

# 廣東三個客家村社的宗族組織之發展與現狀

何國強

廣東基本上是漢人的社會。已故人類學家楊成志生前指出：「廣東人是由『本地』（即廣府人，筆者按）、『福佬』、『客家』三種不同方言的地域集團混合融合而成。」（註 1）客家人到底有多少？至今沒有全面統計。綜合有關資料分析推算，估計目前全球客家人有 5000 萬，其中 1000 萬在海外，400 萬在臺灣，大陸有 3600 萬。大陸的客家人主要分布在粵、閩、贛三省，廣東是客家人最多的省份，共 1400 萬，90%住在鄉村。（註 2）

千百年來，廣東農村三個漢民系均以宗族方式生存。所謂「宗族」是指一種擴大化的血緣組織，聚族而居。宗族好似一張網，最小單位是網眼，即家庭；合若干家庭為一房派或房族，於是進到第二層次——網結；宗族是網上的綱，是由至少兩個以上的房派或房族構成。「家——房——宗」是宗族網絡的三個層次，「房」是中介，至為關鍵。

過去客家人的家庭構造，大多數是上下三代近親同居共爨，以父子、祖孫、兄弟或叔侄以及他們的妻子兒女組成，其中伯叔或兄弟和他們的妻子兒女各成一房，所以「房」首先是兄弟之間互相區別的稱謂。然而，一伙男子之所以為親兄弟，是因為他們共有一個父親，因此，眾「房」又涉及它們的根基，有人用了一句話表達，即「兒子為父親之一房」（陳其南 1985）。「房」的橫向擴展和縱向延伸就是一個立體網絡的張開，一個宗族就是在這張網絡上發展起來的。

具體說來，在累世同居共爨的家庭內，這些房最初是依附於父系大家庭

的，但各房都有自己的私蓄或小規模的經濟，等父祖一死這些房又將分灶吃飯、分財分居。分開以後，他們各自又將發展成一個獨立的父系大家庭，但他們對原先的老家來說，仍然是老家的一房。由於分家以後日常聯繫減少，各房各管各的營生。如果距離不太遠的，則逢年過節、婚喪喜慶彼此有共同祭祀祖先的責任及互相幫助的義務，如果距離遠的，甚至老死不相往來。在宗族觀念較濃的一些地方，由這些獨立的房發展成的父系大家庭仍然進行以長房為主聯宗共祠的活動，這些同出一祖之人就構成宗族（何國強 1997）。

廣東的客家人集中居住在粵東北山區，粵東、粵西大部分的丘陵地區也為客家人所占據，此外，珠江與韓江的兩個三角洲以及某些海岸地段還散布著一些講客語的方言島。生活在一省之中的客家人，獲得諸多相同的自然與社會條件，但他們移入某一個具體地區的時間長短不同，各地區自然資源不同，周邊的文化特點亦有所不同，大環境中的相同點和小環境裡的殊異點，造成他們的宗族組織在內容與形式上的諸多共性與個性。

筆者於 1995 年夏至 1998 年冬數次在粵東北山區，粵東丘陵地帶，粵中海岸的客家村莊居住，關於這些村落的宗族、及其與周邊的族群，不論是客家人、福佬人或是廣府人的關係略有所聞。本文即以這一期間的田野資料為基礎，對近世廣東客家宗族組織的發展和現狀進行描述與分析。

## 一、琴江谷地的萬氏宗族

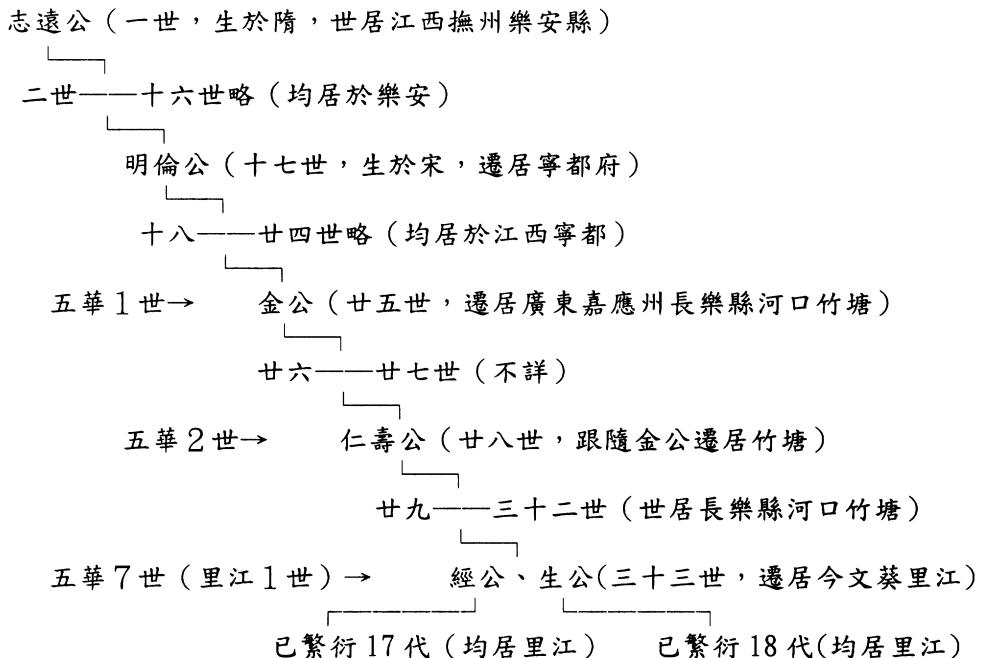
在粵東北五華縣境內的崇山峻嶺中有一條靜靜的江，那就是琴江。在琴江與其支流大都河交匯處，有一塊沖積平地，這裡就是文葵鎮里江管理區（註 3）的轄地，平地邊緣有一個船形山丘，山丘上住著一支姓萬的宗族，村名萬屋寨，占地約 3.6 平方公里，人口 1872 人，是里江管理區的一個行政村。

河谷地帶有山，有水，有平地。山，指的是 50 多道高度在 150~230 米

之間的嶺；水，是指本地範圍內的各種水源；平地，即沿江分布的細小平壩。這裡屬於低緯度熱帶季風區，春暖較早，夏秋高溫多雨，年平均降雨量 1500 毫升，年平均氣溫 21°C，冬寒較遲，無霜期長，十分利於植物的生長。里江是一個典型的農業社區，沒有什麼工業，村裡零星散布著幾間理髮店、肉店、雜貨店，倒是顯示出一絲商業氣味。

村民們盡都相信他們最遠的根鬚在黃河中游的陝西扶風岩，後來遷到江西樂安楓林，在遷入里江之前還有兩次遷徙。今文葵鎮樟樹頭的赤沙排遺有一塊碑石，人稱經公文碑，上刻「雍正四年丙午」（1726）字樣，推算建寨歷史應有 273 年。

從樂安開始，可以從族譜上看到一條延續的脈線：（註 4）



解注這段族譜：生存於今江西省撫州地區樂安縣的萬氏宗族，始祖是隋朝年間的萬志遠。到了宋朝年間，十六世祖伯墳公的第四子萬明倫遷居寧都，繁衍子孫，此分枝既崇奉明倫公，又崇奉志遠公，在寧都範圍內而言，它是大宗，相對於樂安，卻只能算是析出的小宗，由於伯墳生有幾子，明倫

是伯墳之下的一房，寧都萬氏宗族實際也是一個房族。萬氏由十六世發展到二十五世時，寧都的萬金攜曾孫萬仁壽遷至廣東嘉應州長樂縣（即今梅州市五華縣）河口竹塘（今屬縣城水寨鎮，現在那裡還住著 700 左右萬姓居民），首批到五華落戶的萬姓皆奉金公為基祖，奉仁壽公為 2 世祖，同時崇拜寧都明倫公。竹塘分枝既是大宗，又是小宗，既是房族，又是宗族，與分析寧都分枝的道理相同。由此衍生到五華第 7 世（即總第三十三世）的萬經和萬生那裡，他們從竹塘遷到里江，二人為叔伯兄弟，各為一房，其衍生的分枝有兩個，兩個房族同出一源，加之共同占一地域，便組合成宗族。作為宗族整體的象徵物，是村中的那一座總祠——經生公祠；作為兩個房族的象徵物，是另外那兩座分祠——經公祠與生公祠。經公祠設經公與金公等祖先的牌位，不設生公的牌位；同理，生公祠不設經公，而設生公與金公等祖先的牌位；總祠設經、生二公及其父祖的牌位。經公以下有 17 世，現合裔達 700 餘人，生公以下有 18 世了，合裔達 1000 多人。

村中有一片連成一體的民居群——圍龍屋，此係粵東北山區客家村落的標誌，這種聚落方式與客家社會的父權觀念有很強的聯繫。圍龍屋像倒地平睡的巨大 U 型字母，泥磚房圍攏連成一體，有幾道圍就有幾個 U 型字母，疊套在一起，U 型字母的底高於口，好像龍背騰空，圍龍屋的外牆既是圍屋每間房頂的支承基座，又是整座圍屋的防衛圍牆，圍龍屋的大門門額上大多題有圍名。

圍龍屋集家、堡、祠於一體，被視為客家安身立業的居所。考圍龍屋，出現於明末清初，盛行於清代中晚期。形成的主要原因，是閩贛粵三省交界處，山深林密，自然環境險惡，土、客、民、匪、宗族、階級各種矛盾錯綜複雜，地方政府鞭長莫及，鑒於此，百姓只有靠自己營造壁壘式的居宅，一則可以應付小股土匪或一般民事復仇者的突襲，二則若遇強敵大寇也可依托圍屋堅守，等待救援（萬幼南 1997）。

五華第 7 創始祖來到里江時，只是流離道上隨遇而安，並無強大勢力支持，7 世祖在船形山丘擇地建村，後人一直集中居住在一座叫做「合興

「圍」的圍龍屋內，合興圍最完整時有三堂六橫三圍，分數次建成，自空中俯視像三個大小不等互相銜套的U形環，中軸線兩邊對稱。

合興圍的建設背景大抵與上述情形吻合。方志記載，五華南部，因「連陸豐、揭陽、豐順，械鬥擄掠沁以漸及，竟為難治之邑」（註 5）。里江正好位於縣境南部，在這多事之秋的惡劣環境中，一族人需要住在一起共同抗拒外敵，為此，他們不但建起了圍龍屋，而且以圍龍屋為核心，在四周建築柵欄和了望臺，形成寨圍。

借助想像復原這個村寨的原貌：那是一片依山傍水的民宅，布局與建構實在別具匠心，村子四周是樹木、細竹和灌木叢，各種植物天然搭配，形成一道難以逾越的籬笆，再外圍的邊緣便是壕溝，各條壕溝與池塘交匯，彼此相維；村莊南北東西向開有寨門，均用石頭砌成門洞和臺階，安上厚實的木板，入得寨門，腳下是幾條「盤陀路」，歪斜曲折地通向村莊處；寨頭寨尾的坪地設有村莊保護神靈的龕位。過去的萬屋寨，整個村子為抗擊外敵而設計，易守難攻、防禦性能極好。從外往裡看，看不見房屋，更看不見人影，只見蒼翠的竹木；從裡向外看，附近有什麼動靜，一目了然。

早時的村子人口少，各獨立家庭圍繞成U形圍建泥磚屋。磚是乾磚，用木模托稀泥成型曬乾；瓦是火瓦，由土窯高溫燒製。後來人口增加，土地貧瘠，屋小人多的矛盾突出，1949 年以前已經有族人突「圍」到四川逃荒，1950 年以後又有人突「圍」而出，在附近山丘蓋屋。盡管現在該圍完全變形，百孔千瘡，可是老人們仍然津津樂道於過去，他們說這個圍有不少優點：

(一)安全性能好，配合村寨周圍的防禦設施，很像是《水滸傳》裡的祝家莊，易守難攻。

(二)步步高升，意頭好，風水好。因坐北朝南，後面是小丘，形成北高南低的地勢。就因為屋基北高南低，屋後小丘冬季有抵擋北風的作用，再加圍屋外層的保護，發生御寒作用。而南向開闊，夏季時南風掠過琴江和大都河水面，通過「六橫」，空氣流暢，涼風徐來，通達各家；

