

國族主義的再寫——崛起於每日實踐生活 現場的台灣（人）國族主義？*

莊佳穎**

英國蘭卡斯特大學社會系博士候選人

摘 要

本文探討中國（人）國族主義是如何在沒有引發戰爭的情況下，因著中國（人）國族主義國家敘事與台灣人日常實踐的斷裂而鬆動，而台灣（人）國族主義又是如何從台灣人每日實踐領域擴散至國家敘事領域而幡然崛起。爲了聚焦於台灣（人）國族主義如何在中國（人）國族主義國家敘事的馴化／教育之中，於台灣人日常實踐中被重新書寫，本文採用 Margaret Somers 的認同敘事架構（探詢不同敘事間的爭逐和轉變，並進一步在文中討論 Pierre Bourdieu 的習癖和 Homi Bhabha 國家敘事理論中的斷裂概念。

回到台灣（人）國族主義崛起的原點，由國家機器所提供的中國（人）國族主義想像無法貫穿台灣社會的起源，來自於國家敘事與個人實踐在日常真實之中的斷裂。當台灣人在個人層次上的日常實踐與中國（人）國族主義在國家層次上的宣稱相互抵觸時，裂縫於是產生於兩者之間。裂痕的發生創造了台灣（人）國族主義進場的空間，而中國（人）國族主義則開始動搖並遭受質疑。從本文出發，筆者期待能提供一個觀看台灣國族認同研究的新視野。一個將研究焦點回歸到每日實踐的生活現場，有別於歷史學與政治經濟學角度來觀看台灣（人）國族認同建構過程的，另類觀點。

關鍵字：台灣（人）國族主義、國族認同、國家敘事、每日實踐

* 本文初稿原發表於 2005 年台灣社會學年會，筆者感謝評論人郭文般教授所給予的寶貴建議。筆者同時也十分感謝《台灣國際研究季刊》兩位匿名評審給予本文細膩而中肯的指正。另外，筆者在此也向施正鋒教授對本文所提供的寶貴意見表示謝意。

** 作者 email: c.chuang@lancaster.ac.uk。

壹、從描繪「台灣人」到走進「台灣人」的生活現場

作為一個華裔學者，Ien Ang 曾經問了這樣一個問題：「當一個人被指稱為中國人時，能不能向中國性（Chineseness）說不？」（Ang, 2001: 51）從 Ang 的提問出發，筆者將回到台灣社會之中，國族認同衝突的起點，探討台灣人如何在國家機器規訓下被指稱為中國人的同時，向中國性說不，並探索台灣（人）國族主義在中國（人）國族主義的規訓／教育脈絡下浮現的過程。

台灣（人）國族主義相對於中國（人）國族主義的崛起，有別於多數殖民政權與被殖民者的分屬於不同種族的框架（如：英國和印度），殖民的和被殖民的都同樣起源於漢文化。此外，台灣（人）國族主義在崛起於中國（人）國族主義的過程之中所涉及到的手段多為政治領域中關於文化霸權的競逐，而相對避免了台灣社會內部的戰爭。也就是說，台灣（人）國族主義的崛起的主要原因，來自文化的大於來自種族的，透過文化霸權的動員大於透過武裝衝突的征戰的。

此一將國家認同建構擺放在歷史、政治經濟背景的脈絡之上，再將討論的焦點集中於社會文化的建構過程之上的觀點，在西方國族認同研究的相關文獻中十分豐富（Gellner, 1983; Hobsbawn and Ranger, 1983; Hutchinson, 1987; Anderson, 1991; Smith, 1998）。台灣學者之中，以歷史記憶和共享文化作為台灣（人）國族主義論證基礎的，則以強調台灣人的四百年史（史明，1980；李喬，1993）、共同悲情記憶（吳乃德，1993）、共享的語言文化（Hsiau, 2000）、公民意識的共同體精神（張茂桂，1993；吳叡人，1997）和作為台灣人的主觀一體感（施正鋒，1998）為論述的主要立基點¹。

¹ 江宜樺（1998）在〈當前台灣國家認同論述之反省〉一文中廣泛地回顧、並有系統地爬梳和分析台灣學者關於台灣社會國族認同討論的文獻。循藉江文，筆者回到上述原典中再讀這些相關文獻，同時亦閱讀了江文中未及涵蓋到的學者，如蕭阿勤（Hsiau, A-Chin）和施正鋒等人。

筆者發現，上述的國族認同研究觀點，雖說切入角度各異，然而大致上在論證過程中所運用的論述策略，多是以歷史分析、文本分析、統計調查或是哲學論辯等作為理論的支撐，來看台灣人國家認同的建構、解構與重構。然而在這些嚴謹的論證過程中，真正的行動主體——「台灣人」卻始終缺席。「台灣人」的生活樣貌被先設為一個不證自明的概念，其真正的圖像卻依然模糊，仍舊是源自學術想像的抽象畫。

從這一個反省為起點，本文將觀看台灣（人）國族主義崛起的研究場域還原到台灣（人）本身的生活現場之中，去看「台灣人」的國族認同如何在每日實踐中流動與轉化。因此筆者將台灣（人）國族主義視為一種個人透過表述書寫和實踐（discursive writing and practices）所形構的，同時具有實踐和想像、同質和異質、劃界和越界概念的一體感。國族主義同時也是 Tim Edensor（2002）在其 *National Identity, Popular Culture and Everyday Life* 書中所主張的，是由個人在每天日常生活之中的社會互動、習癖、例行公事的瑣碎細節之中所形構而成的觀看自己和觀看他人的方式。這樣的觀看角度將上述學者立論於共享的歷史條件、政治經濟和文化脈絡視為台灣人每日實踐生活現場的基礎，再將鏡頭拉近至「台灣人」的實踐層面——一種在台灣消費社會形成之後的，因為「生活方式的不同」而興起的國家認同。

在本文中筆者借用 Margaret Somers（1993, 1994, 1995a, 1995b, 1995c），以及 Somers 與 Gibson（1994）對於敘事認同（narrative identities）的分析架構將關於國族主義再寫與建構的討論放置於國家敘事（state narratives），公共敘事（public narratives）和個人實踐（individual practices）三個不同的層次之上。透過對於幾首具有代表性歌曲的分析，筆者將呈現國民黨一黨專政下國家敘事全面滲透至公共領域而在公共敘事的展現。而在分析個人實踐的部分，筆者援用 Pierre Bourdieu（1977）對於習癖（habitus）的討論，描述今天的台灣人在日常實踐之中所展現的，一種有別於中國人／中國性的生活方式。這些生活方式的差異包含諸如言談、穿

著和種種與物（material）的互動（如購物）（Edensor, 2002），導致台灣人／台灣性與中國人／中國性割離。同時，這種展現於台灣人於深度訪談之中，發生於個人每日實踐與國家敘事、公共敘事的折衝，這種發生在台灣人生活現場中的與中國（人）國族主義的真切衝突，導致了公共敘事氛圍的翻轉，進而影響其後國家敘事的書寫。也就是說，台灣人在生活現場所實踐的「一種不同的生活方式」（a different way of life），導致了發生於個人實踐與（中國（人）國族主義）國家敘事、公共敘事的，Homi Bhabha（1990a: 297）所指稱的「斷裂」（split）。這個斷裂的發生，造成了從個人實踐乃至公共敘事、國家敘事的逆轉，並因而催化了台灣（人）國族認同的崛起與台灣（人）國族主義的再寫。中國（人）國族主義由上而下乃至全面滲透（國家敘事→公共敘事→個人實踐）的論述體系在台灣人的生活現場中遭受到挑戰之後，致使台灣（人）國族主義由下而上乃至全面蔓延（個人實踐→公共敘事→國家敘事）的論述幡然崛起，並進而重新書寫了台灣社會的國族認同。

筆者將本文題目定名為「國族主義的再寫」，並將分析重點聚焦於台灣人的每日實踐生活現場，如前所述，是爲了將觀看台灣（人）國族主義崛起的研究場域還原到台灣（人）每日實踐的生活樣貌之中，去看「台灣人」的國族認同如何流動與轉化。筆者試圖藉由本文的分析反省被學術想像視爲理所當然的「台灣人」概念，並探索一個研究台灣（人）國族主義的另類面向，一個同時關照實證和詮釋典範的，國族主義的研究架構。Bourdieu 的「實踐理論」（theory of practice）和相關的「場域」（field）、「習癖」（habitus）等概念（1977, 1984, 1990），Bhabha 的後殖民敘事觀點（1990a, 1990b, 1994），以及 Somers 的認同敘事分析架構（1993, 1994, 1995a, 1995b, 1995c），提供本文在觀看台灣（人）國族認同建構過程的一個特殊對話空間。筆者試圖借助 Bourdieu 的理論梳理出台灣人在特定存在條件（台灣社會脈絡）中實踐和感知中國（人）國族主義所造成的，與台灣（人）因爲同質的連結和與中國（人）因爲差異的脫離。同時，筆者也透過 Bhabha

