

CULTURAL CHINA

No.112 Vol.3 September 2022



淺談中西領導觀（徐樹荃、梁
燕城）「崇德修愚辨惑」的跨
文本詮解（石衡潭）利瑪竇「合
儒排佛」的義理研究（韓思藝）
觀念與行動互激（謝亮謝東峰）

本期要目

二〇二二年第三期

文

化

中

國

一九九四年創刊



第 112 期

西方用債務操縱世界的方法

■ 梁燕城

本刊總編輯

十五世紀西方的殖民主義侵佔全球，發現美洲之後，在幾百年之內歐洲各國掠奪美洲大部分土地，導致多達數千萬的美洲土著因殺戮、疾病、營養不良而死亡。列強又向中東、非洲海岸、印度和東亞探索和侵略。十九世紀，英國的殖民擴張領土包括北美、澳洲、南亞等等，地球上五分之一的土地也在大英帝國的佔領和統治之下，美國獨立後由東部13州向西和南搶奪，到西岸後，向太平洋奪夏威夷、關島、菲律賓，企圖將太平洋控為內海。

西方殖民者以武力佔據其他民族的土地和資源，剝奪原住民的財產，建立使他們處於不利地位的法律和系統。殖民主義為殖民帝國提供了市場和豐富資源，使英美法荷德各國非常富足。今天我們旅遊西方各國，驚訝其建築高雅，文化豐厚，社會富足和安定，其實不是他們體制特別優越，而是因為其搶奪全球的財富的後果。曾被殖民的地方，如今雖然實行西方的民主自由制度，大部分國家都仍然是混亂、腐敗和貧窮。

第二次世界大戰後，西方殖民帝國國力衰退，50年代很多西方控制的殖民地或半殖民國家，紛紛獨立，重新掌握其資源，收回西方控制的石油、糧食、礦物等，大家都期待可以富足。

1964年77個發展中國家在日內瓦召開第一屆聯合國貿易和發展會議上發表77國聯合宣言，要求全球經濟規則更公平，提出國際經濟新秩序(New International Economic Order, NIEO)，1973年在聯合國通過，提出改變不平等的國際經濟關

係，國家有永久主權運用其自然資源、自主發展國內經濟活動，要求改革對發展中國家不利的國際金融和貿易制度，發展中國家有權管制跨國公司。

西方列強發覺如此不能再操控全球資源，於是在1975年成立7大工業國(G7)，其戰略是要抵制第三世界的77國集團，他們在聯合國以外成立控制經濟的集團，戰略上分化77國，提出援助最低度開發國家(Least Developed Countries, LDCs)，使一些南方最窮國家支持西方，避免全球權力和資源的重新分配。當時他們借此宣傳為西方富國將幫助窮國。

這時期因1973年中東戰爭，阿拉伯世界再次敗於以色列，中東石油輸出國組織(Organization of the Petroleum Exporting Countries, OPEC)聯合反西方支持以色列，禁止石油供應，懲罰西方。1973-1974引致油價大升，油價漲了70%。到1974年每桶油價3美元升到12美元引發通脹。由此石油輸出國(OPEC)多了4500億資金，美國向中東施加壓力，要中東將所賺油錢放入華爾街各銀行，條件是美國逼以色列交回佔領的西奈半島、約旦河西岸及迦薩地帶。

美國奪取中東石油錢財後，即利用這筆錢貸款給貧窮的發展中國家，各銀行派代表游說窮國接受高額貸款，是高風險借貸，1970年貸款才4,000億，但到1982年升到16,000億，但借款只能幫助支付高油價，也有不了落入權貴手中。美國操縱的方法，是當通貨膨脹時加息，窮國即因付

不起利息而違約。

美國利用國際貨幣基金會(International Monetary Fund, IMF)及世界銀行(World Bank)提出「結構調整方案」(Structural Adjustment Policies)，要發展中國家將全部現金流和資產還債，難阻其發展改革，終止價格管制、勞工法規及環境監管，減少在醫療衛生、教育與發展等方面的開支、取消對外資自由流動的各種障礙、國有企業私有化、取消政府對企業的管制、出售其電信和鐵路等公營企業，將之私有化，給西方跨國公司管控，其經濟增長用來還債給西方。由此將巨額財富轉入富國的銀行。結果是逼世界走上新自由主義之體制，以使西方經濟勢力進入其國控制一切資源。

發展中的窮國在簽了IMF的結構調整方案後，西方列強不用搞政變、干預或群眾暴力，卻以債權人的權力，利用債務強行制定讓西方可以掠奪資源的經濟政策，且是各國自願的，各國經濟權轉到華盛頓官僚及華爾街手中，美國只要加息，窮國就無法還債，而要將資源出賣給西方，引至國家的財富為美歐所擁有。

第三世界為了用出口來還債，產生了大衛科爾登(David C. Korten)所謂的逐底競爭(race to the bottom)^[1]，競相削減工資水準和福利待遇以吸引國際企業投資設廠。麻省大學經濟學家波倫(Robert Pollin)計算出1980-1990，發展中國家在結構調整方案下損失的潛在GDP是4,800億美元。全球窮人每天生活費不足5元的人數增加了10億多人^[2]。

IMF資深經濟學家Davison L. Budhoo工作12年後辭職，寫信給IMF總裁Michel Camdessus，說明他12年來的工作「向拉丁美洲、加勒比海地區、非洲政府及人民兜售你的藥方及你的騙局，……因為辭職，是讓我洗盡手上數百萬貧窮和飢餓的人們鮮血最重要的第一步，……我覺得用盡全世界的肥皂，都不足洗淨那些我與你和前任總裁的名義，在你的組織下犯的罪惡。」^[3]這內部人物揭露出西方經濟霸權的兇狠霸道，陷億萬人於飢餓貧窮。

美歐的貸款是為了阻止第三世界發展，用債務陷阱掠奪世界資源。中國興起後，卻以王道幫助第三世界窮國發展，從自身經驗了解，先幫助其基本建設，如鐵路、公路、港口等，使其通過發展而加強其經濟，而不是控制和搶奪其資源。當窮國無力償還債務時，可待其國家賺取回報後才還款，如老撾建鐵路，助內陸國流通經濟，對越南、泰國、柬埔寨建陸路貿易線，使自身中小企發展，是為其整體基建及經濟發展，而非短期炒賣金融利益。

又中國貸款斯里蘭卡，主要是助其建港口，還債方式是港口的收入，中國經營可得三分之一，斯國坐得三分之一，另三分之一共同擁有，完全是為了斯國的發展而設計。而斯里蘭卡近期債務違約，其所欠外債，中國只佔10%，只收3%利息，其他外債47%由國際市場而來，其他由亞投行、世界銀行及其他國如日本及印度等借貸而來，一般銀行利息是6.6%。其債務危機九成來自西方及其盟國的勢力，一旦有困難，西方竟指責只佔10%的中國，可見霸權國的虛偽和說謊。

中國的王道方式幫助世界發展，來自中國文化「己欲立而立人，己欲達而達人」的精神。

^[1]David C. Korten, *When Corporations Rule the World* (Oakland: Berrett-Koehler Publishers, 1992), ch.18.

^[2]Jason Hickel, *The Divide: A Brief Guide to Global Inequality and Its Solutions*, (NH Heinemann, 2017)。中譯本傑森·希克爾，譯者，曲律、紀永祥：《為什麼有些國家越救越窮，揭露全球不平等的暗黑內幕與解方》(新北市：野人文化，2022)，第125頁。

^[3]Davison L. Budhoo, “Enough Is Enough”，引述參考Naomi Klein, *The Shock Doctrine*, (Toronto: Vintage Canada, 2007), 262, 另可參考Kevin Danaher, *50 Years is Enough: The Case Against the World Bank and the International Monetary Fund* (MA: South End Press, 1994) 20-23，中譯參考同上，第131頁。

文化中國

學術季刊
一九九四年創刊

CULTURAL CHINA

Academic Quarterly
First Published in 1994

國際統一標準刊號
ISSN 1201-0677

No.112
Vol.3 September 2022

院長 梁燕城
總編輯 梁燕城
副總編輯 韓思藝
行政編輯 林寶玉

PRESIDENT
Thomas In-sing LEUNG
EDITOR-IN-CHIEF
Thomas In-sing LEUNG
DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF
Si-yi HAN
EXECUTIVE EDITOR
Freda Po-yuk LAM

目 錄

卷首論語

梁燕城：西方用債務操縱世界的方法 扉頁

專題對話

徐樹荃、梁燕城：淺談中西領導觀 4

經典詮釋

石衡潭：「崇德修愚辨惑」的跨文本詮解 16

王 俊：信仰與邏輯的雙重悖論：古今中西語境中《道德經》
的內在信仰與邏輯問題（上）——《道德經》前八章的
邏輯詮釋與信仰詰難（一） 23

冀 誠：愛之深、責之切
——論《希伯來書》第六章中的警告資訊 29

中華神學

李安澤：跨文化境域下的文化認同與文化拒異
——中國近現代知識界對基督教的詮釋模式研究 37

韓思藝：大公傳統視域下的利瑪竇「合儒排佛」思想研究 52

政治文化

謝 亮、謝東峰：觀念與行動互激：「邊疆」意識演進與
國民政府抗戰時期的西北邊疆治理 62

梁燕城：香港受殖民統治與後殖民統治的矛盾性 77

唐 嫻、賈海濤：政治化的香港語言根源探討 92

彭文平：西方文明優越論與香港「人心回歸」問題 100

東西交流

閻 冬：中加社保合作的機制、成效與完善
——以促進兩國人員交往為視角 109

王飛宇：加拿大華僑族裔身份的演變
——評《加拿大華僑移民史（1858-2001）》 115

博覽群書

李 勇：開放的現代新儒家與方、成學派 120

莫 為：注視自己宛如注視他者——讀魏明德《詮釋三角》 123

韓思藝：編後絮語 129

文化更新研究中心(加拿大)

PUBLISHING Culture Regeneration Research Society (Canada)
ADDRESS 114B - 8988 Fraserton Court, Burnaby, B.C. Canada V5J 5H8
TEL. 604.435.5486 WEB. www.crrs.org/category/cultural-china/
EMAIL. cultural.china@crrs.org

《文化中國》的歷史起源

《文化中國》起始於一群海外華人的夢想，在中國經過百年艱苦後，見改革開放展現民族的新希望，一群加拿大華人特別關心中華精神文化價值，在古今之變，中外之交的契機，能否更新重建。一面以中國價值貢獻世界，另一面吸納世界優秀文化，豐富自身的精神。

由此一群有理想的華人在加拿大社區中籌款，得當時卑詩省督林思齊大力支持，在1994年成立「文化更新研究中心」，由八位發起人在加拿大登記成為文化與慈善機構，大家決定出版《文化中國》學刊。

《文化中國》是由文化更新研究中心主導創辦，代表了這群發起人的共同理想。《文化中國》一開始主張文明對話，成為一橋樑，去溝通東西文化。至今已28年出版過百期到112期，仍將繼續下去。

今文化中國的理念已頗為普遍，一些文化學術刊物，用類似的理念為名，對這些不同於原本刊物的其他各方努力，我們都祝福其發展，盼能共同促進中華文化價值，及不同文化間的對話。

下期預告

在天人之際閱讀經典 於古今之變反思文化

經典之所以作為經典，本身就有「天之經、地之義、民之行」的本質與功用。天人之間既有分際又可溝通，既有宗教的神秘性，又有生活的生動活潑與具體真實。或者上天垂相，聖賢體證，教化萬民；或者上天啟示，先知宣講，世人跟隨。下期《文化中國》推出的經典詮釋論文包括：《黃帝內經》的大道與理數、《道德經》的宗教式言說與非宗教的內容、《易傳》中「象」的意義與功用。此外還推出系列哲學美學論文，反思近代以來中國知識體系的建設、「以美育代宗教」的觀念，以及中國哲學研究的困境。

本期圖片來源：封面設計：本刊工作室；封面設計：本刊工作室；封底：雲水山中聚(一)局部，陳君立提供；第19頁：取自大英圖書館收藏；第78頁：取自維基百科 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1900_Map_of_the_Colony_of_Hong_Kong.jpg；第79, 80, 83頁：翻拍自古玩店歷史照片；第115, 120, 123, 125, 127頁：作者提供。

訂閱
印刷版：



網頁版：



試閱
電子版：



首席學術顧問

成中英(美國)

學術委員會高級顧問

安樂哲 Roger T. Ames(美國)

陳少明

陳衛平

馮達文

黃保羅(芬蘭)

李歐梵(美國)

李翔海

李澤厚

梁元生(中國·香港)

林毓生(美國)

林治平(中國·台灣)

劉小楓

劉再復

潘耀明(中國·香港)

杜維明(美國)

溫偉耀(加拿大)

謝文郁

徐岱

許正林

楊國榮

楊慧林

楊劍龍

楊念群

袁偉時

張踐

張志剛

趙馥潔

卓新平

(以姓氏英文字母或漢語拼音為序)

全體顧問團共51人，

由於篇幅的緣故沒有盡錄。

©文章不代表編輯部的立場，作者文責自負。本刊文章全部獲加拿大及國際版權法保護。歡迎轉載、翻譯或輯錄，惟望以書面通知文化更新研究中心，並於轉載、翻譯或輯錄時，在有關文章後聲明出處。

©The article does not represent the position of the editorial department, the author is solely responsible for the article. Culture Regeneration Research Society owns the copyright on the text content of Cultural China (quarterly) which is under the protection of Canadian and International law of copyright. Reproducing, translating or quoting of texts from Cultural China (quarterly) are accepted with the hope that Culture Regeneration Research Society has been informed in writing and credits are given after corresponding texts reproduced, translated or quoted.

淺談中西領導觀

■ 徐樹荃

耀海教育集團董事長

□ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：梁、徐兩位學者沿着「一國兩制」的思路，討論了一個世界兩種制度並存的可能性。徐樹荃認為，管理學是一套組織行為，不外乎三個元素，管理者、過程和結果。無論西方的管理學，或者中國人講的管理，大家都是在說這三個元素。中國人的管理模式與西方是有些不同的。第一是講求道德，要向「道」或者「天道」負責。第二是講求結果。第三是講求果效是要靠中間的過程，強調選賢任能。合適的領導有三方面特質：(1) 講求關係。(2) 在關係裡邊取得成就和結果。(3) 危機感。關係搞得不好不可能上位，不會處理事情不可能上位，沒有危機感也不可能上位。梁燕城論述了中國式管理背後的文化邏輯，在天道的層面，中國人在差異性和衝突之中相信「仇必和而解」，在實踐中通過認識歷史發展的「理」與「勢」，故而能將儒家思想、法家思想、資本主義精神與社會主義精神結合起來，形成世界最好的價值觀。在領導與群眾的關係中，做到「從群眾中來，到群眾中去」，形成中國民主運行方式。徐樹荃總結說，這正是「中國領導行為模式」：道德品質、實踐性、維持性。對於中國領導者或領導學的走勢，徐樹荃強調三方面：美善、自能（自我提倡）、和合。他因此相信中國會令到世界另眼相看。當西方發達國家推動西方化的標準化、統一化的時候，如果有人不跟從，就對他構成威脅。中國則強調全球化，不是標準化，叫做共同體。共同體即是等於一個身體，但大家並不相同，而是各有各的功能。

關鍵詞：一國兩制；中國式管理；西方現代管理學；全球化；標準化；共同體

□：今天跟徐樹荃博士作對話，他是北京師範大學（北師大），香港浸會大學合辦的首間中港聯辦的大學，簡稱北師港浸大，他是該所大學的商學院副教授，兼副院長，和持續教育處長。徐博士是加拿大香港人，他是創業者，上市公司高管，學者，在中國高等教育服務上有10多年經驗，對西方商業運作，了解甚深之外，對中國的經濟、文化、社會處境也有親身的體驗。

地球足夠大，容得下中美各自和共同發展

因為我們兩個都是一邊住在西方，一邊住中國，我們今天想探討一個問題，就是說現在的世界

大局，中國成為西方所對著幹的一個國家民族。我們一直以來都希望中國和西方是和諧相處，但現在的美國要對中國作持續的攻擊，對我們這些住在外國的華人來說，我們是怎樣公正的看待這些事件呢？

2014年年底中國領導人習近平在北京會見美國總統奧巴馬時，曾說寬廣的太平洋足夠大，應該容得下中國和美國，但美國不吭聲，因為美國心目中不認為太平洋是有中國的份，原來在2013年10月剛卸任的前國務卿希拉利在對高盛銀行的講話中說，美國對太平洋的權利的依據是二戰中「艦隊的軍事實力」以及美國「發現了日本」。她說：「我這麼說的道理是，美國應該聲稱擁有太平洋所有地



區。我們解放了這個地區；我們保衛那裡。我們對太平洋所有地區擁有一樣多的權利。我們能把太平洋叫做美國領海，這包括從加利福尼亞西海岸到菲律賓的所有地區。」^[1]

中國認為太平洋足夠大，世界各國應平等享有權利，但美國不認為他國是平等的，並且到拜登任總統時，更要將戰略目光放在南海，聯西方列強在南海作軍事演習，形成包圍中國之勢。

後來習近平又提出一個更寬廣的觀點，在和美國總統拜登(Joe Biden)在2021年11月16日進行了超過三個小時的視頻會晤。他說：「地球足夠大，容得下中美各自和共同發展。」^[2]這句說話顯明中國的戰略意圖，是中美共存的空間是地球，是很廣闊的世界。

中國在各大國際峰會都表達一種思維邏輯，在中國-東盟峰會，中國講的是親誠惠容；在APEC會議，中國講的是共建亞太命運共同體；在G20峰會，中國說的是人類未來命運和福祉，中國一向重視建立人類和平並存，各民族文化共融及共贏。美國的思維邏輯卻相反，先有「亞太再平衡戰」，再升級為「印太戰略」，又拉攏澳大利亞和英國成立「澳英美聯」(AUKUS)。要將北約的軍事同盟帶來亞洲。

狼群與功夫熊貓

中西文化思維方式不同，西方列強似貪得無厭的狼群，要在全球搜刮盡所有資源，中國像本性和平的功夫熊貓，武功高強只為守衛家人與族群。中國的思考方式及文化底蘊，是嘗試盡量包容不同、建立和諧共融，而不是對立、鬥爭和壓迫他人的心態。因為中國過去經過文革的鬥爭，對國家造成很大傷害，中國人已不想對內對外鬥爭。但奇怪是西方列強自稱擁有民主自由人權價值，卻很習慣去鬥爭、掠奪和欺凌其他民族文化，那麼在這樣的局勢之下，我們可以用什麼思維模式去分析這兩個國家。

擺脫殖民統治的思維

我自己的反省是，我和徐博士你都是在香港受殖民統治教育。或多或少會認為西方的教育比較優越，所以，我很多同學年輕時便去英國留學，

父母也許很鼓勵去英國，因為英國屬於先進國家，留學生似是很威風的。到達了英國才知道這國家的高傲、歧視及正在走下坡，不是我們想像之中那麼開明和先進。香港人其次會選擇到美國升學。後期一點，倒過來便是美國第一，英國第二。而我則是在美國留學，徐博士你也是美國留學。那麼我倆都經驗過西方世界觀的視野，當中少不免也熏陶了我們華人的世界觀，幸好我們都有一個特別的情懷，就是我們有一種感情，知道自己有華夏文化根源。徐博士你自始是支援中國，又支援中國共產黨，我以前的背景卻並不認識共產黨，只是很愛中國民族、歷史和文化，我過去對自己中國的根源的認識，就是少時讀很多中國歷史故事，又從13歲就開始讀莊子、讀老子，之後讀梁漱溟、唐君毅、馮友蘭等，從中體會到中國文化的價值，使我認同中華民族文化，以做中國人為榮。這使我擺脫殖民統治的思維。

我青少年時因讀各種書，產生了愛護中國文化和歷史的情懷。所以我雖在香港長大，我卻認同我是中國人，我不會說我是英籍華人或自稱香港人。香港是城市，不是國家民族，不能成為認同對象。我雖拿英國護照，但心中認同自己是中華民族的一份子。但在成長期間，知道中國大地經歷過文化大革命，是一個很悲痛的年代，我感同身受。所以當我們成長，中國改革開放，我當時在中文大學讀碩士，專研中世紀靈修思想，之後就去美國讀博士，親身去到西方了解其文化、社會和體制。

回國獻身的決定

我的心總有一種想法，怎樣能貢獻中國，使他發展更好，特別在中華民族重建，文化重建方面。這種心態，讓我終歸還是選擇投身中國，放棄在海外很多優渥的發展機會，當時海外給我一份很高薪的工作，但我考慮如此即不能全面貢獻祖國，終放棄這機會。因知中國發展很艱難，我心底有一份特別的情懷。第一，就是宗教性獻身的使命，我20多歲已決定100%獻身去活出信仰所經歷那無條件的愛，以僕人的服侍去關愛同胞，推而及於全人類。第二是100%委身給中國，尋求民族文化的重建，願意為中國作任何犧牲。第三是100%愛妻子和子女，這是做人的基本責任。因著這種情懷，我

在美讀博士，專研儒學和易學的本體詮釋學，終歸是探討中國人的根源精神，希望能夠幫助中國在文革後重建文化、重建家庭和社會。

早年在中國的交流

90年代回中國所見，中國發展很艱巨，每個人為了生計，都在發展經濟或企業，但貪污腐敗十分嚴重，而當時剛產生初步的知識分子群體，收入都很低微。剛剛改革開放沒多久，體制未完善，一般人對世界的認識還是很愚昧，行政管理落後，很多香港人和海外華人對中國人瞧不起，但我卻為中國的未完善深感焦急，我覺得我的職責是要幫助中國重建精神價值。所以在中國的大學講中西文化及中國的道德價值，重建下一代。

當時大概於90年代，從1994年開始，創辦文化更新研究中心，在學術文化方面建設，通過辦中國學術刊物，跟國內學者對話和讓學者發表論文，這是在外國發表的，而且又可以討論中國前途，那麼我就和很多國內學者交流，無論是哲學、文學、歷史、社會學的城市發展，經濟發展等各式各樣的討論，這時候，一批一批學者開始冒出來，大家關心如何讓中國發展得更好。我們籌款捐助的第一個研究計劃，就是和上海復旦大學由王滬寧領導的學術團隊合作，探討廉政文化，數十年後中國廉政終於結出成果。

之後我們和民政部合作，又到蘭州大學交流，到貧困地區考察，在海外募集捐款，在中國艱難的年代，資助有需要的山區貧窮學生教育。

就我個人而言，自己辦一個慈善機構，做這些工作的工資遠低於我的資歷，還不斷要尋求捐款支持，但是，我很高興能夠跟中國有對話空間，了解國家發展遭遇的難題，盡有限的力量貢獻。且在交流中能夠把仁愛價值，特別是我們祖先留下來的精神風骨，傳達給中國學生，接下來下一代的學生畢業，投身社會，他們不單具備能力管理辦事，且有道德人格的承擔。我在中國有28年，近這十多年，我目睹了中國如何從一個非常落後的國家，怎樣發展成今時今日先進的國家，這是我做夢也沒想到。作為一個普通的華人，能看見少少的進步已經開心不已。想不到中國勵精圖治，突飛猛進的發展，極不簡單，是一個歷史奇蹟。

親身了解和經歷中國的成功及新的衝擊

沒有一個國家好像中國，可以在短短20幾年的時間內，興起得這麼快，而且貧窮人口那麼多，知識水準也有限，中國在這段時間內，已經慢慢認識了西方的文化、科技和體制，並吸收到西方最優秀的知識。然後根據中國自己的處境，發展一套適合中華民族的方向，這個對於我來說印象很深刻，我觀察到這樣慢慢的發展是可行的，那麼我便差不多可以退休了。我那時已經60多歲，是時候退休，可以說多年來盡了很大努力重建中國，要做的都完成了。我曾經到農村幫助二萬多貧困學生受教育，又在國內講學，與100多個不同專業學者交流，獲得很大成果，見到中國成功脫貧、克服貪腐、社會日漸富足、文化復興，對宗教信仰有尊重，十分欣慰，大概人生使命也已達到一定的完成。但是，從自己信仰靈修內省的直覺，感覺好像還未完成，還有很複雜的事要讓我去做。

當下的中國各方已經上軌道，怎麼知道，2019年香港出現大暴動，這個大暴動剛開始的時候，我還以為是香港人過去那種和平理性方式爭取體制改革，但很快觀察到其迅速暴力化，這個暴亂是有計劃、有組織、有龐大背後資金錢及政治勢力支持，在幕後想搞亂香港，進而拖慢甚至摧毀中國發展。我開始警醒，難道西方真想破壞中國嗎？

回顧歷史，發現美國剛開始和中國交往時，不外想利用中國抗衡蘇聯，進而想通過中國改革，將美國的思維方式，帶入中國，培訓培養一批親美的年青人，但是並不成功，中國人在改革有成果時，轉向對自己歷史文化很認同。雖然中國知識分子都有一批較為西化的，他們或有對中國可能有不滿，但是他們總是為了愛中國而批評中國，不是站在西方立場，要把中國推翻。

忽然間，形勢一變，西方背信棄義，違背和平共存的全球化原則，用從前帝國主義欺壓原住民的手段，來打壓中國，為什麼美歐不能容納中國的興起呢？在這個時期，我在香港遇到了徐博士，徐教授在國內教學多年，剛退休返回香港，原來就住在我附近，我們是幾十年沒見面的朋友，之後喝茶聊天，他提出一個他的理念，就是說中國能建立



一國兩制，是否在全球可以提倡一個世界兩種制度呢？這個意念很有見地，就是把一國兩制擴展為「一世界兩制度」，或是「一世界多元制度」，多元文化價值平等並存。人類或應朝這方向，甚至成為主流。文化和諧並存，否定一文化凌駕一切的「文化霸權」或「文化帝國主義」。

西方國家，例如加拿大，原是自認尊重多元文化的體制，現在因美國脅迫，突然間也改口，認為西方那套制度才是代表普世最高價值，反對中國的體制。西方的人權自由原來只是一畫皮，其原形竟是深藏傲慢和歧視的妖怪。

然後俄羅斯與烏克蘭戰爭爆發，因俄國也遭遇到歐美同樣的打壓。本來蘇聯已不存在，為什麼北約不能吸納俄國，還要繼續東擴？2004年及2014年，兩次用顏色革命來控制烏克蘭，改變為親西方的勢力，由於北約步步逼迫俄羅斯，俄羅斯擔心這個東擴會利用烏克蘭來摧毀俄國。終引發俄烏之戰，生靈塗炭，我覺得很悲痛，看看整段西方歷史和文化，從希臘史讀到近現代史。我發覺西方雖然說民主自由人權，但是當他去佔據其他土地的時期，他們對自己的少數民族是非常殘酷的，根本沒有做到他們所說那些價值。

西方主義的思想

但三個世紀以來，西方帝國以西方主義(Occidentalism)侵佔全球，後殖民研究大師Couze Venn指出，西方主義的思想，連結著一種全球性轉型計劃，及一種世界秩序，「西方主義是一組概念與歷史空間，要全球逐漸變得西歐化和現代化。」^[3]基本上西方在侵略全世界時，提出一種合理化自身利益的主張，認為現代性是一計劃，一種要實現的理念，提倡一種線性的歷史進程，全球所有文化都當「以歐洲人做為人性歷史代表範本的主體。」^[4]伴隨著殖民主義，列強將一切非西方文化定位在這些論述之下，「被公開稱為有缺陷的、低度發展的、或甚至在時間上只停留在某些最初發展階段，也就是處處落後的狀態。」^[5]

我們接受的殖民統治教育，也是被灌輸這思想，香港年青人很容易認為西方是代表人類該走的方向和最後目的。但是當我們真正了解西方，便發覺其虛偽。美國常出兵攻打其他國家。21世紀美

國攻打了中東四個國家：阿富汗、伊拉克、敘利亞和利比亞。有個美國可靠的研究，穆斯林被殺的最少有400萬人^[6]，這些手段造成其他民族文化的人很大的傷痛，當我跟穆斯林談話交流的時候，他們對美國仍然很憤怒，但西方傳媒都隱藏這些消息。現在更加明白，美國一直是在盤算策劃如何打壓中國，企圖打跨香港和利用台灣製造亂局，手段之陰險是一樣的，目的就是西方在全球獨大，其他不同民族和體制都只是附屬。我便開始明白，在整個過程裡，徐樹荃博士提的觀點很重要，一個世界兩種制度是否可以並存？

中國文化的精神重視多元並存，易經的思想核心就是在眾多的事件中，如何找到平衡點，求達至和諧而不造成衝突，這稱為聖人之道。眾多事件或者個別事件裡面，形成不同的人群，可以含不同看法，做法是用協調、和諧、對話、互相欣賞，達至和平共贏，不是對立或要消滅對方。我想這是中國人用和諧致勝之道，且在全球已得很多發展中國家的支持和讚賞。看看徐博士對這個問題有什麼看法。

商人學者回國的了解

■：多謝燕城，跟你對話有很大的感觸，又看見大家對國家的情懷有增無減，尤其是我們已經站在退休年齡，其實可以舒舒服服做自己的愛好，但是我看見你和我對國家情懷，仍然是那麼的熱烈。

我自己是在1972年-1976年在美國大學畢業。當時正值70年代，中國與美國的國力真是天淵之別，那段時間去美國讀書的人，都認為美國是最好的。而我在美國讀書的時候便經歷了很多美國人來幫助我，這經歷是正面的。之後我就去了加拿大工作10年，1986年回流到香港，從事中港房地產開發工作共20多年。1997年後，開始人生的新一頁，投身國際教育及持續專業培訓，到2010年，到國內任教，是北師港浸大商學院副教授，副院長，持續教育處長。我對中國的認知及親身體驗是1990年代，香港地產發展商正是進軍開發國內房地產的黃金時刻，我是港商的高管，不時要出差，與國內公司(中方)協調事務，當時中國的營商環境相當之被動。資金，資料或者資訊，管理水平等都是缺乏和落後的。國家步入經濟開放時期，鼓勵外商投資，活化中國的經濟和經貿環境，但與此同時，社會生活方式差異化和

營商下產生的矛盾亦出現。回顧開放之前，經濟薄弱，但中國開放之後，令社會資源重新分配和建立個體戶營商環境。民生開始富裕起來，當時的每一個中國人，都努力改善自己生活水準。後來，我在2010年，就真正長住在中國10年時間，我深深體驗到民生的改變。舉個親身例子，當年我在大學任教期間，經常僱用一個司機，接送我由珠海九洲港來回學校，他一個月的平均收入大概是4000元。後來，我在2020年期間離開當地的時候，他的收入差不多已經約八千至一萬多元左右。他是一個普通的市民，再加上因為有自己屬於鄉村的物業，如果國家收購的話，市值過千萬，即是說一個普通的中國市民，他的財富可以翻幾倍。我都不能不承認，國內人的現在資產值，已經不遜色香港人了。

其實，中國的競賽之路，以中美博弈為例，就好像一個大家很熟悉的故事——「龜兔競賽」。大家會問，為什麼龜會贏了兔子呢？其實龜靠什麼去贏兔子呢？回顧我1972年去美國讀大學的時候，美國當時摩天大廈林立，從建築方面已經看到他完全是走在世界上的頂尖。兔子跑得很快，它一下子已經去到終點，但當我們回頭看我國，只是短短二十，三十年，美國（西方國家）就開始擔心跑輸給龜呢？

中國人是靠什麼贏

我覺得關鍵是中國人的管理方式，中國人是靠什麼贏，或者是靠什麼人上位，其中的一個原因就是「持久性」(Consistency and Continuity)，或者叫做「持續性」，這是一個很重要的範式(paradigm)。美國當時已經是世界頂尖國家，正因為這樣，她就像那隻兔子，既然已經是鉅頭，不如先去睡覺，不時戲弄那頭龜，不過那頭龜卻沒有受她影響，不理會她，按自己步伐走下去，當兔子睡醒之際，才發覺龜已經很快到終點，兔子用盡力去追跑，結果還是輸了。我自己是研究管理學，中國的管理學強調三個基本元素，包括管理者出身和自生(德行)，靈活政策及策略，和可持續及有效的績效。

1.中國領導人講求道德(Virtue)，他是要向「道」或者「天道」負責，是個很大的承擔。好領導有好德行，是中國管理傳統重要範式，正因如此，中國百姓十分憎惡貪官，今天的中國政府對打貪都不遺餘力。當然，貪污是全球國際事件，不只出現在中國，全世界包括北美洲、香港，一樣也有貪污。然而，西方的領導者

／管理者講管理行為，十分重視個人在群眾的表現和講求魅力性(Charisma)，這些能力當然可以發自內心，亦都可以是虛假，是扮演世界政經舞台上的一個角色，例如烏克蘭總統澤連斯基，他便是一個好出名的喜劇演員！

2.政策及策略過程(Efficiency Process)與有效績效(Effective Performance)，在中國做領導或做管理，最重要還是講求績效結果，要有果效的結果就是要靠中間的過程，中國的管理過程是很強的，強調選賢任能，須要選擇一個合適的人去管理。一個合適的人要曉得建立良好關係的能力，但是西方認為關係不可靠，其實，中國人的關係是指建立實體人際互聯網的組織能力，換言之，關係就是確保人與人之間的不穩定性的可靠性，這樣就可以保持穩定成果，降低風險和提升危機意識的預判力。選拔好領導，他或她一定擁有與人、事、物建立互通的良好關係，這些人才配得領導中國的好領導班子。儘管有人(西方傳媒)批判中國領導者的不是，其實，新中國幾乎由零開始到現在小康，短短經過過去二，三十年，中國政府的卓越政績，包括經濟自主、政府的公信力、執法和破案、精準脫貧執行力、創科和專利、新能源、基建、軍備、教育和環保等方面，都使人拍案叫絕，正反映出中國的領導力的高有效性。如果大家有興趣，可以從世界銀行(World Bank)裡找到相關的資料作引證研究，西方國家成長速度，與中國比較下，落差甚大！使人失望。梁博士，你有沒有什麼補充？你對於我的看法有什麼回應，因為你是研究中國文化，你從中國文化出發，你覺得中國的領導學或者領導力，你認不認同這個看法？

中國管治的真實處境

□：講道德和關係的管理，加上持久性奮鬥，確是中國成功的特色，中國重人的內心承擔及人與人的感通共融。這不同於西方重外在的效率和工具理性。我自己在中國有幾十年經驗，慢慢觀察和綜合他們的管理，並與那些官員領導一起入到貧困落後的農村，我們碰到很多熱心的官員，都是有道德承擔，且大家建立互信關係，一起為脫貧奮鬥。說也奇怪，我在中國到2021年已有28年，雖然外面說到貪污何等猖獗，但我二十多年從未遇過有官員問我們要錢，或收取貪污利益。當然，我沒有做生意，只做慈善，或許貪污者也另找有錢



人。我們機構是做慈善事業，是靠捐款來幫助中國貧困地方，因此，人們對我們很尊敬，閒談之間，他們都會說，你有偉大的愛心，貪官也不會貪你的錢。在中國就是這樣想，貪官大概有個道德底線，不會貪好人的錢。我也覺得很奇怪，所以中國的貪污不是海外所傳那種情況，官場也有中國文化的道德。

其實中國共產黨有一套思想，黨的教育是要求有那種忠誠品格，當然不是所有官員做得到，但這是大方向，所以，我們在中國遇到很多好的官，他們都知道中國艱難，明白民族的大方向，大家都想努力改善。然後，我又慢慢觀察，中國人若要做好一件事，他們不是先有個大理論，或者透過什麼行政管理作為理性工具來達至目的。他們是徐博士你說的，重視關係。如果你要做成一件事，一定要通過各方面同意，大家都認為做這件事對國家好，是在多人同意之下大家一起去，所以要有好關係。在進深的關係裡邊，他們還希望可以做到通過關係而達至更大的成就，免得因關係破壞而形成危機。我覺得這個就是將中國儒家和共產黨道德的一個奇異的融合。以前共產黨是反對儒家，但排拒儒家的和諧，則會變成無止的鬥爭，但鄧小平以來，我覺得奇妙就是中國文化得到重視，被包容入政府發展的裡面。

中國第一代學者和思想家

90年代我初到中國的時候，見到第一代的思想家，他們那時每個都是較貧窮的，大家穿件白襯衫，穿對涼鞋，但卻很有思想，其中一個便是張立文教授。他寫了一本書，叫《和合論》，即是「和」與「合」，這書就是建造「和諧」論，以前是「鬥爭」，現在就是不想再有鬥爭，張立文教授等他們很多都是馮友蘭影響下的弟子。馮友蘭是大哲學家，中國開放時他已經很老，去世之前他寫的書，最後談到中國哲學的歷史，他總結跨代，提出張載的話：「仇必和而解」。就是以前文革是仇恨鬥爭，但現在是和解重建的年代。仇必和而解，就是他對那麼多年努力為中國奮鬥，他希望中國能和諧。後一代是張立文，經過文革，張立文都已經四五十歲了，他寫《和合論》，渴望用中國文化重建未來價值。之後便有很多較為年青一代的思想家出現，開始

作很多中國儒、道兩家的研究，我和這一代精英對話了20多年，因為我也是研究儒釋道。當中也有學者是研究基督教的，如社科院的卓新平、北大的張志剛等，大家探討如何以基督信仰的僕人精神，以無條件的愛來服侍人民，重建中國人的仁愛和道德價值，共同建造高水準的未來社會。

共產黨思想的中國文化根源

我研究中國共產黨興起時的哲學思想，主要是毛澤東寫的《實踐論》，這個實踐論根源於王陽明的「知行合一」，行就是實踐，人的良知就在生活實踐中彰顯，知行合一作為實踐修養，達到最高峰是劉蕺山(宗周)講「慎獨」，謹慎自己孤獨的時候，不但在人面前表現高尚的道德，且自己一個人的時候，堅持不做失德的事，這就是道德實踐最高峰。而劉宗周在清兵入關，堅持絕食而死，這是能忍受餓死之苦的德行，可以說儒家實踐思想的最高品格。

知行合一的實踐思想影響到王船山，王船山改從實踐去了解歷史大勢。他在南明抗爭滿清都失敗，他發覺這是歷史的大勢，他在《讀通鑒論》中指出，歷史的現實形成發展的規律(理)，故歷史的理只體現在人們的歷史活動之中。歷史的「理」是在歷史的「勢」裡面了解的。若能掌握理勢，就會勝券在握，若掌握不到歷史的大勢，逆其理而行的話，便會失敗。

毛澤東年青時在湖南第一師範學校讀書，跟從恩師楊昌濟學習，楊的學問受王船山的思想影響，他特別強調「力行尤要」，青年毛澤東對楊先生最為佩服。當時湖南長沙有一船山學社，是譚嗣同老師劉人熙在1914年創辦，毛常到學社聽講，很愛讀王船山之書。毛澤東革命時到井岡山，都叫人帶一套《讀通鑒論》去，他熟讀中國歷史，掌握如何去應付國民黨的軍事力量。毛澤東後來經長征到延安，寫《實踐論》，建立革命中的實踐哲學。重在生活實踐中掌握歷史現實及其規律「只有在社會實踐過程中，……人們的認識才被證實了。一定要使自己的思想合於客觀外界的規律性，如果不合，就會在實踐中失敗。人們經過失敗之後，也就從失敗取得教訓，改正自己的思想使之適合於外界的規律性，人們就能變失敗為勝利。」歷史大勢

不是永遠的真理，卻是按目前的實踐來掌握，所以能夠很靈活。他動用中國草根農民為其基本力量，以鄉村包圍城市，每場仗都贏，是因為他掌握到歷史大勢，明白民意民心方向，並有公平的理想去鼓勵平民，結果民意就趨向共產黨，掌握歷史大勢便會贏，國民黨每個將軍都懂得打仗，但是單靠打仗還是不行，他們欠了一種思想文化和理想。

革命成功建國後，曾因大躍進和文革失去了實踐精神，發展產生了曲折，結果鄧小平重建實踐，以實踐是檢驗真理的標準，實踐地重建中國文化的包容性，以特區包容了市場經濟，通過市場經濟帶動發展，達到今日的輝煌成就。

馬克思主義其實原是要通過革命，使一個資本主義的富足的社會，人民可共同掌握生產資料，達至分配的公義。但中國革命是在貧窮的社會中發生，之後強制性地建立公有制，並不能帶來富足。直到鄧小平改革，引入市場經濟，奮鬥動力重新出現，中國文化重新復興，對道德和家庭重新肯定，中國進入富足，再以社會主義維持一種對市場經濟的平衡，管制特權資本家的壟斷，達至共同富裕的理想。

新時代克服貪腐和貧窮

但是改革初期，大部份人仍是貧窮，官員系統亦產生腐敗，直至經過20年的發展，一部份人民開始富足。這時中國要克服的難題，第一是腐敗；第二是貧窮；第三是中國文化需要重建。近10年政府努力在這三方面建設，解決了大部分的貧窮，沒有一個國家可以這樣在短期內將幾億人口由貧窮脫貧，雖說不上富足，但是卻已克服絕對貧窮，就像我以前在農村見到很多人，一說起生活的貧苦就哭，貧窮得家徒四壁，小孩子見到我們特別來探訪關懷，都會哭泣，我們其實能夠做的也有限，因此，我寫意見給政府，政府真心去做，一做之後就改變過來。

另外，習近平時代，政府打壓貪腐，黑社會，寡頭壟斷的權貴資本家。中國對寡頭是有某個程度的限制，共富理想到近期就能正式提出，平衡資本主義過份造成的不公平，建立社會主義的精神，市場經濟的出現，漸成富足，富足時期再推社會主義精神，使之平衡共富，加上儒家思想的調

和、法家的公平法治，四樣的結合，形成20大新時代的成功，中國的成功是綜合了世界最好的價值觀。

中國全過程民主運作方式

當我有機會參加中國政府的會議，會議中有十多箱報告，各報告是由各方不同專家依數據寫的，不是順口開河拿來交差，報告中寫的都是中國的重大問題，要用時間慢慢去看，去研究。我才知道中國開一個大會是何等用心，要處理每階段的問題，這些報告是透過無數的專家去了解民間意見，站在人民的角度去掌握民意。這精神是with the people，是全程與民同行，即了解民意。張維為教授提出中國的民主是from the people and to the people，從人民掌握民意，從民意建立政策，使人民得益。自這個中國全過程民主的運作方式，包含民有、民治、民享。

我多年觀察中國，正正就是這樣，是一種實踐的方式，其思路是易經的方法。易學先是要觀察全域，分析全域眾多事件，包括國際性及本土性，在眾多事件中怎樣平衡，怎樣處理，這是一個龐大而多元互動的處理系統，與西方的行政和工具理性運作完全不同。

台灣中央研究院朱雲漢教授，他對中國有很深的了解，他說中國頭30年發展產生了一大成果，是用共產主義帶動中國走向現代化，破除傳統的封建體制，並將散亂的中國統一起來，能夠動員所有人團結一致。使中國要做起事來，可以很快完成，例如，建高速公路、高鐵、科技研究、上月球、上火星，下深海，發展的速度快得不得了。我們一批海外學者去參觀中國的科學園，科學園用高薪聘請全球科學家，當中大部份是海外華人專家。參觀時有學者提出中國現時發展科技仍然有很多東西要買西方機器，但日後不可以依賴西方的產品，一定要中國自己做得到，否則，與西方敵對時，西方一定控制你的生產鏈，例如晶片。朱雲漢教授提出，今日中國的工業，可以做最低端的產品，也能做到最高端的。中國技術正在趕上生產高科技發展，潛力是十分龐大。若以全面視野來看中國的整體大局，發展有五位一體：政治、經濟、社會、文化、生態。每一個面都要兼顧，每方面有很多知識



分子、專家同心協力研究，這就是中國發展成功不可思議的地方。

中西方領袖的共通點

■：今天的討論，其中之一個話題，是中西方的管理法和領導模式，是否可以找到共通點，加強雙方對話。剛才你談到共同富裕，我覺得共同富裕將會引申到程序式公義(Procedural justice)的討論，西方民主說平等，多談量的分配，而我認為共同富裕的實踐，不是均富，而是質的公平分配，是處理民生財富效應(中低產階級)的互補機制，當然，質和量對中西方百姓都十分重要的。而中國的起步較遲，所以，當時中國民心都追求高經濟效益時候，提升個人生活水準，因此，關注程序式公義暫不是首選項，某程度上會導致生活水準差距，這差距包括了程序上的不公義例如貪污舞弊，中國政府進入零容忍時代，特別是習主席任內，大力打擊貪腐，讓全世界震撼，並不是在做樣板，而是真真正正對深層幹部的審查。審查超過百萬人。中國對程序公義的實踐，有針對性的改善，例如司法執法和醫療的效率和專業性都大大提升。剛才我用龜兔的比喻，就是西方早在70年代已經達到一個很高生活水準，而中國當時個人生活困難。傳統文化上，東方人比較傾向集體性的集體主義(Collectivism)，而西方卻是較強調個別性的個人主義(Individualism)。在中國開放之後，個人主義或後現代主義，影響加深了，中國人的自我中心強了，導致社會問題例如高離婚率，急功近利，誠信度下降等。反之，西方不斷倡議的個人主義的權威性，導致美國近期的兩派兩黨走上兩極化，個人獨力思考降低，引致政府管治能力下降和失效，直接影響民生例如落後的基建、歧視、暴力、露宿者等社會問題，因此，中美在民生問題，多對話，互相學習。我站在管理學立場出發，大家可以有對話的可能性，希望將來中國與美國兩國之間，大家能夠定位在管理學或者領導學的範疇上多作交流。

西方現代管理學

西方現代管理學，最新最主要是兩種領導學，一個叫做更新式或變革型領導(Transformational leadership)和交易式領導(Transactional leadership)，這是西方領導學去解釋管理現象。西方所說的更新式領導跟我們中國人所說的君子實踐論其實很相似。

1978年，兩個學者(Burns and Bass)發表文章介紹這兩類領導者的模型和範式。我最近有一篇論文去批判該領導力的非線性的失效度。關於這方面，中國君子這個概念，需要長時間去詮釋，但是現在中國的領導力和管理學，是包含了西方管理學主流思想。中國領導看重民本和民心，其實，我認為民主是尋找民心的方法之一，互不矛盾。換言之，西方所說的民主，而中國用民本，對於中國人的思維方式，是更加貼切，更加讓我們容易了解。西方講的自由，其實我們說的是自決自能。西方很多時候批判中國人只講關係，其實關係本身是一個平衡中找自由空間的好機制。因為西方是講法為本，但是我覺得中國所講的法，是盟約，是法中有情，情中有法的概念，因此，法為綱，情為本，亦可以說由關係出發。我認為是法為綱，一個綱領，按處境來改變，會更有果效，卻不是朝三暮四之事；而法為本，就是按本子辦事(Rule Base)，這種辦事方式，有可能欠靈活性，而導致做事不到位和缺乏親和力，中西管理中，都有相同的問題。將來有機會我們再討論這方面。

□：中國目前仍未對自身發展提出一套完整理論模式，去與西方對話，其實中國應該出版一套書籍，說明成功的因素是什麼，英文書就是Why China Success? 我們應該提出一理論框架，解決這四十多年中國成功的因素，例如「全國一盤棋」的策略，這是西方比較少想到的。中國剛開放時，可以分別出四個世界。第一世界是上海、北京、廣州等最先發展地區；第二世界就是初步發展的重要城市，如長沙、南寧、蘭州等；第三世界就是各個縣城，大多仍是相對貧困；第四世界就是最落後的農村；我的團隊每年到第四世界支援山區留守兒童教育，都先是飛到第二世界，坐幾小時車到縣城，再花幾小時入山到第四世界探訪孩子。二十多年來，發現中國能在最底層世界不斷進行改善，我覺得很奇怪，中國從農村、縣城都不斷更新，農村陸續興建公路，近幾年很多山區道路已經打通了，那種努力很難想像，令人尊敬。如果國家仍然普遍有貪污腐敗的話，是不可能做到。從前入村探訪，走的都是爛路，然後發展跟至二級公路，最後是柏油路入到村裡邊，豬屋旁邊便是柏油路，又有電有水，又將偏遠村民遷移到更好地方居住，以便與外面更多接觸。

中國推動精準扶貧，是按不同農村的條件，

提出改進經濟的意見，這過程我可算是有點參與，省政府曾帶我到實地了解他們的精準扶貧工作，他們先找一批有理想的畢業生到農村主政，用他們的學識，了解每一農村實際情況，按情況提出改善建議。這個完全是處境化處理問題，不同西方先講程式公義，卻是面對每一村的現實處境，怎樣逐步改善，尋索這條村的可行發展。我們機構以前栽培的年青人，他們完成大學畢業，有些選擇去到最落後地方貢獻，將中國貧窮的面貌改變。

改變與靈敏度

■：我在這點上談談我的觀點角度和意見，西方管理常倡導革新管理學(Change Management)，中國這方面研究是世界頂尖的，易經就是革新管理學的鼻祖；我特別提及革新的二種屬性：速度性(Velocity)和敏感反應性(Elasticity)。中國在過去多年的改革軌跡，剛才以龜作例子，牠走路是慢，但卻有步伐。西方批評中國是一個規劃式管理，其實卻是中國成功之處，這個叫做速度控制(Pace controlling)和特區試點(Testing territory)，中國革新成功，是多謝中國領導人的不變應萬變的遠見，堅守走自己步法，管控革變速度的快與慢，按部就班行事，持之以恆，便會有驚人的創舉，在成功道上，控制節奏是需要有一位長期穩定的協調帶領者去領軍行事。中國領導人作風，好多時候讓西方人有錯覺，認為他們佔上領導位置過長，就會出現貪污或弄權。我明白權力是可以使人腐敗，中國文化和傳統，亦是管控著中國領袖的私欲，讓他們可以克己求新的精神，中國領導能稱好領袖，不單止有卓越辦事才能，更重要是個人品德行為操守，這就是配合儒家那種君子之道。總言之，改革，革新就需要有一位有多年實戰能力和不同經驗的領袖，才有膽量去管控節奏和目標的風向，才有延續性的績效成果。我最近研究，關於商業上首席執行官(CEO)的任期長短研究，研究資料得出大約4年，是能發揮最高利益效率。但在政治管理，比商業管理困難萬倍，因為極多變數每天影響國家，績效成果是看長遠的，所以，我是贊成政治領導任期是較長。

替換性及魅力領導問題

□：我創立文化及慈善機構文化更新研究中心，一面做重建中國文化學術工作，一面到山區扶

貧助學，從1994年開始，到現在2022年已經28年了，我仍然是領導，主要是一種精神領導，有重建民族的理想，有建國的使命，有關愛疾苦的靈性。過去都有人想弄權奪取，一旦你的機構做到有些成果，又有人捐款，別人便會虎視眈眈。就算讓其他人來做領導，他又有異象嗎？是否對中國有情懷和委身呢？甚至是低薪酬也願意做呢？結果奪權者都失敗。但之後有一問題，老了能退嗎？誰能繼承？

■：你提到關於替換性這方面，也是管理學所關注的。西方選賢的過程，跟中國選賢人，是不同的方法。通常在有宗教背景的組織裡，他們的替換性是很低的，多數因為該組織很強調異象使命。這也很難傳遞下去，所以這個或許是一個宗教意識，或者用神學靈性來說，令到某個人對某些事特別看好，這個靈性知識是個人與上天的呼應感覺，他是否可以傳遞給第二代或者下級的人，要視乎多種情況。今天的現象是很多宗教團體，為甚麼不可以繼續替換下去呢？這就是其中一方面的原因，當然，另一方面是如果你相信這是有神帶領的話，可能會興起一個人在某個時代就是做這件事，之後神又會再興起另一個人做另一件事。所以，在宗教性方面來看，持續性不是那麼重要。這是我個人看法，不知你觀點如何？

□：創辦人做到的成功因素，是否換了另一個人，同樣都做到呢？最初我發覺很多機構，特別追求理想的慈善機構，如果換了另一個人，只是根據行政管理來處事，很快就失去精神及靈性的動力。精神領袖和第二號的行政主管是不同的。如香港前特首林鄭月娥，作為第二號的行政主管是一流的，但她一旦成為第一領導，就顯得缺乏遠大視野，沒有情懷，沒有方向，所以她一遇到動蕩危機，就束手無策。作為領導的特性，個人魅力和廣闊胸襟視野是很重要，有魅力的人可能才華出眾，但卻未必具管理能力，有魅力又懂得管理的人不多，然而只要懂得善用管理人才即可。

但如果要繼承，很難找到具有魅力、有使命、有胸襟及視野的人選替換，我覺得奇特在中國最高管理者，都需要具備這種魅力特質，因為講求關係。如果有良好關係的領袖，再加上有效的行政，其管治就成功，中國的最高領導連續做下去都可以。漢朝劉邦開始，接下去是漢文帝和景帝，兩個



是恢復社會秩序的領袖，經過春秋戰國，秦國連連戰火，恢復社會民生之後，到漢武帝就去大舉發展，與今時今日中國的歷史現象有點相似。鄧小平開創改革之世，江澤民、胡錦濤恢復社會民生活力，就進入習近平時代的盛世。

我在中國那麼長時間了解其發展的艱苦，我知道並了解中國不同方面優勝的地方，可惜，香港精英卻不知道，以為中國停留在數十年前的狀態，仍然認為香港優越過中國，為何呢？因為香港精英是英國栽培出來，我們舊時公務員系統各方面是英國栽培，認為自己比較中國是優越的，香港的人由始至終都是這樣想，所以結果陷入死胡同，不能乘中國發展的火車頭前進。

西方制度的問題

■：可能現在西方擔心中國或者對中國批判，就是中國第二梯隊是否可以做到好像第一梯隊的成果，但同一時間，中國看西方的沒落，認為他們的選賢制度出現失效性(Incapability)，這個情況，大家還要再待觀察。

再談一國兩制的背後模型，從管理學上，它不是統戰手段而是市場學常用測試市場(Test Marketing)基本手法；測試行銷(Test Marketing)是由公司在精心挑選的市場中進行的受控實驗，以測試其新產品和行銷策略的可行性。它為您提供了學習、調整和完善產品的機會。測試行銷的目的是根據客戶的反應找到產品的局限性和優勢。它還有助於我們構建該產品的行銷策略。測試營銷活動旨在預測收入模型（銷售、利潤、定價）。它向您展示了產品的效率以及促銷資訊。

因此，一國兩制是動態非靜態，因不同情況作出修正，因此，港澳的一國兩制方針是不變，而根據當地民情（民心和民意）作出調整和完善，而台灣的一國兩制，不會用港澳式的一國兩制去執行，最重要是有果效，給該地區有更好的發展，此外，我提一國的角色，是母體而非殖民地，母體是孕育，只談付出少談回報，香港回歸後，國家給香港就是這樣，不是嗎？反之，殖民地的控制國，例如英國在香港，是以支取當地資源多於支援當地，當然，主人給飯勞工吃，勞工才可以有力為主人工作，但給飯不能太多，而導致反叛或是喧賓奪主，過去港英政府的模式，不是這樣嗎？也許，再推廣到現今世界的政體，已出現多制的走勢了，這樣，大國

與大國之間的矛盾已經全面產生了，貿易壁壘更鮮明，全球供應鏈變成盟友供應鏈，若是這樣，苦了發展中國家和未開發地區。然而，相信大家都会努力去適應新局面，找到自身的生存空間。而我們做學術，就做點鼓勵溝通之事，雙方不同意識型態中，能提點些共存的空間！但，談何容易呢！今天網絡文宣的勢力，使我們有意及無意地，不知不覺靠邊站了。

最後，我個人認為一國兩制的建立，除了用西方市場學去解釋之外，我認為一國兩制理念是建基於八卦，陰中有陽，而陽中有陰，在一個合體中，互雙共生和養孕，和自我面對矛盾，進行修補，不需要靠外來的力量，例如：分離，分割和分裂等手段，就可以自我修復了。當然，外力量是有機會減慢陰陽的互動性，但想破壞它，也許，要用極端的手段，例如，戰爭吧！因此，二十大提議要防止外來力對一國兩制的介入就可能是原因之一。香港的一國兩制，正在修正中，目標是國家主權和民心的調整。便證明一國兩制的堅韌力和靈活性，燕城，你有同感嗎？

□：有的！西方有一個難題，因為他四年就要換屆，選舉一次，選出相反政黨，就形成一次休克，一切資源從新安排。

■：這是一個問題。

□：且執政者只按其理想執政兩年，後兩年就要花精力為未來選舉而鋪陳。

■：我了解美國大家之間兩黨的紛爭，以前不是那麼白熱化，直至特朗普之後，這兩黨分化才明顯，是一個問題。

美國立國的矛盾性

□：我分析美國為何兩黨分化那麼大，原因是美國立國本就是具矛盾性，一是來自英國所殖民主義者，1606年，倫敦的弗吉尼亞公司組織首批移民遷往北美，建起了一個據點，命名為詹姆士城(Jamestown)，建立英屬北美殖民地(British colonies in North America)稱為弗吉尼亞(Virginia)，一切目的是為了財富：掠奪黃金與資源。但同時另一批人來，是英國清教徒，由於受英國國教的壓迫，部分在1620年9月16日，乘五月花號前往北美，在普利茅斯地方上岸。在登陸前，11月11日制定一個共同遵守的《五月花號公約》自願結為民眾自治團體，按照多數人的意願進行管理，建

立民治的政府。他們之目的是為了民主自由。

美國的矛盾在其政治和經濟是繼承英國的帝國主義，但文化和宗教卻來自基督教的精神文化，美國跟從正統基督教，信基督教的人非常之多，特別至今福音派仍是很強的，具有一種道德的精神價值，而這個價值與民主價值是結合。但因為越戰的殘暴，引起美國有批人反對這種傳統價值，開始有自由主義(Liberalism)興起，正統基督教講自由的理想，是以道德價值為本，但自由主義則基於世俗虛無主義，摒棄道德價值，到後現代發展了法國哲學家納維列斯所講的自我中心(Egocentric)思想，自我中心文化是個人自由凌駕於任何道德和價值之上，第一個爭議是墮胎問題，認為嬰孩未出世還未出世就沒有人權，女性有自我的自由權隨便去除其懷的胎，這對宗教生命尊重的衝擊，之後就到同性戀，變性人等運動，人自我有自由，喜歡自己是男是女都可以，政府無權干預自我，這種做法後果形成了自由主義逐步擴展，因為每過一段時間便會是民主黨當道，支持自由主義。共和黨當然是支持傳統價值，慢慢地會每一次民主黨當政，一步一步，將原來傳統美國社會的家庭倫理和道德價值清除，政府正步步摧毀美國正統文化和宗教的價值觀。

全球化帶來的問題

更大問題就是當蘇聯崩潰，美國以為自己好強大，號令天下莫敢不從，老布殊總統說建立世界新秩序(New World Order)，其實就是推動全球化。全球化是一個好精明的設計，是讓窮國家提供土地和廉價勞工，投資可省很多錢，且可掠奪窮國的資源。除了中國，還有墨西哥、南美洲、印度、東南亞，廉價勞工的產品讓美國獲得利益。

由於美國工人薪酬高。全球化造成美國白人工人大批失業，起初問題不算嚴重，但卻越來越嚴重，美國用金融來解決，但是最後出現的問題不是金融能解決的。最近一齣電影—無依之地(Nomadland)，講述一撮美國人過著類似游牧民族的生活，電影中城鎮的居民都依賴工廠謀生，但因為全球化使廠房倒閉，女主角面臨失業，加上她的丈夫過世，房屋對她也沒有意義，她便買一輛卡車，選擇住在車裡面，隨意周圍去做散工生存，

這齣戲能夠非常現實地反映美國貧窮人面對的困難。另外一套著名電影小丑(Joker)，就是反映社會低下層，常被人欺凌，生活沒有希望改變，所以後來他去殺人，做了恐怖份子，做了蝙蝠俠中的惡人小丑，原因是心理上有很多傷害。我們可以看到美國的社會問題好嚴重。左派就認為他們奉行的才是美國應有的價值。由於與右派分化，大家各說各話。

西方推動全球標準化引起的問題

■：我當然了解你的思路。但從商務立場，全球化(Globalization)，本身沒有問題，問題出來標準化(Standardization)。商務標準化而導致很多失業，很多變成了問題，所以中國提倡的是多邊主義，但是中國是否提倡標準化呢？不是的。含義不同的，有機會我們再作討論。以學術角度出發，我們已經研究了很多關於商業發展，一定是由本土(Local)，發展變為地區(Regional)，再發展為國家(Country)，然後全球(Worldwide)，這是一個進程。在這個發展進程，怎樣做才為之合理，中國都要外交，雖然最近被美國打壓，但沒有問題的，因為這就是現實。

由於西方要求落後的地區要跟西方那套標準化，某程度上，當西方去推動標準化、統一化的時候，你就會發現美國其實繼續要進行標準化，要中國跟其標準，如果你不跟從，就對他造成威脅。所以中國強調全球化，不是標準化，叫做共同體。共同體即是等於一個身體，我是心，你是理，大家有各自的功能。中國在非洲建設道路就是建路，中國沒有向非洲輸出中國標準(China Standard)，不需要非洲跟從中國。同時，我們要思考的就是，如果將來有一天，中國變成了一個中國標準化的話，就有可能重蹈美國所講的美國標準，那麼，如果中國當強大之後，可能也會變成與西方產生同樣的問題，中國人管理方式乃屬關係性，這雖與西方不同，但亦都是我擔心的問題，我不知道中國會否這樣，這也是我們往後值得深思和討論的。

□：中國走向全球的戰略和理想，首先在2013年6月7日至8日，習近平和奧巴馬於美國加州安納伯格莊園進行會談，中方正式提出新型國際關係(新型大國關係)概念，願意在「不衝突、不對抗，相互尊重，合作共贏」上與美國和國際合作，不過美國沒反應。



2015年9月28日，習近平在紐約聯合國總部紀念聯合國成立70周年大會上發表題為《攜手構建合作共贏新夥伴同心打造人類命運共同體》的講話，正式提出人類命運共同體理念。人類命運共同體在2017年10月寫入中國共產黨黨章。於2018年修憲時寫入《中華人民共和國憲法》序言。主要包括政治、安全、經濟、文化、生態五方面，^[1]目標是「建設持久和平、普遍安全、共同繁榮、開放包容、清潔美麗的世界。」^[8]

這是中國儒家文化「己欲立而立人，己欲達而達人的精神，中國只要維持這來自中國文化的初心，與國際多國多民和平共贏，應可避免發展成霸權。

^[1]維基解密：〈太平洋能大到容下中美兩國嗎？〉，BBC News，2016年10月13日。

^[2]鄭真：習拜會 | 從「太平洋」到「地球」：新舊秩序的界碑，香港01，2021-11-17 12:00. https://www.hk01.com/article/701730?utm_source=01articlecopy&utm_medium=referral

^[3]Couze Venn, *The Postcolonial Challenge, Towards Alternative Worlds*, 引自中譯本，謝明珊譯：《後殖民的挑戰，邁向另類可能的世界》（台北：韋伯文化，2011年），第13頁。

^[4]同上，第15頁。

^[5]同注[3]，第16頁。

^[6]Nafeez Ahmed, *Unworth Victims: Western Wars Have Killed 4 Million Muslims Since 1990*, Middle East Eye, 18-4-2016.

^[7]〈什麼是人類命運共同體？〉，中央紀委監察部網站，2018-01-17 15:20. https://www.ccdi.gov.cn/special/zmsjd/zm19da_zm19da/201801/t20180116_161970.html.

^[8]習近平：〈中國共產黨第十九次全國代表大會報告〉，2017年10月18日。

Casual talk on Chinese and Western Leadership Perspectives

Anthony S. C. Tsui (Chairman, Bright Ocean Education Group, China)

Leung In-Sing (Editor-in-Chief, Cultural China)

Abstract: On the concept of “one country, two systems”, the 2 scholars: Leung and Tsui, further discussed the possible co-existence for two systems in the world. Tsui observed that management is a set of organizational behaviors comprising 3 elements: dynamic managers, strategic processes and sustainable results. Irrespective of Western or Chinese practice, management involves the 3 elements. Yet, management models do vary. Firstly, in emphasizing virtue (morality), answerable to the “Tao” or “Celestial Tao”. Secondly, in result-orientation. And thirdly, in efficiency-focus, with talented experts manning intermediary steps. Apt leaders exhibit 3 characteristics: (1) establishing relationships; (2) nurturing relationships to achieve outcomes; (3) crisis-mentality, good relationships aid positions, poor job-performance undermine positions, crises enhance positions. Leung expounded the cultural logic behind Chinese management style. At the Celestial Tao level, Chinese believe that “adversities need be reconciled” despite confrontations and conflicts. Understanding historical development of “order” and “tendency” will adapt Confucianist and Legalist thinking with capitalist and socialist spirit to forge the world’s best values. Chinese democracy operates patently upon “coming from the masses, going to the masses”, manifesting close relationship between leaders and the masses. According to Tsui, “Chinese leadership model” theory, based upon morality, practicality, and sustainability. Tsui highlighted Chinese leaders or leadership roles are trending in 3 aspects of goodness, self-enablement (self-advocacy), and harmony, a trend culminating with the world taking a second look at China. As developed countries in the West are promoting Westernized standards and unity, anyone found not complying will be threatened by them. China emphasizes globalization, not standardization, to live as a community. Community is a body with individual members, each being different, having own functions.