(三)每一圍後面數間房用作炊事，廚房集中一處，燒飯時炊煙繚繞，象徵子孫眾多，家族興旺。不但有虛構的象徵意義，而且有防火的實在功能，因地勢後高前低，將廚房集中到後面小丘之上，便借助風力，排放濃煙，燃燒柴草，無形中減少了火災發生的概率；

(四)每一圍前面設置一口半月形塘雖與堪輿信仰有關，但更多的是用於洗滌、養魚、灌溉，萬一圍屋失火時還可大量用水，盛夏來臨時，南風拂過塘面吹進屋裡，有調節局部小氣候的作用。

圍屋這種民居建築形式為山區的客家宗族提供的功能至少有三個：（註6）

首先是安全的保證。圍屋間與橫屋間夾拱著正堂間，結構緊湊，便於內部人員調動，全屋僅有大門與少數廳堂門跟外部相通，所有窗戶均比較細小，且安裝有窗柵，高而厚的內牆，低矮的胸牆，前門的池塘，屋後的伸手皆造成易守難攻的局面。圍屋背靠斜坡，四周多種竹木棘荆，山丘下面溝塘連接，防盜效果顯著。

其次是方便人口繁衍和維繫感情。一個圍屋就是一個單姓自然村，居民彼此有權利義務關係，每個單間是圍屋的一部分，不能拆散，猶如每個家庭是血緣組織的一部分，不能分離一樣。從正堂間至橫屋間、圍屋間，層層外推是一種自核心向邊沿的擴散；正堂間為一屋之長，橫屋間、圍屋間俱拱衛之勢，從圍屋間、橫屋間至正屋間，則是一種從邊緣向核心的聚合。推力的實現就是成員增多，圍屋規模擴大，引力的表現就是使他們不離散，團結在一起。

再次是適應農業生產。圍屋的設計照顧到農事需要，一圍之內，穀倉、牛棚、草屋、柴房、灰房等農式建築都有，圍外的禾坪、池塘更帶有農業特點，寬敞的廳堂便於擺放農具，窗戶細小，使住屋光線暗淡，雖與防禦有關，卻也是農業社會的特性。

三者互為因果，防禦是最基本的考慮，農產品的收穫保障、農業的發展、勞力的增加；宗族的擴大統統建立在良好的防禦之上。

自里江 1 世祖在此定居後，合興圍旁邊又添了胡、魏、徐、餘、吳、高等雜姓，形成若干個屋群。雜姓自認如梅花間竹，你中有我，我中有你，盡管他們人少，可也曾在里江繁衍生息，與人數居多的萬氏宗族共處一地。稍遠處，西北面一華里左右是孝第嶺村，為張姓聚落，西面琴江對岸是嶺背坑村，亦為張姓聚落。在船形山丘小範圍，萬姓算大姓，族人絕大多數貧窮，而在里江範圍，張姓才是大姓，有錢有勢者較多。萬姓的報導人都承認過去和四周各姓的關係不太好，內部關係也曾幾度瀕臨緊張。

合興圍後左側山丘頂上有小片胡姓墳塋（註 7），萬氏族人認為有礙風水，經數代努力始終無法將其遷走，對胡姓而言，這小塊墳地很早就屬於他們，完全有權自己作出安排。但當萬姓在圍後右側的荒地上建起祠堂以後，胡姓不能容忍了。原來，胡姓很早就請了風水先生觀察地形，發現船形山丘上有一個地點座南朝北，位置很得風水，這塊地原是萬姓人用來種蕃薯的，風水先生同胡姓長者上廁所時說話走嘴，講到如果在這塊地上蓋祠堂，就會把全村的風水爭過來，本族便興旺發達。恰逢萬家的一個婆婆如廁，聞訊速告訴了族人，萬氏宗族便搶先在那塊地上建起一座上三間下兩廊的祠堂。胡姓認為祠堂擋了他們祖墳的風水，爭執再三毫無結果，只好搬走了。這雖然是個傳說，但是無風不起浪，表明風水在客家人意識中多麼重要。胡姓搬走與爭風水失利有關，胡姓的離去引起諸多雜姓的搬遷，梅花間竹的景象疊花一顯。今天看來，雜姓離開里江，主要原因是宗族間的磨擦，風水不過是導火線，山區的貧困則是另一個原因。

在宗族間的磨擦當中，萬張兩姓衝突最多，因此積怨也最深。

上世紀末，五華已是一個頗具規模的客家教會所在地，也是巴色傳道會（the Basel Mission）在中國的主要中心。1920 年代，五華基督教區飽受「非基運動」、派系戰爭及共產黨、農會等活動的干擾，但仍維持它是基督教的一個主要中心的地位（G.Jessie and R.R.Lutz 1989）。巴色會在嶺背坑村建有教堂，張姓不少人皈依了基督教。萬氏族人則仍舊是佛、道、儒三教混合信仰，兼信地方神祇，對信洋教的張姓很不以為然。土地革命戰爭時

期，兩姓之間的宗族爭鬥蒙上一層政治和宗教面紗，一貫在張姓面前仰人息鼻的萬氏族人得到共產黨支持，張姓自恃有國民黨撐腰，也不把萬姓在眼裡，在激烈的對抗中，萬氏八位農會會員被打死，其餘逃匿到南洋錫礦洗錫米。需要指出的是，在宗族、階級與信仰各種因素互為表裡，互為襯托的鬥爭中，容易採取宗派態度行事的主要是一些有錢的大戶，當然，也有與大戶同姓氏的窮人追隨，這是因為窮苦人與同宗的富人，作為境遇相同的一方，往往存在著某種聯繫，於是，他們便同對立姓氏一方的窮人，處在似是而非的隔閡中。歷史造成的隔閡即使在 1949 年之後始終沒有完全消除：50 年代，調整行政區劃時將萬屋寨與孝第嶺村劃歸同一鄉，雙方為爭幹部名額紅過臉，上級把兩村劃開，分屬不同的鄉；1991 年春，萬張兩姓再次發生衝突，起因是孝第嶺有幾個青年到萬屋寨的小店購物，對一位姑娘動了手腳，被迫打回村，雙方都指責對方欺人太甚，聚眾數百，後經鎮政府與縣公安局調解始得平息。

不僅宗族之間時有磨擦，宗族內部也存在矛盾。內部矛盾大都是為了一些雞毛蒜皮的小事，也有為族產繼承和子女分家等所謂大事，還有生產經營方面的糾葛，通常這些問題引發吵鬧打鬥後，在當事人方面，先是由弱小一方求助，較強的一方並不主動先請人，求助者備上茶點煙酒，請求主持公道；調解人方面，先是由族中有威望者登門，如不能解決，就由村長出面斡旋。假如糾紛涉及面較大，就要請管理區黨支部書記和主任一起做工作，他們不僅是以族人身份，更是以超然於宗族的行政和黨務身份前往，調解人在充分了解情況基礎上，作出裁定。

當調解無效時可能會採取極端手段。清末，經公房派內部有一強悍戶時常欺負一弱戶，動輒誣陷後者的牛吃了前者的田禾，把牛牽走，索取贖金，還侮辱弱房家的婦女，族中老大調解無效，弱戶租來一艘船停在琴江邊，準備搬回河口竹塘，為了制止強房的霸道，不讓弱房出走渙散人心，主持正義的父老一起動手，把那強悍戶的五個兒子殺死兩個，一人亡命他鄉，餘眾再也不敢惹事生非，挽留住了弱房。相傳跑掉的那位在外拜了一名高人為師，

學會一種邪道，十年後回鄉報仇，可是陰錯陽差，三次出門預備找對手算賬都與邪教回避的時辰相沖：第一次他潛入弱房大院時，碰到屋裡的產婦在生小孩，門窗上貼掛著許多避邪物，只好返回；第二次他碰到弱房家裡的母牛在產小牛，又得回避；第三次，他碰到琴江漲水，不能過江進村，又只好返回，他稟報師傅，其師曰：過去的事情看來是你們家做得不對，此仇上天不讓報！遂作罷。報仇不成，卻也引起鄉中強房餘黨的響應，弱房備料蓋房，木料無端被焚燒，懷疑是強房鄉黨所為。

宗族內部關係通過祠堂也能夠反映。祠堂是祖先牌位的永久歸宿，是專給本姓氏參拜用的。萬氏宗族有三個祠堂，各祠的房間數為：總祠——上三間下三間兩走廊；經公分祠——上五間下五間兩走廊；生公分祠——上三間。建築面積實測依次為 180/356/110 平方米。祠堂的面積似乎暗示著，經公房派略占上風，而生公房派則有所不及。

祠堂的建設和修葺既是宗族財力和組織力量的檢閱，又是宗族凝聚力的加固。半個多世紀，三祠缺乏維修。經公分祠前次的維修是在 1936 年，到 1994 年才再度翻修，這次翻修耗時過長，於 1996 年竣工，距前次修葺恰好滿 60 年。生公分祠近 10 年期間兩度維修，1988 年修，1996 年又修。兩分祠的修繕費以捐款為主，攤派為輔，共籌措款項 10 萬元人民幣。捐款採取自願原則，是顯示個人財力、公益心和孝心，從而贏得人心的好機會，捐贈者紅榜飄香，捐款特多者還要勒石芳名，有位在外搞工程的族人捐了 1.5 萬元人民幣，他的名字突出地雕刻在祠堂大廳的石牌上，全村上下一致稱贊他的行為。攤派則帶有強迫性，凡本族男丁，每人 5 元人民幣，不可減免。兩房派於 1996 年 6 月與 9 月分別為修繕一新的祠堂舉行轉火儀式。（註 8）

在修祠過程中，由於分祠是各房派的，所以各房派優先顧及自己的祖宗，總祠是兩房派共同的，時牆壁剝落，屋頂開出天窗，庭院內外雜草叢生，分祠修好以後，兩房族眾才合力來修總祠。

祠堂，原是用來奉祀祖先，以及使子孫們能各明其所、和睦團結的，在祠堂祭祖和集會中，各房派都以祖宗子孫身分參加活動，叔侄、兄弟關係得

到加溫，血緣親族的感情沖淡了成員之間的怨恨與對立。及後祭祀的功能擴大，祠堂成為族眾集會的場所、宗族的議事廳、族規裁判所、舉行人生禮儀的場所等。

在萬屋寨，從前族裡的事，由長老或辦事幹練的成人說了算數。現在，族裡的事，也要由大家推舉的議事會來作主，各房有文化的長輩大多熱心於這項工作。每個祠堂有一個議事會，議事會的成員稱為「總理」，推舉的標準為：成年人，有一定輩分更好，不一定非得是輩分最高的，要有文化、熟悉族譜、能幹。經公分祠有九個常任總理，生公分祠有五個常任總理，又從兩個分祠議事會成員中推選出十一人擔任經生公總祠的總理（七個是常任的，四個是名譽的）。像修纂族譜、修葺祠堂、制定族規之類大事，就要由這幾個議事會來討論決定。

## 二、東聯管理區的李姓諸宗族

1953—1956 年大陸民族學工作者進行民族識別時，根據有關理論，結合實際情況，提出共同語言是民族最重要特徵（黃淑娉 1989）。在區分漢族內部各民系時，其實也可以使用語言標準，並且結合地理標準。

