

大學歷史系，先後加入香港三聯書店任職。這次我的書稿落到兩位手上，讓他們讀一本老師十年前出版的舊著，希望不至於太了無興味。感謝二人細心的責編工作，盡量讓拙著不一錯再錯，當然，如最終有任何錯漏，仍是由我個人負責的。

最後，且讓我在此再版序中多添幾字，以填補某種空白。本來，拙著此次難得再版，是希望能請得某位知音評點，以收畫龍點睛、匡謬正誤之效的，但由於種種原因，終致遺憾錯過。我赫然想到，在微信中讀到的一篇懷念中央電視台上世紀 80 年代拍攝的經典電視劇《西遊記》的文章，其中提到唐僧的那匹白馬的下場——“那匹以八百塊買的白馬，伴隨着劇組走遍祖國的大江南北，後來被送到一處影視基地，一度淪為賺錢的工具。出錢可以拍照，可以騎上它遛一圈，當楊潔導演得知此事去探望它時，它渾身污垢，鬱鬱寡歡。1997 年這匹敬業的白龍馬，悄然離開人間，沒有具體日期，也沒有埋葬地點”——我看到照片中那白馬低下頭來的神情，哇的一聲哭出來了。我的這個反應，自然是有原因的，朋友圈中的一些內地朋友也有同感，但我當時也不明白自己為何如此激動。現在我明白了，原來這於今日之我來說，是一種預兆。畢竟，如實記錄，盡一切可能留下痕跡，讓當時或後世有興趣的人做點歷史考究，也是我們身為歷史學徒的責任。願與諸君共勉。

程美寶

初稿草於新界太和陋室，2018 年 1 月 25 日訂定，

2018 年 2 月再增補訂正

## 目錄

### 第一章 導論：展覽文化 / 001

文化的展覽 / 006

文化與文人 / 015

從“天下”到“國家” / 023

從“國家”到“地方” / 028

地方與中央 / 034

本書的主題與結構 / 042

### 第二章 嶺外入中國 / 049

界定粵人 / 051

教而化之 / 060

由方言到種族 / 074

由鄉及國 / 107

小結：文化—種族—國家 / 120

### 第三章 書寫粵語 / 123

從南蠻獻舌到中原古音 / 125

從口述到書寫 / 132

文人謳歌 / 141

粵劇的粵味 / 148

俗話傳道 / 153

漸成規範 / 161

我手寫我口 / 173

小結：方言與國語 / 180

#### 第四章 追溯嶺學 / 183

嶺學源流 / 184

學海堂之內 / 190

學海堂之外 / 202

學海堂之後 / 213

小結：從舊文化到新文化 / 235

#### 第五章 由民俗到民族 / 239

民俗學在中國 / 242

民俗學在廣東 / 246

學術與政治 / 256

學人與政要 / 270

小結：民族主義與地方文化 / 290

#### 第六章 舊人新志 / 293

《高要縣志》的纂修 / 296

語言和內容 / 302

新舊交替的地方讀書人 / 310

地方志裏的國家文化 / 314

地方利益與民族大義 / 326

小結：國民與邑人 / 334

#### 第七章 餘論：文化展覽背後 / 337

文人的位置 / 339

“文化”是什麼？ / 346

“廣東文化”何在？ / 350

地域文化研究再思 / 355

#### 徵引文獻及書目（按漢語拼音/ 英文字母排序） / 359

一、中文 / 359

二、英文 / 382

#### 索引（按漢語拼音排序） / 393

初版後記 / 400

## “文化”是什麼？

當我們把“文化是什麼？”這個問題置於特定的時空，透過一些實實在在的人和事來考察時，不難知道“文化”所包含的內容是在不斷改變和擴充着的。從清末至民國，“文化”這個名詞經歷了一個從無到有，從“形容詞”變成“名詞”，從“單數”變成“複數”的過程。<sup>10</sup>