Key Words: “one country, two systems,” Chinese management style, Western modern management, globalization, standardization, community

「崇德修慝辨惑」的跨文本詮解

■ 石衡潭

中國社會科學院世界宗教研究所

「崇德，修慝，辨惑」是孔子弟子樊遲向孔子提出的重要的修身問題，另外一個學生也提出過相近的問題。這一問題受到了後世儒家重視，他們擊節讚賞不已，也做出了各自的解釋，形成了大致相同的意見。但是在一些關鍵的環節有些語焉不詳，本文試圖引入《聖經》相近的經文，以讓我們有一個新的視野，有助於我們解決其中的難點。

我們先來看《論語·顏淵》12:21原文：

樊遲從遊於舞雩之下，曰：「敢問崇德，修慝，辨惑。」子曰：「善哉問！先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非修慝與？一朝之忿，忘其身，以及其親，非惑與？」^[1]

這是樊遲在隨從孔子在舞雩台下的一番對答。樊遲所問的崇德修慝辨惑這三件事都是人生中最重要，同樣的問題子張也問過，只是他問得不全，只提到了崇德與辨惑，在此處，樊遲一口氣都問出來了，深得孔子的讚賞，一句「善哉問！」脫口而出，因為這也正是孔子想說的心裡話。可以說，這也是孔子一生學問思想的綱領。後代注家也深有同感，擊節叫好。張栻道：「所謂崇德、修慝、辨惑者，亦可謂之切問也，故夫子善之。……此三者，皆修身之要務，斯須之不可忘也。」^[2]蔡節說：「崇德、修慝、辨惑，切已之務也。樊遲於遊息之

時而問乃及此，聖人所以善之。」^[3]戴溪也說：「善哉問，只是問得親切，卻不比泛然之問，真有意改過遷善也。」^[4]

一、「先事後得，非崇德與？」解析

孔子立即對這三個問題分別做了回答。那麼，什麼是「崇德」呢？劉寶楠說：「崇德者，《爾雅釋詁》：『崇，高也。』謂於人之有德，尊崇之也。」^[5]

什麼又是「先事後得」呢？皇侃說：「先事，謂先為勤勞之事也。後得，謂後得祿位已勞也。若能如此，豈非崇德與？言其是也。故范寧云：『物

莫不避勞而處逸，今以勞事為先，得事為後，所以崇德也。』」^[6]朱熹《論語集注》則把「先事後得」與「先難後獲」聯起來解釋：「先事後得，猶言先難後獲也。為所當為而不計其功，則德日積而不自知矣。」^[7]

《論語》還有一處談先難後獲，這就是《論語·雍也》6:22：「樊遲問知。子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』問仁。曰：『仁者先難而後獲，可謂仁矣。』」^[8]《顏淵》篇中樊遲從遊問崇德修慝辨惑，此處是子張問知問仁，把「先難後獲」提到了仁的高度。朱熹的《論語集注》是這樣解釋

摘要：「崇德、修慝、辨惑」是《論語·顏淵》中提出的重要修身問題，為儒家所重視。本文對相關的經文及其歷代重要注釋做了認真的解析，並且引入《聖經》相近經文，提供了一個新的參考系，試圖在一種比較視野中，對其中一些疑點難點做出新的解釋。這可能有助於我們了解原文的豐富含義。

關鍵詞：崇德；修慝；辨惑；《論語》；《聖經》



「先難而後獲」的：「獲，謂得也。專用力於人道之所宜，而不惑於鬼神之不可知，知者之事也。先其事之所難，而後其效之所得，仁者之心也。此必因樊遲之失而告之。」^[9]這裡，朱熹認為鬼神之事是人不可知的，不要去過分考究，遠之為妙，這種人可以稱之為知者。他認為先難而後獲是仁者之事，但什麼是仁者呢？什麼是先難的事呢？大約是不論鬼神，而只管屬乎人間的事。朱熹對此沒有細加解釋。程子、呂氏的解釋與朱熹相近：「程子曰：『人多信鬼神，惑也。而不信者又不能敬，能敬能遠，可謂知矣。』又曰：『先難，克己也。以所難為先，而不計所獲，仁也。』呂氏曰：『當務為急，不求所難知；力行所知，不憚所難為。』」^[10]都是對鬼神之事處於一種明智的態度，敬而遠之，既信之而又不篤信，既不得罪而又不親近。於是乎，還是把鬼神暫且擱置一邊，先來做人已經知之、已經明白的事。這當然是人事，首要的是「克己」，這不是一件容易做到的事，但還是要勉力而為。

還有另一種解釋，就是先難後獲說成是義利之先後。《王氏箋解》：「凡事不因功利起見，則必其心有得於己者而專志為之，是以德為主而崇尚之。」^[11]朱熹說：「德者，理之得於心者也。凡人若能知所當為而無為利之心，這意思便自高遠。纔為些小利害，計些些小便宜，這意思便卑下了。所謂崇者，謂德自此而愈高也。」^[12]《論語稽》對此更有明確的說明：「先事後得者，正其誼而不謀其利，明其道不計其功也。」^[13]後代儒家也都就義利之說而大加發揮，慶源輔氏從人性的角度進一步說明為什麼「先難」：「先難謂先從事於其所難，後獲謂後其所得而不起計獲之心也。夫為所當為，本非難事。然自學者言之，則自惰而勤，自利而義，其機生，其勢矯，非勉強則有所不能，故以為難也。」^[14]

宋代陳祥道對知與仁、得與獲、智之敬與仁之敬的分別說得比較詳細：「問知一也。一告之以務民之義，敬神而遠之，又告之以知人。問仁一也。一告之以先難而後獲，又告之以愛人與夫居處恭，執事敬，與人忠，何也？義敬與獲，在己者也；知人愛人，在彼者也。務其在己者，然後能其在彼事之序也。智之敬，則敬神而遠；仁之敬，則居處執事恭

敬而已，無所不敬也。其與人忠，不特愛之而已。問仁則先難而後獲，問崇德則先事後得者。對事而言，故曰得；對難而言，故曰獲。而得兼於事者也，故於崇德，言先事。仁，愛人者也。故於仁，言先難。」^[15]這裡，他是把《論語·子路》13:19中的樊遲問仁也結合起來講。他把知仁分作了兩個秩序，智之敬是一種理智的態度，與所敬的對象保持一定距離，所謂敬神而遠之；仁之敬，就是無所不敬，對事對人都持一種認真恭敬負責的態度。

我們來看《聖經》中的這一段經文，也許會幫助我們了解先事後得、先難後獲的含義。「所以不要憂慮，說：『吃什麼？喝什麼？穿什麼？』這都是外邦人所求的。你們需用的這一切東西，你們的天父是知道的。你們要先求他的國和他的義。這些東西都要加給你們了。」（《馬太福音》和合本6:31-33）耶穌告訴前來門徒和追隨他的人們：不要總為自己的衣食憂慮擔心，而要先求神的國和神的義，這些東西都要加給你們。這裡第一層說的就是孔子和朱熹等說的義利之別。第二層說的是神的義，神的義，就是神認為合宜的，神看為好的。為什麼會這樣呢？因為神是一切的美善之物的源頭，再說，神會顧念他子民的一切需用。只要是真正我們需用的，他不會不供給我們，但這不包括我們所奢求的。「神的國」就是神的權柄，「神的義」就是神的法則。尋求神的國，就是追求順服神的權柄，讓神在我們生活中的所有方面掌權；尋求神的義，就是追求合於神所制定的法則，神所安排的秩序，不顛倒上下，也不偏離左右。當我們活出來這一切時，就是讓別人在我們身上看到神的國和神的義時，那就根本不用擔心我們所需用的一切了。儒家對此也說到了，只是語焉不詳，或者暫且擱置，而《聖經》在此處講清楚了。這才是真正的崇德，真正的先事後得、先難後獲，就是搞清楚正確的先後秩序，正確的法則，把神的國和神的義放在首位，放在最先，全力以赴地去完成，不惜代價，不辭辛勞，甘願犧牲，然後，享受神給我們的供給與賞賜。需要指出是：孔子所說的「敬鬼神而遠之」中的「神」並不是《聖經》中所說的「神的國和神的義」中的神。孔子說的是民間崇拜的與鬼相關或相近的神祇，而不是指至上神，更不是指獨一神。《聖

經》中的「神」當然是指三位一體的獨一真神。

《論語》中，還有一處也論到崇德辨惑，這次提問的不是樊遲，而是子張：「子張問崇德辨惑。子曰：『主忠信，徙義，崇德也。』」（《論語·顏淵》12:10）^[16]朱熹的注釋是：「主忠信則本立，徙義則日新。」^[17]陸隴其做了進一步解釋：「主忠信，『主』字須重看。喚做主，是要將這個做主。徙義，是自家一事未合義，遷徙到那義上，見的又未甚合義，須更徙去，令都合義。主忠信，且先有本領了，方徙義，恁他便德會崇。若不先主忠信，即空了，徙去甚處？如何會崇？主忠信而不徙義，卻又固執。主忠信，是割腳處；徙義，是進步處。漸漸進去，則德自崇矣。忠信是個基本，徙義又是進處。無基本，徙義不得；不徙義，亦何緣得進？」^[18]子張何樊遲是從兩個方面來問崇德，孔子也是從兩個方面來回答，實際上是一回事。「先事後得」就是「主忠信」，「主忠信」就是「先事後得」。忠信是本，本立而道生，徙義也是遷徙到忠信之道上面來，至於其他我們所需要的，都會要加添給我們。這是一個秩序問題，秩序對了，一切就有了定位，就妥當了。張栻說：「不主忠信，則無徙義之實；不能徙義，則其所主者，亦有時而失其理矣。二者蓋必相須，然後德之所以崇也。」^[19]《王氏箋解》則說，不僅要講主忠信，而且要因事求宜，不能膠柱鼓瑟，刻舟求劍。「『忠信』既全是根心篤實之誠，『義』非執一義以行，必因事而求其宜，以盡其心之所安，皆心得也。」^[20]

這些話語更接近《聖經》的回答。只是孔子和諸儒只強調了「主忠信」，即以忠信為主，而沒有講到所忠信的對象。也講到了「徙義」，而沒有講到它的標準與怎樣在實際中運用。《聖經》則明確說信徒所忠信的就是「神的國與神的義」，對於「徙義」的解釋也是清楚的，就是把自己不太正確的思想觀念轉移到神的命令和旨意上來。就如同《聖經》所說：「所以弟兄們，我以神的慈悲勸你們，將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是神所喜悅的；你們如此事奉，乃是理所當然的。不要效法這個世界，只要心意更新而變化，叫你們察驗何為神的善良、純全、可喜悅的旨意。」（《羅馬書》和合本12:1-2）這裡的「身體」是指人全部的身心靈，

就是全人獻上，侍奉的意思是尊崇、敬拜。神是獨一的神，信徒要專心地尊崇、敬拜他。不要效法這個世界。這個世界的外表雖然千變萬化，花樣翻新，但是它的本質是不能長久長存，會朽壞的，且充滿各種邪惡、腐敗。心意更新說的是信徒的內心需要改變更新，不再以自我為中心，乃是以基督為中心。成為一個新造的人：他的心思意念與前不同，因為基督的心在他裡面。當基督成為生命中心的時候，才能真正的獻上敬拜，將每一時刻和每一行動獻給神。對神的敬拜不只是在教堂中，而且在工廠、店鋪、辦公室、學校、車房、礦場、船塢、農田、牛舍、園圃裡。要隨時察驗明白神的旨意，在時時處處都找到服侍他人的機會。

二、「攻其惡，無攻人之惡，非修慝與？」解析

關於「修慝」，《論語義疏》說：「言人但治己身之惡，改之為善，而不須知他人惡事。若能如此，豈非修慝與？」^[21]《論語集注》的解釋也相近：「專於治己而不責人，則己之惡無所匿矣。」朱子在其他地方有更清楚的說明：「須截了外面他人過惡，只去自檢點，方能自攻其惡。若才檢點他人，自家這裡便踈，心便寬了。慶源輔氏曰：常情觀人則明，自觀則暗；責人則嚴，自責則輕。故惡常藏匿於心才有心，去攻人之惡，則於己之惡便鹵而不暇鋤治矣。」^[22]

朱熹《論語集注》引範氏的話做一番總結：「先事後得，上義而下利也。人惟有利欲之心，故德不崇。惟不自省己過而知人之過，故慝不修。」^[23]簡朝亮做進一步的說明，也舉出了例證：「夫善之存無惡也，善之亡其惡也，直己者攻其惡也，不直人無攻人之惡也。直己方汲汲不遑，何暇責人乎？故曰『欲寡其過而未能也』（《論語·憲問》），由善之亡，則攻其惡以存其善，惟專於治己焉。蓋修慝者治而去之，觀於伯玉而明矣。」^[24]蘧伯玉是衛國的賢臣，以嚴於律己、善於改過著稱於世，孔子對他多有讚揚褒獎。「君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」（《論語·衛靈公》15:7）^[25]《論語稽》中也說：「攻其惡而不攻人之惡者，以責人之心責己，則寡悔；以恕己之心，恕



人，則寡尤也。」^[26]

董仲舒也有同樣的看見，《春秋繁露·仁義法》中說：「以仁治人，義治我。躬自厚而薄責於外。此之謂也。且《論》已之見此，而人不察。不攻人之惡，非仁之寬與？自攻其惡，非義之全與？此謂之仁造人，義造我，何以異乎？故自稱其惡謂之情，稱人之惡謂之賊；求諸己謂之厚，求諸人謂之薄。自責以備謂之明，求人以備謂之惑。」^[27]董仲舒把嚴於責己、自攻己惡稱之為情、厚、明，把嚴於責人、攻人之惡稱之為賊、薄、惑，指出這種兩種不同的待人之道，這也是仁與義的不同用法。總之就是：以仁治人，義治我。「仁謂往，義謂來。仁大遠，義大近。愛在人謂之仁，義在我謂之義。仁主人，義主我也。故曰仁者人也，義者我也，此之謂也。」

^[28]董仲舒在此處，雖然不是專門做《論語》此句的注釋，但也明確提了一下此句，說明是對這一句的闡發。他把「修惡」上升到了仁義的高度，或者說，它正是仁義的具體落實。可以說切中肯綮，非常可貴。

後代的儒家在這點上大都同此說，沒有太多的爭議，只是從不同角度來闡釋補充。可見，孔子與諸後代儒學大家還是很知道人性的軟弱，容易看到和批判別人身上的惡，而忽略了自己本身的惡，故特別地加以提醒。無獨有偶，《聖經》中也有十分近似的句子，來糾正人們人性上的偏差。「你們不要論斷人，免得你們被論斷。因為你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷。你們用什麼量器量給人，也必用什麼量器量給你們。為什麼看見你弟兄眼中

有刺，卻不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能對你弟兄說『容我去掉你眼中的刺』呢？你這假冒為善的人，先去掉自己眼中的梁木，然後才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。」（《馬太福音》7:1-5）論斷人是人們常有的傾向，或者說是忍不住的一個願望，有兩三個在一起的時候，就會有對別人的論斷，論斷者常常自以為高明，放言無忌，卻從來不把自己置於所論斷的事情和現象之列。耶穌在這裡運用了一個比喻，把這種情形生動地描畫出來。眼睛是用來看世界、看別人的，很容易就可以看到別人眼中的刺，卻往往看不到自己眼中有梁木。耶穌提醒門徒：在評判別人之前，先應該查看自己。越認識自己的人，越不敢隨便定罪別人。

人不能論斷別人，因為我們不了解事情的全貌和整個的人，我們的判斷也不可能達到精確無私的程度，再說，最終判斷的主權在於神，而我們人沒有這個權力，也沒有這個資格。人只有在神的面前視自己與別人一樣同為罪人的時候，才會看到自己身上的惡並努力地去加以改正。「因為你們怎樣論斷人，也要怎樣被論斷。」（《馬太福音》和合本7:2）耶穌在這裡提出了神的視角，只有在神無所不察、無所不知的眼光中和準確無誤的判斷中，人才可能正確地定位自己並找到修正自己的基準。人在想到神在注視著自己的時候，他看人和看自己的眼光也會發生改變。不知不覺，別人眼中的刺變小了，甚至化除了，而自己眼中的梁木會顯現出來，越來越大。我們先對付自己，然後才能對付別

人。有了對付自己的切身經驗，才能對別人有真實的幫助。

明末傳教士利瑪竇在他的《西琴曲意》第七章中也指出了人性中的同樣傾向並提出了解決之道：「夫人也，識己也難乎？欺己也易乎？昔有言，凡人肩負雙囊。以胸囊囊人非，以背囊囊己惡兮。目俯下易見他惡，回首顧後囊，而覺自醜者希兮！覘他短乃龍睛，視己失即瞽目兮。默泥氏一日濫刺毀人，或曰：『汝獨無咎乎？抑思味吾儕歟，』或曰：『有哉！或又重兮！惟今吾且自宥兮！』嗟嗟！時己如是寬也，哎！誠暗矣。汝宥己，人則奚宥之？餘制虐法，人亦以此繩我矣。世寡無過者，過者纖乃賢耳。汝望人恕大癰，而可不恕彼小疵乎？」^[29]

孔子和耶穌以及利瑪竇對人性的認識是非常深刻的。人就是要在自己習以為常的地方、很容易忽略的地方來看到問題，來修正自己。這就是「修慝」的真正意義。

三、「一朝之忿，忘其身，以及其親，非惑與？」解析

「修慝」針對的是人的理性，人的判斷，而「辨惑」主要是針對人的情感，當然，判斷也與情感相關，情感會影響人的判斷，但這裡集中談情感的問題。這裡說是不少一種正常情況下普通情感，而是說的一種非常情況下的特殊情感，如震怒、暴怒、盛怒等。如果說，「修慝」是講怎樣修正自己在人際關係上的誤區，那麼，「辨惑」則是談人在情感方面的自我平衡與控制。皇侃的解釋：「君子有九思，忿則思難。故若人觸惑者，則思後有患難，不敢遂肆我忿以傷害於彼也。若肆忿忘我身，又災過及己親，此則已為惑。故宜辨明，知而不為也。」^[30]朱熹引范氏的話說：「感物而易動者莫如忿，忘其身以及其親，惑之甚者也。惑之甚者必起於細微，能辨之於早，則不至於大惑矣。故懲忿所以辨惑也。」^[31]陸隴其引慶源輔氏的話解釋道：「人本無惑，惟為忿所蔽，而不知利害之所在，故惑。蓋忿心之發，易突兀而橫肆，苟不懲之於始，則終成或至於忘身及親。此辨惑者所以當懲其忿也。」^[32]

關於什麼是「惑」，孔子在其他地方還舉出了

例證：「愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。」^[33]皇侃的解釋是：「中人之情不能忘於愛惡，若有人從己，己則愛之。當愛此人時，必願其生活於世也。猶是前所愛者而彼違己，己便憎惡。憎惡之既深，便願其死也。猶是一人。而愛憎生死起於我心，我心不定，故為惑矣。」^[34]朱熹解釋說：「愛惡，人之常情也。然人之生死有命，非可得而欲也。以愛惡而欲其生死，則惑矣。既欲其生，又欲其死，則惑之甚也。」^[35]朱熹還指出這種情感是無補於事，無益於己的：「溺於愛惡之私，而以彼之生死為可以隨己之所欲，且又不能自定，而一生一死交戰於胸中，虛用其力於其所不能必之地，而實無損益於彼也。可不謂之惑乎？」^[36]

陳天祥對此稍有不同意見，他提出了公私之別：「愛惡與欲生欲死之心，有私有公，其心固有不可有者，亦有不可無者，不當一槩而論也。順於己則愛，逆於己則惡，此其愛惡之私也。善可愛者愛，惡可惡者惡，此為愛惡之公矣。惡可惡，如盜跖、陽虎黨於己則欲其生；善可愛，如後稷、皋陶忤於己則欲其死，此其欲生欲死之私也。善誠可愛者永以望其生，惡至當死者然欲其死，此為欲生欲死之公矣。出於私者不可有，出於公者不可無。」^[37]他認為如果是出於公心，那麼，欲其生欲其死都是可以的，也都在人的理解範圍之內，如湯顯祖戲劇《牡丹亭》中，杜麗娘死了，柳夢梅欲其生，就是想要她活過來，她也真的活過來了。文學藝術的魅力就在於此，情感達到極致，死可以復生。這裡反對的是出於私心的過度之情。隨後，陳天祥對朱熹說的「惑之甚也」的情感做了進一步的分析：「『既』『又』二字止是說在一人，蓋於一人之身，既欲其生，又復欲其死也，其人向者順於己，己則愛而欲其生，其人復有逆於己，己則惡而欲其死，於彼一人之身欲生欲死，反覆無定而不自知，何者為是？是為惑也。辨惑之道，惟在自能省此而已。」^[38]這裡說的在一人身上欲其生欲其死，也就是說一種出於私的情感，他指出這是最大的迷惑，惟有在此處自省方能有救。指出「惑」的癥結在於私欲，就是憑個人的喜好愛憎來決定如何對待別人，甚至願人生死。這找到了根源。他們所開出的方子是自省，自省是必要的，但不是充足的，因為



人的自省是有限的，有時理智上很清楚，但情感上卻不順從。就像保羅所說的：「我也知道在我裡頭，就是我肉體之中，沒有良善。因為立志為善由得我，只是行出來由不得我。故此，我所願意的善，我反不做；我所不願意的惡，我倒去做。」

（《羅馬書》和合本7:18-19）朱熹的「一生一死交戰於胸中」說的也是這種情形。諸儒誇大了人意志的作用，而對欲望的力量估計不足。

陳天祥所說的在一人之身憑己意欲生欲死的情況，在歷史上有許多例子。戴氏說：「始隱如執於晉，昭公如晉為請，愛之欲其生也。其後更欲逐季氏、適曆之役，隱如負箠謝過。欲納昭公，昭公創惡隱如，不欲入，惡之欲其死也。愛惡無定，乍賢乍不肖，惑暗之至。」^[39]《漢書·王尊傳》：「尊以京師廢亂，群盜並興，選賢證用。起家為卿。賊亂既除，豪猾伏辜，即以佞巧廢黜。一尊之身，三期之間，乍賢乍佞，豈不甚哉！」^[40]

這種情況，《聖經》中也有一個明顯的例證，那就是大衛王的兒子暗嫩對待他瑪的前後態度。

「但暗嫩不肯聽她的話，因比她力大，就玷辱她，與她同寢。隨後，暗嫩極其恨她。那恨她的心，比先前愛她的心更甚。對她說：『你起來，去吧！』他瑪說：『不要這樣！你趕出我去的這罪，比你才行的更重。』但暗嫩不肯聽她的話。就叫伺候自己的僕人來，說：『將這個女子趕出去！她一出去，你就關門上門。』」（《撒母耳記下》和合本13:14-17）這裡，暗嫩對他瑪的情感完全出於私欲，想要佔有他瑪，就無所不用其極，把大衛王都動用了，還使用了許多欺騙詭詐的做法，而一旦欲望得到滿足，他馬上生出恨來，不顧他瑪的哀求，要她立即消失。這就是人放縱自己的私欲的典型表現。

《聖經》指出，一切罪惡的根源在於私欲，私欲發展的最終結果就是死亡。「私欲既懷了胎，就生出罪來。罪既長成，就生出死來。」（《雅各書》和合本1:15）這裡所說的死，不僅指人身體的死亡，更指靈魂的死亡。這是全然的死、徹底的死，就是身體與靈魂永遠與神隔絕。這是人最可怕的結局。

《聖經》也講人要辨惑，也講克制情感與情欲，但不是靠人的自省，而是靠神的話語和聖靈。

「我說：你們當順著聖靈而行，就不放縱肉體的情欲了。因為情欲和聖靈相爭，聖靈和情欲相爭。這兩個是彼此相敵，使你們不能作所願意作的。但你們若被聖靈引導，就不在律法以下。情欲的事都是顯而易見的，就如奸淫、污穢、邪蕩、拜偶像、邪術、仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、紛爭、異端、嫉妒（有古卷在此有「兇殺」二字）、醉酒、荒宴等類。我從前告訴你們，現在又告訴你們，行這樣事的人必不能承受神的國。聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制。這樣的事，沒有律法禁止。凡屬基督耶穌的人，是已經把肉體連肉體的邪情私欲同釘在十字架上。我們若是靠聖靈得生，就當靠聖靈行事。不要貪圖虛名，彼此惹氣，互相嫉妒。」（《加拉太書》和合本5:16-26）這裡明確地指出什麼是聖靈的果子，什麼是邪情私欲，並且告訴信徒要順乎聖靈的感動，把邪情私欲同釘在十字架上。這樣才能夠最終勝過邪情私欲和一切罪惡，過神所喜悅的聖潔生活，從而出黑暗入光明，與神同在。

《論語》和《聖經》都指出了「辨惑」的關鍵在於辨別出私欲並指出了私欲的危害性，儒家所提出的解決之道是自省，通過反省來認識自己情感上的偏差和過失，以去私歸公，去邪歸正；《聖經》更強調縱容私欲的可怕後果，而且指出，制勝私欲的辦法是順乎聖靈的感動，認識與遵行神的教導與吩咐。

《論語》提出修身之要在於「崇德、修慝、辨惑」，並且對之做了條分縷析，十分中肯。在《聖經》中的視野中，也涵括了這一問題，並給予了一個更加清晰的回答，也提出了更切實的路徑。《論語》以人為主體，強調人主觀的努力，人來主動地崇德修慝辨惑，以使自己越來越去除自己的毛病、錯誤，變得越來越完全。《聖經》則以神為主體，強調神的國和神的義。這是一個宏偉的目標，不僅僅是修身而已。《聖經》看到了人的敗壞、人的自私，容易看到別人的不足，而看不到自己的過失，在這方面當頭棒喝；《論語》對此也有十分的警惕，特別小心體察自己的罪、剔除自己的罪，不輕易放過。後世儒家應該在這方面再多下功夫。關於「辨惑」，孔子和儒家指出了問題，也嘗試用自省

的方式來解決，但沒有足夠的把握；《聖經》則把人情上的困惑交給了聖靈，讓聖靈來分辨、帶領和克制。二者有很多的一致處，有很多的交叉，可以互相補充，相得益彰。

[1] 朱熹《四書章句集注·論語集注》（上海古籍出版社，2006年），第179頁。

[2] 張栻著、邵逝夫導讀《論語解·孟子說》（黃山書社，2021年），第119頁。

[3] [宋]蔡節撰《論語集說10卷》卷六，清文淵閣四庫全書本，社科院基本古籍庫。

[4] [宋]戴溪撰《石鼓論語答問3卷》卷中，民國敬鄉樓叢書本，社科院基本古籍庫。

[5] 轉引自黃懷信主編《論語彙校集釋》下冊（上海古籍出版社，2008年），第1103頁。

[6] [梁]皇侃撰、高尚渠校點《論語義疏》（中華書局，2003年），第318頁。

[7] 同注[1]，第180頁。

[8] 同注[1]，第114頁。

[9] 同注[1]，第114頁。

[10] 同注[1]，第114頁。

[11] 轉引自黃懷信主編《論語彙校集釋》下冊（上海古籍出版社，2008年），第231頁。

[12] 陸隴其：《三魚堂四書大全》（論語全集注大全），《儒藏》精華編第一二二冊（北京大學出版社，2020年），第1104-1105頁。

[13] 轉引自程樹德《論語集釋》（三）（中華書局，2013年），第872頁。

[14] 同注[12]，第1104頁。

[15] [宋]陳祥道撰《論語全解10卷》卷三，清文淵閣四庫全書本。轉引自中國社會科學院中國基本古籍庫。

[16] 同注[1]，第176頁。

[17] 同注[1]，第176頁。

[18] 同注[12]，1089頁。

[19] 轉引自陸隴其：《三魚堂四書大全》（論語全集注大全），《儒藏》精華編第一二二冊（北京大學出版社，2020年），第1089頁。

[20] 同注[5]，第1102頁。

[21] 同注[6]，第318頁。

[22] 同注[12]，第1105頁。

[23] 朱熹《論語集注》（上海古籍出版社，2006年），第180頁。

[24] 簡朝亮、趙友林、唐明貴校注《論語集注補正

述疏》（中）（華東師範大學出版社，2013年），第752-753頁。

[25] 同注[7]，第210頁。

[26] 同注[13]，第872頁。

[27] 蘇輿撰、鍾哲點校：《春秋繁露義證》（中華書局，1992年），第255、256頁。

[28] 同注[27]，第254頁。

[29] 李之藻編、黃曙輝點校《天學初函·理編》（上海交通大學出版社，2013年），第114頁。

[30] [梁]皇侃撰、高尚渠校點《論語義疏》（中華書局，2003年），第318頁。

[31] 朱熹《論語集注》（上海古籍出版社，2006年），第180頁。

[32] 陸隴其：《三魚堂四書大全》（論語全集注大全），《儒藏》精華編第一二二冊（北京大學出版社，2020年），第1105頁。

[33] 同注[23]，第176頁。

[34] 同注[30]，第310頁。

[35] 同注[23]，第176頁。

[36] 同注[19]，第1090頁。

[37] 陳天祥《四書辨疑》（中國社會科學出版社，2021年），第117、118頁。

[38] 同注[37]，第118頁。

[39] 同注[5]，第203頁。

[40] 轉引自楊樹達《論語疏證》（江西人民出版社，2007年），第186、187頁。

A cross-text analysis of "Improve character, Correct personal faults, Discriminate irrational"
Shi Hengtian (Chinese Academy of Social Sciences)

Abstract: "Improve character, Correct personal faults, Discriminate irrational" is an important self-cultivation problem raised in the Analects of Confucius Yan Yuan, which has been valued by Confucianism. This paper makes a careful analysis of the relevant scriptures and their important commentaries, and introduces the similar scriptures of the Bible to provide a new reference system, trying to make a new interpretation of some of the doubtful points and difficulties in a comparative perspective. This may help us to understand the rich meaning of the original text.

Key Words: Improve character, Correct personal faults, Discriminate irrational, The Analects of Confucius, Holy Bible

信仰與邏輯的雙重悖論：

古今中西語境中《道德經》的內在 信仰與邏輯問題（上）

——《道德經》前八章的邏輯詮釋與信仰詰難（一）

■ 王 俊

北美宗教研究者

一、探問《道德經》的不同信念前提

《道德經》文本為一中國古代思想文本，它產生的時代和處境決定了它是古代的、中國的。但此文本又是一公認經典文本，這又意味著它是超越時空的，因為一個不能超越時空的文本不能謂之經典文本。並且，文本的超越性程度決定了其經典程度，超越性越強越經典。如此一來，作為經典文本的《道德經》又必定不能被限制於古代的、中國的。如果只是將其限制於古代的和中國的，無疑就否定了其超越性和經典性，也就減少了解讀它的價值和意義。因為唯有經典的和超越的，才能受到每個時代的重視，才有永久的價值和意義。純時代性和純處境性的文本不值得恆久的重視和研讀。因此，一種歷史學

上的「古」和空間意義上的「中國」不能成為解讀《道德經》的限制，這是必須明確的事情。

當然，解讀者中，簡單地強調歷史學上的「古」和空間意義上的「中國」者不多，更多的是

強調信念上的「古」和精神上的「中國」。持此論者認為，古優於今，自古至今的時間遞進並不是精神價值的遞進，反倒可能是它的倒退。很顯然，《道德經》的作者就是持此論點的，研究它的人承此觀點，實在不能視之為奇怪。不難看出，在這種意義上強調「古」和「中國」的人，都不是強調時間和空間，而是強調精神價值。因為精神價值不會隨著時間的改變而改變，時間越是改變，反倒越是產生回歸的精神衝動。現在的問題是，如何區分精神上的「古」和時間上的

「古」，精神上的「中國」和空間上的「中國」？如果不加區分，不能區分，就會導致思想和邏輯的混

摘 要：本文將《道德經》前八章放在古今中西的歷史、邏輯和信仰語境中進行考察，探討其特定背景下的邏輯與信仰問題。通過對《道德經》的言說方式、思維方式進行考察分析，我們得出這樣的看法：《道德經》是以宗教的方式言說非宗教的內容，以非論證的範式揭示經驗的哲理，它的表達方式和思維範式是非常中國式的，即經驗的，缺乏源於希臘的先驗思維和源於希伯來的超驗思維。借助對《道德經》的邏輯和信仰解析，我們揭示了蘊含在文本中的邏輯與信仰悖論，指出了經驗思維的優點與缺點及其對中國人生活方式和中國社會現代轉型的影響。

關鍵詞：信念與邏輯；言說方式與思維方式；生活方式與社會轉型

亂。再有就是，這裡強調精神上的「古」是不是一種絕對的「古」，即是不是永恆？這裡強調精神上的「中國」是否有絕對意義？如果有絕對意義，那麼，任何國家都可以強調自己的精神價值。如是，國與國之間如何進行交流和避免衝突？

也有論者主張辯證地看待問題，他們主張所有的經典都既是地域的，也是世界的；既是特殊的，也是普遍的。他們認為，任何經典都是在特定的處境中產生的，因此帶有時代性和地域性，具有特殊性；同時，它之所以能成為經典，就在於它所闡述的理論或思想具有普遍性，它們超越了時代和地域的限制，具有世界性。因此，這些論者主張，在閱讀各種經典時，既要尊重其時代性和地域性之特殊性，又要闡述其超時間性和超地域性之普遍性。乍一看，這種辯證的解釋觀持論很穩，讓人信服。但是，作為具體的闡釋活動，這種所謂的辯證方式也是很有問題的。首先是信念上的問題，要知道，主張特殊性和普遍性的人往往是持不同信念的人。主張特殊性的人一般認為特殊性是最重要的，特殊性才是文化之源和信念之根；因而，他們特別排斥普遍性，主張自己的祖宗是最好的，背離了祖宗教誨就是離經叛道、欺師滅祖，罪不可赦。同樣，主張普遍性的人也是基於他們的信念，他們認為普遍性才是真正的永恆性，特殊性是盲目的、自以為是的，地域主義或民族主義的，必然導致信念間或文化間無法調和的衝突。很顯然，這種信念上的衝突不是所謂的辯證方法可以解釋的。在深層信念的層面，辯證法往往是沒有用處的，它無法調和不同信念間的內在差異和衝突。

再有交互闡釋的問題。持此論者認為，經典文本之為經典文本，就在於它可以被交互闡釋，並且應該被交互闡釋，這樣才能真正打開經典文本，看到它的豐富性和多維性。就拿我們的《道德經》來說吧，除了中國傳統的儒釋道的闡釋之外，還可以用西方各種理論對它進行解讀。他們解讀出來的效果都是有意義的，並不亞於中國傳統的儒釋道闡釋，因為儒釋道的闡釋是從既定的信念前提出發的，其他理論也是。在此意義上，儒釋道沒有排他性的優越性。因此，問題不在於闡釋的前提和方法，而在於各種闡釋前提的爭辯和競爭。

因為信念雖難以改變，但各自的辯護和彼此間的爭辯還是必要的，這一過程就是相互交流和敞開的過程。當然，對於強調文本特殊性的人來說，這種交互闡釋的前提和後果是他們無法接受的。他們會認為這必然會導致誤解和褻瀆，因為他們認為文本的原意及這種原意所代表的傳統是最重要的，離開了它就是誤解和褻瀆。顯然，釋經學的傳統都是持此立場的。

我們看到傳統釋經學和現代解釋學的基本不同點就是在於他們的時間觀。傳統釋經學好「古」，認為「古」是根，代表著永恆，「今」只是「古」的延續和展開，只是枝和末；「今」的意義在於領會「古」，守護「古」，甚至是回到「古」。現代解釋學者則不同，他們認為「今」優於「古」，因為時代在變化，知識經驗在進步，故而「今」一直在超越「古」；「古」只是為「今」服務，只有能進入「今」的「古」才有價值和意義。簡而言之，這種解釋學上的「古今之爭」，其實質是解釋者的時間信念之爭，誰高誰下，很難說得清楚。

同樣，具體到中國，除了「古今之爭」外，還有「中西之爭」。近代之前，中國與域外接觸不多，大多時間都是以自我為主，他人為客，強調「夏夷之分」，於西方要麼不知，要麼不屑。近代之後，時移世易。西方人的堅船利炮、制度文化、價值觀念等，對傳統中國文化價值、制度觀念等造成了持久的衝擊，由此引出了「中西之爭」。有保守派主張「保中拒夷」；有開明派提出「師夷長技以制夷」；也有借鑒派開出「中體西用」；更有激進派主張「全盤西化」；還有現實派看出「西體中用」，等等不一而足。當然，揭櫫「中西之爭」的實質，也在於信念之爭：中西誰為根本？熱衷中國文化傳統及價值者，當然主張「中」是根本，全盤西化了，就失去了「根」；沒有根本，就會「國將不國」了。主張西化的人則認為，中西問題不是文化問題，也不是地域問題，而是時間問題，時移世易，不西化就落後時代，就有被淘汰的危險；當此之時，還固守堅持傳統文化之根本，無疑更會導致國不立、民不化，危險更甚。

不難看出，「中西之爭」其實也是另一種方式的「古今之爭」，只是加入了地域色彩，引入異域



文化和價值，問題就變得更複雜多樣了。「古今之爭」本質上是時間和永恆之爭，「古」代表著永恆，「今」代表著時間。因此，要釐清「古今之爭」，需要先清楚時間和永恆的關係。如不能清楚這一關係，所謂的「古今之爭」就有點亂彈琴而打不著鼓點了。至於「中西之爭」，除了其中蘊含的古今之爭也涉及到時間與永恆的關係外，此外涉及到的問題，大多是似是而非的。如文化差異、地域差異、人種差異等，都不是根本問題，而是帶有種族色彩、意識形態色彩的問題，被一些人和事加以塗抹和渲染，再被權力所利用，就變得複雜了，但卻不具有根本的價值與意義。

我們這個「《道德經》前八章的信仰詮釋與邏輯詰難系列」將把《道德經》放到古今中西，特別是中國和兩系文化的背景中進行信仰和邏輯的分析，離析其中的信仰與邏輯雙重悖論，並反思導致這一雙重悖論的語言、思維和文化經驗上的深層原因。

二、宣示與言說的邏輯發端及歷史後果

我們先來解析《道德經》第一章，其原文如下：

道可道，非常道；名可名，非常名。

無，名天地之始；有，名萬物之母。

故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。

此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。

1. 言說還是宣示？

不難看到，《道德經》的開篇就提出了一個「古今之爭」的問題。「古」即常道和常名，是不可道之道和不可名之名；「今」則是非常道和非常名，是可道之道和可名之名。顯然，老子這裡所說的常道與常名問題，就是我們一般所說的永恆問題；他所說的非常道和非常名的問題，就是我們一般所說的時間問題。可是，為什麼非常道和非常名是時間問題，而常道和常名問題是永恆問題呢？原因在於，非常道可道，非常名可名，而常道不可道，常名不可名。可為什麼可道了就是非常道、可名了就是非常名？為什麼不可道就是常道、不可名就是

常名呢？老子這麼說的根據何在呢？顯然，老子沒有提到根據的問題，他談論這個問題的方式不是論證，而是宣示。我們知道論證和宣示是不同的，論證表明對要論證的東西不完全確定，表明論證者並不是真理持有者；宣示則不同，宣示是對真理的宣示，宣示者因為掌握了真理所以他不需要論證，只要宣示就可以了。從《道德經》的寫作方式來看，老子不是個論證者，而是個宣示者。他的這種宣示的方式，表明他自信自己掌握了真理。

論證是哲學的方式，宣示是宗教的方式。我們看到，古希臘是哲學的，那些哲學家稱自己沒有智慧，但熱愛智慧，因此他們談論真理的方式不是宣示，而是論證。希伯來的先知則不同，他們自稱是上帝的傳言者，而上帝則是絕對真理所在，所以他們談論真理的方式就不是論證，而是宣示。很顯然，老子的談論方式不是哲學家式的，而是先知式的。就此而言，老子的思想一開始就不是哲學的，而是宗教的。所以，到了魏晉之後，道家會產生出道教，就是在乎情理之中了。

但現在的問題是，老子真的掌握了真理嗎？他能夠掌握真理嗎？當然，在談論這個問題之前，我們先要討論何謂真理的問題。那麼，到底何謂真理呢？我們的回答是：真理是絕對者之言。為什麼這麼說呢？原因在於唯有絕對者才可能擁有真理，因為唯有絕對者才可能通透一切，不會犯錯誤；相對者就不能，因為相對者就意味著有他或她不能通透的和不能知道的，故而，他或她總是可錯的，也總是會犯錯的。真理是表達出來，沒有被表達出來的，不能謂之真理。因此，真理就只能是絕對者之言。非絕對者之言，不可能是真理，這是言說真理不可逾越的邏輯界限。可是，有人會說，為什麼這種邏輯的真理才是真理呢？我為什麼要受邏輯的限制呢？我們說，這種質問是無效的，因為真理問題首先就是一個邏輯問題，如果沒有邏輯，就無所謂真理。同樣，一個不受邏輯限制的人，他也不可能真正地說出真理，因為他的言說是沒有規則的，不符合真理表達的要求。當然，質問者一定會不滿意我們的這一回答，他們會說我們是畫地為牢，這種用邏輯言說真理的方式不僅說不出真理，還會錯失真正的真理。不消說，不喜歡

邏輯思維的大多數中國人會這麼想和這麼說，偏好非理性的西方人如尼采、弗洛伊德、海德格爾、德里達之輩，也都這樣說。現在的問題是，他們的這些說法有沒有道理，或者說，同邏輯的言說相比，何者更有道理？我們不妨來分析一下這個問題。

首先，我們看到，不管是真理的邏輯言說者還是非邏輯言說者，他們都不否認真理。也就是說，在承認有真理這一點上，他們還是一致的，他們的分歧在於：如何言說真理和誰掌握真理這兩點上。在如何言說真理這個問題上，嚴格邏輯主義者會認為，真理是絕對者的言說，因為邏輯的要求是唯有絕對者才擁有真理；唯有這樣，真理才不會有邏輯問題。如果相對者的言說也是真理，那麼不同的相對者所說的都可能是真理，而他們的言說往往不同，還會互相矛盾甚至自相矛盾，如此一來，何來真理呢？因此，按照嚴格邏輯主義者的推論，只有絕對者才擁有真理，真理是絕對者的言說，唯有上帝是絕對者（根據《聖經》，上帝的含義就是絕對者，即“I AM WHO I AM”自有永有），所以，真理就是上帝的言說，或者說，上帝的話。在這個意義上，也只有上帝才掌握真理，才能宣示真理。上帝之外的真理言說都是不合法的，上帝之外的宣示也同樣不合法。就此而言，嚴格邏輯主義者都應該是相信上帝的；否則，邏輯的根基就有問題。與此相反，非邏輯的言說者不把真理問題看成邏輯問題，而看成經驗問題。在他們看來，真理不是如何在邏輯上言說它，而是如何在經驗中經驗它，經驗到了它的人說出來的就是真理。因此，問題不在於如何的言說真理和誰掌握了真理，而在於誰經驗到了真理和說出了真理。那麼，誰能經驗到真理呢？誰言說出了真理呢？非邏輯言說者認為，與真理遭遇了的人經驗到了真理，言說出了真理。可是，誰能遭遇到真理？如何才能遭遇到真理呢？對於這些問題，在非邏輯的言說者中也存在著不同的說法。一種說法認為，在與真理的遭遇中，人是主動的，唯有努力尋求真理的人，才可能遭遇到真理。因此，持此論者大多主張修道，唯有增加自己的修為，才可能與道（真理）相遇；另一種看法是，在於真理的遭遇中，人是被動的，不是

人尋找到真理，而是真理臨到人；因此，與這裡的相遇是一種機緣，與人的修為沒多大的關係。

仔細分析邏輯言說者的真理和非邏輯言說者的真理，就會發現，邏輯言說者的真理很明確，它就是絕對者的言說或上帝的言說；但非邏輯言說者的真理卻是很模糊的，因為他們訴諸於言說者的經驗，不同的言說者的經驗不同，他們所說出來的真理就不同。很顯然，在真理的邏輯言說者那兒，真理在邏輯上是清楚的、不神秘的；但在真理的非邏輯言說者那兒，真理是不清楚的、神秘的。為什麼會出現這種差異呢？原因在於，真理的邏輯言說者不以自己的主觀經驗為依據，而以客觀邏輯為依據，所以他清楚、不神秘；而真理的非邏輯言說者則以自己的主觀經驗為依據，所以它就因人而異、因時而異、因地而異，模糊而神秘。當然，差異的實質在於，真理的邏輯言說者要言說的真理是客觀真理，而真理的非邏輯言說者要言說的真理是主觀真理。在真理的邏輯言說者看來，真理是客觀的、普遍的；在真理的非邏輯言說者看來，真理是主觀的、體悟性的；前者強調真理在於正確地言說，後者強調真理在於正確地體悟。

很顯然，言說和體悟是個既相關又不同的問題。沒有體悟，就無法言說，但體悟到了，是否就能說清呢？倒也不見得。體悟和言說是兩回事，首先，很多東西可能體悟到，卻很難說，甚至不能說，比如，老子對道的體悟，他就感覺很難說，只能強為之辭。其次，有些東西可能體悟很深刻，也感覺能講得很清楚，但所體悟的和所言說的是否就是事物本身，那也是個問題，因為體悟和言說往往是很主觀的。再次，按照西方哲學從本體論到認識論再到語言哲學之發展的內在邏輯看到，能體悟到的，不一定能認識；能認識的，不一定能表達。體悟、認識和表達之間有著深深的鴻溝。最後，最高存在與人之間的關係有兩種：啟示與體悟。啟示是最高存在者向人顯示祂自己，體悟是人用自己的方式揭示最高存在者。因為最高存在者是完全的和無限的，如果是出於祂的啟示，那就不會錯。但是，絕對者啟示自己的方式多種多樣，按照希伯來的理解方式，最少有兩種：普遍的啟示和特殊的啟示。所謂普遍的啟示，就是上帝通過祂創



造的一切來啟示祂自己，人們通過祂的創造就知道有個絕對的創造者。所謂特殊的啟示，就是上帝親自對被啟示者講話，直接將自己傳達給特殊的個體或群體，比如猶太人和基督徒，他們認為他們的《聖經》就是上帝的特殊啟示。如果《聖經》真是上帝的直接啟示，它當然是準確無誤的。但問題是，《聖經》是不是真是上帝的啟示？它是不是猶太人和基督徒編造出來的呢？這雖然可以用很多材料和邏輯去檢驗，但最終的問題還是要訴諸信仰，因為有限材料無法驗證絕對者之言。至於普遍啟示，那是任何人都能經驗到的，經驗它的方式就是體悟。因為體悟是從具體的被造物出發而又超出被造物的，但是，體悟是從體悟者出發的，一個有限的體悟者從被造世界的一部分出發，如何能體悟到一個整全的絕對者呢？他如何保證自己不犯錯誤呢？很顯然，有限與無限之間，經驗和超驗之間，是存在著絕對的鴻溝的。在此意義上，絕對者自己之啟示（特殊啟示）的言說，是絕對的言說；體悟者對絕對者之體悟的言說，是相對的言說。明白了這些之後，我們就能更好地閱讀和理解《道德經》了。

2. 言說而非宣示

清楚了言說和宣示的區別之後，我們可以指出的是，《道德經》只能是一種言說，而不能是一種宣示，雖然它使用了宣示的形式。因為老子並沒有說《道德經》的內容是絕對者啟示給他的，他是傳絕對者之言的先知。他只是在傳達他自己體悟到的道，所以他不能是宣示者，而只能是言說者。

因為是言說者之言，所以《道德經》言說的不能是絕對真理。如果把它當絕對真理來看待，那就誤入歧途了。但因為它的表達形式是宣示，又讓很多人會把它當絕對真理來看，以至於把它變成宗教。如果明白這種形式的宣示是一種誤用或濫用，就可推斷，它表達的只是主觀真理或相對真理，而不是絕對真理；它的表達方式是一種僭越，即相對者用了絕對者的表達，把相對真理上升到了絕對真理。因此，將《道德經》的言說絕對化為絕對真理，肯定是有問題的；把它宗教化為道教，更是有問題。就其言說上的僭越看，這種宗教只能是一種偽宗教，人的宗教。

區分了言說和宣示之後，我們就排除了從宣示角度理解《道德經》的可能性，理解它只能從言說的角度著眼和著手了。

從言說的角度著眼，我們依然對它抱有深深地敬意，雖然不再把它奉為神聖。因為體悟雖然具有主觀性和可錯性，但不同的體悟還是很有差別的。能像老子那樣體悟到宇宙洪荒，並以其極富哲理和簡潔的言辭表達出來的人，是少之又少的。在這個意義上，它是不可複製的，是人類思想的經典，值得古往今來的人不斷地研讀、討論、思考、注解和闡發。

在沒有特殊啟示的前提下，人如何能超出既有的存在去言說那存在之上的絕對呢？這實在是做一件「知其不可而為之」事情。但思想家或哲學家的偉大之處就在於，他們總是知其不可而為之的。因此，他們能超出這個具體的世界，超出庸常的日用人倫，變得超越而脫俗。超越的人總是脫俗的，因為他們眼睛看著天上而不是世上。無疑，老子是個超越而脫俗的人，否則他不會去思考《道德經》中的問題；即使思考，也不能達到《道德經》中的深度。但是，脫俗的人即使道骨仙風，甚至是吸風飲露，他卻還是人，無法真正抵達絕對，他的隱居、匿形，只能是對道（絕對）的模仿，因為唯有絕對者才是無形的，相對者只能在時空之中，有形有像。

明了上述道理之後，我們再來解讀老子第一章就會發現，老子雖然以一種宣示的方式表達自己的所得，但他對自己的表述並沒有絕對的信心。因為若非有特殊啟示，人的膽子再大，也還是不能完全以絕對者的口吻言說的。我們看到，老子確實有一種對絕對者的體悟，但對於他這個有限的存在者來說，那個絕對者實在是太高妙了，莫可名狀、無法言說、不可命名。因為一言說、一命名、一形象化，就不再是那絕對者了；因為任何的形、言辭和名稱都是具體的，也都是有限的，用他們去描述、言說和命名無限完美的存在，無異於以蛇吞象，實非所能。從老子這種言說的艱難來看，我們可以明確的是，老子確實體悟到了最高的存在，或者說，在他的體悟中，他的確與那最高存在發生了關係，這於人而言是非常不容易的；若非高人，

不能到此一步。在此意義上，說老子是高人實不為過。也正因为如此，老子才是老子，他因體悟而得的《道德經》才發人所不能發，成為文化思想的經典。但是，如我們前面所述，他的體悟畢竟不是特殊的啟示，所以，他不能像先知一樣堅定而明白地宣示，而只能是一種強為之辭的言說，雖然他也使用了宣示的方式。

當然，老子之所以會使用宣示的方式，原因在於他對自己體悟到的最高存在者有著近乎絕對的相信和絕對的肯定，因為有這種近乎絕對的信念，所以他才敢用宣示的方式，否則他是不會用、也不敢用的。要知道，宣示是絕對信念的表達方式，沒有絕對信念的人，是不可能敢去使用它的。現在要問的是：老子體悟到的絕對存在是什麼呢？顯然這是個讓老子為難的問題。因為他感覺自己沒法回答，因為任何回答都是錯的；他體悟到的是無限，任何的回答都是有限的。因此，對他來說，這實在是個沒法回答的問題。但是，悖論的是，如果他不回答，又怎麼能表明他體悟到了最高的存在呢？為了表明他確實體悟到了最高存在，他只好強為之辭了。那麼，何謂強為之辭呢？所謂強為之辭，就是勉強地表達，在表達了之後，又立即加以否定，讓接受者不停留在表達之上，而要超出表達，抵達那無法表達的東西。了解了這點之後，我們再來看老子的強為之辭，就會很清楚了。

我們看到，老子一開篇就說，「道可道，非常道；名可名，非常名」。這是什麼意思？這不是一種肯定的否定和否定的肯定嗎？所謂的肯定的否定，就是他雖然肯定了道和名，但馬上又否定了，因為它不是常道和常名；可是，又正是通過否定了道和名，反過來他又肯定了常道和常名。很顯然，這種肯定的否定和否定的肯定的表達方式就是強為之辭。但既然是強為之辭，那麼，對待它的態度就應該是這樣：既不能過於認真，又不能不認真。不能過於認真者是可道之道，不能不認真者是不可道之道。同時，既然常道是不能道的，那麼，所道之道就不是常道。在這個意義上，老子在言說之前，

就已經否定了他的言說，因為他言說出來的不是常道，頂多是常道的影子。這頗有點像柏拉圖的理念論，所有的觀念只能是理念的影子，絕對的理念是人無法及其的。在某種意義上，它也和希伯來人不敢妄稱上帝的名近似，因為上帝的名是無人知曉的，直到上帝啟示自己為自有永有 (I AM WHO I AM)。不難看到的是，老子雖然對自己的體悟非常自信，但對於最高者還是心存敬畏，不敢褻瀆的。因此，他雖然大膽地宣示，但還是馬上否定了自己的宣示方式，而把最終表達保留給了最高存在者自身。

The double paradoxes of logic and faith: the inner problems of logic and faith in the text of Dao Te Ching under the ancient, modern, Chinese and western backgrounds (first half part)

--The logical interpretation and the questioning of faith on the chapter 1-8 of Dao Te Ching (part one)

Jun Wang (Theological Studies Scholar North American)

Abstract: By investigating Chapter 1-8 of Tao Te Ching under the background of history, logic and faith, we discussed the paradoxes of logic and faith inside the text. And by analyzing the speaking style and the thinking style inside the text, we drew a conclusion as follows: disliking a priori thinking style from ancient Greek and a transcendental thinking style from ancient Hebrew, its thinking style is empirical, a typical Chinese one by which the author of Tao Te Ching spoke of the irreligious in the way of the religious and disclosed his insight of life in a way of non-demonstration. And we disclosed the paradoxes of logic and faith by analyzing and interpreting the text of Dao Te Ching, and we also figured out the advantages and disadvantages of Chinese empirical thinking style and its influences on the Chinese lifestyle and the transformation of Chinese society from the traditional to the modern.

Key Words: Logic and faith, speaking style and thinking style, lifestyle and social transformation

愛之深、責之切

——論《希伯來書》第六章中的警告資訊

■ 冀 誠

北京外國語大學

細讀過《希伯來書》的朋友們恐怕不會忘記該書第六章中那段令人費解的警告資訊：「因為那些曾經蒙了光照，嘗過屬天的恩賜的滋味，與聖靈有分，並且嘗過上帝美善的道和來世的權能的人，如果偏離了正道，就不可能再使他們重新悔改了。因為他們親自把上帝的兒子再釘在十字架上，公然羞辱他。這就像一塊地，吸收了常常下在它上面的雨水，如果長出對種植的人有用的菜蔬，就從上帝那裡得福。但如果這塊地長出荊棘和蒺藜來，就被廢棄，近於咒詛，結局就是焚燒。」^[1]對於聖經學者來說，上述資訊雖然會引發出在解經上不易達成共識的難題，卻蘊含著豐富的研習實益。^[2]

然而，在漢語學界，對其進行深入研究的著作尚不多見。^[3]

在本文中，筆者將從下列四個部分對警告資訊的緣由、內容和功用進行論述：第一部分探究發出警告的原因；第二部分闡釋警告資訊所預示的危險；第三部分界定警告資訊所描述之人的身份；第四部分總結警告資訊的功用。

一、警告的原因

按照我們對人性的瞭解，人們通常是不願意被指正和責備的。尤其是在缺乏足夠的信任基礎或沒有充分溝通的情況下，責備和指正非但不能

起到預期的效果，反而會破壞人與人之間的關係。然而，在《希伯來書》中，警告性的資訊卻多次出現，^[4]何以會如此？在筆者看來，這可以從希伯來書的寫作背景來加以解釋。《希伯來書》源自一位牧者（作者）對朋友（受書人）的深切關愛。^[5]對於作者來說，如果確知自己的朋友處境危險，且存在

著可責之處，那麼自己絕不該佯作不知或坐視不理，而是應當誠懇的提醒，勇敢的責備，甚至在必要時用愛心加以警告，正所謂「愛之深，責之切。」從第六章中警告資訊的上文可以看出，受書人的問題表現在兩個方面，一是遲鈍，二是不成熟。分述如下：

（一）遲鈍

作者在第五章中指出，論到基督作大祭司這件事，「我們有許多話要說，卻難以解釋，因為你們的聽覺已經變得遲鈍。」^[6]在希臘原文中，與遲鈍（dull）相對應的詞是 $\nu\omicron\theta\pi\omicron\iota$ ，亦可譯為行動遲緩（sluggish）或懶惰（lazy）。^[7]該詞在新約聖經中只出現過兩次，^[8]另一次是在第六章，「這樣，你們就不會懶散（遲鈍）。」^[9]從五章11節和六章12節這個前後呼應的結構中可以看出，作者想要幫助受書人面對的是他們對上帝話語的遲鈍。在整卷《希伯來書》中，作者多次強調了忽略上帝話語的危險性。茲舉兩例如下：

1.如果把《希伯來書》比作新約版本的《出埃

摘 要：《希伯來書》的作者向受書人發出警告，是因為他們存在著不成熟和遲鈍的問題，只有及時地解決才不至於隨流失去。警告資訊指出，如果人在經歷了許多福分之後仍然背離正道，其結局就是沉淪。背道者並非真信徒。警告資訊的功用在於促成應許的實現。

關鍵詞：警告資訊；背離正道；暫時性的信心；真信徒

及記》，^[10]那麼其中的「第一條誡命」就和「聽」有關，即，「我們必須更加密切注意所聽過的道理，免得我們隨流失去。」^[11]此處，「隨流失去」可以解釋為與航海相關的比喻。船隻若因為水手的疏忽而錯過了港口，沒有安全地拋錨停泊，就面臨著被沖走的危險。這個比喻所傳達的重點是，作者和受書人都當以認真而順服的心來領受上帝的話，以防範背道和否認福音的危險。^[12]

2. 從第三章到第四章，反復出現的一句話就是，「今日你們如果聽見他的聲音，就不可硬著心」。^[13]已有的研究顯示，這句話引自《詩篇》九十五篇，^[14]其背景是《民數記》十三章和十四章記載的以色列人對上帝的悖逆。作者指出，曠野那一代的以色列人沒有進入迦南地，是因為不信上帝的應許，不順服上帝的命令。^[15]因此，受書人當從以色列人失敗的經歷中吸取教訓，「趁著還有叫作『今天』的時候，總要互相勸勉」^[16]，「免得你們中間有人存著邪惡、不信的心，以致離棄了永活的上帝」。^[17]

（二）不成熟

受書人的這種遲鈍的狀態，與他們的不成熟有關。^[18]如作者所言，「其實到了這個時候，你們本該是教師了，卻仍需別人再次教導你們上帝的聖言的基本道理。你們變得需要吃奶，而不是吃乾糧了。凡是吃奶的人對公義的道理都缺乏經歷，因為他還是個嬰孩。只有成人才能夠吃乾糧，他們的官能通過操練而變得成熟，以致能夠分辨好壞。」^[19]對此，我們可以做如下的解讀：

1. 受書人成為基督的門徒已經有足夠長的時間，就理想的狀態而言，他們本該能夠用上帝所啟示的基要真理來教導他人。^[20]

2. 就現實的光景而論，他們非但沒有成為教師，反而需要被教導有關信仰的基本要道。他們被比作只能吃奶，不能吃乾糧的嬰孩，從上下文來看，奶是指包括悔改、信靠、洗禮、按手、復活和永遠審判在內的基要真理，^[21]而乾糧則可解釋為與基督作大祭司相關的教導。^[22]

3. 嬰孩的特點是「對公義的道理缺乏經歷」，意思是「他們沒有將過去學到的知識付諸實踐」，「沒有活出與耶穌基督的門徒身份相稱的公義的

生活。」^[23]與此相反，成熟則是「指一種通過訓練而達到的狀態 (referring to the state of a person because of their training)」。^[24]成熟的人不但能夠在理性上辨別善惡，而且還會在行動中棄惡擇善。^[25]

4. 從第六章4節開頭的「因為」一詞可以看出，受書人只有脫離作嬰孩的狀態，竭力邁向成熟，^[26]方能避免背離正道的危險。^[27]

（三）小結

綜上可見，作者之所以向受書人發出警告，是因為他們存在著遲鈍和不成熟的問題，如果不及時地加以解決，就會面臨下文所描述的危險。

二、警告資訊所預示的危險

從作者在警告資訊中的描述可以看出，有些人雖然經歷了許多福分，但如果背離了正道，就不可能再悔改了。^[28]在下文中，筆者將從「福分」和「背離正道」這兩個方面入手，對相關的內容加以闡釋。

（一）福分

根據作者的描述，這些福分包括「蒙了光照」、「嘗過屬天的恩賜的滋味」、「於聖靈有分」、「嘗過上帝美善的道和來世的權能」。^[29]已有的研究顯示，與上文所述曠野那一代的以色列人的經歷相呼應，^[30]各類福分可結合著與之大致相對應的舊約背景來加以解釋，具體說來：^[31]

1. 「蒙了光照」對應著《出埃及記》中的記載，「耶和華在他們前面行，日間用雲柱領他們的路；夜間用火柱光照他們，使他們日夜都可以行走」，^[32]可解釋為對福音真理有所瞭解。^[33]

2. 「嘗過屬天的恩賜的滋味」與上帝從天上賜下嗎哪給以色列人吃的經歷相呼應，^[34]意思是對上帝的恩賜和聖靈的工作有所經歷，有所瞭解。^[35]

3. 「於聖靈有分」可能與舊約聖經中的下列敘述有關。根據《以賽亞書》中的記載，耶和華曾把自己的靈降在以色列人中間。^[36]例如，上帝曾住在以色列人的會幕中；^[37]曾用聖靈充滿負責建造會幕的比撒列；^[38]曾把賜給摩西的聖靈分給以色列的七十位長老。^[39]在《希伯來書》的語境中，可以將其解釋為生活因聖靈的工作而獲益。^[40]

4.上帝的道在《約書亞記》中被稱為「應許賜福的話」，^[41]在《尼希米記》中被稱為「美好的條例與誡命」。^[42]以此為參照，可以將「嘗過上帝美善的道」理解為聽過有關新約中的應許和責任的講道。

5.與「權能」相關的舊約背景是上帝在帶領以色列人出埃及、過紅海、行曠野的過程中，藉著摩西施行的神跡奇事。^[43]在《希伯來書》二章4節中，與「權能」互為平行對照的經文是「神跡、奇事和各樣異能」，^[44]這些異能可解作未來的世代已經介入今世的標誌，如耶穌所言，「我若靠上帝的靈趕鬼，上帝的國就已經臨到你們了。」^[45]據此，可以將「嘗過……來世的權能」解釋為目睹並經歷了「福音超自然的能力。」^[46]

需要說明的是，在《希伯來書》六章4至6節的文本中，作者並沒有對各類福分的性質以及這些人蒙福的程度做出精確的界定。^[47]因此，我們只有結合其他的相關經文，才能對這些人的身份做出準確的認定。

（二）背離正道

這些人雖然經歷了上述福分，但如果「背離了正道」，就不能再悔改了。^[48]「背離了正道」是指「故意地、完全地背棄了基督教信仰。」^[49]不能再悔改不是說即使悔改也不能被赦免，而是指再沒有機會悔改了。^[50]古德恩（Wayne Grudem）教授對此類背離正道的人有如下的描述：「如果我們告訴他們聖經是真實的，他們會說他們知道，但已經決定拒絕它；如果我們告訴他上帝垂聽禱告，改變生命，他們也會說他們知道，但他們什麼也不要；如果我們告訴他們聖靈在人生命裡的工作大有能力，永生的恩賜好得無法言喻，他們也會說他們瞭解，但是沒有興趣。他們所熟知的關於上帝的事，和多次經歷聖靈帶來的影響，都只會讓他們的心剛硬，拒絕悔改歸正。」^[51]

作者指出，背道者會「被廢棄、近於咒詛，結局就是焚燒。」^[52]需要加以說明的是：^[53]第一、「被廢棄」是指在最後的審判中經不起考驗。^[54]第二、「近於」這個詞並不是指還有挽回的餘地，^[55]它所表達的是一種必然且迫在眉睫的趨勢。因此，《思高譯本》將其譯為「必要受咒詛」，堪稱準確。

第三、雖然從農藝的角度來看，焚燒是除掉雜草，使地變為肥沃的方法，但其在此處的含義卻並非如此。^[56]在警告資訊的語境中，與焚燒相對應的是「只有惶恐地等候審判和那將要吞滅眾仇敵的烈火」。^[57]

從上文中可以看出，背道者招致審判的原因，是「因為他們親自把上帝的兒子再釘在十字架上，公然羞辱他」。^[58]我們可以對這句話的含義可作如下的理解：^[59]一方面，耶穌被釘十字架，是為了使他的百姓成聖。^[60]世人因著不信的罪把耶穌釘在十字架上殺了，^[61]而如果一個人在經歷了上述各類福分之後仍然拒絕耶穌所成就的聖潔，那麼他就是在用自己的行動來對世人那不信的罪表示認同，這無異於把耶穌重釘十字架。另一方面，如果一個人在經歷了許多的福分之後，仍然因為貪愛世界和自我中心而棄絕基督，那麼他就是在用自己的行動來宣稱，這世界上的事比基督的智慧和能力更有價值，這無異於在眾目睽睽之下羞辱耶穌。這就是他們招致上帝的審判，不能再悔改的原因。

三、警告資訊中所描述之人的身份

在基督教神學思想史上，有關警告資訊所描述之人是否為真信徒的問題，曾經引發過許多的爭論。^[62]筆者認為，這些人不是真信徒，而是雖經歷過暫時性的福分，卻因背道而滅亡的人。理由如下：

第一，從我們對上下文和相關舊約背景的分析中可以看出，這些人的經歷與曠野那一代的以色列人有著相似之處。而根據作者在《希伯來書》四章中的論述，那些犯了罪陳屍曠野的以色列人沒有「以信心與所聽見的道配合」。^[63]因此，根據上下文的關係和兩個群體之間的相似性，我們可以合理地推斷，這些人並沒有用信心對所聽見的福音做出積極的回應。而將其稱為真信徒的觀點則缺乏明確而充分的經文依據。

第二，作者在《希伯來書》六章7到8節將那些落入最後審判的人比作沒有長出有用的菜蔬，「反而長出荊棘和蒺藜的土地。」^[64]而耶穌在《馬太福音》中的同類教導則顯示，^[65]真正的悔改會結出

相稱的果子；即，結好果子就是真信徒的記號，「而不結果子就是假信徒的記號。」可見，對希伯來書的作者而言，「最值得信賴的證據就是人們的屬靈光景（他們所結的果子），而這些人缺乏這種證據，這就表明作者是說他們不是真正的基督徒。」^[66]就如耶穌在《馬太福音》中所宣告的那樣，「不是每一個對我說：『主啊，主啊！』的人，都能進入天國，唯有遵行我天父旨意的人，才能進去。到那日，必有許多人對我說：『主啊，主啊！難道我們沒有奉你的名講道，奉你的名趕鬼，奉你的名行許多神跡嗎？』但我必向他們聲明：『我從來不認識你們；你們這些作惡的人，離開我去吧！』」^[67]可見，此類人從來就不是真正的信徒。

第三，以《希伯來書》中有關信心的論述為參照，可以發現，作者向受書人勸勉道，「我們已成了有分於基督的人，只要我們保存著起初懷有的信心，堅定不移，直到最後。」^[68]已有的研究顯示，這句話可以解釋為，「我們，在過去，就已經成為在基督裡有分的人了，如果我們在現在，堅持起初有的信心。」由此可見，在這節經文的語境中，「堅忍到底固然是命令，但同時也是過去已經發生的事實的證據。」如卡森（D. A. Carson）教授所言，「忍耐到底是一個基督徒之所是和所該有的必要表現。如果說忍耐到底的特質顯示出，我們已經與基督有分，那只是因為，與基督有分的人，必然會結出堅忍到底的果實。」^[69]若據此來探究真信心和真信徒的本質，則可以看出，真正的信心必然是持續到底的信心，一個真信徒，必然是一個將信心持續堅忍到底的人。換句話說，一個人的信心沒有持續堅守到底，並不意味著他失去了救恩，而是表明他從來就不是一個真信徒。這就像約翰所描述的那類人，「他們從我們中間離去，這就表明他們是不屬於我們的。其實他們並不屬於我們，如果真的屬於我們，就一定會留在我們中間。」^[70]

綜上可見，警告資訊所描述的那些背離正道的人並不是真信徒。他們即或曾經相信，其所擁有的也只是一種暫時性的信心。《馬可福音》中那個撒種的比喻就描述了這種暫時的心態：^[71]「那撒在石地上的，就是人聽了道，立刻歡歡喜喜地接受了；可是他們裡面沒有根，只是暫時的；一旦為道

遭遇患難，受到迫害，就立刻跌倒了。」^[72]對於暫時性的信心和真信心之間的區別，《多特信條》有著精準的總結：「除了在存續的時間上有所不同之外，那些暫時相信的人和真信徒之間還有下列三個方面的區別：（1）前者是種子落在石頭地上，後者則是落在好的土地或心靈裡；（2）前者是無根之信，而後者則有堅實之根；（3）前者不結果子，後者則持續地、穩定地結果子，雖然結果子的數量有所不同。」^[73]

四、警告資訊的功用

從《希伯來書》的行文中可以看出，作者並沒有把受書人歸入已經背道者的行列，而是將他們作為已經得救的信徒來對待，並鼓勵他們把所信的堅守到底，以致在末日獲得完全的救恩。^[74]由此而引發的一個問題是，對於像受書人這樣的信徒來說，如何在持守救恩確據的同時，讓警告資訊發揮其應有的功用呢？筆者對此有如下的思考：

（一）合宜地看待上帝的主權和人的責任之間的關係

論及聖經中有關上帝的主權和人的責任的關係，下述兩個命題是同時成立的：一方面，上帝有絕對的主權，但他的主權從未減輕人的責任；另一方面，人必須向上帝承擔責任，人所選擇的相信或悖逆具有道德的意義，但人的責任從未減損上帝的主權。^[75]若以此為參照來看待聖徒永蒙保守的應許和警告資訊的功用，則可發現，二者並非不可調和。一方面，聖經中的資訊多次指出，真信徒的生命必蒙上帝的保守，不會滅亡。^[76]如耶穌所言，「我的羊聽我的聲音，我也認識他們，他們也跟隨我。我賜給他們永生，他們永不滅亡，誰也不能把他們從我手裡奪去。那位把羊群賜給我的父比一切都大，也沒有人能把他們從我父的手裡奪去。」^[77]又如《希伯來書》的作者所說，「耶穌基督昨天、今天，一直到永遠都是一樣的」^[78]「那些靠著他進到上帝面前的人，他都能拯救到底；因為他長遠活著，為他們代求。」^[79]另一方面，包括受書人在內的每一個真信徒都應該竭力堅守所信的，這是他們絲毫不可懈怠的責任。而警告的資訊的一個重要功用恰恰就在於，其可以督促人們履行自己的責

任。

（二）以警告作為督促人們履行責任的方式

讓我們以《使徒行傳》中的記載為例，對警告資訊的上述功用進行考察。在眾人航行去往意大利的途中，船隻多日遭遇狂風大浪的催逼，很多人都因此而喪失了活命的指望。^[80]保羅對眾人說：「各位，你們本來應該聽我的話不離開克里特，就不會遭受這場損失和破壞了。現在我勸你們放心。除了這艘船以外，你們沒有一個人會喪命的。因為我所歸屬所事奉的上帝，他的使者昨天夜裡站在我的旁邊，說：『保羅，不要怕。你必定可以站在凱撒面前；上帝已經把那些和你同船的人賜給你了。』所以，各位請放心。我相信上帝對我怎樣說，也必怎樣成就。」^[81]此後，「水手想要逃出船去，把小船放在海裡，假作要從船頭拋錨的樣子。保羅對百夫長和兵丁說：『這些人若不等在船上，你們必不能得救。』於是兵丁砍斷小船的繩子，由他飄去。」^[82]天漸亮的時候，保羅再次對眾人說：「我勸你們吃飯，這是關乎你們救命的事，因為你們各人連一根頭髮也不至於損壞。」最後，「眾人都得了救，上了岸。」^[83]我們從中可以看出，保羅所相信的應許，其內容非常確定，就是「沒有一個人會喪命」。然而，應許的確定性並沒有排除警告的需要。面對著水手想要逃走的處境，保羅明確的警告說：「這些人若不等在船上，你們必不能得救」。百夫長和兵丁聽取了警告，及時地採取了防範水手逃跑的措施，其結果是「眾人都得了救」，應許最終得以實現。警告資訊在這個過程中發揮了促成應許實現的作用。^[84]

以此為參照，我們可以發現，《希伯來書》中的警告資訊亦有著類似的功用，即督促受書人竭力地抵擋各類引誘人背離正道的試探，並以信心和忍耐來承受應許。^[84]

（三）結語

行文至此，我們可以對警告資訊的緣起、含義和功用做如下的總結：作者之所以向受書人發出警告，是因為他們存在著不成熟和遲鈍的問題，只有及時地加以解決才不至於隨流失去。警告資訊所預示的危險是，如果人在經歷了暫時性的福分之後仍然背離正道，那麼其結局就是沉淪。就身

分而論，背道者並非真信徒。警告資訊的功用在於促成應許的實現。以此為參照，可以幫助我們對警告資訊的啟發意義形成較為深入的理解。

[1] 《希伯來書》（新譯本）6章4-8節。除非另加說明，本文的聖經經文均引自中文新譯本。

[2] 參見Thomas R. Schreiner, *Perseverance and Assurance: A Survey and a Proposal*, *Southern Baptist Journal of Theology* 2 (1998):32-62; idem, *Run to Win the Prize: Perseverance in the New Testament*, (Wheaton, Illinois: Crossway, 2010), pp.40-49; pp.87-112; idem, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), pp.178-191; Dave Mathewson, "Reading Heb 6:4-6 in Light of the Old Testament", *Westminster Theological Journal* 61:2(1999):210-225; Wayne Grudem, *Perseverance of the Saints: A Case Study from the Warning Passages in Hebrews*, in Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware (eds.), *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000), pp.133-182.

