

第五章 台灣的外來政權現象

本論文從外來政權與本土政權權威的證成切入，以柏拉圖及馬基維里思想分別證成外來政權與本土政權的政治權威轉化與建立，在採取政治哲學的方法審視看似分處兩端的權威論述時，此一作法顯示至少從政治哲學的觀點來看，這兩種論述都可追溯其思想產生的淵源，也都各自有其論述的學理依據。就此而言，對於外來與本土的論述，似乎像是一條永遠沒有交集的平行線，若找不到彼此的交點，這場論爭將顯得毫無意義，而因這場爭論掀動的台灣場域巨浪波濤，就更顯得是一場不知為何而戰、為誰而戰的盲動了。

就某一角度看，台灣外來政權與本土政權的論爭及鬥爭，確實是毫無意義，但此毫無意義非來自如上所言是兩種論述的毫無交集，而根本是論述的失焦與貧乏，看不到本身的缺漏與這些論述背後的深度與廣度。結果是該賦與政治行動意義的理論與概念，在扭曲變形或錯誤解讀之下，反成為服務權力的意識形態，甚至成為政治鬥爭的工具。導致的結果是，台灣的政治場域確實因民主化產生了巨大變化，但過去橫互於台灣歷史、文化、政治、族群等層面的那一條分割線，並沒有多少改變。易言之，台灣政治的權力結構隨著政黨輪替，確實發生了天翻地覆的改變，但政治權威的真空地帶並未因權力結構的改變而受到填補，台灣政治場域的變化，並未改變政治權威結構的失衡問題，只不過原先由「遷佔者政權」(settler state)¹ 佔據的權威者位置，如今由「本土政權」佔據。統治權威結構的變化，連帶影響了權威對象的結構，原先支持「遷佔者政權」的被統治者，轉為統治政權的反對者，原先反對外來「遷佔者政權」的被統治者，轉為「本土政權」的支持者，權威對象中的支持與反對者，如今角色易位，卻渾然未覺被統治者的身分與角色並未改變。

從台灣民主化之後的歷次大選來看，台灣分裂社會的結構與本質並未改變，這也是我們重視台灣外來政權現象的根本原因，從政治權威的最簡單定義：被統治者的自願服從來看，台灣社會分裂現象的存在也就意謂外來政權統治下的政治

¹ 衛澤(Ronald Weitzer) 在其所著《遷佔者國家的轉型》(*Transforming Settler State, Communal Conflict and Security in Northern Ireland and Zimbabwe*)(Berkeley: University of California Press , 1990)一書中解釋，所謂遷佔者政權(settler state)指得是，由支配原始居民的新移民所建立的政治系統和國家，遷佔者對於原來遷出的母國，或是實際上，或是法理上，均已經獨立，而這個系統的目的乃是為了保有遷佔者的政治優勢地位。引自李筱峰個人網站：
http://www.jimlee.org.tw/article.jsp?b_id=24381&menu_id=4

權威失衡問題並未隨台灣的民主化而改善，過去外來政權無法取得反對者的自願服從，且此一反叛隨民主化的深化與廣化而愈演愈烈，終至國民黨失去政權。政黨輪替後，本土政權雖然取得政治權力，但顯然未取得政治權威，對統治政權的反叛現象依然存在，甚且連政府的合法性亦遭人質疑，從2004年總統大選結果所引發的台灣社會對立情緒來看，顯示本土政權亦面臨被統治者的不服從問題。由此凸顯，台灣政治場域並未因外來與本土政權的易位，徹底解決政治權威不足的問題，鄂蘭曾為西方世界權威概念的消逝而慨嘆，並認為此為西方社會的危機，她將希望寄託於現代社會的革命運動，但對未來發展卻是充滿悲觀。兩相對照之下，台灣政治場域自始迄今從未建立起政治權威，這不能不說是另一類型的「台灣人的悲哀」，但也正因此，對台灣外來政權的分析在這一個面向便取得了意義，因為既然鄂蘭對西方政治權威的恢復存有希望，那又怎能否定台灣政治場域超越外來與本土之爭，而建構政治權威的可能。

除此之外，基於以下三點原因，也使探討台灣外來政權現象是富有意義的。第一個原因是台灣外來政權現象的發展。本土政權已取得論述的霸權，即使外來政權欲對其所建構的論述辯護，亦須回歸到本土的角度，這從國民黨不斷否認本身為外來政權即可看出，此一發展與前三章探討柏拉圖與馬基維里對於權威的轉化與建立，率皆轉向本土方向移動的情形若合符節，顯示本土政權論述已取得台灣政治場域評判與界定的權威。就此而言，從本土政權論述的角度，即可賦與台灣過去及現在所有政治行動者行動的意義，出自此一原因，本章以下各節的討論，對於台灣場域歷史事件的提出及對外來政權現象的詮釋，主要亦從本土政權的論述出發，但在此須特別強調者，此一途徑不代表本土政權的論述即是「對的」或者是「唯一的」，相對於台灣政治場域的「實然」面，還有「應然」面，而這個「應然」面向才是可據以作為超越本土與外來矛盾的判準，同時，此一面向也是賦與本文探討台灣外來政權現象意義的主要來源。

第二個原因是台灣必須超脫固有思維窠臼，方能從外來與本土鬥爭的僵局中解脫。台灣政治場域的發展太過於從權力邏輯的角度思考問題，當李登輝在蔣經國之後執掌黨政軍大權，及至2000年陳水扁贏得總統大選，民進黨取得政權之後，本土政權狂喜「推翻」了外來政權，國民黨這個外來政權則如喪考妣，這是一種傅拉西麻查斯(Thrasymachus)正義是強者的利益思維，這種「成者為王，敗者為寇」的思維至今仍在台灣場域發酵。但當我們回過頭來檢視台灣民主化後的場域發展，卻暮然發現外來政權仍未被推翻，其支持者仿如孤臣孽子、臥薪嘗膽，俟機奪回其認為被「竊據」的國度，本土政權也仍然存在外來政權隨時可能反撲的陰影下，因此須不斷以「捍衛本土政權」的不斷革命式口號，呼喚支持者捍衛才剛取得的戰果。這也凸顯權力的排他性，只能界定力量的強弱，不能界定行動

的價值，權力只會製造對立，不能促進整合，這也是我們要以權威而非權力角度探討台灣外來政權現象的主因。

第三個原因是在敵對政治氛圍下，無論是外來政權或本土政權的論述都自成一封閉體系，唯有將此一封閉體系打破，方能顯露本身的破綻。這兩種論述之所以處於封閉情境中，係因其價值的樹立係建立在虛擬的敵對論述「他者」上，亦即這兩種論述是相互否定的，只有越否定，本身才越有價值，而在完全否定對方時，本身才具有最高的價值。但在相互否定的同時，否定的對象根本是一「風車巨人」的虛擬幻象，此一結果將導致政治論述的一言堂及唯一的政治正確，這種發展與台灣的自由民主政治氛圍似乎頗不相容，但確實存在台灣的政治場域中。即因此故，政黨或政治人物在提起「外來政權」或「本土政權」時，情緒是亢奮的，情境彷彿置身戰場，面對的是敵人，而不是同胞。但這種源自零和對立的論述霸權爭奪戰，並非是自明的及合理的，從前面三章討論中，明顯可見柏拉圖與馬基維里分別代表的外來與本土論述，雖然殊途，但許多地方卻是同歸；此外，在超越這兩種論述的其他尺度評量下，兩種論述都暴露出本身的缺失，此一情形顯示，唯有將兩種論述從封閉的情境中拉出，將虛擬的對象打破，重新讓這兩種論述面對面，並接受第三者的詰問，才能從其中發掘出隱藏的真相。這是本論文採用的途徑，其實也是從柏拉圖開始流傳的辯證精神，在暴露各自的謬誤後，我們才能清楚呈現台灣外來政權現象背後不為人知的面貌及影響。

然而，不可諱言，欲揭露牽涉台灣政治場域所有層面的外來政權現象，幾乎是一項不可能的任務，像是一項永遠無法觸及底部的深淵探索工程，爲了克服此一障礙，集中層面的探討是極有必要的。本論文一開始將「外來政權」界定爲意識形態的外來時，便已自我限縮對外來政權現象的探索層面，這與一般想法將「外來政權」聯繫到族群問題似乎並不契合，但這並不妨礙我們作進一步的探索，因爲一方面，如此做法只是從概念的界定著手，並不妨礙由此一概念延伸到外來政權現象的其他層面；另一方面，台灣外來政權與本土政權的鬥爭，本來就已上升到意識與精神的層面，而此一層面才是外來政權與本土政權鬥爭欲搶奪的制高點。因此，對此一現象的揭露，唯有採取葛蘭西的「陣地戰」模式，才能取得盡可能的全面觀照。

基於上述原因，本文綜合柏拉圖與馬基維里論述，進而擷取台灣外來政權現象最重要的五個層面，期以這五個支點勾勒台灣外來政權現象的面貌，更重要的是從這五個層面進行對外來政權現象的評判。第一個層面是針對外來與本土論述中兩種不同歷史思維的探討；第二個層面先將焦點置於意識形態統治，進而分析意識形態治國對國家發展的影響，以及國家本身存在的意義；第三個層面是將柏拉圖與馬基維里關於統治者與統治方式的論述，與台灣外來政權與本土政權的

統治互相對照，再從此一對照中進行反思；第四個層面針對台灣外來政權現象關鍵的政治自主與主體性問題，作深入的分析；第五個層面則回歸到「外來」與「本土」的概念問題，及其對台灣外來政權現象的影響，作進一步的討論。

第一節 歷史的問題

從本土政權論述的角度切入，探討台灣的外來政權現象，通常首先面對的問題即是歷史問題，這只要從本土政權運動的前身台獨運動及台灣主體性的宣揚者，皆著重台灣歷史的重新認識即可看出。² 本文旨趣不在對台灣與中國史及兩者之間關係作考古式的深究，而在對本土政權與外來政權兩者論述所呈現的歷史觀作進一步的分析。

一、回顧與前瞻歷史觀的對立

國民黨政權進入台灣後，也將在中國大陸的歷史思維原封不動移植台灣，其訴求的歷史觀是五千年的歷史脈絡，黃帝為中華民族(包括台灣)的共同始祖，在此一歷史思維下，台灣歷史被包含在中國歷史之內，中國史是主，台灣史是從，台灣歷史也只有從中國歷史的角度詮釋，才具有意義。但這一套外來政權的歷史觀，當然不為本土政權者所接受，為了證成本土政權的正當性，就必須脫離外來政權的歷史霸權，開拓一套屬於台灣本土的歷史論述，這一套歷史論述是建立在對外來政權的中華民族歷史論述的雙重反叛上，第一重的反叛是歷史根源的反叛，第二重的反叛是歷史目的的反叛。

對歷史根源的反叛是對中國五千年歷史脈絡的反叛，台灣歷史不是五千年，而是另有「開端」，王育德在編列的台灣史年表中，依照三國時代吳國人沈瑩所著的《臨海水土志》將台灣稱為夷州，而將台灣歷史的開端定為西元三年；³ 莊萬壽從台灣原住民如泰雅族、鄒族先人陸續從西南方航海來台，台灣成為南島民

² 史明在《台灣不是中國的一部分》(台北：前衛，2002)一書序文中，一開始將台灣歷史侷限在四百年，他說：「從這四百年歷史的、社會的發展來看，台灣人已經形成為一個和中華民族不同的台灣民族的社會，……截至目前為止的殖民地愚民政策，使得台灣人自己完全無法理解台灣社會發展的歷史。更悲慘的是，我們只知道一個接一個換來換去的外來殖民地統治者的台灣歷史。」王育德在《台灣·苦悶的歷史》(台北：前衛，2002)的日文版序中表示：「統治者唯恐台灣人關心自己的歷史，常施加有形或無形的壓力。禁忌並不限於歷史方面，有助於鼓舞台灣人自覺的事務完全不准思考。」這種恐怖氛圍致使他在撰寫此書時「仍須以生命為賭注」；李登輝在為《願景·台灣》(台北：玉山社，2004)系列叢書撰寫總序時表示：「長期以來，在國民黨黨化教育下，台灣人民被灌輸大中國意識，台灣歷史文化被打壓，台灣人民無從認識自己的歷史文化，也因而無法確立對台灣的國家認同。……登輝堅信唯有建立台灣歷史文化的主體解釋，才是解決問題的根本。」

³ 王育德，《台灣·苦悶的歷史》(台北：前衛，2002)，243頁。

族(Austronesian)起源地的歷史，結論台灣歷史「比政治神話『中華民族始祖黃帝』的傳說，更為古早。」⁴ 史明則強調「台灣開拓者社會」是在荷蘭殖民政策下產生的，他認為這個時期是「『台灣民族』形成時期的開始，也就是新興的台灣社會，與擁有五千年悠久歷史傳統的中國社會不同的開端。」⁵ 無論台灣歷史的確切開端為何，本土政權的歷史形塑者背後的思維是相同的，即藉由展現與中華民族歷史發展「根源」的差異，凸現台灣歷史的自主性。此一作法形同馬基維里藉由基督教「救贖史觀」摧毀古代循環史觀，不同之處僅在於，中華民族歷史觀有一個起點，但是西方古代的歷史觀卻是一循環史觀，但與台灣本土政權史觀相同的是，馬基維里從基督教史觀中，也找到了一個歷史起點，並利用這個歷史起點強化了歷史的動因是人而不是自然的論點，在這一點上，馬基維里與台灣的本土政權歷史觀，都同樣展現了與過去歷史斷裂的革命性色彩。

歷史目的的反叛，是以本土政權的歷史目的論向中華民族歷史觀的反叛。深入察看外來政權的歷史觀，可以看見一個明顯的特色，即此一歷史觀只有起點，至於歷史的目的則不甚強調。這一點很容易理解，之所以強調歷史的起點，用意係在以共同歷史作為建構外來統治政權法統的重要組成，亦即以此凝聚權威對象共識、鞏固統治政權的政治權威，之所以不強調目的，係因國民黨政權以中華民國為最後的正朔，而這個「國」與國民黨這個「黨」所共生的「黨國體制」，最大的目的就是希望能夠萬歲萬歲萬萬歲，當然潛意識中即認為此一體制的維持即是歷史的終點和目的。這個心理就如同福山興奮的宣佈人類的歷史已經終結了，但他所謂的終結乃是西方國家自由民主體制的最後勝利，然而諷刺的是，當他作出這個結論沒多久，西方自由民主體制便面臨「文明衝突」的威脅。相對於外來政權以自身為目的的歷史觀，本土政權歷史觀除了進行根源的反叛外，更重要的是進行了目的的反叛，這種反叛是以將來式的歷史目的論摧毀外來政權現在進行式的歷史目的論，這個未來式的歷史目的即是台灣民族國家(台灣共和國)的建立，以實質取代國民黨外來政權與中華民國共生的黨國體制。史明在《台灣不是中國的一部分》一書中，深慶台灣人逐漸覺醒而產生台灣人意識，他認為這種懷抱(台灣人)祖先流血流汗所凝聚成的「出頭天」傳統，也就是有了自己當家做主，想要建設獨立國家的願望；⁶ 王育德在《台灣·苦悶的歷史》一書終章，最後的訴求是「等台灣人能夠承擔這個重任，理想國才能成為現實」，⁷ 都是此一歷史思維的呈現。

⁴ 莊萬壽，〈台灣文化的主體性〉，收錄於李永熾等編撰，《台灣主體性的建構》(台北：群策會李登輝學校，2004)，38-39頁。

⁵ 史明，《台灣不是中國的一部分——台灣社會發展四百年史》(台北：前衛，2002)，38-39頁。

⁶ 同上註，10頁。

⁷ 王育德，《台灣·苦悶的歷史》(台北：前衛，2002)，223頁。

上述說明，展現了外來政權歷史觀與本土政權歷史觀的歧異，前者設置了起點、而以維持黨國體制的自我實現為目的，後者也有起點和終點，但是終點是一虛擬的目的，這裡凸出了兩種歷史觀的最大差異，外來政權歷史觀以共同的歷史起點作為鞏固政權的統治工具，表現在歷史的論述上即是一種不斷的歷史回溯過程，因此，國民黨威權統治時期最顯著的特色之一，是各級學校的歷史教科書中國史的比例永遠大過於台灣史，而台灣歷史的保留也必須符合中國史的歷史脈絡；本土政權歷史觀從歷史根源的反叛開始，但是卻將眼光投射在歷史未來未實現的目的，開端的反叛只是在做出與外來政權歷史的切割，目的的反叛則在進一步為这一切切割尋求不斷革命的動力。

於是，外來政權的歷史觀便如同柏拉圖式的歷史觀，將歷史的黃金時代擺在遙遠的過去，柏拉圖在所著最後一本著作《法律篇》中，以人類的新生說明他對起點的看法，他表示：「起點就像是神，只要祂仍穩居在人間，就能拯救任何事。」⁸ 研究文藝復興的著名學者布爾克哈特(Jacob Burckhardt)亦將起點比喻為「基本和絃」(fundamental chord)，這個和絃在西方思想史中撩撥永恆的音調，它對聆聽者最強烈而優美的影響，莫過於它第一次將此和諧的曲調散播在人世，而其最刺耳吵雜之時，則是人世間再也聽不到和諧的聲音。鄂蘭將柏拉圖與布爾克哈特關於起點的說明應用在歷史傳統，她作出結論：只要傳統仍然持續，它就可以拯救一切帶來和諧；同樣的理由，只要歷史傳統結束，也會隨之帶來毀滅。⁹ 國民黨外來政權秉持及訴求的，也是同一思維，而與此一思維搭配的，是一靜態的和神聖的歷史觀，這種歷史厭惡變動，將一切變動視為腐敗的過程，為防止變動，就必須不斷將眼光投射在遙遠的過去，以隨時提醒當下人「改變現狀」是邪惡的。但外來政權在做如此宣示時，卻刻意漠視本身政權也是歷史變動的產物，他們的心態只是欲將歷史的發展停留在其掌握政權的時刻，彷彿那個時代歷史便停止了運轉，而對此一歷史狀態的任何變動都是邪惡的。與此相對，本土政權的歷史觀目的則在打破外來政權欲維持的歷史停滯狀態，如同馬基維里採用基督教創世神學的歷史觀點，藉此賦與建立義大利新國家使命的歷史意義，在此一歷史脈絡下，台灣歷史發展有了一個面向未來的向度，這個向度表明，經由領導精英的推動，歷史總是朝向新的方向發展，因此「新」即是歷史的目的，包括新的統治者、新的政權、新的體制，最重要的是新的國家，「新」不再是重複著「舊」，而是與「舊」的完全斷裂。

從政治權威的角度看，外來政權的歷史觀與本土政權的歷史觀都可以找到合理的解釋，弔詭的是它們的立足點乃是相同的，因為它們各自都在尋求一歷史詮

⁸ Plato, *Laws*, 775.

⁹ Hannah Arendt, *Between Past and future* (New York: Penguin Books, 1977), p.18.

釋的根源(foundation)。依照鄂蘭對政治權威典範——羅馬政治權威的理解，可以強化政治權威的根源乃是孕育於過去的歷史與傳統，就此而言，外來政權建構的歷史觀是有所本的，在此一思維下，只要將中國的歷史傳統內化於人心，便可以達到鞏固政治權威的目的，但若羅馬歷史的發展可以說明一切，也就證明這種奠基於過去的歷史觀是禁不起命運女神試煉的，當羅馬由帝政取代共和，並接受基督教外來思想在其本土紮根時，即已埋下與羅馬歷史撕裂的種籽，這個種籽最後終將引燃革命的火花，當馬基維里推動義大利的新國家運動時，表面上他引古喻今，仍舊置身在傳統歷史的脈絡，但傳統與歷史既是束縛建立新國家目的的障礙，則摧毀傳統與歷史自然成為革命的首要步驟，但在他建立以目的導向推動的歷史觀時，他借用了古羅馬以根源鞏固政治權威的觀念，強化其形塑的新的歷史觀，但他心目中的根源概念已迥異於以往，而係以義大利民族國家的創建，既作為歷史發展的目的，也作為建立統治者政治權威的根源。亦即，同樣的「根源」概念，既可作為回溯的歷史觀鞏固政治權威的工具，亦可作為前瞻的歷史觀建立政治權威的工具，從這個面向來看，欲評判外來政權與本土政權的歷史論述，便不能以其各自尋求的「根源」為依據。亦即，以黃帝為開端的中華民族歷史觀和以台灣新國家建立的台灣歷史觀，都無法成為否定對方的判準，本身也無法成為自明的「善」以否定對方的「惡」。¹⁰

台灣本土政權歷史觀向外來政權歷史觀的反叛模式，同樣出現在西方現代歷史觀念的發展上。依據施特勞斯學生蓋爾斯頓(William Galston)的描述，他認為西方現代的歷史觀念大體經歷了三個階段，第一個階段是「進步觀念」的提出，第二階段是「歷史觀念」的提出，第三階段是「歷史主義」(historicism)。此處我們暫將焦點置於第一和第二階段的歷史觀，第三階段是台灣歷史發展可能出現的結果，也是我們應警惕的結果，但稍後再探討此一階段的問題。

蓋爾斯頓所謂第一階段的歷史「進步觀念」，一開始即顯露反叛的特性，因為此一觀念的興起是以馬基維里帶領的反叛古代為開端，之後培根等早期啟蒙哲學家的樂觀主義繼之而開創的史觀。他們堅信一旦現代人徹底掙脫古人的思想枷鎖，就能走向人類無限的進步大道，這種樂觀主義也顯現在台灣本土政權的史觀

¹⁰ 對於權威根源是否應回歸傳統的問題，卡特(April Carter)曾引用威爾斯(David Wills)對於教育權威實證研究的例子。威爾斯曾在英國科茲沃德社區學校(The Cotswold Community)進行田野調查，他發現這間學校有兩種類型的權威系統運作，一種是枱面上正式的階層式權威系統，此一系統重視懲戒的紀律，另一種系統是枱面下由一些高年級學生為核心建構的權威系統，這種系統雖然常運用暴力恐嚇，但卻是而非階層且比較自由的。威爾斯發現後者有將權威集中在不同分工「老大」身上的趨勢，這種權威是出自這些人的忠誠與自信，而能使被保護者感到安全，他更觀察到此一權威的模式有取代先前建立在恫嚇模式的情形。卡特因此表示，鄂蘭認為權威係與傳統連繫，但由沃德社區學校發現的情形卻非如此。威爾斯因此認為，權威是非常個人化的，它不是奠基於過去，而是所有人當下的感受。參閱April Carter, *Authority and Democracy* (London, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979), pp.65-66.

上，因此，對此一樂觀史觀結果的質疑，便值得本土史觀參考。盧梭是第一位打破這種啓蒙運動樂觀迷思的人，他指出科學技術的進步並不等於人類的進步，因為科學技術同樣可以造成人類的毀滅。盧梭對「進步觀念」的歷史觀提出的質疑後來為康德接收，並在此基礎上進一步改造成他自己的「歷史觀念」，所謂「歷史觀念」就是承認盧梭所言科技進步和現代的進展將伴隨著人類的災難，但康德認為歷史作為一個總體必然地、甚至不以人的意志為轉移的將走向自己的終點，這個終點就是人類的「目的王國」，亦即他所謂的自由王國，這種歷史觀凸顯康德哲學中的道德實現，必須在歷史中完成，但這個歷史的進展並不是由人的德行完成，而是由天意借用邪惡和暴力完成，但最後的結果則是根除邪惡和暴力。蓋爾斯頓強調，正是康德首先提出的這個「歷史觀念」導向黑格爾和馬克斯的「歷史的狡獪」概念，即所謂歷史是由看不見的無形之手所推動，或由「惡」所推動，但人類最後必將由「必然王國」走向「自由王國」，從而達成「歷史的終結」。

11

西方現代歷史第一階段到第二階段的轉變，對於台灣的外來政權現象有許多值得思考之處。它顯示對傳統歷史的反叛並非台灣獨有，就此而言，反叛本身沒有什麼應與苛責之處，真正重要的是反叛的後果，本土政權進步的樂觀歷史觀，表現在認為只要朝向獨立建國的目標邁進，結果就是令人期盼的，但正如盧梭及康德對歷史進步觀念所指出的，對於推進歷史朝向樂觀方向發展的動因，其本身是否產出樂觀的結果是令人質疑的，以相同的邏輯質問本土政權，在邁向獨立建國目標挺進的過程中，最後結果是否令人期待呢？還是在邁向以台獨建國為目的的另類「目的王國」時，會虛耗台灣內部力量，造成其他外來政權趁隙介入的空間，結果非但鞏固不了本土政權，反而給與另一外來政權上下其手的機會？這個道理如同外來政權以鞏固自身政權為目的，且以此與台灣場域的公共福祉聯結時，並不表示這個目的可以證成手段，且事後證明國民黨的一黨目的並不令人期待，當政黨輪替時，亦顯示國民黨政權一廂情願的樂觀想法無法獲得共鳴，隨失去政權而來的，反而是深沈的悲觀情緒。

這個思考進一步使我們面對外來政權與本土政權歷史觀所呈現的諸多共同點，第一個共同點是他們的歷史論述絕不能視為是自我生成的自然(nature)，而實係製造(make)出來的，如同蓋爾斯頓所區分的歷史三階段，是按其主觀概念的區分，絕非歷史自我意識的將發展歷程切割為三個階段，再從蓋爾斯頓以不同的思想家為各階段填補特色的作法來看，更可以凸顯歷史的人為性質，只有明乎

¹¹ 見William Galston, *Kant and the Problem of History* (The University of Chicago Press, 1975)，關於蓋爾斯頓對西方現代「歷史觀念」的介紹，見甘陽著，〈政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興〉，收錄於施特勞斯著，彭剛譯，〈自然權利與歷史〉(北京，三聯書店，2003)，12-13頁。

此，方不致將外來政權與本土政權的歷史論述，當作天啓的預示，也只有認識歷史的此一本質，方能揭露依人的目的而非歷史目的製造的歷史觀。

西方現代歷史之父維柯(Giovanni Vico)曾以數學為例：「我們之所以可以驗證數學，是因為我們製造了數學；爲了驗證實體世界，我們也必須製造它。」正如上帝創造了實體世界，所以上帝可以知道實體世界的任何事，當人們宣稱知道歷史時，也就證明他們製造了歷史，所以能夠預知歷史。在這種現代的製造歷史思維下，鄂蘭發現了一個深值重視的變化，即現代科學由對「什麼」(what)的注意轉移到對「如何」(how)的注意，當注意的焦點轉移到「如何」時，則「程序」(process)的重要性便被凸顯出來了，而此一轉向也影響到現代歷史。現代歷史不再如同古代歷史重視人們的言行，而成爲一種人爲的程序，既是一種人爲的程序，也就意謂人們可以製造歷史。如同現代科技製造自然運用的途徑一般，現代歷史也爲這種歷史的程序設定條件(conditions)。鄂蘭觀察到，當人們製造歷史時所持心態是將人當作自然的存有，以爲人群事務可以依照一定的程序處理，而在此一過程中，其所使用的詞彙是令人厭惡的(repulsive)，人類想要模仿科技控制自然，利用社會工程的方式操縱(manage)人類事務，但卻發現沒有如控制自然科技般的能力，此舉令人驚駭。

但更令人驚駭的是此一製造觀演變的可能結果，鄂蘭用兩種程度不同的製造觀說明此一結果，她說產業革命時代是一種機械的世界(mechanized world)，現代則是科技的世界(technological world)，這兩種世界的不同是組裝(fabrication)和行動(action)思維的不同，前者有一個確定的起點和可預測的終點，它的終點表現在它有一個最終的產品(end product)，這個產品生命超越組裝的活動，同時自其製造出來後即有自己的生命；而後者一開始就陷入失敗，因爲它沒有一個最終的產品，如果說這種行動有任何後果的話，那就是無窮無盡新事態的發生，而這些事態的後果是行動者所無法預知和完全掌握的，行動者所能做的只是強迫這些事態往特定的方向移動，即使如此，他也沒有把握。鄂蘭接著指出，即使是組裝的思維，當最後產品進入人類世界後，其使用及這個產品的最終「歷史」，也脫離了人們的掌握，已經變成完全不可預測了，若連組裝思維下的人類歷史其結果非但不能預測，也完全脫離組裝者所能掌握，這就意謂人絕對無法成爲「製造者」(homo faber)，無論是組裝者或行動者，一旦啓動了歷史的程序，就不會知道他要走的方向，也不知道最後結果爲何。¹²

在敘述完鄂蘭對製造的歷史本質及其後果後，我們可以轉回到上述尚未進一步說明的蓋爾斯頓區分的第三階段「歷史主義」。蓋爾斯頓指出，第三階段是在第二階段「歷史觀念」破產後產生的歷史觀念，時間是在第一次世界大戰後，當

¹² Hannah Arendt, *Between Past and future*(New York: Penguin Books,1977),pp.57-60.

時歐洲再也沒有人相信康德、黑格爾的總體歷史觀，隨之出現的是存在主義的「歷史主義」觀念，即認為歷史根本就沒有方向，更沒有目標，甚至根本不存在所謂的「歷史」。因為歷史至多只是某個特別時刻(a privileged moment)的突然來臨或「綻出」(ekstasis)，這種「綻出」既無法預測，更沒有任何因果必然性，一切都是任意的，一切都只能歸結為某個個體或某個群體的「命運」。蓋爾斯頓所謂第三階段的「歷史主義」，或施特勞斯所謂的徹底歷史主義(radical historicism)，最主要的代表是海德格(Heidegger)的《存在與時間》(*Sein und Zeit*)，正是他所謂的「綻放」或他後期特別喜歡用的「突然發生」(Ereignis)，開啓了以後所有的後現代學思路，一切所謂的歷史、世界、人都是斷裂、破碎、殘片式的，一切都只是「突然發生」的偶然而已。¹³

鄂蘭和蓋爾斯頓對人類歷史的說明，同時呈現悲觀的傾向，此一悲觀源自於歷史發展被人為的操作，我們無法完全確定歷史有無意識，但即使歷史的發展有意識，這種天啓示的發展方向，也為人所無法掌控，因為人不是神，可以預知人類歷史的發展，此一原因便是我們對外來政權與本政權歷史論述最為憂心之處。鄂蘭和蓋爾斯頓對歷史發展的未來，提出了一個可能的結果，鄂蘭指出的可能結果是人將無法掌控製造歷史後的結局，蓋爾斯頓指出的結果是當哲學家指明的歷史目的被認為破產時，連帶導致的結果是後現代主義的相對主義，甚至是虛無義，但人們陷入毫無目的的漫遊時，這並非恢復歷史的原貌，而是給與有心者填補那個遭到摧毀的歷史目的和使命機會。就此而言，蓋爾斯頓所區分的歷史觀念發展三階段，絕非是歷史的歸宿，當新的歷史目的再度出現，就代表一個新的歷史哇哇墜地。從這個角度來看，本土政權欲切斷與外來政權歷史的連繫，只不過是再製造出另一個歷史，這個新的歷史有其「程序」，或許可將此程序粗略的區分為奪權、制憲、正命到建國，每一個階段都有設置的「條件」，這些條件達到了就可以步入下個階段，這種心態正如國民黨總理孫中山將建國區分為軍政、訓政與憲政所謂的「建國三程序」，¹⁴ 並為每個階段設置「條件」，這種作法是

¹³ 甘陽，〈政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興〉，收錄於施特勞斯著，彭剛譯，《自然權利與歷史》，13-14頁。此處所引的「特別時刻」(a privileged moment)和「命運」是施特勞斯的說法。對海德格思想的研究，可參閱Reiner Schurmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* (Indiana University Press, 1990)，及John Caputo的兩本書，*Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*(Fordham University Press, 1982)，及*Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Indiana University Press, 1987)。

¹⁴ 孫中山的建國三程序最早見於民國前七年〈同盟會軍政府宣言〉，後來在民國七年的《孫文學說》第六章，及民國十二年的《中國革命史》中都有提到，最完整的說明是在民國十三年《建國大綱》，他說第一期軍政府的任務在掃除舊汗，第二期軍政府將地方自治權交給人民，本身則仍然「總攬國事」，第三期軍政府解除權力，而以憲法作為國家機關的權威。值得注意的是，孫中山認為步入憲政後，「中華民國之根本，胥於是乎在焉」，這裡的意思似乎是指以憲法作為中華民國的「根源」，類似羅馬共和中強調制度的「根源」概念，只不過這個「根源」被國民黨的威權統治破壞掉了，如同羅馬帝政毀了共和制的「根源」。

以一個新的歷史使命，取代另一個新的歷史使命，而這些歷史使命從時間的長流來看，都是失敗的，就如同孫中山的「建國三程序」遭受失敗一樣。而其形成的歷史景象是，每一個「新」的歷史開端，即是「舊」的歷史終點，「舊」使命的廢墟中再孕育「新」的使命，如此形成的歷史觀其實是一個循環的歷史觀，而非外來政權與本土政權尋求的直線歷史觀，當歷史依使命的成敗形成一個循環時，這種史觀實際上乃是一種自我挫敗的史觀，這也就是鄂蘭斷言人類無法掌握歷史，蓋爾斯頓指西方現代歷史觀念從「進步觀念」到一切都是偶然的原因。

這種自視人的意志可以主導歷史發展，或是可以從歷史發展中找到客觀目的的自我挫敗史觀，已是製造歷史論的必然，但前人的失敗似乎永遠無法成為後人的教訓，這大概是因人類歷史「朝」來「朝」往，人的慣性總是習於只見「新人」笑，不見「舊人」哭，被新時代取代的舊時代歷史記憶，「新人」總是設法排除，而對於未知的歷史進程，總是抱以樂觀的期待，故即使基於使命的歷史發展總是無法免於新舊、成敗的循環狀態，但對於此一狀態總是視而不見，聽而不聞，甚至令人難以想像的，想從這個自我挫敗的循環歷史中，發現能夠脫離此一循環的奇蹟。「群策會」編撰的《台灣主體性的建構》一書中，在探討台灣文化主體性的建構時，指出台灣社會文化的變遷呈現一種文化循環(cultural cycle)，這個循環由台灣本土民族的台灣為開端，這是一種南島民族文化圈，之後經歷荷西、鄭成功的海權文化圈；大清帝國以北京為中心的中國政治文化圈；日本統治時期以東京為中心的日本政治文化圈；國民黨政權統治台灣後，因為失去了中國大陸，在台灣人的反抗及民主浪潮下，被迫進行本土化，然後台灣要繼續走到海洋，回到大航海東亞經貿運轉中心的歷程，最後台灣將脫離外人的控制，終結外來政權統治的歷史，破繭而出，回到台灣人的台灣，「這是起點，也是終點」。該文進一步發現隨著這個台灣文化循環而來的，是一種文化的規律性，這種規律性呈現在三種文化的變遷，包括二百年的封建社會，五十年的日本一體化與現代化經營，最後則是五十年的國民黨統治，也就是二百年再五十年再五十年。在發現此一文化規律性之後，該文樂觀的宣稱：「從二百年的1/4的五十年比例來看，台灣要結束混沌紊亂的局面、開創獨立時代，可能尚須要十二年，亦即在2012年。」¹⁵

