

第二章 台灣國族認同的基礎

台灣當前的國族認同呈現後殖民混亂的現象，按 Michel Foucault 見解，最具意義的脈絡理解便是重返殖民場境，經由受殖者不同的聲音重新拼湊該後殖民的國族認同景觀，之後再從該景觀的縫隙，找尋歷史與論述間不連貫的表述文本，進行客觀描述並分析之。Jonathan Culler 認為，敘事者的構想或意念是故事情節呈現意義的基礎與視角〈Culler, 1991: 183-187〉。話語是重組敘事結構的依據，言詞使用與敘事目的存在相互參照的關係，敘事的過程必然由一個觀點轉換到另一個觀點，由敘事構想到言詞使用，最後再回到敘事，主觀者建構的敘事情節，以及敘事內容原就存在的多重觀點詮釋，透過敘事者話語內容與多重觀點陳述間產生的斷裂，或可探究客觀現實及其先於情節存在的構想與意念。以聆聽敘事者角度觀瞻，該斷裂的詮釋或是矛盾，但這個矛盾的認定並非敘事者或其情節斷裂的反應，僅是訊息交換過程的個人解讀，是非或錯的評價標準不一而足，亦使得「斷裂必須回到敘事脈絡的徵候閱讀方生意義」的焦點模糊。不過，W. Benjamin 提醒我們，必須注意該矛盾與斷裂的對話存在社群關係的不同風貌及文化景觀的認知〈Benjamin, 1988〉。口耳相傳的經驗是敘事的取材，從中呈現了聽與說、說與聽的雙重位置對於人生與社會的不同關照，每次的經驗交流將再現特定歷史與社會變遷的特殊意義。換言之，重覆敘述是反覆詮釋與思辯的過程，其間意義的截取，若情節脫離說者或成為聽者的矛盾錯覺，而說者的情節若是出現不連續的斷裂，主觀意識與客觀事實相互辯證的脈絡便是討論的焦點，亦即問題的詮釋與解決、問題的提問與回答、解決的目的與策略、人我訊息的溝通與交換之間，存在的並不是連續性，而是種需要相互辯證的斷裂，依 Pierre Macherey 建議，透過檢視這種斷裂，將會發現集體意識與歷史事件的不連續關係，而在該表述的邊緣亦會因為某些語言的缺席或表現，覺察到國族覺知已被集體無意識消弭矛盾衝突的軌跡，據此找到國族認同從何而來、身居何處、應往何去的詮釋理路。

「後殖民論述」是後殖民理論中揉合文化理論與文學批評的另外研究進路，其視野不侷限於文本的文學性探討，更將範圍擴大到全球化議題，以及對其透過國家、民族、國族、政治、社會所轉換出來的文化景觀進行批判。當中，該景觀所涉及社會結構的現代化、商品化、資本主義、通俗文化、符碼系統、主體解構重組的內容或與後現代主義重合，而其對於知識與權力關係的重視或隱含後結構主義的批判概念與方法，但後殖民論述的力道更為著重「在地差異」，尤以帝國主義的文化侵略、宗主國與殖民地的關係、亞非地區菁英知識份子的文化角色、政治參與及國族認同動向所構作的霸權軌跡為其批判的重點，對於政治、制度、文化、如何生產知識、運作霸權系統、以及該系統中人為的範疇設定與觀點立場，更是保持高度的警覺。

若以本研究為視角，後殖民論述中關乎「殖民地」前身的社會、文化、族群與國族認同是否存在結構性斷裂、或在殖民主義宰制的區域內，文化系統與政治意義的意識型態、規範之於現時的社會結構是否延續殖民霸權與重組後結構斷裂等討論益顯重要。李佩然〈1995：104〉認為，後殖民論述對於歷史的批判存在一種「重返過去」的傾向，面對那些被殖民統治者論述及語言系統所排除或捨棄的歷史碎片，或實質混著或表面去除了殖民意識的文化泥土，所重組的個人或是整個國族對於世界的認知、對不同文化與價值系統的「自由意識」，沒有所謂的「絕對統一」或「單向歷史詮釋」。換言之，台灣人對於中國性或中國人的想像，中國人對於台灣性或台灣人的思考，無論是對或錯、優或劣、必然與台灣人對於台灣性或台灣人的認識產生斷裂與接縫的抉擇兩難。畢竟，真理的詮釋、文化的意識、自我的身份並非純理性或理論論述的結果，某種程度上，是被歷史、生活方式、語言符號所內化的自我認知模式，因而當前台灣國族認同的困境，莫過於「完整台灣性的不可行」與「雙重殖民歷史及其斷裂詮釋」必須面對的霸權挑戰，亦即，後殖民論述的歷史觀相為於後現代、後結構主義等主體解構意念，毋寧是複合的、變種的、重組的主體再現，更是一種跳脫主導文明建置的抵抗回應。

文明建制是殖民主義的必然產物，用意是淡化以至消滅被殖民者本來的文化意識與國族或族群身份認同。根據 Albert Memmi 的觀察，歷史意識、社群意識、宗教意識或文化意識及語言系統的重製是霸權統治的關鍵要素，準此生成「文而化之」的同化政策更是合理化該壓迫性宰制的價值核心。霸權(hegemony)是 Antonio Gramsci 的思想中心，亦是其理論批判標的。Gramsci 將社會分為「市民社會」(civil society)與「政治社會」(political society)兩種，經由民眾團體如家庭、學校、工會等的理性或智性的親密配合，同時透過國家體制如軍隊、警察、中央官僚系統等的宰制或脅迫的統治，運用共識(consent)規範下層結構的文化形式，除非通過上層結構對於思想、理念、制度、常民活動等認可，部分文化型式必然屏棄於該領導統禦的網絡之外 (Said, 1994)，形成表面領導的制度體制但實際為文化、思想、規範、道德的意識控制，繼而是延續霸權並持續生產集體無意識的常民活動與文化景觀。以後殖民論述觀之，帝國主義、殖民政權的離去，留給人民不一定是解放、平等及自由，過去殖民關係的迷思塑像、國族認同的喻象、壓迫形式的複製、變異與混種或仍將我們框限於霸權網絡中，進行一種自內殖民(internal colonialism)與外壓殖民(external colonialism)相互糾結的「第二次殖民」。若以批判教育理論出發，霸權對人性存在一種非人性化的扭曲，使得順應該扭曲的受壓迫者在意識覺醒過程中，不斷面對結構斷裂的抉擇痛苦，處於成為什麼(to be)或像什麼(to be like)的雙重矛盾狀態，忽略原來是什麼(being)以及應該是什麼(becoming)的正確認識，因而基進者變成了加害者，消極者成為障礙者，尤甚者是知識份子自命為中立的立場，決斷了語言的性質，約定俗成的偽善，深化霸權意識而造成歷史、文化、身份的鴻溝，模糊國族認同的邊界，終在「囤積式」(banking)的知識中出現後現代主體迷失錯覺。換言之，相對於中華民國的中國意象及其藉中華文化構作的霸權體系，台灣國族認同或與過去隱含國家分裂危機的台灣獨立意圖聯通，但相較於現今全世界對中華人民共和國所代表中國政權的認識，台灣國族認同的確認與台灣獨立建國的願景仍為表裡，而其內涵及所對抗的卻是截然

不同國族團體：過去的中華民國，現在的中華人民共和國。因此，根植於該霸權系統的統禦，當前的台灣人仍將台灣獨立視為洪水猛獸的思維，或與過去國民黨政府經國家機器形塑的意識型態與規範，以及該黨將「台灣國族認同」單向預設為對抗「中華民國」的草莽意識具有高度相關。

對照本研究，以簡單線性邏輯如是表示：以蔣介石的中華民族意識為核心的教化政策→建置中國想像與認同的文明機制→兩岸區隔事實與同化效應延伸並產生本土化運動→對於中國人的身份設定產生質疑→台灣性與台灣人的主體性思考→宰制霸權的批判→中國的全球性國族認定→台灣國族認同的覺知→解殖行動與教育批判的行動→台灣國族認同的確認。當中，對中國人身份設定的質疑具有「中國政體」與「中華文化」兩個面向問題需要思考，亦即現今的中華民國是曾經代表中國政體的政權，還是蔣介石不堪戰敗的個人家國想像或另外成立的對抗政體？其中華文化是自盤古而下的中國文化？還是蔣介石在台自為主張的正統文化或霸權基礎的設計？中華人民共和國的文化難道是中華文化之外流或非正統？單憑十年文革、漢字簡體或其他不符中國國民黨價值認定的文化思維或作為便決斷文化淵源的歷史客觀事實？若此為真？中華文化必須割捨千年，因為秦始皇的焚書坑儒，或遠甚於此？所謂「開國五千年」難道不是一種獨裁想像的選擇記憶與過度詮釋？「消滅萬惡共匪」不是個人仇恨的延續？再者，台灣性的思考若僅是限於台獨的污名，以中華民國為前提的對抗或具討論必要，但若是以中華人民共和國為參照，著實令人難解以台灣國族認同覺知為基礎的台灣獨立，其居心叵測的指控為何？「非我族類·其心必異」的價值認定難道不是殖民霸權的展現？過去教化政策的壓迫宰制難道不為意識控制目的？是故，將台灣人民的中國認同視為過去國民黨政府威權統治的結果，或有論據，而該國族的意象創建亦是鞏固政權的手段，旨在追求該黨將中華民國設定為「中國政體」改朝換代後的正統延續，或亦事實。準此，除卻國族文化聯通，當前台灣人的中國認同及其聯通中華文化認同的意識型態是該統治集團經由單向教化政策所致霸權的遺毒。

借用 Elizabeth J. Tisdell (2000) 在〈女性主義者之批判教育學〉(Feminist Pedagogies)的進路，或可將教化的中國想像參照為「心理模式」(psychological models)的認知，台灣人對於中國人的身份認定視為「結構模式」(structural models)的延續或斷裂的抉擇，而台灣人對於台灣性及台灣人定義的重新思考與詮釋則是「後結構模式」(post-structural models)的批判與行動。當然，該意識覺醒過程中對於後現代主義所謂的主體與主體本身的批判，存在差異的問題必須注意，亦即後殖民論述的重點不僅在主體的位置或其迷失與否，亦是以運作或設定主體價值的霸權及其意識型態作為批判關鍵。換言之，即便後殖民論述或與後結構主義及後現代主義存在重合之處，但援引論點的策略是一種侵吞(appropriation)的模式，是批判性亦是警覺性的引述而非同化抑或模仿 (李佩然，1995：104-105)，若以簡單的消費行為參照，對商品的實用與美感的偏好存在後現代主義的思考，消費行為與商品生產的文化詮釋是後結構的關注焦點，而商品製造、輸入、行銷對於當地居民的消費行為與價值判斷的影響，則形成後殖民論述批判的脈絡。以專事生產旅行箱及皮件的法國名牌 Louis Vuitton (簡稱為 LV)為例，品牌商品的設計與美學認定是後現代的問題，買不買或買不買得起 LV 連帶的身份價值是後結構的問題，他國居民對 LV 的認識是否隱含霸權思維的延續是後殖民的批判重點。轉譯之，區分中國人與台灣人的國族差異是後現代，中國人與台灣人的國族選擇是後結構，經由教化的中國想像及其連帶的中華文化認同如何影響台灣人的國族認同是後殖民。因此，後殖民論述的歷史解讀及其對主導文化與政治建制的解構思維甚是複雜，表述方式與內容或致質疑 (李佩然，1995：105)，但是若將殖民政策視為歷史斷層的起點，後殖民論述對於當前國族認同混亂現象的探討，勢必重現 Homi K. Bhabha 以雙重時間為視角的國族抹滅記憶。亦即，台灣人是三民主義訓示下的歷史對象，中國認同是本於該主義既定的或架構出來的存在，位於過去的歷史源頭僅為國族傳述提供權威，看似人民作為主體的意義表記僅存抹除該群體由來的目的，尤其者是覆頌殖民者國族再生產的敘事，解殖因此成為罪惡。

第一節 後殖民場境的台灣國族

後殖民(postcolonial 或 post-colonial)是一個曖昧的話語，其聯結後現代主義(postmodernism)與後結構主義(post-structuralism)的討論益顯混雜屬性。後殖民是 post 與 colonial 的複合型形容詞，是特殊範疇概念的限定詞語。以殖民主義(colonialism)、帝國主義(imperialism)及該二者揉搓的樣態變形如新殖民主義(neocolonialism)、現代化、國際化、全球化等涉及文化、心理、術語、意識型態、霸權結構、社群認同論題為之批判者，後殖民可以是區域性研究或是特殊論述、話語、抑或系列理論、主義、思想，語境差異經常人言言殊，但旨趣相互輝映，均是以透過形像、影像、商品、文本、敘事、政策及體制的殖民意識運作在新的全球場境下延伸並再生的霸權型式為其關注，目的是破除歷久彌新的殖民話語所領導全球一體的意象及其假文明建制而構作的常民活動，以為喚醒、重建、再現在地文化景觀的主體價值。當然，該主體價值的認識存在對應客體為何的討論，以後殖民論述(postcolonial discourses)為視角，批判對應的主客體是東方對西方、受殖民者對殖民者、異地奴對霸權主的壓迫、宰制，以及在受殖者或受殖地解殖歷程中游移的「集體無意識」與「既定認識論」的約定俗成暴力，或有形或無形的殖民歷史時間因而成為批判的抗力臂(力距)，其間的經濟資本壟斷、文化商品行銷、政治權力掌握、社會文化滲透、常民活動模式等所涉及意識或行動控制的程度或為抗力重量，如何掙脫殖民者及受殖者的表述矛盾並重現本有主體，依照不同時空的受殖脈絡對應生成的施力臂與施力，決定了後殖民論述該有的力道，其中，以主體訴求內容作為支點選擇的參照，更是影響解殖成效的關鍵。準此，「抵抗遺忘」與「退消束縛」的後殖民論述，無需再為「互為主體」的多元主義侵吞，或是再陷「主體迷失」的後現代錯置。換言之，若以本研究為視角，台灣國族認同是以台灣國族特質覺知為支點，過去國民黨的單向教化政策為抗力點，據此形塑的中國認同、重合自為中華文化正統思維的中國意象設定，及其概括此

二者而衍生的「台灣人即中國人・中國人即華人」的錯覺便為抗力重量，承霸權脈絡發展的中國認同或有以中華民國為國家的主體錯覺，但若以蔣介石來台時序為據點，台灣人在日據時代的中國認同存在文化母國的思考，類同香港承英國與澳門受葡萄牙殖民期間對於「中國」的祖國聯想，而以「中華民國」作為「反共復國」的中國認同則僅是個人家國的想像及政治社群的表徵設定，兩者截然不同的思考卻在殖民教化的運動中融為一體，成就當前國族認同混亂的歷史源頭並為霸權提供了論述權威，尤甚者是成為「私人恩怨」的賭注與「國家選擇」的籌碼。因而，台灣國族的身份表述如何在中華文化及中華民國兩個游移的虛體中，找到自我主體的定位並跳脫蔣介石中國想像的「權力—知識」框架或為施力點思考，其中涉及「完整台灣性的不可行」與「台灣雙重歷史及其斷裂詮釋」的論題更為施力範圍，考量「中國認同」在台灣特殊時空脈絡的重量及台灣人民對安居樂業生活的需求，台灣國族特質及其認同覺知的支點，應置於中國認同及其聯通中華文化認同的近端，而將台灣國族認同行動作為施力點的選定置於遠端，以「槓桿原理」解釋，「台灣國族主義」不必是天平兩端中國認同與台灣國族認同的抗衡結果，可以是省力但柔巧的開瓶動作。換言之，台灣主體性是承黃帝而下的中華文化淵源，是唐山過台灣的歷史傳承，亦是開國五千年民族融合的血脈親情，但絕不是中國國民黨退守台灣後對於中國人及中華文化正統的單向認定，更非中華人民共和國政權所為中國及中國人的領導統禦話語，台灣國族是承「中華民國」與「中國代表權」斷裂後的新興社群，若按國族文化的客觀事實至多僅稱為華人或華裔，無論前提是「中華民國」或「中華人民共和國」，絕不為中國人的單純宣稱，畢竟該二虛體(states)僅是中國實體(country)的樣態表現，是此非彼的選項均不足以代表台灣國族文化及其政治認同的「雙重歷史」與「雙重身份」的表述。

後殖民論述是以後殖民理論或主義作為批判任何型式殖民主義的方法，重點不在修正、建構該理論或形塑另外理路的後殖民主義，但也不必因此將「後殖民」(postcolonial)這個複合形容詞，僅是認識為「處於殖民主義或帝國主義離境後的

殖民地居民」的名詞，用以合理化其悲情的發聲與正當化其對抗的暴力，抑或以「-」為間隔暗示 post-colonial 的抗衡性質，強調其「反殖」(anti-colonization)與「解殖」(decolonization)的細微差異，尤其者是連帶將後殖民主義(postcolonialism)視為西方霸權、本位/中心主義、歷史同一、脈絡同質、無所不包的「殖民主義」概念的延續，構作成「地緣性」與「區域狹隘主義」的悖論話語。「後殖民論述」是特定地區的特定話語，對於第三世界或有「人類狀況」的身體表徵與文化心理的差異，對於歐美地區如美國、瑞士、加拿大、澳大利亞等移民國家或有「結構多元」的國家選擇與國族認同的爭議，至於亞洲地區如印度、越南等東南亞諸國、台灣、香港、澳門或中國，除了人類狀況與結構多元的提問外，負載全球化利益、歐洲中心論述架構及其對應美式帝國主義的角力，尚有諸多知識與權力、經濟與文化、壓迫與反抗、對立但互動的主體能動性(agency)問題需要討論，其中台灣、香港、澳門、中國等台海四地承殖民歷史源長與內部社群對抗，正經歷「第二次殖民化」的微幅振盪但和緩的平穩走勢。不過，台灣不若香港、澳門及中國抑或前二者回歸中國所衍生國族或文化認同問題單純，爭議情況卻因蔣介石的「家國想像」陷於殖民統治及外來政權與否的混亂。相較於香港與澳門回歸祖國的歷史必然，台灣人的祖國思考蒙上進退失據的矛盾，是彼中華民國的中國？或此中華人民共和國的中國？中華民國是曾經代表中國的政權？還是蔣介石因不堪戰敗的個人家國想像或另外成立的「對抗政體」？這個政體是「中華民國」或「中國」？得否為「台灣」的追問另為歷史必然亦偶然的關注？準此思維，已為「後殖民」矛盾、模擬、混種/雜等語境概括，具有符號價值的特定歷史事件的選定，成為體現該脈絡「自果探因」的關鍵，經此構作的特殊場境更為後現代與後結構論者認識不及的「同時但雙重異質的主體存在」與「知識權力雙重置換的敘事移位」。

後殖民論述的「後字」語境隱含了時間與意義兩層的意義，時間是殖民壓迫的開始亦結束，意義則是殖民主義來去間的新時代來臨，但始末界線與時代詮釋存在模糊空間，因為殖民者的離去從不代表殖民解消，留下來的反而是充滿精神

負擔與意識洗腦的後殖民爭議，諸如經濟壟斷、政治對抗、文化滲透、社會變遷等等問題，無不顯示另外型式的殖民霸權運作。再者，對於「殖民」價值的認定亦有多樣觀點，到底是思想啓蒙、文明建制、科技發展，或意識控制、體制壓迫、奴化剝削？總有不同態度的多元論述，是責無旁貸、功過相抵或功大於過的論斷標準，或因批判者視角不一而足，但若以受害者為觀瞻，壓迫宰制者與旁觀他人痛苦者永遠無法凌駕的歷史事實及其傷害，處處顯現既得利益者的野蠻與粗暴。不過，我們寧願相信殖民同化過程必然產生反制的智性力量，如同啓蒙的神奇，在推翻或退消宰制政權同時，將會賦予我們不斷質疑存乎體內外加思想的力量，繼而對長久以來不假思索的文化及政治認同進行重新的批判與認識。

啓蒙是智識運動的產物，某種程度上，可視為對於宗教教義或神意的懷疑，進而對人類主體性的肯定，其起源之說或為法國或為英國不一而足，但爭論內容卻也呈現啓蒙本身對於「知識權力」的決斷自信以及歐洲本位/中心主義的市場獨占。從 René Descartes 的「我思故我在」(I think, there I am)開始，「我思」的主體及其價值似乎成為另外形式的神意，決定了一切存在的意義，這層意義在 John Locke 的人類經驗中得到可靠的認識，即便 Immanuel Kant 提出「有限理性」(bounded rationality)但其終極目的還是「如何克服人的有限性」，順應我思膨脹了人類似神靈全知全能的發展可能，成熟與不成熟的認定僅是特定成年男人專利，更是歐洲人獨特具有的理性，於是在 G. W. F. Hegel 眼裡，歷史與文明成為歐洲特有的人文景觀，而其思想等同存在的設定，經本位主義的作祟成為了「開化的神聖使命」，不過，Hegel 有別 Kant 對理性局限的悲觀，認為「人的理性」將於「自我認識」與「自我反省」中不斷發展、進步與成熟，繼而創造對象，因此，奴隸有了主人這個學習對象與取其代之的獨立目標。依此啓蒙歷程的邏輯，Foucault 以歷史事件並未使人成熟的事實，批判啓蒙主義的人類及其主體性概念的謬誤，認為「成熟」並不是歷史必然亦非限定描述的，而是權力規定與規訓的結果，因而「不成熟(non-adult)便是非人的(inhuman)」的想像，使得受殖者變成

