

台灣國家認同的發展與反思

吳由美

明新科技大學通識教育部副教授

檢視當代台灣的國家認同論述，似乎仍游走於自由主義與社群主義之間，而從歷史的角度觀之，解嚴之前的中華民國國族論述，究其內涵而言，可以視為一種社群主義¹的論述，其強調主義、領袖、國家，責任與榮譽的精神內涵，所表視出來的集體主義，其實可放在社群主義的脈絡下來討論；至於自由主義的傳統，在解嚴前的台灣雖然微脈相承²，然解嚴之後，隨著社會的開放，其所主張的立憲政府，尊重個人，言論自由等觀念與價值，漸漸有了實踐的可能。不過，對自由主義主張國家中立所可能帶來的相對主義或虛無主義、或市場經濟可能導致貧富差距與環境惡化的問題，我們亦不能無所警覺。因此，本論文嘗試從台灣國家認同論述的發展中尋找開出新局的可能。

壹、1949-解嚴的台灣國家認同論述

從 1949 年到解嚴之前，台灣國家認同論述主要由國民黨所掌控的黨國體制所型塑，國民黨政府對台灣的掌控，主要是透過一個強勢的政黨為主體，並由蔣介石先生領導一群外省籍的技術官僚所建立起的國家機關，以鞏固其領導核心。然而，任何威權政體都不可能僅憑軍隊及特務的鎮壓即能維持長期有效統治，任何有效的統治，背後必有堅實的意識型態基礎。流亡台灣的國民黨以其特有的歷史背景、孫中山先生的三民主義、以及海峽兩岸對峙之形勢，塑造一個有利其統治地位及動員戡亂體制的意識型態，而這套意識型態即是以「中國意識」為核心³，視竊據國土的中共與陰謀叛亂的台獨塑造為敵人，以強化領袖權威、著重國家尊嚴與民族光榮為主要內容，藉由教育與媒體傳播的手段，型塑以「中華民國國族

¹ 本文對於社群主義 communitarianism 的定義，係出於相對於自由主義的立場下，當然也有人認為國民黨統治台灣的手段係屬於法西斯主義，就政治學理而言，法西斯主義源出社群主義，係社群主義一種極端的形式。

² 因為其所重視的個人權利，私有財產，自由寬容，市場經濟等原則，在解嚴前的台灣只有殷海光、雷震等學界菁英的呼籲，卻始終不曾有過具體的實踐。

³ 這道保護國民黨統治地位及合理化嚴峻體制的心理防線，一直要到 70 年代，由於一連串的外交危機及新興中產階級的自主意識抬頭，才開始出現破綻。（朱雲漢，1989：143）

主義」為核心的思想體系。國民黨的國族論述主要有下列幾點內涵：

第一、將「中華民族」定義為由漢、滿、蒙、回、藏、苗、傜等各種族所組成的大單元，並以此「中華民族」概念回溯歷史，從黃帝開端，統攝夏、商、周、秦、漢、三國、晉、南北朝、唐、五代十國、宋、元、明、清、民國以來的五千年朝代演變，並且以「炎黃子孫」自稱、以漢唐盛世為榮。敘述行文刻意淡化各朝代間的種族問題，將元、清等王朝也視為中國歷史正統，避免凸顯「中華民族」概念內部的差異與衝突。

第二、特意聯結「中華民族」範疇與「中華民國」領土，使成「民族國家」。敘述「中華民族」在滿清中期鴉片戰爭後遭受列強屈辱，滿清政府腐敗，無法承擔民族存亡之責，於是，孫文領導革命、推翻滿清、建立中華民國，也由此獲得中國的正統地位；接著強調蔣中正完成北伐、統一全國，繼而領導抗日勝利，民族始獲得光榮，以「蔣公繼承國父志業」為接棒，將蔣中正領導的國民黨政權納入中國的正統。

第三、戰後崛起的中共，被視為背叛中華文化、接受「馬列邪說」、且在蘇聯扶植羽翼下的「異端」組織。中共在大陸所建立的政權，也就是「偽政權」，不具有中國正統地位，反而是退守台灣、堅持傳統中華文化的「中華民國」，才是代表中國的唯一合法政府。

第四、中華民國的領土包括中國大陸地區及台灣地區，「竊取」中國大陸、破壞中華文化的「民族罪人」中共，終將會被保衛中華文化的國民黨所消滅。在這「國家民族存亡的關頭」，為了民族這個「大我」，犧牲個人「小我」的政治權利都是應該的（王甫昌，1996：144）。因此，國民政府在此以「建設三民主義模範省」為手段，目標則是「三民主義統一中國」，因此作為中華民國一省的台灣，被稱作反攻大陸的「復興基地」，「中國」為主體，「台灣」為客體，「中國」為核心，「台灣」為邊陲。

為了這套凝聚國家認同，在日常符號建構部份，則透過學校中的校園生活或種種儀式進行。例如每天晨昏例行的升、降旗典禮，以國旗代表國家，用集體尊敬國旗的行動來展現愛國家的精神；教室、禮堂內懸掛著國父與蔣公的遺像，隨時提醒領袖的英明與偉大；每週設立中心德目，灌輸各種德行與國家至上觀念；舉辦演講、作文、愛國歌唱比賽推廣意識型態...。透過各種政治符號，使得台灣學生對於「中國意識」的接受與認同程度很高。（賴建國，1997：119）

1970年代以前，「中國意識」經過國民黨的強力運作，輕而易舉地成為台灣社會的主流思維，然而，1970年的保釣事件⁴以及1971年台灣的退出聯合國，卻使

⁴ 1970年9月，美國歸還琉球群島給日本，連帶的也把釣魚台列島一併交給日本，帝國主義間無視

國民黨的統治權威，受到相當大的挑戰，王拓就歸納保釣及台灣國際地位的喪失對台灣社會的影響說：「保釣運動替我們的社會大眾上了很寶貴的一課政治教育，使我們的民族意識普遍地覺醒和高漲；而退出聯合國事件，則不但在民族主義這一課給我們作了加強的教育，同時還使我們認清：要抵抗帝國主義的侵略、要爭取國際的生存權，首先還是在於自己國內政治和社會的徹底革新！所以，青年們批評的矛頭便開始指向了那些社會和人民的公敵！」（王拓，1977）從王拓這段話中，我們可以看到 70 年代初，由釣魚台事件、台灣喪失聯合國席位，及隨後一連串外交挫折，彰顯出來的是台灣在美國支持下所擁有的國際地位的虛幻性，同時，這一連串事件在台灣所引起的反應也非常複雜，既有反美、日等帝國主義而產生的中國民族意識，也刺激著對立於中共解放台灣的壓力而形成的新台灣意識的昇高。

於是，從 1970 年代後一直到解嚴之前，台灣意識的出現，與中國意識同出於關心國家外部處境與內部政治革新的憂國情懷，卻由於知識分子間成長背景的差異與對台灣前途的看法不同，而漸漸走向對立的一面，1977 年鄉土文學論戰、1983 年台灣意識論戰至 1987 年中國論壇出版社所舉辦「中國結」與「台灣結」學術研討會三場論辯可為代表，一直到解嚴後，中國意識終於面臨到更嚴酷的挑戰。

貳、「中華民國」典範的考驗與解構

80 年代的台灣，在政治發展上，正邁向另一個新的階段，面對外在環境持續孤立，內在環境則朝向政治自由化、本土化。中共政權在國際上取得絕對的外交優勢，使我國在尋求國際突破上屢遭挫折，創造新的國際角色已成爲不得不然的抉擇，迫使執政當局調整其權威的基礎；一方面加速甄拔本土菁英，促進政治整合，以使統治權威能建立在多數人民支持的基礎上；另一方面爲避免美麗島事件重演，必須提供在野菁英合宜的參政管道，如此，民主選舉所帶來的多元政治也勢必出現，這必然使台灣朝著權威分化的方向改變。（彭懷恩，1991：35）

