

很簡單的一個字
愛
為何總是寫不好
然而我心裡的愛多麼美麗呢
……這次我就把愛
寫在我笨拙的手掌
筆尖狠力地去刮破
……用這痛楚的美寄給你

阿鳳，情書

那金黃色的波浪
是我們美麗的稻穗
歡喜呀歡喜呀
大家一起來歌頌

卑南族民謠，美麗島

我們搖籃的美麗島，是母親溫暖的懷抱
驕傲的祖先們正視著，正視著我們的腳步
他們一再重覆的叮嚀，不要忘記不要忘記
他們一再重覆的叮嚀，羣路藍縷以啟山林

陳秀喜 梁景峰，美麗島

不少人曾舉家渡海過去
不知道這是怎樣的心情
四十年後，許多人仍分辨不清
我只知道
吳濁流先生從中國疲憊地回來

劉克襄，無花果

第一章 緒論

第一節 問題意識、研究緣起與目的

吳濁流在一部具有自傳性質的小說《亞細亞的孤兒》裡，敘述了書中主角胡太明在第二次世界大戰期間，從反日不被中國認可，返回台灣後又遭特務跟蹤，最後因而瘋狂的故事。胡太明情感的失落與無所歸依，並落得瘋癲的處境，吳濁流是以「孤兒」一詞來加以形容。

葉石濤認為吳濁流在彼時背景暗地所寫這部作品是「紀錄台灣人悲慘的命運，等待黑暗逝去，光明來臨的日子」。¹然而，這篇在 1943 至 1945 年寫就，於戰後始得以發表的小說當中，藉由胡太明所投射的台灣人的慾望，似乎並沒有獲得滿足。

16 世紀重商主義興起後，帝國主義與殖民主義接踵形成，在全球到處攻城掠地。在此同時，荷蘭、西班牙、鄭氏王朝、清朝以及日本等統治集團也在台灣島上更迭。1949 年，與共產黨在中國大陸鬥爭失敗的國民黨政權進入台灣，以具有列寧主義式組織構造的強大政黨建構國家機器，²並施行戒嚴令對台灣社會加以禁錮，時間長達近 38 年。

而由原住民及先後移民所構成繁複景象的台灣社會，在長期

¹ 葉石濤，《台灣文學史綱》。台北：文學界，民 80，頁 62。

² 王振寰、錢永祥，邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題，《台灣社會研究季刊》，第 20 期，民 84.8，頁 33。

的殖民歲月裡不斷且持續地挑戰統治集團。1987年，戒嚴解除後更迸發出強大的生命力，女性、工人、同志、生態、環保等運動紛紛出籠。然而，到了1990年代後，社會運動儼然有暫歇之勢；相應於「新國家運動」，台灣社會也轉向社區運動，當中，台灣住民對於國家認同的爭論，始終不曾平息，表現在諸如地方誌撰寫、社區文化展演等活動，並不時掀起波濤。2002年，更有「台灣正名」運動的推行。此一現象也顯現在台灣社會的意識形態光譜上。江宜樺認為：自1990年代以後，自由主義在台灣社會的影響力呈現急遽下降的趨勢。³錢永祥則進一步的指出：「到了1990年代後期，……自由主義與國族主義兩套政治意識形態的更迭交替正式完成」。⁴

上述發展中的情境，不但使得此岸的自由主義者、左翼基進人士甚為感傷，對岸的中國更因而焦慮不已。並不令人驚訝的是，中國為了實踐其國族想像，因此在論述策略上提出以儒家思想作為文化中國的核心，企圖以此召喚全球華人，更與某些政黨相互呼應，⁵這自然使得台灣社會內部隱伏或微妙的省籍、族群的情緒

³ 江宜樺，〈台灣自由主義的發展與困境〉，收錄於江宜樺，《自由民主的理路》。台北：聯經，民90，頁314。

⁴ 錢永祥，〈自由主義與國族主義——兩種政治價值的反思〉，收錄於錢永祥著，《縱欲與虛無之上》。台北：聯經，民90，頁374。

⁵ 徐迅指出：「進入90年代，中國民族主義同世界總趨勢同步，即放棄了政治意識形態的表達方式，直接訴諸民族主義的情緒。一時間文化回歸和『尋根』悄然成為社會思想意識的主要現象，……以儒家為中心的文化民族主義，掀起了傳統文化復興的高潮，……國際國內的儒學會議，官方、半官方的儒學機構，層出不窮，吸引了在大中華圈或廣泛的『儒教文化圈』的內在經濟資源，……中華民族符號也有了一系列演化，『馬克思主義』『共產主義』……等政治性符號，取而代之的是『黃帝』『炎黃』……等文化符號。儒家文化和傳統再次被認同，奉為代表中華民族的符號，以象徵民族的團結和文化統一。」參見徐迅，《民族主義》。北京：中國社會科學，民87，頁150-151。此外，郭洪紀認為：「台灣的主體文化基本上是中國漢族文化的一個分支，這是一個不爭的事實，……從『政治中國』的立場看，如果雙方在政治、經濟條件上相匹配，兩岸人民都會認同在『華夏文化』的框架內實現未來的聯合，從『文化中國』的立場看，雙方在社會、政治、經濟制度方面的差隔，也有可能共同的文化傳承和民族倫理層面得到彌合，……在這個意義上，台灣人就是中國人，這是不容懷疑的。所以，國民黨主席連戰先生在競選時，用典型的帶著台灣口音的國語毫不含糊的宣佈：『台灣是中華民國的一部分。』台灣新黨、親民黨的綱領中也提出：『十二億大陸人民都是我們的同胞。』」參見郭洪紀，《台灣意識與中國情結》。台北：慧明文化，民91，頁271-272。

時而有發洩、壓抑的理由。

台灣在日本殖民統治下進入現代化的道路，於國民黨統治下在全球資本主義分工體系處於依賴發展的半邊陲位置。殖民的迫害、歐美文化工業的單向輸入，反殖民中心的情緒與仰賴以美國為主的西方軍事、政治、經濟、科技、文化的現實處境，構成台灣社會複雜且特殊的政治文化。在全球化的潮流中，許多國家、地區都防禦性地在強化或重新建構本土認同，台灣社會在重新定位自身文化傳統的文化政治來確立自我（self）之際，不但要抵抗以歐美為中心的論述，還要回應彼岸中國軍事威脅與經貿誘惑背後的凝視，同時，混雜著內部住民不同的情感，這樣的自我追尋的過程誠然是危險而又沉重的。

毫無疑問，共產黨與國民黨都是在相同的國族想像中進行權力鬥爭，但是，戰敗的國民黨在台灣所進行的統治，卻逐漸在後殖民台灣社會因民主化而流失其霸權（hegemony）。進一步來說，原本處於反對帝國主義侵略而發展出的中國國族主義想像，隨著第二次世界大戰、冷戰的結束，與後工業社會的政治思潮進路，以及台灣的政治發展過程，正不斷遭受質疑、拆解而失去正當性（legitimation）。

然而，「社會中若無共識，就不太可能產生與民主程序有關，且能夠和平解決政策差異性的潛在可能性」，⁶「民主鞏固不可能發生在人民對國家疆界高度缺乏共識的情況下」。⁷因此，在當前環境，若是台灣的國家認同問題——亦即共同建立台灣主體性的問

⁶ Gabriel A. Almond, and Sidney Verba, *The Civil Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963, p. 491.

⁷ 林佳龍，台灣民主化與政黨體系的變遷：菁英與群眾的選舉連結，《台灣政治學刊》，第4期，民89.12，頁47。

題，不能獲得凝聚產生共識，則生活於此地的住民以不同身分進入政治過程的路途，恐怕仍將遭到阻礙與壓抑。於是，在作制度的選擇以調節國家與社會之前，於強調差異、確保利益的同時，本文認為，與其他國家的條件、處境不同，台灣住民即便是要遊戲般的去追尋流動的主體，也無法迴避國民身分的確定；因為，在回應文化全球化的同時，必然要同時面對兩岸的現況。因此，在擬定身分據以行動之前，不能不碰觸台灣國家認同問題。

從歷史上來看，資本主義興起之後，日本師法西方，走向帝國主義的道路，對亞洲國家進行侵略與殖民，在這方面台灣與中國同樣受到迫害。中國在受到西方列強與亞洲帝國主義日本的入侵之際，發展出中國民族主義，這個建構過程，國共兩黨均參與其中；而台灣在日本大和民族主義與中國民族主義的籠罩下度過百年滄桑。大和民族主義在二次戰後已降旗離去，國民黨政權所實施的變相殖民主義戒嚴體制，也在 1988 年解除。台灣仿造西方自由民主制度已進行過兩次的總統選舉。令人印象深刻的是，兩次的選舉都是在中國的武力陰影下完成。百年殖民經驗固然激發了台灣住民出頭天的情緒、形塑出台灣認同，卻也不免使得許多人對於自己的身分認同由清楚明白而迷惑，甚至更形困惑。

在被殖民的歷史經驗裡，處於部署著飛彈向台灣招手的中國民族主義氛圍中，如何在建構台灣國家認同問題的同時，保有各自差異的身分認同？本研究即試圖從國家認同理論與台灣經驗經驗論述的探究中，嘗試討論台灣國家認同的形成與轉變，並提出因應現實的階段性國家認同策略。

第二節 研究方法與架構

壹、名詞釋義：國家認同

一、國家的概念

討論國家認同(national identity)，首先即需探查「國家」與「認同」的概念和涵義？

對於何謂「國家」可以由許多不同的方式來回答，然而，或許應當將什麼是國家和國家應如何作為加以區分。一般來說，國家必須具有人民、土地、政府、主權，以及民族主義幾項特徵，可以成為討論的基礎，⁸這就將國家與城邦、帝國、專制王朝與部落等區隔開來，而限定在近代興起的「民族國家」(nation state)範疇內，因而，國家是現代性(modernity)的特色之一。由於本文要探討的是台灣國家認同，因而這一限制不僅重要也是必要的。⁹

從組成國家的要素進而探究，可以發現國家要具備：固定的領土，其疆域不與其他國家相互重疊；特定的人口，亦即區分公民(citizen)與外國人；由上述特定的人口所組成的一組機構，藉以制定與執行法律；主權意指國家對內擁有至高無上的決策與執行政策的權威，外國不得干涉；民族主義則指特定的人民對該國所

⁸ 倪達仁譯，Austin Ranney 原著，《政治學》(Governing: An Introduction to Political Science)。台北：雙葉書廊，民 87，頁 19-22。

⁹ 同樣是討論台灣國家認同問題，江宜樺對「國家」的概念則採泛指涵括民族國家出現前的各種政治共同體。參見江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。台北：揚智，民 87，頁 6。

具有的心理上的依附，願有共享的歷史、文化，而期望文化版圖與政治疆域一致。

對於國家這一概念的描繪，至少還有下列三種不同的觀點：如黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)將其視為是一個由相互憐惜(mutual sympathy)，亦即普遍利他主義(universal altruism)所強化的倫理共同體的理想主義者；把焦點放在維持社會秩序與帶來穩定社會制度的功能主義者。當代的馬克思主義者接受此一觀點，而傾向將國家視為改善階級衝突以確保資本主義長期生存的機制；定義國家為政府機器，是由前歷史的市民社會經由某種契約關係而產生的具有公共性(public)的一套制度，如霍布斯(Thomas Hobbes)、洛克(John Locke)、盧梭(Jean Jacques Rousseau)及其他 17、18 世紀的思想家。此外，值得一提的是韋伯(Max Webber)著名的觀點，他認為國家是一特定領土內，藉著對暴力的合法壟斷，以行使權力的一組統治機構。

在此應當無需對上述觀點一一闡述，但有必要說明的是：當代國家的存在除對暴力的合法壟斷外，必須要取得民眾某種形式的同意(consent) 即正當性(legitimacy)。¹⁰其中，民族意識是形成國家取得合法性的要素之一，¹¹可以說，國家的建立的基礎無法排除民族主義，¹²而民族主義必須透經由建構成員的認同，這說明了國家、正當性和認同之間的聯繫。

二、認同的涵義

¹⁰ 羅慎平，譯者序，收錄於羅慎平譯，Patrick Dunleavy、Brendan O'leary 原著，《國家論：自由民主政治學》(Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy)。台北：五南，民 83，頁 1-4。

¹¹ 潘小娟、張辰龍主編，《當代西方政治學新詞典》，長春：吉林人民，民 90，頁 149-151。

¹² 倫尼(Ranney)甚至認為，「所有國家都根基於民族主義」，參見註 8，頁 21。

關於「認同」(identity)，江宜樺曾列出它指涉三個涵義：「同一、等同」(oneness、sameness)；「確認、歸屬」(identification、belongingness)；「贊同、同意」(approval、agreement)。¹³泰勒(Charles Taylor)則說明，認同問題經常被人們用這樣的句子表達：「我是誰？」但這並非是僅以族譜和姓名回答，而是瞭解「我立於何處？」¹⁴就此而言，「認同」表示係個體或團體在變動不居的生活歷練中，尋覓某種恆定的特定的特質，就此，以區別自己與其他的人或團體。因而，在闡述「我是誰？」、「我們是誰？」時牽涉歷史敘述，包括「記憶」與「遺忘」。¹⁵

然而，「特定的特質」應非「恆定的」，而僅是一項建構、一種論述。如同施正鋒所言：「認同並非天生自然而且一成不變的，它必須在適切的環境下發展，並且不斷的接受滋養。」¹⁶卡拉普(Orrin E. Klapp)則進一步說：「隨著環境的改變，認同也必須不斷地作調整，以維護其均衡。」¹⁷康諾利(William E. Connolly)則說：「任何認同都是建構出來的、獨特的、是歷史的偶然(historically contingent)」。¹⁸

綜合上述，似乎可以對於認同採如下的定義：「在特定時空下，一群人想像如何以區分『我們』與『他們』的集體範疇如民族、省籍、氏族、或階級 稱呼彼此所用到的各種論述。」

¹³ 同註 9，頁 8-12。

¹⁴ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 27.

¹⁵ 蔡英文，認同與政治：一種理論之反省，《政治科學論叢》，第 8 期，民 86.6，頁 54-55。

¹⁶ 施正鋒 吳濁流的民族認同，收錄於施正鋒，《族群與民族主義》台北：前衛，民 90，頁 75-76。

¹⁷ Orrin E. Klapp, *Collective Search for Identity*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1969, p. 6. 轉引自施正鋒 吳濁流的民族認同，收錄於施正鋒，《族群與民族主義》。同上註，頁 76。

¹⁸ William E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991, pp. 46-48. 轉引自施正鋒 吳濁流的民族認同，收錄於施正鋒，《族群與民族主義》。同上註，頁 76。

¹⁹而蔡英文的提醒相當值得在討論認同問題時予以注意：

人之認同的兩個環節，一是人理性反思的能力，其次是人對社群團體的歸屬感，……認同政治的兩種型態，一是強調普遍性的「世界公民」或「普世主義」，另一則是肯定特殊性的「認同政治」或「差別政治」，……人的認同，不論是個人或社群團體，若不走向「本質主義式」的建構途徑，那麼，認同之形構必然是介之於普遍性與特殊性、以及，就敘述性的認同而言，介之於記憶與遺忘的動態的交互作用之過程。²⁰

基於上述，本文所要討論的國家認同，是現代政治共同體的民族國家(nation-state)的國家認同，此一認同的建立必須同時兼具國族建構(nation-building)與國家建構(state-building)，並且，這一過程介於普遍性與特殊性、記憶與遺忘。因此，本文所稱「國家認同」是指：在特定時空下，一群人在意識上具有共同的自覺即「我們」相對於「他們」的獨特感覺，這群人相信彼此是禍福與共的命運共同體，並有主觀意願透過所創建的民族國家來保障共同福祉。

貳、研究方法

一、歷史分析法

歷史研究適於探究某個特殊結果是由那些社會因素共同促成

¹⁹ 這個定義是後殖民主義式的，參見方孝謙，《殖民地台灣的認同摸索——從善書到小說的敘事分析，1895-1945》。台北：巨流，民 90，頁 13。此外，孟樊曾指出變動式的後現代認同觀植基於三個特性：關係性的（relational）、敘事性的（narrative），以及想像的（imaginary）。他並且認為以上三個特性不無受到後結構主義的影響，參見孟樊，《後現代的認同政治》。台北：揚智，民 90，頁 16-22。

²⁰ 同註 15，頁 51。

的問題，以及長期的變遷問題。本文將從歷史演進中探查台灣社會在日據時期、戰後迄今，民眾認同的形成與演變，並嘗試比較不同社會的普遍性與特殊性。

二、文獻分析法

基於知識是累積而成，以及學習他人的成果，並在此基礎上建立進一步的研究之假設，本文將經由對學術期刊論文、專書、博碩士論文等文獻的分析，進行國家認同理論的回顧；再者，政治文化的形成與文化政治的反抗往往顯現於民族誌、回憶錄、官方資料、媒體報導及文學著作中，本文將選取與研究主題相關文獻進行分析與詮釋。

由於討論國家認同的理論十分龐廣，本文探討台灣的國家認同問題，將首先考察現代以來至今影響至為深遠的三種政治論述——自由主義、社會主義與民族主義；接著則考察結構主義以來重要思想家的論述；俾便繼續討論批判現代的兩種政治論述——後現代與後殖民。

而在台灣經驗論述部分，將檢視日據時期以來迄今國家認同理論的發展，藉以理解台灣國家認同的形成與分歧；隨後並將提出因應現階段的台灣國家認同策略。

本文在討論現代的三種國家認同理論時，在自由主義的論述，主要以蓋瑞(John Gary)的文本為主，並述及羅爾斯(John Rawls)的觀點；於民族主義方面，將會論及包括安德森(Benedict Anderson)、葛爾納(Ernest Gellner)與霍布斯邦(Eric J. Hobsbawn)的論述，並旁及史密斯(Anthony D. Smith)；關於社會主義部分，則

以克里克(Bernard Crick)與卡諾依(Martin Carony)的考察為主。

之所以必須中途插入一章來討論結構主義以來的思想家，是因將在稍後探討的兩種批判現代的國家認同論述類型——後現代與後殖民，頗多得力於後結構主義。因而本文於此將對結構主義以來思想家的論述作一整理。

有關後現代主義部分，係以羅斯諾(Pauline Marie Rosenau)、詹明信(Fredric Jameson)與高宣揚的著作為參照；後殖民主義部分，則討論包括法農(Frantz Fanon)、薩依德(Edward W. Said)、斯匹娃克(Gayatri Charavorty Spivak)與芭芭(Homi K. Bhabha)等人的文本。

關於台灣經驗論述部分，除歷史地敘述日據期以來的包括現代的、與批判現代的國家認同外，也將略作文本分析。至少在 1920 年代，台灣社會即迥異於前地不斷進行自我探索，其後雖因皇民化而一時中挫，在戰後與中國民族主義相遇後，台灣社會的自我追尋更形熱烈。

縱然，台灣社會因長期戒嚴而遭到禁錮、消音，但自我定位的聲音雖微弱卻不曾停止。特別是自 1980 年代以來，台灣社會追問「我是誰」更蔚為巨大潮流；²¹1990 年代初期的新國家運動及稍後的社區總體營造，乃至 1995 年 3 月李登輝訪美，隨後中國於同年 8 月試射飛彈；1996 年 3 月台灣舉行首次總統全民直選期間，中國再度發射飛彈恫嚇台灣。在此期間，《中外文學》的一系列關於國家認同的討論反應了當時的動盪與緊張。2000 年 3 月，台灣

²¹ 郝譽祥，我是誰？！論八十年代台灣小說中的政治迷惘，《中外文學》，第 26 卷第 12 期，民 87.5，頁 150-170。

總統選前 3 日，中國國家總理朱鎔基仍發表措詞強烈的聲明威嚇台灣，選後至 2001 年期間，《聯合文學》與若干刊物中對台灣國家認同的議論再起。甚至選後尚有標舉「台灣優先」的新興政黨組成，上述顯示台灣國家認同問題並未因主張獨立建國的政黨執政而趨緩，此一時期的相關論述，亦將在筆者能力所及之內嘗試加以探討。

參、研究架構

在科學革命與啟蒙運動交互影響之中，西方文化、社會與精神與此之前呈現出極為不同的風貌，現代性(modernity)常被用以標誌這一新樣。以此為背景，現代政治也由此崛起。19 世紀，自由主義、民族主義與社會主義等政治論述幾乎與時並起，基於如何因應現代社會境況，上述三種政治理論對自我的形成、國家的看法各有論說，並相互競爭。

而隨著社會變遷與政經情勢的發展，特別是在第二次世界大戰以後，西方社會反省其文化發展，某些人們似乎對上述三種現代的政治論述失去信心，認為其並未實現承諾，而經由結構主義以來思想家對啟蒙時期、甚至更早之前西方文化思想觀念的挑戰。「後現代主義」追尋其跡，發展出不同的認同觀，進而滲入政治實踐與理論；而在現代性興起後大多飽受欺凌的非西方世界，則以「後殖民主義」予以回應此一趨勢。

本文即以現代政治的發展背景，及其所形成的特徵與主張、自我認同與國家認同觀，中經結構主義以來的挑戰，以至後現代與後殖民主義論述的興起，進行討論；並以此為分析架構，對照上述現代的、與批判現代的國家認同政治理論論述類型於日據時

期以來至戰後迄今，在台灣的發展狀況。最後，因應台灣境況，本文也將嘗試提出階段性的國家認同策略。

第三節 研究範圍與限制

壹、研究範圍

本文首章為緒論，包括問題意識、研究緣起與目的、研究範圍與方法，與研究架構與限制。

第二章為三種現代的國家認同理論，包括自由主義、民族主義與社會主義，以及現代的國家認同觀及其限制。

在討論兩種批判現代的國家認同的政治論述——後現代與後殖民——之前，由於兩者頗多得力或挪用後結構主義。因此本研究於第三章插入一章為「結構主義以來的考察」，扼要討論結構主義與後結構主義的思想發展變遷與特性，以及後結構主義對結構主義的超越。

第四章探討兩種批判現代國家認同觀的論述類型，包括後現代主義與後殖民主義。

以上均是扼要地討論西方有關國家認同的討論，在時間上涵蓋自現代性登場以來至戰後迄今的國家認同政治理論。第五章則檢視日據時期以來迄今上述國家認同論述在台灣的發展，依序為殖民地台灣社會的自我追尋；戰後以來迄今的國家認同論述。

在最後一章的結論部分，本文將針對以上所討論的國家認同理論與台灣經驗論述的適用性予以檢視，並提出認同係應相互關係的動態策略，而因應台灣當前內外處境，本文主張以後殖民主

義為基底的階段性認同策略，即以「策略性本質主義」來連結不同主體，藉以拼貼、建構集體的國家認同，並藉此對抗他者；在此一主體性的總體當中，不同主體仍保有其差異性特質。

貳、研究限制

限於時間及學力，筆者必須大量使用次級資料來源、專業歷史學者的專書與論文，以為佐證。由於在不同的歷史與社會環境中所產生的資料，混含著寫作者個人的信念、研究執行時的事件，以及媒體報導、歷史人物的論述、哲學及社會科學等因素，而筆者在進行整理與敘述時，也必然包含上述情形，因而使得本研究可說是在此情境下一個有限「事實」的陳述，而僅僅是對於相同問題不同立場的溝通寫作。

自由就是每個人都具有的僅只服從於法律的權利，即不因一個人或多數人的任意意志而遭逮捕、審判和處決的權利，或無論如何不受騷擾的權利；自由是每個人發表意見的權利，從事自己工作的權利，活動的權利，以及與他人聯繫的權利。

康斯坦特(Benjamin Constant)，古代自由與現代自由 (Liberty Ancient and Modern)

吹啊吹，自由的風放予吹，吹過春天，吹過冬尾！
吹入咱台灣人柔軟的心肝底！

李坤城，自由的風放予吹

民族於是夢想成為自由的，並且，如果是在上帝管轄下，直接的自由。衡量這個自由的尺度，與這個自由的象徵，就是主權國家。

安德森，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》

建國的腳步，漸漸逼近，咱著愛有信心，
犧牲嘛甘願不怨恨，怨死做台灣魂！

王明哲，台灣魂

從來就沒有什麼救世主，也不靠神仙皇帝。要創造人類的幸福，全靠我們自己。我們要奪回勞動的果實，讓思想衝破牢籠。快把那爐火燒得通紅，趁熱打鐵才能成功。

這是最後的鬥爭團結起來到明天！international 就一定要實現！

歐仁 鮑狄埃，國際歌

歌唱，焚燒，逃逸，像一個瘋子手中的鐘樓
我哀傷的溫柔，突然湧上你身上的是什麼？

聶魯達(Pablo Neruda)，我以火的十字

第二章 三種現代的國家認同政治論述

探討現代的國家認同政治論述，首先即需說明何謂「現代」(modern)？一般而言，「現代」指的是 1830 年工業革命後的資本主義社會歷史階段。但某些學者認為應上溯至 1642 年的清教徒革命，²²相當於近代思想在 15 世紀末和 17 世紀初的萌芽時期，也就是培根(Francis Bacon)與笛卡兒(René Descartes)的時代。²³就本文在第三章將予討論的結構主義以來的思想家，以及隨後的後現代與後殖民主義理論而言，並不要求精確界定現代的時間起始，而是關注自笛卡兒以降的資本主義精神與文化所表現的現代性，本文亦採此看法。

討論現代的國家認同政治論述，很難不以自由主義作為起點。雖然一直要到 19 世紀初，自由主義才發展成為一種成熟的政治信念，但某種形式的自由主義和原理早在 300 年前就已逐漸蘗露。早期的自由主義透過對專制主義和封建特權的抨擊，主張立憲政府以及稍後的代議政府，反映了新興工業化國家中產階級的期望。到了 19 世紀初期，進而發展出某種資本主義的經濟信念，頌揚放任式資本主義的優點，抨擊任何形式的政府干預，這類觀念成為 19 世紀古典自由主義的精髓。也正是自 19 世紀以降，一種社會主義式自由主義的形式開始出現，傾向主張福利改革與經濟干預，自然也強化了國家的角色，而成為 20 世紀現代自由主義訴求的特色。不過，在第二次世界大戰以後，主張回歸古典自由主義精神的呼聲不絕於耳；以後，社會主義國家的垮台，更使得自由主義者高呼「歷史的終結」。

²² 薩孟武，《西洋政治思想史》。台北：三民，民 87，頁 165。

²³ 培根，1561-1626；笛卡兒，1596-1650。

民族是結合文化和政治等因素來界定的。就文化的角度而言，是指人民經由共同語言、宗教、歷史與傳統所連結而成的團體。然而，民族終究得透過共同分享的公民意識此一狀態來自自我認定，傳統上的表現方式是渴望去獲致維繫其國家地位。

關於民族從而來，並無一定的看法。某些學者認為民族是伴工業化與民主政治而興起的現代現象，部分些學者則視之為源於前現代的族群忠誠與認同。歷史地看，19 世紀自由主義興起的年代，民族主義幾乎也與時崛起，如今，民族國家已是全世界最為熟知的政治組織形式，它經常被視為是獨一無二且具正當性的政治統治體，提供文化凝聚、政治團結，以及經濟發展的力量，使分享共同文化或族群認同的人們得以行使獨立與自治的權利。然而，民族國家在當前也面臨諸多挑戰，諸如源自族群政治的離心壓力、來自跨國組織日增的權力，以及經濟與文化全球化的進展等。

同樣也是在 19 世紀初，社會主義的政治理論逐漸成形，其中，最具影響力的代表人物是馬克思，他的觀念提供了其後社會主義的基礎。由於馬克思並沒有發展單一的、一致的國家理論，因而在實踐上至少存在著兩條路線：1890 年代，主張議會路線的考茨基(Karl Kautsky)即領導德國社會民主黨透選舉手段嘗試掌握國家權力；1917 年俄國革命的成功，使得列寧(V. I. Lenin) 對馬克思思想的詮釋成為社會主義陣營的支配力量，他同時也發表對於民族的看法。不過，列寧的實踐與西方國家社會主義革命的受挫，以及時空環境的變化，也使得隨後的馬克思主義者進一步反省發展中的馬克思主義國家理論。如今，部分的馬克思主義者已不再主張摧毀國家，甚而與自由主義者一般，認為國家是永遠的必要之惡。

上述三種產生於現代的政治論述，不僅改變了傳統的政治組織，也影響了人民的認同對象，成為至今最具支配力量的政治信念；這三種政治論述在相互批判、對抗之際，於當代也遭致許多以「後」為名的政治論述加以批判並試圖超越。本文探討台灣國家認同問題，首先即以此三種現代的國家認同政治論述為起點。

第一節 自由主義的憲政認同

壹、自由主義的形成與發展

一般來說，學者多認為自由主義的起源大致是在 16 世紀到 18 世紀不等。在 17 世紀末涵蓋整個 18 世紀的啟蒙運動時期，自由主義大致已得到觀念系統上的完整發展，不過，一直要到 19 世紀初，自由主義學說才發展成熟。就歷史發展而言，自由主義產生於因應 16 和 17 世紀歐洲封建秩序的瓦解、18 世紀最後十年內發生的圍繞法國革命與美國革命的事件，以及 19 世紀下半葉所發生的民主和社會主義的群眾運動等危機。

即使無法斷定啟蒙運動精神與自由主義觀念是同一回事，但啟蒙運動的確在相當程度上決定了自由主義的基本體質，並且，啟蒙運動的思想根源又部分是科學革命的產物。1660 至 1789 年間西歐專制主義盛行之際，整個歐洲思想和文化史也經歷了中世紀以來最為重大的變化；約略來看，17 世紀下半是科學革命取得勝利的時期，18 世紀的大部分時期則是啟蒙運動的時代。

啟蒙運動時期歐洲的知識狀態較之先前至少呈現出以下三種不同的面貌。首先，此一時期的思想家反對盲從古代權威，確信能夠依靠自己的思惟能力以探求知識；其次，這些思想家認為一種知識若不能為人所利用，即毫無價值可言。此間，各個思想家都直接或間接地尋求解決人類痛苦的方法；最後，這個時期的知識潮流特點是否定宇宙的神祕性，自然界被認為是有規律的運

行，能夠被準確地預測，同時也為人類所理解。²⁴

啟蒙運動的多數思想根源於：世界是依靠自然力量支配，並可以得到充分理解；嚴格運用科學方法即能解決所有研究領域的基本問題；人類可以透過教化而獲得無止境的改善。這三項特性除了最後一項是來自於洛克(John Locke)的論說外，餘是科學革命的產物。²⁵

在啟蒙思想家中，洛克於《人類理解論》(Essay on Human Understanding)否認了笛卡兒的理性論，他認為人生之初心靈是「一塊白板」(tabula rasa)，透過感知能夠認識外部世界，但這些知識是推測性與或然性的。²⁶此一觀點影響啟蒙時代的思想家重視教化及環境的決定性。在政治論述方面，洛克駁斥了政治權威來自家父長制的觀點。他認為：在自然狀態中，由於上帝的意旨賦予自

²⁴ 在此之前，部分哲學家之強調理性，以及文藝復興時期人們重新發現古希臘的文獻，或許對歐洲思想邁進科學之門有著促進作用。但最為直接的因素可能是新大陸的發現與人們認識到地球是圍繞著地球旋轉，因為這些發現挑戰了《聖經》的記載。面對這些新發現因而產生的思想危機，一些人訴諸懷疑主義，另一些人信奉相對主義，還有一些人則轉向盲目的信仰。

²⁵ 關於科學革命時代：在 17 世紀初，思想家對信仰危機作出了回應。其中，克普勒(Johannes Kepler, 1571-1630)與伽利略(Galileo)的學說消解了人們對哥白尼(Nicolaus Copernicus)「天體運行論」(On the Revolutions of the Celestial Spheres)的懷疑。培根與笛卡兒則傳播了對學術和世界本質的新觀念。培根認為科學應當透過感覺獲得的經驗知識為基礎，並借助於對普遍性的特定觀察來獲得知識的歸納法手段，因而提倡經由記錄經驗的實驗，以促進知識發展，並以此改善人類命運。笛卡兒與培根一致的特點是均排斥舊有的知識，思想價值由其實用與否決定。笛卡兒對未經驗證的事物都抱持懷疑的態度，著明的「我思故我在」及心物二元論觀點說明了笛卡兒欲將理性作為其整個哲學活動的出發點。笛卡兒倡導透過理性、演繹法的數學法則對世界進行理解，其認為人之外所有事物都是物質，人也不過是具有思想的機器，從而主張毋需借助神學或神祕力量即可客觀地研究世界。牛頓(Isaac Newton)繼承了培根的觀察方法與笛卡兒的數學方法，在重新檢視克普勒的學說後，得出萬有引力律則。牛頓所研發出的律則促進了天文學的發展，也被用來預測潮汐。科學家對於牛頓的律則除了驚嘆其成就外，更因而受到鼓舞，從而促發各個領域的思想家的科學研究。在牛頓所引發的思想潮流裡，人們對於超自然的世界觀加以排斥，進而認為世界可由人類所能理解的普遍法則所左右；而科學革命所取得的成就，使得人們相信能夠在探求普遍法則時以不帶偏見 用客觀態度觀察事物 的科學方法獲取知識。科學方法不僅被用來研究自然現象，也被用來研究人類事物。一些政治學者便對各種政體進行比較鑑別，期能探求一種理想且普遍的政治制度。參見趙豐等譯 Philip Lee Ralph、Robert E. Lerner、Standish Meacham 與 Edward McNall Burns 原著，《世界文明史》(下卷)(World Civilizations: Their History and Their Culture)。北京：商務。民 90，頁 115-122。

²⁶ 周業謙、周光淦譯，David Jary & Julia Jary 著，《社會學辭典》(Harper Collins Dictionary of Sociology)。台北：貓頭鷹，民 88，頁 389-390。

然法具有的神聖的特質，人人都具有理性和自由意志。在自然法的支配下，人們擁有一些不可剝奪的基本權利，其中包括言論和思想的自由，特別重要的是，有獲得私人財產的權利，即「生命、自由與財產」；私人財產並且是一切個人自由的基本保障。這些權利是在市民社會(civil society)形成前即有，洛克稱此是「自然權利」(natural right)。但因徒有理性而無明文，則糾紛易起，因而人們彼此同意締結契約，讓渡出部分「自然權力」(natural power)由公正權威機構以保障基本權利，此即其社會契約論(social contract theory)。洛克認為國家權威應分成立法、行政與對外戰權等三部分，以防權力集中、濫用；市民社會則旨在保障思想自由和制衡。

27

同樣是依循自然法的論說，孟德思鳩(Baron Charles de Montesquieu)在其《法意》(Spirits of Laws)中主張為避免爭戰，應按理性制定法律，但需考量其與環境的搭配。在考察各種政體後，他極力稱頌 18 世紀英國將政治權力分成行政、立法與司法三權分立又相互制衡的政治制度。孟德思鳩認為英國的制度結合了君主政體和貴族政體的最好部分。他的主張部分再造了「封建的平衡」(feudal balance)，強調一種不只單一權威來源的政治系統的好處。

28

史密士(Adam Smith)從資本主義市場的角度闡述了自由主義的要義，其中包括：文明社會是利益尋求的結果，由「野蠻的人

²⁷ John Locke, *Second Treatise of Government*. Edited by Crawford Brough Macpherson. Indianapolis, IN: Hackett, 1980.

²⁸ 羅慎平譯，Patrick Dunleavy、Brendan O'leary 原著，《國家論：自由民主政治學》。同註 10，頁 15-20。在此時期，伏爾泰(Francois Marie Arouet 或稱 Voltaire，1694-1778)不僅提倡經驗主義，也鼓吹維護言論的自由；狄德羅(Denis Diderot)所參與編寫的《百科全書》(L'Encyclopédie)不僅是具有進步意義的社會思想和政治思想概述，也是科技進步的總結；孔多塞(Marquis de Condorcet，1743-1794)極力鼓吹科學革命與啟蒙運動若取得勝利，社會將持續有無可限量的進步；休謨(David Hume)則認為歸納與演繹邏輯均有其侷限，強調知識乃基於印象與觀念，因而懷疑人所知與客觀世界的相符。

類狀態」到文明社會的轉變則是資本主義的歷史貢獻；政府除保護公民基本自由權利和維持秩序外，不應干涉市場活動。市場由「一隻看不見的手」(an invisible hand)進行自我調節；是個人而非集體才是社會的中心和目的，社會活動僅是個人活動的產物。²⁹

與洛克的思想不同，盧梭(Jean Jacques Rousseau)認為市民社會並非理想或假想的存在，而是實際存在。在自然狀態中，自然的人並沒有道德或邪惡，正是市民社會中的財產權造成人類不平等的起源。盧梭認為市民社會將帶來奴役與貧困，他在《社會契約論》(On the Social Contract)中主張：人們應將全部權力置予共意志的指導之下，此時因契約而喪失的是自然的自由，所獲得的是公民的自由。這個主權觀念與啟蒙運動時期其他政治理論家可謂截然不同。由於盧梭構思人類貪婪對社會契約的危害，因而認為對財產權應加以限制，並視國家介入是保持某種程度平等的手段。³⁰

儘管自然法、個人自由與個人主義的思想在希臘詭辯學者、斯多葛主義(Stoicism)的學說和早期基督教中已經出現。然而古典自由主義的傳統實際奠基於包括洛克、史密斯、盧梭等人的論述。這些學者的觀點在相異之外所具有的共同特點至少有：以公民的政治行為是理性作為基本假設，公民被認為對參政有濃厚興趣，以及對於國事有充分常識；將人人積極參政置於理論核心，主張人人積極參與政治，民主政治才能獲致積極實踐；揭櫫公民自我發展的道德目標，認為藉由積極參政，公民人格才能趨於完美，

²⁹ 林翰譯，James A. Caporaso、David P. Levine 原著，《政治經濟學理論》(Theories of Political Economy)。台北：風雲論壇，民 87，頁 47-80。

³⁰ Martin Carnoy, *The State and Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984, pp. 10-43.

從而促進社會進步。³¹在這些思想家中，洛克與史密斯被視為奠定了古典自由主義的礎石。

啟蒙運動的思想對於法國大革命發揮了一定的作用，革命所產生的變革與約略同時展開的工業革命所帶來的經濟與社會變遷，則進一步促進自由憲政的發展。自由主義者普遍認為：古典自由主義理論與自由民主制國家構成法國大革命後的西方文明史上前所未有的現象——19世紀的百年和平。³²但也正是自19世紀開始，自由主義的傳統發生了變化。倡導「最大多數的最大幸福」(the greatest happiness of the greatest number)功利主義道德政治學的邊沁(Jeremy Bentham)，一方面主張自由放任，一方面也認為財富分配愈平等，則社會幸福的分量愈大。這也就是說，社會制度可按功利原則以人為方式進行理性設計，此一主張提供國家介入的可能。

繼之，彌爾(John Stuart Mill)固然也認為國家應儘少干涉個人自由，但既然追求大眾利益是謂幸福，因此在個人行為損害他人的必要時刻，國家可進行干涉。此外，不同於只注意私人經營、議論國家一般作為的自由主義者，彌爾提醒政治與經濟的聯繫對維持社會和諧的重要性，進而認為國家應滿足以工資為生的階級，主張非因地主努力的土地增值部分，國家可予沒入。如此，彌爾所主張的分配正義與社會和諧的理想即取代了先前的純粹市場理論。

第一次大戰爆發毀壞了自由主義的理想和秩序。在戰爭期

³¹ 呂亞力、吳乃德編譯，《民主理論選讀》。台北：風雲論壇，民89，頁2。

³² 黃樹民、石佳音與廖立文譯，Karl Polanyi《鉅變：當代政治、社會的起源》(The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time)。台北：遠流，民88，頁59-110。

間，幾乎所有的人力物力均投入戰爭，人們的言論與生活作息都受到一定的限制。戰後，社會主義的勃興使得自由主義不再是歷史的主導。1930年代的經濟危機，主張國家運用財政與稅收手段的凱因斯主義(Keynesianism)成為解決的藥方。羅斯福(Franklin Roosevelt)的新政(New Deal)以辦理公共政策、保障福利等政策大規模干預經濟生活，從而擴大了國家規劃和指導經濟的職能，提高了經濟的計劃性。凱因斯主義固然主張其手段僅為行政措施，卻也使得經濟與政治的邊界曖昧不明。

由於戰後和約的缺陷、國際強權政治，以及經濟蕭條等因素，不久又爆發第二次世界大戰。一時之間，透過民選所產生的立憲政體驟減，自由主義頗有垮台危機。³³第二次世界大戰期間，海耶克(Friedrich Hayek)發表「國家對經濟領域的任何干涉，都是「到奴役之路」(the road to serfdom)」的看法；³⁴其後，又主張全面復歸古典自由主義，施行不干預經濟的自由放任政策，以憲法來限制國家的財政與貨幣政策。³⁵

第二次世界大戰後，資本主義與民主自由重新恢復生機，再度蓬勃發展。1970年代以後，羅爾斯(John Rawls)提出以「正義即公平」(justice as fairness)的正義二原則：假設人在無知之幕(veil of ignorance)的原初狀態，將會選擇擁有基本自由與因應差異的兩個正義原則。羅爾斯主張社會組織都源於以正義為基礎的契約，福

³³ 如果說自由憲政的基本建制是經由選舉產生代議議會或國家元首，那麼在1914年之際，連歐洲碩果的僅存的專制政權——俄羅斯與土耳其，均先後步上立憲之途；一次大戰之後，自蘇聯邊界以西，1920年的歐洲舉目皆是實行代議制的國家，就全球而言，此時約有35個立憲國家；1938年時僅剩17國；到了1937年，全球64個國家中只剩下12個憲政國家。參見鄭明萱譯，Eric J. Hobsbawm原著，《極端的年代：1914-1991》(Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991)(上冊)。台北：麥田，民86，頁160-168。

³⁴ 同註28，頁142。

³⁵ John Gary, *Liberalism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989, pp. 37-42. .

利政策與其他分配政策亦應受制於公平的正義原則。³⁶此外，諾茲克(Robert Nozick)亦極力為古典自由主義辯護，主張以最小限度國家(minimal state)作為實踐自由派政治理想的政治框架。³⁷

貳、自由主義的基本主張

對於自由主義近三百年的演變，蓋瑞歸納了其共同的傾向，包括：個人主義、平等主義、普遍主義，與改良主義。³⁸江宜樺則提出六項原則：個人權利、多元寬容、立憲政府、國家中立、私有財產以及市場經濟。而其基礎在於：

發揚理性、探究自然、相信人的善良秉賦與社會的無限進步改良。

其社會實踐則包括破除迷信、提倡宗教寬容、捍衛思想自由、推廣公共教育、要求放鬆經濟管制、建立分權制衡的民主政府等等。³⁹

林火旺也曾指出自由主義的七項特點：承認價值多元、肯定個人的自由、人的平等性和政治中立、理性社會制度是一個完全透明的秩序、容忍歧見、法治與民主。⁴⁰

個人自由是自由主義的核心觀念，這是主張個人相對於任何社會集體，都具有優先性；個人是價值的主宰，各類實質價值的認定和追求是個人的事。也就是說，個體具有自主性及個體之所為個體的價值。當此個體哲學落實為權利主張，則自由主義要求人人具有若干基本自由權利，包括：人身、行動遷徙、思想言論、

³⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, pp. 54-192.

³⁷ Gary, op. cit., pp. 37-42.

³⁸ Ibid., pp. ix-x.

³⁹ 江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。同註 13，頁 99-135。

⁴⁰ 林火旺，《羅爾斯正義論》。台北：台灣書店，民 87，頁 1-27。

信仰、集會結社、政治參與，以及法律保障範圍內的自由。

由於認定每一個人都是獨立的個體，因此每一個個體在追求其生命理想時，當有可能形成許多不同的價值、信念與行為模式，進而形成社會的多元面貌。自由主義對個體性的發揮抱持承認價值多元、容納歧見的寬容態度。而為了維護個體自主性與個人幸福，自由主義視國家的存在為必要之惡(necessary evil)。國家的權力與權威則受到憲法的限制。即以法治、分權與制衡來保障個人自由，以及使人人平等原則受到尊重。

自由主義既以個人主義為尚，而個體性的創造所形成的多元社會，將爭奪有限的資源，從而需有共同遵守的公共規範。自由主義主張國家權力擁有者，不應成為任何階級黨派、宗教、族群等之統治工具，藉以保障個人的自由與權利。亦即主張國家中立。就私有財產的擁有，古典自由主義認為擁有自身和成為一個自由人是密切相關的。擁有自身意味可能夠支配自己的才智、能力與勞動；無法擁有自身則意指需區從他人或另一集體決策。自由主義者認為缺少由財產私有和獨佔制度則不能有效行使自身所擁有的財產權。

既已主張私有財產，則自由主義者對於市場經濟的信奉更為不移。自由主義者認為在自由競爭狀態下，市場運行由價格決定，國家不應加以干涉，則生產因而增加，分配亦可平均，全體社會可獲得幸福。貿易與經濟交流且是國際關係和平的源泉。⁴¹自由主義認為所有的社會制度與政治安排都可獲得糾正與改善，並且，肯定人類道德的統一性；至於特殊的歷史與文化則是次要的，此

⁴¹ Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987, pp. 27-31.

即自由主義的普遍主義主張。

前述自由主義的核心觀念是個人自由，但個人自由的根據何？某些自由主義者的倡議者有「自然權利說」。例如洛克設想人類最早的政治情境是未開化的自然狀態，在其間個人處於「完全自由的狀態」(a state of perfect freedom)，享有一切權利，而神所賜予的自然法則支配此間秩序。⁴²為了防止戰爭狀態的發生，洛克認為人們應加入政治社會，利用法律機構來控制相互之間的權利關係。在這個政治社會中，人們將財產自我保護的權利交予國家。「國家則參照自然法的秩序來發揮其職能。因此，秩序源於自然法，而非國家或人們政治活動的創造。」⁴³

康德(Immanuel Kant)認為：人始終是目的本身，而非實現他人目的的手段，這預定了人是自由與正義等重要權利的享有者。這樣的一種先驗論的論說，將人們自道德思想與實踐的特性出發，而推出道德生活得以成立的原則和前提條件。蓋瑞認為「對於將自己設想為自主理性行動者與目的的本身的人來說，自由社會是唯一可接受的社會秩序」。⁴⁴

彌爾曾試圖將道德權利立於功利論之上。在論述功利原則必然是自由原則這一點上，彌爾認為：個體性特徵(character of individually)是人類幸福的必要特徵；幸福是一種活動有所成就的狀態，而活動有所成就即為個人表現其獨有天性的途徑。正由於自主性，因而成為個體性狀態之一，自由始成為一種幸福狀態而顯現其重要性。但自由的原則是在不傷害他人時不予限制，而即

⁴² Carnoy, op.cit., pp.10-43.

⁴³ 錢永祥，自由主義與政治秩序——對《自由中國》經驗的反省，收錄於錢永祥，《縱欲與虛無之上》。同註4，頁179-236。

⁴⁴ Gary, op. cit., pp. 45-56.

使個人自由可能因此受限，以功利論而言，仍可增進整體利益，不過這需要一個公平或公正的原則(principle of equity)。但自由主義者並不滿足於此種捨己以求全的說法。⁴⁵因而羅爾斯在其《正義論》(A Theory of Justice)復興了契約論，同時也以正義第一原則——最大平等的自由原則——禁制了彌爾對自由所作的限制。「差異原則」(difference principle)所要求的再分配是國家除保護自由外的唯一職能。⁴⁶蓋瑞認為：契約主義理論或許使用各種的人類的個體概念，但所有的契約論者都將共同的憲治原則置於徹底的個人主義之上，在契約論的發展當中，才能發現自由主義對種種問題的解答。⁴⁷

參、以憲政制度為基礎的國家認同

上述提及啟蒙運動時期，思想家們都直接或間接地尋求解決人類痛苦的方法。泰勒指出：捨棄傳統以上帝為中心的道德秩序，而代之以「避苦趨樂」的主觀原則的歷史過程，乃形成西方現代人自我觀念的一大來源。⁴⁸此一較之昔日的新的精神為現代性特徵的表現。現代政治即以現代性為背景而崛起；現代性則為近 200 年的歷史發展創造出市民社會，擺脫了舊制度的約束，從而提供一個自由交流的公共空間。

現代社會中產生了一種新的、前現代社會所沒有的個人主義形式，位於這種新的個人主義中心的是一種新的個人主體及其認同概念。16 世紀的人文主義與啟蒙時代「主權個體」(sovereign individual)觀念，代表與過去的決裂。論者指出這是推動整個現代

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Rawls, op. cit., pp. 54-117.

⁴⁷ Gary, op. cit., pp. 45-56.

⁴⁸ Taylor, op.cit., pp. 11-14.

性社會系統的動力。這種主權個體的主體觀認為：一方面，個體是不可分的，它是一個內在豐滿的實體，另一方面也是一個獨特的不可重複的實體；⁴⁹並且具有同質的(homogenous)、統合的(unified)、理性的(rational)、自主的(autonomous)、穩定的(stable)，以及個體的(individual)等六項特性。⁵⁰

強調個人主義、平等主義、普遍主義與改良主義的自由主義，主張個人做為主體，認為人在自然狀態下是自由平等的存在，但是由於面對其他人可能的侵害，因此，人交出了自然權力，成立共同社會，並在政治機構上建立了國家；同時，為控制國家而保障個人自然權利，自由主義主張所有各式各樣自由國家之必備條件為：政府權力和權威均受到一個由憲法法規及慣例所構成的體系的限制，在此體系中，法治之下的個人自由和人人平等均受到尊重。上述構成自由主義以憲政制度為基礎的國家認同，亦即強調制度認同，而視國家僅具有工具性格。

自由主義所強調的以憲政制度為基礎的國家認同觀係依自由原則，倡導以嚴格的法規來限制國家，因而是有限政府(limited government)的形式。由於在方法論上深受契約論的影響，自由主義者認為國家之成立乃是個別締約者為了脫離自然狀態，追求自然權利的更加保障而來。自由主義的有限政府主張國家必須是一個立憲政府(constitutional government)；並且，如果民主是不受限制的，自由主義者主張有限政府不一定要是民主制的。⁵¹自由主義者強調「所有各式各樣自由國家之必備條件(sine qua non)，是政府

⁴⁹ 陶東風，《後殖民主義》。台北：揚智，民 89，頁 162。陶於此概括了霍爾(Stuart Hall)的觀點。

⁵⁰ 以此為底蘊，現代政治顯現出階級政治(class politics)、民族國家政治(nation-state politics)與意識形態政治(ideology politics)等三個主要面向。參見孟樊，《後現代的認同政治》。台北：揚智，民 90，頁 48-52。

⁵¹ Gary, op. cit., pp. 73-81.

權力和權威均受到一個由憲法法規及慣例所構成的體系的限制，在這體系中，法治之下的個人自由和人人平等均受到尊重。」⁵²

自由主義提醒國家在憲政框架下時時注意「不干涉主義公設」(presumption of non-interference)，而其固然反對國家對於經濟的強制性或經濟性干涉，抨擊國家對於對經濟活動所施加的關稅與種種制約，但並不排斥國家對於科學研究的支持，只要這些作為不是強制性的。

除了憂心稅收對於經濟活動的妨礙，自由主義認為國家的財政與貨幣政策也應納入憲政法規。在有限政府的形式下，自由主義對於福利政策的包容並非主張窮人有權享受福利，而是認為福利可以是理性的社會契約的一部分，或者可以進一步促進總體福利，最好只是保障最低收入，且由地方政府負責。自由主義的社會政策和福利政策偏好在可行的範圍對自由所作最少限制的制度。

在上述脈絡下，自由主義的國家認同觀強調個人權利和履行「公益」(common good)的國家。國家服務人們的最適當的角色，端視於其是否能保證自由市場在市民社會的運作。由於強調個人權利，因此必須限制國家權力。自由主義對於國家的看法，是反對絕對的、一元化的，和不受拘束的國家權力；而以社會作為中心，主張人民主權、議會政治。自由主義視國家為社會中互相競爭團體及個人之間的仲裁者；亦即能保護每位公民免於其他同胞侵犯的裁判者。國家的中立凸顯以下的事實：國家以全體公民的利益行事，因而代表著公益。然而，有鑑於國家不但可以保護民

⁵² Ibid.

眾權利，也可能威脅人民權利，因此公民必須擁有某種自保的方法以對抗國家，自由主義者認為憲制與代議政府能夠達到此一目的。

上述概念在 20 世紀發展成為多元主義的國家理論。作為一種社會理論，多元主義認為在自由主義式民主國家中，權力是廣泛且均等的分佈。作為一種國家理論，多元主義認為國家是中立的，並且容易受到各種不同的團體、利益與階級的影響。國家並非建立在任何特定利益團體或團體的偏好上，亦不存在有別於社會利益的自身利益。因此，國家類似一個風向標，只是反射或反應出市民社會中，各種壓力團體勢力的平衡而已。

自由主義者承認國家是一種永久性的必要之惡(permanent necessary evil)，自由派政策的任務就在於：設計出種種解除國家服務職能的制度，但又不因此而危及自由，或損害國家作為法治之下的有限權威之形式的一般特性。總的來說，自由主義的國家認同，是以憲政制度為基礎，「保障自由是國家有資格享有權威的唯一根據」，⁵³ 族群、文化等因素都是次要的或不被重視的。⁵⁴

肆、對自由主義國家認同觀的評論

強調以憲政認同為基礎的國家認同觀，體現了現代生活的顯著特性：自主的個人對自由與隱私的關切，財富的增長，以及不斷的發明與創新；國家機器對公民生活既不可缺，但又構成常在的威脅。

⁵³ Ibid.

