

民族認同與香港人的身分危機*

邢福增

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一、後殖民與雙重身分

身分認同問題是神學建構的重要課題，在七十年代起方興未艾的本土神學或亞洲神學反省中，更是其核心的議題。所謂身分認同，指基督徒除了擁有宗教的身分外，也同時擁有國民、公民的身分。在西方中心的年代，西方傳教士在亞洲地區建立的教會，對本土文化採取排斥的態度，一概視之為與福音真理對立的異教文化 (heathenism)，由此對亞洲信徒產生極大的困擾。¹ 有聖經學者指出，除了基督教外，亞洲基督徒尚須面對本土文化的挑戰。因此，他們是活在兩個世界，承受兩個故事，擁有兩段經文。亞洲的多元實況 (pluralistic realities) 成為亞洲基督徒一個豐富的「文本」(text)，是基督教「文本」以外另一個不能忽視的

* 臺南神學院教授黃伯和博士曾對本文提出批評及意見，謹此致謝。

¹ S. Wesley Ariarajah, *Gospel and Culture: An Ongoing Discussion Within the Ecumenical Movement* (Geneva: World Council of Churches, 1994), 2-5.

「文本」。換言之，亞洲基督徒擁有「兩個文本」(two texts)。²當然，不同神學傳統的基督徒，對於如何應用這兩個文本來作神學反省，肯定會站在殊異的立場。站在福音派的立場而言，儘管我們不一定接受「亞洲文本」(Asian Text) (不論是宗教典籍還是社會政治文本，religious classics or social-political text) 比「聖經文本」(Biblical Text) 為優先的假設，但是，我們仍不能逃避本土處境（文本）對我們的信仰及神學反省的挑戰，也不能迴避由此衍生的身分認同危機問題。也許我們不都完全同意宋泉盛的神學觀點，但是也得承認，他指出神學根本不可能是「中立」的見解，確有其合理的地方。³那麼，亞洲的具體處境又如何影響本土神學的建構，對香港而言，這又有甚麼意義？

由於亞洲地區共同經歷了殖民主義及帝國主義的洗禮，因此亞洲神學的特點，便十分強調活在處境中的「人民」的重要性。⁴例如韓國的「民眾神學」及臺灣的「鄉土神學」和「出頭天神學」，便是較為突出的例子。不過，正如江大惠指出，香港無疑分享了「亞洲」的特色，但是亦有她的獨特處。他特別指出，香港社會是西化的中國人社會，比對大部分亞洲國家還在為現代化掙扎，香港已經相當發達及現代化。更重要的是，港人並沒有仇視殖民地政府，反而對之加以信任及尊重。殖民地不等於罪惡，反而回歸、統一不代表光明。這相信是韓國人沒法明白的現象。⁵劉兆佳便指出，香港與其他殖民地之間，有著一個根本性的

² 李熾昌：〈導言〉、〈從亞洲觀點作聖經詮釋〉，李熾昌編著：《亞洲處境與聖經詮釋》（香港：基督教文藝出版社，1996），頁4~6、62~69。

³ 宋氏指出，由於世界上根本沒有任何神學能夠免除文化和歷史的影響，是故中立的神學就是「沒有家鄉的神學、沒有歸屬的神學」。宋泉盛著，莊雅棠譯：〈開拓亞洲神學新領域的十個立場〉，氏著：《故事神學》（臺南：人光出版社，1990），頁18。

⁴ 參郭佩蘭編：《上帝在亞洲人民之中》（香港：基督教文藝出版社，1993）；王憲治編：《上帝與亞洲人民的故事——族群、文化與權力的神學反省》（嘉義：信福出版社，1994）。另 John C. England & Archie C. C. Lee eds., *Doing Theology With Asian Resources: Ten Years in the Formation of Living Theology in Asia* (Auckland: PTCA, 1993)。

⁵ 江大惠：〈神學的非殖民地化〉，陳慎慶編：《信仰的天空——基督教神學導引》（香港：基督徒學會，1994），頁271。一項社會調查便指出，殖民地政府權的認受性的基礎是鞏固的，甚至已取得「普遍認受性」(diffuse legitimacy) 及「法理性認受性」(rational-legal legitimacy)。是項調查在1992年進行，有相當大比例 (84%) 的被訪者，同意或十分同

差異，就是殖民地人民的到臨是在殖民地政府建立之後才出現的。在整個香港的歷史中，中國大部分時間都受到戰亂及動盪所折磨。為了追求經濟發展機會、逃避政治迫害或是為了替自己及後代找尋庇護所，大量華人自中國湧入香港。這表示了那些到香港定居的華人無意挑戰英國的殖民地權威。相反，殖民地政權與殖民地人民之間卻存在著相當的共同利益，這確保了香港的殖民地地位不會受到內部的因素威脅。而這個差異對殖民地政權的認受性，有極其重要的涵義。⁶這些特色，意味著香港神學的建構，必定有別於其他的亞洲神學。⁷

「九七」問題的出現，不僅對香港教會帶來頗嚴重的衝擊，也成為香港神學界必須反省的重要課題。1997年7月1日起，大英帝國將結束在香港長達一百五十五年的殖民統治，中華人民共和國政府亦將恢復行使對香港的主權。根據兩國在1984年達成的協議，中國將實施「一國兩制」，容許香港維持其資本主義的社會制度，並承諾「港人治港，高度自治」的原則。在十多年的過渡期中，香港整體雖然沒有出現任何大的動盪，但是，普遍港人仍是對前途感到憂慮，擔心現在享有的自由、人權及法治基礎將在回歸後動搖。⁸特別在九三年後中英因著港督彭定康推行的政制改革是否「三違反」而產生的激烈爭拗，更是完全漠視了港人的意願，結果終於出現了中方「另起爐灶」，成立預委會，提前準備香港特別行政區成立的籌備工作。後來，預委會又通過成立備受爭議的臨時立法會，以取代本屆的立法局的法統地位，更教港人感到無奈。儘

意「如果一個政府能夠好好地照顧人民的話，即使它是殖民地政府，它亦應該得到人民的擁護。」絕大部分的被訪者（83.9%）坦白承認：他們沒有因為香港是英國殖民地而覺得心中不舒服。參劉兆佳：〈香港人對政治權威的態度及殖民地政權的認受性〉，氏編著：《過渡期香港政治》（香港：廣角鏡出版社，1996修訂版），頁385。

⁶ 劉兆佳、關信基：〈香港人對政治權威的態度及殖民地政權的認受性〉，頁410。

⁷ 正如關瑞文在評論韓國的民眾神學時也指出，以「壓制」及「解放」作為建構神學的主線，並不一定可以應用在香港。氏著：〈我們可以向民眾神學學習甚麼？——故事建構身分〉，黃美玉編：《香港人·故事·神學》（香港：基督徒學會，1996），頁23。

⁸ 一項於1991年進行的社會調查顯示，香港人對中國政府的信任程度，一直持續下降。從1985年的31.5%，下跌至1991年的11.2%。（在1988年時為22%，「六四」後（1990）為最低點，僅10%）。參劉兆佳：〈香港人對後過渡期內中英關係的態度〉，《過渡期香港政治》，頁333。

管中方多次強調「求大同，存小異」，但是「以我為主」的形象，顯然還在大多數港人心中縈繞，揮之不去。

職是之故，有評論指出，當英國殖民化的權限在1997年壽終正寢時，香港將以一種在西方帝國主義史上前所未有的方式移交給一個名叫「祖國」的新殖民霸權。⁹香港的「非殖民地化」(de-colonization)，或者是「後殖民地時代」(post-colonial era)，因此便蒙上強烈「再殖民地化」(re-colonization)的色彩。¹⁰也有學者不同意「再殖化」的說法，認為從歷史而言，中港原屬一體，故難以用「殖民化」的概念來形容。¹¹嚴格來說，香港本屬於中國，現在將要回歸母體，因此與一般殖民地統治的概念並不完全吻合。¹²不過，「再殖化」的說法，卻顯然反映出部分港人的憂慮，意味著港人將在中國「霸權」下失去自主，與中方承諾的所謂「高度自治」相去甚遠。事實上，中方「以我為主」的表現，又確實漠視了港人的感受，面對代表十二億人民的「人民政府」，六百萬人又那有置喙餘地？擺脫殖民地的統治，無疑是一件值得興奮的事，但是，港人的無奈，卻又不是光靠民族主義式的口號即可自動化解。換言之，關於後殖民是否就是再殖化的爭論，本身就是一種身分認同危機的反映。香港人在回歸自己的母體的同時，該如何看待自己的身分？這是普遍港人實存面對的困擾。

