

第一章 台灣國族認同的範疇

國族是外來語、本土語，或複合詞、偏義詞，還是專有名詞，總隨著詮釋者不同的認定及認同取向有所差異。國族的英、法文均是 *nation*，而拉丁原文為 *nasci*，本指「出生」，經由歷代論者、典範及論述不斷賦予新義，過去華文常見的譯名是「國家」與「民族」。將 *nation* 譯為國族看似新穎，但早於國父孫中山先生撰述〈民族主義〉之初，便已直言「民族就是國族」論點。晚近，由於該字的「民族」譯名與 *ethnic groups* 的「族群」詞意多所重合，而其對於「國家」的指涉又與 *state* 有所聯通，在此動輒得咎的情況，「國族」譯名因應而生。再者，自西元 2000 年後，隨政黨輪替、本土化運動成熟、後殖民與文化研究盛行以及考量台灣特殊時空背景，國族取代民族作為國家認同的基本命題逐漸受到認可。

國族是國家與民族的結合。國家對於台灣民眾而言，可以是中國、中華民國、或是中華人民共和國，也可能是美國、英國、荷蘭或葡萄牙等，每個人因為不同的文化意識或國籍護照，對於台灣的認知或國家的認定有所差異。民族歸向問題不若國家複雜，五千年的歷史鑄融，或言同化，中華民族或華夏族裔的血緣關係，即便具有不同歷史傳承或族群身分，尙少生物性論題的討論，至多在文化與政治範疇有所爭議。準此，「國族認同」作為研究論題，相較國家或民族認同，更能滿足全球化語境當下，多元文化、多個族群、多方聲音對於台灣國族的差異認知。

台灣是自由、民主的國家，即便有人反對該國家的論點，但對於自由與民主多能點頭稱是。在一定範圍內，人人都可以用自己的方式陳述自己的台灣故事，以及敘說對於這塊土地的認同。敘說是主觀生命經驗的再呈現，經由事實與詮釋的更迭，在特定的脈絡中，創造出具有意義的文本與次序，提供建構客觀真實的可能。當然，這個真實需要進行檢證。選擇敘說作為國族認同的資料搜集方式，除能回應普世價值對於多元文化的包容，亦能尊重每個人對於自己生命的宣稱，畢竟認同是個人選擇，而敘說則是這個選擇最為直接的呈現，因為它是第一人稱。

第一節 台灣國族認同的語境

一、前言

國族不是國家，也不是民族，更不是族群。不同於國家強調制度體制的合法運作及其領土內的主權行使，國族被認為是擁有共同政治認同理念的社群，並不必然具有國家主權的客觀事實。有別於民族對抗殖民帝國的宰制及其表達自決的建國目標，國族或有建國目標或已建國者，並不盡然需要具體的殖民霸權的對抗語境。相較於族群隱含共同來源、或共同祖先、或共同語言、習慣及文化的群體概念，國族更為強調政治認同與屬地範圍。簡言之，國族隱含國家、民族及族群三位一體甚或多種組合的詞意，也因此國族總為人殊言殊的定義困擾，無法單純指涉成其一要義。準此，相對於代表「中國」的中華人民共和國，以及主體不明的中華民國，台灣不是國家，也不是民族，更不是族群，但可以稱作「國族」。

國族認同的問題並不同國族的問題。國族有客觀認定的標準，而國族認同的問題除了必須具備上述的國族先驗條件，更為重視自主歸屬感與政治認同感。台灣相對於中國並不存在國族的客觀認定問題，而其華夏民族的血緣與中華文化的淵源亦無庸置疑，好比英、美兩國的關係。但若以國族認同為前提，將「台灣」認定為「中國」必然引發爭議，畢竟國族認同是自主歸屬感與政治認同感的主觀選擇，換言之，台灣國族認同強調政治正確的指涉，不是基於文化認同抑或其他國族定義解釋。「中國」在國族認同的指涉是中華人民共和國，亦是「聯合國」授權的「中國」代表，換言之，如果台灣人認同「中國」並自稱為「中國人」，無非是向全世界表達中華人民共和國的國民身份，並無中華民族或中華民國國民的自為宣稱。據此，我們認為台灣當前的「國族認同」之所以出現「中國認同」或是其他相關選項如中國優先或台灣優先，是過去中國國民黨統治的結果，當然這個論題必須連帶國族與國族認同的差異解釋方有深意，因此，本節將以此作為論述起點，深入探討台灣國族認同與中國認同的詞意及其區隔的重要性。

二、 國族與國族認同

國族認同的問題不是國族問題。國族是認定的問題，有客觀標準，諸如血緣、語言、文化、經濟、政治制度等。國族認同是「認同態度」的傾向亦「認同標的」的選擇，充斥個人或集體的價值與情緒，更是自主意識的歸屬感的展現。因此，國族或可作民族抑或國家的詞意解讀，但不可與國族認同的語意混淆。

國族認同強調政治正確的指涉，不是基於文化的詮釋。美國人就是美國人，除卻政治正確的國族認同，若是解讀血緣、文化、歷史、語言等相關因子，至多僅在盎格魯撒克遜民族(Anglo-Saxon)的層次與英國聯通。至於單一國家或國族的解釋則無法取信於多數的美國人，也令世界諸國難解。同理，台灣人就是台灣人，本質上除卻政治正確的國族認同，應如同英、美兩國的國族區分，但卻出現耐人尋味的多種選擇，其為：(1)是台灣人、(2)是中國人、(3)是中國人也是台灣人、(4)是台灣人也是中國人、(5)中國人、台灣人、或者台灣人、中國人沒有差別。該選項背後的成因或譯碼基礎眾多，若以研究者認知，統治階級的變因相關最大。

國族認同並非天生而國族文化更可經由教育傳遞。無論是 Benedict Anderson 透過想像的國族共同體或是 Ernest Gellner 透過國家以及國族主義者肇建發明的國族，均說明國族認同可經由建構而成的觀點。國家是指國家機器，是權力運作的核心。國族主義者可以是國家機器的操控者，也可以是支持該體制運作或另建國族的一群人。從這個觀點出發，統治者兼具兩者特質，責無旁貸成為認同態度的風向球，亦是「認同標的」的設定者，更左右了教育與國族文化關係的深淺。

蔣中正退守台灣，引進中華民族的觀念，黨國一體的統一大業也藉由教育的力量在台灣生息。蔣經國的接手經營延續大中國的國族意識，但卻難敵兩個獨立個體的區隔事實，在 1985 年接受美國時代週刊(TIME)採訪以及 1987 年與台籍仕紳的茶敘時，或也承認了「是中國人，也是台灣人」的觀點，雖然中國意識的教化基調並無改變，但已逐漸受到台灣本土力量的質疑與衝擊。李登輝承此族群或對立或融合的時代需求，提出「生命共同體」的願景，亦訂立「新台灣人」的

客觀標準，統治階級的國族認同自此漸由「中國」過渡到「台灣」，教育改革的機制也隨之啓動，配合「社區總體營造」的「鄉土教育」遂成爲學校教育的內容。陳水扁的主政延續該台灣意識的國族認同，對應兩蔣父子的中國意識傳承，陳與李登輝兩人，也得「台灣民主之父」與「台灣之子」的尊稱。陳水扁爲使「台灣國族認同意識」落實，在 2004 年總統連任後，積極投入教育內容的變革。當然，如同蔣經國主政時期本土力量對於中國意識的衝撞，當前的陳水扁政權也出現了中國力量對於台灣意識的質疑，最大的關鍵便在「數典忘祖」的文化議題上面。

以上是台灣統治階層由中國意識過渡至台灣意識的簡史，沒有深刻的國族及國族認同解釋，僅是歷史時序陳述，旨在說明國族認同的建構觀點及其經由教育力量深化的意識及其衝突。如果將台灣人在蔣經國時期對中國認同的質疑認定爲國族認同的質疑，那麼「台灣人」當前對於「台灣國族認同」的提問動機與目的便需要討論。其中，首當其衝的便是「台灣人」的定義。

當前台灣人的定義主要以李登輝「新台灣人」的主張爲基調，只要是生活在這塊土地上的人，不管先來後到，不管是原住民或外來政權，認同這塊土地並以積極生活意識與融合態度，從台灣的價值出發並對於台灣認同的人，便是台灣人〈廖天威，2001〉，包括本省人、外省人、客家人、原住民，甚或外籍配偶及其婚生子女。不過，原論題中的「台灣人」或有「本省人」的單向含義，但事實上卻不盡然，當初參與民進黨黨外活動的成員中不乏外省族群，而當前對台灣國族認同持反對意見者亦見本省族群。若再以「美國人不是英國人」論點觀瞻，國族認同只有政治正確指涉，如果台灣人是中國人，依國族認同的論點理解，好比將美國人認作是英國人，徒爲國族客觀認定的無限上綱的解釋，更是「文化認同」的「過度詮釋」與「選擇性記憶」。因此當前對於台灣國族認同有所質疑的論點與動機值得探討，亦即思考台灣人何以會有中國認同的問題。不過，在討論這個問題之前，研究者認爲有必要先對 nation 轉譯爲「國家」、「民族」、或「國族」的概念提出說明。從中，或可窺知台灣人與中國認同相應延伸的後殖民脈絡。

三、 台灣國族認同的詞意脈絡

在台灣這個蕞爾小島上生活著許多人。他們部份是本省人、部份是外省人、部份是客家人、部份是原住民，甚至部份則是因婚姻或依親來台定居的新移民，其他還有部份是因為商務需要、觀光旅行、或定居養老的外籍人士。每個人因為背景的不同而對這塊土地產生不同情感，也應該會有屬於自己的台灣故事。

台灣是一個自由、民主、法治的國家。在一定範圍內，每個人擁有充分表達意見與想法的權利。因此會有人質疑上述「國家」二字的意含，認為應該改寫成「地方」，但也有人持不同觀點，相當認同這個「國家」的指涉。是故，相同的議題，有了不同的聲音，而不同的聲音亦將體現台灣故事的多元。

「國家」本是簡單的辭彙，但總為特定時空的脈絡因素，產生多樣的字詞與不同的解讀。有論者以為台灣是中華民國的領土，而中華民國是一個國家，境內公民均擁有自由推選或參選國家領導人、國會議員、地方首長等權利，政府機關依法行使政治權力、處理國內外事務，因此台灣可以稱作國家或地方。另有相異觀點如是理解：中華民國僅是曾經擁有過中國政權的國家，而該項「授權」早於聯合國 1972 年轉為承認中華人民共和國後旋即喪失，至此中華民國不再是一個代表「中國」、亦或不為聯合國承認的國家，假若台灣的國家定位是以中華民國為前提，那麼台灣相對於當今中華人民共和國所代表的「中國」僅能稱為「地方」，嚴厲者是「叛亂地區」的稱呼。粗看該二類論點，似乎略顯簡約且易引發爭議，當中，最受質疑亦需討論的，應是「國家」所引發的認定問題。

國家認定的論題所涉層面甚廣。以政治學的觀點出發，有「國對國的認定」、「國家的自我認定」、以及「人民的自主認同」等。「國對國的認定」主要是依循國際法路徑，經由取得他國認同，抑或是國際組織(如聯合國)的授權，獲致主權國家的合法認定。「國家的自我認定」認為國家應先自我定位進而獲取國際承認，據此人民方有認同標的。「人民的自主認同」則強調「國家」是人民共同意志的結合體，討論國家定位及其認同問題時，首應考量人民的自主意識與主觀感受。

依此論點，後兩者意含相近而前者相異。若以英文註解，前者可參照為(in) recognition of the state、identity with the state 或 state identity；後者是 national identity、identity with the nation 或 recognition by the nation。當中亦見國家(state)與國族(nation)的詞意差異。準此，對應 state 與 nation 的英文解釋，國家與國族的本質指涉必然不同。

國族論者 Anthony D. Smith 曾言「國族不是國家」(a nation is not a state)論點〈Smith, 2001:12〉，認為國家強調制度體制的合法運作及其領土範圍內的主權行使並與「他國」有所區隔。國族則是社群共同體的類型(a type of community)，其成員或來自或生長在共同土地(homeland)並且分享該地共有文化。不過，此處國族是「社群共同體」的論點必須與族群(ethnic community)有所分別，因為國族存有政治認同的指涉(political referent)、國家領土(territorial dimension)的概念、乃至建國自決(self-determination)的意圖〈Smith, 2001:12〉。換言之，即便部份國族並未具有主權國家(sovereign state)的客觀事實，相較族群，只要該群體具備上述條件並且表達對其生長地的強烈歸屬感便得此義。

本研究進路主要以「人民的自主認同」為論點，認為人民意志是國族的主體，而認同不應只是國家機器被動的意識形塑，更為人民主動的價值建構。對於國族認同的進路，論述甚多且觀點多元，各學門依不同的典範要求，每個國家依特定時空脈絡，形成百家爭鳴的全球語境。考量台灣承受帝國主義及其殖民歷史影響深遠，本研究亦將參照後殖民論述與國族認同的建構論點以為辯證。據此研究者認為該論題尚可再分成「國族文化」與「國族認同」等兩個層面思考。

國族文化的問題偏重血統、膚色、語言、圖文、習俗、傳統、信仰等原生性與文化性議題的探討。種族(races)、族群(ethnic groups)，乃至於民族(nation)是該領域常見用詞。晚近由於多元文化論述的時興，以及族群融合的歷史事實，種族一詞有逐漸被族群或民族涵蓋的傾向。此外，雖然族群與民族的概念尚可互通，但因民族涉及族裔差異的問題且易與國族論題混淆。單就討論同一民族或是特定

區域內，個別族群間的「我群認同」時，「族群」用字多於「民族」而且精確，台灣的族群研究便是例證；若為分析同一國家境內，個別族裔間對於主流文化、意義系統、或國族認同等差異時，民族時與族群詞意聯通，美國境內少數族群，抑或非白人民族對於美國價值(Americanism)的認同辯證可供參考。

相對地，國族認同旨在論證政治、軍事、經濟、制度等政治性與社會性議題，而其政治正確的指涉遠甚其他。不過由於國族隱含民族的概念，同樣涉及文化性議題的討論，就某種程度而言，部份國族問題更是源於國族文化的質疑與提問，因此常見用詞如民族、族群、國家等觀念或與之重疊。為求區隔，以及考量台灣特殊時空脈絡，近年來，台灣國族主義、文化研究、後殖民論述、以及其他社會科學論者，陸續以國族作為整體或個體之於國家認同的研究命題。

國族觀念源生於西方，英文為 nation，拉丁原文是 nasci，註解成「出生」，其字根 nat-衍生的相關字詞尚有 naïve(樸真)、native(原生)、nature(自然)等，而 nation 則經由歷代論者、典範及論述不斷賦予新義。根據不同意旨，近年來華文出現國家、民族、國族等不同譯名，當中最為常見的是前二者。然而，「國家」因涉及政治性議題的討論較深，經常與 state 意含相互參照，強調對其法制面的重視，出現 nation-state、national state 或 multi-national state 的論點，而「民族」與「族群」則在原生論範疇的論點相近，多為回應生物性及文化性議題的提問，但兩者在集體認同的表述範圍略有差異。準此，討論特定區域或國家境內，特定族群或同一民族不同的國家認同時，傾向以「國族」作為命題，汲取兩者「以國之名」行凝聚「建國」之義，英國境內北愛爾蘭的國族認同研究可為觀瞻。

「國族」是國家與民族意含的結合，西元 2000 年前後主要成為台灣後殖民主義與文化論者的研究旨趣，亦是該領域認同議題經常使用的語詞。不過，早於國父孫中山先生〈民族主義〉第一講，便已出現該譯名，惟其思路略有不同。

國父認為「民族就是國族」，因為當時在中國這個國家境內，只有一個中華民族，這個民族是以華夏文化為主幹，同化並融合其他外族(ethnic groups)而成。

再者，「中國自秦漢而後，都是一個民族構成一個國家，外國有一個民族造成幾個國家，有在一個國家之內，有幾個民族的」〈孫文，1914〉。因此，「民族就是國族」的論點似可適用於當時的中國。由於該論點是以「既定國家」事實為前提，以及「五族共和」的歷史推論為基礎，一旦國家或民族(族群)不再單一抑或不復存在，那麼將 nation 設定為「民族就是國族」的思維，似乎無法回應國族認同的提問。再以國族的文化論點觀瞻，國族文化或為國族認同的充份條件，但非必要條件，因為一個國家境內可同時存在許多不同的民族或族群，而不同民族或族群卻不盡然都可以或能夠形成國家。無怪乎，當前台灣的後殖民理論、文化研究、以及其他社會科學論者，經常以國族作為論證國家認同的命題。

質言之，過去 nation 譯為漢字「民族」是以具體的國家事實及其與其他國族的種族及族裔差異為前提，對於特定族群之間的國族認同差異則存而不論，若為深究不同群體的身分議題時，常以「族群」稱之。近日中國境內爆發「電梯須先禮讓外國人優先搭乘」的新聞事件，《聯合新聞網》引述諸多網友回應內容表示：「民族尊嚴乃民族之本，民族之魂，民族之氣節。一個不尊重自己的民族是沒有希望的民族，一個不尊重自己的民族，必然也得不到別國的尊重」〈聯合新聞網，2007〉。從中，更可確定「民族」的語境，無論在中國或台灣，主要承襲自國父「國族即民族」論點，存在「既定國家」與「不同國族」的意味。相對地，譯為「國族」是以「國族認同」為前提，討論境內個別民族或族群對國族認定的態度與認同意向，而個別族群之間對於該「國族團體」的認定爭議亦常在探討範圍內。

以英、美兩國為例，其早期同為 Anglo-Saxon 民族，無論血統、語言、文字、信仰等甚為相似，但考量歷史、政治、領地等因素後，世人通常不會以 Anglo-Saxon 民族的含義侵吞其不同國族的事實，因為它們是兩個主權獨立的國家。不過若為討論英國境內的北愛爾蘭民族、美國境內少數民族、抑或美國人是不是英國人等國族認同問題時，世人亦不能以「民族認同」作為命題，而以「國族認同」代之。同理，討論台海當前國家認同的問題時，傾向以國族作為命名，因為台灣與中國

在國族的文化論題爭議不大，同屬中華民族的血緣亦少有質疑，相對於此的族群觀點或不盡贊同，但若以國家認同為前提則多數尚能接受。再者，台灣或因特定時空因素，曾與中國產生密切關係，甚至其國家意含的指涉，亦因中華民國而與中國多所聯通。是故，「一個民族兩個國家」的問題便需討論。準此，台海國家定位的爭議焦點應在國族認同的確認問題，亦即「台灣人到底是不是中國人」的討論，而非國族文化的聯通性，在台灣是否可以稱作「國家」或怎樣定義其國家指涉的情況下，以「國族」替代國家作為認同論題的辯證似乎更為合適。

國族認同是國家認定中最具強烈排他性的政治論題，影響的範圍也最廣。Harold R. Isaacs 在《族群》(Idols of the tribe)書中寫道：「在人類事務中，對國族這個概念的認同與效忠，總是充滿強烈的感情，並以不同方式體現」(鄧伯辰譯，2004：256)。他又引述 Carlton Hayes 觀點，舉證「它是與生俱來的印記，人類從歷史源頭便有國族意識，那是一群因語言、歷史與文化的相似特質，對彼此之間產生一種認定式的我群情感，據此與他群差異有所區隔。」(鄧伯辰譯，2004：255-256)。所謂「祖國」或「家國」的終極意義便是衍生於此，而其「原鄉情懷」亦由是形成，因而它總與個人對家庭或出生地的歸屬感聯結，使人聯想起自己的血源、父母、親屬、故鄉，甚至於曾經歸屬的國家。