19世紀末以前的中國讀書人如陳澧者，大抵不會滿口“文化”，但他們肯定關注他自己和他所在的地方是否得到“教化”。因此，由士大夫書寫的地方歷史要力圖敘述的，是這個地方如何經過教化，成為文獻之邦，鄒魯之地的過程。一個地方得到“教化”的內容和以資判斷的指標，包括學校的興辦、科舉功名的興盛、地方文人的詩文辭賦以及經學研究成就，等等。然而，經學的傳統和流派也是千差萬別的，一個時代學術正統的體認，視乎統治者的提倡和讀書人之間的較量。有清一代，漢學佔上風，道光年間漢學大師阮元在廣東設學海堂，使廣東之學術一時令人刮目相看，甚至成為此後中國學術的一方重鎮。至於同一時期亦蓬勃發展的方言文學及戲曲，在“教化”主導的文化觀念下，就沒有被算是“有文化”的標誌，甚至不被納入“文化”之列。饒有

---

<sup>10</sup> 筆者在這裏提出把“文化”作為形容詞或名詞使用而對“文化”的涵義達致不同的認識的想法，乃借鑒自法國年鑒史學家布羅代爾相關的討論，見 Fernand Braudel, “The History of Civilizations: The Past Explains the Present”, in his *On History* (translated by Sarah Matthews), Chicago: The University of Chicago Press, 1980, pp. 177-218。

趣味的是，當時出現的許多用方言寫作的作品中，仍然處處以“教化”為目的，表達着作者對“教化”觀念的認同。

至19世紀末，當“culture”這個西文概念以“文化”這個漢字辭彙來翻譯，經日本移植到中國來之後，很快就被越來越多的中國讀書人認識和運用。從這時開始，在中國讀書人的言論中，“文化”成為一個實體，可以保存、改良、打倒、甚至全盤替換。這個時候成立的“國學保存會”，主張保存國學；後來的新文化運動支持者，主張摒棄封建文化，都殊途同歸地把文化視為一個可以掌握扭捏的“實體”。如果我們說，在中國的語境中，原來“文化”這個詞語是作為一個形容詞（教化與否，cultured）來使用的話，19世紀末期以來的“文化”，已經成為一個名詞了。

也就在這個時候，種族觀念的興起，改變着中國文化正統性的理據。以推翻滿清為己任的人士的“保國”和“保教”主張，是以“保種”為基礎的。在當時的政治角力的背景下，這個“種”毫無疑問是“漢種”。滿洲人雖為外族，但他們卻極力維護漢人的名教作為其統治基礎。也就是說，反滿的國粹派或革命分子與清廷在保存“文化”方面所作出的努力，其實同出一轍。因此，他們必須突出種族觀念，才能證明為什麼滿不如漢。到了19世紀末，“是否屬於漢種”，就成為“教化與否”之外，另一個定義讀書人所認同的文化的條件。在學術正統方面，反滿人士“學術之界可以泯，種族之界不可忘”的政治立場，影響到人們對阮元和學海堂的評價。在族群問題上，在19世紀末以後的廣東，不論是廣府人還是客家人，要證實自己的文化正統性，便必須證明

自己身上的漢人血統。辛亥革命後，隨着滿洲政權的崩潰，加上政治上“中華民族”、“五族共和”等觀念的提倡，種族概念對於定義中國文化變得相對次要。不過，它也深深地滲入到民國時期的民俗學和人類學的討論之中，影響着人們對自己的地域、族屬和文化身份的定義。

