

香港(研究)作為方法

——關於「香港論述」的可能性

● 朱耀偉

摘要：香港的故事一向難說，近年香港本土文化更一再被指快將(已經)死亡。本文指出「作為方法」的相關研究可為香港論述帶來重要啟示。「亞洲作為方法」揭示「亞洲」如何在全球化的新世界格局中重新思考自身歷史，而「作為方法的中國」則以多元觀點來考量「中國」，兩者都與主體性有關。循此，本文按「作為方法」的角度論述香港文化，瞄準「本土」、「混雜」等相關議題，嘗試探討「香港論述」的不同可能性。「香港作為方法」曾引起到底是以香港「作為方法」，還是要以之「作為主體」的討論。面對近年香港本土文化日漸衰落的困境，本文認為「香港作為方法」有必要兼顧目前語境和日後傳承，提出以「香港(研究)作為方法」，借助多年來的「文化翻易」經驗和扎實的研究，展示香港文化的混雜活力。

關鍵詞：香港論述 混雜 本土 「作為方法」 後殖民

2011年，在香港無線電視近年罕有地口碑甚佳的劇集《天與地》中，資深唱片騎師Dr. Dylan一語激起千重浪，觸動了不少香港人的神經：「這個城市快將死亡，你知道嗎？」（“This city is dying, you know?”）。其實「香港××已死」之類的說法已流行多時，美國《財富》(*Fortune*)雜誌早在1995年便說「香港已死」，同年《明報月刊》也有「香港電影之死」的專號^①。Beyond樂隊主音黃家駒曾說香港根本沒有樂壇，著名填詞人黃霑的博士論文亦認定香港粵語流行音樂工業在九七回歸後已壽終正寢^②。隨便拿「香港樂壇」來「谷歌」(google)一下，其中兩個最常見的相關字詞便是「死亡」與「沒落」，難怪近日又有專欄作家狠批香港樂壇已死^③。2008年，梁文道寫了一篇題為〈一個最後一代香港文化人的告白〉的文章，再一次呼籲香港人反思香港文化是否已經前無去路，唯有北望神州^④。

斯洛文尼亞社會學家、哲學家與文化批判家齊澤克(Slavoj Žižek)的《活在終結時代》(*Living in the End Times*)一書，或可為多年來一直面對前無去路的困境的香港文化帶來啟示。作者借用瑞士心理學家庫伯勒—羅斯(Elisabeth Kübler-Ross)的說法，說明絕症患者面對死亡時心態轉變的五個階段：否定(denial)、憤怒(anger)、講價(bargaining)、抑鬱(depression)和接受(acceptance)^⑤。對多年來面對「死亡」批評的香港文化而言，也許這刻已是時候接受活在終結時代的現實。一直支持香港本土電影創作的導演彭浩翔也許亦有同感，死亡符號在其不再低俗的電影《香港仔》(2014)中幾乎無處不在：墳場、破地獄、燒衣、殭屍片等等。戲中有言，生活就是「吸氣，忍住，呼氣」。2014年3月，彭浩翔在第三十八屆香港國際電影節開幕典禮的對談環節中亦說：「《香港仔》是香港故事的開端。」換句話說，死亡符象乃用來凸顯生命意涵。

香港「死亡」之前，其故事也不見得易講。香港文化學者也斯早就提出了後來經常為人引用的問題：「香港的故事：為甚麼這麼難說？」^⑥社會學家呂大樂也同意：「香港故事不易講。」^⑦原因很多，一言難盡。誠如出生於香港的旅美學界周蕾所言，香港人多年來被引導相信一種「補償邏輯」：人們沒有政治權力，唯有以經濟成就作補償^⑧。換言之，香港除了經濟以外便沒有甚麼好講。呂大樂的《那似曾相識的七十年代》亦特闢一章「殖民冷經驗」，探論普遍市民的生活經驗在殖民統治下的疏離感^⑨。在回歸以前，香港的「夾縫性」(in-between-ness)令香港文化可以在中西之間靈活地自我書寫^⑩，香港人在現實生活所經驗到的疏離感，也會給他們一種不東不西的文化活力，不但可以混雜不同文化，亦可按不同角度解析中西論述。然而，無論中西文化交流的說法如何動聽，香港一直以來被視作「文化沙漠」，普遍得就連香港人自己也信以為真。對此，已離開香港多年的香港大學榮休教授阿巴斯(Ackbar Abbas)曾經以「逆向幻覺」(reverse hallucination)來說明九七前香港不少人對明明存在的香港文化視而不見^⑪。



香港的故事：為甚麼這麼難說？(資料圖片)

回歸之前，還很容易用殖民的角度論述香港的問題，但回歸以後，關於如何論述香港的情況不但沒有改變，還叫人每每況愈下之嘆。如呂大樂所說：「九七前，香港故事不易講。九七之後，千頭萬緒，不知從何說起。」^⑫今日香港更或已經分裂，但就算「血淋淋的一撕兩段」^⑬，香港故事還是要說下去。幸好香港作家陳冠中在《香港未完成的實驗》中說過：「香港的故事比較好說」，比較好說的原因是「甚麼都沒有發生」：「用經典的史詩角度，甚麼也沒有發生，屬於那種『流徙後，他們過了一段安樂日子』，或童話裏的靜止式結局：『從此之後他們幸福地生活在一起』，皆屬不加細述的部分。」^⑭香港故事難說，但對陳冠中而言，香港不但有故事，還可以「作為方法」。「香港作為方法」說的其中一個重點是視混雜為美，以及由此而來，那種「沒有原味便是港味」的本地性：「別地方可以炫耀原味 (authenticity) ——當然原味這玩意本身是值得懷疑的——香港早就沒有原味，只有混雜，但這混雜卻成了正宗港味，成了香港的特色甚至優勢。」^⑮要以「香港作為方法」，在探析本地性和混雜之前，有需要先從「作為方法」開始說起^⑯。

一 以「作為方法」作為方法

驟眼看來，「香港作為方法」與「亞洲作為方法」和「中國作為方法」關係密切，但提出此說的陳冠中一開始便指出它們貌同實異^⑰：

不同於之前日本學者提出的亞洲作為方法和中國作為方法，後兩者是思想史學界要擺脫西方定義下的現代，但我這裏說的香港作為方法完全是指屬於全球化時代一種進行中的現代，但卻以強頑的本地性——這個本地本身又是個多元的中心——豐富了大家對全球化的理解，做了一次長達50年的示範。

陳冠中的「香港作為方法」固然有其特點，但且讓筆者由台灣文化研究的先驅陳光興的「亞洲作為方法」說起，在此以「作為方法」作為方法，幫助我們釐清論題的核心。

陳光興2003年在愛荷華大學 (University of Iowa) 發表的同名論文，為「亞洲作為方法」建構了理論框架^⑱。「亞洲作為方法」脫胎自日本文學評論家竹內好的理論^⑲，按中國社會科學院研究員孫歌的說法，以中文來說就是「作為方法的亞洲」^⑳，意思大概是在亞洲尋找走向世界之路。2006年，陳光興出版《去帝國：亞洲作為方法》一書，正是希望揭示台灣本土文化研究的盲點，突破「西方」文化研究的局限，在在地、亞洲、第三世界和全球的辯證中另闢新徑^㉑。正如書名所言，「亞洲作為方法」的重點在於「去帝國」。陳光興多年來從事文化研究，深感邊緣論述無法擺脫西方機制，無可避免變成帝國主義的派生物。後殖民論述一直號稱為弱勢發聲，但若繼續陷於西方學術機器主宰的格局，始終不外服膺於西方論述，不論議題或發聲都難以超脫學術帝國。