⁵⁴ 同註 39。

自由主義所構築的現代社會基本上是「市民社會」。就其廣義而言，是指擺脫了舊制度的約束，形成以個人自由為基礎的法治社會，這也就是現代資本主義的總稱。依其狹義而言，則指由市民或公民所組成的非官方組織，某種純粹由民間力量，並以民間團體利益為目的的社會組織，也稱之為民間社會或公民社會。自由主義主張公民需有充分自由民主權利來形成與發展此一市民社會。依據這樣的原則而建立的市民社會，既然是以個人自由和民主為基礎，在其中實行的各種社會制度和組織原則，都是依據承認人人具有平等基本人權的自然法和社會契約論。

可以說，自由主義理想中現代社會的基本特徵就是將社會視為是由具有自由平等權的個人，依據其個人意願和基本利益，按照協商民主的方式達到共識途徑所建構而成的。哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)援引深究現代性概念的哲學家黑格爾所概括現代社會的兩個最為明顯的特徵：其一是「主體性」概念的勝利。即主張個人自由，強調每個人都可以自由地運用其批判的理性，自由地為其行動負責任，自由地觀察和分析社會與政治制度；其二是「國家與經濟這兩個秩序的分離」，也就是自由地依據各種法制而進行的商品交換所構成的資本主義經濟體系。⁵⁵沃林(Sheldon Wolin)認為「自由主義這種以社會、經濟的自發秩序取代政治秩序的傳統，不過是渴求一套非政治的狀態罷了」。⁵⁶

自由主義是屬於現代的政治理論，其公設(postulate)與主張體現了現代生活的特性。儘管自由主義於一定程度在現代政治理論

⁵⁵ Jürgen Habermas, *Der philosophische der Moderne*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1985, p. 4. 轉引自高宣揚，《後現代論》。台北：五南，民 89，頁 35。

⁵⁶ 參見錢永祥轉述沃林於 *Political and Vision : Continuity and Innovation in Western Political Thought*. (London ,1961)一書中的看法。同註 43，頁 191。

居於主導地位，但也遭受許多抨擊。例如：保守主義者對自由主義者所推崇備至的一般人性(generic humanity)和抽象個體性的懷疑態度，並堅持認為人類個體是一項文化的成就，而不是自然的事實。某些批評指出自由主義者對進步的強調，亦即知識和技術的進展很容易被用於殘酷和瘋狂的目的。⁵⁷社會主義者認為工業社會所帶來的豐欲現象是進入無階級社會的過渡階段，但批評自由主義所構建的資本主義社會所作的最初資源分配，都是不公正或不公平的，而所積累的不合理現實，即存在著事實上的機會不平等和分配不公。⁵⁸

即使羅爾斯等人已對資源配置不公有所回應，但社群主義(communitarianism)仍提出質疑：不同於自由主義所強調之個人主義或原子論(atomism)的方法論，將自我與個人作為分析與觀察的起點，因而將複雜的歷史事件、政治制度與政治運動都被簡化為個人行為；社群主義在方法論上是集體主義，以各式各樣的社群(community)為分析和解釋的單位，而將歷史事件和政經制度的原始動因最終歸結為家庭、社區、階級、國家、民族團體等社群。就價值觀而言，相異於自由主義重視個人的自由權利，個人的自由選擇與保證此種選擇的正義環境是實現自由主義的根本價值，一旦個人能夠充分自由地實現個人價值，那麼個人所在的群體價值和公益便自動實現；社群主義則強調普遍的善與公益，主張個人權利無法脫離群體自動實現，亦不能自動導致公益。反之，只有公益的展現始能讓個人利益得到最為充分的實現，因此公益才

⁵⁷ 保守主義的觀念與原理首先出現於 18 世紀末葉與 19 世紀初期之際。保守主義乃源自於對於經濟和政治快速變遷的恐懼，其核心概念是「渴望保持現狀」，強調人類理性的侷限性，其對人性的看法是悲觀的，認為人類具有自私、貪婪與權力慾望。因此，社會失序的根源在於個人而非社會。保守主義視社會為出於自然的需要，因而是有機式的整體；基於需要而建構出如「國家」這一「社會的機制」以助於社會的健全與穩定。保守主義的國家觀常被視為是家父長式國家。

⁵⁸ Gilpin, op. cit., pp. 32-41. 此外，社會主義與民族主義者對自由主義者宣稱國際貿易將帶來互惠互利均抱持著懷疑態度。

是人類最高的價值。⁵⁹

女性主義者在檢視民主政治的起源時發現，古希臘的城邦國家將政治視為對公共福祉的關懷參與，必須超越個人狹隘的利益考量，但因自由主義對個人的強調，因而喪失注重公共福祉的理想性格。此外，針對自由主義所標舉的個人、公民權、權利與同意與普遍主義，女性主義亦提出頗為值得深思得觀點。某些女性主義者認為在自由主義制度下，女性沒有決定墮胎與否的自由，已婚女性則缺乏居住與遷徙和處分財產的自由；再者，勞動市場的性別歧視妨礙了女性的公民權；而普遍主義在實踐過程往往與同質性混淆，忽略了差異與異質性。自由主義固然標舉多元寬容，但因公私領域的劃分，使得差異被視為是個人私領域的生活選擇，而公領域的政治議題則朝向同質化，差異被去政治化。⁶⁰

⁵⁹ 俞可平，《社群主義》。北京：中國社會科學，民 87，頁 1-5。

⁶⁰ 林芳玫，認同政治與民主化：差異或統合？，收錄於游盈隆主編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 117-132。由於女性主義理論包括許多傳承與觀點，因而對於國家權力所採取態度呈現多樣化，至今並未出現一個有體系的女性主義式國家理論。女性主義通常不會將國家權力的性質當成政治的核心議題，反而偏向集中焦點在根植於家庭和經濟體系深層中的男性權力結構。自由主義式女性主義者認為所有團體均有潛在的同地位來接近國家權力，並能無私地善加運用以獲致正義與公益。因此，自由主義式女性主義傾向於就正面角度來看待國家，將國家干預視為是消除性別不平等並增進女性主義角色的工具，這方面的例子諸如爭取同工同酬的立法、墮胎合法化，提供便利的托嬰照顧以及擴大社會福利的受益範圍等。部分基進女性主義(radical feminism)則採取更具批判性與負面性的國家觀點，她們認為國家權力反映出家父長制深層的壓迫結構。

第二節 民族主義的國族認同

壹、民族主義的形成與發展

關於民族主義的形成與發展，至少有兩種看法。一般而言，民族主義被認為起源於歐洲，英國與法國且被認為是最早興起的民族國家。

在前民族國家時代，並不存在英國或法國的民族意識。但在英法百年戰爭（1337-1453）期間，由於雙方的敵對狀態及民族語言的使用，⁶¹使得民族意識逐漸形成。這場戰爭不僅瓦解了兩國原來基於封建關係的主權糾結，使兩國各自朝向「以疆域界定主權行使範圍」的主權國家發展；也削弱了兩國境內的封建勢力，使得國家權力得以集中，從而也形成民族意識。⁶²

其後，「三十年戰爭」（1618-1648）結束後所簽訂的西伐利亞條約(Treaty of Westphalia)標誌著：確立民族國家作為主權獨立的疆域國家的形式。也就是說，各國事務由各國統治者或政府自行決定，疆域內不再有多重的效忠與權威。各國統治者或政府被視為是國家代理人，國家則是享有主權這一特殊地位的法律實體。

如果說西伐利亞條約確立了民族國家作為疆域國家的形式，彰顯了國家對外不可被侵犯的主權；法國大革命（1789）則進一

⁶¹ 先前歐洲各國官方教會與學術界均使用拉丁文，14世紀時威里夫(John Wiclif)將《聖經》譯為英文，英文遂逐漸成為官方語言。

⁶² 就此而言，英、法兩國的民族與國家都是經由戰爭和語言的作用而同步完成的。可以說，歐洲民族國家的形成，亦是歐洲民族語言開始被官方、教會與學術界所接受的時期，《聖經》被譯為各種民族語言在其中扮演關鍵角色。

步凸出了民族國家對內至高無上的權威。在法國大革命之前，法國固然有著民族國家的形式，但其行政區域仍存有封建勢力與其傳統，而在革命時期所發表的《人權宣言》(Declaration of Rights of Man and Citizens)中，「人民被轉化為『法蘭西民族』，……『一切主權均源自國家』，而國家，如西哀士(Abbé Sieyès)神父所說，不承認世上有高於其自身利益的利益，並且不接受國家法律以外的法律和權威，不管是一般人類的，還是其他國家的。」⁶³革命後法國藉重劃行政區域，宣示對內的絕對權威；且實施兵役制度體現國家有保護國民的權利，以及國民有對國家善盡義務之國家與國民的權利義務關係。

但也由於拿破崙(Napoleon Bonaparte)統治歐洲與維也納會議的影響，在 19 世紀自由主義興起的同時，民族主義也幾乎在同一時刻崛起。南北美洲部分地區在這一期間紛紛革命建國；文化民族運動以泛斯拉夫主義(Pan-Slavism)在東歐傳播相當廣泛。義大利、德意志帝國等均在 19 世紀下半時期完成統一。⁶⁴在 20 世紀，亞洲被殖民地除一部分阿拉伯世界於第一次世界大戰前獨立外，與非洲多數國家一樣，大都在第二次世界大戰後始獲得獨立。⁶⁵冷戰結束後，民族主義再度興起，部分由於國家內的統治正當性受到質疑，某些則是為因應文化與經濟危機。

⁶³ 王章輝等譯，Eric J. Hobsbawn 原著，《革命的年代：1789-1848》(The Age of Revolution: 1789-1848)。台北：麥田，民 86，頁 90。

⁶⁴ 相較於英、法的民族與國家同步形成，德國則是先有民族意識，而後形成國家，此種情形在法國大革命後最為常見。德國史學家梅涅可(Friedrich Meinecke)曾指出德意志人對民族的概念是將之區分為「文化民族」(Kulturnation)與「國家民族」(Stattsnation)；前者指語言與文化的共同體，後者如法、英等。在一個國家民族內可以有許多文化民族，例如瑞士；而一個文化民族也可以形成多個國家民族，例如德意志民族形成德意志帝國與奧地利。費希特(J. G. Fichte)即是在法國大軍橫掃歐洲的 1808 年之際，鼓吹德意志意識，而一直要到 1938 年希特勒(Adolf Hitler)才將德意志民族完全統一在一個國家之下。參見孫治本，《全球化與民族國家》。台北：巨流，民 90，頁 5-23。

⁶⁵ 第一次世界大戰後，威爾遜(Woodrow Wilson)提倡民族自決原則，在這一期間有 26 個國家出現。參見賈士衡譯，Eric J. Hobsbawn 原著，《帝國的年代：1875-1914》(The Age of Empire: 1875-1914)。台北：麥田，民 86，頁 208。

安德森則提出不同於民族主義起源於歐洲此一通說的獨特觀點。他認為民族是想像的共同體(imagined communities)，源於人類意識在邁入現代性過程中的變化。由於宗教共同體、王朝的衰微，以及時間觀念的改變，加上資本主義、印刷科技和語言的相互作用，形成了以個別的印刷方言為基礎的特殊主義的方言—世俗語言共同體，此即其後民族的原型。而以此條件更醞釀了現代民族共同體的發展。⁶⁶

安德森認為 18 世紀末與 19 世紀初在南北美洲的殖民地獨立運動是全球首波的民族主義。由於殖民母國對殖民地移民的種種制度性歧視，使得移民因而有了朝聖之旅受阻的共同經驗，在疆域固定的區域裡，以及週而復始的旅程中終而與邊界內的住民想像成為「民族共同體」。美洲這一非以語言為要素的民族主義啟發了第二波出現於歐洲的群眾性的語言民族主義，無力反抗這一朝流的舊統治階級則以官方民族主義(official nationalism)收編此一原則，進而形成第三波民族主義浪潮。在第一次世界大戰後亞、非洲出現的殖民地民族主義，則是對官方民族主義所形成的帝國主義的反動與經驗的模仿與盜版(piriation)。⁶⁷

孟德斯鳩認為一地的自然環境對於民族精神與民族性格有著直接的影響。⁶⁸此外，如前所述，盧梭曾強調國家主權的作用，這部分說明他與啟蒙時代思想家的不同。西哀士在法國大革命期間即以盧梭的學說為立論根據，強調民族國家的至高權威。

在啟蒙運動推崇理性之際，信奉感情的浪漫主義則表達了對

⁶⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso, 1991, pp. 1-46.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 47-140.

⁶⁸ 郭洪紀，《文化民族主義》。台北：揚智，民 86，頁 19。

此的反動。浪漫主義固然也相信感性經驗，但則認為某些感受是來自遺傳，因而強調特殊個性與外在經驗交互作用的創造性。浪漫主義與民族主義都強調應發揮歷史的作用，以歷史作為瞭解過去並策劃未來的手段。這一共同的觀念將兩者聯繫起來，並在德國獲得發展。赫德(Johann Gottfried von Herder)認為文明若不能表現出民族精神(Volksgeist)的歷史特徵即非完美的。黑格爾認為變化模式是辯證的，在新舊制度的衝突之間已產生新的綜合。他認為人們都生活在這樣或那樣的社會中，國家制度是一種自然的有機體；只有在這種受到法律與習俗保護的制度裡，人們才能享有自由。在受到法國革命的教訓與運用浪漫主義理論後，德意志的民族意識被召喚出來，費希特在 19 世紀的講演，即要求普魯士人成為一個政治上的國民(political Volk)。

在葛爾納的考察中，民族主義的社會基礎在於近代工業社會組織發展的需求，因需仰賴共有的文化與全面涵蓋的教育機制才能運行。而在國家的認可下，文化與教育逐漸合而為一，故「一個國家，一個文化」的民族主義原則便創造了民族神話。⁶⁹不同於葛爾納僅從現代化由上而下的角度來理解民族主義，霍布斯邦還從民眾的由下而上觀點來進行分析。他認為民眾想像的關係只是「民族主義原型」(proto-nationalism)，經由建國或民族主義運動才構成現代國家民族。⁷⁰與此相較，安德森的研究固然指出民族是想像的，但不同於葛爾納與霍布斯邦那樣傾向認為民族的「虛偽」，而較多地肯定民族想像的「創造」。或許可以這樣說，安德森更多地認為民族是建構而非虛構。

⁶⁹ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

⁷⁰ Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990.

史密斯則不似上述學者那樣強調民族的人為性質，他認為民族的建構必然要植根於特定共同體的歷史與相關的人物及背景脈絡。⁷¹

就以上學者對民主主義發展的研究而言，不論其興起被定位於南北美洲或歐洲，都是在現代性的歷史框架中形成與發展的。一般來說，現代化指的是一個國家在政治經濟科技與文化等方面的進步與其相應的歷史過程。現代性則是指以啟蒙運動為思想標誌，以法國大革命為政治標誌，以工業革命、工業化及自由市場為經濟標誌的社會生活。

這一人類歷史的轉變在社會構成上以現代國家的形成作為先聲，社會所賴以生存的權威來源不再依恃神秘及教會等級。現代國家被要求是建立在民族基礎之上的，是民族主義則是建立民族國家的動力。此即民族、民族主義與民族國家的一般聯繫。

貳、民族、民族國家與民族主義

在討論民族主義的基本主張之前，有必要對種族、族群與民族先行說明。「種族」(race)是體質人類學或生物學的用法，是根據人的外表或基因特徵所作的分類，如蒙古里亞種(Mongoloid)、南島人(Australoid)等；族群(ethnic group)則是政治學或社會學的用字，意指在客觀上或想像出來的，具有共同的血緣、語言宗教或共同的歷史經驗，同時在主觀上具有禍福與共的集體認同；民族或國族(nation)則是政治學名詞，是指兼具客觀特徵與主觀意願的

⁷¹ Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*. New York: Holmes & Merier Publishers, 1983.

集體認同，同時認為其福祉只有建立民族國家始能獲得保障。⁷² 安德森即言：民族是一種想像的政治共同體 並且，是被想像為邊界有限的、享有主權的政治共同體。⁷³ 人們之所以願意思象民族，是由於現代國家在建立時挑戰專制權威或抵抗帝國主義與殖民主義的需要。人們在追求自我實現的過程，需要透過民族來確定疆域、成員與主權，這一集體身分如同「階級」，必須有一個集體符號與合法性來源，藉以代表這種集體身份，並使成員認同此一集體身份。在這一過程，血緣、宗教與族群等固然也起著一定的基礎作用，但政治意義的國家疆界、社會成員所認同的文化傳統、歷史與命運，扮演民族想像能否成功的決定因素。

民族國家對於民族之所以重要在於：人們相信因應現代國家的需要，透過民族國家這一政治共同體，能夠涵納族群、語言與宗教等差異，經由法律、規範與習俗等程序能將公民聯合起來；在與其他國家的關係上，由於每個國家都突顯該共同體的特殊性，因此對民族而言，藉由民族國家以區隔「我們」與「他們」是一項有效方法；再者，民族國家的主權概念意味由人民所組成的國家由成員自行管理，不容外國干涉。因此，主權是檢測民族的指標，民族則是國家主權的合法性基礎之一；再者，民族國家包括了與民族有關的主權、憲政、個人與集體權利、公民資格與公民社會等被轉化為認同的現代性因素。以民族國家為中心是現代化的文化秩序，而傳統文化則是民族構成的基礎。

就民族與民族國家的關係而言，孫治本曾有如此描述：民族是具共同認同感的文化 政治團體，現代意義民族的形成既是文

⁷² 參見施正鋒，〈少數族群與國家〉，收錄於施正鋒，《族群與民族主義》。同註 18，頁 1-37。

⁷³ Anderson, op. cit., pp. 5-7.

化現象，也是政治過程。⁷⁴

在民族國家的建構過程，民族認同與民族身分至為重要。民族國家的存在不能僅靠暴力與行政權力，還必須有文化正當性。現代民族國家作為一種社會政治組織，更多是依靠以法律、道德、倫理與信仰所形成的文化結構，因此，民族認同意味對國家的認同；其次，民族國家需要社會成員提供忠誠。忠誠即謂共同體成員對「國家」這個符號的認同，以及在認同基礎上的支持；再者，民族國家需要一個一致的身分與其他民族國家交往。雖然各種論說均謂國家無論大小貧富都是平等獨立，但一個民族的政治共同體成員對「我是誰」有著模糊不清或缺乏共識的情形下，毫無疑問，這個民族國家必然無法以平等身份在國際間往來。因此，葛爾納與霍布斯邦都定義民族主義是「主張政治與民族的組成單位一致」。⁷⁵

史密斯認為：在現代史上，最重要的不是民族主義，而是民族國家現象；獲得國家地位已經成為民族自我實現的標準形式。形成此一狀況的原因在於民族國家提供了物質的和心理的保護，只要國家以被動員起來的具有歷史意義的核心文化共同體作為力量和團結的泉源，保護和形成民族認同，民族國家在現代世界上就仍將是主要的政治行動者，各個民族仍然會把忠誠和信念寄托於具有主權的、有地域限制的民族國家之中。⁷⁶

不過，民族主義似乎並不只是單一或一致的政治現象，黑武德(Andrew Heywood)即曾描繪民族主義的不同面貌，他區分出四

⁷⁴ 同註 64。

⁷⁵ Gellner, op. cit., p. 1.; Hobsbawn, op. cit., p. 9.

⁷⁶ 龔維斌、良警宇譯，Anthony D. Smith 原著，《全球化時代的民族與民族主義》，(Nations and Nationalism in a Global Era)。北京，中央編譯，民 91，頁 130-134。

種民族主義的類型：自由主義式，例如源自法國大革命所孕育的許多價值，而呈現在 19 世紀中葉的民族主義運動，諸如義大利與拉丁美洲的民族主義獨立運動；保守主義式，19 世紀後半時期保守主義與民族主義的聯繫，表現為俾斯麥(Otto von Bismarck)的德意志民族主義統一計劃與沙皇亞歷山大三世(Tsar Alexander III)所提出的「泛斯拉夫民族主義」，以及柴契爾(Margaret Thatcher)於 1982 年福克蘭群島戰爭後所顯現的勝利姿態 雷根(Ronald Reagan)出兵格瑞那達與轟炸利比亞，以及布希(George Bush)出兵巴拿馬和發動 1991 年的波斯灣戰爭；擴張主義式，例如歐美國家對亞非國家的掠奪，與德、義、日的帝國主義計劃等；反殖民主義式，例如亞非國家的殖民地革命。⁷⁷

就以上的考察，或許可以這樣來看待：「民族」是基於對共同語言、宗教、種族、歷史、傳統、習俗或共同特徵的共識而結合的一群人，亦即傾向心理與文化的概念；「國家」是指擁有特定領土、完整法律制度及維持法治力量的一個獨立自主的政治機構，亦即傾向政治與法律的概念；「民族主義」是一種政治理念，追求「文化民族」與「政治國家」合為一體的「民族國家」，基本原則要求人民對國家的忠誠。國家被視為是一種理想的政治組織形態，並且也是所有社會、文化和經濟活動不可或缺的基本架構。民族主義既有可能是進步，也可能是反動的；可能帶來解放，也可能造成壓迫，並不能一概而論。

參、以民族為基礎的國家認同

似乎可以作這樣的推論：從民族的想像出發，追求掌握或行

⁷⁷ 楊日青、李培元、林文彬與劉兆隆譯，Andrew Heywood 原著《政治學新論》(Politics)。台北：韋伯，民 88，頁 179-208。

使國家權力的運動，即為民族主義運動。因此，民族主義所主張的認同在於以民族為基礎的國族認同。儘管民族主義有多樣的面貌，但要求民選的政府是同一國族成員的特質始終不變。倡導民族主義的民族都認為政治的民族自決(self-determination)是為目標，也就是主張國家獨立自主，與世界各國居於平等地位。民族主義認為惟有如此人民才能成為一個自主的主體(autonomous subject)，成為主體是權利而非任何人的工具。民族主義之以民族為國家認同基礎，在於認為所共享者為共同的特徵或屬性，如文化；同時，民族主義作為一種秩序，重要的特色是一種主觀上被感知的秩序，也就是一群通過文化界定而構成的共同體。

盧梭曾指出近代國家及市民社會如中立性政治價值及程序正義無法培養其成員對共同體的主觀情感，必須以情感的語言另行建構政治認同。其次，如本節先前所提及的，赫德強調民族精神的表現。對赫德來說，民族所在的自然環境、氣候與地理特徵形塑了成員的生活方式、工作習慣、態度與嗜好等，亦即人類具有分歧性(diversity)。語言更是人類不同傳統與歷史的具體化身，因此每個民族所特有的民族精神往往散見於歌謠、神話與口傳歷史之中，進而提供民族創造力的來源。赫德所強調的並不是一個民族文化優劣於其他民族，而是注重民族傳統與共同記憶的覺醒與尊重。人類所應追求的目標不是如啟蒙思想家所主張的普遍道德或政治原則，而是一種特殊性或自發的表達。唯有透過行為者真實地對其文化傳統以及母語的深刻掌握才能有真實自我表達的可能。⁷⁸就此而言，當代社會心理學也認為人類傾向在團體中找到安全感、認同與歸屬感。⁷⁹霍布斯邦也不否認這種歸屬感的存在。⁸⁰

⁷⁸ 蕭高彥，共同體的理念：一個思想史的考察，《台灣政治學刊》，第1期，民85.7，頁257-295。

⁷⁹ 同上註。

⁸⁰ Hobsbawn, op. cit., p. 46.

當然，這種歸屬並不足以構成民族主義或民族國家。在葛爾納的考察中，由於因應工業社會所需求而形成一套共享的高級文化(high culture)，個人因而渴望安身於一個政治單元。這個政治單元則進一步運用普及的高級文化以強化政治組織。⁸¹民族在邁向獨立民族國家的過程多以文化自決為先。前述費希特曾論述國家疆域文化版圖若不一致，將導致民族衰敗。美國在獨立建國之初，即十分強調自身文化特色，1785年衛斯特爾(Noah Wedster)在《美國政策概論》(Sketches of American Policy)一書即呼籲美國民眾：必須具有一個國家的特質。卑躬屈膝地模仿外人禮節、語言，甚至壞習慣是可恥的事。雖然美國政府年輕缺乏經驗為歐洲國家瞧不起，但是美國人要是成為歐洲人的奴隸將更為可恥。⁸²抱持全人類關懷的詩人惠特曼(Walt Whitnem)也特別強調赫德的信念，他認為只有以自己的母語才能創作出具有民族精神的偉大藝術，也只有偉大藝術才能代表民族精神。⁸³

就以上而言，強調文化的民族主義理論必須面臨「雙重轉化」(dual transformation)的問題：一方面文化內涵必須被政治化，另一方面則政治正當性必須通過文化共同體而取得。因此，從文化共同體到政治共同體的進程，其一是透過立法者以創造公民精神及其他社會條件，如盧梭的外塑之說；其二是赫德的內造主張，認為民族內部可以有一種自發性力量去自我表達和組織一個政治實體。⁸⁴

以民族為基礎的國家認同是國家獨立的完整表現。建立一致

⁸¹ Gellner, op. cit., pp. 19-38.

⁸² 楊念祖譯，Hans Kohn 原著，「民族主義」之釋義及內涵 (Nationalism)，《中山社會科學譯粹》，第2卷第2期，民86.4，頁1-9。

⁸³ 同上註。

⁸⁴ 同註79。

的認同最終必須經由共同體成員來完成。現代國家需要對公民提供身分，以政治的方式加以確認。這種身分意味著共同體的所有成員之間在對待共同體的關係上一律平等。

以民族為基礎的國家認同所需涵括的文化認同較之政治認同對於國家正當性更為重要。若是文化認同產生危機，不僅是民族衰敗的徵兆，且醞釀著國家危機，因為文化意義上的否認包括對國家所提供身分的質疑。文化認同是由特定的歷史所構成的，這往往鎖定某些歷史事件和人物，這些歷史事件與人物被提煉為文化符號，能夠詮釋一個國族的特質。例如法國大革命之於法蘭西民族。

文化意義的民族認同，構成一個民族的精神世界和行為規範，並以特有的方式表現出來，如安全感與自信心。一致的國家認同，能夠產生強大的心理力量，提供共同體成員獨立意識與自我尊重。以民族為基礎且一致的國家認同，決定了國家是否有能力在國家社會與其他國家平等往來。

肆、對民族主義國家認同觀的評論

盧梭的理想是一個完全和諧的共同體，此中每個人的情感與整體相結合。而這一共同體具有自決與共同的意志、集體參與，與人民主權的特點。他強調一個值得個人為之無所保留的獻身的道德與倫理的共同體。黑格爾認為時代精神的最為充分的自我實現是在倫理共同體——國家——中實現的。個人唯有在其整個人奉獻於國家時，才能實現自身，以獲自由。⁸⁵

⁸⁵ 張明貴譯，Reo M. Christenson、Alan S. Engel、Dan N. Jacobs、Mostafa Rejaj與 Herbert Waltzer

在新興國家的發展過程中，民族主義扮演了催化劑的角色，例如某些產業在民族認同的概念下被挑選出來獲得鼓勵，也保存了本國社會固有的社會生活傳統。此外，民族主義在防止強權國家企圖稱霸世界方面具有積極作用，是對強制一元化的抗拒，也是在集體組織中展現多元、個體性和自由等功能的保護機制。⁸⁶

上述對於民族主義較為正面的評價，在某些自由主義者看來，只是可能的貢獻。其認為民族主義所主張以民族為原則的國家認同觀，關於「民族」的界定標準令人懷疑，而基於主觀意願強調共同意志所「建構」的民族，則被視為是「虛構」的，進而可予拋棄。再者，由於「民族」之無法清楚定義，因而不論民族主義倡議民族與國家如何組合，都蘊含著絕大的任意性與暴力性。並且，即便是採用社群主義所論的「脈絡下的自我」，民族認同也不優先於家庭、村里、性別及職業等，能夠成為國家認同的根據。⁸⁷

社會主義認為民族主義是資本主義社會的組織，社會主義者不以國籍為傲，也不主張「自己的」民族文化的聯繫，而主張將將每種文化中的最佳成分整合成新的、世界性的文化。強調文化特殊性就是將工人隔離，正如在資本主義生產過程中將之聚攏一般，只有全世界不同「民族」的無產階級團結起來，才能使「民族」都失去意義。⁸⁸

女性主義者認為民族主義與國族論述鮮有從「性別」論述來

原著，《意識型態與現代政治》(Ideologies and Modern Politics)。台北：桂冠，民 79，頁 42。

⁸⁶ 同註 83。

⁸⁷ 同註 54，頁 65-68。

⁸⁸ 白曉紅譯，Chris Harman 原著，《民族問題的重返》(The Return of National Question)。台北：前衛，民 90，頁 128-130。

討論；男性建構之民族認同或國家認同是典型的二分法，而這種邏輯已不符合社會現實。由於實際生活中人的複雜與多樣性，因而任何武斷的認同二分法，都將因潛在的排他性與敵意，產生對「他者」的可能迫害。⁸⁹

⁸⁹ 黃競涓，民族主義理論的批判（之一）：女性的困境，收錄於石之瑜、黃競涓，《當代政治學的新範疇》。台北：翰蘆，民 90，頁 47-70。

第三節 社會主義的民主認同

壹、社會主義的形成與發展

或許可以追溯得的更早，社會主義的政治理論實際要到 19 世紀初期才逐漸成形。為了消除資本主義運作的剝削，社會主義提出以工人階級為革命領導的人類解放對策，目的是以廢除將市場作為交換基礎的資本主義經濟，取而代之的是注重平等的社會主義政經制度。

與法國大革命大致同時但應是更稍早一些，工業革命首先在英國爆發，接著擴展至其他地區、國家，並逐漸在歐洲蔓延開來。⁹⁰儘管 18 世紀的歐洲仍是一個以農業主導的大陸，但歐洲商人和以貿易為生者已以製造業和商業聞名；而自 17 世紀初的海外商業開拓，已將印度、非洲和南北美洲等殖民地與商業屬地納入歐洲的發展格局，市場正在不斷擴大中；死亡率的下降、荒地的開墾，以及運輸的改善使得食物能夠更為便利地供給，從而促進人口增長有了過剩的勞動力。上述因素為工業革命提供了條件。首先是在英國，經由棉花工業的啟動、工廠制度的產生、製鐵業與蒸汽機的發明，以及國家的干預等，使得工業革命在歐洲引爆開來。或許直到 1870 年歐洲仍未全面工業化，但已是全球工業最為發達的地區。歐洲國家利用經濟力量，必要時也透過軍事力量，以確保自己為生產者，而以其他人為原料供應者。

工業革命產生一群包括銀行家、資本家、經理與專業人員在

⁹⁰ 在 1780 年代，所有與生產量、貿易額相關的統計數字都呈現直線上升的情形。同註 63，頁 44。

內的中產階級，也使得都市發展起來。市政廳、股票交易所與歌劇院象徵中產階級的勝利。中產階級男性以自助(self help)精神勸勉自己透過獻身工作將可能獲得成就；中產階級女性被教導和制約應壓抑情感，以處理家庭事務與社交事宜為己任。

然而，工人階級所面對的是不穩定的就業與貧窮，而為求生存必須到工廠勞動的男女及童工在極為惡劣的工作與住宿環境下謀生。貧窮在中產階級眼裡被與犯罪劃上等號。法國大革命期間，巴貝夫(Gracchus Babeuf)已鼓吹廢除私人土地平等權，要求政治與經濟的平等。1830-1840 年代左右，產生一批烏托邦思想家，聖西門(Comte de Saint-Simon)倡導以層級制來組織人類社會，並以改善貧苦階級的生活的目標；歐文(Robert Owen)在他所經營的工廠裡實行改革，提供免費教育，為工人建立社會保障制度，並進而鼓吹以合作為基礎對社會進行普遍重組；傅利葉(Charles Fourier)敦促應對社會進行更為深刻的變革，包括廢除工資制度，男女之間完全平等。歐文與傅利葉的眾多追隨者試圖藉由上述的原則在理想的社群中生活，以避開當時世界的混亂；蒲魯東(Pierre-Joseph Proudhon)譴責僱主以犧牲僱員的利益謀取利潤，他主張以工人實際投入的勞動來計算更為公平的工資。

1848 年，馬克思(Karl Marx)與恩格斯(Friedrich Engels)發表了《共產黨宣言》(Communist Manifesto)，鼓吹工人革命；以後，馬克思與恩格斯又都陸續發表一些政治經濟學的論述，階級運動在歐洲日益興起。1864 年，歐洲各國工人在倫敦組成「國際勞工協會」(International Workingmen's Association)，即馬克思的「第一國際」(First International)，並受其領導。第一國際宣稱自己的目的是實現國際無產階級的聯合，推翻資本主義制度和廢除私有制。馬克思起草了協會成立宣言，號召工人階級若想永遠擺脫所受的

工業奴役，就必須奮起奪取政權。他直接掌握著國際勞工協會前進的方向，並努力把「溫和派」由國際的執行委員會中清理出去，且譴責德國社會主義者及其領袖拉薩爾(Ferdinand Lassalle)沒有反對俾斯麥(Count Otto von Bismarck)。拉薩爾主張在議會制框架內進行民主改革。馬克思則認為，社會主義者的職司不是與國家合作，而是要徹底推翻它。與此同時，馬克思與俄國的無政府主義者巴枯寧(Michael Bakunin)作理論的鬥爭。由於第一國際對於所有其他形式的社會主義思想的攻擊，及為了完全工業化的問題而與無政府主義者反目，導致了第一國際在 1876 年瓦解。

在 1889 年，即馬克思死後 6 年，歐洲各國社會黨在巴黎組成「第二國際」(Second International)。第二國際自始即受馬克思主義的支配，標舉無產階級革命始能尋求人類的解放。但第二國際對馬克思和恩格斯所遺留的兩個問題發生了爭端。經由社會主義者在自由民主的選舉中獲得勝利，以及也許和資產階級政黨共組聯合政府，會造成社會主義的非暴力過渡嗎？第二個問題是：引發世界革命的動力來自何處？是來自先進的經濟體制，還是來自於那些仍在工業化進程的國家？

在 1890 年代，德國社民黨在考茨基的領導下，其選舉力量就以達到舉足輕重的地步。但直到 1891 年，恩格斯仍認為普選權對工人階級沒有任何意義。但恩格斯在晚年改變了他的想法，而樂於在總體革命理論之內，給予社會民主黨一種「特殊的」地位。被恩格斯所認可的理論繼承者考茨基認為，雖然自由主義的民主國家是一個資本主義國家，但資產階級的自由和機構，仍然有助於一個政黨去動員新興的無產階級群眾，透過投票選舉的方式，把資本家從對政府的控制趕出去。這條可能的道路，並不能保證向社會主義的和平轉移，但能夠藉此控制國家權力，一個不斷沿

政治和工業兩條戰線前進的戰鬥工人階級，將會避開以暴力奪取國家權力。

考茨基「修正主義的」(revisionist)的觀點受到列寧強烈的抨擊。列寧認為國會只是聊天之地，權力仍為資本家所牢牢掌握，非以革命手段不足以獲得無產階級的解放。第一次世界大戰後，列寧所領導布爾什維克黨(Bolsheviks)在 1917 年奪取了政權，並在 1919 年創立了「第三國際」(Third International)即「共產國際」(Communist International)，扮演社會主義祖國的角色。第二次世界大戰以後，蘇聯在東歐扶持了許多國家，並成立華沙公約組織，構築柏林圍牆；毛澤東在中國也成立社會主義政權。美國與蘇聯形成冷戰的兩極體系，1989 年，柏林圍牆傾倒，隔年，歐洲安全暨合作會議為冷戰劃下句點；1991 年，蘇聯垮台。

貳、社會主義的基本主張

在形形色色的社會主義中，以馬克思主義最為突出。存在著不同流派的馬克思主義，儘管側重的問題有別，但都包括四項基本要素。第一項是對認識和社會的辯證法研究，由此而界定了客觀現實的本質是運動的、衝突的。階級鬥爭以及社會和政治現象的固有矛盾造成這種社會失調以及其他相應的變化。第二項要素是對歷史唯物主義的研究，歷史發展的動力是生產力和經濟活動的發展。第三項要素是對資本主義發展的基本看法，資本主義的生產模式及其命運完全由一套「現代社會的運行的經濟定律」(economic laws of motion of modern society)所規定。第四項要素則是對社會主義的規範性認識，社會主義社會發展是歷史發展必要

的，也是必然的一個終結階段。⁹¹

就對資本主義發展的看法而言，馬克思認為，資本主義生產方式的興起至消亡，由其對利潤與資本積累的追求，將受到三條不可抗拒的經濟定律所支配。第一條是不平衡定律，由於工人所得工資僅夠溫飽而無力消費商品，因而必然發生供需失衡、生產過剩，從而造成經濟蕭條。第二條是貧窮化定律，在競爭當中，由於資本積累與技術更新的相互作用，使得財富集中至少數資本家，小資產階級因無法競爭而日益貧窮，而加入無產階級行列。第三條是利潤律下降定律，隨著資本的積累與技術更新，以及對勞動力需求的縮減，因而所導致的失業，將造成利潤率下降。馬克思主義認為這三條定律將使得無路可走的無產階級起而將資本主義送進墳墓。⁹²

但馬克思未能親眼目睹無產階級的革命，資本主義隨後發展成帝國主義，其所進行海外殖民地的擴張規避了上述三項定律。列寧指出：因應資本主義經濟的發展，資本主義國家無可避免地要進行殖民地的掠奪，以發展相互依存關係。⁹³

然而，在俄國十月革命取得成功後，西方馬克思主義者面臨了以下幾個問題：為何西方的社會主義革命沒有發生？20世紀初的工人風起雲湧的工人運動為何失敗？十月革命後所建立的是真正的社會主義嗎？適合西方國家的社會主義革命戰略為何？

隨著資本主義社會的發展，西方馬克思主義經歷了以下幾個

⁹¹ Gilpin, op. cit., pp. 34-41.

⁹² Ibid.

⁹³ 列寧，帝國主義是資本主義最高階段，收錄於中共中央編譯局編，V.I.Lenin 原著，《列寧選集》（第二卷）。北京：人民，民 87，頁 574-688。

階段：第一個階段自上個世紀 20 到 30 年代，以盧卡奇(Georg Lukács)的《歷史與階級意識》(History and Class Consciousness)和葛蘭西(Antonio Gramsci)的文化霸權理論為標誌；第二階段從 30 年代到 40 年代末，以佛洛姆(Erich Fromm)的《逃避自由》(Escape from Freedom)和法蘭克福學派(Frankfurt School)的批判理論(critical theory)為標誌；第三階段至今則以馬庫色(Herbert Marcuse)的《單面向的人》(One-Dimension Man)和哈伯瑪斯的晚期資本主義理論為標誌。⁹⁴

在第一階段，主要是對第一次世界大戰後西方社會主義革命失敗的檢討。西方馬克思主義者認為西方革命失敗的原因在於傳統經濟決定論的思考忽略了革命主體，從而造成無產階級階級意識的危機，主張應以無產階級創造歷史的觀點，取代非以人的意志而轉移的歷史規律。因此，西方馬克思主義者認為當時最重要的任務，就在於必須在意識形態戰線上進行鬥爭。⁹⁵

第二階段，主要在於反省歐洲工人面臨經濟危機竟不能一舉革命、制止希特勒的法西斯主義(Facism)。西方馬克思主義者援引佛洛伊德(Sigmund Freud)的心理分析學說，解釋了法西斯主義之所以壓倒社會主義，是因為獨裁主義性格已被內化，區從於施暴者又加害於更弱勢者的性格特徵已成為意識形態，進而作為物質力量對經濟過程發生反作用。因此，解決之道必須將社會革命納入解放心理壓抑的渠道。⁹⁶

到了第三階段，西方馬克思主義者除了批判法西斯主義外，

⁹⁴ 歐陽謙，《人的主體性和人的解放》。濟南：山東文藝，民 86，頁 1-9。

⁹⁵ 徐崇溫主編，《西方馬克思主義理論研究》。海口：海南，民 89，頁 7-36。

⁹⁶ 同上註。

也譴責蘇聯的社會主義實踐，人道主義的馬克思主義蔚為風潮。於是，對法國 1968 年的學生運動產生了思想指導作用。⁹⁷同時，西方馬克思主義者認為此時資本主義的發展，已將生產關係和階級對立的聯繫打破，透過大眾文化或文化工業，社會已成為單面向，人也是單面向的人，成為一個只能被動接受而不能創造、只重物質消費不重精神追求、不能批判現實和改變現實的人。⁹⁸

歸結來說，西方馬克思主義的理論宗旨是要向現代社會的人們表明：人類的未來操之在人們自己的決定和行動，關係於人們作出怎樣的選擇，取決於人們獨立自主的精神和自覺。西方馬克思主義就是人與歷史的學說。它顯著的特點在於突出人在歷史中的地位，認為人的社會應該是由自我立法來構成自主的社會；正確地認識和行動並非來自於缺乏歷史主體記載的進化規律，而是來自人的實踐，正是人的實踐賦予世界意義與價值。因此，西方馬克思主義充分肯定青年馬克思的人本主義，將異化學說作為馬克思主義的核心，而反對庸俗的經濟決定論和唯物反映論。西方馬克思主義主張透過創造「新人」，以追求人的主體性和人的解放。⁹⁹

總的來說，馬克思主義的要素包括了唯物史觀：下層建築決定或限制了意識形態與政治的上層建築；辯證法的歷程：歷史的變遷動力是辯證的，是一種由對立力量的互動，導致較高階段的發展；異化(alienation)：在資本主義下，異化勞動淪為純粹商品，工作變成非人性活動的一個歷程；階級鬥爭：資本主義社會的主

⁹⁷ 不過，這也引來阿圖塞(Louis Althusser)以結構主義為馬克思主義辯護，進行理論干預。本節稍後將予討論。

⁹⁸ 同註 96。

⁹⁹ 同註 94，頁 149-154。

要矛盾來自於私有財產的存在，因而造成資產階級與無產階級的差異；剩餘價值：馬克思認為所有價值源於生產物品的勞動，以利潤為導向的資本主義制度必然系統地剝削無產階級，從工人身上榨取剩餘價值；無產階級革命：資本主義的運行必然引起無產階級革命的階級意識，以奪取生產工具的控制權。人們將處於一個無階級社會，以「為需求而生產」取代「產品生產」的制度，人類自由將完全得以實現。

上述提及，面對第一次世界大戰引發的資本主義危機，俄國十月革命取得了勝利，而西歐國家卻連遭失敗。西方馬克思主義者努力尋求破解之道，如果說盧卡奇是從無產階級階級意識危機來探討此一問題，那麼葛蘭西則是從國家政權的結構來進行討論，從而開啟西方馬克思主義的國家理論。底下，本文除對此進行檢視外，也將探討馬克思和列寧對於民族與國家的看法。

參、以民主認同為基礎的國家認同

就馬克思主義早期的文獻而言，國家在歷史的發展過程中會因無產階級專政進而消除一切不平等以致萎縮，因此對於國家和民族及與此有關的民族主義相對較少著墨，因而只能在有限的範圍裡捕捉其看法。

在 1848 年所發表的《共產黨宣言》，有這樣的一段文字：

工人沒有祖國。決不能剝奪他們所沒有的東西。無產階級首先必須取得政治統治，上升為民族的階級，¹⁰⁰把自身組織為民族，所以它本身

¹⁰⁰ 「民族的階級」在 1888 年的英文版中為「民族的領導階級」。參見中共中央編譯局編譯，Karl

還是民族的，雖然完全不是資產階級所理解的那種意思。

隨著資產階級的發展，隨著貿易自由的實現和世界自由市場的建立，隨著工業生產以及與之相適應的生活條件趨於一致，各國人民之間的民族分隔和對立日益消失。

無產階級的統治將使它們更快消失。聯合的行動，至少是各文明國家的聯合的行動，是無產階級獲得解放的首要條件之一。

人對人的剝削一旦消滅，民族對民族的剝削就會隨之消滅。

民族內部的階級對立一消失，民族之間的敵對關係就會隨之消失。¹⁰¹

就此而言，若用此時流行的術語來說，在「全球化」的狀態裡，民族問題已因經濟發展所導致生活形態的趨同而解決大半；再經由各國無產階級的必然起而革命與跨國合作，終至民族問題也消弭於無形。

不過，在 1860 年代，馬克思卻支持愛爾蘭脫離英國的統治，他在愛爾蘭問題上表明了：壓迫國工人所持有的民族主義使他們與統治者聯繫起來，而被壓迫國的民族主義則能引導工人起而反抗統治者。¹⁰²

19 世紀末，奧地利的馬克思主義者鮑爾(Otto Bauer)以民族主義來討論當時的泛斯拉夫主義問題。他認為民族國家乃是「文化的共同體」(community of culture)或「命運的共同體」(community of destiny)，它使得所有歸屬於它的人以不同於他國人的方式來體驗事物。文化的歧異性意味著即使是說同樣的語言，仍是維持分離的國家。有力分隔國家的正是文化的歧異性，不論血源如何混合。

Marx、Friedrich Engels 原著，《共產黨宣言》。北京：人民，民 91，頁 46-47。

¹⁰¹ 同上註。

¹⁰² 馬克思在給恩格斯和友人的信件中表達了對愛爾蘭民族主義運動的支持。同註 88，頁 52-65。

因此，社會主義應當擁抱民族，使民族文化在社會主義中得到充分發展。¹⁰³

考茨基則認為「民族」難以定義，「民族性」是不斷轉化自身的社會關係，在不同的條件中具有不同意義。考茨基認為應在經濟發展的關係中去理解民族。他認為民族國家的興起源於資產階級為擴張市場而挑戰舊的國家結構；新的行政官僚制度需要單一語言；最後，由於社會的商業化，使得國家內部不僅經由教育，也透過商業關係而使得語言一致化。考茨基認為隨著資本主義的發展，人們都會採用優勢民族的語言，民族衝突在全球文化共同體中將被解決。¹⁰⁴

盧森堡(Rosa Luxemburg)駁斥了考茨基認為資本主義國際貿易將使得民族國家和平聚合的觀點，並指責了英國、德國及美國壓迫其他民族的行徑。盧森堡認為「民族情感」(national sentiment)為「精神現象的較高形式之一」，且認為「波蘭國家認同」的存留為社會主義「開放國家文化之呈現的新希望」，只不過她反對民族自決，而認為捍衛國家認同的任務應交付於無產階級，由無產階級承擔文化傳承的工作。¹⁰⁵

¹⁰³ Otto Bauer, "The Concept of Nation," in G. Haupt, M. Loey and C. Weill, eds., *Les Marxistes et la question Nationale*. (Paris, 1974) 轉引自白曉紅譯，Chris Harman 原著，《民族問題的重返》。同上註，頁 52-65。鮑爾認為，民族文化最終能以社會主義的方式呈現出來，他抨擊無產階級國際主義者無視國家的價值，掉入「理性主義的、啟蒙的」與「原子論、個人主義的概念」思想陷阱中，而未能瞭解個人本身是民族的產物。

¹⁰⁴ Karl Kautsky, "Nationality and Internationalism," in *Neue Zeit*, 1908, p. 136. 轉引自白曉紅譯，Chris Harman 原著，《民族問題的重返》。同上註，頁 52-65。考茨基的這個看法在今日遭到英國社會主義勞工黨(Socialist Worker Party)的哈門(Chris Harman)的批評。哈門認為考茨基極為低估資本主義在創造克服民族敵對的可能性中，同時也引發民族更為激烈的對抗。

¹⁰⁵ Rosa Luxemburg, "The National Question and Autonomy," 轉引自白曉紅譯，Chris Harman 原著，《民族問題的重返》。同上註，頁 66-85。簡單地說，盧森堡固然也重視「民族文化」與「國家認同」，但卻反對與民族主義者合作，因為民族主義者在其眼中為資產階級。

列寧認為民族運動的經濟基礎在於資產階級的商品生產與市場需要，因而須以國家形式將使用同一種語言的人所居住的地域統一起來。民族國家對於整個西歐，甚至對於整個文明世界，都是整個資本主義正常的國家形式。因此，資本主義的發展激起了民族運動。然而，在資產階級關係基礎上建立的國家並不能排除民族剝削和民族壓迫。在被壓迫民族的資產階級反對壓迫民族這一點上，國際主義的無產階級在任何時候、任何場合都加以支持；而當被壓迫民族的資產階級極力主張自己的資產階級民族主義時，則予以反對。因此，列寧支持民族自決，亦即政治自決、國家獨立，建立民族國家。列寧明白地指出唯有主張民族自決才能激發壓迫民族的無產階級反對該國資產階級的民族主義，進而促進無產階級的合作。¹⁰⁶這一主張在於無產階級對於民主與國際主義兩項原則的堅持。列寧強調：「各民族完全平等，各民族享有自決權，各民族工人打成一片，這就是馬克思主義教給工人的民族綱領，全世界經驗和俄國經驗教給工人的民族綱領」¹⁰⁷。

至於馬克思主義的對於國家的看法，也有各種不同的解釋。馬克思與恩格斯曾指出：意識形態源起於「分工」的發展；隨著「分工」的發展也產生了個人利益與單個家庭利益與所有互相交往的人們共同利益之間的矛盾。而正是由於特殊利益和共同利益之間的這種矛盾，共同利益才採取了國家這種獨立的形式，亦即採取了一種「虛幻的共同體」(illusory community)的形式。國家之所以是「虛幻」的共同體，乃是因為它所採取的「普遍」和「獨立」的形式之下所進行的，其實是由分工所造成的各種特殊利益

¹⁰⁶ 列寧，論民族自決權，收錄於中共中央編譯局編，V.I.Lenin 原著，《列寧選集》(第二卷)同註 93，頁 369-402。

¹⁰⁷ 同上註。

之間的不斷傾軋。¹⁰⁸

在馬克思看來，「現代國家不過是管理整個資產階級的共同事務的委員會罷了」，¹⁰⁹此係所稱工具的模式(instrumental model)。但馬克思也認為國家具有某種自主性(autonomy)，例如在「正常的」情形下，資產階級將管理社會的任務交予官僚機構，而在「非常時期」的例外情形下，由於敵對階級間的勢力平衡，國家因而取得更大的自主性，這是所謂仲裁者的模式(arbiter model)；而在恩格斯的著作中，還曾出現一個功能式的觀點(functional approach)，即國家起源於控制不同經濟利益間社會鬥爭的需要，並且認為這種控制是由社會中經濟上最強有力的階級來執行。資本主義國家就是對這種階級衝突的調和之必要性作出反應，以維持「秩序」並再造資產階級經濟支配地位的秩序。無論如何，國家的表現手段主要是透過制度化的強制性權力。¹¹⁰國家既然是源自於社會中經濟發展而導致的階級衝突，隨著階級的消失，國家也不可避免地要消失，被「放到古物陳列館去，同紡車和青銅斧陳列在一起」¹¹¹。

列寧同樣是由階級衝突來看待國家，他認為國家是階級矛盾不可調和的產物，是剝削被壓迫階級的工具，因此必須透過暴力革命來打碎、摧毀國家機器，進而組織工人階級的政府——公社，以代替國家機器。¹¹²由於共產主義是從資本主義產生出來的，因而在歷史上必然會有一個從資本主義向共產主義過渡的特殊階

¹⁰⁸ 陳宜中，再論馬克思的意識形態批判，《台灣社會研究季刊》，第37期，民89.3，頁169-172。

¹⁰⁹ 參見馬、恩的《共產黨宣言》。同註101，頁29。

¹¹⁰ 中共中央編譯局編譯，Friedrich Engels 原著，《家庭、私有制和國家的起源》。北京：人民，民88，頁178-179。

¹¹¹ 同上註，頁180。

¹¹² 列寧，《國家與革命》，收錄於中共中央編譯局編，V.I.Lenin 原著，《列寧選集》（第三卷）。北京：人民，民87，頁112-160。

段，這個時期的國家只能是無產階級的革命專政。在過渡時期，國家仍是必要的；在一方面鎮壓資產階級，以及一方面將民主擴大至大多數人民當中，國家自然消亡，從而也無需民主。¹¹³

先前提到，俄國革命後，西方馬克思主義者曾對社會主義的理論與實踐進行反省與檢討，藉以提出新的革命策略。一般而言，是以葛蘭西的討論開啟了馬克思主義的國家理論。

葛蘭西認為國家包括政治社會與市民社會，¹¹⁴而強制力量保障著霸權(hegemony)。因而國家不僅是擁有鎮壓工具如軍隊、警察、法院與官僚機構等，也涵括意識形態和文化關係、精神和智力以及這些關係的政治表現的綜合體——市民社會；由此構成整體國家。國家在政治社會依靠強制力量，在市民社會則倚賴霸權；霸權則是強制與同意的綜合。國家是實際和理論活動整體的複雜組合，統治階級不僅利用它確立和維持其支配，而且還利用它爭取那些在其統治之下人民的積極同意。由於霸權意謂著統治階級對從屬者的意識形態優勢，一旦統治階級取得霸權，則革命即受到阻礙；也就是說，即便發生利潤率下降的經濟危機，也不見得能導致使得工人行動的資產階級的政治危機。¹¹⁵

霸權危機可能產生於群眾的覺悟，而正是覺悟的發展能使危機導致行動。在葛蘭西看來，俄國的國家即是一切，西方的國家則僅是外圍的塹壕，其後矗立著要塞和堡壘等強大體系，因而對國家採取「正面的」「運動戰」式攻擊，將受到存在於市民社會的霸權抵制，因而即便奪取國家，也不能建立無產階級霸權。葛蘭

¹¹³ 同上註，頁 185-203。

¹¹⁴ 即國家=政治社會+市民社會。

¹¹⁵ Carony, op.cit., pp. 65-88.

西不同於列寧以一個先鋒黨去激發無產階級意識和指導革命，而主張「一切人都是哲學家」，政黨的教育職能應去喚醒工人認識自身的潛能、激勵知識分子，以無產階級的新文化為基礎，從事「陣地戰」——建立無產階級霸權，以包圍資產階級國家，而陣地戰過程中所組成的制度與組織，並且為無產階級霸權新的道德與理智的基礎。¹¹⁶

繼葛蘭西之後，阿圖塞(Louis Althusser)以結構主義的方式討論國家。作為一個結構主義者，阿圖塞主張社會結構的核心沒有任何創造性的主體；社會結構是沒有主體的客觀過程體系。個人是其所處結構關係的「支持者」或「承擔者」；生產關係才是歷史的主體。¹¹⁷其次，不同於經濟決定論的馬克思主義者，阿圖塞認為馬克思的生產方式概念涉及經濟、政治及意識形態等三個相關的結構或層級，在這三個結構當中，經濟結構也許具有決定性的支配地位，但其中任何一個結構都有可能成為特定生產方式的支配結構。¹¹⁸

對馬克思主義者來說，每一種社會形態都是一種佔統治階級地位的生產方式的產物；生產過程使現存的生產力在特定的生產關係中和在這種生產關係的制約下活動。因而，每一種社會形態為了存在，必須在它生產的同時，再生產它的生產條件。於是，為了生產，就必須再生產生產力與現存的生產關係。阿圖塞認為：在生產力與生產關係的再生產當中，意識形態扮演關鍵作用。在阿圖塞看來，意識形態是個人與其真實存在情況印象關係的再現

¹¹⁶ Antonio Gramsci, "Culture and Ideological Hegemony," in Jeffery C. Alexander, and Steven Seidman, eds., *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1990, pp. 47-54.

¹¹⁷ 生產關係即社會階級。

¹¹⁸ Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," in Ben Brewster, trans., *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1971, pp. 127-186.

(representation)。先前提到，阿圖塞主張個人為結構的支持者或承擔者；而意識形態將個人視為「主體」(subject)，但從屬於諸如上帝、資本、國家的「大的主體」(Subject)，使得一切能順利運行。

119

阿圖塞進一步說明：統治階級的意識形態，是由於設置了意識形態國家機器，才使其得以實現，成為佔支配地位的意識形態。他區分了國家權力與國家機器；階級鬥爭是為奪取國家權力以使用國家機器，而在以無產階級國家機器取而代之後的過程裡，國家權力與國家機器都自然消亡了。阿圖塞在馬克思主義者將國家視為鎮壓工具外，¹²⁰補充了意識形態的國家機器這一概念。¹²¹阿圖塞認為，若不對意識形態的國家機器行使霸權，則沒有那個階級能長期掌握國家權力。但掌權的階級要在意識形態的國家機器制定法律不似在鎮壓性的國家機器般的容易，必然要遭到先前統治階級的抵制，或被剝削階級的反抗。於是，阿圖塞與葛蘭西一樣，將革命的策略轉而是去發展與統治階級敵對的意識形態，進而摧毀統治階級的霸權，使其無法長期統治，亦即包圍國家的策略。¹²²

列寧在俄國的實踐引起盧森堡等馬克思主義者對在國家脈絡裡發展民主又可使國家萎縮的質疑。而葛蘭西的論說開闢了將資本主義國家視為階級鬥爭場所，而不僅作為資產階級鎮壓工具的爭辯。

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid. 阿圖塞稱之為「鎮壓性的國家機器」，包括政府、行政機關、法律、軍隊、警察、法院與監獄等，主要透過以暴力方式產生作用，而輔以葛蘭西所說的霸權。

¹²¹ Ibid. 意識形態的國家機器包括宗教、教育、家庭、法律、政治、工會、傳播與文化等，是以意識形態的方式來產生作用，而輔之以鎮壓。

¹²² Ibid.

科利蒂(Lucio Colletti)在檢視列寧的《國家與革命》與實踐後認為：舊的國家機器必須摧毀，因為「資產階級國家依賴於權利與群眾的分離和疏遠」¹²³。權力必須轉交給人民，即由被統治者直接管理。消滅舊的機器就是消滅資產階級國家對民主所加的限制。民主愈發展 群眾自治政府愈擴大，國家就愈接近萎縮。資本主義國家必須加以摧毀，以便實現社會主義民主，這一民主乃是被統治者本身的直接管理。科利蒂主張：一切革明的活動都必須以摧毀國家為目標。

博比奧(Norberto Bobbio)認為民主問題是社會主義政治未來的基礎；此外，資本主義社會的民主並非資本主義戰略的產物，而是工人運動以血淚為代價的產物。博比奧認為在馬克思的論著當中並不存在社會主義國家的過渡理論，國家是必然的惡。儘管資本主義社會的民主是受限的，但這種民主成果是工人階級所贏得的，必須作為民主社會主義的起點。對博比奧來說，國家是階級鬥爭重要的競技場；人的解放的必要先決條件，就是透過國家贏得和擴大政治權利，運用國家權力將民主擴展到其他制度。¹²⁴

英格勞(Pietro Ingrao)同樣也認為在資本主義社會所能觀察到的代議民主制度是工人階級的勝利，且這種民主是受限的。他不同意博比奧所認為的 代議民主是現存最好的議事程序，因為在資本主義社會中統治階級仍持續佔有霸權。他主張應以群眾運動為基礎，並以此形成「秩序」，將鬥爭帶入國家，以避免將政治交予「專家」和國家。¹²⁵

¹²³ Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin: Studied in Ideology and Society*. New York: Monthly Review Press, 1972, p. 220. See Carony, op.cit., pp. 156-158.

¹²⁴ Norberto Bobbio, "Que Alternativas a la democracia representativa?" in *El Marxismo y el Estado*. Barcelona: Ediciones Avance, 1977, pp. 39-72. See Carony, ibid., pp. 158-163.

¹²⁵ Pietro Ingrao, *Massa e potere*. Rome: Editori Reuniti, 1977, pp. 200-208. See Carony, ibid., pp.

