

金耀基

中國社會與文化

Chinese Society and Culture

增訂版

OXFORD

中國社會與文化

金耀基

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

OXFORD

UNIVERSITY PRESS

Oxford University Press is a department of the University of Oxford.
It furthers the University's objective of excellence in research, scholarship,
and education by publishing worldwide. Oxford is a registered trade mark of
Oxford University Press in the UK and in certain other countries

Published in Hong Kong by
Oxford University Press (China) Limited
18th Floor, Warwick House East, Taikoo Place, 979 King's Road, Quarry Bay,
Hong Kong

© Oxford University Press (China) Limited
The moral rights of the author have been asserted

First Edition published in 2013

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a
retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, without the prior
permission in writing of Oxford University Press (China) Limited, or as expressly
permitted by law, by licence, or under terms agreed with the appropriate
reprographics rights organization. Enquiries concerning reproduction outside
the scope of the above should be sent to the Rights Department, Oxford

University Press (China) Limited, at the address above

You must not circulate this work in any other form
and you must impose this same condition on any acquirer

ISBN: 978-0-19-399292-4

1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

中國社會與文化
增訂版

金耀基

扉頁題字：作者自題

版權所有，本書任何部份若未經版權持
有人允許，不得用任何方式抄襲或翻印

增訂版導言

—

《中國社會與文化》這本論文集是一九九二年由牛津大學出版社出版的，距今已整整二十年。特別想指出的是，這個論文集是首次由具有悠久歷史的牛津大學出版社決定以中文出版而問世的。為此，我很感念中文部總編輯林道群先生的盛意邀稿，同時也對牛津大學出版社認同中文的重要性與其國際性意義表示欣賞與讚佩。

年初，林道群先生知我正在編輯《社會學與中國研究》的論文集，表示歡迎在牛津出版，同時向我表示我在牛津先後出版的《中國社會與文化》(1992年)、《中國政治與文化》(1996年)及《中國的現代轉向》(2004年)都已斷市，準備重版，問我是否有增訂之需要，我很高興，在暮年之際，有機會對自己的著作作一回顧，特別是對上面各書作一全面性的增訂。

這本增訂版的《中國社會與文化》對原書有頗大的調整。原書有十一篇論文，新書增至十四篇；原書拿掉三篇，新加的有七篇，也即增訂版全書有一半是新加的。這個增訂版應是《中國社會與文化》的最後版本了。

二

增訂版《中國社會與文化》的十四篇論文，都是從不同層

次，不同問題意識來詮釋中國社會與文化上的微觀與巨觀的現象。就論文內容來說，可以分為五個組成，以下我對這五個組成的十四篇文字作一導言，希望有助於讀此書者理解我論述的學術旨趣與我用心用力所在。[以下部份文字是取自本書的原序的]。

第一個組成有論文六篇。其中〈人際關係中人情之分析〉、〈「面」、「恥」與中國人行為之分析〉及〈關係和網絡的建構〉¹ 三文分別對影響中國人行為十分重要的「人情」、「面子」、「關係」這三個「社會-文化」的概念與現象，作了頗詳盡與系統化的社會學的詮釋。第一篇〈儒家學說中的個體和群體〉則提供了一個對中國人行為之分析的理論觀點。

「人情」、「面子」、「關係」這三個概念詞語，不見之於構成儒家社會理論的經典，但卻是根源於儒家思想的。中國人，不論生活在中國大陸、台灣、香港或海外華人社區，在他們日常生活上，習焉不察，自覺與不自覺地都受這些概念影響，乃至支配。這些概念及其相關的知識是中國成年人處世做人的規範準則，即使他們對儒家經典沒有直接的認識，但對這些規範知識卻是耳熟能詳的。同時，這些規範知識也是客觀存在於社會的，也即是獨立於個人之外的社會規範。我們可以說，它們是構成中國社會結構的要素，也緣於這些結構要素，中國社會乃所以為中國社會。

在這些論文的分析中，我希望顯示兩點：(一) 這些結構因素固然對個人構成約束，但也為個人提供了文化資源，成為

1 〈關係和網絡的建構〉英文原作“Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation”，刊於 *Daedalus*, Spring, 1991。

