几十个水闸、十几公里的干渠和海堤、一个山塘，重建多座陂坝、水闸，加固水库大坝，大为增强了赤溪的灌溉、防旱排涝能力。1958 年修建大坑水库时，将全镇粮食、劳动力集中到工地，民兵在路口站岗，不准人离开，离开也没用，村里没有多余的口粮，行政高压，加上人们对旱灾的恐惧，希望早日建好，舍得出力。1961 年水库建成，能灌田 9 900 亩。春耕天旱开闸放水时按先远后近原则，先给远村，再给附近的村庄送水，给远处的村庄送水时考虑沿途损耗，多给一些水。分配水源时，公社、大队负责人到水库办公室商讨方案，避免大矛盾。大队干部回村再组织各生产队队长、自然村村长开会，商讨水源经过本地段时如何再分配，避免小矛盾。水流过各地段时，实在出现争水现象，由各生产队、村干部协调。水库、干渠平时的管理、维护由水利会负责。

1958 年成立的赤溪人民公社下辖田头、漕冲两个生产大队，单姓村人心齐，好办事，杂姓村通常不太团结，杨屋当时为单姓村，与不太友好的杂姓村——南阳、留咀、山边等村分在一个大队，在上面的压力下不合作不行，杨屋阶级成分比较单纯，杨氏不少人被选拔进大队和生产队当干部，干部带领群众在

^① 1996 年 3 月、12 月，日本大阪大学文学部的滨岛新俊、片山刚、沈中琦，日本中部大学的菊池秀明和神戸市外国语大学的小岛泰雄到广东了解 20 世纪 50 年代前后中国南方农村社会经济、水利建设情况，选点赤溪，进行过两次调查，由广东省社会科学院历史研究所的叶显恩、陈忠烈陪同，广州中山大学外国语学院有三位研究生参加。

1964~1975年间修建了四个较大的水利工程：（1）集蓄水、防咸、排涝、行车多功能于一体的漕冲水闸，该闸长23米，有11个桥孔，每个桥孔安一道铁闸，放下闸可拦水，提起闸可过舢舨，闸桥上可行轻型汽车；（2）重建大河陂，改土坝为砂石水泥坝，虽然没有增加新的功能，但提高了拦水可靠性，避免土坝遇到大水时常坍塌，时时需要加固修补的现象，做到一劳永逸，并增加了蓄水容积，使灌溉面积从民国初年的200亩扩大到1200亩；（3）建成一条3公里长的海堤，防止海水进入稻田；（4）在山上开了一条7公里长的引水渠，引山泉水到山边村，建成龙潭电站，既灌溉，又发电。

过去，漕冲有6个村庄3000余亩田靠漕冲河水灌溉，一到涨潮时，海水倒灌，下游河水变咸，靠下游水灌溉的田地经常受害，为解决旱与咸的矛盾，1964年，漕冲大队决定在漕冲河入海口建个水闸。人们先是用垒陂的方法建土坝，从山上砍了1000多棵松树作桩打在河床上，坝建成后遇到一场暴雨，上涨的河水将坝冲垮。修复后又碰上台风，海潮将坝推垮。土木工程师M18:72带人重新打桩，恰好碰上下乡检查工作的台山县委书记、县长，漕冲客家人不怕困难的精神感动了他们，决定支持1.3万元，资金分两次到位。这笔钱用来买水泥，水泥不够就用火灰搭配（用蚝壳烧成），建砂石水泥坝。由于没有现代设备掏尽河底淤泥流沙，沙石桥墩不能直接立在河床底坚固的岩石上，M18:72便想出个办法：在15个桥墩处打松树桩，4个人站在架子上，架子套在桩上，用大木头夯，4个人的重量，加上夯锤的冲力，一棵七八米长的松树便扎进河底，底部接触到岩石，每个墩用33棵桩，互相紧挨着，像一把筷子，15把“筷子”插进河底，“筷头”锯齐，上面砌石头，沙石桥墩下部多用水泥少掺火灰，上部少用水泥多掺火灰。15个桩群共495棵桩。又在桥闸前后及两边打下千余棵桩，在上面堆放乱石，

以加固河闸。水闸工程艰巨，建设者不怕困难，何时退潮何时干，用了1年时间终于建成（如图29）。

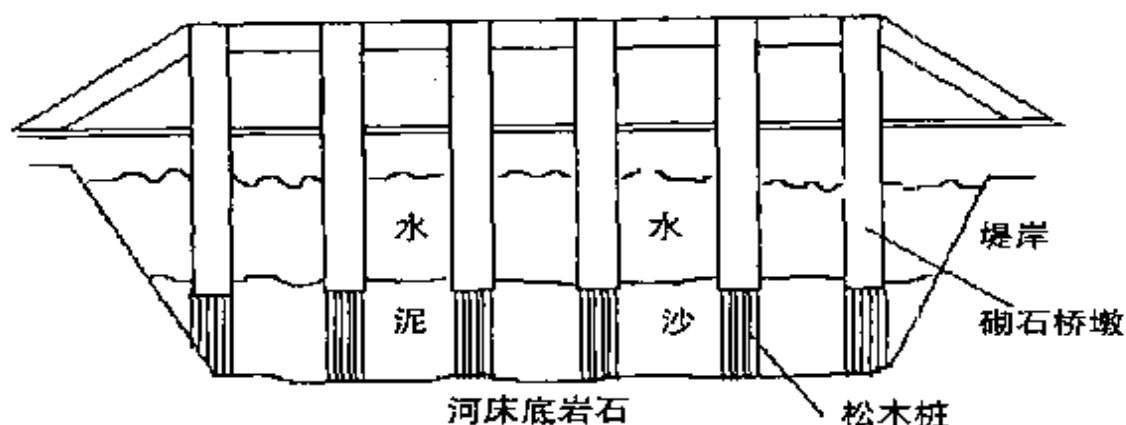


图29 赤溪漕冲水闸

建成的水闸旱时拦蓄淡水，浇灌农田，涨潮紧闭闸门，抗拒咸水。每年农历五月初三和十月初四是海潮大发的时刻，闸外海潮猛涨，海浪翻滚，而水闸则岿然不动，闸内大片农田安然无恙。因河水流量大，下闸后迅速提高水位，各村的渠道都有水，从未发生争水现象。

海堤的建成进一步扩大了防咸范围。每年农历四到十月东南风盛行，不时挟裹着台风，台风造成局部的汹涌海面，当其中心经过赤溪附近洋面时，反时针旋转的风暴由东向南形成可观的吹程（指风不受阻碍运动的距离），100节左右的大风在海面搅起旋涡，浪高七八米，风浪离开风暴区经历一定的距离就变成一排排相当规则的涌浪，抵达浅水区，顶部掀高，然后变成弯曲、前边空的陡浪，最后挟巨大力量倾倒，产生涌向陆地的白色碎浪到达海滩，这种来自上方的冲击对海堤的侵蚀很大。这条海堤巧妙地利用了曹冲海岸多湾、多岛裙，对缩短风暴的吹程，限制波浪的发展有较大作用的特点，有效地抵抗了潮水。

1972年11月8日的一场暴潮与1936年农历七月初一的那

场暴潮相当，水位超过 2.7 米，由于水闸、海堤的阻抗，把损失减小到最低程度。

第五节 1850 ~ 1949 年赤溪的社会环境

赤溪与台山、江门、新会等县同属于粤中，与省会广州距离适中，因地处海隅，境内山多林密，叠嶂层峦，且邻县较为富裕，为打家劫舍之徒看作一块肥肉，故历来在乱世时期为海盜悍匪出没、盘踞之地，虽被历代政府视为马腹，却鞭长莫及。

1949 年之前的一个世纪间，赤溪半岛难觅太平。

19 世纪中叶，新宁地区战乱不已，客人拥有武装，与广府人械斗。

建县以后，海盜土匪一度猖獗，犯境频频，临海村民屡遭其害。清兵曾开赴漕冲扎营，一为东营，在杨屋村东侧；一为南营，即今日之南阳村。并在各村招募团丁，组织团练，时统领杨钧坐镇东营，“练民兵以卫乡里”，并与“贼”战^①。

20 世纪初叶，外匪骚扰更甚，凡是较为富庶的村庄，匪患均为严重，以致每日下午 4 时，家家关门闭户，路无行人，农田荒芜、商业凋敝，时虽有征剿，但屡剿屡起，民无宁日。

民国初年，广东军阀混战，政局动荡，匪盜群起，民不聊生，1918 年讨伐龙济光，随后是粤桂之争，政府不能顾及地方治安。

本来台山与赤溪地区的土匪只有一个帮派，即新会帮，首领梁恩，据古兜峰为巢穴。大隆峒招垦时，信宜客家人相继到达，盜魁陈祝山见台赤两地富饶，乃率众数十从信宜窜入，占据海宴的大隆峒及赤溪的腰古山为巢，四处打家劫舍，在赤台

^① 佚名纂修：《漕冲杨氏成瑞房谱》，民国抄本。

地区平添了一股恶势力。本地其余零星匪伙，皆分隶于这两大帮派。虽然土匪分帮结派，各有其劫掠范围，不得随意互相侵占，但是，富庶之地的广海、海宴仍是共同掠夺的核心区，掠夺的边缘区殃及赤溪、台山北部和新会、开平、恩平、阳江等诸县^①。

在全省“讨龙”过程中，台山冲葵人李海云组织义师，大批绿林黑道的土匪怀着各种目的前来投奔。新会帮受内讧和外剿压力，分崩离析，梁恩被迫散伙接受收编。信宜帮也接受了整编。“讨龙”成功后，梁恩、陈祝三之流劣性难改，重操旧业，但新会帮已名存实亡，势力大不如从前。信宜帮却聚集各路豪杰，竭力扩充队伍，民团根本不是其对手。

土匪竭尽欺压人民之能事。其时冲金村有一农民叫陈大鹅，不愿劳动，到腰古附近的铜鼓匪巢入伙，不久带枪潜回。陈祝三迫陈家父兄交出陈大鹅，陈大鹅宁死不从。父兄慑于匪势，无奈之下把陈大鹅捆绑手脚装入猪笼，抬经赤溪县城时坐在树下休息。猪笼内的陈大鹅一身伤痕，满面血迹，大气呻吟，惨不忍睹，围观者众，旧县府虽在旁边，亦不加过问。到匪巢后，土匪堆起柴火，把猪笼置于火上，任笼中人打滚，慢慢烘烤致死。

民国10年（1921年），“海荣”号轮船由澳门回海宴，被陈祝三匪部劫持，掳掠乘客百余人，拘禁在腰古，威逼修书回家筹金赎人。

民国13年（1924年）10月，广东政府派新兵一营前来围剿，全营被歼，营长潘家麟被俘^②。

^① 朱兆光：《台山匪患史话》，中国人民政治协商会议广东省委员会文史资料研究委员会：《广东文史资料》，第53辑，125页，广州：广东人民出版社，1987年。

^② 黄青：《从太保庙与潘家麟说到赤溪匪患》，赤溪镇侨联会主办：《曹峰侨刊》，复刊号第4期，32页，1989年。

民国 14 年（1925 年），桂系驻台山洪敦耀团部下串通土匪骑劫了“五大洲”号轮船。

民国 15 年（1926 年），国民革命军统一广东，4 月初，陈祝三、叶兰初纠集土匪千余人，大举劫掠广海。不久陈又率部窜到赤溪绑人勒索，当地丁男皆拿起武器支援民团。

广海、海宴、赤溪各地港澳同胞、海外侨胞奔走呼号，推出代表，联袂返省，向广州北伐军总司令部急切请求，始得批交李济深军长办理。李军长电令江门 13 师徐景唐师长、陈章甫副师长剿办。步兵由北而南负责陆上清剿，水兵负责水上堵截，军舰“广宁”号、“海强”号开赴铜鼓、广海之间海面。双方兵戎相见，土匪伤亡惨重，退回大隆峒，军队乘胜追击，陈、叶等匪首见大势已去，只得率众投降。当时为了敷衍众匪首，命令他们召回所有逃生返乡的土匪，假意将土匪编为两个大队，陈、叶各为大队长，降匪装上军服，民众哗然。一个月以后，时机成熟，陈副师长设计在广海海面将全部土匪缴械囚禁。处决 585 人，监禁 49 人，终于清除了这股势力^①。

地方宗派也加入到危害社会的行列。抗日战争时期，日军经常到海岸骚扰，各乡青壮年组成自卫队，土豪乡绅趁机扩大实力。抗战胜利之后，地方武装卷入宗派斗争，弹丸之地的赤溪，翻来覆去的你争我夺，下面的一些史迹摘自赤溪县长何银生（任内为 1946 年 6 月至 1947 年 9 月 30 日）写给广东省保安司令、省主席、民政厅长的密信：

本县僻处一隅，族派之争互不相容，已经形成两大壁垒：一为黄李陈派，一为罗钟杨派。前者也叫做“青年派”，后者又

^① 朱兆光：《台山匪患史话》，中国人民政治协商会议广东省委员会文史资料研究委员会编：《广东文史资料》，第 53 辑，135—137 页，广州：广东人民出版社，1987 年。

叫做“士绅派”^①。他们时相攻击，已达十余载，其中起因，或因意气，或争权利，或因私怨报复。例如，全县年收约900担谷的“更夫费”^②，各乡按年联合招人承办，分段巡逻，如有损失，由承办人负责照数赔偿。由于利数所在，豪绅不免互相觊觎，最后总为势大者把持，助长了地方恶势力。抗战以前，以士绅派势力较大，抗战以后，青年派多任职于上下川联防总队，势力逐渐支配全县，乡镇基层人员多属该派。两派均有枪械，计青年派有轻重机枪七八挺，长短枪三四百枝。士绅派有轻机枪两挺，长短枪七八十枝，势力不及前者，只好上山结寨，昼伏夜出，伺机报复，其头领一向流亡在外，借以避开仇杀……

本县过去警力单薄，而民众武力过分膨胀，民枪数量太多，因此未能安辑弹压。民性强悍好斗，偶因细故，即起纷争，挟嫌斗杀，每每私用武力解决，向不诉诸于法，积之过久，以致轻视法纪，其中强横者无法予以制裁，弱小者无力一一加以保卫，以致自相仇杀，视力而为。历任县长虽苦心规划，但深感工作无由开展，往往在位不满一年，即行引去，与此不无关联……

本县有识之士，为求地方安宁，特邀本县头面人物及两派头领，乡议和平，和解不成，双方继续摩擦。焚烧掳掠，绑架勒索，殃及百姓，致使许多村民外出逃难，田园荒芜^③。

受害者告到县，县里无能为力，满腹的苦衷向省里倾述。皮球踢到省里，省里一番虚张声势，情况并未改变。

^① 黄李陈之黄为黄汉源，李为李客全，陈为陈瑞平；罗钟杨之罗为罗荣，钟为钟沛霖，杨为杨皇贵。两派首领皆赤溪掌握过地方武装的土豪，例如青年派的杨曾任赤溪警卫队中队长，士绅派的黄曾任两川——即上下川岛——自卫队长，后又任县参议员，参议会议长。

^② 过去农村，田里庄稼常有被人践踏，甚至被盗割的，为预防起见，多数是集资雇人看守。在赤溪，每亩集谷约1.5公斤，名曰“更夫费”。

^③ 何县长呈文——台山市档案馆藏。

广东省第一清剿区司令部^①于1948年9月30日发布了十条禁令，其中之一为：“发生械斗，无论谁是谁非，以扰乱治安论罪。”^②内容本为老生常谈，但跟戡乱时期的政治扯上线，表面便显得庄重严肃。社会不安定之根源在于制度出了问题，机制不灵，腐败太多，不根治产生结果的原因，要想消除结果是不可能的！整个社会无可救药，人民早已对政府失去信心。

新旧社会之交，赤溪的社会治安愈发糟糕。

1948年6月，新会机船主黄兆棠状呈赤溪县长会，告鹤山人钟土生伙同赤溪人张伙树、杨钦等30余土匪将他停泊于赤溪冲口船坊的一艘双机电船烧毁^③。

7月26日至8月12日，赤溪县第二区警察所所长陈定中两次密呈县长会，要求派兵清剿该区土匪。7月呈报的是土匪烧劫大石狮乡乡民孔安屋宇的经过，呈文云：

“本月25日凌晨，匪首钟土生手下30多人趁夜潜藏于伊村后山，乘晨光初晓人们起身开门之时，分头闯入村内，幸村民机警，立即取枪自卫，对抗15分钟之久，匪徒知事难逞，且被击中一人，势力受挫，改而进犯伊村邻屋，放火焚烧，当时人心惶惶，不敢出救，眼睁睁看着屋宇被烧毁。村民走报不及，等警卫赶到，匪已消遁。”^④

8月呈报的是冲金乡6户人家居住的小村——狮山村被劫经过，呈文云：

“本月10日拂晓，钟土生等数十人突将村庄包围，枪杀5人，掳去7人，全村衣物牛猪被劫。本职接报即派警员兜截，匪帮已远遁深山。”^⑤

① 第一清剿区范围包括广东省中部地区，含南海、番禺、中山、顺德、东莞、增城、宝安、新会、台山、开平、恩平、赤溪、三水、花县、从化共15个县。

② 台山市档案馆藏资料，卷宗号码：1—1—70。

③ 资料来源于台山市档案馆。

④ 台山市档案馆藏资料，卷宗号码：民国37—1081。

⑤ 台山市档案馆藏资料，卷宗号码：民国37—1395。

陆地有匪巢，海岛有盗窝。1948年夏，自称八英义堂堂主的中山人陈享率领50余人以大襟岛为据点，分乘4艘三八艇，经常到三杯酒海域截劫往来附近海面的渔、货船^①。8月间，这伙手持长短枪兼有6挺轻机枪的匪徒封锁了台山沙堤港，对停泊在港内的阳江东平澳的五宗罢船（每宗50余艘）实施勒索，每宗交纳了金圆券4000元、鸦片2两才得以放行。不久他们去劫掠上川岛，当地人及时报告了守岛国军，土匪遭到重创，陈享被击毙，余众逃回中山^②。

类似的史料还有，暂时援引到此。

求安是人的基本需要，动荡不安的境遇使赤溪的客家人产生四种反应：习武、筑墙、迁移、入伙。关于迁移本章下一节再论，这里仅以杨氏族人为例述说前三种反应，特别是第二种。

习武。经历过客家民系的第四次迁移以及“土客械斗”之后，到20世纪初，方言群之间的公开摩擦已经没有了，但心理的隔阂并没有消除，特别是在客家人为少数的地方，他们会产生一种自我保护的心理。漕冲的客家出于自保之需，人人习武，杨氏族谱记载了一百零一世祖成瑞公的一条事迹，云：“公生人义勇，太平乾隆年间，东莞协统每岁八月亲到洪圣庙左边大沙岗演习弓马，操练时请公鉴演。”^③ 习武风盛，杨屋村的北帝庙也用来祭祀武神。

筑墙。“土客械斗”期间，集聚在赤溪片的客家人对村庄做了许多加固，各村群实行联防，村内筑有了望台、炮台、碉堡、壕沟、鹿岩、胸墙、闸门，村外的要道、隘口、山岗、河沿、

^① 大襟岛之南六个岛礁群，由近及远依次为火礁排、番鬼洲、孖排、二襟岛、青磷排和三杯酒。所谓“三杯酒”，即三巨石起自海中，这个岛礁离岸最远，附近是国际航道，粤西往来于澳门的船舶必须经过这里，它旁边的二襟岛上竖有灯塔。

^② 台山市档案馆藏资料：卷宗为赤溪县公文民国37年3661号，又见铜钦乡乡长刘木森呈赤溪曾县长文。

^③ 佚名纂修：《漕冲杨氏成瑞房谱》，民国抄本。

海岸遍筑工事，这些防御体系后来对匪盗流窜、骚扰也起了抵御作用。

居住在田头片的客家人也一样，表 16 统计的设施是咸丰十一年（1861 年）由漕冲迁移到田头的客籍人士为防御本地人进扰而构筑的。土客息斗联合后，又专为抗御匪患而加固和增设。1950 年以后，这些防御工事均已无用而被拆除或改建。

表 15 田头村防御设施统计表 *

了望台	壕堑	营垒	围墙	闸门	碉楼	简易炮台	总计
1 座	2 条	2 座	5 堵	6 道	7 座	2 座	15

* 数字来源于《吉隆坡赤溪公馆 112 周年纪念特刊》，134—135 页。

据传，首批客籍人士在田头安家之后，就在村缘从北至西垒起一道围墙，并在围墙外挖一壕堑，墙堑各长约千米，均高数尺，堑宽 3 米，作为村边的护卫。同时，在墙堑的两端要道各建一座闸门，曰“北闸”、“西闸”。连通闸门，依山傍水又各筑一座营垒，名“北营”、“西营”，用于驻扎乡勇，把守关隘。村东的石径亦是隘道。于是，在其坳顶，分内外各筑一座闸门，两闸相距数丈，取名“东闸”。居高临下扼住石径隘口。内闸门上方，还加筑一座碉堡式更楼，名“更鼓楼”，既是夜晚打更报时，遇事鸣锣示警之所，又是一个制高点。“了望台”筑在北闸右侧的高山顶上，登台极目，村外东、西、北三面景物尽收眼底。

民国初年，社会混乱，村人为固村庄，又增筑了许多防御设施：推前数十丈外再筑一堵环形围墙，开挖一条壕堑。新墙、堑仍紧连西、北两座营垒，形成一道墙垣、营垒、壕堑、闸门通达一起的环村防御工事。村北的隘道是田头的要冲。故又在北闸外围的两条岔道隘口——榄佛桥头和大、小龟山之间的狭

径，依河沿之险，成犄角之势增筑两道闸垣，紧扼河沿要道，以作外围防线。与此同时，又在东、西、北三闸的一侧，沿山岗而上，加筑四堵围墙，并在三座山上，择其要地砌建七座碉楼，成为山顶有碉堡，山岗有墙垣，山坳有闸门的山岗防御设施。又为增强防御能力，在东、西、北三闸设置数座简易炮台，架设 10 多尊口径不同的土炮，以御匪盗强攻村堡。

田头村周围层层设防，固若金汤，对防御匪患，保护村民生命财产的安全，起着重要作用。似此方圆仅 1 平方公里许的村落，竟有如此防御设施，简直是一座“城堡”。回想当时情况，再看看五色境内许多村庄至今残存的碉楼设施，自然就会得出客家民系和广府民系适应动荡社会的基本方式是一样的印象。

入伙。凡事都有两面性，有些人学了武艺、弄到枪械是为着防身，有些人则是为着抢劫，即使同一个人也可以在不同的时间地点做这两件不同性质的事。1950 年前夕，被赤溪戡乱建国动员委员会称为杀人越货，无恶不作的 56 名匪首，漕冲乡占 22 人，田头乡占 21 人，县城镇占 9 人，另 4 人为外地人^①，其中客家人占 73.2%。

原赤溪公社副社长，杨屋村的 M18: 71 回忆说：1950 年以前漕冲乡的阶级斗争很复杂，村村有地主，有的村甚至还有恶霸，恶霸与地主的区别在于地主拥有很多田产，恶霸不一定有多少田产，有的甚至没有田，是来自外地的流亡无产者，他们不怕死，会弄枪械，有一定的组织能力，敢于抢劫勒索，草菅人命，逼良为娼，连地主都要让恶霸三分。但地主与恶霸又互相勾结，地主需要恶霸的武力支持，收租收税，进行超经济剥削；恶霸需要地主的财力支持，豢养打手。1951 年土地改革运

^① 台山市档案馆藏资料，卷宗号码：1—1—70。

动之前有一个“清匪清霸”运动，斗得最狠的是恶霸。过去，地主、恶霸和土匪沆瀣一气，三位一体。受他们“保护”的穷人不仅每年要交地租，还要向他们提供鸡、鸭、鱼、禾虫等农副产品。为了免交保护捐，入伙为匪的客家农民比较多，某种程度说明，土匪的群众基础较广，南阳、山边、留咀、黄竹坑等村，70%的男子扛过枪，干过抢劫。杨氏族入比较本分，全村只出了一个土匪。该村和邻近的大菴、新松三村成分比较单纯，清白的人比较多，土改工作队先进这几个村，然后才向南阳以西的村庄发展。杨屋只有1人划为地主，还是破落地主，1人划为富农，另有几户中农，绝大多数人是贫雇农。

大襟岛早先的居民纯粹是靠劳动为生的。后来海匪多次上岛，侵扰居民，不少人家搬走了。留下来的被迫入伙，1945年南湾居民有7个姓氏，其中2个姓氏当海盗的最多，其余5个姓氏的年长者都当过海匪^①。1950年初期，登记履历，男人全部干过抢劫。干部只能从干得少的人当中挑选。

赤溪的铜鼓过去是匪盗盘踞之所，居民当土匪的不在少数，70岁以上的人都入过伙，在海上干过坏事，上川岛的居民称铜鼓人为“铜鼓贼”。土匪强迫过往铜鼓海面的船只打“黑票”（买船牌），所有船只驶入土匪控制的范围赶快竖起船牌，土匪在山头上看不见船牌就开枪。

特殊的地理、社会、时代条件是“匪”“盗”产生的原因，匪盗中有各阶级抛弃出来的垃圾，亦有普通农民，而且往往普通农民会占多数。客家人并非一个抽象的道德概念，而是个具体的历史概念，客家人中的某些成分入伙为匪为盗反映了环境对人的逼迫，和人对环境的选择性适应。

^① 南湾居民有七个姓氏，按人数多少排列，依次为赖、钟、曾、陈、吴、庞、彭。其中赖、吴二姓当海盗的人数最多，其余五姓年长者也都干过抢劫。

第六节 客家人大量逃离赤溪的原因

赤溪全境现有 90 个姓氏^①，占中国大陆现有姓氏数 502 个的 18%，以前有过而现在没有的姓氏有 7 个^②，说明居民的来源广泛，人口流动性大。现有姓氏中，大小姓悬殊，小到二三户^③，大到数百户，平均每个姓氏有 77.86 户。赤溪自建制至今才 133 年，数千户中有如此多的姓氏，实为少见。

人口的积淀是一个历史过程。可以把赤溪半岛客家人口的发展作一个动态区分：（1）雍、乾年间（1723—1795），东江、北江流域响应朝廷号召迁来的客民，他们人数不多，住在今赤溪镇的漕冲、磅礴，田头镇的狮山、大马等处，均以声相聚，自成村落；（2）土客械斗时期，新宁及周围邻县被挤压到赤溪半岛的客民，他们可能有七八万人；（3）同一时期从宝安等县前来助阵的客民，估计有 2 万人，绝大部分为壮年男性；（4）设厅分治以后继续迁来的客民。

一个临海小县，地少山多，当然容纳不下过量的人口。故还在土客械斗期间，就有一些客民向省内其他地方，甚至于向东南亚或南北美洲流去。土客和解之际，赤溪尚存 6 万多人，地方政府一方面遣散前来助阵的客民，另一方面由广东省拨银，地方自筹若干，分给志愿往他处垦殖谋生者，成人每人八两，未成年者四两，发给执照。离开赤溪的人大多向西路的信宜、廉江、钦州、徐闻和海南岛的崖县进发^④。赤溪的人口分流，

① 这 90 个姓氏依韵编成五字词，得 18 句：周唐魏郑王，苏陈甘罗章，孙庞凌利邹，范曾邝张梁，孔邱欧李杜，萧何骆潘黄，朱彭叶贺聂，袁林傅俞庄，古邬练阮刁，高温田黎汤，万吕冯尤邓，石郭许裘房，池钟吴余廖，胡蓝戴刘杨，严沈莫巫赖，徐文蔡詹江，崔马龙谭夏，陆卢谢缪姜。

② 这七个姓氏是洗、翁、葛、毛、易、伍、欧阳。

③ 田头镇侨联会编：《田头侨刊》，1994 年第 5 期，60~61 页。

④ [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·附编·开县纪事》，卷八，民国 9 年（1920 年）刊本。

构成客家人第五次迁移的组成部分，人口压力很快得到舒缓。从数字来看，同治六年（1867年），赤溪五堡（赤溪、漕冲、田头、磅礴、铜鼓）有3 625户，22 590人，平均每户6.23人，略大于传统所谓五口之家的规模。时有耕地363.12顷，每1.6亩耕地负荷一人，照当时每造稻谷平均亩产175公斤，一年两造计250公斤算，扣除赋税和再生产所需，维持基本生活水平极为勉强。设厅分治以后，局势开始安定，全厅客民一面休养生息，一面继续接受他乡客民。随着人口的增多，土地越来越少，从19世纪末至民国初年，离开半岛的人每年不下数百户^①。然而，流入的人口更多，抵消了流出的人口。经过50年自我发展，至1916年，全县人口增至9 715户，达80 669人，户均8.3人，人口是建厅时的3.57倍，人均耕地4.5分，人地矛盾尖锐。以后由于时世不振，天灾人祸，人口骤减，富者避居外地，一般客民变卖田地，全家移居南洋，无产可卖者则卖身水客出洋，大量人口外流，到太平洋战争爆发的1941年，人数为3万；到1949年只剩1.8万人；到1950年，全县在册户数3 451户，人数1.64万，比1916年下降了五分之四^②。1997年，赤溪半岛的两个镇共有7 007户，29 893人，平均每户4.27人。

今天论及自鸦片战争至中华人民共和国成立的近百年中客家农民大量外流这一问题，人们可以找出许多原因。作者以为，在封建的生产方式下，土地不堪过量人口的负载，是客家农民大量外流的初始原因，而自然灾害、政局动荡以及世界资本主义对廉价劳工的需求则是较次一级的原因。初始原因自始至终起引发和推动作用，较次一级的原因则是在特定条件下起引发和推动作用，它们增强或者助长了人口的减少，四项共同造成

^① [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·户口》，第七卷，12页，民国9年（1920年）刊本。

^② 田头镇侨联会编：《田头侨刊》，1992年第2期，35页。

广东客家劳力大量外流的趋势，具体到赤溪自然还要考虑其他一些条件。

需要补充的是，清末赤溪很多人因政治原因逃亡海外。1908年，“三点会”在赤溪秘密活动^①，不少农民参加，深夜在野外饮鸡血酒，宣誓同生死，反清复明。受清政府迫害，逃亡的人不在少数。辛亥年间“三点会”公开活动，有知识分子担任组织者，在革命党领导下改编为民军，攻占厅署，几百人参加^②。与赤溪一湾之隔的海宴乡被指认为“三点会”老巢，逃亡美国、加拿大的也有上千人^③。

19世纪后半期，正是广东、福建海外移民浪潮兴起的年代，赤溪在侨乡的形成上，与新宁同步。土客械斗期间，土人把客人的俘虏卖往美洲，这是赤溪客家人迁往海外的特殊方式。赤溪临海的地理环境也成为客家人移居海外的一个原因。此外，“县属种植甚稀，营生匪易，其人稍具远志者，多经商外洋。”^④这条资料不仅告诉我们赤溪不少人迁居海外，还透露了移民的成分，其中不少商人。由于海外移民的增加和与原籍关系的密切，直接影响到当地的社会生活，县志《列女》中就有十几个因丈夫出洋无归而守节的妇女^⑤。

马来西亚殖民地和北美西部地区，资本主义实际上是通过一种征募劳动力的办法发展起来的，这种办法至少耗尽了100万广东农民的血汗。赤溪临海，外受世界资本主义劳工市场的

① 三点会亦称“三合会”、“天地会”或“洪门”，是由18世纪后期台湾乡村中互助自卫性的结社发展而来的，起初不是一种秘密结社，也不反清，只是一种结拜兄弟会。19世纪中叶，有些三点会公开成为维持地方秩序的组织，与政府建立的机构分庭抗礼。见欧大年著，刘心勇、严耀中、邢丙彦、陆惟信、田金星、蒋小雯译：《中国民间宗教教派研究》，5、87页，上海：上海古籍出版社，1993年。

② 何仲儒：《清末民初赤溪的政治琐谈》，赤溪镇侨务办公室编：《曹峰侨刊》，1991年复刊号第6期，43—44页。

③ 李奕柱：《海宴乡土史》，22、38页，香港：九龙永德印务社，1960年。

④ [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·輿地（下）·风俗》，第一卷，民国9年（1920年）刊本。

⑤ [清]王大鲁修、赖际熙，等纂：《赤溪县志·輿地（下）·风俗》，第一卷，民国9年（1920年）刊本。

吸引，内受台山等县移民潮的影响^①，从1916年到1930年，估计赤溪有4万多人出国，占全县人口总数的50%强，而同一时期，前面所述的揭西县灰寨镇只有20%出国，五华文葵镇更少，仅10%的人口出国。当我们把很大一部分注意力集中在海外移民问题上时，切莫忽视征兵给生产力带来的巨大损失，虽然里江和东联海外移民的比例不及赤溪，当兵出走的比例却超过了赤溪。粗略估计，20世纪，省内被征的兵员有30%来自东江和韩江流域，10%来自北江流域，50%强来自粤西南，10%弱来自珠江三角洲地区^②。在作者从事田野工作期间，在里江、东联所碰到穿过军装的村民要比赤溪的多。毫无疑问，当一个村子的男人通过出国和当兵的途径走了，在家干活的男子就少了，他们所遗下的工作只好由妇女承担。

下面援引的文字摘自《嘉应州志》，可说揭示了一种普遍现象，赤溪亦是同病相怜：

男子谋生各抱四方之志，而家事多任之妇人。故乡村妇女耕田、采樵、织麻、缝纫，中馈之事无不为之洁之，于古盖女功男功皆兼之矣。自海禁大开，民之趋南洋者如鹜。始至为人雇佣，迟之又久，囊橐稍有余积，始能自为经纪。其近者或三四年、五七年，始一归家。其远者或十余年、二十余年，始一归家。甚有童年而往，皓首而归者。当其出门之始，或上有衰亲，下有弱子；田园庐墓概责妇人为之经理；或妻为童养媳，未及成婚，迫于饥寒，遽出谋生者，往往有之。然而妇人在家，出则任田园樵苏之役，入则任中馈缝纫之事……乡中农忙时皆

^① 台山是广东华侨最多的县份之一，还在20世纪30年代时，台山已有30万人居住在海外，其中35%的移民住在南洋，25%居住在美国，20%在加拿大，8%在澳大利亚，12%在其他国家。据台山市侨联报道，现在全县有100万人，另有110万人居住在海外，分布在80多个国家和地区。

^② 陈翰笙著，冯峰译：《解放前华南的地主与农民——华南农村危机研究》，119页，北京：中国社会科学出版社，1984年。

通力合作。插蒔收割皆妇功为之^①。

一个值得注意的事实，是妇女耕作最普遍的地方，不能深耕已经造成产量严重下降。妇女的工作效率低于男子，她们忙于不可摆脱的家务活，往往没有时间进行翻耕和田间管理，妇女体力不足，无法胜任一年种两茬作物所需要的那种深耕。因此，在以妇女劳力为主的村庄，人们不难看到枯黄的稻根留在一块一块的田里，旁边长着稀疏的青青麦苗。

赤溪出外的劳力绝大多数是到马来西亚，去到那里的人一般跟锡矿脱离不了关系，男的从事开采、搭沟，女的做炊事或者淘洗锡米^②，至今马来西亚尚存 5 万自认祖籍是赤溪的客属华侨，比现在赤溪与田头二镇总人口还要多。

由于青壮年劳动力的外流，农业、手工业衰退下来，侨汇的涌入又使一部分人脱离或半脱离农业、手工业生产，出洋之人日后回华，购置地产、营造屋宇、开设店铺、资助办学，使经济、文化上呈现出某种繁荣景象。赤溪生产与消费处于一种不平衡的状态。是因为半岛与海外华人社会维持着联系，所以经济并不完全依赖当地生产的发展。但新生产方式并没有出现，整个社会的基本结构没有改变，宗族势力仍然是控制社会的主要力量。

离乡出走的客民互相之间的凝聚力主要来自三个因素：第一是回归心理，他们在外谋生，主要是为了生计，为了改变自身或家庭的经济状况，“衣锦还乡”是他们最大的理想，所以什么人与家乡都有着不可分割的联系；第二是地缘和血缘的关系纽带，儒家文化传统一向注重家族、家庭的血缘关系，明清之际地方宗族势力膨胀，使这种传统的影响力进一步加强，反映

^① [清] 吴宗焯、李庆荣修，温仲和纂：《嘉应州志》，卷八，54—55 页，光绪二十七年（1901 年）补版印本。

^② 唐金旺：《霹雳赤溪会馆会史》，《吉隆坡赤溪公馆 112 周年纪念特刊》，45 页，吉隆坡赤溪公馆，1997 年。

在马来西亚赤溪籍客家人活动的地方，就是以地缘和血缘为核心的公馆、会馆^①，成为一种联系和组织的力量；第三是由于当时所在国的各种历史条件，造成赤溪客民社区的某种封闭性，相对稳固了他们与家乡的联系。

表 16 漕冲乡与赤溪县人口对照（1943 年）*

漕冲	0-12	%	13-17	%	18-45	%	46岁以上	%	合计	%
男	98	15.8	123	19.8	301	48.5	98	15.8	620	100
女	96	15.9	125	20.8	288	47.8	93	15.4	602	100
合计	194	15.9	250	20.5	589	48.2	191	15.6	1222	100
全县	0-12	%	3-17	%	18-45	%	46岁以上	%	计	%
男	1468	16.1	807	19.8	4470	48.9	1389	15.2	9134	100
女	1252	15.2	1631	19.7	4075	49.3	1305	15.8	8263	100
合计	2720	15.6	438	19.8	8545	49.1	2694	15.5	17397	100

* 表 16 和表 17 的数据来源于台山市档案馆藏《民国档案》，卷宗号码：1—1—14。

移民是对人口自然增长这一客观现实的反映，在客家人的谋生模式中，移民既体现为对环境的不适应，又是一种适应。移民者本身由于在一地生活不下去，才离开这个地方，说明他们不适应此时此地的环境，可是这种消极的逃避方式里面包含着积极地进取。环境选择人，人也在选择环境，要保持一个宗族的繁荣昌盛，就不可固守一地，移民者给仍然留在该地的居民腾出了生存空间，缓和了人口压力，他们去到一个陌生的地方，要求自己有更人的适应性，很多情况下必须通过拼搏才能谋求到出路。移民的动机多种多样，最基本的动机依然是谋求生存。当原地的土地、水、光、热等资源很充分的时候，人口

^① 马来西亚有两个“赤溪人”的地缘组织，一个是吉隆坡赤溪公馆，另一个是怡保市霹雳会馆，前者是马来西亚最早成立的华人组织，已经有 115 周年的历史。

是不可能大量流动的，但要获取资源就需要和谐的自然与安定的社会，没有后两项的保证，也会造成移民现象，赤溪是一个典型例子。

表 17 漕冲乡与赤溪县土地、粮食对照（1943 年）

	土地	产量	消费量	人均口粮	盈余	不足	备注
漕冲	1628	7540	7164	5.86	1137	-	①杂粮占 5%
赤溪	35877	119690	97140	5.58	6085	3535	②长梅乡缺粮

表 16 和表 17 把漕冲同赤溪全县加以对照，反映它们的土地、人口、粮食情况。表中数据的背景为战争年代，社会不安定，又逢旱灾，年景不好，出现大量移民。

表 17 似乎是说，漕冲乃至整个赤溪粮产充足，即使是特大旱灾的 1943 年，稻米年产量除供本地消费外仍有盈余。但文字和口传说这年死了不少人，是年下南洋与逃荒的人也很多。表中有些数字可以理解为，统计通常是在年底进行，一般只统计常住人口。单从数字上看，在家的人占有的口粮是够的，可是上一年的粮食是在家的人和出走的人共同生产共同消费的，正是由于出现不够吃的问题，才有后一部分人饿死或出走。表中粮食数字掩盖了死去与出走的人在死亡和出走之前也吃粮的事实，换言之，应该算在后一部分人头上的那部分口粮加在前一部分人身上，数字便增多起来。虽然如此，表中数字参考价值还是很大的，一是人口的出走可以给家人留下口粮，从数字看粮食是够吃的；二是漕冲人均耕地比县平均水平低 35.4%，粮产比县平均水平高 43.5%，随着人口出走，家人的人均耕地会因此而增加，在人口缓慢恢复的一定年限内，只要不发生灾祸，真实的人均口粮数会越来越接近甚至超过表中数字；三是表中数据反映的是灾年的情形，反向推测，要是风调雨顺、社会太

平，全县的土地能够承载它不多的人口。

同 55 年前相比，现在赤溪的土地面积没变，产量增长了两倍多，平均亩产粮食 350 ~ 400 公斤，人口增加了 0.5 倍，虽有自然灾害，但农业技术先进了，社会安定，改革开放，计划生育，国外对移民的限制，因此赤溪不可能再出现大批移民。

第五章 黄洞村：一个以靠山吃山 为主的粤北客家山村

第一节 永恒的黄洞

英德是粤北山区的一个县级市，境内居民绝大多数为客家人。县境北部，由东向西依次为沙口、云岭、横石塘和石牯塘。四镇相交的地域，植物与动物资源丰富，有 333 平方公里划归石门台省级自然保护区。石牯塘镇的北部，有一块山峦起伏的区域，面积达 31.8 平方公里。群山环抱着一个叫做“黄洞”的狭长盆地（如图 30）。

黄洞盆地有 5 平方公里，内部散布着 10 个村庄。4 个村庄建在山脚，即白竹塘、马口、新联、田心，5 个村庄建在山坡，即白坟、上村、柳江、横龙、连麻树、大岗坪。村民全都是客家人。现有 784 人，155 户，户均 5.06 人，不含自 1985 年至今，迁居山外市集的 22 户（90 人）。迁出者中，绝大多数人的户口仍然留在黄洞。人数最多的是横龙村，有 30 户，148 人。人数最少的是马口村，仅有 6 户，41 人。村民分为 8 个姓氏：梁、陆、李、谢、刘、傅、侯、文。白竹塘住梁姓；柳江住侯、傅、

谢姓，留有刘、侯、傅的祠堂；马口和大岗坪住陆姓；田心住李姓，留有李氏祠堂；连麻树住文、梁姓，留有文氏祠堂；横龙住文姓；白坟住谢、侯姓，留有谢氏祠堂；上村住刘、侯姓。

