

論「臺灣意識」中「文化認同」 與「政治認同」的關係

一、引言

最近十餘年來，隨著臺灣快速地邁向政治民主化，「臺灣」作為一個主體也從過去近百年來的沉睡狀態中，逐漸甦醒過來。以前的臺灣是作為完成臺灣以外的其他目的的手段，如作為二次大戰結束前日本帝國南進的基地，戰後作為國民政府反攻大陸的「復興基地」或美國勢力在東亞的「不沉的航空母艦」等等；現在的臺灣則以臺灣自身的永續發展為其存在的目的。作為這種「臺灣」存在狀態變化的最主要指標之一的，就是「臺灣意識」之從潛藏走向舒展的快速發展。

「臺灣意識」的核心關鍵在於「認同」(identity)問題。「認同」問題既有其後冷戰時代世界史的普遍意義，又有臺灣所獨具的特殊涵義。就後冷戰時代的世界新秩序而言，「認

同」問題已經愈來愈成爲國際政治的指標，杭亭頓（Samuel P. Huntington）甚至危言聳聽地預測二十一世紀「文明衝突」的可能性。^①他也對於美國在後冷戰時代因爲缺乏敵國而喪失「認同感」，因而感到憂心忡忡。^②臺灣的「認同」問題是後冷戰時代世界普遍現象的東方版本之一。但是，「認同」問題在臺灣的具體而特殊的時空脈絡之中，卻具有其特殊的內涵及其複雜關係，值得我們深入思考。

現階段海峽兩岸官方與民間，都將「認同」問題簡化成「政治認同」問題。舉例言之，海峽兩岸官方關於「一個中國原則」的論述，都在「政治認同」的脈絡中進行，誠如國統會在一九九二年八月一日通過的〈關於「一個中國」的涵義〉文件中所說：^③

① 參看· Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order* (NY: Simon and Schuster, 1996), 中譯參看· 杭亭頓著，黃裕美譯，〈文明衝突與世界秩序的重建〉（臺北：聯經出版公司，一九九七）。

② Samuel P. Huntington, "The Erosion of American National Interests," *Foreign Affairs*, 76:5 (Sep-Oct, 1997), pp. 28-49.

③ 〈關於「一個中國」的涵義〉，中華民國八十一年八月一日，國家統一委員會第八次會議通過，見：行政院大陸事務委員會編，〈臺灣兩岸關係說明書〉（臺北：行政院大陸事務委員會，一九九四），引文見頁四七。

海峽兩岸均堅持「一個中國」之原則，但雙方所賦予之涵義有所不同。中共當局認為「一個中國」即為「中華人民共和國」，將來統一之後，臺灣將成為其轄下的一個「特別行政區」。

我方則認為「一個中國」應是一九一二年成立迄今之中華民國，其主權及於整個中國，但目前之治權，則僅及於臺澎金馬。臺灣固為中國之一部分，但大陸亦為中國之一部分。

一九九五年五月五日民進黨中執會所通過的〈臺灣前途決議文〉，也在「政治認同」脈絡中論述臺灣的定位，這份〈決議文〉的前二條文字說：④

- (1) 臺灣是一個主權獨立國家，和有關獨立現狀的更動，必須經由臺灣全體住民以公民投票的方式決定。
- (2) 臺灣並不屬於中華人民共和國，中國片面主張的「一個中國原則」與「一國兩制」根本不適用於臺灣。

④ 見：聯合報，民國八十八年五月六日，二版。

民進黨論述臺灣的認同問題，也是在「政治脈絡」中進行。作為政治文件，海峽兩岸政府與民間政黨，從政治脈絡論述臺灣的「認同」問題，是極其自然而且完全可以理解的，但是，這種將「認同」問題等同於「政治認同」問題的作法，卻不免將「臺灣意識」中的認同問題過度加以簡化而未能掌握其複雜之內涵。

這篇論文的寫作，就是在於分析「臺灣意識」的思想內涵，並探討諸多內涵之間的互動關係。本文除第一節前言之外，第二節分析「臺灣意識」的組成部分及其不可分割性。第三節分析這些組成部分間之相互緊張性。第四節則綜合全文論點，提出結論性的看法。

二、「臺灣意識」中「文化認同」與「政治認同」的不可分割性

所謂「臺灣意識」內涵複雜，(2:1)至少包括兩個組成部分：「文化認同」與「政治認同」，兩者之間有其不可分割性，亦即「文化認同」與「政治認同」互為支援，不可分離；(2:2)兩者之所以不可分割，乃是由於華人社會中的國家認同是透過歷史解釋而建

構的。本節的論述依序闡述以上兩項論點。

(2:1) 從思想內容來看，「臺灣意識」內涵豐富方向甚廣，至少包括兩個面向：(1) 文化認同及(2)政治認同。這兩種認同之間，既互相依存，又互為緊張，值得我們深入分析。我們先看兩者的不可分割性。

所謂「政治認同」是指人的「政治自我」(political self)的一種表現。人是政治的動物，必營求群體之生活，人必須決定他(她)屬於哪一個政治團體(如國家)，以對該政治團體盡義務(如納稅、服兵役)換取個人生命財產之安全與保障，這就是「政治認同」。但是在決定一個人的「政治認同」的諸多因素中，較具影響力的常常是短期而後天的因素如政治經濟之共同利益、人身安全之保護……等。因此，「國家」常被當作是一種「命運共同體」，彭明敏(一九二—)的意見相當具有代表性，他說：⑤

現代國家的建立不是以種族、文化、語言或宗教等，作為基礎，而是以共同命運和共同利益的信念，作為根基。後者是從共同的歷史所產生的主觀感覺，未必與那些客觀的種族、文化、語言、宗教等因素有關。在近代歷史上，有許多例子，相同種