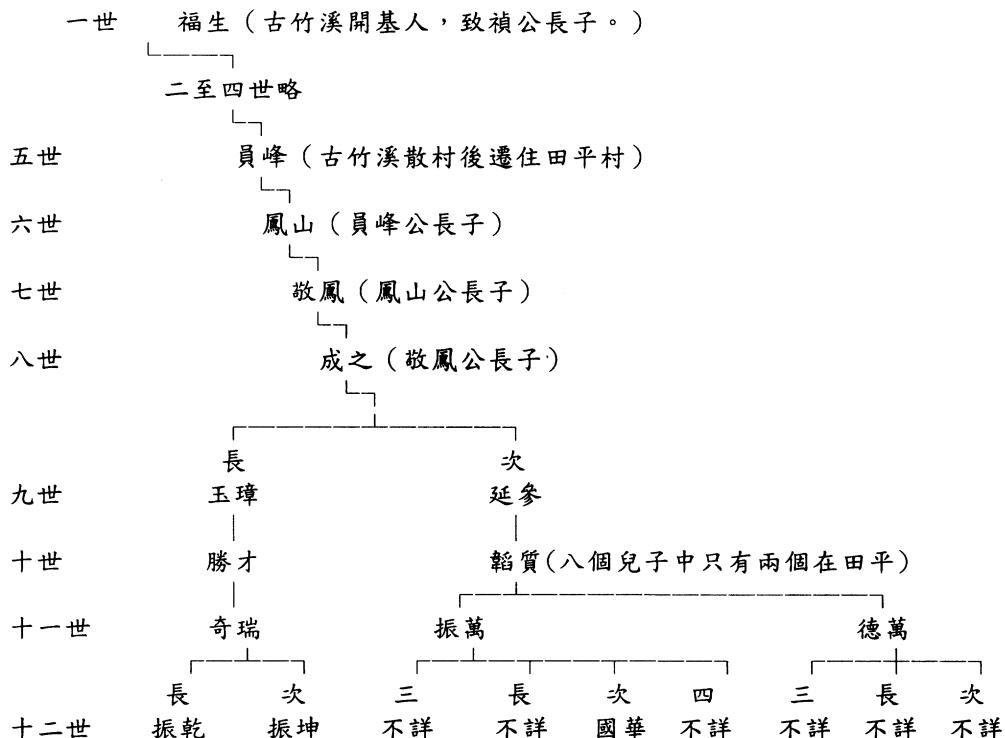
如果以流域劃界，粵東三條江，練江流域的居民基本上是講潮語的福佬人。韓江上游的梅江流域居民講客語，被稱為山客。發源於揭西上砂的榕江，中上游流域的居民也講客語，被稱為半山客。韓江與榕江中游地帶，通用客語和潮語，而以潮語的使用為廣，表明客家人少於福佬人。這兩條江的下游地區的居民，完全講潮語，是為福佬人。

地形上，榕江流域上游是山地，中游是丘陵，下游是平原。地處海拔 100—300 米丘陵的揭西縣，居民 2／3 是半山客，分布於縣境中部以北以西；1／3 是福佬，分布在縣境東南部。該縣的灰寨鎮則位於縣境內半山客與福佬相交地帶。

出灰寨鎮墟市東南行 4 公里，有一個叫東聯的管理區，由田平、溪邊和喬上三村組成，前二村為客家村，後為福佬村。因靠近潮汕平原，受商品經

濟吸引，百多年前這裡就有不少人員從事多種經營，如行船、跑小生意、出售各種手藝，到泰國和馬來西亞謀生的也不少。灰寨不比潮汕平原富裕，比起揭西縣境北部和西部的半山區鄉鎮要好一些，比起五華縣山區就更好了。例如東聯管理區共有 15 個家庭紡織廠，工業產值占總產值的四成，1997 年農民人均純收入過 2000 元人民幣，是純粹務農的里江管理區所不能比擬的。

田平、溪邊和喬上居民皆姓李，但淵源不同。灰寨的李姓有兩個分枝，均自稱是李氏第一百零三世祖——閩西火德公的後人，一支入粵後演變為客家，因村裡聚有反清復明義士，村落被清兵夷平。另一支入粵後演變為福佬，村莊被山洪沖毀。田平與喬上兩村的開基祖是當年蒙難而到東聯安生的。溪邊村有 20 餘戶人家的祖先原來姓傅，其餘村民一直姓李，均是由鄰村三壩搬遷來的，傅為灰寨的小姓，世受排斥，後改姓李。為便於行文，筆者特將灰寨李姓兩個分枝稱為「客家李」和「福佬李」，田平與溪邊屬於前者，喬上屬於後者。下面是田平「客家李」的部分族譜：（註 9）



十二至二十五世略。除振乾少延續一代以外，其餘均延續了相同的代數。

田平李氏族譜稱遠祖是福建上杭縣念田鄉豐良崗火德公的三子三三郎（註 10）。後來三三郎之子從閩遷到粵程鄉縣（今梅縣），宋紹興二年（1132），第四世族人李致禎從程鄉縣遷至霖田都（今揭西縣）。其子李福生在上埔約（今灰寨）古竹溪建村，採取一系列吸引人力的措施，四方李姓聞風來歸，為了取得村籍，甚至有的雜姓改為李姓，這個單姓村後來發展到四、五千人。古竹溪散村後，村民流落各地，李員峰遷到他外婆的村莊——田平，今天田平的村民，是員峰公的第十六代後裔，推算村史已超過 350 年（註 11）。村裡人丁最旺時有十七房（十二世以前有八房，以後有九房。），現在僅剩四大房派了。四房排輩序均按照祖先制定的格式周轉，這個格式是一首五言絕句：「坤道廣生盛，承天色沛濃，景紅清日照，玉葉暢春風。」現村中最高的為盛字輩，最低的為濃字輩，中間相隔四個輩序，實際年齡相差 80 歲。

說到田平的「客家李」，不能不先行介紹整個灰寨「客家李」的基本情況。

灰寨「客家李」自清初開始，勢力便有了顯著的發展，從上埔約幾十個姓中脫穎而出。這是由於經過 20 餘代人的不懈努力，分居立業，擴大居住範圍，為後代子孫繁衍提供了較為廣闊的生存空間。而族人分居的過程，實際上也是拓殖產業的過程，與產業的發展同步，宗族的經濟實力日益增強。

經濟實力強大的一個表現是他們擁有大量的田產、大片的山林和良好的灌溉系統，今陂洋、三壩等村名就是沿用當年水利設施的名稱。

隨著占有資源的增多和資源利用率的提高，李姓開始採取措施培養後代考科舉，提高宗族在當地的社會地位。灰寨的另外兩大姓——溫、楊緊隨其後，亦步亦趨。溫姓是福佬人，楊姓是客家人。由於三姓都比較注重培養後代讀書，重文的風氣日益興盛。《揭陽縣志》的〈人物篇〉中，開排了三姓不少的文武中才。（註 12）

隨著三姓科舉人物的大量出現，宗族在當地的社會地位日益提高。此

後，他們便開始在各自的居住區域內大力修建祠堂、廟宇、並開設墟市，增強各自的凝聚力和對外影響力。三姓的居住區既交錯毗鄰，又有明顯界限，共同處在一塊東西寬不足 2 公里，南北長亦僅 5、6 公里的山間平地上。在這塊狹長的區域內，散布著許許多多的祠堂、廟宇、涼亭和神壇。這些設施現在大都已經倒毀、幸存的也是破爛不堪或被挪作他用。但站在這一片廢墟上，仍然可以感受到當年繁盛的景象。

廟宇具有明顯的層次性：第一層次是灰寨居民共有的，如三山國王廟。第二層次是某一宗族共有的，如竹溪古廟，它們既是整個宗族成員共同祭祀的場所，有的同時又是族人與外界交往的通道。第三層次是由某一支派的族眾興建的，它們所保護的僅是某一片村落的利益，如慈悲娘娘宮。這種由不同層次組成的廟宇系統，正好與不同層次的始祖祠堂（總祠）和房頭祖祠堂（分祠）相對應，共同構成了某個宗族社會的民間信仰體系。而這個民間信仰體系所折射的正是這個宗族社會的組織結構。通過血緣紐帶、經濟關係和代表全宗族神明信仰的祠堂、廟宇，把分散的具有相對獨立性的各個分枝聯繫起來，發揮著整體的功能，構成一個宗族既分散又統一，既有小區域又有大整體、層次分明、相互關聯的社會結構體系。

田平李姓的發展是整個灰寨「客家李」的縮影。

清初古竹溪散寨後，員峰公投奔外婆村莊，這點剛才已經提到。當時田平劉、蘇、毛、海、李五姓混居，李姓發展較快。

田平與周邊的村莊長期處於衝突狀態，而與面前園對立最大。面前園是個單姓村，村民姓黃，也是半山客。報導人說他們時常欺負田平村民，田平跟面前園已經有八世的仇怨。咸同年間（1851-1874），為爭山場，李黃兩姓陷入無休止的訴訟，李姓求助於同宗，請到一位號稱刀筆的先生，官司打了十年，雙方元氣大傷，最後黃姓敗訴，整族遷到河婆坪上，遺下的土地歸李姓。八世的仇怨到了上世紀中葉才報復，以前為什麼不報復？一方面黃姓的力量一直很強大，以後才有些削弱，另一方面田平很長一段時期是雜姓村，雜姓村不如單姓村容易搞好團結，所以等到李姓強大起來以後才去跟面

前園理論。

田平李姓與員壇、后洋這兩個溫姓福佬村莊也發生過矛盾。十九世紀初，「客家李」的另一分枝——三壩李姓與后洋溫姓鬧糾紛，在兩姓聚居地邊緣集合起手持大刀、梭標、竹標的農夫，田平村處在邊緣地帶，不可避免地卷進矛盾。據說那一佃清明，后洋溫姓得知田平青壯年上山去了，乘虛而入，劫掠全村，傷了幾名婦孺然後等待田平來攻。硬攻不下，田平便將矛頭指向員壇，深夜偷襲，砍回幾個人頭丟入村南邊的河溝塘喂塘虱魚。這是一起帶有原始血親復仇性質的事件。100 年以後，田平與員壇因爭水展開竹標戰，溫姓使長竹標，李姓用短竹標，多人受傷。

在田平與鄰近福佬村莊的關係中，恐怕要數它與喬上村的關係較為微妙。兩村為鄰 300 年了，從很多方面看，田平的「客家李」和喬上的「福佬李」已混然一體：

喬上村民的母語是帶棉湖口音的潮語，如果來人用客家話同他們交談，他們也跟他（她）講客家話，他們講客家話爛熟的程度，令真正的客家人為之折服。

不但語言，在習俗上他們也受客家人影響，夏天客家人有「擂茶」習慣，村裡人也經常煮「擂茶」吃，客家人在清明節或過年有炊「碗子板」習慣，他們也照樣「炊」。唯獨「出花園」（註 13）習俗喬上村有，田平和溪邊等客家村沒有。

另一方面，客家也受福佬的影響。田平和溪邊的客家多少會講一些潮州話，即使他們講客語的時候，也顯露出自己的語言吸收了許多潮音和潮語土話的養料。喬上村民每年中秋要吃「軟餅」，田平和溪邊的村民也做來吃，並取個名字叫「煎堆」。對客家影響最大的是居屋，田平老村的房齡一般都過百年了，老式民宅是四合院形的圍屋，用田泥打成土坯砌牆，關鍵位置加砌燒制過的火磚，疊大蓋瓦、在瓦上壓磚防風，不像鄰縣五華，圍屋規模龐大，現出 U 形模樣，但即使四合院形的圍屋也不多了。1980 年代建的新村，形式、質料與福佬人的村莊沒有什麼不同，片瓦由筒瓦寨泥灰銜接，屋

檐短而光滑，絕不招風，屋頂兩端有沉重的擋風板，民居排列整齊密集。

兩村居民的族群性格也不易在客潮之間二分，可以說他們既體現了潮州人的熱情、大方和機靈，又揉合了客家人的純樸、憨厚和耿直。在田平與喬上分界的一段有一條水渠，每天早晨兩村婦女各在水渠靠己村的一邊洗衣服，她們隔著 3、4 米寬的水面談笑風生，交流「情報」，打聽別人的消息，時而用潮語，時而用客語，完全像是同一個民系的成員。

