

壹、

論「臺灣意識」的發展及其特質： 歷史回顧與未來展望

一、引言

自從 1987 年 7 月戒嚴令廢除以後，「臺灣意識」從過去潛藏的狀態，如火山爆發似地一湧而出，成爲後戒嚴時代臺灣最引人注目的現象之一。所謂「臺灣意識」是指生存在臺灣的人認識並解釋他們所生存的時空情境的方式及其思想。「臺灣意識」的核心問題是認同問題，而以「我是誰？」「臺灣是什麼？」等問題方式呈現。「臺灣意識」的形成與發展是臺灣思想史的一個重要現象，內涵至爲複雜，在歷史上也有其段落清楚的演進歷程。到底臺灣意識的思想內涵如何？經歷何種發展階段？未來展望如何？這些都是最近十餘年來「臺灣意識」從潛藏到外顯的發展過程中，所激發的問題。本文集中焦點針對「臺灣意識」的發展歷程提出初步分析，並就未來展望提出看法。

本文論述的展開共分四節，除第一節引言之外，第二節分析「臺灣意識」發展的四個階段以及每個階段的思想內涵，第三節分析「臺灣意識」發展中所呈現的特質，指出「臺灣意識」

論述基本上是作為一種抗爭論述而提出的。第四節則提出結論，指出「臺灣意識」論述未來應朝向作為文化論述發展，以作為臺灣在 21 世紀國際秩序中的一種對話的基礎。

二、「臺灣意識」的發展階段：歷史的回顧

作為一個思想史現象，「臺灣意識」內涵豐富，方面廣袤。就其橫切面觀之，屬於不同的社會、政治、經濟階級的人，各有其互異的「臺灣意識」。日據時代皇民階級的「臺灣意識」固不同於一般臺灣庶民的「臺灣意識」；戰後臺灣的資產階級的「臺灣意識」，也迥異於農工階級的「臺灣意識」。就其組成要素而言，「臺灣意識」雖以「鄉土情懷」為其感情基礎，但卻完全不能等同於政治意義的「臺獨意識」。我將就「臺灣意識」在時間序列的發展進行分析。從歷史的角度來看，「臺灣意識」的發展，可以分為四個歷史階段：(1) 明清時代的臺灣只有作為中國地方意識的「漳州意識」、「泉州意識」或「閩南意識」、「客家意識」等；(2) 到了日本統治臺灣以後，作為被統治者的臺灣人集體意識的「臺灣意識」才出現，這半世紀（1895-1945）的「臺灣意識」既是民族意識又是階級意識；(3) 1945 年臺灣光復後，「臺灣意識」基本上是一種省籍意識，尤其是 1947 年二二八事件之後，作為反抗以大陸人佔多數而組成的國民黨政權的臺灣人意識加速發展；(4) 1987 年戒嚴令廢除，臺灣開始走向民主化；近年來由於中共政權對臺灣的種種打壓，「臺灣意識」乃逐漸成為反抗中共政權的政治意識，「新

臺灣人」論述可視為這種新氣氛下的思維方式。我們依序論證這四個歷史發展階段裡臺灣意識的進展。

(一) 明清時代

在明鄭（1661-1683）以及清朝（1683-1895）統治下的臺灣，從大陸閩粵各省移民臺灣的漢人，並無相對於中國大陸人而言的臺灣意識，當時表現比較明顯的是以移民的祖籍如漳州、泉州為認同對象的地方意識。這種地方意識到了 19 世紀中葉以降，才開始轉變。

這種地方意識形成的主要原因至少有二：（1）一是從閩粵兩省移入臺灣的移民在臺灣的居住地分佈不同；（2）二是各地移民以語言之不同而聚居，形成語言群認同。我們依序說明這兩點。

（1）漢人移民臺灣固然起源甚早，但較大規模移民至遲應始於公元 1630 年代荷蘭人積極獎勵中國移民從事農業工作之後。當代學者推估，在 1650 年以後，全臺灣從中國大陸來的移民約有 25,000 戶至 30,000 戶之間，總人口約 10 萬人左右。¹這些早期移民的職業以捕魚、貿易、耕種、狩獵為主。³漢人移入臺灣以後，以原籍分別聚居，《重纂福建通志》卷 58 云：

¹ 參看：郭水潭：〈荷人據臺時期的中國移民〉，《臺灣文獻》10 卷 4 期（1959 年 10 月），頁 20。

² 同上文，頁 21。

自急水溪以下，距郡治不遠，俗亦頗同。自下加冬至斗六門，客莊（俗稱粵人所居曰客莊）漳泉人相半，稍失之野，然近縣，故畏法。斗六以北，客莊愈多，雜諸番而各自為俗，高富下貧，好訾毀，以賭蕩為豪，嫁娶送死倣郡治，遇事蠱起，喜鬥輕生，以歃血相要約。

這段史料所說在臺灣南部漢人移民中，客家人與閩南人約各居其半，「斗六以北，客莊愈多」，大致是早期移民的住居狀況。當代學者認為：閩人先來，佔據平原肥沃之地；粵人較遲抵臺，故聚居山區。早期客家人冒險偷渡來臺，所入墾之地區多為瘴癘盛行的下淡水流域及今日之彰化（昔日稱半線）以北的淡北山丘地帶。廣東原鄉生活方式，也影響粵籍人士擇居山區的選擇。⁴早期移民這種以祖籍分類而聚居的發展，是當時的客家及漳、泉等地方意識發展的原因之一。

（2）其次，早期移民常以所使用之語言作為認同標準而形成聚落。1903年（明治36年，清光緒29年），日本殖民政

³ 本段史料為《重纂福建通志》所有，後收入臺灣銀行經濟研究室編：《福建通志臺灣府》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960，臺灣文獻叢刊第84種）卷19，〈風俗〉，頁208。

⁴ 參看：洪麗完：〈清代臺中地方福客關係初探—兼以清水平原三山國王廟之興衰為例〉，《臺灣文獻》41卷2期（1990年6月），頁63-93；施添福：《清代在臺漢人的祖籍分布與原鄉生活方式》（臺北：師範大學地理學系，1987）；連文希：〈客家之南遷東移及其在臺的流佈—兼論其開拓奮鬥精神〉，《臺灣文獻》23卷4期（1972年12月），頁1-23。

府在臺灣舉行一次比較詳細的戶口調查，這次調查曾分別列出漳、泉、客家以及其他漢語系人口的統計數字如下：使用漳州語者 120 萬人；使用泉州語者 110 萬人；使用客家語者 50 萬人；使用其他漢語者 4 萬人。⁵ 這些不同的語言族群的住居地常反映在地名上。⁶ 言語異聲，同聲相求，正是明清時代臺灣的客家、漳、泉等地方意識的形成的原因之一。

那麼，明清時代臺灣的各種以祖籍為認同對象⁷的地方意識，如何具體化呢？作為普遍的歷史現象來看，各種地方意識具體表現在（1）集體械鬥及（2）宗教信仰之上。

（1）臺灣是移民之島，各種不同祖籍的移民形成聚落，集體械鬥之事史不絕書。《臺灣采訪冊》對漳泉械鬥有動人的描述：⁸

⁵ 調查資料見：陳漢光：〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》23 卷 1 期（1972 年 3 月），頁 85-104，數據見頁 85。

⁶ 參考：陳國章：〈從地名可以辨別泉、漳語群的分布——以臺灣地名為例〉，《地理教育》第 24 期（臺北：臺灣師大，1998），頁 1-4。

⁷ 1928 年（昭和 3 年），臺灣總督府官房調查課編印一本《臺灣在籍漢民族鄉慣別調查》，可能是日據時代關於臺灣的漢人祖籍較為詳密的調查文件，陳漢光曾據這份調查報告，整理當時在臺灣的漢人祖籍如下：（1）福建：包括泉州、漳州、汀州、龍岩、福州、興化、永春等府。（2）廣東：包括潮州、嘉應、惠州等府。見：陳漢光：前引〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，頁 104。