的觀點來檢視台灣人在實踐與感知自己與中國（人）的差異時的斷裂。並繼而透過 Somers 的認同敘事分析架構將社會脈絡之中龐大的敘事流分為幾個層次以利討論，從中追索隱藏在台灣人實踐和感知中國（人）國族主義的過程中，國族敘事是如何被建構、拆解和再寫。

貳、每日實踐、敘事斷裂、國族再寫

習癖 (habitus) [資本 (capital)] + 場域 (field) = 實踐 (practice)
(Bourdieu, 1984: 101)。

Bourdieu 的理論核心 (1977, 1984, 1990)，從習癖 (Habitus) 的概念開展，延伸至場域與社會空間、文化再製、生活風格等議題來探討社會階級的品味差異與象徵鬥爭。在本文中，筆者首先由 Bourdieu 的理論來觀看台灣人的每日實踐生活現場，接著從「習癖」及其所指涉的「實踐感」(practical sense) (Bourdieu, 1977) 來探討中國（人）國族主義是如何在台灣人的生活現場（場域）中被台灣人實踐，然後如何被再製、被挑戰和被質疑；而台灣（人）國族主義又是如何因著台灣人在其生活現場（場域）中的文化再製過程而崛起。

Bourdieu (1977, 1984, 1990) 認為習癖是「一個組織實踐和感知的，正在進行建構同時也已經建構的結構」(a structuring structure, which organize practices and the perception of practices, but also a structured structure)；是一個透過「持久存在和轉化中的秉性 (disposition)」以及不斷的實踐活動所積累而成的體系 (Bourdieu, 1990: 53)；同時也是一個中介於個人和社會條件，主體和客體，主觀認知和客觀結構之間的媒介。不同的存在條件 (conditions of existence)，產製了不同的習癖 (Bourdieu, 1984: 170)。在特定的生存條件下，「習癖」是行動的發生原則 (genetic principle)，提供行動主體在日常生活的場域中如何行動和反應的判斷 (sense)。習癖

所指涉的實踐感，不僅是一種心理狀態（state of mind）、身體狀態（state of body），更是一種存在的狀態（state of being）。Bourdieu（1977）用「身體質性」（bodily hexis）來形容習癖如何透過實踐印刻和內化於個人的身體展演之上（如：飲食、坐走臥、姿態、表情、甚至是說話的腔調等等）。他說：「身體質性是一種由被領略（realized）、被體現（embodied）的政治神話所轉化而來的一種恆久的「秉性」，一種持續的站立、言說以及由之而來的感覺和思考的方式」（Bourdieu, 1977: 93-94）。

Bourdieu 以習癖、實踐感、身體質性等概念來理解並支撐行動主體在特定存在條件下如何感覺、思考情動和反應。接著他將習癖的概念放置於特定的存在條件（社會脈絡）中，用以解釋行動主體在特定場域之中的特定實踐。於是客觀的特定存在條件模塑了習癖，在主體經由實踐之後，產製了生活風格（life-styles）（Bourdieu, 1984: 172）。這樣的特定的生活風格，被該特定群體成員以文化實踐的方式加以內化，並用以向內調和（harmonized）、向外標定差異，來表現秀異的社會位置（Bourdieu, 1977: 76-78; 1984: 170）。孫治本（2004: 28）認為，「對於 Bourdieu 而言，生活風格是社會階級在象徵差異體系中的外顯形式；他談的是『階級品味與生活風格』」²，以作為分析社會階級鬥爭的新面向。

筆者希望特別強調 Bourdieu 在「習癖」的描繪中所強調的，在特定存在條件下，作為行動主體的個人透過實踐和感知進行文化再生產而呈現的，社會階級在生活風格上的差異（differences）。Bourdieu 所謂的生活風格上的差異，是透過消費實踐所展現的。他將所謂的特定存在條件放在消費社會的脈絡之中，強調不同社會階級在消費實踐和品味上的差異，而位處相同社會階級的人有著該特定階級特有的秉性與生活風格。此外，Bourdieu 認為，這樣的差異，不但是社會階級在象徵差異體系中的外顯形式，同時也是可被主觀感知的。Bourdieu（1977: 233, n16）強調，差異的感覺來自行動主體在「日常生活例行公事之中」對於他人的持續觀察，從

² 底線為孫治本所加。

發現他們「用和自己不同的方式做相同的事，或是在同一個時間做某件不同的事」（“doing the same things differently, or [...] doing something different at the same time.”）來覺察我群和他者（otherness）的差異。

本文在開始時所設定的時空座標，為台灣（人）國族主義如何在這過去的三十年間，於台灣人的每日實踐生活現場之中崛起。這三十年間的台灣社會，歷經了消費社會的急遽形構和民主化的快速發展，而構築了一個特定的生存條件。而台灣人的生活現場，則是在國族認同研究中，一個仍然模糊而需要投注理論加以探討的領域。受到英國學者 Edensor（2002）研究的啓發，本文延伸 Bourdieu 的理論，將國族認同的討論放回到台灣人的每日實踐生活現場。然而，和 Edensor 對於英國（人）國族認同研究不同的是，本文討論的台灣（人）國族認同是一個建構中的、再寫的國族認同，而非（如 Edensor 研究中的英國那樣）一個已然建立而正歷經再製的國族認同。因此筆者的關懷重點，是在台灣人國族認同建構過程中，實踐與中國（人）的「差異」、感覺與中國（人）的「差異」的本身。

筆者在本文中將 Bourdieu 對於「習癖」所衍生的，社會階級透過消費實踐所展現的生活風格上的差異，延伸至台灣人透過消費實踐所展現的，因為生活風格上的差異所造成的國族認同的差異。在稍後的分析中，我們看到台灣（人）國族認同，是一個在台灣消費社會形成之後的，因為「生活方式的不同」而興起的國家認同。由田野的訪談中筆者發現，台灣人在生活現場的消費實踐中，先是發覺到自己的實踐和官方體系的規訓相互矛盾，而後一而再再而三地覺察到自己與中國（人）的差異，於是，台灣人和中國（人）之間的裂縫就此產生。也就是說，Bourdieu 理論之中的生活風格的差異，以消費實踐劃分了不同的社會階級；在本文中，生活風格的差異，則是以消費實踐劃分了不同的國族認同。在這裡，Bourdieu 指稱的「習癖」所隱含的「彰顯差異」，成為「斷裂」而非「接合」的觸媒。或者筆者應該更精確地說，台灣人在實踐和感知自己與中國（人）生活方式、生活品味的差異之後，「習癖」成為台灣（人）相互接合，從而與中國（人）

斷裂的觸媒。這是 Bhabha 所指的「斷裂」(split)，是台灣人在實踐中國(人)國族認同時所產生的認同碎裂。

在國族敘事的產製過程中，有一種斷裂 (split) 存在於訓導式 (pedagogical) 敘事接續積累的時間性與展演式 (performative) 敘事反覆遞迴的策略之間。正是透過這個斷裂過程，現代社會的概念性矛盾成爲國族書寫的所在。(Bhabha, 1990a: 297; Bhabha 的斜體強調)

Bhabha 援引了 Benedict Anderson 在《想像的社群》(*Imagined Community*) (1991) 中的基本論點，認爲國族是一種可被拆解的共同想像，並提出在國族敘事的產製過程中，訓導式 (pedagogical) 與展演式 (performative) 兩種國族敘事 (narration) 之間的斷裂狀態。他強調，官方的訓導式敘事試圖消除差異並建立一致以從事國族自我製造 (nation's self-generation)，而展演式敘事則是透過生活現場中零碎的實踐片段干擾官方的訓導式敘事。敘事的斷裂，於是在兩者相互競逐的論述性矛盾之中發生 (Bhabha, 1990a: 299)。Bhabha 認爲，國族的書寫和正是在這樣一個雙重 (doubleness) 書寫的過程中衍散 (dissemination)。國族敘事，是飄散在斷裂的缺口之間，不斷再製、崩解、再寫的認同與想像。

除了敘事斷裂的概念之外，Bhabha (1990b) 闡述了第三空間 (the third space) 的文化混雜性 (hybridization)。Bhabha 認爲所謂第三空間是相異的文化在面對彼此時的交界，是文化混雜發生的所在，是在二元對立之外的，敘事爭逐與知識抗拒的空間。從斷裂到第三空間，Bhabha (1990a, 1990b, 1994) 的後殖民敘事觀點關注的是一種超越二元殖民對立關係 (殖民者與被殖民者) 的，「斷裂性的連續」敘事書寫。他認爲殖民者與被殖民者間的動態協商關係是一個超越兩者界線的，充滿政治性、含混而複雜的矛盾地帶。而被殖民在生活現場的實踐展演中所進行的對於殖民者的學舌 (mimicry) 讓原有意義發生變異，而致使其模仿的本身成爲一種對殖民體系的嘲諷。殖民體系的敘事因爲被殖民者的學舌或模仿產生不連貫和脫

落的片段，所謂正統的敘事在此刻被顛覆。學舌開啓了第三空間，在文化混雜的過程中展開一個文化再製及敘事再寫的可能，也模糊了殖民者與被殖民者、宰制與被宰制、壓迫與被壓迫的絕對劃分。