對如何定義“文化”發揮着關鍵性的影響的，無疑是清朝最後幾年教育體制的改變。隨着科舉制度廢除以及大學堂的開設，過去以科舉補習為目的書院，以及唯經學是尊的學術機構，馬上失去絕大部分的市場。在新式教育體制中，“舊學”一方面經歷了複雜的改變，另一方面，也成為部分提倡“新學”者的研究對象。而現代大學開設的人文和社會科學學科，雖不至於完全取代“舊學”，但毫無疑問大大地擴充了“學問”的範圍，從而也改變着文化的定義。新興學科的理念和的研究方法，與民國時期許多知識分子的終極關懷——如何建立新的中國文化——相互契合。這些知識分子不少大喊“打倒孔家店”，以反傳統的姿態示人；而反傳統反專制的口號，又使他們警覺到自己的精英心態，刻意到群眾中去。留學海外或西式大學的教育背景，使得他們無可避免地為新的中國文化注入一些西方的元素，但他們更有意識要達致的，是建立中國獨特的文化性格，為了這個目的，他們到地方上去搜尋。在這個到群眾中去的過程中，民俗學和人類學為民國知識分子提供了理據和指引。

可以說，民國時期的知識分子既是“文化主義者”，也是“民族主義者”，更或多或少是“民粹主義者”。在他們心目中，“文

化”沒有雅俗之分，貴賤之別，“文化”的意義變得更中性了。當他們到群眾中去的時候，發覺不同的地方有不同面相的文化。“文化”作為一個實體，實際上是複數的，中國實際上是存有“許多文化”(many cultures)的。不過，正如本書第五章論及，民國以來的中國知識分子更希望的，也相信他們能夠做到的，是體認一種超越地域、超越階層的中國文化，以一套能容納獨特又多元的文化的語言，來承擔起以往體現在“禮”之中的傳統士大夫的文化語言所扮演的角色。由是，在民國知識分子的論述裏，地方文化和國家文化的關係，仍然是一個“你中有我，我中有你”的關係，這在清末出現的鄉土志和鄉土教科書有關“鄉”與“國”的關係的論述中，已見端倪，民國時期類似論述不過是自清末“國家”這個概念出現以來的延續而已。明乎此，我們在這裏重新品味本書開頭引用過的簡又文〈廣東文化之研究〉一文的以下兩段論述，或可有多一些理解：

文化是人們心力創造的結晶。一時代有一時代的文化，一地方有一地方的文化，一民族有一民族的文化，各有其特色、特質、特徵……

但二千年來廣東向為中國之一部，廣東人亦皆中國人，廣東文化亦素來是與全國一貫一致都屬於一個大系統的，不是囿於一隅或離開漢族傳統的。因此我們雖因簡便而言“廣東的文化”，

其實應該說“中國文化在廣東”。<sup>11</sup>

在 20 世紀“中國文化”的定義不斷擴充和改變的過程中，“地方文化”的定義也相應地擴充和改變。在新的教育體制下，地方的思想文化和學術成就的標準改變了，使得地方的“文化名人”的範圍也大大擴充；種族理論、民俗和人類學研究的興起，也使得以血統、方言和風俗為參數的“民系”劃分，成為地方文化得以不斷細分再細分的標準。

## “廣東文化”何在？

我們也許還不應忽略的是，就在“文化”的定義改變的同時，表達什麼是文化的語言也發生了不可逆轉的變化。在 19 與 20 世紀之交的革命年代，方言寫作成為宣傳政治和教育婦孺的手段，各地以方言寫作的教科書和其他文類多如雨後春筍。然而，進入民國之後，新一代的中國知識分子創造了一套新的讀書人的語言——白話文——一套以北方方言為基礎，夾雜着許多來自西方和日本的新名詞的標準語體文。雖然以方言寫作的文類並沒有在地方上消失，甚至偶而也會借“白話文”之名浮出，但這種方言文類在多大程度能被承認是“文化”，卻一直都被質疑。面對“國語”和“白話文”，廣東及許多其他地方的讀書人，大多處於

