

民族國家的臨界點¹

——「台灣意識」的現代性意義

◎ 歐陽肅通

一 民族國家話語的困境

自九十年代以來，「台灣本土意識」及「台獨」勢力在台灣島內的急劇膨脹讓不少人為之錯愕，不管是國內的還是國外研究中國的人。如日本著名的台灣問題研究專家若林正丈就感歎²：

所謂台灣究竟所指為何？回顧近年來台灣的政治局勢，有著如此疑問或感慨的人或許不在少數。台灣究竟是不是國家？若是國家，應如何正名？……若非國家，那又是甚麼呢？台灣是中國的一部分，還是台灣就是台灣……若說台灣是中國的一部分，那麼，這裏所謂的中國，是指中華人民共和國還是『中華民國』，或是日後將有所構想的新中國（比如說『中華聯邦共和國』、『中華共和國聯邦』、『中華聯合國家』）？然而，在這個『中國』內台灣的地位又為何呢？

然而在近些年來的兩岸問題中，「台獨」問題已幾乎成了一個無法揮去的死結。官方對它的批判一如既往地遵循民族國家的話語模式，到了幾乎無以復加的地步。不過現狀似乎卻是，這邊批判的火力愈猛，那一邊卻是支持台獨的人愈來愈多³。大陸的官方聲明中一再聲稱要「寄希望與台灣人民」，然而為何台灣人民卻有漸行漸遠之虞。種種情況表明，在大陸的大多數人中，無論是官員還是學者，對於台灣問題都還抱著一種一廂情願的態度。對於遵循民族國家的話語的批判者來說，最尷尬的問題恐怕在於，這一批判模式對於「台獨」人士是毫無殺傷力的。當年連汪精衛儘管投靠日本，但是表面上還是要給自己掛上一塊「曲線救國」的招牌，民族主義的話語即使對於汪精衛這樣的人仍然是具有充分的殺傷力的。但是對於「台獨」意識形態的信奉者來說，問題則完全不同。「賣國賊」、「民族敗類」這些帽子對他們毫無意義，因為他們本來就根本不認同對方的那一套價值體系。相反，對方越是從這個角度批判他們，他們反倒有可能借此撈到更多選票。

民族國家的話語解釋者將自身的困境往往歸結於兩個原因：一是台灣人曾受到日本殖民統治，某些人依然有「皇民化」心態作祟；二是少數政客為選票刻意操弄、煽動族群問題。當然，這些應當說是存在的事實，但是它們在這個問題上所佔的比重究竟又有多大呢？而且是僅此就能解釋「台獨」意識產生的根本原因嗎？首先，受過日本殖民統治，有皇民心態的台灣人都是像李登輝那樣的老人。但這些人年事已高，數量在今天已不會有太多，而且即使是受過日本殖民統治的人也不見得就都會懷念日本。今天台獨的主力軍民進黨的領導人都是靠當年反對國民黨統治的黨外運動起家的，與日本毫無關係。而且關注兩岸政治的人都知道，

民進黨在廣大的台灣年輕人中擁有廣泛的支持者，年輕選民是民進黨的一大票倉，硬要把這些年輕人與所謂日本情結扯上關係實在有些說不通。其次，儘管民進黨操弄族群有出於選舉的考慮，但問題是否就僅僅如此。如果這樣的話，證明民進黨人不過是一群沒有理想的機會主義者而已。但是，當年民進黨人從事黨外反對運動時確實是冒著生命危險的，其中坐牢甚至丟掉生命的也不在少數，僅僅視他們為機會主義者就未免太小瞧他們了，無法解釋他們追求台獨的動機。並且還需要追問為甚麼民進黨這些年可以取得如此的成功，其中必然有可以滋養他們的深厚土壤存在。因為所謂「台灣意識」在台灣確實不單是幾個政客的發明，事實上，它早就形成了自己獨特的意識形態與話語體系，有一套完整的理論建構。如果不帶偏見的話，可以這樣說，它在台灣本土是有著其深厚的土壤的。

更為嚴重的是，即使有朝一日大陸與台灣會統一，仍然有理由要問：台獨意識是否就從此會必然消失？還是它會像魁北克之於加拿大、北愛爾蘭之於英國甚或巴斯克之於西班牙那樣成為長久存在的問題呢？現實表明，我們通行的民族國家話語的理解模式對於台灣意識的理解是很成問題的、甚至可以說是此路不通的。種種對台獨的批判仍然是停留在自說自話的狀況之中，也絲毫不能打動官方所聲稱要寄予希望的「台灣人民」。不過，儘管「台獨」的意識形態對中國的民族國家意識構成一種現實的危機，但如果可以由此發現中國現代性的歷史獨特性來，那麼危機也就可能變成一種新的機會。

官方所云所做，自然有所處位置不得不如此之勢，不過作為具有批判精神的嚴肅的學者，就沒有理由人云亦云地停留在膚淺的表像中，而是很有必要對此提出嚴肅地、深刻的反思。事實上在台灣島內的嚴肅知識份子中，已經存在對此作了深沉反思的群體。相反，在中國大陸，簡單化、口號化式的媒體報導卻依然充斥著我們的眼睛，對此中國大陸的研究者有著相當的責任。不過儘管如此，還是有人注意到了他們的存在。如孫歌先生提到在一次會議中接觸到來自港台的學者，感到「他們對於西方理論和本土問題的理解方式與大陸的學者有很大不同，最根本的不同是對於民族主義和民族感情的處理方式：他們對於民族感情和民族主義問題保持著更為豐富的矛盾和懷疑心態，對於文化認同的理解也更具有反思性。相比之下，大陸的學者則對這些牽扯到感情與理論的複雜現實問題缺少足夠的反思。台灣和香港視角的加入，使得我們有可能把大陸式的『中國想像』相對化和豐富化。」⁵但是筆者想進一步指出的是，新的視角的引入，應該不僅僅使我們的中國想像豐富化，而是可以有更深的含義。因為台灣作為一個「它者」，與歐美那樣外在的「它者」是截然不同的，它是由我們內部生發出來的它者。由它身上我們不僅可以看到物件的存在，更重要的是，可以看到我們自身——看到我們自身的分裂與矛盾。就如台灣中生代的政治學者石之瑜所指出的，「講到甚麼是中國，歷史學家、文學家、人類學都各有千奇百怪的爭論，政治學家回答不了這個問題……只假設中國的存在。……（但）政治學家對於中國當然存在這個預設，隱含了一種政治主張，而且這個有歐美中心化的傾向。」⁶換而言之，當人們認定中國這個國家必然存在時，已經不自覺地將歐美的國家概念——特別是現代中國所引進的民族國家概念固化了。因此，有必要在此進行一次康德式的「哥白尼回轉」，在批判之前首先進行深刻的自我批判，詢問一下我們現行所持的民族國家的理解話語是否能夠理所當然的成立。