這個台灣歷史的循環史觀有許多值得探討，首先，我們不知道它的開端是如何界定的，但這一點並不重要，就如同外來政權也可以拿黃帝這一個神話人物作為歷史的開端，這個開端是否存在根本不是問題，因為歷史開端的功能是用來鞏固統治政權的，或者以政治權威的角度而言，是一個可以作為權威來源的根源，這一點無論是本土政權或是外來政權都無分軒輊。令我們重視的是此一循環區分

¹⁵ 莊萬壽，〈台灣文化主體性的建構〉，《台灣主體性的建構》(台北：群策會李登輝學校，2004)，60-63頁。

了階段，並賦與了目的及終點，這些階段顯示這個循環是有「程序」的，這些程序不是歷史有意的建構，而是人爲的劃分，在上文中，劃分的標準是文化，我們當然可以用另外的標準劃分，但用哪個標準劃分不是問題，重要的是只要是人爲劃分，這個歷史就是製造的。接下來，這個循環提出了一個明確的時間終點及目的，終點是「回到台灣人的台灣」的2012年，目的是台獨建國，然而，當台灣歷史循環到達這個終點時，我們心中無可避免的將浮現一個如同對馬克斯歷史史觀的質問：當人類社會進入共產主義社會之後呢？若人類歷史的動力是建立在階級鬥爭的基礎之上，共產主義社會的階級消滅是否即表示人類歷史的發展停滯了呢？同樣道理，台灣歷史的循環論若如其所預測的2012年爲循環的終點，那麼2012年之後呢？是否即表示台灣歷史的發展停滯了呢？從積極的面向來看，設定歷史的終點是要逃避鄂蘭及蓋爾斯頓所指那種無法掌握歷史終局及後現代主義相對及虛無歷史結果的宿命，這個思維令人驚訝的是竟與外來政權的歷史觀如出一轍，因爲尋求的同樣是一種神聖及靜態的歷史，到了這個終點後，所有的變動將被視爲邪惡，但若歷史總是前進的，或者歷史總是不斷循環的，這個台獨建國歷史的終點，是否也將成爲另一波循環的起點？

二、推動歷史的統治者地位差異

如上所述，無論是外來政權或本土政權，歷史循環論皆不足以作爲歷史的論述，這種自我挫敗式的歷史論也非台灣歷史論的主流，之所以如此，係因其對歷史目的的延續具有內爆性。就此而言，台灣政權現象中的歷史論述問題，關鍵不在其是否爲直線或循環，而在外來政權與本土政權歷史論述的目的，這個目的性使外來政權依據向後回溯式的歷史觀，堅持台灣必須與中國大陸統一，使本土政權依據前瞻式的歷史藍圖，堅持台灣必須走向獨立，兩者雖然在歷史取向上，及在短期歷史目的和長期歷史目的上，均呈現不同的意象，但對推動此一目的動力來源卻殊途同歸，同歸的焦點出現在「統治者」的身上，也就是兩者都認爲推動歷史向目的方向移動的是人，也就是人是製造歷史的主體，如同柏拉圖和赫拉克裏圖斯發現人類鬥爭是推動歷史變動的動力，馬基維里從基督教賦與個體的人以超越性歷史意義中，發現人可以創造不朽一樣，柏拉圖將推動歷史的權力交給了哲君，馬基維里則交給了新君主，皆顯示外來政權和本土政權歷史的推動，皆寄望在統治者身上，但若進一步分析，我們將可從兩者表面對統治者強調的「同」中，抽繹出其中的「異」，而這個「異」將使統治者在兩種歷史論述中的角色，呈現完全不同的面貌。

欲進一步凸顯這一差異，必須回歸到兩種論述尋求的目的和推動歷史向此一

目的前進的統治者間關係著手。從外來政權的角度，如第二章述及柏拉圖思想所言，外來統治政權的政治權威來源是外來的意識形態，此一意識形態包含了歷史的目的，其所彰顯的歷史觀即是蓋爾斯頓在西方歷史觀念第二階段中，以康德為代表提出的總體歷史觀，這種歷史觀的最大特色在強調歷史的發展本身即為目的，這個目的不為個人的意志所能移轉，也就是黑格爾的「歷史的狡獪」，就此而言，外來政權的歷史觀其實和柏拉圖的理型論相同，是一種本質主義的歷史觀。本質主義認為社會和國家有其內在的本質，巴柏從亞里斯多德的本質主義中，結論出三種歷史主義的理論，即：一、唯有從一個人或一個國家的發展，及其歷史，我們才能知道其「隱藏的、未發展的本質」，這種理論導致歷史主義者的歷史命定觀念，或一種不可避免的本質命運觀念；二、變動是將原本隱藏著的未發展的本質顯現出來，讓那些原先就內在於事物中自身中的本質、潛能、種子表露出來；三、為了變為實在或真實，本質必須在變動中顯示其自身，這一觀點後來被黑格爾認定為下列的形式：「只為自身而存著……僅是一種潛在性，它還沒有成為存在...。唯有透過活動，理念才被實現。」¹⁶ 依照巴柏的看法，本質主義與歷史主義的結合，構成封閉社會全體主義社群觀的基本哲學根源，這種封閉社會乃是個人之間有機組合而成的全體有機體。外來政權這種本質主義的歷史觀凸出了歷史中的「本質」與統治者個人的關係，這種關黑格爾表達的最清楚：「一個人的命運是與其自身之本質密切相連的，事實上，這是某種他或可與之戰鬥，但卻永遠擺脫不了的關係。」¹⁷

統治者在向歷史有意識朝向目的行進過程中，是處於巴柏歸納出的三種歷史主義中的「變動」中，表面上他有行動的空間與能力，但這個空間與能力卻是受歷史目的限制的。易言之，外來政權的統治者「被迫」只能朝向那個歷史有意識的開展方向移動，歷史的主動者是意識形態明列的那個歷史目的，統治者和其他能達到這個目的的人或物都是一種工具，即使統治者是最重要的工具，但仍然是一種工具。與此相對，馬基維里則是「成王敗寇」歷史定律的完全支持者，他不僅認為歷史是權力政治的產物，也駁斥歷史客觀性的可能，對他來說，歷史既不是一客觀真實的存在，則歷史動因絕不在於歷史本身，歷史對他而言，是一個偶然，他將此一偶然視為一個女人化身的命運，一個要開創歷史的統治者，不是要順服她，而是要鞭打她、制服她，因此歷史的真正動因是統治者個人，而不是歷史自身，歷史是一無意識的偶然，真正有意識者和可以創造時勢者，是統治者，

¹⁶ 參閱卡爾·巴柏，《開放社會及其敵人》，547-548 頁。「隱藏的、未發展的本質」係黑格爾所用名詞，參閱黑格爾著，西伯列(J. Sibree)譯，《歷史哲學》(*Lectures on the Philosophy of History*, 1914)，23 頁。另參閱羅文貝格(Loewengberg)的《黑格爾選集》(*Hegel Selections*)，366 頁。及何信全著，〈社群抑或工具性的組合？——波柏開放社會的一個探析〉，222 頁。

¹⁷ 參閱凱爾德(Caird)於 1911 年著的《黑格爾》(Hegel)，第 26 頁以下，布萊伍德(Blackwood)出版。本文引自卡爾·巴柏，《開放社會及其敵人》，548 頁。

也就是他理想中的新君主。

這兩種對比，凸出了外來政權與本土政權歷史論述中的統治者地位，與普遍認知不同的是，外來政權的統治者在統治結構中的地位，遠遠趕不上本土政權的統治者，因為外來統治者的政治權威來源是含納歷史目的的意識形態，其本身不具備足夠的能動性，其所能做的只是朝意識形態中既定的歷史目的前進，統治者「或可與之戰鬥」，但理論上永遠無法脫離此一約束。與外來政權統治者相較，本土政權的統治者本身即為政治權威的來源，其對歷史的推進有完全的主動性。從製造歷史的角度來看，外來政權的歷史是創建者(孫中山)製造了意識形態(三民主義、五權憲法等)後，這個意識形態再製造歷史的目的，而意識形態和歷史目的再永久拘束後來的統治者。本土政權則因為「奠基立國是一個不斷持續的過程，一個國家共同體，不僅僅在創建之初，而且也在每日每時，都需要經歷新的秩序。……(因此)一個共和國的創建者，千秋萬代都是他的領袖集團，或者說是他的統治階層。」¹⁸ 因此只要是本土政權的統治者，都能製造本土政權的歷史。從這個角度解讀，就可以明白國民黨這個外來政權何以會接受本省籍人士進入統治階層，同樣的道理，我們也能明白何以本土政權取得政權後，不但沒有消滅強人的家父長制現象，反而又製造了新的強人及政治家父長。然而在此過程中，本土政權顯於外的意識形態色彩，卻不如外來政權來得濃厚，這是因為外來政權統治者的意識形態是靜態的，是先於統治者的，也是神聖的，因此只能不斷的回溯遵從，不能改變，而本土政權的統治者既是歷史目的的創造者，他就能依統治目的解釋歷史目的，在此情形下，這個由歷史目的構成的根源所建構的意識形態，便留給本土政權統治者極大的詮釋空間。¹⁹ 如此說來，當政黨輪替後，外來政

¹⁸ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), p.44.

¹⁹ 2000年台灣政黨輪替，陳水扁仍依舊制利用國安會議作為箝制政府權力的體制工具，2002年4月20日民進黨臨全會通過陳水扁兼任黨主席，陳水扁進一步鞏固黨內權力，前主席施明德對此表示希望陳水扁總統要謹守分寸，希望民進黨不要變成一言堂的政黨。並強調，「歷史上很清楚，權力一元化時，常導致絕對的腐化，權力必須分權、被監督、被制衡。」顯見黨內對陳水扁權力集中的憂慮。同年7月27日召開的民進黨全國代表大會，陳水扁如預期接任黨主席，並指定分別代表行政部門、立法部門和地方政府的遊錫堃、洪奇昌及謝長廷三位副主席，陳水扁策劃的黨政一元領導系統正式形成並開始運作。2004年立法委員選舉，民進黨選舉結果不如預期，陳水扁辭黨主席職，但並未放鬆對黨政權力控制，除依憲法權力提名謝長廷為行政院長，在黨主席人選方面，則事先排除黨內競爭，以「同額競選」方式，安排蘇貞昌接任民進黨主席，此一選舉無疑暗示民進黨黨內民主的消沈，蘇貞昌獲得百分之九十九點七一的得票率，足堪與威權時期的國民黨及共產黨政權比擬。在意識形態方面，為了面對2000年的總統大選，民進黨於1999年比照憲法增修條文的方式通過「台灣前途決議文」，無形中凍結了「台獨黨綱」，並使其成為黨內的「歷史文件」。「台獨黨綱」本要求民進黨主動「建立主權獨立自主的台灣共和國及制定新憲法」；相對之下，「台灣前途決議文」則主張，台灣的國名「固然」是中華民國，但其實已經是一個主權獨立的國家。亦即，民進黨已放棄台獨建國的主動性，這從陳水扁宣稱，民進黨原本就只有「公投台獨黨綱」，沒有所謂的「台獨黨綱」即可顯見。如此一來，民進黨對台獨建國目標的追求，便自我設限加上一道程序，不復如早期台獨的革命建國主張，而「台灣前途決議文」，更進一步將台獨公投解釋為「改變現狀」的安全煞車，至此，民進黨的國家定位由「積極促獨」轉變為「消極反統」，開始張臂擁抱中華民國，甚至於在不知不覺中捍衛中華民國體制。這也為

權指責本土政權統治者「意識形態治國」時，這個指控是不公平的，因為，外來政權的意識形態色彩較本土政權更為濃厚。因此，若以意識形態為「最高道德標準」，外來政權的統治者隨時可以在此一標準評判下被判出局，而本土政權的統治者則可以統治目的詮釋意識形態，其地位顯然高於外來政權的統治者。

但這裡將衍生出另外一個問題，外來政權與本土政權都高喊「鞏固領導中心」，這個現象不令人意外，因為目前的台灣正處於外來政權和本土政權的戰鬥狀態，作戰指揮官攸關戰局的成敗，故必須加以鞏固，但對外來政權來說，「鞏固領導中心」的目標很明確，即是鞏固領導中心背後那個外來政權路線，但對本土政權來說，卻會出現一種弔詭。照理，本土政權的統治者創造歷史目的，其本身應與目的合一，故鞏固領導中心即是鞏固統治者形塑的歷史目的，但這裡卻出現了一種矛盾，一方面本土政權的統治者因為在政治場域中擁有能動性，故可依統治目的詮釋歷史目的，但另一方面，這個歷史目的又是統治者製造出來作為政治權威來源的根源，以外來政權的眼光來看，這個根源應超越統治者，但對於本土政權而言，這個根源又必須依靠統治者的德行始能企及。這裡出現了一種可能的權威競爭，若統治者能具有自由解釋歷史目的的能動性，則這個解釋空間的自由是否會造成他欲形塑的那個歷史目的與原先的歷史目的偏移呢？在這種情形下，因原先的歷史目的已成為本土政權的根源，當統治者與歷史目的合一時，不會有權威競爭的問題，但當統治者解釋的歷史目的與原先歷史目的偏移時，此時統治者原先製造的歷史目的即可能產生異化而脫離統治者的「掌控」。形成此一矛盾的原因在於政治權威的結構，統治者政治權威能否樹立，端視能否得到被統治者的自願服從，在歷史目的與統治者統治異化的情形下，被統治者有可能服從歷史目的構成的根源，進而服從被此一根源賦與政治權威的新的「新君主」，此時，便會出現權威的競爭，而「鞏固領導中心」便成為只是鞏固統治者個人，而非應作為政治權威根源的那個歷史目的。質言之，本土政權可能在統治者及台獨建國的歷史目的間形成緊張。這個問題在台灣政治場域已經浮現，台獨建國構成的根源概念，從李登輝到陳水扁本土統治政權，已在不斷詮釋下出現不同於以往的面貌，即使在本土政權內部都已有不同的形貌，在對抗外來政權的共同目標下，此一矛盾或許不會浮現，但當外來政權威脅並非急迫，或是本土政權內部認為台獨建國與「推翻外來政權」目標已背道而馳，甚至懷疑本土政權統治者與外來政權掛勾時，此一矛盾即會浮現。²⁰

陳水扁對中國及美國保證「四不一沒有」奠下基礎，陳水扁甚至在軍方場合高喊「三民主義萬歲」也不覺有異。

²⁰ 2005年2月24日「扁宋會」達成十點共識，引發台聯及獨派強烈反彈。台獨大老辜寬敏揚言辭總統府資政一職，他表示扁宋會的聲明內容非常嚴重，每一項都違反台灣利益。他認為：「這不只是騙人那麼簡單的事，過去民進黨的主要訴求，就是台灣要民主與本土，台灣人民也以總統選舉肯定這項訴求，如今沒有選舉壓力，難道就可以違法嗎？」針對扁宋會十點共同聲明，前總

從外來政權和本土政權統治者在推動歷史目的的過程中，所呈現的地位差異及面臨困境來看，凸顯了歷史目的論遭遇的問題。歷史只要出現目的，則這個歷史就是製造的，製造加上目的，就會出現如鄂蘭所指的暴力合法化，但深入來看，造成此一情形的結構性因素，卻是歷史意義的完全喪失。

三、歷史意義與目的的虛無

對於維柯和黑格爾來說，歷史概念原本是理論的(theoretical)，他們兩人從未想過將此直接作為行動的指導(principle of action)，「真理」對它們而言應是屬於歷史學家一種冥想與回溯式的啟發，由於自認為可以從歷史中發現一種總體的發展程序(process as a whole)，因此，他們並不為人類行動的狹窄目標(narrow aims)所惑或受到動搖，反而將注意力集中在人類更高目標(higher aims)的自我實現上。但到了馬克斯，卻將此一意義的歷史與現代早期的政治理論哲學結合，在他的詮釋下，原本是歷史學家與哲學家藉由不斷回溯產生的「更高目標」，變為政治行動的目標，在此情形下，馬克斯的政治哲學不是對於行動(action)和行動的人(acting man)的分析，而是黑格爾的歷史觀念，也就是從此刻起，歷史學家和歷史哲學家被政治化了。基於同樣原因，古老的「行動」觀念與「製造」和「組裝」結合，而歷史學家冥想的眼光(contemplative gaze of the historian)也與模式的冥想(contemplation of the model)結合，此一模式指導製造者和所有製造的程序，如鄂蘭所言，此一結合的危險性不在於馬克斯欲將先前超越性的存有化為立即實現，想要在人間建立天堂，而是在其將那個未知與不可知的超越性「更高目標」轉化為一種計畫式的意欲目的，當馬克斯將黑格爾逐步開展與實現的自由理念(idea of Freedom)的歷史觀改造為人類的歷史目的時，他所做的即是將未知與不可知的超越性「更高目標」轉化為他認為可和的目的，當他進一步又將此一目的與歷史的製造與程序結合，視其為最終產品時，歷史將完全失去應有的意義，只不過是如鄂蘭所比喻的只是木匠製做的一張桌子而已。

就在這種歷史意義與歷史目的同一化過程中，意義在歷史目的到達時也就消失了，從此之後，所有的歷史意義都是人類意向和集體工具的產物，意義將從人群事務消失，而只不過是一連串人類意向中的一環而已，此一過程將導致一個值得所有製造歷史目的及視歷史本身為目的者注意的現象，即所有過去人類行動所獲致的成就及進步，其意義都將在一個目的到達之後被一筆勾銷，這些成就及進步都將在那個新目的前被視為無意義而俯首稱臣，意義與目的原本應有的嚴格

統李登輝則批評為「抓鬼的，反被鬼抓」，並在群策會內部會議中，痛批「台灣總統頭殼這麼壞」、正名路線「整個都變了，台灣還能活？」見聯合報，2005/02/26，A4版，及2005/02/27，A2版。

界線此時再也不存在。鄂蘭舉了一個例子說明這種情形，她說木匠原本係「爲了」(in order to)自身之外目的而製造桌子，但現在則是「緣於」(for the sake of)木匠一出生即被賦與製造桌子的使命而製造桌子。當意義與目的的界線模糊掉了，意義退化爲目的，將造成一可怕的後果，即連目的本身都不是安全的，因爲失去了意義，便不知目的本身爲何而來，所有人類行動目的本身終將成爲一連串未來不斷革命目的的工具，亦即，再也沒有目的價值，全部都是工具價值。這個現象幾乎成爲現代政治的常態，許多政客及政黨都會訴諸宏大目標，誇稱只要建立新社會、新國家，所有的正義即會實現，或是只要進行一場革命，所有的戰爭就會消失，政治社會自此之後可以過著幸福美滿或者民主的生活，這種「美麗新世界」的天啓式神話，都是這種思維的反射。²¹

這種思維的反射，使鄂蘭以馬基維里和羅伯斯比爾爲例，認爲他們完全是以「製造」的形象詮釋創建的行動，對於他們而言，他們所關心的是如何「製造」一個統一的義大利或是一個法蘭西共和國，其合理、合法化暴力行爲的邏輯是：要做一張桌子不得不砍樹；要做蛋捲不得不打蛋；要建立一個共和國也不得殺人。外來政權即是在此一思維下，進行對台灣的恐怖統治，並以歷史目的合理化在台的流血鎮壓。²² 對於他們來說，對台灣的統治是要在回歸祖國的名義下，爲台灣開創「美麗新世界」，任何沾染上這一塊畫布的雜色，都必須清除掉，而實則那個「美麗新世界」，只是鞏固國民黨外來政權在台的統治而已。這種宏偉敘事與訴諸人類最原始衝動的暴力行爲的巨大落差，可以由韋伯對於「責任倫理者」的說明獲得進一步闡析。

韋伯認爲國家可以合法使用暴力，政治決策既然在必要的時候必由「合法的暴力」來執行，因此必須事先就其結果徹底考慮清楚，考慮結果是「好」的還不夠，因爲即使深思熟慮的決策，仍不免會引起許多事先看不到，不想要的作用。而誰能面對這些風險並負起責任，他就是韋伯所謂的「責任倫理者」。重要的是，「責任倫理者」必須知道：沒有任何倫理規則、任何道德規範可以一勞永逸的確定哪些手段是可以用在哪些目的上的，他必須永遠不斷地忍受目的與手段間的緊張。他必須知道並不是任何目的都可以讓任何手段神聖化，反而，壞的手段常會使好的目的不再神聖。韋伯認爲布爾什維克就是一個例子，他針對布爾什維克的

²¹ Hannah Arendt, *Between Past and future* (New York: Penguin Books, 1977), pp. 77-78.

²² 1947年228事件發生後，蔣介石於當年3月13日在大陸南京透過廣播公告「台灣民變的處理方針」，他說：「此次民變，只不過是前被日軍遣送到南洋的台灣軍人，爲共黨所煽惑，圖投機取巧……。」完全未提國民黨軍隊在台灣的屠殺情形；4月10日台灣行政長官公署機關報「新生報」，在當日社論中指出：「我們來到邊疆工作，和在其他一般省份工作不同，除了應盡的職守而外，還負有特殊的任務。這個任務就是要使本省同胞擺脫日本思想的桎梏，消滅日本思想的毒素，充分認識祖國，瞭解祖國。這一次事變(228事件)，既不是什麼政治改革要求，更不是什麼民變，完全是日本教育的迴光反照，日本思想的餘毒從中作祟。」參閱史明，《台灣不是中國的一部分》，264頁；王育德，《台灣·苦悶的歷史》，160頁。

例子指出：「誰要想在地上建立絕對的正義，他就需要追隨者：人「機器」。他必須向這種機器許諾以必要的內在或外在獎賞——天堂的或地上的薪資——，不然就無法運作。內在的獎賞：在現代階級鬥爭的條件下，滿足仇恨和報復的需要，尤其是宿怨，以及滿足於對假倫理的剛愎自用的渴望，也就是詆毀和誹謗對手的渴望。外在的獎賞：冒險、勝利、掠奪、權力和肥缺。」²³ 艾普勒(Erhard Eppler)總結韋伯的看法，指韋伯已預見到的，當然不是絕對的正義，甚至也不是相對的正義，而是一個新的宰制體系，誰要是無法明白並承認手段和目的間的相互作用關係，他就只能造成禍害。²⁴

就如同布爾什維克引入一個外來意識形態，再將其作為解放俄國的天啓使命一樣，外來政權進入台灣也是以解放者自居，場域的差異性從來不構成阻當外來政權「建立絕對的正義」障礙，但從結果來看，當正義尚未在台灣場域出現時，被統治者卻已經歷恐怖統治的苦痛。這一段國民黨外來政權統治的歷史，原應是留給後世作為誤蹈覆轍的教訓，歷史的意義正在於此，它提供意義，即使歷史有其目的，也是人力無法感知的。但遺憾的是，外來政權之惡似乎只有它的殘酷統治手段為人記憶，但它的意義被目的化卻非但未被痛斥，甚至被複製了，台灣政治場域正經歷鄂蘭所謂一連串的目的取代過程，歷史僅能提供「意義」的價值，並未為本土政權的統治者及其他擁有權力者認知，他們只是不斷的以目的取代目的，以新的目的取代舊的目的，對於這種混淆意義與目的的行為，若外來政權的歷史觀及烙印在台灣場域的傷痕是一面鏡子，則這面鏡子反射的意象也可能出現在本土政權未來的統治上，且為禍可能更烈，即使結果不是肉體的流血，也是人性的更加剝奪與權力的更為集中。

造成此一可能結果的原因，在於與外來政權的目的虛無相較，本土政權不僅歷史目的也是虛無的，同時也在進行外來政權所無的對歷史起點的反叛，而在反叛的過程中，並未建立起台灣歷史一致接受的起點，亦即本土政權的台灣歷史係一沒有確定起點也沒有確定終點的歷史觀，比較之下，外來政權的歷史觀則是有起點但無終點。本土政權的此一歷史觀造成鄂蘭所謂的「過去與未來雙重無限延伸」(twofold infinity of past and future)，這種歷史將導致一種歷史的永生(immortality)狀態，這種永生狀態如同過去的希臘城邦及羅馬共和國，曾經承諾公民生活與言行會在塵世取得永恆一樣，這種歷史狀態的最大利基在於它塑造了一種時間的空間(time-space)，在此一空間中，目的永遠無法想像，但它的最大缺點卻是必須被置於一條永無止境的流變之中，這一條永無止境的時間流變，獨立

²³ 引自艾普勒(Erhard Eppler)，孫善豪譯，《重返政治》(*Die Wiederkehr der Politik*) (台北：聯經，2000)，123 頁。

²⁴ 韋伯對布爾什維克的說明，參閱其所著 *Gesammelte politische Schriften*, S.588 頁。見艾普勒，2000：118-119。

於國家之外，並包含所有人群，黑格爾將其稱之為精神(Spirit)。²⁵ 在此情形下，對於個人而言，所有人的言說與理性在此流變中完全失去了意義，甚至成為歷史自我實現的工具，亦即，當本土政權形塑的台灣歷史是一連串追尋難以實現的目的，或以一個新的歷史目的不斷取代舊有目的時，個人在社群中的角色和地位，就不可能提高，如此，被統治者一樣不受重視，而只是從一個外來政權控制場域的集體目標中，轉移到本土政權控制的集體目標中，被統治者工具性的色彩並未改變，國家欲創建的「目的王國」也永遠不是康德訴求以個人為目的的王國。

更值得重視者為「過去與未來雙重無限延伸」所具有的關連性，及其衍生的後果。本土政權對歷史起點的反叛，實係對「傳統」的反叛，但即使本土政權重新賦與傳統一個新的面目，正如鄂蘭所言，舊傳統的消失不代表它失去了對人們思想觀念的影響力；反而，舊傳統力量消失及歷史起點記憶褪色之際，可能導致舊傳統暴虐力量的展現。鄂蘭舉齊克果(Kierkegaard)、馬克斯和尼采為例，三者都是傳統的反叛者，但卻都面對自我挫敗的結果。馬克斯從哲學場域跳躍到政治場域，將辯證法的邏輯帶入政治行動，反而使得政治行動呈現更多的理論色彩，也就是使政治行動更加依賴意識形態。又因為他將黑格爾的歷史定律(law of history)強加在政治之上，同時以功能的角度界定兩者，結果使得哲學與政治雙雙失去了原本的重要性。尼采反轉了柏拉圖主義，堅持以人類感官及物質生活取代超感官和超越性的Idea，而Idea自柏拉圖以來則被認為是一切衡量、判斷和授與意義的尺度，結果造成了虛無主義。齊克果將懷疑帶入宗教信仰之中，結果使得宗教信仰成為懷疑與信仰之間的爭戰，最後導致人類自身與信仰都淪為可笑之事。這些向傳統反叛導致最嚴重的後果是，在政治場域及人類思想因傳統消逝而出現混沌之際，便給與極權主義適合滋生的土壤，藉由恐怖與意識形態的統治，它創建了一種新型態的政府及宰制，極權主義宰制情形的出現由於前所未有，無法以既有的政治理論思考，傳統的消逝導致無法以舊有的道德框架判斷它的「惡行」。值得注意的是，鄂蘭指出，令人害怕的不是傳統的斷裂，而是隨傳統消逝而出現的黑暗，此時人們的疑問已不是「我們在反抗什麼？」(What are we fighting against?)，而是「我們在爭取什麼？」(What are we fighting for?)而已經消逝的傳統及那些反叛傳統的思想家，都未能提出解答。²⁶ 從對歷史傳統的反叛，導致對過去的無限延伸，到自以為對歷史發展提出了解答，結果卻是一自我挫敗的歷

²⁵ Hannah Arendt, *Between Past and future* (New York: Penguin Books,1977),pp.68,75.

²⁶ 鄂蘭認為齊克果等三位反叛傳統的思想家，都不是刻意要反叛傳統，而是認為在他們那個時代，傳統並不能提供他們解決當下問題的答案，因此他們必須自己尋求答案。就此而言，這與台灣本土政權有意反叛傳統是不同的，但值得注意的是鄂蘭對反叛傳統做出的結論，即他們都無法為他們想要解決的問題提供解答，反而傳統也在他們的反叛下噤聲了，這是我們在探討外來政權現象時，足供我們思考的面向。關於鄂蘭對此的說明，參閱Hannah Arendt, *Between Past and future* (New York: Penguin Books,1977),pp.26-31,35。

史目的論，進而導致對未來的無限延伸，這就是「過去與未來雙重無限延伸」可能必須面對的歷史結果，而本土政權的歷史觀，正在此一道路上踽踽而行。

當本土政權反叛本身存在的歷史傳統時，就陷入到鄂蘭所謂的「遺忘」(Forgetting)險境中，因為悖離了傳統，就等於剝奪了本身存在的一個重要面向。²⁷ 這種刻意的遺忘與本土政權懷抱的革命情懷沒有必然的關係，因為美國的革命，即使在政治上脫離了英國，但此一政治上的斷裂從未使得美國人民想要進行文化的清洗，反而美國革命本身即體現出一種對傳統的尊重，因為北美人民反抗英國的統治和追求獨立最根本的依據，就是英國傳統中納稅者必須繳稅的原則。同樣情形也出現在法國大革命，托克維爾晚年回顧法國大革命法國人造成的影響時，他說：「1789年，法國人以任何民族所未曾試過的最大努力，將自己的命運截為兩段，把過去與未來用一道鴻溝隔開。……他們不遺餘力地要使自己面目一新。」但是仔細反省之後，托克維爾卻認為大革命的斷裂效果並不如外人所想像的那麼巨大。「我深信，他們在不知不覺中從舊體制繼承了大部分感情、習慣、思想，他們甚至是依靠這一切領導了這場摧毀舊體制的大革命；他們利用了舊體制的瓦礫來建造新社會的大廈，儘管他們不情願這麼做。」²⁸ 這就顯示在舊傳統與新體制之間、在反動與革命之間，其實存在著既斷裂又連續的關係。如此說來，傳統非但不是革命的阻礙，反而可以成為革命的幫助，或根本是革命本身的構成要素，傳統既然不必然站在革命的對立面，本土政權就無法以反叛傳統的革命作為政治權威的根源。

外來政權以單面向的歷史詮釋，形塑台灣政治場域的歷史觀，本土政權則是從對外來歷史觀的全面反叛，尋求在外來歷史的灰燼中，建立本身的單面向歷史觀，兩種歷史觀只有歷史起點與目的的差異，而無本質的不同，外來政權歷史觀破滅的結果，其實也就是本土政權歷史觀的可能寫照，這是一個製造的歷史觀必然宿命，而一切製造的「產品」，就不會是永恆的，歷史如此，意識形態亦復如此。

第二節 意識形態與國家

前文探討外來政權與本土政權政治權威的證成中，曾指出鄂蘭強調具有政治權威的政府，它的權威來源通常是外來的。柏拉圖理型論的最大特色，即是統治者遂行統治所依照的政治藍圖，乃是自外於本土社群的意識形態，此一意識形態與上節討論的外來政權與本土政權歷史觀，呈現同樣的本質主義色彩，亦即均認

²⁷ Hannah Arendt, *Between Past and future* (New York: Penguin Books, 1977), pp. 94.

