

出國報告（研討會及工作坊）

宗教社會學會與學者工作坊

服務機關：政治大學東亞所／國關中心

姓名職稱：王韻 助理教授／助理研究員

派赴國家：美國西雅圖

出國期間：2016/8/8-21

報告日期：2016/10/21

摘要

本次學術活動成為兩部分，分別是美國宗教社會學會舉辦的「2016 宗教社會學年會」(8/19-21)和普渡大學中國宗教與社會研究中心舉辦的「中國宗教社會科學研究與寫作工作坊」(8/8-19)。為便於成員能一次參與兩個活動，兩個地點都選在西雅圖市舉行。年會發表的論文為“Martyrs, Prospectors or Entrepreneurs? Tracing the Spatial and Historical Trends of Religious Imprisonment in China”；工作坊內容主要分為兩部分，第一是聽取各邀請知名學者的專題演講與討論；第二是受邀參與者的論文發表及聽取意見。是次發表的文章為“Hong Kong Christianity and National Identity: Civilizing Missions in the Past and Present”，而是次工作坊有來自美中台的講者、學者與學生共約 25 人參加，宗教社會學年會約有 2000 位世界各國學者與參與者。

目次

本文

- 一、 目的-----P.1
- 二、 過程-----P.1
- 三、 心得建議-----P.1

附錄

- 一、 相關官方網址-----P.3
- 二、 年會及工作坊合照-----P.4
- 三、 論文著作-----P.6

本文

一、 目的

「中國宗教社會科學研究工作坊」是由在中國宗教研究領域處於前沿位置的普渡大學中國宗教與社會研究中心所舉辦，參加的目的主要有兩個，第一，增強英文學術寫作與發表的能力。在工作坊期間，除了學員們發表的場次外，幾乎每天都邀請一至兩位資深的學術先輩進行講課與討論，內容圍繞該領域學術文章的寫作、投稿、修改與發表技巧，從實際層面增進學員的學術能力；第二，增加學術人脈。是次工作坊有來自美國、中國和台灣的中國宗教社會學領域學者參加，如楊鳳崗、Susan McCarthy、Erik Hammerstrom 等，他們除了是資深的學者外，某些還主持一個或多個大型的研究中心或計劃，藉是次工作坊的交流，絕對有利於日後建立更持久的學術合作平台。

在工作坊結束後剛好緊接宗教社會學年會的開始。在工作坊內學者的發表技巧能直接透過年會的發表機會所展現，且「宗教社會學年會」可說是美國宗教社會研究領域當中，最大型的學術交流與發表平台而年會也是該學術領域的最廣泛交流平台，故也同時起著學術人脈建立的作用。

二、 過程

「中國宗教社會科學研究工作坊」由 8 月 8 日開始到 19 日起為期約十多天，簡單來說，每天的内容由早上 9 時到下午 6 時結束；除當中的周末兩天外，每天安排一到兩位資深學者主持當天的内容，包括經驗分享、Q&A、自由交流時間等，這些學者和與會者包括：Susan McCarthy, Yan Liu, Feng Qu, Ying Xie, Patricia Chang, Zhipeng Zhang, Fenggang Yang, Ke-hsien Huang, Ting Guo, Erik Hammerstrom, Xinzi Rao, Shunhua Li; 也安排所有學員分別發表一篇有關自己研究興趣的論文，藉此獲得相關意見。本人發表的論文為：Hong Kong Christianity and National Identity: Civilizing Missions in the Past and Present。(見附錄)

工作坊結束後緊接的是 8 月 19-21 日的「宗教社會學年會」，本人參加的場次是 8 月 20 日，B7 的 Panel，發表的論文為 Martyrs, Prospectors or Entrepreneurs? Tracing the Spatial and Historical Trends of Religious Imprisonment in China。(見附錄)

三、 心得及建議

本次國際學術活動的核心是進一步建立政大與普渡大學在宗教研究上的合作。近年來，台灣的政治大學宗教所與華人宗教研究中心、香港的中文大學崇基學院的宗教與中國社會研究中心、美國普渡大學中國宗教與社會研究中心三邊建立起了長期的合作關係，三者可以說是各自學術圈中頂尖的宗教議題研究群體。本活動為普渡大學來台參訪團自去年開始與政大研議的雙邊合作計畫之一，目標是讓台灣的學者與普渡的學術網絡接軌，除了學術知識上的交流之外，在西雅圖大學的良好氣候與環境之下，能夠利用比較長的時間相處，培養彼此的默契與信任，

為未來的合作打下基礎。

就工作坊本身方面，其主要的內容有兩個，第一，增強英文學術寫作與發表的能力。在約 11 天的工作坊中，除了學員們發表的場次外，幾乎每天都邀請一至兩位資深的學術先輩進行講課與討論，內容圍繞該領域學術文章的寫作、投稿、修改與發表技巧，從實際層面增進學員的學術能力；第二，增加學術人脈。是次工作坊有來自美國、中國和台灣的中國宗教社會學領域學者參加，如楊鳳崗、Susan McCarthy、Erik Hammerstrom 等，他們除了是資深的學者有許多學術發表的經驗之外，還主持或參加國際大型研究中心或計劃，藉是次工作坊的交流，絕對有利於日後建立更持久的學術合作平台。而在工作坊結束後剛好緊接宗教社會學年會的開始，在工作坊內學者的發表技巧能直接透過年會的發表機會所展現，而年會也是該學術領域的最廣泛交流平台，故也同時起著學術人脈建立的作用。台灣方面除了作者之外，還有政治大學宗教所的蔡彥仁老師與台灣大學社會系的黃克先老師參與。

ASR 宗教社會學年會是美國宗教社會學界一年一度的重要盛事。其特點是參與者來自人類學、歷史學、政治學、社會學、宗教學、哲學等等不同的學術背景，因為主題與研究方法的開放，同時吸引了相當多宗教實務界的人士參與，每一年的年會都熱鬧非凡。此次挑選在嬉皮自由風氣代表的西雅圖市舉辦也彰顯了該學會的多元風氣。普渡的中國宗教與社會研究中心與該學會有密切的合作關係，中心主任楊鳳崗教授也曾任該會理事，與眾多重量級學者交好，台灣的老師正好可以利用這個機會發展與美國學術圈的關係。

附錄

一、 相關官方網址

年會官網：

<http://www.sociologyofreligion.com/wp-content/uploads/2016/08/2016-Annual-Meeting-Program-1.pdf>

工作坊官網：

<https://www.purdue.edu/crcs/projects/mcsc/seattle-writing-workshop/>

二、 年會及工作坊合照

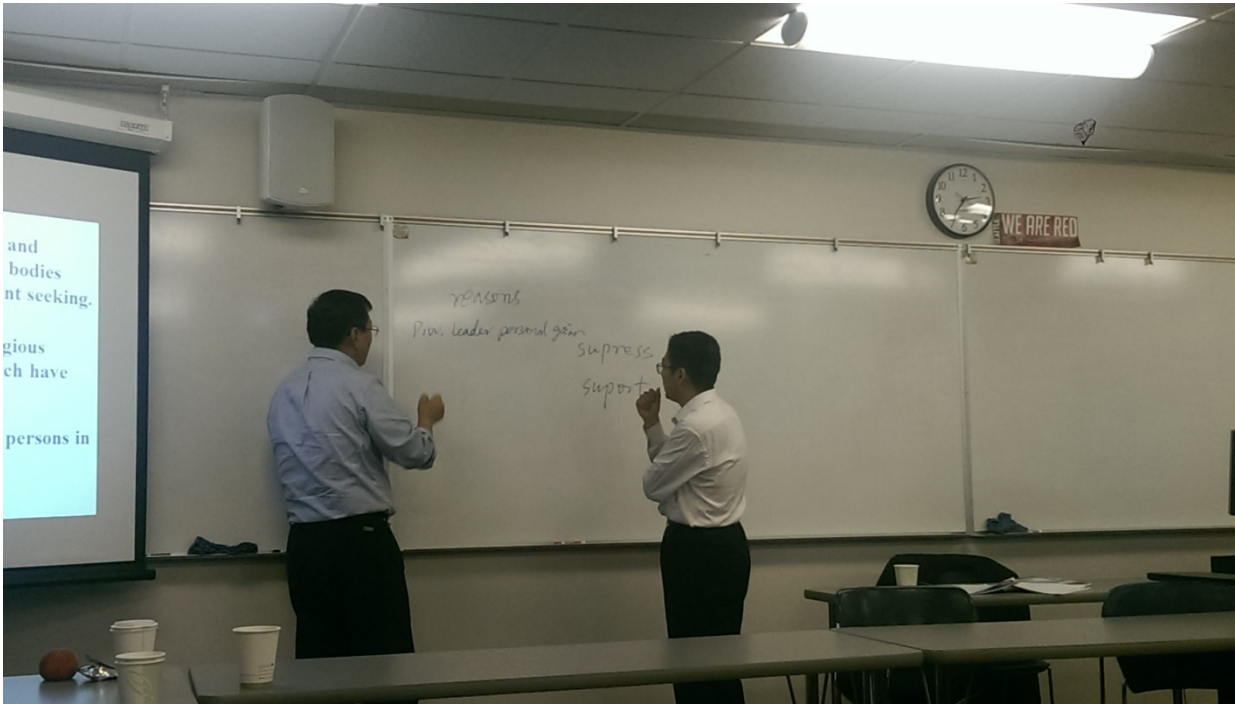
(一) 工作坊合照：



(二) 作者與講員 Susan McCarthy 教授



(三) 工作坊上課情形



(四) ASR 論文發表會一角





三、 論文著作

Paper 1:

Martyrs, Prospectors or Entrepreneurs? Tracing the Spatial and Historical Trends of Religious Imprisonment in China.

Abstract:

With its recent massive crackdown on Christian symbols in Zhejiang, China brings back the debate about the causes of the repression of religious minorities in this society. What drives the ebb and flow of religious persecution? When the national policy appears consistent over time, why do repressive surges occur? Using the Spatial Studies of Religion and Society (SSRS) data developed by Purdue University and the University of Michigan, this paper tackles these questions by differentiating between the economic, societal, and civil factors at the local level, and examines the spatial and temporal distribution of religious persecution from 1989 to 2014. The findings contribute specifically to the discussion of religious freedom in China and, more generally, to the fields of religious studies, human rights and comparative politics.

Zhejiang: the Pluralization of Religious Repression?

With its recent massive crackdown on Christian symbols in Zhejiang province, China brings back the debate about repression of religious minorities in this society. Is it a beginning of a national crackdown of Christianity, or is it just a Zhejiang phenomenon? The massive crackdown has

destroyed and forced to remove hundreds of cross structures from the roof tops of legally registered Protestant churches, and few churches were totally demolished, in the province. In Wenzhou city, which has been praised as the “Chinese Jerusalem” for its remarkably high number of Protestant Christian population and churches, has turned from a model city of religious tolerance to a hot zone of religious persecution.

Since April, 2014, tens hundreds protesters trying to defend the crosses were beaten and arrested by police in several large confrontations. If the previous model of tolerance is ended (keep the building registered and your hand down, you will be accepted), what will be the future of religious minorities in China? This development worries not only local believers but also human rights watchers world-wide. The new regulation regarding how church can display its symbols has been argued by many experts as a clear signal, handed down by top leaders to religious communities not limited to Zhejiang and even not only to Christians. When more and more advocates and lay believers have been convinced that this is not an isolated incident, the confrontation is expected to continue and expand.¹

What Drives Religious Repression?

What drives the ebb and flow of religious persecution? Literature devotes the answers to three main sources: an abusive state may tight up its control over specific minority groups due to various national (e.g. revolution), partisan (new ruling party) and/or personal motivations (career promotion), which have been explored extensively in the field of political science and political sociology.² Second, the shift may come from the victims, a religious group or community changes its behavior pattern due to rapid growth/decline of believers, socioeconomic crisis, and/or outside stimulations. This change may alarms the state and triggers repression. It is modeled by the “supply side” explanation highlighted by sociologists who built the theory of religious economy.³ There is also a third possibility that some endogenous and micro features of a religion might contribute to more conflicts with secular politics, which are claimed by some experts, journalists, and the “clash

¹ It is reported that more than two thousand churches have been targeted by the new policy and the demolition continues. Church leaders and civil rights lawyers are building an alliance of resistance, including handing out a “handbook of church to defend its civil rights” to members in order to mobilize supporters. Zhu, Yong-sa, “Protestant Christians in Zhejiang Upgrade the anti-Cross Demolition Protests,” *Asia Weekly (Yazhou Zhoukan)*, 29(35) September 6, 2015.