個人主動性行動的奧援；(二) 相對於這些結構的約束，個人不是完全被動的。人不純粹是文化麻木的載體，他（她）有相當的思想與行動的空間，來適用、調整乃至改變這些結構。儘管我們可以把「人情」、「面子」、「關係」視為型塑中國人行為的結構要素，但它們也是不斷在變化中。

近年來，中國社會學界有「社會學中國化」的呼籲。這種自覺要擺脫對西方社會學倚賴的心理是值得支持的。² 我這六篇論文就是這方面所做的努力。我相信，「社會學中國化」的重要途徑之一，可以從中國經驗世界中去確認、提煉那些影響中國人行為的「社會-文化」概念，然後以之為基礎建構更高層次的社會理論。在這裏應該提及者，長期來國人中從事中國研究的學者很少措意於此，極為例外的是一九四四年人類學者胡先縉以英文發表的〈中國人的面子概念〉(The Chinese Concepts of Face) 一文。一九五七年歷史學者楊聯陞的〈作為中國社會關係基礎的「報」的概念〉(The Concept of "Pao" as a Basis for Social Relations in China) 一文，尤為中國人文與社會科學界所樂道。我之立意去詮釋「人情」、「面子」與「關係」這三個「社會-文化」概念與現象，是受到胡先縉與楊聯陞的論文所啟發的。最近十幾年來，中國社會科學界的學者在這方面已有不少出色的研究與論文，相信這對於社會科學的中國化是有積極推動作用的。當然，西方學者過去研究西方社會，而宣稱代表人類世界的虛妄是應該糾正與避免的，但同樣的，我們亦應了解中國社會經驗研究的可能局

2 參金耀基：《社會學的中國化：一個社會學知識論的問題》，收入楊國樞、文崇一主編《社會及行為科學研究中國化》(台北：中央研究院民族學研究所專刊乙種十號，1982)，頁91-144。現收入金耀基：《社會學與中國研究》，香港：牛津大學出版社，2013。

限性。只有通過精緻的比較研究，具有一般性詮釋能力的社會理論才有可能建立的一日。事實上，「放之四海而皆準，百世以俟聖人而不惑」的社會律則是不存在的。

〈儒家學說中的個體和群體——一個關係角度的詮釋〉³ 這篇論文強調「個人主義」與「集體主義」二分法的西方觀念並不能適切地表達中國人的行為取向。生硬地拿這種二分法來解釋中國現象不免產生削足適履的結果。早在先秦的儒家思想中就有素樸的社會理論。在儒家的社會理論中，個人與社會並不是對立的。美國哲學家費格里特在其甚受學術界推重的《孔子——以俗世為神聖》一書中說：「較妥當的看法是：孔子所關注的是『人文世界』的性質，而不是『個人』與『社會』的二極立場。從個人與社會立場着眼的理論建構反映了西方的成見與範疇。」⁴

梁漱溟指出，中國既非「個人本位」，亦非「社會本位」，中國社會是「倫理本位」，而「倫理本位」即是「關係本位」。這個觀點可說是把握到了中國社會理論的主要綫索的。我這篇論文就是循着這個線索落筆的。再者，我還刻意地強調了儒家社會理論中個人的主體性與自發的性格。費孝通的著名論文《差序格局》中指出中國社會網絡以「己」為中心的見解是深刻而有意義的。在本文中，我更提出「自我中心的自發性」(self-centered voluntarism) 的論點。

3 《儒家學說中的個體與群體》，英文原作為“The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective”，刊於Donald J. Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor, Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1985)。

4 Herbert Fingarette, *Confucius – The Secular as Sacred* (New York: Harper Torchbooks, 1972). pp. 72–73.

許多對中國社會與中國人性格的研究，把中國人看作是「社群取向」，誠非沒有經驗的基礎，並可以說是從在一定程度上掌握到了中國人性格的特殊面貌的，但我認為這些研究只看到事象的一面，顯然這是從西方「個人本位」的「典範」(paradigm) 看中國人行為所導致的一種理論結果。關於這個問題，我在一篇與香港中文大學同事合寫的〈儒學典範中的人〉的論文中，作了進一步的發揮。⁵