²⁸ 參閱托克維爾著，《舊制度與大革命》(香港：牛津大學出版社，1994)，馮棠譯，1頁。本文引自江宜樺，《自由民主的理路》(台北：聯經，2001)，98-99頁。

為社會國家的發展有其內在本質，彰顯於外的即是一種目的論的國家觀。而意識形態在此目的實現過程中的角色，即是為此一歷史發展劃定程序，就此一程序劃分而言，並沒有外來與本土的差異，而柏拉圖理型論最凸出之所在，在於強調意識形態的外來性，且認為意識形態之所以能夠指導政治社群，便因其是外來的，不致被洞穴中的「意見」所污染，以現代政治觀點而言，這些「意見」構成政治場域中的權力關係，外來意識形態因能免於污染，故能超脫於政治權力，並進而指導政治權力。就此一角度觀察國民黨政權進入台灣之後，所以能夠一舉摧毀台灣原有的政經脈絡，不復重現在大陸執政時期的政治包袱，它所具有的外來性乃是一大促因。其中最明顯的例子是國民黨政權在台灣進行的「土地改革」，包括「耕者有其田」等土地政策，實際上是孫中山民生主義的核心之一，但國民黨政權在大陸統治38年期間從未施行過，卻在逃至台灣後方才施行，最主要原因即是「土地是台灣人的，國民黨本身無關痛癢。」(王育德) 而國民黨政權在台灣進行土地改革的最主要目的即是「用土改剷除當時台灣社會領導階級的地主勢力，以鞏固其外來統治。」(陳隆志)²⁹

一、外來意識形態文化霸權的建立

國民黨政權進入台灣場域之後，雖然不承認本身為外來政權，但對台灣的意識形態統治，卻呈現完全的外來色彩，且堅持以此一外來意識形態作為統治的準繩與判準，就形式而言，與柏拉圖堅持Idea的外來性並無二致。國民黨意識形態的外來性首先表現在這一套意識形態本身即是外來影響下的產物，孫中山雖然說他「所持主義，有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者。」³⁰ 但從三民主義的內容來看，多係外來思想。如中國的民族主義實係孫中山革命之後的產物，清朝統治之前的中國歷史，並無西方現代的民族主義思想，故深入觀察可知，孫中山強調的中國傳統民族主義實係大漢族思想，而非西方民族與國家合一的民族主義，因此孫中山才會說中國「民族主義滅亡的頭一個原因，就是我們被異族征服。」³¹ 而他在此所謂的「異族」乃是滿清政

²⁹ 孫中山在民生主義第二講中指出：「國民黨對於民生主義，定了兩個辦法：第一個是平均地權，第二個是節制資本。只要照這兩個辦法，便可以解決中國的民生問題。」「耕者有其田」政策屬於平均地權政策的一環，孫中山對此明確提出見於梁燕孫年譜一書，孫中山表示：「中國以農立國，倘不能於農民自身求徹底解決，則革新非易。欲求解決農民自身問題，非耕者有其田不可。」參閱孫中山著，〈民生主義第二講〉，收錄於《國父全集》(台北：中央文物供應社，1980)，第一冊，頁壹—137；梁燕孫家譜一文，見中央日報41年10月12日載，黃季陸著，〈論耕者有其田的理論基礎〉。對國民黨在台推動土地改革及政治目的描述，見王育德著，《台灣·苦悶的歷史》，170-172頁；陳隆志著，《台灣的獨立與建國》，156頁。

³⁰ 秦孝儀主編，〈三民主義之體系及其實行程式〉，收錄於《總統 蔣公思想言論總集》(台北：中央文物供應社，1984)，卷三，139頁。

³¹ 孫中山，〈民族主義第三講〉，收錄於《國父全集》，第一冊，頁壹—22-23(台北：中央文物供

府，而從西方民族主義的角度看，中國只是朝代及政權更迭，中國本身並未滅亡。另外顯示中國從未有民族主義的證明是孫中山所言：「中國人最崇拜的是家族主義和宗族主義，中國人只有家族主義和宗族主義，沒有國家主義。」³² 此凸顯中國古代向來沒有西方的民族主義思想，孫中山為反抗滿清政府，方才刻意「製造」了中國的民族主義，而此一主義乃是借用西方的民族主義，凸顯中國正被「異族」統治的「事實」。民權主義亦復如此，孫中山曾指世界潮流由神權流到君權再流到民權，法國與美國之所以會富強，就是由於沒有皇帝，所以「以民立國之制，不可不取資歐美」³³ 而綜觀民權主義的權能區分、權力分立、均權制度、地方自治與政黨政治等理論，莫不取材自西方思想，盧梭、孟德斯鳩、威爾斯等人思想更貫串於民權主義之中，足證國民黨民權主義的外來成分濃厚。至於民生主義，孫中山直言：「我現在就是用民生二字，來講外國近百十年來所發生的一個最大問題，這個問題就是社會問題。故民生主義就是社會主義，又名共產主義。」³⁴ 可見國民黨的民生主義不僅外來，還受到國民黨在中國大陸的死敵共產主義的直接影響。

由此可見，國民黨的三民主義思想本身乃是受外來影響下的產物，這一套意識形態本來是作為工具性的使用，如以製造的民族主義反抗滿清「異族」統治，以革命民權反對君權統治，但最後卻異化為目的性的價值。值得注意的是，這套受外來思想影響而產生的意識形態，在當時的中國也曾遭到本土派的抗議，而發為所謂的「中體西用」之說，在政治上則有「保皇黨」的成立，但國民黨卻以這套本質上外來的意識形態，成功的達到革命建國的目的，這似乎值得反抗外來政權統治的台灣本土派思考。另一方面，國民黨之所以公然採用外來意識形態，出發點是這一套意識形態的效用，可以助其達到革命建國目的，就此而言，國民黨意識形態雖然成為統治者統治台灣的政治權威來源，並因此具有目的性價值，但目的性並非其與生俱有的DNA，工具性價值才是這套意識形態產生的源由，在此情形下，很容易導致目的性價值與工具性價值的衝突，並由此產生意識形態的自我挫敗。例證之一是國民黨的民族主義提倡「民族自決」原則，孫中山指出：「美國威爾遜總統鑒於世界民族的大勢，大倡民族自決的那一說。這種民族自決的一說，就是本黨底民族主義。」³⁵ 但當台獨運動也引用「民族自決」原則時，國民黨非但不再強調民族主義的自決思想，更以民族自決只適用殖民地解放駁斥島內的自決主張，殊不知台獨運動正是視國民黨政權的對台統治為殖民統治；例

應社，1980)。

³² 孫中山，〈民族主義第一講〉，第一冊，同上註，頁壹—2。

³³ 孫中山，〈中國革命史〉，同上註，第二冊，頁柒—91。

³⁴ 孫中山，〈民生主義第一講〉，同上註，第一冊，頁壹—122。

³⁵ 孫中山，〈三民主義之具體辦法〉，同上註，頁壹—220 頁。

證之二是孫中山自謂三民主義的民生主義即是共產主義，但當國民黨政權被共產黨逐退至台灣時，便無法容忍它的意識形態中含有的共產主義色彩，而國民黨採取的策略即是淡化這一部分的內容，或硬說成這不是孫中山的本意，³⁶ 但一個被高懸且被視為純淨的意識形態，若被發現竟有雜質，也就預示了這套意識形態的不完美性及可攻破性，並埋下了可能被「推翻」的伏筆。但無論如何，國民黨持有這套外來意識形態，並藉此達成革命建國目標，凸顯了革命建國與外來性並非絕對互斥。

國民黨意識形態的外來性也表現在其並非台灣場域所產出，這也是本土政權指控國民黨為外來政權的最主要理據之一。因為這套意識形態是外來於台灣場域之外的，故與台灣本土產生扞格與摩擦，進而衍生衝突。在民族思想方面，國民黨強調中華民族為單一民族的同化思想，再以此單一民族建立民族國家，亦即國民黨主張單一國的「大中國」思想。³⁷ 但台灣精英並不見得接受這套「大中國」思想，故在民族歸屬上便產生了歧異，這主要表現在兩方面，一是台灣人解讀中國對台灣的看法。部分台灣精英援引《鄭成功傳》、《台灣府志》、《重修台灣府志》、《明史》、《大清一統志》等古籍，及康熙1722年下詔：「台灣自古不屬中國」等語，證明中國自身亦不認為台灣屬於中國；二是台灣人對台灣地位的自我解讀。部分台灣精英認為，1895年清朝甲午戰爭戰敗，將台灣割讓給日本後，台灣便已是日本領土，二次世界大戰日本戰敗，國民黨自認「光復台灣」，但這些台籍精英卻援引國際條約，強調台灣地位歸屬未決，由此衍生出「台灣地位未定論」。³⁸ 在民權思想方面，國民黨政府將五權憲法理念，及在大陸取得合法性的中華民國憲法原封不動移置台灣，但卻面臨窒礙，因為國民黨政府的民意基礎是在大陸建立，包括國民大會、立法院及監察院具有中央民意代表性的機制成員，幾乎全為大陸所選出，為維持此一外來法統，國民黨政權採取了將法統「靜止」的作法，於1948年制訂「動員戡亂時期臨時條款」，凍結中華民國憲法及一切機制的變動，再輔以增額代表的方式，象徵性點綴納含台灣民意，但此一

³⁶ 國民黨解釋「民生主義就是共產主義」，指孫中山所指乃是「主義的原則」，而非民生主義的內容、方法及目的與馬克斯主義相同。見國防部總政治作戰部印行，《國父思想》(台北：國防部總政治作戰部，1990)，356-361頁。

³⁷ 孫中山表示：「統一為中國全體國民的希望。能夠統一，全國人民便享福，不能統一，便要受害。」又說：「統一之法，非恃人心，則恃武力」，也就是說，統一是終極目標，若和平統一無法達成，必要時必須行使武力，這也授與國民黨在「統一」名義下行使暴力的權利。見孫中山著，〈日本應幫助中國廢除不平等條約〉，《國父全集》，第二冊，875頁；〈言論應歸一致〉，頁捌一15。

³⁸ 持「台灣地位未定論」者認為，1945年日本戰敗，國民黨政府對台灣的佔領乃是一種「戰時佔領」，其後中國統治中國大陸，為因應此一變局，1950年美、英發表共同公報，及隨後美、英兩國對台灣地位的聲明，確立台灣法律地位未定，但更重要的文件是舊金山和約，日本只聲明放棄對台澎所有的權利，卻未將統治權明定交給特定國家，此便成為「台灣地位未定」最重要的國際法依據。

違背民主的作法遭到台灣島內嚴厲批判，最終導致外來政權統治的瓦解。在民生思想方面，國民黨政權強調國有經濟，在接收台灣後，原有日本獨佔資本，悉數被編入國民黨政權的國家資本，但為支應軍事支出，國民黨大量掠奪台灣資源，反而使台灣經濟情況低於日治時期。³⁹ 在土地政策方面，實質獲利者是國民黨政權本身，小農雖取得土地，但負擔加重，地主則被剝奪了土地權利，這些措施造成的惡果，也是台藉精英認定國民黨外來統治乃係一種殖民統治的主因。

國民黨意識形態的外來性格，使它可以在不顧及台灣場域被統治者感受的情形下，逕行威權統治。國民黨東渡來台早期，因抱持隨時「反攻大陸」的打算，故不須考慮在台灣場域建立政治權威的問題，但隨著「反攻大陸」希望的渺茫，或者短期內的不易實現，國民黨政權開始思考如何鞏固統治政權政治權威的可能，在此考量下，取得台灣本土被統治者的自願服從，便成為統治者的重要課題，而國民黨政權採取的途徑，正是柏拉圖權威轉化的途徑。一方面，它要將外來意識形態靜止化、神聖化，因此要粉碎一切對外來意識形態的挑戰，如同柏拉圖粉碎詭辯家對Idea的挑戰一樣；另一方面，它要以外來意識形態為統治的唯一準繩，在此思維下，意識形態的統一是一必然採取的措施。值得注意的是，為確保意識形態的靜止性，意識形態的統一便不可能採取由下而上的整合方式，因為此一方式有可能導致意識形態的變動，因此，外來政權意識形態的統一，是一種由上而下的過程，而由此一形式形塑的統一性，又更進一步凸顯了外來政權意識形態的外來性。

國民黨政權欲藉意識形態的靜止性與統一性，取得台灣場域被統治者的自願服從，再以此作為統治政權政治權威的來源與基礎，此一過程構成一個外來化的過程，但它不可避免將遭遇本土派的抗拒，此時，外來政權欲維持政治權威，就必須提出一套可以結合外來意識形態，又能反制本土力量抵抗的論述，從馬克思主義的觀點來看，這一套論述就是文化霸權。

國民黨的意識形態統治，目的就是在建立一套文化霸權，故在許多方面，它亦呈現文化霸權建立過程中的一些主要特徵。安德森(Perry Anderson)研究提出第三國際理論的俄國社會民主黨如何取得文化霸權時，發現文化霸權對共產主義社會的最大貢獻，在其解救了革命階段論正常歷史發展出現異常的危機，造成此一危機的原因在於按照革命階段論，資產階級應作為爭取政治自由鬥爭的主要階級，但工人階級卻被迫打斷此一階段而直接介入爭取政治自由的鬥爭，就此一角度看，文化霸權的產出乃是出於歷史的偶然性，在此一偶然下，工人階級接受了原本不屬於自己的歷史任務。拉克勞(Ernesto Laclau)和墨菲(Chantal Mouffe)因此

³⁹ 此一時期國民黨政權的國家資本係以台灣銀行為頂點，汲取台灣經濟剩餘，再將此一剩餘投入中國內戰，這一機制為台灣帶來以惡性通貨膨脹為象徵的經濟混亂。見劉進慶著，《台灣戰後經濟分析》(台北：人間出版社，2001年)，24-39頁。

指出，在這項任務的階級性質和執行這項任務的當事人之間，存在一種斷裂，這種混亂產生了階級的替換(displacement)效果，為使這種混亂本身及替換效果表現為一種有助益的，有助於工人階級前進的場域，就必須描繪工人階級和它必須在一定情境中承擔這些任務之間的新型關係，這種反常的關係即是「文化霸權」，而文化霸權乃是以論述呈現此一關係的。

值得注意的事，拉克勞和墨菲在文化霸權的建立過程中區分了兩種關係，第一種關係是建立在生產關係之上正統的階級關係，在此關係中，資產階級和工人階級是對抗的；第二種關係是因歷史的反常，使資產階級不能實現它的作用，必須由其他的角色接替，這是上述工人階級承擔爭取政治自由鬥爭的關係，也是托洛斯基所言的不斷革命。相對於第一種正常的關係，拉克勞和墨菲將第二種關係視為一種「外在性」的關係，也就是不是正常歷史關係中產生的特殊關係，就場域而言，它是在「正常的」場域之外，由純粹的偶然性賦與特殊性的得以存在。歸結而言，文化霸權就在賦與這種特殊存在的合理與正當性。但這並非是文化霸權的全部，因為共產主義的存在必須建立在第一種關係上，而第二種關係與第一種關係存有歷史的矛盾，因此，文化霸權必須弭平此一矛盾。對於正統的共產主義者而言，第一種關係構成了一種「本質」的秩序，第二種關係則是因應「環境」(場域)的秩序，這兩種秩序都必須在相同的當事人(資產階級與工人階級)內部生產出來，後者絕不能破壞前者的存在，且必須達到前者預先設定好的歷史目的，在此情況下，文化霸權也就為自己設定了限制。就俄國的例子而言，無論是托洛斯基或是列寧，都不認為特殊性可以保證蘇維埃國家的生存，除非歐洲能夠爆發一次社會主義的革命，除非先進國家勝利的工人階級最後支援俄國的革命家。也就是在這裡，俄國階段的「反常性質」與西方的「正常發展」接上了軌，第二種關係也被重新整合到第一種關係上去。在這整個過程中，文化霸權的關係是被放到一套重新調整和組織的故事中，放置到不能夠正常發歷史中的連續過程裡，並賦與這個反常存在一種意義。⁴⁰

拉克勞與墨菲關於文化霸權的考證，呈現出與國民黨外來政權統治的許多共同點。首先，文化霸權在俄國的出現是出於歷史的偶然，也就是歷史的反常性質，為創造一種足以解釋此一反常情況的正當理性，必須提出一套論述，以賦與這種反常意義。就國民黨而言，其東渡來台的統治也是一種歷史的反常，此一反常建立在與拉克勞和墨菲所謂的正常關係對比上，在正常情況下，國民黨中央政權應是在中國大陸實行統治，但卻因歷史的偶然導致它必須在台灣進行統治，國民黨必須建立一套足以解釋此一反常的合理化說詞，在俄國社會民主黨那裡，是以醜

⁴⁰ 參閱拉克勞、墨菲著，《文化霸權和社會主義的戰略》(台北：遠流，1994)，陳璋津譯，68-77頁。

化資產階級的懦弱，作為凸顯工人階級承擔歷史使命的藉口，在國民黨那裡，則是以醜化共產黨的倒行逆施、竊據國土及對台灣安全的威脅，合理化它的對台統治。其次，俄國的文化霸權是建立在相對於正常歷史的歷史偶然「外在性」上，從本土政權的角度看，國民黨政權的統治也存在這種歷史偶然的「外在性」，但不同於拉克勞和墨菲將此一「外在性」看成是「環境」秩序，國民黨的「外在性」則始終是一「本質」秩序，這進一步將兩者引入第三個共同點。俄國文化霸權構成的歷史反常關係不能超越歷史正常關係，最終必須符合共產主義意識形態下律定的歷史規律，亦即「環境」秩序不能逸脫「本質」秩序，因此，俄國工人階級革命必須從屬於世界的工人階級革命。這一邏輯先後次序亦見於國民黨外來政權的統治，對於各種因應「反常」情形下統治的論述與措施，如政治精英的本土化、擴大本土民眾的政治參與，統治權侷限於台澎金馬等的解釋，都不能逸脫於國民黨意識形態的論述，亦即原先律定的歷史目的及規範，絕不能因「反常」情形的出現而有所更迭。

於是，國民黨外來政權的意識形態統治，包含了原本屬於「本質」層面的意識形態，和配合「環境」場域因素構成的文化霸權配套，後者必須符應前者的指導與規範，這就使得國民黨的在台統治與意識形態中對全中國的統治結合了起來，如同托洛斯基和列寧將俄國的工人階級統治和虛擬的全球工業國家無產階級統治結合起來一樣。此一結合的表現形式，是一方面建立「建設台灣為三民主義的模範省」論述，以此套論述賦與國民黨在台統治的合理化基礎，再將此一論述與屬於國民黨「本質」層面的「三民主義統一中國」論述結合。⁴¹ 如此，台灣與中國便在三民主義意識形態下做了聯結，台灣只是統一中國歷史過程中的「模範」，此一「模範」的角色是歷史偶然情況下形成的反常定位，而「中國」才是外來政權的歷史歸宿，因為，整套國民黨的意識形態是以全中國的場域建構的，而在建構當時，台灣尚屬於異域，而不論從產出的場域看，或是由歷史偶然性的

⁴¹ 1963年10月25日台灣「光復節」，蔣介石發表〈告台灣省同胞書〉，宣稱「將建設台灣為三民主義模範省」，「作為建設三民主義新中國的典範」。自此一宣告後，國民黨政府展開系列措施。在政治方面，開始實行地方自治，進行縣市議員與縣市長民選；在經濟方面，立即由「三七五減租」，進一步實行「公地放領」，同時策劃實現「耕者有其田」方案；在社會方面，勞工保險、漁民保險以及鹽工生活之輔導改善，優先付諸實行；在文化教育方面，則自普及國民教育及充實中上學校設施致力，循序開展。引自「中國泛藍聯盟」網站首頁〈中國國民黨總裁 蔣公簡介〉。網址：

<http://www.miumu.com/phpbb/viewtopic.php?p=895&sid=b17b801b753e8e5d885a8cd82a7eedcf&forum=chinesekmt>

「三民主義統一中國」口號則係1981年4月2日國民黨十二全大會為蔣經國提出並為大會通過，該案聲稱：「三民主義救中國，共產主義禍中國，已由近半個多世紀中國歷史，特別是三十一年來海峽兩岸不同的制度與經驗所證明，因此三民主義為全體中國人民所擁護，共產主義為全體中國人所唾棄。以三民主義統一中國，乃成為當前海內外全體中國人一致的心聲，更是中國國民黨全體同志一貫追求的目標與應盡的職責。」引自政治大學中國大陸研究中心網站，網址：

<http://ics.nccu.edu.tw/frame.php?address=achsummary&classification=2&achievementid=374&selecton=&page=2&PHPSESSID=145e24737fff49c25e6f435c5d6254f4>

角度看，這一套意識形態都是外來的。但值得進一步思考的是，若蘇維埃的工人階級統治必須嫁接到共產主義整體意識形態的架構中，則爲此一偶然建構的階級統治論述，其能否成立無疑也必須建立在共產主義預示的歷史目的能否實現上，而不論現在或可預見未來，西方發達國家的無產階級並未能如馬克斯預見般奪取政權，此一結果也使得俄國社會民主黨建構的那一套文化霸權論述，自始即面臨自我挫敗的命運。應用在台灣外來政權現象上，國民黨來台建構的統治霸權論述基礎，也必須依賴三民主義意識形態宣示的全中國統治目的證成，若三民主義最終證明無法統一全中國，則外來政權在台統治的論述無疑也就失去成立的基礎。

無論是文化霸權的論述或者是意識形態的論述，從傅柯(Michel Foucault)的觀點看，都是一種權力關係，這些論述形成一組知識，再以這些知識作爲真理的奠定基礎，文化霸權和意識形態藉論述取得真理的地位，並從而取得可以影響他人判斷與行動的權力，在此一脈絡，值得注意的是作爲權力行使對象的被統治者定位，被統治者在權力系統中同時被塑造爲客體和主體，前者很容易分辨，因爲「被統治者」這一事實本身已顯示它是權力的支配對象及承受者，也就是處於被動的地位，但主體地位的取得卻是論述權力具有的最大功能。傅柯描述此一權力形式，認爲權力實際表現在所有人的日常生活中，它爲個體分類，用自身個體性爲自己註上標記，使他依附於自身的個性，並在他身上強加一種個體必須認可，別人也不得不從他身上識別出來的真理規律，傅柯指出，這就是一種使個體變爲主體的權力形式。主體一詞有兩個意思，一個意思是透過控制和依賴屈從於(subject to)別人，第二種意思是通過良知和自我認識束縛自己的個性。前者是權力的客體化，後者即是權力的主體化，當個體將自己看成「我」，這個「我」便被形塑出來。值得注意的是，當我們把權力的行使定義爲作用於他人的行爲時，當我們把這些行爲的特徵指定爲一部分人對另一部分人的管治時，這時候即有一個重要因素被包括於其中，這個因素就是「自由」。傅柯強調，權力僅行使於自由的主體，也僅在他們具有自由的範圍內才有效，「人帶著鎖鏈的奴隸制不是一種權力關係(在這種情況下只是一種對身體的強制關係)」，因此，並不存在權力與自由的面對面對抗的情形，在此一關係中，自由很可能是作爲行使權力的條件而出現。

傅柯對於論述表現的權力形態描述，實際上點出了意識形態統治的出發點及目的，即在形塑被統治者自願服從的政治權威，它的關鍵點在於，從意識形態與影響被統治者意見及使其服從的角度看，它是一種權力關係，但這一種權力形態的行使場域，卻保留被統治者的自由空間。易言之，表面上，被統治者係透過自由意志做出服從統治者的決定，此一權力的樣態確保被統治者仍是主體的地位，但是從被統治者選擇「通過良知和自我認識束縛自己個性」的結果來看，他還是

被統治者馴服了，即使不是使用身體暴力，而是意識形態的說服，這就是統治者意識形態統治的目的，也是意識形態最主要的功用。⁴² 但這並不表示統治者意識形態的統治是萬無一失的，更不表示被統治者的服從毫無改變的可能，此牽涉到傅柯對論述權力關係一個根本的發現。傅柯發現到權力絕對不是單方面的絕對壓抑，反而，權力之所在即是抗拒之所在，只有當抵抗存在時，權力才是有意義的，他進一步指出，當前反抗權力的鬥爭都圍繞在一個焦點：我們是誰？反抗權力者拒絕所有抽象概念，拒絕忽視我們作為個體存在的、經濟的或精神上的國家暴力，這些鬥爭的主要目標就是構成宰制論述的那個權力的技術與形式。⁴³ 也就是說，當統治者在建構統治所需的意識形態時，便同時體現了抗拒權力的存在，這個抗拒權力仿佛是統治結構中潛伏的病毒，俟機尋找可以消滅意識形態白血球的傷口，當他們向意識形態統治發起攻擊，大聲質疑「我們是誰？」的時候，也就是意識形態統治面臨挑戰的時候，他們的角色形同柏拉圖滿懷戒心隨時準備除之而後快的詭辯家，但當柏拉圖批判的火力愈益熾烈，便也顯示詭辯家對意識形態主導的國家發展威脅愈大，這些潛伏的因子即使暫時噤聲，但其威脅卻始終存在，正如台灣場域反抗國民黨意識形態統治的力量始終存在一樣，這些力量從邊陲、暗處發展，一直到攻上政治舞台的中央，終於對外來政權意識形態統治做出致命的一擊。

二、反抗意識的產生與整合契機的消逝

本土政權對外來政權意識形態統治的反抗，最早可追溯到日本統治時期，日治時期的台灣共產黨即根據共產國際提出的民族自決，作為獨立建國的理論依據，國民黨統治台灣後，此一反抗分由海外及島內雙頭並行，海外對國民黨意識形態批判最力者為台獨運動組織，如廖文毅提出與外來政權中華民族主義對抗的台灣民族主義「血統論」，論證台灣人不同於中國人，所以台灣人必須獨立。此

⁴² 這裡牽涉到政治權威理論中一個很重要的爭議，許多反對「政治權威」概念者認為權威訴求他人的「服從」，而服從將導致「自治」的喪失，因此是不可欲的，無政府主義者特別持此類反對意見，但政治社群不可避免有統治關係的存在，因此也就必須訴諸權威，然而如何解決統治權力與服從看似對立的關係呢？藍德森(Ladenson)提出的解決方式，是將統治者的統治權力視為被統治者的授權(right to be authorized)，統治者的權力既是被統治者同意給與的，就沒有所謂的服從問題。另一種解決方式是採用博羿理論的協調分析觀點，將政治權威視為具有統治知識者，他們的主要工作是在進行社會的協調，在此情形下，沒有所謂的服從問題，因此也就不會造成「自治」的喪失。第三種途徑是採取「同意」的觀點，只要統治者的統治權力是由人民所同意的，統治者的決策就必須回應被統治者的需求，兩者之間也就不會有疏離的情形。參閱Joseph Raz(edited), *Authority*(Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp.4-11.

⁴³ 對傅柯論述權力形式及內容的說明，參閱傅柯(Michel Foucault)，《傅柯——超越結構主義與詮釋學》(Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*)(台北:桂冠, 1995), 錢俊譯, 270-283頁。

外，1960年代在日本成立的台灣青年社，出版了日文版的《台灣青年》，鼓吹反抗外來政權及建立台獨建國的理論基礎。島內的批判囿於外來政權的高壓統治，部分是寄生在一些含有外來色彩的刊物上，如《自由中國》、《公論報》、《自治》、《文星》、《大學雜誌》、《中國論壇》等，這些刊物有一特色，或者不觸及國民黨政權的民族主義議題，甚至許多立場與國民黨政權一致，或者不直接批判外來政權在台統治，鎖定焦點則置於民主、自由等民權面向及經濟、工農等民生面向的議題。另外一部分力量則選擇直接與外來政權意識形態衝撞，如1964年彭明敏和謝聰敏、魏廷朝起草〈台灣自救宣言〉，對外提出以「一中一台」解決台灣國際定位主張，對內則要求公民選舉政府。這些批判雖不致於對國民黨統治意識形態造成致命性威脅，但卻逐漸削弱意識形態的權威根基，期間甚至出現直接挑戰國民黨政權的統治權威者，如1960年由台籍政治精英李萬居等人和「自由中國」創刊人雷震共同發起的組織反對黨運動，便對國民黨外來政權統治造成極大震撼。

這些風起雲湧的反抗外來政權意識形態運動雖然強烈，但仍不足以撼動外來政權統治，直到1986年民主進步黨成立，並提出〈基本綱領——我們的主張〉，開宗明義論述「建立主權獨立自主的台灣共和國」，終於從正面對國民黨外來政權意識形態大廈所建立的根基敲下重重的一擊。但此時國民黨統治結構內部也發生了巨大變化，蔣經國去世後，李登輝於1988年接任國民黨主席，1990年接任中華民國第八任總統，1996年成爲中華民國第一任由公民直選產生的總統，直至2000年辭去國民黨主席爲止，李登輝12年掌權期間，重新形塑了台灣場域的意識形態面貌，不僅促使台灣政局出現天翻地覆的變化，國民黨在台灣的意識形態統治，也在內外夾攻下劃下了句點。回顧這整個過程，若以李登輝接任國民黨主席爲一切割點，在此之前及之後對國民黨意識形態統治的攻擊，皆呈現兩面攻擊的樣態，不同的是之前的兩面攻擊是以地理場域區分，呈現海外及島內的攻擊，之後則以國民黨本身區分，呈現黨內與黨外的攻擊。除了兩面攻擊形式的相同外，前後時期的攻擊還有一個值得進一步探討的共同現象，即都出現一翼從正面攻擊，另一面採迂迴攻擊，甚至站在與敵對陣營(國民黨)重疊的立足點發動攻擊的情形，後者對我們探討台灣外來政權現象將可提供進一步的思考。

裏克爾(Paul Ricoeur)在其所著《意識形態與烏托邦講演》(*Lectures on Ideology and Utopia*)一書中，指出意識形態與烏托邦的異同，他說這兩者都是人的「社會想像力」(social imagination)，但卻有不同表現，前者的作用在於保存當前秩序，後者的作用則在離棄當前體制，亦即，前者的眼光在過去，後者的眼光在未來，它們都有正面的功能，但同時也有負面的功能，負面的功能表現在前者可能太保守反動而抗拒改革，後者可能太過於激進，依裏克爾之見，只要人有社

會性，生活上需要社會體制，人便會有這兩種社會想像力。所以，人類永遠在意識形態和烏托邦之間擺盪。我們只能以意識形態的正面功能來醫治烏托邦的負面病痛；以烏托邦的正面功能醫治意識形態的負面病痛。這種相互推擠便是歷史螺旋前進的動力。⁴⁴ 將裏克爾的上述區分置於台灣外來政權現象的場域，可以發現，若依裏克爾的標準，國民黨的論述是屬於意識形態的範疇，反對國民黨論述的敵對論述則是屬於烏托邦的範疇。其實，裏克爾的此一區分意義不大，因為此一區分的標準很模糊，如列寧訴求馬克斯主義時，明顯是要離棄當前體制，眼光也是向前的；孫中山訴求三民主義，也是要離棄當前體制，但眼光並不完全是向前的；此外，依裏克爾的標準，無論是馬克斯主義與三民主義，就「離棄當前體制」而言，都算是一種烏托邦，但就日後蘇共與國民黨在「保存當前秩序」而言，兩者又屬於意識形態，故里克爾的區分意識形態與烏托邦不是重點，重點在於裏克爾強調意識形態與烏托邦並非完全負面，究竟是正面抑式負面，端視如何運用它們而定。

當施特勞斯指所有的政治社會一定是一個封閉社會(即柏拉圖意義上的自然洞穴)，西方文明的現代性危機表現在徹底的虛無主義，使世界上不存在任何是非善惡標準時，即是肯定可以賦與行動意義的意識形態價值，但「意識形態」這個概念在施特勞斯的口中卻全然沒有「正面」功能，他將「意識形態」定位為政治哲學對於權威的屈從，也就是原應成為行動判準的價值體系對統治者權力下新的秩序的屈從，他將這一種意識形態稱為「神學或法學」，這也是當下對意識形態最普遍的看法。但這一完全負面印象卻無助於解決台灣外來政權現象意識形態對立的僵局，要解脫此一僵局，我們仍要回歸裏克爾所提意識形態與烏托邦相互推擠可以促使歷史前進的看法。實際上，這種辯證性的良性發展在馬基維里那裡早已得到了證實。首先是馬基維里在分析羅馬異教時，發現到羅馬的異教非但從未迫害舊的宗教，反而是在舊宗教的基礎上發展起來的；其次，異教的存在，使其可以透過與正統宗教的對立，呈現對發生事件的平衡看法。除此之外，馬基維里也發展出一種對於意識形態既鬥爭又聯合的選擇性利用途徑，對於古典政治哲學及基督教這兩個外來意識形態，他並未完全否定其價值，他接收了部分觀點，再排除其餘觀點，最後形塑他所需要的意識形態。馬基維里對敵對意識形態的運用，體現了裏克爾所謂「意識形態與烏托邦相互推擠可以促使歷史前進」的看法，也是可以提供解決台灣外來政權與本土政權意識形態零和對抗的可能出路。

返回到前述對抗國民黨外來政權意識形態的場景，無論是早期台獨運動者或

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Columbia University Press., 1986), ed. G.H. Taylor, pp.265-266, 312。引自蔣年豐著，〈佛洛伊德與意識形態之批判：哈伯瑪斯與裏克爾的進路之比較〉，收錄於錢永祥、戴華主編，《哲學與公共規範》(台北：中央研究院，1995)，256-257頁。

是民進黨的正面進攻，採取的都是一種零和賽局模式，即是在此一思維下，才發展出「推翻」外來政權的激情。但在敵人灰燼中建築華廈的根基是不穩定的，外來政權統治建築的搗毀，不代表「敵人」就此消失，它只是轉進到另一個戰場，若零和對抗的思維未變，本土政權重新豎立的意識形態華廈，也只不過是另一波主客易位後被鎖定的攻擊目標，敵我的角色雖然更迭了，但台灣場域的戰火並未停歇，故對國民黨外來意識形態的迎頭痛擊，未能根本解決問題，必須以另一種思維取代完全的斷裂模式。而這一種可能的模式在1950年至1960年代曾經出現在台灣，當時由中國來台的自由主義知識分子組成的《自由中國》與本土政治精英結合籌組的「中國地方自治研究會」，曾浮現結合外來(中國)與本土(台灣)思維的可能性，此一結合進一步形成「中國民主黨」的雛形，對國民黨鼓吹的意識形態展開批判，國民黨政權最後以涉嫌「匪諜」、「叛亂」罪名，粉碎了這個可以讓「意識形態與烏托邦相互推擠以促使歷史前進」的機會，從事後之明的角度看，國民黨外來政權表面上取得了短期鞏固政權的利益，卻損失日後避免本土運動走向激進、訴求省籍分化的機會，若當初《自由中國》成功凝聚了外來與本土，今日也許就沒有外來政權與本土政權的零和鬥爭。

《自由中國》的失敗，是外來政權短視近利造成的失敗，但歷史並未停止提供機會，民主進步黨建黨後，仍抱持與國民黨意識形態的正面衝突，但蔣經國晚年領導下的國民黨政權逐漸朝向本土化，此一氛圍的轉變避免了「中國民主黨」胎死腹中的歷史重演，同時也開啓了另一個外來與本土意識形態辯證前進的歷史契機，這個契機在蔣經國去世、李登輝掌握國民黨權力後變得更為明顯。隨著李登輝權力的擴張，他確實有意採取馬基維里在舊意識形態上發展出新的意識形態途徑，在他所著《台灣的主張》一書中，李登輝極為推崇孫中山的三民主義，他說：「直到現在，我仍然深信，孫中山先生的三民主義是卓越的思想。他不僅在三民主義中倡言民權主義，而且也積極宣揚『天下為公』。」李登輝闡述了三民主義的內容，並特別凸出孫中山對土地問題的解決辦法。但對在他之前的國民黨政權意識形態，李登輝表現出同中有「異」，這個「異」特別是在「認同」方面，他坦言在「認同台灣」方面與蔣經國有不同的看法，這一部分可歸納為他所提出的「中華民國在台灣」概念，這個「異」使他脫離了國民黨的傳統意識形態，但卻也使他接合了本土政權的意識形態，同時使他成為本土政權追尋夢中國度亟求的「創建者」與「新君主」。但值得注意的是，李登輝在此一書中提出的台灣認同雖然不同於國民黨，但也不同於尋求與中國完全斷裂的本土政權，他說：「所謂的『台灣認同』...有人認為是台灣獨立。但是，我認為，即使台灣的國際地位必須明確化，卻不一定要拘泥於『獨立』，反而是將『中華民國台灣』或者是『台灣的中華民國』實質化，才是當務之急。」此一看法加上1998年他在「國家統一

委員會」閉幕致詞中所提的「對大陸的六項主張」中，第一項主張即強調：「雖然未來的中國只有一個，但現在的中國是『一個分治的中國』。」⁴⁵ 凸出了他與追求「台灣共和國」本土政權派的「異」，而這裡的「異」又再度使他與國民黨外來政權的意識形態接合，這兩個接合點構成了一個循環，也就是說，在李登輝身上，外來與本土意識形態已在一定程度上構成一個整體了，若此一模式維持不變，李登輝有可能實現馬基維里模式，或是裏克爾的「意識形態與烏托邦相互推擠可以促使歷史前進」的想法。

但此一模式終歸是失敗了，李登輝最終選擇向本土政權意識形態完全靠攏，⁴⁶ 但此一失敗早有跡可循，因為李登輝認為現實存在的國家是不正常的，因此現有的國家體制不是理想的國家體制，為實現「正常化國家」理想，他必須開創一種新秩序，因此，他的效仿對像是摩西，他想要帶領台灣人民「出埃及」，這個思維背後浮現的是一種基督教的神學思想，這種思想的最大特徵，便是完全排除異教存在的唯我意識形態。在作法上，這是回歸到外來政權意識形態統治的返祖現象，但卻是完全相反的內涵，李登輝稱此為「心靈改革」，心靈改革的目的是在排除「大中國意識的糾葛和阻撓」，導致此一阻撓的原因在於「台灣實施民主化後，舊的統治階級並沒有消失，他們仍盤據著媒體、輿論、教育、文化等領域，經常扭曲黨外民主運動的價值，汗巖李登輝先生推動民主化的用心，混淆人民的視聽，迎合中國，唱衰台灣，這些實質上都在妨礙台灣民主化。」易言之，「心靈改革」的對像是仍舊心懷「祖國」的外來政權，而「『心靈改革』最簡單的內容就是：(要他們)『承認自己是台灣人』。」⁴⁷ 此一思維令人聯想到柏拉圖先從「觀念」締造一個國家，再「由大而小」將建國藍圖落實於社會各階層，以至於個人的「正義」途徑，巴柏將此稱之為以目的界定手段的「烏托邦工程學途徑」，為實現夢中國度的「理想國」，統治者必須像藝術家，成為「憲法的製圖者」，他首先必須「體察絕對的正義」，然後「將城邦與人民的性格當作畫布，而第一步的工作即是將畫布弄乾淨。」接著「勾畫締構的輪廓」，如此，一個「美麗新世界」就會躍然於眼前了。⁴⁸