² A good example of this kind of state-based analysis is Marsh (2011).

³ Finke and Iannaccone (1993). More theoretical review can see Young (1997).

of civilization” family of political scientists.⁴

It is almost impossible to bridge three views derived from such diverse assumptions, arguments and theoretical traditions. However, since the spatial distribution of religious persecution is the common concern and research target of all three disciplines, finding a common ground of research method could be the best way to get closer to the truth. This paper will discuss the theoretical foundation of using spatial analysis to understand religious repression, illustrate a possibility of putting religious repression on the map, and how this may help us to understand the situation better. The analysis is based on a rather old concept but in a technologically advanced fashion: to understand religious repression through geo-coded maps.

This paper is a pilot project and a first step to explore the spatial distribution of religious repression in China and tries to identify the possible spatial pattern, structure and/or form for the spatial dependence for future spatial statistical analysis. Further statistical analysis will be presented in another publication.

Bringing Geopolitics back into Religion

Geopolitics was referring to the strategic positions of nations in controlling territories, supply lines, and water ways in military textbooks. Alfred Thayer Mahan’s famous *sea power* concept is one of the most mentioned geopolitical theories in modern time. Although the literature focuses on military strategies and international politics, there is little reason to reject the basic intuition that geography may have great implications on why and when violence, might well include religious repression, would happen on a specific location.

It is reasonable to expect that when a place has the most churches, it could have the most religious repression, but Zhejiang in the past has proved this wrong. If a place is far away from political center like Beijing, it could enjoy more relax state-religious relationship, but people who travel between Beijing and Shanghai would tell you the Christian communities are much more repressed in Shanghai than in Beijing. Plain observation or piling up case work will not disclose a better truth. The bottom line is we know very little about how religious persecutions are spatially distributed, how geographic characteristics are related to the repression, and this needs to be changed. This paper tackles these questions by differentiating between the economic, societal, and civil factors at the local level, and examines the spatial and temporal distribution of religious

⁴ A popular claim is about the militant Islamism or Jihadism. French journalist Paul Fregosi’s book is one of the strong advocate of this view (Fregosi 1998). Jonathan Fox has rebuked this argument in his 2000 work. Fox (2000): 1-24.

persecution from 1989 to 2014.

Literature Review: the Potential of GIS-based Analysis

Spatial analysis of human behavior is not a new concept, but it is severely overlooked in the studies of religion. The origin of spatial analysis can be traced back to the beginning of geography in ancient Greek when Eratosthenes firstly used latitude and longitude to draw maps and created the idea of “political geography” to capture the human aspect of the entire known world. The peaks of spatial analysis in modern history are corresponding to the rise of empires: Romans were praised by historians for their technologies and knowledge of geography to conquer massive territories and widespread trade routes; Great Britain established the first global sea empire that made Royal Geographical Society the tool and also the trophy of its exploration and geopolitical achievements. The post-WWII and post-Cold War super power status of the United States are highlighted by the astropolitical capacity of the National Geospatial-Intelligence Agency (NGI), the National Aeronautics and Space Administration (NASA), and various National Science Foundation (NSF)-funded research projects that aim at integrating physical and social science knowledge.

For example, the Center for Spatially Integrated Social Science (CSISS), was one of the pioneer projects funded by NSF from 1999 to 2007. Michael F. Goodchild, a renowned geographer of University of California, Santa Barbara, led the project to promote the use of Geographic Information System (GIS) to develop techniques and programs to teach and analyze integrated issues such as environmental impacts of human activities. In past twenty years, through the help of NSF, Goodchild and other supporters of GIS all over the world have sponsored many studies, workshops and conferences, and eventually created the new *Journal of Spatial Information Science* that signifies the creation of a new sub-discipline of geographic information science (GI Science).⁵ National Center for Geographic Information and Analysis (NCGIA) is still operated under NSF grant at University of California, Satan Barbra.

As a new method based on GIS technology, it is critical to establish the boundaries of the method that can illustrate the strength and limitation of such approach. Goodchild has argued that advance in the GI Science has made and could make significant contributions to following eight aspects:

- More accurate data collection, capture and measurement;

⁵ The history, struggle, and debates of this new sub-field can be seen in Goodchild (2010).

- Standardization of data structures, algorithms, and processes
- Better presentation, display, and maps
- Better data modeling, simulation, and theories of spatial data;
- Improved spatial statistics, and the analysis of spatial heterogeneity;
- Institutions and infrastructure to handle the role of citizen and ethical issues
- Building technology to process more updated, real-time dynamics.
- The possibility of exploring the third, fourth, and fifth dimensions.⁶

Despite the progress in the past two decades, including the popularization of Global Positioning System (GPS)-based technology and the emergence of GI Science, level of adoption varies outside geography. From sociology, religious studies to political science, more and more researchers have indicated interest in the idea of spatial analysis and their data is indeed “spatial” (cross-national or cross-regional cases), although few studies have explored the GIS-based spatial method and even fewer have been published on top-tier journals. A JSTOR search shows that in sociology, there is only one GIS-base study has been published on the *American Journal of Sociology*, two on *Sociological Methodology*, and 42 articles total from all 1208 spatial analysis papers in 195 titles. In political science, two are published on *International Studies Quarterly*, one on *International Organizations*, one on *PS: Political Science and Politics*, and total 50 GIS-based studies among 863 self-claimed spatial analysis articles in all 227 titles. In the category of religion, there are two GIS-based studies published on *Journal for the Scientific Study of Religion*, four in other publications, and total six GIS-based studies from 89 spatial analysis in all 149 titles.⁷ These numbers show that the majority of “spatial analysis” today is not benefited from the progress of GI Science.

Many “spatial” studies use statistical modeling to handle geographic features, and in essence they downplay the significance of spatiality because their models treat every observation’s geographic features as almost the same. In cross-national developmental studies, for example, Brazil and Laos are different only in their gross domestic national incomes, population sizes, education years, regime types, and other national figures. In regional data, California and Texas are distinguished by their differences in gun laws, numbers of college graduates, voting patterns and other sociopolitical attributes, depending on the scope of a given study. Some researchers would put “geographic locations” (in Asia or in Europe); “areas” (in km² or square miles), or “terrains” (e.g.

⁶ Goodchild (2006): 6, 8, 14.

⁷ <http://www.jstor.org/> Use keyword like “GIS,” “Spatial” to perform search on abstracts.

% of the land are maintains) into their equations. Nonetheless, these geographic variables are treated as control and rarely received careful examination. Doesn't Californian coastal location give it a unique advantage of developing its sociopolitical features? Doesn't Laos's landlocked position create a unique environment for its other national attributes?

The analytical problems in this kind of "spatial" analyses deserve more attention. First, regression-based analysis in general demands a comparable, unified unit of analysis, which assume every observation is mostly identical except their independent attributes. This requirement leads researchers to prefer smaller groups over larger subjects, such as individuals as their unit of analysis, which is common in most linear modeling. However, political science and sociology are often dealing with subjects bigger than individuals; how can gender groups, minorities, societies or countries be equally modeled? In GI Science, the problem is not disappeared but the unit of analysis issue is alleviated by adopting a relational view: it assumes that each observation's (location) propensities are affected by its neighbors' propensities. It is the First Law of Geography stated by Waldo Tobler in 1970: "Everything is related to everything else, but near things are more related than distant things."⁸

Second, even though more advanced statistical modeling could provide potential solutions to understand more complex subjects: for example, multilevel (hierarchical) linear modeling could provide better estimates that are generated from additional models (e.g. could be a geographic model),⁹ the problem persists. Can a country or region's geographic features be effectively captured by a single or multiple models? Practically speaking, how should we begin to form such a model(s), when geographical knowledge is so poor? Spatial analysis from GI Science demands discovering and specifying spatial patterns first: observed information such as distance, spatial pattern, spatial structure, or form for the spatial dependence are derived from the data. One common technique is to compare the observed pattern in the data to one in which space is irrelevant, which in theory creates a "randomization" effect as in point pattern analysis.¹⁰ By using such spatial statistical techniques, researchers can achieve a better modeling than conventional point estimation.

Case-based studies are better in terms of encompassing in-depth analysis, including spatial features, but they have limitations, too. The most obvious one is the lack of clear, comparable, and

⁸ An empirical examination of this claim is in Sui (2004), 269–277.

⁹ An example of applying multilevel linear modeling can see Gelman (2006). A theoretical review: Hox (2002).

¹⁰ Anselin (1989): 2-3.

consistent definition of each geographic unit in order to perform comparison and generate more universal theories. The founding father of modern sociology, Marx Webber has promoted a quasi-geo-based analysis that draws on ethnic-religious lines between countries in his *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* writings.¹¹ His idea has inspired numerous exciting studies but also false claims of supremacy founded on the fuzzy definitions of either Protestant ethic or capitalism as well as the problematic boundaries between the two kinds of countries. If Protestant ethic is central to the success of capitalism, what about 19th century Japan or 21st century China? ¹² Comparative political economists have provided “varieties of capitalism” analysis and the findings are largely against Weber’s thesis.¹³

Religious studies have long recognized the significance of geographic features in its literature. Mapping world religions, either in individual or collective scales, is a popular practice among experts; big map sets and grand atlas are published by various publishers and non-profit groups. For example, *The Atlas of Global Christianity*, is a 380-page collection of statistical tables and maps regarding the development of Christianity world-wide since 1910 to 2010. The *Atlas* describes the geographic features of Christianity by a “North vs. South” dichotomy.¹⁴ In 1910, Christians were mostly living in Europe (66%). After 2010, although its number is declining in Europe and North America, Christianity would become majority religion in sub-Saharan Africa, Latin America, and the major part of Asia.

Regardless of the accuracy of its figures, maps, and the “Christian South renewal” claim, the *Atlas* is a timely effort to promote series of interesting questions for broader audience. How Christianity geographically moves in the past 100 years? How its demographic components shift, and how the shift may affect national and regional politics?

Nonetheless, from academic standpoint, the spatial method used by the *Atlas* is never clearly specified, and the analysis suffers from similar shortcoming as conventional statistical analysis. The country-based comparison is easy to understand but lose sight of many geographic nuances. For starter, is there really a global “South” or “North” of Christianity? In the “South,” the Christian renewals in Latin America and China are clearly two different trends: one is inspired by charismatic movements and revolutionary theology spreading internationally in the 1960s and 1970s, while another is locally rooted and has little connection to either the northern or the southern centers of

¹¹ Weber (1958).

¹² One of the strongest criticisms to Weber from sociology would be Wallerstein’s world system theory (1974).

¹³ Hall and Soskice (2001).

¹⁴ Johnson & Ross (2009).

global Christianity before 1990s.¹⁵ Editors of the volume have acknowledged that the development of Christianity is “fragmented” globally; is it too fragmented to lump all countries into two big global pictures?

Method and Data

The spatial data and analytical tools used in this research are developed by China Data Center of the University of Michigan (UMCDC), the Center for Religion and Chinese Society of Purdue University (CRCS), and the State Key Laboratory for Information Engineering in Surveying, Mapping and Remote Sensing (LIESMARS) of Wuhan University. This Spatial Studies of Religion and Society (SSRS) data is the first spatial data including geographic information of public religious sites of five major religions in China, religious administrative offices, and official census data of population, economy, geography, environment, and many other local amenities of all 31 Provinces, 345 Prefecture Cities, 2,873 Counties, and over 50,000 Townships in one integrated database.¹⁶ UMCDC maintains a web-based portal, "Spatial Explorer of Religion" for easy and free access of all collected data; it also provides basic GIS analysis tools and map exporting functions for researchers who do not have GIS software to perform analysis and print out results in PDF, JPEG and other common graphical formats.¹⁷

Dr. Hong, Zhaohui from Purdue University, Calumet and his team has published several studies based on the same database, and the results show not only interesting theoretical implications but also great policy potential of this new spatial data. His recent article “Spatial and Statistical Perspectives on the Protestant Church Shortage in China” provides convincing evidence to the shortage issue of religious facilities in China. His team calculates the distances that average worshipers have to travel to the nearest legal Protestant churches in order to capture the sense of church shortage. The numbers could be used as an impartial evidence to persuade Chinese authorities about this problem because all information is collected from open and government-censored sources.¹⁸

The primary source of repression data comes from the Congressional-Executive Commission on China (CECC), which is one of the governmental responses of the United States to the brutal

¹⁵ For Latin America cases see Stoll (1990) and Robbins (2004).

