

Paper No. 46

2005

中外思想中的文化“雜交”觀念

Ping He
pinghe203@hotmail.com

Kwok-bun Chan
ckb@hkbu.edu.hk

Link to published article: http://www.hkbu.edu.hk/~lewi/pub_work_info.html

Citation

He, Ping and Chan, Kwok-bun. 中外思想中的文化“雜交”觀念. Hong Kong: David C. Lam Institute for East-West Studies, 2005.
LEWI Working Paper Series no 46.

This Working Paper is brought to you for free and open access by the David C. Lam Institute for East-West Studies at HKBU Institutional Repository. It has been accepted for inclusion in LEWI Working Paper Series by an authorized administrator of HKBU Institutional Repository. For more information, please contact repository@hkbu.edu.hk.



林思齊東西學術交流研究所
David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI)

Working Paper Series 研究報告系列

第四十六期
二零零五年十二月

中外思想中的文化“雜交”觀念

何平
四川大學
陳國賁
香港浸會大學

本文作者歡迎讀者提供意見。

聯絡方法：

香港 香港浸會大學 社會學系 陳國賁教授、系主任、林思齊東西學術交流研究所所長
電話: 3411 7130; 傳真: 3411 7893; 電郵: ckb@hkbu.edu.hk

四川大學 歷史文化學院 何平教授
電話: 86-28-85412312; 電郵: pinghe203@hotmail.com

**David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI)
Hong Kong Baptist University (HKBU)**

LEWI Working Paper Series is an endeavour of David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI), a consortium with 28 member universities, to foster dialogue among scholars in the field of East-West studies. Globalisation has multiplied and accelerated inter-cultural, inter-ethnic, and inter-religious encounters, intentionally or not. In a world where time and place are increasingly compressed and interaction between East and West grows in density, numbers, and spread, East-West studies has gained a renewed mandate. LEWI's Working Paper Series provides a forum for the speedy and informal exchange of ideas, as scholars and academic institutions attempt to grapple with issues of an inter-cultural and global nature.

Circulation of this series is free of charge. Comments should be addressed directly to authors. Abstracts of papers can be downloaded from the LEWI web page at <http://www.hkbu.edu.hk/~lewi/publications.html>.

Manuscript Submission: Scholars in East-West studies at member universities who are interested in submitting a paper for publication should send an article manuscript, preferably in a Word file via e-mail, as well as a submission form (available online) to the Series Secretary at the address below. The preferred type is Times New Roman, not less than 11 point. The Editorial Committee will review all submissions. The Institute reserves the right not to publish particular manuscripts submitted. Authors should hear from the Series Secretary about the review results normally within one month after submission.

Copyright: Unless otherwise stated, copyright remains with the author.

Editors: CHAN Kwok-bun, Sociology and Director of LEWI; Emilie Yueh-yu YEH, Cinema & TV and Associate Director of LEWI.

Editorial Advisory Board: From HKBU: Richard BALME, Government and International Studies; CHEN Ling, Communication Studies; Martha CHEUNG, English Language and Literature; Vivienne LUK, Management; Eva MAN, Humanities; Wong Man Kong, History; Terry YIP, English Language and Literature. From outside HKBU: David HAYWARD, Social Economics and Housing, Swinburne University of Technology (Australia); and Jan WALLS, International Communication, Simon Fraser University (Canada).

Disclaimer: David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI), and its officers, representatives, and staff, expressly disclaim any and all responsibility and liability for the opinions expressed, or for any error or omission present, in any of the papers within the Working Paper Series. All opinions, errors, omissions and such are solely the responsibility of the author. Authors must conform to international standards concerning the use of non-published and published materials, citations, and bibliography, and are solely responsible for any such errors.

Further Information about the working paper series can be obtained from the **Series Secretary:**

David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI)
Hong Kong Baptist University
Kowloon Tong
Hong Kong
Tel: (852) 3411-5217; Fax: (852) 3411-5128
E-mail: lewi@hkbu.edu.hk
Website: www.lewi.org.hk

Hybridity: Concepts and Realities in China and the World

He Ping

Sichuan University

Chan Kwok-bun

Hong Kong Baptist University

Abstract

This paper offers a preliminary study of the concept of hybridity. It traces the etymological roots of the word and its link with corporate globalism, followed by the discussion of its usage in the exploration of social identity and of its progressive meanings in cultural politics.

The paper also explores a similar mode of thinking in Chinese thought, focusing especially on the classical Chinese idea of 和而不同 (Mixing but maintaining difference, diversity and heterogeneity). It argues that the idea was related to a rationalist (Confucian) position in dealing with cultural heterogeneity and political conflicts.

The paper describes the productive consequence of cultural and ethnic hybridization in Chinese history, contending that multiculturalism and religious tolerance coexisted with the notion of unitarianism and Sino-centric culturalism. It notices that a learning regarding the hybridization of divergent thought and practices was developed and syncretism has been a major pattern in the evolution of Chinese philosophy.

中外思想中的文化“雜交”觀念

何平
四川大學
陳國賁
香港浸會大學

論文探討了“雜種性”(hybridity)概念的主要含義,包括它在社會認同上的表現,以及它的詞源歷史,分析了“文化雜種化”現象與當代全球化運動的內在聯繫和它在正確對待當代文化問題上的進步意義。

論文也討論了中國思想中與 hybridity 概念極為相近的“和而不同”思想,注意到這個古典觀念與當時主張以理性主義態度對待文化和政治差異的思想流派的聯繫。論文描述了與文化多元主義和宗教寬容精神並存的集權主義和文化中心主義思想,揭示了中國歷史上種族、文化交融的概況,和“會通之學”對中國哲學發展的影響。

雜種文化(hybridity)、文化雜種性(化)、社會認同的雜種化成爲近來社會學和跨文化研究的新內容,雖然目前的研究尚不夠深入,但由於該概念能較好地概括現代世界複雜的文化交融情況,並且它所包含的立場似乎能對極端民族主義、原教旨主義和文明衝突論起到一種批判的作用,正受到一些學者的注意。本文試圖對國內外有關 hybridity 的概念的研究做一初步的評價,特別是對中國思想中與“hybridity”和“hybridization”極為相近的“和而不同”的觀念進行討論,以期豐富目前在該領域的研究。

一、雜種文化的概念及其意義

“雜種文化”的概念因墨西哥學者凱西亞·堪克裏尼(Garcia Canclini)1989年出版的名著《雜種文化—兼論進入和離開現代性的策略》而受到廣泛注意。凱西亞的書描述拉美國家試圖保持文化的“純粹性”和自我特徵,同時又現代化,結果,加劇了社會不平等,引進啓蒙思想,實施理性和世俗化時,又造成既非現代,亦非傳統,本土文化和外域文化雜陳的一種特殊的社會形態——“雜種文化”(hybrid cultures)的狀態。¹

凱西亞從社會形態上爲轉變中的拉美國家畫像,並進而認爲雜交是人類文化的持續狀態,從學術上挑戰了傳統人類學的文化觀念。“hybridity”一詞後來被廣泛運用於指那些多種文化雜交而形成的文化特徵,經濟結構的二元化,落後的農業經濟和現代擴張的工業部門的並存,西方資本主義的個人主義、世俗理性、消費主義的流行,傳統在

¹ Nestor Garcia Canclini, *Hybrid Cultures, Strategies for Entering and Leaving Modernity*, trans. Christopher L. Chiappari and Silvia L. Lopez, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

現代形式下的延續、² 社會認同的多重化和分裂，藝術風格、語言和人種的雜陳等等。

3

“雜種文化”指兩種不同的純粹文化的中間形態。它的形成的過程 (hybridization) 也從拉美國家的非西方化的現代化擴展而指現代化過程中第三世界國家發生的文化重構，即對外來文化的吸收不是整體移入，而是選取“融合文化的片斷特徵”，⁴ 和多種文化的雜交，有別于“文化同化”和“文化移入”的概念。在文化同化 (assimilation) 中，被納入的群體必須在某種程度上學會要求做到行為方式、服飾、語言和其他日常生活的規範。⁵

1、“雜種”一詞的語義學背景

“雜種”和“雜種化”由此成為社會學中的一個重要分析性範疇。“雜種”並不是一個高雅的詞，它源於生物學和植物學，拉丁語中主要指家養母豬和野公豬的交配後代，後擴展而指異種動物交配的後代。17 世紀出現對該詞在上述意義上的少量使用，到十九世紀才被較多使用。Webster 字典（1962 年版）定義該詞為馬騾或雜種狗，由兩個不同種植物或動物交配的新種。至遲於 1861 年，牛津大學字典已經載有該詞被用於指不同種族交配的後代。19 世紀後半葉，該詞也已用於指一個由多種語言詞根合成的詞。⁶ 同一語系中不同語種和方言的雜交混融，被認為是語言變化發展的主要途徑。⁷

19 世紀人類學家注意到，hybridity 用於指馬騾和驢騾時，含有缺乏生育能力的意思，同樣，白人和黑人的後代，生育能力也成代傳下降的趨勢。圍繞雜種交配是否有利

² Ted Leweller, *The Anthropology of Globalization—Cultural Anthropology Enters the 21st Century*, London: Bergin and Garvey, 2002, p.101.

³ 種族和文化雜交和交融並不只是帶來不利後果，他也促成文化繁榮和創新。從 1846 年到 1930 年，美洲接納了約五千二百萬歐洲移民，帶來不同文化，雜交產生了諸如爵士音樂、探戈、加勒比風格、巴西音樂風格，以及南美建築風格等等。（見 Nestor Garcia Canclini, “The State of War and the State of Hybridization”, in *Without Guarantees—In Honour of Stuart Hall*, eds. Paul Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie, London: Verso, 2000, p.46.）

⁴ 同上書，第 99，102 頁。

⁵ Gerard Postiglione, *Ethnicity and American Social Theory—Toward Critical Pluralism*, London: University Press of America, Inc., 1983, p.26.

⁶ Robert J.C. Young, *Colonial Desire—Hybridity in Theory, Culture and Race*, London and New York: Routledge, 1995, p.6.

