

台灣國家認同論述的發展： 政治理論的反思

吳由美*

摘要

1990年代以來的民主運動，使得台灣「國家認同」的問題浮現爭議，在全球化的浪潮下，台灣的「國家認同」也必須面對新的挑戰。

本文分析台灣國家認同論述的三種類型：自由主義式的憲政認同、民族主義式的公民共和主義，與後現代化的跨國論述，最後則以多元文化主義來檢討台灣國家認同論述中的盲點，期能為台灣國家認同的論述做出突破。

關鍵詞：國家認同、自由主義、憲政認同、公民共和主義、多元文化主義



壹、前言

分析當前台灣有關國家認同的論述，我們大致上可勾勒出三種發展的脈絡。一是循著解嚴以前「自由中國」等學界人士對國民黨黨國體制與「虛幻中國」法統的批判，至 90 年代以後新生代學者江宜樺加以發展與改良的「自由主義式的憲政國家認同」；第二種脈絡則是「民族主義式的國族認同」，主要的力量原本來自於解嚴前的反對運動，然而隨著台灣的「自由化」與「民主化」，最早的「本質性的民族主義」有了轉向「公民民族主義」的趨勢；最後則是在 90 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，其中又以後現代與後殖民主義最具代表性，形成台灣國家認同論述的第三種脈絡。本論文所關切的重點在於釐清這三種論述如何在 90 年代成為學界討論的主流，並評析此三種論述對台灣在解決國家認同問題上能有那些建樹；最後，本文亦將針對前兩種論述可能合流所帶來的影響、以及第三種論述所形成的無主體性有所反省。

貳、自由主義式的憲政國家認同

台灣究竟有無自由主義的傳統，其實學界尚乏共識。有人以比較嚴格的標準審視，認為台灣從來缺乏體系嚴謹、論證深入的作品闡揚自由主義、也缺乏支撐自由民主理念發展的社會文化基礎，談不上有真正的自由主義運動，最多只有某些標榜批判改革的自由派人士；但也有人認為自由主義在台灣雖然發展未臻成熟，然而數十年來不斷有人以追求自由主義的理想自期，並陸續引介、宣揚自由主義的基本觀念，這樣的努力成果不應被全盤抹煞。

江宜樺將自由主義的重要主張整理成一個理念體系，其中包含個人權利、多元寬容、立憲政府、國家中立、私有財產、市場經濟六項基本原則，或許可以做為我們討論台灣自由主義運動的一個基礎。（江宜樺，1998：104-106；2001：286-288）

從此六項基本原則來觀察，關於台灣自由主義思想的展現，可以說，《自由



中國》雜誌為其發軔，而後繼之以 60 年代的《文星》，70 年代初期的《大學雜誌》，以及跨越 70、80 年代的《中國論壇》；一直到了 90 年代以後，學者所組的「澄社」，而後期的澄社，雖然標榜自由主義的信仰，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。」（江宜樺，2001：304）90 年代後期，江宜樺以修正式自由主義的立場，為台灣國家認同的問題，鋪陳了一套完整的理論架構，堪稱台灣自由主義發展的一大突破。有關《自由中國》、《大學》雜誌主要扣緊這些雜誌文章在鋪陳自由主義式憲政國家認同理論的貢獻，並以其國家定位、政治價值、及對現實政治環境的建議等三層面為主要的討論重點，希望藉此梳理出自由主義憲政國家認同的完整理論脈絡。

一、1950 年代的《自由中國》

50 年代，由於之前二二八事件的影響，倖存的本省籍知識分子實際上處於噤聲狀態，不可能有批判討論重大公共議題的空間。因此戰後自由主義思想的萌現，乃是 1949 年國民政府遷台之後，大陸各省籍知識分子所帶來的傳統。這個傳統大體上可以看成民初「五四傳統」的遺緒，其代表人物有胡適及傅斯年等人。但是，真正使這個舊傳統更新生命並植根於台灣的，則是創辦了《自由中國》半月刊的雷震，以及經常撰稿的殷海光、夏道平、戴杜衡、瞿荊洲、徐道鄰、傅正等人。

《自由中國》創刊於 1949 年 11 月，最初與國民黨政府維持相互支持的合作關係，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。」¹由於這樣的反共立場與國民黨的主張一致，在創刊初期，《自由中國》還曾得到政府的補助。不過，由於國民黨始終不脫列寧式威權政黨的本質。因此《自由中國》與政府立場的決裂其實只是

¹ 《自由中國》第 1 卷，第 1 期，1949.11，轉引自錢永祥，1988：4。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，1999：32-45。



時間問題而已，1956 年的「祝壽專號」及 1957 年的「今日的問題」系列社論已使得雙方關係極度惡化，1959 年，《自由中國》對蔣介石企圖三連任的反對，應該已種下國民黨決意除去《自由中國》的種子，隨後登場的組黨事件，則成為當局逮捕雷震的導火線。1960 年雷震被捕，《自由中國》停刊，反對黨胎死腹中，台灣第一波的自由主義運動宣告結束。（薛化元，1996：53-176；張忠棟，1998：171-189）

綜觀《自由中國》十一年間的論述大要，我們可以說，學者們捍衛自由主義的基本立場是堅定的，特別是在伸張個人基本權利與自由主義所主張的「多元寬容」精神兩方面，《自由中國》的主筆群毫不猶豫地批判出版法的無理箝制，要求人民享有真正的思想言論自由，並大膽呼籲撤銷警備總部，以保障人民的通信自由及人身自由；另外，《自由中國》關於胡適〈容忍與自由〉一文的討論更是眾人皆知的雅聞。雖然胡適、毛子水的說法與洛克或密爾鼓吹寬容的理路南轅北轍，但是他們呼籲人人應該以開闊的胸襟來包容異己，以及人人必須抱持「自己的看法不一定正確」的態度，卻大體上符合自由主義主張多元寬容的立場。（張忠棟，1998：42-48；林毓生，1989：3-73）

不過，嚴格說來，我們也必須指出，《自由中國》畢竟未能貫徹憲政原則，正視當時中央民意代表應否改選的問題；同時也不太理解「法治」的真正義蘊，時而混淆「嚴刑峻法」與「法律主治」兩個概念。（薛化元，1996：233-236；翁松燃，1990；錢永祥，1988：57-99）殷海光就一度誤以為法治就是依法治理，從而認為極權國家也有法治，因此「法治與民主政治並非有必然的血緣」。殷海光的弟子林毓生後來指出，極權國家所講的「法治」只是「依法而治」（rule by law），不是「法律主治」（rule of law）。這兩個概念的混淆使得殷海光無法真正理解近代西方民主政治的實質意涵，可以說是早期民主觀念的典型限制。（林毓生，1990：217-219；翁松燃，1990：241-243）

而在國家定位上，當時的自由派知識分子應該不會懷疑自己的中國人身份。他們固然譏刺蔣政權以「反攻大陸」來欺騙人民，卻不表示他們要放棄自己的認同或放棄未來中國再統一的希望。其中雷震雖然在出獄之後提出「中華台灣民主國」的建議，但是他的目的卻不是鼓吹台獨，而是試圖以「兩個中國」保全台灣。（薛化元，1999）而從籌組「中國民主黨」過程中所遭遇的質疑來看，省籍問題以及基於省籍而發展出來的政治不信任感，確實很早就埋藏於廣義的自由民



主運動之中。

二、1960年代的《文星》

經過 50 年代的反共與政治肅殺、加之以民間組黨失敗，使得 60 年代台灣知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。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一²。《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。（陳正然，1985：88-92）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。雖然有論者指出，《文星》在理論深度與政治關懷的廣度遠不及《自由中國》³；不過，《文星》激烈的反傳統態度，至少突顯了兩個值得我們再三玩味的問題。第一、即中國文化（或儒學傳統）究竟與西方的自由民主價值能否相容的問題？！這個問題在 80 年代的台灣即曾有過實證研究顯示，中國意識中的法治與民主觀念皆與西方所指涉的「民主與法治」概念有相當的差距⁴；而在 90 年代後更有 Huntington 的「文明衝突論」的警語，可見「中西文化論戰」至今未歇。

第二即李敖的政治選擇的問題。在探討台灣國家認同問題時，李敖這個人的特殊生命歷程與豐富的創作，可能是個非常值得深入挖掘的寶庫。曾經為國民黨

² 江宜樺，1999a，〈台灣自由主義的發展與困境〉。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〈台灣民主意識的變遷與挑戰〉。

³ 同上註。

⁴ 在許多的政治態度調查報告中，都顯示中國文化培養下的人民對民主的認知確實值得澄清。例如民主政治中「法治政府」的原則，在西方民主政治中的概念仍在，政府應嚴格遵守「正當法律程序」（due process of law），以使行政權力不致濫用，但是「法治」觀念對中國人而言，卻只要求人民遵守政府現行的法律，而非要求政府守法。在陳義彥的研究中，多數人認為：「強而有力的領袖較之優良的法律重要。」有百分之四十七的受測者相信「人治優於法治」。在一頁研究中，有百分之六十五的受測者同意：「我總覺得天賦英明領袖的判斷，較之民主過程的討論，更能為人民做更多的貢獻。」這些研究顯示出中國人對法治的觀念，並非憲政民主下的法治哲學的觀念。參考陳義彥，1977；彭懷恩，1978。



入罪繫獄、而採取批判國民黨的立場，又對中國傳統文化抱著嗤之以鼻的態度（至少在《文星》49期後的一些文章上看來如此），李敖反國民黨反中華文化的立場，可說與許多黨外人士是一致的，若說李敖會支持中華人民共和國的專制政權，恐怕沒有人會相信，不過，2000年總統大選時，李敖卻以「中國特別行政區台灣區總理候選人」的旗幟競選⁵，這樣的現象該如何理解？本論文可能無力在此處理這個議題。不過，吾人認為這樣的現象突顯了自由主義者在面對民族情感的召喚時，有他們難以突破的關卡。

三、1970年代初期《大學雜誌》

《大學雜誌》被視為最能代表70年代的時代精神，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」。（李筱峯，1987：89-104；南方朔，1994：115-140；秦鳳英，1992：1-32）其中，以「中央民意代表全面改選」以及「照顧工農福利」以兩項議題被認為明顯超越《自由中國》與《文星》時期知識分子對此問題的思考，是台灣自由主義運動的另一大突破點。（江宜樺，2001：296）

《大學雜誌》對這兩項議題的關切，吾人認為，其最主要的象徵意義是台灣的自由主義者開始落實了他們的本土關懷；或許，我們可以換句話說，再怎麼鼓吹個人權利，終也必須面對個人權利的保障，只有在特定的集體空間中才能落實的事實。《大學雜誌》支持「中央民意代表全面改選」的態度，代表自由主義知識分子開始正視中華民國政府「有效統治」、「國土」的問題；而他們對「工農福利」的關注，更是出於社委中本土派菁英的切身感受⁶。《大學雜誌》在這兩個

⁵ 單就這一點表現，可能有人就會質疑，那麼李敖該被歸類為自由主義者嗎？一個自由主義者似乎不該反對任何一政治共同體（不論其規模大小）的自決權。但在此，我們必須澄清，我們之所以把李敖放入「自由主義式憲政國家認同」討論，是因為在李敖主辦《文星》時期的立論在那個時代，於捍衛個人權利（如對墮胎法、非法逮捕、被告人權、及禁書……等問題）的立場上，與自由主義的立場是相同的。

⁶ 江宜樺曾比較《自由中國》與《大學雜誌》在這個問題上刊登專文的次數，結果發現《自由中國》



議題上的立場雖說是呼應現實，但因為代表「法統」不需改選的中央民代都為外省籍，而工農階級（較之軍公教階級）則本省籍較多；因此，在《大學雜誌》伸張其自由主義主張時，其實族群意涵已滲透其間。

《大學雜誌》的自由主義運動在 1972 年達到高峰，蔣經國接掌行政院後，果然推動增額中央民意代表的選舉。但自 1973 年起，大學雜誌集團即開始發生內部分裂。分裂的原因及過程極為複雜，大體上由於「土」、「洋」知識分子意見及態度有別，自 1973 年之後，由《大學雜誌》集團出走的知識分子，除了若干向國民黨靠攏並為之重用者外，其餘分化為幾股不同的力量，包括《人與社會》、《思與言》、《台灣政論》、《這一代》、《夏潮》等等，其政治理念亦呈現了由左到右、由統到獨的歧異。（南方朔，1994：151-176；秦鳳英，1992：91-115）自由主義已經不再足以涵蓋台灣新興的政治思想，其他的思潮（如社會主義、民族主義）重新取得發言位置，在 1970 年代末期以後日益發揮影響。

四、1970 年代後期的《台灣政論》

在與《中國論壇》大學雜誌集團分裂之後，本土化及民主派人士延續《大學雜誌》的精神於 1975 年 8 月創刊《台灣政論》⁷，《台灣政論》在同年 12 月即遭禁停刊，不過，其為黨外政論雜誌的先聲，發行時間雖短，意義卻頗為重大。一方面，它是自由主義思想完全本土化的先驅；另一方面，它催促自由主義所標榜的民主憲政走向實踐，用「黨外」一詞凝聚民主化運動中在野力量的共識。（李筱峯，1987：122）

從《大學雜誌》分化出來的另一股標榜自由主義信念的人物後來陸續轉進《中國論壇》⁸，而《中國論壇》因為其保守的立場，得以延續其發行生命⁹，也

似乎比較關心與知識分子有關的職業（軍、公、教人員），少有觸及農、工生活福祉的文章。相反地，《大學雜誌》在「國事九論」中不僅呼籲政府發展農民福利事業以縮短貧富差距、實施農民健保以改善窮人之困境，並且要求政府設法保障農產品價格、照顧勞工（尤其是礦工）的傷殘問題、以及允許勞工成立自主的工會等，顯示《大學雜誌》對工農福利特別重視。參見江宜樺，2001：296-297。

⁷ 《台灣政論》發行人為黃信介，社長康寧祥，總編輯張俊宏。

⁸ 《中國論壇》從 1975 至 1990 年為半月刊型態，編委會召集人依序為尉天聰、袁頌西、李鴻禧、章政通等四人，他們先後延攬的自由派知識分子包括楊國樞、胡佛、孫震、文崇一、張忠棟、黃光國、葉啓政、蕭新煌、林俊義、李永熾等等，這些人大多曾，留學海外，所受訓練多在《自由中



註定了其論政成就既是廣泛的，也是先天受到限制的。

《中國論壇》的基本立場是不正面挑戰執政黨的統治權威，因此，在「國家定位」的層面上，它仍遵循國民黨一貫的「基本國策」（亦即反共、統一）的路線；然而，在具體的政治問題上，譬如呼籲修訂選舉罷免法、廢除違警罰法、改進公務員懲戒制度、推動審檢分隸、進行獄政改革、推廣法治人權教育等等。《中國論壇》對整個民主憲政觀念的探討、以及體系的建構，其立論較之前的《自由中國》、《大學》等皆深入許多。

但自由主義最終還是必須面對民族認同的挑戰，誠如江宜樺所言：隨著 1980 年代台灣社會省籍矛盾之浮現，以及（不幸）與之相應而籠統化約的統獨情結之形成，「中國論壇派」的成員似乎也不能免除整個大環境兩極對立磨擦的影響。這個發展挑戰了自由主義容納族群矛盾及國家認同分歧的能耐，其結果則證明自由主義不堪一擊。（江宜樺，2001：300）