九七回歸，迫使香港人要尋索自己的身分，香港教會及基督徒也不能例外，¹³身分認同問題因而成為香港神學建構不能迴避的課題。不過，與亞洲其他地區不同的是，基督徒身分及民族身分的張力及結合問

⁹ 周蕾 (Rey Chow) 著，米家路譯：〈寫在家國以外〉，《寫在家國以外》(香港：牛津大學出版社，1995)，頁33。

¹⁰ 郭乃弘：《再殖化邊緣的香港》(香港：基督徒學會，1996)。

¹¹ 郭少棠：〈「去殖民地化」與港人身份〉，《明報月刊》，1996年8月號，頁24。

¹² 正如專門研究香港社會政治的劉兆佳，便以「沒有獨立的非殖民地化」來形容香港的獨特處境。劉兆佳：〈沒有獨立的非殖民地化〉，〈沒有獨立的非殖民地化及香港政治領袖的匱乏〉，《過渡期香港政治》，頁49~86、171~214。

¹³ 本文的討論，主要以基督新教 (Protestant) 為主，關於天主教的情況，可參李潔文：〈香港天主教徒的中國人、香港人和基督徒身分〉，《鼎》，第97期 (1997年2月)，頁12~31。

題，並不是我們首要的關懷，因為在殖民地統治下，港人從未被教導認識自己的歷史、尋認自己的身分，¹⁴ 故「兩個文本」的身分認同問題一直不是香港教會的困擾。另一方面，港人對殖民地政權的認同，也令到通過「解放」手段來確立民族身分的神學主線不適用於香港的處境。但弔詭的是，當香港正要回到「祖國」的懷抱時，卻激起強烈的身分認同危機。是故面對九七的政權轉易，筆者以為，民族認同的問題成為港人的主要困惑，也是香港基督徒不得不面對的挑戰。惟有先確認自己的身分，我們才可能進一步問：神學建構如何適切這個身分？但是，不得不承認，當下不少基督徒對自身的身分，特別是「民族身分」，產生了頗為嚴重的認同危機。

二、香港人的身分認同問題

（一）誰是港人？

香港一直是個移民社會，據耶魯大學人類學系教授蕭鳳霞 (Helen Siu) 指出，¹⁵ 從四九年前後移居香港的、土生土長的、以至七十年代湧入的所謂「新移民」同樣都是香港人。但是，由於幾代港人的不同背景，他們在文化認同上也有著殊異的表現，必須進行分疏。

香港雖然位於南方一隅，但仍與近代中國的命運息息相關。特別是在鴉片戰爭後，香港正式成為大英帝國的殖民地，開展了她特殊的發展方向，從以捕魚為主的村落，發展為今天的國際大都市。其實，香港雖

¹⁴ 洛楓對香港秉承的「非完全是西方的，又非完全是中國舊有的文化形態」的混雜身分，有持平的論析。他指出，香港在「邊緣性」方面的獨特發展，使它的文化內容已不可輕易被歸納於以「中國」為本位的規範裡。但相對於英國其他的殖民地，香港的殖民政策又是推行得最不徹底和最不完整的。香港無疑是一個相當西化的城市，但在「西化」與「祛殖民化」的過程裡，基於英國政府對遠東利益（尤其是中國大陸）的考慮，它又得以保存了許多中國傳統的要素。這種混雜的文化形態，使香港擁有一個難於確定的文化身分。參氏著：《世紀末城市：香港的流行文化》（香港：牛津大學出版社，1995），頁3~4。

¹⁵ 本節關於不同背景港人的討論，主要參蕭鳳霞：〈香港再造：文化認同與政治差異〉，《明報月刊》，1996年8月號，頁16~21。

屬英國管治（包括後來割讓的九龍半島及租借的新界），但在1950年以前，中港兩地的邊界卻是難以清楚界分的，來往兩地不需要甚麼簽證、護照。因此，香港這個移民社會，在不同的時期，一直接收了大量來自大陸的移民。就像我們的父母（或祖父母）一輩，他們雖在香港幹活，但「根」仍是在中國大陸的故鄉，離鄉別井往香港（甚至海外）謀生，主要是基於經濟的考慮。另一方面，也得說明，香港與內陸（特別是廣東省）的人口流動，在四九年前並不純粹是單向的，有人類學家曾在珠江三角洲進行田野調查，發現很多超過六十歲的男性，都曾在廣州及香港工作過，可見香港雖是殖民地，但與內陸的關係卻沒有因此而中斷。五十年代後，大量難民因著政治或經濟的原因，陸續從國內來到香港定居，或再移居海外。但是，他們在不同程度上，仍維持與家鄉的關連。他們在政治認同方面雖然不接受中共政權，但是仍有著根深蒂固的文化及民族認同，中國大陸仍是他們的「鄉土」。無論怎樣，他們覺得自己與中國仍是息息相關的。中國人的身分，因此也是理直氣壯，不容置疑的。

作為戰後土生土長的一代，他們對中國的認識與關係，顯然跟上一代有著極大的差距。從七十至八十年代，在殖民地西式教育中成長的菁英（香港的大學教育是在九十年代始普及的，在此之前，只有百分之五左右的中學畢業生有機會進大學！），憑藉他們的知識與才能，大大推動了香港的發展，也逐漸培養其對本地社會的認同，有人類學家甚至稱，這是「香港人」(Hong Kong Man)出現的肇始。¹⁶但是，對正步入中年，或處於壯年的菁英一代而言，由於成長經驗的差距，與中國間卻無可避免地出現了嚴重的疏離。他們對中國的感情，肯定不如其父母般

¹⁶ 參 Hugh Baker, "Life in the Cities: The Emergence of Hong Kong Man," *China Quarterly* 95 (1983): 469-79, "Social Change in Hong Kong: Hong Kong Man in Search of Majority," *China Quarterly* 136 (1993): 864-877. Baker 對 "Hong Kong Man" 的定義是: "was neither Chinese nor British. I characterized him as quick-thinking, flexible, tough for survival, excitement-craving, sophisticated in material tastes, and self-made in a strenuously competitive world. He operated in the context of a most uncertain future, control over which was in the hands of others, and for this as well as for historical reasons he lived 'life in the short term.'" cf. Hugh Baker, "Social Change in Hong Kong": 864。

直接，家鄉對他們而言，也不過是「抽象」的概念而已，沒有具體內容，也沒有感情投注其中。當然，也得指出，八十年代初，當香港回歸中國的大局已定時，不少土生土長一代也開始願意尋索作為中國人的身分，並且願意更多的認識中國。因為他們明白，中國的發展與香港的命運，已是緊緊的扣在一起。但是，「六四」又再一次把港人對中國的恐懼推到頂峰。面對九七回歸，他們受的震盪最大，而選擇移民他方，以圖獲得「太平門」保證者，也是他們。¹⁷

另一方面，打從七十年代開始，便有大量內地人獲准移居香港，「新移民」一詞於焉產生。有學者指出，作為移民社會的香港，為甚麼會產生「新移民」的概念呢？這顯然與戰後土生土長的本地菁英的崛起，有莫大的關係。「阿燦」、「大圈仔」、「表叔」等稱呼，反映出土生土長的居民劃分「我們香港人」與「他們大陸人」的基準；新移民要不是貧窮、土氣的代表，就是高幹、暴發戶或非法外勞的化身！不過，由於新移民來自中國，他們在九七後對中國的認同感亦較土生土長者為高，融入中國也較容易。

職是之故，香港人對中國的認同掙扎，及由此而衍生的適應問題，亦因著指涉的不同層面——不論土生土長，還是在不同時間移民到這裡的，而呈現極大的差異。蕭鳳霞的分析告訴我們，身分認同的問題，顯然是土生土長一代的主要困擾。他們不像在中國出生的上一代及「新移民」，因而對中國的疏離感較大，也沒有理所當然的感情。他們在回歸後既要認真的認識中國，並尋索自己作為「中國香港人」的身分；又要與來自國內的新移民互相調適，共同建設香港社會，這誠然是極大的挑戰。著名的西方思想史學者李文遜 (Joseph R. Levenson) 在分析十九世紀中國知識分子的困局時嘗指出，在西力衝擊下，中國知識分子在理智上已認定西方文化較中國文化為優，但在情感上卻仍然依戀著傳統文化，是故陷於痛苦的掙扎之中。¹⁸ 對於回歸路上土生土長的一代，筆者的觀

¹⁷Helen F. Siu, "Cultural Identity and the Politics of Difference in South China," in *China in Transformation*, ed. Tu Wei-ming (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1994), 33.