¹⁶ New Release of "Spatial Explorer of Religion," China Data Center, University of Michigan, January 11, 2013, <http://chinadatacenter.org/Announcement/AnnouncementContent.aspx?id=474>

¹⁷ The web-based tool can be found under this link: <http://chinadataonline.org/religionexplorer/>

¹⁸ Hong, Yan, and Lu (2014; 2015); Hong & Yan (2015); Hong & Jin (2015); Hong, Yan, Hong; & Yang (2015).

crackdown of student protests in 1989. The CECC is founded in October 2000 with the legislative mandate to monitor human rights conditions in China. Its major task is to research and submit an annual report to the President and the Congress, which was a heated battle grounds between religious freedom advocates and free trade lobbyists when the Congress voted on the annual review of Most-Favored-Nation (MFN) status during Clinton Administration.¹⁹ It collects detailed information of political prisoners since 1989 to today. This research selects 1634 cases that are categorized by CECC as religious out of 4802 cases from 1990 to 2014.

It should be acknowledged that both SSRS and CECC data are limited. SSRS uses only government-censored and self-reported figures, while CECC relies on reports from private human rights watch groups and observers. They all are biased in their own ways. However, the author would argue that they are the best resources available and their selection problems should be minimal in their own terms: the government census bureau has relatively low incentive to lie about the figures of population, incomes, and other economic indicators. The self-reported locations of religious sites have been double-checked and verified by SSRS's team, although it only covers numbers before 2004. The lack of information about underground religious facilities indeed limits the scope of analysis but it is understandable under today's harsh environment. Human rights watch groups might have more incentives to exaggerate the scale of repression but in terms of actual cases of imprisonment, the information is open for examination for decades and Chinese government never opposes those numbers and only insists they are domestic affairs.

Paper 2:

Hong Kong Christianity and National Identities: From Civilizing, Civilized to Re-civilization

香港基督教與國家認同：從文明化、已開化到「再文明化」

王韻

摘要

Hong Kong had been the crown jewel of colonial power and it bridged varying civilizing missions to China that challenged and shaped the modern Chinese national identity since the mid-19th century. Christian communities in particular have played a critical role in building a

¹⁹ In addition to its research branch, The Commission's office contains nine Senators, nine members of the House of Representatives, and five senior administration officials appointed by the White House. It is symbolic but also influential in the cycle of U.S.'s China policy making.

pro-West, 'civilized' society that sustained the economic prosperity and political stability for 151 years, when political transition in 1997 updates the society with a pro-East, patriotic identity that should embrace and celebrate the rising economic and political influence of China. Hong Kong as a special administrative region of China once again walks on the path of civilization but in a different direction: receiving Chinese nationalist missions to reconstruct its own view and the views of other overseas Chinese communities. Hong Kong in the 21st century is walking on a rough path filled with conflicting identities, which have been shown clearly in the diverse attitudes and behavior of local Christian groups toward current political events such as Occupy Central/Umbrella Revolution in 2015. A review of recent development in Hong Kong reveals that a 're-civilization' process is emerged and its potentially dangerous implications await our attention and examination.

自 19 世紀中葉開始，香港一直是殖民勢力爭奪的皇冠上之明珠，它也成為各式「文明化使命」（Civilizing Missions）前進中國的橋樑，進而挑戰並塑造現代中國的國家認同。基督教社群在 151 年來一直扮演了一個建立積極西化、支撐經濟繁榮與政治穩定的「開化」社會，但 1997 年政權轉移帶來一個因為中國政經力量崛起而產生的東方化及愛國意識的力量，香港再度走上一個文明化使命的道路—只是這一次站在相反的方向。作為中國的特別行政區，她接收中國的國族主義以重新建構自己的觀點，也傳遞這個觀點給所有海外華人社會。香港 21 世紀的道路充滿認同衝突的荊棘，當地基督教團體對於近年的政治事件，比如 2015 年的佔中／雨傘革命就在態度與行動上呈現相當明顯的分歧。近來香港的發展顯現出「再文明化」過程的潛在危機，有待我們的關注與檢視。

Key words: Chinese nationalism, Christian activism, Protestant missions, Hong Kong dilemma

關鍵字：中國國族主義、基督教行動主義、新教使命、香港困境

一、前言

香港是個充滿矛盾與對立的撮爾之地。它的人口結構由廣東移民與其它中國難民所組成，而他們的後裔對於華人的傳統、習俗、信仰都相當重視，但同時也慣於在日常生活中使用英文及大英國協的制度與法律。在比較後殖民社會時，香港是相當獨特的，因為她是少數在第二次世界大戰之後蔓延全球脫離殖民地身份的風潮下，仍長期保有與認同殖民制度的極少數案例之一。因為這種命運的捉弄，從十九世紀到今日，香港人民的認同一一直在東西方之間搖擺，從未停止塑造、被塑造與再塑造。它被英國海軍從清朝手中搶奪過來，二次大戰中短暫被日本帝國佔領，之後五十年再度被英國統治，而於 1997 年重歸中國懷抱，但回歸同時也由中國與英國簽署聯合宣言、維持另外一個五十年的完整殖民社會經濟與政治形式。

矛盾自然滋生衝突。特別是香港基督教群體 151 年來一直在為殖民主義下的社會扮演一種

積極西化的「文明化」(civilizing) 的角色，以輔助與支撐政治穩定與經濟繁榮。而在 1997 年政權轉移之後，因為中國崛起之後的政經影響力，文明化中的西化內涵被積極中國化、愛國愛港的意識所取代，在這樣的巨大改變之下基督徒自然無法獨善其身。1842 年以前，港澳兩地是中國唯二對外開放的港口，外國人在此可保有適當的安全距離，能以享有部分西式舒適環境的方式接觸中國人；傳教士在此接受特訓、學習中文後，即可出發到中國大陸各地傳教。²⁰ 1842 年同時也是南京條約的簽署年，條約由中國當局和英國政府聘請的西方傳教士共同簽訂，並由傳教士擔任第一次鴉片戰爭後續處理事宜的翻譯及官方代表。到了 21 世紀，西方宣教機構與各國企業聘任的外籍人士仍偏愛選擇這裡作其區域總部，好避開中國大陸的威權統治及持續的仇外情結。香港基督教、或是整個香港都可以說是西方對中國進行「文明化使命」(civilizing missions) 的重要橋頭堡。

在過去近二十年間，中國花了極大的努力反轉這種使命。中共企圖使香港基督徒和其他具備社經地位的香港菁英支持北京指定的特區政府與其所代表的中國認同。當局提供旅遊、會議、資金、頭銜及各式各樣交流機會給對這塊土地歸屬有興趣的人。這種政策的影響力是無庸置疑的。舉例而言，在 2014 年的雨傘革命前夕，所有當地的大眾媒體（只有一家除外）與其它社會、商業、專業性組織幾乎一面倒地要求學生和運動領袖放棄抗爭並「尊重法律與社會秩序」，²¹ 香港基督徒在此時刻面對一個相當尷尬的場景。一方面年輕一代、被邊緣化的群體或者討厭政府懷柔政策的基督徒，不但成為那場社會運動的堅定份子，並且幾乎是九七以來每場推動民主化與社會抗議運動的中堅成員。²² 另一方面，教會、差會、聯會、基督教慈善團體與其它建制機構對社會政治運動保持距離，其中少數領袖甚至對其他參與運動者的行為吹毛求疵。²³ 這種雙線的發展引出對中國國族主義的重要問題：身為西方對中國經濟文化的最前線，香港是否能持續對中國國族主義的形式產生任何衝擊？或歷史將證明在面對中國的威權統治之前所有的衝擊最終都將成為枉然？更有甚者，香港是否可以提供某種香港式的中國國族主義？而身為中國官方版國族主義的政治前哨站，香港是否將顯現有別於現存中國國族主義的替代方案；也許這種國族主義會比以往更來得審慎、更社群化，也更能影響中國甚至其它世界各地？

這篇文章試圖解釋香港基督社群的發展與他們夾在新舊認同中的內在衝突；這些瞭解不可能完全解答以上問題，但可以對這些問題提供重要的線索。文中架構建立於作者在香港各大基督教組織的田野調查，包括教會、慈善團體、大學與神學院等。主要訪談開始於 2014 年，也

²⁰ 這段歷史深刻地影響香港，特別是中國政府與菁英如何看待基督教。Richard R Cook, and David W. Pao, *After Imperialism: Christian Identity in China and the Global Evangelical Movement*.

²¹ 舉例來說，香港四大全球性會計公司 EY, KPMG, Deloitte and PwC 在佔中運動開始前，合資在報上刊登廣告，這些公司和北京政府同出一氣地抹黑此和平抗爭，並警告「跨國企業及投資者將考慮將區域總部撤出香港，或的確將全面撤離」。Cahal Milmo, "Amnesty International attacks "Big Four" accountancy firms for opposition to Hong Kong's pro-democracy movement," *Independent*, 1 July 2014, accessed 19 March 2016.

²² Ned Levin, "Hong Kong Democracy Protests Carry a Christian Mission for Some: Churches Are Deeply Embedded in Hong Kong Society," *Wall Street Journal*, 3 October 2014, accessed 20 March 2016.

²³ 我在運動前夕即開始訪談，當時多數基督教組織的受訪者都表態同情抗議者的訴求，但強烈反對其激進方式，正回應政府及大眾媒體塑造的「尊重法律與社會秩序」。

包含蒐集與研究香港基督教及相關認同問題的文獻。文中闡述分成三大部分，首先將探討這項研究背後的原因、假設及理論，並解釋為何宗教，特別是基督教在理解現代國家認同時仍舊有其意義。其次，將簡短回顧香港近代史，使讀者可從中了解基督教何以成為現代中國國族主義的戰場。回應本書的主旨，本文的基本假說是，一個被學界忽視的、國族主義與宗教之間的特殊關係可以從香港的處境中顯示出來：宗教不只可以是支持國族主義的工具，在特定的情境下甚至可以成為反抗國家政權支持下的國族主義 (state-sponsored nationalism)、進而成為保護地方認同的代言人與平台。

第三部分提供兩個社會運動的案例來支持本文的論點。簡而言之，這段歷史顯示基督教經由其在教育體系和知識份子社群的重要代表性，透過社會運動來塑造、再塑造一種屬地的、非官方的認同。新舊認同的拉鋸戰來自於受過西方文明及基督教文化薰陶的知識份子與社運領袖，他們在教育及社運舞台上優勢，但同時舊有的上流社會階級及傳統政治人物卻持反對改變的立場，與他們產立矛盾與對立。這種衝撞的過程可以在二十世紀初期的「反蓄婢(妹仔)運動」(Anti-Mui-Tsai Movement) 及二十一世紀初期的「反國民教育運動」之中清晰可見，可以做為檢視本文假說的案例。

二、 文明中的宗教

宗教與國族主義的關係在文獻中已經被大量的討論。美國社會學家 Rogers Brubaker 在檢閱在眾多研究後，概括出核心的四種基本假定，²⁴ 包括 (1) 認為兩者是可以比較、具有「相似性的現象」；²⁵ (2) 假設宗教可協助解釋國族主義的「起源」與發展；²⁶ (3) 作為國族主義現象「實質」的一部分，宗教與國族主義彼此深刻地覆蓋或互相纏繞；²⁷ 以及 (4) 主張宗教是一種國族主義的特別形式，兩者彼此間的關係是「互補的」。²⁸

然而，把這些假定套在中國國族主義的發展時都有其不適當之處。無論是在香港還是中國其它各地，主流中國菁英展現出的論述與行動，都清楚地拒絕把宗教與國族主義混為一談，無論兩者的關係是實質上的、互補的、還是相似的任何形式。自五四運動起，心繫國家現代化的中國菁英們就對宗教、無論是本土發展的還是西洋進口的信仰都抱持敵視的態度。舉例而言，國民黨和共產黨在 1920 年代起都積極推動不同形式的反基督教運動；甚至信仰基督教的國民黨高層都主張國家必須嚴格控制宗教、黨支部必須進入宗教組織。在 20 世紀大多數的時期，佛教徒、道教徒、儒家思想者同樣受到來自世俗化主義者及現代化主義者的非難，無論是哪一

²⁴ Rogers. Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches," pp. 2-20.