1990 年 5 月，李登輝總統提名郝柏村為行政院長人選，激起知識界巨大反彈。楊國樞召集了「知識界反對軍人組閣行動」聯盟，抗議《聯合報》對同年「五二〇遊行」報導不公平，並進而衍生「知識界呼籲社會各界抵制聯合報聲明」，但同時《中國論壇》編委會成員亦有支持郝柏村及聯合報之處理者。此種內部衝突造成編委會無法再順利運作，聯合報系乃決定以財務困難為由，將原來的《中國論壇》改成月刊發行。至此《中國論壇》形同瓦解，月刊雖然勉強支撐了兩年，終於還是在 1992 年 10 月停擺，而《中國論壇》所代表的自由主義運動則正式走入歷史。

五、1990 年代的《澄社》

《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

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。參見江宜樺，1999a：299。

⁹ 論者指出，在 1970 年代末到 1980 年代初的政論雜誌中，只有《中華雜誌》與《中國論壇》發行時間超過四十年以上。其他各種黨外雜誌往往出一期被禁一期，形成接力賽跑的情況。因此刊物「經營的時間似乎與挑戰政權言論尺度的強度成反比」。（蔡智賢，1998：22）



多數人的最大幸福』。」（楊國樞，1989：28、30）

然而，誠如我們之前提到的，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（江宜樺，2001：304），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哪一種自由主義，甚至也無法確定它自己是不是要以自由主義為根本信仰。」（江宜樺，2001：304）

六、90年代後期修正式自由主義的出現

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」；（錢永祥，2001：374）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，（江宜樺，2001：314-315）這種種原因使得自由主義幾乎要退出政治論述的舞台。

在這樣的背景下，90年代後期，江宜樺以修正式自由主義的立場提出一種「以自由主義為基底的務實性國家認同觀」，不但大為豐富自由主義的內涵，同時也吸納了90年代溫和社群主義與多元文化主義的觀點，成為當前討論台灣國家認同問題最具發展潛力的理論之一。

江宜樺修正了早期自由主義者所強調的普遍主義與程序原則，認為自由主義國家認同觀無法不考慮「我群意識」以及政治共同體的疆域問題。（江宜樺，1998：174-176、197-202）他力主對自由主義傳統作一重大之修正，放棄社會契約論及原子論，以尊重歷史發展的心情看待國家之興起，並以社群主義式的眼光重新審視個體與社會之關係。（江宜樺，1998：198）

在這樣的前提下，江宜樺提出他對台灣族群與國家認同問題的三大主張：

第一、對台灣「國家認同」問題的理解

江宜樺認為，台灣的國家認同問題主要並不是西方民族主義文獻中所談的「獨立建國」或「打造國族」問題，而是關於台灣作為一個「實質存在的國家」應該如何自我定位，而其人民又如何確認自己歸屬範圍的問題。這個問題的核心牽涉到大眾對於所屬政治共同體的「自我了解」，而沒有涉及大規模的、改變政



治現實的活動，因此嚴格講，這是不折不扣的「認同」問題，不是「獨立」或「建國」問題。更重要的是，這個「自我了解」活動的課題乃是針對「國家」，不是「民族」。（江宜樺，2001：189-190）

他指出，由於台灣民眾並未特別積極地將自身想像於異於中國大陸人的不同民族，所以他寧可放棄「national identity」，改採「state identity」來區辨台灣的認同問題（雖然英文中並無 state identity 的表達方式），因為在英文語意系統中，nation 確實既可以指文化血緣團體，也可以指政治國家而中文的「國家」與「民族」卻有別，national identity 比較接近於「民族認同」，State identity 反而比較符合江所欲描述的「國家認同」。

江宜樺認為，過去十幾年來台灣所經歷的政治變動，基本上並不是一種民族主義運動，而是一種新國家運動。（江宜樺，2003：207）這個新國家運動，是由「朝野政黨及人民大眾所合力促成的國家內涵再界定運動。」（江宜樺，2003：208）在這個國家內涵再界定的過程中，存在著「台灣民族主義」、「台灣獨立論述」、「務實統一論」、「中國民族主義」與「務實現狀論」五種不同的國家認同的典型，而不是煽動的問題，只要涉及國家命運或國家定位的國防、外交政策，此問題的嚴重性即會被突顯，具有分裂國家認同的政治共同體，並不像許多人想像的不能忍受。除非分裂性的認同被政治人物煽動利用，以致形成為法妥協的衝突，否則多元認同並存的現象不只不值得憂慮，甚至還可以轉化成督促一個國家努力改善其制度政策以使少數認同者亦能安身立命的重要機制。（江宜樺，2003：210）

第二、為台灣「國家認同」問題所提供的出路

在摒除了台灣「國家認同」中大部分的民族成分後，江宜樺提出一種「務實性國家認同論」，嘗試作為台灣現存各陣營【「中華民族主義」、「台灣民族主義」、「自由主義式的憲政民主認同」，以及「後現代邊緣團體的顛覆策略之『破國族』（post-nation）」】均可能共同接受的國家認同論述。其內容包含了：

（一）、以自由主義為基底的國家認同，而這個原則又包含了三點，一、國家認同應當以憲政制度認同為核心；二、每一個個別公民有權利選擇所欲認同的國家；三、此種憲政制度認同也可能為民族主義或基進論述所接受，而成為各方人士理解國家認同的共同基礎。（江宜樺，1998：191-197）



(二)、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秋則可以訴諸民族主義式的動員。(江宜樺，1998：203)

(三)、對於造成台灣社會最大分歧的統獨問題上，江氏則提出如下的務實性主張：「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。」(江宜樺，1998：217)

第三、在族群文化發展權上的主張

雖然江宜樺認為，從民族主義思維出發的結果，因為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，所以，在台灣這個「政治共同體」下，實在不必要有太多民族主義的思考；然而，江也注意到台灣社會中存在著族群差異的事實，因此，他借用了部分多元文化主義的立論，主張承認並尊重少數民族的集體權利，希望建構台灣為一多族群國家，有別於傳統民族國家的「去異求同」，而追求多族群國家「存異求同」的精神。(江宜樺，2001：212)

參、民族主義式的國族認同

從民族主義的途徑來探討國家認同問題似乎是件再自然也不過的事。第一、誠如 Birch 所言：

「如果要舉出改變世界面貌的幾個政治意識型態，西方世界的大多數人都會說是：自由主義、民主主義、和社會主義。可是實際上，只有少數的政治體制是自由的、民主的、或社會主義的；而全世界的政治都以民族主義的原則組織起來。」(Birch, 1993: 16)

可見，民族主義的確是種相當具影響力的意識型態，它可能重劃國家權力的疆域、限定政治活動的領域，甚至是許多政治運動的重要基礎。因此，我們在討論國家認同問題時，自然不能忽略這個構建政治共同體的重要精神基礎。第二、當代所謂的「國家」率皆以近代西方所興起的「民族國家」(nation state)為典範，知識界在討論國家認同問題時，或多或少也以西方既有的理論為基礎，而英



文直接對應「國家認同」一詞者乃“national identity”在英文的語義中，nation同時指涉「國家」、「民族」、「國族」等意涵，且交相混用，不加以做嚴格區分。這個概念的混用，顯現了「民族」與「國家」本質上的聯結。

從民族主義的角度來思考國家認同問題時，大致上我們可以歸納出下列幾項基本主張：

(一)、民族國家的建立係以「民族」為主體。誠如葛爾諾 (Ernest Gellner) 所言：「民族主義基本上是一種政治原則，主張政治單元與民族單元必須一致。」(1983: 1) 民族國家經常藉民族榮譽、民族自決、民族主權、民族命運等意識認同，轉而向政治自主性作邏輯歸位，亦即民族國家是一個文化社會與法律政治組織形態的整合實體。民族提供國家整合的文化基礎，國家則以法律政治組織保障民族生命的發展。

(二)、相較於自由主義者對國家構成的「理性」基礎，如：契約論、公民資格、權利義務的客觀規定等的重視，民族主義者似乎更側重凝聚政治共同體的「情感性」基礎。彌勒就認為，人與人之間的聚合，不能只將之視為偶然或純為了利益的交換，社群的形成有其文化的脈絡，更帶有一種不計利害得失的倫理性質。(Miller, 1995: 66-68)

(三)、就民族與國家孰先孰後的問題，奧爾巴哈 (B. Auerbach) 認為民族創造國家，而非國家創造民族。戴克 (V. Dyke) 則認為民族不是國家之因，是國家創造民族，而非民族創造國家。(Cobban, 1994: 51; Dyke, 1972: 46) 其實「民族」是一個非常複雜的概念與實體，不能堅持「民族在國家之前」或「國家在民族之前」兩個極端。一個民族主義的特質是追求「文化民族」與「政治國家」結為一體，因此國家與民族孰先孰後乃是不同的歷史現象，重要的是二者都傾向相互結合，在邏輯上可以出現「沒有民族的國家」；在現實上，「沒有民族的國家」只是個空類，民族可以說是國家的靈魂，國家可以說是民族的軀體，兩者相互交集。

(四)、雖然所有的民族主義者都主張國家必須以民族為基礎，但眾學者對民族成立的標準並沒有普遍的答案。有人認為種族血緣是最客觀的辨識基礎，有人認為歷史文化（包括語言、宗教、習俗等）才是主要因素，也有人認為主觀意願才是關鍵，更有人主張共同的命運與利害才是妥當的判準。這些爭議歷久不衰，各種構成要素都不乏支持者。



就台灣民族主義式國族認同的論述，我們大致上可將之區分成三種型態，戰後到 1970 年代中期的論述，不論是中華民族主義或台灣民族主義，基本上都強調以血緣為主的認同基礎，而從 1970 年代中葉以後，有鑒於過分強調血緣，將造成命定論的認同僵化，無差別的認同論漸成主流；90 年代後，台灣國族主義者大都已體會到「外族」並不在台灣的事實，於是，民族情緒對抗的「他者」被轉向為外於「台灣領土」或「外於台灣民主制度」的中華人民共和國。

一、1945-1975 年以血緣文化為主的論述

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。（王曾才，1994：201-213）

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，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。（王曾才，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，而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」，作為國防線的長城固然有時失敗，而有非漢族的壓迫政權，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。（王曾才，1994：201-213）王曾才的論述簡單而清楚，也呼應了戰後官方國家認同的主要說法。

孫中山先生¹⁰ 在民族主義第一講中說：「民族主義就是國族主義，在中國是適當的，在外國便不適當。……」（秦孝儀編，1989：3）其理由有二：「第一，因為中國自秦、漢而後，都是一個民族造成一個國家。」「第二、就中國的民族說，總數是四萬萬人……，四萬萬中國人。可以說完全是漢人。同一血統，同一語言、文字，同一宗教，同一風俗習慣，完全是一個民族。」（秦孝儀編，1989：4）

當然中山先生後來也漸漸明白，說「中國全是漢人」的說法太牽強，畢竟中

¹⁰ 孫中山先生是國民黨的創辦人，在戰後的官方教材中皆被尊稱為國父，其思想被整理為「三民主義」，為高中必修課程，其民族主義的主張當然最能代表戰後官方在國族認同上所欲傳達的意識型態。



國境內族群複雜，更包含許多不同的血統、語言、與宗教、於是至民國 10 年的「三民主義之具體辦法」時，他改為主張：「拿漢族做中心，使滿、蒙、回、藏四族都來同化於我們……同化成一個中華民族，組織一個民族的國家。」

綜合而之，戰後中華民族主義的論述有三大特色：一、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。所以中山先生說：「民族主義這個東西，是國家圖發達和種族圖生存的寶貝。」（秦孝儀編，1989：22）王曾才說：「『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』」。（王曾才，1994：206-209）二、漢族中心主義：所以胡佛表示，「『本省外省都是同一血緣』，不存在種族或社會的根本問題。」（胡佛，1983：17-19）三、大中國主義：幾乎所有的中華民族主義者都採取了統一的立場，這點似乎是再自然也不過的事，胡佛就說：「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，在性質上應是高於一切利益之上的」。我們的國家認同「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」。「至於台灣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）

針對中國民族主義者「正統（純正）中國人」的論述，台灣民族主義者也以「混雜」的血統論來予以回擊，廖文毅在其所著的《台灣民本主義》一書中，就說：「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。」（廖文毅，1956：40）

黃昭堂以工具論的角度來分析廖文毅的「混雜血統論」，認為這樣的主張是廖欲使外國人（尤其是日本人）了解台灣為何要獨立，最簡單有力的方法。在日本的國土發動台灣獨立運動的廖文毅，想要使日本人了解「為什麼台灣要獨立？」之時，如果用「反共」的理由，對並不反共的日本人來說毫無吸引力，對同樣「反共」的日本人來說，難免也會質問「蔣介石不是也反共麼？同樣是漢民族，為什麼不合作而要獨立呢？」最簡單明瞭的方法還不如在血緣上強調「台灣人不是中國人」。（黃昭堂，1994：203）

雖然黃昭堂認為，廖文毅的混血論「連荷蘭、西班牙、日本也套上，尤其將



不過是命名台灣為 Formosa 的葡萄牙也牽在一起，甚至條頓也有份，難解以偏概全、矯枉過正。」（黃昭堂，1994：203）但台灣人的血統不像國民黨政府宣稱的那般「純正」可能是不爭的事實，至少從清末漢埔大量通婚後，台灣的「純種漢人」可能不像我們想像得那麼多。而廖文毅的血緣論，與其說是「血統論」，還不如說是「反血統論」，過分地強調「血統純正」其實背後就是一種「種族優越感」，而在「種族優越感」的另一面即可能為種族歧視，廖的說法至少某種程度也點醒了「漢族中心主義」的不當。

廖文毅從血統上來闡述台灣民族與中國民族的差異，王育德則重視台灣人身份的後天建構。王育德比較仔細地討論了「民族」此一概念的現代意義和形成過程。王育德認為，民族是近代資本主義出現之後的產物，不僅中國的民族意識是起源於太平天國時期，台灣民族的出現也要等到日本在台灣殖民的近代化之後。就台灣民族的形成來說，王育德進一步認為，日據時代的台灣只能算是一個前民族的地位，台灣必須先獨立建國，透過「國家」的容器才能精鍊「民族」這個內容物。（黃昭堂，1994：205）從此點來看，王育德可能是最早主張，「必須先有台灣國、才有台灣人」的台灣民族主義者。

不論廖文毅或王育德，他們都認為，在台的中國人與中國大陸的中國人都屬於同一民族。對於台灣民族而言，他們都是代表壓迫來源的「他者」，這樣的看法也成為 1970 年代之前各種台灣民族主義理論的一個基本立場。

延續廖文毅和王育德的看法，1960 年代中又有許世楷和史明相繼提出台灣民族主義的主張。對於許世楷和史明而言，外省人就是中國人，不是台灣人。1949 年後來到台灣的國民黨政權和一百多萬左右的中國人正是產生台灣民族意識中的「他者」，他們的移入造成了台灣社會的「內部殖民情境」。許世楷在 1964 年提出〈台灣人意識的形成〉一文，史明也於 1968 年發表〈台灣民族：其形成與發展〉一文。他的觀點為：