首先要問甚麼是民族？《中國大百科全書》詞條的解釋是：「人們在歷史上形成的有共同語言、共同地域、共同經濟生活以及表現於共同文化上的共同心理素質的穩定的共同體。」⁷

這一解釋雖非絕對權威的，然而也可以說概括了公認的民族構成的基本特徵。在以上四個特徵方面，兩岸有共同的語言是當然的，即使所謂的「台語」也仍然是來自大陸的閩南話；在

經濟生活方面，現在兩岸之間的在無法正常通航的情況下仍然超常的密切，這也是不爭的事實；至於地域上，雖然由台灣海峽的存在，但似乎並非兩岸民族論述的關鍵所在，因為即使在台灣島內，關於「愛台」或「賣台」的爭吵恐怕也不下於兩岸之間的爭吵。這樣看來，問題的關鍵是出在是否有共同的心理認同上，而在這一點上恰恰分歧最大。因為在「台灣意識」論者看來，根本不能接受或認同「中國意識」的民族論述，而在另一邊何嘗不也是如此水火不容。但問題在於在當代，「在民族國家的建構過程中，民族認同和民族身份問題，比以往任何時期都要重要。……只有當一部分人對『民族』認同，才能對國家認同。也就是說，民族認同是民族國家合法性的文化來源。」⁸ 但就是在對民族國家的理解上，在「中國意識」與「台灣意識」的碰撞中，產生了激烈的對立。與「中國民族主義」相反的，產生了針鋒相對的「台灣民族主義」——要求塑造出一個全新的台灣民族和民族國家來。儘管台灣民族主義形態即使在台獨的意識形態內部也並非鐵板一塊，但是其基本的論述仍然是今天所有「台獨」及「本土意識」的理論基礎。如民進黨在1991年將「台獨」訴求納入黨綱，被視為「等於是清楚地以一個民族主義政黨進入政治市場中」，從而希望達到「終極的民族主義建國目標。」⁹ 這種形態的出現乃是值得引起深思的：民族與民族國家究竟為何？為甚麼兩岸會出現各自的民族主義自我認同意識？它是否是兩岸國家意識建構中所必然的走向？

在這個問題上，社會科學關於民族主義問題上的研究或許可以為我們提供先行的啟示。1983年，或許是巧合，美國康奈爾大學出版社在同一年裏出版了兩本著名的論述民族主義的經典著作：安德森的《想像的共同體》和蓋爾納的《民族與民族主義》。安德森對在書中對民族作了這樣的界定：「它是一種想像的政治共同體——並且，它是被想像為本質上有限的，同時也享有主權的共同體。」¹⁰ 需要指出的是，這裏的「想像」並非指虛假的捏造，而是一種認知的方式。因此，作為想像的共同體也包含著尋找歸屬和自我認同的指向。蓋爾納澤則指出，「民族和國家一樣，同是偶然的產物，不是普遍存在的必要。民族和國家並不存在於所有時期和所有條件下。……民族主義認為，民族和國家註定是連在一起的；哪一個沒有對方都是不完整的，都是一場悲劇。但是，在兩者結合在一起之前，各自得先出現才行，而且它們的出現是獨立的偶然的。」¹¹ 由此可以看到，兩書都揭示出，民族主義及民族國家都遠非像它們自己所宣傳的那樣神聖永恆，相反，它們都是歷史與人為建構的產物。從時間上來看，這些想像的造物「是從種種各自獨立的歷史力量複雜的『交匯』過程中自發地萃取提煉出來的一個結果；然而，一旦被創造出來，他們就會變得『模式化』，在深淺不一的自覺狀態下，它們可以被移植到許多形形色色的社會領域，可以吸納同樣形形色色的各種政治和意識形態組合，也可以被這些力量吸收。」¹² 他們的研究揭示了民族國家話語所揭示的意識形態性質，也揭示了民族國家意識作為有限存在的內涵。當然，他們的看法同樣也引起了不同的爭議，但不可否認，正是他們的貢獻使得我們的討論可以在一個較高的起點上開始。

民族國家意識既然並非天然的，而是後天的人為構造物，它也就可以被質疑。不過在現實當中，這種權力因為往往與政治權力結合在一起而表現出巨大的力量，因而難於遭到挑戰，這在今天兩岸的情形可以說都是如此。這樣一來，兩種針鋒相對的自我認同模式就使得兩岸互相構築「民族國家」的論述遇到了不可克服的障礙。面對這樣一種困局，不外乎兩種可能性的理解：要麼是這種相互對立的「民族主義」之間有一個錯了，它們當中必須有一個被消滅；要麼就是「民族國家」的框架不能夠容納兩岸之間的問題，在此「民族國家」的框架本身錯了。要回答這個問題，首先應進入到對成為問題之關鍵所在的台灣意識的理解中去。

二 進入「台灣人的苦惱」中去

溝口雄三曾經提到他從青年時代就存在的理解中國的願望在戰後由於政治原因而長期無法得到滿足。「到了80年代，隨著外交關係的恢復，中國陸續派遣學術代表團訪問日本。對於那些來訪的人，我幾乎是如饑似渴地尋求交流，然而卻總是無法得到滿足。好像甚麼地方不對勁。他們似乎沒有我所尋找的東西。」而後來在赴台灣講學期間，「我的台灣朋友們邀請我參加了一些具體的活動，使得我漸漸地開始瞭解台灣問題的複雜性，以及台灣人的苦惱。對於我來說最大的收穫在於在這些台灣朋友身上感覺到了一種和我相同的東西……總是要拒絕一些東西，說我討厭這個，以反對的姿態來尋找能使自己感到滿意的新的可能性。以這種被動性和拒絕的姿態作為出發點，原來也可以獲得連帶感覺，這種體會是我的台灣經驗中很寶貴的部分。」¹³ 從拒絕性的姿態來獲得某種連帶感，這的確是溝口雄三所體會到的「台灣人的苦惱」中最重要的東西。