在這裏，我特別要提一提，在這個論文組成中，我試圖有系統地批判學術界長期來所持的一種理論觀點：即西方文化是guilt (罪) 的文化；中國文化是 shame (恥) 的文化。實際上，在班尼荻克特 (R. Benedict) 等人筆下的 shame 並不等於中國的恥。如要說中國是「恥的文化」未嘗不可，但說中國是 shame culture 則是大有問題的。我之所以斷斷以辯，決不是在「恥」與「罪」或 shame 與 guilt 的一字一詞上的爭論，而是因為這牽涉到對整個中國文化的理解與詮釋。

在這個組成中，新加的〈中國人的「公」「私」觀念〉及〈個人與社會〉兩文。前者是對中國人「公」「私」觀念作一社會學的剖析。多年來，有識之士對中國積弱的探討中，幾乎都認為「私」是主因之一，而「公」之建立則是現代文明秩序必要之道德要素。但我們知道，「公」「私」觀念在中國文化中十分複雜，如硬用西方概念來比附，必難免產生扭曲與混亂。特別是，中國文化中的「重己」與「去私」思想實存在很大的緊張性與矛盾，此文對「公」「私」及有關

5 金耀基 Ambrose Y. C. King 和 M. H. Bond, "A confucian Paradigm of Men," in *Chinese Culture and Mental Health*, ed. by Wen Shing Tseng and David Y. H. Wu (New York: Academic Press, 1985), pp. 29-46.

觀念之釐清當有助於對「個人主義」與「公共領域」等概念之理解，而此文亦指出自十九世紀末在西方「優勢文化」進入中國後，中國人的「公」「私」觀念發生的變化，如「私隱權」觀念之產生。後者〈個人與社會〉一文，是與本書中〈儒家學說中的個體與群體〉一文相互發明、彼此相關的。我此文是特別探討中國如何從傳統的「家本位」的社會秩序向「社會本位」的現代文明秩序轉型問題，也即如何從傳統的家庭倫理轉向「社會倫理」的建構問題。在討論「社會」與「個人」這個社會學上最根本的問題中，我指出居中國思想主導地位的儒家是企圖超越「個人主義」與「集體主義」而走第三條路。儒家從修身、齊家到治國、平天下的思維是儒家企求建立人間秩序的「文化設計」。本文指出儒家之「文化設計」的原有一以貫之的理念在文化實踐中並未能全面實現，從家到社會(或國家)之間是一倫理鴻溝，這是為什麼時賢有第六倫的提出。此文之作不外乎是對建構中國現代文明秩序的文化設計的一個思考。

三

第二個組成有〈五四新傳統的批判與繼承〉及〈中國文化意識之變與省思〉二文。此二文是討論與剖析中國百年的思想與文化現代化中的二個運動：一是二十世紀初葉(1919年)的「五四」新文化運動，二是中共統治前三十年(1976年)的「四五」現代化思潮。

〈五四新傳統的批判與繼承〉是對五四新文化運動的一個「後五四」的思考。「五四」新文化運動有「破」有

「立」。「破」者是去儒學之中心化；「立」者則集中性表現在「科學」與「民主」上。今天我們都是「後五四」的人，五四本身已成為中國文化的新傳統。

五四的「科學」與「民主」兩大標桿性的口號相當概括性地承繼了十八世紀歐洲，特別是法國啟蒙運動的核心精神。五四對於傳統文化，產生了摧陷廓清的作用，它在中國現代化中也扮演了重要的啟蒙角色，但是它的「整體性的反傳統主義」(林毓生語)以及「全盤西化」的文化心理傾向則在中國現代化中卻產生了深刻的負面影響，縱使「科學」與「民主」在中國也產生了一定程度的扭曲與變質；「科學」變成了「科學主義」的意識形態，而民主則墮化為雅各賓式的「極權民主」。五四離開我們已經近百年了，不論我們如何看五四，「五四」已經成為我們文化傳統的一個組成。我們考察中國問題的視野是無法不與「五四」的視野接觸的。今日，我們要中國現代化，必須肯定繼承五四所標舉的「科學」、「民主」，但是，欲求中國現代化之健全發展，則又必須進一步對五四本身作嚴肅的批判，特別是對其「整體性的反傳統主義」的態度，對其意理化的「科學」與「民主」作深刻的反思。這是我〈五四新傳統的批判與繼承：對民主與科學的再思〉這篇論文的用心所在。