因為 Bhabha 的理論超越了（後）殖民理論中殖民／被殖民二元對立的框架，而能在觀看台灣國族認同的建構過程時，在若干程度上保留了台灣脈絡的特殊性。發生在台灣脈絡之中最有趣的是，台灣（人）國族認同的大規模崛起並非發生在日治時期初期日本人和台灣人來自不同文化的分歧，或是國民黨初來乍到、外省本省族群差異最大的時候。台灣（人）國族認同的大規模崛起，反而是在經過國民黨幾十年的黨國規訓和台灣人對於中國（人）國族主義幾十年的實踐之後。這數十年間，台灣人的認同業已歷經了多數台灣學者已經指出的，從省籍／族群認同過渡到國家認同的過程。但是筆者認為其中最引人入勝的轉折則是，構成挑戰、拆解抵抗國民黨的中國（人）國族主義的台灣「本土」力量，其實是來自台灣人對於中國（人）民族主義的習作和實踐。長久以來，台灣文化，因為其更迭的殖民歷史，一直是一個混成的文化（hybrid culture）。每一個殖民的歷程都開啓了一個第三空間，一個被殖民的台灣人和殖民文化面對面，相互混成的交界。從歐洲政權、鄭成功政權、日本政權到國民黨政權，在不斷面對外來文化的學舌過程中，台灣社會發展出一種對於外來文化的強韌適應力和再創造力。國民黨離散至台灣之後，台灣人無可選擇地展開對中國（人）國族主義的學舌（唱中華民國頌、學習熱愛蔣公），卻也因為如此在生活現場的實踐中找到一個空間，一個混雜本土台灣和外來中國的空間。而這個空間，也是裂縫，一個存在於台灣（人）和中國（人）的斷裂。

如果以 Bhabha 的觀點來描述這個斷裂，這正是處在訓導式與展演式兩種國族敘事（narration）之間的斷裂狀態。筆者認為，在台灣（人）國族主義崛起的過程中，這個斷裂其實是發生在兩個階段的雙重斷裂。第一個階段的斷裂發生在台灣人於生活現場的實踐和國民黨版的國族主義之間——台灣人的日常實踐，一種介於主體實踐和客體結構之間共同交集產

物，挑戰了國民黨版的公共敘事和國家敘事。在下面的方析中我們會看到，由於國民黨版的國族主義不足以全面解釋台灣人在生活現場中真切的實踐和感知經驗，於是其國家敘事被台灣人重新解讀並挑戰。這是台灣人和國民黨版中國（人）國族主義中的過去的中國（性）——抽象遙遠的中國地理想像（如：青海的草原）、共同血緣（如：我們都是炎黃子孫）和神化的共同英雄（蔣介石）之間所產生的斷裂。第二個階段的斷裂發生在台灣人於生活現場中真正遭遇到今天來自對岸的正港中國人時。當民主轉型和消費社會形構急速發生於台灣社會，一種不同的生活風格彰顯了台灣人和中國人的差異，而產生了另一個斷裂。在下面的方析中我們會看到，台灣人和中國人在消費品味的差異與民主經驗的落差，成為台灣（人）指認自我並區隔自己和中國（人）的判準。這是台灣人和今天對岸中國所展現的中國（性）——在言談、飲食、購物等生活風格上所產生的斷裂。

在本文分析台灣（人）國族認同的建構過程中，筆者將 Bourdieu 用以描繪社會階級在象徵差異體系中所展現的生活品味的差異，延伸至不同國族論述系統中所展現的國族認同和生活風格的差異。而透過 Bourdieu 的實踐理論與 Bhabha 的後殖民敘事觀點在本文中的對話，我們發現了國族敘事本身所隱含的物質性。亦即，物質實踐的差異可以用以闡釋意識型態的差異，而意識形態的差異是可以透過物質實踐的方式來論述和書寫的。在這裡，國族認同的差異是以物質實踐的形式來展現，是在生活現場中具體而微的每日實踐。但是，崛起於台灣人生活現場中每日實踐的台灣認同，又是如何在台灣社會脈絡中蔓延，進而挑戰中國（人）國族主義的？

如果 Bourdieu 的理論提供了結構和主體、實踐和感知之間的連結，那麼 Somers 的認同敘事分析架構則提供了一個導引沿著個別敘事脈絡延伸至集體敘事的分析路徑。Somers 的敘事認同分析透過反省和批判社會學的行動理論指出，由於社會學領域所普遍缺乏的對於歷史的興趣，而致使該領域中對於認同的研究欠缺了連接和處理群體和個人的一種社會存在（social being）（Somers & Gibson, 1994）的可能。只有透過建立敘事認同

的分析框架重新概念化社會學理論中主客二分的研究典範，才能透析社會能動性，廣泛觸及在時代大敘事、公眾論述、政治權力與文化實踐等交互影響所構成的多重關係脈絡。Somers（1994, 1995）認為，認同是透過在特定時空下多重交錯的敘事而構成的。行動個體是在多重敘事脈絡之中書寫、實踐和組織意義，並形塑、重構對自我的界定。

Somers 的認同敘事分析架構主張每一個個人都具有透過自己經驗和詮釋的小敘事，而這個敘事和較大範圍的公共敘事，以及更高層次的大敘事展開對話。在本文裡我將台灣人的日常生活實踐視為 Somers 認同敘事分析架構裡，個人透過自己經驗和詮釋的小敘事，作為和其他兩個層次，也就是公共敘事和國家敘事對話的論述基礎。在本文中我希望能描繪台灣認同崛起於台灣社會，或說台灣人由中國（人）認同轉向台灣（人）認同的過程。作為政治文化的一部份，國家認同和國族主義的概念，如果借用 Somers（1995a: 103）的描繪，是「銘刻於歷史型構的概念網絡之中的」而被建構的。對 Somers 而言，這樣一個概念網絡之中存在著一個必須被揭露而疊合於社會真實之認識論和後敘事。以 Somers 的觀點來看台灣（人）國族主義，我們看到台灣（人）國族主義的崛起乃起始於被視為理所當然的中國（人）國族主義遭受到根本的質疑。台灣人看待他們自己的方式不但已經改變，同時更涉及一種基進的認識論層次上的扭轉。因此對於台灣（人）國族主義如何凌駕中國（人）國族主義的探討應該被擺放在多重敘事在歷史脈絡的競逐與轉化之中。這樣的歷史應該在一個能夠勾連於既有研究框架之中已然被二分的，政體的和社會的、公共的和私人的、行動的和認知的分析觀點中被重新檢視（Somers, 1995a）。

在下面的分析中我們可以看到，台灣人的日常生活實踐（小敘事）與國民黨國家敘事和公共敘事的矛盾在旅遊經驗中被突顯出來。報導人（informant）在旅遊經驗之中所遭遇的個人小敘事和國家敘事／公共敘事的衝突，讓國民黨中國（人）國族主義規訓之下的國家想像，透過台灣人身體實踐所親身經歷的劇烈排斥被割裂，而逐漸在台灣人的共同想像中，

被驅逐為自我之外的他者。而透過對自我在日常生活實踐的重新檢視，台灣人開始翻轉其國家認同，對於台灣的認同在自己的經驗和詮釋中開始崛起。台灣（人）國族主義，於是從個人實踐的層次開始蔓延至公共敘事（歌曲的創作），乃至其後的國家敘事，而成為挑戰中國（人）國族主義的另一種國族敘事。

參、中國，抽象而遙遠的想像

帶著來自中國的鄉愁（diaspora），中國國民黨於1949年離散至台灣。一夕之間，台灣成為反共復興的堡壘和民主的基地。執政期間，國民黨建立了 Ronald Weitzer（1990）所言的「遷佔者政權」（settler state），並透過將中國（人）國族主義植入於法律、教育以及軍隊等控制和規訓的方式，將其鄉愁投射在台灣社會之上。在國民黨的一黨專政體系中，國家敘事與公共敘事幾乎相疊合，以國家機器為後盾，將中國（人）國族主義徹底貫串於台灣社會之中。對於台灣人來說，中國（人）國族主義和中國性是受制於國家機器而反映在國家敘事和公共敘事上的，一種必須「被學習的知識」（learned knowledge）（Wilson, 1970）。面對中國共產黨在對岸建立起的另一個中國，國民黨藉由在政治上將台灣塑造為反共基地以及在文化上將台灣社會化為「真正的中國」來正當化其在台灣政權的合法性。在國民黨的訓導式敘事中，對於蔣介石的忠誠，對於中華民國的愛國情操和對於中華人民共和國的敵意總是在國民黨的日常教育中被大量而反覆地強調（Wilson, 1970: 9）。台灣人被要求在政治上要對國民黨的中華民國、以及身兼國民黨及中華民國領袖的領導人效忠，在文化上要做一個「堂堂正正的中國人」。以下兩首台灣人耳熟能詳的歌曲反映了一黨專政的國民黨如何透過國家機器控制其在台灣社會中，以國家敘事和公共敘事書寫中國（人）國族主義的手法。