在全球化年代，這個問題變得更加嚴重，例如在美國學者哈德 (Michael Hardt) 和意大利哲學家納格利 (Antonio Negri) 所說的「帝國」之中，敵人變成自己一部分，去/後殖民更是遙不可及了²²。

面對如此困境，陳光興的「亞洲作為方法」就是要決心從西方的陰影走出來回到亞洲，把想像的對象瞄準亞洲國家，揭發亞洲文化的多元特性，並以它們互相參照並建立網絡，利用全球化的契機來「去帝國」，讓亞洲不同的文化特殊性得以自我顯現。「亞洲作為方法」的重點是「透過亞洲視野的想像與中介，處於亞洲的各個社會能夠重新開始互相看見」²³，從而建立相對於國際的「亞際」(inter-Asia) 觀念，以多元化的亞際運動拆解帝國的霸權論述。同時，《去帝國》的〈序言〉也說得很清楚：這本書要將台灣置於東亞場域來作分析，換句話也可說，台灣的主體性是全書的主要出發點²⁴（當然，在「亞洲作為方法」的想像框架之中，台灣主體性有必要被置於全球、亞洲、以至兩岸等多重視點之中）。

「亞際論述」自可追溯到竹內好的理論。竹內好在《亞洲主義》指出，明治維新的成功令日本擺脫中國和西方，重新定位於亞洲，而他自己的研究也是希望以中國為思考的基點，藉此擺脫西方中心的論述框架²⁵。若竹內好着力於同質的亞洲以抗衡西方中心主義，日本中國學研究者溝口雄三的重點則在異質的亞洲²⁶。與「亞洲作為方法」遙相呼應，溝口雄三在《作為方法的中國》指出：「亞洲並非是歐洲意識中的東方，而是自立於，或者至少是應該自立於歐洲的另一個世界……是在世界史中擁有存在的理由的獨立的世界。」²⁷中國大陸學者葛兆光在重評1990年代日本中國學的新觀念時便論定，「溝口這裏，日本的中國學，並不是中國之學，而是日本之學，因為這樣一來，中國學就不再僅僅是古典的學問，也不僅僅是中國之學問，而是進入了日本學界的主流，有了自己的問題意識」²⁸。溝口雄三的主要貢獻在於將中國思想史研究導向亞洲，並提醒我們在研究中國的時候，有必要以多元觀點來考量中國和世界，明白中國是「多」中之「一」，而日本和中國也同樣是「多」中之「一」，因此研究中國亦同時是研究日本，就如竹內好以中國研究者自居，其實關注的同時是日本現代思想史的重要課題²⁹。準此，在溝口雄三的《作為方法的中國》中，「作為方法」也可說與中國的主體性為一體之兩面。

按「亞洲作為方法」的理路，去殖民要進一步了解帝國主義的領域，在全球化的新世界格局中考量台灣與亞洲鄰國的關係，並藉此重新省思自身歷史。然而，作為一個「後殖民反常體」³⁰，香港所面對的情況不盡相同。香港不但跟亞洲大部分地區一樣，經驗着殖民者和被殖民者之間的含混身份，更身處「殖民者與殖民者之間」，在回歸之後與中國內地有着微妙的關係，一方面要保持資本主義的生活制度，另一方面又要背靠內地。更大的問題是，內地不少城市愈來愈資本主義化，從前香港的特色逐漸消滅。筆者曾在本世紀初討論過香港的這一困境：1990年代香港的後殖民論爭到頭來變成了如何闡釋「邊緣」的焦慮，演變為重視第三空間批評（相對於論述上的西方霸權和政治上的中國霸權）和強調第四世界文化（本土的弱勢社群）之爭。當香港面對中國時，它作為「全球」而中國作為「本土」（以全球資本主義而言）；當香港面對西

方時，它又作為「本土」抗衡全球；當香港面對台灣時，它又變成了海峽兩岸之間的無身份「中介人」^⑳。

「亞洲作為方法」着重省思自身歷史，「香港作為方法」與此沒有矛盾，但因「一國兩制」這前所未有的格局令其面對獨特的問題。香港著名文化研究學者羅永生的《殖民無間道》，按香港的脈絡對「亞洲作為方法」作出重要的補充。書中指出中國曾視西方為進步力量，1949年後對西方在香港和澳門的殖民統治欲拒還迎^㉑。再者，香港在九七回歸之後，不論西方或中國都希望其功能不變，繼續作為「流動資本的首都」，建構了「急凍香港」的「現狀神話」^㉒。羅永生又以《無間道》系列(2002-2003)為主的臥底電影為例，藉「勾結式殖民主義」揭示香港華人在殖民論述中的共謀關係^㉓。香港一方面享受全球(西方)資本主義所帶來的經濟利益，另一方面又抗拒西方殖民；一方面急切認同自己的中國人身份，另一方面又擔心九七之後失去自主。簡言之，香港的後殖民反霸權矛盾因此一直無法認清目標^㉔。周蕾也指出，香港唯有在「拆解『英國』」的同時，也要質詢『中國』這個觀念，在夾縫之中尋找自我空間，即「第三空間」的可能性^㉕。若用後殖民研究的扛鼎人物、哈佛大學教授巴巴(Homi K. Bhabha)的話來說，就是殖民者和被殖民者之間關係含混，殖民/解除殖民和帝國/亞洲之類的二元想像無法深入當中的含混地帶^㉖。

由是觀之，「香港作為方法」的「作為方法」有其特別的考量。陳冠中以香港「作為方法」時，正是避免以總體代替西方的現代性，寧願將焦點導向其「本地性」(這個「本地」本身是多元混雜的)。然而，「作為方法」本身也具普遍性的特點。誠如美國學者德里克(Arif Dirlik)所言，「亞洲作為方法」未必可以拆解並擺脫霸權或東方主義論述，但總可提供不同視點^㉗。2004年，在名為「關於東亞論述的可能性」的研討會上，對「亞洲」素有研究的孫歌總結她與陳光興和韓國學者白永瑞的對談時說：「我覺得我們這樣做的目的就是，把絕對的、僵硬的『東亞』前提，變成可以討論的程式。」^㉘同理，「香港作為方法」的重點也可說在於將「香港」變成可以討論的程式。以下將先就陳冠中提出的「混雜」和「本土」加以討論。