⁸ 《臺灣采訪冊》（臺北：臺灣銀行，1959，臺灣文獻叢刊第 55 種），卷 1，第 1 冊，頁 35-36。

漳泉分類，起自乾隆四十七年秋冬之際，彰化刺桐腳莊民林阿鏗，因賭爭較銅錢數文起叛鬥毆致命，邑門役貪婪索詐未遂，而不逞無賴之徒遂乘間散布謠言，慫恿激怒，人心惶惑。於是，村民有插居者，漳人及漳籍者移於漳莊，泉亦如之，各黨其眾，以神佛大旗為號，泉大書「泉興」二字，漳大書「興漳滅泉」四字。伐木為棍，斬竿為鎗，菜刀、農具，持相鬥殺，禍延諸羅，日甚一日。有業產者，給之食；有人丁者，出其眾。搶殺焚燬，生民塗炭已極，官不能制，廈提督公黃、按察使司楊提兵來臺，痛加搜捕、安撫，生員施彬、武舉許國樑、職員翁雲寬等，俱罹重罪，抄沒家產。彰邑主焦伏法，諸邑主冷廉明，人心悅服，亦被議去官。臺鎮金、署安平協鄭、臺道穆、臺府蘇，各被參議有差，於是事平。迨林爽文反，漳、泉仍各按劍相防。鹿港皆泉人也，殺賊首王芬，遂起義旗，以相掣肘，以故鹿港水道行通，列憲提兵來臺，由此起旱者甚眾，然而漳泉之猜忌日以益深。

所謂「興漳滅泉」、「泉興」等集體械鬥時的標語，正是以祖籍作為分類的指標，這種地方意識在當時深入人心，「北路自諸羅山鹽水港，上至彰邑之風俗人心，牢不可破；即在平時，凡遇面生之人，不遑問其姓名，而輒詢其祖籍，除同府最為相親外，若漳問及泉，則稱曰『貴泉』。泉問及漳，則稱曰『貴漳』」。

⁹早期移民不問陌生人姓名而先問其祖籍，這種做法生動地顯示：地方意識強有力掩蓋過個人意識，《淡水廳志》的作者感嘆當時的地方意識太強，「有分爲閩、粵焉，有分爲漳、泉焉，閩、粵以其異省也，漳、泉以其異府也，然同自內地播遷而來，則同爲臺人而已，今以異省、異府苦分畛域〔…〕」。¹⁰在明代以及清代統治的大部分時間裡面臺灣的漢人，尙無「同爲臺人」的群體意識。

(2) 早期臺灣的地方意識也清楚地表現在宗教信仰之上，《重修臺灣縣志》云：¹¹

按真人廟宇，漳泉間所在多有，荷蘭踞臺，與漳泉人貿易時，已建廟廣儲東里矣。嗣是鄭氏及諸將士皆漳泉人，故廟祀真人甚盛，或稱保生大帝廟，或稱大道公廟，或稱真君廟，或稱開山宮，通志作慈濟宮，皆是也。

這一段史料所說的是：漳泉移民崇奉保生大帝。這種以不同的祖籍所形成的祭祀圈，正是臺灣的漢人社會的一大特徵，人類學家認爲這種現象頗有其臺灣之獨特性。¹²

⁹ 《臺灣采訪冊》，卷1，第1冊，頁37-38。

¹⁰ 《淡水廳志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963，臺灣文獻叢刊172種)，頁417-418。

¹¹ 《重修臺灣縣志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961)卷6，〈祠宇志〉，頁179-180。

¹² 參考：許嘉明：〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，第11卷，第6期(1978年6月)，頁59-68。

作為各地移民的地方意識之表現的宗教信仰所崇奉的神祇，其廟宇香火之興衰也常隨信奉者勢力之興衰而變化。客家人所信仰的三山國王廟就是一個鮮明的例子。尹章義曾以臺北縣新莊的三山國王廟的興衰，指出這個廟宇的變化可以顯示臺北平原上閩、粵移民從容忍相安發展至矛盾、衝突、對立的過程。三山國王廟是客屬潮州人「群體意識」發展到顛峰的象徵，同時也是閩、粵對立達到高潮的具體表現。經過乾隆末期、嘉慶以至道光年間的長期紛爭，粵人終不敵閩人之力而他遷。客屬潮州人他遷之後，新莊的三山國王廟因乏人奉祀而香火立衰。臺北平原成為閩人天下之後，三山國王廟就趨於破損，甚至焚燬。¹³洪麗完對於清代臺中地方清水平原上的三山國王廟興衰的研究，也顯示與臺北平原類似的情況。洪麗完指出：清水平原上的兩座三山國王廟隨客籍人士移居至今日之東勢、豐原一帶地方（部分成為福佬化），而產生興衰變遷。無論沙轆保安宮因福佬化傾向而益見發展；或牛罵頭三山國王廟因保持原主神三山國王的祭祀，以致反而不如保安宮的發展，都反映三山國王廟的興衰與福客人群關係的變化，息息相關。¹⁴從以上當代學者所研究的客屬廟宇三山國王廟的實例，可以具體地顯示：明清時代臺灣的祭祀圈之變化，可以視為地方意識的一

¹³ 參考：尹章義：〈閩粵移民的諧和與對立—以客屬潮州人開發臺北以及新莊三山國王廟的興衰史為中心所作的研究〉，《臺北文獻》74期（1985年12月），頁1-27，尤其是頁23。

¹⁴ 參考：洪麗完：〈清代臺中地方福客關係初探—兼以清水平原三山國王廟之興衰為例〉，頁78。

種表現。

但是，我們必須在這裡指出的是：通貫明清時代作為地方意識的「臺灣意識」，到了 1860 年代開始，就逐漸轉變，以祖籍為認同對象的地方意識逐漸淡化。誠如陳其南所說，清代臺灣從 1683 年到 1899 年的兩百多年中，是來臺漢人從移民社會（Immigrant society）走向「土著化」（Indigenization）變成為土著社會（Native society）的過程。初期的臺灣漢人移民社會可以說是中國大陸傳統社會的連續或延伸，而「移民社會」的性質就是原傳統社會移植和重建的過程。¹⁵臺灣的漢人社會逐漸土著化以後，社會群體的分類原則也跟著開始轉變，逐漸以本地的神明信仰和新興的各種宗族組織為認同對象，特別是從受祖籍觀念影響的移植型宗族，轉變為源於來臺開基祖在本地所形成的新宗族。¹⁶作為這種臺灣居民群體意識轉變的重要指標的，就是集體械鬥事件的消長。陳其南指出，清代臺灣漢人之分類械鬥事件，可以溯自康熙 60 年（1721）朱一貴之亂，至同治年間（1860）始漸消弭。其間，乾隆末年至咸豐年間最為激烈。計 1768 以至 1860 約 93 年間，有記載的分類械鬥之年代便佔了 30 年左右，平均每 3 年即有一次分類事件。但是，大約在 1860 年代以後，幾乎再也沒有聽說過有大規模的，以

¹⁵ 陳其南：〈臺灣本土意識與民族國家主義之歷史研究〉，收入：氏著，《傳統制度與社會意識的結構—歷史與人類學的探索》（臺北：允晨文化實業公司，1998），頁 169-203，尤其是頁 172。

¹⁶ 陳其南：《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化實業公司，1987），頁 125。

祖籍人群為分類單位的械鬥事件。¹⁷這種演變極具指標性意義，它告訴我們：從 1860 年代以降，臺灣的漢人已逐漸形成以臺灣為認同對象的群體意識了。這種茁壯中的群體意識隨著日本人的統治臺灣而加速發展。

