# 第一章　緒論

## 第一節　研究緣起與研究問題

在《青春之歌—追憶 1970 年代台灣左翼青年的一段如火年華》書裡，鄭鴻生記述了在那一段政治氣氛仍舊肅殺，「愛國必先反共」具有無上政治正確的七〇年代，一群熱血青年衝破禁忌，追求思想自由解放，爭取政治民主，關心社會公平正義，以及在這過程中逐漸萌芽發展的反資、反帝左翼思想的歷程。在這樣一本描述衝撞當時黨國威權體制的書裡，卻出現了孫中山及三民主義，並且弔詭地不是作爲被撻伐的對象，而是以和這群抗爭青年站在同一陣線的反對派形式出現。孫中山思想成爲對抗當時黨國壓迫的「護身符」。作者並且強調，「我們以三民主義爲護身符並非表示對它抱著虛假的態度，當時我們認爲就政治光譜而言孫中山的晚年思想是相當左傾的，而後來的黨國背離了孫中山，只是頂著他的光環，將他擺在神龕上，所作所爲卻是背道而馳。」（鄭鴻生，2001：200）作者並進一步自省到「我們經歷 1960 年代台灣的自由派、西化派、現代派的影響之後，原本對被供在黨國意識型態神龕裡的孫中山思想採取著輕視的態度，如今我們卻對不同於黨國所灌輸之版本的孫中山原貌，有了重新認識的必要……」（鄭鴻生，2001：224）

另一本研究七〇年代台灣左翼運動的著作—郭紀舟所著《70 年代台灣左翼運動》，也從類似的觀點提到了不同於黨國灌輸的孫中山思想。作者以一九七六年創刊發行的《夏潮》[1]雜誌爲分析對象，並總結出在這一本標誌「一批知識分子朝著社會主義的思想前進，企圖在台灣形成一批判性的左翼論述」的雜誌裡，

[1] 夏潮社論＜我們的宗旨與主張＞標舉九大信條：發揚民族主義，批判帝國主義。發揚愛國精神，批判置產設籍。發揚鄉土精神，批判崇洋媚外。發揚民權主義，批判官僚特權。發揚民主精神，批判歌功頌德。發揚自由精神，批判違法亂紀。發揚民生主義，批判壟斷資本。發揚社會正義，批判嫌貧愛富。發揚人道精神，批判剝削壓榨。（夏潮，1978，四卷三期，頁 5）

孫中山思想發揮了「偷渡」與「保護」的作用。他認爲「藉由三民主義正當性的掩護，成功引入反資本主義、反帝國主義的左翼思考……夏潮集團將三民主義內含社會主義以及人文思想部分重新解構，並予以轉化或重新解讀，將屬於人民集體認同的部分，藉由民族、民生主義的集體認同意願，接合上屬於社會主義、人民爲主體的階級意識……」（郭紀舟，1999：388）

同樣是介紹七〇年代左翼運動的書籍，不約而同提到三民主義，並且是不同於黨國建構的，能夠接合社會主義內涵的三民主義。筆者好奇，孫中山及三民主義不應該是國民黨當局御用的政治符碼與意識型態嗎？何以反可以作爲對抗當權者思想論述的「護身符」？甚至「偷渡」、「保護」批判的左翼思潮？“重新認識孫中山思想”意味什麼？

對比在台灣接受三民主義教育的經驗，儘管不斷被教以三民主義的“博大精深”，也從課本中得知“三民主義救中國，共產主義禍中國”的道理，三民主義的“優越性”透過教學、考試不斷灌輸至學生腦海。然而，除了作爲某種應付考試的標準答案之外，真正能使學生就此”產生信仰，生出力量”的幾希，反倒是因爲此種塡鴨式的、僵化的、教條的、落伍愚民的教學方法與內容，致使學生心生反感。這種適得其反的灌輸方式，對照解嚴之後三民主義面臨的嚴峻考驗，可說是對過去三民主義教育成功與否最直接的回答。

台灣三民主義教育的實施，始自一九四九年國民政府潰敗來台後，蔣中正聲稱過去就是因爲三民主義思想教育的失敗，致使國民黨丟掉大陸，他說「我們國家的教育從來就未能實現本黨教育政策，更沒有樹立我們三民主義的中心思想。時至今日，受了這樣國破家亡悲慘的教訓，我們如果還不能徹底反省認識此次最大失敗的主因是在教育，而仍以爲教育於此次失敗無關，那真是太可悲可痛了！」（引自黃人傑，1987：25）「今天我們反攻復國這一種戰爭，是以主義爲前鋒，以武力爲後盾的戰爭。所以加強三民主義文化，教育與思想的領導，實爲刻不容緩之圖。」（引自楊希震，1962：205）在蔣介石的訓示下，三民主義教育自始背負著“反共復國”的神聖使命，不僅如此，對三民主義的解釋還是以蔣介石的詮

釋典範爲本，成爲官定的三民主義內涵，其所著《三民主義之體系及其實行程序》、《反共抗俄基本論》等著作，以及歷次有關三民主義的談話、指示，都成爲解釋三民主義重要的參考依據，也是教科書引用的權威來源。曾建元歸結，爲國民黨政權所操作的三民主義，乃是蔣中正在將三民主義中國化的戴季陶主義基礎上，經過長期與國民黨左派的政權與意識型態的鬥爭中逐步鞏固而最終取得其正統地位者。三民主義意識型態的典型文本，首推國立編譯館主編的＜高級中學三民主義課本＞，這是國家官定的三民主義體系與內容，是一般國民對於三民主義認識與印象的直接來源。在動員戡亂時期，三民主義的研究要得出不同於蔣中正詮釋典範的結論，簡直就是天方夜譚。（曾建元，1998：10-11）「恐怕將立即成爲體制下的犧牲者。」（陳其南，1998：238）