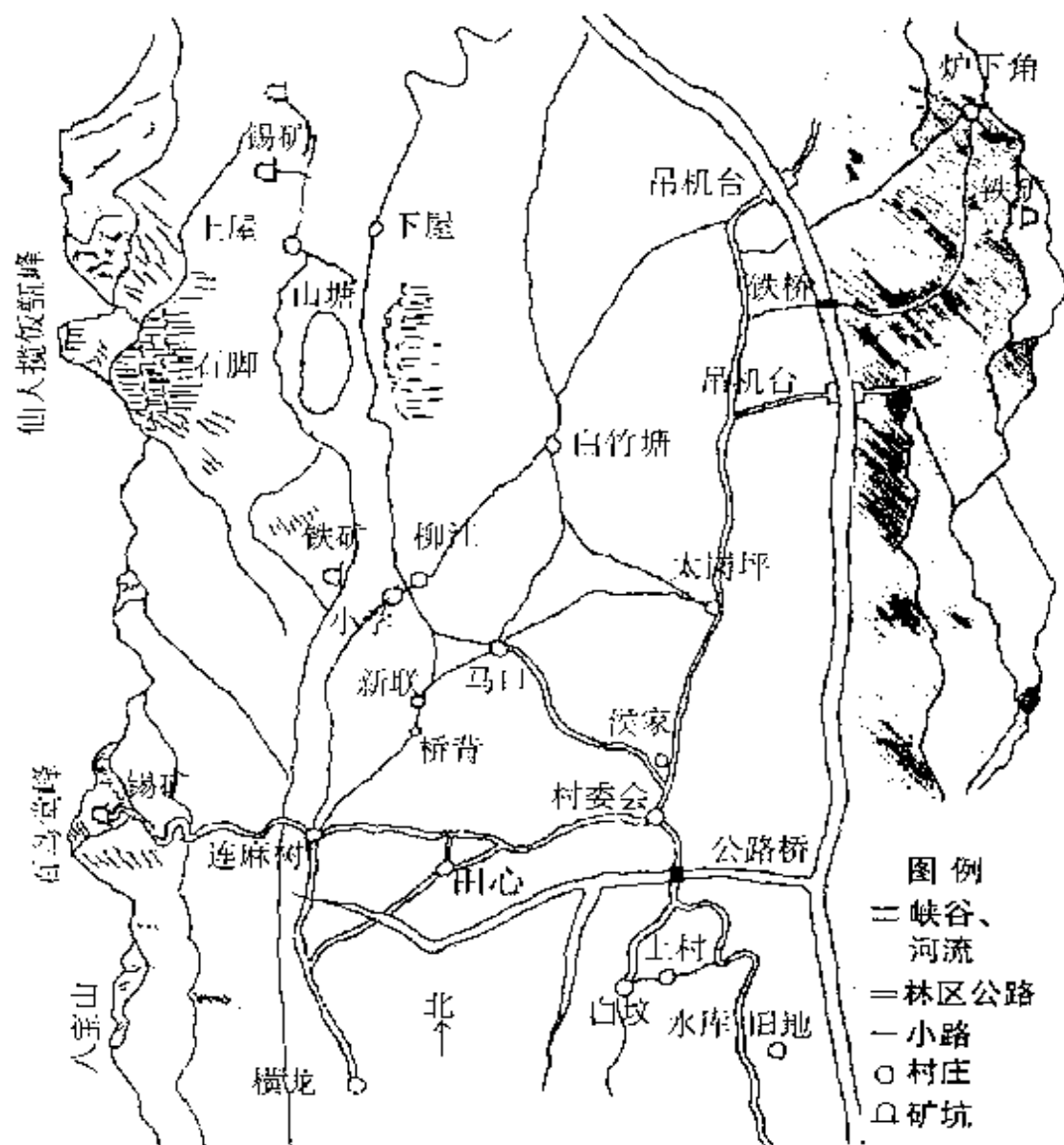


图 30 黄洞盆地

石脚山的上屋、下屋是遗弃的村庄，无人居住，留有陆氏

和梁氏的祠堂。桥背和侯家为独家村，桥背住了1户谢姓；侯家住了1户侯姓；村委会占据着一栋平房，住着个看小商店和守电话的村民。

耕地绝大部分在盆地里，552亩水田在盆地底部，390亩旱地（含抛荒的130亩）在盆地边缘。沿着林区公路过大岗坪村，有两个路口通往吊机台，对岸大山的木材，由索道吊过峡谷，装车运出。出盆地东北面行1.5公里，过一条大溪，峡谷对岸有一个瑶族村庄，名“炉下角”，这里也属黄洞地界；再折向西北，顺着河流走，过眼镜形山（此山有铋矿），行1.5公里，是鲇鱼坑和大青尾村，是两个废弃的客家村，再走1.5公里，便到达黄洞与乳源瑶族自治县大布镇相交的边界；从盆地出发，东行2公里，抵达本镇联山地界，联山又名“炉上角”，与炉下角相对，两村都是过山瑶的聚落。联山辖地面积79.2平方公里；盆地的出入口在西南面，从横龙村出发，一条曲折山路与山外的长江村相通，距离石牯塘10公里，距离英德市区50公里。

炉下角是一个被遗弃的村庄。自1980年以来，为了帮助瑶民发展，英德市政府实行了一个移民计划，在锦潭硫铁矿工人村旧址上新建了一个村庄^①，配给一些土地，把炉下角的过山瑶迁出来。锦潭移民村是联山瑶族行政村属下的一个自然村，现有35户、185人。锦潭离黄洞近，仅2公里，离联山村委会远，有5公里，由于划给瑶民的耕地有限，而且他们习惯于传统生计方式，一年里的大部分时间，瑶民仍然回到原地去耕种他们遗下的土地，砍伐木材，从事山货生产。每逢农忙季节，为了节省路途时间，方便生产，不少瑶民便回到炉下角居住。他们和黄洞的客家人依然保持着紧密的联系。

^① 锦潭原是英德硫铁矿属下的一个分矿，有职工千人，20世纪50年代末建成，用机械设备开采了30年，20世纪80年代末因矿石采罄而废弃。

石门台自然保护区内部，以“洞”为地名的地方有好几处，例如，石牯塘的黄洞、横石塘镇的小水洞、云岭镇的水头洞等。“洞”与“峒”同音，字形接近，“洞”极有可能是从“峒”的字形转化而来的。“峒”是“旧时对我国贵州广西少数民族聚居地方的泛称”^①，湖南、广东的壮、苗、瑶等民族也有此称谓。从地形而言，“‘峒’都是群山环绕，只有一条主要出入通道的细小平坝”^②。黄洞、小水洞和水头洞，三处都是四面环山，惟有一条道路与外相连的盆地。黄洞实为黄峒，“峒”这个名字，很可能是壮族取的，壮族是两粤最早的土著，在发展过程中，他们或同化于汉族，或迁居别处，宋以后，明以前，来自湖南、福建的瑶族进入这里，沿用了“峒”的名字^③。不但如此，黄洞之“黄”字，暗示了最先居住在这里的瑶人姓黄，《过山榜》记述的瑶族传说中“十二姓瑶人”就有黄姓^④。

瑶族是山居民族。《过山榜》说得清楚：“盘古子孙，拔座青山陡岭，牵牛不上，打马不行，百鸟飞不过，居住瑶人，安生乐业。”广东省的瑶族主要分为八排瑶（排瑶）与过山瑶（盘

① 广东、广西、湖南、河南辞源修订组，商务印书馆编辑部合编：《辞源》（修订本），第二册，930页，北京：商务印书馆，1980年。

② 乔健：《千家峒：瑶族的桃花源》，乔健：《漂泊中的永恒：人类学调查笔记》，57页，济南：山东画报出版社，1999年。

③ 作者的推测建立在三个基点之上：其一，田野资料——炉下角69岁的报道人赵壬财述说家谱时，提到他们的祖先来自福建；其二，史志材料——康熙《韶州府志》曰：宋以后粤北有瑶人居住，万历郭棐《广东通志》记载，明代是广东瑶族发展的昌盛时期，全省有瑶山850座，其中，韶州府有瑶山6座，这6座之中，曲江占4座，英德占2座；其三，经过验证的学术观点——前辈学者徐松石描绘的广东民族发展的图景是例。徐松石：《民族学研究著作五种》，上册，87~92页，广州：广东人民出版社，1993年。

④ 《过山榜》是对瑶族的经典《评皇券牒》（或称《盘王券牒》）的通俗称呼，这部经典在各瑶族区域都有流传。《过山榜》记述了瑶族传说中“十二姓瑶人”的山来。古代评皇宫中有一神物“龙犬”称盘瓠，评皇与高王国发生战争，评皇出榜招募能降高王者，妻与公主。“龙犬”揭榜应征，飞身渡海7天7夜至高王国中，用计咬获高王头颅献评皇。盘瓠得与公主成婚，评皇赐予盘瓠高官厚禄、金帛良田，盘瓠不但不受，且不住京邑，领公主迁往南山。婚后生得6男6女，评皇各赐1姓，为12姓瑶人之始。12姓具体指哪些姓，各地说法不一，以《连山瑶族》所载为例，其主要姓氏有：盘、沈、包、黄、李、邓、周、唐、胡、赵、冯、雷等。此后，评皇准令盘王子孙入山各处散居，刀耕火种，许通客贩，自营生计。

瑶)两系^①。英德境内的瑶族属于过山瑶。过山瑶长期过着“吃尽一山，则移一山”的游耕生活。他们没有固定的地盘，即使有，由于人口少，也守不住，因此，强势族群很容易占据弱势族群的空间。客家人在向山区开拓的时候，久而久之，原先是过山瑶的土地逐渐变为瑶民与客家人共享的土地。瑶民在一地住久了，便会引起当地富户及劣迹汉人的注意，发生打家劫舍及欺负瑶民的事件。瑶民必须经常改变居地，以求回避。另一方面，三四年后，烧荒地肥力耗尽，山货搞罄，资源稀少，必须换一个地方。

推测迟至三百年前，黄洞就有了客家人。据陆氏族谱记载：

陆太公祖籍福建，明正统三年（1438年）十月二十四由闽迁粤潮州府程乡县（今梅州市梅县）。明天顺七年（1463年）正月初一，二世祖自程乡县移居南雄府始兴县清化司上水角村。明成化六年（1469年），与正室邱氏、续妻廖氏携子衡、琮、钦，由上水角迁英德县下碛高沙岗条沙茭居住，建房三座，钦公居中，各安香火。清康熙五十年（1711年），十三世祖陆弥举家迁入黄洞，先是给梁氏当长工，继而起屋安家。石脚有上屋下屋之分，上屋为梁氏宗族，最盛时有七十户；下屋为陆氏，最盛时达六十户。自陆弥开基以来，陆氏已衍生了14世^②。

解读上文，结合勘察石脚山下的村庄遗址，可知在陆弥迁入之前，梁氏就在黄洞安居了。理由如下：其一，请得起长工的人，必定是殷实之家，而在穷乡僻壤，刚来的移民，大都势力单薄，拥有一定田产的家庭，需要一定年限的积累；其二为，

^① 广东瑶族的他称很多，有的以服饰特点称为白瑶、黑瑶、白花瑶、花肚、箭瑶、板瑶等；有的以受汉文化影响或对封建王朝的臣服态度区分为生瑶、熟瑶、民瑶、良瑶、听调瑶、听招瑶、背招瑶、险恶瑶等；有的以居住地方、地名而称东边瑶、西边瑶、北山瑶、高山瑶、平地瑶、平瑶、箭瑶、泷水瑶等。由于没有抓住瑶族各分支的本质特征，这些区分不仅没有普遍意义，而且容易引起混乱。科学的比较要有科学的尺度，以生产方式、语言和居住特点来区分，将广东瑶族区分为排瑶和盘瑶，就抓住了对象的本质。

^② 佚名纂修：《英德石牯塘黄洞陆氏房族族谱》，民国抄本。

客家人凭乡音而类聚，陆氏是客家人，梁氏也是客家人，断垣残壁显现，上屋与下屋都是方形围屋，此系粤北的典型客式建筑，梁氏祠堂和陆氏祠堂的特征也相同，明显是客式建筑，神龛的陈设也一样。

客家人笃信风水，村民喜欢在村庄前后种树，招风水和固风水。石脚上屋和下屋背后的枫树和樟树参天，两三人才合抱得过来。有一年龙卷风吹倒了几株老树，村民用油锯断开树干，年轮有 270 至 300 圈左右。

盆地西面是一排巍峨陡峭的山峰，一座姿态怪异的尖峰独立西头，名称优美典雅，叫做“仙人揽饭甑”。位于山腰的石脚二村，背负仙人峰，面对东北方向的群山，山脚是峡谷，溪流纵横，风景极佳。村庄附近耕地不多，仅六十余亩，大量的耕地在山脚盆地，一年中 80% 的农事活动在山下进行。耕种时，把工具和肥料挑下山，收获时，又把粮食、稻草挑上山。道路遥远，来回负重，极不方便。从 1985 年开始，村民陆续迁下山，绝大多数梁姓和少数陆姓陆续搬出黄洞，到石牯塘镇集或者其他县市安家。留在黄洞的陆姓，多数人家到大岗坪建村，只有一个房派住在马口。

盆地的客民川流不息，彼时的姓氏与此时迥然不同。1950 年以前，黄洞只有四五个村庄，68 户人家，分散居住在石脚、柳江、田心、大岗坪和白坟。早期的 7 个姓氏——冯、吴、陈、马、常、穆、陈等先后走了。吴姓搬到本镇长江村；陈姓搬到本镇三联村；冯姓原来住在大岗坪，建有祠堂，除遗下 1 户外，整支迁走。这户人家生了 3 个孩子，1 男 2 女。后来女儿外嫁，儿子到炉下角瑶人那里入赘，其妻只生出女儿，从此冯姓断根；至于马、常、穆等姓氏去了何处，不得而知。今称马口的地方，位于马姓村主前面，马氏的村庄已经变为田地，只留下一个地名。留下来的老姓氏，仅梁、陆、李、谢、刘。新增加的村民

是1952年至1954年从深山迁出来的。例如，文姓从鲇鱼坑和大青尾迁出来住在横龙，侯姓从大青尾迁到柳江。

黄洞的社会制度变化五十余载了，通过加入共产党、民兵、妇女与青年团组织，黄洞的旧村民和新村民分配了领导权。党支部书记先后七次易人，从李观祠（田心村人）、侯福生（柳江村人）、文阿柱（连麻树村人）、陆国华（马口村人）、侯月生（柳江村人）到文观潜（横龙村人）。侯、文二姓出了4届支书，世居黄洞的陆、李二姓出了3届支书。其中，侯福生、陆国华、文阿柱做支书时间比较短，李观祠、侯月生做支书的时间比较长，李观祠当了8年。侯月生当了10年，他是革命小将，红卫兵串联的时候，在天安门广场接受过毛泽东检阅，后来回乡务农，现在在石牯塘镇政府的开发公司当经理。文阿柱是7人中文化水平最高的，现在在石牯塘镇政府搞党建工作。现任支书是文观潜，1998年上任。前几届支书执行上级指示坚决，搞得天翻地覆，盆地原有3个庙宇、4个伯公坛，1970年以前全部被毁，祠堂的祖先牌位被烧，族谱上交。改革开放以来逐步恢复了一些。

英德市水利工程的设计者早就打算利用黄洞的地形修建一座水库，决定在出盆地东南2公里接近锦潭的峡谷建坝。1971年，锦潭水库开工，因资金不足，边建边停，1982年水库下马。1999年，决策者旧事重提，决定扩大计划，把大坝选址在离锦潭更近的峡谷，那里是两条河的交汇处，计划由以前只拦一条河，变为拦两条河，大坝设计高度为110米，灌溉和发电两用。目前地质勘察已经结束，图纸也画好，资金基本落实，工程将于2002年春开始，用3年的时间完成建设任务。大坝正式拦水以后，黄洞盆地将陷于水底，村民将被迫迁移他处。地理上的黄洞沉没了，记忆中的黄洞难以消逝，客家农民在此创造的生计方式和其他文化形式，将超越狭小的地界，融入整个世界。

第二节 锯木与编织

黄洞山峦起伏，有“天财地宝”之称。“天财”指的是竹木资源和山货（冬菇、木耳和野生动物），“地宝”即地下埋藏的矿藏，铁矿为多，铋、锡、钨、钼等矿为次。各家庭的主要收入均来自采矿和经营竹木。

在1999年的各项收入中，采矿业占总收入的40%，达50万元，平均每户纯收入3225元，每人达637.76元；林业占总收入的18%，其余42%来自编织、打工（在本地当挑山工以及出外做工）、采山货、养殖（畜、禽、蚕等）和种地。

修建林区公路以前，从黄洞出来的木材靠水运，木排顺流而下，锦潭渡口设立了打捞站，贴着河面横拉了几道钢索，拦住圆木，再用钩子钩住圆木，拉上岸，那里有公路与运矿的小铁道，圆木改成毛板运走。

1980年，黄洞修通林区公路，方便了运输，森林大幅度减少。分田到户以后，划出责任山，鼓励村民绿化，公共地段则实行谁种、谁管、谁有的政策。当时种下的杉树，成片长大。现在经营的木材完全来自人工林。

林业部门对人工林的砍伐限制得也很严，他们通过发放砍伐证与运输证进行管理。公路设有检查站，没有证件不予放行。木材生意并非任何人都能做，无证经营者，木材不仅要被没收，而且要罚款。被罚者不服气地说：“检查站罚款不顾具体情况，老百姓搞一点林木就卡，他们搞就放行，农民砍种的杉树自用，要找他们批条，最多才能批到2立方米，砍非自用的木材也要办手续，180元1立方米，农民根本富裕不起来。”木材贩卖者为了“合法”地砍伐从农民手中购得的林木，运出山区谋利，不得不去林业部门办手续。通过正常渠道办手续，赢利几乎没

有可能，因为手续繁多，规费很高，为了取得有关证件，一卡车木料至少需要缴纳 350 元手续费。如果找熟人走点关系，不办手续，虽然也要花钱买人情，但花的钱少，算下来，贩运 1 立方米木材可获利百来元。林业部门通过办手续，达到限制砍伐木材，保护森林的目的，他们建立了一套严格的管理措施，使贩卖木材的活动无利可图。贩卖木材者的思路则是，只要能够赚钱，什么都可以干，于是他们不去上面找林业部门，而去下面找林业监督管理站的熟人。

一筒圆木改成毛板，大概要留下八分之一的边角、木屑和锯末面，这些东西充其量只能做柴火，没有多大的实用价值。如果运圆木出山，在检查站测量木材体积的时候，实际上把这些废料计算在内了。为了节省批文的指标，附带节约运输费，通常是把圆木锯成毛板之后才运出山，这就需要锯木工的服务。

42 岁的锯木师傅蓝文裕，家住邻镇石灰铺，每年有四分之一的时间在黄洞替人锯板。1976 年，他刚初中毕业就到了公社办的陶瓷厂学艺。3 年后，陶瓷厂垮了，他改行做其他工作，在 1 年内学会了木匠、建筑和锯木。他天生聪慧，过目不忘。师傅做事，他在旁边细心观察，认真模仿，一项技术很快就能掌握。锯木学了一个月，师傅感到没有什么可以教给这位徒弟了，就让他出师。从此，他有资格受人雇请，享受师傅的工资（日工资 10 元）。自 1982 年起，他不再兼营木工与建筑，专事锯板，技术日益精巧，他锯出来的木板平整笔直，走刀快，锯线均匀，明显地和别人锯的不同，以至于有眼力的人一看锯痕就知道是不是蓝文裕改的板。蓝文裕不光是工作认真，技术好，性情也特别随和。他话语不多，从不斤斤计较，这样，喜欢雇他干活的人就更多了。1993 年，他在石牯塘镇集上开锯木厂，做了 1 年。见黄洞木材丰富，离镇墟有 11 公里，林区公路不好走，圆木不如毛板运输方便，伐木者经常托人带信叫他进山。

1994年他决定进黄洞锯木，秋冬工作很多，做完一家又有另一家，每年住在黄洞三个月，其余时间则在家务农，年年如此。

在粤北，请人做工不仅要包吃住，还要支付工钱。蓝文裕初进黄洞时，雇主按毛板面积付酬，1.5厘米厚的杉木板每平方米1元，2.5厘米厚的每平方米1.5元。每天工作完毕，雇主拿着尺子计量，每天蓝文裕的工资都超过了50元，达70~80元，有时甚至高达90元。计件制只实行了一周，雇主主动将工资改为计时制，规定每天50元。这件事传遍黄洞，从此，雇请他的人一直沿用这个数值作为日工资的标准。

蓝文裕不是那种计件制拼命，计时制磨蹭的人。他干活受职业道德指引，其信条是“做一天公平的工作，拿一天公平的工资”。良心得安，问心无愧是他的最大享受。不管实行什么报酬制度，他的工作态度一个样。他和一名助手锯板7立方米，够东风牌卡车装满货厢，只需要一天半，得款120元（师傅75元，助手45元），要是按过去计算面积，要得300元。但蓝文裕知足了，稳定的工作，稳定的收入，以3个月计算，每年他要从黄洞村民那里赚5000元，8年间，他赚了4万元，家里已经起了新楼房。

黄洞现有20多个锯木点，今后还会增加，当拖拉机无法开进去，圆木不得不用肩膀扛出来时，就会在树林深处开辟一个新的锯木点。用手扶拖拉机引擎带动圆盘锯，工作台上一次放两根圆木，先把圆木的边缘打去，来回4次，大致锯成方形，再锯成木板。两根圆木，师傅往前推，助手朝后拉，推与拉的力点在同一条直线上。师傅把圆木推到离锯盘20厘米的地方松手，木头由助手继续拉动。师傅重新拣起工作台上的另一根圆木送入锯盘。如此一来一往，锯盘空转的时间很短。两根圆木为一组，比单独改一根木头节约三分之一的的时间。锯木点需要1名妇女打杂，她负责煮饭，为锯盘输送圆木，锯好板，按三

角形一层层叠放好，码成三四米高的板堆，等到毛板干透了，再扛到拖拉机进得来的地方待运。

锯木与伐木是两道连续的工序。伐木不再是斧头，而是油锯。自备油锯帮人伐木有两种取酬方式：计时与计件。计时的标准为每天（8小时）50元，计件的标准是以体积算报酬，把树锯倒之后，按2米或4米的长度将树干锯断，每立方米不能低于20元。如果把锯断的树干运到有车道的地方，每立方米付45元。要是雇主包汽油（用于油锯），每立方米少付5元。伐木者以组为单位，三四人一组，一人掌锯，其他人移动树木。每天最多可锯10立方米，一般能锯7立方米。假如要将锯断的树干移到车道旁，就锯不了10立方米。

黄洞村具有悠久的竹器编织传统，出产的竹席远近闻名。编织所需要的竹篾来自一种名叫“毛丹”的野生竹。这种竹子长势高（成年竹高达20米），虽然竹笋味苦，不宜食用，但竹节少（成年竹的竹节距离为1.2米至1.5米），竹皮薄，纤维集中于竹皮部分，竹篾柔软坚韧，是编织凉席的上等材料。丹竹生长迅速，山涧溪旁到处都是，资源十分丰富。

每年春耕完毕，家家户户，大人小孩，全体开始做竹器活。有的人山砍竹，有的在家编竹。遇到市场好销的时候，小贩驾驶着拖拉机前来收购。夏秋之交，砍竹的人成群结队。但不论怎么砍，丹竹仍然显得茂盛葳蕤，可谓取之不尽，用之不竭。过了秋分，天气转凉，席子不好销，多数人便不做编织工作了。

竹席一般有四种尺寸：小号宽3尺，长5.7尺至5.8尺；中号宽3.2尺至3.6尺，长5.7尺至5.8尺；大号宽4尺至4.8尺，长5.7尺至5.8尺；特大号宽4.8尺，长5.8尺。按1998年的收购价，收一张中号竹席，付50元人民币；收一张大号竹席，付75元。假如夫妻两人合作，妻子砍竹，丈夫编织，两人一年可以生产中等尺寸的竹席60张，值3000元，占全年家庭现金

收入的三分之一强，要是再加上砍伐杂木所得的收入，二项相加，占全年家庭现金收入的一半。

奇怪的是，英德不少地方都生长着丹竹，但就本镇而言，只有黄洞村、八宝村的客家人和联山村的瑶族用来织席。就外镇而言，也只有少数地方的人们懂得用它织席。然而，他们的编织技术都比不上黄洞人。

黄洞有几百年的织席历史了，起初村民编织竹器仅供自己使用，需要量不大，技术得不到提高。黄洞土质差，种粮亩产才 100 来公斤，经常由于自然灾害歉收，于是以竹席换取粮食和其他生活用品，编织逐渐成为一个独立的生产门类。

编织在黄洞村民的生活中占有重要地位，人们的话题很多与编织有关，不少家庭成天都在编织。孩子们从小目睹大人砍竹编织，10 来岁就跟着大人上山砍竹，20 来岁时开始学习编席。个别人甚至 10 来岁就学习织席，编织老手李神安是一个例子。他学习织席的时候才 13 岁，现在年近 70 偶尔还在编织。在长期的编织过程中，黄洞出现两个技术圈子，一个是石脚村陆姓，一个是田心村李姓。他们的竹席各有特色，形成黄洞独特的技术风格。

织席包括砍竹、运竹、剖箴和编织四道工序。

砍竹和运竹属于野外作业，相当辛苦。竹子是丛生植物，砍竹时靠近根部的地方不好挥刀，往往在靠近根部离地面 1.5 米左右的地方下刀，砍断以后，将竹子拖出竹丛，削掉尖梢和竹枝，将竹子砍成 7 尺（2.3 米）长的短截，绑成捆扛下山。一根丹竹抛弃两头，仅取中间，再取出箴皮，可用的部分有限。

竹剖箴可以在野外，也可以在家里。野外剖箴，有的人带上午饭，早出晚归。有的人携带行李、粮食，在山上吃住，剖好箴后拿回家，节省了搬运竹子的工夫。野外剖箴，去的地点都比较远，远处成材的丹竹多，砍伐少，可以节省寻找竹子的

时间。然而，野外虫子多，需要烧起火堆驱赶，山上生活，总不如家里安全舒适，更何况在家剖篾还可以兼顾其他家务。故村民大多是把竹子扛回家取篾。

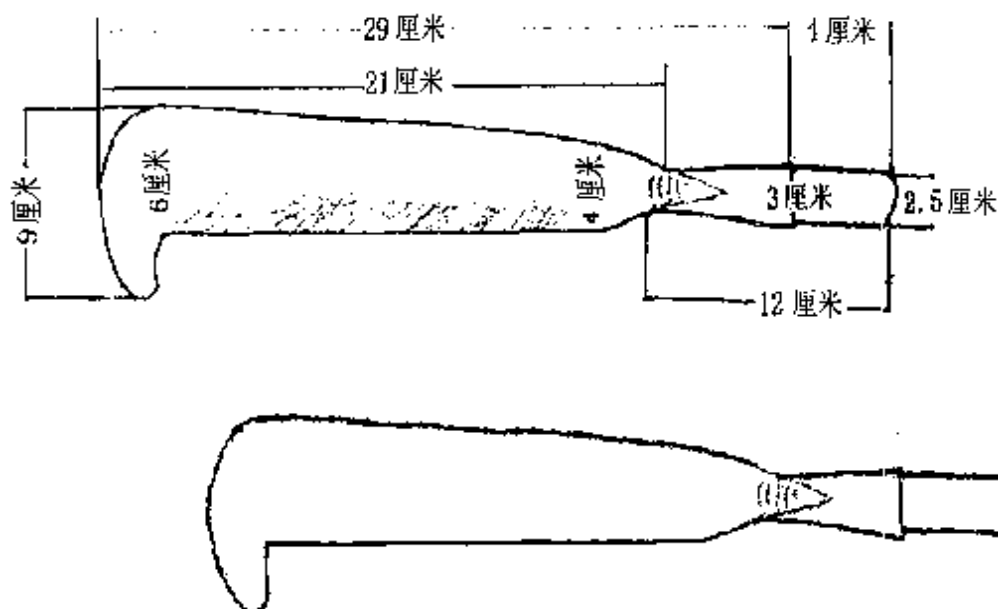


图 31 砍刀

剖篾的工具为钩形砍刀（如图 31），一把柄长，一把柄短。先用长柄刀打“打青”，再用短柄刀剖竹。“打青”即把丹竹表面的绿皮刮掉。刮的时候左手持竹，右手握刀，刀刃朝下，刀背朝上，刀横立在竹面上，呈 90° 与竹面相交，随着左手不断旋转和往前输送竹筒，右手来回挥刀，绿皮就被刮下来。接下来是剖竹，这时使用短柄刀，右手把刀切入竹子，左手往前送竹子，以一截直径 4 厘米的竹筒为例，第一刀先把竹筒剖成两半，每一半各按相同等分连剖 5 刀，一共 11 刀，竹筒便被剖成宽 1 厘米的竹条，共 12 条。这个尺寸为织席所要求的篾皮宽度。如果丹竹过粗或者过细，解剖出的竹条数量就不是 12 根。全部竹筒剖完毕后，就把每根竹条的芯与篾分开，篾即靠近竹皮的那

一层，纤维成分较多。剖时将刃插入竹子一端，然后右手掌稍微朝下偏转，使刀刃由起先与竹纹相平行变为与竹纹呈 45° 相交，把竹子撑开，然后左手不断往前送竹，右手固定刀的角度，如果竹纹很顺，芯与箴就会一路分开到底，从竹条上取出完整的箴。如果竹纹不顺，随着竹条与刀的相向运动，箴会越来越薄，甚至折断，这种情形在通过竹节的时候最容易发生，为了不使箴因变薄而折断，一旦出现此种情形，就要及时把刀从竹条中抽出来，在纹路前面反方向削一下竹芯，使芯折断，又从此处正方向重新下刀，不要深及原来的纹路，剖开新的竹纹后，将刀刃调整到 45° ，以刚才的方式做相向运动。有的人认为，剖竹与编织相比，前者的技术含量高于后者，主要体现在刀法上。刚剖出的新鲜箴条水分多，需要晾几个钟头，减少箴条的收缩率，才能使用。如果来不及编织，可以把箴条挽成圈搁置起来，存放时间可长可短，使用时如果箴条是干燥的，须浸泡一下，或者洒少许水，使箴条变湿润而柔软。

织一张竹席需要 250 根箴条。拿到市场交易，将所得分为 6 份，四道工序，砍竹与运竹各占 1 份，剖箴与编织各占 2 份。因为砍和运主要不是靠技术，而是靠力气；剖与织花的力气少，但费时，所需技术较多，只有通过长期的学习才能获得。如此，箴皮的定价就有了依据，大约价值一张竹席的五分之二。有的人不砍竹，跟别人买箴来织席。

编织有四个环节：起头（起底）、出边（出绳）、上角（编出四个角）、锁边。上角和锁边使用的是剩箴倒插法，即把剩余的箴条折转，呈现与原来的箴条相反的方向，按照顺序插入竹席中。编织的时候，身边通常要放一根 1 米长的木尺，用来量尺寸，也用来拍击箴条，为了使经箴与纬箴互相挤紧，每放一条纬箴，就要用木尺顺着经箴轻拍一下，捣紧箴条，减少缝隙。编织过程中，如果遇到竹结或者癖疤，要折断箴条，去掉结或

疤那一段，再将这根篾条重新插入席子接上头继续编织，如果篾条不够长，可以插入一根新篾条接上，这种插入篾条的方法称为加条法。编织小尺寸的席子，可以坐着，一边编，一边移动席子。尺寸越大，速度越慢。必须蹲着操作，地上垫塑料薄膜或者其他物品，以免弄脏竹席。把起好头的席子平铺在地上，人随着编织的线路移动身体。

一张竹席包含着4道工序：砍竹、运竹、剖篾和编织。一天（8小时）之内完成4道工序，编出一床竹席，是不可能的。因为光是砍竹、运竹就需要半天。但在两天（16小时）之内做完4道工序，编出两张竹席，是可能的，平均每天编织一床竹席，每道工序耗时半天。因为，砍竹和运竹的时候，顺便把两床竹席的量完成了，节约了时间。

四道工序中，砍和运不需要技术，剖篾与编织需要技术。妇女一般是在砍竹与运竹的场合出现，较少参加剖篾。作者曾经对掌握织席的女性寥寥无几的现象作了一个推测，猜想可能由于族外婚缘故，宗族不肯把技术传给女儿或儿媳，担心她们有可能将此谋生策略外泄，损害本族的利益。经过了解，原来不是那么一回事。实际上并没有传子不传女的事，反而是男女都传，妇女不会织席并非人为因素限制，而是编竹席程序多、耗时，需要技术、手力和耐心。妇女家务事多，老是被琐事打扰，她们坐在一起就喜欢说话，精力难以集中；她们害怕手掌被磨红或者磨脱皮，认为织席难学，所以很少有人能够胜任这项工作。

黄洞出产的竹席都是织斜纹方格，其图案很像十字。织法简单，只需把篾条分成纵横两组，纵为经，横为纬，以纬穿经，经纬交叉，彼此紧密排列。斜纹方格图案演变为两种“水路”（织法）。一种是单纹法：每次各加一条经篾与纬篾，当经篾达到预定条数时，每次只加一条纬篾，直到预定条数。纬篾与经

篾互相叠压的位置单数呈一致，偶数亦呈一致。另一种是双纹法：此法与单纹法不同的是每次各加两条经纬篾，一直加到各自预定的条数，别的都与单纹法一样，经纬篾也是呈十字相交状态，利用经纬上下互相交换位置的原理编织。过去有一种在斜纹方格基础上套编枕头花图案的织法，即在竹席放枕头的位置处编出两个连在一起的“喜”字。村民李永培的爷爷是黄洞最后一个掌握此法的人，他于1961年去世，这项技术随之失传。当时的人没有继承这一织法，可能有两个原因：一为这种织法是斜纹方格的两倍工，而价格并不比斜纹方格的席子高多少；二是当时讲究突出政治，手工艺的许多传统风格被当作封建主义、资本主义、修正主义的东西抛弃，双喜的符号可能被认为不强调革命，故这一织法在当时得不到提倡。现在，整个黄洞找不出一床双喜图案的竹席。如果遗有一个样本，通过拆编，了解纹路，就可以恢复以往的技术。

竹席的质量从两方面测定。一要看质料，也就是说用什么竹子编织，以及何时砍的竹。前面说过，丹竹是最好的织席原料。但同为丹竹，砍竹的时间和竹子的年龄对质料也有决定作用。先说砍竹的时间。俗语“七竹八木”，“七”指农历七月，是砍竹的季节，这一期间的成年竹色黄、水分适中，品质坚韧，不易生虫，实际上不仅仅七月，农历五月至八月都可以砍竹。春季不适合砍竹，此时砍下的竹子水分多，容易生虫。至于竹子的年龄，大抵指嫩竹易生虫，老竹易折断，还是以对年竹为佳。所谓对年竹，即从出竹笋到翌年的砍竹季节，竹子生长了一年多，篾皮韧性适中。二要看编织技术，首先检查席面是否过于松散，席面太松散，会造成缝隙，影响光滑，还易隐藏寄生虫，同时要检查席面的结疤多不多。其次检查席子的四个角和四道边锁得好不好，是否平整光滑。

妇女虽然不会织席，但会编织一些简单器物，如蚕达（供

蚕吐丝结茧用的竹架)和扎竹扫帚等。编蚕达费时少,取篾不必打青,篾的宽度也为1厘米左右,所需要的技术不高,收购价低(每个蚕达为2.2元)。

竹扫帚用的竹子为“黄杆竹”。一把扫帚用黄杆竹25至30棵,竹子直径约1厘米,长度7尺(2.1米左右),扫帚由两部分构成,手柄长90厘米,直径约为60厘米,柄以下为扫帚裙。如果扫帚柄过细,可以适量添加四五棵竹子。反之,如果竹子直径过粗,可以适量减少四五棵竹子。

绑扎一把竹扫帚,从头至尾有五道工序:修枝捡叶、烘烤矫正、绑扎定型。

(1)砍竹运竹。在丛林中选择杆直、枝多、粗细得当的黄杆竹,从根部砍断,把下半部分的叉枝修掉,用篾条将竹子绑成捆扛回家。

(2)捡叶修枝。将竹叶摘净,手柄附近那一段的叉枝修掉。

(3)烘烤矫正。用火烘热竹子弯曲的部位,使其变软,然后矫直竹竿。

(4)绑扎定型。用篾条绑扎蓬松的竹子,25至30棵,要绑五道,先绑正中部,再绑上中部,然后绑下中部,接着绑上端,最后绑下端。之后用篾芯(剖篾时留下的废物)按螺旋方式从手柄开始,一直绕到扫帚尖端。继而在屋内墙角生一堆火,火堆旁边摆放大半桶水,一把瓢,将扫帚倒置,尖头朝上,手柄朝下,每次四五把扫帚一起斜靠在墙角,下面是火堆,火苗腾起,向上拂动着扫帚,人蹲在旁边转动扫帚,使其四面受热,产生可塑作用。如果扫帚着火,就要赶快舀水把扫帚上的火星泼熄。最后移开扫帚,平放在地下。

(5)加固强度。火焰使扫帚按照扎紧的样子定型,待扫帚冷却后,解开五道缠绕的篾条,竹枝不会四面伸展改变这个形状。每解开一道,立刻换上一道新的篾条,中部用新篾条缠绕

十来圈，原来的螺旋形篾芯不用更换。

竹扫帚是用来清扫晒坪和场子的。按 2000 年的价格，每把收购价为 3.5 元，零售价为 5 元。黄杆竹比较细，不是到处都生长，需要到较远的地方去砍，因此，砍黄杆竹所花时间要比砍丹竹为多，运竹的时间也为多。郑红梅 4 天砍竹，3 天绑扎，制成 28 把扫帚，再用 1 天拿到墟市出卖，得款 98 元，减去车费和零用的 10 元，余款 88 元，平均每天得 11 元。

单从编竹席和绑扎扫帚的收入看，所得不多，而且比较辛苦。如果考虑到人们不必背井离乡就能够就业，而出外打工，吃、住、行一切都要花钱，工作辛苦，伙食差，不能兼顾田地和家庭，每天挣的钱并不多。从这一点而言，在家从业还是颇为值得的。黄洞出去打工的年轻人不多，出去的人，并非只是为了挣钱，而是要看看外面的世界。当他们领受到外面的艰辛，便返回故乡，重操旧业。黄洞之所以和许多山区不同，是因为这里的资源多种多样，利用资源的技术多种多样。

第三节 种菇与烧炭

各种树木用途不同，有的用来锯板，有的用于种香菇、木耳，有的用于烧制木炭。

种植香菇、木耳的载体为杂木：椎树、枫树、乌桕树、野生油桐树、栗树（牛包生）等。砍下的杂木，低于碗口粗的树梢部分不要，树干断成 1 米一截的圆木，一边用打孔锤在截断的树干上打孔，一边把打好孔的树干码成堆，下面平行垫上两根当作枕木的树干。

打孔锤由木锤和冲头两部分构成（如图 32），木锤长度约 70 厘米，用直径 10 厘米左右的硬杂木削制，呈偏心形状，柄长约 40 厘米，直径以手能握住为宜，锤部粗重，长约 30 厘米。

垂直于手柄和锤部中心线，在过端面 18 厘米处打一个深四五厘米的椭圆形孔，用来镶嵌皮带冲，孔径由冲子上部的直径决定。皮带冲为碳素合金钢，经热处理，在五金店可以买到。冲子长 14 厘米左右，冲口直径 1.5 厘米，外壁滚鱼鳞花，以增大摩擦力。将冲子插入椭圆形孔，用楔子撑紧。

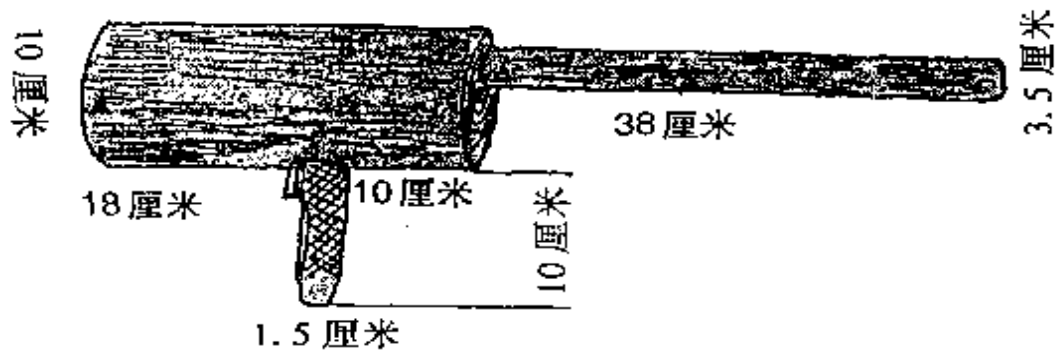


图 32 种香菇的打孔锤

每一截树干打四行孔，横竖孔距约为 6 厘米，共 60 余个孔。所有树干打毕孔，便下菌种，最后把树干按与枕木相垂直的方向顺堆在枕木上。如果种木耳，不需打孔，而是用柴刀在栗树干上砍出许多刀口，称为“砍花”，把菌种填入刀缝，木耳从这些纹路上生长出来。

菌种在石牯塘镇集市的种子公同购买，货源来自广州市或者翁源县的新江镇，香菇菌种每筒 1.8 元，木耳菌种每筒 2 元。一筒香菇菌种足够种碗口粗、20 米长、重量约 200 公斤的树干。下种时把菌种瓣成蚕豆大的颗粒，填入孔内，用拇指压实，再用石片敲紧。

菌种下好后，管理要勤。把带有菌种的树干搬到溪岸边的树荫处，竖着架在一起，一丛一丛地分布。可以用横木做成架子，树干一排排靠在架子上。周围的树木和枝条不能砍光，让树荫遮挡阳光，保持环境的阴暗潮湿，以利菌种生长。在菌种

未发芽以前，如果降雨不够，树干湿度受影响，要定期把杂木扛到溪里用水泡一个时辰，再扛回原处，按原来的斜靠方式打竖放好。山上的动物，如老鼠、松鼠、野猪经常会去糟蹋香菇、木耳，如果发现被糟蹋的痕迹，要在附近埋设铁夹，加以捕捉。

种香菇、木耳如此，下面来谈烧制木炭。

木炭有坚炭与浮炭之分。坚炭亦称“栗炭”，是用硬杂木在炭窑里烧制而成。浮炭的烧制不拘树种，也不需要炭窑，只须挖个长坑，把各种木柴置于其内，一边烧，一边补充新柴，并将通红的木炭刨出来用水浇熄，由此得到的就是浮炭。坚炭经久耐烧，敲击起来会发出金属般的响声，浮炭不怎么经烧，也不会像坚炭那样会发出金属般的声音。

黄洞客家人烧制的主要是坚炭。分为建窑、备料、装窑、烧成、出窑五道工序。

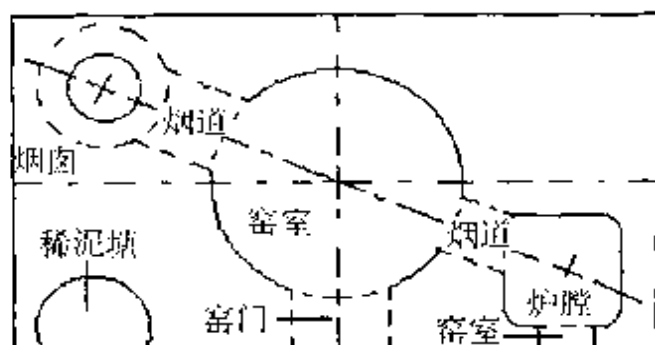


图 33 炭窑平面俯视

1. 建窑。建窑的技术性最强，挖建一个标准炭窑一般有 4 道工序：

(1) 选择建窑地址。窑址一般要选择杂木茂密的树林里，有小径与外部相通，便于担运湿柴和木炭。附近要有不低于 40° 的黄泥坡地，坡地的通风条件好，便于排放浓烟，燃烧柴草。坡地上泥土厚实，石头稀少，便于建窑。如果石头多，肯定难以挖掘，碰到大石头，不是撬不动，就是撬得动，则弄不出窑

室或炉膛，要是用炸药炸石，会把土层震松，最终将不利于建窑。

(2) 画窑场施工线 (如图 33)。在黄泥坡地下方选一个基准点，面坡而立向上目测，目测线要与坡面垂直，并将这条目测线引申到坡地斜面画出实线作为炭窑工地的纵轴。以实测出的纵轴线段上方高于下方基准点 1 米的地方为第二点，过此点画一条长约 3 米的横线为基准线，与纵轴垂直交割，基准线的中点与纵轴上的第二点重合。再以第二点为起点，设想沿水平方向切入泥坡纵深处约 2 米的地方为虚点，根据勾股定律 (勾三股四弦五) 确定当该泥土中的虚点垂直向上延伸时与坡面上倾斜的纵轴形成的交点为第三点，过此点画出第二条横线，使其平行于作为基准线的第一条横线。以基准线的两端为起点向第二条横线垂直延伸，直到相交，于是就在坡地上画出一个长方形线框 (不计较纵轴)，又在长方形的两条竖边线上定出中点，联结两个中点，构成长方形的横轴。纵轴与横轴构成长方形的十字形中心线。然后以十字线的中心点为圆心，根据所需挖建的窑室规模确定半径 (通常半径为 0.5 米，不可太小)，画出一个圆，这个圆便是将要在地下挖建的窑室。然后过圆心向两端延伸引出另一条直线，此直线与横轴构成 25° 的夹角，与纵轴构成 65° 的夹角，该直线切过圆周，两端延伸，接近长方形的两条竖边。这条倾斜的直线下头与圆心相距 1 米的地方为炉膛中心，上头与圆心相距 1 米的地方则为烟囱中心。炉膛的平面图为圆角方形，它的四条底边各长 0.8 米。烟囱为子弹形，烟囱肚直径约 0.3 米，向上逐渐收缩，烟囱口直径约 0.15 米。最后在窑门左侧画一个圆心过基准线的半圆，作为存放稀泥，封堵窑门和炉门的泥塘。

(3) 挖建炭窑。炭窑由窑室、炉膛、烟囱三部分和烟道、窑门、炉门以及稀泥塘等附属设施构成，首先要在黄泥坡上建

立一个工作平面（如图 34）。以基准点为起点，向基准线方向作水平推移，一边推移，一边将土坡上的泥土向下铲削，铲下的泥土基准点下方或两旁堆置，一直铲削到基准线，便出现一个长 3 米，高 1 米，接近 90° 的直壁和一块平面，这块平面就是工作台。图 34 中联结基准点、第二点和窑门底点的三角形剖面，就是要铲削的部分。这部分泥土清除掉之后，留下基准点与窑门底点的那段直线就是工作台。