[3] 已有的精細研究，參見馮蔭坤：《天道聖經注釋：希伯來書》（卷上）（香港：天道書樓有限公司，2008年），第357-379頁。

[4] 根據史瑞納（Thomas R. Schreiner）教授的整理，內容涉及警告的經文包括2章1-4節、3章12節-4章3節、6章4-8節、10章26-31節和12章25-29節，參見Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), p.480.

[5] 參見William L. Lane, *Hebrews: A Call to Commitment* (Vancouver: Regent College Publishing, 2004), p.25.

[6] 參見《希伯來書》（新漢語譯本）5章11節。

[7] 參見王正中：《聖經原文字典》（台中：浸宣出版社，1996年），GK3576；Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), p.169.

[8] 參見D. L. Allen, *Hebrews* (NAC). (Nashville, Tennessee: B & H Publishing Group, 2010), p.335.

[9] 參見《希伯來書》（新漢語譯本）6章12節。

[10] 參見Dave Mathewson, "Reading Heb 6:4-6 in

Light of the Old Testament”, *Westminster Theological Journal* 61:2(1999):210-225.

[11] 《希伯來書》2章1節；John Piper, *The Danger of Drifting from the Word*, mp3&pdf, 1996, downloaded through www.desiringgod.org.

[12] 參見William L. Lane, *Hebrews: A Call to Commitment* (Vancouver: Regent College Publishing, 2004); D. L. Allen, *Hebrews* (NAC). (Nashville, Tennessee: B & H Publishing Group, 2010), pp.191-192. Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), pp.79-80.

[13] 參見《希伯來書》（呂振中譯本）3章7-8節，15節；4章7節。

[14] 參見《詩篇》95篇7-8節。

[15] 參見William L. Lane, *Hebrews: A Call to Commitment* (Vancouver: Regent College Publishing, 2004), pp.61-62; pp.65-66; Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), pp.121-122; p.129; p.142.

[16] 參見《希伯來書》3章13節。

[17] 參見《希伯來書》3章12節。

[18] 參見D. L. Allen, *Hebrews* (NAC) (Nashville, Tennessee: B & H Publishing Group, 2010), p.335.

[19] 參見《希伯來書》（新漢語譯本）5章12節-14節。

[20] 參見D. L. Allen, *Hebrews* (NAC) (Nashville, Tennessee: B & H Publishing Group, 2010), p.335; Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), pp.169-170.

[21] 參見《希伯來書》6章1-2節。

[22] 參見D. L. Allen, *Hebrews* (NAC) (Nashville, Tennessee: B & H Publishing Group, 2010), p.336; Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), pp.171-172.

[23] 參見Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), p.171.

[24] *ibid*, p.172.

[25] 參見D. L. Allen, *Hebrews* (NAC) (Nashville, Tennessee: B & H Publishing Group, 2010), p.338; Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), p.172.

[26] 參見《希伯來書》6章1-3節。

[27] 參見《希伯來書》第6章1-8節；Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), p.173, pp.179-180.

[28] 參見古德恩著，張麟至譯：《系統神學》（台北：更新傳道會，2011年），第803-809頁；John Piper, *When is Saving Repentance Impossible?* mp3&pdf, 1996, downloaded through www.desiringgod.org.

[29] 參見《希伯來書》6章4-5節。

[30] 參見《希伯來書》3章7節至4章13節。

[31] 參見Dave Mathewson, “Reading Heb 6:4-6 in Light of the Old Testament”, *Westminster Theological Journal* 61:2(1999):210-225; G. K. Beale and D. A. Carson(eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007), p.962.

[32] 參見《出埃及記》13章21節。此外，《尼希米記》9章12節和19節以及《詩篇》105篇39節也都重述了《出埃及記》中的記載。

[33] 參見古德恩著，張麟至譯：《系統神學》（台北：更新傳道會，2011年），第804頁。

[34] 參見《出埃及記》16章15節；《詩篇》78篇24節；《尼希米記》9章15節。

[35] 參見古德恩著，張麟至譯：《系統神學》（台北：更新傳道會，2011年），第804-805頁；Leon Morris, “Hebrews,” in Frank E. Gaebelin(ed.), *The Expositor's Bible Commentary: Hebrews through Revelation* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1981), p.55.

[36] 參見《以賽亞書》63章11節。

[37] 參見《出埃及記》29章44-46節；莫德著，劉良淑譯：《丁道爾舊約聖經注釋：以賽亞書》（台北：校園書房出版社，2001年），第503頁；包德雯著，劉良淑譯：《丁道爾舊約聖經注釋：哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書》（台北：校園書房出版社，1998年），第47頁。

[38] 參見《出埃及記》31章3節；35章31節；Edward J. Young, *The Book of Isaiah, Volume 3, Chapters*



40-66 (Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1972), p.484.

[39] 參見《民數記》11章17節和25節。而《尼希米記》9章20節提到的「你賜下良善的靈教導他們」，可能是在暗示，長老們的教導職責與《民數記》中記載的領受的聖靈的事件有關，參見Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture* (Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009), p.48.

[40] 參見Wayne Grudem, *Perseverance of the Saints: A Case Study from the Warning Passages in Hebrews*, in Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware (eds.), *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000), pp.147-148.

[41] 參見《約書亞記》21章45節；23章14節。

[42] 參見《尼希米記》9章13節。

[43] 參見《出埃及記》7章3節；《民數記》14章11節和22節；《申命記》4章34節；6章22節；7章19節；11章3節；29章2-3節。

[44] 在希臘原文中，與6章5節中的「權能」相對應的詞是δυνάμεις，該詞在2章4節中被譯為「異能」，參見王正中主編：《聖經尋根版》(台中：浸宣出版社，1996年)，第287頁和290頁；王正中主編：《聖經原文字典》(台中：浸宣出版社，1996年)，GK1411；馮蔭坤：《天道聖經注釋：希伯來書》(卷上)(香港：天道書樓有限公司，2008年)，第365頁。

[45] 參見《馬太福音》12章28節。

[46] 參見馮蔭坤：《天道聖經注釋：希伯來書》(卷上)(香港：天道書樓有限公司，2008年)，第365頁。

[47] 參見Leon Morris, "Hebrews," in Frank E. Gaebelin (ed.), *The Expositor's Bible Commentary: Hebrews through Revelation* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1981), p.55; George H. Guthrie, *Hebrews 5:11-6:12(Part 2)*, mp3, downloaded through www.biblicaltraining.org.

[48] 參見《希伯來書》(呂振中譯本)6章6節。

[49] 參見Simon J. Kistemaker and William Hendriksen, *Exposition of Hebrews* (New Testament Commentary Vol.15) (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1953-2001), p.160.

[50] 參見Simon J. Kistemaker and William Hendriksen, *Exposition of Hebrews* (New Testament Commentary Vol.15) (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1953-2001), p.161; Leon Morris,

"Hebrews," in Frank E. Gaebelin (ed.), *The Expositor's Bible Commentary: Hebrews through Revelation* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1981), p.55; John Piper, *When is Saving Repentance Impossible?* mp3&pdf, 1996, downloaded through www.desiringgod.org.

[51] 同注[33]，第807頁。

[52] 參見《希伯來書》6章8節。

[53] 同注[46]，第372頁。

[54] 參見Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews*(Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), p.190.

[55] *ibid*, pp.190-191.

[56] 參見Leon Morris, "Hebrews," in Frank E. Gaebelin (ed.), *The Expositor's Bible Commentary: Hebrews through Revelation* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1981), p.56.

[57] 參見《希伯來書》(新漢語譯本)10章27節。

[58] 《希伯來書》6章6節。

[59] 參見John Piper, *When is Saving Repentance Impossible?* mp3&pdf, 1996, downloaded through www.desiringgod.org.

[60] 參見《提多書》2章14節；《希伯來書》9章14節；13章12節。

[61] 參見《使徒行傳》2章23節；《哥林多前書》2章8節。

[62] 對相關爭議問題的綜述和評價，可參見Thomas R. Schreiner, *Perseverance and Assurance: A Survey and a Proposal*, *Southern Baptist Journal of Theology* 2 (1998):32-62; Wayne Grudem, *Perseverance of the Saints: A Case Study from the Warning Passages in Hebrews*, in Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware (eds.), *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000), pp.133-182.

[63] 參見《希伯來書》(和合本修訂版)4章1-3節。

[64] 同注[33]，第803頁。

[65] 參見《馬太福音》3章8節；7章15-20節；12章33-35節。

[66] 參見古德恩著，張麟至譯：《系統神學》(台北：更新傳道會，2011年)，第803-804頁；Wayne Grudem, *Perseverance of the Saints: A Case Study from the Warning Passages in Hebrews*, in Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware (eds.), *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election,*

Foreknowledge, and Grace (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000), pp.154-157.

[67] 參見《馬太福音》7章21-23節。

[68] 參見《希伯來書》（思高譯本）3章14節。

[69] 參見卡森著，余德林、郭秀娟合譯：《再思解經謬誤》（台北：校園書房出版社，1998年），第110-111頁；D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984), p.88.

[70] 參見《約翰一書》2章19節；D. A. Carson, *Reflections on Assurance*, in Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware (eds.), *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000), pp.264-267; idem, *Jesus is Better, Part 5*, mp3, downloaded through www.christwaymedia.com.

[71] 參見D. A. Carson, *Reflections on Assurance*, in Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware (eds.), *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000), pp.265-267.

[72] 參見《馬可福音》4章16-17節。

[73] 參見《多特信條》第五項教義，駁斥錯謬七，載馬丁編，王志勇譯：《詩篇頌揚》（聖經改革宗教文學中文編譯基金會，2011年），教義規範部分第189頁。筆者參照《多特信條》的英譯本，對中譯文的個別語句作了調整，參見*Book of Praise*, by the Standing Committee for the Publication of the *Book of Praise* of the Canadian Reformed Churches (Winnipeg, Manitoba: Premier Printing Ltd., 2011), p.579.

[74] 參見《希伯來書》3章1節；6章9-12節；9章28節；馮蔭坤：《天道聖經注釋：希伯來書》（卷上）（香港：天道書樓有限公司，2008年），第378-381頁；Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* (Biblical Theology for Christian Proclamation) (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015), p.113.

[75] 參見卡森著，潘秋松譯：《保羅的禱告：靈命更新的呼召》，（美國麥種傳道會，2005年），第213-214頁。

[76] 參見Herman Bavinck, translated by John Vriend, *Reformed Dogmatics, Volume 4: Holy Spirit, Church, and New Creation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008), pp.266-270.

[77] 參見《約翰福音》10章27-29節。

[78] 參見《希伯來書》13章8節。

[79] 參見《希伯來書》7章25節。

[80] 參見《使徒行傳》27章1-20節。

[81] 參見《使徒行傳》27章21-25節。

[82] 參見《使徒行傳》（和合本）27章30-34節、44節。

[83] 參見Thomas R. Schreiner, *Perseverance and Assurance: A Survey and a Proposal*, *Southern Baptist Journal of Theology* 2 (1998):32-62; idem, *Run to Win the Prize: Perseverance in the New Testament* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2010), pp.94-96; Herman Bavinck, translated by John Vriend, *Reformed Dogmatics, Volume 4: Holy Spirit, Church, and New Creation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008), pp.267-268.

[84] 參見《希伯來書》6章12節。

Tough Love: On the Warning Message in Hebrews 6

Cheng Ji (Beijing Foreign Studies University)

Abstract: The reason that the author warns the readers is because they have become dull of hearing. Their problems should be solved in time to avoid drifting away. If those who have experienced many blessings fall away, the saving repentance is impossible for them. Those who fallen away are not true believers. The warnings function as one of the means by which the promise is fulfilled.

Key Words: Warnings, Fall away, Temporary Faith, True Believer

跨文化境域下的 文化認同與文化拒異

——中國近現代知識界對基督教的詮釋模式研究

■ 李安澤

黑龍江大學哲學學院

近代以來中西文化的會遇，開啟了中國文化從傳統型態向現代型態轉折的歷史進程。中國文化進入了又一個大的歷史轉型期。中西文化之間的碰撞與會通、衝突與融合，貫穿於這一歷史進程的始終。毋庸置疑，基督教在這一輪中西文化交流中扮演著至關重要的角色。在特殊的歷史條件下，中國知識界對基督教入華傳播表現出激烈的拒斥、對抗的趨向，但也不乏兼融、調和的努力。外來文化與本土文化會遇中存在這種衝突與融合並行不悖的情形，其實並不奇怪，它是文化交流中雙向的選擇和詮釋的結果。在這一過程中，中國知識界得以突破以往凝固化的單元文化心態，樹立一種雙向式的、多元化的文化心態，從而加深對基督教和自身文化的認識，推動中國文化的現代化世界化和中西文化交流的歷史進程不斷深入和發展。

一、「融和為美」：歷史上的中印文化交流

羅素指出，「不同文明之間的交流過去已經多次證明是人類文明發展的里程碑。」^[1]在中國歷史上曾發生兩次大規模的中外文化交流，一次是中印文化交流，一次是近代以來中西文化交流。這兩次中外文化交流都對中國文化的發展，產生了極其深遠的影響。由於中西文化交流尚處在當下狀態，而中印文化交流則已經成為歷史，因此，回溯中印文化交流的經驗教訓和思想成果，對我們認識和把握中外文化交流中的一般規律和特點，就有一定的借鑒意義。中印文化交流主要是佛教的傳入中國，發生於東漢初年，盛行於魏晉

摘要：中國近現代知識界對基督教的認識和反應，是一個由跨文化傳播引發的人文社會課題。迄至近代，中國知識界對基督教的輸入在總體上表現出拒斥、對抗與兼融、調和兩種相互矛盾、對立的心態。中西文化會遇中存在衝突與融合這兩種並行不悖的趨勢，乃是由異質性文化之間雙向選擇和詮釋的結果。可以說，在跨文化境域下異質性文化之間發生的文化認同與文化拒異都是自然的現象，它們之間具有一種相互依存、辯證統一的关系。這種基於人類文化根源性的同一性的理解，為中西文化的深度融合提供了新的理論依據。要而言之，中國知識界通過對基督教詮釋的思潮，得以突破既定的單元文化心態和「大一統」的思想模式，從而樹立一種開放的文化心態和雙向式的、多元化的思想模式，進而為推動中國文化的現代化世界化和中西文化進一步交流的歷史進程，奠立新的思想文化的根基。

關鍵詞：文化認同；文化拒異；基督教；詮釋

南北朝，在隋唐臻入鼎盛時期。中印文化交流的發生，首先是因為傳入中國的印度佛教和中國傳統文化都是一種高度發展的文化。中國本土文化與外

來的印度文化在當時處於平等交流的態勢。而且，由於中國本位文化的儒家傳統在漢代經過「罷黜百家，獨尊儒術」之後，出現了思想禁錮和僵化的危機。中國傳統文化因而產生了引進外來文化的迫切需要。印度佛教正是在這種有利的歷史條件下趁虛而入，並得以順利地傳播，終於在中國文化土壤中扎下根來，乃至與中國傳統文化水乳交融地融為一體。在這一漫長的歷史進程中，中印文化經過了一個雙向的揚棄、選擇和詮釋的過程，兩種異質性文化成功地融合，最終誕生了具有創發性的中國化佛教。^[2]可見，這一輪中印文化交流體現出一般的異質性文化之間交互的、雙向的文化互動、交流的共性特徵，但也體現出以中國文化為主體來理解、詮釋和消化印度佛教的特點。

佛教的傳播是通過和平的方式來進行的。中印高僧傳譯、宣講在前，一般社會大眾效法、呼應於後，佛教乃得以順暢地在中土傳揚開來。但是，佛教作為一種外來的異質性文化，它所宣揚的主要是一套「苦空」、「寂滅」的理論和「出世」、「解脫」的思想，與中土文化產生矛盾和衝突，幾乎是不可避免的。而作為中國文化主流的儒家文化，對於外來文化的態度既有汲納、包容的一面，又有排拒、拒斥的一面。孔子在對待外來文化時提出，「禮失，則求諸野」^[3]，「夷進於夏，則中國之」^[4]。他以文明的精神和成就作為文化交往的準則，表現出一種相當開放的胸襟和氣度。而孟子則提出「夷夏之辯」，強調「嚴夷夏之防」。^[5]後世儒家據此發展為宋明儒學的「道統說」，成為傳統儒教抵禦外來文化最重要的思想武器。可見，中國本土的儒道文化對待外來文化，是有一定的範矩和原則的。一方面，它出於豐富和發展自身文化的目的，對外來文化抱持歡迎和學習的態度，這是對外來文化的「認同」；另一方面，它出於維護本土文化核心的價值系統穩定的目的，又在一定程度上表現出對外來文化排拒的傾向，這是對外來文化的「拒異」。這兩種不同的傾向和趨勢，始終貫穿在中印文化交流的過程之中。也可以說，佛教的傳播正是在這兩種並行不悖的趨勢推排下進行的。就中印文化交流的全體進程來看，融合與會通確實是主要的趨勢和方向，但這個過程卻並不是風平浪靜

的，而是充滿了矛盾和衝突。有的時候，這種矛盾和衝突藉助經濟的、政治的外緣表現得還很嚴重，歷史上有名的「三武一宗」的「法難」就是顯明的例證。^[6]

印度佛教與中國本土儒道文化的融合、會通，其實經歷了一個相當漫長的歷程。而且，由於這一歷史進程已經「完成」，並成為一個歷史的事實，中印文化融合、會通的機理尤其值得總結和探討。畢竟，印度佛教是一套以「苦空」理論為核心的「出世」、「菩提」之道，而中國本土文化無論是儒家的「仁義」、「人倫」之道，還是道家的「自然」、「無為」之道，它們都是一種以「入世」、「遊世」為旨歸的「為人處世」的理論學說和教導。二者之間文化差異的鴻溝是很大的。要使印度佛教為中土文化所接納和理解，中間還必須經過一個轉譯和詮釋的程序。事實上，中印文化的融合是循著兩條並行不悖的路線進行的。一方面，印度佛教按照其固有的面貌被傳入中國，如三論宗、法相唯識宗，還有律宗、俱舍宗等，就是較多地保留了印度佛教的原貌。另一方面，中國人從本位的儒道文化的思想來理解和詮釋印度佛教，形成了一些新的佛教流派即所謂「中國化佛教」，天台宗、華嚴宗、禪宗乃是其中最著名的代表。在這個問題上，一直以來學術界存在著嚴重的分歧，爭論很大。一些西方學者認為，中國佛教就是印度佛教。還有一些中國學者特別是現代新儒家的人物，堅持認為中國佛教乃是一種「中國化的佛教」。看來這兩種觀點都不夠全面，需要將這兩方面的觀點予以整合與綜合，才可能形成一個更接近歷史真實和原貌的觀點。外來佛教與中國本土文化之間的融合、會通，其實是一個雙向詮釋的過程。中國文化先是虛心地學習外來的印度佛教，將印度佛教原原本本地接受下來。在這個過程中，中國文化經過印度佛教的揚棄和同化，自身的境界也得到充實和提升。這個過程主要是從印度佛教的立場來批判、詮釋和轉化中國文化，可以稱之為「中國文化的佛教化」。而同時，中國人按照固有的儒道文化的高度精神來詮釋和理解外來的佛教。在這個過程中，印度佛教經過中國文化的揚棄和同化，反過來也豐富和提高了自身的精神內涵和思想品質。這個過程主要是



從中國本位文化的立場來詮釋和理解印度佛教，可以稱之為「佛教的中國化」。可見，「中國文化的佛教化」與「佛教的中國化」乃是一個雙向式的、並行不悖的過程，二者始終貫穿於中印文化交流的全程。

在固有的印度佛教傳播的過程中，須要注意的事實有二：其一是佛經的翻譯，其二是固有的印度佛學的傳譯。中國古代的佛經翻譯事業，幾乎與佛教在中國的傳播相始終，從東漢初年經過魏晉南北朝和隋唐以至宋朝中期，持續了約七八百年乃至上千年，乃將浩如煙海的佛教典籍譯為中文。這在中外文化交流史上是一個無與倫比的偉大工程。佛經的翻譯初期是由西域或印度來的僧人主持其事，後來大多數的翻譯活動其實是中外僧人合作進行，往往是經過譯經團體集體努力的成果。也正是無數中外高僧通力協作和集體努力，才源源不斷地將印度佛教的經典譯為中文。而完備的、高水平的佛經翻譯，為佛教各宗派的成立和發展奠定了堅實的基礎。^[7]在印度佛教來華傳播的過程中，佛學的傳譯是一個十分重要的環節。圍繞著佛學的傳譯和講論，一些大的佛教流派次第成立。其中一大部分都保留了印度佛學的原貌。傳到漢地的小乘佛學有俱舍宗、成實宗和專講小乘禪法的阿毗曇學。但是，由於小乘佛學的理論水平不高，在漢地流傳不廣，產生的社會影響也有限。真正流傳較廣並產生較大影響的是一些大乘佛學的流派，如律宗以及三論宗和法相唯識宗。

印度佛教在傳入中土被中國人接受後，它與中國文化之間產生了一個大的融合、化合的作用和過程。因為中國本有高度的文化，故而對印度佛教並不是甘於處在完全被動接納的地位，而是要以中國固有的、高度的文化精神為基礎，對印度佛教作一番創造性的詮釋、闡發的工作。這也就是通常所說的「佛教中國化」的過程。而所謂「佛教中國化」，究其實而言之，也就是外來佛教與中國本土文化的相結合、相融合。具體來說，外來佛教先是與中國本土的道家相結合，然後再與儒家相結合。在「中國化佛教」建立的過程中，須要注意的事實有：六家七宗，僧肇、道生的佛學，以及隋唐時期中國大乘佛學的有關宗派。佛教在初期的傳播受

到當時中土正在興起的道家即「清談」、「玄風」的接引，這樣玄學與般若學相互推排，遂產生玄學化色彩的「格義佛教」。「格義佛教」採用當時盛行的道家玄學來闡釋佛教，用老莊哲學的概念和思想來詮釋佛教般若學，將佛教般若學的「性空」之理與道家的「虛」、「無」思想類比、比附，借以闡揚佛教般若學的思想。而用這種「格義」的辦法來詮釋佛教般若學的論旨，究竟只能近似而不能等同。這種情況要等到僧肇的《肇論》出現，才根本改觀。僧肇借鑒莊子的「忘我」、「無心」的逍遙玄旨，發揮般若哲學的妙諦。《肇論》可謂玄學化的佛教般若學肇興的標誌。竺道生也是以佛教哲學與道家哲學相接納、相會合，但他首倡佛性圓滿自足，人人本具。道生的佛性論無疑受到儒家人性本善思想的很大影響。他實際上啟發了一條佛學與儒學相結合的思想路線。真正將「佛教中國化」的思想路線推進至於巔峰和鼎盛階段的，乃是隋唐佛教的諸大宗派即天台宗、華嚴宗、禪宗等中國化佛教流派的次第建立。它們的出現，代表了中印文化交流的最高成就和創造的巔峰。^[8]可以說，中印文化交流的巨大成就是有目共睹的，也是中外文化交流史上值得一再總結和檢討的一大事端。

二、「打成交道」：近代以來中西文化會遇中的窘境和難題

近代以來中西文化的會遇和交往的歷史，掀開了人類文明發展史新的一頁。用中國人的一句俗諺來刻畫和概括這個過程，可以說是「不打不成交」。而這種「打成交道」的歷史進程，注定是不尋常的。在近代，西方列強用堅船利炮打開了「閉關鎖國」而自詡為「天朝上國」的中國大門。中西文化在這種特殊的歷史境域下又一次會遇了，開始了新一輪中西文化之間充斥著劇烈的碰撞、對立和衝突的歷程，由此也開啟了它們之間深刻的融合、會通和對話的歷程。中西文化交流的歷程，是一個兩種異質性文化之間衝突、鬥爭與融合、會通兩種並行不悖的趨勢相互交織的、錯綜複雜的局面。其實，這種現象在中外文化交往的歷史上並不是罕見的。可以說，中西文化之間的衝突與融

合，是不同文明交往過程中習以為常的主題。在我們看來，所謂文化之間的衝突，是指兩種文化在其交流過程中由於它們之間的異質性乃至時代性落差，表現出相互排斥、拒斥的「拒異」趨勢和現象；而所謂文化之間的融合，乃是指兩種文化之間由於趨近或趨同的趨勢，表現出相互接納、接受的「認同」現象。可見，文化的衝突與文化的融合，是兩種異質性文化在交流過程中出現的正常的現象，二者乃是相互對立，又是相反相成的關係。在近代以來中西文化交流的歷程中，文化的衝突與文化的融合這兩種相反的趨勢和現象，都是很突出的。一方面，由於中西文化之間巨大的異質性和時代性落差，中西文化交流的歷程中始終貫穿著兩種文化之間的矛盾、衝突和鬥爭；另一方面，也由於中西文化之間的異質性和時代性落差，它們之間產生了相互借鑒、學習的需要和相互吸收、接納的趨向。在近代以來中西文化交流的歷程中，矛盾和衝突甚至是主要的趨勢，這是一個顯見的事實。但是，矛盾和衝突也是融合與對話的起點和開端。正是不同文化之間劇烈的矛盾和衝突，為它們之間走向進一步的融合、會通，創造了條件，鋪墊了道路。可以說，沒有文化的衝突，也就沒有文化的融合。從實際的歷史進程來看，文化的衝突有多深刻，文化的融合也就有多深廣。^[9]

歷史上中西文化交流發生過多次。第一次發生在唐朝貞觀年間。當時傳入的基督教名「大秦景教」，屬東羅馬帝國基督教的聶斯脫利教派，曾派遣教士阿羅本來華傳教，頗受唐廷優寵，後受「會昌法難」連累，遂至湮沒無聞。第二次發生在元朝，傳入的基督教時稱「也里可溫教」，也很受元王朝禮遇，後因元朝滅亡，其在華傳播隨之中絕。第三次發生在明清之際，來華傳教士利瑪竇等以「附儒」、「補儒」的辦法來傳播基督教，撰寫了《天主實義》，還與中土士人合作譯出《幾何原本》、《名理探》等，對中西文化交流發揮了積極的推動作用，後因在康熙朝發生「禮儀之爭」，基督教被禁止在華傳播。以上三次的中西文化交流，或因年代久遠而中絕，或因規模有限，對中西文化交流沒有產生實質性的影響或影響不是很大。^[10]第四次中西文化交流發生在十九世紀中期以來，也

就是中國學術界通常所說的「近代以來」的一段歷史時期。時間上大約從第一次中英鴉片戰爭開始，迄至中華人民共和國成立，延續了約一百餘年。^[11]在這一段歷史時期，基督教和西方思想文化在華得以迅猛傳播。但在此期間，中西文化之間產生的碰撞和衝突也很激烈。值得注意的是，在這一輪中西文化交流中，西方傳教士與西方殖民主義幾乎是同船而至，或者說，西方文化的傳播是以武力為後盾的。但隨著二次世界大戰的結束和整個西方殖民主義體系的瓦解，西方傳教士和西方帝國主義勢力也隨之一起被逐出中國。可以說，這一歷史時期的中西文化交流，始於武力，亦終於武力，也是一個以衝突、鬥爭佔據上風的時期。^[12]最近的、新一輪中西文化交流開始於上世紀70年代。西方世界悄然掀起了一股對中國文化學習的熱潮；而幾乎與此同時，中國開啟了劃時代的改革開放的歷史進程，掀起了新一輪向西方學習的熱潮。中西文化交流由此進入了一個以融合、會通為主要趨勢的歷史新階段。

我們看到，近代以來中西文化交流出現了從上一輪以衝突為主的趨勢，轉向最近一輪以融合為主的趨勢的轉向和變化。為什麼會發生這種轉向和變化呢？看來這主要可以從中西文化的異質性與時代性落差以及中西文化交流所處特殊的時代背景來考察和理解。在現有的世界文明體系中，中西文明既是兩種具有深刻異質性的文明型態，又是兩種發展到高度成熟型態的文化。中西文化的異質性體現在，西方文化的核心是一種以「主客對立」、「神人相分」為基本特徵的「二分法」或「分離型」的思想型態，而華夏文化的核心則是一種以「天人合一」、「天地人一體」為基本特徵的「融合型」、「融貫型」的思想型態。^[13]在這兩種異質性文明會遇之前，它們各自在與其它文明交往的過程中，在文化上都處於一種優越的地位，習慣於將自身的文明作為文明的典範來看待。因此，在中西文化的深處，存在一種根深蒂固的「我族中心主義」的偏執心態，也是不難理解的。「西方中心論」和「華夏中心論」猶如一個對子，是中西文化交往中發生衝突、對立的心理和思想文化上的根源。但另一方面，中西文明還有一種善於向其它文



明虛心學習，博采眾長的趨勢。這既是中西文明之所以達到高度成就的思想根源，也是中西文化在交往過程中趨向融合、會通的心理和思想文化上的根源。中西文化在明清之際的會遇中，就因「禮儀之爭」表現出這兩種異質性文化在面對其它文化時相互之間的排他性、斥異性的特徵。而在近代中西文明經過「百年禁教」的隔絕而再次會遇時，西方列強早已風馳電掣般地駛入了現代性的工商業文明型態，而華夏文明依舊原地踏步地停滯於中古的農業文明型態。這使中西文化再次會遇時產生衝突不僅不可避免，而且呈現為一邊倒的、不對等的態勢。這種態勢由於近代以來特殊的時代條件，尤其顯得激烈和突出，時人乃稱之為「三千年未有之大變局」。^[14]

應該看到，正是中西文化深刻的異質性，造成了二者之間相反相須、相互需求的態勢。學術界普遍承認，西方「二分法」思想開拓出現代性的科學與民主思想，凸顯出一種一往無前、涵蓋古今的氣概和優勢，但也愈來愈顯著地表現出其「知分而不知合」的缺點；而中國「融貫型」思想具有整體性、綜合性思維的優勢，但也明顯地表現出缺少分析和理性思維的缺失。^[15]中西思想由此表現出相反相成的互補性，這是它們走向深度融合、會通的出發點和理論基礎。事實上，文明之間的衝突與融合的趨勢，從來都是並行不悖、相伴相生的現象。上一輪中西文化交流的過程，固然充斥著各種矛盾、對立、鬥爭和衝突，甚至於可以說，一部中國近代史就是中西文明的鬥爭、衝突史。但也應該看到，即使在這一輪中西文化交往中出現了以衝突、對立為主的趨勢，也不可否認其中仍然存在融合、會通的趨勢。其實，在這個過程中，中國文化轉向艱難的近代化、現代化轉型，這本身就是中西文化融合、會通的一個有力證明。而中西文化之間的時代性落差，反而增加了中國人向西方學習、推進現代化進程的決心。同樣，在最近一輪中西文化交流中，隨著國際形勢的變化，出現了從以衝突、鬥爭為主的趨勢轉向以融合、對話為主的趨勢。^[16]但即使最近一輪中西文化交流是以融合、對話為主的趨勢，也不排除其存在衝突、鬥爭的趨向；相反，有的時候衝突和鬥爭還是很激烈的。而所謂中

西文化交流的格局出現從以衝突、鬥爭為主的趨勢轉向以融合、對話為主的趨勢的轉向，正說明了東西方文明之間的矛盾和鬥爭是客觀存在的，但也不是不可化解的。借用馮友蘭先生的一句話來說就是：不是「仇必仇到底」，而是「仇必和而解」。^[17]歷史上東西方文明之間的交通，既有以和平的方式，也有以武力的方式來開闢道路的。古代的蒙古鐵騎西征和近代以來西方文明的東漸之路，都充滿了暴力的色彩，但最終的結果卻是走向東西方文明的大融合、大會通的局面。古今中外文明之間交往的歷史經驗證明，既然「打成交道」，其最終的結局往往是「和合起來」。^[18]

中西文化交流對人類文明的前途和命運，影響至為深遠。我們需要從一種高度的哲學智慧的眼光，來重新認識和審理中西文化交流歷史進程中出現的文明之間的衝突和融合的現象及其關係。我們只有深刻地認識和領會到，人類文化之間存在根源性、本源性的同一性、普遍性，也才能由此真正洞悉人類文化之間的異質性、歧異性的內涵。可以說，人類文化之間的同一性與異質性，猶如一體之兩面，乃是一種相反相成的關係，不能將其割裂開來作機械的理解。由此可知，中西文化在會遇和交往過程中所發生的文化的「認同」和「拒異」，都是自然的現象，它們之間具有一種相互依存、辯證統一的關係。基於這種理解，人類文明之間的衝突與融合，也是一種相互依存、辯證統一的關係。也只有在這種根源性、本源性的意義上來理解人類文化的同一性與異質性，以及由此派生的文明的衝突與融合的關係，才能將對人類文化交流過程中的問題及其規律的認識，提升到一個新的水平。一直以來，國際學術界存在「文明衝突論」與「文明融合論」各執一詞的激烈爭論。亨廷頓的「文明衝突論」至今仍有很大的市場，它在世界各國激起的反響和回應的聲浪不絕如縷。^[19]而文明的對話、融合論由中西學者相互唱和、推排，儼然成為當代國際學術界的一股主流思潮。^[20]其實，無論是「文明衝突論」，還是「文明融合論」，都具有各自充足的理論和現實的依據。但是，如果我們能從一種同構源生的觀點來理解世界文化交流中的「認同」與「拒異」現象，或從「道

通為一」的視域將人類文明作為「和而不同」、「一體貫通」的境域，東西方文化的交流和發展有可能臻至新的歷史局面。歷史的事實證明，文明的衝突為文明的融合提供了條件，而文明的融合昭示了文明發展的目標和方向。以此而論，文明之間的衝突和融合，是相互依存、結為一體的，二者之間存在一種辯證統一的關係。在一種根源性的、本源性的意義上，我們肯定文明的融合，乃是代表了人類文明發展的方向之所在，而文明的衝突則只是暫時的、表面的現象，它是文明之間的交流和發展不充分、不完善的表現。^[21]

三、「欲拒還迎」：中國近現代知識界對待基督教來華傳播的複雜心態

蔣夢麟有一句名言：「如來佛是騎著六牙白象來到中國的，而耶穌基督是騎著炮彈飛過來的」。^[22]這是說，近代以來基督教來華傳播，並不是倚靠一種和平的方式來傳教，而是有著一個不尋常的背景。西方傳教士蹈海東來，其主要的使命當然是傳教。可是，要在中國這個具有深厚傳統文化積澱的國土上傳教，就涉及到與中土文化的關係問題。明清之際，來華傳教士利瑪竇等為了實現傳教的目的，發明了一種「附儒」、「合儒」的策略，即附會、附合儒家的思想，來闡釋和發揮基督教的思想觀念。這實際上是一種文化調和、適應的傳教策略。利瑪竇用這種策略打開了在中國傳教的局面。可惜，他的這一策略不能為當時羅馬教廷所理解和接受，轉而發出將中國傳統文化作為「異教」和「偶像崇拜」的裁決和諭令，致使中西文化交流的歷史進程受挫。而在中土士林，對於傳教士傳入的「西教」、「西學」，一開始就遇到很大爭議。以沈淮、楊光先為代表的士大夫以「道統論」、「夷夏論」為憑藉，以「護教」、「攘夷」相標榜，力主將西教士傳入的「西教」、「西學」連同西洋人驅除出中國。這是中國近代史上「排外論」、「國粹論」的先聲。而以方以智、徐光啟為代表的士林人物，主張引進和學習比較先進的西方科學、文化乃至宗教。顯然，這是兩種對立的、根本不同的對待外來文化的思想路線。值得注意的是，方以智還看到「西

教」與「西學」的區別，他不僅主張會通中西之學，還堅持中國文化的本位立場；可以說，方以智是持守中國本位文化的立場來詮釋和理解西方文化的，這是「會通論」、「融合論」的先河。而徐光啟則主張全面地引進和學習「西學」、「西教」，以從整體上改造和提升中國文化的水平；可以說，徐光啟已經開始從西方文化的觀點來批判和詮釋中國文化，他還是一位最早的皈依、承領基督教信仰的中土儒士，是最早的認信派、皈依派的代表。可見，在對待西方文化的態度和立場上，中國思想史上幾種著名的觀點在當時已經初步具備了其雛形。^[23]

我們看到，基督教第四次來華傳播與上一次相比，情況發生了很大的變化。因此，中國知識界在對待基督教的態度上也發生了很大的變化。但是，這並不是說，中國知識界在對待基督教的問題上，與以往已經不存在任何聯繫了。事實上，兩者之間還是存在某種連續性的。我們循著「拒斥論」、「會通論」和「認信論」的基本線索，仍然可以梳理和釐清近代以來中國知識界在對待基督教問題上的大致輪廓。首先，近代以來中國知識界對基督教入華傳教，持「排拒論」、「拒斥論」的立場，不絕如縷，屢見不鮮。只是有所不同的是，中土士人在前期沿用「道統論」、「夷夏論」作為「攘夷」、「排教」的理論憑藉和思想武器，而在「庚子事變」之後，持守儒家「道統論」的正統派的頑固排外立場遭受嚴重挫折和失敗。在之後的新文化運動和「非基督教運動」中，新式知識分子轉而運用從西方傳入的馬克思主義和其它的理論學說來作為批判、排擊基督教的理論武器。這是新式知識分子在「排教」問題上與以往很大的變化。但貫穿始終的是，其民族主義的立場並沒有改變。其次，中土士人從本位文化的立場，試圖在基督教和中國文化之間探索和尋求一條「會通」、「調和」之路的努力，一直沒有間斷。從洋務派、維新派到現代新儒家，他們會通中西的理論和實踐，有深有淺，各有側重。在對待基督教的態度上，情況也比較複雜，但他們大體上都屬於「會通派」，而不是「排外派」。或者說，「會通論」、「調和論」的趨勢在他們的思想中居於主流的地位，還是明顯的。再



者，中國知識界對基督教的認信和皈依，在近現代特殊的歷史條件下是一個相當突出的現象。太平天國運動、民國時代的知識精英，都與基督教有著甚深的淵源。而一些中土的神學家在天主教、新教神學建構上作出的巨大努力和理論貢獻，這在中國現代思想史上也具有重要的一席之地。

中國人常說：事有必至，理有固然。為什麼在經過明清之際和近現代中國歷史演化的巨大變遷，中國知識界在對待基督教入華傳播問題的態度上還存在著一種大的連續性？如何理解和認識這個問題，關涉到中外文化交流的規律和深層底蘊。不難發現，中國近現代知識界在對待基督教入華傳教的問題上，存在「拒斥論」、「會通論」和「認信論」等幾種主要的觀點。其實，在這幾種主要的觀點之下還包括了其它多樣化的觀點。顯見，這幾種主要的觀點既是相互對立的，又都是不可或缺的。在中外兩種異質性文化交流的開始階段，因為不同文化間巨大的異質性而產生的不適和碰撞幾乎是難以避免的。實際上，「拒斥論」主要是本位文化的主流或正統派對外來宗教的批判性觀點。經過這種批判，儒教與基督教之間的異質性得以清晰地呈現出來。而在新文化運動之後，儒教在中國傳統文化的主流地位受到挑戰和動搖。但基督教在當時仍然遭到來自馬克思主義和西化論的激烈批判。這恰恰說明，中外文化的交流首先是一個雙向的詮釋、批判的過程。那種忽視本位文化的主體地位而妄圖取而代之的想法，是行不通的。我們看到，文化的交流是與文化之間雙向的批判密切聯繫的。但如果這種批判過了頭，則可能走向頑固排外或崇洋媚外的立場。「會通論」則主要是站在中國本位文化的立場，力圖吸收和汲取外來文化的一種思想觀點。「會通派」在不同的歷史時期有不同的表現形態，正說明中西文化的會通不是一蹴而就的，而是一個不斷深化和發展的歷史進程。隨著基督教與中國文化的交流、會通的深入，出現一些本土的基督教神學的學派及其代表人物是自然的，也是中西文化交流成果的具體展現。因此，「認信論」特別是一些本土的神學理論的出現，乃是代表了中國知識界對外來基督教的理解在經過批判、消化的基礎上，已達至綜

合創新的境界和水平。由此可見，「排拒論」、「會通論」、「認信論」在特殊的歷史條件下都有其存在的合理性，不可一概而論。但如何將這些對立的觀點整合起來，形成一個整體性的、多元統一的觀點，在當下尚為一個不小的挑戰和考驗。

實際上，近代以來中國知識界對西方文明的輸入表現出雙重的、矛盾的心態，即一方面是激烈地排拒、反對的態度，另一方面又是熱烈地擁抱、學習的態度，可謂是一種愛恨交加的混合心態。這兩種心態在中國知識分子身上都有突出的表現。李澤厚將中國知識界對待西方的複雜心態，概之為「啟蒙與救亡的雙重變奏」。就是說，中國知識界一面要學習西方現代性的知識和思想文化，一面要反抗西方殖民主義的侵略。而學習西方的目的，是為了抵抗西方的侵略；也只有學習西方，才可以有效地抵抗西方的侵略。在相當長的一段歷史時期甚至是在整個第四輪中西文化交流的過程中，中國知識界面臨西方入侵即「救亡」的壓力是很大的，因此才有所謂「救亡壓倒啟蒙」之說。^[24]事實上，面對西方的入侵，中國從未停止反抗。中國知識界也從未忘記所擔負的「救亡圖存」的歷史使命。可以說，中國知識界從來都是反抗西方侵略最徹底、最激烈的一群人。不管是早期的中國知識界服膺儒家「道統論」、「夷夏論」，還是後來轉向馬克思主義或其它西方的理論學說，他們在反抗西方殖民主義侵略問題上，總是堅定不移的。吊詭的是，中國知識界也一直是鼓吹和推動輸入、學習西方文明的先行者。在近代以來中國知識界推動和學習西方文明的歷史進程中，洪秀全領導的太平天國運動，企圖引進西方的基督教作為他們改造中國的思想利器；曾國藩、李鴻章、張之洞等洋務派則冀望於引進西方的科學技術以改進中國的器物文明，最終達到其富國強兵、抗衡西方的目的。以康有為、梁啟超為代表的維新派則試圖引進西方的政治法律制度，以改良中國的制度文明，即通過「維新」、「變法」以實現「自新」、「自強」的目標。而陳獨秀、胡適、魯迅等發起和領導的新文化運動，則將學習西方的思潮推向一個前所未有的境界。他們主張引進和學習西方的思想文化，以革新和再造中國的文化。據此可見，近代以來中

國知識界持續不斷地掀起了學習西方的熱潮和社會運動，他們企圖將西方的器物文明、制度文明乃至觀念形態的精神文明整體上輸入中國。改革開放以後，這種情況得以復現，不過在規模上和深度上更超邁既往。

概而觀之，中國近現代知識界對待基督教的態度經歷了一個從排拒、對抗到融合、會通的轉變過程。這既是中西文化交流規律和本質性要求的體現，也是近現代世界格局的變化和歷史發展大勢所趨的反映。中外文化交流的歷程，總是貫穿著衝突與融合、碰撞與對話兩種相反相成的趨勢。這是異質性文化交流歷史進程中的一個常見的現象和主題。而由於基督教與中國文化之間存在著巨大的異質性和時代性落差，加上基督教近代入華傳教是藉助列強武力強行輸入的結果，在整個「第四次中西文化交流」的歷史進程中，基督教始終遭到中國知識界強烈的拒斥和抵制。即使在被西方傳教士視為傳教的最大障礙的儒教已經瀕臨崩潰的歷史條件下，基本情況仍然沒有改觀。但與此同時，中國知識界掀起了對西方文化包括基督教學習的浪潮，一浪接一浪，從沒有停止，表現出對西方文明學習與求索的熱情和決心，與時俱增。而且，這種中西會通、融合的趨勢，已然匯成時代的洪波巨瀾，勢不可當。從一個宏觀的歷史視野來看，近代西方傳教運動可以視作新一輪中西文化交流的序曲和前奏。迄至上世紀七十年代以來，又一輪中西文化交流的大幕已然拉開，而其主題也悄然從對抗、衝突轉向對話、融合。這種至為深沉的時代精神和主題的轉換，在中國知識界的主流也有所反映，以致於「宗教中國化」代替上世紀風行一時的「文化侵略論」，成為當世最醒目的折射和體現時代精神氣息的命題。^[25]「基督教中國化」當然是「宗教中國化」的題中應有之義。這個命題的真實內涵和義理結構，固然可以持續地探討，但它所昭示的時代進步意義和人類文明發展的方向，是確定無疑的。^[26]

四、「拒斥」與「兼融」：幾種模式的考察與檢視

在近代以來中西文化交流的歷史進程中，存

在著衝突與融合、碰撞與融通這兩種對立卻相反相成的趨勢。中國知識界在對待基督教入華傳教問題上，從一開始就交織著排拒與吸納、反抗與調和兩種尖銳對立和矛盾的心態。迄至近代，在極其特殊、複雜的歷史條件下，中國知識界對基督教傳播在總體上表現出更趨激烈的、徹底的排拒和反抗的趨勢，但也不乏尋求兼融和會通的努力。可見，中國知識界對基督教和西方近代傳教運動的認識和反應，是一個由跨文化傳播引發的人文社會課題。它不僅關涉中西文化交流的一段重要的歷史進程的史實，也指涉一段重要的思想史、文化史的題材，亟待著力發掘與總結。基於歷史與邏輯相一致的原則和理解，我們以中國近現代思想發展和歷史演進為脈絡，綜合運用多重的理論方法和視域，力圖對中國知識界對基督教的思想認識以及對傳教運動的反應模式，作一全景式的鳥瞰和理論透視。我們在研究中注重從跨文化的視域和多重理論視域的融合，以中國近現代歷史運動和思想演進為脈絡，以近代以來中國知識界對基督教的理解與認識和現實反應為主題，比較全面、系統地對近代以來中國知識界對基督教的思想認識和反應模式，作出宏觀論述與整體性把握，進而從文化機理的層面予以深度闡釋和解析，由此引發對中西宗教與文化會通乃至中國社會文化現代化世界化以及構建人類文明共同體的理論探討和思考。

對基督教的排拒、反對的「排拒論」、「拒斥論」，在中國知識界一直是一個相當強勢、主流的觀點。在晚清時代，地主階級頑固派藉助中國傳統文化的道統論，與西方文化和基督教對抗。頑固派其實是中國傳統文化中的正統派，他們以封建時代奉為正統的程朱理學為憑借，頑固地堅持中國傳統文化的神聖道統不可侵犯。他們認為，中國的聖傳祖訓、典章文物，已發展至完美無缺的境地，根本不需要改革。他們由此反對所有的改革，也拒斥西學、西教在內所有的西方事物。頑固派的前身可以追溯到明末的沈淮、清初的楊光先，在晚清的代表人物有倭仁。道統論在中國傳統文化中擁有源遠流長的歷史傳承，其源頭可以追溯至孟子「祖述仲尼，憲章文武」；在中唐時代，韓愈盛張「道統



說」，聲稱儒家的仁義道德和綱常名教是亙古不變的「聖人之道」。韓愈的論說經後世儒家發揮，成為宋明儒學中「道統論」的核心內容。^[27]傳統儒生在構築道統說時，本來就是為了排斥佛、老，以確立儒家學說和思想在傳統文化中的主流和正統地位。近代封建士大夫從傳統文化的思想武庫中，找來「道統說」並運用和發揮其思想內涵，以排擊入侵的基督教和西方文化，是很自然的。他們在處理中外關係時，強調「夷夏之辯」，也可以說是「道統論」的衍申和展開。夷夏論者將中國視為世界文明的中心和典範，其實是一種「華夏中心論」。^[28]因為程朱理學和儒家道統論、夷夏論的思想，乃是清王朝乃至歷代封建王朝的主流思想，它已深入帝國臣民的頭腦深處，根深蒂固，不易撼動。這才是晚清教案頻發，也是義和團運動發生最深刻的思想根源。

五四時期由知識界發起的「非基督教運動」或「非宗教運動」，是一場以反對基督教為主題的思想文化論戰和群眾性運動。它對於現代主義與民族主義思潮的興起頗有推波助瀾之功。五四新知識分子運用近現代西方文化的學理學說，對基督教和所有宗教展開批判，使非宗教思潮具有理性批判的精神和色彩。由於他們用以「非宗教」的思想武器，主要是源於近現代西方文化的各種學理學說，而不再是傳統文化的「夷夏之辯」和捍衛「道統」的本位文化立場，這使五四學人所發起的「非宗教」運動，與晚清士紳所發起的「排教」運動，有了顯著的不同。新思想家主要是運用現代性的思想理論，對基督教展開學術文化的批判，在現實的鬥爭中因而也展示出強大的威力。一批左翼思想家受到俄國社會主義革命及其思潮的啟發和影響，還積極輸入馬列主義的革命理論，成為非基督教運動中批判帝國主義利用基督教作為文化侵略的工具的最重要的思想武器。^[29]可以說，五四學人從現代性精神出發，對宗教和基督教展開學術文化的批判，得出了否定、反對一切宗教和基督教的結論，這其實是他們對現代性精神作為工具理性理解的一種誤讀。

洋務派、維新派和現代新儒家，在對待基督教的態度上不盡一致，但他們都持守中國本位文

化的立場，對外來文化抱持會通、融合的觀點，大體上屬於文化上的「會通論」、「融合論」。洋務派在與西方打交道的過程中，認識到「夷之長技」在於其先進的科學、技術即器物文明。他們利用傳統哲學的「本末」、「體用」思維，發明了一套「中體西用」論，作為他們學習西方的器物文明的理論依據。洋務派這一套理論和實踐畢竟在茂密的封建主義體系中打開了一個缺口，為中西會通開闢出一條狹窄的通道。^[30]他們在處理與西方的關係時，往往還能從實際的情勢出發，對基督教抱持一定的寬容和理性的態度，與晚清一般士民盲目地仇洋、仇教的態度不可同日而語。傳教士與維新家在清末維新運動中的協作，是近代中西文化交流史上少見的一次比較愉快的會遇。在維新運動中，維新派知識分子對傳教士和基督教表現出前所未有的讚賞和寬容的態度。這在中國傳統文化內部，無疑是一個歷史性的進步。它不僅衝破了頑固派盲目排外的樊籬，甚至也突破了洋務派「中體西用」論的禁錮。它推動了晚清維新變法思潮，開一代風氣。

儒家傳統與基督教在現代中國場域中的會遇，注定了是一個充滿衝突與碰撞的艱難曲折的歷史進程。由於各自對現代性和傳統文化精神所體認和回應的懸殊，使現代新儒家的不同流派和人物，對基督教的立場和態度，或排拒、反對，或涵容、吸納，差異互見。面對以「科學」和「民主」為主題的啟蒙話語和現代性價值的挑戰，早期現代新儒家致力於用現代哲學方法重建儒家形而上學，實現儒家傳統的現代轉折，而在學理上有高度的建樹和發展。他們大都採取認可世俗性的現代性價值並與之調和而拒斥基督教的策略。港台新儒家有見於民國時代的學術界激進反傳統、反宗教的時風土習，對於宗教問題多有高度關注和回應，他們集中於對儒家宗教性以及儒家與基督教的關係等問題的討論其思想觀點與前期相比，既有繼承，又有發展。在理論的深度和體系的嚴整上有突出的進步。其代表人物有方東美、徐復觀、牟宗三、唐君毅等。當代新儒家接續和致力於儒家宗教性以及「內在超越」與「外在超越」等理論課題的探討，他們大都活躍於當代國際學術前沿的場

域，在全球化的境域下闡發其儒家本位文化的立場和觀點，積極投身儒家傳統和基督教之間的比較和跨文化對話的理論建構和實踐，表現出更加開放的精神，其代表人物有成中英、劉述先、杜維明等。^[34]

基督教入華傳播的一個結果，就是一部分中國人認信、皈依了基督教信仰，我們且稱之為「認信派」。其中的情況也相當複雜。洪秀全和他領導的太平天國革命處於近代中國學習西方的起點上。農民起義領袖以其固有的知識背景來改造和利用基督教，使其蛻變為替天國革命事業服務的一種政治化的意識形態。由於太平天國的拜上帝教採納基督教的一些教義、教規和經典乃至一些重要的思想觀念，使兩者確實存在不少相像，也容易使人誤解兩者是一回事。實際上，拜上帝教只是洪秀全等天國領袖用以發動起義，舉行反清革命的思想武器。太平天國利用基督教的變體形式即拜上帝教發動起義，與歷史上黃巾起義利用道教，白蓮教起義利用佛教這般傳統社會的異端思想，在本質上其實沒有什麼兩樣。洪秀全試圖以拜上帝教這種改造了的基督教，來作為全社會的指導思想，並以此來徹底代替儒家道統在中國傳統社會中正統文化的地位，從而構建一種新的文化道統，但實踐證明這是一條根本行不通的道路。^[32]無獨有偶，在民國時期的政治舞台上，湧現了一批煊赫一時的基督徒政治家。孫中山、馮玉祥、蔣介石等是其中的佼佼者。他們的出現，極大地改變了中國民眾對基督教的觀感和基督教在現代中國的文化生態。然而，仔細探究民國時期這些基督徒人物的信仰和他們對基督教的理解，其深層底蘊仍然難以擺脫傳統文化的濃厚背景，甚至帶有利用基督教為其現實政治服務的色彩。^[33]大致來說，民國時期這種將政治化的「主義」與宗教性的信仰相結合的作法，可以看作中國傳統文化「一元正統論」的意識形態在崩潰後另一種形式的延續，也是中西文化交流初始階段出現的將兩種文化相嫁接的現象和結果。

20世紀上半葉是中國新教神學的創發期，為了回應當時「非基督教運動」中日益高漲的民族主義思潮，中國基督教會走上了本色化的道路。可以

說，20世紀上半葉中國新教神學便是這一運動的思想成果。其主要的代表人物有趙紫宸、吳雷川、謝扶雅等。本色神學實際上是用中國本位文化主要是儒家文化的一套話語和思路，來詮釋和理解基督教神學。本色神學的理論建構體現出從西方神學以「神人二分」、「神人對立」為根本精神和外在超越的思想型態向以「神人合一」、「神人和合」為根本精神和內在超越的思想型態的嬗變和轉換。總體上看，二十世紀中國新教神學在不同時期及兩岸三地的理論發展，在思想進路、理論形態乃至話語方式上都有顯著的差別，呈現出多樣化的特徵。但是，它們在思想主旨上謀求建構本土化、本色化的中國神學，是一致的。^[34]與基督新教的本色化神學相比，中國天主教神學表現出顯著的神學本位的立場。雖然它在一定的範圍內並不拒絕用中國哲學的範疇和語彙來闡發天主教神學的理論，但卻不放棄天主教神學的思想原則。說到底它是以天主教的神學信仰來統攝和範導中國文化，是一套以天主教神學為範矩來界說和詮釋中國思想文化的言說系統。天主教神學在因應現代性思潮時堅持一套信仰至上的原則，以此來調整與處理其與科學以及其它人文社會思潮的關係。中國天主教神學以此吸納中西兩大傳統的審識並與現代性思潮進行整合。^[35]表面上看來，基督教神學的「本色化」與天主教神學的「中國化」，是一致的。但是，它們的神學實踐在實質上還是存在某種微妙的區別。可見，基督教的「本色化」和天主教的「中國化」，實際上代表了外來宗教與本土文化相結合的兩種不同的文化融入方式。

五、「古今中西的會通」：一種開放性的觀點

中西文化在其會遇、會面的起步階段，往往習慣於沿襲既定的心理定式和思維模式，來看待和處理其與「他者」的關係，以致於「西方中心論」或「華夏中心論」的「我族中心主義」在中西文化中都有突出的表現。在這種「單元簡易心態」^[36]和獨斷論的思想模式下，本位文化被確立為唯一的典範和準則，而作為「他者」的異質性文化則淪為「異教」、「異類」的存在；而在實際的文化交流實



踐中，則企圖以一種文化主體取代另一種文化主體的地位。可見，這種單向度的「以西釋中」或「以中釋西」，是中西文化交流中排他性的文化衝突或「拒異」現象不可避免的一個深層的原因。但是，中西文化交流還存在相互融合或「認同」的趨勢。而即使在現有的「文化融通論」的中西比較研究中，一個普遍存在的現象是，片面地強調本位文化的主體性，而將其它文化作為一種次要的或陪襯的存在。顯然，這種觀點與一種對等的、雙向的互詮互釋的比較視域，尚存在一段距離。當代中西文化交流理論和實踐的發展，亟需構建一種雙向的、對等的互詮互釋的理論觀點和模式。^[37]事實上，在一種對等的、交互性的比較視域下，西方文化的「分離型」思想與中國文化的「融貫型」思想恰好構成了一個相反相成、互補統一的整體性系統。同樣，基督教的「外在超越」型態與中國儒家的「內在超越」型態，也可以匯合成一個相互涵容、一體貫通的理論視域。由此中西文化的比較，乃得以克服和摒棄固有的「單元文化心態」或「一元正統論」的思維定式，揚棄和超越流行的體用論、主賓式的思想模式，從而導向一種中西之間雙向的互詮互釋的理論境域。可見，中西文化交流的理論和實踐的拓展，其要在於一種思維方式或思想模式的突破。^[38]其實質是基於一種雙向的揚棄、選擇、詮釋和綜合創新的理解，進而為中西會通和深度的中西文化交流奠定理論基礎。

中西之爭，究其實而論，關涉古今之爭。它是現代化運動在世界範圍內推進和擴展中衍生的問題，也是世界各大主要文化傳統共同面對的課題。從人類文明發展全整的、宏觀的視野來看，傳統文化與現代化之間呈現為一個雙向的、對返式的矛盾運動的歷史進程。傳統與現代之間這種複雜的矛盾運動，在西方文化從中古到近代的演變中得到清楚的演示。我們看到，西方中世紀神學是以神學信仰來統攝、涵蓋理性的精神，而近代哲學的主流思想則是以理性來界定和理解超越性的信仰，兩者趨向一個雙向詮釋和並建共構的歷史進程。當代世界文化思潮的演進也透顯出這種趨勢。這種傳統與現代之間雙向的互動與對流的運動，乃是由人類文化理想與現實之間深刻的矛盾運動的

機制所決定與引發的。人類文化發展的歷史證明，傳統主義與現代主義的單向發展，都可能帶來人類文化的封閉以及由此造成的宰製或停滯。中西文化發展中的這些理論和實踐，亟需從新的理論高度予以整合和會通，進而開拓新的思想境界。因此，融攝、涵括東西方這些相反的、對返的思想運動於一體，匯合為一種傳統與現代相涵互動、並建共構的理論視域，進而開闢和創構一個開放的、整全的現代人文主義的理論體系。它既不是局限於傳統的立場以判釋現代，也不是局限於現代的觀點來詮論傳統，而是要將這兩個方面融合、綜合起來，成為一個整體的理論視域。

開放的現代人文主義可謂一種多元的現代性與傳統交匯、匯合的理論觀點，其思想源於傳統與現代之間雙向的詮釋與建構，表現出對傳統與現代之間交互的、對返式運動的體認與涵容並蓄的立場。可見，開放的現代人文主義既是現代的，又是傳統的，是一種現代思想與傳統精神相匯合、相融通的觀點。不僅如此，開放的現代人文主義對現代性的認識是多元的，對於傳統精神的認同也是多元的，在總體的精神取向上表現出廣大涵容的、開放性的特徵。由於開放的現代人文主義對傳統精神的認同，不是僅局限於儒家傳統，還涵括儒道釋乃至基督教、伊斯蘭教等多元性的文化傳統，所以它其實是一種廣義的、開放的現代人文主義。它由傳統與現代交匯、匯合的理論視域，涵攝了傳統的多元性與多元現代性的觀點，進而拓展出一種多層面的、多元統合的整體觀。顯見，它不是一個凝固的、封閉的觀點或思想系統，而是一個發展的、開放的理論視域。具體地說，它一方面展現為從傳統的立場對現代性精神的界定、批評和涵攝，另一方面又展現為從現代性的立場來界定、批評和接納傳統，此兩者構成一個雙向並建的過程和結構。也可以說，傳統與現代之間經過相互詮釋與界定，趨向一個雙向的互動和並建共構的思想歷程。借用一個詮釋學的話語來說，從傳統到現代和從現代到傳統，構成了一個完整的「詮釋學的循環或圓圈」，兩者皆為不可或缺的過程和環節。^[39]以此而論，以現代性的理論觀點判釋傳統和從傳統的觀點來詮論現代性思想，這兩個方面作為開放