我們台灣人所賴以生存的台灣社會，是在於四百年來的移民與開拓，近代化與資本主義化，以及久年的殖民地解放鬥爭的這些歷史過程裡，從華南移往過來的漢人開拓者與其後代成為主要的成員，並和原住民共同居住，而吸收它同化它，結果，以台灣特有的「共同地緣」（自然地理環境）和殖民地被壓迫的「共同命運」（社會環境）為主要因素，逐漸成為單一、



固有的統一共同體：民族，並且成員之間的一致意識也隨之發生。就是說到了 20 世紀的今日，在於台灣島內已經形成了和近代的民族概要吻合，但是和中國完全不同的『台灣民族』。（轉引自黃昭堂，1994：209）

整體而言，廖文毅突顯了台灣民族血統上的獨特性，許世楷和史明則賦予台灣民族主義的文化內涵（地緣和共同歷史命運），王育德則強調，台灣民族尚待國家構建，否則無法成形。

二、1975-1990 年以主觀意願為主的無差別認同論述

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。（盧建榮，1999：27-44）

外省籍的丁庭宇即提出「外省人也是台灣人，而台灣人也是中國人。」的看法。他認為，「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。」（丁庭宇，1989：5）、「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。」（丁庭宇，1989：6）單相思的統一情結是會落空的，也不符合台灣人的需求，只有主動出擊，才能替台灣前途找出路，他認為只有推動「中華邦聯」的組成，才能為台灣爭取最大的實質利益，在大陸人民也是「一切向錢看」的前提下，本省人為了經貿與安全的雙重考量，自然該全力支持這種已重新定位、且日趨穩定的海峽兩岸關係。

在丁庭宇的構想中，「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」¹¹。（丁庭宇，1989：7-13）

嚴格說來，丁庭宇的論述其實欠缺周延，也遭致不少批評，比方說，他雖然主張「咱攏馬是台灣人」，卻又對如何建立台灣的主體性毫無著墨，只是一味呼

¹¹ 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，……大陸地區遼闊，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，一面以大陸為生產基地，突破保護主義，成為經濟強權。」（丁庭宇，1989：13）丁的想法實在太過欠缺人道關懷，此種統一論恐怕不容易爭取認同。



籲台灣社會勿追求新而獨立的國家，而他鼓吹的「邦聯」與「歐洲共同體」模式都是由不同國家所形成的「結盟」，如果這是一個可能的方向，那麼，台灣為何不能先確立「國家」的「主體」、再謀求「合作結盟」？而對中國的態度，他雖然強調「同文同種」，說「台灣人也是中國人」；另一方面卻鼓勵台灣利用中國廉價勞力，再將蘭嶼核廢料運往蒙古戈壁，吃空大陸市場以成為經濟強權。（丁庭宇，1989：13）

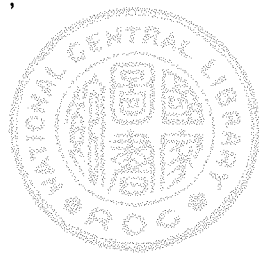
丁的想法委實太過功利、也欠缺人道關懷，不過，以他外省籍的身分說出「咱攏馬是台灣人」的話，從族群的角度來觀察，具有緩和族群歧異與追求相互承認的象徵意義，當然，丁還是中國民族主義者，所以他同時也說「台灣人也是中國人」，然而，較之前一個時期的中國民族主義者對台灣民族主義者的視而不見，他顯然更願意以承認對方的方式換取對方的認同。

而台灣民族主義者在 70 年代中期後也面臨種種台灣社會的變化，而必須調整前一個時期著重血緣文化的本質性的民族主義論述。

李廣均分析台灣民族主義社會性格的轉變，由原先的「本質性排他（primordial exclusion）」（著重血統、文化，外省人皆為「他者」）轉為「有條件接受（conditional membership）」（認同台灣，不論本省、外省，都是台灣人），其主要原因有四：一、省籍通婚日漸增加，族群界限逐漸模糊；二、外省人抗爭者與受害者的形象的益浮現（在此，李廣均舉雷震，李師科為例），使得台灣民族主義者必須正視「受威權政府之害的不是只有本省人」的事實；三、台灣社會階層日趨多元文化，也淡化省籍與階級之間的連帶性；四、70 年代國民黨威權體制的轉型，吸納了不少台籍菁英進入政府體制，促使原本延著族群界限而發展的反對連動也必須調整策略。（李廣均，2001：127-135）

到了 1970 年代中期以後，台灣民族主義的共同體論述開始出現了一些不同的聲音，這些聲音主要來自留居海外的台獨運動人士。以台灣獨立聯盟為例，張燦鑒於 1976 年在聯盟內部流通的機密文件中提出〈我們的主張〉一文說到：（黃嘉光、王康陸、陳正修，1991：6）

蔣家政權霸佔台灣以來，一直運用「分而治之」的策略，挑撥離間，蓄意造成台灣人與大陸人之間的隔膜與摩擦，鑄成嚴重的地域歧視。獨立建國以後，我們要徹底消滅這種現象。台灣人，凡是認同於台灣，熱愛台灣，



將台灣看做家鄉，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，都是台灣獨立後平等的新國民。

這個嘗試超越血統論的聲音剛開始非常微小，但 80 年代以後，隨著台灣社會本身的變化，「台灣人」的定義慢慢開始接納了 1949 年後移入的大陸系人。黃昭堂將這種觀點稱為「無差別認同論」，（黃昭堂，1994：215）共有三個特徵：

1. 以台灣為認同的對象。
2. 不將「在台大陸系人」認為特殊的存在，即不以他們因為是外來人而在待遇上，比本地的台灣人不利。
3. 依照原來的台灣民族的定義，客觀上應屬於「台灣人」、「台灣民族」的一份子的人，在「無差別認同論」之下，每人主觀上亦必須認同台灣才算台灣人，他們若認同中國即是中國人。

無差別認同論主張，不論出身、籍貫背景，只要可以認同台灣，都將被接受為台灣人。相反的，即使是本省人，如果選擇認同中國，就是中國人，不是台灣人。換言之，在台灣人身份的認定上，血統變得並不重要，重要的是個人的主觀意願。

三、1990 年代迄今，以地域與反暴力為主的公民民族主義論述

90 年代以前，台灣的民族主義式國家認同論述，不論是主張基於血緣文化的先天命定論、或強調主觀認同的後天建構論，基本上台灣民族主義與中國民族主義仍涇渭分明、各做其主張；然而 90 年代以後，這兩種民族主義卻日趨匯合，而有走向肯定「台灣優先」的趨勢。在此時期，台灣民族主義沛然成為主流，且為回應社會需要，其論述展現出更務實、且更具包容的證成過程，公民民族主義是其中最具代表性的一個。

早在 1990 年代中葉，社會學者張茂桂為民進黨所撰寫的《族群與文化白皮書》（1993）中，便指出台灣民族主義運動需要兼顧「本質性實踐」以及「面對時代的開創性」兩個需求，並提出以現代公民權為核心，建立公民意識、國家意識與共同體之精神，以保障各個族群的文化特殊性，並進一步鼓勵其多元之發展。



吳叡人（1997）則進一步以理論性的思惟指出，為了解決民主化與國家認同可能產生矛盾的吊詭，有必要對於台灣民族主義重做一個非本質性的想像。為了對抗本質性的民族主義想像（也就是強調族群與文化的民族主義），他援引十九世紀法國學者雷南（Ernest Renan）著名的演說《什麼是民族？》之名言「民族的存在，……是一個每日舉行的公民投票（daily plebiscite）。」他認為通過此種「每日的公民投票」，台灣民族主義遂成爲一種可以基於意志主義（voluntarism）的政治建構，而非種族或文化之本質決定論。

在吳叡人的論述中，他認為，民族可以做爲一種穩定的政治同盟，而其同盟的基礎在於一個「共同空間」（common world）、「共同立場」（common ground）與共有的「公共文化」（public culture）；（吳叡人，1997：35-37）「民族」做爲一個「想像的共同體」（imagined community），它的基礎是一種共同的社會心理狀態（結合的意志），它是一種建構，而非虛構（吳叡人，1997：39）。有了建構共同體的精神基礎後，吳叡人強調，「維繫台灣民族的關鍵，在於成員是否能夠持續創造具有合法性的政治。」（吳叡人，1997：41）因此，只有持續不斷地推動民主化運動，才能藉由 daily plebiscite 的方式，深化台灣認同，型塑由下而上的全民統一戰線，建構穩固的台灣民族。

以公民民族主義作爲詮釋台灣民主化過程以及對之予以價值證成的理論取向，在政權轉移前後由政治學者林佳龍做出了最爲周延的論述。（林佳龍，2001、2002）他指出，隨著台灣社會的民主化，台灣人的認同結構已產生了根本的變化，無論對本省人或外省人、政治菁英或一般平民而言，「台灣人」逐漸脫離了代表省籍的文化或族群觀念，而成爲代表生活的地理空間、政治的公民身分或是主觀的群體歸屬感，也就是一種公民政治的觀念。另一方面，「中國人」則代表了分享某種文化或種族背景（華人或漢人），已不必然指涉具現代意義的民族國家。（林佳龍，2001：225-230）林佳龍認為，「當台灣社會愈來愈多人宣稱他們是台灣人時，一個新的國族認同事實上已經悄悄在形成中。雖然不同族群對「台灣人」的理解仍不一致，但確是在朝共同的方向演進。（林佳龍，2001：234）」林佳龍分析台灣人認同在這些年來之所以快速興起、並且發展成一種帶有自由主義和普遍主義色彩的公民民族主義的成因有二：一爲省籍界限的模糊；二爲多重和交錯議題的出現；由於這兩項因素的存在，限制並削弱了政治菁英的族群民族主義的動員，使得本質性民族主義的主張愈來愈不受支持。（林佳龍，



2001：238-241)

最後，他認為台灣在 90 年代國民意識的發展取決於兩個根本的元素：民主化和選舉競爭構成一種「拉力」，由內而外地把台灣人民拉在一起；另一方面中國的威脅和壓迫則發揮了「推力」的作用，由外而內地將台灣人民推在一起。他認為這兩種力量持續交互作用的結果，一方面深化了台灣民族主義的民主內涵，並形成公民民族主義，但這與中國的威權政治很容易產生衝突與摩擦，並對台海兩岸的和平構成重大之挑戰。（林佳龍，2001：221）

由於深知族群政治的負面意涵，林佳龍呼應學者以公民民族主義、自由民族主義或土地民族主義來描述台灣的新興國民意識的努力。他援引林茲（Juan Linz）的觀點指出：

對存有認同衝突的社會來說，如果民主要能鞏固，那麼人們所應努力建立的不是「民族——國家」（nation-state）（或稱族國），而是「國家——民族」（state-nation）（或稱國族），因為後者是以共同生活的政治社群作為國家認同的對象，並且容忍甚至欣賞相異或多重的民族想像。（林佳龍，2001：219）

至此，台灣國家認同的兩種主要論述似乎已走向合流，不論江宜樺的自由主義式憲政認同或林佳龍的公民民族主義，都強調自由價值與民主憲政的重要，在他們的論述中，似乎發展到最後，「民族精神」與「文化內涵」都成爲一種只需精神上尊重、卻都不必付諸實踐或努力的目標；然而，「文化」或「價值」是否真的能存而不論呢？讓我們在探討後現代與後殖民論述之後，再來做一整體的分析。

肆、兩種批判現代的國家認同論述：後現代與後殖民

將後現代與後殖民的國族認同論述歸諸於同一類，其實也太忽略了這兩者之間的內部歧異，江宜樺將這兩種論述與後結構主義並稱爲「邊緣團體的顛覆策略」，（江宜樺，1998：176）非常傳神地點出這三者之間的共通性，不論是自由主義式的憲政認同、或民族主義式的公民民族主義，實際上推展至極致，仍然



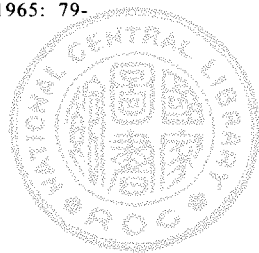
都強調普遍價值與主體的存在，後現代與後殖民論述卻欲突破既有論述的背景格局，承繼後結構主義反對本質精神、反對二元對立、主客區分、真假明辨之制式思惟，期望為在現代性中淪為弱勢的邊緣團體、或在殖民結束之後仍受各種形式的文化殖民的受殖者提供另一種的認同選擇。

一、後殖民主義的認同論述

在台灣的殖民研究尚未被充分論述之前，就直接提及後殖民論述，未免太過跳躍式了，為了彌補這段空白，我選用曼米的《殖民者與受殖者》一書，來勾勒殖民研究所描繪出來殖民關係¹²，接著再來探討幾位後殖民研究者，如薩依德（Said）法農（Fanon），芭芭等的論述如何在台灣被引用與討論。

曼米認為，對殖民者而言，為受殖者塑造形象是必要的，否則他們（殖民者）的存在和行為都會變得很突兀。（Memmi, 1965: 79）在殖民者的眼中，受殖者是懶惰的、孱弱的，而且也是忘恩負義的；因為受殖者是懶惰的，所以，只有殖民者才能讓他們勤奮、並享有更好的生活；受殖者是孱弱的，所以需要保護，不讓受殖者參與管理，是因為重擔由殖民者來挑，完全是為受殖者著想，殖民者不得不實施警察統治和峻法苛典。他總還得保護自己，防範不負責任者危險而又愚蠢的行為吧！同時——多虧他的善心——也免得這種人損人反害己！接著受殖者的忘恩負義也是人盡皆知的，瘋狂屠殺受殖者，是出自殖民者的需要。正因為出自需要，仿佛他們還做得很對很好。尤其使人吃驚、又也許更加有危害性的，是這種邏輯居然在受殖者中引起了共鳴。這也難怪，殖民者為他們塑造的那種形象，已經刻在一切典章制度的文字中，按在一切人際交往的規矩上。受殖者對此朝夕相對，結果就像一個綽號，初初覺得可憎，慢慢習以為常，變成了慣用的稱呼。「難道他不是說得有點道理嗎？」他暗自揣度。「我們難道不是真的有點罪過嗎？說我們懶惰，難道不是因為我們有那麼多游手好閒的人嗎？說我們怯懦，難道不是因為我們任人壓迫嗎？」這個由殖民者刻意塑造和傳播的形象，極盡歪

¹² 除了曼敏以外，曼諾尼（Mannoni）、塞沙爾（Cesaire）、和法農（Fanon），也都在不同意義上目睹或經歷了國族主義運動如何在各殖民地抗擊殖民主義、帝國主義的過程，這些經典作家的作品今日受到參與「（後）殖民研究」者的反覆鑽研，除了是因為西方學院體制理論專業操作的需求外，更也因為他們的探索，有助於開展對殖民體制下，文化心理操作的更深認識。他們留下重重線索，讓人們可以反省解除殖民主義（decolonization）這任務的艱鉅和險阻。請參見 Memmi, 1965: 79-89、119-153。



