

## 第五章 意識型態動員

一個發展成熟的現代國家，除了必須滿足軍事壟斷、經濟自主、行政控制等條件之外，同時也必須超越傳統的君主／臣民關係，透過某種作為社會膠著劑之意識型態而將國家所有個人整合成爲一個社會實體(a social whole)，而非僅止於統治者指揮聽命行事之人民的被動關係。而這樣的意識型態，在現代社會中表現最爲顯目者無外乎民族主義。民族主義同時作為現代國家的動員基礎，以及現代國家刻意動員之強力工具，使得民族的構成(formation)與現代國家的構成，彼此之間可謂相輔相成。然而欲以民族主義作為意識型態動員之探討主題，勢必牽涉一些相關的基本概念，有必要先對這些概念作個較明確的界定。

如果將「民族」(nation)視爲有意識地形成一個共同體，分享相同的文化與清楚的地域，擁有共同的過去以及對未來相同的憧憬，宣稱應該有權利自我統治的一個群體，<sup>1</sup> 這樣的定義可能切題，也可能太「強」。所謂太強是說，當一個民族已經自覺其本身的存在，而且這樣的自覺也甚至發展到刻意追求政治自主的地步，則同樣的概念就不宜指涉它在政治化之前，或者企圖建立民族國家之前的狀態。由於我們無法就同一名詞「民族」區分出較爲切題（也就是與「民族國家」相提並論）的用法，以及描述它在企圖建立民族國家之前的存在狀態，所以在此儘可能以「人民」(people)一詞來表示一個族群在企圖建立民族國家之前的存在狀態。至於「民族國家」，它在國家這一方面指涉佔有一定領土並正當壟斷武力的政治單位，但民族國家作為一個特殊的現代現象，在民族這一方面則特別著重它對於人民的統治乃是「經由均質化(homogenization)、經由創造出共同的文化、符號、價值，復興傳統與(民族)起源之神話，以及有時候發明這些傳統和神話，而將人民結合在它的統治下」；<sup>2</sup> 所以現代民族國家的意義，乃是以創造或保護上述與民族國家相契之民族概念爲其基礎。而民族主義(nationalism)則在概念上介於民族與民族國家之間，連結二者而作為民族國家「政治正當性的現代論述」。<sup>3</sup> 作為一種有助於建立特定民族國家新秩序的積極性論述，民族主義的概念於是暗示著，因爲「人民之中有些人(some of its members)有意建構某個真實的或可能的『民族』(an actual or potential “nation”)」，所以與其將民族主義視爲一種自發的民族訴求，不如說它是若干有心人透過國家機器或者是透過傳播民族的知識，「爲了人民而企圖達成或維持自主性、整合與認同的某種意識型態運動。」<sup>4</sup> 這樣的定義雖然預設了「民族」概念的存在，「但它並不意味著民族的存在，先於(prior to)『他們的』(their)民族主義。」<sup>5</sup> 基於這樣的理論性定義，本章所強調之

<sup>1</sup> Montserrat Guibernau, *Nationalisms*, Cambridge: Polity Press, 1996. p.47.

<sup>2</sup> Guibernau, p.47.

<sup>3</sup> Guibernau, p.46.

<sup>4</sup> Anthony D. Smith, *Nationalism*, Cambridge: Polity Press, 2001. p.9.

<sup>5</sup> Smith, p.10.

民族主義，就是民族建構的意識型態動員過程，就是一個族群或人民透過民族國家的實踐與動員而被「民族化」(nationalized)「成爲一個民族」(becoming a nation)的過程。「簡言之，民族主義早於民族的建立。並不是民族創造了國家和民族主義，而是國家和民族主義創造了民族。」<sup>6</sup> 以這樣的角度來看待民族主義，一方面明顯地對反於將民族主義當作特定民族既定本質「如實」呈現之「原初的」(primordial)民族觀，另一方面也有利於觀察「有些人」在民族化過程中發生什麼樣的作用，以及這些作用如何隨著歷史時空條件的轉移而又發生何種變化，以此考察特定現代國家的轉化歷程。

基本上，討論民族主義絕對必須處理其核心的「認同」(identity)問題，但是所謂認同的內涵卻也牽涉複雜的種族、歷史、文化、政治和經濟等因素，特別是如果民族主義乃是一種意識型態運動的話，意識型態的內涵應該不能僅只侷限在認同抉擇之層面而已。因此，本文假定民族認同問題並不能單單指涉「族群性」(ethnicity)之區辨即算了事；若單言族群上的彼此區辨，即便這樣的區辨不完全只是一種空洞的滿足，然而它也並不能充分說明民族主義在具體的歷史實踐中，作爲抉擇之認同架構中的全部相關因素。所以爲了對於中華民國、日本、台灣之民族主義動員過程能有更充分的理解，本章試圖加入「文明」(civilization)這個面向，以便與民族構成或認同問題相互對話。艾利亞斯(N. Elias)認爲文明的概念即是西方自我意識、甚至是民族意識之表現，因爲它是西方人自認爲優於更早期的、或者更爲「原始」之社會的一種信念。<sup>7</sup> 但艾利亞斯處理的「文明」議題是擺在西方社會的發展「過程」(process)中，探討文明化的動態過程，對照他自己所要批判的那種把文明視爲發展之「最高形式」(the highest form)之靜態的文明迷思。然而本章所討論的文明概念卻剛好相反，它所指涉的正是某種靜態的、被本質化了的文明形式，並且解析這種文明的迷思如何充實或影響民族認同的心理基礎。同時本章討論的文明概念也不等於文化(culture)，如果文化是指一種個人制約於「意義之網」，它來自歷史上一路傳遞下來的意義，這些意義表現在符號系統之中，你我藉之相互溝通並繼續發展它對於生活的知識與態度的話。<sup>8</sup> 同時在此所謂的文明也並非將之視爲文化特徵和文化現象的集成(collection)，或各種特定歷史（語言史、文學史、科技史等）如同管絃樂團一般的交織過程。<sup>9</sup> 本文並不是否定文明之其他定義的正當性，而是，個別族群意義之網的描述或者不同文化部門在歷史長河中匯聚合和的中性呈現，若就中華民國建構現代民族國家的歷程來看，文明概念的衝擊性以及文明概念對於民族認同的影響，可能無法充分顯現出來。從清末民初以來，最具影響力的文明概念始終是個紮紮實實的對比與比較的、甚至是階層等差的概念，一如陳獨秀《青年雜誌》（1915年）創刊號所

<sup>6</sup> Eric Hobsbawm、《民族與民族主義》、上海人民出版社、2000年、第10頁。

<sup>7</sup> Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell, 2000. p.5.

<sup>8</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, 1973. p.89.

<sup>9</sup> Fernand Braudel, *On History*, The University of Chicago Press, 1980. p.178.

強調：「文明者，異於蒙昧未開化者之稱也」，<sup>10</sup> 毫不客氣地指出中國對比西方「文明」世界所呈現出來的「落後性」。這樣的文明觀其實也就是艾利亞斯所指某種以「成就」(accomplishment)精神為底，英國和法國版本之「爲了西方及人類的進步，對於自身民族的意義而感到驕傲」的「文明」觀。<sup>11</sup> 以這樣的文明觀與認同問題結合起來觀察，一個人之所以公開宣稱自己(不)是「某民族」或「某某人」，可能必須同時要將這樣的肯定(或否定)建築在特定的文明價值或文明認知之上，用以強化個人如此宣稱的心理動力。基於以上假定，民族國家如欲將民族主義當作動員的有效手段，也就無法不同時在「民族」和「文明」兩個方面有所著力了。

## 第一節 明治時代日本的民族化

以整體論式(holistic)概念看待無論「日本民族主義」、「中國民族主義」或者「台灣民族主義」，都可能犯了以全蓋偏的謬誤，因為民族主義的內涵與表現將隨著時空環境的不同而有所變異。即便是以縮小範圍的「明治時代的日本民族主義」為題，也可能冒著相同的風險；因為整個明治時代的日本乃是「民族化」的成形階段，而且關於「日本人」之界定也充滿戲劇性的變化。

除了北海道少數民族之外，日本在「種族」上的同質程度很高。種族同質性很高並不必然意味著日本人民自始即有著強烈的民族自覺；如果民族認同伴隨著本身與異他者(Otherness)的對比而強化，日本人自覺異於他者之彼此對比則受到1853年美國軍艦強行闖入之刺激而更加激烈。當然，若將日本民族運動之崛起單純地界定在1853年，這樣的切割當然也過於簡單，忽視了在此之前日本人和中國人，以及與形貌差異更大的荷蘭人早有相當長期的接觸，而且某種朦朧的「大日本國」意識之前也可能已經存在。但1853年美國力量強硬進入日本，緊接著其他西方國家連續跟進所帶來一連串史無前例的衝擊，導致德川幕府不得不簽定許多不平等條約；日本之前已然感受到蘭學的先進，對於中國在鴉片戰爭的遭遇也不乏檢討與警覺，但這些都只是「知識」層次上的反省，與近在眼前大軍壓境的切痛經驗完全不同。於是，以排外情緒為主的攘夷論在強大外來威脅之下應運而生，民族運動開始在藩以下的層次(而非站在「中央政府」地位無奈的幕府)、在下層武士階級首先自由奮起，最後則由「尊王攘夷」運動發展成為「開國討幕」，於1868年明治維新開創新生的「日本國」而達到第一階段的高峰。

明治維新結束了日本各藩封建的局面，從封建分治狀態整合成為單一國家；歐洲各國民族國家的興起在形式上也是通過這種「去封建」的整合過程。新政府

<sup>10</sup> 陳獨秀、「法蘭西人與近世文明」、《青年雜誌》第一卷第一號、1915年、第1頁。

<sup>11</sup> Elias, p.6.

在宣傳上強調學習西方的「自由平等」精神，在現實政策上也就無法不配合調整。於是封建時代的賤民稱謂被廢除，傳統士族的地位被逐步削弱，開放土地買賣而禁止人身買賣，廢除武士的軍事特權而由國民兵役來替代；雖然尚未進入真正的自由選舉階段，但「四民平等」氣氛確實也隨著「維新」政府而熱烈起來。事實上，民族主義無法運作於一個階級森嚴、以垂直階層為架構之上下隔離的社會，因為這種社會不僅人人各有本分而相互不平等，這種不平等甚至內化到人心深處而視為當然；唯有從階層化社會解放出來，由一個超越區隔之無名大眾，在一個正當政體下形成單一共同體，民族主義才有登場機會。<sup>12</sup> 日本民族主義的興起，確實也可以從這樣社會條件的上得到理解。然而，民族主義並非社會條件變遷下必定「自然」而產生的特殊信念，否則「民族國家」作為現代國家的特徵之一，便將缺少國家的那一角，因此民族主義從某個角度而言乃是生產出來的作品。然而「誰」又是民族主義的生產者？一如掌握政治領導權者自將宣傳國家的理念，佔據文化共同體之領導權的知識份子也註定要宣傳「民族」的理念。<sup>13</sup>

## 二

明治維新前後，日本知識份子對於「喚醒」沉睡中的日本民族發揮了極大的作用。知識份子認為啓蒙民眾是他們的責任，而日本人的「開化」更是日本獨立於萬邦的根本條件。因此，破除封建之「愚昧之沉睡」並移植歐美思想制度則是最直接的民族改造工具。但是如果將明治維新前後日本知識份子加以分類，即便在具備西洋新知的知識份子當中仍然是以「志士型」知識份子，也就是大多出身於幕末下級武士階層，親自參加倒幕行動而在明治政府成立後官居要津者，以及「幕臣論客型」知識份子，同樣出身幕末下級武士而且大多數也曾經任職於幕府機構，這兩種類型知識份子對於日本當時及後代影響最大。「志士型」知識份子（如伊藤博文）在明治維新之後掌握了國家決策權，而「幕臣論客型」知識份子（如福澤諭吉）不僅在思想上影響政府的決策，而且又廣泛影響當時其他的知識份子。<sup>14</sup> 這兩類知識份子分別掌握了日本政治領導權和文化領導權，從上而下致力於建構日本成為現代民族國家。

「日本人」作為一個自覺的民族單位，並非從 1868 年「大政奉還」那一刻就宣告成立；明治維新只是日本「民族化」起飛階段的開始而已。而後廿年之間，隨著大眾社會(mass society)由城市中興起，學校開始有系統地灌輸國家意識，政治、行政和教育的集中化與標準化，加上溝通工具如報紙、廣播的便利與普及，民族之集體意識才有破繭而出的客觀可能。如果明治初期的民族理念仍然侷限於部分討幕開國之貴族階層以及少數特出知識份子的話，隨著時間的發展，四千萬日本人才逐漸於明治中期之後，才漸漸凝聚成為一個民族。日本人民的民族性質

<sup>12</sup> Ernest Gellner、《國族主義》、聯經出版、2000 年、第 21-22 頁。

<sup>13</sup> Max Weber, *Economy and Society*, University of California Press, 1978. p.926.

<sup>14</sup> 李永熾、《日本的近代化與知識份子》、水牛出版、民國 80 年、第 16-21 頁。

逐漸確立之際，民族之價值定位問題也必須有一個指導性方向，畢竟日本的民族情緒和建立現代國家的熱情是受到列強的刺激而產生之強烈回應，「這樣的回應是高度緊張的，充滿（對西方）濃烈的愛慕與厭恨情結。無疑地，印度與中國也是如此。」<sup>15</sup> 之所以緊張與厭恨，是因為西方列強帶來了亡國滅種之迫切危機，而之所以愛慕，則是西方列強所表現出來的「文明」優勢不得不令人驚嘆臣服，無法不讓非西方國家急起學習。

於是，日本軍隊在 1867 年即已改穿西式軍服，1871 年政府命令武士「散髮」、「廢刀」，1872 年政府人員以西裝取代和服而為正式禮服，同時也開始改用西洋曆法甚至政府的制度。由於政府積極走向「文明開化」的路線，獎勵洋學、發展西式大學、召聘西洋教師、派遣海外留學生，民間生活受到影響也開始發生明顯變化，西方商品漸漸普及於日人之食衣住行娛樂，磚造洋樓成為建築風尚。雖然鄉村地區一時之間則沒有這樣大的變化，農村一般的生活態度也遠不及城市來得「開化」，但是明治維新後日本的城市生活，已經與德川時代迥然不同。1883 年日本耗時三年興建「鹿鳴館」，由英國的建築師仿照義大利文藝復興風格而建造，一方面作為接待歐美國家高級官員的場所，另一方面歐美與日本之達官顯要在此舉行舞會或宴會，日本男性西裝革履而女性戴帽插羽，與西式宮廷無異。鹿鳴館使世人在「印象」上認為日本人與西方人已經過著相同的生活方式，這其中當然也暗藏著日本試圖廢除不平等條約的外交策略。不過，這樣的策略與苦心同樣也等於宣達了日本宮廷(court)所欲傳達的民族文明使命。歐洲在專制主義逐漸成型階段，屬於國君之「宮廷」文明開始發生示範和教化作用，宮廷「作為一種社會權威，作為人們行為模式的來源，其重要性遠遠超過大學和當時其他社會形式。」<sup>16</sup> 儘管此時歐洲所謂的文明是指「情感有節、行為有度」的禮儀(manners)方面，但如果把宮廷文明放大到「歐洲人的文明」行為來看，宮廷也就不是那一個國家的單獨現象，而是整個西方宮廷社會一致互通的文明教養，是整個「歐洲社會」（而且以巴黎為中心）全面的新文明圖像(a new picture)。「鹿鳴館時代」象徵著日本也加入了這樣的宮廷社會，至少在文明圖像上試圖成為「歐洲社會」的一員。但是我們不也能夠把鹿鳴館現象推論到整個日本，因為此時吸收西方文明之殷切期待，事實上與當時日本大多數人民之心態普遍無關；西方文明的吸收與傳播，乃是由政府當局和特定知識份子利用政治力量而推進。所以日本的「文明開化」一如「殖產興業」政策一樣，都是由國家主導而興殖西洋之文明產業。而這其中，日本知識份子關於「日本民族特性」的文明論述，對於日本民族國家的發展內涵有著強烈的指導作用。

一個民族開始「對自己」感到興趣，往往是從自己的歷史開始。日本於幕末時代，若干關於日本早期歷史之著作已經出現在市面上，而這股歷史熱也延燒到

<sup>15</sup> Richard Storry, *A History of Modern Japan*, New York: Penguin Books, 1983. p.13.

<sup>16</sup> Elias, p.189.

明治維新之後。但是，明治維新前後的日本歷史研究存在著兩個主流，一者著重文本批判與事實考證的歷史，屬於官方的歷史專家和東京帝國大學之學術領域，第二則是著重於歷史詮釋(interpretation of history)之論述，屬於民間歷史學者的事業，之後兩股趨勢逐漸合一而成爲更爲「正統」的日本歷史學派。以福澤諭吉爲代表之民間「啓蒙歷史學者」大力運用（含括日本在內之）「普世」歷史知識並企圖以「進步」之觀點賦予日本歷史一定的定位與意義，藉之把日本的「過去」與現在、甚至未來予以合理連接，同時特定的歷史詮釋也可作爲當時日本社會、政治議題辯論的工具，而歷史的知識以不同的形式滿足特定的需求。<sup>17</sup> 換言之，就普世歷史來替日本民族作定位，這一類的歷史詮釋其實也就是某一種形式的「日本人論」。「日本人論」之類的著作在 1970 年代到 1980 年代初期也極爲興盛，各式作者熱烈開展了關於日本人之獨特性的描述，而這個現象其實與當時日本驕傲的經濟成就有關。但是這些論述與其說是學術作品，毋寧說它只是作爲特定大眾或分眾的「消費」對象，例如常與國際人士接觸的企業界對於這類日本民族特性之整體論式表現手法就極端感到興趣。<sup>18</sup> 但由於這一類論著往往只是日本人自我滿足的、欠缺深度實質比較的休閒性論述，所以 1980 年代後期也遭到日本學術界的批判；當然，這些反省的聲音也與同一時期日本的經濟衰退有關。但是無可否認的，即便作爲一種自我消費的材料，「日本人論」對日本民族之自我暗示依然有著相當深遠的影響，特別是在明治維新初期、日本正在「民族化」的關鍵時刻，「所謂日本人論述是重新建構受西洋化、工業化威脅的民族自我認同意識的嚐試之一。」<sup>19</sup>

信夫清三郎如此強調：「明治維新的主要內容是，爲應付西歐的衝擊而出現的民族革命與『國民』(nation)的形成。」<sup>20</sup> 這裡特別值得注意的是，nation 一詞的翻譯爲「國民」。我們從歷史資料上經常可以見到日本統治者辱罵台灣人民爲「非國民」，但是所謂非國民的「國民」，其實並非「國民身分證」或者「好國民應誠實納稅」等接近「公民」(citizen)之涵義，而是指日本如今已經成爲新國家而日本人作爲特殊的民族，其特殊性不僅在於種族意義，而更在於這樣的種族所自認爲它承載的特定優越性質；如果殖民地人民（甚至殖民者日本人本身）違逆了這樣的優越性質，他也就不配被稱爲「國民」，而會被譴責爲「非國民」。所以明治維新之後許多日本知識份子發行各式刊物所鼓吹者、或憂慮者，即在於日本雖然「政體一新」但非「人民一新」。而今日的民族特性，必須在新的氣質中找到自我描述的立足點。然而，實際上也無所謂自我描述，因爲所有的自我描述都是自我與異他者之間對照的結果；一如西方人對於東方人的「知識」，「終究是對現實世界的一個政治觀點，其根本結構原來就是要鼓吹『差異』」，而其「結果

<sup>17</sup> Margaret Mehl, *History and the State in Nineteenth-century Japan*, London: Macmillan Press, 1998. p.12

<sup>18</sup> 吉野耕作、《文化民族主義的社會學》、北京商務印書館、2004 年、第 167 頁。

<sup>19</sup> 吉野耕作、第 173 頁。

<sup>20</sup> 信夫清三郎、《日本近代政治史》第二卷、桂冠出版、1990 年、序 1 頁。

就是兩極化這種區分——東方變得更東方，西方變得更西方了。」<sup>21</sup> 雖然日本自身作為「東方」而成為西方列強所「理解」的對象，但是就顯現差異（或等同）以作為政治觀點之民族建構策略而言，日本政府及知識份子攜手合作進行了一場「新國民」的「西方」（同時也是「東方」）論述以作為日本民族特性的自我描述。日本的自我論述不僅僅是作為一種被宰制者的被動反擊策略，以企圖保衛自己；西方的東方論述，以及日本對自身的論述，兩者之間的關係可以說是一種共謀。真實的西方到底如何反而顯得並不重要，重要的是日本可以利用自己創造出來的西方知識，利用這種異他性來反照自己。這是一種具有策略性的意識型態手段，藉著將自我「本質化」而成就某種「日本特性」，既可以造就一個讓人民忠於「日本」（之名）的現代民族並藉之將國家利益極大化，同時又可以運用這種本質化的自我論述，鎮壓內部不同的聲音。<sup>22</sup> 日本將其自身置於何種差異或等同的對照中而利用它來界定自己？這裡所處理的是兩個對照的架構，一是「西洋／中國」，一是「資本主義／社會主義」；前者直接而明顯，後者較為間接，但是四個端點其實也緊密相關。以下則試圖藉由福澤諭吉的觀點為參考，觀察日本在上述四個端點構成的座標下之民族定位問題。

### 三

日本是東亞首先邁入現代國家的民族，在新舊國體轉換的過程中，福澤諭吉扮演了相當重要而又富爭議性的角色。當日本國內「攘夷」氣勢猖獗，下級武士瀰漫著義和團式盲目仇外情結之際，福澤原則上屬於「佐幕派」，反對「反幕派」的激進攘夷主張，認為他們成事不足；但是後來他發現幕府並沒有引進西方文明的誠意才進而改變了立場，因為他認為西洋文明才是日本唯一需要的靈魂。1866年福澤諭吉出版《西洋事情》一書稱讚西方國家為「文明政治」，鼓勵日本應以西洋文明為學習、甚至移植之目標，1875年他出版《文明論概略》更有系統地向日本人民介紹他的觀點。首先，日本當時廣泛討論的所謂「國體」問題，在他看來其實就是民族問題；因為「國體」就是同一種族的人民在一起同安樂共患難，而對外國人形成彼此的區別，在一個政府之下自己支配自己的命運，所以「西洋人所謂“Nationality”就是這個意思」。<sup>23</sup> 至於日本這個「民族」應該要如何走向「文明化」？福澤雖然也使用 *civilization* 一詞來表示「文明」，但他始終沒有將文明一詞作個清楚的界定，就《文明論概略》的大半文章來看，它同時指涉「擺脫野蠻而逐步前進」、「國家」或「人類交際活動的逐漸改進」等，具體內涵則需視上下文而定。但非常清楚地，歐美作為最文明國家，中國和日本為半開化國家，非洲和澳洲則是野蠻國家，這樣的分類是「世界的通論」。如果日本「想使本國文明進步，就必須以歐洲文明為目標，確定它是一切議論的標準。」然而福澤又

<sup>21</sup> Edward W.Said、《東方主義》、立緒出版、民國88年、第61-63頁。

<sup>22</sup> Koichi Iwabuchi、「共犯的異國情調」、《解殖與民族主義》、牛津大學出版、1998年、第196-197頁。

<sup>23</sup> 福澤諭吉、《文明論概略》、北京商務印書館、1995年、第19頁。除非另行註明出處，本節引述福澤之文字皆出於本書。

強調「事物的輕重的相對的」，文明開化同樣是相對的。目前的歐美只是「以現在人類的智慧所能達到的最高程度而已」，他並沒有把西洋文明看成至高無上、永世長存的完美境界，而是將之視為歷史發展的階段性成就而已，頗有「喝酒而不醉」的豪氣與自信。也許，要作為一個具有建設性的「日本人論」，如此保留日本未來發展空間的態度是必要的；如果一味以西方文明為「譬如北辰」般註定永遠領先，對任何民族之心理建設而言，其破壞性恐將遠高於建設性。

以西洋文明為鏡子，福澤比對出日本民族的諸多缺點，例如偏重權力關係而缺乏「獨一個的氣象」(individuality)等。然而特別在《文明論概略》以外的許多其他著作，福澤又刻意以中國作為文明的「反面教材」，鎖定中國文明幾千年來已經是一灘死水，僅知「唯我獨尊」而不知「臨機應變」，以致病入膏肓而無藥可救，令人感到「失望」。福澤的「中國觀」將中國視為文明的相對物，說明了「脫亞、入歐」其實牽涉到兩個異他者，新的日本必須和舊的日本有所差異，而舊的日本則與中國彼此等同，因此新日本必須與中國割席而去，徹底除舊才能全面布新。因此福澤不僅批評當時部分政府官員「無法擺脫漢學者的惡習，外表雖然披著洋學的衣裳，衣裳裡卻裹著漢學的胴體；」<sup>24</sup> 同時，福澤也反對當時「東方道德、西方技術」的妥協觀點，強調文明的精神在於拋棄以儒家思想作為中心的東方道德，學習西方文明的道德，這就是「獨立自尊精神」。獨立自尊的第一步，在福澤看來，就是「必須摒棄支那風」；如果無法具備獨立自尊的精神（而學習西方文明）並且採用西方的「文明利器」，日本就會步上中國的後塵。但是福澤相信日本不會步上中國的後塵，因為他的文明分析也「觀察」到日本和中國之間的「客觀」差異，例如「中國人是單純的，日本人是複雜的。思想複雜豐富的人，迷信就會消除。」如果暫時不去追究福澤對於中國的觀感以及日本與中國之差異是否足夠真實，福澤進行的工作其實是：「他進一步分析了歷來被認為是『同文同種』的中日之間的差別，突出了日本實現近代化有利的一面。」<sup>25</sup> 強調日本與中國的差異，而中國是文明的反面，接著日本非中國，所以推論日本是文明的；這樣推論也不能不說是一種替日本「打氣」的策略。

當然，以上對於西洋和中國文明的看法並非福澤一人所專利，同時也不代表日本僅有福澤脫亞入歐一派的觀點存在。明治維新之後，日本確實漸漸進入百家爭鳴的階段，例如岡倉天心的「亞洲一體」論與福澤相反，強調福澤只看到亞洲「黑暗面」而他卻看到亞洲的「光明」，同時他更主張「文明」的標準不只一端；中國的多元與多樣，不是福澤的中國「觀」所能具體了解，福澤的西方「觀」也是如此。<sup>26</sup> 然而在積極擺脫西方列強壓力以爭取日本重新出發的時代氣氛下，或許在方法論上比福澤更加客觀持平，但是岡倉的「認識中國」和「認識西方」

<sup>24</sup> 呂理州、《改造日本的啓蒙大師福澤諭吉傳》、遠流出版、民國 82 年、第 158 頁。

<sup>25</sup> 忻劍飛、《世界的中國觀》、上海：學林出版社、1991 年、第 357 頁。

<sup>26</sup> 陳再明、《日本論》、遠流出版、民國 82 年、第 128-135 頁。



非但無法成爲主流，甚至可能被視爲「不同」的雜音；「認識」的「正確」與否，往往無法脫離國家或民族自我建構之政治觀點而獨立存在。換個角度，特定知識份子所鼓吹的觀念之所以成爲主流，與其說是它的內容殊勝，不如說是因爲國家「需要」這樣的特定觀點以作爲打造新民族國家的意識型態基礎，特別是當一個國家仍然處於威權統治階段。但是更進一步來看，福澤的意識型態抉擇不僅牽涉到族群文明類型之區辨，同時也無可避免地必須連結到特定文明之「經濟」面向，因爲經濟制度更是西洋文明極爲突出的一環。

1868年福澤諭吉成立「應慶義塾」以教授西學，一反過去的學生逢年過節的時候才將金錢或禮物經過妥當包裝之後呈給老師的做法，反而直接規定學生的「學費」於入學時直接以現金交納，不收禮物。福澤違反當時認爲老師是有尊嚴的，不應沾染銅臭味的「傳統」；雖然學生一時無法習慣，入學交納現金時仍然不忘包裝妥當，但福澤直接抱怨包裝的不便，反而交代說「直接把錢交來就行，這樣比較容易數鈔票。」<sup>27</sup> 福澤對於學費（金錢）的態度，其實也是他的教育手段，因爲他深受資本主義文明影響而強調欲望與功利的常態性，認爲此舉天經地義而無須遮掩，一如他自己在義塾中教授的「經濟學」。福澤對於金錢和欲望的態度雖然違反當時的民風，但是他反問「亞當史密斯最初講述經濟學時，世人不是也曾把它看做是邪說而駁斥過嗎？」事實上，師生之間的經濟關係只是日本社會整體經濟觀念的反映，認爲理財之道不是君子之道，「不但以不懂爲恥，反而以懂爲辱，結果，最高明的士君子和最笨拙的理財者，變成了同義語。」德川時代的日本政界、知識界普遍認爲國家應該以農爲本，而對鑽營工商業者有所指責。但是福澤卻認爲「農業和工商業，是利害一致的，同是從事有益於國家的事業的。」在有益於國家的大前提下，日本經濟不振的傷害就像癆症一樣逐漸使國家虛弱。於是福澤於「應慶義塾」入學規定要項中寫道，所有日本人無論「商工農士」皆可入學，而非一般人所寫的「士農工商」，除了刻意顛倒傳統的排序與利人人平等理念之宣傳外，未必沒有刻意提高商人地位之用意。事實上，當殖產興業政策使日本成功地走向現代資本主義國家之後，商人的地位不只已經無法加以貶抑，而且政府與商界之間的密切互補關係也已經深刻成爲日本獨特的現代性。雖然明治維新前後日本輸入之各國、各式思想紛紛不一，但是「當我們翻開明治初期移植西洋文化的系譜來看時，最爲耀目顯著者厥爲英、美系的資本主義文化。」<sup>28</sup> 歌舞昇平之鹿鳴館所反映出來的不僅是普遍化的「歐洲」文明，更是（也一如西歐）宮廷文明漸漸與資產階級上流社會結合爲一的資本主義文明。堅持傳統武士精神的西鄉隆盛始終無法忍受整個首都東京之「莊嚴的宮室、華美的衣服、浮華的外觀」，並且指責日本政府已經淪爲「商業管理所」；據說在岩倉使節團出發訪歐前的酒會上，西鄉甚至舉杯向大臣井上馨祝酒：「敬三井的掌櫃