這種混然一體不是鐵板一塊，兩村常有矛盾。對立之一為磕碰。過去，田平的韜質公祠裡有一塊碑，上面刻了該房派擁有的山場面積和位置，「土地改革」（註 14）期間，山場分了一片給喬上，上級怕這塊碑會成為今後起事的引線，命令把碑砸了。人對舊事，特別是對得失的回憶並不會隨著碑被砸碎而停止。民國時期為爭山場、水源，兩村常有磕碰，1950 年代以後，在砍柴割薪和用水的時候仍然發生類似事件。喬上的田地距山塘近，田平的地距山塘遠，喬上有個大塘在東山，田平有個大塘在西山，每年喬上放東塘水澆灌時，如果用水太多，沒有照顧到田平的利益，田平就不准喬上用西塘的水，兩個山塘成為兩村居民互相制衡的工具。1964 年春耕時出現乾旱，喬上使用東塘水過量，田平很有意見，只能靠西塘的水澆灌，西塘的水渠經過喬上一大片乾涸的土地，為了泡田，喬上村民挖開了水渠，田平村民得知，吹響海螺，緊急集合大批人奔向缺口，一部分人堵漏，另一部分人與喬上村民推攘，幸得住在田平的「四清」（註 15）工作隊及時趕到，配合兩村幹部極力勸解、疏導，平息了事態。

兩村對立的另一個表現是百多年來少有通婚，喬上李姓族譜只記載了一戶人家與田平有姻親關係，80 年代兩村又各出現一家通婚，還是從外村遷到田平落戶的，這家人的女兒嫁給喬上，不久她的喬上丈夫病逝，為使兩家親戚關係不致中斷，在旁人撮合下，該女子的鰥夫父親和她的喬上公婆結婚，就有人往這位女青年家的屋頂扔小石子，敲得瓦簷叮咚響，警告不要同喬上的人談情說愛。

上面說了田平與外村的矛盾，下面說田平村內部的宗族矛盾。

首先，同村不同宗的人時有糾葛，18世紀中葉，雜姓中多達9戶的劉姓常跟李姓較勁，李姓建韜質公祠時，工地與劉屋巷為鄰，若照圖施工，就會觸動劉姓的一塊地，李姓欲購此地，族人找劉姓交涉，無論出多大價錢，劉姓都不賣，只好修改圖紙，縮小建設規模。其次，同宗不同房的人有衝突，韜質公的兩個孫子為爭族產動刀，一人被削掉四個手指，從此兩房結下怨仇，100多年互不來往。員峰公祠門口刻有兩首醒世詩規勸內部的爭強好勝者，詩曰：

同宗共派莫生疏／萬葉千枝總一株／何必爭雄傷大義／放些柔軟樂如何；子養親兮弟敬哥／守己安分福常多／一勸天下無難事／百忍臺中有太和。

田平李姓在族群衝突中發展，到上世紀末已達40多戶，近300人，有「上八房，下九房」之稱。村西南的水井接近負荷極限，於是在村西邊鑿一眼新井，蓋房建立姊妹村，新井的水質不如老井的甘甜，人們仍願住在老村。人多為患，土地不堪載負，已婚者留下，未婚青年向外尋求發展，不再回來。多餘人口就這樣一批批流走，直到解放初期，田平還保持著300來人的規模。

房派眾多的標誌由祠堂可見一斑。根據三位老人回憶（註16），1950年以前村裡有八個祠堂，如今僅剩三個，即員峰公祠、國華公祠和德萬公祠，現將各祠堂成毀大體年代列成下表，見表1：

表1：十六～二十世紀田平村存在的祠堂

1710-1960	1710-1840	1710-1940	1760-1930	1780-	1790-1980	1935-	1938-
六房祠	七房祠	八房祠	韜質祠	德萬祠	振萬祠	國華祠	員峰祠

六房公祠是最老的祠堂，1760年之後興建的祠堂的祖先牌位，都是從六房公祠內的牌位上抄出來的，玉璋房派貧窮者較多，沒有建新祠，六房公祠遺棄後，他們就繼承了這棟建築。七房公祠和八房公祠是150年前兩房遷走之後廢棄和毀壞的，八房公祠改作觀音廟，保存時間較長。延參房派出

了幾位能人，如韜質、振萬、德萬、國華，他們擴大了田地、山場，為後代積累了財產，於是後人建祠紀念他們。眾多宏偉的祠堂體現了李姓的經濟基礎。祠堂占地、耗工、耗料絕非一般，土地昂貴，加之本地不產沙、石、木，如果沒有數十年積累是難以建成。例如，國華公祠於 1915 年動工興建，因財力不足中途停工，動員一部分族眾去馬來西亞，掙回錢繼續開工，到轉火上牌時工程已持續了 20 年；祠堂的維護、管理與運作需要基金，這筆基金來源於族田（註 17）。德萬公祠的田產較多，年收穀 40-50 石，國華公祠田產年收穀 20-30 石，振萬公祠族田最少，每年收穀不到 10 石。員峰公祠無公嘗田。其餘四祠，因廢棄較早，族田數目不詳。

要想明白宗族的經濟勢力，就必須看一看它的社會成分，它的組織和它的作用。

1949 年以前，中國沒有一個省擁有廣東那麼多的族田。據陳翰笙的調查 (Hanseng Chen 1936, 1984)，全省有  $1/3$  的耕地是族田，按族田占有當地土地的百分比排隊，依次為珠江三角洲 (51.7%)、中南部地區 (43%)、東北部客家居住區 (35.6%)、東部福佬居住區 (31%)。

在廣東，每五個農民當中有四個或四個以上是聚族而居。每一宗族、房族或房都有自己不同名稱的族田，這些名稱表示財產的起源，如「原始」族田，「第六房」族田，「第七房」族田，「第八房」族田。由於族田一向是不能分的，所以族中成員才聚在同一個地方。

再者，每個族或房都有自己的「頭領」，這些「頭領」具有族長、族尊、總理、執理等名稱。族長一般由族中年齡最大的人擔任，族尊或族董從族中輩份最高者當中選出。族長、族尊是名譽的稱呼，總理、執理才擁有實權。他們往往出於族中強房，被認為是「富有而可靠」甚至「博學而達理」者，當他們覺得自己不夠「博學而達理」的時候，便會推舉省城學校畢業的族人，或者退休回鄉的官員出頭露面，自己在幕後指揮。

族中一切收入——塘租、房租、地租的利息等——統歸總理或執理管理支配。除去納稅、祭祀、修理族產和津貼教育以外，全族的一切收入均由他

保管。他通過自己當選的過程本身取得了擁有這樣一種權力的地位，他能夠拿這筆資金為自己謀利而不用擔心遭到反對。因此，雖然族田不能自由買賣，但實際上族田的收入都由主管人自由支配。

那些控制著族金的人也控制了一切可能得到的法律上的補救手段。他們是族規的制訂者和維護者，常應邀去解決族中糾紛並懲罰那些對本族犯了罪的人，他們不僅為族田收集田賦，還要替政府收集本族各戶應納的田賦，這無疑進一步加強了他們的政治地位。在民國時期的鄉村自治制度中，宗族的許多頭領往往自己兼任鄉長、村長。這種制度似乎是把中國的古老制度同西方的民主原則揉為一體了。

### 三、赤溪海岸的楊氏宗族

與珠海、澳門遙遙相對的赤溪鎮與田頭鎮，是大陸僅有的兩個沿海客家集鎮。當我們把眼光投向這裡，看到的是另一番風景：波浪撞擊著海岸，彎曲的海灣掩護著打漁的舢舨，平靜的海面散布著有尖峰的島嶼，岸邊山腳下錯落著一個個客家人的村子。這裡的客家人來自廣東省內今惠州、河源、梅州等市所屬各縣，以及福建、江西的客家區，雍乾年間（1723-1795）的「遷海回填」事件，吸引他們先遷至粵中的高明、恩平、開平、鶴山、臺山（時縣名為新寧）等縣，咸豐五年（1855）至同治六年（1867）的「土客之爭」又把已在上述五六縣居住數代的大批客籍人士擠壓到赤溪半島。土客之爭平息後，朝廷在赤溪建置縣級廳，讓客家人自治，並動員多餘人口到粵西墾殖，當值世界資本主義對中國勞力需求日增，不少客家子弟移民海外，留下來的人口基本與赤溪土地保持平衡。

赤溪鎮漕沖管理區的楊氏就是在土客大械鬥爆發初期逃生而來的。族譜追溯了楊門前九十九世祖和後九世祖，加上分界的一世，共一百零九世的脈線。（註 18）

前九十九世中，七十二世前後幾代輾轉於閩上杭、粵大埔、贛元鼎；從

明洪武二十一年（1388）始，八十世震川遷到粵興寧，在那裡延續了七代；八十八世茂安從興寧遷居龍川，在那裡也延續了七代；九十六世有賢從龍川遷新寧牛角壠（今臺山沖藪），在那裡延續了三代，因與本地人發生糾紛，第九十九世世廷被毆致死，尋不見屍體，揭居屋片瓦埋入冢中。咸豐十年（1860），第一百世，年過七旬的兄弟楊子龍、楊子星攜家幾十口從新寧遷來赤溪，在漕沖河入海口左側的黃泥徑山腳居住。

赤溪建廳不久，兒子龍搬到漕沖河右岸，村名「大滾」，村內建有子龍的祠堂，弟子星仍住左岸，村名「楊屋」，建了子星的祠堂。子龍的四子中，三子皆有後裔，但大部分人為環境所迫遷回河源，子星五子中，長、三、四、五，共四房住在楊屋，二房住在赤溪墟的豐樂村。

後九世中，各房派系譜不同，限於篇幅，此處從略。

楊屋一度是雜姓村，過去的村民除楊姓之外，尚有黃、朱、吳等姓，1943 年特大山洪暴發，沖毀許多房屋，雜姓遷到興寧、清遠等縣，只剩楊姓，楊屋變成單姓村。1950 年代末和 1990 年代初先後有五個雜姓（鄧、李、鐘、張、葉）分兩次遷入楊屋，共 9 戶 56 人，占楊屋村總人、戶數的 14.3% 和 11.7%。這時楊屋又變成雜姓村，但人數仍然是楊姓居多。四個房派中，長房 7 戶 37 人，二房 12 戶 57 人，四房 31 戶 167 人，五房 18 戶 74 人。其中，第四房勢力最大，不僅人數眾多掌權者也多，村長、民兵隊長，生產大隊、生產隊隊長，管理區黨支部書記等基層職務大都落入該房派成員之手，現任鎮黨委辦公室主任，臺山市政府公安局副局長也是該房派成員。

五房的元昌公在世時，曾作對子，曰：「邦展英雄隆萬盛，朝開爵祿慶昌祺」，這十四字成為漕沖楊氏後人取大名（註 19），排輩序輪迴的依據。楊門第一百世，亦即漕沖楊氏一世，現已發展到第九世，即盛字輩。

赤溪山多木密，疊嶂層巒，地處海隅，且與臺山、中山、陽江等富裕區域接近，為亂世時期海盜匪出沒、盤踞之地，方志有「負山阻海，盜賊橫行」的描寫（註 20），說明這一帶社會問題較為複雜。1949 年之前的一個

世紀間，赤溪半島難覓太平。

19 世紀中葉，新寧地區戰亂不已，客人擁有武裝，與操廣府話的本地人械鬥。

建縣以後，海盜土匪一度猖獗，犯境頻頻，臨海村民屢遭其害。清兵曾開赴漕沖溪口扎營，一為東營，在楊屋村東側，一為南營，即今日之南陽村，並在各村招募團丁，組織團練。

本世紀初葉，軍閥混戰（1915 年討代龍濟光，隨後是粵桂之爭），政府不能顧及地方治安。

民國初年，外匪搔擾更甚，時雖有征剿，但屢剿屢起，民無寧日。

1918 年，信宜人陳祝三竄到赤溪，聚集各路豪傑，四處打家劫舍，民團根本不是對手。1924 年 10 月，廣東政府派新兵營前來圍剿，全營被殲，營長潘家麟被俘。

1926 年，陳又率部竄到赤溪綁人勒索，當地丁男皆拿起武器支援民團，廣州北伐軍總司令部電令江門李濟深軍的第十三師由北而南負責陸上清剿，又派軍艦海榮號、海強號在銅鼓、廣海之間堵截，終於清除了這股勢力（黃青 1989）。