<sup>11</sup> 《廣東文物》，第 652、658 頁。

不利的位置。正如 Edward Gunn 指出：“來自北京以外的地方的作家，無可避免地要面對一場嚴峻的挑戰，他們必須先表現出對國語運用自如，才能〔在文章中加入〕自己地方語言的特色，並讓人覺得他們在文學上有所發明。”<sup>12</sup> 如果廣東作家的白話文寫作能力，還沒有達到北方作家的水準，他們怎敢把粵語、潮語或客語的辭彙或語法，運用到文學甚至公文的寫作上去呢？因為他們一旦這樣做，人們會認為是由於他們寫作水準不夠而犯了“錯誤”，這樣的險，又有誰願意冒呢？

我們也許可以把以上海為中心的“吳語文化”的發展，和本書所敘述的“廣東文化”尤其是粵語寫作的發展作一比較。據有關吳語文學的書目顯示，早在明萬歷年間，便出現了夾雜着吳語的戲曲作品；至清嘉慶年間，也有以吳語寫作老彈詞。吳語辭典，據說早在明末就已經出現了，但好像粵語辭典一樣，更完備的吳語辭典的編撰和出版是晚清外國傳教士的功勞，為了傳教，他們更以吳語編譯了《聖經》。較早期研究吳語的文章，見於道光二十一年（1841），有趣的是，這篇文章的旨趣和陳澧的《廣州音說》一樣，都是要說明許多吳語乃出自“中原古音”。<sup>13</sup> 清末韓邦慶（1856—1894）以吳語寫作的《海上花列傳》，至今仍被視為吳語文學的經典，這也許恰恰表明了自韓邦慶之後，再沒有

<sup>12</sup> Edward Gunn, *Rewriting Chinese: style and innovation in twentieth-century Chinese prose*, Stanford: Stanford University Press, 1991, p. 116.

<sup>13</sup> 板本一郎、小川環樹、倉田淳之助、太田辰夫、長田夏樹：《吳語研究書目解說》，《神戶外大論叢》，第 3 卷第 4 冊，1953 年。

那幾個吳語作家肯這樣花心思，刻意寫作出這樣地道的吳語文學作品，<sup>14</sup> 情況好比招子庸和他的《粵謳》。繼明代劇作家馮夢龍（1547-1646）收集吳語歌曲編就《山歌》一書後，一直到民初才有民俗學家重視並繼承馮夢龍采風的興趣。<sup>15</sup> 簡單來說，與粵語文學的命運類似，吳語文學大多為聲色娛樂之作，在民國讀書人的眼中，充其量只是“民間文學”或“地方文學”的一種，不論是廣東或上海的讀書人，要在全國的文學界爭長短，如果用方言來寫作，絕不是明智的策略。

因為用方言來寫作的文學被定位為“方言”文學，它永遠都不可能享有和“國語”平起平坐的地位。廣東的招子庸，只是一個在廣東本地文人記憶中的傳奇人物，而不可能成為一個對後世有所影響的文學家。20世紀以降，中國的文學和文化必須以具有國語地位的白話文表達，而廣東人在這方面又處於不利位置，廣東文化獨有的元素，像方言文學和戲曲，不能享有“國家”的級別，只能落得一個“地方”的名堂。本來，地方語言最能夠表現地方特色——尤其是我們把閩粵的方言用羅馬拼音而非漢字標記，其與北方方言的差別恐怕比歐洲各國語言之間的差別還大。不過，由於中國方言文學和寫作不能與享有國語地位的白話文平起平坐，這種“特色”在定義上是處於被視為一個整體的“中國

---

<sup>14</sup> 韓邦慶：《海上花列傳》（1892年初刻），上海：上海古籍出版社，1990年，〈前言〉，第1—2頁。

<sup>15</sup> Hung Chang-tai, *Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature 1918-1937*, pp. 25-30.