解嚴之後，三民主義一方面面臨各方嚴厲的批判，極欲去之而後快；另一方面，卻也有人樂觀看待此種「危機就是轉機」的轉變，認爲政治環境的鬆綁，正是得以恢復孫中山思想原貌的時機。如部分學者所樂見其成的，威權體制的消失對三民主義的進一步發展是好不是壞。傅偉勳即認爲，我們如果能將數十年來的政治意識型態情節和枷鎖完全祛除，還出原先具有啓蒙教育意義的孫中山思想的「本來面目」，同時放在新時代的多元開放性國際思想文化脈絡裡重新探討孫中山思想的理論貢獻、時代限制、研究改進以及未來發展等等課題，我們才有希望將孫中山思想繼續帶到下一個世紀。（傅偉勳，1992：28）沈宗瑞也認爲，三民主義在台灣的逐漸沒落，代表了一個全稱式（holistic）政治意識型態的凋零，而國民黨爲鞏固其反共政權，將三民主義作工具性的使用與解釋，它須爲三民主義的扭曲負完全責任。（沈宗瑞，中國時報，1994.9.15：11）在另一篇談論＜三民主義教育的存與廢＞文章中，他則指出「三民主義除了在代表中國的象徵意義上稍嫌陳舊之外，它在社經議題係屬於中間偏左的民主社會主義的路線，今日台灣的三大黨在主張及實踐上，事實上都還沒那麼先進。」（沈宗瑞，中國時報，1994.12.16：11）

換言之，不論就過去的反威權體制運動、左翼論述刊物，或解嚴後平反三民

主義的言論觀之，再再顯示過去國家機器所灌輸的孫中山思想，是刻意篩選、傳播下的結果，而孫中山思想的社會主義色彩被刻意淡化，乃至消音，孫中山也未曾以左派、以社會主義者爲國人所認知。甚至，三民主義不論在學校教科書、大眾媒體及政府文宣中，皆以作爲一種「反共利器」而存在，這種基調至解嚴前沒有太大轉變。過去四十多年來，由於兩岸的對峙，台灣方面一直將孫中山思想解讀成「反共主義」。（蘇嘉宏，2001：354）

儘管三民主義被塑造成“反共抗俄”，對抗“共產邪說”的利器，然而，回到孫中山三民主義演講稿中所言，他說「民生主義就是社會主義，又名共產主義，即是大同主義。」又說「共產主義是民生主義的理想，民生主義是共產主義的實行，所以兩種主義沒有甚麼分別；要分別的，還是在方法。」「民生主義就是共產主義，就是社會主義。所以我們對於共產主義，不但不能說是和民生主義相衝突，並且是一個好朋友。」（孫中山，1989a：129,148,152）不僅如此，孫中山在講稿中對俄國革命及馬克思均多有讚揚。他盛讚俄國革命之後，把帝國主義國家變成新社會主義國家，「不但是打破俄國的帝國主義，並且是打破世界的帝國主義；不但是打破世界的帝國主義，並且打破世界的資本主義。」他認爲俄國的新主義「主張抑強扶弱，壓富濟貧，是專爲世界上伸張公道打不平的。」（孫中山，1989a：8）

三民主義從與共產主義是「好朋友」，轉而成爲反共思想利器，所凸顯的歷史正是孫中山逝世之後，後繼者對其思想結晶—三民主義—的詮釋爭奪過程。這種意識型態上的爭奪，是政治、軍事武力之外，用以建構自己成爲孫中山合法繼承人的手段之一。而隨著蔣介石在軍事與政治鬥爭上的勝出，他對三民主義的詮釋觀點也逐漸取得獨尊地位。蔣介石所領導的國民黨政權，立於反共的基礎之上，對三民主義的詮釋受到戴季陶極大的影響。范小方稱其爲「國民黨新右派的理論家」。（范小方，1992：170）戴季陶本不贊成孫中山的「聯俄容共」政策，孫中山死後，爲「遏止黨內共黨分子曲解中山先生遺教」，戴季陶呼籲「孫文主義信徒團結起來。團結的方法，是先要把自己總理的遺教作正確的解釋，纔不致

使青年們的思想左傾而不返。」對此，戴季陶連續出版了《民生哲學系統表說明》、《孫文主義之哲學的基礎》及《國民革命與中國國民黨》等一系列作品。這批著作的出版，被視爲是「國民黨第一次在理論上對共產黨的反擊。」（陸寶千，1984：12,18）民國二十四年開始，蔣介石展開了他的統治意識型態編造工程，親自演講＜國父遺教六講＞。（杜劍鋒，1989：129）民國二十八年蔣介石演講＜三民主義之體系及其實行程序＞，完成了正統三民主義的整個理論架構。（曾建元，1995：51）民國二十九年教育部召開第一屆「三民主義研究會」，一致決定編輯統一的教材，並以蔣介石的「三民主義之體系及其實行程序」爲綱要，所有的教材編輯應該以這個綱要編寫教科書。至此，自民國十七年開始實施的三民主義教育被迫擁有一個共同的大綱。（陳延輝，2002：40）民國三十七年，國民黨勢力節節敗退，加以教育界及共產黨不斷攻擊「黨義」教育的不當，三民主義課程因而停開。國民黨退敗來台後，決定加強三民主義思想教育以對抗共產主義，遂於三十九年公佈「戡亂建國教育實施綱要」，恢復在高中及大專院校的三民主義教育。此處的三民主義教育其實質內涵已是經由蔣介石政權詮釋、轉化後的三民主義。

根據以上所述，本文好奇的是，（一）三民主義從孫中山著述原典到後來台灣教育體制內的呈現，在高中課程內容歷經哪些轉變？統治階級如何運用意識形態國家機器壟斷意義的詮釋？（二）富有將「三民主義學術化」任務的高等教育研究所學位論文，又是如何闡釋孫中山思想中的社會主義內涵？