青海的草原，一眼看不完，喜馬拉雅山，峰峰相連到天邊。

古聖和先賢，在這裡建家園，風吹雨打中，聳立五千年。
中華民國，中華民國，經得起考驗，只要黃河長江的水不斷。
中華民國，中華民國，千秋萬世，直到永遠。

〈中華民國頌〉歌詞³

〈中華民國頌〉這首二十歲以上世代幾乎耳熟能詳的歌曲，標記了中國人、中國性和中國國族主義如何在國民黨的國家和公共敘事中被呈現。杜維明（Tu Wei-Ming）（1994）認為中國（人）的文化意識是被建立在種族、領土、語言和宗教的原初連帶之上的。「炎黃子孫」，對他而言正是這種建立在神話想像之上，宣稱起源於共同祖先和共享文化的最好例子。在〈中華民國頌〉之中，「炎黃子孫」起源於相同祖先的想像被再次強化，而所有地方差異則被收編到集體神話的單一歷史敘事之中。對應於中國（人）國族主義書寫中「黃河」、「長江」及「龍的傳人」、「炎黃子孫」被普遍地用以比喻來自共同起源，〈中華民國頌〉藉著歌頌青海的草原、喜馬拉雅山勾勒一幅共同的地理想像，同時以古聖和先賢再次複製一個共同血源的神話。這是 Bhabha 口中，官方的訓導式敘事試圖以壓縮歷史（1990a: 299）來消除內部差異、建立一致所從事的國族自我製造（nation's self-generation）。而對於 McClintock 而言，〈中華民國頌〉則標記了國族主義敘事中被普遍強調的「父系家族比喻」（family trope）（McClintock, 1995），這是一個被性別化的國族想像。McClintock 的觀點來看〈中華民國頌〉，我們看到中國（人）國族主義，是透過平行於家族比喻並強調雄性化特徵的再現與書寫。在這首歌曲之中，被選取的地理景觀、被複製的父系家族比喻與被誇示的時空概念作為一種彰顯共同起源和雄偉歷史的象徵，然後再連接到「中華民國」的國家概念之上，用以描繪一個華麗莊嚴而雄偉的「中華民國」想像。〈中華民國頌〉完成於 1980 年，正是在國民黨政權退出聯合國的九年後及美國與國民黨政權斷交並與中國政權建交的一年後。歌詞中的「風吹雨打中，聳立五千年」，「中華民國，經得起考驗」以及「中

³ 這首歌曲作於 1980 年，由劉家昌作詞作曲。

華民國，千秋萬世，直到永遠」，合理化了國民黨政權在面對外在國際現實和內外政權挑戰的正當性。

總統 蔣公，您是人類的救星，您是世界的偉人。

總統 蔣公，您是自由的燈塔，您是民族的長城。

內除軍閥，外抗強鄰，為正義而反共，圖民族之復興。

蔣公！蔣公！您不朽的精神永遠領導我們，反共必勝，建國必成，

反共必勝，建國必成。

〈先總統蔣公紀念歌〉歌詞⁴

在這首〈先總統蔣公紀念歌〉中，沒有國民黨所背負的，來自中國內戰的挫敗感和中國近代史顛沛流離的苦難，只有蔣介石作為「人類的救星」、「世界的偉人」、「自由的燈塔」和「民族的長城」的仰之彌高。如同在〈中華民國頌〉之中聳立五千年的中華民國，蔣介石在這首歌曲中也具有「不朽的精神」，領導中華民國「反共必勝，建國必成」。國共內戰與軍閥內戰被重新詮釋，蔣介石的角色由一個政治人物、國民黨領導人、中華民國總統被轉化為不朽的「民族救星」、「世界偉人」，而蔣介石、國民黨和中華民國的界線也在歌詞中被模糊。除了對於蔣介石的忠誠，對於中華民國的愛國情操之外，「反共」，在國民黨的中國（人）國族主義規訓中亦佔有重要的地位。國民黨對於「反共」的詮釋，不僅僅是反對共產黨，同時也包含著對於中華人民共和國的敵意。在我進行個人深度訪談的時候，其中一個報導人在被問及其受教育過程中對於中國想像和記憶時，提到了他對於小學三年級其中一課國語課文〈沒有太陽的地方〉的深刻印象。循著他的回憶，我回到該課課文的本身，重新回溯國民黨如何透過教育在台灣社會的日常生活中建立對於中華人民共和國的敵意。

（第一段）自從民國三十八年共匪佔據中國大陸以後，到現在已經有三十多年了。這三十多年來，大陸上的同胞一直過著貧窮不安的

⁴ 這首歌曲作於1975年，由張齡作詞，李中和作曲。

日子。他們好像住在黑暗的世界裡，看不見陽光，對將來沒有希望。到過中國大陸的人，都說那裡是一個「沒有太陽的地方」。…

（最後一段）我們生活在自由的國土上，日子過的很幸福。但是我們不要忘了，還有十億的同胞，正在一個沒有太陽的地方受苦。為他們解除痛苦，是我們大家的責任。

〈沒有太陽的地方〉課文⁵

在〈沒有太陽的地方〉課文中，國共內戰的歷史被重新定位為「共匪佔據中國大陸」，而中國共產黨在中國的政權被形容為「黑暗的世界」。課文的周圍是一幅跨頁的彩色插圖，其中一個骨瘦如柴的男子倒臥在一堆白骨和骷髏頭間。藉由課文和插圖的搭配，國民黨在其訓導式敘事中，以公共敘事的形式向學童強調「大陸上的同胞一直過著貧窮不安的日子」，並指涉至一種帶有強烈治暗示的國家敘事。從這一課課文中台灣學童透過文字和震撼插圖中學到了對於中國共產黨的敵意，和如何在將來「解除」她們的痛苦。弔詭的是，在國民黨的論述邏輯裡，中國（人）和中國共產黨的概念是被切割的。也就是說，國民黨在試圖醜化中共政權，將他們形容為「佔據大陸」的「共匪」的同時，卻同時向學童傳達擁抱中國的概念，期待台灣學童將中國人民看待為「十億的同胞」。在國民黨的中國（人）民族主義邏輯裡，要求台灣人敵視中國政府的同時，卻同時要擁抱中國人民。但是這樣的中國（人）國族主義，當由台灣人落實到日常生活中逐一實踐時，又會是什麼樣的情況呢？以下我將從報導人小民⁶對於「沒有太陽的地方」的回憶開始，呈現他在深度訪談過程中所描述的，台灣人對於中國（人）國族主義的日常實踐。

⁵ 國民小學 1997 年第 7 版第 6 冊（三年級）第 21 課。

⁶ 為符合研究倫理，在本文中，凡提及報導人時，筆者將不會呈現他們的全名，而以他們在田野中的小名呈現。筆者亦不傾向以數字編號的方式來呈現報導人，這是為尊重報導人本身做為一個生命主體在其文化脈絡之中的實踐和感知經驗，同時也是為保留筆者和報導人在田野過程中，在觀點上的視野融合。

我認為中國並不屬於台灣，台灣也不屬於中國。…雖然我有一半的家庭血統來自 1949 年之後過來台灣的中國人，但是那是以前的事情了，雖然國民黨的學校教育在各方面都會一直告訴我我是中國人。…譬如學校就會教我們唱〈龍的傳人〉（笑），又譬如課本的寫法就會讓你覺得你是中國人，本國歷史和地理就是中國歷史和地理。…學校會跟我們說中國大陸被所謂的共匪佔去了（笑），要我們一定要反攻大陸解救他們。我記得小學的時候有一課國語課文叫做〈沒有太陽的地方〉⁷，課文旁邊畫了一幅很恐怖的圖，裡面都是骷髏頭，還有烏鴉在飛，整個課文就是在表示大陸同胞都身在苦難當中，需要我們去解救。小時候的我看完這個課文覺得很恐怖…然後就覺得「大陸同胞」的生活真的很恐怖又很困苦（笑），需要我們去解救⁸。

當被問及自己關於國民黨中國（人）民族主義教育的回憶時，報導人小民提供了以上的描述。他指出課文和圖畫本身在當時所帶給他的驚嚇與震撼，以及他如何透過恐懼學習「解救身在苦難之中的大陸同胞」。在他的描述中我們可以看到一個有趣的連結，那就是對他而言，「成爲一個中國人」和「對於中國共產黨的敵意」被指涉爲一個相同的概念。也就是說，在國民黨的中國（人）國族主義國家敘事中，對於中國政權的敵意和對於中國人民的一體感，這兩個相互矛盾的概念，是被包裹成一個價值體系來教導學童的。

但是國民黨中國（人）國族主義這種仇視中國政權卻擁抱中國人民的兩手訊息卻在台灣人的日常生活中因爲與個人實踐的斷裂而導致台灣人與中國想像的漸行漸遠，同時展現爲公共敘事中了擁有另一個不同樣貌的中