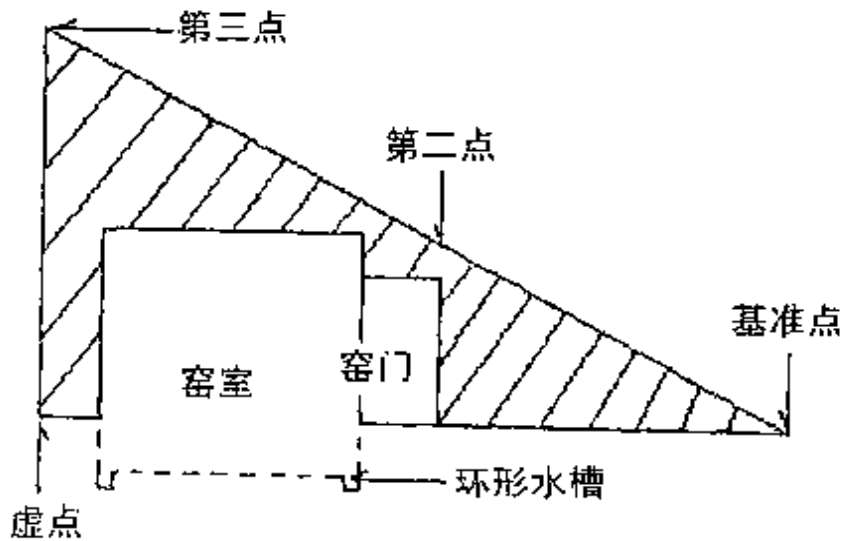


图 34 炭窑侧视剖面

然后在直壁上照炭窑平面图所示的位置画出窑门和炉门进行开挖，窑门、炉门的底边要与工作平面相平行。先在窑门处挖一个洞，挖到纵深处时，人就要钻入洞内挖建窑室。窑室呈圆柱形，一般高 1.5 米，其底部有 0.4 米的地方低于窑门，顶部 0.2 米的地方高于窑门，窑壁与窑底相交的圆边要修理出一条宽 3 厘米，深 5 厘米的环形水槽，以积蓄水汁（湿柴受热时会排出水分）。再复出窑室修饰窑门。窑门呈拱形，宽 0.45 米，高 0.8 米至 1 米，深 0.3 米。等到窑门修建好以后就来挖建炉门和炉膛。炉门呈长方形，宽 0.25 米，高 0.3 米，深 0.25 米。炉膛底部是平坦的，呈圆角方形，顶部为拱形，高约 1 米，深入

炉门 1 米多。挖掘与修饰炉膛，有时也需要匍匐在炉门里工作。挖掘出来的泥土就近堆置在工作台周边。

顺便指出，如果要建装填湿柴 5 000 公斤以上的大窑，水汁太多，不易蒸发，就要联结水槽砌一条暗沟穿过窑体，将水汁引出窑室。同时还要用火砖砌窑室。普通窑室一般比较小，装湿柴 1 000 公斤至 1 500 公斤，水汁有限，容易蒸发成热气通过烟道逸出，可以不建暗沟，不必砌窑室。

窑室、炉门和炉膛挖建好，接着挖建烟囱。必须用特制的工具伸入地下掏挖，因为烟囱直径小，它与窑室相联结的烟道更加狭窄，人钻不进去，只能在坡面上工作。

待烟囱完成后，就来修建烟道。烟道有两条（如图 35）。

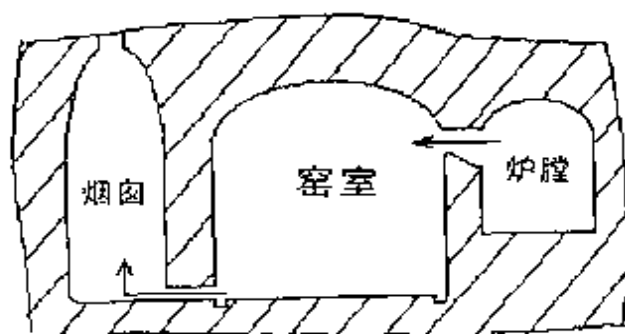


图 35 炭窑正视剖面

一条在上，一条在下，它们的深度正好是所联结的窑壁的厚度。上烟道联结炉膛与窑室的顶侧，有 5 厘米高，30 厘米宽。下烟道联结烟囱与窑室的底侧，亦有 5 厘米高，30 厘米宽。窑室、炉膛和烟囱，三者中心点相连呈直线，可以看作坡面上那条倾斜的直线向地下的垂直引申，两条烟道也对称地叠压在这条直线上。由于施工线留存于坡面，地下的挖掘者不能直观，他只能将坡面上的线框位置记在心里，作为座坐，在地下重新定位，并靠着经常性地钻出洞口对照坡面图形，来调整挖掘方位。挖掘过程中允许窑室、炉膛、烟囱和烟道少量地偏

移出直线，但不能太多，否则烟囱抽风不好，炭窑不好烧，成炭时间长。通常，坡面上那条倾斜的直线为左高右低，因此，一般炭窑的炉膛在窑室右侧，烟囱在窑室的左上方。不过受地形限制，常会出现例外，直线是右高左低，这时候炉膛就在窑室的左侧，烟囱在窑室的右上方。

(4) 挖稀泥塘。工作台正面是直壁，直壁中心是窑门，窑门一侧是炉膛，另一侧的直壁空余着，正可以在此挖建泥塘。泥塘为一个半径 0.3 米左右的桶形圆洞，洞深 0.3 米，沉入工作台，三分之五的圆弧嵌入直壁，二分之五的圆弧嵌入工作台。使用时将水倒入洞内，铲些泥巴进去，搅拌均匀，即可用来封闭炭窑与外部相通的气孔。至此，建窑的最后一道工序完毕。

2. 备料。建窑为一劳永逸的事情，而备料、装窑、烧成、出窑等工作则具有重复性。备料要求砍伐坚硬的杂木，将胳膊大腿粗细的硬木按窑室高度截断，一头要砍成斜面，挑回窑场。这些潮湿的杂木称为生柴，木质比较紧密的生柴水分少，出炭率为 30%，即 100 公斤生柴可烧出 30 公斤木炭。木质疏松的生柴水分多，出炭率仅为 20%。最明显的感觉，是装窑时窑室里填满了生柴，没有一点空间，开窑取炭时，木炭斜倒在地上，窑室一大半是空的。碗口粗的生柴成炭后，只有电筒般粗细。由于缩水大，各料不允许砍伐过细的杂木条。

3. 装窑。生柴要竖置，像插筷子一样，一根紧靠一根，有斜面或者削尖的一端朝下，因为炭化过程是从上向下，贴近地面的地方导热快，炭化效果差，常常形成炭头，不能使用。把有斜面或者削尖的一端朝下，目的在于使生柴充分炭化，减少炭头。放满生柴后，在窑门口堆石头或者砖块，用稀泥贯于缝隙，完全封闭，并打桩垫横木，铲泥土填充，使窑门牢固。

4. 烧成。烧炭时，将烟囱口疏通后，才点燃炉膛里的干柴，通过空气对流，把火焰吸入窑室，慢慢烤干生柴上端使其

燃烧。借助于热空气的推力，炭化沿着下行方向进行，再见图35，随着水汁往下淌，烤干的部分也在增多，柴杆上端是明火，向下稍微走一点，明火变为暗火，生柴烤干的部分走在前，暗火跟在后，一直跟到底部，仅留下一小截几厘米长的焦木不能炭化。整窑生柴要被炭化，一部分生柴上端会被烧为灰烬，这主要是炉膛边靠近火焰的生柴上端，如果一点都不烧掉，整窑生柴的炭化也就不能充分实现。烧制一窑好炭需要丰富的经验和熟练的技术，炉火点燃之后的一二个小时，烟囱里冒出来的是小股黑烟，那是炉膛燃烧柴草排放的浓烟。之后浓烟转化为白烟，那里面混合着湿柴溢出的水分变成的蒸气，大约再过四五个小时，就要停止加干柴，并将炉门的大半部分封闭，只留一个小口进氧气，因为这时，生柴上端已经点燃，会自行燃下去。等到烟囱由白烟转变为青烟，大约30小时甚至还要长，这时从窑顶烟囱孔往里面看，如果看到烟囱底与窑室联结处通红，就可以封窑。还有一个办法，取一根筷子粗细的树枝横置于烟囱孔上，5分钟时间，如果小棍变焦，说明窑内生柴已经炭化完毕。于是，把炉门和烟囱孔用砖石和稀泥一起堵死，把暗火闷熄，使木炭缓慢冷却。

5. 出窑。4天以后，木炭基本冷却，此时就可以开启窑门出炭了。出窑和装窑几乎可以同时进行，两人内外配合。出窑的绝大部分工作是在窑内完成的，人穿一件单衣，带上口罩，猫腰钻进窑室，把木炭捡进袋子，装满后递给外边的人。窑内又热又灰，人全身很快布满黑灰和汗水，坚持不了多久就要钻出窑洞透气，换人进去。捡完炭，把碎炭屑和未烧透的炭头清理出窑室，就可以再次装窑。出窑需要一个半小时，从装窑到点火也需要一个半小时。

黄洞炭窑很多，散布在杂木丛生的山岗，烧炭的时间大都选择在天干物燥的农历十一、十二月间。1998年和2000年，小

贩上门收购坚炭，价格为 100 公斤 50 元，1999 年为 45 元。有的人家把烧炭视为一项重要的副业，建了两口窑。一口窑点燃生柴，封好窑门后，等其炭化时，就去拆开另一口窑门取炭、装窑，或者去砍柴备料，两口窑交叉使用。有的人家只是烧少许炭冬天烤火取暖，没有建炭窑，就要去借人家的窑使用，或者使用公共炭窑。当几家人同时使用一口炭窑时，就要协商好，把料备好放在窑旁，按照先后秩序轮流用窑。

第四节 黄金的开采与冶炼

1955 年，一个排的警卫护送苏联地质学家到金子坑口和石脚峰勘探，并沿着溪流去了乳源的大布。随后，广东省地质队多次进山勘探。他们勘探出黄洞的硫、铁、锡、铋、钨、钼矿脉，因储量小，国家放弃开采。

1964 年，开始农业学大寨，后来提倡以粮为纲、全面发展。黄洞生产大队在保证农业生产的同时，因地制宜发展林业和采矿业，形成农、林、矿并举的局面。由于砍树卖木材要比采矿安全，利润也大，因此，初期阶段，“林”放在比“矿”重要的地位。但是，到 1980 年，盆地周围的原生林没有了，伐木需要到很远的地方，比过去辛苦得多，投入和产出之比发生了变化，而矿坑则近在咫尺，男劳力中有 35% 的人上了采矿点，人们把“矿”调整到比“林”重要的地位。拥有矿山的生产队，例如石脚、柳江和横龙，农闲时组织劳力开采，挑矿石到锦潭收购站，社员年底分的钱比其他生产队多。

铁矿分为磁铁矿和硫铁矿。前者主要分布在石脚山、蓝老坝（亦称“蜜子兜”）。后者在百鸟堂峰，是 3 公里之外的锦潭

硫铁矿矿脉的延伸。黄洞的磁铁矿品位较高^①，含铁量一般为50%，有的达60%。铁矿常与其他矿种交织在一起，例如，百鸟堂矿以采锡为主，但在采锡过程中经常挖到硫铁矿和铋矿，硫铁溶解于水，林百鸟堂矿山淌下来的水染红了溪流中的石头，表明硫铁矿丰富。此外，眼镜形山也有锡矿和铋矿。钼、钨等矿藏以炉下角附近的山峦为多。

采矿对植被的破坏极大。山上泥土、矿石到处堆积。每个采矿点有10余条矿脉，沿着矿脉凿矿坑（矿龙）采掘，矿坑旁边设立摊位，摊位旁边是堆矿石的场坪，小到数百平方米，大到上千平方米。为了获得一个场坪，要把里面的树木砍光，把凹凸不平的地方铲平，场内仅留10余棵树作为电线杆或者电灯柱。附近的树木也被砍伐，树干用来搭工棚、支撑坑道，树枝作燃料。每个摊位至少有4至5个工棚，作为宿舍、厨房以及破碎和淘洗矿石的工场、机房，除机房较小，所需木材不多外，其余每个工棚需要碗口粗的树木60棵至80棵。当坑道里的矿石开采得差不多时，就砌砖封堵，或者炸塌洞口，防止人进去。

有的工棚用塑料布盖顶，有的用茅草盖顶，但屋架都一样。茅屋顶的称为茅草棚。搭茅草棚一般在冬季，此时茅草干枯，天气晴朗。春季茅草没有长大，夏季和秋季天气多雨炎热，茅草湿润，在棚顶上不易固定。茅棚的材料除茅草以外，主要就是木材和竹子。木材的粗细长短不同，用作柱、樑、椽（格子）。横架在椽子上的竹称为“栏子”。一间30平方米的茅草棚，需要干茅草750公斤，6棵柱子（3米长的中柱2棵，1.8米长的边柱4棵）、3棵樑、24棵椽、32根竹。柱子埋入地面0.7米，用石子、水泥固定。边柱与椽子夹角120°，中柱与椽子夹角60°。中樑出头边柱0.4米，椽子之间距离0.18米。

^① 矿藏的品位高低一方面取决于矿石本身，另一方面取决于选矿，精选则品位高，粗选则品位低。

黄洞虽然蕴藏着多种矿藏，但是储量小，分布散，每个采矿点少则百把吨，多则千把吨。大型设备派不上用场。只能守着矮小的矿坑，使用简陋的设备。条件好的以手扶拖拉机引擎为动力，带动空气压缩机、破碎机和发电机，发电机又带动抽水机。条件差的完全靠锤子、钢钎。开出的矿，经淘洗晒干，卖给矿藏收购部门。各种矿藏收购价如下：

1999年，铋与锡的价格相同，品位为60%时，每吨价值人民币3.5万元，品位为40%时，每吨3万元。2000年，铋贵于锡，同等品位，每吨铋的价格高于锡14%。

铁矿中，磁铁矿比硫铁矿贵，磁铁矿通常是清除掉泥土，破碎成米粒大小的半成品出卖，硫铁矿只须清除泥土就可以出卖。当品位为50%时，磁铁矿每吨为1万元，硫铁矿每吨为2千元。

北出盆地，过炉下角，沿着崎岖陡峭的山路东行2.5小时，来到金子坑口，再爬行2.5小时，便到达海拔1500米的顶峰。坑口山脚遗有几个杂草覆盖的长方形矿洞，据说是乾隆时期（1736—1795）民间开矿淘金留下的。金子坑顶属于联山村辖境，毗邻于山势高峻雄伟的上天堂顶，二峰山麓一溪相隔（如图36）。不过200米，峰顶直线距离竟达4公里。1998年，上天堂顶发现金矿，开采者蜂拥而至，掠夺式开采。淘金热鼓动着人们四处寻找金矿。1999年底，锦潭移民村42岁的吴继有在金子坑顶发现一处金矿苗，在亲戚资助下，投资2万元试掘。金子坑顶与联山村和黄洞村的距离相等，两村皆有路通山顶，黄洞的路比较好走，人员与物资都从黄洞进入。

上天堂峰与金子坑顶正处在石门台自然保护区的核心部分，两处先后发现金矿后，人们盲目投资。技术条件低下，矿点数目多（见图36中的黑点），矿址不固定，加之政府限制，二峰才开采了1年，摊主与股东，纷纷叫喊亏本。开金矿具有很大

的偶然性。同样是追随着矿脉挖进去，有的人碰得到金矿，有的人碰不着。命运使极少数人碰到富矿，使绝大多数两手空空。上天堂顶与金子坑顶开采最盛时，各达 30 余个摊位，平均每个摊位有矿工 90 人，开矿坑二三个，现在各只剩四五个摊位，其他均遭遗弃。据来自英德九龙金矿的丘东文师傅说，一个金矿，如果有三分之二以上的业主亏本，这个矿很快就会完蛋。

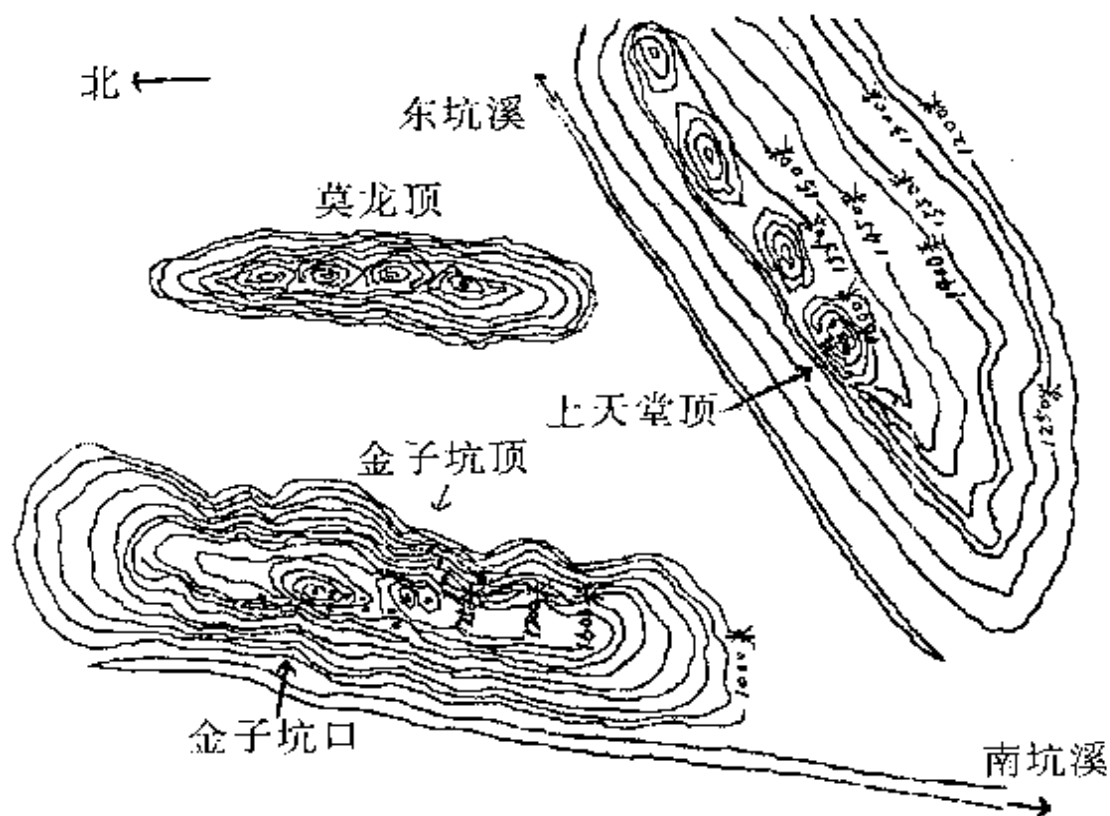


图 36 天堂顶、金子坑顶金矿采掘点分布

还有一些人为因素需要处理，例如，对付政府有关部门的管理与限制。

开矿离不开水，两座顶峰全靠积蓄雨水洗矿，人们在各山坡修起水塘，把小沟的水集中到小水塘，再用塑料管把水引到大水塘。一年中 3 月至 7 月多雨，8 月至 12 月少雨。矿工分班作业，有水的时候开机破碎矿石、淘洗金砂，缺水的时候进坑

道采掘，假如久不下雨，采掘的矿石堆满了场坪只好停工。多数摊位一年能开采 10 个月，只是在缺雨的 1、2 月间，生产才完全停止。个别摊位接近山泉，即使在无雨的时候，依靠涓涓细流积水，也能勉强开工。2000 年 7 月，作者在金子坑顶一间工棚居住，看见连续几个晴天，储水池早已见底，破碎机停机，淘矿不能进行，组长把矿工调进坑道作业。一天下午 5 时，天降小雨，组长高兴万分，立即叫工人到各水源点检查管道，当他返回住地时，雨越下越大，他禁不住仰天大笑，下令停止采掘，连夜开工淘洗金沙。早晨换班时，组长的手掌里托着一个 150 克的水银金球，那是昨晚破碎和淘洗 5 吨金矿换来的。雨下了 10 小时，积蓄的雨水可以连续使用一整天。没有水就取不出金。中国西北缺水地区使用的吹扬法在黄洞看不见^①。

金矿石大体上分为风化矿和硫化矿两种，风化矿一般出现在岩石层上，离地表近，储量少，开采时间短。硫化矿则深藏在岩石层中，储量较多，开采时间长。九龙镇有个金矿，主要属于硫化矿。1970 年发现，开采了 25 年才基本开完。上天堂峰与金子坑顶的金矿主要属于风化矿，矿区浅，矿苗分散。风化矿用水淘洗就可以获得毛金（含杂质的金），硫化矿必须用氰化技术才能提取。

金矿带旺了乡村经济，有五种人得到好处：一是矿主，他们部分是外地人，部分是本地的村民和干部，他们持有数量不等的资金股，获得利润；二是矿工，他们完全是本地的农民，这些采掘者持有劳力股，获得工资和红利；三是小贩，山上的生产与生活消费品，如燃油、零件、粮食、蔬菜、肉类等一应来自山下，村中小店大量进货，菜贩、肉贩每天清早涌到村口，等待交易；四是挑夫，本地脚力和外地脚力兼有，专事运送物

^① [法] 布尔努瓦：《西藏的黄金和银币：历史、传说与演变》，耿昇译，127 页，北京：中国藏学出版社，1999 年。

品，收取运费；五是本镇农民，他们种的蔬菜比平时好卖了。

脚力在五种人当中是最辛苦的，但收入稳定。他们日行 30 余公里，走六七个小时，清早出发，跋山涉水，负重而去，下午 1 点钟在矿山吃饭（不用付钱），饭后空手而归，黄昏到家。运价根据金属或非金属，以及物品的重量而定，如果挑的是金属，每公斤收费 1.4 元；如果挑的是非金属，每公斤收费 1.2 元。通常男人每趟负重 35 公斤，每天可挣 45 元。女人每趟负重 25 公斤，每天可挣 35 元。

黄洞住着 14 个专业挑夫，分为 3 组。10 人来自湖南郴州，1 女 9 男；4 人来自英德市的青坑乡^①，全是男性。湖南挑夫分成两组，一组 6 人，与青坑乡挑夫组同住柳江村，工头姓李，管理严格，他规定组员晚上 9 点半以前必须睡觉，保证白天精力充沛。另一组 4 人，住连麻树村。各组工头从坑主那里领受到运送物资的任务后，分配给手下人。如果物资太多，急需运上山，他们就征用本地的客家人和瑶人，男女不限。专业挑夫以挑负重，本地人负重的方式是背和扛。2000 年，平均每个挑夫从黄洞挣回老家 1 万元。

继吴继有发现金矿苗后，联山二村的瑶族人赵武保也在金子坑顶发现金矿苗。他动员亲戚朋友们入股，共 20 股，每一股 1 500 元，集资 3 万元。然后带领两个儿子开掘了八个月。因开采和提炼技术不成熟，效益很差，不得不卖掉矿龙。核算结果，扣除成本，每股只分得 1 200 元。吴继有也遇到同样的困难，他在赵武保之前卖掉摊位，结算时，不但没有赢利，反而欠债。两位瑶胞得出一个结论：“不要想入非非了！我们没有技术和资金，能够发现金矿，却开采不出金子，还是采集、狩猎、种田

^① 青坑是个偏远的山区乡，离石牯塘镇有 40 公里，地少人多，十分贫穷，居民讲粤语。1990 年英德市政府将该乡的居民迁移到条件好的乡镇，石牯塘镇的鲤鱼村先后建成 3 个移民点，收容近千人，其中，下元墩背移民点搞得比较成功。

吧，或者到客家人的摊位入股，分一匙汁吧！”

山上的工作没有一样不危险，采蜜会被野蜂叮，伐木会被树倒下来压着，开矿会遇到塌方，排除哑炮可能会爆炸，走路会碰到毒蛇，还会踩空摔下悬崖。从事任何一项工作，每当感到有危险，把握不住自己时，就会默念祷语，祈求山神保佑。山神就是山伯公，人们相信它无处不在，无时不在。开矿要放炮炸石，在山肚子里打洞，矿工对山的触动最大，特别需要拜祭山伯公。通常在矿区附近建有神龛，时常燃香，祈求雨水和安全。

20世纪中叶以前，广东民间的采金，绝大部分是手工劳动，人们使用锤、钢钎、镐头、铁铲、箩筐、网布、木斗等，除了人力之外，其他动力资源都未曾被利用过。化学品方面，使用水银（汞），未使用硝酸、硫酸、氰化纳以及电解手段。20世纪中叶以后，有30年属于不允许私人采金时期。1980年以来，政策逐渐放宽，民间的采金技术有了很大进步，炸药、机械、汞和硫酸运用于实际，但仍然是开采肉眼看得见的金粒，肉眼看不到的金粒（存在于金矿脉中）的开采更加复杂，只能让位给冶金化学工业。

黄金以其昂贵的价值成为五金（金、银、铜、铁、铅）之长。黄金大抵出自两种形式，一种是自然金，一种是冶炼金。前者在产金区的河溪、野地表面以及岩层中可以采到，在河溪与表土中找到的成金多为金叶，又名麦麸金、糠皮金，很少找到金块。在岩层中采掘到的成金其块头大小不一，大者名马蹄金、中者名橄榄金、小者名瓜子金或豆粒金。实际上，自然成金相当稀少，在河溪、野地表面以及岩层中采掘到的主要是金沙（砂金）或含金矿石。如果偶然发现自然金块，它就被奉为金母。

相对于凿井采掘而言，在地表上收集金叶与砂金比较容易。

只要把含有金叶与砂金的泥沙放在缓慢流动的水中冲洗，用倾斜的水槽和金斗操作就足够了。水的晃动使不同比重的物质分离，黄金比重大（在熔化状态下为 19.258），金叶与金砂落入底部。自然成金的纯度不高，约 50% 左右，由于携带和交易之需，自然金淘洗后要经过冶炼。

当在河溪及坡地找不到金叶与砂金时，根据矿苗指示，就要掘井深入地下获取金矿。金矿是一种含金的岩石或坚硬的土块，内部呈褐色，表面常带有烧烤物般的黑色，多数金矿是在山上，故获取黄金不但取决于掌握的破石能源，还取决于拥有的水源。

获取金矿，第一步是寻找矿苗。找到之后，敲下矿苗的一块矿石，反复击打成粉末，放入碗中。如果是风化矿，就倒少许水入碗内。如果是硫化矿，先倒入碗内少许硝酸，让硝酸把矿石中的硫溶解掉。然后倒掉硝酸，舀少许清水。慢慢晃动小碗，黄金比泥沙重，沉淀在碗底，倒掉泥沙。这一连串的动作多次反复，当泥沙很少的时候，如果对着阳光看得见一层金色的微粒，就说明是金矿苗。确定是金矿苗以后，接着就要分析矿苗的品位，含金量低的矿石比较干燥，含金量高的矿石比较湿润，好像含有油质似的。还要分析矿苗大小，虽然含金量低，但矿苗宽厚，也可以开采。矿苗不一定是匀质的，不能单看一两个部位的矿石成分，要多看几个部位，才能得出比较符合实际的结论。

当矿苗被确定具有价值，第二步就是开采。在天堂顶和金子坑顶，出现了开采方式：一是开龙洞，沿着每条矿脉凿一条矿坑采掘，用手推车和箩筐把矿石运出坑道；一是开明井，即地面剥离。到底使用哪一种，要看矿苗的质地、规模及其埋藏的深度而定。两种方式都需要炸药、凿岩机、空压机等。

下一步是粉碎。简单的技术是先用锤头敲碎成核桃大小，

再放进人推的石磨，加水磨成泥浆。也可以使用小型破碎机，先把大矿石敲击成拳头大小，机器的进料口插有一根水管，喂入矿石的同时，水也就射入机器腹腔，矿石瞬间被破碎成泥浆通过漏筛溢出来。

接下来是淘洗。首先是粗洗。夹带着黄金微粒的泥浆沿着出料口流入一口铁锅，锅边有个缺口，缺口下面放置着木槽，木槽由两截联结起来，长2米，宽0.3米，深0.2米，前高后低，斜度轻微。缺口处流出泥浆水顺槽而下。

木槽是静止的，里面铺垫着毛毡，泥浆水是流动的，泥浆在槽里遇到双重作用：一方面，比泥沙比重大的金叶与砂金落到底部，另一方面，毛毡上的纤维吸住黄金微粒。至于那些被冲走的泥沙，因其还包含着一部分金子，需要再次处理。处理的方法根据泥沙中的含金量决定，如果仍有可观的含量，可以继续用水槽冲洗。如果含量低微，可以用氰化手段处理。

将毛毡取下提住两只边角放在大桶里上下抖动，桶高1米，底小口大，直径各为0.7米与0.8米，可以是木桶，也可以是塑料桶，木桶由22块或者30块杉木板拼合在一起，用3至4道铁箍套紧，两端锯齐，再加一个由七八块木板拼成的底。桶里盛着水，抖动毛毡的时候，碎金连同泥沙，以及一些喜爱与黄金相伴生的重金属，如铁、银等元素便被洗涤下来沉淀于桶底。

其次是精洗。分数十次把桶里的沉淀物铲入金斗小心淘洗。金斗是一种木制的矿斗（如图37），它同一般矿斗的区别在于，一般的矿斗底部平坦、边缘浅，金斗底部较尖，边缘深。淘金者在水池边，依靠水的浮力，双手平托金斗晃动，好像筛谷物一样作圆周运动。水是静止的，金斗是运动的，造成金斗框内水流的效果，不时单手拍打金斗木边，加速使金叶与金砂沉淀到底部并积聚在一起，同时不断地将金斗作倾斜状伸入水中，借助水的推力倒掉泥沙。还要用一块磁铁将磁铁矿屑吸住抹掉。

接着倒入一些水银，水银的比重与黄金相同，用水银吸住金粒。并不断重复上述动作，直到把杂质大体洗净。

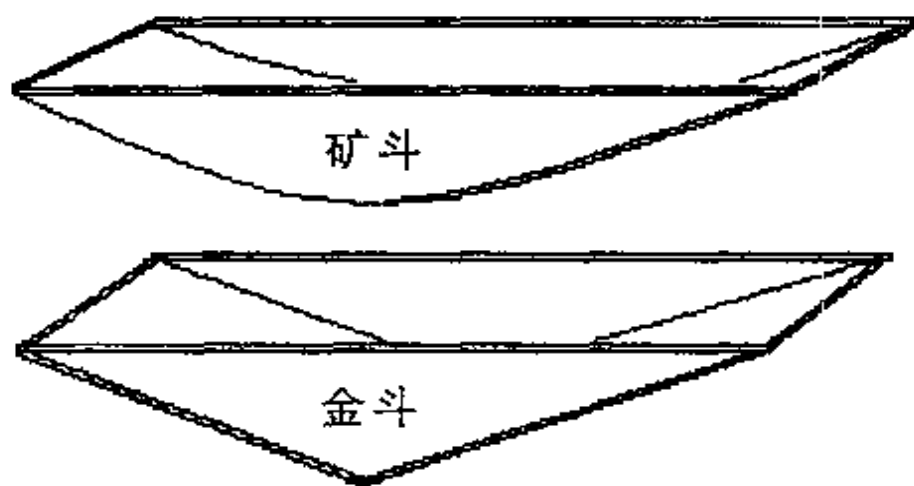


图 37 矿斗与金斗

继而拿出一只碗，把金斗中的水银连同金粒一起倒入碗中。又拿一块一尺见方的布，做成凹形，将水银液倒入凹面，洗掉残留在碗底的杂质。把布合拢拧扭，下面用金斗接住挤压出来的水银。轻轻展开布，布面上留下的黄金，名水银金。水银金含有 60% 的杂质，在提炼之前，需要用手掌反复搓挤，一部分细沙和杂质会脱离水银金粘在手掌上。

金矿的品位有高下之分。品位指的是金沙中的含金量，即自然成金的纯度。从上天堂顶与金子坑顶的小矿点开采出来的金矿，经淘洗后得到的金沙纯度为 30%—40%。金沙经过冶炼就是金子。金子的成色有高下之分。通过试金石，所谓“七青八黄九紫十赤”立见分晓^①。足色金即九九金，黄金纯度为 99.9%。纯度为 75% 的七五金，成色相当于“八黄”。

^① 宋应星：《天工开物》，352 页，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1997 年。

获得纯金需要高超的冶炼技术。报道人丘东文师傅的基本做法如下：

(1) 把水银金倒在一把小勺子里，置于炭火上慢慢烘烤，当残余的水银蒸发完毕时，黄金的纯度仍然是不高的。

(2) 黄金经常与白银伴生，为了清除杂质，要用一个深度与直径均为 5 厘米至 6 厘米的高温瓷杯盛住黄金，在小炉子里生起木炭火，将杯置于炭火之上，用风箱吹氧，加入少许硼砂吸住杂质，当温度升到 1000℃ 以上，黄金熔化时，用一根细棍粘住杂质团，提到杯外抖掉。多次反复，直到完全清除杂质。高温杯内剩下的就是 75% 纯度的黄金。

(3) 这时候的黄金还包含着银的成分，如果要清除银，进一步继续提高金的成色，须将黄金置入一个坩埚中冶炼，加入少许银或铅，配合硫酸，由于银更容易与铅结合，利用这一特性，可以把银分离出来，得到足色的黄金。

用水槽与金斗淘洗之后余存的矿砂，还包含有金元素，需要用氰化技术做二次提取。

首先是筑池，用水泥与砖瓦在坡地上修建两个互相靠拢的池子，一池在上方，用来盛金砂，容积较大，可盛金砂 10 吨至 20 吨，有的修建得特别大，可盛金砂 30 吨；一池在下方，用来盛氰化溶液，容积略小。上池与下池相对的壁底砌出一个孔，孔的直径为 5 厘米至 6 厘米，孔内插入一根塑料管，用木塞塞住管子。

其次是注砂和酸释，把矿砂挑进上池耙平。再把水缸注满水，即以一定比例的氰化钠混合于水，把氰化混合液倒入上池，浸住矿砂。24 小时以后，拔出塑料管的木塞，上池的氰化溶液会慢慢沁入下池。

其三是电解，取一个小瓷缸，把头发丝般薄，1 厘米宽的锌箔拉成条状，置于缸内的金属架上，架子分正极与负极，与

外部联结。将瓷缸按口朝上的方向沉入下池，瓷缸内外为氰化溶液，通电分解。电解过程中，为氰化纳所溶解的黄金微粒便附到锌箔上。当锌箔的颜色由白变得越来越黄时，就可断电，把瓷缸提到池外，更换锌箔之后，重新置入池中进行电解。

其四是分离，将取下的锌箔浸在硫酸液容器中溶解，将锌箔全部溶解掉。此时的硫酸液的最下层的浆液呈黄色，之上呈白色，再之上呈无色。先把无色的硫酸液泌回酸缸，再泌出白色的银浆，最后泌出黄色的金浆，银浆与金浆分开盛于碗中，分别处理。

其五是过滤，用砂纸垫在漏筛上形成中凹状，把黄金浆倒在里面，慢慢滤走酸液，留在纸上的是湿金。

除了筑池是一劳永逸的事项以外，各道工序依次重复不断，积累的湿金逐渐增多。然后取一个 50 厘米直径的陶盆，将湿黄金置于内，重新注入一些硫酸液，放在火炭上煨，黄金沉淀，变为金泥，硫酸蒸发干净。最后把金泥放入高温杯中作高温处理，借助硼砂、细木棍吸出杂质，得到纯度为 99.9% 的黄金。银的熔点仅为 500℃，放入另一只瓷杯中作类似的高温处理，得到纯银。

采金过程使用了多种工具和技术，现按其包含的传统和现代成分，制表对照（见表 18）。

纯金和金砂的重量通常是按老秤或者公制单位计量，常用的单位是克、两、斤和公斤。两种度量单位的交换值为：1 斤 = 16 两 = 600 克、1 两 = 37.5 克、1 000 克 = 1 公斤 = 26.7 两。

金矿的重量按市制单位和公制单位计量，常用的单位是斤、公斤、担和吨。有时候用斗计量，或者堆成堆，用估算方式计量。

淘金者可以采取三种形式出卖产品：纯金、金砂和金矿。由于黄金携带方便，多数人不以金砂和金矿为收购对象，因此

多数业主采取出卖纯金的形式。挖掘到金矿之后，破碎、淘洗金沙，再提炼黄金，按黄金的成色与重量交易，如果品位为75%，1两黄金可卖2000元，每克合53元。如果是相当纯的黄金，品位达99.9%，即通常说的九九金，1两黄金可卖2800元，每克合78元。只有极少数人，由于技术或者其他原因，出卖矿石或者金砂。

表 18 旧式和新式采矿工具、技术对照表

项 目	传 统 型	现 代 型
探矿技术	凭经验找矿、发现矿苗后，人工挖掘	聘请技术人员，依靠图纸找矿（图纸是地质队用机械探测和理论分析的结果）
采矿工具、技术	锄、铲、锹、锤、钢钎、泥箕、桶、油灯、炸药、指南针、索具、滑轮，打斜井	内燃机、破碎机、发电机、空气压缩机、凿岩机（风钻）、抽水机、绞车、钢丝绳、电灯、电线、电筒、安全帽、柴油
选矿工具、技术	金斗、矿斗、毛毡、大缸，磁铁、用自然水流淘洗	水银
冶炼工具、技术	木炭、小鼓风炉、陶制容器、坩埚	高温瓷杯、硼砂、硫酸、锌箔、酸释池、氰化技术
运输工具、技术	绳、扁担、手推车、人力搬运	——

在上天堂顶与金子坑顶的作业区，股份制异常流行，帮助淘金者集中财力人力，组织生产，进行分配，同担风险。不搞股份制是不行的。第一，开矿需要资金，每一个矿点没有四五万元搞不起来，买机器（凿岩机、钻探机、内燃机、破碎机、发电机、水泵等）就要花掉2.5万元，雇人把机器运上山，需要花5000元，1万多元为流动资金（购买柴油、零件，发工资等），个人不可能有这么多钱，即使有，也不会一下子投入进来；第二，开矿需要人手，分三班日夜采掘，还需要人搞炊事，

没有 20 来人是不行的；第三，开矿需要信息，从村到镇，再到市里，从普通村民到干部，各级部门有人参股，上面如果要派人进山封矿，下面预先就能知道消息，采取安全措施，把机器转移到岩洞或岩缝中，炸塌洞口，封存机器，把损失减少到最低限度，等清剿队伍下山之后再掘出来使用。

参股一般采取十份制。在首期试掘中，业主将股份分成 10 份，5 份是资金股，为出资者控制，5 份是力气股，为出力者控制。资金股当中，每股包含的金额相等，投资者根据需要而定，1 千元至几千元不等。金额决定之后，根据个人经济实力与意愿认购，黄洞有一半家户出钱出力入股，不是持有资金股，就是持有力气股，或者二者兼得。持有资金股的又有两种形式：独资与合资。无论哪一种形式，都要雇人采掘，参与力气股。力气股当中，每股包含的劳力也是相等的，3 至 10 人不等。由于有了金苗才有可能建立采矿点，因此，找到金苗的人称为“龙主”，有资格白占一份力气股，并参加投资，分享资金股，如果他不想加入资金股，他可以参加采掘，加入新的力气股。如果首期工程未挖掘到金矿，不存在分配问题，可以追加投入，继续开工。第二期出现的股份与首期股份相加，股份总数就会增多。

纯金、金砂和金矿，不论采掘者以何种形式出卖产品，得款均要平分，每股占一份，有多少股，红利就分为多少份。分配按二五分成，一半归资金股，一半归劳力股。股份持有者得款后，内部分配由各自掌握。

为了鼓励士气，也有的业主把分红方案略作修改。如果每月利润达到规定的目标，则拿出四成五的纯利给工人分红，每月另给每个工人几百元工资。

陆福胜的矿坑是以 2 000 元价格从吴继有那里买来的，采取入股方式组织开采，参加者中有 3 个瑶族人，股份划分为资金

股和力气股，两次投资共 6.2 万元。第一次集资 2.7 万元，分为 9 股，每股 3 000 元。开采过程中，发现资金不够，再集资 4.5 万元，也分为 9 股，每股 5 000 元，计 18 个资金股，加上 10 个力气股，共 28 份股。他本人不在金矿工作，只占有资金股。他的合作者中，有的人既出钱，又在金矿出力，因此，既占有资金股，又占有力气股。

用氰化技术提取黄金，其成本高于淘洗法，例如，陆福胜摊位上的氰化池一次可装金砂 30 吨，每次需要 1 500 元的氰化纳溶液，按每吨金砂出 12 克七五金，或者 8 克九九金的普通标准计算，一池金砂的产值为 2 000 元，扣除各种成本，赢利 400 元。

第五节 农耕与渔猎

黄洞的农业经济完整，只有少数品种，如甘蔗等，村民不兴种植，仅种少量果蔗满足零食。本地没有榨寮，把甘蔗运到山外，费用太高，不合算。不种甘蔗的另一个原因，是本地可以从事的经济活动很多，不像其他地方，大面积种植甘蔗是经济的主要来源，没有这一项就不行。除此之外，主要农作物都有。

农作物物种的齐全，与农具的齐全相互衬托，在黄洞，犁、耙、锄、镰、风车等都有。

黄洞具备农作物生长所需的日照、水源、土壤肥沃的一切条件。然而，因耕地的位置、坡度和高度不同，土地接受的阳光、水源和肥力也不一样。为了在不同的土地上创造出同等的价值，农民运用了许多技术，尤其讲究间种、套种、轮种和休耕。

间种方式充分利用了不同作物生长周期不同的特点，能够

创造出特殊的价值。间种是在一块地里种几种作物，分数次进行，每次种一种作物。故播种持续时间长。因先播种的长得快，后播种的长得慢，害虫容易侵害幼小的作物。因此种子要好，施肥要足，间种的作物品种要选好，避免作物争夺阳光、水分和营养。例如，春分时种玉米、花生、木薯。玉米利用高处空间，花生利用地面和地下空间，木薯虽然也要利用地下空间和高处空间，因其最后播种，它利用高处空间的时间比玉米晚，利用地下空间的时间与花生一致，花生营造的肥力正好留给木薯吸收。玉米收过之后收花生，木薯再长几个月即可以收获。

一块面积较大的耕地，因位置和肥力的差异，作物的长势可能完全不同。根据位置与肥力，把大块土地划分成小块，于是，每一小块土地本身的位置和肥力的差异就不大了。根据作物对阳光和肥力的要求，在不同小块的耕地上种植不同的作物，这就是套种。例如，一块地种玉米，一块地种花生，一块地种木薯……套种与间种相比，好处是便于集中对每块地实行播种和管理，在相等投入的前提下，获得更多的农产品。

轮作是不同时间在一块地里种植不同的作物。目的在于调整和补充地力，避免虫害。不过有两点值得注意：有些作物必须轮栽，有的连栽不如轮栽；非豆科作物的前作物，一般以豆科作物为佳^①。

休耕方式在耕地不足的村庄较少采用。1985年以来，因打工、迁移本土的人增多；粮食市场放开后，粮食产品的收购价下降，化肥、种子、柴油等生产要素价格上升，使农民觉得种粮没有希望，改种其他作物，特别是搞木材、搞山货、开采金矿的热潮对劳力的吸引，休耕日益普遍。黄洞的942亩耕地中，抛荒130亩，接近耕地的一成半。休耕的好处是给市场提供了

^① 万国鼎：《论〈齐民要术〉——我国现存最早的完整农书》，《历史研究》，1956年第1期，79—102页。

调节机制，给土地积累了肥力。

收获完全是人工。用镰刀割下禾秆，一束束捆好立在田里。脱粒方式一种是把大木桶（禾房）运到田里，抓住一束束稻谷，上下摔打；一种是把稻谷运回晒坪摊开，然后用牛拉动石滚碾压；一种是用梗子在晒坪上槌打，梗子是在一根 1.8 米左右的竹竿一端钻个孔，用牛皮筋拴上一截木枷，它是用 0.7 米长的三四根棍子并排连接而成的，随着竹竿上下挥舞，木枷跟着旋转，落地有声，拍打在摊开的稻穗上。谷粒晒干扬净，即可归仓。