〈中國文化意識之變與省思〉一文，則是接着上文對中國文化意識的變化與發展的考察。一九四九年，中國共產黨建立中華人民共和國之後，在文化意識上，馬(克思)列(寧)主義與毛澤東思想，踐中國思想之正位與主位，漢代獨尊儒學，罷黜百家；在中共統治中國後，前三十年則是獨尊馬、列、毛，罷黜了中西其他的思想。毛澤東在立國之初就主張

「一面倒」向蘇聯，中國在五十年代有像樣的蘇式工業化。之後，毛澤東把建設新中國的路子，一步加緊一步地從「向社會主義過渡」轉上「向共產主義過渡」。從大躍進，到合作社化到搞人民公社，在毛澤東大冒進的浪漫性格鼓動下，中國社會主義的左傾思想步步上升，到了文化大革命，則是一種文化極端主義的升級與擴大，簡單說，文化大革命，是毛澤東與四人幫集團徹底打倒並取代了中國共產黨，在文化意識上，不止反民族傳統文化(以「封建文化」名之)；也反西方文化與現代文化。在文革十年中，萬馬齊瘖，中國當時只有一個聲音，一個人神的聲音，毛澤東通過造神運動已經由人而神化了，百千萬的紅衛兵，手中揮舞紅寶書，口中高呼萬歲。只是對毛澤東聲音的回響。從大躍進到文化大革命長達十七年的時間中，統宰中國的事實上不是馬列主義，而是「毛澤東主義」了。一九七六年四月五日，天安門前，湧來成千上萬來自四方的人群，他們是來祭悼剛去世的周恩來總理的，他們在周的遺像前發出「四化實現之日，再來設酒奠祭」的悲壯聲音，他們是把周恩來作為「四個現代化」的象徵的，但萬千的群眾的自發行動卻被四人幫鎮壓、槍殺，並且被定為「反革命事件」，直到一九七八年十一月這個人民運動才獲平反。《人民日報》發表了〈天安門事件真相〉長文，才把四人幫利用《人民日報》「顛倒的歷史再顛倒過來」。同時，「四五」事件被肯定為「媲美『五四』運動的一次偉大革命運動」。我在一九七九年四月發表了這篇文章，副題是「從『五四』到『四五』的歷史轉折」。「四五」運動重新擁抱「五四」的科學與民主。中共革命建國三十年，到頭來又回到「五四」的原點。從文化意識的發

展看，「四五」運動在一定意義上是一九七八年鄧小平的「改革」「開放」，實現「四個現代化」的政策的思想先導。

四

第三個組成有〈儒家倫理與經濟發展〉、〈東亞經濟發展的文化詮釋〉及〈國家儒學體制及其轉化〉三文。這三篇文字所討論的是關於中國經濟與政治及其轉化問題，引起我對這兩方面問題的興趣，主要是源於我對中國現代化的探索。中國現代化固然是一多面向的社會變遷問題，但其重心問題則在經濟與政治的現代化。經濟現代化無可避免地與資本主義有關。事實上，資本主義是現代化在經濟領域中的制度表現。⁶但資本主義為何「發生」在歐洲，而「不發生」在中國？這個問題也就是德國社會學家韋伯所要解答的。韋伯的《新教倫理與資本主義精神》與《中國的宗教》二書則分別提出了為何歐洲「發生」，而中國「不發生」資本主義的原因。《中國的宗教》一書，對古典中國的社會結構與文化兩方面的分析，雖間中不無錯失，但銳見迭出，精光四射，以一個非治中國學的學者，只能倚賴當時零零碎碎的漢學家之著作，而有如此成就，不能不令人讚嘆，毫不誇大的說，此書迄今依然是中國研究的權輿。不論我們同意不同意韋伯的一些論斷（特別是對儒學的論斷），講中國的現代化發展，我們都不能繞過他，而應該以他為重要的起點，或者站在他的肩上，這樣可以看得遠些、透些。

6 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 1990).