除了自由化之外，80 年代台灣政治發展的另一特色是「台灣化」。松永正義指出，80 年代後，台灣內部的「台灣意識」瞬間高漲起來。（彭懷恩，1991：165）文學、思想層面，在「鄉土文學論戰」中，「台灣文學」的概念成立了，「正統中國論」的視野被撐開了，「台灣」的意涵也有了多元化的趨向；（池煥德，1997：

釣魚台主權的爭議，私相授受領土，激發了社會上民族意識的覺醒。70 年末，海外掀起波濤洶湧的保釣運動，71 年保釣抗議運動也波及台灣，各大學紛紛成立「保衛釣魚台委員會」，並舉行以學生爲主，戒嚴後第一次的群眾示威行動。陳正醜即言：「釣魚台問題，使學生們提高了民族主義覺醒，也增長有關政治、社會問題的發言與運動的勇氣與自信。」（陳正醜，1982，轉引自游勝冠，1997：93）

32-39) 政治方面，1982 年黨外提出「自決」的主張，1986 年民進黨亦將之納入黨綱之中；在民族主義論述間，「中國結」、「台灣結」開始經常被提出討論；因侯德建赴大陸事件也挑起了黨外雜誌間的「台灣意識論戰」從鄉土文學論戰到台灣意識論戰，我們可說，一股與「中國意識」「中華民國國族論述」分庭抗禮的思維體系已隱然成形，80 年代晚期（1986-1987 年）中國論壇所舉辦的有關「台灣結與中國結」的三場研討會，可說是學術社群在解嚴後針對過去被視為禁忌、而 80 年代初期文學界與黨外雜誌已曾有公開論辯過的「中國結」與「台灣結」的問題正式進行討論。⁵

中國結與台灣結的出現有其政治現實面的成因，清廷割讓台灣給日本時，雖有對祖國與台灣關係的反省文字出現，但當時面對的是清楚的異邦，反省也限於文化、地域層次與殖民政策，台灣情結只存在少數知識分子的意識中，其時的「台灣結」與「中國結」間具有相當的同質性，真正二「結」異質性的出現，是 1949 年後台海兩岸局勢變動所造成的。國府遷台三十餘年，政治現實面臨許多兩難處境：其一，歷史傳統認同於中國文化、但兩岸政治侷離使人民無法認同中國大陸；其二，教育與大眾傳播的內容皆已文化傳統中國為趨向、但現實環境著眼於台灣，使社會化過程所提供的價值無法一致；其三，政治資源分配衝突與法統問題，被轉移到省籍差異上；最後，省籍次文化的存在，使省籍差異無法減低。這些兩難在在都顯示了台灣結與中國結的糾葛。然而，「台灣結」、「中國結」與「台灣意識」、「中國意識」密切相關，兩種情結非截然對立、互不重疊，中間部分是允許有重疊的可能——如不少傾向「中國結」的人士，雖認同中國歷史文化但也強調台灣經驗的重要，傾向「台灣結」的意見裡，也有人既認同台灣土地又不否定中國歷史文化與台灣的關係。當時的與會論者皆同意，若政治民主化具體落實於擴大政治參與、更張教育政策，並徹底消除現實社會中由省籍衍生的障礙，則「台灣結」與「中國結」的爭論自然會降低許多。

不過，政治改革的速度始終落後於民間的要求。「中國意識」曾經是台灣的主流意識，然而，70 年代以來的種種外部危機與內部反對勢力的挑戰，使得中國意識面臨了典範轉移的必要；於焉，「台灣意識」以競爭者的姿態出現，並逐漸獲得愈來愈多的認同，不過，解嚴以前的「台灣意識」，根據學者的分析，雖具文化與

⁵ 1986 年《中國論壇》舉辦「新生代眼中的『台灣結』與『中國結』」，此一座談會內容刊載於《中國論壇》266 期的「解開『台灣結』與『中國結』的結」一文，頁 10-18，與談者包括：蔡詩萍、廖仁義、陳裕鑫、翁佳音、馬康莊、李祖琛。隔年 1987 年 8 月又舉辦「『中國結』與『台灣結』」研討會，這場為期三天的研討會，論文發表人包括：黃光國、陳其南、張茂桂與蕭新煌、戴國輝、陳映真、尉天聰、尹章義、王曉波、葉石濤、李金銓、翁松燃、傅偉勳，評論人包括：瞿海源、葉啟政、章英華、李亦園、陳忠信、韋政通、石萬壽、黃俊傑、蔡源煌、張忠棟、胡佛、文崇一。以下討論的研討會內容，主要刊載於《中國論壇》第 289 期。

鄉土內涵，卻未必具有「民族主義式」的政治訴求⁶，然而，解嚴後的台灣意識，卻是對應於「中共之中國意識」的「台灣住民意識」或是「台灣主體意識」，其確實已具有構成台灣民族主義的成分。而這股台灣主體的國族論述漸漸崩解「中華民國」的典範。從 1980 年至 1999 年，先是一連串的社會運動鬆動了「中國意識」，繼之以民進黨內確立了台灣主體意識的論述，然後進入到 1990 年代後，李登輝所主導的國民黨亦與民進黨競逐台灣路線⁷，終於從民調中有了具體顯示，從 1989 年到 1999 年的這十年之間，台灣民眾的自我定位與國家認同都產生了很大的變化⁸，在 1989 年時，受訪者認為自己是台灣人的比例只有 16%，而認為自己是中國人的比例則高達 52%。然而，大約自 1994 年初之後，自認是台灣人的比例已經超過自認是中國人的比例⁹；此後，二者的差距甚至持續擴大¹⁰。一直到 1998 年，自認為是「台灣人」的民眾已高達 55%，自認為是「中國人」的比例則僅剩 27.0%，兩者之間的比例已成對調之勢，至 1999 年左右，自認為是「中國人」的民眾大概維持在一成多左右，而自認為是「台灣人」的民眾則大概都在四成多左右。

除了自我定位的變化之外，台灣人民對於兩岸政治關係的終極安排（即統一和獨立的選擇）也發生了重大的變化。根據《聯合報》在 1989 年所做的民意調查，在國家選擇的偏好上（stateness Preference），有 55% 的受訪者主張台灣應該和中國大陸統一，而只有 6% 認為台灣應該成爲一個獨立的國家。¹¹ 隨著台灣民主化和兩岸互動日益頻繁，台灣人民的統獨立場也開始產生變化。再次引用《聯合報》的民調資料，支持台灣獨立的民眾在 1994 年時已經超過了支持兩岸統一的民眾。（Chia-lung Lin, 1998: 508、542）最新的民調則顯示，目前主張「維持現狀，看情形再決定獨立或統一」是六種意見裡的最大多數（占 41.5%），主張「永遠維持現狀」者占 21.2%，與過去調查結果大致相當。此外，傾向獨立的比率（20%，含「儘

6 王甫昌分析了民國 75（1986）年到 78（1989）年間，反對運動訴求主題內容比例的變化：民國 75（1986）年與 76（1987）年，主要是「動員戡亂體制下的政治權利」議題；77（1988）年，發展爲「動員戡亂下的憲政體制」議題，到了 78（1989）年，就觸及到「國家定位」的挑戰。（王甫昌，1996：165-94）管碧玲則認爲，以 1987 年爲界，之前的台灣民族主義運動爲政治主導的選舉促進路線時期，階段性目標爲建立一個主張住民自決的政黨；之後稱爲聯合陣線時期，乃後物質主義運動、政治民主化運動、歷史主體性建構運動與新國家命名運動聯合陣線的運動階段。若不以運動實踐，而以運動的論述來區分階段，則前者稱爲「住民自決」運動時期，後者稱爲「制憲建國」運動時期。