二 如何混雜？怎樣本土？

陳冠中的「香港作為方法」不同於「亞洲作為方法」，主要分別是不以總體取代西方現代性，強調混雜是美的，主張以混雜的「本地性」作為方法，認為「再度本地化就是進一步雜種化」^㉙。陳光興的「亞洲作為方法」亦有考量「混雜」的概念，但其有關「台灣主體性」的理論體系以「批判性的混合」(critical syncretism)取代「混雜」，理據如下：「『混合』具有高度的主體意識，是在突破與超越自身的限制，因此與透過殖民機器的『同化』總體營造出來的『雜種』是不同的。」「在此分析架構中，主體性的構成經由了三個歷史場域的互動與接合：身(身體)、心(思想)、氣(欲望)」^㉚。「混合」的特色在於其主體意識，而此亦屬其「亞洲作為方法」理論框架的重點。此外，陳光興堅信下層民間可

以說話，「批判性的混合」是下層民間之間彼此混合發聲⁴²。雖然筆者不同意「混雜」(「雜種」)必然欠缺自省及預設本來有純種的東西⁴³，但把陳的說法置在香港，的確可以警惕我們注意「混雜」中的殖民階級殘餘。在這個世界各地不同城市都標榜自己的混雜文化的年代，我們對此不能不更加小心。隨着後殖民論述被全球化學術機制吸納、收編而變得職業化，若對「混雜」所可能隱含的問題(如權力階級)未有足夠省思⁴⁴，最終它卻是反諷地失去活力，否向未來，無法指向一個文化和知識活力充沛的世界⁴⁵。

陳光興強調「混合」的主體意識，而「主體」亦正是陳冠中與香港城邦自治運動倡導者陳雲對「香港作為方法」的不同看法的關鍵所在。到底是以香港「作為方法」，還是要「作為主體」？陳雲說他雖受陳冠中影響，但擔心香港沒本錢混雜下去：「香港如果繼續作為方法，而不能作為主體，永遠只是做人家的工具和白手套，用完即棄，而且弄污了自己。」⁴⁶陳冠中以香港作為方法，不就是說香港不成主體？陳冠中評論「中國天朝主義」時指出，這種崇拜國家權力、放棄道德原則的領袖決斷論與香港崇尚的法治、民主、自由等觀念背道而馳，因而威脅到香港的自主存在⁴⁷。他重申香港有混雜的本土文化，而政治以至權利訴求也源遠流長，早已植根本土。從這個角度看，陳冠中的「混雜」未嘗沒有其主體性。他亦表明：「香港人的主體性確實存在。」⁴⁸然而，堅信「多聲部的眾聲喧嘩，而不知道這正是97之後容許橫蠻霸權進入香港主場的好環境」⁴⁹的陳雲認為，這種看法未夠道德承擔，後來更在其面書(facebook)上問道：「香港文化是甚麼？香港人的主體性(subjectivity)何在？」他指出「香港文化是混雜的」和「混雜的是香港文化」有重大分別，前者「預設了香港文化的主體性……混雜之後，開花結果」，後者則「預設了香港文化不成主體，香港文化仍在不斷的混雜之中，無限loop，未成正果」⁵⁰。

兩人的分歧亦引致對「本土」的不同看法。陳冠中的「本土」可說是面向世界主義，與陳雲的「城邦自治觀」自然各走各路⁵¹。且看陳冠中對「本土主義」的解釋⁵²：

本土優先並不是說不考慮別人，也不可能是封閉自己的。若果是完全排拒和排他，對香港反而有損害。現在很多人的言論用了本土之名，但香港的本土從來都是開放和混雜的，本土特色建立在混雜和包容他人之上，如果硬將本土一詞扭曲，然成排他的族群思想，反而是害了本土。

不少人都同意香港的本土是混雜的，但對「本土」的不同理解引至迥異不同的本土意識。近年香港分別出現了不同派別的本土論述，本土是否要開放，強調本土又是否狹隘等亦變成爭論不休的議題。「本土行動」成員、香港嶺南大學副教授陳允中便曾辨析近年香港的兩種「本土」：「開放本土派」(任何立志爭取我城市民的權益者都是本土派)和「土著本土派」(只有土生土長的香港人才是本土派)⁵³。香港文化評論人兼學者潘國靈對「本土」在香港過去十年的變化有簡扼的說明。他認為「本土」要到香港回歸十周年才真正發揮力量。在「後保衛天星和皇后碼頭」的脈絡中，「『本土』漸次出現新的話語，不再是混雜、

懷舊、邊緣等等，而是公共空間、文化保育、歷史價值，以至集體回憶等」；更重要的轉變是在大國崛起、特區政府在推動「自由行」外便苦無對策的局面下，內地與香港矛盾愈演愈烈，催生了「城邦論」，「社會出現『激進本土派』與『溫和本土派』的兩極分化，『本土』不用外力衝擊，自我撕裂成一片戰場」⁵⁴。「本土」再陷於封閉與開放的二元對立之中，「夾縫」、「混雜」等觀念自然瀕臨失效。

此外，「本土」容易給人一種把在地文化和論述浪漫化的錯覺。不同論者都曾點出「本土」的問題：在有關國族的討論中，無論「國族」或「本土」、「地方」、「當地」等觀念，本身都可能有問題，決不是不辯自明的抗衡據點。德里克以「批判本土主義」提醒我們不能將過去/本土美化，在批判當下的權力結構時也要注意過去亦可能存在類似的問題；況且如文化研究學者霍爾(Stuart Hall)所言，「過去」其實是不停轉變的，不會坐在那裏等待我們重新發現⁵⁵。近年香港的本土論述亦着重自我省思，「並不預設一個香港以外的他者作為批判對象，而是對香港自身歷史及政經構成的自我批判」⁵⁶。本土論述不可浪漫化，亦不是自絕的活動。台灣清華大學教授廖炳惠在匡正台灣學界對本土化的誤解時指出：「把全球化和在(再)地化變成是相互對立，並且用自絕、自閉的方式來形容在(再)地化，這可能是對於在(再)地化、本土化的過程有相當大的誤解。」⁵⁷

如此誤解在香港一樣嚴重。「本土」在香港往往被視作「狹窄」的題材。例如，香港作家兼評論人陳智德的《地文誌：追憶香港地方與文學》結合史料、詩作、典故及圖像來書寫香港記憶，令人眼界大開，但作者在〈前記〉也要澄清其「本土」並不狹窄⁵⁸：

我知道許多人視「本土」——尤其是「香港的本土」為一種「狹窄」的題材，我不想在這裏申辯，只想說，香港一地，無論感覺多狹窄，從文學的角度，與地球每寸土地、每個城市都是平等的。我時常自警於本土之可能褊狹和自我封閉，然而「狹窄」與否本不在乎所寫的地方，而在乎執筆者的眼界和文學修為。

誠如此言，「狹窄」與否本不在乎所書寫的地方，眼中只有「全球」、口裏常言「國際」者一樣可以目光如豆、胸懷狹隘。「本土」並非劃地自限的區域主義式狹隘思維，但當然也不一定是抗衡霸權論述的完美據點。浪漫化與上述的「狹窄」迷思可說是鐘擺的兩極。學者陳國球在陳智德《地文誌》的序言說道：「方逢年序《帝京略》說：『燕不可無書，而難為書。……燕難為書，燕不可無書也。』」並問道：「一個城市的故事，真的這麼難說？」⁵⁹如何混雜，怎樣本土，近年眾聲喧嘩，但香港故事依舊難說。讀此書者，宜哀作者之世。