另一方面，回歸歷史脈絡，若謂孫中山思想在台灣的傳佈，最早的起源並非一九四九年後開始施行的三民主義教育，而是早在一九二〇年代即由黃煌雄所稱「台灣的孫中山」、「台灣同胞非武裝抗日運動最具影響力、最能刺痛日據當局，並最能喚醒寂靜的民族與社會良知的運動家」蔣渭水所熱切傳播著。（黃煌雄，2006：12）蔣渭水身爲「台灣議會請願運動」、「台灣文化協會」、「台灣民眾黨」等抗日組織的主要領導人，他從一九一五年開始介紹孫中山思想，一九二六年開辦「文化書局」之後，推出了一系列包括孫文《民生主義》、孫文《建國方略》、

《孫逸仙傳記》等「中國名著」多本，（黃煌雄，1992：36）並且也陸續發表了＜階級鬥爭與民族運動＞、＜共產主義向左去三民主義對右來＞、＜台灣民眾黨行階級運動有矛盾嗎＞等引述孫文話語或觀點的文章。（黃煌雄，1992：213-217）一九二四年中國國民黨第一次全國代表大會，確立三民主義的指導原理，扶助農工的政策，並宣稱對內要打倒軍閥，對外要打到帝國主義及廢除不平等條約。從一九二四年至一九二六年間，《台灣民報》所報導有關中國的事情，便是以這些論題爲中心。（黃煌雄，2006：241）一九二九年一月二十日蔣渭水更開始在《台灣民報》二四四至二八八期連續刊載文章介紹三民主義及中國國民黨的歷史。（劉碧蓉，1999：45）黃煌雄評論到，「在台灣同胞之中，受孫中山先生影響最深、最勤於研究孫中山先生思想，並活用其主張的，便是蔣渭水先生。」（黃煌雄，1992：210）

巧合的是，不論孫中山或蔣渭水，在其晚年均出現思想主張是否急遽左傾的爭論。一九二四年一月二十七日孫中山開始有系統的講演三民主義，當時的歷史背景正是國民黨第一次全國代表大會召開期間。一九二四年一月二十日，中國國民黨在廣州舉行第一次全國代表大會，會中決議採取聯俄、容共政策，完成國民黨的改組工作。此次改組雖然一方面壯大了國民黨的聲勢與氣象，另一方面卻也同時擴大國民黨內部左、右派及與中國共產黨間的矛盾衝突。原本這種裂痕在孫中山個人威勢維持之下，一時不致分裂，但在隔年孫中山因病去世之後，國民黨立刻陷入嚴重的鬥爭與分裂。除了在反共與否產生分裂外，自國民黨一大以來即爭議不斷的對外政策（反帝國主義綱領）與民生主義兩部分，左、右兩派也出現不同的詮釋與路線之爭，相互指責對方背離、扭曲孫中山思想。

陳獨秀在＜什麼是國民黨左右派？＞一文中指出「在國民黨第一次大會前後，可以說反對帝國主義與軍閥政治的是左派，不反對帝國主義與軍閥政治的是右派；信仰三民主義的是左派，不信仰三民主義的是右派。」後來他又修正到「在策略上，左派懂得要實現反對帝國主義軍閥的國民革命，國外有聯合蘇俄，國內有聯合工農階級及共產黨之必要；右派則反對蘇俄，反對共產黨，反對工農階級。」

（引自蔣永敬，2000：247）不論分類標準爲何，左右派的區分與國民黨的改組以及第一次全國代表大會所確立的主張與政策有所關聯，當中所牽涉的也非單純的理念差異，還糾葛著權力鬥爭的需要。冉伯恭認爲，國民黨左派自認繼承了《一大宣言》的改革精神，他們所致力發展的是孫中山建立社會主義新中國的理想。他們當中有些人在土地、資本問題上更發展出較孫中山更爲激進的主張。相較於國民黨右派極力強調孫文的傳統主義的面向，國民黨左派則以宣揚孫中山的社會主義觀點和容共、聯俄、扶助農工的政策，宣稱在國民黨中的正統地位。（冉伯恭，1996：183-184）

無獨有偶地，此時期的蔣渭水也面臨質疑是否由民族運動走向階級鬥爭？方孝謙在《殖民地台灣的認同摸索》一書中，認爲蔣渭水在「階級」與「民族」位置上游移的結果，他最終選擇的是「現代意識更強、更普遍、也更同質化的『階級』。」（方孝謙，2001：102-105）黃煌雄則認爲蔣渭水是堅持民族運動路線的，「與孫中山晚年所領導的中國民族運動的精神與主張，在不同的國度相互輝映。」「蔣渭水先生基於本身實踐與研究的體驗，加上他對世界、中國與日本發展中情勢的觀察，乃提出他到逝世前仍一直沒有改變的『以農工階級爲基礎的民族運動』」。（黃煌雄，1992：6）一九二六年十一月蔣渭水先是在＜左右傾辯＞一文說到：「我們對左右派的見解很簡單。我們反對無視一切的傳統、無視國情的改造主義，然而我們斷不可沒卻將來的理想，而墮入妥協主義，這便是我們應取的態度。」（黃煌雄，2006：113-115）一九二八年十二月蔣氏發表＜台灣民眾黨行階級運動有矛盾嗎＞，更明確指出「台灣民眾黨第二次全島黨員大會決議『全民運動與階級運動並行』。我們所謂階級運動的意思，是民生主義的階級運動，是勞働組合主義的階級運動，工友總聯盟的指導原則，是採取組合主義，就是要求工資的增加和勞働時間的短縮。這是極溫和的要求，沒有什麼可驚的地方。這又是由階級運動的階段上看起來，是自然成長性的運動時期……要之我們的階級運動是民生主義的工人運動和民生主義的農民運動，若是全民運動與階級運動有矛盾，那麼中國國民黨老早就矛盾了。其實中國國民黨仍是採取民族主義與民生主