⁷ M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. Carry Emerson and M. Michael, Austin: University of Texas Press, 1981, p.358-9.

曾展開辯論，達爾文在《物種起源》中有專章論述“hybridism”（雜交）是否導致生育能力下降，他未作結論，但他的整個理論是認為物種是進化的，也就是說雜交變異是進化的一種形式。諾克斯 1862 年出版《人類種族》的著作，有專章“對人類雜交性法則的探討”，他認為人種雜交導致種族繁榮的證據很少，相反，種族雜交導致人類社會的下降則有墨西哥、秘魯和中美洲國家的現狀來佐證。⁸

較早把該詞運用于文化討論的是英國學者馬修斯·阿諾德，他在 19 世紀 60 年代提出英國文化是多種文化合成的觀點。⁹ 當時，一些德國學者指斥英國人為克爾特人、撒克遜人、諾曼人和丹麥人的混血兒。1861 年《倫敦評論》作為回應宣稱英國人對此感到自豪。進化論者赫伯特·斯賓塞幾年後也聲稱英國“居住著亞利安人種的不同分支，提供了一個種族混合推動社會進步的範例”。¹⁰ 由英國的例子，斯賓塞總結出，“雜交社會不能完美組織起來，併發展出相當穩定的社會制度形式，而由幾乎同種的族群混合而成的社會則能維持穩定的社會結構，並有變革的優勢。”¹¹

雜種文化的概念受到當今社會學家的關注，反映了思想家們力圖理解當代世界複雜的文化現實。當代世界，“即使構成各個地區的基本單位的那些小的社群，也同其他許多文化有複雜的和模糊不清的聯繫，語言上的，宗教信仰和教儀上的，政治歸屬關係上的”。¹² 這特別表現在文明和國家“交界”的地區。

“雜種化”的概念被許多學者所運用也與後殖民主義時代學術思潮有關，主流的文化概念強調文化的純粹性、一致性和整體性，對非主流的和反叛性的文化則與以輕視。後殖民主義學者挑戰這種思想，力圖喚醒人們注意到非主流的，異己文化的積極意義。Salman Rushdie 的評述頗具代表性：我們應當“慶賀雜種性、非純粹性，融合和轉變，從中產生的新的，意料不到的人種、文化、思想、政治、影片和歌曲的結合……為混雜感到高興吧，畏懼純粹的絕對主義……雜燴，混融，這麼一些，那麼一些，這就是新事物如何在世界上產生的方式”。¹³

⁸ Robert Knox, *The Races of Men: A Philosophical Enquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nations*, London: Renshaw, 1986, p.497; Nederveen Pieterse, “Globalization as Hybridization”, *International Sociology* 9 (1994): 161-184.

⁹ 同上書，第 17 頁。

¹⁰ H. Spencer, *Principles of Sociology*, vol. 1, London: Williams and Norgate, 1868, p.593.

¹¹ 同上，斯賓塞書，第 594 頁。

¹² E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983, p.139.

¹³ S. Rushdie, *Imaginary Homelands*, London: Granta, 1991, p.394.

“Hybridization” “雜種化”涵蓋了多樣性、相異性、雜交和宗教融合這些概念所包含的內容，它也特別指傳統與現代、精英和大眾文化的交織。從政治的角度它也應與現代性（化）、社會整合、種族融合、社會不平等這些概念相聯繫來理解。從文化雜交論的多元傾向來看，這種思想有助於在當今世界建立多元的民主的政治文化，和對抗種族衝突的逆流。

2、“文化雜種化”概念的政治意義

20世紀90年代後迅速擴展的經濟全球化把人類各民族間物質和文化的交流提升到新階段，各民族相互依存提高，另一方面，文化的對峙更加複雜。對全球化可能帶來的後果，有兩種看法：認為全球化使世界進一步整合，種族和國家間的文化差異將逐步消弱；認為全球化使各民族共現一個舞臺上，種族、宗教和文化差異更趨突出，全球化帶來文明衝突的加劇。¹⁴

凱西亞對此提出不同看法，他認為全球化不會消除各民族文化的差異，也不會僅導致民族文化間的衝突，而更多地會造成文化的雜種化。文化雜交不是新的文化現象，當今許多國家都是由融合不同文化而形成的。在過去，民族文化的統和常是在壓制社會內部文化的差異性的情況下以精英文化傳統為象徵標準而實現的，在今天的民主社會中，內部文化的多樣性和差異性有可能得到承認和表現，¹⁵就能夠避開了民族主義和原教旨主義，以及宿命論的文明衝突論。文化的雜交共存不會必然導致種族和民族間的協調，或民主的文化交往，但在正確對待文化差異的情況下，文化交織或融合引起的是文化繁榮而不是衰亡。¹⁶ 凱西亞的“文化雜種化”的進步意義似乎在此，從學術意義上來講，用“文化擴散”、“文化移入”、“二元文化”和“宗教融合”等概念也已不足以理解和分析當今世界的文化現實。

主張文化雜種化的思維是由既想維持文化聯繫又想保持文化獨立性的雙重願望所推動，文化的雜交融合是一個複雜的重組和換位的過程，它捲入不同種族和國家的政治目標，波士尼亞戰爭暴露出它的暴力性，文化相對主義和武力都不足以解決種族文化衝

¹⁴ Clifford Geertz, *Works and Lives, The Anthropologist as Author*, Cambridge: Polity Press, 1988, p.147; Ien Ang, *Representing Social Life in a Conflictive Global World: From Diaspora to Hybridity*, LEWI Working Paper Series no.12 (2003), p.1.

¹⁵ Nestor Garcia Canclini, “The State of War and the State of Hybridization”, p.41.

¹⁶ Nestor Garcia Canclini, “The State of War and the State of Hybridization”, p.49.

突問題，形成在文化差異中生活的習慣觀念是凱西亞帶給我們的啓示。¹⁷

文化雜交的概念非常接近中國古典思想中的“和而不同”的觀念。馬提尼的三位知識份子，Jean Bernabe, Patrick Chamoiseall, Raphael Lonfiant 把“和而不同”的立場稱之為是“非極權的保持多樣性的意識”，¹⁸ 當全球性的霸權政治試圖混同文化符號和一統社會實踐規範來定義自己和鞏固其霸權的合法性時，承認差異性和支援文化對話的立場有助於處理多種文化認同和改變單極政治。

雜種文化的概念對認識後殖民時代的文化政治現實有積極意義。雜種性是後殖民文學和文化的特徵。殖民地社會中，語言文化的雜種化有著挑戰居於霸權地位的話語的作用，殖民地話語的雜種化使被壓制的知識體系能夠進入主流話語，雜種化因此是對霸權文化話語的反抗。本土文化和殖民文化交互影響下形成的話語空間，巴哈巴哈稱之為“雜交替換空間”（hybrid displacing space），它剝離強權維繫的帝國主義文化的權威和其真實性。¹⁹ 這個“第三空間”挑戰雙方文化話語的辭彙和領域。按薩伊德的話，雜種性成爲文化差異的一種形式，它把差異的文化混雜一體，以雜交而產生的反叛能量，以分離的模糊空間所有的騷動和困惑挑戰居於中心的統治性文化規範。²⁰

3、社會認同的雜種化

文化的雜種化和全球化使像“種族性”、“民族”和“社會認同”等概念變得更難以把握，“社會認同”已成爲近來許多社會學家研究的問題。雜種化被用來描述全球化時代的社會認同的形式。特別是用來描述那些有複雜的旅居或僑居生活的文化經歷，以及隨之而產生的批判的文化意識和多重社會認同。

全球化意味著世界時空的縮小和日益強化的世界整體感，它源於資本主義世界體系的擴張，資訊高速公路和交通運輸的發展。與這種世界緊密相連是意識到他者：移民、外國勞務人員和遊客等等的存在。²¹ 遷居和旅居生活也使許多人的社會認同分裂和多重

¹⁷ Nikos Papatergiadis, “Hybridity and Ambivalence: the Places and Flows in Contemporary Art and Culture”, p.31, unpublished manuscript.

¹⁸ 同上。

¹⁹ Homi Bhabha, “The Postcolonial Critic”, *Arena*, 96 (1991): 61.

²⁰ Edward Said, *Culture and Imperialism*, London: Chatto and Windus, 1993, p.406, cited in H. Bhabha, *Nation and Narration*, London: Routledge, 1990, p.312.

²¹ Kwok-bun Chan, “Imagining/Desiring Cosmopolitanism”, *Global Change, Race and Security* 15, no. 2 (June 2003).

化。文化的雜種化也會帶來某些文化特徵的消失，例如移民的後代個人認同和文化習慣的改變，在雜種文化狀況下生活而形成的人格，表現為人格認同的變動性，在特殊的地區、民族和社區環境中的生活經歷凝結成多重文化認同，“個人可能支離破碎地吸收不同文化的片斷，然後有選擇地用於不同的環境中”。²²

弗裏德曼和勒維倫對 21 世紀人格認同的傳統主義和現代主義狀況進行了分析。傳統主義的人格認同與宗教相聯繫，更尊重權威和連續性，束縛在家庭、宗教和社區關係網中。而現代性則是以個人主義標榜，並支持變革。現代人的人格文化特徵（identity）是自我的不斷擴張，這種人格認同依賴於個人和社會的發展的可能性、流動性，以及從非資本主義的固化的生存架構，如家庭、社區和宗教中的解放。²³

後殖民時代，種族、語言和宗教差異的突出。冷戰的終結結束了以階級、民族、國家和超級意識形態為基礎的社會認同，社會和個人認同趨於多元化甚至分裂。全球化極大增加了社會群體和個人的跨地區流動，家的含義，所屬社區的認知、國家所屬感都不再是單一和靜止的。多重的，分裂的，依賴於環境的認同在相當一部分人中流行，認同雜種化了，傳統的實質主義的文化認同觀被解構了。

全球化對發達國家的工作和職業的構成產生深遠的影響，在發達國家中，工作職業可大體分為三類，製造業、（routine production services）服務業（in-person services）和符號分析處理業（symbolic-analytic services）。製造業捲入大量白領和藍領工作人員，服務業是對人服務，包括零售人員、文祕人員、理髮師、計程車司機、保安、房管等社會服務人員，符號分析部門包括科學家、大學教師、工程師、投資顧問、律師、出版商、作家、音樂家、電視電影製片人等。

以處理符號—資料、詞語、音像等為主的第三產業工作人員的任務是發現和解決問題，兜售戰略性的構想，他們依靠自己積累的知識和豐富經驗，具有獨立自主性，而不從屬於特定的地域或單位。他們的工作和利益更多和全球範圍的企事業相聯繫，而不依賴於個別國家的經濟生產。

他們的認同已超越本民族國家，他們的世界性眼光改變了他們對自己的社會責任

²² Ted Leweller, *The Anthropology of Globalization—Cultural Anthropology Enters the 21st Century*, London: Bergin and Garvey, 2002, p.98-99.