台灣當前國族認同的困難或與該思維有關。每個人出生之初便有屬於自己的「民族/族群認同」，亦即傳承了共有的膚色、語言、歷史、文化、記憶等。這個認同將我們的存在固著在特定的族裔特徵上，由此知所歸屬亦讓他人得知自己的歸屬。這個歸屬如同 home 與 house 的概念，亦是後殖民論述中對於「從何而來」與「身居何處」的討論重點，兩者均可以是國家、地方、鄉里或是出生地，不過，home 比較能讓每個人在身體、情感或心理都感受到族性身份(nationality)的最深呼喚，而每個人對於這個呼喚的回應，亦因 home 與 house 的聯結程度有所不同。因此，不同世代間有了認知差異，對於國家指涉解讀及國族認同標的也有區別，畢竟，身分和認同不盡然是血統決定，有時候社會、文化與教育亦有深遠影響。

台灣的國族研究是 1980 年代以來伴隨「本土化」的時興產物，亦是對全球後殖民論述的回應。認同是該歷程中，讓我們重新思索台灣歷史及其特殊文化、社會經驗等重要議題的核心。國族研究的範疇，涵蓋種族、民族、移民、國家等不同層面。種族強調血統、民族突顯文化、移民著重融合、而國家則講求制度。由於台灣沒有歐美地區因種族雜處所生衝突問題，加上「中華民族」的融合概念及「近悅遠來」的文化意識運作，國族認同的問題處理往往偏向國家認定的辯證。質言之，近來無論是文學作品、學術論文或政策決議，關乎國族認同討論，幾近在回應「中國性」(Chineseness)與「台灣性」(Taiwaneseeness)、以及「中國人」與「台灣人」的爭議與提問，基進者更將「中國性」對照成帝國主義的「殖民性」(colonization)。據此以「後殖民理論」作為本文析論基礎尚稱合適且具說服力。

國族認同在台灣向來複雜。台灣過去因特殊時空因素產生多族群混居現象，這個現象又因現時全球化效應及兩岸互動頻繁加劇。因此，國家對台灣人民而言產生許多不同指涉，可以是中國、中華民國、或中華人民共和國，也可能是日本、美國、英國、荷蘭、葡萄牙或是其他國家，甚至是「台灣」。每個人因為不同的時空背景或國籍護照，對這塊土地的認知或國家認同有所差異。民族的歸向問題不若國家複雜，五千年的歷史鑄融，或言融合，中華民族或華夏族裔的血緣關係，即便具有不同時空背景或國籍護照的身份，尚少生物性論題的討論，至多僅是在文化範疇有所爭議。準此，研究者認為以「國族」作為當前台灣國家認同的研究論題，相較於以國家或民族為題者，更能滿足全球化語境當下，多元文化、多個族群、多方聲音對於多重身份的認同，以及台灣大異於歐美的脈絡旨趣。

四、 台灣國族認同的問題思索

台灣，一個中國古書記載為「蓬萊仙島」、「海上仙山」的美麗地方。這樣的丰姿綽約，曾讓在西元 1545 年驚鴻一瞥的荷蘭人不禁喊出「Formosa」的贊歎。如此仙境，除幾些美麗聲名，亦曾因地理發現、歷史事件、民間傳說、權力宣示

等特殊時空因素，有了許多不同的別名，也住過許多來自四面八方的族群。

東鯤、東蕃、東鯤、東夷、東寧、東都、大員、大灣、大圓、大惠、大宛、台員、台灣、埋冤、琉球、島夷、海夷、夷州、順天、北港、雞籠山、毗舍耶、台灣民主國、高砂國、高山國、中華民國等均是台灣曾經抑或現在擁有的名字。近年來，在各類選舉期間，更出現「母親」及「台灣國」的激情呼喊。

高山族、平埔族、泉州人、漳州人、惠州人、潮州人、嘉應州人、汀州人、福佬人、法國人、西班牙人、荷蘭人、葡萄牙人、日本人、大陸人等均曾造訪或居住過台灣。當中部份的人，各自因為不同因素離開了，而留下來的，歷經多次政治權力與族群意識的運作，現在亦僅被簡單歸類為本省人、外省人、客家人、原住民等四大族群。在 2004 年的總統大選後，更被化約為藍綠兩個團體，就連立場中立的游離個體或群體，亦無一倖免地被納入「泛藍」或「泛綠」的政營。

然而，不論是台灣名稱的改換抑或族群歸類，始終存在「區位謬誤」的問題。本省人「母親台灣」的說法，主要基於歷史連續性的觀點，因為他們的祖先早於 1861 年便隨顏思齊、鄭芝龍來到台灣開墾，自認是創建台灣漢人歷史的後代，而台灣理所當然成為孕育他們共有文化與集體記憶的載體，更想當然爾以此自稱為「正港的台灣人」。但是，這個邏輯無法說服更早之前便已長住台灣的原住民，以及後來出生於斯、生長於斯的外省或客家移民的第二代及其後代，甚至於現在由外籍配偶生育，且人口不斷增加中的「新台灣之子」。

此外，部份本省族群的原生論提問，亦引發無法自圓其說的矛盾。依其論點，本省族群係指早於國民黨遷台前，自泉、漳州來台者的後裔，溝通語言是台灣話(福佬話、河洛話或閩南話)，政黨支持應是民進黨或其他所謂本土的泛綠政黨。當中，最受其重視的是泉、漳州的原生地域，以及早於荷據、明鄭或清領時期的來台時序，而其矛盾便生於此。國民黨前主席連戰祖籍福建漳州，先人早於明末清初遷居台灣，世居台南兵馬營，以經商為生。連戰會說台灣話，但溝通語言是國語(北京或外省話)，始終是國民黨黨員，不曾退黨或另組政黨，更不是民進黨。

據此該原生論者不能將他歸類成外省人，但亦不願承認其本省人的「血緣」，因此，「數典忘祖」成了對他最嚴厲的譏諷。不過有趣的是，當他 2006 年重回福建漳州的故鄉時，「數典忘祖」的譏諷竟變為「聯共賣台」的指控。於是「本省人」變成「台灣人」唯一的代名詞，其他族群、團體或不被本省族群認同的人事物，唯有經過該族群核備「血統」、「語言」、「政黨」等要件並蓋上綠色標章、戳印後，才能得到所謂台灣人的「身分」。對於他人身分判定或是自己身分認同的表述，或僅是個人情緒發洩、醜化異族的藉口，至此，「認同」在台灣失去了自主能力，而過去被「外省人」消音及邊緣化的「本省人」也由受害者變成嚴厲的加害人。

台灣自 1949 年國民黨政府由大陸轉進至今，雖無重大政治巨變，但其內部的族群問題始終十分複雜，王甫昌〈2003：159〉認為這是因為「台灣過去這些族群意識的建構，似乎都有明顯『族群對抗』作為目的，也因此每一種弱勢族群意識中，似乎都隱含著一種主要對抗的對象」。舉凡早期的地盤械鬥、原漢衝突、以及近年來在各類選舉中屢見不鮮的「棄保效應」等，均可為之例證。

不同族群之間的相互抵抗力量，所牽動、涉及政治權力的展現，經常是決定個別族群對於全台灣，甚至是全中華民國主體的代表性。從荷據、明鄭、清領、日據、到國民黨遷台、再到民進黨執政，台灣人民所對抗的他者，僅是由血統、形貌、文化等判定為「非我族類」的荷蘭人、女真人、日本人，轉變成不同原生地區、語言、習俗但「同文同種」的本省人或外省人，始終陷於兩兩拉攏或抗衡的角力競賽，而西元 2004 年的總統大選及其後續事件，更再度將原就潛藏於這「想像社群」中的族群對抗意識帶上抬面，引發激烈族群爭議。據此，讓人不禁想問：難道台灣人的「身分判定」抑或「認同表述」始終僅有「是與非」的選項？

身分的質疑與認同的提問在二次世界大戰後，隨帝國主義、殖民主義、種族主義逐一崩解，成為諸多殖民地地區解放運動的中心課題，更是後殖民論述重點，既是對於西方霸權的控訴，亦是對於單一文化認同標準的反動。因而對此身分、認同的質問主要源於人我的差異感受，亦是比較「他者」後的結果，總是依不同

程度的認知機制運作或他者範圍的縮放，產生不同的認同向度。

「我是誰」是認同的首要命題，亦是後殖民論述的研究旨趣。概念最早來自古希臘戴爾菲神殿內銘刻的「認識你自己」(know thyself)，原是人生哲學的課題，強調認同應從認識自己開始，繼而參照人我異同，久而久之，對於自己的認識便更為明確。準此，他者成為自我認同的對象，亦是差異比較的來源。當然，這個「他者」可以是時間、空間、或不同的群體、族群、民族、國族，甚至是「我們」，而在省思「我是誰」後，通常會引發許多因人而異的身分提問。因此，積極者將探尋「應往何處去」的國族認同，而消極者僅是執著於「來自哪裡」的族群爭議。

生活在台灣這塊土地的人民，歷經對日抗戰的成功、國民黨政府轉進台灣、各式選舉開放、總統民選、以及兩千年政黨輪替等重大事件，加上近年來全球化、後殖民、後現代、後結構等思潮效應，一個新型態的國家表述的時空，讓每個人陷入哈姆雷特式(Hamlet's)的兩難，「是此非彼」的族群身分、或是中國即非台灣的認同等選項，表面上，每個人看似擁有自由意志的抉擇權利(authority)，但是，實際上，「我們」在過程中所有的意見表述，始終承受著特定話語、歷史脈絡、社會意義、以及文化優劣評判的權力壓迫(power play)，面臨重現，甚至於扭曲集體記憶的操弄。於是，討論國族或族群認同問題與「污名」及「破壞社會和諧」畫上等號，對於台灣國族的情感或也簡化成「愛台」與「賣台」兩種。回顧近代後殖民理論對國族主義的批判，最為嚴厲的莫過於法西斯主義(Fascism)的殘暴與狹隘。以此觀照，當前嗜以族群分裂作為選舉手段或論述途徑者，是該有所警惕。

相對於西方人，台灣人的指涉可能是中國人或亞洲人，但相對於來自大陸、香港、澳門或是其他華裔但不同國籍的人士，中國人的身分卻有些歧異。在台灣過去，相對於慣用的族群分類，台灣人係指本省人或福佬人，但相對於原就定居於此的原住民、抑或後來生、長於斯的其他移民，如客家、外省等族群的後代，這個身分的指涉卻顯得牽強，而此矛盾或也造成處理台灣國族認同課題的困難。

H. R. Isaacs 在《族群》書中曾將國族定義為：「共同的文化、歷史、傳統、

語言、宗教，有的還加上『種族』，以及領土、政治、經濟，所有這些東西各以不同的份量組成的一個實體」(鄧伯辰譯，2004：256-258)。然而個中要素並非缺一不可，論者可任意加諸其他意見或建議，因此在部份論述中，國族的詞意亦有其他聯結，諸如 *tribe*、*people*、*ethnic group*、*race*、*religion*、*country*、*state* 等。依 H. R. Isaacs 的理解，區別諸多字詞之間的差異略有困難，因為隨國家規模、疆域大小、發展階段或民主進程、以及意識結構等不同，經常人殊言殊，甚至於有時只是作者個人情感的宣洩。當然，這亦是研究者開宗明義將「國族」界定為「外來語、本土語，或是複合詞、偏義詞，還是專有名詞，總隨著詮釋者不同的認知及認同取向有所變化」的根據。

每個時代都有屬於自己的符碼系統與詮釋脈絡，這是人類、乃至於其他生物用以理解、詮釋周遭環境及聯繫世界的憑藉。生活在台灣的人們，經歷許多重大歷史事件的洗煉，而兩千年後更面臨一連串中國崛起所引發的台海及世界問題。在這樣一個新型態國家表述的全球空間裡，每個人對自己或他人的台灣故事必然另有新解，而各自敘事過程中所隱含的特定歷史脈絡與社會意義更是值得交流。台灣過去曾因地域、政治及歷史等特殊因素有過許多別名，而這些別名的指涉，在不同時空產生不同意義，從中每個人可用不同的方式思憶過往以及想像未來。台灣是自由、民主的國家，即便有人反對這個國家論點，但對於自由及民主多能點頭稱是。在一定範圍內，每個人都有說話的權利與能力，即便不能發聲或無法識字，都有選擇其他表達方式的自由。因此，敘說成爲溝通、詮釋經驗以及從中汲取意義的重要途徑，而「誰能說」、「說什麼」、「怎麼說」、「爲何說」、「何時說」、「在那裡說」成爲構作台灣國族敘事的基本單位，甚至，對認同心理在表述過程的關注更是關鍵。據此，研究者產生幾些「國族認同的提問」。

我們尊重每個人用自己的方式所陳述的台灣故事，以及對於這塊土地的認同敘說，因爲這是自由、民主台灣可貴的價值展現。敘說是主觀生命經驗的再呈現，經由事實與解釋的更迭，在特定的脈絡中，創造出具有意義的文本與次序，提供

建構客觀真實的可能。當然，這個真實需要進行檢證。再者，敘說是認同表述的策略之一，可用以拓展嶄新的發聲徑道。Walter Benjamin 在〈說故事者〉(The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov)一文提道：口耳相傳的經驗是說故事者〈敘事者〉(narrators)的取材來源〈Benjamin, 1988〉。在敘說過程中，說故事者與聆聽者對生活世界的感受，亦可經由訊息傳遞、溝通、合意、再現，獲致不同視角，呈現該社群不同風貌的社會意涵。

長久以來，每逢台灣選舉，對於「認同」的處理，總以族群污名、或與族群意識、對抗、結盟等情事分析為多，關乎「中國性」與「台灣性」的討論，亦只簡化成「愛台」與「賣台」兩種，忽略「中國」、「中國人」、「台灣」、「台灣人」、甚至於「外省人」、「客家人」、「原住民」、以及「新台灣人」的多元含義，經常是依不同區域、不同階層、不同世代等因素而有解讀、詮釋的差異。因此，情緒激動時，甚至連族群名稱在文章脈絡中的排列順序，都可以成為指控的標的。

或許，強調族群的區隔與共通性，對於培養特定集團的整體意識及心理層面的獨立感甚為重要，而其對於喚起同一歷史記憶、語言溝通及文化意識的族群，以對抗異族/國的壓迫者亦具有絕對的效力。但若就共處一塊土地且同流著華夏民族血液的台灣人民而言，跳脫當下的族群分類及其認同的框架，深刻省思台灣國族、中華民國國族、抑或其他能夠凝聚族群向心力的國族團體，應該更具意義。

承前，將國族任意定義為外來語、本土語，或是複合詞、偏義詞，還是專有名詞，是詮釋者或敘事者的權利/力(authority and power)，就某種程度而言，亦是不同聲音的體現，而這個聲音更是台灣幾十年來與中國/中國大陸區別的見證。準此，本論文將不以特定族群作為國族認同論題的討論對象，當中，國族涉及的文化意識及其所衍生認同問題僅為論題脈絡，並非重點，而選擇以敘說作為資料搜集的方法，除了是尊重每個人對認同表述的自由及其對自己生命的宣稱，亦是回應普世價值對於多元文化的包容，更為符合後殖民研究旨趣。畢竟，認同可以是個人選擇，敘說更是該選擇最為直接的呈現，因為它總是用第一人稱表達。

五、 台灣國族認同的主體價值

一如〈流徙與家國想像〉的書寫〈張美君，2002：30-39〉，自明鄭經營台灣迄今，「黑水溝」兩岸的人口便不斷遷徙，構成一幕幕的流動景象，尤其在動盪不安的歲月中，海峽三地人民不斷往返來回或是旅居他國。台灣是國際的一員，各種經濟、貿易、學術、政治等因素，所促成的多元文化、多個族群、多方聲音等全球景觀(global landscape)，使得台灣這塊土地，成爲一個恆常流動的空間(spaces)，遷徙經驗因而成爲多數住民或過客的實際生活體驗，當中更有不少人在流亡或逃難生涯、抑或流動的歷史時間及時代變遷中，重新建構了跨越邊界的文化想像與身分思考，進而據此追問國族認同的意義。

台灣的國族認同問題因爲受殖歷史久遠而十分複雜。將「台灣」認定爲國家，不管是中華民國、中國或是新興國家的指稱均是語焉不詳的空說。假若「台灣」僅作「地方」或「地理位置」的解釋，那麼不管是國家、民族或國族認同的論題亦如同啤酒泡沫一般，看似亮麗卻平淡無味，但卻也存在啤酒與泡沫缺一不可的矛盾。無怪乎，不少西方論者認爲國族的實體難以言明，不能純粹以語言、地域疆界、種族、宗教等概念涵蓋〈Renan，1990a〉。因此，關乎國族實體的建構，不論古今中外，始終以隱喻或譬喻，甚至基進的方式體現。對於國族實體想像(country illusion)，總在敘事、敘說及論述者的語言文字中，不斷被形構，並透過強而有力的教化系統，進行論述、文本書寫、媒體宣導、意識形塑，最後擠壓成一個文化體系(signifying system)，據此號召、組織並異化群眾(Anderson，1983)，更形成兩兩相互或對抗或結盟的角力競賽，以爲鞏固權力結構運作。因此，若爲討論台灣的國族認同問題，似乎必要先經由檢視該教化系統所「展現」(rebuild and grow)的影響力，方可深切瞭解該社群身分認同的意識型態及其成因。

正如Cornelius Castoriadis所言，當一群人聚居時會不期然以獨特方式創造自己的生活形態，這種形態除包括較明顯的傳統與習俗外，更隱含眾人的意願與慾望，同時透過不同的符號、故事，形塑屬於他們特有的文化想像〈Castoriadis，

1987)。這個觀點有別於傳統馬克思主義，全然視意識型態和想像範疇的物事為虛幻，反之更為重視社會中各種意識樣態與國族文化想像的因子，肯定國族文化是構成社會不可或缺的元素。再者透過語言、文字、文化等活動，得以瞭解特定社會中，每個人或為切實的問題與需求。新馬克思主義論者及法蘭西學派的相關論證便作此觀。若以國族認同的論點考量，這些構成社會不可或缺的元素，經常會因特定地區的特殊時空脈絡有所不同，更因統治階層的認同意向而產生「人殊言殊」的多樣詮釋，其中，教化意識存在的壓迫或宰制，論證過程亦須加以注意。