⑤ 彭明敏，《自由的滋味》(臺北：前衛出版社，一九八八)，頁二八一。

族、文化、語言或宗教背景的人們，卻分別成立不同的國家，因為他們缺乏上述共同命運、共同利益的信念；相反，也有許多例子，種族、文化、語言或宗教背景不同的人們，則構成為單一國家，因為他們具有共同命運、共同利益的信念。

既然「政治認同」常常是以短期而具體的、後天的共同利益為其基礎，所以一個人的「政治認同」如國籍，常會自願或非自願地改變也就不足為奇了。舉例言之，近百餘年來住在臺灣的華人，因政權易幟而從大清臣民一變而為日本帝國之國民，再變而為中華民國國民，就是一個例子。此外，自願移民外國並取得外國國籍的人士，也是由於短期、後天的「共同利益」而改變「政治認同」，這也是常見的例子。

所謂「文化認同」可視為人的「文化自我」(cultural self)的一種表現。人不僅僅是「政治人」(Homo politicus)，也不僅僅是「經濟人」(Homo economicus)，人生活於複雜而悠久的文化網路之中，人是一種活生生的「文化人」。換言之，人生而被文化網路所浸潤，因而吸納其所從出的文化系統之價值觀與世界觀，因而認同於他所從出的文化，此之謂「文化認同」。這種「文化認同」常是決定於長期性的、抽象性的、不因短期利益而改變的風俗習慣、生命禮俗、倫理價值等因素。這種先於個人而長期存在的文化價值，既塑造「個人」，但又同時被「個人」所繼承、所創造。關於這一點，人類學家潘乃德(Ruth Benedict)說得最

好，她說：⑥

社會與個人不是對立者。文化提供素材，個人用以生活。文化貧瘠，個人則如涸池之魚；文化豐盛，個人則可得蔭其榮。……所謂社會，絕不是超離於個人之上的單元。若無文化的指引，個人則絲毫不能發揮其潛力；反過來說，文化所包含的任何元素，歸根究底都是個人的貢獻。文化之特質由何而來？謂源於某個男人、女人、或小孩的行為，除此無他。文化與個人的關係，一向是相互影響的。一味強調文化與個人的對立，並不能釐清個人的問題；只有強調兩者的相互影響，才能掌握個人的真相。

換言之，「個人」與「文化」之間有其相互滲透性。人類學家吉爾滋（Clifford Geertz）更指出：在許多近代社會中，先天性的感情、風俗等因素，是建構「認同」的重要基礎。⑦

關於「文化認同」在政治脈絡中的決定性作用，近年來講得最清楚的當推杭亭頓（Samuel

⑥ 潘乃德著，黃道琳譯，《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，一九七六），頁三〇〇—三〇一。

⑦ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*(New York: Basic Books, Inc., 1973), p. 260.

P. Huntington)，他的「文化衝突論」固然問題甚多，應加以批判，^⑧但是他指出「文化認同」在二十一世紀世界新秩序中的重要性，仍頗具慧識。杭氏說：^⑨

後冷戰世界是由七或八大文明構成的世界。文化的異同決定了國家的利益、敵對及結盟。世界上最重要的國家主要來自不同的文明。最可能升高為大型戰爭的地方衝突，多半源於不同文明的集團和國家。不同的文明，其政經發展的主要模式互異，國際間重大議題涉及文明間的歧異，權力正由西方長期獨霸轉向非西方世界的文明。全球政治已朝多極和多元文明發展。

杭氏所說的「文化認同」之重要性與影響力，在世界許多地區的軍事衝突與國際政治關係中，的確已經獲得相當的印證。

⑧ 另詳拙作：Chun-chieh Huang, "A Confucian Critique of Samuel P. Huntington's Clash of Civilizations," 刊於 *East Asian: An International Quarterly*, Vo. 1.16, no. 1/2, (Spring/summer, 1997), pp. 147-156.

⑨ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, chapter 6, 中譯參看：杭亭頓著，黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》，頁十四—十五。

那麼，「文化認同」與「政治認同」之間有何關係呢？這個問題只有放在具體而特殊的時空脈絡中，才能獲得比較周延的答案。就臺灣的特殊脈絡來看，臺灣人的「文化認同」與「政治認同」之間，第一項值得我們注意的關係是：兩者間有其不可分割性。

這種「不可分割性」，究其實質而言，就是指「文化認同」與「政治認同」之間有其相互滲透性，而且在多數狀況之下，「文化認同」常是「政治認同」的重要基礎，在華人社會中更是如此，因為在華人社會（包括中國大陸、臺灣、香港、澳門以及海外華人社區）中，國家認同常通過歷史論述而建立，這一點將於下文（2：2）深入分析。

因為「文化認同」與「政治認同」在華人社會中有其不可分割性，所以，兩者的斷裂就會引起臺灣人極大的痛苦，我們舉三例說明：

(1) 李春生：李春生（一八三四—一九二四）是十九世紀末期臺灣的富商，在一八九五年乙未割臺時李春生已經是臺灣社會的領導人物。我在另一篇論文中指出：^⑩李春生在六十歲

^⑩ 黃俊傑、古偉瀛，〈新恩與舊義之間——李春生的國家認同之分析〉，收入：李明輝編，〈李春生的思想與時代〉（臺北：正中書局，一九九五），頁二二〇—二五六，尤其是頁二四八—二四九。李春生的「文化認同」問題遠比一般同時代的中國知識分子更為複雜，正如李明輝所指出：身為虔誠的基督徒，而又生活在中國文化圈內，李春生自然必須面對「如何詮釋基督教與中國傳統文化之關係」這個問題。他以基督教信仰為絕對標準，來看待中國傳統文化。不過，他並未如當時多數中國知識分子一樣，走上反傳統主義的