耕田最重要的是耕牛、种子和肥料^①。深耕细耙，把泥土融尽。否则影响播种。播种要保证有水。过去推广密植，1 亩田下 15 公斤稻种，现在 1 亩田下 1.75 公斤稻种，产量并不低。田间管理主要指对水、病、虫、草的管理，每一环都很重要。收获依然靠天，不下雨不好，下多了也不好。稻子生长季节，时雨时晴，最后完全不下雨，容易丰收。以前选种同本书第二章第二节万屋寨客家人使用的两种选种方法（丘选法和穗选法）相同。

田地离森林不远，夜晚有猫头鹰叫，清晨闻鸟啼。鸟类吃虫，也啄食少量农作物，人们认为它们的害处同益处相比微不足道，故不驱赶鸟类，也没有治鸟防鸟的技术。过去老鼠少，因为老鼠的天敌很多，除了猫、狗，还有鹰类、蛇类。现在，老鼠格外多，是滥用杀虫剂和鼠药的结果。鸱鸺、乌鸦、啄木鸟等吃害虫的鸟类大量减少，老鼠天敌——鹰、猫、蛇（蛇吃了中毒未死的鼠，二次中毒）也大量减少。另一方面，使用老鼠药后，老鼠的基因变异，繁殖更快，以前一窝仔只出四五个，现在起码要出七八个，而且生育周期缩短。黄洞村民现在都在

^① 贾思勰：《齐民要术》，29—38 页，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1998 年。

自觉地抵制用鼠药，村村养猫防鼠。

黄洞的自然经济已经卷入国际市场，什么产品好销人们就去种什么作物。本来，种植业创造的价值在总收入中所占的比例是最小的，尤其是种粮（稻、薯类、玉米、油料作物等），基本上没有收入，只能满足自身消费。与国际市场有关系的作物，如桑（用来养蚕）、荷兰豆、药材虽然价格浮动剧烈，风险较大，但是，有时候真的可以给农民带来较高的回报。

蚕丝、荷兰豆曾经创造了极好的收购价，石牯塘镇政府牵头，各村民委员会推广，广州、深圳的收购商介入。种荷兰豆，每年农历七月整地下种，十一、十二月开始收获。种子到镇粮食管理所或商店买，每包16元，每亩地用16包。亩产一般在1500公斤，高产可达2000公斤。市场价格飘忽不定，把农民拖进风险的漩涡，1997年黄洞有人因种植荷兰豆赚了钱，带动更多的人种植，1998年，绝大部分农户亏了本，改种豆为种桑。1991年，蚕丝收购价格高，家家种桑养蚕，1997年蚕丝收购价格跌到最低点，家家砍掉桑树改种荷兰豆。农民不能让土地闲置，只要不是连续吃亏和太吃亏，荷兰豆和桑还是要种下去的。

在黄洞盆地所种植的农作物中，桑处在经久不衰的地位。桑和蚕的品种曾经得到科学改良，农民有一套养蚕的先进技术。

民国年间，广州国华织造厂打算利用土丝织制天鹅绒，为了改良本省生产的蚕丝，广东省建设厅和岭南大学合作，岭南大学农学院提供改良型的桑蚕种，建设厅组织推广应用。1930年，建设厅的蚕丝改良局在植桑面积较大的顺德、英德、乐昌三县设立了蚕丝推广处。英德蚕丝推广处从广州运入大量桑苗和蚕纸（蚕蛾产卵的纸，面积为0.9平方米），卖给桑农。蚕丝改良局的调查队，到英德农村调查过种桑养蚕的情况^①。黄河

^① 陈天杰：《乐昌蚕业推广处搞的农村调查》，《广州文史资料》，第13辑，154-158页，广州：广州文史馆，1964年。

深受影响。

黄洞桑农现在种的是本地桑苗，蚕纸是广西培育的蚕种，可以在石牯塘镇买到。出茧率与技术和气温有关，黄洞的养蚕技术比山外许多村庄都要低。马口村 68 岁的陆国松，养了十几年蚕，他勤于看书，不断摸索，最高产量为一张蚕纸出茧 40 公斤。而山外鲤鱼村的一位桑农，一张蚕纸出茧 47 公斤，长江行政村有人一张蚕纸出茧 50 公斤。

养蚕不是想干就能够干好的，需要条件。客观条件是房间和田地，主观条件是技术。

一张蚕纸可孵化幼蚕 1 万条，这些幼蚕变为成蚕后，需要一个 15 平方米的房间。如果房间太小，通风不好，室内温度高，蚕就容易生浓病（肚子一包脓水），很快死去。因此，养蚕的人家一般住得都很宽，要不就是能够找到闲房。养蚕需要桑叶，刚种植的桑，第一年生叶不多，1 亩桑长出的叶子只够半张纸的蚕吃。从第二年开始，每年生叶足够供养一张纸的蚕。因此，养蚕人家需要的土地多，如果自己的责任田不多，能够长期租借到别人的地也行。

桑的种植通常采取插扞和栽苗方式。插扞一般在冬季进行，这时桑枝不长桑叶，可以从母枝上剪下一些子枝。在地里开浅沟，将子枝斜放在沟里，用土埋住，露出上端，待来年农历二、三月就会发芽。栽苗先要育苗，春季把桑籽撒在苗床，出苗后，再移栽到桑地。插扞法比较简单，但培植出来的桑树生命期不长，大约五六年就进入老化阶段，而栽苗法培植出的桑树不容易老化。

黄洞的气温比山外平地低 2℃，桑枝三月吐芽，十月停止出叶。山外平地，二月出芽，十一月脱叶。一年中，黄洞只有 8 个月适合于养蚕，收茧 9 次。夏天，天晴时盆地的气温 30℃ 左右，蚕吃 3 天，睡 2 天。阴雨天气，气温 25℃ 左右，蚕要多

睡半天。秋冬之交，气温下降到了 20℃ 左右；又多睡半天。蚕吃饱了睡，睡醒了吃，如此反复 4 次，待到第 4 觉醒来，如果是夏天，则再吃 4 至 5 天的桑叶，如果是初冬，要吃 6 至 7 天的桑叶，便开始吐丝结茧。吐丝需要 2 天。蚕的生物规律表现得最为明显，天气热，生长快，天气冷，生长慢。每 25 天至 35 天为一个生命周期，在这个周期里，一张蚕纸由 1 万多个虫卵变成几十公斤茧。

孵化出来的幼蚕装在浅边竹筛里，这种竹筛称“蚕窝”，为四个圆角的长方形，60 厘米宽，90 厘米长，5 厘米深。把蚕窝一层一层地放在称为“蚕架”的木架上。蚕架的层数和层间距离视蚕的大小而定。

蚕的管理最重大的问题的是防鼠，因为老鼠特别喜欢吃蚕。

防治老鼠的办法通常有 4 种：（1）把蚕房的墙壁从地面至 2.5 米高处全部用灰浆抹光，使老鼠爬不上去，一直抹到中樑，然后用塑料薄膜覆盖天花板，使老鼠不能从樑上跳下来，人在下面可以往上看，老鼠无处躲藏，四个墙角距离地面 2 米高处各挂一个瓶子，瓶颈朝上，由于瓶子外表光滑，瓶底垂直于墙壁，老鼠即使下得来，也爬不上去，一旦被人发现，老鼠便无处逃生，同时，堵死洞穴，各个通风口要用铁丝网拦好，不使老鼠有机可乘；（2）养猫捕鼠，只要猫在房子周围，老鼠就不敢来；（3）当老鼠较多的时候，要在屋顶天花板等处放毒饵，但如果养猫，通常不宜下毒饵；（4）安放捕鼠器，如铁夹、捕鼠筒，布置电线，电击老鼠等。本来整个养蚕过程中都要防止老鼠的危害，但幼蚕体积小，老鼠吃一口就是几十条，等于它吃一条大蚕，因此老鼠对幼蚕的伤害更大，尤其不能使其受到鼠害。

蚕不能受饿。在幼蚕阶段，要把新鲜桑叶切得像烟丝般细，白天喂二三次，夜晚人睡觉前喂 1 次，半夜起来喂 1 次，每天

要喂四五次，喂的方式是将碎叶均匀地撒在筛子里，幼蚕感觉到身上覆盖了叶子，就会爬上来吃。每次撒的碎叶不能过多，否则，捂着幼蚕，容易使其生脓病。要时常检查，剔除生脓病的蚕，以免传染给其他蚕。患脓病的原因不光是温度高，房间消毒不够也有可能是原因。

蚕每一次睡醒时，要用“蚕网”来分蚕，蚕网的面积比筛子略大，网格有大小之分，适用于分不同的蚕。分的方式是推开蚕网覆盖住筛子，再把桑叶撒在网上，幼蚕会钻过网格爬到桑叶上，待到蚕只全部爬上桑叶，两人双手各扯住一个网角，将蚕平移到新的竹筛。

中蚕和大蚕不用筛子装了，可以放在房间地板上，也不用将桑叶切碎，只需将细桑枝从一条条剪下，均匀地铺在蚕身上，它们自己就会爬上细枝去啃叶子。结茧前要将蚕捡到蚕达（篾缠绕成的竹架）上，它们自己会找地方吐丝。

村民在耕种之余，经常去行猎捕鱼，弄些野味改善生活，或者拿去换钱帮助家庭。

山里常见的野生动物是山鼠、野猪、飞狐、野山羊、野岩羊、黄猿。这类动物繁殖快，活动频繁，一年四季都可以捕捉。有些种类的动物秋冬才好捕捉。客民只是在秋冬两季出猎，把春夏两季留给动物发情、交配、哺育、成长。春夏两季雨水多，虫多蛇多，草深路滑，不利打猎。秋季农作物成熟，野兽会糟蹋粮食。冬季有空。打猎需要好天气，秋冬两季雨水少，枯枝干柴多，虫少蛇少，夜晚可以露宿山林。黄洞有4个猎户，他们进山一般只带油盐米，不需带菜。他们对动物与植物有很高的辨别能力，在不同季节里，山上有什么植物，哪些植物可以食用，他们一清二楚。支起石板，掘好陷阱，放好绳套，动物无意触到机关，就休想逃跑。他们每天都上山查看，及时取回猎物，如山鼠、野兔、白鹇（山鸡）、马梭（猴子）……

山区的鱼生长在溪流里，品种很多，如黄尾、齐口、婆色麻（趴石）、角纤（腮边有须）、花肚杠、鬼打扁、老糠涩、爬科、糯麻钻（背上有锋利的鳍棘）、青尖（很像草鱼，大的有五六斤）、白鳙、石鲶、花鲛、黄阿鲛、黄牛鱼、甜鱼、屎鱼、石斑鱼、桂花鱼、秤量鱼、鲤鱼、鲫鱼、鳝鱼、泥鳅和虾。

村民捕鱼，有 6 种方法：（1）将某一段溪流分道，把原河道上下口子堵死，用水车或戽桶把水抽干，捡完泥潭中的鱼虾、泥鳅之后，再把溪流复位。（2）钓鱼。用蚯蚓作饵，用钩、线、竿、网兜为工具，夏季较为常见，当溪水上涨时，上游必定会冲下来很多有机物，深水中的大鱼都出来找食，它们看见鱼饵，便游过去咬钩，鱼多时每天可以钓到 5~10 公斤，每条大约 0.5~1 公斤。（3）撒网捕。这一方法必须在水流平缓，水底无大石头的河段使用方有效。（4）毒鱼。山上生长着一种称为“魅”的毒藤，采摘果实捣碎放入溪水上游，有时候使用石灰，在上游撒入水中，就可以在下游捡到毒昏的鱼类。近十年出现用农药代替毒藤和石灰的做法，给溪流带来灾难性的影响。（5）炸鱼。水深的河段藏匿着大鱼，譬如屎鱼，重达 5 公斤多，用炸药将其震昏，待漂浮在水中就获取。这种方法也是毁灭生态的，不值得提倡，爆炸之后，有些大鱼漂浮不上来，捞不到，小鱼全部震死，要过很长一段时间，才能恢复。（6）电鱼。利用电流将小鱼击昏，然后用网兜捕捞。

电鱼的机器称电鱼机（如图 38）。由蓄电池（带塑料壳）、整流器、升压器、竹竿、金属棒（网兜铁圈为正极，直铁棒为负极）、电线和背带等组成。操作时需要两人配合。他们穿着裤衩，在水中逆流而上。一人背负电鱼器，双手各擎一根竹竿，二竿均通电，插入水中。系铁棒的竹竿在前，在石缝和水底划动，电流由此发射，放电直径为 1 米，处在这个范围内的鱼被击昏，不能潜入水底，顺水流漂向下游。系网兜的竹竿在后接

住被电昏的鱼。另一人双手持一根竹竿，上套一个网兜，背负鱼篓，紧跟前人，眼睛盯着水中央，发现有漏网的鱼，立刻伸出竹竿打捞。

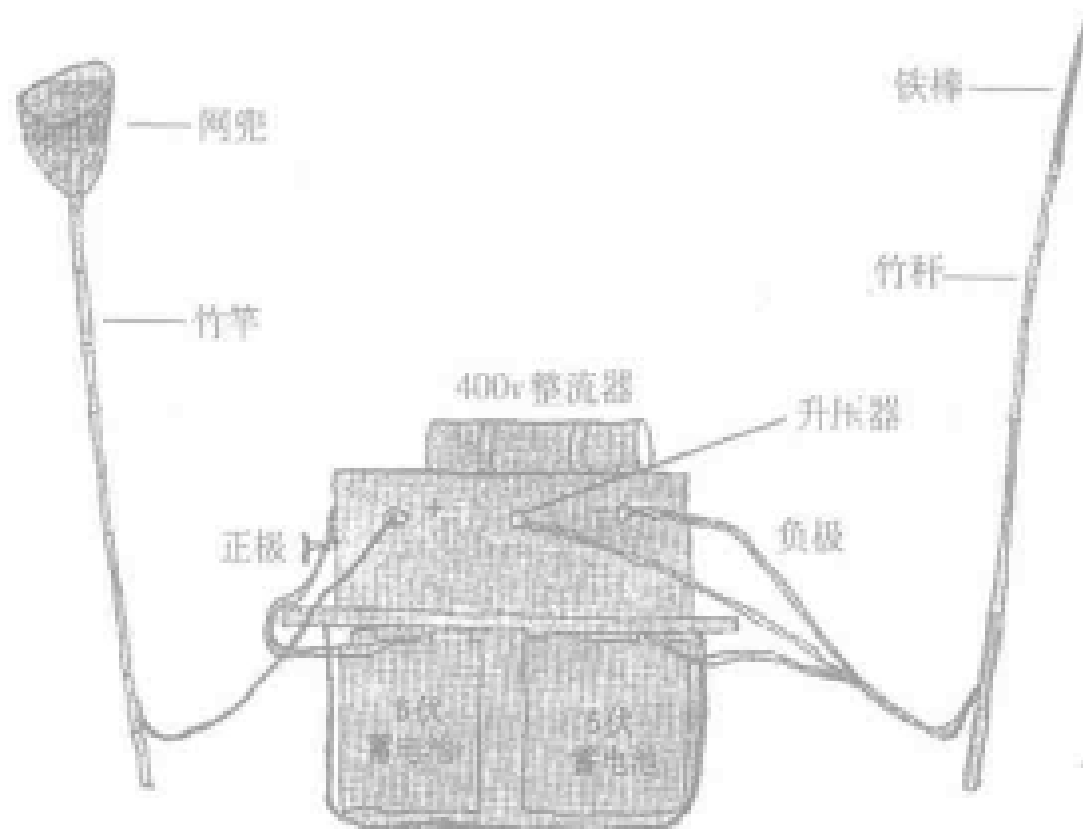


图 38 电鱼机

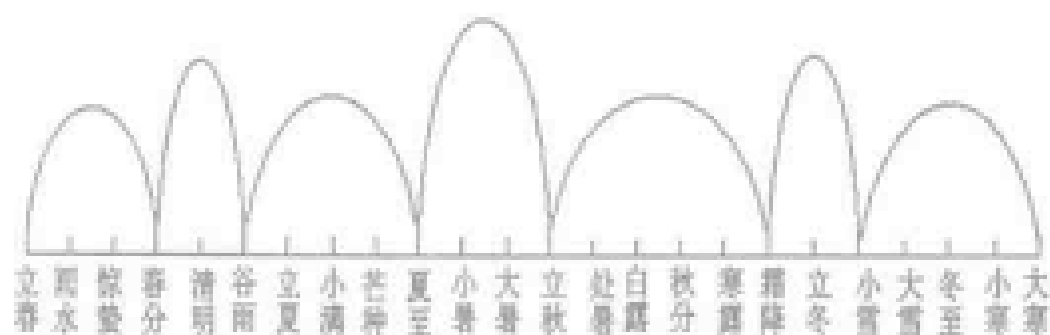


图 39 粤北客民活动节令表

一年之中，秋天鱼儿较多，是电鱼的黄金季节。一日之中，夜晚头戴矿灯照明，鱼儿看见光亮会游过来，电鱼胜过白天。如果秋夜沿河而上，拂晓前，可电到 20—25 公斤鱼，然后上岸，找出藏匿的铝锅、食油和盐，烧起篝火，拿出随身携带的米，剖鱼、淘米、煮饭，吃毕沿着河岸回家，走到开始入水的地点附近，将机头（整流器与升压器）卸下藏匿起来，只携带蓄电池回家充电，下次电鱼时，再在此地装配好电鱼机，入水电鱼。

图 39 由 1 条直线、24 个等分、7 条抛物线构成，直观地概括了黄洞客家人一年中的农事情况。7 个抛物线标示出 3 个高度等级：

第一高度为正中的曲线。入夏至以后，人们一边进行田间管理、收烤烟（只摘熟叶，直到夏至）、做杂工，一边育稻秧，育薯苗。入大暑时，开始收早稻、早玉米和早花生，并做田埂，栽晚稻秧苗，赶在立秋前完成。把“收”和“种”两项任务集中到短时间里一起解决，这就是“双抢”，与曲线的顶点相垂直的位置，正好是小暑和大暑，是一年中最忙的时刻。

第二高度是靠近直线两头的两道曲线，分别承担“种”与“收”的任务，各集中在一个节令，分别在谷雨和小雪之前完成。清明前后忙着种早稻、种瓜菜、杂粮。立冬前后忙着收晚稻。这两道曲线标志着一年中的次忙节令。

第三高度是直线两边的四道曲线，其顶点分别垂直对应于雨水、惊蛰、立夏、小满、芒种、白露、秋分、大雪、冬至、小寒 10 个节令，工作内容为：下谷种、育稻秧、积肥，种早稻、玉米、早花生、番薯、木薯、芋头、黄豆、果蔗、蔬菜等。

这四个曲线涉及的其他节令工作节奏比较平稳，均属于农闲。名曰“农闲”，实际上有的是活干：砍丹竹、编竹席直到寒露，除田间管理外，还要搞木材、山货，种香菇、木耳，采薪、

烧炭、打猎、捕鱼、做杂工，总之，这些工作，有空就要做，永远也做不完。

第六节 瑶民的生计

英德市的瑶族属于盘瑶支系，现有 1 197 人，分布于石牯塘、横石塘和云岭三镇^①，主要有赵、晁、邵、傅、黄、邓、林、朱 8 个姓氏。其中，石牯塘镇有 94 户，476 人，占总人数的四成（39.77%），姓氏为赵、邵、陆。主要居住在联山与黄洞。联山有 79.2 平方公里，北面与曲江县的罗坑乡为界，西面与黄洞一山相隔，黄洞有 31.8 平方公里，两村辖境相连，共 101 平方公里。为了便于瑶民自我管理，两地的瑶民合编为一个行政单位，称为联山（大队）村，下属 4 个自然村。各村人、户及迁移情况见表 19。

表 19 联山各村人、户及迁移概览（2000 年）

村名	户数	口数	迁出地	迁入地	迁入时间
一村	24	107	白石脚	五指山曾家岭山脚	1956
二村	17	90	赖家山	五指山曾家岭近山脚	1976
三村	18	94	联山炉上角	五指山曾家岭山腰	1991
四村	35	185	黄洞炉下角	锦潭分矿区工人村旧址	1995

联山瑶族聚落的 3 个村庄都在曾家岭，村民分三次从深山迁出，顺次建村，村委会设在一村。第四村即锦潭移民村，位于长江与黄洞之间，距离联山村委会 7 公里，村民是从炉下角迁出的。报道人赵壬财说，炉下角村有百余年的历史，其过山瑶早已由游耕转化为定居，他祖父从始兴迁来的时候年仅 20 岁，赵壬财 1932 年 4 月 22 日出生在炉下角，现在孙子都大了，

^① 广东省地方史志编纂委员会编：《广东省志·少数民族志》，70 页，广州：广东人民出版社，2000 年。

他家在炉下角生活了5代。1950年，炉下角只有5户，1956年从金子坑、大斜坑迁出来6户，这批人的祖先也是来自始兴，到1995年全村搬离时，炉下角共有28户，60亩梯田，种粮只够吃半年，其余靠搞副业补充。

东出联山，翻过一座山，便是“石门台”山坳，横石塘的瑶族全部居住在这里。

石门台有两个瑶族聚落，一个名老屋场，位于深山，有百年历史，原是汉人开钨矿的住地，70年前矿山废弃，矿工被遣散后，瑶民接收了其住地，沿用至今。一个名“长屯”，位于山脚公路尽头，旁边是铜锣坪客家村。从长屯到老屋场有3小时的山路。从联山到老屋场和长屯，仅2小时的山路。

老屋场比联山闭塞得多。1958年，一部分人从老屋场迁到长屯，瑶民不会种水稻，山脚田少且瘦，搞山货路程远，生计方式不适应，许多瑶胞又搬了回去。1994年，又有一些瑶民陆续搬下山来，租赁客家人的田耕种，学会了种植水稻。那些仍然住在老屋场的瑶民没有水田，也不会种出。

联山、石门台瑶族的生计概貌与曲江、乐昌、乳源三县的盘瑶基本相同：采山为生^①。

不管走到哪里，过山瑶的房屋形式与结构是一样的，他们的村庄布局也没有什么差异，山上溪水多，他们便发明了“土自来水”，利用落差和重力学原理，将水引到村里。

引水材料主要有三种：一是竹，把碗口粗的竹子砍倒剖成两半，将竹节打通，一截一截地衔接起来，也可以不剖开，在有竹节的地方挖个孔，把竹节掏掉，再一根一根接上，竹子下面用有叉枝的棍子撑住，就能够把水引至家中水缸；二是塑料瓶，把1.25升的饮料空瓶倒置，底朝上，口朝下，接近底部处

^① 唐宗尧修、秦嗣美纂：《韶州府志》，第一卷，十五页，康熙二十六年（1687年）刊本。

挖个小孔，插入塑料管作进水口，瓶塞上亦挖个小孔，插入细竹，细竹上套一截塑料管当作出水口，塑料瓶主要是作转换器，因为竹筒只能走直路，在需要转弯地方，就用塑料管将竹筒的水引下到瓶里，再由塑料管将瓶中水引到竹筒；三是 10 至 16 厘米直径的塑料管或者胶皮管。

即使不穿民族服装，从负重方式也可以看出他们是瑶民。瑶民喜背厌挑。山路崎岖，到处是树枝和棘荆，为了避免被勾住或绊住，他们喜欢把物品用网兜套上，背在身后，健步如飞地行走。使用扁担只是在走平路的时候，并非他们不会用肩挑。

过山瑶世代从事刀耕火种，不久以前还在进行这种生产方式。在刀耕火种时期，一年的大部分时光，瑶民几乎都是劳作于再生林地——曾经被清理过的土地，后来重新长满了藤蔓、灌木和小树。开辟园地的第一步是清理土地，男人和女人一起清理矮树丛，清除了下层林丛后，男人们就开始清理树木；下一步就是筑成一道保护园地、阻挡野猪和其他野生动物的围栏。接着是焚烧晒干的地表植被，一旦地块做出标记确定了土地的归属，耕作就开始了，然后是连续两次锄草（芋头不用锄草），最后是收获。

瑶民的分工，男女比较平等。村庄范围的分工，凡是在离家远，资源多，生产有一定规模，需要合作的地方，专业人手就出现了：合作的范围小到数家，大到全村。家庭内部的分工，在离家近，资源不太多，生产狭窄的地方，往往单家独户去干。生产方面，耕地、砍树等耗费体力的任务交给男子，其他工作男女共同参与，但也有若干规则，例如，播种主要由男人担任，锄草与收割则由女人担任，这也许有巫术的象征意义，男子还从事狩猎兽禽，种植冬菇、木耳，女的兼事采集野菜野果。家务方面，正如大多数社会一样，缝纫是妇女的工作，至于做饭、洗衣、看小孩，由夫妇分担。人类学家常以分工作为测量男女

是否平等的尺度之一，从瑶民的分工可以看见，他们妇女的地位与男子相近。

一年的不同时间，瑶民做着不同的工作，年年如是，周而复始。下面根据联山村和石门台村过山瑶经济活动的素材，制成抛物线图（如图 40）。

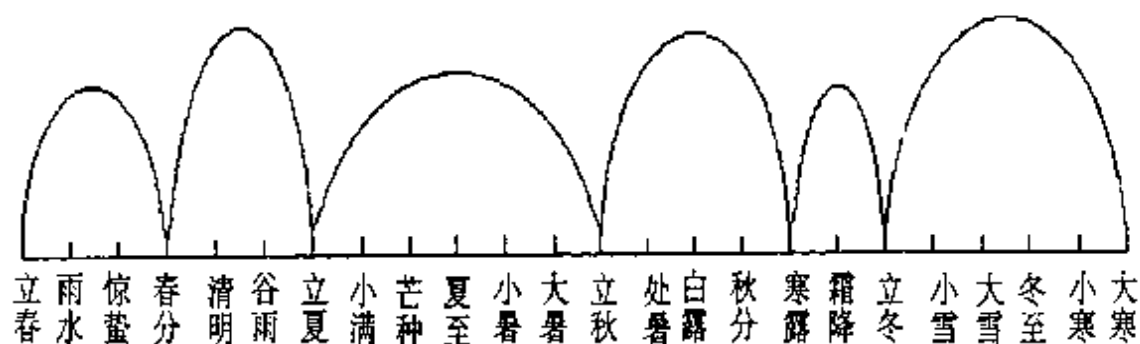


图 40 粤北过山瑶活动节令表

一年的春分至立夏、立秋至寒露、立冬至立春为忙碌的节令。立春至春分、立夏至立秋、寒露至立冬的工作节奏比较平缓。一年的活计主要是采集、狩猎以及园艺农业。过山瑶的水田少，种稻在他们的经济生活中不占据特别重要的地位。图 40 有三条高曲线，三条低曲线，象征着一年中三个忙碌的阶段和三个平缓的阶段。最后一条高曲线，不仅弧度高，而且跨度大，表明立冬至立春的持续时间长，为最忙碌的阶段。中间一条低曲线，弧度低，跨度大，显得特别平缓，表明立夏至立秋持续时间长，为最松弛的阶段。此时多雨，不宜外出，只适合做室内工作。

三个高曲线共涉及 13 个节令，要干的活计很多。

第一个高曲线跨越 4 个节令：春分开始烧荒，待土冷却后种番薯、芋头，种茶、种树、种竹，其中，部分工作项目会延至半年，例如，捉石蛙从此时一直延至秋分。清明开始采野菜，采制茶叶（直到白露），放置新蜂巢，管理刚种下的香菇、木

耳。谷雨开始管理茶园、竹园，并继续管理香菇、木耳，捕捉穿山甲（直到夏至蚂蚁较稀少时）。立夏开始焚烧晒干的树木，种玉米、木薯，给种下的番薯、芋头锄草，捕捉野猪。

第二个高曲线跨越 5 个节令：立秋、处暑、白露，一方面编织竹具、做杂工、采制木耳、砍竹笋、加工笋干（直至寒露），另一方面采草药（灵芝等）、采野果（野芭蕉、竹节果、野桔等），做蜂巢（将 0.4 米粗的树干截成段，每段 1.2 米长，内部掏空，用两块圆板镶在两端，一块圆板上留一个小口，让蜜蜂出入。木筒外部用烟熏黑，以防白蚁侵蚀），伐木、收玉米（直至寒露）。秋分与寒露，收芋头，采晚熟的野果，采香菇，采蕨，种菜，再次管理茶园、竹园。

第三个高曲线跨越 6 个节令：立冬、小雪、大雪，一方面展开始于霜降的工作——收番薯、木薯、砍杂木（枫树、椎树、栎树等）、采藤条等，另一方面，给新砍的杂木种香菇、给旧年砍下的杂木补种香菇，并伐木、锯板、收采冬蜜。冬至、小寒、大寒，除了继续做前述工作以外，还要割茅草、盖屋顶，并开始砍油桐树、乌桕树，断木，准备种木耳，直至立春。

三个低曲线涉及 14 个节令，需要做的工作也不少。

第一个曲线跨越 4 个节令：立春、雨水、惊蛰、春分，一方面继续上一个节令的工作，例如，砍油桐树、乌桕树，种木耳等，另一方面开始择地、砍晒荒地上的树木（直至芒种）。

第二个曲线跨越 7 个节令：立夏、小满、芒种、夏至、大暑、小暑、立秋，从事田间管理，捕捉野生动物（直至冬至）。本地的野生动物主要有：野猪、豪猪、野山羊、野岩羊、山鼠、飞狐、猴子、狐狸、黄猯、白鼻狸、穿山甲、白鹇、金钱龟、白楼龟、石蛙、娃娃鱼等。并编织竹具、做杂工，开始采制木耳（直至秋分）。收采春蜜，种菜，采早熟的野果（毛桃果、酸枣、山枇杷等）。编织竹具、做杂工，开始采竹笋，加工笋干

(直至寒露)。

第三个曲线跨越 3 个节令：寒露、霜降、立冬，除了做前一节令的某些工作以外，开始收番薯、木薯、砍杂木（枫树、椎树、栎树等）、采藤条。

高曲线与低曲线相交的节令，工作具有由紧张到松弛，或者由松弛到紧张的过渡性质。

把图 40 和图 39 相比较，可以看出客家人与瑶民的生产曲线有很大的不同。客家人一年中有 7 个段落，体现了 3 个工作强度等级，而中间段落，即小暑与大暑段落是最高强度等级；除了第五段落跨度较大，从白露延至秋分以外，其余每个段落的跨度都比较小；7 个段落主要与农作物的生命周期相连，节奏转换急速。过山瑶一年中有 6 个段落，2 个工作强度等级，第三段落属于低工作强度等级，而小暑与大暑在此段落中又是较清闲的；只有 1 个段落，即从寒露至立冬的段落跨度小，其余 5 个段落的跨度都很大，尤其是第三、第六段落，跨度最大；6 个段落主要与野生动物和野生植物的生命周期相连，段落间的转换节奏平缓。

人类学家拉帕波特（Rappaport）根据新几内亚获得的田野调查数据说：“原始雨林环境每平方英里只能养活一个人。”^①每平方英里也就是 2.59 平方公里。以此为例，粤北盘瑶拥有的林地面积远远低于拉帕波特所引用的数据。1950 年初，联山瑶族有 160 人，平均每平方公里的山林 1.58 人，山林承载的压力是新几内亚雨林的 4.09 倍。过了半个世纪，即 2000 年，联山过山瑶的人口增长近两倍，达 467 人。他们当中很多人搬出深山，租种了客家人抛弃的一些河滩地，并在本地和城市打工赚钱购买生活必需品，他们的生产方式发生了许多转变，使得他

^① [美] F. 普洛洛 D.G 贝茨著，吴爱民、邓勇译：《文化演进与人类行为》，197 页，沈阳：辽宁人民出版社，1988 年。

们所需能源的一半毋须取自山林，但另一半仍须取自山林，获得的方式并没有发生实质上的改变——还是靠搞山货，搞木材来交换油、盐、米和日用工业品。换言之，现在 467 人中有一半仍旧要靠大山养活，每平方公里的山林养活的人数是 2.34 人，还不算在这个范围内活动的客家人，山林承载的压力是新几内亚雨林的 6.05 倍。如果说 50 年前，山林并没有因为承载过重而遭到破坏，那么，到了 20 世纪末，过山瑶活动的山区，适宜于种香菇、木耳的树木大为减少，许多野生动物绝迹，山林负荷超过极限，不能继续提供这么多人所需要的能量了，瑶民的生产方式必须发生彻底转变。

当瑶民保持在 50 年前的人口密度时，他们对环境的破坏甚少，其秘密是实施刀耕火种的有限性，以保证自然生态系统恢复再生能力。他们只是砍倒一小片树林或灌木，周围的植被并未受到破坏，凡是被利用的土地，都采取轮换清理、种植和收获的态度。这样，土地在养育了作物被放弃之后，经过 5 年的休养生息，又长出新的植被。

过山瑶居住的地方山势陡峭，适合砍树烧荒的平缓、土壤厚实的山坡不到万分之一。肥力的流失与坡度大小有关系。缓坡上开垦出来的土地可以连续种 2 年，陡坡上开垦出来的土地只能种 1 年。故他们十分珍视处于使用期内的耕地。一方面，适宜开垦的土地极为有限，另一方面，这些土地与周围的环境构成一个完整的体系，如果破坏了环境，就减少了土地的利用和再生。瑶民具有自发的环境保护意识。从一件平凡的小事可以得到证明，瑶民进山时身上必带火种，但从来没有引起过山火，他们用火小心，用过之后彻底灭掉。可是，在客家人管辖的山区，经常出现山火。由于客家人对山林的依赖小于瑶民，因此，他们对山林的保护意识也比不上瑶民。

瑶民对山区的动物、植物与自然环境，积累了极为丰富的

知识。搬下山来住实在浪费了他们这种宝贵的知识才能，而且使本来就已拥挤的平地更加拥挤。据此有人认为，合理的政策应该是鼓励他们留在山地，设法改善山区的交通、水电、教育与医疗设施^①。

搬出山的瑶民尝到现代文明的好处。他们学会了种水田，在房子周围种麻竹，收竹笋，也没有完全放弃山货生产。孩子进好的学校，青年到外地打工。1995年从老屋场搬迁到长屯村的朱茂有家租种铜锣坪村的水田，建了新房，门前有禾坪、鱼塘，房前屋后有菜地，买了耕牛、脱粒机、摩托车，朱家的农具、牛圈与猪圈与客家人的一模一样，他家不但解决了温饱，还在家里开了一个小卖部，售卖烟酒等杂货。

长屯村现有5个女孩子在珠江三角洲的工厂和第三产业单位做工，朱茂有19岁的女儿朱桂花13岁起跟着人家出外做工，见过世面，头脑灵活，现在在横石塘工村亲戚办的一间发廊帮忙，她和其他瑶族女青年决心在出嫁前（23或24岁）一直打工，攒够嫁奁，结婚以后安心持家，不再出去。她们接受了现代人的价值观，认为自己会说汉语，懂汉人的习惯，即使跟汉人结婚，在生活上也不会遇到太大麻烦。她们的择偶对象首先是汉族男青年，其父母并不反对女儿的想法，不强迫她们一定要找瑶族人。

许多瑶民学会模仿城市人的消费。例如，瑶民捉到“过山风”（眼镜王蛇）、抓到金钱龟，卖得钱去买VCD机。收入本来就少，买了电器之后，其他项目的开支就得紧缩。这些都是短期消费。瑶民的生产资料缺乏，水田少，山上的资源越来越少，收入不稳定，致使他们不可能有长期打算，依靠搞山货、挑工、外出打工，挣点钱，换回生活资料，这样下去，瑶民是发展不

^① 乔健：《废墟中的生命：访粤北瑶族的火烧排旧址》，乔健：《漂泊中的永恒：人类学调查笔记》，85页，济南：山东画报出版社，1999年。

起来的。他们都期望政府能根本上解决他们的耕地问题，帮助他们购置从事稻作农业所需要的生产工具，使新近迁出的瑶民较快掌握耕作技术；希望石门台自然保护区吸收一部分瑶族青年做护林员，解决就业问题。

依然居住在深山的瑶民顾虑很多。担心搬出去之后，燃料没有现在住在山里方便，可能要买煤气和气炉子，家庭支出增加；担心政府不会免瑶民的税，现在他们住在山里是不收税的；担心与客家人关系处不好，现在租种客家人的土地要交租，假如将来政府把一部分客家人的田划给瑶民，以后他们反悔，怎么办？如果不搬迁出来，住在原处，担心他们的小孩不能接受现代学校的教育。

由于大多数瑶民已经搬出深山，没有搬的瑶民平均占有的山林资源反而增加了，他们可以搞到更多的杂木种植香菇、木耳，继续传统的生计方式。如果一定要叫他们搬迁，他们要求政府给予的补偿会更多。

第七节 瑶客关系

客家人进山砍竹木的时候，向瑶人学习采集和狩猎技术，并把铁制工具、粉枪介绍给瑶人。瑶人也把采集到的山货、捕捉到的野生动物拿来同客家人交换。上世纪 30 年代以后，黄洞的过山瑶开始与客家人发生打同年（结拜兄弟）、招赘和嫁女的行为。1950 年以后，瑶民与客家人有了进一步的交往，搬出深山的瑶民向客家人学习种田技术，客家村的电工帮助瑶村架线，赤脚医生送药进山。双方关系一直都很融洽。

曾家山、锦潭、长屯原本都是客家人的地盘，划给瑶民建村，先后接受了迁出深山的 700 多瑶族人。石门台瑶民租种铜锣坪村客民的河滩地，不但漏肥，而且田中巨石突出，亩产顶

多 200 公斤，目前按每亩年付 40 元的金额交租。联山瑶民租种鲤鱼村客家人的水田，交实物地租，每亩一担半（75 公斤）谷，顶掉租出户每亩上交公粮 23.5 公斤之外，还剩 51.5 公斤，按 1999 年谷子收购价，共值 59 元，如果加上帮出租户上交公粮所耗费的劳动，实际上达到 70 余元。瑶族移民当中，有些贫困户粮食短缺数月甚至半年，因此，传统生计方式对他们更加重要。

瑶民迁出深山建立联山村后，逐渐在山脚开出几十亩水田和旱地。1985 年，在村子背后的荒山上种植了大片云杉，他们又租赁了邻村曾屋的 10 余亩水田，加之他们还保留着采集、狩猎和搞山货的传统，上天堂顶和金子坑顶的金矿开发，为他们增加了就业机会。以上各项收入汇总，使他们基本上达到温饱。

联山与石门台两处的瑶民在租种当地客家人的水田交易中，瑶客双方情愿，信守合同，相安无事。双方经济往来频繁，瑶民的生产物，如蜂蜜、编织品、猎获物等不时拿到邻村与客民交换，客家人酿的豆腐、种的蔬菜、生产的肉类，日日通过游商之手与瑶民交易。惟独一件事，在双方心间投下一层阴影。

这是一起山林权属纠纷，说来话长。今联山村范围内的山地，鲤鱼是石牯塘镇属下的一个圆形盆地，分布着 27 个自然村^①。早先到鲤鱼客家人中，王、赖为大姓。赖氏宗族居住在盆地东南面的鲤鱼塘，占有附近的山，取名“赖家山”。王氏宗族姓居住在西北面，王屋又名影子村，占有五指山向阳的全坡和当阴的半坡，取名“王家山”。曾氏居住在正北面，村庄名曾屋。曾姓娶了王姓的女儿，王女带去五指山的一座山峰为嫁奁，便有了“曾家山”。这座山峰于 1950 年借给瑶族建村，1980 年

^① 按从左至右，从上到下的顺序，地图上，27 个自然村的名字依次为老虎山移民村、曹斗、大伙移民村、大伙、影子、元岭、坎头移民村、坎头、横山、岭排、下塘、上塘、曾屋、罗屋、田下、田下移民村、元墩、元墩移民村、河背一村、河背二村、五指石移民村、傅屋、桂花、田心、下排、贯前、新屋垮。

正式划给联山。

王曾对这座山峰的林木与矿藏资源耿耿于怀，对瑶民砍伐杂木，特别是联山村委会允许福建客商收购连麻树（酸枣树）的做法很有意见，认为这些树的产权属于王、曾二姓，即使不给原山主好处，至少应该经过他们同意方可采伐。连麻树的木纹异常好看，是制作木碗的上等原料。福建客商在联一村设厂，加工木碗毛坯，积累到一定时候，统一用集装箱卡车运回福建深加工，再出口日本、东南亚等佛教国家。由于大量收购，自然林中的酸枣树被砍伐殆尽。曾姓自恃有民国6年（1917年）的山契和1953年英德县（当时为县不为市）政府发给的山林证，联合王姓，向联山瑶民提出山林要求。鲤鱼村民委员会也要求石牯塘镇政府承认二姓的山林权，承认山上的自然林木归属于鲤鱼村，瑶民砍伐原始林木前要向曾姓报告，并经过二姓允许，瑶民砍伐自己种植的林木要按总收益的10%—20%交给二姓管理费。

瑶民对中华民国的山契嗤之以鼻，认为是废纸，中华人民共和国成立后土地已归国家；对英德县政府颁发的山林证，也不以为然，认为国家政策在不断变化，土地改革之后是合作化、再之后是公社化，后来又划分责任山，为了加速绿化，政策规定树木谁种谁有，声称政府也给了他们山林证，因而拒不承认客家人的山林权，并再三强调是政府动员他们从深山里搬迁出来的，搬迁出来后，政府没有划分田地给他们，他们只好租种客家人的少许水田，同时继续依赖于山林，如果叫他们让出山林，他们的生活便没有保障了。

王、曾两姓派人去石牯塘镇林业站询问，林业站尚存的文件表明，联山瑶胞并无山林权属证书，只有一份山林责任协议书，这份协议书一方是联山管理区（管理区是1985年至1998年乡镇以下的建置，即等于现在的行政村），另一方是鲤鱼管理

区，由石牯塘乡（当时为乡不为镇）政府作证，鲤鱼管理区划出 200 亩山地给瑶胞，地点就在联山村周围。协议书没有盖公章，没有明确指出山林的归属性质。双方各执一端。

根据有关政策的规定，凡是存在争议且无法判定权属的山林，名义上就归乡或镇政府所有，即归国家所有。由于中国大陆土地的所有权与使用权一向是分离的，所有权只是名义的，使用权是实际的，两相比较，使用权更加重要。联山与鲤鱼签订的协议前提，是两村的瑶客很久以来共同使用着这块山林的事实，习惯上以天堂山谷口为界，客人在山谷以外，瑶人在山谷以内，由于历史上的大汉族主义和民族歧视政策，瑶人的活动范围没有正式的官方文书为凭据，客人的活动范围却有这样的凭据，加之人们受趋利避害心理的操纵，以及中国的政策屡变，政策的衔接不连贯，于是一个时期平息的问题，另一个时期又激起。尽管如此，土地是国家的这一点始终未变，在重大问题上，所有权与使用权相比较，前者不能不高于后者。故国家为了本身的利益，可以将以前给鲤鱼村客家人使用的土地中的一部分收回来，拿给联山瑶民使用。为了尊重鲤鱼村民，也为了使这种转让具有一定的效力，便由政府出面，将当事双方召集起来协商解决，签约认可。依作者管见，这 200 亩山林，既然已经划给瑶胞，自然包含着他们拥有权属，至于在这 200 亩之外的山林，该协议未涉及，以按照习惯上的方式理解为善。

鲤鱼村王屋、曾屋与联山村民的对立情绪还因为两桩事情而加重色彩。

1998 年，石牯塘镇政府一位瑶族干部引人在曾家山脚建水电站，瑶客双方都认为此事对于环境保护和发展经济均是一件好事，由于缺乏必要的沟通，仍然存在分歧。王曾二姓村民认为联山瑶民没有尊重他们的意见，私自引入外资，担心将来分配利益时自己可能会被排斥在外，准备向联山村发难。而联山

村民委员会则称，初始时他们也不知道建电站这回事，直到电站地基搞起来了才知道，因此在联山一方，也很着急自己的利益被忽视，准备同电站老板谈判，要求解决村民的就业及优惠用电问题。