<sup>27</sup> 呂理州、第124頁。

<sup>28</sup> 陳水逢、《日本近代史》、台灣商務印書館、2001年、第73頁。

一杯」。<sup>29</sup>

日本以國家領導模式創造出新的財富形式，自然也改變財富重分配的手段。明治維新之後日本農（林）業人口沒有太大的變動，但是新增加的（農村）人口因為社會性質的變遷而開始漸漸走入城市，同時大多依賴工商業維生。明治維新後農村動盪不安，工業城鎮同樣也是如此。由於工廠工作時間的漫長，發生激烈抗議自然也不足為奇。1911年日本通過工廠法之前，紡織廠的女工和童工一班都要工作十二小時以上，工廠法將女工及15歲以下童工每日工作時間僅僅縮減為十一個小時，而且男工沒有包括在內，因為政府的改革政策深受資本家階級的強烈反對。雖然日本在1897年即已出現類似工會的勞動組合，但是警察依然將工人罷工甚至勞資談判視為非法行為，廿世紀初期日本林林總總的各式社會主義團體及政黨（包含共產黨）也陸續遭到日本政府的壓制。政府對於帶有社會主義傾向之活動與組織的打壓，其最基本的原因乃是因為日本「工會所面對的『現代』企業家，他們是實現明治政府建立西式企業的一群人。」<sup>30</sup>

福澤本身並沒有使用「資本主義」和「社會主義」之對舉來呈現他的想法，但是他的「文明觀」明顯地為資本主義生產方式鋪設了正當性。當然，資本主義或社會主義這兩個名詞的涵義，在學術理論的界定上也並不一致，若以掃除私有財產和市場經濟之馬克思主義來看，日本當然不是個社會主義國家；如果以日本向來以官僚干預管制和分配導向來治理國家，而把市場變成家庭一般之集體秩序而言，日本也可以成為某種「日本式社會主義」。<sup>31</sup> 但是本節的重心並不在分析日本作為資本主義（或「社會主義」）的政治經濟性質，而是就日本作為一自我認定之「文明」民族，其國家領導之資本主義經濟發展策略如何進一步導致它走上軍事民族主義之政策邏輯。

#### 四

日本在十九世紀末期漸漸浮現的社會主義思潮，其理論本身當然與資本主義生產模式與現實利益相互衝突之外，若干團體基於平等原則而質疑天皇制度，更有人公開反對日本對外戰爭。但是儘管如此，社會主義理論上帶有超越民族界線之國際主義主張，在日本（以及在其他國家）實際上也未能有效超越民族認同的優先性。「一百多年來由於全世界的工人經常以『族群』的形式組織起來，左翼世界感到進退維谷而慨嘆。這是解不開的死結，是這個制度的矛盾使然。」<sup>32</sup> 華勒斯坦在此所謂「這個制度」是指民族國家為單位之多國體系所構成的政治上層組織，它把階級問題吸收到國家的統一結構之內，而使工人階級無法看透自己的

<sup>29</sup> 信夫清三郎、第二卷、第391頁。

<sup>30</sup> W. G. Beasley、《現代日本的崛起》、金禾出版、民國81年、第112頁。

<sup>31</sup> 竹內靖雄、《日本的終結》、先覺出版、1999年。

<sup>32</sup> Immanuel Wallerstein、「族群身分的建構」、《解殖與民族主義》、牛津大學出版、1998年、第146頁。

處境；這不僅是解不開的死結，而且所謂民族問題正是這個死結內在不可分離的一部份。自華勒斯坦的理論來看，發源於十六世紀的「現代世界體系」一方面是由民族國家作為基本政治單位而組成，而且它也蘊含著超越民族國家政治邊界而走向全球的國際體系。但是由於世界經濟市場的互補功能，全球資本主義之生產過程催生了某種型態之國際分工，最後產生了「中心／邊陲」的階層現象。因為「中心／邊陲」階層分工架構決定了「誰」擁有較大的權力而「誰」又試圖抵抗這樣的宰制，於是十九世紀之後民族主義加入、或取代國家主義而成為政治實體的意識型態膠著劑。也就是說，民族主義的出現乃是國際體系同時在政治勢力及經濟分工下雙重作用下，導致「權力不平衡」的結果，所以民族認同「始終不是某種原初而既定的性質(primordial given)，反而，它一直是在世界體系發展過程中佔據特定角色與追求特定目標之政治力量的刻意壓力所造成的結果。」<sup>33</sup> 如果順著華勒斯坦的論證來觀察，那麼作為民族國家之現代日本在世界體系政治經濟架構之內，似乎也順理成章地出現兩個基本演進趨勢。第一，如果資本主義世界經濟歷史架構直接或間接促成民族的分界，這也使得不同國家（民族）依據它在經濟上佔據之中心／邊陲地位，而出現更高一級的中心／邊陲分類準則；這般更高一級的分類準則，就是民族上的中心／邊陲之分，同時也就是「白人／非白人」之區別。因此「過去廿年來，南非將來訪的日本人稱為『(可) 尊敬的白人』而不是亞洲人（後者是對當地中國人的稱呼）。」<sup>34</sup> 於是經濟地位決定了文明地位，而文明地位決定了民族地位；日本民族的（白人）文明地位，則來自日本在世界體系中的經濟地位。第二，如果日本民族之「自我實現的預言」乃是脫亞入歐而成為西方文明社會的一員，日本就必須急速脫離「無產階級國家」被剝削的邊陲地位，晉級到資本主義世界經濟之中心地位。亦即，日本不但要掙脫西方力量為中心而自身淪為邊陲的劣勢網絡，而且更要學習西方資本主義國家的發展經驗，並以東京為中心而建立屬於自己的世界經濟體系，並將周邊國家或地區納入新的日本經濟網絡，這才是對西方白人「文明利器」的高度模仿。偶後日本的「大陸政策」和「大東亞共榮圈」就是這樣劇本的操演，所以日本民族國家的建構過程即已強烈設定著「文明擴張」的前途。

從「文明開化」走向「文明擴張」，這樣的發展局面同樣也在福澤《文明論概略》中可以看出清楚的痕跡。文明論一書的最後一章也就是結論部分，所有的文明問題歸結到最後關鍵的議題，就是「我國獨立」問題。現代民族國家生存於政治的、以及經濟的國際體系之中，但國際往來之「大公無私、自由貿易」只是「老好人」的論調，國際往來的現實乃是：「文明既有先進和落後，那麼，先進的就要壓制落後的，落後的就要被先進的所壓制。」在這種環境下，「沒有國家、沒有人民，就談不到日本的文明」，所以必須「以本國的獨立作為文明的目的。」

<sup>33</sup> Immanuel Wallerstein & Peter D. Phillips, *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge University Press, 1997. p.141.

<sup>34</sup> Wallerstein、「族群身分的建構」、第 140 頁。

<sup>35</sup> 之前所謂個人獨立自尊等文明特質只是普世歷史中的抽象條件，至少就日本「現階段」而言，必須要「把有助於本國獨立的東西，姑且定名為文明。」至於有助於日本獨立的東西，不僅包含「搞軍備」，而且如果以港口作為文明的圖象，日本港口進出的船舶和陸上的貿易大樓都是外國人所有，這些都將「危害我國的獨立」。於是文明的日本就是獨立的國家，而獨立的國家則必須在政治的和經濟的國際體系中佔據主宰、而非被主宰的地位。如同下象棋一樣，文明（或獨立）最終目的乃是「保護自己的老將，而將對方的老將將死。」如此一來，則「輕重緩急已經明確」，國民「共喜怒同憂樂，而走向同一目標。依我個人所見，維繫目前日本的人心，唯此一法而已。」<sup>36</sup>

以上的說明，基本上是日本政府及福澤等主流知識份子就西方文明之「萬國公理」所得到的結論，直接間接促使日本從「文明開化」走向「文明擴張」。但是「文明」之所以能夠走向「擴張」，單以福澤赤裸裸的西洋教諭：「各國的交際之道只有兩個，一個是滅亡別人，一個是被別人滅亡；」「我們應該脫離他們（指中國和朝鮮），與西洋文明國共進退」，至於中國和朝鮮，「西洋人怎麼對待他們，我們就怎樣對待他們。與惡友親近者免不了會被沾上惡名，我們應該謝絕亞洲東方的惡友」<sup>37</sup>，單單這樣的論述，就足以作為日本說服自己而將其勢力伸入亞洲各國的正當藉口嗎？代表東方的中國又何時成為日本的「惡友」？而曾經是東方一員的日本及其自身的過去，難道也是日本自己的「惡友」嗎？這裡面可能深藏著某種更弔詭的思辯。

## 五

東亞和東南亞國家基本上是以「侵略」、「霸道」和「帝國殖民主義」的角度看待日本，但是日本不可以這麼看待自己，否則意識型態的動員力量將喪失正當基礎。日本「文明擴張」的自我暗示，其實也充滿內在的矛盾情結，以福澤為首的脫亞入歐只是這個矛盾情結之心理上一時的出口機制。這裡所謂矛盾的情結，首先從文明的角度而言，即是日本始終「屈」於中國之下的事實與窘境。當然，日本並非沒有自己在文化上的獨特性與單獨屬於日本的成就，而是說就主要文明要項（如政體與藝術），甚至如筷子與漢字這般日常而基本的必需品，都顯現出中國一直是特定文明的傳播者，而日本只是接收者；或者用湯恩比(Toynbee)的講法，中國是一種獨立的文明，而日本屬於受到中國文明影響的衛星文明。<sup>38</sup> 如果明治維新前後日本知識份子欲使日本從「中國的一部份」這樣的處境脫身而起，但結果反而竟使日本陷入「西方的一部份」(a part of the West)，這樣的結果未必全然有利於日本民族特性的自主與自尊。民族的自我認同相當程度蘊含著對民族獨特性的肯定，而這種獨特性將絕不容許自己屬於任何其他範疇的「一部份」，

<sup>35</sup> 福澤諭吉、第 191 頁。

<sup>36</sup> 福澤諭吉、第 192、195 頁。

<sup>37</sup> 呂理州、第 196-7、212 頁。

<sup>38</sup> Arnold Toynbee、《歷史研究》、上海人民出版社、1997 年、第 52-53 頁。

否則終究也難免「次等」民族的心理焦慮。這也就是為什麼明治維新廿年之後，鹿鳴館舞榭笙歌代表明治時代西化高峰之際，日本的傳統文化同時也開始了復活跡象，憂慮喪失原有民族特性的聲浪也逐漸浮現。<sup>39</sup> 1888年起出刊的《日本人》雜誌正是這種思潮的代表，一方面對於日本西化的趨勢表示不滿，另一方面回頭探求根植於日本本身的文化精神。「啓蒙歷史學者」雖然利用「進步」觀點試圖賦予日本新的定位，但如此一來也難免會削減日本的成分而投靠西方異他文化。因此，啓蒙論對於日本應該如何銜接它的「過去」與現在，其中兩難的矛盾始終沒有解決。於是，日本逐漸感受到啓蒙論帶來思想負債的壓力，並且開始試圖往獨特論的方向轉化。

日本民族論的轉化，基本上是以 1887 年爲分水嶺。在現實政治上，這一年日本政府對外條約的修約依然無法擺脫不平等的狀態，造成日本輿論對於政府的不諒解，除了對外國勢力不滿的情緒進一步加深之外，連帶對於維新以來日本政府的西化態度充滿挫折，乃至憤怒。趨勢開始倒轉了回來，西洋文明的「利益」逐漸喪失了吸引力，日本傳統理想和日本自身的獨特性逐漸受到重視，一場追求「日本民族本質」運動於焉開始，不屬於日本的基督教開始受到更強烈的排擠，原屬於日本傳統的天皇制度與神道，則得到更積極的崇拜。1889 年日本表面上模仿西方國家而「立憲」，但是憲法第一章交代的正是天皇的神聖地位，象徵著日本之（中國）儒家傳統的再次復甦，儒家倫理再度成爲知識份子和一般人民所看重的生活準則，與明治初期儒家理念的地位剛好相反。甚至在藝術方面，明治維新之後幾乎所有畫家都放棄了日本舊有技法而改習歐洲的美術技巧，而今卻也出現「拯救」日本藝術的反向運動。日本民族如果企圖在自身的獨特性方面重新出發，它必須正視、重拾自己的「過去」；「如果明治領導人希望日本的過去能夠爲現在服務，他們同樣也企圖讓現在安置在有利而光榮的過去之符號下。」<sup>40</sup> 西方的挑戰是個改變日本民族之「起初的刺激」(initial stimulus)，但是改變的內容和形式，則必須是日本傳統過去之內部發展的成品。所以從 1887 到 1895 年之間，「我們第一次發現了可以被恰當界定爲現代民族主義之團體意識。之前數十年雖然存在著民族思想與行動，但是它基本上侷限於統治階級的一部份。」<sup>41</sup> 基於對西化趨勢的反彈，如今日本人更加在意於什麼是「日本人」而什麼「不是日本人」；在這樣的基礎上，1895 年之後又出現了「日本主義」更激進的民族運動，進行日本內部價值系統的重估。

日本轉向自身，形成日本儒家倫理的復興，它的後果反而是日本民族擴張的第二度合理化。明治維新之後福澤式以文明統治野蠻乃爲天經地義之觀點，援引「西方萬國公理」而爲民族擴張鋪路。但是日本重新重視自身傳統理想的同時，中國傳統的「以華制夷」信念也起著同樣的作用。但這並不是個突然竄起的思維。

<sup>39</sup> Mehl, p.157.

<sup>40</sup> Smith, p.113.

<sup>41</sup> Delmer M. Brown, *Nationalism in Japan*, University of California Press, 1955. p.129.

早在福澤觀念流行之前的德川時代末期，鑒於清朝鴉片戰爭的挫敗，日本知識界已然表態企圖繼承中國而成爲新的、文明意義上的「中國」，此時的日本，已經悄悄地往掙脫屈從地位的路徑發展。藉文明意義上的「中國」來看政權意義上的中國，此時清朝原屬於「北狄」範疇而巳不屬於「文明」範疇，就連日本也不免卑視之而有意繼承「小中華世界」中心的地位。因此，征服中國的意圖於明治維新之前即已有之，理由是因爲清廷「得罪皇天」，所以應由日本「代天行罰、拯救蒼生」（佐藤信淵語）。<sup>42</sup> 對「這樣的」日本而言，這並不是侵略，而根本是一種「德治」主義和「天下」思想的自然結果，只是當時的日本沒有實質的力量進行「代天行罰」而已。直到明治維新後日本取得各方面力量的實際發展，一方面順勢拋棄屈從於中國之地位，另一方面也利用自己對於西方文明的詮釋、繼之以恢復日本儒家倫理本質來合理化它的自我定位與擴張行動；表面上看似引用社會達爾文主義的文明擴張論，其實也是日本認爲的「中國」之「以文明統治野蠻」正當性的延用與加料。

事實上，雖然潛伏或屈居於「文明開化」強勢潮流之下，儒家政治倫理傳統從來沒有因爲日本實施西化維新而中斷，而且只要日本繼續維持天皇制度，這樣的傳統也不可能中斷，它只是被「日本化」而成爲另一版本之「王道文化」而已。可能是爲了設計、醜化佛教而提昇天皇／神道的至尊性，1873 年日本政府的太政官發布公告：「今後僧侶娶妻及食肉蓄髮事宜，可自由行之；」<sup>43</sup> 日本至尊的神道與至尊的天皇更加積極地結合，此時的天皇可能比中國的皇帝更像「天子」。鼓吹大陸政策之日人荒尾精強調日本國體的天職在於「弔民伐罪、興廢繼絕」，欲往中國（也就是日本的「西域」）伸張日本國體未果，竟然賦詩「班超名遂入雲台」以明志；在上海設立「東洋學館」訓練大陸經營人才者誇言七人即可顛覆清朝，「英雄一起，天下響應，這是中國固有之本色。清國真乃英雄成事之地。」（中江兆民語）<sup>44</sup> 這些論述可以部分地解釋，基於對自身的「想像」，十九世紀末日本人流動的方向一是遠赴歐美留學以習取西方，另一個方向卻是積極流向「固陋」中國；既欲滅亡之，又何以各式日人來到中國，甚至協助中國建立各種現代制度？來到中國之日本人其動機不一，但是其中最切題之典型心態似乎是「先到中國，再取中國，好好統治它，以重振東亞。」<sup>45</sup> 也許日本語意上所謂「取」中國未必直接等同於軍事統治，一如所謂「征韓」在日文語意上也未必是直接以武力攻取韓國，而是「遵世界之公理」，「以慈愛爲本，循循善誘，導之於開明。」（西鄉隆盛語）<sup>46</sup> 但是，無論「征韓」、「取中國」或「大陸經營」都是出於日本深知本國國土狹小資源缺乏，欲圖富強則必須對外發展的合理化措詞，

<sup>42</sup> 張啓雄、《『中華世界帝國』與近代中日紛爭》、《近百年中日關係論文集》、中華民國史料研究中心、民國 81 年、第 34 頁。

<sup>43</sup> 章陸、《日本的政治、金錢、文化》、正中書局、1999 年、第 130 頁。

<sup>44</sup> 李永熾、第 172、174 頁。

<sup>45</sup> 李永熾、第 171 頁。

<sup>46</sup> 信夫清三郎、第二卷、第 437 頁。

同時「征韓、取中」被日本定位成針對西歐列強勢力東漸的反擊計劃的一部份。雖然「任何國家都沒有犧牲他國人民的獨立和自由來作反擊計劃的權利」，<sup>47</sup> 在日本的自我說服下，天下本係不為刀俎則為魚肉，這本是「各國交際之道」；但這同時也是「不可說的」。日本可以對自己說的是，取中國即是以「文明慈愛」加諸其身而「導之於開明」；若中國拒絕「文明開化」，則以「文明統治野蠻」也是天經地義，因此日本對清「宣戰之主旨合乎仁、合乎義。」（荒尾精語）。國際交際之道加上天經地義之理，取之不成即可率為「開導」。日本民族，此時取代中國而為「中國」，一躍成為東亞文明的「導師」；而導師的責任在教育，教育的手段則包含訓導。在訓導工作越來越「有理由」的情形下，文明擴張逐漸從理念而轉變為具體政策與行動。

總之，此刻的擴張主義對於日本民族而言具有更積極的心理建設意義，因為「大亞洲主義和日本因為保護其他亞洲國家免於西方資本主義腐化影響而取得之特別地位，也強化了日本的民族認同。」<sup>48</sup> 但是日本「獨特性」在某種程度上乃是「中國化」和「西洋化」的辯證與綜合，而「文明」擴張乃是以「天下」思想為橋樑，協助日本在「滅亡別人或被別人滅亡」二者取一的現實、認知與行動上的合理化，同時也可以化解、或轉移自日本民族本質運動以來，日本社會或知識份子對於政府的批判壓力。因此經歷西化洗禮而再經反省後的日本，「這可以說就是天皇崇拜或勤王思想，再加上民間之信仰型態，忠孝等儒家倫理、封建道德以及日本社會共同結合原理等，予以近代化之重組與強調，而形成明治時期絕對主義國家精神與政治的中心。」<sup>49</sup>

## 六

若由「東方民族主義」與「西方民族主義」(Eastern & Western Nationalism)的角度徵別民族主義的特質，基本上東方民族主義是針對西方帝國主義征服政策的反應，而且東方民族主義有一個更明顯的特點是，知識分子精英扮演極端重要的角色；雖然在所有的民族主義運動中知識分子皆扮演要角，但殖民世界的民族主義則更幾乎完全是知識分子一手造成。相對來看，西方民族主義則特別強調自身民族優於其他民族，所以帝國主義往往是西方民族主義類屬下的一種。這其中尤以法國在西方民族主義自我詮釋上的「傳道精神」(messianism)表現格外露骨，因為法國堅持比其他民族優秀，所以它「對其他任何國家，有其文明化與人道化(civilizing and humanizing)使命。」<sup>50</sup> 也因為堅持其他民族的相對低劣性，所以帶著「傳道精神」的西方民族主義便成為新秩序的傳道人，西方民族主義的終極使命就是使每一個民族都能獲益，這就是「白人的負擔」。日本雖在東方，但是

<sup>47</sup> 許介麟、《日本政治論》、聯經出版、民國 66 年、第 23 頁。

<sup>48</sup> Prasenjit Duara, "Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When", in *Becoming National: A Reader*, ed. G. Eley & Ronald G. Suny, Oxford University Press, 1996. p.162-163.

<sup>49</sup> 武田清子，引自李永熾、第 182-183 頁。

<sup>50</sup> Roe M Christenson, Alan S. Engel, Dan N. Jacobs, M. Reijai, Herbert Waltzer, *Ideologies and Modern Politics*, Harper & Row Publishers, 1981. p.27.

日本的民族主義迅速從東方民族主義變質成為西方民族主義，以東方民族主義為名而行西方民族主義之實，甚至日本的東方民族主義更進一步成為實行西方民族主義的理由。而今，由日本人繼承了「白人的負擔」與文明的「使命」。其結果，引用信夫清三郎的話：「對西歐各國修改條約的課題，是要把現行的不平等條約轉化成平等條約；對亞洲各國修改條約的課題，則是把剛剛實現的平等條約轉化成不平等條約。」<sup>51</sup>

由於日本利用了東方民族主義的反帝情緒，所以日本朝野也充滿或真或假的各種被外來勢力威脅的輿論，無論對象是俄國（露西亞亡國論）或美國。即便對於軍事力量無法與之匹敵的中國，也隨時注意到它拒絕日本勢力進入而造成對於日本發展前途的「威脅」。或許作為一種國家意識型態動員工具，東方民族主義無法不活在「威脅」之中；更或許，這種虛虛實實的威脅也掩飾著國家取得現實利益的更大的計劃。早在 1890 年日本首相山縣有朋的「軍事意見書」指出日本的疆域只是「主權線」，而周邊與日本「安危緊密關聯地區」則為「利益線」，並宣稱防守主權線不足以維持日本的獨立，必須將之延伸至利益線。日本大陸政策是日本國家利益的基本自足範圍，也是日本資本主義國家經營中心／邊陲網絡的起碼地盤；所有的「威脅」，其實都是對於日本建立這樣的地盤之企圖的威脅。但是，這種以威脅作為動力的意識型態更有可能落於騎虎難下、積非成是的處境。

任何外來威脅都可能打擊民族的威望(prestige)，而民族的威望同時又與民族信念息息相關，特別是對於擁護這樣的民族之知識份子而言。而欲克服這些外來的威脅，恢復民族應（本）有的文化威望，軍事行動是最直接有效的手段，因為「每一場獲得勝利的戰爭都將強化文化的威望。」<sup>52</sup> 活在威脅中的「警備國家」(garrison state)持續地期望暴力(expectation of violence)，而此暴力的持續有可能是政治精英在符號氣氛上的刻意營造，也可能是政治精英主動挑起(ignite)衝突的結果，儘管真實的威脅可能正在減緩，但是社會、政治、經濟部門全部都被動員起來。「威脅基本上是虛構的，維持動員的必要『符號』是被操控的，而且如果有需要，有限度的軍事行動將會被發動以協助維持群眾的支持。起初，威脅刺激軍事擴張；而後，軍事擴張扮演刺激威脅的角色。」<sup>53</sup> 配合虛實不定的威脅而演出，以及為了國家實際利益的獲取，「日本人」的身影開始在雄渾悲愴的軍歌聲中走出日本四島。1894 年日本護士渡海遠赴中國，陸軍軍樂隊到車站送行，同時譜寫出「婦人從軍歌」：「何其勇敢，背起文明之母這個名，細心照顧傷患...」<sup>54</sup> 「文明之母」並沒有看見日本所造成的更痛苦的廣大傷患，但「每一場獲得勝利的戰爭」確實也加速消弭了日本民族化過程中關於「西洋／日本」、「日本／

<sup>51</sup> 引自王金林、「近代日本天皇制的理念及其明治時代的對華政策」、《近百年中日關係論文集》、中華民國史料研究中心、民國 81 年、第 8 頁。

<sup>52</sup> Weber, *Economy and Society*, p.926.

<sup>53</sup> Patrick Regan, *Organizing Society for War*, Praeger Publishers, 1994. p.11.

<sup>54</sup> 紀田順一郎、《日本現代化物語》、一方出版、民國 91 年、第 56-57 頁。



中國」、「現代／傳統」、「文明／野蠻」、「資本主義／社會主義」種種的爭議和矛盾，或者，它至少消弭了內部不同的聲音。日本 1895 年終於廢除不平等條約，接著打敗中國，1905 年又打敗俄國，舉國歡呼「萬歲」慶祝「旭日東昇」之際，日本才徹底穩固地建構了、或整合了民族自身的獨特價值。因此，日本現代民族主義聚合意識之真正形成時刻，應該也可以看成在 1895 年。甲午戰爭後，漢字在日本學校課程中的重要性大幅降低，日本獨特論進一步成爲擴張主義或抽象的日本主義，從日本人的獨立自尊特性演變成爲對於帝國主義、種族主義的認可，這是拜戰爭所賜、全體日本人共同分享的甜蜜果實，「這正是所謂現代民族主義滲透全體國民的時代」！<sup>55</sup> 從明治初期的（西方）「文明」階段、1887 年之後的日本「獨特」論，到 1895 年之後「文明擴張」的大肯定階段，日本民族特性的主流詮釋在不同波段中漸漸清晰，而且連續不斷的對外戰爭又接著強化、印證了日本人「既有」的民族特性，最後由戰爭「製造」出「偉大的」國家和民族；所有兩難與矛盾仍未真正解決，只是在勝利的歡慶中「不提」(un-addressed)而已。

通過不同階段的轉型與蛻變，日本的民族主義基本上仍是明治政府採用西方帝國主義模式而演化創造出來，並且迅速轉化成爲一個「極端民族主義威權國家」(ultra-nationalist authoritarian state)。因爲這樣的民族國家並非日本本土傳統歷史自行成長出來的東西，所以日本人對於新型國家權力(new state power)的粗暴性和侵略性，可以說毫無歷史經驗可供反省；既無法看出它的病兆，也無法阻止它的發生。<sup>56</sup> 雖然二次世界大戰之後日本又經歷了另一波不同的民族化經驗，但是從明治維新到中日戰爭，日本作爲西方列強力量來到東方所造成之骨牌效應中的骨牌效應，卻也影響深遠地推動著中國和台灣的民族化歷程。

## 第二節 中國的現代民族化

「百年以來，一代復一代的中國人吞嚥著災禍累累的苦果，思考著前景茫茫的問題……這個問題，它提出一個答案：近代中國的災禍之源，是由於華夏文明沒落了……以安土重遷爲特色的內陸文明，在發端於地中海、席捲太平洋的現代文明衝擊下，已經失去文化創造的活力，甚至也失去了安身立命的依據……僅以內陸和海洋的對比、農業和商業的映照，來詮釋『華夏文明的沒落』這個主題，其實是一種過分簡化的思路……若是專就感性訴求的層面來看，《河殤》其實是以『正言若反』的方式，表達了華裔子民對自己母土與民族的另一種『苦戀』。」<sup>57</sup> 以上文字的評述，顯現出 1912 年中華民國立國四分之三世紀之後，1949 年毛

<sup>55</sup> 吉野耕作、第 34、189 頁。

<sup>56</sup> Taichi Sakaiy, *What is Japan?* New York: Kodansha International, 1993. p.81.

<sup>57</sup> 陳曉林、「出版序言」、蘇曉康、王魯湘著《河殤》、風雲時代出版、1988 年、第 2-5 頁。

澤東在天安門上高呼「中國人民站起來了」四十年之後，也是 1966 年中國試爆第一顆原子彈而成爲「強大的中國」廿多年之後，中國人對於自身文明價值依舊流露出深沉的失望與迷惘；民族之戀，仍然還是苦澀的。

中國的民族化從清末以來一直在演化之中，至今猶是。但是《河殤》的苦澀反省可能提醒我們注意以下的事實：十九世紀下半葉，中國民族於現代國際體系下發現自身，但在此民族發現自身的同時，卻也是中國民族自身如臨亡國滅種的懸崖。這樣的現代民族化起點，似乎註定了某種無可避免的路徑。所有文明啓蒙都是爲了救亡，怎奈單單啓蒙實在也無法救亡。列強船堅炮利和國際資本主義的壓境下，救亡是單獨的大事業，針對民族文明的反省與檢討反倒顯得遠水救不了近火。此處並非否定文明啓蒙的重大意義，而是中國開啓民族救亡與啓蒙的時間點，恰好座落在亡國滅種的事實與想像之中，其結果是，救亡的優先性不只耽誤了啓蒙，同時也綁架了啓蒙；啓蒙只有在救亡的狹縫中才有較爲安全的生存空間和實習機會，一旦啓蒙與救亡脫鉤，二者之間甚至相互矛盾。無論啓蒙或救亡，它們都是中國現代民族建構過程中的主題。但「民族」不是一成不變的社會實體，它不但是特定時空下的產物，而且「『民族』的建立與當代基於特定領土而創生的主權國家息息相關，若我們不將領土主權國家與『民族』或『民族性』放在一起討論，所謂『民族國家』將變得豪無意義。」<sup>58</sup> 近代中國特定時空背景下，民族與國家之間不只存在著非常複雜的關係，而且這樣的關係又牽涉到民族認同與「文明啓蒙」之間的相互影響，而且這樣的相互影響又是民族與國家關係當中的變數。正因爲廿世紀以來中國的民族主義與建國歷程如此密切關聯，因而中國的民族化問題，可能比較許多西方民族國家的興起，多了更濃厚也更急切的政治性格。依照 Breuilly 的看法，作爲政治論述之民族主義基本上建築在三個假設之上，①存在著一個民族，而此民族有其明顯而獨特之性格；②民族的利益與價值，高於其他的利益與價值；③該民族必須盡其可能保持獨立，它通常要求成就一個最起碼的(at least)政治主權。<sup>59</sup> 套借這樣的架構可以觀察到中國民族化問題是，中國是一個獨特的民族，但是它的獨特性和自身的價值，不只被西方文明否定，甚至也被自己所懷疑，而保護、保持民族獨立的政治主權同樣也處於風中之燭般的危疑狀態中。民族、文明與國家的交困局面，成爲中國民族問題的基本調性，而作爲政治論述的民族主義則可謂上述局面的脫困努力。

## 二

1895 年馬關條約是一把兩刃的劍，它「傷害」了台灣人民同時也傷及清廷自身。中國知識份子以康有爲、梁啓超爲首號召齊聚京師的十八省會試舉人共同上書反對割台，同一議題的各式奏章多達一百四十件。反對割台的議論雖然因爲主和勢力強大而敗陣，但是由反割台而至抨擊清廷的昏庸無能，「大清」的意義

<sup>58</sup> Eric Hobsbawm、《民族與民族主義》、上海人民出版社、2000 年、第 10 頁。

<sup>59</sup> 引自 Anthony D. Smith, *Nationalism*, Cambridge: Polity Press, 2001. p.75.