普蘭查斯（Nicos Poulantzas）認為社會主義就是民主，他同樣質疑了「國家萎縮」的概念。普蘭查斯的早期著作中認為，國家不只是資產階級各派系的統一者，而且也是工人階級的個別化或隔離者；在後期著作中，國家則是爭奪政權的階級鬥爭之場所。¹²⁶ 普蘭查斯主張在邁向社會主義民主之路的過程是針對國家內部矛盾施加影響力，因而，鬥爭不僅是變更國會或意識形態結構，也必須限制和改變資產階級對運用合法的暴力的壟斷權。在鬥爭當中，必須將改造代議制民主和直接民主結合起來，亦即是多元政黨制度、普選權，以及所有政治權利的擴展和深化。¹²⁷

博比奧、英格勞和普蘭查斯在不一致的觀點中所具有的共同特點是都認為在資本主義社會所能觀察到的民主是階級鬥爭的結果，是工人階級竭力爭取擴大和深化代議民主制相關權力的結果。國家不是資產階級的國家，它雖受資產階級支配，但不獨屬於統治階級，它的制度作為階級鬥爭的一部分是可以得到改變。因而，國家不被視為應予推翻或摧毀，而是以代議制民主作為社會主義民主的基礎，持續擴大和深化民主。¹²⁸

因此，可以說當代社會主義對於國家的看法即主張擴大民主以制約行政部門的權力，特別是把行政權、代議制體系的政府結構中份量最大的國家官僚機構減到最低程度。透過由下往上的人民管理將民主形式推向極點，包括把民主形式從政治範圍擴大到全社會，而賦予它們一種社會性或群眾性內。

164-168

¹²⁶ Carony, *ibid.*, p. 98.

¹²⁷ Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*. London: New Left Books, 1980, pp. 255-265. See Carony, *ibid.*, pp. 168-170.

¹²⁸ Carony, *ibid.*, pp. 153-171.

當代社會民主式國家一般都進行廣泛的社會再造行動，通常是依循著公平性、平等性和社會正義的原則。社會民主式國家不甘安於現狀，而是扮演更為積極的角色，特別是在矯正市場經濟所造成的不公正現象。因此，它傾向較少重視財富的累積，而是重視財富更趨公平或合理的分配。就某種程度來說，社會民主式國家是個「強國家」，得到人民的授權而積極有為。

肆、對社會主義國家認同觀的評論

論者指出馬克思對於民族主義的討論，不但缺乏理論的一致性，有時甚至是互相矛盾與雙重標準的，¹²⁹且馬克思與恩格斯在 1840 年代的革命起義中，尚未理解到國家是多麼新的歷史現象，與其如何不同於過去的國家或民族組合，以及他們所譴責的大部分運動是如何不同於現代民族的特性。但在 1860 年代因應愛爾蘭反抗英國統治的問題上，馬、恩則開始改變在民族運動上的位置。¹³⁰而馬、恩之所以認為國家是「虛幻」的共同體，則是因其預設了一個國家終結、矛盾不再、真正大同的共產社會。批評者指出，馬克思向來反對為未來社會繪製藍圖，但其立場卻是建立在自己對一個共產主義未來式的想像之上，因此，馬克思的意識形態理論和批判，似乎「忘了」指向自身的論說。¹³¹

隨著西方馬克思主義的發展，不論是鼓吹摧毀資本主義國家機器，另建一個社會主義國家以過渡至無階級社會；或者是主張資本主義社會的民主是工人鬥爭的產物，可以說，社會主義者都

¹²⁹ 鄭明哲指出，馬克思曾同時提及無產階級「可敬的民族精神」，以及英法兩國農民階級所持有的「過時的民族偏見」。參見鄭明哲，〈臺獨運動真的是資產階級運動嗎？〉，收錄於施敏輝編，《台灣意識論戰選集》。台北：前衛，民 78，頁 123。

¹³⁰ 白曉紅譯，Chris Harman 原著，《民族問題的重返》。同註 105，頁 54-55。

¹³¹ 同註 108，頁 171-184。

認為國家應以以擴大民主為原則而運行。克里克(Bernard Crick)認為：社會主義既是一種經驗理論，又是一種道德學說。作為經驗理論，社會主義認為社會興亡與社會內聚力既不能依據保守主義菁英人物的經驗及其永恆性來說明，也不能根據自由主義競爭性個體的首創精神和發展來說明，而必須奠基於對財富的主要創造者的生產資料的佔有和控制的關係來解釋。作為道德學說，社會主義確信「自由、平等、博愛」的價值觀是至高無上與相互依存的，它憑藉理論，堅信更多的平等將導致合作，而不會導致競爭，這種合作又會反過來增強博愛，從而，個性與社會的全部生產潛力才能從約束、限制，和剝削之中解放出來。¹³²

因此，社會主義注重改進因經濟不平等所衍生的種種不平等、提供公共設施需求、採用計劃經濟以避免追求利潤的單線思考。此外，社會主義者駁斥自由市場這一虛構的概念，強調不為消費者需求概念所蠱惑的行動，才是真正的自由。更為重要的是，社會主義不以代議民主為限，而主張將民主在職場及其它種種制度的擴展與深化，以不斷地增進民主為目標。可以說，馬克思主義正確地將經濟問題放在應有的位置，既注重市場經濟對財富分配的國內因素，也關注它的國際影響；再者，馬克思主義強調既從國內、又從國際水準上分析國際分工的結構和性質，而自由主義與民族主義都沒有一個關於社會變化的完整理論。

自由主義者認為市場經濟是確保人類自由與繁榮的最佳途徑，而社會主義的經濟政策將帶來貧窮與落後，並且缺乏效率、難以實行，其革命主張更是暴力行徑。自由主義者批評社會主義缺乏對私人空間的注重；國家透過徵稅所提供的建設，人們並未

¹³² Bernard Crick, *Socialism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987, p. 79.

取得其心中所欲之物。

關於社會主義所可能帶來人類解放的可能性，韋伯(Max Weber)即不似馬克思那樣樂觀，他認為只要社會主義涉及經濟與權力的集中，它就會擴展科層制，從而加深自由所面臨的問題，而不能有所減輕。

第四節 結語：現代的國家認同觀及其限制

本章所討論的三種政治論述，都是「現代」(modern)的產物。「現代」一詞既可作為指涉近代的時間概念，又可作為一種價值尺度，用來指稱新的精神與特徵。「現代化」(modernization)則指從鄉村農業社會至現代城市社會的變遷過程，其中包括工業化(industrialization)過程。它是以征服自然為目標的社會系統化的過程，一般來說，它被用來衡量一個國家在政治、經濟、科學等方面的進步狀態；其中，經濟現代化扮演著關鍵角色，而政治現代化則意指傳統政治組織或殖民地被現代國家所取代，亦即歐美自由民主政體，包括政黨政治，以及市民社會等。現代科學則奠基於理性主義，而擺脫透過權威及神秘方式以獲取知識，進而累積再求進步。與現代、現代化有著緊密聯繫則是「現代性」，對此認識則因人而異，或者指稱一個歷史時期，涉及各種政治、經濟、社會及文化的轉型；或者指歐洲封建制度崩潰後所建立而在 20 世紀具有全球影響的行為制度與模式；也有論者認為是一種生活和思考方式、一種啟蒙運動以來的政治方案，以及一種思想模式和社會模式。

總的來看，上述對現代性的不同看法似乎可以理解為自文藝復興以來西方所建立的行為、組織機制與文化觀念，此中，一定的文化觀念構成現代性的主要內容，而表現出對現代以前的批判與超越、確立人的中心地位，以及將科學與理性作為征服自然與構成社會的手段，突出了超越精神、人的主體性與人的自由權利，以及科學精神與理性所建立的秩序。

伴隨現代一同登上歷史舞台的自由主義、民族主義與與社會

主義，就以上的討論能夠梳理出其與國家認同的關聯，可以發現這些論述所關注的核心分別是：強調憲政制度；突出國家地位；主張擴大及深化民主。

強調以憲政認同為基礎的國家認同觀，體現了現代生活的顯著特性：自主的個人對自由與隱私的關切，財富的增長，以及不斷的發明與創新；國家機器對公民生活既不可缺，但又構成常在的威脅。自由主義者所構築的現代社會基本上是市民社會。就其廣義而言，是指擺脫了舊制度的約束，形成以個人自由為基礎的法治社會，這也就是現代資本主義的總稱。依其狹義而言，則指由市民或公民所組成的非官方組織，某種純粹由民間力量，並以民間團體利益為目的的社會組織，也稱之為民間社會或公民社會。自由主義者主張公民需有充分自由民主權利來形成與發展此一市民社會。依據這樣的原則而建立的市民社會，既然是以個人自由和民主為基礎，在其中實行的各種社會制度和組織原則，都是依據承認人人具有平等基本人權的自然法和社會契約論。

民族主義主張以民族為基礎的國家認同是國家獨立的完整表現。建立一致的認同最終必須經由共同體成員來完成。現代國家需要對公民提供身分，以政治的方式加以確認。這種身分意味著共同體的所有成員之間在對待共同體的關係上一律平等。在新興國家的發展過程中，民族主義扮演了催化劑的角色，例如某些產業在民族認同的概念下被挑選出來獲得鼓勵，也保存了本國社會固有的社會生活傳統。此外，民族主義在防止強權國家企圖稱霸世界方面具有積極作用，是對強制一元化的抗拒，也是在集體組織中展現多元、個體性和自由等功能的保護機制。

不論對馬克思主義存在過渡理論與否，幾乎所有社會主義者

都認為國家應以擴大民主為原則而運行。社會主義既是一種經驗理論，又是一種道德學說。作為經驗理論，社會主義認為社會興亡與社會內聚力既不能依據保守主義菁英人物的經驗及其永恆性來說明，也不能根據自由主義競爭性個體的首創精神和發展來說明，而必須奠基於對財富的主要創造者的生產資料的佔有和控制的關係來解釋。作為道德學說，社會主義確信「自由、平等、博愛」的價值觀是至高無上與相互依存的，它憑藉理論，堅信更多的平等將導致合作，而不會導致競爭，這種合作又會反過來增強博愛，從而，個性與社會的全部生產潛力才能從約束、限制，和剝削之中解放出來。

上述三種現代的政治論述在經由實踐後固然解決部分問題，但並未因此而帶來它們所宣稱的全面解放，從而也存在著種種限制。

強調憲政認同的自由主義國家，其另一面是相信市場是組織經濟關係的最有效方式，價格機制的運轉保證了交換雙方的互惠互利。自由主義以人為方式割裂了經濟與社會其他方面的聯繫；自由主義的世界被視為是一個充滿了本質相似的、理性的，和完全平等的個體的空間，其中根本不存在任何政治國界和社會限制。但自由市場與消費者主權的概念被認為是虛構且無法運作，正如眾多批評指出，許多消費者並不具備採買權，因而其民主是以不平等為基礎。因此，自由主義忽略了經濟活動後果的道義性與和平性。此外，自由主義有關在競爭市場，擁有充分訊息與自由、平等的交換也有相當的局限性，是以靜止和現狀穩定來看待問題，也忽略社會、文化與技術等其他因素。

自由主義者片面強調憲政的方式，可能漠視了社會中的不平

等，在制約國家行為的同時，掩護了資本在國內及國際運行所造成的傷害，從而對自由與民主都造成極大的限制。自由主義國家固然經由福利政策暫且因應了馬克思主義者所指出的發展規律，一方面享受資本主義所帶來的物質歡樂，但由另一側面而言，在全面商品化的社會裡，許多人都成了馬庫色所說的「單面向的人」。

突顯國族認同的民族主義，批評者認為「民族」是一個模糊的概念，且時常有淪為種族中心主義的傾向，而在國內易造成對其他人的迫害，也可能引起國際戰爭。民族主義被認為缺乏令人滿意的關於國內社會、國家和外交政策的理論。民族主義往往假定，社會和國家組成了一元化的整體，客觀的國家利益決定了外交政策，而忽略了社會中的多元面貌，有被佔優勢的團體利用來謀取其利益。在歷史上，民族主義的實踐曾驅逐了帝國主義，但仍受到新舊殖民主義的禍害，同時在一國內部也有尚待處理的內部殖民問題。

某些論者指出馬克思與恩格斯在 1840 年代的革命起義中，尚未理解到國家是多麼新的歷史現象，與其如何不同於過去的國家或民族組合，以及他們所譴責的大部分運動是如何不同於現代民族的特性。但在 1860 年代因應愛爾蘭反抗英國統治的問題上，則開始改變在民族運動上的位置。而馬、恩之所以認為國家是「虛幻」的共同體，則是因其預設了一個國家終結、矛盾不再、真正大同的共產社會。批評者指出，馬克思向來反對為未來社會繪製藍圖，但其立場卻是建立在自己對一個共產主義未來式的想像之上。因此，似乎有必要將馬克思的「意識形態理論和批判」，當作是一種看不見自己盲點的意識形態去檢視和批判。

自由主義認為市場經濟是確保人類自由與繁榮的最佳途徑，

而社會主義的經濟政策帶來貧窮與落後，並且缺乏效率、難以實行，其革命主張更是暴力行徑。自由主義批評社會主義缺乏對私人空間的注重；國家透過徵稅所提供的建設，人們並未取得其心中所欲之物。關於社會主義所可能帶來人類解放的可能性，韋伯即不似馬克思那樣樂觀，他認為只要社會主義涉及經濟與權力的集中，它就會擴展科層制，從而加深自由所面臨的問題，而不能有所減輕。

歷史上，極力主張民主的社會主義在蘇東及中國等國的實踐，在一定程度阻隔了資本主義的滲透，而如今馬克思主義在中國等國已失去革命意識形態的作用，而成為維持現狀意識形態的支柱。

把婚姻規則和親屬系統當成一種語言，當成一種在個人和群體之間建立某種溝通方式的一系列過程。在這種情況下，起到中介作用的是能在氏族、宗族和家族之間流通的群體內的婦女，它代替了能夠在個人之間流通的群體內的語詞，但者種代替根本改變不了以下事實：這兩種情形在現象上有著完全一致的本質。

李維史陀， 結構人類學

把個人建構成主體，目的是在於使主體能構自由地仰承大的主體的旨諭，就是說，目的在使主體能夠自由地接受他的從屬，也就是目的是在使主體能夠「全部都是由他自己」擺出他從屬的姿態和行動。

阿圖塞，《列寧與哲學》

在與他人相互認同的辨證對立關係中被對象化之前，在重新積貯起語言之前，這個做為主體發揮作用的「我」就突然被拋到了世間。

拉康，《講演錄》(Séminaire)

人們常說的現實已經變得越來越模糊，越來越難于接近，人們至少要透過紛繁複雜的現象才能把握住現實，因為在人們用語詞來表達現實之前，現實就已經混亂不堪了：符碼加符碼，這就是現實主義。

巴特，《S / Z》

人是近期的發明，並且正接近其終點，……人將被抹去，如同大海邊沙灘上的一張臉。

傅科，《詞與物：人文科學考古學》

我們是希臘人？是猶太人？可是誰是「我們」？我們首先是希臘人還是首先是猶太人？

德里達，《書寫與差異》

第三章 結構主義以來的考察

本文在上章討論現代政治論述的信念，概括地說，也許是：科學理性是通往真理的大道，歷史的發展有跡可循，人們可以實現自己的自由與幸福。如今觀念這些似乎已被動搖，而有種種思想與文化危機。特別是在 20 世紀後半，也就是後工業時代、晚期資本主義，或者是國家資本主義的時期。在這一時刻，批判現代政治的理論也相應出現，這樣或那樣的以「後」(post)為名的論述構成了眾聲喧嘩的繁複景象。

現代性帶來解放的同時也伴隨著一定的束縛，因此，既然現代性有著批判與超越的精神，當然也無法逃脫被如此對待的命運。本文於第四章將討論的後現代與後殖民主義，即是對現代性的批判論述其中之一。無疑的，對現代性的批判並非始自於此，馬克思即被認為是最早揭示現代性所內含的矛盾性者。¹³³後現代與後殖民在批判現代性時，¹³⁴前者不僅有挑戰甚且似有全面摧毀現代性的意圖，於是在抨擊的同時也阻礙、壓迫了後殖民主義重構主體的目標。

後現代與後殖民在批判現代性時，在一定程度均挪用了解構理論與後結構主義，因而本章於此先行扼要地考察結構主義至後結構主義的理論變遷。

¹³³ 高宣揚，《後現代論》。同註 55，頁 12。

¹³⁴ 一般來說，後現代主義所說的現代性，是指笛卡兒以降的資本主義精神與文化。同上註，頁 30。

第一節 結構主義的發展與特性

結構主義(structuralism)是在第二次世界大戰後，回應當時存在主義在法國蔚為主流，以及馬克思主義的人道主義佔有重要地位的一場思想運動。當時的討論所關注的總是圍繞著「主體」(subject)、「自我意識」(self-consciousness)、「個人」(individual)、「存在」(being)、「本質」(essence)和「歷史性」(historicity)等觀念，並且採取某種人道主義的立場，因而部分哲學家試圖挑戰存在主義的霸權。¹³⁵

語言學家索緒爾(Ferdinand de Saussure)曾探索語言基本結構，其研究為結構主義學說奠定了基礎。李維史陀(Claude Lévi-Strauss)將其用於人類原始的宗教儀式；拉康(Jacques Lacan)與巴特(Roland Barthes)則用於精神分析、心理學與符號學等；傅科(Michel Foucault)考察了知識、權力與責任的關係；阿圖塞也將之與馬克思主義結合，認為歷史的主體並非是「人」，而係「階級」。

結構主義者認為，哲學的基本問題不是探討世界的本質，或是人類認識世界的過程，而是發現人類社會的結構。而文化是人類獨有的創造物，人的本質體現在文化當中。論者指出，馬克思關注的是經濟和社會關係的系統，佛洛伊德投注於潛意識系統，索緒爾則聚焦於語言系統；馬克思和佛洛伊德都動搖了「人」是意義的中心、源泉和起點的看法。¹³⁶

索緒爾的研究對象是詞和與語法的約定系統。正如下文將會

¹³⁵ 楊大春，《後結構主義》。台北：揚智，民 89，頁 5-40。

¹³⁶ 同上註。

提到的，索緒爾將語言與言說區分開來：語言是一種社會制度，即約定；言說則是個體行為。語言具有統一性，言說則是異質的。語言是表達觀念的符號系統；符號是基本的意義單位。符號又分成能指(singifier)與所指(singified)，分別表示音響形象與概念，符號之間與從屬的整體間均有對立。索緒爾特別強調符號的任意性(arbitrary)，藉以說明能指與所指涉的事物之間的聯繫只是習俗意義上，而不是自然意義上的，因此能指本身也不過是任意的。

李維史陀運用結構主義的方法進行人類學研究，但遭到拉康、巴特與傅科等人的攻擊，認為他過於保守，而欲將結構語言學推至極端。

拉康是將語言研究引進心理分析理論之中，他認為潛意識是如同語言一樣被建構出來的。拉康試圖以索緒爾的語言學理論重新闡釋佛洛伊德的理論，他以「鏡像理論」提出新的主體理論；巴特的研究指出：沒有人能將語言當成其自己的語言，語言是一個系統，人們一旦加入這個系統中，就必須放棄絕大部分的個性；在傅科看來，作為論述形構(discursive formation)的知識能夠認識世界和改造世界，但對改造世界無法產生直接和有效的作用。

皮亞傑(Jean Piaget)認為若以結構概念的積極特徵為中心，可以從所有的結構主義裡找到所具有的共性：一方面，是一個要求具有內在固有的可理解性的理想或種種希望，這種理想或希望是建立在這樣的公設上的——即一個結構不需求助於與它本性無關的任何因素；人們能夠在事實上得到某些結構，而且這些結構的使用表明結構具有普遍的，並且顯然是有必然性的某幾種特性，儘管它們是有多樣性的。一個結構包括了三個特性：整體性(wholeness)、轉換性(transformation)和自身調整性

(self-regulation)。¹³⁷整體性是指結構是依照一定的組合規則構成的整體；整體對部分具有邏輯上的優先性，即只有透過考慮各構成元素之間的關係，而不是各個構成元素。轉換性指結構中的各個元素可按照一定的規則替換而不改變結構本身。自身調整性指結構是自足的，對結構進行理解時不需求助於與其本性無關的任何因素。

結構主義還有一些重要的基本假定：人類社會行為的所有形式都是具有語言特點的密碼；人有一種先天的構造能力，這種構造能力決定了可能形成的各種類型的社會現象的結構範圍；一切關係都可以還原為二元對立的關係。¹³⁸

就「人類社會行為的所有形式都是具有語言特點的密碼」的假定而言，此說明了語言學模式的普遍有效性。在結構主義者看來，一切人類行為構成的社會現象，從表面上看來似乎雜亂無章，實際上卻有著穩定的結構。索緒爾指出語言是由對比和相互關聯的元素所構成的完整系統。他將語言符號分成兩個組成部分，一是聲音，即能指；一是思惟，或者概念，即所指。在這一過程中，事物本身被忽視了。當要指涉周圍的世界，僅須求助於語言符號。所指並非一種物，而是一種物的概念，特別是與其相應的能指被說出來以後，能指就構成語言的物質方面。在口語中，能指就是說出來或聽得到的有意義的聲音；在書面語中，能指就是字裡行間有意義的符號。所指構成了語言的思惟方面，它常常被看作是非物質的，即使在大腦中所指仍然是一種神經作用的結果。

¹³⁷ 參見倪連生、王磷譯，Jean Piaget 原著，《結構主義》(Le Structuralisme)。北京：商務，民 85，頁 1-11。

¹³⁸ 同上註。

壹、索緒爾的語言研究

索緒爾在研究語言的過程區分了「語言」(language)與「言說」(parole)這兩個概念。「語言」即語詞、慣例及用法所構成的體系，它是既定、不受時間影響的結構，且非說話者所能創造的，因此當一個人說話時，必須從「語言」這個體系中挑選出某些語詞，慣例、聲調及重音等，按照特定秩序加以排列藉以傳遞訊息；「言說」是單個言說者在每日的現實生活裡所使用的系統。對索緒爾來說，語言學家的職責就是研究語言而非言說，這樣才能把握語言產生功用的原則所在。

索緒爾還區分了研究過程中的共時性(synchronic)與歷時性(diachronic)。他個人較為推崇的是共時性的研究，所關注的是人為條件和在非歷史條件下的特定系統與結構。索緒爾的語言理論尚有一個令人難以理解的特點，即語言符號的任意性。這種特性表現在兩個方面：由於能指及其所指涉的事物之間的聯繫只是習俗意義上的，而不是自然意義上的，所以能指本身也不過是任意的。¹³⁹因此，一種語言所具有的概念，另一種語言可能沒有。根據這種任意性的特徵，索緒爾得出一個結論：語言系統並不具有某種固定不變的本質，而是在形式上變換不定。語言本身是它的各個單位所組成的關係系統，這些單位本身也是通過與相關單位之間的差異來構成的。因此，語言是一種形式，而不是一種實體。結構主義所關注的，即為系統中各個要素的相互制約關係，而不是各種獨立本質之間的關係。¹⁴⁰

¹³⁹ 例如所有的樹並沒不具有共性，但英文卻稱為 trees；法文則稱為 arbres，可見在所指層面上，語言的任意性。

¹⁴⁰ 例如：rock 只有在聲音與近似的 wreck 交錯變換時，才能確定自己的界限；惟有在語義上與 相似的 stone、boulder 與 cliff 區分開來，才能明確能指的涵義。這樣看來，若無差異則無意義。參見斯特羅克(John Sturrock)，導言，收錄於渠東、李康及李猛譯，John Sturrock 編，《結構主義以

貳、李維史陀的結構人類學研究

巴特運用語言學模式對時裝系統進行研究；李維史陀也用結構語言學的方法研究原始部落人的親屬關係，他將親屬關係比擬成一種「語言」，並稱之為「親屬語言」，語言的句子由許多詞依照一定深層結構組成，親屬關係的深層結構也規定了那些成員能夠結合——結婚，而構成親屬關係。¹⁴¹

李維史陀的研究清楚地體現了索緒爾語言研究的意義所在。在李維史陀看來，社會結構不僅是一個特定社會關係的總和，並且是人類固有精神的一種產物，係取決於遺傳，而不是由社會或文化所決定。「結構」是一個完整的整體，由許多元素組成，其中一個元素的變化，都受其他元素變化的限制。因此，一個元素具有不變性和固定性。當結構的所有元素都發生變化時，這個結構就變成一個新的結構。「結構」是不動的，其不動性是由人類理性的穩定性所產出來；而人類文化活動的思惟機制，是在童年時期所確定的。童年時期的創作經驗一經沉澱而根植於人類潛意識的底層，而人類的文化活動，都是這種潛意識的釋放。潛意識的經驗構成個人歷史中不同階段的文化活動原型與基礎模式。上述說明結構不是社會文化現象所固有，而是人的意識投射到文化現象之中，即「人有一種先天的構造能力，這種構造能力決定了可能形成的各種類型的社會現象的結構範圍」的假定。對潛意識的強調，即提出理性主體消亡的問題，人在語言中並無地位，在整個社會文化中亦然；人只不過是語言的載體，這表明了主體地位的

來》(Structuralism and Since : From Lévi-Strauss to Derrida)。瀋陽：遼寧教育、牛津大學，民 88，頁 1-22。

¹⁴¹ 黃光國，李維史陀的結構主義，收錄於黃光國，《社會科學的理路》。台北：心理，民 90，頁 237-266。

喪失。

李維史陀的結構主義認為，人類本身就是自然界的一部分，因而認識與行為都深受大自然的影響，都是「模擬」自然界種種關係的結果。整個自然界就是一個有連續性又相互關連的「系統」；在這個系統中，各部分之間存在著一種不變的穩定關係。人類在長期生活中所形成的風俗習慣、禮儀以及各種生活生式，就是已經規格化、秩序化或系統化的關係表現。這種在「人／人」、「人／自然」之間所構成的關係網，就是「結構」。¹⁴²

在李維史陀看來，個人要和別人發生聯結，首先必須把自己和別人區分開來，然透過傳達訊息的「語言符號體系」，和它人互相聯繫；而人類一切語言的機本結構，都可以簡化成「文化」與「自然」的二元對立關係，也就是說，「結構」必須藉由「關係」來加以刻畫，所有的關係有都可以還原成二元對立關係。¹⁴³這是先前所提及的結構主義的第三項假定。在語言中，言說(speech)作語言的有聲表達，可分解為有限的最小元素；語言的各種元素是根據它們之間的相互關係來定義的。這些關係分成可以相互代替的聚合關係(paradigmatic relationspip)，即隱喻，和可以聯結在一起的組合關係(syntagmatic relationspip)，即換喻。¹⁴⁴

李維史陀認為，人類思惟的創作機制，就在於與自然萬物保持均衡之整體性原則的模擬或重演，因此，要找尋人類文化的內在結構，只有在純樸簡單的原始文化中，才能看到人類從自然到

¹⁴² 同上註。

¹⁴³ 例如「已婚／未婚」、「生的／熟的」、「左手／右手」。

¹⁴⁴ 斯皮爾伯(Dan Sperber)，克勞德·列維-史特勞斯，收錄於渠東、李康及李猛譯，John Sturrock 編，《結構主義以來》。同註 140，頁 1-44。

文化過渡所遵循的思惟機制。

第二節 後結構主義的發展與特性

在結構主義蔚為風潮的同時，其內部也開始有所紛爭，一部分依循上述的三項假定繼續結構主義革命的事業，另一部分人顯得更具批判性，同時也帶有遊戲性質，走向「後結構主義」(post structuralism)。實際上，對於結構主義與後結構主義的關係，學界的看法相當分歧，某些人主張認為後結構主義是對索緒爾語言研究更為極端的閱讀，另一些人則將之等同於德里達(Jacques Derrida)的解構理論。此外，也有人認為應當包括拉康與傅科的研究，這意味後結構主義以結構主義為前提，但更遠離其重要特徵，因此範圍廣泛，並不限於德希達的解構批評。

後結構主義也具有若干共同特點：主張「主體去中心化」，後結構主義者從不同角度削弱了主體地位；對邏輯中心主義(logocentrism)展開批判；主張由外部分析回歸文本內部分析。¹⁴⁵

壹、拉康的心理學研究

拉康宣稱要回歸佛洛伊德的本意，¹⁴⁶不過實際上則是從其本身의思想和立場出發，試圖揭開佛洛伊德所指的潛意識運作法則。拉康著名的鏡像階段理論指出：人類約在 6 至 18 個月大的嬰

¹⁴⁵ 同註 136，頁 41-87。

¹⁴⁶ 就最為一般的意義而言，佛洛伊德被認為創建了一種心理理論與一種心理疾病療法。他的心理理論包括將心理體驗分為意識與潛意識(the unconscious)，並將人格結構區分為本我(id)自我(ego)和超我(superego)。佛洛伊德認為本我是基本的，涵括個人從遺傳得來的生物習性，而自我與超我是在生命中的頭五年中所發展形成的。此一人格發展過程是分階段的，每一階段都為獲得滿意的肯定結果而努力。如果在一個階段的正確決定方面發生問題，就會產生人格問題，因而促使成年失調。因此，心理分析需要在潛意識中找到原因，並將其導入意識之中，從而解決出現的問題。現今廣泛應用的「談話療法」(talk therapy)即由佛洛伊德所創之病人與分析者對話發展而來。

孩時期以後，即能透過鏡中或他者看到自己的形象，並且認同於此，以此形成自我(ego)。自我和他者之間，呈現出自戀式的鏡像關係(mirror relation)或想像關係(imaginary relation)。在這一階段，個體與父母親的關係並不突出，較為重要的是與同類的關係，同類之間的認同與對立是同時存在的，透過對共同欲求的相同對象的認同而相互體認，但同類之間雖有所共，但作為另一個自我，也即是一個具有威脅性的他者。嬰孩在一面學語之時，也感受無法統合理想的自我，於是，自我與他者的分開和語言的主體同時產生，此時母親的形象是模糊的，父親的形象則是隱喻的或與法律有所聯繫的，人與人之間的關係的是象徵關係(symbolic relation)。想像與象徵兩個層次，在其後人的一生將並存並行。¹⁴⁷

語言的獲取還可從另一層面來看。這是需要(need)、要求(demand)和慾望(desire)的關聯。佛洛伊德認為嬰孩吮乳獲得滿足的原初經驗，會在心靈中留下記憶。當同樣的需求出現時，便會依循享樂原則以獲得立即的滿足，但此幻覺並不能真正解決生理需要，此種經驗會修正心靈結構，產生辨別真假、壓抑幻覺的現實原則。幻覺被壓抑形成潛意識；而辨別真假與可行性的判斷，屬於意識所及的範疇。¹⁴⁸

拉康指出，滿足經驗成為記憶後，當嬰孩意識到幻覺之不可靠，先是哭泣，而後是以說話要求。說話的主體產生於原初的喪失、缺憾與分裂。這一要求是對母親愛的索求，但因是自戀式的、無止盡的，便會產生「純粹喪失的力量」(power of pure loss)。這

¹⁴⁷ 參見方生，《後結構主義文論》。濟南：山東教育，民 91，頁 7-50；劉毓秀，精神分析女性主義：從佛洛伊德到伊蕊格萊，收錄於顧燕翎主編《女性主義理論與流派》。台北：女書，民 85，頁 139-178。

¹⁴⁸ 同上註。

樣，要求的無止盡本質，為慾望的絕對條件所取代：慾望既非尋求滿足的需求，也不全是對愛的需求，而是後者減去前者所得的差額，是此二者的分裂現象。¹⁴⁹

拉康將其慾望之說聯結至佛洛伊德的閹割焦慮。閹割焦慮迫使心靈內形成超我，戀母的慾望成為壓抑，如此產生潛意識，提供源源不斷的心靈動能。但這動能的內涵被壓抑了，無法通向原初的慾求之物，只剩下無以消解的能量，不斷地位移。因此，慾望的位移，所遵循的是潛意識的法則，也即語言的法則。所以，潛意識是像語言一樣被建構出來的。語言的法則是藉由組合(combination)、替代(substitution)、壓縮(condensation)、錯置(displacement)、隱喻與轉喻等方式，能指召喚所指，所指又因與不可復得的原初對象的差距，又「還原」成能指，持續召喚所指。就此而言，拉康視潛意識為結構，是主體活動的家。「我」在拋棄幻覺回到家園的過程中，形成多元結構的「主體」。這一主體並非「我思故我自在」之固守意識的「自我」，而是遊歷他方的「本我」。因此，這一主體必然有所缺失(lack)。¹⁵⁰

拉康的論說遠比上述複雜，勉強撮其要旨，似乎是：潛意識是像語言一樣被建構出來的，有其自身的意義；作為語言形式的「我」(I)或「主體」(subject)，與想像的「我」(Me)或「本我」(ego)是有別的。並不存在心理的自我，這樣的自我只是幻覺。鏡像階段的所出現的一個弱化、失語症的主體與想像有了區別，這種主體與想像的對立，是成人後主體與自我相對立的基礎。自我是內化的他者，潛意識是說話的主體處於失語狀態中。¹⁵¹

¹⁴⁹ 同上註。

¹⁵⁰ 同上註。

¹⁵¹ 同上註。就此處的討論可以得出：在拉康的主體理論中，缺失(lack)是整個認同政治的發生之處，

貳、巴特的符號學研究

在索緒爾的語言學研究中，符號的研究侷限在能指和所指的關係；巴特則認為符號學的研究綱領和研究任務就在於意識形態批判的基本方法。這就使得他的研究關注符號與人、社會及文化廣闊的交錯網絡，探索其中多面向生命活動的結構與趨勢。巴特一再表現出對本質主義極端唾棄的態度；本質主義認為，每個人都具有某種永恆不變的絕對本質，這種本質規定了人們的言談舉止與墨守成規的生活。巴特只承認多樣性與非連續性。¹⁵²

巴特對當代文學批評的發展甚為不滿。這表現在以下幾個方面：首先，他反對無歷史的文學批評。巴特認為文學是在既定的社會中產生作用，因而應當考察是什麼階層在寫？什麼階層在買？只有如此，文學批評才能從經濟事實與社會事實出發來討論文學問題，才能把握社會與從之而出的文學的辯證關係，以及不同文學期間的辯證關係。在《寫作的零度》(Writing Degree Zero)當中，巴特是從語言風格(style)的角度，探討文學語言使用中語言

主體會不斷地透過認同行為來掩蓋此一構成性的缺失感。之所以是「構成性」的缺失，是由於在拉康的理論中，它是原生且無法超越的，個體僅能持續藉由認同某樣東西來消弭它，缺不能一勞永逸地抑制缺失感的再度湧現。因此，拉康的「認同」，並不是一個靜態封閉的概念，個體可能暫時構成某種階段性的認同，但並沒有終極認同足堪達到。個體的主體性也不是與生俱來的，而市在缺乏主體感的狀態中，受到此一缺失感的驅動，而尋求訴諸認同的行為來抒解內在壓力。拉康的缺失(lack)與佛洛伊德的(need)概念具有許多的共同點。首先，它們其源自固有的因素，如佛洛伊德所說的內在趨力(drives)或拉康所述的內生於主體的結構性缺失；其次，它們都朝向被滿足的目標發展，否則便會給個體帶來不協調與焦慮。不過，佛洛伊德的趨力包括了各種不同向量的力道，拉康的缺失則特別關注對於主體性(subjectivity)的追求；佛洛伊德用臨床實驗來說明個體如何在行為生活中消滅趨力造成的緊張，拉康則將滿足主體性缺失的條件完全寄予社會，他主張每一種認同(identity)的構成都只能透過對具有社會意義的論述建構(socially available discursive construction)認同來達成，由此開起其主體理論與政治分析的匯流。而所謂社會意義下可獲得的論述建構所指涉的諸如意識形態或政治論述等均涵括在內。參見黃詩雅，〈兩岸政治論述背後的認同角力——以「一邊一國為例」〉，2002年台灣政治學會年會暨「全球化與台灣政治」學術研討會，中正大學，嘉義，民 91.12，頁 4-5。

¹⁵² 參見斯特羅克(John Sturrock)，羅蘭 巴爾特，收錄於渠東、李康及李猛譯，John Sturrock 編，《結構主義以來》。瀋陽：遼寧教育、牛津大學，民 88，頁 45-82；方生，《後結構主義文論》。濟南：山東教育，民 91，頁 51-111。

符號、思想、歷史、社會功能和作家意識行態的相互關係，追蹤了資產階級寫作的開始與分裂。其次，巴特對於文學批評所充斥的心理學幼稚病與決定論傾向甚為不滿。他抨擊某些文學批評者以傳記來解釋文本，用生活說明文學作品。他認為批評者根據作品推斷作者生活，又假定作品中的心理表現作者生活的心理根本是捕風捉影。巴特指出，這種作法與精神分析全然不符，因為慾望、情慾與挫折可能產生截然相反的表現形式。他相信精神分析能夠對文學進行深入的解釋。¹⁵³

再者，巴特攻擊批評者的「去符號」趨勢。在《批評與真實》(Critique et vérité)中，他與《寫作的零度》時期的思想產生決裂，不再根據特定生產條件來檢視文學作品，主張文學是模稜兩可的。巴特認為，人是使用符號的社會動物。文學創作不過是人的符號使用的活動的一個表現形式。批評者常執著於文學作品的某種意義或一種意義，巴特試圖透過對符號的分析，揭示出語言和符號中所隱藏的人與社會的奧秘。在他看來，一切符號，只有其使用領域及其使用目的的不同，人們是為了使用它才創造多種多樣的符號體系的；一切符號，一經人們在社會和文化中使用，儘管符號本身並沒有發生任何變化，但立即就變成與原來的純粹符號根本不同的新事物。巴特所關注的是文本如何產生意義。特別值得提出的是，巴特指責文學批評者從不曾承認其意識形態，甚且矢口否認其批評具有意識形態的特徵。在他看來，實證主義意識形態在學術工作上以沉默的方式提供了一種普遍價值的幻覺，而不承認本身是特定社會特定階級的價值，因而是一種徹頭徹尾的詐欺行為。¹⁵⁴

¹⁵³ 同上註。

¹⁵⁴ 同上註。

巴特認為，符號經由人們的使用，不僅會產生轉化，也會因社會文化本身的神秘性質而可能成為某種神話——具有意識形態的符號體系。他認為神話就是諸如存在新聞界、廣告界的匿名談論中，是作為社會消費的對象而被談論；這是一種社會的被決定物，是一種反映。這樣的反映是將文化顛倒成自然，將意識形態及歷史的事物顛倒成自然的事物。談論在神話的顛倒性效果下，都變成常識、正常的法規與流行意見等，也就是說，變成信念。信念會產生異化作用，一旦一個國家的人民受到統治階級的欺騙，相信他們的社會生活並不是由人民來安排的，而是取決於上帝或自然，就會產生異化現象。與此同時，人民轉換制度的權力被置換，特殊集團將自己的利益裝扮成必然，可變的事物成為永恆不變。雖然巴特屢屢透露對資產階級的敵視，並且聲稱必須透過革命行動來揭露事實，但他並不是透過暴力的政治運動，而熱衷於去神秘化的文化探險。巴特經常作的是在調和對立的觀點中尋求精神快樂。¹⁵⁵

巴特指出現代神話不再以大敘述的形式出現，而是以談論的方式，其中包括外延(denotation)與內涵(connotation)。外延是字面含義，即圖像、事物和句子的文字表達，其功能是為了使命題中立化，賦予「純潔」的性質；內涵指的神話含義，是一種象徵作用，展現的是符號字面以外的附加含義，也就是意識形態，是「正確」而「非顛倒」的。巴特曾舉出一個例子：一名混血軍人護衛著法國國旗。乍看之下是在五顏六色的能指中，體現愛國的所指。但進一步探查其所在，發現這幅圖案是出現在法國的官方報紙。在巴特看來，官方報紙是能指，所指則是法國的「帝國性」，此即

¹⁵⁵ 同上註。

內涵所在。¹⁵⁶

在描述作家語言的決定因素時，巴特選用了「身體」一詞，其他人用的則是「潛意識」。在佛洛伊德之前，作家的自我是超出和外在於語言；以後，作家則被視為語言的玩物。巴特認為作家的寫作會受到「言語衝動」(verbal pulsations)所擾亂與改變，即「身體」的聲音，所有人都受制於它的所指的主動結合。巴特將人類嬰孩時期的語言形成追溯自操控母親缺席狀態的慾望，這樣，作家便不是語言的言說者，而是與世隔絕地進行寫作，只是在幻覺中尋找對話者。巴特認為作家的產出是文本(text)，作者的產出是作品(work)；作品是可讀的，文本是可寫的。他認為文本研究是首位，作者應自文學研究與批評中讓位，巴特因而宣稱「作者之死」；他主張一種新的閱讀實踐的自由，邀請讀者主動參與文本意義的生產過程，而不是被動吸收作者包裝在文本中的訊息。巴特認為文本是一種語言學意義上的狂歡(verbal carnival)，語言在言語的意義上已從單調的日常事務中脫離出來，作家的語言作品構成一幅語言學圖景，讀者需要加以玩味，而不是透過語言觀看世界。文本在與能指的協調和所指的自持中產生，構成充滿詩意的散文。¹⁵⁷

巴特主張文本就是一種重新拆解的命名系統，作家、文本和讀者之間只存在一種慾望關係，身體只能向身體傾訴。對作家而言，他將真實而親密的身體託付於讀者，讀者也回報以同樣的親密。巴特認為人們對於文本的反應有兩種模式：快樂與享樂。快樂是一種溫馨如歸的感覺，就像是在爐火旁寫一些可讀的東西；享樂則是一中若有所失、忐忑不安的狀態，如同寫一些可寫的東西，但卻難以描述。巴特借用精神分析的對比，認為快樂是可說

¹⁵⁶ 同上註。

¹⁵⁷ 同上註。

的，享樂卻不可說。巴特鼓吹作家藉由語言創造出可寫的文本，給讀者帶來享樂。他並認為若有人還對完整的人格與文學作品深信不移，就是對現實生活最為有害的想法。這就是巴特所主張的「文本的愉悅」(The Pleasure of the Text)。¹⁵⁸

參、德里達的解構策略

法國著名的後結構主義思想家德里達所提出的「解構」(déconstruction)理論及策略，在批判西方傳統文化和思想的創造活動中，具有關鍵性的指導意義。

「解構」最早的含意，在詮釋學(hermeneutics)派的海德格(Martin Heidegger)那裡，原是指「摧毀」或「解除結構」。¹⁵⁹海德格批判地繼承胡塞爾的現象學(phenomenology)，他主張所有的還原與建構，都必須以「親在」(Dasein)的存在為前提條件，親在對於存在的探問必須以語言為基礎，亦即將「存在於世」而業已獲得明證的事物，以語言的形式，「有意義地」連結起來，¹⁶⁰這樣，才能掀開「親在」上的遮蔽，進行一種批判性的「解除結構」，將傳統形上學存在論的歷史及其歷史效果「摧毀」，以剝去知覺的矛盾而揭示思想的先天本質。¹⁶¹

¹⁵⁸ 同上註。

¹⁵⁹ 詮釋學的發展大致可分成三個階段：在第一階段，詮釋學是指詮釋《聖經》的原則，認為詮釋《聖經》應以原文為主，並從其中去找尋隱藏的意義。第二個階段是指施萊爾馬赫(Friedrich E. D. Schleiermacher)的心理主義與狄爾泰(Wilhelm Dilthey)的歷史主義詮釋學。他們都認為詮釋者應擺脫自己的偏見，進入被理解對象本身的立場。因此，詮釋的方法就是承認作品是一定歷史的產物，必然具有侷限性，詮釋者須考察作者生平，依其時代背景進行思考。第三階段則是海德格等人的詮釋學，他們將詮釋學從方法論轉向本體論。

¹⁶⁰ 黃光國，*詮釋學*，收錄於黃光國，《社會科學的理路》。同註 142，頁 311-388。

¹⁶¹ 參見汪堂家譯，Jacques Derrida 原著，《論文字學》(De la grammatologie)。上海：上海譯文，民 88；張宇譯，Jacques Derrida 原著，《書寫與差異》(L'Écriture et la différence) (上、下冊) 北京：三聯，民 90；方生，《後結構主義文論》。濟南：山東教育，民 91，頁 188-219；卡勒(Jonathan Culler)，雅克·德里達，收錄於渠東、李康及李猛譯，John Sturrock 編，《結構主義以來》。瀋陽：遼寧

德里達認為海德格對於傳統形上學的批判並不徹底，因其並未擺脫語音中心主義(phonocentrism)的基本原則，他並批評海德格仍是邏輯中心主義者與語音中心主義者。在德里達看來，自柏拉圖與蘇格拉底等人以來的形上學傳統，均誇大語言並貶低文字，其目的是為了加強「意義」的「在場」(presence)，並因此而維護統治者，將「意義」視為神聖不可侵犯的現有合理的基礎，而海德格強調言說的價值與此如出一轍。德里達指出：傳統形上學之所以把言說和語音上在首位，正是為了保障西方文化所崇尚的「意義」的「在場」；透過一系列以同一性為基礎的「概念化」(conceptualisation)過程，亦即依靠邏輯歸納和論證所建構的概念來實現傳統理論與形上學。¹⁶²

語音中心主義的特點，就是將「存在」與「不存在」這兩個不同的本體聯結起來，並以邏輯中心主義所形構的真理命題結構，將兩者統一起來。也就是說，將「差異」變成「同一」，又在「同一」的基礎上，將「差異」限制在有利於固定「同一」的範圍內。德里達認為，語言的「能指」與「所指」看似不同的因素，實際上卻是同一個符號。當傳統文化的語言用「能指」去表現「所指」時，是用在場的「能指」呈現「不在場」(absence)的「所指」；而當在場的「所指」直接呈現時，原先的「能指」卻不在場。西方傳統文化以來的知識與道德價值體系的建構，都是玩弄語言中的「能指」與「所指」的「在場／不在場」的遊戲所建構而成的。

教育、牛津大學，民 88，頁 181-215。

¹⁶² 同上註。概括來說，同一性的邏輯包含以下幾個關鍵特性：同一律，即「凡是者必是」；矛盾律，即「沒有任何事物可以同時是和不是」；排中率，即「每件事物若非是，就是不是」。在德里達看來，這些思想律則不僅預設了邏輯的一致性，也暗示有一本質性的實存——一個起源。要維持邏輯一致性，這個起源必須「簡單」(亦即沒有矛盾) 同質(屬於同一材質或秩序) 自我呈現，或與自身同一(亦即沒有任何的中介，在起源和意識之間沒有差距地意識到自身)。因此，這些律則排除某些諸如複雜、中介與差異的性質，也就是那些會引發「不純淨」或複雜性。這個排除的過程發生在一般性、形上學的層次，而一整套支配西方思想之操作概念，如感性 知性；理想 現實；內在 外在；虛構 真實；自然 文化；言說 書寫等，則隨之被體制化。

德里達曾以法文 *différance* 來說明語音中心主義與邏輯中心主義的運作。*différance* 這個字至少有兩個涵義：區別(to differ)與延遲(to defer)，但因法文中的 *a* 不發音，因而聽起來與 *difference* 相同或相似，於是這個 *différance* 就僅被表達為「差異」，而「延遲」的意義則因「不在場」而被忽略。所以，他發明新的表達差異的「概非念」——「延異」——「產生差異的差異」(*différance*)，也就是「差異的展開」，除了表示兩種因素的不同，還要表現出這種不同中所隱含的延緩與耽擱。並且，德里達進一步主張由於兩種不同因素與延緩的不斷作用，將令人無法掌握「在場」，只能在「延」中看到「蹤跡」(trace)，這種特徵具體呈現在書寫的「文本」(text)當中。¹⁶⁴

既然文本是如上述以「化異為同」的方式代代相傳而發揮頑強的鞏固作用，德里達便鼓吹以書寫文字的差異特徵為中介，進行差異化的文化創造運動，也就是追尋「蹤跡」的閱讀與詮釋，文本從此不再只有一個中心意義，而有無限的可能。德里達由此批判了西方傳統的二元對立思考、語音中心主義、邏輯中心主義的束縛，試圖對書寫文字的文本進行解構，進而動搖賴此建立的社會制度，在不斷的追尋中掙脫束縛、享有更寬廣的自由，他聲稱自己是一個永遠流浪的「無家可歸」的思想家。

肆、傅科與現代性批判

傅科(Michel Foucault)是一位融合歷史與哲學的思想家，雖然

¹⁶³ 同上註。

¹⁶⁴ 同上註。

他自認對現代性為何並不清楚，但其理論活動幾乎都是圍繞著現代性及其問題。傅科曾自述他批判現代性哲學有兩個目標：一是探討西方理性興起的「歷史條件」；另一則是進行「此時此刻之分析」，檢視西方文化精神基礎的理性，探討今日世界是如何立足的。¹⁶⁵

正如本文在第二章第一節所指出的，笛卡兒著名的「我思故我在」將人類自身視為認識的主體，以理性作為哲學活動的出發，與穩固知識的開端。但對傅科與上述結構主義以來的思想家而言，這僅僅是提出問題而已。結構主義者的共同主張就在於：諸如發現(founding)、奠定(grounding)之類的主體觀念應予捨棄，因其意謂意識的原初性，而忽視隱藏於其後的結構、或潛意識思想的決定因素。¹⁶⁶傅科強調：要具備真正的現代性態度，並不在於使自身始終忠誠於啟蒙運動以來所奠定的基本原則，而是將自身面對於上述原則的態度不斷地更新，並從中獲得再創造的動力。現代性的態度可簡單的歸為：對於歷史存在的永不平息的批評。¹⁶⁷

為了揭示現代社會和文化的奧秘，傅科並用「考古學」和「系譜學」，¹⁶⁸挖掘作為現代西方人文科學基礎的語文學、政治經濟學與生物學的深層結構，解析西方現代知識基礎的「話語」和「論述」的本質，揭露的西方人文科學的核心概念「人的主體性」的空虛性。接著，傅科又從知識層面，轉向更為實際的傳統鎮壓制

¹⁶⁵ 黃光國，傅科的後結構主義，收錄於黃光國，《社會科學的理路》。同註 160，頁 286。

¹⁶⁶ 同上註。

¹⁶⁷ 同註 134，頁 119。

¹⁶⁸ 某些學者指出：「考古學」與「系譜學」或許可說就是「檔案學」與「發生學」，其方法就是在與思想史方法與批判的方法區別中所確立的。但「考古學」與「系譜學」的策略與方法又極為相似，兩者之間的差異在於側重點。考古學分析主要在於論述的構成，各種圍繞著知識的「說」的歷史構成過程，是時間的、理論的、單向的、詞的靜態考察；系譜學分析主要在於非論述的構成，各種圍繞著權力的「看」的歷史轉變過程，是空間的、實踐的、多向的、面的、物的動態生成。參見方生，《後結構主義文論》。濟南：山東教育，民 91，頁 112-187。

度、監禁機構和道德訓導體系，揭示監訓制度和思想對於人的迫害、知識與權力的勾結。然後，傅科探究社會及文化及其統治者如何使每一社會成員規訓自身，使自身按照社會的標準化規範和形塑自己而實現主體化的過程；他以對「性」問題的研究，動搖了基督教道德觀念及其價值觀。

先前提及傅科批判現代性哲學的目標之一即是探討理性興起的歷史條件，因而，傅科研究現代知識與社會制度相關聯的歷史。在考察西方的瘋癲論述時，傅科認為自中世紀至我們這個時代，其發展經歷了四個階段：第一個階段是在 16 世紀，瘋顛喪失了原有的地位。在中世紀時代，瘋癲被認為是神聖的，瘋子甚至被認為是擁有某種魔力的人物。到了文藝復興時期，瘋子被看作具有諷喻的智慧，或是具有崇高的傻勁。在跨入現代之前，西方透過「愚人船」的象徵「朝聖之船」，將瘋子遣送至遠地，航向尋找理性的旅程；到了 17 和 18 世紀，瘋子被關到瘋人院裡，接受與貧苦流民和罪犯相同的待遇，但並非實施治療，而是進行「隔離」和「教養」，瘋癲成為一種疾病。這種對立表現為理性與非理性，瘋癲被視為理性的對立面；18 世紀末至幾乎整個 19 世紀的第三階段，瘋子被從與流民、罪犯所聯繫的群體中「解放」出來。瘋癲被判定是正常人發展的一個階段，因而具有「正常」的人性本質，但又因瘋子與正常人有所差異，於是需要在特設的精神病院中接受治療；在我們所處時代的第四階段，形成一種理解瘋癲與健全的新方式，此中佛洛伊德的精神分析最為突出。在精神分析的理論中，健全與瘋癲的界線再次被削弱，兩者之間的相似性則受到強調，而其中介則是精神官能症。傅科敬重佛洛伊德願意「傾聽」瘋子的敘述，但在此同時，醫生則成為科學家和魔法師的雙重化身，佛洛伊德將心靈上的騷動託付於醫生的咒語，因而仍保有威

權主義的特徵。¹⁶⁹

在傅科看來，精神治療學的創立與資本主義社會制度建立重合於 16 世紀絕非出於偶然。考察瘋癲論述的發展與精神治療的強制性實踐，說明了西方為建構一個理性規範化的社會，於是按照理性將社會區隔成合理與不合理、正常與不正常、中心與邊陲等。透過壓制、放逐與排除，西方人使自己成為認識主體。而社會的顛倒是非是將原本「正常」的人迫害成「異常」的人為開端。

檢視了精神治療的強制性實踐後，傅科進而考察科學知識以及監禁制度的強制性實踐。在《詞與物》與《知識考古學》當中，傅科試圖探討西方人如何為現象規劃秩序，並分析「人文科學」權威的運用與濫用。

傅科是以「檔案學」的名稱指稱「使知識成為一定思想的歷史」，它處理必然的無意識的和匿名的思想形式，亦即「知識型」(episteme)。正是在人文科學中有著「知識型」的認識論權威，潛藏於人們知識傾向底下的心靈超結構，人們的知覺與對事物的看法被以理論的方式「事先」界定了。認識論權威就在於一個時代或一個話語共同體的「知識型」，這種影響深遠卻不為人知的認識型將詞與物以特定的方式聯繫起來。

與考察瘋癲論述時一樣，傅科認為西方文化知識型也經歷四個階段的發展：在 17 世紀中葉以前的「前古典知識型」；此後至 18 世紀末的「經典」知識型；19 世紀的「現代」知識型；以及我們所處的當代。在傅科看來，從古希臘、經過中世紀到文藝復興

¹⁶⁹ 劉北成、楊遠嬰譯，Michel Foucault 原著，《瘋癲與文明：理性時代的瘋狂史》(Histoire de la à l'âge classique)，上海：三聯，民 88。

運動，西方知識的發展始終是以語言論述結構模式的轉變作為基礎。語言論述的基本模式，從蘇格拉底和柏拉圖以來，一直被當作是人的主體意識活動的話語運用表現。因此，分析語言論述的基本模式，實際上就是揭示人在思考中的主體化意識活動的基本結構。

在文藝復興時期，人們是透過「相似性」(resemblance)來思考的。相似性是構成知識的一套規則，形構出世界的表象系統的組織和結構。相似性有四種類型：第一種是「適合」(la convenientia)，意指物與物之間位置的鄰近，以及作用運動、影響的相互傳遞；相似性則出現在兩物之間的結合處。在大自然的容器當中，鄰近並不是物之間的外部聯繫，而是模糊的相似關係。在世界事物的廣泛聯繫體中，不同的存在物相互適應，例如與植物與動物相交往，陸地與海洋相聯繫，身體與心靈的互動。相似性規定了鄰近，鄰近反過來保證更多的相似性。憑著表象與空間位置的聯繫，世界像鍊條一般地聯繫在一起。第二種是「仿倣」(l' aemulatio)，是一種不受位置束縛的「契合」，並能靜止的在遠處起作用。在仿倣中，存在著某種映像和鏡子，是散佈於世界上的物能彼此應答的工具。例如人的臉與天空相仿，恰似人的理智是上帝並不完美的智慧的反映；人雙眼的有限明亮，如同太陽與月亮的照明。在仿倣當中，相似物包容著相似物，但也存在著對抗與競爭，相互對抗的人物彼此控制著對方；世界不同於適合的因素形成鍊條，而是一系列彼此映照和競爭的同心圓。¹⁷⁰

第三種相似性是「類推」(l' analogie)。類推的概念有如適合與仿倣重疊；類推類似於仿倣，類推確保穿越時空的相似性神奇地

¹⁷⁰ 莫偉民譯，Michel Foucault 原著，《詞與物》(Les Mots et les Chose. Une archéologie des sciences humaines)。上海：三聯，民 90，頁 23-60。