1999年，九龙镇的矿工陈观水等在天堂山顶发现金矿矿脉，在他的带动下，先后有十人雇请民工在山顶掘洞挖矿，开矿者高额雇用瑶民当脚夫，运送小型矿山机械、生活日用品、副食品等上山。每个脚夫一天可净赚几十元，这对于处在贫困线上的瑶胞而言，无异于一种福音。王屋的报道者称，当鲤鱼村民委员会向深山进发，找开矿者兴师问罪时得知，开矿者早先以为此山归联山瑶民所有，在不知情的条件下，同联山村民委员会签订了三个月合同，交缴给对方人民币1500元作为管理费。王曾二姓十分愤怒，认为联山瑶民明知自己没有此山的权属，却与开矿者签订合同，一再危害鲤鱼村的利益。由于开金矿必定会污染环境，英德市政府已经禁止继续开采，但鲤鱼村民的对联山瑶民的怨恨并没有因此而平息。

上述三件事情搅在一起，以新近发生的一件事为导火线引发了新的村际纠纷。

1999年12月7日，联山一个村民叫了几个瑶族朋友在他自己承包的责任山上砍伐林木，被曾屋村民知道了，叫这位瑶民停止砍伐。见砍伐没有停止，曾屋全体男性青壮年集合去到联山抢夺砍倒的树木，引起瑶汉村民持械对峙。联山村民委员会紧急打电话向英德市林业公安分局求援，后者立刻叫来石粘塘镇派出所和治安队。在事件的处理过程中曾屋村民起哄，两个青年人与派出所干部发生冲突。执法者制止不了事态，赶快请来鲤鱼村村民委员会，要求他们制止己方村民。经过调解，事态暂时平息，瑶民没有继续砍伐，曾氏村民停止扛树，撤回村庄，扛回的木头放在祠堂，做了清点。第二天，12月8日，派

出所开车到曾屋村，未通知鲤鱼村民委员会，就将那两个青年人带走，拘留在英德市。经多方斡旋，始得释放。

冲突只是一个小插曲，瑶汉关系的主旋律依然是融合。

在石门台，长屯与老屋场的瑶民经常到铜锣坪、坑屋、小水洞等村庄串门，这几个村庄属于文峰，文峰村民委员会表示，如果瑶民全部从老屋场迁出，他们可以将坑屋一块 100 多亩的良田划给长屯村，只须政府相应地减免文峰村的公粮数额即可。村委会的朱书记说，之所以将靠近山脚的水田租给已迁出山的瑶民，是因为这些田位置太远，管理不便。而租出去的人家也不吃亏，他们可以外出打工，还可以到其他自然村承租水田。文峰村的土地资源丰富，水田有 2 400 多亩，旱地数百亩，山地几万亩，才 2 110 人，现在人均水田 1.15 亩，人均口粮 1 100 公斤。没有听说文峰村对石门台的瑶民有山林权属要求，倒是石门台的瑶民提起过 1957 年初次搬出深山时，在山脚开垦了一些水田，后来弃之不用，为邻近客家村捡了过去。现在瑶民想索取回来。文峰村的村民则断然否认有此事。

融合的最高表现是结交兄弟和通婚。从陆永修身上可以牵出一串个案。

他 1955 年 5 月 30 日出生，只读过小学，家住黄洞大岗坪村。父亲陆世区，71 岁，母亲何松，69 岁，过去是童养媳，12 岁嫁过来。陆世区与何松养育了 8 个子女，永修是长子，他有 5 个弟弟和 2 个姊妹。两个姊妹已经嫁到山外，一个弟弟也从黄洞搬到石牯塘镇。

永修年轻时活泼能干，英姿飒爽。他 16 岁参加民兵，任过排长、连总务长和连长。1971 年，黄洞民兵连开到锦潭修水库，永修在工地上呆了 11 年，直到 1982 年水库下马他才回家。当时有不少客家姑娘追求他，但他不想早早结婚，想多干点工作。

炉下角与黄洞瑶客之间的通婚行为大约出现于 20 世纪 30

年代。1934年，赵壬财16岁的妹妹赵阿三，从柳江招了个傅姓女婿到炉下角。1952年，陆永修的大伯同炉下角一个瑶族女子结婚。她原来结过婚，离异后带着孩子嫁给了永修的大伯父。大伯父死后，为了生活，她又回到过去的瑶族丈夫身边。

长期以来，粤北山区流行着一种结契的习俗，俗称“打同年”。通过仪式使两个当事人，以及他们的兄弟姊妹、他们的父辈、他们的子女辈结成亲密的关系。举行这种仪式不必焚香盟誓，通常是主动提出结交同年的已婚男子领着自己的男孩，带着鸡、肉、酒若干，到同意给自己的儿子结交同年的另一个已婚男子家中，这家人备好饭菜，双方一起坐下来吃一顿，席间郑重宣布结交同年之事，吃毕仪式也就完成。

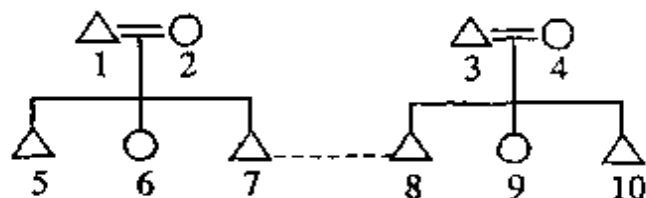
结交同年的人受三个因素制约：（1）年龄与性别，结交者必须是幼年，而且必须是同年生的男性；（2）长辈亲属的意愿，尤其是父亲的意愿起着相当大的作用；（3）当事人的性格、爱好等是否相容。第一点是先天条件，不符合条件的人不能结交，符合条件的人有双向选择权，既可以选择结交，也可以选择结交。后两点是后天条件，其中，第二点是当事人的客观条件，第三点是主观条件。当事人年幼时，结交的选择权操在他们的父辈亲属手中，由后者替当事人决定。当当事人在以同年身份相处时，其自身因素决定着他们是维持还是中断这种关系。

与朋友关系相比，同年关系的范围比较狭窄，朋友关系则比较广泛。一个男子的一生可以有許多朋友，但他可能只有几个、甚至一两个同年，因此，一般而论，同年关系要比朋友关系显得宝贵。同年关系略胜于朋友关系，略逊于兄弟关系，它与义兄关系相当。

同年与义兄相比，义兄是青年阶段结盟的产物，没有严格的年龄限制。同年则是少年阶段结盟的产物，有严格的年龄限制。除此以外并无多大差别。无论同年、还是义兄，行为上均

有所表征：他们互相体贴，按规范称谓。由于同年和义兄都是扩大化的亲属关系，故同年者双方及其亲属的称谓，和义兄双方及其亲属的称谓一样，往往采取扩大化的亲属称谓形式。同年者双方及其亲属的称谓，是在亲属称谓之前加上“同年”二字。

在结为同年的平辈之间（如图41），就当事人7和8为同年而言，他们互相称对方为“同年”，称对方的兄弟5、10为“同年哥”或“同年弟”，称对方的姊妹6、9为“同年姐”或“同年妹”，称这些人的配偶为“同年嫂”、“同年弟妹”、“同年姐夫”或“同年妹夫”。就当事人的兄弟姊妹（5、6或者9、10）而言，他们当中任何一位对其兄弟的同年（7或者8）及其配偶，同样以上述称谓相待。例如，5和6称自己兄弟7的同年8为“同年哥”或者“同年弟”，称8的兄弟10亦呼为“同年哥”或者“同年弟”，称呼8和10的配偶为“同年嫂”或者“同年弟妹”，称8的姊妹9为“同年姐”或“同年妹”，称9的配偶为“同年姐夫”或“同年妹夫”。反过来，从9和10的角度看5、6、7，其道理也一样。但是，当当事人的兄弟姊妹称呼自己兄弟的同年，以及他的兄弟姊妹时，同年关系隔了一至两层，不是他们自己的同年，而是他们的兄弟的同年，以及他们兄弟的同年的兄弟姊妹，称谓相同，意义不完全相同。故，此场合中的称谓是对彼场合称谓的借用，没有体现真实的同年关系。



符号说明：△男人；○女人；
 ══夫妻关系；——父子关系；
 □同胞关系；----同年关系。

图 41 同年关系 A

在结为同年的上一辈之间，也有两种情形：一种如图 41，当事人 7 和 8 称对方的父母 1、2 和 3、4，如果被称呼者年纪大于称呼者的父亲，则男性称“同年伯”，女性称“同年姑”；如果被称呼者的年纪小于称呼者的父亲，则男性称“同年叔”，女性仍称“同年姑”。另一种如图 42，如果被称呼者是称呼者的父亲的同年（1 和 3），则称之为“同年爷”（“爷”在此处为父亲的意思），称 1 和 3 的配偶为“同年婆”（“婆”在此处为母亲的意思），称其兄为“同年婆”，称其弟为“同年叔”，称其姊妹为“同年姑”。在两种情形下，都是真实的称谓，而不是借称。

在结为同年的下一辈之间，不论图 41 中被称为“同年伯”、“同年叔”、“同年姑”的长辈，还是图 42 中被称为“同年爷”、“同年婆”的长辈，他们对卑辈的称谓都比较简单，不管晚一辈，还是晚两辈，上对下统称男性为“同年仔”，统称女性为“同年妹”。

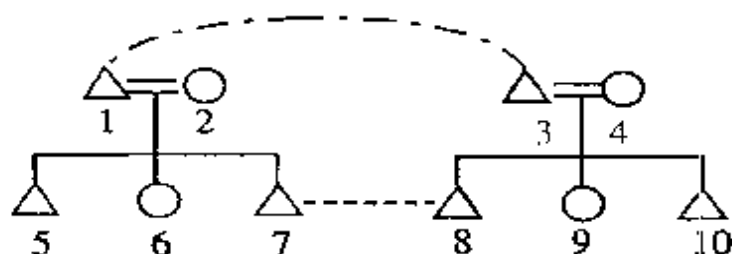


图 42 同年关系 B

值得一提的是结同年的行为，既发生在广东省内的壮、瑶、畲、客等族群内部，也发生上述各族群之间。此外，同年关系，通常是在当事人活着的时候有效，随着当事人的去世，后代之间的来往逐渐减少，直至停止。同年关系，最多延续两三代人，很少有跨越四代还维持不变的。因此，与亲属称谓的数量相比，

同年称谓的数量要少得多，只存在于三四代人之间。可以说，前者是后者的形状，后者是前者的影子。也可以说，前者是后者的母体，后者是前者的延长。其延长的部分没有它所依赖的母体多。

陆永修的大伯父年幼时在其父的主持下，与炉下角的一个男孩认过同年。按照惯例，侄子称伯叔的同年为“同年伯”或“同年叔”。1990年以前，粮食市场还没有放开，实行定量供给制。过山瑶从深山里面迁出来不久，不善耕田，况且水田也很少。因此，国家不时给瑶族一些粮食指标，帮助他们克服生活困难。每当永修的同年伯下山买米时，总爱把一个纯朴美丽的瑶族少女带在身边。那少女名叫赵藤妹，1960年8月24日出生。赵藤妹的父亲早在孩提时代也与这名男子认过同年，后来又成为这名男子的姻兄。因此，赵藤妹亦称这个人为“同年伯”。他们路过锦潭时，经常去水库工地找永修，永修十分好客，请他们在伙房吃饭、喝茶。永修与藤妹产生了好感。

瑶族人谈婚论嫁的年龄比较早。1972年，年仅12岁的赵藤妹已经在考虑终身大事了。她约陆永修去她家。永修走过铁桥，来到炉下角，在赵家喝茶吃饭。事后他才知道，此茶非同一般，不能随便喝。他在不谙过山瑶风俗的情形下喝下定亲茶。藤妹满心高兴，以为永修答应跟她过日子。回到大岗坪村不久，藤妹用行军壶盛满野蜂蜜，请人捎给永修，附带一句话，让永修进山与她成家按照过山瑶的习惯，女方把蜂蜜赠送给心上人，这是定情的最后表示，假如蜂蜜被接受，意味着男方接受了女方的要求。如果说永修喝茶的时候确如他所辩解的那样，有点稀里糊涂，那么，在蜂蜜的问题上，他是清醒的，完全懂得藤妹的用意。他吃了蜂蜜，却不肯进山与藤妹成家，空的行军壶是托人带回炉下角的。

赵藤妹的父母生育了12个孩子，4男8女。大哥结婚，大

姐出嫁，赵藤妹排行第三，9个弟妹尚小，父母亲迫切需要招一个女婿，增加家里的劳动力。永修可不愿意做上门女婿，他怕到瑶寨人赘会给家里人丢脸。此外，不肯答应藤妹，还因为他想加入共产党，担心早婚会影响自己的前途。另一个不好说破的原因，是水库年轻人多，一些姑娘喜欢永修，他觉得自己择偶的余地是比较大的。藤妹见人未到，物退还，觉得受了骗，便对永修抛弃幻想，嫁给邻县江湾镇的瑶族男子邝成养。提起这件事，永修至今仍感内疚，他说，如果当时亲自退回行军壶，解释清楚，藤妹可能对他不会恨得那么深。

藤妹与成养结婚后，永修先后和几个客家姑娘谈过恋爱，但都没有成功。27岁那一年，他从水库回到大岗坪。时逢英德江背镇一位殷姓男子进山买木料盖房，他是一个赤脚医生，整天忙于治病救人，家里的活计难以料理，见永修多才多艺，种地、伐木、捕鱼、开矿、开碾米机等，无所不能，便带他去家里帮忙干活，有心让自己的女儿与他认识。殷医生的女儿对永修一见钟情，主动跟随永修来到黄洞。几天以后，永修送她回家，两人确定了恋爱关系。农历七月到了，抢收抢种，一派繁忙景象。殷姑娘捎来口信，叫永修帮她家插秧。永修心想，自己是长子，家里的事情应该多干一点，等插完自家的秧再去殷姑娘家帮忙。殷姑娘生气了，说永修不听她的话。永修则认为她的性子强，在一起过日子容易闹别扭，主动中断了关系。

过山瑶喜欢亲上加亲的做法，邝成养比赵藤妹年长3岁，是个卡车司机，他娶了赵藤妹之后，又让自己的五弟邝桂才娶了藤妹的五妹赵满妹^①。邝桂才嗜酒如命，1979年，饮酒过量，骑自行车从公路桥上冲了下去。桂才摔死后的第二年，赵满妹改嫁给陆永修27岁的堂哥。江湾镇的山势比石牯塘镇的山势险

^① 瑶族妇女名字多以“妹”、“娣”结尾，如腾妹、新妹、伙妹、丙妹、冬妹、乙妹、满娣……瑶族男子取名喜欢与十二生肖相连。

峻得多，交通更加不便。赵藤妹婚后，对江湾的环境很不习惯，更由于二人性格上的差异，家庭出现不和，1985年，法院应他们的离婚要求，解除了他们的婚姻，将两个孩子——4岁的女儿和2岁的儿子判给藤妹。

藤妹回到炉下角，得知永修至今未娶，也没有对象，就托同年伯叫他进山。两人旧情复发，生活了一个月，永修一回到大岗坪马上摆酒，婚礼花了1000元。陆家用红布裹着99元（象征夫妻天长地久）作为聘金，藤妹将这笔钱退了回来，声称她不自卖，如果接了钱就买断了感情。自1986年结婚后，藤妹为永修生了两个孩子。如今，他们的女儿已经15岁，儿子也13岁了。藤妹带来的两个孩子也长大了，女儿19岁，儿子17岁。她的前夫邝成养与江湾镇的一个客家姑娘结了婚，他很不幸，第二个妻子怀头胎时难产，母子都死掉了。

黄洞客家人过春节的时候有一个习惯，喜欢炸雷管，村民认为雷管爆炸的声音比鞭炮清脆响亮，可以扫除一年的霉气。成家后的永修，全力投入开矿事业，赚了一笔钱。1987年正月初二，他拿起一个导火索剪得很短的雷管，用香烟刚一点燃，引信就在手中爆炸了。亲属把昏死过去的永修抬到工村医院抢救，出院时，大半个右手掌没了。他不气馁，仍然跟过去一样，事事顶着干。一家6口，4个孩子，只有1个男劳力，不干不行呵！毕竟永修不能同拥有一双好手的时候相比，年龄也大了，家庭经济每况愈下。藤妹性格孤僻，经常跟永修打肚皮官司。永修有苦难言，惟一的爱好就是在牌桌子上玩两把，下点小注，以求忘记那些不开心的事。幸好孩子们渐渐长大了，可以为父母分担责任。

1950年至今，黄洞有5个瑶客通婚的家庭。刚才提到4个，即柳江人赘的傅姓、永修大伯、永修堂兄、永修本人。其中的3户是大岗坪陆氏宗族的男子，这个村离炉下角近，瑶客容易

发生联系。田心村的李观祠是第五户，他原是黄洞大队的党支部书记，与一位客家妻子生有 2 个儿子，妻子去世后，他同炉下角的赵伙妹结婚。赵伙妹又给他生了 4 个儿子。李观祠患脑血栓去世后不久，赵伙妹打算嫁给本镇三联黄泥塘村的一位单身客家农民。赵伙妹已经结扎，但她的新丈夫并不介意，因为他早已收养了一个女儿，不用担心无人养老送终。赵伙妹的 4 个儿子坚决不同意母亲的做法，她的公公却支持她的决定。经过交谈，一个儿子转变了态度。1995 年，45 岁的赵伙妹和她的公公儿子一起去到三联，她的另外 3 个儿子，仍然留在黄洞。4 个儿子全都成家。长子李永培 1967 年出生，1993 年娶了个越南妻子，叫做阮小红，比他小 3 岁，她给永培生了 2 个孩子，一个 6 岁，另一个刚出世。

大岗坪还有 2 个夫妻都是瑶族的家庭，他们是赵藤妹的兄妹，各自把在锦潭移民村分到的一套 70 平方米的住房委托别人代管，两家人借住在黄洞大岗坪村陆永修亲戚的房子，代耕别人抛弃的土地。这两户瑶民，人在黄洞，户口归联山村委会，成为不受黄洞村委会管束的特殊家庭。

第八节 被遗忘的客家人

黄洞处于苍茫群山之中，过去村庄小、居民少，外界无人知晓，如同桃花源般与世隔绝。1854 年，红巾军起事，一队义兵路过，赶走几头黄牛，山民吓得躲进树林，一潭死水被搅动了，但很快风平浪静。1931 年续编的县志，提到了锦潭，依然没有涉及黄洞^①。就在世人对这个遥远的村庄毫无所知的时候，

^① 邓士芬修，凌鹤书、黄佛颐纂的《英德县续志》（1931 年排印本），无一处提到黄洞及其氏族、人物等相关情况，参见该书：卷之一，兴地略（上），图说第四幅——青龙墟；卷之三，氏族，三十二页；卷之十一，列传，等等。

一个故事悄悄地展开了自身的逻辑。

18世纪初，谢姓的祖先来到黄洞，先是在东边峡谷（今水库旧址）上建屋居住，艰苦创业。几经搬迁，后来在盆地东南坡一个土丘旁选择了一块平地，建成一栋两进两横共十几间房的方形围屋：中间为祠堂，四周为厢房。因围屋旁边的土丘状如坟堆，谢氏族入年年喜爱用石灰水粉刷内外墙壁，人们便称这个聚落为“白坟”。白坟村的开基祖去世前，把围屋和几十亩地一分为二，交给两个儿子继承。

长子谢濂勤俭持家，精明过人，田产虽然不多，但经营有方，逐渐积攒并扩大了财产。谢濂雇了5个长工，农忙时又请短工，收获的稻谷储存起来放贷，借一还三。春耕时借1石谷，秋收时连本带利还3石谷，利息高达200%。次子谢炎不务正业，嗜赌如命，家景衰落。可以说，谢氏宗族发展到白坟村时期，内部已经出现贫富分层。

谢濂与妻子姜氏生有两个儿子：钦文、刚。1949年国民党的散兵游勇在石牯塘成立游击队，一些大户也参加进来。游击队驻黄洞期间，白坟村、横龙村、田心村和石脚村均有人加入，谢钦文也加入了。游击队多次设伏，袭击解放军的工作队，打死一个连级干部。解放军对这股反共武装恨之入骨，派大部队进山搜捕，谢钦文等人被俘，在石牯塘召开的群众大会上判处死刑，立即执行。谢刚知情不报，犯了包庇罪，判处12年徒刑。

谢钦文有两个夫人。原配姓刘，生有二子：龙、福。又继娶邓氏为妾，生了一子二女：英、真、琴。钦文死后，邓氏孑然一身嫁到山外永乐村去了，三个孩子交给刘氏抚养，孩子小的时候，她放心不下，几次回黄洞看望他们。她在永乐生了一个女孩。邓氏已经去世。

谢刚有5个夫人，依次为冯、江、王、陶、李。原配冯氏

没有生育能力。江氏替谢刚生了一个男孩。王氏替谢刚生了一个女孩。陶、李二氏刚买来不久，还没有生孩子。1950年，国家颁布了婚姻法，新颁布的婚姻法规定不准纳妾。农民协会写信给监狱里的谢刚，在法律压力和意识形态的引导下，谢刚必须尽快做出选择，只能留下一个妻子，让别的妻子离开各谋生路。他决定留下原配夫人冯氏。于是，陶、李二氏走了。王氏经媒人介绍，带着所生的女孩离开谢家，嫁到山外的长江村。江氏本来也可以带走自己所生的男孩，但她体谅谢刚无后，在公婆姜氏与冯氏的要求下，留下这名男孩，自己也嫁到长江村去了。

1951年至1952年，在城市开展“三反”“五反”运动的同时^①，农村早已开展了另一场运动——土地改革。谢姓两房中，谢钦文被枪毙，谢刚被投入监狱，他们的家属仍然被划为地主。母亲姜氏、妻子冯氏、儿子灶安、嫂子刘氏和五个内侄，整个长房都成了专政对象。家里全部房屋、田地分给了炉下角村的瑶民。妇孺9个被赶离白坟村，到柳江村居住。二房则被评为贫农，继续享用祖先遗留的房屋，二房的男性青年参加了民兵，站岗放哨，监视长房的活动。1957年底，黄洞搞调整，小村并大村，粮食统筹，办大食堂，白坟村属于小村，二房全体迁到田心村。1959年，大食堂办不下去，二房一家重新迁回白坟村。1967年，居住在谢濂房屋里的那几户瑶民返回炉下角，离开之前，他们把一部分门、窗、瓦拆走，遗下的破房子为二房接管，这样，二房占有了整个围屋。修建锦潭水库时，谢炎的孙子观林买了许多瓦，把房子修缮一新，全家住得宽敞舒适。

柳江在盆地的正西部，与白坟村相对，直线距离700米。

^① “三反”“五反”是1951年11月至1952年3月在中国大陆进行的政治运动。“三反”即反贪污、反浪费、反官僚主义。“五反”即反对行贿、反对偷税漏税、反对盗骗国家财产、反对偷工减料和反对盗窃经济情报。

柳江是黄洞最大的村庄，占黄洞总人口的一半。1983年修通林区公路以前，黄洞大队的队部设在柳江，与1963年建立的小学共享一栋两层楼房。楼房旁边有几棵大枫树，树下是一小块平地，过去是群众集会的地点，现在是学校的运动场。农民协会把地主一家调离老巢，安排在柳江，好腾出来房子分给贫下中农，并方便监督地主劳动改造。

在柳江，9个妇孺住在一栋三间屋的平房里，两边为卧室，中间作厨房。起初妯娌两家合灶吃饭，分开居住。后来决定在厨房里面多砌一个灶，两家各收各支，分灶吃饭，共用厨房，居住方式不变。妯娌两家分到的全是瘦田，位置偏僻，劳力缺乏，生活苦不堪言。

给谢刚接香火的男孩名叫灶安。生母离开时，他刚满6岁。灶安在冯氏的抚养下长大，冯氏比他的亲生母亲还要亲。灶安和堂兄弟姊妹们每天到收获过的红薯地里捡人家不要的红薯藤，以及比手指头还要小的红薯茎。家里无牛，冯氏、刘氏给人家插秧，换来牛工犁地。婆婆姜氏则在家照看孩子。

在以阶级斗争为纲的火红的年代，一次又一次的斗争会使姜氏感到实在挺不住了。一次会议结束，她没有回家，独自在山上徘徊，眼望着盆地对面的白坟村，怎么想也想不通。太阳西下，天上星星闪烁，她吃下一棵叫做“大茶药”剧毒植物，疾步走向白坟村，到了村口药性发作，站立不住，栽倒在地上。但她还剩一口气，坚持往前爬，爬上谢氏祠堂的台阶，双目圆睁，死在门口。

1962年，谢刚刑满释放，12年的监狱生活，把他由一个寄生虫改造成一个自食其力的劳动者。回家后，他挑起养家的重担。此前，谢钦文的5个孩子（勇、福、英、真、琴）中，次子谢福迁到柳江不久病逝，长女谢英嫁给了横龙村的文苟。

1967年，连麻树村一名小孩失踪，三天以后在山洞里找到

被捆绑的尸体。有人推测，是黄洞内部人员将小孩哄骗到山上，将其捆绑，藏入山洞，准备偷运到别处贩卖，只是由于亲属连日上山寻找，才使拐骗者不敢按计划行事，小孩被饿死。谁是人贩呢？霎时间所有的地、富、反、坏分子都成为怀疑的目标，柳江村的侯坤是最大的嫌疑犯。可是，无论怎么询问，直至动用私刑，侯坤都不承认。大队支书侯福生认为，阶级敌人躲在阴暗的角落里，气焰很嚣张，革命群众必须还以颜色。侯坤是靶心，谢刚和侄子谢勇被选定为陪斗者。民兵把三人倒缚双臂，强迫跪在地上。

侯福生安排了三个斗争性最强的骨干：一个叫刘华，家住柳江，民兵营长；一个叫陆梅，小时候被人贩子从老家广宁县拐卖到黄洞的石脚村，在朝鲜打过战，复员军人；一个叫文苟，横龙村的生产队长，又是地主女儿谢英的丈夫，他急于同妻子的兄长和叔叔划清界线，决心大义灭亲。会议从上午开到正午，趁一部分群众回家吃饭的时候，侯福生发出下手的信号，三个手持棍棒的打手对各自的目标当头打去。挨打者脑浆飞溅，来不及哼一声就倒在地上。围观者吓得魂飞魄散，自顾奔走。尸体未凉，侯福胜马上叫其他五类分子到附近山腰掘出一个大坑，把死者丢在坑里掩埋，地面垒起一个土堆作为标志。这三个行刑者，均于1990年以后畏罪迁离黄洞。刘华先是迁到本镇沙坪村，后来又迁到邻镇石灰铺。陆梅和文苟，一个迁回广宁，一个迁到邻镇滄光。出事后，石牯塘公社派人来了解经过，按每条人命80元的价格给家属发抚恤金，发出通知，对会议组织者和打人者提出批评，绝不容许再次出现过激行为。

当时，灶安与堂弟谢真被黄洞大队抽调到社办工厂干活。工厂设在石牯塘，距离黄洞15公里。公社没有通知他俩家里出了事，刘氏与冯氏胆子小，不敢找他们回去。数月之后，他们得知此事，队干部不准他们去祭拜，他们也不知道上哪里去祭

拜。谁会同地主子女接触，并告诉他们父兄埋在何处？他们无言以对，默默地忍受着一切。也许沉默是一种无声的思念，也许它不是思念，革命狂涛麻木了人性，时代的字典里没有“思念”这个词。

山区的男子成婚难。一个简单的事实，是婚姻很大程度上受供求关系支配，婚姻的宏观流向是一种相向运动：山区的女子喜嫁往平原，平原的女子不愿意嫁入山区，由此形成山区青年女子匮乏的局面。在惟成分论的年代，出身不好的男子成婚更难，谁也不肯把自己的女儿嫁给别人看不起的人。谢钦文、谢刚曾经拥有三妻四妾，他们的男性后代，在将近40年中，却陷入找不到对象的窘境。历史真会开玩笑！

谢勇、谢福没有结婚就死了。谢真36岁结婚，现在仍然住着柳江那栋旧房子。

他略懂一些草药知识，中央给地主摘帽后，他出外摆摊卖药，在石牯塘镇认识了现在的妻子黄连，黄连娘家在本镇尧西村，久病在身的她到处求医，毫无起色，万念俱灰，她抱着试验的态度吃了谢真开的几副药。谢真来了桃花运，治好了她的病，黄连感其恩德，1983年同他结婚。婚后生育一子二女，大孩子17岁了。谢真见多识广，能说会道，虽然如此，如果不是这段奇缘，谁也说不准他的单身生活还要延长多久。

谢灶安没有谢真的口齿伶俐，是个老实厚道的农民，1979年，他依靠辛苦积攒了2000元钱，在桥背盖了一栋泥砖屋，隔成三间，两间做卧室，一间做厨房。他45岁才结婚，妻子名叫章秀娥，是个疯子，她为灶安生了两个儿子，一个12岁，一个7岁。

章氏5岁时发高烧，退烧后神经出了问题。她原来嫁给尧西村的一个男子，生了二子，丈夫死后，经人牵线，嫁给了灶安。她与前夫所生的两个男孩留在尧西村。介绍人对灶安说，

你的年纪大了，将来老了需要人侍候，找姑娘做老婆是不太可能的，不如找个能生孩子的女人算了，她虽然有病不会带孩子，你母亲可以帮忙解决这个问题。灶安觉得介绍人讲得有道理，征求过冯氏的意见，就同意了这门亲事。

灶安的生母江氏，嫁到长江村后生了两个男孩。江氏与冯氏同年，1989年，63岁的她赶来参加灶安的简易婚礼。两个孩子都是在家里出生的。大孩子出生时，江氏又来看望。

孩子小的时候，不敢让章氏带，怕她把孩子搞坏，由冯氏护理，吃奶时抱到章氏的床前。两个孩子对冯氏很亲近，跟着灶安称她为“阿姆”。

灶安认为尽管章秀蛾是病人，可是给他生了两个儿子，算对得起他了。他从未打骂过她。她很可怜，生活不能自理。有时候他上山干活，中午不回家，冯氏既要下地，又要照顾两个孙子，还要照顾章氏，难免会说几句气话，仅此而已。

灶安是黄洞最贫困的人，分田到户的时候，他家分了2亩地，现在增加了3个人，粮食仅够吃大半年。孩子小，妻子有病，母亲76岁，他57岁了。别人开金矿，有资金和力气做这做那，灶安只想种好田，农闲的时候砍点丹竹编几床席子，烧点木炭，换几个零碎钱买粮、打点火油（他连电灯都舍不得点）。由于他家有一个废人，政府减收一个人的税费，学校也减免了他每年150元的教育附加费，从2000年开始，广东省委统战部搞了个“一帮一”计划，让城市有能力献爱心的人自愿认一个农村贫困户的孩子，帮到18岁，每年替这个孩子交纳全部（500元）学费。双方填表，送到统战部备案，互相到对方家见面。黄洞小学有一个名额，给了灶安的长子。

广东的私人地主家庭约占全体村户的3%^①，尽管他们只是

^① 陈翰笙著，冯峰译：《解放前的地方与农民——华南农村危机研究》，24页，北京：中国社会科学出版社，1984年。

庞大的农村人口数字中的一个零头，然而，单独看待这一小群人，他们的绝对数字还是不少的。在广东客家区，从1950年给地主戴帽，至1978年给地主脱帽，28年间，客家人当中的一小群剥夺者被剥夺，在给出路的政策压制下强迫改造，他们的生活状况极其糟糕。谢氏长房的遭遇不是一个孤立事件，具有普遍的共性。在中国大陆，被评为地主的人绝对不可能逃脱改变过去的生计方式的命运。从文化变迁的角度看，这不是多数与少数的关系问题，而是个少数人是否参与分享共同文化的问题。1950年，黄洞仅有68户人家，有1户地主，2户富农，占总人口的4.4%。谢刚一家失去以往的优越条件之后，降为地位最低的社会成员，作为人，他们求生的欲望犹存，作为客家人，他们善于忍耐、上下求索于逆境的原始冲动无疑是客家人自强精神的一个侧影。

第六章 客家族群的生存策略

第一节 居山农耕的民系

本书的总论点和结论基于下列事实：客家是迟到的南迁者，历史留给他们的生存空间是山区和丘陵，伴随着每一次迁移，净是坎坷的旅途，一路艰辛，备受排挤，最后得到的还是崎岖不平的栖息地。可以说，先进的民系、贫瘠的环境、强烈的求生欲和发展欲、宗族组织的集体形式，多样性的谋生技术，这些构成了广东客家农民生存策略的基点。

客家成为居山的民系，首先当与自然条件提供的可能性有关。中国是世界上最多山的大国，平原仅占全国总面积的12%，丘陵和山地占全国总面积65%强，其余是水面、戈壁和沙漠。丘陵和山地如此广阔，总得有人去居住和开发，不可能全都挤在平原。其次当与东晋至19世纪中叶前后民族矛盾造成的外力挤压有关，这一段史实与广东客家的关系，经罗香林整

理，已成为经典，家喻户晓^①。再次，客家在山地立足发展，实与历史的机遇，政治经济的需要有关。除了海拔较高的大山，因山腰以上的部分寸草不生，终年积雪，人生存困难之外，许多山都是具有经济价值的。但一般而论，山毕竟不容易大面积地开垦成耕地。部分的山变成了耕地是由于近千年来占城稻和美洲的农作物如玉米、甘薯、马铃薯等的长期传播。自从宋真宗大中祥符五年（1012年）将已在福建试种成功的占城稻传播于江淮一带之后，300—400年间促成了南方土地利用革命性的改变，在传统的交通及技术条件之下，地势、气候、水源条件较好的丘陵地带逐渐辟为种植水稻的梯田^②。在山地变耕地的过程中，政府的组织与鼓励起了很大作用，不但宣布开垦、移民宽乡的法令，颁布地方官员招垦议叙的奖惩办法，而且动用军队驱赶瑶、畲、壮等少数民族，使之逃避深山，让出山地给汉族农民。

居山的客家民系和居山的少数民族不同，客家的祖先先是在中原，东晋南朝以降，一部分汉人相继南迁，从纬度较高，降雨适中，四季分明，以种麦、稷等作物为主的黄淮地区转到纬度较低，降雨充足，一年中雨季和旱季区别明显，以种稻、

① 客家的迁徙，依罗香林的研究，可分为五个时期：

第一期：在东晋永嘉年间之后，约公元317—879年，五胡乱华，中原各地被北方的异族占据，晋室君臣、中原士族被迫沿长江、赣江南下，定居于皖、鄂、赣。

第二期：约公元880—1126年，受唐末黄巢之乱的影响，又由第一时期定居地再迁至皖南、赣东南、闽西南及粤东北边界。

第三期：约公元1127—1644年，金人南下，钦、徽二帝蒙难，高宗南渡偏安杭州，中原士族再度南迁，辗转至粤东、粤北等地。

第四时期：约公元1645—1867年，清初，满族南下入主，客家先民的一部分，由第二、三时期旧居，分迁至粤中及滨海地区、川、桂、湘、台，另有一部分迁至黔滇边境及西康的会理，同时，开始向东南亚发展。

第五时期：公元1867年以后，同治年间，受太平天国及广东西路事件的影响，客家一部分人民，分迁于广东南路（即雷州半岛以及建国后调整行政区划，划给广西的钦州）与海南岛和海外。

罗香林：《客家源流考》（影印本），35—36页，北京：中国华侨出版社，1989年；《客家研究导论》（影印本），63—64页，上海：上海文艺出版社，1992年。

② 何炳棣：《美洲作物的引进、传播及其对中国粮食生产的影响》，香港《大公报在港复刊卅周年纪念文集》，下卷，1978年。

薯类作物为主的亚热带或热带山区，产生了土地利用方式和食物结构的变化；从交通称便，商业发达，联系四方的中原、江淮地区转到与外界隔膜粤东北山区，进而移居省内其他山地。大山局限了人们的眼界和创造活动。同时，从单纯的汉人居住地区转到与百越后裔杂处地区，为了避免矛盾，减少冲突，移民必须自成社区，尽可能保持自己固有的文化，但又不能割断与土著的联系，从文化是人类适应大自然的方式的观点看，这些移民必须有选择地吸收土著文化的有益成分，才能将中原汉文化成功地移植到新环境中。先进之所以先进，不但在于它自身的文化水平比后进高出一筹，而且在于先进的东西能够改变后进，吸取里面的合理成分，附加到本身的文化结构中，从而更加有效地发挥作用。事实上，畲人普遍种植畲米，客家人也种植畲禾；畲、瑶人喜种薯蕷（后种番薯）、芋头，并作主粮，客家人同样种植，染上“半年番薯半年粮”的习俗。畲人普遍以草木灰为肥料，客家人亦然。畲人采薪卖柴为一项重要的副业收入，客家人也有这个习俗。畲、瑶的经济含有相当的狩猎和采集成分，客家人在农闲时节，亦从事这样的活动。客家人不仅利用盆地、谷地，又开发山地、坡地，梯田越修越高，从山麓延伸到山顶。不仅种植水稻、薯类和其他杂粮，而且种植麦类、旱禾，这与客家人入居带来面食习惯不无关系。在陌生的环境里，为了安全之需，必须聚居在一起，以便相互关照，由此形成围屋式建筑，村防工事。语言也发生了变异。

客家开垦出来的土地，分为水田与坡地（旱地）两种类型。所垦荒地，并非肥美，大部分为坡地。与此相应，客家的农耕生计模式也有两种类型，以海拔高度而论，在盆地及谷地里，所种的作物为稻谷，需要精耕细作，修水利工程以解决浇灌，固为集约式耕种。在坡地或高山，土质瘠瘠，灌溉不易解决，为粗放式耕种，有时采取间种、套种、轮种和休耕方式合理利

用土地，减缓地力耗费。第五章第五节专门作了叙述。广东客家对土地的利用存在因地制宜的形式，但不可以在粗放的耕作方式与坡地，精耕细作方式与盆地及谷地之间划等号，从而把事情简单化和绝对化。实际上盆地及谷地的人口压力超过土地所能承载的极限时，由于劳动力的大量流失，也会导致粗放型农业的出现。本书第二章第一节在讲自然条件与劳力配置的时候，提到万屋寨历史上曾有过一种叫做“撑子”的植稻方法，是个典型。第五章第一节，提到黄洞盆地的 942 亩耕地中，有 130 亩抛荒，仅因石脚村搬迁，该村的 60 亩耕地完全抛弃，即劳动力转移，农产品价格低落所致。反过来说，如果农业生产有利可图，能够吸引住充足的劳动力，投入坡地解决好水源问题，一样可以从事精耕细作。

粗放型农业有别于精耕细作的农业，其主要之点如下：

第一，技术简单，工具也比较简陋，仅有的是一些手工工具，主要靠肌肉的能量来获取食物。每一时期，只有一部分土地得到垦殖，这些开垦出来的坡地又是在少有灌溉和牛犁的情况下耕耘的，由于土地缺乏水所带来的矿物质，缺乏深耕，使阳光不能照射到土壤深层，土地缺乏光合作用制造的磷分子，于是单位面积产量较低，生产每一单位的能量需要较多的土地，从土地获取的能量只能维持生存。由于不能生产出多余的产品用于交换，家庭经济是自给自足的。

第二，家庭既然能够以极其简陋的技术种植各类作物，生产的决定就完全可以在家庭层面做出，很多场合需要同房同宗的成员协作，很少需要依赖异姓群体。合作范围的狭小从物品的交换方面可以看出，村民彼此间的交换通常采取礼品赠送的形式。礼品的交换与商品的即时性回馈毫无共同之处，它并非需要对方及时地回赠等值的東西，礼尚往来的主要目的是培养和维系人际感情，巩固联盟，换言之，它侧重于社会功能，使

自己在关键的时候，如械斗或娶妻时能得到对方的一臂之力，经济是其次的考虑。

一般而论，粗放式农业的地理分布与穷乡僻壤，土层瘦薄的亚热带、热带地区，或者与供水常出现问题的干旱地区有联系，这些地方的客家人认为他们被别的竞争群体从土质好宜于精耕细作的土地上赶了出来。他们对穷乡僻壤的处置办法以及借助的技术主要有以下几点：(1)集中发展对土地所求甚少的作物；(2)在河谷或雨季发洪水的地方耕种；(3)同时在几个地点耕种；(4)周期性地轮耕以免土地贫瘠化。

这似乎给人一种昭示：低下的工具与技术不能帮助人们开垦更多的土地，并通过把生地改造成熟地而保持耕地，避免过量的人口外流，反之，粗放式农业需要大量的土地才能养活它的人口。这就较好的解释了客家人分布甚广的原因。这样迅速地扩展，在与本地人交换经济活动的过程中，又加重本地人的排斥心理，一有机会就群起而攻之。客家民系在这样的条件下，求生存意识和团结、刻苦精神得以充分培养和锻炼，犹如长江后浪推前浪，不断向前。初始时，人们从每一单位面积的土地中获取的资源较少，为了养活增长的人口，迫使人们精耕细作，投入更多的人力于土地，于是一定时期内工具得到改良，技术得到提高，从土地获取的能量重新足以维持生活，群体在一个地方稳定下来。然而，在陈旧的生产方式下，产量的增长始终赶不上人口的增长，当拼命劳动的人们觉得他们的生活每况愈下时，便会打“走”的主意，假如碰巧有外部因素参与，“走”的人会更多，于是精耕细作退回到粗放。粗放的下一步发展仍是精耕细作，这种循环不断往复。每一次循环，作为终点的粗放与先前作为起点的粗放不同，工具和技术比过去先进，耕田者的性别不一样了，过去完全是男人，后来慢慢地由妇女代替。只是投入到土地上的劳力和过去一样少。虽然从每一单

位面积的土地获得的资源少于精耕细作下的情况，但人们耗费的能量同样比后者少。没有充分使用土地，也没有完全使用体力，生产的目的仅仅是养家糊口，达到这一点不需要全力以赴，何况外出的男劳力还会带钱回来补贴家里，所以有劳动能力的男人可以少干甚至不干农活，他们的心思放到外出挣钱，以及在家读好书，考取个功名，山区的生产方式培养出大男子主义精神。另一方面，省吃俭用，知足常乐又成为山区赋予客家的生活方式。一个群体对环境所需要的能量越少，它对环境的改变就越小，人们似乎永远没有充足的改变贫瘠面貌的劲头。

分布在广东省内不同方位的4个客家村群（里江、东联、漕冲、黄洞），各自拥有或大或小的灌溉工程。村民曾经利用宗族的集体力量来治水（如修山塘、筑陂坝、挖圳渠等）、管水和分水。1958年以后，大兴农田水利建设，这4个村群的村民参加修建多功能水库、水闸和渠道的活动。以往的事实证明，没有灌溉，就没有广东客家人的今天。灌溉农业在条件合适时，人从所消耗的单位能量中获得的能量超过其他前工业社会的食物生产模式^①。在从事灌溉农业的民族中，汉族农民是天之骄子，他们领先世界其他民族数千年。客家人不仅利用灌溉为自身获得充足的食粮，而且把种植水稻的技术推广到邻近的畲、瑶等少数民族中，帮助他们转变狩猎与采集的传统模式，减缓了人口对资源形成的压力。

在万屋寨，我们可以看到一个差不多完全以农业为主要生产事业的农村结构。它的特色是众多人口挤在一狭小的地面上，用着简单的农业技术，靠榨取土地日渐疲劳的生产力，以维持低下的生活水平。

全村有劳力1195人，耕地1130亩，如果完全用于农业，

^① [美] 马文·哈里斯著，李培荣译：《文化人类学》，67页，北京：东方出版社，1988年。

则人均耕田不足1亩。从表1中可以见到，传统农业占有的劳力不到一半，若以平均每个劳力承担3亩地的劳作计，全村耕地只需377个劳动力就可包揽，但每人每年平均投入到田里的劳动不能低于1080小时，这比从事狩猎和采集的平均劳动时间要长。以1996年的粮产示例，377名劳力生产的粮食6倍于他们自身的消费额。剩余的粮食通过几条途径处理：同村里从事其他行业的劳动者交换产品或劳务；养活村里的老人、小孩，维持很高的人口增长率；向政府交售公粮；把余粮从乡下运到城市，通过市场和货币换成非农产品和服务。