以前是大清帝國的臣民，但他並不是孔孟正統教育出身，可以說是­一個中國文化的邊緣人。他卻剛好處在鉅變轉型中的中國邊緣社會——臺灣，他對滿清的認同自然不像康有為及梁啟超那樣地深感「皇恩浩蕩」，而且，清朝的非漢族性多少會使他在尋求國家認同時較易轉化，這一點特別表現在他對改換服制髮式這件事上。但李春生的國家認同的改變主要因素還是外燦的，也就是受到臺灣之割讓給日本這項變局的影響。當然，當時有人選擇了抗日的道路，也有人內渡大陸；但以李春生的商人背景、對國際情況的了解、對國際法及來往之道的知識、以及對於基督宗教的信仰，他自然地走上了支持新政權之路。尤其他為他後代所安排的，亦即親自帶領他們去日本接受教育，可說對日本的向心力很強。他自己以為日本對他十分重視，但他對中國的文化情感卻也很難割捨。一八九六年二月，李春生獲邀隨新任的臺灣總督樺山資紀訪問日本六十四日，從日本歸來之後，雖已由棄地遺民變成了日籍華人，不過由於深厚

道路，反而選擇性的肯定中國傳統文化。在另一方面，李春生在文化認同上也體驗到類似的矛盾心理，因為他必須同時面對中國文化傳統和基督教傳統，而無由迴避任何一者。他試圖融合儒家和基督教的努力，與其說是一種策略，不如說是一種自我克服的過程。他和利瑪竇之間的重要差別在於：利瑪竇的問題是如何使中國人接受天主教，但對李春生而言，更重要的卻是自己認同的問題。參看：李明輝，〈李春生與儒家思想〉，收入：劉述先編，〈儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，一九九九）。

的「文化認同」，他對中國的局勢及前途也十分關懷。他主要的著作不但在福建福州結集出版，也不諱言是為中國而寫。李春生選擇了日本作為政治認同的對象，然而他雖有日本臣民意識，但無完全的日本人意識，他的言行並不全以日本的利益為考量（雖然並不見得違背日本的利益），這是因為李春生還有另一與日本意識匹敵的中國地方意識及國家意識，即臺灣及中國。但作為李春生安身立命的永恆認同的卻是基督宗教的信仰。從李春生的例子來看，「政治認同」雖是參與新的未來，但卻不必然棄絕作為「文化認同」的中華傳統。李春生在東遊日記中一再強調「新恩雖厚，舊義難忘」，這句話正可以說明他的國家認同所呈現的二元性及其間的互動關係。李春生在一八九六年三月二十六日在東京淺草劇場觀賞甲午戰爭之戲，清軍被日軍打敗，引起家國之痛，黯然神傷。事後，他在遊記中這樣回憶：「惟是新恩雖厚，舊義難忘。予雖忝為棄地遺民，自願改妝入籍，然此等慘目傷心之景，在他人興高采烈，務期爭先快睹，獨予則任慙慙，終是不忍躬親一視，以免重興賈子之嘆」，^①李春生這一段自剖之言，很能體現日據初期臺灣人的「文化認同」與「政治認同」撕裂後的錐心之痛。

(2)張深切：張深切（一九〇四—一九六五，十一，八）是日據時代臺灣知名文學家，他的親身經驗也很能告訴我們，「文化認同」與「政治認同」斷裂所引起的椎心之痛。一九一

^① 李春生，《東遊六十日隨筆》（福州：美華書局，一八九六年），頁五一上。

五年四月開始，日本殖民當局在臺灣推動斷髮解纏政策，雷厲風行，這項政策對於深深浸潤於中華文化的臺灣人而言，真是情何以堪？張深切有以下這一段第一手的證言：^⑫

在要剃髮當兒，我們一家都哭了。跪在祖先神位前痛哭流涕，懺悔子孫不肖，未能盡節，今日剃頭受日本教育，權做日本國民，但願將來逐出了日本鬼子，再留髮以報祖宗之靈。跪拜後，仍跪著候剪，母親不忍下手，還是父親比較勇敢，橫著心腸，咬牙切齒，抓起我的辮子，使勁地付之并州一剪，我感覺腦袋一輕，知道髮已離頭，哇地一聲哭了，如喪考妣地哭得很慘。

就一九一五年那個時代的多數臺灣人而言，留辮子是一種「文化認同」的重要象徵，^⑬當這種長期而深刻的、浸透身心的「文化認同」被新政權強制砍斷時，內心的痛苦與吶喊當可想見。

^⑫ 陳芳明等編，《張深切全集》（臺北：文經社，一九九八），卷一，頁八四。

^⑬ 尹章義曾針對這件事說：「張深切父子所流的淚是臺胞所共有的孤臣孽子辛酸、委屈的眼淚。頭上辮髮尚能自外於異族，頭髮一剪，和日本人就沒有太大差別了。假若辮子是中國人的象徵，保有中國人的身分終有一定程度的自尊與驕傲。」見：尹章義，《臺灣近代史論》（臺北：自立晚報，一九八六），頁四八。

(3) 梁啟超遊臺與臺籍知識分子：近代中國言論界的驕子梁啟超（卓如，一八七三，三，二十三—一九二九，一，十九）在一九一一年二月二十八日至三月十三日應林獻堂之邀來臺灣訪問二週，與臺灣知識分子見面賦詩酬答，任公詩云：「破碎山河誰料得，艱難兄弟自相親」，將「文化認同」的情懷彰顯無遺。吳三連（一八九九—一九八八）與蔡培火等人曾對當時梁任公與臺灣知識分子的相聚有動人的描述：^⑭