²³ Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Processes*, London: Sage, 1994, p.91-95.

和身份的理解，²⁴ 霍布斯鮑姆認為，從符號分析工作者社群中，能更清楚瞭解到民族國家分野的消退，世界主義不會取代國家認同，但會形成一種認同的新形式。肯裏奇·歐麥《無邊界的世界》中談到跨國公司已成爲一種替代性的跨國社群的認同體，在跨國公司的世界中，民族國家等同於區域性市場。跨國公司甚至有它的歷史、杜撰的神話和未來，換句話說，完整的故事，而文化實質上就是關於一群人的故事。²⁵

19 世紀人類歷史大多以民族國家的建立爲主線來撰寫，20 世紀末以來的世界歷史表現爲國家和種族群體在世界跨國性重構中撤退，國家要麼與之相適應，要麼被錯置和整合。霍布斯鮑姆以歷史學家的眼光預言民族國家爲主體的發展已越過巔峰。²⁶ 當黑格爾哲學中的貓頭鷹已在民族國家和民族主義頭上盤旋時，以國家爲基礎的社會認同不再是唯一的和實在的。“後國家”和個人經歷跨國化的時代，社會認同的複雜化，使認同概念的理解也趨於深化。斯圖亞特·赫爾以他的經歷對社會認同的概念的一個側面進行了詮釋。認爲它不是個人經歷的終點，而是一個不斷對存在的認知，它不會完成，但總是會在一個特殊的環境中臨時定位，並需要個人對環境進行富於想像和適應性的詮釋。

²⁷

“認同因而是一個創造自我的反思的行爲，它不再是表現了一個深層的實在的內核，而被看作是隨機的，由社會實踐所不斷塑造的。流動性、多重性、重複性、可替代性和雜交性，而不是固定性、自然性、與個人和社會歷史無關的本質，成爲當代社會認同的特徵。²⁸

4、文化雜種化的概念與傳統文化概念

Hybridity 作爲一個適合於分析全球化時代文化狀況的概念，正日益受到運用，它與原有描述文化交流的概念，諸如同化、文化移入等相比增加了多少新內容？**Hybridity** 被運用的限度如何？這些都是值得探討的問題。作爲分析性範疇的舊的“文化”出現於 19 世紀 60 年代。當時人類學從歷史和社會哲學中分離出來，文化成爲這門新興學科的

²⁴ Robert Reich, *The Work of Nations*, New York: Knopf, 1991, p.252.

²⁵ Kenichi Ohmae, *The Borderless World*, New York: Harper Business, 1990, p.91-96.

²⁶ Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press, 1990, p.182-183.

²⁷ Stuart Hall, “The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of Humanities”, vol. 53 (October 1990).

²⁸ Kian Tajbakhsh, *The Promise of the City: Space, Identity, and Politics in Contemporary Social Thought*, Berkeley: University of California Press, 2001, p.5-6; Also see Antony Giddens, *Modernity and Self-identity*, California: Stanford University Press, 1991.

主要研究對象，被定義為一個社會群體生活方式的總和。早期人類學家摩根和斯賓塞研究人類社會及文化從原始到文明的演化規律。19世紀末葉起，人類學家如 Rivers 和 Boas 不滿於這種簡單的進化論，而把注意力轉向從文化擴散和歷史發展的角度研究文化的成長，文化發明以及文化模式的擴散。20世紀20年代起對文化之間的接觸和文化移入，文化的歷史性變異等的研究成爲重點。

儘管研究路綫變化，人類學家對文化的定義似乎非常強調文化的有機整體性和區別於其他社會文化的性質。文化不是被視爲是孤立的行爲模式的集合，而是社會成員所分享的後天習得的行爲特徵的有機整體，“the integrated sum total”和“a set of patterns”。人類學家泰勒第一次給文化定義就強調文化的整體性：文化是一個社會成員從社會中獲得的知識、信念、習俗的複雜整體（complex whole）。²⁹克虜伯和克拉克洪從英語中160多個文化定義中區分的六大類中的第一，第二和第五類定義似乎也都強調它的有機整體性，繼承性和結構性。“文化包括一個社區習俗的全部表現形式”（Boas）；文化意指“社會被傳承下來的，或社會傳統”；文化是一整套歷史上傳承下來的關於生活的公開的和暗含的設計方案”（Kelly）³⁰。後一類定義突出文化要素的整體性和系統性“systematic quality”，“the organized interrelation of the isolable aspects”和“logical construct”。

文化內涵的界定也由於對研究範圍的設想而不同。社會學家區分“次文化”，即宗教、宗族、區域或特殊社會環境影響下形成的民族文化的一個分支。舊的人類學文化概念把文化看成是全社會成員表現出的行爲的共同特徵。人類學家林頓認爲這種多少相似的文化習慣和人格特徵的形成是由於共用相同的歷史，語言、社會制度，地理環境和生產方式等。文化的形成顯然需要長期植根於特定的地域，並經連續不斷的實踐，才能形成延續的行爲模式和清晰的世界觀。社會認同也與社會現存的一整套信念、神話、價值觀、歷史記憶以及語言、法律制度和儀式有關，民族國家最能提供一個使這些內容完整體現的載體。³¹

²⁹ E.B.Taylor, *Primitive Culture*, London: John Murray, 1871, p.1.

³⁰ F. Boas, “Anthropology” in *Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. E.R.A. Seligman, New York: The Macmillan Co., 1930; R. Linton, *The Study of Man*, New York: D. Appleton Century, 1936, p.78; W.H.Kelly, “The Concept of Culture” in *The Science of Man in the World Crisis*, ed. R. Linton, New York: Columbia University Press, 1945, p.98.

³¹ A.D. Smith, *National Identity*, London: Penguin, 1991, p.143-144.

文化混雜 (cultural hybridity) 的概念是對舊文化概念的修正。舊文化概念把文化視為一個藉以界定整合社會實踐的規範準則，這些準則使該社會能維持連續的社會認同，並把自己的生活方式與其他社會的相區別。這些具有獨特性的文化價值觀的傳播和被遵守的範圍也同該社會的疆域重合。新的關於一個文化在大多數情況下都表現為多種異文化因素的雜陳的觀念是對舊文化概念關於民族文化具有整體性的觀念的挑戰。大多數文化是由本外文化因素混雜而產生的文化變體的觀念也是對存在所謂“國粹”或純淨的文化傳統的觀念的解構。

然而圍繞這個新概念，仍存在許多爭議的問題，例如，從母體文化中分離出來的片斷或與外來文化雜交形成的變異是否能構成新的文化及認同的基礎？一些學者認為，在歐洲和美國那些有大量移民的社會中，文化多元樣似乎並沒有成為現實，相反，移民社區正日益失去他們對原有語言和文化習慣的執著。³² 另一些學者質疑移民社區已被同化的說法，認為這是不同文化的新形式的混合，³³ 也不可以把雜種文化視為全球化進程中空前的文化交融形勢下出現的文化整合滯後現象，³⁴ 應當區分“同化” (compliant hybridity) 和“和而不同” (critical hybridity)。後者承認而不是壓制內部的文化差異性。

其次，在當代高度制度化和模式化的社會中，怎樣做到“和而不同”，或者說，社會群體的不同價值觀、行為模式、審美觀在那些層次上可以得到自我表達？許多不同文化的價值觀是互相衝突的，例如，美國文化和法律禁止父母體罰子女，而中國文化中父母對子女的體罰則很正常，伊斯蘭婦女佩戴頭巾是長久的社會習俗，法國政府則不允許在校學生穿戴特殊的宗教服飾，這表明社會在公眾場所可能只允許一種行為模式和價值觀的實踐。

奎瑟佩·塞沃特羅認為移民社會增加了西方社會文化和宗族差異性的說法的證據不足。大多數美國全國性的調查僅“顯示在一些公共價值觀念，如民主、機會平等、社會流動、人權、以愛情為基礎的婚姻、宗教多元和成年子女居住單人房間等上的變化，而

³² “The Hybridization of Roots and the Absence of the Bush”, in *Spaces of Culture: City—Nation—World*, ed. Featherstone, M. and Lash S., London: Sage, 1999.

³³ Nikos Papastergiadis, “Hybridity and Ambivalence: the Places and Flows in Contemporary Art and Culture”, p.16-17, unpublished manuscript.

³⁴ Niederven Pieterse, “Hybridity, So What? The Anti-hybridity Backlash and the Riddles of Recognition”, *Theory, Culture & Society* 18 (2001): 2-3.