國族認同與國族文化的會融，並非僅限於抽象活動，亦非只是純理論研究。國族認同的形成，尤其是在台灣這種具有特殊歷史背景的場境中，其所跨越有形或無形疆界的國族的文化論述，更與具體的常民活動息息相關。正如前述，不論是人口遷徙、思想、媒介、意識形態等變動，絕非抽象或純理論辯證，凡此種種具有實質意義的生活世界，尤其是在地方的文化活動，更是時時牽動人民生活及其集體身分認同。Arjun Appadurai曾就以上要素所構作的各種文化景觀(cultural landscapes)，形容全球化影響下，多種文化、思想的交流、及其住民多重身分的認知。依其分析，這樣的交流進程，並不一定構成一體化現象，致使文化同一或單一，而不同文化景觀之間的差異，也將同時顯示權力運作的情形〈Appadurai，1990〉。是故，探討台灣自荷據爾後的文化流動情況及其所致的國族認同問題時，必須留意經此文化差異景觀所交融、形構的多重國族認知與多樣族群意識，方能證驗「我們」這個「同文同種」的群體，是否具有創現共有國族的可能，或必要。

文化隱含「文明體系」(system of civilization)與「社會體系」(system of societal)觀念的更迭，前者如社群的集體價值；後者是生活的真實互動。這個看似「互為主體」(inters-subjective)的聯繫，往往潛在權力的衝突，Karl Heinrich Marx因而提出「上層結構」(upper-structure)與「下層結構」(infrastructure)的相應論點。既然文化存在該縱貫連橫的混雜觀點，單以「功能論」或「衝突論」論證，將會產生立場偏頗及論據失真之虞。因此，探討當前台灣國族認同及其文化肌理應由

「下而上」但參照「上對下」的循環進路，需先對台灣基層人民的文化底蘊有所瞭解，藉以跳脫現有結構面的詮釋，回歸台灣歷史所處脈絡，並以 Antonio Gramsci 著重的「底層人民」(subaltern)表述為要，經由「重現壓迫」與「抵抗遺忘」的後殖民論述呈現台灣族裔文化主體，繼而追問中華民族及中國認同的霸權構念。

就某種程度而言，這亦與本文選定之國族認同的辯證進路相互聯通，畢竟，「國家是人民共同意志的結合體，討論其定位與認同問題時，首先應考量人民的自主意識與主觀感受」，而「認同可以是個人選擇，我們必須尊重每個人對認同表述的自由及其對於自己生命的宣稱」。當然，對於如何掙脫這個「文明體系」的霸權網絡與「上層結構」的意識宰制過程，相當困難且需長時間努力。

誠如 Michel Foucault 所言，「靈魂的存在，它有一個實體。藉著一種權力的運作，它永恆不斷地在人的身上及內部中製造出來，在被懲罰者的身上，或者...、被殖民者、...的身上」(Michel Foucault, 1977: 117)。以 Foucault 「在人的身上及內部中製造出來」的話語看來，那個「由外(身體)到內(心智)」所涉權力運作，似乎隱含「種族主義」的目的，雖然不至於到「族群淨化」的境地，但是，區分「高級集團」與「低級集團」的動機甚為明確，意圖或與「你死」、「我活」相關，而這個「使人死」的方法，不限於直接殺人，尚包括增加死亡風險的政治動員、政令宣發、藉族群融合名義的教化、訓育，更甚者蠱惑社會暴動、驅逐、拋棄等。

過去國民黨主政，「大中國意識」總隨著思鄉情愫與落葉歸根的想像，透過論述、教本、傳播等文字抑或圖像的催眠、教化、乃至於馬克思主義論及的異化(alienation)效應，造就「雅俗文化」的對立，亦是「文明體系」與「社會體系」衝突的最佳例證。「上層結構」對於語言標準與場域位置的設定，成就「雅文化」、或曰「精緻文化」及「高文化」(high culture)的象徵，「下層結構」的文化底蘊與價值思維，變成「俗文化」、抑或「通俗文化」、「低文化」(folk culture)的原罪(shamefulness out of the originality)，因而國劇、國樂、乃至西樂、歌劇均是「雅」(civilized)，而歌仔戲、布袋戲、台語劇等是「俗」(savage)。甚者，國家音樂廳、

戲劇院的展演是雅，地方鄉鎮的酬神活動是俗。據此邏輯，文化不是文化，僅是文明的表象及統治者的掛飾，失去「創造自己」的可能，也退消國族認同的本義。

聚居的一群人共同創造的社群生活形態，包括內隱的價值傳統與外顯的習俗活動，除匯聚眾人的意願與慾望，更透過這些活動與故事，形塑屬於自己的文化、族群及國族認同〈彭淮棟譯，1985；吳潛誠編校，1997；奚密，1997；林志忠譯，2002；王志弘&李根芳譯，2003；王志弘等譯，2003；林宗德譯，2004；梁永安譯，2004；龍應台，2005；Geertz & Clifford (ed)，1974；Castoriadis，1987；Bennett，1998；Eagleton，2000〉。是故，十八世紀中至二十世紀初，當殖民主義與帝國主義霸凌拉丁美洲、非洲、亞洲的首列工作，便是摧毀當地民族(或稱族群)賴以聚攏的文化憑藉，舉凡文物的竊取、歷史的改寫或消音、風俗習慣的更動、價值系統的重建等，因此，受英國殖民的香港，至今仍對本地歷史的流離，印象矇矓；受葡萄牙殖民的澳門，集體記憶僅剩歐洲都市街景的殘影；受日本殖民、以及國民黨統治的台灣，文化詮釋變成旅者過客的寄託或玩賞，主體沒了靈魂，僅是隨著「他者」(the others)的想像任意扭曲、形塑。

依此邏輯，無怪乎，許多台灣的政治、社會、文化、後殖民、國族等論者，常將國民黨政府比擬成殖民統治的「異者」(Other)。在 Walter Benjamin 觀念中，這個異者與「後殖民」或「東方論者」的「他者」相似，使得「我們」成爲一種鑲嵌於主流或強勢文化、意識，但又被排除於外的情感、記憶〈Benjamin，1986?〉，更具爭議的是，它隱含「優勝劣敗」的種族意識，以及「雅俗對立」的文明差異，延續了殖民宗主國與奴化屬民間的從屬結構。葉維廉〈1995：129-130〉引用 Renato Constabitno 觀察菲律賓美國化後所感「文化本質的失真」(cultural inauthenticity)，指出了這個現象：

過了一段時間以後，在殖民主義一種演變的運作裏，住民……甚至逐漸深信他們西化了的品味，代表更好的教育，比他們其他未受同樣教育的亞洲兄弟們好多了。這種民族驕傲的消失產生了一種自卑的情節，試圖用種種的方式向征服者

學習；同時，對那些還未西化、還未基督教化，而還緊守著他們本土文化和認同的鄰居，又提著一種由上而下的優越感。

準此，這些文化根本摻雜了殖民者混沌基因的華人地區，至今仍辨不清自己與他者或異者間的區隔，充斥著一廂情願的驅附。因而，香港人想變成英國人，澳門人想變成葡國人，而台灣人想變成日本人、美國人，甚至於變成什麼人都好，就是不想承認自己是台灣人，因為這個台灣人的指涉，通過以國民黨政府為核心的文明的雅俗認定，亦即過去多數外省族群的詮釋，總與「倭寇皇民」或「不識西文」的「本省人」聯結。楊佳嫻〈2005：138〉直言，縱使「戰後來台的外省籍人士包括許多階層，但或許不少人都抱持著這樣的心態，以彼為政治與文化的正統，以此作為暫避災難的委屈之所，認為相較之下，位居邊疆、受日本殖民的台灣人是不正確、狹窄的、沒有文化的，...」。楊佳嫻更借用李渝〈1999：172〉在〈台北故鄉〉的自陳，說明了那個時代的主流氛圍：

在我家中走動的唯一一個台灣人，大概就是倒餿水的歐巴桑了。我的父親被他過去在大陸的生活傲慢而空洞的支撐著，把逃離到台灣的事實看作暫時不得已的落難，時時抱怨地方的狹小，氣候的惡劣，人情的粗俗，不自覺的，少年的我也很少和台灣人接觸，也有一種隱約的輕視台灣人的心情，認為台灣人土俗。

依楊論述，這不只是李渝當時的個人觀感，在當代文學大家，如白先勇等人的作品中，亦有類似描寫。因而生活在那種時代氛圍中的台灣人民，就算「已受西化、中國教化或經國民黨身分認證」的本省族群，乃至「在外省家庭倒餿水的本省籍歐巴桑」，對於「那些還未國民黨化、國語化、甚至西化，而緊守著他們本土文化和認同的鄰居，或也提著一種由上而下的優越感」。王禎和《美人圖》與《玫瑰玫瑰我愛妳》、吳濁流《亞細亞的孤兒》、《無花果》、以及《台灣連翹》、黃春明《兒子的大玩偶》等書中，對此現象，亦有另外層面的深刻對應。至於，後來隨著蔣經國故總統繼任、及其對「既是中國人，也是台灣人」等諸多「以此

為家、以彼為鄉」的表述影響，產生外省族群「新鄉土」認同觀，以及許多知名作家，如白先勇、朱天心、琦君、杏林子、駱以軍等，對於「父母歷史就是我的歷史」的質疑，因而重新思考、書寫、敘事的意念指涉，則又另當別論。準此，文明變成文化或雅或俗的標準，中國文化是「雅」，而台灣文化是「俗」的認定，造就當前台灣國族認同混亂的後殖民景致。

世界各地不僅是亞洲這幾個曾受帝國主義侵擾、或是受崇洋政權持續奴化或自我奴化的華人地區有此想像，諸如經濟正於積極發展的越南、或是韓戰初停的南北韓等亦是如此。不過南韓的例子卻在 1998 年亞洲金融風暴後，出現戲劇性的轉變。歸結諸多原因後會發現，受到殖民主義加害甚深的地區，如果因此失去族裔身分價值與國族認同的追問勇氣，終究淪為「人家說的，別人」，繼而失去捍衛文化主體的憑藉，並且喪失自己歷史的詮釋權力。Edward W. Said 在《文化與抵抗》(Culture and Resistance: Conversations with Edward W. Said)書中，曾道：「凡是政治認同受到威脅之處，文化是一種族群抵抗被滅亡及消抹的方法，亦是一種記憶對抗磨滅的展現」(Said & Barsamian, 2003: 159)。這種觀點近似 Foucault (1977) 在《語言、記憶對抗及行動：選文與訪錄》(Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews)中，以「對抗遺忘」(the struggle of memory against forgetting)，抗衡主流社會的記憶、知識與歷史擬真，此亦呼應 Benedict Anderson (1983; 1989) 在《想像的共同體：民族國家起源與散佈》(Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)，述及國族建構的觀點及其語言行動理論(speech-act theory)。相似肌理或見於 Stuart Hall (1995; 1999) 論點，他認為：一個民族之所以能夠長存於世，並且能延續與活化其文化，端視該族裔對於自己歷史、語言與文化的認同，當然，這個認同根植於「一體化的語言、行為及活動」的民族價值體系。對這種類似「國族認同」的追問，Hall (1995: 4) 在「思辯加勒比人的身分認同」(Negotiating Caribbean Identity)一文，有更為明確的論證，他強調「國族認同通常僅將文化指涉為民族的根，但這個

說法存在許多爭議，而此爭議卻又往往涉及文化根本價值(essence)及其秩序(the fundamentals)的不同關注焦點與程度」。對此，龍應台〈2005〉以儒家的觀點回應，堅信「心中某種『價值』和『秩序』的堅持，將在亂世中尤其黑白分明」，從而增加了 Said 抵抗思考的力道。

依是論點，過去「國族認同」經常繫於歷史、語言與文化資源的「變成」(becoming)，而非「本是」(being)某一特定主體的呈現。對照於「我們是誰」和「我們來自何處」的命題，「我們要變成什麼樣子」、「我們要如何描述自己」與「我們會希望如何被描述」等思考更為重要。因此無論歷史詮釋怎樣變化、民族的流徙與國家的認同為何、以及外在境況如何動盪，那潛在的「我們自己」始終是聲聲召喚著我們的台灣性與台灣國族認同的歸屬，亦將成為新興國家的描述。

國族認同的問題往往因為國族文化而複雜。國族文化指涉的群體，並非自然天生的實體(substance)，具有人為建構的特質。認同反應個體的自主意識，亦非自然且經常流動。就後殖民論述肌理，統治階層的國族文化優劣的設定往往影響認同的意向及其焦慮。這是自上而下的思考，若以相對路徑反思，人民種種國族追問則又形成另外形態的國族認同，最後成就上下更迭的迴歸模式。長久以來，許多國族論者各以不同方式詮釋這樣的理念，包括 B. Anderson 藉想像、催化、或建構社群關係，E. Gellner 以「發明」(invent)證驗「國族非為天成」的觀點，E. W. Said 更以「抵抗」(against)創現其國族認同的行動理念，而承自 M. Foucault 非直接論及國族的課題，就其「聲明」(statement)重組了「統治權力與言語詮釋」兩者之間的關係，至於他對種族主義的批判，亦為國族研究增添了其他進路諸多有力論據及方法。各家論述雖自成體系，但究其聯通性，或對於解決台灣當前因過去國民黨威權體制而生族群分裂、國族認同混亂等問題有所助益，而此敘事，更在說明生活在台灣的「我們」，未來如何排除族群之間的仇恨、對立、污名等問題，透過「台灣國族」的共有歷史、文化、社會記憶，聯結並跨越族群意識的鴻溝與界限，達成台灣國族認同的確認並重建或修補該「生命共同體」的關係，

藉此凝聚共識以尋求台灣建國的可能。換言之，對以往在「國族歷史」及「國際社會」中被消音滅跡的「台灣人」而言，該身分的重新表述與敘事的行動，除了填補台灣當代歷史的各類空白，更體現「以補正錯誤來矯正錯誤」(righting wrongs by renaming wrongs)的正義。請注意「填補」用詞並非「填滿」，誠前所言「每個時代都有屬於自己的意義系統與詮釋脈絡」，而諸多民族的文化淵源、國族認同問題及其當中的衝突型態都有特殊性，應回到具體歷史與社會脈絡中，才能探究其各自不同的國族認同深義。準此，「台灣國族認同的確認」是一種以實際行動，向國人、彼岸、甚至全世界，表明台灣的國家主權的宣示，除「反應現實情況」，亦是其「特有國族文化與歷史主體」的展現。當然對歷經多種政權更替的台灣人民而言，這樣的願景或許深遠也沉重，更需要長期努力與經營，因為研究者始終堅信，「心中某種價值和秩序的堅持，終在亂世更為黑白分明」。

六、 小結

國族認同的問題不是國族問題，國族認同只有政治正確的指涉。美國人就是美國人，英國人就是英國人，台灣人就是台灣人，中國人就是中國人，除卻政治正確的指涉，至多只在國族文化的部份略有重疊，但卻不盡相同，因為領地間隔與歷史發展的久遠早已使得各自擁有不同的常民文化及其活動景觀。面對中國所代表的中華人民共和國的合法授權，nation 的國家或民族的主客觀定義將使台灣的國族認同問題變得空泛，乃至徒添論述矛盾。再者，若將中華民國指涉成國家抑或國族，相對於當今中國國族的客觀定義及其「反分裂條款」內涵，僅是一廂情願的原鄉情愫，更是國族文化的「過度詮釋」與「選擇性記憶」，甚至是國格的自我矮化。台灣國族是一個社群共同體，其成員或來自或生長在共同土地並且分享該地的共有文化，台灣國族有自己政治認同的指涉、國家領土的概念、乃至建國自決的意志。準此，我們有理由提出「台灣國族」的呼籲，鄭重表明台灣人對於這塊土地所擁有的國族自決的權力，以及對於這個國家主權的捍衛決心。

第二節 台灣國族認同的推導

一、前言

台灣人應該要有台灣國族意識，台灣國族意識便是台灣國族認同。「台灣人」不是中國人，無論以「國族」或「國族認同」的觀點出發，中國人的國族認定是中華人民共和國的國民，沒有中華文化的單純宣稱，假若真為強調台灣人的文化淵源，至多僅能稱為「華人」，但該用語仍需討論。台灣是自由、民主的國家，在這塊土地，我們容許任何人用各種不同方式表達自己的文化認同與國族認同。如同當前部份的美國人仍然存有的英國認同，部份的台灣人亦有中國認同考量，只是該「部份」過於眾多，因而令人好奇：為什麼為數不少的台灣人至今仍存有強烈的「中國認同」抑或將中國認同認識為「中華文化認同」，甚至在這塊土地出現其他國家認同的選項如美國認同或日本認同等，卻無選擇移民出走的矛盾？根據初步研究資料的分析，這或與國族文化可以經由教育或大眾傳播系統傳遞，繼而左右國族認同的意向有關，而該教化歷程亦隱含殖民主義的霸權意含。

根據 A. D. Smith 〈2001：11〉的國族定義，「台灣國族」(Taiwanese Nation) 是一個主客觀條件均符合的國族社群類型。台灣人有自己的語言、宗教、習俗、領土、政治制度，乃至於政治認同態度、國族差異的感知、以及國族認同的情感，即便這些主客觀條件的指涉常因「中華民國」而與當前中華人民共和國所代表的「中國」牽涉不清，但研究者相信，多數台灣人的「中國認同」絕不是中華人民共和國，至多僅是「文化身份」的單純宣稱或想像。不過在研究者初步搜集資料中，卻也發現這個「中國認同」隨著「中國崛起」的經濟表現逐漸產生「質變效應」，過去「漢賊不兩立」的壯志情操似乎轉為「笑貧不笑娼」的自我解嘲。當然，這個論點或許強烈，也會引發「反裔」的錯覺，或淪為「落伍」及「與世界潮流脫軌」的批判，但就另外層面的思考，難道經濟發展的過程必要以「國格」作為交易的籌碼？試問這與「笑貧不笑娼」的人格買賣又有何差別？

「中華民國」曾經是一個代表「中國」的國家，但這項授權早已因 1949 年聯合國轉為承認「中華人民共和國」並於 1971 年通過「中國代表權案」後旋即喪失。根據許慶雄的見解，相對於中國在現今世界諸國的認知，中華民國不再是一個能夠代表中國的政權，嚴厲者甚至僅是「叛亂團體」〈許慶雄，2001〉。當然，中華民國所擁有的國家條件諸如土地、人民、政府、軍隊、主權或為另外論點，不過這個中華民國所代表的「中國」指涉係 1912 年到 1971 年的中國政府，包括中國大陸的領土、十億多的中國大陸人民、已被北京政府取代的南京政府、以及能夠對於中國大陸全體人民進行統治權力的主權。準此，當前「中華民國」不再是一個國家，從而亦可理解他國無法積極介入台海政治問題的原因，畢竟，中華民國的體制在國際法上只是中國的一個叛亂團體。此外，護照效用問題亦是質疑的焦點，參照他國護照使用，中華民國的護照僅是旅行通行許可，並無國家指涉。他國核發的簽證尚少核蓋於我們的護照之內，或以一紙黏貼文件替代，更甚者是改用「準國民護照」的台胞證核定入出境許可 因為核發該護照的中華民國不是一個被承認的獨立國家。據此亦令人好奇：當初聲嘶力竭地大喊「漢賊不兩立」、「中華民國萬歲」、「誓死光復大陸」的官員或現已退職的人士，你們手裡的那本台胞證難道就是你們所謂「與世界潮流接軌」的識別證件，那麼當初大聲疾呼的理想難道僅是擬造出來欺騙人民的謊言？更可怕的是，至今仍有人信以為真。