但問題是如何才能從一種拒絕性的姿態中獲得連帶感，單純的拒絕本身並不必然會導致連帶感的發生。因此為了理解所謂「台灣人的苦惱」，本文在此所強調的很重要一點就是主張要學會「以台灣作為主體」來進行研究。對於中國大陸學人來說提出這樣一個主張可能需要勇氣，不過需要說明的是，這一說法決不隱含任何對台獨話語的認同，因為主體並不就等於國家，這裏所談論只是一個學術研究的視角問題。這一方面是因為台灣自身歷史的獨特性，其中某些獨特的感受乃是大陸中國人所無法體會的。不然，就可能墮入我們現在媒體所通行的淺薄的口號式宣傳中去。而更重要的是，談論「主體」並不意味著主體就是一封閉的實體，有「主體」就必有「客體」或「它者」，它們是互動的，在主體理解的過程中必須要意識到它者的合法存在。所以有「作為主體在台灣」也就意味著還有「不能作為主體在台灣」存在，台灣作為一有限事物，必然也受到中國歷史及世界歷史的制約。只有這樣，才能學會不僅克服狹隘的大陸視角，同時也真正克服狹隘的台灣本土視角。否則的話，就只不過是停留在媒體皮相式的謾罵與攻擊中而已。其結果是既不瞭解對方，其實也沒有真正理解自己。因此可以說，本文正是力圖以對現行的民族國家話語模式的拒絕——不論其為中國式還是台灣式，來獲得與台灣人的某種新的連帶感。更重要的是，從這一立場中來進一步尋求對現行的民族國家話語的超越。

但是，這種努力的尋求卻不是要去重複或介紹台灣的相關理論，這對於我們來說也並無多大意義。在此，筆者只能以一個大陸知識人的身份去尋求理解台灣問題意識，從而從中發掘出我們自己長期以來所建立起來的自我認識模式的盲點。這其實反而是最艱難的工作，因為就如蘇格拉底所意識到的那樣，「認識你自己」才是真正的智慧。當然，本文這裏所要討論主題而言，理解了台獨話語是怎樣產生的，才能理解他們與我們分歧的根本究竟何在，從而不是僅僅停留在外在的、表像的批評上。而核心又在於台灣本土的知識人是怎樣建構起「台獨」這一意識形態的，因為「民族主義的歷史創造是由社會精英和知識份子發動的」¹⁴，台灣意識這一話語體系也不例外。從這個意義上說，所謂「台灣人的苦惱」其實就是台灣知識精英的苦惱。

一般公認自1895年甲午戰爭後台灣被割讓給中國，台灣人的基本認同依然是心向中國的。而二戰後國民黨政府的腐敗統治所導致的「二二八」事件，才是催生後來台灣獨立意識的源頭。而此前儘管缺乏實體上的感受，但「將台灣與大陸視為不可分割、休戚與共的想法，在日據時代台灣知識份子間相當普遍，成為當時台灣人的『祖國意識』的核心觀念。」¹⁵ 但是儘管如此，某些台灣知識份子已經開始意識到了台灣與中國之間不同以往的特殊的微妙關係。令人深感震驚的是，有這樣意識的人幾乎都來自有過中國經驗，即曾在中國大陸生活過

的人，這一點讓人值得深思¹⁶。

曾到過大陸做過記者的文學家吳濁流還在大戰期間就寫下了他的名作《亞細亞的孤兒》，以自我內省的方式，「敘述日治時代台灣知識份子的認同危機，探索他們面對情景條件的心路歷程。」¹⁷ 儘管當時吳濁流還未產生明確的「台灣人」認同意識，但這一「亞細亞孤兒」情結後來成為了台獨意識的一個重要口號。吳濁流究竟是怎樣產生這一「亞細亞孤兒」的意識的呢？他後來的另一部自傳作品《無花果》對他在中國大陸的經歷及思想轉變有著詳細的描述。還在台灣期間，吳濁流和大多數人一樣，滿懷的是對祖國的眷戀：

眼不能見的祖國愛，固然只是觀念，但是卻非常微妙，經常像引力一樣吸引著我的心。正如離開了父母的孤兒思慕並不認識的父母一樣，那父母是怎樣的父母，是不去計較的。只是以懷念的心情愛慕著，而自以為只要在父母的膝下便能過溫暖的生活。以一種近似本能的感情，愛戀著祖國，思慕著祖國。¹⁸

台灣即使一時被日本所佔領，總有一天會收復回來。漢民族一定會復興起來建設自己的國家。老人們即使在夢中也堅信總有一天漢軍會來解救台灣的。¹⁹

然而，就是這樣一個近乎狂熱的愛「祖國」主義者是怎樣產生認同的危機的呢？是怎樣產生亞細亞孤兒的情結的呢？在抗戰期間，吳濁流終於有了第一次奔赴「祖國」的經歷。出乎他意料的是，登陸上海後的第一經驗竟然是語言的障礙：「我發覺到一句話也聽不懂。雖是自己的祖國，但予人感受卻完全是外國。」²⁰ 在日據條件下成長的吳濁流對於語言的差異並不陌生。但是作為殖民者的日本與自己有著語言差異並不奇怪，因為那本就是心目中的外國。但是為何會在祖國遭遇到語言的障礙，以至於竟讓人覺得身處外國一般。應當說，吳濁流的親身經驗是相當具有代表性的。

在大陸的最初經歷，他在感受到上海這個遠東第一都市的繁華的同時，卻又深感這一切都不屬於自己。因為這裏是外國人的天堂，中國人的地獄。「洪水般的野雞，乞丐的奔流」，「只不過三四天的見聞就使我深感做一個中國人的悲慘。」²¹ 「台灣人的原鄉夢本來是一種美好的憧憬，可是在踏上祖國土地的時刻，換來的卻是不可置信的『做一個中國人的悲慘』，在情緒上受到強烈的撞擊，因為原鄉的美好草原，竟然蘊涵著人性的墮落，到底是戰爭的無情摧殘人性？抑或是古老帝國的殘渣隨江河以俱下的結果？吳濁流模糊了，他情感上交雜著無奈、悲哀與傷感。」²² 親眼目睹了原本希望「總有一天會來解救台灣」的中國竟然還不如台灣，這樣的中國又何以解救台灣。這可以說是日據時代踏上中國土地的台灣知識份子的共同經驗。

有「台獨教父」之稱的彭明敏回憶他幼時隨父母到南京，上海等地的經歷時，家人也得出了同樣的感受²³。尤其需要指出的是，這些人往往都是對日本殖民統治有著深厚的反抗情節的人。以出身高雄望族的彭明敏為例，1940年日本在台灣發起「皇民化」運動後，在台灣人中間推廣日本姓名。如眾所周知，李登輝曾改名為岩里正男。但是當時在日本東京帝國大學讀書的彭明敏卻拒不改名，堅持使用本名。1944年日軍徵召台灣學生入伍，彭明敏為躲避入伍，逃往長崎的兄長那裏，結果在路上遇到美國空襲，喪失一條手臂，成為終身殘疾。是甚麼把一個這樣的人轉變成了堅定的台獨教父，其中原因令人深思。但不論如何，可以看出現在那些簡單指責主張台獨的人因為受過日本統治，所以有皇民情結的言論其實是非常武斷的。

