

台灣社會研究季刊
第二十九期 1998年3月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 29, March, 1998.

當前台灣國家認同論述之反省*

江宜樺

Reflections on the Discourses of
National Identity in Taiwan

by
Yi-huah Jiang

關鍵詞：國家認同、民族主義、自由主義、後殖民主義、後結構主義、實用主義、
主體性、統獨問題

*Keywords: national identity, nationalism, liberalism, post-colonialism, post-
structuralism, pragmatism, subjectivity, unification/independence*

* 本文初稿先在東吳大學政治系做過非正式報告及討論，再發表於中國政治學會八十七年度年會。筆者十分感謝先後擔任評論人的張茂桂先生、吳乃德先生及蕭高彥先生。雖然他們提出的意見筆者未能全部採用，但是筆者確實因此反覆修改過若干段落。最後定稿若有任何不妥之處，自屬筆者之責任。筆者也十分感謝蔡英文先生、陳俊宏先生，以及《台社》兩位匿名評審對本文的批評與建議。

收稿日期：1997年12月18日；通過日期：1998年2月20日。

Received: December 18, 1997; in revised form: February 20, 1998.

通訊地址：台灣大學政治系

e-mail address: jiang @ ms.cc.ntu.edu.tw

摘 要

本文整理目前台灣學術界對國家認同問題之相關論述，依其思考理路之異同加以分類，並提出若干反省及個人意見。首先筆者認為國家認同乃一涉及哲學性思考之問題，與當下政治意味濃厚的統獨問題有別。接著筆者將蒐集的國家認同論述分成三大類：民族主義、自由主義與激進（基進）主義。民族主義思路強調國家認同必須奠基於一個已存在或有待創建的民族，構成該民族的共同血緣、歷史文化或生活經驗乃是個別國民產生情感性歸附的源頭。自由主義相對地主張國家認同應以公民權利義務及合理的憲政秩序為主要根據，至於認可此憲政秩序之成員是否出自同一種族或分享共同歷史記憶，則不是最重要的考慮。激進論述提倡空白主體論及混雜認同，點出主體無必然不變之本質，國家認同也不過是眾多流動性認同之一種樣態。若干主張邊緣戰鬥之理論家甚至認為國族邊界及國族認同應該被打破或超越，以順利跨國性人民民主之推展。筆者發現每一種論述策略都有其優點缺點，也都與統獨立場無必然關聯。但是最後筆者建議在此問題上，採取某種「以自由主義為基底的務實性思考」最能兼顧理論上的合理性與現前台灣民衆的意向。

Abstract

The article reviews the theoretical debate of national identity in Taiwan, classifies relevant literatures by the way they approach that question, and points out their merits and shortcomings respectively. I begin with the argument that "national identity" is a philosophical problem distinct from the political issue of "unification/independence" of Taiwan. Then I set out to analyze three basic types of discourse on national identity: nationalism, liberalism and radicalism (including post-colonialism and post-structuralism). The proponents of each type make some good points for their arguments, but also present weakness under close examination. I therefore think that certain combination and improvement of all three approaches is a better choice than adopting any single solution. The suggested alternative is "pragmatic thinking with liberal base," in which the liberal insistence on democratic constitutionalism and its concession to nationalist aspiration in crisis moment are both considered.

1. 前言

「統獨問題」是當前台灣社會爭議最激烈的政治問題。在先前幾十年裏，台灣社會固然有所謂「省籍衝突」，但是省籍問題多半表現在本省人與外省人互不瞭解、互有成見的社會現象上。當它提升到政治層面，則發生權力分配制度性的不公平（如資深民代之不必改選及政府用人的省籍考量）。這些矛盾構成了族群衝突的部分條件，但基本上與統獨問題無必然關聯。隨著八〇年代黨外政治運動的逐步發展，以及解嚴前後的自由化效應影響，族群衝突開始超越「省籍對立」的含意，而轉變為「統獨」或「國家認同」問題。這個轉變過程的因素錯綜複雜，族群衝突矛盾雖然是其中一個重要因素，但是外交的挫敗、中共的威脅、鄉土文學論戰的影響、以及國民黨本土化政策等，也都是統獨爭議日熾的根源（張茂桂，1995：177-86；蕭新煌，1997：6-11）。

統獨問題可以籠統地說是國家認同問題，不過其間仍有細微差別。統獨問題爭論的是台灣要不要明確宣告獨立、切斷與中國大陸的主權糾葛，還是應該以一個中國為原則，使台灣成為中國的一部分。相對地，國家認同問的是一個人「確認自己屬於那個國家，以及這個國家究竟是怎樣一個國家」的心靈性活動。¹統獨問題要求的標準答案

1. 目前台灣學術界通常混用「統獨問題」與「國家認同問題」，但也有少數人認為兩者必須區分，如吳乃德即界定統獨立場為「國家選擇」的問題，而「國家認同」指的是感情的依附和歸屬（1992：40-41）。筆者並不認為「統獨」與「國家認同」的分割點是在「選擇」與「終極性的感情價值」之分，因為正如吳乃德所說：國家的選擇可以根據「理性的現實利益考慮」、「規範性的民主理念」或者「情感性的族群認同」，而國家認同也「不可避免地會受到現實條件的影響」（1992：42-43）。因此事實上「現實考慮」與「感情價值」都是統獨及國家認同的構成基礎，並不能用來區辨兩者。在本文中，筆者區別「統獨」與「國家認同」的標準在於視前者為針對特定政治問題（要統一還是要獨立？）的答覆，而後者則涉及「什麼是認同？為什麼要有認同？認同於什麼？」等抽象性、哲學性的思考。雖然討論「台灣」的國家認同問題可能會影響一個人的統獨立場，但是兩者的問題意識有別。

往往是「二者擇一」，不統不獨者會被視為「立場曖昧」或「騎牆觀望」，而既統又獨者則被當成思考能力有問題。這種二元對立的格局使台灣社會承受極大的精神壓力，也使民眾之間瀰漫著「非友即敵」的猜忌氣氛。但是國家認同則比較沒有這種緊張效果，因為一個人除了認同獨立的台灣或統一的中國之外，還可以思考第三種可能——認同美國、日本、貝里斯或世界公民的國度等等。在解釋自己為什麼認同一個國家時，也比較能夠進行抽象或原則性的思考（譬如：「我之所以認同一個國家，是因為她是我生長的地方」，或是「因為她是一個保障基本人權的國家」），而不像統獨抉擇一樣，只能就台灣大陸之間的各種具體條件做比較。我們如果能夠把政治性的統獨爭議轉化成哲學性的國家認同問題來反省，或許比較能看出目前困境的性質，以及發現減緩社會衝突的可能。

在下文中，我將避開「為什麼要統？為什麼要獨？」的宣示性政治用詞，而專注於「一個人依什麼思考方式決定其國家認同」的問題。目前社會中前一種論述已經氾濫成災，後一種論述則猶不多見，而且還必須從前者中小心地分離出來。經過初步整理後，筆者把這些「國家認同思考方式」的理論分成三大類，而各類中又包含一些變化。第一大類是以「民族主義」的思路回答國家認同問題，討論的重點在台灣是否具備一個獨立的民族國家的條件，還是依然不出中華民族的範圍。這也是目前統獨爭論中最常見的論述策略，不過其中對於什麼構成一個民族則眾說紛紜。其次，有不少人試圖循著「自由主義」為主的理路來反省國家認同問題，通常他們強調憲政制度或公民權利才是決定一個人國家認同選擇的要件，族群歸屬或文化傳統都不該扮演決定性的角色。這一派學者不排除民族可能是有意義的存在，但國家認同不必以之為基礎，也不必遵循民族主義的思惟。最後我們還要處理各種激進（基進）主義的立場，這一類思考者不滿國家認同被提昇至如此重要的地位，以至於完全忽略社會中最該關切的「族群」（女性、勞工、同性戀、殘障、外勞、原住民……）。對他們來講，統獨皆不能

改變邊緣族群被剝削宰制的命運，只有超越統獨、訴諸邊緣戰鬥及國際性結盟，才能面對真正的問題。筆者認為他們不是不談國家認同，而是以最激進、顛覆的方式來處理國家認同，因此值得嚴肅分析。

基本上，每一種論述策略都有其優點也有其弱點，每一種論述都既可能用之於「獨立」也可用於「統一」。這種現象在民主社會中十分正常，筆者也希望這樣的整理有助於不同立場或思惟方式之主體更瞭解社會中其他人的想法。但是為了避免誤解及過度引申，筆者必須強調以下所舉出的論述只反映各個被引用者在該引用資料中的立場，而不是他（她）唯一可能的立場。由於大部分的理論工作者，都可能不斷修正或改變自己的研究發現與理論基礎，本文的引述不應該被當成對各個作者的「定位」，而是在解釋幾種思考理路時的例子。各個理論家的「終極立場」或「心路歷程」並不是本文所能處理的問題。以下筆者即依照民族主義、自由主義、基進論述的次序，逐一分析台灣國家認同論述的各種看法。

2. 中華民族主義 vs. 台灣民族主義

談論國家認同問題最常見的理論途徑是民族主義的思惟。這個現象不難理解，因為第一，當前所謂的「國家」乃是以近代西方所興起的「民族國家」(nation state) 為典範，而民族國家通常被界定為「由同一個民族（或主要由一個民族）所構成的政治共同體」，因此國家認同無可避免與民族意識或民族主義發生關聯。以民族主義理路來思考國家認同之內涵，似乎是最「自然而然」的方式。第二，許多中國人認為「中華民族源遠流長，上下五千多年」，不是歷史短淺的西方「民族國家」可比。如孫中山所講：「民族主義就是國族主義，在中國是適當的，在外國就不適當。……因為中國自秦漢而後，都是一個民族造成一個國家。外國有一個民族造成幾個國家的，有一個國家之內有幾個民族的」。以孫中山為代表的這個說法從清末民初被建構出來後，

就成爲華人共同接受的信念。²因此儘管中華民族的「民族」與西方民族國家的「民族」意義南轅北轍，以民族意識及民族主義來界定中國人的國家認同，仍然是華人文化圈普遍的作法。第三，近來知識界討論國家認同問題時，或多或少以西方既有的理論爲基礎，而英文直接對應「國家認同」一詞者乃“national identity”。Nation 不必然指「國家」，有時指涉「民族」或「國族」，因此國家認同又跟民族主義或國族主義發生糾葛。學術界雖然對此混亂情形深感不滿與無奈，但迄今仍無妥善的解決方案。³而只要「國家、民族難分難捨」的語言問題存在一天，以民族主義考量國家認同就永遠不乏其人。

那麼，以民族主義切入國家認同所呈現的思惟方式究竟如何呢？扼要地講，民族主義主張所有具備相同種族血緣、歷史文化、語言、宗教、或共同生活習慣的人構成一個民族，這群人珍惜他們的民族遺產，不接受其他民族的統治，因此要求政治上的獨立自主或自治。伴隨著這個核心定義而來的主張或許還可以包括「我們的民族乃是世界最優秀的民族」、「民族乃是目的，國家只是實踐民族使命的工具」、「民族忠誠必須高於個人利害選擇」等等，不過民族主義究竟要不要包括這些強烈的命題，爭議較多，此處姑且不談。我們注意的是：以民族主義思考國家認同者，大抵主張國家必須以民族爲基礎，此一民族或者出自單一種族，或者以某一主要族群爲核心，再結合其他次要族群，以形成一多少具同質性或有同化基礎的社會實體。但是，由於構成民族的因素向來隨地而異，因此眾人對民族成立的標準並沒有普遍的答案。有人認爲種族血緣是最客觀的辨識基礎，有人認爲歷史文化（包括語言、宗教、習俗等）才是主要因素，另外也有人主張共同

2. 關於中國人的「國家」觀念及其變遷，詳見中研院近史所編，《認同與國家：近代中國歷史的比較》，尤其是朱浚源（1994）、陳儀深（1994）、陳其南（1994）等三篇。

3. 關於中英文翻譯上所引起的問題，可參閱較早期的浦薛鳳（1963：166-73），或是晚近的朱浚源（1988：118-25）、陳光興（1994：163-64）、邵宗海（1995：25-39）、江宜樺（1997b：97-98）。

的命運與利害才是妥當的判準。這些爭議歷久不衰，儘管經過法國學者雷南（Ernest Renan）著名的剖析（Renan, 1995），各種構成要素還是不乏支持者。

我們若是以上述簡略說法作為民族主義國家認同思考途徑的核心，將不難發現國內現有關於國家認同的理論大多屬於此一範疇，不管是統派或獨派皆然。當然民族主義是個籠統的標誌，有的人固然從血緣、文化到利益都認為中國（或台灣）是一個完整不可分割的民族，但也有人只是啓用了民族的某個標準（如共同歷史記憶或生活經驗），他們彼此之間對民族主義的內涵其實認知極為不同。這些差異我們在討論時應仔細保存，但無可否認他們都以民族為國家構成上之重要基礎，而國家認同也因而含攝了民族的考量。這種思路與下兩節所談的自由主義和後現代主義思路有原則上的差別，因此比較適合放在一起。以下筆者即以若干較具代表性的論述來說明統獨雙方如何運用民族主義思惟，並儘量分辨他們依賴「種族血緣」、「歷史文化」及「共同利益」的輕重程度。

以民族主義方式論證國家認同，並從而得出台灣必須與中國統一的理論，自來是國內公民教育的主流。這也是國民黨政府遷台以來，官方所提倡並容忍的唯一說法。不過民族主義統一論的支持者倒不侷限於親國民黨政權的學者，事實上連批判當局的自由派學者或左翼知識份子也不排斥在國家認同問題上採用民族主義的思惟。我們姑以王曾才、胡佛、陳映真、陳昭瑛等人之論述為依據，討論民族主義國家認同觀如何跨越左、右意識形態的藩籬。

王曾才的論述簡單而清楚，足以代表戰後官方國家認同的主要說法。他在談到民族主義與國家認同的關係時，開宗明義地講：「國家的認同是民族主義所要解決的問題。民族主義（nationalism），依照其最普通的解釋，是『每個個人認為各個個人均應向其民族國家效其世俗的忠悃的一種心態。』它是一種把民族國家的福祉看作最為重要的政治或社會哲學或信條」（王曾才，1994：201）。既然國家認同要以

民族主義的信條加以理解，王曾才乃進一步說明中國這個國家的民族根源及發展。他說：「在中國，民族國家的建立要較西方為早」。雖然夏商周是否為民族國家尚有疑義，但「至遲到秦統一六國（西元前 221 年），中國便已成功地締造為一個統一的，也是單一的民族國家」。此後儘管分分合合，「一個中國」的觀念已經鞏固，也不會再改變了（1994：205）。當然，中國的民族成分頗為複雜，包含了「漢、藏、阿爾泰（金山）、南島、印歐等不同的族系」（請注意台灣原住民所從出的「南島族系」也包括在內），不過少數民族對以漢族為主體所創造發展出來的中華文化「也大多能夠接受」，所以中國認同極為堅固。所有中國人都認為「統一」是常態而「分裂」是變態，因此台獨運動不可能為中共所接受，而企圖以「民族自決」或「公民投票」的方式達成建國目的者，則「既缺乏主觀條件，又不具客觀條件」（1994：206-209）。

王曾才的民族主義統一論以種族血緣為主要根據，但也兼採歷史文化與共同利害的考量。他說「華夷之辨、夷夏之防」的著眼點乃是文化而不是血統，又說中共目前的經濟成長突飛猛進，台灣產業的出走正表示經濟利益正在「填平海峽」（1994：206，212）。這其實是三管齊下，試圖說明中國統一的必然性。我們對此論述既不陌生也不驚奇，因為過去國民黨政府透過教育與傳播媒體宣導的正是這個理論。真正讓我們稍感驚訝的是批判國民黨威權統治不遺餘力的自由派學者中，也有不少人願意在國家認同問題上採取民族主義、而非自由主義的立場，我們以胡佛先生為此論述的代表。

胡佛在一篇討論國家認同問題的專訪中，明白指出「認同」可以依範圍之廣狹分成幾個層次：國際主義（以全人類福祉為認同的對象）、種族主義（以整個中華民族為認同的對象）、國家主義（以大陸和台灣合併在一起的大中國為認同對象）、分裂性認同（認同在台灣的中華民國，但不包括大陸）、省籍認同（本省人外省人彼此區隔的認同）、地方認同（以地方社區為認同對象）。這些層次不一定互相抵觸，

譬如一個青年應該既關懷全人類福祉，也忠愛祖國或關切地方。但是對「一個政治體系的穩定性」來講，認同的架構仍應以國家的認同為主，因為在目前「整個世界仍以國家的利益為最重要、最優先的考慮」。至於國家認同如何安頓才算妥當，胡佛認為以種族血緣為基礎，而又尊重海外華人已脫離母體之國家主義層次較為合理。他相信「本省外省都是同一血緣」，不存在種族或社會的根本問題（原住民問題在此文中並未提及）。國家認同危機之解決，「必須在前提上肯定中華民族的整體尊榮感，因為這是認同上最高的象徵，在性質上它應是高於一切利益之上的」。一個人的國家認同「必須將中國大陸列入我們認同的對象，因為只有在這種『認同的共識』之上，將來中國統一的問題才能以和平方式獲得解決」。至於台獨理論或「任何企圖割離台灣與中華民族之間血緣關係的理論都是不足取的」，分離主義必然走上流血一途，且必然失敗（胡佛，1983：17-19）。