抗日戰爭時期，日軍經常到海岸一帶搔擾，各鄉青壯年組成自衛隊，土豪鄉紳等地方精英趁機擴大實力。1945 年以後，地方武裝卷入宗派鬥爭，形成兩大壁壘：一為黃李陳派，一為羅鐘楊派。前者也叫作「青年派」，後者又叫作「士紳派」（註 21）。兩派均有槍械，計青年派有輕重機槍 7、8 挺，長短槍 300-400 枝。士紳派有輕機槍 2 挺，長短槍 70-80 枝，勢力不及前者，只好上山結寨，晝伏夜出。兩派互不相容，彈丸之地的赤溪，翻來覆去的你爭我奪。

1940 年代與 1950 年代之交，赤溪的社會治安愈發糟糕。鶴山人鐘土生伙同赤溪人張伙樹、楊欽等百餘人上山為匪，打家劫舍，殺人放火，騷擾百姓。

陸地有匪巢，海島有盜窩。1948 年夏，自稱八英義堂堂主的中山人陳

享率領 50 餘人以距赤溪僅 3 海里的大襟島為據點，分乘四艘三八艇，不時到三杯酒海域（註 22），截劫往來附近海面的漁、貨船。八月，這伙手持長短槍兼有六挺輕機槍的匪徒封鎖了臺山沙堤港，對停泊在港內的陽江東平澳的五宗罟船（每宗 50 餘艘）實施勒索，每宗交納了金元卷 4000 元、鴉片二兩才得以放行。不久他們去劫掠上川島，當地人及時報告了守島國軍，土匪遭到重創，陳享疲擊斃，餘眾逃回中山。（註 23）

求安是人的最基本需要，局勢越是動蕩不安，滿足這一需要的欲望越強烈。土客械鬥期間，集聚在赤溪片的人們對村莊做了許多加固，毗鄰村莊實行聯防，村內築有了望臺、炮臺、碉堡、濠溝、鹿砦、胸牆、閘門，村外的要道、隘口、山崗、河沿、海岸遍築工事，這些防禦體系後來對匪盜流竄、騷擾也起了抵禦作用。

漕沖的客家出於自保之需，人人習武，楊氏族譜記載了一百零一世祖成瑞公的一條事跡，曰：「公生人義勇，太平乾隆年間，東莞協統每歲八月親到洪聖廟左邊大沙崗演習弓馬，操練時請公鑒演。」（註 24）習武風盛的另一個表現是楊屋村的北帝廟也用來祭祀武神。

居住在田頭片的客家人也一樣，表 2 統計的設施是於咸豐十一年（1861）由漕甲移住田頭的客籍人士為防禦土人進擾而構築的。土客息鬥聯合後，又專為抗禦匪患而增設、加固。1965 年後，這些防禦工事均已無用而拆除或改建。

表 2：田頭村防禦設施統計表

瞭望臺	壕塹	營壘	圍牆	閘門	碉樓	簡易抱臺	總計
1 座	2 條	2 座	5 塊	6 道	7 座	2 座	25

數字來源於《吉隆坡赤溪公館 112 周年紀念特刊》

田頭村周圍層層重防護衛，固若金湯，對當時防禦匪患，保護村民生命財產的安全，起著重要作用。似此方圓僅有 1 平方公里許的村落，防禦設施這麼健全，簡直是一座「城堡」。回想當時情況，再對照著看至今五邑境

內許多本地人的村落尚存的碉樓，會得出客家民系和廣府民系以基本相同的方式適應動蕩社會的印象。

歷史上赤溪客民最多時有 97 個姓氏，占大陸現有姓氏 502 個的 19.3 %，一個小地方有如此多的姓氏，證明居民來源甚廣。赤溪半島三面環海，半島北界就是本地人的區域，經歷過土客械鬥之後，方言群之間的隔閡並沒有完全消除，特別是在客家人為少數的地方，他們會產生一種自我保護的心理。大家都是遷移而來的墾殖戶，共同的命運、境遇和向往的目標特別需要他們團結互助，減少內訌，各姓氏來到赤溪時間不長，家庭規模不大，加之內受拓墾政策的影響，外受國際勞動力市場的吸引，頻繁的人口流動給家庭帶來不穩定因素，宗族沒有充分發展起來，故這裡客家宗族之間的對立不太尖銳。

瀕海地區常遭颱風、暴雨和暴潮威脅，楊氏族人為了減少風災帶來的損失，廣泛採用矮腳稻種和莖幹堅蔗種，為了對付旱災和海水倒灌入田，他們挖圳和建築陂壩（註 25）。楊子星的後代在漕沖河上游築起大河陂，楊子龍的後代在曹沖河的支溪上築起鹵水陂。正如土客械鬥和防範匪盜騷擾使客家人緊密團結一樣，治水與管水，把不同血緣和同一地緣的人們團結在一起。

1958—1961 年修建大坑水庫，赤溪片的勞力連同他們的口糧被集中到工地，民兵在路口站崗，不准勞力離開，離開也沒用，村裡沒有多餘的糧食，行政高壓，加上人們對旱災的恐懼，希望早日建好，捨得出力。建成的水庫能灌田 9900 畝。春耕天旱開閘放水時按先遠後近原則，先給遠村，再給附近的村莊送水，給遠處的村莊送水時考慮沿途損耗，多給一些水。分配水源時，公社或鎮、各生產大隊或管理區負責人到水庫辦公室商討方案，避免大矛盾。大隊或管理區幹部回村再組織各生產隊隊長、各自然村村長開會，商討水源經過本地段時如何再分配，避免小矛盾。水流過各地段時，實在出現爭水現象，由各生產隊、村幹部協調。水庫、幹渠平時的管理、維護由公社或鎮水利會負責，在整個建設水庫和分配水源過程中，楊氏宗族突破

了血緣限制，同大範圍內的其他宗族建立聯繫，交換勞動自身利益溶入大集體之中。

1958 年成立的赤溪人民公社下轄田頭、漕沖兩個生產大隊，楊屋當時為單姓村，人心齊，好辦事，可上級偏偏將楊屋與不太友好的雜姓村——南陽、留咀、山邊等村編在同一個生產隊，在上面的壓力下不合作不行，楊姓原來自辦的小學變成了公校，接受各姓華僑捐款，不再分彼此。那幾個村 30% 強的男人當過土匪，楊屋全村只有兩人當過土匪，身份比較單純。正因為如此，不少楊家子弟被物色進大隊和生產隊掌權，幹部帶領群眾在 1964 – 1975 年間修建了四個較大的水利工程：(一)集蓄水、防鹹、排澇、行車，多功能於一體的漕沖水閘，該閘長 23 米，有 11 個橋孔，每個橋孔安一道鐵閘，放下閘可攔水，提起閘可過舢舨，閘橋上可行輕型汽車；(二)重建大河陂，改土壩為沙石水泥壩，雖然沒有增加新的功能，但提高了攔水可靠性，避免土壩遇到大水時常坍塌，時時需要加固修補的現象，將灌田面積從原先的 200 畝擴大到 1200 畝；(三)建成一條 3 公里長的海堤，防止海水進入稻田；(四)在山上開了一條 7 公里長的引水渠，引山泉水到山邊村，建成龍潭電站，既灌溉，又發電。這些工程把漕沖地域內各姓勞力吸收進來。四項工程完畢後，受益範圍覆蓋漕沖大部分村莊，由於工程效益好，管理得當，各村從未發生爭水現象，隨著電力進入農戶，農村文明程度大為提高，宗族界限正在退隱。

但宗族界限並沒消逝。1977 年的一個下午，楊屋村 20 個青壯年男子划著一只船在海上捕魚。天氣驟變，颱風即將來臨，人們趕快棹槳往岸邊划，可是逆風行舟，浪頂托著船幫，任憑怎樣使勁，船似乎停在海中。這時身後駛來一艘機帆船，開船的是漕沖生產隊黃竹坑的村民，楊姓男子急忙要求將他們拖回岸邊，機船有 5、6 位黃姓男子，他們拴好小船拋來的纜繩，不是向楊屋所在的岸邊航行，而是向黃竹坑所在的方向航行，小船上楊姓男子急了，齊叫「拖我們回楊屋！」，機船船員惱怒，說：「乾脆你們自己划回去算了！」便將船頭掉轉，不管後面小船上的人如何叫嚷，徑直開回到剛才的

海區，解開纜繩駛走了。無端被浪費了 40 多分鐘，風浪越來越大，海上漆黑，這群被拋棄的男子個個感到死神的威脅，大家互相打氣，鼓起餘勇奮力掉漿，堅持到晚上十點鐘終於把船劃進漕沖河。此事像一桶點燃的汽油潑向村莊，有人提議集合隊伍去黃竹坑問罪，商議再三，決定暫不計較，君子報仇，十年不晚。1979 年的一個冬夜，機會來了。那夜，睡夢中的楊屋村民被海上的呼救聲驚醒，動作快的人已經跑到岸邊解開纜繩，啓動引擎，機帆船載著跟上來的人迅速向海上駛去，很快看見一只飄浮的沉船，有兩個人下半身浸在冰冷的海水中，楊姓高聲問失事者是哪個村子的？回答是角咀的，楊姓才放心地將其救上船來，塞給棉衣。帶回村後，有人指出，溺水者不是角咀村的，像是黃竹坑的。立刻，族人主張把他們重新投入大海，最後商議給他們套上原來的濕衣服，蒙住眼睛，牽到田野上痛打一頓了事。從這兩樁事情可以看出，不論肇事者是誰，楊屋和黃竹坑的村民是以村莊和姓氏來劃分性的，楊姓村民憎恨黃姓，黃姓也知道這一點，所以溺水者不敢說實話，怕說了以後楊姓村民不救他們上岸。

#### 四、幾點討論：

##### (一)客家宗族組織的主要成因

近現代廣東的特殊性在於它的宗族社區和地產的合伙經營。自本世紀 20、30 年代弗里德曼 (Maurice Freedman) 對福建、廣東漢人社會的親屬組織研究以來，這一特性引起英美人類學家廣泛的興趣。弗里德曼從功能的觀點，分析宗族組織的結構 (1958, 1966, 1979)。

為什麼宗族組織較常見於中國東南沿海，而不是普遍見於其他地方？弗氏從水稻種植、水利灌溉及邊疆環境等三個方面解釋。例如他指出華東、華南屬於水稻耕作區，稻米生產需要較大的社會團體來從事水利建設及耕作，因而有利於宗族組織的發展；同時也由於水稻生產力較高，易於形成剩餘資本，有利於族產的設立及擴張。其次，福建、廣東兩省，長期是化外地區，

中原文化浸入不多，中央政府常常無法有效地控制該地區，這個地區，由於匪亂、村際械鬥或族群紛爭，迫使人們聚族自保，因而促成宗族的團結與發展。從前述個案來看，弗里德曼的經濟與環境解釋論基本是對的，因為他所強調的因素在三個社區都是存在的。需要補充的是第三個案例的宗族發展比較特殊，在土客械鬥的艱難環境中，為了防禦的目的乃使各個客家村落優先發展出超乎宗族之上的村落團結與村際聯繫，組成一種超越姓氏的地緣團體，這時候宗族雖然存在，但獨立性並不強，等到土地漸趨開發，土客兩大方言群間的衝突也漸趨緩和，而村內的衝突相對地增加時，宗族組織的獨立作用才日益顯現。

宗族的產生有其歷史因素，血緣親情及互助合作是恒久的需要。封建社會存在的土地、人口問題及治亂循環，引起人口周期性的流動，土著居民對外地移民，往往表現出明顯的排他性，這對於剛來的移民無疑是一種很大的壓力，移民為了抗拒外力，很自然地要抱成團，自己的生存權才能實現，這在赤溪客家人那裡看得十分清楚。更加重要的是移民與土著的競爭與融合是以經濟為基礎的，「族大冠一方」的觀念加快了宗族的成長。在火德公的後裔來到灰寨建立古竹溪村的事例中，那些陸續移墾者，往往直視同姓為同宗，組成基於血緣關係的墾殖團體，不過他們所謂的血緣只是對真實的或者虛擬的祖先的認同，便不將各處分隔的家庭單位結合起來，特別是那些較晚遷來貧窮的繼嗣群，不論姓李或是不姓李，較容易受真實血緣或假定的血緣關係的吸引而融合成互助組織，古竹溪後來成為一個 4、5 千人的單姓村莊雄霸一方是不奇怪的在移民與土著的互動過程中表現的這種傾向，在先村的移民與後來的移民的互動過程中也有表現，個案中的萬、張、李、溫等各姓宗族都有這樣的經歷。