⁷ 此處訪談內容的原文應該是「我記得小學的時候有一課國語課文叫做〈沒有太陽的世界〉」，但是在查閱了當時的國小課本之後，筆者發現這一課課文的題目應爲〈沒有太陽的地方〉，和報導人的記憶有一些出入，所以此處訪談內容，筆者直接登錄爲〈沒有太陽的地方〉。

⁸ 報導人小民這段訪問完成於 2005/3/23。

國概念。在以下的這段話之中我們可以看到報導人小民以戲謔的方式⁹描述在成長的過程中，以蔣介石為例說明他自己如何面對中國（人）國族主義和日常生活實踐斷裂的情況。

我還記得那時候的課文都會把蔣公描述為一個世界的偉人。如果到外面的書局去買世界偉人的叢書的話，就會發現這些包括愛因斯坦或是牛頓的世界偉人裡，其中有一冊是蔣公（大笑）。而且小學課本還教我們他是一個從小就懂得孝順父母、看著鯉魚往上游就激發上進心的偉人。…但是當我們越長越大就會發現，教育中和真正的生活卻是兩種體會¹⁰。

正在攻讀宇宙學博士的報導人小民回憶到他小時候到書局購買偉人傳記時所遭遇到的困惑。他回想起，當時的他無法明白為什麼一套關於科學家系列，諸如愛因斯坦和牛頓的世界偉人叢書裡面，會夾雜著一本「蔣公」的傳記。「蔣公」的傳記出現在科學家系列的偉人叢書裡，標記著中國（人）國族主義在台灣社會無所不在的書寫姿態和論述方式。國民黨國家敘事裡對於蔣介石的忠誠，透過國家機器的強化與動員，體現在公共敘事（坊間書局中所販賣的偉人傳記）裡無所不在的蔣介石肖像之中。然而在接下來的分析中我們會看到，這樣的國家敘事／公共敘事與台灣人的日常生活實踐，卻是斷裂的。在報導人小民言談中所透露的輕笑，多少反映了今天的台灣人在面對國民黨的中國（人）國族主義規訓下，面對國家敘事與個人實踐斷裂的逐漸了悟。

此外，國民黨國家敘事和公共敘事中的中國（人）國族主義不只在台

⁹ 筆者在這邊必須要說明和強調的是，讀者必須意識到，報導人小民在訪談中所呈現的戲謔語氣，已經是歷經了在生活現場的每日實踐中與中國（人）國族主義的斷裂之後的結果。也就是說，在國民黨戒嚴統治時期國家機器的高壓統治下，當時台灣學童對於中國（人）國族主義的學習和實踐是全盤接受的。報導人小民在這裡在描述自己過去學習中國（人）國族主義的諷刺和戲謔，是在歷經成長過程之認同斷裂和知識抗拒之後的，關於過去生活經驗的回溯，不應被理解為在童年時期就有足夠資源懷疑和抗拒國民黨的中國（人）國族主義。

¹⁰ 報導人小民這段訪問完成於 2005/3/23。

灣人每日實踐的生活現場中和台灣人發生 Bhabha 所言的「斷裂」，而成爲遙遠而抽象的概念；當台灣人真切地遭遇到今天的中國（人）時，發生在另一個階段的更劇烈的斷裂才真正發生。由下面這段報導人的經驗我們看到〈中華民國頌〉之中「一眼看不完」的「青海的草原」如何和台灣人的個人實踐產生扞格。

我到現在還記得小時候在小學所學的〈中華民國頌〉要怎麼唱…但是當我到中國旅遊去了青海，期待看到歌詞裡「一眼看不完」的青海草原的時候，前一天在當地吃的東西卻讓我得了腸胃炎，當場就在當地廟裡跑廁所，之後連一根草都沒有看到就自己先回到旅館休息。所以我的青海草原的經驗，就是和大家一起蹲在一條水溝通到底的廁所拉肚子，還有肚子痛的回憶。（笑）…我的中國旅遊經驗，給我的感覺是一種到了國外的感覺。不僅僅是到內陸的青海給我一種落後的感覺，就連是在沿海大都市比較進步的地方也給我一種陌生的感覺。…即使台灣人和中國人都是講中文，腔調的不同、用詞遣句的不一樣和人的思想觀念的差異讓我覺得我來到一個不同的國家¹¹。

如前所述，Bourdieu（1977: 93-94）曾經詳細描述「習癖」是一種經由身體質性所內化和展現的，特定團體成員所共享的文化與對於自我和他者的一致態度。身體的展演，除了被領略和被體現爲身體狀態、心理狀態之外，更是一種存在的狀態。在上面的描述中，我們看到台灣人在特定的台灣脈絡之中透過身體實踐所養成的習癖與中國（性）的兩階段斷裂。第一個階段的斷裂，發生在台灣人的實踐和國民黨中國（人）國族主義的敘事相互抵觸的過程中。當報導人瞭解到眼前所見的今天的青海並非腦海裡想像中的昔日的青海時，第一個階段的斷裂於是產生，這是台灣人和國民黨版中國（人）國族主義中的過去的中國（性）所產生的斷裂。第二個階段的斷裂，則是發生在台灣人的實踐和今天的中國相互排斥的過程中。當

¹¹ 同註 8。

報導人對於青海草原的回憶成爲腹痛和腹瀉經驗，一種因爲身體劇烈抗拒所產生的對於今日中國的反感，造成第二個階段的斷裂，而這是台灣人和今天的中國（性）因爲不同的生活風格所產生的斷裂。

從 Somers 的敘事認同分析架構來看，這兩個階段的斷裂，發生在台灣人每日實踐生活現場（小敘事）與國民黨的中國（人）國族主義的國家敘事和公共敘事之中。個人小敘事和國家敘事／公共敘事的斷裂，讓國民黨中國（人）國族主義規訓之下的國家想像，在台灣人身體實踐所親身經歷的生活經驗下，被驅趕爲台灣人共同想像中的他者。

在這裡，台灣人透過身體所真切實踐的旅遊經驗與國民黨的中國（人）國族主義發生斷裂，並進而強化台灣人作爲一個群體的認知基礎。中國就是外國的感覺油然而生，「我們」台灣人和「他們」中國人的差異逐漸崛起並擴散。對內（台灣）一體感和對外（中國）疏離感不僅僅發生在台灣人個人實踐（旅遊經驗）與昨日中國或是今日中國的斷裂之上，同時也發生在台灣人和中國人真正面對面遭遇的時刻。誠如報導人所言，「即使台灣人和中國人都是講中文，腔調的不同、用詞遣句的不一樣和人的思想觀念的差異讓我覺得我來到一個不同的國家」。台灣人在經歷與中國（人）面對面的互動之後，從台灣人和中國人在個人實踐上的差異體會到自己和所謂的中國（人）的差異。

肆、屬於台灣人的，「不同的生活方式」

筆者在前面提到，國民黨國家敘事與公共敘事之中的中國（人）國族主義因爲太過抽象而遙遠，而在台灣人的日常生活實踐中遭遇質疑，這是一種發生在過去的中國和今天的台灣人之間的第一個階段的斷裂。然而，更真實的，當台灣人真正面對今天的正港的中國人時，發生於今天的中國（人）和台灣（人）之間，展現在習癖或是生活方式的差異，則是第二個階段的斷裂。在下面的討論中，筆者將針對第二個階段的斷裂做更多的討

論。以下的這一段話裡，報導人 Ping¹² 以更精確的描述來呈現台灣人在面對今天的中國人時所感受到的，存在於台灣人和中國人之間的，體現於所謂氣質、言談舉止和表情的差異。我們可以看到報導人如何在每日實踐生活現場中將自己看待為一個有別於中國(人)的自己，並將自己和台灣(人)劃分在臻於國家認同層次的同一個群體。

到國外唸書之後，我不喜歡被誤認為是中國人，因為我覺得他們中國人看起來氣質就跟**我們**台灣不一樣。我覺得**他們**有一點…講的比較直接就是…有一點「ㄌㄨㄨㄨㄨ ㄌㄨㄨㄨㄨ 的」(笑)。…我不太喜歡他們的調調，…感覺上**他們**很「中國」，**他們的**氣質、言談舉止表情似乎比較不文雅，**他們**所受到的教育讓**他們的**思想沒有辦法自由的發展。這跟**他們**今天是否已經很有錢沒有關係，**他們的**舉止表情就是讓我覺得不一樣。¹³ (粗體為筆者所加)

這種 Bourdieu 所強調的，透過身體內化並實踐，展現在飲食、姿勢、表情甚至是言談時的音調口吻的，習癖或是生活方式的差異，反覆出現在報導人的訪談文字之中。對於 Bourdieu 來說，生活方式的差異是經由身體實踐而被台灣人所界定和「覺得」的。這樣一種存在於台灣人和中國人間不同的習癖，體現為一種恆久的氣質和稟性 (disposition) (Bourdieu, 1977: 93-94)，被再製和模塑為一種集體共享的氛圍，給定了一個特定階級或團體與其他階級或團體的差異，從而將這個特定階級或團體與其他團體區分開來。對台灣人來說，中國人黏膩的中文腔調和「ㄌㄨㄨㄨㄨ ㄌㄨㄨㄨㄨ 的」氣質是惱人的。另外，台灣的民主共享經驗所帶來的「自由」，也成為報導人用以區隔台灣人和中國人的指標。民主價值在這裡扮演的，是接近於 Bourdieu 理論中的習癖，是一種台灣人共享的氣質稟性，以及長年累積下來，不同於中國人的生活方式。在台灣人個人實踐之中因為國家敘事、公共敘事和個人實踐的斷裂所引發的中國想像的磨損之後，今天的台灣人和