¹⁸ Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1970), 1-11.

察是，他們在理智上不能不接受回歸的事實，並設法要認識中國，也真誠地願意為中國作出貢獻，但在情感上，卻對中國充滿著恐懼、疏離與抗拒。本文要處理的「港人」，就是指他們。

（二）中國人？香港人？

對於土生土長的港人而言，究竟他們如何看待自己的身分？一項在八五及八六年進行的社會調查指出，59.5%的被訪者認同自己是「香港人」，而認同作「中國人」的則只有36.2%。不過，這種對香港人身分的認同，卻並不意味著是排斥及抗拒中國的。是故，「香港民族主義」或「港獨」思想，從未在香港萌生。¹⁹到1996年，同類的社會調查亦顯示，有36.3%的被訪者認同自己是中國人，49%認同是香港人，這說明了認同自己是中國人的港人數目似乎比前略為提升，而認同自己是香港人者則有下降的趨勢。不過，有趣的是，調查又發現，香港人表現出強烈的自我族群認同和族群自豪感，故此，他們作出「香港人」與「中國人」兩種身分認同，在香港是可以同時並存的，兩者之間並沒有矛盾與緊張；香港人認同的發展並不妨礙中國人認同的發展。²⁰

對於港人的身分認同問題，劉兆佳承認歷來都以認同香港人的為多，而這些都是年紀較輕，教育程度較高者，是香港六十年代的新生群。²¹但是，他又強調，香港人與中國人的身分從不互相排斥，而是重

¹⁹ 其中67.9%被訪者認為香港人與中國人也有很多共同的特點，將香港從中國大陸中分離出去是很困難的。也有60.8%同意中國文化是世上最美好的文化，78.6%覺得作為中國人是值得自豪的。參 Lau Siu-kai & Kuan Hsin-chi, *The Ethos of the Hong Kong Chinese* (Hong Kong: Chinese Univ. Press, 1988), 178-79。

²⁰ 所謂「自我族群認同和族群自豪感」，表現在下列問題的回答上：「香港之所以有今天的成就，全賴香港人聰明努力」（80%）、「香港是最幸福的中國人社會」（79%）。「在國家民族（13.5%）與自由人權（60.1%）之間，你認為何者較為重要？」與此同時，被訪者對中國人的認同也不薄弱，76.3%同意「中國地大物博，歷史文化悠長深厚，值得驕傲」，53.1%同意「中國已經發展起來，下世紀是中國人的世紀」。王家英：《香港人的族群認同與民族認同——一個自由主義的解釋》（香港：香港亞太研究所，1996），頁10。

²¹ 林志光：〈一國兩制下的國民教育——劉兆佳談香港人身分的双重性〉，《明報月刊》，1996年9月號，頁20。正如1985及86的調查，也同樣強調年齡、教育及職業跟身分認同的關係。Lau Siu-kai & Kuan Hsin-chi, *The Ethos of the Hong Kong Chinese*, 181-84。

疊的。他們不會因為自己是香港人就不認同自己是中國人，或因此而將香港與中國對立。同樣，不認同香港人的人，也不等於他是排斥香港人這身分，他同樣覺得自己是香港人。²²

既然港人在身分上存在著「重疊性」，那麼在身分認同上，構成其不同偏向（香港人？中國人？）的因素又是甚麼？若主要是社會經濟的背景（即年齡、學歷、職業等）使然，那麼，不同的認同又有甚麼特色？據劉兆佳的分析，香港人認同自己為香港人，這種身分認同 (Hong Kong Identity) 也是不發達的、割裂的、肢離破碎的和不安定的。香港人的身分認同主要是經濟性及文化性的，它突顯了香港華人在生活方式和心態方面的共通之處。香港人的身分認明明顯地缺少了一個政治層面，因為香港人並不一定覺得他們有著共同的政治命運，因此對社會的承擔及社會責任感亦不是香港身分認同的組成部分。²³ 至於認同自己是香港人的那些人，在對中國的認同上，比較傾向從歷史、文化角度來看中國，當中亦有從種族的角認同自己是中國人。至於認同中國人的那些人，同樣以歷史、文化、種族的中國為主，只不過強化了樸素的民族主義，對中國共產黨的印象較好，同時願意傾向接受他們。²⁴

另一方面，香港人的身分認同又是負面的或是剩餘的，因為它基本上指出香港人「不是甚麼，但卻不能夠說明香港人是甚麼」。香港人傾向於拿自己跟其他社會的人，特別是大陸的中國人比較，以突出自己的優點，從而瞧不起對方，並藉此來建構自我形象。但與此同時，香港人亦認識到他們與中國在政治力量方面的懸殊，因而香港身分認同也帶有強烈的政治無能感和命運主義的成分。因此，自豪與自憐同時表現在港人的身分認同之上。²⁵

²² 林志光：〈一國兩制下的國民教育——劉兆佳談香港人身份的重疊性〉，頁20。

²³ 劉兆佳：〈沒有獨立的非殖民地化及香港政治領袖的匱乏〉，頁177。

²⁴ 林志光：〈一國兩制下的國民教育——劉兆佳談香港人身份的重疊性〉，頁20。

²⁵ 劉兆佳：〈沒有獨立的非殖民地化及香港政治領袖的匱乏〉，頁178。

（三）實用主義的國籍考慮

香港人在身分認同方面的特色，具體表現在他們對待自己的國籍身分問題上。正如上述的社會調查指出，那些認同自己是香港人的被訪者，較諸那些認同自己為中國人的人，更傾向於移民。認同香港人身分跟歸屬感之間，似乎沒有必然的關係。²⁶ 也許，這與社會承擔及責任並不是港人身分認同的特色有關。事實上，一般香港人不太重視自己的國籍身分。據香港政策研究所一項有關「香港居民國籍和居留權」的研究指出，港人重視的主要是持有哪個國家的護照才可保障出入境自由。隨著九七問題的出現，「政治保險」更成為港人考慮國籍身分的主要關懷。因此，香港人的國籍觀念只有其「實用」的一面而沒有「國家民族」的思想，顯然忽略了國籍本身包含的政治性意義。²⁷

當然，構成上述的實用性國籍觀的原因，也與長期以來中英兩國的政策有關。由於英國承認雙重國籍，因此港人在移居外國，取得外國國籍後，仍可保留他們的英國國籍，而不致於影響他們在港的居留權。但是，隨著九七回歸，中國國籍法將在香港實施，由於中國並不承認雙重國籍，港人一貫的「實用」及「方便」的國籍觀念便受到衝擊，特別是那些已取得外國國籍而又希望繼續保持「永久居民身分」的香港居民，他們將可能由於擁有另一個國籍身分，而在九七年後喪失目前享有的香港居留權。²⁸ 一直以來，中英雙方就香港永久居民定義問題存在的最大爭議，就是非中國籍香港永久居民離港多久才會喪失永久居民資格的問題。國務院港澳辦副主任王鳳超表示，中方傾向以一年至三年之間。²⁹ 儘管中方強調這是對「回流移民」的寬鬆處理，但是，正如香港政策研

²⁶ Lau Siu-kai & Kuan Hsin-chi, *The Ethos of the Hong Kong Chinese*, 178-79.