²⁵ Carlton Joseph Huntley. Hayes, *Essays on nationalism*.

²⁶ Hans. Kohn, "The genesis and character of English nationalism," pp. 69-94; Liah. Greenfeld, *Nationalism: Five roads to modernity*; Donald H. Akenson, *God's peoples: Covenant and land in South Africa, Israel, and Ulster*.

²⁷ Adrian. Hastings, *The construction of nationhood: Ethnicity, religion and nationalism*.

²⁸ Mark. Juergensmeyer, *The new cold war? Religious nationalism confronts the secular state*.

種宗教都必須在形塑新國家認同的過程中缺席或被迫敬陪末座。²⁹ 即使如此，若干宗教領袖仍然採取積極作為。當時其中一位引領中國基督教研究的神學家趙紫宸(T. C. Chao, 1888-1979)，即公開批評基督徒參與的社會運動毫無成效，而一般性的教會活動則侷限在「自私的講道與個人救贖的自我熱忱」。最終，包括趙紫宸在內的許多基督徒社會運動的領袖為了參與重塑中國國族主義，將他們的希望與關注點轉至共產主義身上。之後的發展也就是大家熟知的歷史了。³⁰

(一) 宗教作為國族主義的敵人

台灣的政治學學者與本書的作者郭承天則認為，在宗教與國族主義之間存在以上四種類型之外的另一種關係：宗教可以被視為對奉行無神論的國族主義、一種想像中與實際上都存在的雙重敵人。³¹ 中國共產黨在 1949 年內戰獲得勝利之後，即開始利用國家全部的力量推動上述形式的國族主義，同時從 1950 年代中葉開始嚴禁所有宗教活動，直到 1970 年代末。這樣的情形並非中國獨有，美國的宗教政治學者 Christopher Marsh 即指出，蘇聯在 1930 年代已經歷過相似的好戰無神論。雖然蘇共很快發現即使殘暴的壓迫之下東正教依然堅不可摧，而放棄了消滅宗教的計劃，但該政權仍持續嚴行宗教控制與迫害直至政權瓦解。³²

這種敵視宗教的國族主義也不僅僅是社會主義國家獨有，前蘇聯與現代中國的國家無神論 (state atheism) 有其潛在的西方盟友。例如在西方學術界中也有將基督教視為殖民主義下「文明化使命」工具的長遠傳統。³³ 十九世紀批判主義的理論家提出「白人的重擔」(white man's burden) 一詞，不僅僅是一種比喻也同時是一種研究分析的基本假說。他們提供充滿自省與批判性價值取向的一種研究論述，提供大量的事例與案件去佐證，認為西方傳教士的確站在帝國主義者的一方，文明上的優越感使得他們成為殖民者壓迫與不義政策的幫兇。中國大陸知識份子發現這項「文化帝國主義」概念相當受用，因此這個概念被廣泛運用在相關著作與學術出版品上。如在中國知識網 (China Knowledge Resource Integrated Database, CNKI) 打上關鍵字搜尋，將可以得到這個概念在今日仍受到極大青睞的證據：約有 7,553 筆提到「cultural imperialism」英文一詞，如以中文關鍵字「文化帝國主義」尋出學術專刊文章、論文和報告可發現 17,759 筆，其中約有九成在 2000 年後才出版。³⁴ 作者在中國田野調查時也發現，無論是教會領袖還是政府官員都曾談及他們如何受帝國主義侵華歷史的影響，以及他們認為即使在今日，節制外

²⁹ 有關中國「國教」的出現的討論從未停歇。推舉一個或結合上述普受歡迎的中國宗教，並使其成為中國國族主義基礎的概念從未消失過。傳言現任中國領導人習近平因其母親的緣故，深受佛教思想影響。

³⁰ Brian. Stanley, *Missions, Nationalism and the End of Empire*, p. 141.

³¹ 郭承天，《國族神學的民主化：臺灣與中國大陸》。

³² Christopher. Marsh, *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival*, pp.12-69.

³³ Lewis R. Pyenson, *Cultural Imperialism and Exact Sciences. German Expansion Overseas, 1990-1930*; Lewis R. Pyenson, *Civilizing Mission: Exact Sciences and French Overseas Expansion, 1830-1940*; Abigail. Sines, "Civilizing the Middle Kingdom's Wild West," pp. 5-18; Brett. Bowden, "The Ideal of Civilisation: Its Origins and Socio-Political Character," pp. 25-50; John Bellamy, Foster, et al. "Kipling, the "White Man's Burden", and US Imperialism," pp. 12-21; Miwa. Hirono, *Civilizing Missions: International Religious Agencies in China*.

³⁴ 中國知網 (CNKI) 是中國大陸最具領導性的學術網路資料庫之一，專事蒐集學術出版品。www.cnki.net/

國人在華宗教活動的規章法度仍然是有必要的。

反帝反殖的心態產生一個相當諷刺的「逆向東方主義」(reverse orientalism)，西方過去過度美化殖民主義為文明化、建設現代化國家的使命；現在中國妖魔化所有來自西方的影響，並將所有外國社會對中國社會的影響過度簡化成對國家主權的威脅。³⁵ 由此推論，只要與外國人分享相同宗教認同的人都可能是侵害國族團結的潛在敵人，就會變成一個國族主義攻擊的標靶。基督教對中國社會的影響正是被這種懼外的國族主義有意識地放大了，雖然近年中國基督徒人數急遽成長，從 1949 年的 400 萬名 (0.7%) 攀升到 2010 年的 6 千 700 萬名 (5%)，但整體而言基督徒仍占社會總人口非常少的比例，唯獨基督教的影響仍經常被擴大解釋，個人行為被當成普遍性行為，並被放在顯微鏡下放大檢視與批判。³⁶

經常被引用與批判的基督教「帝國主義者」之一是馬禮遜 (Robert Morrison, 1782-1834)。身為蘇格蘭來的地下傳教士，他被倫敦宣道會 (London Missionary Society) 任命，並於 1807 年抵達葡萄牙統治下的澳門，隨後到達廣州。他被基督徒推崇為中國第一位基督新教福音的傳播者，並致力貢獻於翻譯中文聖經與建立早期中國教會，但他同時也被民族主義人士批評是英國帝國主義的幫兇，因其「搭乘前往中國的鴉片貿易船」，同時必須為簽署第一部不平等條約「南京條約」負責。³⁷ 馬禮遜兒子約翰 (John R. Morrison, 1814-1843) 是南京條約談判中代表英國利益的首席翻譯官，他除因此貢獻被當局重酬外，也因而被香港首任行政長官帕亭居爵士 (Sir Henry Pottinger) 任命為掌管所有在香港的中國事務之中國國務卿 (the Chinese Secretary)，也就是香港首任的政務司司長 (Chief Secretary of Hong Kong)。³⁸

鴉片戰爭及「南京條約」普遍被國民政府及中國共產黨政府宣傳為一連串不平等條約的開端，並納入教科書中。南京條約直接導致香港島與其它主權權利逐漸喪失的開始。共產黨也將簽署這些條約標榜為 1839 年至 1949 年這段「恥辱世紀」中的重大事件，也進而標榜廢除條約與收回香港是該黨的歷史任務，與重建國家尊嚴與民族精神的重大成就。³⁹

(二) 文明化、已開化到「再文明化」

然而，若姑且不論意識形態的立場、詮釋的方式、過度簡化的論述、或是政治操作等等爭議，二十世紀的中國歷史的確呈現明顯「文明使命」的脈絡：一個強大的文明正試圖從道德上、經濟上、政治上全面影響及「開化」另一個文明。⁴⁰ 以接受基督信仰為例，移轉一種普遍性

³⁵ S. J. Al-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse," pp. 5-26.

³⁶ 確切數字總是可議但趨勢明確；中國基督徒仍為其他信仰中的少數宗教。更多近期討論可詳見 Albert. Eleanor, "Christianity in China," Council on Foreign Relations, Updated 7 May 2015.

³⁷ 童軒，〈歷史不容篡改〉，《人民日報》，2000 年 9 月 29 日。

³⁸ 香港首席秘書長職位日後變成政務司司長，成為在殖民政府中掌管公民服務的最高職位。

³⁹ 多數不平等條約在二次世界大戰結束後，即由國民政府與共產黨爆發內戰前夕重新協議。1949 年建立的新政權並未贏回港澳，而毛主席也未重視這些領土的主權自由。事實上，與大英國協及葡萄牙之間的協商遲至 1970 年代才開始；然而，共產黨仍將 1949 年視為「恥辱世紀」的結束年，即便當年與不平等條約簽訂周年或港澳統一全然無關。

⁴⁰ Miwa. Hirono, *Civilizing Missions: International Religious Agencies in China*, pp. 28.

的道德觀和價值觀是必須的。但基督徒是否可追求並施壓於其他人接受這樣的道德觀與價值？這樣的發展是否可簡單地歸納為「東西方對決」或「傳統的中國人 vs. 文明的基督徒」？假設如此，那香港算是東方還是西方？經過英國 150 年的統治，香港是否已屬文明或已開化的一族？但是香港居民向來以務實主義的考量聞名，而且又僅有低於 12% 香港人是基督徒，那基督徒還須為香港被當作西方文明化使命的「中間人」負責嗎？⁴¹

本文認為對中國宗教的研究忽視其政治上的重要性，或是對政治認同議題上的論述忽略宗教的面向都是錯誤與不當的；宗教與政治的關係尤其是了解中國國族認同重要的面向。反對者可以從中國人普遍不信教來反駁，但從近年質化研究與量化研究所呈現的證據來看，作者確信中國的社會既不是「非宗教的 (a-religious)」，中國的宗教也非「分散性的 (diffused)」；⁴² 人們的宗教性也許經常因應周遭政治與社會動盪而產生的務實主義和政治考量所遮蔽，同時因為中國反宗教的政治社會大環境，宗教人士常常有意識地用個人化的行為來遮掩宗教的組織性特徵。但是無論人民對信仰的投入程度多寡、不管一個社會宗教性 (religiosity) 的高低，宗教應該是組成社會認同的重要部分。一個中國人可以全然世俗化或信仰與他／她所受傳統完全背道而馳的宗教，但「中國人」的認同是以其所受習俗、價值觀、規範及與個人網絡不可分的各式各樣宗教傳統息息相關的。舉例而言，在二十世紀初期的革命與二十一世紀初始時的社會運動，都有這麼多基督徒參與其中，這是意外、巧合或是有意義的趨勢？如果稱孫逸仙、陳少白、蔣介石、董建華（香港前特首、天主教徒）或黃之鋒 (Joshua Wong, 香港學生運動領袖) 等人為「基督教的行動主義者」當然言過其實，但他們所做的決定與行動顯然與他們的信仰、尤其是和其宗教背景所建構的社會與價值網絡息息相關。

而且，中國政教關係的歷史所呈現的形態，比多數學者的理論預期都來得更為複雜、更有韌性。主流的世俗化理論，不論是根據十七世紀啟蒙運動及十八世紀工業革命以來的全球化發展趨勢，或是被十九世紀殖民主義和二十世紀初的五四運動所激起的中國現代化歷程，都不應該推導出一個「宗教必然消亡」的單向歷史軌跡。部分宗教信仰也許會因時而喪失其影響力，某些宗教組織也可能失去多數人的關注，但宗教本身作為某種價值觀的代理人及行動的啟發（或可稱藉口），對於文明與文明間衝突的重要性卻依然存在。

但是，宗教不等同於文明；將宗教簡化為一種文化代言人也不合乎現實。⁴³ 這種簡化的例子之一就是美國學者杭廷頓知名的「文明衝突」理論，這項理論將宗教描繪成是彼此相互競爭的價值觀、認同、國族主義及互相衝突的基石。⁴⁴ 許多學者認為譴責宗教，並認為宗教該為這些衝突負責的解釋並不可信。⁴⁵ 社會學家寇爾 (Wade M. Cole) 曾藉由比較擁有不同宗教

⁴¹ Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*. 根據政府報告，香港有 87 萬名基督徒。參見 BBS. Stuart M I STOKER, "Hong Kong Year Book 2014," accessed 21 March 2016.