⁷ 這段過程可參見吳由美（2005: 162-82）。

⁸ 最早顯示台灣民眾自認爲是「台灣人」的比例超過「中國人」的民調，爲 1994 年 2 月政大選研中心所做的民調，其結果顯示認爲自己是「台灣人」29.0%，「中國人」24.2%，兩者都是的則有 43.2%。

⁹ 根據林佳龍的研究，自認爲是台灣人和支持台灣獨立者在 1994 年開始發生急遽變化，應該和海峽兩岸互動和衝突的升高有密切關係。參見 Chia-lung Lin（1996、1998）。

¹⁰ 除了行政院陸委會所委託的調查研究之外，《聯合報》、《中國時報》和民進黨的調查研究也有相似的發現。

¹¹ 《聯合報》，1997.7.4

快宣布獨立」4.7%及「維持現狀，以後走向獨立」15.3%）超過傾向統一的比率（11.7%，含「儘快統一」1.1%及「維持現狀，以後走向統一」10.6%）。¹²

從民調的結果看來，1990 年代以來，台灣主體意識的揚升似乎是明顯可觀察到的現象，然而在台灣主體意識建構的過程中，雖然有過台灣文化協會的心靈改革運動，也有過二二八事件的歷史記憶，更有過 70 年代鄉土文學論戰、及 80、90 年來盛行的民族與族群研究；然而，一個完整的台灣主體意識是否已被建構呢？我們常聽到有人說：「我是在台灣的中國人。」這句話隱含的意義是什麼呢？每一民族文化皆有它獨特的個性、有她自己的嚮往、她自己的信仰、自己的價值判斷。難道台灣人沒有樣的心靈基礎嗎？如果留在這塊土地上的人都是「在台灣的某國人」¹³那麼，我們可能也必須去反省，為什麼這群人共同在這裡生活了 400 年、200 年、100 年或是 50 年，仍然無法讓自己的生命與生活得以安頓？！

參、「台灣主體性」典範的建立與挑戰

從 1986 年到 1991 年，民進黨受到外部環境變化及其黨內派系競爭的影響，逐步確立了其以「台灣主體意識」為核心的政治論述，而有了 1991 年「台獨黨綱」的出現。在另一方面，執政的國民黨為了回應民進黨與民間社會要求改革的呼聲，也開始了一連串民主化的措施。於是，就如 Nodia 對蘇聯解體的觀察一般，「所有真正的民主運動都同時也是民族主義運動。」(Nodia, 1994；轉引自吳乃德, 1997：16) 國民黨在民主化的過程中，勢必要面對的仍然是國家定位（或共同體標識）的問題，因此，民主化也開啓了國民黨走向「本土化」的途徑，於是產生了 1993 年至 1999 年，國民黨與民進黨競逐「台灣主體意識」的歷程。

學者認為，從 1988 年 1 月李登輝接任總統之後，即帶領國民黨，吸納來自民間或政治反對勢力的主張或號召，逐步展開具有濃厚「實用主義」¹⁴意味的台灣主體建構工程¹⁵。我們亦肯定這樣的說法，不過，在 1993 年之前的李登輝路線雖然

¹² 根據陸委會 2006/3/31-2006/4/2 的民調。http://www.mac.gov.tw

¹³ 這個問題在現代全球化趨勢下的確更形複雜，在台灣這塊土地上的也有「在台灣的美國人」「在台灣的新西蘭人」「在台灣的加拿大人」，不過這些人的問題可能屬「國家認同」的層面居多，而本論文最欲探討的卻是精神層面「文化認同」的問題，所以，對「在台灣的中國人」可能關切較多。

¹⁴ 賴建國認為，最重要就是 1991 年宣佈終止動員戡亂時期臨時條款，把過去二位蔣總統時代，從「中國意識」出發，視台灣為地方政府的立場，完全扭轉，因為終止動員戡亂體制，即不再將中共視為叛亂團體，放棄過去爭正統、爭正統的想法，從而肯認在台灣的「中華民國」具有政治主體性，毋須等到「中華民國」統一全中國之後，才能取得國家主體地位。這個動作，一方面從二蔣時代傳統主義或理想主義的大陸觀，轉變為現實主義的大陸觀；另一方面，也從對「台灣」的自我流放、自我逃避的態度，改變成自我肯定、自我確認，將喪失已久的「中華民國」政治主體性重新抓回，放置在這塊島嶼之上，由此建構起「台灣」的政治主體地位。參見賴建國（1997: 159-60）。

¹⁵ 從李登輝或國民黨高層決策階層的諸多談話中，可以瞭解其倡導的台灣主體建構工程，主要是服務於以下兩方面：一是維持國民黨的執政地位；二是未來中國的統一。因此可以將國民黨的意識型態定位成「務實主義的中國意識」或者「實用主義的台灣意識」。

有務實的台灣論述，卻不能說是已建立了「台灣主體意識」，本文認為，國民黨要在 1993 年，李登輝在召開第八任總統就職三周年記者會，正式向外界提出「生命共同體」¹⁶與「中華民國在台灣」的國家認同論述時，才完備了對等於中國的「台灣主體意識」，確立了台灣優先的路線。1993 年李登輝以總統身份分批約見剛當選的第二屆立委時，直言大家都是「生命共同體」與應該一起來「消滅省籍問題」；五二〇就職三週年記者會上，提出「中華民國在台灣」與「生命共同體」觀念，強調參與聯合國是「希望比現實重要」；之後李登輝便多次以黨主席或總統身份強調「生命共同體」的概念¹⁷。1994 年李登輝接受日本作家司馬遼太郎的訪談時，出人意表地指稱國民黨政權是外來政權，國民黨政權長期都是由外省人主導。他說：『這之前為止掌握台灣權力的，全都是外來政權。』最近我已不在乎如此說。就算是國民黨也是外來政權呀！只是來統治台灣人的一個黨罷了，所以有必要將它變成台灣人的國民黨。」在這場訪談中，李登輝也提及「生為台灣人的悲哀」、「台灣必須是台灣人的，這是基本的觀念」等看法。至此，李登輝的論述已充分展現台灣民族主義的色彩。

1994 年年底國民黨黨務檢討會發表政策性談話時，他又再度強調國民黨的生存發展是建立在認同台灣的基礎上。1995 年李登輝出版新書，首度揭櫫「經營大台灣，建立新中原」理念，6 月赴美康乃爾大學進行私人訪問時，發表英文演說「民之所欲，長在我心」，強調「中華民國在台灣」的事實。1996 年 3 月當選首次的民選總統後，李登輝接受亞洲華爾街日報專訪時，指「中華民國的主權與治權只及於台澎金馬地區」；5 月在接受 CNN 專訪時則指出，要統一以後才有「一個中國」，中華民國已有 85 年歷史，是一個有獨立主權的國家，沒有必要宣布獨立。1997 年行政院新聞局公佈「中美關係與實務外交」說明書，促國際正視「我主權國家」定位，強調堅持反對中共的「一國兩制」主張。1998 年底李登輝以黨主席身份為黨籍台北市長候選人馬英九站台，再度提出「新台灣人」，選後更於第三屆國代的國是建言說明時，重申「新台灣人主義」為不分先來後到、不分語言地域，共同在此地為台灣、中華民國打拼、奮鬥、奉獻的一切人民，作為一個生命共同體的身份認同。（董思齊，2001：250-251）至此，國民黨在李登輝擔任總統與黨主席任

¹⁶ 李登輝提出的「生命共同體」論述，最早可溯自 1991 年 8 月，在國民黨革命實踐研究中對黨內同志提及「共同體」一詞。當時他引用德國根據哥德、康德等哲學家提出的「共同體」理念制訂威瑪憲法，產生強有力的德國，他希望將此「共同體」概念應用到當前的國家建設上。不過這只是內部性的談話，並沒有形成社會普遍的用語；1992 年 4 月份巡視地方時，他再度呼籲國人建立「生命共同體」；同年 7 月份因中共發表不接受「兩岸人民關係條例」的談話，於接見海外青年代表時，再度呼籲國人應建立「生命共同體」的共識。

