

增訂新版

臺灣意識與臺灣文化

黃俊傑 著

增訂新版
臺灣意識與臺灣文化
目次

增訂新版自序 i

∞∞臺灣意識∞∞

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 3
二、「臺灣意識」的發展階段：歷史的回顧 4
三、「臺灣意識」的特質 34
四、結論 37

貳、十九世紀末年日本人的臺灣論述：
以上野專一、福澤諭吉與內藤湖南為例

一、引言 39
二、三位日本人及其臺灣觀之概要 40
三、三位日本人的臺灣觀中的思想傾向：帝國主義思想 .. 47

II 臺灣意識與臺灣文化

四、「以西洋文明為目標」：近代日本知識份子的盲點64

五、結論.....69

參、日據時代臺灣知識份子的大陸經驗：

「祖國意識」的形成、內涵及其轉變

一、前言.....71

二、日據時代臺灣人「祖國意識」的形成.....72

三、日據時代臺灣人「祖國意識」的內涵及其問題.....79

四·臺灣知識份子「祖國意識」的轉變：「忍辱包羞
五十年，今朝光復轉淒然」.....87

五·結語.....95

肆、日據時代臺灣知識份子對中國前途的看法：

以一九二〇年代「中國改造論」的辯論 為中心

一、引言.....99

二、「中國改造論」辯論的歷史背景與參與者.....102

三、議題（一）：資本主義道路或是社會主義道路？.....109

四、議題（二）：民族解放與階級解放孰先？.....116

五、結論.....121

伍、光復初期大陸人士所見的臺灣

一、引言.....125

二、大陸人所見的光復初期臺灣.....126

三、大陸人的「光復經驗」與日本官方的「終戰經驗」： 兩種視域的比較	134
四、臺灣人與大陸人的「光復經驗」：「認同」的文化基礎 與權力因素	140
五、結論	142
陸、論「臺灣意識」中「文化認同」與 「政治認同」的關係	
一、引言	145
二、「臺灣意識」中「文化認同」與「政治認同」 的不可分割性	148
三、「臺灣意識」中「文化認同」與「政治認同」 的緊張性	160
四、結論	169

❧ 臺灣文化 ❧

柒、戰後臺灣文化變遷的主要方向： 個體性的覺醒及其問題	
一、引言	175
二、戰後臺灣文化中「個體性」之覺醒及其歷史意義	177
三、臺灣文化中「個體性」覺醒之原因	182
四、「個體性覺醒」後臺灣文化的問題及其因應之道	190

五、結論 199

捌、戰後臺灣文化中的儒家思想：存在形式、 內涵與功能

一、前言 201

二、儒學在戰後臺灣的存在形式：正式與非正式
教育途徑 202

三、戰後臺灣儒學的思想內涵 218

四、儒學在戰後臺灣所發揮的作用 221

五、結論 231

玖、戰後臺灣文化中儒學的保守思想傾向

一、背景與問題 235

二、《孔孟月刊》〈論壇〉論文的量化趨勢 240

三、《孔孟月刊》保守思想傾向的幾個面向 244

四、《孔孟月刊》保守思想的根源 253

五、結論 265

拾、歷史經驗與國家認同：海峽兩岸文化交流 及其展望

一、引言 267

二、從歷史經驗的解釋到國家認同的建立 269

三、「經濟優先論」及其批判 281

四、以文化交流促進海峽兩岸人民歷史經驗 之共享.....	290
五、結論.....	294

引用書目

英文論著.....	297
日文論著.....	300
中文論著.....	303

名詞索引.....	325
-----------	-----

人名索引.....	329
-----------	-----

VI 臺灣意識與臺灣文化

增訂新版自序

這部《臺灣意識與臺灣文化》，初版於 2000 年由臺北正中書局出版，早已售罄，我刪去原書中的一章，並增入新撰論文三篇成爲新版第 2、4、5 章，發行增訂新版。

最近 20 年來的臺灣，是歷史扉頁快速翻動的時刻，從 1987 年 7 月戒嚴令廢除之後，戰後蘊蓄數 10 年的社會力，如火山爆發似地一湧而出，震盪迴漩至於今日，歷史的棋局又將翻盤。臺灣人民身處歷史漩渦之中，無奈成爲漂泊的浮萍。人民在歷史變局之中，如同大宅院舊樑的棲燕，隨著主人換姓，便成歸宿，只有在忍無可忍時，才對掌權者發出集體的怒吼；而慣看千載興亡的知識份子，在歷史場景轉換之際，也不免爲之目眩神搖，在歷史狂流中隨波逐流，載浮載沉，許多昔日的芳草，都淪落爲今日的蕭艾，有人終始參差，蒼黃翻覆；有人回跡以心染，先貞而後黷；有人甚至在表面而短暫的權勢榮耀之中始則意氣風發，終於慘遭滅頂，其事可哀，其情可憫！

戰後臺灣巨變有其「形勢」與「時勢」，動力自是多元多樣，一隅不足以舉之，但是其中最重要的主流力量當是以「臺灣主體論」與「自我肯定心態」爲核心的所謂「臺灣意識」，這是現代東亞思想史引人注目的一章。最近 20 年來，「臺灣意識」激流迸發，四處衝撞，所向披靡，聲析江河，勢崩雷電，

但卻可能積小勝為大敗，臺灣史上的 1987 年是否終不能免於成為莎士比亞所謂「結束的開始」(“The beginning of the end.” 見 *A Midsummer Night's Dream*, 5:1)，則有待於我們現在的努力。

這部書中各篇文字都是最近 10 年來我在東亞儒學史專業研究工作之餘，在風狂雨驟的臺灣歷史變局之中所撰寫。太史公司馬遷(145?-86? B.C.) 在《史記》〈六國年表〉中說世事之遷移「近已而俗變相類」，巨變目擊，別有會心，我力有未逮，對太史公「原始察終，見盛觀衰」的慧識只能心嚮往之，但我有心於追溯臺灣思想史發展過程中「臺灣意識」的形成及其發展，也有心於探討戰後台灣文化的特質及其歷史意義。這部書各篇文字卑之無甚高論，所記錄的僅是一個讀書人在動盪的時代中，以一顆不能自己的心靈，向歷史求索所獲得的初步答案，我衷心期待讀者的指教。

黃俊傑

2006 年 9 月 19 日
於臺灣大學

∞ ∞ 臺灣意識 ∞ ∞

2 臺灣意識與臺灣文化

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，遇事蠹起，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 本段史料見於《重纂福建通志》，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。

慣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。）

貳、

十九世紀末年日本人的臺灣論述： 以上野專一、福澤諭吉與內藤湖南為例

一、引言

1894 年中日爆發甲午戰爭，中國慘敗，1895 年中日簽訂《馬關和約》，中國割地賠款，「關係七省門戶之臺灣，海外二百餘年戴天不二之臺灣」¹從此淪為新興的日本帝國之殖民地，開啓了日本統治臺灣半世紀的歷史。1895 年割臺不僅使臺灣「四百萬人同一哭」，而且也是中國近代史的轉捩點，²其影響綿延至於今日，歷史的傷痕至今仍未撫平。

在 1895 年割臺這件石破天驚的歷史變局的前後，日本官方及民間知識份子，或對臺灣進行第一手的調查，或對臺灣事務發表許多言論，這些文字具有重要史料價值。本文擬以當時日本駐華外交官上野專一（生卒年代不詳，1891 年來臺灣考

¹ 〈全臺紳民痛罵李鴻章文〉，收入王曉波編：《臺胞抗日文獻選新編》（臺北：海峽學術出版社，1998），頁 15。

² 關於甲午之戰的研究成果，可謂車載斗量，參考：王仲孚主編：《甲午戰爭中文論著索引》（臺北：國立臺灣師範大學歷史系所，1994）。

察)、啓蒙思想家福澤諭吉(1834-1901)與漢學家內藤湖南(虎次郎,1866-1934)三位日本人,在19世紀末期發表的論述臺灣的文字爲中心,分析割臺前後日本人的臺灣觀,並探討他們的臺灣論述中所反映的日本知識界「脫亞入歐」的思想傾向及其問題之所在。

二、三位日本人及其臺灣觀之概要

關於日本據臺前後,日本人及西方人對臺灣的調查研究及其治理臺灣的具體意見,當代學者已有若干研究論著。吳文星曾探討日本據臺前夕對臺灣的調查,³也研究日據初期西方人的臺灣觀。⁴吳密察也曾研究福澤諭吉的臺灣論。⁵但是,本文寫作的重點與前此相關研究論著並不相同而可以互補。現有關於日本人的臺灣論的研究論文,重點在於說明日據前後,日本人對經營臺灣之種種具體策略與政策,本文則將研究重點放在日本人對臺灣的種種論述所表現的思想傾向,我們先對本文將探討的三位日本人及其對臺灣的看法,作一概要的說明,以作爲下節進一步分析之基礎。

³ 吳文星：〈日本據臺前對臺灣之調查與研究〉，收入：《第二屆臺灣本土文化學術研討會論文集（二）》（臺北：國立臺灣師範大學文學院、人文教育研究中心，1995），頁567-576。

⁴ 吳文星：〈日據初期（1895-1910）西人的臺灣觀〉，《臺灣風物》，40卷1期（1990年3月），頁159-169。

⁵ 吳密察：〈福澤諭吉的臺灣論〉，收入氏著：《臺灣近代史研究》（臺北：

(一) 上野專一及其《臺灣視察復命》

本文擬探討的考察臺灣的日本人是上野專一，上野是 19 世紀末日本駐福州的領事，1891 年奉命來臺灣考察。任務完成後共撰成《臺灣視察復命》（原件題為《臺島視察復命》）四篇，編為一、二、三、四號，這批資料是日本據臺前夕，日本官方對臺灣考察的重要史料之一，現藏於東京的防衛大學附屬圖書館等地。《復命》內容頗為廣泛，涉及臺灣的地理、物產、經濟、民性、政治等各方面，頗為詳實。吳文星教授曾簡略介紹過這批文件的概要內容。⁶上野專一對臺灣的調查報告，在甲午之戰以後曾在日本輯為專書出版，連橫（雅堂，1878-1936）在 1908 至 1918 年撰寫《臺灣通史·經營志》時，曾參考上野專一的調查報告，並略引其要點。⁷上野專一的書對當時日本朝野人士對臺灣之瞭解頗有助益，此書並已於 1985 年由臺北成文出版社出版。⁸但是，臺北所影印出版的《臺灣視察復命》只收錄第 2 號、第 3 號及第 4 號，獨缺第 1 號之內容。第 2 號介紹臺灣之地理，包括府縣之建制，臺灣之物產與風俗。第 3

稻鄉出版社，1990），頁 71-112。

⁶ 同上註 3。

⁷ 連橫說：「[光緒] 16 年 2 月，日本駐福州領事上野專一來臺考察，歸著一論，謂臺灣物產之富，礦產之豐，一切日用之物無所不備，誠天與之寶庫也。然以臺灣政治因循姑息，貨置於地，坐而不取，寧不可惜。若以東洋政策而論，則臺灣之將來，日本人不可不為之注意也。」見：連橫：《臺灣通史》（臺北：中華叢書委員會，1955），（上），卷 3，〈經營紀〉，頁 65。

⁸ 上野專一：《臺灣視察復命》（臺北：成文出版社據明治 27 年抄本景印，

號介紹臺灣各地物產之交易狀況。第 4 號介紹臺灣原住民社會之生活習慣及其與漢人之關係。只有第 1 號之內容與本文之論旨有關。

上野專一是當時日本的職業外交官，職位是「二等領事」，根據《臺灣視察復命》第一號所載他與劉銘傳（省三，1836-1895）對話時的自我介紹，他是在 1889 年奉派福州，擔任領事，主管業務範圍包括廈門、淡水及臺灣府。他向劉銘傳說：「此次以領事的任務，即爲了通商，來臺巡迴視察，特別是臺灣的砂糖，向來是我國爲需要之物，爲此來探查商況」，⁹這份報告就是完成臺灣考察任務之後所撰寫。但是，正如本文第一節所說，本文的重點在於從日本人的臺灣觀中，析論其思想傾向，而不在於巨細靡遺地論述他們對臺灣的具體主張，所以，以下僅以收藏於防衛大學附屬圖書館的《臺灣視察復命》第一號抄本作為分析之基礎。

這份報告第一號的重點，包括幾個部份：首先，上野專一指出臺民以及原住民不喜劉銘傳之苛政酷稅，民心不穩，思欲謀叛。臺民希望有另一個外來政府取代清國的苛政。其次，上野專一詳細考察臺灣(尤其臺南與高雄)沿海之砲臺設置及其歷史，並對臺灣樟腦之商業情況進行瞭解。復次，上野對於宣教師在臺灣的佈教亦有描述，關於劉銘傳施政的許多消息，皆從

1985，列入《中國方志叢書·臺灣地區》103 號）。

⁹ 上野專一：《臺灣視察復命第一號》（手抄本），頁 21-22。

宣教師處獲得。上野專一也探察劉銘傳在臺灣島熱衷於洋學，以及設立西學堂積極培育人才的情形，並紀錄與劉銘傳及林維源（1840-1905）的對話，均扣緊鐵路實施的便利發言。最後，上野專一指出劉銘傳即將去職，而繼任者以及清政府將不會如劉銘傳一樣地治理臺灣，並強調臺灣物產豐盛，乃是上天賜予的寶藏之地，呼籲日本帝國當局應該積極關注臺灣的將來發展。

這份文件雖是日本帝國的外交官所撰的訪察報告，所涉及的都是具體的政經社會事務，但是，字裡行間卻也透露相當明顯的帝國主義心態，值得細加探討。

（二）福澤諭吉及其臺灣論述

福澤諭吉是近代日本的啓蒙思想家，從緒方洪庵（1810-1863）習蘭學，曾三度遊學歐美，¹⁰返國後提倡「文明開化」論，鼓吹自由民權及個人之獨立精神，與加藤弘之（1836-1916）、津田真道（1829-1903）、中村正直（1832-1891）、西周（1829-1897）等開明知識份子組織「明六社」。福澤諭吉著作甚多，約有 60 餘部，對 19 世紀末期處於從傳統邁向近代的日本社會，影響最大的是 1872（明治 5）年 2 月起至 1876（明治 9）年 11 月止，陸續發表的《勸學篇》一書。據福澤諭

¹⁰ 參看：福澤諭吉著，馬斌譯：《福澤諭吉自傳》（北京：商務印書館，1995），頁 89-118，140-148。

吉自己在《勸學篇》合訂本的序言中說此書至 1880（明治 13）年時，「發行總數約有 70 萬冊，其中第一篇不下 20 萬冊。加之前版權法不嚴，偽版流傳很多，其數也可能有 10 多萬冊。假定第一篇的真偽版本共過 22 萬冊，以之與日本的 3500 萬人口相比較，則國民 160 人中必有一人讀過此書。這是自古以來罕有的發行人數，由此可以看出近來學問迅速發展的趨勢。」¹¹此書對當時日本社會之影響力至為可觀。此外，福澤諭吉在 1875（明治 8）年撰有《文明論概略》¹²一書，也是暢銷全日本，提倡「脫亞」論，此書與《勸學篇》一樣，也對近代日本的啓蒙發揮重大的作用。

福澤諭吉在 1882（明治 15）年創辦《時事新報》，以發表「不偏不黨的論點」¹³自我期許，對當時局勢發表看法。從 1894 年 12 月開始，福澤諭吉在《時事新報》上，陸續發表多篇社論，對臺灣問題提出各種看法。這些臺灣論述的文字，一方面充分暴露福澤諭吉的帝國主義者的心態，另一方面也顯示了亞洲現代知識份子接受西方文明時，所出現的許多值得進一步深思的問題。

¹¹ 福澤諭吉：《學問のすすめ》（東京：岩波書店，1978）。中譯本：群力譯：《勸學篇》（北京：商務印書館，1996），〈合訂本《勸學篇》序〉，頁 1。

¹² 福澤諭吉：《文明論之概略》（東京：岩波書店，1997）。中譯本：北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1995）。

¹³ 《福澤諭吉自傳》，頁 267-8。

（三）內藤湖南及其臺灣評論

內藤湖南是 20 世紀日本漢學研究的大師，是中國史領域中所謂「京都學派」的創辦人，在成為京都帝國大學教授之前，曾任《大同新報》、《三河新聞》、《大阪朝日》等報社新聞記者，足跡甚廣，曾於 1899（明治 32）年 9 月 5 日起從神戶出發，來華遊覽，歷經山東、天津、北京、杭州、上海、漢口、武昌、鎮江等大江南北各地，與中國學者如嚴復（又陵，1853-1921）等人均有交往。¹⁴內藤湖南亦曾前往中國大陸東北地區進行學術調查研究。¹⁵在前往中國大陸旅遊之前，內藤湖南曾來臺灣，於 1897（明治 30）年 4 月，擔任創立於臺北的《臺灣日報》主筆，《臺灣日報》後來與《臺灣新報》合併成為《臺灣日日新報》，是當時日本殖民政府的官方喉舌。內藤湖南在臺灣滯留到 1898（明治 31）年 4 月，在臺灣一年多的時間裡，在《臺灣日報》發表多篇社論，廣泛評論臺灣的政治、交通、財政各方面問題，很能反映當時一些日本知識份子的臺灣觀。

內藤湖南精研中國歷史，學問自成一家之言，史學界一般

¹⁴ 關於內藤湖南的中國遊記，參看：內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《內藤湖南全集》第 2 卷（東京：筑摩書房，1971）。中譯本見王青譯：《兩個日本漢學家的中國紀行》（北京：光明日報出版社，1999）。並參考：黃俊傑：〈二十世紀初期日本漢學家眼中的文化中國與現實中國〉，收入拙著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），頁 265-312。

¹⁵ 參考陶德民：〈內藤湖南の奉天調査における學術と政治——內藤文庫に残る 1905 年筆談記録をめぐって〉，《文化交流研究》第 1 号，頁 131-143。

通稱爲「內藤史學」。「內藤史學」的基本論點認爲：中國歷史發展到了唐宋之際是中國文化經濟巨變的時代；內藤湖南認爲唐代是中世社會之結束，宋代是近世社會之始，而唐末至五代則是唐宋轉型的過渡時期。唐宋的歷史轉型主要表現在（1）貴族政治衰微，君主獨裁代興，（2）君位的變化，（3）君主權力的確立，（4）人民地位的變化，（5）官吏任用法的變法，（6）朋黨性質的變化，（7）經濟生活則從唐代的「實物經濟」向宋代以後「貨幣經濟」轉變，（8）文化上出現經學、史學與文學的變化以及庶民文化的興起等現象。¹⁶在內藤湖南的著作中，以上這些作爲中國史的「近世」的指標，均以近代歐洲史作爲參考架構。

內藤湖南的學術世界的另一項值得注意的是他的「文化中心移動說」。中日甲午之戰以後，內藤湖南主張日本經此一役已然成爲新的文明中心，他說：¹⁷

夫河洛之澤盡，而關內之化盛；北方之文物枯，而南方之人文榮，亦以時而命之所也。埃及、西亞利亞、印度、波斯、菲尼斯亞、希臘、羅馬，相踵遞起，而各以時而命也。彼皆於其時，應是人道和文明宣揚之最力者，而

¹⁶ 參考：高明士：《戰後日本的中國研究》（臺北：明文書局，1996 修訂版），頁 104-116。

¹⁷ 內藤湖南：〈日本の天職と學者〉，收入《內藤湖南全集》第 1 卷，頁 130。此文原發表於明治 27 年（1894 年，光緒 20 年，甲午）11 月 9 日、10 日之《大阪朝日新聞》。

又於其跡，各見克盡其任者。文明之中心，與時所以移動者其存由此，今又將大移，識者實久知此間之背棄，〔…〕

內藤湖南主張，生於文明中心的日本之國民，應「以斯邦而盡其人道之天賦」。¹⁸內藤這種主張，與他在臺灣時所發表的臺灣評論，頗可互相發明。

三、三位日本人的臺灣觀中的思想傾向：帝國主義思想

19 世紀末年上野專一、福澤諭吉、內藤湖南這三位日本人，身份不同，專業領域互異，上野是專職外交人員，福澤是提倡「脫亞入歐」的西化論者與啓蒙思想人物，內藤湖南則推崇中國文化的先進性，主張中國的「近世」開始於唐宋之際，而且是中國史研究的「京都學派」的創始人。但是，細繹他們三人針對臺灣所發表的諸多意見，卻呈現若干近似的帝國主義思想傾向。

所謂「帝國主義」(imperialism) 是一個涵義廣泛的名詞。在世界史上，帝國主義在不同時代與地區也各有互異的表現方式。我在這裡所謂「帝國主義」一詞，取其廣義而言，指稱「將

¹⁸ 內藤湖南：《內藤湖南全集》第 1 卷，頁 132-133。

母國的權力通過兼併或侵略等方式，而延伸或擴展到他國之領土與人民之上」¹⁹而言。上述心態就是一種帝國主義思想。在這項定義之下，本文所探討的 19 世紀末年的這三位日本人的臺灣觀，都出現不同程度的帝國主義思想傾向。

(一) 上野專一

首先，我們檢視日本外交官上野專一的想法。上野在《臺灣視察復命》第一號說：²⁰

此次若劉〔銘傳〕引退於臺島，由從前之關係推論所見，清國也必因此自然注目於該島之力日減。果然如此的話，今後對於該島之事業上，也許會引入外國之資本以繼續為之，故很難言不由外力來推展。掌握該島之將來，無論從東洋之政策上或對於我國人而言，我認為從今以後最有注意之必要。卑官此次巡查訪視該島之內部，除物產豐盛之外，又視察其他之事，實驚其富饒，如以金銀銅鐵類為始，其他如人民生活上必用之物品，無一不具全，真可稱天與之寶藏。關於土地關係，今宜十分注意其盡力於內地之開拓，若要把東洋一大富榮之

¹⁹ 關於「帝國主義」的定義，參看：Alan Bullock and Oliver Stallybrass, *The Fontana Dictionary of Modern Thought* (London: Fontana Press, 1977), pp. 409-411; David Roberstson, *A Dictionary of Modern Politics* (London: Europa Publication Ltd., 1985), pp. 154-155.

²⁰ 上野專一：《臺灣視察復命》，頁 37-38。

天地，創作於此島上，乃不難之事。然此島在支那姑息政策之統治下，永埋沒於此天與之寶物於地中。決不能成為世界之公益，誠可惜之事。卑官巡視臺灣府城安平之處，曾見荷蘭人所築之砲臺古跡，想到二百五十餘年前，我國人對於臺島之割據，大振威力於南清，將名聲顯耀給該島土民(荷蘭人在當時戰爭之後，把我日本之陣帽陣旗，作為賞給土兵之功勞，土兵咸喜此賞賜，而覺無上之光榮)。追懷往事，而想到今日我通商貿易，不振於東洋，不勝慨嘆。

上野專一在以上這一段臺灣視察報告的結論中說，過去日本之侵佔臺灣「大振威力於南清，將名聲顯耀給該島土民」，可謂十足的帝國主義者的口吻。

上野專一在高雄(當時稱為打狗)曾與一位在臺灣居住 20 年的英國醫師談話，他引述這位英國醫師的話說：²¹

近來內部土民之心情，羨慕外國人，想要暗地裡實現誘導外國進行保護干涉之事，迄今未果，我想今如果有一外國佔有臺灣之番地，細察土人之意向，施之以寬大之政治，嘗試使之免除政府之苛政，則彼等自然展開雙臂歡迎。現今支那官吏是否這樣喪失一般人民之歡心呢？本來無論臺灣南部，連北部亦以米穀為始的雜貨品等，

²¹ 上野專一：《臺灣視察復命》，頁 12-13。

並無另外徵收厘稅，只有地租之稅收制度，其實稅收是非常少的，甚至在其他地方都無稅收。自從劉銘傳來臺，謀求內地之開拓，頗被課予苛法之稅，可說是違反臺灣人民之向背。米穀不用說，砂糖以及其他實用的細末之食品，一概課予厘稅，而且從各地而來唱和他的清官候補員，伺候於劉之衙門，乞討就官者，其數達到幾百之多。而彼等若一朝得幸，得到任官，置內地貧富之如何於度外，到處汲汲於填滿自己的囊袋，只是自由自在地擠人民之膏血，此實清官人種之特情。追數臺島全部官吏不斷增加，但人民益增不平之聲，如客家種族，日日出沒於生蕃界，和上述人民之心情是一樣的，皆痛心地想要去抵抗地方官吏，以後更有進一步希望如下的說法：若乘此虛由他國佔領此蕃界，勸勉得到蕃民之信用，漸次布予德政，則掠取臺灣全島之事，蓋容易之事也。

在上野與英國人的對話之中，臺灣被當作無主之島而成爲被討論的對象，如何「掠取臺灣全島」才是這場對話的重點，充分透露出帝國主義者的心態。

（二）福澤諭吉

這種帝國主義心態，也很明確地表現在啓蒙思想人物福澤諭吉對臺灣的言論之中。福澤諭吉從 1894 年 12 月起至 1898 年 5 月止，在《時事新報》針對臺灣事務，發表一系列看法。

這一批以「社論」為名的系列文字，已由陳逸雄譯為中文刊佈，²²極具史料價值。這一系列文字中所涉及的具體政經主張已有學者加以介紹，²³本文將集中探討這一系列文字中所呈現的思想傾向。

福澤諭吉的臺灣論述，充分顯示他的帝國主義思想傾向，徹底違背他作為近代日本啓蒙思想家所提倡的各種開明主張。我們先分析福澤諭吉的帝國主義心態，再取他自己在日本國內的開明主張互作對比。福澤諭吉的帝國主義心態，在他的臺灣論述中表現在兩個方面：

(1) 對臺灣的土地之主張：福澤諭吉完全將臺灣視為日本帝國的海外殖民地處理。他在 1894 年 12 月 5 日的社論中，主張甲午戰後日本是戰勝國，所以有充分理由要求割讓臺灣，以繼續維持琉球的安全，他說：²⁴

清國政府的年報，顯然將沖繩縣劃入版圖，眼中全無我國主權，其胡為實非語言所能表達。它所以迄今尚未滋事，實因為國內有迫切困難，該國政府無暇顧及而已。

²² 陳逸雄譯解：《福澤諭吉的臺灣論說》（一）（二）（三）（四），《臺灣風物》41 卷 1 期及 2 期，42 卷 1 期及 2 期（1991 年 3 月及 6 月，1992 年 3 月及 6 月）。

²³ 吳密察：前引文。

²⁴ 福澤諭吉：〈臺灣割讓を指令するの理由〉，《時事新報》（1894 年 12 月 5 日）社論，陳逸雄譯解：〈福澤諭吉的臺灣論說（一）〉，《臺灣風物》，41 卷 1 期（1991 年 3 月），頁 88。

苟有餘力，它的野心在於將臺灣作為軍事基地，來侵犯我國邊境；這是多年來昭然若揭的事實，因此臺灣是我榻傍的鼾聲，為了維持永久和平，把它收歸我有，乃日本當務之急，令其割讓該地，豈有敢置一句非議者？我不是說為了日本的方便要略取臺灣，而祇是為了我國邊境沖繩的安全，要根除支那人的野心而已。這也是戒備邊境的正當防衛手段之一，希望世人不要忽視這種軍國的大道理。

福澤諭吉認為，日本不僅基於琉球的安全而應割據臺灣，而且，更著眼於臺灣可以提供日本的軍事、政治及經濟所需的經費。福澤諭吉說：²⁵

這次的臺灣，目前固然不容易償還軍、政費用；惟該地氣候溫暖、物產豐富，今後極有希望，若以陸海軍防衛，同時用正直的政令保障生命財產，使內外人士安居樂業，必可帶來繁榮；這樣便能使日本國民年年歲歲多得利益，這種利益就是國家永遠的利益，可以償還軍、政經費而有餘。關於這一點，我敢斷言給以保證。

上面這段話所謂「國家永遠的利益」當然是指日本的利益，臺灣應為日本而存在。所以，福澤諭吉在 1895 年 8 月 11 日社論中，進一步申論說：²⁶

²⁵ 同上註 24 引文，頁 91。

²⁶ 福澤諭吉：〈臺灣永遠の方針〉，《時事新報》（1895 年 8 月 11 日）社論，

該地的處理方法，應該效倣盎格魯撒克遜人種開發美洲大陸的辦法，把無智蒙昧的蠻民盡予驅逐境外，由日本人掌管一切殖產權力，以確定舉全島使之日本化的方針，逐漸付諸實行，以期永遠的大利，是為我所希望。

福澤主張由日本人掌管臺灣一切的殖產權力，以保證使臺灣徹底日本化，這是赤裸裸的帝國主義者的口吻。

(2) 對臺灣的人民的主張：福澤諭吉不僅將臺灣島當作日本的殖民地，而且他筆下的臺灣「土人」，應以最嚴酷的方法加以鎮壓。他在 1896 年 1 月 8 日說：²⁷

我對征討、鎮壓的方法，也有不少遺憾的感覺，但是提起往事無補於事，這次騷動正是絕好的機會，應以軍隊徹底掃蕩，斬草斷根殲滅醜類，將土地盡行沒收，以舉全島為官有地的決意，實行英斷。否則僅止於一時性的鎮壓，今後這種騷動必然迭起，非但措置不妥，而且每有騷動就會引起國內人心的動搖。影響所及，商業的繁榮受到妨礙，甚至有意遷往該地的企業，也會因此取消計劃，致使剛欲向外發展的機運遭受挫折。

收入：同上註 21，頁 95。

²⁷ 福澤諭吉：〈臺灣騷動〉，《時事新報》1896 年 1 月 8 日社論，收入：〈福澤諭吉的臺灣論說（二）〉，《臺灣風物》41 卷 2 期（1991 年 6 月），引文見頁 77。

海外領土的小紛擾雖非國家的大事，但是影響卻不少。我欲再向當道勸告；應該當機立斷，一舉消除禍根，永久斷絕騷動之患。

福澤進一步主張：在經過嚴酷的鎮壓與掃蕩之後，應再嚴格檢查臺灣人是否真正順從，他說：²⁸

關於處理臺灣的騷動，如在前號論述，無非下定英斷殲滅醜類，使其一人無存，以期掃蕩全島。該島民等狡獪，遭遇我大軍便臨時佯裝順民，窺悉兵力單薄就忽然蜂起逞兇，其無智寧可垂憐，然而他們的本性頑冥不靈，究竟未能醒悟，應以除非將其殲滅別無辦法的覺悟，一舉掃盡醜類。或有人以為他們之中，不無真正的順民。而竟一舉予以殲滅，未免太殘忍，不過我說殲滅，意非併合其種族予以殲滅。

願意順從我國的人民，就是日本國的良民，當然應該厚加保護，但是如果僅以表面上的順從，便認為良民，則是一大錯誤。比如這次騷動，實際上必有煽動者，惟響應煽動而蜂起的幾萬賊徒，不外是平時認為良民的徒輩。他們並非從心底真正服從，徵之事實已經明顯，所以縱使再遭大軍征討而表示一時的順從，對曾經響應煽

²⁸ 福澤諭吉：〈臺灣善後方針〉，《時事新報》（1896年1月15日）社論，收入：〈福澤諭吉的臺灣論說（二）〉，引文見頁77-78。「土人」一詞可指住在臺灣的人，也可指為未開化的人。

動而抗拒我國者，斷不可寬容，應該悉予付問軍律，給予嚴重的處分。

爲什麼應對臺灣人採取這樣的鎮壓手段呢？福澤諭吉解釋說，這是因爲臺灣的人是「純粹的外國人民」，²⁹而且：³⁰

因為當初已經清楚，令其割地之目的，完全在土地而不在人民，所以關於處理該島的問題，當局這應該僅考慮土地，斷不可把島民置於眼中。應該抱持一種覺悟，以爲實際上得到名叫臺灣的無人島，從而決定經營的大方針。如果按照這方針辦事，百般問題迎刃可解，一定非常容易，毫無困難。應該斷行所欲爲，目的唯在收取土地。如果該島民等心服我政令，而真正表示順民之實，即令他們不投我們所好，實際上也未便給予嚴重的處分。可是他們非但不從心底歸服，動輒相率企圖反抗，殺戮我官吏人民，實爲頑迷非法之徒，迄今騷亂不絕，寧可趁其頻繁騷動的機曾，固應將罪狀明白者，付諸嚴重處罰，而苟有幫助或隱蔽嫌疑者，則不留情地驅逐境外，並將其土地財產等，盡予沒收爲官有。

福澤諭吉在 1896 年 8 月 8 日，更赤裸裸地宣稱，應將臺

²⁹ 福澤諭吉：〈臺灣施政の官吏〉，《時事新報》（1896 年 7 月 19 日）社論，收入：〈福澤諭吉的臺灣論說（三）〉，《臺灣風物》42 卷 1 期（1992 年 3 月），引文見頁 130。

³⁰ 福澤諭吉：〈先づ大方針を定む可し〉，《時事新報》（1896 年 7 月 29 日）社論，收入：〈福澤諭吉的臺灣論說（三）〉，引文見頁 131-132。

灣當作「無人島」，他說：³¹

關於處理臺灣的問題，我的意見認為應以嚴格為旨趣，絲毫不寬貸，苟有島民等反抗的跡象，固然要以嚴刑處罰，至於鴉片，則施行與內地相同的法律，不能承受的人，不留情地驅除出境。要之，我認為應將全島看成無人島行事，唯希望當局對此該有英斷，這種論旨，諒讀者已經有所瞭解。

{…}

我敢保證，實際上的處置，沒有他們想像那麼麻煩。本來該島民企圖反抗，正是道地的螳臂當車。臺灣人雖愚，應該自能量力察覺利害，惟因他們不詳悉日本人的力量，所謂初生犢不怕虎，而妄作抵抗，只要將實力顯示其眼前，儘管他們無知，當能悟之不可爭而自行屏息。以土匪的蜂起為例，據悉去年以來，經我軍掃蕩流血的地方大都平穩，而騷動的發生，限於我軍通過而未流血的地方。就是因為不知日本軍的力量。他們纔會蜂起，所以，凡是有反抗形跡的人，應該盡予誅殺，使其一人無存，以殲滅醜類。三百萬島民當然不可能盡為不軌之徒，即使有異志之輩，如果目睹可怕的事實，也會改心變成順民。這是殺一儆百的辦法，土匪之類即使盡

³¹ 福澤諭吉：〈臺灣島民の處分基だ容易なり〉，《時事新報》（1896年8月8日）社論，收入：〈福澤諭吉的臺灣論說（三）〉，引文見頁135-136。

殺，為數並不多，而促使全島民翻然悔悟的功效卻很大。所以，我主張應該給予嚴重的處分。

根據福澤上述的言論，福澤主張「凡是有反抗形跡的人，應該盡予誅殺，使其一人無存」，如此就可以使臺灣人「改心變成順民」，這是典型的帝國主義者的論調。

現在，我們將福澤論吉的臺灣論述，與他在日本國內所提倡的「文明開化」論點加以對比，就可以看出：作為臺灣論述者的福澤論吉，與作為日本啓蒙思想家的福澤論吉，不僅判若兩人，而且形同水火，兩者絕不相容。

(3)「平等」價值及其背叛：福澤論吉在《勸學篇》這本影響近代日本至深且鉅的書的第一篇〈學問的旨趣〉第一段，令人動容地宣稱：³²

“天不生人上之人，也不生人下之人”，這就是說天生的人一律平等，不是生來就有貴賤上下之別的。人類作為萬物之最，本應依憑身心的活動，取得天地間一切物資，以滿足衣食住的需要，大家自由自在，互不妨害地安樂度日。

他在此書第二篇又申論「人人生而自由平等」之義說：³³

³² 福澤論吉著，群力譯：《勸學篇》，頁2。

³³ 《勸學篇》，頁9。

人的出生是天之使然，而非由於人力。他們之所以能夠互相敬愛，各盡其責和互不妨害，是由於根本上都是同一人類，共戴一天，並同為天地間的造物。譬如一家之內兄弟和睦相處，根本上也是基於同系一家兄弟，共戴一父一母的人倫大義。

所以如就人與人之間的均衡一致而論，我們不能不說人與人是平等的。但是這種平等並不是現實情況上的平等，而是指基本權利上的平等。

福澤諭吉不僅主張人與人應平等，而且在此書第三篇中，他進一步申論國與國之間也應求其平等。福澤說：³⁴

凡名為人，無論貧富強弱，又無論人民或政府，在權利上都是沒有差別的。茲再推廣此意來討論國與國的關係：國家是由人民組成的，日本國是日本人組成的；英國是英國人組成的。既然日本人和英國人同樣是天地間的人，彼此就沒有妨害權利的道理。一個人既沒有加害於另一個人的道理；兩個人也沒有加害於另外兩個人的道理；百萬人、千萬人也應該這樣。事物的道理原不能由人數多少來變更的。

福澤諭吉在上文中說：「日本人和英國人同樣是天地間的人」，所以「一個人〔…〕沒有加害另一個人的道理」，但這項

³⁴ 《勸學篇》，頁 13。

平等原則顯然並不適用於在臺灣的人。福澤曾說日本佔領臺灣以後，「凡是有反抗形跡的人，應該盡予誅殺」，³⁵福澤諭吉自我矛盾前後有如此者！

(4)「自由」價值及其背叛：福澤諭吉在《勸學篇》第7篇，引述美國教育家威蘭德（Francis Wayland, 1796-1865）的學說，強調「勿以自己的意志強制他人」，他說：³⁶

我們做人的道理，就在於不妨害他人的權利，自由自在地運用自己的身體。至於行其所好，忍其所欲，或事勞動，或事嬉遊，或為此事，或務彼業，或則昏夜用功，或則懶散無為，終日蜷伏安寢，因與他人不發生關係，也就沒有從旁議論其是非的理由。

福澤在這裡宣傳的是近代西方一個重要價值理念——自由。

但是令人驚訝的是，福澤諭吉在日本宣揚「文明開化」論時，所高舉的文明社會之價值——自由，並不適用於臺灣人民。我們看看福澤對臺灣人所發表的言論：³⁷

³⁵ 同上註30。

³⁶ 《勸學篇》，頁45。

³⁷ 福澤諭吉：〈政令に従はざるものは退去せしむ可し〉，《時事新報》1896年7月31日社論，收入：《福澤諭吉的臺灣論說（三）》，引文見頁134。

日本把外國領土收入版圖，以此為首次，自難免有生疏之處，尤其又要顧慮外國的風評，但是若觀察文明諸國對新領土的措施，則非常令人驚訝。某國甚至曾以屬地人民有不軌舉動為由，劃方圓幾里之地，凡是居住其中的人，不分男女老幼悉予屠殺。也有本國人在新得領土的野外打獵，因誤認而槍殺土人，經檢察官起訴後，本人出庭申辯完全誤以為狐狸將其擊斃，結果推事非得已而即時放人。這實有其事，由此可以窺知情形的一端。至於現在日本人欲在臺灣禁止鴉片，是真正的正當防衛手段，與這些例子不可同日而語。

這是在世界公眾的面前，堂堂正正行之而毫無忌憚的事，希望當局者決予斷行，苟有不服從命令者，則不留情地驅逐境外，以收真正版圖之實。

福澤諭吉引述外國帝國主義者屠殺殖民地人民之先例，以證明日本人壓制臺灣人自由之合法性。福澤甚至強力主張凡是不順從日本的臺灣人「應以軍隊徹底掃蕩，斬草斷根殲滅醜類，將土地盡行沒收，以舉全島為官有地的決意，實行英斷」。³⁸這樣對待臺灣人民的言論，很難想像是出自在日本提倡自由平等「文明開化」價值的啓蒙大師之口！

³⁸ 同上註 26。

(三) 內藤湖南

內藤湖南心儀中華文化，1899(明治 32)年 9 月初遊中國，他用「痛惜」二字形容初見山東榮成灣之荒涼的感受，³⁹他遊北京崇文門感到「無限淒涼，不覺淚下」，⁴⁰他醉心於西湖月色，不免賦詩抒感。⁴¹內藤湖南心靈深處躍動著熾熱的中國情懷。他曾撰文反駁明治 20 年(光緒 13 年，1887 年)前後隨著日本國民意識高漲而來的「日本人的天職」之類的口號，⁴²他關心 20 世紀中國政治的走向，《內藤湖南全集》第 5 卷收錄〈時事論〉、〈清朝興衰亡論〉、〈支那論〉及〈新支那論〉等論文，內藤的現實關懷躍然紙上，他對中國前途的言論前後頗有變化，值得細加分析。內藤湖南在旅遊中國之前，先來臺灣，時在 1897(明治 30)年 4 月，停留到 1898(明治 31)年 4 月返回日本。

