

# 身份识别、家族记忆与族群历史：客家神榜的人类学阐释

杨丽娟

**摘要：**客家地区广为流传的神榜，是客家日常生活中“祖先崇拜”的重要“物质表达”载体，运用“深描”方法仔细分析神榜中的显现体例、文字表述和固定字数，发现在这份“祖先崇拜”的情感中，还积淀着客家人的身份识别、家族记忆与族群历史，进而彰显着客家族群的自我追问“我是谁”、“我来自于哪里”、“我怎么来”，这种世代流传的追问也孕育了“在路上”的客家族群意象。

**关键词：**客家神榜；身份识别；家族记忆；族群历史

## 一、缘起

神榜<sup>①</sup>是客家供奉的祖宗的神位，由神联、神主牌和神桌组成。神联一般是记录祖宗来源、功绩的对联，由左联、右联和横联组成；神主牌是供奉祖宗名号的牌位，有木制和纸质两种，木制多为樟木、柏木制成，因其不易被虫蛀，略带芳香，寓意祖先后人能长长久久；纸质为红色，寓意祖先后代能红红火火。木制因其材料较贵，故一般的普通人家多用纸质。神桌是为供奉祖宗祭品、安放香炉而设，与神联相配。

神榜作为客家日常生活中的承载物，不仅追溯并延续了原乡中的祖先记忆，还成为新乡中的自我身份辨识的一种物化象征，“人类通过象征符号以确认和区隔与其他物种的差异，那么‘器物象征’（symbol vehicle）和‘物质表达’（objective expression）也自然而然地成为人类赖以在文明的定义中说明自我的一种专属性符号系统”。<sup>②</sup>借助特有的符号系统，可以展示出人类“考察人心为了理解事物、传达知识于他人时所用标记的本性”。<sup>③</sup>而通过对作为客家这种专有的物质表达符号系统的研究和梳理，可以看出客家族群本性中对于“我是谁”、“我来自于哪

里”、“我怎么来”追问的特有的民族志呈现，神榜的人类学研究意义也在于此。

遗憾的是，目前学术界对神榜的研究多集中在文化知识和外在功能的探析上，如陈世松认为，神榜是“最能反映家族历史和家族文化的核心所在……展示己姓的光荣历史，借以增强家族凝聚力”。<sup>④</sup>严奇岩通过考察，指出神榜从书写、张贴到祖堂的设置各环节存在一套严格的禁忌体系，是祖先崇拜的重要载体。<sup>⑤</sup>这种以“他者”的眼光进入的分析，还不能完全呈现出神榜对于客家的内在意义和当下的作用：特别是在新乡中多族群互动的际遇环境中，客家借此依赖在祖先崇拜中所呈现的身份辨识；深深烙印在不同姓氏中的家族记忆所折射出的家族认同密码；以及在固定格式中渗透书写的客家“集体无意识”的族群历史。从身份辨识到家族记忆再到族群历史，这一进程又体现了个体、家族、族群的三级身份依赖和归属。而这一切都已浓缩在构建神榜的体例、文字、字数的系列表象中，所以本文试图用“深描”的方法从神榜表象所隐含的身份识别、家族记忆与族群历史的角度来解读，力求勾勒出神榜对于客家的“我者”的整体解读，剖析其族群本性的原真面貌。

基金项目：教育部人文社会科学研究青年基金项目“东山客家身份表述的人类学研究”阶段性成果（12YJC850025）

作者简介：杨丽娟，成都信息工程学院管理学院讲师、博士（四川成都，610225）。

①一般在宗族祠堂和家庭都有，安放在正堂面对大门的墙壁上，本文着重研究的是家庭神榜，并且以成都东山客家为考察范围。东山客家实际上是学术界对居住在成都以东的龙泉山脉一线客家的“第三人称”，它主要由清代移民浪潮中福建、广东、江西的客家人迁稳定居组成，目前界定的东山客家范围是成都所辖的27个乡镇。