（二）日據時代：1895-1945

1895 年臺灣被割讓給日本而成為日本帝國的殖民地，「宰相有權能割地，孤臣無力可回天」，這項歷史變局使臺灣意識的發展進入一個嶄新的階段。由於日本帝國主義者統治臺灣，使臺灣人不分祖籍均居於被統治者的地位，於是在日據時代半世紀之間，「臺灣人」在相對於「日本人」的脈絡中成為一個社會政治群體，各種漳、泉、客家等地方意識退居其次。這 51 年間的「臺灣意識」既表現而為民族意識，又表現而為階級意識。我們引用史料闡釋這段時期臺灣意識的兩個面向。

（1）作為民族意識的臺灣意識：在日本統治期間，統治者是日本人，被統治者是廣大的臺灣人（漢人）及原住民，因此，在日據時代所謂「臺灣意識」的重要面向就是「民族意識」。

在日據時代的臺灣，作為民族意識的「臺灣意識」，表現在臺灣人的文化生活的許多方面，其中最為明顯的是漢文書房與詩社。日本佔領臺灣以後，就確立並推行語言同化政策，但

¹⁷ 陳其南：《臺灣的傳統中國社會》，頁 95-97。

效果不彰，日據初期臺灣人中絕大多數中、上階層家庭仍固守傳統的漢文書房教育。全臺灣書房數目，雖然一時因鼎革戰亂而銳減幾達半數，但是其後復呈漸增之勢。吳文星指出：1897年3月，全臺灣計有書房1,224所、學生19,022人；1898年3月，增為1,707所、學生29,941人。傳統書房之數目及學生數無論是絕對值或增加率，均遠非國語傳習所所能比。由於書房一時難以遽行廢除，日本人紛紛提出「改良」書房之意見，或建議總督府以公費招訓書房教師，規定書房增設日語課程，派遣日本人出任書房教師，或編印新漢文教科書等，但收效均不如預期。¹⁸日據時代臺灣的傳統書房與日語學校教育的對抗，正是民族意識的鮮明表現。其次，日據時代臺灣意識的民族情感，表現在傳統詩社之中。約200個詩社均以保存並發揚傳統的漢文化為職志。陳昭瑛的研究指出：1911年以後由於受到梁任公（1873-1929）的鼓舞，櫟社中有許多成員投入反日的文化啓蒙運動與政治運動，如中堅人物林獻堂（1881-1956）、林幼春（1880-1939）、蔡惠如（1881-1929），以及後起之秀葉榮鐘（1900-1956）、莊垂勝（1897-1962），突破了棄地遺老、哀毀自傷的格局，並為中國古典詩史寫下最具現代精神的新頁。¹⁹櫟社中的連橫（雅堂，1878-1936）在《臺灣通史》（出版於1921-1922年）中更展現傳統儒學的嚴華夷之防的精神，《臺灣通史》對鄭成功（1873-1929）開臺、中華文化的移植、抗清

¹⁸ 參考：吳文星：《日據時期臺灣社會領導階層之研究》（臺北：正中書局，1992），頁314-318。

反日事業多所揄揚，藉寫史以維繫民族認同。²⁰除此之外，日據時代臺灣民間社會的鸞堂與祠堂則延續著儒學影響下具有民間宗教性的小傳統。鸞堂以神道設教的方式來宣揚儒家思想，祠堂以祖先崇拜的方式來發揚儒家的孝道、「慎終追遠」等家庭倫理。²¹這些也都是發揚民族意識的重要管道。

由於日據時代的「臺灣意識」深深地被民族意識所浸潤，所以當時臺灣知識份子或一般民間對漢文化的保存都十分注意。舉例言之，臺南名醫吳新榮（史民，震瀛，1906-1967）就說，他父親將畢生行醫所賺的錢都投入文化事業，並以全幅精神投入《臺南縣誌》及《南瀛文獻》的編輯工作，他認為這完全是由於強烈的民族意識之驅使所致。²²吳新榮自己在1940年4月10日的日記也說，他畢生的「使命」就是希望埋骨於大陸。²³1946年9月13日，吳新榮的第五個兒子出生，他為之取名為「夏統」，即取其「大夏一統」之意，希望這個小孩成為「漢天下的真子孫」。²⁴其實，吳新榮並不是特例，心向故國正是日據時代臺灣人共同的祈嚮。臺灣著名作家巫永福（永州，1913-）在一篇懷念二二八被害人陳炘（1893-1947）的文

¹⁹ 參考：陳昭瑛：《臺灣詩選註》（臺北：正中書局，1996），頁6。

²⁰ 參考：陳昭瑛：〈當代儒學與臺灣本土化運動〉，收入：氏著：《臺灣文學與本土化運動》（臺北：正中書局，1998），頁290-291。

²¹ 陳昭瑛：〈日據時代臺灣儒學的殖民地經驗〉，收入：氏著：《臺灣與傳統文化》（臺北：中華民國中山學術文化基金會，1999），頁31-60。

²² 吳新榮：《吳新榮書簡》（臺北：遠景出版社，1981），頁78-79。

²³ 吳新榮：《吳新榮日記（戰前）》（臺北：遠景出版社，1981），頁91。

²⁴ 吳新榮：《吳新榮日記（戰後）》（臺北：遠景出版社，1981），頁20。

章裡，就回憶日據時代的生活經驗說：²⁵

雖然當時臺灣的教育文化及現代文明的生活水準遠優於中國大陸，我們卻有血濃於水的感情，每看中國節節敗退，就有如先生所詠「平生暗淚故山河」的感嘆，而不懼日本要求改姓名的壓力，不改姓名，而在皇民化運動聲中，我們得先生鼎力的支助演出蘇俄作家原作《怒吼吧！中國》的話劇以表我們的心態。

巫永福在中日戰爭期間日本人在臺灣推動皇民化運動如日中天之日，推動《怒吼吧！中國》話劇的演出，這種勇氣與行動如非有強烈的民族意識作為精神基礎，絕不足以成事。

這種強烈的民族意識，也使得在日本舉辦的萬國博覽會擔任嚮導的楊肇嘉（1891-1976）碰到中國大陸來的人就感到十分興奮，他這樣回憶在日本打工的那一段經驗：²⁶

許多有地位的中國觀眾，也許是為了同情我的處境，給了我不少接濟，勸我找機會到祖國大陸去走一趟。他們說：「祖國正需要像你這樣的臺灣青年去工作，去參加國家建設。」這些話給我的印象極深。是的，我們都是黃帝的子孫，我們應該回到祖國，為建設祖國而奮鬥；

²⁵ 巫永福：〈三月十一日懷念陳斡先生〉，《臺灣文藝》105期（1987年5-6月），頁83。關於陳斡的生平及遇害，參考：李筱峰：《林茂生、陳斡和他們的時代》（臺北：玉山社出版事業股份有限公司，1996）。

²⁶ 楊肇嘉：《楊肇嘉回憶錄》（臺北：三民書局，1977），頁100-101。

做牛做馬為日本帝國主義工作是可恥的，做日本帝國主義的奴隸更是可悲的。由此，民族意識的自覺驟然間使我振奮起來。

楊肇嘉所報導的他在日本時的民族意識，其實也是當時一段臺灣民間的思想氛圍。楊肇嘉又說，在日據時代「臺灣人民一直在使用著自己的語言和文字，很多詩社都在繼續活動，很多不公開的書房、義塾也依舊在維持著，各地仍存在有南管、北管等音樂團體，甚至酒館的藝妓也仍在唱著中國歌曲，她們並且表示賣藝不賣身，不願被日本人污辱。極少數賺日本人錢的，都被稱為『番仔雞』；極少數嫁給日本人為妻的，都被稱為『番仔酒斫』，為人所輕視不齒，在臺灣是沒有立足之地的。我曾從戶口簿上搜集材料，做了一個概略的統計，發現在整整50年間，臺灣婦女嫁給日本人為妻的，為數竟還不能屈滿兩手之指。」²⁷