台灣人的「中國認同」是過去國民黨政府經由教育及大眾傳播系統所建構，目的為鞏固殖民者與受殖者的從屬關係，因而該教化歷程除反應當前台灣所呈現的後殖民國族認同的混亂現象，也使得台灣人模糊了國族認同的標的，繼而忽視台灣國族意識的必要性，更重要的是，這個「意識缺乏」亦使得「政治正確」的價值批判失去了規準，在此經濟效率掛帥的全球化場境中，輕易變換國族認同的態度、國族差異的感知、以及國族認同的情感，最後變成「人家說的，別人」，但還沾沾自喜地以為那就是「世界觀」與「全球觀」。因此本節將以台灣國族的本質作為辯證基礎，探討當前台灣國族認同的後殖民場境及其認同確認的重要。

二、台灣國族認同的正確指涉

台灣國族認同不是國族問題，也不是認同問題，更不是國族認同問題。台灣國族迥異於歐美的國族認知，我們沒有複雜的種族、語言、宗教等影響國族認同的文化因子，至多是中國文化與台灣文化的區隔辯證，畢竟歷史與常民活動發展已然形成各自文化景觀。不過，此處討論的「區隔」是基於歷史事實並無為政客辯駁「去中國文化」(de-Chinese culture)優劣的意圖。「台灣國族認同」的重點，不單是處理認同的問題，參照「認同」的英譯可為名詞 *identity* 與動詞 *identify* 的解釋，假若台灣國族認同是認同的問題，英譯便是以「認同」為前提的「*identify with Taiwanese Nation*」抑或「*identity with Taiwanese Nation*」，兩者均與本研究論題「*Determination of Taiwanese Nation Identity*」相差甚遠，因為前二者的認同之後，*with* 可接千千萬萬譯題或議題，包括族群認同及其相關延伸如族群意識、文化認同、政治信任，而後者僅是將認同視為「確認」的焦點。同理，國族認同不等於台灣國族認同的問題，國族認同的英譯除上述 *identify* 或 *identity with the nation* 的句型，亦寫作 *nation identity* 或 *national identity*，前者是兩個名詞的複合型態，強調其中聯通關係，而該二字詞意亦須先說明並界定。後者僅是單一字詞，*national* 的功能是界定 *identity* 的詞意範疇，亦可視為該論題的範圍界限。準此，「台灣國族認同」是單一詞組，並非三字多義的複合或可分立解釋的型態。

在「台灣國族認同的確認」(Determination of Taiwanese National Identity)中，「台灣」是指「台灣人」或「台灣人的」，不是「*country*」或「*place*」的領土或地名概念，更不是單純的 *Taiwan* 詞意。「*Taiwanese National Identity*」除本義外，尚可分為「*Taiwanese Nation*」及「*National Identity*」兩個層次思考。*Taiwanese Nation* 是指台灣人這個「整體」的國族概念，不是將「台灣人」肢解成「個體」的族群單位，故其重點不在「文化」抑或「社會」議題的討論，其所對應的標的是世界諸國的國家主權，當然亦包括代表中國(*Chinese Nation* 或 *China*)的「中華人民共和國」。該 *National Identity* 焦點亦是國族認同的整體概念，不是單一國族

或認同的問題，抑或自彼延伸的文化或文化認同的問題，而該整體亦是對應中國政體(China)的「台灣國族」，強調兩者國家主權的獨立性。因此，原論題設定為「Taiwanese Nation Identity」，並以「政治正確的指涉」作為註解，「台灣人不是中國人」作為前提。有鑑於當前不少的台灣人仍然存有的中國認同及其單方面將該意識認定為中華文化的宣稱，因而研究者據以「確認」為題，在兩個獨立政體的事實基礎之上，探討「台灣國族」及其「認同確認」的政治意含。

國族問題本有政治、文化、社會等三個主要範疇，其研究意旨亦是同中有異。本研究將「國族認同」界定為政治正確的指涉，並強調不是基於文化認同的特質，勢必引發「文化切割」的誤解，究其成因直指國族這個字詞本身所涉及文化議題的爭議，連帶地將「台灣國族認同」認識為極權或偏頗的政治指涉，更糟糕的是將這份研究歸類為「統」與「獨」的意識型態範疇，抑或認定是政黨惡鬥的辯駁。

「政治正確」的英譯為「politically correct」是「副詞」與「形容詞」組成的複合形容詞，並非「political correctness」的名詞認定。由於「政治正確」曾用以標示左翼份子或自由主義者的偏見、行為，或致本文引發誤解之因。不過，就字論字則另有客觀詮釋，「政治」(politically)泛指眾人事務的處理方式及行動模式，此處作為「正確」(correct)的詞性修飾及其範圍界定。該正確本是一種價值信念，某種程度上隱含「深度真理」意味，若以 Werner Heisenberg 在《部份與整體》(Der Teil und das Ganze)的理解，「一種正確的論點，它的相反是錯誤的論點；但是，一種深度的真理，它的相反仍然是深度的真理。」〈楊深坑，2002〉。「真理」(truth)的本身無所謂正確或相反，但對於真理的描述卻可以從很多角度來詮釋。correct 所解釋的「正確」存在於真理(truth)的軌道之內，與「right」解釋的「正確」有所差異。right 是正確的論點對應於 wrong 的錯誤論點，因而「what's right and what's wrong」經常隨著人為的價值設定而有所不同，過去忠孝故事標榜的行為抑或道德規訓如「天下無不是的父母」等可為例證，換言之，孝順與盡忠的本義具有 correct 的屬性，但是該類行為則存在 right 與 wrong 的評價。correct 並沒有

對照的問題，至多是同質異字的 *incorrect*，其意義並無本質變更，好比孝順是 *correct* 與不孝順是 *incorrect* 的道理，僅是 *truth* 對應面向的差異，亦是深度真理彰顯的「正反皆是」的中庸論點。質是故，「政治正確」現已修正為「現代民主平等社會一種關於相互尊重的『中立』觀念，在精神上相當於儒家社會『『中庸』和『正名』的『仁道』結合〈維基百科(網路)，2007〉)。

若以語言使用為例證，過去「企業家」(*businessman*)的字義毫無疑問僅是「男性企業主」的指涉，但在 *politically correct* 的觀點，這是一種錯誤的論點 (*wrong*)，因為該「受指」(*reference*)充滿符碼設定的社會刻板，更隱含了「約定俗成」的暴力。若以「政治正確」的語言表示，「企業家」的正確解釋是「經營企業的人」，而這個人的英譯是 *person*，不是 *man*，應然包括女性企業家，因而近來英語地區出現了 *salesperson*、*chairperson* 等中性用法，而這些正確性的 (*correct*)實然詮釋抑或修正便成為現今 *politically correct* 的真正詞意。

政治正確的語境概念在避免歧視、不滿或偏見，藉由語言修正的社會性與影響力降低包括種族、性別、性傾向、身心的缺陷、宗教或政治觀點等差異引發的衝突與誤解。例如，現今的美國黑人不再是「黑鬼」(*negro*)，改以「非裔美人」(*African-American*)稱之(至於該辱罵字句無法根絕的問題另論)，而台灣的原住民也不再是過去約定俗成的「番人」。在政治用語的方面，領導人已然成為兩岸的總理或總統的代名詞，目的在避免認知落差所造成的「口角」，繼而模糊譯題與議題焦點的困擾。準此，對應 *country* 的國家領土概念與 *state* 的國家法政制度，*nation* 的國族分立訴求較貼近政治正確的語境與用意，而該字的民族詞意則過於強調彼此差異的對立，易陷入有心人士的污名、操弄或望文生義者的誤解、衝突。

此外，「國族認同是政治正確的指涉」在本文是指：以「台灣國族」為前提的「國族認同」，並且傳達其對應中國政體是一個獨立主權的社群類型的訴求，即便改以「中華民國」為前提，對應世界諸國所認識的「中國」，台灣國族認同仍是一個政治正確的指涉，沒有中華文化單純的宣稱。若將「美國人不是英國人」

(An American isn't an English)視為政治正確用語，「台灣人不是中國人」(A Taiwanese isn't a Chinese)順理亦是該意含的指涉，因此，「國族認同是政治正確指涉，不是基於文化認同」的論點便可成立。畢竟，在同文同種的歷史錯覺中，台灣國族認同若概括文化詮釋空間，如同將「認同」二字無限上綱地解釋成空泛的「人類」或「地球人」，依孟子的嚴厲批判，或是不分親疏遠近、輕重緩急的「無父無君」詞意的聯通。

承中華民國相對於「中國」不具國家正當性的客觀事實，同時在我們不否認中華文化淵源但基於歷史事實各有差異的文化景觀前提下，假若「台灣國族」欲強調其獨立主權及其迥異於中華人民共和國的政權，勢必需要對於兩者文化、社會、政治等方面的國族差異作出區隔，並表達其堅定的台灣國族認同的意念。近年來「台灣」經常被誤認為是「中國的一省」，主要起因於中華民國對於國土的設定。以一個簡單的邏輯推論：「台灣是中華民國的國土→中華民國原本代表的中國政權現已被中華人民共和國取代→台灣現今是中華人民共和國的國土」。如果這個邏輯成立，那麼在台灣的中華民國便是不折不扣的「叛亂團體」，好比大清皇朝當政的明朝遺族，而蔣中正退守台灣後的「復國大業」便如反清復明的春秋大夢。如果這個邏輯不成立，那麼台灣人不就成為「沒有國家」(stateless)的國際孤兒？我們不就成為佔據中國領土的「逃難人民」？但事實證明我們並不符合「難民」的要件，我們有自己的領土、主權、政府、軍隊等客觀國家條件，唯一需要補正的缺少僅是國際的承認與聯合國的授權，還有這個國家的「名份」。當然，這些爭議性問題的成因除了是外在中華人民共和國的壓制及其在「聯合國安理會」絕對否決權的行使外，尚包括我們一直死守不放的中華民國認同，繼而使得台灣國族(Taiwanese Nation)受到牽累始終無法成為「正常的國家」(state)，承「中華民國」而處於中國這個「國家」(country)領土範疇之內的事實，更使得中華人民共和國得以「一個中國」為前提，制定內政性質的《反分裂法》，同時以「符合中國人全體利益」的口號，名正言順地等待時機接收台灣。準此國家的

「內政」問題爭議如何外尋奧援？他國又該以何身份介入協助？更甚者，近年來台灣官員無論位居要職或已退休者頻以「準國民身分證」(台胞證)返回「母國」，表面上對於通商洽談或文化交流的宣稱，實際上所表現出的「國家選擇」的自利行為亦需討論，試問這些「打著藍旗反藍旗」的行為難道不怕落入「前後矛盾」的口舌？而其中所謂「洽談、交流的說詞」難道沒有「國格買賣」的暗盤？因此「我們」不禁想問「你們」在入出境表格當中的「國籍欄位」，所填寫的是中國、台灣、中華民國、還是中華人民共和國？這個質疑不是「反商」亦非「數典忘祖」之意，而是省思當前為朝野極力倡導「與世界接軌」的經貿發展中，台灣的位置到底是國家還是地方？實益是全民的最大福祉還是政客、商賈的最高獲利？

台灣向來不為中央重視甚至長期處於殖民狀態。鄭氏王朝相對於大清皇朝因而形成短暫偏安，蔣氏政權的中華民國相對於代表中國政體的中華人民共和國亦形成偏安型態，不過不同的歷史場景與國際境況，台灣不盡然再度出現「施琅攻台」的不堪，但前提必須是台灣人是否願意勇敢地表達自己的政治認同態度、國族差異的感知、國族認同的情感、以及我們想要擁有一個「獨立主權國家」的決心。換言之，台灣人如果不認為自己是中華人民共和國的屬民，便需要有確定的台灣國族認同意識，而該意識亦非僅是愛台灣與否的一時選舉激情。

台灣國族認同意識是台灣人這個整體對於自己不同於中華人民共和國的「國族特質」，並且承認該國族確實存在的感知，同時表達對此國族認同情感的忠誠。如同「群體意識」的論述，台灣國族意識亦存在「台灣國族認同」、「台灣國族利益認識」、以及「台灣國族行動」等三個面向的問題需要討論。吳乃德〈1993；2002〉認為：認同感是發展群體意識並形成群體行動的基礎，對於群體缺乏認同感的人絕對不會積極或主動參與維護群體利益的行動，亦不會以該群體身份決定政治支持對象。因此在確認台灣國族認同前，我們確有必要瞭解該國族認同的意識基礎，而在論證過程中涉及不同族群對於認同象徵的解讀亦是焦點，關乎族群或對立或融合的社會現象所對應當前台灣國族認同的混亂更具有啟發。

三、台灣國族認同的意識基礎

一如吳乃德〈1993；2003〉對族群認同的見解，台灣國族認同的形成主要來自世代遺傳、文化傳承以及具有「可欲性」(acquired)的外在環境刺激等方面，當中外在環境的刺激更具有突顯世代遺傳及其文化傳承的作用，繼而成爲「群體認同」的關鍵。換言之，如果沒有他者的比較，我們的共同性與想像性無法突顯。用一個簡單線性推論說明：我們覺知「我們是同一國的」→我們對「我們這一國」產生認同情感→我們出現維護我們這一國的行動。不過，這個邏輯有其潛在推論困難，也就是如果「我們」不覺得是「同一國」的時候，那麼這樣的認同便形成混亂的狀態，必然出現各自不同調性的維護行動。該思維、行動的優劣姑且不論，但其所引發的爭議或許產生「漁翁得利」的效應或「魚目混珠」的錯置。

當前的台灣確實出現國族認同混亂的現象，而該事實亦讓台灣陷於「一個中國」迷團，在經貿發展的至高點交易了「我們的」國族認同。在資本主義商業獲利掛帥的經濟概念中，國族認同本來就存在買賣的價值。若以國家認同與國家選擇區分，獲利如果是追求的唯一目標，國族認同的消費者剩餘便僅有國家選擇可以提供最大並且立即獲得的滿足需求。從該角度出發或可理解部份台灣人急於歸化成爲強勢國家國民的意圖。當然這份意圖的合理化說詞不盡然如此充滿銅臭味道，「同文同種」的文化身份或許如同魑魅魍魎的亦步亦趨，原鄉、宗主國、或是 Frantz Fanon 所謂的「母國」尋尋覓覓的「返家呼喚」，不管是真、是假、或想像、或建構的意象若有若無的迴盪錯覺，更是讓本來就離散的國族意識輕易找到變換國家選擇的理由。然而，這些終究僅是一廂情願的美好想像，Isaiah Berlin 提醒我們：「人時或對他們生活的時代產生惡感，而喜愛並羨慕某個過去時期，甚至失去批判，全心嚮往，假使可以選擇，他們明顯寧願捨棄目前，活在當時——。再下一步，就是將那個理想化過去的某些習慣與作法引入他們的生活之中，並且批評當前的不及或惰離此一過去——這時我們往往指責他們犯了懷舊的『逃離主義』、浪漫嗜古主義，缺乏現實精神：我們更指責他們妄想『將時鐘

回撥』、『罔顧歷史的力量』或『頂撞事實』，最上不過動人、幼稚及可悲，最下不過『退化』、『壞事』或是神志不清的『盲狂』，雖然終歸注定失敗，卻為當前與未來的進步造成無謂阻礙」〈彭淮棟譯，2004：37〉。質言之，現時台灣之所以存在這種類似情感、心理取向但實是理性利益考量的國家選擇，或與過去國民黨政府長期透過教育與傳播系統歷行的同化政策有關，使得當前處於「轉型正義」過渡時期的台灣人民無法接受後殖民場境的混亂事實，必然經由內隱的中國認同的催化作用，聯結到此刻祖國河山的溫馨想像，忽略數十載因時空區隔而生差異的歷史事實，因而即便對岸現今僅剩變色長城的殘垣破壁，仍然「全心嚮往」。

承襲過去省籍情節形成的背景脈絡，台灣國族認同意識在兩千年後民進黨執政遂然成形，但也不必將民進黨視為「準台灣國族意識」的標的。畢竟，台灣國族認同本就存在政治正確指涉，參照 Isaiah Berlin 在《現實意識》對於「時代錯誤」的見解〈彭淮棟譯，2004：41〉，民進黨的出現不過是「歷史錯誤」合時合地的修正，更僅是 Frantz Fanon 在「只有在拒絕作奴隸的時候，主人才會消失」的時代結構瓦解中〈陳光興，2005：48〉，一種對於矯正現實錯誤的應然反應。台灣國族意識的認同基礎源於台灣族群意識而始於戰後中國國民黨遷台，當時的台灣省民原本歡欣迎接驅逐日本皇軍的新政權的情緒，在隨之而來的二二八屠殺中，重燃對此新的外來政權的反感，緊接的政治動員包括白色恐怖、清鄉整肅、政權壟斷、文化壓制、國語設定等種族淨化活動，更使得該群體意識出現有別於日治時代對於「中華民族」與「大和民族」存在明顯差異的國族認知，而呈現了「內團體」(族群)分庭抗禮的後殖民現象。換言之，台灣當前存在內團體或衝突或和解的族群關係，幾乎是戰後在地的台灣人(本省人與客家人)與外來的大陸人(外省人)之間政治、經濟、社會各階層的互動結果(原住民議題另作他論不贅述)，關乎台灣與中國的「認同對立」，更是過去國民黨政府透過黨國一體的教化政策想像並創造出來的「國族混種」，在此之前，不管是明清、民初、日治時期均不存在。畢竟，當時的「中國」是民族，亦是國族，更是國家，而蔣介石來台後所

創現(invent)的中國僅是不堪戰敗所想像構建的「個人家國」。

過去國民黨政府的中國意識旨在宣揚其特定的國族認同，除了用以合理化其政治壟斷的統治威權，更藉由語言的使用、高低文化的設定、職業升遷的條件、政治資源的分配等政治標準，評判族群的身份及其價值的優劣，繼而吸收受宰制族群，使其接受、認同宰制族群，為其鞏固統治正當性的基礎。若以後殖民論點觀之，即是確保「可殖性」(colonizability)與「依附情節」(dependency complex)的有效延續。準此，至今許多的台灣人仍有誤認族群身份僅在政治層面造成社會資源分配不均的錯覺，進而模糊了國族意識的正確指涉，出現「政治垃圾」論點，亦使得台灣國族認同背負了「台客原罪」，成為台灣部份地區人民的土俗象徵。

台灣長期以來經由社會融合，原本對立的省籍情結出現逐漸和緩的趨勢，而在過去國民黨政府有效的教化政策下，亦使得台灣人在高壓統治的四十年內，沒有發展出健全的「台灣意識」〈王甫昌，1993；2000；2002a；2002b；吳乃德，1993；2002；2003；張茂桂，1993b〉。王甫昌因而認為部份原因來自國民黨政權「把原來是台灣人的人民單向教化成中國人」的結果〈張茂桂，1993a：7〉，而該結果亦反應在族群身分並非決定民眾對於同一族群政治人物的支持程度上面〈吳乃德，1993；2002；王甫昌，2002〉。同時研究者亦從吳乃德〈1993〉〈省籍意識、政治支持與國家認同〉及王甫昌〈2002〉〈族群接觸機會？還是族群競爭？：本省閩南人族群意識內涵與地區差異模式之解釋〉文中，發現台灣人對「台灣人身分認同」與「中國人身分認同」存在文化優劣的選擇焦慮，甚而，以此聯結的「省籍情節」、「文化認同」、「政治支持」、「國族認同」等問題，出現了「僅止於政治範疇」的錯覺，甚至是置之不理的「無意見」狀態抑或「省籍不應該是問題，因為大家都是『中國人』」〈吳乃德，2002：80〉的誤解，尤甚是「如果有人主張公開討論本省人與外省人的相對社會位置時，那麼他若不是受到攻擊，也會受到排擠，因為這等於故意去挑起人民和政府的互信與團結關係，破壞社會和諧安定」〈張茂桂，1993：234〉，從而模糊問題的焦點，忽略事實真相或正確本質的探討。