香港故事依舊難說，其實也繫於一種「逆向幻覺」。從前的「逆向幻覺」是如阿巴斯所言看不見明明存在的香港文化，今日的「逆向幻覺」是看不見香港明明已經不再是以前的香港的問題，借用電影《那夜凌晨，我坐上了旺角開往大埔的紅VAN》(2014)的宣傳標語來說：「香港已不再是我們熟悉的香港」。

香港樂壇著名填詞人林夕在題為「我所愛的香港」的講座上點出了香港不再是香港的癥結所在，從前香港文化沒有負擔，今日卻包袱重重。他引例說填詞時有時為了協音會選「煙火」而不用「煙花」，但今時今日卻會被批評為向普通話叩頭^⑥。可見原來可以在本土夾縫中混雜出多元並濟的文化語言，在近年政治化的語境中就再難施其技了。再加上林夕稱為「自閹」的自我審查^⑦，香港文化活力不再。

三 誰的香港？哪種方法？

香港不再是香港，因為以往香港在中國與世界之間顧盼生輝，本地在國家及全球之間左右逢源，如今中國擁抱全球化變成世界，香港亦因此無所適從。從前香港可以在中西世界之間遊走，混雜出只此一家的文化，在殖民者與殖民者的夾縫中自我書寫，又或在全球與本土之間作「套戥」^⑧，但回歸之後隨着大國崛起而失去了獨有的「之間」^⑨。不再身處中西之間，那些「東西方文化匯聚之地」的堂皇大話亦因而失效。面對如斯困境，香港政府只欲繼續以「獅子山下」精神麻醉港人。

2013年4月，香港政府推出名為「家是香港」的「公眾參與運動」，據報是要為香港注入正能量，推廣關愛、互助和團結精神。「家是香港」活動由政務司司長林鄭月娥在香港歷史博物館正式啟動，還有兩代香港歌神張學友和陳奕迅合唱主題曲《同舟之情》並拍攝宣傳片。從「香港是我家」（1990年代的政府宣傳語）到「家是香港」，香港人多年來一直在尋找「家」的感覺。其實「家」在全球化年代面對不同衝擊，新自由主義、民族主義和亞洲崛起等因素令世事多變，家不成家。今時今日，再簡單地說「家是香港」難免為人詬病。再者，「家是香港」在香港歷史博物館啟動，本身已經相當反諷——難道香港真的已成往事，其文化亦只好博物館化？

歌曲《獅子山下》固然經典，顧嘉輝和黃霑寫此歌時為1979年，轉眼已經三十多年了。「家是香港」新主題曲後半部加入舊歌《獅子山下》，或許為喚起集體回憶，但兩者的綑綁式想像，恐怕也是新一代無法書寫自己故事的結果。《同舟之情》寫道「愛在舊城窄巷」，也許是填詞人陳詠謙迴避官方話語的春秋筆法：在舊城窄巷不斷消失的現實之中，到底如何愛下去^⑩？香港不再是香港，但仍可有如林夕近作《太平山下》來拆解「獅子山下」神話：「經典的獅子山，越望越像夢幻。現在是爛門爛，今天的紫荊花金得太靡爛。」歌詞中說香港人不甘於複製「獅子山下」精神，與呂大樂反對「急凍香港」的看法倒有眉目互通之處。為了應付九七帶來的信心危機，「急凍香港」就是把當年的所有政策制度「急凍」，視之為香港成功通例，但如此對策已難應付香港在九七後所面對的新局面，也局限了我們對未來的想像^⑪。近年呂大樂重返「七十年代」，目的正在於打破關於1970年代香港社會的「定論」，「發掘新的材料，提出新的解釋，而不是急於尋找共識，以政治主張代替研究」^⑫。誰的香港也好，重要的是要把香港「解凍」，也如林夕談及《太平山下》時所言：「眾聲如何喧嘩也無所謂，首

先是你肯吵，愈多的分裂，在光譜裏每個意見才可以鮮明地表達出來，現在仍是定義香港會變成怎樣的一個階段。這個階段無所謂悲觀與樂觀。」^⑥

從上而下的官方話語就算騎劫了膾炙人口的《獅子山下》，亦無法引起港人共鳴，因為香港身份一向都是從下而上地構成。香港學者吳俊雄和馬傑偉早就指出：「香港的特殊正正在於沒有一些權威人物來告訴我們是甚麼人，但是，我們在點點滴滴的生活中，慢慢感覺到自己是甚麼人。」^⑦香港人以生活作為身份，1970至1980年代累積而成獨特的集體認同，但回歸後生活起了巨大變化，生活方式不同了，曾經叫香港人引以為傲的身份受到重大衝擊。香港社會一方面面對全球資本主義年代的結構性轉型，另一方面又受內地經濟迅速崛起的影響，香港人由以往左右逢源到今日被前後夾擊，中產下流，「第四代香港人」如呂大樂所說生活在一個欠缺向上流動機會的社會，新一代更是未戰先輸^⑧。生活的點點滴滴被水銀瀉地的自由行旅客和跨國資本淹沒，難免出現新一輪的身份危機。

九七回歸及中國崛起根本地改變了香港人的生活方式，「跨越邊界」的方向逆轉便為明例。1980年代，香港人對中國大陸跨越邊界威脅香港感到憂心，如電影《省港旗兵》系列（1984-1990）便充分體現了當時香港人的焦慮^⑨。時移勢易，近年的港產片《毒戰》（2012）可說反諷地展示了一種逆向的跨越邊界：香港人北上犯罪的年代已經來臨。更重要的是，常被認為是香港電影最後一支大旗的導演杜琪峰，也以其第五十部電影北上進軍內地市場。1995年，本地學刊《香港文化研究》出版題為「北進想像」的專輯，收錄「北進想像」專題小組撰寫的五篇文章，指出香港人忽略了自己在內地設廠剝削內地工人^⑩，即香港人在認定自己被雙重邊緣化的時候，其實是無視自己與全球資本的共謀。這種自覺的批判固然合理，但當年希望「北進」能夠進一步負起影響甚至改變內地文化的任務，如今看來就未免過份理想化了。

香港流行文化以往在內地的確大行其道，但正如著名學者史書美指出「北進想像」的問題時所言，「北進想像」很容易會被內地官方的現代化大論述所利用，而其提出可能只是「一種為了抵消九七憂慮而建構出來的集體幻想」^⑪。九七前的「北進想像」憧憬未來的人文願景，後九七的北上只着重目前的經濟機會。也許當年的「北進想像」專題小組，就如大部分香港人一樣，都未能料到歷史會如此發生。本地二人音樂組合My Little Airport在電影《金雞sss》（2014）的主題曲《美麗新香港》寫出了香港人的心聲：「這香港已不是我的地頭，就當我在外地飄流。」2002年，第一集《金雞》中主角面對逆境的「金雞精神」或仍不變，但十二年後的《金雞sss》少不免要把重點導向香港不再是香港、本地備受威脅的問題：「再惡劣的環境，我們也可以生存，因為我們是這裏的『陀地』。」闡釋香港的問題近年變得更加複雜，圍繞上文所說後殖民研究所探論的「混雜」和「本土」，再聚焦於誰是香港人的爭議。