戰後的「二二八」事件則是造成台灣意識與中國意識產生分裂的導火索。光復的最初，應當說台灣人還是普遍懷抱著對祖國的歡迎和期待的。但是在經過五十年的日本統治後，兩岸的社會情況已經有了很大的不同。不可否認，經受過日本統治的台灣當時是一個更為先進和有序的社會，已經具備了現代化的雛形，而中國大陸反而是明顯更為落後的社會。問題是，除了少數曾到過大陸的台灣人之外，大多數人對此並無清醒的認識。這就帶來了幾乎不可避免的悲劇。無素養和紀律的中國官僚系統取代了雖然嚴苛但訓練有素的日本官僚系統，使得社會秩序狀態大亂。在台灣社會已經絕跡幾十年的霍亂等傳染病在短期間就死灰復燃。而富有中國特色的紅包文化與說情風更讓台灣人為之錯愕。最惡劣的是腐敗的國民黨接收人員，他們變接受為劫收，不僅使得台灣的政治經濟狀況都急劇惡化，而且還激起了台灣人本省人普遍敵意。台灣人原以為在光復後終於可以當家作主了，不料從外省來的接收人員佔據了幾乎所有的公職，台灣本省的知識精英反受到排擠和打壓。這都引起了本省人的普遍不滿，「豬去狗來」的罵聲隨之而起。葉榮鐘的詩句「忍辱包羞五十年，今朝光復轉淒然」則是當時台灣知識份子的普遍心照²⁴。這些最初的情結在經過「二二八」事件的點燃後，終於爆發出來。儘管它被國民黨政府鎮壓下去，但由此而產生的台灣本省人與外省人之間的矛盾，成為戰後台灣社會最大的裂痕。在國民政府遷台後，國民黨也因此長期不敢重用本省人，直到七十年代蔣經國執政後才開始改變策略。不過真正實質性的變化還當是發生在李登輝上台之後。

在國民政府1949年遷台後，為了把台灣建成「反共基地」，對台灣加強了各方面的建設。在意識形態上的重要舉措則是對台灣人在精神上重新進行中國民族主義的打造²⁵。作為對這一建構的反動，催生了台灣民族主義論述的肇端。最先明確提出這一意識的是曾有「台獨之父」之稱的廖文毅²⁶。廖文毅與中國大陸的淵源更深，由於他在中國有著長期生活的經歷，應該很早就會有較深的內心感受。只可惜廖是後來被國民黨招安的人，所以對他過去的經歷不可能留下隻言片語的回憶。廖文毅是在理論上首倡「台灣人」認同者，強調台灣人不同于中國人，所以台灣人必須得獨立。要想證明這一點，就得說明為甚麼台灣人不是中國人，廖為此根據台灣的殖民史造出了「血統論」：「先天的我們（台灣人）繼承印尼、葡萄牙、西班牙、荷蘭、福建、廣東、以及日本人的血統，換句話說，融合原住民，漢、日、拉丁、條頓諸民族的血統。」²⁷

在台獨人士看來，「廖文毅提倡台灣民族主義，以此與中華民族主義（中國民族主義）對抗，確有重大意義。」²⁸不過，廖的血統論證過於荒謬，像他硬把拉丁、條頓血統也扯進來，實在讓人感到缺乏說服力。但是廖文毅的思路卻啟發了後來的台獨理論家，為了證明台灣人認同的合理性，王育德尋求從「民族論」的角度來論述這一點，其核心在於要對長期存在的「中國人」觀念進行解構。他的專論《台灣民族論》是為代表，其核心內容如下：²⁹

1. 所謂「漢民族」不是「民族」。民族（Nation）是資本主義誕生以後的產物。漢民族說是有四千年的歷史，這是大笑話。俗說的所謂「漢民族」毋寧是「漢Volk³⁰」。如果是「漢Volk」，將台灣人歸入其中也可以。福佬人、客家人都是「漢Volk」中的小Volk。他們來到台灣，由於海島地理條件與歷史條件，變成「台灣Volk」。
2. 中國民族的民族意識起源於太平天國。
3. 日治時代台灣近代化，台灣Volk發展成為台灣民族。但是實質的成立是二二八以後的事。雖然如此，一直到現階段，也尚不能說完全地成立了。台灣必須建立民族國家以後，透過

「國家」的容器，精煉民族這個「內容物」，才能收卓效。

王育德乃是職業學者，曾任日本明治大學教授。與廖文毅拼湊的血統論比起來，他的理論顯然要精緻、有力得多。他對現代中國民族意識起源於太平天國的看法乃是來自于日本學者竹內好，並非今天學術界主流的共識。但是他的一些基本質疑——即民族（Nation）是一現代歷史的觀念；中國現代民族主義並非直接由傳統意識承接而來——還是很有力度的。應該如何評價後面會再提到。他的基本立場構成了後來台獨論述的理論基礎，直到今天還產生著重大影響。在解構方面，其與當前台獨意識對中國意識的拒絕是基本相同的；而在建構方面，雖然今天台獨的主流話語不一定提「民族國家」，也有各種所謂的「命運共同體」，但其實質仍然是相通的。都追求以台灣建國的容器來精煉「台灣認同」的內容物為目標。而且很難說目前台獨話語的這種妥協就不是一種針對現實的策略考量，一旦真的達成建國目標仍將會以明確的民族國家的塑造為指向。至此，對「台灣認同」的理論塑造可以說已經成形了，所欠缺的只是實踐的機會而已。而在九十年代台灣民主化的背景下它終於可以登上舞台一展身手。