⁴² Max. Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*; C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*.

⁴³ Errol A. Henderson, and J. David Singer. "Civil war in the post-colonial world, 1946-92," pp. 275-229.

⁴⁴ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

⁴⁵ Errol A. Henderson, "Not Letting Evidence Get in the Way of Assumptions: Testing the Clash of Civilizations Thesis

傳統國家的人權紀錄，來檢測「文明衝突」理論。他發現各國宗教與文化差異確實與公民的人身安全的保障有關連，但對公民及政治權力的影響有限。⁴⁶ 政治科學家漢德森 (Errol A Henderson) 也整理一連串對「文明衝突」論不同版本的實證研究，並總結出宗教最多是「在文明其內而非之間 (*clashes within rather than between civilizations*)」的衝突來源。⁴⁷ 更近期的統計研究證明宗教的不同反而可以協助少數族裔在多數政府內獲得一席之地，而教派的差異卻會使少數族裔被排除在聯合政府之外。⁴⁸ 這些證據都再再支持宗教是「在文明其內」衝突的明證。

總而言之，有很強的經驗證據支撐宗教在文明化之內支持各式政治論述的眾多代理人之一，而非區別文明或跨文化間衝突的工具。國際關係學者福克斯 (Jonathan Fox) 將宗教在國內衝突的諸多影響因素中抽離出來，並和「文明衝突」理論對質。從福克斯分析少數族裔風險指標 (*Minorities at Risk*) 與失敗國家資料庫 (*State Failure Data*) 兩種資料中可清楚發現，在大部分國內衝突中三種行為者的互動至為關鍵：少數族裔群體、多數族群群體及國際行為者，它們的行動常常都受自身宗教信仰所影響。宗教差異尤其對於因國際行為者介入而觸發的政治干預更顯重要 (例如國際社會對中東國家中基督徒被壓迫情況的關心)。這項研究顯示並非宗教傳統或文明本身造成干預或反抗，但宗教在形成政治論述的過程中，比如引用「文明衝突」這個概念時，的確可以提升關注、產生覺醒、升高不滿情緒，最終形成對立而引發衝突。⁴⁹

為何要關注香港正是因為這些理由。因為政治上屬於中國、但文明上又「不屬於」中國這樣的特殊地位，香港是一個解析隱藏於政治論述、宗教語言與社會行動背後複雜的交互影響的良好案例。香港擁有與經濟及政治菁英緊密結合、蓬勃發展的宗教社群，而這些不同的社群也已延伸到與中國宗教社群、同時與海外華人移民社群頻繁地互動。這些互動保存了大量中國文化的特徵，也總被視為中國文明化不可分離的部分，但也同時經歷整個西化與殖民化的過程。最重要的是，主權上的回歸使得香港具有一個與中國高層政治緊密結合、社會高度自治的特殊環境，使得一個完全西化的本土宗教社群重新回歸到中國國族主義的懷抱中。儘管有許多對於「一國兩制」的批評及擔憂，但這個被國家小心操作的「香港實驗」除了提供研究者一個難得的案例外，也讓觀察者得以檢視「文明化使命」在一個威權國家中如何發揮作用；比較 1997 年之前與 1997 年之後的香港基督徒社群在社會運動中的角色與策略，可以提供我們管窺許多問題的良好觀察點。

三、 爭辯中的國族認同：香港「困境」

with More Recent Data,” pp. 458-469.

⁴⁶ Wade M. Cole, “Does respect for human rights vary across “civilizations”? A statistical reexamination,” p. 345.

⁴⁷ Errol A. Henderson, “Not Letting Evidence Get in the Way of Assumptions: Testing the Clash of Civilizations Thesis with More Recent Data,” p. 458.

⁴⁸ Jóhanna Kristín. Birnir, and Nil S. Satana. “Religion and coalition politics,” p. 3.

⁴⁹ Jonathan. Fox, *Religion, Civilization, and Civil War: 1945 Through the New Millennium*, pp. 122-163.

香港一向是中國國族主義的爭論戰場。二十一世紀的香港再度走上充滿認同衝突的坎坷道路，當地的基督教團體作為原本政治上的優勢社群面對中國國族主義的抬頭，對於九七之後各樣的政治事件產生越來越分歧的態度，例如 2015 年佔領中環中／雨傘革命時就顯現出明顯分歧的態度及行動。當回顧香港近來發展時，一個重新建立對中國國族主義認同的「再文明化」(再中國化) 過程昭然若揭。

(一) 外在環境：香港的認同分裂

雨傘運動或香港的認同分裂並非突然出現。在我們討論目前「再文明化」的問題之前，必須先釐清香港認同的基礎趨勢、香港基督徒面臨什麼困難，以及這場認同之爭的情勢對於中國當局來說是何等嚴峻。自 1997 年起，香港大學民意研究計畫 (HKUPOP) 即持續追蹤調查當地居民的國族認同，並從中發現一個困境：雖然回歸初期中國對香港的國族化計畫取得一定程度的成功，但就整體趨勢而言，香港在政治上越向中國靠攏，人民越不認為自己是中國人。⁵⁰ 在回歸統一 15 年後，也就是雨傘革命兩年前的 2012 年，人民自認是香港人 (Hongkongese) 與中華香港人 (Chinese-Hongkonger) 的比率達 68.3%，而自稱只是香港人 (Hongkonger-only) 的比率也來到 45.6%，紛紛創下歷史新高。⁵¹

香港人的認同最早於 1970 年代因經濟繁榮，再加上中國在 1979 年實施的改革開放政策，允許越來越多香港公民前往中國探親行商時就已見端倪。顯而易見的是，香港種族認同從 1980 年代到 2000 年以降都維持一貫穩定性；約有近六成香港民眾自認是香港人也是中國人。1997 年回歸統一的確在短時間內強化了中國認同：自詡為上述雙重身分的認同感增加，自稱只是香港人的比例卻也在 2000 年代初期遽減。根據政府資助的香港過渡計劃研究顯示，香港人的認同在 2001 年掉到 45%。⁵² 至 2002 年，公開街頭抗爭及「反國安法」遊行迫使政府撤回攸關言論與集會結社自由的《基本法》第二十二條立法 (定義分裂國家行為、煽動顛覆國家政權罪、顛覆國家罪及竊取國家機密)，此運動的成功贏得大眾對保護本土意識的信心，並認為「一國兩制」或許會照他們期望的方向行。

[表格 1]

然而，急性呼吸道症候群 (SARS) 在 2003 年爆發大流行並重創香港經濟。為刺激經濟並贏回大眾支持，北京政府提供香港一個慷慨的經濟政策，稱為「更緊密經貿關係」 (Mainland and Hong Kong Closer Economic Partnership Arrangement, CEPA)，並允許更多大陸人士到香港投資觀光。

⁵⁰ 香港大學民意網站，〈市民的身份認同感〉，[2016年9月1日](#)下載。

⁵¹ 香港大學民意網站，〈港大民調發布最新香港市民身份認同調查結果〉，[2016年9月1日](#)下載。

⁵² Siu-kai, Lau, and Hsin-chi Kuan. *The Ethos of Hong Kong Chinese*, p. 178.

在經濟層面，更緊密經貿關係是效能很高的政治工具。自實施後，到港的大陸觀光客每年約增加 50 萬人，而他們平均每年約消費 400 億港幣。香港實質的國內生產總額 (GDP) 從 2003 年的 3% 大幅攀升到 2004 年的 7%。⁵³ 然而，日趨緊密卻在認同議題上產生意料之外的結果。大陸人潮與人民幣的湧進為當地居民生活帶來甘苦交雜的立即影響。大街上及購物中心內充斥著操普通話口音的觀光客，他們說話時腔調不同、打扮與行徑也跟本地人大異其趣；本為當地人開設的小吃店、茶餐廳及小型零售店都被高價位精品店、名牌店、藥妝店所取代，因他們販售廣為大陸觀光客店喜愛的商品。當地父母及民眾抱怨學校、醫療服務都被中國母親及她們的「雙非」(也就是雙親都不是香港居民) 子女所占滿，只因她們想留在香港取得永久居留權。「搶購嬰兒奶粉」、「D&G 名店拒絕服務本地人」等故事成了媒體頭條，同時每天連番上演的街頭小事更對中國認同造成強烈衝擊。

圖 1 顯示一個相當弔詭卻又非常清楚的中國認同「困境」，兩條認同曲線的交叉是由中國本為好意的政策意外造成的。自認是香港人的趨勢原本一路下滑到 2003 年，卻在 2008 年開始逆轉。⁵⁴ 而當局關注的「本土主義」則急遽攀升，並已經出現反對中國與贊成「港獨」的運動，就如同在台灣發生的一樣，雖然香港本土意識存在已久，但過去香港從未有如此反對中國認同的本土意識出現。

[圖 1]

儘管街頭抗議不斷、媒體揭發出諸多負面影響、民主與建制派口水戰延燒，中國大陸政府與港府聯手推動的 CEPA 及其代表的經濟利益在當時仍贏得社會菁英普遍的公開支持，直到 2008 年全球金融危機再度重創這個市場，摧毀了依附中國經濟成長的信心。在經濟成長停滯、失業率攀升的衝擊下，較低收入者和中產階級開始意識到他們並非真正更緊密經貿交流中的獲利者，同時他們對當局的忠誠度也隨著中國經濟實力頹廢的明顯而逐漸衰退。在過去十年，長期的經濟低迷一舉推升對於現狀與其後所代表對中國靠攏政策的質疑，特別對於最飽受高物價、高失業率所苦的年輕人而言更是如此。持續沸騰的緊張氛圍在 2012 年突破表象，事因北京大學教授孔慶東 (Kong Qingdong) 在電視上回應大眾批判中國大陸兒童公然在地鐵列車內吃泡麵一事，說香港人是「狗」。此事件在媒體上延燒數月，也觸發中國和香港網友在網路上互罵不斷。香港網軍更集資於 2012 年 2 月 1 日刊登頭版廣告，將大陸人描繪成「在獅子山頂的蟲」。⁵⁵

⁵³ Peter. Chiu, Y.W. "CEPA: A Milestone in the Economic Integration between Hong Kong and Mainland China," pp. 285-291.

⁵⁴ Tommy Patterson, "How Beijing Facilitates HK Localism," *Harbour Times*, 5 January 2016, <http://harbourtimes.com/2016/01/05/how-beijing-facilitates-hk-localism/>, accessed 21 March 2006.