不是發展出截然不同的，或互相衝突的的生活方式”。美國的調查顯示移民並不主動抗拒同化，而且，移民逐漸遷居出種族聚居區域，後代講本民族語言的能力逐漸喪失，跨種族通婚增多，移民文化的延續僅是因為新移民的到來。³⁵ 此外，不應當忘記，任何一個社會都有一套鼓勵遵守社會規範和懲戒違規的制度。“霸權文化制度試圖把所有與之競爭的其他的關於世界的定義置於自己的框架之內”，³⁶ 葛蘭西的話從一個方面說明了一個社會的文化具有同化自己內部多樣性的趨勢。當然意識到這些統治性的束縛，正是堅持 hybridization 理由。

儘管對 hybridity 的內涵的理解和界定仍有極大爭議，對它的研究開闢了一個有意義的領域。到目前為止，大多數研究僅把 hybridity 和 hybridization 運用於描述一種狀態和過程，雜亂和多樣性的狀態。然而，人類認識的根深蒂固的習慣傾向是要在混亂中發現結構和秩序，而不僅是解構和否認秩序。Homi Bhabha、陳國賁、Georgette Wang、Emilie Yueh-yu Yeh 試圖在理論構建上做出嘗試。他（她）們提出 hybridity 是一個抵禦權威的“第三空間”，它通過表達與另兩個空間不同的話語和內容，創造新的文化形式。第三空間本身的出現需要對對立的觀念、價值和意義進行反思、妥協和談判。因此，hybridity 不是簡單地從表面上混和不同的文化因素。它需要去除或中立己方文化中為它方文化所不能接受的內容和形式 (deculturation)，同時納入或接受他方文化的形式 (reculturation)。如跨國公司產品在世界其他地方的推廣和銷售需要捲入“去產地文化特徵化”和“適合銷售地文化化”相似。

中國當代哲學家湯一介對不同的文化交流時，“和而不同”如何實現的論述值得注意，他提出四種模式：1) 在對話中發現其他文化中的觀念與本土文化觀念相近，因而接受並保留各自特點；2) 在其他文化中發現本土文化沒有的但卻可以接受的新觀念，通過改造而納入，導致豐富本民族的文化內容；3) 在其他文化中發現與本民族文化舊觀念不相容的有意義的新觀念，放棄本土的舊觀念而接受外來新觀念，推動社會文化的發展；4) 在交流中創造出雙方或多方都不曾有的新文化觀念。³⁷ 湯一介先生所談到的

³⁵ Giuseppe Scirotino, “From Homogeneity to Difference? Multiculturalism as a Description and as a Field for Claim—Making”, unpublished manuscript, p.6, cited in Kwok-bun Chan, “Inner Hybridity in the City: Toward a Critique of Multiculturalism”, *Global Economic Review* 32 (2003): 97.

³⁶ Stuart Hall and Tony Jefferson, eds. “Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain”, London: Hutchinson, 1976, p.39, cited in Richard E. Lee, *Life and Times of Cultural Stories: The Politics and Transformation of the Structures of Knowledge*, Durham: Duke University Press, 2003, p.115.

³⁷ 湯一介：《“和而不同”原則的價值資源》載《非實非虛集》，北京：華文出版社，1999年，第253頁。

不同文化觀念相遇，可以由異趨同，達到共識與共存，植根於這樣的事實：不同的文化觀念和行爲方式只不過是人類應對自然和社會環境問題的方式。這些方式，如勞維·斯特勞斯所說，只是人類面對同樣問題的幾種可能選擇的方式的一種。

Hybridity 概念顯然也有助於我們分析和正確對待 20 世紀末以來的文化現實。因為它突出現實中文化交融的複雜性，而不固執絕對的文化認同，後者是原教旨主義分離主義的信念基礎。“和而不同”的觀念使我們得以掙脫原教旨主義的誘惑和文明衝突悲觀論論調。³⁸

二、中國歷史思想史上的文化交流觀念

1、“和而不同”的觀念

主張不同文化“和而不同”和文化一元化兩種觀點在中國思想中都存在。而且，“和而不同”（接近英文“hybridity”和“critical hybridity”）還曾一度是中國文化的主流思想，它同中國的文化發展有密切關係。早在西周末年，周王權的衰落，地方封國經濟文化的發展，多樣性的生活風俗，音樂和藝術風格已呈現在中國大陸。《尚書·禹貢》把當時的中國大陸分爲九州，並對九州不同地域的文化特徵有了描述。《詩經》中的《國風》是按周南、衛、王、鄭、齊、魏等 15 個諸侯國和地區來分別彙編民歌。曾侯乙編鐘樂律銘文中，對楚、曾、齊、晉等國和地區的律名的異同進行比較，並梳理出其對應關係。《禮記·王制》已注意到中原及四方諸族文化的差異，主張尊重風俗，但在政制和教化上推行中國化。這樣的社會現實是具有“世界主義”思想的中國古典哲學家們肯定多樣性，主張異質文化“和而不同”觀點的背景。



“和而不同”的原意是指不同的事物、思想文化和社會生活方式調和在一起，它構成社會生活和事物存在的常態，以及新事物成長的途徑。當政治家和思想家在西周末年思考如何面對多種不同的文化觀念和風俗時，對保持多樣性和追求單一性的利弊就有了討論。西周末年的所謂“和同之辨”中，周太史史伯對“和”（接近 hybridization）的哲學含義進行了辨析，“夫和實生物，同則不繼”，多種不同質的因素和合形成新事

³⁸ Nestor Garcia Canclini, “The State of War and the State of Hybridization”, in *Without Guarantees—In Honour of Stuart Hall*, ed. Paul Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie, London: Verso, 2000, p.48; Ulf Hannerz, *Transnational Connections*, London: Routledge, 1996; Ien Ang, *Representing Social Life in a Conflictive Global World: From Diaspora to Hybridity*, LEWI Working Paper Series no. 12 (2003), p.7.

物，同質的事物混合不能產生新事物。這種觀念極可能是看到自然界陰陽動物交配而延續，以及文化和經濟活動的豐富性賴以出現的基礎而產生的樸素的觀念。史伯對“和”以及不同質事物混合而生成的效果的闡述頗能說明問題。

夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能風長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜以成百物。是以和五味以調口，鋼四肢以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體……於是乎先王聘後於異姓，求財于有方，擇臣取諫工，而講以多物。務和同也。聲一無聽，物一無文，味一無果，物一無講。³⁹

在這段中國古典話語特有的講究語句對稱和運用諷喻的格調中，史伯以單調同一不能形成豐富多彩的萬事萬物，和合多種不同的音樂風格、意見、人群和產物，社會生產得到發展，國家得到治理的闡述，呼籲統治者看到多樣性的創造性意義，甚至用人種學的例子“先王聘後於異姓”來加以說明。

從詞源學上，可以看出“和”字後來為什麼被運用于文化交融的話語中。“和”在漢語中原意是指兩根葦竹管製成的笙管樂器，甲骨文中寫為，篆文寫為，《說文解字注》解釋其定義，“龠，樂之竹管，三孔，和眾聲也”。⁴⁰ 由兩根或三根竹管協奏出和諧的樂曲，引伸出名詞“和聲”，形容詞“和諧”和動詞“調和”。

多樣性的和諧並存被認為是自然和社會生活的常態，“萬物負陰而包陽，充氣以為和”。⁴¹ “和曰常，知常曰明”。⁴² 《淮南子·天文訓》有“道始於一，一而不生，故分為陰陽，陰陽合和而萬物生”。《管子·內業》也寫道“和乃生，不和不生”。

“和”後來被用來被用於討論文化融合同它與“樂”的關聯有關。“樂”、“禮”是中國古代文化話語的兩大範疇之一，樂被認為能表達和陶冶思想情操，感化人心，是達到社會不同人群思想感情協調的重要文化手段，中國古代經典常說，先王“制禮作樂”，禮、樂代表了中國文化傳統，“樂者，通倫理者也”，⁴³ “興于詩，立于禮，成于樂”，⁴⁴ 在《說文解字》中有“禮樂天地之化也”，禮樂是天地間用以教化民眾的文

³⁹ 《國語·鄭語》

⁴⁰ 《爾雅·釋名》，《說文》

⁴¹ 《老子》42章。

⁴² 《老子》55章。

⁴³ 《禮記·樂記》

⁴⁴ 《論語·泰伯》

化手段。

周太史史伯的議論表現了中國文化形成期的那種樸素的“有容乃大”的思想。後來的晏嬰則從正反意見相反相成來說明應該允許思想觀點差異和被表達。《左傳》昭公二十年記載晏嬰關於“和”的議論，齊侯至自田，燕子待於湓台，子猶馳而造焉。公曰：唯據與我和夫！晏子對曰：據亦同也，焉得爲何？公曰：合與同異乎？對曰：異。和如羹焉，水火醯醢鹽梅以烹魚肉，之以薪，宰夫和至，齊之以味，濟其不及，以泄其過。君子食之，以平齊心。君臣亦然，君所謂可，而有否焉，臣獻其否，以成其可。君所謂否，而有可焉，臣獻其可，以去其否。是以政平而不幹，民無爭心。……今據不然，君說謂可，據亦曰可；君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專一，誰能聽之？同之不可也如是。⁴⁵

晏嬰從不同的原料的配合才產生美味佳餚，不同意見的互相參考妥協，相濟相成，有利於國家治理來闡述差異性的正面意義。這樣一種承認差異性，並把它視爲是一種正常狀態的思想在孔子那裏得到經典的表述：“君子和而不同，小人同而不和”。⁴⁶

這種思想可能是由於中國哲學家認識到“同”不能導致事物以及文化的多樣性和延續，“同，重複也”，⁴⁷“同則不繼”，因而主張“以和對多”，“和眾聲”，⁴⁸它後來又和“非寡”，“尚多”和“非亂”的思想相聯繫。古典文化理論家們認爲不同的人羣生活在一起，可以“禮以道其志，樂以和其聲”。《說文解字注》詮釋說：“和，相應也”。它的含義同英文“hybridization”有一定差異，因爲它試圖用禮樂規範不同的志向和話語風格。

2、“求同崇儒”對“和而不同”的否定

新石器時代中國大陸呈現的多元文化發展的趨勢，在周代形成 15 個不同地區的風土人情和詩歌音樂風格。《漢書·地理志》把各地區的民風民俗的差別歸於地理環境和統治者的引導。“泛民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，系水土之風氣，……好惡取捨。動靜之常，隨君上之情欲”。九州人情風俗差異，“瀟湘(人民)……清慧而文”，