對抗，也類似於適合，有著配合、聯繫與接合。類推所處理的並非事物可見實體的相似性，而是較為微妙的關係相似性，因而有巨大的力量。透過類推，宇宙中的所有物都能相互靠近。例如人之七孔與臉，如同七顆行星之於天空。第四種相似性是「交感」(des sympathies)的作用。交感具有同化的作用，但也受制於保持異的相反作用——惡感。交感與惡感的永久平衡作用使物能類似和靠近其他的物，而不致喪失自己的單一性。由於這種規律所創造的運動和散佈，使得前三種相似性都被恢復與說明。世界因此保持同一，相似性繼續成為其所是並彼此相似。¹⁷¹

相似性的世界是透過記號來運行的；相似性知識建立在對這些記號的記錄與辨認上。16世紀的相似性知識，就是探究意義，即闡明相似性，就是探尋規律，發現相似的事物；因此，知識是進行闡釋，而非注視（觀察）或證明。在這當中，語言參與了相似性和記號的分佈；語言並不是任意的體系，而是建立在與物的相似性的基礎。文藝復興時期的記號體系，是由「能指」、「所指」，並以相似性的「關連」等三元架構而聯結起來的。

但到了啟蒙運動以後，為適應資本主義現代社會的需要，人的主體化過程要求改變了上述知識論述的基本模式。人們開始尋思一個符號如何與所指相聯繫，知識由「相似」變成以「同一」與「差異」作為基礎的「表象」；同一與差異的對立，就是正常與非正常、中心與邊陲之分，被判定具備「差異」的「他者」，例如瘋子、罪犯與「性變態者」等，都被「與世隔絕」。上述知識論述模式的丕變，造成現代知識發展中相互間斷的兩大類型知識論述基本結構。首先是在16世紀末與17世紀初，形構了以普通語法、

¹⁷¹ 同上註。

自然史和財富分析為基本典型的知識論述模式，這構成經典時期的三種檔案；接著是在 19 世紀，上述三大領域的知識變成語文學、生物學和經濟學。這兩大時期的三種知識論述結構，分別形構和規訓現代人，每個人通過學習和運用，使自身轉化成「說話的主體」、「生活的主體」與「勞動的主體」，成為符合資本主義社會要求的「標準化」的「正常人」。¹⁷²

在傅科看來，在 18 世紀晚期之前，「人」的概念是模糊而非突出的，且從未成為研究對象，彼時普通語法、自然史和財富分析構成「人文科學」的主要領域；而當人在西方文化中，被形構成必定被思考的與被認識時，人文科學出現了，即以語文學、生物學和經濟學為主。在我們所處的時代，人文科學中具備雛形的主導學科是人種學、精神分析與語言學，這些學科不同於 19 世紀歷史主義學科是圍繞著「前後」展開，而是沿著「表層與深層」挖掘無法全知的神秘世界。傅科並非稱許 19 世紀所具有的「歷史意識」的強化是知識的進步，而似乎是揭露其正是通過對以往知識的「錯誤」認識進而形成一種在思想史上向前邁進的運動。而如今佔據主導地位的三門學科都比先前更加強調語言的特權地位，因而也較之前更接近產生話語的虛空，它們認為在深層之中能找到一個潛藏的主體，但傅科認為，這些「說話的主體」、「生活的主體」與「勞動的主體」，都將隨著話語論述建構和散播過程中知識、道德和權力的勾結，人將如同沙灘上的臉一般的被抹去。

173

傅科除了以知識考古學揭示西方文化以科學知識將人建構為認知主體外，更進一步檢視西方人如何在現實社會生活中將人建

¹⁷² 同上註，頁 165-280。

¹⁷³ 同上註，頁 449-506。

構為生活主體。先前，傅科已考察了瘋癲論述與臨床醫學的誕生，揭示科學知識與社會監控制度的強制性實踐與關聯。之後，傅科又檢視了西方文化的監禁制度與對性的看法。

傅科藉由對監獄、工廠、醫院與學校等機構的研究，指出知識的建構是透過全景式觀察、監督、控制與考核而來，而所建構的知識則反過來加強實行上述措施的合法性。傅科在《規訓與懲罰：監獄的誕生》考察了西方懲罰權力與監禁制度的歷史：在中世紀末與舊制度時期，西方刑罰制度是以對犯人的肉體的折磨為主，體現的是王權。不過公開處決鮮少舉行。而在行刑的場合，犯人有權敘述自己的罪行。¹⁷⁴在啟蒙和理性主義的古典時期，體現著人道主義者的理想。酷刑被視為是殘暴的，公開儀式的效果也被重新評估。犯人不再被視為是對至高無上的王權的挑戰，而是對社會契約的違背；因此犯人應當被監禁起來，但所懲罰的主要不是肉體而是靈魂（心靈）。¹⁷⁵19世紀的新式監獄與先前的土牢或城堡迥然不同，與其說是監禁，不如說是用來將罪犯「改造」成像監獄外的理想公民模樣。在全景敞視監獄中，犯人處在一個秩序井然、等級森嚴的空間，始終受到監視、訓練和教育，以其被改造成符合當時社會發展形成的權力所要求的「正常人」：馴順、努力工作、能夠創造經濟價值、自制和恪守良心。與此同時，類似的改革也在學校、軍對和工廠中進行，所有的目標都朝向形構一個負責任的新公民。¹⁷⁶這樣，社會似乎變成一所大監獄，知識與權力透過觀察、監督、控制與考核，行使於處於其中的人，而所建構的科學知識則反過來加強上述的合法性。「人」被規訓與

¹⁷⁴ 劉北成、楊遠嬰譯，Michel Foucault 原著，《規訓與懲罰：監獄的誕生》（*Surveiller et Punir*），上海：三聯，民 88，頁 3-77。

¹⁷⁵ 同上註，頁 81-149。

¹⁷⁶ 同上註，頁 153-354。

懲罰為「生活主體」。

傅科由此揭露了知識與權力的相互作用，原先由知識與真理所決定的「法」，經過傅科的研究，揭露了知識與真理實際上是由權力所構成的「法」所決定，知識論述受到無所不在的權力所制約。

分析過科學知識的強制性實踐，傅科轉而研究在西方文化中，個人如何對待自身，亦即自身實踐的問題。自身實踐的問題，一方面是個人自身如何對待自己和社會；一方面又是整個社會如和對待個人的問題。在考察西方有關自身實踐的問題時，傅科是從宗教教育醫學和精神病醫療學等方面制度的演變，說明西方人關心自身的基本方式。在傅科看來，西方文化中對自身的關心歷經三個階段。

第一階段是古希臘時期。當時西方人對於自身的關心是非常自然的，其並非將自身的主體地位放在首位，而是自然地關懷自身的肉體和精神方面的慾望，對於自身並不作過分強制性的限制。因此，各種戀童癖、同性戀以及滿足自身快感的實踐，都是被容許的。在第二階段的基督教時代，基督教教義和修道院等宗教組織機構，都採用了某種禁慾主義得實踐方式，特別約束個人身體方面的慾望的享樂的需求。在近代社會建立後的第三階段，亦即在自由民主的法治社會中，自表面觀之，西方人對自身的關懷比之先前任何時代都更加自由，這種自由不再帶有強制性的實踐，而是某種有關「主體自我形成的實踐」；個人的關懷就是自由的實踐。

在傅科看來，西方有關性的論述，大致可分成兩大類：一是

對性的言論和行為進行約束和規範化；另一則是為了放縱和解放性的言論和行為。前者試圖將性的言論和行為道德化和制度化，納入可被社會所控制的範圍；後者以將性自壓抑中解放出來的目標。對於第一類的各種性論述，傅科是從知識、道德和權力運作網絡網絡的關係來進行分析和揭露。傅科認為，從古代、經中世紀到近現代的各種性論述，實際上就是特定社會發展階段中，為權力網絡運作服務的知識與道德論述的重要組成部分。

傅科認為，即使在以壓抑著稱的維多利亞黃金時代，性也絕非是壓抑的；與此相反，現代西方社會雖更多的談論性問題，有著更為深入的研究和各種理論，卻是以之來監督管理社會，用記律來控制人們，亦即為權力而服務。特別是在 18 世紀期，性開始成為因果分析和定量分析的對象，透過教育、醫療與人口統計，即經濟考量，性成為國家事務，並成為一種可被監督管理的資源，人們認為性行為是控制人口乃至財富的關鍵。到了 19 世紀，藉助兼具政治性與科學性的運動，人們開始對性進行控制，例如建立一夫一妻的性規範等。據此，任何違背規範的行為都是「不正常的」、「變態的」。凡是異常者必須接受矯正、治療。¹⁷⁷

對於傅科來說，問題不在於揭示性論述的真假與道德與否，而是在揭露製造和散播各種性論述的社會文化機制中所隱含的旨在調整社會權力關係、人際關係的「認知的意願」。這些隱藏在性論述中的「認知的意願」，實際上就是社會意識條件下的各種道德和權力關係的表述，也是在這些關係中存在和運作的權力擴張慾望的表現。

¹⁷⁷ 參見姬旭升譯，Michel Foucault 原著，《性史》(Sexual History)。西寧：青海人民，民 90，頁 3-138。

對於當代社會來說，控制性論述的生產與再生產和擴張，實際上也就是社會統治集團將控制的魔爪伸到各個角落的每個人身上的過程。因此，在傅科看來，生命和性問題已經成為現代政治的一個關注焦點，而性則是權力網絡滲透到個人身體和人類整體生命的一個重要渠道。隨著西方社會文化的發展，性的問題變得較心靈問題重要。透過對有關性的知識和道德規範，整個社會可以進一步有效地對生命本身進行權力的運作。似乎，對傅科而言，性成為解釋一切問題的關鍵。

第三節 後結構主義對結構主義的超越

雖然學界對於結構主義與後結構主義的看法或其分野相當分歧，但似乎可辨識出由索緒爾所開創和推動的結構主義，自上個世紀 40 年代以來，走向兩個不同的發展方向：一是由李維史陀所延續，主要是在社會人類學的領域，以索緒爾的「聲音 / 意義」的語言模式，透過對原始人神話與習俗的觀察和解析，系統地分析了傳統文化及其創造機制的穩定基本結構；另一則是由拉康和巴特等人所繼承，經由對語言、思想行為、和社會現實之間複雜互動關係的符號論研究，將結構主義引到更廣闊的一般社會文化解析活動中去，開拓了深入批判和解剖傳統文化根基的新方向，從而為後現代主義的符號遊戲策略提供了啟發。

「意義」理論及其二元對立思考模式，原本即是傳統西方文化的根基。因此，索緒爾的語言學研究固然表現出結構主義對於符號差異化運動的重視，有助於揭露符號差異化運動與思想創造活動的內在對應關係，但是其主要關注，仍是強調說話者主體「在場」發出聲音的重要性，並未逃脫語音中心主義的影響，且將文字消失在說話者「在場」呈現的結構中。而由李維史陀所發展的社會人類學的結構主義，只說明和觸動傳統文化的形式，而沒有顛覆其建構根基，也沒有批判和摧毀其道德論和認識論的基礎，尤其不去揭露其背後權力運作的奧秘，因而其對傳統文化的批判，只可說完成了一半。

由巴特等人所繼承的另一種結構主義發展路線，隨後進一步為德里達和傅科等人所發展，從而開創了「後結構主義」的新時代。後結構主義集中了胡塞爾的現象學、海德格的存在哲學、西

方馬克思主義的社會文化批判、拉康的心理學研究，以及巴特的符號論等，從而形成一種以「解構」與「遊戲」作為理論概念和批判的策略原則。德里達將批判理性中心主義和邏輯中心主義引向言說與思想的內在精神領域，從索緒爾和李維史陀等人所未見的言語所展現的無形結構深處，揭示了思想和語言的創造過程中深受理性邏輯結構約束的特徵，試圖在由語言文字所建構的多重多元符號解構的演變中，探索語言文字符號遊戲所展現的思想自由創造的可能領域。

傅科曾尖銳地批判了傳統的「知識論」。他認為知識論乃是對於一些「話語」的描述，而這些話語正是在一個特定時刻和一種社會中，作為科學論述而發生作用，同時又作為科學論述而被制度化的。傅科由此批判了知識、權力與道德的勾結，亦即批判了現代性。

因此，後結構主義與結構主義之不同就在於：後結構主義不僅試圖尋找和研究西方傳統文化及其創作模式的根基，又不將其作為固定的批判對象，而是對於近現代乃至於當代文化的原動力追根究底，並從根本上對傳統文化進行顛覆；後結構主義徹底批判傳統「意義」理論，並深入揭露「意義」理論的語音中心主義和邏輯中心主義基礎，分析其在道德和社會文化的表現形式，從而將「意義」理論作為傳統文化的根基加以毀壞；後結構主義在批判「意義」理論的基礎上，進一步揭示其與西方傳統真理論、正義論與道德論等的內在關係；後結構主義並不停留於一般語言的批判和結構分析，而是一面揭露語言本身的弔詭、矛盾與侷限性，從而破除傳統對語言的迷信，另一方面則是揭露語言在社會文化運用中，統治階層的權力與道德的運作邏輯；後結構主義否定西方傳統文化的主體中心主義基礎，反對傳統社會文化體

系賴以安身立命的「主體／客體」等各種二元對立統一模式，鬆動了傳統社會文化秩序據以維繫的「中心／邊陲」原則；後結構主義並不追求建立系統的理論和方法體系，而是以無止境的批判與重建的遊戲策略，作為其發展無限自由的主要手段。¹⁷⁸

顯而易見的，從「結構」到「解構」，不僅僅是一字之別，更在批判方向與態度有所不同；從「結構」到「解構」的過渡，似乎意味著在理論論述方面從「現代」到「後現代」的變革。而原先帶有固定靜止身分的啟蒙主體，在歷經結構主義以來思想家包括馬克思主義理論、女性主義理論、潛意識與精神分析理論等的挑戰中，轉向開放的、矛盾的、未完成的，與碎片化的後啟蒙時代主體身分。

¹⁷⁸ 同註 167，頁 259-260。

真正的身分認同是離不開現代性的，……70年代以後美國的一些身分政治就背離了黑人和婦女運動的傳統。這種身分政治不再重視權力壓迫關係和體制結構，而把身分的自我審視從公民政治的準備變成了一種自戀肯定。它強調生活方法的差異自由，好像一切不同的差異都具有相同重要的政治意義。它極端強調某一種特殊的身分的重要性，而對聯繫不同身分政治的社會政治倫理漠不關心。

徐賁 《走向後現代與後殖民》

假台灣人既無主體性、也沒有什麼本質；既不可能形成什麼中心，也不可能被代表或再現(represent)；這是一個沒有族群歷史的或傳統的族群，一個由破碎、片斷、混亂的符碼及經驗所混雜而成的（後）現代族群。你是什麼人？……何必這麼遜，何不和我們一起來做假台灣人？我們在肛交、在跳舞……在發浪、在賣騷、在通姦，我們在享受性愛、在爽歪歪，（你呢？）。我們（都）是假台灣人。

《島嶼邊緣》

我謙卑地跪下來
向一塊頑強如蕃薯的土地認同
我讓胸膛與手掌攤開
同我一樣復活的是雷動的長空

陳芳明，復活的土地

女人治國女總統在上面，換男人到下面重新試驗
乾坤大挪移權力轉變，兩性共享新社會展現……
管道暢通公幹方便歡樂無限，建立緊密包容社會童叟不欺騙
體力不繼換女強人來幹才方便……
就算女人在上面，也要男人來愛戀……

李昂，女總統在上面

第四章 兩種批判現代國家認同的政治

論述

必須再次強調，對於現代政治論述的批判，並不始於或僅止於本章所述的後現代與後殖民論述。然而，源於歐美的後現代主義被視為是晚期資本主義的文化邏輯，其理論與方法不僅隨著全球化散播至世界各地，也廣泛地滲透至各個學科，自然也觸及本文所探討的認同問題。

而在第三世界所發展出來的後殖民主義，其本身已深受現代政治的論述與實踐之迫害，在歐美國家高舉後現代主義大旗解構主體追求自由時，後殖民國家自覺仍受到後西方文化之荼毒，從而欲重構主體以清除殖民之禍害，因此對於認同問題的著墨也不遺餘力。

第一節 解構主體的後現代主義

本文於先前曾指出後現代主義所指「現代」係自笛卡兒以降的資本主義精神與文化所表現的現代性；「現代」一詞既可作為一個時間概念，又作為一種價值尺度，用來指稱一種新的精神與特徵。至於「現代化」一詞，一般是指人類社會自傳統的農業與鄉村社會轉變為現代的、都市的和工業社會的過程，而以征服自然為目標的社會系統化過程，並且是一個國家在政治、經濟與科學技術等方面的進步狀態。可以說，工業化、都市化、科層化、世俗化、市民社會、殖民主義、民族主義與民族國家等歷史進程，就是現代化的種種指標。與現代化有著緊密聯繫則是「現代性」。對於現代性的認識固然因人而異，但應當可以將其理解為自文藝復興以來西方所建立的行為與組織機制以及文化概念，特別是一定的文化觀念構成了現代性的主要內容。現代性至少表現出以下幾種特性：對傳統持批判與超越的態度；確立人的中心地位；將科學與理性化作為征服自然和組織社會的手段。

現代性原先透過人的自由權利的行使、科學與理性的運用來改造客觀世界；但理性取代了宗教，也不免成為一種異化的力量，而與社會和人相對立。再者，人取得對於自然的主人地位，也反過來使人類處於災難之中，例如資源枯竭與各式各樣的公害。因此，現代性自誕生之日起即遭到各方的批判，諸如浪漫主義、馬克思主義、存在主義，以及上述結構主義以來的思想家。這似乎使得現代性處於一條並非平順的道路，同時也為「後現代主義」的興起留下可追尋的「蹤跡」。

壹、後現代主義的形成與發展

或許，由於「後現代」本身的「不確定性」，「後現代」起於何時迄今未有定論。不過，提出「後工業社會」的貝爾(Daniel Bell)社會學家杜漢(Alaine Touraine)、文化評論家詹明信(Fredric Jameson)，¹⁷⁹以及堪稱後現代旗手的李歐塔(Jean-Francois Lyotard)，都認為至少從上個世紀的 60 年代，即是「現代」至「後現代」開始的過渡時期了。¹⁸⁰因此，可以說「後現代」指的就是 60 年代之後迄今，資本主義現代性高度發展的西方社會歷史階段。此一時期的社會發展，資本主義主要透過跨國公司的居間聯結，資本在全球流動，生產也散佈各地。並且，有著資訊與科技膨脹氾濫，和崇尚符號、以消費為導向的特徵。

要對「後現代主義」(postmodernism)進行說明著實是個難題，幾乎所有的研究者都指出：「後現代主義」具有不可言說和不可表達的特徵。它似乎是一個經常被使用、「誤用」與「濫用」的詞彙。某些學者甚至認為：「後現代主義」已經遠遠超出傳統人類文化和知識的範圍，超出迄今為止人類所使用的語言的範圍。¹⁸¹但不論是鼓吹「後現代主義」者、研究者或反對者，仍無法不透過語言的限制來表述，也許，這就是「後現代主義」本身所固有的矛盾與弔詭。

「後現代」這個詞並不是突然在 20 世紀 60 年代出現的。1870 年，英國畫家查普曼(John Watkins Chapman)首先在其個展中以「後現代」油畫的口號，試圖批判和超越當時的「前衛」畫派——法國印象派。上個世紀的 30 年代，西班牙詩人德奧尼斯(Federico de

¹⁷⁹ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991, pp. 1-54.

¹⁸⁰ 參見車槿山譯，Jean-Francois Lyotard 原著，《後現代狀態：關於知識的報告》(La condition postmoderne)。北京：三聯，民 86，頁 1-10。

¹⁸¹ 高宣揚，《後現代論》。同註 178，頁 3。

Oniz)在其編選的《美洲西班牙語系西班牙詩人文集》(Antologia de la Poesia Espanolae Hispanoamerica)中進一步使用「後現代主義」；他認為「後現代主義」是 1896 至 1905 年「現代主義」發展的結果，而 1914 至 1932 年則是「超現代主義」文化。德奧尼斯所指的「後現代」似乎是介於現代主義與超現代主義之間的過渡文化。

182

曼德爾(Earrest Mandel)曾提出資本主義與文化發展三階段論：市場資本主義、壟斷資本主義，以及跨國資本主義，詹明信認為其相應的文化分別是現實主義、現代主義與後現代主義。¹⁸³現實主義的文化風格是對浪漫主義的反動，以理性、客觀與科學著稱，例如俄國文學家托爾斯泰(Leo Tolstoy)標榜原始基督教教義，提出以理性與愛為中心，「為人生而藝術」的價值觀。在壟斷資本主義時代，也就是列寧所說的帝國主義階段，出現了現代主義。現代主義首先是以象徵主義(symbolism)為先河，主張表現個人的感性與情調，有著朦朧與音樂的特性；隨後又有摒棄一切理性的未來主義(futurism)。可以說，現代主義的文化運動就是反對資本主義的社會和經濟價值；其中，波特萊爾(Charles Baudelaire)的《惡之華》(Les Fleurs du mal)與福樓拜(Gustave Flaubert)的小說，被公認是現代主義文化的標誌。波特萊爾公然且大膽的藐視傳統文化，其作品被冠以「淫穢」與「妨礙公共道德」的稱號。第二次世界大戰結束後的 50 年代中期，在存在主義的影響下，法國文化界開始對現代主義進行攻擊，當時的思潮認為現代主義對西方傳統文化的批判並不徹底。新的文化浪潮認為現代主義仍延續傳統的語言表達風格及語言形式主義、仍保有理性中心原則、仍未挑戰傳統的社會規範，以及依然醉心於「劃時代的」作品，試圖建

¹⁸² 同上註，頁 58-59。

¹⁸³ Jameson, op. cit., pp. 1-54.

構「大體系」。

在存在主義的影響下，文化創作者與評論者紛紛退回到尼采 (Friedrich Nietzsche) 與海德格的思想論述中去汲取批判傳統文化的資源。¹⁸⁴ 同時，50 年代前後在人文及社會科學中興起的結構主義、符號論與詮釋學的浪潮裡，進一步發揮批判現代主義的推波助瀾的作用。

本文於第三章第三節已述及：由索緒爾所開創和推動的結構主義，自上個世紀 40 年代以來，走向兩個不同的發展方向：一是由李維史陀所延續，主要是在社會人類的領域，以索緒爾的「聲音 / 意義」的語言模式，透過對原始人神話與習俗的觀察和解析，系統地分析了傳統文化及其創造機制的穩定基本結構；另一則是由拉康和巴特等人所繼承，經由對語言、思想、行為和社會現實之間複雜互動關係的符號論研究，將結構主義引到更廣闊的一般社會文化解析活動中去，開拓了深入批判和解剖傳統文化根基的新方向，從而為後現代主義的符號遊戲策略提供了啟發。

巴特曾宣稱「作者之死」，¹⁸⁵ 主張閱讀文本的樂趣。¹⁸⁶ 在後現代主義者看來，既然透過解構主義所主張的差異能產生無限的可能，那麼閱讀文本既就不用在乎作者，讀者也能參與文本(text)其

¹⁸⁴ 概要地說，尼采的主張與現實主義的托爾斯泰處於幾乎完全相反的地位，他主張個人權力的絕對肯定，而以「超人」為人生的極致。所謂「超人」，就是將自我的意志發揮到極致的人。尼采認為一個健全的人，都有任意動作的自由本能；人的根本衝動，乃是力的慾望。因此他排斥基督教的博愛主義，認為其是弱者的道德；他也反對平等，認為如此妨礙人類的自由發展。尼采哲學造成一種極端的個人主義；至於海德格的存在哲學，請參見本文第三章第二節，以及黃光國，海德格的存在哲學，收錄於黃光國，《社會科學的理路》。同註 166，頁 347-368。

¹⁸⁵ Roland Barthes, "The Death of the Author" and "Writers, Intellectuals, Teachers." in Roland Barthes ed., *Images, Music, Text*. New York: Hill and Wang, 1977, p. 148. See Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992, pp. 25-41.

¹⁸⁶ Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*. New York: Hill and Wang, 1975. See Rosenau, *ibid*.

中，享受追尋「蹤跡」的快樂，但因本源無法尋得，閱讀是為悅讀，書寫只是遊戲。德里達主張將上述概念由文字學推廣到其他學科和各個層面，才能獲得自由。

對後現代主義者而言，所有事物都是文本(text)，因而都是經由語言而再現其「實在」(reality)的。但後現代主義不認為真有一個實在，即便有，也是人為所建構的。人們之所以相信人為建構的各種文本，是因為自啟蒙運動以來，理性和人的主體性被建構出來後，人們認為：透過理性，可以再現實在，甚而控制它。因此，一方面透過理性，人們享受現代性所帶來前所未有的自由；另一方面，人們也因透過理性所建構為著穩定社會的各種論述而遭受空前的制約。於是，為了掙脫這一限制，必須爭取更多的自由。

不同於現代的讀者順服作者的閱讀文本方式，在宣稱無法再現的前提下，後現代對文本的閱讀突出了讀者的地位並宣佈作者之死，閱讀者可依所好自行參與文本的創作。在此種情形中，實在、理性與主體都遭到質疑，閱讀只是「悅讀」，只為取悅自身，因而是一場追逐快樂的遊戲。

在巴特拒絕承認文本作者的特權地位、傅科揭露權力的統治的奧秘，以及德里達的解構理論之後，李歐塔更進而主張廢棄後設敘述(meta-narrative)。在李歐塔看來，現代社會的重要特徵之一即是後設敘述——為了崇高理想與終極價值的統治所作的論述。他認為現代社會有兩大知識體系，即敘述知識與科學知識。前者指包括故事與寓言，含有宗教或神秘色彩；在後者看來，敘述知識都是荒誕不稽的，科學知識為了說明自身的合法性，就需要後設敘述這種大敘述(grand narrative)。李歐塔認為後設敘述在現代社

會扮演了判斷知識與價值、提供政治與社會發展的合法性的功能，並指出後設敘述因政治權威的支持而存在，大學則是提供後設敘述的所在。¹⁸⁷

後現代主義雜混包括上述在內的各種論述，對知識的合法性與歷史提出質疑，主張拆解大敘述。後現代主義反對主客二元對立的思考、邏輯中心主義，語音中心主義，並且以「去中心」為訴求，對所有文本進行「可能的閱讀」。後現代主義者特別著重從文化領域的抗爭來顛覆政治制度以獲得沒有限制的自由，在藝術創作上呈現出繁複、拼湊、零碎、片斷的風格，它的特徵是輕薄短小、無歷史感。後現代主義者對政治最為基進的表現就是以拒絕參與來反抗政治。

貳、後現代主義的特徵

就以上的討論，可以察出後現代主義的形成與發展，是歷經百餘年西方各國各個領域和各個學科的思想家，以不同觀點、方法，不斷爭辯、切磋與交流的一個歷史文化成果。然而，「後現代主義」並不主要是一個時間概念，後現代主義者所關注的「後」不是通常意義上的「在某種事物之後」，而是在這個「後現代主義」中的「後」，重要的是要永遠成為「之後」，以「後」保持對現有事物與秩序的超越態度；這樣說來，強調「後」的後現代主義，其實是在一切現有事物之「前」。因此，詹明信說：在上個世紀的50年代末期至60年代初期，西方文化發生某種徹底的改變。¹⁸⁸這是一個象徵性的假設與預設概念，重要的是，後現代主義表現出

¹⁸⁷ 同註 180，頁 40-58。

¹⁸⁸ See Jameson, *op. cit.*, pp. 53-54.

「與現代主義文明徹底決裂」的態度，¹⁸⁹它是為探討 20 世紀 60 年代迄今的社會性質、結構及其轉變性的概念，以及其內容、含意與合法性。

上述態度使得後現代主義至少具有以下幾項特徵：模糊性、無歷史感、去正當化、反文化與生活遊戲等。

就後現代的模糊性而言，前已談及後現代主義具有「不確定性」。在後現代主義者看來，對確定性的追求一直是西方文化的傳統，其一再顯現對真理與終極價值的追求。但後現代主義認為，真理與終極價值始終是透過知識、權力與道德的聯繫與作用，所加諸於人們的束縛。因此，傅科所提出的「斷裂性」與「中斷性」，¹⁹⁰與孔恩(Thomas Kuhn)的科學革命及費耶本德(Paul Feyerabend)的科學無政府主義等主張，進一步為後現代主義者所運用，而強調「不可通約性」(incommensurability)與「不可翻譯性」(untranslatability)，以說明不同時代與不同典範(paradigm)之間的區別。¹⁹¹因此，如果說西方傳統文化是依據邏輯的因果關係分析與普通語言論述的表達以尋求確定性；那麼後現代主義者則大量使用隱喻、換喻與象徵，發明各種符號，表現出異質、多元、差異與分裂等模糊特性。

以無歷史感而言，啟蒙運動以來基於歷史主義所提出的「進步」(progress)口號與原則，以及將歷史看作是具有某種規律的看法，都一一為後現代主義者所拒絕。在後現代主義者看來，包括

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ 謝強、馬月譯，Michel Foucault 原著，《知識考古學》(L'Archéologie du savoir)。上海：三聯，民 88，頁 23-96。

¹⁹¹ 參見黃光國，孔恩的科學革命與費耶本德的科學無政府主義，收錄於黃光國，《社會科學的理路》。同註 184，頁 159-181；以及頁 201-214。

知識的學科史在內，所有的歷史都是人為所建構的。在結構主義以來思想家的考掘中，「人」與「主體」這一概念紛紛在各式各樣的文本中被取消中心或特權地位。諸如傅科在考察瘋顛、監禁制度、性，以及詞與物的歷史所見一般，在其過程中顯現的是間斷性與非歷時性，並且無一不透過知識、權力與道德的作用所建構的「檔案」而成；也如同德里達抨擊傳統的語音中心主義與邏輯中心主義，進而主張意義的多元與差異。後現代主義者援引上述等人的理論資源，認為歷史就是人為經過邏輯加工而系統化的論述體系或「大敘述」，因而都是不可信或受質疑的。因此，後現代主義的歷史觀是一種指向新的歷史時代的到來，但其上下界線及含意，都是不確定的。或許由於如此，後現代主義被某些人視為缺乏歷史感。

再就後現代主義的「去正當化」(delegitimation)而言。正當化(legitimation)始終是西方社會和文化形成與發展的核心問題之一，其關係到不同階段社會與文化中的基本關係，以及這些基本關係是否能夠穩定，也涉及整個社會與文化的秩序與命運。因此，正當化問題是西方社會與文化長期爭辯和變化的問題，也反過來影響整個西方社會和文化的發展過程。正當化來自「正當性」(legitimacy)，究其原意是指「法」，也就是說，凡是合乎法即是正當的。就法理與法制制度而言，正當性即「合法性」(legality)；它關係到一個國家(state)、社會或政治體制(political system)的維持與鞏固及其被公眾確認的程度。

由於正當化涉及社會政治制度的論證與確認，因此，正當化的核心，實際上是可被質疑的某一個正當化的論證程序。就此意義而言，正當化問題可被歸結為某一個具體的正當化程序問題。在西方社會和文化的傳統歷史上，一般來說，凡是正當的，不只

是符合法，而且也是合乎理性與道德倫理；又由於西方邏輯中心主義幾乎等於語音中心主義，所以，正當性也就意謂著符合當時當地由統治者和公眾所確認的語言論述基本原則和基本模式。

韋伯曾區分三種正當化的類型：傳統的、超凡魅力的與法制的，韋伯強調，任何一種社會秩序都是建立在正當性的基礎上。¹⁹²雖然韋伯對超凡魅力型頗感興趣，但也顯現對法制所賴以存在的理性知識之重視。不過，後現代主義者透過對語言論述的解構，質疑西方文化的正當性，進行「去正當化」。由知識變革而產生的知識正當性，由知識正當性而產生的社會正當性和文化正當性，在晚期資本主義階段，越來越尖銳地被討論和分析。

哈伯瑪斯曾指出：正當性是與政治制度聯繫在一起的，且為一種有爭議的公認的要求。¹⁹³他在正當化概念中相當強調正當化論證。哈伯瑪斯認為：任何一種社會制度的正當化，不僅必須正確地與合法地依據該社會政治制度的基本要求，而且必須嚴格遵守語言論述論證的必要程序和基本要求，必須具有論證說服力。¹⁹⁴也就是說，哈伯瑪斯主張：語言論述論政過程及其程序的有效性，都將納入正當化的過程。他是將正當化問題歸結為社會中各個成員進行平等的言論溝通，彼此交換不同意見，尋求某種透過溝通理性所建立的共識。

但在李歐塔看來，共識原則的有效性並不充分；透過對話方式所取得的一致意見都只是為使現有體制取得正當化所服務。他

¹⁹² 參見馮克利譯，Max Weber 原著，《學術與政治》(Wissenschaft als Beruf & Politik als Beruf)。北京：三聯，民 88，頁 56-60。

¹⁹³ 參見郭官義譯，Jürgen Habermas 原著，《重建歷史唯物主義》(Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus)。北京：社會科學，民 89，頁 261-295。

¹⁹⁴ 同上註。

主張後現代社會的正當化只有透過具有異質、多元的語言遊戲來建構。¹⁹⁵就以上的討論，可見後現代主義者對正當性問題的討論，超出傳統的範圍，也超出韋伯探討的模式。後現代主義的「去正當化」，不僅是傳統的「去正當化」，也是對於一切正當化的鄙視和否定。

以後現代主義的反文化來說，稍早本文曾提及詹明信根據曼德爾的資本主義發展階段論所提出的文化變遷看法。在壟斷資本主義時期所出現的現代主義，是反對資本主義經濟與社會價值，因此有許多「離經叛道」、或者是逃避現實的高雅的音樂、繪畫及歌劇等文化創作與活動。康德與黑格爾等思想家都認為心靈中的美學及審美經驗都是拒絕商業化，也不是科學知識所能理解的。後現代主義認為現代主義的批判並不徹底，例如馬克思主義固然批判資本主義現代性，固然也提出人的異化與疏離問題，但仍建基於理性主義，因此，後現代主義在批判高雅文化的同時，以民間的通俗文化與之對抗。但在晚期資本主義階段，隨著市場的擴大，資訊與媒體的發達，通俗文化與高雅文化的距離消失了、界限模糊了。資本主義的商品生產邏輯滲入文化領域，藝術成為商品，甚至理論也成為商品，所以有「文化工業」之說。

後現代主義文化在上述矛盾又模糊的氛圍中發展，它產生自資本主義現代社會的自由創造精神中，又批判其束縛而欲發展新的批判與創造精神。後現代主義者既然批判傳統的標準文化，自然就具有「反文化」、「反藝術」的特性。後現代主義者以不斷創造與發明的符號遊戲，藉以批判、挑戰傳統文化，實現真正的自由，但同時又不免滲入商品化邏輯，其所創的符號也成為日常生

¹⁹⁵ 同註 187，頁 130-145。

活的消費品。

既然藝術與理論都成為商品，都成為消費的對象，那麼消費就不只是經濟行為，消費也是社會行為和文化行為。文化是遊戲，以消費為導向的後現代社會生活自然也是遊戲。因此，生活藝術化、美學化了，生活就是追求新的、無限的自由。在生活遊戲的場域中，作為參與者的人在其中追求幸福快樂，以達到自由的境界，而要自由地徜徉其中，就只能參與，就只是玩樂，而不是去達到任何目的。後現代的生活遊戲，就是拋開拘束、毫無目的的旅遊。

參、流動的後現代主體

稍早，本文已指出，結構主義以來的思想家的論述對後現代主義有著深遠影響，前述對後現代主義特性所作的描繪，雖並不完整，但應可見受結構主義理論以來的影響。

後現代主義者汲取結構主義以來思想家的研究，諸如：索緒爾的語言學研究——言說者唯有透過對差異的辯別始能體現意義，並由此而產生認同(identity)；李維史陀的結構人類學研究，一方面表明了理性主體的喪失，另一方面則重申了二元對立始能傳遞意義；拉康的心理分析研究指出：在想像與象徵的纏繞當中，人始終是一個分裂的主體；巴特的符號學研究，取消了作者的主體地位，強調文本只是重新命名的系統；傅科以考古學與系譜學考察西方傳統文化，最後指出虛構的「人」將在沙灘上消失。上述思想家所提出的「差異」、「主體消亡」、「作者已死」等概念，都為後現代主義者進一步發揮。再者，德里達的解構理論，不僅探討了語言問題，他更指出：在西方文化中，人們約定俗成而建

立的各種抽象概念，如自由、平等、博愛民主等，不過是以語言掩蓋了同一實體中的差異；並且，抽象概念的建立本身就意味著等級制度的存在。因此，破解邏輯中心主義就是要將被壓抑的差異從人們所建立的語言暴政中解放出來。

德里達的差異思想對後現代主義的政治思想構成重要的影響。在後現代主義者看來，社會是一個由不同語言編織的系統，人類的現實也是由語言來加以協調的；並且，這種語言就是索緒爾所描述，經由德里達加以修正或補充後的差異系統。因此，類似羅爾斯提出先驗、普遍的正義原則來解決社會衝突，後現代主義者是有異議的。在後現代主義者看來，語言中的主體是由不同的能指系統中的邏輯所構成的，並且各種不同的遊戲和差異是無限的、延異的。語言的不同因素是不可通約的，整體是不確定的。

後現代主義對待政治的態度之一就是進行語言遊戲。語言遊戲是關於語句意義的爭辯，在過程中沒有任何先驗的原則，遊戲規則由參與者在過程中以語言習慣自然形成，規則只有在參與者之間才有正當性。進行語言遊戲，是為了實現人們發明、創造遊戲的快樂，這種快樂就是透過無盡的語言遊戲所實現的詞與意義的創造。因此，並不存在一個最高的、最終的原則。若要談論正義問題，那麼後現代主義者的正義觀是一種主觀主義或相對主義 (relativism) 的正義，這種正義隨時間、條件的變化而變化。後現代主義者承認「存在著各式各樣的正義」。這也就是說，一切規則是依據語言狀況的變化而變化，並不存在一種普遍的規則。就此而言，後現代主義的政治就是一種多元主義政治，一種差異政治；後現代主義主張差異的和平共同，亦即對差異的承認，並且反對排除或壓制；後現代主義的政治同時也主張差異的開放，亦即差異不是一種封閉狀態，而是在與別的差異交互作用中不斷變化的。

後現代主義的政治就是主張每個人都可以從自己的角度去發言、敘述，或說故事，允許新的思想、新的發明與新的表述，這也就是賦予或維護邊緣發聲建構自我以追求自由；後現代主義援引解構理論，質疑西方傳統文化的正當性、批判理性中心主義，並且拒斥後設敘述或大敘事。因此，不論是自由主義式的國家認同、馬克思主義的階級解放敘事，都備受後現代主義者的懷疑或排斥。再者，全球化的潮流，也使得後現代主義者進而質疑民族國家能否再作為認同的標的。

所有的後現代主義都擁有一個共同特色，就是對客觀性現實的存在存疑；或可說，對藉理性方法達成共識的可能性，極表懷疑。後現代主義傾向於激進的「相對主義」。¹⁹⁶就社會科學所关心的角度來看，在各式各樣的後現代聲明中，大致可勾勒出兩種主要的一般性傾向：懷疑論的後現代主義者和肯定論的後現代主義者。對懷疑論的後現代主義者來說，現代主體是現代性的一個發明、杜撰；對主體的關注是人道主義的核心，但人道主義令後現代主義者失望從而反對；再者，現代主體自動需要一個客體，後現代主義者主張消除主體，以此摧毀二元對立，一方勝過另一方的權力關係。¹⁹⁷肯定論的後現代主義者反對全盤解構自願的、有意義的和公共的主體認同（統合）。在這些後現代主義者中，有的人要求主體做為一個人，做為社會中一個重新得到的認可的主體來回歸。但其目標不是要重新設置主體和客體的區分，回歸的主體將不是一個「自覺的、有目的的和有情感的個體」，而是一個散亂的主體。對肯定論的後現代主義者來說，對於邊緣、被排除在外的物，或者新社會運動的關注，未必是與主體的身分不相容

¹⁹⁶ 鄭明萱譯，Eric J. Hobsbawn 原著，《極端的年代：1914-1991》(Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991) (下冊)。台北：麥田，民 86，頁 763。

¹⁹⁷ Rosenau, op. cit., pp. 46-50.

的。¹⁹⁸

由於後現代主義對「再現」與「代表」的質疑，懷疑論的後現代主義者表現出悲觀主義與反民主的態度，認為民主假定了代表權，但因代表權的失敗，民主也失敗了。¹⁹⁹許多懷疑論者主張，拒絕參與政治是對於現代政治的再現（代表制度）對於代議民主制的腐朽的一個健康的、抗議性的回應。只有對現代觀念進行抨擊，對政治表現出不屑一顧的蔑視態度，才會引起懷疑論者的興趣。懷疑論者為情緒高張和狂歡作樂的政治活動所吸引，鼓動群眾做出諸如當眾小便和手淫等行為。²⁰⁰

肯定論者的後現代主義者則表現出較為樂觀和贊成民主的形式，主張對再現（代表）進行積極重構或取代，要求民眾不以國家為中介而控制國有資源和社會資源，提倡作為地方自治的直接民主，以利於強調差異的社群的發展。²⁰¹肯定論者選擇「生活政治學」而非「解放政治學」。如果說現代政治是為其成員謀求物質利益的話，那麼後現代的目標則是模糊不清；假如說現代政治是由貧窮推動了昔日左翼社會運動，那麼後現代主義者則是由於痛苦與焦慮。後現代的新社會運動由異質的、跨階級的成員所組合，因而是分散、局部、零亂和片斷的。後現代主義者不關心國家，而關注周遭的、局部的、地方的和社區的事情。²⁰²現代主體或許具有政治覺悟，後現代個體則是自我意識的。

由於對大敘事的拒斥，後現代主義者宣稱宏觀政治的結束；

¹⁹⁸ Ibid., pp. 57-61.

¹⁹⁹ Ibid., pp. 98-99.

²⁰⁰ Ibid., pp. 139-144.

²⁰¹ Ibid., pp. 98-99.

²⁰² Ibid., pp. 145-147.

因為關注小敘事，後現代主義者歡慶微觀政治的時代。後現代主義者強調「一種認同，一種運動」的新社會運動；階級解放在政治上的解放不再具有優先性；利益政治讓位於認同政治。後現代主義將性別、生態、環保等日常生活的不同議題均政治化，不再相信政黨、國家的功能，也不以奪取政權、「為人民服務」為目的。論者指出：後現代的認同政治不像現代政治那樣訴求的是國家的認同；後現代的認同政治是一種文化政治，它追求的不是普世涵蓋的國家認同，而是（在國家之內各個不同的）社群的認同，這樣的認同是多元而分化的，更不以什麼解放的目標自詡。²⁰³

總的來說，後現代主義對政治的主張就是「去中心」，強調差異，權力作最為可能的分散才能確保自由。如果說標榜「不可界定」的後現代主義有一個明確的政治看法，或許就是「自由」。就將解構發揮到極致後現代主義者而言，並不認為有強調主體的重要性，反而對主體進行解構才是最主要的任務，至於主體解構後的情形如何，後現代主義者是以「不確定」、「有無限可能」來回答。至於國家認同，在後現代主義來看是無需強調的，後現代主義者只強調個人的感受，所有決策視當下而定，因此，對尚且未完全同意主體已逝的後現代主義者而言，主體是流動的，認同只是為了消費或虛擬的。後現代的認同不再是一個理性的、統合的主體，「主體是浸染在論述裡，被建構為多元主體所行動的場域，所謂的『主體性』(subjectivity)毋寧是一種主體分化的效果」，²⁰⁴「後

²⁰³ 孟樊，《後現代的認同政治》。同註 50，頁 325。孟樊同時也指出，後現代政治就是從現代政治對於國家與市民社會的區分，亦即公私領域之別，自私領域再區隔出包括個人、家庭、密友及社團在內的「個人生活領域」。因此，如果為其描繪圖像，後現代政治就是公領域、私領域與個人生活領域「三分天下」或「三足鼎立」的態勢，頁 337-342。必須指出，後現代主義的那「三分之一」的天下，內部仍是零碎、分散的，並不具有一致的認同。附帶一提，若按照羅斯諾的否定論與肯定論者的後現代主義之分，則孟樊在其書中最後認為後現代政治僅可作為現代政治的補充，顯示他傾向於肯定論。

²⁰⁴ 同上註，頁 321。

現代的主體穿梭在浮動的認同邊界上，難以被『定於一』。²⁰⁵

肆、對後現代主義國家認同觀的評論

後現代主義發軔於文化藝術領域，批判現代文化標準的、制式的規範，在人文科學中已取得一定的「戰果」，並且已滲透至社會科學，乃至於自然科學當中。

後現代主義思想家對後設敘事的批判、政治統治奧秘的批判，表述了現代政治論述的強烈懷疑，並且指出現代國家並不是什麼自由國家，仍舊是專橫的、極權的。後現代主義者深刻地意識到後設敘事或終極價值之所以能夠發揮作用，主要是權力的作用。

後現代主義的上述思想主要透過對理性與科學的分析展現出來。後現代主義者帶著批判的眼光看待藉由語音中心主義所建構的種種論述，同樣的眼神也射投向科學與理性當中量化、標準化與科學化的規則。大量的人類學研究資料和文化史考察證明：人的思考和思想的基本模式是模糊不清的。「渾沌」(chaos)不僅是世界客觀事物存在的基本形式，也是人類思考和心態的原本模式。經過長期發展，並為社會文化統治者所控制和操縱的傳統文化，在確立其統治地位之後，就逐漸以種種有利於統治者繼續維持優勢地位的各種人為方式，將人類原始本性中的模糊思考方式，逐漸地改造成為邏輯精確化和表達精確化的模式。

在後現代主義者看來，上述模式是一種巨大的組織力量和奴

²⁰⁵ 同上註。

役力量。它滲透至社會的所有層面，並將社會編織成一個巨型的網絡，國家依靠這一網絡把社會納入自己的統治之下。諾茲克的「最小限度國家」主張，在一定程度上表達了後現代主義者所追求的極端自由的後現代社會的理想境界。

其次，後現代主義者的政治策略側重解構、破解，亦即要徹底拆解現代社會所建立起來的僵化的統治結構和一切秩序，對長期支撐現代社會和政治的正當性進行全面的否定。這種否定集中體現在對現代性的批判與超越。就現代性而言，它是現代社會賴以運作和發展的思想文化基礎和行為模式，是現代社會取得正當性的精神源泉，是現代社會秩序和現代政治結構的基礎。在李歐塔看來，現代性就是現代理性、啟蒙、總體化思想，以及歷史哲學。²⁰⁶現代論述為了使其觀點正當化而訴諸於進步與解放、歷史或精神的辯證法，或者意義與真理等後設敘事，因而構成了現代性的基本內容。李歐塔的《後現代狀態：關於知識的報告》完全否定了現代性。²⁰⁷

再者，後現代主義者極力主張建立一種局部的認同政治。正如孟樊所指出的：後現代的認同政治所主張的是：國家之內各個不同社群多元而分化的認同。²⁰⁸因此，對於拉斯威爾(Harold Lasswell)側重 what、when，及 how 的「誰得到什麼？什麼時候得到？如何得到？」(who gets what, when, and how)的政治提問，後現代主義者更加關注的是「誰」(who)的問題；而伊斯頓(David Easton)「政治是為社會所作權威性的價值分配」(political as authoritative allocation of values for society)的政治定義，似乎也應

²⁰⁶ 同註 195。

²⁰⁷ 同上註。

²⁰⁸ 同註 205，頁 325。

改寫成「政治係由多元、複雜的、眾多的權力形式所作的價值的分配」，甚至是「政治乃指社會上多元的、複雜的、眾多的權力運作在個人或團體之上去形成特定的認同之謂」。²⁰⁹

後現代主義所提出的基進政治策略不是要去推翻舊的政治制度，但其取法葛蘭西的陣地戰，強調文化霸權的鬥爭，而主張以新社會運動尋求變革。後現代主義試圖挺進文本之內進行破壞，使存在於文本之中的文化觀念不能再現，並透過揭露文化觀念中的權力運作達到反文化、反政治、反權力；後現代主義者認為，透過思想革命，政治權威就會失去群眾的支持，就可以改變現存的制度，獲得無限的自由。

然而，後現代主義所提出的政治策略不免有著相當的侷限。首先，政治變革牽涉實際利益的重新分配，在當今的民族國家體系當中，國家間的鬥爭最終涉及國家主權與整個國家利益；後現代認同政治透過論述爭奪輿論對人的自由的追求固然有所啟發，但僅試圖經由論述就想把與國家和統治階級息息相關的實際利益搶奪過來似乎存在一大段的距離。某些馬克思主義者認為，後現代的解構方法忽視了對人類壓迫的具體現實；後現代主義本身是頹廢的、反動的、政治倒退的，迎合了新保守主義的文化與意識形態。對馬克思主義者來說，語言是與意識形態、階級、背景和歷史糾纏一起，遠遠不是後現代主義者所認為是自主的。²¹⁰

其次，後現代認同政治過於側重相對主義，對一切都採取均權原則，在政治實踐當中可能導致「善惡」並存的無政府主義狀態。這樣，乍看似無中心對邊陲的壓制，但佔據優勢地位者仍居

²⁰⁹ 同上註，頁 330-336。

²¹⁰ Rosenau, *op. cit.*, pp. 157-160.

於中心，多元只能是形式，或者連形式都不存在。馬克思主義者抨擊：取消作者的地位，正是卸除其對政治行為應負的責任，當後現代主義者將作者排除時，也就限制了追究責任的可能性，於是即為那些剝削工人階級的人開脫了責任。²¹¹

再者，後現代主義著重語言遊戲，企圖破除意義對人們思想的統治，這似乎只是主觀願望而已。若政治仍持續存在，則政治思想恐怕無法迴避對一定的政治理想、價值、意義與目標作出應答。

²¹¹ Ibid., 157-160.

第二節 重構主體的後殖民主義

壹、後殖民主義的形成與發展

後殖民主義(postcolonialism)的概念常被用來說明第三世界國家在二次世界大戰後，雖然在形式上獲得政治獨立，但在包括知識、語言等文化層面仍無法擺脫西方發達資本主義國家的控制；而關於其間不平等的政治、經濟關係的相應理論則是依賴理論(dependency theory)。

在文化抗爭的策略上，後殖民主義是立足於種族、性別與階級這三個層面，對西方宗主國的經濟、文化侵略進行意識形態的抵抗。後殖民主義強調將解構主義的差異理論帶入第一世界與第三世界的文化中，劃出對立的鴻溝，從而給出東西方文化相對的差異性界說。

由於後殖民主義是一個包含多面向意涵，學者對其適用的範圍有相當不同的看法。例如學界公認第一本有系統介紹後殖民理論的著作《逆寫帝國》(The Empire Writes Back)，該書作者群對後殖民所作定義如下：

「『後殖民』一詞，包括自殖民行動(colonization)起始自今日，所有被帝國化過程(imperial process)影響的文化，……這些文學作品各自具體與相異於其他地區的特色，是建立在殖民經驗之上，突顯與帝國權力的張力，強調與帝國主義中心涇渭分明的界限。」²¹²

²¹² Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 1989, p. 2.

上述定義的特色在於質疑帝國中心價值體系，強調殖民地文化與殖民勢力文化的差異；此一定義顯示：「後殖民」必須與殖民經驗有關，標誌一種抗拒帝國宰制的精神。

德里克(Arief Dirlik)也曾提出後殖民的三種意涵：

對曾是殖民地的社會狀況的描述，在這種用法中它有具體所指，如「後殖民社會」或「後殖民知識分子」；對殖民時代以後的全球狀況的描述，在這種用法中它的所指有些抽象而不具體，與它企圖所取代的術語，第三世界，一樣模糊不清；描述一種關於上述全球狀態的論述，這種論述是通過這些狀況產生的認識論和精神方向來傳達的。²¹³

在德里克看來，後殖民論述的宗旨，在於取消中心與邊緣二元對立的思想模式，使全球社會還原至原來複雜的異質性與偶然性。²¹⁴此外，某些論者也指出後殖民指涉：「一是時間上的完結：從前的殖民控制已經結束；另一個含義是意義的取代，即殖民主義已經被取代，不再存在。」²¹⁵就前者而言，若是考量殖民形式從直接政治統治到經濟控制，那麼殖民過程在當代並未結束；就後者來說，「殖民化」表現為帝國主義對其他國家在經濟上進行資本壟斷、在社會上進行「西化」的滲透，移植西方的生活模式和文化習俗，從而弱化和瓦解當地居民的民族意識，就此意義而言，許多國家在此時都並未超越殖民主義。

從以上學者的看法，說明了「後殖民」在當前西方理論裡是個意義相當含混的辭彙。阿赫默德(Aijaz Ahmad)主張：

²¹³ Arief Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," in *Critical Inquiry*, Vol. 20, Winter, 1994, pp. 328-356.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ 張京媛 前言，收錄於張京媛編，《後殖民理論與文化認同》。台北：麥田，民 87，頁 9-11。

「殖民」與「後殖民」這些詞……乃關鍵性的分析類別，用來標示為外來政權統治的國家不同的歷史時期；用來處理國家層次上的去殖民的重大轉變，和不同國家結構、資本階級經濟單位的關係；用來探究當殖民地產生了主權政府時，國家內部的人事重組、治國形式、以及國家和國際生產剩餘價值的流轉等等問題。²¹⁶

薩依德(Edward W. Said)曾簡明的表示：後殖民主義旨在抵抗。²¹⁷陳芳明認為：所謂後殖民立場，唯在主體追求而已。²¹⁸

後殖民主義並不是在上個世紀中葉突然出現的，而是在對殖民主義的長期反省中發展起來的。對殖民主義的批判，在理論的源頭可以上溯至馬克思主義的分析與批評；列寧與盧森堡的帝國主義理論亦曾有所討論。²¹⁹不過，早期的馬克思主義者在討論帝國主義時所側重的是資本主義國家向外擴張的原因，以及在擴張過程中各帝國主義國家間的鬥爭關係。因為他們處於第一次世界大戰的年代，因而主要關注是對此戰爭的反思，於是在討論殖民地時只是把它看作是反對帝國主義統治的起義和革命的爆發處。

而隨著第二次世界大戰後的非殖民化，世界各地絕大多數的殖民地紛紛獨立，取得國家主權。但即使取得形式上的政治獨立，或在依賴中經濟也頗有發展，這並不意味著在文化上能夠獨立自主。資本與資訊的流動與聯結、跨國公司的興起，都使得殖民主義並未消失。這種延伸與聯繫的過程就是現代性的特徵之一

²¹⁶ Ahamd, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London and New York: Verso, 1992, p. 204. 轉引自邱貴芬，「後殖民」的台灣演繹，收錄於陳光興主編，《文化研究在台灣》。台北：巨流，民 89，頁 301。

²¹⁷ Edward W. Said, *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993, p. 312.