曲貶抑之能事，竟至於在一定程度上為受殖者所接受、所容忍，並因而變得有點真實，成了受殖者真實塑像的一部份。（Memmi, 1965: 80-85）

在這種情況下的受殖者，不論外型或人格都受到貶低與扭曲蒙受著如此沉重的歷史災難，受殖者當然力求突破，然而他必須面對的是一一在文化和心理上處於一種兩難境地：要不是仿效殖民者，要不就是起來造反。然而，仿效殖民者或追求同化到殖民者的文化價值體系去的做法，根本沒有可能讓受殖者成功突破殖民關係下根本的不對等情況。反過來說，造反所追求的是民族身份的重拾，重建自我。可是，這種對民族身份的認識，卻仍然是依據著殖民者為受殖者構作的迷思塑像而建成，只是將原來的負面形象轉化為正面形象。結果，受殖者就只有在盲從對方與排外的自我膨脹兩極之間不斷搖擺。（Memmi, 1965: 86-87）那麼受殖者該如何重新將自己塑造為一個完整與自由的人，衝破殖民關係的迷思塑像呢？此即解殖課題的首要工作。

曼米所談及的迷思塑像，是殖民關係底下衍生的。但殖民關係往往又是（雖不總是）由帝國主義侵略和壓迫所強化，所以政治上的反帝鬥爭，往往被認為是反殖鬥爭（anti-colonial struggle）的同義語。政治上反帝的訴求若是被壓迫民族的爭取獨立，建立自主的主權國家，那反殖運動在文化層面上的訴求，往往就是民族主義。而當建成獨立的現代主權國家被民族主義者視為民族解放運動的至高理想模式，事事以獨立建國為先，民族主義就會蛻變為國族主義。不過，如果我們願意平心靜氣重新審視過去數十年這些新興國族政權的經驗，就會認識到一個事實，即帝國主義離去後，帶給人們的不一定是解放、平等與自由，而是過去壓迫形式的複製、轉形和變異，因此，我們有必要重新檢討殖民主義與民族／國族主義的關係，區分以政治鬥爭為主調的反殖和全方位（包括深遠文化意識反思）的解殖（decolonization）。而如果殖民關係所塑造出來的文化心理塑像，根本就是潛藏在很多民族／國族反帝鬥爭背後的想像框架，我們就不可能簡單地將文化上的解殖，視為與政治反帝相平行的文化反帝——雖然文化解殖的問題，並不能脫離帝國主義和新的世界權力不平衡的政治經濟學。

薩伊德在其著名的東方論述學說中，就曾深入地探討了文化學術體制與生產「東方」這個刻板定型（stereotype）的關係。

有人誤讀薩依德，而將他對東方論述的拆解視為反對西方的文化帝國主義，有人將之挪用做為國族運動或原教旨主義的宣傳鬥爭工具，有人則以此非難薩伊



德理論的完整性，以減弱其政治踐行的效用。對此，薩依德在其成名著《東方主義》（*Orientalism*）1994年版增補的跋文中，即語重心長地指出，其著作的本來宗旨原在反本質主義，卻被那些執迷於「恆定本質」的愛國主義者、民族主義者及沙文主義者所誤解，尤其被伊斯蘭（回教）的民族主義者用來建構另一種新的本質主義，以為「東方主義」是在為伊斯蘭做辯護的，結果《東方主義》變成了反殖民主義批判的標竿¹³。其實，對於薩依德而言，他之所以批評東方論述，一方面是要突顯不斷生產「東方」的文化操作，是如何緊密地和歐洲和美國的帝國主義政治進程扣連，但另一方面，東方論述作為一個論證形構，本身就是一個將文化界劃僵硬化的意識形態虛構。如果「東方」是一個文化生產製造出來之物，那「西方文化」也並非只是鐵板一塊。所以，批判東方論述，並非要為「東方如何壓倒西方」之類的國族式文化反帝事業服務，而是為探討如何徹底超越殖民主義而奠下基石。

台灣雖然曾經經歷過四百年的受殖民史，然而在戒嚴時期，這段歷史經驗卻很難被充分地檢討；解嚴之後的台灣，所接觸到的卻是已邁入後現代，後殖民研究的西方社會，後殖民論述最早被援引解釋台灣現象當推1992年邱貴芬在《中外文學》所發表〈「發現台灣」：建構台灣後殖民論述〉一文，他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。（邱貴芬，1992a：154-155）

進而，邱貴芬提出瓦解語言階級的策略，即：抵制殖民語言本位，並進行語

¹³ 薩依德在此抱怨地聲明：「對本書作者而言〔筆者按：指他本人〕，書中的觀點顯然是反本質主義的，對諸如東方和西方這類類型化概括，是持強烈的懷疑態度的，並且煞費苦心地避免對東方和伊斯蘭進行『辯護』，或者乾脆就將這類問題擱置不予討論。然而，《東方主義》事實上在阿拉伯世界是做為對伊斯蘭與阿拉伯的系統性辯護而被閱讀或討論的，即便我在書中明確地說過我沒有興趣，更沒有能力，去揭示真正的東方和伊斯蘭究竟是什麼。」（Said, 1994: 331）



言文化整合，建構足以表達被殖民經驗的語言。將此種策略運用於台灣文學的具體做法，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：（四）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。她呼籲以對典律的反省與重建為第一步。（邱貴芬，1992a：113-163）

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，一方面要「奪回主體位置」，另一方面卻要取消文化對立而以「文化異質為貴」，而這兩種主張其實是背反的；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。廖則傾向於將抗爭與調和分別看作後殖民的兩個階段。（廖朝陽，1992a：43-44）

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。（廖朝陽，1992a：44-46）

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。（邱貴芬，1992b：29-46）

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捨除是為棄民（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。（廖朝陽，1992b：48-52）

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反彈？是妥協到什麼程度才未煞等於投降？」（廖朝陽，1992b：50）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」。（廖朝陽，1992b：52-57）

邱貴芬和廖朝陽對台灣文化發展的思考脈絡顯然有異¹⁴，不過，他們在支持重構台灣文化主體的立場是一致的；而同樣的理論在另一派學者的論述中卻有了不同的詮釋，陳光興所提出的「新國際在地主義」是一最顯明的例子，繼承了後

¹⁴ 廖朝陽的思考脈絡顯然是較偏「後結構」主義式的，廖在1995年一篇批駁陳昭瑛的文章中首度提出他的「空白主體論」，他認為，「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。」而「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。」在廖朝陽的理論裡，國家認同乃是一種不斷界定、不斷創造的過程，如果誤以為「移入物」即「主體」而形成一種「絕對命令」，如蘇聯解體後東歐出現的種族狂熱或是絕對化的中國民族主義，即形成理性的逆轉，是不值得鼓勵的，參見廖朝陽，1995a、1995b。



現代的思維方式，批判台灣主體立場的後殖民論述，他們提出了「跨國後現代族群」的國家認同觀。

二、後現代主義的認同論述

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」。（羅青，1989：315；轉引自陳芳明，2000：54）羅青的說法隨後在隔年即獲得孟樊的呼應。（孟樊，1990：145）而到了 2001 年，孟樊呼應他的說法，才將他以後現代的認同政治為題材的博士論文出版，在其著作《後現代的認同政治》一書中，他指出，「現代認同的危機實肇因於現代政治的危機，亦即政黨政治褪色、國家政治衰頹、族國政治減弱、階級政治退位、左右之分泯滅、公共領域萎縮，原來被認定為同質的、統合的、理性的、自主的、穩定的和個體的個人（做為主體），也跟著出現『我是誰？』的認同焦慮（*anxiety of identity*）。」¹⁵（孟樊，2001：72）

後現代的自我認同則受 1989 年的東歐的解體、全球化趨勢消費主義的昌盛以及國內社會日趨分裂的多元化現象等外部環境之交相影響，有了別於現代認同的六種特徵：（Thompson, 1998: 148）

總括言之，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，而承認國家之內各種不同社群的認同。

而在孟樊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」。（陳光興，1990）於是「外省籍少壯派學者以陳光興為首的《島嶼邊緣》學術團體」，（盧建榮，

¹⁵ 孟樊引湯普遜的觀察，認為做為「主權個體」（*sovereign individual*）的現代人有六種特質，即（1）同質的（*homogenous*）——所有現代的主體都享有一些共同的基本特性。（2）統合的（*unified*）——一個人的主體本身不會有內在的衝突或矛盾。（3）理性的（*rational*）——主體具有意識的理性的力量。（4）自主的（*autonomous*）——主體可以運用自己的理性以便自我管理（*self-governing*）。（5）穩定的（*stable*）——一個人的認同不會因時間而變遷。（6）個體的（*individual*）——一個人仍擁有其獨特的特質與能力（雖然不是不同的基本特性），這樣才能和所有其他的人區分開來。Thompson, 1998: 148，轉引自孟樊，2001：56-57。



1999：242）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」，（江宜樺，1998：184）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。」（葉富國，1993：102；轉引自江宜樺，1998：185）其中，署名台灣人的文章〈假台灣人：台灣的第五大族群〉宣稱：

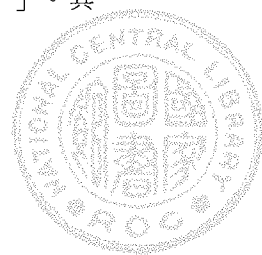
「假台灣人」既無主體性、也沒有什麼本質；既不可能形成什麼中心，也不可能被代表或再現（represent）；這是一個沒有族群歷史的或傳統的族群，一個由破碎、片斷、混亂的符碼及經驗所混雜而成的（後）現代族群。你是什麼人？……何必這麼遜，何不和我們一起來做假台灣人？我們在肛交、在跳舞……在發浪、在賣騷、在通姦，我們在享受性愛、在爽歪歪，（你呢？）。我們（都）是假台灣人。（台灣人，1993：45）

而陳光興本人也自 1991 年起發表一系列文章，（江宜樺，1998：176-188）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。（陳光興，1994：161）

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。」（陳光興，1996：124）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。

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」，而此一集團所要建構的是「台灣的『後現代族群』」。其



國家觀簡而言之就是「一國之內就是多國的」，在此，我們引一段《島嶼邊緣》上一篇名為〈一〉的論述為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。

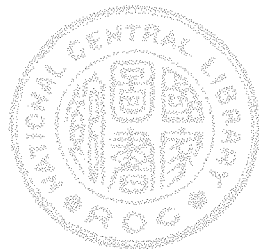
就真正的基進派而言，「人民」不是現成的，在現實中是多數的，所以基進派會主張「各種」人民有權建立自己的國家。可是基進派不能預設各種人民會「目的論式」地建立同一個國家，否則這裡的人民就不是「運動變化中」的人民，而是「被決定的現成的」人民。故而，基進派合理的理論是：各種人民有權建立「各自的」國家。

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。……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。¹⁶

從「假台灣人專輯」以降，綜觀《島嶼邊緣》上所呈現的認同觀，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）。為了對抗這種「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

¹⁶ 《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>



義的戰鬥，標榜「假台灣人」這個「第五大族群」為台灣的「後現代族群」。

但誠如江宜樺所言，「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為真，但解放策略卻可能是虛偽無效的。」（江宜樺，1998：187）基本上，能熟習基進理論的人還是少數，能與國外學術界接軌的知識分子，即使再怎麼號稱「人民民主」，他們所謂的「人民」也絕不可能是對洋文一字不懂的「歐巴桑」或「老芋仔」，而可能是學運、社運中活躍的青年或團體領袖，雖然「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」，真正的「人民」可能永遠都只能扮演被領導或被指導的角色。

雖然我們對後現代的跨國認同論述在踐行層次上的效果存疑，但不可否認地，他們對邊緣團體的關懷、及「一國之內就是多國」的想法，卻頗值得我們仔細反省，接下來，我將探討 90 年代以來自由主義與民族主義合流對台灣國家認同的發展所帶來的負面影響，並檢視以西方多元文化主義來解決台灣國家認同問題的可能。

伍、自由主義與民族主義合流的缺陷

在上一節中，吾人將 1990 年代以來的台灣國家認同論述還分成三種類型，吾人可觀察得到，後現代的認同論述有實際踐行的困難，而前兩種認同論述卻又有走向合流的趨勢，原本自由主義式的國家認同與民族主義式的國家認同各有不同的著重點，應該說前者較重視個體普遍性的理性認同，而後者則較重視集體主觀文化的感性認同，然而在 90 年代的台灣學術論述中，這兩條原本不同的理論脈絡卻有了趨同的現象，吾人認為，這種趨同是向自由主義傾斜，也就是說強調國家認同的理性基礎，如江宜樺的憲政制度認同、或林佳龍的台灣人是一種政治身分的認同，其實都忽略了構成「台灣人」的文化成分，而架空了台灣民族的精神內涵。以下我們先就江宜樺的《自由主義、民族主義與國家認同》一書中最後一章對於建構以自由主義為基底的國家認同其所提之論述來加以討論。



江宜樺在其著作第六章首先拋出一個議題，即——「務實性國家認同思考如何可能」在這個標題下，江宜樺提出五個主要的論點：

- 一、以自由主義為基底的國家認同。
- 二、政治共同體與「我群」意識的形成。
- 三、危機時刻的民族主義式動員。
- 四、社會正義與集體權利。
- 五、台灣民眾的統獨抉擇。（江宜樺，1998：189-222）

這五個論點在之前中我們會將之整理成三大主張，江氏論理清晰，在其理論進程中，吸納溫和社群主義的內涵，而由修正式自由主義的立場，企圖對台灣國家認同問題提供一套較能為各方（不論統獨）接受的出路，其用心令人欽佩，但吾人不得不指出其自由主義理論中仍存在著一些盲點：

江宜樺認為，「國家認同應該以憲政制度認同為核心」，（江宜樺，1998：191）因為國家具有使用壟斷性武力的權力，所以在規範意義上必須獲得人民某種形式的承認，而這種形式最好是「憲政制度」，而不是「歷史文化」。江氏認為，「這種對國家的認同與我們欣賞不欣賞一個燦爛美好的文化沒有直接關聯。民族主義者認為國家必須是特定民族歷史文化的承載者與保護者，基本上誤解了國家的本質。國家當然具有保護歷史文化的功能，可是歷史文化也可以透過其他種種非國家組織的制度獲得保護。國家（或政府）很少是成功的文化保護者，因為它的本質不在此，主要功能也不在此。」（江宜樺，1998：192）。

這樣說法，或許仍留下討論的空間。確實我們可以承認憲政制度的確是型塑國家認同的重要基礎，但「歷史文化」對認同的型塑也有著根本的重要性，「文化民族」與「政治國家」的結合為一是最理想的狀態，或許江氏是出於為當前台灣國家認同分裂的狀態緩頰，為迴避「中國文化」與「台灣文化」的對壘而做此主張，但其論述事實上是偏離事實的，國家是否必須是特定歷史文化的承載者？江宜樺認為不必，因為那不是國家的主要功能，而且國家也很少是成功的文化保護者。然而事實如何呢？台灣目前有多少人口無法流利地使用母語，然而在台灣目前六十歲以下的人幾乎沒有不能講北京話的，這樣的情況還能說國家不是成功的「文化保護者」嗎？另一方面來說，除非國家不需要歷史教育、地理教育、語言教育、公民教育，否則國家就很難迴避做為特定歷史文化承載者的角色，至於國家應該如何扮演特定歷史文化承載者的角色，或許我們在下一部分討論多元文



化主義時可以再論。

江氏認為，「以自由主義為基底的國家認同觀除了主張國家認同應該以憲政制度為核心，也主張每一個個別公民有權利選擇所欲認同的國家，而不認為每個人人生來就從屬於一個民族，必須永遠認同於此民族或是所謂代表此民族的國家。」（江宜樺，1998：192）