⁴⁵ 《左傳》昭公二十年。

⁴⁶ 《論語·子路》

⁴⁷ 《說文解字注》

⁴⁸ 《說文解字注》

⁴⁹ “吳越之君尚勇，故其民好用劍”，⁵⁰ “浙東多山，故剛勁而鄰於亢；浙西近澤，故文秀而亡靡”。⁵¹

春秋時代的所謂七大文化圈在語言文字，風俗習慣，政治和經濟諸方面的確存在差異。⁵² 那個時代的哲學思想流派也與不同的地理區域相聯繫，儒、墨以魯為中心，道源于楚、陳、宋，法家源于三晉，縱橫家出於周、衛。周秦之際，區域文化始融合彙聚于中原，形成中國文化主流。這種文化的“組合”到秦始皇時代方“大一統化”。⁵³

春秋戰國時期的“和而不同”的思想被戰國後期的“求同”願望所替代。《呂氏春秋·不二》篇即明確表達這種思想，“聽眾人議以治國，國危無日矣”。“故一則治，異則亂，一則安，異則危”。在這種思想的指導下，秦始皇除異求同，追求“行同倫”，“書同文”，“度同制”，“地同域”，借助政治霸權推行規範化，建立大一統文化，結束了中國思想文化的多元繁榮局面。

文化整合在漢代達到新階段，武帝時，董仲舒高舉“崇儒更化”的旗幟，鼓吹一統宗教哲學倫理思想，“今師異道，人異倫，百家殊方，指意不同……臣愚以為諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使前進，邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。”⁵⁴ 秦皇漢武橫掃六合，文化一統的舉措顯示中國專制皇權是用抬高一種價值文化體系和壓制另一些的形式來調和社會內部不同的異質文化。

古典“和合”的思想在大一統社會中的內涵已發生重大改變，“和”被強調的是它的包容性，差異性的統一不再受到重視。宋明理學後來從宇宙論的高度對“和”的論述頗能說明問題，“和”是新事物賴以萌芽的方式，也是宇宙物質的原初狀態。張載議論說“由氣化，有道之名”，“太和所謂道”。⁵⁵ 王夫子詮釋說，“太和，和之至也。…陰陽異撰，而其絪縕於太虛之中，…未有形氣之先，本無不和：既有形器之後，其和不失，故曰太和”。⁵⁶ 沒有差異性的和的觀念明顯，“和而不同”的思想被整合進無差異的原初宇宙狀態的觀念中。金耀基認為“中國社會強調社會整合，而不是目的之追

⁴⁹ 劉禹錫：《送周魯儒序》

⁵⁰ 《漢書·地理志》

⁵¹ 舊《浙江通志》

⁵² 李學勤：《東周與秦代文明》，文物出版社，1984年。

⁵³ 黃新亞：《三秦文化》《中國地域文化叢書》，遼寧教育出版社，1998年，第5-6頁。

⁵⁴ 《漢書·董仲舒傳》

⁵⁵ 《正蒙·太和》

⁵⁶ 《張子正蒙注》

求”，唐君毅先生也指出中國傳統文化思想重‘融合貫通於一統，’不利於差異化之發展。然而，“和而不同”的思想仍有重大影響，它為中國文化吸收異己的宗教如佛教和納入不同種族的人群提供了思想基礎。

3、宗教融合論

Hybridity 的概念包涵宗教融和的思想，宗教融和論在中國思想中很突出。“分久必合，合久必分”，秦漢四百年的統合局面被漢唐間的外族入侵和內部分裂替代。如何處理種族文化的差異性再次成為這段時間的思想和政治話題。隋文帝執政後，對當時多元的種族、宗教和文化採取了十分開明的政策，他注意到，“佛法深妙，道教虛融”，主張三教並存，合流。唐朝也大都奉行三教並存，不推行文化偏執主義。

漢以後，佛教的入侵和流行，催生了中國的宗教融合思潮和所謂“會通之學”。主要的中國文化和宗教流派互相兼收並蓄十分明顯，道教吸取方仙道，黃老道以及經學、墨家的觀點方法，表現出“雜家”的面貌。“會同”精神在佛教中稱為“判教”，“其總的趨勢是佛教各宗派與禪宗的融合”，⁵⁷ 天臺宗、華嚴宗和禪宗的合流並蓄。宋明儒學融合佛道思想，佛教也用儒家倫理觀念來解釋佛教內涵，僧人們把佛教的“五戒”說成儒家的“五常”，佛教用老莊思想對教義比附，“格義”。佛、道自稱可以“輔助王化”，而儒家則在三教歸儒的口號下，吸收佛道。三教在中國文化中的並存，宋以後被形象地表述為“以儒治國，以道治身，以佛治心”。

唐代佛學思想家宗密（780-841）的宗教融合論特別值得注意，他所提倡的融合不是以排斥異己，而是相互承認合理性。宗密所生活的盛唐時期，儒、佛、道三教內外競爭激烈，在佛教內有諸宗，禪宗又分為各派，佛教後面還有與中國傳統思想相異的印度宇宙論和文化哲學。宗密試圖以佛教的話語來融合並存競爭的諸種不同的宗教文化派系。宗密認為各種不同的宗教流派和文化理論在思想上的會通，只要找到一個基點和一種方法，就是可能的。在共同的基礎上可以存同避異，和而不同。宗密會通三教的基礎是“真心”的概念。他從萬法歸於真心，三教流出聖人之心來“判教”，解構各教修生養性，追求人生真諦的方法和途徑，來尋找融合貫通之路數。

裴休評價宗密的融合論說他“以如來三種教義，應禪宗三種法門，融瓶盤釵釧為

⁵⁷ 張豈之編：《中國傳統文化》，高等教育出版社，1994年，第101頁。

一金，攪酥爲一味，振綱領而學者皆順，據會要而來者同趨……世尊爲禪教之主，吾師爲會教之人，本末相扶，遠近相照，可謂畢一代時教之能事矣”。⁵⁸ 這段評論頗有春秋之際的史伯、顏嬰之文風。

宗密的融合論對中國後來的宗教思想的發展產生深遠影響，首先成爲唐宋以後佛教發展的策略，當佛教內部出現新的教派並處於衰退之際，融合會通是一種常採用的方法。在淨土宗成爲和禪宗競爭的一大佛教教派時，禪宗思想家從修行活動的目的入手，提出“參禪”和“念佛”都是爲了尋求生死之道，獲得“真心”，以求同存異，二宗歸一。⁵⁹ 宗密以後，經契嵩（1007—1072）大力宣導，儒、釋、道三教合一成爲佛教求生存，謀發展的基本理念。後來的高僧都要對三教合一論述。大慧宗杲（1089—1163）聲稱“三教聖人立教雖異，而其道同歸一致”。⁶⁰ 永覺和尚提出“儒釋雖分途……其教似分而實合也”，“儒釋同源，似太虛而豈分疆界”。⁶¹

高僧憨山德清（1546—1623）也從儒釋道對人生的意義和作用來論證三教合一的基礎。“爲學有三要，所謂不知《春秋》，不能涉世，不精《老》、《莊》，不能忘世，不參禪，不能出世。此三者，經世，出世之術備矣。缺一則偏，缺二則狹，三者無一而稱人者，則肖之而已”。⁶² 中國佛教的這種求同存異，在避免衝突中求生存和發展同歐洲歷史上基督教與伊斯蘭教，新教和天主教多次因宗教紛爭而流血衝突形成鮮明對比。

宗密的這種和合三教九流的精神在宋代理學得到繼承。宋代理學家幾乎都有入於佛教，而返求於儒教的經歷，並通過批判佛老思想而建立自己的新儒學體系。張載和朱熹在自己的理論中糅和，改造佛老的哲學範疇和理念。

4、雜種宗教：中國化的佛教與禪宗

中外文化在漢唐之間和明末清初的兩次雜交中，外來文化都處於弱勢，因此都首

⁵⁸ 《都序敘》，引自董群著：《融合的佛教》，北京：宗教文化出版社，2002年，第335頁。

⁵⁹ 《天如和尚語錄》卷二，《續藏經》第一輯，第2篇，第27套，第5冊，415頁，引自董群著：《融合的佛教》，第308頁。

⁶⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷22，《大正藏》第47卷，第906頁，引自董群著：《融合的佛教》，第345頁。

⁶¹ 《永覺元賢禪師廣錄》卷12，《續藏經》第1輯，第2篇，第30套，第3冊，第268頁，引自董群著：《融合的佛教》，第345頁。

⁶² 《學要》，《憨山老人夢游全集》卷39，新文豐出版公司1984年10月影印本，引自董群著：《融合的佛教》，第345頁。

先依附，適應中國本土文化，甚而改頭換面，以在中國得到傳播。⁶³ 佛教的成功落土中國和基督教在明清之際的傳播最終未能成功是由於教廷和耶穌會士未能讓其教義適應君權至上的中國霸權意識形態。

西元 5 至 7 世紀佛教大舉傳入中國，到唐代達到頂峰。魏晉時，玄學興起，關注“本末有無”同佛教般若學的中心問題“空”和“有”接近。玄學對佛教持歡迎態度。佛教般若學流行，宋齊以後，涅槃學興起，至梁大盛，兩者有前後相繼的關係。南北朝時期的佛教破除世間虛幻假像後，涅槃的“佛性”學說得以彰顯。佛教在征服中國的同時，佛教教義發生了轉化。⁶⁴

佛教與中國本土的宗教倫理有衝突，最引起爭議的問題是“沙門應否敬王者”。其次，佛教徒出家修行的觀念是以對神佛的崇拜依附否定家庭親情，同中國孝道觀念矛盾。佛教的核心故事，佛陀離家去國所代表的價值觀同中國倫理的根本基點“忠”的觀念也相違背。佛教把個人精神的超越放置在社會責任與血緣親情之上。然而，中國社會沒有教權超越世俗政治權力的觀念，也沒有一個高據於社會金字塔頂端的祭師階層。這種理念和實踐因此就得不到支持。

在專制王權和中國傳統思想的強勢下，佛教不得不承認中國傳統核心價值的合理性，並在這範圍內調整佛教的說法。無論是佛教僧團與世俗政權的關係，還是佛教戒律與中國的社會道德倫理的關係，佛教的立場都在挪移。符合中國倫理觀念的佛經被特意挑選出來，並廣為傳播。

當時頗為流傳的偽經就是佛教教義同中國倫理價值觀相調和的文獻證據。對孝道非常褒揚的《父母恩重經》就可能是編造的疑偽經。《父母恩重經》出現於 7 世紀後期，到 8 世紀下半葉的貞元年間已十分流行，敦煌莫高窟 156，170，238 和 449 窟中，繪有《父母恩重經變相》。佛經中佛陀還通過阿難向世人宣說：“人有父母，不可不孝”。⁶⁵ 疑經和偽經表現了佛教基本教義在中國語境中的轉換和中國信佛者在中國文化背景下對佛教的重新詮釋。⁶⁶

⁶³ 湯一介：《文化的雙向選擇》載《非實非虛集》，北京：華文出版社，1999 年，第 193 頁。

⁶⁴ Kenneth K.S. Chen, *The Chinese Transformation of Buddhism*, New Jersey: Princeton University Press, 1973.