¹² 這裡為尊重報導人個人意願，以其慣用的英文名稱標示其姓名。

¹³ 報導人 Ping 的這段訪問完成於 2005/3/24。

中國（人）接觸之後所發生的差異感，更進一步深化了台灣（人）作為一個認同群體並自外於中國的國家想像。

相似的惱人經驗發生在台灣人和中國人遭遇時，不斷發現如同前述 Bourdieu 所形容的，「用和自己不同的方式做相同的事，或是在同一個時間做某件不同的事」的過程之中。以下的這段話再一次呈現了台灣人在面對中國人時，透過習癖的差異來界定和上述例子中相似的「我們」和「他們」的觀點。

…很多感覺是一點一滴累積起來的。台灣人比較含蓄…，而中國人購物的需要是為了要炫耀，同時感覺上是比較 loud、比較吵的，講話聲音比較大。譬如說，中國人就會在買東西的時候隔著很遠大喊：「你覺得這個怎麼樣？」或是很大聲而露骨地用中文批評其他人事物。…我覺得中國人和台灣人除了一樣都是講中文之外，沒有什麼地方是一樣的。講一樣的語言不代表是一樣的人，就好比英國人和美國人就是兩個不同的概念。…我覺得出國之後這樣的感覺會更深…我覺得有一些差異從說話的樣子、穿衣服的風格就可以感覺得出來，台灣人穿得比較…正常一點吧，很難講，那真的是一種感覺，就是跟我們不太一樣…中國人穿得比較復古吧（笑），就是比較 old-fashioned 一點，大概是在台灣的十幾年之前。…那是一種感覺¹⁴。

作為外省第二代，報導人 Ping 在訪談過程中不諱言他認為自己是政治上／國籍上的台灣人和文化上的中國人。他認為在台灣的中華民國相對保留了真正的中國傳統，所以他雖然覺得自己是中國人，但是不是今天對岸那個中國的中國人，而是在台灣的中國人。雖然和其他多數報導人將台灣人和中國人透過政治連同文化的差異直接二分開來有所不同，報導人 Ping 認為台灣人和中國人不同的「感覺」和其他台灣人卻是相同的。在上述文字中，他將自己所感覺到的，存在於台灣人和中國人的差異很明確地描述出來。對他而言，台灣人和中國人使用相同語言但卻以不同的方式操

¹⁴ 報導人 Ping 的這段訪問完成於 2005/3/24。

作語言，一樣都是在購物確有著不同的購物方式；今天台灣人和中國人的差異是一種「用和自己不同的方式做相同的事」的差別，同時也「是一種感覺」。這一種涉及到「感覺」的，與中國人來自於言談方式、穿著風格等習癖的差異，普遍存在於台灣人的個人實踐之中。

伍、崛起於每日實踐生活現場的，台灣（人）國族主義

橫隔在今天的台灣（人）和中國（人）之間的差異，透過台灣人在日常生活的具體實踐而被再製和型塑。但若將台灣和中國之間的疏離擺放在歷史脈絡之中，台灣人劃分「我們」「台灣人」和「他們」「中國人」的過程並非發生於真空之中，而是在兩個歷史的層次上進行對於「自我」與「他者」的區分和兩個階段的斷裂——其一是台灣社會內部所產生的對於國民黨政權的反感與抗爭；其二則是台灣社會在國民黨規訓下對於中國（共產黨政權）所產生的敵意。

回到 1949 年，時值日本殖民政權甫自台灣撤離，國民黨政權潰退至台灣。台灣人在這段日本與國民黨政權交替的過程中，歷經了因為文化差異所造成的衝突。歷經清末革命、帝國主義入侵、軍閥割據、五四學潮、中日戰爭、國共內戰而狼狽不堪的國民黨，帶著其因為長期顛沛流離所造成的紊亂軍紀、鄉愁與恐懼來到台灣，試圖透過國家機器的高壓整肅來鞏固其在台灣的政權合法性。因為如此，受過日本殖民統治長達半世紀的而相對較文明化的台灣社會，在普遍的民怨累積之下終於與他們眼中失序和粗蠻的國民黨政權爆發衝突。其後「二二八事件」、「白色恐怖」等大規模屠殺及思想整肅，讓台灣社會和國民黨的關係，在一開始就已經走味，台灣人此後普遍將國民黨政權視為偷拐搶騙的盜匪（Wachman, 1994: 7）。二二八事件和白色恐怖的受難記憶，在噤若寒蟬的台灣社會裡成為「國家的創傷」（Cheng, 2003: 38-60）。台灣社會對於國民黨的反感與抗爭，雖然在國民黨國家機器的壓制下沒有在檯面上造成直接的衝突，卻移轉到檯面

下，在台灣社會之中擴散蔓延。台灣人對於國民黨的反感，同時也投射在對於國民黨所提供的中國（人）國族主義的質疑之上。日本殖民經驗與記憶所留下的文化差異，在國民黨和台灣社會之間，成為中國（國民黨）和台灣社會之間的界線。

除了對於國民黨所提供的中國想像有所疑問，在國民黨的規訓教育下，台灣人對於中國共產黨所代表的中國，也有一種經年累月所累積的敵意。如前所述，國民黨規訓下的中國（人）國族主義強調對於蔣介石的忠誠，對於中華民國的愛國情操和對於中華人民共和國的敵意，其中，國民黨雖然企圖將中國的國族想像和對岸的中國政權作切割，然而中國政權在中國土地上具體而合法的存在，卻讓台灣社會難以將中國政權與中國性／中國人作概念上的切割。也就是說，在國民黨的國家敘事與公共敘事之中所呈現的，擁抱中國文化卻仇視中國政權的論述，在台灣社會的實踐中被模糊。更甚者，台灣社會甚至傾向將中國國民黨仇視中國（共產黨）政權的論述和自身對於（一樣是來自中國的）國民黨的反感結合，而連結成一種對於今日（對岸）中國和過去（國民黨）中國的雙重情感疏離。回歸到歷史的脈絡之中，我們可以發現，國民黨的中國（人）國族主義無心插柳地成為台灣和中國之間這種弔詭的情感疏離的推手。國民黨政權所亟欲規訓台灣社會的中國（人）國族主義，不但未將台灣社會成功地收編至中國想像之中，反而是將台灣自今天的中國逐漸推離。

台灣社會這樣一種對於今天的中國和過去的國民黨所代表的中國（人）國族主義的情感疏離，成為台灣和中國差異化的開始。而這樣的疏離感，在台灣人歷經了日常生活中個人實踐與國家敘事／公共敘事的斷裂之後，在世代遞嬗的過程中被模塑為一種「感覺上」的差異，一種存在於台灣人眼中的，台灣（人）和中國（人）間的恆久差異。

上述兩個源自日本殖民經驗和國民黨規訓教育的對於中國的情感疏離，和這樣的疏離在日常生活個人實踐中被再製的，對於台灣的一體感和對於中國的差異感，不但在台灣人之間蔓延開來，也逐漸影響了公共敘事的書寫方式。從一九八〇年開始，香港媒體（電影、電視劇和新聞）中開

始充斥大量醜化中國人粗鄙而不文明的形象（Hui, 2002），而這些影像經過在台灣之播放之後，與台灣人對於中國（人）的疏離再次連結，成爲一種普存在台灣人之間，對於中國（人）的刻板印象。今天的中國人在台灣的公共敘事之中也是負面而醜惡的，媒體所呈現的中國（人）從新聞中專製黑心貨的中國工廠、綜藝節目中調侃的中國流行文化等等都在複製著中國（人）醜陋的面貌。

許多從政治經濟結構的觀點來觀察台灣和中國的學者，普遍認爲造成台灣和中國之間強烈疏離的原因，是因爲台灣擁有和對岸中國不同的經濟結構、政治系統、社會條件和文化傾向（Tu, 1994; Wachman, 1994）。經濟發展和政治民主化是導致台灣和中國漸行漸遠的最主要原因，也是讓台灣逐漸脫離以中國爲中心的華人社群的關鍵。蕭阿勤在政治經濟的論證之上加入文化國族主義的觀點，認爲肇因於政治經濟環境的殊異，在文化上造成了台灣（人）國族主義的逐漸崛起（Hsiau, 2000）。然而正如本文剛開始所提到的，我認爲研究國族認同的建構過程，應該是在文化國族主義的基礎上，將分析焦點放回到每日實踐的生活現場。這樣的觀點讓我們看到，台灣（人）國族主義的興起，原是來自個人實踐和公共敘事、國家敘事的斷裂，同時這樣的斷裂從個人實踐蔓延至公共敘事，從而傳散至國家敘事，導致了國族敘事的翻轉。