的現代人文主義思想發展的兩翼，兩者並行不悖，共同匯合成一個整全性的現代人文主義運動。歸結起來，開放的現代人文主義就是基於對中西文化之間雙向的詮釋以及傳統與現代之間並建共構和融合、會通的理解，由此會合、凝合為一個一體貫通、多元統一的理論視域，其實質是「古今中西的會通」或中西互釋和傳統與現代雙向並建的多元統合的觀點。

開放的現代人文主義說到底是現代文化思潮中一種具有創發性的、開放性的思想觀點，它對於當代中西文化交流具有多方面的理論和實踐的意義，這是不言而喻的。近代西方對華傳教運動，引發中國知識界多重的思想反應和社會思潮的運動，釀成中國社會文化近代化、現代化轉型的史無前例的歷史變遷。而中國社會文化的近代化、現代化轉型，可以溯源於由基督教入侵而開始的中西文化交流的歷程。可見，中國知識界對基督教的詮釋，與中國社會文化的近代化、現代化同步。可以說，中國知識界在對基督教的詮釋中形成的多重的理論進路和社會文化思潮的演進，與中國社會文化近代化、現代化轉型息息相關。中國知識界對基督教詮釋的思潮，十分複雜。它們都是在某種思想模式下進行的，受到中西哲學以及傳統與現代各種思潮和思想觀點的制約。開放的現代人文主義從中西哲學以及傳統與現代的會通中，開拓出一種多元統合的整體觀，因而是對既往的單一化的理論模式的揚棄和超越。這種具有廣大涵容性、融攝性的思維模式固然對既往的固定的、凝固化的思想觀點是一種破斥和否定，但它又是一種批判的揚棄和否定。毋寧說，它是在新的理論基點上的一種創發性的整合與綜合。總之，開放的現代人文主義對中國知識界在近代以來中西文化交流中源於基督教詮釋思潮而形成的多重的理論觀點，既是一種揚棄和超越，又是一種綜合和整合，從而在整體上為中西文化交流提供新的理論基點和思想動源。事實上，開放的現代人文主義正是基於對中西文化交流中湧現的各種思潮和觀點的充分汲取和整合，進而達至一種融會貫通、綜合創新的理論境界。據此而論，開放的現代人文主義對於當代中國文化與基督教的融合、會通乃至中西文

化的交流，具有拓展新思路，開闢新方向的作用。

六、「兩全其美」：基督教的融入與中國文化的現代化世界化

近代以來以基督教入華傳教為開端和契機，中國開啟了大規模學習西方的浪潮。中西文化交流掀開了新的歷史篇章。西學、西教的東漸，成為一股不可阻遏的時代洪流。在相當長的歷史時期裡，中國知識界持續不斷地將西方文明的全體包括器物文明、制度文明乃至觀念形態的精神文明引進、輸入中國，中國文明進入了一個新的大轉型、大轉折的時期。西學（包括西教）東漸的進程，引發了中國文明型態巨大而深刻的歷史變遷。這種變遷幾乎是史無前例的，歷史上只有印度佛教入華差堪比擬。西學東漸的歷史進程，我們可以稱之為「中國文明的西方化」。因為廣義上的基督教文明就是西方文明，又可以稱之為「中國文明的基督化」。狹義上的「中國文明的基督化」，就是將基督教的一套以上帝信仰為中心的思想文化和觀念體系系統地引進和輸入中國，對中國文明產生了持久而深刻的影響。在知識界輸入、引進西學、西教的同時，也就開始了對西學、西教的學習、理解和消化的歷程。根據詮釋學的觀點，本土文化在輸入和接納外來文化時，其實是以本土文化為「前見」來理解和闡釋外來文化的。換言之，中土士人是以中國傳統文化的「前見」來闡發和接納外來文化的。^[40]因此，廣義上中國知識界對西方文化包括基督教的接納和理解的過程，就是西方文化或基督教的「中國化」。而狹義上的「基督教的中國化」，則是專指中國知識界或本土神學家以中國傳統文化為背景來理解和闡發基督教的思想 and 要義。可見，近代中西文化的交流，始於西學、西教的東漸。而有了西學、西教的輸入、引進中國，也就產生了中國人對西學、西教的學習和理解的問題。可以說，中國文化的「西方化」、「基督化」與西方文化、基督教的「中國化」乃是一體之兩面，是一個整體性中西文化交流運動的兩個方面。^[41]從中西文化交流的歷史進程來看，這兩者是緊密地聯繫在一起的。因此，必須將這兩個方面有機地、辯證地統一起來，藉以形成一個中西會通的整體視域，



為進一步的中西文化交流開闢新的理論徑路。

在特定的意義上，中國近現代文化發展的歷史進程，是與中國知識界引進、輸入西學、西教密切聯繫在一起的。與西學、西教的東漸的同時，產生了對西學、西教的詮釋、理解問題。中國知識界對基督教的詮釋思潮，體現了中西文化之間雙向的批判、揚棄、選擇和詮釋以及並建共構、綜合創新的歷程。但它不是一蹴而就的，而是一個不斷拓展和深化的過程。從一個長遠的、宏闊的歷史視野觀之，中國知識界對基督教的排拒、拒斥與兼融、會通，始終相偕並行，相互推排，構築成一個大的思想運動和社會思潮的全幅景觀。中西文化的會通，始於對作為「他者」的異質性文化的批判性解讀。在中西文化會遇的初始階段，兩者都受到一種「我族中心主義」的單元簡易文化心態的制約，「西方中心論」或「華夏中心論」習慣於將固有的本位文化作為「正統」、「正宗」的標準和準則來判釋、衡論其它文化，而其它文化則成為「異教」、「異類」的存在。從儒家文化的本位立場來說，儒家「正統論」、「道統論」是晚清時代中土士人在抵抗和反對基督教入侵時主要的思想武器，也是他們一度據以批判、評判作為外來文化的基督教的思想準則、準繩。本來，這種本位文化立場的文化批判，可以達到將文化之間的異質性呈現出來的作用，因而也是中西文化交流過程中的一個必要環節。而儒家「道統論」、「正統論」則容易走向極端民族主義的思想誤區，造成盲目排外、排教的嚴重後果。在後續的「非宗教」、「非基督教」運動中，新式知識分子憑藉近現代西方文化的學理學說批判外來的基督教，具有一定的時代進步意義。現代主義的「反傳統」、「反宗教」在中國現代文化語境中，曾經是一個代表了時代精神發展方向的主題。但他們將傳統與現代截然對立起來，則容易造成傳統與現代之間的一種偏見和文化發展的一種斷裂局面，乃至形成一種新的文化閉鎖心態。對此，需要我們進一步地反省和檢討。

除了「排拒論」、「拒斥論」的觀點，中國知識界對基督教詮釋思潮中還有「會通論」乃至「認信論」的觀點。以現代新儒家為例，他們在不同的歷史時期圍繞著中西文化的宗教性、超越性等問題

的討論，將兩大文化的共性與殊性，普遍性與特殊性深刻地揭示出來；同時，他們對基督教的態度也發生了從排拒、貶抑到對話的轉變，表現出他們對外來的基督教的理解不斷深入。早期現代新儒家大都傾向於否認儒家傳統為宗教或具有宗教性的觀點，其實是延續了一種固有的本位文化對基督教排斥的立場和態度。隨著比較研究的深入，現代新儒家轉而將儒家傳統的「內在超越」與基督教的「外在超越」作為兩種不同的超越類型或型態來看待。當代新儒家在比較研究中表現出更加開放的態度，有的甚至開始探討儒家可以從基督教「外在超越」型態的思想中學習什麼的問題，更加活躍地投入和推動當代多元文化和宗教之間的對話運動。^[42]隨著中西文化交流的深入，中國人對基督教的理解和認識也得以不斷深入，因此，產生了創建本土神學的需要。在基督教傳播過程中，大量的基督教的經籍和西方神學的思想流派被譯介、輸入中國，這為創發性的神學建構做好了鋪墊。可以說，中國本土神學乃是中國文化與基督教在新的時代背景下相融合、相結合的理論結晶。基督教的傳入，表明中國文化對於宗教文化的超越性意識開始認同和接納。而只有中國本土神學的建構，才標誌著基督教真正融入中國文化的土壤之中。實際上，基督教（新教）的本色化和天主教的中國化，代表了兩種不同的文化融入方式。在當代儒學和神學的互動和相互推排的過程中，正在形成中國文化與基督教之間一種雙向式的互詮互釋和交互性的並建共構的模式，為進一步的中西文化的會通奠定了基本的模型和規模。

舉要而論，近代以來中國知識界對基督教的詮釋思潮，在中西文化交流的歷史進程中據有十分突出的地位。中國知識界通過對基督教的詮釋，為中國現代文化發展確立了新的理論模式和範型，它本身也可以視為中國文化近代化現代化的一個有機組成部分。其主要的思想特徵表現出由傳統的單元文化心態和單一化的「大一統」的理論模式，趨向於多樣化、多元化的分途發展的態勢，其核心的思想內涵乃是對西方理性化的思維方式以及「外在超越」的思想型態的涵容和汲取的不斷深化和拓展，實質上是對傳統的單元簡易文化

心態和僵化單一的思維方式的揚棄和突破，進而樹立一種新的多元開放的理論範式。中國知識界在對基督教的詮釋思潮中，沿承歷史上「拒斥論」、「會通論」和「認信論」等幾個主要的詮釋脈絡，形成了多重的理論進路和複雜多樣的學術思潮。可見，中國近現代知識界對基督教的詮釋思潮，乃是一個多元複合性的思潮，其中涵括了多重的、多元化的思想徑路和觀點。它們之間構成一種多元並存、彼此競立的關係，而完全不復中國傳統哲學「大一統」的單一化的格局和模式。中國哲學文化藉助對基督教的詮釋，乃得以從傳統的思想模式的羈絆中解放出來。因此，中國近現代知識界對基督教的詮釋思潮，可謂中國文化構建多元現代性的起點，也是其中不可或缺的一個要件，其根本精神和方向即中國文化的現代化世界化。正是在既有的思想運動的基礎上，產生了將多元化的觀點整合、匯合起來的覺解和理論需要。而所謂「開放的現代人文主義」，乃是建基於中國文化與基督教的互詮互釋以及傳統與現代雙向並建的一種多元統合的理論觀點。簡言之，即「中西古今會通」的觀點。藉此，中國近現代知識界對基督教的詮釋思潮乃得以被整合為一個多元統一的一體化的思想運動。可以肯定，它的成立既是對中國近現代知識界對基督教詮釋思潮的一種創造性的綜合和整合，又為進一步的中西文化交流提供新的理論憑藉，對推動當代中國文化轉型乃至世界文明的重建，樹立根基，具有至為深遠的文化意涵。

拙文是本人主持的國家社科基金後期資助項目：「西方上帝與中國思想——中國近現代知識界對基督教的詮釋模式研究」（項目號：18FZX063）階段性成果。

- [1] 羅素：《中西文明比較》，王正平編譯：《羅素文集》（北京：改革出版社，1996年），第29頁。
- [2] 參見方東美：《中國大乘佛學》（台北：黎明文化事業公司，1984年），第161頁。
- [3] （漢）班固《漢書·藝文志·諸子略序》載：「仲尼有言：禮失則求諸野。方今去聖久遠，道術缺廢，無所更索，彼九家者，不猶愈於野乎？若能修六藝之術，而觀此九家之言，捨短取長，則可以觀萬方之略矣。」

- [4] （唐）韓愈《原道》載：「孔子之作春秋也，諸侯用夷禮則夷之，進于中國則中國之。」
- [5] 孟子曰：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者。」（《孟子·滕文公上》）
- [6] 參見牟鍾鑒、張踐：《中國宗教通史》（上冊）（北京：社會科學文獻出版社，2000年），第457頁。
- [7] 同注[2]，第五章。
- [8] 參見方東美，孫智燊譯：《中國哲學之精神及其發展》（上冊），第六章（北京：中華書局，2014年）。
- [9] 參見王樹人：《中西哲學、文化在西學東漸中的融合》，葉秀山、王樹人主編：《西方哲學史》（第一卷），下篇（南京：江蘇人民出版社，2004年），第284頁。
- [10] 參見牟鍾鑒、張踐：《中國宗教通史》（北京：社會科學文獻出版社，2000年）。
- [11] 參見胡繩：《從鴉片戰爭到五四運動》再版序言（北京：人民出版社，1997年），第12頁。
- [12] 同注[9]，第285頁。
- [13] 參見牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：《為中國文化敬告世界人士宣言》，封祖盛編：《當代新儒家》（北京：三聯書店出版社，1989年），第15頁。
- [14] 清末李鴻章語。
- [15] 參見張世英：《天人之際——中西哲學的困惑與選擇》序（北京：人民出版社，1997年）。
- [16] 參見湯一介：《新軸心時代——在新世紀的哲學思考》（北京：中央編譯出版社，2014年），第58頁。
- [17] 馮友蘭：《中國現代哲學史》（廣州：廣東人民出版社，1999年），第254頁。
- [18] 參見張立文：《和合哲學論》（北京：人民出版社，2004年）。
- [19] 參見賽繆爾·亨廷頓，周琪等譯：《文明的衝突和世界秩序的重建》（北京：新華出版社，2010年）。
- [20] 參見杜維明：《文明的衝突與對話》（長沙：湖南大學出版社，2001年）。
- [21] 參見成中英：《新覺醒時代——論中國文化之再創造》（北京：中央編譯出版社，2014年）。
- [22] 蔣夢麟：《西湖》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997年），第2頁。
- [23] 同注[9]，第335-339頁。
- [24] 參見李澤厚：《啟蒙與救亡的雙重變奏》，



《中國思想史論》（下）（合肥：安徽文藝出版社，1999年）。

- [25] 參見習近平：《決勝全面建成小康社會，奪取新時代中國特色社會主義偉大勝利——在中國共產黨第十九次代表大會上的報告》（北京：人民出版社，2017年10月），第40頁。
- [26] 參見張志剛：《「宗教中國化」義理研究》（北京：宗教文化出版社，2017年）。
- [27] 參見（唐）韓愈：《原道》。
- [28] 參見[美]費正清：《劍橋中國晚清史》（上卷），導言（北京：中國社會科學出版社，2007年），第30頁。
- [29] 參見陳村富：《馬克思主義宗教觀研究》，第十章（成都：四川人民出版社，2008年）。
- [30] 參見馮友蘭：《中國哲學史新編》（下），（北京：人民出版社，1999年），第435頁。
- [31] 參見劉宗周、蔡德貴主編：《當代東方儒學》（北京：人民出版社，2003年）。
- [32] 參見賴德烈，雷立柏等譯：《太平天國叛亂》，《基督教在華傳教史》，第十六章（香港：道風書社，2009年）。
- [33] 參見李敖：《蔣介石研究》，（一集）（台北：華文出版社，1988年），第293頁。
- [34] 參見卓新平：《當代亞非拉美神學》，第一章（上海：三聯書店出版社，2007年）。
- [35] 參見劉放桐：《現代西方哲學》（北京：人民出版社，1995年），第460頁。
- [36] 參見傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》（北京：三聯書店出版社，1989年），第447頁。
- [37] 參見張西平、卓新平：《文化與會通》（代序），《本色之探——20世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999年）。
- [38] 參見成中英：《中國文化的現代化世界化》（北京：中國和平出版社，1989年）。
- [39] 參見成中英：〈本體詮釋學體系的建立：本體詮釋與詮釋本體〉，載《安徽師範大學學報》2002年第3期。
- [40] 參見潘德榮：《詮釋學導論》（桂林：廣西師範大學出版社，2015年）。
- [41] 趙紫宸提出：「中國的基督教化與基督教的中國化，乃一個運動的兩面」。（見趙紫宸：《趙紫宸文集》（第二卷）（北京：商務印書館，2004年，第100頁。）張世英也有類似的提法：

「如果說我們對主客二分和主體性的召喚叫做『西化』；那麼西方現當代哲學主張人物交融，提倡詩化哲學，就可以叫『東化』。」（見張世英：《天人之際——中西哲學的困惑與選擇》序，第4頁。）以上提法，對我們提出中西文化雙向詮釋的理論，不無借鑒和啟發的意義。

- [42] 參見劉述先：《當代新儒家向基督教學些什麼》，景海峰編：《理一分殊》（上海：上海文藝出版社，2000年），第270頁。

Cultural Identity and Cultural Rejection in Cross-cultural Context: A Study on the Modes of Interpreting Christianity in Modern Chinese Intellectual Circles

Li Anze (Heilongjiang University)

Abstract: The understanding and response of Chinese modern intellectual circles to Christianity spread in China is a humanistic and social issue triggered by cross-cultural communication. Up to the modern time, the Chinese intellectual circles generally showed the contradictory and antagonistic attitudes towards the spread of Christianity in China: fierce rejection and modest acceptance. The parallel trend of conflict and integration in the meeting of Chinese and Western cultures is the result of the two-way selection and interpretation between heterogeneous cultures. So to speak, the cultural "identity" and the cultural "rejection" in the process of cultural exchanges between China and the West is a natural phenomenon, as there is an reciprocally reliant and dialectically unitary relationship between them. This understanding of identity based on the root of human culture provides a new theoretical basis for the integration of heterogeneous cultures. To sum up, in the ideological trend of Christian interpretation, the Chinese intellectual community has been able to break through the outdated unitary cultural mentality and the ideological mode of "grand unity", establishing an open cultural mentality and a two-way and diversified ideological mode, so as to lay a new ideological foundation for promotion of the modernization and globalization of Chinese culture as well as the historical process of cultural exchange between China and the West.

Key Words: cultural identity, cultural rejection, Christianity, Interpretation

大公傳統視域下的利瑪竇

「合儒排佛」思想研究

■ 韓思藝

中央民族大學宗教研究院

本刊副總編輯

摘 要：利瑪竇「合儒排佛」的路線，並不僅僅是出於傳教策略的考量，其背後有著基督宗教深厚的神哲學傳統。利瑪竇繼承了奧古斯丁將外邦文化區分為自然神學、神話神學和公民神學的思想框架，將儒學視為與希臘哲學一樣的自然神學，將佛教視為與希臘神話一樣屬於神話神學。利瑪竇借鑒了托馬斯關於上帝名稱的論述，以及上帝在其他文化中也有啟示的神哲學思想，具體論證天主教與儒家的一致之處，如：天主即上帝、人性本善、靈修即工夫等。利瑪竇用亞里士多德—托馬斯哲學來闡釋基督宗教信仰，批評宋明理學的世界觀，批駁佛教的本體論、宇宙論和倫理道德思想，從而形成了其「補儒排佛」的神哲學思想。利瑪竇「合儒排佛」的路線，不僅使明清之際天主教在中國的傳播融入了基督宗教的大公傳統，同時也參與了當時中國文化內部的對話交流，極大地影響了明末以來基督宗教在中國的本土化歷程。

關鍵詞：奧古斯丁文化神學；托馬斯神哲學；合儒；補儒；排佛

小引

談起利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610），人們往往以「適應」二字來概括其傳教策略，甚至認為他為了取得傳教的成功，制定「合儒排佛」的傳教策略，以適應中國的文化環境。法國漢學家謝和耐就在其《論利瑪竇在中國的皈化政策》中提出了許多嚴肅的批評。在他看來，利瑪竇為了皈化儒教的一些精英分子，以三重性的偏愛調和了天主教信仰和儒家文化，即偏愛儒教而非佛教，偏愛古代儒教而非當代儒教，偏愛自然的理性而非異教徒的宗教性。謝和耐既批評了利瑪竇的調和論，又批評了其方法的有效性。^[1]許多中國學者也將利瑪竇「合儒排佛」思想視為一種傳教策略，並從不同的角度對此加以反思和批判。^[2]由於這種觀點和看

法影響甚廣，基督宗教內外對利瑪竇的傳教目的和手段也多有看法。但根據羅馬宗座額我略大學耶穌會士史若瑟的研究，利瑪竇「合儒排佛」的傳教策略建立在其文化神學的基礎之上，他的文化神學並非出於其獨創，而是有其深厚的神學傳統，其理論背景可以追溯到教父的時代，在奧古斯丁的《上帝之城》中可以找到相應的表述。^[3]根據金三坤的研究，利瑪竇的思想也受到托馬斯·阿奎那神哲學的影響。托馬斯關於人對上帝的真理性認識可以通過被造之物的類比知識中獲得的論述，極大地鼓舞了利瑪竇。這使得利瑪竇相信中國人在自然之光中能夠對天主有所認識。因此，利瑪竇將基督宗教的天主與儒家的上帝聯繫起來。^[4]此外，托馬斯·格林納姆從當代傳教學的角度，盛讚



利瑪竇通過建立友誼，接受當地的生活風俗，翻譯西方的思想觀念，會通耶儒倫理道德，接納儒家禮儀文化等方式，將基督教改變為多元文化的通融之道。^[5]當然，格林納姆批評了利瑪竇模式的一些不足，如沒有做到全面地會通中國文化的各個傳統和中國社會的各個階層。^[6]

如果我們能結合上述幾位學者的研究成果，在奧古斯丁的文化神學以及托馬斯·阿奎那的神哲學傳統中，對利瑪竇「合儒排佛」的思想進行深入細緻的考察研究，我們就能夠同情地理解利瑪竇為何會形成「合儒排佛」的思想。它不再是謝和耐所說的為了傳教成功而採取的調和策略，也不是由於利瑪竇個人趣味而有的厚古（先秦儒）薄今（宋明儒）的偏好，而是有其深厚的神哲學傳統為理論基礎。這樣，我們就能夠更好地解釋，為何「合儒排佛」思想會獲得當時來華耶穌會傳教士們的普遍認同和接納；為何「合儒排佛」能夠得到當時中國天主教徒的普遍認可，許多中國的天主教學者甚至專門著書立說，全面細緻地論述「天教合儒」，並條分縷析地批判佛教思想。同時，我們也能回應現代宣教學家對利瑪竇「合儒排佛」所存在的一些不足的批評，因為利瑪竇的思想完全建基在奧古斯丁文化神學和托馬斯的神哲學傳統之上，他的思想是當時基督宗教大公傳統的繼承和延續，當然還遠沒有達到「梵二會議」之後宗教對話的程度。

一、「合儒排佛」的文化神學傳統

史若瑟在《利瑪竇中國札記》一書的1978年法文版序言中，從天主教的神哲學傳統中汲取資源，為利瑪竇的「合儒排佛」傳教路線提供了闡述。史若瑟說：

在捍衛利瑪竇而反對他的批評者的時候，金尼閣便求助於當時已經定型的一種神學傳統。當時的神學家們確信猶太基督教是絕對惟一的真宗教。因此，所有其他的宗教都必然是偽宗教，有礙於永恆得救。另一方面，同樣這些神學家也承認自然法則的普遍性，承認它在得救結構中心不可少的作用。金尼閣正是求助於這種神學來捍衛利瑪竇對待佛教和儒教的態度的。利瑪竇批駁了佛教，因為它是一種偽宗教，使人背離得救的

道路；同時他卻賞識儒教的積極價值，但不把儒家看成是一種宗教而是一種建立在自然法則基礎上的哲學。^[7]

史若瑟認為，利瑪竇的「合儒排佛」的傳教方針採納了當時天主教世界中普遍接受的觀念，其理論背景可以追溯到教父的時代，在奧古斯丁的《上帝之城》中可以找到較為明晰的表述。^[8]

沿著史若瑟提供的線索，我們可以在奧古斯丁的文化神學中尋找到解讀利瑪竇「合儒排佛」思想的文化脈絡。在《上帝之城》中，奧古斯丁提出其反對其他宗教，同時承認其他文化傳統中自然法則普遍存在的思想。他以此來對付當時正在復活的羅馬異教，批評瓦羅（Terentius Varron）神學觀念。按瓦羅的分類，羅馬社會中存在三種神學：神話神學、公民神學（或譯為政治神學）和自然神學，瓦羅宣稱它們構成了描述惟一的神的三種表達方式。神話神學是詩人們所採用的形式，而自然神學則是哲學家的形式。瓦羅相信真正的上帝乃是宇宙的靈魂，拉丁詩人們所描寫的那種羅馬神明事實上都是象徵著自然現象的人格化，而自然現象則又是宇宙靈魂的各種不同表現。^[9]奧古斯丁對這一說法的有效性提出論戰。他認為，瓦羅的隱喻解釋並不能導致真正的神學。真正的上帝是自然的上帝而不是臆測的上帝，並非所有的自然都是上帝，人類、牲畜、樹木、土石都是自然，但其中沒有一種是上帝。在真正的神學那裡，大地是上帝的作品而不是他的母親。^[10]奧古斯丁堅信，真正的上帝是自然的上帝，通過理性而被人所認識，而各種意見則完全是由對人類制度和傳統的多神信仰而來的。奧古斯丁用自然神學來指建立在普遍的理性和守恆的自然之上的有關上帝的談論，而神話神學和公民神學都是有關神明的議論，根據的是人類的各種意見、各種傳統和制度。奧古斯丁以此建立了與自然理性相一致的基督宗教的普遍性，同時也駁斥了所有的異教。異教是各個不同民族的傳統宗教，它們必然是特殊的，因而也必然是虛假的，因為真正的宗教正如自然法則一樣，是不可能局限於某一個具體的民族或文化的。^[11]因此，奧古斯丁接受建立在普遍的理性和自然法則之上的自然神學，主張與哲學家交談，因為他認為，真正的

哲學家是熱愛上帝的人，他們接受上帝是萬物的創造者、真理的啟示者、幸福的賜予者。奧古斯丁以此得出結論，無論他們是否可以恰當地被稱作柏拉圖主義者，無論他們是大西洋上的人、利比亞人、埃及人、印度人、波斯人、迦勒底人、西徐亞人、高盧人、西班牙人，我們都會把他們置於其他所有人之上，承認他們與我們最接近。^[12]奧古斯丁在回應柏拉圖從何處獲得上帝的知識時，說這個問題並不重要，與其說他們來自於古人的著作，倒不如像使徒說過的那樣，「神的事情，人所能知道的，原顯明在人心裡；因為神已經給他們顯明。自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但借著所造之物就可以曉得。」（羅一20）^[13]

作為對天主教大公傳統影響甚深的大神學家，奧古斯丁的神學思想同樣深深地影響著明末清初來華的耶穌會士們。羅明堅與利瑪竇都引用過奧古斯丁在海邊思考三位一體奧義遇到童子的傳說，^[14]利瑪竇在《天主實義》中更是多次引用奧古斯丁的思想，如他引用奧古斯丁的觀點，說明「惡」本質上不存在，只是「善」的缺失：「惡非實物，乃無善之謂，如死非他，乃無生之謂。」^[15]他創造性地運用奧古斯丁的名言，表達了他自己的思想：「天主所以生我，非用我；所以善我，乃用我。」^[16]他還引用奧古斯丁《講道》87的論述：「有人看《聖經》使他們能找到天主，不過還有更偉大的書，這就是被創造的世界。」來說明普遍啟示的存在：

夫學之謂，非但專效先覺行動語錄謂之學，亦有自己領悟之學；有視察天地萬物而推習人事之學。故曰智者不患乏書冊、無傳師，天地萬物盡我師、盡我券也。^[17]

除此而外，在龐迪我、艾儒略等人的著作中，對奧古斯丁的思想也多有引述。^[18]可以說，作為天主教傳統中最重要之神學家之一，奧古斯丁極大地影響了明末清初的來華傳教士。因此，利瑪竇等耶穌會士在對待中華的傳統信仰時，一般採取的態度都是根據奧古斯丁的文化神學。他們堅決摒棄異教信仰的主體，但是對某些異教哲學家的教誨而言，他們則根據其是否合乎理性或自然法則，

加以接受或予以排斥。在奧古斯丁文化神學的脈絡中，利瑪竇宣稱儒教與宗教無關，是一種建立在自然法則基礎之上的哲學，而佛教則是一種偽宗教，是使人背離得救的道路，因此他偏愛儒教而不愛佛教。^[19]

二、「天主即上帝」的神哲學基礎

利瑪竇「合儒排佛」的思想不僅採納了當時天主教世界中普遍接受的奧古斯丁文化神學的觀念，還受到了托馬斯神哲學的影響。耶穌會作為天主教內一個新生的派別，積極參與了托馬斯主義復興運動，當時來華耶穌會士也多受到托馬斯神哲學的影響。^[20]利瑪竇在來華之前，就曾與許多耶穌會士一道，在羅馬學院和果阿的耶穌會學院系統地接受了托馬斯主義傳統的神學教育。^[21]耶穌會傳教士利類思(Ludovic Bugli, 1606-1682)將托馬斯的《神學大全》中的一部分翻譯為中文，題名為《超性學要》，說明在明清之際，托馬斯神哲學是當時來華的傳教士最重要的理論基礎。利瑪竇在與中國學者對話中，借鑒了托馬斯·阿奎那神哲學的思想框架，來論述其天主教信仰，並以托馬斯神哲學為基礎，有針對性地回應中國學者在對話中所包含的儒家和佛教的哲學思想。其中，利瑪竇在溝通天主教與中國文化方面所作的最有創見性的工作，就是將「天主」與儒家經典中的「上帝」聯繫在一起：「夫即天主——吾西國所稱『陡斯』是也」，「吾國天主，即華言上帝」。^[22]這正是繼承了基督宗教在跨文化傳播中的一貫傳統，托馬斯神哲學對此作了集大成的論述。

最早將聖經中神名「以羅欣」(Elohim)翻譯為拉丁文「陡斯」(Deus)的是基督宗教的第一位神哲學家游斯丁(Justin Martyr, 約100-165)，他把雅威看成是希臘哲學中的「存在本身」、「善本身」和亞里士多德的「第一推動者」並用羅馬人的創世神的神名「陡斯」(Deus)翻譯希伯來的獨一真神。這種會通基督宗教至高神與希臘哲學最高觀念的做法，一直延續至中世紀。安瑟爾謨關於上帝存在的本體論證明中，第一步就是把「天主」與希臘哲學中「無與倫比」的「存在」關聯在一起。^[23]托馬斯在「上帝存在的五路證明」中，也是把上



帝與希臘哲學中的「第一推動者」、「萬物終極的成因」、「必然存在的終極原因或自因」、「最完善的存在」、「萬物最後目的因」、「治理萬物、安排世界秩序者」作了關聯。^[24]這種會通基督宗教的獨一真神與希臘羅馬的創世神及最高哲學觀念的努力，托馬斯在其《神學大全》中做了神哲學的論證。首先，在托馬斯看來，「陡斯」這個名稱是用來表示天主性體的，它是用來表示一個存在於一切之上者，他是萬物的本原，卻又與萬物相去甚遠。^[25]這個詞在事實上是不可通用的，但是在人的意見中，也就是在類比的意義上可以通用。^[26]其次，托馬斯不僅在天主的名稱上指出「陡斯」這個名稱可以在類比的意義上通用，更在普遍的人類理性的意義上指出，外邦人、化外人可以對天主有一定程度的認識，因此他將基督宗教的獨一真神與希臘羅馬的創世神及最高哲學觀念聯繫起來。^[27]在《反異教大全》中，托馬斯認為，因為造物主無限地超越著被造之物，所以按著人的理性能力本身不足以獲得關於上帝的知識。但是，人的美善之處就在於，他對上帝可以某種方式能有所認識，以免他無法實現其被造之物的目的。造物主給了人一條可以認識上帝的上升之路，即根據事物的美善程度是由低級到高級不斷上升直到最完美的上帝。因此通過對萬事萬物中豐富的美善，在理智層面獲得一點對上帝的微弱的認識。人可以從最低的事物開始，逐漸上升到上帝的知識。^[28]

據金三坤博士的考察研究，托馬斯關於上帝的真理可以通過被造之物的類比知識中獲得的論述，極大地鼓舞了利瑪竇。金博士認為，十六世紀晚期的耶穌會傳教士，尤其是利瑪竇，將中國人視為最有能力學習認識上帝知識的人。利瑪竇和其他早期耶穌會傳教士運用了托馬斯關於恩典和自然關係的論述：雖然自然本身需要神聖的干預才能完成，但自然並沒有否定恩典。他們似乎相信中國人可以通過自然之光來認識天主。因此，利瑪竇將基督宗教的天主與儒家的上帝聯繫起來，並用儒家經典中的「上帝」來翻譯基督宗教的「天主」。^[29]金博士繼續指出，利瑪竇很清楚，並非所有的自然光都能在中國人那裡達到上帝的真理。托馬斯將人性分為兩種類型：一種是在天主造人之初的

純潔狀態之下，一種是在始祖犯罪之後的墮落狀態之中。利瑪竇堅信，中國自然之光的純潔首先被「無神論」的佛教和「泛神論」的道教所「腐化」，後來又被宋明理學「腐化」，他們將一神論的純潔與佛教和道教的宗教腐敗融為一體。因此，在利瑪竇所有的作品中，他都努力遵循理性的指示說，在失去神聖恩典的幫助之後，由於人性的腐敗，不幸的人們一點一點地失去了他們的第一道光。為了消除佛教、道教和新儒家所帶來的雜質，避免人類的腐敗，利瑪竇主張回歸原始的一神論儒學，用先秦儒家經典中的上帝來翻譯基督宗教的天主，以恢復人與天主的關係。^[30]

三、利瑪竇的「合儒補儒」思想

利瑪竇在繼承奧古斯丁文化神學的基礎上，將先秦儒家理解為哲學，提出了其「合儒補儒」的思想。受托馬斯主義的影響，利瑪竇在儒家的經典中找到了他所認為的哲學家的上帝，同時也用托馬斯的神哲學補充修正了被宋明理學「腐化」了的儒學思想。

1. 天主即上帝

在《天主實義》中，利瑪竇借鑒托馬斯關於上帝存在的五路證明，來證明上帝的存在。^[31]他引用中國儒家經典如《尚書》、《詩經》、《禮記》中的相關經文及注疏，論述了中國古人所信仰的上帝，創造天地萬物、養育萬民、賦予人「天命之性」，掌管宇宙萬物，賞善罰惡，是人們祭祀、讚美、感恩、事奉的對象，是天主教所信仰的天主：「夫即天主，吾西國所稱『陡斯』是也」，「吾國天主，即華言上帝」。^[32]「上帝與天主，特異以名也。」^[33]利瑪竇通過辯證性的論述，說明天主不是物質性的「蒼天」，亦非宋儒所言的「太極」、「理」，更不是佛道二教的「空」、「無」、「玉皇大帝」等，而是創造天地萬物、養育萬民、賦予人「天命之性」的人格神，他掌管宇宙萬物，賞善罰惡，接受人們的祭祀和敬拜。^[34]因此，利瑪竇認為天主「即」儒家經典中的上帝。

需要澄清的是，「天主即上帝」中的「即」，指的是天主教的「陡斯」和中國的「上帝」之間存在類比對稱的關係。用金三坤博士話說就是，十六世

紀晚期耶穌會托馬斯主義者利瑪竇沒有翻譯基督上帝的名字，以表明天主和上帝是同一位「上帝」。「陡斯」和「上帝」有一些一神論的相似性，但他們與基督宗教的「上帝」的關係是不同的。「上帝」這個詞被用來命名漢語的基督宗教的「天主」，是因為它指的是神聖的「本性」，而不是神的神聖「位格」。^[35]筆者通過對明末清初「譯名之爭」的考察研究，一方面認為將「陡斯」翻譯為「上帝」是合宜的。^[36]另一方面也闡明了，利瑪竇所說的「吾國天主，即華言上帝」，並不是表明「天主」和「上帝」是同一位「上帝」，而是一個基督宗教信仰在中國文化中尋求理解的歷程。^[37]

2. 本體性善論

在討論人性善惡問題時，利瑪竇借鑒了托馬斯的神哲學理論，從本體論和創造論的角度論述了天主教的「人性本善」思想，從上帝是「人性本善」的根源的角度，會通了耶儒雙方的性善論。利瑪竇借鑒托馬斯的神哲學理論，從本體論的角度界定了「人性」概念：人是生覺者，是有推理能力的智性存在。^[38]在此基礎上，利瑪竇論述其「性本善」理論。利氏的「性本善」其義有二：其一是創造論上的性本善。天主造人賦予其人性—理性，人的理性與情感都是以「理」為其主宰，所以本善無惡。其二是本體論上的性本善。雖然世上所有的人都秉承了人類始祖的原罪，人的「第二性」成了人現實的人性。即利瑪竇所說的，在人性已經生病的情況下，會受到人的情欲的影響，不再遵循「理」的法則，愛惡之欲失去了正確的方向，是非判斷也不再合乎真理。這時候，人的所作所為難免有所偏差，會作惡犯罪。但是，即使在這種情況之下，人的本性，就是人的推理能力並沒有失去，所以在這個意義上仍然可以說是人性本善。當人的性情在生病的情況下，用基督宗教的傳統說法就是始祖犯罪墮落之後，人的原始本性受到了破壞，世上所有的人都秉承了人類始祖的原罪，於是，人的「第二性」成了人現實的人性。^[39]利瑪竇沒有否定「性根」或「性體」的存在，但是他強調人類在「性根」、「性體」業已敗壞的情況下，人的善良本性已經有所減弱，而且還會陷溺於人的習性之中，難以建立善行，容易沉溺於惡行。但即便如此，利瑪竇

強調「性體自善，不能因惡而滅」，人的現實人性雖然因原罪而敗壞，但本善的「性體」並沒有消滅。^[40]這是利瑪竇本體論上的「性本善」。

這種「性善論」不僅從天主教的角度補充論述了先秦以來儒家的「性善論」，而且還將「性善論」建立在一個更加本原性的基礎之上——上帝按著自己的形象造了人，並賦予人的善良本性。^[41]利瑪竇的「性善論」不僅補足了儒家「性善論」對於現實的人性罪惡問題論述上的不足，而且還在本體的意義上肯定了「人性本善」，不會因人的罪性而消亡。筆者認為，利瑪竇的「性善論」大大拓展了儒家「性善論」的深度與廣度。

3. 靈修即工夫

在道德實踐層面，利瑪竇將天主教靈修與儒家工夫修養聯繫在一起。他從「神修」（靈修工夫）的角度論述了何謂「天學」（天主教信仰）。他說：學習的目的是為了完善自我、成為自己，「成為自己」的真正含義是明明德、顧諟天之明命，也就是成為合乎天主旨意的人。仁愛的大本大源在於恭敬熱愛上帝，完全聽從上帝的誡命，信仰上帝是個人德行與人生福祉的根本。人世間的一切都是上帝創造的，我們的命運也由上帝來主宰，上帝公平地主宰了我們不可違拗的命運。無論我們是否願意接受順服，我們都難以逃脫上帝的天命的主宰，因此，信仰上帝、順服上帝的天命，是我們智慧的選擇。^[42]

在利瑪竇看來，「仁」是學習的動力，仁愛的最高目標是愛天主，並因此而愛人。「愛天主」就是「成己之學」、「廣仁之學」。他說人愛天主，是因為他是天主，至尊無對，他生養我們，教化我們，賜我們德性。人越愛天主，人的德性就會不斷增長，沒有限量。人越認識天主，就會越愛天主，因此，人如果要想德性增長，擴充仁愛之心，就要皈依天主教，竭力認識天主的道理。其次，愛天主必然會愛人，只有愛人才能證明他是真的愛天主。最後，利瑪竇針對中國學者提出的對不可愛之人如何施行仁愛的問題，闡明了天主教仁愛的道理。他說，仁者愛天主，所以會因為天主緣故去愛一切的人。愛惡人，不是愛他的惡行，而是愛他可以改過遷善。總之，愛人是天主的旨意，人應該在世間廣

施博愛，這才是真正的仁愛之德。^[43]

總之，在奧古斯丁的文化神學傳統中，利瑪竇將古典儒學視為自然神學，儒家學者是愛智慧的哲學家，是對天主的知識有所認識的人。他借鑒托馬斯的神哲學思想，找到了隱含在儒家道德傳統中的獨一至高上帝和善的根源，會通了基督宗教的天主與儒家經典中的上帝。在與儒家學者的交往中，利瑪竇借鑒托馬斯的神哲學，給明末的儒家學者們論證了上帝存在的證明、論述了天主是天地萬有源頭，是宇宙萬物秩序創造者和維護者；他在天主教的神哲學體系中論證了「人性本善」和人的現實罪性，並將天主教的靈修與儒家的工夫修養作了會通，將儒家的道德修養的基礎放在愛天主和愛人的根基之上，這些都得到儒家學者的理性的、積極的回應。這更堅定了利瑪竇的想法，儒家正是奧古斯丁所說的離基督宗教最近哲學家。同時，利瑪竇也在托馬斯的神哲學體系中，批評了宋明儒學太極化生萬物的宇宙論、建立在「性即理」基礎上的「性本善」理論，進而把宋明理學中的「複性」修養工夫轉為「愛天主、愛人」的「廣仁」之學。

四、利瑪竇的「排佛」神哲學論證

之前有不少學者認為，利瑪竇排佛的主要原因在於，他要遵守天主教的傳統，反對偶像和偶像崇拜，因而極力反對佛道。^[44]通過研究利瑪竇的文化神學，我們發現他的「合儒排佛」思想並不是傳教策略那麼簡單。他「排佛」不僅僅是因為反對偶像崇拜，而是有著深厚的神學傳統和神哲學基礎。他的「合儒排佛」的思想，建基於奧古斯丁的文化神學基礎之上。在奧古斯丁看來，哲學家們多相信上帝的存在，上帝或者是神聖的理性，或者是至善，這種哲學有助於人尋求上帝。而異教信仰則是不合理性的信仰，無助於推進道德的理論，有礙於人的得救，因此是不正確的宗教。在佛教人士的初次辯論中，他就意識到佛教哲學從根本上就不能接受世界之外創造天地萬物的超越的上帝，而是將人等同於上帝，不接受普遍適用的理性，也沒有絕對的善惡標準。^[45]利瑪竇根據托馬斯的神哲學理論及分析方法，對佛教的宇宙論、人論、末世論

進行了系統的批判，將佛教視為不合理性的信仰、阻礙世人得救的宗教。基於此原因，他確立了其「排佛」的思想路線。

1. 空無不可為造物主

利瑪竇在《天主實義》第一篇中，站在理性主義的立場上（「堅繩可繫牛角，理語能服人心」），借鑒西方哲學中上帝存在的證明，論證了上帝的存在、上帝是造物主、上帝的唯一性。接著，利瑪竇從實在論的角度論述了實有為貴、虛無為賤，無中不能生有的道理。他繼承亞里士多德的四因說，說明空無不能成為萬物的質料因、形式因、目的因、動力因。因此，佛教與道教的空無本體絕對不可能是創造天地萬物的上帝天主。^[46]

2. 六道輪迴悖理亂倫

利瑪竇借鑒托馬斯的靈魂觀，論述了天主教的人論，以此批判佛教的靈魂觀念和輪迴學。托馬斯認為：「人的靈魂，即所謂智性的根本，該說是不朽的。……因為哪裡沒有對立，便不會有腐朽；產生和消滅乃是起於對立，並走向相反的結局。……在智性靈魂內不能有對立或衝突。……所以智性靈魂不可能是有朽的。」^[47]利瑪竇引用了上述托馬斯的論述，論述了人的靈魂不滅的道理：世界上的事物之所以會壞滅，是因為其構成中有相互衝突、相互敵對的因素，如火氣水土五行互相克伐，最終必會導致事物的壞滅。構成人的靈魂的因素也不是五行，所以靈魂就會不朽。^[48]

在阿奎那看來，人之所以超越於其他動植物等受造之物，是因為人具有天主的肖像，即天主放在人內的精神性的肖像——人的理性，而其他受造之物只是因為有受造之痕跡，而與造物主相似。^[49]並且，由於人的靈魂是從天主來的（天主在人的鼻孔內吹了一口生氣）。所以，人與動植物的身體結局都一樣歸於塵土；但是靈魂則不一樣，人的靈魂要歸於天主。^[50]利瑪竇根據托馬斯的這段話，與中國文化結合在一起，將人與動物的區別不僅從教理層面，而且從道德層面作了一番論述。他說，因為人的靈魂是永恆的，所以人自然追求永恆之事。如（1）人心都願意留美名於後世；（2）人心希望常生不死；（3）今世的事物不能滿足人心等等。^[51]進而，利瑪竇借鑒了托馬斯的說法，用鳥獸俯首向

地、人昂首向天的不同姿態，說明人的本家鄉在天而不在地。^[52]以此來說明現世痛苦有其積極的意義，並回應佛教所說的虛空痛苦的人生經驗。^[53]

在此神哲學基礎上，利瑪竇運用形式邏輯論證方法具體地批判了佛教的輪迴學說。他說，如果有輪迴，人人應當記得前世之事。現在，雖然有書籍記載，聲稱有人記得前世，但在利瑪竇看來，這種現象或者是因為魔鬼附體，或者是佛教傳入中國之後才有的記載，並沒有普遍意義。並且，輪迴學說也沒有倫理學上的價值，由於人不能記起前世的善惡因果，無助於人克罪建德、改過遷善的道德修養。^[54]利瑪竇根據輪迴學說推論說，按著佛教的道理，因為擔心所殺的牛馬是在輪迴中的父母，所以不僅不能殺生，也不能驅牛耕田、羈馬駕車，這是擔心屠殺或驅策的牛馬可能是在輪迴中的父母。利瑪竇按照同樣的邏輯推論說，如果接受輪迴學說，我們就不得不廢除婚姻制度、社會等級制度。因為擔心嫁娶、奴役之人是輪迴中的父母，這樣將不可避免地會破壞人倫秩序。^[55]因此，利瑪竇運用反證法來說明，人既不能在輪迴中變為鳥獸，也不能在輪迴中轉化為他人。

3. 拜佛念經大害正道

利瑪竇一方面論述了儒家與天主教在道德修養方面的一致性，另一方面也系統地批評了佛教宗教活動和教義教理。利瑪竇批評拜佛念經是異端崇拜、大害正道，因為佛主並非天地主宰，敬拜尊崇異端偶像，形同謀逆大罪。^[56]利瑪竇不僅批判佛教的信仰對象是錯的，也運用理性主義傳統和近代理性精神和西方科學知識，批評佛經所記載的天文地理、教義教理荒誕不經。如：（1）日食月食的原因是阿匄用左右手掩住了日月；（2）六道輪迴教義禁止殺生、禁止婚配。（3）誦念佛教經文就可以免除自己的罪孽，升天享福。這些教義教理都極不合理，也不能導人為善。^[57]

總之，利瑪竇對佛教的批判並不是簡單地只針對佛教的偶像崇拜，而是在理性主義基礎上對佛教進行的系統批判。他借助於亞里士多德——托馬斯神哲學批評佛教的空無本體論，根據亞里士多德——托馬斯的靈魂學說批判佛教的六道輪迴教義，以及戒殺茹素的倫理道德。利瑪竇從敬拜獨

一真神的基督宗教信仰出發，批評佛教的偶像崇拜；並從理性主義的角度批判佛教的教義教條。

五、小結

上文根據史若瑟、金三坤所提供的線索，我們研究了利瑪竇「合儒排佛」思想的神哲學傳統和具體論證，說明了利瑪竇的「合儒排佛」思想並非謝和耐所批評的那樣，出於其歸化儒家精英的傳教策略或因為其個人的偏好而做出的選擇，而是那個時代歐洲的文化神學傳統和耶穌會的神哲學基礎所決定的。如果我們正視「合儒排佛」背後的奧古斯丁—托馬斯神哲學傳統，我們就不能草率地將明末清初儒家學者歸信基督教視為是一種「誤解」，將「本土化」或「儒教化」了的天主教視為是一種信仰不純正的宗教的調和主義。相反，通過對其背後的神哲學傳統的揭示，以及「合儒」、「補儒」、「排佛」的具體論證的分析，我們認為利瑪竇「合儒排佛」的思想和傳教策略，對於基督宗教在中國的傳播具有極為重要的意義，也產生了重大的影響。首先，利瑪竇「合儒排佛」的思想承接了奧古斯丁文化神學和托馬斯神哲學傳統，使得明清之際天主教在中國的傳播融入了基督宗教的大公傳統，所以「合儒排佛」的思想才能被當時大多數的耶穌會士所接受。特別是在「合儒」方面，傳教士們留下了大量的論述，如龐迪我的《奏疏》、艾儒略的《口鐸日抄》、白晉的《古今敬天鑒》、馬若瑟《儒教實義》、利安當《天儒印》等，多方面地考察論述了天主教與儒家在宗教、哲學、倫理學上的一致性；「排佛」的思想在傳教士的論著中也時有論述。其次，利瑪竇「合儒排佛」的思想也參與了當時中國文化內部的對話交流，「合儒補儒」的思想得到了比較注重「實學」和經世致用的儒家學者們的贊同；而「排佛」思想在很大程度上也是受到了宋明理學家們對佛、道二氏批判的思潮的影響。所以，利瑪竇的「合儒排佛」思想受到了當時大多數天主教儒者的贊同，如徐光啟、李之藻、張星曜等，不僅撰文著書論證「耶教合儒」，還積極幫助傳教士們翻譯西方書籍，認為「耶教補儒」。徐光啟、楊廷筠、張星曜等學者更是借助天主教神哲學的，憑藉自己已有的文

化優勢，對佛教展開多方位的批駁。因此，利瑪竇的「合儒排佛」的思想和傳教策略很深地影響了天主教在中國傳播的走向，甚至還影響到了後來基督新教在中國的傳播。可以說，利瑪竇「合儒排佛」的思想和傳教策略極大地影響了明末以來基督宗教在中國的本土化歷程。

至於格林納姆批評利瑪竇由於對不同宗教世界觀的理解能力有限，無法將上帝的意願、愛、和平、寬恕、正義等傳遞給世界。「合儒排佛」模式沒有全面會通中國文化，^[58]我們認為，對於利瑪竇「合儒排佛」的思想和傳教策略，以及在「利瑪竇規矩」影響下天主教在明末清初的「本土化」發展，必須在其文化傳統和歷史背景下，加以具體分析。首先，利瑪竇所生活的年代是在宗教改革時期、特倫托會議（The Council of Trent）之後，距離梵二會議還有300多年的歷史，當時的天主教還遠遠沒有像今天的基督宗教那樣，以開放的態度與其他宗教展開對話。因此，我們不僅不能苛求利瑪竇沒有超越時代的局限，達到我們現在已有的文明對話程度。相反，我們倒是應該感激利瑪竇，因為正是有他們所開啟的耶儒對話，才有後來梵二會議後天主教乃至整個基督宗教與其他宗教開展的廣泛對話。

當然，我們還是需要認真面對利瑪竇「合儒排佛」思想和傳教策略留給我們的問題，如利瑪竇沒有實現基督宗教與中國文化的各個傳統，以及與中國社會的各個階層進行跨文化的平等對話和調適；在傳教過程中，引發了中西學者之間、中國的信徒與非信徒之間的各種反教護教辯論，乃至引發教案，甚至導致全面禁教等。事實上，這些都是基督宗教在世界各地的傳播和基督宗教的本土化發展中普遍存在的問題。我們不能苛求利瑪竇這樣一位西方的傳教士，他來推動基督宗教在中國實現本土化或中國化，正如早期基督宗教的希臘化和羅馬化歷程，也並不是由猶太族裔的使徒們完成的，而是由希臘和拉丁的教父們完成的。因此，基督宗教的本土化或中國化任務，也應該由中國基督宗教學家來完成。

最後，需要特別補充說明的是，在當今世界中，宗教對話已經在諸宗教之間普遍展開，如果

基督宗教不再把儒家僅僅看作是哲學，而是認真地面對其經典、文化傳統和禮儀中所包含的宗教性，那麼，耶儒之間的對話將展開新的篇章。與此相對應的是，在當代華人世界中，基督宗教的信眾與佛教徒之間的敵對狀態依然廣泛留存，儘管在國際社會中耶佛二教的信仰群體和學術群體中，耶佛之間早已超越了利瑪竇以來偏狹的正邪之分，展開了廣泛的對比研究、深度互學與對話交流。因此，如果今天中國的基督宗教沿著利瑪竇以來的宗教對話的傳統繼續走下去，並結合當今世界基督宗教與其他宗教對話交流的經驗，不再像奧古斯丁那樣將一切異教簡單視為「使人背離得救」的偽宗教而加以拒斥，而是積極與儒教、佛教、道教以及其他宗教與民間信仰展開宗教間的對話。這樣，我們就不僅是在跨越利瑪竇所設立的「合儒排佛」的藩籬，更是在反思自教父以來西方基督宗教融匯希臘哲學的傳統是否是基督宗教唯一正確的選擇，是否還存在另一種可能，即基督宗教在與中國文化的會通中發展出新的基督宗教的傳統。當然，這已經超出了這篇文章要討論的主題。對於利瑪竇「合儒排佛」策略的進一步反思，研究此策略對明末清初以來基督宗教在中國的發展所產生的影響、所導致的偏差，以及在此基礎上，不斷推進基督宗教與中國文化傳統的全面對話，發展出當代的中國神學之可能性的探討，筆者將在今後的研究中詳加論述。

基金項目：國家社科基金重大項目「基督教中國化之經典、禮儀與思想研究」（19ZDA241）。

[1] 謝和耐：《論利瑪竇在中國的皈化政策》。轉引自史若瑟：〈1978年法文版序言〉，利瑪竇、金尼閣，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》（桂林：廣西師範大學出版社，2001年），第483頁。

[2] 參沈定平：《明清之際中西文化交流史—明代：調適與會通》（北京：商務印書館，2007年）；張國剛：《從中西初識到禮儀之爭：明清傳教士與中西文化交流》（北京：人民出版社，2003年）；孫尚揚：〈利瑪竇對佛教的批判及其對耶穌會在華傳教活動的影響〉，載《世界宗教研究》1998年第4期。

[3] 史若瑟：〈1978年法文版序言〉，利瑪竇、金尼

閣，何兆武譯：《利瑪竇中國札記》，第486頁。

[4] Sangkeun Kim, *Strange Name of God: The Missionary Translation of The Divine Name and The Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644* (New Jersey: Princeton Theological Seminary, 2001), pp.77-78.

[5] Thomas G. Grenham, *The Unknown God: Religious and theological Interculturation* (Bern: Peter Lang, 2005), p.155.

[6] *ibid*, pp.161-163.

[7] 同注[3]，第466頁。

[8] 同注[3]，第486頁。

[9] 奧古斯丁，王曉朝譯：《上帝之城》（北京：人民出版社，2007年），第242-243頁。

[10] 同上，第251頁。

[11] 同注[3]，第486頁。

[12] 同注[9]，第306，319頁。

[13] 同注[9]，第323頁。

[14] 利瑪竇，梅謙立注，譚杰校勘：《天主實義今注》（北京：商務印書館，2015年），第88頁。

[15] 同上，第184頁。

[16] 同注[14]，第184頁。

[17] 同注[14]，第188頁。

[18] 龐迪我：《七克》，《四庫全書存目叢書》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995年），子部，第93冊，第571-572、576頁。

[19] 同注[3]，第484-487，466頁。

[20] 參傳樂安，〈托馬斯·阿奎那基督教哲學〉（上海：上海人民出版社，1990年），第219頁。

[21] Sangkeun Kim, *Strange Name of God: The Missionary Translation of The Divine Name and The Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644* (New Jersey: Princeton Theological Seminary, 2001), p.83.

[22] 同注[14]，第80，99頁。

[23] 安瑟倫，溥林譯：《信仰尋求理解——安瑟倫著作選集》（北京：中國人民大學出版社出版，2005年），第13-22頁，第205-208頁。

[24] 聖多瑪斯，周克勤等譯：《神學大全》（台南：中華道明會、碧岳學社，2008年），第一冊，第27-31頁。

[25] 同上，第190頁。

[26] 同注[24]，第193頁。

[27] 上述關於上帝譯名的詳細論述，參見韓思藝：

〈陡斯與上帝：Dues翻譯為『上帝』的神學哲學理據〉，濟南：《猶太研究》（第14輯），2016年。

[28] Saint Thomas Aquinas, *The Summa Contra Gentiles*, vol. 4. Ch. 1. trans. English Dominican Fathers (London: Bums Oates & Washbourne, LTD, 1929) .

[29] Sangkeun Kim, *Strange Name of God: The Missionary Translation of The Divine Name and The Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644* (New Jersey: Princeton Theological Seminary, 2001), pp.77-78.

[30] *ibid* pp.79-80.

[31] 天主存在的第五路證明，參見聖多瑪斯，周克勤等譯：《神學大全》，第一冊，第30頁。

[32] 同注[14]，第80，99頁。

[33] 同注[14]，第99-101頁。

[34] 同注[14]，第90-100頁。

[35] Sangkeun Kim, *Strange Name of God: The Missionary Translation of The Divine Name and The Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644* (New Jersey: Princeton Theological Seminary, 2001), pp.84-85.

[36] 韓思藝：〈陡斯與上帝：Dues翻譯為『上帝』的神學哲學理據〉，濟南：《猶太研究》（第14輯），2016年。

[37] 韓思藝：〈明末清初上帝存在的中國式證明：在信仰尋求理解的脈絡中思考『天主即上帝』的問題〉，台北：《哲學與文化月刊》，2016年第8期。

[38] 同注[14]，第182頁。

[39] 同注[14]，第183頁。

[40] 同注[14]，第216-217頁。

[41] 在阿奎那看來，人之所以超越於其他植物動物等受造之物，是人的理智與心靈，因為人具有天主的肖像，即天主放在人內的精神性的肖像——人的理性，而其他受造之物只是因為有受造之痕跡，而與造物主相似。利瑪竇借鑒了托馬斯的說法，用鳥獸俯首向地、人昂首向天的不同姿態，說明人的本家鄉在天而不在地。聖多瑪斯：《神學大全》，第三冊，第244，256-257，265-267頁。利瑪竇，梅謙立注，譚杰校勘：《天主實義今注》，第108頁。

[42] 利瑪竇：《二十五言》，梵蒂岡教廷圖書館，文獻編碼為Borg.cine.350, 512號，第339頁。



[43] 同注[14]，第193-194頁。

[44] 何兆武、何高濟：「中譯者序言」，利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第16頁。

[45] 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第257-259頁。

[46] 同注[14]，第92-93頁。

[47] 參見聖多瑪斯：《神學大全》，第三冊，第13-14頁。

[48] 同注[14]，第111頁，注1。

[49] 聖多瑪斯：《神學大全》，第三冊，第256-257，265-267頁。此處論述，參考白虹：〈試析利瑪竇對阿奎那人學思想的中國化詮釋：以《天主實義》『論人魂不滅大異禽獸』篇為例〉一文，特此致謝！白虹：〈試析利瑪竇對阿奎那人學思想的中國化詮釋〉，《北京行政學院學報》，2018第2期。

[50] 同注[47]，第14-15頁。

[51] 同注[14]，第114-117頁。孫尚揚提出：「如果說利瑪竇對理性靈魂之存在所作的證明帶有較多的哲學意味，那麼，他對靈魂不朽所作的證明則帶有更多的神學道德色彩……明末逃禪出世之風頗盛，那些既關心生死大事(個體關切)，又尋求實心實學以兼濟天下的士大夫則不願與逃禪者為伍，正是他們，才可能是利瑪竇的聽眾。這些為數不多的士大夫對來世的關切，正好成為利瑪竇證明靈魂不朽並使之信仰天主教的基礎。」孫尚揚、鐘鳴旦：《一八四〇年前的中國基督教》（北京：學苑出版社，2004年），第155-157頁。

[52] 「人的高級部分，即頭部，是朝向上界，低級部分是朝向下界，所以與宇宙配合得最好。」參見聖多瑪斯：《神學大全》，第三冊，第244頁。

[53] 同注[14]，第108頁。

[54] 同注[14]，第146-147頁。

[55] 同注[14]，第150頁。

[56] 同注[14]，第198頁。

[57] 同注[14]，第199-202頁。

[58] Thomas G. Grenham, *The Unknown God: Religious and theological Interculturation* (Bern: Peter Lang, 2005), pp.161-163.

Matteo Ricci's Thoughts of "Combining with Confucianism to exclude Buddhism" in the Perspective of the Catholic Tradition

Han Siyi (Minzu University of China; Deputy Editor-in-Chief, Cultural China)

Abstract: Matteo Ricci's line of reconciling Confucianism and rejecting Buddhism was not only based on missionary considerations, but also backed by profound philosophical theological traditions of Christianity. Matteo Ricci inherited Aurelius Augustinus's intellectual framework that divides gentile cultures into natural theology, mythical theology and civic theology, and thus considered Confucianism as natural theology just like Greek philosophy and Buddhism as mythical theology just like Greek mythology. Matteo Ricci drew upon Thomas Aquinas's exposition on the names of God and the philosophical theology of God's revelations in other cultures when he demonstrated the consistencies between Catholicism and Confucianism such as "The God of Christianity is the God of Confucianism", "humans are kind by nature" and "spiritual practice is self-cultivation". Matteo Ricci used the Aristotle-Thom-as philosophy for explaining the Christian faith and criticizing the Confucian school of idealist philosophy of the Song and Ming dynasties as well as the Buddhist ontology, cosmology and ethics, thereby forming his own philosophical theological thought of replenishing Confucianism and rejecting Buddhism. Matteo Ricci's line of reconciling Confucianism and rejecting Buddhism not only injected the Catholic tradition into Catholicism during its spread in the Ming and Qing dynasties, but also involved Catholicism in the dialogue and exchange within Chinese culture at that time, eventually exerting a huge impact on the localization of Christianity in China since the late Ming dynasty.

Key Words: Augustine's Cultural Theology, Thomas Aquinas's Philosophic Theology, Combining and Reconciling Confucianism, Replenishing Confucianism, Rejecting Buddhism.