〈儒家倫理與經濟發展〉與〈東亞經濟發展的文化詮釋——論香港的理性傳統主義〉⁷ 是討論中國經濟現代化的二篇論文。東亞經濟巨大發展的事實，已成為世界學術界感到興趣的大題目。東亞經濟的成功之有待解釋，猶之乎十八世紀以來資本主義在歐洲興起之成為韋伯等探索焦點一樣。東亞經濟，特別是所謂「四小龍」（南韓、台灣、香港、新加坡）的發展，在某個意義上，是對韋伯視儒家倫理為資本主義「不發生」的原因之論斷的一個挑戰。目前學術界對東亞經濟發展因素的分析，不是偏向制度結構，便是偏向文化價值。其實，韋伯對中國經濟之分析，是文化價值與制度結構雙軌並行的。韋伯立論之所以有爭議，是他把中國「不發生」資本主義的原因，過份地歸之於儒家的文化價值。但總的來說，今日學者許多的研究結果，在我看，並不能推翻韋伯的立論，蓋韋伯講的是中國本有的儒家倫理「不發生」資本主義，而今日東亞社會，特別是台灣與香港這兩個以儒家文化為主體的社會，則無不是「採擇」或「移植」資本主義而發展起來的，誠如社會學家帕森斯 (T. Parsons) 指出，這是兩個不同的理論命題。⁸ 更有進者，今日東亞的儒家文化早已不復是韋伯所指的帝國時代的儒學。不容懷疑的，今日東亞社會，如香港、台灣，已是一中西混合的文化。應該特別指出者，帝國時代的儒學實是一種我名之謂「制度化的儒學」

7 《東亞經濟發展的文化詮釋》，英文原作為 “The Transformation of Confucianism in the Post-Confucian Era: The Emergence of Rationalistic Traditionalism in Hong Kong”，刊於 Tu Weiming, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996)。

8 Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Societies* (New York: The Free Press, 1960). p. 99.

(institutional Confucianism)，那是制度與文化交光互影、結合一體的。「制度化儒學」中是雜有法家的制度設計的。自二十世紀初葉以後，儒家的制度設計已經解構或重構，亦即「制度化儒學」已成為歷史陳迹。儒家的一些價值或在制度的解構中獲得了解放，或在制度的重構中發揮了新的作用。

〈國家儒學體制及其轉化：台灣國家與社會之間關係的重構〉⁹一文涉及儒學文化中的民主探索，論述傳統的「國家儒家體制」在台灣的解構及轉化，其重點則在分析在某種意義上承繼「國家儒家體制」的「黨國體制」的結構性的轉變與持續。「黨國體制」是二十世紀中國政治的新生事物，此是國民黨與中國共產黨在國家建構過程中的產物。黨國體制無疑在經濟發展上扮演了「大力推動」的角色，而正因為經濟發展的結果，倒過來改變了黨國的性格。十分重要的是，台灣經濟發展實促成了台灣的市民社會及民主化。由於市民社會與政治民主的發展，使國家與社會之間呈現了一種新型的關係，這是傳統「國家儒學體制」或現代「黨國體制」之轉化的主軸，也是中國人在尋求政治現代性的偉大戲劇中仍在繼續展開的一幕。

五

第四個組成有《孔學研究中的新意》與《孔子與當代中國》二文，前者是一篇為邵耀成所著《孔子這個人》一書的

9 英文原作“State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan”，刊於 Tu Weiming, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996)。

序言。後者是在二〇〇六年在北京西山舉辦的第三屆「中國文化論壇」的演講稿。我之所以收入此二短文，蓋因孔子其人、其事、其書對中國文化之影響之大之深，不作第二人想。孔子為儒學之開山宗師，實是中國傳統文化的定義者，中國古代文明秩序(禮治)之奠基人。在政教(育)合一的「國家儒學體制」下，孔子之言行為百世師，天下法，但自西方入侵中土，中國為謀自強，在維新改革中，一九〇五年清廷下詔「廢科舉、設學校」，以是儒學不復為教育之核心，此後西學中之科學且取代經學之地位，孔子亦走下素王之聖壇，五四新文化運動期間，其中更有一股「打倒孔家店」的強音，一九四九年後，馬列主義踐中國思想之正位、主位，儒學更被徹底邊緣化，文化大革命時，瘋狂反傳統，反四舊，批林批批孔，孔子不止成喪家犬，更被萬箭穿心。一九七八年，中共在文革的廢墟上，痛定思痛改革、開放，重回到百年來中國現代化的歷史軌道。