万屋寨的能量系统使人想起一个事例，1940年，费孝通和张子毅等人对云南省禄丰县农村的农业劳动力和产量进行过仔细的研究，测出在田里每投下1卡路里热量可获得50多卡路里热量。主要作物有占全部作物75%的稻，以及黄豆、玉米、芋头和土豆。由于这个村子的农业产量很高，村里的700个居民生产的粮食5倍于他们的消费量^①。万屋寨的自然条件、主要作物品种、播种比值、能量输入与输出的高比率都同1940年的禄村相近，最令人感兴趣是两个村庄的人口密度和灌溉系统的相似性，凡是从事灌溉农业的社会人口密度都很大，这是因为只要使田里灌溉的水量增多，就可以在生产中投入更多的劳动力，而不会太影响输入和输出的比率。灌溉农业不是使用技术潜力保存或节约劳动，而是强化劳动，提高输出。万屋寨剩余劳动力有818人之多，大量外出，尚有部分留在村里，灌溉系统的存在吸引着他们照顾田园，多产粮食。

灌溉能够提高土地的生产力，满足人们的食物需要，提高一个地区的物质文化水平，灌溉系统的修建与维护能够把村民联结起来，如果没有灌溉工程，农业生产只好依赖于降雨，而

^① 费孝通、张子毅：《禄村农田·导言》，《费孝通选集》，177页，天津：天津人民出版社，1988年。

降雨是不需要邻里之间的合作关系的，这时单凭血缘关系也还是可以把一个群体凝聚在一起，有了灌溉工程就可以进一步加强这一联系，并且灌溉系统越大，就越能够突破血缘的排他性，通过征调劳力、材料，把这些东西分配到不同的地段，协商用水，管理灌溉设施，使不同的宗族联结在一起，使非亲非故的合作长久地保持。

第二节 地产的伙营与私营并存

农业民族视土地为生命。客家地少人多，不充分利用土地不行，到处看得见土地的合伙经营与私人经营。

聚居在一起的客家人用宗族关系来编织他们的社区网络，一个村落就是一个社区，一个社区就是一个系统。凡系统的持续存在都是由它的值域加以定义的，这些值域就是两个对立的极限数值之间的一组变项，是可以经验到的。在这一组由土地、生计模式和人口三个基本因子构成的链条中，三者依顺时针方向一个决定一个，同时又按逆时针方向一个反作用于一个。在三个链环的作用与反作用过程中，土地与生计模式的互相适应始终是问题的关键。

人口与土地之间存在着一种不可违反的对比关系。不是土地直接决定人口，而是生计模式直接决定和制约着人口的增殖和流动。换言之，土地对人口的决定作用通过生计模式来实现。生计模式或称生计方式，即一般人民谋生的重要方法。生计模式越先进，对资源的利用越充分，相反，生计模式越落后，人们要求平均占有的土地面积就越大，才能生产出相应的物质产品，这些产品一部分用于维持自身生存，一部分用于负担赋税。因此，每一个社会阶梯上的管理者，上至帝王，下至乡绅都有义务让农民占有的土地与他们当时的生计模式相适应，以便获

得田租赋税，维持统治。反过来说，如果这一比例关系被打破，就会导致生育率的变化和人口的流动，社会就会出现不平衡，于是人们要求社会改变生计模式，进而改变土地的占有及使用关系，使社会恢复稳定。

人口虽然是被作用的末项，然而它又是反作用的首项。生计模式与土地适应或者不适应，归根到底会通过人口这一变量反映出来，人口超过一定的数量就会破坏人们依赖的生存基础，导致资源匮乏，必须通过抑制生育力和组织迁移等控制手段使人口下降。但人口的下降也是有限的，超过一定限度，人口低于某种数量，在工具和武器没有取得显著进步的情形下，人事不振，不仅生产发展不起来，甚至不能保卫自己，面临着丧失家园，被其他族群吞并的危险。所以，只有当人口位于村庄或者社区可以接受的两个极值之间，人口的变化才不会打破系统的结构，影响到土地与生计模式的相互关系。否则，就会引起这一关系的改变：扩展生计方式，使其多样化；或者收缩生计方式，使其单一化，最终造成社会的进步与退步。

“迁海回填”和“湖广填四川”由中央朝廷做出决策，给各地方分派任务，确定迁出和迁入的地区、人户数和时限，进行宏观调控，地方政府贯彻执行，一定程度上也顾及到人民的意愿。封建国家在交通要道和移民荟萃之地设局驻员，办理手续，颁发凭证川资，甚至军队也参加进来协助工作，使移民按一定的路线行走，按划定的地域开发，并协调移民与土著的关系。移民过程中，国家的强制成分超过劳动人民的自愿成分，诏书一到，人们得知自己要迁往遥远的他乡时，只能拖家带口，扶老携幼，怀揣一把故土，洒泪告别父老乡亲，冒着严冬或酷暑，走在前途未卜的道路上^①。

^① 黄有泉、高胜恩、楚刃编著：《洪洞大槐树移民》，54页，太原：山西古籍出版社，1993年。

尽管广府与福佬民系也存在土地不足的问题，并且他们同样地采取向外移民的方式来解决这一问题，寻求发展，但是，这两个民系所面临的问题都没有客家族群的严重，并且没有像客家人那样四处移民，他们只是向特定的地区移民。广府民系与福佬民系居住在平原，平原产生的经济价值比山区高，故潮汕平原和珠江三角洲的人口密度也相当高。崎岖的山地，产量有限，为了增产，必须增大劳力投入，因此，家庭特别需要壮丁。山区交通不便，居住分散，环境险恶，治安复杂，为了保家卫村，宗族也特别需要壮丁。两点扭成一股合力，推动着客家人口不断增长。客家人的家庭与宗族所担心的不是人口增长太快，而是人口停止增长。人口增长，可以保持强大的势力，人口再增长，资源不够，可以分出一些人到新地方开基立业，扩大宗族势力。由于人口增长的速度大于土地开垦和粮食增产的速度，客家似乎总是处于无休止的解决问题的过程中，伴随着解决这一问题的过程，客家人也就向广东全省散播开来。

土地相对不足使人们把土地权看得高于并重于一切。土地权包括土地所有权和土地管理权，对它们的掌握成为劳力者和管理者的分界^①，人口流动和资源分配既受土地所有权制约，又受土地管理权支配。两权当中，土地管理权的重要性有时候超过土地所有权，它是土地所有权的外化，而且常常可以改变后者的性质。

在宗族内部，存在着一定的经济剥削。客家农民过去受地主的剥削是很严重的，地主有“生”、“死”之分。生地主就是一个个具体的土地所有者，他们对普通农民的剥削是很严重的。如第五章第八节中，黄洞白坟村的谢濂，放高利贷，借一还三，从春分播种到小暑收获，三四个月时间，回收一轮，财产如此

^① 费孝通、张子毅：《禄村农田·导言》，《费孝通选集》，176页，天津：天津人民出版社，1988年。

滚动下去，成为富甲一方的人家。死地主就是祠堂，广东农村土地关系中最突出的特点之一是祠堂占有大量土地。各地祠堂占有土地的比例，第三章第六节已经说了。死地主占有的土地要比生地地主多 2 至 3 倍。祠堂为数甚多，一村有几个，一乡有几十个，单从表面看土地分属于各个祠堂，这些祠堂，名义上为许多人所共有，土地所有权是分散的。但问题不是在表面的所有权，而在管理权。乡村中作为当权者的生地地主，总是用尽一切办法，把众多祠堂的直接管理或间接支配权力集中起来，因此，祠堂土地的管理权又远较其表面的所有权更为集中，例如在灰寨，表面上百来个祠堂共同占有 40% 的土地，实际上这 40% 的土地，集中为十几个大地主所掌管。祠堂管理权集中，通常经过下列渠道：（1）按血缘关系，大祠堂支配小祠堂的全部或一部分经济，如派款买枪械、修建祠堂、诉讼、办学以至祭祖扫墓等；（2）兼职管理，凡有实力的豪绅，一人管四五个祠堂的不少，通过爪牙一人兼管七八个以上的也有；（3）联姓、联宗，传统社会里，联姓联宗不光是本姓群体的结盟，异姓群体之间也结盟，后者的政治性更强，政治联盟必须要有一定的经济支持。在赤溪，盛行族务委员会、乡事委员会之类的变相宗族联盟组织，而一二异姓互相攀结，亦极普遍，如第四章第五节，叙说了士绅派的黄李陈三姓联盟，青年派的罗钟杨亦是三姓联盟。某些地方还有数姓合祠，人口万余，雄踞一方的。祠堂管理权集中，实际也就是土地所有权集中。如果把地主私人占有的土地和他们所兼管的公尝田加在一起，数额往往超过耕地总数的 30%，所以说，谁掌握了大祠堂或掌握更多的祠堂，谁就是农村权力的集大成者。

祠堂的存在，使乡绅无论在经济、政治、军事、文化上都特别表现得有组织，乡绅们掌握了祠堂，第一件要做的事就是建立武装。一般祠堂都购有枪支，第四章第五节讲到罗钟杨派

和黄李陈派拥有的枪械简直多得惊人，1950年土改前夕粤中区缴了1.2万枝私枪，一半以上是属于祠堂的。乡绅们拿祠堂的钱买枪是非常慷慨的。祠堂买了枪，小则组织更夫队，大则组织民团、自卫队。很明显，如果没有祠堂，乡绅阶层就很难那么迅速地扩大他们的武装。

乡绅们有了枪，特别野蛮。第四野战军南下部队的部分官兵曾经参加了广东省的土地改革，今天，这些老人回忆起往事，异口同声地说，比起北方来，广东的恶霸特别恶，血债特别多。其实这是和祠堂经济的普遍存在有着密切关系的。在广东，“祠堂政治”比保甲制度还根深蒂固。违反族规，轻则罚款、游街、受刑、革祖，重则处死。严格地说，广东客家人的“祠堂政治”的味道不如广府人的浓厚，但是，客家人无论在村、县乃至省都有其宗族组织，这又是和广府人一样的。广府民系的经济基础较之于客家人的厚实，能够给他们的政治活动提供更多的财力。1949年粤中梁姓和李姓在广州召开全省宗族会议，决定成立反共同盟，大会的誓词是“全中国解放我们这里也不解放”、“打到退回南雄珠矶巷也要打”^①。会后各族务委员会勒令摊派，各大祠堂纷纷出钱，或直接由祠堂购买枪械。梁姓有4个据点，直到野战军抵境，仍负隅顽抗。粤中是广府人聚居区，赤溪客家人处在广府宗族势力强盛的环境，不能不以强化宗族组织的方式与之抗衡。粤东北、粤北的客家人，粤东的半山客，武装宗族的做法是一样的，只是由于经济的差异，程度不及粤中地区。

土地的所有权有小集体公有性质，也有私人性质，土地的使用则纯粹局限在个人和家庭范围，土地的使用不是无偿的，

^① 《吴有恒同志给方方同志关于“公堂”调查的一封信》，广东省委土地改革委员会编：《广东土改简报》，1951年末期，40~47页。方方为当时广东省委副书记，吴有恒为省委派驻番禺指导土地改革工作的队长，后来任《南方日报》总编辑。——笔者按。

不论租种的是公田，还是私田，没有不交租的。泰国和马来西亚的客家人许多出国前是贫苦农民，因为不堪地主的压迫，才背井离乡到海外去谋生。1950年初，他们在知道老家的人业已分得了土地时，表示十分喜悦。泰国北部一位家乡是揭阳县的卖青果的客籍小贩，家里原是佃农。有一年，因为歉收，他母亲被迫卖掉了锄头镰刀去交租子。从此他母亲只能给地主打短工，生活更无保障。当他接到母亲的信，说她分得了两亩地，他感动得几乎流出泪来，说：“从此我妈妈不会再哭泣了！”^①

耕地的测量标准有三个：面积、位置和土质。关于土质，按灰寨土地改革运动分地的标准，一切耕地分为五级，第三级为标准级，1亩等于1亩，在标准级左右徘徊的级别，每超过一级加一分，反之，每低于标准级一级便减一分。如此，则一级田1亩等于1.2亩，二级田1亩等于1.1亩，四级田1亩等于0.9亩，五级田1亩等于0.8亩。山区的耕地多数是不规则的，1949—1952年间，国内百废待举，新制度正在建立，国外还有抗美援朝战争，当时进行的土地改革要求不能耽误耕种，时间紧迫，土地测量技术人员缺乏，那些任意四边形、锐方形、梯形、不等边三角形、大体长方而中部凹进或凸出等，以及崎岖不平、崎零狗碎之田地丘块，无法准确丈量。丈量土地既然涉及很多复杂的问题，快捷准确的标准就是在区分田地等级基础上估算单位面积的平均产量，按产量推算出田地面积。土地改革帮助农民实现了社会正义，可是土地改革只是使所得再分配，而非全部所得的增加。事实上，几乎所有土地改革最初都导致总产量减少，而且只有在新的独立农户能利用新资本、改进技术及销售程序时，土地改革才能达成其所企求的持久效果^②。

^① 《泰国华侨欢呼祖国土改》，《南方日报》1951年5月9日，第一版。

^② [美] W. E. 莫尔著，俞景蓁译：《社会变迁》，129页，台北：正中书局，1974年。

为什么分给农民的田不久就变相收回，而 1983 年至 1985 年又重新以生产责任制形式退回到 1950 年初期的状态？一位曾经参加过土地改革，70 多岁的退休老人如此说：“土地改革的目的是实现耕者有其田，共同富裕，但不同的家庭劳动力不同，负担不同，经营不同，于是有的人富起来，有的人穷下去，土地改革结束不几年，就有人出卖或者出租土地，出现两极分化的趋向，生产资料的数量与质量方面的差距拉大，如果不实现对于整个农业的社会主义改造，让农民组织起来，耕者有其田就会落空，于是实行合作化，土地、农具、耕牛自由入股，可入可退。进而由初级社到高级社，入股的生产资料一般不退出。后来又实行公社化，农民分到的土地及其他生产资料全部充公，人人有权使用。现在虽然分田到户，但土地的所有权是国家的，个人只有使用权，土地不能买卖。”

作者以为，让农民组织起来的时候，土地是共同使用，分田到户的时候，土地是个人使用，在土地公有的情况下，所有权并不重要，使用权和管理权反而很重要。亚细亚生产方式的特点之一是土地归国家所有^①，国家所有制是绝对的公有形式，集体所有制是相对的公有形式，“集体”二字在不同的境况中具有不同的含义，初级社、高级社、人民公社是集体，它们掌握的土地是集体公有的性质，宗族亦是集体，祠堂和其掌握的土地同样具有集体公有的性质，可是公尝田之“公”字是对家族成员而言的，是排斥他人的，所以此“公”字又带有“私”的性质。就公的一面而言，族田是祖先留给子孙后代的，资源共享，每一个子弟有权耕种，实际的管理却掌握在强房手里，管理者利用公尝田从事剥削。之所以能够这样，一方面是由于他们拥有一定量的私人财产，另一方面是由于他们掌握着公有财

^① 《马克思恩格斯全集》，20 卷，892 页，北京：人民出版社，1972 年。

产的分配，所以在日常生活中一般族众本质上与族产无缘，理事、族董、强房和富户却像财产所有者一样行动。如果他们真正代表宗族，他们占有一般族众的剩余产品还不能算是剥削，这时族众的剩余产品是间接地回归他们自己的，只有在他们不再代表宗族并从事占有时，才导致剥削与阶级分化。虽说客家民系的族田占总耕地的比例不如广府民系大，但上述情况在广东大部分客家地区都是存在的。

现在，耕地的使用权交给个人了，耕地面积却以前所未有的速率减少。例如，1980年以前，灰寨鱼塘少。分田到户后，经营什么，个人可以自作主张。韩江平原的城镇发展迅速，农田鱼塘面积萎缩，土地用来开发房地产比种田养鱼更合算，另一方面，社会对淡水产品的需求并未萎缩，榕江上游的山区或丘陵地带，土地便宜，适合开挖鱼塘，养鱼比种粮的经济价值高，不少专业户便雇人用推土机把自己承包的土地推成鱼塘，加之山区与丘陵地带也有建房、修路的需要，土地的使用转移了方向。在赤溪，凡是有海堤的地带原来都是大片良田，现在全部改成咸围，耕地总面积已减少四分之一。在石牯塘，辛苦开垦出来的大量坡地荒芜了，退耕还林政策的引导，一部分坡地种了树苗，一部分坡地因山区青壮年向沿海输出，无人耕种而荒芜。荒芜的责任田仍然要上交公粮，幅度为每年每亩交新谷23.5公斤，折合近年的粮食收购价，值人民币27元左右。粮价如此之低，使有机会做工挣钱的人们毫无顾虑，因为只须二三天，他们就可以挣够这些钱抵消公粮。但是，客家农民也有顾虑，这个顾虑就是每年必须缴纳的捐税和附加费的数量和种类在悄悄增加^①。客家村社的耕地减少，非农业成分增多，完全交粮，恐交不齐，钱可代粮，这是一种变通。如果不变通，

^① 这些税和附加征收主要是农业税、农业特产税、基层政府自筹粮——含优抚五保粮、教育附加费、绿化费、水利费等。

指定收粮，好处就是可以减少抛荒的耕地面积。

人口对土地的压力导致人口流动和生计方式的多样化，是不是以同种方式谋生，从平均收入也可以看出。采用不同的生计模式，人均收入也不同。里江村是纯粹农业型社区，谋生方式单一，人口流动少；漕冲村渔、农兼营，黄洞村农、林、矿并举，东联村农、工、商混合，后三地的人们谋生样式一个比一个丰富多彩，人口流动的速率一个比一个高，大有“东方不亮西方亮，此路不通走彼路”的气势。不需千军万马过独木桥，谋生的风险被淡化了，获利的概率增加了。因此，三地村民的人均收入都超过了里江，东联尤为显著。

采用同一种生计模式，在地区差别的作用下，人均收入可能不一样。例如，靠近海岸和港口城市的客家农民在销售产品方面比内地山区客家农民占很大便宜，后者缺少廉价运输工具把产品运往海岸，所以二者平均收入不同。又如，建立现代化糖厂的地区的农民比仍然流行土法制糖地区的农民得到的甜头多一些，前者扩大甘蔗播种面积，种蔗的经济效益明显高于种粮。可是，事物的两面有时候是守恒的，这方面得到的好处多一点，那方面的好处可能就会被克扣，赤溪的农民似乎为自己保留了近海容易谋取利益的优越条件，那里许多宏伟的石村建筑废墟可以证明这一点，但是，近海的条件使劳动力大量出走，意味着这种好处已经完全付诸东流了。近十年来广东的糖厂一而再，再而三地打白条或收蔗压价，也使糖厂所在地区的农民受到更多的损失。

在商业、手工业具有一定基础的地区，不少土地所有者是地主、商人、行会头目三位一体的人物，他们属下的租佃者也被带入农、工、商经济活动，农民不光靠交地租之后的余粮维生，也靠进入土地所有者或转承者（二地主）开办的商店、家庭工厂、作坊、运输队，从事劳作获取工资，补充家庭生活。

不过，当着前一种人贩卖鸦片、杀人越货时，部分佃户也参与进去了。第三章第二节讲到种植鸦片，第四章第五节讲到入伙为盗匪，这些都是特定条件下的平常事。

文葵的邻镇安流，周边与揭西、陆河、丰顺、紫金接壤，历史上是鸦片泛滥的地区。安流有专营烟土的商号 48 户，计 128 人，以售卖其他商品为主，并兼营烟土一千两以上二万两以下的商号有 129 户。这 177 户商号占了全镇商店 324 间的 76% 强。安流有一条繁华的新街，44 户商号中就有 19 户专营烟店，12 户兼营烟店，完全没有做的仅有 3 户。1947—1949 年间，张石七、张光邦等 41 人组成十个包运帮，专门由河婆、安流包运鸦片到兴宁等地。运输方式有数种：或者是勾结政府人员，由旧安流区署区长张国恩派警察护送，或者是自带武装押运，或者是联系封建地头分段包运。贩运人员全部为普通农民，1950 年后仍有类似行动，里江孝弟岭村的张治平，1952 年两次运烟土共 30 两给张应培、张宗昌在里江墟开的两间商号。总之，从种植、加工到贩运，可谓环环相扣，一应俱全^①。

第三节 宗族组织形式及其延续

土著居民对外地移民，表现出明显的排他性，这对于客家人无疑是一种很大的压力，客家移民要生存，很自然地也抱成团，才能抗拒外力。所以，在土著与客籍人士、先人粤群体与迟人粤群体之间的融合与竞争过程中，各方的互动都是集团性的。也许这是近现代华南农村宗族势力异常强大的一个成因。

第二章和第四章描写了两种地理环境中异曲同工的客家建筑——粤东北客家围龙屋和粤中海岸村防工事的功能。从万屋

^① 五华县档案馆藏档案——《里江卷》。

寨和田头两个村庄的描写可以想象，共同防御的必要性激励村民们紧密地团结在筑有多条防线的居民区内，同时他们要和其他村落建立联系。如果没有外来袭击所引起的担惊受怕，人们也许就没有什么心思去跟分散在邻近地区同一祖先的后裔群体以及周围的村庄建立联系。但是，缩小联盟的范围不等于解除联盟，同血缘的人们任何时候都需要团结，因此，宗族随时随地有其存在的理由。每一个村庄，造成联合行动的必要性可能不同，然而，多样性包含着共同性，除了需要共同防御之外，前面讲里江、东联和赤溪时，都提到灌溉系统的修建与维护，特别申明了工程与血缘团体的互动。这又是一个造成联合行动的常规原因。一般而论，实行联合行动较好的群体内部，等级障碍就容易被打破，互惠主义会扩散开来，这就是避免一个村庄或群体相对分化瓦解的过程。

自然经济为主流的社会，只要做到完粮纳税，政府对基层事务基本不干预，农民的选择自由相应地比较大。既通过农民自己的选择，也通过其所属的宗族来选择。里江、东联、赤溪和石牯塘最能够说明问题。从清朝到民国，四地始终处在山高皇帝远的位置，不管从何种角度看，不是国家，而是地方精英在发挥作用：保障居住权和土地占有权、组织垦殖或水利建设、控制市场和商品价格、代表社区统一收缴税赋、维护治安、发展教育、制定族规、操作宗教仪式仪轨、组织移民出国等等，使客民少受国法约束，同时又保持他们对国家机器的敬畏。除了地理因素，是什么社会因素造成地方精英的特殊地位？以下三点大概是不可忽视的：

(1) 乡村精英很大程度上依赖于地方行政系统，通过县、州（府）各级衙门与朝廷相连，县是距中央朝廷最远、距地方最近的一级国家机关。从垂直距离而言，县与乡绅的联系最直接，容易与地方产生亲密感，减少隔膜。从数量而言，中国封

建时期县最多时将近两千个^①，县的数量大、分散广，是代表国家活动基本方面的基层国家机关。乡绅需要借重一县范围内固有的治安、财产、教育、宗教等制度确保平安，这样做某种程度上也就维护了现行制度，调动了乡民对朝廷的敬畏。

(2) 中国数千年以农立国，田赋是最大宗的国税，此外再无其他收入大项。田赋的税源有限，决定了行政层级不宜过分繁复，养官不能太多。于是，对地方的管理很大程度要依赖地方精英的力量，有些事情交给他们办，国家既不增加行政成本，又扩大了权力范围。地方精英实行自治的一般方式只能是利用文化传统，重视风俗的德化作用，在加强地方统治的同时，官方势力得到扩展，地方精英的势力通过与官府的连接也得到扩展。

(3) 乡村精英的作用取决于国家对他们的信任度，他们要跟各种性质的地方集团建立联系，甚至于跟土匪打交道。接头愈多，行为的选择自由度愈大，这只有在政府对他们抱有较大的信任度的范围内才能实现，如果官方反对地方精英的多向联系，就意味着缩小了他们的选择范围，势必损害政府与地方精英的关系，削弱政府的统治能力。如果一味放任自流，可能形成各派乡绅争雄，铸成地方大患。封建国家一般不限制地方精英的多向接头，反而利用这些接头来保持中央在全国各地的权威。如此一来，宗族制度、地方风俗便得到延续。地方精英既是维持乡村秩序的力量，又是破坏这个秩序的力量。由于中央和各级地方政府能力所及，只要地方不出现大乱，就不限制乡绅自治，即使在大治年间取缔某些民间宗教组织，也不取缔宗族，有时故意利用宗族矛盾，支持一方，打击一方。第二章中，里江地方万、张两姓之争，第三章中，高龙村的李姓与面前园

^① 何国强：《当代中国地方政府》，107页，广州：广东高等教育出版社，1994年。

村的黄姓旷日持久的官司，都是比较典型的事例。民国时期的五华县政府借张氏宗族之手把共产党撵走，恢复了地方秩序。清末的揭阳县衙用诉讼手段削弱李姓，拖垮黄姓，使双方无力继续对抗，达到分而治之的目的。

中华人民共和国成立之后很长一段时期，决策人的指导思想是继续在社会主义条件下进行革命，认为农村是一个阵地，社会主义不去占领，资本主义就必然要去占领。所谓农村，空间上而言，即指县城以外的广阔地区。这一地区向来是乡绅自治的领域。1950年1月，政务院通过《乡（行政村）人民政府组织通则》，规定设立乡一级政府，改变了两千年间县始终是国家最低层级，县以下为地方自治领域的传统行政体制。在县以下又划分出一个层级作为乡政府和镇政府行使权力的地盘，乡（镇）成为政府系统的基层。农村传统组织和精英人物的活动空间遭受到极大的挤压。不仅于此，村民委员会、民兵营、共产党小组或支部在乡村建立起来，党的助手——共青团支部、妇女会等组织也建立起来，它们共同成为乡（镇）政府向村庄延伸的触角，进一步挤压了宗族活动的空间。

1951—1976年，土地改革、合作化、公社化、“四清”、“文化大革命”，一个又一个政治运动席卷农村，五类分子、迷信姐成为各次运动的靶子^①。随着蒸尝田的分配，族长制的经济基础不复存在了。伴随着合作化运动的完成，农村新式组织排挤了传统的宗族组织，干部成为决定性的因素，族长制的组织基础也不复存在了。公社化打破了个人对于某一宗族的隶属关系，人们按照大圈（公社）套中圈（大队），中圈套小圈（生产队），小圈套更小圈（生产小队或小组）的准军事关系寻找自己的归宿。个人的选择自由接近于零。家庭功能也被削弱，只是生殖

^① “五类分子”是一个时代色彩很强的政治术语，指地主、富农、反革命、坏分子、右派。“迷信姐”是乡村社会的业余女性神职人员，又称为“巫婆”。

单位，不是生产单位，甚至一度不是消费单位，因为做计划的时候是以生产队为最小计算单位的。本书四个调查点的客家宗族均与周围不太友善的族群编在同一个大队，在上面的压力下不合作不行，赤溪漕冲杨姓原来自办的小学变成了公校，接受各姓华侨捐款，不再分彼此。但在小圈（生产队）或更小圈（生产小队或小组）那里，界圈与宗族的外壁是重合的，聚族而居的形式没有改变。

不光政治制度、经济制度和组织制度根本变了，从“土改”开始，意识形态方面愈来愈不利于宗族观念和亲属制度的延续，开会、动员、鼓吹思想斗争成为家常便饭，用社会主义的说教代替所谓“封”、“资”、“修”的一套。然而，三个范畴的含义是什么？农村人讲不清。于是采取简单归类的态度：把凡是旧的东西都归入封建主义，凡是西方的东西归入资本主义，凡是苏联、东欧的东西归入修正主义。在“四清”和“文化大革命”运动中，所有被归入封建主义的东西都难逃厄运，族谱上交，村落的庙宇被拆除，菩萨被劈开焚烧，祖先牌位被拿走，联宗活动停止，祭祖不能正大光明地进行，取名字也不再依照往日的字辈。黄洞被搅得天翻地覆，盆地原有3个庙宇、4个伯公坛，全部被毁。高龙村的员峰公祠为供销社占用。杨屋村的子星宫当作生产队的羊圈。宗族活动的最后一点空间，即思想空间也没有了。

应该承认，几十年的风风雨雨，打掉的不只是宗族的外表，而且破坏了绝大部分内部结构，宗族组织已经散架，在人们的无意识层次，倒是还保留着一些关于宗族记忆的残渣。但是，人的血缘亲情需要一种客观存在，宗族是满足这种需要的传统形式，它绝不会轻易地从农民的生活中消失。外在的强制一旦放松，各种类型的宗族活动就会重新活跃起来。

人类学家波特夫妇（S. Potter and J. Potter）认为，过去 50

年中，无论是搞合作化或公社运动，都以“宗族村”（lineage-village）作为某种行政基础。他们说：“最低一级的行政和经济会计单位继续与传统父系族群（房族或宗支 sub-lineage）合而为一。集体在结构上继续是传统亲族群体的隐含模式。因此，古典宗族的深层结构得以延续。”^① 许烺光的观点与此相反。他认为中国大陆的各种急进措施，“就是要减少亲族制度的力量，用新的组织来建立一个现代工业国家”^②。

根据里江村、东联村、曹冲村和黄洞村四个样本，是否像波特夫妇所说，宗族组织和亲属制度得以延续与加强，因此在社区的族群关系上，又回到传统“宗族村”的格局，彼此互相抗衡；还是如许烺光的判断，现代工业国家的兴起，迫使传统亲族制度让路？作者觉得很难一概而论。上述学者侧重的层次不同，他们只讲对了一半，把两个半圆拼合一起才能得到一个整圆。

波特夫妇立足的是“人民公社——生产大队——生产队”三级结构的最低层次，这一级很容易看到生产队，或者它之下的生产小队和单姓村合璧，好像宗族的古典模式没有遭到破坏。

许烺光至少选择了两个观察点来研究这一问题。他注意到1949年3月5日，毛泽东在中国共产党第七届中央委员会第二次全体会议作报告的一句話：“我们不但善于破坏一个旧世界，我们还将善于建设一个新世界”^③。还注意到1957年3月20日，毛泽东在中国共产党全国宣传工作会议上的讲话：“新的社会制度还刚刚建立，还需要有一个巩固的时间。不能认为新制度一旦建立起来就完全巩固了，那是不可能的。需要逐步巩固。要

① S. Potter and J. Potter, *China Peasants, The Anthropology of a Revolution* (《中国农民：革命的人类学》), Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 262.

② F. Hsu, *Chinese Kinship and Chinese Behavior* (《中国人的亲属和中国人的态度》), Chicago: University of Chicago Press, 1968, p. 580.

③ 《毛泽东选集》，第四卷，1377页，北京：人民出版社，1960年。

使它最后巩固起来，必须实现国家的社会主义工业化，坚持经济战线上的社会主义革命，还必须在政治战线和思想战线上，进行经常的、艰苦的社会主义革命斗争和社会主义教育。”^① 由于他立足于“公社——大队——生产队”三级结构的最高层次，并结合中国共产党人的历史使命进行思考，他看到生产大队、人民公社像炒菜一样，把不同的宗族群体在一口锅里拌来拌去，原有的宗族界限不复存在。他预见到宗族的深层结构将继续受到破坏。

找准他们论述的层次，不使互相混淆，就会清楚地看到宗族的受损面和完好面，这是它有朝一日复苏的基础和方向。

在不允许宗族公开活动的年代，是什么组织形式在集合人们的意识，并在衣、食、住、行、生、老、病、死、婚、生产、分配等方面对人们产生凝聚作用呢？是村落！这种地缘性的组织把不同姓氏的居民凝聚在一起，即使是单姓村也不例外。新的社会制度、政治宣传和生产组合形式加快了血缘关系的自然淡化，血缘关系存在归存在，但是，退到次要的地位。人们心里有一本账，谁跟谁是近亲，谁跟谁是远亲，嘴上却不愿意讲出来。血缘关系不讲，地缘关系还是要讲的。作为同一个村庄的居民，不论是不是同一祖先的后裔，人们的关系是友好的。村落主要不是房屋的结合，而是人员和关系的配置，由于人员配置在一起，才有了房屋的结合。现代村落提倡科学与文化，村民选举领导班子，他们带领村民按一定形式运作。在不同的时代，村落有不同的称呼，例如，村、生产队（大村可能是生产大队）、管理区，如此等等。称呼不同，地缘联系无异，每一个姓氏的成员都是村落的一分子，村庄是人们共同活动的基本单位，并成为继宗族之后人们应付环境的第二种有效组织形式。

^① 《毛泽东选集》，第五卷，404页，北京：人民出版社，1977年。

始于 20 世纪 80 年代的宗族复苏可以归结为三个条件的变化：

第一，1978 年推行农村经济体制改革，紧跟着分田到户，人民公社宣告解体，人们似乎回复到“土改”结束时的状态：有了一小块土地，家庭功能健全，既是生产单位，也是消费单位，每一家都得精打细算，合理利用资源，求取最大的效益。新的生产关系带来了促使宗族组织复苏的机缘，人们寻求协作时以方便为第一考虑，由于聚族而居格局未变，同宗亲之间的互助比跟外姓人（哪怕过去曾是同一个生产队）的互助更为常见。

第二，从 1950 年至 1979 年，广东各地客家农村简单地按照“越穷越革命”的观点物色干部，那些苦大仇深，有“破旧立新”意识的贫下中农积极分子经常是最佳人选，他们对于“左”的政策执行得比较坚决。30 年间，干部带领群众摧毁了过去的一切，政治风暴过去之后，全国展开真理问题的讨论。人们的良心发现，并未建立多少实用的新东西，许多人的信仰出现危机，引起一些人把自己的精神寄托放在过去。政策宽松之后，人们更加依附于血缘亲情，一些年龄偏大的干部也在内心深处寻找失去的自我。1980 年以后的干部政策强调“四化”^①，许多中青年当选，干部换了角色，不再像过去一样管天管地，而是做好社会化的服务，他们对于宗族活动一般不干预，个别干部甚至参加进去。

第三，随着人们温饱问题的解决和财富增加，宗族的复苏有了经济基础，华侨的回乡客观上加速了复苏过程。人们开始

^① 1981 年 12 月，中央领导人陈云提出关于提拔与培养中青年干部和老干部离休退休的两条建议。1981 年 7 月 2 日，邓小平在全国省、市、自治区党委书记座谈会上表态支持，加以发挥。1982 年 9 月 1 日，中共中央第十二次全国代表大会正式提出实现干部队伍的革命化、年青化、知识化、专业化。《邓小平文选》，340、372 页，北京：人民出版社，1983 年。

重修重建祠堂，成立理事会，负责修纂族谱和其他族中日常事务，但宗族的复苏不可能达到昔日水平，宗族已和蒸尝田及义山之类的土地问题脱钩，失去稳固而独立的经济来源，办事需要靠族人募捐。尽管如此，在祭祀、修筑村道、办红白喜事、生育、寿庆、农事及建筑互助等方面，宗族仍然顽强地表现着其存在的充足理由，成为名副其实的共作群。

传统的宗族制度本身由于拥有对族人的管理权和处理权，实际上就是一种同国家权力相平行的民间权力。它的凝聚力来自于父系血缘的同一性，同时也基于宗族长老所代表的附加于宗族集体之上的某种强制性。只要国家权力削弱了自己的职能，宗族就会伸展它的强制性功能，最终成为横亘在国家和私人之间的一个权力点。这一权力点的存在，不是像有人预言的那样，“很大程度上将阻碍国家和社会公共事务的正常运行”。^① 在历史和现实中，确也可以帮助国家权力的推行。宗族可以继续成为村落的内容，它可以和村庄的现代组织并行不悖，共同承担客家人不断地适应变化着的环境的任务。

宗族活动与经济的发展是合拍的，过去以为随着经济的发展，宗族就会失去存在的根基，随着国家权力的加强，宗族将要被扫进历史的垃圾堆。到那时用什么代替宗族的功能或机制呢？天真的人们相信意识形态专家一厢情愿的设计，国家可以代替一切。实际上是代替不了的。因为国家机器不可能永无休止地加强，只能是暂时加强，政府也不能过分膨胀，有些社会公共事务的处理必须还政于民，从摇篮管到坟墓的政府并非最好的政府。不论在国家机器十分庞大，各机关部门应有尽有的场合，还是在小政府、大社会的场合，农民都需要在自己的生活领域中有这样一种自然生成的关系，它是自己的代表，又不

^① 钱杭、谢维扬：《传统与转型：江西泰和农村宗族形态——一项社会人类学的研究》，37页，上海：上海社会科学院出版社，1995年。

会与国家、社会发生冲突，它只涉及传统生活的一部分内容，如婚丧嫁娶、修谱造祠，而不干涉法律、政策的范围，凡有国家法令和政策的，都照章执行。这种关系的承担者以前和现在称为宗族，以后也可以是其他名称。农民的宗族组织不会涉足、更不会破坏诸如计划生育之类的国家政策，更不敢与国家法律力量相抗衡。

4个调查样点的情形反映出同一种趋势：商品经济的发展没有破坏传统，反而用物质手段巩固着传统。金钱恢复了礼仪活动，不是作为个人财富，而是作为人际联系的媒介。外出经商、承包工程、打工的村民比呆在村里的同族人有钱，他们最有能力利用现代物质手段维护传统。宗族同社会变迁不是对立关系，它是变迁的条件而不是障碍，变迁也不是要消灭宗族，而是改变它的某些内容与形式，使宗族得以延续。

第四节 族群依赖——客家存在的条件

客家的存在，无论何时何地，必须以保持本身的认同为前提。族群认同的实质即族群边界，这种边界具有地理界线的意味，更多的却是指社会界线^①。客家的族群边界亦然，它不仅包含着地理的标志——客家区与非客家区、客家村与非客家村，而且包含着客家人的共同语言、共同心理意识（对客家人的起

^① [挪威] 弗里德里克·巴斯著，高崇译：《族群与边界》，《广西民族学院学报》，1999年第1期，19页。

源、习俗、信仰的相同看法)和共同的体质特征^①。

一个开放的社会,文化包容性强,内部构成复杂,每一个族群都在为创造和传承文化添砖加瓦,既竞争,又依赖。这就是共存。族群的共存性和互补性是一致的,互补的发生以各族群保持其独特的文化特征,并依赖于他族群的文化特征为基础。

由于地理位置的特殊性,无论历史上还是现实中,广东都是中国大陆最开放的省份之一。省内的汉人是不同时代南来的北方移民与当地人的融合,中原正统文化与边疆百越文化、士大夫文化与平民文化、南方文化与北方文化以及来自海上的西方文化与东方文化在这里交汇,形成了广东文化的庶民性、开放性和兼容性。在这个环境中生存的客家很自然地具有两重性格:(1)固守自己的某些文化特质;(2)适当放弃自己的某些文化特质,有选择地吸收他族群的文化特质。

固守自己的文化特质,也就是保持客家人的文化边界,客家族群的边界包括看得见的符号和标志,如语言、住房、谋生方式和生活方式;还包括看不见的价值观念和意识形态,“对于一个感觉到共享同一种文化的群体来说,人们会把这种文化的

^① 1924年,广州中山大学聘请的俄罗斯人类学家史禄国教授曾经对广东某几个方言群的居民进行过体质测量。1997年,中山大学人类学系体质人类学家陈华的研究小组对广东910个活体(广府民系302人,含男151人、女151人;福佬民系300人,男女数量各占一半;客家民系308人,含男150人,女158人,)进行测量,从数据分析中得出如下结论:第一,广东汉族三个民系的体质特征各不相同,广府人与客家人比较接近广西壮族的体质数据(民族学界一般如此认为,壮族是直接由百越转化而来的民族),说明他们同百越等民族的融合较多,福佬人与广西壮族的体质数据相距较远,福佬的体质数据更接近于北方汉人,说明他们同百越等民族的融合较少。第二,广府人与福佬人可能来自长江以北的偏北地区,他们在南迁过程中,较少同沿途的土著居民混血,这与他们长距离地迁徙,沿途较少停留,几乎是一步到位有关。客家人来自长江以北偏南的地区,他们在南迁过程中较多地同沿途的土著居民混血,这与他们在迁徙过程中,沿途停留较多有关,他们总是走一程,住一阵,在一千多年间,经过三次停顿才抵达广东,也与他们主要居住在广东的山区,那里的少数民族较多,因此,不可避免地发生混血有关。第三,所谓广府人比较接近广西壮族的体质数据,那是由于广府人来到广东的时间较长,当时百越民族较多的缘故,他们虽然在南迁过程中同沿途的土著居民混血较少,但同广东的百越民族混血较多。陈华:《广东汉族三民系的体质特征》,黄淑娉:《广东族群与区域文化研究论文集》,75页,广州:广东高等教育出版社,1999年。文化人类学家黄淑娉也对这一观点作了加强,黄淑娉:《广东族群与区域文化研究:多学科综合研究方法的尝试》,《广西民族学院学报》,2001年第1期,30—34页。

一个或多个特质作为其成员资格的基本标识”^①。

书中提到 4 个调查样点中的客家人，都使用同一种语言，虽然各地客家话的语音不同，“宁卖祖宗田，不忘祖宗言”却是他们自我认同，与别的族群相区别的共同标志。

围屋又是客家的一个标志。在 4 个样点中，赤溪不见围屋的踪影，灰寨的客家村围屋不多。除这两个样点以外，另外两个样点，即里江和黄洞，那里每一个老村就是一个围屋，反过来说，每一个围屋就是一个村庄，里面住着同一个姓氏的人们。所不同的是，里江代表着粤东北的围龙屋——自空中俯视像若干个互相衔套的 U 形环，内小外大，中轴线两边对称。黄洞则代表着粤北的方围——互相衔套的是 Π 形槽。至于祠堂的位置，两地是一样的，都是设在围屋的中心。两地的围屋都具有防御的功能和巩固血缘亲情联系的功能。

谋取生活资料的方式和技术，在客家同其他族群的互相依赖过程中显得特别重要。客家人似乎总是和有山的环境相连。山区谋生难，由此锻炼出他们吃苦耐劳的能力，激发出他们的聪明才智。他们发明了许多谋生策略、工具和手段。4 个样点都是以宗族的组织形式谋取生活资料，宗族成员在河谷地带种水稻，在有水源的山坡修梯田，间种杂粮。山上有竹木，林中有野生植物和动物，地下有矿藏，河溪里有鱼、石蛙，水面可以放排，吸引着客家人去开发利用。第五章述说的谋生样式很有代表性，每一种都有很多诀窍，有专门的工具，决不限于黄洞，在其他客家聚居区也能够看到。

客家不是一味地固守自己的传统文化，条件变化时，该放弃哪些文化特质就放弃这些特质，一点也不含糊。早先客家人

^① Judith Nagata. *In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity*. In Charles F. Keyes, ed. *Ethnic Change*, p. 96. (《民族边界的防御：马来人身份的凭证和神话的变迁》，查里斯·F·凯思：《民族的变迁》) Seattle: University of Washington Press, 1981.