三 民族國家與中國現代性的反思

由兩岸的分割而造成的台灣意識與中國意識的裂痕的確是現代中國的一出悲劇，可惜歷史是不能回轉的。但造成這種裂痕的根本原因又是甚麼？是由於對立的雙方特別蠻不講理嗎，就像今天兩岸的人們各自互相指責的那樣？如果真是如此，究竟這兩種不同的立場哪一種是錯誤的呢？雙方各有各的道德標準，評判正誤的標準又是甚麼？對此，自由派的知識份子試圖以超越民族主義的道德價值，即自由民主來評判這一問題。在他們看來，關鍵是在於大陸缺乏自由民主，所以不能理解台灣人民追求自由民主的願望所造成的。似乎如果大陸有一天民主了，這一問題就不存在了³¹。但是事實並非全然如此，因為連台獨的理論家也坦承：「台灣人想要獨立是因為自己想要當家作主，與中國有沒有民主、富不富強是沒有關係的。」³²可見，這一問題的內涵遠遠超越了單純的道德評判，它實際上隱藏著一個關於中國現代性的重大問題。因為「現代世界歷史是現代性的歷史。民族主義就是在世界現代性的歷史框架中崛起、發展和演化的。」³³要突破這一困境，就應當進入到歷史的「系譜學」（genealogy）中去，從而打開封閉已久的歷史之門。

近代之前的中國意識乃是一大一統的「天下」意識，「血統中國，地理中國、文化中國、政治中國、道德中國都成一體。不幸的是，這個完美的中國，終於被西方帝國主義打破了。中國開始從『天上』掉下來，變成現代『人間』的國際社會中的一個國家。而且在現代的『世俗』變化中，血統、地理、文化、政治、道德的支持力量，也逐漸『退回』其本來的角度，是中國變成沒有神聖色彩的『國家』。」³⁴因此民族主義與民族國家的產生本質上乃是近代歷史的產物。然而，同樣也是在這樣一個「去神聖化」的過程中，為不同於單一的民族國家論述的它者的出現提供了契機。

張灝指出，「民族主義不是中國傳統文化的重要特徵，而是中國近現代歷史發展的產物，這裏我要特別強調一八九五年以後大約二十五年這段時間的重要性，主要因為那段時間是中國由傳統過渡到現代的關鍵時期。而民族主義產生的幾個必要條件就是在這關鍵時代才出現。」³⁵的確，在甲午戰爭中，一直自命為「天朝上國」的老大帝國竟然慘敗於東瀛小國日本，這極大地動搖了中國傳統政治與傳統觀念的核心價值觀。「中國由此逐漸陷入深巨的政

治與文化危機。在這個時候，教育階層，特別是知識份子，繼續替自己的政治認同，群體的歸宿感與社會價值取向找一個新的凝聚點與新的指標。一言以蔽之，新的精神核心。當時許多人就在民族主義找到這個精神核心。因此一八九五年以後民族主義應運而生也與這種文明轉型過程中所產生的思想與精神危機有著密切關係。」³⁶ 由此可以看出，中國民族主義是在尋找新的意義和價值的過程中逐漸產生的。但在這個過程中，對於甚麼是中國這一民族，知識界並不是從一開始就有明確共識的。

中國民族主義是在滿洲人作為少數群體實施帝國統治的背景下登場的，因此，它和漢民族意識是緊密聯繫在一起的。在這個問題上，以康有為、梁啟超為首的改良派和革命黨人針鋒相對。革命派中，汪精衛在1905年所寫的《民族的國民》是現代中國民族主義的奠基性論著之一，汪氏強調一國家必須由一民族構成乃是現代國家的合法性所在。但是在現實世界中，國家之國民並非都為單一的民族，因此必須要同化所有民族為同一民族。汪氏認為漢人正面臨著被滿人同化的危險，當務之急就是要奮起競爭，從而同化或消滅滿人³⁷。

與革命派的觀點針鋒相對，梁啟超視對方立場為「種族主義」。他質疑只有排滿，建立純粹的漢族民族國家才能挽救中國的看法，而主張「取帝國政略，合漢合滿合蒙合苗合回合藏，組成一大民族。」³⁸ 梁啟超的「大民族」觀點實際上顯示出他也堅信必須在「民族」的基礎上打造新國家。我們現在回過頭來審視他們的觀點時，可以看到儘管對於如何解決政體問題的主張不同，二者都意識到存在著漢人與多民族國家現實的矛盾。儘管有著地區和語言的差異，由於有共同的文化背景，漢人的自我認同並不構成一個問題。奇怪的是，二者在論述漢人與民族的關係時都持一種進行時態，即在並不質疑漢人的民族特性的同時，同時又把它界定為應當朝著民族化的方向發展的民族。但是，漢族與民族國家究竟是甚麼關係，雙方並不一致。汪精衛鼓吹單一種族的同化民族觀；而梁啟超並沒有斷言民族只能是單一種族的政體，漢人可以是未來新民族下的一個共同體。由此可見，對於如何界定民族和漢民族，最初也並無明確的共識。

進一步的發展出現在新文化運動之後，傅斯年對於中國歷史分期的一個重要依據就是漢族勢力的週期興衰問題，他斷言在魏晉之前的兩千年裏才是漢族血統的純潔性時期。這以後則是胡漢在血緣及文化上的混合。「傅氏把這一時期稱為『第二中國。』他暗示『第三中國』興起於民國，但不很明確。……這裏歷史發展的範疇本身似乎與民族主體的建構聯繫在一起。」³⁹ 而另一歷史名家顧頡剛則正好相反，他的古史辨向民族主義神話建構的漢族血統純潔說提出了挑戰。在顧頡剛看來，異族及異文化為中華文化帶來了新的活力，文明以這樣的方式延續下來。不過儘管如此，漢人在這個過程中仍然是居於中心地位的⁴⁰。二人觀點雖有不同，但在致力於建構中國國族的歷史性這一點上是一致的。儘管並未達成統一的共識，從1895年以來的這些論說基本奠定了後來民族主義話語的基礎。與一般人所想像的相反，認為漢民族早在秦漢時期就已成型的觀點是由范文瀾於1954年才提出，並因此在當時引發了關於「民族」概念的爭論⁴¹。這在當時無疑也是有政治背景的影響的。

現在回過頭來看，中國民族觀念及民族主義乃是面臨外來挑戰時的產物。問題是，這個從日本和西方引進的概念和當時中國多民族的現實並不符合，這必然會引起上述問題。更糟糕的是，甚至毫無疑義的漢族認同如果拿這一引入的民族概念來套的話也會出現問題，像前述民族定義的四個特徵中的第一個——共同的語言就不符合。推廣以北京話為基礎的國語是從二十世紀才開始的，而很多方言之間都無法交流。尤其中國南方諸方言與北方官話其實是大不

相同的，從現代語言學上看，它們或許更近於語言而不是方言。如前述吳濁流在上海遭遇語言障礙就是一個典型的例子，這樣來自台灣的吳濁流聽不懂上海的吳語在此背景下絲毫不足為奇。著眼於民族國家塑造的目標，統一的民族國家必然也需要有共同的語言。而在這一民族國家的自我塑造過程中，也產生了另一認同的重要來源——近代民族國家反抗外來帝國主義的共同意識⁴³。這樣就產生了從傳統的文化共同體意識到現代的民族意識的轉變，並且這一經驗也逐漸被大多數人認為是理所當然的、無可置疑的。