¹⁷ 李登輝於 1993 年 2 月 4 至 7 日分批約見立委，在約見最後二批立委時表示，「大家都是生命共同體，要一起來消滅省籍問題」，參見〈社論〉，《聯合報》，1993.2.10，版 2。

內，藉由民主化進行的本土化國家認同論述轉型，接近完備¹⁸。

迄 1996 年李登輝的第九任總統就職演說時，他已不再提「一個中國」，但卻強調「中華民國是一個主權國家」與「中華民國在台澎金馬地區」的存在¹⁹。由此可見，兩蔣時代的「一個中國」政策與精神已遭置換，國統會所做出的「一個中國」涵義，也因主權宣示的消極處理態度（提議擱置主權爭議）而被調整。

1999 年 7 月李登輝接受世界第三大廣播公司「德國之聲」訪問，明確指出「已將兩岸關係定位在國家與國家，至少是特殊的國與國的關係」，為國內政情、兩岸局勢與美中台三角關係投下一記令人訝異與印象深刻的變化球。特殊兩國論的提出，一則可說是因應國際促談與兩岸對話的情勢，再則可說是李登輝替兩岸即將展開的政治談判與卸任總統後的國家狀態界定，預作定調。1997、1998 年美「中」領導人互訪的柯江會，意謂著美「中」關係修好，美國東亞安全策略轉變成與中國交往、「戰略性夥伴關係」的建立，美中台三角關係開始向中國傾斜。美國政界與智庫人士開始有人倡議兩岸應簽訂中程／暫定協議（interim agreements），確保台海和平的維持²⁰。為因應兩岸促談壓力，突破外交困境以確立台灣在國際舞台上的主體性，李登輝以「特殊兩國論」主動回應了此一國際戰略局勢的演變。此後雖然歷經中共文攻武嚇的威脅，與美國不斷重申兩岸政策的「三個支柱」，「特殊兩國論」不但未如中共所願被迫收回，反而在台灣媒體獲高度的民意支持並引起國際媒體關注。

至此，台灣主體意識的揚升達到最高點，2000 年總統大選，以「台灣之子」自居的陳水扁在五組候選人競爭中勝出，其代表意義不僅是民主化下的政黨輪替，也是本土化下，國家定位的重新理解。因此，選後而有國民黨黨員包圍國民黨中央黨部大樓的事件對敗選的一方其所經歷的不僅是政治競爭下的挫敗，更是一套終身生死以之的象徵符碼一夕之間彷彿崩解的訝然。勝選的一方，在勝利的喜悅中，其象徵符碼也得到最高的肯定。

然而，象徵符碼的改變，與台灣主體性的建立，其實並不具有規範性的意義與絕對價值，此種文化系統的轉化，如未能更進一步細緻化其內容，所面臨的挑戰亦將十分艱鉅。吾人認為，當前在凝聚台灣主體意識上，我們仍將面臨文化認

¹⁸ 李登輝在接受林佳龍的深度訪談時，曾透露真正驅動他進行民主化的關鍵就是本土化。參見林佳龍（1999: 131）。

¹⁹ 李登輝在就職演說中指「中華民國本來就是一個主權國家」、「四十多年來，海峽兩岸因為歷史因素，而隔海分治，乃是事實」、「由於中共始終無視於中華民國在台澎金馬地區存在的事實，致使海峽兩岸關係的發展，時生波折。」就職演說全文參見正中書局編（1998: 37-46）。

²⁰ 1998 年 2 月密西根大學教授李侃如於台北提出解決台海問題的七項基本要素，之後哈佛大學教授奈伊也提出類似中程協議方案的「台灣交易」（A Taiwan Deal），1999 年美助理國務卿陸士達則首度以官員身份提出「中程協議」（interim agreement）。（林正義 1999：8-9）

同缺乏共識的困境。

承載著兩代的殖民統治，台灣化本身即有主體建構的困難，雖然確實在台灣存在著多元族群的事實，然而在豐富的文化多樣性下，我們也亦必須追尋一個可以共同安身立命的根底。事實上，如果一個社會沒有基本的共識，社會秩序是很難以維護的。

早在 1970 年代晚期的台灣就曾有過「鄉土文學論戰」²¹這場論戰在 1980 年代後也成為台灣文學的「南北派」之爭。北派以北部的作家為主，延續了陳映真《鄉土文學的盲點》為主要觀點，以中國文學來定位台灣文學，也以第三世界文學的角度來看台灣文學的發展，認為台灣文學是處於「第三世界一部份的中國文學」的中國民族主義的文學觀；南派的作家以葉石濤的《台灣鄉土文學史導論》為出發點，提出了台灣文學本土性，強調台灣文學的自主性、「台灣文學」獨自文學觀。（若林正文，1997：191；池煥德，1997：48）由此可見台灣民族主義的二元性在威權主義體制轉變開始之前的知識界論戰中即已出現，同時知識界也展開更激烈的「中國意識」與「台灣意識」論爭。「中國意識」與「台灣意識」的分歧在 1980 年代快速的政治化，更造成解嚴後台灣政治矛盾的「統獨問題」。（若林正文，1997：191-92）在大學裡，1988 年發生了一項影響「文化問題」至深的行動，是師範大學 56 位教授聯署聲明，針對陳立夫先生所編高中課程「中國文化基本教材」提出反駁意見。這項行動促使國立編譯館宣佈組成委員會重編「中國文化基本教材」課本，這是解嚴後，首度學界對我們教育中的「文化內涵」有所質疑，他們認為，「中國文化基本教材的內容晦澀老舊，使青年學人無法認同與發展我國文化，故有檢討與改進之必要。」這是台灣人對所習得之中國文化第一次透過學界所發出的質疑。

然而十年之後，主客易位，1997 年「認識台灣」的教科書爭議中，卻是具中國意識者質疑台灣史觀有所編頗，1997 年教育部頒定《認識台灣》教材，最早在 1997 年 3 月間就有師大教授王仲孚批評中研院院士杜正勝所主導的教科書改革案將引導台灣走上獨立之路，接著民進黨五位國會議員以《認識台灣·歷史篇》質疑新教材未能照顧台灣主體性。隨後，6 月 3 日立法委員李慶華舉行國中認識台灣教科書公聽會認為該教科書似乎不是要學生「認識台灣」，而似是在教導青少年要

²¹ 所謂的「鄉土文學」是指 70 年代初期起到中期，出現描寫台灣農村樸素生活與情懷的文學，表現社會下層民眾的苦難與願望的文學，富有民族意識、社會意識的日本統治下台灣新文學作品群。主要的作家包括吳濁流、鍾理和、鍾肇政及 60 年代後半期的黃春明、王禎和與楊青矗等。這場論戰的來源是因為向來自認為是文壇主流的「現代主義」派文人，將「鄉土文學」貼上「工農兵文學」、「普羅文學」、「狹隘的地方標籤主義」而加以攻擊；堅持「鄉土文學」者則加以反擊，認為有生命的文學必須是以「鄉土」所象徵的「土地與人民」為職志。

如何凝聚編者心目中的所謂「台灣意識」，就是「我們正在營造新台灣」，全書後標出「營造新台灣」，要大家扛起營造「新台灣」的責任，而該書提供了這項「工程的藍圖」。所以這本《社會篇》不像是教科書，而像是政治文宣，或者更清楚地說，像是「政治行動指導綱領」。²²2003年，有關台灣地圖倒置的種種爭辯突顯了在台灣凝聚文化共識的困難。