②彭兆荣，葛荣玲《遗事物语：民族志对物的研究范式》，《厦门大学学报》（哲学社会科学版）2009年第2期。

③[英]洛克《人类理解论》（下册），关文译译，北京：商务印书馆，2009年，第777页。

④陈世松《四川客家》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第165页。

⑤严奇岩《祖先崇拜与四川客家神榜文化》，《青海民族研究》2009年第4期。

## 二、体例：身份识别“我者”与“他者”

在历史上由多移民组成的地域中，要想辨别湖广人和客家人有多种方法，其中之一就是看家中供奉的神榜。湖广人的家庭神榜和客家人的家庭神榜有很大差异，主要集中在神联和神主牌。湖广人的神联多是“忠孝传家远，诗书处世长”，横联为“祖德流芳”，神主牌是“天地君亲师”；而客家人的神联是该姓氏的祖宗来源、功绩等，横联也因姓氏而异。客家人的神主牌是“X氏堂上历代先祖考\妣神位”，“考妣”只占一个字位，考在左，妣在右。有的神主牌在“上”字的左右两边还有“昭穆”两字，昭在左，穆在右，表明这个姓氏的曾有先祖当过皇帝，如洛带宝胜村的刘氏源于彭城堂，因刘邦为西汉皇帝，所以其神榜就有“昭穆”二字。但这种神主牌的写法现在已有所改变。新都县石板滩镇的林家万<sup>①</sup>说“以前是要严格按照家族中是否有人当过皇帝才能加上‘昭穆’二字，但现在很多没有当皇帝的家族也要求加上‘昭穆’，以示尊贵。”从神榜中可见湖广人是趋同化，以倡导“礼之三本”的儒家理念为体现；而客家人是以姓氏为单位的个性化，以祖宗崇拜为体现，并且通过对祖宗的追忆、缅怀来证明自己“系出名门”。

严奇岩在洛带金龙村的黄良兴家考察时，曾一度认为黄良兴是湖广人后裔，后来的发现才改变了看法。“黄良兴家是两层楼的混凝土结构房，一楼的祖堂祖先牌位中书‘天地君亲师位’，两侧是老子和观音菩萨的像，神龛上有祖传的香炉神灯，并有苹果等供品。黄良兴家的牌位令我大为迷惑，以致我怀疑他是湖广人。我问他家为什么没有祖宗牌位，老人解释说二楼还有祖堂，那里才是他家真正的‘家庙’。在二楼他打开密室般的祖堂，果然看到新近换下的神榜和祖先牌位，两边有祖先的遗像，神龛下有大堆香灰。据黄良兴讲，祖先牌位本在一楼堂屋，但考

虑到他家来往的外人多，楼下不便立祖堂，而改在楼上，是不想让外人进入，免得祖宗不安宁。”<sup>②</sup>

客家在神榜的巨大差异中所呈现的强烈的祖宗崇拜，实质上是在历史长河中形成的“抱团”<sup>③</sup>意识的外化，其形成与客家的历史、生存的自然环境和人文环境、社会秩序的控制等因素密不可分。第一，客家的生成和演变发展就是一部迁徙史，而在数次迁徙中，多数都是以家族为基本单位形成的迁徙团体。刘正刚认为，客家移民有三种方式：分段性家庭、一次性家庭和裂变性家庭<sup>④</sup>，可见家庭式是客家移民的主要形式。第二，客家不论在原乡还是在新乡，生活的地理环境多是自然条件艰苦恶劣的山地区域。在原乡中，大部分客家居住在山高水冷、土地贫瘠、瘴气肆虐的山区；而在新乡中，如四川，湖广较客家先行抵川<sup>⑤</sup>，占据了较为肥沃的平原和丘陵地区，客家入川时只得在丘陵和山地耕种生活，新乡的居住环境和原乡也颇为相似。由此形成的山地农耕经济决定了客家的生存斗争，势必形成以家族为基本的生存团体。第三，在迁徙到的新乡中，客家与其他族群相比人数较少。在四川的移民史中，从入川人数上讲，湖广也远多于客家<sup>⑥</sup>，面对人数众多的强势群体，要想能够顺利生存，放弃单打独斗、依靠家族紧密成团是唯一选择。第四，客家所依赖的社会秩序、人伦关系的组织与控制，是依靠家族中的“族老政治”<sup>⑦</sup>而实现的。以“族老政治”为核心的家族管理模式一直是客家的族群管理机制，这种机制的实效一直持续到“文革”才被削弱和瓦解。而在“族老政治”中，家族的祖先崇拜一直是被用作收拢族人最有效的工具，依靠着“拥有共同祖先”流传下来的各种“集体记忆”，规训了族人的行为举止，掌控了族人的思想价值。神榜从“公共空间”宗族祠堂到“个人空间”家户堂屋，可以看出渲染了政治气息的“祖先崇拜”已经深入族人血脉。至此，客家族群“抱团”