懷抱著這樣激烈對中華文化的嚮往，內藤湖南滯留臺灣一年多的期間，自然流露他對中華歷史英雄人物的景仰之情。例如 1897 年 10 月 10 日在《臺灣日報》賦〈亡題〉詩云：⁴³

³⁹ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入：《內藤湖南全集》第 2 卷，頁 22。

⁴⁰ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入：《內藤湖南全集》第 2 卷，頁 39。

⁴¹ 同上書，頁 40-41。

⁴² 內藤撰有〈支那論〉、〈清國の立憲政治〉、〈日本の天職と學者〉以及〈所謂日本の天職〉等文，其中前二篇已由傅佛果譯為英文：Joshua A. Fogel, ed. and tr., *Chinese Studies in History*, Vol. XVII, No. 1, (Fall, 1983): *Naito Konan and the Development of the Concept of Modernity in Chinese History*, pp. 24-87。

⁴³ 《內藤湖南全集》第 2 卷，頁 446。

正正堂堂國姓爺，丹心報國誓無他。
當年英爽歸東極，直到如今不少差。

又賦〈似守備兵三首〉其一云：⁴⁴

臺灣一萬有餘兵，忍使居民屢喫驚。
一賊難擒人巷議，使君朝夕仰天行。

這些詩作，處處流露出內藤湖南對鄭成功的景仰與對臺灣治安的關懷。

但是，這一位心儀中華文化，「白首兼優才學識，青衿穿貫史經文」⁴⁵的漢學大師內藤湖南，在面對日本的新殖民地臺灣時，卻展現類似福澤諭吉的帝國主義者的論調。我們細繹內藤湖南的臺灣論述，可以歸納其具有帝國主義思想傾向的論點如下：

(1) 臺灣人應與日本人同化：1897年7月27日，內藤湖南主張佔領臺灣之後約10年，應將臺灣的生活習俗完全改變，以便同化於日本。這種移風易俗之事甚至不必等待數十年就可

⁴⁴ 同上註。詩題中之「似」字疑為「擬」字之誤植。

⁴⁵ 鈴木虎雄〈奉送湖南前輩蒙命西航〉詩，收入：《航歐集》，內藤湖南自印本，現藏日本關西大學總圖書館「內藤文庫」。《航歐集》係1926年（大正15年丙寅）9月，內藤虎次郎自印之詩集，內有內藤虎次郎手書「航歐十五律」並附有鈴木虎雄、狩野直喜、荒木寅、長尾甲、內村資深、倉石武（四郎）、等友生贈詩，很能反映20世紀初期日本漢學者舊學之素養。

見績效，例如李春生（1838-1924）、辜顯榮（1866-1937）、陳春光（1834-1907）等臺灣名流已經斷髮，接受日本習俗。除了改變臺灣人的辮髮纏足等風俗習慣之外，內藤湖南也主張，日本殖民政府對率先接受日本習俗的人，除了授與紳章以資獎勵之外，也應授與羽織袴等日本服飾。對國語（案：指日語）學校的員生之俊秀者，亦應優予賞賜。⁴⁶

（2）臺灣施政乃是為日本殖民之所需：內藤湖南在臺灣滯留期間，雖然主張澈底改變臺灣人的傳統生活習俗，以接受日本同化，但是值得注意的是：內藤湖南卻強力駁斥當時一度流行的對待臺民的「一視同仁說」。當時有一部份人士意見以為，臺灣既已成為日本屬地，臺灣三百萬人既已入日本帝國之國籍，自應與日本人一視同仁，同等對待。內藤湖南強烈反對這種「一視同仁說」。

內藤湖南認為，精緻的文明政治是人類經歷諸多失敗，損失諸多生命與財產才能贏得。如果將這種福祉施予後進地區的人民，則與人道的常規與人間同情之旨意有所違背，而且，這種做法不僅是不明時情，更是不察理勢。內藤湖南指出：臺灣的人民與一般生蕃，都是非常低等的種族，既無國家觀念，亦缺乏惻隱之心，只有趨名好利，不適合「一視同仁」的德政。

內藤湖南又指出，日本經營新領土臺灣最大的目的在於將

⁴⁶ 內藤湖南：〈移風易俗の一環〉，收入：《內藤湖南全集》第2卷，頁388-390。

日本本國過剩的人民移入臺灣，以便振興產業。世界各強國的做法均一致。「一視同仁」之德政實不可取。⁴⁷內藤湖南又強調，割臺之後兩年內，日本死傷數千人，國帑損失一億數千萬圓，投入民政經費數百萬圓。如果臺灣施政的目的，僅是爲了臺灣之百萬「土人」（這是內藤用語）之福祉，那麼，日本國民開拓領土的本旨又何在哉？⁴⁸

從上文所歸納的上野專一、福澤諭吉與內藤湖南等三位日本人，在 19 世紀末年所發表的有關臺灣論述，我們可以看出：這三位日本人雖然專業各有不同，但是，他們的臺灣論都展現擴張本國權力於臺灣的土地與人民的帝國主義思想傾向。這種對臺灣的帝國主義論調，與他們在國內所提倡的文明價值觀，互相抵牾。

四、「以西洋文明為目標」⁴⁹：近代日本知識份子的盲點

從上文第二及第三節的論述，我們發現 19 世紀末年這三位日本人的臺灣論都充滿了近似的帝國主義思想傾向，其中職業外交官上野專一因係國家公務員身份，所以必須從母國利益

⁴⁷ 內藤湖南：〈變通なき一視同仁〉收入：《內藤湖南全集》第 2 卷，頁 394-396。

⁴⁸ 內藤湖南：〈臺灣政治の大目的〉收入：《內藤湖南全集》第 2 卷，頁 401-409。

⁴⁹ 福澤諭吉著，北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1995），第二章：〈以西洋文明為目標〉，頁 9-29。

考量臺灣，可以存而不論；但是，何以提倡「文明開化」的啓蒙思想家，與官方保持距離的⁵⁰福澤諭吉，與推崇中華文化的漢學家內藤湖南，卻也不能免於帝國主義思想傾向呢？這是我們必須進一步探索的問題。

這個問題的線索頗為複雜，從外緣歷史背景來看，在 1894 年中日甲午戰爭前後，也就是明治 20（1897）年代，隨著日本明治維新的成功，日本國內的國民意識日趨成熟，所謂「日本人的天職」之類的口號與思想氛圍瀰漫於全國。日本人自以為是新文明的代表。⁵¹而 19 世紀末正是西方列強東侵，中國國勢危殆的時刻。中日兩國差距日甚一日。舉例言之，日本佔領臺灣以後，殖民政府當局邀請當時臺灣首富李春生赴日訪問。李春生訪問日本時，對日本的新文明留下深刻印象，尤其是對日本社會學校之盛、博物院及勸工場之巧、新報館之多、耶穌教堂與信徒之衆均稱道不已，並就日本與中國社會的男女關係、衛生教育、宗教信仰、君臣關係、夫婦關係、軍事策略、自強方針、防止貪瀆等各方面加以比較，對日本的進步大加稱揚。⁵²在 19 世紀末期的東亞，日本實已取得領先之地位。這個外緣

⁵⁰ 福澤諭吉自稱：「政府如果是個酒館，那麼我就是個不善喝酒的人」，見：《福澤諭吉自傳》，頁 261。

⁵¹ 參看：增淵龍夫：《歷史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書店，1983），頁 55。

⁵² 參看：李春生：《東遊六十四日隨筆》（福州：美華書局，1896），頁 9、26、31、41、45、50、53、56、60、69、72、73、80、81、85。並參考：古偉瀛：〈從棄地移民到日籍華人—試論李春生的日本經驗〉，收入李明輝編：《李春生的思想與時代》（臺北：正中書局，1995），頁 166-216。

的歷史背景，是福澤諭吉與內藤湖南提出臺灣論述時的客觀脈絡。

但是，更進一步從福澤諭吉與內藤湖南思想的內在脈絡來看，我們就可以發現，這兩位日本知識份子都有他們思考上的盲點。這項盲點在於：19世紀末日本知識份子的世界觀與學問觀，莫不以西洋文化為其學習之目標，因此，他們基本上戴上了近代西方的眼鏡來看包括臺灣在內的亞洲各國，他們認為文明落後於日本的臺灣，接受日本的殖民乃至同化，實屬歷史的必然。他們假定文明的發展有其階段性與層級性，先進的國家必然支配落後的國家。他們對臺灣的諸多言論，就是建立在「文明發展階段論」之上。

我們先從福澤諭吉的文明論說起。福澤諭吉在《文明論概略》第1章結尾時向日本人提出一個問題：在今天這個時代，是應該前進呢？還是應該後退？是進而追求文化呢？還是退而回到野蠻呢？接著，他在第2章提出他的解答說：⁵³

現代世界的文明情況，要以歐洲各國和美國為最文明的國家，土耳其、中國、日本等亞洲國家為半開化的國家，而非洲和澳洲的國家算是野蠻的國家。這種說法已經成為世界的通論，不僅西洋各國人民自詡為文明，就是那些半開化和野蠻的人民也不以這種說法為侮辱，並且也

⁵³ 福澤諭吉：《文明論概略》，頁9。

沒有不接受這個說法而強要誇耀本國的情況為勝於西洋的。不但不這樣想，而且稍識事理的人，對事理懂得越透澈，越能洞悉本國的情況，越明了本國情況，也就越覺得自己國家還不如西洋，而感到憂慮不安。於是有的就想效仿西洋，有的就想發奮圖強以與西洋並駕齊驅。亞洲各國有識之士的終身事並似乎只在於此。（連守舊的中國人，近來也派遣了西洋留學生，其憂國之情由此可見）。所以，文明、半開化、野蠻這些說法是世界的通論，且為世界人民所公認。

在福澤諭吉的文明論中，從「野蠻」到「半開化」到「文明」是文明演化必經的不同階段。

福澤諭吉的文明論潛藏著鮮明的演化論的思想傾向，他認為歐美各國是最「文明開化」的國家，是中國與日本這種「半開化」國家學習的對象。達爾文(Charles R. Darwin, 1809-1882)的演化論傳入美國時，正值美國快速工業化之時，所以演化論成為大企業「弱肉強食」的理論基礎；⁵⁴但演化論傳到日本，經轉化為文明的演化論，竟成為新興的日本帝國向外侵略殖民的理由。福澤諭吉以演化論為基礎的文明論，正是他所提倡的「以西洋文明為目標」所必然導致的結論。

⁵⁴ 參考：Bert James Loewenberg, "Darwinism Comes to America, 1859-1900," *The Mississippi Valley Historical Review*, XXVIII: 3 (Dec., 1941), pp. 339-368, 尤其是 p.343。

在上述這種文明演進的階段論之下，福澤之所以對臺灣採取帝國主義的主張，就可以理解了。在福澤諭吉看來，他在日本國內所提倡的自由民權並不適用於文明較日本落後的臺灣。而且，文明較為先進的日本殖民並開發文明較為落後的臺灣，正符合歷史的進程。

內藤湖南對文明發展的看法，與福澤諭吉略有出入。內藤湖南認為文明的發展與「時」很有關係，他說：「夫河洛之澤盡，而關內之化盛；北方之文物枯，而南方之人文榮，亦以時而命之所也。埃及、西亞利亞、印度、波斯、菲尼斯亞、希臘、羅馬，相踵遞起，而各以時而命也」，⁵⁵他認為經過明治維新的成功，日本已代歐洲而興起，已成為世界新文明的中心。

事實上，在「內藤史學」的學術世界裡，內藤雖然推崇中華文化，主張公元第 10 世紀唐宋之際是中國近世史的開始，⁵⁶但是，內藤史學世界中的所謂中國之「近世」，實以近代歐洲史作為參考架構。他所提出的作為中國之「近世」的各項歷史發展指標，也都是以近代歐洲的發展作為典範。⁵⁷我們可以說，

⁵⁵ 內藤湖南：〈日本の天職と學者〉，收入《內藤湖南全集》第 1 卷，頁 130。此文原發表於明治 27 年（1894 年，清光緒 20 年，甲午）11 月 9 日、10 日之《大阪朝日新聞》。

⁵⁶ 內藤湖南：〈概括の唐宋時代觀〉，《歴史と地理》第 9 卷第 5 號（1922 年 5 月），頁 1-11。此文有中譯本：〈概括の唐宋時代觀〉，收入劉俊文主編，黃約瑟譯：《日本學者研究中國史論著選譯》第 1 卷：通論，頁 10-18。

⁵⁷ 關於這一點，參考：Hisayuki Miyakawa (宮川尚志)，"An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China," *Far Eastern Quarterly*, XIV:4 (August, 1955), pp.533-552.

在內藤湖南的世界觀與史學世界裡，正是以福澤所說的「以西洋文明為目標」作為核心基礎。

總結本節所論，19世紀末年日本的知識份子如福澤諭吉與內藤湖南，都是典型的以近代西洋文明為師的人。他們吸收近代西方的文明演進觀點，並以這種觀點論述日本對待臺灣的立場，終於流為日本帝國主義的意識型態的幫兇而不自知，其情可憫，其事可歎！

五、結論

本文以 19 世紀末年一位日本外交官以及兩位日本知名學者作為實例，探討這三位日本人對臺灣所發表的種種言論，及其思想或理論之基礎。我們的分析顯示：這三位 19 世紀末年發表臺灣論述的日本人，都呈現相當近似的帝國主義思想傾向。他們都主張佔領臺灣之土地，役使並同化臺灣之人民。其中尤其是福澤諭吉宣稱應將臺灣視為「無人島」處理，其言論最具帝國主義之色彩。福澤諭吉的臺灣論澈澈底底地背叛他在日本所大力提倡的「自由」與「平等」等新文明的價值。

本文也探討福澤諭吉與內藤湖南的臺灣論的思想基礎，指出他們兩位知識份子都以近代西方為師，都認為近代西方是文明演化之最高峰。在他們的思想中，文明的演化有其不同的階段。因此，他們主張文明較高的日本可以奴役文明較低的臺灣，也就獲得了合理化的理由了。從這一點可以看出，近代日

本知識份子在接受西洋近代文明洗禮時，確實出現重大盲點，而使他們淪為日本帝國主義意識型態的急先鋒。（2003年2月2日，本文曾發表於第二屆臺灣史學術研討會）

參、

日據時代臺灣知識份子的大陸經驗： 「祖國意識」的形成、內涵及其轉變

一、前言

1895年滿清政府因甲午戰敗而將臺灣割讓給日本，這是臺灣近代歷史的轉捩點。從乙未割臺到1945年臺灣光復的51年之間，臺灣人接受日本殖民政府統治，在所謂「內臺融合」的口號之下，飽受異族之凌虐，在臺灣人的精神世界中視中國大陸為祖國之所謂「祖國意識」在日據時代快速茁壯，許多臺灣知識份子內渡大陸，希冀圓其原鄉之夢。但是，許多臺灣人在一踏上「祖國」土地，就原鄉夢碎，自我疏離，尤其是歷經光復初期之「劫收」經驗而恍然覺醒。這一段「祖國意識」的形成及其轉變過程，是近代臺灣精神史的重要組成部份。

爲了探索近代臺灣人精神史上「祖國意識」的形成，釐清其內涵，分析其轉變之因素，本文將以下列三個問題爲中心，對這項課題展開探討：

(1) 日據時代臺灣人「祖國意識」因何而形成？

- (2) 日據時代臺灣人的「祖國意識」內涵如何？此種內涵及特質中潛藏何種問題？
- (3) 臺灣人的「祖國意識」轉變之關鍵何在？

本文除第一節交代全文旨趣之外，第二節探討第一個問題，第三節分析第二個問題，第四節研究第三個問題，第五節則綜合全文論點，提出結論性之看法。關於研究日據時代臺灣人精神史的資料為數甚多，類型不一，本文主要運用已出版之各種個人回憶錄、口述歷史記錄及日記等第一手史料，企圖窺探日據時代部分臺籍知識份子精神世界之一個突出面向。

二、日據時代臺灣人「祖國意識」的形成

自從明清時代以來，從福建、廣東等地移民臺灣的漢人，本來就將大陸視為「原鄉」，但是到了 1895 年日本統治臺灣以後，臺灣人的「祖國意識」之所以日趨強烈，有複雜的歷史背景，但主要原因有二：第一是由於臺灣人身處日本殖民統治之下，民族意識自然高漲，這是政治的原因；第二個原因則是由臺灣人的漢族文化的認同所激發的歷史文化意識，這是文化的因素。我們引用當時人所留下的第一手史料，論述以上這兩項論點。

(1) 關於日據時代臺灣知識份子的民族意識起於日本人的壓迫這項事實，在當時的知識份子葉榮鐘、作家吳濁流、醫生兼作家吳新榮、當時在大陸經商的吳三連（1899-1988）等

人的經驗及其反省言論中都可得到印證。

在日據時代追隨臺灣大地主及著名士紳林獻堂的葉榮鐘，曾回憶他小時候經由長輩口中所獲得的對「唐山」（中國大陸）的「唐山山長長」的印象，以及他受到日本人的歧視所激起的感受，他說：¹

〔…〕我們的祖國觀念和民族意識，毋寧說是由日人歧視（當時叫做差別待遇）與欺凌壓迫激發出來的。他們的歧視使臺人明白所謂一視同仁的同化主義，完全是騙人的謊言，他們的欺凌壓迫，使我們對祖國發生強烈的向心力，正像小孩子被人欺負時會自然而然地哭叫母親一樣。

日人千方百計，想把臺人同化，其實真正同化，變成十足的日本人，他們也未必一定歡喜。他們只是要臺人忘卻祖國，而做比他們所謂「母國人」次一等的殖民就是了。

他們政府的政策和個人的行為完全背道而馳，但是他們的歧視和欺侮，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，使它滋長茁壯而至於不可動搖。不過像我這樣在日本據臺以後出生的人，對於祖國只有漠然的觀念，因為它是手摸不到、腳踏不著

¹ 葉榮鐘：《小屋大車集》（臺中：中央書局，1977），頁24。

的存在，沒有切實的感覺。所以我們的內心深處常有一種期待，期待有朝一日能夠觸到祖國的實體。

葉榮鐘回憶他同時代的臺灣人所經歷過的心路歷程說，他這一代的臺灣人出生於割臺以後，足未踏祖國的土地，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，祖國只是觀念的產物而沒有經驗的實感。但是他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」。日據時代臺灣人觀念上的祖國，是由歷史文字而構成的。葉榮鐘回憶說，當他們抵抗日本人的壓迫時，日本人一句共同的恫喝就是「你們若不願意做日本國民，返回支那去好了。」由此日本人的壓迫力愈大，臺灣人孺慕祖國的感情也就愈真切。他認為，如果日本人在這 50 年的統治期間，能夠切切實實施行所謂「一視同仁」的政策，不歧視，不欺凌，則臺人的民族意識，或不致如此強烈。因為言語、文字、風俗，習慣以至於歷史文化，雖然也是民族的紐帶，但是最要緊的仍是在於統治者與被統治者是否利害一致，機會均等。²

在葉榮鐘的回憶中，臺灣人的「祖國意識」是由日本人的殖民政策所激發的。這項觀察，也為日據時代臺灣作家吳濁流所肯定。吳濁流這樣回憶當時臺灣人的「祖國愛」：³

² 同上書，頁 212-213。

³ 吳濁流：《無花果》（臺北：前衛出版社，1988），頁 40。

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。只是以懷戀的心情愛慕著，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。這種感情，是只有知道的人才知道，恐怕除非受過外族的統治的殖民地人民，是無法了解的吧。

日據時代臺南鹽水的醫生吳新榮在日據時代所寫的日記也可以印證葉榮鐘所說的「祖國愛」。正如許多臺灣知識份子一樣，身處日本殖民統治之下的吳新榮，面對日本侵華戰爭，目睹日本帝國主義主義者對中國大陸的凌虐，心中油然而生對中國大陸的關懷。戰爭期間吳新榮的日記最能透露這種關懷之情。吳新榮面對中國四分五裂的局面，深感漢民族被瓜分的危機，他說當時的中國：「北京以王克敏為中心，組織了『中華民國臨時政府』，統治河北、山西、山東、河南各省。在綏遠，德王建立『蒙古聯盟自治政府』，統轄內蒙古。再早，前清遺老鄭孝胥（蘇龕，1860-1938）成立『滿州帝國政府』，統治東三省。庫倫又自立『外蒙古共和國』。悲哉，我中華民國四分五裂，要不出現偉大人物，則我漢民族被強權瓜分，各自獨立，紛亂不已。」⁴這種對中國危機的感同身受，使吳新榮對當時

⁴ 吳新榮：《吳新榮日記（戰前）》（臺北：遠景出版社，1981），頁68。

的中國政治領袖寄以厚望。吳新榮在日記中說：「昨夜警笛鳴響，通報武漢陷落的消息，中國的心臟被攫奪。前此，腦袋部位的南京地方及兩手臂的北京與廣東地方已喪失，中國僅存的是甘陝、雲貴的兩腳，今後如何走下去？日本如同忽必烈，如同愛新覺羅，已征服中原，蔣介石（1887-1975）果如岳飛、鄭成功之意氣否？」⁵吳新榮期許蔣介石效法漢民族之英雄人物岳飛與鄭成功，他身在臺灣但關心的是大陸，例如 1947 年 12 月 21 日，吳新榮讀完美國作家賽珍珠（Pearl S. Buck，1892-1973）的《大地》（The Good Earth），對悲慘的中國農村與農民寄與無限同情，認為：「只有中國獨特的革命方式即可能救中國的複雜性」。⁶

日據時代臺灣人的「祖國意識」，主要是日本的殖民統治所激起的，出身臺中清水的楊肇嘉也肯定這項事實。他回憶日據時代的狀況說：「臺灣曾經出版過幾種中文報刊，到 1936 年日本侵華計劃達到高潮時，都一律被禁刊了，教中文的書房、義塾也全被封閉。但民族精神是壓抑不了的，不信，且看臺灣人民一直在使用自己的語言和文字，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

⁵ 同上書，頁 73。

⁶ 同上書，頁 32。

被稱爲『番仔酒斫』，爲人所輕視不齒，在臺灣是沒有立足之地的。」⁷楊肇嘉回憶他自己年輕時赴日本留學，正逢東京籌備舉辦大正博覽會，他請友人協助在「中日交通會」謀得爲赴東京訪問的中國官員擔任嚮導之兼職。楊肇嘉在工作期間認識許多參觀博覽會的有地位的中國觀眾，由於同情他的處境，給了他不少接濟，勸他找機會到中國大陸去走一趟，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。」這些話給楊肇嘉留下極深印象，使楊肇嘉的民族意識油然而生。⁸日據時代曾因反抗日本被捕入獄的鍾逸人，也回憶他在獄中所遇到的難友的心情，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。」⁹諸如此類的例子甚多，日據時代臺灣知識份子的「祖國意識」多半是由日本殖民統治所激發。

(2) 形成日據時代臺灣人的「祖國意識」的第二個因素是由於對漢文化的認同。吳濁流的話很能說明這種起於文化認同的「祖國意識」：¹⁰

⁷ 楊肇嘉：《楊肇嘉回憶錄（一）》（臺北：三民書局，1977），頁4。

⁸ 同上書，頁100-101。

⁹ 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37。

¹⁰ 同上註3。

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。清朝是滿洲人的國，不是漢人的國，甲午戰爭是滿洲人和日本作戰遭到失敗，並不是漢人的戰敗。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。

吳濁流曾將這種以文化認同為基礎的「祖國意識」比擬為孤兒對父母的情感。¹¹吳濁流回憶他的一生經歷說：「當時的抗日戰爭，是自發的，而不是有組織，有系統的，既沒有橫的連絡，也沒有縱的系統。更不是受人宣傳，煽動而蜂起的。臺灣人在無意識中，認為臺灣是自己的祖先所開拓的，我們做子孫的，有保護它的義務。我們的祖先，經過無數的艱難辛苦與努力建設起來的村莊，每一寸土上都有祖先流下的汗、血與淚。爲了保衛村莊，與瘴癘、番人或外敵搏鬥而犧牲的也不少。現在奉祀在義民廟的神靈，都是爲村莊而戰死的英雄。把這些英雄的神靈稱做義民爺，尊稱他們如同自己的父執。爲了祭祀這些英靈，臺灣人每年花費莫大的金錢，舉行盛大祭典。這義民廟的精神，在不知不覺中灌流在臺灣人的血液中。保衛自己的

¹¹ 吳濁流：《無花果》，頁 40。

村莊是自己的義務，這種觀念，不知何時，在無意識中，已混入血液中。具有這種精神，一旦有了外敵，自然就要顯露出來。因此，聽到有日軍來臨，便湧起抗日的感情，產生抗日的思想，變成抗日的行動，自動地馳赴抗日戰線參加抗戰。〔…〕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。〔…〕臺灣人的心底，存在著『漢』這個美麗而又偉大的祖國。」¹²吳濁流所說的臺灣人的「祖國愛」的對象是歷史上的「漢族」而不是清朝，這種「祖國愛」隱涵著理想與現實的撕裂，甚至是文化認同與政治認同之間的矛盾。

三、日據時代臺灣人「祖國意識」的內涵及其問題

那麼，在日本殖民統治之下，臺灣知識份子的「祖國意識」的思想內涵如何呢？（1）一言以蔽之，這種潛藏在當時臺灣知識份子心靈深處的「祖國意識」的具體內容是：將臺灣與中國大陸視為有機的而不是機械的關係，認為中國大陸是臺灣的文化母根。（2）但是，這種「祖國意識」的思想內涵是一種抽象的心理的建構，而不是具體的現實的存在；（3）所以，一旦

¹² 同上書，頁 38-40。

臺灣人在「祖國意識」驅使之下，前往中國大陸，就會深刻感受到理想與現實的落差或衝突，使他們對原鄉悵然若失，甚至為之夢碎。這一節的任務就是在於引用史料論證以上這三項主要論點。

(1) 日據時代臺灣人多半認為臺灣與大陸的命運是一種有機的整體關係，較能具體說明這種意識的是 1925 年臺灣學生在北京發生的一段史實。1925 年 3 月 14 日孫中山先生逝世，段祺瑞召開善後會議，擬承認與各國所訂條約，當出身臺中太平庄的林姓人士花錢獲得臺灣代表的資格之後，在北平的臺灣學生在北京大學召開會議，以楊肇嘉為主席，議決勸阻林某出席段祺瑞的會議。後來楊肇嘉在暗巷中被刺客所刺，在住院期間對前來訊問案情的日本警察說，只要林某不出席段祺瑞的會議，則他就同意不提訴訟。後來林某果然未出席。楊肇嘉回憶當時臺灣學生的想法說：¹³

〔…〕北平臺灣學生主張把臺灣的命運和祖國的命運連在一起，依靠祖國以收復臺灣，認為參加祖國的建國工作，才是救援臺灣之道的見解，卻頗正確，因此除了學文的以外，也有轉而學武的，像蘇紹文、王民寧幾位從北大轉業的臺灣軍人，也在祖國的抗日軍事上表現過相當的貢獻。

¹³ 楊肇嘉：前引書，頁 65。

這種想法主張解放臺灣的正途是建設一個富強的中國。

這種認為臺灣與中國大陸休戚與共的「祖國意識」是以文化認同為其根本基礎的。這種文化認同源遠流長，是明清以來移民臺灣的人的共識，日據初期臺灣富豪李春生（1838-1924）在日本佔領臺灣之前一年（1984）在他的《主津新集》中就明白地表示這種文化認同，李春生說：「但生同中國，念切父母墳墓，無奈冒死以天道爭。」¹⁴又說：「僕忝生諸夏，素欣中華，世稱聲名文物之地，人知禮義，仕達經權，固有修身齊家、為國衛民之教，惟是於天道之缺，關繫匪輕，想能探源問津，敬謹恭納，以膺天眷。孰意是教，自入中原以來，為日已久，吾人不但置若無聞，且多方譏謗，百計窘逐，倒樹諸佛旗幟，勁敵帝天真理，是誠何心哉？」¹⁵李春生雖信仰外來的基督教，但他「生同中國」「素欣中華」，對中華文化心嚮往之。

就是這種文化認同，使日據時代臺灣知識份子在中國大陸旅行時，常有「血濃於水」的情感的激動。葉榮鐘回憶他在中國東北安東市的街道上，聽到一位殘障人自拉自唱京曲，聲調蒼涼哀淒，但態度自然沈穩，他描述當時的心境說：¹⁶

我完全被他吸住了，京調我一竅不通，好壞無法判斷，但是內心卻會發出熱烈的共鳴。這是什麼作用我也不知

¹⁴ 李春生：《主津新集》（福州：美華書局，1984），卷一，頁71。

¹⁵ 同上書，卷二，頁7。

¹⁶ 葉榮鐘：《小屋大車集》（臺中：中央書局，1977），頁26-27。

道，只是感激，只是嚮往，只差沒有掉下眼淚而已。當時我也沒有餘裕去反省自己這樣的反應是為什麼，其實這是並不是價值判斷的問題，也不是思想理想的問題。勉強來講或者可以說是「血」的共鳴？

葉榮鐘所說的「血的共鳴」，很傳神地刻劃了一個臺灣人初抵大陸的心情，這是以對漢文化的認同作為基礎的。也正是這種文化認同，使 1945 年 8 月 15 日日本投降，臺灣人欣喜若狂，認為華夏衣冠重見天日。1947 年 7 月 31 日，吳新榮在光復的氣氛下為他的家族撰寫「祖譜」，並「燒香奉花以報告於祖先的靈前」，¹⁷甚至為他的第五個男孩命名為「夏統」，取其大夏一統之意。¹⁸

以對漢文化的認同作為基礎，日據時代臺灣知識份子從不認為臺灣與中國是機械性的對抗的關係，所以在抗戰期間吳新榮在 1940 年 4 月 10 日寫下這樣的日記：「有餘暇便讀書，希望將來達成三大願望：第一、住宅的建造，第二、子弟的教育，第三、環遊世界。這是我一生的使命，也是目標。最後希望埋骨於大陸，為達成此理想，該有實際行動。」¹⁹歸骨於大陸，竟是中日戰火方熾，在日本殖民統治下身處臺灣南部的知識份子吳新榮的願望。甚至到了戰後的 1950 年 6 月 29 日，吳新榮也在日記中擔心：「深恐臺灣將來的運命，對祖國有嚴重的影

¹⁷ 吳新榮：《吳新榮日記（戰後）》，頁 30。

¹⁸ 同上書，頁 20。

響，我們永久主張臺灣是臺灣人的臺灣，也是中國人的臺灣了，爲此主張我願意犧牲我一生。」²⁰這種將臺灣與大陸視爲不可分割，休戚與共的想法，在日據時代臺灣知識份子間相當普遍，成爲當時臺灣人的「祖國意識」的核心觀念。

(2) 但是，必須立刻指出的是，日據時代臺灣人這種「祖國意識」是一種抽象的心理上的建構，缺乏具體的現實作爲支撐基礎。正如葉榮鐘所說，這種「祖國意識」是由「歷史文字而構成的」²¹；吳濁流所說的是一種「眼不能見的祖國愛〔…〕一種近似本能的感情」；²²鍾理和（1915-1960）聽到友人吳劍秋講述抗戰期間在大陸淪陷區買鹽的遭遇時，使他深爲震撼的「中國人的感情」。²³這種「祖國意識」是感情多於理性的，是抽象而不是實體的建構。

(3) 正因爲日據時代臺灣人的「祖國」形象是一種歷史的不是現實的，是一種理想的而不是實際的，所以當他們初抵大陸，立刻就發現他們理想中的中國與現實的中國之間存有巨大的差距。吳濁流的親身經驗相當具有代表性：²⁴

¹⁹ 吳新榮：《吳新榮日記（戰前）》，頁 91。

²⁰ 吳新榮：《吳新榮日記（戰後）》，頁 51。

²¹ 同上註 2。

²² 同上註 3。

²³ 張良澤編：《鍾理和日記》，收入：《鍾理和全集》（臺北：遠行出版社，1976），頁 60。

²⁴ 吳濁流：《無花果》，頁 120-123。

登陸後，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。〔…〕往南京的火車，擠得實在可怕。乘客排成長蛇陣，在接受煩瑣的檢查。我是日本籍，所以在另一個檢查處，亮出護照即放行，東西也沒有檢查。上海站被炸毀，僅有臨時蓋的房舍。鐵路是寬軌，車廂比臺灣的寬大，乘客們個個攜帶大量包袱，沒有行李的非常罕見。沿途所有車站也都是隨時站房，顯示往日的激戰，所見皆荒涼，比上海的繁華恍同隔世，上海儼然是列強榨取的中樞，很多銀行、會社等高樓大廈，建築的豪華令人吃驚，而住在租界的外國人，其妄自尊大，其旁若無人，更令人憤慨。

只不過三四天的見聞就使我深感做一個中國人的悲慘。洪水般的野雞，乞丐的奔流，都是為求生存的人們的可憐影子。相反地，外國人都是暴君，橫蠻不可理喻，正是支配者的一副嘴臉。

臺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。

吳濁流所感受到的「理想中國」與「現實中國」之間的巨大差距，正是大多數日據時代臺灣知識份子的共同經驗。出身

高雄望族的彭明敏曾回憶他五歲的時候隨父母遊上海與南京等地，他說：「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。」²⁵

日據時代的臺灣與當時中國大陸的對比是如此地鮮明，使初抵大陸的臺灣人不免自問：「這就是祖國嗎？」。出身於鹿港的葉榮鐘在抗戰時初抵東北時，就有這樣的感慨：²⁶

〔…〕安東市街相當殷盛，店舖櫛比，只是沒有像臺灣有亭子間，店舖的門面和招牌與三十年前在故鄉鹿港見到的相彷彿。我內心自問這就是祖國嗎？行行重行行，並未發現一件能夠使我多年憧憬的心情得到慰釋。這種古老市容，我童年時代已經司空見慣，一點都不稀罕，馬路上熙來攘往，就有不少的日本人，日本人和白俄經營的商店，也很多滲雜其間。這是祖國嗎？我自問自答，只有搖頭，沒有肯定。老實說，我自己也沒有一個具體影像，可以來衡量這樣才是祖國標準。但是我內心對眼前的光景發生抵抗則是事實，這真使我嗒然若喪。

「這就是祖國嗎？」這個巨大的問題，正是「理想」與「現

²⁵ 彭明敏：《自由的滋味》（臺北：前衛出版社，1988），頁28-29。

²⁶ 葉榮鐘：前引書，頁26-27。

實」的對比下，在熱愛「祖國」的臺灣知識份子心目中所逼出來的問題。

不僅葉榮鐘所見東北大城安東市給他留下這樣的問號，出身臺南而在抗戰時任職「滿州國」中央銀行，光復後曾出任彰化商業銀行董事長的吳金川(1905-?)，曾到過在蔣經國主政下新生活運動推動得如火如荼的江西南昌，他看到的南昌充滿了虛假，吳金川回憶說：²⁷

我在南昌時，下榻飛行員住的旅館，算是當地最好的旅館。住進去以後，我發現我的行李早已被搜翻過了。沒多久，就有一位拿著明治大學學士名片的年輕人來迎接我，並且自告奮勇要帶我到處去參觀。其實我知道他的意思是「可以看的方才帶我去參觀，不可以看的地方我不能去看。」和今天大陸一樣。當天中午，我先請那位先生吃飯，吃過飯後表示我要休息，請他回去。待他離開後，我才私自一個人出去遊歷，到他沒帶我去過的地方走走。我一看，才發現可參觀和不可參觀的地方，大概相差十年的水準。所以我才知道所謂新生活運動只是表面工作，並不澈底，表面上市街維持新生活要求的水準，離開市區，則不堪目睹。

表裡不一、虛偽作假正是日據時代臺灣人所看到的「真實的」

²⁷ 〈吳金川先生訪問紀錄〉，《口述歷史（五）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁130。

中國大陸的實況。臺灣人的原鄉夢碎，是可以想見的自然結果。

四、臺灣知識份子「祖國意識」的轉變：

「忍辱包羞五十年，今朝光復轉淒然」

上文所說日據時代臺灣知識份子以文化認同為基礎的「祖國意識」，在 1945 年 8 月 15 日臺灣光復以前，由於去過大陸的人就整體臺灣人而言只佔少數，所以，存在於臺灣人「祖國意識」中的「理想的中國」與「現實的中國」之間的差距，尚未全面爆發。但是到 1945 年 8 月 15 日日本投降臺灣光復之後，光復前在日本殖民統治時代熾熱的「祖國意識」，立即面臨嚴酷的現實的打擊。「忍辱包羞五十年，今朝光復轉淒然」²⁸，葉榮鐘這首詩正是這種轉變的最佳寫照。為了對這種「祖國意識」轉變的過程有所掌握，本節（1）將首先描述 1945 年臺灣光復時臺灣知識份子對回歸「祖國」的歡欣心態；（2）接著再分析由於（a）接收後國府人員的腐敗以及（b）國府對臺灣人的歧視與差別待遇，使臺灣人光復後成為「二等國民」，造成臺灣人「祖國意識」快速質變，終至疏離。（3）而在光復後臺灣人對以國府為具體代表的「祖國」的不滿，更是在對臺灣「戰犯」的解釋上透露無遺。我們引用史料闡述這三項論點。

²⁸ 這是臺灣光復時，葉榮鐘所賦「八月十五日」七言律詩的前二句。見：《小屋大車集》，頁 212。

(1) 1945年8月15日臺灣光復，這在當時臺灣人心中是一個霹靂天驚的大事。臺灣人人心振奮，莫不以爲此後是「喜離淒風苦雨景，快睹青天白日旗」，吳三連這時滯留在天津的合豐行，傾聽日本投降的廣播，興奮莫名，他這樣表達他的期待：²⁹

做爲一個抗日運動份子，我對勝利自有一番幻想。我第一幻想是，快快回到臺灣，親眼看到日本國旗從臺灣總督府降下，青天白日滿地紅的國旗冉冉升起；第二幻想是，那些一向跋扈欺凌我臺灣同胞的日本人應向臺灣人懺悔道歉，尤其像1936年在臺中州知事始政紀念日酒會上，只因為林獻堂曾經認中國爲祖國，便出手掌摑的那種日本人，一定要向臺灣人道歉；第三個幻想是，日本人敗走後，有效結合全體臺灣人才以建設臺灣。

在大陸的吳三連對臺灣光復欣喜若狂，當時對未來的建設有許多他自己說的「幻想」；在臺灣的鍾逸人對於8月15日那天他初次看到青天白日旗，更有極爲動人的描述：³⁰

我終於看到渴望許久，在內心深處隱藏許久的祖國的標誌——中國國旗。我站在鐘錶店人行道上，一個人悄悄抬頭凝視那面旗子許久，終於忍不住內心的興奮，便開

²⁹ 吳三連口述，吳豐山撰記：《吳三連回憶錄》（臺北：自立報系，1991），頁102-103。

³⁰ 鍾逸人：前引書，頁277-278。

口以北京官話問剛從店裡走出來的老翁：「這個旗子是你們的？賣給我好不好？」他點點頭表示「可以給我」，並以略帶濃重福州腔調說：「十塊錢」。我隨即掏出一張五十塊錢的鈔票給他。他要找我四十塊錢，我搖搖頭表示：「不必」，轉身正欲離開的時候，那位福州老兄卻彎著腰頻頻向我鞠躬行大禮。

這樣一位心向「祖國」的青年鍾逸人，在 1945 年 12 月初參加「三民主義青年團中央直屬臺灣區團第一期幹部講習會」，渴望實踐理想，但是 1947 年二二八事變之後，竟成爲二七部隊的部隊長，率兵與國府軍隊作戰。鍾逸人的「祖國意識」的轉變，絕不是當時臺灣人的特例。但是，這種轉變是如何發生的呢？

(2) 光復後臺灣人的「祖國意識」的幻滅，最直接的因素大概是由於來臺辦理接收的國府人員的腐化，幾乎所有歷史見證者所留下來的資料，都一致肯定這一點。在數量龐大的見證史料中，吳三連的證辭很有代表性，吳三連說：³¹

鉅變的另一個面貌是，臺灣人對中國同胞的熱切感情，迅即被接收人員的腐敗言行破壞殆盡。在華北、在臺灣，情形沒有兩樣。許多接收人員要金子、要銀子、要車子、要房子、要女子，人們稱爲「五子登科」。〔…〕

³¹ 吳三連：前引書，頁 107-108。

民國三十五年，我曾返回臺灣，停留了兩、三天，所到之處，耳朵聽的都是對接收人員的不滿言詞，不禁感到無比的失望。剛剛才為光復而歡欣鼓舞的同胞，貪污的敗行無異醍醐灌頂。返回天津後，我告訴同鄉，臺灣的情形好比一個石油庫，只要一根火柴，全臺就會引爆。果不其然，過了沒多久，悲慘的二二八事變就發生了。