問題是，從1895年起的這段時間裏，台灣因為成為了外國領土，恰恰是被排除在這一運動之外的。這樣，一方面台灣人無法經歷現代中國民族主義形成經驗的洗禮，日據時代認同中國的紐帶依然是傳統的文化中國意識。另一方面，這一傳統的認同意識在戰後回歸祖國的現實中卻遭到了無情的衝擊。從這個意義上說，現代的中國民族意識與歷史上的文化意識的確有所不同。故此，王育德指出中國的民族意識是源於近代的，從而以Volk和Nation的差異來解構漢民族及建構台灣民族，這對於中國民族國家論說的確是很具挑戰力的。因為，「『現代國家』的形成，在文化上，是社會賴以存在的威權結構出現了完全嶄新的樣式。在前現代即傳統社會中，國家是存在的，但其社會、文化和法理基礎與現代國家完全不同。」⁴⁴ 就此而言，現代民族意義上的中國民族意識本身是一歷史概念，是中國近代歷史下受到列強侵辱，特別是受到日本衝擊下的發生物。而在前近代的帝國的政治體系下，則尚未樹立起明確的主體意識。台灣地區也是如此，學者的研究表明，在清治時期，並無明確的本土意識或台灣意識。相反，有的只是由漳州人、泉州人及客家人等不同族群之間的矛盾⁴⁵。就連主張台獨的學者也承認，「台灣人意識的形成，應該是日帝主台之後，在台灣人共同抗日的意識總產生；而產生台灣人意識的歷史背景是台日的文化摩擦與異質性的發現。」⁴⁶ 因此我們可以說，正是1895年這個關鍵點不僅造成了海峽兩岸的分離，也造成了兩岸不同的現代性的自我意識，至今仍不能化解。

當然，在中國從文化主義向民族主義轉變的這一過程中，過去的文化意識同時也扮演了一個增強內聚力的作用，儘管其作用的重要性如何可以討論⁴⁷。沒有人懷疑這一共同的文化心理的存在，而台獨理論家們所努力的則是要竭力把這一文化的影響力降到最低層次，質疑同一文化來源就必然要成為統一的民族國家的設定。換而言之，在構成現代民族的要素中，來自歷史的共同文化意識與經由現代性轉化而來的共同歷史經驗，哪一個更重要？這是面臨考驗的。

但是另一方面，不管王育德的區分能否成立，也並不意味著台獨意識的話語就更具有正當性，因為其立場已經隱含著把民族國家當作了現代國家的根基。而這一點正是最可質疑的。按照他的說法，台灣人因為與中國屬於不同民族，所以不能在一個國家內；而台灣人為了徹底成為一個民族，就必須經由國家來塑造自身。他賦予民族國家的這一終極性，根據何在？民族國家本身是最先出現在歐洲的，法國大革命與其後的拿破崙戰爭被學者公認為是現代歐洲民族主義的起源⁴⁸。在東亞，日本最先引入了民族與民族國家的概念，在現代，它幾乎成了籠罩在所有東亞各國頭上的魔咒。東亞社會對民族國家觀念的引入幾乎都與日本有關，王育德與早期的台獨理論家們的學術資源也多來自日本。但具有諷刺意味的是，在今天的日本，「作為對國家主義的反省，日本在戰後忌諱使用『民族』。……許多學者為了不使人們認為成為自己敘述對象的『民族』是『只要想成為「主權國家的國民」就應該實現的一種人類集團』，不得不反過來用ethnic group、ethnicity、ethnic minority等英語辭彙解釋或代替日制漢詞的『民族』。」⁴⁹ 因此王柯以為將來自日本的「民族」與「民族國家」概念引

入中國是一個誤會。「中國因追求『民族國家』，卻為自己留下無窮後患。因為以日本國粹主義運動和國體論為背景產生的日制漢詞『民族』，首先讓人們更加意識到它是一個建立在血緣基礎上的文化共同體的概念。……這種意識與中國多民族國家現實發生衝突的真實寫照。」⁵⁰ 不過他未有進一步意識到它甚至與中國的民族論述本身同樣發生了衝突。故而有理由問，由歐洲現代性所生發出來的民族意識與東亞的自我意識是否相同呢？在東亞國家，民族意識究竟是否是由前近代的共同體意識轉化而來呢？如果不是，那二者又是甚麼關係？

從這個意義上說，王育德等台獨理論家也面臨著同樣的危險性。既然統一的中國民族概念可以遭到質疑，那統一的台灣民族概念與台灣意識又何以不能遭到質疑。今天台灣尖銳的族群矛盾正是這一問題的表現，不僅有本省人與外省人的矛盾，而且就是本省人也分成福佬人與客家人，另外還有原住民，彼此之間都有矛盾⁵¹。期待中的統一的台灣民族沒有形成，台灣社會卻日益被撕裂。這恐怕是王育德們所始料不及的。

四 結 語

頗為吊詭的是，在今天台灣已經實現民主，實現了「台灣人出頭天」訴求的背景下，島內的族群問題和兩岸的對立關係不但沒有緩和，反而在最近幾年有愈演愈烈之勢。這讓許多人困惑不已。不過今天的認同對立與上一世代的狀況有所不同，特別是如前文所指出的，愈來愈多的對過去的歷史並無真實感受的年輕人變得認同民進黨的路線。這當於後現代背景之下的個體認同危機有關係。後現代社會使得以民族國家為標誌的現代化出現了結構性危機。一方面在日益全球化的時代裏，全球市場腐蝕了傳統的主權概念，從而解構了舊的民族國家觀念。另一方面，大眾媒體對傳統價值的顛覆使得新的一代的自我認同方式愈來愈多元化。這一背景導致了「在許多國家，社會和文化重新定向，國家和社會、個人的關係在重新構造，私人領域和公共領域也在調整，因此，國家功能在後現代時期面臨著重新定義。即使『民族』和『國家』在概念上沒有完全解體，至少國家的合法性來源已無法簡單地依靠政治、經濟和軍事的實力得以詮釋，更不能訴諸已經破產的意識形態神話。各國都迫切需要儘快培植出一套至少在表面上能引起社會共鳴的社會主流意識，以支撐政治意識形態解體衝擊下的政治權力。民族主義就是在國家合法性危機的狀況下再度崛起的。」⁵² 在發展中社會知識份子那裏，這一情況尤為突出，學者們將其視為爭奪話語霸權和政治霸權的鬥爭⁵³。在台灣，高速的社會轉型帶來了「個體性的覺醒」⁵⁴，而覺醒了個體又必然要尋求自我的認同歸屬。問題又在於後現代社會的多元主義為個體所提供的不再是單一的認同歸屬，而是可以有多種選擇。這一現象與當前台灣特有的政治鬥爭譜系結合起來，導致傳統的中國民族國家的認同方式在民眾當中日益被瓦解，同時也造成了族群矛盾和兩岸矛盾的加劇。