後九七香港故事眾說紛紜，陳冠中的《中國天朝主義與香港》嘗試在千頭萬緒中整理出四個有關香港論述的書寫維度：全球化、主權國家、例外特區及香港主體。書中就各論述「互揭其短」，目的卻是要它們互動互補^⑫。按其說法，「香港今後的變化，香港人的主體性也必定扮演不再缺席的角色」，而

「豐滿的香港論述離不開大主題性的本土論述，也缺不了對全球化資本主義體系的論述和主權國家論述」^⑭。問題正是香港的夾縫狀態和過渡情境在過去十多年間被逐漸磨蝕，「香港已不是我的地頭」。

香港故事如何說下去，且由1990年代講起。那是香港文化研究體制化的年代，其迅速興起則與九七回歸有莫大關係。其實「香港文化的研究」(studies of Hong Kong culture)與「香港的文化研究」(Hong Kong cultural studies)的不同在於前者是以香港文化為對象，為其他文化研究服務的學科；而後者則為扎根於香港，對香港文化有承擔的學科，最理想的情況該是兩者互融互補，但現實卻是互動不良^⑮。要打通經脈，「堂皇的說法固然是要靠有心人從中搭橋鋪路」，但「要跨越的不單是學院與大眾的鴻溝，更重要的是如何在全球文化等次和高度體制化的學院場域的橫梗疇疇中找到支點。除了國際化外，其他不同層面(如報章雜誌等公共評論空間、學生論文、電子期刊等等)如何各司其職，疇域橫梗的情況如何改善，也是文化研究在(不在)香港的要素」^⑯。十多年過去，問題不單單是疇域橫梗，而是本來已經有限的據點被逐步蠶食鯨吞，橫向互動不良再加上縱向出現斷裂危機，搭橋鋪路的重點也轉移到傳承問題之上。「作為方法」已不單單是關乎主體意識的問題，而是要兼顧「最後一代」的危機。

近年香港掀起本土話語權的爭奪戰，弔詭的是學院的本土研究卻日漸被邊緣化。除了文化人外，本土學者也可能已到了「最後一代」。本土學者在學院向上流動的機會愈來愈少，本土研究被邊緣化的問題亦因而已達臨界點，傳承面對嚴重威脅^⑰。本土研究面臨終結時代，要讓新一代香港人看到希望，如今其中一項實實在在的工程，是要令人相信本土文化和研究受到尊重。《獅子山下》是經典，是因為它在地(近年說法是「接地氣」)；學院研究不接地氣，更難讓新一代看到希望。近年香港各界響起大大小小的本土呼聲，從民間組織的非牟利平台「我在中國」(Co-China)2013年主辦的「始於本土」夏令營(後來因故停辦)、電視台與電影公司開展的「支持本土製作」合作計劃，以至本土研究社等團體成立，葉葉知秋。香港本土文化要再現活力，本土研究起着至關重要的作用。在全球化狂潮中，同舟之情固然重要，但當然不是重唱兩句《獅子山下》便可輕易叫人有家的感覺。黃霑過身前堅持完成粵語流行曲的博士論文，才真的是「用艱辛努力寫下那不朽香江名句」。香港故事要揮筆寫下去，就必須從下而上，現實有舊城窄巷，文化求再現活力，教育制度亦要讓本土文化研究獲得應有的重視。

近年香港人對本土文化多了關注，而香港的本土從來並不純淨，不會排外，善於兼收並蓄，但回歸以後面對巨大轉變，有必要另加想像，多作研究——最重要的是如呂大樂所說不能以「政治主張代替研究」。曾幾何時，「香港文化」並不存在的「逆向幻覺」，連香港人自己也認同，因此香港文化無話可說的迷思竟然成為正道。陳智德評論《殖民無間道》和「亞洲作為方法」時說得好：「香港仍有許多文化資源，本土是否繼續流失，端看這些資源是否得以承接並予以增生。」^⑱近年香港年輕人在學院向上流動的機會逐漸減少，年輕學者又不斷面對發表學術論文的壓力，而國際學報的興趣亦傾向中國，瞄準香港的研究成果近年發表的空間日漸萎縮，結果出現惡性循環，愈來愈少年輕學者

願意專注於香港研究。長此下去，香港研究勢將後繼無人。要拆解這些迷思，還是有賴本土教育，帶動我城的不同文化實踐，點連成線再化為面。葛兆光闡釋溝口雄三「作為方法的中國」的觀點時指出，「作為方法」的意思大概是「把研究對象放回當時的語境裏面去，甩掉層層積累的、後設的概念和思路，重新思考它在當時的歷史」^{②9}。面對「本土」不斷流失的困境，「香港作為方法」有必要兼顧當時語境和日後傳承，或可不嫌累贅稱之為「香港(研究)作為方法」。

王德威有關「『勢』的詩學」的說法或可在此帶出另一視點，作為本文的暫時結論。他引用傳統中國文論「勢」的觀念來進一步解析史書美提出的「華語語系」(Sinophone) 論述^{③0}，藉此擺脫以「根」為出發點的限制。後殖民離散論述對「根」深表懷疑，如巴基斯坦裔的英籍作家魯西迪(Salman Rushdie)便嘗言：「我們假裝我們是樹，並常談及根。看看你腳下，你不會找到穿過你腳掌生長的樹。我有時會想，根不外是設計出來，使我們安於本位的一個保守神話。」^{③1}香港一直以來都沒有自己的文化的根，從來不會輕易沉醉於根的「保守神話」，而在中國崛起和全球化年代，那正是香港作為一種轉變中的身份的文化意義。劉勰《文心雕龍》〈定勢〉篇說「因情立體，即體成勢」，王德威就此作出精彩的引申：「如果『根』指涉一個位置的極限，一種邊界的生成，『勢』則指涉空間以外，間距的消長與推移。前者總是提醒我們一個立場或方位(position)，後者則提醒我們一種傾向或氣性(disposition/propensity)，一種動能(momentum)」，更重要的是他再強調：「『勢』總已暗示一種情懷與姿態，或進或退，或張或弛，無不通向實效發生之前或之間的力道，乃至不斷湧現的變化」^{③2}。在此借這段話來闡釋香港論述，可說字字珠璣。

「香港(研究)作為方法」正是要捕捉香港「文化翻易」(cultural translation)^{③3}多年來的情懷與姿態，或互動或斷裂，擺脫「體」/「根」的局限，展現「實效發生之前或之間的力道，乃至不斷湧現的變化」。單單以「香港作為方法」，強調其混雜特色，在世界各地不少城市都高舉「文化混雜」旗幟的時候，或許已難彰顯其自身的獨特之處。作為「亞洲最古老的現代城市」^{③4}，香港的文化翻易累積了豐富的經驗，若以扎實的研究展示香港多年來不斷湧現的變化，其文化混雜的情懷、姿態和動能自非一般高舉「文化混雜」旗幟的城市所能仿效。