胡佛明白承認他的考慮兼有「民族情感」及「政治利害」的衡量，而這裏的「民族」一詞，如同上文所示，乃是與「血緣關係」不可分的。我們之所以對自由派學者如胡佛等之國家認同理論感到訝異，並不是因為他們採取了統一的立場——沒有人說自由派就必然支持獨立——而是因為他們引用了相當多民族主義的論述。⁴自由主義原來主張個人權利優先於國家民族的整體尊榮，在這裡兩者的順位被逆轉了；自由主義原來主張國家以公民意識為成員資格之限制，在這裡被改成以血緣為標準。正是基於這些理由，我們才決定將上述理論列入民族主義的國家認同，而不認為它們屬於自由主義式的思惟。這顯示出民族主義的影響在中國（以及台灣）確實根深蒂固，即使一個人在其他議題上（如人權、憲政主義、議會改革……）可以充分展現自由派的

4. 自由派學者因為採取「統一」立場而被打成保守派，是一件「統獨問題無限上綱」的悲劇（或鬧劇）。以胡佛為例，儘管他在統獨立場上與原先不少自由派學者分道揚鑣，但在其他諸多議題上，並未放棄自由主義的堅持。關於台灣政治意識形態座標的轉換及知識份子的重新被定位，參見周陽山（1992：76）。

色彩，在國家認同問題上仍會轉向民族主義。

如果保守派與自由派都可能在國家認同上採取民族主義的思惟，那麼左翼社會主義知識份子也大倡民族主義統一論，大概就不會再令人訝異了。陳映真曾經是白色恐怖時期堅持左傾，雖百死而不悔的知識份子。但是他的社會主義思想就像早年部分的「老台共」一樣，是與中華民族的振興、統一分不開的。一九八四年他對侯德健出走大陸所做的評論，引發了「台灣意識／中國意識」的一場大論戰。而在隨後的統獨爭議中，他也從不放棄宣揚民族主義統一論的機會。反省陳映真的論述，讓我們比較清楚地看到社會主義與民族主義如何發生關聯。

陳映真認為「龍的傳人」這首歌在台灣廣泛流行，並不是一些人所嘲弄的「空想漢族主義」一詞所能解釋。「這首歌整體地唱出了深遠、複雜的文化和歷史上一切有關中國的概念和情感。這種概念和情感，是經過五千年的發展，成爲一整個民族全體的記憶和情結，深深地滲透到中國人的血液中」。反而憤憤然指責這首歌的人才是「輕狂的小布爾喬亞」，他們業經資本主義不斷洗腦，顯得「思想幼稚」，政治判斷上帶有「嚴重小兒病」，以至於急著否定自己「經數千年歷史與文化所形成的父祖之國」。但是，儘管他們如此羞辱侯德健熱愛中國的「自然的民族主義情感」，民族主義終必撥雲見日，使我們的眼光「向著更寬廣的歷史視野擴大」（陳映真，1988：34-37）。

在一九八四年發表的這篇文章中，陳映真對台獨論者的「粗暴無禮」猶且覺得情有可原（「因爲那是美日資本主義帝國勢力造成的」），但是十年後當他再談到台獨是否爲一種「本土化」運動時，他的中國民族主義情感就一發不可收拾了。在一篇呼應陳昭瑛但也有所質疑的文章中，陳映真明白反對賦予台獨運動任何僭稱「本土化」的正當性。他說：不管是日治時期的武裝抗日鬥爭、台灣語文運動，或者是國府統治時期的二二八反內戰鬥爭、七〇年代的保釣運動以及七八年的鄉土文學論戰，都「在在反映了台灣反帝民族運動的反殖民、反同化、

堅持種性（中國的種性）的性質」。台獨論者企圖將台灣從中國這個種性的母體割裂出去，無論如何是違反「本土化」精神，既在道理上說不通，也無實踐上的可能（陳映真，1995：30-37）。

我們對陳映真的理論感到興趣的地方是：（一）他將社會主義的階級分析與民族主義的反帝反殖民運動結合起來，充分體現民族主義從十九世紀蛻變到二十世紀，由西歐民族國家的帝國主義演變成第三世界民族國家反帝國主義的歷史結晶。這個論述在台灣一向是比較受到壓抑的，因為國民黨的民族主義只是用來與中共做政治鬥爭，並不想激起反日反美的情緒。換言之，上述王曾才型的民族統一論其假想敵是「毀棄五千年文化的中共」，拿來對付台獨完全是近十幾二十年來的事。然而陳映真的民族統一論敵人不是中共，而是「美帝撐腰下的國府政權及台獨運動」。左、右翼的民族主義大義貌似雷同，槍口所朝的方向卻頗有差異。（二）社會主義的系統性分析雖然以全球無產階級為關懷對象，但是這並沒有沖昏左翼知識份子的腦袋。他們還是堅持各個民族自有其「種性」，「保衛種性」雖然時常與「無產階級革命」並列，但實際上前者在陳映真的心中似乎超越後者，這使得國家認同在他的理論中終究呈現出民族主義的面貌。

我們在結束民族主義統派的論述前，不能不提到陳昭瑛最近在《中外文學》所發表的文章及其引發的論戰。陳昭瑛在〈論台灣的本土化運動〉一文中，將晚近台獨論者追求台灣主體性的作法列為本土化運動的第三波，並試圖分析它與第一波（反日）、第二波（反西化）之同異。陳昭瑛的論旨是前兩波運動中，台灣意識都是中國意識的一部分，但是一九八三年以來的台獨運動則「以中國為抗爭對象，視中國為仇敵」。這個發展又可分別以台灣意識的質變與台灣主體性的建立兩個現象來說明。就前者言，陳昭瑛很有創意（也很有問題）地運用黑格爾的異化概念來解釋台灣意識的質變與台獨意識的形成，她說：

由於台灣人以中國為父母之國，台灣意識自然也是以中國意識為起源，中國文化、漢民族的特有生活方式在台灣的樣貌，是形成

「中國式台灣意識」的文化基礎。現在台灣意識尋著原先自我意識形成的道路，發展出一股異己的力量，反過來對抗自己：就對抗台灣意識中固有的中國意識而言，台獨意識是中國意識的異化；就對抗以祖國之愛為特徵的台灣意識而言，臺獨意識是自我異化。(1995a：25)

陳昭瑛認為一九八三年侯德健回歸祖國大陸，引爆黨外集團的統獨論爭，基本上是台灣意識以「外於中國意識」並「對立於中國意識」之型態出現的肇端。論戰過程中由於大中國意識者（如陳映真）反應過度，結果造成台灣意識持有者將中國文化視為沙文主義或霸權心態，二者形成水火不容的對立態勢，這就是她所說的「異化」(1995a：26-27)。筆者認為陳昭瑛以異化論來解釋台獨意識的形成會有問題，是因為陳昭瑛預設了統一才是兩岸應有的常態。當台灣意識由於異化而與中國意識對立起來後，某種尊重歷史發展但堅持回復統一的主張才能「克服異化」，除此之外別無順理台灣意識與中國意識的良方。但是台獨論者並非都像陳昭瑛所說「以為台灣意識是台灣開天闢地以來就存在那兒的」，他們大可以同意台灣意識原本以中國意識為起源，但沒有道理說台灣要尋求獨立就是變態發展，是一種有待克服的異化。以「異化——克服異化」來看待分離主義運動，會迫使中國人將來也必須設法統一朝鮮半島上的韓國及中南半島上的越南，雖然她們「異化」出去的時間比台灣久了一些。

台灣主體性的形成則是另外一個發展。陳昭瑛認為從史明、王育德以迄陳芳明，台獨理論家都試圖以二元對立的方式來逐步建構台灣的主體性，最後所得到的是在六組概念上的二元系統對立，其一是「中國＝中心＝統治者＝外來＝不獨立＝非主體性」，另一個是「台灣＝邊陲＝人民＝本土＝獨立＝主體性」。台獨論者「不假思索地以第二組為含有絕對的正面價值，而第一組則為負面價值」。陳昭瑛認為這個理論架構充滿錯誤歪曲，而其中最嚴重的問題是：「為了建立『台灣主體性』，便必須排除『中國性』。」然而「若要排除一切外來化，則荷蘭

性、日本性、美國性也得一一排除，則『台灣性』還剩下什麼？」(1995a：32)。此外，陳昭瑛也懷疑台灣主體性之說只是獨派人士「身處邊陲」的極度焦慮症，他們「亟欲擺脫『邊陲』地位，以自成『中心』」，而且是「追求成為宰制者的中心」(1995a：33)。

這兩個控訴都是嚴肅的，也都與她先前所說的「台灣意識的自我異化」有關。針對異化的問題，陳昭瑛認為「責罵獨派數典忘祖」並非良策，「因為異化一旦形成，統一便不是單純的復歸原狀，而是對異化的克服」。所謂「克服異化」，主要依靠的還是要「努力探討中國文化中的進步內涵」，使中國文化的吸引力能再度發揮(1995a：36)。我們可以看出這個對策與陳映真的反帝反殖民階級鬥爭有多大的差距，不過兩者對中華民族的歷史文化（或乃至自然種性）顯然信心一致。至於台灣主體性的失控，陳昭瑛主張切斷主體性與獨立訴求的必然關聯——台灣人可以尋求文學、文化上的主體性，但不必要求政治獨立。她最後引用蔣年豐的話說：「與其將台灣建立成一個新而獨立的國家，不如將中國建立成一個新而獨立的國家」(1995a：35-36)。我們從陳昭瑛的文章沒有讀到關於國家認同的直接討論，但是她的民族主義理路是極為清晰的。透過一種新儒家式的文化詮釋，她試圖更新中國的內涵，使之對其原有子民產生吸引力，並消弭獨派人士的台灣國家認同。這是文化民族主義者的悲心大願，可是儒家文化在台灣究竟還有多少活力及吸引力，讀者可以自己做個判斷。

王曾才、胡佛、陳映真、陳昭瑛上引作品分別代表了民族主義統派的不同理論表現，這些論述或者訴諸種性血緣，或者訴諸歷史文化，或者訴諸利害考慮，或者兼而有之，但都以民族為國家認同之構成單元。我們接著檢討民族主義獨派的理論，就會發現同樣的邏輯如何換一個假定的民族就可以服務於不同的政治立場。這個論述策略上的雷同性，恐怕比統獨主張本身更值得我們注意。

獨派人士以民族主義方式界定國家認同者固然也是以種性血緣、歷史文化、共同利害為支撐認同的基礎，但是依賴血緣論述者明顯減

少，以歷史文化為基礎者通常很費力地解釋台灣與中國的文化屬性如何同中有異，而其差異又足以分辨彼此為不同的民族，至於強調共同生活經驗或利益與中國大陸不同者，則民族主義色彩最淡，乃至於稍不留神就引起獨派陣營的內部批判。由於這方面的論著汗牛充棟，遠超過筆者閱讀消化的能力，因此以下所引述者乃各種類型之少數代表性人物，其疏陋處在所難免。

基本上，獨派民族主義理論不訴諸種族血緣的用意是可以想像的。台灣住民中絕大部分乃近代以降自大陸華南各地移民來台者，以血緣論幾乎可以說都屬於漢人。真正與漢人血緣有差距者乃原住民，可是原住民人數極少，並非移民之祖先。強調原漢差別，只能導出原住民獨立建國，而非四大族群共同建國，這是台獨民族主義論者轉而分析歷史文化或共同利害的原因。可是，儘管如此，獨派人士還是不乏大膽訴諸血緣論者。吳錦發在《文學台灣》某個不顯眼的地方寫道：

台灣原住民到底是從那兒來的？歷年來眾說紛紜。但基本上，人類學家都承認他們屬於「南島民族」，和漢民族無血緣上的關係，至於南島民族又是從那兒發源的呢？一八八九年荷蘭學者 Hendrik Kern 發表了一篇重要的論文，以語言學的角度認定「南島民族」發源於中南半島，這個學說將近一百年間廣受肯定，直到最近才有另一位法國學者 Andre Haudricourt 把這個學說作了修正，他認為南島民族的起源在地理上應向更北方一點推，包括中國的南疆和台灣，而最新的理論則更具震撼性，一九八五年語言學家 Robert Blust 發表了一篇重要的論文，肯定指出南島民族的起源地就在台灣。一九九一年七月考古人類學家 Peter Bellwood 更在「科學美國」雜誌 (*Scientific American*) 舉出種種考古學上的證據，支持 Robert Blust 的說法。這是「台灣原住民」取得「徹底本土起源」的最有力的理論依據，最起碼從包括泰雅、鄒、賽夏、巴則海、洪雅等高山、平埔五族的出土文物，經過碳十四測定，皆證明他們在台灣生存的年代已超過六千五百年。在台灣生

存了六千五百年以上，比中國漢民族吹牛的「五千年歷史」還要長久。(吳錦發，1992：9-10)。

這段話的重點是：(一)原住民乃真正土生土長的民族，而且歷史比中華民族「悠久」；(二)原住民的血緣與漢民族無關(不是王曾才所說的「包含」關係)。可是原住民血緣與其他族群的台灣人有什麼關係？吳錦發接著做了一個證據不詳的宣稱：他「肯定認為台灣原住民是我們血肉相連的兄弟姐妹」(1992：10)。這是試圖建立台灣閩南人、外省人、客家人與原住民血脈相通，而不與大陸閩南人、外省人、客家人血緣相連的最大膽嘗試。可惜沒有多少台獨論者有如此豐富的想像力。唯一接近此種論點的是吳密察在評論廖炳惠文章時，曾經就「二元對立下的主體性」問題稍作思考，明白承認如果要與中國清楚劃分，只有借助「原住民的養分」。他說：「充分地把原住民的要素納進來成為台灣的一部分，才可以很明顯的顯示出：『台灣就是跟中國不一樣。』不然講什麼歌仔戲、布袋戲，搞了老半天，到閩南做研究才發現我們有的人家也有，只是程度上不同而已」(吳密察，1994：119)。我們要注意吳密察此處談論的是文化，不是血統。同時他的其他著作也看不出真的有意朝這個方向發展，所以此說不能當真。但是，利用原住民的血緣或文化來證成台灣獨立之必要，基本上是不擇手段的政治策略，獨派人士容或有此潛意識，所幸理論上尚鮮見此極端。

獨派知識份子運用民族主義時所強調的大多是與中國有別的歷史文化。事實上，從早期的廖文毅、簡文介、史明、王育德，一直到當前的李喬、陳芳明、林濁水等，他們主張台灣可以獨立建國的理據都可以如下數語表示：四百年來，台灣移民迭遭外來政權統治，在歷次反抗運動中已孕育了獨特的海島文化，此歷史發展與中國大陸有別，其文化型態兼容並蓄，故台灣雖與中國有部份重疊淵源，目前已成一獨立完整之命運共同體。⁵我們可以從史明流傳甚廣的《台灣人四百年

5. 關於廖文毅、簡文介、史明、王育德的定位，參見吳淑人(1995b：75-76)。李喬的觀點下文分析，其餘諸人的相關論述參閱陳芳明(1988：1992)、林濁水(1991)。

史》一窺此種民族主義論述的精義：

台灣社會與台灣人即台灣民族，及台灣人意識與台灣民族主義，是代代的祖先們艱苦奮鬥，努力於移民與開拓，社會近代化與資本主義工業化，以及進行反殖民地鬥爭的發展過程中形成起來的歷史產物。尤其是為台灣民族的生存所不可欠缺的台灣人意識與台灣民族主義，就是在荷蘭統治下郭懷一等開拓農民所發難的「反紅毛」，鄭氏、清朝統治時代朱一貴、林爽文等開拓農民大眾起義的「反唐山」，台灣民主國時台灣農民大眾的游擊抗日戰，日據時代台灣農民大眾的武裝抗日，台灣知識份子改良派的近代民族解放運動，及台灣工農大眾的社會主義革命鬥爭等，這一連串反殖民地鬥爭的歷史累積中凝結而成的。繼之到戰後，在二二八大革命的「反阿山」鬥爭中，以台灣人先烈們的流血犧牲為代價，刈掉了台灣人對於中國人在血統觀念上的尾巴，把摻雜在台灣人意識裡的「空想大漢民族主義」剷除之後，也就是說，徹底打消了因與中國人同一血統所產生的意識上的瓜葛之後，台灣民族主義，即：「渴求台灣民族的獨立與解放，主張其民族利益，並關切其民族的命運與前途」這個完整的民族理念終於成為台灣人唯一且最高的原理。(史明，1980：1095-96)

敏感的讀者應該會注意史明十分強調「農民大眾」、「反殖民」等左翼概念，這確實只是四百年史的一種詮釋。另外還有葉榮鍾等右翼史觀的民族主義運動史，強調的重點則轉向資產階級及知識份子的議會運動及自治運動。此種路線之爭不是本文關切的焦點，因為正如陳芳明所說的：「在抗日團體中，右翼運動者提出的『台灣議會』、『台灣自治』、『台灣自決』，左翼運動者提出的『台灣民族』、『台灣獨立』、『台灣革命』等等政治主張，在內容方面縱有差異，但其最高目標都與台灣主權及台灣國格有極其密切的聯繫。這種全新的民族國家認同，對於戰後的台灣民主運動，仍然具有無窮的啟發性」(陳芳明，1992：39)。