陸、台灣（人）國族主義的在國家敘事和公共敘事的展現

母親是山，母親是海，母親是河，母親的名叫台灣。

母親是良知，母親是正義，母親是你咱的春天

二千萬粒的番薯子，不敢叫出母親的名。台灣甘是彼難聽，想到心寒起畏寒。

二千萬粒的番薯子，不能叫出母親的名親像啞巴壓死子，讓人心凝捶心肝

二千萬粒的番薯子，不倘靜靜不出聲，勇敢叫出母親的名。
台灣啊！台灣啊！你是母親的名。

〈母親的名叫台灣〉歌詞¹⁵

母親，在台灣（人）國族主義的敘事之中往往與台灣天然地理景觀中的河山連結，成為指涉台灣這塊土地和台灣性的象徵標記（Cheng, 2003）。在「母親的名叫台灣」這首歌曲裡，「母親」被借用以指涉台灣作為一個集體認同標記的象徵；透過母親在家庭關係中哺育孩子的角色特徵，在歌詞中，台灣被轉化為孕育台灣人的母親。

如前所述，McClintock 認為國家想像是建立在性別再現的基礎之上的。國族主義中的家族比喻則將國家概念成功地類比為家族與家庭空間，透過對於性別差異的摹寫，女性／女體在婚姻關係中的附屬地位被吸納於國族想像的身體政治之中，作為國族集體想像的象徵邊界和守護者。此外，台灣狀似番薯的形狀同時也在歌詞中成為家族比喻的延伸。在「番薯」對應於台灣的同時，「番薯子」代表的正是台灣人，台灣人就是「番薯子」的比喻，則再次強調了台灣（人）國族想像中的家族比喻——台灣是台灣人的母親，「母親的名字叫台灣」。同樣以家族比喻的手法操作國家想像，「母親的名叫台灣」，不同於「先總統蔣公紀念歌」或是「中華民國頌」，透過女性／母系書寫扭轉了國民黨國家敘事之中的男性／父系系譜。在形式上，國民黨國家和公共敘事之中的「蔣公」、「古聖和先賢」被「母親」所取代；在實質上，國民黨國家敘事之中的中國（人）國族主義則被出發於個人實踐、延伸至公共敘事的台灣（人）國族主義所挑戰。

有趣的是，這首〈母親的名叫台灣〉是吳念真與蔡振南在主持「綠色和平」電台「台灣香火」節目時，聽眾在 call in 時所唱的歌，後來因為歌曲深深觸動了許多台灣人的心靈，因此很快就在地下電台轟動起來。」（陳郁秀、盧修一，1996：136）「二千萬粒的番薯子，不敢叫出母親的名。台

¹⁵ 〈母親的名叫台灣〉寫於 1989 年，由王文德作詞作曲，收錄於蔡振南《生命的太陽》專輯中。

灣甘是彼難聽，想到心寒起畏寒」，對應今天的台灣在國際社會中的困境和過去的台灣所背負的國家創傷，再製了台灣人對台灣性的和對於台灣國族主義的集體想像。不同於前述討論之中的幾個中國（人）國族主義國家敘事／公共敘事的代表歌曲如〈先總統蔣公紀念歌〉或是「中華民國頌」是由國家機器介入其書寫和傳佈的過程，這首〈母親的名叫台灣〉是由一名卡車司機所創作。一個來自社會底部和生活實踐的個人小敘事，在公共敘事展演的平台（電台）之中被傳散開來。由於歌詞的本身切合台灣人日常生活中的個人實踐，這首歌曲由原本的哼唱，成為之後由唱片工業及歌手（蔡振南）介入而成為蔡振南專輯中的其中一首歌曲，經過形式上的再次書寫之後成為台灣社會中公共敘事的一部分。

台灣（人）國族主義的書寫，原是由日常生活的個人實踐中出發，由個人生命歷史中的小敘事延展至於公共敘事。而在下面的這首歌曲之中，我們則可以看到台灣（人）國族主義從公共敘事再進一步延伸至國家敘事的軌跡。

一蕊花生落地 爸爸媽媽疼最多
風若吹要蓋被 不倘乎伊墜落黑暗地
未開的花需要你我的關心 乎伊一片生長的土地
手牽手 心連心 咱站作伙 伊是咱的寶貝

〈伊是咱的寶貝〉歌詞¹⁶

這首陳明章為「勵馨社會福利事業基金會」拯救雛妓活動所寫的歌曲，創作靈感來自他在家裡哄著五歲女兒入睡的當時（郭麗娟，2005）。這首歌在 2000 年總統大選期間被民進黨運用為該黨電視廣告「寶貝民主篇」的背景音樂，同時成為 2004 年總統大選期間民進黨總統候選人陳水扁「二二八牽手護台灣」造勢活動，以及 2005 年同樣由民進黨動員的「三二六護台灣遊行」的活動主題曲。陳水扁陣營在電視廣告「寶貝民主篇」之中

¹⁶ 〈伊是咱的寶貝〉寫 1995 年，由陳明章作詞作曲，收錄於《阮不是一個毋感情的人》專輯。

透過這首由簡單的鋼琴伴奏和兒童合唱所組成的曲子，搭配上簡單的口白¹⁷，企圖傳達「台灣的民主是一朵剛剛生落地的花蕊」，「需要台灣人一起來呵護與『寶貝』」的概念（莊佳穎，2004）。電視廣告裡細語飄飄中數萬人集結的晚會畫面、簡單的歌詞及乾淨的曲風，和捍衛民主價值的口白，重新書寫了台灣人對於殖民統治、二二八傷痛、白色恐怖和美麗島事件等歷史創傷的詮釋。這首歌曲在「二二八牽手護台灣」以及「三二六護台灣遊行」的造勢過程中扮演著將民進黨以及其支持者對於台灣歷史的記憶、對於民進黨電視廣告記憶相黏合的重要角色。「伊是咱的寶貝」之中的寶貝不再只是陳明章的女兒、或是拯救雛妓活動中的雛妓，而是台灣人共同記憶中一路走來的民主歷程。這首歌曲由陳明章的個人小敘事出發（來自女兒熟睡臉龐的靈感），延伸至公共敘事的展演平台（成為拯救雛妓活動中的主題曲和《阮不是一個毋感情的人》專輯歌曲之一），然後因為民進黨在競選活動的挪用而傳散至政黨、乃至國家敘事領域，成為台灣（人）國族主義重寫的一部分。

民主價值，在台灣（人）國族主義建構的過程中扮演著決定性的重要角色。從國民黨為了強調其政權合法性用以與中國共產黨政權作區分開始，台灣，作為「民主的堡壘」和「反共的基地」便不斷在國民黨國家敘事論述中被一再強調。1980年代反動運動風起雲湧之際，由社會運動反對陣營所集結而成的民進黨也正是為了落實民主化而衝撞國民黨的保守體制。民進黨所企圖強調和書寫的「民主價值」，延續國民黨反共產黨論述的脈絡，不但對外區分了在台灣國民黨和在中國的共產黨政權，同時也對內劃分了保守的國民黨和改革的民進黨。

在〈伊是咱的寶貝〉歌曲中，台灣（人）國族主義之中有別於中國（人）國族主義的女性／母系書寫再次被強調。一種不同於中國雄性而華麗的論

¹⁷ 2000年民進黨／陳水扁電視競選廣告「寶貝民主篇」的口白如下：「風風雨雨，我們打拼這麼多年，為的就是要自己決定自己的總統。這是民主的可貴，也是我們的寶貝。自己選總統，寶貝我們的民主。」（莊佳穎，2004）

述方式，展現在簡單的歌詞中所試圖塑造的，柔性而質樸的圖像。對應於「母親的名叫台灣」，在「伊是咱的寶貝中」，台灣人重新詮釋國家想像，以「一蕊花」小而美的隱喻手法建立和中國想像大而強完全相對的概念。台灣人透過強調這塊土地的女性／母系特徵，建立一種對於國家空間（台灣本是一個小島）和國家現實¹⁸的相對誠實。

筆者認為，崛起於台灣人每日實踐生活現場而後蔓延至公共敘事和國家敘事的台灣（人）國族主義，因著不同的物質實踐的方式所產生的相異的論述而有了兩個階段的斷裂。此外，利用 Bhabha（1990b）所言的「第三空間」的「文化混雜性」，台灣人開展了一個與中國（人）國族主義敘事爭逐和知識抗拒的空間。在這個空間裡，台灣人透過在生活現場中對於中國（人）國族主義的學舌和模仿，讓正統的中國（人）國族主義產生了變異，也找到一個翻轉敘事的能動力。在台灣（人）國族主義的公共敘事和國家敘事中，我們可以看到中國（人）國族主義之中的「父系家族比喻」被翻轉為台灣（人）國族主義之中的「母系家族比喻」。同樣是一個被性別化的國族想像，卻是在和原有國家敘事斷裂之後的翻轉與再寫。