也正是日據時代瀰漫於民間社會的民族文化意識，使畢業於東京帝國大學的楊基銓（1918-2004）出任宜蘭郡守時，受到宜蘭人的熱烈支持。楊基銓認為這是「因為宜蘭有此種民族意識，所以我做郡守，他們認為有一位年輕的臺灣人爬上統治臺灣人的日本人的上面，去作他們所恨的日本人、特別是日本人警察的上司，等於替他們出了一口氣，他們從我身上找到多年來受異族統治壓制、苦悶而無法散發的那種怨氣得以發洩的

²⁷ 楊肇嘉：《楊肇嘉回憶錄》，頁4。

途徑。」²⁸民族意識不但使楊基銓出任郡守廣獲支持，也使 1925（大正 14）年當中國有人提倡與日本共組「日華攻守同盟」時，《臺灣民報》對此事特別撰文報導，頗表期待。²⁹在二二八事變期間領導二七部隊與國軍作戰的鍾逸人（1921-），曾因抗日被囚於日本的監獄，他在獄中對中國人囚犯有一種特別的關懷，他說：「當我獲知他是中國人時，一種同胞愛和憐憫之心便油然而生。對常來帶他出去『修理』和拷問的那個『特高』的憤恨尤其使我久久不能平復。」³⁰凡此種種歷史事實都一再說明：日據時代反抗日本人的「臺灣意識」的重要成份就是民族意識。

但是，在結束這一小節討論之前，我必須進一步說明：日據時代「臺灣意識」中的民族意識之基本內涵，「文化認同」之成份遠大於「政治認同」之成份。換言之，當時臺灣人所認同的是源遠流長的漢文化，而不是當時統治中國的政權。臺灣作家吳濁流（1900-1976）回憶幼時聽祖父述說抗日故事之後曾說：「臺灣人具有這樣熾烈的鄉土愛，同時對祖國的愛也是一樣的。思慕祖國，懷念著祖國的愛國心情，任何人都有。但是，臺灣人的祖國愛，所愛的決不是清朝。清朝是滿州人的國，不是漢人的國，甲午戰爭是滿州人和日本人作戰遭到失敗，並

²⁸ 楊基銓：《楊基銓回憶錄》（臺北：前衛出版社，1996），頁 132。

²⁹ 《臺灣民報》第 61 號（大正 14（1925）年 7 月 19 日），頁 8。

³⁰ 鍾逸人：《辛酸六十年——二二八事件二七部隊長鍾逸人回憶錄》（臺北：自由時代出版社，1988），頁 136-137。

不是漢人的戰敗。臺灣即使一時被日本所佔有，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臺灣的。臺灣人的心底，存在著『漢』這個美麗而又偉大的祖國。」³¹吳濁流這一段回憶之言很具體地告訴我們當時臺灣人民族意識中的「文化認同」之本質。

(2) 但是，日據時代的「臺灣意識」尚有另一個面向：階級意識。所謂「作為階級意識的臺灣意識」是指：絕大多數臺灣人在與日本殖民者相對的政治經濟脈絡之下，都是被統治階級；而日本人以殖民者之地位而居於統治階級。因此，日據時代臺灣人的民族運動與階級運動遂有其重疊性。將這個問題分析得最深入的仍是矢內原忠雄（1893-1961）的《日本帝國主義下的臺灣》這部經典性的著作。矢內原忠雄指出：日本佔領臺灣以後，逐漸將臺灣加以資本主義化。這種資本主義化的過程，使臺灣社會中的階級關係由封建的前資本主義的關係變為近代的資本主義的關係；而且因為殖民者日本人與原住民臺灣人及「生番人」一起生活在臺灣，所以，臺灣社會的階級關係就與民族的對立互相交錯而且互相競爭，出現了殖民地特有的複雜狀態。大體言之，官吏公務員、資本家及其從屬人員（如公司職員、銀行員等）均由日本人獨占；他們的背後，又有在日本國內的政府及大資本家的強權為其後盾。農民勞動者階級

³¹ 吳濁流：《無花果》（臺北：前衛出版社，1988），頁39。

則大部分是臺灣人。至於中產商工階級，則日本人與臺灣人互相競爭。在自由職業領域，則兩者並立，臺灣人也形成一堅強的勢力。因為日本人獨占總督府及大資本家的企業，所以在政治及經濟方面成為臺灣的支配者。農民及勞動者階級是臺灣人的勢力，日本人在這一階級內的地位就很微弱。中產商工業及自由職業階級雖為日本人與臺灣人的並立競爭，但既屬競爭，則日本人自然附於日本人的獨占勢力（即政府及大資本家），同樣的，臺灣人則與農民勞動者階級合流而成為農民勞動階級指導者。日本人對臺灣人的民族對立，同時也是政治上統治者與被統治者的對立，並與資本家對農民勞動者的階級對立相一致、相競爭。³²換言之，文化上「民族的矛盾」與政治經濟上「階級的矛盾」，在日據時代的臺灣合而為一。

因此之故，日據時代臺灣人對日本統治當局的反抗，也同時是階級的反抗，我們舉實例加以說明。1925（大正 14）年 2 月，臺灣總督伊藤多喜男（在任於 1924 年 9 月至 1926 年 7 月）提出「臺灣統治之對象，是在三百六十萬島民」的看法，結果遭到在臺灣的日本人的強烈批評，認為總督的說法無視於在臺的 10 餘萬日本人之權益。《臺灣民報》就轉載大阪的《朝日新聞》的報導並指出：在臺灣的日本人的抗議實起於他們要保持

³² 矢內原忠雄著，周憲文譯：《日本帝國主義下之臺灣》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1956），頁 48。矢內原忠雄對於被壓迫者的同情與支持，對於受教於他門下的朱昭陽啟發極大。見：《朱昭陽回憶錄》（臺北：前衛出版社，1995）頁 30、38-39。

在臺灣的統治階級地位之私心。³³ 1924（大正 13）年，日本眾議院議員神田正雄（1879-1961）發言同情臺灣人，認為臺灣人之反日只不過是為了參與臺灣政治事務而已。《臺灣民報》也特別報導此事。³⁴ 同年，以在臺日本人為主的臺北實業學會提出陳情書，要求總督安頓在臺日本人。《臺灣民報》就批評說這是「要求當局再加倍，優待在臺的日本人，而更壓迫差別臺灣人。」³⁵ 《臺灣民報》甚至也藉慶賀皇孫誕生而申訴「我臺灣三百八十萬新附島民，素雖苦於差等之遇，困於彼此之疏〔…〕」，³⁶ 凡此種種都說明了當時的「臺灣意識」，實含有相當強烈的階級意識在焉。

總結上文的探討，日據時代是「臺灣意識」發展的第二個階段，這個時期的「臺灣意識」既表現為民族意識，又是階級意識，這主要是決定於當時臺灣是日本帝國殖民地這個歷史事實。

（三）光復後：1945-1987

1945 年 8 月 15 日第二次世界大戰結束，日本宣佈無條件投降，臺灣光復，「臺灣意識」進入第三個發展階段。這個階段的「臺灣意識」基本上是在「臺灣人—外省人」相對的脈絡