²¹⁸ 陳芳明，自序：我的後殖民立場，收錄於陳芳明，《後殖民台灣：文學史論及其週邊》。台北：麥田，民 91，頁 16。

²¹⁹ 陶東風，《後殖民主義》。同註 49，頁 2。

全球化。

戰後，隨著黑人解放運動的蓬勃發展，黑人與其他第三世界的知識份子開始探討殖民主義給殖民地遺留下的精神負擔與精神洗腦問題，並展開對抗性的批判。²²⁰其中，葛蘭西的文化霸權理論，以及法農所闡發的民族文化思想，對後殖民主義理論的興起具有重要的開創作用。再者，傅科對於知識與權力的剖析，也成為後殖民主義思潮中的所關注的焦點之一。

70年代末期，薩依德在從社會、歷史、政治、階級、種族立場出發，對社會文本與文化文本所作的具體分析，批判了西方殖民主義在文化上的表現，以及其等級制度內部的權力結構。繼之，兼具女性主義、解構主義、新馬克思主義與心理學理論背景的斯匹娃克(Gayatri Charavorty Spivak)，對歷史記憶、文化身份與被消音的第三世界女性所作的分析論述；芭芭(Homi K. Bhabha)對文化定位的討論，以及莫漢蒂(Chandra Talpade Mohanty)的後殖民女性主義論述，均針對殖民關係中文化政治議題作了重要的討論，並豐富了發展中的後殖民主義理論。

貳、後殖民主義的主要關注

後殖民主義理論對帝國主義的批判，並不是僅將原有的殖民論述秩序中權力位置顛倒，而「是試圖重新界定文化象徵的過程，使民族、文化或團體成為話語的「主體」和心理認同的對象」。對於「什麼是「現代」，怎樣界定「現代性」以及如何探討現代性所

²²⁰ 同上註。

帶來的意識形態動向，是後殖民理論主要試圖解答的問題。」²²¹雖然上述範圍也是後現代主義研究的內容，但後殖民主義更為側重分析新形勢下的帝國主義文化侵略，以及宗主國與殖民地的關係。同樣是對大敘述的拆解，後殖民與後現代最主要的差別在於：前者是對主體的重構(reconstruction)，後者是對主體的解構(deconstruction)。²²²

有關葛蘭西的文化霸權理論，本文已在第二章第三節予以討論。此處再予說明的是：霸權的概念指出，統治集團的支配權並不是經由操縱群眾來取得的，為了取得支配權，統治階級必須與對立的社會集團、階級以及其價值觀念進行協商(negotiation)。進而言之，霸權並不是經由剪除其對立面，而是通過將對立的一方的利益納到自身來維繫的。因此，文化既是支配，也是對抗的，它的內容是由統治階級獲得霸權的努力，與被統治階級對各種霸權的抵抗共同構成的；不僅僅是統治階級意識形態的通俗宣傳，而是一個協商與鬥爭的場域。

曾積極參與阿爾及利亞解放運動的法農認為：由於白人對經濟資源的控制，使得黑人因處於低等地位而感到自卑；並且，白人更透過政治制度與文化形塑對其統治予以合理化，使得黑人的自卑感被內化，竟至產生對自身膚色面貌的憎惡。黑人因而從精神與肉體都臣服於殖民者所設定的意識形態。²²³法農譴責民族資產階級與帝國主義勾結，複製了殖民體制與殖民權力關係，他強調民族文化與黑人的覺醒，並主張透過鬥爭與塑造新的文化，才

²²¹ 同註 215，頁 13-19。

²²² 參見陳芳明，〈後現代或後殖民——戰後台灣文學史的一個解釋〉，收錄於周英雄、劉紀蕙編，《書寫台灣：文學史、後殖民與後現代》。台北：麥田，民 89，頁 41-63。

²²³ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove, 1967.

能擺脫殖民主義的控制，獲得新生。²²⁴

關於傅科對於權力與知識的分析，亦在本文第三章第二節的有所考察。至於薩依德對帝國主義進行殖民的剖析，具體呈現在其著作《東方主義》(Orientalism)當中。薩依德結合傅科的論述理論與葛蘭西的文化霸權理論，強調東方主義是一種論述形構(discursive formation)。薩依德指出：帝國主義者經由虛構的東方而與西方產生的差異，然後藉由觀察並論述而再現這些虛構，從而提供帝國主義者殖民東方的理論基礎。在二次大戰以前，法國和英國是主要的帝國主義殖民宗主國；²²⁵此後，這一角色為美國所取代，且以自由主義的面貌出現。²²⁶薩依德認為帝國主義在今日已不再熱衷於以武力擴張、佔領進行殖民，而慣常以一種普遍性的文化領域，或是特定政治意識形態經濟和社會慣例存在，諸如以文化刊物、旅行考察與學術座談的方式征服後殖民地人民。²²⁷

斯匹娃克關注的焦點主要在於殖民統治下的女性處境，以及從屬階級(subaltern)能否自己發言。她批評某些人一面以後現代主義的方式宣告西方的、自由主義的、資產階級的、至高權力以及男性的主體的死亡，另一方面卻在邊緣化的群體那裡保留一種自我瞭解、具有統合地位的主體概念，例如囚犯與婦女。斯匹娃克認為，西方知識分子賦予從屬階級一種主體位置，實際上，這僅是西方知識分子試圖以「為他們說話」或作為「代言人」來代表從屬階級；她強調，這種姿態與殖民時期帝國主義者為被殖民者建構主體、表達其欲求的歷史一脈相承。²²⁸

²²⁴ _____, *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. New York: Grove, 1966.

²²⁵ Said, Edward W., *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978, p. 4.

²²⁶ Ibid., p. 293.

²²⁷ Said, *Culture and Imperialism*, op.cit., pp. 12-13.

²²⁸ Gayatri Charavorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in Patrick Willims, and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press,

芭芭擅用拉康式的精神分析分析角度，對外在強迫的權力如何通過心理因素扭曲人性加以描述。在芭芭看來，這種心理扭曲的接受者，往往是由主動到被動，由壓迫感、屈辱感到逐漸適應，甚至以此作為標準或身分認同的基點，這正是問題的關鍵所在。²²⁹因此，第三世界在面對西方的文化殖民中，由對立的衝突轉為積極的加入與改寫身分時必須保持警惕，亦即在普遍的「大歷史」中，去書寫各自差異的「小歷史」，使在西方單一的聲音中出現第三世界多樣且混雜(hybrid)的多種聲音，是一項重要的課題。²³⁰芭芭對第三世界本土文化所提的倖存策略是將文化定位於「處在中心之外」的邊緣的、非主流文化疆界上，這樣，文化的定位既非對強勢文化照單全收，也不是取而代之，而是透過協商(negotiation)，使文化權力在碰撞中達到均衡的發展與認同，並對參與者加以制約和協調。²³¹

莫漢蒂認為西方女性主義者以簡單的男性／女性二元對立的公式來進行論述，這種分析策略預設了男性與女性在進入社會關係的角逐場之前，就已被建構為性別政治的主體，其實是本質主義與白人中心主義的表現；第三世界女性在西方女性主義者的凝視與歧視中，仍深受權力所制約。因此，西方女性主義的論述效果，非但未帶來解放，反而強化了壓迫，莫漢蒂強調：姐妹情誼(sisterhood)不能根據性別去作假設，而必須在具體的歷史與政治實踐中結成。²³²

1993, pp. 66-111.

²²⁹ Homi K. Bhabha, "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition," in Patrick Williams, and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994, pp. 112-123.

²³⁰ _____, *The Location of Culture*. London & New York: Routledge, 1994, pp. 19-39.

²³¹ Ibid., pp. 236-256.

²³² Mohanty, Chandra Talpade, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," in Patrick Williams, and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994, pp. 196-220.

總的來說，後殖民主義理論的主要關注議題，主要包括：批判東方主義、探討文化認同、對被殖民者的分析，以及對民族主義的探討等。在後殖民主義者看來，東方主義是基於對「東方」與「西方」的區別之上的一種本體論和認識論的思維方式，它也是一種西方統治、重新建構和支配東方的論述。但東方和西方並不是兩個清晰可辨的實體，對東方主義的批不能簡單地按照東西對立方式去重複東方主義的邏輯；就對文化認同的討論：文化認同問題是每一個知識份子都會遇到的問題。如何界定自己？「我」與什麼認同？怎樣看待「我」與他者的關係？身分和認同不是由血統所決定的，而是社會和文化的結果。後殖民理論認為，沒有理論上的純粹，甚至那些反對本質論的人也不能保持「中立」。知識份子應該意識到自己所處的場所和知識生產的情況，意識到自己也是夾在意識形態的生產運作之中。²³³

就對被殖民者的分析而言，後殖民主義者認為，殖民者離去之後，殖民地從種族主義中解放出來的任務卻遠未完成。在殖民主義的權力結構裏，被殖民者的本身的文化特性、民族意識受到壓制，導致「文化原質失真」。當地居民與精英知識分子認同於殖民者的文化，當他們看待自己本土的各種文化現象時往往不自覺套用殖民者審視和評斷事物的標準與理論；以對民族主義的探討來說，後殖民主義的一個重要方面是要批判狹隘民族主義，提醒人們注意避免重複他們所譴責的那些結構。後殖民主義者認為強調民族主義，強調共同的歷史，培養心理上的獨立感，對於某一集團整體意識的鑄成是有必要的。因為民族主義喚起具有同一歷史、同一宗教和語言的人民反抗來自異國的殖民者。但後殖民主義者主張應避免為迎合第一世界的需要，而將第三世界文化變成

²³³ 同註 221，頁 14-18。

商品。²³⁴

參、以重構主體為基礎的後殖民認同

對受盡殖民迫害的第三世界來說，經由民族主義達成獨立、去殖民化與發展是反殖民運動的基本目標。因此，擺脫殖民狀態的工程首先是建立獨立的民族國家，民族主義不僅為各種反殖民鬥爭提供革命辭彙，也被視為是各自分離的反殖民運動得以整合的政治動力。法農認為：有兩種反抗殖民的民族主義，一種是接收殖民者資源進而與全球資本主義掛勾；另一種則是以全民福祉為目標，在爭取獨立時也同時重組國家內部權力機構。²³⁵法農主張「去殖民」的奮鬥是兼具國家獨立和內部權力結構重組的龐大工程；對於「國家」和「國家獨立」的重視是他理論中不可忽視的部分：

「政治上教育群眾即是讓每個國民意識到國家的整體乃是個事實，也就是讓國家的歷史成為每個國民個人經驗的一部分，……個人的經驗不再只是停留在個人的層面，……個人的經驗乃是國家的並且是國家存在的一環。」²³⁶

法農認為被殖民者的獨立意識在受壓制的軀體內維持其貌合神離的分立狀態：「他被制服卻不服氣；他被當作劣等人看待，卻不相信自己低人一等」，²³⁷「殖民主義不僅只滿足於將一個民族牢牢掌握住，且將土著腦中的所有形式和內容全然掏空。經由一種

²³⁴ 同上註。

²³⁵ Fanon, *The Wretched of the North*, op. cit., pp. 119- 163.

²³⁶ Idid., p. 161.

²³⁷ Idid., p. 42.

曲解的邏輯，它轉向民族的過去，扭曲、變形和摧毀之。」²³⁸由於殖民者的武力鎮壓，使得被殖民者屈從於武力，法農因而主張透過暴力革命促使革命者團結成真正行動者的共同體，從而擺脫自卑情結，以獲得民族自豪感，並治療自我的精神創傷。

然而，正如本文在第二章第三節所討論的，馬克思主義者諸如葛蘭西、阿圖塞等皆不認為國家權力的維持僅只使用武力鎮壓；阿圖塞引申拉康的鏡像理論，論述主體的形成過程：「所有的意識形態不是擁護就是質疑特定的個人之為特定的主體。」²³⁹阿圖塞認為由於國家設置了意識形態國家機器藉以提供形象供從屬階級（或人民）「錯認」，因而得以確保統治地位；他與葛蘭西都認為必須發展與統治階級敵對的意識形態，以包圍國家奪取政權。

對葛蘭西來說，創造一個「反霸權」以對抗統治階級（或殖民者）的霸權或意識形態管制，是追求解放的任何一個階級（或人民）所不可或缺的。這個任務是由葛蘭西統稱為知識分子的個體來執行的；葛蘭西對於後殖民論述的重要性就在於「反霸權」與「知識分子」這一對概念。

在葛蘭西看來，由於霸權意謂著統治階級對從屬者的意識形態優勢，一旦統治階級取得霸權，則革命即受到阻礙；也就是說，即便發生利潤率下降的經濟危機，也不見得能導致使得工人行動的資產階級的政治危機。雖然這些危機時刻可以見到統治者倚恃赤裸裸的高壓武力，也不必然意味著「人民」有能力表明並提升自己的利益。要想在這方面有所進展，需要文化界的大力推動，以形成反霸權的新意識；而知識分子舉足輕重的角色在於與人民

²³⁸ Idid., p. 210.

²³⁹ Althusser, op. cit., p.141.

的有機(organic)聯繫，「人民不能在沒有這種熱情，沒有知識分子和人民 民族之間的這種情感聯結的情況下，去創造政治 歷史。」²⁴⁰因此，葛蘭西認為在反霸權的鬥爭中須將自己「民族化」；爭取霸權是奮力尋求民族自決的中心議題，「一個社會集團能夠也必須在贏得政權之前開始行使『領導權』(這就是贏得政權的首要條件之一)；當它行使政權的時候就最終成了統治者，但它即使是牢牢地掌握了政權，也必須繼續以往的領導。」²⁴¹

如果文化是爭取霸權的鬥爭場所，那麼論述就是使個體變成主體的主要文化管道；論述並且是集團或民族的構成要素，被殖民者即是受到殖民者強勢論述的表述所影響、界定與排擠。「由於受到後結構主義的影響，後殖民主義近來偏愛各種反霸權的反殖民主義」，²⁴²因此，後殖民主義的主體觀旨在顛覆而不是簡單地倒轉殖民論述中的二元對立，恰特基(Partha Chatterjee)即批判印度民族主義思想對殖民權力的回應，若非全然反對即是以愛國意識加以肯定，因而易流於菁英主義且導致極端、激進的民族主義。²⁴³薩依德認為：

「每一種文化的發展和維護都需要一種與其相異質並且與其相競爭的另一個自我的存在，……每一時代和社會都重新創造自己的「他者」。因此，自我身分或「他者」身分決非靜止的東西，而在很大程度上是一種人為建構的歷史、社會、學術和政治過程，……人類身分不是自然形成的，穩定不變的，而是人為建構的。」²⁴⁴

²⁴⁰ 曹雷雨、姜麗與張跣譯，Antonio Gramsci原著，《獄中札記》(Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci)。北京：中國社會科學，民 89，頁 333。

²⁴¹ 同上註，頁 38。

²⁴² 同註 220，頁 131。

²⁴³ Partha Chatterjee, *National Thought and the Colonial World: A Derivate Discourse*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993, p. 79.

²⁴⁴ Said, *Orientalism*, op. cit., p. 332.

對芭芭來說，殖民者與被殖民者的關係並非總是穩定不變與絕對不同；殖民關係是由多重矛盾情感所構成的。芭芭認為，構成殖民他者形象不是殖民主義者的自我或被殖民的他者，而是兩者之間令人不安的距離。認同是一種身分意象(image)的回歸，標誌著所源自的那個「他者」地方的分裂；自我在於觀看的慾望與語言的極限。²⁴⁵作為認同地點的意象在空間上的表徵是分裂的

它使不在場的東西在場 並暫時延異 它是一種總是在別處的時間的再現，一種重複(repetition)。身分認同只有透過錯置與分化(defferentiation)，即不在場 / 在場與再現 / 重複的原則，否定任何意義上獨創和完滿的感覺，才是可能的。²⁴⁶慾望的主體從來並不是一個「我本體」(Myself)，他者也不是一個「它本體」(It-self)，而是身分、真理與誤認的根源；作為認同原則，它者給予某種程度的客觀性，但其再現，總是矛盾與缺憾的。²⁴⁷在芭芭看來，殖民者身分（和權威）因其對被殖民者的矛盾心理反應在實際上遭到了破壞並呈現不穩定。殖民論述再現被殖民者時所依賴的是諸如「好色的土耳其人」、「高貴的野蠻人」此類刻板印象(stereotype)一再重複的敘述加以確認，這正說明了殖民者的心靈有所缺憾。被殖民者被視為無法理解，又被看作是所有觀看者殖民凝視的對象。於是，被殖民者既是野蠻的，也是高貴的；既是原始的、頭腦簡單的，又是世故的、老練的說謊者。²⁴⁸不同於薩依德在《東方主義》中的看法，芭芭認為殖民論述被混雜的再現模式中顯而易見的矛盾和焦慮弄得七零八落。

除了以拉康式的心理分析理論，芭芭也以後結構主義說明殖民論述之所以無法保有一致，是因為在重複與差異的影響出現了

²⁴⁵ Bhabha, "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition", op. cit., pp. 117. 112-123.

²⁴⁶ Ibid., p. 118.

²⁴⁷ Ibid., p. 119.

²⁴⁸ Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., pp. 66-84.

固有意義的滑落(slippage)。²⁴⁹殖民論述成了一種混雜之物，但也產生一種殖民文化所無法解決的文化差異問題。²⁵⁰芭芭因而倡導構建國際文化(international culture)，但並非崇洋求異的文化多樣性，而是對文化的混雜性(hybridity)進行刻寫與表達，²⁵¹以作為後殖民論述爭奪霸權的策略。

肆、對後殖民主義國家認同觀的評論

後殖民的認同指涉主要是殖民地人民的認同問題，後殖民主義尋求對「帝國主義主體」(the imperialist subject)的瓦解。對於被殖民者來說，由於遭受宗主國強迫灌輸其價值觀，帝國主義的殖民主體成為認同對象，被殖民者的身分則為一種「從屬階級」(the subaltern)；「從屬階級」擺脫殖民狀態的工程首先是透過民族主義建立獨立的民族國家。然而，後殖民主義者清楚地意識到民族主義的雙刃效果。法農即指出若對非洲文化的無條件肯定，將身分絕對化，則無異複製帝國主義的殖民邏輯。²⁵²

因此，後殖民主義嘗試想像一種新的社會意識轉化，以超越由民族意識所引發的僵化的身分與邊界意識。芭芭即強調殖民關係的複雜性，她主張殖民者與被殖民者必然要被一個交流、協商與轉譯(translation)的「第三空間」(third-space)所中介。反殖民的工程即運作在此一「混雜性的地帶」(place of hybridity)。在此一空間，「一個新的、超越了非此即彼的政治客體／對象的建構適當地疏遠了我們的政治期待，改變了我們認識政治意義的方式。」²⁵³薩

²⁴⁹ Ibid., pp. 102-122.

²⁵⁰ Ibid., p. 33.

²⁵¹ Ibid., pp. 38-39.

²⁵² Fanon, *The Wretched of the North*, op. cit., p. 171.

²⁵³ Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., pp. 4-6.

依德認為，當前主要的任務是能夠掌握我們的時代之新的經濟及社會 政治風貌及錯置的情況，結合一種強調人類彼此互賴共存的全球性角度所展現出來之諸多令人驚嘆的實況。²⁵⁴後殖民主義對於國族身分認同強調相互滲透、相互轉化，朝向開放、包容的可能性，亦即非本質主義的認同觀。

但是，後殖民主義的認同觀也遭致一些批評。阿赫默德認為薩依德的《東方主義》曾使得人們得以想像自身原始而永恆的純真狀態，為第三世界傷感的民族主義帶來安慰；但薩依德在名利雙收後竟拋棄了對民族主義、民族邊界的支持。阿赫默德批評部分左翼知識分子以後結構主義、後現代主義方式反對大敘述，表現出反資產階級的姿態，於是反抗運動的共同參與者只能是少量的個體；階級、性別與民族等集體行動均被輕忽了。²⁵⁵

斯匹娃克認為女性作為從屬階級，在「本土」與「外來」的雙重殖民下鮮能有所發聲。但對芭芭來說，殖民者與被殖民者既然是在交流、協商與轉譯的「第三空間」所中介，而構成一種交織(in-between)景象，那麼，從屬階級就已說話了。

後殖民論述對混雜、交織等的強調，某些論者認為是一種掩飾帝國中心的障眼法。帕里(Benita Parry)即批評後殖民論述過分依賴後現代主義的語言，沉溺於論述之中，對起作用的社會經濟與政治體制以及其他社會實踐形式漠不關心。在她看來，斯匹娃克與芭芭等人為避免陷入固定的二元對立模式，以致於將重點放在再現與知識體系上，認同問題遂僅透過想像的重組，成為不斷變

²⁵⁴ Said, *Culture and Imperialism*, op. cit., pp. 326-337.

²⁵⁵ Aijaz Ahmad, "Orientalism and After," in Patrick Williams, and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994, pp. 162-171.

化，一再重新定位的論述主體位置，經過論述生產而重新出現的主體性。在她看來，法農認為民族意識與民族文化傳統，才是邁向國際的基本要素，才能形成全球解放的反殖民抗爭。帕里強調：法農並非如現今許多後殖民學者那樣相信跨國文化與多元主體位置，而是以非洲黑人的文化主體性及國家獨立為主要考量。²⁵⁶

德里克也指出：某些後殖民論述以後結構主義的方式，雖試圖拋棄二元對立及歷史具體行為的包袱，但一味強調混雜性則失去了第三世界、民族、階級和性別身分的保護層，以致僅成為第三世界知識分子生存狀況的描述，因為他們不願成為具體的身分。德里克批評後殖民論述的認同只是論述性的認同，而非結構性的認同，彷彿論述主體可將主體之外的世界予以排除或重構，因而失去第三世界的特殊地域性。此外，過於強調混雜、挪用 (appropriation) 與仿真 (mimicry) 等論述策略，亦忽略了根本的歷史、資本主義、民族主義及不同社會之間的具體落差。²⁵⁷

阿赫默德批評部分文學後殖民論述強調混雜性，並對持民族國家已然衰微不再成為關注焦點的說法頗不以為然。他強調：美日的民族國家政權依然鮮活健全，而歐洲共同體的存在更取決於各民族國家的相互協商，德國更不可能將其民族利益拱手讓與歐盟；此外，對於當前人類境況而言，大多數人並不能每天改頭換面，錯置對多數人而言不是文化的多樣豐富，而是一種折磨，只有享有特權的移民才過著奢侈且充滿變化的生活。²⁵⁸阿赫默德抨擊某些後殖民論述其實是對資訊的全球化流通所造成的文化混雜

²⁵⁶ Benita Parry, "Current Problems in the Study of Colonial Discourse," *Oxford Literary Review*, Vol. 9, No. 1, 1987, pp. 27-58.

²⁵⁷ Dirlik, *op. cit.*, pp. 328-356.

²⁵⁸ Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality," *Race and Class*, Vol. 36, No. 3, 1995, pp. 1-20.

現象予以歡慶，而未去揭露、批判內在的資本主義運作。

第三節 結語：後現代與後殖民的重疊與差異

後現代主義理論的批判價值在於在對西方主導的意識形態的現代理性觀與歷史觀的對抗。現代的自我以一個啟蒙主體、主權個體，擁有自由意志與理性能力，可以選擇生活的目標以達成目標的手段，在不受到外在社會的控制下，這一統合性的自我在外在環境的限制下，能以自利的角度界定目標以追求最大利益。然而，在馬克思主義、佛洛伊德與結構主義以來的思想學說及女性主義對現代性的挑戰之後，這一同質的、理性的、穩定的主體觀，轉為開放的、矛盾的、未完成的，與碎片化的後現代主體身分。

後現代主義以對西方社會與文化進行內向的、自我反思的思想批判時，具有不可忽略的積極意義，但其對論述的認同的強調與相對主義的觀點，既試圖帶來解放又明顯存在著限制。啟蒙傳統的現代觀念造就了現代的西方文化與文明，曾試圖以客觀性科學、普遍主義的道德、法律與獨立的藝術能按照其自身邏輯充分發展，成為人們日常生活的有機組合因素。但如今卻因各自領域的職業化與專業化，以及在層級制中生產與再生產的壓迫性的差異與等級，使得人們之間的溝通與交流受到阻礙。當上述觀念的知識被普遍化為一般真理時，就妨礙了透過其他途徑來探尋民主的意義。因此，後現代主義的任務即是對以上的橫阻進行批判與開鑿。

由於後現代主義對現代思想和體制的懷疑，因而在民主問題上充滿了矛盾。在後現代理論中，基進民主只是一種理論的前提，還未成為真正的政治立場，因為後現代理論家不願承認民主要求是社會衝突的產物，因而只能墮入「策略性的文本遊戲」。

與後工業時期的消費商品資本主義相伴相生的後現代社會文化，使得以民族國家為核心的秩序混亂了，亦即去中心化。正是在此一後現代狀況，西方的文化霸權掩飾了對第三世界政治與經濟的直接控制。後殖民主義是第三世界從後現代的邊緣與中心的對抗，以殖民關係來重寫「後現代狀況」。因此，後殖民有著與後現代相對抗的概念。

後殖民主義關注西方論述對第三世界主體、文化身分和歷史的建構，這些建構使得第三世界無法形成和表述自己獨立的主體和歷史意識，不能不屈從於西方意識形態，成為政治與文化上的被壓迫者。西方對於第三世界的論述控制並不是簡單將西方觀點強加給第三世界，而是以當今通用的科學論述形式為基礎。這些論述形式可以有效地消解含納其中的反對意見，而成為其客觀性的證明。諸如人類學、文學與政治科學等被等同於普遍的客觀知識。在西方所形成的強大的論述支配中，第三世界的文化與知識無法不處於邊緣地位，因而在建構自己的文化身分、知識形式與歷史時充滿著無力感。

殖民文化和語言的支配，使得殖民地人民不得不以殖民者的語言及其文化來塑造自己的身分，因而處在失聲禁語狀態，難以脫離特定的語言去形成關於自身獨特的意識，建立自己的身分。被殖民者對壓迫者語言既依賴又反抗的情形，使得衝突的雙方陷入一種複雜且充滿張力的文化政治膠著狀態。

後殖民主義特別關注西方透過知識論述對第三世界的控制，但在反抗中避免以二分對立模式來分析壓迫、統治與思想控制，因為西方正是以此來遂行其殖民統治。因此，後殖民與後現代的相同之處在於兩者都強調差異，對於認同與文化意義都抱持反本

質主義的立場。然而，後現代主義是在西方文化中的內向反省，並不需要為西方政治社會理想完全另立一說，其是在一國之內的進行的認同政治；後現代主義固然批判「理性」、「歷史」與「民主」的普遍性與客觀性，但並不因此否定其在所處範圍的本土性與適用性，且不明確地提出替代方案，這說明了某些後現代主義對當今西方政治社會並不採完全否定的態度。

相較之下，後殖民主義係因應新的跨國秩序，國家之間的邊界消失，勞動力與收入僅受全球化經營者的支配，南方臣服於北方，殖民主義死灰復燃的情形。不同於後現代主義存在著嚴重的歐洲中心論傾向，理論與審美重心向局部與偶然性傾斜，認為歷史只不過是無足輕重的裝飾物，並強調碎片的拼貼與消費主義，以及解放與啟蒙等大敘述的消失。後殖民主義則與此相反，那些大敘述仍然存在，只是受到推延與阻撓；後殖民主義急迫的政治、歷史要求與後現代對此類問題的相對漠視之間的重大差異，使兩者採取截然不同的方式，儘管其中有某種程度的疊合。²⁵⁹

雖然後殖民主義也對局部、區域與偶然性問題有所關注，但更為關切與民族解放、對歷史與文化進行重新審視等一些更具普遍性的問題，對歐洲中心論與西方霸權進行不懈的批評是重要的主題之一。透過對西方經典文化作品的重讀，檢視其假定的前提，擺脫主奴二元對立關係的控制，進行超越性的重構，從而轉為共享美學(aesthetic of sharing)，是後殖民主義的理想。後殖民主義期盼不平等不會是永恆的秩序，而只是一種歷史經驗，能被期待終結或至少減弱，因而對此日的到來之前的鬥爭保持開放與積極參與的態度。²⁶⁰

²⁵⁹ Said, *Orientalism*, op. cit., pp. 349-350.

²⁶⁰ Ibid., pp. 351-352.

既然是以解放被壓迫的殖民地歷史與身分為任務，為了確認自己的政治要求，表述自己的文化、社會理想，後殖民主義就不能如同後現代主義一樣，在「主體」觀念上採取徹底的相對論與懷疑論，如此將否定抗爭者的自我反抗意識，「在第三世界裡，生活政治學優先於解放政治學的理論可能會延長痛苦和苦難」。²⁶¹雖然正是後現代主義協助了後殖民主義從根本上動搖了西方文化統治的知識正當性基礎，但後殖民主義更為關注西方意識與帝國主義、殖民主義政治經濟制度的關係。因此，後殖民主義對後現代主義的依賴因應實際鬥爭的實際需要必須有所修正；斯匹娃克即在拆解西方本質主體的同時，也應解放事業的需要而提出「策略性本質主義」(strategic essentialism)。²⁶²正如同法農對黑人氣質的強調一樣，斯匹娃克也堅持認為，對「在地」身分本質主義形式的建構，是在從殖民政權所強加的「同化」過程中轉向非殖民化的民族文化之間的一個合理的、必要的階段。²⁶³

由於「策略性本質主義」的提出，使得後殖民主義一方面對本質主義可保持警惕，另一面又可作為主體身分全稱命題面對具體社會政治矛盾與結構性壓迫的描述作用。因此，後殖民主義的任務並不是籠統抽象的反帝反殖民，也不是為普遍的「第三世界」主體或歷史辯護，而是在具體的歷史社會條件下，從具體的人所遭受的壓迫與暴力出發，而形成結合個性與共性的對抗意識。²⁶⁴

對抗意識與政治要求只有在特定的社會與意識形態條件下才能達成。諸如黑人、亞洲人與阿拉伯人早已存在美國社會，但其

²⁶¹ Neil Larsen, *Modernism and Hegemony: A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, p. xixi. See Rosenau, op. cit., p. 155.

²⁶² Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practice, Politics*. London & New York: Verso, 1997, p. 98.

²⁶³ Ibid., p. 179.

²⁶⁴ 徐賁，《走向後現代與後殖民》。北京：中國社會科學，民 87，頁 185。

提出文化平等與民族身分等訴求之所以不是在更早期而是在不久以前，是因為處在一個即使並非完善，也是能夠表述、協商與妥協的市民社會，一個能夠達成共識的公共空間(public sphere)。第三世界知識分子得以在西方發展後殖民論述正是由於有如此的空間，使得眾多主體得以達成共識，因此，後殖民主義在批判西方與警惕自身的同時，將發現現代性並未耗盡其意義。

在西方社會，身分政治曾對形成新形式的社會運動有過積極作用，這是得益於政治現代化的特徵之一——民主傳統；但如今某些已轉為自戀式的肯定，將自我改變當成社會的改變，由於極端強調某種特殊身分的重要性，而造成分裂社會的後果。於是，後殖民主義如果踵武否定論的後現主義，將無異於維護了壓迫。因而，後殖民社會對身分差異政治的強調，當以民主原則作為規範，在公共空間透過對話與交流，以形成共識。

這壯麗的旗號是先烈陸皓東

親手交到我們的手上

經過國父慈祥的祝福

余光中， 國旗 給愛國的青年

在國父紀念館，我經常無助地徘徊

……我的朋友，我們是苦難歲月的中國青年

僅僅是為了一張完整的中國地圖

陳昭瑛， 愛國是一件拼命的事

愛我們的國家

國家在那裡？

在飄揚的國旗上嗎

苦苓， 國家 國家

中國人，你不要哭

如果你是我的母親

我扶你站起來

蔣勳， 中國人，你不要哭

中國？多陌生的名字！

講不通話語，

怎會是我的母親？

莫那能， 燃燒

二千萬粒的蕃薯仔子，不倘靜靜不出聲

勇敢叫出母親的名，台灣啊！台灣啊！妳是母親的名！

王文德， 母親的名叫台灣

第五章 國家認同在台灣

依據地質學家的測定，台灣在古生代晚期，即二億二千萬年前，由海中褶曲隆起成為海島，因而，自生成以來，便是太平洋中四無依傍的弄潮兒。²⁶⁵在漢人移住之前，早有人居住於台灣，通常稱為先住民，²⁶⁶至 1984 年「原權會」經民主程序票決始選擇「原住民」一詞。²⁶⁷

關於漢人移民台灣的時間，很難明確指出，但學者多半認為在 16 世紀下半是一波高潮，包括來自福建漳州、泉州的福佬人，以及廣東嘉慶州、惠州、朝州的客家人。

1624 年，荷蘭人佔領台灣，進行 37 年的殖民統治。在這當中，荷蘭為進行重商主義的殖民，於是一方面獎勵農耕，抽取重稅，將成品運行貿易；一方面對原住民採取教化政策，是典型的分而治之(divide and rule)的殖民策略。荷蘭的殖民統治激起了原住民在 1635 年「麻豆事件」，以及 1652 年漢人郭懷一等反抗事件。其中，由於殖民帝國的相互競爭，西班牙也曾在 1626 年攻佔北台灣的基隆、宜蘭、淡水、新竹等地，對原住民進行傳教，而在 1642 年被荷蘭逐出。

1661 年，鄭成功率兵進佔台灣，三代共建立了 23 年的鄭氏王朝，所開墾的土地較荷蘭更廣，但大致是延續殖民統治體制，並

²⁶⁵ 陳冠學，《老台灣》，台北：東大，民 70，頁 1。

²⁶⁶ 同上註，頁 87。

²⁶⁷ 夷將 拔路兒，我們為什麼「臺灣原住民族」這個稱呼？，收錄於張茂桂等，《族群關係與國家認同》，台北：業強，民 82，頁 187-190。

接受農奴的土地制度和剝削方式。鄭氏王朝對於土地和農民的斂收，具有封建和殖民雙重性質。

清朝在 1684 年將台灣劃入版圖，至 1895 年割讓日本止，歷二百餘年。在清朝治理期間，對台態度是由棄留不定，轉而獨立置省，並進行近代改革。在移民開拓的發展中，漢人建立以鄉黨關係為主的村落社會，於農業生產上，在各地形成小市場，彼此互通有無，並進一步與中國大陸有貿易往來。18 世紀後半，移民潮再起，土地開墾範圍更廣，商品經濟更為興盛，但實際耕種者，受到清朝承襲荷蘭統治型態而來的土地制度大租戶、小租戶、田賦的三重剝削。鴉片戰後，歐美帝國勢力隨開港通商進入，台灣漸被編入世界資本主義體系的貿易圈內。

清代社會的原住民，由於漢人一波波的移民，因而遭受侵佔、詐騙的待遇。在漢人之間，也因利益之爭而發生百餘次的集體械鬥，當中有閩粵械鬥、漳泉車拼，也包括異姓仇鬥、同姓亂鬥，以及原住民激鬥，這樣基於族群背景的衝突，無可免的也被統治者清朝加以利用。至於民變則台灣社會更有「三年一小反，五年一大亂」的諺語。其次，清代在台文武官員，俱由中國大陸派遣來台，台灣本地者能考上科舉者，多被拒於官途之外。

日本在長期閉關自守後，1854 年在美國艦隊的逼迫下開國，隨後幕府制度廢除，以明治維新進行富國強兵。由於引進西方先前工業革命的成果，日本的工業發展在短短期間內就生產出剩餘工業品，因而海外市場對該國國民經濟至為重要，日本終究步上歐美帝國主義的後塵。1895 年，清廷於甲午戰爭敗於日本，台灣在馬關條約中遭割讓，事後聞知將成為清廷戰敗乞和的犧牲品的台灣人民，倉促之中於同年 5 月 16 日成立「台灣民主國」(Republic

of Formosa)，雖然「台灣民主國」在現實政治中的嘗試是失敗的，卻在台灣意識的凝聚中，「標誌著重要的一步」。²⁶⁸

日本據台後，隨即以「六三法」賦予台灣總督立法權，²⁶⁹台灣總督成為集軍政、民政、立法、司法與財政等大權於一身的「土皇帝」。擁有這些絕對權力，總督府因而能對台灣民眾的生活進行為所欲為的干涉。如此的政治統治方式，無非是為了謀取經濟利益。在強大國家的權力下，土地調查、人口調查，與度量衡與貨幣的統一，以及鐵路、道路和港灣建設次第完成，這些都是為了進行資本主義的產業活動，從而也形成「殖民地現代性」。

殖民支配通常會引起被統治者反抗。台灣民眾的抗日活動自日本據台後一直不曾停止。若以世界第一次大戰為分水嶺，先前是採武力抗爭，之後除原住民於 1930 年所發動的霧社事件外，台灣住民改採非暴力的民族解放與階級解放的政治鬥爭，這是受到歐美的自由主義、民族主義與社會主義思潮的影響。

西方現代自我觀念的興起，驅逐了上帝為中心的思惟，創造了啟蒙運動與浪漫主義。殖民地台灣的現代性，在以日本殖民主

²⁶⁸ 參見施敏輝，注視島內一場「台灣意識」的論戰，收錄於施敏輝編，《台灣意識論戰選集》。台北：前衛，民 78，頁 10。值得注意的是，在台灣民主國所發出的文告當中，表述了「國中一切新政，應即先立議院，公舉議員，詳定律例章程，務歸簡易」。參見史明，《台灣人四百年史》。San Jose, CA：蓬島文化，民 79，頁 249。這個宣示抒發了台灣住民建立議會政治的想法；並且，台灣民主國建立的意義，日後為台灣共產黨進一步加以論述。相較於德國在 1871 年幾乎是兵不血刃地即接收了政治忠誠傾向法國的阿爾薩斯—洛林（Alsace-Lorraine）區，日本在 1895 年接收台灣時卻遭到台灣住民以「台灣民主國」為號召的武裝反抗行動。聆聽這場台灣與中國現代史上的插曲，吳叡人提出三點觀察所得：首先，這意味著在現代中國民族主義興起前，台灣已脫離中國而併入日本；其次，這個悲劇預示台灣人在日後的 50 年的日治時期，必須獨自應付日本人；再者，這個「被迫建國」的實踐，無意間將處於中國邊陲的省民，想像成一個稱作「台民」的「國民」。因此，這個象徵成為以後抗日行動中所要「光復」的國家。參見吳叡人，臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖鬥爭與臺灣人民族國家的論述，收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民 90，頁 45-50。

²⁶⁹ 有關「六三法」內容，參見許極燉，《台灣近代發展史》。台北：前衛，民 89，頁 203-204。

為「他者」的前提，固然在台灣議會請願運動、台灣文化協會與台灣民眾黨的抗日運動中對於台灣人自我——即「我們是誰」的論述顯得曖昧不明。然而，1928年台灣共產黨在成立大會上所提出的「政治大綱」已提出「擁護中國革命」、「台灣民族獨立」與「建立台灣共和國」等主張。²⁷⁰然而，殖民主義的同化政策，亦使得台灣民眾有認同大和民族者。

1945年，日本於第二次世界大戰戰敗並宣佈無條件投降。國民黨政權來台後旋即發生二二八事件，國府乃於1948年施行「動員戡亂時期臨時條款」，第二年起實施戒嚴。1950年韓戰爆發，由於台灣具有在冷戰中的戰略位置，美國遂派遣艦隊介入台灣海峽，並對台進行軍事援助。

隨後由於土地改革所釋出的資本與勞動力，結合美援與外資，台灣經濟就在依賴中發展，型態則從農業生產、出口加工、重工業，以至轉形中的高科技發展。

經濟的發展的同時，台灣社會內部要求民主化的呼聲也日益升高。而在日據時期被皇民化強行以大和民族主義改造的台灣民眾，在國府統治下又被強制灌輸中國民族主義，認同的困惑極為惱人。在解除戒嚴後，台灣社會所抑壓的情感與想像紛紛出籠。自上個世紀80年代以來，台灣社會追問「我是誰」的風潮，至今方興未艾。

²⁷⁰ 關於台共所提「政治大綱」，參見史明《台灣人四百年史》。San Jose, CA.: 蓬島文化，民79，頁580。既然主張「台灣民族獨立」，又「擁護中國革命」，顯然台灣與中國是兩個平行、對等的觀念。

第一節 殖民地台灣社會的自我追尋：

1895-1945

就上述簡史，台灣社會的文化發展可大致分成漢人移住前的台灣社會、漢人移住後至清朝割台、日本殖民時期，以及第二次世界大戰後至今等幾個時期。

漢人移住前的台灣社會是原住民樂居的所在，其間是原住民各族自然信仰與生活所構成的文化。漢人移住後至清朝割台前，台灣社會至少雜混入了漢族、荷蘭與西班牙等文化。值得注意的是，鄭氏王朝年代，陳永華於 1666 年在台南興建孔廟，設「明倫堂」為「全台首學」，並引進科舉制度；清代時期依此相承，又有儒學、義學、社學、書院及書房等教育機構，傳授儒家學說。不過，「漢蕃雜居」的台灣社會，移民而來的漢人多屬目不識丁的庶民階層，尤以農民居多。而自 1652 年明儒沈光文漂流到台灣，至 1844 年出身澎湖的蔡廷蘭試中舉士，中間經歷 200 餘年，當大地主與大租戶的子弟們能熟稔漢文時，台灣又落於日本統治。至少在 1913 年以後，以儒學為主為的舊文學就已非台灣文學的主流，自然，文化現象也隨之改變。

就本文所討論的現代的三種國家認同論述而言，均在日本殖民時期出現，因此本章先行討論殖民地台灣社會的自我追尋，其次是戰後迄今的國家認同論述。

在日本殖民時期，傳統文化經歷一場歷史性的自我改造。其中，正如前述，1895 年倉促成立的「台灣民主國」，在現實政治中

的嘗試是失敗的，卻在台灣意識的凝聚中，標誌著重要的一步；同時，也標明了現代的台灣民族主義與中國民族主義是在兩條平行的道路上各自獨立行進。²⁷¹

日據以後，台灣住民以不斷的反抗來抵制殖民統治。先前本文論及：以第一次世界大戰為分水嶺，先前是採武力抗爭，之後除原住民所挑起的霧社事件外，台灣住民改採非暴力的民族解放與階級解放的政治鬥爭，這是受到歐美的自由主義、民族主義與社會主義思潮的影響。1915年，漢人最後一次、也是規模最大的「西來庵事件」抗日行動，舉事者中的余清芳被傳說為是具有神力的皇帝，或皇帝的中介者；而羅俊則以法力與符法號召信徒，教導祭祀玉皇大帝與九天玄女。²⁷²因此，這場行動不免仍帶有封建與迷信的色彩。

在兩次世界大戰期間，威爾遜(Woodrow Wilson)的民族自決原則(national self-determination)與列寧的民族自決論蔚為風潮席捲全球，被支配的殖民地台灣在如此的氛圍中，也進行了一場自我追尋的認同摸索。

在此期間至第二次世界大戰爆發前，因應日本政府對台的「漸近同化政策」，台灣住民認同至少經歷以下幾個發展階段。

²⁷¹ 吳叡人的研究指出，相較於德國幾乎兵不血刃地佔有政治態度傾向法國的阿爾薩斯-洛林區，日本卻必須在血戰6個月，殺害一萬四千名以上的台灣住民，才瓦解「台灣民主國」的武裝抵抗。「台灣民主國」意謂著：台灣在於甲午戰後始興起的現代的中國民族主義想像之前，已併入日本；這個「被迫建國」的行動，預示了此後50年台灣住民必須獨立抗日；「台灣民主國」是台灣人首次基於國際法上的公民投票與住民自決原則，將處於台灣這個原屬中國邊陲省份想像成一個現代的主權國家的嘗試。而上述三點共同指向台灣民族主義的發展與中國民族主義的形成，係基於不同的歷史情境。前者是一群棄民在被強制兼併與殖民統治下發展出來；後者則是一個古老帝國在面臨瓜分所誘發出來的。參見吳叡人，*臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述*。同註268，頁45-50。

²⁷² 周宛窈，*《台灣歷史圖說：史前至一九四五年》*。台北：聯經，民87，頁119。

壹、假同化爭取日本公民權：1914-1915

1913年，台灣仕紳林獻堂旅日時，與主張自由民權的板垣退助伯爵晤面，兩人交換對彼時政治局勢的觀察後，板垣認為日本的國策應是南進北守，日華關係需維持親善始能確保東亞和平，而台灣恰能扮演日華溝通的橋樑

於是，板垣在1914年來台與林獻堂以「同化會」鼓吹同化，雖然林獻堂本人反對同化，但其目標為藉同化之名而爭取與日人平起平坐的同等自由權利。這個同化運動在相當短的期間內即募集三千餘台灣住民，受到知識階層與鄉紳的歡迎。當然，接受同化以獲得日本公民的待遇，必須付出文化認同的代價，具有強烈漢族認同的台灣住民，在渴望政治上的平等權利、日本於日俄戰爭的獲勝與領台後的現代化與物質進步，以及板垣自由主義式的同化論述等因素吸引下，至少願以部分的漢民族認同為代價，換取完整而平等的日本公民權。

但這個同化運動挑戰了「六三法」基於台灣特殊性的存在、台灣總督法的統治權威，以及在台日人的特權地位。因此，引發了在台日人的強烈反彈。1915年初，這個同化運動就遭總督府以妨害公安而命令解散。²⁷³

貳、反同化要自治：1921-1934

一、「六三法」撤廢爭論

²⁷³ 參見王詩琅譯，《台灣社會運動史：文化運動》。台北：稻鄉，民77，頁21-39。

1896 年日本帝國議會所通過的「六三法」，是基於台灣風情的特殊性，規定台灣總督的命令具備法律效力，稱為「律令」，以別於日本的國內法。

1918-1920 年間，旅日台灣知識青年對「六三法」的撤廢有所爭論。當時，日本為應第一次世界大戰後的民權潮流，採行漸近同化的內地延長主義。1919 年，台灣總督明石元二郎公佈「台灣教育令」，諭告要藉由教育來培養帝國臣民資質，主旨反映了同化主義政策。而旅日台灣知識青年原先組成「六三法撤廢期成同盟」，對撤廢「六三法」已達成共識。但隨後這個共識被主張台灣自治主義者所推翻。反對六三法撤廢運動者認為：「六三法」遲早將被廢除，台灣將被編入日本體制，但台灣 340 萬漢族有獨特的歷史風情，不宜與大和民族處於同一制度。因此，撤廢「六三法」無異肯定同化政策，為維持台灣特殊性，台灣應以特別立法機構從事特別立法。

最後，對撤廢「六三法」運動提出異議的自治主義者取得勝利，並取得以後 10 餘年的抗日運動主導地位。取而代之的尋求自治的「台灣議會設置請願運動」。

二、 台灣議會設置請願運動：1921-1934

台灣議會設置請願運動可分為兩期來加以觀察：第一階段是初期的民族主義統一戰線，以及第二階段自 1927 年統一戰線分裂至 1934 年結束時期，歷時約 14 年共 15 回。

（一）民族主義統一戰線：1921-1926

台灣議會設置請願運動並不是團體結社，主要是由台灣文化協會與《台灣青年》雜誌分別在島內與日本相互呼應，匯成抗日民族解放運動的潮流。

1919年，台灣首任文官總督田健總督在其蒞任時的訓詞明白揭示日本政府對台的同化主義立場。而台灣住民則以爭取殖民地自治的台灣議會設置請願運動加以回應。其中，1920年，留日學生林呈祿與蔡培火等人籌組在東京創立「台灣青年會」，並發行機關誌《台灣青年》。林呈祿所就讀的明治大學教授泉哲，在《台灣青年》創刊號中所寫的賀稿中曾言：「需自覺到台灣不是總督府的台灣，而是台灣島民的台灣」。²⁷⁴吳叡人認為：正是泉哲這簡潔有力的一句話，可能引發蔡培火的靈感，而在其《我島與我等》文中也寫下「台灣乃帝國之台灣，同時亦為我等台灣人之台灣」；²⁷⁵而這兩句話隨後更被轉化為簡短有力的「台灣非是台灣人的台灣不可」，²⁷⁶成為1920年代10餘年間抗日運動中唯一能連結各派的共同立場，也決定性地塑造了台灣人對台灣的「民族的想像」。²⁷⁷

1921年，由林獻堂領銜向日本帝國議會第44屆議會提出設置台灣議會的請願書，時在東京的田健總督隨後即邀集林獻堂、蔡惠如、林呈祿與蔡培火等人，告之以日本政府將在台施行內地延長主義使日台無差別，因此無法同意設置台灣議會。總督府的御用媒體《台灣日日新報》則以「台灣議會的設置無非是違反統治方針，若要強行就與叛逆同罪」、「設置台灣議會等於是推行台灣獨立運動的前奏，罪實不可赦」等言論加以抨擊。²⁷⁸林等返台後

²⁷⁴ 同註 271，頁 67。

²⁷⁵ 同上註；蔡培火之《我島與我等》一文，參見註 273，頁 53-54。

²⁷⁶ 同註 274。

²⁷⁷ 同上註。

²⁷⁸ 同註 270，頁 490。

以演講會將請願經過報告予台灣民眾，受到民眾的熱情鼓舞。該年 10 月，林等便組成「台灣文化協會」，一面從事文化啟蒙運動，一面繼續議會設置請願活動。

以後，至 1927 年文協分裂前，台灣住民的非暴力抗日運動均連結在爭取台灣民族自治的統一戰線。其中，請願書內容不斷以台灣歷史文化的特殊性來拒絕日本政府的同化政策。以 1922 年林呈祿所主筆的「台灣議會設置請願理由書」而言，在文章中林表述了台灣文化的特殊性與爭取特別參政權的隱含的民族自決權主張：

「台灣特殊事情」根深蒂固，由來以久，不特不能為此而滅滅，……台灣住民有附予特別參政權之需要，……在帝國內新領土之台灣島內三百五十餘萬新附民眾，不能不究其地理上使之助成帝國南方之進展，就其歷史上使之促進日華兩民族之親善，以完成其重大之使命焉，……從來基於台灣島民之特殊文化制度，民情慣習並至思想信念，二十七年來為台灣當局極力維持之特別立法，乃當時不之撤廢，而俟二十數年台灣舊慣調查會十分查定，且成為慣習法，而既堅且固之後，使思欲得而破壞之，頗難以理解者也，……憲法者隨時代之遷移而具有進化的性質也哉，……宜乎採彼英國於多處殖民地設致立法議會，米國（美國）於各州設獨立州會的先例，各於其地方為適切立法，……台灣為有特殊歷史之帝國屬領，斷不應與琉球、北海道並論，……。²⁷⁹

這個陳述再三而反覆強調台灣「民情習慣」、「思想信念」等文化與地理位置的特殊性，且要求比照歐美立憲政治，進而主張「特別參政權」，實際上已懷有安德森所稱的「具有主權的政治共

²⁷⁹ 林呈祿，「台灣議會設置請願理由書」，《台灣》第 3 年第 2 號，1922。轉引自吳叡人，「臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述」。同註 277，頁 61-67。

同體」的民族想像。²⁸⁰

1923年2月，蔡培火與蔣渭水等人組成「台灣議會期成同盟」持續進行請願活動，遭到台北地方法院三好一八檢察官以違反治安警察法起訴，在三好看來，蔣渭水等人動輒稱「台灣有365萬的中華民族」是不穩詞句，三好質問：「既做日本國民，怎樣不說是日本民族呢？」林呈祿的答辯，大致複述上述所引觀點。蔣渭水的答辯，則進一步區分出「國民」、「民族」與「人種」，突出「台灣民族」的想像與主體性。針對三好的批評，渭水答稱：

這是長官對民族與國民的區別，沒有理解哩。民族是人類學上的事實問題，……台灣人不管怎麼樣豹變自在，做了日本國民，（不是）便隨即變成日本民族，台灣人明白地是中華民族即漢民族的事，不論什麼人都不能否認的事實。國民是對政治上的、法理上的，民族是針對血統的、歷史的、文化的區別的，人種是對體格、顏貌、皮膚區別的。

民族中含有相同的血統關係，歷史的精神相一致，文化的共通，語言習慣的共同通，共同的情感等諸要素，現在世界上民族與國民的關係，有四種型態。

一、一民族一國民：獨逸（德意志）、意大利。

二、不同民族同一國民：瑞士。

三、同民族異國民：米國（美國）。

四、一民族同化於他民族：如滿人、元人同化於漢人，如生蕃同化於台人。

米國（美國）民與英本國的民族怎樣起戰爭要求獨立呢？這就是表示，雖是同民族，若利害關係不一致的時，也定能分離，……同化是自然的，不是人為的，是無為而成的，不是強制可成的，還不是兵力能做

²⁸⁰ 同上註，頁63。

同

化作用的。……我常說台灣當局好唱同化，須仿倣台人同化生蕃的同化法，才能成功，所以現在的台人中，有多數的生蕃同化人混在，是很明白的事實……滿人元人中，皆是入主中國做支配民族，而偏被漢族同化，這是被支配民族同化支配民族的實例，……我日本帝國一國內既有十三個民族，即大和民族……台灣人、生蕃……朝鮮人……。²⁸¹

在此答辯中，蔣渭水首先區分了「國民」、「民族」與「人種」，而「台灣人」為「日本國民」，「是中華民族即漢民族」是「人類學的事實」，並不是「融五族於一爐」的「中華民族」國族；在日本國內則有包括大和民族、台灣人與生蕃在內的 13 個民族。這就將大和民族、台灣人與生蕃視為是「血統的、歷史的、文化的區別的」三個民族。而「滿人、元人同化於漢人」的「漢人」與「生蕃同化於台人」的台人對等，因此，「存在一個『台人同化生蕃』比喻『不同民族合成一國』的想像空間」。²⁸²

²⁸¹ 台灣議會期成同盟會治安警察法違反嫌疑的公判，《台灣民報》，第 2 卷 16 號，民 13(1924)，轉引自吳叡人，臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述。同註 280，頁 70-72。

²⁸² 方孝謙，《殖民地台灣的認同摸索——從善書到小說的敘事分析，1895-1945》。台北：巨流，民 90，頁 99。此處要加以指出的是，同樣是引用蔣渭水的答辯，劉建誠僅以「台灣人不管怎麼樣豹變自在，做了日本國民，（不是）便隨即變成日本民族，台灣人明白地是中華民族即漢民族的事，不論什麼人都不能否認的事實」的片段，即遽爾將渭水此一「人類學事實」的「中華民族即漢民族」的表述，等同於「融五族於一爐」的「中華民族」國族論述，於是他為了壯膽，引用陳昭瑛以「中國意識」界定「台灣意識」的新儒家的中國觀為最後真理與最勝義的看法，將台灣住民於 1895-1945 年這一階段反日的文化內涵，全部規定為中華民族內涵。在《論台灣的本土化運動：一個文化史的考察》文中，陳昭瑛認為台灣文化異化自中國文化，而台灣本土化運動歷經三階段：1895-1945；1949-1983；1983-1995。這三個時期的文化運動各自是反日本、反西化與反中國。前二個階段的台灣文化發展與中國有所重疊；而第三階段的台灣意識=台獨意識，則與中國文化背道而馳。文章發表三個月後，即遭到陳芳明的批駁。江宜樺曾指出陳昭瑛預設兩岸統一才是常態，其以異化論來論述台獨意識是相當有問題的。盧建榮也在其著作中認為陳芳明的所回應的文章無庸置疑，而陳昭瑛該文嚴重疏失至根本不值一駁；盧更驚嘆陳昭瑛於回應陳芳明將西方文化的民族主義上溯至文藝復興時代的觀點不知源自何家看法。此外，令人訝異的是，劉的論述列有江、盧的專論，卻對此視而不見。劉可能因誤用陳昭瑛的說法，最後竟開出「有條件接受一國兩制」這個教人「遺憾」的處理兩岸問題的藥方。參見劉建誠，《政治文化變遷下之兩岸關係——論中國民族主義與新台灣主體意識》，碩士論文，東海大學政治系，民 90.1；陳昭瑛，《論台灣的本土化運動：一個文化史的考察》，《聯合文學》，第 23 卷第 9 期，民 84.2，頁 6-43；陳芳明，《殖民歷史與台灣文學研究——讀陳昭瑛論台灣的本土化運動》，《中外文學》，第 23 卷第 12 期，民 84.5，頁 110-119；陳昭瑛，《發現

此次治警事件在 1925 年第 3 審判決後確定，²⁸³蔣渭水與蔡培火各判徒刑 4 個月，林呈祿、陳逢源、蔡惠如等人各 3 個月。此後，至 1926 年的第 7 回請願，台灣住民的抗日運動，都維持民族統一戰線的基調。

（二）左右路線之爭與請願活動沒落：1927-1934

隨著社會主義思潮在全球的擴散，以及台灣的金融、土地為日、台資本家所佔有，島內的階級問題也一一浮現，勞資爭議迭起，農民運動勃興。在上述背景中，文協於 1927 年分裂，舊文協幹部另組右翼的台灣民眾黨與左傾後的新文協和 1928 年成立的台灣共產黨有嚴重的路線之爭，而在文協分裂前後，尚有一場「中國改造論爭」。

1. 中國改造論爭

1924-1925 年間，中國國民黨採取「聯俄容共」的解放路線，並強調國民革命目標在於掃蕩軍閥與其賴以生存的帝國主義，一時之間，中國革命成為東亞注目焦點所在。

1926 年，陳逢源發表對中國局勢評論的看法。他認為彼時中國仍處於封建階段，因而不宜採俄國革命模式，應走資本主義道路，以順應馬克思所敘述的歷史規律，解放之計宜先增長工商階

台灣真正的殖民史：敬答陳芳明先生，《中外文學》，第 24 卷第 4 期，民 84.9，頁 77-93；江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。台北：揚智，民 87，146-148；盧建榮，《分裂的國族認同：1975-1997》。台北：麥田，民 88，頁 247-259。

²⁸³ 1925 年（大正 14 年），蔣渭水在以「群眾運動的原理」為題的演講中指出：「台灣的政治也應該採取立憲政治的，也應該如內地（日本）的三權分立，自由主義才是。菲律賓也採取了自由主義，有很多人做了官吏，人民的權利也是平等的，印度和埃及，自由主義的聲浪很高。」參見王詩琅譯，《台灣社會運動史：文化運動》。同註 273，頁 279。