文化”的邊緣的。在“廣東文物展覽”中，放上了幾本木魚書，並不奇怪，它只不過表現了民國讀書人對方言文學的好奇和同情而已。

以地方語言表達的“廣東文化”，夾在高雅與低俗之間，也夾在地方與國家之間，既不受國家的青睞，也得不到讀書人的認同。本書第六章有關民國《高要縣志》的分析告訴我們，民國地方文人對自己的方言文化（粵曲）嗤之以鼻，對全國性的白話文也不以為然，他們把兩者都排除在“文化”的範疇以外。儘管他們面對着新的國家體制和中央地方關係，不可避免地用了一些新名詞，但他們選擇了文言文來纂寫新志，表達他們對國家意識形態的認同和對本地利益的關心。民國《高要縣志》的個案也提醒我們，以縣城為活動中心的地方文人在編纂地方歷史時，最關心的是怎樣把己縣的文化和國家文化扯上關係，至於什麼是“廣東文化”，倒不是他們的關注所在。

那麼，民國時期的“省別文化”到底意義何在呢？筆者認為，按照民國時期發展出來的地方文化觀，“廣東文化”更多是存在於過去的時空的；“廣東文化”如果有什麼與眾不同的特色，也是被置於邊緣的，民國時期的“廣東文化”明顯地難以在新的中國文化中佔據一個重要的地位。所謂的“廣東文化”，只是以行政界線劃分的一個範疇，至於裏面填塞了什麼內容，除了順應着國家文化的定義的改變而更替外，也是在這個地域範疇裏活動的人群角力的結果。隨着客家人和潮州人的自我認同的意識以及文化資源日增，他們成功地在“廣東文化”的框框中，為自己認同

的文化爭取到一個席位，不讓廣府人專美。“廣東文物展覽會”的籌委，對於大多展覽品來自廣州及鄰近地區，感到遺憾，<sup>16</sup>他們在展覽會上展出一本客語聖經，並在《廣東文物》裏刊登了一篇關於潮劇的文章，大抵是要補救戰亂時期無法全面搜集各方文物的不足。這些細微的舉動和表態，也許顯示出，到了1940年代談到“廣東文化”的時候，絕對不能冷落客潮兩個族群，而讓廣府人專美罷了。

在這樣的論述邏輯下，在中國，地方文化的存在，絕對不會對國家文化造成威脅，正如客家人在強調自己的特色的時候，並不會阻礙他們表達自己的中國人或漢人的身份。中國文化定義本身所具有的彈性，足以包容為統治者或知識分子所接受的地方或民族特色。在中國，越是要強調地方文化的特色，也就越是要強調地方文化與中國文化的關係。廣府話和客家話和國語大不相同，是無可置疑的事實，但廣府或客家學人在討論他們的方言特色時，就非將其與“中原”或“古音”扯上關係不可。中國的地方和民族文化既千差萬別，又有許多共同之處，但在地方學人的觀念中，地方的差異性完全整合到理想中的中國文化的統一性中去。簡又文提醒人們，“廣東文化”之謂，其實是“中國文化在廣東”之意，一針見血地讓我們明白了中國知識分子眼中的“中國文化”和“地方文化”的一體兩面。如果“地方主義”有與中央分離之意，那麼，“地方主義”絕對不是中國知識分子地方文化觀

---

<sup>16</sup>《廣東文物》，第2頁。

的主導思想。

## 地域文化研究再思

我在這本小書中嘗試從若干個側面，考察清末以來“廣東文化”觀念形成的歷史過程，藉此探討中國地域文化與國家認同之間的辯證關係。不過，本研究的所謂“地域”，不僅僅是指客觀意義上的行政或地理單位，而更多的是指人們主觀的地域區分或藉着地域界限來表達的“自己”和“他者”之別。從這個角度看，過去許多“地域文化”的研究，忽略了對表達“地域文化”的文類和文獻本身的形成過程的分析，很容易會掉進這些文獻的作者思維陷阱之中。如果我們按照這些作者的劃分——很多時候又是行政區域的劃分——來進行“區域研究”，用來劃定我們研究的“區域”，其學理根據是相當值得質疑的。例如，把“吳文化”或“湖南經濟”作為一個分析單位，箇中的道理似乎不言而喻，普遍的讀者也罕有質疑這種以行政區域或習以為常的分類作為所謂的區域研究的基礎，但在實證研究中，我們不難覺察這種劃分其實是相當主觀和隨意的。