四百年史觀建構出來之後，從唐山過台灣的移民乃由「炎黃子孫」變成「台灣先民」。民族史從這裡寫起，而民族國家則在遙遠的四百年後等著被締建。也只有在這樣的「歷史」基礎上，我們才能理解為什麼李喬要呼籲將「文化認同」、「民族認同」與「國家認同」畢其功於一役，「同時完成」。他說：

吾人理解「台灣居民」中漢移民佔多數，彼攜有原鄉文化的事實，但是此攜來文化必經變遷調適而迥異於「原裝」。更重要者，在歷史行程裡，漢人原鄉漢文化僅是台灣文化淵源之一而已。其他：(1)台灣原住民的文化特質，例如民主；開放、敬天、謙卑、達觀率真、團結合作、共有觀念、重視青少年生活文化教育等。(2)漢人移民社會逐漸形成的「移民精神」，包括冒險患難、熱情友愛互助等……(3)各種宗教在台灣傳播的文化質素，例如博愛、和平信念、尊重本土、堅持民主等。(4)日人遺留的合理主義、法治基礎、正直性格、共同生活圈的規模等，另外就是戰後來自西洋的影響：民主自由信念、理性法治、科學觀念等。凡此，無不指向一事實：台灣文化自文化哲學而典章制度，而生活語言、風習舉止姿勢等，俱已自成上下左右秩序順暢和諧的組織系統。也與「中國文化」可以層層匹比，而能辦的部類系統。所以，台灣文化與中國文化是能夠分門別戶，各自成就的。(李喬，1993：215-26)。

正是由於歷史發展迥異、文化成分豐富，所以台灣的國家認同可以建立在新社會的文化系統上，而不必受制於原先血統一脈相連。這種論述途徑稱之為「民族主義」也好，稱之為「國民主義」也好，獨派諸人並不堅持。重要的是民族條件已經完備，國家認同就不會有問題了。當然，如果為了避免民族主義在現實政治世界中的流弊，「最好稱為『台灣國民主義』」(李喬，1994：20)；但是如果想要旗幟鮮明地對抗中華民族主義，則稱之為台灣民族主義「不但恰當而且必要、迫切！」(陳儀深，1995：68)。

在訴諸歷史以證成民族特性的諸多論述中，我們必須注意其中一

種比較特別的論述，那就是吳乃德所提出來「悲情歷史」說。吳乃德早先區分「國家認同」與「國家選擇」為不同的概念，他認為前者是一種「情感性的國家界定」，是一個人認定他（她）的國家歸屬時，心理上賦予終極價值的選擇；後者則是一種「理性的國家界定」，考量的是一個人所將加入的國家能帶給他（她）何種現實利益。國家認同不是不會被現實條件干擾，可是它本質上是一種情感性的終極價值，欠缺了這個情感性的執著，沒有一個國家可以面對挑戰而不崩潰（吳乃德，1993：44-45）。既然國家認同基本上是一種情感性的價值，吳乃德乃進一步追問什麼東西最可以成為這種情感投注的對象？他引用了雷南的理論說：「歷史經驗和歷史記憶是創造群體認同最重要的素材，而非語言、宗教等文化因素。一群人之所以會認為他們和別人不同，主要是因為他們有著和別人不同的歷史經驗；群體的成員之所以屬於同一群體，也是因為他們共享著相同的歷史經驗。而『故土』之所以重要，也正是因為這是過去的祖先、英雄、和聖賢工作的地方。沒有這種歷史經驗和『過去』，群體認同幾乎是無法想像的。沒有過去，就沒有認同。」（吳乃德，1996b）。

在過去的種種經驗中，吳乃德認為「悲情」乃是其中最重要的元素。他再度發揮雷南的論點說：「一個民族的歷史有光榮、也有屈辱，有征服、也有被壓迫。可是真正能鞏固成員的感情和認同的，絕對是屈辱和悲情」。如果歷史悲情才是凝聚民族成員感情的核心，那麼一個國家就不能遺忘過去，尤其不能遺忘過去所發生的屈辱和悲情。以台灣的歷史經驗講，這也許指馬關條約的割台、抗日運動的失敗，也許指二二八的起義、白色恐怖的鎮壓。記住這些歷史悲情，才能維繫住一個國家的認同。

吳乃德在引用雷南的同時，並未提及雷南也說過「國家之所以能形成，是因眾人具有許多共同點，也同時遺忘了許多事」（Renan，1995：7），因此他的認同理論顯得比雷南更強調過去，更繫重於歷史

悲情。⁶我們可以試圖理解的是：吳文乃針對民進黨新世代對台獨黨綱的重新詮釋而發，該黨新世代宣稱「舊世代爲了過去、悲情、民族而主張台獨，新世代爲了未來、希望、民主而主張台獨」。「台灣獨立不是什麼神聖的使命，不是因爲台灣人四百年來受到外來政權的壓迫……，而是務實的政治主張」。我們上面所談的民族主義歷史文化論述，在民進黨新世代眼中是舊世代的思考邏輯，新舊台獨之間既有此矛盾，舊世代之中乃必然（也必須）有人對此挑戰做出答覆。吳乃德當然不是年紀上的「舊世代」，但是他對新世代認同觀的質疑，卻明白表達了反對「民族」共同體由「歷史文化感情歸屬」滑落爲「共同利益務實考慮」的立場。⁷

獨派民族主義論述中當然有主要著眼於「利害選擇」的一個分支，許信良的「新興民族」論就是其中佼佼者。不過在轉向許信良之前，我們也許應該先討論一下張茂桂等人所開出來的理路。

張茂桂曾經是民進黨「族群與文化政策白皮書」的撰稿人，他的論旨現在可能會被新世代看成是「舊世代」的思惟。不過，張茂桂的理路不像典型舊世代（如史明、陳芳明）那末樣具有（陳昭瑛所譏刺的）「返本主義」或（趙剛所抨擊的）「本質主義」色彩，另一方面也沒有吳乃德「不能忘記悲情」的反「時代開創主義」傾向。史明的左翼行動綱領，他沒有完全繼承；吳乃德視爲非關緊要的語言文化，他反而給予相當的重視。他真正在意的似乎是思考如何建立一個以公民意識爲基礎的民族國家，使之既能滿足台灣人追尋「部族偶像」的渴

6. 關於政治認同的敘述性結構必須兼顧「記憶」與「遺忘」兩種層面，而不是片面地只「記憶過去，緬懷往事」或「遺忘過去，邁向未來」，詳見蔡英文的〈認同與政治〉一文（蔡英文，1997：73-74）。

7. 筆者認爲民進黨內關於「新、舊世代台獨黨綱」或「新、舊世代民族主義」的區分很有問題。嚴格講，重視「歷史文化」與重視「未來利益」只是兩種理解民族內涵的途徑，它們不必然與「新、舊世代」有關。譬如年紀不小的許信良提出了極端利益導向的「新興民族」論，而贊同吳乃德觀念及立場者，則有同屬「新世代」年紀的朱雲珍（1997：107-108）。

望，又能建立族群之間的相互聯繫與尊嚴。就此而論，他的立場倒是比較接近吳叡人所說的「領土／公民」民族主義。⁸

張茂桂認為台灣社會由省籍問題、族群衝突發展至統獨爭議，其中台獨運動的真正原因並不是族群關係不對等、威權體制轉型、或領土主權混淆，而是台灣人想要「建立一個有名字的『部族偶像』，爲了要創造一個和台灣的集體生活經驗有實質而且有密切關係的集體表徵，做爲族群的及社會的自我崇拜基礎」（張茂桂，1993a：264）。換言之，在歷經四百年的共同生活經驗以及長久與中國隔離的情況下，台灣人已開始想要發展出一個屬於自己的特別稱謂，以有別於過去那種虛幻而矛盾的標識，這就是台灣民族主義運動的內在意義。張茂桂進一步說：這種要求「命名」的動力不一定是來自被壓迫的經驗（在此他與吳乃德看法明顯不同），而是來自人類集體生活經驗與道德的需要。因此，「在某一個程度上，我們可以說『台灣共和國』是一種爲建立族群尊嚴，爲加強個人和群體間的聯帶關係，以及加強集體生活的道德立場而進行的一場『正名』努力」（1993a：271）。

張茂桂的論述主要依據社會學及人類學的理論概念——如安德森（Benedict Anderson）的「想像的政治共同體」，艾薩克（Harold Isaacs）的「部族偶像」，涂爾幹（E. Durkheim）的「圖騰崇拜」等等。這些用語，以及張茂桂將民族主義比擬爲「現代人的宗教性活動」之說法，使他所要解釋的現象無意中蒙上了一層神秘主義的宗教色彩，結果引來了趙剛引經據典、徹頭徹尾的批判與否定（趙剛，1996）。平心而論，張茂桂的理論引用雖然有所疏失，但他所提出的民族主義實在談不上是「巫毒民族主義」或「高燒族群民族主義」。⁹相反地，我倒認爲其內涵比較接近部分西方學者所說的「公民民族主義」（civic

8. 吳叡人引用史密斯（Anthony Smith）的理論，區分民族主義爲「領土／公民」及「種族／文化」兩種模型（1995b：58-61）。他自己的主張也屬於「領土／公民」這一種，詳見吳叡人（1997）。

9. 張茂桂對趙剛的答辯見張茂桂（1996）。

nationalism)。

公民民族主義的首要前提是放棄以種族血緣為建構民族之基礎，這點張茂桂已經講得很清楚，因為他說他的民族主義觀「排除了所謂『民族主義』必須客觀上、歷史上是衍自同一起源的一群人的偏窄說法」(1993a：21)。其次，公民民族主義也要求民族成員身分之取得乃依據共同遵循的法律架構，人人彼此負有履行權利義務之責任。在〈省籍問題與民族主義〉一文中，張茂桂對此問題沒有交待，但是到了擴大版的民進黨「族群與文化政策白皮書」，他就詳細陳述了（當時）民進黨理想中的民族主義政策。他強調台灣民族主義運動最需要嚴肅思考的問題是：如何在兼顧本質性實踐的同時，面對時代開創主義的需求(1993b：63)。他考慮了「公民投票」及「台灣主體性」等對策之後，終於主張民進黨必須「尋求具有開創精神的民族主義，以此為基礎發展具有健康內涵之現代國民意識，建立一個多元融合與平等的社會，以建立一個新的現代化國家」。具體來講，這種民族主義下的國家認同要求(1)保障各族群的文化特殊性、鼓勵其多元發展；(2)以現代公民權為核心，建立現代的公民意識、國家意識與共同體精神(1993b：76-78)。筆者認為這種公民民族主義與自由主義的國家認同已經十分接近，唯一關鍵性的區別是前者仍十分強調民族（或族群）在國家構成上的根本作用，而後者則直接以個別公民為單元，並保障個體相對於其所屬族群的優先性。這是輕重本末之別，孰是孰非可能要看具體情境而定，本文暫不詳論。¹⁰

最後，我們終於可以轉向許信良的「新興民族」理論。許信良素以大膽富想像力自豪，他在這本結合數位知識份子思考結晶的《新興

10. 筆者曾於另文中，以美國政治哲學家瓦瑟（Michael Walzer）的理論說明自由主義的國家認同思惟如何可能容納「族群」或「民族」因素，如果那個分析站得住腳，張茂桂式公民民族主義的主張與筆者在下文中所要提出的自由主義式務實思考可能就沒有多少差別了，詳見江宜樺（1996）。至於國家認同納入族群因素後之政策意義，見江宜樺（1997a）。

民族》中，也替台灣民族的特性與潛力做了一次最足以令台灣人自豪的描述。他說世界歷史上出現過許多後人景仰的新興民族，如「十三世紀威震世界的蒙古人，十七世紀入主中國的滿洲人，十六世紀與十七世紀之間的海上霸權荷蘭人，十八世紀和十九世紀建立日不落帝國的英國人，以及本世紀當紅的美國人和日本人」。這些原先不起眼的民族之所以能躍居世界舞台的中心，不是因為種性特別優異或歷史文化特別悠久，而「只是因為它知道的比同時代的其他民族多，它的活動力比同時代的其他民族強」（許信良，1995：17-18）。而台灣人，在許信良看來，由於商業力量滲透全球，學子遊客遍佈各洲，因此「知道最多、活動力最強」，有極大的機會成為二十一世紀的新興民族（1995：29-30）。

我們不想與許信良爭辯台灣人是不是知道最多、活動力最強，我們只想提醒讀者在許氏的新民族構成論中，血緣是毫不重要的（「飄洋過海的移民容易創造不是基於血緣，而是基於契約的新政體」），歷史文化越雜越好（「移民社會的特質之一是它不會刻意去追求『純粹』，更不會逃避『混合』」），真正凝聚台灣人成為一個民族的力量是共同利益——尤其是對外貿易的利害衡量。許信良看準中國大陸是未來全世界最大的市場，因此與中國建立「穩定而長期的大量經濟合作關係」，才是台灣首當確立的戰略目標。對於傳統獨派最憂心的祖國忠誠性問題，許信良的答覆是「不必杞人憂天」——資本固然無祖國，但擁有資本的商人則是有祖國的，他們不會輕易放棄台灣（1995：350-58）。

「新興民族」論之下的國家認同理路是十分奇特的。¹¹它一會兒要擺脫血緣及共同歷史記憶對國民意識的形塑力量，強調台灣人就是到處尋求商機的人；可是一會兒又說商人不是沒祖國的，向我們保證商

11. 《新興民族》所引起的評價自然褒貶不一，較正面的有邱貴芬（1996），較負面者如吳叡人（1995a）。

機之外還有商人永不背叛的東西。可是這個凝聚整個民族於不墜的要素到底是什麼？是新世代所說的(沒有填上具體內容的)「未來、希望」呢？還是內容包羅萬象、越雜越好的多元文化「混合」呢？許信良的新興民族想像超出上述所有民族主義的界定，使他的國家認同觀不像民族主義獨派所描繪的樣子，而比較像是本文稍後所要討論的後現代主義認同，這種發展，大概是民族主義國家認同論述所能帶給我們的最大驚奇！

由於民族主義式國家認同思考的內涵包羅萬象，我們很難逐一檢討每種民族主義論述的利弊得失。我們所能做的，毋寧是指出這種論述的內在基本理路有什麼道理與什麼問題。在本節一開始，筆者就說明「以民族主義思考國家認同問題者，大抵主張國家必須以民族為基礎」。所謂民族，可以指一群具有相同血緣關係的人，也可以指一群血緣不盡相同，但共享某些歷史文化遺產的人，更可能指儘管歷史文化無重疊基礎，但目前剛好居住於同一生活地域，因利害休戚相關而彼此產生認同感的一群人。通常反對民族主義的人指責民族主義式國家認同具有「本質主義」(essentialism)的傾向，說這種認同追溯某種亙古不變的民族特質，據以排斥「非我族類」的邊緣成員。其實民族主義的複雜光譜中，只有強調種性血緣的那一個次類型才符合本質主義指控，至於其他類型，或多或少都承認「民族」是後天人為建構而成的。

當然民族的建構不可能完全憑空想像、完全隨著人群的意志而建構出來。所謂「建構」，是指在某個歷史發展的特定階段中，若干懷抱較強烈「我族意識」的菁英，針對當時已經存在、但未固定化的人群共同特質，加以系統化地述說、整理，從而產生了固定化的特質描述。這種人為的努力使原先只是偶然呈現、性質猶有較大變遷餘地的人群特質，開始以固定而刻板的方式定著下來。而在固定我族形象的同時，往往需要以對比的方式建構另一個(或另一些)特質不同的他族。稱頌我族特質之優秀性、貶抑他族為相對低劣的族群，藉此鞏固我族成

員對自己族群的認可與歸屬感，培養民族的自信心。因此，所謂「建構」，確實是在某些已然存在的素材上加工，不是完全依憑建構者的意志轉移。不過這些素材並非生來如此、不可變更的東西，是「建構」使他們定著化、刻板化，變成了從此不能輕易再被改變的特質。民族的「本質性」與「建構性」大概可以用這個方式加以理解。

如果民族的性質可以這樣去理解，那麼所謂民族共享的歷史文化或集體記憶，或甚至一大部分所謂的共同血緣，其實都是在某個民族主義熾烈的時代中建構而成的。這種「民族的建構大業」自然有它出現的理趣。基本上，人群出於自保，多少有賴於「我群」或「我族」意識之培養。只有具備共同意識的人群，才能擊退外敵，保全自己。可是爲了強化我族之凝聚力及尊榮感，對於他族的惡意描繪或指控往往成了難以避免的手段。民族主義歷來被較具自我反省能力的人視爲弊大於利，當與此一刀兩刃的特性有關。