臺灣光復後來臺灣的國府人員的腐敗，普遍激起臺灣人的反感。出身嘉義朴子，肄業日本戰車兵學校，並曾赴大陸河南一帶與國軍作戰的陳正添，對光復後的臺灣有這樣的觀察：「自民國三十八年中央政府撤退來臺，治理臺灣之後，所謂『回扣』、『前金、後謝』、『紅包』等金錢文化開始盛行於各地。近幾年來，槍、毒、搶劫等現象則愈來愈多，社會治安日趨惡化，賭博風氣盛行，社會秩序敗壞，國民道德淪喪，已至非常嚴重的地步，這情況實在令人憂心。」³² 陳正添的觀察正是當時絕大多數臺灣人共同的感受。鍾逸人對當時國府接收人員的表現就說：「他們這些人來到臺灣，一股腦兒就只想如何『劫收』日人財產，如何接收蓬萊閣、江山樓的藝旦，卻不認總理，不問三民主義之爲何物。可嘆！可悲！」³³

國府接收人員的腐敗，使臺灣人的「祖國意識」從現實中覺醒，而對陳儀等人能否代表「祖國」產生深沈的困惑。葉榮

³² 〈陳正添先生訪問紀錄〉，《口述歷史（五）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》，頁 85。

鐘將這種困惑表達得最清楚，他說：「我們衷心的喜悅是脫離日本的桎梏而復歸祖國的懷抱，也就是歡迎祖國來統治，若寫歡迎祖國又覺空洞不切實際。國民政府是中華民國唯一的合法政府，所以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，我們才能夠摸到由光復得來的歡喜的實體。〔…〕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。」³⁴光復後，臺灣人的「祖國意識」由於欠缺具體的「人」加以落實，終於只能走上幻滅一途。

除了光復時來臺接收的國府軍政人員的腐化，引起臺灣人對「祖國」的幻滅這項因素之外，光復後臺灣人受到國府的歧視，也是另一項重要的因素。光復後，外省軍政人員取代日據時代日本人的統治地位，臺灣人深感受到壓迫。吳濁流回憶光復初期狀況說：³⁵

〔…〕政府和黨都完全不信任臺灣人。與日本時代一樣，政府機關的上層部分，由外省人取代了日本人，而臺灣人依然是龍套角色。熟悉實情的本省人在下，完全

³³ 鍾逸人：前引書，頁 322。

³⁴ 葉榮鐘：前引書，頁 212-213。

不懂狀況的外省人在上，政府怎麼可能順利推動呢？加上外省人比日本人更官僚化，又有一份優越感，自然弄得一團糟。貪污是家常便飯。多數只能為私利私益著想，國家利益根本不當回事，因而接收工作紛爭迭起，又因濫發紙幣，通貨日日膨脹，物價飛騰。十二月二十四日，來自臺南的消息說，白米一斗終於衝破一百元大關。於是責難之聲四起，終於以「豬」來稱外省人了。而那些「半山」（前往大陸回來的臺灣人）裡的重慶歸客中未受登用的，便也利用這個機會，為了發洩心中不滿，也大肆攻訐。湊巧的是黨部與政府間也不能融洽，經常言論相左，形成人心莫衷一是的情形。

這種以少數外省腐敗政客為主體的國府當局，加深了臺灣人對「祖國」的疏離感。

其實，這種疏離感早在日據時代就在去過大陸的臺灣知識份子心中醞釀發酵，形成吳濁流所說的「亞細亞的孤兒」情結。臺南人許顯耀曾就讀浙江大學工學院預科，他回憶他在大陸讀書時，就碰到一些大陸人根本不知道臺灣位在何處，只是個海外小島，所以大部份的人就直覺認為臺灣人是化外之民，大陸同學為許顯耀取了一個「生番」的外號，很能反映他們對臺灣的看法與心態。³⁶大陸人將從日本統治下的臺灣來的臺灣人

³⁵ 吳濁流：《臺灣連翹》（臺北：前衛出版社，1989），頁185。

³⁶ 〈許顯耀先生訪問紀錄〉，《口述歷史（六）——日據時代臺灣人赴大陸

視為「二等國民」³⁷的心態，使臺灣人既受日本人欺壓又受到「祖國同胞」的歧視，他們抱憾終天，埋憂無地。吳濁流敘述他的大陸經驗說：³⁸

在大陸，一般地都以「番薯仔」代替臺灣人。要之，臺灣人總被目為日本人的間諜，不管重慶那邊或和平陣容這邊都沒有好感。那是可悲的存在。這原因，泰半是由於戰前，日本人把不少臺灣的流氓遭到廈門，教他們經營賭場和鴉片窟，以治外法權包庇他們，供為己用。結果祖國的人士皂白不分，提到臺灣人就目為走狗。這也是日本人的離間政策之一。開戰後日本人再也不信任臺灣人，只是利用而已。臺灣人之中有不少是抗戰份子，為祖國而效命，經常都受著日本官憲監視。來到大陸，我這才明白了臺灣人所處立場是複雜的。

吳濁流的親身經驗是當時臺灣人普遍的困境，澎湖人李佛續抗戰時期畢業於南京的私立金陵大學電機系，他在大陸求學時為了避免無謂的誤會，都不說自己是臺灣人，而改說是福建閩南人或廣東客家人，因為臺灣當時是日本統治下的殖民地，為了避免抗日情緒的波及，所以一向都對外自稱是福建晉江人，在大學登記的籍貫也是福建晉江。³⁹戰爭末期在海南島的

經驗》（臺北：中央研究院近代史研究所，1995），頁90。

³⁷ 同上書，頁43。

³⁸ 吳濁流：《無花果》，頁125。

³⁹ 〈李佛續先生訪問紀錄〉，《口述歷史（六）——日據時代臺灣人赴大陸

黃順鏗也回憶在日本投降以後，接收海南島的國府軍團部的人，罵臺灣人是「喪家之犬」。⁴⁰臺灣人對「祖國」的感情由熱切轉為冷淡以至疏離，是有其具體的歷史背景的。

在以上這兩個因素的交互作用之下，日據時代臺灣人熾熱的「祖國意識」終於轉趨冷淡，以至萌生不滿。

（3）光復初期臺灣人對國府的不滿情緒表現在所謂臺灣「戰犯」的解釋之上。

國府對日抗戰勝利後，將當時在大陸的許多臺灣人指為漢奸或戰犯，許多臺灣人甚不以為然，例如當時在大陸經商吳三連就認為：「當年滿清中國把臺灣割讓給日本，原非臺人所願，所以反抗行動前仆後繼，只因為沒有武器所以不得不聽任日本人宰割。臺灣既為日本人所有，則臺胞為求生存，在高壓統治下，沒有選擇。既然臺灣人變成日本國民並非臺人的責任，則漢奸指控，應有商榷餘地。」⁴¹清代名將藍鼎元（1680-1733）的第九代孫女藍敏（1921-）更說：⁴²

對於戰犯這個名詞我非常反感，主張臺灣沒有戰犯。因為臺灣在甲午戰後割予日本，是政府不要這塊土地，不

經驗》，頁 56。

⁴⁰ 〈黃順鏗先生訪問紀錄〉，《口述歷史（六）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》，頁 143。

⁴¹ 吳三連：前引書，頁 104-105。

⁴² 許雪姬訪問，曾金蘭紀錄：《藍敏先生訪問紀錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1995），頁 93。

要這些子民，而非這些子民不要父母；子女長大後，養父母和生父母打仗，生父母打贏了，就說是臺灣子民幫養父母打人，便要將之抓起來關，這是沒有道理的。所以我在南京時，逢人便講這個道理，剛開始都沒人理我，我曾在陸軍總司令何應欽門前站了好幾個小時，大家一聽到戰犯都怕得要命，好像躲癩瘋病似的不敢接近我們。後來經我不斷地陳述，而且時間一久，他們也不那麼急著抓人…，這樣約莫過了一年八個月，臺灣戰犯這個名詞才全部取消。

國府政權與臺灣人對臺灣「戰犯」的看法南轅北轍，這是光復之後臺灣人的不滿的重要核心問題。

五·結語

本文運用回憶錄及口述歷史記錄等資料，探討日據時代臺灣知識份子的「祖國意識」的形成、內涵及其轉變。根據我們的分析，日據時代許多臺籍知識份子將中國大陸視為他們的「祖國」，其主要原因一方面是由於日本殖民政策的壓迫所激起的，另一方面是臺灣的漢人在日據時代有相當強烈的漢文化認同，他們將大陸視為文化及歷史的「原鄉」。這種「祖國意識」將臺灣與中國大陸視為有機的文化整體，而不是機械的對抗的敵體。但是，這種「祖國意識」本質上是一種抽象的心理建構，缺乏具體性與現實性，所以日據時代的臺灣知識份子懷

抱對「祖國」高度的理想的期待回歸大陸時，立即感受到「理想的祖國」與「現實的大陸」之間的巨大差距，而使美好的憧憬灰飛煙滅。1945年8月15日日本投降臺灣光復以後，臺灣正式回歸「祖國」，全面的接觸使理想與現實的差距及其引起的不滿，完全爆發，尤其具體表現在臺灣人對於一些臺灣同胞被視為「戰犯」之不滿，到了1947年二二八事件發生之後，「祖國意識」可謂隨風而逝了。

從本文對日據時代臺灣知識份子的「祖國意識」的分析中，我們可以提出兩項結論性的看法：第一，存在於日據時代臺灣知識份子精神世界裡的「祖國意識」，基本上是一種「集體記憶」(collective memory)——「祖國」在日據時代臺灣知識份子心目中是一種歷史的共業，這種共業以對漢文化的認同為其基礎。這種「集體記憶」是由當代人（尤其是日本人的殖民與壓迫）所建構的。而且，正如哈伯瓦克(Maurice Halbwachs)所說，⁴³「集體記憶」中的記憶者是作為群體的一份子的個人進行記憶，而不是一個與群體無關的個體在進行記憶。日據時代臺灣知識份子是在臺灣人群體的脈絡之中將「祖國」的歷史與文化當作「集體記憶」，而成為他們文化認同的一部分。

第二，從本文的研究可以發現：人並不是一種抽象的存在，人活在具體而特殊的時空脈絡之中，必然受到時空因素所

⁴³ Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, tr. with an introduction by Mary Douglas (New York: Harper-Colophon Books, 1950), p. 48.

產生的錯綜複雜作用之制約。臺灣人在日本殖民統治期間飽受日本人壓迫，使他們淵源於明清時代的「祖國意識」快速成長；但是光復後國府的腐敗與歧視，又使他們的「祖國意識」轉化乃至消逝。從這一點來看，在孕育臺灣人的「祖國意識」的諸多因素之中，「政治權力結構」是最根本的因素。不平衡的權力結構使臺灣人在日據時代快速形成「祖國意識」；也正是不平衡的權力結構，使戰後臺灣人的「祖國意識」為之淡化。（1996年11月21日初稿，曾發表於《第五屆高雄文化發展史學術研討會》，1996年12月7日，高雄市。）

肆、

日據時代臺灣知識份子對中國前途的看法： 以一九二〇年代「中國改造論」的辯論為中心

一、引言

臺灣在地理上位於地球上最大的陸塊歐亞大陸與最大的海洋太平洋交界之處，位置極具重要性與特殊性，所以，歷史上的臺灣既是漢民族海外移民的最大島嶼，也是近 300 多年來世界強權勢力爭衡的場所，發展過程既一再出現歷史的斷裂性，又呈現文化的多元性。最近百餘年來，臺灣歷史歷經幾個重要的轉捩點，例如 1865 年臺灣建省，劉銘傳（省三，1836-1895）推動新政；1895 年乙未割臺，日本帝國主義者統治臺灣；1920 年代新舊思潮激盪，文化更新；1945 年第二次世界大戰結束，臺灣光復；1949 年中華民國政府遷臺，兩岸分治；1987 年戒嚴令廢除，臺灣政經情勢快速變動，邁向民主政治。在上述歷史轉形期中，臺灣與東亞各國，尤其是與中國大陸均有複雜的互動關係。

本文以 1920 年代臺灣知識份子在發行於東京的《臺灣民報》上，所發表的有關中國的現狀與前途之辯論作為主題，分

析 1920 年代這場「中國改造論」的思想內容及其歷史意義。這場辯論之所以值得注意，主要原因在於：當時身處日本統治之下的臺灣知識分子，經由日本而「折射」地關懷中國大陸的發展，屈折地顯示出日本統治時代臺灣與中國大陸之關係。

1920 年代是臺灣歷史轉型的一個關鍵年代。經過 20 餘年的武裝抗日運動之後，臺灣人從 1920 年代開始轉向議會鬥爭。1918 年，臺灣留日學生在東京組成「六三撤廢期成同盟會」，1920 年該會創辦《臺灣青年》月刊，1922 年易名為《臺灣》，1922 年再度易名為《臺灣民報》（半月刊，後來改為旬刊）。1927 年 7 月開始，《臺灣民報》獲准在臺灣發行。1921 年 11 月，臺灣文化協會創立，林獻堂（1881-1956）出任該會之總理。1923 年，臺灣議會期成同盟會經歷了創立，被日本殖民政府打壓、查禁，並再度建立的過程。¹1926 年，臺灣文化協會發生內部鬥爭，傾向社會主義的人士在新的文化協會中佔多數，積極動員群眾，發表政治演說，鼓動風潮，造成時勢。1930 年 10 月，臺灣發生霧社事件。本文所探討的 1920 年代發生於《臺灣民報》的這場辯論，既關懷中國前途，又是當時臺灣內部各種情勢的反映，²深具歷史意義。

¹ 參考吳三連、蔡培火等：《臺灣民族運動史》（臺北：自立晚報社文化出版部，1971），頁 202-280。

² 誠如王曉波所說，這場「中國改造論」的論戰「並不是無的放矢，而是有的放矢，『的』就是『文化協會』的路線，究竟要走民族鬥爭還是要走階級鬥爭的問題」，其說甚是。見王曉波：〈蔣渭水的思想與實踐——《蔣渭水全集》編序〉，收入王曉波編：《蔣渭水全集》（上）（臺北：海峽學

我們再放寬視野來看，20 世紀的 20 年代，也是世界政治風雲變幻，歷史扉頁快速翻動的時代。在歐洲方面，莫索里尼（Benito Mussolini, 1883-1945）於 1922 年 10 月在義大利組成政府，11 月獲得獨裁權力，1922 年 12 月「蘇維埃社會主義共和國聯邦」成立（USSR，簡稱「蘇聯」）成立。1923 年 11 月，希特勒（Adolf Hitler, 1889-1945）在德國興起。1924 年 1 月蘇聯領袖列寧（Vladimir Lenin, 1870-1924）逝世，1926 年史達林（Joseph Stalin, 1879-1953）打倒托派。1929 年 10 月，美國證券市場崩潰，從 1930 年開始歐美國家發生經濟大恐慌。1920 年代的西方世界獨裁體制逐漸興起，經濟趨於蕭條，確實是西方歷史動盪的 10 年。在東亞方面，1920 年代也是風雷激盪的歲月。從 1919 年五四運動起至 1931 年九一八事變為止，1920 年代的中國是一段憂患的 10 年。1921 年中國共產黨成立於上海。1922 年 4 月發生一次直奉戰爭，軍閥混戰，民不聊生，1923 年 2 月孫中山（1866-1925）在廣州就任大總統，組成第三次廣東政府。同年 3 月，中國要求日本廢除〈二十一條要求〉，日本悍然拒絕。5 月至 8 月，中日之間因中國收回旅順事件發生衝突，中國各地掀起抵制日貨運動。同年 12 月，中國因為關稅問題而在全國各地掀起反帝國主義運動。1924 年 1 月，中國國民黨第一次全國代表大會在廣州舉行，開始進行第一次國共合作。1925 年 3 月 12 日，廣東大元帥府大元帥孫中山逝世於北京。1926 年 7 月 7 日，蔣中正（1887-1975）出任國民革

命軍總司令，誓師北伐；1928年臺灣共產黨成立於上海。1928年5月，日本侵略山東濟南；6月，日本人暗殺張作霖（雨亭，1873-1928）。1928年6月，國民革命軍入北京城，北伐成功，完成中國初步的統一。北伐完成後，中國知識份子苦心思考「中國往何處去」這個問題，意見分歧，中國社會史論戰之爆發，³與20年代的歷史背景有其密切之關係。

20世紀20年代的臺灣知識份子，正是站在中國與世界歷史巨變的時代裡，為文爭辯中國社會的現況及其未來走向。他們的辯論觸及諸多問題，例如中國的未來應走資本主義或社會主義道路？應進求民族解放或走階級解放？蘇聯模式是否適合中國？諸如此類大問題，均有其時代之意義，值得深入探索。

二、「中國改造論」辯論的歷史背景與參與者

這場「中國改造論」的辯論，始於1926年8月22日出刊的《臺灣民報》第119期，陳逢源（1893-1982）在該期發表〈最近之感想（一）〉開始，⁴終於1927年2月6日《臺灣民報》

³ 關於中國社會史論戰，參看鄭學稼：〈「社會史論戰」的起因和內容〉（臺北：中華雜誌社，1965）。

⁴ 陳逢源自稱他發表「中國改造論」，實受到日本人田崎仁義的影響，見陳逢源：〈最近之感想（二）：我的中國改造論〉，《臺灣民報》第120號（1926年8月29日），頁10。陳逢源所讀的書是：田崎仁義（1880-？）著：《支那改造論：附日支共榮と文化方策》（東京：同文館，1926）。其實，早在1926年田崎仁義發表《支那改造論》這部書之前，內田良平（1874-？）

第 143 期所刊許乃昌(1906-1975)致陳逢源的公開信爲止,⁵在四個月間刊出往返論辯文章 17 篇(其中數篇係連載刊出),撰文者雖然只有陳逢源、許乃昌及蔡孝乾(1908-1982)等三人,但是,他們往返論辯的內容却觸及諸多重要問題,使這場小辯論深具歷史意義。這場辯論的歷史背景及其重要性可以從以下幾方面觀察:

(1) 這場辯論發生於中日臺三方密切互動的歷史動盪期:1920 年代中國的政治,是以國民革命爲主軸而展開的國共合作的時代。這個時代中國的社會與經濟也經歷巨大的變化。首先是中國人口的快速增加與都市化的發展。19 世紀中葉中國人口據估計約有 4 億,至 1933 年推估已增加至 5 億左右。沿

已發表《支那改造論》(東京:井上藤三郎黑龍會藏版,1911)一書,佐佐木到一(1886-1955)在 1927 年也刊印《支那陸軍改造論》(東京:行地社出版部,1927)一書,討論中國「改造」之方向。著名漢學家內藤湖南(1866-1934)於 1914 年發表〈支那論〉,在 1924 年又發表〈新支那論〉兩篇文章,討論中國之發展前景,這兩篇論文均收入,《內藤湖南全集》(東京:筑摩書房,1944)。20 世紀初期,中國局勢動盪,日本知識份子提出諸多對中國前途之看法,他們的意見均與當時中日關係及國際局勢互有關係,值得加以研究。

⁵ 「中國改造論」辯論之後,1927 年(昭和 2 年)9 月 13 日及 18 日,臺灣民眾黨臺南支部在臺南公會堂舉辦兩次「臺灣社會改造觀」的演講會,可以視為「中國改造論」辯論在臺灣問題上的延續發展。「臺灣社會改造觀」的演講者包括韓石泉、王受祿、陳逢源、盧丙丁、謝春木、彭華英、蔣渭水、蔡培火等人。參看:《臺灣民報》第 176 號(1927 年 10 月 2 日),177 號(1927 年 10 月 9 日),178 號(1927 年 10 月 16 日),179 號(1927 年 10 月 23 日),180 號(1927 年 10 月 30 日),181 號(1927 年 11 月 6 日),182 號(1927 年 11 月 13 日),183 號(1927 年 11 月 20 日),184 號(1927 年 11 月 27 日)。

海地區都市的人口更是快速增加。據估計，1920年代中國的都市人口約有5,000餘萬人，約佔全國人口的10%。其次，1920年代中國國內的棉紡織業快速成長，已可以取代國外進口的棉製品。最後，1920年代新聞媒體也快速增加，使資訊流通更加容易。據估計，全中國報紙在1925年已達400種，雜誌至1927年則增至1,826種。⁶

在上述政治、經濟、社會巨變的歷史背景裡，中國知識份子深受1917年俄國共產革命成功的鼓舞而對馬克思主義抱有相當的嚮往，曾在1923至1927年之間擔任北京大學代理校長的蔣夢麟（孟鄰，1886-1964），在他的回憶錄《西潮》提出第一手的證言，他說：⁷

第一次世界大戰後，中國的思想界，自由風氣非常濃厚，無論是研究社會問題或社會原理，總使慣於思索的人們難於安枕，使感情奔放的人們趨向行動。戰後歐洲的西洋思想就是在這種氣氛下介紹進來的。各式各樣的「主義」都在中國活躍一時。大體而論，知識份子大都循著西方民主途徑前進，但是其中也有一部分人受到一九一七年俄國革命的鼓舞而嚮往馬克思主義。《新青年》的主編陳獨秀辭去北大文學院院長的職務，成為中國共

⁶ 以上參考狹間直樹：〈國民革命の舞臺としての一九二〇年代の中國〉，收入狹間直樹編：《一九二〇年代の中國》（東京：汲古書院，1995），頁3-32。

⁷ 蔣夢麟：《西潮》（臺北：世界書局，1978），頁129。

產運動的領袖。反對日本帝國主義的運動也促使知識份子普遍同情俄國革命。第三國際於一九二三年派越飛到北京與中國知識份子接觸。某晚，北京擷英飯店有一次歡迎越飛的宴會。蔡校長於席中致歡迎詞時說：「俄國革命已經予中國的革命運動極大的鼓勵。」

正如蔣夢麟的觀察，1920年代中國知識份子思考中國的前途時，對俄國的革命經驗已經付予相當的注意。「中國改造論」辯論的參加者之一蔡孝乾，正是這種臺灣左派知識青年中的一份子。

在 1920 年代，中國留日學生人數激增，統計資料顯示：1928 年（民國 17 年，昭和 3 年）中國留日學生高達 2,480 人。⁸中國留日學生中以攻讀社會科學者佔最多數，例如 1918-1921 年的統計顯示：中國留日學生攻讀學科以社會科學佔 24.84% 為最多，其次是工程學科，佔 23.53%。⁹留日學生歸國後，在中國各方面的影響力也至為可觀，例如 1923 年列名於英人 H. G. W. Woodhead 所編的 *The China Year Book* 的名人錄的人物之留學國別，就以日本為最多，佔 29.5%，其次才是美國，佔 12.9%。¹⁰造成留日學生激增的原因，主要是甲午戰爭中國慘敗之

⁸ 實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》（香港：中文大學出版社，1981），頁 322，〈中國人留學日本史前表〉1928 年條。

⁹ Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West, 1872-1949* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1955), p. 512, Table 11.

¹⁰ Y. C. Wang, *Op. cit.*, p. 177, Table 5.

後，痛定思痛，轉而以日爲師，誠如梁啓超（任公，1873-1929）所說「吾國四千餘年大夢之喚醒，實自甲午戰敗割臺灣償二百兆以後始也」。¹¹但是，值得注意的是，在中日關係密切的 1920 年代，也正是日本的大正時代（1912-1926），日本乘明治維新成功之後，睥睨亞洲，顧盼自雄，最鄙視中國的時代。¹²1915 年 1 月 8 日日本對中國提出的〈二十一條要求〉，正是這種因對中國的鄙視而產生的政治野心的表現。在日本侵華野心日甚一日之際，1928 年日本出兵山東濟南，激起中國留日學生之義憤，組成「中華留日反帝同盟」，發行《反帝戰線》，民族主義日益激昂，向日本政府示威，1931 年九一八事件後，留日學生組成「中華各界反日大同盟」，留日學生幾乎全部回到中國。¹³

在中日關係緊張的 1920 年代，臺灣留日知識份子也受到感染。1920 年 1 月，臺灣留日學生在東京組成新民會，反抗日本帝國主義者在臺灣的統治，1921 年 1 月，新民會向日本國會請願，要求在臺灣設立由人民選舉產生的議會。¹⁴臺灣學生身居日本，當然關心中日關係，但是，作爲中國的「棄地遺民」，¹⁵他們更關心中國國內局勢的發展與前途。《臺灣民報》的「中

¹¹ 梁啟超：《戊戌政變記》（臺北：臺灣中華書局，1965 年 2 月臺 2 版），頁 1。

¹² 關於大正時代的中日關係，參考山根幸夫：《大正時代における日本と中國のあいだ》（東京：研文出版，1998）。

¹³ 參考實藤惠秀：《中國人留學日本史》，頁 297-301。

¹⁴ 實藤惠秀：《中國人留學日本史》，頁 320。

¹⁵ 十九世紀末的臺灣富商李春生（1838-1924）在乙未割臺之後，應日本殖民政府之邀赴日訪問，回臺後撰寫《東遊六十四日隨筆》（福華：美華書

國改造論」辯論，正是產生於上述中日臺三邊密切互動的歷史背景之中。

(2) 這場辯論的參與者是當時臺灣具有其代表性的人物：首先於1926年8月22日在《臺灣民報》發表〈最近之感想(一)〉的陳逢源(1893-1982)，是1920年代臺灣的菁英。¹⁶陳逢源原籍臺南市，是地主出身，對臺灣土地制度與經濟問題頗有研究，¹⁷舊學根底甚佳，能寫漢詩。¹⁸1923年2月，陳

局，1896)，敘述在日本參訪時之所見所聞所思，書中三度以「棄地遺民」（頁9、51、82）自況。「棄地遺民」一語頗可形容日據時代的臺灣知識份子。關於李春生的研究，參考李明輝編：《李春生的思想與時代》（臺北：正中書局，1995）。

¹⁶ 關於陳逢源生平，參看（1）陳逢源先生治喪委員會編：《陳逢源先生哀榮錄》（臺北：陳逢源先生治喪委員會，1982）；（2）張炎憲：〈陳逢源（1893-1982）浪漫之情與財經之才〉，載於張炎憲、李筱峰、莊永明等著：《臺灣近代名人誌（第一冊）》（臺北：自立晚報，1987）；（3）王世慶：〈陳逢源先生訪問紀錄〉，載於黃富三、陳珮甫編：《近現代臺灣口述歷史》（臺北：林本源基金會，1991）；（4）龔顯宗：〈陳逢源福慧雙修〉，《臺灣文學家列傳》（臺南：臺南市立文化中心，1997）；（5）謝國興：《陳逢源（1893-1982）：亦儒亦商亦風流》（臺北：允晨文化，2002）。

¹⁷ 參看（1）陳逢源：《臺灣經濟問題の特質と批評》（臺北：臺灣新民報社，1933）；（2）陳逢源：《外地米統治問題》（臺北：臺灣經濟研究所，1934）；（3）陳逢源：《臺灣銀行券統一論》（臺北：臺灣經濟研究所，1935）；（4）陳逢源：《新臺灣經濟論》（臺北：臺灣新民報社，1937）；（5）陳逢源：《臺灣經濟と農業問題》（臺北：萬出版社，1944）；（6）陳逢源：〈臺灣土地制度と小作問題〉，收入金關丈夫等著：《臺灣文化論叢（第一輯）》（臺北：南天書局，1995）。

¹⁸ 參看（1）陳逢源：《雨窗墨滴》（臺北：臺灣藝術社，1942）；（2）陳逢源：《溪山煙雨樓詩存》（臺北：合源印刷有限公司承印，1980），並參考廖一瑾：〈溪山如畫一時多少豪傑——陳逢源先生與二十世紀臺灣古典詩壇〉：《中國文化大學中文學報》（1994年6月），頁75-110；李貞瑤：《陳

逢源與蔡培火、蔣渭水等人抵達東京，籌備重建在臺灣被日本殖民政府禁止成立的「臺灣議會期成同盟會」。1923年12月16日，臺灣總督府警務局搜查並逮捕與臺灣議會設置運動有關的人物，陳逢源亦被捕。¹⁹陳逢源是臺灣文化協會與臺灣民眾黨的重要成員，他的諸多論點在相當程度之內可以代表當時臺灣資產階級的立場。

在這場論戰中，爲文反駁陳逢源的是許乃昌²⁰與蔡孝乾。許蔡二人的論點傾向社會主義，誠如盧修一（1941-1998）所說，在1927年臺灣文化協會改組以前的這場論戰中，許蔡二人文化代表社會主義立場，正與陳逢源的資本主義立場，構成對比。²¹許蔡二人之中，蔡孝乾更具有時代的代表性。蔡孝乾是彰化花壇鄉人，他是臺灣共產黨人中進入江西蘇區，並於1934年10月參加中共長征的知識份子。蔡孝乾曾回憶他從臺灣進入大陸的經過說：²²

逢源之漢詩研究》（臺南成功大學中國文學系碩士論文，2002）。

¹⁹ 參考蔡培火等：《臺灣民族運動史》，第五章，尤其是頁202-209；參考王曉波：〈治警事件的兩志士—敬悼陳逢源與蔡培火先生〉，《中華雜誌》第235期（1983年2月）。

²⁰ 關於許乃昌的思想，參看：邱士杰：〈從「黎明期的臺灣」走向「中國改造論」：由許乃昌的思想經歷看兩岸變革運動與論爭（1923-1927）〉，《批判與再造》，20期（2005年6月），頁26-38；21期（2005年7月），頁26-40。

²¹ 參考盧修一：《日據時代臺灣共產黨史（1928-1932）》（臺北：前衛出版社，1989-1990），頁43-44。

²² 蔡孝乾：《臺灣人的長征紀錄：江西蘇區、紅軍西竄回憶》（臺北：海峽學術出版社，2002），頁3。

1928年8月，因上海「臺共事件」發生，惟恐波及臺灣島內組織，經會議決定，當將幾個重要幹部撤離臺灣。八月下旬的一個夜晚，我和洪朝宗、潘欽信、謝玉葉在北部後龍港秘密乘船逃出臺灣，來到漳州，寄寓於城內東半後街枕頭巷。為了生活和掩護，我先後在石碼中學和龍溪女子中學教書。

蔡孝乾在《臺灣民報》為文反駁陳逢源，是在1926年12月5日，是他進入大陸的一年八個月前。

從以上這兩項背景考察，我們就可以肯定1920年代《臺灣民報》的這一場「中國改造論」辯論，在歷史上實有相當的代表意義。

三、議題(一)：資本主義道路或是社會主義道路？

「中國改造論」的論戰觸及許多問題，其中較具歷史意義的議題有二，第一個議題是：中國應走資本主義道路或是社會主義道路？這個問題是陳逢源的「我的中國改造論」的主要論旨。我們首先從第一個議題開始探討。

(1) 陳許蔡三人的論點與爭辯：

陳逢源首先批判當時臺灣總督府民政局長後藤新平(1857-1929)對臺灣所採取的是「侵略政策」、「榨取政策」、

「愚民政策」。²³他接著主張，只有資本主義制度才能破除舊的封建經濟。他認為，1920年代的中國之所以未能走向資本主義，主要原因有二：第一，中國的社會組織雖有一部份已經進入資本主義階段（例如上海、漢口等工業地區），但是，中國大部分地區仍然處於封建經濟的狀態。現在割據各省的督軍，與歷史上的諸侯並無二致。中國各地的工商業大部分規模都很小，尤其是工業尚未脫離手工業階段，而且，中國因為受列強帝國主義的摧殘，所以資本主義不發達。舉例言之，中國海關由列強管理，所以不能保護國內幼稚的工業。列強在中國又掌握鐵道、礦山、航海等利權，所以這些實業也難以成長。²⁴

陳逢源主張：中國要走上資本主義道路，必須促使工商階級茁壯，使工商階級的財力逐漸增進，團結力逐漸組織，才能打破軍閥與封建制度。²⁵

其次，陳逢源主張：促進中國資本主義的發達，如果只由個人性的財力經營實業，必不敵外國大資本。因此，中國的實業家必須推動股份公司制度，由社會聚集小資本為大資本，才能振興商工業。他說：「中國人所組織的股份公司，大都成績不良，卻沒有好結果。這些原因不一，大概是一面為辦事人的

²³ 芳園：〈最近之感想（一）〉，《臺灣民報》第119號（1926年8月22日），頁11。

²⁴ 芳園：〈最近之感想（二）：我的中國改造論〉，《臺灣民報》第120號（1926年8月29日），頁8-9，並參考陳逢源：《新支那素描》（臺北：臺灣新民報社，1939）。

²⁵ 同上文，頁9。

利己心（民族性的缺陷），一面為大組織的訓練不足之故。如果中國人的股份公司永久不得發達，第一是表示中國人沒有奉公的精神（股份公司既是個團體，便是一種公共的事業了），第二表示中國人沒有經營大組織的資格，如此，中國人不配說什麼社會主義。我們確信中國人的股份公司的成功，便是中國資本主義的成功了」。²⁶

陳逢源以資本主義為基礎的「中國改造論」一經提出，立即受許乃昌的駁斥。許乃昌反駁陳逢源，他指出：中國資本主義之所以未能茁壯，主要原因不在於陳逢源所說的軍閥封建勢力，而是因為軍閥實際上是外國帝國主義的工具。²⁷他強調，鴉片戰爭以後中國已經實際上淪為列強的半殖民地，只有走「國民革命」的道路才能改造中國。

那麼，什麼是「國民革命」呢？許乃昌指出：「國民革命」有兩大方向：對外打倒帝國主義，對內打倒帝國主義在中國的工具——軍閥與官僚買辦階級。²⁸他認為：國民革命可以採取兩種方向，第一種方向是由資產階級領導，對於帝國主義只進行局部抵抗，第二種方向是無產階級領導，致力於全面打倒帝國主義。²⁹他認為，無產階級才是中國國民革命的指導者，因

²⁶ 同上文，頁 9。

²⁷ 許乃昌：〈駁陳逢源氏的中國改造論〉，《臺灣民報》第 126 號（1926 年 10 月 10 日），頁 12。

²⁸ 許乃昌：〈駁陳逢源氏的中國改造論（續）〉，《臺灣民報》第 127 號（1926 年 10 月 17 日），頁 10。

²⁹ 同上文，頁 12。

爲中國資產階級有其反動性，他宣稱：

中國的資產階級，僅僅是妥協和反動而已。而只有中國的無產階級會徹底去爭奪中國民眾的利益，只有無產階級才能「壓倒軍閥官僚們的勢力」才會整個的「打破軍閥——封建制度」，只有中國無產階級能擔任改造中國的歷史的革命！

許乃昌從無產階級與資產階級的性質之不同，斷定只有無產階級才能打倒帝國主義。

陳逢源針對許乃昌上述言論有所回應，但因內容涉及「中國的特殊性」以及「民族解放或階級解放優先」等問題，我們將於下節再討論。

蔡孝乾在反駁陳逢源的文章中，一開始就非常敏銳的指出：陳逢源的錯誤在於僅就中國論中國，而未能將中國置於世界的脈絡中加以考量，他說：「中國是世界的一部份，中國問題即世界問題之一」。³⁰從這個宏觀的角度切入，蔡孝乾認爲現階段既然中國受到國際資本主義的控制，就不可能發展成爲資本主義國家。³¹

蔡孝乾的主張可以歸納成以下三項：「(一) 中國的封建制

³⁰ 蔡孝乾：〈駁芳園君的「中國改造論」〉，《臺灣民報》第134號（1926年12月5日），頁10。

³¹ 同上文，頁11。

度已漸漸被國際資本主義所破壞。(二)中國本身不能向資本主義這條路跑去，而無產階級已漸漸向社會主義的路上跑去了。(三)打倒國際帝國主義在中國的勢力，才是工商(業)階級的勃興，股份公司發達的要素。」³²而掙脫國際資本主義對中國之控制的方法如何呢？蔡孝乾主張：中國改造的關鍵在於打破現有的生產關係，也就是中國必須走上無產階級革命的道路。

(2) 與中國知識份子看法的比較

如果我們將上述三位臺灣知識份子關於「中國改造論」的爭論意見，取而與 20 世紀 30 年代中國大陸知識份子關於同樣問題的論點互作比較，我們就發現：臺灣知識份子思考中國之前途，基本上將中國當作某種「概念」，思考社會進化的各種階段在中國的適用性；但身處中國大陸的知識份子，思考中國前途時，則常將中國當作「實體」，因此，他們較能考慮中國發展的複雜性。讓我們從《申報月刊》中的言論說起。

上海《申報月刊》在 1933 年 7 月創刊週年時，以「中國現代化問題號」作為特輯，向社會知名人士邀約稿件，邀稿的問題有二：一是中國現代化的困難及其障礙，二是中國現代化的方式，結果收到短論 10 篇及專論 16 篇。《申報月刊》這次專輯的作者包括陶孟和(1887-1960)、樊仲雲(1899-?)、吳

³² 同上文，頁 12。

澤霖(1898-1990)、周憲文(1907-1989)、鄭學稼(1906-1987)、金仲華(1907-1968)、吳覺農(1897-1989)等知名人士。

從各篇文章內容看來,《申報月刊》這次專輯的作者們很少對中國應走資本主義或社會道路,採取非此即彼的絕對立場,大多數作者多半主張,中國應採行受到節制的資本主義。已故北大教授羅榮渠(1927-1996)統計指出:「完全贊成走私人資本主義道路即個人主義道路的,只有一篇;傾向於社會主義方式的,約有5篇;認為應兼採資本主義與社會主義兩者之長,或主張採取既非資本主義又非社會主義形式,即主張混合方式的,約有9篇;未正面回答採取何種方式而強調或專論工業化、產業革命、國民經濟改造為先決條件的文章也有5篇之多;沒有明確回答問題或討論其他問題的,有3篇。雖然論者對現代化缺乏統一認識,但認為應『著重於經濟之改造與生產力提高』,以及類似的論文,在討論中明顯占上風。」³³羅榮渠的歸納大致可以說明《申報月刊》這次專輯中,諸多作者對中國前途的看法的大致趨勢。30年代大陸的知識份子,身處北伐完成而日寇侵華前夕的中國³⁴,他們較能體認中國的複雜性,因此,他們提出的看法與關心中國前途的臺灣知識份子的意見

³³ 羅榮渠:〈中國近百年來現代化思潮演變的反思(代序)〉,收入羅榮渠編:《從「西化」到「現代化」:五四以來有關中國的文化趨向和發展道路論爭文選》(北京:北京大學出版社,1990),頁1-38,引文見頁14-15。

³⁴ 關於1930年代的國民黨,參考:Lloyd E. Eastman, "The Kuomintang in the 1930s," in Charlotte Fruth ed., *The Limit of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), pp. 191-212.