以 2007 年 5 月《三立電視台》〈福爾摩沙事件簿〉節目爆發畫面「誤用或作假」的事件為例，原報導目的在突顯「二二八歷史事件」的殘酷事實，但由於製作單位的便宜行事，引發部分大眾及藍、綠政營立委的質疑、撻伐，不過更重要的是，在爭執過程，讓有心人士找到了模糊該事件的事實本質的機會。略提幾些案例，旨在說明真實事件不容許扭曲，歷史事實亦不容許既得利益者或旁觀他人痛苦者抹滅始終存在的真相。當然，該台灣歷史的詮釋權利主要來自舊有「人民和政府的互信與團結關係」的重組，以及 2000 年政黨輪替後新的本體論的認識。一如 Frantz Fanon 批判 Octav Mannoni 在《殖民心理學》(Psychologie de la colonisation) 對於黑人的認識：對於文化或人的主體價值，不只是歷史客觀條件的交會，也是特定團體，甚至是既得利益者，怎樣認定為人類條件的標準設定，他以 Jean Paul Sartre 在《對猶太問題的思考》(Reflexions sur la question juive)的論點觀瞻，說明「猶太人是被其他人當成猶太人的人：這個簡單事實就是我們應該立足的起點，是反猶太主義製造猶太人」〈陳瑞樺譯，2005：163〉。同理，「本省人是被其他人當成是本省人的人，某種程度亦是反台灣國族主義者所製造出來對於台灣人另外暗示性的偏義指稱」，順著 Fanon：「拒絕所有情感的僵直痙攣」的思緒，台灣人終在「中國」是中華人民共和國的前提下，找回僅有唯一的台灣人的宣稱，明白沒有必要無限上綱地強調或選擇性詮釋中華文化的血脈相連，進而模糊對於自己的本體認識。當然，這亦是 1980 年以來，台灣本土化運動在「自我再發現型式重新發現未被殖民主義污染的自我及真正的文化傳統，用以置換深刻入侵的殖民想像」的表現〈陳光興，2005：55〉。不過，承 Fanon 的提醒：「鍾愛黑人的人和憎恨黑人的人一樣『有病』，就另外的層面，想要漂白自己種族的黑人和鼓吹對白人恨意的黑人同樣不幸」〈陳瑞樺譯，2005：65〉，在此族群議題的論證過程中，我們亦注意到「過度投注於族群解釋」的潛在的謬誤及其「殖民論述和反殖論述的內在矛盾」。準此，本研究將「台灣國族認同」設定在「主權獨立」的「台灣整體」之事實基礎上，對其聯結「中華民國」而成國家過去式事實及其可能引發

主權、領土等爭議有所保留，關乎不同族群間對應於歷史記憶的衝突亦僅為研究脈絡，所為探討的是「台灣國族認同確認」的政治正確含義，其中，經由國民黨政權單向的教化政策而導致當前對台灣國族的認同誤解與認知斷裂，已由研究者初步資料分析中得到進一步印證，後續的深刻論述亦將於研究過程加以論析。

參照吳乃德 1993 年同篇論文以及林忠正、林鶴玲〈1993〉對於〈台灣地區各族群的經濟差異〉的研究，吳氏論證「社會資源分配不均的現象並沒有擴散到經濟與社會層面」的結果〈吳乃德，1993：33〉，呼應二林研究觀點：「本省人、客家人與外省人在經濟上明顯的結構差異，前兩者集中於初級產業與製造業等的私人部門，後者則在公共部門，尤其是教育機構」〈林忠正&林鶴玲，1993：152〉，亦即過去國民黨政府透過對軍公教人員的各種補助措施，以及強勢國語政策影響各種國家考試、選才、陞遷制度所產生的「排除效果」，無形中因為政策制度的失衡使得「外省統治政權的政治權力實際上轉化為外省人經濟上的特權或是優勢地位」〈林忠正&林鶴玲，1993：102〉，同時也讓「省籍族群間經濟差異的成因已經由政治性的制度因素，逐漸轉變成社會性的制度問題」〈林忠正&林鶴玲，1993：153〉。更甚者是經由教育的各級社會化作用，教化了台灣人民對於中國人身份的認同，以利成就少數人「反共復國」的願景，過程中透過該單向教化機制吸收特定族群成員進入主流文化及結構的作法，表面呈現出維持社會流動管道的暢通，卻也同時削弱特定族群內部凝聚成一股反抗力量的潛力〈王甫昌，1993〉。在〈認同衝突和政治信任：現階段台灣族群政治的核心難題〉中，吳乃德援引 Max Weber 的論點回應該族群現象：「或因為被殖民或移民的記憶，而在主觀上相信他們是共同祖先的後代」〈吳乃德，2002：86〉，甚而，客觀上具有共同文化記號、歷史記憶的群體，在主觀上並不一定具有相同的國族認同，據以形成一個具有國族意識的群體。換言之，經由強勢的、單向的、教化的國族認同使得特定群體對於我群利益的認識失去了「相對剝奪」的覺知能力，對照國民黨政府長期高壓統治及其政治動員如白色恐怖、單向教化等活動，更可確定台灣人的「中國

認同」具有經由「外在的環境刺激」而或「自願」或「非自願」取得的「可欲性」特質，而其選擇「中國認同」、「台灣認同」、「中國優先」與「台灣優先」過程中所呈現的「集體無意識」(collective unconscious)亦是接受強勢意識型態及規範對於身份價值、經濟利益後的衝突權衡，甚至是犯罪受害者對於犯罪者所產生的「斯德哥爾摩症候群」(Stockholm syndrome)。在這樣氛圍下，多數的研究數據也就呈現出「表面和諧」的社會融合顯著效果。以後現代主義對於解消「精緻」與「低俗」界線的觀點理解，亦是既得利益的菁英主義，在面對詮釋矛盾與延續困難，以及一般大眾對於通俗喜好與高文化不可得或不欲得間不得不產出的暫時共識，因而這個看似智性的選擇，總是透露出符合主導階級的利益，甚至是受其支配的傾向〈李根芳&周素鳳譯，2003〉，所以「文化傳統」的說法，僅是一種經過設計的選擇，亦是種選擇性的詮釋。若從後殖民觀點思考，該社會現象則又呈現另外的文化政治景觀，畢竟，在每個社會裡，許多特定利益往往決定了選擇，包括特定的階級設定的國族認同，而這個壓迫與宰制更硬是擠壓形成的特定價值體系，非但不會隨著威權者的離去或舊體制的解消立即更正或換新，更使得特定的社會觀感始終呼應當代的「時興」與「品味」、「邊緣」與「中心」，繼而延續壓迫者與宰制者所選擇與詮釋的「主流」。

若以陳水扁在 1998 年台北市長選戰落敗為例，選票結構的分析結果顯示，現時台灣社會融合的現象並未回歸正常機制，族群身份及其政治支持的嚴重失衡經常引爆其他地區的台灣人民不滿，因而在 2000 年的總統大選出現逆轉情勢，讓陳水扁意外打敗民調、聲望甚高的宋楚瑜〈王甫昌，2002〉。該出人意表結果似乎與理想的教化政策應該具有延續宰制政權效力的原理相悖，不過吳乃德〈1993;2003〉認為：雖然居於政治壟斷的統治族群可以利用其政治宰制的地位，透過官方的意識型態、國語設定、教育等宣揚其特定的國族認同、強化「認同的政治化」程度並合理化其外來統治團體威權體制的作用，但是該政治強制的同化政策終將引發對抗，使得被宰制群體不可避免地以反制政治力量為其政治目標，

進行批判與對抗。不過，這並不表示該同化政策完全失敗。過去無數的選舉結果或是面對國族認同的抉擇問題，台灣人政治或文化的支持無論是台灣優先與否，仍然出現「中國人等同中華文化認同」的錯覺選項，據此或可視為同化政策成功之處，而其如鬼魅般的感知，更讓有心人士憑以合理化、正當化其汙名、抹黑的指責，因而「藍」與「綠」的必要選擇似乎成爲了「族群認同」或「認同衝突」的必然之惡，「台灣國族認同」成爲「惡名昭彰」的台獨原罪，激動之處更出現「陷全民於不義」的指摘說法，以台北都會的中產階級爲核心、「經貿優先」爲前提的市儈觀點，尤其是移民出走的「外籍人士」的化外觀點，亦將此認同正確視爲「脫軌的」、「落伍的」國家選擇抑或政治垃圾。更可怕的是，一種在兩千年政黨輪替後的「受殖者復仇」的情緒正反噬著「我們」對於自己台灣人身分重新認同的正義機會。換言之，「造反所追求的是民族身份的重拾，重建自我。可是，這種對民族身份的認識，卻仍然是依據殖民者爲受殖者構作的迷思塑像而建成，將原來負面形象轉化爲正面形象」〈羅永生，1998：viii〉。質是故，研究者認爲，台灣國族認同現今呈現的是後殖民時期必然的混亂現象，若爲解決該混亂問題，必須對於過去飽受國民黨政府長期高壓統治行爲的台灣人對於己身文化、族群價值、國族認同的評判脈絡、乃至醜化「台灣」二字所聯結的一切文化景觀與常民活動的後殖民場境有所認識，但過程中也需避免盲從排外或自我膨漲的搖擺。

誠如前文所提醒：「不必將民進黨視爲台灣國族認同的唯一標竿」，此處亦無須「將台灣國族認同的後殖民論述單向認定爲批判與聲討過去國民黨政府」的檄文。之於本研究「台灣國族認同」的命題，過去的國民黨政府僅是施行「中國認同」教化行動及其影響當前國族認同混亂現象的象徵標的，將爲批判的更不以該認同的優劣爲基調。反之，其重點是在確認台灣國族認同之神奇意識的再現並用以解釋、回應台灣國族認同的「政治正確」語境落差。此外，前文相關「省籍問題與政治支持」論題存在「對人與對事」的認知落差，尤其在2006年陳水扁家族爆發一連串弊案，以及民進黨政府進退失當的「作爲」與「不作爲」，亦使

得該政治性議題潛在錯誤與正確論點，同時模糊了「台灣國族認同」的政治正確指涉。但由於該是個人或政黨引發涉及私領域、罪證認定問題並非本研究焦點，亦不贅述。準此，本節另外段落方以「台灣國族利益認識」作為「台灣國族認同確認」先導，取徑後殖民文化論述但以截然不同的政治觀點讀法，思考未來台灣國族行動的可能性及其方向。

四、台灣國族認同的解殖挑戰

班機飛抵美國那天，我的夢想近了，但是我的國家也沒了。

紐約機場的海關說了一大串我聽不懂的語言，我看得出來他們的不耐，甚至在我面前說著紐約和我的國家名字的單字，

然後用一顆大蘋果使力砸碎一包洋芋片，噴出的碎片還灑了我全身。

從幾個熟悉的英文單字中，我知道他們拒絕了我的入境申請。

走出海關辦公室，入出境大堂的電視畫面出現熟悉的家鄉場景，這時我才明白他們拒絕我的理由。到美國的那天，我的國家沒了，

一波新的內戰開始，所有的一切也都是新的。

我的國籍與護照變成紐約機場海關的頭痛問題，

不能遣返我，但也不能讓我這 stateless 的人進入他們的國家。

他告訴我：只要有可信的恐懼，我們就可以接受你的「政治庇護」的申請。

他還告訴我：案件審理的過程，我可以自由地來去紐約，甚至整個美國。

他最後問我：你害怕回去你的國家嗎？

我頓了一下，回答：不會。

他又問：你的國家正發生戰爭，你會害怕回去，是嗎？

我回答：不會。回家沒有什麼好恐懼的。

我之前的遲疑並不是思考他的問題內容，而是為什麼他會問出這樣的問題。

但是當我知道他們會因此再次拒絕我的入境申請，
我還是連忙說出我所恐懼的東西：蛇、吸血鬼……。

沒有人會害怕自己的國家，即便那邊正在發生戰亂，還是會想回家。

這是美國電影《航站奇緣》(Terminal)部分情節的轉譯。試想：同樣的場景、問題發生在我們的身上，我們會選擇原機返回台灣，還是選擇用恐懼的理由留住那顆保命的「大蘋果」，縱使那個恐懼的理由不是真的？

「中共攻台」似乎是中華民國或台灣人維持現狀的最好理由，而「中國崛起」的經貿利益更強化了這個認知，不過，前提是我們要先拋棄我們「漢賊不兩立」的成見去認賊作父，因為富爸爸有龐大身家，可以給我們比美國還要大的烤鴨。但是台灣終究是我們的家，這裡有我們自己的爸爸、媽媽、兄弟姐妹，為什麼要去對面和那個每天嚷著「你不乖，我就打你」的惡鄰居打交道，還有我們很好奇「長輩們」不是總是告誡我們「人窮志不窮」的道理，怎麼他們退休後，第一個去的地方就是以前的「匪區」，還說那個地方現在充滿黃金不去可惜。然後開始用一種佈道的口氣說：這是一種大格局的思維，你們不會懂得的。望著他們揚長而去身影，我們開始反省：為什麼我們要害怕那個流氓鄰居，難道龐大的火力就可以取代正義變成真理？我們要是反抗，就是自討沒趣、自去毀滅，不值得同情？那麼那些人一直告訴我們的是怎樣的道理，難得是欺騙我們的無知，騙取我們的同情？或許 Fanon 說得對：那些返回「祖國」的人給人一種印象，讓人覺得他們完成了一種循環，為自己加入某些欠缺的事物〈陳瑞樺譯，2005：78〉，即便是他們從來不屬於那裡。但是我們不是他們，我們要的不是鼓動仇恨，只是要一個該有的公道與一個該是我們的正義。我們不是住在他們家的「邊間」，這是我們自己的地方，作為中華民國領地是時代的錯誤，那些被逼迫簽下的賣身契約現在不具效力了，我們更沒有必要死守著那份不平等條約的內容。相對於這個世界，我們有權利選擇成為中心，當然我們沒有愚昧到將地圖倒放的衝動，只是想告訴

那些整天嚷著邊緣化的人，位置不是單一小點而是相對方位，從我們所在的位置看出去，中國、美國、法國或其他地方，也可以是邊緣。我們可以理解：為什麼有些人會這樣誤解，因為國家選擇者永遠只見「蘋果」與「烤鴨」，抉擇過程中，不會去思考那些堆放家中餵養他們成人的稻米或蕃薯，其實只要加入一點勇氣和心力，就算銷售管道受阻，仍有成功的一天。

台灣人不是中國人，若為強調其「中國人」的文化因子，至多只能稱為華人。台灣人之所以將中國人與華人的詞意混淆是因為過去蔣介石為成就個人家國而創建。以此反共大業為前提的台灣成為繼日本而後中華民國的領地，亦由於世界諸國現實利益的交換，莫名其妙成為中華人民共和國的叛亂區域，基於時機尚未成熟的理由，理所當然地我們成為等待中國統一與解放的屬民，而現時那些領著中華民國退休俸的前官員們更是引領著我們邁向世界大同的先鋒。如果這算是種新型態「大格局」的選擇詮釋，那麼歷史推崇的價值便要改寫或修正，因為我們要感謝引清入關的吳三桂，也要感懷引日入台的辜顯榮，假若沒有他們，我們的歷史便會出現部份「空白」，而我們也相信，他們做這些事情的時候，同樣說著「為多數人謀福利」的類似話語。

台灣國族的利益是本於中華民國基本存在特質的認識，亦是相對於中華人民共和國有其差異的國族特質的創新認知。以吳乃德〈1993〉對於群體利益的見解，差異與不平等的社會資源分配的感受程度是認識群體利益的媒介，而王甫昌〈1993；2002；2003〉更認為這些差異與不平等認知是集體改變處境行動的能量。不過，這些都是國族特質的自覺，不完全是一種客觀存在的事實，它有主觀意識及行動層面的問題〈王甫昌，1993；2002；2003；吳乃德，1993；2002；張茂桂，1993b〉因此，對於台灣國族的利益認識，必須考量移民與後殖民的歷史經驗與記憶在不同個人或族群的影響。從移民者的角度出發，他們見證中國近代內戰的痛苦，對於共產黨或國民黨暴政的殘酷與落後的發展，更一番大異於台灣居民的「中國認知」，尤其是移民至國族異地者，面對截然不同的文化景觀，潛在追思

故園家國的情愫，在無法投注於中國殘破山河的困境中，承載著中華民國的台灣自然而然變成他們情感轉移的象徵，一廂情願地要生活在台灣的居民幫他們死守家園，維繫他們既已放棄但又魂縈夢繫的「中國雞肋」，而他們則在遙遠的美國或是其他地方，為鎮守著台灣的中華民國默禱祝福。這便是認同台灣即中華民國的移民者思考，如果另以中華人民共和國或台灣人民的視角，必然出現大異其趣的詮釋。再以後殖民論述的雙重時間論點觀瞻，國共內戰之時，台灣人正為日本殖民無法也無需理解兩強爭鬥慘烈，爾後日本戰敗而台灣光復，原本溢於言表的愉快心情很快被中國國民黨軍人與腐敗的官僚所摧毀，「在情勢比人強」的歷史事件，部份的台灣人選擇暫時或永遠壓抑該歷史記憶，自此對於中華民國與中華人民共和國的認識，出現了以國民黨政府的「想像政治共同體」為差異比較標準，經由教化的社會化初級作用，台灣人開始對於中國有了朦朧的意像，而對於中華人民共和國更有種莫名其妙的怨恨與鄙視，那股「反共復國」的衝動，總在每年特定時間內的國民活動如國慶慶典、台灣光復節、某些人的祭日、生日或國語文競賽中更新翻動，台灣相對於中國是「復興基地」的思維設定，加上僑胞的祖國投射，從此邊緣台灣的位置，也左右台灣人對於自己的、本有的文化、國族認識權利。換言之，一種共同歷史、共同起源的創造與聯結，一個政治的集體象徵，決定了一切詮釋權利的歸屬，好像台灣人拒絕中國人的認同，就是拒絕中華文化的俗人，具體地說，如果台灣人不承認中華民國而選擇台灣，那麼就是鼓動族群對立、破壞和諧、煽動中共武力的民族罪人，試問這個邏輯設定的標準是什麼？難道如同 Octav Mannoni 對「馬爾加什人」的誤解：馬爾加什人認同自己身份的第一步是確定自己是「人」，接著將人再「斷裂」成白人和黑人，在可能達成的平等範圍內，突然意識到這些差異的固著，從此將該依賴過度到自卑（陳瑞樺譯，2005：167-168）。因而台灣人身份認同也要先經過斷裂？是斷裂成為「中國人」和「台灣人」，抑或「本省人」和「外省人」，還是更精細的「四大族群」。然而，不管怎樣平等地斷裂，都存在差異、不平等的爭議區間，所以 Fanon 提醒我們：