將民族主義當成國家認同的基礎，在類似台灣這樣的社會裏，引起的問題比它所能發揮的功用還多。台灣目前相應於自保需要的「我群」意識其實已相當成熟，不管是美國、日本、或中共有意侵犯，台灣人都不會懷疑自己應同心協力對抗外來挑戰。新黨在一九九六年初的飛彈危機中號召共同對抗中共威脅，說明了即使是民族主義統派也知道當前的敵我區別或「我群／他群」防禦界限何在。然而在「我群」意識不需要民族主義證成的情況下，運用民族主義於「我群」內部之中的國家認同問題，會因爲不同民族主義者對民族內涵的理解南轅北轍，反而撕裂了對外抗爭上一致團結的「我群」。如前所言，中國民族主義與台灣民族主義都是高度建構的產物，它們目前處於互不妥協的情勢。但由於它們所謂的「客觀基礎」——「台灣自古爲中國的一部分、台灣人乃是中國人」與「台灣四百年來歷史發展自成一格，台灣人不屬於中國人」——根本只是不同人群的主觀建構，因此這種國家認同思惟下的統獨對立乃是不可能化解的。民族主義統派一心希望獨派有朝一日幡然覺醒，認同中華民族；民族主義獨派一心希望統派早日放

棄幻想，認同久遭蒙蔽的台灣。這種期待若想在短期內實現，除非動用國家資源來進行大規模政治社會化或甚至族群淨化，否則根本不可能。但是國家認同有必要建立在這種功能有限、後患無窮的民族主義思惟上嗎？難道在一個自保意識清楚的人群中，就不能把國家認同奠立在比較「非由歷史文化決定」的因素嗎？我想這是台灣自由主義式國家認同理論提倡者的起點。

3. 自由主義的憲政民主認同

當「最自然而然」的認同思惟方式呈顯出越來越多問題時，比較不那麼「自然」的自由主義式思惟就開始有發言的餘地。以台灣的發展經驗而言，自由主義思惟的興起當然還得說是拜長期民主化之賜。畢竟我們無法想像如果台灣不是因為過去數十年來經濟自由化、政治民主化、社會開放化的影響，自由主義式的國家認同能夠有崛起的機會。可是一個日趨世俗化、現代化的台灣，終於容許人們不再以傳統的民族主義思考來看待國家認同問題。當統獨爭議白熱化到令人窒息的情況，暫時超越統獨、轉移目光到國家合理性基礎問題的人乃越來越多。

簡單地講，自由主義的國家認同要旨是：一個國家不必以民族為建立其成員共同歸屬認同感的基礎。國家要注意的反而是本身的憲政制度及人權保障是否完備、合理，只有合理的憲政制度及人權保障才是一個公民決定認同一個國家的關鍵。族群的歸屬，就像性別或階級的分門別類一樣，不應當是國家成員身份的過濾標準。我們看得出來，這種論述的精神與前述民族主義中的公民民族主義十分接近，因為兩者都肯定現代國民意識的重要性，也承認多元族群文化並存的事實。但是公民民族主義的理論家執著於「民族」概念之不可放棄——那怕它實際上只指涉「空間範疇」或「共同空間」，而與歷史文化、血緣種性無關——而自由主義的理論家則認為憲政才是唯一具有正當性的認同基礎，「民族」概念再怎麼改良也不必成為國家認同構成上的用語。

換言之，國家不必預設民族，無論是那一種意義下的民族。

爲了比較清楚瞭解自由主義式思惟的內涵，我們還是按照先前討論的方法，列舉幾種比較具有代表性的說法。

我們先從陳其南的論述開始。陳其南不久前還是全國「社區總體營造」的總工程師，這個計劃背後所預設的理念，其實就是自由主義色彩濃厚的公民國家主義。「公民國家」（或「政治國家」）的理念，來自陳其南對中西國家型態發展的比較研究。他認爲中國自古是個「超級民族主義」所支撐的國家，中國人向來只知道血緣及民族意識，卻完全沒有「公民」（citizen）的概念。反觀西方，則遠從希臘城邦時代起，就已經有「公民」及「公民共同體」的實踐經驗與理論建構。「公民」相對於「私民」，是一種以國家和社會成員身分而存在的人格，「在遇到有關國家政治和社會利益的問題時，他做爲一個公民的身份是超越其私民身份的，他必須以普同公民的原則爲優先，而克服個別私民的利益與人際關係。在大部份的西方國家社會中，這種理念是居於主宰地位的，而且是已經內化到整個國家社會體制中，無形中形成一種約制力量，足以約束私民心態的破壞作用。不論是在體制或個人的層次，公民意識都必須內化成一種精神和倫理法則，如此所有其他建立在『公民』成員基礎上的政治體制和社會秩序才能夠有效地運轉，並自我調整」（陳其南，1992：10）。

陳其南認爲公民意識和公民倫理是現代國家不可或缺的構成要素。一個國家當然會有固定的領土，有共享或不共享的歷史文化，有單一或分歧的種族血緣，但是這些基礎都不像公民意識那樣，足以成爲國家認同或政治歸屬的理論基礎。他說：「在一個現代的國家社會中，其構成的唯一基礎是『公民』，這個公民身份是國家社會形態的最終指涉點。在一個國家社會中，個體成員之間的關係本質必須徹底地第一優先地建立在『公民意識』的架構上，這個『公民意識』必須超越傳統封建的民族血緣與地方地緣關係之上，也必須凌駕近代中國所特有的『黨緣』關係」（1992：12）。換言之，「在決定國家體制和歸屬

的問題上，政治生活方式的理想或意識形態應該比民族、文化和歷史因素更為基要和優先」(1987：28)。這種視政治體制和政治生活方式比種族血緣和歷史文化更根本的看法，就是自由主義國家認同觀的基本論旨。¹²

從這個角度來看，陳其南對民族主義統派和民族主義獨派的主張便都不能苟同。他認為台灣民族主義者提倡「命運共同體」，執政當局提倡「生命共同體」，這兩種論述都沒有共同體的真正要素——公民意識。「假如『台灣民族』意識足以產生共同體意識，那麼『中華民族』的觀念老早就可以蘊育出同樣的結果出來了」(1992：xvi)。民族主義論者固然不乏開口閉口公民身分如何如何之說，但多半只是口惠，從來沒有認真瞭解公民身分落實下來所需要的是什麼憲政制度及社區民主。陳其南四處奔走，散佈社區總體營造的理念，就是著眼於「公民意識的具體呈現主要是在社區與職業團體兩個領域」(1992：12)。台灣的地方社區缺乏自發性的組織，舉凡環境衛生、交通秩序、公園規劃、犯罪防治等莫不翹首仰盼政府（特別是中央政府）的指導，這根本缺乏民主自治的信心與理想，即使實現了「總統直選」的民主外貌，國家社會之中仍然沒有具備公民意識的國民。另一方面，各種職業團體也一樣缺乏民主自律的精神，對成員資格的審定、職業倫理的建立、活動績效的評鑑等，仍然無法完全自理。國家干預無所不在，公民意識黯然不彰，這才是台灣社會真正的困境。

陳其南認為「公民國家」的理論固然對所有「缺乏公民國家理念的統獨運動」迎頭痛擊，但是這個理論不但不自外於統獨辯論的發展，而且可能成為將來解決統獨問題的關鍵。他說：「在目前的階段，台灣急迫需要的是鞏固『公民國家』的健全體制，不論將來是統是獨，

12. 張茂桂先生提醒筆者陳其南其實有「族群」色彩十分濃厚的一面，只是在本文引用的資料中他剛好比較不說族群。我想「陳其南是個公民論者或是族群論者」對本文並不重要，重要的是他在所引文獻中確實表達了自由主義國家認同觀的特色，足以作為一個例證來說明。

這個體制都將成爲不可動搖的基礎與立國精神」(1992：30)。換言之，台灣如果走上獨立，自由主義者會希望她不是因爲台灣民族主義而成功，而是因爲台灣人民真正落實了民主自治的原則。如果台灣最後與大陸統一，自由主義者也希望那是因爲中國大陸終於實踐了真正的民主共和，使同樣自由民主的台灣願意與之統一。自由主義對國家認同方式有一定的堅持，與統獨兩種政治立場卻沒有必然的關聯。這種情形跟上一節所分析的民族主義認同觀，是完全一樣的。

陳其南替自由主義（或公民共和主義）的國家認同做了一個最基本的說明，但是關於自由主義「認同」觀念的深度，則有賴其他理論工作者加以補足。我們接下來所介紹的兩個論述，基本上都不是單方面地肯定自由主義的認同觀，而是將它與民族主義（或社群主義）對比，在深刻反省兩種理路之利弊得失以後，才謹慎地以自由主義式認同爲基礎。因此他們的工作是比較哲學性的，但是背後仍然蘊含著現實的關懷，以及傾向自由主義解決方案的意志。

蔡英文的〈認同與政治〉就是典型的代表。他在文章接近結尾的地方才表明現實的爭議如何預設爲全文的理論關懷：

台灣牽涉「認同」之政治的論述，大致來說，有兩個基本之途徑，一是「民族主義式的」，它的旨趣在於，嘗試從鄉土的情感（不論是鄉土的熱愛或受壓迫的「悲情」）、特殊的歷史經驗與文化生活的方式，或價值觀念，找尋集體之認同，藉此塑造台灣民族之主體。另一則是「自由主義式的」，它的論證之主旨在於，論證自由憲政的體制及其人權的基本原則（不論是政治的、或社會經濟的人權）乃是整合政治社會內部之多元分歧的基礎。這兩項論述產生的爭議出自於各自差異的立論觀點，從「民族主義」之觀點來看，自由憲政體制及其原則之政治認同無法激發公民對其生活之政治社會產生歸屬感或忠誠之情感，其基本的理由在於他們預設個人主義的前提，以及依此而表述的特殊的政治文化，在其中，公民是以個體的身份而被承認，這套論述無法說明在社群與民族

之歸屬感的政治含意。從「自由主義」的觀點來看，台灣民族之主體的建構容易走向以某一多數之「族群」為中心的政治與文化的支配，而產生偏激的「民粹主義」，侵犯性的「民族主義」，或者所謂的「族群」之集體崇拜。(蔡英文，1997：78)。

蔡英文認為兩種論述（自由主義與民族主義）都各執一端，無法形成有意義的交集。為了破解這個僵局，他乃費力地從頭討論「認同」之構成理則。希望從抽象的原理中，找出兼顧自由主義與民族主義的國家認同觀。

蔡英文認為「認同」基本上是一種建構的過程，這個過程包含兩個環節：一個是「人自我反省、批判與解釋的能力」，另一個是「人對社群團體的歸屬感」。前者以一種普世主義般的「超越能動性」讓人的個體性不至於被淹沒在生活世界的集體性事物中，後者則指出個人生活所繫的社會文化（如語言、風俗習慣……）或生物生理特質（如膚色、性別……）等都會影響個人認同的形塑。兩種力量皆有其成就個人認同的道理，但也有其弊端。偏執於抽象的普遍原則（如人權、正義），而無法顧及具體的歷史實踐處境，將「可能帶來威迫性、或宰制性的結果」；而歸屬作用的認同力量也往往「虛構『迷思』，而無法正視政治與文化之形構本身所秉具的『歷史偶然性』」（1997：51-59）。因此，調合是不可免的，而調合之道則是以某些普遍性的道德規約或原則（如平等、正義等等）為「個人與社群在辯論公共議題時，彼此可以論述、溝通的『形式上的條件或語言』」。另一方面，這些普遍性的原則也必須「落實於一具體、特殊的處境形勢，取得實質的內涵」。簡言之，「這種普遍性與特殊性的關係不是相對稱的，而是構成相對立的辯證的動態關連」（1997：72-76）。

蔡英文的「辯證動態關聯」有一點抽象難解，但是將之運用於國家認同問題，則看得出其意義何在。他說：

依此而論，我們肯定自由主義所揭櫫的「民主憲政」及其原則的認同意義。由地域性而形成的族群文化認同，必須形塑與安置於

一更廣泛的民主憲政的架構及其原則，同時民主憲政蘊含的一些基本價值（如平等自由），必須取得人民共同的承認，並且，以它們作為調節爭執、衝突的機制，與作為人民相互結合的形式上的紐帶，否則此地域終究無法成為一具合理性之良序的政治社會的型態，而可能長期陷入於一因認同差異造成的衝突。這民主憲政及其原則的落實條件，第一是依賴公民具有的反思能力，藉此，他們對於個人特殊的認同歸屬，能夠保持某種程度的批判，更進一步能理性地論究共有的制度與實踐；第二，必須能適度地回應公民在其具體生活世界中表達的政治與社會利益的需求，讓公民共有一共同商議的公共論壇。最後，民主憲政及其原則，就某一個地區的現實發展而言，並不純粹只是普遍倫理之原則的運作，本質上，它們必然受其地區性的社會、歷史、政治與文化之環境的塑造，具體表現區域性之文化的內涵（1997：79）。

表面上看來，蔡英文的認同觀彷彿是「普遍主義」與「特殊主義」的妥協，但是以實質建構方式言，這仍然是以民主憲政原則為根本底蘊的思惟。民主憲政原則提供了反省、批判民族文化價值的立足點，而民族文化則只是公共論述所以展開的空間與討論的素材。後者提供了認同所需要的適度歸屬感，但是歸屬感最終而言仍不能抗拒變遷。我們不敢講蔡英文的國家認同理論像陳其南那樣肯定公民意識及普遍憲政原則，但是說他比較偏向自由主義，大概不是毫無根據的臆測。

除了蔡英文之後，蕭高彥也提供了類似的分析以及類似的綜合方案。在〈共同體的理念〉一文中，蕭高彥區分西洋政治思想史中主要的共同體理念為(1)古典的政治共同體(2)近代國家(3)市民社會(4)民族。在「民族」這一部分，他指出一般認為民族所共者乃是某種「共同的特徵或屬性」，譬如相同的血統、共同的語言或文化。但是，近代民族事實上不光是「文化性自然性民族」，它必然也得發展成一個「政治性法律性國家」。因此，就如同伯納德（F. M. Barnard）所強調的，民族主義都有一種「雙重轉化」的論述：一方面文化內涵必須被政治化，

另一方面政治正當性基礎必須通過文化社群而取得（蕭高彥，1996：278-80；1997：18）。在理論上，雙重轉化所帶來的一個結果是近代民族主義都想要同時結合「合理性」（rationality）以及傳統主義（traditionalism）。可是實踐上，由於民族主義政治主張過分著重對外反抗帝國主義的一面，因此內在合理化的程序始終沒有真正完成。換句話說，對內公民自我統治的理想往往被文化差異或國情不同的藉口犧牲掉，這幾乎是民族主義無法避免的結果。（1996：281）。

蕭高彥認為，由於不同的共同體理念各有其不同的發展邏輯，我們在建構共同體時不宜將不相容的元素作無意義的拼湊。不過，就目前台灣的歷史發展型態而言，「以自由主義公共領域為核心所形成的共同體理論為主，並適度的整合公民共和主義的政治參與觀，以及浪漫主義有關文化的分析，使憲政體制能有一相應之公民文化，應該是一個較佳的理論選擇」。這個方案比蔡英文的「辯證動態關聯」理論多一層考慮——不只要整合自由主義的普遍主義原則與民族主義的特殊主義文化，而且要參酌古典政治共同體的政治參與觀。形貌上這是多元兼顧的國家理論，不過由於他也強調「這個方向的核心問題是如何建構與自由民主政制互補的共同體與政治認同理論」（1996：287），因此我們似乎可以視之為比較傾向自由主義的國家認同理論。

不過，在另外一篇討論國家認同問題的文章中，蕭高彥的理論分析似乎又因為「李登輝現象」的影響而有了比較悲觀的看法。他一方面指出政治哲學對國家認同議題之處理不出「文化民族主義」與「政治民族主義」兩個對照性的典範，另一方面又認為李登輝的馬基維里風格已經解構了這兩個典範所形成的論述格局，使台灣的國家認同問題陷於難以預測的困境（1997：20-23）。

所謂「文化民族主義」，當代政治哲學界的代表人物是泰勒（Charles Taylor）。他主張文化社群乃是形成政治領域的構成要素，國家認同應該是文化認同的延續。所謂「政治民族主義」，其當代思想代表人物是哈柏瑪斯（J. Habermas）。他主張政治共同體的認同乃是由憲政

體制與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（1997：16）。這兩種理論的相對優劣以及分別必須克服的問題十分清楚：「多元文化主義（按即泰勒文化民族主義的落實）強調文化社群的優先性，而由於文化社群乃是人類生活世界中較為直接且能當下立即創造意義的環節，所以在此種取向的理論之中，問題不在於凝聚力的形成，而是此種具有高度凝聚力的文化社群所要求的自決或獨立之主張如何與憲政規範的合理主義取向加以調和。相反地，憲政愛國主義（按即哈柏瑪斯政治民族主義的落實）所面臨的則是一個逆轉的情境，在其中合理憲政制度之締造不是主要問題，必須克服的課題乃是此種合理制度所建基的理性原則是否足以構成公民政治認同之充足條件」（1997：18）。雙重轉化的論旨在這裏再度出現，但是蕭高彥認為台灣社會的政治發展已經不容許這個轉化按其應有規律完成了。

中斷這個轉化過程的是李登輝的崛起以及李登輝運用馬基維里手段操控政局的廣泛效應。所謂馬基維里手段，就是以「非正當化政治」作為政治創新的主要進行方式，這包括「政治道德」的獨立化、任意改變制度的意志、以及利用宗教力量增強政治影響等等。蕭高彥認為，由於李登輝體現了卡里斯馬式領袖的意志，其高明權術已造成非主流派與反對黨的瓦解。此時「用自由主義與憲政民主的理念來批判李登輝現象是不會有結果的，因為它們彼此之間構成沒有交集、無法共量的政治邏輯」（1997：22）。