在這部分當中，筆者認為，江氏似乎有混用國家認同與民族認同的情形，他所說的，「國家認同以憲政制度為核心，個人有權利選擇其所欲認同的國家。」是對的，而「每個人不應因生為某民族，就必須永遠認同於此民族或此民所代表的國家」也是對的，但最後他的推理似乎是批判民族主義者太過強調「文化脈絡」對個人的影響轉而又過渡到「國家忠誠」的要求是有所不當的，但因他並未明確指出他所批判的對象與內容，所以，吾人無法完全掌握他的意思¹⁷，但吾人認為，「國家認同」與「民族認同」不宜混用，「國家」指涉特定的政治實體在特定空間對特定人群的保護與統治權，「國家忠誠」不必然出於「民族認同」，但每一個國家都需要「愛國心」，這個「愛國心」與「民族認同」有關，但也許不完全出於「民族認同」，可能還有對共同政治制度或政治價值的認同感，或人群間相濡以沫所產生的情感，而「愛國心」即是「國家忠誠」的重要基礎，如果只是對「憲政制度」的認同，似乎並不足以完備國家認同¹⁸，就比如說夫妻或朋友關係，也有人說，「朋友奠基於互相利用，夫妻也是一種資源共享。」這是一種理性思考的模式，但可能也會有許多人希望「朋友不只是互相利用，夫妻不只是資源共享」國家認同的基礎，吾人認為，理性與感性同樣重要，因此，「憲政制度」與「愛國心」的培養同等重要，不可偏廢其一。

¹⁷ 因為江宜樺所提出的 *state identity*，在英文中本義只有這樣的用法，所以，我們無法推知他所言的 *state identity* 與 *patriotism* 或 *nationalism* 有何關聯與差異；但如從其文本觀之，其 *state identity* 似乎特別著重在憲政制度的認同上，筆者的看法即針對此點，認為 *identity* 應涵攝心理上的、情感上的歸屬感，而不只是制度選擇而已。

¹⁸ 筆者認為 *nationalism*（民族主義）還是可能成為台灣未來國家認同凝聚的重要基礎，對於台灣國家認同的問題，目前國內學者都傾向於以制度（民主憲政）做為主要基礎，亦常援引 Renan 所言「民族的存在——是每日的公民投票。」來做為各界最低的共識。不過，吾人認為我們可參考 Gellner（1983: 138）、Shafer（1968: 3-5）、Sturzo（1946: 5）、Hechter（2000: 17）、霍布斯邦（Hobsbawm）（1997: 111-117）及 Deutsch（1953: 232）等對 *patriotism* 和 *nationalism* 的討論，將有助於我們釐清「台灣」這個共同體存續的精神根抵究應何在。當代台灣的公民民族主義者，立論或有近於西方 *patriotism* 之處（愛國主義），但如果說 *patriotism* 是一種強烈的公民認同，那麼 *nationalism*（民族主義）也必在這種認同的基礎上扮演重要角色。



江氏提到，「國家民族既不能以『脈絡論』證明自己永遠是個別成員的資產？同理，如果親密如父子、夫妻之關係猶且容許依法離異，則國人同胞憑什麼要求彼此永遠效死忠誠？」（江宜樺，1998：193）在這部份，又突顯我剛剛所提到區分「民族認同」與「國家認同」的重要。如果一個國家，其統治權完全出乎於被統治者的同意，又容許其成員自由選擇進出的自由，那麼它對其成員要求「效忠」似乎並無不可，而且這種「效忠」可能不只是「誠實納稅」而已，還必須包含對「吾國價值」的尊重與認同，這也是秦力克所提的，必須區分境內少數族群權利與境外移入族裔團體的精神，境內少數族群係由於後來者的強侵豪奪而導致其文化發展權的喪失，對於其文化，我們自然有維護之義務；然而，境外移入之族裔團體，不是就是出於對其母國之不滿，而在眾多國家選家中肯認我國，而選擇做為吾國公民，因此秦力克也認為，對兩者的政策應該有所區別。

「過去十幾年來台灣所經歷的政治變動，基本上並不是一種民族主義運動，而是一種新國家運動。」其實這個說法是有點問題的，2001年江宜樺在另一篇文章〈新國家運動下的台灣認同〉又提出以下看法：江氏認為，從1980年到2000年，民進黨與國民黨共同打造了「新國家運動」，這個運動並不是「重新建國」或「重新打造國族」，而是「重新界定國家內涵」的過程，因此，我們在台灣要處理的「國家認同」問題，是 *state identity* 的問題，而不是 *national identity* 的問題。（江宜樺，2001：184-185；189-191；207-209）江的此種主張，或許出於緩和族群差異的善意，如果台灣的「國家認同」問題只有 *state identity*，而不涉及 *national identity*，讓不同族群對民族建構的堅持淡化，如此未嘗不是一種避免衝突的論述途徑，然而，此種論述是不符合事實的，江宜樺認為，台灣做為一個「實質存在的國家」未來要做的應是如何自我定位，而其人民又如何確認自己歸屬範圍的問題。然而，「自我定位」與「確認歸屬」都無法迴避 *national identity* 的部分。江又認為，分裂性的國家認同，不必然會崩解國家，只要它不被政治人物煽動利用。（江宜樺，2001：210）

事實上，吾人認為，他的說法過於樂觀，分裂性的國家認同的確會為人民帶來莫大的痛苦，特別是尊重與承認的同胞情懷，將遭受到莫大的考驗，邇來「軍購案」與「關公是不是中國人」的爭議，都不僅是國家認同中 *state identity* 的問題，更是 *national identity* 的問題，「大中國」與「小台灣」是完全不同的戰略思維，如果遷就事實，我們必須承認「小台灣」是我們的現狀，那麼重構台灣史觀



也就成了我們避無可避的問題。

分裂的國家認同在台灣內部或許我們可以淡化處理，比方說：不去質疑對方「是不是愛台灣」、「是不是中國人？」但是一旦面臨外部危機，涉及國防與外交政策時，分裂的國家認同所造成的對國家政策南轅北轍的看法，的確會對台灣本身的存在造成危害，「台灣優先」的思維至少應是我們國家鞏固的第一步。

分裂的認同，卻分享同樣的國格，的確令人痛苦，但我們仍應發揮耐心，以寬容和愛化解衝突，如果強制性手段可以奏效，我們並不反對「強制」，問題是，大部分的狀況，「心悅誠服」更為重要，但江文之缺點在於，他的國家認同只是「務實性」考量，而缺乏文化的「軟體工程」，它會造成國家認同基礎脆弱的問題；夫妻制度，我們也可視為互相買保險，但曾經有過同樣的記憶，共同的生活軌跡，貼近的心靈頻道，其實更是人群聚居的理由。

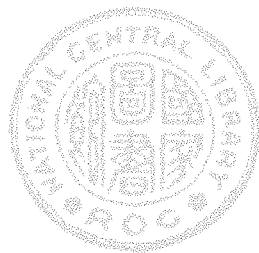
在民族主義的國家認同論述上，到了林佳龍的公民民族主義，其實與江宜樺的修正式自由主義已經合流，2001年，林佳龍發表〈台灣民主化與國族形成〉一文，林佳龍認為台灣公民民族主義「帶有自由主義和普遍主義色彩」並且正在「形塑以憲政制度為基礎的集體認同」，（林佳龍，2001：235）在他的論證中指出：

台灣這些年來和國家建立最有關的兩個力量無非就是島內的政治民主化以及來自海峽彼岸的戰爭威脅。在一方面，政治民主化，尤其是選舉所帶動的政治參與，將台灣人民不分族群地共同捲入了一個以台灣為疆界的『建國』過程。（林佳龍，2001：235）

另一方面，兩岸互動下戰爭的陰影，使台灣人民逐漸滋長出一種同仇敵愾的情緒，以及休戚與共的感受。（林佳龍，2001：236）

最後，林佳龍的結論是：

在多數人的認知中，「中國人」比較是一種文化的概念，而「台灣人」則主要是一種政治身份的認同。在國家定位方面，大多數人也已能擺脫名詞的糾葛和情緒性的批評，承認台灣／中華民國在現實上已經是一個主權獨立的國家。在相當程度，中國統一在台灣已經不再是一種政治上的民族主義運動，而比較是一種對中國文化的眷戀。（林佳龍，2001：261）



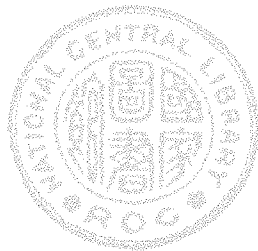
林佳龍認為，只要公民民族主義深化即可鞏固台灣民主，不過，在他的通篇論文中，重點皆放在「自由」「民主」價值的深化，卻完全不提文化或社群意識發展等軟體工程，也就是說，他的「公民民族主義」好像只有公民意識，完全看不到民族意識，從這角度看來，如果說江宜樺的論述代表自由主義，林佳龍的論述代表著民族主義在台灣最新的發展，那麼，我們可以說，自由主義的思維已贏得全面的勝利，連民族主義者都只論「民主」「自由」「憲政」，而不論民族性、民族內涵了，只是吾人懷疑，「文化」真的可存而不論嗎？

蔡英文在另一篇文章《台灣民主理念的發展及其問題》也提出類似的看法，他認為，「台灣作為一個文化共同體而言，其歷史與文化往往與中國相互交錯。不論在語言、風俗與倫理規範上，兩者皆有其共通之處。準此，台灣的民族主義的自我證立似乎只能偏向政治性的理據，如肯定台灣政治的自主性，以及在制度上與中共政權的差異性。」（蔡英文，2003：17）

因此，蔡英文說：「如果台灣的族群的問題源出民主之普遍性理念的具體落實，以及來自民主的抗爭，那麼，公民德性的培育與民主憲政的共識是緩解此衝突的途徑。」（蔡英文，2003：30）

在蔡英文的論文中提到民主化誘發族群問題的現象，也提到了族群問題之受強調，其實是源自於統治正當性受挑戰，因此暗示著只要解決統治正當性的問題，再加以公民德行的養成與憲政制度的尊重即可化解衝突。

針對蔡所提到的第一點「民主化誘發族群問題的現象」，我們承認，但也必須強調，族群差異本質上即存在的事實，吾人認為，在探索台灣族群問題時，首先必須肯認的就是「差異」的存在，差異可能不必然帶來衝突。但拒絕承認差異本身即是一種壓迫的「姿態」，人類生而不平等是事實，然而如果「不平等」又經社會結構予以強化並合理化即違反了社會正義，必須予以矯正；在蔡的第二點論述中說到「族群問題之受強調，其實是源自於統治正當性受挑戰」，我認為，後者是造成族群問題的原因之一，但不能說是主要原因，其實族群問題的根源最主要應來自於文化發展權的問題，但對這一點，不論林、江、蔡皆視而不見，吾人認為，憲政共識不只是「自由」、「民主」、「價值」而已，共識也可以來自於「尊重」，特別是對異質的尊重，美國式民主本身的盲點，也是在於太過強調民主的普世價值。



如果國家無法迴避做為文化承載者的角色，那麼國家仍然必須承擔此功能——即提供宣揚意識型態的公共領域，也就是說，國家仍可以揭示主流價值，只要國家在這麼做時不專斷，且容忍多元文化自由進出的空間，並容許少數異議（或少數文化）不被完全抹煞即可。

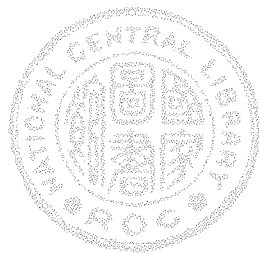
陸、多元文化主義對台灣國家認同論述的啟示

前曾論及後現代與後殖民的國家認同論述，究其本質，其實是反國家認同的，其所欲建構的跨國聯盟有其踐行上的困難，也因此突顯其理論之虛偽，至於台灣的國家認同論述，到了 2000 年後，自由主義與民族主義兩派國家認同論述逐漸趨合流，而在其合流下，我們則觀察到，雖然修正式的自由主義也提到少數文化保護、語言平等的問題，而公民民族主義也關切國民意識的型塑，然而這兩者對於型塑國民意識的文化基礎，都未能提出一套首尾連貫的價值體系，吾人認為，台灣主體意識的建立仍須核心精神，而多元文化主義或可在此時此地提供支援。

多元文化主義有兩個基本內涵，一為在政治層次上，承認文化差異的事實；另一則為在哲學層次上，重視價值多元的體現。而他們對於現實政治的安排，我們則從楊的差異政治、泰勒的肯認政治、與秦力克的自由主義式的多元文化論來加以探討：

一、楊的差異政治

自由主義的公民觀由於預設了一種普遍理性的立場，故而在實踐層次上將追求建立一個同質性的公民社會，為了使社會上每一個人都享有平等的社會地位，同化論要求以相同的標準、原則和規定對待每一個人。然而即使法律規定族群平等，實際上許多族群仍然被視為異常或「非我族類」（the Other），也就是說，形式平等的成果並不能消除社會差異，（Young, 1990: 163-164）族群之間的差異與不平等仍然存在，楊認為，在這樣的情況下如果還堅持平等，將會忽視差異而形成壓抑，他從三方面加以論述：



1. 由於社會上仍然存在優勢族群，忽視差異的結果會對某些族群不利，同化論的作法是要將以往被排斥的族群帶進主流社會，但是優勢族群卻預訂了同化的規則和標準，優勢族群並沒有認知到這些標準是文化和經驗上的特別標準，以為它們是人性的共同理想，所以是中性而且普遍的。
2. 普遍人性的理想允許優勢族群忽略其族群特殊性，追求同化的結果是造成文化帝國主義（cultural imperialism），使得優勢族群所表達的經驗和規範，被包裝成爲是一種不具立場、中立於族群的觀點。
3. 族群若偏離上述的中立標準會遭到壓制，結果會使弱勢族群成員產生內化的自我貶抑。如果美國社會白人男性觀點是一個普遍標準，則波多黎各人和華裔會對自己的音調和父母感到羞愧，這種同化論的理想，使非主流族群產生自我嫌棄，也會因自我壓抑而徘徊於參與與否間的雙重矛盾¹⁹。

（Young, 1990: 164-165）

楊的基本論點是：自由主義平等公民的理想反而成爲壓抑弱勢族群的藉口，因此，他提出欲將所有人納入或參與公共生活中並不需要採用一個排除所有特殊性、族群親近性的普遍化公民資格的觀點，反而需要將這些差異納入公共討論之中，（Young, 1990: 105）這也是差異的公民資格觀的理想，其目的是在肯認個人與族群差異的前提之下，以個人或族群的差異作爲公民資格的考量，以確保弱勢族群能在一個大型的社會中，享有更開闊的生活空間。（Young, 1990: 104、163-167）

因此，針對普遍公民資格觀原則的普遍化與一般化所造成的弊病，且爲確保差異族群觀點的展現，楊提出弱勢族群必須擁有特殊權利（special rights）及族群代表權（group representation）的主張——

1. 特殊權利（special right）的提出

特殊權利的提出，主要是爲了解決自由主義中公民身份一般化（generality）下，差異被排除的現象，因爲在普遍的公民資格理想之下，族群的差異、被漠視、隔離、甚或壓制，這對少數族群是相當不利的。因此，楊提出以族群差異爲