①2010年笔者拜访林家万时，其已76岁，写神榜已有近30年的时间。本文除了注明引用他人考察时的话语外，其余都为笔者考察所得。

②严奇岩《祖先崇拜与四川客家神榜文化》，《青海民族研究》2009年第4期。

③“抱团”性格的明确提出，由韦祖庆在考察广西贺州围屋时总结，其认为这是在生存斗争中培育出的独特的客家性格。参见韦祖庆《客家人聚合性格与围屋——以广西贺州客家为例》，《龙岩学院学报》2007年第2期。遗憾的是在分析抱团性格的形成时，其文并没有紧密联系到客家的祖先崇拜，本文拟在此点上继续深入。

④刘正刚《闽粤客家人在四川》，南宁：广西教育出版社，1997年，第71~81页。

⑤罗香林认为，四川的客家人是跟着两湖农民走上川去的，陈世松在此基础上，通过大量的族谱调研梳理，指出四川的客家人主体大多来源于清朝的康、雍、乾时期。参见陈世松《四川客家》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第30页。

⑥《简阳志》（林志茂等修《中国地方志集成》民国十五年刻本，成都：巴蜀书社，1992年）载“广东籍50%，湖广籍32%，福建籍5%，其余各省为13%”；《金堂县续志》（王暨英等修《中国地方志集成》民国十年刻本，成都：巴蜀书社，1992年）载“楚省籍约占37%，粤省籍约占28%，闽省籍约占15%，其余各省籍共占20%”。从各民国县志统计可知，来川的湖广人数多于客家。

⑦“族老政治”的说法参见林耀华《义序的宗族研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年，第28页。

性格的文化密码已跃然而出：抱什么团——以血缘为基石的家族团体；如何“抱”——以“祖先崇拜”为核心的外柔内刚式的传统依附。

当下的神榜写作依然充斥着有关祖先崇拜的禁忌。对此，石板滩的林家万说：其一，在神榜快写完时，尤其是最后一个字时，书写者要赶快坐下来。因为假如书写者没有坐下来，那么所供奉的祖先也就没有位置。其二，“考妣”两字要水平，不要错位太多，基本一致，以示对祖公祖婆的尊敬。其三，写“历代”两字时身子不能直，要躬点身，以示尊敬被书写的先祖。其四，书写者一般要书法工整，并且还要子孙多；不找无生育的人写，若找无子孙的人写，则预示着自己将无后。<sup>①</sup> 其五，如在邀请者家中写神榜时，家族成员中的女性要回避，如果遇上女性的生理期，“见红、不洁”都是对祖先的不敬。由上述可知，看似简单的禁忌约定，实则完成了超越性

与可持续性的统一。首先，在此禁忌中，视已逝去的祖先并非“万事空”，而是更拥有了超越其在世俗生活时的能力，能知之、察之、审之，所以崇拜与尊敬是必需的。其次，该禁忌系统更充分贯通了“祖先崇拜”的空间传递：前辈——吾辈——后辈，特别是“后辈”代际边界的囊括，更使得处于中间位置的“吾辈”不得不严格遵守禁忌条约：前辈毕竟离己身遥远，且已成事实无法改变；后辈虽同样遥远，但其属于吾辈的未来，其幸福生活的可能性与吾辈紧密相关，甚至能受己身运势的影响，如此形成的“三代关联”式的禁忌更能让人由内而外地可持续遵守。禁忌呈现的超越性与可持续性更加巩固了“抱团”的紧密性和潜意识性，强化了“我者”的凝聚力。

神榜写好后，需要贴在正堂，贴神榜叫做“安神”，即给祖先安放好其在家中的座位。安神

表 1: 东山客家家庭神榜汇集一览表

地点、姓氏	横 联	对 联	释 义
西河李氏	道法经传	上联：系自理官开万派 下联：宗传唐代茂千枝	“道法”指老子李耳创作的道德经 “理官”说李氏始祖是颛顼的后代皋陶，其在尧舜时担任掌管刑狱的理官 “宗传唐代”表明自己是唐太宗的后人。
青龙场黄氏	祖德流芳	上联：春申教泽千年在 下联：江夏遗风万古传	战国四君子中楚国春申君黄歇是著名的政治家、军事家，出生在江夏，所以称作春申教泽、江夏遗风。
石板滩张氏	百忍家风	上联：祀先祖克勤克俭 下联：教子孙唯读唯耕	唐代先祖张公艺九代同居，甚为和睦，问其因，张公答曰“百忍”，唐高宗钦点为“百忍堂”，遂成“百忍家风”。
清泉彭氏	德寿流芳	上联：寿列三朝绵祖远 下联：功高五马庆声香	始祖彭祖八百寿诞，经历夏商周三朝，曾担任大夫，所以为“功高五马”。
龙潭寺白氏	武安遗庆	上联：社结香山昭祖德 下联：身栖笔洞焕宗功	唐代白居易晚年居香山并与僧人结香山社，宋代白玉蟾隐居武夷山笔洞修炼，皆为白氏名人。