比較而言，更爲具體而多樣，其中以董之學的意見最具代表性，董之學說：³⁵

中國不是單純的資本主義社會，可以不需要社會主義革命；他也不是單純的封建主義社會，所以不需要歐美式的資本主義化；他僅是界於兩者中間的複式社會，很可以而且需要採取非資本主義的路線。

在這裡我們應當認識的，切不要把中國的經濟問題看做簡單的技術問題或經濟政策的問題。以為有了技術，有了經濟政策，有了資本，中國的整個經濟都有了辦法了。我的意見，恰和這個相反。關於如何發展生產的問題，我認為主要的還是要從政治上來想辦法，來想出根本的徹底的辦法。如何取得與使用技術，如何籌集與分配資本，倒是比較次要的問題。

董之學在以上這一段話中，首先指出中國社會是介於資本主義與封建主義之間的複式社會；其次，他指出在政治力較經濟力優先而且更有影響力。

比較觀之，參與《臺灣民報》「中國改造論」辯論的三位臺籍知識份子，將資本主義與社會主義基本上視爲對立的兩極，並在這種脈絡中思考中國的前途。其中，陳逢源的文章雖未明言，但是含有通過資本主義才能過渡到社會主義的涵義。

³⁵ 董之學：〈中國現代化的基本問題〉，原載《申報月刊》，第2卷第7號（1933年7月），收入羅榮渠編：前引書，頁239-248，引文見頁246。

但是，《申報月刊》的許多作者，則較能注意中國社會的複雜性，難以用「資本主義」或「社會主義」簡單加以概括。而且，他們他們較能注意到中國改造過程中，政治支配力的優先性。

四、議題（二）：民族解放與階級解放孰先？

1920年代的這場「中國改造論」所觸及的第二個問題是：為求中國之改造，民族解放與階級解放孰先？這個問題深具意義，而且可以視為日據時代臺灣政治、經濟與社會的現實狀況在意識型態上的反映。

陳逢源在提倡中國改造之大方向在於資本主義道路的同時，也大力提倡中國民族主義，認為民族主義是救國之藥方。陳逢源說：³⁶

由世界的現狀看來，沒有先解放民族，哪裡還會得解放階級？沒有先造成統一的國家，哪裡還會得打倒列強的帝國主義？然而信奉共產主義的人們，不認清改造的方法要有順序。〔…〕革命前的俄國，歷來是世界中的一強國，不像中國這些四分五裂的樣子，已成為列強的次殖民地。

³⁶ 芳園：〈答許乃昌氏的駁中國改造論（七）〉，《臺灣民報》第137號（1926年12月26日），頁11-12，引文見頁11。

陳逢源主張在中國民族主義尚未全面壯大之前，具有「超國家思想的共產主義」³⁷對國家會有所傷害，應束諸高閣。

陳逢源也在民族主義的脈絡中解讀北伐的歷史意義，他說：³⁸

照我的所見，中國這回北伐軍的勝利，一面是革命軍隊裡頭的革命精神的發現，一面是全國民的民族精神通一致的聲援的結果。我以為這斷不是共產主義的勝利，分明是國民主義的勝利無疑了。中國革命軍如果繼續地振興全國民的民族精神，則中國的統一事業，定規懸於他們之手。萬一，他們若跑入錯途，樹立赤旗起來，國家又得統一，無產階級亦不能解決，確是百害無一利了。

陳逢源認為北伐所代表的是「國民主義」³⁹的勝利。他認為無產階級對中國問題的解決「百害無一利」。

許乃昌反駁陳逢源的論點，就從階級的解放先於民族的解放這個立場切入。許乃昌首先指出，1920年代的中國處於帝國主義時代殖民地社會的階段，這是中國社會的特殊性，不能完全適用俄國模式或日本明治維新的模式。在中國資本主義發展之初期，正值世界帝國主義昂揚的時代，中國的無產階級與農民及資產階級，都深深受到帝國主義的壓迫，所以必須聯合全

³⁷ 同上註。

³⁸ 同上文，頁12。

世界無產階級才能打倒帝國主義的勢力。⁴⁰

蔡孝乾的意見則較許乃昌更進一步，他認為：1920年代的中國比革命前的俄羅斯更壞，無產階級所受的痛苦更甚，外國帝國主義的榨取和軍閥的剝削，使中國無產階級陷於水火之中。所以，中國不應走向資本主義的道路。中國的改造只能寄望於生產關係的改造，也就是無產階級革命。蔡孝乾總結他的意見說：⁴¹

今後中國本身不能向資本主義這條路跑去，倘若農工商各階級的勢力多少能夠增長，所積蓄的「財」，也敵不上國際資本主義的蠶食。

中國全民族的解放，須待社會主義的實現，新中國的改造須待無產階級的勢力。

總之，蔡孝乾與許乃昌都主張就 1920 年代中國狀況而言，民族的解放只能以階級的解放為其前提。

如果我們將《臺灣民報》「中國改造論」所涉及的「民族解放與階級解放孰先？」這個問題，與青年馬克思（Karl Marx, 1818-1883）論「解放」的意見略加比較，就可以看出雙方論

³⁹ 在陳逢源的用法中，「國民主義」指 nationalism，即民族主義。

⁴⁰ 許乃昌：〈駁陳逢源氏的中國改造論（續）〉，《臺灣民報》第 129 號（1926 年 10 月 31 日），頁 9。

⁴¹ 蔡孝乾：〈駁芳園君的「中國改造」論〉，《臺灣民報》第 134 號（1926 年 12 月 5 日），頁 10-13，引文見頁 13。

述的歷史脈路的差異。馬克思曾論法國與德國的差異說：⁴²

在法國，只要有點什麼，就能佔有一切；在德國，只有一無所有，才不致失掉一切。在法國，部分解放是普遍解放的基礎，在德國，普遍解放是任何部分解放的必要條件。在法國，全部自由應該由逐步解放的現實過程產生；在德國，確應該由這種逐步過程的不可能性產生。在法國，人民中的每個階級都是政治的理想主義者，他首先並不感到自己是個特殊階級，而是整個社會需要的代表。

在這一段論述中，馬克思將「解放」的可能性放在「部分／全體」以及「特殊／普遍」的脈絡中思考。

但是，1920年代這三位臺籍知識份子將「中國之改造」這個問題，放在「民族／階級解放」的脈絡中考量，雙方考慮問題的切入點顯然不同。這種切入點的差異，主要原因仍是決定於三位參與論辯的臺灣知識份子身處的日據時代臺灣的特殊政經結構。矢內原忠雄（1893-1961）的研究告訴我們：日本佔領臺灣以後，透過林野調查與整理、森林開發事業的推展、度量衡與貨幣制度的建立等手段，而逐漸將臺灣加以資本主義化。在臺灣資本主義化的過程中，日本資本逐漸取得獨占之地位，尤其是在糖業、電力、林業、鐵路等方面更是如此。資本

⁴² 馬克思：〈黑格爾法哲學批判〉，收入《馬克斯恩格思選集》（北京：人民出版社，1972），第一卷，引文見頁13。

主義化使臺灣社會中的階級關係，由封建的前資本主義的關係轉變為近代的資本主義的關係；而且因為殖民者日本人與臺灣人及原住民一起生活在臺灣，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，官員與公務員、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；在臺灣的日本人又有在日本國內的政府及大資本家的強權為其後盾。農民與勞動階級則大部分是臺灣人。至於中產工商階級，則日本人與臺灣人互相競爭。在自由職業領域，則兩者並立，臺灣人實力也頗為堅強。但是，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努力，日本人在這一個階級內的地位就很微弱。中產階級工商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，則日本人自然依附於日本政府及大資本家，同樣地，臺灣人則與農工階級合流。在日據時代的臺灣，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，並且也是資本家對農民勞動者的階級對立。⁴³

矢內原忠雄是 20 世紀日本很有良心的經濟學者，1937 年因為批判日本侵華戰爭而從東京大學去職，戰後曾出任東京大學校長，他所指出的日據時代臺灣的之「階級矛盾」與「民族矛盾」的辯證統一，實在是一針見血，完全切中處於日本帝國

⁴³ 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）。

主義之下的臺灣政經情勢的大經大脈。

由於日據時代臺灣政經現實狀況中「民族矛盾」與「階級矛盾」合而為一，所以，日據時代臺灣社會的領導階層即使放棄民族認同，也無法完全融入日本文化。正如吳文星（1947-）所說，日據時代臺灣「社會領導階層始終欠缺自主性，其活動和發展全然受到殖民體致的束縛和侷限，此誠然是近代臺灣社會發展的致命傷」。⁴⁴我們可以推論，身處日據時代臺灣的特殊時空條件下的陳逢源、許乃昌與蔡孝乾，思考中國改造之問題時，特別集中焦點在「民族解放或階級解放優先」這個問題，實有其特殊於日據時代臺灣的歷史背景。

五、結論

對於包括臺灣在內的東亞各地而言，中國實在是一個巨大的「他者」（the “other”）。東亞周邊地域的領導人或知識份子思考本地之問題，很難跳脫中國這個巨大的「他者」的身影，就臺灣而言更是如此。本文以 1920 年代發行於日本東京唯一的臺灣人言論媒體《臺灣民報》的「中國改造論」辯論作為中心，探討陳逢源、許乃昌、蔡孝乾等三位臺籍知識份子對中國前途的意見。這場辯論只不過是 1920 年代歷史巨變的大時代

⁴⁴ 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 377。

潮流中的小點滴而已，但是，從具有代表性的小點滴之中，我們也常能檢測時代潮流的大方向。

1920年代是臺灣知識份子走過從「啓蒙」到「解放」的過程的關鍵年代。⁴⁵陳逢源等三位臺籍人士，爭辯中國的前途時所觸及的主要有兩個問題：第一是中國應走資本主義或是社會主義道路；第二是在改造中國的過程中，民族解放與階級解放何者為先？陳逢源主張中國應走資本主義道路，而且應大力提高民族主義，作為救國之良藥。許乃昌與蔡孝乾則主張中國應走社會主義道路。以無產階級的解放破除國際帝國主義對中國的壓迫，從而完成全民族的解放。辯論雙方立場不同，旗幟互異，結論形同水火。

但是，這三位臺灣精英的論點都有其異中之同。他們論辯中國的現狀及其前途時，都傾向於將中國作為概念，⁴⁶而不是將中國作為實體，因此，他們的言論與當時中國大陸知識份子的言論比較之下，常有「理論先於實況」的思考傾向，以致較少注意當時中國社會的複雜性與多面性。他們對中國政治的

⁴⁵ 參考陳昭瑛：〈啟蒙、解放與傳統：論二〇年代臺灣知識份子的文化省思〉，收入氏著：《臺灣與傳統文化》（臺北：臺灣書店，1999），頁123-228。

⁴⁶ 舉例言之，葉榮鐘（1900-1956）曾回憶他小時候經由長輩口中所獲得的對「唐山」（中國大陸）的印象就是「唐山山長長」，見葉榮鐘：《小屋大車集》（臺中：中央書局，1977），頁24。日據時代臺灣人在日本人殖民統治的壓迫之下，對大陸原鄉充滿渴望孺慕之情，但這種對大陸的「想像」常常只是將大陸視為「概念」，因為未能親履親證中華大地，所以缺乏實體感。參看黃俊傑：〈日據時代臺灣知識份子的大陸經驗：「祖國意識」的形成、內涵及其轉變〉，收入本書第3章。

詭譎與深沉，更是諱莫如深，甚至一無所知。其實，對中國大陸政治實況之無知，正是多數日據時代臺灣知識份子的普遍現象，不僅以在《臺灣民報》寫文章的這三位知識份子為然。舉例言之，1925年（大正14年）中國大陸有人提倡中國與日本合組「日華攻守同盟」，《臺灣民報》對於這條消息大感興奮，特別加以報導，期待甚深。⁴⁷日據時代臺灣作家吳濁流（1900-1976）曾回憶小時候聽祖父講中日抗戰故事後的心情說：「臺灣人的心底，存在者『漢』這個美麗而又偉大的祖國」。⁴⁸日據時代臺灣人看到日本侵華戰爭中，中國節節敗退，感嘆「平生暗淚故山河」（陳炳所賦詩句），楊達（1905-1985）在1944年12月演出《怒吼吧！中國》話劇以宣洩情感。⁴⁹從《臺灣民報》「中國改造論」的辯論中，我們得到的歷史啓示就是：臺灣人出於民族情懷的不能自己之情而關心中國大陸的前途，這是本於同文同種的文化認同的情操，正如1911年2月梁啟超（卓如，1873-1923）應臺灣民間領袖林獻堂（1881-1956）之邀來臺訪問時，所賦的詩句：「破碎山河雖料得，艱難兄弟

⁴⁷ 《臺灣民報》第61號（1925年7月19日），頁8。

⁴⁸ 吳濁流：《無花果》（臺北：前衛出版社，1988），頁39。

⁴⁹ 巫永福：〈三月十一日懷念陳炳先生〉，《臺灣文藝》，第105期（1987年5-6月），頁83。關於陳炳的生平與遇害，參考李筱峰：《林茂生、陳炳和他們的時代》（臺北：玉山社出版事業股份有限公司，1996）。楊達改編俄國作家 Tolechakov（1892-1939）在1926年創作的劇本，題為《怒吼吧！中國》，日文原題《吼える支那》（臺北：盛興出版部，1944年，昭和19年），中譯本刊於《大地文學》第2期（1982年3月），頁149-197，收入彭小妍主編：《楊達全集》第1卷·戲劇卷（上）（臺北：國立文化資產保存研究中心籌備處，1998年），頁109-216。

自相親」，也正如巫永福在抗戰時期所寫〈祖國〉一詩中所說：「夢見的，在書本上看見的祖國」，⁵⁰這是人間最高貴的美德。但是，日據時代臺灣知識份子的盲點在於僅將中國當作一種抽象的概念，而不是視為一種具體的存在，他們忽略了大陸固然是他們文化的故國，但是禹域二分，在日本統治臺灣的客觀情境之下，大陸卻是他們的政治的異鄉。因此，他們有時過度美化或醜化對大陸的「想像」，而未能正確認識中國社會、政治、經濟的複雜性、整體性與多面性。日據時代臺灣知識份子思考大陸問題所呈現的盲點，對於今日臺灣與大陸的互動實具有深刻的啓示意義。

其次，日據時代三位臺籍知識份子之所以關心中國的「民族解放與階級解放孰先」之問題，可能與他們身處於日據時代臺灣之「民族矛盾」與「階級矛盾」合一的特殊狀況有關。他們所發表的有關中國前途的諸多言論，可以視為當時臺灣特殊政經現實情境在思想上的反映。我們可以說，臺灣知識份子對中國這個巨大的「他者」的種種思考，常常乘載著他們自身處境的投影。（本文曾收入賴澤涵、朱德蘭編：《歷史視野中的兩岸關係（1895-1945）》，臺北：海峽學術出版社，2004）

⁵⁰ 巫永福：〈祖國〉，《夏潮》第3卷第1期（1977年7月），頁64。

伍、

光復初期大陸人士所見的臺灣

一、引言

1945年8月15日日本宣布無條件投降，第二次世界大戰結束，臺灣光復，重歸中華民國政府統治。這個歷史的變局，使斷裂了51年（1895-1945）的臺灣與大陸的關係重新癒合。光復後，大量大陸人士如新聞記者、教育界、農業界人士等來臺參訪。1949年12月27日國共內戰形勢逆轉，成都撤守，國府遷都臺北，海峽兩岸從此二分，百萬大陸同胞隨國府遷移臺島。這批從大陸播遷臺灣或短期來臺參訪的人士，目睹光復初期的臺灣，留下為數可觀的報導、筆記及回憶錄，是價值極高的第一手史料。從這批史料中，我們可以窺見光復初期來臺的大陸人士，所親見親聞的臺灣政治、經濟、社會、文化各方面的狀況，可以探討他們的臺灣經驗中潛藏的諸多問題，更可以分析光復初期大陸人士的臺灣經驗，與當時臺灣人以及日本殖民政府官員的證言之間的異同及其潛在問題。

本文以光復初期（1945-1950）大陸來臺人士所撰各種記錄作為第一手史料，探討大陸來臺人士的臺灣經驗及其問題。

本文第二節探討大陸人士所見的光復初期臺灣的政治、經濟、社會及文化方面之突出面向；第三節進一步討論大陸人士的臺灣經驗中所潛藏的各种問題，並取之而與當時日本官方文件的言論加以比較；第四節則分析光復初期臺灣人與大陸人的「光復經驗」之異同，探討「認同」問題的文化基礎及其權力因素；第五節除了提出綜合性的結論之外，並就臺灣人的「文化認同」與「政治認同」問題略加討論。

二、大陸人所見的光復初期臺灣

1945年8月15日二戰結束，臺灣光復之後，隔絕51年的海峽兩岸人民重新恢復往來，大量的大陸人來臺參訪。他們所見的臺灣，雖然經歷戰火洗劫，斷垣殘壁，但是仍使他們留下深刻印象，尤其集中在以下幾個突出面向：

(1) 臺灣經濟建設遠優於大陸各省：所有光復後來臺的大陸人，對於臺灣的經濟建設都稱讚不已，國府主席蔣中正(介石，1887-1975)在1946年10月7日上午10時在臺北長官公署招待記者談話說：¹

中正此次來到臺灣，看到臺灣復員工作已經完成百分之八十，衷心甚為欣慰，尤其交通與水電事業，皆可說已

¹ 〈蔣中正主席巡視臺灣之感想〉，《臺灣月刊》2期(1946年11月)，頁4。

恢復到戰前日本時代的標準。因此，一般經濟事業都能迅速恢復，人民都能安居樂業，以臺灣的交通經濟以及人民生活情形，與內地尤其是東北華北比較，其優裕程度，實不可同日而語。

蔣中正對臺灣經濟建設的稱讚，與當時從大陸初抵臺灣的中國農村復興聯合委員會（農復會，1948.10.01—1979.03.16）中美雙方的委員的觀點互相呼應。光復後來臺的農復會委員蔣夢麟（1886-1964）與貝克（John Backer）對臺灣的現代化公路網、農村之電氣化、義務教育之普及、化學肥料之大量應用以及社會秩序之安定，都撰文大加推崇，預期農復會所推動的工作將較在大陸時期之工作容易成功。²1946年9月，當來自大陸的新聞記者訪問當時行政長官陳儀（1883-1950）有關主持臺灣省政以來之感想時，陳儀說：「臺灣農業，醫藥，氣象事業發達，國民教育普及，水力發電及工業，交通，海港設備均極有規模，實大有助於民生主義之實現」，³他對臺灣的經濟基礎推崇備至。經濟學家蔣碩傑初抵臺灣，印象深刻，他說：「看到基隆就覺得中國內地真落後，所以到了臺灣頗有一點新鮮的

² 蔣夢麟：〈適應中國歷史政治及社會背景之農復會工作〉，收入：《孟鄰文存》（臺北：正中書局，1974），頁143-158；John Earl Baker, “JCRR MEMOIRS Part II. Formosa,” *Chinese-American Economic Cooperation*, February 1952, Vol.1, No.2 (原件係打字油印稿)，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。

³ 任水：〈九月話臺灣〉，《臺灣月刊》創刊號（1946年10月），頁76-77。

感覺。」⁴

除了經濟的基礎建設優良之外，1946年來臺訪問的大陸各地記者也對光復之初臺灣的利息之低留下深刻印象。大陸記者指出，當時臺灣銀行放款利息是3釐6至6釐6，商業銀行的放款利息最高也不過一分，與內地一角二角的利息真有天淵之別。臺灣沒有數日一變的物價，沒有興波作浪的美金黃金投機市場，沒有操縱居奇的奸商，臺灣的物價指數至1946年8月底止是戰前的一百倍，以1945年10月接收時為基數，截至1946年8月底止據長官公署的統計，指數也不過是450，只上漲三倍半。經濟之所以如此安定，主要原因是臺幣政策的成功。大陸記者指出，在內地常批判臺灣維持臺幣一事，但這項政策在臺灣是人人稱頌的長官公署德政之一。假如當初在接收之時，廢止臺幣行使法幣，恐怕到如今臺灣人的財富已盡入於上海投機家的荷包了。內地通貨膨脹，投機操縱之風之所以不能波動臺灣經濟，主要的是有臺幣這一條防波堤。⁵

1947年1月上海《大公報》記者蕭乾（1910-1999）曾來臺灣參訪，環島觀察之後，他說：⁶

⁴ 陳慈玉、莫寄屏訪問，陳南之等紀錄：《蔣碩傑先生訪問紀錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1992），頁59。

⁵ 〈京滬平昆記者團臺行觀感〉，收入：《臺灣月刊》2期（1946年11月），頁27-28。

⁶ 蕭乾：〈冷眼看臺灣〉，收入氏著：《人生採訪》（臺北：聯經出版事業公司，1990，原版出版於1948年），頁249-260，引文見頁259-260。

在臺島兜完了圈子，重新望到臺北，火車站上那些黨部標語，特別是「建設新臺灣」，我感到一種不安，一種諷刺。比起臺灣，大陸中國是個文盲國；比起臺灣，大陸中國是個原始農業國；比起臺灣，大陸中國是個消費國——消費的且多是洋貨。臺灣的基礎「全」是日本統治者留下的。我們不幸生在這個標語口號的世紀裡，對於標語口號的內容，三十年來早已變得麻木不仁了。但是臺人卻把壁上的紙條當「布告」。他們要兌現呵！大陸中國在現代化上離臺灣至少落後了半世紀。我們一面應趕上臺灣，不使它永遠是中國版域上的綠洲，一面治臺灣的先得盡力保持住日本人的建設，工廠得早些冒烟，教育得恢復舊日的免費強迫。這消極工作以上，如果再加點自由，臺灣人一定由衷內向，黨爭內亂也必不至侵入島上來。

戶口登記了。土地測量了。人民教育了。災旱控制了。工業發達了。街道是柏油的；馬桶是水門汀的。有著這樣現代化的基礎，如果中國還不能搞好。我後悔庚子年共管中國的計畫沒實現！

在蕭乾筆下，臺灣與大陸是兩個鮮明對比的世界。蕭乾所看到的 1947 年臺灣各項基礎建設，正是光復後臺灣快速邁向現代化的「下層結構」基礎。

(2) 政治自由的壓制與省籍的矛盾：光復初期大陸人士來臺所見印象最深刻的第二個問題，就是當時臺灣人對政治的

失望以及省籍之間的鴻溝。1946年10月光復之初來臺的大陸記者，就很敏銳地感受到戰後臺灣人民普遍的失望情緒，記者有這樣的第一手報導：⁷

臺灣同胞目前也正正面臨著這戰後的失望，但其程度卻還沒有國內同胞感受的那麼深廣。受了日本帝國主義者半世紀的高壓統治，過著非人的奴傭生活，一旦重新獲得了自由解放，當時的興奮情緒，是難以描述的。每個人都有個美麗的理想，期望過著自由的、民主的、幸福的生活。但在事實上，戰後的損毀卻未能一時復原，人民生活也未能一時改善，由於許多條件的未能具備，要想建立新的生活，還是需要艱難堅苦的努力，和付出相當的代價的，而並非一蹴即得的，加之轉變過程中的苦悶，以及暫時的經濟不穩定，失業的威脅，這使臺灣同胞也由希望轉成了失望。同時，臺灣現在是歸回祖國了，臺灣同胞原是非常熱愛祖國的，而目前國內時局的動盪不安，也使臺灣同胞感到失望。

由於這種戰後的普遍失望情緒，在國內我常常聽到有人在感嘆著：勝利於我何有？同樣的，有些臺灣同胞也在感嘆著：自由於我何有？

新聞記者姚隼觀察到光復後臺灣人對自由的渴望及其失望，這項觀察也得到另一位新聞記者的呼應，《大公報》記者蕭乾在

⁷ 姚隼：〈人與人之間及其他〉，《臺灣月刊》2期（1946年11月），頁62。

1947年1月在題為〈冷眼看臺灣〉的報導中說：⁸

祖國能給臺灣的是什麼？論市政，日人治下的臺灣可為全亞洲做模範。論工業，臺灣遠走在內地的前面。軍事教育他們有過了。忠君訓練他們受過了。五十一年來祇有一樁甜頭他們沒有嚐過，而在臺人心中，認定祇有國民政府可以給予：那就是自由。指摘統治者的自由。思想的自由。發表的自由——憲法所允許的自由。五十一年來，臺人在日本統治下，吃、穿、住、行都遠比中國平民好。工廠講求福利有時強於英、美。俱樂部，彈子間，游泳池，音樂會，凡是一個現代國民的最低享受，那時臺人都享受了。短期間這「新臺灣」也不見能趕上那時的享受。日本人為了擠奶而肥牛，所以什麼都許，可就不許自由（因此臺人多習專門技術，很少習文法科）。然而沒有了自由，即使是超等享受，也還是不舒服。臺人投奔到祖國懷抱來，沒有別的苛求，祇求准他們嘗嘗自由。

從光復後的歷史發展看來，蕭乾所觀察到的臺灣人對自由的追求顯然沒有被滿足。

除了臺灣人對自由的渴望未被滿足之外，光復初期來臺大陸人也觀察到光復後臺灣人在國府統治下之受到歧視。記者姚

⁸ 蕭乾：《人生採訪》，頁 256-257。

隼觀察到：「有些臺灣同胞認為他們現在正受著一種歧視的待遇。他們抱怨著說：在日本人統治時代，他們受著壓制，沒法取得較好的職位和待遇；而現在，這些較好的職位又被國內同胞取而代之，而他們卻仍然受著排擠。」⁹大陸記者的觀察與當時臺灣人的切身感受完全吻合。吳三連、陳正添、吳濁流等人，都指陳光復初期國府來臺「接收」大員的腐敗，使「接收」淪為「劫收」，¹⁰「與日本時代一樣，政府機關的上層部分，由外省人取代了日本人，而臺灣人依然是龍套角色。」¹¹臺灣人的感受與大陸記者的觀察互相呼應。在光復後政治上備受歧視的環境之中，臺灣人的「光復經驗」極為辛酸，心情極為複雜，長年追隨林獻堂（1881-1956）的葉榮鐘（1900-1956）有詩云：「忍辱包羞五十年，今朝光復轉淒然」，¹²二二八事變中遇害的陳焯（1893-1947）在 1946 年 4 月 17 日被行政長官陳儀拘禁時賦詩云：「平生暗淚故山河，光復如今感慨多」，¹³很能烘托出光復初期臺灣人的真實情感。

在當時國民政府對臺灣人的政治歧視的歷史背景裡，許多

⁹ 姚隼：前引〈人與人之間及其他〉，頁 63。

¹⁰ 吳三連口述，吳豐山撰記：《吳三連回憶錄》（臺北：自立報系，1991），頁 107-108；〈陳正添先生訪問紀錄〉，《口述歷史（五）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》（臺北：中研院近史所，1994），頁 85。

¹¹ 吳濁流：《臺灣連翹》（臺北：前衛出版社，1989），頁 185。

¹² 葉榮鐘所賦「八月十五日」七言律詩的前二句，見《小屋大車集》（臺中：中央書局，1977），頁 212。

¹³ 轉引自巫永福：〈三月十一日懷念陳焯先生〉，《臺灣文藝》105 期（1987 年 5-6 月），頁 83。

光復初期來臺的大陸人士都深感臺灣人與大陸人之間的省籍矛盾。大陸記者來臺灣「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」，¹⁴也有大陸記者報導：「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。」¹⁵總而言之，省籍矛盾是光復初期大陸來臺人士的「臺灣經驗」中的重要組成部份。

光復初期的省籍矛盾，最直接的原因當然是由於權力分配的不公，造成臺灣人的憤慨，但是，根據當時來臺大陸人的觀察與實際體驗，語言與生活習慣的差異，也是極為重要的因素。1945年8月，接收臺灣總督府礦工局工業課、職業課、企業整備課及國民動員課的嚴演存（1912-），曾有如下的觀察：

16

外省人多數不會閩南語，與本省人言語不通。生活習慣也和本省人不盡同。例如臺灣人中午吃便當，外省人一般非吃熱飯不可；外省人公務員上下班要坐公共汽車，本省人公務員多半以自行車代步。這些事均屬小事，但日常生活不同，便不易在一夥兒起居，因而不易發生融洽的感情，加深了前述臺灣人民精神上的不滿意。

¹⁴ 張望：〈我們都是中國人〉，《新生報》（1946年6月26日），第6版。

¹⁵ 姚隼：前引〈人與人之間及其他〉，頁64-65。

光復初期臺灣人與大陸人在上述政治與社會矛盾的生活之中，在 1946 年糧食配給制度之廢除之後，民間米價波動，省籍矛盾加深，當時臺灣民間流傳一首民謠：¹⁷

臺灣光復真吃虧，餓死同胞一大堆。
物價一日一日貴，阿山一日一日肥。

這首民謠雖或言過其實，但是卻將當時臺灣社會中的省籍矛盾透露無遺。

三、大陸人的「光復經驗」與日本官方的 「終戰經驗」：兩種視域的比較

現在，我們可以將光復初期大陸人士對臺灣的觀察，與日本官方的觀察互作比較，以突顯大陸人士的「臺灣經驗」的特點。

（一）《臺灣統治終末報告書》內容

我們探討日本官方的觀點，所運用的史料是尚未公開並譯為中文的《臺灣統治終末報告書》。這份《報告書》由臺灣總督府殘務整理事務所，於昭和 21（民國 35，1946）年 4 月，

¹⁶ 嚴演存：《早年之臺灣》（臺北：時報出版公司，1989），頁 38。

¹⁷ 吳濁流：前引《臺灣連翹》，頁 186。

在資源極端匱乏的情況之下以鋼版刻寫油印，日本東京防衛大學附屬圖書館及臺灣大學圖書館均收藏這份油印《報告書》。這份《報告書》所呈現的是 1945 年 8 月 15 日日本投降臺灣光復後至 1946 年 4 月之間，國府抵臺辦理接收在臺日本人遣返日本等事務，以及光復初期臺灣島內的民情，史料價值極高。這份史料所呈現是日本殖民當局官方的觀點，可以取之而與光復初期來臺大陸人的觀點互作比較。

《臺灣統治終末報告書》共包括七段，分別說明戰爭結束前臺灣的情況、戰後臺灣島內的民情、國府接受的概況、本島人的動向、留臺日人的動向、留臺日人的遣返及財產之處理等，最後一段是結論。

（二）兩種視域的比較

我們將《臺灣統治終末報告書》與光復初期來臺大陸人士的訪問報告互作比較，就可以看出日本臺灣總督府的所謂「終戰經驗」與來臺大陸人的「光復經驗」有異有同，同者是雙方都觀察到光復之初政權更迭之際，臺灣民情不穩；異者是日本官方人士看到了中日民族的矛盾，而來臺大陸人士則看到省籍矛盾。

（1）政權遞遷之際民情的騷動：《臺灣統治終末報告書》首先報告戰爭結束前，臺灣人在總督府指揮之下，致力於食物

的生產補給、提供各項資材與生活必需品。但是，在 1945 年 8 月 15 日之後，情況快速逆轉，《報告書》說：¹⁸

實際上，日本人統治的各種行政執行力已經開始衰退，所以，日本人仍掌握著各部門的統治權，這反而會給島民帶來壓力，引起不滿。最好趕快廢除各種統治，讓島民心情愉快又輕鬆，避免民心的激憤。首先，要廢除經濟方面的統治。雖然控制食物管理及釐定物價制度是非常困難的事，但是，總比讓島民生活變的痛苦還要好的多。

時至九月，我方與中國在南京舉行「中國戰區投降調印式」，確定臺灣土地要歸還給中國。這比我們當初所預期得還要早，而島民心裡也產生了一些反抗心，離心的傾向越來越表面化，終致發生衝突。例如：向地方第一線高級官員施暴、拒絕提供穀類等食物、要求歸還以往所提供的食物等，這種紛爭不斷地發生。趁局勢混亂的時候，有些人還搶奪日本人的財物，導致社會治安更形敗壞。而中國先遣來臺的軍官，四處宣傳本島光復解放，使得暴動的情形更加嚴重，即使到了十月份設立指揮所之後，這種熱度絲毫未曾稍減。再加上日本政府的行政執行力也急速的衰退，所以本島的治安更形紛亂。在行政秩序、治安混亂的同時，物價方面也急速的膨

¹⁸ 臺灣總督府殘務整理事務所：《臺灣統治終末報告書》（昭和 21〔民國 35，1946〕年四月），手抄本，頁 4。

脹，對島民生活產生重大的傷害。我們對於無法阻止通貨膨脹的發生感到遺憾。

以上這兩段歷史的證言，具體說明了政權轉換之後，臺灣人民「向地方第一線高級官員施暴」、「拒絕提供穀物」、「四處宣傳本島光復解放」等現象。正如日本的臺灣總督府所說，光復後臺灣人心理上「離心的傾向越來越表面化」。

這種心理上的轉向，也獲得來臺參訪大陸人士的印證。光復之後，臺北市慶光復的牌樓的對聯：「喜離淒風苦雨景，快睹青天白日旗」，具體而微地烘托光復後臺灣人心理上的轉向。

(2) 民族矛盾與省籍矛盾的不同視野：《臺灣統治終末報告書》在分析光復後臺灣人與留臺日本人的動向之時，很敏銳地指出臺灣人與日本人之間的民族矛盾。《報告書》說：¹⁹

關於本島人的動向，他們四處宣揚光復。今天，臺灣能夠在文化上、經濟上立足於高水準的國家之林，這都是因為我們日本人努力的結果。可是，一旦中國要統治臺灣，臺灣人的心也迅速的背離日本。留臺日人親眼看到這種情況，他們直到現在才感受到統治異民族的困難所在。除了一部份人之外，大部分的臺灣人都對日本人親切而和善，甚至還抱著同情心對待我們。在我國統治的

¹⁹ 臺灣總督府殘務整理事務所：《臺灣統治終末報告書》（昭和 21〔民國 35，1946〕年四月），手抄本，頁 15-17。

過程中，臺灣人學到不少恩惠及道德、仁義之心，他們覺得這些事都應該永銘於心，為日後的日臺關係盡一份力。我們也覺得五十年的臺灣統治對日本帝國的將來有很大的意義。至於原住民，他們以樸實純潔的心態同情日本的戰敗。

《報告書》所感受到的民族矛盾，正是 1895 年日本統治臺灣以後最根本的問題之一，矢內原忠雄早已指出在日本統治下的臺灣，漢民族與大和民族的民族矛盾，與資本家（日本人）與勞動者（臺灣人）的矛盾合而為一。²⁰這種深層的民族文化與經濟的矛盾，讓光復後臺灣人在心理上快速轉向，使留臺日本人痛感「統治異民族的困難」。這種民族的矛盾更由於國府接收之後大力宣揚臺灣光復而更形嚴重，《報告書》又說：²¹

經過仔細觀察之後，我們發覺蔣主席對日本人採「不以怨酬怨，而樂與為善」的處置方式，而且禁止向日本人報復。這樣的措施很讓我們感激。中國對內（本島人）要求寬容及自制，對外（日本人）期待自肅自戒，並協助中國的行政事務。此外，有些留臺日籍官民向中國解釋五十年來成為日本領土一部分的本島的特殊情況和經歷，期望以之做為日臺雙方良好的友誼基礎。但在實

²⁰ 矢內原忠雄：《帝國主義下の臺灣》（東京：岩波書局，1929）；中譯本：周憲文譯：《日本帝國主義下の臺灣》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1956）。

²¹ 臺灣總督府殘務整理事務所：《臺灣統治終末報告書》（昭和 21〔民國 35，1946〕年四月），手抄本，頁 17-19。

際上，社會狀況與日華雙方的基本觀念完全相反。因為中國一到臺灣就企圖控制本島民心，為了發揚民族意識，開始譴責日本，不斷地向宣揚光復解放。一下子本島人的心情都完全被控制，他們認為日本人是壞人，導致社會混亂。連中下階層的人都公然地向地方第一線日籍官吏及其他留臺日人施暴，以發洩不滿。有些人則搶奪財物，連純真的青少年也會對日本子弟使用暴力。留臺日人無法抵抗這樣的局勢，再加上物價一直加劇膨脹。不只房屋被收奪，所有留臺日人的資產都要以賠償的名義被接收。這種情況一而再，再而三地發生，讓大部分的留臺日人只好回國，所有的權益、資產都得拋棄，真是令人遺憾。依上述，我們已向中國政府確定如何對待留臺日人，所以只能相信今後的狀況會好轉。

在這一段證言中，日本官員指出：國府接收臺灣之後「發揮民族意識」、「宣揚臺灣光復」，正是臺灣人在光復後敵視日本人的催化劑。

相對而言，光復後來臺的大陸人士印象最深刻的現象，不是中日民族矛盾，而是大陸人與臺灣人之間的省籍矛盾，我們已在本文第二節有所討論，所以不再重覆說明。

四、臺灣人與大陸人的「光復經驗」：「認同」的文化基礎與權力因素

現在，我們進一步將臺灣人與大陸人的「光復經驗」加以比較，就可以發現：所謂「認同」是一種複雜的心理現象，其基礎在於文化價值與歷史經驗的分享，但都受到權力分化因素之影響。我們比較兩種「光復經驗」之異同，並討論其涵義。

(1) 臺灣人對中國大陸的「認同」建立在「文化認同」之上：日據時代臺灣人對想像中的「文化中國」不勝其嚮往之情。作家吳濁流說：²²

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。只是以懷戀的心情愛慕著，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。這種感情，是只有知道的人才知道，恐怕除非受過外族的統治的殖民地人民，是無法了解的吧。

吳濁流上文所說的「眼不能見的祖國愛」，以「臺人的心底，存在著『漢』這個美麗而偉大的祖國」，²³都是一種對中原原鄉

²² 吳濁流：《無花果》（臺北：前衛出版社，1988），頁40。

²³ 同上書，頁40。

的「文化認同」。正如文化人類學家吉爾滋（Clifford Geertz，1923-）所指出：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。²⁴臺灣人在日本統治之下對於中原文化原鄉的嚮往，以及他們對中原的一體感與大陸人對臺灣的認同感，基本上都以「文化認同」為基礎。

（2）但是，光復之後國府接收過程的腐敗以及權力的分配不公，卻使臺灣人的認同感降至冰點，吳三連回憶當時的情況說：²⁵

臺灣人對中國同胞的熱切感情，迅即被接收人員的腐敗言行破壞殆盡。在華北、在臺灣，情形沒有兩樣。許多接收人員要金子、要銀子、要車子、要房子、要女子，人們稱為「五子登科」。〔…〕

民國三十五年，我曾返回臺灣，停留了兩、三天，所到之處，耳朵聽的都是對接收人員的不滿言詞，不禁感到無比的失望。剛剛才為光復而歡欣鼓舞的同胞，貪污的敗行無異醍醐灌頂。返回天津後，我告訴同鄉，臺灣的情形好比一個石油庫，只要一根火柴，全臺就會引爆。果不其然，過了沒多久，悲慘的二二八事變就發生了。

吳三連的回憶，與所有的同時代的人親証親聞的狀況完全一

²⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, Inc., 1973), p. 260.

²⁵ 吳三連口述，吳豐山撰記：《吳三連回憶錄》（臺北：自立報系，1991），

致。²⁶我們將以上所見臺灣人的「光復經驗」，以光復後之初大陸人的臺灣經驗，加以比較，就可以看到「文化認同」是大陸人與臺灣人心理上的共同基礎，他們都認為臺灣與大陸均同屬中華文化，都分享中國歷史文化傳統。

但是，光復之初來臺的大陸人看到了當時的省籍矛盾在臺灣社會中瀰漫，但是他們較少注意到這種省籍矛盾，實際是建立光復以後本省人與大陸人權力分配的不公不義之上。這種權力分配的不公，正是造成臺灣人對國府的認同感，在光復之後快速消逝的重要原因。

五、結論

本文從光復初期大陸人士來臺所見所聞留下的文字，歸納大陸人對於隔絕 51 年之後的臺灣的印象。光復初期來臺大陸人對臺灣的經濟建設已遠優於大陸都大加推崇，但對國府接收臺灣後對政治自由的壓制以及省籍矛盾的加深，也多所指陳。

我們再以同一時間日本殖民政府當局所撰《臺灣統治終末報告書》，與大陸人士的臺灣觀感加以比較，發現日本官員與

頁 107-108。

²⁶ 〈陳正添先生訪問錄〉，《口述歷史（五）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 85。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 322。葉榮鐘：前引《小屋大車集》，頁 212-213。

大陸訪臺人士都從戰後臺灣觀察到人民心理隨著政權更迭而快速移轉，使日本官員感受到統治異民族之困難，也使他們看到中日民族矛盾之深刻。但是，來臺大陸人士則看到了光復之後由於權力分配問題以及語言與社會習慣的差異，而造成的省籍隔膜與矛盾。我們接著將臺灣人與外省人的「光復經驗」加以比較，就更進一步發現：雙方雖然共享文化傳統與價值，但是光復後初期權力分配的不公，卻造成臺灣人對國府的疏離感。

最後，本文給我們的啓示就是：「文化認同」遠比「政治認同」更爲悠久、深沉而影響深遠。臺灣人在日本帝國統治之下長達 51 年，但是他們以漢文化爲「文化認同」之對象。1947 年 7 月 31 日臺南醫生、文化人吳新榮（1906-1967）日記記載他：²⁷

上午製作一份「祖譜」，以傳後代子子孫孫為家寶。內分兩部，第一部記國祖——黃帝以下漢、唐、宋、明、民國各朝代的始祖。第二部記家系，即開基祖以下九代的系圖，其中分三門，〔…〕記後即燒香奉花以報告於祖先的靈前。

正是這種漢民族文化的認同，使吳新榮在光復後那一年將第五個兒子本「華夏一統」之意取名爲「夏統」，²⁸也使作家巫

²⁷ 吳新榮：《吳新榮日記（戰後）》（臺北：遠景出版社，1981），頁 31。

²⁸ 同上註引書，頁 91。

永福在皇民化運動中拒絕更改姓名。²⁹也正是由於這種對漢文化情感，使光復後臺灣人迅速接受國府所鼓吹的民族意識，使日本殖民政府官員深感民族矛盾之不易克服。但是，光復後國府的腐敗與權力的壟斷，使臺灣人的祖國夢爲之破碎。這一段臺灣人的「祖國意識」的轉折變化，具體地告訴我們：「文化認同」與「政治認同」之間既不可分割而又互爲緊張的複雜關係。

²⁹ 巫永福：〈三月十一日懷念陳炳先生〉，《臺灣文藝》105期（1987年5-6月），頁83。

陸、 論「臺灣意識」中「文化認同」與 「政治認同」的關係

一、引言

20 世紀最後 10 餘年間，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」問題已經愈來愈成為國際政治的指標，杭亭頓 (Samuel P. Huntington) 甚至危言聳聽地預測 21 世紀「文明衝突」的可能

性。¹他也對於美國在後冷戰時代因為缺乏敵國而喪失「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亞版本之一。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。

1990年代以降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，國民黨執政時的國統會在1992年8月1日通過的〈關於「一個中國」的涵義〉文件中說：³

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

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，1997）。

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，1994），引文見頁47。

於臺澎金馬。臺灣固為中國之一部份，但大陸亦為中國之一部份。

1995年5月5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。

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。

這篇論文旨在於分析「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」的組成部份及其不可分割性。第三節分析這些組成部份間之相互緊張性。第四節則綜合全文論點，提出結論性的看法。

⁴ 見：《聯合報》（1999年5月6日），第2版。

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，至少包括兩個組成部份：「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；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。

(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：文化認同及政治認同。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(1923-)的意見相當具有代表性，他說：⁵

⁵ 彭明敏：《自由的滋味》(臺北：前衛出版社，1988)，頁281。

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。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, 1887-1948）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, 1923-）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

⁶ Ruth Benedict 著，黃道琳譯：《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，1976），頁 300-301。

⁷ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books,

得最清楚的當推杭亭頓 (Samuel 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 21 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。

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。

Inc., 1973), p.260.