台灣文化本來即深受日本文化、儒家文化、及中國文化所影響，甚至近年來，更大量地吸收了西方思潮的內容，這些都是不必否認的事實；但更重要的是，如何在這麼多思想的迴盪交流中，找到自己的文化新生命，我想，這才是所有關切台灣文化生命者所應關注的焦點。

肆、台灣共同體的反思

2006年5月13日陳總統呼籲國人應多唱國歌，有人質疑陳總統是否口是心非，也有人認為現在的中華民國國歌前身為黃埔軍校的訓詞，後又從中國國民黨的黨歌轉化為「中華民國國歌」，其精神並不足以涵蓋台灣共同體，不過，我們亦不能否認「中華民國」迄今仍是台灣法理上的名稱，雖然在內外夾擊下，此象徵符號做為凝聚台灣整體共識的能量正逐漸消褪²³，因此，陳總統的言論只是身為「中華民國總統」的必然，身為國家領導人自然希望「國家一體、強化認同」，因此，他的說法與其將之理解為「效忠中華民國」，不如將之視為他對「台灣人不夠愛國」的喟嘆！但沒有國，如何愛國？還是先要愛國才能有國？本文取Hobsbawm的立場，認為民族主義的出現早於民族的建立。套用他的話，也就是說：「並不是民族創造了國家和民族主義，而是國家和民族主義創造了民族」（Hobsbawm, 1990: 9-10），民族並非本質性固定的存在，它是由政治意識（民族主義）所構建，這樣的過程可說是「傳統的再發現」（Hobsbawm, 1983）也就是說，我們常常因為當前政治情勢的困難與需要，而重新解釋我們的過去，包括傳統與歷史，台灣意識（民族主義）的出現也可以用這樣的基礎來理解，然而當前的考驗則是在於論述能力的轉折，如何納中華民國為台灣的一部分，我認為可透過政治思維的反省來達成。

首先是主權觀念的轉換，過去黨國體制時代所建構的主權概念乃是以中華民國為主軸的「國家主權論」，而台灣的民主化的深層結構變遷即是解構國民黨在黨國體制時期所建立的威權統治以及大中華民族主義。後者是獨立自主國家機器所建構出來正當化其支配的意識型態。蕭高彥引 Suksi 所做系統分類指出，過去戒嚴

²² 請參見盧建榮（1999: 273）；王仲孚（1997: 7）。

²³ 主因應在於以此為效忠對象的國民黨政治菁英對此圖騰的論述能力正急速喪失中。另一方面，當此符號在政治實踐中，又面臨內無法統一群眾，外無能爭取獨立的情境下，此圖騰勢必將走向被淘汰的命運。

體制屬於國家主權(state sovereignty)的範疇，因為其國家的統治機構並不符合其統治範圍，且其所設立的代表機構也不具有真的民主代表性（Suksi, 1993: 16-21; 葉俊榮, 2003: 5-21）。Suksi 指出，相對於國家中心的主權觀，近代政治潮流蘊含著另外兩種正當化的原則，一為人民主權(popular sovereignty)，另一則為國民主權(national sovereignty)。二者之差別在於，國民主權強調代議機構的代表性（符合西耶斯的原始理念），人民主權則盡可能地追求統治者與被治者的同一性（符合盧梭的直接民主精神，以及史密特對民主原則的界定）。

因此，蕭高彥分析，台灣的民主化不僅在於落實自由主義與憲政主義的政治價值，其深層結構更在於主權觀念的轉換，由國家主權轉變為人民／國民主權。（蕭高彥 2004: 13）過去的主權觀是絕對的，其意識型態建構於領導階層的主觀意志，隨著國民主權觀的提倡，未來的主權基礎將建構於國民同意的前提，不論是自由主義的憲政原則，亦或社群主義所強調的公民身分，其運作都必須在一定的領域內進行，因此，凝聚一個對政治共同體的一致想像是首要之務，而這個工作適可以透過國民主權觀的運作而達成，政黨輪替以來，執政的民進黨所推動的和平公投²⁴，與鼓勵民間團體參與憲政改造²⁵，都可以被視為是國民主權觀下人民自決原則的體現，其理論資源可溯自德國威瑪時期公法學者史密特(Carl Schmitt)對於人民與民主憲法的闡釋²⁶，在史密特的分析之中，並非單純的「人民」便可以行使制憲權，而是已經成爲一種「政治性存在的聯合人群」才有可能做爲制憲權的承載者。所以，「國族」或「民族」(Nation)更爲精確地界定了制憲權的主體：「這個詞將人民描述爲擁有政治行動能力的統一體，它意識到自己的政治存在，具有政治存在的意志」(Schmitt, 1982: 79)因此，制憲運動及其所伴隨對台灣政治共同體的重新詮釋，不僅具有展現國民主權的正當性，更有將「台灣人民」轉化爲「台灣國民／公民」的積極意涵。然而，在其實質運作上，我們必須重新反省國家與公民之間

²⁴ 在行政院對三二〇公投所提出的理由書中，強調兩個支持公投的理據：第一，公投可以深化台灣民主；第二，「爲實現國民主權原理，防止中共武力侵犯台灣、片面改變兩岸現狀」，而「鑑於中共片面否定我國主權，企圖迫使我國接受所謂『一個中國』，『一國兩制』，近年來並持續對台灣增加飛彈部署，一再揚言不放棄武力犯台」，所以應舉行和平公投。

²⁵ 陳總統在 2004 年就職演說中明確宣示，目前憲法絕大多數的條文早已不符台灣當前及未來所需。因此，他希望在 2008 年卸任前，能夠藉由憲政改造工程的推動，交給台灣人民及我們的國家一部合時、合身、合用的新憲法，他並強調，憲政改造工程不應該由一人或一黨主導，未來憲改將廣納朝野政黨、法界、學界及各領域階層的代表，共同籌組「憲政改造委員會」。在這樣的宣誓下，2005 年 9 月 20 日，由中華民國律師公會全國聯合會、民間司法改革基金會、全國產業總工會、台灣法學會、台灣婦女團體全國聯合會、台灣環境保護聯盟、台灣和平基金會、澄社、國際青年商會中華民國總會、國際獅子會台灣總會等十個團體發起，21 世紀憲改聯盟正式召開記者會宣佈成立

²⁶ 史密特指出，「人民」(Volk)有兩不同的意涵：一方面有著在憲法之前及其上的人民，在這個意義下，人民乃是制憲權的主權；另一方面，人民有著在憲法框架之內行使憲法所規定的權利，這又包括了選舉代表以及對於實其性議題的直接決定，也就是選舉以及公民投票(Schmitt, 1928: 238-241)

的關係。

中華民國典範的建立，係一由上而下的強勢灌輸的結果，因此，過去有很多學者都曾批判國民黨主政時期，運用國家機器掌握學校與媒體，以遂行其意識型態霸權之不當²⁷。然而國家中立原則是不可能提供保障自我決定的環境的，就國家的外部環境而言，雖然馬克思曾界定國家不過是統治階級的壓迫工具，羅曼羅蘭亦曾說：「愛國！愛國！多少罪惡假設之名以行。」²⁸「國家，這個名詞在歷史的確對人類帶來很大的困擾，然而，揆之今日國際社會對於疆域之界定，主權之行使仍然以國家單位為主要成員，即可知「國家」似乎已成爲不得不然的必要之惡²⁸。

就國家內部而言，考察一下對歷史文物和歷史遺跡或者野生自然圈的保護，如果沒有國家的保護措施，單是對它們的日常消耗，就會導致將來人們不再可能有機會享有它們。因此，即使現在我們可以依賴文化市場去辯析有價值的生活方式，但卻不可能僅依賴文化市場去確保，未來的人們自然地即能享有一系列有價值的選擇方案。(Kymlicka, 2001: 247)，因此泰勒建議我們，國家應承擔三種功能：第一，追求社會團結和政治正當性；第二，提供共有的場所來評價這些選擇方案；第三，維繫能為人們提供有意義的選擇方案的文化結構。(Taylor, 1985: 204-6, 211-13; 1992: 27-28, 31-32)