義，同時並行，並沒有發生什麼矛盾……」（黃煌雄，2006：143-144）

面對台灣民眾黨行左、右路線問題，蔣渭水多次引述孫中山及中國國民黨第一次全國代表大會所確立的政策作爲其論述的依據，基於這層思想上的連結，黃煌雄認爲孫中山對台灣近代民族運動產生了一種近乎血肉相連的影響。（黃煌雄，2006：20）而對部分論者而言，一九二七年蔣介石清黨後即拋棄的農工政策，在台灣卻有蔣渭水堅守下來了。（王曉波，2005：54）蔣渭水過去因爲「左派」及「台灣民族主義」的象徵，除了曾於一九五〇年蔣渭水逝世二十週年舉辦紀念會之外，過去長時間被國民黨當局刻意忽視。如今隨著國族認同的轉向，朝野又開始紛紛紀念起蔣渭水，反倒是孫中山在政治局勢演變下，必須面臨”國父是誰？”的窘境。兩者地位翻轉，但他們曾經在思想上的承襲、影響，在解嚴後至今，是否有任何重新發現的跡象？

## 第二節　文獻回顧

### 一、　意識型態國家機器與霸權

本文可能交叉使用孫中山思想、三民主義、三民主義意識型態，三民主義思想等詞彙，而指涉的意涵無異。意識型態（idélogie）一詞於 1796 年由法國理性主義哲學家特拉西（Destutt de Tracy）所提出，用以稱呼心靈的哲學（philosophy of mind），以及觀念的科學（science of ideas），以有別於古代的形而上學。之後拿破崙賦予其不同的意涵，他視意識型態爲激進的，並具有貶抑的意涵。在拿破崙的影響下，十九世紀意識型態家通常等同於革命家（revolutionary），「意識型態」、「意識型態家」、「意識型態的」等詞彙，至此也沾染上抽象的、不切實際的或極端狂熱理論意涵。（Williams，1976：126）從十八、十九世紀至今，意識型態一詞歷經不同的意涵轉變與補充，而對後世影響較大，並且有較完整理論發展的應屬馬克思主義學派的發展。

Larrain 分析指出，一般而言，負性或批判性的意識形態概念（如馬克思的

概念）指涉一種被扭曲的思想，無論我們用那種方式來理解這種扭曲。中性概念（如列寧的概念）指涉關聯到某個社會團體，政黨或階級的利益原則的政治思想、論述和世界觀。負性的意識形態概念可分辯觀念的適當與否；對思想下認識論上的判斷，無論此思想的階級來源及支持者的意圖爲何。一個意識形態觀念就是一個被扭曲的觀念。中性的意識形態概念本身不會分辨觀念的適當與否；不對觀念下認識論上的判斷，但強調人們經由觀念意識到社會現實並把那些觀念關聯到某些階級利益或政治原則。對中性的詮釋而言，「意識型態的」是指爲任何團體或階級利益服務的思想或觀念具有的性質。對負性的詮釋而言，相反地，「意識型態的」指任何扭曲或顛倒現實的思想或觀念具有的屬性。（Larrain，劉美麗、王恩南譯，1994：25-26）

本文提到三民主義意識型態時，主要係以中性概念論述之，意識型態的中性概念，特別是葛蘭西（Gramsci）的概念，試圖解釋某些尋求霸權的政治論述如何被建構和重建，如何擴張及萎縮，如何取得優勢或失去優勢。（Larrain，1994：28）。援引此一概念有助理解三民主義意識型態在台灣的消長，也就是統治階級試圖建構三民主義成爲一意識型態霸權的企圖與作爲。然而，需說明的是，本文認爲，藉由探究葛蘭西霸權（hegemony）理論的部分關鍵意涵，正足以證明三民主義在台灣的傳播結果並未成爲一意識型態霸權。追根究底，葛蘭西意識型態霸權所指並非一種強加、強制、宰制的意識型態，而毋寧是一種「共同利益」、「集體意願」的塑造。

除了葛蘭西對霸權的思考外，另一個對本論文有所啓發的分析取徑來自阿圖塞（Althusser）的意識型態國家機器（ideological State Apparatuses）理論。

阿圖塞在＜意識形態與意識形態國家機器＞一文中，爲探討勞動力及生產關係的再生產問題（及解答）而提出他對意識形態的看法，其中有兩項重要的貢獻，一是提出意識形態國家機器的概念，一是論述主體建構，此二者均突顯出意識形態的物質性。

阿圖塞以「再生產」（reproduction）這種新的角度，重新檢視意識型態在「國

家」之中具體的功能與作用方式。他認爲，任何社會形構（social formation）的延續，必須在它產生的同時能夠製造以及複製出它產生的條件，亦即生產力及既存的生產關係。使用「再生產」的觀點，主要即是在暴露隱藏在生產關係問題之中的階級鬥爭，以及在這個過程中，不同種「國家的意識形態機器」所扮演的角色。「國家的意識形態機器」概念的提出，目的不僅是在補充傳統馬克思主義的「國家」理論，更是以此重新檢討意識形態的本質。（于治中，1998：101-103）

阿圖塞認爲國家（the State）原先是古典馬克思主義所指稱的國家機器（State apparatus）。國家機器這個詞彙不僅狹義而言專指與法律實踐相關的機器，例如警察、法庭、監獄，也包括必要時直接介入發揮鎮壓力量的軍隊；以及，國家領袖（head of State）、政府（government）與行政體系（administration）。（Althusser，1984：11）阿圖塞認爲，國家只有在行使國家權力（Sate power）的功能時，才有意義。所有政治階級鬥爭都圍繞著國家，也就是圍繞著特定階級或階級同盟佔有（奪取並維持）國家權力上。這種區別使吾人必須區分國家權力（維持或奪取國家權力）此一政治階級鬥爭目標以及國家機器。（Althusser，1984：14）

爲了進一步發展國家理論，除了國家權力與國家機器的區別外，阿圖塞認爲還需考量到明顯站在（鎮壓型）國家機器這一邊卻與之不同的另一現實（reality），阿圖塞稱之爲意識形態國家機器（the ideological State apparatuses）。（Althusser，1984：16）