四 小結

說到傳承，且讓筆者重申：香港文化素以翻易作為傳統(tradition)或非傳統(non-tradition)^{③5}；傳承亦並不等於懷舊。近年香港電影金句迭出，被視作掀起懷舊熱潮的電影《歲月神偷》(2010)和《打擂台》(2010)便分別有「最緊要保住個頂」和「唔打就唔會輸，要打就一定要贏」的對白。懷舊很容易會令人覺得是難捨那些年的老好日子。懷緬過去常陶醉，懷舊卻不等於要複製一個跟以前一模一樣的香港。《車手》(2012)中的「八千轉兩咪車」便是說香港電影(文化也一樣)雖然暫時看似前無去路，但只要保持高轉數，拐過直角彎，總有機會全速向前。高轉數就是活力，有活力便可保持年輕。重拾年輕活力正是「為

了跳舞，你可以去到幾盡？」的《狂舞派》(2013)和「上到台就唔好怯，怯，你就輸一世」的《激戰》(2013)的主題。不論是電影中的少年舞者或是中年拳手，最重要的都是找尋夢想的活力。這些自我勉勵的金句乍聽只是空洞的吶喊，或有點像香港人麻醉自己的阿Q式精神勝利法。要是香港電影沒有一段湧現千變萬化的光輝歲月，不曾向世界展示多元並濟的活力的話，這些金句的確顯得天真庸俗。然而，若以香港文化以翻易作為傳統，混雜出獨特的主體想像的動能作為背景，便能聽出弦外之音。

電影《一代宗師》(2013)也有「念念不忘，必有迴響」的金句。導演王家衛一向給人難以理解的印象，但在一次接受訪問時卻罕有地把自己的看法講得簡單直接。他指出籌拍《一代宗師》的想法源自1996年：「那時我在拍《春光乍洩》，有一天在阿根廷的火車站報攤看到很多雜誌，其中一本的封面是李小龍。我是從小看李小龍的電影長大的，但是我沒想過他死了二十年之後，還有這個魅力。那時候我特別想拍一個李小龍的故事，但是李小龍的故事很多電影已經拍過了，我就想，其實李小龍的師父應該是甚麼樣，是甚麼樣的人培養出這樣一個人物」，後來他看到了據說是葉問過世前三天拍下的視頻，其中一個畫面把他深深打動：正在打木樁的葉問「突然之間停下來了，你不知道他到底是累了還是怎麼了，總之他就停了一下，然後繼續打下去。我當時不理解他為甚麼要這樣做，到後來才懂了——武林中有一句話：念念不忘，必有迴響；有一口氣，點一盞燈，有燈就有人。他希望把他的東西傳下去。」^⑥《一代宗師》榮獲第三十三屆香港電影金像獎頒獎典禮最佳電影，結果毫不叫人意外，難得一見的是王家衛領獎時竟然說得罕有地「肉緊」：「最後我想講一句，就係話，電影同功夫一樣，都係兩個字，就係信念。好多人問香港電影何去何從，其實一樣，香港電影如果係使得嘅話〔假如是有水平的話〕，點止〔豈止〕北傳。」^⑦「有一口氣，點一盞燈」的情懷與姿態，「念念不忘，必有迴響」的信念，說的就是傳承。

註釋

① Louis Kraar, "The Death of Hong Kong", *Fortune*, 26 June 1995, 42-52; 《明報月刊》，1995年11月號封面專題，「香港電影之死」。

② Wong Jum Sum (黃霑)：〈粵語流行曲的發展與興衰：香港流行音樂研究(1949-1997)〉(香港：香港大學博士論文，2003)。

③ 李純恩：〈香港歌壇之死〉，《頭條日報》，2013年9月16日，http://news.stheadline.com/dailynews/headline_news_detail_columnist.asp?id=254663§ion_name=wtt&kw=17。

④ 梁文道：〈一個最後一代香港文化人的告白〉，《明報》，2008年3月6日。

⑤ Slavoj Žižek, *Living in the End Times* (New York and London: Verso, 2011), xii.

⑥ 也斯：《香港文化》(香港：香港藝術中心，1995)，頁4。

⑦⑧⑨ 呂大樂：《唔該，埋單：一個社會學家的香港筆記》，增訂本(香港：牛津大學出版社，2007)，頁21；130；118。

⑩⑪⑫ 周蕾：《寫在家國以外》(香港：牛津大學出版社，1995)，頁123；91-117；91；98、102。

⑬ 呂大樂：《那似曾相識的七十年代》(香港：中華書局，2012)，頁45-56。

- ① Ackbar Abbas, *Hong Kong: Culture and the Politics of Disappearance* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1997), 6.
- ⑬ 馬傑偉：〈兩個香港〉，《明報》，2014年7月9日。
- ⑭ 陳冠中：〈甚麼都沒有發生〉，載《香港未完成的實驗》（香港：指南針集團有限公司，2001），頁21。
- ⑮⑯ 陳冠中：〈香港作為方法——都市神韻〉，載《我這一代香港人》（香港：牛津大學出版社，2005），頁47。
- ⑰ 本文寫於2014年「雨傘運動」之前，定稿時運動已經落幕，香港已不一樣，但竊以為文中觀點仍然適用。文章本意是爬梳近年香港文化研究的重要議題和論辯（如邊緣、之間、混雜和本土），在文化社會層面點出傳承對香港研究的重要性，與政經歷史分析重點不同，因此行文不避文學化表述。
- ⑱ Kuan-Hsing Chen, "Asia as Method", *The Future of Critical Communication Studies: A Conference in Honor of Hanno Hardt*, University of Iowa, 18 October 2003.
- ⑲ 「作為方法的亞細亞」是竹內好在1961年於日本國際基督教大學發表的演講，主張把亞洲作為研究對象。
- ⑳ 孫歌：《亞洲意味着甚麼：文化間的「日本」》（台北：巨流圖書公司，2001），頁23-98。
- ㉑ 陳光興：《去帝國：亞洲作為方法》（台北：行人出版社，2006）。
- ㉒ Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 3-21.
- ㉓④ 陳光興：《去帝國》，頁339；151。
- ㉔ 陳光興：〈序言〉，載《去帝國》，頁i、iv。
- ㉕ 竹內好編：《亞洲主義》（東京：筑摩書房，1963）；鈴木將久：〈竹內好的中國觀〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2004年6月號，頁74。
- ㉖ 張崑將：〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉，《台灣東亞文明研究學刊》，2004年第1卷第2期，頁260。
- ㉗ 參見葛兆光：〈前近代、亞洲出發思考與作為方法的中國：重新理解溝口雄三教授的一些歷史觀點〉，《思想》，2012年第20期，頁34；溝口雄三著，孫軍悅譯：《作為方法的中國》（北京：三聯書店，2011）。
- ㉘ 葛兆光：〈重評90年代日本中國學的新觀念——讀溝口雄三《方法としての中國》〉，《二十一世紀》，2002年12月號，頁133。
- ㉙⑧ 葛兆光：〈前近代、亞洲出發思考與作為方法的中國〉，頁39-40；40。
- ㉚⑤ 朱耀偉：《本土神話：全球化年代的論述生產》（台北：台灣學生書局，2002），頁271-72；83。
- ㉛⑥ 羅永生：《殖民無間道》（香港：牛津大學出版社，2007），頁69-92；1-44。
- ㉜ 有關「流動資本的首都」，參見Rey Chow, "King Kong in Hong Kong: Watching the 'Handover' from the U.S.A.", *Social Text* 55 (Summer 1998): 105; Yiu-wai Chu, *Lost in Transition: Hong Kong Culture in the Age of China* (Albany, NY: State University of New York Press, 2013), 5; 有關「急凍香港」，參見呂大樂：《唔該，埋單》，頁118；有關「現狀神話」，參見冼偉文、朱耀偉：《以法之名：後殖民香港法律文化研究》（台北：台灣學生書局，2000），頁125。
- ㉝ 筆者曾經如此分析這個課題：「香港和台灣關心的都是『殖民者是誰？』、『何時才算後殖民？』、『本土意識是否必要？』等問題，但因香港人並不會如台灣人般有統獨之爭，他們所關心的本土身份認同不如台灣般的重視主體性（或如廖朝陽所言的空白主體），亦未有如台灣般直接探析『中國性』的問題，而是在『中國性』的大論述之下談『邊緣』、『他者』、『混雜』的觀念。周蕾說得好，我們應該對『中國性』有疑問意識，但在九十年代香港的後殖民研究中，我們看到的主要是『香港』的闡釋問題，可能在以『香港』增補了『中國性』的多元向度之同時已經複製了『中國性』的闡釋焦慮所隱含的暴力，即以香港作為批判中國的時候呈現了闡釋『香港』的焦慮，當中又因而複製了闡釋『中國』的權力關係。換一個角度看，九十年代香港的後殖民研究其實與全球資本主義和全球化論述生產體系掛鉤，對『邊緣』/『本土』的不同詮釋反諷的變成了滿足『邊緣』/『本土』與『中心』/『全球』的論述機制的合法化條件的不同策略。這些不同的策略都可說與『中國性』有微妙的關係，在