一個馬爾加什人就是馬爾加什人；或者應該說不是，馬爾加什人不是馬爾加什人，但他的馬爾加什性(malgacherie)是絕對存在的。如果他是馬爾加什人，那是因為白人來了；如果在歷史的某一刻，他被引領去詢問自己究竟是不是人，那是因為他做為人的這項事實被人們否定。換句話說，隨著白人將歧視強加於我，把我變成被殖民者，奪去我所有價值、所有獨特性，說我讓這個世界癱瘓，說我必須盡快讓自己位於白人腳下，「說我是野獸，我的民族和我就像是生產出香甜甘蔗和柔軟棉花的醜惡土地上流動的肥料，說我對這個世界毫無作用」，那我就會因為自己不是白人而開始感到痛苦。很簡單，我會試著把自己變成白人，也就是說，強迫白人承認我的人性的。但是 Mr. Mannoni 先生會告訴我們，您不行，因為您心裡有一種依賴情結〈陳瑞樺譯，2005：168-169〉。

轉譯之，台灣人必須相對於中國人的解釋才有意義，或應該說，台灣人就算不是台灣人，但台灣性絕對存在。如果說台灣人是本省人、客家人或是原住民，那是因為外省人來了。如果說如果在歷史的某一刻，我們被引領去詢問自己究竟是不是台灣人，那是因為台灣人做為人的這項事實被他人否定，亦即隨著外省人或中國人將歧視強加於台灣人，把台灣人變成被殖民者，奪去其所有身份價值、所有文化獨特性，導致現今部分不管是島內或島外的台灣人認為該台灣人的認同會讓這個中華民國癱瘓或是與這個世界脫軌，接著說台灣人必須盡快讓自己納入中國領地或至少是時髦的「大中國經貿園區」，「說台灣人是土俗的，台灣國族和台灣人就像是生產出香甜水果的醜惡土地上流動的肥料，接著說台灣人如果拋棄中國認同將越來越邊緣化，對這個世界也毫無作用」，那麼台灣人就會因為自己不是中國人而開始感到痛苦。很簡單地，部分台灣人會試著把自己變成中國人，希望中國人承認他們的人性。但是部分外省人或中國人還是會告訴他們：「不行，因為你們心裡還存在一種依賴情結」，而該情節就是隨著中華民國帶來的自卑，畢竟台灣人永遠不是中國人，華人的身份至多只能參照成文化認同的解釋，不具

國族認同的意義。台灣人的台灣性無需依賴於中華文化，如果台灣人真有該情節完全是國民黨威權體制所強加的，它的媒介是語言，根本來源是經過設計的教化規範、失衡的國家公共政策、經濟的掌握與剝削。其中，語言的力量最為強大，Fanon 明確地指出：「掌握某種語言語態，甚至是承受一種文化，負載一個文明的重量」〈陳瑞樺譯，2005：75-76〉。所以說了一口標準國語的台灣人，在兒個不停的語音中，享受了某種尊榮感，但也交換了主體的靈魂。讓人誤以為台灣性充滿依賴情節與自卑的雙重屬性，因而就算是在外省豪紳家中「倒餿水的歐巴桑」對她的鄰居總也能提著一種上對下的優越感，而娼寮的老鴿也要用國語說了個：「一切不都白搞了嘛！」來顯現出她也讀過幾天書的文明〈王禎和，1984：32〉，「彷彿不講國語，就沒辦法說正經的」〈王禎和，1984：70〉。當然，這樣的語言及「約定俗成」的暴力，在 1980 年本土化運動盛行後有了扭轉，但無奈的是，中華民國的文明屬性，以及部分社會大眾將民進黨的本省族群特質認識為土俗的「準台灣國族」，讓台灣人具有的獨特台灣主體性，在不願意錯認「民進黨」為台灣性代表的同時，出現「兩害相權取其輕」的國家選擇與時代錯誤，一錯再錯或是將錯就錯的情境讓我們自我淪陷新殖民的浪潮中，再次犧牲了「台灣族性」(Taiwanese Nationality)，尤甚者是強化了台灣國族的地緣性與可殖性。

誠如 Clifford Geertz 所言，國族主義運動存在「本體論」(essentialism)以及「跨時代性」(epochalism)等兩種特質，過度強調前者的地區性特質會造成社會分化，後者歷史必然結果的推論亦造成傳統社會心理的被壓迫感〈張茂桂，1993：236-237〉，也因此出現了「在國族主義運動的核心正是惱人的族群問題」的觀點〈張茂桂，1993：236-237〉，好像非得先解決族群特殊性的問題，台灣國族認同才有證驗的可能，尤甚者是解決省籍問題之前，「必須在外省人覺得不被歧視或排擠的先決條件下進行，才容易順利成功」〈張茂桂，1993：259〉的論點。試問：當年厲行的國語運動、二二八事件、白色恐怖、清鄉整肅、文官任用、中國教化等壓迫性政策，外省既得利益者或是威權統治者關心過本省人、客家人、原住民

的感受？再者，聯通國族主義與族群問題的倡言者 A. D. Smith 是立於西方複雜種族、民族、族群等問題的語境，不盡然適用於台灣相應於中國的文化性與國族性議題探討。我們承認改革或觀念改變的過程是必須經歷痛苦與掙扎，其中引起的社會問題亦需加以考量並解決或避免之，但是這些問題絕對不可作為逃避改革必要的藉口，而過去歷史事件對於特定族群或個人的傷害，假若不是當事人也無權要求受害者無條件地選擇遺忘或原諒加害人，更何況是既得利益者或旁觀他人痛苦者。沒有人在煽動對立或挑起仇恨，而是提醒：唯有回到本體位置思考，才有脫離邊緣與中心的謬誤框架。每個人在不妨害他人的範圍內，都有選擇表達見解的權利，沒有好與壞、錯與對、優與劣的問題，畢竟世俗的評定價值總存在太多人為的標準，無一而足。準此，本研究選擇後殖民論述作為台灣國族認同的故事脈絡解讀，尊重每個台灣人對於自己台灣故事的宣稱，但從這個故事的連續與不連續、矛盾與衝突、隱喻與晦澀、混種與空白、差異與異同的情節中，我們或也看到殖民宗主國的殘影，但亦見薩伊德「創造自己」(invent yourself)的理念契機，根植於這種不得不聯結「他者」的「奇特親密感」，將會在台灣國族認同的確認中，經過「真實」的篩選、重組及重建，讓過去被消音的台灣歷史與逐漸消融的中國國族意象藉由台灣國族的再創造產生「再生」(re-production)，不論這將以何種面貌「再現」(representation)，必然與當下的「我們」(us)再度聯結並產生深遠的時代意義。

五、台灣國族認同的確認追問

台灣國族認同本是簡單的詞彙，但存在複雜的解釋與詮釋，而其聯結民族、族群、文化、以及身分、認同的討論，一時亦難以言明。過去的教本，總以偏義的「中華民國」作為解釋，但對於歷經荷據、明鄭、清領、日據、國民黨統治、以致現今民進黨輪替的台灣人民而言，是有些質疑，因為「我們」這個「國家」的指涉，到底是中國、中華民國、或是民進黨政府時而倡言的台灣國、甚至於是

現在時興的、崛起的、強盛的「中華人民共和國」，或是其他，一直沒個準則，也看似無法有個準則。因此，在台灣造就了一個多元文化、多重身分、多樣認同的特殊詮釋空間。這個口頭上或心中稱呼的「我們」有時變成「他們」，時而是「他者」或「異者」，但「他」與「們」又可能是時間、空間、或是不同群體、族群、民族、國族，甚至有時又變回「我們」，人與事、事與時、時與人的反覆錯置，讓我們與他們之間不確定的距離，模糊他們和我們的所在位置，繼而失去確認台灣人的身分與台灣國族認同政治正確的本義，甚至經常因為混亂形成親痛仇快的衝突場面。

在台灣每到選舉或是政客利益對立時機，該錯置似乎成爲「當然之務(惡)」，而這等混亂情事特於兩千年政黨輪替後，成爲例行性政治戲碼。然而，我們不是希臘悲劇中的「伊底帕斯」(Oedipus)或是荷馬史詩裡的「特洛伊的人民」(Trojans)，沒有必要將這些時代與歷史所交替形成的錯誤指責成命定安排，更無需要將這個結局的主導權與詮釋權，交付不爲公共利益、只求選贏的政客。於是有人開始思考解決這些問題的方法，希望在國家認同與族群對立的問題之間取得平衡，至於成效見仁見智亦需長期觀察與實證。

國家是由人民、領土、以及主權組成。單以「中華民國」爲主要或唯一解釋，在台灣這個具有特殊時空背景的場境中，易引發許多諸如主權不明、領土不清等爭議。因此，研究者認爲應該回歸「國族人民」(nation)本義，經由「人民自決」的表述方式，尋求多方論述，或爲解決當前台灣長期因族群分化、誤解所生各種內部的衝突，以及因應「中國崛起」所致的各項台海危機似乎更具實益。以西方源起十六世紀以降因國族主義(nationalism)時興所致歷時久遠的民族抗爭、自決或族群對立等事件爲借鏡，遠自古希臘木馬屠城記的血腥、十字軍東征的殘暴到美國獨立戰爭的人權爭議，近至蘇聯解體、西亞種族殺戮、東歐諸國分裂、獨立過程中引發主權、領土的紛爭如科索沃獨立運動等，而近日法國境內表面因失業問題引發的族群暴動、抗爭，實際上是非裔族群長期受到政治、社會、文化歧視

所致。再者，美國自 911 事件及其後續飽受的恐怖主義威脅，產生內部相互猜忌，因而推動妨礙憲法秩序的移民緊縮、限定英語為國語等全國性政策，除引發國內日漸高漲的政治、社會、族群/民族等反動，亦也牽動了國際社會中的國族對立情緒〈Brooks, 2006; CBS News, 2006; Chavez, 2006; Clemons & Lind, 2006; Fisher & Cox, 2006; Foner, 2006; Krugman, 2006; Salins, 2006; Tierney, 2006〉，據此種種顯示，正如 A. D. Smith (1976: 15) 所提：「國族主義運動核心，最是惱人的族群問題」的論點。若為解決「國族」的問題，似乎應先以化解種族、民族、族群等歧見為前提，而當中不同族群或民族之間，對於文化與社會觀感、認知的差異問題更須考量。

台灣不若歐美地區存在種族、民族等複雜問題，存乎者僅是族群差異引發文化性、社會性、政治性等議題需要討論。不過這個族群的問題必須和 A. D. Smith 或其他歐美論者的認知有所區隔。換言之，台灣內部族群抑或台灣國族相對於中國國族的文化性、社會性、政治性等議題的爭議不在明顯的種族、血統、膚色等原生範疇，而是在歷史經驗、威權體制、政治教化等建構論點。縱觀台灣數十年來，該此研究甚多。資料累積尚稱豐富，但取徑常因論者文化、社會經驗的不同及其政治立場傾向，有所偏好或且傾斜〈張茂桂, 1993a; 1993b; 吳乃德, 2002; 陳東升&陳瑞容, 2002〉。因而「統」與「獨」的爭議成為「中國性」(Chinese) 與「台灣性」(Taiwanese) 的問題核心〈李炳南&張祥光, 1995〉，同時「外省」與「本省」的差異隨著不同政治權力的運作，變成「外來」與「本土」群體分類的標準，爾後依葉菊蘭與林濁水於 1993 年間所提「四大族群」構念〈王甫昌, 2003〉以及 2004 年總統大選期間國親政黨結盟與民進黨對決的選舉結果，最後簡化為「藍」與「綠」的「準族群」的對立。該此現象更於 2006 年總統府官員與第一家庭涉及重大弊案，引發罷免總統或反制罷免、族群歸屬及其對立、國家定位及其認同等衝突。從而透過「政治語言」煽動所聯結的「族群意識」，使得族群的分裂、對抗、結盟，不再只是不可逆的時序因果或特殊歷史、社會、文化

等的時空產物，更隱含國家分裂的危機〈王甫昌，1993；2000；2002a；2002b；吳乃德，1993；2002；2003；張茂桂，1993b；葉富國，1993；楊東升&陳瑞容，2002；徐斯儉，2004；楊聰榮，2004；葉啓政，2004〉。

當然，諸此現象並非全然直指悲觀的結果，憑以「危機亦是轉機」思考，在此國家存亡之際、族群意識斷裂與接縫之處、文化底蘊固守與顛覆之議，我們或也看到問題關鍵及其可能的解決之道。葉啓政〈2004〉在〈一塊被撕裂的土地—台灣人失落的國族認同迷思〉一文，更以「傳染病理」樂觀預期這個帶有歷史遺傳、文化傳承孢子的差異國族認知終將在新台灣人的免疫系統中發展具有抗體的新生命。若以政治正確的語境解釋該論點，不以文化切割但承認文化景觀差異的台灣國族，將是新台灣人群體認同的核心。族群問題長期存在台灣內部，其間的衝突似乎不斷，動輒經時或短暫，而其繫乎國族認同的探討更莫甚於此。對此族群問題所造成國族認同混亂現象，依吳乃德〈1993：41〉在〈省籍意識、政治支持與國家認同〉的理解，這是經由「族群身分→族群意識→政治態度和行為」所致的社會結果。而王甫昌〈1993：93-96；2002：18-22；2003：14-18〉更認為這層因果關係的背後，存在「差異認知」、「不平等認知」、「集體行動必要性認知」等三個因素必須考慮。族群身分所指涉的省籍因素，某種程度上，隱含來台時序、原生地域、生活習慣、語言溝通等涵意。經由歷史事件包括「閩客」或「彰泉」分類械鬥、二二八事件、白色恐怖、美麗島事件等催化，以及特定族群之間共有的文化記憶與遭受壓迫的集體經驗，如國語推行、地方民俗活動的禁止、台語劇或其相關表演的限制等影響，在逐漸蘊釀的反動情緒中，涉及政治態度轉變及其延伸行動表面或為緩和，但背後可能引發激烈族群對立、衝突、暴動等不容小覷。二二八事件及其後續的族群暴動、對立、2004年總統大選當時及選舉結果引發的藍綠對決、以及2006年因台肥、台糖、台開、SOGO等弊案所產生總統罷免與立法院倒閣的系列效應，或可為此例證。當然，張茂桂等人彼時對於省籍問題的認知具有強烈時代意義與學術指涉，複雜的思路或不為社會大眾理解，為避免

引發分裂族群及煽動對立等聯想，現今多以族群抑或群體代稱。不過，考量台灣特殊的時空背景，以及過去經由國民黨政府長期高壓統治與偏頗公共政策所形塑的意識型態或規範，尤甚以「中國認同」作為單向教化的同化政策，致使台灣人至今仍對台灣國族認同出現焦慮、嫌惡、醜化等集體無意識的認知，研究者認為，省籍情節仍存在對於後殖民場境中受殖者的可殖性與依附情節之於「當前與未來的進步所造成無謂阻礙」的研究價值。

以省籍差異作為論證台灣國族認同確認的問題意識及其後殖民場境的設定背景，或有論者不以為然。但張茂桂〈1993〉認為，「省籍是重要的公共議題」，更是「新世界秩序中」，「我們重新尋找一個社會團結的基礎」。再者，對於前文所述及吳乃德與王甫昌的觀點，張氏亦援引 Chang Mau-kuei 及林佳龍的研究，強調省籍身分與不同政黨的支持差異確實相關，對於吳乃德〈1993：42〉所言：「政黨支持和社會分歧〈如階級的、宗教的、種族的、地域的〉，尤其是在激烈變動的社會中，有甚大的相關性」以及政黨支持可能牽動國家認同危機的關聯性等諸多論點，多表贊同。不過，張堅持該關聯性的討論必須考慮族群意識的運作問題。至於，王甫昌〈1993〉在〈省籍融合的本質〉中提到「教化式的融合」，亦即「把原來可能是『台灣人』的人民單向教化成中國人」的發現，則證驗吳文對於「省籍和政黨的支持間的關係有可能並非是特殊的族群意識作用，而是其他特殊的歷史或社會化作用」的提問，同時或也間接說明了：「為什麼『外省統治集團』在台灣高壓統治四十年，可是台灣人為什麼沒有發生強烈的『民族主義』運動」的原因〈張茂桂，1993：6-7〉。諸此對本研究論及：「台灣不若歐美地區存在種族、部族、民族等複雜問題，存乎者多是族群、國族及住民認知差異所致文化性、社會性、政治性等的議題需要討論」的觀點，提供幾許研究實證與研究方向的肯定。

以上學者對於省籍問題的討論甚為精彩且深刻，該對話過程對於本研究提供的啓思中，最為關鍵的莫過於「族群意識」的運作與「族群融合」歷程中的動態

關係，因為這關係台灣未來是否產生「集體的」、「團結的」、「凝聚的」國族意識，以及「強烈的」、「堅定的」但「包容的」國族認同的可能。所謂「族群意識」的問題，就是「族群形成」的問題，舉凡族群如何形成認同、如何認識群體的共同利益、以及如何成為可能的行動者等的問題（張茂桂，1993：5）。這是種「族群意識」的建構思維，亦是族群透過「共有物」如血源、文化、語言等，與「想像社群」之間的聯結，以及該聯結如何在特殊時空中作用的認識。據此，張氏對於吳文提出幾個質疑，並不全然認同「族群意識是群體行動的基礎」論點，畢竟，意識與行動間的辯證具有動態關係，意識的不穩定性，如集體自身(collective identity)的塑造和實踐行動，往往會因為族群的社會互動、意識交流、歷史事件等而有所調整，這是認知行為模式的展現，亦是個體或群體長期間所累積的生活態度，更可視為「族群融合」的社會結果，理論上不易在短期內有所重要改變，更不會因為某些人僅憑省籍問題的操弄，便可輕易主導、調撥群體行動的方向。

國族的拉丁原文是「出生」，這個出生若與血統產生過度的聯結，往往導向激烈的種族主義論述。若以較大的原生區域概念解釋，便是台灣內部省籍論述的重要憑據。若再考量社會、文化的差異變項，則族群意含儼然而生。當然，這個族群的概念，在台灣或是世界其他國家，尤其是曾受帝國主義殖民的地區，並不全然僅依西文族群(ethnic groups)解釋，尚應包括種族(race)、部落(tribes)、民族(volk)（類同於英文的 folk）、國族(nation)、以及住民(people)字義的聯繫。

種族是族群的基本單位，亦是純以血統、膚色及身體特徵分類的結果。部落是一群具有相同或相似血緣的人，因應生活的需求所結合而成的群體，一種族群的早期型態，更是原始與文明的區隔。民族是依照部落排除同胞性交關係的親屬制度而組成的「多部落聚集」的聯盟，是一種族群社會網絡的建制，也是文化與文明結合的產物。國族是民族因應食物需求增加、生產結構變動、分工範圍擴大、環境安全需求等社會因素，形構而成的「多民族結盟」團體。這是族群互動制度的成熟，亦是不同種族、部落及族群混居、同化、融合的結果，更是多個族群、