受到更進一步的質疑。從 1895 到 1905 年中國發生兩件大事，一是 1898 年百日維新宣告失敗，六君子被殺而康、梁等人流亡海外，二是 1900 年的義和團事件八國聯軍直入北京城。儘管康有為等人極力進行體制內的改革，希望光緒皇帝能夠學習日本明治天皇引領中國邁向進步，在「保皇」（維持滿人統治）與「立憲」（改革）之平衡下尋求脫胎換骨，但是隨著光緒皇帝失勢與死亡，維新運動不但中止，清廷保守勢力再度抬頭，原本改革期望落空，再也擋不住排滿反清情緒的高漲以及對清朝政權的絕望。義和團事件對於民族尊嚴的打擊更大。所以在 1905 年前後，「亡國」二字在報章雜誌上出現的比率逐漸增加，而且也開始有人認為最可能讓中國亡國的正是日本。<sup>60</sup> 進入廿世紀之後，大清朝廷雖然逐步向君主立憲方向徐圖改革，然而一旦改革啓動，國內各種改革異議和要求輒隨之蜂起而有增無減，同時清政府每一項改革政策（例如創立新式學校或公共事業）都必須動支可觀的花費，新式軍隊的建立更是預算赤字最主要的無底洞。清廷爲了因應財政需要而大幅度加稅，又激起全民百姓怨聲載道。「大清」的正當性於今已趨瓦解，取而代之的是某種朦朧的革新期待：「國家」。

晚清時期，許多知識份子（特別是心向或實際加入革命者）已經逐漸將滿族政權和「國家」概念區分開來。1905 年，中國出現以明朝歷史遺獻爲始，終於漢族記憶之復返爲工具而產生激勵漢人種族自覺的「國粹運動」，作爲改變現實的力量。「國」粹之國，不再承認大清爲「國」，朝廷與國家非但不再被視爲一體，「國」之重新釐定已勢在必行。晚清結局未能如同日本一樣直接走向君主立憲，而是走向更激烈的革命，其原因當然非常複雜；中國在現代世界的嚴重挫折感，社會、經濟、政治的嚴重失序，西方思想的傳入等都有一定的影響，「不過在其隱微之處也與『國』不再與當前的統治者爲一體有關。」<sup>61</sup> 對於現代國家觀念的介紹與推廣，梁啓超的貢獻很大。梁啓超很有系統地剖析晚清的危機在於人民將國家與朝廷混爲一談，殊不知「國家如一公司，朝廷則公司之事務所」，哀嘆中國人只知道有天下而不知道有國家。<sup>62</sup> 但是，中國晚清真的「不知有國家」嗎？「國家」概念引入中國一如任何其他概念的作用一樣，當然有助於中國人民的想像，爲自身的處境提供有規則的理解。所以就連梁啓超自己也說明國家思想有「對於一身、對於朝廷、對於外族、對於世界」而「知有國家」四個對比來源，國家與朝廷由同一而分裂，只是其中一個方面。但是在晚清當時的環境，中華與列強、漢人與洋人早已接觸而敗北；梁以爲「循物競天擇之公例，則人與人不能不衝突」，同時國家與國家之間已經在競爭狀態，「夫競爭者，文明之母也……一國者團體之最大圈，而競爭之最高潮也。」<sup>63</sup> 也就是說無論「對於外族」或「對於世界」，中國一旦被捲入以民族國家爲基本單位的國際競爭體系中，中國

<sup>60</sup> 羅久蓉、「救亡陰影下的國家認同與種族認同」、《認同與國家》、中研院近史所、民國 83 年、第 71 頁。

<sup>61</sup> 王汎森、《中國近代思想與學術的系譜》、聯經出版、2003 年、第 107 頁。

<sup>62</sup> 梁啓超、《飲冰室全集》卷一、魯南出版、民國 76 年、第 13 頁。

<sup>63</sup> 梁啓超、《飲冰室全集》卷一、第 13-14 頁。

即便仍然是屬於朝廷統治模式，但是中國對於自身的想像其實也就不能不是一個「國家」；朝廷與國家不能混為一談，但也不能不混為一談，因為那是中國唯一的政治共同體。所以晚清中國沒有「國家」的說法，不宜為了與後來的中華民國相對比而過度強調，只不過晚清國家問題的核心，其實仍在於民族問題。

晚清的議論雖然出現了「種族上」漢族和「文化上」中華的認同之爭，但是漢族與異他民族之間明確的民族分界已經不容置疑。這是基於核心文化而成立的民族信念，不是安德生和蓋爾納把民族主義座落於現代性當中的解釋（例如工業社會的崛起和印刷資本主義的普及）所能排除的。<sup>64</sup> 不僅對外的情形是如此，作為一個政治共同體，雖然清朝皇帝對內仍是正當統治的天子，但是也無法徹底讓知識份子和一般小民忘記彼此在滿／漢種族上的差異；清廷畢竟還是缺少了如沙皇的「俄羅斯化」、維多利亞王朝的「英國化」等「民族與王朝制帝國之刻意融合」之「官方民族主義」(official nationalism)的轉化政策<sup>65</sup>，漢民族「知有國家」但最後也不得不走向「擁有自己的國家」的方向。在當時流行之種族間優勝劣敗之社會達爾文主義思潮的刺激下，漢民族擁有自己的國家，或許是個不錯的自救之道，但此時中華民族心理底層卻深藏著某種更難釋懷的矛盾，那就是抓一個人而質問他「汝其速救而國，人將曰：吾固願救，然吾日日願救，今遂可救乎？此實一最難駁解之問題。」<sup>66</sup>（1903年）這裡所說的「今遂可救乎」問題之所以「最難駁解」，乃是因為中國文明或民族價值已然普遍遭受質疑，成立了新國家是否可以就此解脫這樣的疑問，有識之士對此也毫無把握。

關於民族文明問題的反省，上述 1905 年以章太炎為首的國粹運動本身即是一個複雜矛盾的組合，它一方面否定中國兩千年來的專制傳統，對比於十九世紀末「中學為體、西學為用」之防衛性自省當然更進一步，但是它另一方面又企圖在先秦時代之更原始、更純粹的「真正」國粹中找尋現代變革的依據，極力堅持「中國仍有開展新局面的傳統基礎。既保存傳統（粹），又激烈批評傳統；既宣稱『國粹』無阻於歐化，又要對抗過度的歐化的兩難心態，形成『反西化的西方主義』和『反傳統的傳統主義』」。<sup>67</sup> 這樣的兩難心態，國粹運動沒有解決，而且它也是爾後中國民族運動始終無法解決的矛盾。儘管清末知識份子雖然嚴厲批評傳統儒家文化，但基本上不是全盤否定它，更不是真的要「打倒」它。部分知識份子甚至將中華文明的落後性全盤歸咎於清朝的牽累，一如光復會徐錫麟之起義告示所強調：「我大漢民族，立國千年，文明首出.....乃自滿夷入關，中原塗炭，衣冠掃地。」<sup>68</sup> 但是更普遍而未便明講的想法是，就算跳過「滿夷入關」

<sup>64</sup> Prasenjit Duara, "Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When", in *Becoming National: A Reader*, ed. G. Eley & Ronald G. Suny, Oxford University Press, 1996. p.152.

<sup>65</sup> Benedict Anderson、《想像的共同體》、時報出版、民國 88 年、第 97 頁。

<sup>66</sup> 梁啟超、《飲冰室全集》卷一、第 129 頁。

<sup>67</sup> 王汎森、第 221 頁。

<sup>68</sup> 唐明邦、《中國近代啟蒙思想》、江西人民出版社、1993 年、第 173 頁。

這一部份，中華文明本身真的沒有缺陷嗎？對中華文明價值的徹底檢討，漸漸地成爲時代的主流想法，越來越多人承認「彼英法等國之能亡吾國也，實文明程度高於吾也。」（鄒容《革命軍》）<sup>69</sup> 一如秋瑾創辦《中國女報》一方面提倡婦女解放並檢討傳統，一方面則矢志「爲文明之先導」、「脫身黑暗世界，放大光明，一盞精燈，導無量眾生，盡登彼岸」。<sup>70</sup> 值得注意的是，雖然公開承認中華文明價值需要檢討，承認學習西方新知的必要，但在這一階段之清廷未去而「未來」可期的革命氣氛中，以清廷作爲某種程度的代罪羔羊，知識份子仍然帶著救國救民的希望與豪氣。「推翻滿清、創建民國」成爲一種強而有力的「烏托邦心態」（utopia mentality），它在與現實(reality)不相契而意欲轉化現實的努力當中，希望今日的烏托邦即是明日的現實，所以烏托邦通常是尚未成熟(premature)的真理。<sup>71</sup> 然而中華民國的終於成立，卻也沒有能夠把這樣的不成熟進一步變爲成熟。

### 三

1912年中華民國的成立當然是中國民族化歷程中的重大事件，以兼顧民族層面的「中華」與國家層面的「民國」來造就一個讓「中國人」概念更加明確的環境。但是從辛亥革命、清廷退位到中華民國成立的過程，與其說是由革命黨人領導中國人民揭竿起義而成，倒不如說它是各省新軍各自獨立的結果。這個複雜的實力政治較勁過程無法在此詳述，但必須簡單指明的是，第一，「共和派人士誤以爲瀰漫在中國南方的反滿情緒，就等於是支持共和的熱誠。」<sup>72</sup> 第二，事實上孫中山與知識份子接觸較多，「從知識階層獲得的支持也較多」，但是「社會大眾對於孫中山的革命運動沒有廣泛的認同。」<sup>73</sup> 更直接來講，民國的成立是袁世凱主導並取得各方力量同意的結果，與「國民」的普遍覺醒仍有相當差距。因此，中華民國的正式大總統位置，乃由袁世凱擔任。

1914年歐戰爆發，日本以「英日同盟」爲理由對德宣戰，出兵山東並打敗德國軍隊。而後，日本對中國提出廿一條要求，其具體事項包括由日本負中國之領土保全、治安維持之責，中國承認日本於蒙古、滿洲之統治權，日本取得德國在山東之所有權益，中國將福建港口、採礦等權讓與日本，統一中國軍備並由日本訓練及採用日本裝備，中國與他國訂約須得日本同意等。袁世凱終於1915年讓步簽字之日，舉國輿論稱之爲「國恥日」。但何以袁世凱寧可觸怒天下而讓步簽字？它的背景是，日本有援助革命黨人推倒袁世凱之議論作爲要脅，而孫中山事實上也極力爭取這樣的助力；當袁猶豫不決之際，日本宣佈進入軍事戒嚴狀態，各報媒體專言與袁爲敵，甚至傳聞日本也已經與段祺瑞、馮國璋等軍事頭目

<sup>69</sup> 唐明邦、第173頁。

<sup>70</sup> 唐明邦、第171頁。

<sup>71</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York: Harcourt, Brace, 1936. p.203.

<sup>72</sup> C. P. Fitzgerald, "The Early Republic: 'Min Kuo' Period", in *Republican China: Nationalism, War and the Rise of Communism: 1911-1949*, ed. Franz Schurmann & Orville Schell, New York: Random House, 1967. p.25.

<sup>73</sup> 張玉法、「革命與認同」、《認同與國家》、中研院近史所、民國83年、第132頁。

秘密洽談，袁世凱頓時感受腹背受敵。儘管袁仍發布密諭給全國官吏，強調國人必須日以「亡國滅種四字，懸諸心目，激發天良，屏除私見」，顯見袁本人並非毫無民族意識，但是在保衛政權的第一優先考慮下，他還是簽下了身敗名裂的不平等條約，之後隨即朝向帝制發展。又何以袁世凱於外交危急之秋反而加緊圖謀帝制？歐戰開打，西歐各列強無暇東顧，日本步步進逼，「唯一未捲入世界戰爭的美國，總望中國能有一穩固政府，足以抗拒日本壓力，維護美國權益，認為袁世凱最有這種資格，所以始終不以國民黨反袁為然，既首先承認袁的政府，北京美使館對於二次革命復履加指責，謂孫中山的行事不切實際。」<sup>74</sup> 而站在袁的立場來看，中國也唯有建立權力統一的政權，才能根除列強利用中國各方力量分化對立之局勢，而威脅中國任何一位領導人的作為；如果恢復帝制可以達成上述期望，則恢復帝制也未嘗不是合理的做法。

中華民國從一開始就不是一個統治壟斷的現代國家，其統治壟斷的程度甚至不如清朝。但是，一個背負「中華」期望之「國家」已經成立，不管它是那一種國家（民國與否），它畢竟應該是人民所期望的那種得以保護民族的國家。廿世紀之後，中國城市的中產階級已經開始發展，加上學生與知識分子的積極關注，已經足以支持一個民族運動。袁處理日本廿一條的失敗，反而刺激、擴大了中國大眾之政治參與，同時使得他自絕於民族主義團體。<sup>75</sup> 1915 年的廿一條讓中國人民發生憤怒的民族情緒，中央政府權威的喪失，相當部份知識份子開始與政府疏離。沒有知識份子的道德性辯護，政府道德性基礎流失，人民對於國會表現的失望，對於民主的承諾也不以為然，原本改革希望和熱情一一破滅。有論者以為，如果袁世凱能夠斷然拒絕日本的要求，甚至起而以不惜一戰的姿態領導中國的民族運動，也許袁可以創造出新的局面，甚至這樣的局面是在「皇帝」的領導下也將可行。<sup>76</sup> 儘管這種「反事實陳述」能否成立是有待斟酌的，但它反向襯托出中華民族此刻是多麼殷切需要一個強大而有尊嚴的政治領導中心。袁世凱稱帝失敗而死後，「民國註定既不走向民主，也不走向新的朝代，而是走向混亂。」<sup>77</sup>

對內而言，中華民國漸漸形成軍閥割據局面，而未能成爲一個統一的國家；對外而言，中華民國也沒有能夠成爲「獨立」的國家。各國在華的駐軍與駐警，很諷刺地存在於中國領土之內，其中又以日本警察人數最多，東北地區沿著南滿鐵路兩旁的城市甚至設置警察的派出所，象徵中華民族依然處於準被殖民狀態而毫無新氣象可言。大城市裡的使館區和租界，成爲中國「國家內的國家」，其中各國警察對於中國人的欺壓與專橫，「中國官兵不僅無還擊的勇氣，甚至無還擊的想念。」<sup>78</sup> 之所以連還擊的想念都沒有，表示國家力量的懸殊程度，以及人

<sup>74</sup> 郭廷以、《近代中國史綱》下冊、曉園出版社、1994 年、第 508 頁。

<sup>75</sup> Samuel P. Huntington、《轉變中社會的政治秩序》、黎明出版、民國 70 年、第 280 頁。

<sup>76</sup> Fitzgerald, p.28.

<sup>77</sup> Fitzgerald, p.22.

<sup>78</sup> 蔣中正、《中國之命運》、正中書局、民國 67 年、第 55 頁。

民對於國家的期望，可能已經到了心灰意冷的程度。此外，各國列強利用軍閥來維持局部的市場秩序，使軍閥成爲列強在中國勢力範圍的代理者，或者藉之化解或避免列強之間的直接衝突，同時軍閥也利用列強取得區域性軍事、金融、財政上的利益。在此「與帝國主義平行的產業革命」時代，中國採礦、鐵路、航運、金融等利益分別由列強勢力進入而侵奪；1920年由外資獨立開礦或者中外合資開設的新礦，即佔中國礦產總產額的46%，1929年全國鐵路屬於國際資本所有者高達39%。<sup>79</sup>「在一方面，國際資本主義的侵略一天一天的加緊；在另一方面，軍閥自己的勢力，一天一天的興盛。此兩大怪物，互相調和融洽，共同造成中國的悲局。」<sup>80</sup>總言之，之前「民國」曾經帶來的一線希望如今迅速幻滅，比起清朝政權，中華民國更不像個「國家」；在以往，帝國主義力量尚得經由國家級條約（雖然內涵是不平等的）而剝削中國，如今各列強通過各地軍閥的接引，卻可以跳過「國家」而直接進入中國各地各領域，其中又以日本的滲透力量最甚。這樣的中國，比清朝更「弱」、更不平等，而中國這樣的民族的落後性，似乎又再次證明藥石罔效。

跌入希望幻滅之後的黑暗時代中，中國知識份子的反應似乎朝著兩個方向發展。以「今日之我不惜向昨日之我挑戰」的梁啓超，顯然放棄了民國成立之前的物競天擇立場，轉而成爲國家主義者。這並不表示梁沒有經歷過思想上的矛盾掙扎，而是國家的有力存在，至今已經成爲所有問題的「第一因」。但力求國家鞏固之同時，他在邏輯上必須連帶肯定國家之立國精神，也就是中國文明的價值。「身爲國家主義者，他的意願是急著使中國強大，勇於指出自己國家的錯處，並援引西方國家已經證實的方法來補救匡正。可是，同樣身爲國家主義者，他必須相信，並且要保存中國的國家精神。」<sup>81</sup>而另一相反的典型則是陳獨秀，非但不是個國家主義者，而且根本揚言「國不足愛，國亡不足懼。」<sup>82</sup>陳在廿一條事件之後就已經對國家不抱希望；如果中華民族還有希望的話，這樣的希望應該建築在更加徹底之文化改造上。這是五四運動的基本思維。

#### 四

狹義的五四是指民國八年在北京所發生的學生愛國運動，廣義的五四則是指民國八年前後這一段期間所發生的一種文化運動或思想運動，它的上限可能來自清末以來的啓蒙傳統，下限則以北伐爲界。就狹義的五四運動來說，它直接的引爆點在於第一次世界大戰後巴黎和會的屈辱，中國提供人力服務戰場，不僅無法提昇中國至於國際平等的地位，而且原來德國在華的權利竟直接移交日本，觸發國內激烈的學生運動，既衝擊政府當局，也影響到中國知識份子對於自身文明與西方文明的再思考。而以本文廣義的五四運動而言，它乃是清末以來民族運動的

<sup>79</sup> 周谷城、《中國社會史論》、濟南齊魯書社出版、1988年、第379、386頁。

<sup>80</sup> 周谷城、第426頁。

<sup>81</sup> Joseph R. Levenson、《梁啓超》、長河出版、民國67年、第192頁。

<sup>82</sup> 陳獨秀、《青年雜誌》第一卷第一號（1915年）、第85頁。

基進化，「就『五四運動』中的兩個核心主題，即反帝與啓蒙來說，前者爲一民族主義的政治性運動，後者爲一以反傳統、提倡西方價值的文化運動。」<sup>83</sup> 然而五四畢竟是個內涵紛雜的運動，即便是「反帝」、「啓蒙」、「反傳統」、或「西方價值」，同一概念各有不同方向、強度、層次的論述。但基本上就文化或思想運動的性質來看，五四時代關於文明認同的分裂，也連帶使得中國民族的自我認識陷入「精神分裂」狀態。

第一次世界大戰是個轉折。在整個十九世紀，西方國家對於殖民地或非白人的屠殺，並在過程中展現優勢的工業化戰爭機器，這並不影響西方國家認爲自己不只傳播秩序、而且「傳播文明」之自以爲是的信念。這種西方文明建構工程的信心遭到動搖，乃是第一次世界大戰的後果，而且這並不是非西方民族主動反彈的結果，而是這種工業化戰爭機器用在歐洲「自己人」身上所造成的尷尬結果。<sup>84</sup> 歐戰之後，現代西方代表「進步」之迷思受到質疑，西方文明本身變得可以檢討，部分中國知識份子（梁啓超、梁漱溟等）也藉機回到中國而將之視爲檢討西方文明的槓桿。戰後蘇聯的崛起同樣也極具影響，一方面社會主義之興起正也代表西方文明陷入危機，<sup>85</sup> 中國文明取得西方優勢壓力下喘息與立足的機會，二方面社會主義本身也成爲「反西方的西方」，成爲文明之路的第三種選擇（李大釗等），這樣的變化有助於人們接受各個文明其實互有長短之事實，進而「吾人深信民族可以復活，可以於世界文明爲第二次之大貢獻。」<sup>86</sup> 然而社會主義的可能性，在 1920 年代初期並沒有受到太大的注意，回歸中國文明之號召反而發出前所未有的聲音。

不過，回歸中國文明價值的論述並沒有取得優勢，反倒是它太輕易運用一些例如西方物質文明對比東方精神文明等過度簡化的對比，「來安慰自己。這幾年來，歐洲大戰的影響」，造成所謂西洋人崇拜東方精神文明的議論，「這種議論，本來只是一時病態的心理，卻正投合東方民族的誇大狂，東方舊勢力就因此增加不少的氣焰。我們不願『開倒車』的少年人，對於這個問題不能沒有一種徹底的見解。」（胡適 1926 年）<sup>87</sup> 什麼才是文明，胡適在這裡有著清楚的定義：「一個民族應付他的環境的總成績。」<sup>88</sup> 就這樣的總成績（結果）來看，中國民族的成績是不及格的；如果「請大家來照照鏡子」（胡適文章標題），會發現我們全面學習西方恐怕都來不及，更遑論以中國文明沾沾自喜。胡適是否真心主張「全盤西化」是一個可以討論的議題，但是全盤西化的議論在整個（廣義的）五四運動或新文化運動的歷程中始終佔據上風，則是不爭的事實。「全盤西化」對於中國

<sup>83</sup> 王振輝、《中國民族主義與馬克思主義的興起》、韋伯文化出版、1999 年、第 93 頁。

<sup>84</sup> Philip K. Lawrence, *Modernity and War*, Macmillan Press, 1997, p.37.

<sup>85</sup> Levenson、第 209 頁。

<sup>86</sup> 唐明邦、第 209-210 頁。

<sup>87</sup> 胡適、《胡適文存》第三集、遠東出版、民國 74 年、第 1 頁。

<sup>88</sup> 胡適、《胡適文存》第三集、第 1 頁。



一部份知識份子發生一種暗示，使他們感覺可以根據某一種西方模式來全面改造中國。其結果是「西方知識界稍有風吹草動，不用三五年中國知識份子中便有人聞風而起……但是另一方面，中國知識份子對自己的歷史、文化、傳統的認識則越來越疏遠。」<sup>89</sup> 五四時期眾多雜誌之中《東方雜誌》（編輯為杜亞泉）內容較具折衷色彩，雖然基於第一次世界大戰的影響而質疑西方價值的困惑，但杜也並非毫無批判的傳統論者。陳獨秀的立場則接近西方文明的絕對擁護者，並以其《新青年》回應、批判《東方雜誌》。陳在其 1915 年的「敬告青年」中提出「新青年」應該是「自主的而非奴隸的」、「進步的而非保守的」、「進取的而非退隱的」、「世界的而非鎖國的」、「實利的而非虛文的」、「科學的而非想像的」，每一條的前者都指向西方現代文明，而後者都指向中國傳統文明，幾乎是以光明／黑暗來對比西方和中國。這樣一來，不只東方／西方兩種文明的喻法(trope)變成「常識」，而且也成為兩種被極端化了的文明(two polarized civilizations)。<sup>90</sup> 而文明一旦被極端化，非此即彼的二分之下，焉有不全盤西化而求立地解脫之餘地？如此強烈的宣示，其實不僅反映出社會達爾文主義式的深層焦慮，而且陳獨秀甚至主張就中國現代化目標而言，日本的佔領中國也會比袁世凱統治更加有利。此言背後的心態是極其悲觀的，中華民族已經近乎「無用的民族」；如果中國人被許可自由行動，中國人有能力自我管理嗎？<sup>91</sup>

中國知識份子對於自己的民族進行強烈批判而幾近全盤否定，但它所引發的問題是：「新文化運動中的一些知識份子所揭櫫的『全盤西化』之反傳統主義是不是所謂的『民族主義』，是一個頗值得爭議的問題。」<sup>92</sup> 當魯迅強調「我所遵奉的是那時革命的前趨者的命令，也是我自己所願意遵奉的命令，絕不是皇上的聖旨」時，<sup>93</sup> 魯迅究竟如何看待自己的民族屬性？如果我們把認同的概念區分為兩個成分，一是牽涉到和「什麼」(what)對象同一個樣(sameness)，另一個成分則是「自我」(selfhood)，也就是我是誰(who)的問題，<sup>94</sup> 魯迅遵奉「自己所意願」的命令而寫出那些挖苦自己民族文化傳統的辛辣小品時，是「誰」又會這麼在乎自己民族的文化傳統呢？難道不是「民族主義者嗎」？事實上這是一個非常弔詭的問題。從某一方面來看，這樣的民族心態可以說是一種「反省」的民族主義，雖然它是非常幽怨的那一種反省；但是從另一方面看，「民族主義在中國也成為徹底否定自己文化傳統的力量了。」<sup>95</sup> 然而上面這兩句命題其實已偏離了本文

<sup>89</sup> 余英時、《現代危機與思想人物》、北京：三聯書店、2005 年、第 39 頁。

<sup>90</sup> Leo Ou-fan Lee, 'Incomplete Modernity', in *The Appropriation of Cultural Capital: China's May Fourth Project*, ed. by Milena Dolelova-Velingerova & Oldřich Kral, Harvard University, 2001. p.41.

<sup>91</sup> Rudolf G. Wagner, 'The Canonization of May Fourth', in *The Appropriation of Cultural Capital*, p.92.

<sup>92</sup> 王振輝、第 108 頁。

<sup>93</sup> 魯迅、《狂人日記》、谷風出版、民國 76 年、自序頁。

<sup>94</sup> Paul Ricoeur, 'Narrative Identity', in *On Paul Ricoeur*, ed. David Wood. London: Routledge, 1991. p.189-191.

<sup>95</sup> 余英時、第 48 頁。

對於民族主義之作爲「國家政治論述正當性之基礎」的定義，不過這樣的偏離也反映出五四時期的民族論述不是操持在國家機器的手上，甚至這些民族論述根本只是由下而上的、以民間知識份子爲主的文化思想運動，非但不訴諸國家，反而輕視國家。當然，從民初到南京政府成立之間軍閥割據下「國之不國」的局面，事實上也很難讓人對於國家寄以厚望，國家甚至於成爲「外爭主權、內除國賊」之批判對象。但是也在這樣的情形下，知識份子論政的風格自然更加激切而趨近「信念倫理」(ethics of conviction)的張揚，至於「責任倫理」(ethics of responsibility)或者後果考量，因爲缺少了國家作爲責任或後果（無論政治或民族自信）的依循架構，也就無從顧及了。

雖然「破與立」都是現代性綱領內在一部份，但是整個廣義五四運動期間，「破」的部分被賦予過度的份量，因而五四意見領袖「浪費」了太多的精力在反傳統立場(anti-traditionalism)。<sup>96</sup>或許是因爲物極必反，或者部分的五四領袖發覺這樣只破不立的批判運動終究不等於改革上了軌道，改革只是意願，但唯有軌道才能提供有規則的前進。於是五四後期許多著作與言論看似特別重視中國的一般「民眾」（例如鄉村建設），許多小說也以一般民眾爲中心，語言的改革也是著眼於一般民眾，但是其中存在相反的趨勢是，這些民眾的生活已經被「衛生化」而成爲「健康」的民眾生活。許多五四領導人如蔡元培等開始要求國家力量進場，以強制民眾符合五四所要求的現代標準生活（包括婚喪禮俗改革）。一如中世紀和文藝復興時期的民間的脫冕文化嘲笑（政教）官方的嚴肅性，但是因此認定官方的嚴肅性完全不納入考慮，則是不對的。因爲在面對自然的力量時，中世紀人們還是太弱；宗教、社會、國家和意識型態的嚴肅性，仍是生活的依據而不能不受到正視。因而「創作出最肆無忌憚的戲仿神聖文本和宗教儀式的作品的人，往往是真誠地接受這種宗教儀式並爲之服務的人。」<sup>97</sup>於是，如果十六世紀是諷諧史的高峰，十七世紀之後歐洲出現君主專制新秩序的穩定局面，諷諧文化遂被收編而退化。<sup>98</sup>在此無意對兩個不同的歷史場景進行比較，而是試圖解說，如果五四後期領導人已經注意到改革的呼聲不等於改革的作爲，而若欲實現這些作爲，首要目標即強化國家的力量，強化國家是爲了動員公民走向現代化，走向現代化之使命反過來將國家強迫大眾之再教育給合理化，最後國家的力量才能夠延伸進入各地社區。<sup>99</sup>這樣的轉向是否能夠落實，所有的希望落在1928年統一中國後的南京政府身上。

## 五

南京政府不是繼北京政府之後，猶如改朝換代一般接掌中國全局；南京政府有其孫中山以來國民黨及三民主義意識型態的傳統，同時在國語運動部分也延續

<sup>96</sup> Leo Ou-fan Lee, P.33.