觀念與行動互激

「邊疆」意識演進與國民政府抗戰時期的西北邊疆治理

■ 謝 亮、謝東峰

西南政法大學馬克思主義學院

摘 要：抗戰時，國民政府藉主導「西北開發」而推動西北邊疆治理，是直接淵源於現實困境的謀定而動，亦折射出了國人久存於心的「西北情結」。同時，此種政治行動亦受重回民族「搖籃地」、「發祥地」，追思並力求重現國族榮光的文化心理支撐。而且，國民政府主導「西北開發」的直接目標雖是建設抗戰大後方，但是，國民政府藉此加速推動實現合各族為一體以建設現代民族國家則是其此種政治行動的深層思考，儘管其「邊疆」、「民族」觀念的局限最終深度制約了西北邊疆治理的實效。尤其是，國民政府推動邊疆治理、開發偏重經濟建設，對政治和文化建設有涉及卻未真正切實推進。此故，國民政府的西北邊疆治理、開發雖看似計劃宏大但卻又顯得缺乏周密詳盡準備。然而，此間的觀念演進與政治行動的互激，既是一幅可在一定時間維度內檢視國人如何思考建構「民族國家」之現代性規範的智識圖景，又是國人之「民族」、「邊疆」觀念及其治理實踐經歷了何種「近代」演變的實際折射。

關鍵詞：邊疆；民族；治理開發；觀念；政治行動

梁啟超在《新中國建設問題》一文中曾深憂：「蒙、回、藏之內附，前此由於服本朝之聲威，今茲仍訓於本朝之名公，皇統既易，是否尚能維繫，若其不能，中國有無危險？」^[1]此類憂慮在晚清至民國的革故鼎新過程中並非梁氏獨有。它在此整個時段內一直在持續發生！而且，「國破家亡」之危局在抗戰之際使此憂慮即成為一現實的嚴峻問題。此類憂慮更表明：整合政治和建設邊疆以維護疆域完整的「中華民族」之命運共同體，成了國人必須嚴肅思考的時代命題。由此，國人對「民族」、「邊疆」問題的嚴肅思考和實際治理實踐，更是一幅可在一定時間維度內檢視國人如何思考建構「民族國家」之現代性規範的智識圖景。

在此圖景中，鞏固現代「民族國家」是中國現代性話語中的一重要命題。諸多朝野人士，尤其是知識人，亦常將其目視為是中國現代化之起點。其間，國民政府對民族與邊疆問題的治理實踐——在抗戰時它更將其作為大後方建設的重要內容並與「抗戰建國」之宏大目標相關聯（筆者將另文討論此期「抗戰建國」的複雜歷史命題。）——更是此類觀念與制度實踐的交相互動。尤在西北大後方建設中，國民政府雖取得了相應成就，但亦展示了鞏固現代「民族國家」這一現代性命題之實踐面臨的現實挑戰。因為，其間，儘管「民族」、「邊疆」的內涵常被政治改變，但其實踐仍表明：向「民族國家」演進時當如何為共同體成員確立捍衛「命運共同體」的行為規範及其價值基礎，並將其落實在邊疆和民族地區的治理實踐中本是難



題。尤其是，在持續性的「國破家亡」之危局中，鞏固現代「民族國家」即成為第一性的問題。

這樣，當鞏固現代「民族國家」被建構成為一將可垂範千古的政治規範時，西北大後方建設中的種種舉措就當是此規範作為一種政治主張的再現，是後續政治實踐的既定內容和努力方向。於一般國人而言，它強調：維護疆域完整的「中華民族」這一命運共同體成了一規範性政治目標，是共同體成員經由現實政治鬥爭、妥協和決斷形成的「共識」。在此，鞏固現代「民族國家」成為了審視相應政治實踐的標準。這似乎當可使複雜政治活動簡單化。但實際卻未必！因為，這關涉國人如何將鞏固「民族國家」之思考安放於自身的歷史、文化、現實需要基礎之上，尤其是將此基礎與「自由」之價值判斷相關聯。

所以，鑒於學界過往的此類問題研究常糾纏於特定史實而就事論事，於它背後顯現「民族國家建設」之艱難境遇卻較少觀照，因此，本研究擬在觀念史視域下，不糾結於西北大後方建設中具體經濟社會成就的描述，而是去分析西北大後方建設中的呈現諸多思想觀念、實踐措施，為何使「邊疆」、「民族」書寫作為一種歷史敘事在「抗戰建國」的政治謀劃中凸顯了其內在張力。而且，在尊重歷史前提下，基於表述方便，本研究中的「西北大後方」主要是指與西北邊疆和民族地區相重疊的陝甘寧青新及歷史上內、外蒙古的部分地區。

一、民族危機與「西北情結」再現： 歷史文化觀念激蕩下西北邊疆 治理開發的提出

一社會之思想、觀念演進常關涉時勢變化，有其自身的歷史文化根據，是人們對現實難題之省思。抗戰時，「西北情結」作為國人的一種久固的文化心理憶念和在國族處存續危亡之際的無以名狀的情感亦再度顯現。國人藉此嚴肅思考當如何以西北為「根據地」拯救並建設國家。「西北情結」在國史中亦可謂久有根據。有學人發現：自秦漢以降直至抗戰，凡國祚不寧或朝綱更迭時，國人皆常念今思遠，於弔古懷舊中追思國族據西北而撫柔天下的舊世盛象。此情結究其根源「實乃萌動

於遠古歷史傳說，濫觴於商周青銅文化，生成於秦漢帝國構造時代。」^[2]自唐之後，國之重心東移並未降低西北在國人心中的地位，此情結作為一種文化思緒和心理總是時隱時現。趙園先生的研究表明，宋室南遷和明清易代時，其時的士林之中即有「西北中興論」、「西北—東南」比較論的盛興，^[3]近代之際的知識人中則有促進「西北學」（西北史地之學）的興起者！

據實而論，抗戰時，國人「西北情結」的再度凸顯亦同樣是以民族危機為根據。因為，面對民族危機之，諸多時賢——如胡應連、王聰之、胡逸民、馬鶴天、郭維屏、李維城等，常是以歷史、文化為根據和從克服時艱所需而力主「開發西北」。如馬鶴天直言：就「已往而言」和「以將來言」，西北即為中華民族的「發源之地」，「最後奮鬥之場」，他以為「惟有開發西北，是中國前途一線生機，是中華民族唯一出路。」^[4]他們大都以為欲恢復國家版圖和找尋國家出路，「必須以我民族發祥地的西北做大本營，要集中全力來開發西北」。^[5]

所以，國之大廈將傾之際，「西北情結」作為一深邃的歷史文化觀念同樣對國民政府在治理邊疆和民族問題時去認知真實的西北並推動西北開發有關鍵影響。如邵元沖鑒於國勢是「東北藩籬盡撤，東南則警耗頻傳，一有非常，動侵堂奧」，他強調「故持長期奮鬥之說，力主建設西北之，以保持民族之生命線。」^[6]而且，就文化觀念而論，他們追思先祖各類榮光之故事亦意在召喚國人當奮勇自救。如受開發大西北思潮和實踐之推動，蔣介石在西安的演講即宏論先祖之榮光，反思當下國人面對國族危機當何為？他強調作為「黃帝以來聖祖神宗的後裔」，面對祖先偉大的「聰明智力」，「精神氣魄」，成就「偉大的事業」，追問國人「難道我們就沒有嗎？」^[7]宋子文直言於此之際的「西北建設不是一個地方問題，是整個國家問題。……應當在中華民族發源地的西北，趕快注重建設。」他強調建設西北是維繫中華民族的生命線所在，所以在他看來，於西北建設，「西北人民所負之責任，不僅是充實本身利益。」^[8]何應欽在〈開發西北為我國當前要政〉一文中肯定西北是「中華民族搖籃」，「中國大陸之遮罩」，認為無論是就國防

計，還是就經濟、文化計，皆需開發西北。^[10]於是，在此語境中，「『開發西北』、『建設西北』之聲浪，甚囂塵上，上而當輔諸公，下至關心西北之黎庶，莫不大聲疾呼，細心籌劃。直有對西北之開發，刻不容緩，對西北之建設與須促成之趨勢」。

[10]

更需指出，此種主張亦再度折射出國人在民族危機之際對「邊疆」、「民族」問題治理的嚴肅思考。因為，在時人看來，面對東北淪陷，東南頻頻告急，「西北人民種族龐雜，漢人佔絕少數，且與其他民族素無好感；一旦有事，外有英俄日的操縱，內有蒙藏回的牽制，極難應付。縱能等到將來財富力強、交通便利的時候，恐怕亦不容易收復回來。」^[11]他們強調，西北的真正意義在於：「西北為各民族聚處之地，漢、滿、蒙、回、藏五族，並而有之，不捨五族共和之縮影，吾人若徒坐言民族問題則已，否則西北實為起行解決民族問題之理想場所，如何融洽，如何提攜，如何齊一步伐，共同努力於國家之統一與富強。」^[12]

而且，此種思考不僅折射出國民政府對「邊疆」、「民族」問題的認知觀念是隨時勢而演進，它更關涉近代意義「民族國家」觀念如何演變為具體的制度實踐，並與「抗戰建國」這一宏大目標相關聯。它自當更是一幅可在一定時間維度內檢視國人如何思考建構「民族國家」之現代性規範的智識圖景。因為，此種觀念折射出了下述史實屬客觀存在。即：國民政府對邊疆和民族問題的治理不再如傳統王朝那樣取舊式的羈縻政策和文化主義的態度，而是日漸採用的現代民族國家治理的理念。它基於現代國家有明確邊界觀念之意識而力求維護國家領土、主權完整；它以民族國家之命運共同體觀念思考邊疆、民族問題的治理。這表明國民政府在其自身「邊疆、民族」觀念的支撐下認識到惟有整合政治和建設邊疆才能維護疆域完整的「中華民族」之命運共同體。國民政府強調「一國之安危，恆繫其邊防之虛實」。^[13]他們認識到尤「自抗戰軍興，國人感於外侮之日亟與邊地之重要，咸以團結邊胞，建設邊疆為刻不容緩之舉，」^[14]「邊疆和內地是相依為命，存則共存，亡則共亡」。^[15]

進而，當且僅當就鞏固「民族國家」這一時代命題而論，在抗戰時，重視西北並開發西北就是朝野間為實現鞏固現代中華民族之國家這一「共同」事業而進行的實踐。於是，在民間，諸多時賢或考察西北，或創辦各類刊物，或撰文討論「邊疆」、「民族」等邊政治理問題成一時之盛景。如1934年蔣介石不僅為《開發西北》創刊親筆題詞「開發西北」，其在西安演講時強調應通盤考慮西北建設，貴因地和因時制宜，「而一貫之政策與通盤之籌劃，財力要必不可少，此應由中央負責籌劃。」^[16]事實上，在此之前，其時之黨國要人如宋子文、孔祥熙、何應欽、于右任等亦皆於此有筆墨貢獻。宋子文以全國經濟委員會常委之身份考察蘭州並發表《建設西北》一文縱論西北建設。^[17]何應欽以國民政府軍政部長身份亦發表《開發西北為我國當前要政》一文討論西北開發。^[18]戴季陶在西北考察時則提出較詳盡地開發計劃。他以歷史為根據並結合時勢，認為「就歷史上、政治上、經濟上之地位而言，」其時中國之國防建設當「主力即全集中西北」。其具體實施步驟則當是以西安為起點經營關中，再經營蘭州，「以甘肅為起點，完成整個中國國防建設。」^[19]

在時勢危局中，國民政府籌設相關機構和推行相應開發計劃的實際舉措亦與前此軍政要員的邊疆、民族觀念轉化同步。其中，1932年3月，國民黨四屆二中全會議決長安為戰時陪都，定名西京。^[20]西京籌備委員會和該會駐京辦事處遂即宣告成立——張繼任、褚民誼分任委員長和主任。其後，該會與全國經濟委員會、陝西省省府合組西京市政建設委員會。「西京市政建設實為建設西北之起點，建設西北之策源地」。^[21]有關西北開發之決議案相繼出籠。例如，《開發西北案》、《關於開發西北之各種決議應即速實行案》、《西北國防經濟之建設案》、《擬請提前完成隴海線西蘭段鐵路以利交通而固邊防案》、《促進西北教育案》等即皆是在此期出台。與之對應，中外人士趕赴西北考察、遊歷，各類資本——如四大行及其他私商資本——競赴西北拓展業務。一時之間，朝野上下於西北開發形成蔚為大觀之勢。有研究指出，「從九一八事變到七七事變以前，國民政府的戰略構



想是以西北作為未來對外戰爭的戰略基地的。」^[22]即便其後，西南戰略地位上升，時賢所論仍以爲，無論從何估計西北，它都不容受到忽視，其資源開發和國際運輸通道之作用，以及其「它的拓殖增產和它的文化再發揚，都足以補助抗戰根據地西南的不足。」^[23]

綜上而論，抗戰時，國民政府主導的「西北開發」是根源於現實困境的謀定而動，折射出了國人久存於心的「西北情結」。此種文化心理驅使國人重新認知和認同西北。同時，在重回民族「搖籃地」、「發祥地」追思並力求重現先祖榮光的文化心理支撐下的「西北開發」，不僅因此而有自身的文化根據，它同樣折射出國人之「民族」、「邊疆」觀念及此類問題的治理實踐經歷了何種「近代」演變。這亦是一幅可在一定時間維度內檢視國人如何思考建構「民族國家」之現代性規範的智識圖景。這亦自當是西北開發能與建設「民族國家」相關聯的深層觀念動因。

二、「種族革命」到「五族共和」：建設「民族國家」與西北邊疆治理開發的近代轉換

自晚清以降，尤以抗戰為最，持續性的「國破家亡」之危局使鞏固和建設現代中華民族之「民族國家」成為國人必須嚴肅思考的命題。若此，西北開發因必然關涉「邊疆」、「民族」的治理實踐——它作為大後方建設的重要內容亦與「抗戰建國」之宏大目標相關聯——即是此類觀念與制度實踐交相互動的歷史鏡像的折射。而且，此實踐本是國民政府在相應思想觀念支撐下的產物。在鞏固和建設現代「民族國家」的語境中，除抗戰之現實根因外，國人「邊疆」、「民族」觀念轉變正是促使國民政府重視西北開發的深層原因之一。直言之，西北開發必然關涉「邊疆」、「民族」問題的治理，國民政府在面對此類問題時，必須從其指導思想上去正視並應對「五族共和」之觀念實踐所面臨的挑戰。此過程亦能折射出國人現代「民族國家」觀念演進何以發生及其演進程度。

以「邊疆」概念而論，時至近代，國人傳統的歷史文化主義視域中的「邊疆」觀念已日漸改變。

因為，晚清之前，「邊疆」、「族」的概念更多與內外有別相關，與近代的「民族國家」有極大區隔。「邊疆」、「族」的概念更多是與舊式語彙中的「天下」、「江山社稷」概念相對應。在歷史文化主義的視域中，國人主要是以文化之異同和經濟是否落後為標準以界定內外區隔中的「邊疆」和「族」。若此，舊式的「邊疆」概念不強調具有確定性要求的法律和地理概念上的「界線」，它通常是在「天下」和「內外」概念的支撐下把凡是文化迥異且經濟落後的周邊少數民族控制地區或鄰近區域皆視為邊疆，並在文化上將其視為是需以中原文化教化的化外之地。但自晚清以降，尤在南京國民政府時期，雖不能言全體國人皆已對近代的「邊疆」的概念與範疇有確切的認知和理論探討，但是，國人，尤其是國民政府確實是正日漸以近代的「邊疆」、「民族」觀念審視「邊疆」、「民族」治理問題並將其與西北開發相關聯。它對「邊疆」和「民族」的認識不僅是相互交織，^[24]而且，它對此類問題的審視亦經由了從「種族」視域到「民族」視域的轉換。其間，國人從曾經以「族」定「界」和「內、外」到逆向而動而最終體認到「五族共和」之命運共同體必需內求平等外求國家獨立。此轉向恰恰是國民政府能將西北開發與邊疆、民族問題治理納入到抗戰建國之宏大目標的深層觀念動因。它表明，維繫共同體必是在共用歷史記憶和生活價值觀基礎上一種政治構建行動。

事實上，在近代中國，「族」觀念之演進常與傳統的「民族中心主義」、「社會達爾文主義」、「民族國家間的競爭」等觀念之演進相關聯。而且，自清末「維新與革命之爭」始，諸多「國民黨人」^[25]對「民族」、「邊疆」、「民族國家」等問題的認識雖多有糾結，但為恰當處理「保國保種」、「恢復中華」命題，他們還是將外引之「種族」、「民族」概念與中國舊有之「宗族」觀念進行糅合併最終轉向了「五族共和」的論述。在此過程中，國民黨人的「民族」觀念演進不能不對其在執政後的「邊疆」、「民族」問題治理及「西北開發」等產生重要影響。

如據史而論，基於對「保國保種」命題的認識，1895年當嚴復在《直報》上撰文介紹達爾文的

進化論思想時，他所認知的「種族存續」實際就隱含「國族競爭」之命題。在此，「種族」觀念是嚴復界定集團成員身份的標準，於是，「國族存續」關聯於殘酷的生存鬥爭，個體競爭亦與「族」（國族、種族）之競爭相關聯。受此類觀念的影響，包括「國民黨人」在內的諸多時賢認為要處理「國族間競爭」命題首先就當需要認真審視國族成員之構成及其發展程度。

例如，康有為深受「種族」觀念之影響而將中國界定為是漢與邊疆之滿、蒙等族合為一體的「黃種之國」。^[26]他認為邊疆之滿、蒙與漢本出（中華）一體。因為，黃帝（皇帝）、夏、殷之時即有滿——又曾言滿州種族出於夏禹，其正教、禮俗皆化於中華，^[27]滿、蒙、漢三者同種無別異之分，^[28]不過是土籍客籍而已。^[29]為避免「國族」（國家）分裂，他反對所謂「種族」革命。另如，梁啟超1896年雖言惟有變化才能「保國保種」時，^[30]但卻憂慮「漢」種之外的邊疆之民進化遲緩。^[31]在他眼中，邊疆之滿、蒙的社會進化尚處孔子所謂「多君」向「一君」轉變過程中的小康階段，是奴隸之滿洲、蒙古。但是，他強調邊疆之滿、蒙等勢必達到「漢種」進化的程度當是實現「保國保種」之要件。^[32]在此，無論是嚴復還是康、梁，他們雖多是仍以「族」之社會進化程度定「內外」和「邊疆」，留有鮮明的傳統的歷史文化主義痕跡，但即便如此，他們將各「族」融合一體的思想觀念是突出的。

然而，與之對照，早期「國民黨人」卻在「種族革命」的視域下並未定然將邊疆之滿、蒙、藏、回等視為「一體」之天然構成。這也非定然如諸多研究者所謂僅是革命手段之運用而已。事實上，在早期，他們確實曾是以近代的「種族」或「民族」觀念來審視中國的「民族」、「邊疆」問題，並以此決定其政治行動方略。其後，他們又在時勢轉圜中修正自己的此類觀念及政策實踐。

例如，在「維新與革命」論爭時期，蔡元培言種族之別不過是「血液」、「風習」之異同，但舊式「種族之見熾焉」使「往者暗於生物進化之理，謂中國人種既由天神感生」，視「所謂蠻、貉、羌、狄者」皆為化外之蠻民，「乃犬、羊、狼、鹿之遺種，

不可同群」。^[33]儘管他承認「種族之見」於像他這樣佔國族人口大多數的漢人是「自幼均習聞之」^[34]但是，他更指出，「自歐化輸入」人才知「族」無貴賤之別，「不過進化程度有差池耳」。^[35]而且，「仇滿」盛行則是根因於「近日政治思想之發達，而為政略上反動之助力也」。^[36]其理由是：他以為「蓋世界進化，已及多數壓制少數之時期」。而且，「風潮所趨，決不使少數特權獨留於亞東之社會」。所以，「仇滿」是他們在政治上實則以近代的「族」（種族、民族）觀念來處理「民族國家」建設過程中必關涉之「民族」、「邊疆」問題。章炳麟直言當以近代「民族」觀念論證此類命題。他以為康氏「不論種族異同」而合各「族」為一體之觀點是「惟計情偽得失以立說」。康氏強調邊疆各「族」如「滿」、「蒙」等雖自夏禹即有，是「上繫淳維」，但其「言語、政教、飲食、居處」等「一切自異於域內，猶得謂之同種也耶？」^[37]他甚至譏諷康氏不知「近世種族之辨，以歷史民族為界，不以天然民族為界」。^[38]於此，汪精衛在《民報》上發表《民族的國民》一文則更直接從學理層面去討論此類命題。在此文中，汪以為「民族要素，非第血系而已」，「無社會的共同生活，即不能自附同族」。^[39]他亦據此再論現居「中國」各「族」並非定然一體，指出邊疆之滿、蒙源流相同與漢人不屬一體。而且，他還將「血系」、「語言文字」、「住所（自然之地域）」、「習慣」、「宗教」、「精神體質」定義為是構成同一民族必備之六大要素。^[40]他言「民族」僅是同氣類之繼續的人類團體。即「民族之結合，必非偶然，其歷史上有相沿之共通關係，因而成不可破之共同團體，故能為永久的結合。偶然之聚散，非民族也。」^[41]與此近似，胡漢民批判改良派以氏羌、鮮卑變華夏之舊事為今日論證各「族」合體之證據。基於政治目標的指向性，他強調「故以滿政府不傾，而遂許其同化者，以狐媚為虎俵，無恥之尤者也。」^[42]

綜上迥異觀點顯示了國人在謀劃建設「民族國家」時客觀存在的政治分歧。此政治分歧根源於他們對「民族」、「民族國家」的不同理解。對國民黨人而言，這更關涉他們以「民族」定「內、外」和「邊疆」的觀念何以形成，並在時勢轉圜中不斷



修正自己前述觀念及調整其「邊疆」、「民族」治理政策。此調整在其從「排滿」到「五族共和」的觀念轉換中尤為明顯。這也基本決定了其執政後的「邊疆」、「民族」問題治理和西北開發的基本理念、政策思路。

例如，章太炎在首先為「排滿」正名時，雖強調「排滿」非「仇視之謂」或「誅夷」之論而是「逐滿」歸其分地^[43]，但也正因持滿漢非同族之論，他也就在不經意間把他們以民族定邊疆的觀念流露無遺。他提出關內關外之「界」分，「滿」族歸其分地實行自治，即「自渝關而外，……為滿洲之分地；自渝關而內，十九行省者，為漢人之分地。……逐滿，亦猶田園居宅為他所割據，而據舊時之契約界碑，以收復吾故有而已。」^[44]其時，黃興、宋教仁、陳天華、蔡元培、秋瑾、吳越等所持主張亦與章氏類似。也有如鄒容之激進者甚至宣言要「張九世復仇主義，作十年血戰之期」，要驅滿以復仇！^[45]之所以如此，是因為他們自以為是地強調滿族是「異種，非吾中華神明之胄」，是「即吾疇昔之所謂曰夷，曰蠻、曰戎、曰匈奴、曰韃靼。」^[46]若此，他們實則主張「合同種，異異種，以建一民族的國家。」^[47]即所謂「中國者中國人之中國……以群中國之人，居中國之土，始有國家之名詞，始有言國家之資格。」^[48]「一空間不能容兩物。」^[49]他們是在以「族」定「界」和「內、外」意識的支撐下，把滿族與邊疆其他各族視為非華夏一體者。

前此狃狂觀念及做派雖或因處特定境遇當可同情，但相較而言，康梁等就如何維繫各「族」一體而成現代中華民族之國家這一時代命題的思考顯然更為嚴肅。而且，正因裂土而治必導致國家分裂，這使他們必需重新審視自己的「民族」、「邊疆」觀念及其治理政策時應嚴肅思考康梁所提之命題。這樣，在時勢轉圜中，為實踐「三民主義」，「國民黨人」摒棄了「種族革命」視域中的「民族」、「邊疆」觀念，轉而強調在「五族共和」命運共同體視域下「民族」、「邊疆」觀念並進行相應的政策調整。區別於先前的以「族」定「界」和「內、外」，這種調整似可直接表述為以「邊疆」定「族」和「內、外」。即在「五族共和」觀念的支撐下強調疆界內各族皆是一體，是為統一的中華民

族。所以，從總體而論，它對「民族」、「邊疆」問題的治理就必然指向內求平等和外求國家獨立。此轉向恰恰是國民政府能將西北開發與邊疆、民族問題治理納入到抗戰建國之宏大目標的深層觀念動因。此種轉變當然亦折射出國人型塑自身的「邊疆」、「民族」、「民族國家」觀念的艱難。

在此過程中，孫中山的此種觀念轉變最為典型，也對其後國民政府的相應政策頒行產生了深刻影響。此轉變最顯著的標誌即是孫中山在《民報發刊詞》的「三民主義」主張中不再強調「驅除韃虜」——筆者以為這非僅是對「十六字綱領」的「闡發」，而是積極的揚棄。而且，在其後的演講中，孫中山將民族主義視作是「最要緊一層」的問題，強調「革命排滿」「是恨害人的滿洲人」，非是「逐滿」，「這不是人類所為，我們決不如此。」^[49]受此影響，諸多時賢皆日漸轉變觀念。即便如章太炎者——在辛亥後任東三省籌邊使——在此後亦言「排滿」是「復我國家，攘我主權」，^[50]是僅對統治者而言；對於列為編氓從事耕牧之滿人，「則豈欲事刃其腹哉？」^[51]而且，他強調主權既復，若仍尋仇是「以效河惶羌族之所為乎？」又「豈曰非我族類必不欲同治於衣冠之國？」^[52]上述事表明，時賢對「民族」、「邊疆」、「民族國家」的認識更深化，即他們已認識到境內各族能平等相待並成一體，各族生活空間即是中國之邊疆。這也恰恰呼應了康梁等在此命題上的嚴肅思考。因為，康有為實則主張各族「合為一國，團為一體。」他以為國家是由「合多民族積結而成一體。雖非為約，而不能無政治以維持之，振興之，分以保民生，合以強國體。」^[53]其實，這表明國人日漸形成的近代意義上的強烈的民族認同和對「族」的忠誠的情感，^[54]使他們皆以為「民族主義」當是建設現代民族國家的不二法門。而且，外引之「民族」概念經由日本輾轉而入中土，其字面意義內含的「種族主義」思緒使他們藉此表達一種基於「族」的民族主義觀念^[55]——「種族」、「民族」形成了觀念上的重疊。國人的「民族」觀念亦日漸即是「民」和「種族」觀念的糅合。所以，經此之後，無論康梁等主張各族皆合體建設君主立憲之國家，還是孫中山等力主實現五族共和，其所指稱的「族」就更符合梁啟超定

義的「民族」^[56]概念，即日漸開始強調中華民族是一共同地域或先祖的宗族的一有機構成的集體性單位。

例如，孫中山雖自1904、1905年才先後使用「民族」^[57]、「民族主義」^[58]兩詞，但他在其諸多政論中常是將「種」、「族」、「民族」、「民族主義」等概念交相為用。在1924年的《民族主義》^[59]演講中他還從「自然力」^[60]——「血統」、「生活」、「語言」、「宗教」、「風俗習慣」——角度去明定「民族」之基本要素、特徵。其間，孫中山1912年在《大總統宣言書》中有關「族」的論述或當最能體現一種觀念的轉變。在此文中，他強調人民乃國家根本，當合五族之地為一國，合五族而成中華民族即為民族統一。^[61]同年3月他簽署頒佈的《臨時約法》中即以近代立法形式明定中國領土涵蓋內外蒙古、西藏、青海等二十二行省，疆域內人民一律平等「無種族階級宗教之區別」。^[62]接續此類觀念，孫中山常強調傾覆滿清只是民族主義消極目的之實現，但於實現五族共和之積極目的而言，「從此當努力猛進……即漢族當犧牲其血統、歷史與夫自尊自大之名稱，而與滿、蒙、回、藏之民相見以誠，合一爐而冶之，以成一中華民族。」^[63]若此，東三省、蒙藏和新疆、西藏不僅與內地同皆屬共同體之天然構成，更是共同體成員有義務認真捍衛之「法律」、「歷史」、「文化」邊界。經此，傳統的內外之別即轉換成以「國族」之前述邊界為界分的新型「內、外」之區隔。這當然是將「國族」共居之地視為現代民族國家主權所及之地的新型「邊疆」、「民族」觀念，是將「國族」視為一命運共同體。此類觀念的日漸廣泛傳佈使其影響深遠。在一定程度上，將此種影響作下述描述當不為過，即此類觀念在事實上成了民國時期各類政府頒行「邊疆」、「民族」問題治理政策和推動西部開發的基本思想依據。基於表述方便，在此僅以蔣介石的相應論述為管中窺豹之例：

蔣之「邊疆」、「民族」觀念是以多元思想淵源為基——如傳統文化、費希特的民族文化中心主義^[64]以及三民主義。他曾提出合各「族」而成「國族」即一「大中華民族」，為此，必須堅決反帝外求獨立方能捍衛國族之邊疆。^[65]再如1942年8

月，蔣介石在西寧演講即宣稱中華是漢、滿、蒙、回、藏五宗族之合體，是「集許多家族而成宗族，更由宗族合成為整個中華民族。」^[66]以此類觀念為支撐，在思考當如何治理「邊疆」、「民族」問題時，他自詡服膺先總理之「遺教」，以實現「五族共和」及扶助國內弱小各族使其實現自治和促進民族平等為職志。如，1934年3月，蔣介石在南昌演講時即言，惡劣局勢雖使國民政府「於複雜之邊疆問題」，雖「無實力可用」，但要在「在各個帝國主義利害衝突之中求生存之路」，則「不可不有相當之政策」以求充實國力與靜待時機皆可不誤。^[67]其政策即是「莫若師蘇俄『聯邦自由』之意，依五族共和之精神標明『五族聯邦』之政策」。他以為在中央政府實力不足時，此不得已之政策是由吸收過往之教訓而得，作為一切實得當之政策是「今日對付邊疆問題最切要之事」。^[68]但即便如此，他仍強調『五族聯邦』乃五族共和一體之下的允許邊疆自治，若此，「則內消聯省自治之謬誤，外保岌岌可危之邊疆……故實行『五族聯邦』加緊充實國力，乃今日應付邊疆之惟一有效途徑。」^[69]由此，本國父之遺教和國民黨歷次宣言之精神，國民政府對邊疆、民族問題的治理的相應後續具體政策即體現在蔣之所著《中國之命運》一書中所論，即是「務使國內各宗族一律平等，並積極扶助邊疆各族的自治能力和地位，賦予以宗教、文化、經濟均衡發展的機會。」^[70]

在此應當指出，前此觀念轉變非天下整齊而致，其內涵亦顯現出新舊兼雜的特點。這仍是國人艱難認知、認同、踐行近代「邊疆」、「民族」、「民族國家」觀念的具體映射。這當然會對國民政府頒行「邊疆」、「民族」政策和西北開發政策產生相應影響。如，1936年黃慕松——蒙藏委員會委員長——對「邊疆」的認識即體現了此種特點。其邊疆劃分即為兩種。其中：1.廣義「邊疆」。即與鄰國接近之地。這體現的是近代主權觀念和建基於其上的內、外之別。2.特別行政區之邊疆，是非泛指四境之地。即雖因遠離中原而接強鄰，但卻是「與內地情形稍有差異之領土」。^[71]其界分之標準即在於「當觀其地帶氣候民族語文政俗諸端為何以決定之。」^[72]此種觀念體現的是歷史文化主義與



近代主權國家觀念的融合。地理空間遠近不再具有邊界意義。若此，遠者如閩粵諸省不可視為是邊疆，其餘如青、(西)康、蒙、新、藏、察、綏、寧等亦可視為邊疆。其治理政策就自當不同。前者當以行省之法對待，後者則不可。因為，「如東三省雲南兩廣及沿海諸省，雖處邊境，或則向與內地無異，或則早經開發，列為行省，其民情風俗，一如中原，法令規章，普遍適用，已失去特殊行政區域之性質，故不能與邊疆同視。」^[73]與之可為據者則如：1933年蒙藏委員會委員長石青陽言我國邊疆由陸疆和海疆構成——這當然是國人近代邊疆觀念的深化，並指出從東三省經蒙古至新、藏、滇、桂等無一不接強鄰。^[74]再如，1937年國民政府《教育部廿六年度推行邊疆教育計劃大綱》中將蒙、綏、察、甯、甘、青、新、藏、(西)康、滇、黔、川、湘西、桂等視為邊疆。^[75]

但即便如此，國民政府頒行相關「邊疆」、「民族」政策和推動西部開發又確實體現前此觀念轉變的結果。而且，抗戰爆發更是此類觀念轉變的加速器。西北開發亦因此而加速。因為：

1929年國民黨三大的政治決議案強調，儘管蒙藏新疆之地「人民之方言習俗」以及「國家行政」上不同於內地，但其在「歷史上地理上及國民經濟」本是中華一體之天然構成，所以，根據革命宗旨對蒙藏新疆邊省「捨實行三民主義外實無第二要求」。^[76]國民黨三屆二中全會通過的《關於蒙藏之決議案》，以及1932年國民黨四大會通過《確定邊區建設方針並確實進行案》亦雖皆承認前此邊疆與內地在地理、歷史、風俗以及人民習慣思想皆亦不同，^[77]但在此前後，國民黨幾次重要會議通過的《關於蒙藏政治、教育等問題案》(四屆二中)、《開發西北決議案》(四屆三中)、《第五次全國代表大會宣言》中皆強調對邊疆和民族地區的治理要「重邊政，弘教化，以固國族而成統一」，強調對邊疆的「一切施政綱領，以儘先為當地土著人民謀利益為前提」。^[78]

此後，時勢轉換更加劇烈。所以，「9.18事變」前後，1934年蒙藏委員會曾發佈諮文，強調重視西南少數民族之情況調查。^[79]早在事變之前，戴季陶痛苦於蘇俄支配外蒙政治，並進一步威脅「新疆、

寧夏、甘肅」。面對日俄之強鄰環伺，他強調尤當以建設西北邊疆為復興國家之基地。^[80]1933年蔣介石在其日記中亦多言惟經營四川和西北可為復興和防範蘇俄。其在1934年視察蘭州亦強調，面對倭、俄的侵略備至，「極思經營西北，以為復興之基地」。^[81]而且，1939年國民黨五屆五中全會通過的《對於政治報告之決議案》中強調，堅持長期抗戰惟「有賴西南、西北各省之迅速開發，……故開發建設西部各省者，以鞏固抗戰之後方，實與普通獎掖國民經濟之發展，同其重要也」。^[82]

而且，當在邊疆地區實行民生主義被確定為南京國民政府邊疆民族政策的一項基本內容時，^[83]西北開發的主要內容亦被基本確定了。例如：國民黨三屆一次臨時會議通過的《實業建設程式案》中即明定：在東北、西北、西南的開發中，交通、土地礦產開發、移民及屯墾當「由國民政府按照當地情形，並參酌國防之需要，擬定詳密計劃，限期實行」。^[84]國民黨四大會通過的《確定邊區建設方針並切實進行案》中亦明定在開發時要做到：於人口稀少者當充實人口並不損害當地人民之利益為要而其他建設為輔，人口充實之地則強調以經濟建設為主而文化建設為輔。^[85]

所以，綜上論證可發現，前述此類觀念確在事實上成了國民政府頒行「邊疆」、「民族」政策的基本思想依據和推動西部開發的深層觀念動因。但是，這又與其時國人民族國家觀念的演進有何關係呢？尤其是，它與西北開發重點的選擇是何關係呢？

三、「民族」、「邊疆」觀念轉化與西北邊疆治理開發中的「經濟安邊」

如前述研究所證明，觀念的轉換使國民政府決意以三民主義指導邊疆和民族問題的治理。時勢危機的加劇使此種謀劃遂轉換為加速推動邊疆開發。在此過程中，建設抗戰大後方雖是國民政府推動邊疆開發的直接目的，但是，當此建設是與抗戰建國相關時，那麼，藉此加速在邊疆推動實現合各族為一體以建設現代民族國家則是其推動邊疆開發的深層思考。申言之，此背景決定了國民政

府推動的西北開發本是前此觀念演變之具體政治實踐，這不僅是西北開發的當然前提，也就自當決定西北開發的發展方向。

事實上，國民政府（南京）為此而在推動西北開發時制定了一整全性計劃，並強調根據實際推行不同的政治、經濟、文化政策。

首先，為促進實現合「族」一體和各「族」平等，1928年2月國民黨二屆四中全會重要決議案之「改組國民政府案」第七條規定在國民政府內設「蒙藏委員會」。^[86]此動議在同年8月的國民黨二屆五中全會通過的「政治問題案」之第一項決定中，亦再次被強調是「依據國民政府建國大綱」而內設「蒙藏委員會」^[87]——專責蒙藏地方的行政及各種興革事項。1929年2月，該會即告正式成立，閻錫山為首任長官。中央機構中除蒙藏委員會外，國民政府的內政部亦設有專責民族事務的機構。此外，國民政府還在邊遠民族地區派駐其同職責機構。設立前此機構即為指導邊疆和民族事務的治理，「宣德達情」以促進此類地區的發展。此種政治實踐的真實觀念支撐，在1929年國民黨三大通過的「對於政治報告之決議案」中即展露無遺。

是次大會，國民黨即宣告結束軍政開始訓政。是次大會亦表明國民政府在邊疆、民族問題治理已開始修正，甚至可謂是拋棄其一大宣言中「民族」、「邊疆」觀念，轉而否定所謂的「民族自決」——亦難免蘇俄影響之痕跡——轉而強調實行「民族地區自治」和注重推動邊疆和民族地區的開發。^[88]因為，是次會議通過「對於政治報告之決議案」中之「蒙藏與新疆」的決議案，即宣示本革命宗旨之要求應在蒙、藏、新疆除實行三民主義外無第二要求。其根因在於：無論歷史、地理及國民經濟此數地皆與內地一體並同樣飽受帝國主義之壓迫。尤其是，滿清既倒之後列強軍閥勾結壓迫各族人民，遂令蒙、藏、新疆之人民，「在經濟上、政治上、教育上所處之地位，無稍增進。」所以，軍閥惡勢力即除，為求建設現代中華民族之國家和實現民族之真獨立，各族人民應「應以互利親愛、一致團結於三民主義之下」。^[89]其具體政策則是：為實現民族主義，當求漢、滿、蒙、回、藏之團結成強固有力之國族以外爭國際平等之地位；民權之實

現即在於：「求增進國內外民族自治之能力與幸福，使人民能行使直接民權，參與國家之政治」；^[90]民生主義之實現即在於：「求發展國內一切人民之經濟力量，完成國民經濟之組織，解決自身衣、食、住、行之生活需要問題也。」^[91]此種政策宣示表明，各族合體而成民族命運共同體之觀念確已在事實上成了國民政府治理邊疆和民族問題以及推動西北開發的基本思想依據，所以，它宣示：「本此主義上之真，以全力昭示蒙古新疆之人民，」是「根據國家生存上共同之利益」，努力實現「五族共和」，共謀「五族」在經濟、政治和教育上之發展。它是要決心矯正過往之惡政，「誠心扶植各民族經濟、政治、教育之發達，務期同進於文明進步之域，造成自由統一的中華民國。」^[92]

其次，以前述思想為根據，為促進國內民族平等和建設鞏固之現代民族國家，國民政府意圖推行一整全性的邊疆和民族地區的開發計劃關涉邊疆和民族地區的諸多政治、經濟、文化等問題的治理。其中，國民黨1929年6月三屆二中全會通過的「關於蒙藏之決議案」對此亦有完全呈現。該案議決，舉行有少數民族地區推選代表和蒙藏委員共同參加的「蒙藏會議」，「報告蒙、藏之實際情況，討論關於推行訓政及蒙藏地方之一切改革事宜，呈請中央核定施行之。」^[93]此外，還選派有資望之專員赴蒙藏邊疆宣達民族政策和慰問民眾之疾苦。發展教育，振興邊疆民族地區的經濟和文化，如設學校，確保教育經費落實，有專門機構專責實施，並選派邊疆民族地區的優秀青年入學，專事邊疆和民族問題研究。^[94]注重邊疆和民族問題的研究和宣傳，於此當凸顯下述基本事實：即蒙藏本是中華民族之構成，促進邊疆和民族地區「教育經濟之設施與交通實業之建設」，促成其人民養成自治能力和完成自治之組織，優先錄取優秀民族青年參與地方行政和進入中央黨政機關服務等。^[95]

30年代民族危機加劇，國民政府更重視前述思想的實踐。例如，《中華民國訓政時期約法》再次強調中華民國之邊疆涵蓋各省及蒙藏新等，明定國民在法律一律平等，無男女、種族、宗教、階級之別。^[96]事實上，此後國民黨通過的諸多政治決議案皆對前述思想有進一步強調。如四大



(1931.11) 通過了《依據訓政時期約法關於國民生計之規定，確定其實施方針案》和《確定邊區建設方針建設並切實進行案》；^[97]四屆二中全會(1932.3) 通過了《關於蒙藏政治教育等問題十則請予決議案》；^[98]四屆三中全會(1932.12) 通過了「慰勉蒙藏來京各員並團結國族以固國基案」；^[99]《中國國民黨臨時全國代表大會宣言》(1938.3-4)；^[100]五屆四中(1938.4)、五中(1939.1)、六中(1939.11)、八中(1941.4)、九中(1941.12)、十中(1942.11) 全會決議案。^[101]

復次，民族危機的加劇，國民政府在實踐前述思想時不僅偏向以經濟建設為重，而且，自然地將其與「抗戰建國」之目標相關聯。這自然是西北開發的當然前提。換言之，西北開發就是此種思想觀念實踐的實際彰顯。若此，這也就決定了西北開發的限度，以及它難以真正實現建設「民族國家」之歷史任務。這當然折射出了國人型塑自己的「邊疆」、「民族」觀念尤其是建設「民族國家」觀念的內在局限。

就具體過程而論，偏向以經濟建設為重去治理和開發邊疆，在國民黨四大通過的政治決議案中就已明顯。是次會議通過的《依據訓政時期約法關於國民生計之規定，確定其實施方針案》和《確定邊區建設方針建設並切實進行案》中，就已經提出邊疆開發中土著人民之生計之籌劃尤為關鍵，必須特別注重其生計，所以，應根據人口之充實與否確定是否以經濟建設為重。^[102]國民黨五大宣言中再強調其重視邊政和弘教化的根本目的在於「固國族而成統一」。^[103]強調於此類地區的經濟建設「應取保育政策，於其原有之產業與技能，應儘量設法使之逐漸改良，伴人民能直接獲益。」^[104]此後，五屆五中全會的「對於政治報告之決議案」中明定邊疆開發的各種設施當合邊情，符合抗戰建國之綱領才能「裨團結一致，以利抗戰。」^[105]五屆六中的「對於政治報告之決議案」中，將邊疆開發中的重點細化為「充實邊疆政治」、「培養邊疆人才」、「開發邊疆交通」、「強化內第與邊疆上之聯繫」，「訓練邊省武裝民眾，裨能參加抗戰。」^[106]五屆八中全會通過的《關於加強國內各民族及宗教間之融合團結，以達成抗戰勝利建國成功目

的之施政綱領案》標誌一系統、全面地提出了三民主義邊疆民族政策成型。該案涉及民族自治，發展地方經濟，改善民眾生活，開闢交通和增設金融機構，以及發展邊疆教育並尊重各族的宗教信仰和文化。^[107]五屆九中、十中全會重申八中全會的《綱領案》當認真執行，十中全會更強調在西北開發中，「兼顧當地經濟實況及土著人民之利益」應與大規模有計劃地移民實邊之舉措相結合。^[108]

所以，西北開發雖取得巨大成績，但其「邊疆」、「民族」觀念的局限亦制約西北開發的實際績效發揮。

一方面，國民政府在抗戰時的推動西北開發，為支援長期抗戰具有重要作用，為西北社會近代化演變奠定了初步基礎。^[109]於此類事實之研究實在太多，在此僅稍舉數例即為證明。如以蘭州這類大城市為中心的西北近代公路網成型，航空運輸有了相應發展，隴海鐵路的開通促進了關中工業區的發展。再如，全國經濟委員會於1933年6月制定的《西北建設實施計劃及進程式》中強調救濟西北，當以流通農村金融為首務，推動西北合作事業的發展。1936年該會制訂的《全國水利建設五年計劃大綱》中「完成關中八惠灌溉工程」規劃的實施，^[110]以及「整理綏遠、寧夏、甘肅水渠」等計劃的實施，促進水利事業的興辦。此外，西北農業科研、技術的推廣、種植的擴展都極大促進農業發展。

另一方面，它是國人「邊疆」、「民族」觀念內在局限的客觀反映，是國人自身的近代「民族國家」觀念具有巨大張力的實際折射。具體而論，隨著國人將「種族」轉換為「國族」、「宗族」概念以論證中華是各族合體，並提出以三民主義之政策施之於邊疆開發和民族問題治理，但其觀念轉換中殘存的舊式歷史文化主義痕跡，亦為實踐中出現背離民族平等之舉措奠定了觀念基礎，即學界通常所論的「大漢族主義」命題。再者，當民生主義之實踐因更偏向經濟建設出現下述現象，即：重工商而對農業有重視卻力度不夠，重城市輕農村，加之政治體制不良，西北開發難彰顯其預期功效就是情勢使然。同時，各族合體而成命運共同體的觀念，以及惟有合體方可捍衛「邊疆」和實現「民

族」獨立的政治訴求雖在不斷地被強化，但過於偏重經濟建設而對邊疆的政治和文化認同建設未有真正重視卻恰恰並非是鞏固前此觀念的現實基礎。加之，中央政府無強大的邊疆控制能力，國人「邊疆」、「民族」觀念轉換和國民政府推動的西北開發本是時勢危機下的「西北情結」再現，更何況此開發主旨本與贏得戰爭——抗日和剿共兼而有之——有關，西北開發是因此而興亦因此而衰。當此動因弱化後，這又最終導致西北的社會經濟發展再次陷入低谷。這表明國人在時勢危機中將「種族」轉換為「國族」、「宗族」來論證中華一體的論證是空疏的，其指向民族同化的「國族」、「宗族」概念在具體實踐中又並非定然能促進民族平等的實現。若此，他們雖強調各族合體方能捍衛共同體之自由，邊疆開發本亦是要為實現共同體的自由奠定堅實的共同利益基礎，但偏重經濟建設卻忽視政治和文化認同建設，就使共同體之鞏固缺乏全體成員皆能認同的價值和制度基礎。最終，國民政府的邊疆和民族治理及西北開發雖看似計劃宏大但卻又顯得缺乏周密詳盡準備。於此，一則存在認識局限。這即如時賢所論，論及邊疆問題的各類著述的內容多是「人云亦云，輾轉抄襲，且虛造事實，充塞篇幅」。^[111]二則是基於現實政治的考慮之權宜之計之痕跡，使西北開發僅是宏論流布而已，預期實效不顯。即時人所謂「開發西北的調子雖然鼓吹了這幾年，」但無甚成績以至於國人日漸「連這個空調兒亦沒人喊唱了。」^[112]之所以如此，原因無非在於下述方面：「政治還沒有上了軌道」。政府「因意見分歧，因離開民眾。民眾對黨不信任。」而且，事業從前一樣糟糕的根因即在於「空說的多，做實際的人少。」^[113]於是，開發西北的聲浪直入雲霄，但西北官荒、民荒竟與歲增加，所謂墾殖、移民、屯兵殖邊而無非如口頭禪是「言者諄諄，聽者藐藐，毫不能見諸實行」。^[114]

四、結語

抗戰時，「西北情結」作為國人一種久固的文化心理憶念和在國族處存續危亡之際的無以名狀的情感亦再度顯現。這不僅對國民政府在治理邊疆和民族問題時去認知真實的西北並推動西北開

發有關鍵影響，更關涉近代意義「民族國家」觀念在中國如何演變為具體的制度實踐，並與「抗戰建國」這一宏大目標相關聯。

其間，國民政府對邊疆和民族問題的治理日漸採用的現代民族國家治理的理念。即它基於現代國家有明確邊界觀念之意識而力求維護國家領土、主權完整，以民族國家之命運共同體觀念思考邊疆、民族問題的治理。它認識到「一國之安危，恆繫其邊防之虛實」，於此惟有整合政治和建設邊疆才能維護疆域完整的「中華民族」之命運共同體。這是西北開發的深層觀念動因。若此，抗戰爆發是此類觀念轉變的加速器。西北開發亦因此而加速。

而且，在鞏固和建設現代「民族國家」的語境中，除抗戰之現實根因外，西北開發必然關涉「邊疆」、「民族」問題的治理，所以，國民政府在面對此類問題時，必須從其指導思想上去克服「種族革命」與「五族共和」兩種觀念間的巨大張力。此轉向恰恰是國民政府能將西北開發與邊疆、民族問題治理納入到抗戰建國之宏大目標的又一深層觀念動因。它顯示維繫共同體必是在共用歷史記憶和生活價值觀基礎上一種政治構建行動。

所以，需強調者，建設抗戰大後方雖是國民政府推動西北邊疆開發的直接目的，但藉此加速在邊疆推動實現合各族為一體以建設現代民族國家則是其推動邊疆開發的深層思考。其「邊疆」、「民族」觀念的局限亦制約西北開發的實際績效發揮。若此，國民政府雖強調各族合體方能捍衛共同體之自由，邊疆開發本亦是要為實現共同體的自由奠定堅實的共同利益基礎，但偏重經濟建設卻忽視政治和文化認同建設，就使共同體之鞏固缺乏全體成員皆能認同的價值和制度基礎。最終，國民政府的邊疆和民族治理及西北開發雖看似計劃宏大但卻又顯得缺乏周密詳盡準備。為建設強固有力之中華民族這一現代國家，當下中國的「邊疆」、「民族」問題治理於此不可不查！

本研究為國家社科基金項目17BZS087《近代西北瘟疫防治的「本土經驗」演化研究（1850-1949）》的階段性研究成果。



- [1] 梁啟超：〈新中國建設問題〉，《梁啟超全集》（北京出版社，1999年），第2443頁。
- [2] 請見劉乃寅：《何以西北？國史上的西北情結淵源》中國歷史地理論叢，2007（4）：5。
- [3] 於明清士人中何以盛行「西北—東南」比較論，請見趙園：《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999年），第91-98頁。
- [4] 馬鶴天：〈開發西北與中國之前途〉，載《西北問題季刊》第1期，第3頁。
- [5] 朱銘心：〈九一八與西北〉，載《西北問題》1934年第2卷第1期。
- [6] 邵元沖：〈西北建設之前提〉，載《建國月刊》1936年2月第14卷第2期。
- [7] 《開發西北》月刊，1934年11月第2卷第5期。
- [8] 宋子文：〈西北建設問題〉，載《中央週報》1934年5月第310期。
- [9] 何應欽：〈開發西北為我國當前要政〉，載《中央週報》1932年第199期。
- [10] 張繼：〈國人宜注意西北問題〉，載《中央週報》1934年2月第298期。
- [11] 李慶麟：〈屯墾青海與開發西北〉，載《新青海》，1933年10月第10期，第165頁。
- [12] 黃慕松：〈西北文物展覽會與開發西北〉，秦孝儀編著《革命文獻》（第88輯）台北，第188頁。
- [13] 張羽新、張雙志：《民國藏事史料彙編（第一冊）》（北京：學苑出版社，2005年），第203頁。
- [14] 同上，第97頁。
- [15] 朱家驊：《邊疆問題與邊疆工作》（中央組織部邊疆語文編譯委員會譯印，1942年），第2頁。
- [16] 同注[7]。
- [17] 同注[8]。
- [18] 同注[9]。
- [19] 戴季陶在西安各界歡迎會上的講話：《中央關於開發西北之計劃》，1932年4月21日。
- [20] 西安市檔案局、西安市檔案館編：《籌建西京陪都檔案史料選輯》（西安：西北大學出版社，1994年），第5頁。
- [21] 同上，第88頁。
- [22] 請見李雲峰、曹敏：〈抗日時期國民政府的西北開發〉，載《抗日戰爭研究》2013（3）：56。
- [23] 請見徐旭：《西北建設論》（上海，中華書局，1943年）。
- [24] 請見段金生：〈南京國民政府的邊疆觀念及民族認識〉，載《雲南民族大學學報》（哲社版）2009年（6）：26。
- [25] 按：之所以稱「國民黨人」是基於下述理由：首先，國民黨之廣義歷史溯源可追溯至此期。其次，國民黨人，尤其是孫中山的此類思考本是國民政府（南京）討論邊疆和民族治理問題時的重要思想來源之一。第三，此類論爭確能恰當反映出國人對近代的「邊疆」、「民族」以及「民族國家」概念的認知過程，折射出國人對建設現代中華民族之國家的嚴肅思考和痛苦的思想觀念演進。
- [26] 康有為：〈答南北美洲諸華商論中國可立憲不可行革命書〉（〈辯革命書〉），載《新民叢報》第16期，1902.9.16。
- [27] 同上。
- [28] 康有為：〈辯革命書〉，載《新民叢報》第16期，1902.9.16。
- [29] 同上。
- [30] 請見梁啟超：〈論不變法之害（1896.8.19）〉，《梁啟超文集》（北京：燕山出版社，1997年）。
- [31] 請見楊建新：《中國少數民族通論》（北京：民族出版社，2005年），第126-179頁。「理由就是：交通的不便，沒有交流的共同體，還依然存在酋長之制的有「今之蒙古也，回疆也，……」。
- [32] [日]松本真澄：《中國民族政策之研究：以清末至1945年的「民族」為中心》（北京：民族出版社，2003年），第43頁。
- [33] 蔡元培：《釋仇滿》，張楠、王忍之編《辛亥革命前十年間時論選集（第一卷）下》（生活·讀書·新知三聯書店，1960年），第678-679頁。
- [34] 同上，第678頁。
- [35] 同注[33]。
- [36] 同注[33]。
- [37] 章炳麟：〈駁康有為書〉，《辛亥革命前十年間時論選集（第一卷）下冊》（生活·讀書·新知三聯書店，1960年），第753頁。
- [38] 同上，第753頁。
- [39] 汪精衛：〈民族的國民〉，載《民報》1905年10月第1期。
- [40] 同上。
- [41] 同注[39]。
- [42] 胡漢民：〈「民報」之六大主義〉，載《民

報》1906年4月第3期。

[43] 章炳麟：〈正仇滿論〉，載《國民報》1901年8月10日第4期。另見張楠、王忍之編《辛亥革命前十年間時論選集》（第一卷上）（生活·讀書·新知三聯書店，1960年），第97頁。

[44] 同上。

[45] 鄒容：《革命軍》，張楠、王忍之編《辛亥革命前十年間時論選集》（第一卷下）（生活·讀書·新知三聯書店，1960年），第675頁。

[46] 同上，第663頁。

[47] 余一：〈民族主義論〉，《辛亥革命前十年間時論選集》（第一卷下冊）（生活·讀書·新知三聯書店，1960年），第486頁。

[48] 張繼：〈讀「嚴拿留學生密諭」有憤〉，載《蘇報》1903年6月10、11日。

[49] 孫中山：《在東京「民報」創刊周年慶祝大會的演說(1906.12.2)》，《孫中山全集》（第1卷），北京：中華書局，1981，第324-325頁；另見《民報》1906年12月第10期。按，需指出：孫中山的此段論述雖仍有大漢族主義之嫌疑，但因處特定時代，當可作同情式理解。孫中山在其後於此同樣多有調整。

[50] 〈社會通詮商兌〉，張楠、王忍之編《辛亥革命前十年間時論選集》（第二卷下）（生活·讀書·新知三聯書店，1960年），第656頁。

[51] 〈正仇滿論〉，張楠、王忍之編《辛亥革命前十年間時論選集》（第三卷）（生活·讀書·新知三聯書店，1960年），第51頁。

[52] 〈社會通詮商兌〉，張楠、王忍之編《辛亥革命前十年間時論選集》（第二卷下）（生活·讀書·新知三聯書店，1960年），第657頁。

[53] 康有為：〈官制原理篇〉，載《新民叢報》1903年8月第36期。

[54] [美]費正清：〈日本與中國1911年革命〉，費正清編：《劍橋中國史(第11卷)》（倫敦，劍橋大學出版社，1980年），第339-374頁。

[55] [美] R.A. Scalapino, G.T. Yu：《近代中國與它的革命進程：對傳統秩序的反復挑戰，1850-1920》（加州大學出版社，1985年），第172頁。

[56] 梁啟超：〈政治學大家伯論知理之學說〉，《飲冰室文集》，第5冊，第67-89頁。

[57] 孫中山：〈中國問題的真解決〉，《孫中山全集》（第一卷）（北京：中華書局，1981年），第253頁。

[58] 同上，第288頁。

[59] 孫中山：〈民族主義〉，《孫中山選集》（下）（北京：人民出版社，1957年），第588-660頁。

[60] 同上，第592頁。

[61] 孫中山：〈臨時大總統宣言書〉，《孫中山全集》（第二卷）（北京：中華書局，1985年），第2頁。

[62] 〈中華民國臨時約法〉，《孫中山全集》（第二卷）（北京：中華書局，1985年），第220頁。

[63] 孫中山：〈三民主義〉，《孫中山全集》（第五卷）（北京：中華書局，1986年），第187頁。按，儘管過往研究常以為孫中山的此類論述多少還是有些大漢族主義之痕跡，但筆者以為於此當作同情式之理解。而且，孫中山此類思考於當下中國之民族、邊疆問題治理有不可或缺的智慧啟示。

[64] 請見賀麟：《知難行易說與力行哲學》（青年書店，1943年）。按：在此文中，作者即言蔣介石曾強調民族哲學和精神之復興是民族解放之要件，認為蔣介石特推崇哲學家費希特的民族文化中心主義思想，強調蔣之諸多見解可謂與希氏處處皆若合符節。如費希特強調復興民族之道是復興民族之道德和發展民族性，蔣則言救國、救民族即當先救國魂、民族性。

[65] 按，早在1912年蔣介石即在《蒙藏問題之根本解決》、《巴爾幹影響中國與列強的外交》等文中指稱俄、日、英是國之敵人。大革命時又直言求國之自由和獨立必須打到帝國主義，為此當「集合全民族各階層的力量」，扶持國家和民族的地位，排除一切侵略和壓迫。（請見蔣介石：〈建國運動〉，《中國國民黨歷史教學參考資料》（第3冊），1987.5，第5頁。）對蔣氏此種民族主義言論當作同情式理解，有其真誠一面。亦需指出，蔣介石其後還講中華是由各宗而非民族構成一大「宗族」。此觀點雖或當商榷，但應看到它對強化「國族」之國民、民族合為命運同體的觀念有促進作用。

[66] 引自林思顯：《國父民族主義與民國以來的民族政策》（台北：國立編譯館，1994年），第200頁。

[67] 同上，第193-195頁。

[68] 同注[66]，第193-195頁。按：之所以言其不得已，蔣在此演講中曾直言「五族聯邦制」雖依照各族平等原則而確立，但簡言之此制即採取允許邊疆自治之放任政策。此策符合邊疆人民喜自由之習性，利於他們習於傳統。在其時的



境遇中，他相信國之大事常依實力而論，純粹決於實際的利害打算。所以，採用此策治邊是在其時之境遇下是不欲放任卻事實上只能放任。即他所謂「這猶有羈縻籠絡之餘地……並認定惟有寬放的自治政策，方可以相當的應付邊疆問題。」（見引文之第195頁。）

[69] 同注[66]，第193-195頁。

[70] 同注[66]，第188頁。

[71] 黃慕松：《我國邊政問題》（西北導報社印，1936年），第2-3頁。

[72] 同上。

[73] 同注[71]。

[74] 同注[13]，第196頁。

[75] 同注[13]，第75-82頁。

[76] 榮孟源：《中國國民黨歷次代表大會上及中央全會資料》（上冊）（北京：光明日報出版社，1984年），第646頁。

[77] 朱子爽：《中國國民黨的邊疆政策》（國民圖書出版社，1944年），第45頁。

[78] 同注[76]，第298頁。

[79] 馬玉華：《國民政府對西南少數民族調查之研究(1929-1948)》（昆明：雲南人民出版社，2006年），第28頁。

[80] 戴季陶，等：《西北》（新亞西亞學會，1933年），第35-37頁。

[81] 楊天石：《蔣氏秘檔與蔣介石真相》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），第401頁。

[82] 榮孟源：《中國國民黨歷次代表大會上及中央全會資料》（下冊）（北京：光明日報出版社，1984年），第298頁。

[83] 請見〈中國國民黨第三次全國代表大會重要決議案〉，中國第二歷史檔案館編：《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(二)》（江蘇古籍出版社），第84頁。

[84] 〈中國國民黨第三屆中央執行委員會第一次臨時全體會議重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(二)》（南京：江蘇古籍出版社），第293頁。

[85] 〈中國國民黨第四次全國代表大會重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(二)》（南京：江蘇古籍出版社），第336頁。

[86] 〈中國國民黨二屆四中全會重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(二)》（南京：江蘇古籍出版社），第24頁。

[87] 同上，第56頁。

[88] 按：因有此觀念的轉變，國民政府在其後的政治實踐中實際上遂以《五權憲法》和《地方自治開始實行法》取代了《中國國民黨第一次全國代表大會宣言》所宣示的相關政策。

[89] 《中國國民黨第三次全國代表大會重要決議案》，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(二)》（南京：江蘇古籍出版社），第84頁。

[90] 同上。

[91] 同注[89]。

[92] 同注[89]。

[93] 同注[89]，第136-137頁。

[94] 同注[89]，第137頁。

[95] 同注[89]，第137頁。

[96] 〈中華民國訓政時期約法〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(一)》（南京：江蘇古籍出版社），第269頁。

[97] 〈中國國民黨第四次全國代表大會重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編(二)》（南京：江蘇古籍出版社），第326頁。

[98] 〈中國國民黨四屆二中全會重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(二)》（南京：江蘇古籍出版社），第365頁。

[99] 〈中國國民黨四屆三中全會重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(二)》（南京：江蘇古籍出版社），第394頁。

[100] 〈中國國民黨臨時全國代表大會宣言〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第二編政治(一)》（南京：江蘇古籍出版社），第409頁。

[101] 請見《中國國民黨第五屆中央執行委員會第四次全體會議通過重要決議案》、《中國國民黨第五屆中央執行委員會第四次全體會議通過重要決議案》、《中國國民黨第五屆中央執行委員會第五次全體會議通過重要決議案》、《中國國民黨第五屆中央執行委員會第六次全體會議通過重要決議案》、《關於加強國內各民族及宗教間之融合團結，以達成抗戰勝利建國成功目的之施政綱領案》（五屆八中全會）、《中國國民黨第五屆中央執行委員會第九次全體會議通過重要決議案》、《中國國民黨第五屆中央執行委員會第九次全體會議通過重要決議案》，上述決議案皆見於《中華民國史檔案

資料彙編第五輯第二編政治(一)》(南京：江蘇古籍出版社)。

[102] 〈中國國民黨第四次全國代表大會重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(二)》(南京：江蘇古籍出版社)，第326頁。

[103] 〈中國國民黨第五次全國代表大會宣言〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第一編政治(二)》(南京：江蘇古籍出版社)，第487頁。

[104] 同上，第487-488頁。

[105] 〈中國國民黨第五屆中執會第五次全體會議通過重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第二編政治(一)》(南京：江蘇古籍出版社)，第456頁。

[106] 〈中國國民黨第五屆中央執行委員會第六次全體會議通過重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第二編政治(一)》(南京：江蘇古籍出版社)，第477頁。

[107] 請見〈關於加強國內各民族及宗教間之融合團結，以達成抗戰勝利建國成功目的之施政綱領案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第二編政治(一)》(南京：江蘇古籍出版社)。

[108] 〈中國國民黨第五屆中央執行委員會第十次全體會議通過重要決議案〉，《中華民國史檔案資料彙編第五輯第二編政治(一)》(南京：江蘇古籍出版社)，第607頁。

[109] 請見李雲峰、曹敏：〈抗日時期的國民政府與西北開發〉，載《抗日戰爭研究》2003(3)：51-78。

[110] 按：「八惠」是：涇惠、洛惠、渭惠、梅惠、澧惠、灞惠、耀惠、汧惠八渠。

[111] 陳祥麟：〈研究邊事的墓本問題〉，載《邊事研究》，1934年第1期。

[112] 金鑒：〈開發西北的「人」與「財」問題〉，載《邊疆半月刊》，第1卷，第4期。

[113] 光宇：〈西北文化促進會與時局〉，載《西北》，1929年第2期。

[114] 龐善守：〈開發西北聲中之後套水利〉，載《西北》，1929年第1期。

Idea and Action Interact: the Evolution of "Frontier" Consciousness and the National Government's Governance of the Northwest Frontier During the Anti-Japanese War

Xie Liang, Xie Dongfeng(The Marxism School of the south-western law and political University)

Abstract: During the Anti-Japanese War, the national government promoted the governance of the northwest frontier by leading "development of the northwest", which not only directly derived from the decision of the real predicament, but also reflects the "Northwest Complex" that the Chinese people have long held in their hearts. Simultaneously, the kind of political action was also supported by the cultural psychology that people long for returning to the "cradle" and "birthplace" of the nation, mourning and striving to restore the glory of the nation. In addition, the direct goal of the "Northwest Development" led by the national government was to build a large rear area during the Anti-Japanese War, the deep consideration of the kind of political action was that the national government wanted to accelerates the realization of the integration of all ethnic groups in order to build a modern nation-state, Although the limitations of its "frontier" and "nation" concepts ultimately restricted the effectiveness of the northwest frontier governance. Especially, the national government focusing on economic construction in the course of the north-west frontier governance and development, Political and cultural construction was involved but not really promoted. Therefore, Although the national government's governance and development of the northwest frontier seemed to have a grand plan, in fact, its lacked careful and detailed preparations. However, the evolution of ideas and the mutual stimulation of political action here, it's not only an intellectual picture that how Chinese people think about the modern norms of constructing a "nation-state" can examine dimension in a certain time, but also the actual reflection that the Chinese people's concept of "nation" and "frontier" and their governance practices had undergone what kind of "modern" evolution.