站在作為集體的台灣人的角度看，九十年代台灣意識在島內的高漲可以視為台灣人「主體意識」的覺醒時期。借用一下黑格爾的術語，筆者將它稱為台灣「主體意識」從「自在」（in-itself）走向「自為」（for-itself）的歷史過程。即這一「主體」不再只是完成其他主體目的的工具，「主體」的個體性愈來愈明顯。在這一意義上可以說，正是台灣意識，它以一種極端的形式挑戰了百年來中國知識精英所精心建構起來的民族與民族國家話語。原來被認為是理所當然、不容置疑的東西現在竟然成為了問題。但另一方面，它的重要性也在於，可以使我們徹底反思現代中國國家根基的合法性之所在。

然而問題也有另一面，「主體意識」發展到極端，變成了「唯我論」，漠視一切他者存在的

合法性。借用竹內好的話說，它為自己構築了一個沒有「異」的世界。從不尋求去理解他人，卻片面地要他人理解自身。且不說兩岸問題，光是近年來島內的世風日下，亂象紛呈更不能不說與此是難脫干係的，這讓不少島內嚴肅的知識份子都憂心忡忡。因此，這一唯我的主體意識很可能蘊含著主體意識自身解體的可能性。這是值得台灣人警惕的。

儘管對於當前的現狀，兩岸的人們都負有責任。但不可否認，兩岸的政治實力是不對等的，大陸方面擁有較明顯的主動權。因此大陸方面應當承擔起更多的責任。無法預料未來究竟會怎樣，但是在後現代社會的背景之下，應當看到問題的複雜性。不能排除如前所述，即就算兩岸統一了，台獨意識仍然會以一種魁北克式的方式存在。而問題又在於，由於當代「中國知識份子總體上未能向後現代、後殖民知識份子那樣向啟蒙工程提出挑戰。」⁵⁵ 從而導致這些問題在中國大陸被遮蔽起來了。因此，我們有必要重新詢問這些問題：構成現代國家建立的根據究竟是甚麼？未來中國國家意識的建立是否必需奠定在民族國家的基礎上？如果不是，又該建立在何基礎上？如果是，那這個民族與民族國家又意味著甚麼？是基於前近代的共同歷史經驗嗎？從這個意義上說，儘管台灣問題有著明確的地理界限，但它卻有可能超越自身的問題意識，成為一具有普遍意義的現代性問題。

由內在差異性所帶來的衝擊遠大於外在的差異性。正如甲午戰爭的失敗所帶來的衝擊遠遠超過此前任何一次失敗一樣，台灣民族主義論述對中國民族主義論述的內部衝擊也遠超過與不同國家間民族主義外部衝突。當初正是甲午的戰敗導致了中國現代民族主義的興起，而今天台獨意識卻使它面臨著被解構的危險。然而也正像敗於日本使得一代知識份子重新反思自身一樣，台灣意識的挑戰也要求清醒的中國人重新反思自身，使海峽兩岸能有一個新的開端。當然，這一切同時也取決於另一個條件，那就是台灣人也有清醒的反思自身存在的意願。台灣著名學者黃俊傑先生提出，「展望二十一世紀，『台灣意識』應該從抗爭論述轉化為文化論述，才是一個較為健康的發展方向，庶幾『台灣意識』才能在二十一世紀的世界秩序與海峽兩岸關係中，發揮建設性的作用。」⁵⁶ 我們也願意期待這種「建設性作用」之可能性的到來。

註釋

- 1 「臨界點」這一術語來自孫歌先生的〈日本漢學的臨界點〉一文，載於《主體彌散的空間——亞洲論述之兩難》（南昌：江西教育出版社，2002），頁215-46。孫氏指出，「『臨界點』本是物理學術語，指事物從一種狀態轉變為另一種狀態的條件，後來被用來借指事情性質發生變化的關節點。」（見上文，頁216）本文這裏借用這個術語來描述中國民族國家觀念在遭遇台灣意識時所處的這種臨界狀態。
- 2 若林正丈，《蔣經國與李登輝》，賴香吟譯，（台北：遠流，1998），頁1-2。
- 3 根據台灣行政院陸委會公佈的歷年調查資料表明：在1992年，台灣成年人中，有44%認為自己是中國人，16.7%認為自己是台灣人，36.5%認為自己既是台灣人也是中國人；但到了2000年，認為自己是中國人的減少到16.3%，認為自己是台灣人者增加到42.5%，而認為自己既是台灣人也是中國人仍有38.5%。以上資料轉引自黃光國，〈台灣意識與中國意識：台灣民族主義的心理基礎〉，載洪泉湖、謝政論 主編《百年來兩岸民族主義的發展與反省》（台北：東大，2002），頁168。
- 4 如台灣著名本土歷史學者戴國輝與前監察院長王作榮在對話中就感慨現在的年輕人就像他們那一代人年輕時對社會主義和左派的嚮往一樣，追求「進步」的時髦風潮。仿佛支持民進黨就是進步，支持國民黨就是落伍、不光彩的。見《愛憎李登輝：戴國輝與王作榮對話錄》，夏珍 紀