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*, Vol. 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 14-15。

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：

（一）李春生：李春生（1834-1924）是 19 世紀末期臺灣的富商，在 1895 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 60 歲以前是大清帝

¹⁰ 黃俊傑、古偉瀛：〈新思與舊義之間—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，1995），頁 220-256，尤其是頁 248-249。李春生的「文化認同」問題遠比一般同時代的中國知識份子更為複雜，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份子一樣，走上反傳統主義的道路，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，更重要的卻是自我認同的問題。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

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爨的，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、對國際情況的瞭解、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。1896年2月，李春生獲邀隨新任的臺灣總督樺山資紀（1837-1922）訪問日本64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 1896 年 3 月 26 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，獨予則任憊憊，終是不忍躬親一視，以免重興賈子之嘆」，¹¹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。

（二）張深切：張深切（1904-1965.11.8）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。1915 年 4 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

¹¹ 李春生：《東遊六十四日隨筆》（福州：美華書局，1896 年），頁 51 上。

¹² 陳芳明等編：《張深切全集》（臺北：文經社，1998）卷 1，頁 84。

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 1915 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。

（三）梁啟超遊臺與臺籍知識份子：近代中國言論界的驕子梁啟超（卓如，1873.3.23-1929.1.19）在 1911 年 2 月 28 日至 3 月 13 日應林獻堂之邀來臺灣訪問二週，與臺灣知識份子見面賦詩酬答，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。吳三連與蔡培火等人曾對當時梁任公與臺灣知識份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，纔得到宣洩的機會，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

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，保有中國人的身份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，1986），頁 48。

¹⁴ 吳三連、蔡培火、葉榮鐘、陳逢源、林柏壽：《臺灣民族運動史》（臺北：自立晚報社文化出版部，1971，1993），引文見頁 12。

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。任公在臺北東蒼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，臺灣知識份子的「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) 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 6 世紀孔子（551-479B.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」不斷為兩橛；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

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

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：當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 19 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

究集刊》第 3 期（1993 年 3 月），頁 361-390，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，1996），頁 1-34；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: E. J. Brill, 1995), pp.72-88.

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

1999年7月9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1999年8月1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：¹⁷

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。

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10章。

¹⁷ 〈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》（1999年8月2日），第2版。

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。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 50 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。

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

但是，在「臺灣意識」的歷史進程中，「文化認同」與「政治認同」之間，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。¹⁸

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」之上的一套權利義務關係。明末清初儒者顧炎武（亭林，1613-1682）曾說：¹⁹

¹⁸ 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.

¹⁹ 顧炎武：《日知錄》（臺北：明倫出版社，1970），卷17，「正始」條，頁379。

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

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，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 1949 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（1895-1945）的臺灣人爲例加以說明。

（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（1923-）曾回憶他的父母的中國之旅的印象說：

20

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（1921-）也這樣描述 1944 年臺灣青年心目中的祖國形象：²¹

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

²⁰ 彭明敏：《自由的滋味》，頁 28-29。

²¹ 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：

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」。

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（1903-）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：²²

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，希望儘快回到自己的故鄉。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。

自由時代出版社，1988），頁 207。

²² 朱朝陽：《朱朝陽回憶錄》（臺北：前衛出版社，1995），頁 91-92。

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，²³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，無法獲得舒解。1925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，他這樣描述他的心理痛苦與矛盾：²⁴

²³ 例如 1946 年 1 月 9 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》（1946 年 1 月 9 日），第 4 版。

²⁴ 《朱朝陽回憶錄》，頁 61。

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於言喻。

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（1900-1956）曾這樣表達光復初期臺灣人的心情：²⁵

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，找不出一點連繫，祖國祇

²⁵ 葉榮鐘：《小屋大車集》，頁 212。

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 1999 年 3 月 12 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：²⁶

²⁶ 見：《中國時報》，1999 年 3 月 13 日，第 4 版。

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」屬於長期性的、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。²⁷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

²⁷ 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.

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。²⁸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。²⁹

四、結論

本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（晦庵，1130-1200）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？以本文為基礎，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

²⁸ 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.

²⁹ Tu Weiming, "Cultural Identity and the Politics of Recognition in Contemporary Taiwan," *The China Quarterly* (1996), pp. 1115-1140.

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，³⁰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份子祖國夢碎的原因，也是光復後臺灣人對國民黨失望的思想根源。也從華人社會中「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 21 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。（1999 年 8 月 2 日，本文初稿曾收入：《瞭望公元 2000 年焦點研究：人文價值組》，國家展望文教基金會，2000 年 6 月 27-28 日。）

³⁰ 我另一篇論文對這個問題有所分析。參看：Chun-chieh Huang, “The Taiwanese Nostalgia for Cultural China (1895-1950),” 收入 Chun-chieh Huang, *Taiwan in Transformation, 1895-2005* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006), pp. 3-28.

∞ ∞ 臺灣文化 ∞ ∞

柒、

戰後臺灣文化變遷的主要方向： 個體性的覺醒及其問題

一、引言

在戰後世界史上，戰後臺灣文化變遷是一個值得注意的現象。戰後臺灣的思想與文化發展雖然多元而豐富，但是卻也呈現諸多思想或文化質素之間的衝突與不協調，主要表現而為以下三類：¹

- (1) 傳統文化與現代文化之間的對抗。
- (2) 中原文化與臺灣文化之間的推移。
- (3) 西方文化與本土文化之間的緊張。

在以上三項文化內部質素的衝突之中，以第一項也就是傳統文化與現代文化之間的對抗較具有本質性，因而牽動前二者的發展，其中中原文化與臺灣文化之間的緊張，基本上是由於戰後臺灣政治結構與政策導致；而西方文化與本土文化之間的緊張，則是與戰後臺灣經濟的快速發展及其國際化趨勢，有直

¹ 關於這三個架構的進一步討論，另參考拙作：Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, "Introduction: Change and Contention in Taiwan's Cultural Scene", in Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder, Co.: Westview Press, 1994), pp. 1-18.

接或間接的關係。

但是，以上所說的戰後臺灣文化的三種類型的衝突，又是在文化系統的「整體性」與「多層次性」中進行的。所謂「整體性」至少有四個涵義：（一）從內容上看，任何一個文化系統中的範疇或要素都融合成一整體，通體相關，牽一髮而動全身。文化的各部門一方面固然各有其獨自的功能。另一方面卻又互相協調合作，互相適應，當然，也有互相衝突的可能。（二）從縱剖面看，文化與時俱進而因革損益，古今通貫而為不可分割的整體。（三）從橫切面看，不同文化之間的交流、融合與文化內容的傳播，使得不同空間的文化在一定程度上成為相互作用的整體。（四）從文化的負載者看，人在文化活動中各自扮演不同角色。如經濟活動中，有生產者、商賈、消費者；家族生活中，有為人父、母、子、女、妻等不同角色；所有的角色合起來，才構成了文化活動的整體。由於任何文化系統都有其「整體性」，所以上述臺灣文化中三種類型的衝突常常牽一髮而動全身。

本文探討戰後臺灣的文化變遷之主要方向，但由於文化變遷牽涉多方，既有其整體性又有其複雜性，本文無法也沒必要窮盡戰後臺灣文化變遷的全部面向或層次。本文集中分析焦點在「心理的基盤」(mental matrix) 之上。從戰後臺灣文化變遷之「心理的基盤」這個角度著眼，戰後臺灣文化變遷的主要方向在於「個體性」(individuality) 的覺醒。這種以「個體性之覺醒」，為特徵的文化發展方向，基本特質是從「個體在其自

己」(individual-in-itself) 走向「個體為其自己」(individual-for-itself) 的存在狀態。「個體」不再是完成「個體」之外的為其他主體之目的的工具，「個體」的主體性越來越彰顯。從傳統中華文化史立場來看，戰後臺灣這種文化現象具有深刻的歷史意義，其形成有其歷史之原因，也潛藏重要而複雜的問題，我們應嚴肅面對並思考因應之道。

本文除第一節說明全文宗旨之外，第二節分析戰後臺灣文化發展中「個體性之覺醒」及其歷史意義；第三節進一步探討「個體性覺醒」之歷史因素；第四節析論在「個體性覺醒」的文化發展方向中，所潛存的重大問題——自我中心主義，並針對這個問題指出解決之道在於「互為主體性」之理念及其落實。第五節則提出若干結論性的看法。

二、戰後臺灣文化中「個體性」之覺醒及其歷史意義

在這一節論述中，我想首先說明：(1) 戰後臺灣文化生活中所謂的「個體性的覺醒」，是指與「社會性」(sociality) 相對而言的「個體性」而言；所謂「覺醒」，是指戰後臺灣社會與文化生活中，「個體」從過去作為完成「個體」以外的其他目的之手段，走向以「個體」的發展作為目的之存在狀態。這種所謂「主體性之覺醒」的歷史意義在於：(2) 戰後臺灣的發展與傳統中國社會文化中「個體性」晦而不彰的狀態，構成強

烈的對比。傳統中國文化中的「個體」，是「無個性的個體」(faceless individuals)，「個體」是被範疇化或類型化的「個體」。傳統中國的「個體性」深深地受到「社會性」的宰制。但是，在戰後臺灣社會與文化之中，「個體性」與「社會性」則常處於對抗關係，甚至爲了彰顯「個體性」而傷害「社會性」。我進一步闡釋以上這兩項論點。

(1) 臺灣新文化中所謂「個體性的覺醒」中的「個體性」是在與「社會性」相對的脈絡中來說的。在任何一個社會文化系統中，「個體」與「群體」既互相依存而又相互影響，正如人類學家潘乃德(Ruth Benedict, 1887-1948)所說：「社會與個人不是對立者，[……]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，才能掌握個人的真知」²，我們可以說，「個體性」與「社會性」是相對而言的兩個概念，兩者同時並存並交互作用。

但是，在具體文化生活中，「個體」與「社會」之間又常常存有互相競爭之關係。生活在社會脈絡中的個人，常常努力於將個人對社會的影響力發揮到極致，例如透過各種社會政治

² Ruth Benedict 著，黃道琳譯：《文化模式》(臺北：巨流圖書公司，1976)，頁 300-301。

或經濟活動，將個人意志在公共領域中加以實踐；或者透過各種文化或藝術活動，將個人的記憶或價值，轉化成社會的「集體記憶」³或價值觀。相對而言，社會也常透過各種機制將社會行為規範或集體價值，灌輸給個人或浸潤於個人生命中。這些機制包括作為「正式結構」的各級正式教育機構（如小學、中學、大學等）及其教科書，也包括作為「非正式結構」的各種歷史悠久的民俗曲藝、歌謠、小說、劇本、乃至兒歌等民間社會文化活動等，都可以轉化生活在社會中的個人之價值觀，型塑個人的政治觀、社會觀與宇宙觀。

本文所謂「個體性的覺醒」，是指在上述「個體」與「社會」相互競爭的脈絡中，臺灣社會文化中的「個體」從二次大戰結束（1945年）之前，高度服從於各種權威（尤其是政治權力）之下，而作為「個體」以外其他主體的手段的狀態，走向「個體為其自己」的新存在狀態。換言之，在明清以及日據時代的臺灣，「個體性」基本上處於沈睡的狀態中，「個人」是實踐社會價值或國家意志的工具，這種狀態延續到光復初期的臺灣。但是到了1960年代中期臺灣的工業化初步完成之後，「個體性」就日趨彰顯，隨著政治民主化的歷史趨勢，「個體」作為一個有判斷能力的主體之性格日益明顯。

（2）以上所說的臺灣新文化中「個體性」的甦醒，主要

³ 關於「集體記憶」，參看：Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, translated with an introduction by Mary Douglas (New York: Harper-Colophon Books, 1950).

是對比於中國大陸的社會與文化而說的。

正如人類學家許琅光所說，傳統中國社會親屬系統是以父子關係為主軸而展開。他認為，父子關係是中國社會的顯著親屬關係（Dominant kinship relationship），父子型的親屬系統以連續性（continuity）、包容性（inclusiveness）、無性性（asexuality）和權威性為特徵。父子關係之所以包含有連續之屬性，乃是由於每一父親都曾為人子，而每個兒子也大多是（或將是）個父親。因此，任何一個父子關係都是一連串的父子關係中的一個小環節。父子關係之所以表現出包容的屬性，乃是由於每個父親在結構上並非僅繫於一個兒子。事實上，多數父親均希望擁有一個以上的子女，因此，父子關係在根本上即能容忍他人。父子關係中權威的屬性，乃是因為每個父親均較兒子為年長，並且至少在一長時間內較兒子的能力及經驗為強，更有進者，這種屬性也是根植於每個社會中男女的基本差異——男子所扮演的角色，是對女子和小孩展示權威，而女子的角色則是負責照料子女。⁴傳統中國社會是父系的、父權的，也是隨父居的社會。）

在這種社會裡，一元論（monism）是居於主導地位的思想，每個「個體」的主體性並不彰顯，「個體」只有在與「群體」發生關係時，「個體」的價值才獲得肯定。傳統中國社會中「個

⁴ 參看：Francis L. K. Hsu, "Dominant Kin Relationships Dominant Ideas," *American Anthropologist*. 68 (1966)；許琅光著，張瑞德譯：《文化人類學

體」多是「無個性的個體」，常被歸類為某一類型或範疇中「個體」。在傳統中國的史籍中，歷史上的個人常常被範疇化為「忠臣」、「烈女」、「佞幸」、「儒臣」等。傳統中國的傳記學雖然源遠流長，非常發達，但是歷史人物的個別性並不特別彰顯。我們可以說，傳統中國的「個體性」深受「社會性」的宰制與支配，所以，中國少數特立獨行之士如明末的李贄（卓吾，1527-1602）這種“non-conformist”，就常常成為歷史的悲劇人物。

相對於中國大陸社會文化的狀況而言，戰後臺灣所經歷的歷史巨變至為驚人。在所謂「戰後臺灣經驗」的諸多現象中，最引人注目的是：（1）50年代自耕農階層的形成；（2）60年代中期中產階級的崛起以及（3）70年代以後中產階級的壯大。⁵這三個在時間程序上連續發生的歷史現象之所以必然出現，乃是由於戰後臺灣快速的工業化使臺灣從農業社會轉化為工業社會。從統計數字來看，臺灣農業人口從1952年的52.4%，1960年的49.8%，逐年下降到1989年的18.1%以及1994年的18.7%。隨著戰後臺灣人口結構中農業人口的逐漸下降，我們也看到在臺灣的國內生產淨額（Net Domestic Product, NDP）之中，農業部門所佔的比例江河日下，而工業部門生產力則穩定成長。在1952年農業部門與工業部門的比較，是30.0%比

新論》（臺北：聯經出版事業公司，1979、1983），頁137-138。

⁵ 參看：Chun-chieh Huang, et. al. eds., *Postwar Taiwan Experience in Historical Perspective* (College Park: University Press of Maryland, 1998),

18.0%，但是，到了 1964 年，則農工兩部門平分秋色，成為 28.3%與 28.9%的對比。自 1963 年以降，工業部門就凌駕農業部門之上，凌夷至於 1980 年，農工部門之比例成為 9.2%和 44.7%，1987 年為 6.2 對 47.1%，1989 年為 5.9%對 43.5%。我們可以很明顯地看出來，戰後臺灣已經完成了經濟結構的轉變了。這是在華人社會中，歷史上第一次從農業社會到工業社會的徹底轉變，使傳統一元化的社會政治結構逐漸走向「多元主體並立」的新社會政治型態。⁶

戰後臺灣經濟結構的轉型，在相當大幅度內決定了文化上「個體性」快速甦醒的新發展。

三、臺灣文化中「個體性」覺醒之原因

戰後臺灣文化中「個體性」之所以快速「覺醒」，原因固然不止一端，但其中較具關鍵性的因素至少有：（1）戰後臺灣的生產方式從農業到工業的轉變，這種轉變主要歸因於政府政策的主導。（2）其次，戰後臺灣教育的快速普及與擴張，及其所導致的知識普及化。（3）最後，1987 年 7 月戒嚴令廢除後，臺灣快速邁向政治民主化，也使「個體」從政治力與社會力的宰制中解放出來。我們依序論述這三項歷史因素。

Introduction, pp. 1-14.

⁶ 參考拙著：Chun-chieh Huang, *Taiwan in Transformation 1895-2005* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006), pp. 221-225.

(1) 戰後臺灣文化中「個體性」之發展，實與臺灣從農業社會向工業社會的轉型有關，戰後臺灣經濟結構的轉型，應歸因於政府經濟政策（特別是農業政策）的引導。我過去的研究曾指出，戰後臺灣農業政策的發展可以 1972 年所頒佈的「加速農村建設重要措施」作分水嶺而分為兩個階段。第一階段以 1953 年開始一系列的的土地改革最為重要，它們奠定了臺灣農業發展、農村繁榮、農民務農信心的基礎。但第一階段的農業政策具有很濃厚的「擠壓」取向，以創造農業部門的「剩餘」來培養工業發展的動力。第二階段的農業政策則代表了從「擠壓」走向「平衡」的取向，面對經濟結構的變化而努力提高農民所得，增進農民福利。⁷

在戰後臺灣農業政策主導之下，農民的價值體系也經歷很大的變遷。1950 年代初期，臺灣土地改革政策的實施，塑造了當時農民的農業意識的基本面貌：其中最為突出的就是農民對土地的強烈認同感，以及以務農為生活方式之心態。土地對農民而言是生死以之的安身立命之所，農業則是他們的生活目的。不過，這種「神聖性」到了 1970 年代以後隨著臺灣的工業化發展，已經逐漸為「世俗性」取代；農業只是一種謀生的手段，而土地也逐漸商品化了。1980 年代初期對當時臺灣農民的農業價值所作的量化分析顯示，農民的務農態度相當積極，例如在創新採用價值上，願最先採用創新的農民高達 47.5%；

⁷ 黃俊傑：〈光復後臺灣的農業農村與農民：回顧與展望〉，《臺灣地區社會變遷與文化發展》（臺北：聯經出版事業公司，1985），頁 237-296。

在農業經營方式上；在農產品利潤不佳時有 53.6% 會改種經濟價值較高之作物。這種積極的態度，基本上與農民將務農視為謀生手段有深刻關係。農民對土地的執著已大為減低，農民不再視它為生活的保障或地位的象徵。在他們的調查數據中，有 75% 的農民認為賣祖產不一定是丟臉的事；57.6% 的農民不認為土地可用以衡量個人的身分地位；而高達 75% 的農民願意賣土地也要讓子女受最高等的教育，從這裡我們看到了 1950 年代所見的「農本主義」之日趨沒落，而新的農民人格型態已完全成型。

臺灣農民的社會意識中的業佃關係，從早期的地主與佃農關係的緊張性，走向 1970 年代以後共同經營意識的興起；至於農民對農會的看法，也由光復初期之強烈向心力，走向 1970 年代以後的離心發展，這種傾向與前面所說的農業意識的變遷趨勢是相互呼應的。

1980 年代初期的調查也顯示，臺灣農民的政治價值中，制衡權、自主權及不等權均大為提昇，頗具現代色彩；但是農民卻欠缺法治（rule of law）的觀念，顯示現階段農民政治意識仍是新舊揉雜的狀態。這種新舊揉雜的政治思想，也在 1988 年以後的農民運動中部分地顯露出來。在接二連三的抗議行動中，農民一方面要求建立「農民主體性」與「農業自主性」，但另一方面卻也要求「國家」在農業事務中扮演更積極的角色。這種「自主性」與「依賴性」的同時出現，部分地反映了

農民政治思想中「傳統」與「現代」因子的揉合。⁸

在戰後臺灣經濟政策主導下，臺灣快速邁向工業化，並創造了所謂「經濟奇蹟」，這項歷史性的發展，對臺灣的文化影響至深且巨。在光復初期的臺灣農村是一個典型的臺灣農業社會，在農村裡務農的收入是絕大多數居民主要的經濟來源，而當時整個臺灣的經濟也以農業部門的生產佔最大的比例。傳統中國農村社會所見的經濟生活的特徵，大都可以在 1950 年代的臺灣農村得到印證。「匱乏經濟」(Economy of scarcity) 是光復初期臺灣南部農村生活最切實的寫照。在那一個時代裡，農村的居民生活非常寒儉而艱困，絕大多數農民煮飯都必須加入大量的蕃薯簽來糊口，平日的副食只是一般蔬菜，有時還要以甘薯葉當菜，而魚、肉則只有在迎神賽會、宗教祭典時才能享用，雖然經濟生活如此寒儉，但當時的人精神上卻相當豐盈，每當地方上的神祇生日或廟宇節慶時，家人聚在廟宇的前庭，共同觀賞布袋戲或皮影戲，同村的人都以叔伯相稱，透過這類迎神賽會或宗教活動使得民俗曲藝得以發揚，而人與人之間在此種民俗活動中似乎都融合在同一個生活的共同體中了。每年村中廟宇的領導人常舉辦各種進香活動，這是 1950 年代南部

⁸ 以上研究成果參看：廖正宏、黃俊傑：《戰後臺灣農民價值取向的轉變》（臺北：聯經出版事業公司，1992），頁 162-163；Huang Chun-chieh, "Transformation of Farmers' Social Consciousness", in Stevan Harrell and Huang Chun-chieh, *Cultural Change in Postwar Taiwan*, pp.67-87; Liao Cheng-hung and Huang Chun-chieh, "Attitudinal Change of Farmers in Taiwan," in Joel D. Aberbach et. al. eds., *The Role of the State in Taiwan's Development* (New York: M. E. Sharp, 1994), pp. 354-369.

農村文化生活裡最常見娛樂活動的型態。這種「進香團」兼具多種功能，一方面滿足了鄉村居民宗教信仰上的需求，同時又發揮了農暇之餘的旅遊功能，又具有聯絡村里感情的意義。

在「以農業培養工業，以工業支持農業」的經濟政策引導下，1960年代中期以後，所謂的「經濟奇蹟」逐漸來臨。從歷史的觀點來看，「經濟奇蹟」的來臨與1950年代初期一系列土地改革的實施有相當密切的關係，土地改革的成功，使自耕農地的百分比，由1948年的55.88%到1956年的84.90%，新興的自耕農階層，改變了臺灣農村土地所有權的結構，更提昇了臺灣農業的生長率。土地改革完成後，臺灣農業逐漸演變成爲1960年代中期以後工業起飛的根本基礎，也就是在這個基礎上才有可能出現一個「經濟奇蹟」。在農業生產戰國內生產淨值的比率上，已從1952年的35.9%，降爲1964年的28.22%；1972年14.12%，在1982年降爲8.7%，而在1987年更降爲6.1%。農業已經在「經濟奇蹟」的締造中貢獻她所有的力量了。

「經濟奇蹟」來臨以後的臺灣農村，是一種什麼樣的景況呢？我們看到經濟結構改變後，現在臺灣農民有90%以上是非專業農，農村居民的收入基本上是來自務農以外的勞動，如做工或從事公職的收入等等。而農業部門的收入江河日下，使得農村的年輕一代大量外移到都市謀求生活。農業經濟的危機不僅改變了1960年代以後臺灣農村的外貌，爲了增加收入我們看到大量的農田被改成魚池，進行魚蝦養殖業，魚池上端則闢爲養豬場，豬糞成了魚蝦飼料，這就是1970年代以後所謂「農

漁牧多角化經營」。而農業危機的日益加深及市鎮工廠的日益發展，更吸收了大量的農村過剩的勞動力。自從 1970 年代中期農業危機出現後，農民已疏離了他們父祖所擁抱的土地了。這種「游牧心態」與 1950 年代的「務農心態」形成了強烈的對比。

但是，弔詭的是，也正是因為戰後臺灣快速地工業化，「農民靈魂」消逝，植根在泥土中的「個人」才能被解放出來，而完成了「個體性」的發展。

(2) 造成戰後臺灣文化中「個體性」覺醒的第二個因素是教育的擴張。

教育在戰後「臺灣經驗」的形成過程中貢獻至為重大。從統計數字來看，全臺灣文盲的比例由 1952 年的 42.1% 到了 1994 年降低為 5.8%；在臺灣的總人口中接受中等教育的比例，亦由 1952 年的 8.8% 提昇至 1994 年的 52.6%。⁹自 1968 到 1969 學年度開始實施九年國民義務教育以來，教育的普及更是加速發展。

另外，學校數目的增加，也加速了教育的普及化。在 1950 至 1951 學年度，全省各級學校總數為 1504 所，平均每一千平方公里只有 41.8 所學校，到了 1988 至 1989 學年度，全省學校

⁹ Council for Economic Planning and Development, R. O. C., *Taiwan Statistical Data Book* (1996), Table 2-4b, pp. 11.

總數增至 6940 所，平均每一千平方公里有 186.30 所學校。¹⁰

教育的擴張加速了社會階層的變動。蕭新煌的研究指出，在日本統治時期非農業的中產階級並沒有發展空間，而在光復初期，尤其是二二八事變期間城市中產階級人士受害最重。一直到了 1950 年代，當土地改革以後工業化逐漸發展，由過去的大地主轉化而成的中產階級才逐漸形成。但是值得注意的是，戰後的臺灣並不是一般所謂的「階級社會」(class society)，而是一種「階級分化的社會」(class-devided society)。臺灣的許多所謂「中產階級」實際是生活在一個「多階級的家庭」中。

11

教育的發展是決定兩代之間的傳承的重要因素，也是代內 (intra-generational) 流動的開始點。教育程度與薪資所得、職業選擇以及各種社會經濟政治資源的分配，都有密切的關係。最近對於戰後臺灣的教育結構與教育機會均等這個問題的研究文獻指出，在戰後臺灣愈年輕的人愈有受高教育的機會，愈年輕的人其教育成就愈不受其父親的影響。就社會的角度而言，這種情形象徵著臺灣的教育機會是逐漸走向均等的方向，雖然父子之間的教育傳承仍然具有重要影響。¹²

¹⁰ 《中華民國教育統計》(臺北：教育部，1990)，頁 8。

¹¹ Hsin-huang M. Hsiao, "The Middle Classes in Taiwan: Origins, Formation and Significance," in H. H. Hsiao et. al. eds., *Taiwan: A Newly Industrialized State* (Taipei: Department of Sociology, National Taiwan University, 1989), pp. 151-165.

¹² 王德睦等：〈教育結構與教育機會均等〉，收入：瞿海源、章英華編：《臺

在戰後的臺灣社會中，教育不僅影響了社會階層的變化，而且也影響了人民的各種態度與行為的改變，例如對家庭的態度、兒童養育方式、政治參與的方式、個人的現代化程度、個人的宗教觀等，都受到教育的影響。¹³總而言之，教育的發展是臺灣的「個體性覺醒」的重要基礎。

(3) 除了工業化與教育擴張之外，1987年7月戒嚴令廢除後，臺灣快速地邁向政治民主化，這是造成「個體性覺醒」的第三項重要因素。

1987年戒嚴令廢除之後，戰後40年來所累積的社會能量一舉釋出，學者曾統計從1983年到1987年臺灣共發生了1516件自立救濟的群眾運動案例，而單單1987年就出現了676個事件。¹⁴後戒嚴時代臺灣社會中風起雲湧的各種類型的社會運動，參與者及訴求目標互不相同，例如農民運動為農民利益而抗議外國農產品進口，工人運動抗議資本家關廠使工人失業，但我們可以說，作為「個體」的臺灣社會中的各階層、各個人在1987年7月之後，都「覺醒」了！

在以上三個歷史性因素的幅輳影響之下，「個體性的覺醒」

灣社會與文化變遷)(上冊)(臺北：中央研究院民族學研究所，1986)，頁353-377。

¹³ Hei-yuan Chiu, "Education and Social Change in Taiwan," in H. H. Hsiao et al. eds., *Taiwan: A Newly Industrialized State*, pp. 187-205.

¹⁴ 朱雲漢：〈從總體社會結構的變遷看自立救濟性街頭運動的湧現〉，「自立救濟與公權力行使研究論文發表會」宣讀論文（臺北：1998）。

遂成爲戰後臺灣新文化重要主流。

四、「個體性覺醒」後臺灣文化的問題及其因應之道

以「個體性之覺醒」爲其主調的臺灣新文化，(1) 如果放在歷史回顧的脈絡中來看，誠然有其令人欣喜的歷史意義；(2) 但是，從未來展望的觀點來看，臺灣新文化中也潛藏著諸多值得思考的問題，其中較爲重要的是：自我中心之心態日趨嚴重。針對這項文化問題，因應之道在於：(3) 臺灣人必須深刻反省「互爲主體性」這個既古典而又現代的理念，並力求其落實在日常生活之中。我們依序分析這三項主要看法。

(1) 本文所謂「個體性之覺醒」中的「覺醒」一詞，指「個體」從靜態的「個體在其自己」轉變爲動態的「個體爲其自己」的存在狀態。現在，我想以具體實例進一步闡釋臺灣新文化中「個體性之覺醒」的實際狀態及其相關發展。

戒嚴令廢除後臺灣政治的民主化使過去數十年來經濟結構的轉型以及教育的擴張所累積的社會能量，獲得完全釋放的機會。個人自由意志可以充分表達，「個體」可以衝決網羅，爲自己而存在。一位參與社會政治運動的外省籍第二代的臺大

教授曾這樣描述他的「覺醒」經驗：¹⁵

真正的覺醒是，自己有勇氣承認過去受騙，看到過去國民黨把臺灣這個美麗島變成垃圾島，變成賭場共和國、貪污共和國，使臺灣成為貪婪之島，而過去自己都沒有出聲抗議，覺得十分羞愧，這才叫覺醒。〔…〕我真正的臺灣經驗是，自己如何變成一個意志堅定、覺醒的人，是我個人在政治理念上的成長經驗。

這位知識份子所自我剖析的是他政治思想上的「覺醒」，但這種與「過去」決裂的「覺醒」經驗，確是臺灣新文化中的重要組成部份。由於每個人的「個體性」獲得了「覺醒」。所以他們勇於告別過去，甚至於與自己的父母、師長以及他們的時代與價值觀宣告決裂。這種「覺醒」的精神經驗，近似於 30 年代巴金（1904-2005）筆下《激流三部曲》小說中那一代人物的「覺醒」歷程。

臺灣新文化中「個體性覺醒」的狀態，也近似茁壯中的青少年的精神狀態，要求重估過去歷史經驗的價值，其中最具指標意義的就是近年來臺灣社會對發生於 1947 年二二八事件的重估。

二二八事件是戰後 50 年來最重要的歷史事件之一，對近

¹⁵ 陳師孟：〈那一夜，我走入群眾——一個新住民的臺灣經驗〉，《自立晚報》（1995 年 1 月 13 日），〈本土副刊〉。

50年來臺灣政治與社會影響至深且巨，成為臺灣社會大眾的「集體記憶」。這項「集體記憶」在「個體性的覺醒」後的新思想氛圍中，就必須重新加以解釋，才能與新的「心理基盤」及權力結構相呼應。1995年2月28日擔任總統的李登輝代表政府承認歷史的錯誤說：¹⁶

登輝曾經親身經歷二二八事件，多年以來，始終為這件可以不發生卻終於發生；可以免於擴大而終於不免擴大的歷史悲劇，感到萬分哀痛。這件不幸事件喪失許多社會的菁英，蹂躪許多生命的尊嚴，阻隔人民與政府的親和，壓抑人民對國事的關懷，延緩社會的進步，國家的整體損失難以估計。今天，罹難者家屬和子孫能親眼看到這座彰顯歷史公義，啟示族群融合的二二八紀念碑矗立在寶島的土地上，親耳聽到登輝以國家元首的身份，承擔政府所犯的過錯，並道深摯的歉意，相信各位必能秉持寬恕的胸懷，化鬱戾為祥和，溫潤全國人民的心靈。

這項聲明可以說是「個體性覺醒」的發展趨勢下的歷史的必然，因為只有重新建構「集體記憶」，「覺醒」了的個人人才不會成為歷史的俘虜，才能重新出發。經由對歷史經驗的再解釋與對「集體記憶」的重構，一種新的認同遂得以建立。1995年2月28日上午，身為蔣家第三代的僑委會主任委員蔣孝嚴，在東吳大學所舉辦的「二二八紀念音樂會」中，發表一篇題為

¹⁶ 〈李登輝總統談話全文〉，《自立晚報》（1995年2月28日），第2版。

「如果」的致詞說：「我們已絲毫改變不了已逝世且充滿風霜的昨日，但將營造不讓歷史不幸重來的未來，希望所有人都能深切體認我們都屬於這片土地，不再有『過客』或『異鄉人』。」¹⁷這段話很可以為我在這裡所說的「經由歷史解釋以建立新的認同」作註解。

(2) 但是，再從更深層面來看，臺灣新文化中「個體性的覺醒」這項新發展，卻也潛藏著許多問題，這些問題的表現方式固然各不相同，例如各縣市常爆發垃圾大戰、國會議員在國會殿堂大打出手、若干學校中校園暴力事件等屢見不鮮，但是，這些現象都與「自我中心主義」心態有直接或間接的關係。「自我中心主義」正是「個體性覺醒」後臺灣新文化中的根本病灶。

更進一步分析，這種「自我中心主義」心態至少有兩個特徵：(a)「自我」(self)是一種「去脈絡化了」的「自我」，它不是存在於「自我與自然」、「自我與他人」的互動脈絡之中的健康的「自我」。(b)因此，這種孤立的「自我」在「有我無他」的心態中，只關心個人的、淺近的、短期的、生物層面的利益。我再進一步闡釋這種「自我中心主義」的兩項特徵。

(a) 戰後臺灣新文化中的「自我」，是一種深深地浸潤在「人類中心主義」(anthropocentrism)價值觀中的「自我」：認

¹⁷ 《自立晚報》(1995年2月28日)，第2版。

爲人是宇宙的中心，人應戡天役物使大自然爲人類所用。這種植根於西方近代啓蒙文明中的價值觀，造成人與自然的疏離，流弊至深。這種流弊在臺灣以鮮明的方式呈現出來。

自從 1945 年臺灣光復以後，在奉「發展」的圭臬的政策方向之下，較少甚至完全未能顧及農業之維護自然資源作用。特別是自 1960 年代中期以降，工業起飛之後對農業資源的破壞，日甚一日，根據環保署的統計顯示，全省河川下游河段百分之六十已受相當污染，中南部 20 條重要灌溉圳道中，無一符合灌溉用水質標準。在全球性的生態危機之中，臺灣是自然生態破壞比較嚴重的地區之一。近年來臺灣所遭受各種天然災害，如颱風來襲時所出現的土石流淹沒村落等現象，都是大自然對人類的反撲，充分體現脫離「人與自然共存共榮」脈絡後「自我」之病態及其災難。

同樣道理，「自我中心主義」心態也切斷「自我」與「他者」（包括其他個人或其他群體）的有機聯繫，於是，一切「自我」以外的「他者」都只有在爲「自我」服務時才發生意義，而因爲每個人都是「自我中心主義」者，因此諸多「自我」之間的衝突遂不可避免，其結果則造成臺灣社會近年來嚴重的「內耗」現象。

（b）「自我中心主義」的第二個特徵是：「自我」既與「他者」發生斷裂並且從有機結構中「去脈絡化」，於是，「自我」就只關心自己的短期利益，於是，許多社會運動就淪落爲「自我」爭取短期利益的生物性之行爲，而剝除其社會反省或文化

重建的意涵。一位國會議員對臺灣的社會運動曾有如下的反省之言：¹⁸

臺灣早期很多都是受害者如林園、高雄魚塢、五二〇農民等等的抗爭活動，都屬生物本能反應，當然，參與者當中，有一部份是非受害者的學者和學生，那是十分可貴的，然而大多數都是生物本能的自力救濟。這種生物本能反應的自力救濟有個特點：當別人在自力救濟時，他都會罵別人。我當市議員和立法委員時，遇到很多這種人，「五一九」、「六一二」事件，我都擔任督導，就有一位藥劑生罵我們妨礙交通、社會動亂。過一段時間之後，要審查藥事法，藥劑生也出來示威遊行，他說大家都不關心他。還有一個中校，每當我們在示威遊行時，他都大罵，後來他的房子即將被拆，他就帶着家人陳情抗議，還說社會都不關心他，這就完全是生物本能的反應。

據我的視察，我們的社會回復到生物本能的反應，其特點就是沒有明天，不關心別人和自力救濟。

這一段反省之言中所謂的「生物本能反應」，正是「自我中心主義」心態最低層次的一種表現，完全從自己的生物層面的慾

¹⁸ 謝長廷：〈臺灣的國會文化〉，《自立晚報》（1995年4月28日），第23版，〈本土副刊〉。

求出發。林義雄對臺灣新文化的問題也提出以下的觀察：¹⁹

臺灣從美麗之島變成環境污染最嚴重的地方，就是在這種過分重視物質的追求、過分重視自己短期利益的價值觀下，由全體臺灣人默許所造成的。臺灣人民現在所恐懼的黑道、財團，也是因為長期以來臺灣人以金錢和力量做為衡量人的價值以及人生意義的自然結果。這些傷害的形成，統治者當然要負很大的責任，然人民所依循的惡質文化價值，也是一個重要的因素，要改變這些狀況，單單靠政治上的力量是不夠的，而必須著力於人心、價值觀、文化的改變和重建。

他並提出臺灣人價值觀的重建之道在於：(1) 以品德、是非、公義來衡量人，而不以金錢權勢來衡量人。用金錢權勢作評價人的標準其實是非人性化的價值，人的一切美善都被認為沒有意義，人的高下化為數量、錢幣、力量的大小來計算。臺灣人要回到人性的生活，要用行為的對錯、是非、是否合乎公義、是否追求美善來衡量他人和自己。(2) 要尊重生命，對鄉土環境有深厚的感情和愛惜之心，對自然界要懷有感謝的心，把維護環境、珍惜其他生物和無生物，當作我們對自然的回饋。(3) 應該放開私利為重的心結，認真參與公共事務，積極追求更完善的社會，並在其中體受參與的成就和快樂。(4) 要

¹⁹ 林義雄：〈迎接二十一世紀的新臺灣〉，《自立晚報》（1994年8月5日），第5版。

存著寬容的心，對不同屬類的人抱以尊重、理解的胸懷。²⁰

(3) 林義雄所提出的重建臺灣人價值觀的四個指標很能切中當前臺灣新文化中的弊病，但是，我要進一步指出的是：以公義判斷人；尊重生命鄉土；參與公共事務；懷著寬容的心，這四項臺灣亟應重新建立的價值觀，只有建立在「互為主體性」這項哲學基礎之上，才有可能落實。「互為主體性」理念正是對治「自我中心主義」的良藥。

什麼是「互為主體性」呢？所謂「互為主體性」的理念，就是對於「自我」與「他者」（包括他人、其他社群或大自然）的互相依存性的正面肯認。社會固然由無數個人所組成，但是個人的價值也在社會脈絡中彰顯。同樣地，大自然與人類也是一種互相依存的關係。這種「互為主體性」的理念是古代中國儒道兩家共同的精神泉源。我過去曾撰文指出，這種精神泉源之特別具有現代意義者有二：一是連續性的觀點，二是有機體論的觀點，前者能對 21 世紀臺灣的民主政治發揮滋潤的作用，在「個人主體性」快速成長的新時代中，使「個人」與「社會」的對立能稍微降低；後者則可以在 21 世紀臺灣經濟發展的過程中，稍稍降低人與人以及人與自然的疏離感。這兩種古典中國文化的精神泉源，都可以為新時代的臺灣文化奠定重要的基

²⁰ 林義雄：〈臺灣人價值觀的重建〉，《自立晚報》（1994 年 8 月 28 日），第 3 版。

礎。²¹這種「互為主體性」的理念也是後現代的臺灣多元文化社會中以對話代替對抗的不二法門。

那麼，如何落實「互為主體性」的理念呢？就臺灣社會內部而言，各個個人或社群在爭取自己的權益時必須深刻認知並尊重「他者」的權益。有此認知，那麼各地的垃圾等廢棄物的處理，就不會以鄰為壑，使「垃圾戰爭」成爲臺灣社會的常態。就臺灣與大陸的互動而言，「互為主體性」的理念可以使雙方認知唇亡齒寒相依爲命的關係，從而減低雙方的對抗。實業家王永慶曾有這樣的反省：²²

如果我們再向前看，臺灣因為經濟發展結果，工資條件和生活水準都已明顯提昇，今後要在臺灣繼續推動勞力密集產業，發展空間確屬有限必須設法轉移。〔…〕其

²¹ 黃俊傑：〈儒家傳統與二十一世紀臺灣的展望〉，收入：黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：正中書局，1995，1998），頁 169-194；Chun-chieh Huang and Kuang-ming Wu, "Taiwan and the Confucian Aspiration: Toward the Twenty-first Century," in Steven Harrell and Chun-chieh Huang eds., *op. cit.*, pp. 69-87.