⁵⁵ 獅子山座落在九龍的九龍塘與新界的大圍之間，與富庶的港島中環一帶形成對比，早期當地居民幾乎全是難民、新移民及較低收入的勞工階級。獅子山一詞在許多電影、電視劇、小說、歌曲中都曾出現過，被喻為「香港精

每起小事件和民眾理性、非理性的回應都塑造且重塑香港的認同。自 2010 年以來，新型態政治社會運動達到最高點，並產生最直接的結果：2010 年反廣深港高鐵 (anti-GSH-Express Rail Link) 行動、2011 年菜園村拆村事件、2012 年反洗腦／國家教育行動、2013 年反梁振英示威、2014 年佔中／雨傘革命、2015 年光復屯門、2016 年魚蛋革命等。上述行動組織者有別於傳統上的泛民主派的反對黨，以往這些「泛民主主義者」在追求民主的同時也堅信中國認同，並傾向於尋求法律及立法途徑、而非街頭途徑對抗政府。

新一代運動者群體被一種「挺香港」或是「反中國」的態度所包圍與動員，並藉此產生組織連結與行動：在「反廣深港高鐵」中指責中國鐵路公司履行合約計劃侵害香港利益、在「反國教」中質疑教育課綱是以共產黨史觀出發，以及在「雨傘」運動中反對由北京指派的小圈子普選。因為認同上分歧的理由，他們通常不和目前立法會檯面上的泛民主派菁英們合作；學生們與激進派更以「左膠」稱呼這些他們認為立場親中的政治人物。2011 年嶺南大學的學者陳雲出版深具爭議性的《香港城邦論》一書後，新認同的各式論述與政團就如打開的潘朵拉盒子一般湧上檯面，而新香港認同的滋長、可能的分離主義令許多人擔憂反對勢力的更深層次的分裂。其中的例子之一就是香港學聯退出每年紀念六四的活動的舉動；學生們認為「大人們」寄望「民主中國」會帶來「民主香港」的理想不過是一場黃粱夢。

(二) 檢視內在層面：香港基督徒的本土行動主義

香港認同困境同時也是香港基督徒面臨的窘境。當面對前往中國對十四億人傳播福音的大好機會，他們應該加強自我的中國認同往「北」，或應該留在當地並響應追求社會正義、本土意識以及政治改革的聲浪？德國傳教士郭士立 (Rev. Karl Friedrich Gutzlaff, 1803–1851) 的老故事是基督徒版本「香港困境」的最佳註腳。

郭士立跟隨馬禮遜的腳步，試圖經由各種可能的方式進入中國傳教，像是拜託當地走私客的幫忙及在帝國軍隊內任職。他原被荷蘭宣道會 (the Netherlands Missionary Society) 任命到荷屬爪哇駐紮傳教，但自聽聞馬禮遜事蹟後，他就辭職成為在東南亞中國社區的自由傳道人，並靜候進入中國的機會。⁵⁶

身為傳教士，郭士立的選擇很清楚，但這個選擇充滿道德上的爭議：為使全球充滿福音傳播，沒有太多理由不去選擇一個「文明化使命」路徑，即使他僱主選用的不盡然都是「文明」的方式。他在鴉片走私船上權充翻譯，並在第一次鴉片戰爭期間擔任海軍翻譯官，隨後成為馬禮遜協商南京條約時的最高代表之一。1843 年小馬禮遜過世後，他於 1844 年接任香港首席秘書長一職。今日，他的名字和成立的教會仍矗立在香港的大街上。

對郭士立來說，其困境是他政治上的成功。郭的傳教方式最明顯之處在於他是當時少數西方人中，不但喜愛中國文化，也全然沉浸其間。他穿中式服裝、會說多種方言、堅持面對面溝

神」。

⁵⁶ 李志剛，《基督教與香港早期社會》，頁 21。

通、深切地同情中國農民及太平天國起義，並要求每個新來的傳教士須照他的方式傳教。⁵⁷ 郭也相信傳教要靠合作、共享資源與管道。在政府任職的那一年，他創辦「福漢會」(the Chinese Union)，集結三個德國差會並針對不同方言族群分工成三部份，讓每個差會只專注在一個方言族群上；一方面避免紛爭，一方面可儘量擴大事工範圍。⁵⁸

這樣的傳教方式在當時相當前衛：與其它只依靠少數西方傳教士奉獻自我的傳道會不同，郭士立的夥伴建立宣教學院以徵招本地中國人就讀，並訓練他們成為傳教士。即使這樣的運作方式後來遭遇挫敗，一些本地傳教士因吸鴉片成癮、賺取快錢，粉碎了郭的外國贊助者對他的信心，但郭宣教的方式仍激勵許多其他國際宣教機構，特別是他的英國夥伴泰勒 (Hudson Taylor)。⁵⁹ 泰勒後來創辦「內地會」(China Inland Mission, CIM)，這是二十世紀最成功的非宗派差會機構之一，成功的在中國大陸全境建立眾多的教會。⁶⁰

郭士立的行動準則在某程度上建構了日後殖民香港的文明化模式，讓香港基督教行動者變得更實際、有彈性，以及從今日語言而言，更「本土化」；他創造的這種上下分立的本土治理原則也被歷屆港府所採用。在中國文化的土壤上建立西方式的基督教教會不是簡單的工作，就如同建立殖民統治一般，須在全然不同的種族社區體現出源自外國的概念、價值觀、程序，否則將出現紛爭，甚至分裂的認同。這方法與成功殖民香港類似：以最大程度尊重文化差異與重用本地人在執行幾乎所有涉及本地人的政策(比如和中國商社合作以及在殖民政府內設立中國人事務部；文後將更詳述)，再由外國人帶領培養優勢的基督教文化促進一種追求普世文明的上層領袖精英(英國普通法系統和英式公務員)，由以上兩種階層的合作達成穩定社會的目的。

四、再文明化舊帝國：殖民香港的反蓄婢社會

欲使中國人和外國人自願性地一同合作是教會中的挑戰、也是殖民時期最大挑戰之一。軍警單位的強制力有其限度，更何況在殖民制度建立之初，政府也同樣缺乏能力提供物質上的誘因。要提供相當「軟性」的、更具說服力的文明化服務則需社區的充分合作。香港的基督教會作為殖民政府提供社區合作的基礎可以說已經得到了眾多研究的證明。但過往文獻忽略的是，這個看似統治者工具的社區合作機制同樣可以帶來對當權者的挑戰與反抗，二十世紀初的反蓄婢組織遊走於古老中國社會文化與強勢西方文明之間，最後藉者古老中國的現代化作為工具反過來「文明化」顯然不文明的大英帝國，正可藉此說明現代宗教的超國家特質，這樣的特性推翻了簡單化的「東-西」文明衝突的概念，也更突顯了宗教可以超越國族主義、捍衛更高人性

⁵⁷ 他對太平天國起義的觀點影響了馬克思 (Karl Marx)，後者在郭回歐洲募款時，正在倫敦寫「共產宣言」。參見 David. Riazanov, "Karl Marx in China," Marxists Internet Archive, 1926, accessed 21 March 2006.

⁵⁸ 李志剛，《基督教與香港早期社會》，頁 17-22。

⁵⁹ Jessie G. Lutz, and R. Ray Lutz. "Karl Gutzlaff's Approach to Indigenization: The Chinese Union," pp. 269-291.

⁶⁰ Alvyn. Austin, *China's Millions: The China Inland Mission and Late Qing Society*. 今日被稱為海外基督使團 (OMF International)。

價值的可能性。

反蓄婢運動的倡始者楊少泉 (Shiu-chun Yeung) 是成長於完全本土化且與國際接軌的基督教社群裡的第三代，正是過去西方傳教士如郭士立、馬禮遜等人過去努力發展中國本地基督徒的成果。身為菁英階級的一員，他的專業知識（牙科醫學）及宗教理念背景（英國國教會）在當時協助他和其他年輕中國人得以參與各式組織與社會運動，好幫助中國教會自立以應付種種挑戰。

經由觀察外國具有宗教背景的社會組織如基督教青年會 (YMCA)、基督教女青年會 (YWCA) 的運作方式後，楊和其他教會年輕人於 1914 年建立「華人基督徒奮興團契」，從而成為二十世紀初葉香港三大最有影響力的基督教志工協會之一。⁶¹ 在 1920 年代，這些協會主要提供大眾宗教、慈善活動、教育服務，且經費來源與殖民政府無關。另外，協會也對那些渴望名聲和社會資本的企業家與專業菁英提供理事席位與贊助者地位的機會，提供他們所需要的人際網絡。⁶² 然而，挑戰現存文化習俗的社會運動，並非在這些組織的議程之上。

解放婢女(妹仔)的社會運動是將這些志工協會蛻變成準人權倡議團體的轉折點。「妹仔」是中國南方社會對小女孩的暱稱，後來演變成在富有地主及鄉紳之間流傳的普遍用詞，他們以金錢或免債為交換條件，來「領養」貧戶出身的小女孩。當一些妹仔的確成為家庭的一員般受到公平對待，但也經常出現虐待、折磨、強暴、賣淫、人口販賣，甚至謀殺的案件，只因「妹仔」實際上是被賣出的，並為領養家庭像財產一樣所「擁有」。

這個行為顯然違反當時已經立法禁止奴隸交易的大英帝國律法，養「妹仔」的習俗事實上早於 1900 年代就被傳教士們上報，但英國或殖民地當局都不願採取責難整個社會階級的行動。到了 1917 年，皇家海軍中校漢索伍德 (Hugh. L Haslewood) 夫婦向西方報社投書，並指控殖民政府的毫無作為已違犯反奴隸法。漢索伍德先生因此被免職且強迫退伍，其家庭回到倫敦後變成在西方為妹仔發言的基督教組織者。⁶³ 基督教社群與國際反奴隸組織者持續向大眾凝聚言論壓力，最終強迫時任職殖民事務大臣的邱吉爾 (Winston Churchill) 於 1921 年下令在香港展開公開調查。

然而，香港殖民政府不想實際處理此敏感議題，而將調查任務指派給立法委員會 (Legislative Council 現在香港立法會的前身) 時，成員中幾乎都有養「妹仔」之鄉紳階級意圖操縱聽證會，可是干涉這項公開調查的結果卻產生了更大醜聞。在作秀性質濃厚的公聽會上，委員通過決議養「妹仔」並非蓄奴，當場引燃楊少泉和其他眾多關注此議題的基督徒不滿，他們因此決定轉而上街抗議。1921 年夏天，第一個中國人發起的行動組織「反對蓄婢會」宣告成立。他們得到的回應卻是，商人及鄉紳也建立他們自己的社會倡議組織，也就是反蓄婢虐待協

⁶¹ Gustav K. K. Yeung, "Protestant Voluntary Associations and the Rise of the Anti-Mui Tsai Movement in Hong Kong in the early 20th Century," p. 58.

⁶² Gustav K. K. Yeung, "Protestant Voluntary Associations and the Rise of the Anti-Mui Tsai Movement in Hong Kong in the early 20th Century," p. 56-57.

⁶³ Hugh. Haslewood, "Child Slavery: Under British Rule," p. 332.

會，其主張認為如果沒有牽涉人身傷害的情形下，養「妹仔」是合法允許的，試圖從法律層面促使蓄婢合法化。⁶⁴

這個蓄婢合法化的邏輯清楚，且在當時看似難以辯駁；蓄婢是中國長期以來的傳統、中國認同的一部分，小女孩的犧牲也符合儒家文化要求家人要和家族興衰與共的教導。同時干預這些傳統習俗也可能違背香港的殖民法制，因為回溯到小馬禮遜與郭士立年代建立的規則，立法委員會和鄉紳階級一向對「純屬中國」的一切事務都可以有最後的決定權。

1922年，改變的機會來了。有趣的是，這次機會並非來自倫敦，而是位於中國大陸的中華民國臨時首都廣州。當年4月，革命家同時是基督徒的孫逸仙醫師成為位於南方的中華民國總統，並簽屬禁止蓄婢法令及其它進步的法令。此法令沒受到中國各地普遍的重視，因為孫的政府僅控制南方少數省份。不過，中國國族主義者仍將此視為推動現代化中國新認同的機會，而國民政府也派遣高官赴港，代表中國支持香港基督徒的公開示威行動。當國際人權倡議者將這個羞恥的對比訴諸倫敦的媒體，並動員輿論壓力迫使政府承認香港仍允許蓄奴的事實後，邱吉爾方於1923年讓步，始將解放「妹仔」排入正式的立法議程。

的確，蓄婢行為實際上並未在短短兩年內消失。在整個1920及1930年代，楊少泉和「反對蓄婢會」都持續推促殖民政府通過更嚴厲的立法，努力調查並標註所有隱藏在緊密豪門大院之後的「妹仔」人數與命運。總體來說，這項跨國人權倡議的經驗顯示出「文明化使命」與宗教在影響認同上的複雜性，這些經驗對解讀今日香港的命運仍然是息息相關。

第一、在華人世界中，這是首見的逆向文明化的例子。當中國在1910、1920年代掙扎於共和初建的國家認同與政治衝突的時刻，「不文明」的殖民政府提供中國「文明」的革命家及其支持者一個合法性的基礎。這也是作為中國人道德上的一個勝利，同時這個經驗激勵當地改革者，那些因種族與文化藉口被殖民政府當作二等公民的香港居民更堅定地追求符合自己價值觀的政治認同。二十一世紀的香港沒有了西方殖民者，但仍有高高在上的「強國人」；北京的執政者是否能夠瞭解道德高度、而非血緣在凝聚國族認同上的重要性？殖民統治下的香港人況且可以透過跨國運動來質疑自己的「國家」、尋求改善自己的社會，回到祖國懷抱的香港人仍可以這樣做嗎？

其次，這場勝利在新中國認同的光譜中創造出一個過去所沒有的世界主義的色彩：這是一場由中國人主導的國際人權抗議運動，且反對的是外國人保護下的中國文化傳統。這個行動象徵著一個新的政治認同：認同中國不意味反對世界。反蓄婢行動可與十九世紀清朝末期的反纏足行動相比，當時由基督教傳教士領導的「不纏足會」和中國革命家都反對這項對婦女的非人道對待，⁶⁵ 但兩者有一項關鍵性的不同：反蓄婢聯盟是由當時僅是還在嬰兒階段的國際人道法 (humanitarian laws) 為基礎的道德聯盟所動員組織的，而這個體系一直要等到二次世界大戰

⁶⁴ 李志剛，《基督教與香港早期社會》，頁 227-231。

⁶⁵ Dorothy. Ko, *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*, pp. 14-16.