級勢力。²⁸⁴隨後，許乃昌於該年 10 月以長文 駁陳逢源氏的中國改造論爭，其要旨略以：中國國民革命的唯有的兩條路，一是與資產階級的妥協路線，另一是無產階級領導的路線。許乃昌主張中國國民黨應以無產階級領導的革命路線，反抗帝國主義，進而打倒世界資本主義。²⁸⁵

這場論戰隨後引發更多人的加入，並持續至隔年 2 月。論者指出，藉由對中國改造的論辯，進一步激化「台灣人」與「台灣民族」的內涵。陳逢源在更後的回應中即修正以「商工階級」為中心的解放視野，而提出「包括所有階級」的「國民主義」(nationalism)路線；「台灣人」或「台灣民族」逐漸自前一階段「以中華民族作為日本國民的台灣人」，轉而成為左翼理論中處於世界殖民地弱小民族其中的台灣民族。²⁸⁶這似乎就是列寧所論的被壓迫民族爭取解放的觀點。

2.文協分裂

在全球社會主義思潮瀰漫、殖民地台灣社會內部階級矛盾，以中國改造論的爭辯氛圍中，原本匯集各方人馬的文協終於也產生分裂。1927 年，左翼奪取文協主導權，逐漸加強介入勞資紛爭與佃農爭端，舊文協幹部則另組台灣民眾黨。

(1) 舊文協幹部至台灣民眾黨：右翼台灣民族論述

²⁸⁴ 陳逢源，最近之感想（二）：我的中國改造論，《台灣民報》，第 120 號，民 15.8（1926.8）。轉引自吳叡人，臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述。同註 281，頁 78-79。

²⁸⁵ 吳叡人，臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述。同上註，頁 79-80。

²⁸⁶ 同上註，頁 81-82。

1927年，舊文協幹部蔣渭水、謝春木、蔡培火與蔡惠如與林獻堂等，先後組成「台灣自治會」、「解放協會」、「台灣民黨」與「台灣民眾黨」等，其仍主張自治主義，並使用「台灣人全體」、「解放」等字眼，且要求「公學校教授日台語並用」，台灣民眾黨的政治綱領是以追求「台灣自治」、「台灣議會」的體制內改革為目標。台灣民眾黨內部又分為強調以合法手段訴諸民族自決的蔡培火派，以及主張聯合農工商跨階級的蔣渭水派，後者並成立「台灣工友總聯盟」，推展農工運動與階級解放。自1927至1930年，林獻堂仍領軍進行了第8至11回的設置議會請願活動。1930年，台灣民眾黨再分裂出由蔡培火與林獻堂所組的「台灣地方自治聯盟」；1931年，民眾黨通過綱領與政策的修改，轉變為以農工階及為中心的民族運動，但旋遭命令解散；漸趨沒落的請願活動由台灣地方自治聯盟持續進行至1934年的第15回為止。

(2) 左傾後的新文協與台共：左翼台灣民族論述

相較於強調合法的自治運動，左傾後的新文協則更多地從事非法活動。1928年4月，台灣共產黨在俄國第三國際指揮下，由日共協助，於上海成立「日本共產黨台灣民族支部」，²⁸⁷隨後並逐步掌控文協。台共成立時發表了《政治大綱》，揭示台灣革命同時是民族革命與民主革命，並以建立「台灣共和國」為目標。這份《政治大綱》歷來備受壓抑，值得全文照錄：

台灣最初的住民是野蠻人，所謂的生蕃。這個蕃島在16世紀的前半葉，南部由西方的先進國荷蘭佔領，北部則由西班牙佔領。是為台灣殖

²⁸⁷ 根據第三國際即共產國際的規定，日本工人階級有責任積極援助殖民地人民的民族解放。日本共產黨中央必須負責籌建台灣無產階級政黨的工作，並應在台共成立後，在黨的組織未鞏固與各方面條件未成熟前，暫由日共間接領導。這無疑是「正統」的國際主義。

民地歷史的序章。1660 年鄭成功為滿清所敗，率兵東渡台灣時，為數甚少的荷蘭人和西班牙人遂被逐出島外。其中生蕃漸次承受壓迫，土地逐步被剝奪，終至完全被漢人逐入深山之中。從而土地悉被鄭氏一族及其部屬之大農戶等所分割佔有。此後由中國南部移住台灣的漢人與日俱增，所謂台灣民族就是此等南方移民渡海來台所結成的。當時鄭氏一族對台灣的統治完全建立在封建制度之上。（同時也保存民族遺傳的風習）

其後，清朝派遣封建領主駐在此地，依然採用封建制度統治台灣。然而隨著時日推移，封建制度也日漸動搖起來。促成此種歷史變遷的主要作用與社會動因是，當時台灣人與西方諸先進國家開始貿易，內部的商業資本逐漸抬頭，因此迫使封建制度逐漸走向崩潰的道路。

如是，台灣從 17 世紀末期開始成為中國封建制的隸屬地。19 世紀中以來台灣與中、英、荷等國的商業關係逐漸茂盛起來。可以說，這個時代是封建制度的崩潰時期（初期的資本主義經濟）經濟的變革時期。正當此際中日戰爭爆發了。以封建制度為胚胎的資本主義的成長必然在社會上、政治上、經濟上產生動搖，加上中日戰爭的結果，使原來對滿清頻頻反抗的民族運動當然加倍緊張起來，以致造成一種危機。

在此種革命氣氛高漲之時，滿清終於戰敗，將台灣作為賠償割給日本。在革命氣氛瀰漫之際台灣共和國誕生了。其主要任務為對抗日本侵略台灣。這個革命運動的主力是資本主義的中地主、商人與激進武士。他們雖然表現出一種全民眾性的大眾行動的國民革命的型態，但由於台灣資產階級尚未成熟，這個國民革命竟遭橫暴的日本帝國主義壓抑下來。民主革命雖未成功，但在革命過程中，由於內部資本主義之成長，以及日本帝國主義掠奪性的改革，最主要的土地問題實際上起了一大變化，此可謂革命所收之唯一效果。

在上述的情形之下，台灣民主共和國原擬建立一個民族獨立的國家，邁向資本主義的道路，惟在經濟、政治動盪的過程中，終因中日戰爭的結果，被日本強奪而成為殖民地。如此，一方面民主革命未能完成，另一方面統治台灣的帝國主義本身也很多封建殘餘，而台灣資本主義的

發展，唯有依賴日本資本主義的發展而成長，故而現在的台灣事實上還存在很多封建殘餘。

要言之，台灣民族經過如此的歷史階段，在特殊的經濟發展過程中被培養長大。²⁸⁸

有關台共的「政治大綱」，史明、陳芳明與吳叡人均已有豐富的論述，²⁸⁹本文不再引文贅述。

不過，於此仍必須明確地指出，1928年台共「政治大綱」的提出，既有第三國際的列寧主義理論基礎，亦包括日共的政治指導與中共的強力支持；而其所揭櫫的則是激進的「台灣民族」、「台灣革命」與「台灣獨立」主張。陳芳明的研究顯示：這份「政治大綱」係出自台共創黨者林木順之手，而林撰寫之初，則得力於日共渡邊政之輔、左野學的協助。再者，根據中共方面的記載，台共建黨前夕經會議議決由翁澤生、謝雪紅與林木順起草政治綱領，而謝、林二人於1925年被派往莫斯科東方大學受訓，翁則留在上海與中共聯繫。翁澤生係中共成員瞿秋白的門生，先前早已加入中國共產黨，而他參與台共係受中共指令。因此，1928年台共「政治大綱」的擬定完成，乃是經由第三國際、日共、台共創黨成員與中共黨員的協力合作。²⁹⁰

在台共建黨後一週，因日本領事館的檢舉，而有「上海讀書

²⁸⁸ 台灣總督府警務局，《台灣總督府警察沿革志第二篇：台灣社會運動史》。昭和14年（1939）。轉引自方孝謙，《殖民地台灣的認同摸索——從善書到小說的敘事分析，1895-1945》。台北：巨流，民90，頁187-188。

²⁸⁹ 史明，《台灣人四百年史》。San Jose, CA：蓬島文化，民79，頁579-601；陳芳明，《殖民地台灣：左翼政治運動史論》。台北：麥田，民87，頁215-243；吳叡人，《臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述》。收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民90，頁92-99。

²⁹⁰ 陳芳明，《殖民地台灣：左翼政治運動史論》。台北：麥田，民87，頁215-243。

會事件」，秘密組黨的台共組織與文件遭查獲；在同一時刻前後，日共成員也遭檢舉、逮捕。謝雪紅被引渡回台後，於 1928 年 6 月被釋放，積極從事「更生運動」，以拓展組織。但聽命於中共的翁澤生，竟然私搞宗派運動，假藉中共與第三國際名義，於 10 月另立「中國共產黨台北支部」，違背共產國際「一國一黨」原則，對謝雪紅等展開圍剿。1931 年 4 月，翁秘密將謝開除黨籍，更指揮中共台籍成員奪取台共領導權，於是有 1931 年新的政治綱領，因而有激進的台灣左翼革命路線。1931 年新的政治綱領要旨有三：顛覆帝國主義統治，台灣獨立；實行土地革命，消滅封建殘餘勢力；建立工農獨裁的蘇維埃政權。²⁹¹

就台共 1928 年與 1931 年的兩份綱領而言，對於「台灣民族」與「台灣獨立」的論述並無不同。但奪權後的台共新中央，將中國社會革命的策略生硬地照搬至台灣，忽略了殖民地台灣革命應先進行民族解放，再次則是階級解放。由於中共勢力介入台共，盲目突出階級解放，致使台灣內部統一戰線的分裂，使得日本統治者有機可清剿台共。翁澤生一派奪取台共領導權另立的黨中央，於成立不到 4 月即遭瓦解。²⁹²

總的來說，1920-1930 年代左右，無論是自由主義式的右翼運動所提出的「台灣議會」、「台灣自治」，及「台灣自決」，或者是社會主義式的左翼運動所主張的「台灣民族」、「台灣獨立」與「台灣革命」等政治論述，在內容方面縱有差異，抑或解放策略有所不同，其最終目標都與台灣主權與台灣國格有極其密切的聯繫。這種煥然一新的民族國家認同，爾後穿越時空對第二次大戰後的台灣民主運動，仍然深具啟發。

²⁹¹ 同上註。

²⁹² 同上註。

參、戰時體制、皇民化與終戰：1930 年代-1945

左傾後的民眾黨與台共都在 1931 年遭解散與破獲、瓦解。也正是在該年，日本於中國發動 918 滿洲事變，開始為期 15 年的帝國主義侵略戰爭。

在戰勢趨緊下，台灣住民的政治鬥爭遭到禁絕，部分知識青年轉進文化戰場持續戰鬥，特別是在文學這一場域。台灣新文學的誕生始自 1920 年《台灣青年》的創刊，²⁹³1926 年賴和以西方文學手法寫實主義風格所完成的《鬥鬧熱》，補捉了迎神賽會的歡樂景象，並指出貧苦大眾為信仰而一擲千金的情景，表現出賴和反帝、反封建的精神。到了 1934 年，台灣作家已能使用流利的日文與日本作家並駕齊驅，透過文學創作，台灣作家表達了弱小民族處境的悲哀，以及底層民眾被壓迫的淒慘，與政治運動聲氣相應。

294

1937 年，以叩頭式爭取體制內參政權的台灣自治聯盟解散。台灣進入戰時體制下，台灣住民的政治鬥爭遭到禁制。同年，台灣總督府宣佈禁用漢文，年底，更開始進行皇民化。以後，更半強制台灣住民改用日本姓氏，並徵調台灣人參與戰事。而在 1943 年，義務教育的就學率達到 89 %。在上述情況下，文學鬥爭頗受衝擊，作家們被禁止發聲；而在皇民化運動下，台灣住民的民族國家認同被轉為效忠日本帝國，而這也是方孝謙考察的結論：在終戰之前，日本殖民統治已取得「葛蘭西意義的霸權」。他形容這一霸權是「弱勢霸權」。方並且推論，如果 1945 年第二次世界大

²⁹³ 新舊文學的主要差別在於新文學主張使用白話文，而不再以漢詩古文創作，並受到世界文學思潮的影響。

²⁹⁴ 葉石濤，《台灣文學史綱》。同註 1，頁 38-58。

戰沒有結束，而日本繼續維持戰時統治型態，則這一弱勢霸權將轉為強勢霸權。²⁹⁵

肆、結語

1895 年曇花一現的台灣民主國，象徵台灣住民想像現代民族國家的開端。而以 1920 年代左右為界，先前殖民地台灣社會的抗日行動自傳統漢族文化中汲取養分，並歷經犧牲文化認同換取日本公民權的同化運動，之後則是對同化主義反動的自治主義擅場的年代。在自治主義中，無論是左右兩翼都以追求新的台灣民族國家認同為目標，在 1930 年代結束前，已有成熟的現代國家認同論述。

但在殖民體制下，黃金 10 年所發展出的台灣民族國家認同論述在 1930 年左右起受到壓制，雖然其在現實政治場域的實踐受挫，但卻在爾後不時召喚台灣民眾。1930 年代開始，日本帝國主義進一步強化對台民的意識統治，因此，如同方孝謙的考察，日本殖民者取得了弱勢霸權。的確是有一部分人認同於大和民族國家，但畢竟是外來政權的強制作為，它對台灣住民所造成的心靈創傷與所獲得的認同不相上下。

²⁹⁵ 方孝謙，《殖民地台灣的認同摸索——從善書到小說的敘事分析，1895-1945》。同註 288，頁 176-186。嚴格地說，日本帝國應是取得殖民統治的霸權，而非葛蘭西意義的霸權。在葛蘭西的概念中，在西方國家從事革命的戰略之所以不能與俄國同樣採用運動戰，而須先以陣地戰為之，主要在於西歐國家為市民社會的霸權所「保護」，而此係透過爭取被統治者的積極同意；日據時期則不然，皇民化運動是透過全面廢止漢文，強行將台灣人轉化為皇國臣民。

第二節 戰後以來的國家認同論述：1945 迄今

壹、戰後的台灣境況

1945 年日本戰敗後，陳儀受國民政府之命來台後因種種不當的措施，貪污舞弊橫行，且以君臨姿態對待台灣人民，旋即在 1947 年發生台灣住民抗暴的 228 事件。原本即未參與中國民族主義想像工程的台灣人民，再度激發強烈的台灣民族意識。

1949 年國民黨政權敗退來台，開始其在台統治。如同一般新興國家一般，國民黨政府也需進行民族國家（nation-state）的國族建構（nation-building）與國家建構（state-building）。不過，與其他多數的民族國家相比，國民黨政府彼時建構國家的特殊性在於：它是集權於黨，再匯集至黨主席一人，以黨國體制所進行的統治；其次，國民黨政府所宣稱的主權範圍與事實統治的範圍並不相符；再者，由於上述的不相稱，台灣被視為中國的一個地區，在台灣所進行的選舉只是地方選舉；最後，國民黨政府所建構的國族，亦是建立在其曾經統治領域內的「中國人」國族，而台灣人只是中國的一部分，因此並不具有國族的地位。²⁹⁶

如此的民族國家建構，搭配威權統治，使得政治、經濟與文化制度與組織的運作，在 1980 年代之前沿著省籍軸線而作了區分。雖然大多數台灣住民先後自彼岸而來，但 1949 年之後隨國民黨來台的「外省人」，與先前來台的「本省人」，受到完全不同的待遇。在政治上，外省人位居中央政府高階；在經濟上，外省人

²⁹⁶ 同註 2。

被酬庸至國營、黨營企業；在文化上，中國國族的優位，使得不諳「國語」本省人，處於不利的、低階的地位。²⁹⁷

若林正文也表達與上述類似的觀點，他認為國民黨政權以一種「疑似列寧主義的黨國體制」(quasi-Leninist party-state system)，亦即具有列寧主義式組織構造的強大政黨，而擁有較強的社會滲透力和控制力，因此得以壓制官方意識形態以外的意識形態，同時禁止統治精英內的多元主義；其次，國民黨政權以「法統」體制排斥大眾的政治參與；再者，國民黨政權以侍從主義來處理與「外省人」和「本省人」的關係，以架構政治體制；最後，國民黨政權之所以能在台灣社會確立「自我」，主要依賴美國所提供的外部正當性。²⁹⁸

國民黨政權的樣貌，不管是如王振寰與錢永祥所描繪的「擬列寧式的政黨」(semi-Leninist Party)，或者是像若林正文所補捉的「疑似列寧主義的黨國體制」。總之，並不是完全的黨國體制。一方面，它總標舉著「民主憲政」口號；另一方面，它是植根於私有財產與市場經濟的資本主義經濟。就後者而言，國民黨政權的資本主義經濟必然要遭到社會主義的批判，就前者來說，既然國民黨政權宣稱民主憲政，而又壓制多元主義、排斥大眾參與，而與自由主義的核心原則、主張相左，自由主義者自然不會視而不見。再者，由於自 19 世紀末至 20 世紀中葉，台灣是在日本的殖民統治之下，因此，與近代中國歷史的展開，有相當程度的割離，而國民黨即中國正統政府之觀念的基礎，亦即中國民族主義的歷史經驗，台灣社會並無充分的共同體認；再加上美國因素為主的外部正當性的削弱，台灣民族主義一直呈現出對「法統」與「中

²⁹⁷ 同上註。

²⁹⁸ 洪金珠、許佩賢譯，若林正文原著，《台灣：分裂國家與民主化》。台北：月旦，民 83，頁 31-43。

國正當性」的反抗。此外，彼岸要求在「一國兩制」下「和平統一」，追求取代美國成為外部正當性的資源提供者，也使得台灣民族主義的「他者」有所轉變。

1990 年代左右，隨著資訊的流通與全球化潮流，各式各樣的以「後」為名的論述陸續進入台灣，藉以批判現代的國家認同論述；其中以後現代與後殖民主義最足以與上述三種現代的國家認同論述相抗衡。

貳、三種現代的國家認同政治論述類型：自由主義、社會主義與民族主義

一、自由主義的憲政認同

強調個人權利、慎防國家權力的自由主義，面對國民黨政權的威權性格，在戰後台灣曾扮演重要的批判角色。不過，與本文第二章所考察西方自由主義傳統有所不同的是，台灣自由主義思想的發展較少透過專著呈現，而是以雜誌文章與報紙評論來闡述。其中，又以雜誌文章為主，包括 1950 年代的《自由中國》，60 年代的《文星》，70 年代初期的《大學雜誌》，跨越 70、80 年代的《中國論壇》。到了 1990 年代以後，似乎沒有雜誌再以宣揚自由主義為宗旨，只有學者所組的「澄社」標榜自由主義信仰。就其發展的變遷而言，大致可分成三個階段：

（一）啟蒙式民主理念摸索與間歇性民主運動時期：1945-1975 左右

在此期間前半階段主要有《自由中國》扮演啟蒙式民主理念

摸索與中央民表增額選舉所帶動的間歇性民主運動熱潮。其共同的特色是堅定反共、要求公平選舉與成立反對黨。²⁹⁹

戰後隨著國民黨來台的知識分子，儘管對西方自由民主傳統並不十分瞭解，但仍延續五四「民主、科學」精神，以及貫徹自由憲政以對抗共產專政的原則，形成了一種自由主義式的批判傳統。在《自由中國》創刊的 1949 年至 1956 年左右的前期階段，《自由中國》與國民黨政權維持相互支持的合作關係，鼓吹建立國際反共聯線，與國民黨政權的反共政策一致。在發刊詞中，《自由中國》宣稱：「……這個刊物，正是要闡明蘇俄對於世界——尤其是對於中國——的禍害，和中共對於國家和人民的罪惡。我們並要討論如何阻止這個禍害，如何洗滌這些罪惡。」³⁰⁰

此一時期《自由中國》的論述主要環繞在「反共」與「反極權主義」，其以言論自由為主軸，從而展開它向政府爭取「寬容」，乃至最後要求成立反對黨。固然《自由中國》觸及了自由與人權等議題，但對普選權利與中央民代是否改選卻未論及。其主筆殷海光還一度以為法治就是依法治理(rule by law)，從而認為極權國家也有法治。可以說，《自由中國》的論述對西方現代民主政治「人民主權」與「法律主治」(rule of law)的內涵的理解並不充分。

經過 50 年代的反共與肅殺與組黨失敗，使得 60 年代台灣知

²⁹⁹ 此處戰後台灣自由主義的發展的歷史分期主要受益於江宜樺的研究。參見江宜樺，〈台灣自由主義的發展與困境——與台灣民主意識的發展與挑戰〉。同註 3，頁 285-349。

³⁰⁰ 《自由中國》第 1 卷，第 1 期，民 38.11，頁 4。轉引自錢永祥，〈自由主義與政治秩序——對《自由中國》經驗的反省〉。同註 56，頁 195。毫無疑問，對雷震及《自由中國》而言，從籌劃創刊之初，即是支持蔣介石領導的中華民國政府，因此，中華民國是代表中國的「一個中國」；然而，隨著局勢的發展，以及雷震對民主的追求，他在 1970 年代歷經牢獄之災後卻主張改國號為「中華台灣民主國」，亦即一面反對台獨，一面向「兩個中國」的概念移動。參見薛化元，〈戰後自由主義與民族主義互動的一個考察：以雷震及《自由中國》的國家定位為中心〉，《當代》，第 141 期，民 88.5，頁 32-45。

識界呈現氣壓低沉的氣氛。葉石濤曾以「無根與放逐」來形容當時台灣的文學界，原因是知識分子既不能接觸日據時期文化遺產，也無法觸碰中國 30 年代的思想著作，以透視中國大陸生活的歷史性轉變，於是只能「橫的移植」西方文化思潮。不過，在這橫的移植當中也有來自中國古典白話寫實文學的傳統的「縱的繼承」，以及五四精神。³⁰¹而 60 年代的《文星》雜誌雖然原屬於以文藝生活為重心的文學雜誌，但因標榜五四精神提倡全面西化與現代化，也被歸為戰後台灣自由主義的隊伍之一。³⁰²《文星》認為儒家學說的傳統思想對現代化造成莫大阻礙，必須徹底加以否定。它對法律、出版與人權等問題加以批判，使得自身陷於國民黨政權的鎮壓。但論者指出，《文星》在理論深度與政治關懷的廣度遠不及《自由中國》；³⁰³並且，由於《文星》隨後在 1965 年 12 月即遭查禁，60 年代末期台灣社會的文藝思想或社會批判都是乏善可陳的。

《大學雜誌》被視為最能代表 70 年代的時代精神，³⁰⁴它結合了中國大陸來台與台灣本土的知識分子。在 1968 年創刊，原先也和《文星》一樣是介紹文化思想藝術的刊物，在 1970 年代初期因應當時工業化社會變遷中產階級的參政壓力、一連串的外交挫敗事件，以及蔣經國接班的權力佈局，於 1971 年改組後，標舉「革新保台」。其觸及的議題包括「保障基本人權」、「檢討人事制度」、「促進經濟發展」、「實施社會福利」，……等「國事九論」。其中，以「中央民意代表全面改選」與「照顧工農福利」兩項議題被視為明顯超越《自由中國》與《文星》對此問題的思考，且為自由

³⁰¹ 同註 294，頁 111-136。

³⁰² 江宜樺，〈台灣自由主義的發展與困境〉。同註 299，頁 293-295。

³⁰³ 江宜樺語，同上註。

³⁰⁴ 葉石濤語，同註 301，頁 153。

主義在台發展的一大突破。³⁰⁵在上述議題中，「中央民意代表全面改選」無疑挑戰了國民黨政權的「法統」說，也成為《大學雜誌》與《自由中國》的差異所在。

論者以郭雨新於 1975 年參選立委所提政見包括：國會全面改選；廢除戒嚴令；司法獨立；解除報禁；總統、省長與台北市長直接民選、釋放政治犯……等為例，說明在 1977 年黨外勢力成功集結之前，憲政民主的要義已流通於反對派份子之間。³⁰⁶

（二）憲政民主觀念體系形成時期：1975-1990 左右

由聯合報系所支持的《中國論壇》，在某些人看來是為了抵制黃信介等人所創辦的《台灣政論》，論者認為由於其成員多留學海外，所受訓練多在《自由中國》與《大學雜誌》大部分成員之上，對於憲政民主的概念與現代化國家所必備的法律制度與公共政策也較能提出中肯的要求。³⁰⁷李鴻禧曾論及：

現代立憲主義思想、民主政治制度，雖因各國政治、社會與經濟構造之不同，……世界各國大體上說來，莫不以「國民主權主義」、「人權保障思想」、「權力分立」、「議會民主政治」、「法治主義」及「司法獨立」等系列價值觀念，為其立憲思想之骨架綱目。³⁰⁸

就此段精要的文字，已可見學者對前一階段易誤解的概念加以澄清，而能闡釋國民主權為民主首要之義，諸如憲政體制的意

³⁰⁵ 同註 303，頁 296。

³⁰⁶ 江宜樺，台灣民主意識的變遷與挑戰。同上註，頁 326。

³⁰⁷ _____，台灣自由主義的發展與困境。同上註，頁 299。

³⁰⁸ 李鴻禧，論民主憲政之東方移植 代序，收錄於胡佛、李鴻禧主編，《成長的民主》。台北：中國論壇社，民 69，頁 5-6。轉引自江宜樺，台灣民主意識的變遷與挑戰。同上註，頁 328。

義在於限制政府權力以保障人權、法治主義與依法行政的區別，以及議會政治係實踐人民參與的必然形式等。

隨著 1980 年代台灣社會統獨論述的對抗，《中國論壇》內部成員也不能免除此種對立，最後的結果證明自由主義對容納族群認同及國家認同分歧的能耐不堪一擊，1992 年，《中國論壇》也走入歷史。³⁰⁹

（三）憲政民主論述衰落時期：1990 左右迄今

《中國論壇》之後，沒有任何雜誌再高舉自由主義大旗，只有「澄社」以行動呈現其自由主義立場。楊國樞指出：「我們也深知自由主義在經濟層面所可能遭遇的困難，……澄社所倡導的是一種現代的自由主義，……那就是追求『最大多數人的最大幸福』」。³¹⁰

然而，澄社成員中的左右兩翼思想與統獨立場的並置，使得「自由主義這塊招牌曾經幫助澄社輕易建立社會上的可信度，但是招牌已日益失色，無法掩飾社員心中另有懷抱的實情，……澄社畢竟無法釐清它所要促進的是那一種自由主義，甚至也無法確定它自己是不是要以自由主義為根本信仰」。³¹¹

1990 年代以後，由於「台灣本土意識抬頭，威權體制面臨沛然難禦的挑戰，節節敗退，……李登輝時代的展開，著力推動人

³⁰⁹ 同註 307，頁 300。

³¹⁰ 楊國樞，《澄社簡介》。台北：澄社，民 78，頁 28 與頁 30。轉引自江宜樺，〈台灣自由主義的發展與困境〉。同上註，頁 302。

³¹¹ 江宜樺語，同上註，頁 304。

事與權力基礎的本土化，體制本身的『外來』，壓迫色彩也告淡化」；³¹²並且，1980年代中期各種歐美新興思潮經由返國學人的引進，使得自由主義不再一支獨秀；加上台灣自由主義的理論資源幾乎是每一代都從西方移植過來，未能理解西方自由主義發展的來龍去脈，³¹³使得自由主義退出論述舞台。「到了1990年代後期，特別是在幾度以修憲為焦點的激烈爭議中，自由主義與國族主義兩套政治意識形態的更迭正式完成」。³¹⁴

似乎不滿於台灣民族主義論述賦予國家過大的權力，以及民粹主義的傾向。即使在此一期間，仍有為數不少的論述為自由主義的失去舞台而喟嘆。王振寰與錢永祥顯然帶著哀愁回顧台灣民主運動的歷史，他們認為：

從早期自由主義民主的微弱萌芽又隨遭扼殺，中經黨外的慘澹經營略有所成，正當隨著蔣家勢力的消散開啟新局之際，非但容許國民黨新勢力接收政權，並且坐視這個以威權方式運作的體制，只因為善用了民族主義／民粹主義的策略，竟然篡奪了民主化的美好前景。³¹⁵

不過，自由主義在台灣發展的前景也許沒那麼悲觀。江宜樺在1998年的《自由主義、民族主義與國家認同》中，討論了民族主義、社群主義與自由主義的認同觀，他質疑民族國家建構同質身分的道德優越性，從而主張以自由主義為基底的「務實性國家認同」，亦即以個人權利、多元寬容、立憲政府、國家中立、私有財產與市場經濟為原則。江宜樺認為，以共同體的我群意識而言，

³¹² 錢永祥，自由主義與國族主義 兩種價值。收錄於錢永祥著，《縱欲與虛無之上》。台北：聯經，民90，頁374。

³¹³ 同註311，頁314-315。

³¹⁴ 同註312。

³¹⁵ 同註297，頁48。

台灣要獨立或統一都有相應的基礎；而其對民族主義理論的探討也發現其可統可獨，而這正是困境所在，因為從民族主義的思惟出發，台灣若追求民族文化與政治疆界的一致性，就註定要陷入兩難。他認為若以自由主義的思考為起點，則民族文化與政治版圖是否一致並非主要問題，關注焦點應在這個共同體的規劃與建設是否令人滿意，是否符合大眾對自由民主憲政國家的期待。因此，在兩岸未來的問題上主張，江宜樺主張「尊重大多數人的決定，目前宜維持現狀，將來則視大陸政經發展情形而定，不排除台灣與中國大陸尋求統一，但不是非統一不可」。³¹⁶

二、民族主義的國族認同

民族主義的論述在戰後也歷經了三個階段。

（一）以血統為主的論述：1945-1975 左右

在此期間內，國民黨政權的中國民族主義以孫文學說為本，強調堯舜禹湯一脈相承、以漢族為中心的種族與血緣論述，並透過各級教育與傳播媒體全面灌輸，同時也壟斷於文化界。王曾才訴諸以種族血緣的民族統一論，正是國民黨一貫的理論。³¹⁷他主張：至遲在秦統一六國後，中國便已成功地締造一個統一的單一民族國家，因而較西方為早。中國雖講究華夷之辨、夷夏之防，以及內諸夏、外夷狄，但強調的是文化而非血統。中國與台灣境內固然有少數民族，但多能接受以漢族為主體所創造的中華文化。作為國防線的長城固然有時失敗，而有非漢族的壓迫政權，

³¹⁶ 江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。台北：揚智，民 87，頁 189-222。

³¹⁷ 王曾才，〈中國的國家認同與現代化〉，收錄於中央研究院近代史研究所編，《認同與國家：近代中西歷史的比較》。台北：中央研究院近代史研究所，民 83，頁 201-213。

但最後還是認同中華民族。因此，文化的長城是永遠成功，統一
是常態而分裂是變態的。³¹⁸

王曾才的文章足可代表國民黨相當典型且一廂情願式的論述。他在該文起始對民族國家的定義明明是國際法上的國際法人(international legal person)，卻又聲稱中國建立民族國家於秦，較西方更早。³¹⁹身為大學教授、歷史學者，豈能如此率爾操觚？再者，他雖說不強調血統而言文化，這也是文化的血統、正統與中心論。在鄉土文學論戰期間，朱西寧正是以此種價值觀質問台灣住民、台灣文化，他說：「這片曾被日本佔據經營了半個世紀的鄉土，其對民族文化的忠誠度和精誠度如何？」³²⁰

而廖文毅也正是以「混雜」的血統論來於以回擊，在其所著的《台灣民本主義》一書中，他說：

先天的我們（台灣人）繼承印尼、葡萄牙、西班牙、荷蘭、福建、廣東以及日本人的血統，換句話說，融合原住民、漢、日拉丁、條頓諸民族的血統。³²¹

為了論述台灣民族與中國民族的差異，提出「血統混雜論」似是途徑之一，但也不是沒有爭論。王育德則指出，民族是資本主義誕生以後的產物，因而「漢民族」不是民族，而是「漢 folk」，福佬與客家人都是「漢 folk」中的小 folk，但移居台灣後變成「台

³¹⁸ 同上註。

³¹⁹ 同上註，頁 202。

³²⁰ 朱西寧，〈回歸何處？如何回歸？〉，收錄於尉天聰主編，《鄉土文學討論集》。台北：遠景，民 69，頁 219。這個提問正好說明了台灣與中國的差異。進一步說，中國是「純正的」，因其只受過帝國主義的侵略而未被殖民，其文化並未被改造；而台灣是被日本帝國主義予以殖民統治。

³²¹ 廖文毅，《台灣民本主義》。東京：台灣民報社，頁 40。轉引自黃昭堂，〈戰後台灣獨立運動與台灣民族主義的發展〉，收錄於施正鋒編，《台灣民族主義》。台北：前衛，民 83，頁 200。

灣 folk」，日據時期發展為台灣民族，但必須建立民族國家，透過國家這一容器，以精鍊民族這個「內容物」。³²²

許世楷則指出：台灣人在中國近代民族主義尚未形成前即已移住台灣，而在諸多外來支配者的統治下逐步發展出獨立的民族意識，但因沒有自己的獨立國家，因而是有限的意識。³²³ 廖春榮認為將 nation 譯為漢字的「民族」恐帶有種族意味。他以法國大革命為例，介紹 nation 的形成，把蔣介石、中國國民黨與台灣人分別喻為路易十六、貴族與僧侶，以及第三階級。此外，並說明 nation 的形成包括血緣與地域等自然因素，與政治、經濟、語言及文化等社會因素。

（二）以主觀意願為主的論述：1975-1990 左右

相對於國民黨政權強調正統，台灣社會以混雜的血統予以回應。而受到台灣住民以「台灣人」與「中國人」的區隔，以及鄉土文學與《台灣政論》的挑戰。國民黨政權面對自身所築的民族論述感到有所不足，因此提出「台灣人也是中國人」的塑造計劃。

³²⁴

「外省籍」的丁庭宇即提出：今天外省人要認清的，是「咱攏馬是台灣人」，因為出了台灣，全世界都會把此地住民視做台灣人。統獨問題的本質很單純，一定要坦白承認，台灣打不過中共，也禁不起中共的武力進犯。單相思的統一情結是會落空的，只有

³²² 王育德，〈台灣民族論〉，《台灣青年》，第 35-37 號，民 52.10-12。轉引自黃昭堂，〈戰後台灣獨立運動與台灣民族主義的發展〉。同上註，頁 204-206。

³²³ 許世楷，〈台灣人意識的形成〉，《台灣青年》，第 39 號，民 53。轉引自黃昭堂，〈戰後台灣獨立運動與台灣民族主義的發展〉。同上註，頁 207。

³²⁴ 盧建榮，〈分裂的國族認同：1975-1997〉。台北：麥田，民 88，頁 27-44。盧於此分析了朱西寧的文本。

推動「中華邦聯」的組成。現實是目前大陸人民「一切向錢看」，本省人為了追求大陸市場的經貿實質利益，也為了保障台灣本島的安全，自然會全力支持這種已重新定位，而日趨穩定的海峽兩岸關係。「中華邦聯」由同文同種的中國人組成，邦聯的運作方式類似擬議中的「歐洲共同體」。³²⁵

以民意調查聞名並強力主張量化社會科學的丁庭宇，強調「同文同種」，以「咱攏馬是台灣人」來面對國際社會的眼光，又事先「認敗於千里之外」，呼籲台灣社會勿追求新而獨立的國家，應朝「中華邦聯」方向，放眼中國市場，僱用廉價勞力，輸出核廢料至中國，以成為經濟強權的「台灣人也是中國人」論述著實相當有趣。其一，邦聯與歐洲共同體都是不同國家的政治共同體所形成的「結盟」，因此，如果這是一個可能的方向，在此之前的階段已歷經了嗎？或者，現階段的兩岸定位是否應先釐清？再者，邦聯的名稱為何是「中華」？美國歷史上的邦聯政府名稱是參與者的公約數嗎？最後，既然已想好名稱，那麼，丁教授應當發揮量化的專精，呈現出邦聯與歐洲共同體的類似程度，讓台灣社會與中國領導階層都瞭解參加之後須讓渡出那些權力。至於要使用中國廉價勞力，將核廢料運往蒙古戈壁，吃空大陸市場以成為經濟強權的主張。³²⁶筆者則建請丁教授不妨以其所擅民調技術，至少針對兩岸仍潰而未敗的左翼先行訪查，瞭解其受支持的程度，以加強論證效果。

³²⁵ 丁庭宇，《咱攏馬是台灣人》。台北：桂冠，民 88，頁 5-13。此外，丁還提及：「大陸正是全世界工資最低廉的地區之一，無論是引進工人也好，轉移生產地點也好，都能改善，……地區遼闊，能夠容納具污染的工業，蒙古的戈壁儲放核廢料總比蘭嶼強得多，由不同省籍的台灣人互為搭配，正好一面吃空大陸市場，……成為經濟強權。」本文建議陳光興如有機會再論及帝國與國族時，不妨參考此一會可能會令「新國際在地主義」者「毛骨悚然」的文本。陳光興，帝國之眼：「次」帝國與國族——國家的文化想像，《台灣社會研究季刊》，第 17 期，民 83.7，頁 149-222。

³²⁶ 丁庭宇，《咱攏馬是台灣人》。台北：桂冠，民 88，頁 5-13。

毫無疑問，丁庭宇的論述是相當典型的放任與壟斷式的自由主義談法，在其文中，不僅欠缺反省對台灣原住民族所造成的傷害，且又開始想像如何荼毒中國境內的少數民族；其「同文同種」說，不但禁不起檢驗，尚且包藏著中心壓制邊緣的帝國主義主義傾向，這樣的「咱攏馬是台灣人」說法，有的只是擴張市場的利益思考，不帶一絲情感。

無論如何，對於國民黨或「外省籍」住民願以台灣人自稱，台灣民族論者自是予以歡迎，但建立民族國家的目標則仍是重申的重點。台獨聯盟曾回應以：

台灣人，凡是認同於台灣熱愛台灣將台灣看作家鄉，願意和台灣共命運的人，無論是第幾梯次遷徙來台灣，都是台灣人，都是台灣獨立平等後的新國民。³²⁷

（三）以地域與反暴力為主的論述：1990 年代迄今

1990 年代，李登輝同時掌握國民黨機器與國家機器，也一面宣示統一，一面與郝柏村對決。逐漸趨於衰落的中國民族主義論述在郝辭去行政院長後似乎更形式微，但為 1993 年趙少康等人所組的新黨所繼承。李登輝更進一步推行「國民黨本土化」政策，並宣稱「國民黨是外來政權」，1999 年更提出「兩國論」。2000 年，陳水扁當選總統，2002 年時以總統身份重申「一邊一國」主張。

相應於官方論述，台灣社會在 1990 年代興起「新國家運動」，

³²⁷ 《台灣獨立運動三十年：張燦塗選集》，民 80，頁 6。轉引自李廣均，有關戰後台灣民族主義社會性格的幾點思考，收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民 90，頁 126。

與繼承中國民族主義論述的新黨對抗。而在學界部分，《族群關係與國家認同》是涵納不同立場學者的討論集，期望透過族群關係與族群意識的探討，進行「集體治療」；³²⁸《國家認同學術研討會論文集》有包括法律、歷史與作家等論者，從國家政策、法制、外交、文學與歷史等方面探討國家認同，旨在敦促官方明確主張台灣為主權國家；³²⁹《建立台灣的國民國家》中邀集政治、經濟、歷史與社會學者，從近代民族國家與台灣歷史的角度，以及台灣內部族群問題等進行討論，企望台灣自主自立，具有主體性；³³⁰《台灣民族主義》則聚合了政治、經濟、文學、歷史與美術科系等學者，宣示要以台灣民族主義作為對抗中國民族主義的武器。³³¹

儘管處於衰落，在此時期還是有，《民族主義論文集》與《族群問題與族群關係》兩本中國民族主義的論文集。³³²這些文本的的撰寫者來自於原國民黨陣營中與救國團有淵源的外省老一輩教授於 1991 年所組成的「中華民國民族主義學會」，兩書的特色有：對最新情報掌握不足，雖兩次引用史密斯的論點，仍不知霍布斯邦為何許人也；在追溯「中華民族」此一意識形態的淵源時，研究者無法分辨政治信念與政治意識形態的分野，亦即在未知「中華民族」或「五族共和」為何時，就表示支持。因此，論者指出兩書對本土與境外的實證研究流於浮光掠影式的觀察，大抵重述了孫文的說法，缺乏深度。³³³

2000 年總統大選後，落敗的連戰與宋楚瑜所主持的國民黨與

³²⁸ 張茂桂等，《族群關係與國家認同》。台北：業強，民 82。

³²⁹ 李鴻禧等，《國家認同學術研討會論文集》。台北：現代學術研究基金會，民 82。

³³⁰ 吳密察、張炎憲等，《建立台灣的國民國家》。台北：前衛，民 82。

³³¹ 施正鋒編，《台灣民族主義》。台北：前衛，民 83。

³³² 邵宗海等，《民族主義論文集》。台北：黎明，民 81；邵宗海等，《族群問題與族群關係》。台北：幼獅，民 83。

³³³ 盧建榮語，同註 324，頁 240-241。

親民黨似乎又回到中國民族主義論述，但不再強調血統，而是以文化同源與分食中國市場為包裝。這部分可以稍前丁庭宇的論述為代表，可稱之為「右統」的中國民族主義論述，相對有趣的是，若干中國學者的論點與此極為相合，即主張文化中國、大中華經濟圈、政治中國的三部曲。³³⁴

如果說在 2000 年獲勝的陳水扁代表的是所謂「務實」的「新中間路線」的台灣住民，那麼 2001 年新興的「台灣團結聯盟」則反映出強調台灣優先、台灣正名的台灣社會結構部分。顯見，台灣民族主義論述並不因主張台獨的陳水扁當選即有稍歇，反倒顯露出有所懷疑與指責。施正峰即言：

面對台灣民族主義者的質疑，民進黨嘗試收編獨派，或百般羞辱台獨信仰者，甚至醜化為非理性的「基本教義派」。遺憾的是，已經享有相當資源媒體的民進黨，竟視台灣民族主義為毒蛇猛獸，不願提供選民（國家認同）的機會。回頭來看，……甚至於代表台獨運動的倒退，「台獨黨」的稱號未免當之有愧。³³⁵

總的來看，在此一階段，中國民族主義論述強調為應經濟發展當進軍中國市場，承認兩岸為「一個中國」，並開放三通；台灣民族主義論述強調經濟發展宜「根留台灣」、採行全球佈局、「南進政策」，否認兩岸為「一個中國」，對三通議題持謹慎態度。台灣民族主義論述的「他者」，自第一階段的「外省人」、第二階段的中國與在台「外省人」，轉變為對岸中國。不過，自 1999 年初

³³⁴ 例如郭洪紀的兩份文本。郭洪紀，《文化民族主義》。同註 68，頁 182-226；《台灣意識與中國情結》。台北：慧明文化，民 91，頁 423-488。

³³⁵ 施正鋒 台灣民族主義的解析，收錄於施正鋒，《台灣人的民族認同》。台北：前衛，民 89，頁 64。

陳水扁在美表示兩岸為兩個互不隸屬的「華人國家」，並倡「新中間路線」；李登輝發表「特殊的國與國關係」，旋即遭來中國與美國的施壓。2000年陳水扁當選後，一面宣告兩國論不入憲等「四不一沒有」談話，一面提及台灣為主權獨立國家，國名叫「中華民國」。2001年李登輝與「台灣團結聯盟」繼續推動兩國論。2002年陳、李同言「一邊一國」，但陳又遣使赴美說明。2003年首日，陳水扁又聲稱回到「新中間路線」。上述與台灣社會的眾多紛雜的主張似乎「相映成趣」，但顯示出台灣做為一個實質存在的政治共同體，有著分歧的國家認同；台灣民眾在國際現實與自由選舉制度下，只能在模糊的自我定位中日復一日。

三、社會主義的民主認同

至今為止，台灣左翼運動曾遭到兩次大肅清。一次是日據時期的1930年代，³³⁶另一次則是在戒嚴時期的1950年代。³³⁷在這樣的狀況下，台灣社會的左翼論述長期受到壓抑，連帶使得政治光譜上，缺少了社會主義的一塊，一直要到解嚴以後，台灣社會才逐漸出現社會主義的政治論述。

就本文所關注的國家認同而言，左翼陣營裡至少有三種不同的看法。本文此處暫稱為左翼獨派，即主張台灣民族主義者；左翼統派，即主張中國民族主義者；以及左翼不統不獨派。

³³⁶ 參見本章第一節。

³³⁷ 同註292，頁245-271。就史實而言，戰後初期的台灣左翼運動與日據時期的台共歷史並沒有密切的關係。然而，在1950年代公共領域全為反共政治論述論述所掩蓋、淹沒的氣氛下，曾參與台共的蔡孝乾因加入中共後潛回台灣，組織「中國共產黨台灣省工作委員會」被查獲，台中與中共遂被劃上等號。國民黨政權在肅清中共地下黨組織時，株連許多並未參與共黨組織的左翼運動者，這使得台灣社會長期處於恐共狀態。

（一）左翼獨派

在左翼獨派的論述中，史明的《台灣人四百年史》堪稱是先河之作。在史明看來，400年來的台灣社會係在獨特的風土環境中由移民與原住民所組成，在歷史的發展過程中，逐漸形成台灣民族。其間歷經荷、西重商主義的殖民統治、鄭氏與清代的封建殖民統治、日本帝國主義的殖民統治，以及蔣家軍閥政權的殖民統治，外來統治者同時也是台灣社會的剝削者、佔有勞動者的剩餘價值者。因此，台灣社會性質是屬於殖民地社會，根據列寧的民族自決權理論，台灣應當進行「民族階級的殖民地革命」。³³⁸

與史明持相同觀點的楊碧川，在1994年的《階級與民族》中則進一步指出，由於國民黨的分化政策，使得台灣社會也形成統治集團居於優位，以及福佬人／客家人／原住民的政經等級制，因此許多企業主是受外來政權壓迫的階級，但同時又是壓迫勞工、農民與原住民的階級。他因此呼籲知識分子覺悟，投身於被壓迫階級的勞工運動、環保運動與原住民解放，亦即建立以被壓迫階級的民族解放陣線，以免除建國之後再進行社會革命。³³⁹

（二）左翼統派

台灣左翼統派的論述可以陳映真為代表。1968年，陳映真在應邀赴美參加國際寫作計畫前，因為共產黨宣傳的罪名而入獄服刑7年。出獄以後陳映真，仍然奮力創作，陸續也主持出版事業。

1984年，陳映真在評論歌曲《龍的傳人》與侯德建赴中國時

³³⁸ 史明，《台灣人四百年史》。San Jose, CA：蓬島文化，民79。

³³⁹ 楊碧川，《階級與民族》，收錄於施正鋒編，《台灣民族主義》。台北：前衛，民83，頁141-154。

認為：

這首歌整體地唱出了深遠的、複雜的文化和歷史上一切有關中國的概念與情感。這種概念和情感，是經過五千年的發展，成為一個民族全體的回憶和情結，深深地滲透到中國人的血液中。³⁴⁰

在陳映真看來，侯德健「自然的民族主義情感」，終必使得台灣社會「向著更寬廣的歷史視野擴大」。³⁴¹毫無疑問，這個評論顯示了陳映真的數千年中國史觀，與中國、台灣的整體、不可分割觀。³⁴²1995年，在一篇聲援陳昭瑛的文章中，³⁴³陳映真認為：

陳昭瑛把「台灣本土化運動」分成「反日時期」、「反西方（美國）時期」和「反中國時期」。在前兩個時期，陳昭瑛準確地提出同時期台灣本土化運動的本質，是在於以中國民族主義的基本立場，反對不同歷史時期中日本和美國（為首的）帝國主義，表現為第一期的反對日本帝國主義，……以及表現戰後以美帝國主義為中心的「西方」對台灣經濟、政治與文化的支配，表現為在70年代新詩論爭，鄉土文學論爭中提出了以中國民族意識為主軸的民族文學（民族的）和民眾文學（階級的）的旗號。

緊接著，陳昭瑛把1980年代以後的「台灣本土化運動」規定為「反中國」階段，把台獨「本土化」辯證地理解為「中國意識的異化」，並且在分析台獨的「台灣主體性」論時，揭發了台獨的親帝國主義、反中國、從而反「本土」的本質。

³⁴⁰ 陳映真，向著更寬廣的歷史視野，收錄於施敏輝編，《台灣意識論戰選集》。台北：前衛，民78，頁31-37。

³⁴¹ 同上註。

³⁴² 這個看法與中國共產黨、中國國民黨的史觀毫無二致；而據說國共兩黨之別主要在於「民主」與「共產」之爭

³⁴³ 有關陳昭瑛所引發的爭辯與回應請見註282。

但是，把普遍歷史中反對帝國主義支配民族對殖民地、半殖民地被支配民族的同化政策、反對消滅土著民族文化的形形色色的「本土化」運動，和做為其反動的、仇視的和否認自己原有的中華文化，嚮往中心國家即帝國主義文化的台獨主張「本土化」論相提並論，並在「文化史」上列為先後分期，等量齊觀，在理論上怕就不無瑕疵了。³⁴⁴

在陳映真看來，「在歷史上，台灣從來不曾獨立建國，與祖國分立過」。19世紀中葉以來，由於西方中心國家的資本擴張，鴉片戰爭後，台灣與中國同時被迫開港、淪為「半殖民地 半封建社會」。迨甲午戰後，台灣被迫割讓日本，但並不是一以個獨立的社會或國家與民族被殖民地化，而是「做為中國的之一個肢體而割讓出去的殖民地」，因此，台灣在日據時期的社會性質是「殖民地 半封建社會」，差別只在台灣是一個由日本總督直接進行殖民統治的社會。³⁴⁵

因此，陳映真主張，1945年兩岸已統一。1950年，「美帝武裝干預中國內戰，霸佔台灣」，台灣乃是美帝所炮製的一個反共、軍事性的波拿帕國家。於是，陳映真的「中國民族主義情感就一發不可收拾了」，³⁴⁶日據時期與戰後至1990年代前的「台灣意識」，其背後都是「幾千年歷史所形成漢民族意識」，而陳昭瑛將1990年代後「台灣主體性」與前階段相提並論並不合事實。在陳映真看來，1990年代後的所謂「台灣主體性」仇視中華文化，是親帝國主義的，因此，這個階段是「反帝的民族與階級革命的挫折」。

³⁴⁴ 陳映真，台獨批判的若干理論問題：對陳昭瑛《論台灣的本土化運動》之回應，《海峽評論》，第52期，頁84.4，頁31-32。

³⁴⁵ 同上註，頁32。

³⁴⁶ 江宜樺語，同註316，頁139-148。在江看來，台灣左、右兩翼統派的民族主義面貌相似，但槍口所對不同，左翼指向美日為首的帝國主義，右翼則指向「毀壞五千年文化的中共」。

³⁴⁷總之，左翼統派是從中國民族主義出發，以 5000 年漢族文化為基底，因此將日據以來的「台灣意識」詮釋為中華民族=漢民族的文化表現、抵抗。陳映真不能容忍 1990 年代以後「台灣主體性」文化或台灣意識表現為「反中國」，是因他自始即否定「台灣文化」、「台灣意識」的主體性。歸根究底，在陳眼裡就是沒有所謂的「台灣主體性」。除此之外，陳映真所出版、編輯的《台灣論》、《史明台灣史論的虛構》等一系列中國學者、中共黨員的著作，³⁴⁸均不超出以上範圍。擔任中國社會科學院榮譽高級研究員的陳映真，在 1995-2001 年間與陳芳明對於台灣新文學看法的論戰中，仍然重述了以上觀點。³⁴⁹

（三）左翼不統不獨派

強調理性、進步的趙剛在 1990 年代左右對台灣社會現象有所觀察，所得在 1994 年尚且結集為《小心國家族》。1989 年 3 月，趙剛寫道：

台灣近幾年社會的解放與社會運動的蜂起，是幾千年中國史上石破天驚的一頁。中國人終於從幾千年專制與家長制的權威的昏睡中醒過來了。進步的知識份子、公眾人物，莫不對此一變化抱肯定的態度；有些人甚且知行合一地獻身於社會運動。³⁵⁰

相當清楚，趙剛固然鮮言統獨，就以上所引而言，他是抱持與陳映真無異的數千年中國史觀；而其論述主體則是「中國人」，

³⁴⁷ 同註 345，頁 32-34。

³⁴⁸ 李純青，《台灣論》。台北：人間，民 81；許南村編，《史明台灣史論的虛構》。台北：人間，民 83。

³⁴⁹ 本文將在稍後兩種批判現代的國家認同論述類型的後殖民主義部分予以討論。

³⁵⁰ 趙剛，《小心國家族》。台北：唐山，民 83，頁 1。

綜觀其全書，不外是提醒在台灣的「中國人」小心「台灣國家族」的來臨，而「進步」的「中國人」，當獻身於社會運動。趙剛對於台灣民族主義論述相當不以為然，是一種高燒現象；在趙剛看來，諸如英美如此「進步」的自由主義都有種族歧視，何況台灣？趙剛批駁標榜自由主義的澄社成員張茂桂、吳乃德等人的民族主義論述有嚴重的神學化、返祖性傾向，與昔日極右的德義日民族主義相同，是一種「巫毒民族主義」(voodoo nationalism)。他也談認同，但反對將認同議題提升至國家層次，而強調社區自治的激進民主。³⁵¹與稍後於後殖民主義部分將會討論到陳光興的論述所面臨的問題相同，趙剛也是主張「國際性與地域域的互動」，他固然指出民族主義的限制，並強調在諸如性偏好等的局部「社區」認同外，應將階級問題再拉回對話，但他所提的「平等」與「團結」的鬥爭策略，將面臨與陳光興相同的困境。³⁵²

參、兩種批判現代的國家認同論述類型：後現代與後殖民

一、後現代主義

根據陳芳明的考察：最先宣告台灣進入後現代社會的是羅青。在 1989 年，羅青認為以台灣生產電腦的數量，以及服務業所佔比重已超過工業，因而台灣社會已「正式的邁入了所謂後工業

³⁵¹ 趙剛，新的民族主義，還是舊的？，《台灣社會研究季刊》，第 21 期，民 85.1，頁 1-72。趙剛主要是針對張茂桂等的《族群關係與國家認同》加以批評。不過，江宜樺認為張、吳的論述稱不上是巫毒民族主義，而是「公民民族主義」(civic nationalism)。同註 346，頁 156；盧建榮則認為該書涵納了許多不同立場的學者，同註 333，頁 239-240。

³⁵² 此外，在張茂桂的回應文章中，顯見《台灣社會研究季刊》並未予張民主而公平的發言機會。請參見張茂桂，是批判意識型態，抑或獵殺巫婆？對於趙剛「新的民族主義，還是舊的？」一文的回應，《台灣社會研究季刊》，第 23 期，民 85.7，頁 255-269；張茂桂、吳忻怡，關於民族主義中的論述與情緒：尊重與承認的問題，收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民 90，頁 43-109。

社會。而在文化方面，台灣也顯著的反映出許多後現代式的狀況。³⁵³羅青的說法隨後在隔年獲得孟樊的呼應，孟樊在討論現代詩時，引用詹明信的論說，進一步認為「在後工業社會尚未完全成形之際，後現代詩是不可能在台灣詩壇流行起來的。」³⁵⁴

2001年，孟樊將他以後現代的認同政治為題材的博士論文出版，書中列舉了現代政治的認同觀在後現代時期已處在危機狀態，原因包括政黨政治的沒落、國家政治的衰微、族國政治的退位、左右翼之分的泯滅及公共領域的萎縮；而後現代主義興起的政經因素則有東歐解體的衝擊、全球化的影響、多元社會的促進與消費主義的昌盛等。在上述因素的交互影響下，現代政治的統同質的、統合的、理性的、自主的、穩定的與個體的認同觀轉而成為後現代的多元與分裂的認同。後現代的認同政治強調的是差異政治的原則與策略，並主張認同係來自論述的形塑與限制，而落實於實際的政治層面，則顯現在新社會運動上，不再追求的普世涵蓋的國家認同，而是國家之內各個不同的社群的認同。孟樊觀察2000年總統大選且引用《中國時報》社論，認為宋楚瑜以無黨籍身分獲得470萬選票，是為政黨政治在台灣也日趨衰微的歷證；³⁵⁵而1997年5月18日因白曉燕案而起的「518大遊行」中所使用的語言及參與群眾不分階級的穿著與具有創意的雷射燈光，為台灣後現代社會的新社會運動樹立了典範。此外，在孟樊看來，1994年的「410教改」、「522女人連線」與1996年的「女權火」，