蕭高彥的分析十分具有想像力，如果他的判斷正確，那麼短期內自由主義與民族主義都無法解釋台灣國家認同的性格，而必須等「馬基維里時刻」結束以後我們才能知道何去何從。不過，大部分的理論工作者似乎都沒有對現實情勢感到如此悲觀。部分的原因當然是李登輝是否堪稱「新君王」一事仍有爭議，但除此之外，目前自由主義與民族主義交戰（或融合）的歷程依然如火如荼，看不出所謂超越「合理性」及「傳統主義」的卡里斯馬力量已經出現在政壇或社會中。不過，蕭高彥的論述倒是修正了他在先前一篇文章所透露的自由主義性

格，而更接近黑格爾哲學中等待黑夜來臨的貓頭鷹。

我們從蔡英文與蕭高彥的作品中看到自由主義式國家認同觀的興起，但同時也看到他們對國家認同論述能否定於自由憲政一個焦點的審慎保留。他們都承認民族的、文化的因素在國家認同的形構上有一定的影響力，而且也應該正當化其影響力。就此而論，他們似乎可以說是支持自由主義與民族主義的某種結合，這個印象使人容易將他們與吳乃德最近的理論企圖混為一談，因為後者正努力建立台灣民族主義的基礎於自由主義之上。但是筆者認為兩者的理論進路是完全不同的，蔡、蕭基本上抗拒以民族主義為主軸的國家認同建構，只是在鋪陳自由主義的思惟時，承認民族主義也有不可忽視的力量。而吳乃德的出發點乃是先確立台灣國家認同就是台灣民族主義的表現，再進一步探究這種民族主義的意識形態基礎是不是包括自由主義的若干價值。此一差別雖不醒目，卻具有理論類型分野上的重大意義，值得我們稍作討論。

吳乃德關於族群政治與國家認同一系列的實證研究，主要關心的是台灣民族主義運動是否如史密斯所說的「民族永遠需要族群元素」？他在前引一九九三年的文章中已經約略肯定族群（身分）認同大致與統獨立場有顯著關聯，只是此一族群認同是否已發展成更具解釋力的族群意識，則尚無足夠資料確定（1993：41）。在一九九六年的〈自由主義和族群認同〉一文中，他進一步追問：除了感情性的族群認同外，台灣民族主義運動是否還有其他值得注意的意識形態基礎？他選擇用來回答這個問題的試驗性答案是自由主義，而根據他在一九九三年所做的問卷調查結果，發現自由主義果然對台灣民族主義也提供了一種「合理化」的作用（1996a：20-30）。

吳乃德建立自由主義與民族主義關聯的方式有二：一個是引用密爾（J. S. Mill）、伯潤（H. Beran）、塔蜜兒（Y. Tamir）、孔恩（H. Kohn）等人的理論來說明自由主義與民族主義未必水火不容（這是政治理論及哲學思想的層面），另一個是使用問卷調查來檢證台灣人的

自由主義心態與民族主義運動之並存性（這是實證研究的層面）。關於前者值得商榷的地方，筆者已於另文指出，此處不再贅述（江宜樺，1997b：104-11）。關於後者的妥當性，也許這裡可以反省一下。

基本上，用問卷題目來測量「族群認同」、「民族主義」、「自由主義」等複雜問題都無法完全避免概念上的化約。因此筆者關心的不是複雜概念能不能化約為問卷，而是「問卷的目的與發問的方式是否產生落差」，以及「問卷之結果如何詮釋」。吳文用來檢定「台灣民族主義」強度的問題有二：(1)「如果台灣宣布獨立之後仍然可以和中共維持和平的關係，那麼台灣就應該獨立成爲一個新的國家」(2)「如果大陸和台灣兩地在經濟、社會、和政治各方面的條件相當，那麼兩岸就應該統一」。兩者交叉來看，如果對前一問題越是採否定態度（亦即「反對台獨」）、而對後一問題越是持肯定態度（亦即「贊成統一」）者，則可歸類爲強烈的中國民族主義。反之，如果對前一問題越是採肯定態度（亦即「贊成台獨」）、而對後一問題越是持否定態度（亦即「反對統一」）者，則可歸類爲強烈的台灣民族主義。介於其中者，則是程度不同的現實主義者與保守主義者。（1992：40-46；1993：46-48；1996a：17）。這是單方面地由統獨立場來推斷民族主義立場，與我們先前討論民族主義所蘊含的多種意義有相當的落差，但暫且可以接受。¹³

13. 吳乃德以這兩個問題來測量中國（台灣）民族主義，應當與他區分「國家選擇」與「國家認同」爲不同心理活動有關，筆者已於上文說明這個分野很難成立——換言之，我們不能說吳文中的「現實主義者」只是國家選擇者，而不具備國家認同。另外，即使我們接受吳乃德的界定，在測量情感性的國家認同強度時，也不應該只用這兩個問題，而至少必須同時問：(3)「如果台灣宣布獨立之後會引起中共武力犯台，台灣仍然應該獨立成爲一個新的國家」以及(4)「如果大陸和台灣在經濟、社會和政治各方面的條件不相當，兩岸還是應該統一」。筆者認爲加上這兩個問題再做交叉，才能真正測出台灣（中國）民族主義的認同強度。(1)與(4)可以測量中國認同的強度，(2)與(3)則可以看出台灣認同者的決心。不過歸根究底言，這些問題都是與統獨抉擇有關，不算直接問到民族主義的信念，後者的問題包括「我覺不覺得台灣的歷史文化與中國大陸有明顯區別？」「我覺不覺得台灣島上的住民利害休戚相關？」「我覺不覺得台灣人民有權利要求建立一個獨立於中國大陸的國家？」等等。

接著，吳乃德用「從自由主義原則延伸出來」的「分離主義」來檢定受訪者的自由主義強度，問題就比較複雜。吳認為「自主和志願結社就是自由主義的重要基本原則，這個原則隱含了對分離主義的接受或認可」（1996a：26）。因此，他分別以西藏、香港、澎湖居民以公民投票決定脫離中國或台灣能否被接受，來檢測受訪者對分離主義寬容度——也就是自由主義傾向——的強度。結果他發現：「相較於中國民族主義者，台灣民族主義者對分離主義的容忍度顯著地較高」。也就是說，「理性的自由主義式分離主義」確實和「台灣民族主義」有相當關聯（1996a：30-31）。在「台灣民族主義」、「分離主義（自由主義）」與「族群認同」之間，吳乃德的總體觀察表現為如下的審慎意見：

我們以交叉分析檢查台灣民族主義者，在族群認同和分離主義態度之間的重疊性。我們初步發現，兩者之間並沒有很顯著的關係。也就是說，在台灣民族國家認同的形成上，自由主義式的分離主義所扮演的角色並不是增強族群認同的基礎，而是在族群認同尚未清楚形成歷史階段中提供了另一個合理化的基礎。……在控制了台灣族群認同之後，分離主義態度對台灣民族主義仍然有極為顯著的影響力。「理性」的自由主義式分離主義，和「感情的」族群認同，似乎和台灣民族主義互相獨立地發生相關。也就是說：在台灣民族的認同上，分離主義所扮演的角色，並不是加強、或合理化了感情上的族群認同，理想上的分離主義似乎有其獨立的角色。（1996a：30-31）

就本文的關切而言，我們對吳乃德此篇文章的質疑有二。第一，以分離主義作為自由主義的檢測方式，可能誤解了自由主義的精義，將自由主義導向一種必然與民族主義相容的表述。政治思想上的理解是自由主義主張個人權利、有限政府、分權制衡、政教分離等等，這些原則大可以用問卷調查的方式來測量。可是分離主義並不是自由主義的核心原則，它與自由主義的關係其實可正可負。從尊重自主自立的原則來推，分離主義確實算是自由主義的延伸；可是如果分離主義

的基礎是種族差異而不是基本人權之捍衛，自由主義並不會支持分離主義。美國的自由主義思想家大多對少數民族的基本教義運動持反對態度，就是一個最明顯的例證。當然更重要的是，即使是吳乃德所引述的自由民族主義者塔蜜兒，也不認為民族自決的理想落實方式是「追求政治獨立」，而是「追求文化自主」(Tamir, 1993: 66-70)。自由民族主義者反對一個民族輕易訴諸獨立或分離，才是吳文在建立自由主義與民族主義關聯性時，必須考慮的理論難題。

第二，吳乃德希望在「族群認同」因素之外，能找出台灣民族主義的其他意識形態基礎。這在問題意識上屬於「先肯定了族群因素在國家認同構成上的作用，再思考自由原則是否並存」，自由主義可能是民族主義運動的意識形態基礎，但不能替代民族主義直接成為國家認同的定義標準。這個觀察可以從吳乃德稍後另一篇文章的結尾看得出來。在發現了台灣民族認同對民主文化沒有產生令人擔心的負面影響後，吳提出了兩個可能解釋：(一)台灣民眾具有高度的民主素養和政治成熟，足以克服分歧的民族認同所帶來的挑戰。但是吳似乎不太相信這個可能性。(二)民族認同事實上很微弱，不足以腐蝕民主程序的合法性。吳在這裡當然不是希望有朝一日民族認同足以動搖民主程序，但是他還是感嘆「民族認同的微弱正反映出台灣民眾對價值的缺乏。……很少人願意為價值和信念付出」。他自嘲這也許不是壞事——因為如此政治人物才不容易煽動意志淺浮的民眾。可是他不禁提醒：「只是當面臨國外強權的威脅，很少人會有抵抗的意志」(1996c: 21-22)。我們如果將這段文字與他批評民進黨新世代台獨綱領的那一篇文章並列，就不難看出他心中對民族主義的理想情操的肯定與期盼。最終而言，他的理論應該屬於民族主義思考理路的結晶，所謂「自由主義」只是在有限度的意義上用來解釋台灣民族主義的性格，這跟本節所說的自由主義理論仍然有相當差距。

當然，採用自由主義並不是什麼嚴正偉大的選擇。自由主義的國家認同觀同樣有一些盲點，必須明確地指出來。譬如說：自由主義刻

意壓低族群與文化因素在國家認同中的作用，但是族群與文化因素「事實上」是國家認同的重要因素，不可能完全忽視不顧，否則我們無法解釋為什麼一個西班牙人就是不願歸化成爲法國人或德國人，即使後者提供了同樣或更高水平的憲政公民權利。又譬如說，即使在族群文化背景最多元分歧的國度裡，也不能阻止長時期的發展下某種「軟性」民族主義的產生。美國、瑞士和澳洲都是自由主義理論家最喜歡引用來作爲憲政民主共識成功超越族群分歧的例子，但是美國、瑞士、澳洲仍然有她們的「民族性」，不僅僅是一些公民意識的集結而已。這些問題筆者已在另文中討論過（江宜樺，1997b：113-17），此處不必重覆。

筆者願意進一步提出來的是：雖然自由主義國家認同觀比民族主義更能在「理性」的層面禁得起反思批判，更能在這個時代的「價值選擇」上被合理化，但是它內在所蘊含的普遍主義傾向使它很難成爲特定國家建構國家認同的適當基礎。一個真正具有自由主義憲政理想或人道關懷的人，在邏輯上的結果應該也是一個超越自己國族利害的世界公民。雖然在現實上他（她）不一定要熱愛國際性人權、民主組織甚於祖國，可是他（她）至少得幫助世界各地最需要幫助的人，支持最人道的移民政策，譴責各種威權獨裁的政府，甚至在是非分明時勇於背叛自己的國家。這些行爲在現代歷史上不乏例證，也經常贏得世人的崇敬，但是國家認同在此時就只是無意義的詞彙。自由主義的普遍主義理想使它比較能證成世界公民的作爲，而將一般人關切的國家認同立場拋卻。這是爲什麼現實中很難有一個國家只尊奉民主憲政原則、完全不提倡我群意識的道理，也是爲什麼蔡英文、蕭高彥等在肯定自由主義的原則之餘，必須替民族文化因素留下理論地位的原因。

因此，自由主義在理念上可以抗拒「民族」，但是自由主義國家認同觀卻無法不考慮「我群」的因素。「國家認同」問題的設定，使自由主義在這個實踐領域必須偏離純粹理論的建構，加上它原先可能排斥

的質素，否則我們不必假設有一種自由主義式的國家認同理論。就是因為這個偏離，使自由主義者在決定國家認同時，必須有一個實際的國家對象，而不是完全天馬行空式地妄加議論。具體地講，台灣的自由主義者可能在國家認同問題選擇了統一或獨立的立場，但沒有人公開宣稱自己認同美國、日本、或其他任何外國、或根本是世界公民。真正企圖超越統獨的不是自由主義者，而是另外一些主張後現代、後結構、後殖民的理論家，我們現在就轉向這個論述來討論。

4. 邊緣團體的顛覆策略與跨國聯盟

把「後現代」、「後結構」、「後殖民」歸為一個論述，其實嚴重簡化了這些論述的內在歧異。「後現代」是一頂大帽子，泛指一切超越啓蒙運動、反對本質主義、反對真理符應說、肯定邊緣異端的時興用語。有時它（在精神上）與解構主義、女性主義、後殖民主義、文化多元主義等相互支援，有時則互有堅持，分道揚鑣。「後結構」主打「結構主義」，反對二元對立、主客區分、真假明辨之制式思惟。「後殖民」原來針對「殖民主義」，強調抵抗及顛覆殖民者政治、文化支配，但在簡單的反抗律則之後，又發現殖民文化影響既深且鉅，必須繼續反制「內部殖民」，以求弱勢者之真正解放。這些激進論述不約而同地在八〇年代以後陸續進入台灣，不僅在學院中分別發揮引領風騷的作用，而且在政治上也漸漸形成支撐社會運動的力量，最後他們終於發展出一些針對台灣國家認同問題的相關論述，成為足以與自由主義、民族主義鼎足而立的理論體系。

就像民族主義與自由主義內中存在著千差萬別，本節所討論的各種激進主義也難以說得上是單一論旨的思想。不過，儘管它們異質性極大，相對於前面兩大論述系統，我們仍然可以大膽地說：在國家認同問題上它們有若干共同特色或相互支援的特色。筆者在下文將說明「後結構主義」的反本質主義及空白主體說顛覆了國家認同主體所在的一切定性；「後殖民主義」的反帝反霸立場解除了民族主義思惟的

國家想像、建立了國際／本土辯證結盟的後國家可能性；而「基進民主」則打擊一切統治機制，站在弱勢群體的位置發動無所不在的邊緣戰鬥。它們在國家及國家認同問題上的論述展現了一種攻擊族群民族主義、質疑資本自由主義的另類選擇，值得我們詳細討論。

「後結構主義」的國家認同思路在廖朝陽一篇評論陳昭瑛〈本土化運動〉的文章中表述得最為清晰有力。陳昭瑛的統派民族主義論點我們已在第二節中交待，當時那篇文章引發了《中外文學》一系列的論戰。¹⁴廖朝陽的評論要點甚多，此處無法一一摘述。值得我們注意的是，他質疑陳昭瑛固然點出了台灣主體性與台獨之間「沒有必然關係」，但兩者之間「有沒有或然關係」呢？廖朝陽的看法是任何主體固然與任何政治文化沒有先天必然存在的關聯，但主體性與特定的認同內涵還是可以（不斷）由具體案例裡的條件形成一種或然關係。就前者言，正足以說明陳昭瑛的「中國不能分裂」乃是強迫台灣這個主體必須接受中華認同的荒謬；就後者言，又可以合理化獨立的訴求（或台灣認同）是現階段具體社會條件下台灣主體的適當選擇（雖然長遠來看不是不能再變動）。廖朝陽文章精彩之處是透過他對本質主義的批判提出了所謂「空白主體論」，他的說明甚為細膩，我們必須以較長的引文轉述：

在文化認同的建構過程裡，真正的先驗主體只可能是沒有實際內容的空白；因為沒有實際內容，所以這樣的空白不能以「命令」的方式來規範理性層次的思考，卻能超越理性，成為理性的支撐點。任何實質性的認同內容都是從主體外部「移入」，作用在

14. 論戰分為兩個階段，前期先是針對陳昭瑛的文章有廖朝陽（1995a）、張國慶（1995）、陳芳明（1995）等三篇評論，陳的兩篇答覆（1995b, 1995c），以及邱貴芬（1995a）、廖朝陽（1995b）橫向的切磋。然後因為廖成浩的加入（1995a），演變成廖成浩與廖朝陽之間來回七次的對辯（廖成浩，1995a, 1995b, 1996a, 1996b；廖朝陽，1995c, 1996a, 1996b）。這場大論戰最後在兩廖「同意簽出」的情形下暫時收場，但誰也不知道何時戰火會再度引燃。另外，《海峽評論》也有陳映真（1995）、林書揚（1995）、王曉波（1995）等人之回應。