(资料来源：由笔者实地调查后整理分析而得。)

时，需要通明祖先，摆上刀头鸡等祭品，口头念“祖先人、太公太婆、阿公阿婆、今天给你们安个神位，以后要保佑全家平平安安……”，平时安神需要请阴阳看时间，选择吉时才能安放，但是过年安神不需请阴阳，因为过年的日期均为黄道吉日。因此，在过年写神榜的人很多。“安神”、“神榜”，这些客家的自称实质呈现的是中国汉族传统生命观的认知“三魂七魄”：<sup>②</sup>人生时由魂魄构成，人死时魂魄离散，并且会幻化为鬼神，<sup>③</sup>“鬼神是不属于现实世界的，所以，人

们对鬼神的特征加以了想象和虚构，甚至认为鬼神拥有强大的力量，对鬼神抱着既害怕又敬重的心理，认为以礼祭之，会得其庇佑。当鬼神不是一般的鬼神，而是与生者有着血缘关系的，如亲人、祖宗，人们也就开始把鬼神崇拜移植进了祖先崇拜，认为祖先的‘魂魄’永世不灭，并且拥有巨大的力量对后辈们的命运起保护与庇佑，于是，以‘魂魄’观念和鬼神崇拜为基础的祖先崇拜也深入人心”。<sup>④</sup>因而，神榜蕴含的“祖先崇拜”正是被誉为汉族遗民的客家当代恪守

①林家万共有6个孩子，其中4男2女。

②《说文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，2006年，第435页）中说到“魄，阴神也，魂阳神气也”，可知最初把魂魄视为阴阳二气，并且在人的生命形成的过程中，魂魄也形成并且进入人体。《太上老君内观经》（引自《正统道藏》第19册，台北：新文丰出版公司，1988年，第85页）载“三月阳神为三魂，动以生也；四月阴灵为七魄，静镇形也。”

③《礼记·祭义》中记载道“宰我曰‘吾闻鬼神之名，不知其所谓。’子曰‘气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。’”孔子这里说的气，即为魂义，也即神是魄所组成，鬼是魄所构成。《礼记·郊特牲》中说道“魂气归于天，形魄归于地。”可见人死之后，魂上归于天为神，魄下而归于地为鬼。

④杨丽娟《寻根祭祖游的人类学解读——中国传统魂魄观的仪式化》，《旅游学刊》2007年第11期。

传统的精神写照。

在族际杂居的复杂区域环境中，在面对“他者”时，“我者”一般有两种命运：强化后生存或萎缩后灭亡。处于弱勢的客家通过“祖先崇拜”而淬炼出的“抱团”族性化零为整，积弱变强，不仅没有被他族同化或融合，反而更加坚守“我族”传统，强悍地构建出了“我者”与“他者”的身份识别系统。“祖先崇拜”已经成为了客家人的“集体无意识”的独特族群信仰。

### 三、表述：家族记忆与族群历史

#### (一) 文字：家族记忆

春联，蕴含受姓始祖的来源与历代先祖的功绩，这种蕴含家族历史的特色记忆成为了后人家族认同的文化密码。青龙场镇的黄荣全（52岁）说“只要堂屋供奉的神榜是一样的对子，就可以断定我们源于同一个祖先，是一家人。”清泉镇的彭育浚（78岁）说“小的时候，我爷爷就告诉我，如果我以后长大到外面，遇见彭姓的，就把家中的神榜背出来，恰好与别人一样的话，那我们就是同一个祖先的后代，别人就会帮助我。而我20多岁的时候，有一次去成都办事，刚好遇见一个姓彭的大哥，我问他他家有没有神榜，他说有，我又问是不是‘寿列三朝，功高五马’？他说我怎么会知道，我说我家里就是这个，那个大哥立刻二话没说，拉着我说要请我吃饭。”龙潭寺的白玉凤（14岁）说“我爸爸常说我们的老祖先是大诗人白居易，要我们好好向他学习，继承好学的传统。你看我现在得的奖状都公正地贴在神榜旁边的墙上呢。”可见这份凝固在文字表述中跨越时间和空间的家族记忆，不仅便于同姓认亲，而且还可以时刻教化后代。