³³ 《臺灣民報》第 3 卷第 6 號（大正 14（1925）年 2 月 21 日），頁 7。

³⁴ 《臺灣民報》第 2 卷第 17 號（大正 13（1924）年 9 月 11 日），頁 6。

³⁵ 《臺灣民報》第 3 卷第 14 號（大正 14（1925）年 5 月 11 日），頁 6-7。

³⁶ 《臺灣民報》第 83 號（大正 14（1925）年 12 月 13 日），頁 2。

中形成發展，所以，它基本上是一種省籍意識。從當時的人所留下來的第一手史料看來，光復初期作為省籍意識的臺灣意識之形成，固然根源於日據 51 年的歷史斷裂所引起的臺灣人與大陸人的隔膜，但是，更重要的是則是光復以後權力分配不平衡，使臺灣人對「祖國」的期待落空所致。我們接著分析這兩項因素。

(1) 歷史斷裂所造成的隔膜：1945 年臺灣光復，臺灣人心振奮，以為從此掙脫異族統治，恢復自由與平等，「喜離淒風苦雨景，快睹青天白日旗」，這幅當時臺北市慶祝光復時的牌樓的對聯，烘托出當時臺灣人的心情與期待。光復後，從中國大陸來到臺灣參訪的各階層人士，對臺灣的進步都一致稱讚。中國農村復興聯合委員會（農復會，1948 年 10 月至 1979 年 3 月）的農業專家對臺灣農業基礎建設之進步、農產品之優良、農民智識之開發等均稱讚不已。³⁷福建教育人員來到臺灣，稱讚臺灣人的樸實親切與火車之新奇。³⁸京滬平昆記者團來臺灣訪問，對臺灣社會治安之安定印象深刻，認為與大陸之內戰

³⁷ 《中國農村復興聯合委員會工作報告》（民國 37 年 10 月至 39 年 2 月 15 日），頁 12。當時隨農復會來臺的美籍委員貝克（John E. Baker）對臺灣與大陸的強烈也印象深刻，在他的回憶中對臺灣大加稱讚，見：John Earl Baker, JCR MEMOIRS Part II. *Formosa, Chinese-American Economic Cooperation*, February 1952, Vol.1,no.2 pp.59-68，本件係打字油印本，收入：黃俊傑編，《中國農村復興聯合委員會史料彙編》（臺北：三民書局，1991），頁 91-110。

³⁸ 柯飄：〈臺灣初旅〉，《聯合報》（1951 年 10 月 25 日），第 8 版。

混亂構成強烈對比。³⁹時任《大公報》記者的著名作家蕭乾（1910-1999）說：「由上海而臺灣，再由臺灣而廣州，這個弧形的飛翔，給我的刺激太深刻了」，⁴⁰對臺灣的社會、經濟、民情等各方面推崇備至。⁴¹但是，半世紀的歷史斷裂畢竟不是久別重逢的振奮與浪漫的欣喜所能立即癒合的。在民間社會及公私機構裡，臺灣人與外省人的隔膜處處存在。當時從大陸來的外省人常有這樣的經驗：⁴²

許多次，在戲院，茶室，街頭，碰著說「中國人」「中國官」「中國兵」的話頭語尾飛進我們的耳朵時，總使我們愕然，以為置身異境，可是這明明是在中國境內，所看到的不是一樣而有掛國父遺像和國旗的地方，而且聽到的也不就是很熟悉的閩南話嗎？但為什麼語氣是那樣地生疏呢？這使我們的心頭很悶氣，覺得有一股不可遏止的熱在激動著敏感地去注視那個講這話的人，仔細觀察他們是否中國人。有幾次我們總是不怕麻煩不顯唐突地找個機會去訪問他們，問他們「貴國是那裡」？但對方一聽到我們操著同樣的語言時，就毫不猶豫帶著奇異的眼光答道：「我們是中國人」。於是大家就在「我

³⁹ 〈京滬平昆記者團臺行觀感諸家〉，《臺灣月刊》第2期（1946年11月），頁25-27。

⁴⁰ 蕭乾：《人生採訪》（臺北：聯經出版公司，1990，初版於1948年在上海出版），頁249-260。

⁴¹ 關於光復初期大陸人的臺灣經驗，參看本書第5章。

⁴² 張望：〈我們都是中國人〉，《新生報》（1946年6月26日），第6版。

們都是中國人」的笑聲裡感到親切的友情，等到我們各解釋了剛才為什麼冒昧地來訪時，他們就翻個白眼似醒悟了赧然地表示抱歉。

這種狀況在光復初期的臺灣社會十分普遍，另一位外省人也報導同樣的遭遇說：⁴³

在無意的言談中，臺灣同胞卻慣常說：「你們中國」怎麼怎麼，「我們臺灣」怎麼怎麼，「你們中國人」怎麼怎麼，「我們臺灣人」怎麼怎麼。有一次，我看到有個來客到某機關裡去找一位外省職員，那臺灣門房告訴他：「先生不在，回去了。」「回到那兒？他家住在那裡？」來客問。「他回到中華民國去了。」臺灣門房答著。這當然不是有意的，而只是一種潛意識的表現。其實，他們這裡所說的「中國」，是指「國內」或者「外省」的意思，所說的「中國人」，是指「內地人」或者「外省人」的意思。

臺灣民間社會中日常言談這種「潛意識的表現」，主要是由於歷史的斷層所造成的。

(2) 權力分配不公：造成光復後作為省籍意識的「臺灣意識」之快速成長，與權力分配對臺灣人極端不公平有直接關係。潛藏在權力分配問題之後的，則是光復初期來臺的一些外

⁴³ 姚隼：〈人與人之間及其他〉，《臺灣月刊》2期（1946年11月），頁64-65。

省人的優越感。一位外省人在 1946 年就有這樣的觀察：「在日本人統治時代，日本人就是處處自命爲『優秀民族』，而把臺灣人視爲『劣等民族』，這是臺灣同胞所最憤恨不平的。而現在，來自國內的同胞竟也有人拿這種優越感來對待他們，這無怪乎臺灣同胞會直覺地感到這種待遇和日本統治時代沒有什麼兩樣，因之誤解國內同胞是一種『新的統治者』，而且又混淆地把這個罪名嫁到政府身上」。⁴⁴臺籍作家張良澤（1939-）在臺南師範學校讀書時所遭遇的是，校內老師或教官皆不准學生自稱「臺灣人」而要說「閩南人」，罵學生時就說「你們臺灣人」，使學生自尊心受傷。⁴⁵在政府機關任職的楊基銓也深深感受到外省人這種「優越感」，他說：「政府官員所作所爲處處顯示他們是臺灣的拯救者、他們是統治者，臺灣人是被統治者，大陸來的人地位高於臺灣人。政府的官員大都是貪官污吏、濫用職權、牽親引戚、利用地位謀求私利，政府的行政既無規律也無制度，效率極差，加上官尊民卑的歧視心態使臺灣人無法忍受」。⁴⁶諸如此類的省籍歧視，瀰漫於光復初期的臺灣社會，使臺灣人從光復的期待墜入失望的深淵。

光復後臺灣人所期待的是什麼呢？一言以蔽之，就是政治上的自由與平等。記者兼作家蕭乾在 1947 年一月來臺灣，盛讚臺灣的工業、軍事教育、工廠福利、現代生活等方面之凌駕

⁴⁴ 同上註引文，頁 57。

⁴⁵ 張良澤：《四十五自述》（臺北：前衛出版社，1988），頁 55-56。

⁴⁶ 楊基銓：《楊基銓回憶錄》，頁 197。

大陸之處，並結論說：「臺人投奔到祖國懷抱來，沒有別的苛求，祇求准他們嚐嚐自由」。⁴⁷蕭乾並且預言說：⁴⁸

傳統的中央集權觀念在大陸中國已造成了若干致命的病象，在文化政治經濟上脫節了五十一年之久的臺灣，尤難行得通。臺灣究將成為中國的愛爾蘭呢，還是內向為中國的一肢，那就端看大陸的政治風度了。不能忘記臺灣在心坎上以目前同往昔無時無刻不在比較。不能忘記他們要的不是鎖鍊轉了手，而且是更絀更緊的手。