父老們鬱結在胸中的一股悲憤之氣，因為任公的溫存與慰撫，纔得到渲洩的機會，同時，他們一顆眷懷祖國、熱愛民族的丹心，纔找到接納的對象。他們和任公見面時的心情，比較歷史上「新亭」的場面，應該是更加切實，更加沈痛的。任公在臺北東薈芳酒樓所作的四首七言律詩，第一首最後兩句「萬死一詢諸父老，豈緣漢節始沾衣」，不但搔著父老們的癢處，而且是極有分量的文字。莫怪林癡仙的詩中有「披雲見青天，慰我饑渴腸」之句。臺灣被腐敗的清廷，輕輕地讓給日本做殖民地，臺胞無異是為祖國的同胞去做替罪羔羊。但是悠悠十七年間，臺胞的生死存亡，艱

^⑭ 吳三連、蔡培火、葉榮鐘、陳逢源、林柏壽，《臺灣近代民族運動史》（臺北：自立晚報社文化出版部，一九七一，一九九三），引文見頁十二。

難苦恨，祖國沒有人過問，雖則事實上是無法過問的，但是情感上也難怪他們俯仰身世，有一種被遺棄，被忽視，被忘卻的淒涼怨懟的感覺。他們正像失路的孩提，歷盡艱難險阻，偶然碰到親人，情不自禁地抱著親人盡情痛哭一樣。

這一段描述很具體地烘托出梁啟超與當時臺籍人士相聚的氣氛，也說明了「文化認同」是一種深層結構，並不是新政權在短期內可以完全改變的。

從以上三個例子，我們看到了在日本統治臺灣以後，臺灣知識分子的「文化認同」與「政治認同」撕裂之後的痛苦，充分顯示兩者間確實存有其不可分割性。

(2:2)那麼，為什麼在華人社會中「文化認同」與「政治認同」是如此難以分割呢？這個問題的關鍵必須在歷史意識中追尋。在中國文化中，歷史意識發達甚早，遠在公元前第六世紀孔子（五五一—四七九 B.C.）就有川上之嘆，感慨時間流逝之不可復返。深厚的時間感使中華文化傳統以「歷史的審判」取代宗教的「最後的審判」，中國歷代的統治者在逝世之後都必須面對歷史的審判而被賦予所謂「廟號」如文帝、武帝……等，以總結其一生的功過。中國人深厚的歷史意識早植根於古代儒家思想之中。我曾為文指出：古代儒家的歷史思維呈現至少兩個突出面向，第一是古代儒家常通過歷史解釋以進行自我詮釋，為「自我」在時空之流中定位。儒家的「時間」概念有其「可逆性」，也有「理性」的成分貫串於其中。

所以，儒家以這種「時間」概念來看歷史，一方面認為「歷史」與「自我」不斷為兩極；一方面強調作為「歷史人」的「自我」與作為「現實人」的「自我」之間的鴻溝，應加以縮短，而使古今一貫，千年如相會於一堂之上。儒家用來拉近古今的距離，從歷史經驗中創造現代意義的方法，就是「比興式」思考方法。第二個面向則是：古代儒家的歷史思維呈現某種「反事實性的思考方式」的特徵。儒家在評斷他們所身處的當前情境的諸般問題時，常常以美化了的「三代」經驗進行思考。相對於當前的「事實」而言，儒家所創造的「三代」是一種他們進行「反事實思考」(counterfactual mode of thinking)的工具。他們透過將具有「反事實」色彩的「三代」與作為「事實」的當前實況的對比，突顯現實的荒謬性。經由這種「反事實性的思考」，儒家將回顧性與前瞻性的思維活動完全融合為一體，並將「價值」與「事實」結合。^⑮這種深厚的歷史知識浸透到中國人生活的各個方面之中，而具體地凝結在中國的成語之中，中國的成語如「揠苗助長」、「守株待兔」、「刻舟求劍」、「膠柱鼓瑟」等，常

^⑮ 參考：黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《中國文哲研究集刊》，第三期（一九九三年三月），頁三六一—三九〇，收入：楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，一九九六），頁一—三四。Chun-chieh Huang, "Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: F.J. Brill, 1995), pp. 72-88.

常可以追溯到具體的歷史事實或傳說。

在歷史意識高度發達的華人社會中，「政治認同」常常透過「文化認同」而建立。質言之，中國人常常通過歷史解釋以建立國家或政權的合法性（Legitimacy）。我們只要以最近十年來海峽兩岸官方與民間人士，所發表之文件作為第一手史料，分析當前海峽兩岸關於「國家認同」問題所提出之論述，就可以發現：陳水扁主政前，海峽兩岸官方以及臺灣的臺獨人士所提出之「國家認同」論述，都企圖通過歷史解釋而建立「國家認同」。但三者從歷史解釋出發論述國家認同「這一項共同性之下，又互有重大的歧異性在焉。一言以蔽之，三者論述歷史經驗的脈絡性（Contextuality）出現很大的差異。國民黨執政時臺灣官方與中國大陸官方都是在中國近代史的脈絡中論述臺灣與大陸之關係，但是，兩者仍有同中之異：臺灣官方強調從十九世紀中葉鴉片戰爭之後，中國歷史的主流追求「自由、民主、均富」的三民主義理想，但是共產黨的興起以及後來的國共內戰，導致三民主義理想的挫折，也造成目前海峽兩岸分裂分治之現狀。中共官方則在反帝反殖民的脈絡中解釋中國近代史，並將臺海兩岸關係放在這個脈絡中加以理解，認為統一臺灣是「中國人民為維護國家統一與領土完整的鬥爭」。^{①⑥}