## (二)客家民居、聚落同社會環境的關聯

三個案例有兩個談到圍屋與村莊的防禦功能。從萬屋寨的描寫可以想象，宗族間激烈的械鬥是圍屋存在的原因之一。客家人講究宗親，同時也好

訟鬥狠，爲了本宗族的利益，往往不惜身家性命，諸如山水田產，風水屋場，奸情鬥毆之爭，甚至爲些小事大動干戈，結下世仇。爲了保家衛族，防止仇族的襲擊報復，他們需要像圍屋這樣的安全居所。進入民國以後，由於現代文明的興起，交通狀況的好轉和統治力度的加強，土匪武裝和宗族勢力大受制約，人民生命財產有了一定保障，因此，興建大型圍屋的舉動少了。由於過去圍屋生活，動蕩環境的逼迫與求生本能之需，是第一位考慮的因素，而並非是因其舒適，在現在治安和經濟好轉條件下，仍住在圍龍屋的大部分都是些家景不大好，被本村人視爲無能的人，例如過去的「五保戶」（註 26）。在萬屋寨，絕大多數村民已經搬出合興圍，在附近山崗蓋起了四方形的磚瓦屋。

圍屋聚落方式的改變是否意味客家宗族觀念的淡漠？答案是否定的（不同的時空條件下，由於人口壓力和其他功能需要，人們會採取相應的聚落形式。萬氏宗族現在不愛住圍屋了，他們建的單元居宅是社會環境與生活條件改善的產物，比較適合現階農村核心家庭和主幹家庭占主流的趨勢，不過住在新式居屋裡的人們仍然是很講血緣親情的。過去田平的圍屋聚落並不明顯，可是該村的宗族觀念特別強烈。在赤灣半島，爲了抵抗颱風，漕沖客家人將高大寬敞的圍屋演變爲低矮沉重的石屋，但是那裡的宗族觀念也不弱。從赤溪與田頭的描寫可以推想，共同防禦的必要性激勵村民們緊密地團結在築有多條防線的村莊內，而且他們也要與其他村落建立聯繫。如果沒有外來襲擊所引起的擔驚受怕，人們也許就沒有什麼心思去跟分散在鄰近地區的同一祖先的後裔群體或者其他村落建立聯繫。歷史的因果關係是複雜的，各種可能都有，從一個地區來看，血緣親情和共同防禦之需可能造成圍屋的出現，譬如灌溉系統的修建與維護滿足了血緣團體的互動，交換勞動和婚姻較好的群體內部，等級障礙就容易被打破，互惠主義會擴散開來，這就是避免一個村莊或群體相對分化瓦解的過程，不一定非要用圍屋來防止分化與瓦解。

### （三）宗族的發展包括「分」與「合」的過程

弗里德曼在強調公共財產的重要性基礎之上特別指出，宗族只要有公產，則外移的成員仍能維繫在一起，形成高層次宗族（higher-order lineage）或分散的宗族（dispersed lineage）。並說，這兩類宗族是經由分枝的過程所產生的（M. Freedmgn 1966:37）。從筆者取得的材料看，高層次或分散的宗族的形成，既有弗氏講的那種情況，比如個案一，里江萬氏對河口竹塘萬氏，當強房欺負弱房時，弱房準備搬回竹塘，因為里江萬氏是從竹塘分出來的，竹塘有一份經公、生公父祖留下的蒸嘗。但在某種情況下也有以融合或聯合的手段，並不一定是經由分枝的過程，尤其是小的或地域性宗族，當面對強大的外來壓力時，透過其遙遠的共祖（不管是真實的或者是虛擬的）設立蒸嘗之手段而聯合起來，比如個案二中灰寨「客家李」在古竹溪村的形成過程。個案三中的漕沖楊姓，它只是赤溪半島楊姓的一個極小分枝，很有可能赤溪楊姓初期是採取融合形式，發展到一定時候才取衍分或分枝形式，而赤溪漕沖或其他村莊的楊氏則是這一過程的結果。

柯亨（Myron Cohen）提出一個能夠綜合上述兩層意思的觀點。他根據自己 1966 年對臺灣南部美濃客家村落的研究，認為宗族的發展實際上包括了衍分（fission）與凝結（fusion）兩個反方向的過程。當某一聚居於一處的父系團體擴張到一定程度而無法繼續聚居一起時，自然會在別處設立新的住居地，而這批人可能另設立一新的祭祀公業，因此形成一高層次或分散的宗族。反之，如果有一顯赫的家族單位，為了光宗耀祖，則可能捐出一筆財產以建立祭祀公業，在這種情形下，與此家族同祖先派生下來父系團體，就可能凝結於此一公業下，形成一較為完整的宗族組織，是為「凝結」。他進而認為宗族發展過程中分枝與凝結過程並不相衝突（註 27）。

凝結與分枝並行，是宗族發展中一種極自然的現象。二者的作用不是平列的，相比之下，分枝顯得更加重要：凝結是靜態，分枝是動態，凝結是漸進的積累，分枝是漸進的中斷。宗族的分枝不是無緣無故的，它產生於某些強房為了與其他房派隔開的目的，促使這樣做的原因，一是共同財產，如祠堂、田地、山場、池塘、房屋等的存在，二是人口的增加。費孝通早年在江村

的研究中也曾指出，宗族的成員未增加時就不會有分枝產生，如果宗族成員增加到對土地造成壓力時，將會導致宗族人口的外移，而這批外移的人也就不再積極參與原宗族的活動，經過一、二世代以後，與原宗族的關係就中斷了（1939:84-89）。由於各房派經營不同，累積的財富有了差異，這種差異會擴大下去，經營好的房派就需要把自己從總體中劃分開，劃開以後的各房派，又因為各自擁有共同財產，內部成員仍會生活在一起。可見沒有共同財產，宗族就不會產生分枝，分出的「枝」也不會凝結。個案一、二中，萬屋寨的總祠和兩個分祠，田平的八個祠堂以及祠堂分掌的族田即指證了宗族內部分枝與凝結的經濟基礎。

但是，埃米尼（Ahrn Emily M.）根據她在臺灣北部溪南的研究，指出宗族的分枝必須遷離到其他村落才有可能，在同一村落不可能產生分枝（1976:2; 1973:111-112）。筆者認為這是對分枝過於苛刻的理解和限制，遷離到其他村落的房派是分枝，例如本文援引的一段萬氏和李氏族譜，那上面每一次遷離都是一次明顯的分枝，沒有遷離而仍住在同一地域的房派也可以有分枝，在萬屋寨和田平村，經公分祠代表一個房派，生公分祠代表另一個房派，二者對河口竹塘是一個分枝，二者又彼此形成分枝；田平村的八個祠堂中，除員峰公祠屬於總祠外，其餘每個分祠各代表一個房派，他們自然也是分枝。

#### （四）不應忽視宗族衝突的積極作用

不可移動的土地房屋，自給自足的經濟，衡定的社區，使人際關係相對穩定，通過親屬網絡調節這一關係，每個網路體系都有自己的管轄範圍和標記。可是這樣的社區並非能完全相安無事或風平浪靜。合作是事物的一面，另一個極端就是衝突，馬凌諾夫斯基（B.B.Mailnowski）寫道：「進攻如施捨一樣先及友人。進攻是合作的副產品。近距離的合作和空間上集中在一起的人類組織，更容易發生進攻」（1948:286）。三個社區同鄰近的村莊都有衝突史，兩個案例還有內部衝突史。

村莊內部的衝突有兩種，一種是族際的，一種是族內的。里江萬姓內部的矛盾以殺死強房的幾個兒子作為休止符。當田平住有雜姓的時候，李姓與劉姓既兼容又對立，矛盾圍繞著 1760 年李姓建韜質公祠而展開。另一方面，李姓內部也鬥，170 年前，韜質公的兩個孫子（一個是振萬之子，一是德萬之子）為爭族產大打出手，真像一位思想所說：「人們忘記父親之死比忘記遺產的喪失還來得快」（尼科洛·馬基雅維里 1515:81）。如此說來，員峰公祠大門口的醒世詩，從撰寫到保存（雕刻）確係煞費苦心。

村際衝突體現宗族的矛盾。雙河萬姓與孝弟嶺張姓的宗族之爭因國共兩黨的參與而複雜化了。田平同面前園的訴訟以黃姓宗族全體出走為結局。田平李姓與后洋、員壇溫姓的互相襲擊，每一次都造成流血。田平與喬上的兩個山塘充當了宗族互相制衡的工具。村際衝突全面發展的一個殘酷例子即咸同年間（1851-1874）方言群之間的大械鬥。衝突與合作是事物統一體的兩極，兩極固然可以相通，但要經過許多中間環節，相互交換活動就在這些環節上發生，交戰狀態中的宗族十分注意掌握械鬥升級的層次，相應地，和平狀態時的結盟和交友也有輕重緩急之分。

宗族的衝突具有雙重功能。以往研究社會衝突的學者對衝突的主要功能抒己見，但都比較偏頗，或者說成是好，或者說成是壞。美國社會學家帕森斯（T.Parsons）傾向於認為，衝突主要具有破壞性的、分裂性的和反功能的後果，它破壞了層次，使事業陷入病態。（註 28）帕森斯的觀點代表了很大一部分人們的習慣性認識。

德國哲學家齊美爾（G. Simmel）代表了另一部分人們的觀點，他說：「一定程度的不一致，內部分歧和外部爭論，恰恰是與最終將群體聯結在一起的因素有著有機的聯繫……在明顯存在社會各部分和等級劃分的結構中，對抗所具有的積極整合作用就發揮出來了」（註 29）。齊美爾所要說的是，在壓力存在的條件下，衝突中敵意的表達有助於維持團體的關係，這樣，敵意的表達就具有一種積極的功能，它可以通過使有敵意的參與者退出來而使群體不至於解體。從三個個案敘述的某一歷史階段的事例可想像，

萬、李、楊姓氏在建村之後的 150-350 年中，不知和他們周邊的姓氏發生過多少次衝突，各自內部也不時產生紛爭，假如衝突純粹具有消極作用，諸姓氏早就同歸於盡了，可是他們不僅生存下來，而且日益壯大。可見廣東客家的宗族系統不只是依賴於內部的差異，它也依賴於各宗族的互相排斥。

敵意與衝突互為條件，如果敵意的原因伴隨敵意的感情和表達的話，那麼敵意不僅能保持群體的界線以防其緩慢消失，而且還會經常向群體和個人提供他們自己不能發現的交互性地位。由於反抗的行為本身也會賦予人們一種內在的滿足，樂趣和寬慰，反抗會使人感到他們不完全是環境的犧牲品。積累起來的敵意和進攻性情緒不僅可以向敵意的原初對象發泄，也可以向替代目標發泄，這就是「排氣孔」的作用（註 30），正如沒有安全裝置將多餘的廢汽放掉蒸汽機就會爆炸一樣，通過衝突這一「安全閥」，參加者們表現出勇敢精神，平日積壓的各種非理性情緒向外投射，給對方造成破壞，己方也承受損害，衝突過後，宗族安定下來，重新以理性的方式從事。個案二中，田平村在清明節那一天被後洋村所算計，最後卻把報復對象轉移的員壠村，即是一個精采的物證，轉移的衝突行為也可以，至少部分地承擔與直接的衝突行為相似的作用。敵對的情緒是否引起衝突行為，部分地取決於資源的不平等分配是否被認為合法。根據合法性這一至關重要的中介變數，可以預測宗族之間的敵對情緒是否會導致實際的衝突。

總之，存在宗族就存在著衝突，而且宗族衝突的積極作用是不容否認的。它是獲自我意識和行為意識的機制，換言之，只有存在衝突的地方才有行為意識和自我意識。衝突往往導致群體間組織機能的提高，並把在其他方面毫無關係的個人或群體整合到一起，但聯合的成員越多，異質性越大，聯盟的瓦解就越快。