中國大陸闡釋『中國』、台灣闡釋『本土』和『中國』與『台灣』的關係的向度以外，帶出了後殖民研究在文化邊陲所衍生的另一個重要問題。」詳見朱耀偉：《本土神話》，頁272-73。

⑳ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), 85-92.

㉑ Arif Dirlik, "Literary Identity/Cultural Identity: Being Chinese in the Contemporary World", *Modern Chinese Literature and Culture* (2013), <http://u.osu.edu/mclcl/book-reviews/literary-identity/>.

㉒ 參見孫歌、陳光興、白永瑞：〈關於東亞論述的可能性〉，《書城》，2004年12月號，國立清大華大學亞太/文化研究室網，http://apcs.hss.nthu.edu.tw/publication/viewtopic.php?CID=9&Topic_ID=179。

㉓ 陳冠中：《下一個十年：香港的光榮年代？》（香港：牛津大學出版社，2008），頁103。

㉔ 陳光興等：〈陳光興老師訪談逐字稿〉（2009年9月9日），<http://deimperialization.blogspot.hk/2009/10/200999.html>。

㉕ 羅沙度 (Renato Rosaldo) 在簡堅尼 (Néstor G. Canclini) 《混雜文化》 (*Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*) 一書的英文版前言說明混雜的重點：「混雜一方面指兩個純正範疇之間的空間和它們混化出來的產物……另一方面則是指跨文化交流的持續過程，是所有人類文化的現存狀況。」最重要的是，這個觀點打破混雜與純正乃二元對立的迷思，認為文化自始至終都是混雜的。參見 Renato Rosaldo, foreword to Néstor G. Canclini, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, trans. Christopher L. Chiappari and Silvia L. López (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), xv；朱耀偉：《本土神話》，頁78。東吳大學教授張君玖的以下說法可供參考：「syncretism 和 hybridity 之間的區分與其說後者預設了一個純種的概念，不如說其實它們是基於不同的一個隱喻 (metaphor)，不同的文化喻說 (tropes of culture)……種族 (race) 本身已經是一種隱喻，而 hybridity 是把種族上的誤稱借過來談論文化差異之所以可能的說法。也就是一種隱喻的隱喻。」「總之，我認為 syncretism 和 hybridity 之間主要是比喻上的不同，一個用的是宗教或文化的比喻，另一個是生物學或人種的比喻。兩者之間並沒有根本上的差異。」參見「《去帝國》：作者面對批評者」座談會 (2006年12月9日)，《文化研究月報》，2007年第64期，www.cc.ncu.edu.tw/~csa/journal/64/journal_forum431.htm。

㉖ 「混雜」可能隱含如此問題：「楊格也提醒我們，十九世紀的種族理論亦以混雜觀念為基礎，在今日重提混雜亦難免牽涉維多利亞時期的種族主義。戴力克 [德里克] 對混雜亦持保留的態度。他憂慮後殖民論述對混雜及夾縫性的推崇會反諷地重新鞏固殖民文化所遺留的等次，故他曾經提出混雜必然是第一世界和第三世界的混雜，決沒有第三世界與第三世界之間的混雜的說法。」參見朱耀偉：《本土神話》，頁79；Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1995), 9-10; Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1997), 65。

㉗㉘ 陳雲：〈香港沒本錢混雜下去：讀陳冠中《下一個十年》〉，《明報》，2013年3月17日。

㉙㉚㉛ 陳冠中：《中國天朝主義與香港》（香港：牛津大學出版社，2012），頁87-127；79；12-14；14、75。

㉜ 陳雲：〈香港文化是甚麼？香港人的主體性 (subjectivity) 何在？〉 (2013年7月25日)，www.facebook.com/wan.chin.75/posts/10151709078767225。

㉝ 陳雲說他講的是「香港文化是混雜的」，陳冠中講的是「混雜的是香港文化」。「承認香港文化的名號，是道德承擔，要認識，要傳承，要維護。不承認香港文化的名號，只是以客觀的態度 (objectivity)，冷眼旁觀，甚至目睹北方人南下，令香港文化消失。」參見陳雲：〈香港文化是甚麼？香港人的主體性 (subjectivity) 何在？〉。此外，陳冠中論述新左翼時曾經解釋其世界主義觀：「在現在這個後西方、後白人、後歐洲中心、後帝國殖民、後冷戰、後單一霸權，但是權錢勾結

與資本邏輯全面滲透的年代，這樣一個全球化的數碼化的科技年代，新左翼必須另外擁有一組觀念，就是要尊重差異性和本土性，同時要堅持善待陌生人、遏制各類族群沙文主義的新霸權。我們要找到新平衡點，讓大家能和平共處卻尊重多元文化，我叫這組觀念為第三波的世界主義。」參見陳冠中：〈新左翼思潮的圖景——共識網獨家專訪陳冠中〉（2013年12月26日），共識網，www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_2013122697740.html。

② 參見高福慧採訪，葉芷華整理：〈（自由風自由Phone）陳冠中談佔領中環與本土主義〉（2013年7月20日），香港電台網，<http://app3.rthk.hk/special/pau/article.php?aid=221>。

③ 按陳允中的說法，「『開放本土派』源於2007年的保護皇后碼頭運動，但隨着碼頭被強拆之後，本土行動解散，『開放本土』的論述未成熟即凋零」，而「『土著本土派』源於2011年反新移民、反雙非及反陸客浪潮，再經陳雲理論化為城邦自治，快速吸納網民成為本土論述的霸主」。參見陳允中：〈開放派與土著派的本土想像〉，《蘋果日報》，2013年5月28日。有關兩者的不同觀點和陳雲的「城邦論」，論題複雜，在此只好存而不論。