^{①⑥} 拙作，〈歷史經驗與國家認同：海峽兩岸文化交流及其展望〉，收入本書第八篇。

一九九九年七月九日，李登輝總統接受「德國之聲」專訪時，就「北京視臺灣為叛離的一省」提問時表示，兩岸關係的定位是「特殊的國與國關係」。這種說法一經提出，立刻在海峽兩岸以及國際政治秩序中引起軒然大波，至今仍波濤洶湧。這種有關國家定位的論述也是在歷史解釋的脈絡中進行。行政院大陸委員會在一九九九年八月一日提出〈對等、和平與雙贏——中華民國對特殊國與國關係的立場〉說帖中，也再次從歷史脈絡論述國家認同問題：^①

中華民國從一九一二年立國以來，一直是一個主權獨立的國家，目前統治地區雖只限於臺、澎、金、馬，但仍是全世界第十九大經濟體及第十五大貿易國，這是事實。一九四九年中華人民共和國成立後，五十年來，兩岸隔海分治、互不隸屬，一個分治的中國及兩岸間的特殊關係至今未變，這也是事實。

這種論述一再反映歷史解釋在海峽兩岸華人社會的認同問題上，所發揮的作用。

臺灣官方與中共官方解釋中國近代史的脈絡，與臺灣的臺獨人士的主張構成強烈的對比。

① 〈雙贏與和平、對等——中華民國對「特殊國與國關係」的立場〉，《中國時報》，一九九九年八月二日，二版。

臺獨人士強調臺灣歷史的獨特性在於反抗意識的強烈，他們認為「臺灣近代史是一部臺灣人民求生存、反壓迫、爭取當家作主的奮鬥史」，並將二次大戰結束五十年來的歷史解釋為「臺灣從異族殖民的處境躍入同族殖民的苦境」。相對而言，中共官方則強調日本統治臺灣期間臺灣人的抗日運動。臺灣與中共官方以及臺獨人士都是從當前的政治需要與政治立場出發去選擇歷史事實，並透過歷史解釋而企圖使「過去」為「現在」服務。^⑱

從以上的析論，我們可以發現：在華人社會中，「文化認同」與「政治認同」之所以難以分割，主要是因為深受中華文化浸潤的中國人之國家認同，常是經由歷史論述而建構的。

三、「臺灣意識」中「文化認同」與「政治認同」的緊張性

(2:3) 但是，在「臺灣意識」的歷史進程中，「文化認同」與「政治認同」之間，

⑱ 同註⑯。

卻存有緊張性。所謂「緊張性」是指：「文化認同」是一種抽象的「心理的建構」，悠久的歷史文化價值在個人的心靈上打下不可磨滅的烙印，使個人成為該文化價值的乘載者。這種抽象的「心理的建構」是由長期的歷史經驗所積澱而成，並不是短期的政治或經濟利益所能撼動的。這種抽象的「心理的建構」，也深具理想性，它可以成為該文化的乘載者的個人，用來批判現實從而引導現實的「精神的槓桿」（Max Weber 所謂的“spiritual leverage”）。中國歷代的儒臣常以這支「精神的槓桿」為自己安身立命，也以這隻槓桿向專制帝王爭正義，因此在中國歷史上引發文化理想與專制政體之間的緊張關係。^{①9}

相對於「文化認同」來說，「政治認同」是以具體的國家、政府或政權作為認同之對象，具有強烈的現實性。「政治認同」不是一種「心理的建構」，它是活生生的個人與國家之權利與義務關係。「政治認同」所涉及的是短期而可以變動的利益，如個人對他所效忠的國家服兵役或納稅，成為國家的公民，以換取國家對個人的生命、財產安全之保障。所以，相對於「文化認同」是先天的價值的浸潤，「政治認同」是一種後天的、建立在「契約關係」

^{①9} 參考拙作：Chun-chieh Huang, "Some Observations and Reflections." in Chun-chieh Huang et. al. eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp. 281-289.

(contractual relationship) 之上的一套權利義務關係。明末清初儒者顧炎武（亭林，一六一三—一六八二）曾說：^②

有亡國有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。

這一段話中的「亡國」就是指「政治認同」對象的崩潰，「亡天下」則是指「文化認同」的瓦解，兩者有其清楚的界限。

以上所說的「政治認同」與「文化認同」之間的差異，已經說明了兩者間的緊張性之所以不可避免的主要原因了。質言之，兩者之間的緊張性實深植於：

- (a) 抽象性 vs. 具體性
- (b) 理想性 vs. 現實性
- (c) 長期性 vs. 短期性

^② 顧炎武，《日知錄》（臺北：明倫出版社，一九七〇），卷十七，「正始」條，頁三七九。

這三組難以癒合的矛盾之中。這三組矛盾在臺灣歷史之具體而特殊的情境之中乃益形彰顯，我在另一篇論文中曾說過，^①在臺灣與中國大陸具有密切互動關係的歷史脈絡之下，臺灣居民對中國大陸既離心又向心。從政治史角度來看，數百年來移民臺灣的漢人，對統治中原的政權頗有疏離感，明鄭政權的「反清復明」，以及一九四九年以後國民政府的「反共抗俄」，都可以視為這種對中原政權的疏離感乃至反抗的表現。但是，從社會文化史立場觀之，移民臺灣的漢人又常常視中原為文化或精神的原鄉。於是，在政治領域裡，臺灣居民拒絕認同於統治中原的專制政權；但是在文化領域裡，他們又常常認同於他們祖先的精神原鄉。臺灣人的「政治認同」與「文化認同」遂不免出現撕裂的現象。我以日據時代（一八九五—一九四五）的臺灣人為例加以說明。