蕭乾的預言竟不幸而言中！從大陸來的新統治者的「政治風度」的確使臺灣人失望。陳儀（1883-1950）的行政長官公署中，從行政長官、秘書長、主任秘書到各處處長、副處長的 21 個重要職位中，外省人占了 20 個，臺灣人只有一個當過北大教授的「半山」宋斐如（1903-1947）擔任教育處副處長。在全臺灣的縣市長中，只有臺北市長黃朝琴（1897-1972）、游彌堅（1897-1971），新竹縣長劉啓光（1905-1968）、高雄縣長謝東閔（1908-2001）等人而已。臺灣人普遍感覺，大陸來的接收人員，素質參差，良莠不齊，有些不學無術，得意忘形，僚氣逼人，牽親引戚，結黨營私，貪贓枉法，強取豪奪，把「接收」變成爲「劫收」，大演「五子登科」（「五子」指金子、房子、車子、戲子、女子），使在日本統治之下已經養成守法習

⁴⁷ 蕭乾：《人生採訪》，頁 257。

⁴⁸ 蕭乾：《人生採訪》，頁 259。

憤的臺灣人看得目瞪口呆，簡直是匪夷所思，弄得怨聲載道，民氣沸騰。⁴⁹臺灣人在這種權力結構之下備受壓抑，臺灣人憤憤不滿，甚至曾以一篇〈華威先生遊臺記〉的諷刺文字，刊在《公論報》上，對當時來臺外省籍官僚之作威作福，極盡諷刺之能事，⁵⁰這篇文章將作為省籍意識的「臺灣意識」宣洩無遺。當時臺灣人普遍將外省人稱為「阿山」，⁵¹則是這種省籍意識為內涵的「臺灣意識」的具體表現。

總結上文的討論，光復以後的「臺灣意識」之基本內涵是省籍意識，但是這種省籍意識之形成則與光復後權力分配對臺灣人不公平有直接關係。這種省籍意識經過數十年的同學、同事以及通婚等管道，已漸趨融合，但是，自從 1987 年戒嚴令廢除後最近十餘年來，隨著民主化的潮流，朝野少數政客玩弄省籍意識以騙取選票，似有死灰復燃之勢，令人憂心。更值得注意的是：這個階段的臺灣意識，潛藏一種二分法的思維方式：臺灣人／外省人；本土的／外來的；統治者／被統治者。這三組對立的兩極中，第一種人被等同為一個範疇，第二種人則被視為同一範疇。正是在這個背景之下，我們進而探討第四

⁴⁹ 朱昭陽：《朱昭陽回憶錄》，頁 92-93，對光復初期的政治，有第一手的報導。

⁵⁰ 艾那：〈華威先生遊臺記〉，《公論報》（1948 年 9 月 23 日），第 6 版。

⁵¹ 姚隼：前引〈人與人之間及其他〉，頁 58。姚隼曾歸納當時的「阿山」一詞涵義有四：（1）「阿山」是含有「非本地人」的意味，以示與臺灣人有別；（2）「阿山」是指「特殊階級」而言；（3）「阿山」又含有蔑視的成分；（4）「阿山」又帶有「洋盤」，「冤大頭」的意思。

階段「臺灣意識」的發展。

(四) 後戒嚴時期：1987 至今

自從 1987 年 7 月戒嚴令廢除以後，臺灣開始進入歷史的新階段。戒嚴令的廢除，很像壓力鍋的鍋蓋一旦被掀開，過去 40 多年來被壓制的社會力與經濟力一湧而出，在「民主化」的歷史潮流中要求取得相應的政治影響力，於是，所謂「後戒嚴時代」臺灣，以驚人的速度邁向民主化，一方面固然使個人自由及群體意志都獲得空前的舒展機會，使臺灣的民主成為全體華人社會的光輝成就；但是另一方面，社會力及經濟力之滲透到政治領域，則又使臺灣的民主經驗沾染了過多的「黑金政治」的色彩。在意識型態領域裡，「臺灣意識」也進入了第四個發展階段。

正如上文所說，光復以降的「臺灣意識」之主要內涵是省籍意識，但是，這個階段隨著 1988 年 1 月 13 日李登輝(1923-)政權的出現而宣告結束。自從 1987 年以後，以前所謂「臺灣人／外省人」、「本土的／外來的」以及「被壓迫者／壓迫者」的二分法思維，隨著民主化的快速進展而愈來愈失去其說服力。進入後戒嚴時代的臺灣，所謂「臺灣意識」正在被賦予新的內涵，而在 1998 年年底臺北市長選舉白熱階段中，李登輝總統牽著臺北市長候選人馬英九(1950-)的手高喊「我是新臺灣人」口號中完全成型。這十多年來以「新臺灣人」為口號的臺灣意識，對內而言以臺灣作為一個整體，包括不同時代移

居臺灣的各種族群居民而言，對外則是與整個中國大陸相對照，強調臺灣的獨特性與先進性。這種「新臺灣人意識」，可以上溯到日據時代臺灣知識份子的思想之中。但是，現階段的「新臺灣人意識」其實是一個空白主體，缺乏「自性」，只是作為一種「符號」(sign)，常被不同立場的人注入不同的內容。我們接著分析以上這兩項論點。

(1) 第四階段「新臺灣人意識」中的所謂「新臺灣人」泛指閩南人、外省人、客家人、原住民等在歷史上不同時期遷入臺灣島嶼居住的人，將臺灣視為與大陸相對的一個整體。這種「將全體臺灣居民視為一體」的心態，是 50 年來的歷史發展的自然結果。1998 年 11 月 2 日下午，臺灣省議會第 8 次定期大會第 34 次會議之省政總質詢後，當時的省長宋楚瑜 (1942-) 有一段話說：⁵²

楚瑜不會忘記過去五年多的時光，省府同仁陪著楚瑜的座車，行過包括臺灣省所有省道、縣市鄉道在內，可以繞地球六圈的二十四萬公里道路；我們一起走過的臺灣土地，豈只是八千里路雲和月；為了快速回應省民亟需解決的生存、生活乃至發展的問題，省政府同仁陪著我飛過超過兩百八十次的直昇機，我們有數百次的機會，在星空下坐飛機中俯瞰臺灣錦繡的山河與海角；當我們

⁵² 《臺灣省議會公報》第 84 卷第 14 期 (臺北：臺灣省議會，1998 年 12 月 1 日)，頁 1978。

登上臺灣土地的最高點—玉山，看到臺灣的山川，是如此秀麗、如此壯闊，楚瑜內心的感動，真是無以名狀。

這段話雖然是政治人物的門面話，但它透露的訊息是：經過長期的共同在臺灣這個島嶼上生活與任事，不論臺灣人或外省人都逐漸形成一個整體。這種「整體感」隨著近 10 年來中共政權在國際外交上對臺灣強力打壓，以及 1996 年 3 月總統大選期間，中共的飛彈威脅而更為強化，⁵³使「新臺灣人意識」取得了對外抗拒強權的新涵義。

將「新臺灣人意識」解釋得最為清楚的，仍是李登輝。李登輝在 1998 年 10 月 25 日光復節前夕演講中說：⁵⁴

今天，在這一片土地上共同成長、生活的我們，不論是原住民、是數百年前，或是數十年前來的，都是臺灣人，也都是臺灣真正的主人。我們對臺灣過去的發展，有著相同的貢獻；而對臺灣的未來前途，更有著共同的責任。如何以對臺灣的愛，和疼惜同胞的情，化為具體行動，開創臺灣更大的發展格局，是我們每一個「新臺灣

⁵³ 關於 1996 年的飛彈危機的學術性研究論著，參看：Jaw-Ling Joanne Chang, "The Taiwan-Strait Crisis of 1995-1996: Causes and Lessons," in Chun-chieh Huang et.al.eds., *Postwar Taiwan in Historical Perspective* (College Park: University Press of Maryland, 1998), pp.280-303; James R. Lilley and Chunk Downs eds., *Crisis in the Taiwan Strait* (Washington, D. C.: National Defense University Press, 1998).