幼稚、野蠻、原始的他者，對應於殖民者的成熟、文明、進步，監護、啓蒙式的文化建制，錯置了同化的壓迫宰制與心靈的發展成熟間的差異，「功過相抵」或「功大於過」的評價成爲脫貧致富、文而化之的救贖，「歷史傷害」成爲不得不的時代錯誤。Fanon 認爲即使奴隸學會了獨立，但對主人妒羨交加的心理仍將其置於衍生性存在(derivative existence)的位置，終不具解放真實而失其創造本體〈陶東風，2000：23〉。從而 Foucault 將他者理解爲我思的局限，權力先於知識及文本先於敘事、事件的存在構作了霸權網絡，同時經由國家或國族的想像無限延伸，於是本位主義的權力認知蛻變成後現代主體迷失但同時任爲主體的結點，有效錯置自爲結構內外的後結構批判，對於主體性的擬像(visualization)，擬真了後殖民的矛盾軌跡，使其忽視「權力本身即我」的關注。這種將心理與環境交織的喻象，錯置了權力爲權利、文明爲文化、時間爲歷史的認可(consent)，將西方的概念從地理實體場境延伸爲普遍的心理範疇，尤甚者是透過新的殖民主義話語如現代化、國際化、全球化將霸權安置在「住民」的意識中，無所不在的「我」變成爲「你」，但也同時是「他」，一如既得利益及旁觀他人痛苦者不得不將利益妝扮成全社會及全人類，甚至是全球性的需求，轉化「我」的觀念成爲普遍樣貌。準此，台灣國族意識成爲破壞和諧的始作俑者，台灣國族認同僅是地緣性與區域狹隘主義的激情，區隔中華文化與台灣文化的差異更是畫地自限的粗鄙，「漢賊不兩立」到「北京朝貢」的自利所聯通的主體價值及其國家前途的話語授權(authority)，成爲歷史詮釋的權力象徵，如此認知難道不是再次證驗，「歷史事件從未使人成熟的事實」，Foucault 據以說明，「人性總是在規則的系統中安置它的每一個暴力，因而從統治走向統治」〈陶東風，2000：44〉。不過，Foucault、Bhabha、Said 等對此統治轉向的可能另有樂觀預期，畢竟啓蒙智識所預設的成熟特質並非專屬於殖民者。換言之，受殖者在同化歷程，透過智識啓蒙重組過去遭受肢解的受殖歷史，亦在重新記憶與特定歷史事件間的斷裂中，看到文化自信再度建立於對其自身歷史境遇懇切認識的真實，也將明白理解創傷對於建構未來的重要。

第二節 後殖民論述的語境脈絡

後殖民論述(postcolonial discourses)與後殖民性(post-coloniality)必須與殖民主義(colonialism)、新殖民主義(neocolonialism)及全球化(globalization)等議題連帶討論方有深義。其中涉及現代性(modernity)及其轉向(transformation)的範疇問題思考，亦與後現代主義(postmodernism)、後結構主義(post-structuralism)論題多所重合，不過，礙於研究論題範圍，不另贅述。後殖民論述是本世紀晚期才出現的學術詞語，旨在回應殖民政權從霸凌而退消或其轉型對於受殖地區無論是政治、經濟、文化、社會等層面有形及無形的深遠影響，其語境中抗衡意識因各地時空脈絡差異，或有「反抗殖民」(anti-colonization)和「解構殖民」(decolonization)兩種，衍生詞意亦有民族及國族區別，後殖民性聯通二者關乎外部壓迫性及內部從屬性的研究旨趣從而多元但也存在論述矛盾需要解決。殖民主義以第二次世界大戰為界分有新舊兩種，最大差異在直接的領地統治與間接的政經控制，但均是「帝國主義」(imperialism)的霸權延伸，目的在形塑另外「半殖民或準殖民國家或地方」對於西方資本主義所營造的世界秩序的依賴與依附，現代化、國際化與全球化等新殖民型態話語因而成為 E. Said 謂之「可怕從屬性」(dreadful secondariness)的迷幻願景，尤甚者是「言必稱歐美」的論述型態成為「國際觀」與「全球觀」的世界胸懷，台灣總統大選的候選條件出現英語程度鑑定或為案例。準此，後殖民論述在西方對應東方、殖民者對應受殖者、政經發展對應文化弘揚的霸權質疑，淪為反殖的暴力與解殖的罪惡，其中部份順應霸權而生的知識份子對受殖記憶缺失與扭曲的作為，以及抵抗霸權的菁英對於殖民壓迫的粗暴反制與沙文詮釋，加深了群族對立的鴻溝，模糊了國族身份邊界，尤其導致主體迷失的「無差異」及「無意見」國族認同意識，再次淪為具有可怕從屬性的奴隸，繼而對於知識與權力結構設定的無知，合理化並正當化殖民者的宰制壓迫，功過相抵或功大於過的後來追認成為殖民暴力或殺戮的公義，過於強調批判或霸權質疑的

語句反倒是罪惡，因此波斯灣戰爭的殺人炸彈有了「聰明」的新名字，種族滅絕為淨化，清鄉肅清、白色恐怖、國語運動是台灣社會安定、進步、繁榮的基礎。

殖民記憶的坦承面對與殖民話語的重新認識是後殖民論述的焦點及其批判的兩大利器。帝國主義的霸權建制是殖民主義及其諸多變種的基礎，某種程度上亦是受殖地的文明表徵，其內在實質意義是持續並長期的意識控制與殖民獲利，後殖民性便是體現了該無法真正獲得政治、經濟、文化上獨立的語境〈陶東風，2000：5〉。因此，如果想要理解這種後殖民性的由來以及解決該既存於軀體但亦內化於心靈的普遍心理範疇，便需掌握殖民歷史的雙重時間性及其霸權話語如何在受殖者日常生活中運作的場境。換言之，對於台灣人而言，殖民主義的認定是不同民族的壓迫，是日本政府的同化政策與皇民化運動，殖民時間的起迄是甲午戰爭至對日抗戰勝利，彷彿中國國民黨退守台灣後的反共復國建制是歷史必然與神聖的開化使命，具有建設台灣成為現代化地區的貢獻，忽略該統治集團全國性政治動員存在種族滅絕的目的，將台灣人單向設定為中華民國屬民是種殖民霸權的宰制，而其意識型態的價值規範亦有深層教化性質，按 Anthony D. King〈1990〉述及「殖民地城市」(colonial city)概念的理解，以蔣介石及其追隨者為權威設定的中華民國是以西方工業資本主義為核心的殖民地主義(industrial capitalist colonialism)，透過都市建設計劃與經濟生產模式構作而成的暫時性屬地，資源的掠奪與文明的建制或有長期獲利的機會主義意味，對比上古是希臘化或羅馬化，對比當代是歐洲化或美國化，對比香港及澳門是英國化及葡萄牙化，對比台灣是中國化與國民黨化，但請注意該「中華民國」的語境並非推翻腐敗滿清的新中國政權代表，而是不堪戰敗退守台灣的蔣氏王朝另外別名。準此，香港與澳門成為歐洲化的殖民都市，拆解過去帝國主義的建物或設置成為「破壞文化」的罪人，修訂殖民主義的世界秩序變成「自甘墮落」的落伍。同理，台灣變成「個人家國」的基地，甚至是與蔣氏政權交好的「美國屬地」，對台灣歷史疑義或空白的追問成為「破壞和諧」的麻煩製造者，省思「主義」與「領袖」詞意的議題變成多數

民主的暴力，而其涉及妨害殖民霸權所定法律程序的問題更讓有心人士找到模糊正義的出口，但無論怎樣美化字詞，在經濟資本壟斷、社會文化滲透、國族身份認同等層面，乃至常民活動、文化景觀、語言符號等價值系統中，尤其對話歷程出現病態式的記憶否認，始終存在帝國主義殖民的、強加的、入侵的殖民化事實，而從台灣人身份游離到台灣國族文化及其認同的縫隙，或也看到殖民反動真義。

殖民者合理化殖民作為的經常行徑是透過話語系統的設定及其詮釋語境的權力。受殖者在這個網絡中最為深刻的身份便是「非人」，充滿負面特質的人格賦予正當化一切殖民主義的暴力，文本先於事件、敘事與歷史先於時間、結果的權力知識，更利用殖民者與部份受殖者對話式的謊言，擬真一套結構場境，逼真的景致吞噬了受殖者對於強加的、外來的身份描述的懷疑繼而全面性否定自己，因此，西裝加英語成爲了教授〈葉維廉，1995：133〉，赤腳加方言變成了土俗，對照 Albert Memmi 的受殖者反省〈Memmi，1967：79-89〉，「我們難道不是真的有點罪過？說我們落後難道不是因爲我們不識國語？說我們怯懦，難道不是因爲我們任人壓迫？」若從西方啓蒙思想脈絡思考，我們將會發現殖民論述對於這種以西方爲本位的主體認識在受殖民身體內生根發芽的心理折磨，在其文化體系內硬是擠壓文明建制的價值衝突，同時扭曲其存在目的並生成殖民依附的安定感。換言之，文化本身具有滿足人類需求及配合人類活動的特性，而文化形式的生成經過世代傳承，不可避免自成規律而向外衍生，彷彿科學怪人(Frankenstein's Monster)有了自己生命，屆時在創造文化或賦予文化生命的常民及其活動網絡，反受其形式牽制進而拘束生活內容〈廖朝陽，1995：333-334〉。這樣的文化景觀充滿殖民式文明建制的意味，亦即在受殖民的身份認同中安置了一個強而有力的他者，是後殖民範疇的另外自我抑或自我鏡像，經由這個他者化身的自我認可及對照，受殖者有了模倣對象，在殖民者構作的意識型態及道德規範中，尤甚者是訴諸文字的典章制度與明文規定的人際交往，分配到已然定型的角色並照本展演〈Memmi，1967：79-89〉，因而奴隸趨向主人的獨立只是取代主人的位置，至死

不休的「我思」始終堅守著以西方為理性象徵的堡壘，使得現代性及後現代性，圍繞於世界主義的宏偉敘述，全球化了公民身分並一體化或個體或群體特殊文化價值。依此權威文本的敘事雖不盡事實局部，但其真理擬象卻處處顯現了「霸權即我·我即霸權」的結構置換，產生了個人利益的普遍形式，是故同化暴力變成啓蒙的神奇，霸權安置被賦予了文明建制的美名，有形的殖民宰制內隱為無形的意識控制，有識者從中謀定的後結構批判位置，再次藉由解構和認同的遊戲規則另定文本與敘事的先後順序。準此，新的殖民主義是舊殖民主義承帝國主義中心的理型，順此變種的殖民化不斷地改以現代化、國際化，乃至全球化的包裝強迫推銷歐洲本位的世界主義商品，甚至於是美國本位的新世界主義的高單價贗品，資本主義的硬體建制成為西方文明的玻璃帷幕，虛有其表的美麗透著陽光絢爛，迷幻了世人感官亦掩飾了帝國主義的持續運行，就算在後現代主義對於「崇高」(sublime)仰之彌堅、望之興嘆的失意中，或也察覺西方霸權重訂遊戲規則的無賴態度，其所謂流動、多元、邊緣、差異、曖昧、含混主體，揚棄英雄神話、族群中心、歐洲本位等二元對立的特性，以及強調地方性的小城敘事等「自為包裝」的權力分配的偽善，雖掩不住黃鼠狼微笑背後的狐狸尾巴，但已成形的帝國主義總能透過政治、軍事、商業行為的領導統禦，經由殖民主義不斷變換說服、象徵、生活方式的結構制度，介入全球網絡的場境更新「系統軟體」，確保受殖民者與殖民者依附及控制的關係，因此任何源於殖民者「構念」的作為，不管目的為何都是一場騙局〈Memmi, 1967: 79-89〉，一旦接受了該統治階級的意識型態設置，就算分享了部分權力，仍是按著霸權文本扮演著消弭自我表述矛盾軌跡的角色，受殖者據此看到的全球文化景觀、得到的知識授權、分配到的權力位置、感受到的殖民政權退消、形塑的國族認同，不過是他者任意置換諸多理念、主義、論述，重新創造的「文化策略」，目的如一：延續霸權、持續殖民、繼續獲利。質言之，扭曲受殖者形象，深化、轉化並更新意識型態，以及成立學術機構以製造知識，除了充實「文化帝國主義」的內涵，在後現代狀況中，亦有效安置後殖民論述與

後結構主義在霸權網絡的節點，點到之處聯結他點更另成新霸道網絡界面，反覆交織最後形塑密不透風並使人窒息的積體，流通統治出走但為統治的迂迴電路，而在宗主國刻意讓渡些許話語特權之餘，使得後殖民知識份子輕易成為了生活於貧困線以下真正受殖主體的代言人，因而「人民」成為受殖者的化名，大聲疾呼「還我權力」的機會主義者或既得利益者，在此混雜時代裡，再次找到獲利間隙。

人民記憶、似真情境、虛實對話讓「人民」不再是實體，僅是特定個人抑或群體的假稱〈張頤武，1995：247-265〉，旨在擬真對話式謊言的情境，為實體化虛無的國族認知及其社群共同體的想像，產生無意識的行動與話語。準此，文化、語言、認同，乃至歷史時間、事件、記憶、傷害，通過「菁英」對於「人民」或「多數人」的概念代表，不再是真實的問題，而是相信與否的選項，愛台與賣台成為台灣人標記，泛藍或泛綠變成不得不族群身份及其價值認定。歷史的虛構、國族認同的壓迫、意識的宰制、轉移、播散成為文明建置的良善產物，矛盾的、斷裂的論述質疑僅得體制破壞的惡名。形式精美的中華文化闡釋了中國人的文明與歷史，理所當然，邊緣的台灣文化自是位於其俯視救贖的臣屬地位。語言決定的美學典律化身為天使福音，無數的鏡像之流，無盡延續特定身份的表徵，新的國族、文化、身份認同所意味的意識覺醒，必然承受自己的認知挑戰與文化景觀的責難，「革命」被扭曲成「造反」，詮釋依據僅是「知識/權力」的位置，「文本先於一切」的設定及其種種敘事的巧思，彷彿所有的社會真實與真理詮釋都是為救贖受殖者驚鈍天性而生。不過，國內外後殖民論者如邱貴芬、張國慶、陳芳明、盧建榮、廖朝陽，以及 F. Fanon、A. Memmi、E. Said、A. Nandy、H. K. Bhabha、G. Spivak、S. Sontag 等均以論據述及，可殖民性是殖民者強加並擠壓的意識型態而依附情節更是殖民宰制結果，如果想要重新做人就必須要有與霸權抗衡的國族覺知意識，Albert Memmi 甚至鼓勵起身造反與革命，因為「有殖民存在，就有壓迫；唯有肅清殖民化，受殖者才能真正的解放」〈Memmi，1967：152-153〉，其中另外生成後殖民論述與國族主義混種的壓迫型態亦需在抵抗歷程加以關注。

第三節 後殖民論述的國族認識

後殖民論述源於殖民主義與新殖民主義的過渡歷程，其論述話語是結構主義與後結構主義在「知識/權力」置換空間對於歷史文本的重新敘事與批判，表述脈絡是現代主義與後現代主義相互斷裂的全球場境。承此時空移位，後殖民論述對隱藏於諸是對話後方帝國主義的強烈質疑，再度引動國族主義議題熱絡回應。

殖民主義不管新舊形式或語境變形目的總在對其他國家或民族，乃至於不同種族、族裔進行土地的掠奪、資源的壟斷、勞動的剝削、政經結構的干預、文化意識的滲透，而其有形及無形殖民化運作的權力中心更是一本宰制與控制初衷的「帝國主義」，該主義透過殖民場域與啓蒙話語，甚至是船堅砲利的武力，長期經營殖民事業，在全球興起民族自決運動之時，僅轉而透過任何資本主義形式的市場控制策略，利用宗教、文明、教育等思想體系強迫或迷惑受殖者接受殖民者或其另外化身，如學術機構、企業公司、團體組織等霸權內涵的價值意識、道德規範及世界秩序，繼而延續依附、順從、仿倣、認同的從屬關係。至於反動質疑，則以現代化、國際化、全球化等準金光黨的話語施以安撫或誘騙詐術，幾些話語權力的讓渡或是資金贊助便可輕易轉移暴行的焦點並博得進步民主、啓蒙教化、及建設文明的美名。觀諸帝國主義者在亞非、歐美等受殖地區以爭戰賠款或強取民產為學校設置或公益組織等的資助、攏絡部分知識份子以為社會結構的流動、全國性血腥殺戮作為國家發展的基礎等情事或為例證。若是排斥運動過於激烈，扭曲該團體成員行動訴求及其動機亦是必要的手段，尤甚是對其身體表徵、種性特質等進行污名標籤，乃至鎮壓、宰殺桀驁不馴的屬民更是「天經地義」的政治動員行動，借重心理論者話其精神錯亂、社會論者言其人格迷亂、法政論者昧其行動作亂，軍警組織害其身家性命，所謂「欲掩其果，必滅其因」無所不用其及的制度政策，或為宗教霸凌女巫的神意亦清鄉肅清異己的正義。準此，西方啓蒙爾後拙劣的種族淨化、同化、分化等作為，儼然種族優越的合理主張，因而霸權

規範及其意識型態有了合理且正當的論述基礎亦也安置知識文本在權力網絡中的敘事位置，根植於對抗或相附帝國主義的國族主義總在這個表述框架，詮釋其「自為結構內外」的國族想像、發明與族裔置換。莫此，國族主義與帝國主義、種族主義、殖民主義，甚至是後殖民主義在論述話語的指涉總有聯通，但亦有其斷裂脈絡需要論析並加以澄清的縫隙。

以啓蒙智識對於成熟與不成熟的人民區分，重合帝國主義的殖民主義對受殖地區的人種認定亦有相應推理，由於身體特徵、語言符號、文明進展等明顯差異更加深其非我族類其心必異的偏見，尤甚者是合理化並正當化其「種族中心主義」(ethnocentrism)亦「白人優越主義」(White supremacy)的極端作為，從而在「國族」(nation)、「種族」(race)及「族裔」(ethnicity)的字詞語境中，將會發現帝國主義轄內的國族主義、殖民主義、種族主義等分工合作的霸權構念，參照後殖民論述對「抵外反殖」與「自內解殖」的認識，關乎受殖者承殖民者而生的現代價值觀及其交互影響的國族認同與國族覺知意識亦有其探討價值。依 Immanuel Wallerstein (1991) 的見解推知，「種族」是以基因劃分群體的類別，成員有形體特徵的差異，「國族/民族」是社會政治的範疇，在某種程度上亦有實際或潛在的疆域界限，據此概括「state」與「country」的國家指涉，至於「族裔」則是世代相傳的文化內容及其常民活動景觀的反應，理論上不受限國家疆界範圍而與 nation 的「民族」詞意聯通，其「離散」(diaspora)的全球性位移更外延 nation 的「國族」建制。不過，由於種族隱含區隔優劣群體的構念，在帝國主義蛻變成爲現代化、國際化及全球化的殖民主義過程，無法滿足其自為認定的「文明社會」與「多元文化主義」的語境，尤其在後現代主體批判與後結構權力置換的場境中，種族的論述內容更是公然暴露其霸權的矛盾，而民族對於國家實體的指涉經常是游移在疆界模糊的無邊帝國及其內部歧異的文化景觀，難有定見，是故族裔具有的文化詮釋選擇及其或聚合或分化群體的特性成爲帝國主義操弄不同國族相互或對外爭戰的利器，透過「一個國族但多個族裔」的政治建構不斷生產內聚問題，

據此保持其「中心—邊緣」的多國系統設定，並體現其經由全球性區域空間分化 (spatial differentiation) 在政治、經濟、文化的勢力擴張範圍。準此，族裔的詮釋最爲多元複雜，因爲只要某個團體具有類似「種族」的遺傳或體徵特點、「國族」或「民族」的社會政治歷史、「族裔」的傳統準則與文化意識，將被「帝國系統」歸類爲廣義的特定「族群團體」(ethnic groups)。其中對此分類最具解釋力的指標以及最具延展能力的詮釋便是「過去性」(pastness) 的時間特點，而其對當下社會關係與歷史連續的邏輯一貫更爲該族群的身份奠定穩固且源遠流長的基礎

〈Wallerstein, 1991: 77-79〉。再者，過去性具有「起源的魔力」，它除能夠暢通人類演化的普同模式，亦能將特定族群或其部分成員的利益追求轉化爲「普遍的心理範疇」，前文提及「認同無限上綱解釋便是人類」與「台灣人與中國人並無差異的認知僅是主體迷失的錯覺」或爲論據。不過，我們也必須瞭解該起源時間的據點選擇及其涉及族性基因是否呈現該群體外顯特徵差異對於「當代人群」(contemporary peoples) 及「當權者」(authority) 而言是相當困難的問題，因而 Antonio Gramsci 的霸權建制成爲領導社會的「實益」。若以「後殖民論述」觀瞻，對於不同種族、族群、民族或國族在我群及他群的身份認知是本就存在的覺知或殖民者霸凌當地後的產物需要討論，亦即台灣國族意識及其認同覺知是「抗日」？「反中」？還是「反帝」？而其反中是針對文化中國、蔣介石的中華民國或中華人民共和國是必須澄清的問題。準此，台灣人的後殖民認知存在多種歷史經驗的雜混，不同世代對於「殖民者」更有不同的認定，明鄭相對於清朝、清朝相對於日本、日本相對於中華民國、中華民國相對於蔣介石的中國想像、蔣介石的中國想像相對於台灣國族等論述，其間或有歷史文本敘事及其文化表述的認知落差。