當李登輝從意識形態的中間路線轉向完全的「本土」時，民進黨1999年通過

⁴⁵ 李登輝，《台灣的主張》(台北：遠流，1999)，55-63、158-159頁。

⁴⁶ 2004年9月15日，李登輝在「百萬人點燈，公投制憲正名」活動中表示：「中華民國已經不存在，是個歷史名詞，他認為現在應該稱為『台灣國』。」「總統大選後，黨國體制已經消滅，同時，中國要和平統一中國也已沒希望，台灣已是個快樂的美麗島，未來應由人民來推動制憲、正名，給台灣真正、名副其實的身分。」引自大紀元電子報，網址：

<http://www.epochtimes.com/b5/4/9/16/n662359.htm>

⁴⁷ 陳世宏，《李登輝先生與台灣民主化》(台北：玉山社，2004)，張炎憲、許志雄、薛化元、李福繼、陳世宏編撰，90-95頁。特別注意作者將李登輝「心靈改革」稱之為「國民精神的改造」，並以此為標題。

⁴⁸ Plato, *Republic*, 368d-369c; 500e-501c. 巴柏的評論見其所著《開放社會及其敵人》，376、386-387頁。

的「台灣前途決議文」，明示：「台灣，固然依目前憲法稱為中華民國，但與中華人民共和國互不隸屬，任何有關獨立現狀的更動，都必須經由台灣全體住民以公民投票的方式決定。」則是融入一些外來色彩的嘗試，但並未根本改變與外來政權的對抗思維，在此思維下，政治上仍舊陷於敵我之辨，這也是台灣外來政權與本土政權意識形態鬥爭未曾稍歇的主因，但若進一步追究，我們發現這種意識形態對抗底層的結構性因素，主要來自於不同的「理想國」圖像，國民黨外來政權追求的是三民主義統一的中國，本土政權追求的則是未實現的台灣(共和)國，就此一角度言，「國家」正是使外來和本土政權意識形態成為李歐塔(Jean-Francois Lyotard)所謂「暴力主義」(terroristic)的推手。⁴⁹

三、失血的「祖國」

巴柏在描述雅典內戰時如此敘述：「從『回到我們的祖國』或『回歸老祖國』的口號運動，就衍生了『愛國』一語。幾乎不必要再提的是，支持此一『愛國』運動的群眾信仰，被寡頭執政者大大誤用了；那些寡頭為獲得對抗民主人士的支持力量，竟不惜將自己的城邦出賣給敵人。」⁵⁰ 「國家」成為任何持有政治目的者最廉價的利用工具，「國家」是中性的，也是一張白紙，它可以被染成藍色，然後在「捍衛中華民國」、「中華民國萬歲」的口號下，驅使效忠者為無法實現的「反攻大陸」神話前撲後繼，犧牲生命，也可以將反對外來政權意識形態者羅織「叛國」罪名，或在風聲鶴立、草木皆兵的緊張氛圍中，製造莫須有的「三合一敵人」。它也可以被染成綠色，然後在「愛台灣」的口號下，將反對本土政權意識形態者全部冠上「中共同路人」、「台奸」罪名，在未經審判下將這些人放逐「滾回大陸」。這讓人想起伏爾泰說過的話，他說：「想做市長、議員、法官、執政官、獨裁者的人都叫嚷著他愛祖國，而其實他愛的是他自己。……每個人都願意財產生命有保障；人人都這麼想望著，私人利益也就成為公益了，人們為祖國的繁榮祝願，也只是為他自己祝願。」⁵¹

「祖國」或「國家」是什麼呢？對於現代人而言，「祖國」或「國家」就像是水和空氣，是每一個人身理或心理置身其中的必然空間，但這被視為的「必然」卻不是必然的，柏拉圖的政治思想為前民族國家的思想固不待言，即使以追求義大利統一為目標的馬基維里，也只是在利用愛國主義情緒，卻始終說不清楚他心

⁴⁹ 納西(Kate Nash)，《全球化、政治與權力》(Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics and Power)(台北：韋伯，2004)，林庭瑤譯，39-40 頁。

⁵⁰ 巴柏，《開放社會及其敵人》(The Open Society And Its Enemies)(台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，428 頁。

⁵¹ 引自蕭高彥，〈愛國心與共同體政治認同之構成〉，陳秀容、江宜樞主編，《政治社群》(台北：中央研究院，1997)，271 頁。

目中的「祖國」所指為何？⁵² 巴伯則從疆域的角度對國家進行了分析，他認為民族國家形成的原則，來自於為國家尋求「自然的」疆界，因而將國家視為「自然的」單位，但國家沒有「自然的」疆界，一國疆界只有應用「現狀」(status quo)原則確定，但每一「現狀」必然涉及到任意選定的日期，故一國疆界的決定純屬虛構，國家如同民族、種族概念等也純屬虛構。⁵³ 但這個虛構的概念非但不因其虛構的本質而軟弱無力，反而因其虛構賦與了超越任何實體更大的權力，造就此一異化樣態的原因，在於「國家」取得了與共善的等同地位，並以「普遍意志」美化了國家的構成，這個「普遍意志」進一步形成支持國家發展的意識形態。

這個邏輯有點弔詭，很容易讓人陷入五裏霧中。按盧梭的詮釋，「普遍意志」的產生是由一個不沮挫個人意志的群體社會設計出發。這只有一種可能，即集體意志根本就是個人意志，要形成這種二合一的結果有兩個途徑，第一種途徑是由所有個人的理性獲得協議，自然法便是這種信念的表現，這也符合自由主義的精神；第二種途徑是否認個人理性與普遍意志有關，而只要是眾人所共有的意志，就是普遍意志，也是對的意志，這是一種集體主義所採取的觀點。偏偏當盧梭表示「普遍意志永遠是對的」(The general will is always right)時，他從未澄清過這句話的真意，因此，所有的「國家」便理直氣壯的要求愛國與效忠，個人必須「被迫自由」(forced to be free)。因此，當黑格爾大聲疾呼「忠於絕對國家」(loyalty to an absolute state)本身就是自由的最高體現時，這個訴求背後的意義便是：對每個真正有心推動人類自由的進步人士來說，惟一的途徑便是加強政治絕對主義(political absolutism)。⁵⁴ 當政治變為絕對主義，國家利益便成為唯一的利益與道德，符合國家目的的行為就是對的，威脅國家集體利益就是罪惡和不利的，這時候的道德不是別的，只是國家用來掩飾對個體不道德的遮羞布，在柏拉圖思想中，這個國家的道德形象表現為追求全體最大幸福的全體主義國家，在馬基維里，則表現為以國家權力思考的「國家理性」。問題是，這種國家狀似道德的非道德性不僅阻斷社會良心的正常思考，也是個人自由最大的夢魘。

造成阻斷社會良心正常思考的原因，在於以國家為最高善的思維下，任何價值都必須在「國家」面前臣服，但「國家」本身卻經常是問題與爭議的起源。這

⁵² 「祖國」這個概念，《君王論》全書總計提到八次。在一個場合中，被描述為祖國的是義大利；在六個例子中，祖國指得不是國家，而是城邦。還有一個地方，提到了四個祖國，其中兩個指得是城邦(羅馬和雅典)，另外兩個指得是國家；其中一個是波斯，至於另外一個國家，是摩西賦與崇高地位的那個祖國，其具體所指，不清楚是迦南還是埃及，是他的誕生地還是希望之鄉。當運用到馬基維里身上時，我們旋即意識到，在他的義大利愛國主義與他的佛羅倫薩愛國主義之間，存在著某種緊張關係。或者是說，在他的羅馬愛國主義與他的托斯卡納愛國主義之間，存在著某種緊張態勢，在他的超越愛國主義的思想核心與他對義大利的熱愛之間，存在著某種緊密的關聯。參閱Leo Strauss, *thoughts on Machiavelli*, pp.80-81.

⁵³ 巴伯，1998：397頁。

⁵⁴ 參閱Frederick Watkins,《西方政治傳統》(*The Political Tradition of the West—A Study in the Development of Modern Liberalism*)(台北：聯經，1999)，李豐斌譯，68-71頁、141-142頁。

一點可自盧梭對people的理解加以探討，在《社會契約論》第二卷第八章〈論人民〉一起頭，盧梭表示：「正如建築家在建立一座大廈前，需要檢查和勘測土壤，看它是否能擔負建築物的重量一樣；明智的創制者也並不從制訂良好的法律本身著手，而是事先要考察一下，他要為之而立法的那些people是否適直接受那些法律。」盧梭在此給與people決定一國法律良窳的關鍵地位，但對people應如何界定，後世看法不一。國內學者引用日本學者對此問題的討論，日本學者或有將people譯之為「國民」者，也有譯之為「人民」者，兩種不同的翻譯有不同的意義，前者強調主權歸屬於國家的人民，後者則強調人民意志力優於國家意志力，人民主權將使國家在人民中消失。作者在介紹完這兩種翻譯的意義後接著指出：「關於此點，台灣由於仍是一個地理名詞，並非國家，台灣亦無所謂的主權，但若居住在其上的人民，有建國的意志，將來建國成功時，即可成為台灣(共和)國『國民』。……倘若在台灣建國後採取『人民主權』論，基本上國家的存在會在人民中消失，人民有可能隨時取代國家的可能性。結果極有可能與社會主義的國家消失論相同。」⁵⁵ 按照此一思維，台灣人民現在是無國之民，所以不擁有主權，即使在建國之後，人民也不能擁有主權，因為人民擁有主權之後，國家就會消失。易言之，人民的權力(利)是國家賦與的，要有民權，便先要有國權，此一思維甚至超越盧梭的「人民主權」思想，直接賦與國家巨靈予奪人民權利的權力，若此一思維代表本土政權的國家觀，便太令人驚駭，因為即使外來政權統治剝奪了人民主權的行使，但至少其三民主義意識形態是強調「主權在民」的，被統治者尚可引據這個意識形態，反抗外來政權統治，追索自身被剝奪的權力。但若本土政權只承認國家主權，進而否定人民主權，則被統治者便什麼都沒有了，這難道是本土政權所欲尋求的「國家」？

「國家」變成一個供眾人膜拜的神主牌，如同黑格爾所說的「人間的上帝」，他只接受供奉與祈求，拒絕接受人的一切拷問，國家的神聖意象，導因於麥金泰(Alasdair MacIntyre)所言，一個人若真的愛自己的國家，就不能像自由主義所主張的那樣，以完全理性而批判的眼光看待母國。「愛國心既然起於身屬特定的政治社會經濟環境，其道德邏輯便不可能批判此社群生活的某些根本結構」。易言之，「由於愛國心是在某些層面上必須是無條件付出的，因此在那些層面上批判是必須排除的。」麥金泰認為國家不能被批判的部分是「視如一個發展計劃的民族」(the nation conceived as a project)，也就是形成於過去、發展於未來、具備道德上的獨特性、表現於追求政治自主的一個社群。⁵⁶ 國家既然擁有不可批判的結構，而這個結構卻是曖昧不明的，它就可以據以要求所有人的服從，並斥責那

⁵⁵ 見陳儀深等編撰，《台灣國家定位的歷史與理論》(台北：玉山社，2004)，100-101頁。

⁵⁶ Alasdair MacIntyre, "Is Patriotism a Virtue?" *The Lindley Lecture*. (University of Kansas, 1984). pp.12-13. 轉引自江宜樺著，《自由主義、民族主義與國家認同》(台北：揚智，1998)，88頁。

些違背「國家路線」的人。同時為保障國家的神聖與不可侵犯，它會為自己製造一套國家的安全邏輯，這一套邏輯是在國家層次製造出敵我之辨，塑造一個國家的外部敵人，再將其移植為全民的敵人，如此，國家對外可以強調「獨立」價值，再出口轉內銷以此一價值合理化其對權力的壟斷與對民主的抗拒，過去的外來政權不就是以中國威脅為藉口，高喊「退此一步即無死所」，並以此合理化其威權統治的嗎？當我們看到本土政權又再高喊中國威脅論調時，我們便須提防威權主義的幽靈是否又回來了。

19世紀德國愛國詩人海涅(Heinrich Heine)因為批判他的祖國被迫流亡法國，就像當初被國民黨外來政權迫害而流亡海外的「黑名單」人士一樣，海涅的作品在國內被全面查禁，他被祖國斥罵為「無祖國觀念」的「叛國賊」，他在這種被德國國內奉為無上命令的愛國主義中，發現了其醜陋的一面，他說：「長久以來，凡是帶有愛國主義字眼的一切東西都使我感到厭惡。那些討厭的蠢才，出於愛國主義而賣命地工作著。他們穿著合身的工裝，當真地分成師傅、夥計和學徒的等級，行施著同業的禮節，並且就這樣在國內進行爭鬥。」他看到法國人的愛國主義，反頭檢視他的祖國德國的愛國主義，深深感嘆法國的愛國主義，人民才是國家的主人，而德國的愛國主義則是統治者用作殘害人民的工具，他說：「(法國)統治者的壓迫一旦使法國人感到不能忍受的時候，或者使他們感到過分不便的時候，他們絕不會想到逃走，而會給他們的壓迫者一張出境證書，把那些壓迫者趕出境去，自己卻快活地留在國內。總而言之，他們會來一場革命。」但德國人卻只能流亡海外。海涅顯然對他的同胞沒有反抗祖國的道德勇氣感到氣餒，但在這背後卻是一種深沉的傷痛。這裡的「祖國」對海涅而言，只是對人民生理與心理的殘害者，但這只是表象，海涅在這些表象之後，發掘到祖國的實質，他說：「德國，這就是我們自己。那些移居人就是血液的洪流，從祖國的傷口滾滾地向外流……。」⁵⁷ 易言之，每一個人就是「祖國」，從海涅的角度看，美國前總統甘迺迪(John F. Kennedy)的名言：「不要問國家能為你們做些什麼，要問你們能為國家做些什麼」，應該倒轉過來，被統治者應該問「國家能為我們做些什麼？」

過去外來政權在台統治，被統治者沒有發問的權利，許多敢於發問者都淪於如同海涅的命運被放逐海外，但這些被放逐者就是從「祖國傷口流出的血液」，祖國對他們的放逐就等於坐視自身體內血液逐漸枯竭，祖國因此也會日益萎縮，國民黨政權的喪失及中華民國法統的動搖，不正是因為那些在島內、海外被國民黨放逐者反叛的結果嗎？但這種放逐的恐怖，並未因政黨輪替，由過去被放逐者取得權力而改變，雖然表面上不再有「黑名單」，但隱形的黑名單卻仍然存在，

⁵⁷ 參閱海涅(Heinrich Heine)，〈論愛祖國〉，收錄於周紅興主編，《外國散文名篇選讀》(北京：作家出版社，1988)，212-214頁。

那些被貼上「中共同路人」、「台奸」或是「外來政權」標籤的人，正是被本土政權放逐的人。「祖國」現在正面臨再一次的「失血」，與過去不同的是，外來政權的國家巨靈是在意識形態主導下，以執行者的身分遂行對異議者的放逐，因此國家(中華民國)也就成爲自身失血的受害者，但本土政權的國家(台灣國)已爬到主導的最高點，成爲形塑本土政權意識形態的「人間上帝」，其對異議者放逐造成的失血遂成爲絕對的加害者。從這裡，也可以凸顯，雖然台灣場域的政權統治者主客易位，但受敵對政治思維左右的統治手段卻是相同的。

第三節 統治者與統治的方式

國民黨外來政權乃是以外來意識形態統治的政權，爲將此一意識形態順利引進台灣，它必須有一個國家機器，這個機器必須在強人的領導下，才能順利且迅速的將意識形態由外來轉化入本土。這也是柏拉圖在《理想國》中所說：「實際的國家」(actual State)要在各方面都符合理型所形塑的國家典範，但是要達到這個目的，就必須讓哲學家成爲君王，或是讓全世界的君王都具有哲學的精神。⁵⁸ 柏拉圖所謂讓哲學家成爲君王的用意，在強調意識形態轉化必要的權力集中，就此而言，統治者成爲意識形態轉化最重要的媒介，也符合鄂蘭對政治權威結構的描述，亦即，以意識形態作爲權力金字塔頂端統治階層政治權威的來源，而統治者再將權力逐級傳達到結構底層，這個統治權力的金字塔，也保證了少數統治精英的權力集中。

因此，國民黨外來政權進入台灣之後，其建立的統治結構最大特色即是權力的集中與壟斷。先是從日本殖民者手中軍事接管台灣後，設立了一個集行政、立法及司法權力於一身的「台灣省行政長官公署」，長官由軍人兼任，不僅在實質上承襲日治時期總督府的統治，且權力更形集中。之後中國內戰，國民黨政府戰敗來台，此時黨內瀰漫失敗氣氛，蔣介石開始推動國民黨的改造，整個改造工作首先確立的就是以蔣介石爲主的領導中心。國民黨同時推動修改黨章，重新界定黨的性質爲「革命民主政黨」，組織原則爲「民主集權制」、「黨外無黨；黨內無派」，強調非透過革命手段無法達成民主目的。既然是一個革命團體，所以內部特別強調服從與領導，「由組織決定一切，領袖採行組織的決議，幹部貫徹領袖的意志」，形成一元領導。此外，與黨的改造同步進行的是「以黨領政」和「以黨領軍」的原則，不僅成立幾乎與國家官僚體系平行的黨組織，且加以控制，而且透過「政工制度」與軍中黨部，由黨來控制軍隊。另外，則是透過各個特種黨部和工作會組織，滲透並控制所有的社會團體，全力削弱其他政黨和政治團體的

⁵⁸ Plato, *Republic*, 473a-d.

活動力。⁵⁹ 透過一連串措施，國民黨建構了一個從上到下的權力金字塔，金字塔的最頂端則為蔣介石的一人統治。

一、從英雄崇拜到本土政權統治者的矛盾

國民黨外來政權的統治形態，經蔣經國至1993年李登輝將國民黨屬性改爲「民主政黨」爲止，基本上一直維持不變。這個統治結構的核心乃是統治者個人，統治者的意志也是推動這部統治機器的最主要動能，最重要的是，統治者角色是使抽象的意識形態實體化的最重要仲介。托馬斯·卡萊爾(Thomas Carlyle)在他的第一部著作《修補的裁縫》(*Sartor Resartus*)中曾對此表示：「一個爲神聖權力所支配的國王，從上帝那裡獲得他的權威，或者說，絕不會是人把這種權威給與他的，……他將成爲我的統治者，他的意志將高於我的意志，他是我在天國的選擇。毫無例外，這樣一種對天國選擇的服從，是唯一可以設想的自由。」卡萊爾的論述以「英雄崇拜」(hero-worship)著稱，在這一段敘述中，他將意識形態統治、統治者的統治及被統治者對統治者的英雄崇拜結合了起來，意識形態是賜與統治者政治權威的「神聖權力」，同時也是使被統治者希冀獲得「自由」的「天國」，但是被統治者不是直接服從意識形態，而是服從被意識形態賦與權威的統治者，之所以如此的原因係如卡西爾(Ernst Cassirer)所言，卡萊爾將整個歷史生活與偉大人物的歷史生活等同了起來：「沒有偉大的人物就沒有偉大的歷史，沒有歷史，就是一種停滯狀態，而停滯則意謂著死亡。一連串的事件並不構成歷史，歷史是由事業和行動組成的，而沒有一個行動者，沒有一個偉大的、直接的、人格的推動力，就沒有行動。」⁶⁰

在柏拉圖和卡萊爾那裡，統治者的角色起了一種微妙的變化。柏拉圖雖然重視統治者，但毫無「英雄崇拜」的心理，他崇拜的對像是統治者背後的Idea。唯有政治哲學的光芒被前瞻式的目的論歷史奪走之後，統治者的地位才迅獲提升。對於一個外來政權而言，統治者還是需要意識形態的加持，但統治者已在歷史目的的引領下，將自己與意識形態結合爲一體，效忠者此時看到了統治者，便看到了未來的希望，統治者的意志於是被視爲高於被統治者的意志。這種服從的樣態預示了一種以對人的崇拜取代對神(意識形態)崇拜的神學式語言，當未來的歷史目的越來越清楚，而意識形態越來越模糊時，統治者地位即可能凌駕在意識形態之上，這便是出現在馬基維里論述中的情形，統治者已不再需要舊的意識形態加持，而是從創建國家的歷史目的中，形塑本身需要的意識形態。這時候，已不是

⁵⁹ 陳世宏，《李登輝先生與台灣民主化》(台北：玉山社，2004)，張炎憲、許志雄、薛化元、李福繼、陳世宏編撰，22-25頁。

⁶⁰ 恩斯特·卡西爾著，《國家的神話》(北京：華夏出版社，2003)，范進等譯，234-235頁。

意識形態透過智慧之光尋找洞穴中具有認識能力的統治者，而是統治者直接在洞穴之中點燃照亮歷史之光，他便是本土政權的「新君主」。此時的統治者不同於外來政權統治者將本身與意識形態合一，而是與未來的歷史目的合一，「英雄崇拜」於是進入另一種層面。「這種英雄統治如果沒有了，我們一定會對世界完全失望。沒有統治者，沒有真正的統治者，沒有世俗和精神上的統治者，那麼，除了在一切事物中出現最有害的無政府狀態外，我們不可能看到任何東西。」⁶¹

外來政權與本土政權都有「英雄崇拜」的心理，但促成的因素卻不同，英雄的地位也不同，然而，不論是與意識形態的理念結合，或者是與以實踐為導向的歷史目的結合，統治者皆成為實質化效忠者集體意識的投射對象與圖騰，惟此一心理的移情作用將發展出無法收拾的惡果。卡西爾指出，卡萊爾訴求的「英雄崇拜」心理，直接助長了法西斯主義，在希特勒奪取政權之後，格裏爾森(H.F.C.Grierson)發表了一篇演講，標題是「卡萊爾和希特勒」。他說：「德國最近發生的事，說明了發生造就英雄的突然事變的條件，或者說至少是這種條件使英雄成為可能。如卡萊爾關於英雄的主要看法，情感的、宗教的和政治的條件……這些條件掀起推動英雄掌權的浪潮。」塞利爾(Ernest Seiliere)將英雄崇拜心理指為「美感神秘主義」和「種族神秘主義」，並將此與德國浪漫主義連繫，公開捍衛德國的軍國主義。卡西爾於是發現，英雄崇拜和種族崇拜已成為一種緊密的聯盟，甚至成為一體兩面，也正是靠著這種關係，政治神話才逐漸發展出他們的形式與力量，而種族崇拜也輕而易舉能夠轉換英雄崇拜，作出與英雄崇拜論述相同的結論。

法國古比諾(Joseph Arthur Comte de Gobineau)在《論人類種族之不平等》(*The Inequality of the Races*)一書中，最為根深柢固的信念是：白色人種是唯一的一個有意志、有力量去建立一種文化活動的種族。這個原則成為他的人類種族極端差異理論的基石，黑種人和黃種人沒有生命，沒有意志，沒有他們自己的活力，他們不過是其主人手裡的僵死材料。從這個思維出發，出現了一個與卡萊爾的相異點，古比諾確實也抱持浪漫主義與神祕主義，每一個英雄確實也是一個看不見的神聖觀念偉大力量的體現，但是，英雄不是從天上掉下來的，他們整個力量來源於地上，來源於他們所紮根的本土。於是，在古比諾看來，英雄的最好品質就是他們種族的品質，靠他們自己只是一事無成，他們只是他們所屬種族力量的體現。在這個意義上，古比諾能夠贊成黑格爾關於人只是「世界精神的代理人」的說法，只不過，他將形而上學的「世界精神」改為了「種族主義」。⁶²

⁶¹ 同上註，235 頁。

⁶² 卡西爾發現，從 1928 年萊曼(B.H.Lehman)寫了一本《卡萊爾的英雄理論：其來源、發展、歷史和對卡萊爾著作的影響》(*Carlyle's Theory of the Hero: Its Sources, Development, History and Influence on Carlyle's Work*) (Durham:Duke University Press, 1928)一書後，接著這部歷史分析的其

卡西爾的論證有深值台灣外來政權現象思考之處。從卡萊爾的英雄崇拜到古比諾的種族崇拜，我們發現了一個值得重視的變化，即散發英雄光環的統治者，由卡萊爾英雄崇拜的英雄造時勢主動地位，轉變為古比諾種族崇拜的時勢造英雄「代理人」地位，若將此一發展置於台灣外來政權現象的脈絡，我們將發現一種統治的循環現象。古比諾思維中的統治者，實際上即是外來政權的統治者，只不過前者為種族主義驅動，後者則為意識形態驅動，此一脈絡中的統治者地位是被動的，歷史推動的動能在看不見的意識形態，也就是黑格爾的「歷史精神」，在此一情形下，統治者的地位雖然重要，但並非沒有取代性，不可取代的只有意識形態，於是，這種形態的統治，即是體現於柏拉圖外來意識形態統治的階級流動思想，亦即，由金、銀階級統治銅、鐵階級的結構是不能更動的，但是結構中的階級則可依其領略意識形態的能力與知識進行上下流動，從這個角度解讀，即可知為何國民黨外來政權既可以接受完全外來色彩的蔣介石與蔣經國父子統治，但也能接受本土色彩的李登輝統治。也可以瞭解國民黨晚期為何願意由威權統治向民主政治轉型，因為這個道理如同柏拉圖一方面斥責專制君主，另一方面又接受專制獨裁統治的矛盾所顯示，重要的不是統治者和統治方式，而是意識形態國家藍圖的落實。

相對之下，本土政權反抗外來政權統治，呈現的則是卡西爾的思維，也就是呈現完全的英雄崇拜，欲藉英雄之手體現那個既神秘又浪漫的神聖歷史目的，雖然與外來政權相同，都在體現一種目的，但卡西爾對英雄的崇拜如同馬基維里在《君王論》中對新君主的崇拜一樣，都將主動權交給了統治者，統治者也將自身與歷史目的合一，而取得了絕對的政治權威。但值得注意的發展是，統治者與歷史目的的合一，也可能導致歷史目的的異化，如同卡西爾的英雄崇拜逐漸轉變成日爾曼的種族崇拜，而種族崇拜在理論上最後取得文化霸權論述的最高點，如同在古比諾的極端種族主義論述表現出來的一樣，此時，英雄的光環便在逐漸轉換的過程中，凝聚在種族身上了。

在台灣本土政權對外來政權的反抗過程中，也曾經出現過古比諾的種族主義論述，1928年謝雪紅在中國上海建立「台灣共產黨」，其〈政治大綱〉首先即說明「台灣民族的發展」是從鄭成功到日本殖民地期間，逐漸形成的「台灣民族」，這是最早出現的台灣民族主義理論。1950年代由台灣流亡日本的廖文毅則將「台灣民族主義」與「血統論」結合，直接否認台灣人是中國人，並公開倡言台灣獨立建國後的主體應排除戰後來台的所謂「外省人」。在1961年蘇東啓「台獨叛亂」案的判決書中，也描述蘇東啓散播的言論，蘇東啓認為鄭成功率軍來台主要帶的

他相關研究便接踵而來，這些研究均認為卡萊爾對國家社會主義的整個意識形態或多或少負有責任。卡西爾本身也以卡萊爾的英雄崇拜論述出發，探討從英雄崇拜轉換到種族崇拜的過程，後者的研究對象為古比諾的《論人類種族的不平等》。參閱卡西爾，2003：233、274-281。

是男人，後來與本地女子通婚、混血之後，台灣人的血統已異於中國人。⁶³ 這種「血統論」的種族主義論述並未成為本土政權論述的主流，因此在台獨建國運動中，也免除了如德國納粹一般的種族零和血腥暴力衝突，但值得重視的是，雖然早期台獨運動和反抗外來政權統治者，未能開展出如同國民黨進行的以意識形態主導的革命建國運動，但在李登輝掌握黨政軍大權後，本土政權的統治者與意識形態論述間卻產生了一種微妙變化。就作為本土政權反抗的主要動能而言，李登輝成功的將自己塑造為本土政權的創建者、新君主與英雄，本土政權的效忠者也將神聖權力與台灣「精神」的逐步展現，投射在李登輝身上，李登輝將本身與本土政權的歷史目的結合為一體，使其在改變國民黨統治的革命屬性後，仍然保留了革命屬性的強人地位與權力，只不過此時的強人地位與權力已非外來政權所賦與，而是本土政權的革命性格所賦與，且從能動性的角度看，李登輝甚至取得了較蔣介石、蔣經國父子更大的權力，因為此時的他已經擺脫了外來政權原加諸於統治者身上的意識形態羈絆，他本身即在過去的本土論述基礎上創建了「正常國家」歷史目的的新意識形態。也就是說，李登輝擺脫了外來政權架構中的統治者與意識形態結合卻受意識形態主導的被動地位，而取得將本身與本土政權的歷史目的結合並指導歷史發展的主動地位，此時，李登輝成為真正的卡萊爾口中的「英雄」，並且吸收了本土政權效忠者對英雄的崇拜。

然而，在此同時，與本土政權英雄崇拜同步發展的是一套關於歷史目的論的建構，在英雄光環下，這一套在外來政權統治下無法進行的論述工程，取得了巨大的動力，並迅速發展成本土政權的意識形態，此時開始出現了卡西爾所說的由英雄崇拜到種族崇拜的變化。在古比諾的論述下，英雄的光環轉移到種族主義的光環，在此一發展過程中，政治權威也從英雄身上悄悄的轉移到種族主義的意識形態上，英雄的地位也因而在種族崇拜的轉換中降低了，即使他仍然是推動歷史的重要角色。這個邏輯演變也出現在台灣的本土政權發展過程，由李登輝開始啟動及強化的本土政權意識形態建構工程，逐漸取得了能動性，但由於李登輝統治任內，他的角色是形同摩西、居魯士、羅慕勒斯、提修斯等的「創建者」，因此，在這一套意識形態取得能動性的同時，李登輝的英雄光環與權力非但未受削減，反而得到強化，因為他本身也融入到本土政權馬基維里式的「根源」之中了。但由他開始創建的本土政權意識形態卻約束了本土政權後來的「新君主」。在這裡，我們看到了馬基維里關於創建者與新君主的矛盾，一方面，馬基維里認識到建國的過程是一不斷面臨新情勢的過程，因此他希望所有的新君主都是每一個新情勢中能夠克服必要性限制的創建者，另一方面，他又對新君主沒有信心，因此希望

⁶³ 見莊萬壽，〈台灣文化主體性的建構〉（台北：群策會李登輝學校，2004），55頁。陳儀深等編撰，《台灣國家定位的歷史與理論》，29、123頁。

新君主是一個能仿效創建者的「仿效者」。這裡浮現了一種矛盾，創建者是能動的，但是仿效者卻是被動的，它們之間無法並存，更重要的是，當新君主欲成爲創建者時，他便可能出現與之前創建者所創建的意識形態衝突，此時會出現兩種結果，一是新君主重新取得了英雄崇拜，繼而創建新的意識形態。但鑑於此一結果代表本土政權論述形態的斷裂，可能性不大；第二種結果就是本土政權意識形態的能動性持續約束新君主，而此時統治的政治權威是在創建者和其所創建的意識形態上，新君主只能被動的被賦與政治權威。於是，表現在創建者身上本土政權統治者高於外來政權統治者的統治地位，勢將逐漸改變，本土政權原來反抗外來政權的意識形態統治，最後也淪爲一種新形態的本土政權意識形態統治，這也可以說是一種本土政權的「外來政權化」。

這個矛盾也可以解釋本土政權統治者立場多變的原因。施特勞斯指出，在《李維羅馬史疏義》第一卷第十章中，由於在羅馬皇帝統治下，思想自由的作家不能責備凱撒，於是他們就去批評凱撒的倒楣先行者喀提林(Catiline)，並讚美凱撒的死敵布魯圖(Brutus)，馬基維里在指出了這個原則後，立即轉而加以利用，贊揚基督教的敵手羅馬異教。此外，他有時迎合基督教義，攻擊羅馬教廷，有時又攻擊基督教本身；有時批判群眾，有時卻將群眾地位抬的比統治者還高。施特勞斯在此指出了一個可能受到統治政權迫害者，如何在避免自身安全受到威脅情況下表達真實意念的方法。接著施特勞斯指出，在《君王論》最後一章馬基維里敘述義大利發生的神蹟時，其實馬基維里的用意表明一個新的法規準則即將出現，而他就是要引進那個法規準則的人；此外，馬基維里在《李維羅馬史疏義》全書卷首開宗明義，陳述該書意圖的時候，將他自己描述爲哥倫布，其實也就是將自己比喻作找到新體制和新制序的人；在《佛羅倫薩史》中，馬基維里詳細引述1378年的那位庶民領袖講話，其實也就是他自身想法的縮影。⁶⁴

在這裡，出現了兩個馬基維里，一個是在統治政權之下爲了自身安全考量的馬基維里，另一個則是在許多隱喻背後的真正馬基維里，這兩個馬基維里其實是同一個馬基維里。許多學者認爲《李維羅馬史疏義》中的共和思想，才是馬基維里的真實主張，但馬基維里終其一生沒有能夠將君主統治與民主共和作明顯切割，這也許是因爲他終其一生沒有辦法取得能夠落實自身主張權力的原因，相較之下，本土政權的統治者雖然取得了統治權力，但如同馬基維里受限於政治現象，還是沒有辦法完全陳述本土政權的歷史道路，這也就表示，要完成本土政權的歷史使命，就必須不斷革命。

⁶⁴ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 33, 83, 85, 128-132。

二、外來政權的分裂與本土政權的寧靜革命

外來政權遭遇本土政權的直接挑戰及抗拒，似乎是必然的宿命，正如柏拉圖洞穴論中走出洞穴外的第一個囚犯，再返回洞穴之內所受到的遭遇一樣，此時洞穴中人面對的是完全不同於他原有理念的外來意識形態，他們會本能的對此意識形態產生質疑、抗拒甚至暴力相向。面對此一險境，對於一個意識形態的「外來者」而言，首要考量的即是如何脫離此一險境，進而將意識形態轉化入洞穴社群，成為社群的言行規範。柏拉圖對此提出了許多解決的辦法，其中最重要的是維繫階級統治，這又可以分為兩個面向，第一個面向是確保統治階級結構的完整，這一方面，柏拉圖採取了多項措施，首先即是建立一套堅固的金銀銅鐵政治社群階級區分，然後再以不同的手段，樹立金銀統治階層的統治權威，其中一項即是以帶有優生學色彩的「柏拉圖之數」(Platonic number)，訴求統治階層的血統純淨。⁶⁵ 雖然柏拉圖在此訴求的是生育的控制，他認為若不能控制出生，即會導致政治的衝突與不穩定，但他對「政治血統」的強調，卻可以擺在近代政治時空作另一種解讀，這種解讀在確立統治階層的意識形態純淨與統治階級的明確劃分，這種統治結構類似鄂蘭所說的洋蔥結構，最內層是統治階級的核心，它是統治階層的動能，是理念上最為純淨的部分，但同樣也是最為與世隔絕的部分，以這個核心為起點逐步向外開展到最外層，這個統治階層的最外層表皮是與被統治者直接接觸的部分，但卻也是意識形態色彩最為淡泊的部分。第二個面向是確保統治階級的內部團結，因為如柏拉圖看到的，政治變動是導致政治混亂的原因，而統治階級的內部分裂卻是一切政治變動之父，它引起了一切的階級戰爭，在此一思維下，要維持政治穩定，首先就必須確保統治階層的內部團結。