需要申明一點，並非所有衝突都對群體關係有積極功能，只是那些目標、價值觀念、利益及相互關係賴以建立的基本條件不相矛盾的衝突才具有積極功能。

## (五) 宗族政治與國家政治的關係

自然經濟為主流的社會，只要做到完糧納稅，政府對基層事務基本不干預，農民的選擇自由（通過所屬的宗族）相應地比較大，赤溪是個較好的例子。從清朝到民國，赤溪始終處在山高皇帝遠的位置，不管從何種角度看，不是國家，而是地方精英在發揮作用：保障居住權和土地占有權、組織墾殖或水利建設、控制市場和商品價格、代表社區統一收繳稅賦、維護治安、發展教育、制定族規、操作宗教儀式儀軌、組織移民出國等等，使客民少受國法約束，同時又保持他們對皇室的敬畏。除了地理因素，是什麼社會因素造成地方精英的特殊地位？以下三點大概是不可忽視的：

1.鄉村精英很大程度上依賴於縣行政系統，通過縣衙和上一級行政機關與朝廷相連，縣的活動是代表國家活動的基本方面，精英需要借重現成的治安、財產、教育、宗教等制度確保他們勢力範圍內的平安，這樣做某種程度上也就維護了傳統，調動了鄉民對朝廷的敬畏；

2.有些事情交給地方精英辦，國家既不增加行政成本，又擴大了權力範圍，加強了對地方的統治，地方精英的勢力通過與官府的連接也得到擴展；

3.精英的作用取決於國家對他們的信任度，他們要跟各種宗族集團或土匪集團建立聯繫，如果政府反對精英的多向聯繫，就意味著縮小精英的選擇空間，勢必危及自己與地方精英的關係。但地方精英既是維持本地秩序的力量，又是破壞這個秩序的力量，由於中央和省級政府能力所及，只要地方不是太亂，一般情形下並不限制精英的多向接頭，有時候故意保留地方上的矛盾，利用矛盾提取資源或各個擊破，這樣也就使宗族制度、地方風俗得到延續。三個案例中為什麼有的衝突政府不但不過問，反而任其發展，譬如萬姓與張姓之爭、田平「客家李」與面前園黃姓曠日持久的官司、土客械鬥、赤溪幾次頗有影響的匪患等，這是因為當時政府可以借張姓之手，達到把共產黨攆走的目的；官府拖著遲遲不結案，可以使黃李兩姓大量變賣田產，上繳訴訟費，由於田產減少，兩個宗族被削弱，地方上也就少些麻煩；至於後兩例政府派兵圍剿和干預，仍是出於統治的需要。

在計劃經濟為主流的社會，上層建築的能動作用很大，宗族的活動空間

被大大壓縮了。1950 年 1 月，中華人民共和國的政務院通過《鄉（行政村）人民政府組織通則》（註 31），規定設立鄉一級政府，改變了中國自秦朝以來一直以縣為地方最低一層，和民國以來以鄉村作為地方自治始基的做法，隨著政府觸角延伸至農村底層，共產黨和共青團組織、民兵組織、村民委員會，在村落裡建立起來。

1950 年到 1976 年，「土地改革」、「合作化」、「公社化」、「四清」、「文化大革命」，一個又一個政治運動席捲農村，「五類分子」、「迷信姐」（註 32）是各次運動的靶子。最先是蒸嘗田充公，宗族的經濟基礎不復存在；幾乎同時，農村基層政權取代了傳統的鄉紳自治，「幹部是決定性的因素」（註 33），宗族的組織基礎也不存在了；緊接著的「公社化」運動，打破宗族的界限，人們按照大圈（人民公社）套中圈（生產大隊），中圈套小圈（生產隊），小圈套更小圈（生產小隊或生產組）的準軍事關係尋找自己的歸宿，個人的選擇自由接近於零。三個社區中的主角萬、李、楊氏宗族各與周圍不太友善的族群編在同一個大隊，界圈與宗族外壁不重合。但在生產隊、生產小隊或生產組那裡，界圈與宗族的外壁是重合的，因為在公社體制的最低層級，宗族的居住模式起了作用：一個中等規模的單姓村就是一個生產隊，一個小村就是一個生產小隊或生產組。

不光組織制度和經濟制度根本變了，從「土改」開始，意識形態方面愈來愈不利於宗族觀念和親屬制度的延續，開會、動員、鼓吹思想鬥爭成為家常便飯，用社會主義的說教代替所謂「封」、「資」、「修」（註 34）的一套。意識形態的物質外殼面目全非：祠堂分給貧下中農作居屋，奉祀的祖先牌位被拿走，廟宇被拆除，菩薩被劈開焚燒，「文化大革命」期間，族譜上交，田平村的員峰公祠給供銷社占用，楊屋村的子星祠用作生產隊的羊圈。聯宗活動停止，祭祖不能正大光明地進行，取名字也不再依照祖先排好的字輩。

社會變革的迫力和意識形態的制約在中國大陸運作了 40 年，應該承認，幾十年的風風雨雨，打掉的不止是宗族的外表，而且破壞了它的部分本

質，宗族組織已經散架，無意識的殘渣還保留著。自 1949 年以來，中國農村社會結構最大的變化之一就是宗族勢力的消退，宗族失去了社會結構中的合法性，與信仰結構中的合理性。同姓宗族之間的利益所剩無幾，人們的利益單位只限於直系親屬和近親，而他們真正生活於其中共享信息的社會群體則是村落。但是，宗族是客觀存在，不會在根本上從農民的生活中消失。外在的政治制度、意識形態的強制一旦放鬆，各種類型的宗族活動就會重新活躍起來。

波特夫婦（S. Potter and J. Potter）認為，過去 40 年中，無論是搞合作化或公社運動，都以「宗族村」（lineage-village）作為某種行政基礎。他們說：「最低一級的行政和經濟會計單位繼續與傳統父系族群（宗族或宗支）合而為一。集體在結構上繼續是傳統親族群體的隱含模式。因此，古典宗族的深層結構得以延續」（1990:262）。

許烺光的觀點相反，他認為大陸上的各種急進措施，「就是要減少親族制度的力量，用新的組織來建立一個現代工業國家」（1968:580）。

看里江、東聯和漕沖三個社區的情形，是否像波特夫婦所說，宗族組織和親屬制度獲得延續與加強，因此在社區的族群關係上，又回到傳統「宗族村」的格局，彼此互相抗衡，還是如許烺光的判斷，現代工業國家的興起，迫使傳統親族制度讓路？筆者覺得很難一概而論。三位學人側重的層次不同，他們只講對了一半，把兩半拼在一起才能得到一個整圓。波特夫婦立足於「公社——生產大隊——生產隊」三級結構的最低層級，這一級很容易看到生產隊，或者它之下的生產小隊或生產組和單姓村合壁，好像宗族的古典模式沒有遭到破壞。許烺光從三級結構的較高層級和中國共產黨人的雙重歷史使命——破壞與建設進行觀察（註 35）看到的是國家通過變更行政區劃或行政隸屬關係，像炒菜一樣，把不同的宗族群體在生產大隊、公社這口「鍋」裡拌來拌去，原有的界限不復存在，深層結構將繼續受到破壞。找準他們論述的層次，不使互相混淆，就會清楚地看到宗族的受損面和完好面，這是它有朝一日復甦的起點。

## (六)宗族復甦的機緣

始於 1980 年代的宗族復甦可以歸結為三個條件的變化：

1.1978 年推行農村經濟體制改革，緊跟著分田到戶，人民公社宣告解體，人們似乎回復到「土改」結束時的狀態：有了一小塊土地，家庭功能健全，既是生產單位，也是消費單位，每一家都得精打細算，合理利用資源，求取最大的效益。新的生產關係帶來了促使宗族組織復甦的機緣，人們尋求協作時以方便為第一考慮，由於聚族而居格局未變，同宗親之間的互助比跟外姓人（哪怕過去曾是同一個生產隊）的互助更為常見。

2.過去是按照「越窮越革命」的觀點物色幹部，那些苦大仇深，有「破舊立新」意識的貧下中農積極分子常是最佳人選，而他們對於激進的政策執行得比較堅決。30 年間幹部帶領群眾摧毀了陳舊的一切，卻並未建立什麼實用的新東西，隨著 1976 年「四人幫」（註 36）的垮臺，1978 年展開真理標準的討論，批判兩個「凡是」（註 37），提出解放思想，意識形態領域出現暫時的真空，引起每個人把自己的精神寄托放在過去。政策寬鬆之後，人們更加依附於血緣親情，一些年齡偏大的農村幹部也在內心深處尋找失去的自我。新時期的幹部政策強調「四化」（註 38），許多中青年當選，幹部換了角色，不再像以前一樣管天管地，而是做好服務，他們對於宗族活動一般不干預，個別幹部甚至參加進去。

3.隨著族人溫飽問題的解決和財富的增加，宗族的復甦有了經濟基礎，華僑回鄉客觀上加速了復甦過程。人們開始重修建祠堂，成立理事會，負責修纂族譜和其他族中日常事務，但宗族的復甦不可能達到昔日水平，宗族已和蒸償田及義山之類的土地問題脫鉤，失去穩固而獨立的經濟來源，辦事需要靠族人募捐。盡管如此，在祭祀、修築村道、辦紅白喜事、生育、壽慶、農事及建築互助等方面，宗族仍然頑強地表現著其存在的充足理由律，成為名副其實的共作群。

宗族活動與經濟的發展是合拍的，商品經濟的發展不一定帶來宗族關係的衰亡，明朝就是一個例子，只會帶來宗族關係的改形或重組。過去以為隨

著經濟的發展，宗族就會失去存在的根基，到那時用什麼代替宗族的功能或機制呢？天真的人們相信意識型態專家一廂情願的設計，國家可以代替一切，實際是代替不了的。農民需要在自己的生活領域中有這樣一種關係，它是自己的代表，又不會與國家、社會發生衝突，它只涉及傳統生活的一部分內容，如婚喪嫁娶、修譜造祠。它不干涉國法的範圍，凡有國家法令和政策的，都照章執行。如計劃生育是國家政策，宗族不會涉足，更不會破壞。農民的宗族活動不會，也不敢與國家力量抗衡，誰負得起這個責任？這不是個人間的問題，而是要牽涉到整個宗族的利益。個人間的恩怨可以動手打，而有關宗族大局的事，就不能如此。

三個社區反映了同一種趨勢：商品經濟的發展沒有破壞傳統，反而用物質手段鞏固著傳統。金錢恢復了禮儀活動，不是作為個人財富，而是作為人際聯繫的媒介。外出經商、承包工程、打工的村民比呆在村裡的同族人有錢，他們最有能力利用現代物質手段維護傳統。宗族同社會變遷不是對立關係，它是變遷的條件而不是障礙，變遷也不是要消滅宗族，而是改變它的某些內容與形式，使宗族得以延續。

傳統的宗族制度本身由於擁有對族人的管理權和處理權，實際上就是一種同國家公共權力相平行的小集團性質的權力。它的凝聚力來自於父系血緣的同一性，同時也基於宗族長老所代表的加之於宗族集體之上的某種強制性。只要國家公共權力削弱了自己的職能，宗族就會伸展它的強制性功能，最終成為介於國家和私人之間的一個權力點。這一權力點的存在，不是像有人預言的那樣，僅僅是起到阻礙國家和社會公共事務的正常運行的作用（錢杭、謝維揚 1995:37）在歷史上和現實中，確也可以幫助國家權力的推行。

目前三個社區出現的宗族活動，具有完善的自我約束機制和觀念形態，顯示出較高的成熟性。例如，當由宗族組織出面主持的民俗活動出現不健康的情調時，主持人會和藹地以法律和與現實社會相適應的道理加以引導；注意鼓勵興辦文化教育事業（這與憲法精神是一致的），並通過續訂把男女名字都列上的新族譜，表現男女平等，通過維修宗祠、宏揚先祖的業績、論證