²⁷ 李正儀、吳志森：〈香港居民的國籍及居留權：政治性的選擇還是實用主義？〉，《香港社會科學學報》，第7期（1996年春），頁193。

²⁸ 按預委會的建議，移民外國的港人，凡在1997年7月1日前回港定居，並表示欲繼續以香港為永久居留住地，可保留他們的永久性居民身分。但在此日期後才回港者，就必須符合《基本法》的有關規定，以香港為永久居住地住滿七年，才有資格成為香港永久性居民。

²⁹ 王鳳超：〈港人的國籍與居留權〉，《明報》，1997年4月5日。

究所的評論指出，這其實是兩面不討好的方案。對已經取得了外國國籍的香港居民而言，方案無論如何也限制了他們回港的日期，而不是與現行的政策一樣，不論身在何處，何時回港，均沒有影響他們的永久居民身分。另一方面，對於沒有移民的大部分香港居民來說，他們認為，移民外國的人已經離棄了香港，便不應獲得寬鬆對待，成為「超級」居民，這對沒有移民者並不公平。³⁰

筆者在此，並不是關心居留權的技術性問題，只是希望通過事件本身，反映出港人一直以來在國籍觀念上的糾結，而如何看待回流人士的爭論，更進一步將部分港人的極端功利及實用考慮（即既要「政治保險」又要保留「永久居民」的權利）表露無遺；他們完全忘記了選擇國籍本身，是一個政治性的決定。³¹顯然，這種傾向，又是港人在身分認同困境的表現。當然，主權的轉移最終將會在法律條文上確認港人的民族身分，避免了港人過去面對的尷尬，但更重要的，仍是港人在心理意識上對此身分的認同，是否能夠跟法律條文的國籍身分配合，這才是至為關鍵的問題。³²

（四）多元身分 (multiple identities) 與身分模糊

有學者指出，位處中國濱海位置的地域（如廣東、臺灣及香港），普遍存在著多元的身分認同：土本認同 (regional identity)、民族認同

³⁰ 李正儀、吳志森：〈香港居民的國籍及居留權：政治性的選擇還是實用主義？〉，頁197。正如該所的調查顯示，香港居民確實出現了一股對「回流移民」會回來「搶飯碗」的反感及恐懼情緒。有49.9%的被訪者認為回流者「會與他們『搶飯碗』，不會的為35%，餘下15.1%為不肯定」（頁198）。早在1991年時，劉兆佳嘗預測「留派」與「溜派」（指那些擁有外國國籍或居留權者）間的矛盾將在後過渡期愈益尖銳，今天看來，情況似乎比劉氏的推斷為輕微。不過，筆者相信，在主權回歸後，兩者的矛盾仍有激化的可能。這主要表現於「溜派」的不願承擔，但又處處要求維持自己的利益的問題上。參氏著：〈後過渡期中英分享權力的趨勢〉，《後過渡期香港政治》，頁231～232。

³¹ 正如不少評論指出，港人既已移民外國，便應融入當地社群，即使因著種種因素回流香港，也應接受自己已喪失香港永久居民的事實。

³² 蔡寶瓊指出，中港兩地社會的文化差異，可能比《基本法》條文的討論更為重要，因為自五十年代以後，香港已脫離了中國的變革而獨立發展，到七十年代末，隨著本土文化的冒升，「香港人」這個與大陸文化截然不同的身分意識也穩固地建立起來了。參氏著：〈從「奴化教育」到「文化沙漠」到本土文化的抬頭：香港文化的發展與中國近代革命的轉折〉，黃美玉編：《基督教信仰與香港社會發展》（香港：基督徒學會，1995），頁30～31。

(national identity) 及全球認同 (global identity)。³³ 筆者在此嘗試以這三種認同，來為本部分關於港人的身分認同的討論作結。對土生土長一代而言，縱然「香港人」（本土認同）與「中國人」（民族認同）身分有若干的重疊性，但是他們對前者的認同，肯定是大於後者的。而且，他們具有的專業精神及世界視野（全球認同），也在在成為他們建構自身作為「中國人」身分的阻力。正如一項調查指出，港人對自由及人權的認同，或多或少產生了對民族認同的離心作用。³⁴ 蕭鳳霞的評論恰好說明他們的景況：在他們的心目中，「香港沒有甚麼」不應取決於「中國有甚麼」。那就是說，適用於中國的價值觀和標準並不一定適用於量度香港的成就和缺失。³⁵

可見，港人在全球及本土意識方面的認同，肯定較民族身分的認同為強。當然，港人絕對知道，隨著主權的移交，「中國人」的身分是絕不能逃避的，但是，基於上文曾討論的種種因素（如中國政府的表現、港人的實用主義心態），要真箇建立「中國人」或「香港的中國人」這身分，又帶著更多的無奈，這與中國政府對回歸的高調姿態相比，確有著天淵之別。

（五）意識形態神話的宰制

對中國政府而言，政權移交不僅標誌著一段喪權辱國歷史的結束，更象徵著民族統一大業的邁進。從不少傳媒的報導可見，國內人民普遍對九七回歸表現出亢奮的情緒，但是，對港人而言，卻滿不是味兒。當然，港人的表現並不表示他們不愛國，也不能歸咎於港英殖民地教育的成功「洗腦」，以致大家紛紛甘心繼續作大英帝國的「三等公民」，而

³³ Lynn White & Li Cheng, "China Coast Identities: Regional, National, & Global," ed. Lowell Dittmer & Samuel S. Kim, *China's Quest for National Identity*, (Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1993), 154-93.

³⁴ 王家英及沈國祥曾對香港青少年（15至24歲，其中83.9%在港出生）的公民意識進行調查，結果顯示害怕失去自由人權是青年人面對九七回歸最為擔憂的地方。他們大多數（66.2%）認為，維護自由人權較國家民族利益為重要，持相反意見的只有18.3%，反映出香港青少年對自由人權的重視，遠較對國家民族的重視來得強烈。參氏著：《香港青少年公民意識1996》（香港：香港亞太研究所，1997），頁33。

³⁵ 蕭鳳霞：〈香港再造：文化認同與政治差異〉，頁21。

是源於在回歸的過程中，港人的「微觀感受」（特別是對自由、人權及法治的關懷）不被接納。³⁶

另一方面，即或港人願意認真思考自己的民族身分，但是在「愛國愛港」等民族大義的君臨下，卻令他們難以適應。借用周蕾的評論，中港兩地的基本社會性衝突，經常被「大家都是同胞」諸如此類的神話 (myth of consanguinity) 抹殺；而這類血緣神話往往必須絕對服從，成為一種「血盟」情感所造成的暴力。³⁷ 蕭鳳霞也指出，北京政府認為，對「同根政治」(politics of native roots) 的強調，可以讓港人建立文化認同 (cultural identity) 與政治投入 (political commitment) 間的關聯，³⁸ 但事實上，港人可以在文化上認同中國人的身分，但卻不一定能接納中國共產黨的政權。

正如不少研究民族主義的學者指出，中華人民共和國的民族主義，顯然已從族群民族主義 (ethnic nationalism) 轉向國家民族主義 (state nationalism)，前者著重族群及文化的認同，而後者則強調政治的認同，特別是國家主權的維持。中國在1980年頒布新的國籍法，不承認雙重國籍，將那些在種族及文化上認同中國但卻擁有外國護照者從中國公民中區別開來，便是明顯的象徵。³⁹

弔詭地，這種國家民族主義，卻是通過近年官方致力推崇的愛國主義教育運動來表達。對中共而言，中國境內包括了五十五個少數民族，而新疆維吾爾族及西藏的分離主義及獨立運動，又一直在威脅著中央的統治權威。因此，官方事實上並不願意過分突顯關於民族主義的教導，恐怕民族主義將增加少數民族對其族群身分的認同，進而挑戰中國的領土完整。⁴⁰ 相反，由於愛國主義教育將焦點集中在中國共產黨本身，因

³⁶ 阮新邦：〈民族主義的情感與理智〉，《明報月刊》，1996年8月號，頁26。

³⁷ 周蕾：〈寫在家國以外〉，頁36。

³⁸ Helen F. Siu, "Cultural Identity and the Politics of Difference in South China," 32.