1992年，李登輝總統首度提出「生命共同體」的主張。認為台灣人民應該捐棄成見共同為台灣的家鄉建設貢獻心力。這是李企圖解決台灣在外交困境、省籍衝突、統獨論爭之問題下，所提出的政治口號與對策；此一口號，與民進黨同時提出的「台灣命運共同體」²⁹相互輝映。在90年代後這一意識的發展很顯然地取代了80年代的「三民主義統一中國」以及之前的「光復大陸」之口號。這一共同心理意識的轉折，一方面回應了民間對中華民國政府正當性與合法性的質疑，另一方面也成了新台灣的團結基礎。畢竟當個人選擇以安定的文化環境做為其生活基礎時，這安定的文化環境必也會以安定的政治環境為其存續基礎，而「反攻大陸」或「兩岸統合」此種改變現狀的政治主張，對現階段的台灣而言是無法提供安定的政治環境的。而以台灣為並經由各層級的選舉認同的共同意識，如能由國家進一步強化具對外強調防衛、和平，對內強調族群融合、民主參與、協力奉獻

²⁷ 如鄭端城（1998）；王振寰（1994）；賴建國（1997: 111）。

²⁸ 或許國家也如自由與空氣一般，當你擁有的時候，你並不必然感受到它的存在，但當你失去的時候，即如米蘭·昆德拉在為《笑忘書》英文版接受訪問，曾說：「如果有人在我孩童時告訴我，有一天你會看到你的國家從世界消失，我肯定會認為他胡說八道。因為每一個人都知道自己會死，卻理所當然認定國家擁有某種永恆生命。但自1968年蘇聯人入侵，每個捷克人都覺得自己國家將被無聲無息從歐洲抹掉，猶如五千萬烏克蘭人從世界消失，不引起任何注意，俄國人將盡其所能消化它、融解它。突然認識到這種可能性的存在，就足以改變人的整體人生觀。」轉引自孫慶餘，〈究竟誰在「消滅中華民國」？（下）〉，《臺灣日報》，2006/2/24。

²⁹ 1993

的集體意識，公民投票、鄉土教育以及社區意識的培養應能提供台灣人民安身立命的基礎。

2000年及2004年總統大選後朝野之間的嚴重對立，使我們不得不正視零和遊戲下的選舉競爭所帶來的危險，誠如拉茲（Joseph Raz）所言，「對有價值的生活方式的支持，不是個人的事情，而是社會的事情……完善論的理想要求用公共行動來使之可行。」（Raz, 1986: 162）單純多數決的選舉，似乎無法滿足民主社會中公民參與公共行動的權利與需求。因此泰勒所建議的國家的第二種功能就格外重要，也就是說，國家提供互相討論、評價各種選擇的公共空間，隨著台灣社會的自由化與媒體的大幅成長，台灣所擁有的討論平台將愈來愈多，然而硬體的完備並不足以保證軟體的成長，民主制度的健康和穩定，不僅得依靠基本制度的正義，還得依靠民主制下公民的素質和態度。隨著媒體選定立場後「就人不就事」的公共討論，民主社會中所需的理性論辯在台灣漸漸消褪中。台灣的民主鞏固仍有賴軟體工程的構建，第一步即是對話性公民的開展。

對話性公民的重要，係因為民主政府的決議，應該透過自由和公開的討論而形成，但是，公共討論所需的公民德性，不是單只是參與政治的意願或是使自己的觀點被他人知的意願而已。更重要的是指參與對話的意願，也就是既有言說又有傾聽的意願，以及為了使對話得以繼續，而試圖理解他人言說內容的意願和在尊重他人觀點的前提下，予以回應的意願³⁰。此即泰勒所稱對話式的認同(dialogical identity) 泰勒認為人類生活的特性基本上乃是一種「對話的特性」，所謂「對話的特性」其內涵為：我們可以瞭解自己，成為一個完全的行為者，且定義其認同，是經由人類語言的表達，語言包括我們的言說、行為、藝術，而這些都是經由與他人互動中學習表達的模式，所以語言是在互動中被定義，也就是說我們不可能獨自的定義語言的意義，語言的定義是需要和有意義的他人（significant others）交換才能獲得，這種對話式互動使我們可以進一步使用這些語言，建立自己對事情的看法和立場，並且會反省，所以我們總是在與他人的對話中定義自己的認同。（Taylor, 1992: 27-2831-32; 蕭高彥，1996b：6-7、16）也如桑岱爾所說：「自我的邊界是開放的，主體的身份是能動性的產物，而非前提。」（Sandel, 1982: 152）

台灣民主的最大困境可能就在於這裡，當我們透過了很多的標示區分「他者」之後，如本省人／外省人、藍／綠、在台灣的台灣人／在台灣的中國人之後，我們是否還能提醒自己，這樣的標示與認同是流動的，也就是說，民主社會中的公民是同時處於說服與等待被說服的處境，因此，我們不斷地嘗試用讓對方可以理

³⁰ 詹姆斯·波赫曼尤其強調這個觀念的重要性，即為了使對話得以繼續，不僅要傾聽他人而且還要做出回應。參見Bohman（1966: 58-9, 116-18）、Bickford（1996）。

解的方式表達自己的立場，另一方面也應以一種嘗試被說服的態度努力傾聽他者的立場。

最後，我們要談到國家的保護文化結構上的義務。要對生活目標進行有意義的選擇，就得要求有意義的選擇方案，而這些選擇方案源於我們的文化。可是，自由主義的中立卻不能保障一種能夠提供這些選擇方案的豐富多樣的文化。自由主義者認為，國家如果透過鼓勵或抑制特定的生活方式，而干涉文化市場(the cultural marketplace)，就會制約人們的自我決定。然而，如果讓文化市場自行發展，是否它最終也將瓦解支持多元主義的文化結構？！舉台灣為例，如果民進黨政府不成立客委會、原委會，不催生客家電視台、原民台，以台灣目前各電視台商業掛帥、競逐收視率的製作節目標準，恐怕這兩種文化在文化市場上都難逃被淘汰的命運。

事實上，國家可以採行兩種可能的文化政策。第一種可能，是政府以下列方式來保證會有夠多夠廣的選擇方案：為那些按照自己的完善論理想支持文化建設的個人提供稅收優惠。國家的行動旨在確保存在著夠多夠廣的選擇方案，但對這些選擇方案的評價卻不該由國家來進行，而是該歸諸於公民社會本身(Dworkin, 1985: ch.11)。第二種可能，是讓對各種善觀念的評價成爲一個政治問題，而政府干涉的目的不僅在於確保夠多夠廣的選擇方案，還在於設法促成某些特定的選擇方案(Kymlicka, 2001:247)。

吾人認為，第二種方案較之第一種更爲重要，誠如德沃金所強調，我們有義務保護文化結構，並使之免於「貶值或衰落」(Dworkin, 1985: 230)。在這個前提下，我們可以來衡量政府對文化工業以及歷史教育所應採取的態度。5月19日，台教會發表2006年政情觀察期中報告，在媒體部分，撰稿人吳由美指出目前報紙媒體有下列弊病，諸如：扭曲新聞事實、理性與對等的討論猶有欠缺、新聞處理失衡、專論偏頗、未盡保護新聞當事人之責任等。³¹在各報綜合評析上他也指出台灣日報具有社會新聞處理最節制、政治專論分析最精闢、藝文新聞最全面（兼顧南北）等優點，然而，這樣的報紙卻陷入財政困難的窘境；對於電子及平面媒體上充斥情緒性、謾罵似的言論，縱或政府要假言論自由之名宣示「任內不關閉任何一家電台」，卻也必須鼓勵更有價值的共同體生活方式，並嘗試提升人民選擇方案的質與量³²。