Key Words: Frontier, Nationality, Concept, Political Action, Governance



香港受殖民統治與 後殖民創新時代的矛盾

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：1842年起，英國在鴉片戰爭後，侵佔香港，進行殖民統治。殖民統治的意識形態，大方向是以西方的文化優於中國文化，西方民族優於中華民族，西方體制優於中國體制。世界文明發展只有一條路，就是走向西方式的政治經濟模式，不可以有其他民族文化的模式。這種殖民主義的意識形態不知不覺地塑造了一些香港精英的思想意識。1997香港回歸中國，正式進入後殖民創新精神時代。後殖民時代是指從舊有權威中的解放，改變殖民主義者灌輸的世界觀，建立一種創新的社會與文化視野，根據學界的理論，這是後殖民(post-colonial)的研究。然而，後殖民時代雖已來臨，但一些香港精英心態並無殖民統治後的解放，對中國的歷史發展、文化價值和政治體制並無尊重與了解的意向，甚至對中國有恐懼與抗拒，思想上仍以西方文化為最高標準。這造成了香港一些精英人士的認同失調和深層矛盾。要解決殖民統治帶來對創新思維的停滯，香港社會需要發展後殖民時代的新文化，包括四個方面：(1) 建立全球野視，不再以西方為中心；(2) 繼承中國歷史文化的精神，開拓未來中港的發展思路；(3) 吸納西方及世界不同文明的價值，滋潤自己文化發展；(4) 發展立根於中國的香港文化及香港精神。

關鍵詞：殖民統治；後殖民統治；認同失調；後殖民文化

英國侵佔香港的歷史

1839年鴉片戰爭爆發，大英帝國發動戰爭侵略中國，1841年打敗清廷，英國皇家海軍、駐華商務總監查理·義律(Charles Elliot)與清廷大臣琦善談判，初步提出《穿鼻草約》(Convention of Chuenpi)，英國要求割讓香港，琦善對割地有保留，不肯蓋章，要先請皇帝批示。他在1月18日致函義律信件，表示向道光帝「代為奏懇」，請求「准其就粵東外洋之香港地方泊舟寄居」，「仍前來粵通商」^[1]。之後琦善在2月2日上奏：「……仿照西洋夷人在澳門寄居之例，准其就粵東外洋之香港地方，泊舟寄居。」^[2]其實當時琦善對「香港」一詞不是指整個島，卻是指現今香港島西南一角，即今香港

仔一帶，當時「香港」一詞，並非全島的總稱。英國安德葛(G. B. Endacott)學者指出，「穿鼻草約」根本「事實上從未簽訂」^[3]。

但義律用欺詐手段偽稱已簽訂條約，1月20日在澳門發布一份題為《給英國女王陛下臣民的通知》的公告，聲稱他與清政府欽差大臣琦善「達成了初步協議」，除了賠償英國煙價600萬元、開放廣州貿易等內容外，還規定「將香港島和港口割給英國。」^[4]在雙方在仍未正式簽約的情況下，義律卻單方面搶佔香港，英軍司令歌頓·伯麥(Gordon Bremer)乘風笛號艦(HMS Calliope)帶艦隊來港鳴炮，表示正式佔領香港。海軍軍官愛德華·波丁格(Edward Belcher當時譯)乘硫磺號(HMS

Sulphur)，於1841年1月26日登陸今上環水坑口街一帶(又稱大笪地，英國改稱為Possession Point)，佔領香港全島，升起英國旗，義律出任香港的行政官。

道光帝知道大怒，增兵廣州再戰，結果清廷再敗，1842年8月29日簽訂《南京條約》(Treaty of Nanjing)，正式將香港島割讓予英國，香港正式成為受英國殖民統治，成為英屬香港(British Hong Kong)，至1997年6月30日回歸為止。英國管治香港以後，這個廣東珠三角的小島嶼，與中國大陸母體脫離，走上完全不同的發展道路。

早期香港受殖民統治的意識形態及管治方式

香港是中國人第一次經歷西方侵略而建立受殖民統治的地方，其實當時殖民地主義已是普世現象，歷史學家何夫曼(Philip Hoffman)研究指出，在工業革命前，到十九世紀，歐洲人已在全球佔有了最少35%地方為殖民地，到1914年他們已控制了全球84%^[5]。所謂殖民主義，柯林斯英語詞典(Collins English Dictionary)定義「殖民主義是一個強權國家直接控制弱勢國家，佔用他們的資源，去增強自身的權力與財富。(Colonialism is the practice by which a powerful country directly

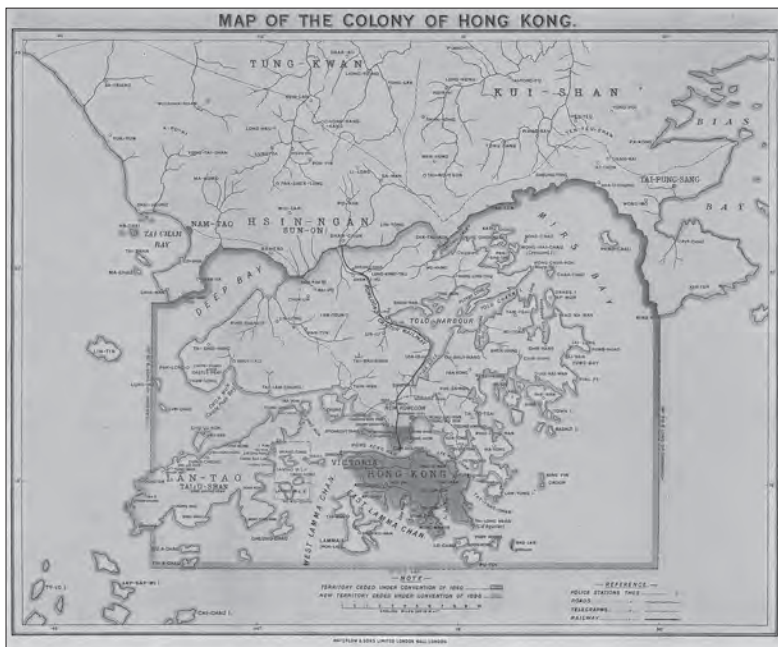
controls less powerful countries and uses their resources to increase its own power and wealth.)」^[6]

近代西方列強侵佔世界各地，到十九世紀瓜分世界達到最高峰，殖民主義者提出一種理論來自我合理化，認為侵佔他國，是有崇高的理想，去幫助將落後和野蠻民族現代化。如十九世紀法國學者歐內斯特·勒南(Joseph-Ernest Renan)認為殖民主義是一種「文明的伸展」(The Extension of Civilization)，西方在種族上及文化上都優越於非西方，其使命在將文明帶給有色人種。在其1871年發表的《知識與道德的革新》(La Réforme Intellectuel et Morale)中說：「由先進族裔將那些低級落後的種族更新，是天意所命的人類秩序一部份。以帝國統治各族(Regere Imperio Populous)是我們的天職，灌注這全面消費的活動到各國，如中國這種國家就都大聲呼喚，叫外國去征服它。……自然界製造了一個做勞工的族裔，就是中國人，非常懂得跟程式做事的靈巧性，又毫不重視榮譽，只要用正義管控他們，徵集他們，由政府保障他們，將充裕的補貼給被征服的族裔，他們就會滿足。……還有一族裔是做主人和軍人的，那是歐洲人。……讓每一種人做他被製造成的特色，一切就會很好」^[7]。

他主張西方帝國應去開化落後的非歐洲人，

這是西方人的「天職」(Vocation)。這裡所指的中國人應是指英國控制下的香港人。從他的觀點看，中國人是天生做勞工的，西方人是天生做主人管控他們。在香港的中國人，理應以西方人為主人的，只要受到保障，有充裕補貼，這些人就可以做西方統治的奴才。這就是殖民主義的意識形態。

英國為了對殖民統治全面控制，根據《英皇制誥》和《皇室訓令》兩份憲制性文件，建立香港政制。開埠初期至八十年代初，港督有絕對的控制權，是英國皇室在香港的全權代理人。港督之下有行政局和立法局：行政局是協助港督決策的機構，就各種決



1842年割香港島(深色)，1860年割九龍半島(深色)，
1898年租借新界(黑框線)



1897年的香港街景

策向港督提供意見，讓他作出決定，及審查所有新法令，所有重要決策都是港督會同行政局作出；立法局實際只是港督的諮詢機構，不是真的有立法權，所有立法局議員都是香港政府委任，所以政府在立法時有絕對的控制權。由於當時港督有權力去委任行政局及立法局的議員以及法官，加上港督也是行政局及立法局的當然主席，因此港督以政府首長之名控制行政、立法及司法權力，並非三權分立。

香港早期受英國殖民統治，實施種族歧視政策，英國人佔據所有政府部門的高級職位。香港華人在政治上完全無權的地位。1888年，港英政府頒布《歐洲人住宅區保留條例》(European District Preservation Ordinance)，明確規定華人不許涉足歐式風格的社區和建築場所。1904年，港英政府更進一步頒布了如《山頂區保留條例》(Peak Preservation Ordinance)，禁止華人在山頂一帶的洋人住宅區度宿。此外，華人不許涉足高級酒店和私人會所，華人無通行證晚間不准出門，不得舉行或參加公共集會。

著名旅遊作家珍莫理斯(Jan Morris)寫《香港：大英帝國的終章》(Hong Kong: Epilogue To An Empire)，很活現地描述香港英國人高人一等的特質，他說：「即使是1950年初次來到香港時，我就已經留意到大不列顛子民慣於用虛張聲勢或專橫的口吻對華人講話，……誠如那位營區衛生官所說：『典型的香港居民依舊視粗活是華人天生該做的……』這種態度已經根深柢固，甚至還制度

化了。」^[8]

麥理浩年代新的殖民統治方向

1967年暴動，社會陷入紛亂的局面，且貪污盛行成為社會人心的危機，港督麥理浩(Sir Murray MacLehose)為了鞏固管治，改變殖民統治政策，自1973年起開始委任各行各業如工業界、社工界、教育界等代表，令不同階層的人士可以藉立法局平台發聲，擴大民意基礎。且發展經濟，推動社會改良，企望增強香港市民對殖民統治政府信心^[9]。嚴飛先生在評李彭廣《管治香港——英國解密檔案的啟示》一書時，簡要地綜合麥理浩改革的成果如下：「殖民政府先後創立了廉政公署整治官員貪污，設立勞工署調解勞資糾紛，制訂解僱補償等勞工保護法例，同時啟動長期建公屋和『居者有其屋』計劃，以及實施九年制免費基礎教育，興建地下鐵路和實行政制改革，從而打下了香港1970至80年代經濟高速增長的基礎。」

^[10]

這時香港受殖民統治的特色，嚴飛有很簡要精確的描述：「英國殖民政策……的精髓在於強調有效的管治權術和政策謀略，而非實施填鴨式的思想教育或者暴力鎮壓。英國政府同時亦深信，會在一個適當的時間以一種適當的方式將殖民地交還當地人管理。由此，英國政府以一種過客的心態來管理海外領地：在政治和法律領域，盡可能完整地移植英國本土政治體制和法律體系到殖民地，按照英國政府自身的模式和架構來設計和建立各殖民地政府，同時選擇與殖民地的政黨合作，開放政府，以確保能夠用最少的官員達到最有效率的管治；在經濟和社會領域，則注重推行各種福利措施來降低殖民地人民發生暴動的可能性，維持殖民地的穩定，並扶持英資財團的勢力，最大限度地掠奪殖民地資源。」^[11]

香港受殖民統治的權力核心，原是來自英國的統治階層，但開始懷柔政策後，走另一種殖民方式，即該隱(P. J. Cain)和霍普金斯(A. G. Hopkins)所謂的紳士資本主義(Gentlemanly Capitalism)^[12]，在其《英國帝國主義(1688-2000

年)》(British Imperialism, 1688-2000)一書，該隱與霍普金斯以紳士資本主義概念分析十九世紀中後英國帝國擴張發展的基要進路。認為英國的經濟發展觀，來自保守主義國家文化，以及英國倫敦精英重視服務經濟方向，由這方向解釋英帝國的殖民管治政策。

該隱與霍普金斯認為，影響英國帝國擴張方向的倫敦精英，主要是金融家、服務業商家與政府文官。以國家利益繫於金融與服務業而非國家工業製品出口利益。這種政經取向，令英殖民管治較不重零和遊戲、較能容許雙贏。

香港案例正反映英國人這種政治取向與手腕，因雙贏取向，英國在香港一開始時即成為自由港，中英貿易，一律特許免納任何費用賦稅，使來往中國大陸及歐洲各國的貨物及資金，開始在香港聚集，進出口貿易開始成為香港經濟的支柱產業。戰後大量移民湧入香港，不少企業家帶著資金、設備和專業技術，使香港經濟轉向工業發展。

到麥理浩年代，西方國家發生「石油危機」，對進口貨品配額制，導致香港製造業產品需求萎縮。接著，在中國大陸改革開放以後，香港製造業開始大規模內遷，香港經濟不能不轉型，走向發展金融與服務業。

金融與服務業原是英帝國重視的商家，故金融服務業一早就在香港立根。在十九世紀末，中英兩國透過香港的匯豐銀行，建立了相對互利的合作關係。中國在近代列強交侵下，需要貸款支援，英國亦為了在亞洲的利益，倫敦安排香港匯豐銀行成為向中國提供貸款的管道。麥理浩年代經濟重心發展金融與服務業，到八十年代末期，服務業在香港生產總值中的比重已超過80%，香港在亞洲乃至全球的國際貿易和金融中心的地位逐步確立。作為一自由港，香港依賴西方自由貿易體系、全球商業、貿易及金融均以之為亞洲樞紐，成為全球服務業主導程度最高的經濟體。香港轉型成富足的國際都會，是亞洲四小龍之一。

香港經濟雖然成功發展，但英國殖民統治在政治上並無放鬆控制權，1991年之前並無政治民



1942年的香港街景

主化的直選，殖民統治的專權體制與19世紀沒有本質的改變。港督仍是有絕對的權力，他所委任的行政和立法局議員，就像一個董事會，作出香港的所有決策，其中也有華人參與兩局，但都是港督所選的，與英國共同分享利益的，聲名顯赫的，英語流利的企業家或社會領袖，香港人稱之為「高等華人」。1973年起港督麥理浩開始委任工業界、社工界、教育界等代表入立法局，藉立法局平台發聲，這不外擴闊了高等華人世界。整體仍是「董事會式」的小集團決策，一般平民的香港華人不能參與。英國吸納少數華人參與立法，只是沿用其殖民統治的雙贏政策，利用香港殖民統治去吸取自身利益。

殖民統治的教育及西方優越的意識形態

在二十世紀七十年代到八十年代的發展期，香港高速走向現代化，華人中產階層形成。殖民統治的策略是教育一批華人精英，提拔親英華人來做中層管理的公務員，但高層權力仍由英國人控制，只是利用親英華人去加強管治華人的控制力。

「1971年9月30日，港英政府出台《教育條例》，學者包萬平與李金波指出，其內容明確規定師生在校內嚴禁使用『祖國』『民族』『國籍』等詞語，同時迴避中國歷史，尤其是中國近代史，美化英國統治歷史，強調英國制度和文化的優越性等。在其他科目中，也排除敏感議題，如中華人民共和國的成立、香港與中國內地的關係、香港歷史等等。切斷



中國語言和歷史的做法，為英國帶來了三個好處，第一是把英國的教育體系和模式移植到了香港，第二是為英國文化強勢輸入香港並壓制中華文化提供了途徑，第三是切斷中華文化基因從而使學生找不到國家認同。」^[13]

港英的殖民統治教育體制，大學學位很有限，到1981年大學學位就只能滿足2%的適齡青年，能入大學的成為天之驕子，大學畢業才可進入殖民統治的體制內工作。香港教育也建立一些名校系統，1939年成立一個「香港補助學校議會」，由香港22所歷史悠久的英文教會學校所組成，依《補助則例》(Grant Code)接受政府指定補助，所以名為補助學校(Grant Schools)。大部份經費來自政府的補助，學校的日常運作由辦學的教會負責。1973年後才有其他津貼學校(Subsidized Schools)，而這22所優質學校轉為直資。此外還有一些官方建立的名校如「英皇書院」和「皇仁書院」等，大都是進行英式英語教育，從幼稚園到小學到中學，能入這名校系統的學童，大多數能夠入當時少數人才能進的香港大學，或留學英美，成為社會精英。這些學校以英語和英國文化的教育為主，學生缺乏對中國歷史文化的認識，也不知道西方侵略中國的近代史。

英國在此栽培一批親英的高級專業人士，如醫生、律師、工程師、會計師及高級行政公務員等，其政治觀點是親西方，以西方的政治體制為標準，對中國人、中國歷史文化及中國現存體制並無尊重，也無理解。這些英式殖民統治精英，在英國人帶領下，操控香港中層運作的政治、經濟、文化的權力，建立了香港親西方政治意識形態的主要元素。

殖民統治製造出一批知識精英，接受殖民教育的思想指導，大方向認為西方的文化優於中國文化，西方民族優於中華民族，西方體制優於中國體制。世界文明發展只有一條路，就是走向西方式的政治經濟模式，不可以有其他民族文化的模式，只有西方發展的道路才是理想歸宿。這種殖民主義意識形態，使這些「精英」不知不覺地自動順從西方，以為西方發展模式是唯一模式，這成為香港精英的意識形態。

英語名校教育出身的精英，在大學接受的教育限於其專業，整個教育過程虧缺了中國古代史、近代史、中華人民共和國的歷史，香港精英對中國差不多是一無所知，至於中國聖哲如孔、孟、老、莊、朱熹、王陽明等，更是只聞其名而不知其實。若不知中國古今歷史的民族奮鬥，不明中華文化的博大精深，甚至連中國地理上的名山大川，如黃河、長江、泰山、天山、故宮、長城等，只在小說中講到，連相片都沒怎樣看過(本人要到高中才從一位牧師的書架上發現《錦繡中華》畫冊，看後震撼不已)，又如何對中國有感情和尊敬呢？這殖民統治教育背景的人，一般感覺中國的文化和現今體制是低級和落後的。中國剛開放時，香港精英所見的是文革後的貧窮落後，更加强其認為西方優越之看法。這使香港精英們毫無民族文化情懷，成為親英國與西方的高等華人，但同時只是次等的非白種英籍海外華人。這成為後來一切回歸後困難的根源。

文化霸權與次等華人

其實香港受殖民統治教育是灌輸一種西方文化霸權(cultural hegemony)，以西方凌駕非西方，在心智上與道德上均具有領導權。文化霸權來自意大利馬克思主義學者安東尼奧·葛蘭西(Antonio Gramsci)，指一個社會階層操縱著社會文化的認知與價值觀，通過教育、大眾傳播媒體等，對大眾潛移默化地影響，強制作為唯一的社會規範，並被認為是有助於全社會的思想，但實際上只有統治階級受益^[14]。香港政府培育的受殖民統治精英，可參與中層管理，有不錯收入，分享統治階級之部份利益，但在體制中不外是「次級人」(subaltern)。「次級人」這詞最先來自葛蘭西，指被排除於主流政治經濟的人。這詞後來被後殖民主義所常用，特別是印度殖民主義批判的女學者史碧華克(Gayatri Chakravorty Spivak)，她寫《次級人能講話嗎？》(Can the Subaltern Speak?)^[15]一文名聞世界。原因是subaltern這詞原意是陸軍中尉，是一種英國中級軍官階層，不能加入決策層，只是執行上級命令的次級管理者。

殖民統治用一些本地人辦事，表面是一官

職，但其實是次級人而已。史碧華克指出：「次級人不只是對被壓迫者的高級稱呼，卻是對『他者』，即分不到核心利益者的描述，……在後殖民理論中是指所有被限制而不能參與在文化帝國主義中的人，是活在不同空間中的人。」^[16]

其實香港受殖民統治體制下的高等華人，其地位是等同印度的陸軍中尉，只是次級人，不具決策權，不能參與最高層，也分不到核心的利益。在香港中國人中是高等華人，在英國統治者眼中，則是次級人而已，因為華人在這體制中永是次級人。

後殖民時期香港的內在矛盾：認同失調

1997香港回歸中國，正式進入後殖民時代。所謂後殖民時代，是指從舊有權威中的解放，改變殖民主義者灌輸的世界觀，建立一種新的社會與文化視野，一種思想與世界觀的改變。如後殖民大師羅伯特·楊(Robert Young)所言：「比較來說，後殖民理論包括一個概念的轉向，轉向西方以外的知識眼界及需要。」^[17]他又說：「後殖民主義尋求去干預，去有力地推出外在於西方及非西方權力結構以外的另類知識。尋求去改變人的思想與行為，由此產生世界不同人民之間的更公正和平等的關係。」^[18]

後殖民時代來臨，本應是創新的開始，擺脫西方優越的意識形態，回復自己民族文化的尊嚴，尋索新的認同和定位。

但香港精英心態並無後殖民化的解放，並無意向去尊重和了解中國歷史的發展、文化價值和政治體制並無，甚至對中國有恐懼與抗拒，思想上仍以西方文化為最高標準。這形成一種「認同失調」(Identity disorder)的心理狀態，不能接受無殖民統治政府的新處境，過去持英國護照，心態上仍是英國人，不能接受自己是中國人。然而回歸後，英國已不接受他們是英國人，只是海外英籍華人。他們只接受自己是香港人，但香港人只是中國人的一個子集，本是屬中國人，新護照是中華人民共和國香港特別行政區公民。香港只是一城市，不能成為國族認同。香港不可能成為獨立國，若不承認自己是中國人，就是「認同失調」，是一心理失調狀態，

無法進入真正的後殖民時代，建設後殖民時代的香港。

西方主義與中國模式之別

這困境的形成，來自過去認同英國時，是接受了西方文明優越於全世界其他民族文化的意識形態。著名後殖民研究大師范恩(Couze Venn)所言，這種思想是一種西方主義(Occidentalism)，西方主義的概念連結著一種全球性轉型計劃，及一種世界秩序，「西方主義是一組概念與歷史空間，要全球逐漸變得西歐化和現代化。」^[19]他指出基本上西方在侵略全世界時，提出一種合理化自身利益的主張，認為現代性是一計劃，「一種要被實現的理念，……提倡一種線性的歷史進程，一再地抗拒過去，相信人類行動可以帶來更美好的未來。」^[20]全球所有文化都當抗拒其過去傳統文化價值，「以歐洲人作為人性歷史代表範本的主體。」認為這是發展和進步，「也就是文明與主體在時間上的線性發展。」^[21]

范恩批判這種思想話語已支配了社會科學界、人文科學界和用來形構主體的科技，並且伴隨著殖民主義，將一切非西方文化定位在這些論述之下，「被公開稱為有缺陷的、低度發展的、或甚至在時間上只停留在某些最初發展階段，也就是處處落後的狀態。」^[22]他指出殖民主義者：將被殖民者視為「異類」(other)，作有系統的貶損(denigration)，及推動史碧華克所謂的「從屬化過程」(subalternization)，使被殖民者對世界的認知理解留下了遺緒，影響其認同，不知不覺地順從西方或西方的權威論述^[23]。

根據西方主義這線性的歷史觀，香港受殖民統治的精英認為中國是落後的，應跟從西方的方向發展，期待中國改革的發展，是走上西方同樣現代化之路，將來成為與西方一樣的體制，接合西方所定的世界秩序。

然而中國改革開始，中國自己擺脫半封建半殖民之路，走向後殖民的新時代，只吸納西方文化某些優秀的精華，卻拒絕成為西方同樣的體制。鄧小平帶動改革，開創一新的政策模式，其理論基礎，在於實踐是檢驗真理的唯一標準，突破保守



1957年的香港街景

派的意識形態束縛，不斷摸著石頭過河，按實際處境改革，謹慎地在改革中維持穩定，並沒有先在理論上定了走西方現代化同樣的道路。改革中的實踐理念，來自中國儒家王陽明到王船山的哲學、及馬克思到毛澤東的思想，有其不同於西方的理路。

鄧小平根據中國處境改革，發展農業包產到戶，國有企業改革，開放經濟特區，使外商直接投資。1992年初，鄧小平的南方談話，從根本上解除了把計劃經濟作為基本制度的束縛，當年10月中國共產黨召開第十四次全國代表大會，將建設有中國特色社會主義的理論和黨的基本路線寫進黨章。江澤民明確提出「社會主義市場經濟體制」，奠定了中國體制的特色，是將社會主義基本制度同市場經濟相結合，政治上則走協商型民主，政策由集合各種專家團隊，了解民意及社會問題，多方研究而提建議，由中央集體商議及兩會監督作決定，並沒有走西方選舉型民主的政治。

這使中國走上自己的模式，雖參與到西方建立的經濟貿易全球化計劃，但維持自身的宏觀調控，拒絕像其他第三世界國家一樣，跟從西方新自由主義的政經模式，故沒有陷入列強設計的債務陷阱，西方不能用跨國公司操控中國經濟大局。中國這特有的自主模式，使中國迅速發展，且用其集體智慧克服各種難題，如地區不平衡、貧富懸殊、貪污腐敗、環境破壞等，因此持續數十年起飛，並沒有像西方一些專家所預測和期待的崩潰。

中國通過不同西方發展模式而達至空前成

功，由落後國家轉型為世界第二大經濟體，其經濟力已超過歐日列強，直追超強美國，其科技研究也有迎頭趕上之勢。香港過去的發展，須依賴西方經濟流入，成為轉口港。但中國興起成為經濟龍頭，香港經濟的生存，依正常發展本應融入中國的大體系，如大灣區的發展，可惜部份香港精英抱持殖民統治西方主義，本質上藐視現實上中國的成功，通過議會及輿論壓力，步步難阻港府與中國更大的交流。

這些受殖民統治訓練的精英之所以認同失調，主因是缺乏人文學科的素養，不懂中國歷史文化，也不懂西方歷史上的罪惡，不知道帝國主義及殖民主義數百年對人類的禍害，當然更不懂後現代及後殖民的多元文化發展。他們基本上缺乏全面中西文化知識，故完全接受西方主義為真理，視中國的一切是落後，以擺脫中國為理想。

他們對香港九七回歸中國是抗拒的，但沒有辦法和能力難阻。英國在退出香港前，就部署在香港引起亂局，如派老奸巨滑政客彭定康(Christopher Patten)為港督，組織這些認同失調的精英，培訓部份成為政治上反中港政府的反對黨派，另一部份成為在精英界的反中國的暗樁，在公務員界、法律界、教育界、傳媒界、社工界、工會及政黨等各大系統中，又逐步在港建立多個西方的非政府組織，推動及宣傳西方政治經濟優越性，在學生及市民中進行操縱思想的教育，幕後連結組織而成暗藏的親西方的勢力，必要時可摧毀一國兩制。

在九七回歸後，這些精英成為反對派的領導層，其群眾基礎就是一些四九年後逃亡或偷渡香港的人士及其後代。這成為九七之後抵制和批判香港特區政府的政治力量。

回歸後的深層矛盾

1997年香港順利回歸，回歸後中國並無干預香港，同時隨著中國的成功，大量資金投入香港金融體系，遊客湧入推動香港服務業，帶動香港在回歸後經濟繁榮，香港人生活仍是富足和自由。然

而香港社會仍有很多問題，包括殖民統治時期少數大企業操控經濟利益，回歸後仍是繼續，弱勢貧窮群體仍是龐大，中產階層面對房價太高，未能安居樂業，青年人則面對前景，有點迷惘，大學畢業生收入多年無提高，出人頭地機會也不大，買房子差不多是沒可能的事。

其實香港最深層矛盾，是香港受殖民統治培訓的精英，無法接受一個他們不肯相信的事實，他們一向所藐視的、代表落後、愚昧、殘暴的中國，竟然沒有按西方的預期崩潰，反而一點一點地克服其難題，一步步改進，崛起成為現代化的世界超級大國。香港的前途只能投入中國大發展，才能富足地生存下去，香港離西方是越來越遠，而中國的快速成功是中國自己創造的，沒有走上西方式的現代化。

香港受殖民統治精英的失望，產生嚴重的認同失調，雖然有一批精英已掌握中國發展的機會，轉而認同中國，投身中國來發展香港。但仍有不少是看不起中國的，對回歸後的中國及特區政府完全不信任。所以一改過去對港督的忠順，大力批判香港特區第一位特首董建華及繼任的曾蔭權，且香港回歸經歷金融危機、SARS疫情爆發、不斷高漲的房價、日漸加深的貧富差距等等困難，這批人全力推動香港人對中國及香港政府的不滿，想帶動下一代撕離中國母體，這成為近期香港動亂的根源。

香港普選觀點的矛盾

英國統治香港時，雖然灌輸西方主義是人類最高理想，但從不給香港民主，因為英國要在主權和治權上完全操控。中國卻容許一國兩制，回歸後將治權交香港人，並且在香港治權上容許普選，本是中國歷史的一件大事，是建國六十五年來，甚至是五千年來第一次，在政府主權下，在中國的一個地區實行全民普選。

香港民主化是中國所肯定的，基本法第45條規定，「香港特別行政區行政長官在當地通過選舉或協商產生，由中央人民政府任命。」第68條規定「香港特別行政區立法會由選舉產生。立法會的產生辦法根據香港特別行政區的實際情況和循序漸

進的原則而規定，最終達至全部議員由普選產生的目標。」香港年青一代爭取普選是合理合法的。

但此中基本法用字是很平衡的，行政長官是「選舉或協商產生」，「由中央人民政府任命」，此中選舉與協商，地方與中央都是平衡，立法會普選是「循序漸進」的。若香港人按對話、協商、平衡、循序漸進的方式發展，應可爭取到滿足各方要求的普選。

中國在香港民主化有一安全係數的考慮，十分謹慎和防範，因中國歷史上受西方侵略、欺凌和傷害，擔心西方有動機去推翻共產黨政權，且會利用香港的自由和法治，去建立反中國的群體和勢力。這顧慮使中國不容許普選被操控而選出反對中國的人為特首，故在提名上設限，使親西方或敵對者不可能被提名。中國期望的香港民主，是緩慢、維持社會各方均衡的民主，在不斷試驗中改進。不希望一步到位，免得落入西方操控。

可惜香港反對派由於認同失調，自始對中國看不起，既恐懼又抗拒。一開始回歸即不能和中港政府互信，這矛盾漸成更大的溝通阻隔。回歸5年即因第23條引起衝突，23條原是回歸前基本法所定的憲政要求，就香港境內有關國家安全立法，凡涉及叛國、分裂國家、煽動顛覆國家政權等罪，作出指引的條文，不得利用香港的自由去破壞國家安全。香港政府為了推動普選，要確保不會形成反中國的後果，須有國家安全立法，這與基本法保障人權和多種自由是不衝突的。但反對派發動大示威反對23條立法，最後因建制派的自由黨不支持，因票數不夠而撤回立法。反對派以後可為所欲為地作顛覆中國宣傳，與港府的矛盾在此彰顯。

由於23條未通過，香港推動普選時，就須十分謹慎，要求在提名上的設限，須由愛國愛港人士做特首。香港反對派對中國沒有交往，全不了解中國發展的真實情況，並不關注中國對安全的擔心，希望迅速爭取到西方式的普選制度，達至代理西方去控制香港。中國與香港政府在推動普選問題上，仍願意和反對派協商，2010年較溫和的民主黨與中國對話過一次，協商結果是增加民選議席。可惜他們受到激進派批判為出賣民主，也失去一些選票，之後即不敢再對話。



反對派利用香港的自由，通過其影響下的教育團體，及大學知識分子群體，將親西方的意識形態，在中學和大學灌輸下一代，深謀遠慮地模造新一代青年人的思想，培養新鮮血液成為其參與者。2008至2011年利用菜園村保衛行動，建立青年社運能力，2012年動員學生反對德育及國民教育科，拒絕對中國作基本的認識。

之後較激烈的社運團體成立，以為越來越激烈的行動，會迫使中國政府支持不設限普選的方案，最終可使香港獨立於中國之外。2014年動員群眾爭取2017年政改普選的模式，發動非法「佔中」行動，並且反對派在立法會上不通過香港政府較溫和的全民普選特首的政改方案。但「佔中」亦以被普遍港人抗拒而衰退，功敗垂成。

此後反對勢力大力利用課程自定的通識教育，出版一套反中國的課程，幾年內教育數十萬中學生仇視中國，西方資助的非政府組織也活躍地向青年宣傳西方的優越性，建立年青一代新興群眾。之後2019年借反逃犯條例，發動7個月的「黑衣人」暴動，就形成抗拒中國政府的全體總動員。多次破壞公物、堵塞交通、佔領機場、縱火傷人、拋摔磚頭、襲擊警員、甚至殺人、霸凌及暴力毆打不同意見者。但加重的激烈化行動，阻礙窒息了循序漸進的民主改革，也無法達到西方式民主的企圖。香港民主化至此停滯，衝突就成為常態。

九七後國際勢力滲透操縱香港

同期國際大國利用這認同失調的群體，在後殖民統治的年代，製造香港動亂，成為遏制中國興起的工具。西方在後殖民時代有另一套擴展霸權的方式，著名社會學及城市學家哈威(David Harvey)稱之為「新帝國主義」(New Imperialism)^[24]，喬姆斯基(Noam Chomsky)稱之為「新殖民主義」(Neocolonialism)^[25]。新帝國主義或新殖民主義的霸權特色，阿銳基(Giovanni Arrighi)提出兩個概念，就是「支配」及「知識和道德領導」，關於前者，阿銳基說「一個社會團體支配其他的敵對團體，甚至動武予以消滅征服」。至於後者，阿銳基說「支配國家成為其他國家模仿的典範，引領這些國家走上自身的發展道路……」。這可提升支配國

家的威望和權力」。另一方面，霸權也是一種領導，指「一個支配國家引領某個國家系統朝預定方向發展，而且公認是以追求普遍利益為目的。這個意思下的領導，有助於提升支配國家的勢力」^[26]。

通過全球化，西方的霸權成為一種新的支配方式，使其可以任意掠奪資源，但還要表明這支配是道德的，帶領其他國家按自己的典範發展，得到普遍利益。但一旦其他國家建立了民主，民選總統拒絕支持大國利益時，大國就會在幕後用錢資助反對派群眾，發動顏色革命，推翻民選政府，這就是新帝國主義的特色。

但中國的短期興起，並不跟從所定的模式，而又得空前成功，令新帝國主義、新殖民主義，無法自圓其說，而且也無法操控中國繼續走向成功。為了怕中國追上西方，就看中香港受殖民統治培養的親西方群體及其下一代，利用他們拖慢或遏制中國的發展。

自2014年非法「佔中」到2019年5月，香港每周的暴力示威，都有龐大資金運作，並得一些西方列強政府公開表達對反政府運動支持，示威者亦高舉英美的大旗，互相呼應，而反政府運動領袖到美國都得副總統、國務卿高調接見。這都顯明西方的新帝國主義及新殖民主義，已公開其對中國香港干預和操縱的企圖。

西方霸權承帶著三個世紀稱霸世界的權力老模式，抗拒中國經百年苦難而轉化出的新時代後殖民體制，進行一場全方位的政治經濟搏弈，想遏制或拖慢新興的中國發展。他們在利用認同失調的香港受殖民統治的精英及其訓練的抗中群體，在香港形成一個國際權力角鬥場。一向安定繁榮的香港，在這複雜的大局下，失去了正常健康的後殖民化發展。

回歸後到2019年暴亂，西方勢力曾秘密監控香港，由2013年到2019年更參與組織香港反政府運動及暴動。九七前後美歐勢力多個政治及情報組織滲入香港^[27]、政治資助的基金會以非政府組織(NGO)機構名義在香港活動，幕後運作的組織包括：National Endowment for Democracy, National Democratic Institute^[28], Albert Einstein Institution, Center for Applied Nonviolent Action

and Strategies, Osol Freedom Foundation, US Agency for Global Media, The Open Technology Fund^[29]等等。提供龐大資金，幕後滲透與操控香港，組織大批親西方代理人，在官僚系統及社會精英各界抵制中國，再以通識教育課程，在大學及中學以民主人權名義，對年青人進行親西方意識形態影響，推動及宣傳西方政治經濟優越性，在學生及市民中進行操縱思想的教育，幕後連結組織而成暗藏的親西方的勢力。這時期特對年青人作暴力革命培訓，訓練年青人作有組織有陣勢的暴動，若非暴力抗爭不成功，就推行暴動摧毀香港。從2013的佔中運動到2019的大暴動，企圖使親美歐的仇中派奪取香港政權，破壞一國兩制，用香港搗亂中國發展。

中國外交部網站在9月24日發布《美國干預香港事務、支援反中亂港勢力事實清單》系統地梳理美國干預香港的事實，從五個方面發布長達8492字102條去揭發美國干預香港事務，並在幕後支援反中亂港勢力，從多個客觀事實揭露美國干涉中國內政、暗助香港暴亂、又借暴亂來批判及制裁中港的種種行徑^[30]，發表以來美國都沒有回應，基本上已默認一切亂港陰謀。

美歐以顏色革命侵略香港全盤失敗

這一切手法是西方在冷戰時所設計的推翻他國的戰略，主要來自夏普Gene Sharp的研究，1973年出版三冊《非暴力行動的政治》*The Politics of Nonviolent Action*一書，主張以非暴力為鬥爭的手段，在思想上須基本上否定人性的善^[31]，用故意藐視行動(acts of omission)及故意冒犯行動(acts of commission)去對抗政府的法律和秩序^[32]，這就是戴耀廷「違法達義」的意識形態根源，以人性邪惡，人須用邪惡的鬥爭手段，破壞法律和秩序去推翻建制，建立自己的權力。他提出198種非暴力鬥爭方法，分為三範疇：

1. 抗議與遊說(protest and persuasion)^[33]
2. 不合作運動(noncooperation)^[34]
3. 干預(intervention)^[35]，如絕食、不合作主義(Satyagraha)、反向審判(reverse trial)、和平佔領公眾空間、遊擊式街頭劇(Guerrilla theatre)、建立新

社會形態和社會機構、奪取及建立另類交通運輸系統、關押官員及建立平行政府等。

夏普的主張，被法國記者Thierry Meyssan揭發與美國中央情報局(CIA)、五角大廈(The Pentagon)、國際共和學會(International Republican Institute)、為美國軍方提供調研和情報分析服務的蘭德公司RAND Corporation及美國國家民主基金會(National Endowment for Democracy)^[36]。

明確證據是他在1965年被美國掌管冷戰及馬歇爾Marshall Plan計劃的Dr. Thomas Schelling邀到哈佛大學的Center for International Affairs(俗稱the CIA at Harvard)做研究，這部門專門研究冷戰及後殖民地時期世界中，對實力的操縱和任務^[37]。他在1983年於哈佛建立「以非暴力制裁處理衝突與防禦計劃」Program on Nonviolent Sanctions in Conflict and Defense(PNS)，同年成立愛因斯坦機構Albert Einstein Institution，是一非營利的非政府組織，專門研究和推動在全球用非暴力行動改變他國制度。這機構由美國的福特基金會(Ford Foundation)、國際共和學會(International Republican Institute)及美國國家民主基金會(National Endowment for Democracy)所資助，三大基金會的目標都是在世界推動美式民主自由及顏色革命的非政府組織。

夏普在1994年在亞洲出版From dictatorship to democracy: A conceptual framework for liberation^[38]，建立一行動教材，教育一些反抗者搗亂國家秩序的戰略和方法，而後歐美政府利用之來輸出西方民主體制，操控世界各國的戰略。

美國在20世紀後期的全球戰略，是一種新帝國主義，利用夏普的理論，以非軍事的方式，通過NGO的參透和教育交流，培訓及煽動當地年青人及一些政治陰謀家，以西方體制為理想，建立反對運動，推翻其他國家政府，建立親美政權，而後用龐大經濟團體進入操控和掠奪該國資源。這整個戰略，形成多次的顏色革命。各國顏色革命都有相同步驟，一位委內瑞拉律師Eva Golinger，親見自己國家的經濟和秩序被美國摧毀，寫下Colored Revolution: A New Form of Regime Change Made in USA^[39]，分析顏色革命的各步驟，我今以其架構



為本，綜合各方研究，解釋顏色革命滲透、洗腦和操控年青一代的步驟如下：

1. 對不聽命於美國的國家，先在其內建立各種非政府組織，進行教育文化交流活動，影響其知識份子精英及再滲透到人民的思想，幕後的資助機構如Albert Einstein Institute (AEI), National Endowment for Democracy (NED), International Republican Institute (IRI), National Democratic Institute (NDI), Freedom House及International Center for Non-Violent Conflict (ICNC)，藉這些組織去建立或資助一些在政治上宣傳美國價值，組織符合美國國家利益及戰略目的政治集團。

2. 美國國務院的美國開發處USAID (US Agency for International Development)在幕後提供資金給各基金會或非政府組織，在全球推動美國的政治和經濟利益，也獲取他國的情報，建立及資助他國中親西方的政黨、NGO、學生組織、反對運動組織等，達至美國的戰略目的。目的就是破壞不聽命國的安定，製造人民不滿而造成動亂。

3. 用顏色革命攻擊的國家，一般是選擇有地緣重要性、資源豐富、政府不親美甚至是反西方帝國主義的國家，通過西方NGO以教育和文化交流方式進入去，找當地有親西方理念的人物和機構合作，通過講座或課程，培養下一代群眾思想親美式民主，認為美歐最優越，鄙棄自身民族文化，由此對年青人進行洗腦的工作。以獎學金栽培有能力的人留學美國，取得博士學位，再回國在大學教學，或建立在法律界、教育界、傳媒界、社工界的專業勢力，成為學術文化界的親美集團及群眾。再資助大學成立親美的研究中心，教育下一代為研究學者，成學術集團，當戰略在發動政治運動時，學術、傳媒、文化界即能產生聲勢龐大的輿論力量。

4. 漸漸培養出基本群體，主要是年青人，煽動其憤恨現實社會、而又以歐美體制為理想。教育其非暴力抗爭手法，及暴動時的陣勢和暴力進攻手段。在年青人群體中，發展一種反自身民族文化及政府的抗爭群眾，利用年青人的理想和熱情，在互聯網中廣泛流傳自身民族和政府的負面消息，在思想上鞏固一龐大年青群體，然後找尋時機，引

發不滿的反抗話題，激發群眾運動。

5. 幕後勢力先由年青人發起絕食或遊行，以年青人清新的面孔，聯繫美歐勢力下所屬傳媒誇大宣傳，吸引不知真相的大眾參加抗爭，同期創造一個抗爭的符號、一個手勢、一個口號，進而選擇一種顏色、創作一首戰歌，自稱為革命，使外國傳媒可用簡易口號為其在西方世界宣傳。

6. 示威用非暴力方式進行，後期則用半暴力方式逼進，破壞公眾設施，引發警員鎮壓，一旦鎮壓發生，即可發動自己集團勢力的傳媒，在缺乏客觀證據下指責警員用暴力傷人，甚或殺人滅口，通過各種經剪裁或假造的視頻，在互聯網瘋傳，引起一般人憤怒和同情。由此發動更大的示威，以醜化警員和政府為目的，並在示威後期開始對社會作暴力破壞，攻擊不支援其作為的商店和機構，甚至佔據立法會和機場，且以人海戰術對異見者進行輿論圍攻、網絡起底和威脅，打壓言論自由下的不同評論。由於不同意見者都是散兵游勇的知識份子，沒有幕後組織和金錢支援，抗爭者迅速佔據輿論高地。

7. 在資金支持下，抗爭行動延續，長期佔據街區及持續暴動，美歐傳媒裡應外合，依抗爭勢力的劇本報導，向全球描述抗爭為正義，政府及警員為邪惡。歐美政客、議會、外長、國務卿、甚至總統，紛紛發言支援，邀請抗爭運動領袖赴美，頒人權獎、高層接見。美歐一些議員也飛赴暴亂現場，上台演說鼓勵，借傳媒曝光回國扮正義人士，得選民支持的選票。

8. 運動的策略在用心理戰推動持續的街頭示威，用互聯網發假新聞和偽造視頻，引發全民參加示威，將部份示威發展成暴動，激化衝突後，示威群眾都裝備齊全，有頭盔和防催淚彈面罩，用汽油彈、氣槍弓箭、雨傘棍棒、及拆街道磚頭成為武器，攻擊警員，再號召軍警加入反對政府，參與革命，癱瘓政府和社會。

9. 最終達到解除權力支柱，推翻政府之目的。然後推舉政府或議會中一些親美歐代理人，組成新政府，控制一切後，開門迎進美歐的政治經濟文化勢力，操控及掠奪自身祖國及人民的資源，成為西方的附庸國。

以上這9步驟中，香港已到第8步，大部份正常人的生活都被破壞，香港已被迫到崩潰邊緣，差不多再被西方控制成為新的殖民統治，只有兩制，沒有一國。中國政府及時出手，立下國安法，以憲法重新安定大局，西方幕後的政治勢力及特務系統被迫撤離。

對香港來說，之前是受英國殖民統治的受害者，今發現美國的圖謀是想借顏色革命建立新的半殖民統治。九七後利用一國兩制中高度自治之便，在幕後連結和資助前殖民統治布下的暗樁，用NGO滲透去教育下一代親美歐，使香港在文化上仍是西方意識形態籠罩的半殖民統治。至2020年立國安法後，殖民統治勢力才退出，反中的暗樁也紛紛逃去美歐。或許在這新處境和條件下，香港才可以發展後殖民統治的文化。

國安法以法律平定亂局，後殖民統治反省重新起步

直至2020年6月30日，中國全國人民代表大會常務委員會通過《中華人民共和國香港特別行政區維護國家安全法》，當中明確規定了四大罪行，其最高刑罰均是終身監禁，包括：

1. 分裂國家罪
2. 顛覆國家政權罪
3. 恐怖活動
4. 勾結外國或者境外勢力危害國家安全罪

這法律一開始執行，一切有組織的暴力行動和煽暴言論完結，各方外國勢力的組織、資金和情報活動人員大舉退出香港。香港經過病疫衝擊後，2022年5月選出新特首李家超，在體制上重新穩定下來，下一步將可清除英國殖民統治25年來布下的暗樁。

國安法平定大局後，西方主流勢力利用其評估機構及媒體大力打壓香港，說香港是暴政，干預各種自由，不過據國際公正的中立民間團體調查，卻剛剛相反，加拿大公共政策研究機構「費沙研究所」（Fraser Institute）研究的全球自由度指數，涵蓋全球162個地區，以兩大範疇「個人自由」和「經濟自由」評分其自由度，2019年香港經過7個月反對派的每星期大暴動，他們天天說香港是壓制自由

的暴政，香港自由度仍排名全球第3名，即使沒有民主選舉制度，仍遠高於美國，美國只排17名^[40]。在國安法頒布後，菲沙研究所在《世界經濟自由度2021年度報告》再次把香港評為全球最自由的經濟體^[41]。

此外，據2021年6月17日國際管理發展學院發布《2021年世界競爭力年報》，也有政治以外的較公正評價，暴動後香港的競爭力排名全球第七位，去年則排名第五位。年報繼續肯定香港在多方面的優勢，政府對香港長遠經濟發展和競爭力充滿信心。四個競爭力因素中，香港在政府效率的排名維持在榜首，但在經濟表現、營商效率和基礎建設的排名則稍低於較上一份報告。在子因素方面，香港在商業法規繼續排名在全球第一位，在國際貿易、稅務政策、金融和管理方式的排名均保持於全球前三名。^[42]

可見香港最重要的經濟體質未受顏色革命及西方打壓損害，反而西方掠港的大動作，使香港受殖民統治勢力潰敗。回歸後，香港這次顏色革命是受殖民統治勢力有部署的大反撲，企圖使香港成為美歐代理人控制的地區，2013年開始布局非法「佔中」運動，到2019年的反對逃犯條例修訂示威及暴力暴動，前後7年的顏色革命，最高峰是提出「攞炒」口號，要求與香港同歸於盡。都是西方打壓中國興起的戰略，利用操控香港年青人去搗亂，而與中國搏弈。終於立下香港國安法，摧毀一切外部勢力干預。

發展香港後殖民文化的戰略

建立香港後殖民文化，將是一文化和教育的全面戰略，也是一思想文化戰，由之以凝聚民心，重建思想上對中華民族文化的認同：

1. 批判西方中心主義(Western-centrism或Occidentalism)

通過教育去批判殖民統治時期，以英美最為優越的西方中心主義。巴西學者Oliver Stuenkel指出，西方知識分子對歷史有一扭曲的解釋，以為西方的進步和啟蒙思想帶來全球進步，以為歷史是直線發展，最高的就是西方文明，應以之領導全球，這形成西方中心主義^[43]。



香港後殖民文化須全面研究殖民統治時期，西方中心主義教育造成意識形態影響，揭露三個世紀以來西方帝國主義侵略及殖民全球的罪惡，將其掠奪各民族的資源、殺戮、虐待和歧視非白人族裔，及以文化操控被殖民者思想的歷史和戰略公諸於世，破除人對西方的崇拜。

2. 批判新帝國主義與新殖民主義打壓中港的戰略

在後殖民統治的年代，西方不控制其他領土，卻有另一套擴展霸權的方式，著名社會學及城市學家哈威(David Harvey)稱之為「新帝國主義」(New Imperialism)，指「資本主義帝國主義」(Capitalist Imperialism)，以資本邏輯取代領土邏輯，如美國利用國際貨幣基金會及世界銀行，建立經濟支配力量，為了順利推動這資本帝國主義，美國把自己描繪成最高文明標準及人權堡壘，推動美國價值，成為一種文化帝國主義^[44]。

新殖民主義(Neo-Colonialism)一理念是非洲迦納(Ghana)總統(1960-66年)恩克魯瑪Kwame Nkrumah最早提出。因第二次世界大戰後，1945-1980年，全世界大部份殖民統治瓦解，共出現了90個新獨立國家。西方列強以新殖民主義重新操縱各國，重點在經濟滲透和文化上建立西方優越的意識形態霸權，恩克魯瑪說：「新殖民主義的後果是外國資本來剝削世界落後地區，而不是幫其發展。新殖民主義的投資，是加大貧富差距，而不是減少。」^[45]西方援助及跨國公司投資發展中國家，目的是建立經濟操縱，任意掠奪資源。又通過教育交流，影響新一代思想，表明西方文化和體制是最優越的，以自己的典範為普世價值。在支配人時，還說是為了對方的利益。但一旦其他國家建立了民主，民選總統拒絕支持大國利益時，大國就會用錢資助反對派群眾，發動顏色革命，推翻民選政府，這就是新帝國主義和新殖民主義的特色。香港後殖民文化必須建立經濟自主及文化自信，防範淪為西方的經濟和文化殖民。

3. 文化和教育的戰略

香港須建立後殖民文化、教育和思想的大方向：

1. 建立學術委員會全面研究、了解和揭露西

方想延續操控及用NGO去滲透青年的戰略。通過教育下一代，揭露西方列強霸權在歷史上對非白人民族的所作所為，及當代多次在發展中國家推動顏色革命的禍害。

2. 研究立根在中國的香港文化方向，發展一國兩制下中國香港的文化，以這中國香港文化主軸吸納西方文化的優點，發展未來。

3. 建立在職文化培訓課程，以這批判西方中心主義及中國香港文化思想，教育全港公務員，去除新舊殖民主義餘毒，使其有民族文化自信，成為真正的愛國者治港。同時在全港的中小學也建立這種教育，使新一代有自尊自信地投身新時代全球命運共同體的發展。

正面建設中國香港的後殖民文化

總結批判殖民主義和西方中心主義後，再正面建設香港後殖民文化將有四重點：

1. 建立全球野視，不再以西方為中心
2. 繼承中國歷史文化的精神，開拓未來中港的思路
3. 吸納西方及世界不同文明的價值，滋潤自己文化發展
4. 發展立根於中國的香港文化及香港精神

^[1]中國第一歷史檔案館編：《鴉片戰爭檔案史料》，(天津：天津古籍出版社，1987年)，第2冊，第747頁。

^[2]馬金科：《早期香港史研究資料選輯》(全二冊)，(香港：三聯書店，2018年)，第194頁。

^[3]G. B. Endacott, *A History of Hong Kong* (Oxford: Oxford University Press 1985年), p.17.

^[4]英國外交部檔案：F.O. 881/75A，第48件，附件9。參考劉存寬，英國強佔香港島與所謂穿鼻條約，《世界歷史》，中國社會科學出版，1997年02期。

^[5]Philip T. Hoffman, *Why Did Europe Conquer the World?* (Princeton: Princeton University Press, 2015). pp. 2-3.

^[6]“Colonialism”. *Collins English Dictionary* (London: Harper Collins. 2011).

^[7]本文原文引自Edward Saïd, *Nationalism, Human*

Rights, and Interpretation, Reflections on Exile, and Other Essays(Cambridge Boston: Harvard University Press, 2000) pp. 418–419. The regeneration of the inferior or degenerate races, by the superior races is part of the providential order of things for humanity..... Regere imperio populos is our vocation. Pour forth this all-consuming activity onto countries, which, like China, are crying aloud for foreign conquest.....Nature has made a race of workers, the Chinese race, who have wonderful manual dexterity, and almost no sense of honour; govern them with justice, levying from them, in return for the blessing of such a government, an ample allowance for the conquering race, and they will be satisfied;a race of masters and soldiers, the European race..... Let each do what he is made for, and all will be well.

[8] 家珍莫理斯(Jan Morris)，黃芳田譯：《香港：大英帝國的終章》，(新北市：遠足文化，2019年再版)，第78頁。

[9] 參考李彭廣：《管治香港－英國解密檔案的啟示》，(香港：牛津大學出版社(中國)，2012年)。

[10] 嚴飛：殖民管治香港的要義，評《管治香港》，《二十一世紀雙月刊》，2013年6月號，總137期，第123頁。

[11] 同上，第124頁。

[12] P.J. Cain & A.G. Hopkins, *British Imperialism: 1688-2000* (UK: Routledge, 2001), pp. 291-300, 543-44; 373-376.

[13] 包萬平，李金波：《香港回歸前後的公民教育與青年的國家認同》，載《南昌大學學報》(人文社會科學版)2017年第4期。又載儒家網，2019-11-22 <https://www.rujiagz.com/article/17657>

[14] 參考其《獄中手札》，Antonio Gramsci, edited and translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, *Selections from the Prison Notebooks*, (New York: International Publishers, 1971).

[15] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. (IL: University of Illinois Press, 1988).

[16] Leon de Kock, "Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa." *ARIEL: A Review of International English*

Literature Archived 2011-07-06 at the Way back Machine. 23(3) 1992: 29-47.原文：Subaltern is not just a classy word for "oppressed", for [the] Other, for somebody who's not getting a piece of the pie.....In post-colonial terms, everything that has limited or no access to the cultural imperialism is subaltern - a space of difference.

[17] Robert J. C. Young, *Postcolonialism, A Very Short Introduction*, (N.Y.: Oxford University Press Inc., New York, 2003), p.6.

[18] *ibid*, p.7.

[19] Couze Venn, *The Postcolonial Challenge, Towards Alternative Worlds*,引自中譯本，謝明珊譯，《後殖民的挑戰，邁向另類可能的世界》(台北：韋伯文化，2011年)，第13頁。

[20] 同上，第14頁。

[21] 同注[19]，第15頁。

[22] 同注[19]，第16頁。

[23] 同注[19]，第41-42頁。

[24] 參考David Harvey, *The New Imperialism, Clarendon Lectures in Geography and Environmental Studies* (New York: Oxford University press, 2003) .

[25] 參考Noam Chomsky, Edward S Herman. (1979). *The Washington Connection and Third World Fascism* (Boston :South End Press, 1979).

[26] Giovanni Arrighi and B. Silver, *Chaos and Governance in the Modern World System* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999),pp. 26-28.

[27] 參考：1.斯諾登稱美政府入侵中國網路，香港各界震驚，中國新聞網，2013年6月14日；2.智谷趨勢，間諜不算犯罪？香港，正告別世界間諜中心，SA123.cc，2022年4月10日<https://sa123.cc/od9cvezfhpzoi05n0yt7.html>；3.港美中心勾反對派搞洗腦活動，《大公報》，2019年12月23日，<http://www.takungpao.com.hk/news/232109/2019/1223/395247.html>

[28] Land Destroyer, Tony Cartalucci, US Openly Approves Hong Kong Chaos it Created, Oct. 30, 2014, <http://landdestroyer.blogspot.hk/2014/09/us-openly-approves-hong-kong-chaos-it.html>.

[29] 參考Nury Vittachi, *The Other Side Of The Story, A Secret War In Hong Kong*, (HK, YLF Hong Kong, 2020).

[30] 《美國干預香港事務、支持反中亂港勢力事實



清單》（雙語全文）（外交部官網2021-9-24）。
<https://language.chinadaily.com.cn/a/202109/24/WS614d6778a310cdd39bc6b50e.html>

[31] Sharp, Gene, *The Politics of Nonviolent Action*. (Boston, MA: Porter Sargent, 1973), Vol.1, p.68.

[32] *ibid*, p.70.

[33] *ibid*, Vol.2, ch. 3.

[34] *ibid*, chs. 4-7.

[35] *ibid*, ch. 8.

[36] Stuart Bramhall, *The CIA and Nonviolent Resistance*, Daily Censored, March 21, 2012. <http://www.dailycensored.com/the-cia-and-nonviolent-resistance-3/>.

[37] David C. Atkinson, *In Theory and Practice: Harvard's Center for International Affairs, 1958-1983* (Cambridge: President and Fellows of Harvard College, 2007), 24-25.

[38] Gene Sharp, *From dictatorship to democracy: A conceptual framework for liberation* (Bangkok: Committee for the Restoration of Democracy in Burma, 1994), 之後2003年在西方用他自己的機構Boston, MA: Albert Einstein Institution再版。

[39] Eva Golinger, *Colored Revolution: A New Form of Regime Change Made in USA*, MrOnline, Feb 06, 2010, <https://mronline.org/2010/02/06/colored-revolutions-a-new-form-of-regime-change-made-in-usa/>

[40] *The Human Freedom Index 2019*- published on December 18, 2019, (Washington, DC: Cato Institute, Fraser Institute and the Friedrich Naumann Foundation for Freedom, 2019).

[41] 香港再獲評為全球最自由經濟體(香港特別行政區政府新聞公報，2021年9月14日)。 <https://www.info.gov.hk/gia/general/202109/14/P2021091400834.htm>

[42] 香港競爭力排名全球第七(政府新聞網，2021年6月17日)。 https://www.news.gov.hk/chi/2021/06/20210617/20210617_195024_134.html

[43] 參考Oliver Stuenkel, *Post-Western World: How Emerging Powers are Remaking Global Order* (Polity Press, 2016).

[44] 參考David Harvey, *The New Imperialism* (Clarendon Lectures in Geography and Environmental Studies, 2003).

[45] 參考Kwame Nkrumah, *Neo-Colonialism, the Last*

Stage of Imperialism (London: Thomas Nelson & Sons, Ltd, 1965).

Contradictions in Colonial rule and post-Colonial rule in Hong Kong

Leung In-sing (Editor-in-Chief, Cultural China)

Abstract: When Hong Kong came under England's rule in 1842, the colonialist ideology and Western culture bested the Chinese culture. Westerners excelled the Chinese as their organizational system outperformed that of the Chinese. The only road to civilized development in the world then was to fully adopt the Westernized economic-political model barring any other indigenous model. This colonial ideology has pervaded Hong Kong to constitute her elites' thinking pattern. While intellectuals were bred with this pernicious mindset, Hong Kong's younger generation were foisted with anti-motherland sentiments. At school, the writer himself received no formal lesson on motherland culture. Perchance in high school he discovered "Splendid China", a photo-album in his pastor's bookshelf. English cultural hegemony and pro-Western ideological forces sought to deprive the youth of their rich heritage in true Chinese cultural history, geography and polity. Upon being returned to China in 1997, Hong Kong enters her post-colonial era. This period consists of emancipation from former authorities, freedom to change the prevalent colonialist world-view, and facility to build a new socio-cultural perspective. While the post-colonial era has dawned, some Hong Kong elites still have no post-colonial liberation. With no tendency to respect and understand China's historical development, cultural values and political system, they even fear and resist China, upholding Western culture as their supreme standard. Such elites are deeply conflicted, suffering from identity dissonance. To resolve the contradictions between colonial rule and post-colonial rule, Hong Kong society requires developing a post-colonial rule culture that includes four aspects: (1) establishing a global vision no longer focusing solely on the West; (2) inheriting Chinese historical and cultural spirit, and pioneering Sino-Hong Kong development ideas; (3) assimilating values of various civilizations of the world and the West to nourish Hong Kong own cultural development; and (4) developing native Hong Kong culture and spirit while rooted in China.

Key Words: Colonial rule, post-colonial rule, identity dissonance, post-colonial culture

政治化的香港語言根源探討

■ 唐 姍

廣東金融學院外語學院

■ 賈海濤

暨南大學歷史系

由於長期的英國殖民統治，香港出現了中文和英文共存的局面；在口語的層面，則表現為英文、粵語、普通話及其他漢語方言共生的語言格局。然而，英語在香港一語獨大，粵語則淪為配角，其他方言則處於自生自滅、日漸式微的狀態，而普通話更是長期遭到排擠，沒有市場。自九七回歸之後，英文高於中文、粵語遠比普通話重要的局面仍未改變，甚至出現了粵普之爭。這嚴重影響了港人的文化認同和國家認同。這與港英當局當初的語言政策有關，也與語言問題在香港長期被政治化有關。香港為何形成這一語言等級或結構？普通話為何沒有地位並受到排斥？動亂分子如何利用語言武器破壞港人的中國人認同？普通話在香港將來的地位如何？本文將主要討論這些的問題。本文更為在港實施有效的推普措施提出自己的建議。

香港語言格局的演變與語言問題的形成

中英鴉片戰爭之後，香港為英國割佔。英國殖民政府將其開闢為自由貿易港，人員流動不受限制，但此後的一百多年裡，雖然外來移民不斷增加，但香港基本上仍是華人社會。在英治的大部分時期，華人基本上仍以中國人自居，只是隨著與大陸隔離時間的推延，語言問題才慢慢浮現，其本土身份的意識也逐漸產生。香港今日的語言格局和語言之爭並非最近的事情，而是長期發展的結果，可以說濃縮了香港作為城市形成的全部歷史。今日香港的語言現狀是英國殖民統治帶來的結果，也是香港作為一個開放的殖民地和移民城市自然形成的。但語言被政治化並成為問題，則是英國殖民者一手導演的，也是香港九七回歸後境外勢力長期插手香港事務的結果，屬於有意為之。

這是當初英國統治者長期採用分化措施離間港人，以及香港九七回歸後聯手其他境外勢力繼續破壞香港穩定、圖謀分裂中國的陰謀所致。

香港本為廣東惠州海邊的一個荒涼小島，幾乎無人居住。在被英國割佔之前，島上只有為數不

摘 要：香港是一個多語種社會，最重要的語言主要有三種：粵語、英語和普通話。一直到現在，廣州話（粵語）始終是香港人口最常用的語言，但中文其他方言也比較流行。英治時期，英語一直是統治階級的語言，居於主導地位，直到現在仍被視為身份的標誌。目前粵語的地位雖然有提高，在許多重要場合都使用粵語，但仍未取代英語的地位。而普通話仍處於被排斥的狀態，沒法成為主流。這與歷史上港英當局設置的語言壁壘有關，中英之爭和普粵之爭究其原因為英國殖民統治者的陰謀導致的，現在成為亂港分子手中的武器。在香港大力推廣普通話，以普通話為主要教育語言、媒體語言和官方語言，打破現有的語言格局，是必然的選擇。

關鍵詞：香港；語言問題；語言壁壘；普通話



多的漁戶，但全是華人，只說粵語。淪為英國殖民地後，香港人口開始大幅度增加，逐漸成為一個港口城市，英語作為統治者的語言也被引入。據統計，香港的人口在1841年為7450人，到了2021年，已經高達7,394,700人^[1]，翻了近1,000倍。長期以來，香港屬於典型的移民社會和開放的對外口岸，人口幾乎全部由外來移民及其後裔構成，以大陸華人移民及其後代為主體，但也有一定比例的外國人。這就決定了香港語言的複雜性。不過，總的來說這是英文和中文長期並存狀況，或英語粵語同時使用的雙語模式。在英國殖民統治時期，英語作為殖民政府的官方語言，是整個統治階級和精英階層的主要語言，後來也成了主要的教育語言，具有壓倒性的優勢。然而，香港華人社會仍以中文或粵語為主。香港學者用「雙言社會」(Diglossia)^[2]描述英國殖民統治時期香港的語言概況，指出兩種主流語言的地位和功能呈兩極分化的狀況：一端是英語作為統治者的語言在教育、政府行政、立法和司法等領域發揮著「高階語言」(High Language)的作用；另一端是作為「低階語言」(Low Language)的粵語，主要使用場合為家庭、朋友之間的日常會話以及社會交往活動。而普通話則屬於香港社會的弱勢語言，沒有絲毫地位可言。在統治香港地區的150多年期間，英國殖民政府故意打壓中文和普通話，有意造成了香港與內地在語言和文化上的隔絕。不過，在華人社會，並不存在有意排斥中文或普通話的問題。英治時期的香港，主要是中英之爭。粵普之爭是後來的事情，但九七回歸之前已漸顯苗頭。

在英治時期，中文在香港的存在和表現是複雜的，而且一直被港英政府長期打壓，不被視為法定語言。中文，無論是指粵語還是與之相對的國語，長期以來在香港都是沒有地位的，因而不存在競爭和鬥爭。由於香港並非語言孤島，而且陸港往來不斷，幾乎一體，港人在語言、文化和認同上均以大陸為母體和祖國。只是在20世紀中葉之後，因陸港數十年交通與文化的隔離，粵語才明確地成為香港華人通用的語言，後來還逐漸形成了一種所謂港式中文文體。在1950年之前，香港在國際社會也並無獨特的政治、經濟和文化地位。它不僅

無法跟上海、南京、漢口、重慶、北平、天津等內陸大城市相提並論，連廣州都遠遠比不上。然而，到了上個世紀五十年代，香港成了大陸與外部溝通的獨特窗口，其政治、經濟和文化地位大幅度提高。這一時期，香港華人普遍具有一種難民(Refugee mentality)心態，將香港看作一種臨時棲身的暫住地，對香港社會沒有太強的歸屬感。他們對自己的鄉土民族有強烈的認同感，還是以中國人的身份自居，並未形成香港的本地認同。這一時期，來自大陸的華人移民人口激增。香港居民的籍貫多元，彼此說著不同的方言，廣州話、普通話、客家話、潮州話、閩南話、四邑話、上海話等不同的口音百花齊放。^[3]為了交流方便，粵語逐漸成為市面流行的通用語。但是，港英當局有意借機強調本土語言或母語的概念，正式將粵語視為一門獨立的語言，造成了以粵語(包括港式中文)取代中文的狀況。可以說，中文——普通話與標準的中文書面文體，從英國人殖民統治之初就已經被排斥。港英當局灌輸的觀念是，中文是大陸人或中國人的語言，香港華人的語言是粵語，無論是發音、詞匯和語法都是不同於中文的。普粵之爭從一開始可以說是港英政府透過行政制度的精心設計，企圖在語言、文化和愛國情感領域分化港人，雖然並未明顯奏效，但卻為香港回歸後普通話遭排斥和普粵之爭埋下隱患。

這裡需要強調的是，港式中文(書面語)的異化現象並沒有成為主流或趨勢，而只見諸於一些低端報刊。那種港式中文文本記錄的大都為下里巴人的粗鄙口語，一般被視為沒文化的表現，難登大雅之堂。因此，在英治時期，從書面語的角度，香港的語言問題一直就是中英之爭，但在口語的角度，一直為英粵之爭。但回歸後，中英之爭被人遺忘，而粵普之爭卻浮出水面，且愈演愈烈，真是耐人尋味的，也令人非常遺憾。這都是港英時期，港府在語言政策上長期埋雷、布陣的結果，使其長期分裂中國文化、離間港人。

香港這種「重英輕中」及普通話缺乏生存空間的語言生態格局在中國政府對香港恢復行使主權之後才得以轉變。隨著九七回歸，普通話逐漸被引入香港的基礎教育體制，在生活、工作當中，以

及各類社交場合的地位逐步得到運用。特別是近來普通話引入學校的力度得到加強，普通話已經成了香港少兒必須掌握的語言。這是個劃時代的變化。這為將來香港語言版圖和構成的變化奠定了基礎，也會推動港人國家認同的增強。總的來說，香港是一個多語種社會，最重要的語言主要有三種：粵語、英語和普通話。一直到現在，廣州話（粵語）始終是香港人口最常用的語言，但中文其他方言也有流行。實際上，香港回歸前後，香港地區語言格局是錯綜複雜的。香港特區政府公布的最新調查數據顯示，除了中文普通話、粵語和英語三種主流語言外，香港地區最流行的三種中文地方方言是客家話、福建話和潮州話，但方言使用者的人數逐年遞減。即使是香港眾方言之首的客家話，掌握該語言能力的人口比例也僅為4.2%。非粵語系地方方言在香港逐漸式微是既定事實，而中文普通話的地位在逐年提高。但普通話並沒能取代或撼動英語的地位。而與此同時，粵普之爭的話題被人炒熱，已高度政治化。調查證明，香港人口中能說英語和能說普通話的比例在近幾年內大幅提升，能說英語（不論是作為慣用交談語言或是其他交談語言）的5歲及以上人口比例已高達53.2%。能說普通話的5歲及以上人口比例亦高達48.6%。表中數據顯示，到2016年，雖然仍有高達94.6%的5歲及以上香港人口能說廣州話，但該比例較之前略微下降。這說明粵語作為社會工作交際語言的功能略有弱化，但不影響其優勢地位。

有關研究顯示，回歸之後的香港社會逐漸從「雙言」（Diglossia）走向「三言」（Triglossia）^[4]。特區政府明確推行「兩文三語」政策：兩文指中文與英文；三語即廣東話、普通話和英語。相對而言，粵語語體功能逐步增強。它不僅在香港的日常生活中使用，而且還廣泛使用於政治、經濟、文化、科技、宗教、教育等各個領域。英語則延續了其過往享受的高級地位，作為一種「學術通用語」或「商業通用語」，英語繼續被香港人當作語言資本，在政府、商業、科技和教育部門扮演著重要的角色^[5]。但是，由於英國殖民統治形成的語言壁壘和文化隔閡，普通話遠遠沒法動搖英語的地位，甚至沒法挑戰粵語的地位。目前來看，普通話在香港

特區的主要功能仍然是象徵性的。這弱化了香港與大陸的文化認同，不利於港人國家認同和愛國主義的培育。

港英當局構築語言壁壘、培植本土意識

英治時期，中文在法律上並沒有得到承認，而粵語作為所謂土著語言或當地語言也長期並無地位，處於自生自滅的境況。然而，由於粵語在各類社會場合普遍使用，並在逐漸在香港教育體系中獲得輔助性語言的角色。因此，在英治的大部分時期，港英政府的中文觀念卻是粵語，所謂中英之爭主要是英語和粵語之爭。香港並無中文國語的概念，普通話不流行，官方政令和文書並不使用中文。因此，對於港人來說，中文也逐漸成了模糊而狹隘的概念。這無形中妨礙了港人學習國語或普通話的熱情，造成了普通話或國語與香港社會幾乎完全隔離的狀態。長期以來，英語和粵語成為香港本土身份識別和認同的重要元素。這兩種語言共同構築起針對內地普通話語系的語言壁壘，以至於在九七回歸之後依然影響到了普通話在香港的推廣和港人對國家認同。

在相當長的時間內，港人的中國人身份意識一直非常強烈，語言並沒有成為阻礙文化認同和愛國熱情的障礙。實際上，英人長期的殖民統治反倒激發了港人強烈的愛國熱情和中國人的身份意識。自香港被英國割佔以來，絕大多數港人是非常愛國的，一直堅持將自己情感和力量與祖國的命運緊密地聯繫在一起，與大陸同胞同呼吸、共命運，在各種重大的歷史關頭爭先恐後地報效祖國，為國盡忠。無論是在戰爭年代還是和平時期，港人均為祖國的奮鬥和發展做出了巨大的貢獻，或付出了一定的犧牲，當然也獲得了巨大的回饋。普通話儘管在香港不流行，但這種狀況在嶺南地區也並不顯得很特別。曾幾何時，在這一帶國語或普通話也並不普及。從另一方面，香港也並非粵語的孤島，而是粵語區的一部分。港人的中國人或粵人身份感應該是明確而強烈的。毫無疑問，港人是心向祖國，心繫廣東的。變化始於上個世紀中葉陸港自由往來中斷之後。從政策的層面，港英