²² 王永慶：〈掃除眼前陰影，開展光明前程—我對當前國是的感言〉，《自由時報》（1993年2月21日）。另一位企業家辜濂松也有類似說法：「為了發展經濟，求得政治穩定，兩岸關係移走向雙贏而非零和之發展。大陸若致力於經濟繁榮與發展，並尊重臺灣，則兩岸關係必將進一步和緩，經濟結合也更密切，而達於雙贏之局。因此大陸更進步、更繁榮，則臺灣更安全，兩岸差距更小，對立也終將消失。」見辜濂松：〈從經濟立國談臺灣經濟發展〉，《中國時報》（1994年7月24日）。最近也有學者提議海峽兩岸及香港等地形成「中華經濟圈」，參考：Barry Naughton, ed., *The China Circle: Economics and Technology in the P.R.C., Taiwan, and Hong Kong* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1997).

轉移的唯一選擇即為大陸，此一情勢必將促成雙方今後關係如同唇齒，彼此相依為命。如果我們切實體認，至此除大陸以外再無其他地方可以前去謀求出路，今後我對大陸的關係自然就會珍貴惜之。〔…〕隨著時代腳步的推移，以及憑著中國人的民族情感和智慧，兩岸關係終將循此方向逐步往前邁進。

這樣的期望只有建立在「互為主體性」理念上才有可能實踐。

五、結論

本文從「心理基盤」這個角度出發，分析戰後臺灣的文化變遷，指出戰後臺灣的文化變遷中最突出的文化現象就是「個體性的覺醒」。從中國人數千年歷史來看，戰後臺灣的「個體性的覺醒」這項新發展，確實深具歷史意義。戰後臺灣從農業社會到工業社會的結構的轉型、教育的急速擴張，以及快速民主化，都使臺灣社會文化領域中的「個體性」獲得了充分發展的機會，個人的「自由意志」在 1987 年戒嚴令廢除後更獲得了充分的表達；臺灣社會中的「個體」已不再是傳統中國社會中威權主義之下，深受父權、君權、夫權壓抑的個體。臺灣社會中「個體」的甦醒，標誌著華人社會文化中個人主義發展的新里程碑，也為中國人 21 世紀民主政治的發展，奠定了社會文化的基礎，成為 21 世紀華人世界的新希望。

但是，現階段以「個體性之覺醒」為特徵的臺灣新文化，

卻也潛藏著嚴重的「自我中心主義」的心態。這種文化的病態，固然與數百年來作為移民社會的臺灣、功利主義盛行的文化傳統有其關係；但是也與戰後臺灣政治及經濟的發展互有關係。戰後臺灣文化的發展與以個人主義為中心的近代西方文化的進路頗有其相似之處。正如人類學家許琅光所說：「西方文化的主幹在於個人主義與自我依賴，這些理想在政治制度、工業、藝術、音樂等方面，對人類貢獻甚大。但是，西方這些輝煌的成就也潛藏著個人主義與自我依賴的弊病。這些理想使個人無法在人群中安頓他自己，因此，他必須強迫自己投入無止境的競爭之中，以證明他的存在價值與人生目的。」²³以個人主義為基礎的近代西方文化的優點與弊病，都出現在近半世紀的臺灣新文化之中。

展望未來，如果臺灣文化在 21 世紀要更上層樓，並且成為全體中國人的希望，那麼，臺灣新文化所呈現的這些病態，就必須加以改善並超越，而「互為主體性」這項觀點，正是對治上述文化病態的有效理念。讓我們以愛心和信心期待 21 世紀臺灣文化超越當前困境，綻放異彩，並貢獻於中華文化生命的新生。

²³ Francis L. K. Hsü, "Culture Difference between East and West and Their Significance for the World Today," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, 2:1 (May 1960), pp. 216-237.

捌、 戰後臺灣文化中的儒家思想： 存在形式、內涵與功能

一、前言

本文探討儒家思想在戰後臺灣 50 年間（1945-1995）的存在形式、思想內涵及其所發揮之功能。所謂「存在形式」，指在臺灣特殊而具體的時空條件（特別是政治情勢之下）之下，源遠流長的儒家思想以何種具體方式而存在；所謂「思想內涵」，指以這種形式而存在的戰後臺灣儒學，呈現何種突出面向。換言之，在儒家思想的諸多內容中，哪些特別在戰後臺灣獲得強調或彰顯？所謂「功能」，指儒家思想的結構，在戰後臺灣的政治脈絡中，發揮何種作用；而且，儒學在戰後臺灣所發揮的作用，是否改變或調整了儒學的內涵？

本文除第一節「前言」之外，第二節探討儒學在戰後臺灣的兩種存在形式：（1）在官方存在於中小學教科書中，（2）在民間則以學院中的學術思潮的形式而存在。第三節論述在這兩種存在形式之下，儒學在官方的詮釋中，強調對政治「權威」之服從；儒家在學院中作為一種學術思想，則表現而為「超越

的儒學」與「激進的儒學」兩個主要面向，但基本上都是不同程度的「文化保守主義」。第四節則分析儒學在戰後臺灣所發揮的兩種功能：(1) 儒學作為一種「意識形態的國家機器」，發揮了鞏固既存體制的作用。(2) 儒學作為一種民間學術思潮，則發揮了抗拒西方(特別是近代西方)思想與價值的作用。第五節則提出結論。

二、儒學在戰後臺灣的存在形式：正式與非正式教育途徑

儒學在戰後臺灣存在於兩種途徑之中：(1) 儒學在戰後臺灣的正式教育途徑中，主要存在於中小學教科書之中，(2) 這種在正式途徑中的存在形式，決定了儒學與國家意識形態之間的密切關係。(3) 儒學在戰後臺灣的非正式教育途徑中，主要存在於各種民間信仰、民間講學、儒學社團之中，(4) 以這種非正式形式而存在，儒學基本是一種強化「中國文化認同」的學術思想或文化思潮。我們依序闡釋這四個論點。

(1) 從 1945 年 10 月臺灣光復到 1987 年 7 月戒嚴令廢除的 32 年之間，臺灣處於威權統治之下，各級學校教育深深受到政治力的滲透與宰制，成為國家意識形態的生產及鞏固的場所，中小學教科書正是乘載國家意識形態的重要工具。教育學家曾研究 1952、1962、1968 及 1975 年教育部所頒布四次的《國民小學課程標準》，以及 1952、1962、1972 及 1985 年的《初

級中學課程標準》，結果發現：小學及中學在過去 30 年之間的 8 個課程標準版本，共同出現的重要目標就是「激發愛國思想，宏揚民族精神（中華民族文化）」。¹其次，以小學的《生活與倫理》科目及中學的《公民與道德》科目為例，上述八個版本的「課程標準」之中，「忠勇愛國」、「激發愛國反共之精神」或「增強國家觀念（意識）」的目標共出現 6 次，「發揚民族固有美德」、「實踐四維八德」或「奠定中華文化復興的基礎」共出現 7 次。從課程標準來分析，效忠國家與發揚傳統文化，很明顯地是國民教育階段的中心目標。¹

再從中學教科書的內容來看，學者研究指出：不論國中或高中的教科書，表達的傳統價值出現次數皆遠過現代價值，而且出現次數最多的傳統價值分別為「孝順、友愛、忠勇」（國中），及「忠勇、博愛、家族觀念」（高中）。「對國盡忠」在國中、高中階段顯然都是最急欲灌輸的價值觀。²就以國民中學的《國文》課本為例，其內容以對政治領袖的頌揚佔最大篇幅，其次，在倫理道德方面的主題，親情、自制、仁愛、進取是較受重視的項目；以政治主題次類目間的關係而言，「親情」、「進取」等可引導出「愛國情操」，「仁愛」常與政治領袖相伴出現，「自制」與政治價值有關，而「勤儉」則在 1968 年版特別與

¹ 參看：羊億蓉：〈現代化與中國人的價值變遷—教育角度的檢視〉，收入：《中國人的價值觀國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1992），頁 471-494。

² 同上註。

精神建設等政治目的相結合。由以上例示可見在中學教科書的內容中倫理道德與政治的關係。³

在上述的教科書結構之下，官方所解釋的儒家思想在中小學校教科書中佔有相當的份量。《高級中學歷史課程》在 1962、1971 以及 1983 年各有一次修訂，根據這三次《課程標準》所撰寫的《中國文化史》課本，對於古代儒家思想、漢代經學、宋明清代的理學等思想，均有甚多的篇幅加以討論。此外，高中學生 3 年內都必須修讀的《中國文化基本教材》，就是以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》這四部古代儒學的經典為主，可見在政府的教育政策之下，儒家思想透過小學及中學教科書，而大量地傳播於青少年之間。政府教育主管單位也以各種方式使儒家思想之教學內容趨於一致性。1991 年 10 月，臺灣省政府教育廳就編印中國文化基本教材教學參考資料，列入《臺灣省中小學貫徹「有教無類，因材施教」第一階段計劃》管制項目之一，並大量印發全國各中學之教師、教育行政人員、各級學校及社會教育機構，以擴大影響力。而且，臺灣的中小學所使用的《國文》、《生活與倫理》、《中國文化基本教材》

³ 參看：李麗卿：《國中國文教科書之政治社會化內容分析》（臺北：國立臺灣師範大學教育研究所碩士論文，1989），頁 259。歐用生研究國民小學《生活與倫理》及《社會》兩種教科書中的價值觀，也獲得類似的結論。歐用生指出，這兩種教科書所傳遞的價值有「傳統取向」、「反共第一」、「國家至上」、「領袖崇拜」、「我族中心」及「男性獨尊」等。見：歐用生：〈國民小學價值教學的困境——從教科書談起〉，收入：陳伯璋編著：《意識形態與教育》（臺北：師大書苑，1988），頁 241-254。

及《中國文化史》等科目的教科書都是「國定本」，全臺灣所有的中小學都一體採用國立編譯館所出版的教科書，所以，透過教科書所傳播的儒家價值規範的內容具有高度的同質性。

(2) 儒學在戰後臺灣以中小學教科書的方式而存在。這種存在方式決定了儒學與國家意識形態部門的密切關係。(a) 這種關係的本質是國家意識形態部門支配儒學，是一種單向的宰制關係而不是雙向的互動關係。(b) 這種「國家」對儒家的宰制關係是透過對儒學的扭曲而建立的。我們接著以 1986 年 1 月出版的《高級中學中國文化基本教材》為例，闡釋以上這兩項論點。

(a) 我們之所以選擇 1986 年版的高中《中國文化基本教材》，作為觀察教科書中的儒學與國家意識形態之關係的策略點，主要是因為這一版的《中國文化基本教材》是「依照教育部民國 60 年 2 月公布高級中學國文課程標準『教材大綱』貳『中國文化基本教材選授論語及孟子』之規定，及教育部民國 71 年 1 月臺(71)中字第 02543 號函「同意將《大學》及《中庸》納入」之指示而編輯。〔…〕採用陳立夫(1900-2001)先生所著《四書道貫》的體系，〔…〕本教材由陳立夫先生主編，經本編審委員會審查後印行」。⁴ 由於這一版教科書作者強烈的政治色彩，使這一版的《中國文化基本教材》成為分析

⁴ 《高級中學中國文化基本教材》第 1 冊(臺北：國立編譯館，1986)，頁 10，此書以下引用時簡稱《教材》。

戰後臺灣的政治力扭曲儒學最好的材料。

這部全套共 6 冊的《教材》，在第 1 冊第 1 課「導論」中，就將儒學與 20 世紀中國政治領袖孫中山、蔣中正混為一談，並明白指出政治領袖繼承儒家道統。《教材》說：⁵

中國文化博大精深，不是高中學生所能完全了解的，不過孔孟學說是中國文化的根本，本教材只就這根本加以有系統的講解，所以稱為基本教材。〔…〕

《四書》是中國人以往必讀之書，它陶鑄了中華民族的民情習俗，形成了中國文化的特質；到了近代，復得國父及先總統蔣公的繼承倡導而發揚光大。國父曾大聲疾呼告訴國人：「欲恢復我國之國際地位，必先恢復固有道德。」蔣公繼承遺志，遂令教育部於高級中學開設「中國文化基本教材」一科。教育部訂定的高中課程標準中，原祇限於《論語》、《孟子》兩書，但是《四書》所講做人做事的道理，是有一貫性的，乃特請教育部准予增入《大學》、《中庸》兩書的章句，所以本教材的內容是包括《四書》的精華。

《教材》編者之所以要特別強調當代政治領袖是繼承孔孟學說，除了要為國民黨的作為奠定合理化的基礎，使孔孟為國民黨背書之外，最重要的就是著眼於使儒學發揮現代政治作

⁵ 《教材》第 1 冊，頁 2-4。

用，使孔孟參加「反共復國」的「革命大業」。《教材》編者明白陳述這本教科書的編寫目的：⁶

本教材依照規定，選授《四書》章句，這就說明了中國文化中的孔孟學說是具有時代精神，可以配合我國政治社會的現代化，可以應付資本主義文化的衝擊，可以抵抗共產主義文化的侵略。所以先總統 蔣公既倡導中華文化復興運動，又遺囑我們要「復興民族文化」，實在就是要發揮中國文化的時代精神。

如何才能「發揮中國文化的時代精神」呢？《教材》編者進一步認為，就是要使孔孟參加「反共鬥爭」，他說：⁷

文化是不斷改變的，有時變得小而慢，有時變得大而快，其內涵亦可增可減；可是文化的本質是永恆不變的。孔子既稱為「聖之時者」，所以中國文化並非一成不變，當此民族大動亂時代，而又值政治民主化，社會工業化，一切都發生變動，中國文化有待復興，以適應當前的實際情勢。

先總統 蔣公認為反共鬥爭是文化戰爭，「歐美三百五十年來民族主義、民主主義與社會主義的成敗興亡，皆在此一役；中國五千年悠久的文化及其道德精神之興

⁶ 《教材》第6冊，頁91。

⁷ 《教材》第6冊，頁94-95。

廢，亦以此役為試金石。此戰若不失敗於侵略主義的魔手，則人類文明即將刮垢磨光，而中國文化亦必發揚光大。」（《中國之命運》）因此，當大陸發生「文化大革命」時，蔣公遂倡導文化復興，而且遺囑「復興民族文化」，使青年思想不再誤入歧途，進而了解三民主義實行的意義，以期有助於反攻復國的大業。

在上述的解釋之下，講授發揚中國古代儒學並不是為了弘揚孔孟為說中批判政治權威的精神，也不是為了重振「道尊於勢」的儒門傳統，而是為了使學生「了解三民主義」以便參加「反攻復國的大業」。在這種解釋之下，當代「政統」澈底地宰制了孔孟的「道統」。

（b）那麼，在戰後臺灣官方的儒學解釋中，「政統」如何得以宰制「道統」呢？一言以蔽之，這種宰制關係是透過《教材》編者對儒學的刻意扭曲而完成的。在《教材》共 6 冊的篇幅之中，編者在儒學傳統中所進行的扭曲隨處可見，不勝枚舉，其中較具關鍵性的有二：

（一）思想內容的扭曲：《教材》編者說明這 6 冊教科書的「教材內容，是包括《四書》的精華；教學程序是遵循《大學》所說的『格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下』八目的順序，作一貫的敘述，以配合高中三學年六學

期之用。」⁸ 編者將他個人的「一家之言」企圖經由教科書的正式教育管道，轉化成爲當代對古典儒學的「正統」解釋，他說：「本教材所依據的《四書道貫》一書，便是依此八目，把《四書》章句分別納入，成爲一個完整的體系。其實孔子曾經把他的根本學問教授給子貢和曾子，自稱其道『一以貫之』。」⁹ 但是，孔門的「道」的思想內容是什麼呢？《教材》編者提出這樣的解釋：¹⁰

孔子所說的「道」，就是 國父所說的「主義」，道，路也；義，亦路也。那一個人不從大路上行走呢？有志青年是社會中堅，應該放大眼光，開拓胸襟，負起對國家民族的責任。因此， 蔣公說：「青年要成爲刻苦耐勞、任重致遠、改造社會、建設國家的人才，其思想必須經科學的訓練，其行動必須受嚴格的鍛鍊。」（《中國之命運》）又說：「青年應該修養自己的德性，鍛鍊自己的體格，加強自己的學識，發揮自己的智能；一切爲民族的生存和發展，一切爲了國家的獨立和自由。」（〈四十五年青年節告全國青年書〉）這就是人生的責任，與孔孟學說中的「爲人」、「爲學」、「爲政」的言論，多相符合。

⁸ 《教材》第 6 冊，頁 99。

⁹ 《教材》第 1 冊，頁 8。

¹⁰ 《教材》第 6 冊，頁 102。

經過將「道」等同於「主義」之後，《教材》編者進一步說：¹¹

蔣公指示實行三民主義的要義，就是「以強恕行仁、配義與道的精神，完成民族主義的倫理建設；以選賢與能、天下為公的思想，完成民權主義的政治建設；以利用厚生、博施濟眾的抱負、完成民生主義的經濟建設」；這也就是文化復興運動以倫理、民主、科學三大綱領為重要目標。孟子所謂以先王之道平治天下，有如以規矩準繩為方圓平直，如以六律正五音，全國上下都要信道守法，各任其責，亦是重振古代文化的意思。

在將孔孟的「道」解釋為三民主義之後，《教材》6冊各章對儒學的重要概念所提出的解釋，都相當值得商榷。這類問題充斥全書，僅舉一例以概其餘。《教材》第2冊第3課解釋「知性」這個概念說：「《中庸》說：『天命之謂性。』這是說人的本性，由天所命，天即自然，也就是說性是自然生成的。先總統蔣公說：『天命之謂性，依我看，只是平平實實的照字面而講，天命是宇宙自然推演無窮之命。論其本體，就是天性、天理，也就是自然運行之理；論其跡象，則是一切動植飛潛、繁衍無窮的生命。』（《中庸的要旨》）所以性就是生存的本能，也就是生命。凡有生命的生物，為求達到生存的目的，不得不

¹¹ 《教材》第6冊，頁95-96。

發揮其生存的本能，求食求偶，各取所需，生生不已，以維持其生命於現在，延續其生命於未來，在物種進化過程中，優勝劣敗，適當生存。」¹² 《教材》的作者將儒家的「性」講成「生存的本能」，實與古典儒學中的性善之義相去甚遠。《教材》的作者說「性是自然生成的」，並以「生存的本能」解釋儒家的「性」這個概念，其實在中國思想史上有其悠久的傳統。遠在戰國時代（403-222 B.C.），與孟子（371-289 B.C.）同時的告子就主張「生之謂性」（《孟子·告子上·3》），戰國晚期荀子（約 298-238 B.C.）也有類似的主張，《荀子·正名篇》云：「生之所以然者，謂之性。」漢代董仲舒（179-104 B.C.）在《春秋繁露·深察名號篇》說：「如其生之自然之資，謂之性。」《白虎通·性情篇》也說：「性者，生也。」王充（A.D. 27-?）《論衡·初稟篇》說「性，生而然者也。」許慎（約 A.D. 100）《說文解字·心部》云：「性，人之陽氣，性善者者也，從心，生聲，故生之謂性也。」以上漢儒種種關於人性之言論，皆持「生之謂性」之立場。這個「生之謂性」的傳統，到了清代的戴震（東原，1724-1777）手中獲得了最具系統性的發揮。戴震說：「性者，分於陰陽五行以爲血氣、心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是爲其本，故《易》曰『成之者性也』」，¹³ 戴震將「氣化之自然」的人之生理的稟賦，當作人性之本質，他明白宣稱：「血氣心知，性

¹² 《教材》第 2 冊，頁 19-20。

¹³ 戴震：《孟子字義疏證》，收入：《戴震全集》（北京：清華大學出版社，

之實體也」。¹⁴《中國文化基本教材》的作者所繼承的基本上是告子以降的「生之謂性」的傳統，與孔孟所持的人性論相去不啻千里。其餘類似的解釋甚多，不勝枚舉。¹⁵

（二）論證邏輯的扭曲：如上文所說，這一版的《中國文化基本教材》是以陳立夫的《四書道貫》為基礎改編而成，所以全書對《四書》思想的論證，是依下列邏輯而展開：《四書道貫》→國父→蔣公→經國先生→《四書》原典。在這種論述邏輯之下，孔孟及《大學》《中庸》的言論，在許多場合中，都成為孫中山與蔣中正言論的支持性的論點。《教材》各冊各章常先引蔣公或國父一段話，再以「所以」二字作轉接詞，引用孔孟的言論，以闡述孫蔣二公的言論，茲舉二例以見一斑：

（1）國父說：「智之範圍甚廣，宇宙之範圍，皆智之範圍。」格物致知的功夫是以成智為目的，智是「有聰明、有見識之謂」（國父《軍人精神教育》），而智之種類有三：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。」知之的程度，各人不同，惟愈好學及

1991），（一），卷中，性，頁176。

¹⁴ 《疏證》，卷中，天道，頁172。

¹⁵ 例如將「誠」解釋為：「誠為道德的源泉，又是一切行為的原動力，可借用物理學和化學中的術語，說明誠的意義。誠就是『能』（Energy），『能』以『位能、動能、熱能、光能、聲能、磁能、電能、化學能』不同型式表現，並互相轉變，在各方面種種色色的應用中造福人類。『誠』的功用，與此頗為類似。」（《教材》，第2冊，頁79），這樣的解釋與古代儒學原意相去甚遠。

愈力行則愈能增長智慧，所以孔子說：「好學近乎知。」
（《中庸》）¹⁶

（2）古今中外的政治制度，各有不同，但是它們的用人取人的原則，都是要「選賢與能」。怎樣選賢與能呢？就是看那人能不能修身，也就是要看他的品德與才能。蔣公說：「才與德二項的比例，也是值得注意的。司馬光說：『德餘才謂之君子，才餘德謂之小人。』可見才高德薄的人，是從來不受重視的。因此我們取人，如果他是才德並茂，當然是最理想的人才，否則，寧願拔擢德高於才、剛毅木訥的人。」（〈人事制度的重要與考核人才的方法〉）所以《中庸》說：「為政在人。」¹⁷

以上這兩段解釋的論證結構中的「所以」二字，以二千年前孔子的言論來支持現代政治領袖的言論，最可以顯示《教材》的論證邏輯扭曲之一斑。¹⁸

經過上述的思想內容以及論述結構的扭曲之後，古代儒學已經完全被當代政治權威所「馴服」而成爲戰後臺灣的「國家意識形態」的一部份了。

（3）儒家思想在戰後臺灣傳播的第二個管道是透過「非

¹⁶ 《教材》第2冊，頁2。

¹⁷ 《教材》第3冊，頁3。

¹⁸ 諸如此類的扭曲為數甚多，例如《教材》第2冊，頁40、頁61-62、頁133；第3冊，頁81-82中的「所以」，均屬此類。

正式教育途徑」。所謂「非正式教育途徑」是指：民間信仰（如鸞堂）、民間儒學社團、雜誌、演講會、小說戲曲等。透過這種途徑傳播的儒家價值，基本上是臺灣社會文化價值體系的一部份，略近於柏格（Peter Berger）所謂的「庸俗化的儒學」（“Vulgar Confucianism”）。這個途徑所傳播的儒家價值是長期的、漸進的、滲透性的，而不是如「正式教育途徑」中透過教科書、大學聯考、高普考等管道所傳播的是較為制式化的，立即的（雖然未必有效）。「非正式教育途徑」為數雜多，影響深遠。單以民間信仰一項而論，如臺灣各地廟宇的籤詩中所見的儒家價值，就頗為可觀。本文以篇幅所限，僅以民間儒學社團所出版的《鵝湖》月刊為代表，探討儒家在戰後臺灣的「非正式教育途徑」中的存在形式。

《鵝湖》月刊社是戰後臺灣社會中純民間的儒學社團，從1975年7月創刊至1996年9月255期（仍繼續發行中），共刊載論文663篇。¹⁹從663篇論文主題的思想派別來看，在663篇論中，論述墨家篇數最少，不及2%（9篇）；法家及名家次之，共佔5%強，各為17篇；道家有151篇，佔22.8%；儒家最多，有469篇，佔70.7%。由以上的分析結果可知，儒道二家所佔數量超過90%（90.5%）。可見《鵝湖》月刊的討論以

¹⁹ 我們計算的標準是：一般性的雜記、學者答辯等，雖觸及分類派別的範疇，但不予列入；專書的序文、導讀，或前言則列入計算，論文以（上）、（下）、（一）、（二）、（三）分期刊載者均單獨計篇。例如：〈孟子的倫理思想（上）、（下）〉，計為二篇。如此計算共得663篇。

儒道二家的思想為大宗，儒家思想更是討論的主流（如圖 1）。再從 663 篇論文中找出論述內容有明確的時代範圍者共 311 篇，其量化趨勢如下：論述漢魏晉代最少，僅有 3 篇，佔 1%。清代儒學次之，4 篇佔 1.3%。明代理學共 50 篇，佔 16.1%。近現代共 58 篇，佔 18.65。宋代理學共 78 篇，佔 25.1%。先秦儒家共 118 篇，佔 38%，所佔份量最多。從整體趨勢來看，《鵝湖》月刊中關於儒家的討論若以朝代區分，以論及先秦儒家的論文為多，佔全部 1/3 強，是討論的重點。然而，論及宋、明理學之論文共合佔 128 篇，為 41.2%，已逾先秦儒家所佔比例，可見宋明理學也是《鵝湖》月刊討論的重點（如圖 2）。《鵝湖》月刊論述近現代的論文佔 58 篇，這項事實與《鵝湖》月刊論文的撰寫者多係當代儒學大師唐君毅、牟宗三等人之第一代或第二乃至第三代弟子有關。

（4）但是，作為「非正式教育途徑」的《鵝湖》月刊是一種民間儒家學者強化中國文化認同的思想資源。戰後臺灣的儒學研究者對中國文化都具有不同程度的認同感，儒學研究對他們而言不僅是「事實的描述」，同時也是一種「價值的認同」。在許多戰後臺灣儒學研究者的心目中，儒學並不是一種對象性的客觀存在，而是一種研究者賴以安身立命的價值系統。牟宗三自述 1949 年大陸變局之後來到臺灣，他說：「這邪惡的時代，實須要有『大的情感』與『大的理解』。『大的情感』恢弘開拓吾人之生命，展露價值之源與生命之源。『大的理解』則疏導

問題之何所是與其解答之道路。由此而來者，則將為『大的行動』²⁰。」牟宗三努力將「大的情感」與「大的理解」融合貫通，也將儒學視為安身立命的價值泉源。

牟宗三將「事實判斷」與「價值判斷」合而為一的這種態度，對大部份的《鵝湖》成員啓示極大，其中最具代表性的是《鵝湖》月刊 158 期的「鵝湖論壇」所刊「儒家還有前途嗎？」這篇社論。作者李明輝首先批判「把儒家看成一套在歷史上發生過作用的思想以及在歷史上實際存在的制度」這種態度，並宣稱：²¹

今日一個具有文化意識的中國知識分子很難心安理得地接受這種論定，此所以唐君毅先生有「花果飄零」之痛。其故安在？因為在以儒家思想為主導的中國文化傳統中，今日的中國人是以主體的地位存在。對我們而言，儒家傳統、甚至整個中國文化並不止是可以客體化、甚至博物館化的研究對象，而是我們具體生命的一部分。把自己置身其中的文化傳統客體化，而質問其前途，這是自我疏離的第一步。若再進而將這個已經客體化的傳統與其他的傳統（譬如基督教傳統）平列，而侈言「融通」、「多元」，乃是自我疏離的第二步。這是今日中國知識分子的真病痛之所在。

²⁰ 牟宗三：《五十自述》（臺北：鵝湖出版社，1989），頁 129。

²¹ 李明輝：〈儒家還有前途嗎？〉，《鵝湖》第 158 期（1988 年 8 月）。

儒家還有前途嗎？這個問題不當只是個事實問題，而應當是個心願與期望的問題。只要在儒家傳統中以主體自居，則人可以弘道；儒家文化並非不可吸納科學與民主，亦非不可與其他文化相切磋、相摩盪。若竟喪失其主體的地位，而俯仰隨人，顧亭林所謂「亡天下」是也。如此而不知其可悲，乃雙重之可悲！

這種對待儒學傳統的態度，堅決反對將儒學「博物館化」，主張中國人應克服「自我疏離」，重建中國文化之主體地位。換言之，在民間的儒學解釋中，儒學是文化認同的精神資源。

李明輝所主張「在儒學傳統中以主體自居」的態度，其實正是《鵝湖》諸多作者共同信持的理念。在《鵝湖》創刊號以「本社」名義所發表的「發刊辭」〈鵝湖精神之重建〉中，他們宣稱《鵝湖》月刊的創辦宗旨有三：²²

- (1) 在時代知識的脈絡中，探索宇宙人生的真諦，以肯定人生的意義與價值；
- (2) 促使中國傳統所特重的道德精神普及於今日，鼓舞人類依據德性，融合學問於生命之中；
- (3) 以我們的真情實感，來重新接上文化傳統的真精神，運用現代的表達形式，為這一飄盪的時代樹

²² 〈鵝湖精神之重建〉，《鵝湖》創刊號，「發刊辭」（1975年7月），頁1。

立一精神之基柱，完成我們這一代所必須完成的使命和責任。

這三項宗旨都將「對儒學的研究」與「肯定人生的意義與價值」融合為一體，使「事實」與「價值」貫通無間，使儒學成為中國人的文化認同的基礎。

三、戰後臺灣儒學的思想內涵

在「正式」及「非正式」教育途徑中，儒學分別以教科書及民間雜誌的形式而存在。以這種形式而存在的儒學，其思想內涵具有強烈的戰後臺灣之特殊性。這種思想內涵有兩個突出面向：（1）在《中國文化基本教材》教科書中的儒學，「對當代政治領袖的服從」這個面向特別突顯；（2）在民間儒學中，則有「超越的儒學」與「實踐的儒學」兩個面向，但本質上都是「文化的保守主義」者。我們接著闡釋以上兩個論點。

（1）《中國文化基本教材》對儒家思想內容進行粗暴地扭曲，對《四書》的解釋完全棄漢註唐疏以及宋明諸儒之解釋而不顧，以陳立夫個人之《四書道貫》為依據，任意扭曲儒學，將孔子的「道」解釋為孫中山的「主義」，並且幾乎各章各節都以蔣中正的言論為主，再以「所以」之類語詞，引用《四書》文句以證明蔣中正言論之正確。

特別值得注意的是，《教材》編者進行對儒學的扭曲時以

及引用蔣中正言論時的「脈絡」(Context)。*《教材》*編者引用蔣中正言論時並不是在作為商榷論辯的對象的學術脈絡中，而是在作為最高權威與絕對真理的政治脈絡之中進行的。孫中山和蔣中正這兩位當代政治領袖發表諸多言論，或為激發黨員的團結，或為政策之宣導，或為其他現實之政治事務，但並不是為了詮釋古典儒學而發。簡言之，孫蔣是在當年「政治脈絡」之中發言。但是在*《教材》*編者的引用中，卻被轉化為「文化思想的脈絡」，以孔孟言論作為孫蔣言論的註腳。這種扭曲，我們可以稱之為「脈絡性的錯置」。*《教材》*編者企圖透過這種「脈絡性的錯置」，而「使青年思想不再誤入歧途，進而了解三民主義實行的要義，以期有助於反攻復國的大業」。²³

經過*《教材》*編者這種「脈絡性的錯置」之後，儒家就成為國民黨政治權威的弄臣，成為當代權力中樞的吹鼓手，成為為當代中國威權體制塗脂抹粉的化妝師。在陳立夫版的「御用儒學」之中，儒家不再是高唱人民勝利進行曲的鬥士，*《四書》*（特別是*《孟子》*）也不再是為人民伸張正義的福音書！孔孟以「道」自任，並堅持「道」於「勢」之立場，但2000年後在臺灣的*《中國文化基本教材》*中，這些偉大的精神卻為晦而不彰，誠使當代對儒學有敬意的人為之戚然痛心。

(2) 正如中國儒學史的經驗一樣，戰後臺灣儒學的活力主要保存在民間社會之中。相對於*《中國文化基本教材》*教科

²³ *《教材》*第6冊，頁95。

書中的「官方儒學」而言，民間的儒學主要表現在學院的學者的著作之中。但是，許多學院學者的儒學研究基本上是從一個所謂「客位的」（“etic”）的觀點，將儒學作為一個客觀研究對象而提出的分野。如果從「主位的」（“emic”）的觀點，扣緊當代學者對儒學的內在認知（或認同）這個角度來看，則儒學在戰後臺灣的思想界，誠如陳昭瑛所指出，大約可以區分為兩個陣營：一是「激進的儒家」，這是以人和人民為根本去掌握事物的當代儒家，以徐復觀為代表。二是「超越的儒家」，是從超越的、先驗的方面去掌握事物，以唐君毅、牟宗三為代表。²⁴唐、牟、徐三先生皆在戰後臺灣及香港弘揚儒學，但治學取徑頗不相侔。唐君毅著《中國哲學原論》共七冊，分為《導論篇》（一冊）²⁵、《原性篇》（一冊）²⁶、《原道篇》（三冊）²⁷、《原教篇》（二冊）²⁸。《原道篇》所述者為形上學之發展，偏重人之究極實現與人文世界所依據之道，《原性篇》所述者為人性論之發展；《原教篇》所論則為宋明理學之發展。以上皆是「即哲學史以論哲學」之作，取唯心論之路數，重建中國之主體哲學。牟宗三論述儒家思想最成體系而卓然自成一家之言的鉅著是《心體與性體》三大冊²⁹，以及《從陸象山到劉戡山》

²⁴ 參考：陳昭瑛：〈一個時代的開始——激進的儒家徐復觀先生〉，收入：徐復觀：《徐復觀文存》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁361-373。

²⁵ 唐君毅：《中國哲學原論—導論篇》（香港：東方人文學會，1966）。

²⁶ 唐君毅：《中國哲學原論—原性篇》（香港：新亞書院研究所，1968）。

²⁷ 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇》（香港：新亞書院研究所，1974）。

²⁸ 唐君毅：《中國哲學原論—原教篇》（香港：新亞書院研究所，1975）。

²⁹ 牟宗三：《心體與性體》全三冊（臺北：正中書局，1968）。

³⁰，早年在香港講學有演講稿《中國哲學的特質》³¹以及在臺大哲學系講學之紀錄《中國哲學十九講》³²及《中西哲學之會通十四講》（臺北：學生書局，）等書並行於世。如專就牟先生對儒家哲學之研究而言，《心體與性體》所建立的解釋系統，對於最近 20 年來的臺灣儒學界，影響深遠。唐先生思路近黑格爾，而牟先生近康德，這是眾所週知之事，無庸贅言。徐復觀是思想史家，他的諸多著作都取歷史之角度，特就專制政治對儒學刻劃之傷痕特加論析。比較言之，唐牟的思想淵源近於宋儒，而徐復觀則上接先秦儒學。

四、儒學在戰後臺灣所發揮的作用

那麼儒學在戰後臺灣產生何種作用呢？我們可以這樣回答這個問題：（1）以中學教科書為形式而存在的「官方儒學」，基本上發揮保衛國民黨政治體制的作用，它是一種「意識形態的國家機器」。（2）作為民間學術思潮的儒學則發揮了抗拒西方近代文化，彰顯中國文化的特殊性的功能。它基本上是一種「文化的保守主義」。（3）以上官方及民間的儒學之間，存有相當大的緊張性。我們闡述這三項論點。

（1）經過《教材》編者扭曲以後的儒家，成為戰後臺灣

³⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979）。

³¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1963，1976）。

的「意識形態的國家機器」，這種作用尤其表現在以下兩個方面：

(a) 三民主義成為實踐儒家理想的基礎：在《中國文化基本教材》中，古典儒學的重要概念或論旨，都被置於當前政治需要及意識形態的脈絡中加以重新解釋。這類例子不勝枚舉，我們僅舉一例以概其餘。在《教材》第6冊第10課解釋《禮記·禮運》「大道之行也，天下為公」時說：「國父對於天下為公及大同世界，十分重視，他生平為人題字時，一提筆便是寫『天下為公』或《禮義大同》章。所以先總統 蔣公說：『三民主義新中國，乃天下為公的大同世界之真實基礎。』他認為三民主義不僅可以救中國，而且可以救世界；我們革命的目的，不僅要建立中華民國，而是要實現世界大同。但是一定要先建立三民主義的新中國，然後才可以促進世界大同。」（《國父遺教概要》第六章）這是大家所應知道而努力求其實現的歷史使命。」³³《教材》編者在這一段課文中，明白指出，只有實施三民主義，儒家的「大同」理想才能實踐，而且他是先說這一段議論之後再引〈禮運〉「大同」章以證明之。依此邏輯，在三民主義出現之前，2000年來儒家理想就毫無實踐的可能了。

(b) 反共鬥爭是提倡儒學的目的：在以陳立夫的《四書

³² 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983）。

³³ 《教材》第6冊，頁68。

道貫》為本所編的《中國文化基本教材》中，儒學之所以值得提倡是為了反共事業。《教材》說：「孔子既稱為『聖之時者』，所以中國文化並非一成不變，當此民族大動亂時代，而又值政治民主化，社會工業化，一切都發生變動，中國文化有待復興，以適應當前的實際情勢。〔…〕因此，當大陸發生『文化大革命』時，蔣公遂倡導文化復興，而且遺囑『復興民族文化』，使青年思想不再誤入歧途，進而了解三民主義實行的要義，以期有助於反攻復國的大業」。³⁴《教材》編者要求儒學為當前反共鬥爭而服務，使儒學寬闊的門庭為之狹隘化。

(2) 在民間學者唐牟徐等人解釋下的儒學，從長程觀點來看是作為解決 20 世紀中國人所面臨的由「道德的迷失」、「存在的迷失」、「形上的迷失」所構成的「意義的危機」³⁵的思想困局的一種精神資源，他們企圖透過對儒學的再詮釋而論證中國文化的特殊性，從而為當代中國人奠定安身立命的文化根基，這項意圖在 1958 年他們與張君勱共同發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉中已清楚顯示。³⁶但是，從現實脈絡來看，當代儒家學者所以重新解釋儒家尚有一層對治 20 世紀中

³⁴ 《教材》第 6 冊，頁 94-95。

³⁵ 參考：Hao Chang, "Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China," in Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), pp. 276-304. 張灝, 《幽暗意識與民主傳統》(臺北：聯經出版公司，1989)，頁 79-116。

³⁶ 年宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅合撰：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《民主評論》9 卷 1 期(1958 年 1 月)。文刊於《民主評論》9 卷 1 期(1958)。

國政治問題的深刻用心在焉。他們希望通過重新疏解儒家思想而使中國文化與現代民主政治接榘。這種現實的用心，表現在梁漱溟對中國民主化困局的分析、熊十力對儒家新外王理論的拓展，也表現在牟宗三之論證從「理性之架構表現」以開出民主與科學，唐君毅強調儒學中具有自由精神，以及徐復觀的諸多論述之中。³⁷其中，徐復觀對民主政治與儒家之融通用力尤多。³⁸

民間儒家學者將儒學作為一種具有中國特色的而為中國人安身立命的精神資源，以及回歸儒學傳統企圖開出民主政治（所謂「返本以開新」），這種態度基本上是一種史華慈（Benjamin I. Schwartz, 1916-2000）所謂的「文化保守主義」。史華慈曾通觀近代中西歷史上的保守主義思潮而提出以下的看法：³⁹