⁶⁵ 見李富華：《佛書中的孝經》，臺北：《南海》，1997，第 171 期，引自葛兆光：《中國思想史》第一卷，第 445 頁。

⁶⁶ 見葛兆光：《中國思想史》第一卷，第 448 頁。

Georgette Wang 與 Emilie Yeh 談到全球化過程中的文化“和而不同”的雜交過程中“deculturalization”和“acculturalization”現象認為：前一過程把產品所包含的種族的，歷史的或宗教的這些阻礙其他文化群體接受該產品的文化特徵消融於其他群體所熟悉的敘述模式中，由此減弱文化差異，並保證不同文化群體的觀眾能夠理解，這就是他所稱之為的 acculturalized 文化產品，如好萊塢的全球暢銷的電影片。⁶⁷

禪宗的發展是佛教進一步和中國文化相融合而逐步中國化和世俗化的過程。隋唐期間，印度佛教被中國文化吸納，出現若干中國化的佛教宗派，如天臺宗，華嚴宗和禪宗。由南朝宋末的菩提達摩創立，經六祖慧能發展成形的禪宗保留了一些源於印度佛教的儀規戒律，又把莊子的“任自然”和儒家的“忠孝”觀念混揉在自己的學說中。

禪宗之前的各個佛教學派把坐禪，漸悟當成修行成佛的重要方法和途徑。禪宗則主張人先天具有的本性及佛性，反對坐禪，認為可以通過頓悟成佛，依靠自己內心的自覺，做到“無念”，就可以禪定。它破除對佛經的迷信，使修行和提高道德意識同中國傳統哲學所主張的方式接近，為經院佛學的終結和佛學的民間化和大眾化開闢了道路。經禪宗的改造，佛教大大地中國化了。

佛教在中國發展的過程中不僅肯定儒教孝親的思想，也接受忠君的思想，並使之制度化和儀規化。宋真宗時，揚億向朝廷呈進《百丈清規》，經批准成為官方規則，得到全國叢林寺廟的遵受，元朝元統三年（1335年）朝廷命江西百丈主持德輝禪師重校《清規》，後以《敕修百丈清規》頒行全國寺廟，沿用至今。分為九章的《清規》，首章即是關於國忌，祝聖祈禱的內容，規定凡皇帝生日，帝王後妃忌日，佛教和道教都要在供奉有歷代諸皇帝畫像的寺院設齋行香，做法會，誦經行儀，祈福或超度。一旦有皇帝詔書，僧尼道士均須排隊聽詔，甚至還有專為祝禱國運昌盛而設的“仁王護國法會”。明代梵琦更明確提出“皇法高於佛法，國恩深於佛恩”的說法。⁶⁸

在中國的農耕社會條件下，印度佛教的戒殺生，不准墾殖的戒律，也被農禪制度所代替。唐朝始，政府便頒田給僧尼耕種，以使其自食其力。懷海創立《百丈清規》，宣導“一日不作，一日不食”的農禪生活。中國化的佛教找到其適應中國文化的制度形式。

⁶⁷ Georgette Wang and Emilie Yeh, “Globalization and Hybridization in Cultural Production: A Tale of Two Films”, p.5, unpublished manuscript.

⁶⁸ 何錫蓉：《佛學與中國哲學的雙向構建》，上海社會科學出版社，2004年，第213頁。

在中國宗族制和孝道思想的影響下，原始印度佛教的那種“依法不依人”變成了中國佛教的“依人不依法”，師徒關係如同子承父業，世代相傳，形成門派世系，猶如世俗社會的族系宗譜，並由此建立“衣鉢”傳授制度。⁶⁹ 這種情況頗像經濟全球化過程中行銷全球的產品中所出現的異質文化的雜交。C.C. Lee 用“非本地化”和“本土化”兩個概念來描述全球化生產及其產品銷售中所發生的雙向文化現象。“非本地化”是指為使產品盡可能為更廣大地域和更多的人群所接受，而在產品的形式和內容上盡可能減少本地文化特徵；“本土化”指在國際化的生產過程中生產的產品中加入適應地域特點的文化形式和內容。⁷⁰

印度佛教立場挪移，靠近並納入中國核心倫理價值觀，建立起中國式的寺院農禪制度，而且像儒家那樣，一度成為官方化的宗教意識形態。但佛教的核心故事及其象徵意義，原始大義，寺廟菩薩雕塑，色彩和服飾，佛經話語辭彙仍保留下來。

中國對佛教的傳入是開放的，同時又用本位文化解釋它，改造它，形成文化的雙向選擇，這種實踐和理論頗像 hybridization 含義。⁷¹ 反觀明清之際基督教東來，中國對耶穌會士傳來的科學技術持歡迎態度，而對其天主教宇宙觀和社會政治觀念則不歡迎。上帝高於世俗統治者和家庭的觀念與中國的核心價值觀，忠孝觀相佐，而天主教又拒絕作出調整，終於導致其被禁和逐出中國。

5、種族和文化的雜交

經漢隋和唐宋之間兩次異族大規模入侵，印度佛教與中亞文化的傳入，中國文化的雜交性已形成。漢末以來，匈奴、鮮卑、羯族、羌族和氐族五個少數民族內遷中原，同當地人在人種上融和，史稱“五胡亂華”。唐太宗鼓勵民族融合，聲稱，“自古皆貴中華，賤夷狄，朕獨愛之如一”。⁷² 宋代，北方遼、夏、金、元少數民族政權入主中原，中原人民南遷，“扶攜南渡，不知幾千萬人”。⁷³ 中原人民同北方遊牧民族和南方山地遊耕民族的交融，表現為雙向的影響，不僅蠻夷漢化，中原一些地區也“胡化”和“夷

⁶⁹ 何錫蓉：《佛學與中國哲學的雙向構建》，上海社會科學出版社，2004年，第211-212頁。

⁷⁰ Lee C.C. “Media Business Strategies in the Global Era: From a ‘Connectivity’ Perspective”, *Mass Communication Research* 75, no.1 (2003): 36.

⁷¹ 湯一介：《在有牆與無牆之間—文化之間需要牆嗎？》《中國文化》創刊號，1993年，秋之卷，第258頁。

⁷² 《資治通鑑》卷198。

⁷³ 轉引自安作璋，王克奇：《黃河文化與中華文化》，載《文史哲》1992年4期，第13頁。

化”。錢穆先生就曾指出，南北朝以後，中國人已不是純粹的“華夏”種族了。

元朝時，黃河流域屬元朝中書省直轄之腹地，大批蒙古人、色目人遷入與漢人雜居。元朝開國皇帝朱元璋進軍中原時，下令禁止“胡服，胡語，胡姓”，於是蒙古人和色目人等多改漢姓，“百多年的胡俗悉復中國之舊”。一千多年間發生的種族文化的雜交融和，使政治上“胡漢越夷共一家”，血緣上“華宗上姓與氈裘之種相亂”，習俗上“相忘相化，而亦不易兩別”。⁷⁴

漢末到盛唐之間是中國對外來文化藝術兼收並蓄的重要時期。中國和中亞的塔吉克斯坦，烏茲別克斯坦，南亞的阿富汗和印度等地通商，文化上受到這些遊牧民族的影響很深。現今留存下來的許多當時的青銅器，玉器，石雕，和絲綢等都可看到外來藝術風格的痕跡。2004年10月在紐約大都會博物館展出的唐代駱駝和人的雕像，雕刻是中國式的，而人的外貌則是鮮卑人。展出的一塊金飾板是文化融合的象徵，它有中國傳統象徵的龍鳳吊墜，但製作風格卻與1世紀的阿富汗藝術品類似。

印度的佛教、曆法、醫學和音樂美術，中亞的音樂舞蹈，西亞和歐洲的景教、摩尼教、伊斯蘭教、都傳入唐帝國。《舊唐書·輿服志》描寫當時的風尚，“太常樂尚胡典，貴人饗饌盡供胡食，士女皆競衣胡服。”唐開元、天寶年間，京城長安的文化社會生活表現多種文化影響的特徵，“胡化盛極一時”。⁷⁵唐代開放繁榮的文化狀況同諸如“海納百川”“有容乃大”這樣的中國古典觀念似乎很吻合。⁷⁶

佛教與中國文化的融合，異質的藝術形式，象徵符號，宗教觀念同中國傳統價值觀，審美情趣和制度的相混合，改變了中國文明的面貌。唐代的文化社會生活便出現了前所未有的豐富性。佛教的意境影響了中國畫風，東晉畫家顧愷之和唐代畫家吳道子等人的畫就是例證。印度的宇宙論，醫藥知識和方術也融入進中國知識思想中。中國傳統的方術吸收了婆羅門與佛教的按摩和坐禪。