⁵⁴ 李登輝：《臺灣的主張》（臺北：遠流出版公司，1999），頁 264。

人」無可旁貸的使命；也是我們為後代子孫營造美麗的遠景，應該負起的責任。

在 1999 年 5 月 20 日出版的《臺灣的主張》書中又說：⁵⁵

幾世紀以來，臺灣累積了無數的心血努力，融匯了多元的文化傳統，並以此為基礎，開創出自由、民主、繁榮的「新臺灣人」，昂然迎向二十一世紀。創造「新臺灣」的「新臺灣人」，包括原住民、四百年前開始來臺的大陸移民、五十年前方始來臺的新移民。也就是說，凡是居住在臺灣，心繫臺灣，願意為臺灣犧牲奮鬥的人，就是「新臺灣人」。

這種「新臺灣人」的論述之核心在於確立對臺灣的認同（Identity），也就是由臺灣人以自由意志來建立自己的政府，實行符合臺灣人意願的政治體制，建設出不分省籍，屬於全體臺灣人的社會。⁵⁶這種「新臺灣人」論述將臺灣視為相對於大陸之整體。

但是，從思想淵源來看，近 10 年來的「新臺灣人意識」似新而非新，它早已出現於日據時代臺籍知識份子的言論之中。早在 1925（大正 14）年 1 月 1 日，黃呈聰就在《臺灣民報》撰文呼籲要建設具有臺灣特色的文化。黃呈聰主張臺灣新

⁵⁵ 同上書，頁 271。

⁵⁶ 同上書，頁 263。

文化是在固有文化的基礎上，整合並調融外來的文化，而建構適合於臺灣環境的新文化。⁵⁷也在同一年，甘文芳也提出建設「新臺灣」的主張，合理地改造新臺灣並建立新型的臺灣政治與社會，尤其要革除舊臺灣常見的眼界狹窄、缺乏歷史知識、認為道理萬世不變等思想習慣。⁵⁸戰爭期間的 1941 年 8 月 1 日，吳新榮在日記中更以臺灣為中心，環顧世界及中國大陸，提出「臺灣為東南亞最中心，故可稱地理上的聖地」的「臺灣中心說」。⁵⁹戰前臺灣知識份子的「新臺灣文化論」或「臺灣中心說」，都為今日的「新臺灣人意識」的奠定意識形態的基礎。

(2) 但是，值得注意的是：現階段的所謂「新臺灣人意識」卻是一個空白主體，它缺乏足夠的具體思想內涵，因此，現階段的「新臺灣人意識」的口號意義遠大過於實體意義，正因為「新臺灣人意識」是一個「符號」(sign)，所以許多不同政治立場或社會階級的人，都可以為「新臺灣人」讀入互異的內容。1994 年 9 月《遠見雜誌》出版「新臺灣人」專號，列舉不同人士對「新臺灣人」一詞的不同解讀：⁶⁰

⁵⁷ 黃呈聰：〈應該著創設臺灣特種的文化〉，《臺灣民報》第 3 卷第 1 號（大正 14 年 1 月 1 日），頁 7-8。

⁵⁸ 甘文芳：〈新臺灣建設上的問題和臺灣青年的覺悟〉，《臺灣民報》第 67 號（大正 14 年 8 月 26 日），頁 15-18。

⁵⁹ 吳新榮：《吳新榮日記（戰前）》，頁 112。

⁶⁰ 《遠見雜誌》，100 期特輯「新臺灣人」（臺北：遠見雜誌社，1994 年 9 月 15 日），頁 19。

「新臺灣人就是能夠逃出大中國情結，徹底認同臺灣命運共同體的人。」—彭明敏（1923-）

「新臺灣人就是能夠走出臺灣悲情歷史，面對海峽兩岸和解，停止民族內耗的積極作為者。」—王津平

「舊臺灣人很悲情，有強烈的排他性；新臺灣人是有包容性、族群融和，認同自己是臺灣人的。」—歐秀雄

「新臺灣人沒有省籍情結，沒有歷史包袱，前瞻進取。」
—楊泰順

不同的統獨立場的人，可以為「新臺灣人」這個名詞進行不同的解讀，可見「新臺灣人」一詞其實只是一個容器，可以被用來裝入不同的政治或社會思想。

我說所謂「新臺灣人意識」是一個空白主體，欠缺「自性」，⁶¹無具體內容，可以在中國國民黨中央文化工作會對「新臺灣人」一詞的詮釋中略窺消息：⁶²

「新臺灣人」不再意指任何族群，而成為一個新概念，是透過包容與關懷來凝聚、整合全體力量的新人文觀。撤走了藩籬，生活在這塊土地上的每一個人，因此，都是共同迎接二十一世紀的「新臺灣人」。現實亦復如是：

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經金師子章·明緣起第一》云：「謂金無自性，隨工巧匠緣，遂有師子相起」，本文在此使用之「自性」一詞涵義本此。

⁶² 黃麗卿：〈我們都是新臺灣人〉，《中央綜合月刊》，32卷1期（1999年1月），頁8-9。

幾十年來，這裡的每一個人胼手胝足一起投入臺灣的建設，一起見證了臺灣的發展，每一個人都在這個「生命共同體」裡立足與成長，而這個團隊少了任何組成分子，就構不成今天這樣的共同體。但也沒有英雄主義、不搞個人崇拜，因為「臺灣奇蹟」你、我都有份，是個集體創作的成就，我們每個人在團隊裡特有的價值都應該被彰顯，每個人在此都應該被公平對待，都有權分享這一切，也有義務和責任貢獻心力，共同面對更大的挑戰，迎接新世紀的來臨。

這樣對「新臺灣人」一詞的說明，只是一連串的形容詞，缺乏具體的內容，為各種立場人士留下了寬廣的自由詮釋空間。例如有人就將「新臺灣人」解釋成「與時代同步的『新』經濟人：不再以低價格求訂單、不再依賴政府求保護、不再在法律邊緣經營求利潤、不再漠視公害求生產、不再只用家族求發展。此外，『新』經濟人必須重視研究與發展、發揮企業良知、善盡社會責任，並且樂意與員工分享利潤、與社會共創進步」。⁶³這可以說是從資產階級觀點對「新臺灣人」的解讀。類似的解讀可以無限繼續下去，而使「新臺灣人」一詞獲得「語言膨脹」的效應。⁶⁴但是「新臺灣人」一詞是一個空白主體則

⁶³ 高希均：〈「新」臺灣人：改寫臺灣生命力的新劇本〉，《中央綜合月刊》32卷1期（1999年1月），頁36-38，引文見頁37。

⁶⁴ 《中央綜合月刊》32卷1期頁41-45就列舉歌星、藝人、畫家、出版社負責人、廣告業者、家庭主婦對「新臺灣人」一詞的各種解讀。

是一項明顯的事實。

三、「臺灣意識」的特質

我們將「臺灣意識」的發展分爲四個歷史階段，可能引起一種研究方法論的質疑：「臺灣意識」的進展是思想史的現象，如何能以政治史的斷代方式加以分期？這項質疑雖然在方法論上是合法的，但是這是不必要的質疑，因爲「臺灣意識」的發展與臺灣政治史之進程實有其桴鼓相應之關係。質言之，「臺灣意識」是在每個歷史階段的政治脈絡中形成的，這種脈絡性（contextuality）深植於各個階段的政治背景之中。而且，值得注意的是，在各階段歷史脈絡中，「臺灣意識」基本上都是發揮某種作爲抗爭論述的作用。我接著闡釋這兩項論點。