³⁹ Suisheng Zhao, *In Search of a Right Place? Chinese Nationalism in the Post-Cold War World* (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, 1997), 4-9.

⁴⁰ Suisheng Zhao, *In Search of a Right Place?*, 21.

而可以收到鞏固黨領導的果效。正如鄧小平在1981年時說：「有人說不愛社會主義不等於不愛國。難道祖國是抽象的嗎？不愛共產黨領導的社會主義的新中國，愛甚麼呢？」⁴¹ 換言之，愛國的定義，就是愛社會主義的中國。據1994年9月中共中央發表的〈愛國主義教育實施綱要〉中謂：「愛國主義是一個歷史範疇，在社會發展的不同階段、不同時期有不同的具體內涵。在當代中國，愛國主義與社會主義本質上是一致的。」⁴²

愛國主義是以國家政權為中心的，因此，不能也不應跟民族主義混為一談。⁴³ 所以，當我們檢視中共對愛國主義教育的具體內容時，可見其特別著重關於社會主義及中國共產黨的路線的教育。⁴⁴ 職是之故，白魯恂 (Lucian W. Pye) 便批評中國民族主義的內容只是對黨國政策的約化而已，壓根兒是沒有內容的民族主義 (problem of lack of content)。⁴⁵

在愛國主義的大前提下，中共在恢復行使對香港的主權時，也以「愛國愛港」作為基調，「港人治港」的港人，必須符合「愛國」的原則。⁴⁶ 那麼，「愛國愛港」的標準又是甚麼呢？鄧小平就早作出了明確

⁴¹ 鄧小平：〈關於思想戰線上的問題的談話〉，中共中央文獻委員會編：《鄧小平文選》（香港：三聯書店，1984），頁347。

⁴² 〈愛國主義教育實施綱要〉，《人民日報》，1994年9月6日。

⁴³ Michael H. Hunt, "Chinese National Identity and the Strong State: The Late Qing-republican Crisis," in *China's Quest for National Identity*, 63.

⁴⁴ 〈綱要〉對愛國主義教育的主要內容共八點：一、中華民族悠久歷史的教育，特別是近百年反對外來侵略的及爭取民族團結與解放的崇高精神與光輝業績；二、中華民族優秀傳統文化教育；三、黨的基本路線和社會主義現代化建設成就的教育；四、中國國情的教育；五、社會主義民主和法制教育；六、國防教育和國家安全的教育；七、民族團結的教育；八、「和平統一、一國兩制」方針的教育。〈愛國主義教育實施綱要〉。

⁴⁵ Lucian W. Pye, "How China's Nationalism Was Shanghaied," *Austrian Journal of Chinese Affairs* 29 (Jan. 1993): 126, 轉引自 Suisheng Zhao, *In Search of a Right Place? Chinese Nationalism in the Post-Cold War World*, 23。

⁴⁶ 鄧小平嘗言：「港人治港有個界線和標準問題。港人治港的標準必須是以愛國者為主體的港人來治港，未來香港政府的主要成分是愛國者，當然也要容納別的人，還可以聘請外國人當顧問。甚麼叫愛國者？愛國者的標準是，尊重自己的民族，誠心誠意擁護國家恢復行使對香港的主權，不損害香港的繁榮和穩定。只要具備這些條件，不管他們相信資本主義，還是相信封建主義，甚至相信奴隸主義，都是愛國者。我們不要求他們都贊成

的界定，他說：「港澳、臺灣、海外的愛國同胞，不能要求他們都擁護社會主義，但至少也不能反對社會主義的新中國，否則怎麼叫愛祖國呢？」⁴⁷ 因此，在「愛國愛港」這個意識形態的符號下，香港的繁榮穩定被視為無上的圭臬，而香港在「一國」中的位置，也僅限制在非政治的經濟層面，從而促進中國的現代化建設，至於涉及政治層面的民主建設（包括公民自由人權等議題），則被視為危害社會穩定及秩序而須讓位。⁴⁸ 在回歸前夕，特別行政區行政長官辦公室推出的《公民自由和社會秩序》諮詢文件，其中引起最多爭議的「國家安全」概念，顯然便是符合「愛國愛港」的標準，但是卻引起港人更大的疑慮，擔心在「國家安全」的規範下，港人的人權與自由將進一步受到削減。⁴⁹ 而特首辦用以辯護廢除《公安條例》及《社團條例》的理據，便是要在社會秩序和個人自由之間取得平衡。在穩定繁榮的目標下，社會秩序的重要性因而壓倒個人的權利與自由，這是北京及特區政府嘗試凝聚的「共識」。⁵⁰ 換言之，一切對民主、人權、法治的爭取，均動輒被視為有損於香港的穩定繁榮，成為將香港社會「政治化」的表現。⁵¹

中國的社會主義制度，只要求他們愛祖國，愛香港。」氏著：〈一個國家，兩種制度〉，中共中央文獻室編：《建設有中國特色的社會主義》（北京：人民出版社，1987增訂本），頁49～50。

⁴⁷ 鄧小平：〈關於思想戰線上的問題的談話〉，頁347。

⁴⁸ 霍英東在1995年7月歐洲華人學會第八屆國際學術研討會的演講，便是以此為中心。參霍英東：〈中國的現代化與香港「九七」〉，《人民政協報》，1997年4月14日。董建華嘗言：「我們的社會應該討論的關鍵問題是：甚麼對社會來說是較為重要，社會秩序，對公眾帶來不便，還是個人權利？我相信為整個社會著想，我們必須在個人權利與社會秩序兩方面取得正確的平衡。」〈我對廢除公安條例及社團條例的意見……董建華先生於昨日在「香港傑出領袖」頒獎典禮上講話〉，《明報》，1997年1月24日。

⁴⁹ 參《公民自由和社會秩序》諮詢文件，1997年4月。香港大學法律系陳文敏教授對此有持平的批評，參氏著：〈從比較法與國際人權法看諮詢文件〉、〈不應片面援引外國例子辯護〉，《明報》，1997年4月22日及23日。

⁵⁰ 阮新邦：〈理性辯論、愛國愛港與公共空間〉，《明報月刊》，1997年5月號，頁26。

⁵¹ 候任香港特別行政區首長董建華多次強調，不要將香港「政治化」，又重申他上任後的首要任務是搞好民生問題，正是這種「穩定論」的表現。筆者不是反對民生福利的問題，只是對將民主、人權及法治變成跟民生對立的思維，表示憂慮。

隨著九七的臨近，愛國愛港的民族主義情懷顯然正在無限地擴大，變成了不容抗辯的「自明真理」(self-evident truth)；用來解決一切爭論的理據，也成為衡量或評估社會人士擔任公職和作為議會候選人的重要標準。⁵²職是之故，港人面對空泛的民族主義，及在愛國愛港的意識形態符號下，不僅不能增強其民族認同，反倒產生更大的抗拒。甚至有評論指出，自由主義將強化香港人的自我族群認同，進一步弱化他們的中國人民族認同。⁵³在自由人權與民族認同之間，港人誠然面對著極大的矛盾與掙扎。

三、民族身分的確認——兼論香港教會的角色

在回歸路上，港人就民主、自由、人權的保障及國家民族認同而產生的兩難糾結，同樣反映在香港教會身上。一直以來，在英國殖民地政府的統治下，香港教會有著長足的發展。當然，這裡所指的「長足發展」，並不是指信徒的人數上，⁵⁴而是指在社會事務的參與上（特別是教育、醫療及社會服務方面）。無疑，殖民地的體制曾給予教會相當大的空間及自由。⁵⁵不過，面對宗主國的轉換，從大英帝國變成中華人民共和國——一個奉行無神論的共產政權，香港教會顯然承受了極大的震盪。在五、六十年代中國教會的「前車」下，不少教牧紛紛移民他方，對教會的發展構成嚴重的打擊。⁵⁶