什麼是意識形態國家機器（ISAs）？在馬克思主義理論中，國家機器包含：政府、行政體系、軍隊、警察、法院、監獄等等，這些構成了阿圖塞所稱的鎮壓型國家機器（Repressive State Apparatus），透過暴力而行使職權。意識形態國家機器有哪些呢？阿圖塞列舉包括宗教的、教育的、家庭的、法律的、政治的、工會的、傳播的，以及文化的意識形態國家機器。鎮壓型國家機器與意識形態國家機器兩者有何區別？首先，鎮壓型國家機器只有一個，意識形態國家機器有許多個。其次，鎮壓型國家機器完全屬於公領域（public domain），而大部分意識形態國家機器卻是私領域（private domain）的一部分。教會、政黨、工會、家庭、

某些學校、大部分的報紙、文化企業等等，都是私的。而更根本的差別是，鎮壓型國家機器是透過暴力（violence）來行使職權，意識形態國家機器則是透過意識形態行使職權。當然，阿圖塞清楚指出，每項國家機器，不論是鎮壓型的或意識形態的，都同時透過暴力及意識形態發揮作用，沒有純粹的鎮壓型國家機器或純粹的意識形態國家機器，只是前者大量地、主要地以鎮壓（包含肉體鎮壓）來行使，而後者以意識形態來行使。（Althusser，1984：17-19）而阿圖塞認爲，沒有任何階級可以長期擁有國家權力，而不同時在且對意識形態國家機器行使其霸權（hegemony）。（Althusser，1984：20）

阿圖塞認爲，在前資本主義的歷史階段，教會無疑是最主要的意識型態國家機器，教會涵括了宗教、教育、大部分傳播及文化的功能。而在成熟的資本主義社會形構（social formations）中，佔據主要意識型態國家機器位置的，是教育。教育機器已經取代之前教會的功能，成爲首要的意識型態國家機器。甚至學校-家庭的組合取代了教會-家庭的組合。（Althusser，1984：25-28）

爲什麼教育機器是資本主義社會形構中最主要的意識型態國家機器？它又是如何運作的？阿圖塞認爲，所有的意識型態國家機器都貢獻同樣的結果：生產關係的再生產，也就是剝削的資本主義關係再生產。政治機器藉著使個人臣屬於政治國家”間接”或”直接”的”民主”意識型態；傳播機器藉由出版、廣播、電視灌輸每個”公民”國家主義、沙文主義、自由主義、道德主義；文化、宗教、家庭意識型態機器亦復如此。而在這當中學校正默默地，隱晦地，扮演著最重要的意識型態國家機器角色。（Althusser，1984：29）

從幼稚園開始，孩童即被灌輸統治的意識形態（ruling ideology），並在不同的年齡、求學階段被教以各種適合他將來投入生產所需的技能與意識形態，學校爲他準備好了在階級社會中扮演的角色所需的意識形態。這種助長資本主義政權的機制，卻被自然地遮掩掉，學校被再現爲中性的環境，而多數的教師不曾懷疑過這個系統的功用，甚至更糟地，他們全心全力的表現，鮮少懷疑他們的奉獻維持並滋長了現今學校是中性的、不可或缺的、有利當代社會的此一意識型態再

現。（Althusser，1984：29-31）

另一個關乎意識型態與意識型態國家機器作用的，是主體（subject）的建構。據阿圖塞定義，意識型態是個人對其真實存在狀況的想像關係的一種再現（Representation）。（Althusser，1984：36）意識型態所再現的，不是支配個人存在的真實關係系統，而是個人對其所生存的真實關係的想像關係。當討論意識型態國家機器及其實踐時，阿圖塞認爲每一個意識型態國家機器都是某種意識型態的實現（realization），意識型態總是存在某種國家機器與其實踐中。這種存在是物質性的。阿圖塞進一步論述意識型態實踐所涉及到的種種行動，他指出，實踐受各種牽涉其中的儀式所支配，而這些儀式又處在某種意識型態機器的物質存在中，就算只是其中的一小部分：例如某個小教堂的小型彌撒、某個葬禮、某日的學校生活、某個政黨會議等。簡言之，主體信仰的觀念之存在之所以是物質的，是因爲他的觀念展現在他的物質行動中，而物質行動又附著於受物質儀式支配的物質實踐裡，而這一切都由物質的意識型態機器所給定。阿圖塞據此論定主體相連結的兩個概念：1.除非透過，並且在意識型態中，否則沒有實踐。2.除非透過主體，並且爲了主體，否則沒有意識型態。意識型態召喚（interpellate）個人成爲主體。當阿圖塞論說主體範疇構成意識型態時，他同時也意謂意識型態建構具體的個人成爲主體。所有意識型態都存在於這種交互的雙重建構中，意識型態之所爲就是這種物質存在形式的效用。（Althusser，1984：39-45）

由此，我們可以發現阿圖塞對意識型態的幾項重要概念：想像的、再現的、物質的。阿圖塞認爲人們在意識形態裡所再現的，並非直接是真實的世界或真實存在的情況，而是他們與這些真實存在的情況所構成的關係。這些關係才是整個意識形態再現的核心，其本質在根本上是「想像的」（imaginaire）。這種想像的與非直接性的意識形態具有某種物質性的存在。原因是，各種觀念存在於或必須存在於作爲主體的人的行動之中，所有的主體也必須經由觀念來行動；因此，主體所篤信的觀念是物質的，這是由於它的觀念是被放置於各種物質性實踐之中的物質性行動，而各種物質性的實踐本身亦是由物質性的意識形態機器所限定。也

就是說，觀念自身原有想像式的與精神式的存在雖然消失，最後卻進入由意識形態機器主導的各種實踐之中，產生具體的力量與物質性的存在。以至於任何的實踐皆無法脫離意識形態，任何意識型態亦必須經由主體才能發揮其效力。（于治中，1998：103）