柒、崛起於台灣人日常生活中的台灣（人）國族主義

本文從台灣人日常生活的每日實踐出發，討論台灣（人）國族主義如何因著與國民黨中國（人）國族主義提供的國家敘事／公共敘事的斷裂，以及與今天的中國（人）所產生的差異，而在沒有引發戰爭的情況下，於國民黨中國（人）國族主義的全面規訓之下仍舊幡然崛起。

本文期待能從上述的討論中開啓一個對於台灣（人）國族認同和國族主義研究的全新角度，一種有別於從政治經濟學角度以分析台灣社會的政治與經濟整體結構切入，從歷史學角度以分析台灣族群史料的角度切入，或是從文化國族主義角度以分析台灣文學／美學文本切入的角度，而是從

¹⁸ 如：台灣的領土主權僅止於台澎金馬。

台灣人日常生活每日實踐出發，企圖回歸到「台灣人」每日實踐的生活現場，擺脫學術論述想像和精英論述高度並返回到共同文化的社會實踐（Storey, 1993: 59）之中來觀看國族文化建構過程的視野。共同文化的社會實踐，是一種參與的民主，將文化視為由社會大眾的集體實踐所共同創造出來的，寬泛而植基於日常生活的每日文化（Williams, 1989: 193）。這樣的觀點強調文化的日常性、集體性和民主實踐性（Eagleton, 2000: 119），在本文中，我援引這樣的文化觀點而關注國族主義文化向度之中的日常性、開放性、集體實踐性，將台灣（人）國族主義重新定位為由社會成員集體實踐所自覺而重寫、重塑和重新界定的文化，而非僅是由政治經濟結構單向宰制、由族群史料推論或是由文學／美學文本撿選後所反映的，具有學術論述想像和精英分析高度的觀看視野。

從這樣的基本觀點來看今天的台灣和台灣人之中存在的不同社群，我們可以看到國族主義是在每日實踐的生活現場之中被零散地集體實踐的。不論是深愛中華傳統和文化、精研中國詩詞書畫與孔孟老莊、但是就是無法完全認同今天的中國政權的這樣一群人，或是因為厭惡中國政權也一併將中國文化從自身的生活時間中連根拔除、拒絕使用北京語、抵制中國的一切的另一群人，以及在這兩個端點之間的多數人，今天的台灣人從來就沒有在認知上、日常實踐上或是情感上認同自己是中國（中華人民共和國）的一部份。對台灣人而言，對於台灣（人）國族主義的認同，其實是一個對於生活方式的選擇，一種植基於生活現場的每日實踐，極其具體而實實在在的認同。也就是說，今天當我們開始談論關於台灣（人）國族主義是如何崛起的議題時，從政治經濟的結構或是文學／美學文本分析的角度切入固然能夠捕捉到台灣人的國族認同如何由中國逐漸傾斜至台灣的過程和脈絡，但是由生活現場每日實踐的角度出發，我們卻更能清楚描繪台灣（人）國族主義是如何透過零散的每日實踐中點滴形構，同時發現「不同生活方式的選擇」才是問題的關鍵所在。

參考書目

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Ang, Ien. 2001. *On Not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*. New York: Routledge.
- Bhabha, Homi, ed. 1990a. *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi, ed. 1990b. "The Third Space: Interview with Homi Bhabha," in Jonathan Rutherford, ed. *Identity: Community, Culture, Difference*, pp. 207-21. London: Lawrence & Wishart.
- Bhabha, Homi, ed. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Cheng, Fei-Wen. 2003. *The Wounded Nation: Trauma, Memory and National Identity in Contemporary Taiwanese Society*. Unpublished Dissertation. Lancaster University (UK).
- Eagleton, Terry. 2000. *The Idea of Culture*. London: Blackwell.
- Edensor, Tim. 2002. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford: Berg.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hsiau, A-Chin. 2000. *Contemporary Taiwanese Cultural Nationalism*. London: Routledge.
- Hobsbawm, Eric and, Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hui, Yew-Foong. 2002. "In Search of Heunggongyan: The Construction of a Metropolitan Identity." *E-Journal on Hong Kong Cultural and Social Studies*, Vol. 1, Nos. 1-2 (http://www.hku.hk/hkcs/ccex/ehkcss01/a_pdf8.htm) (2006/12/8).
- Hutchinson, John. 1987. *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation*. London: Allen & Unwin.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender And Sexuality in the Colonial*

- Contest*. London: Routledge.
- Smith, A. 1998. *Nationalism and Modernization*. London: Routledge.
- Somers, Margaret. 1993. "Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy." *American Sociological Review*, Vol. 58, No. 5, pp. 587-620.
- Somers, Margaret. 1994. "The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach." *Theory and Society*, Vol. 23, No. 5, pp. 605-50.
- Somers, Margaret. 1995a. "What's Political or Cultural about the Political Culture Concept? Toward an Historical Sociology of Concept Formation." *Sociological Theory*, Vol. 13, No. 2, pp. 113-44.
- Somers, Margaret. 1995b. "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere." *Sociological Theory*, Vol. 13, No. 3, pp. 229-74.
- Somers, Margaret. 1995c. "What's in a Name? Sociological Explanation and the Problem of Place." *American Sociological Review*, Vol. 60, No. 5, pp. 797-804.
- Somers, Margaret, and Gloria Gibson. 1994. "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity," in Craig Calhoun, ed. *Social Theory and the Politics of Identity*, pp. 37-99. Oxford: Basil Blackwell.
- Storey, John. 1993. *An Introduction to Cultural and Popular Culture*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Tu, Wei-Ming. 1994. *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Wachman, Alan M. 1994. *Taiwan: National Identity and Democratization*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- Weitzer, Ronald. 1990. *Transforming Settler States: Communal Conflict and Internal Security in Northern Ireland and Zimbabwe*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, Raymond. 1989. *The Politics of Modernism*. London: Verso.
- Wilson, Richard W. 1970. *Learning to Be Chinese: The Political Socialization of Children in Taiwan*. Cambridge: M.I.T. Press.
- 史明。1980。《台灣人四百年史》。San Jose, Calif.：蓬島文化公司。
- 江宜樺。1998。〈當前台灣國家認同論述之反省〉《台灣社會研究季刊》29期，頁163-229。
- 李喬。1993。〈台灣（國家）的認同結構〉收於李鴻禧（編）《國家認同學術研討

- 會論文集》頁 201-22。台北：現代學術研究基金會。
- 吳乃德。1993。〈省籍意識、政治支持和國家認同——台灣族群政治理論的初探〉，張茂桂等《族群關係與國家認同》頁 27-51。台北：業強。
- 吳叡人。1997。〈民主政治的吊詭與兩難？對於台灣民族主義的再思考〉收於游盈隆（編）《民主鞏固或崩潰：台灣二十一世紀的挑戰》。台北：月旦。
- 施正鋒。1998。《族群與民族主義——集體認同的政治分析》。台北：前衛。
- 孫治本。2004。《個人化與生活風格社群》。台北：唐山。
- 莊佳穎。2004。《阿扁的異想世界》。台北：前衛。
- 陳郁秀、盧修一。1996。《音樂台灣》。台北：白鷺鷥文教基金會。
- 郭麗娟。2005。〈唱咱的歌 陳明章心曲風〉。《新台灣周刊》。3月10日 (<http://www.newtaiwan.com.tw/periodview.jsp?period=468>) (2005/10/11)。
- 張茂桂。1993。〈省籍問題與民族主義〉收於張茂桂等《族群關係與國家認同》頁 233-78。台北：業強。

Rewriting Nationalism of Taiwan: Taiwanese Nationalism Emerged from the Practice of Everyday Life

Chuang, Chia-Yin

Ph.D. Candidate, Department of Sociology, Lancaster University, UK

Abstract

Thirty years ago, Taiwanese nationalism and its discourse were suppressed by the controlling ideology of the KMT government. However, today Taiwanese nationalism has become a source of great agitation for China, as well as a nearly irreconcilable conflict within Taiwanese society.

This essay discusses how Taiwanese nationalism emerged in Taiwanese society without invoking military conflict or war until now, having recently provoked China and creating discord in Taiwanese society. I focus on how Taiwanese nationalism emerged from the simultaneous productions of Chinese state narratives and Taiwanese individual practices. Pierre Bourdieu's concept of 'habitus' and Margaret Somers's studies about narratives are referenced in an attempt to delineate the hegemony of state nationalist narratives in Taiwan.

I argue that a Chinese state nationalism does not account for a "split" (Bahbha, 1990a:297) between state narratives and individual practices. Taiwanese nationalism continues to grow as a result of an ongoing collision or consolidation of Taiwanese personal (intimate) practices with Chinese state (formal) narratives, which question the position and authority of a Chinese state nationalism.

I offer an alternative perspective on studying Taiwanese national identities. That perspective is located in everyday practices, which differs from historical and politico-economic perspectives on national identity construction.

Keywords: Taiwanese nationalism, national identities, state narratives, everyday practices