³⁵³ 羅青，《什麼是後現代主義》。台北：五四，民78，頁315。轉引自陳芳明，後現代或後殖民戰後台灣文學史的一個解釋，收錄於周英雄、劉紀蕙編，《書寫台灣：文學史、後殖民與後現代》。同註222，頁54。

³⁵⁴ 孟樊，台灣後現代詩的理論與實際。收錄於孟樊、林耀德編，《世紀末偏航：八十年代台灣文學論》。台北：時報，民79，頁145。

³⁵⁵ _____，《後現代的認同政治》。同註209，頁1-115。孟樊的論述應是屬於肯定論的後現代主義，參見本文第四章第一節。

照夜路」等遊行，都是屬於新社會運動的實踐。³⁵⁶

既然以「我要性高潮，不要性騷擾」為訴求的「522 女人連線」運動是後現代新社會運動的實踐，那麼，《豪爽女人》這個文本，³⁵⁷似乎也應歸為後現代女性主義與性解放的文化研究與運動策略了。何春蕤認為，由於賓館與小轎車的普及，可見「資本主義在台灣的發展提供了促進情慾流動的軟硬體基礎」³⁵⁸，但在性壓抑和父權的一夫一妻制婚姻制度共同施加的情慾限制下，即使男人出軌也有一定的道德譴責以維持社會中的性秩序。但因社會裡性刺激與性暗示的普遍存在，以及隨著熟悉程度而導致的性慾遞減，男人會另尋外遇等婚外性的出路；女人則為了保住名分、地位而備受性壓抑。何春蕤主張：女人應以外遇作為抗拒的性壓抑的手段，用反對性壓抑作為解放途徑之一，而與同性戀解放、多元生活方式、教改、反對徵兵制與兩性平權等運動聯結，以創造一個下一代的孩子們不必再惑於婚姻的美景，並改變僵化壓抑的社會文化。³⁵⁹總之，何春蕤是提倡以「我要性高潮」的女性解放策略來顛覆父權體制。

二、後殖民主義

正如本文起始所指出的，1990 年代以後，自由主義在台灣社會的影響力逐漸下降，隨後更與國族論述更迭交替完成。1990 年，李登輝當選第 8 任總統，隨後任命郝柏村組閣並與之對決。同時又設置「國家統一委員會」，宣示將統一中國與蒙古。在國統會成

³⁵⁶ 同上註，頁 269-275。

³⁵⁷ 何春蕤，《豪爽女人》。台北：皇冠，民 83。

³⁵⁸ 同上註，頁 102。

³⁵⁹ 同上註，頁 92-113。

立的同一日，即 1990 年 10 月 7 日，民進黨則於第 4 屆第 2 次全國黨代表大會通過「1007 決議」，主張「台灣主權獨立」；「外省人台灣獨立促進會」也在 8 月成立，主張「台灣是台灣，中國是中國」。黨內則陸續有「台灣主權獨立運動委員會」、「公民投票促進會」的組成。

1992 年，邱貴芬以「發現台灣」：建構台灣後殖民論述 為題，首度挪用後殖民論述，提倡以跨文化的視野來重新看待具有雜燴特性的台灣文化。邱貴芬強調：後殖民論述具有對被殖民經驗的反省，與拒絕殖民勢力的主宰、抵制以殖民為中心的論述觀點。再者，後殖民論述呼應了後現代文化強調文化的差異多樣性的「抵中心」(de-centring) 傾向。邱貴芬認為，以「抵中心」為出發的後殖民論述以論述架構的重整為當務之急。她援引薩依德在《東方主義》中殖民透過論述將被殖民予以邊緣化並消音(silencing)的觀點，論證台灣歷史的失落和文學典律(canon)的所涉及的語言階級正是此類殖民消音動作的成果。³⁶⁰

進而，邱貴芬提出瓦解語言階級的策略是：抵制殖民語言本位，並進行語言文化整合，建構足以表達被殖民經驗的語言。而此若運用台灣文學論述則首先是拒絕國語本位的文學論調，從而延伸抵制中國本位的文學觀；其次，則需破除「回歸殖民前淨土淨語」的迷思。邱貴芬強調：台灣文化從殖民時代進入後殖民時代，必需達成「台灣文化即是跨文化」的共識，藉以超越殖民／被殖民的惡質政治思考模式。因此，邱貴芬認為台灣語即是揉合了國語、福佬語、日語、英語、客家語及其他所有流行於台灣社會的語文；台灣文學即是以台灣為中心寫出來的作品。她呼籲

³⁶⁰ 邱貴芬，「發現台灣」：建構台灣後殖民論述，《中外文學》，第 21 卷第 2 期，民 81.7，頁 154-155。

以對典律的反省與重建為第一步。³⁶¹

特別值得一提的是，邱貴芬的文章是在該年的全國比較文學會議提出的，擔任評論的是廖朝陽。廖朝陽認為：邱的論文有一個根本的矛盾。亦即既然後殖民論述偏向抗爭，則邱對後現代主義的解釋卻向妥協與調和傾斜，一面要「奪回主體位置」，一面要取消文化對立而以「文化異質為貴」，則是背反的。廖引用佛斯特(Hal Foster)的看法，指出後現代主義中可區分出與西方文化與經濟霸權對抗的抗爭派，以及取消主體性，以「文化異質為貴」的消解內外抵抗一派。廖朝陽傾向認為將抗爭與調和看作後殖民的兩個階段。³⁶²

在廖朝陽看來，距離後現代天下大同的烏托邦的「完全到來」還很遠，在此情形下，若是回歸斯匹娃克的「中立的對話」(neutral dialogue)，則無異抽離了政治。廖朝陽質問，邱的論文以雜燴為喻，似可在其中分離出個別要素，保存自己的面貌；但申論之後卻可能形成熔爐，使得各個文化都將失去本身的特質。廖認為邱恐怕是受到後現代主義理論的包袱所限。³⁶³

邱貴芬則回應以其論述的目的在於促使台灣住民在認識彼此的不同時，也能達成「命運共同體」的共識，建構以台灣為主體位置的文化觀。她認為廖朝陽以絕對二元分法來看待殖民關係，忽略了其中的交流互動。邱貴芬借鏡法農拒絕「回歸源本」(“return to the source”)誘惑的觀點，並輔以芭芭混雜、仿真的理論，重申

³⁶¹ 同上註，頁 113-163。

³⁶² 廖朝陽，評邱貴芬「發現台灣：建構台灣後殖民論述」，《中外文學》，第 21 卷第 3 期，民 81.8，頁 43-44。

³⁶³ 同上註，頁 44-46。

抗爭與調和可同時進行。她並指出，當蔣經國說出「我也是台灣人」時，即已揭開台灣的後殖民時代；時任國民黨秘書長的宋楚瑜說出「咱攏是台灣人」更顯示官方承認本土文化的正當性，承認互異而不互斥的後殖民文化心態萌芽的徵兆。³⁶⁴

廖朝陽則再以混雜著華文、鶴佬語、英文與日語的文章回應。廖朝陽指出：芭芭的仿真論已應用至一般文化狀況，用來論述「破糊糊」的後現代人主體，其理論本身也變得破糊糊。廖強調挪用後殖民理論的同時，應關注不同的歷史條件所造成的理論仿真。他認為對被殖民者而言，仿真不得不模仿殖民者的生存策略；但對殖民者而言，鼓勵仿真卻是製造順民的統治手段。以後殖民觀點檢視台灣境況，帝國語言是與大中華命運共同體相與共，對不願順從者，則亦是以仿真為策略，順從者收編為在地仿真官僚即順民（次人），違逆者則視為異類予以捻除是為棄民（非人）。廖指出印度人在信仰上仿真，卻被英國教會視為虛偽，而接受完整英國的印度知識分子返國後，也仍遭受排擠，說明此一策略不是通行無阻的。³⁶⁵

在廖朝陽看來，宋楚瑜學說各種台灣在地語言只是滿漢一家的策略應用，並非殖民關係的真正鬆動。他認為應認真思考「為抗爭而妥協，是抗爭到什麼程度才不會引起對方倒彈？是妥協到什麼程度才未煞等於投降？」³⁶⁶此外，廖也反對二分法被污名化，他認為所有議論一旦落入文字，就不免是二分法。因為所有數字都可以二進位來表記，將現實切割成千萬分，也只是一次次的使

³⁶⁴ 邱貴芬，「咱攏是台灣人」 答廖朝陽有關臺灣後殖民論述的問題，《中外文學》，第 21 卷第 3 期，頁 81.8，頁 29-46。

³⁶⁵ 廖朝陽，「是四不像，還是虎豹獅象？」 再與邱貴芬談台灣文化，《中外文學》，第 21 卷第 3 期，頁 81.8，頁 48-52。

³⁶⁶ 同上註，頁 50。

用二分法。廖強調毋庸懼用二分法，因為中心未必是中心，本質也非絕對本質，層級之分也不必然有著壓迫與排除。他主張相對的二分提法與拼貼式的異質、多元文化，其中固然有雜質，也仍能視為整體。廖朝陽認為：熔爐式的大民族主義是伴隨現代精神(modernity)的展開出現的，那種無限制融合、吸收異質的偉大主體卻在後現代的流放主體得到接續。他主張台灣文化是如同歌謠 雨夜花 的小調文化，不一定要企望異質為我所用的大調文化。因此，發展後殖民論述不應「未曾未就將自己的零件拆到清潔溜溜」。³⁶⁷

邱貴芬與廖朝陽都是支持台獨運動的學者，但對於重構台灣文化的策略顯然沒有達成「九二共識」。但是，就在隔年，陳其南開始擔任文建會副主委，並如火如荼的推行「社區總體營造」運動，陳主張經營大台灣應先從小社區做起，各地文史工作室也相繼成立；³⁶⁸「1995年，李登輝一整年至少有七個場合明揭『經營大台灣 建立新中原』論調。」³⁶⁹面對國家機器的鼓吹，以及台灣社會的呼應，同年2月，陳昭瑛在《中外文學》以「論台灣的本土化運動：一個化史的考察」加以批駁；5月，李登輝訪問康乃爾大學，8月，及隔年3月台灣首次總統直選，中國均以飛彈恫嚇台灣。在1995-1996的砲火陰影下，陳昭瑛的文章引來包括陳芳明、黃琪樁、廖朝陽、邱貴芬與廖咸浩的論戰，以上均在《中外文學》；此外，陳映真、林書揚與王曉波則在《海峽評論》聲援陳昭瑛。這場堪稱十分精緻的論戰使用的理論工具包括後現代、後殖民、後結構、馬克思主義及齊傑克(Slavoj Žižek)的理論，一一討

³⁶⁷ 同上註，52-57。

³⁶⁸ 陳其南於1995-1997任文建會副主委。

³⁶⁹ 有關社區總體營造及李登輝的論說，參見盧建榮，《分裂的國族認同：1975-1997》。同註351，頁263-273。

論非筆者能力之所及，且已有學者討論，此處不再贅述。³⁷⁰

必須回過頭來討論台灣後現代與後殖民的糾葛。前述孟樊提及「522 女人連線」是台灣新社會運動的實踐，而本文追蹤至何春蕤的《豪爽女人》文本，其中尚未交待台灣後現代主義者的國家認同觀，將予此處呈現。

孟樊在呼應羅青宣告台灣進入後現代狀況後，陳光興便批評其為「一場追逐『後現代』流行符號的併發症正逐漸地燃燒起來」。³⁷¹而「外省籍少壯派學者以陳光興為首的《島嶼邊緣》學術團體」，³⁷²在 1992 年邱貴芬與廖朝陽於《中外文學》的切磋之後，隨即企劃了為「『台灣意識』高漲下處境不安的外省族群」而作的「假台灣人專輯」，³⁷³編輯葉富國說明：「『假台灣人』這詞語中乃是指『台灣國族』。而『假台灣人』則是後殖民論述下，從『台灣國家機器的內部殖民』這一角度來看『台灣國族營造(nation-making)』時的產物。」³⁷⁴其中，署名台灣人的文章「假台灣人：台灣的第五大族群」宣稱：

「假台灣人」既無主體性、也沒有什麼本質；既不可能形成什麼中心，也不可能被代表或再現(represent)；這是一個沒有族群歷史的或傳統的族群，一個由破碎、片斷、混亂的符碼及經驗所混雜而成的（後）現代族群。你是什麼人？……何必這麼遜，何不和我們一起來做假台灣人？

³⁷⁰ 江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。台北：揚智，民 87，頁 176-188；盧建榮，《分裂的國族認同：1975-1997》。台北：麥田，民 88，頁 247-259；以及本章第一節之討論。

³⁷¹ 陳光興，「炒作後現代？：評孟樊、羅青、鍾明德的後現代觀」，《自立早報 自立副刊》，民 79.2.23。轉引自陳芳明，《後現代或後殖民——戰後台灣文學史的一個解釋》，同註 353，頁 54。

³⁷² 盧建榮語，參見盧建榮，《分裂的國族認同：1975-1997》。台北：麥田，民 88，頁 242。

³⁷³ 江宜樺語，參見江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。台北：揚智，民 87，頁 184。

³⁷⁴ 葉富國，「專輯說明」，《島嶼邊緣》，第 8 期，民 82，頁 102。轉引自江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。同上註，頁 185。

我們在肛交、在跳舞……在發浪、在賣騷、在通姦，我們在享受性愛、在爽歪歪，（你呢？）。我們（都）是假台灣人。³⁷⁵

而陳光興本人也自 1991 年起發表一系列文章，³⁷⁶他認為：

台灣歷經荷帝、明清王朝對原住民的殖民，在半世紀前脫離日本帝國主義的殖民，去殖民過程剛剛開始，就快速被國民黨政權再殖民，受到美國以全球戰略考量而提供軍援、經援的「誘惑」，推向美國帝國主義新殖民結構的懷抱中。³⁷⁷

在陳光興看來，「文建會的社區命運共同體運動，以地方文化為中心，企圖與本土文化運動結合，將原先具有去殖民色彩的本土化運動轉化為打造國族文化的先頭部隊」。³⁷⁸陳光興鋪陳了歷史唯物論、基進地理學與後殖民論述後，宣稱要以新國際在地主義，形成「同志國」、「工人國」、「女人國」，……等「破國族」(post-nation) 的跨國連線，實踐人民民主，團結全球弱勢團體抵抗殖民者以尋求解放。³⁷⁹

經由此一再現，可見「《島嶼邊緣》的立場與上述陳光興『後殖民／破國家』論述的一貫性」，³⁸⁰而尋其跡，又發現與何春蕤在《豪爽女人》的論說一脈相承。此一集團所要建構的是「台灣的『後現代族群』」。³⁸¹其國家觀為：

³⁷⁵ 台灣人，假台灣人：台灣的第五大族群，《島嶼邊緣》，第 8 期，民 82，頁 68-79。轉引自江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。同上註，頁 176-188。

³⁷⁶ 江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。同上註，頁 176-188。

³⁷⁷ 陳光興，帝國之眼：「次」帝國與國族——國家的文化想像，《台灣社會研究季刊》，第 17 期，民 83.7，頁 161。

³⁷⁸ 陳光興，去殖民的文化研究，《台灣社會研究季刊》，第 21 期，民 85.1，頁 124。

³⁷⁹ 同註 377，頁 203-212。

³⁸⁰ 江宜樺語，同註 376，頁 186。

³⁸¹ 同上註，頁 187。

我們主張一種新的國家觀念，這個觀念最早可以追溯到列寧，也被當代的基進運動提示過。一般所謂的國家主權在民，其實是個很不清楚的提法，……對自由派而言，「民」都是理性的自由人，有著天賦權利，彼此相等又同質，所以「民」是單數的、渾然一體的「全民」。……這個「全民」的民意是透明可見的，可以清楚地呈現為某部憲法，由某種程序被民意代表所「代表」出來。不少號稱「基進」的派系，在談「主權在民」時，和上述自由派看法如出一轍，其實根本是形左實右的反動派。

就真正的基進派而言，「人民」不是現成的，在現實中是多數的，所以基進派會主張「各種」人民有權建立自己的國家。可是基進派不能預設各種人民會「目的論式」地建立同一個國家，否則這裡的人民就不是「運動變化中」的人民，而是「被決定的現成的」人民。故而，基進派合理的理論是：各種人民有權建立「各自的」國家。

要使這樣的一個國家主張成為可能，就必須放棄舊式的國家觀，而將「民族國家」(nation)與「國家機器」(state)分離。

……男人會把 Lyotard 譯成妳我她，但女人譯成你我他。

過去民族解放總因為它與國家機器的結合而容易產生一種霸權效果，從人民民主觀點，民族也可以是平等的人民主體之一，但是這需要本文所提的這種新而獨立的民族國家觀。

在基進派的話語中，「階級／族群／性別」是最常見的三大範野，但是它們之間也有流動的關係，比如我們也聽到「女人是一個階級」、「工人階級是一個族群」、「女人是世界人的黑人」等等。這種概念的使用，給我們足夠的理由去講「工人是一個民族」、「女人有權建立自己的國家」……。

也就是說，一國之內，就是多國的……我們推動：婦女投票進入聯合國婦女與兒童組織、學生與教師投票進入聯合國文教組織、工人投票進入勞工組織…最後才去考慮用國家名稱進入聯合國。堅持人民優先，

用人民國家，才符合真正的人民獨立建國的精神。³⁸²

論者指出，陳光興等人所論社會困境固然為真，但解放策略卻可能虛偽無效。熟諳這些理論的學院知識分子大多數是與國外學術界接觸往來，雖號稱「人民民主」，但只有學運、社運領袖等「人民」略可與之溝通，洋文一字不懂的底層人民根本無法欣賞這些論述，「破國族」、「破國家」的跨國連線只有專家學者、文化精英始能侈言。³⁸³廖炳惠也批評這些論述以「假台灣人」來打散本土認同的迫切性，使反對文化議題逐漸模糊。他提到有一回到夏威夷開會，計程車司機告訴他，當地左派分子為脫離美國獨立，正考慮與台灣結盟，組成「後國家」。廖炳惠的友人隨後則建議當地的後國家主義者，在夏威夷的沙灘上用沙組成一個台灣島的地點，「如此一來，台灣就與夏威夷結成後國家的海砂國了」。³⁸⁴

本文再現這些論述時，十分懷疑在飛彈陰影下，台灣的工人、女人、同志……等弱勢族群願與對岸形成跨國連線嗎？同樣的問題也指向宣稱「主體性是現代潮流中的神話」的論者，³⁸⁵喜愛再現「中國少數民族風情」者，³⁸⁶與主張「跨國民族主義」者。³⁸⁷上述《島嶼邊緣》「一個之內，就是多國的」的國家認同論述，明明是不折不扣的後現代談法，卻佯稱「後殖民論述」，試圖魚目混珠。

³⁸² 《島嶼邊緣》，一個新而獨立的國家觀，

<http://intermargins.ncu.edu.tw/intermargins/IsleMargin/establishing%20states/brain03.htm>

³⁸³ 江宜樺語，同註 381，頁 188-189。如果暫且不去猜測持用「破國家」論述者用心，而認真地去檢視其欲繞過國家進行跨國連線、參加聯合國的可行性，那麼，不妨聽聽彼時國家認同論述交戰之際主政的李登輝，在其卸任之後的實務經驗談。李登輝說：「我很想做的就是積極參與非政府組織(NGO)的活動，台灣因為不是聯合國的一員，在許多國際活動，甚至國際救援上，都遭排斥。唯一的解決之道，就是利用非政府組織。但是，這也是困難重重。」駱文森、楊明珠譯，李登輝原著，《亞洲的智略》。台北：遠流，民 89。

³⁸⁴ 廖炳惠，族群與民族主義，收錄於施正鋒編，《台灣民族主義》台北：前衛，民 83，頁 112-114。

³⁸⁵ 石之瑜，《文明衝突與中國》。台北：五南，民 89，頁 21。

³⁸⁶ 石之瑜、黃競涓，《當代政治學的新範疇》。台北：翰蘆，民 90，頁 225-278。

³⁸⁷ 石之瑜，《後現代的政治知識》。台北：元照，民 91，頁 47-100。

某些女性主義者早已指出，無視具體歷史與政治實踐，而僅以性別企圖達成姐妹情誼的西方女性主義論述，不僅未帶來解放，反而強化了壓迫。³⁸⁸以當前台灣境況，將台灣工人與女人直接暴露在全球資本流通的環境裡，促進的是西方、中國，或台灣工人與女人的利益？

1999年8月，陳芳明開始在《聯合文學》分期發表其撰寫的台灣新文學史，宣佈要通過左翼的、女性的、邊緣的與動態的後殖民史觀來涵概整部新文學運動的展開；陳將台灣文學的發展分為日據時期的殖民時期、戰後至1987的再殖民時期，以及解嚴後的後殖民時期。³⁸⁹2000年政黨輪替後，與1995年聲援陳昭瑛時一般，陳映真一目及台灣本土文化、台灣民族主義便火氣十足。雙陳交鋒來回6篇長論歷時年餘。

陳映真的論述是以中國民族主義結合馬克思主義理論的觀點，內容也與在1995年的「台獨批判的若干理論問題：對陳昭瑛《論台灣的本土化運動》之回應」所述相差無幾，³⁹⁰他的批評要點主要針對陳芳明歷史分期與台灣社會性質的看法，其中也涉及台灣與現代性的關係、後現代與後殖民的糾纏等；隨後夏潮成員杜繼平也有追蹤批評，他與陳映真的看法也是一貫的。

在陳映真與夏潮中的「左派」人士看來，台灣從來不曾是國家，1895年是以中國的一部分支解出去，但在1945已統一，亡命的國民黨因扈從於美國而成為一個人工的、虛構的「擬似波拿帕國家」(pseudo-Bonapartist state)。按照上述史觀加上華勒斯坦

³⁸⁸ 參見本文第四章第二節有關莫漢蒂的論述。

³⁸⁹ 陳芳明，〈台灣新文學史的建構與分期〉，《聯合文學》，第15卷第10期，民88.8，頁166。

³⁹⁰ 參見本節前述有關左翼統派部分。

(Immanuel Wallerstein)的世界體系理論，陳映真認為在 19 世紀由於西方帝國主義的資本跨過民族國家邊界，兩岸同時成為「半殖民地、半封建社會」；割日後的 1895-1945 年，台灣成為「殖民地、半封建社會」，差別是台灣為日本直接統治；1945-1950 的其間又復歸中國「半殖民地、半封建社會」的組成部分；1950-1966 年，在特殊的歷史條件下，台灣成為「新殖民地、半資本主義社會」；1966-1985 年則為「新殖民、依附性資本主義階段」；1985 至今是「新殖民、依附性獨佔資本主義階段」。在當前環境下，台灣與中國處於世界體系的半邊陲與邊陲位置，如果兩岸經濟關係不是民族內的分工，輸出资本者、剝奪勞動剩餘者恰恰是台灣對中國而非相反。³⁹¹

在這一史觀下，陳映真認為台灣接觸現代性早在 1874 年沈葆楨渡台後的建設即已開始，亦即認識「理性」；³⁹²於是，扈從於美的蔣式波拿帕所行使的語言政策，在陳映真看來，也是舉世的民族國家皆然，都帶有壓迫性質。陳映真要求陳芳明證明戰後統治台灣的官僚與資本家同時也是「中國人」，其又無例外的政治、經濟和人格上享有一切比「台灣人」更崇高的優勢地位，始能言台灣是「殖民統治」。³⁹³

陳芳明對此也回應了三篇文章。³⁹⁴此處，本文僅只指出，有

³⁹¹ 陳映真，以意識形態代替科學知識的災難——批評陳芳明先生的「台灣新文學史的建構與分期」，《聯合文學》，第 16 卷第 9 期，民 89.7，頁 138-160。

³⁹² _____，陳芳明歷史三階段論和台灣新文學史論可以休矣！，《聯合文學》，第 17 卷第 2 期，民 89.12，頁 164-165。

³⁹³ _____，關於台灣「社會性質」的進一步討論——答陳芳明先生，《聯合文學》，第 16 卷第 11 期，民 89.9，頁 149-150。

³⁹⁴ 陳芳明，馬克思主義有那麼嚴重嗎？——回答陳映真的科學發明與知識創見，《聯合文學》，第 16 卷第 10 期，民 89.8，頁 156-165；_____，當台灣文學戴上馬克思主義面具——再答陳映真的科學發明與知識創見，《聯合文學》，第 16 卷第 12 期，民 89.10，頁 166-179；_____，有這種統派，誰還需要馬克思——三答陳映真的科學發明與知識創見，《聯合文學》，第 17 卷第 10 期，民 90.8，頁 150-167；

關台灣現代性的到來，若是在 1874 起即已開始，那麼何以在 1915 年的「西來庵事件」仍是訴諸符法、假託帝制的反抗？而有關「中國人」與「台灣人」政治、經濟與文化地位的上下之分，王振寰與錢永祥已論述得十分清楚。³⁹⁵此所以陳光興也稱戰後國民黨的統治是再殖民，而江宜樺也認為陳所述的社會困境為真。再者，陳映真認為當前台灣與中國處於世界體系的半邊陲與邊陲位置，這如果不是華勒斯坦的理論有其侷限，就是陳映真無視具體現實。此刻是中國主動將市場面向全球，全世界資本家、跨國公司都齊聚彼岸，壓榨、剝削中國工人，正是中國國家機器與全球資本家所構成的統治集團，僅將罪名扣予台灣，未免失之偏頗。況且，舉世矚目「崛起中的中國」的軍事與經濟實力，能夠再矯情地自稱是「邊陲國家」嗎？

筆者以為，在公共領域以民主原則進行理性對話，任何主張都可提出，但論述即便再怎麼是人為的建構，無論多麼熱愛中國，總不能歪曲事實。不妨傾聽排灣族盲眼詩人莫那能令人鼻酸的詩作，在《燃燒》一詩中，³⁹⁶他控訴：

像太陽從東邊升起，
事實證明，中國對我
既沒有生育之恩，
也沒有養護之情，
要我屬於中國，這是大大的不公平。

……

政權，請你退去
土地才是我的母親；

³⁹⁵ 同註 315。

³⁹⁶ 莫那能，《美麗的稻穗》。台中：晨星，民 78，頁 38-58。

政權，請你閉口，
母親不是壓迫的藉口。

但陳映真怎能將莫那能解釋為認識到「中國之為多民族統一的國家」？³⁹⁷莫那能在這首詩裡描述的是受到資本主義體制與國民黨的中國民族主義的雙重壓迫，而訴諸於原住民族解放。這樣，莫那能難道會期盼原住民族去加入同樣也是壓迫其境內少數民族的共產中國？

至於矢志「做一個理直氣壯的統一派」的杜繼平，³⁹⁸批評陳芳明主張「歷史性的整體性，基本上就是一種歷史結構。……這種結構性的觀察，又必須放在本省／外省兩條路線的脈絡裡，才能看得清楚」，³⁹⁹是錯誤粗暴的台灣人本質論、後殖民主體觀。在杜繼平看來：

後殖民理論的代表人物如：薩依德(said)、史匹法克、巴巴(Homi K. Bhabha)等人都同意後結構／後現代反本質論這一觀點：人的主體不是先驗的、固定的，而是人為建構起來的，不存在純粹的、不變的民族文化與本質。因此，他們反對為了對抗帝國主義而大肆宣揚本土本質特徵的本土論(nativism)，指責建立在本質論上的「身份認同的政治觀」(identity politics)，封閉了主體、身份朝向開放、包容的可能性，只求僵固的身份認同觀，結果是重複了二元對立的邏輯，並沒有超越支配者而開出一條更高明、可取的新路。因此薩依德步武反殖民先驅法農(F. Fanon)之後，

³⁹⁷ 陳映真，〈台灣內部的殖民地詩人〉，收錄於莫那能，《美麗的稻穗》之附錄。台中：晨星，民 78，頁 189。

³⁹⁸ 杜繼平，〈做一個理直氣壯的統一派〉，收錄於杜繼平，《階級、民族與統獨爭議：統獨左右的上下求索》。台北：人間，民 91，頁 219-373。

³⁹⁹ 陳芳明，《探索台灣史觀》。台北：自立，民 81，頁 80。轉引自杜繼平，〈跳蚤「左派」的滿紙荒唐言〉，收錄於杜繼平，《階級、民族與統獨爭議：統獨左右的上下求索》。台北：人間，民 91，頁 127-217。

提出「開明的後民族主義」(enlightened postnationalism)提倡超民族的國際團結，巴巴也強調文化交融的混血(hybridity)論。許多後殖民論者也指出，殖民者與後殖民者之間其實是相互滲透、相互轉化的，被殖民者中也存在著與殖民者的共謀勾結，二者並不是單純的對抗關係，僅只突出殖民者與被殖民者的對立面，不免失之片面、膚淺。⁴⁰⁰

關於後殖民與後現代的主體觀問題，本文已在第四章第二、三節及稍早討論過。此處僅再指出，兩階段的解放與策略性本質論，已是包括西方、台灣與中國在內的學者相當一致的看法，例如穆爾 吉爾伯特、廖朝陽與徐賁。杜繼平要做統派悉聽尊便，但既要理直氣壯，就不該只強調如同《島嶼邊緣》成員一般主張「留洋教師媒體和以洋文獨占學術材料等所形成的巨大的新殖民主義構造的產物」的「台灣的『後現代』文論」。⁴⁰¹台灣住民以往受國民黨的壓迫，現在還在中國共產黨飛彈的陰影下，這兩個政黨都是以企圖以中國民族主義來正當化其統治。昔日國民黨將核廢料放致置在蘭嶼，荼毒達悟族，丁庭宇不思反省，竟然主張兩岸組成邦聯後將之移往蒙古戈壁，繼續傷害當地少數民族，以後殖民主義來檢視歷史並抵抗中國民族主義的凝視，正視為了在檢討中避免重蹈覆轍。杜繼平之流沒有批判過丁庭宇之輩的言行，反而鼓吹後殖民主義者逕自跳到「世界大同」的後現代狀況；要知道，殖民關係再怎麼混雜，面對飛彈，台灣住民可無法以「混雜」的策略使得其中的炸藥質變。顏元叔說：「” Spare the rod, spoil the child” 『閒了鞭子，壞了孩子』……要收復台灣，那麼早著鞭打比晚著鞭好。」⁴⁰²有這樣的理直氣壯的統派，台灣人還能後現

⁴⁰⁰ 杜繼平，跳蚤「左派」的滿紙荒唐言，同上註，頁169。

⁴⁰¹ 陳映真語。參見陳映真，陳芳明歷史三階段論和台灣新文學史論可以休矣！，《聯合文學》，第17卷第2期，民89.12，頁152-153。

⁴⁰² 顏元叔，一國豈容兩「中原」，《海峽評論》，第52期，民84.4，頁39-41。

代嗎？

肆、小結：有待協商

日據時代大和民族主義在 1945 年已取得「弱勢霸權」，戰後，與中國民族主義的相遇，又再度召喚出台灣民族主義。一度獨領風騷的自由主義論述，在因應國際局勢發展中曾轉向「兩個中國」，⁴⁰³隨著台灣政治自由化與民主化的發展，備受壓抑的左翼論述也在解嚴之後有著更大的音量。

國民黨政權外部正當性的消失，以及經濟的發展，使得台灣民族主義進一步獲得發展，到了 1990 年代，自由主義與台灣民族主義更替完成，中國民族主義也趨於衰微，而這樣或那樣的以「後」為名的新興論述也紛紛登陸，與現代的政治論述共同追尋自我。不同的歷史記憶、生活感受與價值選擇，再加上國際現實因素，使得台灣社會呈現出分歧的國家認同。

眾聲喧嘩固然熱鬧非凡，但模糊曖昧的自我定位，恐怕不是長治久安之計，反而更添彼此的猜疑，遮掩了包括階級、性別……等身分進入政治過程。因此，建構台灣社會都能接受的集體認同，確實有所必要，而這需要台灣住民基於自身的情感與利益進行協商。

⁴⁰³ 雷震在 1972 年的「救亡圖存獻議」中除要求改國號外，並要求當局放棄代表中國大陸主權、組織制憲會議，制定「中華台灣民主國」憲法。論者指出，從一個中國的主張往兩個中國的概念移動，必須先存在著國家並非實體而是工具的概念才有可能，這也正是洛克式國家角色的認知。薛化元，戰後自由主義與民族主義互動的一個考察：以雷震及《自由中國》的國家定位為中心，《當代》，第 141 期，頁 88.5，頁 38-40。值得注意的是，雷震及《自由中國》逐漸具備對國家工具論的認識時期，正是憲政民主觀念體系臻於成熟時期。

第三節 眾聲喧嘩能否混聲合唱

由海中褶曲隆起而成的海島台灣，自生成以來，便是太平洋中四無依傍的弄潮兒。漢人移住之前，是原住民族樂居的所在。17世紀以來，歷經荷、西、鄭氏、清朝、日本與國民黨等的外來統治，也激起台灣住民不斷的抵抗。1895年「台灣共和國」的嘗試，過客摸黑逃逸之後，⁴⁰⁴台灣住民仍與日本激戰半年有餘，雖然最後宣告失敗，但卻足以成為台灣人想像共同體的濫觴。

1914年左右，為了免於被歧視，台灣人一度試圖以同化於日本、失去文化認同為代價換取與日本人平等的公民權，但旋即則轉而要求以台灣文化的特殊性進行自治。兩次世界大戰之間，在全球的民族主義氛圍中，台灣社會無論是左翼的「台灣民族」、「台灣獨立」與「台灣革命」，或者右翼的「台灣議會」、「台灣自治」與「台灣自決」，均指向台灣主權與台灣國格。1930年代以後，台灣人的政治實踐受到挫敗，日本殖民者逐漸取得弱勢霸權。

戰後，世界各地的原先遭受殖民的地區紛紛獨立成為民族國家，台灣卻再度落入外來政權的殖民統治。《自由中國》自由主義的論述，從堅決反共的「一個中國」立場，因應國際局勢發展與台灣處境，轉向形同獨立的「兩個中國」思惟。而隨著外部正當

⁴⁰⁴ 根據史明所述，被公舉為台灣民主國大總統的唐景崧及其大臣們，於日軍登陸澳底進取台北時，即於1895年，「六月四日，趁著黑夜，不顧一切的搭上英輪亞沙號逃回廈門」；黑旗軍將領劉永福，見日軍攻勢凌厲，也在同年「十月十九日夜晚，換了便衣，至安平港搭乘英輪爹兒士號（Thales）潛逃回廈門」。史明，《台灣人四百年史》。San Jose, CA：蓬島文化，民79，頁254、262；許極燉亦提及，「6月4日，……內政部長俞明震向唐總統建議暫時撤往新竹以圖再起，唐沉默無答，下午偷偷前往淡水，2日後的6月6日（樺山登陸基隆同日）搭德國船逃往廈門」；「19日，劉永福化裝率衛隊潛往安平，同夜搭乘英國船『鐵路士』倫逃往廈門」。許極燉，《台灣近代發展史》。台北：前衛，民89，頁189、197-198。

性的消失與台灣民主化的發展，自由主義與民族主義在 1990 年代完成交替，與解嚴後復甦的社會主義，以及隨後登陸的眾多以「後」為名的新興論述，共同參與台灣社會的自我追尋，構成繁複的眾聲喧嘩風貌。

以憲政為基礎的自由主義國家認同論述中原先傾向「中立」者，正逐漸調整其普遍主義，而欲兼顧台灣境況的特殊性；社會主義中的統獨二派仍是壁壘分明；備受批評的民族主義，實際上均若隱若現於各種論述中。

在羅青之後宣告台灣進入後現代狀況的孟樊，已經告別他的後現代，⁴⁰⁵而主張後現代認同政治實踐至多是現代政治的補充。部分文化精英與專家學者，雖以後殖民論述為名，實際卻是以極端的、否定的後現代流動、模糊的主體觀，妄稱跨國聯線，企圖消解台灣主體性的追求。論者已經指出，這些過於強調自己特殊癖好的訴求，不但與其宣稱要一起打拼的人民距離遙遠，且將撕裂社會，而這正直接、間接的迎合西方與中國霸權繼續籠罩台灣。

然而，無論傳統的兩翼，或是基進民主主張，似乎當以民主作為共識，眾聲喧嘩終究也必需回到公共空間，進而將差異政治轉為具體的公民權，始能制約國家機器，一味在局部的社區中強調自己的特殊嗜好，不僅是空想的基進民主，也是精英的、不食人間煙火的。因此，必須不時的回到市民社會與不同主張的人們進行對話、協商，眾聲喧嘩的基礎在於承平境況，危急時刻若不能混聲合唱，在台灣這一國之內的「多國」，也不能免除傷害，除非飛彈有辨識功能，可以繞過「工人國」、「女人國」……等「多

⁴⁰⁵ 孟樊，《後現代的認同政治》。台北：揚智，民 90，自序。

國」, 僅針對台灣「一國」。

打扮著妖嬌的模樣，陪人客搖來搖去
紅紅的霓紅燈閃閃熾熾，引我心傷悲
啊啊啊誰人能夠瞭解，做舞女的悲哀
暗暗流著眼淚，也是裝著笑咳咳

余隆華， 舞女

希望咱們都能出頭天，做給別人看得起
可以自由說話，無人冤家生氣
台灣有自由的空氣，台灣有熱情的人情味
台灣有現代的老百姓

林強， 平凡的老百姓

不管你是福佬外省、原住民、客家人
希望天公保佑這土地的老百姓，世代都平安
不管伊是芋仔蕃薯，在地還是客人
今晚咱要跳舞唸歌不分你和我
……鬥陣來唸歌哦，歌聲真迷人
今晚咱是有緣鬥陣的一家夥人

陳昇、黃連煜， 歡聚歌

山地人也好，平地人也好，我們都是這裡的人民
先住民也好，後住民也好，我們都是這裡的住民
我們不是敵人，所以，請你要尊重我，讓我來欣賞你
因為，你曾在佛前跪，求千年的緣
我更在主前，應許萬年的諾
我們是同胞 ho-hai-yan ho-hai-yan
ho-ho he-he-ho-ha ho-he ho-ha-hai

陳建年， 我們是同胞

第六章 結論

第一節 國家認同理論與台灣經驗論述的回顧

壹、當代國家認同理論

一、啟蒙主體與三種現代的國家認同政治論述

啟蒙運動時期歐洲的知識狀態較之先前至少呈現出以下三種不同的面貌。首先，此一時期的思想家反對盲從古代權威，確信能夠依靠自己的思惟能力以探求知識；其次，這些思想家認為一種知識若不能為人所利用，即毫無價值可言。此間，各個思想家都直接或間接地尋求解決人類痛苦的方法；最後，這個時期的知識潮流特點是否定宇宙的神祕性，自然界被認為是有規律的運行，能夠被準確地預測，同時也為人類所理解。

泰勒即認為捨棄傳統以上帝為中心的道德致序，而代之以「避苦趨樂」的主觀原則的歷史過程，乃形成西方現代人自我觀念的一大來源。上述較之往昔的新的精神為現代性特徵的表現。現代政治即以現代性為背景而崛起；現代性則為近 200 年來歷史的發展創造出市民社會，擺脫了舊制度的約束，從而提供一個自由交流的公共空間。

現代社會中產生了一種新的、前現代社會所沒有的個人主義形式，位於這種新的個人主義中心的是一種新的個人主體及其認同概念。16 世紀的人文主義與啟蒙時代「主權個體」觀念，代表

與過去的決裂。論者指出這是推動整個現代性社會系統的動力。這種主權個體的主體觀認為：一方面，個體是不可分的，它是一個內在豐滿的實體；另一方面也是一個獨特的不可重複的實體。並具有同質的、統合的、理性的、自主的、穩定的，以及個體的等六項特性。以此為底蘊，現代政治顯現出階級政治、民族國家政治與意識形態政治等三個主要面向。

強調個人主義、平等主義、普遍主義與改良主義的自由主義，基於個人做為主體，認為人在自然狀態下是自由平等的存在，但是由於面對其他人可能的侵害，因此，人交出了「自然權力」，成立了共同社會，並在政治機構上建立了國家；同時，為控制國家而保障個人「自然權利」，自由主義主張所有各式各樣自由國家之必備條件為：政府權力和權威均受到一個由憲法法規及慣例所構成的體系的限制，在此體系中，法治之下的個人自由和人人平等均受到尊重。上述構成自由主義以憲政制度為基礎的國家認同，亦即強調制度認同，而視國家僅具有工具性格。

民族、民族國家與民族主義的關係眾說紛紜。一般而言，民族是結合文化和政治等因素來界定的。就文化的角度而言，是指人民經由共同語言、宗教、歷史與傳統所連結而成的團體。然而，民族終究得透過共同分享的公民意識此一狀態來自我認定，傳統上的表現方式是渴望去獲致維繫其國家地位。

歷史地看，19世紀自由主義興起的年代，民族主義幾乎也與時崛起。以安德森、葛爾納與霍布斯邦對民族主義發展的研究而言，不論其興起被定位於南北美洲或歐洲，都是在現代性的歷史框架中形成與發展的。這一人類歷史的轉變在社會構成上以現代國家的形成作為先聲，社會所賴以生存的權威來源不再依恃神秘及教

會等級。現代國家被要求是建立在民族基礎之上的，民族主義則是建立民族國家的動力；政治與民族的組成單位必須一致。此即民族、民族主義與民族國家的一般聯繫。

或許可以追溯得的更早，社會主義的政治理論實際要到 19 世紀初期才逐漸成形。為了消除資本主義運作的剝削，社會主義提出以工人階級為革命領導的人類解放對策，目的是以廢除將市場作為交換基礎的資本主義經濟，取而代之的是注重平等的社會主義政經制度。在形形色色的社會主義中，以馬克思主義最為突出。馬克思與恩格斯曾指出：隨著分工的發展也產生了個人利益與單個家庭利益與所有互相交往的人們共同利益之間的矛盾。而正是由於特殊利益和共同利益之間的這種矛盾，共同利益才採取了國家這種獨立的形式，亦即採取了一種「虛幻的共同體」的形式。國家之所以是「虛幻」的共同體，乃是因為它所採取的「普遍」和「獨立」的形式之下所進行的，其實是由分工所造成的各種特殊利益之間的不斷傾軋。

《共產黨宣言》裡指出：隨著經濟發展所導致的生活形態的趨同，民族問題將解決大半；再經由各國無產階級的必然起而革命，終至民族問題也將消弭於無形。然而，在 1860 年代，馬克思在愛爾蘭問題上表明了：壓迫國工人所持有民族主義使他們與統治者聯繫起來，而被壓迫國的民族主義則能引導工人起而反抗統治者。列寧也明白指出，唯有民族自決才能激發壓迫民族的無產階級反對該國資產階級的民族主義，進而促進無產階級的合作。

國家既然是源自於社會中經濟發展而導致的階級衝突，恩格斯認為：隨著階級衝突的消失，國家也不可避免地要消失。列寧亦如上述來看待國家，判定國家是資產階級剝削被壓破階級的工

具，而主張透過暴力來摧毀國家機器。然而，隨著資本主義的發展，西方馬克思主義近來的發展傾向認為國家是階級鬥爭的場所，社會主義即民主的實踐，資本主義社會的民主並非資本主義策略的產物，而是工人運動以血淚為代價的產物；國家是必要之惡，不被視為應予推翻或摧毀，而是以代議式民主作為社會主義民主的基礎，持續擴大和深化民主。⁴⁰⁶

二、結構主義以來對啟蒙主體觀的挑戰

笛卡兒式的主體觀在 20 世紀受到極大的衝擊。阿圖塞重讀馬、列著作後，對人道主義的馬克思主義進行理論干預。阿圖塞認為馬克思主義取代了任何形式的「個體能動性」，將社會關係而非抽象的人作為社會理論的中心。在阿圖塞看來，馬克思否定了西方現代哲學中兩個關鍵的假設：人具有普遍本質；此一本質就是作為自己真正主體的每個獨特個體的屬性。阿圖塞反對人的普遍本質觀念的思惟方式，對於現代主體思想具有重大衝突。

由索緒爾所開創的結構主義語言學認為：語言是一個社會的系統而不是個體的系統，它先在於我們。在任何簡單的意義上，我們都不是語言的「作者」。因此，語言本身是它的各個單位所組成的關係系統，這些單位本身也是通過與相關單位的差異來構成的。語言與身分的關係亦與此相似。如同語言一樣，身分永遠是一種被建構的，取決於與具體的他者的關係。

索緒爾所推動的結構主義，自上個世紀 40 年代以來，走向兩個方向。由李維史陀所延續的研究，主要在社會人類學領域，透

⁴⁰⁶ 以上參見本文第二章。

過對原始人神話的觀察和解析，系統地分析了傳統文化及其創造機制的穩定基本結構。在李維史陀看來，社會結構不僅是一個特定社會關係的總和，並且是人類固有精神的一種產物，係取決於遺傳，而不是由社會或文化所決定。人類文化活動的思惟機制，是在童年時期所確定的。童年時期的創作經驗一經沉澱而根植於人類潛意識的底層，而人類的文化活動，都是這種潛意識的釋放。潛意識的經驗構成個人歷史中不同階段的文化活動原型與基礎模式。對潛意識的強調，即提出理性主體消亡的問題，人在語言中並無地位，在整個社會文化中亦然；人只不過是語言的載體，這表明了主體地位的喪失。

拉康宣稱要回歸佛洛伊德的本意，不過實際上則是從其本身的思想 and 立場出發，試圖揭開佛洛伊德所指的潛意識運作法則。佛洛伊德認為認同（身分）性別與慾望結構是在心理與符號的潛意識過程中所形成的，而潛意識是依據與理性迥然不同的方式發揮作用。拉康的鏡像理論指出潛意識如同語言一樣是被建構出來的，而語言的法則藉由組合、替代、壓縮、錯置、隱喻與轉喻等方式，不斷還原為能指而持續召喚所指。因此，拉康將潛意識視為結構，是主體的家。這一主體並非「我思故我在」之固守意識的「自我」，而是遊歷他方的「本我」，因而是有所缺憾的主體。雖然這一主體總是碎裂的，卻總是將自己經驗為統一的、整合的，此即認同的矛盾性起源。

巴特的符號學研究表現出對本質主義極端唾棄的態度，而僅承認多樣性與非連續性。巴特試圖透過對符號的分析，揭示出語言和符號中所隱藏的人與社會的奧秘。在他看來，一切符號，只有其使用領域及其使用目的的不同，人們是為了使用它才創造多種多樣的符號體系的；一切符號，一經人們在社會和文化中使用，

儘管符號本身並沒有發生任何變化，但立即就變成與原來的純粹符號根本不同的新事物。

巴特所關注的是文本如何產生意義，他認為作家的產出是文本，作者的產出是作品；作品是可讀的，文本是可寫的。他認為文本研究是首位，作者應自文學研究與批評中讓位，巴特因而宣稱「作者之死」；他主張一種新的閱讀實踐的自由，邀請讀者主動參與文本意義的生產過程，而不是被動吸收作者包裝在文本中的訊息。巴特認為文本是一種語言學意義上的狂歡，語言在言語的意義上已從單調的日常事務中脫離出來，作家的語言作品構成一幅語言學圖景，讀者需要加以玩味，而不是透過語言觀看世界。文本在與能指的協調和所指的自持中產生，構成充滿詩意的散文。

由巴特等人所繼承的另一種結構主義發展路線，隨後進一步為德里達和傅科等人所發展，從而開創了「後結構主義」的新時代。後結構主義集中了胡塞爾的現象學、海德格的存在哲學、西方馬克思主義的社會文化批判、拉康的心理學研究，以及巴特的符號論等，從而形成一種以「解構」與「遊戲」作為理論概念和批判的策略原則。德里達將批判理性中心主義和邏輯中心主義引向言說與思想的內在精神領域，從索緒爾和李維史陀等人所未見的言語所展現的無形結構深處，揭示了思想和語言的創造過程中深受理性邏輯結構約束的特徵，試圖在由語言文字所建構的多重多元符號解構的演變中，探索語言文字符號遊戲所展現的思想自由創造的可能領域。

傅科曾尖銳地批判了傳統的「知識論」。他認為知識論乃是對於一些「話語」的描述，而這些話語正是在一個特定時刻和一種社會中，作為科學論述而發生作用，同時又作為科學論述而被制

度化的。傅科由此批判了知識、權力與道德的勾結，亦即批判了現代性。在傅科看來，啟蒙時期出現的「說話的主體」、「生活的主體」與「勞動的主體」，都將隨著話語論述建構和散播過程中知識、道德和權力的勾結，人將如同沙灘上的臉一般的被抹去。⁴⁰⁷

原先帶有固定靜止身分的啟蒙主體，在歷經結構主義以來思想家包括馬克思主義理論、女性主義理論、潛意識與精神分析理論等的挑戰中，轉向開放的、矛盾的、未完成的，與碎片化的後啟蒙時代主體身分。

三、批判啟蒙主體與兩種批判現代國家認同的政治論述

現代性原先透過人的自由權利的行使、科學與理性的運用來改造客觀世界；但理性取代了宗教，也不免成為一種異化的力量，而與社會和人相對立。再者，人取得對於自然的主人地位，也反過來使人類處於災難之中，例如資源枯竭與各式各樣的公害。

因此，現代性自誕生之日起即遭到各方的批判，諸如浪漫主義、馬克思主義、存在主義，以及上述結構主義以來的思想家。這使得現代性與啟蒙主體處於一條並非平順的道路，同時也為後現代主義的興起留下可追尋的蹤跡；而在第三世界所發展出來的後殖民主義，其本身已深受現代政治的論述與實踐之迫害，在歐美國家高舉後現代主義大旗解構主體追求自由時，後殖民國家自覺仍受到後西方文化之荼毒，從而欲重構主體以清除殖民之禍害。

後現代主義者汲取結構主義以來思想家的研究，諸如：索緒

⁴⁰⁷ 以上參本文第三章。

爾的語言學研究 言說者唯有透過對差異的辯別始能體現意義，並由此而產生認同；李維史陀的結構人類學研究，一方面表明了理性主體的喪失，另一方面則重申了二元對立始能傳遞意義；拉康的心理分析研究指出：在想像與象徵的纏繞當中，人始終是一個分裂的主體；巴特的符號學研究，取消了作者的主體地位，強調文本只是重新命名的系統；傅科以考古學與系譜學考察西方傳統文化，最後指出虛構的「人」將在沙灘上消失。上述思想家所提出的「差異」、「主體消亡」、「作者已死」等概念，都為後現代主義者進一步發揮。再者，德里達的解構理論，不僅探討了語言問題，他更指出：在西方文化中，人們約定俗成而建立各種抽象概念，如自由、平等、博愛民主等，不過是以語言掩蓋了同一實體中的差異；並且，抽象概念的建立本身就意味著等級制度的存在。因此，破解邏輯中心主義就是要將被壓抑的差異從人們所建立的語言暴政中解放出來。

後現代主義者援引解構理論，質疑西方傳統文化的正當性、批判理性中心主義，並且拒斥後設敘述或大敘事。因此，不論是自由主義式的國家認同、馬克思主義的階級解放敘事，都備受後現代主義者的懷疑或排斥。再者，全球化的潮流，也使得後現代主義者更進而質疑民族國家能否再作為認同的標的。

由於對大敘事的拒斥，後現代主義者宣稱宏觀政治的結束；因為關注小敘事，後現代主義者歡慶微觀政治的時代。否定論的後現代主義者以拒絕參與政治來表現其基進態度，肯定論的後現代主義者強調「一種認同，一種運動」的新社會運動；階級解放在政治上的解放不再具有優先性；利益政治讓位於認同政治。後現代主義將性別、生態、環保等日常生活的不同議題均政治化，不再相信政黨、國家的功能，也不以奪取政權、「為人民服務」為

目的。論者指出：後現代的認同政治不像現代政治那樣訴求的是國家的認同；後現代的認同政治是一種文化政治，它追求的不是普世涵蓋的國家認同，而是在國家之內各個不同的社群的認同，這樣的認同是多元而分化的，更不以什麼解放的目標自詡。

隨著第二次世界大戰後的非殖民化，世界各地絕大多數的殖民地紛紛獨立，取得國家主權。但即使取得形式上的政治獨立，或在依賴中經濟也頗有發展，這並不意味著在文化上能夠獨立自主。資本與資訊的流動與聯結、跨國公司的興起，都使得殖民主義並未消失。這種延伸與聯繫的過程就是現代性的特徵之一——全球化。後殖民主義的概念常被用來說明第三世界國家在二次世界大戰後，雖然在形式上獲得政治獨立，但在包括知識、語言等文化層面仍無法擺脫西方發達資本主義國家的控制；關注的議題包括：批判東方主義、探討文化認同、對被殖民者的分析，以及對民族主義的探討等。

後殖民的認同指涉主要是殖民地人民的認同問題，後殖民主義尋求對「帝國主義主體」的瓦解。對於被殖民者來說，由於遭受宗主國強迫灌輸其價值觀，帝國主義的殖民主體成為認同對象，被殖民者的身分則為一種「從屬階級」；「從屬階級」擺脫殖民狀態的工程首先是透過民族主義建立獨立的民族國家。然而，後殖民主義者清楚地意識到民族主義的雙刃效果。法農即指出若對非洲文化的無條件肯定，將身分絕對化，則無異複製帝國主義的殖民邏輯。

因此，後殖民主義嘗試想像一種新的社會意識轉化，以超越由民族意識所引發的僵化的身分與邊界意識。芭芭即強調殖民關係的複雜性，她主張殖民者與被殖民者必然要被一個交流、協商

與轉譯的「第三空間」所中介。反殖民的工程即運作在此一「混雜性的地帶」。在此一空間，「一個新的、超越了非此即彼的政治客體／對象的建構適當地疏遠了我們的政治期待，改變了我們認識政治意義的方式。」薩依德認為，當前主要的任務是能夠掌握我們的時代之新的經濟及社會 政治風貌及錯置的情況，結合一種強調人類彼此互賴共存的全球性角度所展現出來之諸多令人驚嘆的實況。後殖民主義對於國族身分認同強調相互滲透、相互轉化，朝向開放、包容的可能性，亦即非本質主義的認同觀。

既然以解放被壓迫的殖民地歷史與身為任務，為了確認自己的政治要求，表述自己的文化社會理想，後殖民主義並不如同後現代主義一樣，在「主體」觀念上採取徹底的相對論與懷疑論，如此將否定抗爭者的自我反抗意識。雖然正是後現代主義協助了後殖民主義從根本上動搖了西方文化統治的知識正當性基礎，但後殖民主義更為關注西方意識與帝國主義、殖民主義政治經濟制度的關係。因此，後殖民主義對後現代主義的依賴因應實際鬥爭的實際需要必須有所修正；斯匹娃克即在拆解西方本質主體的同時，也應解放事業的需要而提出「策略性本質主義」。正如同法農對黑人氣質的強調一樣，斯匹娃克也堅持認為，對「在地」身分本質主義形式的建構，是在從殖民政權所強加的「同化」過程中轉向非殖民化的民族文化之間的一個合理的、必要的階段。⁴⁰⁸

貳、台灣經驗論述：國家認同在台灣

一、殖民地台灣社會的自我追尋

⁴⁰⁸ 以上參見本文第四章。

在日本殖民時期，傳統文化經歷一場歷史性的自我改造。正如前述，1895年倉促成立的「台灣民主國」，在現實政治中的嘗試雖是失敗的，卻在台灣意識的凝聚中，標誌著重要的一步；同時，也標明了現代的台灣民族主義與中國民族主義是在兩條平行的道路上各自獨立行進。

日據以後，台灣住民以不斷的反抗來抵制殖民統治。若以第一次世界大戰為分水嶺，先前是採武力抗爭，之後除原住民所挑起的霧社事件外，台灣住民改採非暴力的民族解放與階級解放的政治鬥爭，這是受到歐美的自由主義、民族主義與社會主義思潮的影響。兩次世界大戰期間，威爾遜的民族自決原則與列寧的民族自決論蔚為風潮席捲全球，被支配的殖民地台灣在如此的氛圍中，也進行了一場自我追尋的認同摸索。

在非武力抗爭時期，台灣社會的自我追尋歷經假同化爭取日本公民權、反同化要自治，以及被迫皇民化三個階段。1914-1915年期間，台灣仕紳林獻堂等曾欲付出文化認同的代價，以獲得日本公民的待遇。但這個同化運動挑戰了「六三法」基於台灣特殊性的存在、台灣總督法的統治權威，以及在台日人的特權地位。因此，引發了在台日人的強烈反彈。1915年初，這個同化運動就遭總督府以妨害公安而命令解散。

在1920-1930年代左右，無論是自由主義式的右翼運動所提出的「台灣議會」、「台灣自治」，及「台灣自決」，或者是社會主義式的左翼運動所主張的「台灣民族」、「台灣獨立」與「台灣革命」等政治論述，在內容方面縱有差異，抑或解放策略有所不同，其最終目標都與台灣主權與台灣國格有極其密切的聯繫。

但在殖民體制下，黃金 10 年所發展出的台灣民族國家認同論述在 1930 年左右起受到壓制，雖然其在現實政治場域的實踐受挫，但卻在爾後不時召喚台灣民眾。1930 年代開始，日本帝國主義進一步強化對台民的意識統治，取得了弱勢霸權。的確是有一部分人認同於大和民族國家，但畢竟是外來政權的強制作為，它對台灣住民所造成的心靈創傷與所獲得的認同不相上下。⁴⁰⁹

二、戰後以來的國家認同政治論述

1949 年國民黨政權敗退來台，開始其在台統治。如同一般新興國家一般，國民黨政府也需進行民族國家的國族建構與國家建構。不過，與其他多數的民族國家相比，國民黨政府彼時建構國家的特殊性在於：它是集權於黨，再匯集至黨主席一人，以黨國體制所進行的統治；其次，國民黨政府所宣稱的主權範圍與事實統治的範圍並不相符；再者，由於上述的不相稱，台灣被視為中國的一個地區，在台灣所進行的選舉只是地方選舉；最後，國民黨政府所建構的國族，亦是建立在其曾經統治領域內的「中國人」國族，而台灣人只是中國的一部分，因此並不具有國族的地位。

國民黨政權的樣貌，不管是如王振寰與錢永祥所描繪的「擬列寧式的政黨」，或者是像若林正文所補捉的「疑似列寧主義的黨國體制」。總之，並不是完全的黨國體制。一方面，它總標舉著「民主憲政」口號；另一方面，它是植根於私有財產與市場經濟的資本主義經濟。就後者而言，國民黨政權的資本主義經濟必然要遭到社會主義的批判，就前者來說，既然國民黨政權宣稱民主憲政，而又壓制多元主義、排斥大眾參與，而與自由主義的核心原則、

⁴⁰⁹ 以上參見本文第五章第一節。

主張相左，自由主義者自然不會視而不見。再者，由於自 19 世紀末至 20 世紀中葉，台灣是在日本的殖民統治之下，因此，與近代中國歷史的展開，有相當程度的割離，而國民黨即中國正統政府之觀念的基礎，亦即中國民族主義的歷史經驗，台灣社會並無充分的共同體認；再加上美國因素為主的外部正當性的削弱，台灣民族主義一直呈現出對「法統」與「中國正當性」的反抗。此外，彼岸要求在「一國兩制」下「和平統一」，追求取代美國成為外部正當性的資源提供者，也使得台灣民族主義的「他者」有所轉變。

1990 年代左右，隨著資訊的流通與全球化潮流，各式各樣的以「後」為名的論述陸續進入台灣，藉以批判現代的國家認同論述；其中以後現代與後殖民主義最足以與上述三種現代的國家認同論述相抗衡。

強調個人主義慎防國家權力、以憲政制度為基礎的自由主義國家認同論述，在發展過程一度獨領風騷，扮演推動台灣社會自由、民主的角色。但因憲法所載宣稱國家疆域與事實並不相符，加以國際局勢的發展，自由主義論述曾向實質獨立的「兩個中國」思惟移動。然而，由於台灣主體意識的日漸升高，以及各種新興論述漸次登陸。自由主義在 1990 年代後呈現衰落現象。顯見，自由主義認同觀受限於疆界完整與承平的政治共同體內。

中國民族主義與台灣民族主義自始即在兩條平行的道路各自發展，由於台灣民眾對中國民族主義的歷史經驗缺乏體認，兩者在台灣的相遇，不免屢屢產生衝突。台灣民族主義對之抵抗，論述基調自混雜的血統論、歡迎「外省人」加入台灣民族，乃至要求確定疆域與反對中國暴力。台灣民族主義論述的「他者」由第「外省人」、中國與在台「外省人」，轉變為對岸中國。衰落中的

中國民族主義，目前一部分以儒家思想為基調試圖建構文化中國；另一部分則以分食中國市場、發展台灣經濟為外衣，而主張大中華經濟圈。兩者都試圖轉為政治中國，或至少為邦聯或歐盟模式。但無論是邦聯或歐盟，都是主權國家的結盟，因而有階段跳躍與當前兩岸政治定位尚未釐清的限制。

社會主義陣營中的統獨兩派各自結合民族主義論述，形成壁壘分明的態勢。未明確對統獨表態的左翼，實際仍是數千年的中國人史觀，其主張基進民主民族主義亦即仍強調階級運動，以及局部的社區認同與社區自治，有著實踐上的困境。

對後現代主義者來說，是認同而非利益才是政治鬥爭的核心所在。因而不以徹底改變國家體制為目標，而只是在社會中爭取特定的認同，進而形成一種具有自我解放意識的獨立文化。進一步來說，在自由主義對公領域即國家，與私領域即市民社會，劃分的基礎上，後現代主義從私領域再區分一塊包括個人、家庭、密友、社團的個人生活領域。從某種意義來說，這樣的主張具有一定的進步性，後現代主義者注意到市民社會對個人的侵犯。然而過於強調個人的特殊癖好，甚而成為自戀式的肯定，不僅無法達成原先所欲，甚而造成分裂社會的效果。論者已指出，第三世界若強調生活政治學優於解放政治學，只會延長痛苦。特別是在此刻具有建構集體身分迫切性的台灣，四處「破」、「解」，不免令人猜疑，《島嶼邊緣》與石之瑜等的論述儼然如此。

受惠於後現代主義而又與之對抗的後殖民主義，不能採取與過於傾向後現代主義的相對主義、混雜與交織的策略，否則將無法達成其抵抗與解放的任務。邱貴芬在挪用後殖民論述時，一度略過「策略性本質主義」階段，而遭到批評。果不其然，《島嶼邊

緣》與石之瑜即慣「故意」以後現代主義為基底，直接跳到後殖民主義的「大同世界」階段，而欲破解與仍與中國民族主義抗衡，仍在建構中的台灣民族主義。⁴¹⁰

論者已經正確地觀察到台灣後殖民主義抵抗的效果，⁴¹¹因此，以後殖民主義來建構台灣國家認同，對殖民後遺症進行集體治療，並抵抗新的殖民主義的想像、論述與實踐，從而爭取台灣國家在全球中與他國平等往來，不失為可行的策略。

⁴¹⁰ 以上參見本文第五章第二節。

⁴¹¹ 劉建誠，〈政治文化變遷下之兩岸關係〉，

論中國民族主義與新台灣主體意識，同註 282，頁 156。

第二節 現階段的台灣國家認同策略

壹、以後殖民主義為基底的認同策略

「殖民」與「後殖民」這些詞乃關鍵性的分析類別，用來標示外來政權統治的國家不同的歷史時期；並且，「後殖民」也標誌一種抗拒帝國宰制的精神。對受盡迫害被殖民者而言，擺脫殖民狀態的工程首先是建立獨立的民族國家。對法農來說，反殖民鬥爭是兼具國家獨立與國家權力重組的龐大工程；「國家」與「國家獨立」的重視是他理論中所不可忽視的部分。⁴¹²

雖然後殖民主義也對局部、區域與偶然性問題有所關注，但更為關切與民族解放、對歷史與文化進行重新審視等一些更具普遍性的問題。既然以解放被壓迫的殖民地歷史與身分為任務，為了確認自己的政治要求，表述自己的文化、社會理想，後殖民主義雖然受益於後現代主義，但在主體觀念上並不採取徹底的相對論與懷疑論，如此將否定抗爭者的自我反抗意識。

法農與斯匹娃克都堅持認為，對「在地」身分本質主義形式的建構，是在從殖民政權所強加的同化過程中轉向非殖民化的民族文化之間的一個合理的、必要的階段。⁴¹³然而，後殖民主義清楚地意識到民族主義的雙刃效果。法農即指出若對非洲文化的無條件肯定，將身分絕對化，則無異複製帝國主義的殖民邏輯。⁴¹⁴

⁴¹² 參見本文第四章第二節。

⁴¹³ Moore-Gilbert, op. cit., p. 179.