王明珂〈2001: 262〉據此認爲「歷史人類學」(historical anthropology) 或可提供一套具有啓發性的思維與辯證模式，透過物象、身體行爲、歷史敘事、社會記憶、國族認同的建構等「當前社會現狀」對於「過去」的想像、發明與偏見，強調分析材料中其爲歷程與脈絡的共生產物並嘗試爲此延伸「異例」(anomaly)、

「斷裂」(discrepancy 或 disjuncture)與「邊緣」(peripheral)的現象詮釋尋求意義，經由「重現其形成過程及背景的社會權力關係，以重新認識古今各種核心與邊緣的歷史述事與文化表徵，再建構我們對『過去』的認知」〈王明珂，2001：262〉。按 Foucault 〈1984；1988〉說法，這是一種歷史的「重複衝動」(the repetition compulsion)，除了借位 Friedrich Wilhelm Nietzsche 的「重複模式」(repetition)，亦隱含源於 Plato 而 Sigmund Freud 與 Soren Kierkegaard 的重複話語意味，而其聯結 Said 〈1979；1994〉「再現霸權」與「抵抗他者」的敘事構念，更透露一種「反人文主義」亦是「反文化帝國主義」的質疑。不過，Foucault 認為處理敘事構念、言語及行為的論述狀況，應該避免重複傳統思考模式或為求削足適履硬是將部分傳統置放於另外文化、社會、思維、秩序強作解釋，若以 Nietzsche 觀點思考，藉由重覆歷史限制反覆尋求限制重複中的差異雖是可欲的真實，但該真實存在於構念、敘事與徵候之間的斷裂和矛盾應予留意。換言之，重複是反覆詮釋與思辯的過程，其意義截取來自主觀意識與客觀事實相互辯證的脈絡，以 Pierre Macherey 〈1978；1995〉建議，檢視受殖者及殖民者在其「文本敘事」與「歷史經驗」的斷裂，會發現集體意識與歷史事件的不連續關係，而在兩者表述的邊緣亦會因為某些話語及觀點的置換，覺察到「國族認同」已被集體無意識消弭矛盾衝突的軌跡，但 Freud 也提醒我們：「『重複衝動』說明分析者與被分析者是如何運用這種衝動，去推展(而不是解決)心理與精神的創痛。被分析者一旦進入重複衝動，勢必去重新經歷舊有創痛。不過事情已變得極為複雜，因為創痛已轉化、約縮為其他象徵、夢或徵候，因此，重複衝動要選擇其中的某些符號加以重複，並在重複之中推出更多的問題抑或自我分析」〈廖炳惠，1995：221〉。是故找出具有符號價值的歷史事件並聯通該事件與符號價值之間的「果因」關係，方使得無意識的歷史記憶及其符號價值在敘事徵候的閱讀中，「再現」受殖者對「過去」遭受壓迫與宰割的重複衝動，據此體現了歷史與現實的局限考驗，透過自我批判的本體論將超越時空限制，從本身的限制理解「自為結構內外」的想像、發明與

偏見的限制，進而解放自己成爲自由個體〈Foucault, 1984; 1988; 1999; 2001〉。至於，Plato 以「重複」作爲窺知真理的辯證方法與 Kierkegaard 對於重複神意與人類自由意志(free will)之間的宗教及倫理關係的論題，均不在本研究範圍，不另贅述。準此，在閱讀「過去性」的徵候歷程，必須瞭解某些歷史時間與敘事情節存在建構「族群身份」的手段，目的是使人們相信這是他們現在應有的行爲模式，而不應有別的型態〈Wallerstein, 1991〉，亦即「過去性」是人們互相對抗的手段，是個人適應於生活、維繫群體團結、確立或挑戰社會的合法性的要素」

〈Wallerstein, 1991; 黃燕堃譯, 1998: 138〉。因而過去性重合「族裔」的傳統規則與文化特質，甚至是典章制度，生產了源遠流長且自成法理的國族詮釋理路。

若以台灣戰後轉歸於中華民國的脈絡觀瞻，曾因日本殖民而與中國暫時斷裂的歷史，在蔣介石退守台灣後，爲鞏固其政權及法理正統的系列國族表徵的建構歷程，經由自爲道德規範、政治動員、霸權話語及教化文本等壓制措施，擠壓了一套文明體系並用以聯結種族、民族、國族與族裔的語境，大聲疾呼「我們都是中國人」的同時卻又區隔「萬惡共匪」的中國人身份，強調日本二次大戰的粗暴行徑卻對歐美霸權的中國侵略輕描淡寫，尤其是貶抑台灣人對於自己族裔身份與文化價值的認知，這種獨裁論述更將「過去性」安置在「個人家國想像」的霸權網絡中，透過右派的中華民族主義亦中國國族主義並聯通殖民主義的運作，迷幻台灣人相信「四海之內的中國人」將有大一統的和平願景，而以「中華民族主義」對抗「歐洲中心主義帝權」的同時卻又處處顯現「親美/傾美」的自我矮化思維，抵抗中共但又蒙昧該國合法持有中國的代表權及中華文化的淵源，「還我河山」但亦隱含另立政體的國族主義激情，卻也壓制了台灣意識及其國族認同的發展，諸此，無不顯現西方霸權自啓蒙而下的「中心—邊陲」的種族思維及其借助歷史與政治系統合流建制殖民主義的「國族/民族」的企圖，在此想像、發明、建構、偏見的系統中，「族裔」成爲個人家國單位，亦是透過統治階層的文明標準以便有效區分種族的類別的媒介。內戰失利的蔣介石以建構個人家國爲目的之「殖民

霸權」，在退守台灣後透過黨國一體的國家機器極力運作這套承帝國主義外延的啓蒙思維，因而外省人與本省人化約為台灣兩大族裔單位，客家人與原住民僅被暴力地概括於後者，經由雅俗文化的標籤、地大物博的幅員、歷史悠久的想像、國仇家恨的轉化，私人恩怨的延伸，約縮「台灣住民」對殖民壓迫的認知，台灣國族意識對應於中國的國族覺知內隱成若干族裔對其身份價值認知及國族認同的焦慮，創傷經驗經由殖民話語的扭曲及變型反覆轉移、乃至淡化宰制事實追問焦點，「是誰造成當前混亂不很重要，重要的是，如果沒有過去的混亂，怎會有今天的安定？」「是誰壓制誰不重要，重要的是人民有沒有飯吃？」「看看現在的社會狀況這樣混亂，回想過去國民黨執政時的繁榮景像，是否應該需要再次政黨輪替？」「台灣獨立是向中共挑釁，更是自取滅亡的自殺行爲。」「北京應把法理的台灣界定清楚，一旦台灣逾越反分裂法的範圍，便應依法行事。」「台灣意識及其國族認同是部份本省人的省籍仇恨延伸，更是破壞台灣現時和諧與未來安定發展的元兇。」「自殺的人數逐年攀升，百姓生活、經濟發展及政治安定的情況越來越壞，都是陳水扁及民進黨無能所造成」。諸是話語在兩千年政黨輪替後，甚至上追 1980 年代台灣興起鄉土/本土運動時期，屢見於敘事文本、學術研究、新聞媒體、政客名嘴、候選人，乃至地方民眾，而在本研究搜集的訪談資料中，亦有類似句型。仔細思考並分析該話語的構念脈絡，在其敘事的結構斷裂處發現表述目的只有一個，就是區分「國族主義」的優劣，確立台灣國族主義為狹隘的區域論述，而其中華國族主義是寬廣的康莊之路的認定，其中對於「人民」亦有族裔，甚至是種族差異的想像，認同台灣僅是部份本省族群的偏見，亦是該群體的土俗認知或狹隘地域觀點，更是一種自我邊緣及自取滅亡的愚蠢，據此，台灣主權獨立的選擇是罪惡，尤甚是在反對的聲浪中，人民僅是特定人的「名氏」，不是你、也不是我，而是拿到麥克風的那個人，當「他/她們」講述著許多關於「人民生活越來越苦」之類的話語時，我們只看到高檔華服與畫面燈光的亮麗，「這樣人民」的生活怎麼看都沒有變得越來越差的跡象，每天電台或電視節目中

總還出現他/她的影音，通告費或其他酬勞想必可觀，至於錢的用途不得而知，但我們明白：「我們/人民」變成他們的謀財工具，當他們開始說著人民是「如何、如何」的時候，他們生活隨之有了改善，而其所謂過去性、現代性、後現代性、後殖民性等怎樣的變性都不是重點，因為那只是特定人士謀定發言位置的授權 (authority)，畢竟，「他/她」背後總需要有個老闆支持。若以 Wallerstein 〈1991〉的理解，不管種族、國族、民族、族裔的宣稱為何，只要該話語需通過「特定」霸權者的「認可」(consent)都僅是虛構性與政治性現象的一環，因為在那些語境當中，一個的邏輯範疇可以任意分成無數的社會範疇，關乎「權力/知識」表述，從來沒有落實到該有的歷史真實，「人民」不過是特定假稱，經此擬真對話式的謊言情境，構作實體化的虛無國族認知及特殊社群共同體的想像，藉由「過去性」煽動人心、教忠教孝的大時代故事，持續迷幻著圍觀民眾，以產生集體無意識的行動與話語，並延續該有的結構暴力與殖民宰制。甚而，若以過去性作為參照，從帝國主義到後殖民主義，無論壓制受殖者或對抗殖民者的論述，存在以「歐洲本位主義」為基礎的多國系統變種，毋庸是霸權暴力的順應與文化認可的交易，按 Afri Dirlik 說法，如此的後殖民論述「與其說是對全球狀況的一種描述，不如說是貼在具有第三世界出身〈血統〉的知識份子身上的標籤而已」，若以「抵達」(having arrived)作註解，「後殖民主義僅出現於第三世界知識份子抵達第一世界的那個時刻」〈陶東風，2000：67〉，據也呼應 Said 提出「可怕從屬性」的批判，用以拆穿對於新帝國主義以文化變裝的殖民主義，甚至全球化主義等誘騙話語的假面，依 Gayatri Spivak 話語解釋，新殖民主義通常透過一種看似新穎的「中心共享模式」拉攏對抗者成為同盟者，但結果往往是再次鞏固了中心/邊緣的關係〈Spivak，1990；1994〉。換言之，這些表面對「知識/權力」的批判術語與理論脈絡，始終局限於霸權者自為結構內外的遊戲規則，在其刻意、選擇讓渡的話語權力中，經由部分的受殖者或底層人民代言人對於壓迫性和悲情性的感性表述，設計了一個自由論述的後現代空間，使得虛無主體的確認動力，輕易轉化亦模糊

追問「霸權事實」的焦點，繼而再以「自內殖民」的方式，反覆更新「殖與受殖」、「可殖與依附」的從屬特性(subalternity)，目的如一：延續霸權、持續殖民、繼續獲利。不過，一如「智識啓蒙」與「同化神奇」無法預期並限縮個別發展的特性，終有後殖民論者無論其發聲位置為何將在權力解構、限制詮釋、衝動重覆的歷史時間中，經由種性差異、民族認識、族裔覺知、國族認同在截取意義過程，面對自我表述矛盾與歷史結構斷裂的挑戰，繼而結合了霸權賦予的知識與理性以批判霸權普遍性認識論的壓迫，「師夷長技以制夷」的深意或亦如此。從而發現霸權者的「過去性」在起源據點的選擇及其概括族裔特徵的認知差異，始終存在結構性斷裂：既強調歷史時間的普同性，但卻以文明進程的順序發明種族主義的論述，既是認定受殖者天性駑鈍，但卻相信啓蒙可以教化其為幼稚而成熟、野蠻而文明，雖不健全但可為其所用的矛盾，卻也讓後殖民論述找到批判及抵抗霸權的著力之處。諸此特殊歷史事件與全球歷史變遷的選擇性詮釋，其以「零時差」的概念外延的「人類普遍問題」，經由理解殖民霸權如何構作「文本與敘事」及「歷史與事實」先後的「文化工程」，亦可探得解消殖民意識型態聯通國族認同的進路。畢竟，以啓蒙思想為範疇，承帝國主義而下的國族主義，進而為合理並正當化霸凌作為而生產的種族主義論述，總在不經意間透露男性沙文主義的性別排擠與人文主義的道德偽善，以「文明建制」為名的教化政策與意識型態，終究顯現國族主義沒入帝國主義及殖民主義，甚至本位主義或本質主義的表述困境。

若以本研究為視角，承受帝國主義侵略及其殖民宰制的台灣歷史，其台灣性的完整與過去性的確切是不可得亦不必要的挑剔，而排除中華文化的歷史詮釋亦僅是徒添台灣國族的論述矛盾，尤甚者是重覆殖民霸權的暴力。誠如 J. Pieterse 與 B. Parekh (1997: 9-15) 所言，在解殖的對抗過程中，心靈解放雖是貫穿歷史、橫越文化的民族復興或國族革新的運動主題，但亦須留意殖民主義的「他者」與受殖民的本身在移轉中，意象與權力的邏輯並不全然隨之變換。若以台灣反殖與解殖歷程觀瞻，過去壓在台灣人頭上的是日本皇民及大和民族主義，是一「種族

主義」的壓迫，繼而，自中國大陸逃亡來台的外省人以及中國國民黨以內戰失利的中華民國為名的右派中華民族主義，是民族/國族的社會政治範疇但殖民實質的宰制，現在政黨輪替了，取而代之的不過是以族裔為名，更為強調「同文同種」的台灣新貴，尤甚者是遊走其間的「有機知識份子」及「投機政客」利用反殖或解殖國族主義的模稜兩可話語，透過階級、性別、種族、地區、族群或宗教名義，形成一種本質論述的國族主義，重新安置排除異己的權力節點，以為霸權延續及操弄意識型態的學舌。Homi K. Bhabha〈1990a；1990b；1994〉看出該國族主義在文化定位的局限及其自為結構內外的想像、發明與傾斜，認為如果過度強調，甚至崇拜文化本質、族裔認同及傳統，進而發展出排外的國族主義，將使得當前社會場境退化至十九世紀的陳舊範式，一切歷史敘事不過在為合理化民族/國族神話的預設，終究重蹈紛亂的殖民利益或邊境領土爭戰。若以 I. Wallerstein〈1991〉的族群身份建構觀點作解，單以國族/民族為定見，無法解釋其聯通種帝國主義的種族論述與族裔特質的詮釋，亦難跳脫「世界體系」以專業分工的資本主義所安置的多國系統建制。換言之，作為抵抗殖民者抑或西方霸權的國族主義若僅是周旋於本土主義的自我調整，不過是在原就存在的權力結構中佔據發言的位置，尤甚是進行一種更為深沉的受殖者復仇。因此在台灣國族認同的論述過程，對於台灣及中國在一般人民心中的認知差異必須加以注意，亦即，區隔台灣的指涉是本研究涉及台灣國族範疇的政治正確詮釋、抑或聯通民進黨黨綱理念的台灣國族主義、還是以右派中華國族主義為參照的區域認知，而中國是古老的文化中國、疆界中國、政體中國、抑或當前中國政權代表的「中華人民共和國」、或蔣介石以個人家國為視角的中國想像、中華文化正統、中華民國或另外中國政體發明。此外，除對於國族主義承帝國主義及殖民主義延伸的本土主義必須保持警戒外，亦須注意在世界體系移位的當下，重合全球化語境的國族主義變種逐漸形成另外聯合西方霸權的新殖民型態：以「美國本位主義」(Americanism)為核心的「文化帝國系統」。準此，我們或也發現國族認同不能被規約於特定族裔的傳統準則或

種族的判斷標準，更無法完全抽離自「受殖民」與「殖民者」的歷史關係，因而如何自深植人心的意識型態中解放受殖者對自我文化身份及其國族認同的焦慮反倒成為解殖的重點，關乎受殖歷史的片斷已由霸權抹消宰制軌跡的斷裂縫隙，以及受殖者經殖民話語學舌或壓迫模擬的集體無意識行爲，亦應保持警覺。過去強取豪奪的帝國主義及其後來剛柔並濟的殖民主義，雖然揭示霸權批判的明路，但卻也使得後殖民論者忽略「當代人群」對於反動的茫然與排斥，繼而認清當前台灣國族認同的困境，莫過於完整台灣性的不可得與不可行，而台灣的雙重歷史及其斷裂詮釋，必然面對殖民者外加霸權意識與受殖者自內集體無意識的挑戰。

Bhabha〈1994〉據以《文化定位》(The Location of Culture)一書，推崇一種經由「矛盾」(ambivalence)、「模擬/學舌」(mimicry)、以及「混雜」(hybridity)合流整治的「雙重身份」(double identity)或譯「雙重認同」。矛盾、模擬及混雜存在互爲表裡的關係，亦有殖民者與受殖者兩兩對照的不同解釋，一是「殖民者」發現受殖者對其境像投射及行爲模擬情狀，經由優越感與罪惡感交互作用產生的心理狀態，其二是「受殖者」對於殖民者既欣羨又排拒的複雜心理。若以另外的後殖民論者觀點，此矛盾狀態尚有部分受殖者分享了殖民權力後，在種性特質、民族表述與族裔文化層面產生優越感與罪惡感相互衝擊的「歧異認知」與「奇特親密感」，因而這些矛盾形態不見得全然視爲 E. Said 的「可怕從屬性」及其權力爭奪的對抗，也非 G. W. F. Hegel 的主奴辯證模式可以填充，反倒比較貼近 Foucault 與 Martin Heidegger 等後結構性的「主體」討論，亦是 Fanon 對於黑人內心狀態的描述，或是 J. Pieterse 與 B. Parekh〈1997〉在「泛黑人」(Negritude)或「非洲性」(Africantie)等哲學範疇的心理認識，其他包括東歐、伊斯蘭教區、北美、拉丁美洲、亞洲等「泛化運動」(generalization)涉及的本土主義(indigenization)及混種(mestizaje)的國族主義運動亦作此觀。這個矛盾狀態主要來自殖民者自爲種族優劣的殖民話語的表述斷裂，原爲受殖者墮落天性的設定卻在其建立的行政管理及教育制度中，形成另外開化景觀，繼而使得殖民者在自我認同的定位上，

由其自為文明的優越感經開化的罪惡感變成統治的信心危機，此處的罪惡感不為道德層面解釋，應是「以夷制夷」後權力逆轉的驚慌(panic)。據以推知，承帝國主義不斷變型的殖民主義或其他隱於國族主義的種族主義何以現代化、國際化、全球化，甚至於美國化、麥當化等，配合民族/國族主義、多元主義、多元文化主義及以第一世界為中心的後現代主義、後結構主義、後殖民主義等術語，隨意變換「進步」與「文明」的評判標準，促使其他國家、國族抑或其多國系統中的「屬民」反覆進行一種表面根植於抵抗殖民者的自我認識，但實際卻是無法排拒意識控制的模仿學習及集體無意識行動。這種行動在 Bhabha〈1994：84-92〉的認知便是「模擬亦學舌」(mimicry)，隱含「東施效顰」的嘲諷與戲謔語意，亦即殖民者透過 Antonio Gramsci 霸權構作的「市民社會」與「政治社會」及在其中協助的有機知識份子推薦一套來自宗主國包括語言系統、文化習俗、文明建制、價值意識、教育政策等行為模式，鼓勵受殖者全面倣效，但因「學習過程」往往僅流於機械式的樣版拷貝，似是而非的「學習效果」自然呈現畫虎不成反類犬的戲劇效果，尤甚無意識的學舌語言竟然直接移植西方現代價值成為族裔身份認同的部份，好比台灣時下少年將「check it out, man」或其他拾人牙慧的無厘頭情境語音認知為歐美流行話語，不說或不懂者便是種落伍且沒有國際觀的無知，有趣的是，明明是「英語」卻認定為歐美的語言，明明是「美國的觀點」硬是詮釋為國際觀、世界觀或全球視野。

相同的情景亦可在 Fanon「黑皮膚與白面具」的對比中看見，「返回叢林」與「前往母國/宗主國」的游移尤在受過教育的黑人身上盤旋，即便他們試圖去控制這種感覺，不過往往方法過於天真，「穿著歐洲服裝或最近流行的爛衣服，用歐洲人使用的物品，遵循禮節的外在形式，用歐洲習慣用語來裝飾本地語言，在說寫歐洲語言時使用浮誇的文句，所有這些行動都是為試著達到和歐洲人及其生存方式同等的感覺」〈陳瑞樺譯，2005：84〉。若以香港的「白華」或「皇家」的話語觀瞻，「五、六0年代最常聽到的是所謂『白華』一詞，指的當然是近年