⁵² 阮新邦：〈理性辯論、愛國愛港與公共空間〉，頁27。

⁵³ 王家英：《香港人的族群認同與民族認同》，頁27。

⁵⁴ 大體上，基督教（包括天主教及新教）的信徒佔香港整體人口約百分之十。參 Bernard Hung-kay Luk, "Religion and Custom," ed. T. L. Tsim & Bernard H. K. Luk, *The Other Hong Kong Report*, (Hong Kong: Chinese Univ. Press, 1989), 322-24。

⁵⁵ 陳慎慶以「體制性引導」(institutional channeling)來形容香港政府與教會的關係，意指國家或政府利用現成的各種法律、政策、條例、稅項優惠、財政津，去制約和引導社會組織依循國家所制訂的發展藍圖而運作。參氏著：〈香港政教關係發展的前景〉，《基督信仰與香港社會發展》，頁142。

⁵⁶ 關於香港教牧移民的情況，參梁家麟：《憤怒的一代》（香港：基道書樓，1993），頁126~134、143~161。

從八十年代到九十年代，一方面，香港教會普遍對中國在改革開放後的局面有更多的了解，特別是官方在宗教政策上的調整，從而揚棄了退縮畏懼的心態，在不同層次上開展了對中國事工的參與，願意藉政治上的回歸而在信仰上回饋中國。⁵⁷但另一方面，即或特區教會仍存在宗教活動的空間，但仍有不少人擔心中央政府將進一步收緊香港的民主、自由、人權及法治，從而令一國壓倒兩制，基督教信仰最終亦被迫僵化成政權的依附者，失卻其先知的批判作用。民族認同跟自由人權間的矛盾，同樣反映在近年基督教界的爭論之中。

（一）自籌國慶事件反映的身分危機

正如筆者在前文所言，身分認同乃神學建構的基礎，但是，香港教會跟普遍港人一樣，均在身分認同上面對實存的困擾與掙扎，處於尷尬的兩難位置之上。在1996年間圍繞著基督徒應否自籌國慶一事而展開的激烈爭論，即充分反映出問題的癥結所在。

事緣於1996年4月，四十多位來自不同宗派的教會領袖向各教會同工發出公開信，徵詢他們就以基督徒身份籌辦國慶聚會、為國祝願感恩的意見。公開信起首說：「距離中國恢復行使香港主權尚餘四百多天，香港基督徒亦如其他港人，對回歸缺乏意識和感覺，迫切期待從教會領袖獲得更多的教導與信仰反省。然而，教會領袖缺乏機會在主內彼此坦誠溝通，故難以共同回應信徒的需要。」職是之故，為了「掌握時機，以正面、積極和主動的態度去面對社會政治的轉變」及「裝備信徒，為教會邁向特區時代作最好的準備」，這群教牧乃希望通過籌辦國慶聚會，以達致上述目的。當然，有鑑於處於政治敏感的時期，他們亦明白教會內仍然存在著種種心理障礙，因此乃發起教牧同工研討會及平信徒聚會，希望能建立更大的共識。⁵⁸

⁵⁷ 梁家麟：〈中國福音事工的省察〉，梁家麟、邢福增：《困乏多情——中港教會評論集（壹）》（香港：建道神學院，1997），頁63。

⁵⁸ 參該公開信，1997年4月29日。

不過，事件卻引起教會內部極大的爭議，不少教牧同工均對此舉表現出極大的疑慮，斥責主辦者「忽然愛國」，與港人的民情背道而馳，並使教會淪為統治者的宣傳工具，有損教會作為社會良心的使命。⁵⁹在贊成者方面，馮煒文的言論可說最能反映出他們的考慮。⁶⁰打從1996年4月下旬起，馮氏在《時代論壇》的專欄中，即陸續撰文討論基督徒應如何「愛國」。他特別指出，中國政府有一套獨特的愛國方法，要求人民緊隨。而近年新華社已開始邀請基督教部分宗派領袖發起宗教界慶祝國慶的酒會，不容否認的，是在官員的導演下，慶祝國慶有著強烈歌功頌德的色彩。馮氏關心的問題是，香港教會應如何表達愛國，「我們能否發展一些更加能夠照顧我們的感情、誠實、盼望及愛國心，而且更加合乎信徒傳統的表達嗎？」為了避免被人牽著鼻子來愛國，他乃提出祭司神學的構思，就是「中國基督徒代表著中國向神祈禱」。回歸意味著香港信徒在身份上的改變，「我們是中國信徒；在神面前，我們有資格代表中國；在神眼中，我們就是中國，向神祈禱，也即是中國向神祈禱。」持著祭司的身分，基督徒即使是弱小的一群，也足以把十一億的民族帶到神面前，「在神的寶座前，有空間包容我們的悲傷，憤怒，甚至咒詛」，祭司的禱告，「打破了任何政治權勢以國家民族為它的禁嚮的狂妄」，因為「我們就是中國」。正是馮氏這套「祭司神學」，成為四十多位教牧籌辦「另類國慶」的理念。⁶¹

⁵⁹ 反對者的論點，參繆熾宏：〈無形之手正干預香港教會〉，《星島日報》，1996年5月30日；胡露茜：〈籌辦國慶等於愛國？！〉，《明報》，1996年6月8日；繆熾宏：〈教會自籌國慶的荒謬〉，《思》，第45、46期（1996年10月），頁19～22；朱耀明：〈自籌十一國慶背後動機昭然若揭〉，《思》，第45、46期，頁9～14。筆者曾在一篇文章裡，將反對者的意見，歸納為國殤論、陰謀論及使命論，參拙著：〈「國慶」給我的挑戰〉，《時代論壇》，第461期（1996年6月30日），收《困乏多情——中港教會評論集（壹）》，頁138～147。

⁶⁰ 據另一位發起人余達心指出，馮煒文其實是這次「另類國慶」的發起討論人，參余達心：〈教牧籌辦國慶的本意與誤會〉，《明報》，1996年6月27日。

⁶¹ 馮煒文：〈牽著鼻子愛國？〉、〈愛國不容易〉、〈逃避之後〉、〈我們就是中國〉、〈盡了神義之後〉等文章，《時代論壇》，第451～456期（1996年4月至5月）。在另一篇文章中，馮氏進一步申論其祭司神學的觀點，他指出：「在基督教神學中，特別是天主教神學，有一個名為祭司的觀念。祭司代表人向上主講話，也代表上主向人講話。根據這神學理念，香港基督徒可以代表著中國，面向上主。……在新華社的國慶酒會中，眾人向周南舉杯，他代表中國。在基督徒的國慶祝慶中，眾人，就即是中國，向上主舉杯。」

另類國慶的出發點，其實正表達出倡議者期望通過確認自己作為中國人／中國基督徒的身分，然後從祭司的身分出發，以行動贖回 (redeem) 那本來屬於中國人民，卻長久以來在黨政把持中的國家紀念日。為甚麼中國人的身分那麼重要呢？正如余達心強調，「我們雖有『我是中國人』的強烈願望，卻沒有具體的國民身分。在現實上，大部分香港人是英國屬土公民，而像我這些身分證明書 (C.I.) 持有人，更被分類為無國 (stateless) 之民。無論香港如何繁榮，作英國臣民 (British Subject) 或無國之民，終非樂事。因此，對我來說，回歸中國，成為中國國民，是我們這些生於斯、長於斯的香港人深切願望的。」⁶²

為了確立基督徒的民族身分，余達心乃嘗試將國家與政權予以區分，並為「十·一」賦予新的意義，他在接受記者訪問時指出，「十·一國慶」是認同中華人民共和國這個國家，跟認同現政權並不扯上任何聯繫。他們慶祝的，是1949年成立的新中國。⁶³余氏又說：「『十·一』確曾一度標誌著一個為廣大人民支持的立國理想——掃除階級、剝削、貧窮落後，建立民主、大同的社會，以致中國人民至終可以在國際間站起來。這個理想雖未竟但仍未幻滅。只要依然懷有這理想，我們便沒有理由否定標誌這共同理想的國家日。這理想不是共產黨所專有的。這國家不可以與政權等同。這國家是人民共同的。」⁶⁴