後，真正意義的國際人權法規範才經由如道德十字軍般的眾多宗教與人權團體促使其發展成熟，中國顯然沒有在這個人權語境的發展過程中缺席。⁶⁶ 在人權研究中，這是「規範社會化」(norms socialization) 的典型過程。⁶⁷

到了 1946 在討論「聯合國人權宣言」時，國民政府駐聯合國的代表張彭春已經可以與各國代表辯論可以兼容中國文化內涵的普世人權為何，而身為起草委員會副主席的張彭春（主席為當時美國第一夫人愛蓮娜·羅斯福）代表的「世界的儒家人權」意見顯然跟現代中共所強調的「中國特色的人權」天差地別。⁶⁸ 這個具有世界主義特色的中國認同顯示出「東西對決」或「中國對上世界」的論述有多麼地不真實。

再者，由於宗教與政治認同之間的複雜作用，加害者與受害者的角色在相異的時間點由不同行為者扮演，人權法學者 Mutua 區分的「救世主」（人權鬥士）、「受害者」（人權受難者）、「野蠻人」（人權加害者）的三種語境在這裡出現，但實際上的區別很模糊：⁶⁹ 是誰拯救了受害的女奴？從菁英統治背景的角度來看，支持蓄婢跟反對蓄婢的人有著相似的社會與政治背景，但宗教賦予了其中一些人不一樣的認同。楊醫師和他的基督教行動者是貧窮女奴們的「救世主」，而他也被社區稱頌為拯救奴隸脫離壓迫的「東方林肯」；⁷⁰ 然而，他們的成功在於拉攏千里之外的有權者以追求自己社區中的正義，這些「救世主」事實上也是另外一種權力關係下的受害者。更不用說反對蓄婢的改革者與他們的家人、朋友、同事也是「野蠻人」蓄婢者統治階級的一部分，因他們偏袒統治者，甚至成為殖民統治、甚至成為後來共產統治者的社會基礎。

五、 1997 年之後：新香港認同與反國教運動

（一）「被俘虜」的香港認同

在這裡必須要強調的是，在現實中「救世主」與「野蠻人」的差別、改革者與現狀保衛者的界線（在今日香港的語境中或稱為「泛民派」及「建制派」）經常難以辨別。他們共享香港統治的權力與影響，因雙方命運都被數千哩外的政治所決定。這種持續的內在掙扎產生一種務實的、兩面人的、「非政治化」(a-political) 的政治認同：只要他們表現出對統治者政治合法性的忠誠，或至少不挑戰當局，統治者就會相當程度地關注他們的需求，並給予最大限度的自治。表面上看來，這個安排看起來是一艘有潛力容載任何形式國族主義之完美載具；從懸掛米字旗到高舉五星旗，這塊土地的統治者可執行任何國族主義的計劃，就如中國在近年來對香港做的一樣。如同鄧小平在八十年代接見香港人士的保證：不管是信仰社會主義還是資本主義，「馬

⁶⁶ L.A. Hunt, *Inventing Human Rights: A History*.

⁶⁷ Thomas, Risse, et al. *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*, pp. 11-12.

⁶⁸ Liyu Zhu & Hua Guoyu. "China's Contribution to the Drafting of Universal Declaration of Human Rights and Its Implications," *China Society for Human Rights Studies*, accessed 1 September, 2016.

⁶⁹ M.W. Mutua, "Savages, Victims, and Saviors: the Metaphor of Human Rights," pp. 201-245.

⁷⁰ 李志剛，《基督教與香港早期社會》，頁 227。

照跑、舞照跳」。

但歷史的發展顯然不是這麼單純，就像許多中國國族主義者批評與不能理解的，他們覺得是香港單方面的挑戰這個協議，而且中國已經讓步夠多了。例如為何香港在港英時代不追求民主，一到了中國統治時反而突然政治覺醒了？要理解 1997 年之後的香港政治認同出現了什麼改變，必須要先瞭解什麼是沒有變的。像眾多以「傳統中國文化」捍衛擁有蓄婢權力的鄉紳一樣，香港從沒改變的是一個「被俘虜」(captured) 的政治認同：妹仔尊重主人的所有權與處分權，但前提是主人也把妹仔當作家人看待。雖然妹仔從未有權決定自己的命運，但只要被尊嚴的對待(沒有毒打虐待與享有部分家人的特權)，妹仔就不是「受害者」，主人也不是「加害者」。

當香港仍由外來統治者、行政官僚、被選出的社會菁英慎重合作以管理時，香港的政治是一種高度行政化的體現，很難看出清楚的國族認同，市民也都不表現出政治熱情。要定義這種「非政治的政治」認同很難，但實則此認同包含一個類似妹仔的「被俘虜」政治心理；被誰統治了是次要的，香港人相信這個不民主的統治關係至少是「公平」的，因為雖然沒有普選，但統治者與被統治者是像家人一樣，且被統治者對自己的日常生活享有很大的發言權。根據前香港中文大學校長金耀基所言，一個「中國社會」其實被統治者當作具功能性的仲介，並刻意保存利用，因為殖民政府總是嘗試少付出一點、拿回利益多一點。其導致的結果是一個「二元社會」：英國人為主的「政治體」(polity) 跟香港人為主體的「社會」之間很少發生關係；甚至「政治體」與「社會」把減少對彼此的干預「最少程度的整合」當成目標。為了確保這個目標下完成治理的工作，各企業、社區、宗教團體、同鄉會領袖的中國菁英被賦予協同統治的重任。⁷¹ 此政治從不是參與式的民主，但整個社會在統治者立下的法律規範下，享有非常高階的政治自由，也有實質的政治影響力。這個體系基本上在 1997 年之後獲得保留，統治者換成駐港辦，但實質的治理權力交到了由教育、職業、專業、福利與宗教等社會菁英所組成的立法會「功能組別」(professional representation) 手中。

最重要的是，這種長期存在的共治現象產生了一種一般市民都極為相信的「香港價值」：沒有民主監督，但有言論、結社與各式人身自由；沒有大眾參與，但是民眾的利益受到法治保障。這種以社會價值為基礎的政治認同並沒有左右國族之分，而是轉向一種基本價值觀上的認同，或者更淺白一點說，是香港這個「被俘虜」的社會對外來統治者的一種道德上的期待。在 1997 年轉變期後，建制派和泛民陣營的政治家都展現出他們對中國貪腐與人治的政治文化對削弱香港價值的擔心，市民對於社會公平與法律正義的失去氣憤難耐。這些矛盾都在上一節討論認同問題時已經提到，在此不再贅述。⁷²

面對香港核心(政治)價值受到的威脅，空談「是中國人還是香港人」其實是誤認了問題所在。1997 年的主權回歸雖然沒有直接挑戰這項認同，但因為 2003 年之後與內地緊密的連結

⁷¹ 金耀基，《中國社會與文化》，頁 258-262。

⁷² Bob. Beatty, *Democracy, Asian Values, and Hong Kong: Evaluating Political Elite Beliefs*, pp. 96-98.

反而導致了這項認同在社會實踐上處處受到威脅而產生了一連串的反彈；毫無疑問的，無論是九七之前還是現在，中國大陸與香港事實上是處在極為不同的「文明」體系之中。北京雖然一再保證五十年不變的承諾，但對於香港反彈的解釋傾向「殖民遺毒」的泛國族主義看法，認為香港人缺乏「中國人」的自覺才是問題所在。但要多「中國」才夠呢？2014年「一國兩制白皮書」起草者之一、北京大學法律學教授強世功引用鄧小平的話：「尊重自己的民族，誠心誠意擁護祖國恢復行使對香港的主權，不損害國家利益和香港利益、不損害香港的繁榮和穩定」來解釋「愛國愛港」是這個新認同的關鍵標準。⁷³ 它暗示一個好的「中國香港」公民應該做得比認同他自己是中國人還要多；他應該藉由行為表現對中國這個國家（唯一代表中國的政體）支持與熱愛。但對於長期生活在共治下的自由與法治香港人民來說，這種無條件地「愛國」是很難接受的異類價值。

但無論香港人接不接受，香港作為中國的特別行政區，又再度走上「文明化使命」的道路，只是這一次站在相反的方向：接受中國國族主義的「使命」以重新建構自己的觀點，並且要傳遞與實踐這個新價值觀給所有海外華人社會。香港人必須要愛國，更必須表現給台灣人民看「一國兩制」是可行的。但這項任務已越趨不切實際。在2014年白皮書發表後，香港普遍認為「一國」已經凌駕「兩制」；而當部分香港人覺醒並在雨傘革命中對抗這個使命時，台灣人民也從香港身上學到他們須更努力地拒絕此種形式的國族主義。

（二）「被俘虜」的基督教？

在殖民時代，香港基督徒身為最活躍的改革者及「再開化者」之一，他們在九七之後的態度與行動應受到我們特別的注意。雖然天主教教會和多數基督新教教會在1980年代、1990年代、2000年代都參與並領導重大的政治及社會運動，比如六四紀念、七一遊行等，但最近幾年他們卻缺席一些更激進的社會抗議行動。他們看來已逐漸變成新「再文明化」計畫的被俘虜者。

根據香港學者的說法，這個過程早在1997年前就已開始，而關鍵在於與公部門的長期協作所產生的副作用。例如香港中文大學教授龔立人認為，六〇年代的香港暴動讓港府認知到需要提供更多的社會服務以舒緩民怨，而香港教會和其他世俗的社會服務提供者，被殖民政府利用慷慨補助與邀請參與決策等手段成功「捕獲」。超過半數的香港社會服務支出，是由基督教慈善團體、學校、醫院及志工協會負擔，但這些大量的參與有其政治代價。⁷⁴ 著名的香港時事評論員，中文大學教授馬嶽 (Ma Ngok) 則相信，這些補助及其伴隨而來的會議、規章和存在於殖民政體的行政管制，已削弱香港整個公民社會的基礎。⁷⁵ 香港大學教授林蔚文與其他

⁷³ 強世功，《中國香港：文化與政治的視野》，頁145。

⁷⁴ 龔立人(Kung, Lap-Yan)，《解放神學與香港困境》，頁31。

⁷⁵ Ngok Ma, "Administrative absorption of politics in Hong Kong: emphasis on the grass roots level," in Ngok Ma, *Hong Kong Politics: Development Process and Key Issues* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2010), pp. 422-439.