填補空白，所以也不能劃入這個「一無所有」的非理性層次。

這裡所謂空白主體至少有兩層意思。第一，主體的觀念通常是以自由（自主、自律）為基礎。但是真正的自由不能含有實質內容，因為內容來自獨立存在的實體，有內容也就表示自由在特殊性的層次受到具體條件的限制。第二，空白並不是虛無，主體空白也不是「主體的死亡」。自由超越實質內容，但是仍然必須依附有實質內容的具體秩序才能進入理性的層次，發展創造、生發的可能。同理，空白主體在自觀的層次具有絕對性，對客體卻不能形成絕對命令，反而必須不斷藉「移入」客體來調整內部與外部的關係，在具體歷史經驗的開展中維持空白的效力。……空白主體也可以視為一種存在的單位或形式，是客觀物質條件下，生命面向經驗流動，相對於經驗內容所形成的空間層次。也就是說，這裡的空白並不排除內容，反而是一個接納、改變內容，對內容賦予意義的空間。正因為本身沒有內容，所以空白必須靠內容來完成本身容納、創造的本質；也就是說，主體必須不斷透過移入內容來建立或印證本身移除內容的可能。這就是它的絕對性所在。……

從這個角度看，所謂認同也就是從主體之外移入某些符號結構，形成認知現實的特定方式。這個移入的過程可以有種種變化。如果符號結構在移入主體之後對主體的空白狀態構成掩飾，使主體遺忘空白層次，反而以為這移入的內容就是主體的本來面目，結果便會使第二義的認同選擇變成不可質疑的絕對命令，以超我（superego）的形式形成理性的逆轉……。不管是蘇聯解體後東歐出現的種族狂熱還是絕對化的中國民族主義，都可以這樣解釋。如果本土化運動真的是用一種絕對命令來取代另一種，只有內容的更換而無法在認知方面有所突破，那麼我們自然可以說，本土文化的主體性與中原文化的主體性是具有同質性的對立兩端，兩者都是以「一元論之整體性來理解歷史現象和文化現象的

思想模式」。但是這並不是民族認同的唯一選擇：我們也可以承認空白的效力，從移除舊認同，建構新認同的可能性來建構另一種民族認同（廖朝陽，1995a：118-21）。

在廖朝陽的理論裡，國家的主體性其實是空白的狀態（或形式），國民所要認同的內容永遠是自外界移入。而認同既可以移入，自然也就可以移出。國家認同乃是一種不斷界定、不斷創造的過程，它沒有什麼不變的本質，有的只是順應具體時空條件下的暫定性自我認識。因此，針對陳昭瑛所憂慮的「若要排除一切外來性，則台灣性還剩下什麼？」他的回答是「不必剩下什麼，只留下一片空白」最好（1995a：120-21）。

話雖是這麼說，廖朝陽的獨派立場還是以一種不違反其理論的方式表達出來。他說：「相對於種種絕對化的立場，獨派本土化運動的主張往往顯得比較開放，也具有相當的理論強度」。他引李喬及張茂桂的部分論點來證明台獨論者十分清楚「創造與變化」的必然性，而且說「新認同（按指台灣認同）所以切合真實，恰恰因為它是以新的狀況、新的可能為基礎」，不像舊的中國認同那樣死硬地堅持某種主體內容的無上命令（1995a：115-17）。換句話說：「台灣文化已經要走向移出自己的層次，中國文化卻不能捨棄佔有自己的要求」（1995a：121），這才是為什麼台獨之所以造反有理，而中國統一則是抱殘守缺的原因。

廖朝陽的「後結構」式國家認同分析自然無法為陳昭瑛所接受。陳指出「如果要貫徹解構主義的精神，避免自相矛盾，則解構主義台獨論最終亦不免要將台獨論述的各種內容拆除」，如此一來不僅中國認同是虛構的移入，台灣認同也同樣難逃一死，陳昭瑛倒是樂於看到台獨論者如此封死其退路（陳昭瑛，1995b：139）。其實不只民族主義統派看到這個思考方式的弱點，就是同屬獨派陣營的邱貴芬也暗叫不妙，主張台灣認同最好還是用後殖民，而不是後結構主義的方式去處理。邱貴芬覺得後現代主義與她心目中的後殖民主義之間有「一線之

隔」，前者將主體建構論推到極限，就只好「廢除認同，遊離脫軌，徹底顛覆權力結構的定位」。但是這樣一來不僅讓台灣主體性「變得一無所有」，而且不能「完全封死」將來又移入中國認同的可能性，對台獨運動恐怕沒有多少「政治實用價值」（1995a：143-45）。反之，後殖民主義強調「歷史經驗在身份建構過程裡不可否認的重要性」，如此一來才能堅定「中國／台灣＝殖民／被殖民＝中心／邊緣」的不對等關係，並激發台灣人強烈「改變這個權力結構」的精神動力。因此，後殖民主義論述是比較有政治實益的（1995a：142，145）。

面對敵友雙方的批評，廖朝陽不但沒有退縮、修正，反而更誠實地把空白主體推到邏輯上的極致。他說：「認同中國『有何不可』的說法本身並沒有問題，問題是出在『有何不可』已經被調包，成為『必然如此』」。他又說：「我提出空白主體的概念，用意並不在建構一個可以為（或專為）獨派服務的主體論」。顯然廖朝陽十分清楚解構主義真的可統可獨，甚至證成第三種超越統獨的可能性（如「菲台聯邦」或「巴士共和國」）。只是他寧可忠實於自己的理論，也不願為了政治實益轉向邱貴芬的後殖民主義。當然，以目前的現實條件來看，他確實不認為自己的理論真的會危及獨派理論的立足點，因為社會的發展已經充分顯示台灣認同正在成為台灣主體性（在這個時代）所選擇、所迎合的現實力量（廖朝陽，1995b）。

廖朝陽的「後結構」與邱貴芬的「後殖民」雖然理論進路不同，但兩人支持台獨運動的立場則一。¹⁵這種政治立場到了另外一批同樣運用後殖民主義思考國家認同問題的理論家手裡，就完全走了樣。陳光興的「新國際主義本土左派」論述正好可以說明「後殖民主義」不一定支持台獨立場的微妙情勢。

陳光興以思考第三世界文化研究的意義起家，從一九八九年回國

15. 關於邱貴芬所主張的「後殖民主義」，以及廖朝陽對她的評論，也曾經是《中外文學》另一波小論戰。這個討論比較偏向語言使用的問題，與本文焦點略有出入，故不予討論，請參閱邱貴芬（1992a，1992b），廖朝陽（1992a，1992b）。

後就極力提倡「新國際在地主義」(New Internationalist Localism)的左派社會批判。一九九一年的「五二〇」社運經驗幫助他完成一種「超越統獨」的「人民民主新國際在地主義」(1991a, 1991b)。所謂「超越統獨」,是希望「逃離既有思考統獨的問題架構,搜尋新的聯合反對力量的方式」。所謂「人民民主」,是以各種社會運動中的(弱勢)主體群(如女性、原住民、同性戀、勞工……)為基點,進行各種由下而上、反抗國家機器剝削宰制的抗議運動。而所謂「新國際在地主義」,則是希望進一步將「本地」的反對運動與「本區域」的國際反對運動聯結起來,以區域間團體的主體性相互尊重與結盟為前提,打破國界,對跨國資本主義及殖民文化進行反擊(1991b:129-32;1994:221)。在這種戰鬥定位中,陳光興摸索出了一種關於國家認同、統獨問題的新思考點。

接著,在一九九四年發表的〈帝國之眼〉及一九九六年的〈去殖民的文化研究〉二文中,陳光興將上述「新國際在地主義」精緻化、複雜化,成為批判民族主義國族建構的利器,也同時點出了它跟自由主義憲政思惟及文化多元主義的差別。¹⁶〈帝國之眼〉批判的具體對象是一九九四年初開始成形的「南進政策」。陳光興詳細地分析《中國時報》「南向專輯」幾位作者的文章及寫作位置,認為從自我標榜的「本土左派」(楊照)到「以台灣為中心」的右派(吳密察等),都迷失於「以國族主義自我中心」為意識形態的南進帝國美夢。由此他注意到,「台灣意識」雖然形成於過去的反殖民鬥爭,但是現在已悄悄被李登輝所代表的「漢人、福佬、資產階級、異性戀、男性」體制所收編,變成另一種帝國主義慾望四處投射的「次」帝國(1994:196-203)。從這個令人失望的發展看來,台灣意識所成就的台灣民族主義注定要重蹈美日帝國主義以及過去的中華民族(帝國)主義的覆轍。他說:

16. 嚴格講,〈去殖民的文化研究〉所提倡的已經不是單純的「新國際在地主義」,而是一種結合歷史唯物論、基進地理學及第三世界殖民論述三種理論來源的綜合性方案(其核心則為「批判性混合」方案)。本文限於篇幅及研究重點,不能對此理論詳加敘述。

做爲大中國沙文主義的對立體，台灣國族主義的進步性在於對抗統治集團的惡霸式運作；同時它也在鏡像對立中學到了（複製）大中國的潛意識鬥爭形態，繼續想要透過國家機器從上而下的方式來營造新的國族文化，而不是主動基極的使弱勢群體有更大的自主性空間來建立不同於國族主義主體的文化主體性（1994：202）。

針對這種不斷自我複製的國族沙文主義，陳光興認爲「統一」或「獨立」都不會造成什麼差別。反而由於「統獨」無限上綱，弱勢邊緣群體的處境才會無人關注。因此，只有打破「統獨優先論」、打破「國族認同」迷思，才可能尋得人民民主解放的契機。真正的主體必須著落在受剝削的人民，真正的認同必須投向「社會運動中進行抗爭」的具體行動者（1991b：129-31）。從理論上來講，這表示「認同」必須是混雜的（女人、同性戀、勞工……），「疆域」必須是跨越國界的（國際／在地不斷辯證）。關於前者，陳光興說：「破殖民認同」的文化想像不是以國族爲基礎，而是「批判性的混合」。

批判性混合的基本倫理學原則就是「成爲它者」（becoming others），將被殖民者的自我／主體內化爲（弱勢而非強勢的）它者，內化女性、原住民、同性戀、雙性戀、動物、窮人、黑人、非洲人……將不同的文化因子混入主體性之中，跨越體制所切割的認同位置及邊界，消除階級、父權、異性戀、種族沙文體制所強加的「殖民」核心關係。因此，批判性混合是被殖民弱勢主體之間的文化認同策略（1996：107）。

關於「疆域」的問題，他使用「破國族」（post-nation）一詞來加以描繪。「國族之後的想像空間是一群『破爛』的國族」，由原先被壓抑的社會主體所建構，像是「同志國」、「工人國」、「女人國」、「原住民國」……等等。它們彼此聲援，以「非國家中心主義」的方式與國家機器鬥爭，或是說，「與體制玩遊戲」。同時，也正因爲「同志國」、「女人國」等是跨越現存國族國家界線的，所以它們這些「破國」與

舊的「族國」不同，不會以搶奪國家機器的權柄為目的，而只是要實踐人民民主的旨趣（1994：209-10）。

陳光興認為他的「後殖民」（或「破殖民」）策略與英美流行的「多元文化主義」是截然不同的。多元文化主義號稱尊重族群差異，設法維護少數族群之尊嚴。但是它基本上還是「以種族及族群為劃分的主軸，其實承續了殖民主義的分割範疇」，因此，每當多元文化主義論者自詡保障族群差異有功時，他們只是以主流強勢族群的身分「將其他文化收集起來放入國族櫥窗中加以展示」（1996：103-104）。從這個指控，我們也可以看得出來，即使自由主義式的憲政認同進一步向族群因素稍作妥協而承認多元文化的正當性，陳光興仍然不會喝采贊同。他的理論是真正的左翼，在國家角色與國家認同問題上與自由主義或民族主義都有區隔。

從廖朝陽到陳光興，我們看到「空白主體」演變成「混雜認同」的有趣過程。在廖朝陽手裡，後結構式的「認同移入與移出」仍然有利於台獨理論的發展（因為具體歷史情境站在台灣人意識上揚這一邊）；可是到了陳光興的「多元主體、幅湊式認同」，就完全擺脫統、獨的召喚，成為國際主義式的人民動態聯盟。同樣地，在邱貴芬手裡，後殖民主義仍然以「反抗殖民文化、顛覆殖民者語言」為行動策略，從而與台獨運動有所呼應。到了陳光興的「破國家、破殖民」方案裡，這種單為一種立場服務的政治實效也被解消殆盡了。陳光興的論述使我們再度看到理論思惟本身的「中立性」——我們無法說後現代主義就是親近於獨立，就像我們無法證明民族主義或自由主義必然與統一（或獨立）發生關聯。

最後筆者想簡單討論一下基進團體在「與體制玩遊戲」的精神下，究竟對國家認同問題玩出了什麼名堂。我們選擇的資料是《島嶼邊緣》第八期的「假台灣人專輯」。

「假台灣人專輯」原本是想為「台灣意識」高漲下處境不安的外省族群而做，但很快編者就發現作者群呈現出來的問題意識遠非「外

省人專輯」所能涵蓋，於是乾脆改題目為「假台灣人——台灣的第五大族群」。專輯編輯葉富國在「專輯說明」中解釋：

「假台灣人」這詞語中的「台灣人」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。……假台灣人乃針對著「台灣國家機器的內部殖民下的國族營造」。所以假台灣人或假台灣國族因為「假」的可能意義而有不同的含意。簡單來說，假至少有(1)虛幻(2)想像(3)模仿(4)摻假（摻雜或雜種）四種意義（葉富國，1993：102）。

關於台灣國族是「虛幻」(illusory)及「想像」(imagined)的意義，這從前文諸多討論可以推知，不必贅述。比較有意思的是所謂「模仿」(mimic)及「摻假(摻雜)」(hybrid)兩點。「模仿」指涉國家機器會以某些社會集團為國族的「模範代表」，使之成為其他人的模仿對象。而配合這種國族模仿，又常常出現一些由政府發動的大規模「文化建設」或「精緻文化」。這些手法的總成效果是讓新興國族自以為很有文化，以及自以為很同質化。至於「摻假」，則是指新建構的國族認同中摻雜著邊緣的、非主流的、異質的成份。換言之，也就是無法被台灣「四大族群說」輕易歸類的「第五種台灣人」(1993：104-106)。

專輯作者之一丘亞飛針對台灣國族想像的虛偽性、人造性、殘酷性寫了一篇控訴意味濃厚的文章。文中主要論點有二：(一)根據安德森、梯利(C. Tilly)等之研究，國族(nation)是被國家機器(state)經營製造的產品，而不是先有國族再產生國家機器。這一點在今天關於國家認同的討論中已經是老生常談了。(二)現代化的擴張是「世界資本主義」、「國家機器體制」和「全球文化」鐵三角的構造體。既然這三個組織是人民主體性被壓抑的來源，它們也就必須成為左翼社運抗爭的具體對象。同樣地，這個論點今天也已成爲邊緣團體社會實踐的常識性原則了(丘亞飛，1993：69-73)。我們重述其要義，主要是爲了指出《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。

「假台灣人專輯」最有創意的文章應屬「台灣人」所寫的〈假台灣人〉一文。這篇文章用戲謔、顛覆的筆法寫出了葉富國所說的「模仿」與「摻雜」兩層特質。作者認為台獨論述中的主流基本上是本質主義式的，常要求人們以追尋原鄉的方式重新發現自己的台灣人特質。作者稱此為「真台灣人論述」。此外還有一種台獨論述是以看起來比較文明進步的方式來建構台灣的特質，像「命運共同體」、「四大族群說」等等，這種論述可以稱為「新台灣人」——亦即「四大族群互動形成的共同體」。「新台灣人」比任何具體存在的台灣人都還要真實，成為所有台灣人必須模擬效法的對象。我們最多只可以「補充」或「建設性的批評」這四大族群說，卻不被允許把它顛覆掉。這就是模擬意義下台灣人的悲哀（台灣人，1993：35-41）。

但是台灣人還有一種處境，就是「諧擬」（parody）。「諧擬」相當於葉富國所說的「摻假」，表示許多台灣人根本當不成「真台灣人」或「新台灣人」，而只是一堆不入流的「第五種台灣人」。他們是這個社會的「人渣」，但也正由於他們的存在，適足以顛覆掉「四大族群說」或「勇敢的台灣人」等等莊嚴肅穆的說法。作者說：

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？台灣外省人？台灣客家人？台灣原住民？台灣福佬人？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、在隨地大小便、在放屁，我們在搗蛋、在盜用公物、在混、在偷懶、在塗鴉、在鬧場，我們在打扮、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（1993：45）。

整個「假台灣人專輯」的目的，也許就像「台灣人」所說，是為了一種「後現代」的方式對「人的同質化」予以反擊。「人的同質化」

是現代以來的趨勢，而在台灣，由於近年來族群政治與國家認同問題的喧囂，使得台灣人民被壓縮到只有一種身份（即族群身份），喪失了多元異質認同的思考可能（如性別認同、階級認同）。爲了對抗這種「族群認同至上」所造成的「人的同質化」，《島嶼邊緣》乃不惜發動後現代主義、後殖民主義的戰鬥，標榜「假台灣人」這個「第五大族群」爲台灣的「後現代族群」。許多正經八百的民族主義或自由主義理論家也許很看不慣後現代主義的這種諷刺，但這些諷刺或遊戲其實有其道理。