倡議另類國慶者希望通過轉化「十·一」的意義，特別是將國家與政權區分的企圖，一方面無視了中國一黨專政，以黨治國的事實，⁶⁵另

政權儘管在政治經濟外交軍事層面代表中國，但在上主眼中，代表中國的卻是基督徒。中國不是任何政權的禁脔。中國屬於上主。因此我們祝慶。」氏著：〈代表中國向上主舉杯〉，《明報》，1996年6月8日。筆者將此等言論歸納為轉化論、空間論、承擔論及祭司論，參拙著：〈「國慶」給我的挑戰〉。

⁶² 余達心：〈不願作無國之民〉，《明報》，1996年6月28日。

⁶³ 〈半數基督徒反對今年辦國慶聚會〉，《明報》，1996年6月1日。

⁶⁴ 余達心：〈不願作無國之民〉。

⁶⁵ 有報章評論如此說：「『十·一』國慶就是慶祝中共政權統治下的中國，所以才『十·一』，抽空歷史，抽空情感，慶祝一個浮於半空『理念裡』的中國，若無其事的說這不等於認同現政權，偽善至極！」范中流：〈基督教會從俗辦國慶〉，《信報》，1996年6月7日。

方面也漠視了普遍信徒在民族／國家認同上的模糊，特別是對中共政權的抗拒。筆者曾在一篇文章中這樣說：「要是我們不能接受『轉化論』將中國共產黨的因素從『國家』的內容中泯除，則是否大多數香港的教牧及信徒均有足夠的準備，來調校自己的身分，並面對確實不易面對，甚至是既『可愛』但更『可惡』的『中國』。這無疑是『回歸』帶給我們的挑戰，是否籌備、參與國慶聚會，不過是其中一個我們要面對的抉擇而已！即使我們不參與，也得面對其他方面的掙扎，而這些都迫使我們思想甚麼是中國及中國人身分的問題。換言之，因自籌國慶而引發的困惑與不安，主要是一種源自如何面對現實中國的掙扎與矛盾，而不是信仰或神學立場上的『變節』。」⁶⁶ 香港基督徒在民族身分上呈現的認同危機，於是次爭論上可說表露無遺。

（二）香港教會的民族身分

自籌國慶爭論暴露了香港教會在民族認同上的困擾，反映出不少教牧及信徒擔心對國家民族認同，會將教會淪為甘心向權力中心靠攏的偽君子。不過，香港教會必須揚棄此種二元的心態，不將民族認同視為理所當然的歌功頌德。誠然，中國政府所期望的民族認同，確實被「愛國愛港」的意識形態所宰制及壟斷，但是，香港教會不能因此而放棄或抗拒建立自身的民族身分。我們必須在主體上確認自己的民族身分，並以中國人及中國教會的身分，來尋索特區教會的使命。

所謂民族認同 (national identity)，乃建構港人身分認同的重要議題。一般來說，身分認同涉及三方面：一是種族認同 (racial identity)、二是文化認同 (cultural identity)、三是政治認同 (political identity)。對港人而言，正如上文的分析指出，我們在種族及文化上認同中國，基本上是沒有問題的。港人最大的困擾，是在政治上認同中國。毋庸諱言的是，對中國共產黨政權的不信任及抗拒，使港人在建構自己身分上呈現兩難的困局。

⁶⁶ 拙著：〈「國慶」給我的挑戰〉。

由於港人身分危機的核心關懷是政治認同，特別是擔心維持香港發展的民主、自由、人權、法治基礎會受到中方的壓制。⁶⁷（不幸的是，後過渡期的種種發展，又增加了港人的憂慮）因此，光靠「愛國愛港」或「穩定繁榮」式的教化口號，根本難以化解港人的實存憂慮，更遑論得到港人的認受。要建構香港人（包括香港基督徒）的民族身分，因而不能不正視他們源於政治認同上的困擾。香港教會在這方面，可以怎樣建構香港人對中國的政治認同，從而確認港人的民族認同？

人類學家蕭鳳霞在討論港人的身分問題時，曾作出以下的論述：

香港與中國透過廣東作中介而存在的關係，在歷史上一直矛盾重重。遠在北京的領導人總想時刻提醒地方必須與中央認同。可是，每當資源豐厚、足智多謀的廣東人刻意強調他們「中國人」的身分時，就有可能給中央政府帶來麻煩。從十九世紀的太平天國，到梁啟超、孫中山，以至在1989年「六四」前後在香港維多利亞公園痛哭流涕的抗議者，都在顯示出他們強調「中國人」的身分時，就是有意無意地向北京的政權提出挑戰。

我要證明的是，「作為中國人」此一命題並不是意味著「中國人」是由一套與生俱來的、固定的文化素質所組成的。更確切地說，「作為中國人」的社會和政治含義，是在不同的時間和空間，透過持續的談判和妥協而產生的。認同感可以是個人堅持和要求，也可以由別人所強加，個人或群體能否採取主動，視乎他們坐在談判桌的哪一方。⁶⁸

這段論述對我們的啟迪是：我們必須在官方設定的「中國人」意義外建構「作為中國人」的意思。對香港教會而言，當前的爭論，在於教會人士間對如何「作中國人」有著不同的理解。有的較重視協助中國社會及教會的重建，有的則定位於民主、人權、法治的捍衛。其實，只要我們不將問題約化為「要人權或要麵包（或信仰）」的二元思維中，即可發現建設中國教會（社會）跟維護香港現有的公共空間同樣是重要的，也各自在不同的層面對中國作出貢獻。⁶⁹一個朝向民主、公義、法

⁶⁷ 亞太研究所多次社會調查均說明上述憂慮，參王家英：《香港人的族群認同與民族認同——一個自由主義的解釋》及王家英、沈國祥：《香港青少年公民意識1996》。

⁶⁸ 蕭鳳霞：《香港再造：文化認同與政治差異》，頁17～18。

⁶⁹ 阮新邦：《理性辯論、愛國愛港與公共空間》，頁29

治、廉潔、進步的中國，相信是每個中國人心底的期望，只是在這個崎嶇的路途中，如何平衡理想與現實間的張力，顯然是一件不容易的事，對港人的身分認同，也必然構成不同的挑戰。

筆者深信，無論香港教會的定位是甚麼，都必須確認「作為中國人」的身分，並以中國人的身分來參與建設中國及中國教會，為中國人的身分，也為回歸賦予有別於官方的另類意義。另一方面，也必須指陳出信徒在承擔中國及中國教會時，所應有的態度及盼望。也許我們仍會因著種種原因而產生諸如再殖民地化的恐懼，又或者因著政治認同而在民族認同方面產生離心。但是，筆者以為，弔詭的是，惟有我們在主體上將自己視作中國的一部分，我們才能責無旁貸的植根香港、承擔中國，也將自身從「再殖化」的桎梏中釋放出來。筆者強調的主體確認，是指在心態上的調校，因為無論如何，隨著香港的回歸，我們在法理上已成為中國的一部分，要是我們繼續在身分認同上表現出離心的話，並且活在「再殖民地化」的陰影之下，則我們最終只是將自己設定為中國的局外者，錯失了融入中國後可以發揮的積極作用。

當然，筆者不是要將「作為中國人」跟「作為香港人」置於對立的位置上，反倒是強調要在中國這個特區上，維護港人所珍惜的種種價值，以理性辯論的形式來保衛香港現有的公共空間，從而在一國兩制下，對中國的發展作出啟示及貢獻。⁷⁰ 套用周蕾的說法，我們必須體認香港獨有的本土文化及身分，發展自己的「後殖民自創」(post-colonial self-writing)，指陳出香港——一個建基在文化工作與社會責任，而不是一味依靠血脈、種族、土地這些強權政治的逼壓——的另類社會的特色。⁷¹ 也是在香港的獨特歷史經驗中，才能體會出中國一個新的、多元文化格局的可能性。⁷²