来到赤溪，建有围屋，后来放弃兴建围屋，主要是因为这种大型泥砖屋式不能应付海岸频繁的风暴袭击。东联客家村围屋少，则是因为灰寨位于潮汕平原边缘的丘陵地带，受潮式民居的影响较大，逐渐使一部分客家人放弃了围屋样式。

在对待宗族的态度上，情况也一样。粤东北和粤东的客家，定居时间较长，宗族历史悠久，势力强盛，从那里的祠堂规模、族谱保存、祭祖的隆重程度以及与海外分支的联系等方面可以看出来。在粤北与粤中，客家定居历史较短，开基 300—400 年以下的姓氏占多数，只有少数姓氏开基历史长于这个时间，宗族的土壤不及粤东北和粤东深厚。越是某种文化特质不牢固的族群，就越是容易丧失这一特质。在社会转型的激烈震荡中，粤北和粤中的客家，粤东北和粤东的客家，经受的政治风暴是一样的，风暴过后，各自所保留的宗族成分则不同。前二地的客家，放弃的宗族特质多一些，后二地的客家放弃得少一些。

宗族氛围与政治中心的空间距离有关系。4 个样点离广州的距离依次为：里江 320 公里、东联 290 公里、漕冲 220 公里、黄洞 180 公里。离广州越近，宗族的破坏越严重，宗族氛围自然稀薄。按 2000 年的交通状况，乘长途汽车从广州出发，中途不转车，到这 4 个乡村的所耗费的时间依次为 8 小时、7 小时、5.5 小时和 4.5 小时。广州是省、市政权所在地，是政策、法律的辐射点，是大众传播的枢纽，由此发出的信息和接收的反馈需要时间，而时间与距离是呈正比的，广州对全省各地农村所产生的组织影响和意识形态影响均按距离与时间的正比例关系发生，离广州近农村，观念的更新比遥远的地方要快得多。在黄洞，祠堂狭小，陈设奇缺，神龛空空如也，祖先牌位不知在何处，很多年青人没有见过族谱。漕冲的情形好一点，但好不了多少。在东联和里江，祠堂是一村中的大型建筑，里面悬挂着横匾，神龛用大理石砌成，立着高大的牌位，两边接近屋

顶处写着“左昭”、“右穆”的大字，香案上有小香炉，地上有大香炉，厅堂两边柱子上悬挂着堂联，还摆放着许多桌椅，供族人聚会。

放弃自己的某些文化特质与有选择地吸收其他族群的文化特质是一物的两面。广东客家分布面广，和福佬人、广府人、瑶、畲、壮等族群都有联系。

语言是最容易表现族群间的联系的。客家人同其他族群交往的时候很灵活，高龙村、陈屋寮村邻近福佬人的村庄，两村的客家人或多或少会讲一些带棉湖口音的潮语，福佬村民也会讲一些客语。冲口蛋民操的是带广州口音的白话，大襟岛南湾村的村民操的是带高栏土音的白话，赤溪的客家人可以毫无困难地问他们交往。但在和少数民族交往的时候，客家人的语言天赋不及畲、瑶、壮。例如，黄洞的客家人基本上不会讲瑶语，反倒是瑶人都会讲客语。客家人认为瑶语难学，其实并不难学。瑶人到客区的次数多，客家人到瑶区的次数少，交往的基础是经济，客家人的经济基础比瑶人好，瑶人愿意主动跟客家人交往，久而久之就学会了说客语，客家人没有这个需求，所以认为瑶话难学。

谋取生活资料的方式和技术，在族群间是最具有互补性的。怀特区分出三个文化因子：“（1）每人年均利用的能量；（2）借以利用能量并付诸使用的技术手段之效率，以及（3）满足人类需要的物品及服务的产量。”^①他认为文化进化的公式是： $E \times T \rightarrow C$ 。其中 C 即 Culture，代表文化发展程度，E 即 Energy，代表每年人均利用的能量，T 即 Technology，代表耗能过程中所使用的工具的质量与效率^②。文化进化的基本规律是“文化随每年

^① [美] L. A. 怀特著，沈原、黄克克、黄玲伊译：《文化的科学——人类与文明研究》，354 页，济南：山东人民出版社，1988 年。

^② [美] L. A. 怀特著，沈原、黄克克、黄玲伊译：《文化的科学——人类与文明研究》，355 页，济南：山东人民出版社，1988 年。

人均利用能量的增长而演进，或随将能量付诸运用的技术手段效率的增长而发展”^①。为了适应新的生存环境，不论农、工、商，也不论先进族群的生产方式，还是后进族群的有用技术，只要能够满足客家人不断增长的物质需要，一概继承过来。正是在这样的思想指导下，灰寨的客家人学习福佬人的精耕细作，学习他们经商、办毛巾厂、经营加工行业（磨坊、酿酒、制糖、纺织、提取靛青、做果脯等）的谋生策略。赤溪的客家人向疍民学习出海捕鱼的技术，向广府人学习养蚝、虾、蟹的技术。里江的客家人向市场学习，他们在山坡上种植黄烟，根据行情来决定播种面积，然后把产品交给烟草公司收购，比单纯植稻经济效益高。黄洞的客家人向瑶族人学习支石板陷阱、结绳套捕捉野生动物的技术。他们还向锦潭矿务局、八宝山矿务局的工人学习开矿。随着矿藏的开发和外地雇工的到来，自给自足的传统生产方式与生活方式，在价格规律和外来文化的影响下，逐渐瓦解，社会分工明显加快，长期以来形成的重农轻商思想观念发生变化，工商意识逐渐增强，山区的自然资源得到进一步开发，促进了汉瑶融合和社会发展。

族群是同民族特征和种族特征牢固地联结在一起的^②。广东客家人在保持自己的族群边界的同时，灵活地改变某些不合时宜的文化特质，吸取其他族群的文化因子，学习利用有效率的技术手段和组织形式，推动自身发展，体现出汉民族的优秀品质。

① [美] L. A. 怀特著，沈原、黄克克、黄玲伊译：《文化的科学——人类与文明研究》，355页，济南：山东人民出版社，1988年。

② Marcus Banks, *Ethnicity: anthropological constructions* (《民族性：人类学的解释》), Routledge Press, London and New York., 1996. p. 189.

第五节 冲突——客家生存能力的展现

不可移动的土地和房屋，自给自足的经济，恒定的社区，人际关系相对稳定，亲属网络贯穿其中，每个亲属网络体系都有自己的管辖范围和标记。可是这样的社区并非能完全相安无事或风平浪静。合作是事物的一面，另一个极端就是冲突，马凌诺夫斯基写道：进攻如施舍一样先及友人。进攻是合作的副产品。近距离的合作和空间上集中在一起的人类组织，更容易发生进攻^①。4个样本中，里江、东联和漕冲同邻近的村庄都有冲突的情况，而且里江、东联和黄洞还有内部冲突的场面。

乡村社会的冲突有两种，一种是族际的，一种是族内的。第二章第五节，万屋寨万姓内部的冲突以杀死强房的几个儿子作为休止符。第三章第五节，黄氏宗族部分人被迫放弃他们的老家——连城村、大埔村和雷公村，搬到另外的地方。同章第六节，当高龙还有杂姓的时候，李姓与刘姓既兼容又对立，矛盾围绕着1760年李姓建韬质公祠而展开。另一方面，李姓内部也有斗争，170年前，韬质公的两个孙子（一是振万之子，一是德万之子）为争族产动刀，削掉两个手指。真像一位思想家所说：“人们忘记父亲之死比忘记遗产的丧失还来得快些。”^②如此说来，员峰公祠大门口的醒世诗，从撰写到雕刻确系煞费苦心。第五章第八节，黄洞的冲突尤为惨烈的，从鲇鱼坑和大青尾迁出来的姓侯、姓文的两个人（他们一个是支书，一个是生产队长）和本地的姓陆、姓刘的两个骨干，依事先的密谋行事，在批判会上手持棍棒剥夺了3条人命，这是在阶级斗争外

^① Malinowski, *An Anthropological Analysis of War* (《一项关于战争的人类学分析》), 转引L. 科塞:《社会冲突的功能》, 50页, 北京: 华夏出版社, 1989年。

^② [意] 尼科洛·马基雅维里著, 潘汉典译:《君主论》, 81页, 北京: 商务印书馆, 1985年。

衣下进行的族际冲突。

村际冲突体现宗族之间的矛盾。里江万氏与张氏的宗族之争因国共两党的参与而复杂化了。高龙同面前园的诉讼以黄氏宗族全体出走为结局。高龙李姓与后洋、员坛温姓的互相袭击，每一次都造成流血。高龙与乔上两个山塘的灌溉作用扩大为制衡作用。族际冲突全面发展的一个残酷例子即咸同年间（1851—1874）方言群之间的大械斗。冲突与合作是事物统一体的两极，两极固然可以相通，但要经过许多中间环节，相互交换活动就在这些环节上发生，交战状态中的宗族十分注意掌握械斗升级的层次，相应地，和平状态时的结盟和交友也有轻重缓急之分。

冲突是几种有限的人类互动的基本形式之一，一个成员或团体与另一个成员或团体的对立，并不是一种消极的社会因素，只要这种对立成为那些实际上不堪忍受的人们生存下去的手段，就是如此。由于反抗的行为本身也会赋予人们一种内在的满足、乐趣和宽慰，反抗会使人感到他们不完全是环境的牺牲品。积累起来的敌意和进攻性情绪不仅可以向敌意的原初对象发泄，也可以向替代目标发泄，宗族斗争的扩大化，例如第三章第六节，高龙村的李姓在清明节那一天遭到后洋村温姓的算计，最后却去报复员坛村的温姓，即是一个精彩的物证。因为转移的冲突行为也可以，至少部分地承担与直接的冲突行为相似的功能。

这种功能是好还是坏呢？美国社会学家帕森斯（T. Parsons）倾向于认为，冲突主要具有破坏性的、分裂性的和反功能的后果，它破坏了层次，使事业陷入病态^①。帕森斯的观点代表了很大一部分人们的习惯性认识。

^① [美] L. 科塞著，孙立平译：《社会冲突的功能》，7页，北京：华夏出版社，1989年。

德国哲学家齐美尔（G. Simmel）代表了另一部分人们的观点，他说：“一定程度的不一致，内部分歧和外部争论，恰恰是与最终将群体联结在一起的因素有着有机的联系……在明显存在社会各部分和等级划分的结构中，对抗所具有的积极整合作用就发挥出来了。”^① 齐美尔所要说的是，在压力存在的条件下，冲突中敌意的表达有助于维持团体的关系，这样，敌意的表达就具有一种积极的功能，它可以通过使有敌意的参与者退出来而使群体不至于解体。从三个样本叙述的某一历史阶段的事例可以想象，万、李、杨姓氏在建村之后的 100 至 350 年中，不知和他们周边的姓氏发生过多少次冲突，各自内部也不时产生纷争，假如冲突纯粹具有消极作用的话，各姓氏早就同归于尽了，可是他们不仅存在下来，而且日益壮大。可见广东客家的宗族系统不只是依赖于内部的差异，它也依赖于各宗族的互相排斥。如果敌意的原因伴随敌意的感情和表达的话，那么敌意不仅能保持群体的界线以防其缓慢消失，而且还会经常向群体和个人提供他们自己不能发现的交互性地位。

敌意与冲突是影之随形的关系，敌意与冲突互为条件，敌对的情绪是否引起冲突行为，部分地取决于资源的不平等分配是否被认为合法。在古典的印度种姓系统中，种姓之间的冲突是很少的，因为无论是下等种姓还是上等种姓都共同接受种姓的划分。然而在客家乃至整个汉人的宗法社会，平等是古已有之的理想，又是现实力行的图式，智慧家之所以能够在纪元前提出“大同”概念决非偶然，一代又一代精英追求这个乌托邦也不是偶然的。但过于崇尚平等可能导致表面的顺从，内心不服气的心理。客家人的革命精神最强，近、现代史上，从太平天国到国共相争，投身于政治运动的客家人数相当多。客家人

^① [美] L. 科塞著，孙立平译：《社会冲突的功能》，17 页，北京：华夏出版社，1989 年。

信仰谋事在人，成事在天的理念。他们一方面讲究风水、天命，另一方面也讲究自身的努力。他们相信历史是人创造的，史书是由胜利者所写的。“江山代有人才出，各领风骚数百年”，只要敢于拼搏，谁都可以成为胜利者。一方面客家人有安于命运的心理，另一方面也有不服气的心理，后一种心理助长了冲突，强者占据上风，弱者悄悄积蓄力量图谋推翻强者，强者为了不被推翻，仍旧继续追求发展。不服气似乎是客家集体无意识的一部分，推动着他们不屈不挠，勇往直前。

冲突不仅是一种群体活动的推动力，而且联盟的功能，并成为关系的整合因素，它增强了一个现存单元的内聚力，消除了可能模糊敌我界限的因素，把在其他方面毫无关系的个人或群体集合到一起。冲突往往导致冲突群体间的结合，领导与从属关系以及组织机能的提高，例如抚恤机制的建立便是。但联合的成员越多，异质性越大，人们的共同利益就越少，就像走钢丝，随时担心联盟的瓦解。

冲突又具有安定群体的功能。1903年德国民族学家舒尔茨(H. Schurtz)创造了“排气孔”这个概念，用来指原始社会中为敌意和被群体压抑的一般内驱力提供制度化出口的习俗和制度^①。例如在放荡的仪式中，对通常的性行为规则和回避可以加以违犯，过了那一天，一切又都回复正常。正如没有安全装置将多余的废气放掉蒸汽机就会爆炸一样，通过冲突这一“安全阀”，参加者们表现出勇敢精神，平日积压的各种非理性情绪向外投射，给对方造成破坏，己方也承受损害，冲突过后，宗族又以理性的方式从事。

由此看来，客家宗族冲突的积极作用是否认不得的。冲突是他们获得自我意识和行为意识的机制之一，换言之，存在冲

^① [美] L. 科塞著，孙立平，译：《社会冲突的功能》，26页，北京：华夏出版社，1989年。

突的地方也就有客家人的行为意识和自我意识。需要申明一点，并非所有冲突都对群体关系有积极功能，只是那些目标、价值观念、利益及相互关系同其赖以建立的基本条件不相矛盾的冲突才具有积极功能。

第六节 传统家庭形式和妇女的特殊地位

传统客家人的家庭形式中，占主导地位的是父系大家庭，内部生长着若干从父居的小家庭。大家庭为扩大型和主干型两类，三世代同堂，几个成婚的儿子占据着围龙屋的一排房间，一般十五六个人，初期人少，往往同居共爨，后期人口增加，分爨但不分居。小家庭为核心型，依附在大家庭体内，两代同堂，一般五六人，一正丁，一余丁，若干未成年的儿女，耕牛、土地等生产资料是大家庭的，各小家庭轮流使用。这种大家庭以年长的父母亲为中心，由若干核心家庭集合而成，它把大家庭劳力丰富和小家庭利于照顾个人的感情和隐私的优点集中起来。在这种大家庭中，家长和家庭成员间没有显著的不平等现象，因为绝大多数家庭是劳动者的组合，家长和大家一样去参加劳动，这是他们共同处于平等地位的一个重要基础。

广东客家前受封建国家拓垦政策的影响，后受国际资本主义劳动力市场的吸引，人口流动强于其他民系，给大家庭带来不稳定因素，1952—1958年期间出现的新型土地制度以及劳动组织的一系列重大变化，进一步破坏了大家庭生存的基础，传统的家庭形式受到严峻的挑战，在大家庭的比例不断下降的同时，小家庭的比例上升得很快。1985年全面实行土地承包制度至今，大家庭生长的基础有所复兴。目前，客家农村的主要家庭形式仍然是大家庭和小家庭，但比例不同于过去。总体上，

大家庭占 40% 强（主干型占 29%，扩大型占 11%），小家庭占 52%。^①

莫尔在谈到现代化对社会结构和社会组织的影响时说：“地理与社会广泛的流动性虽适于工业化及工业社会，对家族制度却有不利的影响，年长一代与其成年子女之间的亲密关系容易疏离。”^② 又说：“现代化助长个人主义，并使婚配及亲子关系二者均受个人主义的影响，即使是团体意识强烈的社会亦然。由亲族安排婚姻的情形将不复存在，而自愿的择偶方式将取而代之。子女从父母以外的人接受训练，这些训练所需要的知识及技能是父母所不能给与的，因此两代人之间的紧张遂无法避免。”^③

从 4 个调查点的家庭类型的划分看，核心家庭占的比例最高，表示传统以父子为主轴，婆媳关系复杂之类的现象不多了，代之而起的是夫妇档，甚至主妇是主要生产者，妇女地位相对提高，侍候老一代的功能减少了，但教育下一代的责任可能会加重。比重次于核心家庭的是主干家庭，可以说这是一种走向核心家庭的中间类型。农村无保险制度，缺乏养老院和幼儿园，祖父母照顾孙儿女，中间一代的劳力可以抽出来充分使用，这是主干家庭比重较高的原因。以核心家庭为主，主干家庭次之，扩大家庭又次之，其余家庭形式可以忽而不计。传统家庭的变化，功能上除减少婆媳冲突外，也是对现实政策的适应。

东方的稻作区，下田妇女的比例向来很高，广东下田妇女的比例在南方各省区中是最高的，而在该省的东北部，妇女在家庭内外的劳动中历来扮演着重要的角色。客家妇女之所以能

① 参见本书第二章表 3。

② [美] W. E. 莫尔著，俞景藩译：《社会变迁》，142 页，台北：正中书局，1974 年。

③ [美] W. E. 莫尔著，俞景藩译：《社会变迁》，143 页，台北：正中书局，1974 年。

够在生产中挑大梁，主要有三个原因：（1）土瘠民贫，山多地少，地租和捐税苛重；（2）沿海省份，人民便于向外求生；（3）男人是劳动力中流动性最大的一部分，他们首先起来摆脱难以忍受的重压，只要能找到别的工作就立刻弃农改行，再不就侨居国外。男子外出，生产生活的重担落在妇女肩上。艰苦的环境迫使客家妇女养成刻苦、勤劳、自强自爱的品格，她们“表面上劳苦极了，然其内在的精神，确比外间妇女尊贵得多”^①。

客家妇女的地位不如男子这一点是可以肯定的，然而她们和其他汉族民系的妇女相比，地位并不低。妇女地位如何？必须透过她们的经济生活来观察。迄今为止，客家妇女并没有完全被排斥于社会生产以外，这是她们没有成为男子压迫、奴役对象的一个关键。在许多汉族地方，妇女的地位都很低，究其根本，是这些地方的妇女在生产中均处于辅助的地位，而不是像广东客家妇女，在生产中处于和男子平等的地位。客家妇女吃苦耐劳、忍辱负重的品质，极大地帮助了客家民系适应环境，拓展生存空间。

第七节 结论

本书的全部论述力图表明，广东客家是一个非常能够适应环境的民系，这种适应性最根本的内容就是他们发明和利用了許多有效的谋生方式使自己存活下来。根据生活的常识，人们为了创造历史，首先必须满足吃、穿、住、用等基本的物质需要，所以第一个历史活动就是生产，而生产一开始就是两种：生产物质生活资料和生产人本身。然后才是从事礼仪道德和宗教信仰等精神活动。为了满足最基本的生活需要，广东客家世

^① 罗香林：《客家研究导论》（影印本），242页，上海：上海文艺出版社，1992年

代坚持以农为本的生计模式，这一模式在不同的地理、气候、海拔条件下通过耕作方法、栽培品种、灌溉形式等表现出相同或相异的内容。在山区，纯粹是农业，但有许多为农业服务的小手工业；在丘陵地区，农业与一定规模的工商各业互相渗透；在海岸线附近，渔农并举，以海为田；在条件特殊的境况下，客家正确地把握机会，向外迁移，仍旧留在原地的人们，绝大多数操持旧业，少数人也附带从事某些冒险性质的活动。谋生是一个社会的过程，需要集体的力量与智慧。宗族是客家处理人与自然界、与周围族群（别的民系或民族，客家内部的不同血缘团体）、与本群体（同血缘的分支）的有效组织形式，它把生产行为、生育行为、居住形式、人际交往、信仰形式固定化了。广东客家人的生计模式是他们在不同的生态环境中创造出来的，并在独特的历史发展和功能过程中积累、传递和演变，它们是客家民系心理与价值建构的基础，它们本身又还构成各种独特的社会结构和制度形式，成为客家迈向现代化的独一无二的社会文化背景。

客家先民曾度过漫长的迁移过程，经历过不计其数的复杂环境，他们在适应环境、维持生计方面有许多创造。广东的客家人，自参加客家先民的五次迁移后，省内几个客家基本住地业已奠定，在这几个住地之外的广府与福佬民系居住区域，还星罗棋布地渗透着一些乡镇或行政村级的客家聚落，但这些称为“方言岛”的许多客家小型住地仍是平原里的山丘，地貌性质与客家基本住地相似。这些山地丘陵，虽气候温和，适宜于农业，而水旱灾害亦常发生，而且族群关系复杂。这使得客家人士参与进两个不同的系统。首先，客家拥有一个有疆域的区域，他们参与进该区域内物种间的营养交换，是交换行为的组成者，他们和这个区域内的生物群（包括人）构成了一个生态系统。其次，客家人与住在该区域以外的地方的群体交换妇女

和劳动，相邻区域之间的关系的另一个显著特点是械斗，这是客家群体之间重新分配土地、人群重新分布的过程之一，于是，他们参与了一个地区系统。生态性系统中的事件影响着地区性系统中的事件，反之亦然，因此这两个系统不是互不相干的，而是由它们两者组成的一个大系统中的两个子系统，周而复始的仪式活动（例如灰寨的游大老爷等）把生态性的和地区性的这两个系统结合在一起，而且调整了两个系统内部的关系和这个大系统中的关系。移民、械斗、交换妇女和劳动产品的活动，以及劳动力在农、林、渔、工（采矿、纺织、加工行业等）、商各业之间自由流动，还有祭祖等仪式的执行有助于减缓生物环境的退化，通过妥协或目标转换，把械斗的次数限制到不危及该地区种群的生存的程度，通过利用能源的新方式，调整人与土地的能量交换，达到生态系统与地区系统双赢式的可持续发展，客家就在广东的土地上长久地生存下来了。

参考文献

中文

(一) 史志类

唐宗尧修、秦嗣美纂：《韶州府志》，康熙二十六年（1687年）刊本。

黄培燦等修、陆殿邦等纂：《英德县志》，道光二十三年（1843年）刊本。

戴肇辰、苏佃训修，史澄、李光延纂：《广州府志》，光绪五年（1879年），粤秀书院刊本。

何福海修、林国虞纂：《新宁县志》，光绪十九年（1893年）刊本。

赵定邦修、丁宝书纂：《长乐县志》，卷一，一页，光绪二十三年（1897年）刊本。

黄朝槐：《宁阳杂存》，光绪二十六年（1901），新宁明善社刊本。

吴宗焯、李庆荣修，温仲和纂：《嘉应州志》，光绪二十七

年（1901年）补版印本。

雷泽普编：《新宁乡土地理》，宣统元年（1909年）刊本。

赵天锡：《赵鲁庵先生集》，民国5年（1916年），浮石澹志书屋刊本。

王大鲁修、赖际熙等纂：《赤溪县志》，民国9年（1920年）刊本。

邓士芬修、凌鹤书、黄佛颐纂：《英德县续志》，民国20年（1931年）排印本。

刘业勤修、凌鱼纂：《揭阳县志》，民国26年（1937年）铅印本。

王崧修、李星辉纂：《揭阳县续志》，民国26年（1937年）铅印本。

周硕勋纂修：《潮州府志》，光绪十九年（1893年），珠兰书屋重刊本。

饶宗颐纂修：《潮州志》，民国38年（1949年），汕头艺文印务局铅印本。

佚名纂修：《漕冲杨氏成瑞房谱》，民国抄本。

佚名纂修：《揭西灰寨高龙李氏宗族族谱》，民国抄本。

佚名纂修：《五华里江万氏房族族谱》，民国抄本。

佚名纂修：《英德石牯塘黄洞陆氏房族族谱》，民国抄本。

广东省土地改革委员会编：《土改简报》，每月一刊，广州：1950～1951年。

广东省民族事务委员会编：《胥民调查材料》，之一至之三，广州：1953年。

李奕楫：《海宴乡土史》，香港：永德印务社，1960年。

蔡熾垚修、谭镛纂：《新会乡土志》，77页，香港：华冈学会，1970年。

〔清〕阮元校刻：《十三经注疏·附校勘记》（影印本），上、

下册，北京：中华书局，1980年。

佚名纂修：《揭西灰寨乔上李氏宗族族谱》，1989年铅印本。

广东年鉴编纂委员会编：《广东年鉴》，广州：广东年鉴社，1990—1999年。

宋应星：《天工开物》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1997年。

贾思勰：《齐民要术》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1998年。

广东省地方史志编纂委员会编：《广东省志·少数民族志》，广州：广东人民出版社，2000年。

广东省民族研究所编：《广东疍民社会调查》，广州：中山大学出版社，2001年。

(二) 专著类

〔美〕施坚雅著，史建云、徐秀丽译：《中国农村的市场和社会结构》，北京：中国社会科学出版社，1998年。

〔俄〕史禄国：《华东和广东省的人类学》，上海：王五图书有限公司，1925年。

陈序经：《疍民的研究》，上海：商务印书馆，1947年。

秋浦，等著：《鄂温克人的原始社会形态》，北京：中华书局，1962年。

严中平：《中国纺织史稿》，北京：中华书局，1963年。

国家民委编写组主编：《中国少数民族》，北京：人民出版社，1981年。

陈运栋：《客家人》，台北：新亚出版社，1983年。

陈翰笙著，冯峰译：《解放前的地方与农民——华南农村危机研究》，北京：中国社会科学出版社，1984年。

〔美〕杜赞奇著，王福明译：《文化、权力与国家：1900—

1942年的华北农村危机》，北京：中国社会科学出版社，1984年。

秋浦：《鄂伦春族》，北京：文物出版社，1984年。

〔意〕马基雅维里著，潘汉典译：《君主论》，北京：商务印书馆，1985年。

蔡俊举、张志诚、刘瑶编著：《河婆风采》，香港：奔马出版社，1986年。

苏耀昌：《华南丝区：地方历史的变迁与世界体系理论》，郑州：中州古籍出版社，1987年。

何炳棣：《中国古今土地数字的考释和评价》，北京：中国社会科学出版社，1988年。

〔美〕怀特著，沈原、黄克克、黄玲伊译：《文化的科学》，济南：山东人民出版社，1988年。

〔英〕拉德克利夫—布朗著，夏建中译：《社会人类学方法》，济南：山东人民出版社，1988年。

〔美〕科塞著，孙立平译：《社会冲突的功能》，北京：华夏出版社，1989年。

罗香林：《客家源流考》（影印本），北京：中国华侨出版社，1989年。

龚佩华：《中华民族亲族团体史》，云南芒市：德宏民族出版社，1991年。

刘佐泉：《客家历史与传统文化》，开封：河南大学出版社，1991年。

谢佐芝编著：《客家渊源》，新加坡：崇文出版社，1991年。

徐正光主编：《徘徊于族群与现实之间：客家社会与文化》，台北：正中书局，1991年。

张卫东：《客家文化》，北京：新华出版社，1991年。

郑德华、成露西：《台山侨乡与新宁铁路》，广州：中山大

学出版社，1991年。

范荣兰主编：《客属百家堂号堂联简况》，广东兴宁：兴宁县地方志办公室编印，1992年。

高宗熹编：《客家人：东方的犹太人》，台北：武陵出版社，1992年。

黄绿清，等主编：《客家研究辑刊》（半年刊），广东梅州：嘉应大学客家研究所，1992—2001年。

罗香林：《客家研究导论》（影印本），上海：上海文艺出版社，1992年。

〔美〕欧大年著，刘心勇、严耀中、邢丙彦、陆惟信、田金星、蒋小雯译：《中国民间宗教教派研究》，上海：上海古籍出版社，1993年。

韩茂莉：《宋代农业地理》，太原：山西古籍出版社，1993年。

黄有泉、高胜恩、楚刃编著：《洪洞大槐树移民》，太原：山西古籍出版社，1993年。

梁方仲编著：《中国历代户口、田地、田赋统计》，上海：上海人民出版社，1993年。

司徒尚纪：《广东文化地理》，广州：广东人民出版社，1993年。

房学嘉：《客家流源探奥》，广州：广东高等教育出版社，1994年。

何国强：《当代中国地方政府》，广州：广东高等教育出版社，1994年。

李银河：《生育与村落文化》，北京：中国社会科学出版社，1994年。

〔美〕墨菲著，王卓君、吕遵基译：《文化与社会人类学引论》，北京：商务印书馆，1994年。

董加遵：《中国古代婚姻史研究》，广州：广东人民出版社，1995年。

陈礼颂：《1949年前潮州宗族村落社区的研究》，上海：上海古籍出版社，1995年。

林嘉书：《土楼与中国传统文化》，上海：上海人民出版社，1995年。

刘锦云：《客家民俗文化漫谈》，台北：武陵出版社，1995年。

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。

李泳集：《性别与文化：客家妇女研究的新视野》，广州：广东人民出版社，1996年。

刘义章编：《客家宗族与民间文化》，香港中文大学、香港亚太研究所海外华人研究社，1996年。

〔意〕麦兆良著，刘丽君译：《粤东考古发现》，广东汕头：汕头大学出版社，1996年。

陈支平：《客家源流新探》，南宁：广西教育出版社，1997年。

赵翰生：《中国古代纺织与印染》，北京：商务印书馆，1997年。

黄淑娉主编：《广东族群与区域文化研究论文集》，广州：广东高等教育出版社，1999年。

黄淑娉主编：《广东族群与区域文化研究调查报告集》，广州：广东高等教育出版社，1999年。

〔法〕爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，1999年。

〔日〕濑川昌久著，钱杭译：《族谱：华南汉族和宗族·风水·移居》，上海：上海书店出版社，1999年。

李乔：《行业神崇拜：中国民众造神运动研究》，北京：中国文联出版社，1999年。

容观龢：《人类学方法论》，南宁：广西民族出版社，1999年。

曾昭璇、曾宪纬、谢港基：《地理人类学概论》，北京：科学出版社，1999年。

莫里斯·弗里德曼著，刘晓春译：《中国东南的宗族组织》，上海：上海人民出版社，2000年。

（三）论文与调查报告类

罗香林：《民族与民族研究》，《中山大学文史所月刊》，第一卷第一期；《广东民族概论》，《民俗周刊》，第63期，广州：国立中山大学，1929年；《疍家》，《民俗周刊》，第76期，广州：国立中山大学，1929年。

伍锐麟：《沙南疍民调查报告》，《岭南学报》，1934年，第三卷，第一期；《三水河口疍民生活状况之调查》，广州《岭南学报》，1936年第五卷第二期。

吴有恒：《吴有恒同志给方方同志关于“公堂”调查的一封信》，广东省委土地改革委员会编：《广东土改简报》，1951年末期，40—47页。

万国鼎：《论〈齐民要术〉——我国现存最早的完整农书》，北京《历史研究》，1956年，第1期，79—102页。

张桂霞：《广东制糖工业地理》，广州《中山大学学报》，1960年第3期，57—68页。

于省吾：《岁、时起源初考》，北京《历史研究》，1961年第4期，100—106页。

罗香林：《粤民源流与体系》，香港《珠海学报》，1972年第五期。

何炳棣：《美洲作物的引进、传播及其对中国粮食生产的影响》，香港《大公报在港复刊卅周年纪念文集》，下卷，1978年。

王杰谋：《珠海沙田万顷肥》，《广东文献》，1982年，第12期。

庄英章、陈运栋：《清末台湾北部中港河流域的糖廊经营与社会发展：头份陈家的个案研究》，台北《民族学研究所集刊》，1983年第五十六期，59—110页。

陈其南：《房与传统中国家族制度》，台北《汉学研究》，1985年第一卷第一期。

王庆仁：《试论列维—斯特劳斯和利奇的社会结构理论和方法》，《民族学研究》，1985年第六辑，北京：民族出版社。

杨成志：《本地、福佬、客家的由来与发展》，《中央民族学院学报》，1987年第4期。

朱兆光：《台山匪患史话》，中国人民政治协商会议广东省委员会文史资料研究委员会编：《广东文史资料》，第53辑，125—137页，广州：广东人民出版社，1987年。

费孝通、张子毅：《禄村农田·导言》，《费孝通选集》，172—178页，天津：天津人民出版社，1988年。

费孝通：《三论中国家庭结构的变动》，《费孝通选集》，487—496页，天津：天津人民出版社，1988年。

吴泽主编：《客家学研究》，第一辑至第四辑，上海人民出版社，1989—1992年。

张卫东、王洪友主编：《客家研究》，第一集，上海：同济大学出版社，1989年。

徐俊鸣：《岭南历史地理论集》，广州：中山大学学报编辑部，1990年。

何仲儒：《清末民初赤溪的政治琐谈》，赤溪镇侨务办公室编：《曹峰侨刊》，1991年，复刊号第6期，43—44页。

徐松石：《岭南的客家人》，《民族学研究著作五种》，上册，广州：广东人民出版社，1993年。

谢剑、郑赤琰主编：《1992年国际客家学研讨会文论文集》，香港中文大学，1994年。

曾骥：《潮汕史前文化的新研究》，《潮州学国际研讨会论文集》，上册，广州：暨南大学出版社，1994年。

曾昭璇：《客家“围屋”屋式研究》，曾昭璇：《岭南史地与民俗》，292—294页，广州：广东人民出版社，1994年。

张开龙：《客家人成功的七大价值观》，福州《理论学习月刊》，1995年，第4期。

房学嘉主编：《梅州地区的地庙会与宗教》，香港：香港国际客家学会、香港亚太研究所海外华人研究社、法国远东学院，1996年。

何国强：《略论“房”概念的语义区分》，《中南民族学院学报》，1997年第4期，第49—53页。

唐金旺：《霹雳赤溪会馆会史》，《吉隆坡赤溪公馆112周年纪念特刊》，吉隆坡赤溪公馆，1997年。

黄淑娉：《珠玑巷·冈州·四邑文化》，广东省炎黄文化研究会编：《岭峤春秋——珠玑巷与广府文化》，105—178页，广州：广东人民出版社，1998年。

〔挪威〕弗里德里克·巴斯著，高崇译：《族群与边界》，《广西民族学院学报》，1999年第1期，16—27页。

何国强：《五华县文葵镇里江管理区万屋寨调查报告》，黄淑娉主编：《广东族群与区域文化研究调查报告集》，347—412页，广州：广东高等教育出版社，1999年。

陈华：《广东汉族三民系的体质特征》，黄淑娉主编：《广东族群与区域文化研究论文集》，广州：50—75页，广东高等教育出版社，1999年。

黄淑娉：《广东族群与区域文化研究：多学科综合研究方法的尝试》，《广西民族学院学报》，2001年第1期，30—34页。

何国强：《情人风与改嫁潮——1950年前后八乡山区客家人婚俗考察》，中国社会科学院、中国社会科学杂志社：《中国社会科学文摘》，2001年第2期。

曾昭璇：《试论珠江三角洲客家民系的分布》（提要），提交2001年在中山大学人类学系召开的国际人类学学术会议论文，待发表。

英 文

C. Wissler. *Man and Culture*, New York: Cuowell, 1923.

Kulp D. H. *Country Life in South China, the Society of Familism*, Vol. 1, Phenix Village. Columbia University, New York City, 1925.

S. M. Shirokogoroff. *Anthropology of Eastern China and Kwangtung Province*. 1925.

Olga Lang. *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press, 1946.

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, *Notes and Queries on Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1951.

Freedman Maurice. *Lineage Organization in Southeastern China*. The University of London, Athlone Press 1958.

Ho Ping - ti. *Studies on the Population of China, 1936—1953*. Harvard University Press, 1959.

Skinner G. W. *Marketing and Social Structure in Rural China*. *Journal of Asia Studies* 1964—1965.

Foster George *Peasant Society and the Image of Limited Good*. In *American Anthropologist*. 1965, 67 (2).

Freedman Maurice. *Chinese Lineage and Society : Fukien and Kwangtung*. University of London, The Athlone Press, New York : Humanities Press INC. , 1966.

Potter J. M. *Capitalism and Chinese Peasant, Social and Economic Change in a Hong Kong Village*. University of California PRESS, 1967.

Hsu Francis L. K. *Chinese Kinship and Chinese Behavior*. in *Crisis*. Chicago Press, 1968.

Margery Wolf, The House of Lim. New York: Appleton - Century - Crofts Division of Merrdith Corperation, 1968.

Barth Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*. Little, Brown and Company, Boston, 1969.

Freedman Maurice. *Family and kinship in Chinese society*. Stanford, California, 1970.

Marion J. Levy, *The Family Revolution in Modern China*, New York: Octagon Books, 1971.

John M Johnson, *Doing Field Research*. London: The Free Press, 1975.

Myron Cohen. *House United and House Divided : the Chinese Family in Taiwan*. New York : Columbia University Press, 1976.

Baker Hugh D. R. *A China Lineage Village : Sheung Shui*. Stanford : Stanford University Press, 1979.

Steward J. H. *Theory of Culture Change*. Urbana, University of Illinois Press. 1979.

Blake F. *Ethnic Groups and Social Change in a Chinese Market*

Town , University of Hawaii, The University Press of Hawaii 1980.

Judith Nagata. *In Defense of Ethnic Boundaries; The Changing Myths and Charters of Malay Identity*. In Charles F. Keyes, ed. *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press, 1981.

Hsu Francis L. K. *Rugged Individualism Reconsidered ; Essays in Psychological Anthropology*. The University of Tennessee Press : Knoxville, 1983.

Parish W. & White M. *Village and Family in Contemporary China*, Chicago : University of Chicago Press, 1987.

Patricia A. Adler and Peter Adler, *Membership Roles In Field Research*. Qualitative Research Methods, Volume 6. London: Sage Publications, 1987.

John Van Maanen, *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1988.

Siu Helen F. *Agent and Victims in South China. Accomplices in Rural Revolution*. Yale University Press, New Haven and London, 1989.

Potter S. H. & Potter J. M. *China's Peasants : The Anthropology of a Revolution*. Cambridge University Press, 1990.

Harry F. Wolcott, *The Art of Fieldwork*. London: Altamira Press, 1995.

David Faure and Helen F. Siu, *Down to Earth: the Territorial bond in South China*. , California: Stanford University Press, 1995.

Marcus Banks. *Ethnicity: anthropological constructions*. Routledge Press, Landon and New York., 1996.

Sow - Theng Leong, *Migration and ethnicity in Chinese history: Hakkas, Pengmin, and their neighbors*. California: Stanford University Press, 1997.

附 录

广东省五华县、揭西县、英德市和台山市的赤溪、田头两镇流传着一些传说和风俗，它们是了解上述县市客家人的来源，及其生产与生活的一个侧面。特择二三附在书后，以飨读者。

一、两则传说

(一) 古竹溪的传说

《重修竹溪古庙碑记》曰：

竹溪古庙者，昔日古竹溪村之祀庙也。该村原址在庙前，明代有李氏千余人聚居，岁时祷禳于斯，歌鼓于斯，庙盛年丰，竹溪之乐胜似桃源焉！迨清初铁蹄蹂躏，竹溪村民奋起自卫，驱逐鞑虏，断其马足，霖蓝各地纷纷声援，清廷大怒，暗调重兵，伺庙会演戏，村民无备，星夜窜至，逢人血刃，见屋纵火，清溪为红，碧竹为赤。一场浩劫，数里焦土，幸存者孑然一古庙耳。惜夫原庙已圯多年……

明代初期，有一李姓人家从外地搬迁到今揭西县灰寨镇新

铺村与潭唇村之间的溪边居住。溪边多翠竹，其笋味苦，称之为苦竹，久而久之，这条溪流便叫做苦竹溪，溪边这个村庄也获得同样的名字。后来为了避讳不好的意思，特地将“苦”字按谐音改称为“古”字，村庄与溪流皆典雅化为“古竹溪”。

李姓村民勤劳俭朴，代代垦殖，苦心经营。其时太平盛世，风调雨顺，苦竹溪人口激增，扩大为一个千余人的村庄。村内有18个祠堂，4个寨门，夜晚有人巡更击鼓报时。村外水陆交通称便。耕读、工商并举，英才辈出，仅明代便出了9位廪生，18位贡生，故有“九廪十八贡”之说。代食俸禄，世受皇恩，盛极一时。

明末清初，南方有些省还没有归顺清廷，古竹溪村的族长开仓济义军，支持抗清。清军闻村中藏有反清复明义士，派使者携劝降书一封规劝族长。族长不为所动，严词拒绝，撕毁书信，指使家丁斩断使者马腿，割下其长辫，逐出村。清军将领怒不可遏，伺机报复。

一场灭顶之灾降临了。是年中秋节，古竹溪村民请来戏班谢神还愿，庆贺丰收，亲朋好友前来观看，热闹非凡。计划连演三夜大戏，不料第二天夜晚，邻村温姓一名5岁男孩在戏台前惊惶失措，哭喊着要回家，百般哄骗无效，温公遂打发家丁带小孩从小路出村回家。走到山顶便不哭不喊，问何故定要回家？答曰：“我瞧见台下观众个个鲜血淋淋，头颅不知所向，可怕至极！”家丁闻言脸色大变，回头一看，古竹溪村中火光冲天，依稀听到阵阵喊杀声和哭叫声。原来大队清兵把村子围得水泄不通，逢人就砍，见房就烧，包围圈逐渐向戏台收拢，观众演员早已散去，统领见台上挂的红灯笼上书“陇西堂·李”字，幡然醒悟，鸣金收兵。原来统领也姓李。同室操戈，何等残忍！可是为时太晚，房屋已被焚烧，死者尸满村巷，血流成河，一个好端端的村庄片刻之间化为废墟。所剩无多的李姓村

民分为几路逃生，一路到五华水寨定居，另几路散落灰寨各村。从此，古竹溪消失了，仅存“二王爷宫”孤零零地屹立在竹溪旁，享受着后人的尊重。李姓是灰寨的大姓，有数万余人，为了不使后人忘却李姓的来源和磨难，乡民多次重修竹溪古庙，后来又把它移建到山坡，刻下《重修竹溪古庙碑记》。

（二）敬糖寮伯公的传说

从前，河伍（属今揭西县灰寨镇河伍行政村河坑村）有个文人，他通晓天文地理，谙熟人群心理，家有不少田产，常年雇工耕种。有一年，榨季到了，长工砍蔗、榨蔗、煮糖，每天工作完毕，看着桌上简陋的饭菜，很希望能够吃上一顿像样的晚餐，可是伙食仍旧和平时一样。看着大家渴望的神情，制糖师傅便安慰道：“明天初一，东家肯定会备食品拜伯公的，到时我们就可以打牙祭了。”第二天，文人并没有像想象的那样下令杀鸡鸭打糍粑，他压根儿不提拜伯公的事，大家又各忙各的事去了。突然，制糖师傅正在搅糖的漏壶（制红糖的陶瓷定型容器）破了，糖清流了一地，幸好没烫到人。文人怪师傅不小心，师傅解释说：“它自己要破，我也没办法。你不如祭下伯公，保证不会出事！”文人面露愠色，回答说：“鬼打架，伯公要是存在，再坏一个漏壶！”言毕动手搅糖（糖在冷却过程中，需要适当搅动，以加速结晶—笔者），“格登”一声，漏壶又破了。文人恼怒，疾声喝道“伯公果真真，再来一次！”边说边搅，又破了一个漏壶。每个漏壶盛糖清 25 公斤，看着 75 公斤糖清白糟蹋，文人不敢搅了，跺跺脚，跑回家中写起状子来。曰：“你（伯公）不过是变着法子要酒要肉，我若不给，你就作祟。”焚香拜天，将状子呈上天宫。当晚，长工听见伯公被玉帝谴责鞭挞时的哀号。自此以后，河伍的农民建糖寮时便不请伯公，而

是请叶洞宫（在今揭西县京西园镇新洪行政村）的老爷入寮，而东联和这个镇其他村庄的农民则照样请伯公。

初步分析这则传说。漏壶破裂实有诸多原因，譬如：糖清冷却不够；糖漏质量不好，不耐热；搅动时操作不当等等，全是人为的，与神何干！扒开荒诞的表面，内在的心理结构复杂，这一传说体现了两组二元对立和一组二元置换：

第一组是人物以及行为之间的对立：财主——农民；懂文笔知识——懂生产知识；穿长衫、鞋袜——穿短衣、草鞋；故意遗忘伯公，保持简单的伙食以克扣长工的实物工资——通过祭神，分享祭品，改善伙食，获取自己应得的一份；节约伙食——浪费糖清；可忍不忍（见文人的表现）——忍无可忍（见长工的表现）。

第二组是人与神以及神之间的对立：财主——伯公；玉皇——农民；天神——地神。农民拜伯公可以获得心理平衡，增强生产中应付危险的自信心，还可以分享祭品，改善伙食，站在这个角度说，伯公是长工的神；财主不拜伯公就可以节约开支，状子措辞写的是伯公，实告的是长工，诉诸位格最高的神灵惩罚位格低的神灵，故可如此说，玉皇是财主的神，它剥夺了长工榨季期间的一点点希望。

第三组是二元的置换：用一位新神代替废弃了的伯公，表面上否定了长工，肯定了齐嵩鬼，实际上被否定的是财主，长工的利益在新的人—神关系中得到肯定和保护。因为，叶洞公同样需要拜祭，长工的心理有新的地方寄托，财主付出祭品，长工分享祭品。

传说反映了过去榨季期间的人与人关系中，地主不适应农民的一面。

二、一则故事和两则风俗

(一) 一位中国农民的越南妻子

38岁的李平丰有“少白头”之称（意即从小就生白发，到十几岁时头发全白），1990年妻子病逝，遗下8岁的女儿和1岁的儿子，生活甚为困难。1992年花3000元买了个比他小8岁的越南妇女黎明璇帮助种地和照看孩子，给她取名叫李华。

李华老家在河内附近的农村，故乡有父亲、姐弟，还有一对跟平丰的小孩年龄一样大的子女，虽然李华在越南做过绝育手术，不会生孩子了，但她可能会把爱子的感情移到自己孩子身上，而且身体好，能干活，这是平丰买她时的打算。