唐宋以後，中國哲學中的許多新的範疇是由印度佛學引入，或在佛學觀念的基礎上發展起來的。佛教的哲理強有力的影響中國倫理哲學思維，對宋明理學的形成貢獻甚巨。禪宗的“識心見佛”，“見性成佛”的觀念上接先秦“心性之說”，下可開啓宋明

⁷⁴ 《皇明經世文編》卷七十三，《區畿甸降夷》，引自安作璋，王克奇：《黃河文化與中華文化》，載《文史哲》1992年4期，第13頁。

⁷⁵ 引自吳小如主編：《中國文化史綱要》，北京大學出版社，2003年，第137頁。

⁷⁶ 張岱年，方克立編：《中國文化概論》，北師大出版社，2003年，第391頁。

理學的“心性學說”。

6、文化交融的“體”、“用”二分思維

宋以後，在如何處理主流文化價值與邊緣文化和外來文化的關係上，“體”和“用”範疇至關重要。“體”被用於指中國社會中最重要的倫理原則和行為規範，它與邊緣和外來文化的關係是處於不對稱的地位。

“體”和“用”成爲中國古代哲學話語的重要概念可追溯至先秦，孔子曾談到“禮之用，和爲貴”，⁷⁷ 荀子議論說：“君子有常體”⁷⁸ 指君子有做人的基本原則。魏晉玄學把“體用”與“有無”範疇相聯繫。唐代佛教文獻談到“體用”頗多，“體”指精神實體。宋初胡瑗的弟子劉彝闡釋胡瑗“明體達用之學”：“聖人之道，有體有用有文。君臣父子仁義禮樂曆世不可變者，其體也；《詩》、《書》、史傳子集，垂法後世者，其文也；舉而措之天下，能潤澤斯民歸於皇極者，其用也。”⁷⁹ 這裏把行為規範和倫理原則視爲體，沿本荀子之義。胡瑗的另一弟子陳頤把理視爲體，以象爲用，“至微者理也，至著者象也。體用同源，顯微無間”，⁸⁰ 這裏，象，指天象，象徵或現象。朱熹承繼了陳頤的思想，闡述說“理者，天之體；命者理之用”。⁸¹

實際上，從漢代起中國哲學思想中就有一股強大的思潮，把中國社會居於霸權的政治倫理原則視爲中國文化的核心，中國區別於其他社會的本質特徵。並且認爲中國文化是完善和優越的，美國漢學家費正清稱之爲中國的“文化中心主義”。

清末出現的新一輪的大規模中外文化交流中張之洞提出的“中學爲體，西學爲用”的模式中把中國的倫理道德哲學原則和傳統學術看作是“體”，西方的法制，器械和工藝是“用”。這種“和而不同”區分精神文明和物質文明，力圖避免中國精神文明的“雜種化”，其影響直到現在仍然感覺到。20世紀80年代大陸對中外文化交融有“中體中用”、“西體西用”和“西體中用”的理論。其中李澤厚的“中體西用”模式受到廣泛注意。李的理論是“西體”即現代西方的經濟和科技，以及“民主”制度形式，在馬克思主義的指導下爲中國所移植。

⁷⁷ 《論語·學而》

⁷⁸ 《荀子·天論》

⁷⁹ 《宋元學案·安定學案》

⁸⁰ 《易傳序》

⁸¹ 《朱子語類》卷五

吳仲明對李澤厚的批評為中國當代文化交融的“體用”模式作了比較清楚的注解。吳認為每一種文化都有它的“體”和“用”，前者他稱為“特殊文化模式”，後者他稱為“一般文化模式”，即以生產方式及其發展相聯繫的模式，包括科學技術和社會制度等。“特殊文化模式”與民族認同、民族心理特徵和哲學抽象思維方式有關，是民族文化的真正的“體”，它不可移植和輸出。吳還區分了文化移入的兩個階段：1) 機械式的混合，李澤厚提供了一個模式；2) 有機融合，本土的文化模式和外來的文化模式有機合成一個新的文化模式。⁸² 吳仲明顯然沒有意識到社會認同本身也可以是多重的和流變的。

文化認同---我們是誰？這個問題又可以回答為我們從哪里來，正走向何處。它的答案顯然是一個有關歷史的，不斷更新的流變的過程。20 世紀 80 年代在大陸極有影響的電視劇《河殤》把中國描寫為黃河文明，正試圖融入藍色的海洋文明，這是中國當代文化認同變遷的一個顯明例子。由此還導致對中國文化的核心價值觀念的反思和對傳統的重新詮釋。

湯一介對民族文化的實體性和排他性的限度作出了很有意思的討論。他認為，一種有生命力的文化一方面表現為有規定性(非虛)才可以延續，另一方面為無規定性(非實)才可以適應環境，借鑒其他文化成就。文化在於其他文化處於有牆和無牆之間發展，更為理想。⁸³

一個半世紀以來，歐洲、日本、前蘇聯和美國的文化與中國文化交流，中國文化的變異是明顯的。首先是語言的雜種化。19 和 20 世紀之交，康有為，梁啟超，嚴複，譚嗣同，章炳麟和王國維等人所生活的那個時代，西方文化與思想觀念的引進，在漢語中產生許多新的辭彙。一些西方辭彙被用漢字音譯，另一些通過日本人用漢字首譯，再傳入中國，如“幹部”，其他一些則通過改造中國的舊詞義，附上西方含義，例如，“文化”一詞，由“文治教化”船轉為指稱一個民族的生活方式，或文學藝術等精神領域的成就。

其次是政治經濟法律制度上的變異。國共兩黨都採用歐美首創的制度形式。20 世紀 80 年代以後，維持經濟增長的願望使中國在更廣泛的領域移植西方現代政治經濟文

⁸² 吳仲明：《“西體中用”評議》，《文化研究》2，1998 年，第 20-22 頁。

⁸³ 湯一介：《在有牆與無牆之間—文化之間需要有牆嗎？》，《中國文化》創刊號，1993 年，秋之卷，第 262 頁。

化形式。當代大陸社會中出現的許多新的文化制度，行為規範是建立在模仿或移植在相同社會環境下發達國家所採用的被證明是行之有效的行為規範之上的。加入世貿組織後，中國正按照市場經濟和自由貿易的原則來修改各項法規，許多舊條例被廢除了。國際社會所普遍認同的思想觀念，原則和法制，例如 WTO 規則，法制社會，契約精神，公民權利，政府責任，公平競爭，新聞監督，社會保障等等正日益得到認同。關於司法，教育，貿易法規等應和世界接軌等等的說法表明中國大陸正轉向一個前所未有的接納外國文化的過程，然而，在政治文化的核心價值觀念上仍保持著中國的特徵。

當中國還在探索經濟和文化的現代性時，中國的歷史學家和文學家已在談論後現代性，而在廣大的內陸，貧窮和落後的農耕生活方式仍在持續。在一些中國電影中，我們可以看到三種異質文化因素奇妙的糅合：中國古典傳奇，傳統蘇式社會主義的制度和話語，以及現代西方發達國家才有的經濟和政治故事。

結語

雜種文化的觀念告訴我們人類文化發展的本身就是不同的文化接觸，互相影響和交融的過程，雜種化是文化發展的常態。現存的大多數文化很少有是純粹本土的文化，國粹主義和民族主義論調是經不起歷史的推敲。人類歷史上文化的發展總會面臨不同文化的碰撞交織，如果互相妥協，和而不同，就能導致新的文化形式的誕生。這種歷史意識對我們思考如何面對當今世界的民族和文化衝突有借鑒意義。

宣導“非寡”，“非同”，追求多元和諧的儒家文化的“和而不同”的理念和中國古典文化中一度出現的“海納百川，有容乃大”的思想，是對關於不同文化或文明間存在不可調和性，並必然導致衝突的理論的反駁。中國古代的文化實踐表明異域文化與本土文化的接觸交流可以是互動的，改變雙方的。湯一介對此作了頗有意義的詮釋，“和而不同”應是尋求“全球倫理”的一條原則。⁸⁴ “和而不同”首先是承認不同，然後再“商討中找到交匯點（和）”，或“雙方能接受的普遍原則，它並不要抹殺任何一方特點”，“在此基礎上推動雙方文化的發展”。⁸⁵ 在今天，這種觀念下的文化交流融合能

⁸⁴ 湯一介：《尋求“全球倫理”的構想》，香港中文大學傳統文化與社會變遷國際會議論文。

⁸⁵ 湯一介：《和而不同原則的價值資源》載《非實非虛集》，北京：華文出版社，1999年，第25頁。

夠脫離了西方中心論所架構的西方—非西方的對立，⁸⁶ 和避免文明衝突論。

⁸⁶ M. M. Kraidy, “Hybridity in Cultural Globalization”, *Communication Theory* 12, no.3: 316-339.

LEWI Working Paper Series

The LEWI Working Paper Series is an endeavour of LEWI to foster dialogues among institutions and scholars in the field of East-West studies.

Circulation of this series is free of charge. Feedback should be addressed directly to authors. Abstracts of papers can be downloaded from the LEWI web page (<http://www.hkbu.edu.hk/~lewi/publications.html>); full text is available upon request.