我們往往會因應自己研究的需要，進行臨時性和分析性的地域劃分，在處理政治和經濟問題方面，客觀參數較多，諸如行政、稅收和軍事的管轄範圍，商品（特別是實行分區專賣的鹽）和貨幣流通的範圍等等。然而，在處理文化現象方面，則絕對不能單從研究者的眼光出發，漠視研究對象的主觀意識。這又聯繫

到近年人文社會科學十分關注的“認同”(identity)問題，我們按照自己認識的語言和風俗分別而劃分出來的文化區域界線，往往只是一廂情願，絕不可強加於我們的研究對象身上。我們可以在平面的地圖上按照我們的需要劃分區域，可以在立體的歷史時空雷根據文獻劃分區域，但必須時加警惕的是，研究對象腦海中的區域觀念，並不一定和我們作為研究者劃分的區域範圍疊合；而他們以區域來劃分的文化現象，在很多情況下，實際上也是“跨區域”的。

這種或可稱為區域研究取向的方法，其最具顛覆性之處，在於突破 18 世紀民族—國家興起以來奉國別史為圭臬的史學範式。今天，全球化與本土化的口號響徹雲霄，跨國企業無遠弗屆，鼓吹民族主義的結果是可分可合，國家界線在某種意義上愈趨模糊，以國家為歷史過程的單位，顯然已不能滿足人們對自身歷史的自我認知的要求。至於地理空間如何劃分才是最有效的分析單位，要視乎研究者研究的是什麼問題。區域研究取向的目的，絕對不是為了以小見大，化整為零，因為所謂大和小是相對的。如果說由於中國太大，所以要把它劃分成小塊作局部細微的分析，只不過是傳統的國家歷史的延續——尤其是在毫無學理根據的情況下，按照行政界線作出的劃分，就更是如此。

由於歷史學家無可避免地要仰賴文字史料，因此，所謂“地域文化”，實際上也是以維護中國文化為己任的士大夫或知識分子眼中的地域文化。翻看地方志乘，士大夫筆下的地方特色，都大同小異。這類出自地方文獻中的語句，表述的與其說是歷史真

實，不如說更多是發言者的感性的認識與評價。因此，如果我們把前代士大夫甚至近代知識分子所綜述的地方特色當成是事實，是相當誤導和危險的。這些看起來很“地方”的文獻，實際上表現的是從上而下的“國家”意識的滲透和從下而上的對“國家”意識的理解和創造，中國是一個迷信文字的社會，能夠駕馭文字的士大夫或知識分子，長期以來是社會崇拜和認同的對象。而所謂“士大夫”或“知識分子”，正如筆者在本書第一章論及，與其說是一個具體的具備什麼學歷的人，不如說是一種社會普遍追求的形象和楷模。也因為這樣，在最“地方”的文本中，處處見到“國家”的存在。

因此，二元對立的“基層/民間/地方 vs. 國家/官方/中央”的分析框架，若用於討論中國社會或討論傳統中國的知識群體，其適用程度是很值得我們質疑的，有理由相信，這個分析框架並不適用於國家和地方社會已經達到相當程度的整合的明清時期的中國。傳統中國的士大夫，對於某朝代或某皇帝可能不滿，但在意識形態和價值追求方面，卻罕有與官方抗衡者；無論他和中央距離有多遠，他從不把自己視作“基層”或“邊緣”，從不把自己視作僅僅是屬於某“地域”的群體，因為他們總是執意相信自己是屬於“天下”的。即使是在動輒以二元對立觀來觀照世界的民國知識分子，在敘述他們定義的地方文化時，也不會把“國家”和“地方”對立起來。這種實際上多元而在表述上又趨向統一的辯證的國家地方關係，恰恰是中國文化最誘人的地方。筆者認為，研究中國“地域文化”，不可忽略的是從認同並定義着這種