二十世紀的中國幾乎沒有柏克式的保守主義，全盤肯定現行的社會秩序。〔我們〕所看到的是一種受民族主義情感所影響的文化保守主義，這種民族主義情感很少會

³⁷ 參考：何信全：《儒學與現代民主——當代新儒家政治哲學研究》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996）。

³⁸ 參考：黃俊傑：〈當代儒家對中國文化的解釋及其自我定位——以徐復觀為中心〉，收入：劉述先編：《當代儒學論集：傳統與創新》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995）。

³⁹ Benjamin I. Schwartz, "Notes on Conservatism in General and in China in Particular" in Furth ed., *op cit.*, 中譯文見：林鎮國譯：〈論保守主義〉，收入：傅樂詩等著：《近代中國思想人物論——保守主義》（臺北：時報出版公司，1980），頁 19-38，引文見頁 36，譯文略有修訂。

對當時的政治秩序有所肯認，雖然在建立民國之後可以看到它對政治秩序的認可。我也發現，當有些中國保守主義的勢力，認為來自中國「過去」的原素能對現代的目標有所效用，也就有些其他不快樂類型的保守主義，對中國「過去」的用處表現懷疑，但是他們仍衷心地意識到「過去」之決定性的力量。

當代中國的保守主義思潮，一方面強調民族主義，另一方面面對「傳統」充滿了孺慕之情，企圖從民族文化遺產中開出現代民主政治的生活方式，而將「民族的」與「民主的」貫通為一，這種思想傾向都呈現在民間版的臺灣儒學之中。

我在這裡指稱以唐、牟、徐等先生為代表的戰後臺灣儒學是一種「文化的保守主義」，主要是指戰後從大陸流寓臺灣的儒家學者，以畢生之力從事著述與教學，「保」持「守」護儒家傳統的精神價值而言。他們認為，這種精神價值是中國人之所以為中國人的文化資產，在西潮席捲中國的 20 世紀，中國人不能放棄或捨離自己的文化之本根。事實上，唐君毅就以「保守」這個名詞指稱他自己的思想立場，唐君毅說：⁴⁰

凡此一切於「親者無失其為親，故者無失其為故」、「久要不忘平生之言」、「不忘其初」、「不失其本」之事，今之心理學家、社會學家、歷史文化學家，或以為

⁴⁰ 唐君毅：〈說中華民族之花果飄零〉，收入：氏著：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974），頁 1-29，引文見頁 16。

不過習慣，此是保守。但我可正告世人曰，此決非只是習慣，此乃人所以得真成為人，我所以得真成為我之實然而又當然之理。如說此是保守，此即是人之所以保守其人，我所以保守其為我，而人類不能不有、亦當有之保守。此保守之根原，乃在人之當下，對於其生命所依所根之過去、歷史、及本原所在，有一強度而兼深度之自覺。人由此自覺之強度與深度之增加，即必然由孝父母而及於敬祖宗，由尊師長而敬學術文化，以及由古至今之聖賢；而我若為華夏子孫，則雖海枯石爛，亦不忘其本。由是而我之生命在在之意義與價值，即與數千載之中華民族、歷史文化、古今聖賢，如血肉之不可分。我生命之悠久，於是乎在；我生命之博厚，於是乎存；而我乃為一縱貫古今、頂天立地之大人、真我。世之學者徒知曰習慣、保守者，抑何小之乎其視人，亦何小之乎視其自己之所以成為人、成為我也？

唐君毅之所以主張「保守」自己的文化與傳統，乃是有見於時間之持續性，他說：「父母死，守廬墓，忠臣守土，賢妻守節，儒者守先王之道，以待後之學者，一切宗教徒守其聖地，一切學者守其所學，一切教師守其所教，官守職責，一切農工商，守其所事。唯守而後存者不亡，人生一切事業、一切文化，得綿續不斷，達於無疆。唯守而後有操，有操而後有德，以成其

人格。守之爲義大矣哉。」⁴¹正是基於有持續才有創新這項觀點，唐君毅和他同時代的儒者才強烈主張「保」持堅「守」中國文化之根源。

這種意義下的「文化保守主義」，必然是與土地與人民密切結合而共其呼吸的，所以在歷史上民間版的儒學在臺灣常發揮兩種作用：第一是以本土主義抵抗外來殖民主義或西化潮流；第二是站在人民的立場批判「官方儒學」。關於第一種作用，陳昭瑛已有所闡發。她認爲儒學之爲本土主義，在明鄭時期的臺灣表現爲反清復明，在日據時期的臺灣則表現爲對日本殖民主義的反抗，在戰後臺灣則表現爲對全盤西化的反抗。陳昭瑛接著以徐復觀及唐君毅爲例，認爲徐復觀與戰後臺灣本土化運動的關係可由三方面來看，一是他與日據時期本土化運動者的精神結盟；一是他在 50、60 年代站在中國文化立場對西化派的批判；一是他在 70 年代鄉土文學論戰中，爲鄉土文學辯護，以及對當時文學界之現代主義風潮的批判。⁴²關於第二種作用，主要表現在當代民間儒學學者對「官方儒學」的正面批判，這種作用需要詳加解釋。

(3) 在當代儒家學者中，對當代中國左右兩派專制政治人物批判最爲凌厲的當推徐復觀先生。徐復觀對中國歷史所提出最具創意的意見之一是所謂「二重主體性的矛盾」的說法。

⁴¹ 唐君毅：《說中華民族之花果飄零》，頁 22。

⁴² 陳昭瑛：〈當代儒學與臺灣本土化運動〉，收入：劉述先編：《當代儒學論

他認為，中國歷史上政治的現實是「國君主體性」，但儒家思想的中心卻是「人民主體性」，兩者形成深刻的矛盾關係。⁴³徐復觀提出這項看法是在 1950 年代初期，這項看法的提出與他對蔣中正的諫諍有其一貫之脈絡。1953 年 5 月 1 日，徐復觀在《民主評論》4 卷 9 期發表〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉一文，指出中國政治思想要求人君從道德上轉化自己，將自己的才智與好惡捨掉，以服從人民的才智好惡。在專制政治下言治道，不追根到這一層，即不能解消前面所說的在政治上「二重主體性的基本矛盾」，一切的教化便都落空。徐復觀也基於這項看法，在 1956 年 10 月 31 日在《自由中國》15 卷 9 期在〈我所瞭解的蔣總統的一面〉中，提出建議：「人主觀底意志，解消於政治的客觀法式之中，使國家政治的運行，一循此客觀法式前進，既可減輕蔣公個人的宵旰憂勤，亦可培養國家千百年的基礎，這才是一條簡易可行之道」⁴⁴在這篇文章刊出後，徐先生受到《中央日報》（1957 年 2 月 7 日）社論的批判，他不僅在 1957 年 2 月 12 日，在香港《華僑日報》以〈悲憤的抗議〉一文提出批駁，而且在 1957 年 3 月 13 日在《自由人》為文強調：「由君臣關係之絕對化因而顯出人君特為尊嚴之觀念，乃長期專制政治下之產物，為先秦正統思想中所未

集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995），頁 243-293。

⁴³ 同上註 32。

⁴⁴ 徐復觀：〈我所了解的蔣總統的一面〉，收入：氏著：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：臺灣學生書局，1988），引文見頁 311。

有。」⁴⁵從徐復觀之被黨營《中央日報》批判，我們看到了當代儒家與國民黨威權體制的正面衝突。

牟宗三對國民黨的批判是另一個具體實例。1988年12月4日，國立臺灣師範大學舉辦《陽明學學術討論會》，邀請牟宗三發表「引言」。牟宗三這樣說：⁴⁶

〔…〕我考量歷史，分析國民黨的革命本質，其外在的政治使命是推翻滿清，其內在的文化使命應是承繼顧、黃、王的理想往前進，開一個內聖外王的大格局。可惜國民黨始終不能，也不肯接上去。〔…〕孫中山先生倡導革命時，就沒有看到這一點，他一直要若隱若顯的要和洪秀全拉關係。洪秀全是個亂七八糟的人，你和他拉關係，是很不明智的。儘管洪秀全「排滿」是不錯，但他的實際精神背景是什麼？他那個教算什麼教？他又禁讀聖人的書，結果他比滿清還壞，比夷狄還夷狄。所以曾國藩受不了，才出來替滿清把太平天國消滅。國民黨若真要為中華民族歷史文化做主，為什麼不堂堂正正繼承明末三大儒的文化理想呢？偏偏要去拉那個不成材的洪秀全這樣的文化見識，真是不可思議，我始終不能理解。

⁴⁵ 徐復觀：〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入：氏著：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980），引文見頁497。

⁴⁶ 《陽明學學術討論會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學人文教育研究中心出版，1989年3月），「引言」，頁4。

牟宗三批判國民黨偏離中華文化之精神，要求國民黨回歸明末顧炎武、王夫之、黃宗羲所代表的文化理想。

徐復觀與牟宗三對國民黨的批判，為大多數的民間儒家學者所繼承發揚，最具有代表性實例就是《鵝湖》作者們對 1986 年版的《中國文化基本教材》的批判。自從陳著《中國文化基本教材》成為全國高中生必讀之課本後，以其錯誤百出，荒謬至極，引起各界人士極為激烈之反應，在《鵝湖》月刊撰文加以批判。⁴⁷

但是，我必須緊接著說明的是，由於徐復觀等當代儒者是在戰後從臺灣高壓政治這種歷史脈絡中發言，所以他們對「儒家之道」的實質內涵之詮釋也因時而變。當代儒家第一代宗師如熊十力、梁漱溟、馬一浮固然對傳統儒家內聖工夫上多有進境，但於外王工夫亦不忽略，如熊十力及梁漱溟皆曾參與革命，馬一浮對革命亦多持同情態度。但是，第二代儒家如徐復觀早歲雖曾參贊國民黨中樞，但來臺以後就從權力中心隱退，唐君毅及牟宗三則未參與外王事業。至於第三代儒家學者則大體接受學術分工的事實，他們是現代學術產業下的一環，惟主

⁴⁷ 林安梧：〈關於高級中學「中國文化基本教材」的一些斷想〉，《鵝湖》114 期（1984 年 12 月），收入：林安梧：《現代儒學論衡》（臺北：業強出版社，1987），頁 271-280；伍壽民：〈新編「高中中國文化基本教材」諸問題商榷〉，《鵝湖》第 118 期（1985 年 4 月）；楊祖漢：〈高中「中國文化基本教材」必須重新改編〉，《鵝湖》119 期（1985 年 5 月）；袁保新：〈「中國文化基本教材」何去何從：談經典教育的現代意義與作法〉，《鵝湖》156 期（1988 年 6 月），〈鵝湖論壇〉。

觀下親近儒家的知識團體。他們對儒家思想的內涵之詮釋已與第一代有所不同，他們對官方的批判不論就重心或實質言均與第一代儒者互有不同。

儒學在戰後臺灣就像中國歷史上一樣，方面甚廣，一言不足以蔽之。本節所說的存在於教科書中的「官方儒學」固然有其強化國家意識形態的作用，但是，儒家的部份價值觀也隨著教科書而普遍傳播於臺灣社會，也有其一定的貢獻。其次，雖然唐、牟、徐的學術成就及學術人格是不容置疑的，但在「反共復國」的共同信念上，唐、牟、徐與國民黨當局亦有程度不同的合作。這點可從書院、雜誌、演講的金錢來源，略窺一斑。唐、牟、徐對國民黨專權者如蔣、陳（立夫），亦多怨辭。徐復觀還讚美過陳立夫及其《四書道貫》。而且，在 1987 年戒嚴令廢除之前，即使在民間儒家學者之間也有少數對官方作為歌功頌德之輩。因此，雖然這些事實都是大潮流中的支流，不足以撼動主流的方向，但是，由此亦可見在戰後臺灣的特殊背景裡，儒家發展之複雜性，與官民之間糾纏之深。

五、結論

本文探討儒學在戰後臺灣的發展，發現儒學在戰後臺灣所經歷的是一段「挫折的命運」。在正式教育途徑中，存在於 1986 年版的《中國文化基本教材》教科書中的儒學，為執政黨的意識形態服務，成為威權體制的弄臣。在民間學術社群中，存在

於學者著作或儒學雜誌中的儒學，基本上是某種形式的「文化保守主義」。以上這兩種版本的儒學，有其內在緊張性，因為前者以完成政治目標為著眼點，後者以建立「文化認同」為出發點；前者以政治領袖的「訓示」為依歸，後者以人民之文化福祉為考量；兩者南轅北轍，涇渭分明，有其不可混淆者在焉。因此，在戰後臺灣社會中，民間儒家學者起而批判代表官方意識形態的「官方儒學」者，代不乏人，屢見不鮮，具體繼承並展現儒學傳統中的批判精神。

儒學自孔孟以降，2000 餘年來面對時代之挑戰，勇於興起心志自作主宰，正面承擔人間的苦難，其間有成功也有失敗，而且悠久的儒學傳統正如長江黃河挾泥沙以俱下，不免正反並陳，瑕瑜互見。⁴⁸但是，儒者在儒學史上之地位必以其是否抱道守貞以為判。明末大儒王夫之（船山，1619～1692）嘗慨夫言之：「天下所極重而不可竊者二：天子之位也，是謂治統；聖人之教也，是謂道統。治統之亂，〔小人〕竊之，〔盜賊〕竊之，〔夷狄〕竊之，不可以永世而全身；其幸而數傳者，則必有日月失軌、五星道行、冬雷夏雪、山崩地坼、雹飛水溢、草木為妖、禽蟲為蟹之異，天地不能保其清寧，人民不能全其壽命，以應之不爽。道統之窗，沐猴而冠，教猱而升木，尸名以徼利，為〔夷狄盜賊〕之羽，以文致之為聖賢，而恣為妖妄，方且施施然謂守先王之道以化成天下；而受罰於天，不旋踵而

⁴⁸參看：Wm. Theodore de Bary, *The Trouble With Confucianism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), preface, pp.xi-xii.

亡。」⁴⁹觀夫儒學在戰後臺灣之經驗，信哉斯言！

⁴⁹ 王夫之：《讀通鑑論》（臺北：河洛圖書出版社景印新校標點本，1976），卷 13，頁 408-409。

玖、

戰後臺灣文化中儒學的保守思想傾向

一、背景與問題

戰後臺灣思想與文化的發展，波濤壯闊，迴流激盪，但卻呈現諸多思想或文化質素之間的衝突與爭衡，就其大趨勢觀之，以傳統文化與現代文化之間的對抗較具有本質性，因而牽動其他文化衝突的發展，例如：中原文化與臺灣文化之間的對抗，基本上與過去百年來臺灣從「傳統」邁向「現代」的過程中，政治結構與政策的變遷有其深刻的關係；而西方文化與本土文化之間的緊張，則受到戰後臺灣經濟的快速發展及其日趨國際化直接或間接的影響，而經濟國際化正是從「傳統」走向「現代」的重要發展。¹

臺灣的傳統文化與現代文化、中原文化與臺灣文化，以及西方文化與本土文化之間的斷裂，都因發生於戰後臺灣特殊的

¹ 另參拙作：Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, “Introduction: Change and Contention in Taiwan’s Cultural Scene,” in Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder, Co.: Westview Press, 1994), pp.1-18.

政治經濟脈絡中而為之加強。從政治角度來看，戰後臺灣思想史的發展深深地受到政治力滲透與支配。由於戰後臺灣的思想與文化領域在相當大幅度內受到政治領域的支配，所以臺灣思想史發展的軌跡，所反映的政治史意義常常超過思想史的意義，許多外來思潮在進入戰後臺灣時常常為了適應當時政治情勢而有所調整，甚或被查被禁，難以流傳；而作為中原文化思想主流的儒家思想，在戰後臺灣政治脈絡中，也因為成為官方意識形態而受到相當的扭曲。其次，再從經濟的角度來看，由於戰後臺灣經濟的快速發展，資本主義化之趨勢日益明顯，所以導致思想文化領域的運作邏輯，深深地受到經濟領域運作邏輯的支配與轉化。所謂「經濟領域內的運作邏輯」，是指在市場經濟的前題上，以生產的效率作為基本考量。在市場經濟運作邏輯主宰各個領域的狀態之下，思想文化領域也常常服從市場經濟的運作邏輯，從而使最近幾十年來的臺灣思想與文化日趨庸俗化、市場化與商品化。思想文化領域內部自己的運作邏輯應該在於自我實現（self-realization），文化領域的運作邏輯一旦被經濟領域市場經濟運作邏輯所掩蓋，其結果則是導致文化領域自主性的喪失，其流弊至為嚴重，使文化的創造力為之萎縮，而訴諸感官迎合市場需求的低俗文化則風起雲湧，蔚為風潮。

在臺灣思想史領域中，傳統／現代、中原／臺灣以及西方／本土的對抗與融合，當然不是從 1945 年臺灣光復以後才開始的。事實上，早在滿清統治時期（1683-1895）以及日據時代（1895-1945），這三個層面的推移已經逐漸在醞釀形成之

中。舉例言之，清代臺灣源於閩粵兩地的民間漢文化傳統，與來自大陸的高層官僚所熟悉的文化，就頗有差距。而日據時代臺灣人的漢文化與日本人的大和文化之間的衝突也彰明較著，這種衝突也因為前者與傳統文化重疊，而後者則與工業化及西化結合，而更形激烈。在清代、日據及戰後這三個時期中，臺灣思想與文化的變遷與地域及種族這兩個因素也有深刻的關係。就地域因素來看，在清代及日據時期，臺灣的知識份子及日本官僚資本家深受近代西洋文明之洗禮，在福澤諭吉所提倡的「脫亞入歐」思潮之下，大多對本土漢文化傳統採取鄙視的態度；而本土文化與價值體系常依附在地方性的宗教信仰之上而獲得延續。再就種族角度觀之，臺灣思想與文化變遷都與種族因素有其關係，例如在清代臺灣文化領域內漢人和原住民的衝突，以及漢人之不同的地域性族群之間的衝突甚為顯著。在日據時代，臺灣人與日本人之衝突（以及二者與原住民之間的對抗），除了政治經濟利益的衝突之外，更是文化與思想的對抗。1945年以後，臺灣人與外省人之衝突以及二者與人口已日漸減少的原住民之間的對抗，都有其文化的與思想的內涵。² 總而言之，臺灣思想史與文化史的變遷，在時間區隔、地域差異以及族群分野等三大因素的影響之下，充分展現其多樣性、複雜性與多元性。

在這種政治力與經濟力對文化與思想深刻滲透的歷史背

² 同上註。

景之下，「儒學在臺灣的發展」就成為極具研究價值的課題。在與現代文明對照之下，儒學是傳統文化的主流思想；在「中原／臺灣」的對照架構之下，儒學深具中原文化之色彩；在「本土／國際」的文化激盪中，儒學又是色彩強烈的本土人文思想體系。由於儒學的強烈的「經世」性格，³它在中西新舊各種思想與文化交互激盪的臺灣這個島嶼，勢必與現實政治及文化情境產生強烈的互動。誠如陳昭瑛所指出：在臺灣儒學史上，儒學是一種本土主義，在明鄭時期的臺灣表現為反清復明，在日據時期的臺灣則表現為對日本殖民主義的批判，在戰後臺灣則表現為對全盤西化的反抗。⁴

本文探討戰後臺灣思想界中與官方關係密切的《孔孟月刊》（1962年9月創刊）中，所呈現的戰後臺灣儒學的一個重要側面——強烈的保守思想傾向。儒學在戰後臺灣所經歷的是一段「挫折的命運」。在正式教育途徑中，存在於陳立夫編的《中國文化基本教材》（1986年版）教科書中的儒學，為執政黨的意識形態服務，成為威權體制的弄臣，是一種「政治的保守主義」。在民間學術社群裡，存在於學者著作或儒學雜誌中

³ 南宋大儒陸象山（九淵，1139-1193）嘗拈出「公」與「義」二字為儒者通義曰：「惟義惟公，故經世，〔…〕儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世」（見：陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981，卷二，〈與王順伯〉，引文見頁17。），「經世」二字是對儒學基本精神之確切描寫。

⁴ 陳昭瑛：〈當代儒學與臺灣本土化運動〉收入：劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995），頁243-293。

的儒學，基本上是某種形式的「文化保守主義」。⁵所謂的「保守思想」指強調傳統、依賴權威（特別是政治權威）、重視秩序，並且反對激進主義者所嚮往的諸如「烏托邦」之境界的一種心態。這種心態明顯地呈現在戰後臺灣儒學之中。本文擬以1962年9月創刊的《孔孟月刊》為中心，分析戰後臺灣儒學的保守思想傾向。質言之，本文探討的問題有三：

- (1) 在戰後臺灣特殊政治脈絡之下，《孔孟月刊》的社論作者關心的問題之量化趨勢如何發展？
- (2) 《孔孟月刊》的社論作者在諸多論文中呈現何種思想傾向？
- (3) 這種思想傾向有何中國文化史及當代政治史的根源？

本文除第一節引言之外，第二節以《孔孟月刊》每期所發表具有社論性質的〈論壇〉作為基本史料，從量的觀點觀察〈論壇〉所刊論文內容之變化趨勢。第三節則就〈論壇〉論文之內容，分析其所呈現的保守主義思想傾向的四個面相。第四節則進一步探討〈論壇〉文字之保守主義傾向的根源在於一元論思維模式與政治力的滲透。第五節則提出結論。

⁵ 參看本書第8章：〈戰後臺灣文化中的儒家思想：存在形式、內涵與功能〉。

二、《孔孟月刊》〈論壇〉論文的量化趨勢

(1)《孔孟月刊》是中華民國孔孟學會(1960年4月10日成立)所出版的刊物,自從1962年9月創刊發行迄今,印行數量頗為可觀,是代表官方意識形態的重要刊物,頗具有史料價值。《孔孟月刊》從第1卷第1期(1962年9月)至第35卷第4期(1996年12月)為止,發表論文近3000篇,我們扣除青年園地、教學園地、徵文比賽作品等專欄文章、事務性及報導性文章,以及少數無法列入分類項目之文章不予計算,共得2424篇論文,其中論述儒家論文共2327篇(佔96.00%)、道家66篇(佔2.72%)、墨家14篇(佔0.58%)、法家11篇(佔0.58%)、名家及農家各1篇(各佔0.04%)、陰陽家及佛家各2篇(各佔0.08%)。在論述儒家的2327篇中,關於先秦儒家者共1349篇(佔76.69%),宋元明清儒家共262篇(佔14.89%),對宣揚儒學有一定之貢獻。

《孔孟月刊》的〈論壇〉所發表的論文,是表達該刊物的政治及思想立場具有代表性的文獻。起自1977年1月(第15卷第5期),終於1994年11月(第33卷第3期),共發表198篇,論文之內容可以分為13類,依序是:文化建設類(31%)、政府政策與施政類(12%)、選舉與政治文化類(8%)、社會問題類(8%)、倫理道德類(5%)、傳統習俗類(5%)、勵志類(3%)、人物類(4%)、大眾傳播類(4%)、婦女地位(1%)、教師權益(2%)等13類。圖1顯示這13類社論主題的比例:

圖 1：《孔孟月刊》〈論壇〉主題比例圖

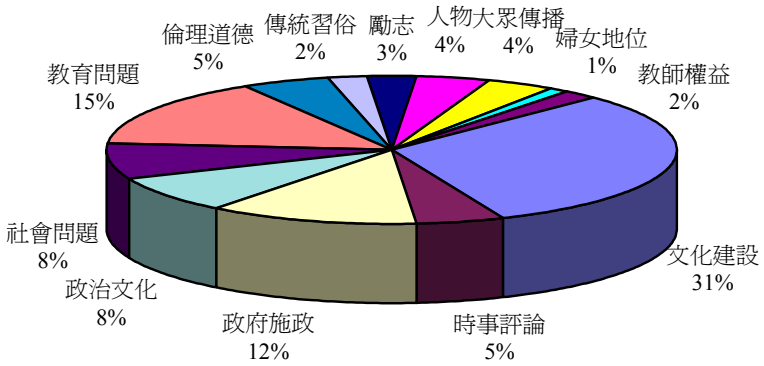


表 1：《孔孟月刊·論壇》內容分類統計表

	文化建設	時事評論	政府施政	政治文化	社會問題	教育問題	倫理道德	傳統習俗	勵志	人物	大眾傳播	婦女地位	教師權益	其他
1977	7	2					2		1					
1978	8	1				1				1				
1979	6	1		1	2		1							
1980	9			1										1
1981	6						5							
1982	6	2							2	1				1
1983	6			1	1					2		1		
1984	2	1	1		2	1		1	1			1		1
1985	2		2	2	1	1			1					2
1986			2		1	5	2			1				
1987			1	2		1		3			2			1
1988	2		1		1	2				1	1		2	1
1989	1	1	2			4					2		1	
1990	1	1	2	2	1					1	2			1
1991	1		2	2	1	3								1
1992	1		2	3	1	4								
1993			4		4	2								1
1994		1	2	1	1	4								1
總計	58	10	21	15	16	28	10	4	5	7	7	2	3	11

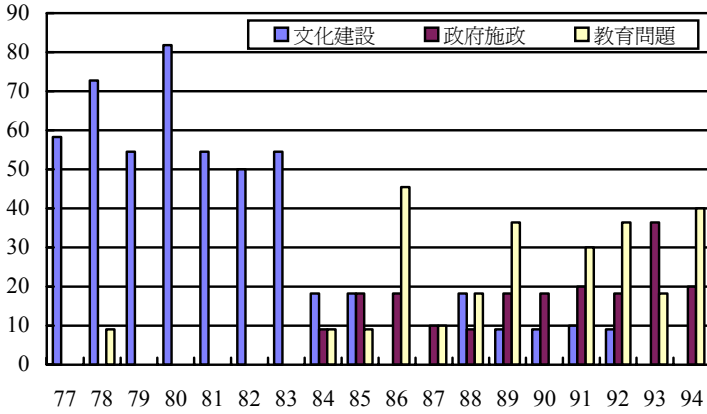


圖 2：《孔孟月刊·論壇》論文內容所佔比例圖

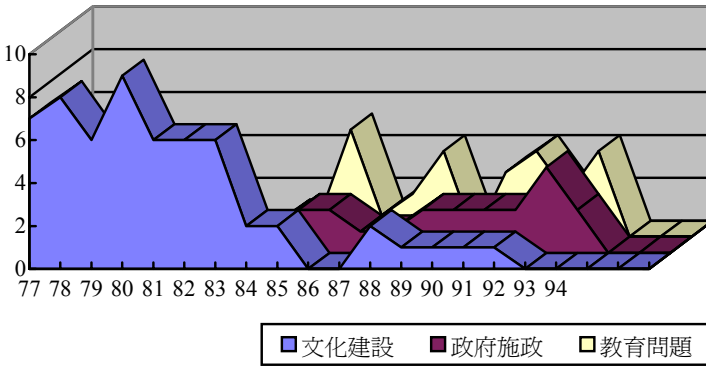


圖 3：《孔孟月刊·論壇》主題數量統計圖

(2) 以上這種量化趨勢，可以再更細密地以年份加以排列，表 1 顯示從 1977 年至 1994 年之間的社論（每年共 12 篇）主題之數量分類統計；圖 2 則顯示各篇社論在不同年份所佔之比例；圖 3 則顯示社論主題數量之統計趨勢。

綜合以上表 1、圖 2 及圖 3，我們可以發現：從 1977 年至 1994 年的 17 年之間，《孔孟月刊》所發表的社論之主題，早期以有關文化議題之論文較多，到了 1980 年代中期以後，有關政府施政問題及教育問題的論文比例日益上昇（圖 2）。其轉變之關鍵年份是 1986 年，也就是戒嚴令廢除（1987 年 7 月）之前一年。由此可見，《孔孟月刊》社論作者在相當大的程度上受到外在客觀政治情勢變化的影響。在戒嚴令廢除以前，《孔孟月刊》的社論多是歌頌兩蔣以及國民黨的文字；到了 1986-1987 年戒嚴令廢除之後，社論才比較注意到政府施政問題以及教育問題。由於與權力中心關係密切，所以《孔孟月刊》的社論在戒嚴令廢除以前，多以文化問題為主題，凡涉及政治者則是以歌頌權力中心之論文為主。直到戒嚴令廢除之後，在較為自由的氛圍之下，《孔孟月刊》社論才開始觸及政府施政問題，但也多以涉及施政技術者為多，較少觸及民主政治之原理，至於批判現行政治體制者則絕未之見。

三、《孔孟月刊》保守思想傾向的幾個面向

《孔孟月刊》〈論壇〉所發表的 198 篇社論中，呈現強烈

的保守思想傾向，這種思想傾向主要表現在以下幾個方面：(1) 對政治權威的頌揚；(2) 以「道統」支持「政統」，從而將「文化認同」(cultural identity) 與「政治認同」(political identity) 合而為一；(3) 以文化民族主義(cultural nationalism) 立場排斥西方文明；(4) 反對全盤性的體制改革。我們依序論述以上四項論點。

(1) 《孔孟月刊》的社論一貫的主調就是對當代政治權威的馴服，尤其是 1970 年代與 1980 年代對政治領袖之頌揚已達肉麻之程度，其較具代表性的是第 25 卷第 8 期(1982 年 4 月)，華仲馨具名的一篇題為〈「達孝」「尊親」的典範——先總統蔣公〉的〈論壇〉論文。這篇社論將中國文化分為三期：「從堯舜禹湯文武周公，是文化的創造時代，孔子以後，是文化集成的六藝時代，至國父到蔣公，是又一次集成的三民主義新文化時代，然其傳統，卻是一脈相承。」⁶ 接著再指出「孝道」乃是貫穿中國文化的一條重要脈絡。最後指出「中國文化道統之傳，至第三期三民主義之產生，由國父再集大成重開新元，而總統蔣公承之，若問孝道之一脈垂傳，古往今來徹頭徹尾實踐了孔門孝經的言行，使『達孝』，『尊親』之義，臻乎登峰造極之人為誰，我將毫不猶豫的答覆，有德有位，有言有行，總統蔣公，當為典範。」⁷ 作者將中國文化之發展歸結

⁶ 〈「達孝」「尊親」的典範——先總統蔣公〉，《孔孟月刊·論壇》第 20 卷第 8 期(1982 年 4 月)，頁 1-7，引文見頁 1。

⁷ 同上註，引文見頁 6。

到蔣中正之上。

《孔孟月刊》社論中諸如此類的對政治領袖蔣中正（1887-1975）的崇拜，也適用於蔣經國（1909-1988）身上。《孔孟月刊》第16卷第7期（1978年3月）社論，頌揚蔣經國當選第六任總統乃是順天應人、天與人歸之盛舉，作者說：⁸

再看我們臺灣自由基地，自總統 蔣公崩逝以來，轉眼快三年了。當時人心如失保傅，惴惴不安，幸國家在嚴總統、蔣院長恭承遺命，力膺艱鉅，全民精誠團結，萬眾歸心，秉大忠大孝的精神，作至公至正的領導，變悲痛為力量，化疑懼為祥和，使國家愈臻安定，愈臻寧謐，駭浪驚濤，平安渡過。於今三年，真可謂三年有成了。尤以蔣院長當國以來，櫛風沐雨，勤求民瘼，順天應人，大公無私，誠如嚴總統推薦他的，聰明、睿智、勤政、愛民、有為、有守，幾年來，已經獲得全民的愛戴，萬眾的歸心，加以嚴總統仰體天心，俯察民意，本大同之理想，踐禪讓之美德，自是以還，薄海歌頌，開民主政治歐西所無之創舉，惟中華文化有此根深柢固之淵源。而蔣院長又復為國求賢，提請謝主席為儲貳，真所謂相得益彰。這即是孟子所說的「天與之，人與之」、「天受之，人受之」，也就是「以行與事，示之而已矣」的

⁸ 〈新聖化承天庥〉，《孔孟月刊·論壇》第16卷第7期（1978年3月），頁1-2。

結果。故曰：「以天下與人易，為天下得人難」。這是「為天下得人者謂之仁」的盛德豐功。

上述頌揚政治領袖的言論，將國家的政治制度化約為個人權力的移轉，並引儒學傳統中最具批判性的孟子（公元前371?-289? B.C.）的言論加以支持，實為莫大之諷刺。《孔孟月刊》不僅一再引用古代奴儒頌揚專制帝王的語句稱頌蔣氏父子，而且更以蔣經國的文章作為該刊之社論，例如第17卷第4期（1978年12月）社論就利用蔣經國推崇其父之平生志業說：「父親一生的德功事業，確實是融會了孔孟以至國父的思與行的體系、而篤行實踐的結果，於是表現為一種救國救世的利他主義哲學。」⁹諸如此類的崇拜權力掌控者的言論，一再地出現在《孔孟月刊》的社論中，構成該刊的第一項特徵。

（2）其次《孔孟月刊》的保守思想傾向表現在以儒家「道統」支持國民黨的「政統」這種論述之上，較具代表性的是第16卷第10期（1978年6月），華仲馨所寫的〈論壇〉文章說：
10

三民主義就是道統，國民革命就是法統，根據三民主義所代表我民族文化孔孟思想一脈相承的精神，以「開啟

⁹ 蔣經國：〈思親、勵志、報國〉，《孔孟月刊·論壇》第17卷第4期（1978年12月），頁1-2。

¹⁰ 華仲馨：〈「道統法統的堅持」——蔣總統經國先生就職詞中名言之理解〉，《孔孟月刊·論壇》第16卷第10期（1978年6月），頁1-2，23。

我們民族復興的生機」，就是道統的力量。憑著三民主義的思想，發為國民革命順天應人的行動，以「建立了亞洲第一個民主共和國家」——五權憲法的政府，就是法統的成立。所以 國父與總統 蔣公畢生奮鬥，創業垂統，由推翻滿清，打倒軍閥，以至戡亂，抗日，百折不撓，義無反顧的「完成一個階段又一個階段國民革命的任務」，同是先後一揆為此一道統法統而奮鬥到底的。故蔣總統特舉出 先總統蔣公之言，而且一生確信，「中國人要能救國自救，則唯一的主義是三民主義，唯一的革命是國民革命」。這即是表示中國道統與法統的堅持，舍此而莫由的。當然，現階段面臨國民革命行動最艱難的第三任務，反共復國最神聖的第三階段，蔣總統經國先生一身當之，要貫徹，要完成，所以他說：「今天反共復國的大業，就更是三民主義國民革命道統法統的堅持，民族精神的激揚，革命行動的延續和貫徹」。由蔣總統這一段話，其於我中華民族立國的道統與法統的標明，可謂深切而顯著了。

陳立夫在第 19 卷第 2 期（1980 年 10 月）所撰的〈孔孟學會與文化建設〉這篇論文中，也重覆這種論調說：¹¹

¹¹ 陳立夫：〈孔孟學會與文化建設〉，《孔孟月刊·論壇》第 19 卷第 2 期（1980 年 10 月），頁 1-2。

先總統 蔣公曾再三提出，孔孟學說是建國的三民主義中心思想的泉源，我們研究孔孟學說的理論，闡揚孔孟學說的精義，就是要促進三民主義的實行。我常說，研究孔孟學說，要同時研究三民主義，必須使孔孟學說與三民主義相結合，才能發揮孔孟學說的時代精神，才能有助於復國建國的大業，才能完成我們孔孟學會的使命。

在上述論述中，孔孟學說（「道統」）是三民主義的思想的泉源，兩者皆受政治領袖（「政統」）的指導。陳立夫更進一步認為當代臺灣社會的思想分歧問題如宗教信仰與身心平衡問題、多元社會與多元價值問題、傳統思想與現代思想之衝突、個人理想不能與現實相調合、由國內外之複雜情勢而導致之思想紛歧等問題，都可以由傳統思想（包括：從人文出發、致良知以端正基本思想意識、崇德守法與盡己利人，以及由道統以鞏固法統、由法統以鞏固政統等）加以解決。¹²

《孔孟月刊》強調以「道統」支持「政統」，並將長程的民族「文化認同」等同於短程的政權的「政治認同」，誠如陳立夫在《孔孟月刊》第 17 卷第 11 期（1979 年 7 月）的社論所說：「推行學術研究和復興中華文化，使臺、澎、金、馬，成為復興文化的中心，研究國學的重鎮，民族文化不亡，民族

¹² 陳立夫：〈中華文化思想與人心、國本〉，《孔孟月刊·論壇》第 18 卷第 11 期（1980 年 7 月），頁 1-3。

信心不失，自然敵人不能屈服我們，外力不能離間我們，中華民國自有光復大陸的一天。」¹³在這種論述之下，「民族文化的」與「政權的」完全被等同起來。

(3)《孔孟月刊》不僅以「道統」支持「政統」，而且也以孔孟「道統」作為批駁西方文明的武器。陳立夫在《孔孟月刊》第20卷第10期(1982年6月)的社論文字頗有代表性，他說：¹⁴

近世紀中國國勢衰微，帝國主義勢力普遍入侵，其功利主義（自利的別稱）與個人主義（自私的別稱），影響了我國思想界而日漸加深，工業化之需求日亟，亦同時帶來不少的缺失與偏差，於是儒家所流傳國人之生活目的與生命意義，不復受人重視，蔣公怒焉憂之，乃有「生活之目的，在增進人類全體之生活；生命之意義，在創造宇宙繼起之生命」之昭示，以重振中華文化之精神。俾國人了解吾人生存於世上，不止於享受本能所支配的生活，更須能支配本能使人人生活的內容日愈豐富，生命的價值日愈提高，砥礪奮發，括垢磨光，才能顯示出生活生命的異彩，在歷史過程中，我們民族若遭遇困厄，哲人智者有能力來承擔解決，個人有了迷惘，

¹³ 陳立夫：〈研究國學與宏揚中華文化〉，《孔孟月刊·論壇》第17卷第11期（1979年7月），頁1-3。

¹⁴ 陳立夫：〈哲學智慧與社會生活〉，《孔孟月刊·論壇》第20卷第10期（1982年6月），頁1-2。

亦可以憑此智慧來指引或澄清。這種高明深厚的思想，沉雄博溥的情操，誰敢否定哲學思想力量之偉大？不然，何以能孕育出救國救世之三民主義，而具有無私無我之公；成己成物之誠；立人達人之仁；不偏不倚之中，日新又新之行，並能綿延民族文化歷萬劫而不墜呢？

在這種解釋之下，近代中國的衰落，是由於西方文明中的功利主義與個人主義的入侵，其重振之道則在於儒家思想之復興。

《孔孟月刊》社論的作者，正像中國現代思想史上的許多保守主義者一樣，回歸傳統以拒斥近代西方文明。例如《孔孟月刊》第 19 卷第 9 期（1981 年 5 月）的社論，就批判西方文明已經沒落，也指出共產主義是一條走不通的死胡同，批評國人媚外的短視無知。社論認為，中國自鴉片戰爭以後，西風東漸，列強入侵，外國科技日以千里，而我們卻缺乏正確的理想，於是內憂外患，相繼不絕，一直到今天，國家仍處在分裂的局面。這篇社論指出：「我們今天唯一的生路，是從傳統中尋回優良的文化精神，做為復國建國的依據。學習如何自立，開始也許會稍感困難，但唯有如此，有一天才能使自己真正站得穩。」¹⁵這篇社論以回歸傳統作為反抗西方文明的利器。

（4）《孔孟月刊》社論作者對當前政治體制持完全肯定之立場，這是典型的保守主義觀點，此類觀點在《孔孟月刊》中

¹⁵ 〈困而知之，勉而知之——我們該走什麼路？〉，《孔孟月刊·論壇》第 19 卷第 9 期（1981 年 5 月），頁 1-3。

俯拾即是，無庸贅述。因此之故，當 1983 年 12 月 3 日舉行增額立委選舉，各種政治言論出籠之後，《孔孟月刊》社論作者頗不以為然，例如第 22 卷第 4 期（1983 年 12 月）社論就這樣表示憂心：¹⁶

如今有人主張「改革體制」，提倡「自決」，所謂「自決」，那是殖民地要求的口號，豈不與我們所標榜的民族倫理所在的大一統之義與仁民愛物的胞與之懷，反其道而行嗎？對於整個國家民族的發展，無疑的，必然會造成莫大的損害阻礙。所幸透過此次自由地區增額立法委員選舉的結果，其所反映出來的民意，使我們充分瞭解那些人的論調，並不能為人民大眾所普遍接受。

站在肯定現行威權體制立場的《孔孟月刊》，對於 1987 年 7 月 15 日開始廢除戒嚴令這件劃時代的事件如何看待呢？《孔孟月刊》第 25 卷第 11 期（1987 年 7 月）社論就稱許政府的解嚴，並呼籲官民都應體認解嚴之精神在於互相尊嚴，社論說：「在臺灣地區實施長達三十八年之久的戒嚴令，終於在大家的企盼之下，由總統令公布，自本（七）月十五日零時起解除。此舉不僅充分顯示了政府加強民主法治的決心，贏得了國人普遍的信任，也國際上獲得了極大的讚譽；可見不管在內政或外交上，都是一項突破性的作法。但是不論如何，戒嚴令的取消

¹⁶ 〈認識民族倫理以戢止不當言論——增額立委選後感言〉，《孔孟月刊·論壇》第 22 卷第 4 期（1983 年 12 月），頁 1。

到底只是一種形式，最重要的還是政府及人民都能深切認識解嚴的真正精神，將落實到所有政令的制訂推行上，落實到所有言論行動的表現上。唯有如此，才能收到解嚴的真正的效果，為我們的社會創造更多更新的福祉。」¹⁷

綜上所述，《孔孟月刊》社論中所呈現的保守思想傾向至為明顯。社論作者絕對肯定現狀，而且對政治權威蔣氏父子毫無得留地崇拜頌揚，以孔孟所代表的「道統」支持國民黨所代表的「政統」，反對體制改革並以文化民族主義排斥西方近代文明。

四、《孔孟月刊》保守思想的根源

現在，我們要問：《孔孟月刊》社論作者的保守思想根源何在？這個問題粗看之下，答案似乎顯而易見，無庸贅言，因為《孔孟月刊》主要的創辦人陳立夫是當時國民黨黨政高層人物，他的政治背景使《孔孟月刊》必然崇拜政治權威，頌揚蔣氏父子，並且肯定國民黨威權政治體制。但是，這樣的解釋只扣緊主事者的個人因素，尚不夠周延。關於《孔孟月刊》的保守思想根源問題，我們應該追溯至少兩個源頭：（1）一元論的思維方式，以及（2）戰後臺灣政治權威對思想領域的支配。

¹⁷ 〈解嚴之後〉，《孔孟月刊·論壇》第 25 卷第 11 期（1987 年 7 月），頁 1-2。

我們依序討論這兩個根源。

(1) 一元論思維方式的影響：所謂「一元論」(monism)是指相信宇宙中只有一種主要的或基本的事物的思想，如黑格爾(Georg W. F. Hegel, 1770-1831)的「絕對理念」(“absolute idea”)論即屬一元論之一種類型。一元論思想在傳統中國思想中上有其悠久的歷史。傳統中國的一元論與整體觀思想主要與中國傳統社會中文化中心與社會政治中心合而為一的傾向有密切關係，而且也深受傳統中國的聯想式思想模式的影響。¹⁸這種一元論思維模式的形成與中國歷史上大一統帝國之建立有不可分割的關係。公元前 221 年，秦帝國建立以後，「六王畢，四海一」，從此天下定於一尊，專制體制確立，「今天下，車同軌、書同文、行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」¹⁹ 這種「位」「德」合一的帝國格局，加強了西周時代以降那種「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」²⁰ 以及「天威不遠顏咫尺」²¹的

¹⁸ 林毓生：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收入：氏著：《思想與人物》(臺北：聯經出版公司，1983)，頁 139-196，尤其是頁 150；Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)。此書有中譯本，林毓生著、穆善培譯：《中國意識的危機——五四時期激烈的反傳統主義》(貴陽：貴州人民出版社，1988)。

¹⁹ 《中庸章句》(四部備要本)，第 28 章，頁 20，上半頁-下半頁。朱子集註引鄭氏曰：「言作禮樂者，必聖人在天子之位」，最能說明大一統帝國出現之後，文化知識活動受政治權力支配之狀況。

²⁰ 《毛詩》(四部叢刊本)，卷 13，〈小雅·谷風之什·北山〉，頁 6，下半頁。

政治傳統心態。在中國文化中的「一元論」思想，表現多方，有尊崇最高政治權威（如古代的「天子」與現代的「偉大領袖」）的「政治一元論」；有以父子關係為主軸的「社會一元論」；有以農為本（所謂「農者，天下之大本也」）的「經濟一元論」。在「政治一元論」之下，一切政治以外的主體都屈從於政治主體的宰制；在「社會一元論」之下，「個體性」服從於「社會性」；在「經濟一元論」之下，崇農耕而輕工商。以上各種型態的「一元論」都構成近代以前中國以及東亞文明的重要特徵。²²

在這種源遠流長的一元論思想傳統之下，政治權威成為中國的最高力量，支配政治以外領域之活動，王夫之（船山，1619-1692）所說的「儒者之統」數千年來一直飽受「帝王之統」²³的茶毒與凌虐。《孔孟月刊》社論作者，正是繼承傳統中國的一元論思維模式。《孔孟月刊》社論言論中的保守思想傾向的基礎，就是一元論的思維方式，其表現則為「政治一元論」與「文化一元論」兩種型態。

（a）政治一元論：《孔孟月刊》對政治領袖的崇拜並不是凡是古今中外政治領袖都加以頌揚，而是只稱頌孫中山、蔣中

²¹ 《國語》（四部叢刊本），卷6，〈齊語〉，頁10，下半頁。

²² 參考：Donald W. Treagold, *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), Vol. 1, p.xxii.