¹⁹ 同化的目標是要求所有人都「適合」主流族群的行爲、價值和目標。於是，被壓抑族群會陷於這樣的兩難之中：參與代表了接受和採用一種不同於自己的認同，然而若完全不去參與即失掉了提醒自己和他人「我的認同是什麼」的機會。



基礎的特殊權利，去除族群的不平等或歧視現象，進一步肯認族群差異的價值，有助於社會族群中多樣文化的持續。以美國黑人為例，矯正歧視（affirmative action）的措施不僅是要消除主流文化對於黑人的排斥，更進一步保障黑人的升學、就業等機會，排除因膚色的不同而被拒斥於有利於其地位階層提昇的阻礙，以改善黑人社經地位、文化等不利因素。（王秋桂，1990：15）

2. 族群代表權（group representation）的提出

族群代表權的提出，是為了解決自由主義政治平等對待（equal treatment）原則所造成的不公平，此一原則實際運作的結果並無法真切反應所有族群之間獨特的需求，對弱勢族群觀點、經驗的展現不利，特別是在當前以多數決作為政策實施與否的考量下，少數族群的聲音與利益，往往無法在這種制度設計中展現，甚至是民主程序如公投、選舉等規則的制訂，都在進一步使這種對弱勢族群的不利合法化。因此在這種情形下，少數族群所享有的僅僅是形式上的權利，實質上並無法透過權利的行使，以保障其獨特的文化經驗與利益，因而需要族群代表權的提出，以確保差異族群的文化經驗、生活觀點等能夠確實且有效的表達，以擴大平等對待原則下差異族群的公共發言的空間，並且能對公共政策發生一定的影響力。（章玉琴，1998：48-49）

因此，基於族群代表權的功用，Young 認為族群可以透過三種活動來支持族群代表權的落實：

- (1) 建構一個自治的組織，讓其成員能夠形成集體的（collective）力量，可以在社會的脈絡中，真切的反映出族群集體的經驗與利益。
 - (2) 必須使族群對於社會中所形成的政策具有發言權，並能分析政策對族群所產生的影響，使得政策決策者必須將族群的觀點納入考量之中。
 - (3) 最後族群應擁有否決權，特別是直接關乎族群的特殊策略，族群應有使用否決權的權利，如：女性的生產權及原住民的保留區土地使用權等。
- （Young, 1990: 184-187）

綜合楊的論述，差異政治的優點可以歸納如下：理論優點

- (1) 在同化論的理想中，族群差異被定義為互斥、對立、非我族類，差異政治則肯定族群差異的積極性，使族群肯定自己的文化，而不會因為自己的「不同」而自我貶抑。



- (2)肯定被壓抑族群之文化和屬性的價值和特殊性，可以使宰制文化相對化，譬如：使人們認知男人和女人一樣特殊、同性戀也和異性戀一樣特殊，因此差異並不是對某一種屬性的描述，而是一種相互比較的函數。
- (3)這種對差異的關係性的理解，使差異不再是族群彼此絕對的隔離，兩個差異族群可能會在某些方面共享相同的經驗，差異不再是排他、對立和宰制，因此可以提升族群的團結。
- (4)肯定族群差異，可以對現行制度和規範所依據的觀點提出批判，指出完整的社會生活不必同化於宰制的規範。（Young, 1990: 167-171；林火旺，1998：393）

二、泰勒的肯認政治（politics of recognition）

差異政治的基本精神就是希望在政治上肯定和尊重族群的文化差異性，泰勒稱這種要求政治上肯定個人或族群認同的主張為肯認政治。根據泰勒的分析，多元文化論述的興起，其主要原因之一，在於目前自由主義社會的運作方式，極可能危及個人認同的完整性。所謂「認同」，係指一個人理解他們自己是誰（who they are）以及他們之所以為人的基本特徵為何的內容，進一步來看，我們對於自身的認同，除了自我的主觀選擇之外，部分也是源自於他人對我們的肯認或甚至誤認（misrecognition）所構成，所以如果個人或某一族群受到週遭眼光的貶抑，就有可能受到某種程度的傷害或壓迫，由此可知，誤認不僅是一種不尊重，可能形成對他人的嚴重傷害，更可能危及人類的基本需求。（Taylor, 1992: 25-26）自由主義社會之所以可能危及個人認同的完整性，泰勒認為問題出在其所預設的平等主義與個人主義。平等主義——源自於當代尊嚴（dignity）概念之產生，相對於古代以階級為基礎並據之以界定權利義務的榮耀（honor）概念，現代社會強調每一個人與生俱來都享有平等的尊嚴。個人主義則源自於本真（authenticity）理想的出現，相對於以往由外在來源（如：上帝、或善的概念）形塑個人道德觀點的傳統，本真理想認為道德觀點必須源自於個人內心深處，傾聽個人內心的道德呼求，因為每一個人成為人都有他自己的標準。也就是說，有一種人類存在的方式是「我的」方式，如果我不忠實於自己，則我會失去生命的重要意義。（Taylor, 1994: 26-30）然而，泰勒認為這種相信個人可以透過內在真實性的存在決定自我認同的傾向，換句話說，也就是關於「對我而言為真，只有我可以陳



述，而在陳述他時，我也定義了自己」的認同，是一種近乎獨白式的認同，這種認同不僅是不可欲也是不可求的。因為，泰勒認為人類生活的特性基本上乃是一種「對話的特性」，所謂「對話的特性」其內涵為：我們可以瞭解自己，成爲一個完全的行爲者，且定義其認同，是經由人類語言的表達，語言包括我們的言說、行爲、藝術，而這些都是經由與他人互動中學習表達的模式，所以語言是在互動中被定義，也就是說我們不可能獨自的定義語言的意義，語言的定義是需要和有意義的他人（significant others）交換才能獲得，這種對話式互動使我們可以進一步使用這些語言，建立自己對事情的看法和立場，並且會反省，所以我們總是在與他人的對話中定義自己的認同。並且從這種對話式的認同（dialogical identity）中我們亦可察覺到，由於每個人的生活是離不開社群之外，因而形成社群文化與其成員間的臍帶關係，就是社群成員對社群情感上認同的產生。因此泰勒主張 1. 在現代社會之中自我認同之建立，必須是透過與他人的對話方能建立，而自由主義的「獨白式的認同」（monological identity）是不存在的。（Taylor, 1992: 27-28、31-32；蕭高彥，1996：6-7、16）基於這種互動與對話方能建立自我認同的理論取向，泰勒建立了一個典型的社群主義式論述核心：。換言之，在泰勒理論中，個人認同與社會制度慣行乃互相關聯而形成不可分的整體，一個扭曲的制度對於個人認同有著毀滅性的影響。（Taylor, 1994: 65-66）承認政治論所欲處理的課題即是如何建立一妥善的慣行制度，並在其中培養恰當的個人認同。

泰勒關於主體際關係以及慣行制度的論述我們可稱之爲 2. 「資源式論證」社會與政治的制度及慣行（practices）一方面由主體際互動所形成，另一方面這些制度與慣行又反過來形成個人認同不可或缺的基礎（resource argument）。一個行爲者若要進行關於行動的決定以完成其自主性，這些決定必須根植於一種「詮釋的地平線」（horizon of interpretation）或者是「背景資源」（background resource），否則，所謂自主決定很容易變成僅是行爲者對於其偏好的一種任意選擇。（Taylor, 1985(2): 189-193）泰勒認為功利主義正是持有此種任意選擇的理論，他將之稱爲「弱評價」（weak evaluation）。（Taylor, 1985(1): 16-18）泰勒本人強烈反對此種弱評價論，認爲它僅僅是一種單面向的理論，因爲行爲者除了偏好選擇之外，沒有進一步對何種選擇才有意義作深層反省。相對於功利主義的弱評價論，泰勒提出了其著名的「強評價」（strong evaluation）理論，



(Taylor, 1985(1): 19-20) 認為人類行為之特質不在於自然性的偏好選擇，而在於一種「二度反思」(second-order reflection)，也就是行為者能對於其個人偏好與慾求進一步反省其價值。

如何才能完整地區分強評價與弱評價呢？Taylor 認為有以下的幾個準則。

首先，在弱評價當中，一種行為只要符合行為者的慾望與動機，就足以被認為是一種好的行為；但是在強評價當中，僅僅依據「意欲」去從事的行為，並不足以證明它是好的。也就是說，人根據著本能慾望所做的抉擇或行為²⁰，在強評價的過程當中，並不足以被認為是一個好的行為的充分條件。

其次，在弱評價當中，欲望之間的關係是暫時的。也就是說一個被意欲去從事的行為之所以被捨棄，並不一定是因為另一個被更強烈地意欲去從事的行為更為重要所致；二種行為無法被同時認為是意欲的，並不是因為二者間不相容。換句話說，一種行為之所以被視為重要，是因為在當時它被認為是重要的，一旦當時的情境不存在，這種不相容就消失了。因此不同欲望間的不相容只是偶發的。

但是對強評價而言，不同欲望之間的關係卻非如此。一種被強評價所認可的欲望，與不被其認可的欲望，其間的不相容並非像弱評價中的不相容一樣是偶發的，而是必然的。Taylor 認為這是因為在進行強評價的過程中，行為者所使用的語彙是對比式(contrastive)。每一種用來形容各種欲望的概念等等都必須是配套存在的，比方說如果我們不知道什麼是勇氣，那麼我們也不會知道什麼是怯懦。每一種配套的概念系統也不僅僅只有二個相對概念存在，而且一旦有新的概念被引入這種成套的語彙當中時，往往會改變各種概念之間的相對關係。(Taylor, 1985(1): 19) 在弱評價當中，我們看不到這種不同欲望間的對比關係。Taylor 說：(在強評價的過程當中，)被拒斥的選項不僅是因為與所選擇的目標有某些偶然的或非關緊要的衝突，而是因為這些選項通過一種實質對比的語言而構成強評價。建立此種實質對比的語言乃是(將對象)表達成是高貴而非低賤，勇敢而非懦弱等等。(Taylor, 1985(1): 24, 轉引自蕭高彥，1998：498)

²⁰ 泰勒在建構他的強評價理論時，借用了 Harry Frankfurt 的概念，根據後者的說法，欲望可以被分成第一層與第二層欲望(first-and second-order desires)，前者所指的是與生俱來的欲望，而後者則是評價前者的欲望。Frankfurt 認為後者是人類所獨有的特質，他說：「不單單只有人類擁有欲望(desires)與先天的動機(motives)、或者選擇的能力(making choices)，這些特質其他的物種也都擁有；然而，能夠對自己本能慾求做出二度反思，則似乎是專屬於人類的能力。」(Frankfurt, 1971: 6)



泰勒的承認政治論正是建基於此種強評價理論之上。他更進一步說明，當行為者從事此種對於行為目的以及意義的二度反思時，其所用的範疇以及思考方式便不再是功利主義人性論所能解釋的，而必須訴諸古典理論的核心範疇——善的觀念（the conception of good）。有關善的廣包性理論及世界觀乃行使強評價不可或缺的資源與架構；（蕭高彥，1998：492）但是這些善的觀念從何而來？泰勒認為唯有文化傳統才能提供這些資源，也就是說文化傳統構成了個人自主選擇背景資源。以泰勒自己的話來說：「任何個體若欲發現其人性為何，他必須要有一個意義的地平線，而此地平線唯有對於群體或文化傳統的歸屬感方能提供。以最廣泛的意義而言，他需要一個語言才有可能去問關於終極價值的問題。」（Taylor, 1993: 46）

基此，泰勒建構了如下的論證綱要，很簡潔地表達出其承認政治論的基本取向：

- (1)我們認同之條件乃成為完整的人類主體不可或缺之條件。
- (2)對現代人而言，一個關鍵性的認同面向（在某些狀況中乃最關鍵之面向）為其語言與文化，也就是說他們的語言社群。
- (3)語言社群的存在並作為可資認同的對象，乃吾人成為完整主體所不可或缺者。
- (4)對於使我們成為完整主體的條件，我們有權利要求他人尊重。
- (5)所以，我們有權利要求他人尊重我們的語言社群作為可資認同的對象。

（Taylor, 1993: 53-54）

在此推論中，我們可看出文化，特別是語言社群，乃是泰勒承認政治論的主軸。

泰勒承認政治論所欲處理的主要課題並非個人的文化權利（例如在公共場所使用母語的權利），也不是將個人與文化資源相結合以使政治活動在一個有意義的空間中運作，而是試圖證成「一個社群的語言有權利要求其所需之資源以維持或增加其表達的力量，因為這被視為是所有此語言使用者形成認同之共同條件。」（Taylor, 1993: 49）也就是在這個客觀化進程之上，我們才能了解泰勒承認政治論之主要目的乃是維持特定文化社群的「永續持存」（survival）。（Taylor, 1994: 53）換言之，在其承認政治論中，權利的承載者（bearer of rights），或更精確地說是承認的承載者，不是個人而是文化或語言社群。追求



被承認的對象，不是個人選擇之文化脈絡及此文化資源存在之正當性及可欲性（力主能與自由主義相容的觀點），而是文化社群自身被承認為「獨特的社會」（distinct society）之集體性政治權利。（Taylor, 1994: 53）

三、秦力克自由主義式的多元文化論

雖然，不論是楊的差異政治、或是泰勒的肯認政治都對傳統的自由主義提出批判，他們認為一個適當的政治理論，必須正視文化和族群的特殊性，而立基於平等主義與個人主義的自由主義，顯然在楊和泰勒的觀點中是無法滿足這樣的要求的；不過秦力克卻站在自由主義的觀點，認為自由主義理論可以包容族群和文化特殊性的要求，他以文化和個人選擇的關係，論證自由主義理論必須正視文化這個面向，才能使個人進行有意義的選擇，因此他企圖吸納多元文化主義的論點，建構一個包含文化面向的自由主義理論。（林火旺，1998：379）

秦力克發現，越來越少深思熟慮的人會認為正義可用無差異的原則與制度來下定義，因為在現實的社會中不論是語言、曆法或符號都對主流族群有利，所以我們必須仔細地嚴肅思考弱勢族群權利理論（theory of minority rights）的正當性。（Kymlicka, 2000: 4-5）

在證成其弱勢族群權利之前，秦力克首先提出多元文化公民權（multicultural citizenship）的概念，以明確界定其理論中「弱勢族群」所指涉的範圍，在 *Multicultural Citizenship* 一書中，秦力克開宗明義即表示，他並不針對所有跟少數／弱勢群體有關的議題來建立其理論，他理論中所關切的重點是基於社會性文化（societal culture）不同而在一個國家內形成複數族群或文化群體的情況下，這些複數族群如何達到共同經營良善社會的課題²¹。

²¹ Kymlicka, 1995a: 17-18、75-76。或許還值得進一步說明的是，秦力克在討論多元文化公民權時，所運用之文化的概念，與過去在探討少數／弱勢文化社群時，對文化所採取的意義有所不同。對於前者，秦力克將之限定在所謂的「社會性文化」的層面上；簡言之，一個社會性文化也就是能夠提供其成員在所有人類活動領域當中有意義之生活方式的文化，其中包含了社會、教育、經濟生活，並橫跨公、私領域，也往往擁有某一集中性的地域為其中心，或是某種特殊的語言。但後者，也就是我們先前所討論的文化社群之「文化」的意義，則主要是談某種所謂的「文化結構」（cultural structure），這是與所謂的文化之特徵（character of the culture）有所不同的概念，所謂的文化結構所指的就是個體得以進行選擇的意義脈絡，而文化特徵則是可以變遷的特定文化社群所表現出來的外在表象，關於這些特徵的變遷並不會影響文化社群的綿延，或文化的同一性。（Kymlicka, 1989: 166-169）