所謂『香蕉』(黃皮白心)的香港人。在香港生長或住過一段時間的人，幾乎沒有一個人不受過『白華』的氣。在移民局、在出入境辦事處，中國人欺負中國人，比英國人欺負中國人有過之而無不及；這種替英國人去奴役中國人的奴性竟如此不自覺」〈葉維廉，1995：125〉，再者「殖民地的教育是採利誘(譬如你是『皇家』出身的一即港大或留英歸來的一你的薪水比其他出身的高上一倍以上)、安撫、麻木等」〈葉維廉，1995：127〉。基本上這些引誘受殖者模擬/學舌的殖民策略，目的只要一個：製造替殖民政府服務的工具，最好這些受殖者的生活目標全指向殖民者上流社會的追求，一如 Hegel 的奴隸論述，盲目地承襲殖民者預設的文明價值，以持續帝國中心外延的邊陲遙控。當然，這樣的殖民大業存在一廂情願的想像，易有表述矛盾的裂縫，一個殖民者無法駕禦的「歷史」可欲性與不可逆性，而殖民者自為文化差異的多元主義或種族優越的預設，必然抵觸西方以啟蒙智識為普遍心理範疇的矛盾，畢竟，模擬/學舌所冀盼的文化差異本就是一種動態的「否棄歷程」，假若受殖者可以否定自己的族裔身份，當然也就可以排拒殖民者強加的、擠壓的認同價值。此外，模擬本身即暗示一種類似殖民者的新型態身份的出現，是受殖者與殖民者在矛盾狀態中經生活互動形成的「混雜樣態」，這種混雜對於殖民霸權的干擾不盡然是公開的，而是潛伏於受殖地的文化景觀之中，伺機藉由模擬或學舌的嘲諷解消殖民權威。Bhabha 因此認為「模擬/學舌」亦是一種面對矛盾的方法，更是一種抵抗殖民的策略，亦即，相對於殖民者的他者：一個經殖民者借位種族優劣預設而想像的受殖者，「如果是可以被教化、正常化、文明化，那麼其所謂的『低下性』就不是一種內在本質特性，而僅是文化建構的產物，於是帝國主義所謂使命之虛假性與不道德性就昭然若揭。」〈生安鋒，2005：145〉。再者，在帝國主義或殖民主義離境的殖民地地區，受殖者對殖民者的模擬與學舌早已內化成集體無意識的行為模式；無論是抵外反殖或自內解殖的話語已為定型的殖民意識退消其顛覆性與正當性，尤甚是淪為「內團體」相互指控的學舌嘲諷，因而，諸多後殖民論者便開始在受殖地矛盾且混雜狀態中，找尋其他看似

相同但卻差異的「混種」(interbreeding)策略，以填補 Bhabha 混雜概念難以回應隱含於殖民話語的權力結構中其所謂「雜種」能動性但卻盲動或進退失據的困境。

Bhabha 認為「混雜性」具有一種斷裂性效果，肯定其經由矛盾狀態及模擬學舌生成的雜種形式是一個越界穿梭的能動體，能夠在以西方本位主義為主導的意識型態中開闢縫隙與裂痕〈生安鋒，2005：192〉。不過，Bhabha〈1994〉並未說明該混雜性的雜種具有何等程度的能動性，一味強調殖民者與受殖者互為轉化的差異粉飾，除了輕忽受殖者的抵抗覺知，更有為第一世界開罪的嫌疑，尤其是意外灌入後現代主體迷失的無知以為無差異的錯覺，畢竟，殖民接觸從來就不是對稱及對等的互動，而混雜性亦非全然具有顛覆性象徵或抵抗遺忘、解消束縛的力道，僅能視為殖民者對受殖者真實身份的粗暴侵犯，若以混雜性全面侵吞矛盾狀態的「因果關係」並文飾模擬學舌的壓迫，無非是以歷史同時性及心理普遍性的烏托邦理想重覆西方的霸權運作，那豈不是重蹈多元文化主義內部殖民的另外形式謬誤？準此，其他後殖民論者以種族主義、族裔身份建構、意象轉移及在地國族主義等揉合當代的全球化思維，提出新型態的混雜(hybridization)與混種(interbreeding)的解殖理路。J. N. Pieterse 與 B. Parekh〈1997〉二人曾就全球化與多元文化主義語境，將帝國及殖民主義刻劃為「負擔文明使命」連帶「現代化即西化」的擴散性概念提出質疑，也就是西方傳媒報導普遍對於非西方世界的用語仍不脫宗教狂熱者、恐怖主義者或毒犯、妓女，成就一種「杭亭頓式」(Samuel Huntington)不證自明亦歷史必然的「文明衝突理論」(the Clash of Civilizations)，亦淪為 John Crowley 為之批判「泛族群化」(panethnic groups)誤解。如此固著於東方對應西方、落後對應文明、幼稚對應成熟、野蠻對應啓蒙等二元分立的語境，多元文化主義或根植於全球化解疆域的多中心主義，相較過去歐洲中心主義以及當今美國本位主義的邏輯並無二致，僅是帝國主義及殖民主義變型，尤其是資本主義對第三世界無限延伸的資源汲取或勞動剝削的「金光黨詐術」。Pieterse 與 Parekh〈1997〉引述 J. Tomlinson《文化帝國主義》(Cultural Imperialism)的觀點，

認為全球化與帝國主義最大的差別便是缺乏一個領導統禦的國家中心，繼而促使流動於全球場境中的「住民」跨越政治、經濟、文化的疆界，形成原鄉情愫但異國情懷的敘事，尤甚是混種族裔對於邊境位移的嶄新詮釋。雖然該「品種混雜」(mestizaje)對應於本位主義或本質主義謂之矛盾或進退失據的心理折磨，不過，這種「雙重身份」的混種或「雙重認同」的混雜，卻也增添受殖者在霸權的靜態歷史詮釋中，以其動態覺知為之批判的力道〈Pieterse & Parekh, 1997: 14-16〉。以 Bhabha 的《文化定位》〈1994: 85-92〉作解，身份建構是差異比較的結果，除了對於明確的種性特徵或族裔文化感知外，更是對於既定權力結構傾斜的認識與詮釋，甚而從抵抗或順服的矛盾中形塑一套動態認知，這種特質覺知歷程並非堅持某種特定身份，不為虛無的多元主義的多重語境侵吞，但或可視作受殖者承殖民者教化與宰制在矛盾、模擬而混雜情狀中形成「雙重視野」(double vision)的反應，當然這個「雙重語彙」並非兩種身份形式，按 Bhabha 借位 Foucault 對「重覆衝動」的詮釋，是一種對於「未加思索意念(無意識)的思索」(thinking the unthought)，據此批判並權衡身份價值的「外在性」(externality)與「內在性」(internality)，演現後殖民論述對於文化優越或文化帝國主義的抵抗。若以全球化為視角，受殖地區的從屬關係早在帝國殖民時代埋下種族主義的優劣定見，縱使兩次大戰期間當地興起「民族自決」或「境內解殖」行動，但在全球戰略武器、經貿合作與文化網絡聯通的新型態戰場，經由「前殖民地」或「半殖民地」湧入宗主國或資本主義中心的移民，必然促成另外族裔關係的表述，一種藏於「外在身份內在化」的模擬與混雜，乃至學舌、嘲諷勢必衝擊未來全球政治空間的樂觀預期。換言之，因全球化解疆域甚至上追帝國主義侵略而生混種亦混雜的情狀是對於本質的、穩固的國族及族裔身份不斷創造並瓦解界線的碰撞，亦是「殖民者與受殖者因交媾形成的互相作用所造成的必然結果。雙方混合繁衍出不同血裔的族群，而他們的社會身份認同將越來越模糊，政治的忠誠度越來越不穩定，以致任何想要把僵化的文化界線強加於他們身上的企圖，也會受到這樣的情況阻撓」

〈吳江波譯，1998：111〉，這種情狀在通婚、混血族群或是其他具有雙重身份的離散族群如猶太人、華人等身上尤為深刻，繼而混雜成爲亦彼亦此的曖昧，夾在殖與受殖的場境中，其政治認同與文化身份雖然承受雙重壓迫，但也反應後殖民論述的共同問題：拒絕或迎合西方霸權是否意味著必然的二元對立？爲之批判的重點得否化約爲破壞文明與進步景觀的退步，甚至是歷史時間的強行逆轉？

此外，這種疆界位移的波動尙有其他混雜情況，一是不同霸權者爲落實管理秩序或利益謀取強行劃分勢力範圍所致，如同過往歐亞地區出現的「羅馬帝國」、「日耳曼帝國」、「阿拉伯帝國」、「蒙古帝國」、「大英帝國」等跨疆界的國家組織對於不同種族的壓迫或強制的身份認同，乃至「英吉利」、「德意志」、「法蘭西」、「美利堅」、「蘇維埃」、「大中華」等營造「大團結假像」的文化帝國將殖民話語強加於轄區屬民，用以迴避種族主義的問題並據以壓制受殖者以國族主義抵抗或爲之批判的正當性，據此發展國際化軸心的國族主義，置換並包裝其霸凌行徑爲「王道」與「文明建制」。回顧中國歷史的改朝換代或革命起義，難道不爲此一理路推進？不過，考量不同時空脈絡及歷史教訓，不必將這樣的爭權歷程認識爲必然或必要的反制手段，徒添本質主義與本位主義對抗的惡性循環。其二，諸是帝國境內的屬民或受殖者爲反制壓迫而以混種或混雜的策略模糊疆域界限，目的在對外尋求奧援以擺脫當前的殖民壓制，結果通常是落入另外帝國範疇甚或引動另外國際爭戰。若以國族主義觀瞻，自十九世紀中葉以後，國際興起兩種型態的國族主義對抗：資本主義與社會主義，有時甚至借助反猶太或反白人的情緒進行愛國殉難行動，最爲著名便是早期的希特勒式的種族屠殺(Hitlerism)以及近年來不斷出現的恐怖攻擊行動。準此，經由混種的混雜(mestizaje)或保留了先前殖民主義刻意消解受殖者集體無意識的霸權軌跡，同時也暗示我們對於歷史因果邏輯的警覺，畢竟，混種或混雜是殖民統治的「結果」，並非受殖者自願選擇的改變，若需爲該「情節」作解，至多僅是因混雜、模擬、矛盾情狀而不得不的認知調整，亦「斯德哥爾摩症候群」的反向效應。Bhabha對此概念的認識之所以遭受批判便

是其借位Fanon、Lacan或Foucault的觀點如精神分析、鏡像理論、權力結構等時，忽略諸是論者的語境存在「第一世界」自為結構內外的想像與可能的論述傾斜，誠如Marx的階級論述，隱含一種其西方本位的偏見及其旁觀受殖者場境的冷漠，尤其是「倒果為因」的推論抑或引用失當的理論術語落入西方預設證言的刻板認知，同時演現其對東方既定的幻想與歧見。

若以本研究觀瞻，混雜論述存有西方霸權在普同性範疇預設的吊詭，對應於台海或台灣內部的政治情勢或有該範疇內種族論述不及之處，不過，以此範疇的論述辯證，或也體現「完整台灣性的不可行」，以及「雙重歷史及其斷裂詮釋」對於台灣國族認同確認具有的關鍵性啓示，更重要的是，台灣當前國族認同出現的後殖民混亂現象並非歷史必然觀點所能侵吞，應認識為蔣介石沿襲帝國主義、殖民主義、乃至種族主義所為中國霸權宰制的殖民結果。申論之，台灣人承帝國主義、殖民主義、乃至於種族主義的世界體系脈絡，存在「中國人」、「日本人」、以及蔣介石單向設定的「中國人」的結構認知差異，甚至是不同族裔如原住民與漢人、閩南與客家、外省與本省、外籍配偶與台灣住民等雙重身份與國族認同的交互碰撞，謂之雙重在於反應身份表述的「衝突性」與「協商性」，不單為國族認同或國家選擇概括。對於明鄭、清領時期或更早以前渡海來台的中國人而言，台灣人的身份或可認知為「番人」(原住民)，彼時兩者械鬥或殺戮僅限爭奪生存空間的詮釋，並無語言或身份的強加及其他意識控制的動機，不為殖民宰制話語強作解釋。明鄭時期的「中國人」身份存在對抗滿清王朝的中原意識，是漢人但不為清奴的認知延續至清末民初孫中山的建國思維，在其「驅逐韃虜，恢復中國，創立合眾政府」至「驅除韃虜，恢復中華，建立民國，平均地權」的口號置換中，對照其「五族共和」與「民族融合」的論述，或也體現該漢人意識顯現種族優劣主義的構念，比較蔣介石內戰失利後對於中共竊佔國土的「共匪行徑」及其在台「中國人」的單向認定，更可發現孫、蔣兩人一脈相承、自為結構邏輯的民族/國族思維。借位「白人負擔」(the White Man's Burden)的觀點，無論是過去法國

殖民政權宣稱的「吸納化育」或英國殖民政權自稱的「尊重不同文化」，乃至於美國高舉「多元文化主義」卻對境內印地安族裔的屠殺與內部殖民，均可看出的「一個白人同時也是壞的白人」論述反例，在孫、蔣設定的民族/國族主義中或也呈現「一個中國人同時也是壞的中國人」的斷裂表述，只是該斷裂的認定標準以當前的歷史事實及國際情勢觀瞻，反應的卻是孫、蔣二人國族敘事的局限性，三民主義的規訓在當前混雜狀態中對中國人的設定，相較台海問題、港澳問題、西藏問題、外蒙問題等，僅為模糊國族認同邊界效應，「亦此亦彼」的民族融合與國族認同自陷於「非此非彼」的族裔文化與國族覺知的提問而難以答應，甚而在歷史與現實、文本與敘事、構念與表述之間孰先孰後的「權力/知識」結構中崩塌，尤甚是外延了蔣介石在台統治是中央集權的管理建制抑或殖民霸權的壓迫宰制的爭議，對於承受日本殖民數載的台灣人民而言，皇民倭奴的指控不過僅是其他殖民宰制形式的變換，亦財產強奪、意識控制、剝削勞力、族裔教化等壓迫的合理化藉口，尤甚是種族優劣主義及傾斜美帝國主義的文明詐術與偽善正義。當然，據此論點或有質疑，亦即孫、蔣二人的功績單以當前台海現象、國際情勢便可斷言是非、對錯？其中，關乎孫中山引介西方民主理念抑或蔣介石建設台灣成為現代化社會的貢獻、褒貶，應由歷史評斷，誠如後殖民論者 Albert Memmi 〈1965：152-153〉在《受殖者與殖民者》(The Colonizer and the Colonized)文末的感言：「否定殖民政權的歐洲面孔，並不等同於完全否定歐洲。我們只是要求我們該有的權利(rights)，同時我們也準備承擔我們該盡的義務。」Edward W. Said 〈1979：27-28〉在《東方主義》引言末段，亦有類似的個人體悟：「一個阿拉伯巴勒斯坦人活在西方，尤其是在美國，確實陰鬱寡歡，西人普遍認為，東方人在政治上是不存在的，即便有這樣一個形體，也僅是麻煩製造者或令人生厭的東西(非人)。種族主義、文化刻板、政治帝國主義、非人的意識型態，諸是印象鋪天蓋地壓在所有的阿拉伯人或穆斯林的身上，緊緊地擰擠著他們的國族價值。這張羅網交織著巴勒斯坦人獨特的苦難命運。美國學界的東方論述對於阿拉伯人擁有

的政治與文化並非全然認同，此舉更加劇阿拉伯人與以色列人在全球場境中獲致的支持嚴重失衡，尤其是認同阿拉伯的或具阿拉伯身份認同的人無不遭受污名，舉凡對於石油公司及國務院親阿派在政治與利益團體的指控，或對於宗教信仰的扭曲均見例證」。換言之，本研究不為提出對於過去國民黨單向教化台灣人為其精神領袖蔣介石個人中國想像之中國屬民的抗議，亦不據此尋求解決之道或描繪國共和解的烏托邦願景，僅是對於台灣當前國族認同出現的後殖民混亂現象進行反思，目的在重新考量已被台灣人接受的中國認同或其他形式的國家選擇，存在怎樣的歷史認知、文本敘事，以及不同人民聲音的表述差異，準此提供未來台灣國族主義的構作建言。一如後殖民論述聯通另外論點作為批判任何帝國、種族及殖民主義的方法，縱使 Bhabha、Said、Memmi、Nandy、Spivak 或其他的後殖民主義、國族主義論者語彙暫無法回應批評者在政經現實、全球化及文化多元主義面向的斷裂提問，亦不必因此全然將幾些解構術語及概念移植認定為「詞語誤用」(catachrestic)，畢竟後殖民論述在自我與他者、受殖民與殖民者、殖民與後殖民之間為之主張的邊界移位、歷史返回、解構重組與主體重現，毋庸為本研究提供有力的批判視角，而在 A. Gramsci「霸權網絡」、E. Said「可怕從屬性」、G. Spivak「中心共享模式」、A. Memmi「受殖者革命」、H. Bhabha「雙重身份」與「國族敘事」、M. Foucault「重複衝動」、以及 P. Macherey「斷裂檢視」等見解中，或也發現過去殖民宰割的同化、教化政策如何解消台灣人對於族裔文化與身份認同的壓迫，關乎國族共同體的想像經由國歌、國旗、國語、神話、英雄、教本、敘事等傳播系統，甚至是警政體系交互運用的檢討，使其在重合「過去性」及「歷史連續性」的表述邊緣，顯現當時國民黨政府延伸日本殖民制策繼而對於台灣人民厲行再殖民的粗暴軌跡。若再深思現階段台海根植於國際權爭、經貿利益、政治現實所運控全球場境及其歐美本位論述傾銷的問題，更將對該集團聯通美式帝國主義的教化政策所消音的台灣歷史應然及其台灣主體性產生實然認識，並也從中體會繫於台灣人捍衛家國的決心，連帶對殖民而文明、進步的現代景觀有所警覺。

第四節 台灣國族認同的教化徵候

台灣當前承蔣介石反共意識設定的中國認同所呈現後殖民國族認同混亂的現象，依 Foucault 的建議，必須經由兩個層面的進路加以論述並檢驗之，其一是找出具有符號價值的歷史事件，其二是聯通該事件與符號價值間的「果因」關係。以馬克思主義論者的解釋，若欲瞭解或認識某段歷史的結果，必須將聯結該歷史事件的書寫文本與實踐活動置放在該符號生產的場境，透過當時歷史條件予以分析。若以後殖民論述延伸，受殖者的生活世界已由霸權壓縮的語言系統與受殖記憶所控制及影響，因此在檢視其歷史事件的過程，必須留意表述者的思考模式，及其透過教化體系再製或深化的意識型態是「受殖的果」，抑或「受殖的因」的差異。其中，考量歷史以權易言的流動性以及符碼因人而異的能動性，如何選取事件並且界定其符號價值，同時論證過程中以何為觀點或立場、以誰為批判主體或客體等變項亦是本研究必須說明並解決的問題。若以 K. Marx〈2000；2002〉「辯證結構」(Dialectical structure)為視角，「歷史變遷」不盡然僅是 G. W. F. Hegel 謂之單一的、整合的、有組織的及理性的進步過程，亦非奴隸取代主人的受殖者啓蒙發展，從而，歷史事件的詮釋總是隱含特定的意識型態，無法全然反應社會既定結構的傾斜。亦即，少數人的智識活動難以概括多數人在經濟、政治、社會層面遭受壓迫的解釋，而職務分工的族裔聚合經由文化再製、學校教育等方式在多數社會成員的勞動剝削或意識控制，以及透過人類本質及人類精神在智識活動過程的錯置與權力網絡的安置，扭曲了下層結構的民眾對真實世界的認識，經此生產的「異化效應」(Alienation)更是位處於上層結構的「有識者」思考所不及的範疇，因此，結構的對立衝突一開始即以思想、構念、敘事蟄伏於社會關係中，謂之矛盾理念的歷史發現不過是「後知後覺」的正義追問，因為憑著「看不見手」的市場機制、國家授權的法理制度、甚至宗教神意、造神運動、神話符錄、族裔文化、傳統規則等道德系統領導，該社會團體始終暗地謀取著全面性的、多數人

的經濟利益(economic interest)，請注意，「經濟」的詞性是社會整體的範疇概念，並非簡單的經濟條件分析，而其論述斷裂的縫隙，亦總以統禦話語粉飾為「全民福利、人類福祉」的共同利益(an interest)追求。

準此，如何理解這個歷史結果，按 K. Marx 〈2000；2002〉建議，便是藉由「辯證」(dialectic)與「批判」(critique)兩個方法進行，辯證旨在追溯特定現象的因果脈絡，批判則是重新賦予該辯證結果一個合理發展的前提，而其完善的結局便是共產社會的體現。當然，Marx 的辯證法存在歷史連續性的樂觀預期，亦即封建社會辯證、資本社會批判、共產社會獲致的理想進程，而對歐洲強權以帝國及殖民主義侵略他國的見解，尤是帶著「歷史應然」的冷默，認為受殖地區若期獲致共產社會的樂土，借助帝國及殖民主義引進資本主義，對辯證、批判、推展社會主義的文明進程有其必要實益。再者，Marx 辯證結構中的批判思考，存在階級鬥爭的語境問題，亦即原本對於「辯證結果」的理性實踐在不同社會團體的行動中，反倒促成另外文化景觀的浩劫，大陸十年文革在資本主義與社會主義的爭執、台灣的中華文化復興運動對於文化正統的侵吞、爾後鄉土運動在台灣意識的辯證及其中國意識的批判，甚至早於戒嚴期間在一黨中國與自由中國的傾斜，或為有力論據。該鬥爭或批判過程雖然導致社會劇烈震盪，亦有國家興衰的孤注一擲，不過，卻也揭露兩種社會結構的認識進路對於重新構作台灣國族的啓示：「社會存在決定人民意識」，還是「人民意識決定社會存在？」以台灣當前國族認同問題為觀瞻，中國認同的意識型態是先於台灣社會而存在，或台灣社會存在決定了中國認同？反之，台灣國族的意識型態先於台灣社會存在，還是台灣社會決定台灣國族認同的意識型態，甚至中國認同的意識斷裂外延台灣意識的發展？再者，依台灣承帝國及殖民主義影響的歷史混雜程度，該中國認同存在怎樣意識型態必須探討，相較台灣社會對於台灣國族的認識，亦有延伸自霸權教化壓迫及軍警系統宰制的問題需要關注，尤甚是殖民歷史在原漢衝突的詮釋及原鄉精神的去向差異，是循著台灣海峽回歸中國原鄉，或朝著太平洋向世界航行總有爭議。