阿圖塞所謂的意識形態的物質性，無論是展現在意識形態機器的過程裡，抑或是存在於將抽象的個人（individu）轉變成具體的主體（sujet）的召喚（interpellation）行為中，根本上皆是指一種力量，而物質性也是特指這種力量所產生的功效。換言之，意識形態物質性的存在，並非是指觀念或意識形態的本身，而是指它實踐過程裡所產生的效果。（于治中，1998：104）

意識型態在諸建制機器、習俗及實踐中具有實質性的存在，不再是精神性或唯心的。意識型態不是主觀性的，而是外在且具有實質性的。它是社會的某個客觀性階層、社會整體中的一「層」、某種結構化之論述，並不是由任一個人所製造出來的。（Larrain，劉美麗、王恩南譯，1994：10）阿圖塞認為意識型態之所以是物質性的，不是因為意識型態由表現組成，而是因為表象存在於機器、儀式和物質實踐（material practice）中。（Larrain，劉美麗、王恩南譯，1994：31）

依循阿圖塞的看法，意識型態是一種生產主體的實踐，（a practice producing subjects）。主體是某種特定實踐的產物，而這種實踐要透過召喚機制（machanism of interpellation）來運作。（Mouffe，張榮哲譯，1991：62）阿圖塞對意識型態物質性的思考，許多層面受益於葛蘭西。在葛蘭西的概念裡，各個主體不是原初地給定的，而總是透過那個被社會性地決定的意識形態領域，由意識形態所生產出來的，所以，主體性總是社會性實踐的產物。這暗示，意識形態有一個物質性（實體性）的存在，絕不是精神意志的總合，而它總要在各種實踐中被具像化（被賦予實體）。（Mouffe，張榮哲譯，1991：74）意識不是原初地給定，而是個人被嵌入的那個意識形態的效果。因此，是意識形態造就了主體性並使之運作。葛蘭西認為意識形態有操作性和主動性，意識形態即政治。意識形態是生產主體的實踐活動。（Mouffe，張榮哲譯，1991：75）

關於葛蘭西式的意識形態問題架構，另一個嶄新的面向就是，強調意識形態實踐的物質性與建制性。這個物質性、制度性結構是由各種霸權機器（hegemonic apparataus）組成的：學校、教堂、媒體、甚至是建築物、街道的名稱。這些霸權機器的總合，葛蘭西稱之爲某宰制階級的意識形態結構（ideological structure），而生產及擴散這些意識形態的上層建築就被稱之爲市民社會（civil society）。一個社會集團的政治與社會霸權就是透過這些「私有部門」（private bodies）來總合運行的。葛蘭西警覺到意識形態的物質性，以及它建構的一種銘刻於機器（apparataus）之上的實踐，而這種實踐在所有社會中都扮演不可或缺的實踐性—社會性角色。葛蘭西在許多層面替阿圖塞預先做了鋪路的工作：意識形態的物質性；它做爲所有社會形構的必要層面；它生產主體的功能。（Mouffe，張榮哲譯，1991：77）

正如葛蘭西的霸權概念、阿圖塞的國家的意識型態機器概念揭示的，霸權與主權國家的暴力控制與國家的意識型態機器的有效運轉相關。這是在西方馬克思主義傳統中的，針對資產階級國家的合法性而產生的理論概念，也是在政治性的階級鬥爭中產生的有關領導權問題的政治概念。葛蘭西將這個霸權解釋爲兩種運作方式，即”主宰權以及知識和道德領導權”，主宰權是強制的領域，而”霸權”則是統治集團通過將引發激烈衝突的問題置於一個”共同”的層面而獲得的額外權力。阿圖塞則通過對馬克思《德意志意識型態》中的意識型態概念的再研究，提出了意識型態和國家的意識型態機器問題，在理論上深化了葛蘭西所涉及的霸權問題。（汪暉，2006：315-316）

在葛蘭西的著作中，霸權的概念最早出現在 1926 年的＜論南方問題＞（Notes on the Southern Question），在＜論南方問題＞中，他是第一次以霸權這個概念來討論結盟的問題，並且強調這種結盟所必備的政治、道德、及智識條件。在稍後的《獄中扎記》中，霸權成了政治、智識、道德這三種領導權所形成的不可割離的統合（union），這顯然是超越了階級結盟這種單純的想法。葛蘭西認爲一個階級以兩種方式宰制：即，宰制（dominating）並且統馭（ruling），葛蘭西談到統馭

結盟階級時，他所指的就是霸權。（Mouffe，張榮哲譯，1991：68-69）霸權在這裡，它不再是簡單的政治結盟的問題，而是一個經濟、政治、智識與道德目標的全面統合；這個統合，經由意識形態的中介，會由一個主要團體與其加盟者一起完成，而這個意識形態會頂力「散佈在全社會，不只決定業已統合的經濟、政治目標，也決定著智識和道德的統合。」霸權階級是指一個已經能夠藉由意識形態鬥爭，接合自身與其他社會團體利益的階級。（Mouffe，張榮哲譯，1991：71）

Mouffe 分析，葛蘭西對霸權的看法不會是某個團體對其他團體的意識形態強制權。葛蘭西設想經由智識與道德的改造能建立新霸權。智識、道德改造的重要性是基於一個事實，那就是，主要階級的霸權就在於一種「集體意願」的創造，在那裡，這個階級與其加盟者交融爲一個「集體人」。（Mouffe，張榮哲譯，1991：78）霸權的建構，必須在霸權系統下經營政治、智識和道德的領導權，而且，這個系統也需要靠一個普同世界觀（有機意識形態）來黏合。霸權階級之智識與道德領導權的建構，不是靠著將其意識形態強加於其加盟團體的身上。在霸權系統中，主要階級的智識、道德領導，就在於提供普同世界觀一組接合原則，而來源各異的意識形態諸元素將被接合到這組價值系統下，以便於型塑統合的意識形態系統，也就是型塑一個有機意識型態。（Mouffe，張榮哲譯，1991：80）一個階級的霸權，是遠比單純的政治領導權來的更複雜的現象。一個階級如果是霸權的，那麼，它絕非如某些版本的葛蘭西所說的那樣，絕不是因爲它成功於對社會強加自身的階級意識型態，或是成功於建構將自身合法化的機制，這種說法完全改變了葛蘭西思想的本質，因爲，它把他對於意識形態的見解化約爲「僞意識」這樣的傳統馬派概念，這必然導致只將霸權視爲一種意識形態銘刻的現象。霸權也不能被解釋成一個意識形態宰制的過程。將霸權等同於意識形態宰制的這種想法，無法掌握葛蘭西思想的內在一貫性，並使之淤塞矛盾。（Mouffe，張榮哲譯，1991：82）