³¹ 《台教會政情觀察期中報告》，2006.5.19

³² 翁秀琪曾分析，台灣媒體的密度之高，全球首屈一指。目前(2003年)台灣有474家報社(真正正常發行的約60餘家)、5家無線電視台、64家有線電視系統業者；140個有線電視頻道、台灣的電視普及率達99.6%，84.8%的家庭裝接有線電視；每百戶擁有40.36份報紙、18.33份雜誌。經常上網人口達883萬人。(余陽洲，2004)然而在高度在高度壟斷及高度飽和的市場中，已經沒有所謂

人類的現狀，常常是演化而來的，人類的未來決定於人類的選擇，而人類抉擇與判斷的基礎則來自於其過去經驗及對歷史的理解。台灣人是健忘的民族，故連橫說：「台灣，固無史也。」然而失去記憶的民族其悲哀就在於歷史註定會再重演，只是以不同的形式。就如同二二八事件在台灣歷史中並不是孤例，台灣這塊土地上每次政權更替，總是註定有人要在歷史中犧牲，而這塊土地上的人民永遠健忘，也使得他們的悲慘命運不斷重演。事實上，二二八大屠殺、白色恐怖、及台灣這塊土地上所發生種種政治與思想的迫害其對台灣最嚴重的傷害，並不是肉體的摧殘或生命的剝奪，而是社會整體人格價值的扭曲、道德良心的毀壞及法治精神的蕩然。對不義之事的縱容與不追究，其實就是對不義的最大鼓勵，因為你讓犯錯的人知道，犯錯沒什麼可怕的；沒有懲罰、沒有制裁，你讓不犯錯的人覺得自己是傻瓜，甚至開始懷疑這個社會的公義是否仍站在真理的一邊？！

集體記憶的重塑可能衝擊到某些人，但我們必須承認，在台灣，各族群的記憶都應受到充分的尊重，每個族群應該也都擁有決定自己族群集體記憶、思維方式的基本人權，但在事實上，過去台灣的教育內容卻極力在抹煞各族群的記憶，甚至透過語言控制的方式強力牽引所有族群的思維，這一切的現狀其實即來自於某種程度偏見的過去所造成。政府必須承擔起清算歷史的責任，一方面在於矯正過去的偏見，另一方面則為了創造共享的歷史，以做為未來社會和政治合作的基礎³³。

伍、結語

國家認同本然地應包含客觀的條件與主觀的認知兩大部分，這樣的條件與民族的形有相當大的關聯。而不論是 Anderson「想像的政治共同體」、或 Smith 文化與政治結合的國族概念、還是 Gellner 民族主義是一種政治原則，主張「政治單元與民族單元必須一致」的主張，都已點出國家建構與民族意識之間絕對性的聯結。幾乎我們可以說民族意識是任何一個國家構建不可或缺的基礎，Alter 的定義

的「市場機制」存在。例如有線電視在全國 51 區中，有 33 區是「一區一家」。全國有線電視掌握在五大MSO業者手中。另外在有線電視普及率高達 85%的情況下，大多數民眾透過有線電視收視無線電視，導致「無線電視有線化」的問題。因此，翁秀琪認為目前政府正在推動的公集團無線廣播電視政策，可以說是重整廣電媒體生態的一帖良藥。翁也建議，我們應參考 1999 年，25 位美國媒體的資深記者、學者對「好新聞」臚列的 9 條新聞守則：事實真相、效忠人民、查證新聞、獨立於報導對象之外、權力的獨立監督者、報導重要事件、全面性與比例性原則、公眾論壇、新聞記者的良心判斷，以做為台灣媒體改革的參考。

³³ 或許有人質疑清算歷史可能帶來社會關係的緊張，我認為在 1990 年代許多由威權體制轉型為民主國的真相與和解委員會的成立都可以做為參考。最為大家所熟悉的應是南非，政府甚至賦予委員會赦免權以冀求更多的真相能公諸於世。其實清算歷史最重要的意義在於體認-暴力是「系統性和集體性的罪惡」，而非個人的錯誤，並進一步體認「努力強化民主制度」的重要性。

切中核心地指出民族主義的重要性，他說：「民族主義是一種意識形態，也是一種政治運動，它是民族與具有主權的民族國家形成決定性內在價值的基礎，且是控制動員一個人群或一大部分人口的政治意志。」(Alter,1990：8)

然而，過去台灣民族主義的發展，一方面由於歷史的斷裂、長期受殖民經驗的影響，復以族群多元的事實，使得在台灣要凝聚出一具有文化意義的共同體意識相對困難；於是在 90 年代，有不少學者提出以憲政主義為認同核心，以避免過份強調民族主義所帶來的種族中心主義、族群對立、與血緣決定論等問題。如江宜樺、林佳龍等可為代表。

江宜樺主張用 *state identity* 代替 *national identity* 來說明台灣的國家認同問題，但吾人認為這樣反而會造成概念上的混淆，因為「認同」本身即包括個人主觀理解的過程，江試圖用 *state identity* 來解釋台灣的國家認同問題，而將 *national identity* 中的文化成分釐出，以避免在台灣討論這個問題時的情緒干擾（江宜樺，2001：189-90）；然而「認同」既包含主觀的心理層次，就無法脫離感性的文化成分，就像「回家」與「回屋」是完全不同的意涵一樣，因此西文中亦少有以 *state identity* 來探討國家認同的用法。

而林佳龍則呼籲學者以公民民族主義、自由民族主義或土地民族主義來描述台灣的新興國民意識，由於深知族群政治的負面意涵，林佳龍援引林茲 (Juan Linz) 的觀點指出：「對存有認同衝突的社會來說，如果民主要能鞏固，那麼人們所應努力建立的不是「民族——國家」(nation-state) (或稱族國)，而是「國家——民族」(state-nation) (或稱國族)，因為後者是以共同生活的政治社群作為國家認同的對象，並且容忍甚至欣賞相異或多重的民族想像。」(Linz, 1993: 2;林佳龍，2001：219)

至此，台灣國家認同的論述似乎已走向合流，不論江宜樺的自由主義式憲政認同或林佳龍的公民民族主義，都強調自由價值與民主憲政的重要，在他們的論述中，似乎發展到最後，「民族精神」與「文化內涵」都成為一種只需精神上尊重、卻不必付諸實踐或努力的目標；然而，「文化」或「價值」是否真的能存而不論呢？

我的看法是，雖然國家認同的型塑，除了基於血緣一致的民族情感之外，對自由民主體制的堅持未嘗不能成為凝聚共同體的共同基礎；然而，同樣信奉自由民主價值的國家為何不謀求統一？難道法國式的民主與美國式的民主、或英國式的民主有所不同嗎？或許，我們必須承認答案是肯定的，誠如金里卡所說：「要獲致穩定，就不僅必須要求政治共同體對原則達成共識，而且還得要求對政治共同體本身的認同達成共識——也就是說，要對政治共同體的規模和邊界達成共識。」

(Kymlicka, 2001: 256-57)雖然同樣承認某些基本的政治價值，如自由、平等、民主與和平等，但每個國家也都還關心如何型塑具有自己國格與文化特色的共同體。共同體的成員必須有共同生活和共同治理的願望，更要有共同分擔命運的願望——他們之中沒有哪一部分人企圖建立獨立國家，也不試圖歸屬於另一個外國。簡言之，社會團結求公民們彼此認同，從而把自己的同胞公民當做「我們」的一分子。這種共同歸屬感和共同身分感態夠幫助維繫彼此間信任和團結，並接受民主決策的結果。