（1）近百年「臺灣意識」的發展與與政治史的發展互相呼應：自從 1895 年日本帝國主義者佔領臺灣以後，百年來「臺灣意識」就是在具體而特殊的歷史脈絡中醞釀、形成、發展、轉變，有其強烈而清晰的「脈絡性」。

日據時代的「臺灣意識」是在「臺灣人／日本人」的民族矛盾，以及「被統治者／統治者」的階級矛盾的雙重脈絡之中形成發展的，所以，日據 51 年間的「臺灣意識」既是民族意識，又是階級意識，兩者合而爲一。生於日據時代的葉榮鐘回憶他的經驗說，「（日本人的）歧視和欺侮，無異給臺人的祖國觀念與民族意識的幼苗，灌輸最有效的化學肥料一樣，使他滋

長茁壯而至於不可動搖。」⁶⁵葉榮鐘的親身經驗，的確可以說明日據時代的「臺灣意識」是在日本殖民統治壓迫的脈絡中發展的。

光復後的「臺灣意識」之所以以省籍意識為其主要內涵，則是由於光復初期來臺「接收」的黨政軍大員將「接收」變成「劫收」，使臺灣人的祖國夢碎，臺灣光復時葉榮鐘所賦「八月十五日」七言律詩的前二句「忍辱包羞五十年，今朝光復轉淒然」，⁶⁶將光復初期臺灣人的失落心情完全表露無遺。接著1947年爆發二二八事變及其後的清鄉等白色恐怖，創造了一個新的歷史脈絡。在這種歷史脈絡中，臺灣人被等同於被統治者，外省人被等同於統治者。雖然居統治地位的外省人僅佔1949年來臺外省人的少數，而且光復後臺灣的白色恐怖受難人中外省人也不在少數，但這種歷史脈絡一旦形成，它就成為民間社會習慣性的思維方式。光復後的「臺灣意識」在這種歷史脈絡中就以省籍意識為其主要思想內容。

進入後戒嚴時代以後，隨著民主化的來臨以及權力結構的轉變，以前的「臺灣人／外省人」的二分法思維架構遂被解構並重組。由於少數「臺灣人」隨著權力重組而成為新統治者，「外省人」成為新的被統治者，所以近十年來臺灣政治領域內的權力鬥爭極為激烈，引發社會不安。所謂「新臺灣人意識」

⁶⁵ 葉榮鐘：《小屋大車集》（臺中：中央書局，1997），頁24。

⁶⁶ 同上書，頁212。

是在後戒嚴時代這種特殊的歷史脈絡中形成並發展，其目的在於癒合由於權力重組所帶來的社會族群關係的緊張。正因為「新臺灣人意識」的目的性在此，所以「新臺灣人」的概念是一種空白的論述，缺乏具體的實體性，可以被各種立場人士注入不同的內容。

(2) 從歷史的回顧中，我們又可以看到：自從 1895 年以後，臺灣意識的發展有其明顯的針對目標，例如日據時代的「臺灣意識」，是針對日本帝國主義與殖民主義而發，反對日本人的壓迫；光復後的「臺灣意識」，是針對當時的國民黨政權對本省人的歧視與壓抑，以及權力分配的不公不義而發；進入後戒嚴時期以後的「新臺灣人意識」對內追求各族群之臺灣住民之團結，對外則是為抗拒中共政權的蠻橫與打壓。作為一個整體歷史現象來看，近百年來各階段的「臺灣意識」論述，本質上是一種抗爭論述，其所發揮的是對內鞏固民心團結力量的作用，例如在日據時代「臺灣意識」可以鼓舞異族統治下的漢民族的團結意識；在光復初期，「臺灣意識」則強調「臺灣人／外省人」的區分，向當時的國民黨政權爭正義；現階段的「新臺灣人意識」，則對內要求各族群平等相待，團結以禦外侮，抵抗中共政權的打壓。從近百年來「臺灣意識」基本上是一種抗爭論述這一點著眼，中共政權在外交及軍事上對臺灣一再打壓，其所引起的反效果必可預期。中共的打壓將被解釋為「與全體臺灣人民為敵」，其有助於「新臺灣人意識」之成長，將是歷史的必然。

也從「臺灣意識」的抗爭論述這項性質來看，我們可以說：在 21 世紀多元文化與國際政治秩序裡，臺灣意識論述應從過去的抗爭論述轉化成一種文化論述，而成爲與中國大陸及世界進行有益的文化對話的基礎。所謂「作為文化論述的臺灣意識論述」，是指「臺灣意識論述」在臺灣與大陸互動的脈絡中，在「文化認同」與「政治認同」之間求取一個動態的平衡；而在臺灣與世界互動的脈絡中，則作為文化論述的「臺灣意識論述」，正可以在國際政治秩序中，訴求「差異政治」(“politics of difference”)，突顯臺灣文化與政治在 21 世紀世界新秩序中的地位與價值。⁶⁷

四、結論

從本文的分析，我們可以發現：所謂「臺灣意識」是一個複雜的觀念叢，層次既多，方面亦廣，它可以細分爲「文化認同」與「政治認同」兩個組成部份。在近代臺灣數百年的歷史進程中，臺灣意識中的「文化認同」與「政治認同」之關係頗為錯綜複雜，兩者間既有互相依存性又有緊張性。從一方面來看，抽象的「文化認同」必須落實在政治活動中才能具體化；但是，從另一方面來看，則「政治認同」也必須以「文化認同」

⁶⁷ 關於這一點的討論，參考拙著：Chun-chieh Huang, *Taiwan in Transformation, 1895-2005*(New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006), pp. 153-188.

為其基礎，華人社會的臺灣更是如此。

本文的分析也顯示：從明清、日據、戰後到最近 10 年間，「臺灣意識」歷經變化，但均在政治史之具體而特殊的脈絡中發展。早期的臺灣只有作為地方意識的漳、泉意識，到了日據時代由於居於殖民者地位的日本帝國主義者的壓迫，「臺灣意識」逐漸形成。日據時代的「臺灣意識」既是反抗大和民族的漢民族意識，又是反抗殖民統治者的階級意識。光復以後，尤其是 1947 年二二八事變以後，在當時國民黨威權統治之下，「臺灣意識」與省籍意識結合並且受到省籍意識的滲透，以反對以大陸籍人士為主的當時的國民黨其重要內容。1987 年 7 月戒嚴令廢除以後，「臺灣意識」的內涵又經擴大變化，包括臺灣社會中的閩南人、客家人、外省人及原住民，成為相對於中國大陸而言的新的政治意識。在這種新的政治意識中，反共、反專制是其重要內涵。

縱觀近百餘年來，「臺灣意識」的轉折變化，我們可以發現歷史上的「臺灣意識」基本上是一種抗爭論述——反抗日本帝國主義、反抗國民黨威權統治、反抗中共的打壓。展望未來，「臺灣意識」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「臺灣意識」才能成為 21 世紀新的世界秩序與海峽兩岸關係中發揮建設性的作用。（本文初稿曾發表於《中國意識與臺灣意識學術研討會》，夏潮基金會與 UNESCO 澳門教科文中心主辦，1999 年 7 月 13-14 日，澳門，本文收入本書時曾加修訂。）