葛蘭西與阿圖塞對教育機器、霸權的看法，影響到後來的左派教育學者，以艾波（Apple, Michael W.）爲例，他承襲了這樣的觀點，並且進一步衍生出許多

細緻的分析。艾波認爲霸權（hegemony）概念是理解學校作爲一個機構、知識的形式、及教育人員三個面向的關鍵之一。艾波提出九點說明，提醒我們瞭解學校裡所傳授的知識的基本性質是什麼：（引自陳伯璋，1988：177）

1. 課程所呈現的是誰的知識？
2. 課程的內容是誰來選擇的？
3. 課程爲什麼以這種方式來組織和施教，又爲何只針對特殊的群體？
4. 是誰的「文化資本」（包括外顯的和隱含的二部份）被安置在學校課程之中？
5. 是以什麼觀點來解說經濟實體，以及是以誰的原則來界定社會主義，並且包括在學校教學之中？
6. 爲何以及如何將特殊的群體文化觀以客觀和事實的知識在學校中呈現？
7. 官方的知識如何具體地表現出社會中優勢階級利益的意識形態？
8. 學校如何將這些限定而且僅是代表部份標準的認知合理化爲不可懷疑的真理？
9. 在文化機構（像學校）中施教的知識（包括事實、技巧、興趣和性向）是代表誰的利益？

另一方面，如同艾波介紹威廉斯（Williams, Raymond）對霸權的理解時所正確觀察到的，霸權所指的不是意義的堆積，存在於「我們腦袋頂端」抽象層次的意義堆積，相反的，它所指的是一有組織的意義和實施的聚集，是生活中核心的、有效的、主宰的意義、價值和行動系統。（Apple，王麗雲譯，2002：7）艾波認爲威廉斯對葛蘭西霸權概念有相當深入的發展：

> 霸權假設某件事的存在是真實全面的，不像弱勢的意識型態一樣是次等的或者是超結構的（superstructure），而是深度的存在，滲透到社會中，甚是如葛蘭西所言，對於受到其左右的大部分人，構成意識上的限制。…假使意識型態只是一些抽象強加的概念，如果我們社會、政治和文化的概念和假設與習慣，只是一些特定操弄的結果，或者是一些可以隨時終

止或撤除的明顯訓練，那麼我們實際上應該可以更容易地改變或移動社會的過去或現況，霸權是深度滲透於社會意識的概念似乎十分重要。(引自 Apple，王麗雲譯，2002：6-7)

教育機構通常是傳送有效主宰文化的主要機構，它也是目前一項主要的經濟和文化活動。…由過去到現在，所有可能的領域中，只有某些的意義和實踐受到強調，一些其他的意義和實踐則被忽略或是排除了，更重要的是某些意義被重新解釋、淡化、或者轉變，成為支持有效當權文化，或至少與其不相矛盾的形式。…如果我們所學到的只是一個強迫賦予的意識形態，或者只是統治階級孤立的意義和實施，或者只是統治階級的一部分，強加在別人的身上，只是佔據了我們腦袋的頂端，那麼我們會很高興，因為要丟掉它實在是太容易了。(引自 Apple，王麗雲譯，2002：8-9)

從後續章節的探討，我們正可發現，三民主義的發展命運確實較接近威廉斯所言，佔據我們腦袋頂端，隨時即可丟棄的意識型態。它並未深度存在、滲透於社會中，而此種強制的、強加的，未獲得市民社會（civil society）[2]主動同意的意識型態，也未構成文化霸權的條件。

## 二、相關論文探討

過去有關三民主義教育之論文，扣除探討三民主義教育理念者，專以高中「三民主義」與大專院校「國父思想」課程爲研究對象的學位論文計有以下 12 篇：

表 1：與高中及大專院校三民主義課程相關之研究論文

[2] 市民社會是葛蘭西國家及文化霸權理論的另一重要面向，在戒嚴統治時期，學校究竟較接近國家或市民社會範疇，亦有探討空間。

| 年代 | 研究生 | 論文題目 | 所名 |
| --- | --- | --- | --- |
| 1956 | 鍾永琅 | 大專院校三民主義教學問題研究 | 政治大學教育研究所 |
| 1973 | 劉世煒 | 大專院校「國父思想」教學問題研究 | 師範大學三民主義研究所 |
| 1981 | 李金振 | 我國高中三民主義教學內涵及實施成效之研究 | 台灣大學三民主義研究所 |
| 1981 | 李超 | 台灣地區高中學生政治社會化之研究—從「三民主義」教育效果探析 | 政治大學三民主義研究所 |
| 1982 | 杜振亞 | 我國師範院校「國父思想」課程內涵及實施現況之調查 | 師範大學三民主義研究所 |
| 1985 | 彭立忠 | 大學生對國父思想教育之態度研究 | 政治大學三民主義研究所 |
| 1986 | 吳盛坤 | 當前各級學校三民主義思想教育教材之分析研究 | 文化大學三民主義研究所 |
| 1988 | 王垠 | 我國大專院校「國父思想」課程發展模式之研究 | 師範大學三民主義研究所 |
| 1991 | 周雪玲 | 高中（職）三民主義學科教材之評析 | 師範大學三民主義研究所 |
| 1995 | 洪若舜 | 我國高級中學三民主義學科教材之研究 | 師範大學三民主義研究所 |
| 1996 | 黃淑芳 | 現階段三民主義教育的檢視與前瞻 | 文化大學中山學術研究所 |
| 1997 | 徐儷芬 | 論台灣地區高中三民主義教材之演變 | 文化大學中山學術研究所 |