國民黨外來政權的統治結構形同柏拉圖強調的階級統治，組織形態則呈現鄂蘭的洋蔥結構。追溯這種統治形態產生的緣由，並非緣自於統治台灣的需要，而係內化於統治意識形態中的性格，因為國民黨自1914年後，即放棄西方政黨政治理念，決定採取因應「軍政、訓政、憲政」建國三程序的「以黨治國」理念，一黨專政遂成為此一理念下的唯一合理統治形態，其間雖因抗日需要，短暫承認民主社會黨、青年黨及共產黨的合法政治地位，但在被逐出中國大陸轉進台灣後，旋即恢復了一黨統治的狀態。

國民黨的一黨專制賦與了國民黨一黨獨大的權力壟斷地位，因此，統治階層與被統治階層的界線劃分非常明顯，統治階層必定屬於「黨內」及黨國一體的體制內階層，「黨內」又高於「體制內」；而一切「黨外」也必定是被統治階級。「黨

⁶⁵ 關於「柏拉圖之數」的說明，參閱巴柏，《開放社會及其敵人》(*The Open Society And Its Enemies*) (台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，176-177頁。

內」名義上的最高權力機關是黨的全國代表大會，但實質的決策機構是中常會，但中常會具有拍板定案權力的最後仲裁者卻是黨主席。此一形態的統治其實也是「外來的」，因為採取的「民主集權」原則，乃是取自列寧的政黨觀念，這種「父權統治」配合黨政軍權力機制，形成外來政權洋蔥式的對台統治「三重殖民統治機構」，包括統治權力核心(真正統治主體)的蔣介石及蔣經國父子及其所控制的特務組織；中樞機構則為國民黨；外表機構則為中華民國政府。⁶⁶ 這一種統治階級結構，使得國民黨能夠完全掌握政治權力，而想要取得政治權力者，即必須進入黨國體制，要想躋身於統治最高階層，就必須進入黨的決策階層，這一統治階級基本上維持了台灣的政治穩定。

因為統治階層是確保外來政權統治與政治穩定的最重要關鍵，因此，如何保持此一部分的意識形態純淨，便成為外來政權必須思考的問題，在這一問題上，國民黨採取了柏拉圖確保階級統治的最重要配套，即教育的落實與貫徹。柏拉圖的教育思想主要是針對統治階級的，亦即是要藉由區別統治者與被統治者身分，塑造統治階級的統治意識，這一部分與國民黨在台推動的全面黨化教育雖然有所差異，但本質並無不同，因為目的都是在鞏固統治階級的領導地位，而柏拉圖塑造統治階級統治意識的作法，也為國民黨所採用。1949年國民黨成立「革命實踐研究院」，以「革命必先革心，實踐就是力行，研究在求發展」為宗旨，以培養「一批有新認識，新作風的幹部，風行草偃，率先力行」以求「轉敗為勝，轉危為安」。⁶⁷ 「革命實踐研究院」的教育目的，即是藉由對意識形態的灌輸與認識，確保外來意識形態的純淨性，再將這些統治階層的接班精英投入各個組織部門與民間，作為深化外來政權階級統治的種籽。值得注意的是，這種藉由教育對統治階層的意識形態洗腦，並未隨政黨輪替而改變，本土政權仍採用相同模式，型鑄統治階級的統治意識形態。異曲同工的「凱達格蘭學校」與「李登輝學校」，顯示即使政權改變，但確保意識形態純淨的統治思維並未改變，由此也足以顯示，從權力邏輯的角度看，是沒有任何外來與本土之別的，被統治者受意識形態暴力的宰制地位依舊未變，只不過宰制對象與宰制內容更新而已。

除此之外，外來政權之所以能夠維持政治穩定，還採取了柏拉圖階級劃分的主要訴求，也就是統治階級主導意識形態轉化與統治，而將生產的經濟活動交給了銅、鐵階級的被統治者。所以，國民黨統治時期的主要特色，是最高統治階層係以外省籍為主體，而經濟體系的推動者則為本省籍精英，如此，外來政權一方面寡佔了上層結構的統治權力，另一方面，下層結構因為有經濟成長的支撐，進一步使得上層統治結構更加穩固。

⁶⁶ 史明，《台灣不是中國的一部分——台灣社會發展四百年史》(台北：前衛，2002)，122頁。

⁶⁷ 引自薛化元撰，近代中國季刊編輯委員會編，《中國國民黨七十一年工作紀實》，1982年。網址：<http://nrch.cca.gov.tw/ccahome/website/site20/PDFFiles/0618.pdf>。

然而，這一穩定並不能始終維持，因為外來政權沒有辦法做到阻止「變動之父」統治階級內部分裂的發生。這一國民黨統治階級的內部分裂，在國民黨建黨後即不曾間斷。孫中山領導的二次革命失敗後，他歸咎於黨內的不服從，因此將個人絕對專制集權引入黨的組織，此一作法引起了以黃興為首的「歐事研究會」不滿，導致了黨內激進派及保守派的分裂。⁶⁸ 蔣介石領導國民黨後，也無法免除黨內分裂的噩運，1927年蔣介石展開清除黨內共產黨的行動，導致國民黨分裂為南京及武漢兩個政府，史稱「寧漢分裂」；1931年黨內為是否發動對日戰爭，再次陷入分裂。國民黨來台後，認為在大陸統治失敗原因之一即係黨內分裂，於是積極進行改造，將權力集中於蔣介石一人之手，「鞏固領導中心」自此成為外來政權在台統治的中堅基石。但國民黨看似築起了鞏固政權的堅強堡壘，但並未能阻止此一分裂的蔓延。李登輝掌權後，國民黨發生了三次大規模的內部分裂，但在這之前，國民黨外來政權的統治階層並非毫無矛盾，其所帶領到台灣的「外來者」，也並非對國民黨政權絕對的服從，⁶⁹ 這種內部矛盾一直到李登輝任內爆發的外來與本土之爭，才引爆開來。

回顧國民黨內部分裂的歷史，基本上印證了統治階層內部分裂將造成政治變動的定律，但最後造成台灣政黨輪替，導致外來政權被本土政權從權力寶座驅逐的主因，與其說是黨內的分裂，還不如說是黨內意識形態的分裂。李登輝的「老店新開」思維，⁷⁰ 實際上即是馬基維里的「全面除舊佈新」思維，但他的兼具外來與本土重疊性角色，使他能夠在歷史提供的機會下，融合外來政權的改革途徑與本土政權的革命途徑，達到本土政權從外來政權內部的寄生中，破繭而出的目的。前者是採取了柏拉圖的循序漸進改革，如柏拉圖所說：「在一個古老的、已經建立起來的社會中，一旦必須創立新法，那麼革新和守舊都以某種方式證明

⁶⁸ 為了建立領袖權威，孫中山提出黨員必須絕對服從黨魁的命令。中華革命黨總章規定「凡進本黨者，必須以犧牲一己之生命、自由、權利，而圖革命之成功為條件，立約宣誓，永遠遵守」。孫中山的專斷，導致黃興、章炳麟等舉足輕重人物的離異，從而更加形成一種唯黨的領導是命的作風。黃興因此不肯加入中華革命黨，導致了當時原本已與孫中山不太接近的三大前都督柏文蔚、陳炯明、李烈鈞均不願加入。見潘惠祥著，〈晚年孫中山〉，《廿一世紀》網路版，2003年3月號第12期。網址：<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0210025.htm>

⁶⁹ 依王德育之見，當時逃抵台灣的兩百萬中國難民大致可以分為三個集團，而彼此間包藏著內部矛盾。第一個集團是以蔣介石一族為中心，構成國民政府權力核心的數十個門閥，這個集團最大的內部矛盾是「太子」蔣經國和副總統陳誠之間的權力鬥爭；第二個集團是中央政府及其附屬機關的官吏，他們在精神和生活上有很多不滿，但因為有國民政府，他們才能在權力機構中佔一席之地，因此原則上不得不採取合作態度；第三個集團是以下級軍人為主體的軍人，他們在生活上無法得到起碼的照料，心中因此鬱積了極大的不滿。見王德育，《台灣·苦悶的歷史》，168-169頁。

⁷⁰ 1913年9月，李登輝在國民黨輔選幹部研討會中表示，國民黨已成為「具有革命精神的民主政黨」，因此，有些體制已不符合現實的需要，國民黨就應拿出勇氣，有決心揚棄自己建立的不合時宜的制度，放棄不合時代潮流的意識形態。他認為，革命精神就是要有膽識突破現況，不怕改變，不怕重新開始，要讓大家認識所謂「具有革命精神的民主政黨」，就是敢於重修這個百年老店，使它煥然一新，完成民主政治的目標。見聯合報，1993/09/26，2版。

了這樣做實際上是不可能的，剩下來可以做的事情只是抱著虔誠的意願對既有法律作緩慢的、小心翼翼的修正。」⁷¹ 因此李登輝並未採取早期台獨人士對外來政權進行的全面斷裂，建立「台灣(共和)國」的新國家，取代此一激進策略的包裝是「正常國家」。然而，如同馬基維里對政治權力的暫時臣服，是為了對抗權力；先利用李維的歷史論述，再以自己的論述打擊李維一樣，為了達到從國民黨內部全面改造國民黨，進而改造台灣的目的，他採取了「表象世界」的邏輯，遵循馬基維里「既然新的事物改變人的心思，...(新君主)應該設法使那些改變盡可能保留古代模樣。」⁷² 於是「借殼上市」便是李登輝從敵人內部瓦解敵人採行的策略。

他採取了三階段的「推翻外來政權」策略。第一階段是「不必操之過急」的策略。在執政的最初兩年，他遵行蔣經國政策，謹言慎行，避免引起保守派激烈反彈；第二階段是「利用國民黨的力量進行改革」。此一階段目的是在推動國家制度的正常化和民主化同時，尋求適當時機解決國民黨本土化、黨國體制和龐大黨產所引起的社會公義問題；第三階段是「結合社會各界的力量」。目的在將台灣人民適時引進改革的藍圖中，譬如召開體制外的「國是會議」和跨黨派的「國家發展會議」，形成改革的共識，以面對保守派和反對派的夾擊。然而，雖然李登輝採取了許多體制外的作法，但主要仍是在體制內的「表象」下重塑體制，他針對的主要對象及目標，即是外來政權「法統」的解構。而運用的方式則是所謂的「分期付款式的民主改革」，先解決掩護外來政權強人統治的臨時條款和萬年國會，再進行憲法本身內容的調整。藉由這些策略運用達成的最後結果，李登輝稱之為「寧靜的革命」。⁷³ 李登輝善用柏拉圖與馬基維里的綜合，成功達到中華民國體制與外來政權體制的斷裂目的，即使同在一個「中華民國」的殼下，但內容已迥異於以往，過去台獨人士鼓吹的暴力革命沒有達到的目的，在李登輝手中做到了。馬基維里在《李維羅馬史疏義》所用篇幅最大的第六章，主題在探討對統治者的反叛陰謀，馬基維里從歷史中發現一個現象，即陰謀者大都是君主身邊的人。李登輝在掌握黨政軍權力前，在國民黨外來政權中的長期沉潛，終於在命運女神的眷顧下，有了將其理念自我實現的機會，從他開創的成果來看，他已經是本土政權那個夢中國度的創建者，但如同摩西，他沒有辦法在其手中完成歷史的使命，於是，他將完成此一使命的希望交給繼起的本土政權新君主，然後再效法馬基維里，以論述綿延本土政權未竟的使命，從李登輝在舊有的外來政權統治者身旁發跡歷史來看，馬基維里對陰謀者的論斷，確實有其道理。

⁷¹ Plato, *Laws*, 736c-d.

⁷² Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.25.

⁷³ 陳世宏，《李登輝先生與台灣民主化》(台北：玉山社，2004)，張炎憲、許志雄、薛化元、李福繼、陳世宏編撰，49-53 頁。

三、武力、神話與教育的運用

從事後之明看，外來政權並未做到柏拉圖警告的，必須從避免統治階級內部分裂著手，達到鞏固階級統治、確保政治穩定的目的，但外來政權對於鞏固統治政權確實不遺餘力，甚至不惜使用武力。外來政權被本土政權堅決抗拒的最主要原因是其對台統治完全是一種殖民統治的心態，將台灣當作一個剝削的屬地，而不是生根落地的祖國。外來政權這種殖民主義的心態，可溯源自西方宗教聖戰傳統(*crusading tradition*)，如同基督徒相信自己的福音是人類救贖的唯一途徑，因此必定會認為異教世界劣於基督教國度。這種聖戰思維，初期表現的是一種名為博愛，實為同化的政策，後期則以征服異教作為增添上帝榮耀的手段，於是異教徒被視為敵人。在歐洲殖民者與非歐洲殖民者的關係上，它表現出一種排他與壓迫性的殖民責任理論，新教的殖民主義者將自己看作被邪惡勢力騷擾的上帝選民，為了使自己不受傳染，讓被殖民者永遠屈服於自己的腳下，就成為殖民政策的基本精神。喀爾文教派中這種「經由選拔得到恩寵」的教義，最後鼓勵了種族帝國主義(*racist imperialism*)。⁷⁴ 外來政權來台之初，在本土政權者的眼中，也有同樣的形象。⁷⁵ 為了鞏固殖民統治，國民黨外來政權以高壓統治甫「回歸祖國」的台灣，終於1947年爆發本土政權眼中的神聖「二二八革命」，此一革命事件經暴力鎮壓平息後，並未改變外來政權的暴力本質，1950至1960年代，台灣場域瀰漫白色恐怖統治的氛圍，許多異議人士也在這股肅殺氣氛中被統治政權監禁，甚或犧牲生命。

外來政權憑藉武力鞏固政權，雖然暫時維繫了政權，但也埋下了政權裂解的因子，其中最主要的關鍵在於外來政權的外來意識形態性質。柏拉圖在強調哲君的意識形態統治時，指出這種統治乃是基於理性的統治，緣於此一性質及希臘人對於公共政治場域暴力的厭惡，故柏拉圖反對暴力統治，他稱那些以暴力遂行統治者為「暴君」(*tyrant*)，他們是一些「披著人皮的狼」(*the wolf in human shape*)。這並不表示柏拉圖的意識形態統治沒有強制(*coercion*)的成分，但柏拉圖卻很清

⁷⁴ 菲特烈·華特金斯(Frederick Watkins)指出，「白種人的負擔」最初就是以基督教十字架的形式表現出來的。但基督教的博愛思想模糊了帝國與被殖民者間的界限，但到了新教思想(Protestantism)，特別是喀爾文教派，西方帝國主義的性格產生了變化，使殖民理論出現排他的傾向。參閱Frederick Watkins, *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism*(Cambridge: Harvard University Press, 1967), pp.221-224.

⁷⁵ 王育德引用1949年「中國白皮書」的話形容國民黨外來政權以征服者自居的情形，「新長官(陳儀)率領傲慢的隨員抵達台灣。隨員們以巧妙的手段不斷向台灣剝削。加之，以前就住在島上的人，相繼被排斥於社會重要地位之上，令人覺得征服者的統治再度開始。」史明則描述二二八事件爆發前的外來政權統治：「中國人一方面高談『殖民地解放』、『回歸祖國』，所以台灣人滿懷欣喜地迎接他們；但另一方面卻又繼承了日本殖民地統治的衣鉢，更把暴力特務組織搬來，橫加在台灣人的頭上。這樣，當然引起台灣人的政治憤懣。」見王育德，《台灣·苦悶的歷史》，156頁；史明，《台灣不是中國的一部分》，215頁。

楚及巧妙的運用這種強制性。在探討「誰來治理，誰被治理」的問題時，他告訴統治者，對付國內桀驁不馴者，統治者可以「壓制叛亂」，但隨後他立刻以「警犬」作比喻，強調統治者的統治有其界限，不能「因為缺乏紀律、挨餓、或者其他不良習慣，竟然掉頭來撲羊、騷擾牠們。」因此，他呼籲「一定要盡全力，不使我們那些強於我們的公民的輔佐(統治者)，幾漸不能為我們的公民所制，以致不僅不是他們的朋友、幫手，反而成了蠻橫的敵人。」統治者一方面可以鎮壓反叛者，另一方面卻又不致成為人民的敵人，柏拉圖對此一看似矛盾的問題提出的解決辦法是對統治者的教育，並藉由共產、公妻等制度的限制，使統治者不致為被統治者所憎恨。⁷⁶ 由此可見，他先從統治者自我要求做起，然後從教育培養的理性高度審視強制力的行使，且這種強制力的目的是在保護被統治者，而不是維護統治者政權，此一思維如同希臘人將暴力行使的場域限於戰爭。但在此同時，柏拉圖巧妙的將強制力轉移到對被統治者的意識形態統治上，其採取的途徑即是引用來世神話強化哲君的理性統治。柏拉圖強化意識形態的作法中，明顯可見，外來意識形態的統治雖有強制性，但這種強制性係表現在意識形態的壓迫上，且這麼壓迫是藉由政治神話的運用，在被統治者對文化霸權的逐漸臣服中，取得被統治者的自願服從，統治者也因此取得了政治權威。相對的，對被統治者的身體暴力，只會使被統治者恐懼，而不會有自願性的服從，也就表示意識形態的徹底失敗，這也是鄂蘭強調「使用武力，權威失敗」的原因，且這種恐懼在超過一臨界點之後，即可能引發被統治者的反叛，刺激被統治者以暴制暴。

事實上，本土政權對外來政權最早有體系的抗爭，係起自於台獨運動，二二八事件則是台獨運動的開端，台獨運動建立起許多台灣本土政權的早期論述，也被後來本土政權者所吸收和運用，但這些早期的論述並未建立起一致的論述體系，導致對「推翻」外來政權統治手段不同的看法，其中有些主張武裝革命。⁷⁷ 從馬克斯主義的觀點看，本土政權採取暴力途徑是有理論依據的，因為按照馬克斯和恩格斯的看法，「暴力是所有舊社會中孕育新社會的產婆」，因此，「哲學家只是解釋了世界，重點是，要去改變它。」這一點與歷史主義結合，即表示只有從暴力中，才可以展現歷史的新貌，滌清只是說教式的空談，於是，暴力才是和傳統劃清界線最直接的方式。⁷⁸ 台獨運動的出發點既是在舊統治社會的灰燼中建立新社會，最快最直接的方式當然是採取暴力，這個思維也在馬基維里身上看

⁷⁶ Plato, *Republic*, 412b-417b.

⁷⁷ 史明 1950 年即組織「台灣獨立武裝隊」，在台北、苗栗一帶從事武器搜集工作，被發覺後潛往日本。陳隆志則從民族自決角度證成武力的使用，他說：「以和平的途徑獲得自決最為理想；但是，武力的運用往往是被壓迫統治的人民唯一的途徑。當武力的使用是被壓迫人民為爭取自主唯一切實可行的手段時，國際社會也就不得不加以默認。」見陳隆志著，《台灣的獨立與建國》，55 頁。

⁷⁸ 引自 Hannah Arendt, *Between Past and future* (New York: Penguin Books, 1977), pp.21-22.

的到。馬基維里指出，君主統治之下的腐敗城市，永遠不可能成為自由的城市，因為這個城市是不平等的，要使這個城市重生，除非出現一個改革者，能夠不畏危險及付出鮮血，使用「非常的手段」才有可能。⁷⁹

雖然鄂蘭反對使用武力，但從歷史發展看，要消滅既有統治政權及建立新的政治權威，採取暴力的革命方式乃是一個可行的途徑，因為革命促成了政府形式與內容的改變，社會與人際關係的改變，甚致整體價值的改變，因此，革命本身即含有政治權威的轉化意義，無論是法國大革命、美國獨立革命及中國共產黨的革命，革命本身都成為政治權威的回溯根源，如同卡特(April Carter)指出的，革命後產生的新事物，頓時使得「舊國家」有了「新國家」的感覺，這些革命的神話經由教育與展現，成為國家的根源。但值得注意的是，革命的行動本身乃是以權力取代權威，在權力取得之初，確實可以作為改變一切的動能，但此一權力的高潮不可能一直持續，在其逐漸退潮時，那些不再受到革命行動影響的領域，原本革命欲切斷的傳統便會死灰復燃，1949年中國共產黨革命後，就出現此一情形。因此，革命的行動實際上使自己面臨一個困境，一方面，革命編織目的的實現必須依靠社會關係、態度及價值的轉化成功，另一方面，為了推動此一轉化，及完全消除舊秩序餘孽，革命者又必須益加依賴暴力及恐怖手段支持新秩序的建立，在此過程中，更進一步孕育了暴力專斷及極端主義的危險。⁸⁰ 因此，可以看出，那些欲與舊勢力和舊傳統劃清界限的革命，通常本身又孕育了暴力的因子，如中國和法國的革命，而從傳統出發的革命，反而可以順利的造就「新國家」，如美國革命，這也是托克維爾、柏克、鄂蘭等推崇美國革命的原因。

暴力不足為恃，更無法憑藉本身建立權威，這或許是外來政權在台統治並未將其政權基礎始終建立在暴力之上，而後期本土政權對外來政權的抗爭也轉進到體制內的理由。在這個背離暴力路線的轉進中，雙方都轉移到意識形態的戰場，也就是爭取文化霸權的高地，誰掌握了這個高地，誰就掌握了論述的言說權，而其採取的策略，一是神話，二是教育。

國民黨外來政權為了塑造歷史目的的可行性，製造了許多政治神話，如「一年準備，二年反攻，三年掃蕩，五年成功」的反攻大陸神話；為了強化統治者的政治權威性，推動了蔣介石與蔣經國父子的造神運動。⁸¹ 這些柏拉圖稱之為「高貴謊言」的政治神話，確實凝聚了效忠者的政治支持，也使國民黨在台灣的外來統治，成為全球一黨專政時間最長的政權之一。就權力邏輯的角度看，因為政治神話對權力的攫取是有用的，所以，任何有志鞏固或奪取政權的人，都會利用政

⁷⁹ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch. 52.

⁸⁰ April Carter, *Authority and Democracy* (London: Boston :Routledge & K. Paul, 1983), pp.89-91.

⁸¹ 參見陳隆志著，《台灣的獨立與建國》，116、122、126-127、170-171 頁；陳世宏執筆，張炎憲等編撰，《李登輝先生與台灣民主化》，29-30 頁。

治神話，因此，相對於外來政權反攻大陸的「統一時間表」神話，我們也看到本土政權提出的「台獨時間表」；⁸² 相對於外來政權偉大領袖的舊造神運動，本土政權也有「台灣之父」與「台灣之子」的新造神運動。不分外來與本土政權都爭相訴求政治神話，但只要了解神話的本質，就可以明白台灣實際上是存在自我麻醉的幻象中。

根據比較神話學派的研究，神話是隨語言的進步而產生的，但它卻不是語言的積極現象，而是消極現象，它投射的是一種人類思想世界的黑暗陰影。因此，神話學最初的本質就被解釋為一種病態，它是一種疾病，最初開始於語言的領域，然後經過危險的傳染，遍及人類文明的整個機體。卡西爾因此指出：

神話不是別的，終歸只是一種名符其實的幻象，即一種不是有意識而是無意識的欺騙。它完全是人類精神的本性，並且首先是人類語言的本性所產生的一種欺騙。神話總是保持某種病態。⁸³

當我們進一步理解便可知，由於神話是一種社會經驗的對象化，而非個人經驗的對象化，因此它是個人無法直接感受的，因此之故，它也是被杜撰的，正如柏拉圖杜撰其所需的神話一樣。它訴求的常常是一種恐懼，但其獲得的卻是一種心靈的安全，在這個層次上，神話提升到一種意識形態的作用，柏拉圖在《費多篇》(Phaedo)中，給哲學家下了一個定義：哲學家懂得一種最偉大的、最困難的藝術，即懂得如何去死。但神話早在哲學之前就使人從死亡的懼怕中解脫出來了，而且還是以一種最貼近一般思維的訴說方式，就此而言，它具有的整合與同一性效果，更甚於意識形態，這也是統治政權樂於利用神話的原因。

在較原始的時代，人們通常會賦與神話一套儀式，這即是巫術的緣由，當人們在一般正常方法下無法解決問題而陷於絕望無助時，總是會求助於巫術。這套巫術現在被搬進了政治場域，卡西爾發現，英雄崇拜的心理正是由這種心態產生的，當集體意識沒有辦法以平常的規範方法實現，它就投射到領袖身上，在此同時，以前的法律、正義及憲法，被宣布為無效。唯一保存下來的只有神秘的力量和領袖權威，領袖意志成為最高的法律。與暴力相較，神話的不同在於它不是從要求或禁止一定的行動開始，而是為了控制人們的行動而改變人，於是前者常會面臨失敗，但後者在不知不覺中就征服了它的對象。卡西爾用了一個很好的比

⁸² 陳水扁 2003 年 10 月 15 日在全國工業團體理事長會議上，首次提出制定新憲法時間表，希望在 2006 年由台灣二千三百萬人民透過公投決定新憲法，2008 年第十二屆總統就職時實施。此外，華盛頓郵報於 2003 年 10 月 12 日專訪李登輝，李登輝透露台灣應在中國 2008 年舉行奧運前獨立建國的想法，該報認為李登輝的使命是「建立一個脫離中國，有新國名、新憲法和新國歌的國家。」見聯合報，2003/10/16，4 版；2003/10/13，4 版。

⁸³ 恩斯特·卡西爾著，《國家的神話》(北京：華夏出版社，2003)，范進等譯，24 頁。

喻：「政治神話的行動活像是一條毒蛇，它在攻擊犧牲品之前先努力對其進行麻痺，使人們在沒有什麼抵抗之下就淪為它們的犧牲品，他們還沒有認識到實際發生什麼事，就已經被擊敗和征服了。」⁸⁴ 康德在闡述他自己的理論中，總是告誡人們反對一種基本的誤解。他宣稱，道德自由不是一個事實而是一個設定，它不是「既定的」，而是「設定的」。與其說它是賦與人類本質的禮物，毋寧說是一個任務，是人能夠為自己規定的最為艱鉅的任務。但在整個政治生活面臨崩潰的嚴峻和危險的社會危機時刻，這種要求就變得尤其難鉅，許多人寧願依賴他人的思想和判斷，這說明了一個事實，無論是在個人生活或是政治生活，自由經常被視為一種負擔而不是特權。在特別困難的情況下，人們試圖拋掉此一負擔，這時，極權國家和政治神話就進入了。

這裡將我們引入政治神話的另一個面向。在極權國家中，在人們自願拋棄自由的情況下，政治領袖以承擔個人責任的方式，開始承接原始社會中巫師所履行的功能，他們是絕對的統治者，是許諾能夠治療一切的政治巫師。但這還不止，在原始社會裡，巫師還有其他重要職能，他同時是占卜者，他啓示上帝的意志並預言未來，現代政治社會，雖然不再重複那套原始的儀式，卻發展出更精密的占卜儀式，但形式變化本質卻未變，政客變成了一種公眾的巫師和占卜者，而預言則是新的統治技巧中的一個本質成分，最不可能或絕不可能的承諾都做出來了，而所有政治社會也不斷的一次又一次重複形式相同內容卻互異的「預言」。⁸⁵

卡西爾對政治神話的說明，可以萃取出政治神話發揮迷思效用的三大支柱。第一根支柱是對統治者的造神運動，在造神的集體意識下塑造英雄崇拜，此時，統治者即成為政治社群的政治巫師和占卜者；第二根支柱是政治巫師和占卜者必須提供一個可讓被統治者引頸企盼的預言，這個預言不須要是真實的，但是卻可以召喚被統治者的情感，讓被統治者在自願的情形下，隨著政治巫師的肢體動作一起擺動，並一起向政治巫師所指定的方向集體前進；第三根最重要的支柱是，統治者必須讓被統治者放棄自由思考，而達到此一目的的最佳途徑即是讓被統治者將自由視為一種負擔，一種自己討厭承擔的東西，他們寧願要統治者幫他們思考，幫他們作決定，當被統治者養成對統治者依賴的時候，統治者就可以承擔自由與歷史使命負擔之姿，站上權力的祭壇，啓示眾人應走的方向。就此而言，第三根支柱才是釋放整套政治神話的潘朶拉盒子，沒有這一根支柱的支撐，前面兩根柱子就會應聲而倒。

台灣外來政權現象中的主要特色之一，就是對統治者個人的膜拜，被神格化的統治者因此有了如同神靈庇體，讓政治信徒自願仆伏在其跟下，於是，他們以

⁸⁴ 同上註，347 頁。

⁸⁵ 同上註，44、56-59、338-352 頁。

救世主之姿開釋應走的方向，即使這只是個未實現或不可能實現的預言，但還是能夠喚起信徒們巨大的熱情。但是，這種集體麻痺與盲目的幻象崇拜不能只怪統治者，若非被統治者的盲目信仰，又怎可能有法西斯主義及中國文化大革命的集體瘋狂出現？或許是基於對政治神話強大威力的體認，因此柏拉圖在利用政治神話同時，也給與它一個必須遵守的界限。在《理想國》結尾所訴說的神話中，在關於靈魂對其來生的選擇中，他做了詳細的描述，在柏拉圖看來，世界萬物中，神話是最肆無忌憚，最無拘無束和最無節制的，它超越並否定所有的限制，但在柏拉圖提出的神話當中，人被賦與兩種神，一種是善的守護神，一種是惡的守護神，在這裡，柏拉圖給了人自由選擇的權利，他的選擇決定了他來世的命運，人們不再被置於一個神靈的箝制之下，而是一個承擔全部責任的自由行為者。⁸⁶ 進一步言，不僅個人要選擇他的守護神，國家也要選擇它的守護神，這個守護神也就是柏拉圖在整個《理想國》當中從頭至尾訴求的Idea，它構成了國家的全部福祉，也是柏拉圖對政治神話所定的界限，於是，自柏拉圖看來，政治神話決不能逾越意識形態的界限，否則，它就成為對絕對正義國家的危害。由此也可知，政治神話是一雙面刃，它可以載舟也可以覆舟，政治神話既是政治巫師所製造，則政治巫師的消亡與挫敗，也就代表了政治神話的消亡與挫敗，這可以解釋為何蔣介石及蔣經國父子去世後，外來政權效忠者有這麼大的集體失落感，並立刻將新的英雄崇拜投射在李登輝身上；同樣道理，本土政權的政治巫師若未能實現向政治信仰者許諾的「預言」，相同的集體失落也會出現在信仰者的身上。另一方面，從柏拉圖對政治神話設定界限的作法，也再度呈現人的自由選擇意志，才是政治神話的死敵。

政治神話必須接受意識形態所設定的界限，而落實意識形態規範的即是教育，故明顯可見的是，柏拉圖在對兒童教育的設計中，神話是置於教育的架構之內，神話可以受教育所利用，但卻不能作為教育本身。而外來政權意識形態訴求的，既是國家的福祉與絕對正義，故教育整體設計的論述宗旨，即在傳達全體主義的意識。這分為兩個方面，一個是統治者自我強化的統治意識，這一部分已如前文說明；另一個部分則是塑造被統治者自願服從的意識，而導引此一服從的管道，即是形塑對統治者效忠及對國家及歷史目的的認同，也就是如同盧梭所說的，要藉教育將所有人民塑造為永遠的「祖國之子」。

為達到效忠及服從統治者的目的，教育體制必須移植神話的神格化作用，以現代制式教育機制執行對被統治者的原始巫術，於是整個教育機器便淪為只是統治者和統治政權洗腦的工具。曾有學者作過分析，在台灣小學的社會科教材中，孫中山、蔣介石及蔣經國在人名出現的次數中，佔了三分之一以上。而就出現的

⁸⁶ Plato, *Republic*, 614b-621d.