(a) **抽象性與具體性的矛盾**：日據時代臺灣人心目中的所謂「祖國」形象基本上是一種抽象的、想像中的「心理的建構」，彭明敏（一九二三—）曾回憶他的父母的中國之旅的印象說：^②

^① 拙作，〈當前臺灣認同問題的形式與本質〉，收入本書第三篇。

^② 彭明敏，〈自由的滋味〉，頁二八—二九。

我大約五歲的時候，曾被帶到中國。我仍記得上海有多冷，也記得南京中山陵的長階梯。父親的朋友黃朝琴，當時在南京外交部任職，帶我們遊覽這個首都。我年紀太小，不能完全理解所看到的一切，但這次旅遊卻給父母一個機會，將大陸中國人與被日人統治了幾十年的臺灣人的生活情況，作一比較。當然，他們對中國的廣大，印象深刻，對祖先的土地，也感到有些鄉愁。不過，就社會發展、工業化、教育和公共衛生方面來說，他們覺得比起臺灣，中國還有許多有待改善的。

彭明敏父母心目中的中國是一種抽象的形象，不具實體性。鍾逸人（一九二一—）也這樣描述一九四四年臺灣青年心目中的祖國形象：^{②③}

我們這些小伙子一聚，話題便不離「落後貧困的祖國」，「戰爭下的『蕃薯』」和「改姓名問題的困擾」。每次都議論到口沫橫飛、非到深夜不散。我們都一致堅決表示永不改姓換名。對「祖國」，大家雖然都很迷惘，但對日人的刻意醜化都極表反感。此時每一個人的心裡都有一幅不同形象的美麗「祖國」。

^{②③} 鍾逸人，〈辛酸六十年〉（臺北：自由時代出版社，一九八八），頁二〇七。

這種抽象的祖國形象是過渡美化了的形象，一旦碰到現實殘酷的考驗就土崩瓦解了。

(b) **理想性與現實性的矛盾**：正因為日據時代臺灣人心目中的祖國形象充滿了抽象性，它是由於日本人的殖民統治引起的反動，因而將「祖國」過度加以理想化。這種理想化所激起的對「祖國」的熱切期待與歡迎，當然經不起現實的「祖國」的考驗。延平學院創辦人朱昭陽（一九〇三—）對於光復初期臺灣人心目中的「祖國」形象的急遽變化，有第一手的觀察：^{②4}

日本戰敗投降，臺灣「光復」，臺灣人到處張燈結彩，舞龍舞獅，欣喜若狂地慶祝，以為從此回歸「祖國」，不必再受歧視，不會再被壓迫，而成為國家的主人翁了。當時，我們旅日的臺灣人都歸心似箭，天天都在等待回臺的遣送船，希望盡快回到自己的故鄉。當我們踏上故鄉的泥土的時候，就如遠離家園的遊子，投入慈母的懷抱，這種心靈的感受，可能不是局外人所能體會得出來的。

可是，當「祖國」真的君臨時，整個情形變了，臺灣人把中國當「祖國」，可是「祖國」未必把臺灣人當同胞。所謂「光復」，只是去了一個有效率、重法紀的異族近

②4 朱朝陽口述、吳君瑩記錄，林忠勝撰述，《朱朝陽回憶錄》（臺北：前衛出版社，一九九四），頁九一—九二。

代化的殖民統治者，來了一個貪污枉法、同族的封建式殖民統治者。於是，臺灣人雀躍的心情低沈了，希望落空了，臺灣人的命運只有更加悲慘了。

朱昭陽的觀察，在同時期的其他公私記載中都可以獲印證，^{②5}無庸贅述。

(c) **長期性與短期性的矛盾**：日據時代臺灣人在長期性的「文化認同」與短期性的「政治認同」之間輾轉呻吟，無法獲得紓解。一九二五年以優異成績畢業於東京帝國大學經濟學部並獲矢內原忠雄教授賞識的朱昭陽，在日本大藏省所屬之理財局及專賣局服務時，正值日本侵華戰爭之高潮，他這樣描述他的心裡痛苦與矛盾：^{②6}

做為一個近代的臺灣人，很難掙脫亞細亞孤兒的命運，甲午戰爭失敗，清廷不顧臺

^{②5} 例如民國三十五（一九四六）年一月九日四川記者團來臺灣訪問，受到臺灣人的熱烈歡迎，深受感動，記者報導說：「自祖國到臺灣來的朋友，大概都有過一個相同的感覺，以臺灣同胞這種對祖國的熱情與單純，我們每到一個地方都被這種昂揚的熱情所包圍。我們應該懂得臺灣同胞這種天真的狂熱、五十年的枷鎖與重壓，如今可以解除了，展在前面的是一片自由的希望。如何滿足臺灣同胞這種希望？我們的工作，將較國內任何地方都來得順利，問題在於能保持這種對愛的昂揚經營不息。」見：謝爽秋，〈從四川到臺灣〉（四），《人民導報》，一九四六年一月九日，四版。

^{②6} 《朱朝陽回憶錄》，頁六一。

灣人民的反對，把臺灣割讓給日本。我在臺灣出生的時候，照戶籍法的規定，我已經是個日本國民了，但是我的祖先是從中國大陸的福建移民來的，我的身上流的是漢民族的血液，儘管臺灣是被割棄，我認為中國還是我的祖國。而今我上班的國家正在跟我的祖國打仗，看到日本人一次又一次地在歡送他們的士兵上戰場，聽到日本人一陣又一陣地在為他們的勝利歡呼，我置身在東京街頭的人潮之中，卻感到無比的孤單，我默不吭聲，而內心的悲痛真是難以言喻。