<sup>97</sup> M. M. Bakhtin、《巴赫金全集第六卷：拉伯雷研究》、河北教育出版社、1998年、第109頁。

<sup>98</sup> Bakhtin, p116-117.

<sup>99</sup> Wagner, p.101-102.

了北京政府的政策，二者對於中國的民族化都有一定的影響。以孫中山為首的革命派欲以漢族為核心而建立共和國，但民國建立之後則是由袁世凱首倡「中華民族」說，孫中山接續袁世凱的說法而持五族共和而為一中華民族。爾後軍閥輪流執政，在民族論述上也維持這個說法。但是第一次世界大戰結束後，為了因應「民族自決」理念的衝擊，孫中山又回到「中國民族不能不以漢族為中心」的立場，要求其他各民族同化於漢族。<sup>100</sup> 孫中山的邏輯是（1921年）：「今日我們講民族主義，不能籠統地講五族，應該講漢族底民族主義……拿漢族來做個中心，使之同化於我……仿美利堅民族底規模，將漢族改為中華民族，組成一完全底民族國家。」<sup>101</sup> 孫中山民族概念是前後矛盾的，雖然從政治權力的角度而言，現階段的漢族中心說可能是踏實的，但是孫中山這樣的理念並沒有被推廣，至少蔣中正對於孫中山的詮釋並不強調這一點，反而是緊抓著孫中山在1924年宣講三民主義時的最新立場：「中國自秦漢而後，就是一個民族造成一個國家。」<sup>102</sup> 蔣中正一貫的民族立場始終是維持「我中華民族建國於亞洲大陸已經有五千年之久了」此一較大格局。<sup>103</sup> 這樣的「五千年」民族觀當然是「發明」出來的產物，因為無論國民革命、反帝或民族獨立的鬥爭訴求，都不容許強調中華民族之下更次級的分類。與此對照的是共產黨，抗戰之前共產黨鼓動各民族脫離國民政府的統治以利於自身的擴張勢力，作為共產黨的敵手，蔣中正自然也必須強調它的相反面。

除了早期民族認同問題上的搖擺之外，孫中山對於國民黨南京政府民族主義的最大貢獻，就是他提供了一套完整而有系統的論述作為南京政府的張本，而且這一套論述多多少少也彌補了前一個階段新文化運動所造成的民族問題。首先，「什麼是三民主義呢？用最簡單的定義說，三民主義就是救國主義。」<sup>104</sup> 這是孫中山「民族主義」第一講開宗明義的宣示。民族的「構成」已經「不成問題」，真正問題在於如何救國，而且民族問題被收納在救國的範疇之下。在救國主義之下的民族問題是，目前中華民族遭遇帝國主義在自然（人口）、政治、經濟三種力量的「壓迫」，而將來強大的中國應該「聯合世界上被壓迫的民族」共同奮鬥；換言之，反帝、反壓迫，這是民族問題的第一義，至於文明的進步與落後問題則是第二義。這樣的排序非常重要，因為它調整出中華民族看待西方文明「應有」的態度，那就是西方國家是「壓迫者」，雖然它之所以壓迫中國確實也有它現代文明的條件。這種態度和胡適的立場可以相互對照，胡適認為「帝國主義不能侵害那五鬼不入之國」，因為中國有「五鬼」（貧窮、疾病、愚昧、貪污、擾亂），

<sup>100</sup> 朱宏源、「民國以來華人國家觀念的演化」、《認同與國家》、中研院近史所、民國83年、第8頁。

<sup>101</sup> 引自陳儀深、「廿世紀上半葉中國民族主義的發展」、《認同與國家》、中研院近史所、民國83年、第44頁。

<sup>102</sup> 孫中山、《國父全集》、中國國民黨黨史委員會編、民國62年、第2頁。

<sup>103</sup> 蔣中正、第1頁。

<sup>104</sup> 孫中山、第1頁。

所以帝國主義「偏愛光顧我們的國家。」<sup>105</sup> 這兩種立場，各自有各自的強調，無法說誰全對全錯；但是從建立國家和民族主義的角度來看，以「我錯了」作為出發點，未必有利、甚至可能有害於民族信心的建構，因此孫中山把民族問題的角度改為「錯不在我」，保留民族自信心的火種。

但是，現代史上中國遭遇一連串挫敗乃是事實，中華民族應該如何看待西方優勢文明與自身文明？孫中山不同於將中西文明極端化對比之模式，強調「歐洲科學發達、物質文明的進步，不過是近兩百多年來的事，在數百年以前，歐洲還是不及中國。我們現在要學歐洲，是要學中國沒有的東西……我們固有的文明，歐洲人到現在還看不出來……（中國）因為失了民族主義，所以固有的道德文明都不能表彰。」<sup>106</sup> 在孫中山的定位下，世界上幾個高級文明(higher civilizations)之間互有優劣，但他否定普遍文明(universal civilization)之定於一尊，也試圖化解國人對於西方文明「本質化」的認識。為了替中國固有文明保留地位，他更說明中國固有文明與現時代之活的關係，例如忠君不行了，但忠於「國」、忠於「民」、忠於「事」則依然有效，結論是「忠」的概念之繼續運用也是正確的。除了上述辯護性質的論述之外，孫中山同時還進一步強調中國是有未來的，中國的未來是樂觀的，因為日本做了示範，「日本學歐美不過幾十年，便成世界列強之一」，而中國的資源遠遠大於日本，「如果中國學到日本，就要變成十個列強。」<sup>107</sup> 中國老是被「列強」欺負，這已經是「國家常識」了。但是在孫中山眼中，中國竟然也可以成為「列強」，這可是何等雄壯的口氣！中國人已經很久沒有用這種口氣說話了。然而中國既不會、也不屑成為列強，因為中國「對於世界要負一個大責任，要濟弱扶傾，才是盡我們民族的天職。」<sup>108</sup> 孫中山從救國的角度重新建構了一套中華民族的論述，一套涵蓋過去、現在與未來的民族發展藍圖。建構民族國家認同之論述，通常會大量利用神話、傳說、宗教經典來支持某種虛構的歷史，日本的天皇神話也是如此；雖然這些虛構的歷史常遭到史學家的嚴厲批評，然而「民族文化的認同和客觀知識的追求都是現代的價值，但這兩個價值之間竟存在著必然的內在緊張。」<sup>109</sup> 然而作為「實行家」而非「學問家」的孫中山（與章太炎對照）狀似輕鬆地平衡了上述兩種價值的內在緊張，所以孫中山是中華民國的「國父」。1929年傅斯年曾對胡適說，「孫中山有許多陳腐的思想，比我們陳舊得多了，但他在安身立命之處……完全是個新人物……我們在思想方面完全是西洋化了，但在安身立命之處，我們仍舊是傳統的中國人。」<sup>110</sup> 但是安身立命與其說是個人的美德，不如說是民族的美德(virtue)。

<sup>105</sup> 胡適、《胡適文存》第四集、第 432 頁。

<sup>106</sup> 孫中山、第 43 頁。

<sup>107</sup> 孫中山、第 63 頁。

<sup>108</sup> 孫中山、第 64 頁。

<sup>109</sup> 余英時、第 50 頁。

<sup>110</sup> 引自余英時、第 54 頁。

民族是一種共同體，共同體不是各部分的組合或集合而已，而應屬於生命體一般(organic)的實體。因此，共同語言的作用就相當於民族這個生命實體的血液與美德，把民族整體在溝通之中串聯起來。在中國的特殊環境裡，共同的語言或國語的產生事實上同時和語言的普及化（語體化）有關，而且這樣的國語運動也並非民國以後的事情。希望「文與言」合一以增加讀書識字之人，這種要求在清末已經非常明顯，所以清代末期中國社會流行的白話報刊已經高達 140 種以上，因此「商務印書館開幕的那一年（1897），可以說，正是中國『國語運動』開始的那一年。」<sup>111</sup> 沒有清末白話文運動，就不會有蓬勃的報刊事業，也就不會有後來的五四運動。孫中山在民國元年即已正視中國「南腔北調」問題，但他相信今後中國各省「交往日益密切，各處方言將歸消滅，而中國形成民族共同自覺之統一的國語必將出現矣。」<sup>112</sup> 但統一語言的自覺，並不代表統一語言的實踐；國語勢必要由國家機器來負責推動，因為（Bourdieu 沿用並擴充韋伯關於）國家的定義正是：凌駕於一定領土與人民之上，國家成功地宣示它對於「物質暴力和符號暴力」(symbolic violence)的壟斷。<sup>113</sup> 所以孫中山就任臨時大總統時，立即延請吳稚暉主持國語政策。北京政權換手，但吳稚暉的工作依舊得到北京新政府教育部的支持。民國元年，北京政府的教育部即已介入大學以下各級學校之教科書的審定，規定各級教科書「任人自行編輯，惟須呈請教育部審定。」但是民初的教科書，仍多以文言為主。1913 年有統一讀音會議的召開，通過使用「注音字母」推廣國音。1916 年以後，大都市之部分小學已自行運用白話文編輯教材，並竭力提倡平易通用的國語。國語運動得到國人的熱心配合，1917 年蔡元培等當時知名之知識份子也加入推動的行列，1918 年胡適提出「國語的文學、文學的國語」號召，更把統一國語和（白話）文學革命兩種方向匯集成一。1919 年北京政府正式成立統一國語之機構，1920 年教育部下令各級小學將「國文」科改為「國語」，課文選用白話文，並要求先教授注音字母，1924 年更決定以北京話作為標準國語。1928 年北伐成功之後，南京政府延續之前的工作，繼續推廣國語和注音，並要求黨的組織和各級政府人員率先學習。換言之，南京政府成立的時候，國語運動在民間人士的熱烈推動以及北京政府的配合下，已經有了初步的成果，國語的統一乃是中國近代不分黨派的共識之一。然而南京政府接辦之後雖然有意繼續擴大推動，但是由於學校的普遍設置、相關經費、教材、人力籌措等條件不足，都無法使得國語（甚至注音符號）真正普及到全國。爾後抗戰軍興，國語推動工作也相對停頓。然而，南腔北調的語言問題畢竟也困擾了軍事行動，軍事委員會因此要求政工幹部在軍隊中進行統一語言的任務。只不過，語言教育是一門專業，也並非普通政工所能勝任。簡言之，在幅員廣大方言紛歧的大陸，中國語言統一任務到抗戰結束之後，事實上都沒有達成，但是國語運動所累積的

<sup>111</sup> 黎錦熙、《國語運動史綱》（上冊）、商務印書館、民國 23 年、卷一第 1 頁。

<sup>112</sup> 《國語推行政策及措施之檢討與改進》、行政院研究發展考核委員會編印、民國 71 年、第 14 頁。

<sup>113</sup> Pierre Bourdieu, 'Rethinking the State', in *State/Culture: State-formation After the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz, Cornell University Press, 1999. p. 56.

經驗與人力，後來則轉用到台灣。

## 六

中國民族意識的覺醒，乃是鴉片戰爭以來一次又一次不平等條約逐步刺激出來的結果，但中國民族意識的急劇加強，卻要拖延到南京政府成立後的十年之間；「其所以能廣而且深地特殊發展者，是經由三個途徑培養：此即運用各種政治符號，運用整個教育體系，以及運用恢復主權運動。」<sup>114</sup> 孫中山的著作、遺囑、遺像、革命先烈紀念碑的可見度越來越高，各地取名「中山」的公園或公共建築漸漸普及、新的國旗四處飄揚，而且國歌在這個時期開始普遍傳唱，在在增進了民族一體的精神與感覺，這些是南京政府成立之前中國所不曾出現的畫面。1928到1930年，租界收回和關稅自主漸有成效，1931年政府片面宣佈停止其他國家的「治外法權」，雖然事實上要等到二次大戰之後才真正實現，但重點是，這樣的政治操作對於民族自信有莫大鼓舞。至於教育體系的問題，則須牽涉較為複雜的制度因素。

基本上，1930年代一方面是國民黨開始鞏固權力的時代，但另一方面也是五四激情消退、五四教諭淪入「扶得東來西又倒」的虛無時代，同時也是外患逐漸加深，學生對政府普遍不滿的年代；抗日運動已經成為學生民族情緒的核心，無形中對於積蓄抵抗日本的力量、但是又不得不暫時姑息退讓的國民黨當局造成極大的壓力。另外一項不利於南京政府民族立場的因素則是共產黨問題。1931年到1936年，國民黨為了首先對付共產黨而採取「攘外必先安內」政策，直接或間接使得日本順利佔領了東北及華北；除了實力問題與戰爭策略考量外，這樣的做法讓一般人民無法接受國民黨政府真的有意將「民族獨立」擺在第一位。<sup>115</sup> 毛澤東即揚言「日本帝國主義和漢奸賣國賊的任務，是變中國為殖民地，我們的任務，是變中國為獨立的、自由的和領土完整的國家……我們要的是制日本帝國主義和漢奸賣國賊的死命的民族革命統一戰線。」（1935年）<sup>116</sup> 在整個國家缺乏一體感(sense of unity)的情境下，蔣中正反被批為漢奸賣國賊，「抗日」之民族訴求等於拱手讓給共產黨運用，激憤的青年學生更容易受到影響。為了扭轉如此不利的情勢，國民黨當局試圖透過教育部以高壓手段加強控制教育體系。其實自1926年南京政府成立之後，政府即已設立「教科書審查委員會」統制全國教科書，1928年教育部改為「大學院」後更進一步規定中小學教科書未經審查不得使用，1932年成立「國立編譯館」更直接下手編譯中小學教科書以及其他學術專著，<sup>117</sup> 完全取代了以前「民間編輯、教育部審查」之間接控制模式。此外，

<sup>114</sup> 浦薛鳳、「中國的政治建設」、《艱苦建國的十年》、正中書局出版、民國60年、第42頁。

<sup>115</sup> W. Machahon Ball, *Nationalism and Communism in East Asia*, Melbourne University Press, 1956. p.39.

<sup>116</sup> 毛澤東、「論反對日本帝國主義的策略」、《毛澤東選集》、人民出版社、1968年、第138、141頁。

<sup>117</sup> 《中小學教科用書編輯制度研究》、國立編譯館出版、民國77年、第28頁。

軍訓、童子軍、國民體育及課程、思想檢查等手段，莫不力圖維持青年學生的效忠並清除激烈反政府的師生，而後審查制度更延伸至市面之一般書報期刊電影等範圍。然而上述的做法引發了更強烈的反彈，效果並不理想。於是南京當局研究構思某種新的意識型態運動，取材自孫中山及蔣中正本人對於傳統儒家思想核心的詮釋，企圖通過國民黨的組織網絡、青年團體和公共團體的推展，以及大眾傳播媒體的動員，以嚴肅的民族復興運動姿態轉移或化解青年或一般民眾對於政府的敵意。這就是 1934 年起推行的新生活運動。

1934 年蔣中正公開宣示《新生活運動綱要》：「新生活運動者，我全體國民之生活革命也，以最簡易而急切之方法，滌除我國民不合時代、不適環境之習性……實言之，即求國民生活之合理化，而以中華民族固有之德性『禮義廉恥』為基準也。」<sup>118</sup> 應該注意的是，新生活運動不是「文明」的革命，只是「生活」層次的革命，固有文明之傳統非但予以選擇地保留（例如特別宣講王陽明的實踐精神），而以蔣中正自行詮釋之「禮義廉恥」（原管仲之法家思想）作為中華民族固有文明的核心傳統。法家思想原非中國文化傳統的主流，而今蔣中正的提法，不僅是以儒家包裝加法家，而且也使得新生活運動一方面可以向上提升為「中國文化復興運動」，另一方面禮義廉恥的訴求也較容易切入生活行為之細節性要求，包括清潔秩序、廢物利用、生活習慣與規律等，作為一種可上可下之中距 (middle-range) 意識型態。新生活運動通過政黨組織、地方行政組織、學校和報刊雜誌全面進行宣傳，並於 1935 年進一步成為「三化運動」：國民的新生活，即是生活「軍事化、生產化和藝術化」，其中軍事化成分則包含國民體育和學生軍訓的推動。所以事實上「以社會活動掩護培養抗日精神，在此運動早期的內容中即已採納。」<sup>119</sup> 因此間接而言，新生活運動也是國家戰爭總動員中「平時準備」的一環。

南京政府推動的新生活運動，其實也是針對五四運動遺產 (May Fourth legacy) 之不滿而形成的反運動。所謂的五四遺產，特別指其否定傳統、全盤西化的文明立場，以及學生在反政府方面的政治傾向。為了扭轉這樣的趨勢，南京政府不只引用中國傳統文化，甚至「發明」傳統文化以樹立新的文明基準，同時也試圖將反政府之青年學生收編為支持政府的族群，導向另一方向之「政治化」。直言之，新生活運動最核心的特質，乃是它與五四運動遺產之間進行一場「文化領導權」 (cultural hegemony) 之爭。這場文化領導權之爭，政府在過去廿年一直處於劣勢。辛亥革命和「民國元年」原本應該作為國家民族之「新的開始」，怎奈不久後便遭遇質疑，1919 年的「五四」反而被認為是「新／舊」的真正分水嶺，而辛亥革命竟被五四光芒所覆蓋。在這樣的前提下，結束奴役狀態的，不是民國的革命先烈，而是五四的青年學生；雙十國定紀念日被私部門學生佔據其意義，「紀念

<sup>118</sup> 鄧元忠、《三民主義力行社史》、黃埔建國文集編纂委員會、民國 73 年、第 184 頁。

<sup>119</sup> 鄧元忠、第 424 頁。

革命成就」反而提醒大家「革命尚未成功」，而五四運動者甚至開始要求將這個日子從「非官方紀念日」進入正式國家曆法。<sup>120</sup>

從 1927 到 1935 年，五四一直是學校紀念日，但是國民黨始終希望控制五四的紀念形式與其內涵；政權日趨鞏固的國民黨政府，終於在 1935 年將之整合到新生活運動之中。對於國民黨而言（共產黨亦然），「青年」的概念逐漸以年齡的範疇來界定，也許是從十四歲到廿四歲，但確定漸漸不再是陳獨秀時代對於青年的光榮定義。青年已不再是「先鋒」，而是受過教育、而且願意跟隨黨（也就是國家的第一義）領導的年輕人。隨著公共領域被國共兩黨給獨占，獨立評論空間漸漸消失，五四的活動與關於五四的歷史，逐漸被其他的書寫模式所取代，甚至因為 1919 年時蔡元培也是國民黨員，所以五四也被描述成是由國民黨所領導的活動，由國家接收五四的光環。種種的努力，都企圖使得五四對於南京政府而言成為可接受的(acceptable)的成分。並不是說，國民黨政府與五四整個敵對起來，而是說五四的愛國精神部分依然受到包括孫中山在內國民黨人物的讚揚，但國民黨政府格外感到戒懼不安的，乃是五四之打倒一切偶像的心態。就建立現代國家的階段性條件而言，中國此時需要的，毋寧就是偶像，就是「民族救星」。所以五四被邊緣化之後再被重塑，這樣的政策一路延續到抗戰時代。抗戰前夕當三民主義青年團成立之際，「青年節」已經從五四變成「三二九」，因為黃花崗烈士是「爲了重要的目標」而犧牲生命。當然，還是有人希望能夠保留五四的意義，結果是五四於 1945 年變成「文藝節」。同時蔣中正在抗戰時期對青年組織演講時，則一再強調從興中會、同盟會、黃埔軍校、北伐以至於當下的抗日戰爭，一系列歷史事件中青年們無與倫比的角色與貢獻；但是每個事件，都是在國民黨領導之下完成，五四運動甚至隻字不提。國民黨政府對於五四的政治收編與思想清洗，固然在當時救國建國的大環境與時代氣氛的助勢下取得一定的成果，但這也並不代表五四記憶的死亡；相反地，五四遺產依然在下列三個方面造成國民黨政府的困擾。第一，五四遺產依然威脅著縮減國民黨政治領導的正當空間；第二，五四既愛國又反對出賣國家利益的獨立精神不時挑戰政府；第三，它挑戰年邁的領導班子。而國民黨的回應之道則是，第一，佔據五四的紀念活動；第二，將五四的內涵「黨化」；第三，把五四精英定位成威脅傳統文化價值的極端主義者，甚至警告說五四運動的許多宣稱，既不了解中國也不了解西方，從而成為「外國文化的奴隸」。<sup>121</sup>

新生活運動雖然終究還是過度浪費精力於行爲層次上的繁瑣細節，而且往往流於儀式化與形式化，但是無可否認，新生活運動的首要利益在於它收編了絕大部分的反日力量。這時候，知識份子對於平民的影響力已經下降，至少已經不像五四時代。這樣的結果，雖然促成了由政府所領導的文化保守主義(cultural

---

<sup>120</sup> Wagner, o.105-107.

<sup>121</sup> Wagner, p.109-112.



conservatism),<sup>122</sup> 但是我們也不能夠把所有的轉化全部歸因於政府的策動；這樣的命題，過於高估了南京政府的能力，同時也忽略了知識份子基於時代危機感而產生的自行轉化。九一八事件前一年，梁漱溟公開主張歐洲近代民主政治和資本主義，以及共產黨發明的路，對於中國來說都是走不通的，高唱「亟當回頭認取吾民族固有精神來作吾民族之自救運動耳。」而「這是我個人的開悟，這是中國民族的開悟。」<sup>123</sup> 無論梁對於中國社會、西方文明或社會主義的認識是否真切，這樣的「開悟」宣示所代表的意義乃是，中國民族的解放運動，必須是從其內部自行發展出來的自我解放(self-emancipation)，如此一來民族解放才會產生力量，而不是越解放越虛弱。所以新生活運動固然也強調一般中國人在知識和（公共）道德上的落後性，以此來與五四運動者的文化批判態度保持外型上的一致，但是五四「破除迷信」(iconoclasm)的方向則被蔣中正架返儒家核心價值，把個人的啓蒙與解放，收納到民族的啓蒙與解放。國家的政策和知識份子的轉向同時起了作用，即便與共產黨淵源甚深的張申府也出面區別「舊的啓蒙」與「新的啓蒙」，強調五四舊啓蒙的不足是因為所知有限而且膚淺地借用西方的表面文章，而今(1937年)新的啓蒙必須綜合西方和中國文化，而新的啓蒙必須承認五四的價值、推廣五四的影響，同時要彌補五四的不足。<sup>124</sup> 然而更具關鍵代表性的知識份子，仍屬胡適。胡適在1935年有兩篇文字，其一，胡適藉著「充分世界化與全盤西化」議題的再討論，澄清（或者修正）他多年前關於文化或文明立場的分類；當時他把中國人的反應分為抵抗西洋文化、選擇折衷、全盤或充分西化三派。這三派立場中，胡適當初主張全盤西化；但是胡適強調「我自己的原意並不是這樣。我贊成『全盤西化』，原意只是因為這個口號最近於我十幾年來『充分』世界化的主張」，但是也建議今後應該避免「全盤」字樣，因為這個字眼有語病，帶有胡適本人所反對的「百分之百」西化的意味。<sup>125</sup> 另一方面胡適也回應當(1935)年部分大學教授聯合發起之「中國本位文化建設運動」，間接說明胡適的立場。他認為中國文化慣性很強，我們根本不必為「中國本位」問題擔憂，因為無論是物質生活、學術思想、政治制度如何翻轉，「中國人還只是中國人」，對於西化的建議就算說得稍微過頭一點，也會很自然的被拉回來。然而重要的是讓世界文化（也就是西方文明）和我們的老文化能自由接觸，「借它的朝氣銳氣來打掉一點我們的老文化的惰性和暮氣。」但無論如何，「將來文化大變動的結晶品，當然是一個中國本位的文化，那是毫無可疑的。」<sup>126</sup> 而今西方人已經不再是「門口的陌生人」，西方的虛實已經被中國人自以為拿捏了分寸；而日本人已經是登堂入室的敵人，日本的威脅遂成為所有思考的大前提。知識份子不堪背負「外國文化的奴隸」的罵名，政府也不堪背負「賣國賊」的罵名，二者只有合作一條路，畢竟「中國人還只是中國人」。所以用胡適的觀點歸結來看，1923年是中國現代

<sup>122</sup> Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment*, University of California Press, 1986. p.203.

<sup>123</sup> 梁漱溟、《中國民族自救運動之最後覺悟》、第26-27頁。

<sup>124</sup> Schwarcz, p.225.

<sup>125</sup> 胡適、《胡適文存》第四集、第542頁。

<sup>126</sup> 胡適、《胡適文存》第四集、第540頁。

思想史的轉捩點，之前側重於個人的解放，之後國民黨改組完成並且在一黨專政局面下統一思想，中國便已進入「集團主義」時代，以革命為藉口的新「名教」已大有繼承傳統名教而起的趨勢。<sup>127</sup>

## 七

我認為南京政府通過新生活運動的操作，其實已經掌握到了運用民族主義的要領。這樣的說法不等於主張新生活運動對於民族認同的強化已經獲致了絕對的成果，而是說國民黨政府空前地品嚐到由國家領導民族主義而嚐到初步的甜頭，以及達成上述目標之實踐技術方面的成功經驗。在爾後的抗戰階段，中國進一步鞏固民族認同與政治認同的作法，其實是抗戰前南京政府做法的延續與強化。就總策略而言，這樣的作法圍繞在「以救國領導民族、以文明重建民族」，而不是「以啓蒙領導民族、以民族重建救國」的運作邏輯。

中國追求成為現代民族國家的過程，在民國成立之後的階段中，其民族情緒的強烈興起並非來自「分離運動」、擺脫原統治國家而自成新的民族國家，而是在既存的國家(existing state)之內的民族「再生」(re-birth)運動；因為不是新生而是再生，所以這種類型或許可以稱為「改革式民族主義」(reform nationalism)。<sup>128</sup>但是這種民族主義的歸類，無法充分說明中國的實況。中國的實況是，民族固然積極爭取再生，但是它並不是在一個由「既存的國家」下由國家掌旗領導的民族主義，因為中國「既存的國家」只是一個空殼子，一個政權分裂的局面而已。也就是說在 1912 年到 1928 年之間，「國家」雖在但形體消失，因而民族雖在但也徬徨無依。民族之所以徬徨無依，一方面是它既缺乏了「屬於它的國家」可以將民族的靈魂予以「道成肉身」，二方面是它的再生也徒然陷溺於文明衰敗的自我否定漩渦中而無法自拔。因此南京政府之前，中國可謂「失落的民族，尋找失落的國家」(a lost nation in search of a lost state)。

如果我們把民族問題當作現代性議題來看，現代性的具體表現至少在市場／工業經濟的發展、官僚體制化的國家、以及民主統治主權在民，三種制度變遷；三者當中，起碼前面二者相對來看是無法阻擋的趨勢，國家若不能主動加入這樣的趨勢，就只能被迫捲入這樣的趨勢。問題是，如果現代性是內部生成的(from the inside)結果，上述的制度變遷只是動搖了、變更(alter)了一個社會的傳統文化，一如西方社會的情況即是如此。但是在西方社會之外的地方，現代性的浪潮一旦襲來，它就不只於變更，更是摧毀(destroy)當地的傳統文化，因為對於這些社會而言，現代性並不是由內部生成，而是從外部襲來。因此，這些社會莫不設法從自身的傳統當中尋找資源，來銜接新的制度性實踐，同時也因為自身傳統與西方

<sup>127</sup> 余英時、「中國現代價值觀念的變遷」、《現代中國的歷程》、華視出版、民國 81 年、第 220 頁。

<sup>128</sup> James G. Kella, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, London: MacMillan Press, 1998. p.93.

實踐之間的辯證與綜合，因此也造就了世界上不只一種的現代性 (alternative modernities)，一如我們可以敘說日本的現代性、印度的現代性等。就這個角度而言，現代性浪潮可被視為傳統文化的威脅。完全拒絕現代性之制度變遷者另當別論，願意(或被迫)採用現代性制度變遷者，也不得不對現代性的威脅有所因應，若不妥為因應則很可能如同許多「原始」民族一樣，整個地被現代性浪潮吞噬。而這些非西方社會的因應之道，通常在於利用「富有創造性的改編」(creative adaptation)，也就是上述所提之利用自身之文化傳統資源作為採用新(西)法的基礎；就算沒有這樣的傳統文化可以拿來應用，也必須要「發明」出這種東西，以便區別自己的文化與外來文化之間的差異；因此，國家精英不得不「召喚差異」(call to difference)，而召喚差異就是民族主義的一部份。<sup>129</sup> 召喚差異已經不是國家或民族福祉問題，而是尊嚴(dignity)的問題。因為西方現代性乃是一種征服的文化，征服者接受自己的優越地位，被征服者抵抗自己的卑下地位，這都是尊嚴的議題；更有甚者，如果國家精英無法抵抗民族自身文化的卑下地位，國家精英自己當然也就毫無尊嚴，連帶喪失統治或領導的正當性。所以，國家精英一方面採納制度變遷，一方面又將其民族卑下的原因「部分」歸罪於傳統文化之餘，仍須力挺他們必須依然強烈認同的原有文化。當然，居於宰制地位的西方社會傾向於將其他社會的卑下，歸罪於這些非西方社會的原有文化，而且由於這些宰制的社會所展現之成功與權力，也使得他們的發言頗具份量。一旦他們「承認」(recognize)了其他社會的地位，其他社會自我信心也將大為改觀。也就是說，如果南京(重慶)政權能夠爭取到列強的平等承諾，這樣的政權就更加容易成為民族所認可的國家，因為國際條約本來就是民族之間驕傲與屈辱的對話。同時，原本這種民族尊嚴的追求出自於國家精英的關切，但隨著市場經濟等現代性制度變遷的作用，個人的驕傲與屈辱，已不再受制於傳統社會的階層性組織、宗族團體等中介組織，而是直接聯繫到國家或民族，因此尊嚴的問題也就變成大眾的問題，所以國家領導下追求有尊嚴的民族主義將更加順理成章。<sup>130</sup> 因此就民族主義的感性本質而言，國家是否能夠有尊嚴地存在，其重要性遠遠超過一個民族應該有「那一種」國家的問題。

1936年西安事變似乎說明了中國共產黨領導人錯估了形勢，或者太過僵化地看待共產主義經典。雖然列寧曾說「商品生產的最完全發展與資本主義最快速成長所需的條件，已在日本被創造出來……資本主義搖醒了亞洲，同時也在亞洲大陸到處喚起了民族運動」，<sup>131</sup> 但是這樣的理論理解只是從單經濟角度看待民族壓迫，與任何「為民族文化而戰」的心態無關。然而民族壓迫問題終究無法迴避文化差異(也就是文明高下)問題，所以西方國家的「生物學的種族主義」漸漸被「文化的種族主義」取代，以「文化的落後性」取代先前「種族劣等性」作為

<sup>129</sup> Charles Taylor, "Nationalism and Modernity", in *The State of the Nation*, ed. John A. Hall. Cambridge University Press, 1998. p.209.