秦力克認為，多元文化論之所以會引起諸多不必要的爭議，就在於「文化」一詞的歧義性上；在美國，「多元文化的（multicultural）」一詞往往可以指涉到許多不同的意義上，而不僅僅是文化最初所代表的某種與血統、地域性有關的行動實踐模式；許多社會團體，特別是過去被主流社會所排除或予以邊緣化的，如：身心障礙者、同性戀、婦女、勞動階級、或共產黨員等，都積極地提倡所謂的多元文化論，以爭取在社會中得到基本平等的待遇。（Kymlicka, 1995a: 17）

因此，秦力克認為，如果「多元文化論」的「文化」定義過廣，那麼我們將會面臨到一個徹底多元化、分歧化的社會，甚至使多元文化論本身的效力難以彰顯²²。可是另一方面，如果定義過窄，將文化視同「文明」（civilization），則基本上我們可以說現代社會共享了一套資本主義（或後工業文明）文明，從而也抹煞了現代社會的種種分歧性。（Kymlicka, 1995a: 18）（這裡的資本主義現代文明當然是相對於從前的農業文明、奴隸經濟文明等等古文明而言的）

所以，秦力克指稱的「文化」，是完全對應於一民族（a nation）或一群人（a people）的，它長成一跨世代的社群，不論他們是否有完整的組織，這個社群分享共同的語言與歷史，並佔有固定的土地空間；秦力克所謂的文化是指社會性的文化（societal culture），即一種提供其成員在所有人類活動領域有意義生活方式的文化，包括社會、教育、宗教、休閒和經濟生活，涵蓋公共和私人領域，而社會性文化的特點是，集中於某一地域、而且有共通的語言作為基礎。它不只具有共享的記憶或價值，而且也有共同的制度和實踐。（Kymlicka, 1995a: 76）

在這樣的論述基礎下，秦力克區辨兩種類型的弱勢文化：一種文化差異是來自於國家合併或征服原先自主且領土集中的文化，稱為「少數民族」（national minorities）。他們希望在多數文化下維持自己的獨特社會，要求不同形式的自主與自治權，以確保其文化存活；另一種文化差異來自個人與家庭的移民。這些移民通常形成較為鬆散的結社，稱為「族裔團體」（ethnic groups）。他們希望能整合進入大社會，成為其中的完全成員。所以雖然他們尋求族裔認同的肯認，但是他們的目標不是成為一個獨立與自治的民族，而是希望修正主流社會的制度與

²² 例如，會像楊一樣，將全社會的百分之八十以上人口都列入少數／弱勢團體的成員，由這些不斷分裂、增殖的團體彼此再競逐可能已經少的可憐的資源。



法律，以容納更多的文化差異。（Kymlicka, 1995b: 10-11）

秦力克主張根據上述不同類型的少數族群，必須賦予不同的少數權利，其共有三種形式：（Kymlicka, 1995b: 27-33）

一、自治權（self-government rights）

秦力克認為，自由主義國家必須賦予少數民族某些形式的政治自主或領土統治權，以確保其文化能完全且自由發展，並保障其人民的最大利益。（Kymlicka, 1995a: 27）Kymlicka 論稱，聯邦主義（federalism）可以藉由中央與地方政府的權力劃分，以形成肯認自治權的一種機制。這也就是說，當少數民族呈現區域集中的情況時，聯邦政府可以憑藉著次級單位的界線劃定，使得少數民族成為次級單位中的多數。在這種情況下，聯邦主義給予少數民族自治權，以確保其在某個區域中的決策能力，因此少數民族才不致於完全受到大社會決策的影響。如加拿大政府就是藉由聯邦主義，來賦予魁北克省某程度的自治權，使其能維持法裔文化的存活。但是秦力克發現，聯邦主義似乎不能適用於北美的原住民的部落，因為其大部份無法在次級單位中形成多數。所以美國與加拿大皆以保留地的系統來支持自治權，在美國境內將其稱為「部落保留地」（tribal reservations），在加國境內將其稱為「聚落保留地」（band reserves）。（Kymlicka, 1995a: 29）秦力克強調，我們不能將自治權視為暫時性的措施，也不能將其視為壓迫的矯正，而是要將其視為固有的權利與永久性的宣稱。（Kymlicka, 1995a: 30）

二、多元族裔權（polyethnic rights）

秦力克認為，族裔團體與宗教社群本身即擁有固有的文化身份，這是無法更改的。所以如果大社會不正視其特殊性，將使其在同化政策下受到歧視。因此，秦力克主張賦予族裔團體與宗教社群自由表達其文化特殊性與榮耀的權而，並不受到主流社會的歧視與不正義。但是由於自願性的族裔團體與宗教社群不具有一定的傳統領土，所以不主張其擁有自治權。多元族裔權的運用可以分為兩個方面：一方面以公共資金支持族裔團體的文化實作，另一方面要求免除一些不利於宗教實作的法律與規則。秦力克論稱，多元族裔權的主張不是權宜性的措施，因為其目的是為了保護文化差異，而非消滅文化差異。（Kymlicka, 1995a: 30-31）



三、特殊代表權（special representation rights）

在西方民主社會中，對於政治過程裡「代表性不足」（representation）的現象越來越受人關注。許多人擔心這種狀況使得政治決策無法真實地反映人口結構中的多樣性。秦力克主張決策程序的公正性是奠基於少數族群的聲音與觀點能被聽見與納入考量，所以他主張以特殊代表權來保障少數族群在議會的發言機會。（Kymlicka, 1995a: 31）

而特殊代表權究竟是屬於暫時性或永久性的措施呢？

秦力克認為，這就必須觀察其之所以需要特別代表權之權利主張的需求背景。基本上可分成兩種可能：第一是爲了回應少數／弱勢群體所受到的壓迫，第二種則是出自於自我統治權所衍伸而出的必然推論；前者爲暫時性質的，只要對弱勢群體系統性的壓迫趨於減輕，乃至不再，特別代表權就可以功成身退；但後者則爲永久性質，因其乃基於獨立社會性文化社群之自我統治權的存續之必要，必須在政治社群當中對該自我統治權加以保障。故此種源於自我統治權而生的特別代表權，也將依附自治權的永久性，而有持續之性質。（Kymlicka, 1995a: 32-33）

根據秦力克的分析，這三種少數權利帶給自由主義國家的影響是具有差異的。特殊代表權的需要是由於弱勢及被排除的族群想要被包含（inclusion）於大社會中，所以肯認與容納他們的差異是有助於修正民主制度多數決的缺陷。至於多元族裔權的要求則是因爲族裔團體想要參與主流社會，希望能奉獻於廣大的政治社群中。如加拿大的錫克教徒（sikhs）就根據其宗教需要戴頭巾的規定，希望政府可以免除皇家警察的頭飾需要，好讓他們能加入警察的行列之中。特殊代表權與多元族裔權都是少數或弱勢族群想要參與主流社會，其要求的是大社會的包容；所以它們帶來的不是分離的影響，而是整合的力量。（Kymlicka, 1995a: 169-170）相異於前述的兩種權利，自治權確實挑戰公民資格的整合功能，因爲自治權的需求反映出削弱與政治社群的連結，而且質疑其權威性與永久性。少數民族傾向將自己的政治社群視爲是基本的，而將聯邦的權威與價值視爲是衍生的。所以如果公民資格是指在一個政治社群中的成員身份，則自治權將造成重疊的政治社群，創造出二元性的公民資格（dual citizenship）。在這種公民資格下，社會成員將產生社群認同的潛在衝突。所以秦力克主張，我們只能容納自治



權的主張，因為如果我們以共同的公民資格來拒絕此項要求，那麼將加速少數民族的疏遠與分離運動。最近的民族研究也顯示，自治權的安排能減少暴力衝突的可能性，而拒絕或廢止自治權都可能會擴大或激增族群衝突。（Kymlicka, 1995a: 174-178）

秦力克甚至認為，即使自治權使得魁北克從加拿大聯邦中獨立，但是只要其過程是和平與自由的，而且不傷及個人權利，那麼自由主義者就不應抱持著反對的態度。這是因為自由主義所關注的不是國家的命運，而是個體的自由與健全。（Kymlicka, 1995a: 179）

但是族群特別權利的概念是否危及自由主義最核心的精神？即這種集體權利會不會威脅個人的自主性？肯認政治是否因此合理化強迫政治？為了避免這個難題，秦力克區分兩種保障族群社會穩定的主張，第一種涉及族群對自己成員的規定，稱為內在限制（*internal restrictions*），這是為了避免族群內在異議分子所產生的不穩定，而以族群團結為名，尋求國家的力量以限制不服從傳統規定成員的自由，這將產生壓迫個人的危機。秦力克認為，國家要求公民投票或擔任陪審團成員，可以從自由主義的權利和民主制度中得到證成；但是如果要求其成員參加某一個特殊的教會，則是以文化傳統或宗教正統之名限制公民的基本權利，這是所謂內在限制，涉及族群內部的關係（*intra-group relations*）。

第二種稱為外在保障（*external protections*），是保障族群不受外在社會決定的衝擊。外在保障涉及族群間的關係（*intra-group relations*），亦即某些族裔或民族為了保障其獨特性的存在與認同，會採取適當的措施以限制大社會決策的影響力。這個主張所涉及的危險，即族群之間的不公正；這也就是說，國家以保護某個族群獨特性為名義，可能會使另一個族群邊緣化或隔離。然而，秦力克認為外在保障的危機是可以避免的，因為我們可以發現確保少數族群的特殊代表權、土地主張或語言權，其實不必然會導致對其他族群的宰制。而且秦力克認為這些權利反而能促進族群之間的平等，也減少小團體受到大團體的傷害。（Kymlicka, 1995b: 35-37）

秦力克論稱，自由主義可以支持必要的外在保障，以維持族群的存續與平等，但卻反對內在限制，以保障族群內的成員選擇不同文化形式的基本權利。根據他的分析，外在保障與內在限制這兩種主張的區分，常常被族群差異權的提倡者與反對者所忽略。因此，反對族群差異權的自由主義者認為，差異權利的概念



是將族群地位至於個人地位之上，但這僅適用於內在限制，卻不能適用於外在保障。族群差異權的提倡者也誤認外在保障的權利，可以導得對其成員基本權利的限制。（Kymlicka, 1995b: 44）

基於對內在限制和外在保障的區別，秦力克論稱，自由主義可以證成外在保障，卻不能接受內在限制，以自由國家的移民政策為例，目前主要移民國家的政策，是希望促進移民表達他們的種族認同（如果他們有此欲望的話），而且減少外在要求他們同化的壓力。但是，移民也有選擇不維持其族裔認同的自由。（Kymlicka, 1995a: 41）

綜上所述，在秦力克的論證中，自由主義不但可以保障個人的基本權利、尊重個人的自主性，也可以肯定認同的對話性意義，正視族群的差異和獨特性。自由主義支持必要的外在保障，以確保族群的統合和存續；自由主義反對內在限制，以維護族群內之成員，可以選擇不同於族群所追求的生活方式。雖然秦力克的自由主義似乎和正統自由主義有所出入，因為個人自由的優先性似乎在秦力克的模式中不再成立，但是如果真實的個人只存在文化或社群的脈絡中，則有些以往歸類為個人自由權利的部分，可能必須加以修正，也就是說，如果自由主義所重視的個人，不是沈岱爾（Michael J. Sandel）所謂一個無負擔的自我（unencumbered self）²³，則以往視為個人權利的部分，可能不再是個人自由，所以可以加以逾越。譬如，將選擇何種語文作為商業簽字視為個人的基本權利，泰勒認為這是忽視基本權利的重要界限，他主張我們必須區分基本自由和特權（privileges）、免責權（immunities）之間的差異，前者是不應該被侵犯的，所以毫無疑問地要加以確保；但是後者雖然很重要，但是可以為了公共政策的理由加以限制。在他的想法中，魁北克為了文化的存續，規定商業簽字使用法文，這並沒有侵犯個人的基本自由，只是限制了個人的一種特權而已。（Taylor, 1994: 59）因此，自由主義不必然和多元文化論相對立。

²³ 這個概念主要是強調社群或文化是自我的構成性因素，沈岱爾藉此批評羅爾斯的人性觀，參見 Sandel, 1982、1984: 81-96。



柒、結論

本論文嘗試從歷史的角度釐清當代三種台灣國家認同論述的理論思惟。本文發現，自 90 年代開始，兩種關於政治共同體的理論思潮：自由主義與民族主義，在台灣有漸漸走向合流的趨勢，這樣的現象一方面反應了學術界走向相互妥協、尋求和解的道路；另一方面，卻也帶來了台灣國家認同的型塑缺乏文化內涵的問題。在這一部分，本文所提出的建議，係以西方在 80 年代以來所盛行的多元文化主義思潮為主要的理論基礎，希冀能為面臨新世紀挑戰的新時代的台灣人找出共同的精神內涵。

吾人認為，這樣的精神內涵是不斷在變動的，我們必須保留它永遠容有批判、修正、與討論的空間。在另一方面，我們也必須承認國家永遠會扮演特定意識形態承載者的角色，這是國家領導者無可迴避的地位、責任與使命，我們應期待的是，國家在型塑主流意識形態的時候，必須盡量廣納雅言；政府需提供一個可以公開討論與溝通的平台，讓在台灣生活的所有族群都能充分表達其立場。唯有經過不斷地論辯過程，才能期望達到共識的可能；討論本身即是重要的，因此，初期的討論不必以凝聚共識為目標，而應將重點擺在營造相互理解與尊重的環境。

台灣意識與中國意識的並存，不僅代表著對國家未來政治選擇上的不同，背後更深一層的意義即是不同族群對我族生命、歷史、與文化軌跡深刻反省後所形成的一種思惟與態度。這兩種意識容或有所衝突，倒也不必然是永遠對立、無法妥協的；只是兩者間的矛盾，不僅涉及理性判斷、更牽扯了許多人類原初的族群與文化情感在內，箇中複雜，難以用簡單的單一思惟來理解，我們不能獨尊理性，畢竟感性也是人類社會奠立的重要基礎，當代種種有關民族情感與理性公民的對話，皆在嘗試用理性與感性兼容並蓄的策略，冀能為台灣的國家認同問題找到出路。

人，一方面是獨立的個體，另一方面卻又是文化的產物；就整體而言，人不能完全脫離其文化背景脈絡之外做思考；就個體而言，在相同的文化背景之下，人往往能發展出許多不同的個人特質。不論是著重個體差異的自由主義、或是講求集體認同的社群主義，都有其以偏概全的成分，因此，當代多元文化主義思潮



應運而生，嘗試調和兩者、開出新局，其努力可說是成功的，不論在思想哲學的層次上、或在現實政治的運作中，多元文化主義都能提供良好的參照途徑。

在思想哲學的層次上，多元文化主義承認「族群差異」本然存在的事實，並提出忽略差異的結果，常常造成對弱勢族群不利；因此，楊認為，承認差異的本身，其實就是避免文化帝國主義與文化霸權的第一步。