圖片分析，三者也佔了二分之一以上。⁸⁷ 透過文字與圖片的方式，外來政權迫使受教者必須與領袖「長相左右」，同時也透過教育體制的意識形態灌輸，持續維持對統治者的英雄崇拜。而為了將被統治者塑造為「祖國之子」，國家主義也充斥在外來政權的教科書中，並特別強調外來意識形態中的統一歷史目的神聖性。⁸⁸

但在此過程中，卻出現施特勞斯所謂的「俗白教導」與「隱蔽教導」落差，依施特勞斯的研究，自柏拉圖與色諾芬以來所採用的這種針對不同對象的教育方式，目的是在平衡「真理」與「意見」，但「真理」常常是與「意見」衝突的，因此只能限於少數人知道，而對一般人的「俗白教導」，則力求維持政治社會的穩定。這種差異性在外來政權的對台統治表現的極為明顯，如蔣介石1950年3月13日在一場名為「復職的使命與目的」講話中指出：「我自去年一月下野以後，到年底止，為時不滿一年，大陸各省已經全部淪陷，今天我們實已到了亡國的境地了，但是今天到台灣來的人，無論文武幹部，好像並無亡國之痛的感覺，我今天特別提醒大家，我們的中華民國到去年年終就隨大陸淪陷而已經滅亡了。我們今天已成了亡國之民，而還不自覺，豈不可痛。」⁸⁹ 但在外來政權承認中華民國已經滅亡的同時，仍舊向被統治者訴求捍衛中華民國，因此，這種落差本身即體現了外來政權教育體系的欺騙性，也落實了柏拉圖強調統治者有說謊的權利。於是，外來政權教育體系對學生進行的教育，實際上變為一種民族精神的教育，教育內容允斥著「正統論」、「大傳統」及官方的意識形態論述。「忠貞」與「服從」也變為一種區別敵我的教條，對統治者及統治政權的異議，都是一種「叛國」的思想，是民族的罪人和人民的公敵，因此，整個教育體制訴求的不是社會的整合，而是極力的排他，這種心態阻礙了台灣多元社會的發展，也種下外來政權與本土政權的意識形態對立。

如同柏拉圖無意間揭露外來政權意識形態教育遭遇的困境，統治者在教導受教者認識真理的辯證法同時，便同時教導他拆穿統治者謊言的方法，因此，外來政權雖然欲藉由意識形態的教育鞏固統治政權，卻無法阻擋本土政權對意識形態宰制的反叛。本土政權在取得統治權力後，推翻了外來政權的文化霸權堡壘，然而，他們不是解放了思想，而只是將舊的牢籠拆解了，再換上新的牢籠。李登輝

⁸⁷ 陳伯璋，〈台灣四十年來國民教育發展之反省與檢討〉（台北：中央研究院，1993），192頁。

⁸⁸ 如國民黨政府時期小學社會科教科書中告訴兒童：「台灣是中國的一部分，大陸也是中國的一部分，中國只有一個。真正的代表是中華民國。我們反共復國的國策，絕對不改變。」同上註，193頁。

⁸⁹ 見李榮美著，〈李敖對中華民國的看法〉，網址：<http://www.siongpo.com/20051013/forum2.htm>。此外，國防研究院1950年10月出版「蔣總統集」第二冊(演講)，第1662頁內，也有「我們的中華民國，到去年(1949)年終，就隨大陸淪陷而已經滅亡了！」的內容，但中華學術院同時期初版，1974年四版的同書名、同書、同頁次，內容卻「略有不同」，這句話已被改成「我們的中華民國，到去年(1949)年終，就隨大陸淪陷，而『幾乎已等於』滅亡了！」

的「心靈改革」運動，其中重要一部分就是本土政權的教育問題，而「心靈改革」的目的就是要所有人「承認自己是台灣人」。⁹⁰ 於是，本土政權的教育體系目的在「拋棄大中國意識枷鎖主掌的教育」，建構以台灣為主體的教育體系，而「要建構台灣教育的主體性，首先必須實施『去中國化』的教育，完全擺脫大中國意識的桎梏，因此，必須更改所有的教育課程，「為正本清源，任何影響台灣是主權獨立國家的課程名稱，都應該正名。例如，台灣歷史正名為本國歷史、中國歷史正名為外國史，其他台灣地理、文學、藝術等學科，也都應該正名。」如此，台灣的教育才能邁向『台灣化』。」過去在外來政權的「大中國意識」下，教育的目標是在培養「堂堂正正的中國人」，這是一種「認賊做父的教育政策」，而本土政權的教育目標則是要所有人「承認自己是台灣人」，這樣才是「名實相符的台灣國家教育」。⁹¹

由此可見，本土政權的教育思維與外來政權的教育思維並無二致，同樣都在進行柏拉圖式的思想審查與清洗，目的都在培養「祖國之子」，而不是個人的批判能力。政治社群的主體是民族國家，個人的價值端視對民族國家的貢獻而定。偏偏兩者的「民族國家」都呈現虛構性質，因此也都帶有「隱蔽教導」的成分，外來政權是用一個已經滅亡的國家，凝聚滿腔悲憤、心懷「祖國」大地的流亡之民；本土政權則是用一個根本還不存在的國家，激發受殖民政權剝削的台灣人民，攜手共創「新國家」。為了控制思想教育，外來政權將教育部形塑為一意識形態清洗的集權組織，並訂定「戡亂建國教育實施綱要」，統一製定教材，強化三民主義教育；⁹² 本土政權者則建議成立「台灣主體性教育委員會」，「徹底翻轉中國化教育成為台灣化教育」。⁹³ 這個建構令人聯想到柏拉圖監視意識形態集大權於一身的「夜間委員會」。外來政權清洗的對象是共產主義和分離主義，本土政權清洗的對象是一切的大中國思想，兩者都是排他的，雖然目標不同，但悖離多元主義則同一，在排他思維下，教育的出發點是敵我之辯，於是，當外來政權以大中國意識斥責本土政權者「數典忘祖」時，本土政權也以「中國不但是外國，也是我們的敵國」，⁹⁴ 合理化「去中國化」的清洗式教育。

外來政權的意識形態教育必然失敗，部分原因在於台灣之前的外來政權日本

⁹⁰ 陳世宏，《李登輝先生與台灣民主化》（台北：玉山社，2004），張炎憲、許志雄、薛化元、李福繼、陳世宏編撰，95頁。

⁹¹ 以上引註取自郭生玉主筆，〈台灣主體性教育的建構〉，收錄於李永熾等編撰，《台灣主體性的建構》（台北：群策會李登輝學校，2004），80-96頁。

⁹² 陳伯璋，〈台灣四十年來國民教育發展之反省與檢討〉（台北：中央研究院，1993），賴澤涵、黃俊傑主編，《光復後台灣地區發展經驗》，172頁。

⁹³ 陳隆志，《台灣的獨立與建國》（台北：月旦出版社，1992），93-94頁。

⁹⁴ 陳水扁於2004年11月7日明確指出「本國」不包括中國與蒙古，考試委員林玉体針對此表示：「中國本來就是『外國』，而且不但是外國，更是『敵國』，如果我們的國家考試還要去考『敵國』的史地，說得嚴重一點，根本是『通敵』。」見聯合報，2004/11/8，2版。

推動的皇民化運動也以失敗收場，但國民黨顯然沒有獲得教訓，若兩個外來政權的意識形態教育都失敗，本土政權「台灣化」的意識形態教育如何保證成功？當然，本土政權可以辯稱它的成功之鑰在於本土政權的教育不同於外來政權的教育，後者的教育是外來者的壓迫，只是將台灣當作客體，而本土政權則是從「本土」出發，因此這種教育是「自主」的，同時也是以台灣為「主體」，但若深入分析，這種辯詞的有效性也令人質疑。

第四節 政治自主與主體性

2004年8月，教育部長杜正勝在談及台灣教育問題時表示，台灣過去都是附屬地，清朝、日本、國民黨都是從自己的角度來解釋台灣的地位，即使1949年之後，台灣成為國民黨安身立命的地方，但大中國包袱依然未變，仍用中國觀點把台灣視為邊緣地帶，只有附屬性地位、工具性角色。他說：「我們住在這裡，本來就應該是『台灣主體』，現在還在特別強調是沒有必要的必要，因為好多人不正常，才需要這番努力。」⁹⁵ 這應是本土政權對「台灣主體」的普遍觀點。然而，在觸及「台灣主體」的問題時，多數人只是接觸到這個概念，也以想當然爾的心態定位此一議題，雖然「台灣主體」已成為當下台灣場域的政治正確，但若暫時擱置「台灣主體」的表象，進一步思索「台灣主體」的實質，我們將可獲得更多的理解。

柏拉圖在《理想國》中藉蘇格拉底之口與傅拉西麻查斯辯論正義是否為強者利益的時候，他舉醫藥與馬術的例子，證明「任何知識或技藝都不考慮或強制實現強者或領導者的利益，卻只考慮或強制實現其主體(subject)，也就是人民和弱者的權益。」因此，「在任何統治方式之下，沒有一個統治者，就其身為統治者這一點而言，會考慮或強制促成他自己的利益，而是永遠考慮或強制促成他的主體對象的利益。」⁹⁶ 柏拉圖的政治思想雖然有濃厚的集體主義色彩，但他在此指出了一個政治社群構成的最重要部分，也就是政治社群的主體是被統治者，然而，在他獨特的政治思維下，集體主義的建構目的實際上即在確保被統治者的利益，這也是他思想中正義的主要定義。因此，集體主義與被統治者利益不僅不相違背，反而是一體兩面，這也構成他以統治者為中心但以被統治者利益為考量的開明君主統治思想。從柏拉圖開始，主體的對象被用作集體性的思考，這種模式的思考也出現在台灣本土政權對「台灣主體」的理解上。

對於台灣主體最早的思想與行動是早期的台獨運動者，1928年謝雪紅成立

⁹⁵ 聯合報，2004/8/30，A6版。

⁹⁶ Plato, *Republic*, 342c-d.

「台灣共產黨」，揭示「台灣民族」與「實現台灣獨立」，是追求台灣主體性的最早意義，之後延續至今的台獨運動，也多以此種意義界定「台灣主體」。值得注意的是，這種意識下的「台灣主體」乃是受到1918年美國總統威爾遜的「民族自決」宣言影響，在此宣言下，早期尋求台灣主體的理解與行動，便以追求台灣民族的自決與獨立為主要甚至是唯一的目的，也就是在此思維下，形塑了今日一般人對於「台灣主體」的主要印象，由此也衍生台灣主體不同形態的集體性思考。包括以「台灣意識」的發展及台灣概念「一體化」的是否完成，作為台灣主體的指標；或者以獨立建國是否終底於成，認定台灣主體工程是否大功告成。因此，當李登輝於1999年提出「兩國論」，並得到民調高達七成民意的支持時，「台灣主體性的國家意識，已普遍獲得台灣民眾認同」的結論遂告出現。⁹⁷ 在此情形下，欲深入「台灣主體」的實質，必須從「民族自決」這個概念著手，方能看清全貌，但當我們開始著手前，先回歸到柏拉圖對於形成主體概念的集體意識理解，才能方便接下來的分析。

一、奠基於主奴對立的台灣主體性

柏拉圖的外來意識形態統治思想，立基於對Idea建國藍圖的實踐，統治者的政治權威即在於落實此一意識形態而得到被統治者的自願服從。然而，在此出現了一個需要解決的問題，政治社群的主體既是被統治者，但是統治者為了實踐Idea的意識形態卻必須獲得被統治者的服從，主體與服從間出現了扞格，而柏拉圖解決此一扞格的方式是訴求共善，他說當「較善的原則控制了較惡的原則時，這個人可說是自己的主宰」，如果「較善部分控制了較惡部分，則國家便可正確的稱之為自己的主宰」。⁹⁸ 柏拉圖所說的善即是Idea，而個人的善則是來自於對Idea的分受。也就是從這裡證成了柏拉圖的集體主義思維，當亞里斯多德將國家稱之為最高的善時，就柏拉圖的觀點言，這個最高善的國家也就是受意識形態主導的國家，但在此一過程中，個人還是「自我主宰」的，也就是他的主體性並未喪失，這就取得了集體主義與個體主體性的一種協調，這樣的國家就是正義的國家，這個國家

⁹⁷ 莊萬壽在〈台灣文化主體性的建構〉一文中指出，台灣意識的最初萌芽起源於不斷的武裝抗日事件；而台灣一體化則起源於「霧社事件」，平地人開始關心原住民，彼此感受到彼此的存在。李明峻在〈從國際法理論檢視台灣的法地位〉一文中表示，台灣法律地位未定論及中國收回論實際上是把台灣當作客體，並非以台灣為主體，相對於這兩種對台灣地位的看法，只有獨立建國論才是真正以台灣為主體。見李永熾等編撰，《台灣主體性的建構》，50-53、58 頁；李明峻，〈從國際法理論檢視台灣的法地位〉，收錄於陳儀深等編撰《台灣國家定位的歷史與理論》，81 頁。

⁹⁸ Plato, *Republic*, 430e-431b.

要求木匠、鞋匠以及其他一切公民，各司其職，不管閒事的分工辦法，(這)便是正義的影子，……正義確如我們所描繪的，不過其目標不在人的外形，而在作為本來的我和人類確當護持的內心：正義的人不許其內心各因素互為干預，越俎代庖，而要為自己的內在生活建立秩序，當自己的主宰，訂自己的法律，從而取得自我的寧靜。⁹⁹

柏拉圖將受到善控制的人稱為能夠「自我主宰」的個人，將受到善控制的國家稱為能夠「自我主宰」的國家；反之，當受到惡的控制，也就是不能為善所控制時，這樣的個人及國家就是「自我的奴隸」。柏拉圖調和集體與個體的作法，也見於盧梭，盧梭認為社會契約所要面對的根本問題乃是：「如何去找出一種結合的形式，這種結合的形式能夠以所有的人的集體力量來護衛每一個成員的人身及財貨，同時在其中每一個個人既將他自己和別人聯合，卻又只服從他自己，並且仍和以往一樣自由。」¹⁰⁰ 他提出的解決辦法不同於柏拉圖，最大的差異在於統治者不是一個人或是少數人，而是人民全體，人民全體成為主權者，主權者的意志形成「普遍意志」，但當他說：「任何拒絕服從普遍意志的人，全體就必須強制他服從普遍意志，人們要迫使他自由。」¹⁰¹ 時，他的說法也如同柏拉圖，在服從主權者時，個體依舊是自主的。盧梭的普遍意志其實就是柏拉圖的共善，這兩種殊途同歸的集體概念都呈現出同一種性質，也就是它們都是無誤的(infallibility)，而個體則是存在惡的傾向，為免惡奪去善的光彩，因此要讓絕對的善作為領導，當善的部分驅逐惡的部分時，無論是國家或是個人可以「自我主宰」，亦即國家與個人是自主的。

於是，從柏拉圖的觀點解讀，或是從盧梭的觀點解讀，所謂「民族自決」，也就是民族的「自我主宰」，要達到此一目標，必須預設「民族」是最高的善，而這種集體主義之所以不會侵犯個體的「自我主宰」，因為它是善的，只有個體才可能為惡，集體是不會為惡的，個體唯有接受集體的領導，被「強迫自由」，才可以獲得真正的自主，這裡的集體即是「民族」。這一種集體主義的邏輯將「民族」抬高到最高的位置，也只有「民族」獲得了解放，這個民族才可以取得主體性，進而個人才可以取得主體性。這個邏輯不是新的觀念，在古希臘，自主性這個字是由autos和nomos組合演化而成，autos這個字首指的是自我(self)，nomos則是指統治(rule)或法律(law)。因此，自主性的原始意義指的是「自我統治」或「自我立法」。但是，在古希臘的主流政治思維裡，個體的概念是隱晦不彰的，也就是說，個體的存在必須透過做為團體的一份子(特別是作為政治社群的一員，亦

⁹⁹ 同上註，443c-d。

¹⁰⁰ 盧梭，《社會契約論》(The Social Contract) (台北：唐山，1987)，何兆武譯，24頁。

¹⁰¹ 同上註，31頁。

即公民)來彰顯。因此,自主性在古希臘是用來指涉一個城邦國家的公民得以制定他們自己的法律,而不是由外來的征服者來操控或監視法律的制定。古希臘意義下的自主性(團體的自主性)一直持續到今天,而民族自決就是它的遺跡之一。

102

但是這個邏輯有很大的問題,其中之一是柏拉圖在敘及國家及個人自主時所觸及的主奴之辯。從柏拉圖之說,自主的國家和個人才是主人,相反則是奴隸,而主人與奴隸的差別是透過善惡對比而來,透過這種對比,柏拉圖可以很有說服力的指出,如果要擺脫奴隸的地位,就必須要完全服從善的領導。由此一角度探討民族自決的問題,我們發現所謂的民族自決也都是透過主奴辯證的對比出發,以善與惡的戰爭證明所屬民族是站在善的一方,「自決」或是「自主」以爭取民族的主體性於是便帶有神聖使命的性質。這種情形在近代中國歷史並不陌生,孫中山在反抗滿清統治與帝國主義宰制的革命過程中,即是以主奴對比強化民族自決的正當性。在說明排滿理由時。他說:「因為當滿清政府的末年,他們知道自己不能有為,恐怕天下失到漢人的手內,他以他們主張『寧贈朋友,不送家奴。』把中國的領土主權,都送給許多外國人。」孫中山在此所謂的「家奴」,指得即是漢民族,他說:「滿人中有端方者常言:『寧可送與朋友,不可給與家奴。』蓋彼以朋友比外國人,以家奴比漢人。」在推翻滿清之後,孫中山雖然訴求民族平等,但卻是要把「中國所有各族融成一個中華民族」的同化思想。之後,國民黨將民族主義的矛盾對準帝國主義,孫中山說:「從前在滿清的時候,是做二重的奴隸,現在脫離了滿清,還要做一種的奴隸。我們現在要廢除不平等的條約,好比是要收回賣身契一樣。」既然「還要做外國人的奴隸,所以民族主義還沒有完全成功。」¹⁰³ 對於滿清政府與佔領中國領土的帝國主義「外來政權」,國民黨即是採取主奴對立的邏輯證成革命的合理與正當性。就此而言,台灣本土政權以同樣的邏輯反抗國民黨外來政權統治,並非是一新的現象,同時其早期訴求的民族自決,或晚期要求「承認自己是台灣人」所凸顯的台灣民族主義思維,其實與國民黨要求「承認自己是中國人」的中華民族主義思維,也殊無二致。

無論是國民黨的外來政權或是台灣本土政權,對民族自主的主體性追求,都落於同樣的窠臼,這與近代民族主義的發展若合符節。格林菲爾德(Liah Greenfeld)指出,基本上民族主義可區分為兩種不同的形態,第一種是在現代化較早與較成功的國家之中,由政府所主動去構造的一種民族論述以克服近代國家

¹⁰² 關於古希臘自主性的意義,參閱Dworkin, "The Concept of Autonomy," in John Christman (ed.), *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*. 本文引自許國賢著,〈民主與個人自主性〉(台北:中央研究院,1995),279頁。

¹⁰³ 孫中山,〈學生要立志做大事不可做大官〉,頁捌—197頁;〈軍人精神教育〉,頁捌—139頁;〈修改章程之說明〉,頁捌—110頁;〈革命軍不可想升官發財〉,頁捌—233頁;〈農民大聯合〉,頁捌—274頁。均收錄於《國父全集》(台北:中央文物供應社),第二冊。

之中幾乎必然多種族共處之現象。另外一種型態則是現代化較晚特別是較不成功的國家，由統治精英或者群眾由於挫折的經驗自發地訴求民族主義而形成一種排他性強烈的意識形態，藉憎恨意識(resentment)以轉移現代化失敗所帶來的政權合法性危機或心靈的脫序現象。¹⁰⁴ 國民黨外來政權與台灣本土政權，都選擇了第二種方式，也就是藉由形塑憎恨意識正當化及強化對民族主義的主體意識追求，他們心中的自我意象是一個遭受「主人」捆綁的「奴隸」，為強化對自由的爭取決心，首先就必須強化對使自己喪失自由的「主人」憎恨。國民黨由憎恨意識出發形塑的中華民族主義顯然未能成功，中國境內的少數民族迄今無法馴服，國民黨退守台灣後，連同文同種的台灣早期移民也不承認自己是中華民族的一員；早期國民黨對帝國主義的憎恨，非但未使自己脫離帝國主義的掌控，反而從冷戰開始迄今，淪入帝國宰制的全球秩序邊陲，再度墜入被剝削的「奴隸」位置，那麼，本土政權對「主人」的反抗結果又會如何呢？

所有的憎恨意識反射出來的就是敵我意識，「我」的之所以存在是由於「敵」的存在，敵人越可恨，「我」的價值就越高。李登輝於2003年在群策會舉辦的「兩岸交流與國家安全」研討會致詞時指出：「『台灣主體意識』的追尋，正是台灣在兩岸互動，以及台灣要走向國際中最需要的核心價值。因為，這個核心價值涉及到我們怎麼看待我們自己？怎麼定位台灣和中國的關係？．．．中國對台灣到底還是不是一個『敵人』？」李登輝提出的答案是：「對於這樣一個隨時都要意圖消滅你的國家，這麼有敵意的國家，如果你不把他當成敵國，保持應有的敵我意識，隨時防範他的一舉一動，有效規範與他之間的交流，又怎能保障自己國家的安全呢？」史明則於2003年表示：「建國要採取兩條路線，一是體制外的革命路線，明確、公開地以革命方法推翻外來殖民體制，與『敵人』做生死鬥爭；一是體制內的修正路線，在『敵人體制』內一個又一個廢除殖民體制與制度，逐漸靠近建國理想。他說兩條路線要分工合作，和『敵人』邊談邊打來達成理想。」¹⁰⁵ 前者是對中國的外部敵我對立，如同孫中山對帝國主義的敵我對立；後者是對國民黨政權的內部敵我對立，如同孫中山對滿清政府的敵我對立。這種敵我對立是台灣外來政權現象最主要的根由，下一節將做進一步的說明，這裡值得注意的是，此一對立背後實際上隱藏了一個自卑的自我，及由自卑造成自傲的排他性意識，這個自我意象與排他性意識的形成，有一個重要關鍵促成，也就是李登輝所說的：「我們怎麼看待我們自己？」

¹⁰⁴ Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp.14-17. 本文引自蕭高彥，〈共同體的理念：一個思想史之考察〉，277頁。

¹⁰⁵ 分見《新新聞週刊》，872期，新新聞論壇〈陶儀芬觀點〉；聯合報，2003/11/9，A4版。

在台灣主體意識的脈絡下，「我們怎麼看待我們自己？」的問題即是自我政治認同的問題，而本土政權採取的途徑是用敵我的二元對立凸顯「我」與敵人的差異，這裡呈現的乃是一種後殖民主義的思維。後殖民主義理論認為，殖民時代的結束給原殖民地國家所帶來的後果是雙重的。一方面，在紛紛獨立的原殖民地國家中曾經洋溢著一種「再生」(aftermath)的歡欣，有人把這個時刻看作是一個令人鼓舞的時刻，充滿了自我創造的歡欣與獨立的喜悅，一種神話般的狂歡感；但另一方面，殖民的後果(aftermath一詞也兼有「後果」的意思)也充滿失敗的焦慮與恐懼，獨立的期望同時也是一種沈重的歷史重擔。人們既感受到創造一個全新世界的急迫任務，但是這一歷史任務由於後殖民性(即無法真正獲得政治、經濟、文化上的獨立)的嚴酷現實而顯得異常艱難。¹⁰⁶ 台灣的本土政權也有同樣的現象，2000年政黨輪替後，本土政權者認為台灣變天了，外來政權已被終結，但真實的情況是，即使表面上本土政權取得了統治權力，但外來政權並未被「推翻」，與外來政權的不斷革命仍在持續，於是，後殖民中那種充滿失敗的焦慮與恐懼，也就展現在本土政權對外來政權的不斷革命中。這種抵抗與其說是對殖民者宰制幽靈的抵抗，不如說是存在原殖民地中揮之不去從屬性的抵抗，如曼米(Albert Memmi)所言：「我不認為(殖民者)壓迫停止的那一天就是新人出現的那一天。事實上並不是如此。在我們看到那個真正的新人以前，被殖民者還將存在很常一段時間。」按這種理解，後殖民性其實是一種獨立與依附的相互纏繞、並存的狀態，即使被殖民地獨立了，但殖民的知識體系、思維方式與價值等級卻常常被維持了下來，這種知識與價值的等級強化了薩伊德(Edward W. Said)所說的「可怕的從屬性」(dreadful secondariness)，裝潢門面的民族獨立不能掩蓋由殖民占領所導致的政治、經濟，尤其是文化上的災難後果。¹⁰⁷ 由此亦可知為何本土政權的民族主義思維實際上複製了外來政權的思維，因為兩者同樣經歷了後殖民的創痛，但想要擺脫的宰制對象實際上已深植在自己的血液中，因此表現的行為模式如出一轍，就像是一對異卵雙胞胎，即使不是出自同一個卵子，外表看起來也不像，但還是來自同一對父母所生。

值得思考的是，殖民者與被殖民者存在的這種共生關係，只有在這種互動關係被承認時才可以得到化解，但通常的情形不是被承認，而是被殖民者永無止境的抵抗。然而，在抵抗的同時，實際上也在進行一場自我認同的否定。同樣引用主奴對立的模式，黑格爾指出，人類只能透過他人的承認獲得認同，每一個自我的面前都有一個自我，自我就是透過這另一個自我而確保其身分認同，最初這兩個對抗的自我之間存在敵意，都以消滅對方為目的，因而出現了(暫時性地)一方

¹⁰⁶ 陶東風，《後殖民主義》(台北：揚智，2000)，5頁。

¹⁰⁷ 參閱Albert Memmi, *Dominated Man: Notes Toward a Portrait* (London: Routledge., 1968). p.88. 引自陶東風，《後殖民主義》，6-8頁。

接受承認而另一方施以承認的情形，然而歷史真理的最終顯現要求這種承認是相互的與普遍的。但是，殘酷的歷史並非如此，特定的人類奴役史與黑格爾的期待並不相符。在奴隸與主人的關係中，只有主人得到承認，而奴隸則成爲依附性的客體，其存在是由得勝的他者(主人形象)形塑的，如沙特(J.P.Sartre)所說：「我被他者所擁有，他者的眼光赤裸裸地形構我的軀體，把它如此這般地生產出來，用與我永遠不用的方式看它，他者擁有我是什麼的秘密。」這時候奴隸對主人的反抗，是「要求擁有成爲我自己的權利，也就是說，我希望發現我之所是，我就是重新發現我的存在的工程。」¹⁰⁸

問題是，當我們進行「我們怎麼看待我們自己？」的工程時，往往在濃厚的憎恨意識下，選擇了錯誤的途徑，結果不是將「我」拯救出來，反而是重新墮落回找不到出路的反抗密閉空間。造成此一結果的原因，在於反抗意識下，奴隸同時不自覺採取了主人承認奴隸的定義，用來界定自己是否已擺脫了奴隸的枷鎖。反抗法國殖民主義的阿爾及利亞民族解放運動核心人物法農(Frantz Fanon)所著的《黑皮膚，白面具》(*Black Skin, White Masks*)一書中，法農呼應黑格爾與沙特，把被殖民的奴隸狀況診斷爲「亦步亦趨」的症候。法農認爲，主奴關係培養出一種新的、使人喪失創造能力的不滿與怨恨，奴隸對於主人既充滿嫉恨又充滿了羨慕，他要變得與主人一樣，因而比黑格爾的奴隸更少獨立性。在黑格爾那裡，奴隸尚且爭脫離主人而走向獨立；而在這裡，奴隸趨向主人，想要取主人而代之。這種對主人的嫉羨交加心理，使得奴隸注定成爲「衍生性的存在」(derivative existence)，這不是真正意義的解放，而恰恰是創造性的喪失。用甘地(M.K.Gandhi)的話說，這些人「要的是沒有英國人的英國統治，是老虎的本質而不是老虎。」

109

無論是法農還是甘地，他們一致嘗試把反殖民的抗議之聲轉化爲獲得獨立於殖民者的創造性的、自主性的鬥爭。正是這種對於創造性(creativity)而不是純真性(authenticity)的強調，一方面使他們將民族解放的事業視作對於殖民者的超越，另一方面也採取對被殖民者本身的自我批判。在法農所著《地球上受苦難的人們》(*The Wretched of the Earth*, 1990)一書中，即可發現法農對於「回歸自然」持否定態度；而甘地對於西方的質疑同樣配合著對於自己宗教與社會傳統的批判性反思與修正。他們的後殖民理論都不帶民族主義色彩，都警惕民族精英，都不加入民族主義政黨，貼近不被承認的大眾，他們都有一種反抗總體化的、殖民開化使命的政治文化侵犯的激進風格。這總體解放的工程要求被殖民者拒絕殖民主

¹⁰⁸ I. Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study*. (New York: Pantheon., 1973), p.31.

¹⁰⁹ M.K.Gandhi, *Hind Swaraj, Reprint*. (Ahmedabad: Navjivan Publishing House, 1938), p.30.

人的承認特權，也就是「不是把自己看作主人，或透過主人的形象來看，而是促使奴隸在主人之外看自己(to see itself beside the master)。」¹¹⁰

這裡同時點出了台灣本土政權抵抗外來政權的問題所在，因為，本土政權正是以台灣民族主義的角度進行對外來政權的反叛，他們的目的與其說是從外來政權統治的桎梏中獲得解放，不如說是奪回被外來政權把持的統治權力，於是，所謂「台灣是台灣人的台灣」，意思即是「台灣是屬於台灣人統治的台灣」，當2000年本土政權奪回被外來政權盤據55年的統治權時，「台灣人出頭天」的喜悅衝到最高點，然而，本土政權還是以外來政權的角度看自己，他們的解放思考甚至是黨組織，都是外來政權式的，外來政權掌握權力時的排他性，同樣出現在掌握統治權力的本土政權上。表面上，本土政權獲得了解放，但還是透過主人的形象看自己，這是一種自卑的心理情結，奴隸不是想要變成「我」，而是想要變成「主人」，結果台灣主體性不是表現為一種自主性的存在，而是一種「衍生性的存在」，偏偏本土政權不願承認外來政權及受外來政權影響的存在，他們只想將深植於自己身體的「毒素」清除，無形中也清除了自己的一部分，若如黑格爾所言，自我身分的認同只能透過他人的承認，在主奴關係中，只有主人才能獲得奴隸的認同，也就是只有主人是有自我身份認同的，但若是在奴隸的意識中永遠是複製主人的標準，那就表示他永遠在靈魂上臣屬於主人，也就永遠沒有自我身份認同；加上外來政權與本土政權的敵我對立，永不相互承認，也就表示在這一場誰都想要當主人的戰鬥中，誰都無法取得自我的認同。

除此之外，由於自卑造成的自傲，本土政權高擎的民族主義，形成了一種不容批判與玷污的聖物，於是本土政權的解放者中，沒有人能夠和法農和甘地一樣，能夠在批判外來政權的同時，透過反思批判台灣民族主義的排他性與奴隸性，因為台灣民族主義是神聖的，任何對它的批判就是一種褻瀆，那麼，批判它的人即使不是敵人，也是通敵，在這種敵我與主奴對立思維下，也就無法將台灣民族主義抬高到從主人之外看自己的高度，表現出來的即是台灣民族主義不容有一點雜質的「純真性」，而非真正走出殖民者陰影，獨立自主的「創造性」。因為敵我之間是非黑即白沒有任何灰色地帶的，因此，這種差異就呈現一種完全的純淨顏色，他們的思維中也就因此認定，台灣的民族文化應該是一致的民族文化，或者是被假設是一致的民族文化。

¹¹⁰ L. Gandhi, *Postcolonial Theory*.(Allen & Uniwin., 1998).p.21.對於主奴關係及甘地與法農後殖民論述的進一步參考，參閱陶東風，《後殖民主義》，13-24 頁。

二、國家主體壓迫個體自主

這種思維可以用德希達(Jacques Derrida)的延異(difference)概念解釋。霍爾(Stuart Hall)曾運用延異(difference)的概念指出，文化認同是透過自我和他人的二元對立持續產出的，「差異」同時也是最終的固定意義的「延遲」(deferral)，所以文化認同的變遷總是一種未來完成式，且具有一種自我賦與意義的獨特性。這種獨特性可以解釋西方國家的白人文化，在純白人文化的論述中，可以清楚呈現一種「新種族主義」(new racism)，即雖然表面上認同種族的平等，但卻堅持文化的差異是絕對的和僵硬的。第一位黑人諾貝爾文學獎得主摩里森(Toni Morrison)在比較美國白人文化後也指出，民族文化是透過與「他者」的對立而成立的，美國白人文化的形成是緣自於被征服的美國黑人奴隸，發展美國文化的人雖然區分不同的歐洲文化，但卻在運用「與劣等人的戲劇性差異」中，創造出美國小說傳統，在白人文化的論述中，白人等同於權威、道德感受力和悲憫，但值得注意的是，這種「新種族主義」的白人文化卻形成了特殊主義與普世主義的衝突，因為前者聲稱：我們是最好的，因為我們的民族是最好的；而後者則宣稱：我們是最好的，因為我們都是人類。¹¹¹

這種衝突對於種族中心主義的新種族主義者而言是感受不到的，因為這種種族主義的思維已經形成了魯曼(Niklas Luhmann)所說獨立的、自我生產的「封閉系統」，這種系統可以依據本身的法則不斷自我更新。在這個封閉、自我生產的系統裡，存在一個對立的「二值符碼」，依據這個「二值符碼」的是/否圖式，系統中發生的事情被結構起來，對所有其他系統言，這組符碼是全然不相干的，甚至是不可理解的、是外國話的。依魯曼之說，這個系統其實顯示了自我主宰的自主性，但它的自主性卻是按它自我生產的「二值符碼」自我給定的，這個符碼不可更改，它僅僅決定和組織這個系統，其他系統則對它全然陌生，魯曼因此對「功能系統的自主性」提出結論：「這種自主性由系統自己的二值符碼來保障——排除了一種由一個道德性的上層符碼所形成的後設規範。」在《政治家必須誠實嗎？》(*Müssen Politiker ehrlich sein?*)這本論文集所收魯曼的文章裡，有這樣一段話：「功能系統的二值符碼，無論如何不能視同為好/壞這種道德符碼，這樣，整個功能系統的自我組織，也就擺脫道德的控制了。」在這個自我封閉的系統中，它自己決定——在自己的系統裡——什麼是對的，什麼是與這個系統相符的，從而什麼是好的。因此魯曼可以想像：「政治系統——其他功能系統也一樣——是自我

¹¹¹ 納西，《全球化、政治與權力》(*Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics, and Power*) (台北：韋伯，2004)，林庭瑤譯，72-73、78-81頁。

管理的，在這樣的觀點下、形式下，道德是不相干的。一個政治的倫理主要就在反映這種系統的自我管理。」¹¹²

台灣本土政權也和過去的外來政權相同，在台灣主體性及台灣民族主義的論述中，建構了一種封閉的系統，在這個系統中有自我的價值判斷與是/否二值符碼，這一套自我給定的道德標準除了自我檢定外，也用來檢定其他的人和論述，當這套價值內化為所有本土政權的效忠者意識形態時，反射出來的即是非關道德的自我管理規範，對其他人說，許多部分是外人難以理解的，但是「自己人」卻將這些規範視為「最高道德標準」。在這種情形下，這些規範形成了一種霸權的論述，它以台灣民族主義的思維或者「本土政權」來包裝，因為這一套論述被當作最高的善，便不需要也沒有其他的道德標準來檢視它，它就成為唯一的評判標準，符合這一套標準就是自主的，本身就是主人，這套標準被破壞了，就會淪於被宰制的命運，就會成為奴隸。但在這種「絕對正義」的台灣主體底下，卻有許多遭受這個新主人箝制的新奴隸。

要說明此點，可以用自由主義作對照。對於許多人而言，自由主義是一套自我完善的封閉系統，少有人批判自由是不對的，正如少有人批判台灣主體是不對的，但在這種論述霸權下，自由主義實際上卻剝奪了許多人的自由。柏林(Isaiah Berlin)在評論法國大革命時曾指出：「法國大革命對於許多法國人而言，雖然造成了個人的自由受到嚴重限制的結果，但是，至少從它那雅各賓的形式來看，它卻正像許多大革命一樣，是大部分覺得整個國家都獲得解放的法國人，對集體『自我導向』的『積極』自由之慾望，突然爆發的結果。……19世紀上半葉的自由主義者，很正確的看出，這種意義下的『積極』自由，很容易摧毀許多他們認為神聖不可侵犯的『消極』自由。他們指出：全民的主權，可以很容易的摧毀個人的主權。」¹¹³ 在這裡表現出兩種自主性，也就是柏林區分的積極自由與消極自由，根據柏林的說法，「自由」向來有兩種不同的界定，一種界定關心的是「在什麼樣的限度內，一個主體可以做他想做的事，而不受到別人的干涉。」另外一種意義的自由則考慮「什麼人有權決定某人應該去做這件事或成為這種人，而不應該做另一件事或另一種人。」前者導出「自由乃外在干預之解除」，即為柏林所說的消極自由；後者導出「自由乃自己成為自己的主人」，即柏林所說的積極自由。從法國大革命的例子來看，雅各賓尋求的是後者，但是這種積極自由的主

¹¹² 參閱Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt/M 1997), 2.Bd., S.1043.; *Opfer der Macht, Müssen Politiker ehrlich sein?*, S.32.,40.本文引自Erhard Eppler著，孫善豪譯，《重返政治》，115-117頁。

¹¹³ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*.(Oxford: Oxford University Press., 1969).pp.162-166.本文引自江宜樺，《自由民主的理路》，64頁。

體卻是法國，而那個消極自由的主體——個體——卻在法國爭取自由與解放的過程中被摧毀了。

造成此一結果的原因是積極自由中想要「自我控制、自為主宰」的意識，在邏輯上預設了「有一個高貴的、理想的自我向低劣的、經驗的自我下律令」，因此自我一分為二。接著，又由於真實的自我不一定存在個人心中，而可能體現在比個人更廣泛的集合體(如部落、國家、種族或階級)，因此這種外於個人的存在，乃得以名正言順要求經驗上的自我向之臣服。這些外力比個體還了解個體真正需要的是什麼，也更清楚個體要如何改造才能獲得自由。柏林因此認為，積極自由所蘊含的危險十分嚴重，輕者如斯多噶學派的自我否定，重者如極權主義之尊奉教條。¹¹⁴ 台灣本土政權的台灣主體論述正如同柏林指出及法國大革命表現出的「積極自由」一般，要以所有人「承認自己是台灣人」的「被迫自由」，形成台灣場域的「定言律令」(categorical imperative)，此一結果也導致了個人主體的自我挫敗和台灣民族主義的壓制霸權。

就前者而言，個人的主體性原本表現為個人的自主性，以康德的話形容，就是「只服從他為自己所規定的法則」。¹¹⁵ 按康德的「目的王國」(Kingdom of ends)理想，政治社群應是彼此相互尊重的人自由的結合，「任何一個理性的存有決不能將他自己和所有其他人視為只是手段，而應該永遠視其自身為一目的。」¹¹⁶ 而這個「目的王國」的可能性表現在每一個人可以在自由意志下，經由善的意志而做出服從普遍法則的選擇，於是，和盧梭服從普遍意志也是服從自己有異曲同工之妙的是，康德的此一「定言律令」一方面確保了個體的自主性，另一方面也確保了普遍的道德法則。然而，傅柯已指出，真理和權力系統的關係是循環的，權力同時將人形塑成主體與客體，而主體向來是臣屬的，是由論述和權力實踐所產生的。¹¹⁷ 因此，當「自主的」個人在做出選擇時，結果可能不是康德樂觀所指的普遍道德法則，而是「虛假意識」(false consciousness)背後決定做出的選擇，但「虛假意識」不可能永遠蒙蔽人的理性，如同外來政權意識形態無法永遠蒙蔽台灣人民的理性一樣，它持早要受到「我思」的挑戰，但「我思」在揭露意識的「我在」虛假性時，終究也會因彼此的離異成為「受傷的我思」。¹¹⁸ 無論是外來政權的威權統治或者本土政權的民主統治，在意識形態的操控下，個體自主性的

¹¹⁴ 關於柏林對「積極自由」與「消極自由」的說明，參閱江宜樺，《自由民主的理路》，15-16頁。

¹¹⁵ Immanuel Kant, "Grounding for the Metaphysics of Morals," in James Ellington (ed.) *Ethical Philosophy* (Indiannapolis: Hackett, 1989), p.41.