Foucault 〈1997a；1984；2000；2001；2006；〉據以「知識型」(episteme)以及「話語形構」(discursive formation)的概念回應，認為不同世代的文化景觀，包括其知識份子的學思活動，並非由意識主體與自由心智所演現，因而在既定的歷史階段中，普遍存在對應於該思想體系的無意識結構，知識型便是這種「時代氛圍」的產物，也是一種「時代精神」的反應，不過，一如 Foucault 對於社會邊緣團體的觀察，縱使多數的人是被一組對偶概念如成熟與不成熟、開化與未開化等形構的個體，一旦體內產生對於外在既存事物秩序的質疑，歧異、尖銳、反差的語言將會連帶出現，開始對於某種存在人類心智或社會整體的事物，進行或有意識或無意識的挑戰，尤在知識型面對世代重疊與社會變遷而生矛盾、混雜的場境中，呈現社會先於意識存在，但也受意識擠壓的現象，突顯個體既是受外在力量限制的客體，亦是能夠自我覺察的自由主體的「雙重特性」。當然，這種對邊緣性格的認知，易落入基本教義者的口舌，不過，有趣的是，當這些人指責別人的時候卻也淪為尖銳語言或自為道義邏輯的俘虜，這難道不是再次證明 Foucault 謂之的雙重特質，以及「歷史事件從未使人成熟的事實」，尤甚是既得利益者為「人性總是在規則的系統中安置它的每一個暴力，因而從統治走向統治」的合理化藉口。

以 Louis Althusser 〈1996：62-66〉解讀文本論述的「問題意識」延伸，意識的運作模式是一種徹底的無意識，因為人們對於真實與想像關係的界線僅是部份感官現實或時空現場如言說語言或影音圖像的「機械式反應」，而意識型態更只是社會結構中對於既定的神話、概念、理念、圖騰與論述的表意再現 (representationalism)，即便看似自由的社會互動或是自為真實的現象解讀，總是盤旋在未出現或未說明、以及已出現或已說明的廣義文本徵候之中，借位 Freud 的說法，Althusser 認為「徵候式閱讀」(symptomatic reading)的方法，可以提供一種對於該斷裂的知識論解釋，亦即透過論述、作者、文本的交互對照，以雙重閱讀的策略與 Jacques Derrida 謂之文本延異的警覺，保持適當距離，繼而，探知言說者或書寫者，在可見與不見的問題意識之間，如何將「構念」留置於詞意與

詞組的斷裂之中。Marx 亦曾以此種方法閱讀 Adam Smith 的作品，發現在不同的文本序列中，逐一答覆先前文本所提問題，亦即「第一個文本省略或失誤之處和第二個文本產生連結」(Althusser & Balibar, 1977; 66-68)。因而，Macherey (1978: 66-69) 認為文本是敘事構念的呈現，一旦說出或表達了某種意見，言詞與構念便需有所妥協，無經意間便讓另外的論述缺席，不過，構念始終如一，讀者閱讀過程對於文本之間的斷裂反應，僅是忽略作者初始的問題意識。當然，Macherey 也提醒我們不必因此將這種文本解讀方式認識為「字謎遊戲」，畢竟，話語不管形態為何，本就存在多重意義的詮釋空間，而其構念卻從未改變，所以我們總可在敘事言詞的置換中，找到「支配階級」剝削與壓迫的事實，以及「受支配階級」集體無意識的意識認知或表現。Bhabha (1990b: 292-297) 據以《國族與敘事》(Nation and Narration) 的「雙重時間」(double time)，認為國族之所以在文化生產(cultural production)，重合政治範疇發揮敘事動力與心理效力，是一種社會符號機器所造成各種權力觀念位移的必然現象，更是受特定國族主義規訓的人民，在族裔文化與現代性的文明建置中，因矛盾狀態(ambivalence)而形成模擬、學舌的混雜情狀，甚至是一種害怕失去安定現狀或美好未來的想像(liminality)，於是 Bhabha 建議我們從質疑現代社會「多合為一」(the many as one) 的凝聚性著手，透過常民論述重新書寫國族認同的觀念，使得台灣國族與台灣人的文化景觀緊密結合。準此，探討蔣介石以個人家國想像及其中國意識為中心的國族認同議題，首先必須確認該集團的統治作為具有殖民霸權屬性，再以台灣人經由單向的中國教化政策形塑的奴化意識為之批判，關乎原有族裔身份、文化意識與國族特質的認知應予注意，亦即論證台灣人在中國國民黨來台前後，對於「中國」(China) 及「中國人」(Chinese) 的認識是否存在差異的問題，而該黨退守台灣以後施行的全國性政治動員行動與公共政策的傾斜運作，以及經此外延族群衝突與省籍情節的問題，對照台灣人在歷史事件的記憶表述及其族裔文化，因其中華民族主義的教化政策而生的限縮詮釋探討尤為重要。換言之，以台灣當前國族認同所呈現的

後殖民混亂現象為題，聯通該現象承日本帝國及殖民主義、蔣介石個人家國想像重合其國族主義概括現代主義、後現代主義、結構主義、後結構主義以及後殖民主義在「台灣意識覺知」及「國族認同」的範疇論題有其關注價值。不過，礙於論題範圍，本研究僅以後殖民主義為要，至於，聯通該殖民教化的文明工程討論，亦以「社會存在先於意識」為學思基礎，但也對於意識本身不受限控的特性保持警覺。質言之，承襲本研究的問題意識，台灣人的中國認同，是過去接承蔣介石一黨中國理念壓縮的結構認知，在心理層面對於中國及中國人的想像，更是殖民暴力下，聯結道德意識及特定身份價值的無意識投射，若欲瓦解此一霸權網絡所構作的整體結構，或可從 Foucault 謂之受規制的論述著手，透過後結構論者如 Friedrich Nietzsche、Roland Barthes、Jacques Derrida 在言說、再現、書寫、論述的文本(the text)透過解讀、再現、延異，對於真理的拆解，以及不同的受殖者、受壓迫者、解殖者、被解放者在「他者再現」(re-presentation of the other)歷程中，關乎主客體立場的雙重互換，利用其語言的任性在符號再現論的縫隙，置換既定知識與權力的「場域」(milieu)，以後殖民論述重組該團體的文化主體，並確認其國族認同的實然，經此脈絡應答台灣國族的語境在中華民國的國家模糊定位與中華人民共和國的中國代表權之間的政治正確指涉，而闡明該社群的國族特質及其認同覺知即為本研究立場，另為政體目標或為研究目的。其中受殖者如何往返霸權網絡所為意識型態、道德規範、語言系統、族裔級制、國族象徵等建制在其心靈植入控制程式的解殖批判，透過後殖民主體建構及抵抗歷史空白的台灣國族認識，將為過去以單向教化台灣人為中國人的徵候閱讀提供反制力道。

台灣曾是古老中國的疆域領土，連帶其文化中國的淵源亦是不可抹滅的歷史事實，其間引發國族認同的追問以及對於中國國民黨退守台灣後的統治作為是否可以視為殖民宰制的質疑便生於此。自三國而下，台灣始終不受當朝者或主政者青睞而缺乏積極經營，位處隔海且幅員不若中原廣大的地理因素，加劇孤島神秘面紗，經由黑水溝流動的鬼怪傳奇，使得台灣成為「發現者」的另類天堂，冒險

犯難的精神一如「發現新大陸」的西方霸權，於是「我們必須從十六世紀中國向海外發展的那股巨大的動力中，去認識當時的中國人『發現台灣』的歷史意義」〈余英時，1992：IV〉，當中，「中國人發現台灣」的用語說明文化中國的淵源，雖無明確的領土範圍界定，但從鄭芝龍父子海外拓展詮釋為「現代海洋中國開始」的見解，或也看到以中國人為主體的台灣敘事脈絡，從而得知，若非政局動盪或族群對抗，「發現台灣」或是不可欲的歷史可能，但是不可逆的全球性歷史進程，到底還是讓台灣與中國及數個他國聯通了關係。準此，「台灣人是不是中國人的命題」須先分為「文化中國」與「個人家國」兩個構念性論題探討。文化中國是台灣人的語境根源，是承盤古而下的中華文化演進，亦唐山過台灣的歷史傳承，具有開國五千年民族融合的血脈親情，是否具有中國國民黨退守台灣後對中國人及中華文化單向「個人家國」為之詮釋的普同性，留待後續深入討論，但絕不是中華人民共和國政權所為中國及中國人的統戰話語無庸置疑。台灣國族是承中華民國及其失去中國代表權後的新興國族社群，其形成脈絡甚至可上追日據時代的反殖抗爭歷史，因此，若以客觀的國族文化事實論之，相較全球性的中國認知，至多僅能稱為「華人」或「華裔」，無論是以「中華民國」或「中華人民共和國」為前提，不為「中國人」的單純宣稱侵吞。對照日本在台進行的「同化政策」與「皇民化運動」及對抗中華人民共和國的中國政權的思維，中國國民黨來台後的「政權形態」或為殖民政府及另外政體結構，畢竟，「中國」這個國家(country)當時已然易主中華人民共和國，該集團退守台灣以後的建國主軸設定，僅如反清復明的鄭氏王朝抑或對抗割據日本的台灣民主國，目的具有重新取得政權或他建王朝意味。換言之，台灣國族認同的覺知對應於蔣介石以個人家國為想像的中國認同，並非象徵性的文化中國，更不是中華人民共和國所管轄的疆域中國。因此，台灣人的身份表述在無法亦無意切割中華文化前提下，勢必面臨進退失據的心理折磨，即便華人及華裔的話語或有部分區隔效力，但是面對當前強勢的中國概念運作，卻易流於中國人的刻板歸類與自我趨附的誤解，甚而，台灣政體(country)

的追求或是「台裔」的表述，現時則因「中華民國」曾經代表中國政權(state)的曖昧話語無法成為「正常國家」與「國籍」，更使得台灣國族或具表達獨立主權的「意符」(signifier 或 symbol)，在其國族敘事的「意指範疇」(thoughts of references)，因為「相對他者」的定位不明加深論述矛盾與認同危機。以本研究為觀瞻，解決當前台灣呈現後殖民國族認同混亂的問題，首須澄清中國及其連帶中華文化詮釋的語境差異，亦即「文化中國」、「疆域中國」、「中國政體」、「中國政權」以及「蔣介石個人家國」之間的斷裂認識，其中，蔣介石為求體現其中國想像而厲行的教化政策最具後殖民論題的討論價值，參照其經由「公民社會」與「政治社會」構作霸權網絡及其一黨傾斜的中國認同尤有解殖批判的深刻啟示。

誠如後殖民論述的國族認識，台灣當前國族認同所呈現的後殖民混亂現象是殖民宰制的結果，不為單向的、連續的、線性的殖民因果詮釋，甚至後現代主體迷失或全球化歷史必然的霸凌，因此該殖民宰制的詮釋對台灣人而言，存在滿漢對立的族裔意識、日本帝國主義的同化、中國國民黨的教化，乃至台灣主體性的重現等問題需要說明，其中涉及「台灣人是不是中國人」論題的思考，連帶文化、疆界、政體、政權、霸權的概念，可以分成「台灣人是中國人」及「台灣人不是中國人」兩個面向回應。「台灣人」在滿清時期僅有居住於台南一帶或是台灣府所在區域漢人的狹義解釋〈陳芳明，1988：43〉，若以明鄭治台作為「過去性」的歷史起點，對應滿清及當時的番民族裔，台灣人的解釋更具漢人的詞意。參照教育部在民國六十四年頒布的國民小學課程標準，以及在六十七年後印行使用的社會科教本內容〈歐用生，1989：99-175〉，過去的執政當局刻意將鄭成功對抗滿清的漢人意識聯通「反共復國」目標，經由「推翻滿清」、「北伐革命」、「抗戰剿匪」等選擇性歷史事件創造連續性的史觀認識，利用課程內容的「初級社會化」功能，促使學習者經教育訓練形塑其國族想像的集體象徵，借位鄭氏反清復明的形象合法化其統治權威、正當化其漢賊不兩立的領導、以及合理化其教化台灣人為中國人的宰制作為。這種「我們都是中國人」的思維對於後來未有滿漢意識或

未受日本殖民的台灣人而言，經由該黨教本渲染確實產生歷史因果連續及其不證自明的錯覺，然而對於承清降日或已受日本教化將近五十年的部份台灣人而言，卻是另外形式的殖民壓迫延續，畢竟，文化身份與族裔認同經常是「社會建構」的互動結果，存在外加的與自覺的矛盾、模擬繼而混雜的交媾情狀，從許多生於日據時代的台灣作家或學者乍聞日本戰敗的悲傷表述，或也發現該情狀在部分的台灣人身上所反應的情感聯結並非皇民倭奴的指控可以全然吞噬，假若這種指控可以成立的話，那麼過去國民黨政府在台灣人體內植入蔣介石式的中國認同亦為此解，而在全世界見證「中國崛起」的當下，其「漢賊不兩立」及「反共必成」等話語，對照中華人民共和國所擁有的中國合法代表權更是曝露該黨自比為盜賊、敗寇的困窘？再者，孫中山經由革命創建中華民國期間，正處於日殖時期的台灣島民，部分已受滿清教化形成的中國認同，對於日本霸權的反制無法全然解釋為心向中華民國的「反殖」或「反帝」抗爭，對比明末清初吳三桂的通敵與李自成的暴動，乃至於鄭成功的海外拓展，以及康熙年間的「三藩之亂」，已無法單以反清復明作解，何況台灣島民當時在日本刻意封鎖消息及厲行同化政策的場境，對於孫中山鼓動推翻滿清與創建中華民國的理念，亦難有一致體認，甚而，後來蔣介石自況承孫中山革命尚未成功之志所為對日抗戰的動機並不單為追還台灣失土的目標，抗戰勝利初期派員至台的整飭政令亦不為建設台灣目的，按照外於中國國民黨觀點的歷史記述，該行動或為資源搜括以利其在中國大陸進行「王位爭戰」，而其內戰失利後的退守更是情勢比人強的必要屈服，對於台灣的現代化建設及民主進程發展自不為其反共復國初衷，僅能視為殖民者在受殖地區為汲取資源不得不的初階經濟發展，所謂啓蒙、開化的結果或西方現代價值觀的引進，亦是歷史不可逆特性使然，其中對比受殖者的台灣意識覺醒，更是特定歷史階段應然呈現的反制作為及其特殊歷史事件的因果景致。以二二八事件為例，重合其後續清鄉肅清及白色恐怖等全國性政治動員營造的威權氣氛，相較日據時代種族滅絕的粗暴，中國國民黨登陸後的囂張行徑，雖無過之不及但也難分軒輊，如此

歷史記憶與傷害不是「省籍衝突」或「省籍情節」可以輕易概括，對於經歷家破人亡、妻離子散、指摘入罪等不平遭遇的無辜受害者或家屬而言，所為歷史真相的質問與公道追討的正義，更不是「加害人」或「旁觀他人痛苦者」，簡單利用「挑起族群對立」、「延伸省籍仇恨」或「破壞社會和諧」等污名便可模糊了事，更何況該話語出自既得利益者及受國民黨教化的子孫後代，一如大陸文革時期的紅衛兵批鬥其親屬的難堪，台灣人的血與淚可以三言兩語盡訴？台灣族裔文化及國族覺知為殖民霸權壓制限縮的空白可以中國、日本、美國或其他第一世界為之填補？準此，「一個中國」在台灣勢必形成多個範疇概念，中國是承清改朝換代的中華民國、孫中山的中華民國、日據時期台灣人的中國或是中華民國、蔣介石來台後的中華民國或中國，甚至現時國民黨的中華民國或中國、執政的民進黨的中華民國或中國，乃至得否認定為承中華民國改朝換代的台灣國等的國族認識，存在人言言殊的爭議與意識型態的論辯。是非、對錯、優劣的論斷雖不一而足，但也不必因此將這個強加的身份表述僅局限在消極的、無意識的國族認同或意識游移的國家選擇，畢竟，在現實的國際局勢中，一個「族群」(ethnic group)抑或「社群」(community)若不為國族團體訴求，便要置身於全球性的「多國系統」(interstate system)之外，不能拒絕也不能提倡自己地位的改變，最後的結果便是外延成「多個離散族裔」，自此游移在世界體系之中，如同猶太族裔抑或其他無國家歸屬(stateless)的難民，屆時過去本應「落地生根」的「失根的蘭花」將證驗為真，別人亦將成為「我們」，繼而模糊台灣與中國在「奇特親密感」與「可怕從屬性」之間的界線。

當前台灣國族認同混亂場景的顯現並非是「要不要成為一個國族」的問題，而是「怎樣的國族表述最為適當」的爭議，尤其是「中華民國」(Republic of China)與「台灣」(Republic of Taiwan)的選項成為藍綠政黨的選舉口號及製造族群對立的工具，忽略對比「中華人民共和國」的全球性中國認知(Politically Correct Language of Chinese)的前提，中華民國的國族宣稱勢必淪落「自為叛亂團體」的

泥沼，猶如昔日的教本書寫「我們都是炎黃子孫」的謬誤，縱使學術研究已證實黃帝僅是「神話人物」的虛擬，始終難敵「誰敢把黃帝取消」的意識型態暴力與霸道〈歐用生，1989：148-149〉。不過，歷史的事實終究不為意識或霸權俘虜，畢竟，台灣國族的指涉(reference)在此全球場境中，無論是歷史變遷或特殊歷史事件的詮釋，不為亦不能為中華文化的片面表述，更難以中國認同的「政治正確」(politically correctness)範疇概括。換言之，對應滿清及列強侵略的語境，台灣人是明朝人、清朝人、漢人、亦是中國人；對應日本殖民的同化壓迫，台灣人存在中國與日本的民族認同差異，甚至國家選擇的功利主義傾向；對應孫中山的中華民國，台灣人是清朝人亦中國人，可能是滿人、番人、日本人，但不一定是中華民國的「國民」(nation)；對應蔣介石轉戰台灣後的中華民國，台灣人必須臣屬為中華民國國族並以中華民國的「中國人」(Chinese of Republic of Chinese)侵吞，甚至是蔣氏家國的屬民或戰卒，外於該認定範圍便是背黨叛國的日本皇奴或親共匪諜，但歸化為歐美屬民者除外；對應西元 1949 年的中華人民共和國成立及其在 1971 年取代中華民國而獲致聯合國認可的中國合法代表權，台灣人自此不必再為中國人的模糊語意所苦，即便以文化中國淵源為要，仍不為「中國人」虛無的宣稱，儘管昔日蔣介石經由強勢中國想像擠壓一套霸權體系控制台灣人的中國信仰，對比當今外於該黨的世局變化與黨內其同志聯共買賣的難堪，所謂「漢賊不兩立」的骨氣，以及復國大業未竟之際對此通敵行為得處以極刑的威脅，不過演現商鞅惡法作繭自縛的狼狽，若再延用該集團專斷的中華民國憲法邏輯，當前中華人民共和國境內人民得依法參與台灣所有政治事務，僅一「公民投票法」的運作便可逆轉中華民國的「法理歸屬」，荒謬之際幸得「天主憐憫」，亦有蔣經國懸崖勒馬的實務轉向，不然，該黨當前必受進退狼狽苦難，並葬送千千萬萬同胞的台灣未來，甚而淪為其過去謂之判國賊黨者的屬民。

當然，該想像存在一個邏輯推論困難，假若此刻蔣介石尚存人間，如此情景絕不會出現，因為霸權宰制何來法理問題？存者難道不是個人家國的獨裁壓迫？

再者，蔣氏不必存息人間，觀諸帝國主義的歷史脈流，霸權者、殖民者、獨裁者向不以赤裸暴力爲止，意識控制之能事經常是透過教化系統聯結語言符號、文本敘事、族裔聚合(ethnicization)，乃至軍警體制、典章法理、政策制定等全面性的威脅、利誘，仍可得其長治久安之效，誠如過去性隱含的道德壓迫，數典忘祖的指責無非是此間最爲嚴厲的構陷，經常使人忽略其中存在的政治目的與特定意識型態的歷史詮釋，尤甚者是壓迫宰制的事實追問。換言之，「台灣人是中國人」的認定是蔣介石藉殖民霸權利用過去性對於恆態過去的絕對肯定，經由無法改變或否定的歷史時間安置「我們都是中國人」的權力知識符號，並利用「兼負拯救大陸上八億同胞水深火熱的生活」爲由，在台灣人身上植入可殖性與依附情節的意識型態，透過全面性的教化政策與選擇性的道德規模交相運作，利用受殖者的矛盾不安、模擬利誘以及混雜情愫，巧妙設計了一套符合國家法治及全民公益的「領導統禦系統」，透過「有機知識份子」(the organic intellectual)的協助，虛擬一個整體的、協調的社會景致，乃至是西方文明的共時性錯覺。若以 G. W. F. Hegel〈1999a；1999b；1999c〉的「時代精神」(Zeitgeist)爲視角，這種集體主義式(collectivism)的歷史時間存在某種一致性，在此視野的歷史不過是全體人類命定現象的必然展露，單以既定的歷史事件爲題，其中涉及藝術、宗教、哲學概念的討論，在特定範圍包括普遍心靈、意識思維、文化景觀的聯通勢必顯現共同特質。據此，Hegel 謂之不同場境所呈現的共時性歷史景致不是單純的巧合，而是彼此分享某種共有的歷史驅策力量，亦即人類普遍擁有的「理智」(mind)或「精神」(spirit)，或稱人類心智(reason)的認知，不過是集體暴力的另外形式，經此設定的符號系統、意識型態、道德規範、國族敘事及其外延啓蒙智識(自視)生產的殖民壓迫，難道不是霸權者自爲結構內外的想像與發明？尤甚者是受殖者接受了該套解碼系統的規則，甘受權力先於知識、文本先於敘事、歷史先於事實的結構安置，因而混亂意識與社會存在先後的時序，在混雜情愫的感性解讀中忘卻當下的思考模式是殖民的結果，而非受殖的原因。換言之，「社會整體」的過去性及其必須