多方聲音、多元文化對多重身份認同分歧的開始。由於該團體的權力分配，多以武力或其他不對等的協商手段決定，因而族群或民族認同的分歧程度甚高，對立現象亦是明顯。假若該分歧程度不斷升高、對立現象越來越明顯、或是兩者交互作用，爭戰發生便在所難免，兩次世界大戰的產生、歐洲各國、拉丁美洲、英國境內北愛爾蘭等的獨立運動、美加的華工暴動或排亞效應、東南亞的排華事件、抑或是中國元朝的族群分等、清初的反清復明、清末的驅除韃靼、以及台灣日治期間與國民黨主政初期的反動抗爭，乃至蔣氏政權的反共復國主張與政黨輪替後民進黨的「中國」與「台灣」切割等均是例證。準此，孫文早於民國初建時期，便已在其〈民族主義〉首講，明白揭示：「民族是由於天然力造成的，國家是用武力造成的。……，中國人說，王道是順乎自然。換一句話說，自然力便是王道，用王道造成的團體，便是民族。武力就是霸道，用霸道造成的團體，便是國家」〈孫文，1914〉。再者依其「研究許多不相同的人種，所以能結合成種種民族的道理，自然不能不歸功於血統、生活、語言、宗教和風俗習慣這五種力」，以及「這五種力是天然進化而成，不是用武力征服得來的。所以用這五種力來和武力比較，便可以分別民族和國家」等論點卻又可發現，國族與民族的區隔略為困難，因為其彼此間的關係存在多種族通婚而產生的血緣聯結、不同部落混居而產生的文化聯繫、以及異民族同化而產生不對等的社會階級，加上權力階級有效運用制度與教育的催化，使得兩者間的裂縫更深，終將引爆區域內部族群的系列鬥爭，造成社會不安與國家動盪，甚至於是國家分裂。

因此，有人提出了不分種族、部落、族群、民族及國族而成「世界大同」的「住民」構想。申論之，住民是近代全球流動場境的產物，亦是隨著生產、運輸等產業工具改良、都市化、現代化、全球化、後全球化等社會結構的變遷、以及帝國主義、殖民主義、種族主義、國族主義、後殖民主義等思潮的發展，成爲了國族主義避免與種族主義產生聯結的構想，或可視爲國族重要的另外理型 (alternative ideal)。因此翻查「住民」的英文解釋，首要指稱便是「全人類」(human

begins)，一個兼具理想與和諧的詞意，其次註解為「一群住在相同的國家境內，受同一個國族政權治理的人」，一如過去中國境內的華夏民族或早期移民美國的人民，不管是「從何而來」或「欲往何處」，只要具備上述「人類」及「服從或認同該國族」的要件，便可納入這個住民體系。當然，隨著國家制度(system of state)的發展，以及國際秩序的維持，現今該住民身分除具備原要件外，尚需得到居留或居住國家的許可，亦即該國「國籍註冊」、「護照持有」、或「簽證核發」等。此外，該字複數字型 peoples，且保留了族群或民族的底蘊，認為這樣的一群人在某種程度上，擁有共同的宗教、文化、語言，或是族群基因的遺傳繼承，據此特質亦使得 people 或譯為「種族」、「族群」，端視其對不同「共有物」的強調。再者，假若該住民成為「特定指稱」，即以 the people 標示者，通常含有屬民或是公民的詮釋，前者具有階級歧視意味，後者則透過民主制度或調整或修正前者不對等關係的機制，而其相對於國家制度的重視更與國族意含聯通。從而，一個族群因種族、部落而擁有多種身分的可能，一個民族因國族而擁有兩個或以上、甚至是多個的國家選擇，而一個國族更因「住民」而產生多種認同的結果。因此，「台灣人」與「中國人」的指稱時而是族群認同，時而又是國家認同〈吳乃德，1993：34〉。

對於這個「住民」的理想構念所引發的泛國家或國族認同的問題，及其是否能夠或必要在台灣面對全球化霸凌的同時，取而代之「國族」是需要被討論的。在研究者的觀念中，住民之於國族，如同「國家選擇」與「國家認同」的問題，當中，涉及個人利益與群體利益的取舍無關對錯，僅是智性與感性的判斷結果。然而，以台灣當前的民主發展、歷史經驗、社會進展、以及族群因政治取向而生種種對立現象，就一個理想性與前瞻性的「住民」概念，似乎無法有效回應問題，並加以解決。準此，本論文提出「將台灣國族認同設定為政治正確的指涉，不予強調或否認文化認同為前提」的台灣進路。當中關乎「中華民族」與「台灣國族」之間的謬誤與辯證及其對於 1945 年爾後在台灣引發國族意識的「單向教化式」

宰制與壓迫的討論更是重點。再者，以「住民」雜糅並灰色的認知，參照後殖民理論對於「受殖民者」身分的描述，在台灣使用「族群」的詞意背後更隱含深遠且龐雜的指涉體系，常因論者或說者人殊言舒。是故，本研究方以「國族」代之，回應前文對於「滿足全球化語境當下，多元文化、多個族群、多方聲音對於多重身份的認同，以及台灣大異於歐美的脈絡旨趣」之初衷。

當然，無論怎樣的論述方式，都不應停留在「說理」(tell)的階段，應該更為積極尋求解決之道(help)。於是，研究者認為有必要重新檢討承自孫文民族論點及其「民族就是國族」對於後來蔣介石來台個人家國想像的影響，思考其中造成台灣經省籍情節而呈現後殖民國族認同混亂場境的成因，以及該情結因民主選舉制度變革而互為壓迫主體的批判現象，同時受殖者與殖民者在文化心理互為主體的兩難境地。台灣不若歐美地區，存在種族、部族、民族等複雜問題，存者多是族群、國族及住民認知差異所致文化性、社會性、政治性等議題。該論點除贊同「族群」所對應 ethnic groups 的解釋並認定為：「一群因擁有共同來源、或共同祖先、文化、或語言，而自認為或是被其他人認為，足以構成獨特社群的一群人」〈王甫昌，2003：10；Robertson，1988：286〉。一如 Castoriadis 〈1987〉所言，當一群人聚居時會不期然以獨特方式創造自己的生活形態，這個文化景觀除包括較為明顯的傳統與習俗外，更隱含眾人的意願與慾望，同時透過不同符號、故事形塑屬於他們特有文化想像，因而「台灣國族認同意識」的形成既是來自「世代遺傳」的必然性與命定性，亦具有隨著文化傳承、社會變遷、政治情境的變化而調整的可欲性(acquired)〈吳乃德，1993；2002；張茂桂，1993；1999；Horowitz，1975；Parsons，1975〉，當中政治情境的設定與政治正確詞意的澄清更決定族群宰制或受宰制的關鍵〈Isaacs，1975：33〉，而省籍問題或也與該關鍵互為果因。

換言之，過去以省籍問題作為社會融合的研究，對於國民黨「單向教化式」「中華民族」的批判，多集中於「中國民族」或是「台灣民族」認識分歧的探討，忽略這個討論應回復到論述起點的關鍵，亦即隨國共內戰失利轉進台灣後仍堅持

同一理想的外省族群，之於當時中國這個國家、民族與國族的認知，相對於後來台灣人民在同樣課題的觀感，是否存在廖咸浩及廖朝陽等人所察覺到「親證幻見」(go through fantasy)及「享受病徵」(enjoy your symptom)等「空白主體論」的差異〈廖朝陽，1995：105-109；廖咸浩，1996：157〉。廖咸浩認為，前者是「凸現主體性的建構本質」，後者則為「承認『歷史』對主體深沉的影響」〈廖咸浩，1996：157〉。在這一連串並發於中國與台灣兩個不同空間的主體內，經歷史事件碰撞，硬是擠壓到台灣這個空間，其中引發的不適與調適，對應於這個「幻見的想像」與「病徵的聯結」，或為當前台灣國族認同混亂的現象，埋下對立與抗爭的遠因。據此，該追根溯源的討論是有必要。此外，若再考量「族群意識與政治行動間的辯證具有動態關係」及其可欲性的文化想像特質，以及研究者堅信「族群的認同是可以被改變，也可以被創造的。甚至兩個或多個不同族群認同可以共存：當新的族群認同逐漸形成，舊的認同仍可被維持住」〈吳乃德，1993：34；Horowitz，1975：118〉，那麼多族群融合的可能性與可欲性，在社會互動、文化交流、歷史演進的場境中便是樂觀可期的結果〈王甫昌，1993；2002；2003；吳乃德，1993；胡台麗，1993；林忠正&林鶴玲，1993；張茂桂，1993a；1993b；1999；Horowitz，1975；Parsons，1975；〉，亦間接印證王甫昌、吳乃德、陳東升、陳瑞容等人於2002年在《台灣社會學》第四期當中的諸多實證結果。

當然，這個「融合的結果」並非靜止狀態，亦即一個優勢族群可以吸收其他族群，而同一個族群亦可「分裂」或「分離」變成兩個或多個族群〈吳乃德，1993；Horowitz，1975〉。據此，吳乃德〈1993〉將族群意識分成「群體的認同、群體利益的認識、以及行動的可能性」等三個不同面向思考，認為「缺乏群體認同、群體利益認識的人，不可能以群體的身分發展出任何行動和態度傾向。其中對於這個群體與族群之間的詞意差異的討論，依王甫昌〈2003〉的理解，群體的概念不同於族群，偏向「團體」(group)的解釋，少了 ethnic 或 ethnicity 的聯結，情感歸屬與身分認同因而可能較為薄弱，以吳文「國家認同」與「國家選擇」的區分，

個人之於國家的犧牲意願越高，較具有強烈的國家認同，反之則僅是依個人利益獲取的程度決定國家選擇罷了。同理，「族群」與「群體」差異亦是。以王甫昌〈1993〉對於〈族群融合本質〉的思考出發，由於國民黨對於「大中華民族」的教化式認同感的塑造，深化了族群對立的鴻溝，也使得「外省」與「本省」兩大省籍集團彼此互不信任的程度，隨民主制度的發展與民意代表的選舉，逐年逐次不斷升高，似乎也使得「台灣人」與「中國人」之間距離日漸遙遠的事實成真。不過，若依吳乃德〈1993；2002〉對於台灣經歷種種歷史事件的考驗但仍然存在「認同、公益及行動因子」的觀察，強調族群身分的公分母包括省籍問題、社會互動等族群融合的結果，終將降低政黨支持對於國家認同的影響程度，而葉啟政〈2004〉在〈一塊被撕裂的土地—台灣人失落的國族認同迷思〉，對於世代交替、政權輪替可為緩和甚至於解決族群問題的樂觀預期，從中，生活在台灣的台灣人包括不同來台時序或原居地點的族群，亦將經由台灣國族的「共同體」想像聯結，找到族群和解、國族共生的出路。當然，這不僅是少數人的主觀想法，若以中央研究院 1999 年與 2004 年《社會變遷基本調查》確切數據以及諸多學者如王甫昌、吳乃德、陳東升等據此所得研究論據，尚可得到樂觀期許與鼓勵的。

準此，我們必須思考：到底省籍問題之於台灣國族認同存在何等的影響力？而其連結的威權體制、宰制統治的批判是否存在殖民主義的霸權思維，對於台灣國族身分的確認又具何等實益？以及藉由後殖民論述進行瞭解「教化政策」對於優劣族群文化的切割及其因此產生的諸多「情節」問題，參照台灣現時國族認同混亂現象具有如何啓示。從而質疑，長久以來不管是，傳承的、融合的或教化的「中國認同」是否仍然存在政治動員的效力？抑或早已隨著「政黨輪替」而消逝？再者，假若該認同意識確實存在，對於「台灣國族認同確認」的進路影響為何？而其經由公共政策退消台灣國族認同而形塑後殖民混種場境亦具探討實異。至於「中華民族」的文化意義與「台灣國族」的政治正確指涉，在從事研究的同時，更是值得且必要思考的核心論題。

六、小結

台灣國族認同不是國族問題，也不是認同問題，更不是國族認同問題。國族問題的討論通常限於國族客觀事實的認定，「台灣國族認同」的問題迥異於歐美的國族認知，台灣人與中國人的認定沒有複雜性及差異性的種族、語言、宗教等影響國族認同的文化因子，至多是文化發展與族裔傳統因領地區隔的討論，畢竟歷史與常民活動發展已然形成各自文化景觀。台灣國族認同的形成主要來自世代遺傳、文化傳承以及具有「可欲性」(acquired)的外在環境刺激等方面，當中，外在環境的刺激更具有突顯世代遺傳及其文化傳承的作用，繼而成爲「群體認同」的關鍵，不過由於台灣長期陷於國民黨政權刻意以中華民國的國族象徵聯結族裔過去性與中國代表權的爭議與游疑，甚而在台灣若僅以認同爲國族追問的標的，恐怕無法明確說明台灣國族潛在與中國劃清國家主權的意志。準此，「台灣國族認同」的命題思考，主要在突顯台灣不爲中華民國侵吞，而台灣人更不爲中國人概括的國族理念。

台灣人應該要有台灣國族意識，台灣國族意識便是台灣人應該覺知自己不爲中國人的國族身份，同時更應該對於台灣國族不爲中華民國、中華人民共和國，乃至於中國的含義解釋有所認知。「台灣人」不是「中國人」，無論是以「國族」、「認同」、或「國族認同」的觀點出發，中國人的國族認定是中華人民共和國的國民，沒有中華文化的單純宣稱，假若真爲強調台灣人的中國特質，至多僅稱爲「華人」。台灣人所以將中國人與華人的詞意混淆是因爲過去蔣介石爲成就個人家國而創建，旨在宣揚其特定國族認同，除用以合理化其政治壟斷的統治威權，更藉由單向的、偏頗的政治標準吸收受宰制、壓迫的族群，使其接受、認同宰制族群，爲其鞏固統治正當性的基礎。若以後殖民論點觀之，即是確保「可殖性」與「依附情節」的有效延續。循此殖民、受殖而後殖民的軌跡，或也從許多人的「台灣國族敘事」，看到該根植於殖民而不得不聯結「他者」的「奇特親密感」，終將由台灣國族的本體認識，重新發現「創造自己」(invent yourself)的時代契機。

第三節 台灣國族認同的進路

「台灣國族認同的確認」在針對「台灣人是不是中國人」的命題進行瞭解，論題焦點是「台灣人為什麼會有中國認同」、「台灣人怎樣形成中國認同」、以及「台灣人如何面對該中國認同」，而問題意識則是除卻「台灣人與中國人在國族文化的聯通」，台灣人之所以出現中國認同抑或將中國認同認識為中華文化認同的宣稱是因為過去國民黨政府的教化政策所致，尤以聯結該政策的社會化作用，包括文化優劣的意識與規範設定，使得部分聯結台灣的議題出現「集體無意識」或「後現代主體迷失」的錯置。換言之，台灣人的中國認同是過去國民黨政府的威權統治結果，亦是該政權透過黨國機器運作「一黨中國」的教育內容所形塑的價值意識，而該價值意識使得台灣人顯現對於殖民宗主國(蔣介石想像的中國)的依附與順服。不過，這樣的意識在教化歷程中，也使得台灣人對於中國產生殖民壓迫的反動與排斥，因而該依附與反動兩股勢力的相互衝擊便成為殖民政權退消以後，必然的後殖民現象，該互斥現象反應的便是台灣當前國族認同的混亂。

準此，台灣人的中國認同可視為過去國民黨承蔣介石霸權體制而生殖民教化的結果，根植於現時「中國」與「台灣」互斥、模擬、混種、曖昧的後殖民現象，台灣認同似乎有其正名為台灣國族認同的必要，畢竟，聯結「中華民國」的台灣二字始終存在主權不明、領土爭議的問題。此外，*nation* 譯成「國族」與「民族」的詞意，存在解殖與反殖的不同語境，前者目的在建國，後者則是反對帝國主義的侵略，而「國族」與「國家」的差異亦存有主體認同與主權認定的區別，獨立主權的國際認定是國家的必然要件，主體歸向的集體認同則是國族的追求目標，因而國家認同與國族認同存在互為表裡、主體、因果的特性，考量台灣特殊時空背景，國族認同或必須先於國家認同，而其因中華民國所產生的後殖民國家認同的混種問題亦需加以注意。

台灣國族認同是建立獨立國家且取得國際認可的意識基礎，單是「台灣認同」

會產生標示不清的問題，無法說明台灣原就存在獨立主權國家的政治正確含義，更難與中國認同有所間隔並突顯其國際定位與未來建國的目標。據此，本研究的目的旨在澄清台灣國族認同的正確本質，以及論證當前多種國家選擇抑或錯置的國族認同所呈現後現代主體迷失的謬誤。質言之，台灣國族認同意識是神奇意識的典型，經由 Paulo Freire 等批判教育論者的啟發，發現這個神奇意識須由解構殖民開始，解殖的目的在解消中國認同的壓迫意識，而台灣國族認同的確認透過批判教育的深化，或為台灣國族未來成為正常國家提供方向與建言。

一、台灣國族認同確認的脈絡與問題

早期的國族論者認為國族作為眾人集體的普同性與認同象徵，主要是根植於該社群的「種族性」(racialness)與「原生性」(ethnicity)，前者強調血緣、膚色、形體等生物特質，而後者是共同來源、語言、風俗、習慣等文化屬性。換言之，只要國族存在該兩項特性便可建立〈李金梅譯，1997；蔡英文，2000；洪鑣德，2003〉。不過 E. Gellner 提出另外觀點，認為國族是西方現代性的產物，目的在因應工業化時代需求，可視為一種為符合國家管理效益之同質性與規格化的發明〈蔡英文，2000〉，而其具有的建構特質亦在 A. Benedict 的「想像的共同體」中，略見端倪，惟 Anderson 的共同體帶有較深的霸權意味，因為這種社群往往創造一種強加式的政治集體表徵。從中，我們發現國族歷史的「虛構」特質以及存在於該脈絡的國族認同僅是暫時的、流動的、漂移的論點。

對照台灣國族認同的政治正確指涉，中華民國所設定的統一前提並非是因為擁有固定領土，也不是歷史自然的結果，僅為該社群至高無上的感性想像，更是單向地對於結合歷史與疆域、時間與空間的有限虛構，一旦分離主義運動興起、或其他國族的時空敘事結構開始運作，依其差異脈絡的論述，終挑戰其復國大業的智性空白。當然，我們承認過去經由國民黨黨國機器教化的中國國族主義絕對具有一種文化、歷史、一個國家、國族的同質性錯覺，不過我們更堅信台灣國族

敘事的對抗力量總是存在。當人民透過文化、時間、疆域的重新敘事或嶄新認識，舊有國族的時空組織將會受到批判而瓦解、重組並再現真實。後殖民論述的政治解讀對於本研究的特別之處，就是在台灣人因蔣式政權壓迫而生混亂國族意識與雙重身份的認知斷裂、縫隙、擬像中，找到新舊敘事的磨合點，從而確認台灣人真正的族裔特質與國族屬性。準此脈絡，本研究產生三個不同層次的研究問題：