⁴¹⁴ Fanon, *The Wretched of the North*, op. cit., p. 171.

就台灣境況而言，台灣長期的被殖民經驗，以及處於彼岸中國及其民族主義的凝視中。當下，「中華民國」這個國家，「不是台灣人所建立的，當前制度仍然是外來統治者殘留下來的舊體制，並非台灣人自己親手擘建的，連精神上都洋溢著殖民式的倚賴心態」；⁴¹⁵再者，中國擺置 400 顆飛彈對準此地。就前者而言，這顯然違背人民主權的要義——法律的接受者同時也應是法律的制定者；以後者來說，在危急時刻，必須有能夠動員群眾、抵抗侵略的論述。

而以自由主義為基底，強調憲政認同的務實性國家認同策略，所推導出的「尊重大多數人決定，目前宜維持現狀，將來則看大陸政經發展情形而定，不排除台灣與中國尋求統一，但不是非統一不可」的統獨選擇，⁴¹⁶不僅無法說服台灣民眾認同此一制度，也不能凝聚對抗暴力的意識，因而其務實性的認同思考並不能因應台灣處境。於是，自由主義者也不得不同意「在危急時刻採用民族主義動員」。⁴¹⁷然而，台灣目前所面臨的具體武力威脅來自於彼岸及其中國民族主義；因此，自由主義者對台灣國家認同問題所勉強同意的民族主義動員，必然不能是中國民族主義。誠然，自由主義對台灣民族主義的種種批評，並非空言泛論，但論者已指出，「這類批評是否掌握到台灣人的政治價值選擇的背景、是否真正面對台灣的政治現實與艱難的處境，恐怕也值得批評者自我警惕。」⁴¹⁸

就強調階級認同，主張平等的社會主義者而言，固然以否定

⁴¹⁵ 施正鋒，〈台灣人的民族認同〉，收錄於施正鋒，《台灣人的民族認同》。台北：前衛，民 89，頁 51。

⁴¹⁶ 江宜樺語，同註 383，頁 217。

⁴¹⁷ 同上註。

⁴¹⁸ 錢永祥，〈自由主義與國族主義——兩種價值的反思〉。同註 314，頁 379。

國籍為傲。⁴¹⁹似乎應當回顧列寧的論述：社會主義者對於不同國籍的工人的聯結堅持自由聯繫，當面臨壓迫國與被壓迫國時，社會主義者可以暫時與被壓迫國的抗爭者站在同一陣線。⁴²⁰

當前，彼岸這一具有中國特色的社會主義，恰恰是全世界最為堅持民族主義的國家之一，並且吸納了全球資本家在其境內。中國工人與台灣工人明顯存在顯著利益衝突，中國工人也從未聲援時刻承受暴力脅迫陰影的台灣工人。況且，在全球化趨勢下，資本四處流動，並與各個國家機器結合，以欠佳的勞動條件剝削各地工人。社會主義者能不試圖透過鬥爭建構國家，以保障本國工人權益？企圖透過跨國連線，將工人直接推向資本全球化的環境，是否真能解決工人所面對的問題？而主張兩岸統一的左翼，無疑是背離了社會主義。

對於極端的、否定論的後現代主義者來說，既然其迴避國家認同，而只願在局部的社群裡自我肯定，自然不是本文所要說服、結盟的對象，甚而必須譴責其裂解社會的居心；而認為後現代主義僅是公民政治的補充者，是關於下一階段的新社會的想像的後現代主義者，則應可在公共空間進行理性、和平的對話與協商。

強調憲政認同的自由主義、主張工人跨國聯繫的社會主義，以及傾向自戀的後現代主義所存在的限制已如上述，故而本文主張以後殖民主義為基底的國家認同策略。

貳、堅持策略性本質主義

⁴¹⁹ 參見本文第二章第三節。

⁴²⁰ 同上註。

認同是在特定的時空下，一群人想像如何區分「我們」與「他們」的集體範疇時所使用的論述；認同問題是個體嘗試去瞭解：我立於何處？亦即在變動不居的生活經歷中，尋覓某種恆定的、特定的特質，以區別自己與其他的人或團體。國家認同則是特定時空下，一群人在意識上有共同的自覺，相信彼此是禍福與共的命運共同體，並有主觀意願透過所創建的民族國家來保障共同福祉。

「台灣人」原本並非是一種在特定本質化條件建立的身分。1895年，曇花一現的台灣民主國，雖然在現實政治中的嘗試是失敗的，卻在台灣意識的凝聚中，標誌著重要的一步，象徵台灣住民反抗殖民統治、想像現代民族國家的濫觴。在日本殖民體制的支配之下，不僅使台灣與中國之間的政經文化連繫產生嚴重的斷裂，也使島上住民固有的生活方式受到徹底的改造。原是屬於以農業經濟為基礎的傳統封建社會，在殖民政策的影響下，急劇轉化成為以工業經濟為基礎的現代資本主義社會。台灣社會的傳統漢文思考，也正是受到整個大環境營造的改變而逐漸式微，終至沒落。取而代之的，是現代化知識的崛起，以及資本主義的擴張與再擴張。在上述情境下，台灣住民的集體認同開始有所轉變。

在日本帝國主義的統治時期，台灣社會新興的知識分子，就像其他殖民地社會的情況一般，積極扮演啟蒙運動的角色。日據時期的知識分子，一方面批判性地接受日本統治者所攜來的資本主義與現代化，一方面也相當自覺地對於隱藏在資本主義的現代化背後的殖民體制，從而進行長期的、深刻的抵抗行動。1920年代，台灣社會提出「台灣非是台灣人的台灣不可」的訴求，是殖民歲月裡唯一能聯結相異政經主張的抗日團體，藉以抵抗殖民統治的共同立場。

相較於世界上許多殖民地，在戰後獨立建國後紛紛檢討反省各自在歷史上所受的受害經驗，台灣在戰後並沒有得到反省歷史的空間與機會。國民黨政權沿著省籍軸線所作的經濟、政治與文化統治，⁴²¹對台灣社會造成的傷害，絕不亞於日本統治者。戰後國民黨政權再殖民的行徑，所激起的反抗，諸如台灣獨立運動、鄉土文學論戰，都可謂是反殖民鬥爭意識的繼承。

文化抵抗與政治運動的匯流，使得台灣社會對於民族主義的認同出現分裂狀態。戒嚴解除以後，各種抵制中心的論述紛起，自由主義的國家認同觀與以漢族為中心的民族主義均受到挑戰。然而，1994年，李登輝在與司馬遼太郎對談之中，清楚而明白的表示：「台灣必須是台灣人的，這是基本的觀念。」論者指出，李氏此一「務實的台灣民族主義」(pragmatic Taiwanese nationalism)，在精神上直接承襲戰前的台灣民族主義思想。⁴²²

前已述及，後殖民主義在邁向「大同世界」階段之前，存在一個以策略性本質主義抵抗霸權的階段，並據以建立民族國家。因此，後殖民主義論述在現階段台灣的政治實踐，即以建構一個以台灣人為主體的現代國家為任務。而「台灣人最嚴謹的用法是指『台灣民族』：凡是認同台灣為自己的祖國，願意為她來打拼的人，就是台灣人」。⁴²³但這一台灣主體的重建目前仍受到嚴峻的挑戰，在彼岸有中國民族主義的軍事威脅與論述霸權，在島內則有反制中心的多元主張。

⁴²¹ 參見本文第五章第二節，以及陳郁秀，從「台灣音樂」的角度看「藝術與文化認同」，收錄於中華民國藝術教育研究發展學會，《一九九七藝術教育國際學術研討會：藝術與文化認同論文集》，民87，頁87-93；此外，陳瑞文、黃英哲、鄭進發、謝里法與謝東山等人對戰後國民黨的文化政策的討論，亦見於此文集。

⁴²² 吳叡人，臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述。收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民90，頁101。

⁴²³ 施正鋒，台灣人的國家認同，收錄於施正鋒，《台灣人的民族認同》。同註415，頁16

在這場反殖民鬥爭的過程中應當能夠借鏡法農的論述，亦即透過民族文化的強調來重塑自我。日據時期的皇民化運動，使得台灣原有的語言、習俗遭到禁制，被強行灌輸大和民族主義，而正當台灣住民被迫學習殖民者文化並能與之並駕其驅時，旋即又遭新的殖民者以中國民族主義加以重灌，混雜大和風情的台灣文化被貶抑為地方的、邊緣的，與不入流的。上述境遇，構成台灣文化的特殊性。因此，在建構以台灣人為主體的現代國家，必須考量台灣社會成員所能認同的文化傳統、歷史與命運。

戰後隨著國民黨政權來台的新一波移民，具有與台灣原有住民所不同的歷史記憶，加上經濟、政治與文化位階的不平等，不免有所衝突。然而，面對彼岸中國民族主義的軍事恐嚇與經濟利誘，只有少數特別優勢者能夠自由移動、遷徙，絕大多數人必須在此終其一生。在此一情境下，建立台灣社會一致的認同，是特定時空下必要的課題；同時，在全球化氛圍裡，強權國家、跨國公司仍透過國家機器攫取利益。因此，後殖民台灣不僅需要一個民族國家，還不能是一個趨於虛無的後現代國家。

民族國家對於台灣之所以必要在於：透過民族國家這一政治共同體，能夠涵納族群、語言與宗教等差異，經由法律、規範與習俗等程序將公民聯合起來；在與其他國家的關係上，主張台灣事務由台灣人民所組成的國家成員自行管理，不容外國干涉，並與其他民族國家在國際上平等交往。在民族國家的建構過程，民族認同與民族身分至為重要，因為民族國家的存在必須有文化正當性。並不隨著後現代主義亦步亦趨的台灣後殖民論述，承認現代性並未耗盡意義，因此，對於台灣內部的身分差異問題，不能如同後現代主義一般，強調生活政治優於解放政治，一味以遊戲、嘲諷的姿態。

必須注意到帕里的提醒：法農主要是以非洲黑人文化的主體性及國家獨立為主要考量。⁴²⁴阿赫默德也強調：美日的民族國家政權依然鮮活健全，而歐洲共同體的存在更取決於各民族國家的相互協商，德國亦不可能將其民族利益拱手讓與歐盟；此外，對於當前人類境況而言，大多數人並不能每天改頭換面，錯置對多數人而言不是文化的多樣豐富，而是一種折磨，只有享有特權的移民才過著奢侈且充滿變化的生活。⁴²⁵

參、不斷確認與建構的台灣主體性

陳芳明指出：「從後殖民的觀點來看，台灣文學絕對是屬於第三世界的文學。台灣作家在語言思考與國族認同的混亂，乃是不折不扣第三世界文學的主要特色」；⁴²⁶阿赫默德則強調後殖民論述不能略過對民族國家的關注。⁴²⁷ 因此，透過台灣民族國家的建構，使得共同體中的成員形成新的團結，此一國族的成員儘管或許彼此陌生，但意識到相互負有一定的責任，在此共同體中，有明確的疆域，法律的接受者同時也是法律的制定者。不過，資本主義經濟有其自身的邏輯，必然不會立即接受此一前提。因而新而獨立的國家，必須濟之以社會民主，保障社會、技術和生態等領域的生活條件，使所有人都有同等的機會行使均等的公民權，以達成分配正義(distributive justice)。進而言之，規範性描述還必須加以實踐性的補充，否則規範性的描述就可能掩蓋社會權利實踐與實際上的不平等；形式上存在的權利，假如不能真正享受到，則無絲毫價值可言。於是，必須保有非制度性的政治參與，例如

⁴²⁴ Parry, "Current Problems in the Study of Colonial Discourse," op. cit., pp. 27-58.

⁴²⁵ Ahamd, "The Politics of Literary Postcoloniality," op. cit., pp. 1-20.

⁴²⁶ 陳芳明，自序：我的後殖民立場，收錄於陳芳明，《後殖民台灣：文學史論及其週邊》。同註218，頁14。

⁴²⁷ Ahamd, "The Politics of Literary Postcoloniality," op. cit., pp. 1-20.

社會運動。

仍然要注意到法農提醒第三世界國家不能也不應複製殖民體制與殖民關係，⁴²⁸關於台灣社會內部的身分差異，不能隨同李歐塔一般放棄對共識的追求，⁴²⁹那只會延長第三世界的痛苦。應當透過理性與民主的對話以獲致共識，組合成台灣主體性以對抗他者的想像、論述與實踐（殖民）。施正鋒指出：

「台灣民族主義在理念上，對內追求族群包容性，對外要求外人無權染指台灣，而非政治人物或學者所誤導、或錯誤認知的排他性、或擴張性民族主義。也就是說，台灣民族主義與中國民族主義，在本質上並沒有相互競爭的必然性；一個獨立的台灣國並不是以挑戰中國為立國精神，是想要有自己的國家，要在國際上有尊嚴。」⁴³⁰

上述正是泰勒所主張「承認的政治」(politics of recognition)，⁴³¹在這一台灣主體性中，既有全體的性質，也有個別的特質。於是，透過理性與民主的對話所獲致的共識而為認同的標的，即是介之於普遍性與特殊性；在認同政治(politics of identity)向「承認的政治」的轉向當中，差異政治並不像表面看起來那樣與普遍主義截然對立，相反，它產生於一種普遍主義的基礎，將普遍主義的原則引入到尊嚴政治中來，籲求所有的獨特性都應得到平等的尊重與承認。

論者有謂泰勒主張文化共同體係形成政治領域的構成前提，

⁴²⁸ Fanon, *The Wretched of the North*, op. cit., p. 171.

⁴²⁹ 同註 195。

⁴³⁰ 同註 423，頁 33。

⁴³¹ Charles Taylor, "Politics of Recognition," in Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

政治（國家）認同應是文化認同之延續；哈伯瑪斯與政治自由主義者則主張政治生活的自主性，政治共同體的認同乃是憲政體制及公民政治活動所形成，不需要也不應當將文化認同與政治認同混淆，兩者應當明確地區分開來。⁴³²也就是說，泰勒對認同的討論認為與特定的歷史與文化無法分割，哈伯瑪斯則觀注的是普遍性的規範是否受到挑戰，而不予考慮規範的歷史性。江宜樺亦援引哈伯瑪斯的憲政愛國主義來加強其以自由主義為基底的國家認同觀。⁴³³

但無論泰勒與哈伯瑪斯的理論如何對立，兩者都是將「互為主體」(intersubjectivity)的關係視為一種對話關係，把自由和平等權利的實踐看作是自由交往的結果，所謂「承認的政治」必須在這種自由交往和對話的關係中才能得到理解。更為重要的一致性在於，兩者所理解的對話與交往關係是以民族國家為運作形式的社會關係。因此，其理論固然針鋒相對，但捍衛和修補民族國家的法律完整性仍是共同的目標。哈伯瑪斯指出：

法律規範是從當地立法者的決定中產生，在特定地域範圍內運用於該國的全體國民。在這個非常清楚地予以界定的有效範圍內，法律規範把政治決定轉變為一種對集體具有約束力的綱領，而有了這些政治決定，一個社會才能按照國家進行組織和運轉。⁴³⁴

羅爾斯在其《萬民法》(The Laws of Peoples)中試圖將其正義論與政治自由主義推廣於國際關係中，⁴³⁵但萬民法的代表設置仍

⁴³² 同註 84，頁 16。

⁴³³ 同註 417，頁 121-127。

⁴³⁴ Jürgen Habermas, "Struggle for the Recognition in the Democratic Constitutional State," in Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, p. 124.

⁴³⁵ John Rawls, *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, pp. 3-128.

是以理想的民族國家與民族國家體系為模型。

就上述思想家對於認同、共識的討論，可見仍難脫民族國家的框架，儘管他們都沒有進一步揭露資本與民族國家的聯繫；而透過交流、對話以至形成共識，則為學者們論述的目的，於是仍是關注公共空間。

今日台灣這一公共空間的形成，以及先後住民的來到，並非必然，而是諸多歷史的偶然因素累積或相互作用的結果。既是出於偶然，當然也可改變。因此，並沒有真或假的台灣人，重要的是此一空間的人是否有主觀意願一起共同生活。

以後殖民主義為基底建構國家認同，在一定程度上仍肯定現代性的批判作用，傅科強調：要具備真正的現代性態度，並不在於使自身始終忠誠於啟蒙運動以來所奠定的基本原則，而是將自身面對於上述原則的態度不斷地更新，並從中獲得再創造的動力。現代性的態度是為：對於歷史存在的永不平息的批評。⁴³⁶本文主張透過異質、多元的組合，建立並確保主權，賦予國家必要的權力。如此，台灣在全球政經過程中才得以平等地位與他國往來。唯有確立台灣主體，始能因應全球化趨勢，才有與他國共建不同形式的共同體，邁向「後民族結構與民主的未來」之可能。⁴³⁷後殖民主義固然關注民族主義，強調歷史、文化，但同時也批判現代認同的同質化傾向。因此，後殖民主義強調寬容與平等，在此空間內任何可能的基礎所分化出來的群體與個人，只要有意願，即能成為政治共同體的一員，而透過民主的對話達成階段性

⁴³⁶ 同註 167。

⁴³⁷ 曹衛東譯，Jürgen Habermas 原著，《後民族結構》(Die Postnationale Konstellation)。上海：人民，民 91，頁 70-132。

的共識，能夠並且應該被成員不斷再建構、再確認。

參考書目

壹、中文部分

一、書籍

丁庭宇，《咱攏馬是台灣人》。台北：桂冠，民 88。

中共中央編譯局編譯，Karl Marx、Friedrich Engels 原著，《共產黨宣言》。北京：人民，民 86。

_____，Friedrich Engels 原著，《家庭、私有制和國家的起源》。北京：人民，民 88。

_____，V. I. Lenin 原著，《列寧選集》（第二卷）。北京：人民，民 84。

_____，V. I. Lenin 原著，《列寧選集》（第三卷）。北京：人民，民 84。

方 生，《後結構主義文論》。濟南：山東教育，民 91。

方孝謙，《殖民地台灣的認同摸索——從善書到小說的敘事分析，1895-1945》。台北：巨流，民 90。

王甫昌，《臺灣民主政治與族群政治的衝突》，收錄於游盈隆主編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 113-156。

王岳川，《後殖民主義與新歷史主義文論》。濟南：山東教育，民 90。

王逢振，《文化研究》。台北：揚智，民 87。

王章輝等譯，Eric J. Hobsbawn 原著，《革命的年代：1789-1848》（The Age of Revolution：1789-1848）。台北：麥田，民 86。

王曾才，《中國的國家認同與現代化》，收錄於中央研究院近代史研究所編，《認同與國家：近代中西歷史的比較》。台北：中

- 央研究院近代史研究所，民 83，頁 201-213。
- 王詩琅譯，《台灣社會運動史：文化運動》。台北：稻鄉，民 77。
- 史明，《台灣人四百年史》。San Jose, CA.：蓬島文化，民 79。
- _____，《台灣民族主義與台灣革命》。台北：獨立台灣會，民 90。
- 甘陽編，甘陽等譯，Max Weber 原著，《民族國家與經濟政策》。北京：三聯，民 86。
- _____，《經濟、諸社會及權力》，Max Weber 原著。北京：三聯，民 87。
- 田心喻譯，Robert Boccock 原著，《文化霸權》(Hegemony)。台北：遠流，民 80。
- 白曉紅譯，Chris Harman 原著，《民族問題的重返》(The Return of National Question)。台北：前衛，民 90。
- 石之瑜，《文明衝突與中國》。台北：五南，民 89。
- _____，《後現代的政治知識》。台北：元照，民 91。
- 石之瑜、黃競涓，《當代政治學的新範疇》。台北：翰蘆，民 90。
- 江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》。台北：揚智，民 87。
- _____，《自由民主的理路》。台北：聯經，民 90。
- _____，《新國家運動下的台灣認同》，收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民 90，頁 181-215。
- 何春蕤，《豪爽女人》。台北：皇冠，民 83。
- 吳乃德，《國家認同和民主鞏固》，收錄於游盈隆主編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 15-48。
- 吳泉源，《反對運動與新政治文化的形塑：一個社會民主的觀點》，收錄於游盈隆主編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 171-188。
- 吳密察、張炎憲等，《建立台灣的國民國家》。台北：前衛，民 82。
- 吳濁流，《亞細亞的孤兒》。台北：遠景，民 64。

- _____，〈《無花果》〉。台北：前衛，民 77。
- 吳叡人，〈民主化的弔詭與兩難——對於台灣民族主義的再思考〉，收錄於游盈隆主編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 31-48。
- _____，〈臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述〉，收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民 90，頁 43-109。
- 呂亞力、吳乃德編譯，《民主理論選讀》。台北：風雲論壇，民 89。
- 李純青，《台灣論》。台北：人間，民 81。
- 李廣均，〈有關戰後台灣民族主義社會性格的幾點思考〉，收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民 90，頁 111-146。
- 李鴻禧等，《國家認同學術研討會論文集》。台北：現代學術研究基金會，民 82。
- 杜繼平，《階級、民族與統獨爭議：統獨左右的上下求索》。台北：人間，民 91。
- 沈蘊芳、王燕生譯，Franz Oppenheimer 原著。《論國家》(Der Staat)。北京：商務，民 88。
- 汪堂家譯，Jacques Derrida 原著，《論文字學》(De la grammatologie)。上海：上海譯文，民 88。
- 車槿山譯，Jean-Francois Lyotard 原著，《後現代狀態：關於知識的報告》(La condition postmoderne)。北京：三聯，民 86。
- 周宛窈，《台灣歷史圖說：史前至一九四五年》。台北：聯經，民 87。
- _____，〈曖昧的台灣人——日本殖民統治與民族國家之認同〉。收錄於行政院文化建設委員會，《何謂台灣？近代台灣美術與文化認同論文集》，民 87，頁 250-263。
- 周英雄、劉紀蕙編，《書寫台灣：文學史、後殖民與後現代》。台

- 北：麥田，民 89。
- 周 琪等人譯，Samuel P. Huntington 原著，《文明的衝突與世界秩序的重建》(The Clash of Civilizations and the Remaking of the World)。北京：新華，民 91。
- 周業謙、周光淦譯，David Jary & Julia Jary 著，《社會學辭典》(Harper Collins Dictionary of Sociology)。台北：貓頭鷹，民 88。
- 孟 樊，《後現代的認同政治》。台北：揚智，民 90。
- _____， 台灣後現代詩的理論與實際。收錄於孟樊、林耀德編，《世紀末偏航：八十年代台灣文學論》。台北：時報，民 89，頁 143-201。
- 林火旺，《羅爾斯正義論》。台北：台灣書店，民 87。
- 林佳龍， 台灣族主義政治：一個初步的考察。收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民 90，頁 3-20。
- _____， 台灣民主化與國族形成。收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民 90，頁 217-266。
- 林芳玫， 認同政治與民主化：差異或統合？，收錄於游盈隆主編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 117-132。
- 林 翰譯，James A. Caporaso、David P. Levine 原著，《政治經濟學理論》(Theories of Political Economy)。台北：風雲論壇，民 87。
- 邵宗海等，《民族主義論文集》。台北：黎明，民 81。
- _____，《族群問題與族群關係》。台北：幼獅，民 83。
- 邱貴芬， 後殖民女性主義，收錄於顧燕翎主編《女性主義理論與流派》。台北：女書，民 85，頁 239-257。
- _____，《仲介台灣 女人：後殖民女性觀點的台灣閱讀》。台北：元尊，民 86。

- _____，「後殖民」的台灣演繹，收錄於陳光興主編，《文化研究在台灣》。台北：巨流，民 89。
- 俞可平，《社群主義》。北京：中國社會科學，民 87。
- 施正鋒，《族群與民族主義》。台北：前衛，民 87。
- _____，《台灣人的民族認同》。台北：前衛，民 89。
- 洪金珠、許佩賢譯，若林正文原著，《台灣：分裂國家與民主化》。台北：月旦，民 83。
- 倪連生、王磷譯，Jean Piaget 原著，《結構主義》(Le Structuralisme)。北京：商務，民 85。
- 倪達仁譯，Austin Ranney 原著，《政治學》(Governing：An Introduction to Political Science)。台北：雙葉書廊，民 87。
- 唐小兵譯，Fredric Jameson 原著，《後現代主義與文化理論》。台北：當代，民 83。
- 唐維敏編譯，Stuart Hall、陳光興原著，《文化研究：霍爾訪談錄》。台北：元尊文化，民 89。
- 姬旭升譯，Michel Foucault 原著，《性史》(Sexual History)。西寧：青海人民，民 90。
- 孫大川，一個新的族群空間的建構——臺灣泛原住民意識的形成與發展，收錄於游盈隆主編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 157-168。
- 孫治本，《全球化與民族國家：挑戰與回應》。台北：巨流，民 90。
- 徐 迅，《民族主義》。北京：中國社會科學，民 87。
- 徐崇溫主編，《西方馬克思主義理論研究》。海口：海南，民 89。
- 徐 賁，《走向後現代與後殖民》。北京：中國社會科學，民 87。
- 高宣揚，《後現代論》。台北：五南，民 89。
- 高 鈺、潘世強譯，Ronald H. Chilcote 原著，《比較政治學理論：新範式的探索》(Theories of Comparative Politics: The Search for A Paradigm Reconsidered)。北京：社會科學，民 89。

- 尉天聰主編，《鄉土文學討論集》。台北：遠景，民 69。
- 張 宇譯，Jacques Derrida 原著，《書寫與差異》（上、下冊）（L'Écriture et la différence）。北京：三聯，民 90。
- 張佛泉，《自由與人權》。台北：商務，1993。
- 張京媛編，《後殖民理論與文化認同》。台北：麥田，民 87。
- _____，《後殖民理論與文化批評》。北京：北京大學，民 88。
- 張明貴譯，Reo M. Christenson、Alan S. Engel、Dan N. Jacobs、Mostafa Rejaj 與 Herbert Waltzer 原著，《意識型態與現代政治》（Ideologies and Modern Politics）。台北：桂冠，民 79。
- 張茂桂等，《族群關係與國家認同》。台北：業強，民 82。
- 張茂桂，對「身份認同政治的幾個問題」，收錄於游盈隆主編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 91-116。
- _____、吳忻怡，關於民族主義中的論述與情緒：尊重與承認的問題，收錄於林佳龍、鄭永年主編，《民族主義與兩岸關係》。台北：新自然主義，民 90，頁 43-109。
- 曹雷雨、姜麗與張跣譯，Antonio Gramsci 原著，《獄中札記》（Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci）。北京：中國社會科學，民 89。
- 曹衛東譯，Jürgen Habermas 原著，《後民族結構》（Die Postnationale Konstellation）。上海：人民，民 91。
- 莫那能，《美麗的稻穗》。台中：晨星，民 78。
- 莫偉民譯，Michel Foucault 原著，《詞與物》（Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines）。上海：三聯，民 90。
- 許南村編，《史明台灣史論的虛構》。台北：人間，民 83。
- 許極燉，《台灣近代發展史》。台北：前衛，民 89。
- 郭官義譯，Jürgen Habermas 原著，《重建歷史唯物主義》（Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus）。北京：社會科學，民 89。

- 郭洪紀，《文化民族主義》。台北：揚智，民 86。
- _____，《台灣意識與中國情結》。台北：慧明文化，民 91。
- 陳光興主編，《發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民民主》。
台北：巨流，民 89。
- 陳其南，傳統中國的國家形態、家族意理與民間社會，收錄於
中央研究院近代史研究所，《認同與國家：近代中西歷史的比
較論文集》。台北：中央研究院近代史研究所，民 83，頁
185-200。
- 陳芳明，《左翼台灣：殖民地文學運動史論》。台北：麥田，民 87。
- _____，《殖民地台灣：左翼政治運動史論》。台北：麥田，民 87。
- _____，《後殖民台灣：文學史論及其週邊》。台北：麥田，民 91。
- 陳冠學，《老台灣》，台北：東大，民 70。
- 陳映真，向著更寬廣的歷史視野，收錄於施敏輝編，《台
灣意識論戰選集》。台北：前衛，民 78，頁 31-37。
- 陳郁秀，從“台灣音樂”的角度看“藝術與文化認同”，收錄於中華
民國藝術教育研究發展學會，《一九九七藝術教育國際學術研
討會：藝術與文化認同論文集》，民 87，頁 87-93。
- 陳瑞文，藝術表現裡的文化批判：從台灣當代的社會性藝術之現
實意識論起，收錄於中華民國藝術教育研究發展學會，《一
九九七藝術教育國際學術研討會：藝術與文化認同論文集》，
民 87，頁 147-163。
- 陳儀深，中國自由主義在臺灣的延續與沒落，收錄於游盈隆主
編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 189-203。
- 陳璋津譯，Diane Macdonell 原著，《言說的理論》(Theories of
Discourse)。台北：遠流，民 84。
- 陸揚譯，Jonathan Culler 原著，《論解構：結構主義之後的理論
與批評》(On Deconstruction: Theory and Criticism after
Structuralism)。北京：中國社會科學，民 87。

- 陶東風，《後殖民主義》。台北：揚智，民 89。
- 彭瑞金，《台灣新文學運動 40 年》。台北：自立晚報，民 81。
- 游盈隆，民主鞏固與臺灣憲政體制的選擇，收錄於游盈隆主編，《民主的鞏固或崩潰》。台北：月旦，民 87，頁 49-75。
- 渠東、李康及李猛譯，John Sturrock 編，《結構主義以來》(Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida)。瀋陽：遼寧教育、牛津大學，民 88。
- 馮克利譯，Max Weber 原著，《學術與政治》(Wissenschaft als Beruf & Politik als Beruf)。北京：三聯，民 88。
- 黃光國，《社會科學的理路》。台北：心理，民 90。
- 黃昭堂，戰後台灣獨立運動與台灣民族主義的發展，收錄於施正鋒編，《台灣民族主義》。台北：前衛，民 83，頁 195-227。
- 黃英哲，戰後初期台灣的文化重編 (1945-1947)。收錄於行政院文化建設委員會，《何謂台灣？近代台灣美術與文化認同論文集》，民 87，頁 330-342。
- 黃樹民、石佳音與廖立文譯，Karl Polanyi 原著，《鉅變：當代政治、社會的起源》(The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time)。台北：遠流，民 88。
- 楊大春，《後結構主義》。台北：揚智，民 89。
- 楊日青、李培元、林文彬與劉兆隆譯，Andrew Heywood 原著，《政治學新論》(Politics)。台北：韋伯，民 88。
- 楊雪冬、周紅雲、陳家剛與褚松燕譯，David Held、Anthony McGrew、David Goldblatt 與 Jonathan Perraton 原著，《全球大變革：全球化時代的政治、經濟與文化》(Global Transformations: Politics, Economics & Culture)。北京：社會科學，民 90。
- 楊碧川，階級與民族，收錄於施正鋒編，《台灣民族主義》。台北：前衛，民 83，頁 141-154。

- 葉石濤，《走向台灣文學》。台北：自立報系，民 79。
- _____，《台灣文學史綱》。台北：文學界，民 80。
- 賈士衡譯，Eric J. Hobsbawn 原著，《帝國的年代：1875-1914》(The Age of Empire：1875-1914)。台北：麥田，民 86。
- 廖炳惠，《回顧現代：後現代與後殖民論文集》。台北：麥田，民 83。
- _____，族群與民族主義，收錄於施正鋒編，《台灣民族主義》。台北：前衛，民 83，頁 101-116。
- 趙剛，《小心國家族》。台北：唐山，民 83。
- 趙豐等譯，Philip Lee Ralph Robert E. Lerner、Standish Meacham 與 Edward McNall Burns 原著，《世界文明史》(上、下卷)(World Civilizations：Their History and Their Culture)。北京：商務。民 90。
- 劉北成譯，Michel Foucault 原著，《臨床醫學的誕生》(Naissance de clinique)。南京：譯林，民 90。
- 劉北成、曹衛東譯，Jürgen Habermas 原著，《合法化危機》(Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus)。上海：人民，民 89。
- 劉北成、楊遠嬰譯，Michel Foucault 原著，《瘋癲與文明：理性時代的瘋狂史》(Histoire de la à l'âge classique)。北京：三聯，民 88。
- _____，Michel Foucault 原著，《規訓與懲罰：監獄的誕生》(Surveiller et Punir)。北京：三聯，民 88。
- 劉克襄，《漂鳥的故鄉》。台北：前衛，民 75。
- 劉森堯譯，Edmund Wilson 原著，《到芬蘭車站：馬克思主義的起源及發展》(To The Finland Station：A Study in the Writing and Acting of History)。台北：麥田，民 89。
- 劉毓秀，精神分析女性主義：從佛洛伊德到伊蕊格萊，收錄於

- 顧燕翎主編《女性主義理論與流派》。台北：女書，民 85，頁 139-178。
- 歐陽謙，《人的主體性和人的解放》。濟南：山東文藝，民 86。
- 潘小娟、張辰龍主編，《當代西方政治學新詞典》。長春：吉林人民，民 90。
- 蔡英文，《政治實踐與公共空間》。台北：聯經，民 91。
- 鄭明俐，現代的鄉土 六、七 年代的台灣文學，收錄於楊澤主編，《從四 年代到九 年代：兩岸三邊華文小說研討會論文集》。台北：時報，民 83。
- _____，當前台灣文藝政策的發展、影響與檢討，收錄於鄭明俐主編，《當代台灣政治文學論》。台北：時報，民 83。
- 鄭明哲，臺獨運動真的是資產階級運動嗎？，收錄於施敏輝編，《台灣意識論戰選集》。台北：前衛，民 78，頁 119-131。
- 鄭明萱譯，Eric J. Hobsbawn 原著，《極端的年代：1914-1991》(Age of Extremes : The Short Twentieth Century 1914-1991) (上、下冊)。台北：麥田，民 86。
- 鄭進發，一代台灣書家的隱退 戰後外來政權對本土畫壇的重創。收錄於行政院文化建設委員會，《何謂台灣？近代台灣美術與文化認同論文集》，民 87，頁 308-329。
- 盧建榮，《分裂的國族認同：1975-1997》。台北：麥田，民 88。
- 錢永祥，《縱欲與虛無之上》。台北：聯經，民 90。
- 駱文森、楊明珠譯，李登輝原著，《亞洲的智略》。台北：遠流，民 89。
- 謝里法，從台灣美術探討文化認同問題，收錄於中華民國藝術教育研究發展學會，《一九九七藝術教育國際學術研討會：藝術與文化認同論文集》，民 87，頁 95-99。
- 謝東山，台灣當前藝評的文化認同態度，收錄於中華民國藝術教育研究發展學會，《一九九七藝術教育國際學術研討會：藝術

- 術與文化認同論文集》，民 87，頁 137-140。
- 謝 強、馬 月譯，Michel Foucault 原著，《知識考古學》(L'Archéologie du savor)。北京：三聯，民 88。
- 鍾肇政譯，吳濁流原著，《台灣連翹》，台北：前衛，民 82。
- 薩孟武，《西洋政治思想史》。台北：三民，民 87。
- 羅慎平譯，Patrick Dunleavy、Brendan O'leary 原著，《國家論：自由民主政治學》(Theories of the State：The Politics of Liberal Democracy)。台北：五南，民 83。
- 羅 鋼、劉象愚編，《後殖民主義文化理論》。北京：中國社會科學，民 88。
- 譯者不祥，George Holland Sabine 原著，《西洋政治思想史》(A History of Political Theory)。台北：風雲論壇，民 86。
- 顧 俊譯，John Rex 原著，《種族與族類》(Race and ethnicity)。台北：桂冠，民 80。
- 龔維斌、良警宇譯，Anthony D. Smith 原著，《全球化時代的民族與民族主義》(Nations and Nationalism in a Global Era)。北京，中央編譯，民 91。

二、期刊

- 王振寰、錢永祥，邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題，《台灣社會研究季刊》，第 20 期，民 84.8，頁 17-55。
- 江宜樺，自由民主體制下的國家認同，《台灣社會研究季刊》，第 25 期，民 86.3，頁 83-121。
- 吳乃德，自由主義和族群認同：搜尋台灣民族主義的意識形態基礎，《台灣政治學刊》，第 1 期，民 85.7，頁 5-39。
- _____，人的精神理念在歷史變革中的作用：美麗島事件和台灣民主化，《台灣政治學刊》，第 4 期，民 89.12，頁 57-101。

- 吳玉山，兩岸關係中的中國意識與台灣意識，《中國事務》，第4期，民90.4，頁71-89。
- 吳密察，台灣史的成立及其課題，《當代》，第100期，民83.8，頁78-97。
- 汪暉，當代中國的思想狀況與現代性問題，《台灣社會研究季刊》，第37期，民89.3，頁1-43。
- 林佳龍，台灣民主化與政黨體系的變遷：菁英與群眾的選舉連結，《台灣政治學刊》，第4期，民89.12，頁3-53。
- 林書揚，審視近年來的台灣時代意識流：評陳昭英、陳映真、陳芳明的「本土化」之爭，《海峽評論》，第55期，民84.7，頁50-55。
- 邱貴芬，「發現台灣」：建構台灣後殖民論述，《中外文學》，第21卷第2期，民81.7，頁151-167。
- _____，「咱攏是台灣人」——答廖朝陽有關臺灣後殖民論述的問題，《中外文學》，第21卷第3期，民81.8，頁29-46。
- _____，是後殖民，不是後現代——再談台灣身份/認同政治，《中外文學》，第23卷第11期，民84.4，頁141-147。
- _____，國家認同與身份認同不可混為一談，《中外文學》，第24卷第5期，民84.10，頁125-127。
- _____，歷史記憶的重組和國家敘述的建構：試探《新興民族》、《迷園》及《暗巷迷夜》的記憶認同政治，《中外文學》，第25卷第5期，民85.10，頁6-27。
- 郝譽祥，我是誰？！論八十年代台灣小說中的政治迷惘，《中外文學》，第26卷第12期，民87.5，頁150-170。
- 張茂桂，是批判意識型態，抑或獵殺巫婆？對於趙剛——新的民族主義，還是舊的？——文的回應，《台灣社會研究季刊》，第23期，民85.7，頁255-269。
- 張國慶，追尋「台灣意識」的定位：透視——論台灣的本土化運動

- 之迷思，《中外文學》，第 23 卷第 10 期，民 84.3，頁 127-133。
- 陳光興，帝國之眼：「次」帝國與國族 國家的文化想像，《台灣社會研究季刊》，第 17 期，民 83.7，頁 149-222。
- _____，去殖民的文化研究，《台灣社會研究季刊》，第 21 期，民 85.1，頁 73-139。
- 陳宜中，再論馬克思的意識形態批判，《台灣社會研究季刊》，第 37 期，民 89.3，頁 163-189。
- 陳芳明，殖民歷史與台灣文學研究 讀陳昭瑛 論台灣的本土化運動，《中外文學》，第 23 卷第 12 期，民 84.5，頁 110-119。
- _____，台灣新文學史的建構與分期，《聯合文學》，第 15 卷第 10 期，民 88.8，頁 163-172。
- _____，馬克思主義有那麼嚴重嗎？ 回答陳映真的科學發明與知識創見，《聯合文學》，第 16 卷第 10 期，民 89.8，頁 156-165。
- _____，當台灣文學戴上馬克思主義面具 再答陳映真的科學發明與知識創見，《聯合文學》，第 16 卷第 12 期，民 89.10，頁 166-179。
- _____，有這種統派，誰還需要馬克思 三答陳映真的科學發明與知識創見，《聯合文學》，第 17 卷第 10 期，民 90.8，頁 150-167。
- 陳昭瑛，論台灣的本土化運動：一個文化史的考察，《聯合文學》，第 23 卷第 9 期，民 84.2，頁 6-43。
- _____，追尋「台灣人」的定義：敬答廖朝陽、張國慶兩位先生，《中外文學》，第 23 卷第 11 期，民 84.4，頁 137-140。
- _____，發現台灣真正的殖民史：敬答陳芳明先生，《中外文學》，第 24 卷第 4 期，民 84.9，頁 77-93。
- 陳映真，台獨批判的若干理論問題：對陳昭瑛《論台灣的本土化運動》之回應，《海峽評論》，第 52 期，民 84.4，頁 30-38。

- _____，以意識形態代替科學知識的災難——批評陳芳明先生的台灣新文學史的建構與分期，《聯合文學》，第16卷第9期，民89.7，頁138-160。
- _____，關於台灣「社會性質」的進一步討論——答陳芳明先生，《聯合文學》，第16卷第11期，民89.9，頁138-161。
- _____，陳芳明歷史三階段論和台灣新文學史論可以休矣！，《聯合文學》，第17卷第2期，民89.12，頁147-182。
- 楊念祖譯，Hans Kohn 原著，「民族主義」之釋義及內涵（Nationalism），《中山社會科學譯粹》，第2卷第2期，民86.4，頁1-9。
- 廖咸浩，超越國族：為什麼要談認同，《中外文學》，第24卷第4期，民84.9，頁61-76。
- _____，那麼，請愛你的敵人：與廖朝陽談「情」說「愛」，《中外文學》，第24卷第7期，民84.12，頁89-108。
- _____，本來無民族，何處找敵人？：勉廖朝陽「不懼和解、無需民族」，《中外文學》，第24卷第12期，民85.5，頁143-155。
- _____，狐狸與白狼：空白血緣的迷思，《中外文學》，第25卷第5期，民85.10，頁89-108。
- 廖朝陽，評邱貴芬 發現台灣：建構台灣後殖民論述，《中外文學》，第21卷第3期，民81.8，頁43-46。
- _____，是四不像，還是虎豹獅象？——再與邱貴芬談台灣文化，《中外文學》，第21卷第3期，民81.8，頁48-58。
- _____，中國人的悲情：回應陳昭瑛並論文化建構與民族認同，《中外文學》，第23卷第10期，民84.3，頁102-126。
- _____，關於台灣的族群問題：回應廖咸浩，《中外文學》，第24卷第5期，民84.10，頁117-124。
- _____，面對敵人，安頓感情：尋找廖咸浩的敵人，《中外文學》，第24卷第9期，民85.2，頁96-106。

_____， 閱讀對方 ，《中外文學》，第 25 卷第 1 期，民 85.6，頁 136-139。

趙 剛， 新的民族主義，還是舊的？ ，《台灣社會研究季刊》，第 21 期，民 85.1，頁 1-72。

_____， 如今，還是批判還可能嗎？ 與汪暉商榷一個批判的現代主義計畫及其問題 ，《台灣社會研究季刊》，第 37 期，民 89.3，頁 45-90。

蔡英文， 認同與政治：一種理論之反省 ，《政治科學論叢》，第 8 期，民 86.6，頁 51-83。

蕭高彥， 共同體的理念：一個思想史的考察 ，《台灣政治學刊》，第 1 期，民 85.7，頁 257-295。

_____， 國家認同、民族主義與憲政民主 ，《台灣社會研究季刊》，第 26 期，民 86.6，頁 1-27。

錢永祥， 現代性業已耗盡了批判意義嗎？ 汪暉論現代性讀後有感 ，《台灣社會研究季刊》，第 37 期，民 89.3，頁 75-90。

薛化元， 戰後自由主義與民族主義互動的一個考察：以雷震及《自由中國》的國家定位為中心 ，《當代》，第 141 期，民 88.5，頁 32-45。

顏元叔， 一國豈容兩「中原」，《海峽評論》，第 52 期，民 84.4，頁 39-41。

三、論文

吳乃德， 麵包與愛情：初探台灣民眾民族認同的變動 ，2002 年台灣政治學會年會暨「全球化與台灣政治」學術研討會，中正大學，嘉義，民 91.12。

黃詩雅， 兩岸政治論述背後的認同角力 以「一邊一國為例」，2002 年台灣政治學會年會暨「全球化與台灣政治」學

術研討會，中正大學，嘉義，民 91.12。

劉建誠，政治文化變遷下之兩岸關係——論中國民族主義與新台灣主體意識，碩士論文，東海大學政治系，民 90.1。

四、網路

島嶼邊緣，一個新而獨立的國家觀，

<http://intermargins.ncu.edu.tw/intermargins/IsleMargin/establishing%20states/brain03.htm>

陳映真，資本主義與西洋文學——文學與社會體制的關係，

<http://unitas.udngroup.com.tw./b/200002/storyb3-1.htm>

貳、西文部分

()Books

Ahamd, Aijaz, “Orientalism and After,” in Patrick Williams, and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994, pp. 162-171.

Almond, Gabriel A. and Sidney Verba, *The Civil Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Althusser, Louis, “Ideology and Ideological State Apparatuses,” in Ben Brewster, trans., *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1971, pp. 127-186.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso,

1991.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York: Routledge, 1989.

Bhabha, Homi K., "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition," in Patrick Williams, and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994, pp. 112-123.

_____, *The Location of Culture*. London & New York: Routledge, 1994.

Boehmer, Elleke, *Colonial and Postcolonial Literature*. Oxford, England: Oxford University Press, 1995.

Bondi, Liz, "Locating Identity Politics," in Michael Keith, and Steve Pile, eds., *Place and the Politics of Identity*. London: Routledge, 1993, pp. 84-101.

Carnoy, Martin, *The State and Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Castells, Manuel, *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell, 1997.

Chatterjee, Partha, *National Thought and the Colonial World: A Derivate Discourse*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993.

Crick, Bernard, *Socialism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.

Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove, 1967.

_____, *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. New York: Grove, 1966.

Featherstone, Mike, "Localism, Globalism and Culture Identity," in

- Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity.*
London: Sage, pp. 102-125.
- Foucault, Michel, *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.* Ed. Colin Gordon. Trans. Colin Gordon, John Mepham, and Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980.
- Gary, John, *Liberalism.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism.* Ithaca & London: Cornell University Press, 1983.
- Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence.* Cambridge, England: Polity Press, 1985.
- _____, *Modernity and Self-Identity.* Cambridge, England: Polity Press, 1991.
- Gilpin, Robert, *The Political Economy of International Relations.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
- Gramsci, Antonio, "Culture and Ideological Hegemony," in Jeffery C. Alexander, and Steven Seidman, eds., *Culture and Society: Contemporary Debates.* Cambridge, NY : Cambridge University Press, 1990, pp. 47-54.
- Habermas, Jürgen, "Struggle for the Recognition in the Democratic Constitutional State," in Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, pp. 107-148.
- Hall, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora," in Patrick Williams, and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader.* New York: Columbia University Press, 1994, pp. 392-403.

- Held, David, *Models of Democracy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.
- Hobsbawn, Eric J., *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990.
- Hutcheon, Linda, *The Politics of Postmodernism*. London & New York: Routledge, 1989.
- Hutchinson, John and Anthony D. Smith, eds., *Nationalism*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1994.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- Lindblom, Charles E., *Politics and Markets: The World's Political-Economics System*. New York: Basic Books, 1977.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. London & New York: Verso, 1985.
- Locke, John, *Second Treatise of Government*. Edited by Crawford Brough Macpherson. Indianapolis, IN: Hackett, 1980.
- Miller, David, *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford, NY: Clarendon Press, 1989.
- _____, *On Nationality*. Oxford, NY: Clarendon Press, 1995.
- Moore-Gilbert, Bart, *Postcolonial Theory: Contexts, Practice, Politics*. London & New York: Verso, 1997.
- Mohanty, Chandra Talpade, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," in Patrick Williams, and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994, pp. 196-220.

- Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- _____, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- _____, *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Renan, Ernest, "What Is A Nation?" in Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990, pp. 8-22.
- Rosenau, Pauline Marie, *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- Said, Edward W., *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.
- _____, *The World, the Text, and the Critic*. New York: Vintage Books, 1991.
- _____, *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993.
- Smith, Anthony D., *Theories of Nationalism*. New York: Holmes & Merier Publishers, 1983.
- Spivak, Gayatri Charavorty, "Can the Subaltern Speak?" in Patrick Williams, and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- _____, "Politics of Recognition," in Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.
- Watkins, Frederick, *The Political Tradition of the West: A Study in the*

Development of Modern Liberalism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.

() **Periodicals**

Ahamd, Aijaz, "The Politics of Literary Postcoloniality," *Race and Class*, Vol. 36, No. 3, 1995, pp. 1-20.

Cox, Robert W., "Civilizations and the Twenty-First Century: Some Theoretical Considerations," *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol. 1, 2001, pp. 105-130.

Dirlik, Arief, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," *Critical Inquiry*, Vol. 20, Winter, 1994, pp. 328-356.

Habermas, Jürgen, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe," *Praxis International*, Vol. 12, No. 1, 1992, pp. 1-19.

Parekh, Bhikhu, "Discourse on National Identity," *Political Studies*, Vol. 42, No. 3, 1994, pp. 492-504.

Parry, Benita, "Current Problems in the Study of Colonial Discourse," *Oxford Literary Review*, Vol. 9, No. 1, 1987, pp. 27-58.