朱昭陽在戰爭期間所感受到的「內心的悲痛」，實係起於長期性的深入靈魂的「文化認同」與被迫加入的「政治認同」之間的撕裂所造成的。戰後臺灣人歡迎祖國的熱情是植根於強烈的「文化認同」，但碰到實際的國民政府的腐敗時，也不免感到同樣的迷惑與痛苦。長期追隨林獻堂的葉榮鐘（一九〇〇—一九五六）曾這樣表達光復初期臺灣人的心情：②

我們歡迎國民政府就是歡迎整個祖國的意思。也唯有歡迎整個祖國，重入祖國版圖，我們纔能夠摸到由光復得來的歡喜的實體。我們出生於割臺以後，足未踏祖國的土

② 葉榮鐘，〈小屋大車集〉，頁二二二。

地，眼未見祖國的山川，大陸上既無血族，亦無姻親。除文字歷史和傳統文化以外，找不出一點聯繫，祖國祇是觀念的產物而沒有經驗的實感。但是我們有一股熱烈強韌的向心力，這股力量大約就是所謂「民族精神」。有人說陳儀長官在法理上代表國民政府，而國府又是祖國的代表，那末歡迎陳儀長官不是就等於歡迎祖國嗎？這樣的三段論法當然可以成立。但這並不是邏輯的問題，這一股熱情所祈求的是血的歸流，是五千年的歷史和文化的歸宗，陳儀不配做我們傾注情感的對象。

葉榮鐘在這一段回憶中所說的「血的歸流」正是我所說的長期性的「文化認同」，但是短期性的、無能的陳儀政權所代表的「政治認同」，卻使臺灣人感到迷惘。

總結以上所說，「文化認同」所具有的抽象性、理想性與長期性，與「政治認同」的具體性、現實性與短期性，存有極大的落差。兩者間之緊張性實乃歷史之必然。當前「臺灣意識」中的「文化認同」與「政治認同」之間的緊張性，在民國八十八（一九九九年）年三月十二日立法院的政黨質詢與行政院長的答詢中，完全呈現無遺。新黨立法委員李慶華要求行政院長蕭萬長對「新臺灣人是不是中國人」表態，並質疑臺灣對大陸的敵意未減，導致兩岸關係緊張。蕭萬長答覆表示：「在臺灣的中國人，只要能認同這塊土地，一起打拼，都是新臺灣人，可以共同建立新的中華文化。」在立委繼續追問之下，

行政院長又說：^②

從民族的角度來看，新臺灣人當然是中國人，但是從國際政治的角度來看，就不能如此簡單地回答了，因為在國際上自稱是中國人，往往被認為是中華人民共和國的人民。

這一段答覆中的前一句：「新臺灣人當然是中國人」，是指「文化認同」而言，認為臺灣人在文化上是中國人；後一句話：「在國際上自稱中國人，往往被認為是中華人民共和國的人民」，是指「政治認同」而言，認為在臺灣的文化意義的中國人，並不是在政治意義上的中華人民共和國的公民。根據本文的分析，華人社會（包括臺灣）中的「政治認同」常常建立在「文化認同」之上，因此，兩者間實有其不可分割性。但是，「文化認同」屬於長期的、浸潤個人身心的文化領域，較具抽象性與理想性；「政治認同」則屬於短期性的、涉及具體的現實利益的政治領域，兩者間又存有深刻的緊張性。今日臺灣一般性的政治問題，以及特殊性的認同問題之根本糾結，正伏因於「文化認同」與「政治認同」之不可分割性及

^② 見：《中國時報》，一九九九年三月十三日，第四版。

其相互緊張性。「文化認同」與「政治認同」之糾葛，在東南亞地區多元種族、國家、地域、文化與階級的互動脈絡中，形成更為複雜的關係。²⁹在中國大陸的邊疆地區，中國人建構「中國性」(Chineseness)概念時，則常吸納各種本土的或地區性的語言與文化，但卻不失去他們的中國認同，這種吸納過程也是極端複雜。³⁰臺灣人的文化認同更是在本土主義與全球主義的辨證中進行創造性的互動。³¹

²⁹ Wang Gungwu, "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia," in Jennifer W. Gushman and Wang Gungwu, eds., *Changing Identities of the Southeast Asia Chinese Since World War II* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1998), pp. 1-22.

³⁰ David Yen-ho Wu, "The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities," in Tu Wei-ming ed., *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 148-167.

³¹ Tu Weiming, "Cultural Identity and the Politics of Recognition in Contemporary Taiwan," *The China Quarterly*, 1996, pp. 1115-1140.

四、結論

這篇論文運用日據時代以及光復初期臺灣人的回憶文字以及當時報紙的第一手資料，分析「臺灣意識」中「文化認同」與「政治認同」這兩個主要面向的複雜關係。根據本文的分析，我們可以發現：在日益高漲的「臺灣意識」中的「文化認同」與「政治認同」之間有其不可分割性，又有其緊張性，正是朱子（一一三〇—一二〇〇）所謂「不離不雜」之關係。

在對「臺灣意識」的內涵之複雜性的認識基礎上，我們應如何展望未來並採取適當的行動呢？從本文的討論，我們可以提出以下幾項看法：

第一，所謂「臺灣人」與「中國人」這兩個名詞，固然在國際政治脈絡中常被外國人視為兩個不同政權統治下的公民，但是在華人文化與社會裡，這兩個名詞並不是對立的概念，因為在華人社會裡，「政治認同」與「文化認同」之間，有其不可分割性，而且「政治認同」常常透過「文化認同」而建立，所以，在一般華人社會裡如大陸、臺灣、香港、澳門或海外華人聚居之社會裡，「中國人」一詞常是指「文化認同」而言，指中國文化人，而不是短期的統治中國大陸的政權下的被一套權利義務所規範的國家公民。