本節所敘述的後現代主義、後結構主義、後殖民主義在國家認同上的論述與居於主流位置的民族主義、自由主義論述十分不同。它們的衝擊在於揭發國族建構的純然虛構，以及現行憲政制度在公民權的泛泛保障下，對弱勢群體的實質剝削或漠然。它們關於主體及認同的討論，可能是三種理論途徑中最深刻、最發人深省的。他們企圖降低族群爭議或統獨問題的用心，也完全可以理解。只不過他們所提出的社會困境固然爲真，但解放策略卻可能是虛偽無效的。基本上，熟習如此先進（基進）理論的人大多是與國外學術界接觸往來的知識分子。他們雖號稱與「人民」站在一起，但所謂「人民」常常只是學運、社運中活躍的青年人或團體領袖，距離廣大沉默的工、農、貧、殘、主婦還有很大一段距離。因此能夠欣賞這些先進理論的還是受過高等教育的精英，而不可能是對洋文一字不懂的「歐巴桑」或「老芋仔」。照他們的說法，邊緣團體的認同對象是國界外的同類邊緣團體，因此「國際／在地」辯證結盟是對抗殖民壓迫者的唯一方法。可是國際連線從來不是底層人民可以想像的事情。只有學者專家或文化精英才能侈言「國際連線」。因此「人民」還是只有被領導或指導的份，而跟冠冕堂皇的「人民民主」完全無緣。

這些質疑或批評並不表示筆者完全否定邊緣團體的國家認同論述及行動策略，事實上在若干論點上——如國家認同不應掩蓋社會中的性別、階級問題，國族主義建構的不必要，統獨僵化立場的超越……

等——筆者十分贊同此一論述所提出的原則。只是綜合幾個考慮來看，我相信某種以自由主義為基底的理論可能還是比較切合當前台灣的實際情況，但這一點需要多加一點說明。

5. 台灣國家認同合理思考的可能性

筆者在上文中分析了「民族主義」、「自由主義」及「後現代、後結構、後殖民」等三種論述對國家認同問題所提出的看法。我這樣做的目的是想避開當前討論統獨問題的二元對立僵局，藉著拉開距離反省我們如何產生統獨立場的思惟方式，再回來反省這個分裂性的議題是否有合理溝通的可能。我的分析發現任何一種理論進路（或思惟方式）都可以適用於「統一」和「獨立」的立場，或甚至開出第三種可能。換句話說，一個統派（或獨派）所運用的思惟方式與他（她）最後確立的政治立場沒有必然關聯。這在一個意義上也等於說：統派獨派自以為顛撲不破的立論方式常常只是片面的編造與解釋，沒有經過深刻的、設身處地的比較與反省。譬如，主張「台灣是中國不可分的一部分」的人，從來不願意去想越南、外蒙等這些原來也是「中國不可分的一部分」的土地為什麼現在與中國分開了；而主張「台灣是新而獨立的民族」的人，也從來不願意認真考慮原住民想不想、能不能主張自己是個「新而獨立的民族」——我說的是「獨立」而不是「自治」，就像台獨論者所要求於中國者。又譬如，認為台灣由於政治經濟制度比中國大陸合理，因此理應獨立的人，似乎沒有心理準備「一旦大陸政治經濟制度與台灣發展得相類似」，那兩岸是不是應該統一？反過來講，認定大陸將來必定會走向政治民主化、經濟自由化的統派，似乎在催促兩岸統一的同時並沒有顧及台灣過去一百年來與中國分離所造成的歷史文化效應。後結構、後殖民論者也是一樣，如果「中國認同」禁不起解構，「台灣認同」大概也逃不了；如果「假台灣人」可以顛覆四大族群，「假中國人」當然更可以終結五族共和。不過在這個推論上，後結構、後殖民論述大概是最清楚自己的雙刃效果的。

那麼，既然理論進路都是可統可獨、不統不獨，我們把統獨爭議轉化成國家認同思考方式之比較又有什麼幫助？反正國家認同的決定最終而言還是感性的，費力氣去反省「我如何獲得這個統（獨）的立場」有什麼意義？針對這個質疑，筆者確實有一些不同想法。筆者不認為國家認同的理性反省無益於所謂感性的統獨抉擇。如果一個人期望由於理論層次的釐清，統獨問題就能有一個標準答案，那是不切實際的妄想。可是理論層次的釐清，卻必然有利於迫使不同政治立場支持者面對自己思路上的特質與困境。在一個潛移默化的意義上，啟動他（她）放棄、修正不合理堅持、尋找更合理解釋的過程。這裡所謂合理不合理，並不是指任何抽象的普遍理性或他人之強詞奪理，而是自己在具體特定條件下所可能接受，並用來改變自己、說服自己的那一種理性。統獨抉擇的本質是不是由感性所決定，我們不知道。但是感性的抉擇有可能因為理性的反省而修正或深化，卻是人類日常生活經驗所不斷印證的。即使以國家認同來講，許多人在過去一段時間裡由統轉獨或由獨轉統，反映的就是理性的作用在這個號稱感性的問題上，或多或少產生的影響。

更重要的是，理論進路一般而言比統獨立場更有接受合理溝通的可能，因為它們本身就是人類理性思索的結晶。理性思索不一定會產生共識，這是自古以來的事實。可是在相對限定的範圍內，人類也始終不放棄繼續溝通、繼續在若干議題上找尋可接受方案的努力。如果我們從這個角度來看，試圖去探尋某種（或某些）關於台灣國家認同問題的合理思考，就不能說是徒勞無益的工作。筆者進一步認為，經過前面的分析，台灣國家認同如果能以自由主義式的思考為基底，再加上一些務實（pragmatic）的修正與考量，或許是理論上最能達成共同可接受方案的作法。以下我就試圖解釋這個看法的幾個要點。

所謂「以自由主義思惟為基底」，是指國家認同應該以憲政民主與公民權利為構成原則。憲政民主要求一個國家必須是保障基本人權、政治程序開放、統治權力分立制衡的國家，公民權利則是指涉人民在

這種政治共同體內，乃是以個別公民的身分獲得、實踐、並保有其合法權利義務。自由主義為基底的國家認同不問成員是否帶有共同血緣或共享一種歷史記憶及文化習俗，但是它也不是僅僅由共同的經濟利益或物質考慮而結合在一起，因為後者根本與公民意識、共和精神有重大出入。另一方面，自由主義為基底的國家認同也不認為所謂體制內的管道（如議會、法院、政黨制度……）都是無藥可救，以致公民必須以社會運動為唯一正當方式來實踐「人民民主」，並且把公民認同的對象只投射於參與社運的同志而已。自由主義承認現存體制充滿問題，但不想完全繞過這部所謂的「國家機器」，把希望寄託在流轉無常的「人民意志之展現」。事實上，社會運動原本是憲政體制本身所保障的一種活動。自由主義不會否定這種實踐的意義，只是不認為民主的落實僅此一途。

我們在上文討論了民族主義、自由主義、後現代主義的對立面，但無意中也指出了自由主義思惟可能成為共識基礎的理由。那就是：民族主義與基進學派其實似乎都不至於反對憲政民主與公民權利的原則。目前的民族主義者中，不管是統派獨派，在建構（或維護）其民族想像時，都承認這個民族必須也是奉行民主原則的民族。筆者還沒有看到過有任何統派獨派主張「即使我的民族不尊重自由民主，我還是要認同她；即使是專制威權，也比沒有民族認同好」。同樣地，在基進理論中，「人民民主」反抗的根源是認為國家機器未能確實保障弱勢群體的生存權與平等待遇，而不是對這些基本人權有所質疑。這可以說明為什麼「人民民主」的論述中，有些人（如趙剛）還是可以有條件接受自由主義一詞——只要那是「進步的自由主義」（如瓦瑟、鄂蘭（Hannah Arendt）等）（趙剛，1996：8，51）。自由主義的價值在落實的過程中一直產生種種扭曲，但自由主義的國家認同原則本身並沒有太大問題，這就是筆者大膽推斷它仍然可以為民族主義及基進理論接受的理由。

反過來講，如果我們以其他兩種思考理路為基礎，則國家認同的

建構會有比較多的問題。以民族主義為基底的國家認同觀強調政治共同體必須建立於一個民族之上，或者必須設法使既定疆域內的民眾形成一個民族。所謂「一個民族」，表示絕大部分的公民同出一種血緣種性、共享一套歷史文化、或至少是生活習俗。如果嚴格以血緣種性為制定民族成員之標準，就會淪為本質主義式的種族主義，人類已經承受過太多這種種族運動對內對外所造成的悲劇。如果以共享的歷史文化為標準，還是得試圖營造一個虛構的民族史觀、確立一種文化符碼的普及性。這通常表示統治團體壟斷歷史的詮釋權、推動強制性單一語言教育、或甚至決定宗教信仰及國民禮俗的標準。但是世界上沒有一個國家是「本來」就共享一種文化或一種歷史觀點，因此少數族群對多數統治集團的同化政策總是反抗不斷。近年來美國、加拿大、澳洲等國所風起雲湧的文化多元主義就是要挑戰這種同化政策背後的「同質化」原則。台灣原住民及客家人的抗議活動或多或少也與這種力保多元文化差異的信念有關。最後，如果「民族」一詞只是代表一群共同生活在一起，彼此有密切互動，並且還有意願維持這種關係的人，那麼前述的問題就比較不會發生，但這樣的群體——這樣不同血緣、不同歷史記憶、不同文化習俗的一群人——還有必要求取一個民族的命名嗎？

至於基進論述的國家認同觀，其優點是讓我們看清楚國家主體必然出現的混雜性（如台灣「主體性」之中的唐山成分、日本遺跡、原住民色彩及歐美影響），以及「認同」遷徙流轉的可能（誰知道一千年後住在現在台北盆地的人自認為屬於什麼國家、自願性地講什麼語言？）。但是它的缺點是太誇大了主體認同產生變化的能力與速度。認同來自於主體對所處環境脈絡的摸索、認識、熟習與選擇性接納，藉著這個探索的過程，主體辨明了自己的獨特性以及與他人相互的關係。這是為什麼我們說認同同時回答「我是誰？」以及「我歸屬在那裡？」的道理。這個認識與選擇自我定位的過程當然容許變化，可是由於認同不是一夜之間可以形成，而環境脈絡的變遷更有其遲緩漸進

的特性，因此要求一個人「認同原住民、認同異性、認同外勞、認同同性戀……」恐怕是說的容易、做的困難。而號稱要放棄「中國性」、「台灣性」，成爲無所不可包容的空白主體，也不是二代三代的時間就可以完成。基進論述提供了許多反省國家認同的想像空間，但是對當前世局變幻下的台灣國家認同問題幫助不大。

然而，光是「以自由主義爲基礎」仍然不夠。因爲國家認同不能只回答「這是怎樣一個國家」的問題，也必須回答「這是那一個國家」的問題。在這個地方，只憑著普遍主義式的自由主義論述（保障基本人權、尊重公平正義）並不能回答「爲什麼認同台灣，而不是美國？」之類的問題。因此，我們必須加上一些務實的考慮。

第一個務實的考慮是「現有的政治共同體之所以存在的社會基礎必須被理解及尊重」。台灣（或「中華民國在台灣」）目前確實是一個獨立自主的政治共同體，從傳統政治學的標準來看，這是因爲台灣有土地、人民及一個主權政府。但是從歷史社會學的角度來看，倒不如說台灣之所以有相當獨立的地位並且維繫了相當長的時間，乃是因爲這個限定地域上的民眾已經培養出共同生活經驗的基礎，而各種大眾傳媒的有效流通更是在一定程度內區隔了「我群」意識的範圍，使安德森所說的「想像共同體」浮現出來。所謂「共同的生活經驗」，指的是包括假日塞車、選舉買票、颱風淹水、唱 KTV 與人仇殺、起會倒會、聯考求神問卜、升官發財看風水等等數不盡可能只有台灣才有、別處沒得尋，或別處也有、但加起來沒有這種效果的經驗。所謂「大眾傳媒的作用」，指的是電視台、報紙、暢銷書、廣播節目等媒介，提供給原來不相識的一群人（如住在淡水的張三與住在恆春的李四）同一批訊息或話題，使他們不自覺地連結起來，成了所謂的「同胞」。「張菲不主持龍兄虎弟了」、「陳進興又殺了一個人」、「時報鷹球員被收押光了」、「Trust me, you can make it!」等等這些與政治不一定有關的訊息或話題，不段地透過傳播媒體聯結了眾多老死不相往來的台灣人。換句話說，傳媒塑造了「我們」的意識，形成了政治共同體的基

礎，而這個過程甚至不管傳媒的內容是什麼。即使電台每天廣播「台獨是死路，我們一定要追求統一」，其「淨效果」還是凝聚了台灣作為一個獨立實體的社會心理，因為無論贊成反對，人人都接受到了這個訊息，並且有所反應。

有人會說，如果共同生活經驗與傳媒聯繫是形成共同體的基礎，那麼「台灣」的界域應該不是現在這個樣子。以生活經驗言，若干台北人一輩子到南部的次數可能沒有到美國加州的次數多；以傳媒效果論，日益世界化的有線電視及電腦網路難道不是使我們覺得麥可·喬丹更像自己的同胞了嗎？其實以社會心理的形成來講，這種情形確實是存在的。只不過這些跨出界域的機緣還不算多，不算多到足以超過共同經驗和傳媒在台灣內部所建立起來的聯繫。更何況現存政治共同體還有一個主權政府，會不斷透過各種邊界維持的措施（如進出口管制、學歷認證、徵兵課稅等等）來鞏固已然形成的範疇。這種具備我群意識的政治共同體算不算一個「民族」，自然見仁見智，但筆者認為似乎沒有必要使用「民族」一詞加以形容，因為「民族」是個僵化而名實不符的概念，它無法掌握上述共同體多元分歧、變動活潑的我群意識。

第二，自由主義的國家認同觀有一個先天的弱點，就是比較不容易產生堅定的愛國情操。一個民族主義者動輒可以「拋頭顱、灑熱血」，「為國犧牲、勇赴沙場」。但是持自由主義國家認同觀念的人常先質問「這個國家為我做了什麼？我值得為她犧牲生命與幸福嗎？」這種反省是重要的，因為國家是為實現個人的幸福而存在，如果國家動不動就要人民犧牲，人民的生命未免太輕賤。自由主義通常也相信自由民主的國家禁得起反省，而產生同樣令人動容的愛國心。不過在實踐上，自由主義面對國家存亡危機時如果只靠這種理性的愛國動員，結果恐怕不很樂觀。固然，自由民主社會的成員並非許多人所誤解的「霍布斯式個體」，以自利自保為最高考量，而是比較像托克維爾說的，能夠依「正確理解的私利」(self-interest properly understood) 來行事，

但是「開明自利」終究不如「出於強烈使命的民族感情」，能夠激發的愛國情操有限。針對這個弱點，自由主義必須承認在憲政體制本身遭受外來武力威脅而有被消滅的危機時，國家除了呼籲公民們保護憲政制度，還應當訴諸憲政認同之外的感性力量，以凝聚國民抗敵的決心。這些力量存在於家族親情、宗族聯繫、或甚至視政治共同體為一民族的幻覺。

因此，筆者所提出的第二個務實考慮是「國家認同在大部分時候訴諸憲政民主原則，但是當國家危急存亡之際，可以訴諸民族主義式的動員」。所謂「危急存亡之際」（或「危機時刻」），我們必須嚴格界定為「國家遭受外來武力威脅，而有被消滅或吞併的時刻」。一個政治共同體可能因內亂及外患兩種方式解體，因此兩種情形照說都是國家的危機時刻。但是以動員民族主義的正當性來看，只有外敵入侵才是運用民族主義感情的適當情境，內亂並不算。內亂固然也是政治共同體存續與否的重大挑戰，但內亂既起於共同體成員之歧異與分裂，「民族」的幻覺已經破滅，這時煽動民族主義必然只是殺戮的藉口，其正當性遠低於共同體遭逢外患之情形。筆者提出這個區分平時與戰時的務實考慮，主要是對自由民主憲政應付危機時刻的能力，不像一些自由派人士那麼有信心。有些人認為國家安全越是受到威脅，我們越是要貫徹自由民主，筆者沒有這種理想主義式的信心。我認為憲政民主的力量是在平時累積，其效果如何要看憲政體制本身合理化的程度。但是遇到重大危機時刻（如中共武力犯台），則「覆巢之下無完卵」、「保衛台灣、反抗兼併」、「犧牲小我，完成大我」等等具有民族主義色彩的動員是可以被合理化的。

然而筆者必須強調的是，這種危機時刻出現的次數很少，而目前的台灣絕對不屬於此種危機時刻。雖然政壇上總有各黨各派的人喜歡以危機論來合理化其主張，譬如以危機論來推銷雙首長制、以危機論來限制兩岸交流、或以危機論來促銷自己才是解除危機的候選人，但這些都是另有目的的藉口。台灣始終還處於平常狀態，還是只能用憲

政民主的原則來規範政治行動。這也表示，在絕大部分時刻（包括目前），以自由主義原則來落實公民權利，促進性別、階級、族群、宗教……等等各方面的公平，仍然是整個社會最該關注的問題。自由主義的國家認同觀促使我們把注意力集中到政治共同體內亟待解決的弊端與問題，而不是以統獨問題之立即解決為要務。

第三，務實的自由主義者在統獨問題上的立場主張「尊重大多數人的決定，目前宜維持現狀，將來則看大陸政經發展情形而定，不排除台灣與中國大陸尋求統一，但不是非統一不可」。這個陳述相當複雜，因為它是根據眾多以民意調查為基礎的經驗研究成果而形成的。我們在前面已討論過自由主義並不必然傾向統或獨，因為統有統的理由（「如果中國大陸也發展出合理的政經制度」），獨有獨的理由（「目前兩岸憲政民主實踐差距很大」）。這個純粹理論上的推論如果以經驗研究來檢證，結果發現與大部分台灣民眾的意見可以配合。