<sup>130</sup> Taylor, p.204-207.

<sup>131</sup> 引自 Chris Harman、《民族問題的重返》、前衛出版、2001年、第54頁。

宰制的合理論據。相對的，非西方國家自然也奮力保存或詮釋其「固有文化」之獨立性以對抗外來的「文化帝國主義」。事實上，這樣的努力可能只是徒然的，因為「文化融和的潮流仍舊勝過一切。僅僅因為世界制度施加於在它之內每個人生活之上的壓力是勝過一切的，這便是為什麼返回傳統總是不真實的：傳統是被製造出來的，最現代的技術用來改造最古老的文本的意義。」<sup>132</sup> 以上的命題，從一個「客觀第三者」眼中觀察確是如此，但是如果我們將特定行為連結到行為者的「主觀性意義」(subjective meaning)而稱之為「行動」(action)的話，<sup>133</sup> 民族主義不僅是國民黨政府和中華民族將自身建立成為民族國家之重大而有意義的行動，而且定南京政府也已經越來越能夠善用最現代的技術來詮釋它自己的民族文本。1937年春，抗戰即將爆發，方東美應教育部之邀於中央廣播電台向全國青年廣播「中國人生哲學概要」，試圖「激發熱愛國家民族及中華文化之精神」藉以「導致最後勝利。」第一講次的開頭第一句話就是：「全國青年！兄弟今天藉著近代科學交通的利器—無線電—來和諸位談話，心中感受無限愉快。」<sup>134</sup> 以新生活運動為始之意識型態的動員，在中國文明的定位上做出清楚的自我肯定，南京政府不僅以國家姿態取得中華民族的代表，蔣中正本人也漸成為「民族自身的個人化」(personalification of the nation itself)象徵，而在這個節骨眼上，蔣中正與中華民族都是吹碰不得的。強人政治不是思想的產物，而是歷史環境的產物。西安事變解決之際「蔣委員長」安全返回南京的消息傳出，舉國人民自動自發的歡騰慶祝，說明了這樣的事實，那就是蔣中正已經成為「民族」救星，所以平安返回的號外「最先送到安東市場的吉祥戲園，觀眾之間馬上掀起一陣歡呼聲，弄得戲台上的人們莫名其妙。大約半小時之後，北平嚴冬夜晚的寂靜，忽然被震耳的鞭炮聲衝破了。」(蔣孟麟語)<sup>135</sup> 或許也是因為這樣的鞭炮聲，日本決定加速它的軍事行動。

## 八

戰爭具有生產性。就民族主義歷史來看，促進國族整合(national integration)最首要因素不在內部，反而是外來的威脅；一旦面臨共同的敵人，不同宗教、種族或階級的差異往往因此被克服而形成一個整體，所以「在漫長歷史中，無疑地，來自邊界之外的挑戰乃是走向國家整合最重要的實際力量之一。」<sup>136</sup> 然而中國所進行的抗戰不只是一場壕溝拉據戰，而且是一場實力極不平等、極端劣勢的決戰；因此這一場戰爭對於國家民族而言，乃是事實上，以及宣傳上同樣真切的「最後關頭」。民族主義論述之中經常可以發現將自身民族定位成「瀕臨死亡的共同體」(dying community)這般地悲情運用，目的則在於通過民族的「死亡」而

<sup>132</sup> Harman、第97-98頁。

<sup>133</sup> Max Weber, *Economy and Society*, University of California Press, 1978. p.4.

<sup>134</sup> 方東美、《中國人生哲學》、黎明文化出版、民國69年、第9頁。

<sup>135</sup> 引自浦薛鳳、第42頁。

<sup>136</sup> Howard Wriggins, 'Natal Integration', in *Modernization: The Dynamics of Growth*, Voice of America Forum, p.202.

激發出民族的「復活」(revitalize the nation)。<sup>137</sup> 因為生死存亡的分野如此斷然，所以這個階段的民族動員相當程度上乃是大眾自發行動的參與。抗戰中，無論在國民黨還是共產黨統治的地區，各種形式的文藝活動（如街頭戲劇、詩歌朗誦、合唱、剪紙等）同樣廣泛流行；知識的影響力在抗戰前基本上只限於大都市青年學生或知識階層，但是抗戰改變了這一局面，知識青年更深入到鄉村地區。後方報紙發行之大，也是抗戰前所未見，廣播電台也同時快速發展，鐵路、國內航空、電信電報的建設也加速進行，加上戰爭期間龐大的國內移民潮流，使得整個國家「地不分東西南北、人不分男女老幼」因為受到戰爭的牽引而聯繫在一起。民族主義從國家民族精英所建構之思想工程，變成國民直接參與與創造的作品。在這樣的大秩序之下，共產黨以「抗日民族統一戰線」維持中國統一對外局面，雖然它不曾停止攻擊國民黨的民族政策為「大漢民族主義」，將漢族以外的民族宣傳成「被壓迫民族」，但是仔細觀察毛澤東的言論，此一時期即便仍然提到各民族的「自治權」，但是「分離權」的部分則已絕口不提。<sup>138</sup>

抗戰軍興，啓蒙知識份子在這個時候如果繼續批判中國傳統，非但無法說服國民，甚至恐怕也無法說服自己。正式開戰前，戰爭的威脅原本被若干知識份子認為是個刺激並加速中國改革的大好時機，怎奈戰爭一旦開始中國即迅速潰敗，生存的急迫需求當下取代一切其他的考慮，愛國救國成為終極目的，個人的自主收編為國家的自主，強烈集體認同的心理需求掩蓋其他形式的解放，各方知識份子（也許除了雲南西南聯大）都被整合進入戰爭總動員的行列，而成為拯救民族的宣傳者，或者鞏固國家領導中心的默許者。「在愛國主義強大壓力之下，任何對於傳統的攻擊都被視為針對民族集體精神的攻擊。」而且「在這個時候，『中國化』(sinification)成為一個戮力事業的代碼，使得所有意識態與政治使命更加有中國氣味。」<sup>139</sup> 在這樣的環境下，五四的種種成就，如今顯得如此「無用」，只能眼看蔣中正以「民族精神總動員」繼續延伸「新生活運動」的意識型態動員。利用這個時機，「因應政治存亡之外來挑戰而追求自中國內部的文化自我轉型(internal cultural self-transformation)」成為可能，而且也有此必要。<sup>140</sup> 於是乎，中國民族文化傳統的再次「神話化」(mythologized)乃是自然而非偶然，而且具體表現在 1943 年蔣中正的《中國之命運》一書中。

《中國之命運》，第一章說明「中華民族的成長與發達」，「中華民族是由各族融合而成」，秦漢以來早已如此而成問題。第二與第三章是整書論述的主軸，也就是關於「國恥的由來」與「不平等條約」，突顯第四章以後國民黨領導革命建國並終於取消不平等條約、洗刷國恥的貢獻，形成一本官定版的「中國現代

<sup>137</sup> Jean Franco, "The Nation as Imagined Community", in *New Historicism*, ed. H. Aram Veveser, Routledge, 1989.p.206.

<sup>138</sup> 朱宏源、第 12 頁。

<sup>139</sup> Schwarcz, p.233-234

<sup>140</sup> Schwarcz, p.230.

史」。《中國之命運》論述的主軸充滿對於「不平等條約」的抗議，彷彿所有中國境內一切邪惡的根源都在於此：「近百年來，中國的文化竟發生絕大的弊竇，就是因為在不平等條約壓迫下，中國國民對於西洋的文化，由恐懼而屈服；對於固有的文化，由自大而自卑。」<sup>141</sup> 自清末啓蒙運動和五四運動以來關於中國文明落後性的深層反省，至此即便不是船過水無痕但也只是在「生活」或「行爲」的層次（例如不守紀律、不務實等有違抗戰救國宗旨之缺點）輕輕帶過，中國文明的價值則汲取資源於孔子以來之特定的大傳統，策略與新生活運動無異。1942年英國與美國自動廢除在中國的治外法權以及相關特權，依照平等互惠的原則與中國簽訂新約，這是由於各國重視中華民族的貢獻的結果，所以對日抗戰「不僅為國家的獨立與民族的生存而戰，亦為世界不可分的和平與不可磨滅的公理而戰。」<sup>142</sup> 中華民族自身價值的積極性，1943年在蔣委員長領導下，來到中國歷史百年（1842年鴉片戰爭簽訂南京條約）以來的最高峰。如果「文明」原本是「蒙昧未開化」的相反意義，此時的中國乃由「文明」的對立面，晉級加入了「文明」的行列。因為中國傳統文化無疑地屬於人類文明的一大部份，所以今日的抗戰也是「我中國文化繼往開來存亡絕續的最大關頭」，理由是「這次世界大戰最後的效果，無疑的歸結於文化。所以此次戰爭，亦可說是文化戰爭」。「此戰若不失敗於侵略主義者的魔手，則人類文明即將刮垢磨光，而中國文化亦必發揚光大。」<sup>143</sup> 《中國之命運》這本中國現代史等於是欽定版的「中國人論」，也是一種個人或共同體通過敘事功能的媒介而獲致之「敘事認同」(narrative identity)。<sup>144</sup> 以救國和文明共同拉抬民族，中華民族（主義）如此這般地再生了。

當然，以上關於國民黨政府利用戰爭的機會充分發揮「以救國領導民族、以文明重建民族」之策略，只是一種民族主義意識型態動員角度之下的觀察，並不代表整個中國大陸社會的內部矛盾都因而消解。事實上就算國民黨政府利用傳統文化凝聚救國力量而有其一定的合理性，但中國自清末以來的「文明」情結並未因此真正開解，中國文化傳統在許多場合只是一個民族符碼(code)而已，甚至於「憎惡和尚，恨及袈裟；國民黨假借傳統文化之名，行專制統治之實，便給傳統文化以不易洗掉的惡臭。」<sup>145</sup> 因為國民黨與中國傳統文化綁在一起，所以導致了反對國民黨專制而連帶（或更加）否定中國傳統文化之態度，雖然這種態度在抗戰時期是不便表露的。此外，即便抗戰勝利全國軍民陷入狂歡的氣氛，也不必表示民族信心已經全然光彩煥發，若干敏銳的知識份子反而垂頭喪氣地表示「這仗不是我們打勝的……現在我們真有點不敢和日本人面對面站在一起，因為我們這種名不符實的勝利而感到羞愧。」（聞一多語）<sup>146</sup> 不過，這些基本上都

<sup>141</sup> 蔣中正、第 70 頁。

<sup>142</sup> 蔣中正、第 124 頁。

<sup>143</sup> 蔣中正、第 184 頁。

<sup>144</sup> Ricoeur, p.188.

<sup>145</sup> 黎漢基、「吳宓與抗戰：有關知識份子的責任及政治思考」、《集體暴力及其記述》台大歷史系國際學術研討會、2005 年、第 20 頁。

<sup>146</sup> 引自黎漢基、第 22 頁。

只是知識份子的態度。當國家機器已然充分善用民族主義之動員技術，當國家的民族動員已然將無名大眾席捲在內而使之自己動員自己，「自由浮動而無所依附」的知識份子也只能「苦戀」而已。

### 第三節 台灣人民的民族化歷程

#### 一

而今普遍運用的「台灣人」概念乃是一種向後追溯的用法，特別是，如果台灣人的內涵是指「閩南客家原住民」作為統一單位的族群名稱，這樣的「台灣人」概念即便在日本統治初期也不存在。但是台灣人這個概念的形成畢竟和日本統治台灣之事實關係密切，因為「一個群體意識的形成，有時和外人如何界定該群體有關。」<sup>147</sup> 這裡說的「外人」是指日本人。就歷史社會學理論而言，所謂「事件」(event)的意義如果在於「它乃是過去與未來之間的一種轉化機制」(transformation device)，而且可以作為「切入社會行動在時間序列中結構化(the structuring of social action in time)之主要參考點」的話，<sup>148</sup> 1895年之後日本統治台灣，則是討論台灣住民之民族認同問題的一個影響深遠、甚至帶有變革性(revolutionary)的重大事件。同時也正因為事件乃是過去與未來之間的聯繫與轉化，所以台灣於割讓日本之前的民族認同(national identity)與政治認同(political identity)問題首先也必須加以釐定，以作為台灣人民在認同上的變革性與連續性議題之討論起點。

基本上，清朝平台之後稱呼台灣百姓「皆中國之人」，除了政治制度之外，科舉制度也強化了台灣與大陸的關聯，並出現「台」字號的科舉名額，使得台灣的知識份子漸有「鄉土認同」之初步基礎，但閩（含彰、泉之間）、粵之間長期處於競壘現實而致分類械鬥始終不斷的情形下，清代台灣居民並沒有產生一體化的台灣人意識或台灣意識。<sup>149</sup> 然而，作為認同單位的「台灣人」雖然沒有浮現，但台灣人民自視為漢民族且以清朝作為正統統治政權之認知，以及將日本視為異民族之立場，則是清楚而肯定的。割台消息傳布台灣之際，彰化公告宣稱「我台民」與李鴻章等不共戴天，並揚言「為國家除賊臣而死，尚得為大清國之雄鬼也矣」；邱逢甲《告全台書》也表明「台灣民主國」係「今無天可籲，無人肯援，台民惟有自主」的權宜之計，而將於「事平之後，再當請命中國，如何處理。」台灣人民之漢民族認同及其與大清國或中國的政治認同關係，大體上仍算是清晰的。不過，在這些慷慨激昂的措詞背後，我們也不可以忽略下面兩個彼此關聯的事實。

<sup>147</sup> 周婉窈、《海行兮的年代》、允晨出版、民國91年、第77頁。

<sup>148</sup> Philip Abrams, *Historical Sociology*, Cornell University Press, 1982. p.191.

<sup>149</sup> 尹章義、《『台灣意識』的形成與發展：歷史的觀點》、《認同與國家》、中研院近史所、民國83年、第380頁。

第一，自清末以來，由於朝廷對外遭遇包含甲午戰爭在內的連續挫敗，導致清朝政權漸漸陷入政治認同的危機，而且這樣的危機又與漢族和滿族之間的民族對立息息相關。對於「大清國」以異族統治身分君臨中國，而卻又在政治威望上一再遭到否定，大陸上的漢族知識份子越來越不將之視為能夠、或應該由之提供民族保護作用的「國家」，並開始尋覓屬於漢民族自己的國家。這種追尋漢民族自己的國家之企圖，當然是受到清末維新運動以及西方思想輸入的影響。當時的台灣作為中國的一部份，部分知識份子也不能全免於這般質疑清朝政權正當性的心態，只不過面對著敵我區別更加明確的日本外來異族之際，漢滿矛盾一時之間似乎也提之不及。漢民族的國家還沒有出現之前，大清國不得不作為保護民族之唯一選擇；但經歷甲午割台事件之後，台灣人民對於大清國的政治認同也不得不在現實力量之下快速消失。第二，1895年距離中華民國的成立還有十五年以上的時間。如果辛亥革命乃是漢民族建立屬於自己的民族國家，並且逐漸將民族的界定範圍涵蓋大陸各族群而形成一新的「中國人」概念。但是這樣的中國人概念也只是個開始，還要再拖上一段時間才得鞏固。也就是說，在台灣割讓予日本的那一刻，台灣人民可能只有漢民族認同信念而已。當大陸的中國人逐漸成為新的民族想像，而且這樣的想像同時也被國家（中華民國）在廿世紀初給明確化（clarification），但是十九世紀最末期的台灣漢民族，非但爾後沒有經歷同一革命建國的洗禮過程，且此時的中國二字也尚未等同於（民族）國家，而毋寧仍然是一種朦朧的文化邊界。雖然文化邊界很難與民族邊界或民族認同完全分別對待而互不相涉，但是很清楚地，台灣人民之民族認同還沒來得及成為「中國人」或者也完全沒有「成為中國人」的政治經驗，只在原有之「中國之人」或者漢民族（而非「中國人」、甚至「台灣人」概念也不存在）的心理基礎上，被日本國家施加另一個方向的轉化。

如果民族國家的興起歷程乃是獨立的國家將原有的民族想像明確化，則日本對於台灣的領有，根本上無法從這樣的邏輯來推演台灣人民的民族化，因為台灣乃是日本國家的殖民地，一個異族統治下的人民。當民族與國家二者互不相契，後果是「民族的成員有意識地形成共同體，而國家則企圖創造出一個民族(create a nation)，並且從中發展出共同一體感。」<sup>150</sup> 作為一個所有人同樣被殖民宰制的群體，台灣人民對於自我的認識開始出現命運共同體的意識，這應當也是個合理的反應。因此台灣的民族問題，也就於日本國家在台灣「創造」民族之意圖與其實踐，以及台灣人民的共同體意識，二者緊密相關的辯證過程中，開展台灣人民的民族化歷程。這樣的歷程，自然也牽涉許多複雜的主客觀因素。從相對而言的客觀條件來看，台灣的民族化過程可以從以下現實條件來推論。首先，台灣脫離大清帝國而成為日本國家範圍內的一個疆界十分清楚的行政單位，同時也被殖民情境更清楚地界定成為一個共同體。安德生強調殖民政府(colonial state)對於殖民

<sup>150</sup> Monsterrat Guibernau, *Nationalisms*, London: Polity Press, 1996. p.47-48.



地民族想像的影響，以及台灣知識份子和政治上的榮譽形成以東京為聖地之新的「朝聖之旅」，對於台灣作為一「集體的主體」(collective subject)而想像自我，理論上應該也有一定程度的作用。當然，台灣本身是個與中國大陸隔著廣闊海洋的獨立島嶼，即便是地圖上所呈現出來的視覺效果也先天地存在獨立的聯想，更何況由於海洋與政治上的刻意隔絕，台灣人民向外流動或者大陸華人向內流動的機會深受限制，1895年之後的台灣在各種敘事(narrative)上已漸漸與中國切斷。經過一段時日，日本政府對台灣的深入統治和銳意經營，使得台灣的每一個角落通過政治和經濟網絡而比前朝更加緊密地、每一個成員更有效地彼此串連起來，從功能的角度而言，這也將有助於台灣人民自我意識到一個單獨屬於台灣的無名大眾的存在。但是以上這些「客觀」的理論或推論，忽略了民族認同議題中極為關鍵的「信念」(belief)問題，同時也忽略了個案的差異。

民族認同問題如果就信念的角度來觀察，我們不能省略日本統治者本身對於台灣人民的信念，它既影響台灣人民對於自己的民族信念，同時也反映出日本人的自我信念。安德生曾經提到：當殖民者「一上岸就會發現」被殖民者「王子、貴族、平民和奴隸」的分化，那是因為這樣的區分其實繼承自殖民者自身之政治社會傳統的分類範疇，所以同一批殖民者無論走到那裡，都將以同樣架構「發現」被殖民者的類似性質。也就是說，在殖民者對於殖民地人民進行「人口調查」之前，即已先行存在關於殖民「人口」的想像，而後才依據這些想像的分類而創造出分門別類的「人口調查」。<sup>151</sup> 日本統治台灣後，台灣住民的身分類別隨即成為「內地人」、「台灣人」、「中國人」、「高砂族」，殖民統治者想像中一個獨立類別：「台灣人」開始出現了，它乃是日本的殖民地「台灣」、屬於「人」的集體性質；日本人如此想像台灣，所以台灣（人）就是這樣，同時也就呼應了台灣人民作為被殖民統治之共同體的意識，只是這個共同體如今有了一個正式的命名和身分。台灣人出現之後，一方面它與原住民有所不同，另一方面也必須要與中國人有所區隔。雖然這並不表示自從日本政府運用「台灣人」這個前所未見的分類標誌之後，舉凡日本官員稱呼台灣人、或者台灣人之間彼此互相稱呼一概如是，在相當時段之內，日本官員和台灣住民還不習慣毫不猶豫地運用「台灣人」這樣的統稱，但是畢竟一個台灣住民集體命名已經成立了，而且經過反覆長期使用之後，符號的軀殼漸漸開始有了它自己的靈魂，因為對應於異己的他者，台灣住民確也需要這麼一個方便實用的自我統稱。

殖民統治之下，日本人「創造」了台灣人；在日本統治者眼中，台灣人既是漢民族的一支，也是與日本民族相互對照下極為特殊的族群，因為日本也正需要這樣的族群來印證日本。由於日本將自身看做文明開化的民族，所以曾有日人在《台灣統治志》（1905年）寫道：「拓化未開之國土，廣被文明之德澤，歷來白種人視為己任。今者，日本國民起於絕東之海表，欲分擔白種人之大任。雖然，

<sup>151</sup> Benedict Anderson、《想像的共同體》、時報出版、民國88年、第186頁。

我國民果能完成黃種人之負擔乎？台灣統治之成敗，實為解決此一問題之試金石也。」<sup>152</sup> 在這樣「開化者／未開化者」的對舉下，日本在台灣進行的統治不只「創造」出一個民族，同時也依據日本「文明拓化」使命而欲「改造」這個民族，而改造這個民族的目標則是企圖使台灣人同化於日本人，使之納入日本建立民族國家任務中的國內事業。因此，台灣總督府首任學務部長伊澤修二領導下的台灣教育政策一開始就是同化政策，試圖以國語（日語）為媒介，以文明為主要內容，而使台灣人走入日本民族。伊澤修二強力普遍推行國語教育，其實並不符合殖民政策之經濟原則，同時也令財政狀況不甚有餘的日本政府感到為難。但伊澤修二強調建設台灣不能像歐美各國統治其殖民地一般，只是為了圖謀利益，而是希望「真的將台灣看成日本身體的一部份」來治理，所以台灣殖民教育的宗旨即在於台灣的「日本化」，因為「實施教育是要征服台灣人的精神」。<sup>153</sup> 日人領有台灣後立刻急著通過國語傳習所規則並且配合宣揚「一視同仁」的教育精神，必須在這樣的背景下來理解。

日本統治下台灣的同化政策可以再分成兩個分析概念，那就是「同化於日本民族」和「同化於現代文明」；前者與「德育」有關，強調大和民族的優越性和個別性，後者與「智育」有關，代表人類的進步、啟蒙與普遍性。<sup>154</sup> 就相關教材內容來考察，日本統治前期是以「同化於文明」所佔比重較大，後來又考慮到賦予被統治者近代文明知識容易成為被統治者的反抗依據，對統治者而言是不利的，因此國語教育的內容在同化於文明部分開始緊縮，「同化於民族」部分比重增加。但是「同化於民族」也並非毫無困難，因為它必須先解決其中一個重大的矛盾，那就是台灣原先並非殖民母國的一部份，而有它自己的歷史和文化。為了解決同化於民族的障礙，日本國語讀本自然抹除了台灣的過去。雖然「愛鄉通於愛國」的國家教育理念不變，但是日本教育單位堅持鄉土之情不能夠盲目禮讚，而必須先區分出善惡是非，擁抱「真的鄉土」（也就是去除「偽」的鄉土）才能發揮改善鄉土精神的作用。所以日本政府關於學校之台灣鄉土歷史課程的處理，直接區分為日本領台之前與領台之後，讓台灣人民學習日本領台前無所歸屬的、黑暗時代般的「惡政」，而企圖使台灣人因為日本領台後的光輝幸福而感到心悅誠服。這麼處理過後，日本本身歷史文化「光輝」的過去，就能夠與日本領台之後台灣「光輝」的現在聯成一脈，使台灣歸屬於日本「過去／現在／未來」連續序列中的一環。

同化於民族還是同化於文明，這兩個選項並不能夠生硬地二分，二者毋寧是相輔相成，因為在殖民態勢及日本的自我定位之下，日本與文明乃是同義字。不過，這裡所謂的文明其實也包含兩個不同的元素。首先是日本通過學校的教育所

<sup>152</sup> 周婉窈、《日據時代的台灣議會設置請願運動》、自立報系出版、民國 78 年、第 18 頁註 5。

<sup>153</sup> 陳培豐、「殖民地台灣國語『同化』教育的誕生－伊澤修二關於教化、文明與國體的思考」、《新史學》12 卷 1 期、2001 年 3 月、第 122 頁。

<sup>154</sup> 陳培豐、第 129 頁。

提供的，以及日本政府通過自身種種建設與制度規劃所展現的，那種源自西方的現代文明；這種文明在許多價值階梯上「高於」其他亞洲文明，而日本作為這種先進文明的承載者(bearer)，自然自視為位階較高的教育者或領導者，吸引台灣人民因為承認這種文明的高階性，而同時承認日本的高階性。但另一方面，日本在其現代教育的每一層級也都非常重視日本的獨特性，這種獨特性使得日本不同於西方，但是也藉著日本能夠成功學習西方文明而又能恢復它對於自身獨特性，而感到自傲。這種獨特性表現在各級學制共同強調的「修身」課之中，要求學生熟悉關於天皇敕語、日本歷史，「以及生為一等國家帝國臣民的慶幸等，徹徹底底地被教入骨內。」<sup>155</sup> 這種同化教育所流露之日本的獨特性，在其教育內容上，乃是中國儒家倫理的日本版，在教育形式上，乃是傳統中國「寓政治於道德教育」之理想，在實踐上，近乎中國所無法嚴格落實的「鄉約」教育。也就是說，日本教育體系提供之現代課程與台灣傳統書院教育內容有很大的差異，但日本教育體系的核心精神，對於台灣人民而言既有斷裂也有連續，既有新奇也有熟悉；現代與傳統，二者同時強化日本統治的正當性。由於台灣人受教育的機會原本十分有限，學校所提供的知識與受教機會自然格外受到珍惜；再者，唯有現代國家能夠將兒童長時間留在學校，而且學校教育的系統性、普及性與權威性本係國家存在之具體呈現，學校即成為國家機制的真實體驗，所以日本統治時代的教育制度與台灣人的國家認同自有一定的關聯。<sup>156</sup> 雖然國家（政治）認同與民族認同可以是兩個獨立事件，但是政治認同過程中所牽涉到的文明認知，卻有可能影響民族認同的方向與強度。

從日本的教育政策可以看出，民族與文明並不是兩個互不相涉的概念，相反地，它在某種程度上可以是相互提攜的。「由於台灣人當時缺乏一個類似日本語一般、擁有吸取西洋文明效率與功能的民族語言，因此『同化』教育對於台灣人是具有一定程度的魅力。」<sup>157</sup> 以日本的「文明」強化台灣人對於文明的「日本」的認同，當文明的魅力與民族的魅力合而為一，自當有助於台灣人同化於日本。現代社會變遷以圖爾幹的語言來說乃是凡俗與神聖對峙(profane against sacred)、社會化(socialization)與社會性(sociality)對峙的過程；而現代性的興起旨在剷除「舊政權」之多元、地域性或共同體自發的社會性，由民族國家以文化十字軍的姿態，取而代之以單一的、整統的、啓蒙的法制生活模式；在這樣的發展下，原有的生活勢必要歸類成「舊有的」和「落伍的」生活模式，以便進入一種新的、屬於「文明」的生活模式。然而事實上現代國家卻很少將舊的洗澡水連同「神聖」的小孩一併倒掉；現代國家及其社會化教育體系依然需要一個神聖的儲藏空間，配合著由中央控制和設計的「聖徒」系譜以及節慶時曆而創造出新的宗教；這種新的宗教，就是民族主義。<sup>158</sup> 無論民族主義或者「現代」文明，二者都是具有

<sup>155</sup> 李英茂、《失落祖國的人》、晨星出版、民國 85 年、第 15 頁。

<sup>156</sup> 周婉窈、《海行兮的年代》、允晨出版、民國 91 年、第 270-274 頁。

<sup>157</sup> 陳培豐、第 153 頁。

<sup>158</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell, 1993. p.135.