聯通西方文明進程方生意義的共時性，僅是有機知識份子經由集體暴力為特定的統治階級設計的歷史擬像，以此聯結既定權力知識網絡的文本敘事，將人類心智詮釋為特定時間內特定人群的共通特質，利用命定的「目的論概念」(Teleological conception)排除個別的、自利的心智模式解讀，甚而，吳三桂引清兵入關的歷史事件是「時代精神」的一種反應，蔣介石退守台灣後的高壓統治是必要的「時代錯誤」，跨越的、跳躍的、異時的歷史景致具有不證自明的「歷史連續性，台灣當前的文明進展成為當時鎮壓屠殺的正當理由，扭曲語言本質亦區隔優劣族裔的國語運動、傾斜於一黨中國的教化政策、壓抑台灣文化的教本內容成為保留中華文化美感的必要之惡。準此，透過上層結構為確保永續權力所設計的知識系統、法理制度、軍警體系、以及勞動職務的族裔聚合，下層結構僅剩機械勞動、思想異化、真實扭曲、臣屬分工的無意識對應，因而無論上位者怎樣的時空據點設定或符號詮釋，外延的歷史景觀解讀必定是符合人類本質並可接受人類經驗檢證的理性進程，因此「在台灣的每個地方，每個人都自由自在，內心毫無恐懼，笑容露在臉上」，相較「大陸的每個中國人，表情木然，連喜怒哀樂的感情都不見了」的照片鐵證〈歐用生，1989：99-100〉，對於「台灣人是中國人」，而且是「幸福的中國人」的身份存疑，難道不是公然挑戰社會集體共識，存心挑釁執政者權威，以及挑動台灣的社會和諧？難道不應該依法逮捕、懲處？或受公義、輿論批判？依此論點，我們僅看到霸權運作的文化景觀及受其意識控制的常民活動，尤其是缺少法律系統、教育設施、甚至是宗教支持的社會整體勢必癱瘓的暗示，構作了威權體系在社會結構中生產雙重異化效應的正當性，對於受殖者或勞動階級而言除了是科學實證可供檢驗的普遍範疇及生物進化必經歷程，亦是道德意識與批判意識對抗時的心靈慰藉，一如宗教信仰在其矛盾狀態的救贖或神話系統在其模擬實益的體現，縱使那僅是社會生活的部分真實反應與部分矛盾的集體自我幻覺 (collective self-delusion)，總還是讓人們暫時忘卻該話語背後的宰制不快，畢竟，假若每一個人皆具有理性，「社會整體」將陷入 Thomas Hobbes 謂之「全面交戰」

(war of all against all)的永久鬥爭狀態。若以法蘭克福學派的「批判理論」(critical theory)為視角，為了滿足這種對於存在限制的要求，人們勢必選擇放棄人類本質的基本要素—智識的追求與事實的追問，否棄個體性、自發性與感官欲望，而以可置換的、可預測的、不具人性本能的行動游移在社會的整體系統中，即便部份本質已然被人類屏棄，但內在的需求並不因此減少，因而，社會生活的需求受措外延成文明進步必然帶來幸福的錯覺，甚至對於現況不滿的忿怒累積，兩者對立的結果促成下層結構雙重的、內部的但為野心政客所用的階級衝突，其中，透過「社會關係理性化」(rationalization of societality)的科學實證，無論是自然科學針對社會現狀的強化或社會科學對於人類意識的控制，已淪為政治服務的玩物，甚至資本主義的商品生產、銷售與買賣，在大眾社會中，形成媒體與觀察見解與想像的視野擬像，或也增強民眾對於社會生活矛盾及不對稱關係的消極、接受、順從的態度，是故，後殖民論述在解殖過程總是面對內外盡相責難的雙重挑戰，而生活在此社會狀態的勞動階級亦在結構功能分工的工業社會中被要求極大的容忍度壓抑並放棄表達自由。統籌在這種「社會生活世俗化」、「社會結構功能化」與「社會關係理性化」的現代性特徵或文明建制中，原本豐富精彩的人類生活被壓縮成量化、機械化與制度化的官僚體制，經資本主義聯合啓蒙主義、帝國主義及殖民主義的運作，徹底否定人類與其周邊世界形成自由的、本能的互動關係，排除人類與自然結合的本質能力延伸，調控並錯置「人類理性」的發展方向。

當然，這種排除勞動階級及受殖者具有自覺意識及抵抗能力的「消極認識」，並非法蘭克福學派描述資本主義與啓蒙理性合力營造社會狀態的重點，反之在於批判上層結構如何運用意識型態控制人類生活，使其認命接受精神層面的貧乏，尤在政治範疇甘受宰制或成為霸權暴力的同路人，繼而藉由批判理論省思過去的「理性與啓蒙的計畫」(Reason and the Enlightenment project)，辯證現代經濟繁榮的發展雖已宣告共產主義勞動階級革命的預言失效，但勞動者在身體與心理層面的持續遭受壓抑的情況下，竟未引發另外基進型態的社會運動的情況，亦即經濟

的正常運作使得他們的生活品質更為窮困與拙劣，而他們卻未有興起參與馬克思主義革命運動的意願，甚至支持具有該理念的政治團體或政黨〈Bottonmore，2002；Bronner & Kellner，1989；Held，2004〉。法蘭克福學派據此認為原本宣稱解放人類的啓蒙計畫，事實上是壓制並奴化人類潛能的工具(或稱手段)(instrument)，為啓明智識所強調的人類理性或僅是捍衛或服務於特定階級或社會結構的形式，更是一種資本主義為確保既得利益或贏得額外獲利所用的工業化、現代化、國際化、全球化的文明詐術。若以 Paulo Freire 〈1998；2000；2004〉及 Henry A. Giroux 〈2000a；2000b；2001；2003；2005〉對於受壓迫者及受殖者的認識延伸，所謂「人」的代表意義便是壓迫者，對比奴隸的目標便是成為主人，理由很簡單，因為這些人都是他們日常生活的學習目標，存在改善眼前困苦環境的救贖想像，甚而在壓迫者對於「人」與「非人」的標準設定抑或殖民者在文化與文明的價值評斷中，屈服於壓迫的現實，縱使覺知他們與壓迫者或殖民者存在相互對立的衝突與不對等的社會待遇，已然調適妥當的心理狀況也使他們將抗爭認識為冒險或破壞團體和諧的缺德。因而，批判理論論者如 Max Horkheimer 在知識的暫時性及其有限性外延文化商品的欲求；Theoder Adorno 利用語言與事實的主客體辯證關係討論受壓迫者心理的移情作用；Herbert Marcuse 對於智性潛在抵抗意識型態普遍權威的肯定；Jurgen Habermas 揭發國家意識控制與資本主義社會存在合法性危機(legitimation crisis)、動機危機(motivation crisis)與身份危機(identity crisis)，而 Louis Althusser 則以意識型態與壓制性的國家機器(state apparatuses)在社會整體包括學校教育體系的結構控制。其中連帶著批判教育論者如 Samuel Bowles 與 Herbert Gintis 在教育與經濟關係再製的辯證；Pierre Bourdieu 透過社會資本(social capital)、文化資本(cultural capital)、及符號資本(symbolic capital)闡明教育、文化、經濟及社會不對稱的支配關係；Michael W. Apple 質疑教育知識的選擇與分配存在價值傾斜並溢出工具理性所能解決或詮釋的範圍；Henry A. Giroux 認為缺乏不利地位認識的權力抵抗，只會陷入現狀旋渦等的論題

思考，表達對於現代社會抑或資本主義社會在「自由幻覺」的歷史詐騙、「科學控制」的「工具理性」、「文化工業」的愚民社會等反向的、對應的智性批判。

若以本研究為視角，Herbert Marcuse〈1991〉除了以智性結盟基進知識份子對抗權力壓迫的主張外，其外延自 G. W. F. Hegel 及 K. Marx 辯證邏輯的「否定思考」(negative dialectic)對於台灣國族的確認動向更具深遠的啟發性。根據古典邏輯的「同一律」(law of identity)，Hegel〈2002〉認為只要能夠說明或表達某物「是什麼」的特性時，連帶地已經否定並確認「它不是什麼」，例如一個國家是「台灣」，就已經表明它不是「中國」或「中華民國」，亦即「台灣 = 台灣」，而「台灣 = 不是台灣」必定是矛盾的，精確論之某物的存在同時已經包括了它的對立面或其他相對否定的存在，如同「台灣國族」的政治正確指涉，不為 right 的中國或 wrong 的台灣的解釋，反之同理。當然，這個邏輯推論有一個困難，就是「台灣 = 中華民國」的意識型態問題。不過 Hegel 在其辯證邏輯(dialectical logic)亦也指出，正反意義的存在或不同意見的相互對立具有調合的趨向，不管對話的形態為何，假若出現不同意旨的衝突便會引發辯論，而該辯論的進行是針對真理的探索，目的在爭取他人認同以形成雙方均可接受的「共識」，當然該共識僅有階段效力，重點在另外對話的開啓。若以種子成樹為例，種子非樹但具有成樹的特性，在未竟轉變歷程而呈現種子的狀態，不可名之為樹，相對地，若長為樹後，亦不可指為種子，「分合」之合並非分亦非合，「白馬非馬」深意在「看山是山」與「看山又是山」之間形成全然不同但雙重對照的景致，同理，中華民國的台灣或中華民國在台灣的命題，絕不是台灣亦非中華民國。準此，Marcuse 利用符號系統二元對立的縫隙，說明某物是什麼、不是什麼的思考之外，必須對於它可能「變成什麼」的範疇保持警覺。該警覺在 Immanuel Kant 批判我思並不代表存在的例證中亦有類似見解，即某人認為一百元在其口袋但伸手卻無觸及事實存在，在現實與理想的距離中因而促成發展與進步的動機，經由生活世界的活動將獲致百元鈔票的真實。換言之，「否定思考」是一種突破既定結構與社會現狀的方法，

即某物是與不是什麼的本質置換存在第三種可能的轉變。當然，Marcuse 的否定思考另有辯證變成什麼的「內在假設」討論需要注意，亦即人類社會無論是對於現狀的肯定或否定，抑或未來的憧憬、願景，都隱含一種自由主義的想像與功利主義的自私，因而，將有沉淪為「單面向社會」的危險，這個提醒在 Louis Althusser 的認知便是意識型態可能全面侵吞反制力量的「現代景致」。不過，若以後殖民論述為視角，縱使解殖是一種相對霸權的「罪惡」及既定社會結構與道德系統的挑戰，卻也是人類本質與時代精神的展現，一如新舊馬克思主義論者對於辯證與批判歷程的肯定，重新發現具有定義對立面的論點，必是推進歷史的正向動力，而在台灣國族對應全球性的中國認知與蔣介石自為中國想像的斷裂中，或也發現跳脫「結構整體」的意識型態與符號系統的解讀徵候，透過台灣人被教化政策約縮的語言表述及其對於特定符號的認知，包括任何聯結台灣與中國的政治論題所出現的負面詮釋，甚至集體無意識的國族認知或選擇性的道德價值批判，例如中國人與台灣人並無差異，抑或二二八事件的討論，總不免帶著挑動族群對立及破壞社會和諧的質疑，從中更可以確認台灣人的中國認同是過去國民黨經由單向教化的殖民產物，進而省思在「台灣」及「中華民國」不為島內外民眾所接受的國族認同範圍之外，是否存在第三條道路的可能？當然，民進黨選舉策略的粗鄙行徑及其執政無能的客觀問題，以及「中國崛起」帶來龐大經濟效益的外在誘因，亦應納括在台灣人之所以選擇或表現中國認同的論題連帶討論，而對於受殖者在解放歷程可能形成另外型態的壓迫也應注意。

按本研究的「問題意識」，台灣人的中國認同是「殖民社會的存在決定中國意識型態」的結果，而其對於台灣國族的覺知則是「台灣意識先於一黨中國傾斜的社會存在」的歷史事實〈陳芳明，1992；2002；2004；2005；2006；盧建榮，1999a；1999b；施正鋒，2000；葉啓政，2004；呂紹理，2005〉。因此，該社會存在的認定必須以蔣介石內戰失利退守台灣以後對於重建執政信心的文化霸權設計、自為中國想像的國族敘事發明、以及中華民國的國族象徵建構為參照，而

謂之「殖民社會」的論據，更是蔣介石承帝國主義理念在台施行戒嚴及國語政策等殖民統治的客觀歷史認定。陳芳明〈2002：252〉認為一個社會是否屬於殖民社會，可以從國語政策的有否得到驗證，日據時代對於台灣人的皇民化教育便是在語言文化層面進行高度壓制與排斥，國民政府來台後，除了延續日人該項殖民統治的手段，尤在金融資本的壟斷、戶籍制度的監控、大中華民族教育的強制等結構制度進行更為嚴厲的宰制，相較日本的總督體制，蔣介石為全面鎮壓台灣人反動的戒嚴體制與種族滅絕行動，絲毫不為遜色。據此，Bhabha〈1990a：1〉在《國族與敘事》(Nation and Narration)一書，將這種單向的國族表述闡釋為一種退消族裔過去性差異的敘事呈現。該見解或與 Ernest Renan〈1990：1-3〉的國族論點謀合，他認為國族並非具有天然疆界而易流於部族分立狀態，藉由爭戰進行種族融合便成為必要之務(惡)，不過，這種強迫結合的體制無法長治久安，因此，宗教信仰與歷史遺忘成為延續國族的動能，尤其是經由集體對於過去榮光與國族傳統(heritage)的共識，運作「生命共同體」的認識，這也呼應前已述及 H. R. Isaacs、E. Gellner、E. J. Hobsbawm、A. Benedict、A. D. Smith 等國族觀點。一如斯巴達頌詩：「我們的生命是國族所賜，我們就是你們」(We are what you make us; we are what you are)〈Renan，1994：17〉，引|文中的「國族」(粗體字者)是研究者根據 Renan 原文脈絡的轉譯。以此對照台灣過去的「國家」概念，便是「沒有國，那裡會有家，是千古流傳的話」的詞意，其中，除了隱含「多少歷史的教訓證明，失去國家多可怕」的暗示，更具有「炎黃子孫用血和汗，把民族的根紮下」的意識型態，對於「多少烈士獻出生命，培育出自由的花」的歷史連續性以及「國家！國家！我愛的大中華」的推崇，甚至「四海之內的中國人，永遠在青天白日下」的迷幻願景。換言之，國族的集體過去性及歷史共時性必須存在，更須沿著單向的歷史時間線前進，經由這種壓制性的「過去」所強行投射在「現在」的景致，在時空錯亂的論述中，必然與未來願景的證驗有了起點與終點的聯結，因而，在雷震及殷海光宣揚《自由中國》不可得的情況下，重合「戒嚴時期」對台灣國族

表述的限縮與壓抑，台灣人的國族認同勢必屈服於蔣介石「一黨中國」的傾斜。準此，以過去國民黨為體現一黨中國想像建構的「文明系譜」，確實存在「中國符碼三角關係」(the semiotic triangle of Chinese))的辯證必要，亦即「中國」二字的「能指」(symbol)、「受指」(reference)、以及「所指」(thought of reference)是存在於既定的台灣社會結構，或決定於霸權的意識型態？經由「中國能指」對應中華民國與中華人民共和國的「受指」及其「所指」，在台灣社會的符號系統與意識結構的認識，批判承蔣介石個人家國的霸權領導對於台灣人中國認同的殖民影響，或為台灣國族認同的確認提供進路，一如法蘭克福學派在資本主義社會，有關於獨立個體、自由選擇及認同自主等假象的揭發，台灣人的中國認同，存在過去國民黨藉三民主義訓示的霸權軌跡，因而在其謂之「中國歷史」的連續發展歷程中，刻意模糊台灣國族的認同疆界與台灣族裔身份的文化真實，若以西方的啓蒙智識置換成工具理性的歷程觀瞻，受此國族主義規訓，並接受該體系思想的台灣人，勢必難以察覺生活世界的異狀及其對立面的壓迫景致，對於周遭事物亦缺乏批判而認為本是如此的自由意識，更使其欣然為視野範圍內的「生活需求」而服務。是故，只要能夠找到台灣人的中國認同對立於既定的、主流的社會制度並揭露其知識基礎的虛偽，便可期待以另外脈絡重新認識台灣國族本質，甚至於建立屬於台灣國族的理性。借用 Althusser 「多元決定論」(over-determination)的見解，該進路或是透過社會整體形構歷史事件的多種成因，概念化中國認同相對台灣國族的絕對理性，確認其對比成西方霸權在啓蒙智識存在二元對立的「他者解讀」及其自為王道的殖民霸凌，若以 Foucault 權力生產性(productive)的論點為視角，受壓迫者終在權力允許的對立面或範圍之外，另為權力對抗的表述，一如社會上的弱勢團體在被權力排除的場境中，形成族裔聚合的社會運動以抗議權力對其刻板印象的認定，並訴求對等的公民權利與政治權力。至於，中國認同連帶帝國及殖民構念的資本主義文化迷幻，亦在馬克思主義的概念範疇中，呈現台灣國族該有的真實覺知，關乎，台灣以全球化視野謂之為移民社會的認定，亦將在

結構主義與後結構主義的理性辯論中，顯現中華民族主義自為「受指」卻又任意向外擴散的「延異」(differance)。換言之，中國國民黨的「霸權構念」從無矛盾亦無斷裂，延續一黨中國的宰制理念至多僅是話語型態的變換，縱使現時中國的語境已為中華人民共和國侵吞，依然故作帝國及殖民主義任意變換現代化、國際化及全球化等文明建制在其粗糙多元文化主義的偽善姿態，依 Jacques Derrida 見解，其結構式的話語表現或重現不過反應原就不同符號的差異(differing)，而其構念也僅是不同或多種的字詞，在詞意連結或是詞組條列過程的主題延遲(deferring)〈張寧譯，2004〉。因此，若為窺探字詞或文本真義，並非找出字源或追溯文本的在場證明(presence)，而應跳開起點且與符號系統保持一步之寬(a step back)的距離，甚至從當下的語言結構或論述場境中逃離，經由「再」(re-)與「現」(-presentation)的不同面向，重新解構「文本作者」包括說者、聽者、作者在敘事構念的演繹互動。若以 Edward Said 再現霸權卻可對霸權產生反制力道的見解，或是 Michel Foucault 在權力生產性的肯定，以其 re-即是 back 與 return 的回應，相較於結構主義認為言說或文字符號不過是既定結構再現的局限，而「中國」在多數台灣人解讀語言系統的呈現(presentation)或僅是文化中國的消極認識，亦為強調蔣介石個人家國符號再現中的「現」(presentation)而非 Said 的「再」(re-)，甚而，在後結構主義對於字詞存在不受約束元素，以及具備逃脫並抵抗社會管制潛能的肯定，語言現場(presence)的靜態景致必然缺乏行動(-ation)再現(re-present)的能動性，終究將證驗後殖民論述以霸權再現去抵抗受殖歷史的強迫遺忘與解殖殖民意識束縛的體現。此外，以後結構論述對應語言囚徒(prisoners of language)及其任性語言(unruly language)無論是外在或內在的「雙重抗衡」中，或也預知本研究經結構論述建構但以後結構重覆多方聲音的作法，以及在反覆詮釋與思辯過程對於其間意義截取的企圖，將於台灣這個深受國民黨教化壓迫的社會結構中，面對因突顯符號體系本就存在破壞性潛能而與教條主義者興生衝突的挑戰，一如 P. Freire 在其論述話語中運用大量激進語言而遭受自為教育中立論者的非議

〈方永泉譯，2002：3-23〉以及 Susan Sontag 觀察美軍在伊拉克 Abu Ghraib 監獄刑求當地囚犯的非人道行爲，經由新聞媒體報導及照片刊載後在美國境內引發的譴責〈陳耀成譯，2004：149-168〉，均已告知旁觀他人痛苦及既得利益者，對於受害者遭受非人待遇苦痛的嫌惡語詞，抑或扭曲壓迫事實的集體暴力，彷彿一切的罪行只要超出社會整體的接受範圍或溢出既定符號結構，甚至違背他們的約定俗成規則，事實的重要性便會永遠居於其間引發道德語詞之下。好比一個強姦犯在公開場合遭受罪行指責，在惱羞成怒的情況下，僅以「說別人閒話」的不道德行爲回應，便可引起旁聽者議論紛紛的道德奇想，最後竟然出現一致譴責該公開罪行者爲不道德且沒有愛心的人的情節，因爲他/她破壞我們社會/社區的和諧，即便他/她是遭受性侵的受害者或家屬，該強姦犯總是能夠透過權力的運作扭曲社會的認識。以該觀點解讀中國國民黨長期以來對於二二八事件或其他受人非議問題如不當黨產等的態度，或也對楊渡〈2007：19〉得到馬英九應許而在《原鄉精神》中，推崇蔣介石爲台灣引進自由主義的「歷史默然」，有了深刻且真實的覺知。中國國民黨一黨中國的傾斜，難道不是一種「時代錯誤」的延異以及一種「時代精神」的延伸，縱使經歷政黨輪替的歷史教訓與自由中國的虛無證驗後，骨子裡的霸權構念始終如一：延續一黨中國、持續台灣殖民、繼續從中獲利。不過，在後殖民論述對於受殖者反制力量的肯定，以及後結構主義在「權力/知識」的「超越」(transgression)，研究者認爲辯證與批判國民黨教化政策的歷程，將使台灣人覺察中國國民黨中國論述的斷裂困境並重見台灣國族的表述真實。