根據專門從事經驗研究的政治學同仁之研究，在過去數年間，台灣民眾的統獨立場其實很穩定。不管以三分法問（「支持獨立」「維持現狀」「支持統一」），以六分法問（「儘快獨立」「維持現狀走向獨立」「永遠維持現狀」「維持現狀以後再決定」「維持現狀走向統一」「儘快統一」），或是以五分法處理（將六分法中間兩項合併），主張「維持現狀」（包括永遠維持現狀及以後再說）的人始終佔最多數（約四成到五成）。傾向統一的人逐年下降，傾向獨立的人緩慢而穩定地增加，但兩者大致分別不超過兩成。¹⁷換句話說，贊成「維持現狀」的人比贊成「統」、「獨」的人加起來還多，只是因為意見強度或許不如立場堅定的統派獨派，所以往往在統獨爭議中顯得消聲匿跡。這表示如果尊重大多數人的決定，台灣在目前及可見的未來都應該儘量維持現狀，不管現狀是被理解成一種實質已經獨立的情況，還是被解釋成不放棄統一的暫時安排。

17. 參閱陳文俊（1997：10-11），劉義周（1997：7-8），劉勝驥（1996：136-40）。

接著我們也發現，人們之所以想要維持現狀，主要是認為兩岸間的「制度差異」、「中共威脅」、「生活水準不同」等因素是關鍵。這說明了台灣民眾思考統獨問題的著眼點是自由主義所關注的憲政因素，而不是血緣或歷史文化的差別。¹⁸至於將來要不要與中國大陸統一？如果統一的前提是「一國兩制」，則贊成統一的人不到一成，反對的人高達七成到八成。如果前提是「大陸實行民主政治與自由經濟」，則贊成統一的人約五成到六成，不同意的只有二成到二成六（陳文俊，1997：4-5, 18-19）。對這兩個問題的懸殊反應說明了台灣民眾十分在意海峽兩岸制度上的差距。如果大陸的政經體制不變，台灣人並不想與大陸統一。但是如果大陸的自由化、民主化達到與台灣相當的程度，台灣人也不排除有朝一日兩岸統一。

筆者引用這些調查資料，目的是為了點出「務實性」思考在當前台灣民眾統獨抉擇中的具體存在。針對這些為數龐大的務實主義者，研究人員有時說他們是「認同混亂」（如果他們「族群」上認同台灣卻贊成統一，或「族群」上認同中國但贊成台灣獨立）（王家英、孫同文，1996：341-42；孫同文，1997：119-20），有時則形容他們為「現實主義」（如果他們主張「若能保障安全則台獨，若兩岸條件相當則統一」）、「保守主義」（如果他們「對統獨都沒有意見」或「反對統獨，維持現狀」）（吳乃德，1992：45-46）、或甚至是「投機型的現實主義者」（徐火炎，1996：96-103）。筆者認為「統獨抉擇」與「國家認同」不是完全相同的事，因此不宜說他們「認同混亂」。而「保守」、「投機」等字眼多少都帶有一些負面的聯想，似乎不如形容他們為「務實」來得恰當。¹⁹

以自由主義為基底的國家認同觀不容易出現「必須統一」或「必

18. 參閱陳文俊（1997：17）。不過這個調查項目沒有明白列出血緣及文化因素之比較，因此不能做太篤定的推論。

19. 關於筆者「務實性自由主義」理論之進一步分析，詳見《自由主義、民族主義與國家認同》第六章（近期出版）。

須獨立」的主張，而比較可能迎合「在適當條件下統一或獨立」的立場。這是因為自由主義看重憲政制度因素多於族群文化因素的性格使然。然而，為了避免自由主義輕易滑向世界主義，造成統獨抉擇出現不切實際的答案（如「歸併於美國」、「與菲律賓組成聯邦」等等），我們在前面也強調了共同體歷史因素及「我群意識」的作用。如果把這些尊重歷史、文化、族群的有限考量放進統獨問題中，就不難理解台灣所能實際考慮的國家前途方案大概不出「統、獨、維持現狀」等少數幾種。因為以共同體的我群意識來講，台灣固然已經體現這個必要條件，但是中國大陸仍然具備許多吸引台灣考慮統一的基礎——通用的語言文字、類似的民俗信仰、歷史記憶的重疊、地理位置的接近、經濟體系的分工等等。這些條件沒有一項是統一的充分條件，但是它們始終發揮著一定影響。一百年左右的分隔與五十年左右的政治對立，形成了今天台灣作為一個獨立國家的基礎。但是百年的歷史似乎仍未完全取代先前漫長歲月兩岸合一的記憶，而現存共同體中不同世代對自己家園與文化傳承的孺慕也尚未理出一致的見解。以共同體的我群意識言，台灣要獨立或統一都有相應的基礎。這就是許多人所謂的「困境」所在。

但是「困境」也可以是「轉機」。分裂性的認同之所以被視為困境，大概是從民族主義思惟出發的結果。民族主義追求民族文化與政治疆界的一致性，在此原則下台灣注定是要陷入兩難之局。但是如果以自由主義的思考為起點，民族文化與政治版圖是否一致就不是主要問題了。台灣今天已經具備一個政治共同體的所有重要特點，她的子民實在不必煩惱民族主義者所欲達成的目標。他們該在意的是這個政治共同體的規劃與建設是否令人滿意，是否符合大眾對一個自由民主憲政國家的期許。綜合這些考慮，筆者認為「以自由主義為基底的務實思考」可能是台灣國家認同問題的合理思考，因為這種思考兼顧了自由主義對公民權利的強調以及自由主義本身較少關照到的現實因素，同時也呼應了台灣大多數民眾在統獨問題上的實際想法。只是過去在民

族主義統獨相爭的激烈對立中，類似的主張不容易被辨識出來。現在我們以一種理論把這個實存的主流思惟加以定位，希望有助於未來討論國家認同問題者，能更加清楚合理地面對這個實存的想法。

參考書目

Renan, Ernest 著，李紀舍譯

1995 〈何謂國家？〉，《中外文學》，24卷6期。頁4-18。

Tamir, Yael

1993 *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.

王家英、孫同文

1996 〈國族認同的解體與重構——台灣當前的主體經驗〉，《政治科學論叢》，7期。頁321-354。

王曾才

1994 〈中國的國家認同與現代化〉，收入中央研究院近代史研究所主編，《認同與國家：近代中西歷史的比較》，台北：中研院近史所。頁201-13。

王曉波

1995 〈台灣本土運動的異化：評陳昭瑛〈論台灣的本土化運動〉〉，《海峽評論》，53期。頁55-59。

丘亞飛

1993 〈國族意構情結的「返祖性」(atavism) 及其認知構陷〉，《島嶼邊緣》，8期。頁68-79。

台灣人

1993 〈假台灣人：台灣的第五大族群〉，《島嶼邊緣》，8期。頁35-46。

史明

1980 《台灣人四百年史》，San Jose, CA.：蓬島文化公司。

江宜樺

- 1996 〈麥可·瓦瑟論多元族群社會的國家認同〉，發表於中研院社科所主辦「多元主義學術研討會」。5月30-31日。
- 1997a 〈族群正義與國家認同〉，發表於二二八事件紀念基金會主辦「族群正義與人權保障學術研討會」。2月26日。
- 1997b 〈自由民主體制下的國家認同〉，《台灣社會研究季刊》，25期。頁83-121。

朱宏源

- 1988 〈從民族到國家——論 Nation 意義的蛻變〉，《中山社會科學譯粹》，3卷1期。頁118-32。
- 1994 〈民國以來華人國家觀念的演化〉，收入中央研究院近代史研究所主編，《認同與國家：近代中西歷史的比較》，台北：中研院近史所。頁1-36。

朱雲珍

- 1997 《台灣民族主義：起源與內涵之分析》，東吳大學政治學研究所碩士論文。

李 喬

- 1993 〈台灣（國家）的認同結構〉，收入李鴻禧等著，《國家認同學術研討會論文集》，台北：現代學術研究基金會。頁201-22。
- 1994 〈「台灣民族主義」的幾個問題〉，收入施正鋒編，《台灣民族主義》，台北：前衛。頁17-21。

邵宗海等編

- 1995 《族群問題與族群關係》，台北：幼獅。

周陽山

- 1992 〈台灣與大陸：意識形態的新座標〉，《中國論壇》，33卷1期。頁72-86。

吳乃德

- 1992 〈國家認同和政黨支持：台灣政黨競爭的社會基礎〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，74期。頁33-61。
- 1993 〈省籍意識、政治支持和國家認同——台灣族群政治理論的初探〉，收入張茂桂等著，《族群關係與國家認同》，台北：業強。頁27-51。
- 1996a 〈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》，創刊號。頁5-39。
- 1996b 〈國家認同政治支持：民進黨的理解和誤解〉，《民眾日報》，8月13-15日。
- 1996c 〈民族認同衝突和民主政體鞏固〉，發表於台灣政治學會主辦「台灣政治學會第三屆年會學術討論會」。12月14-15日。

吳密察

- 1994 〈評論廖炳惠著「族群與民族主義」〉，收入施正鋒編，《台灣民族主義》，台北：前衛。頁117-20。

吳叡人

- 1995a 〈沒有民族主義的民族〉，《中國時報》，4月14日。
- 1995b 〈命運共同體的想像：自救宣言與戰後的台灣公民民族主義〉，收入彭明敏文教基金會編，《台灣自由主義的傳統與傳承》。台北：彭明敏文教基金會。頁57-86。
- 1997 〈民主化的弔詭與兩難？——對於台灣民族主義的再思考〉，收入游盈隆主編，《民主鞏固或崩潰：台灣二十一世紀的挑戰》。台北：月旦。

吳錦發

- 1992 〈為「原住民文學專輯」說幾句話〉，《文學台灣》，4期。頁9-10。

邱貴芬

- 1992a 〈「發現台灣」：建構台灣後殖民論述〉，《中外文學》，21卷

2 期。頁 151-67。

1992b 〈「咱攏是臺灣人」——答廖朝陽有關臺灣後殖民論述的問題〉，《中外文學》，21 卷 3 期。頁 29-46。

1995a 〈是後殖民，不是後現代——再談台灣身份／認同政治〉，《中外文學》，23 卷 11 期。頁 141-47。

1995b 〈國家認同與文化認同不可混為一談〉，《中外文學》，24 卷 5 期。頁 125-27。

1996 〈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》，25 卷 5 卷。頁 6-27。

林濁水

1991 《國家的構圖》，台北：前衛。

林書揚

1995 〈審視近年來的台灣時代意識流：評陳昭瑛、陳映真、陳芳明的「本土化」之爭〉，《海峽評論》，55 期。頁 50-55。

胡 佛

1983 〈政治文化與青年的國家認同〉（訪問稿），《中國論壇》，15 卷 12 期。頁 16-19。

浦薛鳳

1963 《現代西洋政治思潮》，台北：正中。

孫同文

1997 〈國族認同對台灣民眾港澳問題態度的影響〉，《政治學報》，29 期。頁 113-39。

徐火炎

1996 〈台灣選民的國家認同與黨派投票行為：一九九一至一九九三年間的實證研究結果〉，《台灣政治學刊》，創刊號。頁 85-127。

陳文俊

- 1997 〈統獨議題與兩岸關係〉，發表於政大選舉研究中心與行政院陸委會主辦「兩岸關係問題民意調查」學術研討會，5月17-18日。

陳光興

- 1991a 〈從統獨僵硬軸線中「逃逸」出來：五月人民民主抗爭省思〉，《當代》，63期。頁78-91。
- 1991b 〈飛越杜鵑窩：統獨與人民民主的新國際在地主義〉，《當代》，64期。頁126-34。
- 1994 〈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》，17期。頁149-222。
- 1996 〈去殖民的文化研究〉，《台灣社會研究季刊》，21期。頁73-139。

陳芳明

- 1988 《台灣人的歷史與意識》，高雄：敦理。
- 1992 《探索台灣史觀》，台北：自立晚報。
- 1995 〈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》，23卷12期。頁110-19。

陳其南

- 1987 〈本土意識、民族國家與民主政體〉，《中國論壇》，289期。頁22-31。
- 1992 《公民國家意識與台灣政治發展》，台北：允晨文化。
- 1994 〈傳統中國的國家形態、家族意理與民間社會〉，收入中央研究院近代史研究所主編，《認同與國家：近代中西歷史的比較》，台北：中研院近史所。頁185-200。

陳映真

- 1988 〈向著更寬廣的歷史視野……〉，收入施敏輝主編，《台灣意識論戰選集》，台北：前衛。頁31-37
- 1995 〈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》，52期。頁30-38。

陳昭瑛

- 1995a 〈論台灣的本土化運動：一個文化史的考察〉，《中外文學》，23卷9期。頁6-43。
- 1995b 〈追尋「台灣人」的定義：敬答廖朝陽、張國慶兩位先生〉，《中外文學》，23卷11期。頁136-40。
- 1995c 〈發現台灣真正的殖民史：敬答陳芳明先生〉，《中外文學》，24卷4期。頁77-93。

陳隆志

- 1993 《台灣的獨立與建國》，台北：月旦。

陳儀深

- 1994 〈二十世紀上半葉中國民族主義的發展〉，收入中央研究院近代史研究所主編，《認同與國家：近代中西歷史的比較》，台北：中研院近史所。頁37-65。
- 1995a 〈藉著台灣民族主義，才能建立台灣國——兼答鄭兒玉牧師的質疑〉，收入陳儀深著，《誰的民進黨？——九〇年代台灣反對運動的參與、觀察與批判》，台北：前衛。頁67-69。
- 1995b 〈愈描愈黑的「一個中國」〉，收入施正峰編，《民族認同與台灣獨立》，台北：前衛。頁69-73。

許信良

- 1995 《新興民族》，台北：遠流。

彭明敏

- 1989 《自由的滋味——彭明敏回憶錄》，台北：李敖出版社。

葉富國

- 1993 〈「假台灣人」專輯說明及書目〉，《島嶼邊緣》，8期。頁102-107。

張茂桂

- 1993a 〈省籍問題與民族主義〉，收入張茂桂等著，《族群關係與國

家認同》，台北：業強。頁 233-78。

1993b 《多元融合的族群關係與文化——民主進步黨的族群與文化政策》，台北：民主進步黨中央黨部。

1995 〈「去魅」族群問題——多面向理解與歷史思考〉，收入蕭新煌主編，《敬告中華民國——給跨世紀台灣良心的諍言》，台北：日臻。頁 175-88。

1996 〈是批判意識形態，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》，23期，。頁 255-69。

張國慶

1995 〈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》，23卷10期。頁 127-33。

蔡英文

1997 〈認同與政治：一種理論性之反省〉，《政治科學論叢》，8期。頁 51-83。

趙 剛

1996 〈新的民族主義，還是舊的？〉，《台灣社會研究季刊》，21期，。頁 1-72。

劉勝驥

1996 〈從民意測驗看台灣民眾的統獨輿論之變化〉，《東亞季刊》，27卷4期。頁 122-49。

劉義周

1997 〈統獨態度的世代差異〉，發表於政大選舉研究中心與行政院陸委會主辦「兩岸關係問題民意調查」學術研討會，5月17-18日。

廖咸浩

1995a 〈超越國族：為什麼要談認同？〉，《中外文學》，24卷4期。頁 61-76。

- 1995b 〈那麼，請愛你的敵人：與廖朝陽談「情」說「愛」〉，《中外文學》，24卷7期。頁89-108。
- 1996a 〈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》，24卷12期。頁143-55。
- 1996b 〈狐狸與白狼：空白與血緣的迷思〉，《中外文學》，25卷5期。頁89-108。

廖炳惠

- 1994 〈族群與民族主義〉，收入施正鋒編，《台灣民族主義》，台北：前衛。頁101-16。

廖朝陽

- 1992a 〈評邱貴芬〈發現臺灣：建構台灣後殖民論述〉〉，《中外文學》，21卷3期。頁43-46。
- 1992b 〈是四不像，還是虎豹獅象？——再與邱貴芬談台灣文化〉，《中外文學》，21卷3期。頁48-58。
- 1995a 〈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》，23卷10期。頁102-26。
- 1995b 〈再談空白主體〉，《中外文學》，23卷12期。頁105-109。
- 1995c 〈關於台灣的族群問題：回應廖咸浩〉，《中外文學》，24卷5期。頁117-24。
- 1996a 〈面對民族，安頓感情：尋找廖咸浩的敵人〉，《中外文學》，24卷9期。頁96-106。
- 1996b 〈閱讀對方〉，《中外文學》，25卷1期。頁136-39。

蕭高彥

- 1996 〈共同體的理念：一個思想史之考察〉，《台灣政治學刊》，創刊號。頁257-95。
- 1997 〈國家認同、民族主義與憲政民主：當代政治哲學的發展與省思〉，《台灣社會研究季刊》，26期。頁1-27。

蕭新煌

- 1997 〈從省籍矛盾到族群差異，從國家認同到統獨爭議——歷史與社會的思辯〉，發表於二二八事件紀念基金會主辦「族群正義與人權保障學術研討會」，2月26日。