人則發現，香港第三部門普遍有去政治化的明顯傾向，起因是這些部門的內部分裂與對政府的經濟依賴。⁷⁶

另一個削弱香港基督教團體參與行動主義的，是它的菁英與中產傾向。隨著香港經濟發展，許多教會變成像為少數特權階級而立的社會俱樂部；上香港教會的人有 90% 來自更高階層及中產階級；勞工階級的教會成員則通常必須隱藏他們的背景，也對他們的工作、小孩上那所學校、他們自己的教育程度感到慚愧。⁷⁷ 結果是教會群體的中產階級化，當他們不再像十九世紀的先輩一般積極為被壓迫的少數發聲時，香港基督教社群也開始喪失對改革文明的興趣。

（三）重拾行動：反國教運動與基督徒反對運動新生代

當面臨新的「愛國愛港」再文明化計畫時，即使是主張現狀維持者也擔心最壞的情況，那就是完全喪失他們原本價值觀為基礎的政治認同，許多人更重獲熱情，想要保衛他們曾擁有的、更世界主義的香港認同。

中國國族主義者常常批評英國政府，認為香港的不平靜是殖民主義者試圖削弱中國認同的陰謀，但事實是無論是殖民政府或中國當局都不喜歡香港的本土認同，認為它可能會減弱他們統治的合法性。1984 年殖民政府在發表中英聯合聲明後，港英政府提出政治改革新藍圖，此藍圖包含公民教育計畫，欲教導香港年輕人民主理念，目標是協助香港安渡過渡期，並建立更具參與性的政治。此舉遭北京方面責難，認為是違抗中國接手的陰謀，但殖民政府制定的新教育指導方針（俗稱「1985 指引」）其實對中國是有利的：「1985 指引」主要核心是建立過去香港公民普遍所缺乏的「政治社會化」計畫（各式政治與公民教育），以及利用這些計畫鼓勵港人「維持社會穩定及責任」。⁷⁸ 事實上「1985 指引」在民主上的妥協和人權上的倒退激怒了泛民陣營及社會行動者，因為他們將其視為「去政治化的政治教育」與「過於保守」。⁷⁹ 同時，「1985 指引」的內容也被親北京派批評是「去國族主義化」的，因為其中缺乏強調中國國情的愛國教育。⁸⁰

關於「1985 指引」的爭論，在 1989 年天安門廣場學生大屠殺事件後重新炒熱。當時香港校園充斥著政治演說、集結、示威，逼迫當局鬆綁教育政策中的去政治化原則（學校中不可以談論政治）。受到強大社會壓力之下，港英殖民政府同意廢止學生參加政治活動的禁令，同時

⁷⁶ Lam, Wai-man, et al. *Contemporary Hong Kong Politics*, p. 151.

⁷⁷ 見龔立人(Kung, Lap-Yan)，《解放神學與香港困境》，頁 35；劉達芳 (Liu, Da-Fang) 編，《適合勞苦大眾的教會》，頁 33-44。

⁷⁸ S. W. Leung, “Depoliticization and Trivialization of Civic Education in Secondary Schools: Institutional Constraints on Promoting Civic Education in Transitional Hong Kong,” p. 292.

⁷⁹ Siu-Ming. Lee, “Political Education and Civic Education - The British Perspective and the Hong Kong Perspective,” pp. 247-248.

⁸⁰ Mark Bray and Ramsey Koo. eds. *Education and Society in Hong Kong and Macao: Comparative Perspectives on Continuity and Change* (Hong Kong: Springer Comparative Education Research Centre, the University of Hong Kong, 2006), p.184.

放寬對在學校內不能舉行政治活動的限制。⁸¹ 緊隨著這波受歡迎的改革，當時並通過兩條攸關香港未來的基礎法律綱領：基本法 (1990) 與香港人權法 (1991)，此二個法條提供了所有行動者在 1997 年之後的必要法律保障。在 1996 年，也就是政治回歸的前一年，殖民政府頒布更加積極、具廣泛視野的公民教育指導規範，以取代保守的 1985 指引。⁸² 新方向是加強香港基本權利、包容鼓勵更多年輕人參與政治。1995 年，通過投票年齡從 21 歲降至 19 歲；這些改革也為 2012 年反國教運動提供了法律與輿論基礎。

如前述所言，2012 年是許多社會對抗的高峰期，「挺中國」與「挺香港」的認同之戰也促使支持本土認同的人數達到歷史新高。在反國民教育行動中，「公民行動對抗洗腦 729 遊行」最受關注，當時約吸引 9 萬人上街表達支持。這個遊行的好結果為行動組織者增添信心，他們因此為抗議行動升級，在收集 20 萬份聯署簽名，對政府下最後通牒後，於 2012 年 8 月 30 日發起香港歷史上第一個「佔領政府」行動。

這個佔領行動是自 1997 年回歸後，最大規模的街頭抗議之一。行動在 9 月 7 日晚間達到高峰；當夜經統計約有 12 萬人包圍政府特區。政府被迫讓步，並於隔天上午承諾撤掉國民教育計劃，讓「反國教運動」成為香港歷史上最成功的政治社會運動之一。

這場勝利跌破許多政治觀察者的眼鏡。國民教育議題在 2012 年初使並沒有受到太多人關注，與政府周旋在相關議題的非政府組織與泛民政治人物也正在煩惱這個議題沒有受到太多媒體的注意，普遍的氣氛是政府的方案應該會被順利通過。從事後來看，整個「反國教」的行動並非由傳統上的政治反對者所主導，而是由年輕行動者組成的小團體領軍，利用堅決的態度與創新的途徑達成原本不可能的任務。尤其是三個「九〇後」的高中生創立這個行動團體，抗議國家教育政策的學民思潮 (Scholarism) 從未被媒體或政治人物注意過，卻產生極大的影響。⁸³ 他們有創造力的行動，比如投遞「說謊者麵包」給政府官員，吸引媒體大量的報導及大眾對此議題的注意。同時他們清楚指出政府所主導課綱的諸多道德上的問題 (例如完全迴避香港人非常關心的六四議題)，讓批評的力道更容易聚集。這項佔領行動是由黃之鋒主導，而他隨後也在 2014 年的雨傘革命中成為精神領袖及代言人。⁸⁴

當然，黃之鋒、戴耀廷、朱耀明、香港基督徒學會、天主教正義與行動委員會等等著名的基督徒行動者與行動者團體並不能代表「反國教運動」、「雨傘」或是任何近期的香港社會運動是基督教教會支持下或是具有「基督教精神」的社會運動。相反的，絕大部分香港的基督教教會與社福機構是對這些社會運動抱持有距離甚至有敵意的態度。在作者的田野訪問中，各大宗

⁸¹ Siu-Ming. Lee, "Political Education and Civic Education - The British Perspective and the Hong Kong Perspective," p. 15.

⁸² 指引有六部分，包括民主教育、人權教育、法律規章教育、國家教育及全球教育。建制派只相信國家教育部分 (涵蓋愛國教育構成要素) 是必須的，但泛民陣營主張六者全部的完整性。

⁸³ 學民思潮，〈關於我們〉，[2016年9月1日](#)下載。

⁸⁴ Wilfred Chan and Yuli Yang, 'Echoing Tiananmen, 17-year-old Hong Kong student prepares for democracy battle', CNN, September 28, 2014.

派的領袖莫不表達對於這些社會運動可以達成的政治效果抱持悲觀的態度，甚至認為因為本身信徒對於這些行動態度分歧，彼此爭吵下「撕裂」了教會的和諧，對於教會向政府爭取更多的改革反而是負面的。

但許多基督徒抱持相反的理解，而他們憑據的不僅僅是民主之類泛泛的政治理念，更多是從信仰與生活經驗中形成的普世價值。一個例子是「路小教會」(Narrow Church of HK)的創立與行動。名字取自聖經新約《馬太福音》：「你們要進窄門。因為引到滅亡，那門是寬的，路是大的，進去的人也多；引到永生，那門是窄的，路是小的，找著的人也少。」「路小教會」諷刺主流教會人士只願意走與當權者合作的簡單道路，不願意與無權與弱勢者站在一起。創辦人之一譚得志（藝名快必，香港電台節目主持人）在泛民主派的主力民主黨於 2012 年決定與政府合作推動政改方案之後，轉而支持新政黨「人民力量」，並刻意在民主黨選區與民主黨候選人競爭，其夥伴陳志全（慢必）在 2012 年成功當選為立法會議員。譚得志的例子反應的是新一代的基督徒倡議人士的策略：雖然跟 1920 年代的先輩一樣積極投身社會運動，但這些運動者充分瞭解到香港教會與整個社會「被俘虜」的不利情勢；社會改革需要政治改革以達成真正的目的、政治改革也需要社會改革作為後盾。在積極參與政黨政治的同時（現在是人民力量副主席），與其他基督徒異議份子合辦「路小教會」，積極遊說基督教各教會放棄在立法會功能組別的「保障名額」，以揚棄被「主人」恩賜的政治酬庸作為對北京政改方案的抗議。

六、 結論

曾經身為西方進入中國的橋樑，香港是否曾對中國的國族主義內涵產生任何影響？又中國是否能利用香港來「再文明化」世界？從反蓄婢法案到反國教行動顯示，這個過程是複雜而有深度的，並不是一條簡單的直線。歷史已顯示香港正在茁壯中的本土認同不僅僅是一個對中國國族主義的挑戰，從另一個層面來說，香港經驗對於中國掙扎於保持普世的世界主義與偏狹的國族主義之間的平衡，是很大的補充以及進步。

現在身為中國官方愛國主義的政治前哨站，香港的例子顯示一些中國國族主義的方案事實上相當謹慎，對於香港的歷史、傳統與香港人的情感都相當理解與尊重，特別是對基督教等宗教社群的拉攏與爭取更是這個政策的重心之一。以國民教育為例，新的方案事實上承襲了港英時代的理念與制度，在過程也尊重一貫以來的政府與菁英合意而治的政治傳統。然而，社會的發展早已經超越這個舊有制度可以掌握的範圍，新的認同挑戰尤其艱鉅。當「挺香港」成為主流價值，無論是民主派還是建制派在掌握這個新認同上都顯得捉襟見肘。

在這個大環境下為何宗教成為抗議運動的泉源？理由可能不是組織性的、也不是教義上的。過去的經驗顯示宗教組織與其社會機構成長得越茁壯、越具社會影響力與政策上的重要性，他們的組織卻被當權者俘虜而失去反思結構性問題與批判現狀的能力，對於可能激怒掌權者的改革方案與行動，這些領袖更躊躇不前。但許多有信仰的個人卻因為對於香港價值的認同而接下

使命，並因為香港原本就有的公民社會與法治土壤而成長，成為支持香港人認同掙扎的重要支柱。這樣的宗教與國族主義的雙向影響值得更多學術界的關注與政策上的考量，因為傳統的政治論述，無論是民主化理論（挺泛民）或是保守主義（挺建制派），都正逐漸流失民眾支持。

最後，回應本書關切的「宗教國族主義」興起的問題，香港是否是一個合格的挑戰者？總結來說，檢視香港基督教與社會運動的關係揭示了三個關於中國國族主義的重要觀察，對於這個問題提出肯定的答案。第一，基督徒在實際作為上顯示他們作為一個「好公民」（道德上與政治上），具備了反抗國家支持的狹隘國族主義論述的潛力及能力；一方面他們不受限於文化與血緣的教條（反蓄婢的中國傳統），一方面也不完全受制於國家權力的誘惑（反國教的「中國化」）。基督教行動者在十九世紀時相當先進，他們的世界觀特徵促進第一場顛覆文明化的計劃，但他們因政治壓力與經濟成長變得保守起來。第二，即使他們失去動力，在今日的香港，基督徒仍是最大、最具影響力與跨國倡議能力的公民社會團體。最後，一個世界主義精神與本土自治意識可以並存的國族主義論述，在反蓄婢及反國家教育行動中都曾經顯現，為何中國國族主義一定要是反普世原則與國家為中心的呢？香港的經驗顯示這個「國族主義」的實踐可以是既普世又中國的，只是這個中國可能是一個社區化、審議式的、去中心化的中國。但有個問題依舊持續：中國是將吸收香港這些豐富文明經驗，或將為政治上的理由（反殖民或反民主）而拒絕這個經驗？答案也許將在幾年後揭曉。

全文完