辯證與批判是對於既定社會結構的反動，亦是對於社會存在與意識型態之間的時序論題的反思，經此上下層對立結構延伸的社會關係與意識控制的範疇便是 Marx 謂之的「階級衝突」(class conflict)，亦可對比爲殖民者與受殖者，甚至是受殖者與解殖者在知識權力結構的認知斷裂。George Lukacs〈1971；2002〉針對該衝突論點，提出「社會整體性」(social totality)的見解，認爲事物的真實本質，根植於人民與整體社會的關係，若想要理解 Marx 對無產階級革命的預言失效，

必須回到資本主義在經濟生產過程對於社會組織的滲透，以及控制勞動階級為其利益持續的社會活動。換言之，充分掌握生產工具的資本家，在典章制度的合法授權下，對於生產型態具有絕對權力的控制，甚而為確保階級效力的獲益，避免階級利益衝突成為公開的社會議題，經常會依循合法途徑，重新制定或變更法律規則，甚至是道德規範或宗教神意的符號系統，繼而聯通經濟的生產型態與政治的軍警體系形成共同利益的範疇，因此，資產階級的利益思維，若不是以政治力強勢運作社會整體的控制，便是透過全國性的公共政策將社會控制在其可以掌握的範圍，部分資本家進而成為統治階級，而部分統治階級則為資本家，最後強化上下層結構分立的合法宰制系統。準此，勞動階級以資產階級為目標，受殖者以殖民者為嚮往，受壓迫者以壓迫者為規約，奴隸變成主人的想像在霸權的欺騙、安撫、利誘、壓制的話語及行動中，另為自我異化的本質扭曲。若以後殖民論述觀瞻，受殖者所以承受解殖罪惡的心理折磨，無非是錯用殖民者設定的符碼系統進行自我族裔認識所致，將「遲到的現代性」(belated modernity)誤解成「天生的低下性」(savage)，這種扭曲在 Freire 認知便是受壓迫者對於「覺醒」(conscious awareness)的焦慮及其必然導致「毀滅性狂亂」的錯覺，某種程度上，這是一種外延自啟蒙智識連帶帝國及殖民主義，甚至假借科學實證所造成「非人性化」的觀點，畢竟，科學(science)本身原就有道德良知(conscience)的對立根源(con-)，而資本主義通是利用這樣的科學作為一種社會及文化的控制，「工具理性」的實利，難道不是經由「商品」看似自由選擇的生產、消費行為，解消民眾對於事物本質的質疑？至於 Max Weber 除魅(disenchantment)與理性構念(rationalization)在這個全球化世界的運作，難道不是 Freire 謂之「自由的恐懼」的壓迫變形？借位結構主義論者 Claude Levi-Strauss 〈1963；1978；1990〉的「圖騰論」(totemism)以及「野性思維」(the savage mind)的觀點，部落或原始的圖騰信仰在先進的社會的隱形或無形，並不表示原始與先進社會的人類心靈存在優劣的差異，更無法說明特定族裔缺乏複雜的智識運作能力(competences of intellectual operations)，因此，

若要瞭解特定的社會圖騰系統、文化景觀及常民活動，需先對該團體在複雜的、普遍的智識問題處理與解決層面進行探討，其中，關乎他們以自然現象作為智識運作中介(medium for intellectual operation)的處事方法尤應關注。準此，Levi-Strauss 以神話結構的研究作為檢視原始社會圖騰系統及其認知為野性思維的進路，認為透過神話的再現(representation)與人類思想的喚醒，或可提供一種解消文化緊張的智識，亦即調合人類自為土地自然生長及其子宮孕育事實之間的認識矛盾，甚而確立神話不僅是關注人生深層寓意的自然問題，更是存在嚴謹而精確的理性邏輯思考，因此，在人類任何生活事件及部份社會事實中，神話的「類型」(types)總可以任意組合成「共通的真實」，維持固定的族裔規則與道德戒律運作，進而為上層結構、資產階級、殖民霸權所用。從這個角度出發，研究某一團體在意識型態對於某些特定符號標記或語言文字的解讀與聯想，甚至經此想像而產生對於特定階級的「依附情節」，神話重合語言系統以作為人類溝通的先決條件，較之單純的敘事書寫分析更有其注意價值，亦即在說話者表述現場(presence)，除了對特定知識或所謂約定俗成的語言無需透過真實體驗便可確認為真的事物保持警覺外，更必須仔細探究說話者經由語言體系，在能指之間不斷創造意義的意識與無意識活動，尤甚其背後從無改變的宰制構念。該觀點以Levi-Strauss 的見解，便是神話體系的建制不過是人類思想的反應，並非單純的自然現象，而 Roland Barthes 認為這是一種對於部分事實與真相的錯置，終不為真實的反應，但卻存在文化、歷史與道德混雜對人類意識的主導，一如將葡萄酒視為具有民族魔力的圖騰飲料(the totem drink)，透過法國資本主義的生產型態與消費需求，合理化掠奪北非土地的剝削本質〈Barthes，1989：58-60〉尤甚是，外延帝國及殖民主義對於當地族裔文化的攪擾，以及種族優劣的意識型態的文明設置。因此，Barthes 連繫結構主義和馬克思主義對此進行意識型態的批判，以「語言囚徒」(prisoners of language)為觀瞻，將「如此真實」的現實主義手法，在其他社會面向的呈現，如新聞報導或特定歷史事件的表述，視為霸權的偽裝，

如同 Freud 對於潛意識與意識交互置換在人格發展與夢境徵候的解讀，一旦意識到潛意識的需求不被社會接受的時候，會以壓抑或遺忘方式加以否認，但不盡然每件事情均有此效，因此，藉由夢境抒發便成為實現欲求的管道，尤甚是將這些本能性衝動經由「理性」轉化為社會性的道德標準，「文明」的存在便是意味著人類本能的交換與喪失，甚至是扭曲，因為當前人類的「受指」無庸置疑是西方的白人而且是進步的、文明的、有教養的社會或殖民者上流社會的人種，後殖民社會中的受殖者，在文明與本能的衝突中，隨之屈服於重合西方文明進程的中產階級意識，繼而產生文化發展的需求。「社會存在先於意識」的論點，難道不是經由帝國及殖民主義，強行插手外於西方文明標準的族裔地區文化發展的暴力，文明更是用以推銷謂之多元文化主義及種族優劣觀點的包裝。

若以過去台灣人在神話系統對於蔣介石神格化的傳說為題，此人是龜仙轉世或臨死前暴風狂雨的自然異常現象，無論蔣介石個人或該統治階級利用話語權力強加或民間穿鑿附會的說法，總是刻意強調他的統治天命，這種對人與自然合體的認知卻在族裔文化的解讀層面不自而然出現斷裂，亦即在蔣介石假借文明進程與反共意識強行區分族裔優劣及勞動職業的族裔聚合場境中，部份的台灣人捨棄該天人合一的認識論，極力強調自己是「文化生物體」的同時，卻又將自己排除於族裔文化之外，而趨附於外來文化團體之內，如經由英語學習或留學移民成為「美國白人」的想像，或到中國大陸投資便可一夜致富的幻想。這種存於自然的台灣文化之中，卻又千方百計要將自己視為異於該自然的族裔身份的無意識，以 Levi-Strauss 觀點解釋便是社會整體結構的意識型態使然，不過，縱使能夠揪出該「神話」的作者或作者群，亦僅是「錯把馮京當馬涼」，因為神話的真實意涵並非由訴說神話者所創造，反而是神話系統塑造神話表述，換言之，神話的意義來自社會系統，而非個人，Roland Barthes 據此將「神話」視為社會集體無意識的理所當然，認為神話是文化活動與理念的表現模式，具有意識型態的功能，而該功能隱藏於真實的、現實的、功利的中產階級文化思想之中，因而文化混淆了

歷史發展，神話簡化了人類行動的複雜性，創造類型角色的閱讀技巧，彷彿只要能夠區分好人與壞人，故事情節就能圓滿交代〈李幼蒸譯，1991：57-70；108-127〉。準此，神話故事在現代社會可以對比為無深度，可預期並可供消費的文化產品，而工業社會便是透過這樣的板模大量製作商品，利用資本主義的行銷策略，重合了現代性在文化符號設定的價值聯想，延伸不同霸權話語的政治正確 (politically correctness)，甚而是對於不同意見指以道德缺失的瑕疵或話語誤用的解讀，所謂「欲掩其果，必滅其因」的深意或亦如是。若以本研究在「蔣介石」抑或「中國國民黨」的論題討論，不同意見者必然認定為「對人不對事」的道德批判，甚至是對於他們既定神話系統的挑戰，忽略隨之在後的「個人家國」殖民統治及其「單向教化政策」的缺失，亦即蔣介石與中國國民黨不過是霸權範疇的「形容詞」或「代名詞」，目的在突顯其中國想像及殖民作為是否導致台灣當前國族認同混亂現象的論證，更重要的是蔣介石及其領導的中國國民黨在意識型態的結構認知中，或存在單一權力個體的錯覺，但以其意識型態為核心的國家機器難道不是霸權批判的整體？當然研究者也警覺到提出如此論述構念的同時，或為該集團者指成民進黨同路人或民粹主義擁護者，這種道德混雜政治意圖的錯置，不過是另外烏賊戰術形式，目的在模糊犯行事實，甚而再次證實霸權的延續初始或是個人，但終在利益連結的網絡末端，形成國家整體的集體暴力壓迫。

Althusser 認同這樣的論點，並且對於馬克思主義論者在人類受限於環境，卻仍舊能夠主導歷史發展的能力感到懷疑，畢竟，真實世界的個體不具有任何的重要性，或存在特定的意義性，他們僅是某個地位的佔據者及某種職務的執行者，請注意該個人的認定存在「整體」與「部分」的相對性，謂之整體的概念是意識型態的結構，「部分」則是活動在此結構中的個人或團體，甚至是領袖或帶頭者。若以 Althusser 的「意識型態的國家機器」(ideological state apparatuses)為視角，將意識型態僅是認識為特定個人或團體的創造物，無非低估它在集體無意識層面的運作與影響，因為個體只是社會的產物〈Ferretter，2006：1-10〉。一如 Ferdinand

de Saussure 的結構語言學(structural linguistics)僅將圖騰視作一種能指，一旦確定其受指範疇並在社會結構中經由約定俗成的所指系統為之註記，便無法任意更動其「再現」(re-presentation)的受指〈Culler, 1981; Saussure, 1916; 1966〉。Saussure 用棋子與棋盤的「相對性」舉例，認為任何物質或物體均可作為棋子圖騰的任意形體，不過一旦圖騰被確立並置放在棋盤之中，便再也無法隨意命名或賦予其他意指，所有遊戲的參與者在自為操弄其中棋子的同時，卻也不由自主框限在棋盤之中。準此，Althusser 〈1996: 59-60〉認為資本主義為確保符號系統及其意識型態的再生產效力，將以不同型式或程度的國家機器掌控社會整體的運作，包括意識型態國家機器在文化霸權的心靈控制，以及壓制性國家機器在政治權威維護的軍警體制，如同棋盤與棋子的對應關係或不同棋子之間的互動型態，甚至棋盤對於所有棋子的牽制，意識型態在此範疇中不免完全地、成功地壓抑個體反抗的力量。此外，討論 Althusser 在意識型態的論題必須注意其「相對自主」的主張，因為以其認知在社會整體的各種層面，均存在不同程度的支配性與壓倒性力量，所謂意識型態的國家機器不僅包括政治、軍事及國家的科層組織，尚有不同世代在家庭、教會、甚至議會或民意組織的關注差異，其中，學校相較其他意識生產的機器具有更為合法性的傳輸效力。試想：有何種場合能夠使人們成為一天八個小時、每週五天的義務性聽眾？若再以族裔職業的聚合型態以及社會流動的想像聯結，所謂「社會化」的文明或科學美名難道不為在孩童成長歷程中灌入特定的階級意識，達成初級權力的安置效應？因而，一個被拼裝的科學怪人，無論怎樣奇異的身體特徵，一旦被迫成為自由或被賦予自由的個體認定，所有不見容於社會的行為，便得接受國家機器的法律制裁與道德批判，繼而在看似良善的、公義的社會互動過程，我們通常不願承認他遭受的「非人的」社會遭遇是一種人為的疏失，亦即在「Frankenstein's Monster」的命題中，只是關注 Monster 的意符，忽略或甚至刻意忽視「Frankenstein's」自私的錯誤，台灣人中國認同的無意識，便是由此而生。

第五節 台灣國族認同的確認理路

A. Memmi 認為殖民者爲了淡化甚至抹滅受殖者的文化認同意識，通常透過改造當地常民活動景觀的歷史、社群、宗教以及語言的符號系統，重新建構一套符合宰制者心理的普遍價值，其中，語言最是關鍵要素，因爲它具有轉化民族、文化記憶的長期效力，除可爲新的國族認同翻轉本有的文化象徵外，更可延續並強化受殖者的可殖性與依附情節，並同時確保其殖民統治的長期獲利〈Memmi，1967〉。日本治台初期的同化懷柔政策雖不禁止漢語使用，但在台灣的教育重點所採取現實短利的作法，始終不離壓制台灣人歷史認識、社群團結或語言自由，以達培養效忠該國的殖民教化效用，甚至在「對日抗戰」期間爲防止台灣人陣前變節，進行高壓的皇民化運動體現其全面性的霸權宰制與意識控制〈天下編輯，1992b，陳芳明，1992；2002〉。再以英國統治下的香港爲例，謂之「殖民地城市」發展構念的文明建制，透過都市生態與生產模式的過程，形成一個無論在政治、經濟、社會、文化也傾向多元化的體制〈洛楓，1995：269〉，其中，看似多元的體制卻僅以歐洲本位主義的價值意識爲主流，侵吞在地文化記憶，所謂文明城市願景的話語，亦從未跳脫以西方現代性爲結構主體的框架。自十九世紀中葉後，短短百年之內經由西化(westernization)與都市化(urbanization)的作用，香港雖然成爲面向全世界的金融及商業中心，但也同時因爲強勢的外來文化壓抑在地弱勢文化，以及宗主國掌控並控制當地政治、經濟權力的文明進程，在殖民化的意識型態中，擠壓了在地常民活動的原有景觀，成爲單向但混雜的殖民都市，對應於文化中國及其最終必須回歸領土中國的心理衝突，勢必形成歷史牽絆的族裔身份認知與抗拒〈洛楓，1995：276-271〉。換言之，香港的原住民對於中華民族及其文化的認知在英國殖民期間是相當普遍並徹底的失憶〈葉維廉，1995：124-133〉，甚而對受殖歷史的無意識以及自爲與殖民者歷史具有共時性的時空錯覺，將主導並延續帝國及殖民主義在受殖地區的獲利。同理，蔣介石退守台灣後，透過中國

國民黨集團厲行的戒嚴政策本身就是一種變相殖民體制，對於台灣歷史、文學、語言、文化等刻意壓制與扭曲，使得台灣在日本帝權退消後的國族論題研究呈現空白狀態，一如 Said 在《東方主義》對於西方霸權以學術機構重合東西方差異、野蠻文明對應、中心邊緣的安置等歐洲中心主義的分化論述，界定東西方「歷史時間同一」但卻又「啓蒙進程異質」的本位批判，蔣介石及其追隨者便是經由該「白帝」或「白華」的模式，極盡其想像、發明、偏見、教化之能事，以大中國論述與中華民族主義將台灣族裔身份及其歷史記憶逐一吞噬，繼以作為一黨傾斜及延伸個人恩怨的反共復國基地，因此所謂的中華民族主義不過是蔣氏王朝為己證驗的個人家國想像基礎，而為其鞏固統治正當性的教化政策除了用以同化台灣人為中國人外，更將中華人民共和國想像為「竊據中國」的偽政權，扭曲台灣人對於中國人的政治正確認知，甚而在中華民國已為聯合國註消中國代表權的客觀事實中，陷入自為叛亂團體的泥沼。

台灣人的中國認同是蔣介石經由威權統治抹消台灣族裔過去性的結果，其中甚至隱含啓明智識對於人與非人的種族優劣構念，因而該中國國族的意象創建，表面或是鞏固政權的手段，但實質卻是以帝國及殖民統治的手段追求該黨另為「中國政體」的正統延續。不過，啓明智識所預設的成熟特質並非專屬於殖民者，其謂之的「過去性」在起源據點的選擇及其概括族裔特徵的認知差異，必然存在結構性斷裂，亦即強調歷史時間的普同性，但卻以文明進程的順序發明種族主義的論述，既認定受殖者天性駑鈍，但卻相信啓蒙可以教化其為幼稚而成熟、野蠻而文明。雖不健全但可為其所用的矛盾，卻也讓後殖民論述找到批判及抵抗霸權的著力點。換言之，受殖者將在同化歷程，透過智識啓蒙重組其過去遭受肢解的受殖歷史與族裔身份，亦在重新記憶與特定歷史事件之間的縫隙，看到文化自信再度建立於對其自身歷史境遇懇切認識的真實，也將明白理解創傷對於建構未來的重要，不過，在解殖歷程中也須對於受殖者可能侵吞歷史能動性的反制作為，有所警覺。畢竟，承受帝國主義侵略及其殖民宰制的台灣歷史，其台灣性的完整

與過去性的確切是不可得亦不必要的挑剔，而排除中華文化的歷史詮釋，亦僅是徒添台灣國族的論述矛盾，尤甚者是重覆殖民霸權的暴力。因而在台灣國族認同的論述過程，對於台灣及中國在一般人民心中的認知差異必須加以注意。準此，除卻國族文化的聯通，當前台灣人的中國認同及其聯通中華文化認同的意識型態必然是該統治集團經由單向教化政策所致霸權的遺毒。但，台灣不若香港、澳門回歸中國所衍生國族或文化認同問題單純，爭議情況卻因蔣介石的「家國想像」陷於殖民統治及外來政權與否的混亂。對台灣人而言，一如香港承受英國統治或澳門受葡萄牙宰制，殖民主義的認定是不同民族的壓迫，是日本政府的同化政策與皇民化運動，殖民時間的起迄亦是甲午戰爭至對日抗戰勝利，彷彿中國國民黨退守台灣後的反共復國建制是歷史的必然與神聖的開化使命，若對照當前台灣的文化景觀，亦產生建設台灣成為現代化地區貢獻的錯覺，繼而，忽視該集團來台初期的全國性政治動員存在種族滅絕的目的，以及將台灣人單向設定為中華民國屬民的意圖是一種殖民霸權的宰制，而其意識型態的價值設定更有扭曲族裔身份的壓迫性質，在這種意識控制的範圍內，台灣人對於中國的想像，必然與台灣人對於台灣的認識產生抉擇兩難。如此的真理認知、文化認同與自我認識並非簡單邏輯可以推論，某種程度是受歷史教本、生活方式、語言符號所內化的思考模式所掌控，甚而，台灣當前國族認同的困境，莫過於「完整台灣性的不可行」及其「雙重殖民歷史的斷裂詮釋」必須面對霸權的挑戰。對應於中華民國的中國意象及其以中華文化構作的「霸權體系」，台灣國族認同或與過去隱含國家分裂危機的台灣獨立意圖聯通，但相較於現今全世界對於中華人民共和國所代表中國政權的認識，台灣國族認同的確認或與過去台灣獨立建國的願景互為表裡，而其內涵及所欲對抗的卻是截然不同「國族團體」：中華民國與中華人民共和國。準此，台灣國族的後殖民覺知，存在多種歷史經驗雜混，不同世代對於「殖民者」更有不同認定，明鄭相對於清朝、清朝相對於日本、日本相對於中華民國、中華民國相對於蔣介石的中國想像、蔣介石的中國想像相對於台灣國族等論述，其間或有