1. CHAN Kwok Bun (Hong Kong Baptist University), *Both Sides, Now: A Sociologist Meditates on Culture Contact, Hybridization, and Cosmopolitanism*, English/38 pages, April 2002.
2. Mary Ann GILLIES (Simon Fraser University), *East Meets West in the Poetry of T. S. Eliot*, English/30 pages, April 2002.
3. 湯一介 (北京大學), 文化的互動及其雙向選擇: 以印度佛教和西方哲學傳入中國為例, 共 14 頁, 2002 年 7 月。
TANG Yijie (Peking University), *Cultural Interaction and the Bidirectional Option: The Introduction of Indian Buddhism and Western Philosophy into China as Examples*, Chinese/14 pages, July 2002.
4. Werner MEISSNER (Hong Kong Baptist University), *China's Response to September 11 and its Changing Position in International Relations*, English/15 pages, September 2002.
5. Janet Lee SCOTT (Hong Kong Baptist University), *Eastern Variations of Western Apprenticeship: The Paper Offerings Industry of Hong Kong*, English/30 pages, October 2002.
6. Alexius A. PEREIRA (National University of Singapore), *Sino-Singaporean Joint Ventures: The Case of the Suzhou Industrial Park Project*, English/32 pages, November 2002.
7. HO Wai Chung (Hong Kong Baptist University), *Between Globalization and Localization: A Study of Hong Kong Popular Music*, English/27 pages, January 2003.
8. 樂黛雲 (北京大學), 多元文化與比較文學的發展, 共 11 頁, 2003 年 2 月。
YUE Daiyun (Peking University), *Plurality of Cultures in the Context of Globalization: Toward a New Perspective on Comparative Literature*, Chinese/11 pages, February 2003.
9. XIAO Xiaosui (Hong Kong Baptist University), *The New-Old Cycle Paradigm and Twentieth Century Chinese Radicalism*, English/37 pages, February 2003.
10. George Xun WANG (University of Wisconsin Parkside), CHAN Kwok Bun (Hong Kong Baptist University), and Vivienne LUK (Hong Kong Baptist University), *Conflict and its Management in Sino-Foreign Joint Ventures: A Review*, English/34 pages, March 2003.
11. Charles MORRISON (East-West Center, University of Hawaii), *Globalization, Terrorism and the Future of East-West Studies*, English/20 pages, April 2003.
12. Ien ANG (University of Western Sydney), *Representing Social Life in a Conflictive Global World: From Diaspora to Hybridity*, English/13 pages, June 2003.

13. Renate KRIEG (University of Applied Sciences, Werderstr), *The Aspect of Gender in Cross-Cultural Management – Women’s Careers in Sino-German Joint Ventures*, English/23 Pages, June 2003.
14. Martha P. Y. CHEUNG (Hong Kong Baptist University), *Representation, Mediation and Intervention: A Translation Anthologist’s Preliminary Reflections on Three Key Issues in Cross-cultural Understanding*, English/29 pages, October 2003.
15. Yingjin ZHANG (University of California, San Diego), *Transregional Imagination in Hong Kong Cinema: Questions of Culture, Identity, and Industry*, English/14 pages, November 2003.
16. Emilie Yueh-yu YEH (Hong Kong Baptist University), *Elvis, Allow Me to Introduce Myself: American Music and Neocolonialism in Taiwan Cinema*, English/29 pages, November 2003.
17. Tiziana LIOI (La Sapienza University, Rome), *T.S. Eliot in China: A Cultural and Linguistic Study on the Translation of The Waste Land in Chinese*, English/29 pages, November 2003.
18. Jayne RODGERS (University of Leeds), *New Politics? Activism and Communication in Post-Colonial Hong Kong*, English/17 pages, December 2003.
19. 鄭宏泰 (香港大學亞洲研究中心), 黃紹倫 (香港大學亞洲研究中心), *移民與本土：回歸前後香港華人身份認同問題的探討*, 共 35 頁, 2003 年 12 月。
Victor ZHENG (Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong) and WONG Siu-lun (Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong), *Immigrant or Local: A Study on Hong Kong Chinese Identity after Handover*, Chinese/35 pages, December 2003.
20. ZHANG Longxi (City University of Hong Kong), *Marco Polo, Chinese Cultural Identity, and an Alternative Model of East-West Encounter*, English/23 pages, March 2004.
21. CHUNG Ling (Hong Kong Baptist University), *The Pacific Rim Consciousness of American Writers in the West Coast*, English/18 pages, March 2004.
22. Dorothy Wai-sim LAU (Chu Hai College), *Between Personal Signature and Industrial Standards: John Woo as a Hong Kong Auteur in Hollywood*, English/27 pages, March 2004.
23. LO Kwai Cheung (Hong Kong Baptist University), *The Myth of “Chinese” Literature: Ha Jin and the Globalization of “National” Literary Writing*, English/21 pages, April 2004.
24. Bradley R. BARNES (University of Leeds) and Qionglei YU (Zhejiang University of Technology and Business), *Investigating the Impact of International Cosmetic Advertising in China*, English/11 pages, May 2004.
25. Timothy Man-kong WONG (Hong Kong Baptist University), *Local Voluntarism: The Medical Mission of the London Missionary Society in Hong Kong, 1842–1923*, English/36 pages, June 2004.
26. Ramona CURRY (University of Illinois at Urbana-Champaign), *Bridging the Pacific with Love Eterne: Issues in Early Crossover Marketing of Hong Kong Cinema*, English/36 pages, June 2004.

27. Leo DOUW (University of Amsterdam), *Embedding Transnational Enterprises in China during the Twentieth Century: Who's in Control?* English/32 pages, July 2004.
28. WANG Wen (Lanzhou University) and TING Wai (Hong Kong Baptist University), *Beyond Identity? Theoretical Dilemma and Historical Reflection of Constructivism in International Relations*, English/32 pages, August 2004.
29. CHAN Kwok Bun (Hong Kong Baptist University), *The Stranger's Plight, and Gift*, English/17 pages, September 2004.
30. Darrell William DAVIS (University of New South Wales), *Saving Face: Spectator and Spectacle in Japanese Theatre and Film*, English/26 pages, October 2004.
31. CHAN Kwok Bun (Hong Kong Baptist University) and Vivienne LUK (Hong Kong Baptist University), *Conflict Management Strategies and Change in Sino-Japanese, Sino-Korean, and Sino-Taiwanese Joint Ventures in China*, English/38 pages, November 2004.
32. Yingjin ZHANG (University of California, San Diego), *Styles, Subjects, and Special Points of View: A Study of Contemporary Chinese Independent Documentary*, English/31 pages, December 2004.
33. Ashley TELLIS (Eastern Illinois University), *Cyberpatriarchy: Chat Rooms and the Construction of 'Man-to-Man' Relations in Urban India*, English/14 pages, January 2005.
34. Koon-kwai WONG (Hong Kong Baptist University), *The Greening of the Chinese Mind: Environmental Awareness and China's Environmental Movement*, English/21 pages, February 2005.
35. Jonathan E. ADLER (City University of New York), *Cross-Cultural Education, Open-mindedness, and Time*, English/17 pages, March 2005.
36. Georgette WANG (Hong Kong Baptist University) and Emilie Yueh-yu YEH (Hong Kong Baptist University), *Globalization and Hybridization in Cultural Production: A Tale of Two Films*, English/25 pages, April 2005.
37. Timothy Man-kong WONG (Hong Kong Baptist University), *Printing, Evangelism, and Sinology: A Historical Appraisal of the Sinological Publications by Protestant Missionaries in South China*, English/28 pages, May 2005.
38. Hanneke TEEKENS (Netherlands Organization for International Cooperation in Higher Education, NUFFIC), *East West: at Home the Best?* English/19 pages, June 2005.
39. Yinbing LEUNG (Hong Kong Baptist University) *The "Action Plan to Raise Language Standards": A Response to the Economic Restructuring in Post-colonial Hong Kong*, English/28 pages, July 2005.
40. 陳國貴(香港浸會大學)、黎熙元(廣州中山大學)、陸何慧薇(香港浸會大學), *中國“三資”企業中的文化衝突與文化創新*, 共 19 頁, 2005 年 7 月。
 CHAN Kwok-bun (Hong Kong Baptist University), LI Xiyuan (Sun Yat-sen University), and Vivienne LUK (Hong Kong Baptist University), *The Cultural Conflicts and Cultural Innovation of Sino-foreign Joint Ventures in China*, Chinese/19 pages, July 2005.

41. CHAN Kwok-bun (Hong Kong Baptist University) and Odalia M.H. WONG (Hong Kong Baptist University), *Private and Public: Gender, Generation and Family Life in Flux*, English/21 pages, August 2005.
42. LEUNG Hon Chu (Hong Kong Baptist University), *Globalization, Modernity, and Careers at Work: Life Politics of Woman Workers in Hongkong-Shenzhen*, English/14 pages, August 2005.
43. CHAN Kwok-bun (Hong Kong Baptist University), *Cosmopolitan, Translated Man, or Stranger? Experimenting with Sociological Autobiography*, English/33 pages, September 2005.
44. CHUNG Po Yin (Hong Kong Baptist University), *Moguls of the Chinese Cinema – the Story of the Shaw Brothers in Shanghai, Hong Kong and Singapore, 1924-2002*, English/18 pages, October 2005.
45. Vivian C. SHEER (Hong Kong Baptist University) and CHEN Ling (Hong Kong Baptist University), *The Construction of Fear Appeals in Chinese Print OTC Ads: Extending the Four-Component Message Structure*, English/29 pages, November 2005.
46. 何平 (四川大學)、陳國貴 (香港浸會大學), 中外思想中的文化“雜交”觀念, 共 25 頁, 2005 年 12 月。
HE Ping (Sichuan University) and CHAN Kwok-bun (Hong Kong Baptist University), *Hybridity: Concepts and Realities in China and the World*, Chinese/25 pages, December 2005.
47. Emilie Yueh-yu YEH (Hong Kong Baptist University), *Innovation or Recycling? Mandarin Classics and the Return of the Wenyi Tradition*, English/22 pages, January 2006.
48. CHAN Kwok-bun (Hong Kong Baptist University) and Leo DOUW (University of Amsterdam), *Differences, Conflicts and Innovations: An Emergent Transnational Management Culture in China*, English/25 pages, February 2006.
49. Eugene EOYANG (Lingnan University), *Of “Invincible Spears and Impenetrable Shield”: The Possibility of Impossible Translations*, English/10 pages, March 2006.

Submission of Papers

Scholars in East-West studies who are interested in submitting a paper for publication should send article manuscript, preferably in a WORD file via e-mail, to the Series Secretary's email address at lewi@hkbu.edu.hk or by post to 9/F., David C. Lam Building, Hong Kong Baptist University, Kowloon Tong, Hong Kong. Preferred type is Times New Romans, not less than 11 point. The Editorial Committee will review all submissions and the Institute reserves the right not to publish particular manuscripts submitted. Authors should hear from the Series Secretary about the review normally within one month after submission.