⁷⁰ 阮新邦：〈理性辯論、愛國愛港與公共空間〉，頁29。

⁷¹ 周蕾著，羅童譯：〈殖民者與殖民者之間——九十年代香港的後殖民自創〉，《寫在家國以外》，頁91~102。

⁷² 蔡寶瓊：〈政治的教育，教育的政治〉，《明報月刊》，1996年9月號，頁30。

從這個角度來解讀馮煒文在1996年10月1日「國家日崇拜」中的講章，便更能體會其意思了。他說：

在回歸路上，我們的少年人要見異象。異象放在我們面前，使我們回歸路上有方向。這個中華人民共和國的特別行政區會是甚麼樣的一個城市？不是一個「馬照跑，舞照跳」的現代「所多瑪，蛾摩拉」？未來五十年的中國會是怎麼樣的情況，會不會仍是一個黨大於法，少數人掌權的極權國家？讓我們按著我們的信仰的認知，為中國描述一個民主、自由、尊重人權的將來。放在國人面前，說，這是我們的異象，這是我們對中國的貢獻，這是我們回歸路上的目標。

在回歸路上，老年人作異夢。作異夢就是作不同的夢。按著我們的信仰的認知，有著幾十年中西文化及制度溶合的理解，讓我們作一些與東方封建文化及西方自由主義文化不同的夢。整體利益如何平衡個人權利，主流社會與少數人的價值如何並存，責任與自由的互動。自由更新與對貧困者的照顧如何並容。普世人權與國家主權的配合。讓教會大膽地作異夢，為香港，中國大陸的發展，重新為「生活質素」訂定新的、可行的義。

……我們作為中國公民，在北京的國務院將是我們的國務院，我們有責任關心國務院的政事、有權向國務院提問。九七年後，中國外交部長錢其琛，將是我們的外交部長。我們有權向他質詢釣魚台事件。讓我再說一次，基督徒見異象，作異夢，並不一定等於基督徒要在中國土地上作政治異見者。⁷³

在回歸路上，香港教會能否突破重重的困惑與矛盾，確認自己的民族身分，並以此來承擔中國及中國教會的異象？⁷⁴在這個過程中，教會又能否參與建構中國人的身分，為「作為中國人」的內容賦予更多的意義與價值，以致「做人」跟「做中國人」不會置於對立的位置上？⁷⁵這確是值得深思的問題。

⁷³ 馮煒文：〈回歸路上——承擔中國〉，《時代論壇》，第477期，1996年10月20日。

⁷⁴ 對中國福音事工的承擔，參梁家麟：〈九七年後香港教會的身份與中國福音使命〉，未刊稿。

⁷⁵ 秦家懿 (Julia Ching) 指出，「在中國，作為一個中國人的重要性都是由國家所指定的忠誠，比其他的忠誠都要優先。而且國家還替怎樣實行這忠誠下了定義。」不過，她卻認定：做人遠比做任何其他的人都要重要。參氏著，蘇紹興編修：《上下求索中國魂》（臺北：允晨文化，1992），頁12~13。

四、結語

認同 (identity) 的概念，泛指人類面對其所存在的混沌世界時，對同／異 (identity/difference) 的一種普遍生物心理 (biopsychological) 需要與追尋，藉此建構其與世界的關係，盡量消除模糊與不確定感，使生活更有意義、更易於管理。在社會層面，認同成為深層的文化符碼 (cultural code)，一方面使個體取得情感和意義的安放場所，另一方面又使群體的秩序得到維繫與鞏固。⁷⁶ 至於國民身分，則指陳了個人對自身屬於某特定（國家）社群的自覺，也意味著個人對國家的承擔。⁷⁷ 作為英國的殖民地，香港教會跟大多數港人一樣，在身分認同上一直處於模糊的位置之上，這種情況並未隨著香港回歸中國而得到消解，反倒是更形強化及尷尬。事實上，有學者指出，主權的轉移本身並非僅止於某從屬地域空間從某一主權政府轉向另一主權政府手中，而且更包含在該地域空間生長居住的族群整合進新的主權國家的民族文化之中。⁷⁸ 因此，香港在跟母體分割百多年後如何跟中國整合，確實是關係深遠的課題。

要是我們認定神學的建構及教會的使命必須繫於信仰群體的身分確認上，則不容否認的是，香港教會在這方面的表現確實未如理想。港人在身分認同上呈現的種種危機，在回歸中國的過程中，更因著「再殖化」的陰影而顯得進退失據，特別是港人在全球認同上對自由人權等價值的肯定，在在成為他們跟中國整合時的最大憂慮。更教人擔憂的是，官方設定的「愛國愛港」意識形態框框，將進一步增加港人的分離及抗拒意識，為港人建構其國民身分增添困難。

職是之故，對於大多數土生土長的香港信徒而言，要建構自己的國民身分，誠然是件不容易的事。筆者在本文所強調的，正是香港教會藉著建立其民族認同，重新檢視殖民地時代的實用及功利國籍考慮存在的

⁷⁶ 參 Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (New York: Norton, 1963) 及 Andrew Weigert et al., *Society and Identity: Toward a Sociological Psychology* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986) 的討論，轉引自王家英：《香港人的族群認同與民族認同》，頁3。

⁷⁷ 李潔文：〈香港天主教徒的中國人、香港人和基督徒身份〉，頁17。

⁷⁸ 李潔文：〈香港天主教徒的中國人、香港人和基督徒身份〉，頁1。

種種問題，也將不發達及割裂的身分認同，置於承擔中國（包括香港）的脈絡之中。要避免信徒在後殖民時代不會繼續作無根之民，香港教會必須幫助他們建構其國民身分，並在具體的議題上，協助信徒建立關心公共議事的意識，學習以中國人的身分實踐對香港及中國的承擔。⁷⁹

撮 要

身分認同問題是神學建構的重要課題。本文首先探討香港人在回歸過程中呈現的身分危機，特別是土生土長一代對「香港人」與「中國人」兩種重疊身分的認同與矛盾。由於中國政府未能充分顧及港人關懷自由、人權及法治的感受，加上出於對官方「愛國愛港」意識形態符號的抗拒，在增加了港人在民族認同方面的困擾，甚至出現了「再殖民地化」的恐懼。本文同時指出，作為香港社會的一分子，基督徒群體也不能豁免於此等困擾之外。港人就民主、自由及人權的保障及國家民族認同而產生的兩難糾結，在基督徒自籌國慶事件的爭論中，也充分流露出來。文章最後指出，香港教會必須藉著建立其民族認同，將不發達及割裂的身分認同，置於承擔中國（包括香港）的脈絡之中。香港教會必須幫助信徒建構其國民身分，並在具體的議題上，協助他們建立關心公共議事的意識，學習以中國人的身分，實踐對香港及中國的承擔。

ABSTRACT

Identity is one of the most important concerns in doing theology. The first part of this article analyses the identity crisis of Hong Kong people when China resumes her sovereignty. To those who are born in Hong Kong, their double identity as "Hongkongese" and Chinese causes much confusion. Fearing that the freedom, human rights and legal system they have enjoyed will diminish after July 1997, Hong Kong people seems more eager to identify with Hong Kong than with China. As part of the Hong Kong community, Hong Kong Christians cannot exclude themselves from this identity confusion. The dilemma of freedom and human rights Vs national identity is clearly reflected in the controversy of Christian celebration of China's National Day. In the conclusion, the article points out Hong Kong churches need to build up a national

⁷⁹ 筆者承認，這又取決於中國是否讓香港有足夠的空間去發揮其作用，要是中央及特區政府設定更多的條框，只會增加港人對國家民族及本地社群認同的困難，要真正實現「港人治港」，必須增加港人對香港及中國的認同和歸屬感。陳浩文曾就公民教育及民族教育的問題，作出類似的論述，參氏著：〈公民教育、民主教育與民族教育〉，《信報財經月刊》，第231期（1996年6月），頁19~21。

citizenship among Christians as Chinese & "Hongkongese" apart from this existing schizophrenic identity. The Churches also have to teach Christians to learn to discuss and practice their responsibilities as a Chinese citizen in addition to a Hong Kong citizenship.