歷史文本敘事及其文化表述的認知落差。

不過，依「徵候閱讀」的分析方法檢視受殖者及殖民者在其「文本敘事」與「歷史經驗」的斷裂，終將會發現集體意識與歷史事件的不連續關係，而在兩者表述邊緣亦會因為某些話語及觀點的置換，覺察到「國族認同」已被集體無意識消弭矛盾衝突的軌跡，當然該意識或已轉化、約縮為其他象徵或徵候。按馬克思主義論者的延伸，若欲瞭解或認識某段歷史結果，必須將聯結該歷史事件的書寫文本與實踐活動置放於該符號生產的場境，透過當時的歷史條件予以分析。若以後殖民論述解釋，受殖者的生活世界已被霸權壓縮的語言系統與習以為常的受殖記憶所控制及影響，因此，在檢視其歷史事件的過程必須留意不同表述者的思考模式及其受教化體系再製或深化的意識型態是「受殖的果」，抑或「受殖的因」的差異。因此，找出具有符號價值的歷史事件，並聯通該事件與符號價值之間的「果因」關係，方能使得台灣人無意識的歷史記憶及其符號價值，在敘事徵候的閱讀中，再現過去遭受殖民壓迫與宰割的重複衝動，據此突破歷史與現實的局限考驗，進而解放台灣人成為自由的國族團體。因此，探討蔣介石以個人家國想像及其中國意識為中心的國族認同議題，首先確認其統治作為具有殖民霸權屬性，再以台灣人經由單向的中國教化政策形塑的奴化意識為之批判，關乎，原有族裔身份、文化意識與國族特質的認知應予注意，亦即論證台灣人在中國國民黨來台前後對於中國及中國人的認識是否存在差異的問題。質言之，承襲本研究的問題意識，台灣人的中國認同是過去承蔣介石一黨中國理念壓縮的結構認知，在心理層面對於中國及中國人的想像，更是受殖民暴力扭曲的道德意識及對於特定身份價值的無意識投射，若為瓦解該霸權網絡構作的整體結構，或可從訪談台灣人民是否受中國認同教化規制的論述(discourse)著手，透過言說、再現、書寫、論述建構敘事文本，利用後結構解讀、再現、延異對於真理拆解的進路，經由後殖民論述解構不同受訪者以中國或台灣作為他者表述的再現形式，省思受訪者在兩者文化主體意識的認知，以進行認同意向差異討論，繼而證驗台灣國族的表述真實。

真實的對立面就是不真實，不真實的對立面便是真實，不過，這個辯證邏輯卻也存在霸權及意識型態介入運作而無法說明的虛實評斷與道德偽善。偽善是偽的不真實，還是善的真實，虛實是虛的不真實，還是實的真实，本來是一個簡單易懂的「常識判斷」，但吊詭的是，一旦這個常識變成了「霸權者」的意識型態，決定「什麼是偽」、「什麼是善」，以及「什麼是虛」、「什麼是實」的標準，可能就在「殖政者」的自由意志範圍游移，無一而是且無一而足，尤甚在推論困難或霸權退消的時機，經由既定符號系統將這樣的論題無限延伸成偽與善、虛與實，並沒有那麼重要的政治性語言。若以「中華民國的台灣」或「中華民國在台灣」的命題延伸，前者的真實不過是歷史現實的集體暴力結果，除了隱含殖民者強迫受殖者就範的宰制壓迫，更顯現殖民者利用虛實的歷史必然拼湊部份歷史事實而形成的歷史不真實，因而後者謂之「在台灣」的話語至多只是語言或敘說方式的置換，一如西方霸權在現代景觀中的身份偽裝及國際化、全球化、普同化的文明詐術使用，在此構念的範圍內，我們絕對無法感受中國認同者認同台灣的情感，尤甚是接受被中國認同教化的台灣人或自稱為吃台灣米長大的台灣人，對於台灣國族特質的覺知，竟然出現中國人與台灣人無差異的漠然，抑或反動式的忿然。

構念是深層的無意識形式，總是以道德性或論述性的語言包裝後呈現。文本便是這種構念與語言的結合物，在雙向是否互通的討論中，顯現了不變的構念與不停改變的語言之間的斷裂，簡單表示：「構念 + 言詞 = 文本」，不過「文本 = 言詞 + 構念」便需要討論。若以楊泰順〈2007〉在〈台灣入聯公投/政客圖啥〉對於「我國除了政治人物逞口舌之能，迄今並沒有任何正式法律文書明言『台灣 = 中華民國』」的論點討論，我們會發現這樣論述，或僅為表達其在該文首行：「如果我們觀察民進黨最近提出的『以台灣名義加入聯合國』的公投案，我們將不免擔心，教導高中生正確的公投概念，是否反而造成莘莘學子的價值錯亂」的文本構念。換言之，「民進黨以台灣名義加入聯合國的公投案，將造成莘莘學子的價值錯亂」，相較「我國除了政治人物逞口舌之能，迄今並沒有任何正式法律

文書明言『台灣 = 中華民國』的命題，亦也難以看出「中華民國 = 台灣」的推論效力，因此「指責他人意識形態作祟，難道看不到自己才是悖離常識判斷的始作俑者」的語言〈楊泰順，2007〉，不過再次證明「殖民者利用虛實的歷史必然拼湊部份歷史事實而形成的歷史不真實」，而在他高舉「憲法的穩定與保護弱勢的特質」的道德正義牌匾面前，或也察覺到「在此構念的範圍內，反動式的忿然」，尤甚是印證「殖政者」在推論困難或霸權退消時的意志游移及歷史默然，因為「在人民主權至高的原則下，憲法的穩定與保護弱勢的特質必將因此蕩然」的敘事中，僅發現建國初期以中國國民黨為主導的國民大會，在制定憲法之時，倡議創制、複決權利的偽善，以及在其宣導政策的教本內容中，以虛代實的霸權統治真實，更懷疑他提及「也可能因為選民對議案的情緒性反應而造成社會永久的裂痕」的目的，是另外一種挾持歷史現實，並以集體暴力逼迫台灣人繼續相信「我們都是中國人」的手段，或是一種害怕被人揭發懦弱本質的惱羞成怒，試問過去國民黨對抗中共或退出聯合國時，那副銳不可當的以寡敵眾勇氣哪裡去了？

再以楊渡〈2007：1-3〉在馬英九的《原鄉精神》一書中提及「本土定義」的質問為議，首段標題：「什麼叫做『本土』？」的提問，以及該段接續出現的15個「算不算本土」的命題，除了對於台灣的「出產品」諸如原住民的歌舞、各地的小吃、農產品、加工區的介紹、一個不知名人士外形特徵與穿帶物品描述、外出遊子的思鄉情愫、藝術活動、電影拍攝，以及慈善團體的行腳外，我們或也難見其所謂「本土設問」的作者答覆，是對於台灣未來的期許，還是政黨恩怨的另闢戰場，畢竟，在他的文本中，有的只是台灣在地的文化景觀介紹，尤在觀其全文後，亦僅留下令人懷疑的反本土動機，更有不滿民進黨本土論述但不著邊際的主張，謂之「什麼叫做本土」的結語，竟然只是「涉及一個非常吊詭的本質性問題：在民進黨的『本土論述中』下，『本土與外來』、『台灣與中國』是一種對立的代表性符號，為台灣而去『中國化』是既定的方向」〈頁5〉。至於什麼叫做本土的問題，他的見解更是耐人尋味，對照他認為：「要了解台灣的命運，

就必須從更大的歷史視野，才能看見一個大時代的軌跡」〈頁 5〉，所謂的台灣本土特質竟只是「七波移民文化總合」〈頁 20〉，若以他推崇的這種「全球化的角度看台灣史」〈頁 15〉，怎麼期待台灣人有「更宏觀的歷史視野」，怎麼使得「『台灣意識』與『台灣人』也因此會有完全不同的意義」〈頁 15〉畢竟台灣意識與台灣人僅是他謂之「七波移民文化總合」，這種排除全球化流動以及解疆域特質的歷史宏觀視野，著實令人不敢恭維，也令人難以相信「本土」因此不是一個死的定義，它是有生命的，它是一個不斷再生、再創造的過程」的虛實〈頁，21〉，因為只要能「看清楚本土化問題，就知道它的虛妄」〈頁 36〉，更是不忍見其「試圖把『台灣本土』定義在某一個移民體的形式、固定的符號或者認同問題上，卻注定要失敗」〈頁，25〉的道貌岸然與自打嘴巴的慘狀，畢竟，對於一個自認為「本土就是包容」的人，卻又能在「就是七波移民的文化總合」的前提下，提出「不斷加入、不斷淘汰、不斷創新的過程」的勇敢見解，除欽佩他的膽識外，也僅能以瞠目結舌的嘩然，表示對於「構念是深層的無意識形式，總以道德性或論述性的語言包裝後呈現」的深意理解。至於他為馬英九(或個人)「若能執政」而提出的新文化主張中〈頁 29〉，出現「菲律賓的媽媽為孩子朗讀英文詩」的文化無意識，不過，再次體現「霸權者習以為常的殖民宰制思維」的偽善，因為一個菲律賓媽媽在他/他們的眼裡只能用英語讀詩給孩子聽，而族裔母語早已消失在他們的「移民文化總合」之中。在這個「意識型態的灌輸機器」〈頁 29〉的面前，我們不知道楊渡提到「杜正勝在做台語三百字」所指為何，也不知道要怎麼看「杜正勝在做什麼」〈頁 29〉，但我們一定知道楊渡的新文化主張，不過是一種自為結構內外的文化想像，因而在「本土就是不斷加入、不斷淘汰、不斷創新的過程」，留下的僅有「物境天擇」與「適者生存」的歷史現象，而在這種弱肉強食的暴力與啓蒙理性的無知底下，我們僅能是霸權者、殖民者、壓迫者眼裡已受教化、甘受教化、應該教化的受殖者及必須被壓迫的受壓迫者。

此外，楊渡在該文中的構念與語言的斷裂並不及於此處，在論及「國民政府

帶來戒嚴體制，卻也帶來了胡適、雷震、殷海光等自由主義的知識份子，以及以『自由中國』為代表的思潮」同時，不知是刻意忽略還是記憶力衰退，竟然忘記「拜國民政府的大遷徙與『自由中國』所賜」的自由主義思想，卻也在同一期間遭受蔣介石的霸權壓制，尤其是胡適的轉向及其對「容忍是自由的根本」的主張〈陳芳明，2004：350〉，不過是應驗了 Herbert Marcuse 對於「壓抑容忍度」(repressive tolerance)僅是某種壓迫形式表現的駁斥。至於，胡適時務退出《自由中國》是否與蔣介石敬邀擔任中央研究院院長一職相關便不得而知，但我們可是明確知道，雷、殷之後在國民黨政權的反共假面下，如何遭受該黨凌辱與迫害的事實。再者根據陳芳明〈2004：351-358〉的考察，雷、殷的《自由中國》思想在當時確實對知識階層造成不小影響，但由於欠缺草根思維，並未觸及台灣民眾的社會脈搏，而其「一個中國」的議題討論，亦僅限於國民黨所規定的國族範疇，在台灣人經歷二二八事件並正面臨白色恐怖氣氛的壓抑下，對於雷、殷自由中國的追求，除了茫然外，或也帶著些許忿然。如果楊渡據此認為「國民政府所帶來的自由主義」便是「黨外時期及後來民進黨的政治理論基礎」，以及「當民進黨在談論本土化時，卻漠視自己的思想導師，正是國民政府與第六波移民所帶來的」扭曲〈頁 19〉，那麼更可確定「他們(民進黨)還大談去中國化」的目的〈頁 19〉(文中民進黨的括語為研究者所加)，或為反制承蔣介石一黨傾斜的中國獨裁對於任何台灣人長期以來的政治迫害與精神負擔，也為追討該他們過去失去的而現在仍要不到的公道與正義，如果這就算是「咬著死人骨頭不放」的「停滯不前」〈頁 30〉，那麼試問楊渡腳底下踩著的難道不是成千上萬的台灣人骨頭以及多少破碎家庭的心酸血淚？還有楊渡手中揮舞的，難道不是死人的骨頭？不然，國民政府云云、胡適、雷震、殷海光之屬為何？別忘記，如果不是有人先拿起骨頭或製造骨頭，沒有人會不識趣地找罪受，也無理由找罪受，更不會有人精神錯亂地隨便拿死人骨頭，指責別人咬著不放。誠如 Susan Sontag 在《旁觀他人之痛苦》一書中對於「慘受私刑的黑人受害者的照片」述寫：「照片上的美國人，頭頂或身後

的樹上吊著赤裸的黑人男人或女人的殘肢」，不知何故，只留下「他們對著鏡頭露齒微笑」的景致〈陳耀成，2004：154〉，而那種見到照片後的嘔心與震驚，或許僅有楊渡的感受最為深刻，因為多數的台灣人早已掩面哭泣抑或不忍卒睹，畢竟，看到的面向不同，楊渡只覺得我們咬著死人骨頭，我們卻覺得那是要一個該有的公道，更何況至今他們尚未得到真心懺悔的抱歉，是故，在楊渡的文本中〈頁 31-35〉，這種聲討是一種對於「區分族群」與「製造敵對」的「操縱式的切割」，亦「新納粹」的切割計巧，更是一種迷戀「來源復古崇拜」的「惡劣、懦夫式的倒退」。當然，我們還想問楊渡以此觀點，將「北部人欺侮南部人總統」認定為「什麼是非貪腐就變得不再重要」的同時〈頁 34〉，對比成「希特勒的納粹、毛澤東的文革，都是前例」的舉例，為何獨缺「蔣介石的專制」？再者，「來源復古崇拜，乃是一種仇恨的反應，一種對他者的恨，恨他們在來源上不能和我分享」的說法與扭曲〈頁 33〉，並不適用在台灣人身上，因為隨著蔣介石來台的國民政府從來沒有不和台灣人分享過去與來源，尤其是硬生生地將台灣人和他們自己的「土地區隔，使之產生疏離、遺忘的效果」〈陳芳明，2002：34〉，因而，如果部分的台灣人至今仍「恨他們在個人、經濟或文化上」的冒犯，於是「退回到『我自己』之中，開始固守在一種古代的、原始公分母上」〈頁 33〉，我們也僅能說那是一種「受殖的果」，而不是楊渡所指的「切割的因」，更何況到底是切割了什麼，楊渡亦未明說，但我們卻在中央研究院民族研究所諸多學者如王甫昌、吳乃德、陳東升等的研究中，發現了台灣社會融合的事實，以及不同族群之間對於彼此政治認同日趨開放、包容的態度。據此，前文質疑楊渡撰文為「政黨恩怨的另闢戰場」或有論據。

至於，忘本的問題，對照《自由中國》在一九五四年「中美共同防禦條約」簽訂時，將「台灣獨立國」僅認識為「謬論的出現」〈陳芳明，2004：354〉，或也顯示楊渡的文本構念，具有「殖民者利用虛實的歷史必然拼湊部份歷史事實而形成的歷史不真實」，以錯置受殖民者國族覺知權利的動機，尤其是模糊國族

認同疆界與族裔文化主體的企圖，因為「不管創造者是台灣人或外籍人士(例如伍佰、或者馬修連恩)，只要來自我們人民，來自我們的土地，它就是本土文化」〈頁 28〉。姑且不論伍佰與馬修連恩是否認同楊渡的觀點，在他同段接續對於「它(本土文化)和民進黨那種過去的、偏狹的、福佬沙文主義的、仇恨的本土是不同」的批判中〈頁 29〉(引文中本土文化的括語是研究者所加)，我們卻也只看到另外一種現在的、自為的、後現代主體迷失的、強制的本土暴力，和一種自為本土文化的想像、發明與偏見，因為沒人知道楊渡為壯大聲勢找來的那幾個人或物是否認同自己是或就是台灣人，抑或台灣本土文化的一部份。而且，這種以不分「出身、地域、宗教、膚色、階級」的國族概念侵吞國籍認定與國族認同的作法，亦令人不敢苟同，難道這不又證明「構念是深層的無意識形式，總是以道德性或論述性的語言包裝後呈現」的道理。試問：這種納括台灣島內外任一文化為本土文化的想像，相較於全球化話語外延現代化、國際化的帝國及殖民主義暴力有何差異？再者，楊渡對於「什麼是本土的政權」命題的自問自答〈頁 30〉，是以需要經過「兩千三百萬人的民主選舉所產生」作解，那麼我們可以清楚告訴楊渡，蔣介石與蔣經國的國民黨政權是外來政權，因為他們的政權從無經過「兩千三百萬人的民主選舉產生」，就算當時台灣沒有那樣的人口規模，其民主選舉的定義也足以認定「外來政權」的相對事實。因此，我們知道當有人指著別人說是善變、不守信用的謀士時，那個人可能忘了先問過自己，而當有人倡議原鄉精神或本土文化的時候，我們也必須先問原鄉所指為何，假若他的原鄉不是台灣，我們一定知道他們主張是「以大陸為市場，從而走向國際，將是未來必然的趨勢」的一廂情願，更可能隱含「行銷台灣」的動機。

據此，我們不禁開始懷疑蔣經國曾經提出的一個戰略選擇，僅是虛晃一招，因為號稱他的追隨者的楊渡和馬英九竟然在繞了將近半個世紀後，轉向東邊中國而去，忘記蔣經國西行的叮嚀。根據馬英九〈2007：77-78〉的轉述，蔣經國會「作了一個重要的戰略選擇，那就是我們與中共的競爭不在於軍力大小或邦交國

多少，而在生活方式的良窳：誰能改善人民生活並開創發展典範，誰就能在全體中國人以及全世界中，證明自己存在正當性。這場競爭，如果輸了，我們將淪為負面歷史記憶；贏了，將扭轉大局，反敗為勝」，對照楊渡的轉向，以及馬英九「認清並因應大陸轉變」的策略〈頁 92〉，要不是表示蔣經國謂之競爭的虛妄，便是顯現國民黨淪為負面歷史記憶的失敗以及楊馬、兩人一廂情願的想像，因為當前的國民黨總統候選人竟只能期待將台灣的未來寄託在「與中國結合產生巨大力量之上，忘卻更大的「金磚四國」市場。如果這便是楊渡謂之「行銷台灣」的方針，那麼我們便有理由懷疑中國大陸將是屠宰台灣的市場，屆時站在台灣殘肢前方，對著鏡頭露齒微笑的人，莫過於楊、馬二人。古有楊朱為己，今有楊、馬為國，歷史的真實與不真實之間，卻也有了另外事實的呈現，而楊渡推崇蔣介石為台灣引進自由主義的「歷史漠然」，以及馬英九對蔣經國精神歷久彌新的時代新解，或也再次證實，即便中國國民黨在經歷政黨輪替的教訓與自由中國的虛無證驗後，骨子裡的霸權構念始終如一：延續一黨中國、持續台灣殖民、繼續從中獲利。不過，台灣人也別急著灰心，因為我們在後殖民論述對於受殖者反制力量的肯定以及後結構主義在權力知識的「超越」(transgression)，卻也發現透過國族故事的敘說、辯證與批判，將使我們覺察自我或他人承國民黨教化的中國論述的斷裂困境，並重見台灣國族的表述真實。

語言是重組敘事結構的依據，言詞使用與敘事構念因而存在相互依存，但也交互斷裂的關係。是故，敘事過程必然在受限的社會場境與游移的自我審查中，由一個觀點轉換到另一個觀點，由敘事構念的偽善到言詞使用的虛實，最後再回到敘事，顯現作者或說者構念的延異本質。構念是所有敘事文本的基礎，而追求歷史真實與深度真理的勇氣與執著，卻是用以檢視該敘事文本是否相符構念初衷的依據。前文論及的諸多文本無一不用台灣、本土言詞包裝其中國構念，尤其是道德性語言的錯置與論述性史實的扭曲。準此，J. Culler〈1981〉認為，敘事者的構想或意念是故事情節呈現意義的基礎與視角，透過敘事者話語內容與多重觀

點陳述之間產生的斷裂，或可探究客觀的現實及其先於情節存在的構想與意念，而 P. Macherey 更認為在檢視兩者的斷裂部份，可以發現集體意識與歷史事件的不連續性關係，同時覺察到意識者的行動已被集體無意識消弭矛盾衝突的軌跡。以 J. Derrida 的「延異」概念延伸，構念是一種不易更動的「主軸意識」(the paradigmatic)，而語言卻存在不同情境的「毗鄰差異」(the syntagmatic)，此二者原是分立的連續系統，卻在意義或詮釋的爭執中，形成封閉式的符號系統與壓制性的表述暴力，因此，在某種程度上，語言被視為一種符號互動論的符號，也是結構主義的符號，旨在展現一種構念及語言契合程度的「再現」或特殊情境的反應，不過該再現的場域通常處於受限的狀態，無論是來自作者或說者自內的壓制或外在強加的壓力，總是牽制著構念表達的形式與語言的內容，因而不停地書寫與敘說便成為主題表達的唯一媒介，這亦是文本意義所以延遲的原因，繼而 Derrida 駁斥補捉事物本質必須透過探究其本源的論點，亦即先確定文本或歷史事件的起點，以及言說者在場與否對於意義安定性的影響，不盡然是真相的絕對保證。以馬英九貼近蔣經國的歷史現場的確認，並無法證明蔣經國精神在其文本《原鄉精神》的敘事本質為真。換言之，探求構念所欲指稱的意義，必須從這個構念在文本中開始出現之後的接續形式、次序、詞意去思考，而若為瞭解該文本敘事更為深刻的語意，便需繼續聽或讀接下來的敘事與文本。

因此，對於台灣人如何表述其中國認同構念的解讀，需要以一種 Foucault 謂之重複衝動以及果因脈絡重合後殖民論述的考掘，並輔以 J. Derrida 與 R. Barthes 文本解構與分析的方式，加以重組並安排次序，方可將文本意義自連貫且系統的壓制體系中解放出來，並揭露隱藏在敘事者語言背後的意識型態構念，突顯其謂之或教化的中國認同的知識基礎虛偽。當中，提及對於國族敘事的解讀進路，另輔以紮根理論的方法在收集及轉錄訪談資料時，進行資料初級系統化的整理工作，以利本研究運用 C. K. Riessman 的「敘說方析」針對語言排列與敘事觀點重組後的資料理解。相關研究方法與步驟，另列於後。