¹¹⁶ 同上註，p.39.

¹¹⁷ 納西，《全球化、政治與權力》(Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics, and Power) (台北：韋伯，2004)，林庭瑤譯，22-25頁。

¹¹⁸ 參閱蔣年豐，〈佛洛伊德與意識形態之批判：哈伯瑪斯與里克爾的進路之比較〉，對里克爾批判意識形態的說明，250-254頁。

空間同樣受到限縮，許多人都發現了「人生而自由，卻無時不在枷鎖之中」¹¹⁹ 的牢籠，部分人選擇反叛，部分人選擇自我放逐，但更多人選擇沈默或是隨波逐流，這或許是無聲的抗議，但背後凸顯的卻是「自我」與「本我」的衝突。

相對於這種「我」與「我」的衝突，更值得重視的是來自於民主政治多數決下造成少數族群權利被否定的民主困境。按照盧梭，個人自主性取決於對於普遍意志的服從，但普遍意志的產生卻只要多數決體現，這裡出現的問題是，這個多數決產出的普遍意志主要特色是其無誤性，因此，沒有任何可以合法反叛的空間。當台灣主體成為台灣場域的主流民意，而「承認自己是台灣人」是台灣主體的核心價值時，便可能出現多數暴力的「民主專制」，在「台灣人」與「中國人」分屬對立概念及互為敵體的情況下，我只能做反對「中國人」的「台灣人」，而不可能既是「中國人」也是「台灣人」，或者是不反對「中國人」的「台灣人」，那些不想只是做「台灣人」的族群必須「被迫自由」，否則即不是自主的人，在這種思維實際上是一種集體主義的思維，但卻是以「人民主權」呈現。這就難怪要建立台灣主體性一定要操弄省藉情結，一定要推動公投民粹，因為，只有藉由族群的切割，才是形成多數的捷徑，只有透過公投，台灣主體才有「主權在民」的形貌。托克維爾在評述法國大革命時曾感嘆：「當我考慮到這場革命摧毀了那樣多與自由背道而馳的制度、思想、習慣，另一方面它也廢除了那樣多自由所賴以存在的其他東西，這時，我便傾向於認為，如果當初由專制君主來完成革命，革命可能使我們有朝一日發展成一個自由的民族，而以人民主權的名義並由人民進行的革命，不可能使我們成為自由民族。」¹²⁰ 托克維爾專制君主可能成就自由民族的論點在民主社會中不能為人苟同，但他指出「以人民主權名義並由人民進行的革命，不可能使我們成為自由民族」的論點，卻值得欲以公投為手段成就台灣主體者警醒。如同黑格爾主奴辯證中，自認為是主人的變成了奴隸，而奴隸反而變成了主人，台灣主體論者或許以追求台灣真正的主人為目標，但民粹式的操作，卻可能使台灣淪為中國外來政權的真正奴隸。

因此，以民族主義出發而以民族自決思考作為建構台灣主體的途徑並不可取，因為這種主體性，眼中除了民族便沒有其他。「群策會李登輝學校」出版的《台灣主體性的建構》一書中，將台灣主體分為個人主體、社會主體與國家主體三個層次，雖然完整表達了台灣主體建構應涵蓋的面向，但卻也顯示同樣的偏見。在敘述「個人主體的形成」時，該書雖強調由他律轉換為自律的重要，卻也強調「台灣日益獲得自己的歷史主體，自立化個人與民主化個人才漸有深沈的主體韌性；……個人經由精神與空間的結合，才取得個我的身體性。」並將李登輝

¹¹⁹ 盧梭，《社會契約論》(The Social Contract) (台北：唐山，1987)，何兆武譯，5頁。

¹²⁰ 托克維爾，《舊制度與大革命》(香港：牛津大學出版社，1994)，馮棠譯，162頁。

推動的心靈改革作為「台灣人都有內在的主體韌性，成為自立化的個人或民主化的個人」的前提，顯見仍是集體決定個體的思維。同樣的，在敘述「社會主體的建構時」，該書將「共同體」與「社會」並列，且特別指出盧梭的共同體「頗類似李登輝的『生命共同體』。」即係在此集體觀點下，接下來方才指稱，台灣因為「中國化」的拉扯，致使「次級社會活潑，大社會卻混亂，而沒有共同的目標。」由此可見，雖然台灣主體論述中含蓋了個體與社會，但最終仍是回歸到「國家主體的形成」，以國家界定社會和個體，但何謂「國家主體」呢？該文將其與「主權」概念聯繫，雖然其強調的主權是人民主權，但即是這一建立在「主權」基礎上的論點，才會將國家主體與國家主權混淆。¹²¹

國家主體強調國家的自主性，但國家自主性與國家主權分屬兩個不同概念。國家主權有兩個明確的層面，第一個是內在的層面，它所涉及的理念是：一個被確立為具有主權的政體，應該對一個特定的社會行使最高權力(the supreme command)。政府在該地區之內必須享有「終極而絕對的權威」(the final and absolute authority)；第二個層面是對外的層面，它所涉及的理念是：無終極絕對的權力凌駕在主權國家之上。在國際上，主權理論一直意味各國應被視為在國內政治事務上獨立自主，且原則上應能在這個架構內隨意決定自己的命運。國家自主是指國家管理人與機構不求助於國際協力或合作協式，而實施自己政策優先項目的能力。簡言之，主權是指一個國家統治固定領土的權利，自主性則是指一個國家有獨立自主明確表達並達成政策目標的實權。從這兩個概念的區分明顯可見，國家主權只有表現在對內才是自主的，對外始終不是自主的，因為所有國家都要受到國際法、政治決策的國際化及國際安全結構等的限制，赫爾德(David Held)因此表示，顯然國家從未是自主的。¹²² 因此，台灣主體若從主權的觀點解讀，它的主體性應是表現在內部主權上，這一方面的台灣主體早就呈現，特別是在民主化之後，這一部分無待中國等「外人」置喙；但在外部主權方面，則始終不是主體的，過去不會，現在不會，將來也不會。然而，台灣本土政權的主體論述最大困境，就是以外部主權審度台灣主體，如此，終將形成不斷的挫敗，更進一步，若個人主體與社會主體皆須以國家主體為必要或是充要條件，那也就表示在台灣主體永遠無法圓滿的情形下，社會和個人也永遠無主體性可言。

三、追求互為主體的公民國家

此進一步可提供我們思考的是，台灣主體若是表現在對台灣政治實體地位的承認，則這種相互承認的精神，正是追求「主體」的目的，在國際政治的場域是

¹²¹ 李永熾，〈個人主體到國家主體〉，李永熾等編撰，《台灣主體性的建構》，20-37 頁。

¹²² 參閱赫爾德(David Held)著，《民主與全球秩序》(*Democracy and the Global Order*)(台北：正中書局，2003)，李銘珠譯，116-139 頁。

如此，在國內政治的場域也是如此，因此，對台灣主體性的追求應是一種「互為主體性」(intersubjectivity)，但台灣島內部分個人及政治團體對省籍情結的操弄，及每逢選舉省藉情結即發酵的情形，卻凸顯這種精神並未體現在台灣島內。此暴露出的矛盾是，如果「互為主體性」是善的，為何它的適用範圍只在國際，而不在國內？如果「互為主體性」是證成台灣主體的核心價值，則當我們一方面積極營造「互為主體性」的空間，另一方面又在親手拆解時，這種主體究係是可以實踐的目標，還是可望而不可及的海市蜃樓？

因此，要落實台灣主體性，就必先落實互為主體性。欲達到這個目標，首須去除如外來政權以漢民族為「族群核心」(ethnic cores)的同化心態，¹²³ 尊重各個族群的文化與歷史記憶，這一方面塔米爾(Yae Tamir)的自由民族主義觀點可供參考。塔米爾從論述個體的存在樣態著手，主張人人基本上都是「脈絡下的自我」(contextual self)，亦即每一個個體不僅是「自主的自我」，同時也是「著根於特定社會脈絡的自我」；但是一個人之所以能夠作出這些選擇與評估，也是「因為他著落於特定的社會環境下，而這些環境提供了他評估好壞的標準。」塔米爾因此認為，「脈絡下的自我」結合了個體性與社會性，使自由主義傳統與民族主義信念的融合有了一個正當穩固的基礎。更進一步，塔米爾試著將一般所謂的「人是文化性的動物」加以詮釋，使人的文化要求與個體的自由權利聯結起來。他主張「文化權」(the right to practice a culture)應被視為一種「個人權利」(individual right)，在此原則下，她要求保障民族文化，使之生機蓬勃，足以滋養個體生命的訴求，在她的理解下，傳統民族主義者都以營建獨立國家為「民族自決」原則的最高實現，但是她認為「追求政治獨立」不應當是「民族自決」唯一的落實方式，「民族自決」的理想詮釋應該是「追求文化自主」，民族成員有權利保障他們的特殊生活方式，有權利安排自己的社群活動，形成相互承認了解的空間，這才是「自決」的應有的涵意。¹²⁴

在國家的層次上，塔米爾尋求文化上的自決而非政治上的獨立，這一點我們不予置喙，因為如前所言，我們尋求的台灣主體性應是內部的自主而非外部的自主，內部自主確立後，台灣主體性也就確立了。就此而言，塔米爾的自由民族主義思維可供我們參考的是她對於各個族群文化的重視，並尋求相互承認了解的空間，這是一種文化多元主義下族群間相互承認的互為主體，而文化多元主義的要

¹²³ 西方歷史一直到中世紀結束前後，若干較強大的族群透過招撫與吞併的方式，將鄰近的弱小族群吸納入自己的勢力範圍，而形成「族群核心」。等到現代國家政府的組織型態出現後，這些新興的政治勢力就自然以境內主要族群核心為基礎建立所謂的民族國家。它們繼續以國家的武力、教育、稅收等手段馴服境內及鄰近的弱小族群，以及完成「國族建立」大業。參閱Anthony D. Smith, *National Identity* (Reno, Nevada: University of Nevada Press, 1991.), pp.2-39.引自江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》，34頁。

¹²⁴ 江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》(台北：揚智，1998)，55-58頁。

旨則為：一、政治認同與文化認同分開，政治認同可以統一，文化認同則視個人喜好多元並存；二、政治認同的重要性降低，文化認同的重要性提高，因為前者只是維持共同生活的必要條件，後者才能深入人類的心靈，滋養一個人的精神生命；三、以自由主義的精神解讀公民身分。¹²⁵ 以此審視台灣主體的建構，無論是中華民族主義或者是台灣民族主義，都是一種「涵蓋式法則」(covering-law universalism)的思維，也就是一種企圖將所有活動、社會建制與政治實踐都放在唯一一套原則下解釋，或以唯一的是非善惡觀念加以羈縻的哲學信條，這種唯我獨尊的統治意識形態應予捨棄，而應朝向瓦瑟(Michael Walzer)所謂的「典則重現式的普遍主義」(reiterative universalism)建構，也就是尊重各個族群依據各自理解詮釋民族自決或其他普遍性主張，如此，調適、包容、溝通與分權將取代同化、融合與統一的霸權統治心態，真正的族群平等也才可以水到渠成。¹²⁶

除了以「互為主體性」重構台灣主體之外，還須將以國家為前提界定台灣主體的順序倒轉過來，以個體主體性作為台灣主體的核心價值，或至少是將個體主體與國家主體等同看待，由此構成的國家概念即是公民國家。公民國家的建構消極方面可以揭露民族國家的虛幻性，因為如果過去外來政權以中華民族為共同歸屬感建立的國家是失敗的，則換湯不換藥式的以台灣民族建立的國家，就不能保證相同的模式可以成功。積極方面，它將「自主」概念還原到應有的意義，也就是古典公民共和主義包含的兩個面向，一是共同體對外不能有一帝國勢力作為主人，二是對內也不能有一個剝削人民的主宰者，必須要公民自治才是真正的政治共同體。因為近代民族主義過於強調前者，乃使「自主」的意義偏向前者，而公民自我統治的理想也往往被以文化傳統的特殊性而加以否定。¹²⁷ 公民國家即是要將統治權的主體回歸公民，它的自主性原則表現為：在產生並限制人民可得機會的政治架構列舉的規範明細中，個人應享有均等的權利，因而須盡應等的義務；亦即，在決定自己生活的條件上，他們應該自由而平等，只要他們不動用這個架構去否定他人的權利。這個原則主要在表達兩個基本概念，一是人民應能自決；二是民主政府須是個有限政府。¹²⁸ 此時個體與制度便成為公民國家中最重要核心，如何透過制度一方面不剝奪個人自由，另一方面促成國家整合，便是國家建構的首要工程。

¹²⁵ 江宜樺，《自由民主的理路》(台北：聯經，2001)，263-264頁。

¹²⁶ 瓦瑟(Michael Walzer)關於「涵蓋式法則」與「典則重現式的普遍法則」詮釋，參閱 Michael Walzer, "Nation and Universe," in Grethe B. Peterson ed. *The Tanner Lectures on Human Values*(Salt Lake City: University of Utah Press., 1990), vol.XI., pp.518-520, 533, 540-541, 547. 江宜樺，《自由民主的理路》，261-262頁。

¹²⁷ 蕭高彥，〈共同體的理念：一個思想史的考察〉，《台灣政治學刊》，第一期，1996，280-281頁。

¹²⁸ 赫爾德，《民主與全球秩序》(*Democracy and the Global Order*) (台北：正中書局，2003)，李銘珠譯，172-173頁。赫爾德並根據此一原則，列出了自主性原則的六個條件，參閱 180-183頁。

這一方面，就台灣外來政權現象而言，因為族群因素是干擾制度建立的最大變數，所以在制度建立前，應先嘗試建構羅爾斯(John Rawls)所謂的公共政治文化(public political culture)場域，這個場域是從「不預設特定立場觀點」(a freestanding view)的角度出發，各個族群所抱持的「整全性信念」(comprehensive doctrines)應嘗試站在平等及相互尊重的立場上彼此對話，並找出相互間的重疊共識(overlapping consensus)，羅爾斯將此一共識稱為「政治上的正義概念」(a political conception of justice)。這裡令人聯想到柏拉圖在《法律篇》中提到的「不正義」，他所謂的「不正義」即是多數人以暴力征服少數人，他稱這種城邦是「被自己奴役的城邦」；反之，若這種企圖失敗，那麼它就是一個好的城邦，這個城邦就是「自己的主人」。¹²⁹ 國家要做自己的主人就不能有眾暴寡的情形，因此必須求得共識，而按照羅爾斯的理解，這種共識訴求的不是妥協，而是就不同理念涵蓋的範圍中，找出同時可以為他人接受的部分。而它之所以可能，是因為相信民主社會中，公民的參與將可培養出公共理性(public reason)或公民的理性(the reason of its citizens)，這個理性所思考的目標是整個公共領域的善，包括社會應該建立的制度及社會應該追求的理想和目標。當平等的公民以此身份與他人進行協議和溝通，就能產生一種具有德行的公共文化，或者說，公民就能藉此培養出適合民主社會運行的公共德行。在公民公共德行及公共政治文化的基礎上，公民的政治認同將自然而然的形塑出來，它不是由上而下，而是由下而上。當一個社會中絕大多數成員願意實踐這種民主社會的政治德行，以之作為解決社會爭議的憑藉，則政治共同體就獲得公民們的認同，同時也獲得了穩定。在這個模式中，看不到族群因素和歷史文化傳統的作用，實際上促成整合的，乃是憲政制度。¹³⁰

對於制度因素在政治整合過程中的重新發現，如同柏拉圖在認知到「理想國」的不可行後，重新發現了本就存在於希臘城邦的法律權威，制度在促進政治整合方面的重要性，一方面在降低意識形態及國家、民族等集體概念在政治生活中的色彩，另一方面則凸出公民統治所體現公民不受少數統治者支配的自主性，後者在馬基維里的共和論述中特別明顯。將此應用於台灣外來政權現象，我們有樂觀理由期待在政治制度取得了政治權威性後，將可逐漸排除褊狹族群因素對政治生活的干擾，這種政治場域的改變，可使我們回過頭來重構台灣主體的意義，這個重構的過程，是重新賦與「民族自決」中的「民族」與「自決」嶄新意義，「自決」的新意義如上所言，是一種公民的自主，至於「民族」則是不再強調血緣、

¹²⁹ Plato, *Laws*, 627b.

¹³⁰ 此為羅爾斯(John Rawls)政治自由主義的主要觀點，相關概念參閱John Rawls, *Political Liberalism*. (New York: Columbia University Press., 1993). pp.xv11-12, xviii, xvi-xvii, 139-141, 150, 169-170, 194, 213. 對羅爾斯政治自由主義的詮釋參閱江宜樺,《自由主義、民族主義與國家認同》, 114-117 頁。

語言、習俗、傳統等原生意義，而是由憲政制度構成由公民為主體的民族，目的則是要去除過去以迄現在「民族自決」中的新種族主義色彩。

這個新的「民族」，如同哈柏瑪斯(Jürgen Habermas)在分析法國大革命時所指出之法國「民族」意義的反轉，即不再著重血緣文化屬性，而是強調公民共同實踐政治權利的集體意志。哈柏瑪斯也由此看見，傳統民族主義所代表的特殊主義，終將讓位給平等法律共同體所彰顯的普遍主義，「私民」(private subjects)則藉由政治參與成為擁有權利意識的現代「公民」(citizens)，而且這個轉化普及全國，使所有的新公民都擺脫傳統地域、宗派、血緣的限制，共同聯擊於一個現代民族國家之下。在這個「新國家」之中，所凝聚的國家認同是「憲政認同」，也就是以基本人權、民主憲政為公民凝聚向心的焦點，這樣的國家認同需要的不是特定民族歷史文化的支撐，而是所有足以培養公民德行的政治文化，如理性、溝通、寬容等，這種「多元文化社會的國家證明了培養憲政原則所需要的政治文化並不要求所有公民分享相同的語言、族群或文化根源。相反的，政治文化本身就可以作為憲政愛國主義(constitutional patriotism)的共同基礎。」¹³¹

哈柏瑪斯的理想多少體現在當代美國社會的理念型模中。瓦瑟將美國稱為「無共同族裔名稱的國家」(anonymous nation)，認為美國這個民族國家與歐洲民族國家最大的不同，就是別的單一民族國家強調自己民族血統純潔一致，美國卻以「多元寬容、尊重差異」為其民族精神。¹³² 若制度本身即可建構民族，而自由民族主義及文化多元主義的「多元寬容、尊重差異」，體現的即是自決精神，這也就表示本土政權所追求的台灣主體，並非只能以傳統民族主義的民族自決為唯一的途徑，同時也表示自柏拉圖以來在集體思維下建構的主奴對立關係，無法也不應適用於自由民主社會，若我們能超越這種敵我辯證的對立關係，則台灣外來政權現象中的外來與本土對立，也應得到昇華。

第五節 外來與本土

上述四節對台灣外來政權現象的探討，歸結而言，背後的結構性因素即是外來政權現象中「外來」與「本土」的對立，前四項議題的討論，是台灣外來政權現象顯現的問題，但它們只是從同一個焦點幅射出去的不同光柱，看似紛亂，實際上皆映照出同一個源頭，就此而言，它們只是台灣外來政權現象的上層建築，

¹³¹ 參閱Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some reflections on the Future of Europe," *Praxis International* (1992) 12: 1-19; "The European Nation State. Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship," *Ratio Juris* (1996) 9: 125-137.引自江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》，111-113頁。

¹³² 江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》(台北：揚智，1998)，131-132頁。

雖然對於理解外來政權現象很重要，但卻未點出核心，而唯有掌握住核心，才能夠掌握這些問題的實質，這個核心即是「外來」與「本土」的對立，它也是台灣外來政權現象的下層建築。本節內容擬直探這個核心，然而在方法上，我們仍選擇從台灣外來政權現象首先面對的歷史問題切入，以考古的途徑，理解「外來」與「本土」對立的歷史緣由，再切換到當下外來政權現象的討論。

一、外來政權本土化與本土政權去外來化

前曾提及，柏拉圖認為要防止政治社會的變動，首須鞏固統治階級的團結，而達到此一目標運用的統治方式之一，即是形塑統治階級的統治意識，這種意識是藉著與被統治階級的對立產生的，也就是藉防止被統治階級的反叛強化統治階級的自我統治意識。即是出自這種恐懼心理，國民黨外來政權必須一方面將權力集中在手上，另一方面必須激起統治階級內部的憂患意識，及預防統治階級成員與被統治階級聯手的可能。為達到此一目的的運用途徑，即是分化統治，造成「外省人」與「本省人」的對立，「蔣政權怕台灣人與大陸人認清他們共同的敵人是少數的統治需要，從而結合起來。一直不惜以種種方法加以分化，挑撥離間，分化方法不得逞，就以恐怖的手段對付。」最明顯的例子就是鎮壓雷震組黨，而隨著「台灣獨立運動聲勢愈大，蔣政權積極中傷曲解，處處散播謠言，亂講台灣一旦獨立，台灣人會將大陸人推入太平洋或台灣海峽，使大陸人死無葬身之地。」從這些描述足以顯示，在本土政權者的理解中，外省人與本省人的對立，是外來政權挑起的，而「實際上，台灣人與大陸人同是蔣政權教條主義蒙蔽欺騙與深謀詭計的犧牲者。」¹³³ 但從柏拉圖維護統治階級團結及防止政治社會變動的角度看，統治階級確有分化統治階級與被統治階級的理由。

但對統治階級與被統治階級的分化，只是消極的鞏固統治階級的權力，無法將外來意識形態帶入本土政治場域，因此，外來權威必須進行轉化工程，進而強化統治者的政治權威。柏拉圖提出來的策略，是在統治階級結構固定下進行的階級流動，亦即在堅持意識形態純淨的前提下，接受可分受統治意識形態的銅鐵階級晉升至金質統治階級的策略。國民黨統治階級顯然也採取了此一策略，蔣介石於1949年拍發給當時台灣省主席陳誠的一封電報中，即提出「多方引用台灣學識較優，聲望素高之人士，參加政府。」「特別培養台灣有為之青年」的指示。¹³⁴ 但國民黨真正有計畫的引進台籍人士進入統治階層，還是蔣經國時期推動的本土化政策。在選舉機器及意識形態篩檢下，國民黨大量引進台籍人士入閣、擔任地

¹³³ 以上引號敘述內容引自陳隆志，《台灣的獨立與建國》（台北：月旦出版社，1992），131-132頁。

¹³⁴ 聯合報，1987/05/11，1版。

方行政首長及進入中常會。與此同時，從1969年起，也藉中央民意代表的增、補選，使台籍人士逐漸進入國民大會、立法院和監察院，目的則是在維繫國民黨的「法統」神話象徵。¹³⁵

然而，國民黨在推動階級流動時，目的在鞏固統治核心，特別是鞏固蔣介石與蔣經國父子的統治權力，因此向上流動的台籍精英雖然進入統治階層，但仍無法進入統治核心。對國民黨的意識形態統治言，這其實是一種異化的呈現，因為原本應以意識形態為政治權威的來源，卻演變為鞏固個人統治的結果，意識形態原應在權力金字塔之外指導權力的運作，包括統治者的甄補，但卻逆轉成為整個權力結構以統治者為核心，並繞著這個核心運轉。若柏拉圖的權威轉化為外來意識本土化的正確進路，國民黨的本土化策略顯然逆反了此一過程，因此，即使蔣經國晚年聲稱自己也是台灣人，並以「時代在變，環境在變，潮流也在變，因應這些變遷，執政黨必須以新的觀念，新的做法，在民主憲政體制的基礎上，推動革新措施。」¹³⁶ 但因為以統治者權力為考量的思維未變，國民黨的本土化工程並未能竟功，更重要的是，柏拉圖以權威場域的靜止性確保意識形態的純靜性轉化思想，在國民黨不得不「變」下，也預示了失敗的結果。同時，在意識形態與統治者權力的矛盾下，也初顯國民黨分裂的可能，當李登輝繼任國民黨主席，並以國民黨意識形態的繼承者自居時，擁護蔣家權力者失去了反擊的力道，但當李登輝轉而重返鞏固統治者權力的舊路時，國民黨外來意識形態的權威再度受到削弱，在此同時，那些反對李登輝統治者，也以李登輝背離國民黨路線的意識形態為由，高擎反李的大旗。

國民黨的本土化，因為只是「外來統治者想拉攏更多的台灣買辦階級分子及其子弟，做為欺瞞與籠絡台灣人大眾的工具而已」，因此並不被本土政權者視為真正的本土化，那些被引進國民黨統治階級的台籍精英被視為「半山」、「靠山」與「蔣經國栽培的新買辦台灣人」，¹³⁷ 命運如同柏拉圖洞穴論中那個走出洞穴之外再重返洞穴中的人，被本土洞穴人視為「非我族類」。但在外來政權進行本土化工程時，本土政權的抵抗外來者運動也發生了質變。早期由廖文毅在《台灣民主主義》中主張嚴格區分台灣人與中國人的血統論述，已非區隔本土與外來的主流，自1964年彭明敏、謝聰敏、魏廷朝發表〈台灣人民自救運動宣言〉開始，本土政權對外來政權的反抗即不再強調台灣人與中國人在血統上的差異，轉而強調國民黨統治核心之外的大陸人與台灣人一樣，都是國民黨統治政權下的受害

¹³⁵ 陳世宏，《李登輝先生與台灣民主化》（台北：玉山社，2004），張炎憲、許志雄、薛化元、李福繼、陳世宏編撰，33-35頁。

¹³⁶ 聯合報，1986/10/16，1版。

¹³⁷ 史明，《台灣不是中國的一部分——台灣社會發展四百年史》（台北：前衛，2002），174-175頁。

者，並強調「命運共同體」的塑造，這種對命運共同體的想像，被稱為「公民——領土型的台灣民族主義」，¹³⁸ 如此，「不論出生於何地，凡是認同台灣的，都是台灣人，都是台灣民族主義的一分子」，這種連結於本土的認同概念，被稱為「無差別認同論」。¹³⁹

原來本土政權論述的轉向，有助於原存在於外來統治政權中外來與本土二元對立情勢的改善，但在「無差別」的認同論下，本土政權者擺脫了前一種對立下外來對本土的壓迫，卻代之以後一種對立下本土對外來的壓迫，因為他們訴求的是「承認自己是台灣人」的「無差別」認同，他們首要訴求的是對「台灣靈魂的探索」，這種探索要先以一種自我拷問的型式，「先問自己是不是台灣人」，「假使有人經過一番的探索，認為自己不幸出生在台灣，但是前途在中國大陸；這種沒有台灣意識，沒有台灣靈魂的人，雖出生在台灣並不能算做台灣人。」¹⁴⁰ 這種認同論是以一種同化取代另一種同化，在此情形下，強調多元差異的文化多元論還是無法在台灣生根。

且本土政權的本土化，原本應是指一種「外來者內地化」的過程，但本土政權由本來的反抗國民黨外來統治，到後來的反抗中國對台灣主體性的宰制，而這兩個反抗對象都與「中國」發生連繫，於是「去中國化」便成為本土化的一體兩面。在無力對抗外部霸權下，本土政權「轉向從內部建立『族群霸權』，從建立次級霸權的帝國主義享樂中尋找主體焦慮的出口，將一種民族自決的高尚思想退化為黨派爭權的籌碼。於是，國民黨被視為中國霸權的代理者，國語被訂上政治愛恨的標籤，血統被冠上忠奸二分的代號；本土化變成『閩南化』，連帶也變成『去客家』、『去原住民』，乃至『去混血』、『去經國』、『去大陸新娘』等等，本土化走向『排異納同』、『非我則去』的河洛霸權，它像極了沙特筆下的『反閃族主義』，它旨在構築典型的『摩尼主義』(Manicheism)世界，塑造一個簡單的邏輯：變成河洛人，否則消失！」¹⁴¹

無論是國民黨外來政權的本土化或者是本土政權者藉由認同論重新詮釋本土，都未能解決外來與本土的對立問題，這個問題已成為當下台灣外來政權現象的死結與僵局，始終糾纏在台灣場域的各個領域與角落。但外來與本土二元對立

¹³⁸ 吳叡人，〈追求命運共同體——人民自救宣言與戰後台灣公民民族主義〉，發表於 1994 年 9 月 18 日紀念「台灣自救宣言 30 週年」——「台灣自由主義的傳統與傳承」研討會。

¹³⁹ 黃昭同，《台灣那想那利斯文(Taiwan Nationalism)》，96-97 頁。引自陳儀深等編撰，《台灣國家定位的歷史與理論》，123-124 頁。李喬在界定何謂「台灣人」時，區分為兩個標準，一是「民族學」的標準，二是「認同」的標準，也顯示出本土政權者從早期「血統論」到後期「認同論」轉變的同一思維。但「血統論」並不因此消聲匿跡，仍偶見於相關著作中，如吳錦發在《台灣文學》(1992:9-10)中試圖建立台灣的閩南人、外省人、客家人與原住民血脈相通，而不與大陸的閩南人、外省人、客家人血緣相連。分見《台灣主體性的建構》，65 頁；江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》，149-150 頁。

¹⁴⁰ 陳隆志，《台灣的獨立與建國》(台北：月旦出版社，1992)，118-119 頁。

¹⁴¹ 宋國誠，《新新聞》週報 865 期，56-58 頁。

的發展，卻在對立表象下掩飾了這種敵我關係的製造成分，因為本土政權論述已經取得了論述霸權，本土政權已佔據台灣場域的主人地位，就論述的角度言，作為主人的「本土」與完全失去自主性的「外來」奴隸，已相互承認了對方的身份，因此，台灣外來政權現象中明顯的情形是，無論是本土政權或是被指為外來政權者，全都向「本土」的方向移動，而被指為外來者的個人與團體，無不極力擺脫這種外來指控，尋求「本土」的承認，故在外來與本土的二元對立表象下，本土早已取得了獨尊地位，也就表示本土取得了這場鬥爭中的勝利，但已臣服的外來者，卻宛如軀體早已死亡但幽靈仍然盤旋的鬼魅，仍然在與本土政權進行永不歇止的戰鬥，這就像是唐吉軻德將風車當作巨人並與之戰鬥一樣，一方面是那些自認與外來政權正在進行殊死戰者的幻想，另一方面則是塑造《唐吉軻德》情節者的製造，而前者的幻想又是透過後者的製造而強化，而後者之所以製造本土與外來的對立，最終原因可歸結到敵我之辨，但在進一步探討這個問題前，我們擬先從探討「外來」著手。

馬基維里在述及羅馬歷史及政權必須不時返回根源時，曾讚揚外來政權對於本土的貢獻。在《佛羅倫薩史》中，他講到佛羅倫薩統一之後，為了消除過去每次判案後便出現內部不和的情形，佛羅倫薩由十二人組成的「長老會」領導階層，決定從別的城市請來兩位審判官，決斷民間發生的各種民事刑事案件，¹⁴² 顯示「外來者」對促進本土政權政治穩定能夠產生積極的作用。這種論調對於將外來政權當作死敵的本土政權者而言，絕對無法接受，但這種表面的拒絕接受，卻無法遮掩實際上已接受的事實。台灣從西班牙、荷蘭統治時期，便存在外來與本土的對立了，若從本土政權的去外來化論述來看，所有這些殖民歷史皆應一筆勾銷，且其殘留於台灣場域的遺跡對於台灣本土化運動也有不良影響，但這卻不是本土政權對外來者的一貫態度。史明在《台灣不是中國的一部分》中，談及荷蘭的佔領時，曾指最初移民到台灣的漢民族一直停滯在以自給自足生產和物物交易的封建生產階段，之後商業性的農業生產及商品生產和商品流通的觀念，則是由荷蘭人帶入的；在述及清朝對台統治時，他提及1886年劉銘傳就任新設的「台灣巡撫」，推動「現代改革四大政策」及「土地清丈」、「人口調查」，並促進社會的現代化，雖然他的政策並未成功，但的確為擺脫封建的桎梏向前跨出了第一步，並為即將來臨的資本主義化提供前置條件；在說到日本的殖民統治時，他提到台灣的商品經濟從荷蘭時代開始萌芽，到了晚清發展成前期的資本主義，但還是日本帝國主義佔領台灣後，台灣的社會封建經濟才從根被推翻，而使資本主義開始發展，台灣也逐漸走上「近代化」的發展過程。¹⁴³

¹⁴² 馬基維里，《佛羅倫薩史》(Istorie Florentine) (台北：台灣商務印書館，1998)，李活譯，59頁。

¹⁴³ 史明，《台灣不是中國的一部分》，40-41、69、85頁。王育德亦認為台灣人無論願意與否，都已享受到日本殖民帶來的近代化恩惠。見《台灣·苦悶的歷史》，114頁。