綜觀上述論文，自鍾永琅以降，多數研究焦點集中於三民主義教材、教法與師資的檢討改進上，或如李超、李金振輔以教學效果調查研究。彭立忠認爲，李超從「政治社會化」途徑研究高中三民主義教育效果，開闢了三民主義科際整合的新路徑，無論在理論引進、研究設計與統計分析上皆提昇至一新的境界。（彭立忠，1985：12）然而，或許囿於政治因素使然，解嚴前之研究論文掙脫不開官方教育體系對三民主義的定位與詮釋，因此其檢討不免仍站在官方預設的立場，探討應如何改進以達成教育部設定的目標。此時期之論文缺乏從根本上質疑官方所建構的「正統三民主義」文本正當性的探討，儘管如此，他們卻也不同程度地凸顯出三民主義教育成效不彰的問題。[3]

擺脫政治包袱後，民國八十年周雪玲之研究論文明顯地較具突破性，頗能跳脫出作者的學術位置，對三民主義教科書的內容加以批判，直指其編寫不當，三民主義教材脫離孫中山原意，淪爲服務於政治權力的工具。此外，教科書對各主義的介紹也往往失之偏頗、空泛、脫離現實，例如民族主義部分一味灌輸「仇共」的情緒；民權主義部分過於傾向「集體主義」的規約法則，完全忽視個體對自由權、平等權應有的認知與其權益的追求運用；民生主義的部分，對資本主義與社會主義的介紹未能客觀理性，忽略國際上資本主義與社會主義兩者間的變化與相互學習，盲目歌頌「民生主義才是當前經濟思潮的主流」。相較於之前的論文，周雪玲的研究正可代表解嚴之後言論開放下，三民主義研究終於可以突破官方所設立的框架。

黃淑芳與徐儷芬之論文，寫於三民主義逐漸淡出教育體系之際，他們較詳細地陳述了三民主義教育體系的建立、演變與轉型過程。兩人皆從鉅觀的角度出發，檢視政治環境變遷對三民主義的衝擊，特別是解嚴之後三民主義教學面臨廢教、廢考，以及呼籲全面清除包括三民主義在內的政治教材的訴求。其中，徐儷芬還以「政治文化」角度分析高中三民主義課本中民族主義與民權主義兩部分，

[3] 三民主義教育相關問題請見第二章。

以探究三民主義教科書是否足以反映台灣的政治文化轉變。值得注意的是，黃、徐兩篇論文點出了三民主義面臨的挑戰，實與解嚴之後台灣分裂的國家／族群認同息息相關。一方面中國國民黨在李登輝主導下逐步走向本土化，刻意淡化國民黨與大中國思想有關的意識型態，期間甚至引發標榜服膺真正三民主義的黨員出走，另組「新黨」；另一方面當時在野的民主進步黨也主張廢除三民主義的黨化教育，並將它與反外來政權，去中國化，邁向台灣獨立建國相構連。

## 第三節　研究方法與研究架構

本研究採用文獻分析法，分析的文本包括自民國四十二年正式在高中三年級增列「三民主義」一科後，教育部共計公佈了五次高中課程標準，本研究第三章即以這五次課程標準爲劃分依據，選取了民國五十二年張鐵君編著之《三民主義教本》、民國五十五年胡軌編輯之《高中三民主義課本》，民國六十四年與七十七學年國立編譯館出版之《高級中學三民主義課本》，以及民國八十八學年由葛永光、賴顯英編撰，幼獅文化事業公司出版之《高級中學三民主義課本》爲分析對象。另外，第四章則是以文化大學、師範大學、台灣大學、政治大學及中山大學之三民主義研究所（採廣義言）學位論文爲研究對象，利用國家圖書館提供之「博碩士論文檢索系統」，抽樣選取與本研究主題相關之論文，藉以呈現三民主義研究的主題分佈。另外，再以「立意取樣」原則選擇論文主題與本研究旨趣相關者做進一步分析。

需說明的是，因本研究主要在探究原先具社會主義意涵的三民主義之轉化，著眼這部分討論焦點多集中在民生主義上，因此，本研究的重點也不可避免多以民生主義爲主要分析對象。

章節安排如下：

第二章：回顧高中三民主義課程、大專院校國父思想課程，以及三民主義研究所的建制、批評與變革，並透過教育部等官方單位歷次的課程綱要、課程標準、

教學目標等歷史文獻，以瞭解「反共」三民主義教育在台灣的發展歷程。另外並藉由過去相關的調查研究，凸顯三民主義教育在教材、師資、學術地位上等等的問題。

第三章：分析高中三民主義課本對於民生主義與資本主義、共產主義的比較，以及對社會主義意義的再現。藉由對照教科書內容與孫中山原典的差異，以及部份非屬孫中山本意的詮釋，凸顯三民主義課本的嚴重異化。

第四章：以三民主義研究所（採廣義言）學位論文爲對象，分析各種主題之孫中山思想研究，企圖從類別、數量上的發現，檢視過去三民主義研究的偏向。同時，並以民國七十六年解嚴之年做年代劃分，藉以呈現解嚴前、後論文篇數與研究主題的變化。最後並藉由部份與本研究旨趣相關者做進一步分析，探究他們如何呈現一個具社會主義內涵的三民主義。

第五章：討論解嚴後三民主義面臨重重挑戰下，試圖重新發現三民主義的價值，爲三民主義「去污名」者其主張爲何；而隨著台灣國族認同的轉變，三民主義重新發現的可能性如何。