〈一〉台灣國族認同的類型

1. 台灣人有怎樣的國族認同？
2. 台灣人怎樣理解自己的國族認同？
3. 台灣人對於這個理解可能採取的行動？

〈二〉台灣國族認同的認識

1. 台灣人為什麼會有中國認同？
2. 台灣人是怎樣形成中國認同？
3. 台灣人如何面對這樣的中國認同？

〈三〉台灣國族認同的確認

1. 中國認同與過去國民黨政府的威權體制存在怎樣關係？
2. 該黨威權體制下的教化政策存在怎樣的殖民主義思維？
3. 該殖民主義思維如何影響台灣人對於中國認同的理解？
4. 該中國認同的意識如何影響台灣人對於台灣性的認知？
5. 該台灣性的認識與該黨單向教化存在怎樣的聯通關係？
6. 該聯通關係在政黨輪替後如何影響台灣人的國族認同？
7. 該國族認同在中國崛起之後存在怎樣的國家選擇效應？
8. 該選擇效應與台灣當前國族認同的混亂存在怎樣關係？
9. 台灣國族認同的確認如何在此斷裂關係尋求主體定位？
10. 該主體定位與台灣國族認同的後殖民論述怎樣的聯通？

二、台灣國族認同確認的動機與目的

台灣人的中國認同是過去國民黨政府威權統治的結果。該國族社群的創建是鞏固政權的手段，以追求該黨將「中華民國」設定為「中國政體」改朝換代後的正統延續。分類族群並界定雅俗分野是鞏固殖民政權的首務，雅與俗的文明界線經由單向教化形塑價值系統，該系統擬真了一套價值意識與道德間的聯通關係，透過「有機知識份子」的組織、召喚、收編、併入統治團體與臣屬團體間的協商結果同時，建立了霸權網絡的意識型態，進而決定並再組織意識型態、道德規範與文明生活的運作以領導社會。當然，在危機時刻，當道德與知識不足鞏固威權，霸權歷程會暫以「壓迫的國家機器」替代，包括軍隊、警察、監獄。因而，中國為雅與台灣為俗二分文明世界，政治動員隱藏了歷史記憶，最後強化台灣屬民的依附情節與可殖民性，但也同時引動了抗拒宰制的情緒與捍衛祖靈的決心。

「依附情節與可殖民性」對比「反動情緒與不可殖民性」形成後殖民場境中國族認同的互斥，或也反應當前台灣性與中國性的雅俗迷亂的社會現象，亦顯現殖民政權的遺毒。Albert Memmi 告訴我們：依附情節與可殖民性是殖民歷程中的結果與原因所錯置的誤解，當受殖者克服了這個認知的缺陷，會發現唯有清除殖民化才有解放束縛、找回自己、創造真實的可能〈魏元良譯，1998〉。

解殖(decolonization)是瓦解殖民遺毒的方法，進路多元但目的相仿，主要在構作主權獨立並獲致國際認同。假若當前台灣國族認同的混亂現象是過去國民黨單向教化的結果，解殖便應從解消教化開始。批判教育理論有其在解消教化壓迫意識的作用，最適解殖行動、認同確認與文化意識的重建，其中，該理論反壓迫行動所涉及文化主體重建，或為社會教育提供建言。準此動機，本研究目的如下：

- 〈一〉探討當前台灣的國族認同存在後殖民混亂現象
- 〈二〉推導台灣人的中國認同是國民黨單向教化結果
- 〈三〉闡明台灣人的中國認同是虛無的雙重國籍想像
- 〈四〉論證台灣國族認同對應中國認同的真實與確切

三、台灣國族認同確認的方法與步驟

「台灣國族認同的確認」在針對「台灣人是不是中國人」的命題進行瞭解，論證進路參考 B. G. Glaser、A. Strauss 以及 J. Corbin 等人的「紮根理論」(Ground Theory)分作三個層次進行資料收集(Glaser & Strauss, 1967; Strauss, 1987; Strauss & Corbin, 1990; 1997; 1998; 徐宗國譯, 1997)，並以 Catherine Kohler Riessman 的「敘說分析」(Narrative Analysis)作為資料分析的方法。由於敘說研究不僅是關注受訪者敘事語言所指涉的現實體驗，亦對受訪者在情節化、次序化及真實化敘事內容的過程中，如何截取事件、轉換觀點及詮釋脈絡的方式有所警覺。再者，敘說通常是針對已經發生的事件結果，賦予「再呈現」(representations)的解釋或意義，而敘事者亦往往僅是透過「單眼式望遠鏡」的視角，將自己生命中的特定經驗導入不同聽者的認知，因而在聽與說的雙重時間與反覆詮釋的交流過程中，雖然拼湊了故事的全貌，但也同時披露現實與真實、部份與整體、敘事與書寫的縫隙。準此，為協助研究者針對「故事主角如何解釋事件」作出更為系統的解釋，並也避免將受訪者的敘說變成破碎的片段，論證過程亦輔以後結構主義論者如 Roland Barthes、Michael Foucault 以及 Jacques Derrida 的「文本分析」，進行資料的轉錄、書寫與分析等工作。

本研究的重點除針對當前台灣人的國族意識與認同意向，是否與過去國民黨政府的單向教化政策之間，存在的歧異性與關聯性議題進行瞭解外，更對於現時台灣人如何解讀或認識自己的國族認同存有興味。根據本研究的初步資料分析，台灣人的中國認同確實與過去國民黨的教化政策具有高度相關，而透過該政策所呈現的「中國認同」是以「中華民國」為認識基礎，其國族主義涉及的中華文化詮釋與國族團體的界定，更是僅以符合該統治集團的權益範圍為限，因此，西元兩千年以後，由台灣的政黨輪替及中國的經貿崛起所交織的場境網絡，使得過去國民黨經由教化政策所設定的中國認同與中國國族主義出現不得不的、瓦解的、後結構的時代斷裂。經由對於這些斷裂的徵候解讀，除得知台灣當前的國族認同

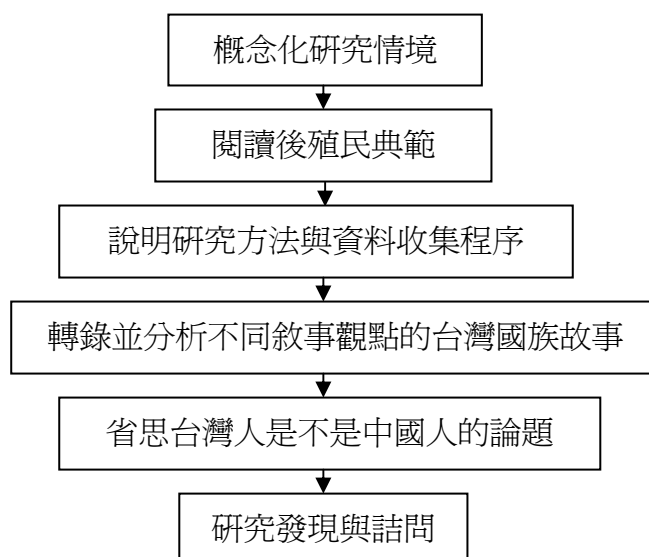
衝突及其混種特質對應於中華人民共和國所代表的中國，所存在的不僅是政治性的認定問題，更隱含了經由過去國民黨單向將台灣人教化為中國人導致文化性、社會性、象徵性的霸權問題需要討論。準此，本研究根據質性研究的論證模式，同時揉合紮根理論與敘說分析的研究方法，分成「開放性」的「台灣國族認同的類型」問題討論、「主軸性」的「台灣國族認同的認識」範疇整理以及「針對性」的「台灣國族認同的確認」敘事闡述等研究程序，進行資料收集與分析。其中，按 A. Strauss 及 J. Corbin (1990) 在「紮根理論」的建議，以「丟銅板策略」(the flip-flop technique)、「極遠比較」(far-out comparisons)、「搖紅旗」(waving the red flag)等技巧，透過「台灣人為什麼會有中國認同」、「台灣人怎樣形成中國認同」、以及「台灣人如何面對該中國認同」等三個主軸性問題的關注，對照過去國民黨的威權統治，思考台灣人「為何仍有台灣國族認同」、「怎樣形成該台灣國族認同」以及「如何面對該台灣國族認同」等反差性議題，比較並分析台灣人對於「中國認同」與「台灣國族認同」的敘事差異，繼而參考其他有關國族研究論題已證驗「是中國人或台灣人」並無意見的比例，以及在本研究歷程，諸多受訪者對國族、國家認同問題，認為「沒有討論必要」的反應，初步體現本研究「問題意識」的設定，經此證驗並推導該意識的形成脈絡，以為「台灣國族認同的政治正確指涉」提供確認進路，亦同時增添台灣國族論述之有力論據。

紮根理論是質化研究的典型，目的在發展已暫時性驗證過的理論，經由各種資料的歸納、演繹，忠實地反映某項實質領域的日常生活 (Strauss & Corbin, 1990: 23; 徐宗國譯, 1997: 25)，資料收集的方法通常是以半結構的深度訪談進行。敘說分析主要在瞭解受訪者如何從具體的社會現象及其常民生活經驗中，透過事件的截取，賦予現象、行動、敘事、觀點的條理、次序與意義 (王勇智 & 鄧明宇譯, 2003: 4)，繼而協助研究者透過關注(attending)、訴說(telling)、轉錄(transcribing)、分析(analyzing)、以及閱讀(interpreting)訪談資料聯結受訪者的敘事並闡述其中意義。換言之，紮根理論與敘說分析的研究方法，是以科學實證

為原則，從具體的社會現象與常民生活經驗中，從事資料的收集、分析並發展、詮釋、論證或建構理論。若以本研究為視角，國族認同的問題本質反應台灣今昔的社會場境、歷史事件、現象脈絡、人的行動策略、結果，始終處於一種動態的平衡型式，具有不斷萌生的特性，當中，吾人或理性或感官的經驗，更是締造該國族認同意向的關鍵，因而，透過紮根理論與敘說分析的典範實益，在討論台灣當前國族認同所呈現的後殖民混亂現象，將協助研究者掌握該社會現象更為確切的變遷過程，亦也深刻瞭解其中的多樣性與複雜性、以及經由個人、社會、事件交織而成的文化網絡、意義與行動的動態關係。準此，研究者認為「紮根理論」與「敘說分析」均對本研究在「特定條件下的脈絡解釋」有其獨到、切合之處，不過，考量研究旨趣與研究者時間、體力的條件因素後，決定僅以前者作為研究架構，以後者作為方法主體，根據兩者理論的研究步驟建議，輔以半結構的深度訪談進行資料收集，並且聯通「文本分析」的方法進行此一質性研究。相關研究的步驟及圖示如下：

- 〈一〉 瞭解台灣當前國族認同的後殖民場境
- 〈二〉 閱讀典範以聯結並確立研究主軸議題
- 〈三〉 說明並條列研究方法與資料收集程序
- 〈四〉 轉錄並分析不同觀點的台灣國族敘事
- 〈五〉 闡述研究成果以省思並詰問研究發現

研究流程圖示：



第四節 台灣國族認同的範圍

過去國民黨政府單向將台灣人教化成中國人的宰制政策及其以大中國意識為核心、中華民國為標的與正統中華文化為主體的中國認同，相較日治時代對於中國的「祖國想像」並與當前台灣人的中國認同是截然不同的範疇。過去國民黨主政期間的中國認同是以蔣介石或孫中山、或分立或併行的「中華民國」理念為基礎，但蔣介石來台後對於中國的想像共同體構作則充滿獨裁者個人家國的設計巧思，除透過威權體制強勢運作該統治集團所設定的國族主義外，亦以正統中華文化的代言者自居，建制了「中國」及「中國人」的符碼系統，尤其在中華人民共和國施行「文化大革命」的期間，更以歷史視角對於「焚書坑儒」的暴政批判強化了其謂正統的價值系統。不過，該系統的價值意識與符碼意義亦在形塑中國認同的過程中，經歷多次對內與對外的、結構性與後結構性的雙重斷裂，反應了當前台灣國族認同的後殖民混亂現象。

台灣至少發生過兩次具有重要意義的結構性斷裂。第一次的結構性斷裂發生在日軍敗退後中國軍人來台，腐敗官僚與蠻橫作為摧毀部分台灣人對於中國的、祖國的想像，引發「是日本人還是中國人」的抉擇思考。第二次結構性斷裂導因於過去國民黨政府政治動員的淨化行動，舉凡二二八事件、清鄉整肅、白色恐怖、美麗島事件、中壢事件等，尚包括國語政策推行、地方性文藝活動禁止、軍公教補助措施等全國性公共政策的實施，除了掌握政治權力結構、大眾傳播、經濟、教育、文化制度的運作，亦有效控制並抑制部分或負載歷史傷害或接受單向中國教育政策教化的台灣人對於歷史記憶的認知落差，在父代刻意的安全保護與子代無意的接受教化下，形成代間結構性斷裂。在全球冷戰局勢中，這些結構性斷裂在台灣或也因為資訊流通貧乏、經濟發展需求、政治權力科層結構控制得到暫時的穩定發展。不過，該結構性斷裂始終存在「台灣人是不是中國人」的質疑徵候，在 1971 年島外的國際局勢變化中，由於聯合國通過「中國代表權案」引發中華

民國不被國際承認的「正當性危機」(legitimation crisis)，蔣經國在島內承此情勢所進行的「本土化政策」或也催生台灣國族意識及其認同指涉的系列應答。經歷兩岸的觀光、探親等交流，部分外省人返鄉復歸後的重新認識，使得「台灣人」的定義產生微妙的轉變。1986年以後勃興的政治反對運動，除政治、經濟層面的民主化、自由化訴求外，社會、文化層面的台灣化亦是重點，尤其在1991年台獨言論的禁忌突破後，「中華民國」所代表的中國認同出現連續性與持續性的後結構斷裂。雖然李登輝主政期間對於「放棄中國」與「民族罪人」的理解仍然存在結構性的認知落差、失調衝突及平衡調整，但西元兩千年後在島內民進黨的執政以及島外中國崛起引發的全球化效應，終是深化了該斷裂的實然意義與必然事實。換言之，原本中華民國隱含的「中國認同」與「中華文化的正統意義」，在中華人民共和國是唯一世界認證的中國代表及其透過政經包裝的文化軟權力下，逐漸顯現個人家國的想像共同體的論述矛盾，尤甚者是叛亂團體的無謂掙扎在不願承認台灣國族存在正常國家的屬性，又不得不承認中國認同具有中華人民共和國宣稱的情況中，出現「哪一國人不是那麼重要，最要緊的是經濟富強」的「後現代主體迷失」的錯覺，更可怕的是，部分人「國家選擇」的自利行為取代「國族認同」的正義，聯結「中華民國」的選擇性詮釋，繼續運作「台灣人即是中國人」的集體無意識，持續台灣後殖民國族認同混亂現象，據此作為經貿交易的籌碼。當然，這個僅以過去國民黨主政期間的教化政策作為反應台灣人當前的國族認同混亂現象之研究論點，存在特殊脈絡條件的解釋，關乎後殖民另外論述焦點及批判理論的教育議題討論仍有需要研究之處，留待有興趣者後續進行。

準此範圍，研究者在研究進行前，略以下列關鍵字詞說明相關研究語境：

一、 台灣人(Taiwanese)

主要是以李登輝所提新台灣人為基礎，但考量全球化流動場境因素，尚包括台灣新住民的外籍配偶及其婚生子女。換言之，只要是生活在這塊土地上的人，不管先來後到，不管是原住民或新住民，以積極生活意識與融合態度，從台灣的

價值出發並對於台灣認同的人，便是台灣人。當中，台灣人的語境若以中國人爲對應前提，更爲強調其台灣國族認同的群體特質。

二、 中國人(Chinese)

中國人僅是中華人民共和國的國民，不具有單純中華文化或其認同的宣稱。若爲強調中華文化的特質或華夏民族的血緣，至多只能稱爲「華人」，如居住於美國並擁有美國國民身份的華人可稱爲華裔美人。在台灣，若以中華民國爲前提而自稱爲中國人的認識，僅是延續國民黨大中國意識的政治共同體的想像，無法單向地指涉成中國政權或中華文化、或正統或不正統的全球性普同認知。

三、 中華民國(Republic of China)

「中華民國」曾經是一個代表「中國」的國家，但這項授權早已因 1949 年聯合國轉爲承認「中華人民共和國」並於 1971 年通過「中國代表權案」後旋即喪失。相對於中國在現今世界諸國的認知，中華民國不再是一個能夠代表中國的政權，嚴厲者甚至僅是「叛亂團體」。當然，中華民國所擁有的國家條件，諸如土地、人民、政府、軍隊、主權或爲另外論點，不過，中華民國所代表的「中國」指涉係 1912 年到 1971 年的中國政府，包括中國大陸的領土、十億多的中國大陸人民、已被北京政府取代的南京政府、以及能夠對於中國大陸全體人民進行統治權力的主權。準此，承中華民國相對「中國」不具國家正當性的客觀事實，同時在我們不以否認中華文化淵源但基於歷史事實各有差異的文化景觀前提下，假若「台灣國族」欲強調其獨立主權及其迥異中華人民共和國的政權，勢必需要對於兩者文化、社會、政治等方面的國族差異作出區隔，並表達其堅定的「台灣國族認同」的意念。

四、 台灣國族認同(Taiwanese National Identity)

在「台灣國族認同」論題中，「台灣」是指「台灣人」或「台灣人的」，不是「country」或「place」的領土或地名概念，更不是單純「Taiwan」的詞意。台灣

國族(Taiwanese Nation)是指台灣人這個「整體」的國族概念，不是將「台灣人」肢解成「個體」的族群單位，其所對應的標的是世界諸國的國家主權，當然亦是包括代表中國(Chinese Nation 或 China)的「中華人民共和國」。其中，關乎國族認同的焦點亦以整體台灣人的國族認同概念為核心，不是單一國族或認同問題的討論，抑或自彼延伸的文化及文化認同的議題思考，在中華人民共和國合法代表中國政體(China)的既定事實下，強調該國族團體具有的國家客觀事實與獨立主權屬性。因此，研究論題設定為「Taiwanese Nation Identity」，並以「政治正確指涉」作為註解，「台灣人不是中國人」作為前提，據以「確認」為目標，在兩個獨立政體的事實基礎上，探討「台灣國族」及其「認同確認」一體兩面的政治意含。

五、 中國認同(Chinese National Identity)

台灣人除卻「中華文化聯通」的「中國認同」是過去國民黨政府經由教育及大眾傳播系統所建構，目的為鞏固殖民者與受殖者的從屬關係。換言之，台灣人的「中國認同」是過去國民黨政府的威權統治結果，而此認同亦受該黨透過黨國機器運作「大中國意識」的教育內容形塑的價值意識控制，該意識除用以合理化其政治壟斷的統治威權，更藉由語言的使用、高低文化的設定、職業升遷的條件、政治資源的分配等政治標準，評判族群的身份及其價值的優劣，繼而吸收受宰制族群，使其接受、認同宰制族群，為其鞏固統治正當性的基礎。若以後殖民論點觀之，即確保「可殖性」(colonizability)與「依附情結」(dependency complex)的有效延續。因而，部分的台灣人現時仍對於殖民宗主國(蔣介石想像的中國)產生集體無意識的依附與順服。不過，該意識在同化歷程的運作，也使得台灣人對於該中國想像的殖民壓迫產生了反動與排斥，因而，在依附與反動兩股勢力的相互衝擊下，成為殖民政權退消以後必然的後殖民現象，該互斥現象反應的便是台灣當前國族認同的混亂。若為探討此一後殖民場境及其認同確認的問題，澄清中國認同隱含蔣介石「個人家國」的想像、「約定俗成」的暴力及其對應世界諸國的「中國認識」，存乎或結構性或後結構性斷裂的討論有其必要。