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

在具體作法上，建議如下：

一、就國家整體的立場，台灣必須努力尋求一能有效凝聚共同體成員的政治與文化價值，而這種文化與價值，除了公正與平等的制度安排之外，更應該讓台灣各族群自己去說，因此，我們則必須思考讓共同政治或文化價值在地方層次上深化的作法。吾人建議，金里卡所提供的「使用方言的政治」可以做為文建會在規劃「社區總體營造」的軟體工程，而在國家層次上，語言平等法的立法更屬必要。語言的存在，除了代表族群文化生命的延續之外，最單純的意義是，說母語使一般民眾可以自在地做政治討論，就金里卡的看法，以語言為基礎的「民族」單位是最基本的——也就是他們是評價其他層次的政府形式合法性的最重要因素。因此，金里卡說：「民主政治就是一種使用方言的政治。」

二、一個現代民主國家的勃興與穩定，絕不僅依賴其自身基本結構與政治體制的合理性而已，它更需仰賴所有公民的素質與態度，因此，即使再怎麼多元包容，國家仍會期望公民對「正義」有相當程度的理解、敏感、與尊重。在台灣，這個正義的理解還需包含對歷史的重建過程；歷史上，國家的建構常須經過暴力的過程，台灣的未來應不至於如此悲觀，然而，台灣的過去的確是滿頁滄桑只有對歷史真正的尊重與反省，台灣才有重建新社會的可能。因為社會必然存在著需

要透過政治行動才能糾正的不公正現象，而公民也必須意識到他們有義務反對那種不公正現象；當不公平的現象發生、或民主制度有瀕臨崩潰危機時，一個人若只是寄希望於他人會插手，而採取無動於衷的態度，那麼他就是一個搭便車者(free rider)。這樣的公民也許仍然是一個「好人」，但他卻不是民主社會所需要的「好公民」。

三、國族的建立，對台灣來說，殊為重要。就人類情感上而言，「單一民族國家」(mono-national state)似乎是一較理想的狀態，但就事實觀之，複合民族國家(multi-national state)反而是國際社會上的多數；台灣的未來不能、也不需要建立在單一民族國家的基礎上，那麼突破了「民族國家」的界限之後，我們應該以什麼做為國家構建的基礎呢？不少學者提出「公民國家」的建議的確值得參考，畢竟網路世界中資訊的流通已相當程度地瓦解了國與國之間的文化、社會、與土地距離，想要凝聚一常保穩定的民族情感漸有困難，Gary 所提的具暫定協議性質的主權思維恐也將成為不得不然的選擇。而多元文化主義的社會思維與教育更是當務之急。

參考文獻

- Alter, P. 1990. *Nationalism*. London: Edward Aronold.
- Bickford, Susan. 1996. *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bohman, James. 1996. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. Mass: MIT Press.
- Dworkin, Ronald. 1985. *A Matter of Principle*. London: Harvard University Press.
- Hobsbawm, E. J., and Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will. 2001. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lin, Chia-lung. 1996. Politics of Constitutional Choice in Taiwan. Paper presented at The Taiwanese Political Science Association 1996 Annual Conference, December 14-15, 1996. National Taiwan University, Taipei.
- Lin, Chia-lung. 1998. *Paths to Democracy: Taiwan in Comparative Perspective*. Ph. D dissertation submitted to Department of Political Science, Yale University. (Oxford University Press, forthcoming)
- Nodia, Ghia. 1994. "Nationalism and Democracy," in Larry Diamond & Marc F. Plattner, eds. *Nationalism, Ethnic Conflicts, and Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl. 1928. *Verfassungslehre*. Berlin: Dunker & Humblot.
- Suksi, Markku. 1993. *Bringing in the People: A Comparison of Constitutional Forms and Practices of Referendum*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and Human Science: Philosophic Papers*, 2vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1992. "The Politics of Recognition," in Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. pp. 25-73. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, Raymond. 1989. *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. edited by Robin Gale. New York: Verson.
- 王仲孚。1997。〈對於《認識台灣》教科書之應有的認識——兼論《課程》與教科書〉收錄於台灣使研究會編《認識台灣教科書參考文件》。台北：台灣史

- 研究會。
- 王拓。1977。〈是「現實主義」文學，不是「鄉土文學」〉《仙人掌》2期。
- 王甫昌。1996。〈台灣反對運動的共識動員：一九七九至一九八九年兩次挑戰高峰的比較〉《台灣政治學刊》1期，頁129-210。
- 王振寰。1994。《財團與台灣的政治轉型》。台北：行政院國科會(NSC81-0301-H029-07)。
- 正中書局編。1998。〈傾聽人民的聲音：李登輝總統十年建樹〉。《破舊立新》。台北：正中書局。
- 朱雲漢。1989。〈寡佔經濟與威權政治體制〉收錄於台灣研究基金會編《壟斷與剝削：威權主義的政治經濟分析》頁143-222。台北：前衛。
- 池煥德。1997。《「台灣」：一個符號鬥爭的場域——以台灣結／中國結論戰為例》，東海大學社會學研究所碩士論文。
- 江宜樺。2001。〈新國家運動下的台灣認同〉收錄於林佳龍、鄭永年編《民族主義與兩岸關係——哈佛大學東西方學者的對話》頁181-216。台北：新自然主義。
- 余陽洲。2004。《當代公民的媒體防身術》。台北：永和社大。
- 李登輝。1995：389；《聯合報》，1992.7.23，版1。
- 吳由美。2005。《台灣族群問題的探源與進路》。國立台灣師範大學政治學研究所博士論文。
- 吳乃德。1997。〈國家認同和民主鞏固：衝突、共生與解決〉收錄於游盈隆所編《民主鞏固或崩潰》，頁15-30。台北：月旦。
- 林正義。1999。〈評析當前美國對兩岸的政策與可能變化〉《政治科學論叢——「展望跨世紀兩岸關係」學術研討會論文集》（專刊）頁1-19。
- 林佳龍。2001。〈台灣民主化與國族形成〉，收錄於林佳龍、鄭永年編，《民族主義與兩岸關係——哈佛大學東西方學者的對話》頁217-266。台北：新自然主義。
- 林佳龍。1999。〈解釋台灣的民主化：政體類型與菁英的策略選擇〉收錄於林佳龍、邱澤奇編《兩岸黨國體制與民主發展》頁87-152。台北：月旦。
- 翁秀琪。http://www.taiwan.gov.tw/EBOOKS/TWANNUAL/show_book.php?path=3_009_003。
- 若林正丈，洪金珠·許佩賢譯。1997。《台灣：分裂國家與民主化》。台北：前衛。
- 黃俊傑。1996。〈戰後台灣的儒家思想：存在形式、內涵與功能〉，「東亞近現代儒學之回顧研討會」論文，中央研究院中國文哲研究所，收入本書第六篇。
- 彭懷恩。1991。《台灣發展的政治經濟分析》。台北：風雲論壇。
- 鄭瑞城。1988。《電視新聞消息來源人物之背景與呈現方法之研究》。台北：行政院國科會科資中心。
- 董思齊。2001。《不確定的想像共同體：1949年以來台灣國家認同的困境》。國立台灣大學政治學研究所碩士論文。

- 陳正醜。1982。〈台灣的鄉土文學論戰〉《暖流》2卷2期。轉引自游勝冠，1997：93。
- 葉俊榮。2003。《民主轉型與憲法變遷》，台北：元照。
- 賴建國。1997。《台灣主體意識發展與對兩岸關係之影響》，政治大學東亞研究所碩士論文。
- 盧建榮。1999。《分裂的國族認同：1975-1997》。台北：麥田。
- 蕭高彥。2004。〈國族民主在台灣：一個政治理論的分析〉《政治之社會哲學評論》11期，頁1-33
- 蕭高彥。1996a。〈多元文化與承認政治論：一個政治哲學的分析〉發表於中央研究院中山人文社會科學研究所主辦「多元主義學術研討會」，5月30-31日。
- 蕭高彥。1996b。〈共同體的理念：一個思想史的考察〉《台灣政治學刊》創刊號，頁257-95。