精神動員性質的大規模另類宗教崇拜。然而在日本統治之下的台灣，民族與文明之間的互補關係，卻沒有完全按照日本殖民者的規劃而演變；因為從被統治者的信念來看，無論民族部分還是文明部分都潛存著更為複雜的矛盾。

## 二

日本統治台灣，台灣人民漸漸承認這是一件無可改變的事實。這樣的認知，有利於台灣人民對於日本產生政治認同。但是消極的、甚至無奈的政治認同畢竟不足以鞏固殖民政府的統治正當性，日本必須在耗費時日的民族同化的教育政策可能產生效果之前，先行展現日本現代文明的一面，以緩和台灣人民的心理不平。日本統治初期，台灣人民的心理態樣當然並不存在同一模式的反應，然而若就民族與文明兩個概念架構來觀察，台灣富商李春生的認同變化可能可以視為某種典型。1896年李春生獲得日本當局的邀請赴日訪問兩個多月，期間對於日本社會及政治之所見所聞，對他日後的認同影響甚大。之前，李春生對中國雖有強烈的文化認同，但是對「大清政權」卻沒有強烈的歸屬感。來到日本之後，一方面因為自己服裝（髮辮）遭到日人譏笑，另一方面又感覺日人改穿西服而充滿自信，因此當場就決定改裝易服。一旦改穿西服，「雖知身非歐西族類，然英俠之氣，勃然流露，已非昔時孱弱佻儻之比。」<sup>159</sup> 欲改變服裝以改變氣質的不只李春生，1900年後「今之台灣，許多明時達變者，斷辮改裝。」可見西式服裝作為現代文明象徵符號之一，而日本承襲西式服裝（文明）而成一等強國，一等強國進而領有次等台灣，台灣之所以次等乃是因為中國文明的拖累，故而李春生早年雖有「台灣一島，關係中華全局」而「台灣本屬吾國」等語，而今相形見拙之下他卻肯定「支那而不願有國則已，若其尙期中興有為，宜其步吾帝國，取法維新。」原先的「中華」換成了日本眼中固陋的「支那」，「吾國」的指涉對象也發生改變，顯現出李春生在文化認同和政治認同之間的變化。有變化，但也有掙扎；雖有文明的日本「臣民」意識，但沒有完全的「日本人」意識。這樣的矛盾格外表現在李春生的自我描述：「新恩雖厚，舊義難忘」，「在感情上傾向於中國與台灣，但理智上又對日本現代化的成功，欣羨之餘寄予強烈的認同。」<sup>160</sup>

李春生的個案只是「新附之民」矛盾情結的某種代表，並非當時台灣人民的普遍心態。甚至於，我們從日本統治台灣廿年之後1915年的西來庵事件（「台灣民主國」之後漢人最大規模，也是最後一次的集體流血抗日事件）依然可以發現與李春生受到（日本）文明感染而困擾不已的另一鮮明、相反的對比。西來庵事件的首腦余清芳在其抗日檄文是這麼寫：「乙未五月，（日本）侵犯台疆……民命何辜，遭此毒害。今我中國南陵，天生明聖之君……今年乙卯五月，倭賊到台廿有年已滿，氣數為終……我朝大明（慈悲國），國運初興，本師奉天，興義討

<sup>159</sup> 黃俊傑、古偉瀛、「新恩與舊義之間」、《認同與國家》、中研院近史所、民國83年、第290頁。

<sup>160</sup> 黃俊傑、古偉瀛、「新恩與舊義之間」、第295頁。

賊...」。<sup>161</sup> 通篇文意，不僅與日本或西洋文明毫無瓜葛，與大陸的中華民國政權也沒有任何關係，而是「不知有漢無論魏晉」，一種非常素樸的而且中國（天數）傳統異常深厚的反抗模式。西來庵事件的意義在於，它或許間接說明了日本統治台灣前廿年，只有數目有限的高級知識份子或者往來國際之商務人士的民族認同受到文明落差的影响，因而較高程度地接受了對日本的政治認同。在此同一時期，或許大部分的台灣人民仍然沒有經歷過相同的文明衝擊，再加上「改朝換代」之記憶猶新，民族認同基本上仍然以漢民族認同為中心而沒有出現太大的變化。不過，西來庵事件畢竟也是最後一次的大規模流血抗日行動，此後全台統治已經鞏固，日本治台漸漸進入新的階段而更加深入民間基層，即便是高級知識份子的認同掙扎也不再完全是日本「新恩」中國「舊義」這麼單純的拉鋸而已。

### 三

「1920年代是台灣社會史上的一個重要轉變期」，瘟疫已經不再是台灣人的生命威脅，西醫的人數已經超過中醫，教育更為普及，農民採用新的技術而提高生產，生活品質已有改善，死亡率穩定地降低而出生率持續上升，人民的移動性也由於交通的發達而增加，「現代性的社會運動就是在此時發生的。」<sup>162</sup> 為什麼當日本統治當局完成台灣的內部綏靖任務，流血抗爭與血腥鎮壓的時代終於結束並積極將台灣建設得更為現代化、更加文明化，台灣人民的生活水準漸漸上升之際，帶有民族主義抗爭色彩的各式社會政治運動反而卻在此時開始興盛？從資源動員理論角度來看，抗爭的強度和苦難的程度不一定構成正比的關係，資源動員理論「反對『古典』的（集體行動）模式，主張所有的運動組織，不論他們對於苦難的反應為何，更要緊的問題是能夠獲得足夠的資源來進行他們打算要做的事情。」<sup>163</sup> 基本上，日本在台灣建立現代國家，以及日本資本主義的在台擴張，這些背景都是此時台灣社會政治運動蜂起的資源，它帶來過去台灣社會所欠缺的機會、資訊和技巧。最明顯的例子莫過於台灣許多的新興團體或活動，都是長期接受林獻堂等台灣資本家階級的財務支助，如果欠缺這樣的資源條件，1920年代許多運動或結社即便不致於完全停擺，其動員成果恐怕更加有限；然而林獻堂等人的經濟能力，則直接受惠（同時也受制）於日本在台資本主義組織的擴張。但是，1920年代台灣社會政治運動的熱烈興起，實際上也是1910年代中期以後所逐漸醞釀出來的結果，而且運動潛能的醞釀，也就是組織動員所需要的知識、資訊和技巧等方面的資源，則是獲得自日本，再由日本而回頭影響到台灣。

「台中中學」（今台中一中）由台灣士紳204人於1915年捐資興建，其創立紀念碑文的第一句寫著：「吾台人初無中學，有則自本校始。」碑文措詞平靜而看似沒有激憤之情，但「其實不然。這句話把當時的教育實情，用史家畫龍點睛

<sup>161</sup> 引自方孝謙、《殖民地台灣的認同摸索》、巨流出版、2001年、第60頁。

<sup>162</sup> 陳紹馨、《台灣的人口變遷與社會變遷》、聯經出版、民國1979年、第127頁。

<sup>163</sup> Caharles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, New York: Random House, 1978. p.29.

的筆法，輕輕點出日人統治台灣垂廿年，連一所中學校都不肯為台灣人設置，對日人的歧視表示一種溫和的抗議。」<sup>164</sup> 日本政府遲遲不願意把中等學校以上的就學管道開放給台灣學生，其實正反映出「同化於日本」與「同化於文明」兩種教育策略內在矛盾的一面，憂慮文明的內涵有可能會對殖民統治帶來威脅。雖然日本總督府藉著日語作為國語，以及日本所展現的文明高度而企圖推動「日台融合」，但是無論「融合」還是「文明」莫不帶著的普遍性意義，至少日本和台灣應該同時普遍適用。但是這種普遍化的要求卻不必然會帶來「使用權的普遍化」(universalization of access)；一旦使用權不被普遍許可，這即等於變相之普遍化的壟斷(monopoly of that universalization)。<sup>165</sup> 台灣人從 1914 年的「台灣同化會」即開始努力打破由日本單方面佔據現代文明的壟斷局面，試圖進入、甚至於使用同樣的文明條件而改善台人的地位，設置台中中學的用意也在這裡。對於台灣人自行設校的台中中學，日本政府最後還是決定讓步，但卻將之改制為公立學校。日本政府讓步的壓力來自於，如果不許可台灣人更多的求學機會，台灣青年學生勢必向島外流動；若流向日本則影響尚少，「若往大陸感染惡思想，實屬堪慮。」<sup>166</sup> 如果日本政府非常在意台灣學生流向大陸可能帶來或強化其中華民族認同，因此將學生留在台灣接受教育，或者鼓勵台灣學生前往日本接受教育，理論上也應該可以避免「大陸思想惡習」。孰料，台灣學生留學日本所導致的影響，反而比單純的中華民族認同更加難以應付。台灣總督田建治郎於 1923 年對台灣社會政治運動的看法就是如此：「因對岸（中國）充滿危險思想，恐此會侵入台灣來，但本人卻以為從對岸侵入不大，反而此種思想會由內地（日本）而來。」<sup>167</sup>

日本統治台灣後，台灣與大陸形同隔絕狀態，因此越來越多學生前往日本留學。1914 年在日本之台灣留學生約有三百名，1923 年則高達兩千四百多名。1920 年之前日本進入了「大正民主運動」時期，普選活動激烈展開而各種思潮紛紛湧現。1911 年中國辛亥革命引起了世人注意，1917 年俄國革命造成社會主義模式的備受重視，1918 年第一次世界大戰之後民主與民族自決思想蓬勃發展，1919 年韓國爆發獨立運動、中國的五四運動、1920 年土耳其民族革命、印度甘地的不合作運動等，這些衝擊至少抵達日本以及在日本留學的台灣青年。其中，中國和朝鮮在日本的留學生對於獨立革命的嚮往以及對帝國主義的批判，對台灣在日本的留學生也產生很大的刺激。因此，日本的台灣學生遂有「新民會」、「台灣青年會」等組織以及相關刊物的出現，民族議題於是發軔。然而，這一批在日本接受現代教育、在台灣實際推動社會政治運動的台灣青年，基本上有三個共同特色：第一，由於親身體驗並實際瞭解日本的國家權力，他們堅持以非武裝政治

<sup>164</sup> 蔡培火、《台灣民族運動史》、學海出版社、民國 68 年、第 46 頁。

<sup>165</sup> Pierre Bourdieu, 'Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field', in *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn*, ed. By George Steinmetz, Cornell University Press, 1999. p.62.

<sup>166</sup> 蔡培火、第 47 頁。

<sup>167</sup> 連溫卿、《台灣政治運動史》、稻鄉出版、民國 77 年、第 86 頁。

運動爭取台灣人民的政治權利；第二，這批留學生是「乙未戰後的新生代，大部分是殷富家庭的子弟」，其出身背景使然而受到日本社會主義影響者較少；<sup>168</sup> 第三，崛起的新一代知識份子，誕生於甲午戰爭前後，成長於日據台灣社會，無論是在台灣接受新式（日式）教育，或者到東京留學者，對於日本領台初期之血腥彈壓或者 1895 年的亡國之痛，皆無能目睹或親自體驗，因此與上一代台灣人民之間已經有著不同的人生觀與社會視野；基本上雖仍有中華民族認同的遺傳，但台灣人的集體地位與命運則是他們更加關切的重心。

台灣人集體地位與命運問題，直接來自族群地位的政治差距。日本以殖民民族地位凌駕於上，同時日本民族現代文明之高度又立於被殖民的民族之上，所以 1920 年「台灣文化協會」的創立旨趣即承認：「日本橋之水通於歐米（美）」，肯定日本繼承歐美文明而領先，然而台灣目前的處境則是「新道德尚未確立，而舊道德則已次第淪亡」，「此則台灣前途之最可寒心，而不得資於文化以振求之」，於是「糾合同治組織文化協會，而為文化運動，從使眾人知所適從，咸歸於正……而促文明之進步者也。」<sup>169</sup> 為使台灣趕上「文明進步」的行列，文化協會舉辦了許多演講活動，其中內容絕大多屬於社會問題（酒害、婦女地位、家庭等），其次才為歷史、精神等方面的議題；或許是因為日本政府的嚴陣以待，自 1923 年到 1924 年九個月間有紀錄可查的演說項目中，民族問題只談過一回。<sup>170</sup> 在那個民族問題十分敏感的時代，蔣渭水於文協會創立時的演說內容即頗具代表性：「以中華民族而為日本國民之台灣人負有日華親善之楔子之使命……然而有此最大使命與關鍵之台灣人現在為可憐疾病所犯……其病即智識之營養不良。」<sup>171</sup> 在這一個時期，「台灣人」一詞已經漸漸成為通用語，「台灣人之台灣」也從東京留學生當中傳為口號；但是此時之台灣人一詞的意義到底為何？它和日本或中國的關係為何？

本文之目的不在台灣社會政治運動的歷史詳述，而是就民族與文明兩個概念試圖解說台灣民族化的階段性演變。台灣作為日本殖民地，而且是日本政府積極有意同化的族群，但政治和民族的差距使得日本人和台灣人分別扮演宰制者和臣服者的角色。宰制者與臣服者之間的互動往往表現在「公開議論」(public transcript) 上，而宰制者與臣服者之間力量差距越大，行禮如儀之公開議論的面具性越強；但是這種公開議論只是監督與偽裝之間的辯證演出，無法涵蓋被宰制者屬於後台的、更真實的「私下議論」(hidden transcript)；這兩種議論恆在拔河鬥爭狀態，臣服者必須很有技巧地，在安全距離之外吶喊出他們的不滿。<sup>172</sup> 如果我們把前述蔣渭水演說中所形容的「以中華民族而為日本國民之台灣人」當作公開和私下

<sup>168</sup> 張正昌、《林獻堂與台灣民族獨立運動》、益群書店、民國 70 年、第 107 頁。

<sup>169</sup> 連溫卿、第 49-50 頁。

<sup>170</sup> 連溫卿、第 73 頁。

<sup>171</sup> 連溫卿、第 52 頁。

<sup>172</sup> James C. Scott, *Domination and the Art of Resistance*, Yale University Press, 1990. p.14-15.

議論拔河妥協的結果，也就是雙方都「不滿意但是還能夠接受」之稱呼的話，或許可以推論在純粹的私下議論中，台灣人雖然漸漸成為獨立族群，但意識底層之作爲「中華民族的台灣人」可能依然被視爲當然，雖然台灣人的概念比重同時也在上升之中。一如連雅堂於 1920 年寫作台灣歷史仍稱「台灣之人，中國之人也，而又閩粵之族也。」<sup>173</sup> 追究其原因，固然是因爲日本統治台灣的時間尚不算久，況且雖然日本實質統治台灣，但是由於日本和中國在 1920 年代還沒有進入戰爭的狀態，關於中國之訊息尚能藕斷絲連地與台灣知識分子接觸，例如文化協會於 1923 年發行《台灣民報》之後，對於孫中山、辛亥革命、三民主義即有著不斷的報導與宣傳，使台灣知識份子對於孫中山和中國建立現代國家等事業仍有一定的認識與敬意。但是相對來看，中華民族的印象此時畢竟沒有比「台灣人」來得更加鮮明，因爲眼前具體的族群正在進行自救行動而「祖國」卻無能爲力（如梁啓超語）；而更複雜的一面則是台灣人的文明啓蒙，乃是作爲「日本國民之台灣人」（也就是蔣渭水前述定位的後半段）而啓動。

日本爲台灣人帶來文明啓蒙的機會，而它的後果，在民族認同問題上，則有兩個相關的發展方向值得參考。首先是，台灣人的政治論述得自於日本統治所帶來的教育機會，而且日本本身也以文明正統自居而在台灣展現出一定的建設成果，因此連梁啓超 1911 年應邀來台訪問，也有心一探日人的在財政、行政、產業、警政、幣制、土地調查等方面的「成功經驗」。但是，1920 年代台灣的社會政治運動在某種程度上也否定了由日本所扮演之文明仲介的壟斷者地位，而由台灣人直接訴諸日本背後的、甚至日本「之上」的文明條件。1921 年第一次提出的「台灣議會設置請願書」，開宗明義第一句就是「大日本帝國係立憲法治國」，而台灣的統治縱使有設立特別制度之必要，「亦必須依據立憲法治之原則」；目前日本政府對於台灣的實際做法（以六三法爲例），「更是不符現代世界思潮之污點……歐洲大戰後，道義思想勃興，促進環球人類極大的覺醒」，<sup>174</sup> 所以第一次世界大戰之後，也就是人類覺醒之後的「現代世界潮流」，乃是日本同樣應該必須尊重而現階段沒有完全尊重的文明境界。類似的論述，在這個階段不斷地被提起；一如蔡培火也曾強調「我們的運動，是爲順應世界情勢之運動。」1926 年東京台灣留學生組織「文運革新會」之宣言，強調蹂躪其他民族的殖民觀念已經不合時代潮流，而應「圖幸他民族，以文明國之地位而引開民族，進之於文明進化之域，是戰後文明國之所謂義務也」。<sup>175</sup> 無論訴諸「法治原則」或者「戰後文明」，這些論述無疑採取以子之矛攻子之盾的做法，一如議會請願運動者以違反治安警察法被日本政府起訴過程中，台灣的辯護律師即質問：「台灣議會請願有牴觸憲法與否？」但是，這時候台灣政治社會運動的內涵已經遠遠不是清末「師夷之長技以制夷」之器用層次的挪用，而是更高的精神或文明原則的挪用，並且回過頭來

<sup>173</sup> 連雅堂、《台灣通史》卷 23、台灣省文獻會編印、民國 81 年、第 675 頁。

<sup>174</sup> 張正昌、第 120-121 頁。

<sup>175</sup> 連溫卿、第 320 頁。



批判日本所壟斷的「文明」，或者批判日本乃是「未完成」的文明，進而從請願運動發展到對於強制日語教材、嚴苛的匪徒懲罰令、身體自由、鴉片專賣、蔗農損失等種種苦情的控訴。於是可知，日本雖然在民族和文明同化之意識型態動員上不遺餘力，但是意識型態的強力灌輸非但不能保證免於衝突，同時在特定的情形之下，某種廣為接受之統治意識型態的「理想化版本」(idealized version)反而可能更加刺激衝突的爆發。<sup>176</sup> 台灣人在「爭取普遍文明的普遍使用權」的同時，開始企圖使自己不僅僅是「日本的一部份」，而且也可能成為更高層次之「文明的一部份」，使台灣人自我的圖像更具「獨立於日本」的可能。

日本的統治為台灣帶來文明啓蒙的機會，其結果竟傷及自身而有利於台灣人暫時反制日本的同化政策，然而弔詭的是，同樣的過程也使台灣知識界更加嵌入殖民者佈局之文明架構；特別是，同樣的文明進化過程也使台灣知識界對於中國傳統文化展開檢討與批判。1920 創刊的《台灣青年》雜誌與台灣的新文學運動密切有關，同時也受到大陸五四運動的白話文運動一定程度的影響，形成台灣的「漢文改革」呼聲，呼籲使用白話文而使之成為普及知識的利器，形成對於文言文、舊體詩的批評。黃朝琴的理念是這樣：由於「我們的社會上沒有一種普遍的文體，使民眾容易看書、看報，寫信、著書，所以不曉得世界的事情，和社會裡面的黑暗，民眾變得愚昧，故社會不能活動，這就是不進步的原因。」<sup>177</sup> 這時對於文言文的批判，不僅在於它妨礙了一般人文明啓蒙的機會，而且對於當時文言文所代表的政治性，也有相當的針對性。雖然台灣已由日本統治，但是台灣的傳統詩社在 1925 年左右反而卻發達到最興盛的地步；這當然固然與日本人對於漢詩的鍾情有關，當漢詩在中國被視為「舊詩」而漸失地位的同時，日本人（特別是高層政界）卻對之依然喜愛有加。<sup>178</sup> 日本統治以來，台灣「與祖國隔絕，與中華文化脫節，前輩詩人苦心孤詣，確能維繫一脈民族正氣，保持一線斯文不墜者，端賴詩社這種偽裝團體來掩護……其意識是反異族反侵略的。」但是如今詩社的性質卻已經變質，成為詩人藉著傳統詩文趨炎附勢、諂媚異族的工具，與原來的民族大義已相去甚遠。<sup>179</sup> 日本政府於 1937 年加速推動皇民化運動而禁止漢文，各報之漢文報導也一律被消滅，但是「漢詩欄」卻能保留下來，這也與漢詩的政治作用有關。所以，台灣此時對於舊文學的批評，一方面是批判「文學替政治服務」現象而與台灣的民族自新有關，另一方面也從對舊文學的批評出發，而兼及對「舊文化」的批評。就在這個時候，中國五四以來的主流思潮同樣也是朝向傳統舊文學（文化）開刀，甚至批判得更加全面，全盤西化的聲浪明顯佔據上風，對大多數大陸知識份子而言，中華民族傳統的文化威望此刻已跌入谷底。同樣地，1920 年代的社會政治運動喚起台灣人某種程度反帝的民族意識，但是此刻的台灣人民族意識也一樣觸動了反封建文化、批評舊文學、中國改造論、檢

<sup>176</sup> Scott, p.74.

<sup>177</sup> 蔡培火、第 328 頁。

<sup>178</sup> 章陸、《日本的政治、金錢、文化》、正中書局出版、民國 88 年、第 20 頁。

<sup>179</sup> 蔡培火、第 331 頁。

討傳統男女關係或孝的觀念，等等降低傳統中國文化認同的現代性反省，而台灣文化協會舉辦許多的演講活動，也等於是進行這樣「以文明檢討傳統」的工作。

台灣知識份子在反殖民的努力過程中，一方面藉著自身直接與普遍文明接軌而形成對於殖民政府之文明不全的批判，同時也藉著這樣的文明期待而反省批判中華漢民族的傳統文化，企圖刷新自身而引發民族圖像的新想像。由於台灣知識份子「選擇現代性的和傾向西方的意識型態策略而建構他們的反論述」，並藉著這樣帶著現代策略(modernist strategy)的反論述「不僅批判日本的宰制乃是不完全現代，而且以現代或企求現代而建構他們的民族主體」，因而「台灣在 1920 年代及 1930 年代，不是中國海外遺民之民族主義，而是一種台灣民族主義(a Taiwanese nationalism)應該已經出現。」<sup>180</sup> 針對以上的命題，我們可能首先必須澄清所謂「一種台灣民族主義」應該不是說這個時期的台灣只有一種民族主義。

事實上，文化協會內部其實可以粗略分為三派，社會主義派（連溫卿等）、受到辛亥革命影響而有強烈民族認同之祖國派（蔣渭水等）、合法化的運動路線（蔡培火等）；而 1927 年文化協會正式分裂，社會主義派控制文協而退出議會請願行列，後者另組織台灣民眾黨持續進行活動。我們也不能忽略社會主義路線團體在台灣民族化過程所扮演的角色。從社會主義團體看來，文化協會或議會請願運動對於爭取台民地位之改善，在行動上「過於紳士」，而且文化協會以資產階級知識份子為主，只求新興知識階級的文明進步，勞動者與農民不在其中。當然，左派基本上仍然肯定「不論其主張如何矛盾，透過宣傳過程中，他們無意識地將意圖反日本帝國主義的行動統一起來，此為獲得一般大眾所支持的主要原因。」<sup>181</sup> 但綜觀此一時期社會主義團體的訴求，除了於個別運動中爭取縮短工時、男女同工同酬、不得無故解僱勞工、退休金制度、提高工資、反對削減工資、作業安全衛生、反虐待等改善實質經濟處境之「階級」立場外，「就大體而論，民族運動即階級運動，階級運動即民族運動，兩者的互相結合比較多於兩者的互相排斥。這是殖民地社會的特徵使然。」<sup>182</sup> 但什麼是殖民地社會之特徵？對於社會主義者而言，首當其衝的自然是日本資本主義結合台灣在地資本家而形成的經濟宰制集團，而宰制的對象既是無產階級，同時也是台灣人。1927 年台灣民眾黨決定了援助農工發展的路線，同時強調「全民運動（民族主義）需要與階級運動同時進行。」<sup>183</sup> 1928 年成立由幾個工會組織聯合成立「台灣總工會」，其成立理由首在「處於帝國主義鐵蹄下之無產大眾……已忍無可忍矣」進而號召「統一我輩之戰線」以對抗日本，並於 1929 年 6 月 17 號日本「始政紀念日」散發反總督獨裁之宣傳單。1931 台灣共產黨策動「台灣交通運輸工會」之活動型態也強

<sup>180</sup> 吳叡人、'Nationalism Under Oriental Colonialism'、'國家與現代性'（東海大學社會系學術研討會）、2205 年 7 月 16 日、第 8-9 頁。

<sup>181</sup> 連溫卿、第 60-61 頁。

<sup>182</sup> 矢內原中雄、《日本帝國主義下之台灣》、帕米爾書局、1985 年、第 184 頁。

<sup>183</sup> 《台灣社會運動史》（台灣總督府警察沿革誌第二編）、稻香出版、民國 81 年、第 33 頁。

調「利用民族反感」(但又註明不能妨害階級意識的提高)。<sup>184</sup> 於是,我們發現這些社會主義運動者所代表的另外「一種台灣民族主義」,同樣也運用現代策略作為反抗論述,只不過它並不屬於「傾向西方」(立憲民主)的那一種現代論述。這樣的事實,突顯了「現代」的意義不只一種,台灣以現代論述進行的民族鬥爭也不只一種,因此可能存在之台灣民族主義同樣也不只一種。

相對來看,文化協會分裂之前僅能接觸台灣的知識階級,民族對抗意識未能普及大眾;雖然有相當的公共領域論述工具可以運用,但「作為一個思想啓蒙的民族運動團體來說,文協的活動量顯然太小了。」<sup>185</sup> 而且文化協會自成立以來,演講活動屢次受到當局壓迫中止,刊物不是被禁就是橫被刪除,正式參與會員之人數隨即也逐步遞減。然而,雖然社會主義團體比較能夠將動員層面降低至一般大眾,卻也由於這些團體的戰鬥氣質過於旺盛,對於日本統治當局形成更直接的威脅,所以馬上遭到日本政府的強力彈壓。一般認為 1928 年日本社會主義政黨在普選中大有斬獲而日本政府對此結果深表不滿,開始大量逮捕共產黨及其同路人,日本社會主義運動遭受重大打擊,結果波及台灣。因為國家的政策必須保持一貫,所以這樣子來解釋日本殖民政府對於台灣社會主義團體的強制解散,當然有一定的合理性。但是,如果從日本統治當局決定彈壓台灣社會主義團體的理由來看,我們似乎又可以發現日本殖民政府決定壓制政策之「首要而具直接因果相關的動機」(primary and causal intention),並不是無產階級的反抗可能挑戰日本在台灣的資本主義體系,而更在於階級的反抗連接到民族的反抗,而可能挑戰日本殖民政府整個的統治正當性。例如 1928 年「台灣工友聯盟」公然將鬥爭的方針變更為「被壓迫民族解放的政治鬥爭」,日本政府隨即壓制取締。同年「台灣民黨」總綱揚言「期實現台灣人全體之政治的、經濟的、社會的解放」,立刻遭到禁止,禁止理由是總綱之標語「顯然是唆使民族反感、妨礙內台融合,使人懷疑其懷抱民族主義。」<sup>186</sup> 繼之而起的「台灣民眾黨」之所以能夠成立,因為它在成立宣言加入了「我黨.....不以任何民族鬥爭為目的,在此小天地內若兄弟鬩牆,相信不能增進我輩幸福也。」<sup>187</sup> 1931 年連台灣民眾黨也「左翼化」之後,新的綱領強調爭取勞動者農民、無產市民,「及一切被壓迫民眾」之政治自由,馬上遭到當局命令解散。換言之,台灣社會運動團體的「左翼化」之所以遭到當局的解散,基本上不是因為它「反右派」,而是因為它「反母國」的態度;不是因為社會主義,而是因為民族主義。之前的種種團體雖有民族奮起的意味,但至少在統治者的瞭解中仍然屬於「日本國民的台灣人」的民族奮起範圍,所以仍在容忍的範圍。

當然,我們不能夠就以上所提到的團體而認定它們「代表」全部台灣人民的

<sup>184</sup> 《台灣社會運動史》、第 172 頁。

<sup>185</sup> 張正昌、第 168 頁。

<sup>186</sup> 連溫卿、第 228 頁。

<sup>187</sup> 連溫卿、第 230 頁。

想法。例如，1928 到 1931 年台灣共產黨即有「民族獨立」、「台灣獨立」等主張，但是台共基本上乃是以秘密地下活動為主，沒有出現在公共論述上，加之迅速被圍捕而影響力極為有限。<sup>188</sup> 但是 1931 年之後，以上所提到全部的社會政治運動團體若非奉命解散即只有名無實，曾經發揮的作用雖然非曇花一現，但也在很短的時間內消退。從日本官方的角度來看，這一段時間「台灣的民族運動與共產主義運動，其最終目的在於謀求實現民族自覺的要求」，而「瀰漫在台灣人大眾之間牢固不可破的民族意識，很容易促使民族自覺運動群眾化，而對之取締或彈壓，其效果自有限度。」<sup>189</sup> 但是，如果這段時間台灣民族運動藉著現代論述而自我設想成爲一種民族，這種民族是獨立於中華民族而自成另一個民族？還是中華民族與台灣人同時存在之多元認同？1926 年前後（日本人統治台灣卅年後），台灣漢人依然存在「籍貫意識」及「祖籍意識」，總督府可以普遍而輕易地調查到漢人的籍貫或祖籍。<sup>190</sup> 1929 年總督府調查台灣民間反母國態度之警務部民政報告提到：台灣人不但反對「國防捐」，而且在欣賞電影「滿蒙大激戰」時公學校學生於日本人中彈時高聲狂歡，中國兵被擊斃而嗚咽而泣。「今日本島人幾乎未有不解國語者」，日本領台以來教育普及，日本文化急速發達，「從而本島人對日本情感的理解程度，與昔日相比判若雲泥。然而，這僅止於外形的同化，還未見心理的同化，此證之於隨著教育的普及發達，民族自決的思想卻顯著呈現出來，奉反母國的運動及思潮逐漸濃的事實。」<sup>191</sup> 因此，整個 1920 年代台灣民族運動基本上可能並沒有出現獨立於中華民族認同之外的台灣民族概念。

台灣人之民族自決思想的呈現，基本上是被壓制者反彈的現象，而現代論述對於台灣人的反彈當然也有一定的工具性作用，甚至使得台灣人的內涵有了一定的獨特性。雖然台灣民族運動基本上並沒有獨立於中華民族認同之外，但是中華民族的概念在這個階段既無法提供積極的作用，同時中國傳統文化也在文明位階上也明顯處於落後而遭到批判的地位，這都是事實。若以較爲曖昧的名詞來說，台灣人的「台灣性」增加，而「中國性」降低，雖然我們仍然沒有發現這些論述中有著刻意「去中國化」的意圖，刻意去中國化的意圖和政策是出現在殖民政府這一邊。雖然傳統文化認同已經因爲另一方向之文明開化而漸漸淡薄，但是台灣畢竟和中國是處於隔絕的狀態，中國的政權無法和台灣人民接觸，也更沒有任何「創傷型事件」(traumatic event)（如後來的二二八事件）可進一步把台灣人心中僅僅作爲理念(idea)的中國徹底抹除。至少就 1920 年代台灣的民族論述而言，它既非與中國結合而共抗日本之「二元對立」，也不是追求擁有國家主權之政治民族主義，而是分別在同化論、非同化論、祖國論、大亞細亞主義等各種立場上，在漢人、中國、日本、台灣幾個主體位置上徘徊不定。即使蔣謂水一人所想像的「台灣民族」，其極限也是「台灣人全體」，「漢民族」、「中華民族」、「台灣原住