在前述表1汇集的神榜中，各姓氏的客家神

榜都通过对联的形式呈现了家族记忆的叙事，工整的文字表述凸显出的家族奋斗史与仄起平收的音韵注脚，分别赋予了神榜以趣味性和易读性。而在丰富多彩的表述内容中，隐藏着各姓氏的客家人在怀念祖宗时的一个选择共性——“名人”效应，因为借助本族名人之名，一来对内可以收族，二来对外可以宣传，扬我族威。在选择名人“因何而名”时，都特别集中于“因文而名”或“因官而名”，这种选择源于两点：其一，反映出客家人推崇的“学文”、“求仕”的价值观，而这种价值观产生于客家人流传至今的“耕读传家”的思想。在不断迁移的征途中，客家人多是出于战乱、官府要求，因此他们深知要在这块土地上获得让自己生存下来的合法性，就必须要有族人在官府中持有一定的话语权，因此历代对“学文”、“求仕”都特别推崇，甚至各姓宗族都有对此相关的经济扶持政策。其二，借鉴传承祖先刻苦奋斗的精神。因为无论在哪个领域，要想“出名”，获得别人认同，没有超越常人的非凡智慧或非凡毅力是很难出人头地的，因此在这些名人身上，都有超出平常之辈的过人之处，用神榜的形式加以代代传诵，实际上也是不断地提醒后辈向祖宗学习，以保障后辈的优秀，然而，神榜中的名人真的是自己的家族祖先吗？是记录的历史真实还是附会的历史想象？“追求虚荣也必定会带来冒名顶替、伪造假托的流弊”。<sup>①</sup>家族神榜内容表述的真实性固然值得考证，然而更重要的是不管是真是假，客家族群所采用的“以名收族”已然成为通用的固化的传统的模式，因为家族认同来源于家族记忆，记忆又在代际间强化认同，透过神榜中的文字表述，同一家族的后代就能被紧紧地凝聚在一起。

#### (二) 字数：族群历史

不同姓氏的神榜在文字表述中呈现了各异的

表2：客家大小黄道与数字对应表

大 黄 道	道 1	远 2	几 3	时 4	通 5	达 6	路 7	遥 8	何 9	日 10	还 11	乡 12	道 13	远 14	几 15	时 16	通 17	达 18
小 黄 道	生 1	老 2	病 3	死 4	苦 5	生 6	老 7	病 8	死 9	苦 10	生 11	老 12	病 13	死 14	苦 15	生 16	老 17	病 18
都 合	1	2				6					11						17	

（资料来源：由笔者实地调查后整理分析而得。）

家族追忆，但是所有的神榜都有一个共同点，那就是字数的固定。而这种万变中的不变实际上深

刻映照出的是客家“集体无意识”的族群迁徙历史。客家神主牌有两种写法：其一为“X氏堂

<sup>①</sup>钱杭《中国宗族史研究入门》，上海：复旦大学出版社，2009年，第128页。

上历代先祖考\妣神位”，其二为“X氏历代始高曾祖考\妣神位”。不管是哪一种，神主牌上的字体必须用繁体字书写，考妣只占一格，算一个字，因此一共只能有11个字。在客家地区流传有一种黄道的算法，分为大黄道和小黄道，大黄道“道远几时通达，路遥何日还乡”，小黄道是“生老病死苦”，而规则是日常生活中的事物大小、尺寸、时间都要能与大小黄道相合，就是吉利，相合的标准是：凡遇大黄道中的“道、远、通、达、遥、还”即有“辶”的字，小黄道中的“生、老”，即为相合；而合的过程则是反复念诵大黄道的12个字，和小黄道的5个字。详见前表2。