當局也開始明確地向港人灌輸本土觀念，培植本土意識，刻意製造香港與大陸文化的對立。有研究者認為，香港與內地真正隔絕是20世紀50年代至70年代，這也是香港本土意識孕育形成、香港民眾認同搖擺不定的特殊時期。^[6]自1949年4月起，港英政府開始實施內地訪港配額制度，結束了中國居民可以自由進出香港的歷史，內地居民需持有效通行證方可入港。^[7]大陸這邊也隨即採取了相應的措施，阻斷了港人往返大陸的自由行。接著，英人玩弄花招，以粵語為一門獨立的語言，替代中文（主要指普通話）應有的地位，製造粵普之爭，企圖撕裂華人族群，隔離華人社會與中國的文化母體，隔斷香港社會與大陸之間的文化紐帶。這造成了中文（主要指普通話和簡體字為代表的中文語言體系）被逐出在香港的局面。^[8]

不過，需要特別指出的是，香港的本土身份意識從一開始是在反帝、反殖民運動中產生的，而不是與中國大陸進行切割的結果。隨著世界反殖反帝運動的風起雲湧，以及華人精英群體的擴大和整體層次的提高，在20世紀60年代，香港的社會生活和文化內容有了實質性的變化，民眾的政治覺悟與政治參與度也逐漸提高，香港華人的民族意識、國家認同普遍覺醒。英國殖民統治造成的種種不公激起了民眾的怒火，引發了香港反帝、反殖色彩的著名「六七暴動」。隨後，香港掀起了波瀾壯闊的第一次中文運動。當時英文是香港唯一的官方語言，但長期高位運行，沒能普及到下層社會。語言問題造成了政府與人民的嚴重隔閡。中文運動的發起者將矛頭直指港英政府的集權政治和對華人的歧視。他們認為政府對推廣中文的態度消極，這代表著殖民統治者的傲慢和對中國文化的冒犯^[9]，乃是一個民族輕視另一個民族的殖民思維在作祟。港英政府迫於壓力終於在1974年正式頒布《法定語文條例》，中文第一次被列為法定語文。該條例規定：「在政府或公職人員與公眾人士之間的事務往來上以及在法院程序上，中文和英文是香港的法定語文。」^[10]中文運動的意義並不在於中文取得了法定的地位，而是在於喚醒了港人的本土意識和民族意識。同時，運動的訴求與種族平等相關聯，突出語言（中文）與種族的密

不可分，中文是中國人身份的重要標誌，英語則是殖民壓迫本土人民的工具。這時候在港人心中，愛港和愛國並不衝突，港人身份和中國人身份之間並不矛盾，更通過「反殖」、「反帝」的社會運動不斷鞏固自身的中華認同。但是，港英當局也在其語言政策裡大做手腳，偷樑換柱，以粵語代表（實為取代）中文，玩弄暗渡陳倉的把戲。

為培植本土意識，拉開港人與內地的文化關係，削弱港人對中國的國家認同與忠誠，更為了清除來自內地的政治影響，港英政府在學校禁授國語（普通話），有意實施「疏離教育」，淡化港人的中國人身份認同。在「去中國化」的大政策背景下，粵語自然成為被推崇的官方語言，以頂替本應該選擇的中文普通話（國語）。從此，一套以「標準中文」（繁體字）為書面語、粵語為口語的語言體系在香港得以確立。^[11]推崇粵語的做法導致其他方言在香港被排斥乃至圍剿，客家話、潮州話等電視節目被取消，中文廣播只可使用標準粵語，甚至利用粵語詞匯構成書寫文體或書面語，這種違法中國歷史上書同文的傳統的做法的全是開歷史倒車，屬於肢解中國語言和中國文化的惡劣行徑。再加上幼兒園和小學全部採取粵語教學^[12]，粵語流行文化——港劇、香港電影、粵語歌曲變得大受歡迎，香港居民的文化傳播成了粵語為主要媒介的天下，集體記憶也主要由粵語來構建。

到了20世紀70-80年代，香港經濟開始成功轉型並實現騰飛，躋身國際大都市之列。而反觀改革開放前的中國，國門封閉，經濟落後，生活貧困。中國實行改革開放之後，隨著港陸兩地交流的日益頻繁，港人看到了兩地發展水平的巨大差距，開始產生明顯的優越感。這強化了他們業已形成的本土身份意識。「現代」對「落後」的優越感抬頭，把內地民眾視為「他者」的心態開始在香港盛行。一種本土的港人身份認同與固有的國族身份形成了競爭。儘管港人的雙重身份意識或雙重認同還算相安無事，沒有形成衝突，但是，由於香港長期形成的語言圍牆，客觀上已將說粵語的港人跟說普通話的內地人區別開來。這種語言的屏障也被有意無意地強化或堅守。事實上，操一口流利、地道的粵語成了外地人融入香港社會的入場券，而普



通話幾乎沒有任何市場。不過，語言的高度政治化是近些年的事。

另一方面，港英政府從20世紀70年代開始普及中小學義務教育，英語也開始得到普及。這使得香港成為比較典型的雙語社會。教育改革是英語在香港得到傳播的巨大推動力量。在基礎教育得到普及的情況下，早期的精英階層的英語教育和雙語主義開始成為大眾雙語教育，更多孩子有機會在學校學習英語，從而提高自己的雙語水平。人口普查數字表明，聲稱懂英語的人口比例從1961年的9.7%上升到1996年的38.1%^[13]。在九七主權移交之前，香港400所中學中，有350所是英語學校^[14]。結合社會經濟環境和全球化背景，香港從20世紀70年代起逐漸成長為重要的國際貿易、金融和商業中心，「英語從一種純殖民語言轉變成為香港人對外交流必不可少的國際通用語言」^[15]。英語不再被港人視為民族身份的威脅，逐漸失去了種族壓迫的意味，反而被視為職業發展和社會階層向上流動的重要工具，是一種「成功的語言」。由語言層面開始，一個「英上中下」的階級關係在港人社會早就形成，九七回歸之後並為改變。

20世紀80年代末的香港社會隨著中英聯合聲明的簽署進入回歸前的過渡期。某種別有用心的「九七大限」的媒體話語建構給港人製造了恐慌和不安全感，這種歪曲的共同命運感加速了「香港人」身份認同，進一步鞏固了業已形成的香港人本土意識。至此，「香港人」的身份建構在香港社會基本宣告成型——所謂「香港人」指的就是定居

香港、會講粵語、分享粵語文化的華人^[16]。

打破語言壁壘加大推普力度

香港特區在九七回歸後接連遭遇亞洲金融危機和非典疫情的衝擊，旋即出現嚴重的經濟衰退。在香港經濟風雨飄搖之際，中央政府推出《內地與香港關於建立更緊密經貿關係的安排》（CEPA）以及開放內地居民赴港澳「自由行」等舉措，幫助香港經濟強勁復蘇，讓香港市民吃了定心丸。香港社會普遍對中央政府表現出了更大的信心。而2008年的北京奧運和汶川大地震更是極大激發了港人的愛國情懷，作中國人的榮譽感普遍增強。由於香港與內地在經濟和政治上的密切聯繫，普通話作為我國唯一的國家通用語言在香港軟著陸。然而，由於歷史的原因和境外勢力的蠱惑，推廣工作遇到了阻力，沒有達到預期的效果。受境外勢力的影響，2008年後，香港發生了幾次大規模的泛政治化語言爭議和社會運動，語言被部分港人用作「族群主義」的武器，成為區分香港人和內地人身份的核心標誌。此後港人的中國認同一路走低，香港認同不斷攀高，「粵普之爭」和「中英之爭」日漸強烈。

作為「去殖民化」的重要措施，自九七回歸後兩個月，香港特區政府發表《中學教學語言指引》，開始強制推行母語教學，規定獲得豁免用英文授課的中學共有114所，其餘307所中學必須使用母語教學^[17]。出乎意料的是，這一政策卻遭到學生、家長、學校乃至社會各界人士的強烈反對，推



行遇到了極大的阻力。在當地報紙和電視報道的畫面中，那些未能保留英語教學學校的學生淚流滿面、家長垂頭喪氣、老師憤怒抗議，甚至出現三者抱頭痛哭的局面，恍如世界末日^[18]。針對這種局面，特區政府做出了一定的政策調整。經過一段時間的醞釀，特區政府於2010年提出了《微調中學教學語言》政策。在新政的影響下，香港的中學無需再二元的分為英中和中中，但滿足一定要求的學校可以班為單位申請英語教學^[19]。這一舉措等於變相允許學校自決教學語言安排。推普工作遇到了極大的挑戰。教學語言從英語轉向中文的政策遇挫，不僅沒有撼動殖民時期遺留的教育語言等級制度，從實際的結果上卻諷刺地鞏固了英語的優越地位。香港學者蔡寶瓊尖銳地指出，這種僵化的分流模式不僅具有限制性，而且具有精英主義和明顯的社會分化性，凸顯了英語霸權在學校政治中的力量。實際上這種做法並沒有完全達到推動母語教學的初衷，反而導致校內分流，再次確立了「英中」的優越與精英地位，更激化了「英中」與「中中」之間的爭逐。^[20]英語作為文化精英的想像更加牢固，家長們只會想盡辦法將子女送往英文中學，害怕被貼上來自中文中學的標籤。

在香港社會，分辨本地人與外地人最明顯的特徵一度就是語言。粵語和英語這兩種強勢語言共同塑造了香港人的獨特身份，成為維護本地族群認同、香港與內地建立文化區隔的最核心要素之一。這一特徵在香港回歸之後沒有削弱，甚至在數次社會暴亂中成為一些人反中亂港的「工具」。普通話在香港目前仍然只作象徵性或儀式性用途，並不廣泛應用於媒體、政府、法律界和商界的重要場合；本地人在非工作場合的交流也很少使用普通話。在最敏感的教育領域，「兩文三語」的語言政策雖實施多年，但在推廣國家通用語言文字（普通話和簡體字）方面，特區政府的態度一直不夠堅決，在財政上也缺乏支持力度。根據語常會的報告顯示，特區政府在1995至2015年間的教育資金運用比例高度傾斜，英語教育佔58.25%，中文教育佔15.77%，而推廣普通話僅佔3.17%。正如立法會教育事務委員會2015年一份《以普通話教授中國語文課的政策》文件顯示，全面推行「普教

中」的學校比例非常低，小學為16.4%，中學僅有2.5%，至於其他學科更不可能使用普通話教學。^[21]可見，由於推普面臨阻力，特區政府有所顧慮，也有所妥協。

香港特區不僅是全球性的大都市，更是粵港澳大灣區建設與發展的主要力量。如果香港社會不能真正理解自己在未來國家發展格局中的定位，那麼香港下一代年輕人的競爭力將越來越弱，城市競爭力也會面臨重大挑戰。要保持香港經濟的活力及全球競爭力，保障香港在大灣區建設中的重要地位和作用，強有力地推行「去殖民化」措施勢在必行。而語言的去殖民化是當務之急，也是必然的選擇。這並不等於簡單地拿英語開刀，而是要改變此前英治時期的語言政策，消除其影響。香港必須跳出民粹主義的身份政治的怪圈，努力與內地進行全方位融合。首先，英殖民遺留的語言等級制度必須徹底推翻，終結英語的霸權地位以粉碎人為虛構的關於殖民統治的美好幻想，將普通話提升為香港最重要的官方語言，降低英語和粵語在政治領域的地位。其次，香港需放棄普粵對立的思維，將普通話接納為香港的普通話，使之成為主要的社會交流與大眾傳播的媒介。以粵語抵制普通話的思維模式其實是在文化上畫地為牢。港人應儘快消除語言焦慮，與「揚普抑粵」的謠言作鬥爭。第三，普通話應該而且必須成為主要的教育語言。普通話是中華民族文化認同的語言紐帶。在國家認同的層面上，普通話不只是祖國大陸的語言，更是包括港澳台在內的全中國人民的共同語言。它還是連接全中國人民乃至全球華人的感情紐帶和文化紐帶。香港要在主權回歸的基礎上，積極運用語言的力量重塑後殖民時期的港人愛國意識，提升他們的中華民族身份認同，實現語言、文化和人心的回歸。

關於推普，我們認為有一些必要而切實可行的措施可以採用：

首先，將普通話提升為唯一的或第一官方語言，行政部門、立法會與法院，將主要以普通話為工作語言，英語可暫時起輔佐作用，基層部門可以靈活。粵語只能在基層暫時使用，最後將徹底從政府辦公場所退出。這將徹底改變香港的語言生

態和普通話的地位。

其次，將普通話提升為主要的教育語言，英語只起輔助作用。在公立學校，普通話應該成為主要的教學語言。近來普通話引入學校，成了香港少兒必須掌握的語言則是一種劃時代的變化。這為香港將來語言版圖的變化奠定了基礎，但治本之策是逐步將普通話提升為主要的教育語言，與英語形成雙語制，而粵語將不得不退出課堂，回歸到家庭和一般社交場合。

第三，規範香港的傳媒語言，逐步減少粵語電台和電視台的比例。香港的各類出版物、印刷品和紙媒，可制定措施禁止使用不規範粵語詞匯與語法。

最後，還應充分利用粵港澳大灣區的區域優勢和建設契機，有效發揮三地同宗同族、語言文化相近的天然優勢。今年6月2日，國家教育部發布《粵港澳大灣區語言生活狀況報告（2021）》，指出大力推廣國家通用語言文字、構建和諧語言生活、增強語言與國家認同，是粵港澳大灣區語言文字事業的重要任務。報告同時建議在法律上強化普通話與簡體字的地位，香港應將普通話教育作為政策融入考評體系，粵港合作推進普通話教學，更好地服務粵港澳大灣區建設及「一國兩制」事業發展^[22]。應當大力促進三地人民的「大灣區」身份認同，攜手共建文化灣區，然後再逐漸加大「中華文化、國家認同」元素的輸入，從而實現區域身份認同向國家層面認同的遞進式發展。

結論

回歸二十餘載，香港特區與內地在文化、經濟、科技、政治等方面的交流合作日益密切，大多數香港同胞的國家認同感不斷增強，但也有部分港人思想認識存在偏差，缺乏對中國的國家認同，身份意識錯位，甚至發展為極端的本土分離主義。這一局面的產生很大程度上跟香港回歸前的語言政策有關。英語和粵語被認為是構建香港身份的重要因素。它們構築了針對普通話語系的壁壘，妨礙了對普通話語言與文化體系的認同，進而妨礙了港人的國家認同。這種語言的壁壘在香港九七回歸後仍被一些港人所堅守和利用，香港與

大陸之間的語言—文化鴻溝仍在。極端主義者以語言和文化的差異為武器，企圖弱化港人的國家認同。要結束這一局面，英殖民統治遺留的語言等級制度必須推翻，終結英語的霸權地位，以普通話教育取代粵語，從政府、學校、媒體和社會多個維度共同努力提升港人的中華民族認同。香港社會拒絕普通話是港英當局的政治遺產之一，旨在弱化港人的愛國熱情和中國認同。目前有必要採取必要的強力措施以扭轉這一局面。普通話應該成為香港最重要的官方語言、教育語言和媒體語言。

[1]香港特別行政區政府新聞公報：「2021年年中人口數字」[EB/OL]https://www.censtatd.gov.hk/tc/press_release_detail.html?id=4888（2021年10月21日）。

[2]So Daniel W.C. Implementing mother-tongue education amidst societal transition from diglossia to triglossia in Hong Kong. *Language and Education*, 1989, 3(1), pp.29-44.

[3]陸鏡光：〈「三語」政策下粵語的使用現況、定位與發展〉。載梁慧敏、李楚成：《兩文三語—香港語文教育政策研究》（香港：香港城市大學出版社，2020年），第74頁。

[4]So, D.W.C. “Implementing mother-tongue education amidst societal transition from diglossia to triglossia in Hong Kong”, *Language and Education*, 1989, 3(1), pp. 29-44.

[5]Poon, A. Y. K. 2010. “Language use, and language policy and planning in Hong Kong”, *Current Issues in Language Planning*, 2010,11(1), pp. 1-66.

[6]沈慶利：《香港歷史變遷與身份認同建構》，載《天津師範大學學報》（社會科學版），2016年（04）：28-35。

[7]Fan Shuh Ching, The population of Hong Kong. C.I.C.R.E.D. Series (Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1974), p. 3.

[8]大公網：《議論風生/儘快確立普通話法定語言地位》，2021年9月25日，<http://www.takungpao.com/opinion/233119/2021/0925/636036.html>，（2022年6月1日），中評網：《中評數據：簡體字普通話 港人抵觸》，2021年6月28日，<http://bj.crntt.com/doc/1061/1/7/8/106117808.html?coluid=7&kindid=0&docid=106117808&mda>



te=0628000929，（2022年6月2日）。

[9] 香港專上學生聯會：《香港學生運動回顧》（香港：廣角鏡出版社，1983年），第12-14頁。

[10] 來源：電子版香港法例 <https://www.elegislation.gov.hk/hk/cap5>。

[11] 劉鎮發：《香港兩百年來語言生活的演變》，華人地區語文生活與語文計劃國際學術研討會論文，2002:58-63。

[12] 同注[5]。

[13] Bolton, K. "The sociolinguistics of Hong Kong and the space for Hong Kong English", *World English*, 2000, 19(3), pp.265-285.

[14] Lee, W. O. "Social reactions towards education proposals: Opting against the mother tongue as the medium of instruction in Hong Kong", *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 1993, 14 (2), pp. 203-216.

[15] Lord, R. "Language policy and planning in Hong Kong: past, present and future", in Lord, R. and Chen, N. L. (eds), *English Education in Hong Kong* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1997), pp.3-24.

[16] 強世功：〈國家認同與文化政治-香港人的身份變遷與價值認同變遷〉，載《文化縱橫》，2010年第6期。

[17] Poon, A. Y.K. "Language policy of Hong Kong: Its impact on language education and language use in post-handover Hong Kong", *Journal of Taiwan Normal University: Humanities & Social Sciences*, 2004, 49(1): 53-74.

[18] Choi Po King. "The best students will learn English': ultra-utilitarianism and linguistic imperialism in education in post-1997 Hong Kong", *Journal of Education Policy*, 2003, 18(6), pp. 673-694.

[19] 香港教育局：《微調中學教學語言》，2018年9月，<https://www.edb.gov.hk/sc/edu-system/primary-secondary/applicable-to-secondary/moi/support-and-resources-for-moi-policy/index-1.html>，（2021年2月2日）。

[20] 同注[17]。

[21] 大公網：《教育之聲/香港應積極推廣國家通用語言文字》，2021年4月14日。

[22] 教育部政府門戶網站：《粵港澳大灣區語言生活狀況報告（2021）》有關情況，2021年6月2日，http://www.moe.gov.cn/fbh/live/2021/53486/sfcl/202106/t20210602_534892.html，（2021年6月20日）。

The manifestations and origins of the politicization of language problems in Hong Kong

Tang Shan (Gungdong university of Finance School of foreign Languages & Cultures)

Jia Haitao (Liberal Arts College of Jinan University)

Abstract: Hong Kong is a multilingual society, and there are three main languages: Cantonese, English and Mandarin. Until now, Cantonese has been the most common language of the Hong Kong population, but other dialects of Chinese are also popularly spoken there. During the British rule, English was the language of the ruling class, dominated and is still seen as a sign of importance to this day. At present, although the status of Cantonese has improved, and it is used in many important occasions, it has not yet replaced the status of English. And Putonghua is still in a state of exclusion and cannot become the mainstream. This situation is caused by the language barriers set up by the Hong British authorities of Hong Kong in history. The reason for the Chinese-English competition and the Mandarin-Cantonese Rivalry was the conspiracy of the British colonial rulers, and now it has become a weapon in the hands of Hong Kong rioters. It is an inevitable choice to vigorously promote Putonghua in Hong Kong and use Putonghua as the main language of education, media and official language to break the existing language pattern.

Key Words: Hong Kong, language problems, language barriers, Mandarin

西方文明優越論與香港「人心回歸」問題

■ 彭文平

暨南大學馬克思主義學院

暨南大學中華民族凝聚力研究院

香港「一國兩制」實踐中面臨「人心回歸」等深層次問題，一些人懷有強烈的「戀殖情結」，甚至出現極端分子上街揮舞著前宗主國的國旗，對二戰期間外敵入侵香港的行徑舉行慶祝活動等咄咄怪事。被殖民者無法擺脫殖民文化霸權帶來的精神壓迫，成為心理異化的受害者，同時還產生對前殖民者的認同。「人心回歸」是香港的「第二次回歸」，其癥結在於「西方文明優越論」始終支配著部分港人的思想，使其長期服膺於西方價值觀、政治制度、生活方式，心理上抗拒融入祖國大陸。破除「西方文明優越論」對部分港人帶來的迷思，樹立自身的文化自信，方能促進香港的「人心回歸」。

摘要：部分港人國家意識淡薄，甚至表現出強烈的「戀殖情結」，其背後是對西方文明的盲目崇拜。西方文明優越論在香港的生成具有多重因素：港英政府長期的殖民教育輸出西方價值觀和意識形態；冷戰時期西方妖魔化中國大陸政權與香港社會部分人的反中仇共心理的契合；將香港經濟成就歸因於西方文明等。西方文明優越論在香港成為主宰被殖民者的思想武器。西方文明並非香港成功的唯一因素，卻是香港當今面臨挑戰的重要因素。中華文明的復興將有助港人消弭西方文明優越論的迷思，重拾中華文明的自信。香港同胞要在「一國兩制」框架下發揮中西兩種文明的優勢，與內地人民心往一處想，勁往一處使，共擔民族復興重任。

關鍵詞：香港；人心回歸；西方文明優越論

富的物質成果和精神成果，推動人類社會不斷進步。文明的觀點則由18世紀法國思想家相對於「野蠻狀態」提出來，這種文明觀認為文明社會不同於原始社會，因為它是定居的、城市的和識字的。文明化是好的，非文明化是壞的^[1]。因而，文明的概念成為歐洲人判斷人類社會蒙昧還是開化、先進還是落後的標準。美國歷史學家布魯斯·馬茲利什認為，歐洲人對整個世界的想像，是通過文明概念來界定的，它聲稱為世界提供了一個放之四海而皆準的衡量標準^[2]。現代文明的概念一般等同於歐洲文明或西方資本主義文明。17至18世紀在歐洲發生的啟蒙運動以理性和批判思維使人們擺脫了對神話和宗教的迷信盲從，為追求自由

一、「西方文明優越論」對港人身份認同的影響

1. 「西方文明優越論」的生成及其本質

人類歷史上從古至今產生過諸多燦爛文明，各文明在不同的生產和生活實踐中不斷創造出豐

民主的資產階級革命奠定了思想基礎。發端於西歐的工業革命和僱傭勞動的出現為現代資本主義文明建立了新的生產力和生產關係，大大提高了人類改造自然和社會的能力。現代西方文明相對於中世紀文明，在思想文化上以科學理性代替了迷信愚昧，在政治理念上以天賦人權代替了君權



神授，在經濟發展上以工業生產代替了落後的農業生產，西方文明因而率先進入了現代資本文明。

隨著地理大發現和航海技術的提高，資本主義逐步從歐洲向全世界擴張，通過對外殖民尋求世界市場和原材料，於19世紀末20世紀初將整個世界納入資本主義體系，開創了世界歷史。資本主義在不到一百年的時間中所創造的生產力比過往歷史創造的總和還多，為西方文明優越論奠基了物質基礎。資本主義文明在擴張過程中產生了以西方為中心和非西方為邊緣的全球性社會結構。馬克思、恩格斯在《共產黨宣言》中指出「資產階級使未開化和半開化的國家從屬於文明的國家，使農民的民族從屬於資產階級的民族，使東方從屬於西方。」^[3]這種依附性、不平等的國際社會結構造就了西方文明優越論的心理基礎，並衍生出「種族優越論」、「文明等級論」、「西方中心主義」等論調。20世紀90年代以來，在西方資本主義國家的主導下推動了全球化進程飛速發展，人類歷史上首次建立了一個基於相對統一的規則、將全球各區域囊括在內的世界市場。全球化的本質是資本主義生產方式、價值觀念和意識形態在全世界的滲透和擴張。上世紀九十年代初，伴隨著西方資本文明的擴張，世界社會主義運動轉入了低潮。蘇聯和東歐的劇變，以及這些前社會主義國家改旗易幟走上資本主義道路，成為佐證「西方文明優越論」的注腳。日裔美籍學者福山更是將資本主義文明視為「歷史的終結」，認為資本主義是人類文明演化的終點。至此，自啟蒙運動和產業革命以來，西方文明逐步建立起一套以「文明優越」為價值內核，以資本主義擴張為物質基礎、以資本邏輯建立全球統治為根本訴求的文明話語^[4]。「西方文明優越論」的本質是將西方文明視為人類最高級和普世性的文明，將其它文明視為低等級的文明，是一種典型的文化霸權主義觀。這種論調不承認人類文明多樣性的合理性，漠視和否認其他文明獨立發展的正當訴求，認為所謂低等級文明只有走西方的道路才能實現向高等級文明的轉變，從而實現西方所定義的現代化。

2. 西方文明優越論對香港「人心回歸」的影響

在港英統治時期，香港長期浸染於英國推行的殖民政治和殖民文化中，英國遺留下的政治制度架構、文化價值、意識形態仍然影響港人的思維方式，表現在香港政治生態中。

上世紀八十年代，香港一些人對於「一國兩制」政策的前景並無信心，開始對香港這座城市的未來表示擔憂，唯恐在西方文明薰染下的民主、自由、人權會隨著回歸而失去。當中英兩國商討香港回歸事宜時，香港的中產階級曾爆發「移民潮」。根據港英政府布政司署的統計數字，從1980年至1986年，香港每年移民人數超過2萬，1986年至1992年每年移民人數激增，到1992年移民人數達7萬左右^[5]。港人對內地在心理上的排斥還表現在香港對於大陸的優越感。他們認為香港在中國改革開放進程中起著一種先進文明改造落後文明的作用，香港通過投資、貿易、金融向內地輸血，並向內地傳輸了先進的價值觀、制度理念等，因而他們認為陸港之間是香港單方面對大陸的影響以及大陸單方面對香港的依賴^[6]。部分香港人甚至還懷有以香港為基地對內地進行西式改造，甚至勾連境外敵對勢力串謀顛覆祖國大陸政權的不切實際幻想。

香港回歸祖國後，部分港人以華人精英身份自居，並以西方成員自傲，不斷鼓吹源自西方的民主法治、人權、自由價值觀，並以這些西方價值觀來抵制中央的「干預」，防範內地價值觀「入侵」香港。2004年香港一批人共同發表了《捍衛香港核心價值宣言》，認為香港是一個命運共同體，直言香港在過去取得的發展成就，其經驗就在於港人形成了與西方文明接軌的核心價值，這些核心價值指的是西方的自由民主。這些人將香港歸屬於西方文明，認為香港是自由民主的，而中國則是集權專制的。一些不認同國家的港人更是傲慢地將香港比作一隻聰慧的猴子，中國則是一頭滿肚子裝滿草的牛，認為中國作為「極權國家」沒有資格領導自由民主的香港^[7]。有人將香港的經濟奇蹟歸功於港英的殖民歷史，認為香港的繁榮建基於英國的殖民管治，是港英政府所謂先進的制度和價值觀成就了香港。一本名為《香港，鬱躁的家邦：本土觀點的香港源流史》的書甚至鼓吹香港地區

的原住民是被邊緣化的「海洋族群」，「受西方文明洗禮」，香港回歸是「中國威權主義的二次殖民」^[8]。

通過刻意對比香港的「先進文明」與內地的「落後文明」，部分港人把自己想像成「內地人」的反面，以此作為「去中國化」的理論依據，其實質是內心渴求繼續被西方眷顧的一種象徵式表達^[9]。即便祖國大陸改革開放以來發生了翻天覆地的變化，部分港人仍固執地抗拒與內地的交流，以此避免「大陸化」、「內地化」。時至今日，「大陸化」、「內地化」在香港仍意味著落後。

二、西方文明優越論在港的生成機制

1. 殖民教育的長期教化

殖民統治早期，英國人在香港開始設立西式學校，其主要目的在於培養本地的傳教士，傳播西方文明。1842年11月，馬禮遜學堂由澳門遷往香港，成為香港近代最早的新式學堂。馬禮遜學堂的辦學宗旨秉承馬禮遜教育協會的規定，即在教授中國學生母語之外，開展英文教育以傳播西方文化。通過基督教教育，使中國人崇拜上帝耶穌，使之接受基督教教義進而對洋人產生崇拜。馬禮遜學堂為中國近代培養了第一批西學人才，並通過西學的傳播影響了中國學生的思想觀念。馬禮遜學堂的一位中國學生在他的習作中表達了對西方基督教的嚮往，他說：「如果一個人對《聖經》一無所知，他就無法找到能引導他獲得拯救的靈光，他就會永遠處於黑暗之中，不知道自己會魂歸何處……真正的宗教將支撐我們度過人生的種種磨難，迎接最後審判的到來。」^[10]

港英政府為安撫當地居民及籠絡人心，也用少量經費補貼華人學校。英國人挑選若干華人學校組成「官辦學校」，中央書院、香港西醫書院為代表的官辦學校在課程設置上，除了傳統中國文化科目，還開設算術、歷史、地理、化學、西醫等西學內容，生源逐漸涵蓋了華人學生和外國學生。這些學校向近代中國輸入了西方文明。香港教育委員會1902年的一份報告披露了港英當局辦學培養中國學生的動機：從大英帝國的利益著眼，值得向

願意學習英語和西方知識的中國青年提供這方面的教育……英語的傳播和對大英帝國友好感情的傳播，使英國在華得到更多的收益^[11]。

西式學校和官辦學校對華人學生接觸西方社會政治思想具有很大影響。19世紀初，英美等國將盛行於西方的「文明等級論」編入中學教材中，成為宣傳西方文明優越論的載體。一張文明發展階段的清單是這些教科書的標配，清單中將人類文明分為蒙昧、野蠻、半開化、文明這幾個等級，英美則屬於最高文明等級，而中國文明則被列為半開化等級^[12]。1856年，英國傳教士理雅各（James Legge, 1815-1897）在香港英華書院出版了一部英漢對照的教材《智環啟蒙塾課初步》，以四課的篇幅將人類文明分為四個等級「國之野劣者」（Savage Nations）、「國之野遊者」（Barbarous Nations）、「國之被教化而未全者」（Halfcivilized Nations）、「國之被教化而頗全者」（Civilized Nations）加以介紹，歐美等國被列為「國之被教化而頗全者」居於文明的最高等級，為掩蓋文明等級論對華人的鄙視，該教材在「國之被教化而未全者」的亞洲國家中將中國略去^[13]。這些包含「文明等級論」內容的課程引入香港學校，使得「西方文明優越」的認識潛移默化到學生的意識中。中國近代著名人物孫中山就曾就讀於這些官辦學校。1923年，孫中山在香港大學的演講中表達了對西方文明的推崇。他回憶了在香港求學的時光，稱讚香港街道的整潔有序，港英政府官員的廉潔，而他的家鄉香山則是另外一幅落後的景象。孫中山驚訝於英國人短短七八十年間在香港做出如此驚人的成就，而自己祖國號稱擁有數千年文明歷史，卻找不到一個像香港這樣文明的地方^[14]。正如薩義德所說，殖民者通過早期傳教士的敘述和殖民教育的教化，就是要通過喚醒屬民們對自己先天性格的記憶，這種記憶就是落後的東方社會封建性質，而英國政府被塑造成一個理想的共和國^[15]。

二戰期間，日本曾短暫佔領（1941年12月至1945年8月）過香港，推行過奴化教育，但日本戰敗後香港重新置於英國殖民統治下，日據時期因時間短暫其殖民教育不可能對香港社會西方文明崇拜情結予以重創。二戰後，為防止中國國內革命戰



爭引發的民族主義情緒蔓延到香港，港英政府對香港學校的中國歷史教育進行了改革。首先，對中國出版的歷史教科書進行修訂。1911年辛亥革命之後的中國近現代史內容被移除，港人對母國歷史的記憶停留在近代以前，使其國家觀念僅存於抽象的道德文化層面^[16]；另一方面，港人對近現代中國歷史及其與香港的聯繫則知之甚少，對於近代以後國家的發展歷史產生了嚴重的疏離感，逐漸淡化了香港青年學生的民族情感、愛國主義熱情。其次，降低中國歷史課程的重要性。在上世紀六十年代形成的中文科目教科書中，香港學校不設中國歷史課，中國歷史被編入亞洲歷史而失去作為獨立課程的地位。同時，港英當局還以殖民統治為中心建構香港歷史發展的獨特敘事方式，以主導香港歷史敘事的話語權。這種敘事遵循香港從「小漁村」到「國際大都市」轉變的邏輯，建立起一套殖民歷史觀，將英國人及其西方文明描繪成香港從蠻荒之地蛻變成東方之珠的大功臣。「滅人之國，必先去其史」，扭曲的殖民史觀造就了一批數典忘祖、認賊作父的反中亂港分子。在香港，有人語出驚人稱「鴉片戰爭一聲炮響給中國帶來了西方文明」就不足為怪了。北京大學強世功教授曾指出，長期的殖民教育使得香港部分精英以臣服的心態對西方世界全盤認同……他們在自由、平等和民主等文化價值上，認同香港屬於英美西方世界的一部分，而不是中國的一部分^[17]。

2. 東西意識形態對抗及香港社會反共仇共的心理抗拒

《共產黨宣言》問世以來，共產主義就被西方資本主義國家視為洪水猛獸，必欲除之而後快。中國共產黨領導的新民主主義革命勝利後，建立了中華人民共和國，它既是社會主義國家，又是中華文明的繼承人^[18]。因而，現代中華文明的內涵，從意識形態和價值觀維度來衡量，包括了與中國具體國情相結合的馬克思主義。社會主義中國建立之後，西方文明優越論在港的生成主要圍繞著西方自由世界相較社會主義國家在意識形態領域優勝而展開。

早在國共內戰時期，美國為了支持即將敗退的蔣介石政權，就開始對中國共產黨及其意識形

態進行妖魔化，大肆利用設在香港的間諜設施，進行所謂反共產主義聖戰，聲稱邪惡的共產主義控制了東方，台灣、金門、馬祖列島是陷入重重圍困的民主世界的前哨^[19]。在冷戰期間，香港處於西方成員英國的管治下，其政治文化對中國這個政治母體的形象進行過長期的妖魔化過程。在英國和香港本地媒體的炒作下，往往把中國描繪成專制、落後的共產國度，同時把英國殖民者拔高和美化。英國為了對抗馬克思主義在香港的影響，採取意識形態對抗措施，在上世紀五十年代建立香港大學中國文化研究院，鼓勵中國傳統文化中反馬克思主義觀點的研究，建構有利於西方意識形態的主流價值體系^[20]。在鎮壓1967年香港「左派」發起的抗議運動中，港英政府成立「香港心戰室」，實施了「洗腦贏心」工程，通過輿論宣傳將抗議活動描繪成暴力活動，將共產主義與恐怖主義等同起來，使「恐共」、「仇共」成為香港社會的基本民情，大英帝國則肩負起保護殖民地人民免受共產主義恐怖專政的道德責任^[21]。

英殖民者在港營造的「恐共」心理迎合了香港社會部分人的反共仇共情緒。香港不少人於國共內戰時期為躲避戰亂和政治迫害而移民香港，當中有部分是國民黨政權的官員及其家眷，還有不少內地工商界人士和地主富豪，這些人對中國共產黨懷有很深的恐懼和仇恨；也有一些人在新中國成立後的歷次政治運動中被迫來到香港，或無法忍受內地艱苦生活而偷渡到香港。這些人懷著「受害者心理」和「避難者心理」，來到香港後對內地的描述引發了本地人的恐懼，這些移民香港的人是逢中必反的忠實擁躉^[22]。他們對內地的印象就是革命、貧窮。改革開放後，內地人在其心目中的刻板印象轉變為「土豪」、「不文明」、「蝗蟲」等負面形象。這種「受害者」心態一方面要極力把自己想像中的「施害者」進行全面醜化，另一方面又要將自身生存空間中的殖民文化視為母國文化的優勝者，以此獲得某種心理慰藉。香港回歸祖國後，「西方文明優越論」更是成為這部分人心理抗拒母國的重要因素。

3. 香港經濟社會發展的成功和西方文明崇拜的滋生

香港經濟於上世紀六十年代開始起飛，迅速成長為「大英帝國皇冠上的明珠」。在香港經濟起飛時期，港英政府奉行自由主義經濟理念，採取了「積極不干預政策」，始終維持香港自由港地位，推行自由企業制度，鼓勵競爭並進行適當的干預。為促進香港的工業化，港英政府採取了一些積極措施，於1960年成立香港工業總會和香港科學管理協會，在香港工商業中推廣現代管理技術。上世紀七八十年代，港英政府在推動香港產業多元化和產業升級方面，也繼續執行了「積極不干預政策」。1977年10月成立的經濟多元化諮詢委員會積極促進香港產業結構從勞動密集型向資本和技術密集型產業發展^[23]。

然而，香港的經濟成就被一些港英政府培育起來的本地精英完全歸功於西方文明。香港公民黨在其建黨十周年宣言中，認為英國的殖民統治「為香港引進了公平精密的獨立司法制度，並為社會的有效運作建構了三權分立的完整格局……讓自由開放的氛圍釋放城市的生命力」^[24]。言辭間充滿著對前殖民者感恩戴德之情。這種扭曲的殖民史觀在香港表現為強烈的「戀殖情緒」。香港有一千多個地名、街道名、學校名、建築物名是以英國殖民者的姓或名命名的，歷任港督、駐港英軍司令、英國殖民大臣、大鴉片商及象徵殖民征服意義的名稱都位列其中^[25]。

香港成為「亞洲四小龍」之際，彼時的中國內地剛剛結束「文革」、百廢待舉，陸港兩地經濟巨大的差距使得香港人滋生了濃厚的優越感。香港電視劇《網中人》塑造的性格愚昧、形象猥瑣土氣的大陸移民「阿燦」成了香港人對中國內地人的刻板印象，中國就是一個愚昧、貧窮、野蠻和落後的象徵符號。香港回歸問題恰逢此時成為中國政府議事日程。當香港開始回歸祖國尋找「自我」之時，英國殖民歷史和西方文化幫助香港人完成了「自我」構建。弗朗茲·法農指出，「殖民主義追求的結果就是，殖民主義的離開意味著土著們回到野蠻、墮落、獸性化的狀態」。^[26]在一批臣服於西方文化的香港人看來，回歸就是發達、文明、民主的香港回到落後、愚昧、專制的「他者」懷抱，有一種屈就的失落感。

三、理性看待西方文明和樹立中華文明自信

1. 香港的發展成就並非「西方文明」一力促成

西方文明在近代以來取得的非凡成就，使「西方文明優越論」者錯誤地認為世界文明的歷史是以西方文明的演繹和發展為中心，將西方歷史描繪成世界歷史，忽略世界上其他文明對人類社會進步所做的貢獻。英國歷史學家阿諾德·湯因比曾指出，「這種錯覺不僅蒙蔽了西方文明的後代，也蒙蔽了其他所有已知文明和原始社會的後代。」^[27]

香港的成就絕非「西方文明」單一因素所致。鄧小平就認為，香港的繁榮主要是以中國人為主體的香港人幹出來的，不要總以為外國人才幹得好^[28]。二戰後香港工業化之所以能夠迅速發展，移民因素、香港華人的奮鬥精神、內地對港長期以來提供的廉價物質供應、有利的國際環境都功不可沒。上世紀四五十年代開始，大量移民從內地湧入香港，為香港工業化提供了必要的廉價勞動力。香港華人堅韌不拔的奮鬥精神和靈活的處事風格，克服了香港工業化過程中的種種困難。譬如，面對1957年英國市場對香港搪瓷製品的抵制，1961至1962年英美市場對香港紡織品輸入的限制，1965年美國、英國、加拿大對香港製衣業產品的限額，香港企業家通過開闢新市場及產業升級等手段主動適應變幻莫測的國際市場環境^[29]。香港工業化所需的物質原材料有很大一部分來自於內地。內地從1962年開始每天分別從上海、鄭州、武漢安排三趟「供應港澳冷凍商品快運貨物列車」開往深圳，再運抵香港。這些供港物質不僅量大，且價格低於外國同類產品^[30]。

香港戰後經濟的起飛也得益於有利的國際環境。冷戰期間，中國大陸被西方國家禁運、封鎖，香港作為自由港承接了大量資金和技術，戰後世界貿易趨向自由化以及西方國家勞動密集型產業的轉移，香港抓住了有利的國際環境促進了經濟起飛。從中西文明關係的視角來看，西方國家也有刻意將香港打造為資本主義比社會主義優越的樣板之現實考量，將香港視為對中國實施和平演變



的前哨基地。正是西方國家有意強加給香港這一特殊角色為其帶來了諸多的優惠經濟政策。這也是為什麼香港國安法出台後，西方勢力插手香港事務愈加困難之際，紛紛揚言要制裁香港、取消對香港的優惠政策的重要緣故。

2. 香港面臨的諸多挑戰及其西方文明因素

香港回歸以來，先後遭遇了亞洲金融風暴、國際金融危機兩次系統性金融危機以及非典、新冠疫情兩次公共衛生危機的衝擊，充分暴露出自由放任式資本主義制度的內在矛盾和缺陷。自由放任資本主義是一種主張經濟活動由市場規律支配，反對政府干預的經濟思潮。美國哈佛大學教授諾齊克在《無政府、國家與烏托邦》一書中鼓吹「最弱意義的國家」，即管事最少、給予個人最大自由的國家。「在這種狀態中，哪管它弱肉強食、優勝劣汰，贏者們有充分自由壓榨失敗者，失敗者有充分的自由陷入失業、貧困以至犯罪。而國家則睡眠惺忪，打著哈欠，對著一片夜色，除了敲幾下梆子，啥事不管。」^[31]這是對自由放任資本主義的生動詮釋。

港英政府和回歸後的香港特區政府都以「小政府、大市場」為金科玉律，政府只願意承擔有限的推動產業發展和多元化以及縮小貧富差距的責任，香港的堅尼系數(Gini Coefficient)仍大大超過警戒線，社會貧富差距巨大。《2019年香港貧窮報告》的資料顯示，2019年香港有15.8%人口，逾109萬人生活在貧困之中。2016年香港稅前及福利轉移前的原住戶堅尼系數為0.539，稅後及福利轉移後的堅尼系數仍高企0.473，兩者都創45年來新高，也是各國家及地區中貧富差距最大的地區^[32]。馬克思對自由放任資本主義的弊端曾批判道：「資本主義文明激起人們最卑劣的衝動和情欲，並且以損害人們其他一切稟賦為代價使之變本加厲的辦法來完成這些事情。鄙俗的貪欲是文明時代從它存在的第一日直到今日的起推動作用的靈魂；財富，財富，第三還是財富——不是社會的財富，而是這個微不足道的單個的個人財富。這就是（資本主義）文明時代唯一的、具有決定意義的目的。」^[33]自由放任式資本主義加劇了資本的集中和壟斷，激化了社會矛盾，擴大了社會不公，阻礙了

香港產業結構轉型升級，香港的社會矛盾無法通過政府的行為而得以有效紓緩。

在政治方面，本世紀初以來在香港民主化進程中「民粹化」現象明顯。民粹主義是一種由平民發起並訴諸於非理性方式爭取普通民眾利益的思潮，是西方代議制政黨制度日益成為精英政治代言人，不能滿足普通公民訴求導致的後果。在香港，民粹主義所涉領域廣泛，諸如反對國安法、反國教運動、佔中運動、反修例等都能見到民粹主義的影子。民粹主義運動參與人群以普通香港市民和學生為主，其抗爭對象指向特區政府、本地工商界精英，甚至中央政府；以示威遊行、乃至暴力活動為抗爭方式。吊詭的是，香港民粹主義往往被反對派和激進分子操弄，成為他們「反中亂港」的工具，這體現在其抗爭議題的泛政治化。那些藉由經濟民生問題而爆發的民粹主義運動，往往演變成政治對抗。民粹運動操弄者把自己定位為挑戰和顛覆中央政權的所謂反對派，而不是在「一國兩制」框架下對香港本地自治事務進行建言獻策、參政議政、監督批評的愛國愛港者。他們利用香港選舉制度的漏洞進入立法會，肆意操弄政治議題，不斷挑戰中央政府權威。有些反對派議員濫用立法會的議事規則，採取「拉布」等手段以及一些不正當手法，來阻礙甚至癱瘓立法會的運作，嚴重掣肘了特別行政區政府的施政，造成了香港政治的巨大內耗。「民粹化」和「泛政治化」是西方民主政治困境在香港的現實投射。

3. 中華文明的復興及香港人心的回歸

中華文明是以中國大陸為主體、整合台港澳為一統的現代國家概念，也包括散居世界各地數千萬華僑在內的文化哲學概念，在民族維度體現為「中華民族多元一體格局」，在文化維度則展示了「中華文化的多維向心結構」^[34]。著名學者鄭永年指出，在漫長的歷史中，中國文明的每一次復興都和開放政策緊密相關。近代以來中國人隨著國運衰微而陷入文明自卑，是中國的改革開放政策幫助中華文明尋回了自信^[35]。中華文明的復興通過保持自身主體性，學習其他文明的長處來實現自己的進步，賦予中華文明以新的時代內涵，實現了自身的現代轉型。

改革開放以來，內地對什麼是社會主義、如何建設社會主義的規律不斷進行探索，逐漸摸索出一條符合自身國情的中國特色社會主義道路。在經濟領域，創造性地將市場經濟和社會主義制度結合在一起，建立了中國特色社會主義市場經濟體系，既發揮了市場在資源配置中的關鍵性作用，又發揮了政府宏觀調控的作用，兼顧效率和公平，利用了國際和國內兩種市場和兩種資源，將人類社會一切有益的文明成果為己所用，為內地經濟大步趕上世界發展潮流並進一步引領世界發展潮流提供了中國智慧和中國方案。

中華文明的復興在政治領域體現為創建了一種開放性的政黨制度和民主制度。在中國共產黨領導下，各民主黨派不是反對黨，不是通過獨立的政治過程對國家政治產生影響，而是在黨的領導下參政議政。這種制度整合了多元利益，並通過內部協商增進共同利益。鄭永年將中國政黨制度概括為開放的「內部多元主義」^[36]。中國「協商式民主」既有生動活潑的政治局面，又注重實質和結果，有助於團結穩定，規避了西方國家「選舉民主」導致的民粹主義、社會撕裂、內耗低效的弊端。中國制度之所以「行」體現在「中國之治」的效果上。在新冠疫情防控中，西方自由民主價值並未體現其優越性。美國《大西洋月刊》刊登題為「我們生活在一個失敗的國家」的文章，痛斥不近人情的制度和社會撕裂導致美國在新冠疫情防控中混亂不堪^[37]。針對歐洲國家的防疫表現，德國總理默克爾也袒露對西方自由民主模式的疑惑和擔憂^[38]。中國則發揮其集中力量辦大事，全國一盤棋的制度優勢經受住了疫情的考驗。中國還取得扶貧攻堅的偉大勝利，如期實現了第一個「百年奮鬥目標」，為第二個「百年奮鬥目標」和中華民族偉大復興奠定了基礎。

祖國統一是中國共產黨三大歷史任務之一和中華民族偉大復興的應有之義。「一國兩制」構想是中國共產黨的政治智慧，是中華文明復興在制度文明領域的重要體現。首先，「一國兩制」體現了中華文明開放包容、和而不同的特質。在一個統一的主權國家內部，允許兩種意識形態相互對立的社會制度同時存在，這在世界上沒有先例可循。

正是「一國兩制」的智慧實現了港澳的和平回歸，洗刷了近代以來的民族恥辱。其次，「一國兩制」體現了中國特色社會主義本質。一方面，解放和發展生產力是社會主義本質內容之一。國家允許香港保持資本主義制度不變，是因為香港的資本主義對國家的社會主義現代化建設是有價值的，有利於我國生產力的發展；另一方面，社會主義本質要求逐步消滅剝削，消除兩極分化，最終實現共同富裕，國家主體必須堅持社會主義制度。再次，「一國兩制」具有不斷完善的能力。鄧小平曾語重心長指出：「我們總不能講香港資本主義制度下的所有方式都是完美無缺的吧？即使資本主義發達國家之間相互比較起來也各有優缺點。把香港引導到更健康的方面，香港人是會歡迎的。」^[39]針對香港「一國兩制」實踐中顯露出的深層次問題，中央作為「一國兩制」的頂層設計者，出台了香港國安法，完善了香港選舉制度以確保愛國者治港。「一國兩制」的完善，維護了國家在港的主權、安全 and 發展利益，保持了香港社會的繁榮穩定。

中華文明的復興是「五位一體」的全面復興。習近平在中國共產黨建黨一百周年慶祝大會上宣告，我們堅持和發展中國特色社會主義，推動物質文明、政治文明、精神文明、社會文明、生態文明協調發展，創造了中國式現代化新道路，創造了人類文明新形態。文明的自信要配合政治自信，中國人近代以來對文明的不自信，其實質是對政治的不自信，政治不自信又轉化為對文明的不自信^[40]。作為中華民族一份子的香港同胞，要祛除「西方文明優越論」的魅惑，就要樹立起對母國文明的自信，對「一國兩制」的制度自信，對「一國兩制」的開創者中國共產黨的自信，對中國特色社會主義道路的自信。

四、結論

習近平在聯合國教科文組織總部演講時指出，文明在價值上是平等的，沒有高低、優劣之分。世界上不存在十全十美的文明，也不存在一無是處的文明。人類只有膚色語言之別，文明只有姹紫嫣紅之別，但絕無高低優劣之分。認為自己的人種和文明高人一等，執意改造甚至取代其他文明，



在認識上是愚蠢的，在做法上是災難性的^[41]。

香港「人心回歸」之所以成為一個問題，其根源就在於「西方文明優越論」仍根深蒂固地影響著部分香港人的思想。要實現香港的「人心回歸」，一方面要深刻認識現代西方文明的產生和流變過程，以及西方文明的優缺點，從思想層面破除西方文明是人類社會最高等級文明的錯誤觀念。另一方面，文明的自信歸根到底取決於國家綜合實力的提高。國家實力的進一步增強必然會提升中華文明蘊含的價值觀、制度文化、政治理念的說服力、吸引力和影響力。美國前總統尼克森1994年曾說：「今天，中國的經濟實力使美國關於人權的說教顯得輕率；10年之內，會顯得不著邊際；20年之內，會顯得可笑。」^[42]現在，中國已成為世界第二大經濟體，在政治、科技、文化、社會、生態諸方面取得了彪炳史冊的成就，更有理由樹立中華文明自信。

習近平總書記在談及中國特色社會主義的「四個自信」時說：「中國已經可以平視這個世界了」。^[43]中華文明的復興對於香港同胞在內的中華兒女意味著可以挺直腰桿真正「站起來」，由過去習慣性地仰視西方文明轉而開展中西文明的平等對話。香港同胞和內地人民心往一處想，勁往一處使，定能發揮中西文明各自的優勢，共擔民族復興的重任。

【基金項目】本文系廣東省哲學社會科學「十三五」規劃2020年項目「新時代廣東高校香港學生國家認同教育研究：以暨南大學為例」（課題號：GD20CXY03）；

暨南大學鑄牢中華民族共同體意識研究基地課題「香港青年國家意識提升機制研究」（課題號：JDGTT202111）；暨南大學思政專項項目「華僑高等學校意識形態教育研究」的階段性成果。

[1][美]撒母耳·亨廷頓，周琪等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》（新華出版社，2002年），第23-24頁。

[2][美]布魯斯·馬茲利什，汪輝譯：《文明及其內涵》（商務印書館，2017年），第7-8頁。

[3]《馬克思恩格斯文集（第二卷）》（人民出版社，2009年），第36頁。

[4]趙坤、劉同舫：〈從「文明優越」到「文明共生」：破解「西方中心論」〉，載《探索與爭鳴》，2021(2)。

[5]閻小駿：《香港治與亂：2047的政治想像》（人民出版社，2016年），第74頁。

[6]劉兆佳：〈香港「佔中」行動的深層剖析〉，載《港澳研究》，2015(1)。

[7]祝捷等：〈香港激進本土主義之社會心理透視〉，載《港澳研究》，2017(1)。

[8]孫揚：〈警惕香港史書寫中的分離傾向〉，載《歷史評論》，2020(1)。

[9]劉兆佳：〈香港修例風波背後的深層次問題〉，載《港澳研究》，2020(1)。

[10]方駿、熊賢君：《香港教育史》（湖南人民出版社，2010年），第75頁。

[11]劉蜀永：《簡明香港史》（三聯書店（香港）有限公司，2009年），第124-125頁。

[12]郭雙林：〈近代英美等國文明等級論溯源〉，載《中國人民大學學報》，2017(6)。

[13]劉禾：《世界秩序與文明等級》（生活·讀書·新知三聯書店，2016年），第250-253頁。

[14]香港中文大學網：《國父孫中山先生於香港大學演講之講詞》，https://www.cuhk.edu.hk/rct/pdf/e_outputs/b2930/v29&30P042.pdf。

[15][美]愛德華·W.薩義德，李琨譯：《文化與帝國主義》（生活·讀書·新知三聯書店，2003年），第152頁。

[16]康玉梅：〈「一國兩制」下香港特別行政區的國民教育與國家認同〉，載《環球法律評論》，2018(2)。

[17]強世功：《中國香港：政治與文化的視野》（生活·讀書·新知三聯書店，2014年），第338頁。

[18]同注[17]，第212頁。

[19]法蘭克·韋爾許，王皖強等譯：《香港史：從鴉片戰爭到殖民終結》（商務印書館（香港）有限公司，2015年），第402頁。

[20]李彭廣：《管制香港，英國解密檔案的啟示》（牛津大學出版社（中國），2012年），第174頁。

[21]強世功：〈無言的幽怨——香江邊上的思考之二〉，載《讀書》，2007(10)。

[22]峻煥：《香港憂思錄》（共和香港出版有限公司，2004年），第257頁。

[23]同注[11]，第341頁。

- [24] 谷風：《公民黨「十年宣言」是赤裸裸的港獨宣言》，http://news.takungpao.com/hkol/politics/2016-03/3294631_print.html。
- [25] 華衷：《香港回歸祖國十八年的省思》，<http://news.takungpao.com/paper/q/2015/0923/3181733.html>。
- [26] [法] 弗朗茲·法農，萬冰譯：《全世界受苦的人》（譯林出版社，2005年），第143頁。
- [27] [英] 阿諾德·湯因比，郭小凌等譯：《歷史研究》（上海人民出版社，2010年），第892頁。
- [28] 《鄧小平文選（第三卷）》（人民出版社，1993年），第60頁。
- [29] 同注[11]，第332頁。
- [30] 同注[11]，第333頁。
- [31] 黃紅發等：〈全球化背景下西方意識形態滲透的主要手段和特徵〉，載《學術論壇》，2011(1)。
- [32] 香港樂施會網：《香港貧窮現況與政策回應》，<https://www.oxfam.org.hk/tc/what-we-do/development-programmes/hong-kong/poverty-in-hongkongandoxfamsadvocacywork>。
- [33] 《馬克思恩格斯文集（第四卷）》（人民出版社，2009年），第196頁。
- [34] 郭湛：〈中華文明復興：當代中國問題的核心〉，載《理論視野》，2016(9)。
- [35] 鄭永年：《中國的文明復興》（東方出版社，2018年），第155頁。
- [36] 鄭永年：《中國崛起：重估亞洲價值觀》（東方出版社，2016年），第142頁。
- [37] 搜狐網：《大西洋月刊：我們生活在一個失敗國家》，https://www.sohu.com/a/392041186_100048099。
- [38] 中華網：《默克爾「悄悄質疑」西方民主模式》，<https://news.china.com/international/1000/20200703/38438748.html>。
- [39] 同注[28]，第73頁。
- [40] 同注[35]，第156頁。
- [41] 《習近平談治國理政（第三卷）》（外文出版社，2020年），第468頁。

[42] 同注[1]，第213頁。

[43] 習近平：《中國已經可以平視這個世界了》，http://news.youth.cn/jsxw/202103/t20210307_12750384.htm。

The Superiority theory of Western Civilization and the Return of Recognition of Hong Kongese

Peng Wenping (School of Marxism, Jinan University, Guangzhou, Guangdong, China)

Abstract: Some Hong Kong people have weak national consciousness and even show a strong feeling of being nostalgic for British colonization, which is the blind worship of Western civilization. The Superiority theory of Western Civilization was made by various factors in Hong Kong. The British Hong Kong government exported western values and ideology through colonial education, demonize the Chinese mainland regime by Ideological confrontation between the East and the West, which coincided with some Hong Kong people's psychology who was anti communist China. Hong Kong's economic accomplishment which was attributed success to Western civilization by some Hong Kong people verified Superiority theory of Western Civilization. It became an ideological weapon to dominate the colonized. Western civilization is not the only factor in Hong Kong's success, but the main crux of the challenges facing Hong Kong. The revival of Chinese civilization will help Hong Kong people eliminate the myth of the superiority of Western civilization and regain the confidence of Chinese civilization. Under the framework of "one country, two systems", Hong Kong compatriots should give full play to the advantages of Chinese and Western civilizations, think and work together with the people of the mainland, and shoulder the heavy task of national rejuvenation.