<sup>188</sup> 方孝謙、《殖民地台灣的認同摸索》、巨流出版、2001 年、第 122 頁。

<sup>189</sup> 《台灣社會運動史》、第 221 頁。

<sup>190</sup> 尹章義、第 368 頁。

<sup>191</sup> 《台灣社會運動史》、第 247 頁。

民」，「台灣型民族」，但都是針對殖民「他者」而發，而沒有統一過。<sup>192</sup>

#### 四

日本自 1931 年發動九一八事變開始，軍國主義思潮逐漸日正當中。逼臨戰爭狀態的日本，由於考慮到台灣於戰爭期間可能擔任更為吃重的角色，或者更具體地說，台灣在戰爭期間人力、物力之大量動員將可預期，所以「皇民化、工業化、基地化」三大治台政策適時登場。這些政策一方面企圖充實台灣的物質基礎以肆應軍事物資的動員，另一方面則象徵日本殖民政府正面臨更為關鍵的問題，那就是戰爭動員非同小可，若無更紮實的統治正當性以輔助更嚴密的控制技術，屆時動員的效果可能令人憂心。而 1920 年代台灣帶有民族抗爭色彩之各式社會政治運動，恰好加深了日本殖民政府的正當性危機；上述危機若不即時予以強力修補，日本 1930 年代轉向軍事戰爭的冒險事業可能風險更高。於是，日本迅速撲滅台灣 1920 年代以來各種違反國策的團體。但是所謂的撲滅，其實也包含了手段上的策略性分化，因為日本畢竟還是需要台灣人較為主動的協助。所以總督府對於傾向左派之急進社會運動採取鎮壓的做法，對於地主階級為主的政治社會運動則採取鎮壓與收編並進的策略；雖然這兩種團體都有民族抗爭的意味，但是收編也就等於是對於異己力量的分化與削弱，首先「加速了地主階級和急進民族主義者的分裂。」<sup>193</sup> 1937 年後戰爭實際展開，以往台灣政治運動者，有些前往中國大陸分別投效不同政黨或陣營，而留下來的政治精英在別無選擇的戰爭統制環境下，進一步被整合到戰爭動員體系，擔任統制經濟、皇民化運動有關之職位，或者以「出路」而言，佔比例最大者為擔任政府職位。<sup>194</sup> 1920 年代的爭鳴時代，確定已經不再。台灣的民間報業雖然存在，但是在嚴格的思想檢查制度下也已經不能發揮太大的作用。

極力消弭異己組織之外，日本總督府自 1931 年開始加緊推動皇民化政策，積極教化台灣人成為效忠於日本的國民，企圖從根本上解決問題。因此，皇民化運動可謂「以抹煞殖民地固有文化的方式，讓台灣人化為日本人，此可謂為民族政策，側重文化改造。」<sup>195</sup> 由於皇民化政策同時涉及民族和文化的改造，以利日本發動的戰爭，因此一系列的政策陸續推出：1933 年台日通婚合法化，1937 年廢除報紙的漢文欄，1937 年推行國語家庭，1940 年改姓名運動，而後「國民精神」運動更正名為「日本精神」運動。民族和文化雙管齊下的改造，結果則是文明內容的界定，由統治者壟斷，不許被統治者提議；文明的論述由統治者發音，不許被統治者發音；文明的成果由統治者呈現，不可由被統治者呈現。這一切，都是為了戰爭文明鋪路。

<sup>192</sup> 方孝謙、「一九二〇年代殖民地台灣的民族認同政治」、《殖民地台灣的認同摸索》、巨流出版、2001 年。

<sup>193</sup> 林繼文、《日本據台末期戰爭動員體系之研究》、稻鄉出版、民國 85 年、第 71 頁。

<sup>194</sup> 林繼文、第 76 頁。

<sup>195</sup> 林蘭芳、「日據末期台灣『皇民奉公』運動」、《中華民國史專題論文集》第三屆討論會、國史館、民國 85 年、第 1196 頁。

戰爭必須背負文明使命，否則事前為戰爭所做的任何準備和戰爭中所支付的龐大代價都將難以自圓其說。1940年日本偷襲珍珠港，正式宣佈「大東亞戰爭」開始；既是大東亞戰爭，為何日本要打擊美國的軍港？如果外交辭令可以代表一個國家之自我說明，偷襲珍珠港當天，從日本大使向美國所提出的聲明書可知：「使萬邦皆能各守其位……乃是日本帝國一貫的政策……當前局勢與上述日本基本國策全然違背，故敝國政府無法容忍其繼續存在。」這樣的外交措詞反映出日本「透過他們的階層觀念來看整個國際關係問題，就像他們以同一觀點來看其內部問題一樣。」<sup>196</sup> 這裡所謂內部問題是說，在日本社會中地位與權力相通，地位較低者必須向地位較高者鞠躬，各國之間也理應如此。日本以其自視之文明地位，自當成為東亞的龍頭，因此「大東亞秩序」乃是按照文明階層，或者文明之中心／邊陲關係而構成的區域性文明王國，甚至是日本協助東亞民族解放於西方帝國主義之光明而正當的行動。美國一方面作為菲律賓的殖民者，另一方面又主導對於日本的物資禁運，這等於否定日本在這一區域的文明使命與導師地位，違反了「萬邦各守其位」的倫理，則被視為「無禮」，日本攻擊珍珠港乃是對於「無禮」之「處罰」；一如1937年盧溝橋事件，「野蠻」的中國（小人）違反了應向日本（君子）鞠躬的倫理，竟然抗拒日本的「教誨」，所以1937年8月15日相當於開戰宣言之日本政府聲明中，說明日本的軍事行動乃是「膺懲支那軍的暴戾，此促使南京政府的反省。」<sup>197</sup> 「反省」二字，象徵日本自視為道德標準，「支那」是道德問題，戰爭是道德教育。但是，就算這些戰爭都是文明上的應然舉動，台灣人為何要加入這場戰爭？作為被殖民者，台灣人當然沒有說「不」的權利，但是日本殖民政府要求的不只是這樣消極的奉命行事，而是更加積極的，台灣人有參加這場聖戰的「義務」，因為如今台灣也是文明的；翼贊文明的中心而背負拓展南方的使命，成為台灣責無旁貸的「使命」。

無論是教科書還是皇民化運動，日本（以及台灣）文明使命已經表達得非常清楚，而台灣的現代化建設成果也「證明」了台灣（受到日本提攜）的文明程度已經與日本一致，而當下的宣傳也強調台灣人充滿日本精神，連在民族上也已經一致。此外，日本政府也在幾個其他方面呈現出台灣已經是日本重建東亞文明的自己人。人口調查、地圖與博物館，被安德生稱為三種「權力制度」，三者一起深刻地形塑了殖民地政府對於它所統治的人民的性質、統治之土地的性質，以及殖民政府本身正當性的想像。殖民者為自己，也為被殖民者製作了科學鳥瞰圖，取代了傳統的宗教性和區域實用性地圖，作為殖民政府以及被殖民者「自己看見自己」的意識工具；殖民者製作之地圖的科學性，象徵殖民者的文明地位而為其統治正當性提供當然的辯護，同時也象徵著由殖民者由於如此文明地製作地圖，地圖就應該是這麼（如殖民者一般地）觀看。博物館的政治運用亦然。殖民政府也主導、重建古蹟與博物館來說明現在的被殖民者已經無力完成或繼承原有文明

<sup>196</sup> Ruth Benedict、《菊花與劍》、桂冠出版、民國63年、第38-39頁。

<sup>197</sup> 藤原彰、《解讀中日全面戰爭》、水牛出版、民國85年、第17頁。

的傳統，被殖民者已經衰敗，古蹟週遭不見人跡，古蹟圖像複製通過、依賴殖民政府大量散發才達到發揚，間接又印證了統治者的正當權利。<sup>198</sup> 如果把安德生關於地圖與博物館的觀察，轉用到日本統治下的台灣，我們也可以得到非常神似的推論。

地圖是敏感的，因為不同地圖指涉不同的敘事。1937 年台灣新民報依往例於過年時夾贈讀者一份世界地圖作為贈禮，但卻將朝鮮半島與中國用粉紅色印就，而日本卻用黃色。這樣的區分，立刻遭致總督府警務局新聞檢查人員發覺，不僅勒令收回，並且命令編輯負責人寫悔過書。這樣的處分算是輕微的，因為該地圖不是報社自印，而是購自日本大阪的出版社。<sup>199</sup> 進入戰爭時期之後的台灣，由日本印製的世界地圖應該很少是「真正的」世界全圖，因為日本的領土面積使之無法非常明顯地在世界全圖上被看見，更何況台灣。所以，從國史館台灣特展蒐集 1936 到 1945 年的地圖來看，<sup>200</sup> 與台灣有關的地圖往往是座落在「最近東亞形勢圖解」、「大東亞共榮圈附近地圖」、「南方（或大東亞）共榮圈要圖」、「太平洋地圖」、「大東亞戰局圖」等地圖之中，台灣作為日本眼中文明秩序地圖中的一個角色；台灣人如果觀看地圖，他所看到的是日本敘事中的台灣。卅三張地圖當中唯一的一張「時局下的世界大地圖」則以大東亞共榮圈為中心，而日本則為世界地圖的中心的中心。這些戰爭局勢圖並不是「軍用地圖」，而是流通在台灣民間的一般性地圖，所以這些地圖也就不只是「地理」的呈現，而是一種戰爭的文明敘事，同時也是教化台灣人民共同背負神聖戰爭使命的教具。

以博覽會取代博物館，其敘事作用相同。日本統治台灣初期很早就有博覽會活動，例如 1898 年「日本產物博覽會」，目的是向台灣展出「日本」，介紹一個文明的日本給台灣；而 1935 年規模空前龐大的「台灣博覽會」則是向台灣本身展出「台灣」，介紹一個新而文明的台灣給台灣。事實上日本政府之前已經舉辦過許多「衛生展覽會」、「警察衛生展覽會」等活動，以人體解剖模型、細菌傳染圖、原住民教化成果等文明的標竿，展現統治者的成就給被統治者欣賞，而每年「始政紀念日」往往就是一系列「成果展」的發表日，特別讓學校學童帶隊參觀。但是 1935 年是屬於「始政四十年」的大事，日本傾注國家資源將之發展成全民運動，鼓動政商捐款，大量國際宣傳，各式明信片、小冊子（包括「台灣鳥瞰圖」、「施政四十年的台灣」、「台灣觀光」、「台灣之旅」、「台灣的現狀」等）大量發行，讓台灣人見識到自己的文明成就。台灣在經濟建設、公共建設、工業建設、國防建設、文化建設各方面的成果成為帝國主義光輝的裝飾品，因此當然也要展出台灣原住民文化以茲兩相對照。此外更重要地，整個博覽會的展出還包括「南方館」（南洋和華南）和「滿洲館」，再度說明「台灣」博覽會其實仍是「日本」博覽

<sup>198</sup> Anderson、第 183-198 頁。

<sup>199</sup> 蔡培火、第 565 頁。

<sup>200</sup> 《烽火歲月：戰時體制下的台灣史料特展》圖錄、國史館台灣文獻館、民國 92 年、第 328-346 頁。

會，而且「這些展示一再表露統治者刻意將台灣受日本統治，與『進步』、『現代』、『文明』等意象劃上等號的思維。」<sup>201</sup> 雖然稍有民族自覺者反對這樣的始政博覽會，然而還是有三分之一的台灣人遊歷了這一場大熱鬧，參觀了「他們自己」。

本節內容當然刻意省略了皇民化運動綿密的組織規訓網絡可能產生的積極教化作用，同時也不欲強調意識型態國家機器必然會達成國家所期望的效果。但是我們也不能忽略了 1930 年代進入戰爭階段後的台灣，日本殖民政府用盡心力將台灣人同化於日本民族，以及同化於日本所壟斷的文明之事實；同時，戰爭的殘酷環境也很容易使得台灣人從 1920 年代前「被殖民者的命運共同體」，轉化為「與日本人對抗共同敵人之命運共同體」。戰爭迫使日本人和台灣人在對抗共同外敵時成爲一體，戰爭也迫使外敵將日本人與台灣人視爲一體。而這個的外敵，多少可能也包含了中國。雖然從這樣戰爭共同體的內部來觀察，所謂的一體其實也是一種複雜而矛盾的情結；某位台灣人在戰場上聽見日本人唱歌：「身佩帶紅布條、光榮的軍夫啊、我們真是高興，生爲日本好漢；把男人一條命，慷慨獻給天皇，還有什麼惋惜，爲了盡忠報國。」<sup>202</sup> 我是土井上水剛開嗓唱就很驚訝，而隨著歌兒更感動得胸腔裡都熱起來，在意外的地方聽到意外的故鄉之歌……這首歌本來是台灣古民謠『望春風』，但七七事變之後卻被改換歌詞在民間流行起來。隨著歌的流行，台灣的年輕人就像被潮水沖走般被調到中國大陸去當搬運彈藥的軍夫。正如歌的詞句那樣，那時台灣的人對於能爲日本盡力，一方面感到很光榮，但其反面，歌詞裡也隱藏著許多傷心事兒。」<sup>202</sup> 到底是光榮還是傷心？事實上，戰爭階段到底有多少台灣人，在什麼樣的程度上已經認同於日本？這是個無法量化而回答的問題。許多的判斷，也只能是既有理論架構之下的推斷而已。

因此，如果以小說爲史，方孝謙分析日據後期關於庶民（佃農、工人、農養媳、妓女等）的描寫，即使在皇民化運動的積極推動下，仍然是以仇日、仇視一切剝削者，並藉由固有鄉土文化資源（傳統儀式與觀念）作爲認同的基礎；然而接受日式教育之知識青年，則在既受排斥又不得不接受的情況下，沿著「理性計算」到「神秘認同」的態度光譜而逐漸「成爲」日本人。<sup>203</sup> 而庶民認同的內涵，實際上又包含著社會主義餘韻、檢討台灣傳統、以及對皇民運動壓力的屈從等三個方面：①階級對立轉化爲民族對立，雖然形式上的社會主義運動已經不存在；②對於台灣（或漢族）傳統的重估；③對於警察大人、官吏威逼、戰時配給制度的屈從，但是對於誰造成他們的痛苦是了然於心的。這其中，對於漢族文化傳統的重估（與批判）似乎是 1920 年代以來不曾停歇的現象。日本的文明教化越是積極，是否越容易增加一般人的日本認同，這一點就算是難以推斷的，但是文明教化反襯出漢族傳統的落後而降低文化認同的程度，這樣的推論可能較具合理的

<sup>201</sup> 程佳惠、《台灣史上第一大博覽會》、遠流出版、2004 年、第 177 頁。

<sup>202</sup> 李英茂、第 103 頁。

<sup>203</sup> 方孝謙、「日據後期本島人的兩極認同」、《殖民地台灣的認同摸索》、巨流出版、2001 年。



基礎。賴和的小說「棋盤邊」或許是這樣的典型：台灣傳統大戶人家客廳牆壁上，書法寫得「蒼勁魯古」的對聯：「第一等人烏龜老鴿、唯兩件事打雀燒鴉」；原本的句子應該是第一等人「忠臣孝子」、唯兩件事「讀書耕田」，小說筆法顯現對於漢人的失望，雖然自己也「畢竟是漢族的遺民。」但是日本政府許可台灣人吸食鴉片也可能是一件「幸福」的事情，因為這是一種「順從民意」的表現；「這是現代最文明的政治，你看澳門、爪哇那些泰西先進諸文明國，不僅鴉片公許，就是賭場也是公開的，政府還多一種稅收。」賴和筆下對於日本政府的「文明」，以及保長利用販賣鴉片特權取得財富等，同樣也多方諷刺。<sup>204</sup> 也就是說，即便（庶民）文學保留了最基底的漢族認同，但是未必意味著台灣人完全尊重漢族的文化傳統，因為它在文明上的落後性已經普遍被視為一種羞恥。

至於日本統治後期的台灣人知識份子，由於過去漢學基礎漸失，與以往兼習漢學與日式新學、同時接觸兩種文明者不一樣。他們可能基於現實考慮（娶日妻並改戶籍為「內地人」而薪水待遇也跟著增加），也可能主觀強烈地自願認同於日本。基本上，蔣渭水等「乙未年代出生」之後接下來的一代，由於出生之後即生活於承平的時代，不僅與 1920 年代的民族運動沒有聯繫，而且在文化和民族認知上與祖國距離更遠。<sup>205</sup> 戰爭時代中，殖民政權已經能夠牢牢吸引一批接受完整日式教育的台籍知識青年。這批「皇民」之中思辨能力較強的，只能理解自身作為「次日本人」的尷尬，但是基本上已經完全服從日本。如果以葛蘭西 (Gramsci) 廣義的「領導權」(hegemony) 概念，也就是在政治鬥爭中凝聚了道德和知識上的集體意志而形成之「文化領導性」(cultural leadership) 而言，<sup>206</sup> 比起 1920 年代，如今以日本為中心的文化領導性已經大為增加。如果之前的日本政權只能做到政治上、而非道德上的領導，而如今「殖民主做到了成為這批『皇民』既是政治上也是道德文化上的領導人。」<sup>207</sup>

我們無法在此為五十年來台灣人民的民族化歷程下結論，因為台灣人的民族認同已經呈現多樣而矛盾的發展趨勢。順從與屈從之間，仍有相當模糊而無法定位的民族主體，甚至包括看清「皇民意識」的煙幕而不願認同日本、但同時也不受中國接納之「亞細亞孤兒」(吳濁流)，其深層身分認同之糾結，已經超過日本殖民政府對於台灣人的知識掌控的極限。1939 年之《台灣社會運動史》(台灣總督府警察沿革誌第二編) 的總序上說明，「台灣人的民族意識之根本起源乃繫於他們原是屬於漢民族的系統……這種民族意識可以說是牢不可破…因而視中國為祖國的情感，不易擺脫，這是難以否認的事實。」這樣看來，這時的「台灣意

<sup>204</sup> 賴和、「棋盤邊」、《賴和集》、前衛出版、1990 年、第 103-110 頁。

<sup>205</sup> 周婉窈、《日據時代的台灣議會設置請願運動》、第 13 頁。

<sup>206</sup> Norberto Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society" in *Civil Society and the State*, ed. John Keane, N.Y.: Verso, 1988. p.91.

<sup>207</sup> 方孝謙、第 185 頁。

識」顯然仍然是與日本意識對立，而不是與中國對立。<sup>208</sup> 總的來說(in general)這樣的「台灣與日本對立而非與中國對立」的概論不能算錯；但是，若就特定的類別(in particular)而言，部分的台灣意識可能並也非與日本對立，而且，總體在台灣意識雖然不是與中國對立，但也並不表示它與中國之間存在著高度的認同。經過五十年之後，台灣人對於中國人的普遍認識，似乎與大陸中國人對於台灣人普遍的認識，彼此相當。

#### 第四節 民族認同的新秩序

1944 年重慶政府為淪陷區設計接收計劃，特別為接收台灣之戰後行政管理而設置「台灣幹部訓練班」。台灣幹部訓練班花費了相當精神力求瞭解殖民政府在台統治之教育、衛生、警察、工礦、專賣等方面的資料，對於理解日本政府的運作方式及國民政府爾後的接收管理，自有一定的貢獻。但是在大陸為重慶政府進行抗戰工作的部分台籍人士於 1945 年創辦之《台灣民聲報》創刊號卻已提醒：「台灣問題已引起相當多的討論，然大部分的討論均過分重視關於豐饒的自然資源之研究及調查，而忽略了台灣人民的特性和想法。」<sup>209</sup> 這樣的文字其實反映出當時中國國民黨政府是以相當矛盾的心結看待台灣，一方面將之視為有待解放的同胞，而另一方面，日人事實上也利用台灣人充當軍事間諜，後來更徵召台灣人協助日軍侵略中國之作戰，在華南及南洋，台灣的志願軍犯下嚴重殺戮罪行而在國際戰犯審判中判處死刑或十年以上徒刑者將近兩百人；日軍之「台灣混成旅」轉戰海南島及華南各地戰區，「台灣」與中國在符號上也形成敵對廝殺的雙方。種種因緣際會，致使相當部分中國人對於台灣人的態度充滿矛盾，既無法瞭解其作為殖民地人民的想法與感受，同時也不想瞭解它充滿日本風格的那一段歷史。身在大陸的台灣人，對這樣的冰冷事實感受甚深而且憂慮甚深，憂慮在現代文明的生活模式上，台灣人已有廿年地方自治經驗而且政府行政效率也高，如果台灣光復之後竟然得不到比日本統治時期更高的自治權利，又如果接收之後受到大陸政府影響而行政腐敗落後，其後果將不敢想像。特別敏感的是語言問題，《台灣民聲報》直接主張語言文字的轉換宜採緩進的政策，建議在八到十年的時間必須以「與閩南語相同的台灣話」作為暫時的公用語言。<sup>210</sup> 這些都是大陸之「半山」人在憂懼中所提出的建言。

日本在統治台灣第二年即積極推動「國語」(national language)，其意義非比尋常。在現代國家興起之前，並無所謂「國語」，一般人也沒有說國語的義務，

<sup>208</sup> 尹章義、第 381-2 頁。

<sup>209</sup> J. B. Jacobs、「台灣人與中國國民黨 1937-1945」、《台灣·中國·二二八》、稻鄉出版、民國 81 年、第 27 頁。

<sup>210</sup> J. B. Jacobs、第 28-29 頁。

在國家推行小學教育之前，也並沒有口語化的「國語」存在，只有作為文字或行政諭令的書寫文字；「現代國家意味著擁有均質性和標準性的人民，而國家通常會利用共同的書寫式『國語』來達成這項目標。」<sup>211</sup> 雖然日本在台灣創設的教育制度完全忽略對於漢文化的考慮，只企圖以教育助長政府目標，亦即將台灣人日本化，以日本文化替代台灣過去的文化，「然而，台灣人民對這一制度的態度是默許的，他們同意這個制度帶給他們的機會。」<sup>212</sup> 在皇民化運動開展之前，絕大部分台灣學生離開學校之後還是以自己的母語生活，傳統習慣或禮儀都沒有改變，但是日語教育制度帶給台灣人民的「機會」確實也深具吸引力，因為對於接受日本教育的新一代台灣人而言，日語和「現代性」是緊密聯結在一起的。由於日本在明治維新後全面學習歐美，許多重要理論都被翻譯成日文，連晚清中國知識份子都是透過日本的譯文來理解西方，台灣人當然也不例外。「很少台灣人，包括反日情緒高張者(會)仇視日文本身。相反的，他們相信日文是知識的工具。這種主動願意學好日文的態度正是日語在日本殖民統治後期能在年輕人中普及的主要原因之一」；因為「當時許多年輕人相信只要懂得日文就掌握了打開世界文明的鑰匙」。<sup>213</sup>

雖然「語言的同化卻不能與民族的同化劃上等號，因為語言的改變不一定就能直接產生內心的改變。」<sup>214</sup> 不過基本上，認同是流變的(mobile)。無論是對於被殖民之民族的自我認同，或者轉而發生對於殖民民族的認同，通過社會流動之現實考慮，以及特別是文明地位的自我期許，語言的作用仍然可能產生相當不容忽視的影響。說殖民者的語言，其處境等於「絕對地為他者而存在」；因為使用某種語言即擁有這種語言所表現的或所暗示的特定世界觀，同時也就不得不即就他者的語言的文化，承擔他者的語言的文明。因為殖民者文明高懸，黑人在何種程度上使用了白人的語言，他也就同樣比例地變得「更白」(whiter)。<sup>215</sup> 同時又因為被殖民者的自卑感會隨著教育程度的提高而增加，所以就台灣的案例而言，青年學生受到日本國語之文明教化的程度也比一般青年更高，自我的期許當然也自不同。國語，從來就不是單單當作實用或溝通問題來看待，「語言在民族主義者的宣傳中，可能是任何東西，但它絕不可能是實用而不帶感情的工具...對他們來說，語言乃是民族靈魂之所在。」<sup>216</sup> 由於台灣過去沒有「國語」概念，日本統治之前只有很少數人（高層官場之人、戲劇、詩歌界）會說「官話」，一般人只是「各說各話」。換言之，日本統治帶來了與現代國家息息相關的國語概念，它是全新的經驗，也代表著國家。所以，1937年之後總督府強化「『國語運動』」是台灣人的一個集體的、前所未有的歷史經驗，是近代國家化兼殖民地化的特殊

<sup>211</sup> Eric Hobsbawm、《民族與民族主義》、上海人民出版社、2000年、第110頁。

<sup>212</sup> 林茂生、《日本統治下台灣的學校教育》(1929年)、新自然主義出版、2000年、第215頁。

<sup>213</sup> 周婉窈、《海行兮的年代》、允晨出版、民國91年、第120頁。

<sup>214</sup> 李園會、《日據時期台灣教育史》、國立編譯館、2005年、第705-6頁。

<sup>215</sup> Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, London: Pluto Press, 1986. p.18.

<sup>216</sup> Hobsbawm、第111-112頁。

經驗。」<sup>217</sup>

台灣在 1937 年「國語解者」已有 37.8%，但日台雙語並用的情形非常複雜，須視場面而定。此時戰爭逼近，總督府對閩南語（當時被日本稱為台灣語）開始進行刻意的壓制，甚至廢除報紙的漢文欄。總督府社會課的規約如下：「我輩鑒於公務員之身分不論公務上、或於私交上，爾後絕對宣誓不使用台灣語。」違背者，依職務高低罰款。<sup>218</sup> 在殖民政府強力要求下，1943 年所列之「國語解者」已達台灣人總數的 80%，這個高度百分比的真實意義令人懷疑，但是皇民化運動雖然未能達到將台灣人改造成為日本人的終極目標，然而台灣人的「中國性」卻多少因此而減低，特別是針對受到皇民化運動影響較深的青少年而言。而他們的「低度」中國性加上戰後接收期間所見到的「負面」中國性，以及二二八事件的加深衝突，國民黨政權是在這樣的環境下翻開台灣人的歷史新頁。<sup>219</sup>

## 二

戰後初期一度出現「國語」（北京話）熱，國語廣播節目和補習班紛紛出籠，一方面這也是光復初期祖國熱的反映，但是「在這裡我們也不能忽視皇民化時期國語（日語）運動的影響。日治末期的國語運動使得『國語』的觀念深入人心，所以當國民黨政府要台灣人改學中國國語時，一般人自然而然就接受了。雖然所學的國語內容不同，其為國語則一。」<sup>220</sup> 這種情形和國民黨政府在台徵兵時，不少台人整個家族依舊在日式房屋庭院拍照，並高懸「光榮入伍」旗幟的意義是相同的。但隨著國民政府接收人員在台灣所造成的惡劣印象，祖國熱迅速消退，政府政策與台灣人民之間的利益衝突更加難以忍受。1946 年陳儀政府堅持廢除報紙的日文版，大多數依賴日文取得資訊及表達意見之管道頓時遭到封殺，等於也直接否定操持日語之台灣族群的尊嚴與地位。1947 年爆發的二二八事件對台灣人民族認同的影響，從語言作用來看反而格外清楚。

二二八事件爆發之際，<sup>221</sup> 台北市內到處發現「憂鄉青年團台北支部」發刊的日文「速報」，報導全省民眾起義的消息；謝雪紅倡導遊行，途遇外省人，即當場毆斃，且以日語高呼「萬歲」，殺聲震野；另一未署名知日文傳單，公開表明：「我們的目標在打倒國民黨一黨專制政府，組織民主聯合政府」；「青年大同盟」以許錫謙為「陸空軍總司令」，唱日本歌，持日本刀，戴日本軍帽，穿日本軍衣；日本青年學生及海外歸來浪人，頭戴日本軍帽，身穿日本軍服，並佩掛日本軍章，散日本傳單；電台以台語和日語向全省廣播；高雄起事領袖身穿日本軍

<sup>217</sup> 周婉窈、第 85 頁。

<sup>218</sup> 連溫卿、《台灣政治運動史》、稻鄉出版、民國 77 年、第 282 頁。

<sup>219</sup> 周婉窈、第 74 頁。

<sup>220</sup> 周婉窈、第 114 頁。

<sup>221</sup> 以下及次頁之類似描述幾乎取自《二二八事件資料集》（稻鄉出版、民國 80 年）等書，僅限事實摘述，故不列詳細頁次。

裝前往高雄要塞與司令彭孟緝談判，花蓮東台日報發行日文，謀建「新華民國」；四處張貼「打死中國人」之標語，中國旅行社門前水泥凸字招牌「中國」兩字即被擊毀；出台北車站，已感氣氛不對，到處聚集人群，數度被攔下來，因張會日語，暢通無阻…。以上所描述的，不僅是台灣人近乎本能反應似地運用日本符號來表達反抗，即便陳儀政府在事件後期發布「清鄉工作」文告傳單，竟然也不得不使用日文。「日語的使用並非僅止於語言的問題。語言是表情達意的手段，學習量達到某一程度，就會引起質變，還會規定思考方式和世界觀。」<sup>222</sup>「不知道這是幸運或不幸，台灣人由於日語和日本文化而從封建社會蛻變到現代社會，因此日語似乎可以說給台灣人帶來相當大的質變。」<sup>222</sup>