可见神主牌中的11个字，是大小黄道都通过的，最为吉利。黄道，本是指过天球中心与地球公转的平均轨道面平行的平面与天球相交的大圆，是属于天文学中描述星球之间的运动关系，后来引入到星相学中，并把黄道分为12段，叫做“黄道12宫”，想象成由12神守护，成为能预测人们做事是否能成功、顺利的标志，如黄道吉日的说法。由天体中的相互位置关系移植到人们做事吉凶对应的预测，并把这种“相交”位置当做“吉凶”判断的标准，是宇宙观在日常生活中的应用。而在客家地区广为流传的大黄道“道远几时通达，路遥何日还乡”呈现的是祖宗“在路上”<sup>①</sup>不断迁移的历史，并且认为只要逢“辶”的字，即可以行走，就是合，意味着可以顺利迁行；而小黄道“生老病死苦”，即是在迁移的路上可能出现的状况，“病死苦”是客家人在迁移中最忌讳的，遇“病死苦”很有可能即死在迁移途中，即不在原乡也不在新乡，魂魄飘荡在半途，孤苦无依，这是以集体观念为核心的客家人难以接受的情形，所以视为“不合”。因而，客家人的黄道观念，即是族群在迁移途中实践经验的抽象，在神榜中的神主牌上书写的11字，恰好与大小黄道都合的要求，其内涵即是族群迁徙历史的反映和怀念。客家族群的迁徙充满着艰辛和泪水，龙潭寺的范氏家族在祭祖时都会供奉三个盐蛋，以此纪念入川始祖钦若公依靠三个盐蛋完成了困难重重的迁徙之路，而当客家到达新乡后又开始了微笑和期盼，坚信“耕读传家”的信条。

石板滩镇的廖前芳（66岁）说“在族谱中清楚地记录了我们的廖氏四川世系的来源，最初是在江西，然后迁徙到福建再到广东，最后到了四川，开始了四川世系。”客家族群的不断迁徙，也形成了语言、文化事象的各种在地化展演，而每一次展演均是客家族群融入新乡的挑战和调适，也积累了对传统进行选择调整或保留的生存经验。“一个迁移过一次的人，要远比未迁移的人更容易再迁移，因为他有了经验，战胜过中间障碍，也取得过迁移成功的快乐。”<sup>②</sup>所以客家族群史就是一部迁徙史，更是由于迁徙而引发了很多争议的论题<sup>③</sup>，但无论如何，在这“痛并快乐”的过程中，客家人已经磨砺出了族群性格：坚强、坚韧、百折不挠以及充满希望。

#### 四、结 语

“作为迁徙的共同体，客家的文化认同首先要寻得一个共同的祖先，以确认其族性。这一点至关重要。”<sup>④</sup>客家神榜，在短短几十字呈现的体例、表述以及字数中流露出的“祖先崇拜”，无声地建构了自我的身份识别，浓缩了家族记忆，沉淀了族群历史，依靠这种表述自我、证明自我的“物质专属符号系统”，清晰了自己的身份，从个体到家族再到族群诠释了“我是谁”、“我来自于哪里”、“我怎么来”，厘清了当下客家族群青年一代的身份困惑，而对于正处于现代性挤压的他们来说，这种强大的身份支撑提供的情感归属无疑是一剂精神良药。信息社会的快速反应铸就了移动性的诞生。“固本守土”的思想已被“离乡背井”所占领，族人不再被土地所捆绑，离家的酸楚也被开枝散叶、追求美好生活的憧憬所代替。其实，无论身在何方：从原乡到新乡；无论世间何时：从过去到现在，跨越时间和空间，不管经历了怎样的艰难险阻，只要还保存着这一载体，持续着这份自我追问，化礼成俗，客家族群的坚韧、勇敢、淡定的族群基因就会世代传承，客家人就会依靠雕凿在骨子中的勇气去挑战、去面对，从而有了前进的动力源泉和坚毅的信仰支撑，继续“在路上”书写自己的未来。

（责任编辑 段丽波）

①周建新《在路上——客家人的族群意向和文化建构》，《思想战线》2007年第3期。

②侯文若《当代外国人口：理论、学科、研究》，北京：经济科学出版社，1988年，第177页。

③笔者认为，由于迁徙而引发的论争有客家族群源流说、组成结构说等。如在罗香林的《客家研究导论》中指出，客家先民自晋至宋有过三次大移民运动，但是谢重光认为从各种史料考证来看，其笼统地把三次南迁的人们都归为客家先民的南迁，并说客家人都是晋“永嘉之乱”后南迁的中原贵胄后裔是不准确、不客观的。详见谢重光《客家文化述论》，北京：中国社会科学出版社，2008年，第6~7页。

④彭兆荣《边际族群：远离帝国庇佑的客人》，合肥：黄山书社，2006年，第89页。