- 錄，（台北：天下遠見，2001），頁99-100。
- 5 孫歌，〈跨文化知識狀況的思考〉，載《主體彌散的空間》，頁15-6。
 - 6 石之瑜，〈政治學的知識脈絡〉（台北：五南，2001），頁4。
 - 7 《中國大百科全書·哲學I》（北京／上海，中國大百科全書出版社，1987），頁620。
 - 8 徐迅，〈民族主義〉（北京：中國社會科學出版社，1987），頁36。
 - 9 吳乃德，〈現階段民進黨之政治綱領與政策走向〉，載《中國時報》（1992年7月6日）。
 - 10 安德森，〈想像的共同體——民族主義的起源與散佈〉，吳叡人譯，（上海人民出版社，2003），頁5。
 - 11 厄內斯特·蓋爾納，〈民族與民族主義〉，韓紅譯，（北京：中央編譯出版社，2002），頁8-9。
 - 12 吳叡人，〈認同的重量：《想像的共同體》導讀〉，載原書頁8-9。
 - 13 溝口雄三、孫歌，〈關於「知識共同體」〉，載《主體彌散的空間》，頁346-7。
 - 14 徐迅，〈民族主義〉，頁48。
 - 15 黃俊傑，〈台灣意識與台灣文化〉（台北：正中書局），頁117。
 - 16 這一現象不是孤立的。近些年來中國政府不斷加強「經濟統戰」，認為加強兩岸的經濟交流，台灣人到大陸多走走可以更加認同中國，對中國更加親近。但是事實是否如此呢？至少未見有任何統計資料可以表明這一點。而上述台灣知識份子的經歷與看法與其說不如是一個反證，值得制定兩岸政策的人深思。
 - 17 施正鋒，〈台灣人的民族認同〉（台北：前衛，2000），頁73-4。
 - 18 吳濁流，〈無花果〉（台北：前衛，1988），頁40。
 - 19 同上，頁39。
 - 20 同上，頁122。
 - 21 同上，頁123。
 - 22 黃俊傑，〈台灣意識與台灣文化〉，頁119。
 - 23 同上。
 - 24 參見若林正丈，〈蔣經國與李登輝〉，頁57-8；黃俊傑，〈台灣意識與台灣文化〉，頁122-31。
 - 25 參見Allen Chun, 「From Nationalism to Nationalizing: Cultural Imagination and State Formation in Postwar Taiwan,」 in *Chinese Nationalism*, p. 132-45.
 - 26 廖文毅（1910-1986），生於雲林望族。1928年到南京金陵大學讀書，畢業後赴美，於1935年在俄亥俄大學獲得博士學位，回國後在浙江大學任教授。因為在中國大陸學習及任教，又因留美，富於自由主義精神，所以長期為日本當局所不容。「二二八」事件後，初主張追求台灣高度自治，後又轉向台灣獨立。1956年他在日本糾合諸台獨團體成立台灣共和國臨時政府，自任大統領。但在國民黨政府的軟硬打壓之下，1965年窮途末路的廖被迫回台，向國民黨當局悔過投降，從此寂寥以終。但據說深知內情的人對他都表同情。
 - 27 轉引自黃昭堂，〈戰後台灣獨立運動與台灣民族主義的發展〉，載施正鋒編，〈台灣民族主義〉（台北：前衛，1994），頁200。
 - 28 同上，頁202。
 - 29 黃昭堂，〈戰後台灣獨立運動與台灣民族主義的發展〉，頁204-5。
 - 30 黃氏轉述用的是英文單詞folk，但王的原文為德文單詞Volk，現據原文改回。這個詞很難直譯，指有共同的語言、文化與歷史的民眾，但它所指的集團要比Nation更為寬泛和原始。比如

像日爾曼人、斯拉夫人可以稱之為Volk，但是卻不能稱為Nation。王正是在這一意義上來稱呼「漢民族」的。

王氏的原文（部分）可見於http://www.taiwannation.org.tw/republic/rep21-30/no24_11.htm

- 31 參見董立文，〈中共的民族主義與兩岸關係〉，載《百年來兩岸民族主義的發展與反省》，頁382-3。
- 32 施正鋒口述，載《百年來兩岸民族主義的發展與反省》，頁485。
- 33 徐迅，《民族主義》，頁10。
- 34 黃國昌，《中國意識與台灣意識》（台北：五南，1995），頁114-5。
- 35 張灝，〈關於中國近代史上的民族主義的幾點省思〉，載《百年來兩岸民族主義的發展與反省》，頁232。
- 36 同上，頁233。
- 37 汪精衛，〈民族的國民〉，載王忍之等編，《辛亥革命前十年間時論選集》（北京：三聯，1977），頁84-6。
- 38 梁啟超，〈政治學大家伯倫知理之學說〉，載《飲冰室合集·文集之十三》（上海：中華書局，1936），頁76。
- 39 杜贊奇，《從民族國家拯救歷史》，頁26-7；另參見傅斯年，〈中國歷史分期之研究〉，載《傅斯年全集》第四冊，（台北：聯經），頁1228-9。
- 40 參見杜贊奇，《從民族國家拯救歷史》，頁30-1。
- 41 有關這一問題，可參見馮客《近代中國之種族觀念》，楊立華譯，（南京：江蘇人民出版社，1999），頁100-1，注4。
- 42 參見費正清，《中國：傳統與變革》，陳仲丹等譯，（南京：江蘇人民出版社，1992），頁8。
- 43 關於這一問題的論述，可參見Mary Wright, "Introduction: The Rising Tide of Change", in Wright ed., *China in Revolution: The First Phase 1900-1913*, (Yale University Press, 1968), p. 1-19.
- 44 徐迅，《民族主義》，頁10-1。
- 45 參見黃俊傑，《台灣意識與台灣文化》，頁6-12。
- 46 黃文雄，〈「台灣人」的民族學〉，載《台灣民族主義》，頁358。
- 47 有關這方面的討論，可參見James Townsend, "Chinese Nationalism", in Jonathan Unger ed., *Chinese Nationalism*, (New York/ London: An East Gate Book), p.1-30；列文森，《儒教中國及其現代命運》，鄭大華等譯，（北京：中國社會科學出版社，2000），第一卷第七章。
- 48 參見Mikulas Teich & Roy Porter, *The National Question in Europe in Historical Context*, (England/New York: Cambridge, 1993), p. xix。
- 49 王柯，〈民族：一個來自日本的誤會〉，載《二十一世紀》（香港中文大學，2003年6月），頁82。
- 50 同上。
- 51 例如同為本省人的客家人對福佬人的霸權地位有諸多不滿，視為「福佬沙文主義」。在選舉中，多數客家人甚至往往投票給藍軍，而不是號稱代表本土勢力的民進黨。參見施正鋒，《台灣人的民族認同》，頁201-8。
- 52 徐迅，《民族主義》，頁108。
- 53 參見同上，頁115。

54 關於台灣人個體性之覺醒的論述，可參見黃俊傑，《台灣意識與台灣文化》，第五章。

55 杜贊奇，《從民族國家拯救歷史》，頁37。

56 黃俊傑，〈《台灣意識與台灣文化》引言〉，頁3。

歐陽肅通 畢業於北京大學哲學系，現為香港浸會大學宗教哲學系博士生

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第三十一期 2004年10月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第三十一期（2004年10月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。