④ 潘國靈：〈「本土」的十年變化〉，《號外》，2013年7月號，靈感站台，www.lawpun.com/?mod=iColumn&cmd=showCAS&calD=369。

⑤ 參見Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura*, 96-102; Stuart Hall, "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", in *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Presentation of Identity*, ed. Anthony King (New York: Macmillan, 1991), 37。相關議題的詳細討論，參見朱耀偉：《本土神話》，頁73。

⑥ 葉蔭聰：〈香港新本土論述的自我批判意識〉，《思想》，2011年第19期，頁111。

⑦ 廖炳惠：〈本土化與全球化的挑戰〉，《新世紀智庫論壇》，2003年第22期，頁39。

⑧ 陳智德：〈前記〉，載《地文誌：追憶香港地方與文學》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2013），頁15。

⑨ 陳國球：〈序一：我看陳滅的「我城景物略」〉，載陳智德：《地文誌》，頁5。

⑩⑪ 林夕：〈我所愛的香港〉，香港大學香港研究課程講座，2014年4月10日。

⑫ Ackbar Abbas, "(H)edge City: A Response to 'Becoming (Postcolonial) Hong Kong'", *Cultural Studies* 15, issue 3/4 (2001): 621-26.

⑬ 德里克在分析作為中國人在當代社會的轉變時說：「全球、華語語系、『第三空間』及『國與國之間及跨太平洋』之類的名稱代表有關『中國』空間而又能兼顧跨國化觀念的另類概念形塑。」另一方面，近年中國大陸亦愈來愈願意與不同地方的華人重新連繫，將他們重新納入新全球化中國民族主義（new global Chinese nationalism）。參見Arif Dirlik, "Literary Identity/Cultural Identity"。在這種新格局之中，香港再也不能在論述上享有獨特的「之間」。

⑭ 陳詠謙接受香港商業電台節目《在晴朗的一天出發》訪問時指出，《同舟之情》詞稿曾按「負責把關的人」意思改動。比方，「同舟之情，由珍惜到粉碎」改成「同舟之情，攜手走過崎嶇」；「人間的恩怨，穿空再拍岸」變作「人間的恩怨，幾許已淡忘」。參見《主場新聞》：〈「家是香港」主題曲 歌詞曾河蟹〉（2014年1月6日），www.facebook.com/thehousenews/photos/a.261539313950389.48031.233990646705256/465750713529247/。

⑮ 呂大樂：〈自序〉，載《那似曾相識的七十年代》，頁v。

⑯ 劉東佩、張鐵志訪問：〈黃耀明與林夕：從獅子山到太平山〉，http://cihk.blogspot.hk/2014/03/blog-post_8.html。

⑰ 吳俊雄、馬傑偉：〈普及文化與身份建構〉，載廖迪生、張兆和、蔡志祥編：《香港歷史、文化與社會》，第一卷（香港：香港科技大學華南研究中心，2001），頁180。

⑱ 呂大樂：《四代香港人》（香港：進一步多媒體有限公司，2007）。

⑲ 丘靜美：〈跨越邊界：香港電影中的大陸顯影〉，載鄭樹森編：《文化批評與華語電影》（台北：麥田出版有限公司，1995），頁185-214。

㉖ 「北進想像」專題小組：〈北進想像——香港後殖民論述再定位〉，載陳清僑編：《文化想像與意識形態：當代香港文化政治論評》（香港：牛津大學出版社，1997），頁3-9。

㉗ 史書美：〈「北進想像」的問題——香港文化認同政治〉，載《文化想像與意識形態》，頁158。

㉘ 「香港文化研究面臨另一種雙重縛束：不標舉『香港』無法將香港文化研究體制化和國際化（亦難以吸引國際期刊），以『香港』為標籤卻又會陷入『文化貧民區』（cultural ghetto）式的區域研究。正因為此，香港文化的研究和香港的文化研究變得雖身處同一場域卻又無法互動互補，互動不良之下發展自然受到窒礙。」參見朱耀偉：〈九十年代香港文化研究：體制化及其不滿〉，《香港社會科學學報》，2003年第26期，頁96。

㉙ 朱耀偉：〈九十年代香港文化研究〉，頁98。

㉚ 朱耀偉：〈日暮征帆：最後一代本土學者？〉，載文潔華編：《香港嘅廣東文化》（香港：商務印書館，2014），頁252-62。

㉛ 陳智德：〈殖民下的本土〉，《信報》，2007年10月6日。

㉜ Shu-mei Shih, "Introduction: What is Sinophone Studies?" , in *Sinophone Studies: A Critical Reader*, ed., Shu-mei Shih, Chien-hsin Tsai, and Brian Bernards (New York: Columbia University Press, 2013), 1-16；王德威：〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》（台北），2013年12月號，頁1-18。

㉝ 引自 Rosemary M. George, *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth-century Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 199。誠如本文其中一名匿名評審所言，在中國崛起和全球化年代，香港由比較以本土社群為中心的文化意義，逐漸進入一種流離（不太熟悉的香港）、去中心化和跨境（北上發展）的狀態。循此，「香港作為方法」可和已有的離散論述開展全面對話，藉此深化理論層面的論述。惟因本文重點和篇幅所限，這裏只瞄準動態的「根」對香港研究的啟示。

㉞ 王德威：〈「根」的政治，「勢」的詩學〉，頁15。筆者無意在此引入「華語語系」的理論框架，提出「根」和「勢」的說法在於連繫上文的不同例子，凸顯動態的「根」的意義和其對香港研究及其傳承的重要性。

㉟ 「翻易」在後殖民論述中包含翻譯及改易的意思，過程中會產生「分歧、斷裂、演現效果」。參見廖炳惠：《回顧現代：後現代與後殖民論文集》（台北：麥田出版有限公司，1994），頁22。有關「文化翻易」在後殖民論述的意涵，詳參 Robert J. C. Young, "Cultural Translation as Hybridisation", *Trans-Humanities* 5, no. 1 (2012): 155-72。

㊱ 參見 Yiu-wai Chu, *Lost in Transition*, 87-88。

㊲ 按法國學者洪席耶 (Jacques Rancière) 的《歷史之名：論知識的詩學》 (*Les noms de histoire: Essai de poétique du savoir*) 的說法，「非事件」 (non-event) 的觀念乃指向事件之外未被打開的其他的可能性 (參見 Jacques Rancière, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, trans. Hassan Melehy [Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994], 11-22)，「非」的觀念或可用來在此解讀香港的「非傳統」 (non-tradition)。再者，巴巴認為「外來」元素可以在文化翻易的演出中體現文化差異 (參見 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, 227)。楊格則如此解釋文化翻易和混雜的關係：「對巴巴來說，移居者在文化翻易的過程中會介入他/她所面對的霸權文化。此時文化翻易會與混雜平衡運作。」 (參見 Robert J. C. Young, "Cultural Translation as Hybridisation", 160。)

㊳ 引自李麗：〈王家衛揭秘《一代宗師》：在意的是整個武林〉，《羊城晚報》，2012年11月15日。