我以為「質變」二字已經非常傳神地碰觸到問題的神經。從國民政府及鎮壓的軍隊眼中看來，迎面而來瀰漫著日文的政治符號，自然立即勾起過去八年來的苦難經驗，焉能不因而備感高度的威脅與敵意？這是兩個族群集體記憶上的天差地別。從反抗者的角度來看，在對抗局面中，最能辨識敵我的分類，即是二分，非此即彼的對立；這不僅僅是日語已經成為當時台灣民眾，特別是知識或領導階層日常慣用的語言，刻意以日本符號來衝撞統治當局，也正好符合自我與他者之相互錯開的需求，以及作為嚴分敵我的「通關暗語」(shibboleth)。王德育引用了陳儀在報紙社論中的說法：「這一次事件，既不是什麼政治改革要求，更不是什麼民變，完全是日本教育的迴光返照，日本思想的餘毒從中作祟」，他認為這一席話「反而吐露了中國人的真心話」。<sup>223</sup>論者這麼在意陳儀的「真心話」，反而透露出當中確實存在著某種中國人和「日本的台灣」之間的針對性。以奴化教育或「皇民化」來批評二二八事件的反抗性質，固然簡化了問題也對歷史事實不夠尊重。但同樣從尊重歷史的角度而言，反抗者為了達致有效反抗之目的，以日本符號對抗中國符號，似乎既是歷史的作品，也是針對國府「奴化教育」之批評的有意發洩與反彈。將二二八事件完全歸咎於日本文化因素，要反駁它不難。但是質變之後台灣社會或民族在二二八事件的反抗語言（以及語言背後的思想方式）的呈現，欲與「皇民化」以來的台灣切身歷史劃清界限，可能反而很難。在歷史弔詭之下，二二八對抗局面確實逼出來了一場日本天皇缺席之下的、「弄假成真」的「大東亞戰爭」之準延長賽。

於是，「自從三月一日至八日晚十一時以前，在這八天內，該堂（指台北中山堂）的重要，實已遠取台灣行政長官公署的地位而代之了。故當我們一踏進該堂的第二層樓時，我們即感到有一種異樣的感覺，首先印入我眼簾的，便是遠征海南島、遠征南洋群島、遠征新加坡等地返台人員報到處，以及東北派遣軍，台灣本部各地的海陸空軍與技術人員報到處的驚心觸目的大紙條。」<sup>223</sup>「大會上，許多青年紛紛報告中南部的起義情形，尤其是中部地方的勝利消息，鼓舞青年的武

<sup>222</sup> 王德育，《台灣：苦悶的歷史》，前衛出版社，2000年，148頁。

<sup>223</sup> 王德育，第160頁。

裝鬥爭，於是，是日起開始登記台及陸海空軍人員，編成區隊及中隊。」「在雙方混戰當中，市面忽然發現數量卡車，載滿著武裝青年，卡車兩旁大書特書著『台灣民主聯軍』，到處粉碎蔣軍。」「下午五時許，台灣高中以上學生自治會的代表，以組織『學生軍』為名，向台北居民募款。」「一方面，卻有一大群民眾及青年學生，在日新國民學校召開『陸海空軍人大會』，決議編成敢死隊，蒐集車輛武器，準備抗敵。」「下午，『處委會』境廣播召集全省曾服務於日本海陸空軍之人員集中。」各種反抗組織還有「突擊部隊」、「海南島歸台者同盟」、「若櫻敢死隊」、「台中自治軍司令部」、「高雄指揮部」、「台東義勇隊」、「屏東突擊部隊」、台南「自治聯軍」、嘉義「作戰指揮部」、埔里的「黑衣隊」（以日本警察冬季黑色制服命名）等。日本人於「大東亞戰爭」期間對台灣青年戰鬥組訓的效果，在二二八事件中，也就是不在日本政府及軍官直接監督的情形下，反而自願自發地表現出來。

二二八事件中，反抗力量動輒運用「某某軍」、「某某部隊」、「司令部」、「作戰本部」、「指揮部」等等名稱，在組織與命名的同時，其實已經反映出某些深層的生活慣性，彷彿時光倒流了一年多，回到日本在二次大戰南洋戰場的「日米」對抗或大陸戰場的「日中」戰爭局面：「深更半夜的我在機廠站崗有點怕怕的。冬天裡，在空曠的平原上吹來陣陣的冷風，令人有悲涼的感覺。在闇夜的天空下，一年六個月前在此基地出航至菲律賓之日本特攻隊的戰士們和我們當年的英姿不禁浮現在眼前。心中一陣震撼，使得肢體微微顫動。」<sup>224</sup> 而與國軍第廿一師發生在埔里的激戰，「這一場戰況可以說是第二次世界大戰中於海南島，日本軍和中國軍戰爭的翻版。」<sup>225</sup> 但是如此一來，面對台灣（充滿日本味）大大小小的「作戰」單位，「國軍」是否也同樣陷入時光倒流的漩渦，重新投入對「日本鬼子」的戰鬥？台中社會教育館被攻擊「陷落後，那裡日本軍留下的槍啊、衣服啊、鞋啊，都被搶了。被搶後……像日本軍人般踏著響亮的步伐走了。外省人的記者嚇了一跳：『日本軍！』。隔日在《新生報》就刊登了『日軍百萬還在東勢角山裡』的消息」。<sup>226</sup> 二二八事件發生之後，當反抗者穿起當時幾乎全部青年男子家裡都有的日本軍服（或者青年學生的學生服一旦紮上腰帶打上綁腿，也就等於是日本軍服），二二八事件儼然在台灣本土演出一場「部隊 vs 部隊」、「制服 vs 制服」的戰爭。雖然這並不表示台灣反抗群眾在當時已經充分構思「獨立建國」的意圖，而是說它的反抗規格以及它所熟悉的日本戰爭動員的模式，以及反抗者在語言的運用上，硬使台灣人經歷了一場自發性的行動洗禮，同時也引發了一場由「中國」所直接帶來的「創傷性事件」，逼促台灣民族認同之進一步變化。

國民政府來到台灣之前，台灣與大陸長期處於的隔絕、甚至敵對狀態，台灣

<sup>224</sup> 鍾國彬，《台灣二二八事件：特種部隊血戰史真相》，1999年，第59頁。

<sup>225</sup> 鍾國彬，第94頁。

<sup>226</sup> 何基明口述，「二二八事件中原民的動態：何基明先生訪問錄」，《台灣、中國、二二八》，第197頁。

原有的漢人意識並沒有強烈到、或者如大陸通過民族國家的經驗而進化到中國人意識；至少，中國人意識只是模糊的理念上的存在而已。一開始台灣人歡迎國民政府的接收，就是奠在這樣的認同基礎上，而且沒有超過這樣的基礎。當時台灣人的民族意識與中國人的民族意識，二者之間的關係，如果使用某個譬喻來說，從漢民族到中國人，彷彿純咖啡(black coffee)越煮越濃，而台灣人的民族意識則好像原本的純咖啡加入了牛奶和蔗糖，而成了三合一咖啡(mixed coffee)。煮咖啡的「歷史」既不一樣，我們不能斷然認為加入牛奶（台灣地位的獨特性）和蔗糖（日本及其文明）的三合一咖啡「不是」咖啡，但是二者的風味已經明顯不同。如果個人或民族的認同受到「我們所稱『創始事件』(founding event)加諸於集體記憶之影響，這些事件不斷重複的紀念與慶祝，將每一文化團體的歷史予以冰凍而成為一種認同，而這種認同不僅是不變的，而且刻意而系統地無可溝通。」<sup>227</sup>我認為大東亞戰爭以及二二八事件，無疑都是台灣民族化進一步發展的「創始事件」，所以二二八事件在兩週之時間內，即成為「戰後台灣的民族主義」與省籍鴻溝的發生關鍵。<sup>228</sup>對於台灣當時受到現代（日本）文明影響較深的部分台籍精英而言，政治認同的幻滅阻絕了中華民族認同的發展趨勢，而在情緒激動之下陸續自行添加牛奶和蔗糖，結果，它可能連三合一咖啡都不是，反而更接近咖啡牛奶(coffee milk)，離咖啡的性質更遠而幾近另一種物質。於是二二八事件之後國語熱迅速退燒，許多台灣精英即不願再學國語。前一節吳叡人曾經提到台灣人的「現代論述策略」有助於台灣民族主義的形成，而我個人認為論據不足，因為當時台灣人面對的是「文明」程度更高的殖民他者，台灣自身的文明性發展程度遠遠不足以匹敵，未必能夠作為建立民族之自信基礎。但如今，台灣人面對的是「文明」程度較低的他者，如果「現代論述策略」依舊可用（例如二二八事件處理委員會所建議之台灣高度自治等），某種「以現代論述為本之台灣民族主義」力量應該是在這個時候，而不是在 1920 年代，才開始發揮作用。一如法屬安地列斯人的黑人因為被認為源自於塞內加爾人而感到惱怒，惱怒原因是法語普及的他們自認為比後者更「文明」，也更接近白人。<sup>229</sup>二二八事件發生兩年之後，國民黨政府全部撤退到台灣，如何化解自身的文明劣勢地位以及重新塑造中華民族認同，乃是個迫切的大問題。

### 三

基本上，除了日本統治台灣的後期，特別是皇民化運動緊鑼密鼓的時期外，日本政府並未大力強調台灣人「也是」日本人。許多台灣人以日本「國家」作為認同的對象，但是在民族意識上並不一定也以「日本民族」作為認同對象。由於漢民族意識可能已經非常薄弱，但是也沒有完全消失，所以「一個人同時可以是

<sup>227</sup> Paul Ricoeur, "Reflections on a New Ethos for Europe," in *Philosophy and Social Criticism*, Vol.21, No. 5/6, 1995, p.7.

<sup>228</sup> D. Mondel, 「二二八革命：台灣民族主義形成的關鍵」、《台灣·中國·二二八》、第 172 頁。

<sup>229</sup> Fanon, p.26.

日本人（國家意義上），又不是日本人（民族意義上）。」<sup>230</sup> 由於國家的認同和民族意識之間可能並不一致，所以二二八事件期間許多台灣青年穿日本軍服、唱日本軍歌，但是並非全以日本為盡忠對象，同時二二八事件也沒有延燒到台灣的農業鄉村。然而，雖然民族認同並不像人類一次只能穿一雙鞋，而有多元認同（multiple identity）的可能，但二二八事件確實增加了台灣人民在民族認同上的困惑與徬徨。1949 年之後來自大陸各省的「外省人」彼此之間雖然也存在相當強烈的地域觀念，但是對於在地台灣人而言，外來者的性質是統一的，全部都是外來者。更有甚者，1950 年代遷至台灣的國民政府和 1938 年遷至四川省的重慶政府一樣，在一省之中形成中央與地方截然不同的「二元政治」，中央政府是由各省精英共治，地方政府才由台灣政治精英主政。<sup>231</sup> 地位與利益的衝突，以及高壓統治和腐敗政風所造成台灣人的失落感，國民黨政府必須儘速克服這些統治危機。

在 1950 年代，國民黨政府已經完成軍隊的整編，徵兵制度也已經上了軌道，任何大規模的反抗都已經完全不可能。1950 年代也是台灣在警政滲透、戶籍管理、農村組織化、學校政工化等控制手段逐漸完備的階段，國家與社會的銜接交織大體上日趨嚴密。而同時，台灣的經濟發展也在 1950 年代出現新的風貌；若以工業生產指數來比較，以 1952 年為基數(100)，1960 年已經提升到 245（比較美國 129、英國 134、法國、153）；<sup>232</sup> 以農業生產指數來看，如果以 1952-1953 為基數(100)，台灣在 1960-1961 年為 147（比較美國 113、英國 122、法國 137）。<sup>233</sup> 中華民國政府在台灣的軍事、經濟和組織動員都已經得到初步的成果，接下來的就是面對意識型態動員問題了。雖然 1950 年代台海戰爭的危機，以及中共「血洗台灣」的威脅有助於台灣各個族群因為面臨共同而強大的外敵，不分省籍而暫時不得不成為命運共同體，但是對於這種情境的依賴畢竟是消極的。只不過，消極的因素也可以被政府轉化為積極的工具，因為此時中國共產黨的作用，猶如抗戰時期的日本。

共產大陸既然已經是中華民國在台灣之生死存亡的威脅者，所以爆發二二八事件的原因，國民黨政府有意無意間也將矛頭含混地指向共產黨。許多學者質疑共產黨是否真有能力「領導」二二八事件，然而事實真相難明。基本上共產黨在台灣的光復初期確實非常積極地展開活動，雖然無法將領導之功歸諸於共產黨，但是也不宜抹煞共黨在二二八事件期間所扮演的、至少介入推動的作用。<sup>234</sup> 但無論如何，共產黨的存在對於國民黨政府的統治而言，確實「好用」。基於檢討

<sup>230</sup> 周婉窈、《海行兮的年代》、允晨出版、民國 91 年、第 276 頁。

<sup>231</sup> 尹章義、《『台灣意識』的形成與發展：歷史的觀點》、《認同與國家》、中研院近史所、民國 83 年、第 376 頁。

<sup>232</sup> W. G. Goddard, *Formosa*. London: Macmillan Press, 1986. p.187.

<sup>233</sup> Goddard, p.194.

<sup>234</sup> 劉勝驥、《共黨分子在二二八事件前後的活動》、《二二八研究》、中華民國公共秩序研究會出版、民國 76 年。



大陸失敗原因而推動土地改革，反制共黨滲透的可能當然是原因之一。土地改革的後果是，所謂「三七五牛隻」、「三七五房子」、「三七五妻子」等在 1950 年代以後陸續出現，一股欣欣向榮的氣氛正在台灣社會開始瀰漫，經濟的成果稍微、適時地補強了國民黨政府的統治正當性，同時社會階級的消弭也培養了民族主義的社會條件。1950 年代也是國民黨政府大力進行政治政整肅的年代，所有「傾共」份子不分省籍完全消失。以軍事武力作為後盾而建立穩固的黨國體制，同時也在教育方面進行強化統治正當性的政治社會化工作。新的教育規劃分為兩個方向進行，其一是現代化教育，也就是配合經濟發展而開設之課程；其二是黨國教育，除了強調國民黨對於人民利益的代表性之外，特別宣揚與五四運動主要精神相反的傳統中國文化，以及修改過後的三民主義和「仇匪恨匪」教育。也就是說，這樣的教育政策和日本統治台灣之「認同於現代文明」與「認同於日本民族」策略異常相似，只是內容轉變為就「仇匪恨匪」的角度建構文明論述的基礎，再以這樣的文明論述重建「中華民族認同」。

然而，無論學校教育、社會教育還是政令宣傳，語言的問題首先就是個絕大的障礙。大陸時期的國語教育看似推行熱烈，但是廣大的幅員與秩序的紛亂使得統一國語工作的成效十分有限。來到台灣的外省人之間，各地方言也彼此不通，在台灣人聽來難免誤以為「國語」怎麼有這麼多種？「有一次在電台上廣播，有人聽完了他（某官員廣東梅縣人）的講話之後就說：『國語就是苗栗話嘛』」<sup>235</sup> 事實上，台灣的問題還不只是語言統一問題，還包括歷史文化的統一問題，所以 1945 年行政長官公署來台後立刻著手擬定「台灣省中小學教材編印計劃」，隔年即編印出《國民學校暫用歷史課本》，「其要旨在排除歷來日本的謬誤宣傳，使學生認識祖國，瞭解世界現勢，而以激發民族意識，引導學生有建設三民主義共和國的志願與信心。」<sup>236</sup> 而後這項工作由「台灣省編譯館」接手。1946 年行政長官公署又成立「台灣省國語推行委員會」，把全省鐵路、公路站牌，台北市街道名牌加上注音及譯符（即羅馬拼音），形成一個表意三種符號的現象。路牌國語化的同時，各地「中山」、「忠孝」、「仁愛」等路名也逐一出現，各地公會堂改為「中山堂」，七七盧溝橋事件與國父誕辰也成為官定紀念場合，符號上的去殖民化與中國化開始運轉。1951 年起由教育部層級主導國語教育。1952 年《中國語文》月刊出版，其創刊源起說明該刊物旨在培養青年閱讀寫作的能力，進而企圖達成「發揚民族文化精神，融會三民主義思想，統一語言文字，普及語言教育，指出中國語言研究的正確途徑，從事光復大陸後語文消毒及語言重建工作的準備。」<sup>237</sup> 同時，政府也開始更積極清查並清除日本統治時代遺留建築物之日文題字（含竣工時間），「不得遺留日據時代任何字樣」（1952 年），也禁止以日本國字命名（1955 年）。<sup>238</sup> 1955 年起（四十四學年度），規定國民小學一年級上學

<sup>235</sup> 張博宇、《台灣地區國語運動史料》、台灣商務印書館、民國 63 年、第 139 頁。

<sup>236</sup> 《中小學教科用書編輯制度研究》、國立編譯館出版、民國 77 年、第 40 頁。

<sup>237</sup> 張博宇、第 154 頁。

<sup>238</sup> 台灣省政府公函、《台灣地區國語推行資料彙編》（上冊）、台灣省政府教育廳發行、民國 76

期以八週時間先上注音符號課程，軍隊也納入國語教育的一環。從清除禁止日文符號開始，語言政策漸漸由「推行國語」轉而朝向「限制方言」方向發展，例如下令「改進廣播電視台節目，應減少外語及方言節目，增加國語節目。」<sup>239</sup> 各級學校限制方言的動作自然也積極配合。然而當政府爲了統一語言而限制方言的同時，並沒有同步地強化來台外省官員的閩南語訓練，雖然「台灣省政府在民國卅七、卅八年曾經辦過短期的台語訓練班，找台籍同仁教簡單的閩南話，但態度毫不認真，也沒有人認真去學，大約不到半年，就自然停止了」；所以當年政府沒有鼓勵外省官員學說閩南語，「也沒有採取如香港、廣州、福州、上海各地之對方言問題任其自然的政策，實在是無法彌補的錯誤了。」<sup>240</sup> 然而，推行國語運動在某種程度上是無法任其自然的，它乃是政治社會化的一部份，政治社會化則是國家機器壟斷的作品。國語與方言之間註定存在緊張關係，真正的問題在於國語壟斷政策下，方言空間的自由度以及限制方言之政治後果問題。無論如何，1950 年代嚴峻的國內外環境之下，台灣人非常默從地配合政府的政治社會化政策，所以 1950 年代末期到 1960 年代前半，許多台灣 1930 年代出生並且於戰後接受中文教育的新一代，已經具備運用中文進行文學創作的的能力。<sup>241</sup>

配合語言的統一，學校教育的內涵自然也朝向歷史與文化的統一。其中關於歷史，特別是就中國現代史的角度而涵蓋台灣現代歷史的部分，乃是學校教育的重點。相關歷史敘事資料中最爲有趣的例子，可能是國民黨營事業所出版的《復興基地台灣歷史及沿革》，它打破原有荷蘭、清朝、日本、國民政府之統治序列，而將台灣歷史改列爲「澎湖期」、「大員期」、「台南期」、「鹿港期」、「台北期」、「台中期」、「基隆期」與「台灣重歸祖國懷抱」等八章，全書總計 45 節當中，日本統治台灣的五十年埋在「基隆期」中僅佔四節，而且又以孫中山與興中會在台灣之活動作爲敘事轉折，將日本自台灣北部登岸而開啓之「基隆期」又轉回到中國革命之主軸。書中的歷史分期以地點命名，看似依據開發時間之順序但又不儘符史實，其政治民族主義之寫作動機至爲明顯。<sup>242</sup> 此外，中小學校教科書中關於「典型表揚」的策略，也可以看出歷史的政治寫作痕跡；台灣歷史教科書所表揚的典型絕大部分都是中國古代史的行爲典範，而中共則絕大部分表揚近代史中的行爲典範。<sup>243</sup> 國民黨政府之所以將中國傳統歷史（而非現代史）中值得表揚之典型加以強調，實際上反映出國民黨政府試圖在台灣重建民族國家的總策略。

在台灣重建民族國家的總策略，可以從蔣中正的言論中看出端倪。他強調：「五千年來，我們中華民族經過多少外來的侵略，但是無論外來的敵人怎樣強

---

年、第 452-453 頁。

<sup>239</sup> 《國語推行政策及措施之檢討與改進》、行政院研究考核發展委員會印、民國 71 年、第 21 頁。

<sup>240</sup> 汪彝定、《走過關鍵的年代》、商周文化出版、民國 80 年、第 15-16 頁。

<sup>241</sup> 鍾肇政、《賴和集》總序、前衛出版、1990 年、第 25 頁。

<sup>242</sup> 《復興基地台灣歷史及沿革》、正中書局、民國 76 年。

<sup>243</sup> 顏慶祥、《教科書政治意識型態分析》、五南書局出版、民國 86 年、第 212 頁。

大，戰鬥時間怎樣長久，到後來沒有不轉危為安，反敗為勝。過去八年對日抗戰，就是一個最現實的例子。」<sup>244</sup>（1949年）蔣中正引用「外來侵略」來述說民族的故事，引發防衛性之危機意識以強化民族認同，一方面清洗日本殖民之光明面而使之定位成侵略中國的外來威脅，二方面也將大陸的失敗歸咎「俄帝和中國共產黨」聯手構成之新的外來威脅，而非自身施政作為的過失，以民族的危機包裝自身之政治危機。因為「今日蘇聯帝國主義不僅是我們中華民族最頑強的頭號敵人，也是世界上有史以來所未有的魔障。只要我們能夠恢復民族自信心……最後一定可以復興我們中華民族。」<sup>245</sup> 中共不是主體，主體是蘇聯這個外來的侵略者；它是帝國主義，一如其他之前的帝國主義，針對「中華民族」而非中華民國而來，而作為此時之中華民族的他者。這個他者，同時乃是世界史上前所未見的魔障，是文明的反面，所以此刻我們民族與俄帝進行鬥爭，乃是站在文明的正面，是為捍衛文明而戰。因此，今日的反共鬥爭，不僅是民族鬥爭（而非政權之爭），而且是為了人類文明而鬥爭。日本於統治台灣期間所造就的現代文明，雖然在成效上高於大陸中國，但是如今文明的內涵重新被定位，收納到冷戰格局「自由世界／共產世界」之「文明／魔障」新的二分對立之中，中華民族在台灣則搖身一變，直接成為這種文明聖戰的第一線；而且，就連戰後的日本也加入了「同一種（反共）文明」陣營，與中華民國（族）是同一種的文明。如此一來，國民黨政府所代表之中華民族的文明性，遂在冷戰的最高原則下站穩了地位。「中華民國」在美國的護持下成為「聯合國」安理會常任理事國的一員，國際承認的光環使「國家」和「文明」齊飛。

面對中共隔海威脅，以及台灣內部的日本遺跡，國民黨政府重建民族國家的任務同時面臨兩條戰線。由於台灣歷史背景的複雜性，政府雖然力圖清掃日本的餘痕，但是台灣社會的東洋風情仍然處處可見，日本的流行文化依舊大受歡迎，冷戰局勢和地理因素把台灣與日本綁在一起而經濟文化交流並未中斷，與國民黨政府去殖民化的政策相比，形成一種詭異、矛盾而豐富的景觀。但是這種現象並不足以使得台灣人對於日本「文明」的記憶太過優越於國民黨政府所領導的新中華民族文明，主要的原因在於蔣中正本人。除了前述高壓統治的效果外，基於蔣中正與若干黨國元老與日本的深厚淵源，台灣最高統治者的「日本性格」既曾與日本天皇相敵，但此時也未嘗沒有一絲相通。加上抗戰勝利之後蔣中正「以日本軍閥為敵，不以日本人民為敵」之「以德報怨」宣示，以及戰後積極撤回日本軍人與僑民，蔣中正與國民黨高層的地位幾乎等於日本的恩人，「白團」來台協助蔣中正重整反共抗俄軍隊，也是出於（對個人）報恩的心態。在這種特殊的歷史因緣下，蔣中正的個人威望至少在此一時期是高於日本的，立於台灣社會東洋風之上而不致擔心後者的政治發酵。此外，國民黨黨國元老此時的地位也形同戰後日本政界人士的「長輩」，「如張群赴日本，受到日本政壇隆重禮遇，所到之處常

<sup>244</sup> 蔣中正、《總裁訓詞重要文獻選集》（上）、陽明山莊印、民國 65 年、第 18 頁。

<sup>245</sup> 蔣中正、《總裁訓詞重要文獻選集》（上）、第 19 頁。

見對方列對深深地鞠躬，彷彿張亦為明治時代的元老級人物。」<sup>246</sup> 日人政要往來於東京與台北之間，在經濟上雖然仍佔優勢，但在政治上則是相反。於是，1950年代國家教育政策完全切斷了以往的皇民化遺緒，而蔣中正也以個人的歷史地位保住了中華民族的新文明地位不致受到日本的影響。

以「冷戰文明」肯定中華民族（含台灣人）的文明地位，以蔣中正個人威望化解來自日本文明的威脅之後，國民黨政府更積極地就中華民族的固有文化加以發揚，因為國民黨把自身與中華民族等同於一。有些著作將國民黨寫成 KMT，有些寫成 Nationalist Party，後者雖然與「國民」黨在意義上重疊，但也有意無意地側重它的民族主義部分。也因為三民主義的民族主義歷來就是救國主義，這樣的關係在中國現代史上根深蒂固糾結在一起的結果，「民主與科學的口號，已經喊了卅餘年，這兩個口號是否能夠挽救了我們國家的危機呢？這兩個口號是否對我們民族發生許多功效了？……我以為這民主與科學是我們建國所必須的口號，更是我們革命的必需口號，但是沒有我們民族的文化來做民主與科學的基礎，那麼這兩個口號不僅不能救國，而且徒增國家的危機。」<sup>247</sup> 在「文明」的定位上肯定中華民族之後，再運用中華民族目前面臨之「亡國滅種」危機來為自身暫緩推動民主與科學而辯護，安排出一個民族先於民主、科學之清楚的價值層級後，自然就必須回到如何在民族的最高價值上進行「救國」的問題。「民族主義的大前提是為著救國，而民族精神之所託，是在於我們民族的文化……（共產黨）早就把我們五千年來固有的民族倫理思想毀滅得一乾二淨。」<sup>248</sup> 對於共產黨這種作為外來的、人類文明的和中華民族的威脅而言，「傳統哲學乃是共匪所最怕的武器」，因而「我們今日革命，自信其反共必勝、復國必成，又信漢奸必滅、侵略必敗者，實以此五千年來綿延不絕、世世相承之傳統精神。」<sup>249</sup> 所以最後的總結論是，如果要對付共產黨這樣的「漢奸」，中華民國政府所需要的力量除了美國的軍事援助之外，即來自「中華文化復興運動」。這不只是政府的口號而已，就連一間書局欲出版《唐詩》，它的副標題竟也是「蔣總統最喜歡看的書」。<sup>250</sup>

有論者認為國民黨對台灣的統治，就族群關係而言，乃是採取「同化」政策，要求全民學習「國語」，認同「中國」或「中華民族」。<sup>251</sup> 我並不完全同意這個命題。如果所謂同化乃是指消滅異民族文化而將之同一於宰制民族的文化，國民黨政府並沒有這樣的動機。在我個人來看，國民黨政府在台灣整個重建民族國家的策略，其實乃是沿用南京政府後期的成功經驗，也就是以救國危機來促成民族意識，以傳統文化的信心來重建民族及文明認同的基礎。在重慶政府時期，這樣

<sup>246</sup> 徐宗懋、《日本情結》、天下出版、1997年、第94頁。

<sup>247</sup> 蔣中正、《總裁訓詞重要文獻選集》（上）、第25-26頁。

<sup>248</sup> 蔣中正、《總裁訓詞》、陽明山莊印、民國69年、第59、61頁。

<sup>249</sup> 蔣中正、《總裁訓詞》、第164-165頁。

<sup>250</sup> 《唐詩》、曾文出版社、民國64年。

<sup>251</sup> 洪泉湖、「台灣的族群意識與族群關係」、《百年來兩岸民族主義的發展與反省》、東大圖書出版、民國91年、第118頁。

的模式於日本侵略中國的大環境下得到更豐碩的成果。國民黨延用這樣的「重慶精神」於台灣，因為其救國的背景非但沒有消失，而亡國的情勢反而更加危殆，畢竟台灣只是一個小島，無法如同大陸一樣「以空間換取時間」。然而不一樣的地方在於，無論軍事、經濟或行政的壟斷，中華民國在大陸時期呈現之現代性，因為諸多因素的障礙，而顯得零零落落，「強」的國家無法貫穿「弱」的社會，所以國家壟斷政策可能容許強勢到什麼程度，事實上也毫無經驗可以斟酌。可是來到台灣之後，軍事、經濟和行政壟斷的程度卻隨著接收日本統治下台灣社會的眾多遺制，頓時則強烈到無以復加的程度。在中部橫貫公路都能打通（1960年）的國家強大貫穿能力之下，1950年代可謂中華民國現代國家之現代性的最高峰，一個它過去沒有經驗過的最高峰。此謂「現代性的最高峰」乃是個中性的描述，純就軍事、經濟、行政和意識型態之壟斷程度而言。任何現代國家恐怕多多少少都必須經歷過這四種壟斷的最高峰，雖然最高峰的高度隨著不同國家之歷史社會背景而有所不同。然而「高處不勝寒」，恐怕也沒有太多社會能夠忍受一直停留在這樣國家壟斷的最高峰，雖然同時也不堪缺少這樣的最高峰。中華民國在台灣1950年代的民族主義動員看似達到了這樣的高峰，畢竟「對於老早習慣於被動員的台灣人而言，精神上甚於物質上被動員的戰備狀態，是不可忽視地基礎。」<sup>252</sup> 然而一如皇民化運動無法滲透到所有台灣人心中的秘密世界，「台灣國語」的底層也靜靜漂浮著民族的現代性困惑，造成部分台灣人開始發展出更不同的民族想像：「台灣 úi 17世紀以來，長期受無 káng ê 外來政權統治，台灣 ê 文字 hām 語言 mā 因為政權 ê 演變 soah tóe leh 改變。」<sup>253</sup> 一如所有的成功經驗或法則並不能夠毫不考慮其背景條件而全盤移植，南京（重慶）政府在意識型態動員方面無疑受到自己成功的經驗所侷限；或許貫通中橫是一種高貴的努力，但台灣中央山脈碎裂的地質可能需要另一種方式的對待。

---

<sup>252</sup> 楊碧川、《白團物語》、前衛出版、2000年、第156頁。

<sup>253</sup> 蔣為文、《語言、認同與去殖民》、成功大學出版、2005年、第53頁。本書如其序言(iv)所述，獲得教育部國語推行委員會的補助。