今日宗族存在的歷史根據等活動，增強族人的凝聚力。在傳統與現實的結合過程中，族人通過對先民的源流及其創業精神的再認識，通過與外界的比較，不斷提醒著子弟們認清自身在宇宙中的位置。可以這麼說，宗族的存在並不可憚，只要保持明智而強大的政權力量，就能夠引導宗族沿著正確道路前進。

### 註 釋：

註 1：楊成志,1987。楊先生講的廣東人，是指居住在廣東的漢人，不包括那裡的瑤、畲、黎等少數民族。

註 2：此處依據的資料有：1933 年羅香林估算的數字，1970 年香港崇正會所作的估計，1973 年世界客屬第二次懇親大會的估計，人民日報海外版 1989 年 2 月 2 日第三版援引的數字，南方日報 1996 年 10 月 25 日第三版姚平芳文援引的數字，1996 年政協全國委員姚美良宣稱的數字和廣東年鑒 1997 年（廣州：廣東年鑒編纂委員會）頁 145-146 的數據。

註 3：按目前大陸的行政區劃，全國分為五級，中央占一級，地方占四級。在四級地方區劃中，省、自治區或直轄市為最高的一級，地級市、自治州為第二級，縣、自治縣、旗、自治旗、縣級市為第三級（這三級都可以在被稱為「地區」、「街道」等虛級地方設立派出機關），鄉、民族鄉或鎮為最底層的一級。在全國五級區劃的法律框架之內還有個別亞級，如廣州、西安、武漢等大城市，其級別高地級市，低於省級。管理區則是在這個框架之外，是低於鄉、民族鄉、鎮級的非行政單位，其管轄的範圍相當於 1958-1982 年人民公社時期的生產大隊（何國強 1994）。

註 4：參看《五華里江萬氏房族族譜》。

註 5：長樂縣志（道光本），卷一，頁 1。

註 6：曾昭璇對圍屋早有深入研究，1947 年發表《客家〈圍屋〉屋式研究》

一文（曾昭璇 1994），提出圍屋的形式反映了客家民系生活中的三個目的。筆者在此處借鑑了曾先生的觀點。

註 7：1996 年夏，筆者住在萬屋的時候，鄉人指給我看此處雜草叢中的幾個墓，見碑面清晰。據說 1976 年以前，胡姓子孫仍有前來掃墓的。聯繫村中尚存的胡屋園、魏屋園、徐屋園、餘屋園、高公廳等地名，均是多姓雜居的有力見證。

註 8：此種儀式發生在祠堂落成或者修繕完畢重新使用之際，屆時將眾多祖先牌位安放在祠堂正廳案上，點燃香火，象徵祖先蒞臨，全體族人拜祭。這一天，宗族要舉行盛大活動：舞龍戲獅、打銃、燃放鞭炮、擺酒宴客、雇請戲班演出，熱鬧非凡。

註 9：參看《灰寨李氏員峰房族譜》。

註 10：筆者以為，三三郎此名的「三三」二字和北方漢族的大排行不同，估計是客家與畲族和道教有關係，畲族喜愛用「念」、「三」、「十」、「百」、「千」、「萬」等給男姓取名，而中國土生土長的宗教——道教一向活動在山區，道教在數字神秘化方面做了很多工作，不可否認，客家與畲族同樣都受到道教的影響。

註 11：過去允許結婚的年齡雖早，然窮人往往沒錢娶妻，年齡拖大，假如以 25 年為一代，16 代中扣除 2 代（即員峰公本人和最低一輩）不計，則為 350 年。這個數字與清初古竹溪蒙難的時間相吻合。

註 12：揭西原屬揭陽縣，於 1960 年代析出，故《揭陽縣志》收錄了舊時灰寨的名人。

註 13：「出花園」為潮俗，是福佬人的一種成年禮，孩子長到 16 虛歲，家人選定在農曆七夕這一天（潮汕地區有的村莊是在農曆三月十五），為其舉行儀式：讓孩子穿新衣、吃「全雞」、豬腸肚，不興走出家門，表示自己長大，不再貪玩。

註 14：中國大陸的土地改革從 1950 年冬陸續開始，到 1952 年冬全面結束。一部分少數民族地區暫不進行土地改革。這次土地改革的方法是沒收地主、富農的多餘土地，分配給無地或少地的農民。使 3 億多無地、少地的農民分得 7 億畝土地。廣東省的土地改革開始於 1950 年冬，結束於 1951 年 6 月，1952 年複查，同年年底結束。

註 15：「四清」又稱社會主義教育運動，是 1963 年至 1966 年 5 月先後在部分農村和少數城市工礦企業和學校等單位開展的清政治、清經濟、清組織、清思想的運動。這次運動，雖然對於解決幹部作風和經濟管理等方面的問題起了一定作用，但由於把這些問題都看成是階級鬥爭性質的，在 1964 年下半年使不少基層幹部受到不應有的打擊。

註 16：這三位老人按輩序和年齡排列，依次為 M96:86、M102:97、M54:73。此處 M 為 Male 的首字母，代表男性，冒號之前的阿拉伯數字代表戶號，之後的數字代表年齡。

註 17：族田也叫「祭田」、「太公田」、「蒸嘗田」，祭是指祭祀，太公是指祖先，蒸是指秋季的祭祀，嘗是指冬季的祭祀，蒸嘗田就是指用以維持每年在宗祠裡祭祀兩次祖先的土地。

註 18：參看《赤溪漕沖楊氏房族族譜》。

註 19：赤溪過去的客家人一生中有三個名字：出生時取的為小名或乳名、上學時取的為學名、結婚時取的為大名。三個名字以大名為貴，寫族譜用的是大名。現在這一規矩已不那麼嚴格。

註 20：《新寧縣志》（光緒本），第十四卷，〈紀事略〉上。

註 21：黃李陳之黃為黃漢源，李為李客全，陳為陳瑞平；羅鐘楊之羅為羅榮，鐘為鐘沛霖，楊為楊皇貴。兩派首領皆赤溪統領過地方武裝的豪紳，例如青年派的楊曾任赤溪警衛隊中隊長，士紳派的黃曾任兩川——即上、下川島——自衛隊長，後又任縣參議員，參議會議長。

註 22：「三杯酒」是一個島礁，在大島南面，有三巨石起自海中，島礁上豎有燈塔，附近為國際航道，是澳門往來於新加坡、粵西往來於澳門的輪船必經之地。

註 23：臺山市檔案館藏資料：赤溪縣公文，民國三十七年 3661 號。

註 24：《楊氏成瑞房譜》第 15 頁。

註 25：所謂「被」是一種原始水壩，做法是在溪河中上游處打椿累石疊放裝滿土塊的草袋（現用玻璃纖維袋），阻遏溪水河水，提高水位，使水流入渠道，壩上留有缺口，通過調整缺口寬度與深度，放走多

餘的水。

註 26：大陸農村「五保戶」的稱謂源於中共中央《1956-1967 年全國農業發展綱要》中提到的一段話，其云：「對農村中缺乏勞動力、生活沒有依靠的鳏寡孤獨的人民公社社員，生產隊在生活上給以適當的照顧，做到保吃、保穿、保燒（燃料）、保教（兒童和少年）、保葬。」享受這「五保」的人就被稱為「五保戶」。

註 27：參看莊英章,1992，臺灣移墾社會的宗族組織，第三部分，全文刊於考古與歷史文化，下冊，第 237-51 頁。宋文薰等主編，正中書局。

註 28：參看 L.科塞,1989 社會衝突的功能，頁 7。孫立平譯。北京：華夏出版社。

註 29：參看 L.科塞,1989 社會衝突的功能，頁 17。孫立平譯。北京：華夏出版社。

註 30：1903 年德國民族學家舒爾茨（H. Schurtz）創造了「排氣孔」這個詞，用來指原始社會中為敵意和被群體壓抑的一般內驅力提供正式化出口的習俗和制度。例如在放蕩的儀式中，對通常的性行為規則和迴避可以加以違犯，過了那一天，一切又都回復正常。

註 31：這一法規在 1954 年 9 月通過的首部憲法和地方組織法繼續得到認可。

註 32：「五類分子」指地主、富農、反革命、壞分子、右派，「迷信姐」為巫婆。

註 33：參看毛澤東,1938 中國共產黨在民族戰爭中的地位。刊於毛澤東選集，卷二，頁 514。

註 34：「封」、「資」、「修」是開始於 1965 年，結束於 1976 年的「無產階級文化大革命」運動中流行的政治術語，分別指封建主義、資本主義和修正主義，被認為是不好的東西。

註 35：1949 年 3 月 5 日，毛澤東在中國共產黨第七屆中央委員會第二次全體會議的報告中自豪地重申中國共產黨完成其歷史使命的態度：「我們不但善於破壞一個舊世界，我們還將善於建設一個新世界」。（《毛澤東選集》，卷四，頁 1440）

註 36：「四人幫」指王洪文、張春橋、江青、姚文元，他們是文化大革命

中權傾一時的風雲人物。毛澤東於 1975 年在一次會議上告誡姚文元不要搞「四人幫」，這個術語便出現在中國人的政治生活中。

註 37：兩個「凡是」是當時中華人民共和國的黨、政、軍首腦華國鋒提出來的，1977 年 2 月 27 日的兩報一刊（《人民日報》、《解放軍報》和《紅旗》雜誌）社論云：「凡是毛主席作出的決策，我們都堅決維護；凡是毛主席的指示，我們都始終不渝地執行。」

註 38：「四化」指幹部要革命化、知識化、專業化和年青化，是 1982 年由中央領導人陳雲提出來的。

## 參考書目

萬幼楠

1997 賴南圍屋及其成因，客家研究輯刊第一期，廣東梅州：嘉應大學客家研究所。

毛澤東

1964 毛澤東選集卷二、卷四，北京：人民出版社。

尼科洛·馬基雅維里

1985 君主論，潘漢典譯，北京：商務印書館。

楊成志

1987 本地、福佬、客家的由來與發展，中央民族學院學報第四期，北京：中央民族大學。

何國強

1994 當代中國地方政府，廣州：廣東高等教育出版社。

1997 略論「房」概念的語義區分，中南民族學院學報第四期，武漢：中南民族學院。

陳翰生

1984 解放前的地主與農民：華南農村危機研究，北京：中國社會科學出版社。

陳其南

- 1985 房與傳統中國家族制度，漢學研究卷三第一期。
- 1995 傳統與轉型：江西泰和農村宗族形態——一項社會人類學的研究，上海：上海社會科學院出版社。

黃淑娉

- 1989 民族識別及其理論意義，中國社會科學第一期北京：中國社會科學院。

黃青

- 1989 從太保廟與潘家麟說到赤溪匪患，曹峰僑刊復刊號第四期，臺山市赤溪鎮僑聯會。

曾昭璇

- 1994 嶺南史地與民俗，廣州：廣東人民出版社。

Ahrn Emily M.

- 1976 *Segmentation in Chinese Lineages: A View Through Written Genealogies*, American Ethnologist.

- 1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

Chen Han-seng

- 1936 *Landlord and Peasant in China*. International Publixers New York.

Freedman Maurice

- 1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone.

- 1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. New York: Humanities Press.

- 1979 *The Politics of an Old State: A view from the Chinese Lineage*.

G. Jessie and R. R. Lutz

- 1994 *Zhang Fuxing and the Origins of Hakka Christianity in Northeast Guangdong*，國際客家學研討會論文集，謝劍、鄭赤琰主編，香港：中文大學等。

Helen F. Siu

- 1989 *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution.* Yale University Press, New Haven and London.

Hsu F.

- 1968 *Chinese Kinship and Chinese Behavior.* in Crisis. Chicago: University of Chicago Press.

- 1972 *Community in Two Chinese Villages.* Stanford: Stanford University Press.

Pasternak, Burton

- 1969 *The Role of the Frontier in Chinese Lineage Development.* Journal of Asian Studies.

R. K. Malinowski

- 1948 *An Anthropological Analysis of War.* Glencoe, Ill. The Free Press.

S. Potter and J. Potter

- 1990 *China Peasants, The Anthropology of a Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press.

Xiaotong Fei

- 1939 *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley.* London: Routledge & Kegan Paul.