爲了避免自由主義平等公民資格的理想反而成爲壓抑弱勢族群的藉口，楊建議我們納入文化公民權的概念其實是非常值得正視的；爲了確保弱勢族群在一個大型的社會中，享有更開闊的生活空間，因此，在政府體制的設計上，即應有保障公民平等的文化發展權的機制，如：立法限制歧視的言論與政策、給予弱勢族群特殊代表權、對於族群政策的否決權或設置民族議會等。

「差異」雖然豐富了人類生活的內容，但「差異」所帶來的結果並不一定都是愉快的，有時候「差異」也可能帶來誤解與衝突，然而，如何避免「差異」所帶來的互相仇視或傷害呢？泰勒建議我們，應該放棄個人主義所主張個人本真性理想的追求，而代之以用「對話」與「互動」的方式來型塑個人認同。在泰勒理論中，個人認同與社會制度慣行乃互相關聯、密不可分的整體，承認政治論所欲處理的課題即是如何建立一妥善的慣行制度，並在其中培養恰當的個人認同。因此，泰勒提出了其著名的「強評價」（strong evaluation）理論，認爲人類行爲之特質不在於自然性的偏好選擇，而在於一種「二度反思」（second-order reflection），也就是行爲者能對於其個人偏好與慾求進一步反省其價值。

秦力克對於不同層次與不同原因所造成的族群差異，則分別提出了不同的建議，對於境內世居的少數民族（原住民），只要其能呈現區域集中的現象，應該賦予其自治權；至於境外移入的族裔團體，因爲其不具有固定的傳統領土，所以不主張其自治權，但國家應以公共資金支持族裔團體的文化實作，並免除對其宗教與文化不利的法律與規則。對於境內種種流動的弱勢族群，秦力克則主張以特殊代表權來保障少數族群在議會的發言機會。

吾人認爲，從現實政治的角度來看，多元文化主義提示我們去思考如何在憲政架構中落實多元民主的精神。弱勢保障是絕對必要的，除了憲法中所做原則性宣示之外，對弱勢族群的保障，尤須落實於具體的法律層次與政府體制上。因此，吾人認爲，在憲法保障上，我們應列入原住民政策專章，鄭重宣示族群平等的主張。在法律層次上，則宜制訂「多元文化法」、「族群平等法」或「語言平



等法」，宣示我國為多元文化社會，容許各族保存、促進其文化傳統，同時消除各種制度性歧視，確保各族群公平參與政治經濟及文化事務。

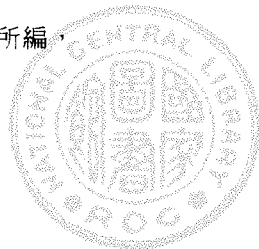
國家認同的型塑，除了基於血緣一致的民族情感之外，對自由民主體制的堅持未嘗不能成為凝聚共同體的共同基礎；然而，同樣信奉自由民主價值的國家為何不謀求統一？難道法國式的民主與美國式的民主有所不同嗎？或許，我們必須承認答案是肯定的，雖然同樣承認某些基本的政治價值，如自由、平等、民主與和平等，但每個國家也都還關心如何型塑具有自己國格與文化特色的共同體。

過去台灣的國家認同係以三民主義為核心所建構出來的意識型態為基礎，這套意識型態曾經成功地整合了大部分的社會意見，解嚴以後，這套意識型態卻遭受到嚴苛的批判，且面臨了「典範轉移」的困境。如何為台灣的未來找出新的「台灣魂」，應是生活在這塊土地上所有人的共同使命。本論文建議，國家仍應嘗試揭櫫主流價值，只要國家在傳遞主流價值時，不獨斷價值的詮釋權即可。而 Williams 所說的，在談論共同文化時，我們不應該談論一些一致、統一的東西，或是一些大家都應該遵從的東西，「正確來說，我們應該要求的是在意義與價值的創造過程中，自由的、有貢獻的、共同的參與過程。」（Williams, 1989: 38）只要依此步驟，我們相信，台灣仍能在多元與差異中，找到大家都能安身立命的共同認同。

參考文獻

一、中文部分

- 丁庭宇，1989，《咱攏馬是台灣人》，台北：桂冠。
- 王甫昌，2002，《當代台灣社會的族群想像》，台北：國立台灣大學。
- 王育德，1989，《早年之台灣》，台北：時報文化版公司。
- 王育德，2000，《台灣·苦悶的歷史》，台北：前衛。
- 王秋桂，1990，《神話、信仰與儀式》，台北：稻鄉。
- 王振寰、錢永祥，1995，〈邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題〉，載於《台灣社會研究季刊》，第20期，頁17-55。
- 王曾才，1994，〈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，頁 201-213。

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

史明，1980，《台灣人四百年史》，San Jose, CA.：蓬島文化公司。

史明，1998，《台灣不是中國的一部分——台灣社會發展四百年史》，台北：前衛。

江宜樺，1998，《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智。

江宜樺，2001，《自由民主的理路》，台北：聯經。

江宜樺、李強主編，2003，《華人世界的現代國家結構》，台北：商周，頁。

李筱峯，1987，《台灣民主運動 40 年》，台北：自立晚報。

李廣均，2001，〈有關戰後台灣民族主義社會性格的幾點思考〉，《民族主義與兩岸關係——哈佛大學東西方學者的對話》，台北：新自然主義，頁 111-146。

吳叡人，1997，〈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，《民主鞏固或崩潰：台灣二十一世紀的挑戰》，台北：月旦，頁 31-48。

孟樊，1990，〈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：八〇年代台灣文學論》，台北：時報，頁 145-221。

孟樊，2001，《後現代的認同政治》，台北：揚智文化事業。

林火旺，1998，〈公民身分：認同和差異〉，收錄於蕭高彥、蘇文流編，《多元主義》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所專書，頁 379-409。

林佳龍，2001，〈台灣民主化與國族形成〉，收錄於林佳龍、鄭永年編，《民族主義與兩岸關係——哈佛大學東西方學者的對話》，台北：新自然主義，頁 217-266。

林佳龍，2002，〈解釋晚近台灣民族主義出現與性質〉，收錄於洪泉湖、謝政論編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》，台北：東大，頁 289-314。

林毓生，1989，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經。

林毓生，1990，〈殷海光先生闡釋民主的歷史意義與中國民主理論發展的前景〉，收錄於章政通等著，《自由民主的思想與文化》，台北：自立晚報，頁。

邱貴芬，1992a，〈「發現台灣」：建構台灣後殖民論述〉，載於《中外文學》，第 21 卷第 2 期，頁 113-163。

邱貴芬，1992b，〈「咱攏是台灣人」——答廖朝陽有關臺灣後殖民論述的問題〉，



載於《中外文學》，第 21 卷第 3 期，頁 29-46。

南方朔，1994，《自由主義的反思與批判》，台北：風雲時代。

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

胡佛，1987，〈現實困擾：試解政治文化的結〉，為「突破中國結與台灣結的困境」座談會引言，載於《中國論壇》，第 290 期，頁 12-14。

秦孝儀總編纂，1989（10 月），《總統蔣公大事長編初稿》第 6 卷（下冊），台北：中國國民黨中央黨史會。

秦鳳英，1992，《知識菁英對威權體制民主化之影響研究——台灣『大學雜誌』個案研究》，國立台灣師範大學公民訓育研究所碩士論文。

翁松燃，1990，〈殷海光先生的民主觀〉，收錄於韋政通等著，《自由民主的思想與文化》，台北：自立晚報。

章玉琴，1998，《多元文化論公民觀及其公民教育觀之探究》，國立臺灣師範大學公民訓育研究所碩士論文。

梁裕康，1997，《文化認同與政治認同--查理斯·泰勒（Charles Taylor）承認政治論之分析》，國立中山大學政治學研究所碩士論文。

張忠棟，1998，《自由主義人物》，台北：允晨文化。

陳正然，1985，《台灣五〇年代知識份子的文化運動—以「文星」為例》，台灣大學社會學研究所碩士論文。

陳光興，1990，〈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》，2 月 23 日。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〉，頁 54。

陳光興，1994，〈帝國之眼：「次」帝國與國族——國家的文化想像〉，載於《台灣社會研究季刊》，第 17 期，頁 149-222。

陳光興，1996，〈去殖民的文化研究〉，載於《台灣社會研究季刊》，第 21 期，頁 73-139。

陳芳明，2000，〈後殖民或後現代：戰後台灣文學的一個解釋〉，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，頁 41-63。

陳義彥，1997，《台灣地區大學生政治社會之研究》，政大博士論文。

敏米（Albert Memmi），魏元良譯，1998，〈殖民者與受殖者〉，收錄於香港嶺南學院翻譯系文化／社會研究譯叢編委會編，《解殖與民族主義》，文化／社會研究譯叢（三），香港：牛津大學，頁 1-27。



- 彭懷恩，1978，《中華民國大學生政治支持》，台大碩士論文。
- 黃昭堂，1994，〈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，頁 195-227。
- 黃嘉光、王康陸、陳正修，1991：6
- 黃學聖，2002，《當代自由主義公民資格觀的轉變之研究——對於多元文化論挑戰之回應》，國立台灣師範大學公民訓育學系碩士論文，未出版。
- 楊國樞，1989，〈我們為什麼要組織澄社〉，《澄社簡介》，台北：澄社。
- 廖文毅，1956，《台灣民本主義》，東京：台灣民報社。
- 廖朝陽，1992a，〈評邱貴芬〈發現台灣：建構台灣後殖民論述〉〉，載於《中外文學》，第 21 卷第 3 期，頁 43-44。
- 廖朝陽，1992b，〈是四不像，還是虎豹獅象？——再與邱貴芬談台灣文化〉，載於《中外文學》，第 21 卷第 3 期，頁 48-57。
- 廖朝陽，1995a，〈中國人的悲情：回應陳昭瑛並論文化建構與民族認同〉，載於《中外文學》，第 23 卷第 10 期，頁 102-126。
- 廖朝陽，1995b，〈再談空白主體〉，載於《中外文學》，第 23 卷第 12 期，頁 105-109。
- 葉富國，1993，〈『假台灣人』專輯說明及書目〉，《島嶼邊緣》，第 8 期，頁 102-107。
- 錢永祥，1988，〈自由主義與政治秩序——對《自由中國》經驗的反省〉，《台灣社會研究季刊》，第 1 卷第 4 期，頁 57-99。
- 錢永祥，2001，〈自由主義與國族主義——兩種價值〉，《縱欲與虛無之上》，台北：聯經。
- 盧建榮，1999，《分裂的國族認同：1975-1997》，台北：麥田。
- 艾瑞克·霍布斯邦，李金梅譯，1997，《民族與民族主義》，台北：麥田。
- 蔡英文，2003，〈台灣民主理念的發展及其問題〉，收錄於江宜樺、李強編，《華人世界的現代國家結構》，台北：商周，頁 3-37。
- 蔡智賢，1998，〈台灣社會與知識分子——知識分子特質的初探〉，發表於台大三研所主辦「文化、國家與現代性論文研討會」，12 月 12-13 日。
- 薛化元，1996，《自由中國與民主憲政》，台北：稻鄉。
- 薛化元，1999，〈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〉，載於《當代》，第 141 期，頁 32-45。



羅 青，1989，《什麼是後現代主義》，台北：五四，頁 315。

羅永生，1998，〈專輯導言：解殖與（後）殖民研究〉，收錄於香港嶺南學院翻譯系文化／社會研究譯叢編委會編，《解殖與民族主義》，文化／社會研究譯叢（三），香港：牛津大學，頁 vii-xv。

蕭高彥，1996，〈多元文化與承認政治論：一個政治哲學的分析〉，發表於中央研究院中山人文社會科學研究所主辦「多元主義學術研討會」，5月30-31日。

蕭高彥，1998，〈多元文化與承認政治論〉，中央研究院中山人文社會科學研究所，《多元主義》，頁 487-509。

蕭高彥，2003，〈民主化與國家認同在台灣：政治理論的反思〉，收錄於江宜樺、李強編，《華人世界的現代國家結構》，台北：商周，頁 131-175。

二、英文部分

Barth Fredrik (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries, the Social Organization of Cultural Difference*, London: George Allen & Unwin.

Birch, Anthony H., 1993, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, London: Routledge.

Bolingbroke, Henry St. John., 1775, *Letters on the Spirit of Patriotism*, London: T. Davies.

Cobban, A., 1994, *National Self-Determination*, (Chicago: Chicago UP): 51.

Dyke, Veron V., 1972, *International Politics*, N. J.: Prentice - Hall: 46.

Deutsch, Karl., 1953, *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Mass: M.I.T. Press.

Fleras, A. and Elliott, J. L., 1992, *The Nations Within: Aboriginal - State Relations in Canada, The United States and New Zealand*, Toronto: Oxford University Press.

Frankfurt, H. G., 1971, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, 68: 5-20.

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

Hetcher, Michael., 2000, *Containing Nationalism*, N.Y.: Oxford University.

Kymlicka, Will., 1995a, *Multiculturalism Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.

Kymlicka, Will., 1995b, (ed.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will., 2000, (ed.) *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford: Oxford University Press.



Memmi, Albert., 1965, "Mythical Portrait of the Colonized", "The Two Answers of the Colonized", "Conclusion" in *The Colonizer and the Colonized*, N. Y.: The Press, Inc, 79-89、119-153.

Miller, David., 1995, *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press.

Sandel, Michael J., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press).

Sandel, Michael J., 1984, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12: 81-96.

Sandel, Michael J., 1992, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", In Shlomo Avineri and Avner de-Shalit eds., *Communitarianism and Individualism.*, Oxford: Oxford University Press.

Said, Edward., 1979, *Orientalism*, N. Y.: Vintage.

Said, Edward., 1994, *Orientalism: Western Conceptions of The Orient*, London: Penguin.

Shafer, Boyd., 1968, *Nationalism :Myth and Reality*, N.Y.: Harcourt Brace.

Sturzo, Don Kuigi., 1946, *Nationalism and Internationalism*, N.Y.

Taylor, Charles., 1985, *Philosophy and Human Science: Philosophic Papers*, 2vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles., 1992, "The Politics of Recognition", In Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'*, Princeton: Princeton University Press, 25-73.

Taylor, Charles., 1993, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal & Kingston: MciGill - Green's University Press.

Taylor, Charles., 1994, "The Politics of Recognition", In Charles Taylor, et al. *Multiculturalism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press: 3-73.

Williams, Raymond., 1989, *Resources of Hope*, N. Y.: Verson: 35-38.

Young, Iris Marion., 1990, *Justice and the Politics of Difference*, N. J.: Princeton University Press, Chapter 4.

Young, Iris Marion., 1995, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", In Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of N. Y. Press, 178-179.



The Discourse of Taiwan National identity -- A Theoretical Reflection

Yu-Mei Wu ⁺

ABSTRACT

The advent of Taiwanese democratic movement from the 1990s brought the disputes about national identity. As a member of globalization, Taiwan has already faced the challenges arose from globalization to national identity. This thesis analyze three types of national identity -- the constitutional identity of liberalism ,the civic republicanism ,and the identity of post-modernism. Finally, it will use the multiculturalism to assess the identity politics of Taiwan.

Keywords: national identity, post-modernism, liberalism, constitutional identity, civic republicanism, multiculturalism

⁺ Associate professor at the division of General Education, Minghsin University of Science and Technology.