第二，正如本文第三節所說，「文化認同」的抽象性、理想性與長期性，與「政治認同」的具體性、現實性與短期性構成鮮明對比，而且「文化認同」比「政治認同」更為悠久而重要，所以，中國歷代王朝或政府從秦、漢、魏晉、南北朝、隋、唐、五代、宋、元、明、清、中華民國、中華人民共和國……等，都是源遠流長綿延不盡的中華文化的過客，長則數百年，短則數十寒暑，政權雖然可以對文化發揮局部而短暫的影響力，但絕不足以完全改變文化的內涵，因此，臺灣人不必因為對短期的「政治認同」的拒斥，而全盤否定「文化認同」。

第三，從日據時代臺灣人處理「文化認同」與「政治認同」的經驗觀之，臺灣人對於原鄉的傳統中華文化固然在日本帝國主義者壓迫下而不勝其嚮往之情，但是，臺灣人由於過於一廂情願，也過於浪漫，未能深入認識中國歷史上文化理想與現實專制政治之間恆處於緊張甚至衝突之關係，^⑳也未能認識本文所分析的「文化認同」與「政治認同」之間的相互矛盾性，這是日據時代回歸原鄉的臺灣知識分子祖國夢碎的原因，也是光復後臺灣人對國民黨失望的思想根源。而從華人社會中「文化認同」與「政治認同」既不可分割又互為緊張的關係

^⑳ 我另一篇論文對這個問題有所分析。參看：Chun-chieh Huang, "Historical Vicissitudes of the Taiwanese Nostalgia for Cultural China (1895-1950)," unpublished manuscript.

來看，中國大陸的人民應明辨「對中國文化的認同」與「對專制政權的認同」是不可混淆的兩件事。

總而言之，百年來「臺灣意識」中所包含的「政治認同」與「文化認同」是兩個非常複雜而糾纏的概念，既是抽象的理念，又涉及具體的現實生活，兩者間「既聯合又鬥爭」，構成兩者間之相互滲透性及緊張性，蔚為華人文化與政治之一大特色。臺灣人在二十一世紀世界新秩序中之立足，以及對海峽兩岸關係的處理，都必須深入掌握這項特色。（一九九九年三月十四日初稿，四月十四日二稿；八月二日三稿，本文初稿曾收入：《瞭望公元二〇〇〇年焦點研究：人文價值組》，國家展望文教基金會，二〇〇〇年六月二十七—二十八日。）

引用書目

中文論著：

- 尹章義，〈臺灣近代史論〉（臺北：自立晚報，一九八六）。
- 朱朝陽口述、吳君瑩記錄，林忠勝撰述，〈朱朝陽回憶錄〉（臺北：前衛出版社，一九九四）。
- 吳三連、蔡培火、葉榮鐘、陳逢源、林柏壽，〈臺灣近代民族運動史〉（臺北：自立晚報社文化出版部，一九七一，一九九三）。
- 李明輝，〈李春生與儒家思想〉，收入：劉述先編，〈儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，一九九九）。
- 李春生，〈東遊六十日隨筆〉（福州：美華書局，一八九六年）。
- 陳芳明等編，〈張深切全集〉（臺北：文經社，一九九八）。
- 彭明敏，〈自由的滋味〉（臺北：前衛出版社，一九八八）。
- 黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《中國文哲研究集刊》，第三期（一九九三年三月），頁三六一—三九〇，收入：楊儒賓、黃俊傑編，〈中國古代思維方式探索〉（臺北：正中書局，一九九六）。
- ，〈當前臺灣認同問題的形式與本質〉，收入本書第三篇。

- ，〈歷史經驗與國家認同：海峽兩岸文化交流及其展望〉，收入本書第八篇。
- 黃俊傑、古偉瀛，〈新恩與舊義之間——李春生的國家認同之分析〉，收入：李明輝編，〈李春生的思想與時代〉（臺北：正中書局，一九九五）。
- 葉榮鐘，〈小屋大車集〉，頁二二一。
- 潘乃德著，黃道琳譯，〈文化模式〉（臺北：巨流圖書公司，一九七六）。
- 鍾逸人，〈辛酸六十年〉（臺北：自由時代出版社，一九八八）。
- 顧炎武，〈日知錄〉（臺北：明倫出版社，一九七〇）。

英文論著：

- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973).
- Huang, Chun-chieh, "Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E.J. Brill, 1995).
- ，"Historical Vicissitudes of the Taiwanese Nostalgia for Cultural China (1895-1950)," Unpublished manuscript.
- ，"Some Observations and Reflections." in Chun-chieh Huang et. al. eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994).
- ，"A Confucian Critique of Samuel P. Huntington's Clash of Civilizations," in *East Asian: An International Quarterly*, Vol. 16, no. 1/2, (Spring/summer, 1997).

- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order*(NY: Simon and Schuser,1996) · 中譯參看：杭亭頓著，黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》（臺北：聯經出版公司，一九九七）。
- ., "The Erosion of American National Interests," *Foreign Affairs*, 76:5(Sep.-Oct.,1997).
- Tu, Weiming, "Cultural Identity and the Politics of Recognition in Contemporary Taiwan," *The China Quarterly*,1996.
- Wang, Gungwu, "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia," in Jennifer W. Gushman and Wang Gungwu, eds., *Changing Identities of the Southeast Asia Chinese Since World War II* (Hong Kong:Hong Kong University Press,1998).
- Wu, David Yen-ho, "The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities," in Tu Wei-ming ed., *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today* (Stanford:Stanford University Press,1994).