Key Words: Hong Kong, Return of Recognition, the superiority theory of Western civilization

中加社保合作的機制、成效與完善

——以促進兩國人員交往為視角

■ 閻 冬

北京外國語大學法學院

2011年7月1日《社會保險法》實施以來，為有效解決中國和加拿大兩國跨境工作人員社保費用的重複徵收問題和權益的屬地保障問題，中加兩國政府經過多輪協商，於2015年4月2日正式簽署了

《中華人民共和國政府和加拿大政府社會保障協定》（《社會保障協定》）和《中國人民共和國人力資源和社會保障部與加拿大就業和社會發展部關於實施中華人民共和國政府和加拿大政府社會保障協定的行政協議》（《行政協議》）。《社會保障協定》和《行政協議》皆於2017年1月1日正式生效，成為了促進中加之間商貿與人員流動的重要舉措，也是構建常態化中加關係的重要一環。

《社會保障協定》和

《行政協議》的出台雖然意義重大，但得到的關注卻較少，它的積極意義尚未得到充分認識，因此也未能得到進一步的推動和完善。中加之間《社會保障協定》和《行政協議》給予了兩國跨境工作人員豁免養老保險的待遇，也就是說勞動者如果已經在締約國繳納了養老保險費，可以在另一締約

國申請免繳養老保險的待遇，從而有效地減輕了兩國企業和勞動者在社會保險繳費方面的負擔，同時也不影響勞動者在繳費地國享受相應的養老

金待遇。可以說，《社會保障協定》和《行政協議》開啟了中加兩國之間在社保領域合作的先河，也是對保護跨境人員流動的有效嘗試。於此同時，中加之間社保合作的成效應得到充分的重視，相關的機制建設也不應止步於此，需要通過深入研究來探索優化的空間。事實上，從現有的《社會保障協定》的國際比較以及兩國實際情況來看，中加兩國社會保險方面的合作仍有非常大的提升空間，進一步加強合作必將有利於提升雙方在人員交流方面的深度和廣度。

摘 要：中國和加拿大兩國為了推動雙方人員交往，於2015年簽署了《社會保障協定》及相關的《行政協議》，初步建立了中加社保合作機制。《社會保障協定》與國際上通行的《避免雙重徵稅協定》的目標一致，旨在免除兩國間跨境工作人員在就業地繳納社會保險費的部分義務，從而讓這些勞動者在公平合理地承擔社會責任和享受社會福利，為跨境人員流動掃除了經濟障礙。實踐證明，中加之間的《社會保障協定》自生效以來一直發揮著積極且重要的作用。與此同時，中加社會保險方面合作在互免險種和機制保障方面仍有巨大的發展空間，可以採取更多行之有效的措施來提升中加人員交流的活躍度。

關鍵詞：社會保險；養老保險；勞動保護；社會保障協定

一、人員跨境流動的社保難題

社會保險是以繳費為前提的社會福利體系，人員跨境工作時也需要履行相應的繳費義務。跨境工作人員的社保權益涉及到其原籍國和就業國兩地機制的銜接，需要構建兩國社保的深入合作

機制，避免繳費義務的雙重負擔與福利待遇的雙重缺失。由於各國社會保險費（稅）的徵收對象採取屬地管轄和屬人管轄並行適用的原則，跨境勞動者可能同時被就業國和原籍國的社會保險制度所覆蓋，就會出現與個人所得稅類似的繳納雙重社會保險費（稅）問題。另外，即使正常參加了社會保險項目，由於跨境工作人員的高度流動性，他們在領取福利待遇時也會困難重重。以失業保險為例，各國往往要求失業金領取人具有合法身份，而很多國家的移民政策會要求失去工作的外國勞動者限期離境。因為移民的工作簽證往往在失業後被自動注銷，所以申領失業保險金的可能性不大。因此，英國貝弗里奇在其報告中就強調了捋順跨境社會保險機制對勞動者而跨境自由流動的重要性：「假設人們為找到用武之地從一個國家遷移到另一個國家再次成為可能，那麼人就會渴望各國之間在社會保險方面制定互惠的安排以促進這種流動。」^[1]

故而，借鑒國際稅法的有關做法，國家之間訂立雙邊互免社會保險費就成為了重要的解決路徑之一。社會保險方面的國際合作是保護跨境勞動者的重要機制，通過構建便捷的社會保險費互惠免徵制度，可以有效避免重複徵費和支付障礙的問題。經過近十年的發展和努力，中國已經與二十多個國家簽訂了社會保險雙邊協議，所覆蓋國家由發達國家到發展中國家，所涉及的合作險種由單一到多樣，合作方式逐漸豐富。

其中，中加之間的《社會保障協定》和《行政協議》的簽署和落實無疑是眾多社會保險國際合作的成果之一。中加兩國都對勞動者的社會保險福利傾注了比較大的精力和資源，兩國社保待遇水平都比較高，體系比較完善。由於社會保險的資金來源主要來自於企業和勞動者社會保險繳費，高標準的社會保險待遇需要較高水平的社保繳費，因此中加兩國社保繳費水平都比較高，分別佔到了工資總額的38%以上（中國）和20%以上（加拿大）。如果跨境工作人員需擔負雙重繳費責任，勢必會對企業和勞動者的收入產生消極影響，進而消解勞動者跨境流動的積極性。因此，中加開展社會保險方面的合作適逢其時，既有利於減輕跨

境工作人員不必要的負擔，也有利於解決社保待遇精準給付的問題，通過確立繳費地國的主體責任，讓勞動者能夠切實享受到老有所依的保障。

二、中加社保合作機制的構建

事實上，《社會保障協定》和《行政協議》打造了一個立體的中加社保合作機制。在宏觀層面上，兩個文件釐定了中加社會保險合作的適用範圍、適用對象、適用期限等規範性事項，明確了調整的客體。在執行層面上，兩國政府指定了各自的執行機構、交流渠道，並共同確立了證明文件的種類和效力，落實了調整的主體和方式。具體而言，中加社會保險合作機制建立在以下五大支柱之上。

首先，中加兩國的社會保險合作主要集中在養老保險費的互免方面。根據《社會保障協定》第二條之規定，雙方互免社保繳費的項目為養老保險。但因兩國的養老保險制度有所不同，兩國將可以進行豁免的養老保險分別確定為：在中國境內是職工基本養老保險和城鄉居民基本養老保險；在加拿大與之對應的是《老年保障法案》和養老金計劃下的養老保險。

其次，中加社會保險合作適用的對象主要集中在跨境人員的範疇。《社會保障協定》將有資格享受養老保險繳費豁免的人員設定為：「屬於或已屬於締約一國或締約兩國法律管轄的任何個人，以及根據締約任一國可適用的法律規定從上述個人獲得權益的人員。」^[2]具體而言，適用人群分為四類，每一類都有相關的定義。第一類是僱員與自僱人員。他們是指在締約一國領土上居住，在締約另一國或締約兩國工作或為自己工作，且其僱傭關係歸工作地法律所調整。第二類包括派遣人員。他們是指受僱於締約一國領土上的有經營場所的僱主，該僱傭關係受僱傭國法律管轄，在僱傭期間被其僱主派到締約另一國領土上工作的人員。在船舶和航空器上的僱員屬於第三類。第四類人員是受締約一國法律規定管轄並受僱於中央、地方政府和其他公共機構，被派往締約另一國領土上工作的人員。

再次，免除繳納社會保險費的期限通常是與



跨境工作的實際期限相一致的。跨境工作人員在外國就業期間，在其母國已經辦理了養老保險並持續繳費，目的是繼續維持繳費記錄從而提升未來養老金待遇標準。故而，免除跨境繳費義務人在他國繳費義務，有助於避免額外負擔。不過，按照中加現有的制度安排，其免除繳費期限最長為72個月（派遣人員應除外），且只有在中加兩國主管機關或經辦機構同意的情況下方可延長。^[3]這樣做的主要目的是派遣屬於臨時性、替代性的勞動人事安排，中加兩國都不鼓勵長期使用派遣人員，如有相關需求，則需要將派遣人員的身份轉換屬地化的直接僱傭，從而保障被派遣人員的利益。

另外，為了落實《社會保障協定》的有關規定，中加兩國都指定了各自的主管機關、聯絡機構和經辦機構。中方的主管機關為人力資源和社會保障部。加方則指定負責加拿大法律實施的一名或幾名部長主管。中國人力資源和社會保障部國際合作司與加拿大稅務局立法政策司作為雙方各自的聯絡機構。同時，人力資源和社會保障部社會保險事業管理中心和加拿大負責法律實施的部門和機構負責經辦工作。^[4]

最後，為了讓社保繳費情況資料能夠具有確信力，雙方在制度層面設立了一套相關的證明體系。通常，落實養老保險互免政策的前提是能夠證明勞動者已經在一國參加了社會保險並繳納了養老保險。根據《行政協議》的規定，能夠證明勞動者已參保的重要文件是《參保證明書》，「證明就某項工作而言，僱員及其僱主或自僱人員，受該締約法律規定管轄。」^[5]勞動者需要向僱傭關係所在國的經辦機構提出申請，由經辦機構對該申請進行審核，如審核通過，則出具《參保證明書》，並向對方國家經辦機構提供副本。接收國免除參保的期限應與出具國的《參保證明書》上規定的期限一致，如果接收國已經在《參保證明書》送達之日前徵收了部分養老金，則接收國沒有返還已繳費用的義務。

三、中加社保合作機制的成效

改革開放以來，中加之間經貿與人員交往不斷加深，尤其是近十年兩國公民在對方國家開展

工作已經屢見不鮮。雙方民間交流非常活躍，一直以來有增無減。據統計，2021年中加之間的貿易往來達到了1145.1億加元。^[6]赴加拿大工作和留學，以及加拿大公民赴中國就業和求學的人數達到了120萬人次左右。兩國跨境工作人員都在呼喚一個公平合理的就業環境，共同推動雙方的交流與合作。因此，早在1986年，中加之間就簽署了《稅收協定和議定書》，為跨境工作人員重複繳納個人所得稅問題提供了解決方案，從而減輕了跨境工作人員的繳稅壓力，保障了所得稅稅負的公平性和合理性。

中加兩國的社保機制和種類雖有不同，但功能卻是趨同的，繳費水平也是旗鼓相當的。社會保險是保護勞動者的安全網，勞動者在享受保障權利的時候也需要承擔相應的繳費義務。社會保險雖然在中加兩國的表現形式有所不同，但萬變不離其宗，基本涵蓋了勞動者的養老、疾病、工傷和失業等常見的工作風險。社會保險的制度設計是構建一個社會化的風險共擔機制，而不是為了給勞動關係主體增加經濟負擔，更不會加重勞動者的繳費義務。

中加兩國勞動者在跨境工作的過程中既有平等享受各項福利的權利，也有免受社保繳費方面歧視的權利。公平地繳納社會保險費和享受社會保險利益是社保制度的核心，也是社會法的法益之所在。對於收入水平相當的勞動者，不管他們的收入來源是否一樣，也不管他們的國籍身份，都要確保他們社保繳費法定義務的唯一性和一致性，否則就會出現義務與權利不均衡的狀態。中加兩國人員流動的活躍度是體現兩國交往成效的晴雨表，通過人員交流可以使資源要素更加合理、高效地配置和利用，促進國際分工，加快經濟發展。但是，如果人員在跨境工作的過程中被施加了額外的經濟負擔，會打擊國際人才流動的積極性，無法開展順暢的技術溝通和分工合作，不利於在國際市場的公平競爭，也抑制了國際經濟與文化交往，並最終在一定程度上制約著國際經濟的進一步發展。

從中加之間《社會保障協定》的覆蓋對象而言，已經較為全面地惠及了各種類型勞動者。如

表1所示，在中國對外簽訂《社會保障協定》當中，往往對外派人員、自僱人員、普通僱員和船員/空勤有著不同程度的覆蓋。其中，中加《社會保障協定》所覆蓋人員最為廣泛，且對外派人員和自僱人員社保繳費互惠的期限長達72個月，明顯高於與其他國家簽訂的協定所設之標準。這在一定程度上體現了中國與加拿大政府在社會保險方面深入合作的成果，也會對中國未來與其他國家簽訂類似協定起到很好的示範作用。（見表1）

四、中加社保合作機制的完善

中加之間的《社會保障協定》的簽署標誌著兩國社保合作機制的建立，為雙方人員流動掃清了經濟負擔上的障礙。中加跨境工作人員能夠獲得的養老保險豁免是社會保險體系當中繳費責任最重的一塊，明顯減輕了勞動者的經濟負擔，也實現了社會保險當中權責相一致的內涵。但是，中加之間在社保合作方面還存在比較廣泛的發展空間，深入優化的必要性和可行性都比較高，完全可以通過互惠的方式推動中加關係的健康發展。

（一）雙方社會保險互免險種的擴展空間

從《社會保障協定》和《行政協議》中不難看出，中加之間的社保協議覆蓋的險種僅限於養老保險，而諸如醫療保險、失業保險、工傷保險等險種均未涉及。誠然，將養老保險做為突破口和關鍵減免項是一定道理的，原因有三：第一，養老

保險繳費在中加兩國社保繳費佔比較高，分別佔到工資總額的24%左右（中國）和11.9%左右（加拿大），如果實現互免可以有效減輕繳費壓力；第二，兩國養老保險體系具有較高的趨同性，中國的城鎮職工基本養老金與加拿大的養老金計劃存在對照關係；第三，減免養老保險繳費符合兩國跨境工作人員的實際需要，因為多數跨境工作人員最終會選擇回到其國籍國享受養老金待遇，而不是留在工作地國退休。

但社會保險如果停滯於養老保險繳費減免就難以有效滿足跨境工作人員的多元化需求，因為可供減免的社保種類並非僅此一項。從橫向比較的視角來看，如表2所示，在中國與其他國家簽訂的社保協議當中，基本上都是在養老保險的基礎上增加了失業保險的互免，從而進一步減輕跨境工作人員的經濟負擔。從國際比較而言，歐盟是社會保障國際合作最完善的地區，《歐盟第883/2004號條例》（即歐盟社會保障協調條例）除了覆蓋疾病、生育、殘障、老年、失業津貼外，還包括工傷和職業病津貼、死亡補助金，甚至家庭津貼和退休前福利也包含在內。美國簽訂的社會保障雙邊協定基本上覆蓋老年、殘疾、遺囑津貼等項目，加拿大、日本等發達國家的社會保障合作協定也都覆蓋了多個社會福利項目。中加之間社保協議所覆蓋險種的範圍仍然存在擴展空間，特別是在失業保險繳費方面存在互免的可能性和必要性。（見表2）

表1 中國簽訂的社會保險雙邊協議所覆蓋的對象^[7]

國家	外派人員	自僱人員	普通僱員	船員和空勤
德國	是（48個月自動免除，最長60個月）	是（60個月）	是（60個月）	船員（60個月）
韓國	是（60個月，最長120個月）	是	是（60個月）	是
丹麥	是（5年）	否	是（6個月）	是
芬蘭	是（60個月）	是（60個月）	否	是
盧森堡	是（60個月）	是（60個月）	否	是
加拿大	是（72個月）	是（72個月）	是	是

表2 中國簽訂的社會保險雙邊協定覆蓋的險種^[8]

覆蓋險種	德國	韓國	丹麥	芬蘭	瑞士	荷蘭	西班牙	盧森堡	日本	加拿大
養老保險	是	是	是	是	是	是	是	是	是	是
失業保險	是	是	否	是	是	是	是	否	否	否
醫療保險	否	否	否	否	否	否	否	否	否	否
生育保險	否	否	否	否	否	否	否	否	否	否
工傷保險	否	否	否	否	否	否	否	否	否	否

客觀上看，失業保險費減免也可納入到中加兩國的《社會保障協定》當中。失業保險雖是中加兩國社會保險支柱之一，但是對於跨境工作人員而言，享受對方國家的失業保險待遇在制度層面上的可行性不高，在對方國家繳納失業保險費也就失去了合理性基礎。根據中國的法律制度，外國勞動者在勞動合同解除後應當立即出境；移居境外的失業人員的失業保險待遇應當停止給付。^[9]在中國就業的外國人一般不可能滿足申請失業保險的條件。同理，在加拿大工作的中國勞動者如果失去工作，按照有關移民法的規定也會面臨喪失有效居留身份的問題，需要在一定期限內離境或找到新工作。而領取失業保險費則需要勞動者親赴社保經辦機構，並參與相關的再就業培訓和指導之後方可領取，跨境工作人員往往難以滿足申領失業金的客觀條件。這樣就出現了工作地國徵收失業保險但又無法提供保障的窘境，因此失業保險也應在豁免險種之列。

(二)雙方社會保險互免機制的優化空間

中加跨境工作人員享受減免社保繳費的流程略顯冗長和繁瑣。以在中國申請《參保證明書》為例，申請人首先需填寫《根據中加社會保障協定出具的〈參保證明〉申請表》，並加蓋所在單位公章。然後，申請人或代理人將填寫後的《申請表》（一式兩份）提交參保所在地（省、市、縣區）的社會保險經辦機構審核；經辦機構在審核其參保繳費情況無誤後，加蓋印章並留存1份《申請表》備案。申請人在取回蓋章的《申請表》之後需快遞寄至人力資源與社會保障部社保中心。人社博社保

中心收到《申請表》後予以審核，如審核通過，將在15個工作日內出具並向申請人郵寄《參保證明書》。與此相對應，加方人員如申請《參保證明書》也需要在其本國履行完相應程序方可在中國獲得養老保險繳費的減免。這對於兩國跨境工作人員而言，都是比較費時和費力的，一旦出現工作變動的情況也無法對相關證明進行適時的變更和調整。

隨著社保繳費電子化程度的提高，中加之間互免養老保險的工作也完全可以通過數據自動交換的形式實現。中國社保繳費記錄基本上已經以電子形式錄入和記錄，社保經辦機構將勞動者的社保繳費情況錄入數據庫，進行費率和年限的自動核算。勞動者也可以隨時隨地登錄所在地社保經辦機構網站查詢自己的社保繳費情況。^[10]在新冠疫情防務的影響下，社保線上繳費和查詢呈現了普及和提速之勢，這也為線上申請、審核和出具《參保證明書》提供了可能，讓群眾能夠足不出戶就辦理相關的證明。另外，在中加兩國之間還可以考慮借鑒經濟合作與發展組織（Organisation for Economic Cooperation and Development, 簡稱OECD）在跨境稅務合作方面所採取的共同申報準則（Common Reporting Standard, 簡稱CRS）中的數據自動交換機制。對於中加之間跨境就業的人員，在申請人的自願申請下，中加兩國的社保經辦機構自動傳輸相關的社保繳費記錄，而無需勞動者本人向母國申請《參保證明書》，也無需向工作地國提交相關證明。這樣既免去了勞動者來回奔波之苦，也節省了雙方主管機構寶貴的行政資

源。

五、小結

中加兩國之間《社會保障協定》的簽署是兩國促進人員跨境流動的一個里程碑，它與1986年雙邊避免雙重徵稅的《稅收協定》具有同樣歷史的地位。社會保險作為兩國都十分重視的基本制度，也是與稅收同樣性質的國家主權事項，就此達成的互免協議，代表了兩國政府推動深化合作的決心和願景。兩國間的跨境工作人員和企業僅就養老金相互豁免這一項就能夠減輕了明顯的負擔，也讓他們能夠在更為公平和平等的經濟環境中進行交往，進一步促進了兩國間人員的往來和交流。在《社會保障協定》正式生效五周年之際，其所發揮的巨大社會效應已經呈現，繼續推動中加兩國社保合作乃是必然。事實上，面對兩國人員交流不斷深入和強化的現實，兩國政府在社保合作的深度和廣度當中都有進一步拓展和完善的空間，例如，在互免繳費的險種上有增項的可能性，在落實機制上有電子化、便利化的空間，以「共商、共建、共享」的方式深化社保合作。

本文系北京外國語大學卓越人才計劃和外派員工勞動保護研究項目（項目號：2022JJ023）的階段性成果

[1][英]貝弗里奇：《貝弗里奇報告：社會保障和相關服務》，勞動和社會保障部社會保險研究所組織翻譯（中國勞動社會保障出版社，2004年版），第18頁。

[2]見《社會保障協定》第三條。

[3]見《關於實施中加社會保障協定的通知》第一條第四款。

[4]同上，第二條。

[5]見《行政協議》第四條。

[6]貿易額：中華人民共和國駐溫哥華總領事館經貿之窗（2022年）<http://vancouver.mofcom.gov.cn/article/zxhz/hzjj/202203/20220303284192.shtml>（2022/06/28）

[7]喻衛紅、鄭浩：《中國社會保障雙邊合作的發展、問題與解決路徑》（武大國際法評論，

2019,3-05):23-40.

[8]同上。

[9]《外國人在中國就業管理規定》第20條規定：「被聘用的外國人與用人單位的勞動合同被解除後，該用人單位應及時報告勞動、公安部門，交還該外國人的就業證和居留證件，並到公安機關辦理出境手續。」《社會保險法》第51條規定：「失業人員在領取失業保險金期間有下列情形之一的，停止領取失業保險金，並同時停止享受其他失業保險待遇：……（三）移居境外的……」。

[10]李洪吉、何序、嚴玉兔、陳曉璞、張春紅、尚芳：〈大數據時代：經辦機構如何向數據驅動型組織轉型？〉，載《中國社會保障》2019(02):42-45.

The Mechanism, Outcome and Development of Social Security Cooperation between China and Canada: From the Perspective of Promoting Cross-border Labour Mobility

Yan Dong(Beijing Foreign Studies University Law School)

Abstract: In order to promote the mutual exchange of workers, China and Canada have signed the Agreement on Social Security and the related Executive Agreement, which has primarily established a mechanism for social security cooperation. Like the general goal of Agreement on Avoidance of Double Taxation, the Agreement on Social Security is designed to exempt certain social insurance contribution for the cross-border workers between China and Canada so that those workers can enjoy their welfare with fair and reasonable contribution. In practice, the Agreement on Social Security between China and Canada has played a vital and positive role in promoting cross-border labour mobility.

Meanwhile, there are still some room for improvement regarding the category of social insurances that could be further exempted and the mechanism that could be rather effective. It is imperative to introduce additional methods to improve the mutual exchange of workers between China and Canada.

Key Words: Social Insurance, Pension, Labour Protection, Agreement on Social Security

加拿大華僑族裔身份的演變

——評《加拿大華僑移民史（1858-2001）》

■ 王飛宇

北京外國語大學、燕山大學



摘要：《加拿大華僑移民史（1858-2001）》力圖通過梳理加拿大華僑近150年來在加拿大移民政策演進背景下的文化衝突與抗爭、文化塑造與轉變，為開拓華人移民當代史研究、全球化移民的動態發展提供歷史與現實的寫照。本文從全球歷史觀的研究視角分析華僑移民史對加拿大主流歷史和世界移民史的貢獻，從族裔身份的演變評述加拿大華僑「第三種文化」的觀點創新；從顯著性、連貫性、客觀性角度分析其史料創新。本書為解決全球化過程中出現的跨文化衝突提供可參考的案例。

關鍵詞：加拿大華僑；移民史；族裔身份

前言

著名哲學家、歷史學家柯林伍德提出，「一切歷史都是思想史，是史學家心靈中重演過去的思想」^[1]。《加拿大華僑移民史（1858-2001）》彙集加拿大華僑移民150年來在各歷史階段的社會、文化、思想變遷，從歷史學角度出發，填補了全球當代移民思想史研究的空白；從全球化視野角度出發，通過中國視野和加拿大視野的史料、史證相互交叉，呈現加拿大華僑在文化衝突、理解、融合方面的思想變遷和社會行動。展現其在多元文化交流方面做出的努力，擴大加拿大華僑在全球移民史中的影響力。

本套著作由加拿大華僑移民史學家黎全恩，加拿大文化更新研究中心高級研究員、資深媒體人丁果，歷史小說家賈葆衡合作完成。從民族誌研究角度看，三位作者同為加拿大移民，能夠從華僑移民群體的情感結構出發，挖掘華僑社會內在的身份認知和隱藏文化^[2]。其研究視角獨特：一方面作者學科專業的互補保證了從史料推出史論的客觀性；另一方面，作者與研究對象同理共情，保持人文學科研究者的溫度。

隨著新冠疫情影響的擴大和大國博弈的日益激烈，西方國家排斥亞裔的種族歧視事件頻發。一切文化的誤解和衝突，根源在於其對歷史的模糊

化解讀。在此背景下，本套專著的出版更有其時代意義：既見證加拿大華人社區百年的努力奮鬥和對加拿大做出的重要貢獻，又構成加拿大歷史的重要部分，為加拿大華僑華人近150年來在文化衝突與抗爭、文化塑造與轉變上提供詳實的史學基礎，也為解決全球化過程中出現的跨文化衝突提供可參考的案例。

本文先簡要介紹本書的主要內容，再從加拿大華僑族裔身份演變的角度分析本書研究視角、研究觀點、研究方法的創新之處，以及對華僑華人移民史研究的啟發作用。

一、本書簡介

文化研究理論的奠基人之一，雷蒙·威廉斯在《文化與社會》中對文化的概念進行梳理，闡釋了文化的內涵維度，即「物質、智性、精神等各個層面的整個生活方式」^[3]。《加拿大華僑移民史（1858-2001）》正是從物質文化和精神文化的內涵出發，將移民史劃分為社科卷和文教卷，其中社科卷採用多點民族誌（Multi-Sited Ethnography）的研究方法，重點研究華僑在移民史階段性時期的群體性社會發展，主要關注移民群體結構、社區、僑社的變遷；在加拿大移民政策變遷的背景下，反映華僑移民在社會智性和精神層面的普遍狀態，主要體現在華僑華人反歧視鬥爭、職業和政治經濟地位、僑社發展等方面；文教卷主要從文化的藝術和精神內涵切入，包括華文教育、華文報刊和華文文學，華人戲劇和建築、宗教、中醫等發展。作者從歷時性和共時性角度全面展示加拿大華僑移民的文化內涵，在移民史學類著作中獨樹一幟。與以往華僑華人移民史重視「人」而忽略「物」的研究習慣不同，本書的社科卷和文教卷，將物化史料和人物口述有機結合，將華僑在文化物質和精神上體現的生活方式作為論據支撐，詳實論證各移民時期華僑華人群體的社會特徵和文化結構。

二、本書創新之處

（一）視角創新：「全球歷史觀」視角下的華僑移民史

作者從全球歷史觀視角出發，將華僑移民史

置於世界史與國別史的多重背景之下，融合加拿大建國史、辛亥革命、第二次世界大戰等歷史背景，意圖全方位觀察加拿大華僑在加拿大歷史、中國史和全球史中的定位和影響；同時避免史學梳理的狹隘性和局限性。以二戰的歷史背景為例，作者通過梳理華僑華人在中日戰爭時期的抗日活動、捐贈支援、回國參戰等抗戰方式，彰顯了華僑華人對祖籍國命運的情感結構；同時，抗日救亡的熱潮激起僑民尤其是年輕一代的抗戰熱情，要求加入加國軍隊參加在太平洋戰爭，另有眾多華裔通過參加戰時救護、軍工生產、購買公債、捐款等方式支援加拿大，為加拿大在國際形勢中改變國家命運做出突出貢獻^[4]。二戰改變國際局勢，同時也改變了加拿大的移民政策；隨著加國移民條例的不斷修正，華人移民群體不斷壯大並推動華僑華人社會的發展。

此外，作者通過聚焦加拿大1967年開放移民政策後的移民史，對華僑不同來源地（中國香港、中國台灣、中國大陸）的階段性移民特徵、發展狀況、對加拿大和華人社會的貢獻及影響進行分析。作者突破單一歷史敘述的局限性，展示全球化移民潮背景下，華僑移民群體結構的變遷對加國經濟、社會、多元文化上的影響。同時重視反映華僑文化結構與加國「主流文化」的衝突、對話、理解的動態變化過程。華僑華人作為世界移民人口最大的移民群體，為解決全球化發展過程中出現的移民潮式文化衝突提供了實例。

作者試圖避免以往移民史著作將華僑華人置於「邊緣群體」或是歷史「配角」的定位，通過對華僑群體為加拿大政治、經濟、社會發展做出的貢獻進行梳理，將華僑移民史作為加拿大主流歷史的一部分。同時，加拿大華僑移民史作為華人走向世界的重要組成部分和全球化進程的見證，為世界移民史研究種族歧視、新老移民困境等熱點問題提供新的解讀方式。

（二）觀點創新：加拿大華僑的「第三種文化」——演變中的族裔身份

作者在梳理加拿大華僑近150年的移民史時，強調「加拿大華人是第三種文化（既不是全盤西化，又非死守中華傳統）代表」^[5]。這既不是指移



民的同化過程——完全融入主流社會，也不是指少數族裔成為主流社會的「邊緣人」，而是作為加國多元文化的組成部分，隨著國際移民潮的歷史背景、多元文化的意識形態、外部社會的種族主義不斷變化，塑造成「一種抵抗種族主義的防禦機制，也是一種民族自立團結的授權機制」^[6]。

具體來看，抵抗種族主義的防禦機制主要體現在華僑對加國制度性歧視和意識形態歧視的抗爭中。作者以加拿大第一個以種族歧視為基礎的法案——1885年限制華人入境的新移民法（「人頭稅」）為切入點，展示不同移民時期華僑華人在抵抗「人頭稅」的主要途徑和對族裔身份認知的變遷。「人頭稅」剛頒布之際，華人抵抗形式主要以中華會館向清政府提出官方請求，希望以外交形式取消對加國華人的苛例，鮮有華人群體自發組織抵抗運動。這是由於早期華工來到陌生環境謀生，儘量採取忍耐的方式，不想中斷在加國謀生的機會。也體現出早期華人移民對族裔的身份認知——在海外打工的中國人。隨著華人移民隊伍的不斷壯大，國際社會人權運動的不斷高漲，自20世紀80年代以來，加國華人全體掀起對「人頭稅」平反和賠償的鬥爭，主要通過社團對執政黨進行政治游說、採用法律手段提出集體訴訟的方式，最終於2006年得到平反，為早期深受「人頭稅」之苦的華人移民爭取政府官方道歉和賠償。這既體現加國華人作為加拿大國民爭取應有的政治參與和法律權益，同時作為本族裔移民史的連結者，為早期華人的不公待遇發聲。從華人移民群體抗爭制度性種族歧視的方法上，可以看出本階段對族裔身份的認知——加拿大華裔。

從華僑華人抗爭加國社會意識形態中的種族歧視來看，其對族裔身份構建的外延有所拓展，即泛族裔（Pan-ethnicity）身份，主要體現為聯合其他少數族裔抗爭加國種族歧視的運動。典型案例是1979年的「反對W5歧視活動」，在加拿大國際教育市場開放的歷史背景下，有色人種的國際學生人數增多，部分「主流社會」抱怨有色人種的學生申請剝奪了本地學生入學機會，在媒體帶有歧視導向性的報導渲染下，引發種族歧視的社會風波。華人群體除組建反歧視行動社團、提交法律訴訟

途徑外，還聯合了日裔、印度裔、猶太裔、意大利裔等其他族裔代表，發起抗議遊行。這一時期的反歧視抗爭運動，反映出華人群體對族裔身份的延展性認知：作為加國少數族裔的集合體，其抵抗種族主義的「共同文化」根本上是在「長期處於圍困狀態時的自然心態」之下，建立的「防禦態度」與「團結感」^[7]。

加國華裔的族裔身份作為一種民族自立團結的授權機制，其文化構建主要體現在本書文教卷中：展示華僑在1858-1966年移民管制期以及1967-2001年開放移民政策期的背景下，在媒體、文學、藝術、中文教育、宗教、醫療衛生等方面的動態發展，一方面向新移民群體提供移民生活的重要信息和服務，另一方面作為文化唯物主義式的「文獻式文化」，是華人群體在加拿大落葉生根、自立團結的動態記錄，同時是加拿大多元文化歷史溯源的見證之一。值得一提的是，作者在對「文獻式文化」的回溯中，秉持實事求是的原則展示加國華人文化構建的優勢和問題，沒有揚長避短，而是為存在的問題剖析原因和解決出路；這也體現了作者作為加拿大華裔群體的學術先鋒，以「文獻綜述」的方式梳理族裔身份在文化構建上的貢獻和短板。

以1967-2001年開放性移民政策階段的華文媒體發展為例，作者分析華文報刊、電台發展的多層次、專業化趨勢：華文媒體一方面服務不同背景的華人讀者聽眾，另一方面將亞洲母居地的信息傳到加國。同時作者指出，作為少數族裔媒體，市場的外部限制和媒體質量的內部制約影響了華文媒體的發展前景。作者建議，由於全球化背景下的新時期移民潮帶來華人社區結構變化、信息交流範圍擴大、多元文化解讀差異，華文媒體的發展一方面要站在多元文化的角度上增加對信息的傳遞力和解讀力，以更好的服務華人群體，另一方面應衝破雙語媒體人才欠缺的障礙，擴大其對加國社會的輿論影響力^[8]。

此外，從作者對早期華人社區的發展史到1967年開放性移民政策後新移民社區擴大的特徵分析來看，加拿大中文教育始終伴隨華裔族裔身份構建的演進。1967年之前的中文教育在唐人街

蓬勃發展，主要源於加國限制華人入境造成的民族危機感，以及抗戰興起帶給華人的民族認同感。1967年以後的中文教育，從以前「封閉性」的語言傳承教育轉變為開放性的多元外語教育。作者同時指出當時中文教育的短板：由於多元文化背景下中文教育的百花齊放，中文學校的主辦方來源地、文字的簡繁體、教材等差別使中文教育主題上有分歧，導致加國中文教育的分散性，影響其在加拿大公共教育領域的發展^[9]。

（三）史料創新：顯著性、連貫性、客觀性

作者在史料創新上主要體現為：顯著性、連貫性、客觀性。首先，本書史料覆蓋多點民族誌研究方法中重點史料的類別，其中包括歷史事件、人物傳記、象徵性符號、衝突等^[10]。以歷史事件為例，為明確劃分加國移民政策的歷史階段，作者分別選取了1885年加國對華人的「人頭稅」政策、1923年的「排華法」、1947年「排華法」的撤銷、1967年取消種族歧視移民政策的出合作為階段性起始節點，對加國在移民政策方面的態度轉變有精準的抓取。在人物傳記的選取方面，作者在華人參政議政的維度上，選取1957年首位當選加拿大國會的華人議員——鄭天華的當選和落選，來窺探加拿大華人在參政方面的實踐和突破。華人在獲得投票權後對扭轉加國排華反華意識形態有積極作用。在象徵性符號的選取上，作者不單選擇華人移民群體代表性符號——唐人街的變遷，並且開拓性地選取醫療保健方面的中醫和針灸作為文化切入點，通過華人在聯邦層面立法上為中醫治療合法化的游說和抗爭，彰顯華人對自己身份認同以及對加國多元文化構建的貢獻。在社會衝突的史料選取上，作者著力於華僑華人反歧視鬥爭和維護祖籍國主權運動兩個層面：其中反歧視鬥爭從食品文化、公共教育、媒體作用等多維度抓取加國主流社會種族主義的社會現象，力圖全景展現加國對華人種族歧視的歷史截面以及華人團結抗爭的進程。在維護祖籍國主權層面，作者選取加國僑社對日本篡改教科書案開展全國範圍抗議，以及參與1970年全球華人保護釣魚島的運動；體現加國華僑對祖籍國國際事務的關注和援助。

從連貫性角度來看，作者善於將文獻、實物

和口述史料置於華僑移民史各演進階段中，通過使用同一案例服務於不同的章節內容，增強整本書的史料和史證連貫度，降低史學書籍因史料多元化和歷史時期跨度大造成的讀者對史料的生疏感。例如，作者在論述加國政府1967年頒布新移民政策吸引高學歷人才的策略時，使用中國香港來加留學生葉吳美琪獲批永久居住權的實例，將其事業成長軌跡與華僑群體的反歧視鬥爭有機結合起來^[11]；作為中僑互助會的代表，葉吳美琪對華人僑團、種族歧視抗爭的貢獻通過史料貫穿於華僑團結抗爭的主線中。

此外，本書不同於以往華僑華人史單一使用的「華人見證」，同時使用加國白人歷史記憶的史料和國會檔案，試圖通過兩種對立的史料還原真實歷史，以保證史料的客觀性。例如，作者在論證1884年太平洋鐵路完工之際聯邦政府推行排華決策時，使用了皇家中國移民事務委員會法庭調查的陳詞^[12]，以此論證在當時西部地區反華浪潮背景下，加拿大白人群體產生對華工歧視與偏見的社會、經濟、文化層面的原因。

結語

「人類的危機總是理解危機：只有真正的理解事情，我們才能做到」^[13]。世界正處於百年未有之大變局，《加拿大華僑移民史1858-2001》作為全球移民發展史和全球化進程的重要截面，對華僑移民史中的文化衝突進行了歷史的清晰化解讀；從跨文化傳播視角來看，體現多元文化背景下移民裔文化的「傳遞力」、「解讀力」、「改變力」^[14]。

本套著作並非沒有不足。對於文教卷的內容安排，作者雖然按照社科卷的移民政策歷史階段劃分進行梳理，但並未對社科卷和文教卷中相似的社會文化維度進行對比分析。此外，自2001年起，世界正在經歷全球化不確定性時期，加拿大華僑新移民的群體結構和族裔身份演變有何新特徵，都是值得進一步研究的。

本文得到北京外國語大學加拿大研究中心主任、中國加拿大研究會副會長劉琛教授的悉心指導。



參考文獻

1. 劉琛：《從多元文化主義到軟實力理論的中國反思與實踐——改革開放以來中國形象的國際傳播》（北京：北京大學出版社，2020年）。
2. 劉琛等：《海外華人華僑對中華文化的傳承與傳播》（北京：北京大學出版社，2018年）。
3. 黃昆章、吳金平：《加拿大華僑華人史》（廣州：廣東高等教育出版社，2001年）。
4. [英]柯林伍德，張旭、肖志兵導讀注釋：《歷史的觀念》（上海：上海譯文出版社，2018年）。
5. [英]雷蒙德·威廉斯，高曉玲譯：《文化與社會》（成都：商務印書館，2018年）。

注釋

- [1] [英]柯林伍德，張旭，肖志兵導讀，注釋：《歷史的觀念》（上海：上海譯文出版社，2018年），第8頁。
- [2] Naidoo, Loshini, "Ethnography: An Introduction to Definition and Method". In (Ed.), *An Ethnography of Global Landscapes and Corridors*. (London: Intech), 2012:1-7.
- [3] [英]雷蒙德·威廉斯，高曉玲譯：《文化與社會》（成都：商務印書館，2018年），第20頁。
- [4] 黎全恩、丁果、賈葆蘅：《加拿大華僑移民史》（1858-2001）（社科卷上）（北京：華夏出版社，2022年），第358-364頁。
- [5] 同注[4]，第5頁。
- [6] 周敏：《美國社會學與亞美研究學的跨學科構建》（廣州：中山大學出版社，2013年），第101頁。
- [7] 同注[3]，第465頁。
- [8] 黎全恩、丁果、賈葆蘅：《加拿大華僑移民史》（1858-2001）（文教卷下）（北京：華夏出版社，2022年），第18-19頁。

[9] 同注[8]，第132頁。

[10] Marcus, G. E. *Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography*, *Annual Review of Anthropology*, 1995(24): 95-117.

[11] 黎全恩、丁果、賈葆蘅：《加拿大華僑移民史》（1858-2001）（社科卷下）（北京：華夏出版社，2022年），第9頁。

[12] 同注[4]，第95頁。

[13] 同注[3]，第471頁。

[14] 劉琛：〈從百年未有之大變局再論中華文化藝術經典的重要性〉，載《文化中國》，2021年第3期。

The Evolution of Ethnic Identity of the Chinese Canadian

-A Review of History of Chinese Migration to Canada (1858-2001)

Wang Feiyu (Beijing Foreign Studies University, Yanshan University)

Abstract: Under the evolution of Canadian immigration policies during 1858-2001 time period, History of Chinese Migration to Canada (1858-2001) portrayed cultural conflicts and struggles, cultural shaping and transformation of the Chinese Canadian, which made contributions to the development of Contemporary History of Chinese Immigrants as well as Global Migration. From a global historical perspective, this paper analyzes the added value of the book to the History of Canada and the History of World Immigration, reviews the evolution of ethnic identity as the "third culture" of the Chinese Canadian, and comments on the innovative use of historical data. In conclusion, the book provides empirical evidence of solutions to cross-cultural conflicts in the globalized era.

Key Words: The Chinese Canadian, Immigration History, ethnic identity

開放的現代新儒家與方、成學派

■ 李 勇

遼寧大學哲學院



見，如何定位現代新儒家，一直以來是一個頗具爭議性的問題。

方東美的哲學，顯然與熊、牟的哲學不同。他主張回到原始儒家，並在世界哲學的背景下來發展儒家哲學。成中英無疑繼續了方東美的哲學進路，他在研究當代中國哲學時，把方東美劃列中西比較的學派（方東美的學生沈清松也持類似觀點，見《沈清松自選集》），以區別於熊、牟的現代新儒家。他也曾以「新新儒學」來定位自己的哲學。也就是說，方東美、成中英的哲學與狹義的現代新儒家有很大的距離。李安澤教授的《開放的現代新

儒家——方東美、成中英的哲學探索及其學術流派》一書（由人民出版社2020年底出版）首次提出方、成學派，並把方、成學派定位為「開放的現代新儒家」，以區別於狹義的現代新儒家。這種研究，無疑對重新理解當代中國哲學具有重要的意義。

李安澤教授明確指出，以熊、牟為代表的狹義的現代新儒家可謂是宋明理學的現代版，有強烈的道統意識及中體西用的思想模式。而以方、成為代表的開放的現代新儒家

現代新儒家是中國現代哲學的重要流派，受到當代中國哲學界的廣泛討論。其中方東美是否為現代新儒家，也存在爭論。方東美的學生成中英、劉述先都認為從廣義上來理解，方東美可以說是現代新儒家。他們也接受把自己的哲學定位為廣義的現代新儒家。與此相聯繫，所謂狹義的現代新儒家，則主要是指以熊十力、牟宗三為代表，包括梁漱溟、馮友蘭、張君勱、唐君毅等人，這種現代新儒家主要繼承宋明理學的傳統，以建構道德形而上學為主要內容。由此可

摘要：李安澤教授的《開放的現代新儒家——方東美、成中英的哲學探索及其學術流派》首次提出方、成學派，並把方、成學派定位為「開放的現代新儒家」，以區別於狹義的現代新儒家。認為開放的現代新儒家為中西哲學融合、會通，開了一條具有原創性的思想路線，也為世界整體哲學的建構提供了一個源於中國哲學的智慧洞見與理論方案，從而克服了狹義的現代新儒家的困境，充分體現出以《易經》為代表的中國文化的開放性。這種研究對重新理解當代中國哲學具有重大意義。

關鍵詞：開放的現代新儒家；方成學派；李安澤

則明顯地具有六個理論特徵：一、先理解西方，再



回頭重建傳統的思想路線。二、比較哲學視野下本土回歸的理論路徑。三、回歸中國哲學原點的思想取向。四、以《易經》哲學為原型的本體哲學建構。五、「生生而和諧」的根本精神與價值理想。六、融合會通的理論特色。這六個特點集中體現了開放的現代新儒家的開放性：理論與實踐之間是開放的，傳統與現代之間是開放的，中國與西方之間是開放的。開放的現代新儒家不是一個封閉的理論體系，而具有不斷自我更新、自我開放的特點。其理論特質可以概括為：在中西哲學融合會通的基礎上回到中國哲學傳統的再創造，也是在一種深廣的現代意識和世界意識的背景下的現代人文覺醒的思想運動。也因此，他們區別於熊十力、牟宗三等人終身囿於中國傳統文化本位的立場，進而克服了狹義的現代新儒家單元文化心態的局限。

開放的現代新儒家其實是對原始儒學開放性精神的繼承和發揚。對此，成中英在該書序言中談到，儒學本身具有一種返本開新、不斷創造的精神。如《論語》說「君子內自訟也。」《易傳》說：「天行健，君子以自強不息。」這是儒家開放性精神的文化基因。所謂「開放性」，就是一種最大的適應性、變易性、包涵性以及最大的融通能力和可持續發展的創造能力，是「有能力的開放性」。當然，成中英也特別談到，並不是別的新儒家不開放，而是說方、成學派更多地體現了這種包容性、開放性。

開放的現代新儒家以方東美、成中英為代表，對二人思想的比較研究是本書最主要的內容。很多學者也注意到方、成之間的學術聯繫，如劉述先就指出成中英繼承了方東美的學術進路^[1]。而成中英本人也以方東美的傳人自居。但把方東美、成中英作為一個學派來研究，並釐清二者的學術關係，確是本書的一個重要貢獻。李安澤明確指出，方東美可說是「開放的現代新儒家」的開創者、創建者。他的哲學會通中西，涵攝眾家，復回歸於中國哲學本位，建立了一個生命本體論的哲學體系，為「開放的現代新儒家」開拓了一條創造性的學術路線，並為其發展樹立了基本的規模。成中英則可謂「開放的現代新儒家」的繼承者、奠基者。他秉承會通中西、回歸傳統的學術宗旨，力主一種中國

文化本位的中西互為體用論的理論和方法，建立了一個本體詮釋學的理論體系，力圖為中國哲學的現代重建提示一條具有創發性的理路，為「開放的現代新儒家」的建立奠定其理論的基礎，並指點其未來發展的方向。（緒論）

李安澤認為，方東美是開放的現代新儒家的創立者，開創了一種「先理解西方，再回頭重建傳統」的精神方向，不贊同狹義的現代新儒家把儒學定位一尊，尤其反對「道統」思想，也不同意接著「宋明儒學講」的路線，而是把眼光投向中國哲學的原點，開創了一條由比較哲學回歸本土哲學的重建之路。方東美的工作是開拓性的，但還不是奠基性的。因為方東美在總體上沒有脫離傳統的體用論思想架構。成中英則發展出新的體用關係，把中西互為體用的思想模式貫穿於本體與方法，知識與價值，中西比較乃至一系列理論問題的思考。這種思維方式的突破和理論範式的轉換，使成氏哲學並不是局限於形而上學的領域，而是力圖關注形而下的生活世界，將中國哲學的智慧與現代科學與民主的精神匯合起來。成中英是開放的現代新儒家的奠基者，是因為他真正實現了儒家哲學的現代轉化，以本體詮釋學為基礎，建立起涵蓋形而上學、知識論、倫理學、美學、管理學、政治哲學等各領域的哲學體系，為開放的現代新儒家的進一步發展奠定了基礎。當然，限於篇幅，本書對成中英的哲學體系未及全面的論述。

可以說，與方東美相比，成中英的哲學更具現代性、開放性，不論在哲學的方法論上，還是在涉及哲學的領域上，都如此。特別是在比較哲學的研究上，方東美更多的是現象描述，而成中英則有更深度的理論思考。當然，成中英對方東美的批判性繼承正體現了這個學派的開放性。成中英在本書序言中也說到：我的治學從方先生那裡汲取的主要是整體易學和生命哲學的觀點，更進一步強調「入乎其內，出乎其外」的學術路徑，認同和繼承中庸的「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」的綜合分析論，輔之以當代邏輯與知識論中的概念分析與語言及語境分析。方先生用一種文化現象學的視角，站在一個兼容並包的立場，對世界文化傳統所作的一個整體布局的哲學思考。

李澤厚曾說，現代新儒家（不包括方東美）不僅在思想上沒有什麼創建，對現代中國社會也沒有什麼影響，因此不會有什麼前景^[2]。這種評價或許極端，但也確實指出了現代新儒家的理論困境。那麼，開放的現代新儒家能否走出這種困境呢？劉述先認為方、成學派在現代新儒家中處於邊緣地位^[3]，但如果從中國哲學的現代化與世界化的角度來看，方、成學派的理論進路能否從邊緣走向中心？

李安澤對這兩個問題都給出了肯定的回答。他指出，開放的現代新儒家克服了單元文化心態的局限，這不僅是對西化論的「以西釋中」的思想路線，同時也是對文化保守派的「以中釋西」的思想路線的一次極大的理論突破和超越，在根本上則是一種對傳統哲學深層的體用論或中體西用論的思維模式或思想範式的更新和突破，進而導向一種世界整體哲學視野下的中國哲學的創新和重建。（緒論）這是把方、成所代表的開放的現代新儒家放在當代中西會通和世界多元文化融合的總體背景下所進行的哲學史定位。他認為，開放的現代新儒家為中西哲學融合、會通，開闢了一條具有原創性的思想路線，也為世界整體哲學的建構提供了一個源於中國哲學的智慧洞見與理論方案。

李安澤也對開放的現代新儒家進行了反思，提出了開放性的潛在維度，認為開放是一種反思、批判、創新、融合，是一個不斷調整的過程，這個過程的每個階段都有其局限性。在他看來，不管是方東美還是成中英都沒有完全擺脫中國文化本位的局限，應該有新的「合外內之道」。如南樂山（Robert Cummings Neville）的基督教儒學就代表了新的開拓。也就是說開放的現代新儒家需要不斷開放，它不是一個封閉的體系，也不是已完成了的思潮，而是具有活力的、指向未來的思想方向，那就需要在方、成之外的人來參與，來不斷推進這

個過程。也只有如此才能克服狹義的現代新儒家的困境，充分體現出以易經為代表的中國文化的開放性。

綜上，該著在學界率先定位方、成學派及開放的現代新儒家，並展望中國哲學的現代化與世界化，其學術貢獻足以成為當代中國哲學的重要文獻。

[1] 劉述先：《儒家哲學研究：問題、方法及未來展開》（上海古籍出版社，2010年），第142頁。

[2] 李澤厚：《世紀新夢》（安徽文藝出版社，1998年），第111頁。

[3] 同注[1]。

Open Modern Neo-Confucianism and Fang-Cheng School

Li Yong (School of Philosophy, Liaoning University)

Abstract: Professor Li Anze's *The Open Contemporary Neo-Confucianism: The Philosophical Researches and Academic Schools of Fang and Cheng* mentions for the first time the Fang and Cheng schools, and defines them as an Open Contemporary Neo-Confucianism as distinct from the one in the narrow sense. Li Anze believes that Open Modern Neo-Confucianism has created a new path for the interpenetration and integration of Chinese and Western philosophy while providing the framework of the philosophy with an insightful and theoretical pattern which is the best way for us to escape the dilemma of narrow Modern Neo-Confucianism and to demonstrate fully the openness of Chinese culture represented by *The Book of Changes*. This kind of research is very significant for the understanding of contemporary Chinese philosophy.

Key Words: The Open Contemporary Neo-Confucianism, Fang-Cheng School, Li Anze

注視自己宛如注視他者

——讀魏明德《詮釋三角》

■ 莫 為

上海海事大學外國語學院

復旦大學歷史系

摘 要：魏明德新著《詮釋三角：漢學、比較經學與跨文化神學的形成與互動》以「比較經學與宗教間對話」為中心，建構「詮釋三角」：以「比較經學」為中流，其上游為「漢學」，下游則是「比較神學」，意圖捍衛三者之間共同的方法論和人文領域問題所具有的對話特徵，為詮釋道路設立標誌。魏明德並認為漢學作為獨立學科的誕生正源於這種經典的比較閱讀，並與比較經學謀和，步入更為寬泛的文學領域。而跨文化的神學詮釋則是考察這一對延伸關係，從客觀的他者視野來注視本體。

關鍵詞：詮釋學；漢學；經典研究；比較閱讀

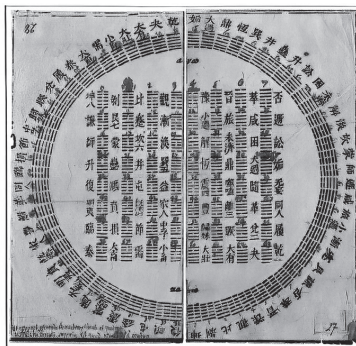
書變成自己的文本，使之成為他們反思和靈感的源泉。」隨著不斷的相遇發生，「解釋他者」與「解釋自身」所構成詮釋面向將幫助讀者不斷遠行，超出單一向度的考察，從差異化的「認知型」中識別各種實踐、知識與信念的機制。誠如利科(Paul Ricoeur)所言：「注視自己宛如注視他者」。



圖一：《詮釋三角》書作封面（圖片由復旦大學出版社提供）

復旦大學哲學學院教授魏明德(B. Vermander)的新作《詮釋三角：漢學、比較經學與跨文化神學的形成與互動》於2021年末問世。這部作品經歷長期籌備，整合了魏明德熱切關注的多個領域：耶穌會在中國的歷史、跨文化對話的哲學研究、當代詮釋學對閱讀中國經典的更新，並在同一個問題意識之下統一收束而成，即「比較經學與宗教間對話」。

這場宏大對話所構成的「詮釋三角」(triangle herméneutique)：以「比較經學」為中流，其上游為「漢學」，下游則是「比較神學」，意圖捍衛一個論題，即三者之間共同的方法論和人文領域問題所具有的對話特徵，為詮釋道路設立標誌。正應「自序」中所言「讀者能透過自己的解釋，把這本



圖二、三：白晉與萊布尼茲的通信介紹卦象（左圖），並利用作為康熙（右圖）的《易經》老師繪其像（右圖）（圖片來自普林斯頓大學東亞學系網站）

書章依次鋪展漸入跨文化詮釋的中心問題。從耶穌會士與中國儒士從事經典的比較閱讀，對於漢學形成、研究方法、關注焦點和傳播方式的決定性作用。到全球文化史視野下的耶穌會士和中國的交流史所涉及的各项科學，構成新的知識形態，它們通常展現出「宗教」與「科學」的雙重真理。耶穌會特有的「學術傳教」將「天與地」的學問結合起來，特別是「天學」正是對於中國價值觀念保持開放的證明。這一過程遭遇衝突，被冠以「禮儀之爭」。有趣的是，除卻抵華修會浸入各社會階層，通過群體採集證據駁斥耶穌會，歐洲學界依照譯本的差異，更得出相反於底本的結論，如萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)基於龍華民的論文判斷中國的「自然神學」比笛卡爾的哲學系統更接近基督宗教的精神，概念翻譯成為正典翻譯的首問。在所有進入中國的西方正典中，《聖經》的方式具有鮮明的特殊性。起初它並非以一部「整體」的典籍形式，而是以部分的篇章段落、圖像畫作、對話語錄等，如利瑪竇《天主實義》、艾儒略《口鐸日抄》等作品，及後者和柏應理通過版畫插圖將文藝復興的歐洲藝術與中國美學的輝映。這一時期的中西知識交往是合力共進的，中國의思想和經典文本繪就歐洲的「中國熱」，而亞里士多德哲學、經驗哲學與《聖經》經典在中國同樣滋養了一代代儒士。這一雙向流通促發的比較認知，伴隨著路易十四遣入康熙內廷的「國王數學家」，誕生了索隱派的構想。以白晉為代表，他們通過對中國語言和智慧資源的探索而建立一套記錄人類知識和信仰的「元語言」，對中國的研究也進一步質詢著基督徒對歷史、其他宗教和人類精神的理解。這一「煉金術」般的探索方式放大了語言研究的路徑，為神學語言提供了值得比較的新素材，但也難免走向死胡同。於是，漢學作為獨立學科的誕生正源於這種經典的比較閱讀，並與比較經學謀和，步入更為寬泛的文學領域。而跨文化的神學詮釋則是考察這一對延伸關係，從客觀的他者視野來注視本體。

一、所謂「三角測量」

書作的中心概念「現代詮釋學」，是重構比較

經學直至跨文化神學的重要路徑。這一門學問的現代化進程，深受伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)和福柯(Michel Foucault)所創方法論的滋養，而本書可以稱得上完成了該學科在21世紀中國的一次深度實踐。這一脫胎於理解和解釋宗教和經典文獻的理論或哲學的學科歷經了數個世紀的塑形過程：從18世紀零散地包裹於語文學和神學中，到19世紀的施萊爾馬赫(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher)以文化科學的方法論來加以研究，使之成為一門關於理解和解釋的一般學說。再到本書上溯20世紀的海德格爾(Martin Heidegger)、伽達默爾和利科促成了從認識論到本體論的革命。尤其是伽達默爾進一步發展出「哲學解釋學」，認為詮釋學的目的應是揭示各種理解現象所依據的基本條件，是「對一種共同意義的參與」。人文科學的對像是我們遺產的一部分，又是歷史的一部分，我們屬於歷史，歷史主導的語境主導了我們理解的方向。在人文科學中要求獨立於歷史主體的客觀性是不現實的，所有理解都是帶有歷史性偏見的。沒有任何解釋是最終性的，理解實在解釋者和文本之間的不斷遊動。利科的哲學解釋學試圖把存在論、認識論和方法論結合起來，並提出任務在於提出一個標準，這個標準能將各種詮釋學的範圍確定一個理論的界限，以便對各種衝突的詮釋進行仲裁。於是，詮釋學成為哲學本身，是一種普遍方法，立足於「自我」和「他者」之間，並預設了「理解」的距離和經由「他者」的路徑，於是詮釋學成為了具有對話性的工作。

魏明德提出「詮釋三角」並非意圖取代通常的術語是「詮釋圓環」。海德格爾基於西方傳統的詮釋方法從「整體」出發理解「局部」提出反駁：認為先有「理解」才能展開「解釋」。力圖解開「理解」的結構，人便也進入解釋的圓環，達到一種運動的狀態，並由此賦予意義。伽達默爾把這一觀點運用到經典文本的理解中，並詮釋的圓環實則「重構」了傳統，重新開啟我與過去、我與傳統的關係。而「詮釋三角」恰是作者的修辭，一則生動的隱喻：試圖促發人們關注相互接觸、相互解釋的漢學、比較經學與比較神學從「源頭一體」分化直到建構出不斷相遇與碰撞的「三極」，並質疑理

解的路徑發現相異性，在不斷的豐富與轉化中理解個人存在、歷史與社會的運動進程。中西文明的相遇正建立在「經典」之上的，耶穌會在探索中國經典的過程中認識到這對他們全是自身傳統的效應。19世紀的中國近代化之路，經西方學術視野審視，視之為兩種文明的相互理解的新層面：匯成一個相互滋養的環境。如理雅各(James Legge)將漢學、比較經學及某種形式的比較神學嘗試融貫，翟理斯(Herbert Allen Giles)後繼這一探索。萊布尼茲同樣將「交互閱讀」看作一種「未完成性」的對話本身。正如作者所言：「正是這種特性才是啟動了一個有閱讀、交流、轉變交織而成的生動網路，通過不斷地失敗、復興、重啟而擴展。」

二、漢學的現代任務

定義漢學，仍經歷著一場漫長的辯論。大致而言，西方依據其自身的範疇來定義和研究中國的相異性的方式，在現代世界中勾勒出了知識範疇的歷史，即是漢學的學術史。耶穌會對漢學興起的貢獻，源於他們塑造了中西方之間的相互理解，而後的中國學則是關於中國知識的綜合。近來澳洲學界所提出的「後/新漢學」則提供了比較的研究路徑來打破學科壁壘。順著這一思路，魏明德認同「漢學的革新」是其作為一種智性探索的獨特屬性，「新」任務在於結合漢學資源，提供一套框架理解中國所經歷的和正歷經的，並對中國與世界的各種關係反思。

當下，有學者批評現代漢學囿於「理智主義」。對於今天的中國而言，經典文本還能引發怎樣的思考？是通過其在各種文藝形式中的實踐，或是與社會方方面面深度融合？中國的異質性、他者性是否依舊能啟發深度的歷史思考和宏闊的比較視野呢？的確，漢學在研究群體和成果數量上都出現重大增長，隨著分支的龐雜，學科的本質也遭遇模糊化。但作者明確指出「漢學歸根結底永遠牽繫於一種人文主義精神」，這使得「專業化的研究之間相互對話和連結，通過尋求文本、語言和實踐之間的文化關聯和歷史關聯，來維持專業的連結。」經由漢學方法所

積累的知識技能培養具備中文溝通的人才，也能陶造成對中國文化、中國歷史及中國社會現象的各種學者，他們又是人類學家、歷史學家、社會學家等。而中國的素材，幫助他們打開視野，跨越狹隘的學科分界。

19世紀中葉以來，耶穌會漢學家伴隨著他們第二次來華的使命，創造性地將研究主題融匯並敢於將結論置於更為完善的知識框架中，提出了當代漢學的新命題，甚至也不吝敲響批判精神的警鐘——當代漢學是否過於細化分類，顯得謹小慎微、狹隘流於功利？自19世紀末年開始，傳教士對於中國文學、藝術、哲學等熱忱伴隨著國籍宗教人士加入得到更大規模地更新。江南上海的徐家匯、河北滄州的獻縣成為南北中國的知識中心，耶穌會通過興辦大規模的教育與研究機構籌備了學術人力與資料。他們在漢語詞源學、字典編撰學、比較宗教學等傳統話題上又見新創，在太平天國史、辛亥革命史、教育改革史實錄重要史料，在地質學、動植物學、人類學等方面匯入靈性的探索與思考。在漢學「現代化轉型」的道路上，探險考察與最為常見的文本研究起頭並進，構成「雙肺」，最終形成作為漢學瑰寶路徑之一的敦煌學。雖然耶穌會這一系列道路的嘗試，在新教貢獻迭起的世紀中顯不出格外鮮明的優勢，但卻為漢學的人文精神提供了歷史性的溯源。正是這份對漢學的持久熱情，才帶來學科現代性萌發的可能。這大致回應了書作的上半部分。



圖四：德日進(右二)在周口店參與「北京人」挖掘工作

三、經典的彈性可能

中西方人文主義者不約而同地將「經」，定義為「經典」。中文裡，那些久經美學考驗的、貫徹著宇宙、身體、社會結構與文化規律的、被置於教育與政治體系之中的、經編織連綴能構成整體思想的文本都被譽為「經」。而西方「古今之爭」中的各方論辯則將經典/古典(classique)視為一種風格、思想乃至生活的典範，並在「規範性」和「歷史性」的雙重意義上獲得實現，前者與理想制度相關，後者與時代環境相生。不論中西，如何審視我們與傳統的關係，將由我們面對經典文本的態度決定，而態度則由多向的可能匯成，「經典」也因此有了更大的彈性空間。

第一種可能，共同意義的參與。這一源自伽達默爾的觀點，在書作中得到回應。魏明德提出了六種閱讀模式，各有創造力和局限性，力圖使得各種可能產生共鳴的途徑融匯其中共同參與。其一，經典是教育體系中的文化建構，某種程度來說權力的遊戲也決定了閱讀經典的策略；其二，「依照文本本身所給予的」去閱讀的天真態度；其三，形式批判與來源批判重新發起閱讀的道路將經典化作以一個個細小的單元；其四，通過注經者來閱讀這一方式幾乎符合中國傳統運用經典的方式。並逐漸於20世紀初期與西方文獻學視野結合起來；其五，結構修辭學，或者更通俗的說是「謀篇佈局」，通過形式建構的過程來提取詮釋的原則。其六，經驗性的閱讀模式，「使得閱讀在行動中」展開，這在某種程度上與耶穌會的靈修方法相合。上述的多種模式往往交錯運用於詮釋經典的實踐中，因而文本的圓環與閱讀模式的圓環，將會帶來更多的共同意義與參與方式。

第二種可能，不中立的翻譯。以《聖經》中譯為例，經典遭遇的語詞選擇困境恰好應對這一向度。從古老的儒家經典論調到佛典的特殊色彩，《聖經》中譯遴選辭彙的原則和彈性，再次體現了所謂「正典」的闡釋正是在每個時代的重重注解累加而成。翻譯將這個重新創造的過程更進一步推廣到另一文明中。恰好中國的文明中融合了眾多的智慧形式：寓言、傳記、箴言等形式，這給不中

立的翻譯留白了詮釋的空間。於是，兩種智慧訊息之間的流通不再基於建立某種共通「學說」為目的，從而越走越近。

第三種可能，文本的好客性。文本的未完成性帶來了突破傳統視角閱讀的可能，特別是經典文本是否能在團體的智慧中得到新的啟示？魏明德提出的「文本的好客性」(hospotalité textuelle)具備有趣的「之間性」：既是位於跨文化神學闡釋的根基中，又是一種極為奢侈的理想。之所以寓於根基中，因為純粹的經典文本若不置於閱讀、闡釋的實踐中將毫無啟示意義。福柯《瘋癲與文明》提及（不論對儒家經典或是《聖經》）都應無限度地被閱讀、被解釋並使他人也參與這一過程。今人的我們看見耶穌會與儒士之間的眾多對話，拓開了這一特質：基督宗教的信仰逐漸去中心化，而儒家倫理同樣擁有超越華夏土壤的普世意義。至於「雖不能至」並非一種烏托邦，或許是作為詮釋主體的我們無意識地進行著闡釋經典的工作，只是尚未覺察到。

經典的閱讀史展現給當下的我們各種相遇的可能，文本正是在其知識系統的脆弱之處與他者發生相遇的可能性才會增大。「脆弱」並不是貶義的，假使兩個磐石般的文明系統相遇時，顯然會導致更為嚴肅的衝突。而正是從這些值得闡釋的、多樣性的裂縫誕生了文明的開放性。如書作的下半部所深刻論述的「與不同傳統相遇，總能檢討我們自身傳統的缺陷、開口和疑難」。漢學與闡釋學構成的比較視野，或許給我們重新尋訪的可能。

四、作者的各種相遇

身為法國人，魏明德的作品卻已擁有了大量中國作者：在北京商務印書館，他出版了《全球化與中國》（2002）、《對話如遊戲》（2012），以及關於宗教與拉丁語的《古羅馬宗教讀本》（2012）。他也是關於四川彝族的民俗研究專家，《從羊圈小村到地球村——涼山彝族的生活與傳說》（2008，四川民族出版社）的作者。此外，自1994年起，也就是他開始長居四川之初，他以「笨篤」之名，出版了一部中國當代繪畫作品集。他與沈清松、邵大箴

合作出版了《天心與人心：中西藝術體驗與詮釋》（2002，商務印書館），談論中國藝術與西方藝術中的靈性體驗。

《詮釋三角》的四位譯者也正是和魏明德有過多年合作經驗與共同學術愛好的。如沈秀臻，作為台灣地區著名的作者和電影美學專家，她也與魏明德共同主編《文化與靈性——跨宗教傳統的觀照與實現》（2016，中西書局）。該作延續了《天心與人心》的關注脈絡，強調：重要的是，在我們的擁有的機遇與承擔的風險之間，存在一種連續性：當我們敢於直面我們的人格與個人歷史中最為幽暗的部分，當我們敢於在深處與那不屬於我們的圈子或我們文化的事物相遇，當我們最終敢於在自己的內在性中去估量那奠定了、同時又超越了我們之自然本性的東西，正是這些態度，才是最重要的。心理學的維度、社會的維度與我們靈修的維度，構成了一個連續體，它們不能夠被輕易分割開來。《文化與靈性》在一定程度上與《詮釋三角》具有謀和效應，反思在不同文化中的「靈性經驗」的概念：不同的宗教、藝術、文學，甚至心理學，是如何發展起它們關於「內在領域」的種種表像的，在這「內在領域」之中，我們與自身相遇，去重新經歷那些塑造了我們的相遇，那些讓我們可能經歷到超越性的相遇？這一超越性的維度，我們賦予它什麼名字，並不重要；聖奧古斯丁將其定義為「那比我自己最深的內在更為內在者，比最外在於我的東西更為外在者」。



圖五、六：依納爵·羅耀拉「靈性經驗」的藝術畫（圖片來自西雅圖大學）

另一譯者魯進現任美國普渡大學法國語言文學教授，她生長於四川，先後在北京大學、法國與美國取得學位，成為十八世紀法國的專家。魏明德與魯進合作《舞在橋上——跨文化的相遇與對話》（2016，北京大學出版社）這部作品，具有更強的文學性。「舞在橋上」這一意象通貫全文，實則來自一首法語歌謠。兩位作者非常善於運用來自詩歌與諷喻作品的意象：跨文化交流不能只拘束於乾枯的討論中，它是一種舞動我們身體的藝術，激揚我們的情感（無論是正面或負面的），要求每一方都投入自己的身份與信念：一個人若真正與他者相遇，就可能會受對方引導，對他一向把自我意識和自我確定性建立於其上的那些事物產生疑問。這本關於對話的文集，避免了獨白的形式。兩位作者的文字、人生歷程與個人風格，在書中交相呼應，相互輝映或相互反照，構成了這部音調豐富、也更具人性特色的書，這是由單一的作者所不能達到的。《舞在橋上》與《詮釋三角》都宣導一種敞開的對話空間，激勵讀者去重新審視自己與他者的相遇。值得注意的是，兩位作者都是研究十七與十八世紀耶穌會士與中國知識份子的相遇的專家，他們重讀這些奠基性的時刻，為能從中解讀出一種適於今日的智性相遇的倫理。



圖七、八：魏明德的《對話如遊戲：新軸心時代的文化交流》與《舞在橋上：跨文化相遇與對話》

還有一重相遇，充滿驚喜的洞見，《詮釋三角》的注解是作者精心提供的線索，指引著讀者與漢學家、經學家甚至神學家不斷相遇。細微之處見功夫，注解極高的學術性，收編了有關問題之下幾乎最具有權威性的「經典」作品。因此，閱讀



本書可以說是通過作者的論述邏輯，並進一步拓寬橫向的旁見，這是作者詮釋觀念的某種演繹，即任意觀點都需要洞察左右所云，打開同經典、成見的對話，一切約定俗成的先入為主都將在「詮釋三角」中逐漸消弭。閱讀經典的交匯，將原本離散的文明焦點重新鋪展。

本文系上海市哲社規劃基金青年項目「近代徐家匯的知識生產與傳播」（項目號：2020ELS003）、教育部中外語言合作交流中心國際中文教育研究課題青年項目「近代徐家匯漢學人才培養模式研究」（項目號：21YH05D）、同濟大學國家語言文字推廣基地「雙強項目」一般項目「『都市漢學』範式研究」（項目號：TJSQ22YB06）階段性成果。

Oneself as Another
—A Book Review of Benôit Vermander's
The Hermeneutical Triangle
Mo, Wei (Department of Foreign Studies,
Shanghai Maritime University; History Department,
Fudan University)

Abstract: Benôit Vermander's new book *The Hermeneutical Triangle: The Formation and Interaction of Sinology, Comparative Classics and Cross-cultural Theology* centers on the major theme, namely comparative classics and inter-religious dialogue by constructing a "triangle herméneutique", which takes "Comparative Classics" as the middle stream, "Sinology" upstream and "Cross-cultural Theology" downstream. All these combine together to set a hallmark for the shared methodologies and dialogical characteristics among humanities. Prof. Vermander also believes that the birth of Sinology as an independent discipline stemmed from the comparative studies on classics, and it had entered into a broader field of literature by seeking harmonies among classics. The cross-cultural theological interpretation is to examine these extended relations and to overview the ontology from the perspective of the objective other.

Key Words: Hermeneutics, Sinology, Classical Studies, Comparative Studies

編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

秋去冬來，又到了一年收藏安息時節，然而，世界熱點事件卻依舊不斷。如果沒有一個安身立命的共有精神家園，周遭發生的大事小事，人生的歡笑唏噓，都不免變成碎片，轉瞬即逝，隨風飄散，歸於虛無。

自1994年創刊以來，《文化中國》一直試圖站在東西方文化的交匯點上，理解我們所生活的變動不居的世界。說到東西方文化的交匯點，東方明珠的香港應該說是其中的表表者。然而，近年來香港所發生的一系列騷亂和暴力衝突，不免讓愛國愛港者痛心疾首、扼腕嘆息。分析箇中緣由，卻是見仁見智，眾說紛紜。本期政治文化欄目中的幾篇文章側重於從文化的角度談政治，彭文平從過去普遍存在的西方文明優越論的角度，分析了香港社會存在的「人心回歸」的問題。唐姍和賈海濤則從語言的角度分析了香港社會中粵語、英語、普通話之間的差序格局，以及其背後的政治意圖。梁燕城從殖民時代與後殖民時代來劃分回歸前與回歸後的香港，主張香港社會只有發展後殖民時代的新文化，才能真正走出過去，走向未來。

說到東西方文化的比較研究，是不是二者之間一定存在著高低貴賤、先進落後等級差序，還是有其他的可能性？本期的專題對話圍繞中西方的管理學話題，針對雙方不同的政治制度展開了討論，徐樹荃和梁燕城沿著一國兩制的思路討論了一個世界多種制度並存的可能性。他們形成的一個共識是，在全球化的時代裡，不同的制度應該避免以整齊劃一的標準化來強求一致，要認識到大家共同構成了一個人類共同體，大家並不相同，需要各自向天道負責，講道修德，選賢任能，發揮各自的功能。

不同的政治文化與管理制度有其各自不同的文化基礎，而不同文化又建基於不同的經典之上。然而，當我們真正回到各自文化的經典中作追根溯源的考察時，才發現不同的經典對於人類存在的根本

性問題，卻有很多相似的洞見和可以相互啟發的智慧，這正是文明對話的堅實基礎。石衡潭圍繞《論語》中孔子對於「崇德修慝辨惑」的解釋，不僅引用許多的古代學者的注疏加以闡發，還引用了聖經中的相關經文作跨文化的解讀，由此我們可以看出：提高道德修養，踏實做事，不過多地考慮成敗得失；嚴格要求自己，不要過多地去指責別人；注意克服感情衝動的毛病，不要以自身和親人的安危作為代價，這種為人處世的準則正是東西方文明中共同推崇的價值追求和道德品格。王俊通過《道德經》前八章的解讀，將中西古今之爭放置在永恆時空的關係之下，通過對其進行了歷史、邏輯和信仰語境的考察，試圖運用道家古老的智慧來解決當下的文明衝突。由此啟發了我的聯想：當我們回到經典、仰望慈愛公義的終極實在時，許多現實的政治制度的差異，可能就因為人類共同的價值追求而變得可以相互理解、相互接納。這樣，不同地區之間的矛盾衝突，可能就會在嚴於律己、寬以待人的修養中得到化解；不同種族和國家之間的恩怨情仇，可能就會因為顧及自身和親人的安危，而致力於克服內心暴力的衝動，轉而去追尋國家之間、社會之中、家庭之內、內心之處的和平康泰。

每次組稿編輯完成一期《文化中國》，我總是習慣於將這一期中的諸多文章聯繫起來，盡可能地將他們所包含的內在線索和時代精神揭示出來，以期呈現本刊所特有的學術品味和價值追求，來回應這個世界的呻吟與吶喊。當人們舉目四顧，仿佛處處都是無依之地；歧路徘徊，感嘆何處是心安故鄉之時，我看的是《文化中國》的作者和讀者們在面對百年大變局時，因為不忘初心，故能扎根於中西文化傳統之中，時時關切時事的變化與人間疾苦。這樣，雖然前路茫茫，仁者仍能隨處居易俟命，不斷自我更新，更新社會，更新文化。



雲水山中聚 (一 2) 局部

作者：陳君立

陳君立，現代水墨畫大師，先後畢業於加拿大蒙特利爾康戈狄亞大學藝術學士學位，以及澳洲皇家墨爾本理工大學榮獲藝術碩士銜。曾獲台北市立美術館、北京中國畫研究院、中國對外文化交流協會等頒發多個現代水墨畫創作獎項。作品為海內外各藝術館及藝術學院所收藏。現為國際彩墨畫家聯盟諮詢委員、香港現代水墨畫會名譽會長、丹青新塗協會顧問、香港中文大學專業進修學院現代水墨畫課程導師。舉辦個人水墨畫展二十餘次，參與聯展一百餘次，出版個人畫冊六本。

ISSN 1201-0677



Printed in Hong Kong