由此可見，曾經在台灣場域駐足過的「外來者」，即使壓制台灣的主體性，剝削一切可用的資源，但並非一無是處，時間若再拉近，更可凸顯台灣實際上就是「外來化」的產物。在民族思想方面，史明說得很清楚：「台灣在第一次世界大戰時受到西歐的『自由民主主義』、美國總統威爾遜『民族自決主義』及列寧『社會主義』等世界思潮的重大影響，開始進入近代的且有計畫性的『民族鬥爭』。」¹⁴⁴ 在民權主義方面，台灣所有一切民主、自由與人權思想、制度都是外來的，本土政權並在外來政權的憲政架構上取得了政權，政黨輪替之後並承接了這一套憲政架構，台灣場域從未給與這些近代民主自由主義任何的養分。在民生思想方面，台灣的經濟運作完全按照西方資本主義邏輯，一切社會福利思想都是外來的，甚至在外來思潮的撲蓋下，本土傳統的社會與家庭價值亦被摧毀。由此可見，「本土化」中的「本土」除了台灣原住民文化外，實際上只是想像中的空殼，而這個殼中去除原住民的成分，充塞的全都是「外來」的舶來品。

因此，本土對外來的去化，只是「走向了分史、斷根、割帶、自體繁殖的詭譎道路上，從『政治解殖』走向『文化解體』，成爲一個沒有歷史傳承、沒有文化根源、沒有民族歸屬、從土石坑迸出來的「石頭兒」。……爲了彰顯台灣的主體性只能證明台灣的無根性。」¹⁴⁵ 這種自我創根的本土化與原先的本土化想像正好背道而馳，因爲「民族想像的枯竭和歷史根苗的拔除，不是本土化的復原或重建，恰好相反，是民族的自辱，是民族的羞殘，它成就的不是本土的母體，它可能是一種浪漫的自我迷失，但更可能是粗暴的自我踐踏。」¹⁴⁶ 如果去化了所有的外來，就再也留不住一點的本土，這絕非是本土政權的本意，但無形之中卻將台灣的本土化，帶入了與外來對抗的虛無主義化，更甚者，是在此一虛無之中，爲「制度化的種族主義」(institutional racism)的侵入鋪平了道路，表面上，本土政權尊重多元平等，但在此表象下卻是一種「族群的絕對主義」(ethnic absolutism)。¹⁴⁷

二、敵我對立下的兩個國家

因此，同外來政權的意識形態一樣，本土化論述帶有濃厚的神話和政治權威

¹⁴⁴ 史明，《台灣不是中國的一部分——台灣社會發展四百年史》(台北：前衛，2002)，200頁。

¹⁴⁵ 宋國誠，《新新聞》週報 865 期，56-58 頁。

¹⁴⁶ 同上註。

¹⁴⁷ Kate Nash 舉法國爲例，法國公民帶有強烈的普世主義色彩，但這種普世主義卻是一種排他的本質主義，爲了達到他們認爲的平等，法國人強調個人權利必須相同，這導致法國政府與回教徒的衝突，公民資格的衝突又回過頭來助長「穆斯林恐怖症」，Kate Nash 稱此爲「制度化的種族主義」(institutional racism)，制度化的運用讓那些符合法國文化規範者獲利，但從反本質主義的角度來，多元文化之所以會產生問題，即是因爲它造成「族群絕對主義」(ethnic absolutism)。參閱 Kate Nash 著，林庭瑤譯，《全球化、政治與權力》，183-189 頁。

色彩，前者表現為一種製造出來的形體，嚴格來說，它的原始內容只有台灣原住民的成分，但在它的殼內卻塞進了外來的思想，然後再將這個製造出來的形體貼上土產的標籤，便可以土地的親近性，召喚懷舊的顧客，進而以經濟的保護主義形式，用在民族主義上的拒買外貨，殊不知，政治消費者在民族主義的召喚下購買的，還是一個大部分零件都是外來者製造的「國貨」；就後者而言，它是本土化神話產生的主因，也是外來與本土對抗早已分出勝負後，外來與本土的對立卻依舊存在的原因。雷頓(David Laitin)在《霸權與文化》(*Hegemony and Culture: Politics and Religious Change among the Yoruba*)一書中，曾舉奈及利亞的族群衝突為例，他指出，獨立後的奈及利亞內部族群衝突之所以依照「祖籍」而非地域的界線爆發，乃是因為殖民國家以「祖籍」作為統治與資源分配之主要依據的結果。換言之，國家對人民的分類制度化、乃至政治化了族群，而族群界線一旦被政治化，政治人物自然會選擇以族群作為政治動員的基礎。¹⁴⁸ 台灣場域外來與本土衝突的結構性因素，即是雷頓所言「政治化了族群」造成，族群是一虛構的概念，這個概念並未賦與本身特殊的記號與意義，但在政治操作下，族群便被給定了意義，並與本土與外來產生了直接連繫，就此而言，本土與外來的對立意義是被動的，乃是為了達到特定政治目的而被操作出來的，而最方便劃定的界限則是族群區分。

這令人想起日本諾貝爾文學家大江健三郎在1970年發表的《沖繩劄記》中，質疑「本土」的意義，他說：「我每次寫下『本土』這個詞時，心裡都有一種抵觸感，也會鼓漲起一種異物感。它跟一種有條件的欲望緊密相連，令我無法釋然。『本土』究竟是什麼？」大江健三郎的疑問是：「『本土』的日本是什麼？」劄記發表後的兩年，1972年美軍結束託管將沖繩「歸還」日本。琉球王國曾以中國為宗主國，日本帝國主義併吞了琉球設沖繩縣，甲午戰爭後又取得台灣，對兩地進行「日本化」「近代化」的殖民統治，太平洋戰爭的最後階段，美軍攻佔沖繩，戰況慘烈，沖繩人血流成河，戰後美軍設軍事基地，施行近28年的軍事託管，期間沖繩人無身分，蒼涼的悲情，詩人以「孤島苦」名之。在《沖繩劄記》裡，人道主義作家大江面對沖繩人的處境反省著日本人權勢主義的態度。所謂「本土」一詞，是在沖繩指稱日本，是日本人的發明。因為「日本不容在沖繩稱『日本』，於是就搜腸刮肚想出「本土」一詞，它就是要將「本土回歸」在這二十幾年中一步一步獲得承認，把真正沖繩的東西一點一點的吸食乾淨。」亦即，發明「本土」一詞就是要消滅沖繩的「主體意識」。戰後深切反省日本意識的大江健三郎說，

¹⁴⁸ 引自吳叡人，〈用雷頓的族群政治看台灣〉，中國時報，2006/03/23，A15版。

除了曖昧的幻想，「本土」並沒有實體存在，「如果不相信虛象『本土』的人被從正面撼動，那麼我們『本土』人的虛假的安寧就會立即煙消雲散。」¹⁴⁹

大江健三郎口中的「本土」是站在「非本土」的沖繩說日本「本土」，沖繩人在說「本土」時指的其實是「外來」，這點像是國民黨外來政權將祖國投射在中國，因此，外來政權的本土指得是中國，腳踏的台灣反而成爲「外來」。相對而言，台灣本土政權的「本土」指得是先住民生活在此四百年的台灣，但這些先住民心中的「本土」，指涉的仍然是中國，至於中國「本土」何時轉換爲台灣「本土」，從來沒有人提出確切的時間點。這益發凸顯本土與外來的製造性與虛構性，「本土」本身可以是神聖的，但外來者與本土派都可以自稱「本土」，也就表示「本土」並無專屬權，外來者既可以披上「本土」的外衣，本土派也有「外來化」的可能。¹⁵⁰ 但「本土」卻有一個共同的屬性，那就是解構對手主體。日本「本土」欲解構的是沖繩主體，中國「本土」欲解構的是台灣主體，至於台灣「本土」欲解構的則是島內的中國性主體，而所有解構的目的是在「回歸」，沖繩回歸日本，台灣回歸中國，中國性則回歸台灣。這些被「本土」視爲對立面的沖繩主體、台灣主體與中國性主體，都是「外來」，而欲達成「外來」回歸的目的，就必須進行意識的轉換，這種轉換必須使用貼近被解構者的語言，能夠喚起被解構者的感動，能夠消融被解構者的抗拒，這種策略其實是一種柏拉圖式哲學語言轉換爲政治語言的模式，目的在內化特定訴求的集體意志，而不論是外來者或本土派，其所選擇的共同語言都是能夠喚起被統治者內心悸動的「本土」。

然而，當本土訴求回歸時，也必然產生抗拒，大江健三郎所謂的「牴觸感」與「異物感」是一種心理的抗拒，台灣本土政權早期對中國「本土」的抗拒，衍生爲流血革命，而當下對台灣本土論述的抗拒，則呈現水火不容的敵對政治與族群對立。之所以產生抗拒的原因，在於這些概念並非自然生成的，而是製造的，當「本土」是製造品時，便會演變爲如鄂蘭所言爲內在邏輯驅動的暴力合法化，這個邏輯是：要做一張桌子不得不砍樹；要做蛋捲不得不打蛋；要建立一個共和國也不得不殺人。¹⁵¹ 台灣「二二八」流血事件的發生，即係外來政權將製造出的中國「本土」強加在台灣的结果，當下台灣場域雖然不致有流血衝突的危機，但當政治上被視爲敵人的虛構「外來者」不斷遭受排拒，並且以對本土效忠度作爲對大陸投資台商、在大陸就學青年、嫁到台灣的大陸新娘、流有可疑「外來」血液的公務員等進行「忠誠檢察」的標準時，這個島內的敵我之辨幻想即可能自我實現，當被排拒者只能在「敵國」獲得認同時，本土政權將發現越是對島內的

¹⁴⁹ 引自陳浩，〈本土並不存在〉，中國時報，2006/07/20，A4版。

¹⁵⁰ 李登輝2005年6月在北社的募款餐會中，批判扁宋會及民進黨祝福連戰訪問中國，是本土政權背叛本土路線，他說「本土政權外來化」令人民非常失望。見自由時報2005/06/13，焦點新聞版。

¹⁵¹ Hannah Arendt, *Between Past and future* (New York: Penguin Books, 1977), p. 139.

「敵人」發動戰爭，越是清除可疑的「中國同路人」，則本土政權的敵人及敵人的同路人就越多。

本土政權應付內部之「敵」的手法，如同施密特的敵我之辨，內部之敵之所以存在，不是它真的存在，而是政治上的需要，因為本土越是要肯定「我」，就必須更加的否定「敵」，剛好台灣面對中國這個外部敵人，而內部敵人與本土政權對外部敵人定位又有差異的時候，本土政權便很容易連結內部敵人與外部敵人，並藉此更加凸顯內部敵人的敵對性，這個連結內部敵人與外部敵人的邏輯如同施密特所說：「如果一部分的人民宣布：他們不再有任何敵人了，那麼，他們就是實際上站在敵人這一邊，並且在幫助敵人，但是敵友的區別，卻不會因此而被取消。」¹⁵² 施密特在說這話時，時值德國國內發起和平運動，而許多政府與國會人士正是以這種態度定位和平運動，這如同台灣內部兩岸政策不同於本土政權者，被視為「站在敵人這一邊，並且在幫助敵人」，其本身也就變成了敵人。這種敵我之辨，有助於本土政權的權力鞏固，但卻無助於在台灣場域建立起政治權威。柏拉圖雖然亦強調對立，但那是統治階級與被統治階級間的對立，目的是在鞏固統治階級的統治意識，對於政治社群，柏拉圖非但不主張對立，還強調整合，這與台灣外來政權現象統治者動員省籍與族群，造成公民社會割裂的外來與本土對立完全不同。

柏拉圖在敘述希臘城邦間的戰爭時指出，鑑於希臘民族有可能淪為其他蠻族的奴隸，因此，希臘人不應將希臘人當奴隸，如此，他們就能一致對外，免於兄弟鬩牆。¹⁵³ 更重要的是他強調「不和」(discord)與「戰爭」(war)的差別：

「不和」與「戰爭」這兩個名詞頗有不同，而且我想它們的本質也有差異。它們一個表示內部和本國的；另一個則表示對外和國際的。這兩個前者叫做不和，只有後者才叫做戰爭。……連接希臘民族的，是他們的血統和友誼，於蠻族則是相外而陌路的。……因此，希臘人跟蠻夷作戰，蠻夷跟希臘人作戰，他們這種仗我們就稱之為戰爭狀態，而他們既然在本質上是敵人，這種敵對行為應該稱之為戰爭。但當希臘人自家打仗的時候，我們就要說，希臘正處於混亂與不和之中，因為他們在本質上是朋友。這種敵意應該稱之為不和。……假如雙方毀壞土地，互相燒毀對方的房子，這種爭執要顯得怎樣的邪惡，任何真正愛他的國家的人，都不會忍心把他的母親撕成碎片。征服者或者有理由，剝奪被征服的一方的農作，但是，在心底他們仍當有和平的念頭在，並無意永遠的

¹⁵² 艾普勒，《重返政治》(*Die Wiederkehr der Politik*) (台北：聯經，2000)，孫善豪譯，14頁。

¹⁵³ Plato, *Republic*, 469b-c.

打下去。……他們中間如有歧見，他們就會僅視之為不和——亦即朋友間的爭執，不得稱之為戰爭……他們既然也是希臘人，就不會蹂躪希臘，也不會焚燒房屋，更不會認為一個城邦的全部人口——男女兒童——都同樣地是他們的敵人，因為他們知道，戰爭的罪魁禍首，永遠僅限於少數人，而多數人都是他們的朋友。為了這些理由，他們就不會願意毀壞對方的土地，夷平對方的房屋。他們跟對方的敵意，僅應維持到多數的無辜而受難的人迫使為首的少數人受到制裁的時候。¹⁵⁴

柏拉圖所處的希臘時代，並無今日的民族國家概念，但他「國家內的不和」與「國與國的戰爭」相對概念，卻深值我們重視。對於一個亟欲將外來意識形態帶入本土社群者言，他設想的是一個階級井然的政治社會，這個社群由分受意識形態的統治階級領導，統治結構涇渭分明，被統治者則依其分工各盡其職。但這個理想的政治社群顯然不是希臘當時實際的政治社群，實際的希臘政治社群是，城部內部有勾結其他城邦的第五縱隊，城邦與城邦則相互間爭戰無止。對於此一情形，柏拉圖並未提出「永久和平」的烏托邦，也未淪為否定一切現實政治的犬儒主義，他實際上默認了此一事實，但卻劃定了一個鬥爭的界限。敵我之辨僅限於國與國間的「戰爭」，至於國家之內則只有「不和」。既然國內只有「不和」，即使發生衝突，相關各造本質上仍是「朋友」而非「敵人」，既然如此，衝突就不能永遠持續下去，衝突的破壞性也應有所限制，更進一步，他甚至譴責那些製造國內衝突的少數人，讓大部分人都成為無辜者，而這些人都應該受到制裁。柏拉圖的意識形態建國藍圖，既然以追求共善為目的，即使這個藍圖形塑的統治者是專制極權的獨裁者，但訴求的還是被統治者的共同利益，就這個角度而言，他的國家意識形態邏輯是首尾一致的。相對於此，無論是台灣的外來政權或本土政權，雖然訴求的都是集體意識，但採取的卻是省籍與族群的割裂與動員統治方式，這使訴求的目的與實際統治之間形成巨大鴻溝，欲形塑普遍意志形同空談。在柏拉圖那裡，意識形態的說與做言行合一，理論上統治者可以取得被統治者自願服從的政治權威，但台灣外來與本土的統治者，心中卻只有「小我」的權力而無「大我」的權益，言行出現落差，自然給與反對者以違背「路線」或「理想」作為批判的理由。

從柏拉圖的觀點詮釋，國家的最大幸福在於團結和諧，但台灣的外來與本土敵對，卻在彼此之間劃上一道深深的裂痕。柏拉圖在談及寡頭政權時，將因為財產條件限制，而將一國內部劃分成富人與窮人兩個階級的國家，形容為「這種國家，不是一個，而是兩個國家」，在「兩個國家」內部，因為選擇領航員是以財

¹⁵⁴ 同上註，470b-471b。

產為條件，就會出現領航的人不會掌舵，而會掌舵的人因為沒有財產無法掌舵的情形，最終的結果就是「沉船」。此外，「兩個國家」的另一危機是，這個國家將無法作戰，因為統治者雖然武裝了大眾，但卻畏懼他們甚於敵人。¹⁵⁵ 將柏拉圖的「財產」換上台灣外來政權現象中的「外來/本土」「族群」與「省籍」等對立概念，事實上也可以得到同樣的結果。無獨有偶，馬基維里在《佛羅倫薩史》中，也曾描述佛羅倫薩因分裂而陷入無政府狀態的暴亂情形，一個城邦之內分裂為兩大陣營，執政者無法貫徹公權力，只能向叛亂的暴民妥協，此時，一位梳毛匠蘭多(Michele di Lando)利用民粹情緒掌握了權力，在取得統治權後，隨即在佔領的宮殿大院豎起一台絞架，遂行恐怖統治。但是不多久，一些不滿蘭多分配政府職位優待上層階級的平民，又起來反對蘭多，並且另立本身的執政集團，馬基維里形容佛羅倫薩當時的情境為「城邦出現兩個政府，聽從兩個勢力集團的指揮。」這種對立情勢，又再使佛羅倫薩陷入內戰，陣營與陣營、派系與派系的混戰無日或之。¹⁵⁶

無論是「兩個國家」或是「兩個政府」，都顯示只要是出自敵對情緒，就會分裂為兩個殊死互鬥的集團，於是國家之內還有一國，政府之外還有政府。若柏拉圖的「兩個國家」係緣於同一個希臘民族間城邦界線分隔的結果，則馬基維里的「兩個政府」顯示，即使是在國境之內，人民與人民間仍可能彼此視為寇仇。值得重視者為佛羅倫薩還是一公民自我統治的共和政體，這就更加凸顯公民自我統治只是改變了誰來統治的問題，由多數人統治取代一人或是少數人統治，但這種改變本身並非解決內部分裂的充分條件，反而在有心者的操作下，會淪為特定人物挑起民粹操作的溫床，如同佛羅倫薩頻頻出現的暴民統治一樣，人民認為得到了一切，但卻同時失去了一切，他們改變的只是統治者和統治政權，但是造成國家內部持續動盪、永無寧日的分裂因子，卻仍舊存在。

這一點值得台灣的外來政權現象警惕，因為許多欲在省籍、族群等民族主義思維之外，重新賦與「本土」新意義者，採取的途徑是將「本土」與「民主」或「共和」的概念連結，但此一連結只是改變了「本土」的形式，並未改變排他性的實質。如李登輝逐漸掌握黨政大權後，對台灣的本土化與民主化做出了很大貢獻，而在他觀念中，「民主化和本土化是一致的，兩者密不可分。所以他一直堅持，民主化必須徹底，本土化才能達成，台灣這片土地才能進一步發展。」¹⁵⁷ 所以，他任內推動了許多台灣民主化的重大工程，其中之一包括「國民黨的台灣

¹⁵⁵ 同上註，551c-d。

¹⁵⁶ 馬基維里，《佛羅倫薩史》(*Istorie Florentine*) (台北：台灣商務印書館，1998)，李活譯，149-155頁。

¹⁵⁷ 陳世宏，《李登輝先生與台灣民主化》(台北：玉山社，2004)，張炎憲、許志雄、薛化元、李福繼、陳世宏編撰，70頁。

化」，「國民黨台灣化」的用意是「加速黨內運作機制的民主化，然後以實際的政策施做，導引國民黨走向本土化。」1993年8月16日國民黨十四全首次由黨代表票選黨主席，並宣示將政黨屬性改為「民主政黨」，李登輝將此形容為「國民黨老店新開了」。但李登輝當時認為國民黨政府仍是外來政權，國民黨若欲執政，「台灣化」是唯一的道路，「台灣化」與蔣經國推動的本土化政策不同，因為蔣經國只是大量引進了台灣人，但「關鍵在這個黨的政策取向是否以台灣為優先，是否真正替台灣人著想。」這是李登輝的「台灣化」與蔣經國的「本土化」差異所在，亦即，李登輝的本土化實際上是「台灣化」，這個「台灣化」是要以「台灣為優先」。但值得注意的是，在定義「台灣優先」時，其必要與充分條件是「去『中國』的屬性，落實為『台灣國民黨』。」¹⁵⁸ 從這個本土化的邏輯可以看出，民主化是雙等號的左邊，本土化是中間，去中國化則是雙等號的右邊，易言之，那種去化的排他性思維仍深植在這個以民主化界定的「本土」之中。

同樣的情形也出現在對「共和」概念的運用上，為了強化台灣主體性，確立台灣的主權地位，李登輝在其所著《亞洲的智略》一書中，提出「台灣是一個主權獨立的國家，台灣的認同問題，已從『中華民國在台灣』到達『台灣中華民國』的階段；中華民國已不再是以往的『民國』，而是新的共和、第二共和。」¹⁵⁹ 「共和」概念雖然包含了不受外來強權宰制的自主性意義，及緣於共善而生成的愛國主義及人民主權意義，但是否能以其作為與中華人民共和國的主權區隔令人存疑。因為欲建構「中華民國第二共和」者率皆援引法國共和精神，但法國共和政體的更新乃是一國內部體制的改變，並未涉及主權的歸屬問題，因此，欲套用法國模式勢必產生扞格。但這裡值得注意之處不是兩岸的主權爭議，而是以「共和」之名建構一打破國民黨外來政權舊法統的做法，實際上隱藏了去化的排他思維，這裡的關鍵在於，本土政權對於「共和」體制的建構，其出發點是重新塑造台灣主體的認同，共和只是形塑新台灣認同的手段，它與舊台灣認同的最大差異，是不再強調以台灣獨立確認台灣主體性，而是「根據憲法、根據現況，改變國家的內涵，成立新的『共和』，讓中華民國台灣化。」¹⁶⁰ 因此，李登輝的「(第二)共和」觀，不強調台獨的必要性，因為「台灣早已經是主權獨立的國家」。¹⁶¹ 然而值得注意者，不在於李登輝是否放棄台獨，這不是我們關心所在，而在其採取了馬基維里式的表象邏輯，雖然實際上已改變了國家的內涵，但在形式上卻無更迭，由此出發，他欲形塑的新台灣認同，就是「新台灣人」認同，令人好奇的是，

¹⁵⁸ 同上註，72-78 頁。

¹⁵⁹ 聯合報，2000/07/22，3 版。

¹⁶⁰ 陳世宏，《李登輝先生與台灣民主化》(台北：玉山社，2004)，張炎憲、許志雄、薛化元、李福繼、陳世宏編撰，89 頁。

¹⁶¹ 同上註，88 頁。

「新」台灣人認同與「舊」台灣人認同有何差異？若進一步追索，我們發現毫無差異，因為它還是要所有人「承認自己是台灣人」，「新」這個字只是代表方式的改變，但排他的意涵仍然未變。

從外來政權的「承認自己是中國人」到本土政權的「承認自己是台灣人」，便是外來與本土的攻防所在，這一場認同的爭戰，只看到政治權力的攫奪，看不到政治權威的建立，因為強迫推銷認同，絲毫未留有構成權威根本要素的自願性空間，在零和的認同戰局中，人們只能擇一而處，而沒有說不的權利，這是一場非黑即白的赤裸裸政治鬥爭，也是一種兩極的認同對立，這種對立會造成什麼結果呢？它會造成前述內部敵人與外部敵人連結的自我實現化，馬基維里舉了一個實例，包括阿爾比齊(Rinaldo degli Albizzi)等在內被佛羅倫薩驅逐的一些重要人物，到米蘭公爵那裡要求他攻打自己的祖國，阿爾比齊告訴米蘭公爵：「我們過去曾頑強抵抗您用以攻打我們城邦的那些軍隊，現在我們卻又勸您派這些軍隊再去攻打我們的城邦；我們的國家也決不能因此對您抱怨。因為只有當城邦對它的公民一視同仁，而不是只支持一小撮人，卻把大批子孫拋棄的時候，這個城邦才值得受到全體公民的愛戴。並不是所有反對自己國家的武裝行動一概都應受到譴責。……對於一個共和國來說，還有比奴役為害更大的病症嗎？還有什麼能夠有效地鏟除這種病害的治療方法嗎？戰爭都是不義的，但有必要打的仗就是正義的；當只有暴力能為獲得解救提供希望時，暴力就是慈悲的。」¹⁶²

內部的敵對常會讓權力鬥爭失敗的一方飲鴆止渴尋求外部敵人的慰藉，如同馬基維里所言：「在爭權中失敗的一方有時還求助於外國武裝力量；對於他們自己無權統治的國家，就寧願讓它屈從外人統治。」¹⁶³ 在彼此視為寇仇下，一切暴力與叛國的言行都被合理化，甚至還戴上「正義」的冠冕。不僅內部敵人會勾結外部敵人，外部敵人也會見縫插針。馬基維里講到維愛人和特魯斯坎人利用羅馬內部失和攻擊羅馬的歷史時，他表示：「共和國內部的失和通常是懶散與和平，團結則是源於恐懼和戰爭。」¹⁶⁴ 這一場戰爭雖然羅馬贏得了勝利，但馬基維里卻緊接著提出維愛人之所以失敗是他們用錯了方法，馬基維里認為要奪取分裂的城市不是發起戰爭，而是爭取分裂城市的信任，設法成為敵對雙方的仲裁者直到他們兵戎相向，讓他們相互耗損進而收漁人之利，他並舉佛羅倫薩收服皮斯托亞的例子以為印證。¹⁶⁵ 這顯示一國內部的分裂將給與外部敵人上下其手的空間，此應作為台灣的殷鑑，尤其是當中華人民共和國顯已體認過去武嚇台灣的「錯

¹⁶² 馬基維里，《佛羅倫薩史》(*Istorie Florentine*) (台北：台灣商務印書館，1998)，李活譯，246-247頁。

¹⁶³ 同上註，244頁。

¹⁶⁴ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, II.ch.25.

¹⁶⁵ 同上註。

誤」，而改採「笑臉攻勢」時，它所採取的正是馬基維里攫取分裂城市的方法，外來與本土內部分裂的加劇，不僅無益於台灣主體的建立，反而使台灣主體性面臨消逝的危機。

三、統治者要負最大責任

但是，外來與本土分裂、對立的產生又該怪誰呢？難道省籍或族群的「原罪」就足以作為敵對情緒滋長的理由？難道對本土認同及價值的背叛都應歸罪於那些「台奸」？法王查理一世征服義大利後，佛羅倫薩由圭爾夫派掌權，雖然名義上佛羅倫薩還有圭爾夫派和吉貝林派的存在，但經過很長一段時間後，人們早就將宗派情緒丟在腦後了，因此許多吉貝林派的後裔也在政府中任職，但圭爾夫派的里奇家族首領烏古喬內·德·里奇(Ugucione de Ricci)為了消滅政敵，攫取更多的權力，就鼓吹恢復往日反對吉貝林派的舊法律，烏古喬內·德·里奇消滅政敵的計謀最後沒有成功，但這個法律卻恢復了，並成為人民首長打壓反對派的政治工具，這個舉動引發佛羅倫薩極大騷動，兩派相爭使得城邦處於隨時可能毀滅的危機。馬基維里藉一個出於愛國心而向執政團進言的不知名平民之口說出以下的話：

公民之間根本不存在任何團結和友誼。……眼看著這些宗派領導人和煽動家滿口仁義道德，用花言巧語把他們那卑鄙齷齪的陰謀詭計神聖化，實在是最可悲的事！他們開口閉口離不開自由的字眼，但他們的行動卻證明他們是自由的大敵。他們從勝利中希望得到的報酬並不是使城邦得到自由的那種光榮，而是在消滅了對手之後，由自己稱王稱霸的願望得以如願以償。為了達到他們的目的，他們幹任何勾當都不覺得不公正、太殘忍、太貪婪。因此，他們所搞的一切法律與規章、戰爭與和平、條約與協定等，都不是為了公共利益或城邦的共同榮譽；僅僅是為了一小撮人的好處和便利。……一個城邦既然不是按照法律，而是按照派別的意圖治理，那麼，一旦一個派別處於統治一切的地位而又無人反對時，過不了多久它必然要分裂。因為他們開始時為保衛自己而採用的那些隱蔽的見不得人手段，這時就不再能使他們保持統一。……或是為了支持被放逐的人們，或是由於貴族平民的敵對，我們仍然繼續不斷的打內戰。……這些人現在正在按照野心家一貫的行徑，力圖使自己成為共和國的主宰。他們很清楚，除了製造不和之外，再也沒有別的機會取勝，

於是就再一次把城邦分裂。¹⁶⁶

從馬基維里對於佛羅倫薩歷史的敘述，我們獲悉，政治社群的內部分裂，統治者和派系領導人物要負起最大的責任。圭爾夫派爲了攫取權力、消滅政敵，企圖喚起已從人們記憶中消失的派系對立，不正如同台灣場域早已因通婚、混居與工作等早已淡化的省籍與族群界線，卻屢屢在選舉時被政黨及政治人物所動員？不僅於此，佛羅倫薩的派系敵對竟至於不惜引進外來政權武力消滅國內政敵，可見外來政權引發的危機不僅在於蕭牆之外，更在於蕭牆之內。馬基維里對此不禁感嘆道：「佛羅倫薩城邦無疑是偉大的，但它又是多麼的不幸！，過去歷次分裂的教訓、對敵人的恐懼、甚至國王的權威，都不足以使佛羅倫薩人爲了自己的利益而團結一致。」¹⁶⁷ 於是我們發現，分裂危機的所在，不在被統治者與平民大眾，而在政治精英，特別是統治者，因爲前者是被動的，後者是主動的；前者沒有摧毀國家的權力，而後者常常爲了權力不惜摧毀國家。這凸顯了台灣外來政權現象中的諷刺性，因爲那些口口聲聲民主、自由、愛台灣，不希望看到省籍意識、族群衝突的人，正是操弄省籍和族群最厲害的人，如同佛羅倫薩「開口閉口離不開自由字眼」的那些人，「他們的行動卻證明他們是自由的大敵」。

馬基維里說，義大利人常常認爲煽動城市的分裂才有利於保有城市，但其實這種想法是錯誤的，因爲「當敵人迫近的時候，那些內部分裂的城市就會立即喪失了，因爲較弱的一派，總是投靠外國的軍隊，而其餘的部分就站不住腳了。」因此，一個明智的統治者，不應允許國內分裂的情形存在，因爲這在和平時期駕馭人民或許有用處，但在戰時，便凸顯出這種政策的謬誤。¹⁶⁸ 就此而言，即使是從權力邏輯思考，以外來與本土的對立製造台灣場域內部的分裂，也並不利於統治者的統治，反而，選擇整合的途徑，國家因此變得強大，統治者也可緣於治國政績更加鞏固其政治權威。證於歷史，類此事例不勝枚舉。馬基維里曾比較斯巴達與羅馬的發展，發現前者之所以未能開創如同後者般的霸業，原因就在於對「外來者」的歧視。斯巴達共和體制的肇建者萊克葛斯因認爲外來的新居民可能破壞斯巴達法律，因此想盡辦法隔離外來者，不允許他們與本地人通婚、取得公民權，並禁止一切能夠使外來者和本地人融合的措施，甚至實施斯巴達獨有的皮革貨幣，以盡一切可能阻止外來人前來。反觀羅馬，它廣開門戶保障外來者安全，外來者甚至可成爲羅馬公民，享受參政權及與羅馬公民完全同樣的權利，馬基維

¹⁶⁶ 馬基維里，《佛羅倫薩史》(*Istorie Florentine*) (台北：台灣商務印書館，1998)，李活譯，128-130頁。

¹⁶⁷ 同上註，86頁。

¹⁶⁸ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.20.

里認為這種強化國家體質的措施，才是造就羅馬偉大和強勢的主因。¹⁶⁹ 馬基維里還提到佛羅倫薩對其屬地態度轉變的例子，佛羅倫薩內部發生大變動致使原有屬地脫離了它的統治，對這些屬地而言，佛羅倫薩是外來政權，在佛羅倫薩恢復和平之後，如何處理這些屬地成爲一大問題，他們可以選擇戰爭，將他們當成敵人，也可以選擇和平，將他們當作朋友，結果佛羅倫薩選擇後者，這個選擇與柏拉圖視所有希臘人爲「朋友」的思維一致，結果這些屬地後來紛紛自願重回佛羅倫薩的懷抱，馬基維里對此結論道：「情形往往是這樣：固執地追求某種東西反而不如看上去滿不在乎能夠更快的達到目的。」¹⁷⁰

權力，在很多情形下強求不得，但當你順其自然，而又尊重他人的感受時，不待追求，權力自然來到。台灣外來政權的外來與本土對立，始終脫離不了權力取向，在越沒有權力意味的領域，就越沒有外來與本土的對立，而權力往往被視爲等同於權威，但這實際上是權力與權威的誤用。按西塞羅，權力在於人民，因此係集體行動的參與，權威則在於議會，權力有雙重特色，一是有權力去做或創造(the power to act or create)；二是有權力去控制別人(the power to exercise control over others)。權威也有兩個特色，一是智慧與啓發的優越性，此一面向與權力概念聯結之處，在於權威係啓動和形成決策的指導；二是權威本身並無法定賦與的權力，因此也無法由本身實現意志，但卻能影響意志。¹⁷¹ 因此，權力不能造就權威，但權威卻能影響權力，這也就是鄂蘭強調自願性服從的原因，而在外來與本土對立下，統治者不可能取得人民的自願性服從，也就表示不可能具有權威，統治者越是製造對立取得權力，就越逸脫權力的集體行使取向，也就表示越沒有權力，這是一種惡性循環，結果是權威與權力的兩頭落空。

因此，要解決外來與本土對立，要在統治權力金字塔之外形塑一種超越於各種矛盾的整合性權威，便必須同時解決統治權歸屬的問題，到底誰才有資格統治？是以意識形態主導的外來政權？還是台灣母親召喚的本土政權？馬基維里窮究羅馬統治的歷史軌跡後找到了答案，他說，羅馬共和國執政官的職位從來沒有對血統設限，他們在意的是德行，執政官也因此取得了政治權威。對台灣場域而言，「獎賞德行，而不是血統」(the Consulship was the reward of virtue, not of blood)，¹⁷² 實是走出這個看似山窮水盡困境的柳暗花明途徑。

¹⁶⁹ 馬基維里認為要使城邦發展爲強權，須採兩種方式，一是愛心，二是武力，對外來者的敞開雙臂即是愛心政策，這使羅馬戰時能夠一下動員 28 萬人，而斯巴達和雅典都不超過 2 萬人。見 *Discourses*, II .ch.3.

¹⁷⁰ 馬基維里，《佛羅倫薩史》(*Istorie Florentine*) (台北：台灣商務印書館，1998)，李活譯，114-115 頁。

¹⁷¹ April Carter, *Authority and Democracy* (London, Boston :Routledge & K. Paul,1979), pp.41-45.

¹⁷² Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.60.