平丰给李华的父亲写了信，以实相告（越南妇女一般是偷偷离家出走的，人们初以为是去中国挣人民币，当她们的丈夫知道她们到了中国身不由己地找了新婆家，有的便重新跟其他女人生活在一起），还说等有了钱就让李华回国。

李华聪明，学会了一口流利的客家话，她比较守规矩，也很勤快，整日在那四五亩菜地里劳动，去年卖菜收入5000多元，光是冬瓜就卖了3000元，家务事她全包了，小孩跟她相处融洽。惟一与平丰不合拍的是饮食习惯，她不吃猪肉，也不喜欢用猪油炒菜（客家人有用猪油炒菜的习俗），平丰只好将就她。1996年，平丰帮她买好车票，塞给她2000元，让李华回国探亲。自李华离家后，她的越南丈夫已经同另一个越南女人在一起生活了，李华提出离婚，要求法庭判一个孩子给她，她打算带着她（他）到中国来。在她起程之前法庭的裁决尚未作出，但她不愿再等下去了，又回到英德市石牯塘镇的田心村，

她说田心的风俗同她的家乡差不多，那里的人挺好。

她已经和村里人融为一体了，她不回避别人，人们也不嫌弃她。晚饭后全家一块儿看电视，虽然她听不懂普通话、广州话，但常被有趣的情节逗得发笑。有时候平丰对她发脾气，甚至叫她滚，她都不离开，看来她确实使自己融入这个环境。她很可怜，受骗而远离她的祖国，自己原来的小家也不存在了。她常盯着像框里父亲、姐弟的照片发愣，眼圈是红的，泪水挂上眼角。可是她也有自己的满足，她用劳动所得买了新衣、做了头发，显得青春大方，她有一个中国丈夫和子女，这不是她温馨的家吗？

（二）赤田客籍风俗

赤田指台山市的赤溪镇与田头镇，是白话方言区中仅有的两个沿海客家乡镇。这里的客籍人士来自省内传统客家地区，他们携带来一些相同的风俗，由于环境不同，相聚久了，这些习俗得到很大的改变，有的甚至与过去完全不同。下面择其要点简述之。

1. 建石头房子。赤田的客家人本来建造的是泥砖式围屋，屋子高大宽敞，居住舒适。虽然他们十分讲究风水，总是将房址选在山脚或者山坳，利用山形地势减弱风力。但是，高大的围屋还是招风，台风登陆时常常夹带着暴雨，横扫而至，吹力之大，甚至可以将海滩上的舢舨吹过村庄，扬到山顶上。面对频繁的风雨，质料轻巧、土木结构的围屋很难抵抗。海岸边到处有悬崖，石头多，是理想的建筑材料。当围屋受损而坍塌，客家人便不再建造围屋，而改用石头砌墙，造起石屋。石屋有两种形式，一是平房，屋子比较矮小简易，用料少，抗风能力特别强；一种是双层的楼房，屋门口建成骑楼，可以抵御夏季

强烈的阳光，又可以遮雨，明显地受广府人的影响。楼房虽然比平房招风，但结构紧凑，材料坚固，抗风能力比围屋强得多。无论平房还是楼房，石屋的檐倾角都很大，利于雨水倾泻。初期建的石头屋檐同围屋的檐一样长，台风常将屋顶掀掉。后来把檐缩进去，几乎与墙齐平，就不兜风了。屋顶盖瓦或茅草，瓦片之间用筒瓦塞三合土粘紧，瓦片与茅草上面压住扁形石头，不致屋顶被风掀开刮走。石屋外面常常用石头建成膝盖高的护墙，一方面便于在矮墙内建晒坪，另一方面也是为了防风，阻碍风力。

围屋在赤田行运不广除了自然原因以外，另一个是社会原因。赤溪客家来源复杂，并非都是从围屋充分发展的粤东北山区来的，从粤北、粤东来的也很多，建造围式建筑的欲望不是人人都有。围屋适应大家庭居住，但初来的客家移民杂姓多，直到现在赤溪单姓村不多就是证据，受天灾人祸影响和世界资本主义劳务市场的吸引，每个家庭都有成员外出，难以积聚起众多成员。故围式建筑较少，即使有，规模也不大。

2. 分猪角。过去大年前三天，客家人都要凑合若干股份（以四份居多），合资购买一头大猪，宰了均分，俗称“分猪角”。合资宰猪者多为同房兄弟，或者亲戚、朋友，亦有自由组合者。有些人则早有筹谋，每年农历二月，组合2至4户人家凑钱买一头小猪，轮流喂养，俗称“养轮猪”，到了年底，猪长到100公斤以上，每户分得的“猪角”也就很可观了，即使在猪肉统购统销时期，村民也以生产队为单位集体养猪，完成食品站的统购任务外，留下若干头猪到过年时宰杀，按劳动工分多少分配。这个风俗对处在广府民系重重包围之中的客民十分重要，对他们经常同风浪搏斗特别讲求团结合作的精神也十分合拍。

3. 八步婚仪。赤溪客家人的婚姻嫁娶保留着山区客家的一

些味道，又吸收了本地人和蛋民的若干特点，这种既迥异，又相似的情趣可以通过以下过程看到。

(1) 托媒求合年生。客籍人士要为儿子择偶，就委托媒人去物色，媒人遇到合适的女子，就报给男方家长，如果同意，便设宴款待媒人。有道是：“媒人成不成，烧酒两三埕。”媒人受了酒席之后，往往会极力吹嘘男方。如果女方也同意，就请来阴阳先生，把男女双方的生辰八字算一算，看有无相克、相冲，称为合年生。如八字吉利，便可进行下一步。

(2) 纳聘与文定。由男方托媒人把订婚礼物送往女家，叫做“纳聘”，过一段时间，男方再把迎亲日期告知女方，再一次送上礼物，叫做“文定”。女家接受了礼物，拜过祖先之后，回礼贴给男方，就算正式把婚约定下来。以上两步与本地人和蛋民的做法相似。

(3) 赏头与出阁。迎亲日，新郎穿戴妥当，拜祭祖先，赏头公（司仪）在一旁高声念出几句吉利词，叫做“赏头”。新娘在出阁前几天，邀集同村姐妹来闺房作伴，唱出嫁歌，歌词内容大多是答谢父母之恩，告别众乡亲姐妹等。出阁的前晚，要请人为新娘开容（美容）。到了出阁日，新娘早起，沐浴更衣后，跪在父母膝下谢恩，告别兄弟姐妹。然后和伴娘们一起，边唱歌边等待迎亲队。此风与山区客家不同，山区客家姑娘出嫁时只哭不唱，叫做“哭嫁”，更不会约许多人来陪唱。赤溪客家与蛋民为邻，蛋民喜欢唱“叹”，又曰“咸水歌”，结婚的日子一定要唱。客家本属爱唱山歌的民系，碰到另一个爱唱的民系，很容易受其影响。

(4) 亲迎。客家人的迎亲队伍中，两人抬轿、四人擎旗，一人拖青（手拖一根刚砍下不久连带枝叶的青竹）。其余人担鸡笼、挑酒水、抬衣柜、扛烧猪或生猪、烧炮仗，浩浩荡荡。有条件的人家，还请来锣鼓班奏八音。就拖青和奏八音而言，此

为客家人独特的风俗。

(5) 打阁。女家的大门开了，迎亲队列中的妇女走向前来，准备扶新娘上轿，但伴娘们把新娘团团围住，并把事先用油调配好的朱砂、锅底灰向对方抹去，男方请来的妇女毫无惧色，执意向前抢夺，嫁娶双方的女人经过一番打斗，新娘终于被接到轿上。此为抢劫婚的遗迹，广府人保留得较多。

(6) 踢轿门，牵新娘。花轿一到，新郎手持白纸扇，向轿门上方画个“大吉”字样，向轿门踢一脚，赏头婆打开轿门，牵出新娘。接过递来的盛有香茅草、桃叶的筛子，掠过新娘头顶，把香茅草放在门口点燃，让新娘跨过火堆。此谓杜绝邪气，和山区客家人的做法一模一样。

(7) 闹新娘，领拜。酒席毕，换上糖果、茶点、甘蔗等，新娘出场，尾随新郎和一名妇女逐一给伯叔兄弟斟茶，那妇女则指点新娘称呼他们，介绍过程中，常常会遇到刁难，叫新娘新郎出节目，每位受茶的伯叔兄弟都要给新娘一个红包。这个环节与各地相同。

(8) 回门。结婚一般是在春节前进行，节后初二，为新婚夫妻回娘家的日子。一到娘家，小舅子立刻接过新郎手中的伞，称为“接伞”，新郎回赠一个红包。然后举行家宴。席毕，小舅子端来热水，新郎洗脸。辞行前，小舅子递伞给新郎，称为“送伞”，新郎再赠一个红包，夫妻踏上归途。接伞和送伞，是客家结婚仪式中特有的。

随着时代的发展，很少有人合八字了，唱出嫁歌、打阁的现象没有了，花轿也被淘汰了，新娘改为坐摩托车，迎亲队伍中没有擎旗和拖青者了，不过，其他环节仍然保存着。

(三) 客家人喜欢下的棋类

客家人一年到头忙于谋生，不过遇到闲暇时也不会忘记用各种娱乐调剂身心。下棋是他们陶冶情操，追求精神愉快，进而锻炼深谋远虑能力的一种娱乐形式。客家农民喜爱的棋类，主要不是普及程度极广的中国象棋，更不是少数知识型的人物对弈的围棋以及国际象棋，或者是儿童喜欢玩的跳棋及军棋。而是不能登大雅之堂的“土特产”——裤裆棋、飞棋和鸡麻棋。在客地农村，经常能够看到人们在树荫下、门槛处、禾坪上随手画一个棋盘，围坐在一起，一对一地对弈、“厮杀”开来。有的人还把棋盘雕刻在台阶前的石板上，每逢中午或者黄昏空闲时分，便约棋友坐下来“切磋”几盘。

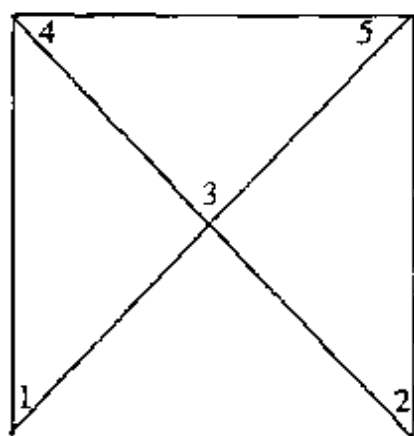


图 43 裤裆棋

裤裆棋亦称“裤兜棋”，棋盘的形状有点像纸手工做出来的裤衩（见图 43），棋盘上共有 5 个穴位，甲乙双方各执 2 枚颜色或者形状各异的棋子（可以用小石子或小棍子充当）布局，于是任何时候棋盘上只有一个空穴。走法是一人走一步，一步走一格，每一个穴位都可以走，谁先走都行，但只能一步一步地

移动，不能跳跃，更不能跨越别人的棋子。双方可以进行拦截，也可以反拦截。要是两个人都会走棋，一天走下来，输赢都难以决定。如果要拦死，必须是在下例情形中才行，即一方处在1和4、另一方处在3和5的穴位；或者是一方处在2和5、另一方处在3和4的穴位，于是，有一方的棋子就被困在角落，无路可走，而被拦死，另一方即为胜。

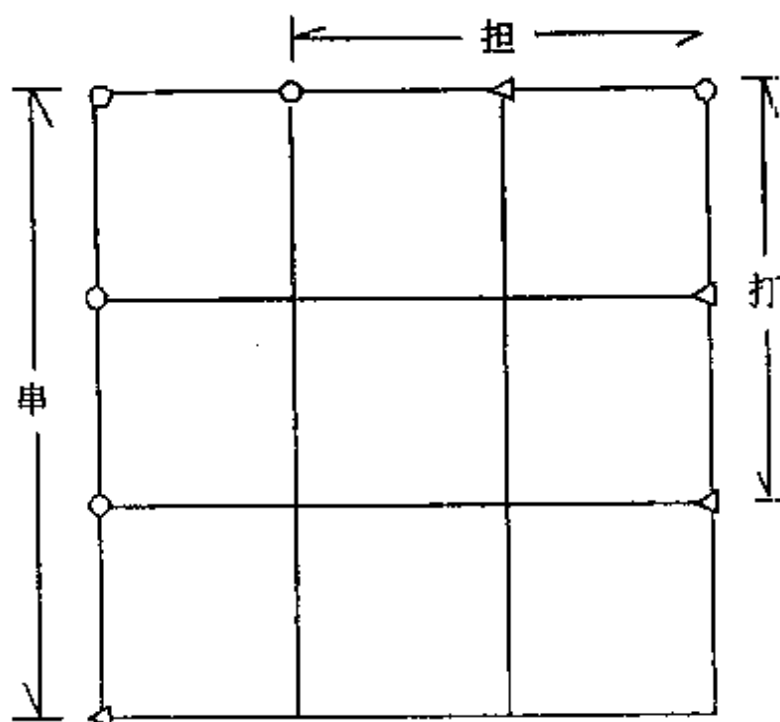


图 44 飞棋

“飞棋”亦称“六子棋”（见图 44），玩的人每方有 3 个棋子，甲乙双方共 6 个棋子，每方棋子的颜色、形状与对方的不同，以便识别。着法简单：①一方先行，一方后走，采取跳的方式移动棋子，每次各方只能走一步，每一步至少要在直线上跳两格；②用“担”、“串”和“打”三种方式吃对方棋子。所谓“担”，即同一条直线上的 3 个棋子之中，一方有 1 个棋子，另一方有 2 个棋子，一方的棋子位于中间，另一方的棋子位于

两边，位于当中的棋子好像担扁担一样挑住两侧的棋子（见图 44 顶线上的 1 个三角形棋子，挑住对方的 2 个圆形棋子），当三角形的棋子走完一步造成“担”的势态时，三角形棋子就把圆形棋子吃掉了。所谓“串”，是指同一条直线上的三四个棋子之中，一方有 2 个或者 3 个棋子，互相靠拢，另一方有 1 个棋子紧紧跟随，3 子或者 4 子平排，串在一起，呈“一”字形（见图 44 左侧线，上方的 3 个圆形棋子被下方的 1 个三角形的棋子串住），被串连的棋子也就是被吃掉的棋子。所谓“打”，指的是在同一条直线上，一方有 2 个棋子平排相连，另一方有 1 个棋子，形成双打单的局面（见图 44 右侧线，2 个三角形的棋子吸住 1 个圆形的棋子），被吸住的那颗圆形棋子就算作被吃掉。

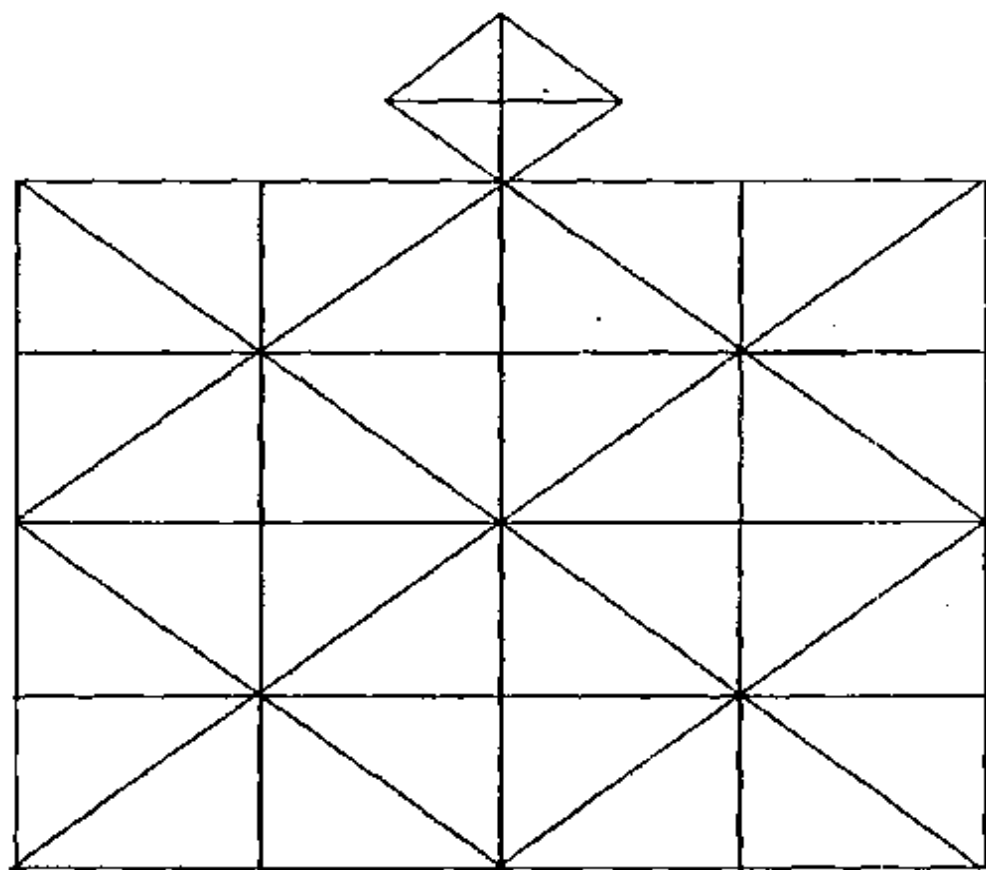


图 45 鸡麻棋

“鸡麻棋”又称为“母鸡棋”（见图 45），棋盘上方的棱形框代表“母鸡窝”。一方执大棋子，一方执小棋子，棋子可以是小棍子，也可以是小石子，不分颜色。大棋子只有 1 枚，充当母鸡，小棋子有 16 枚，充当小鸡。着法如下：布局时大小棋子归位，大棋子安放在“母鸡窝”的底部，小棋子安放在大方框边线的 16 个穴位上，团团相围。执大棋子的一方着先，执小棋子的一方着后，每方走一步，一步为一格。母鸡吃小鸡的方法为“担”和“串”（同飞棋），2 个棋子为一担，3 个或者 4 个棋子为一串。“担”和“串”只能在平行线和垂直线上才算数，斜线上形成的“担”和“串”势态不算。直到把小鸡吃到无力围攻（5 个子以下）时，则母鸡获胜。小鸡吃母鸡的方法为“围”，一是把母鸡团团围住，使之无路可走，则小鸡获胜；二是把母鸡赶到鸡窝底拦死。

裤裆棋由于着法比较简单，为孩童所喜爱。鸡麻棋和飞棋着法变化较多，深为一般成年人所钟爱。

Summary

The Hakka, a branch of the Han nationality, is estimated to consist of 50 million people all over the world, among whom 10 million are distributed overseas, 4 million in Taiwan, and 36 million in mainland China who are mainly found in the three provinces of Guangdong, Fujian and Jiangxi and partially in provinces and regions such as Guangxi, Hainan and Sichuan. Research on the Hakka was initiated in the 1850's and, through the joint efforts of both Chinese and foreign experts, reached an entirely new height in 1934 with the publication of *An Introduction of Hakka Study* following a journey filled with hardships and obstructions.

In his preface to *An Introduction of Hakka Study*, Mr. Luo Xiang Lin provides a list of twelve special subjects which can be classified in seven groups, however, there are only two topics that have actually been discussed in detail, one is concerned with the origin and migration of the Hakka and the other is the distribution and mode of adaptation of the Hakka. The latter, authoritative as it is, seems to be lacking in extent, depth and strength in comparison with the former. Moreover, the ecological environment of the Hakka community and their means of adapting themselves to different environments remain largely neglected, and it is really a pity that the conclusions are mainly based on historical documents, seldom drawn from field investigations or employment of the

principle and theory of cultural anthropology in its analysis of materials used in the discussion . Fortunately this situation is changing now and a growing number of researchers are paying close attention to the ecological environment and modes of adaptability of the Hakka.

In a study of groups , we should take into account not only the factors essential for the survival of the groups, such as land , sources of water and farm animals , but also their strategy for survival . The theme of this paper is the strategy of survival adopted by the Hakka in Guangdong . 80% of the materials used in the book are first - hand materials I obtained through field investigations from 1995 through 1998 , the other 20% coming from historical documents , and all the discussion is based on the fact (premises) that the Hakka were new - comers in the South , they are a Han branch , the vivosphere they inherit consist of barren mountains and hills , every new migration is accompanied by long journeys and hardships and tough opposition from the aboriginals along the way , an environment which contributes to their intense desires for survival and development , their great ability to bear hardships and stand hard work , and their mode of organization characterized by lineage.

The reasons for focusing my attention on the rural Hakka community in Guangdong are as follows : (1) Guangdong , a province with a total population of about 69 million , has the largest population of the Hakka in mainland China : 14 million Hakka people ; the rest being 38 million Guang Fu people , 16 million of Fu Lao people . (2) 95% of the Hakka people in Guangdong Province used to live in rural areas , and 70% of them are still living there now 50 years after the founding of the People' s Republic of China , the rural area is therefore more representative of the discussion of the cultural adaptability of the Hakka than the

city . (3) There have been fewer losses of traditions in the rural area than in the cities in the drastic social transformation that is taking place in China , moreover , the rural area is experiencing a return to the past at a higher level after 15 years of modernization . The longer the culture of a subject lasts , the better compatibility with the environment it proves to be embowered with , and this helps to reveal the compatibility and incompatibility of the Hakka people of Guangdong with their environment , a subject to which the present book is devoted .

Such approaches and theories as field investigations, the unity of history and logic , study of cultural regions , cultural ecology , and the basic theory and method of materialist conception of history have been employed so as to help the author achieve the goal of shedding light on the relationship between the Hakka people and their environment. The study is also my most cherished wish. To achieve such a goal, I first classifies Guangdong, a province with four geomorphic features, into three basic regions inhabited by the Hakka people: the mountainous region, the semi hilly area and the hilly area along the coast lines. Then selected a research sample in the mountainous northeast area, a research sample in the mountainous north area and the samples individually from the semi hilly area of the east and the hilly areas along the coastline of the middle. From the summer of the 1995, the author takes a four – year continuous fieldwork on the four samples. Sponsored by the Foundation of Hong Kong Zhongshan University Advanced Academic Research Center in 1999, the fieldwork was continued from 1999 – 2001. At the same time, the theory construction is accompanying. I try to analyze and interpret the applicable materials within the suitable theory framework.

Of course, the study was strictly based on the approach of cultural regional study. The main methodology surely is the participant observa-

tion and the interview and in - death interview. Of course, the family analyses, the photograph and the data statistics is deeply involved. Besides the theory and the methodology of the culture ecology and the cultural materialism, the Sinology anthropology and culture geology was integer into the study. The whole process paid much attention to the interaction between the history and the logic and tried to probe deeply into the target.

The first samples and the fourth samples are atypical of mountains Hakkas. The first one is Wanwuzhai Village which situated in the multitude of mountains within the territory of Wuhua County, a county designated by the State Council as one of the poorest counties in the northeast of Guangdong Province. Wanwuzhai Village, a big village with a history of 272 years now under the administration of Lijiang Zone in Wenkui Town, consists of 12 natural villages and 394 households with a total population of 1812, all of whom have the surname of Wan. The proportion of men to women is on the whole balanced, with women outnumbering men only by six, 65.9% of the population being youth and people in their prime of life. The proportions of men to women in the three age groups (0 — 14, 15 — 49, 50 and above) are 101.6 to 100, 111.5 to 100 and 86 to 100 respectively. The Village has 780 *mu* of paddy fields and 350 *mu* of nonirrigated dry land, with an average of 0.6 *mu* cultivated land per capita (0.4 *mu* paddy field and 0.2 *mu* nonirrigated dryland), an average slightly above that of 0.5 *mu* of the whole province. The proportion of paddy fields, however, is relatively low.

We see in Wanwuzhai a rural structure that is almost entirely built on agricultural activities, featuring a narrow piece of land crowded with people who sustain a low level of living standard by exploiting the de-

creasing productivity of fatiguing land with simple agricultural skills . Now that the labor force engaged in traditional agriculture (farming , forestry , animal husbandry and fishery) amounts to less than 50% of the total labor force , the 818 surplus laborers, mostly strong males in the prime of life , have gone out to seek employment .

The founders of Wanwuzhai Village were Wan Sheng and Wan Jing, first cousins of the thirty - third generation of the Fang patriarchal clan and the seventh generation in Wuhua County . Each of them got married and their descendants formed two branches and clans while sharing the same area . The symbol to represent the whole Fang clan is the Jing - Sheng Public Ancestral Hall in the village ; and there are two other ancestral halls, the Jing Ancestral Hall and the Sheng Ancestral Hall , to symbolize the two branches . The Jing Branch , now in its 17th generation , has a population of over 700 and the Sheng Branch is already in its 18th generation with a population of over 1000 .

Means of subsistence are obtained from nature through collective efforts , which exist in the form of patriarchal clans . The residential mode adopted by the Wan patriarchal clan is the enclosing housing . When the ancestors of the seventh generation in Wuhua first came to Lijiang , they led a vagrant life and lodged where they happened to be on the way , then they chose boat - like hilly spots to build villages , as a result , the off springs lived in a round dragon house known as "Hexing" together , a house which is known to have four advantages and four functions . However , due to barrenness of land and crowdedness , some of the clan residents had broken through the "enclosure" to flee from the famine - stricken area to Sichuan even before liberation , and some have left to build houses of their own on the hills nearby since 1950 . Hexing enclosing house , which was built in several stages , consisted of three - cross

- great - halls , six rows and three - semi - circles in its intact entity with three interlocked U shapes of different sizes overlooking from above .

The activities carried out by the Wan patriarchal clan tend to illustrate the basic traits of collective residence of the same clan with great emphasis placed on ties of blood , preservation of authority of patriarchal clan by means of all possible and effective forms , and timely and appropriate mediation of issues and disputes among the clan , a social form that is in line with the means of livelihood of agriculture in mountainous regions .

Three natural villages , Gaolong, Chenwuliao and Qiaoshang, in Donglian Administrative Zone constitute the second sample for research . The first two are Hakka villages and the last one is a Fu Lao village , the surname of all the villagers there being Li with different origins . The Hakka villages , representative of hills Hakka , together with the village inhabited by Fu Lao people , are ideal places to observe the inter - relationships between Hakka people and Fu Lao people .

Donglian is situated on the southeast corner of Huizhai , a town of importance in the center of Jiexi County in the east of Guangdong Province . Huizai , developed relatively early owing to its vicinity of the Chaozhou and Shangtou plain and interlinked to the surrounding towns and markets by water and land routes , boasts a towel textile industry . The total output value of industry and agriculture amounted to 232 million yuan in 1997 , 70% of which came from industry , and the net average per capita income was 2552 yuan , which was unparalleled by the above - mentioned Wen Kui Town , a town which , despite its name , does not possess industry at all .

Pressure of population on land leads to transient population and variety of means of livelihood , therefore , whether the same means of live-

lihood is adopted can be detected through the average per capita income.

Donglian consists of 407 households with a total population of 1885, the proportion of men to women being 53.1 to 46.9 with the former exceeding the latter by 116 individuals. The total area under cultivation amounts to 1100 *mu* (780 *mu* paddy fields and 320 *mu* non-irrigated dry land), with an average area under cultivation per capita of 0.54 *mu* (0.4 *mu* of paddy field). Though a relatively economically developed administrative zone, Donglian is equivalent to the above-mentioned Wanwuzhai Village in scale when only the population and farming land are taken into account and they have much in common in terms of all the major aspects associated with agriculture. A closer look at the average per capita income, however, tends to reveal great differences in the means of livelihood between the two villages. Donglian is not a purely agricultural village: the three natural villages — Gaolong, Chenwuliao and Qiaoshang — possess 15 household towel factories, providing ample opportunities of employment to young women. Half of the labor force has detached itself from agriculture, one fifth of which is now doing business in Dongguan, Shengzhen and Guangzhou. Half of the income earned by the villagers comes from finding employment and doing business. For many villagers, such heavy manual labor as chopping sugar canes and digging fish ponds is left to farmers hired from other villages or places.

At the turn of the 20th century, the tendency of pluralism began to manifest itself in the means of livelihood of the Semi-hills Hakka. The villagers relieved the pressure of population on land by growing rice, sugar canes, fiber crops, fruit, and opium secretly, by undergoing such processing of their crops harvested as running mills, brewery, sugar-making, weaving and spinning, indigo-blue-extracting, pr-

eserved fruit making , by engaging in boat transportation , masonry , carpentry , tailoring , knitting , hairdressing , and running restaurants ; they obtained a proportion of rice as a remedy for local shortage of rice by exchanging goods or with money ; and a few of them made black money by becoming kidnappers and robbers . All the tactics for survival adopted by the villagers fitted in with the changes in the environment . Sugar - making and textile industry represent advanced means of livelihood , which is to be discussed in detail in the present book .

The author attaches great importance to “means of reproduction” as the population factor is deemed to be instrumental in the explanation of the increase , decrease in and transfer of productive forces . Three factors were at work to contribute to the changes in the population of Donglian in modern times .

The first factor was the repression of natural fertility . Infant - killing for the purpose of striking a balance between technology and environment used to be a prevalent practice here , which had gradually disappeared in 1950' s , but which made its appearance again at the beginning of the 60' s when there was a severe natural disaster and resulted in the increasing tendency of males exceeding females . Now the proportion of males far exceeds that of females in the teenager group , which may have to do with the fact that the natural gender difference of the local people is greater than that in other places in the world .

The second factor at work was suppression of vitality (life - force) and exclusion , which manifested itself in two aspects ; decreases in population and average life - span resulting from fights with weapons between patriarchal clans on one hand and shift of population from one place to another due to mutual exclusion among different clans on the other hand .

The third factor was the exodus of population . Spontaneous emigrants from the three villages in Donglian emigrated either to neighboring counties and provinces or Southeast Asia , Malaysia and Thailand in particular , which helped to strike a balance between the pressure of the population and the bear ability of land .

The factionary forces in Huizai are overwhelming , as is best illustrated by Gaolong Village , where there are many branches and factions represented by different ancestral halls . There used to be eight such halls in 1950 , now there remain only three , and there have been continuous conflicts among different factions and disputes between members of the same faction .

Marriages in Donglian are characterized by (1) development of pure inter - clan - marriages to co - existence of inter - clan and internal marriage patterns , the practice of non - marriage between two with the same surname had been abandoned before liberation ; and (2) an extensive circle of intermarriages , as can be seen in the large number of wives from other provinces and even from Vietnam , the causes of which are analyzed in this book , suggesting that excess disproportion of men to women , variety of means of livelihood , historical events and relaxation of political and economical systems are all contributing factors .

The third sample is Chixi Peninsula located on the southwest edge of the Pearl River Delta . The Pearl River Delta is a plain , most of the land on the coast , however , consists of hills . The Hakka people on Chixi Peninsula live in Chixi Town and Tiantou Town , the only two Hakka towns on the coast in China . The people of the Yang clan in Caochong Administrative Zone in Chixi and the neighboring Dan people are the people concerned in this sample . The Yang - clan people transferred from merely farming to farming and fishery , a transfer of means of liveli-

hood which was due to two indispensable factors , namely both the oppression and the attraction of the environment . There are more mountains than fields in Chixi , with the former occupying two thirds of the total area of the Peninsula and with a continuous coast line of 76 kilometers . Since farmers were free most of the year , what should they do when not engaged ? Where should they go then ? People living in Cao-chong , surrounded by hills and facing the sea , went to explore the sea , as there were too many restrictions going on land and they would be repelled if they crossed the boundary on the north . The Yang clan people underwent four stages in going to the sea: the embryonic , exploring , developing and mature stages . When they finally adopted the mode of production characterized by fishery and farming , their intrinsic culture took on new traits , which showed themselves in the tools of production , their daily schedules , the personal relationships in production , people' s psychological state , composition of their diets , breeding of children , social status of women , etc. , which are all elaborated in the book .

The population of Chi Xi reached its pinnacle in 1916 , but 33 years later , the population of 80 669 was reduced to 18 000 by 62 669 , the rate of outflow and loss being 77.69% . Such a great outflow or loss was related to natural and social problems . Bordering on the sea , the peninsula was frequently visited by typhoons and storms followed by droughts . Owing to the multitude of mountains and dense forests as well as its location at the seaboard , the peninsula was haunted and occupied by pirates and bandits . The Yang - clan people adopted different approaches to meet this environment : they grew short - stalked rice and tough - stalked sugar canes so as to minimize losses arising from disasters caused by windstorms ; they built such irrigation works as reservoirs ,

sea walls , water gates , little dams and irrigation ditches ; they built houses made of stone in place the former enclosing houses; they constructed defense works to turn their villages castles ; emigrated to places abroad , all of which are analyzed and described in detail in the book .

The fourth sample is the Huangdong Village located in the Shigutang Town, Yingde City on the north of Pearl River Delta. The Huangdong Village was composed of 10 communities, which separated in a narrow basin, including 8 lineages, 784 persons in 155 families. They own the 552 acres wetland, 390 acres farmland and another word, 1.2 acres per villages. In a long history of 300 years since the Hakaa built the village in Huangdong, they have created the various living methods.

Huangdong own the reputation for “the settlement of the gifts from the heaven and the land”. The heaven gifts meant the abundant woods and blooms resources as well as plenty of mushrooms, edible fungus and wild animals. The land gifts surely are the mineral resources. Besides the agricultures, the villages are also pursuing the minerals mining and the woods business.

Huangdong is also a mountainous area and almost 20 wood cutting spots separated and they become the sources providing the woods to the villages and towns. The villagers knit the bamboo articles, planting the mushrooms and edible fungus and make the coals. During the free time, the villagers are not only do some hunting and fishing but also mining; sometimes they even pursue the dangerous gold production.

Each method is containing its technology and relates to the specific tools and labor organizations. Some of them based on the family and some of them based on the village. Occasionally, the border was broken and the fund, labor and technology were inflated from outside.

The agriculture in Huangdong has become a self - sustained sys-

tem. The kinds of the plants are completed and some of the food plants and economic plants, the silk for example, are in a flourish situation for a long time. From the planting to the harvesting, attention was paid to every step of the process. Now the agriculture system is deeply involved into the international trade and the peasants tend to follow the market to select the kinds. Of course, the price of the international trade changes tremendously and the peasants always take the tasks.

The relations between the Hakka and the Yao in the north of Guangdong are diverse. The Yao is an ethnic group basing their life on the mountains and they have a special living pattern. Comparing the similar and different production activities between the Hakka and the Yao 24 solar periods along the whole year, I draw a conclusion that the I draw a conclusion that the activities of the Hakka mainly related to the circle of the agriculture production while that of Yao mainly related to the periods of the aild plants and animails.

There is a village of the Yao, whose name is Lianshan, beside Huangdong, and it is composed of 4 communities. The book investigated the relationship between the Hakka at Huangdong and the Yao at Lianshan, then enlarged the viewpoint to the villages surrounding the Huangdong. My conclusion is that in most of the occasions, the relation is harmony yet the conflict also exists in some occasions. The book provide several vivid cases that both of the two groups benefit from each other greatly. The Yao learn from the Hakka tremendously, both in material and in mentality; as well, the Hakka learn many living skills from the Yao. The producing cooperation, the custom and the marriage vague the ethnic group boundaries and promote the interaction between the two groups, thus play a positive role in adapting the environment. In the marriage between the two groups, the Yao mostly play as the tender and

the Hakka as the acceptor. Therefore, the interaction is composed of not only the symmetry but also the asymmetry, which is decided by the economical factors.

Another frequently oblivious part was paid closed attention to. The conflicts inside the Hakka caused by the political activities were vividly presented by quite a lot of examples. In the Mainland China after 1949 revolution, it is almost impossible for the people labeled as landlord to escape the fate to change their living pattern. From the perspective of culture change, the difference between the most of the poor peasants and few of the a bit more wealthy ones is not a problem of minority and the majority, but the problem that whether the minority was able to share the common culture. In 1950, there were one family as landlord and two families as wealth farmers, 4.4 percent of 68 families in all. Their social status descended dramatically from the highest to the lowest. As the human being, they surely own the strong attempt to survive; as the Hakka, they struggle to live for a better situation while keep optimism in a tough situation. I think it is the best example to embody the Hakka spirit.

The book concludes with the major theses and basic conclusions. The major theses are as follows: (1) The Hakka in Guangdong is a mountain branch of the Han nationality whose chief means of livelihood consists in farming, irrigation agriculture being the basic model of the Hakka village or community; (2) The Hakka in Guangdong are people good at breeding children and the pressure of the population on land compels them to move everywhere and adopt different means of livelihood; (3) The patriarchal clan is the first effective mode of organization adopted by the Hakka in Guangdong in their efforts to fit in with their environment, and this mode is not over yet and the village is the second

effective way; (4) the core of the ethnic identity is the boundary of the ethnic groups. The common language, the common psychology (the same opinion on the origin, custom and beliefs of Hakka) and the common physical character make the Hakka not easy to vague their culture boundary; (5) The inside and outside the Hakka ethnic group have both the harmony as well as the conflict. The conflicts of the clans have a double function, not only make Hakka to aware the culture boundary but also encourage them to carry out their living patterns; however, the interaction offer them an opportunity to learn from other groups at the expense of quitting their boundaries for a short time. (6) The nuclear family is the main family style that fits in well with the environment of the Hakka villages and communities at the present stage ; (7) The real status of Hakka women should be understood through observing their part in production .

There are two basic conclusions drawn : (1) The Hakka in Guangdong are a people who can adapt themselves quite readily to their environment , which manifests itself in their inventions and employment of various effective means of livelihood for survival ; (2) The Hakka farmers in Guangdong are participants in two different systems : first , they form an ecological system together with the biological groups (including human beings) in their community ; then , they exchange women and interact with other groups outside their own community , try to allot their land again among groups and redistribute the population , therefore , they are participating a regional system . These two systems are not unrelated to each other , as all relevant activities are at work to unite them together and regulate the relationship inside the two systems and the relationship of the entire biological environment .

跋

广东客家族群生计模式研究，是指对广东省各地客家农民谋生的重要方法、策略和技术的研究。

众所周知，客家先民的祖先是东晋（317年）之后，不堪忍受北方游牧民族统治，以及兵灾和饥饿的威胁，开始不断向南方迁徙的中原士族和百姓。他们像波浪似的，一重一重，一年一年，沿长江、赣江南下，经过安徽、河南，向赣、闽、粤三省交界一带集结。时间是悠久的，变化是复杂的。在南迁的族体中，已经吸收了许多不同族体的血缘。在文化上，也已经有许多不同于中原正统文化的特点。到了赣、闽、粤三省交界地区以后，他们又和当地的土著相融合，形成了客家人。

他们当时的生活情景，可以设想如下：

一批又一批的北方移民，洒泪告别父老乡亲，怀揣一把故土，有的背着祖先的遗骸，缓缓南下。士大夫雇了车船，载着一家人和少量财物领头先行。普通百姓拖家带口，紧紧跟随。有的牵子担种，有的披着毛毡，赶着牛羊，有的一路乞讨。人们冒着严冬酷暑的侵袭，受尽冻饿疾病的折磨，哭声震天，走在泥泞的道路上。到了夜晚，露宿野外，围在火旁，用三个石头支起砂陶锅煮着野菜。火光在森林中闪耀，野兽吓跑了。经

过长途跋涉，好不容易走到安全地带，见到人烟和村庄，一些人定居下来，住在村边的陂陀上，建筑碉堡式的住宅，防御敌人，这种屋式演变为后来的围龙屋和围屋。另一些人继续行走。住下来的人，过几代、十几代，又会举家南迁。再度经受路途的艰辛。

这样的生活情景，不仅塑造出客家人喜欢迁徙，不畏艰苦，求生欲望强的族群性格，而且使他们在谋生方面创造了不少辉煌的成就与经验。今天，居住在广东的客家已经分布于省内许多地方。他们人口众多，居地物产丰富，利用资源的方法和技术数不胜数，给客家的历史打上鲜明的印记。可是，以往的文献，包括客地的县志，较少涉及生产技术，即使有记录，大都简单乏味，专门的整理分析不多，从文化人类学角度进行的研究更少。

研究广东客家，不能不了解他们的生计模式。我对这个问题的发想，始于1996年春。当时，为了想弄清客家文化的全貌，觉得应该从考察该文化的“骨骼”，即它的基础入手，而不是从考察“血肉”，即它的上层建筑入手。我的思路是：只有考察了支撑整个客家文化的物资生产活动，才能把握客家文化的主脉。这样，就注意到了广东客家人生存的组织，以及他们谋取生活资料的策略和技术，我把这一切统称为“生计模式”。

自那年夏天起，我开始在广东各地的山区、半山区和海岸山地奔波，在寂静的乡村和泥屋感受着四季的循环。为了目睹客家人谋生的技术，我爬上高耸入云的金子坑顶，住在工棚。我曾下到峡谷，跟随电鱼者逆流而上。我在海上，看客家人捕捞，又登上岛礁，看他们割蚝。近七年间，每一次出外做田野工作，白天走大量的山路，日晒雨淋是免不了的。夜晚还要在灯下整理笔记，忘掉了孤独。我经历过艰辛，也经历过危险：那是一个凉爽的夏夜，我独自睡在一所山村小学，凌晨两点半，

忽闻推门声，幸好我睡前用了一根椽子顶住门的横挡，门没有被推开。我警觉地开灯询问，门外一阵脚步声，由近而远，听不见了。还没等我重新睡下，又闻天花板上轻微的脚步声，是梁上君子，想里应外合，打劫要钱。我连忙起身，顺手操起一根棍子，大声吆喝。寂静的夜晚，声音传得很远。此番虚张声势竟吓得梁上君子不敢从天花板的方形出入口跳下来。我趁机打开房门，快步跑到村子里求援。村民拿着电筒、扛着楼梯随我来到小学，两个窃贼早已不知去向。人类学的田野调查充满了刺激，我所碰到的惊险还有，不必再提。

广东客家人的生计方式可谓琳琅满目，尽管我看到的只是其中的一小部分。但它们对客家人具有的价值是无可怀疑的。我佩服那些发明者、采借者和使用者。我所收集的材料，绝大部分是切实合理的，是“询之老成，验之行事”而记录下来的。又经过分析与归类，并制定框架，贯穿理论，写成书稿出版。现在我把这本书奉献给读者，我不知道我的劳动有没有白费，书中所写的是否无愧于南粤大地的客家农民，是否对得起诸多关心、爱护我的良师益友，是否能够向资助我研究的基金会交待？无论如何，我期望这本属于自己“一得之见”的书能对关心客家的人提供了一个新视角，在提供资料、启发思绪，发现和解决问题方面产生积极作用。如果真是达到了这一目的，我就聊以自慰了。

借此机会，首先要感谢黄淑娉先生。我自受业以来，从求学到治学，得到她许多教诲。“谁言寸草心，报得三春晖”。

特别要感谢香港中山大学高等学术研究中心基金会。该基金会慷慨地提供给我4年（1999—2000、2002—2003）的研究经费，没有基金会的支持，我的田野调查便不可能维持下去，谁都知道，旷日持久的田野工作所耗费的资金不是小数目。

还要感谢4个调查样点的乡镇干部和村民，他们中不少人

和我建立了友谊，没有他们始终如一的热情帮助，这项研究就要搁浅。由于人数太多，我不可能把他们的名字全都写在这里，对此我深感不安。但我的心里永远装着他们。同报道人在一起朝夕相处的日子已经成为我生命历程中最宝贵的一部分，我常常回忆起那段美好的时光。

在调查与研究过程中，我得到许多师友的热情帮助和鼓励。人类学系的两届领导，支持我在完成教学任务之后出外做田野调查，给我提供了时间保证。系办公室、资料室的同志，给我经常性的关心和指点。香港大学地理及地质学系的许韶伟博士慷慨地把他的调查点介绍给我，他的弟弟许韶明也给我提供了不少帮助。蒙前辈曾昭璇教授以论文代序奖掖，不胜感激。周大鸣教授数次问起我的研究进展，希望我早日出版研究成果。裴大泉博士、黄世杰编辑给书稿提出几条颇有价值的意见，增添了本书的色彩。广西民族出版社承担了本书的出版任务。对此一并表示感谢。

所有直接和间接给予我帮助的亲友、同事、学生也在感谢之列。

本书的出版，对本人而言，只是万里长征的第一步。我愿意继续努力，在探索客家文化发展规律的道路上，多铺上一寸路面，或者是垫上一寸路基。