毛澤東思想意識形態的霸權，因文化大革命而破產，從而儒學與其他中西學說再度進入知識界精英學術的論述領域。過去近三十年中，中國經濟現代化取得巨大成就，文化景觀亦丕然大變，儒學受到的重視與歡迎，為中共建國六十年來所未有。誠然中國今日已成世界第二大經濟體，中國人從沒有像今日更有信心與期待建立一個中國的現代社會。正因此，在全球的多元文明格局下，中國百年的現代化之願景就在建立一個中國的現代文明秩序。我相信，中國現代文明秩序之建構，儒學雖不必是唯一，甚至不必是最重要的文化資源，但必然是重要，甚且是無可缺少的文化資源。我有理由相信，孔子與他開啟的儒學必將是中國現代文明秩序的構成要素。

本書第五個組成是〈論中國的現代化與現代性：中國現代文明秩序之建構〉一文。此文，原是我在一九九五年十月三十一日在北京大學的「潘光旦先生學術講座」講詞。中國的現代化運動，可以追溯到十九世紀的清末，中國的「現代轉向」展開了中國歷史新的篇章。誠然，中國的現代化之起始與西方的衝擊有重要的關係。中國在西方帝國主義的侵逼下，產生了一連串的救亡圖存的運動，目的不外追求富強，以期中國立足於世界。在某個意義上，中國之走上現代化猶如墨西哥詩人巴斯(O. Paz)對墨西哥古老文明所說，是「命定地現代化」的。從世界的視野看，中國與其他古老文明一樣，在追求現代化時，有意識或無意識地，都在西化的路上顛撲前行。我們知道，第一個現代性出現在歐洲，迄今為止，世界上具有全面現代特性的文明也只有西方這一個，以此，現代化與西化是不可能完全分開的，但是在概念上或經驗上，現代化與西化卻是二件事。長期以來，由於西方在軍事、政治、經濟各個領域居於支配性地位，與此相應的，西方在文化論述上也居於霸權地位。因此，西方的現代性有意與無意地都被等同於現代性本身，也即西方現代性之第一個「個案」變成了現代性的「典範」。但是，近半個世紀以來，由於現代化的急劇全球化，特別是亞洲在現代化上的淋漓發展，我們發現非西方世界對西方的現代性或西方的現代文明秩序雖然歡迎多於排斥，但也越來越多質疑與批判，在學術思想界，隨着「後現代主義」的興起，文化因素日漸進入論述的中心，更提供了對現代性一元論的挑戰的理論基

礎。中國與亞洲其他社會在批判與質疑西方現代性之餘，都開始有意識地追求「另類現代性」(alternative modernities)，也即開始自覺地反省「西方現代性」之外的現代性的可能。說到底，這是一種尋求文化身份或認同的表現。我想指出，中國現代化所要追求的實不止是富與強，而更是尋求一個中國新的文明秩序。百年前，中國遭遇到一個古老文明秩序解構的命運，而二十世紀這整整一百年，中國的努力實際上是在一個新文明秩序的重構。中國現代化所建構的新文明秩序，它必然是世界現代文明秩序的一個重要組成，但它既是「世界的」，也是「中國的」。現代性今日已是「全球化」(globalization)了，也正因是現代性的全球化，才更有機會突顯各別的現代文明秩序的特殊性格，一位社會學者所創的「全球在地化」(glocalization)一字正可用以描述在全球化中出現各別國家社會同中有異的現象。

七

這次因《中國社會與文化》增訂本等四書的出版，有機會一一重讀我過去數十年所寫的文字(非全部)。這些著述，雖不敢以名山事業自得，但每篇文字都是我用了心、盡了力的。四十年來，身在大學殿堂，所思所寫者無不關乎時代、回應時代的篇什，實則，余處心動念亦無非欲對中國現代化之時代大業有一得之助耳。

2012年11月於香港