²³ 王夫之：《讀通鑑論》（臺北：河洛圖書出版社，1976 臺景印初版）卷15，〈宋文帝〉，頁497。

正、蔣經國三人，特別是蔣氏父子，認為二蔣是惟一的、正確的「政統」之所寄。其次，《孔孟月刊》社論主張以孔孟之「道統」支持孫蔣之「政統」，十足呈現「政教合一」之一元論政治思想之特徵。第三，《孔孟月刊》所拒斥的是以多元價值觀為特色的近代西方文明。最後，《孔孟月刊》社論作者也站在當時一元化的戒嚴政治體制的立場上，反對民主多元的政革要求。

《孔孟月刊》社論中所呈現的作為保守思想理論根據的一元論思想傾向，在一篇闡述蔣經國總統並標舉春秋大義的命義所在的社論中作了最清楚的表白，社論說：²⁴

國父繼中華文化之道統，領導國民，領導國民革命，肇建民國，重振王綱之統緒；先總統 蔣公秉承革命之遺業，領導北伐抗戰，亦即春秋大義之具體實踐。六十多年來，我們國家雖一直處在內憂外患之中，但法統不失，道統尚在；回首自民國三十八年政府播遷臺灣以來，至今已整整三十年。而時局之動蕩杌隉，大有過於春秋時代。誰不期待早日光復河山，完成大一統的歷史任務！但大一統必須遵循春秋大義的歷史法則，唯有在代表中華文化的三民主義的思想下，上下團結一致，依正位，遵循自然、歷史之恆道，一切歸元，使法統正，

²⁴ 〈春秋大義〉，《孔孟月刊·論壇》第 18 卷第 4 期（1979 年 12 月），頁 1-2。

道統一，這樣才算是真正完整統一的中國，也才是合乎全民共同願望的大一統。這便是蔣總統 經國先生標舉春秋大義的命義所在。

這篇社論呼籲重建「法統正」、「道統一」的春秋大一統之主義，正是一元論的世界觀的一種表現。《公羊傳》對《春秋》隱公元年「春王正月」一句話有如下的引申：²⁵

元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。

古代中國王者受命即位，自甸侯至要荒咸奉正朔，《孔孟月刊》這篇社論恍如 2000 年前「大一統」尊王理論的再版。這種「政治一元論」的思想模式，在《孔孟月刊》許多社論中均一再呈現，而成爲該刊之一大特色。

(b) 文化一元論：除了「政治一元論」之外，《孔孟月刊》社論的作者也展現相當明顯的「文化一元論」的色彩。所謂「文化一元論」是指《孔孟月刊》的社論作者相當強調中國文化的特殊性（所謂「國學」）及其優越性，所以與其他外國文化並不是處於多元並立之狀態。《孔孟月刊》第 16 卷第 12 期（1978 年 8 月）刊登陳立夫在 1978 年暑期自強活動國學研究會歡迎茶會講詞作爲社論，這篇文章就透露強烈的「文化一元論」傾

²⁵ 《春秋公羊經傳解詁》（十三經注疏本），卷 1，頁 5-8。

向。社論說：²⁶

〔…〕中國文化是紮根在國學之中，中國學術充分表現了中國文化的精神，我們研究國學，就是要體認，實踐和發揮中國文化的精神，以成己成物、立己立人、由學以致其知，知以致其用。〔…〕我中華民族有如此悠久的歷史，自秦漢以來，即「書同文，車同軌」，雖有朝代的興亡起仆，而文化的傳遞並未斷絕；雖有異族的入侵，但均為一貫相承的文化力量所同化，而增加了新血輪，雖有外來文化的衝激，但未取代固有文化，反而增加新的滋養，形成了新的內容，考其因原，是我中華文化有特殊的凝固力，有非凡的親和力，有博廣的融和力所致。

這篇社論接著指出中國文化有三大特殊性：（一）人本的特質；（二）重德的特質；（三）重和平的特質。最後，這篇社論強調以中國文化作為精神武器以解決國內外之問題：「在世衰道微，面臨著文化存亡絕續的嚴重關頭時，我們不能猶豫，不能徬徨，不能逃避，我們要發揚文化，以傳統文化的力量，對內作為精神建設，心理建設的柱石，對外作團結人心，號召盟友，打擊敵人的無形武器。我們要以中國文化的信徒自任自居，以持久不懈的奮鬥，獨立不移的立場，從不同的場所，以

²⁶ 陳立夫：〈確認中華文化的精神，達成國學研究的目的〉，《孔孟月刊·論壇》第16卷第12期（1978年8月），頁1-3，引文見頁1。

不同的方式，來發揚我們的傳統文化」。²⁷

《孔孟月刊》社論作者所呈現的「文化一元論」，在 20 世紀中國思想界並不陌生。當代中國知識份子非常強調中國文化的特殊性，其中最具代表性的當是 1935 年 1 月 10 日王新命等 10 位教授在〈中國本位的文化建設宣言〉中所提出的觀點，他們提出「中國本位的文化建設」的主張說：「中國是中國，不是任何一個地域，因而有它自己的特殊性，同時，中國是現在的中國，不是過去的中國，自有其一定的時代性。所以我們特別注意於此時此地的需要，就是中國本位的基礎。」²⁸ 他們一再強調中國文化具有特殊的「中國性」，基本上是作為與西方文化相對而說的。1949 年以後，港臺兩地新儒家學者也都十分強調中國文化的特殊性。例如在 1958 年，唐君毅（1908-1978）、牟宗三（1909-1995）、徐復觀（1902-1982）以及張君勱（1887-1969）等人所發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉²⁹ 這篇文字，就很強調中國文化的「中國性」（Chineseness）與「文化的一本性」（cultural undifferentiatedness），這都可以視為他們解決所謂「意義的危機」（crisis of meaning）的共同

²⁷ 同上註，引文見頁 3。

²⁸ 王新命等：〈中國本位的文化建設宣言〉，《文化建設》，第 1 卷第 4 期，收入羅榮渠主編：《從「西化」到「現代化」——五四以來有關中國的文化趨向和發展道路論爭文選》（北京：北京大學出版社，1990），頁 399-403，引文見頁 401。

²⁹ 唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《民主評論》9 卷 1 期（1958 年 1 月）。

方式。³⁰ 20 世紀中國儒家知識份子對中國文化的重新解釋，不僅是一種「事實判斷」，更是一種「價值判斷」，而且兩者交互滲透，融為一體。³¹ 因此，「中國文化的特質是什麼」與「中國文化往何處去」這兩個問題在他們心目中完全合而為一。《孔孟月刊》社論作者也延續這個傳統。

但是，《孔孟月刊》社論作者與學院裡的新儒家學者卻有兩項非常重要的同中之異：（一）當代新儒家學者強調中國文化的特殊性時，比較重視中國文化與儒家思想的「精神性」（spirituality），也就是比較注重儒學的「體」；但是《孔孟月刊》社論作者卻強調儒學的現實功能，希望以傳統文化「對內作為精神建設、心理建設的柱石，對外作團結人心，號召盟友，打擊敵人的無形武器」³²，所重視的是中國文化與儒學的「用」，並且是將儒學視為工具。兩者之間差異甚大。（二）當代新儒家學者雖然由於 1949 年大陸沈淪的哀痛，基於反共的理由，對於兩蔣以及國民黨也多所寬容，但是，他們仍以繼承儒家「道統」自任，對於權力中心（所謂「政統」）基本上仍保持距離，

³⁰ Hao Chang, "New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China," in Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), pp.276-304.

³¹ 參考：黃俊傑：〈戰後臺灣關於儒家思想的研究〉，收入：黃俊傑：《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1993），頁 227-344；Chun-chieh Huang, "Confucianism in Postwar Taiwan," 收入：Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Norms and the State in China* (Leiden: E. J. Brill, 1993), pp.141-167.

³² 同上註 27。

甚至加以批判（尤其是徐復觀）；但是《孔孟月刊》社論作者則完全將「儒者之統」與「帝王之統」（王夫之語）混為一談，並且要求前者屈從後者，這正是歷代「御用儒者」一貫的主張。港臺新儒家與《孔孟月刊》社論作者取捨不同，差之毫釐，謬以千里。

（2）政治權威對思想領域的支配：《孔孟月刊》社論作者之保守思想傾向，第二個根源是來自於戰後臺灣的政治權威對思想領域的指導與支配。關於這一點最具指標意義的就是 1960 年 4 月 10 日孔孟學會成立大會，以及 1961 年 4 月 10 日第一次大會時，蔣中正總統致詞的內容。蔣總統在成立大會上致詞首先指出：三民主義思想之基礎在於孔孟學說，他說：³³

我 國父革命，自述其所紹承往聖者，亦即以孔子「大道之行，天下為公」，孟子「樂以天下，憂以天下」，為其三民主義崇高之理想。中正並認為孔子「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的政治哲學思想，實以科學的精神，來建立其哲學的基礎，復以科學的方法，來建立其倫理思想和道德觀念。此種以倫理、民主、科學為哲學的思想，就是我們今日三民主義思想教育的基礎。

³³ 中國文化大學、中華學術院先總統 蔣公全集編纂委員會（張其昀主編）：《先總統 蔣公全集》（臺北：中國文化大學出版部，1984 年 4 月），第二卷，演講類，復興時期，頁 2662-2663，引文見頁 2662。

蔣中正接著指出中共之所以在大陸施行種種暴政，「乃是因為我們以往忽略了自己民族優良文化的傳統，就是忽略了孔孟的學術思想；而我們 國父的三民主義，大家又未能使之徹底的深入人心，所以共產主義邪說暴行，乃得以乘機滲透，危害我們整個民族，並戕賊我們民族的根苗。這是在教育思想上，言之最爲可痛的事，這當然是我個人不能辭其責的！」³⁴ 最後，蔣中正期勉：「會員諸君皆學術思想與教育文化界之碩彥，亦即對共產匪徒戰鬥，以思想領導，主義制勝的救國救民的導師」³⁵ 細繹這篇講詞的精神，主要在於要求孔孟學說發揮「對匪作戰」的作用。

如何使孔孟學說在文化思想戰線上發揮作用呢？蔣中正 在 1961 年 4 月 10 日對孔孟學會第一次大會致詞中有更清楚的指示：³⁶

〔…〕三民主義思想的本源，就是孔孟學說。孔孟學會最大的任務，乃在宏揚孔孟之道，使全國國民對三民主義的思想根源，都有其普遍而真切的認識，使其更易實踐力行，而發生事半功倍的效用。

³⁴ 同上註，引文見頁 2663。

³⁵ 同上註，引文見頁 2663。

³⁶ 蔣總統集編纂委員會編（秦孝儀主編）：《蔣總統集》（二）（臺北：中華大典編印會，1960 年 10 月初版，1974 年 10 月四版），〈對孔孟學會第一次大會致詞〉，頁 2047。

至於孔孟學會今後工作的方針，第一、是要研究孔孟學說的理論，進而闡明其學說的精義，以恢復我們民族傳統文化的地位；第二、是要宣揚孔孟學說的精神，領導國民復國建國的思想，以實現三民主義，來復興中華民族。

這一段講詞之所以重要，乃是因為它具體地規定了孔孟學會的任務在於宣揚孔孟學以實現三民主義。

事實上，當代政治領袖一直是孔孟學會各種活動的指導者，使孔孟「道統」完全為當代「政統」服務。歷年孔孟學會會員大會，均由總統或副總統致詞，³⁷其餘如教育部長、內政部長等高層官員之致詞更是不勝枚舉。戰後臺灣的政治權力對儒學團體的活動，確實發揮支配的作用，而使《孔孟月刊》社論完全以為現行政治體制辯護為主調，使儒門傳統中的抗議精神與批判風骨，完全淪喪殆盡。在中國歷史上，儒家所堅持的文化理想與專制政治體制之間關係至為複雜，一方面兩者有某種共生的關係，所謂「共生關係」是指：中國文化理想提供了帝國之存在理由；而在帝國體制的羽翼之下，文化理想也獲得了充分繁衍發展的機會；但是另一方面又有其無可調和的緊張關係在焉。這種緊張關係所造成的結果表現而為兩種類型：第

³⁷ 總統或副總統對孔孟學會會員大會之致詞，均刊於《孔孟月刊》，茲列舉如下：1:1,1:10, 2:9, 3:8, 4:8, 5:8, 6:9, 7:9, 8:9, 9:9, 10:9, 11:9, 13:2, 14:2, 15:2, 16:2, 17:2, 23:2, 24:2, 25:2, 26:3, 27:2, 29:2, 30:1, 31:1, 31:2, 33:2, 34:2, 35:2。

一，在中國文化價值的承受者如帝國統治者及儒家知識份子的「自我」中形成內在緊張性。第二，在作為帝國體制基礎的「國君主體性」與作為中國儒家政治理想的「人民主體性」之間，形成緊張關係。³⁸ 從這個歷史角度來看，《孔孟月刊》的社論作者一再強調儒家文化理想與政權之緊密關係，並要求前者為後者服務，而完全忽視儒門批判政權之傳統，業已扭曲了儒門傳統。這種保守思想傾向，實決定於政治權力對孔孟學會之深刻滲透與指導。

總而言之，《孔孟月刊》社論作者的保守思想傾向，固然與主其事者個人的政治背景有相當關係，但是，這種保守思想型態與傳統中國一元論的思想模式有其深刻之關係。一元論與整體觀之思維模式，是五四時代激進派知識份子反傳統文化的利器，但是到了戰後臺灣則成為保守派政治人物要求「道統」為「政統」服務的思想依據。由此可見，內涵相似的思想模式可以在不同時代與不同人物之間，被在完全不同的脈絡中使用。尤有進者，《孔孟月刊》社論的保守傾向，尚有一層更直接的政治背景，那就是來自權力中心的指導與支配。由此一端亦可略窺戰後臺灣思想史的發展與權力結構之間實有其千絲萬縷之糾結在焉。

³⁸ 參看：Chun-chieh Huang, "Some Observations and Reflections," in Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp.281-289.

五、結論

本文探討戰後臺灣儒學史上，以《孔孟月刊》為代表的作為官方意識的儒學的一個側面。我們的分析顯示：代表《孔孟月刊》思想立場的社論，呈現強烈的保守觀點，歌頌當權政治人物、肯定傳統之特殊性並以之作為反抗西方文明的工具、拒斥政治體制的改革等，都是這種保守主義的突出面相。這種保守思想雖根源於中國傳統思想中的一元論思維模式，但更直接的因素則是來自於政治權威的干預與指導。從《孔孟月刊》這個個案，我們看到了戰後臺灣思想的發展，確實受到「權力」的滲透與扭轉。

但是，正如金耀基（1935-）所說：這種「國家儒學」（state Confucianism）在 1987 年 7 月戒嚴令廢除之後，隨著臺灣的「民間社會」（civil society）的浮現而必須面臨轉型，³⁹甚至將隨風而逝。我們清理這段臺灣儒學史曲折發展的史實的目的，絕不是為這種已經退出歷史舞臺的「國家儒學」唱輓歌。經過這種清理，我們必須嚴肅思考的是：如何在 21 世紀華人社會新的轉型時代裡，為儒學注入新的活力，賦予儒學新的生命，再創儒學的新意義。（本文初稿曾發表於《第一屆臺灣儒學研究國

³⁹ 參見：Ambrose Y. C. King, “State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan,” in Tu, Wei-ming ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 228-243.

際學術研討會》，1997年4月11-13日，成功大學中文系主辦)

拾、 歷史經驗與國家認同： 海峽兩岸文化交流及其展望

一、引言

在 21 世紀前夕，東亞地區最具潛在爆炸性的問題之一，就是臺灣海峽兩岸關係的變化。臺灣與中國大陸在 21 世紀到底是走向統一或分裂？這個問題不僅牽涉臺灣地區二千多萬居民之福祉，影響大陸地區 13 億人的希望，也衝擊整個東亞地區的和平、安定與繁榮。

自從海峽兩岸開始交流以來，雙方政府與民間都十分強調經貿交流。臺灣方面順應大陸近 10 年來改革開放的經濟情勢，企圖經由經濟交流而轉化大陸經濟與政治的體質；大陸方面則扣緊「臺灣的命脈在經濟」這項特質，企圖「以商圍政」並「以民逼官」，以加速完成兩岸的統一。

關於海峽兩岸關係的論述，多半集中在兩岸經貿關係¹或

¹ 關於兩岸經貿關係史，最出色的研究之一是：林滿紅：《四百年的兩岸分合：一個經貿史的回顧》（臺北：自立報系文化出版部，1994）；關於 1980

軍事危機²等具體而現實的因素。雖有人注意到文化背景但未及細論；³也有人提出「一個『文化中國』之多元政治認同」，⁴但是尚未細論其理論基礎及其落實策略。本文從歷史經驗之解釋切入，論述海峽兩岸對國家認同之核心問題，從而對未來展望提出看法。

本文想提出的中心論旨是：海峽兩岸的交流應以文化交流為主，透過雙方人民的歷史經驗的分享，以奠定心靈互相瞭解的基礎。為了有效地論述這項中心題旨，本文環繞著兩個問題進行分析：

- (1) 目前海峽兩岸與民間如何論述「國家認同」問題？
各種「國家認同」論述之異同如何？關鍵何在？
- (2) 海峽兩岸未來文化交流的具體策略應如何？

本文第二節針對第一個問題展開分析，指出海峽兩岸都透過歷史敘述以建構不同版本的「國家認同」。第三節則針對「經

年代之後的發展，蕭新煌、蘇耀昌：〈剖析中國三角：中、港、臺經濟向心力和政治离心力的動態分析〉，《香港社會科學學報》第 12 期（1998 年秋季），頁 83-100。

² 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* (Bethesda: University Press of Maryland, 1998), pp.280-303; James R. Lilley and Chuck Downs eds., *Crisis in the Taiwan Strait* (Washington, D. C.: National Defense University Press, 1998).

³ Chun-shan Shen, "Reflections on the Cross-strait Relationship," in Chun-chieh Huang et. al., eds., *op.cit.*, pp.304-309.

⁴ 蕭欣義：〈一個「文化中國」之多元政治認同〉，《香港社會科學學報》第 11 期（1998 年春季），頁 23-40。

濟優先論」加以剖析，說明由於華人政治文化之特殊性，華人之「國家認同」問題難以完全從經濟著眼而棄「歷史意識」而不顧。本文第四節再試就海峽兩岸文化交流之具體策略以及方向，提出若干看法。第五節綜合全文論述，提出結論性的見解。

二、從歷史經驗的解釋到國家認同的建立

（一）三種「國家認同」的論述

面對 21 世紀海峽兩岸華人地區之政治關係應走的方向，目前臺灣與大陸的官方及民間人士，提出各種不同的看法，其中較具代表性的以下三種論述：

（1）中華民國官方的論述

國民黨執政時期的中華民國政府主張未來海峽兩岸應走向統一。在 1991 年 2 月 23 日國家統一委員會第三次會議通過，並在 1991 年 3 月 14 日，由行政院第 2223 次會議通過的《國家統一綱領》中，中華民國政府宣示：中國的統一，在謀求國家的富強與民族長遠的發展，也是海內外中國人的共同願望。海峽兩岸應在理性、和平、對等、互惠的前提下，經過適當時期的坦誠交流、合作、協商，建立民主、自由、均富的共識，

共同建立一個統一的中國，而建設統一的中國的原則有四：⁵

- 一、大陸與臺灣均是中國的領土，促成國家的統一，應是中國人共同的責任。
- 二、中國的統一，應是以全民的福祉為依歸，而不是黨派之爭。
- 三、中國的統一，應以發揚中華文化，維護人性尊嚴，保障基本人權，實踐民主法治為宗旨。
- 四、中國的統一，其時機與方式，首應尊重臺灣地區人民的權益並維護其安全與福祉，在理性、和平、對等、互惠的原則下，分階段逐步達成。

在上述「統一的中國」的主張中，最具爭議性的就是：何謂「一個中國」？中華民國政府在 1992 年 8 月 1 日，國家統一委員會第 8 次會議通過〈關於「一個中國」的涵義〉文件中指出：⁶

- 一、海峽兩岸均堅持「一個中國」之原則，但雙方所賦與的涵義有所不同。中共當局認為「一個中國」即為「中華人民共和國」，將來統一以後，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」應指 1912 年成立迄今之中華民國，其主

⁵ 《國家統一綱領》，收入：《臺海兩岸關係說明書》（臺北：行政院大陸委員會，1994），頁 43-46。

⁶ 〈關於「一個中國」的涵義〉，收入：同上書，頁 47-48。

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份，但大陸亦為中國之一部份。

二、民國 38 年（公元 1949 年）起，中國暫時處於分裂之狀態，由兩個政治實體，分治海峽兩岸，乃為客觀之事實，任何謀求統一之主張，不能忽視此一事實之存在。

在這種解釋下，中華民國政府主張所謂「一個中國」是指理想的、未來的、統一的中國，目前的中國是處於分裂分治的狀態之下。

爲了進一步解釋海峽兩岸分裂分治現狀之根源與本質，中華民國政府提出《臺海兩岸關係說明書》，就歷史事實加以解釋指出：⁷19 世紀中葉鴉片戰爭後，中國有識之士在孫中山先生領導下，於 1912 年建立中華民國。中華民國建國初期，內有軍閥割據，外遭列強欺凌，局勢動盪不安。孫中山先生爲救中國、圖富強，創著三民主義。三民主義的理想，爲鴉片戰爭以後「中國往何處去」的問題，提供了正確的方向。1919 年，蘇聯共黨成立第三國際，推動世界革命，鄰近的中國便首當其衝。1921 年 7 月，少數左傾知識份子成立中國共產黨，爲第三國際的中國支部。因此，共產主義開始在中國的土地上蔓延。北伐期間，中共利用軍閥割據造成的國內紛爭，製造大型

⁷ 《臺海兩岸關係說明書（摘要）》，收入：同上書，頁 3-4。

暴動，走上利用「武裝鬥爭」手段奪取政權的道路。1931年11月，中共成立「中華蘇維埃共和國」，自行制訂「憲法」，另外組成「臨時中央政府」，此舉代表中國再度分裂的開始。1937年，中國全面對日抗戰，中共藉機大肆擴展根據地與武力。抗戰勝利後，共產黨武裝叛亂，席捲大陸。1949年10月，中共在北平建立「中華人民共和國」；中華民國政府播遷臺北。中國遂以臺灣海峽為界暫時行程分裂分治之勢。

中華民國政府認為，現在兩岸的分裂分治，就其本質而言，實為以中華文化為基礎的「三民主義中國」與以馬列主義為根據的「共產主義中國」之爭。這種不同的政治、經濟、社會制度與生活方式之爭，乃是臺海兩岸分裂分治的本質，也是今日造成中國分裂的真正原因。今日中國之所以不能統一，不是如中共所指稱臺灣部份居民想脫離中國，也不是「某些國際勢力干涉」，而是大陸的政治制度、經濟水準以及過去多次腥風血雨的大規模鬥爭，讓人對它缺乏信心。這也就是為什麼中華民國政府一再強調：「只有中國問題，沒有臺灣問題」的根本原因。

（2）臺獨人士的論述：

相對於上述國民黨執政時期中華民國政府對「國家認同」的論述方式，主張臺灣獨立的人士在1993年12月10日，發表〈兩國兩治，和平共存—臺灣人民對臺灣與中國關係的基本

主張〉⁸，從歷史觀點提出另一種「國家認同」論述。這份宣言開宗明義指出：⁹

臺灣數百年來受到異族或同族的外來政權所統治，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。近半個世紀以來的臺灣，在中國國民黨的統治之下，與隔海的中國政權之間的關係，雖然由緊張而趨向緩和，但基本上國共兩黨皆認為臺灣是中國的一部份，而且以臺灣與中國的「統一」作為既定目標，易言之，臺灣迄今仍處在被中國併吞的陰影之中。

爲了深入論述上述「兩國兩治，和平共存」的主張，這份宣言從歷史觀點解釋歷史上的臺灣與大陸關係指出：¹⁰大陸性格的中國歷代政權無視於臺灣之存在，直到 17 世紀，明代的管轄權仍止於澎湖而未及臺灣，故《明史》將臺灣列入〈外國傳雞籠山〉。1772 年清代《雍正實錄》所載詔書：「臺灣自古不屬中國，我皇考（康熙）神武遠屆，納入版圖」，可以視爲對中共政權所謂「臺灣自古即屬於中國」的有力反駁。

這份宣言接著指出：鄭成功在 1662 年驅逐荷蘭人，佔領臺灣，鄭氏三代據臺 21 年，是華人在臺建立統治政權的開始。

⁸ 〈兩國兩治，和平共存—臺灣人民對臺灣與中國關係的基本主張〉，《自立晚報》（1993 年 12 月 12 日），第 14 版。

⁹ 同上註。

¹⁰ 同上註。

1683 年，施琅率清兵打敗鄭氏家族，清廷經過一番爭論才將臺灣納入中國版圖，翌年清政府設一府三縣，直轄於臺廈兵備道之下，這是臺灣首次與中國發生直接的政治關係。從 1683 年至 1895 年清廷割讓臺灣給日本，臺灣與中國經歷了 212 年的歷史。然而這 200 多年的臺灣歷史，其獨特性值得注意。由於鄭氏據臺期間揭舉「反清復明」旗幟對抗清朝，一方面使清政府對臺灣一直保持敵對的態度，實施海禁政策以防範臺灣再度成爲反抗者集結的「逋逃之藪」；一方面臺灣民間仍保留著反抗的意識，在清朝統治期間，至少有 40 次反抗清朝的行動，其中有 20 次曾擊潰清兵的鎮壓及圍攻。清政府禁止沿海人民渡臺的政策延續大約 190 年，至 1875 年才完全廢止。其間移居臺灣的漢人絕大多數是冒著生命危險潛逃而來，他們不但要逃避官吏的追捕，而且要拋妻離子歷經千辛萬苦以求生存。這種海禁政策不但妨礙臺灣的開發，而且影響到日後臺灣人民對中國大陸的態度。

這份宣言又回顧，19 世紀中葉第二波帝國主義勢力的浪潮來到東亞，臺灣再度受到列強的覬覦。英、法、日本都曾經在臺灣發動軍事行動，而美、德兩國也曾想佔領這塊土地。1895 年，由於清國在朝鮮半島與滿州的軍事失敗，將臺灣割讓給日本，自 1895 年至 1945 年的 50 年間，日本帝國在臺灣進行高壓的殖民統治，甚至將臺灣捲入其侵略戰爭中。日本統治臺灣期間，臺灣的武裝抗日或非武裝抗日運動，間或受到中國大革命變天、改朝換代的想法所影響，但主要是以護衛「本島」鄉土或爭取殖民地的民主與解放爲目標，而與 20 世紀前期中國

的內亂外患無所交集，1928 至 1931 年間的臺共且已提出臺灣獨立的宣言。在中國政府方面，1936 年的《五五憲草》中並未將臺灣列入行省或淪陷區，國共兩黨也都曾有支持臺灣獨立的言論。

這份宣言又指出：日本政府有效統治臺灣達半個世紀之久，對臺灣的影響至為深遠，它提供了臺灣歷史上第一個全島性的、有效率的行政系統，對古老的迷信代之以比較現代的教育，切斷與中國的大部份紐帶，生活水準遠高於騷亂的中國，這些因素皆有助於形成臺灣人的「國家單位真實感」。此外舉凡鼓吹國家神道、推行國語運動、更改姓氏運動、志願從軍運動，莫不影響了臺灣文化。總之，日本政府把臺灣人變成日本人的企圖雖然沒有成功，但是卻成功地使臺灣人變得「不像中國人」。1945 年二次世界大戰結束後，戰敗國日本離開臺灣，中國政府依盟軍命令接管臺灣，然而以上的歷史背景已經使得臺灣與中國格格不入，終於在 1947 年釀成二二八事件，死傷枕藉，創鉅痛深，這就是將臺灣勉強併入中國的後果。

（3）中共官方的論述：

相對於國民黨執政時臺灣的官方與民間臺獨人士的論述，中共國務院在 1993 年發表〈臺灣問題與中國的統一〉的政策白皮書，提出的「國家認同」論述完全不同。在這份官方

文件中，中共政府首先提出其基本主張說：¹¹

中國近代史是一部被侵略、被宰割、被凌辱的歷史，也是中國人民為爭取民族獨立、維護國家主權、領土完整和民族尊嚴而英勇奮鬥的歷史。臺灣問題的產生與發展，都與這段歷史有著緊密的聯繫。由於種種原因，臺灣迄今尚處於與大陸分離的狀態。這種狀態一天不結束，中華民族所蒙受的創傷就一天不能癒合，中國人民為維護國家統一和領土完整的鬥爭也一天不會結束。

中共官方在中國近代史的脈絡中，看待臺灣與大陸之關係。這份文件首先解釋：臺灣古稱夷洲、流求。大量的史書和文獻記載了中國人民早期開發臺灣的情景。距今 1700 多年以前，三國時吳人沈瑩的《臨海水上誌》等對此就有所著述，它們是世界上記述臺灣最早的文字。公元 3 世紀和 7 世紀，三國孫吳政權和隋朝政府都曾先後派萬餘人去臺灣。進入 17 世紀之後，中國人民在臺灣的開拓規模越來越大。17 世紀末，大陸赴臺開拓者超過 10 萬人。至公元 1893 年（清光緒 19 年）時，總數達到 50.7 萬餘戶，254 萬餘人。200 年間增長 25 倍。他們帶去先進的生產方式，由南到北，由西到東，筆路藍縷，披荆斬棘，大大加速了臺灣整體開發的進程。這一史實說明，臺灣和中國其他省區一樣，同為中國各族人民所開拓所定居。臺灣

¹¹ 〈中共同務院政策白皮書：臺灣問題與中國的統一〉，轉載於：《中國時報》（1993 年 9 月 1 日）。

社會的發展始終延續著中華文化的傳統，即使在日本侵佔的 50 年間，這一基本情況也沒有改變。臺灣的開拓發展史，凝聚了包括當地少數民族在內的中國人民的血汗和智慧。

中國歷代政府在臺灣先後建立了行政機構，行使管轄權。早在公元 12 世紀中葉，宋朝政府即派兵駐守澎湖，將澎湖地區劃歸福建泉州晉江縣管轄。元朝政府在澎湖設置行政管理機構「巡檢司」。明朝政府於 16 世紀中後期，恢復了一度廢止的「巡檢司」，並為防禦外敵侵犯，增兵澎湖。1662 年（清康熙元年），鄭成功在臺灣設「承天府」。清朝政府逐步在臺灣擴增行政機構，加強了對臺灣的治理。1684 年（清康熙 23 年），設「分巡臺灣兵備道」及「臺灣府」，下設「臺灣」（今臺南）、「鳳山」（今高雄）、「諸羅」（今嘉義）三縣，隸屬福建省管轄。1714 年（清康熙 53 年），清政府派員測繪臺灣地圖，勘丈全境里數。1721 年（清康熙 60 年），增設「巡視臺灣監察御使」，改「分巡臺灣兵備道」為「分巡臺廈道」。而後又增設「彰化縣」和「淡水廳」。1727 年（清雍正 5 年），復改「分巡臺廈道」為「分巡臺灣道」（後又改為「分巡臺灣兵備道」），增「澎湖廳」，定「臺灣」為官方統一的名稱。1875 年（清光緒元年），清政府為進一步經營和治理臺灣，再增設「臺北府」及「淡水」、「新竹」、「宜蘭」三縣和「基隆廳」。1885 年（清光緒 11 年），清政府正式劃臺灣為單一行省，任劉銘傳為首任巡撫，行政區擴為 3 府 1 州，領 11 縣 5 廳。劉在任內，鋪鐵路、開礦山、架電線、造商輪、興辦企業、創設新學堂，把臺灣社會經濟文化的發展大大向前推進。

這份中共官方文件接著解釋日本帝國主義統治統治臺灣 51（1895-1945）年的歷史經驗說：1894 年（清光緒 20 年），日本發動侵略中國的「甲午戰爭」。翌年，清政府戰敗，在日本脅迫下簽訂了喪權辱國的《馬關條約》，割讓臺灣。消息傳來，舉國同憤。在北京會試的包括臺灣在內的 18 省千餘舉人「公車上書」，反對割臺。臺灣全省「哭聲震天」，鳴鑼罷市。協理臺灣軍務的清軍將領劉永福等和臺灣同胞一起，與佔領臺灣的日軍拼死搏鬥。中國大陸東南各地居民為支援這一鬥爭，或捐輸餉銀，或結隊赴臺，反抗日本侵略。在日本侵佔臺灣期間，臺灣同胞一直堅持英勇不屈的鬥爭。初期，他們組織義軍，進行武裝游擊抵抗，前後長達 7 年之久。繼而，在辛亥革命推翻清政府後，他們又會同大陸同胞，先後發動 10 餘次武裝起義。及至本世紀 20 年代和 30 年代，島內反抗日本殖民統治的群眾運動更加波瀾壯闊，席捲臺灣南北。在第二次世界大戰中，為了反對德、日、意法西斯軸心國，中國與美國、蘇聯、英國、法國等結成同盟國。1943 年 12 月 1 日，中、美、英三國簽署的《開羅宣言》指出：「三國之宗旨，在剝奪日本自 1914 年第一次世界大戰開始以後在太平洋所奪得或佔領之一切島嶼，在使日本所竊取於中國之土地，例如滿州、臺灣、澎湖列島等，歸還中國」。1945 年 7 月 26 日，中、美、英三國簽署（後蘇聯參加）的《波茲坦公告》又重申：「開羅宣言之條件必將實施」。同年 8 月 15 日，日本宣佈投降，《日本投降條款》規定：「茲接受中美英三國共同簽署的、後來又有蘇聯參加的 1945 年 7 月 26 日的波茲坦公告中的條款」。10 月 25 日，同盟國中

國戰區臺灣省受降儀式於臺北舉行，受降主官代表中國政府宣告：自即日起，臺灣及澎湖列島已正式重入中國版圖，所有一切土地、人民、政事皆已置於中國主權之下。至此，臺灣、澎湖重歸於中國主權管轄之下。

（二）三種論述的異同

現在，我們可以分析以上三種不同的「國家認同」論述內容的異同。首先，我們從三者的共同性來看。這三種「國家認同」論述最大的共同之處，就是他們都企圖通過歷史解釋而建立「國家認同」。

從歷史經驗的詮釋以凝聚「國家認同」，這是海峽兩岸華人政治文化共同的特徵。國民黨執政時的臺灣官方從 20 世紀共產主義興起切入，從 1930 年代開始國共內戰的歷史經驗，解釋導致當前海峽兩岸分裂分治現狀之歷史根源。臺灣社會中主張臺灣獨立的人士，則從 17 世紀以後臺灣與中國大陸的關係說起，強調臺灣與中國大陸之間有其歷史的斷裂性，臺灣歷史所展現的獨特性則是在於反抗意識的強烈。臺獨論述也特別突出日本在臺灣的殖民經驗的重要性。中共官方則從近代中國之被帝國侵略的歷史事實出發，論述只有臺灣與大陸完成統一，中華民族的創傷才能獲得癒合。以上三方面人士的「國家認同」論述，結論雖然南轅北轍，但是他們之從歷史經驗出發這一點則完全一致。

值得進一步分析的是，海峽兩岸這三種「國家認同」論述，

在「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。國民黨執政時的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，雙方都認為：兩岸之統獨問題都是在中國近代歷史脈絡中產生的。但是，兩者仍有同中之異：國民黨執政時的臺灣官方強調從 19 世紀中葉鴉片戰爭之後，中國歷史的主流在於追求「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」。

國民黨執政時的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。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 50 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」。臺獨人士這種解釋歷史的脈絡，與臺灣及中共官方顯然不同。尤其值得注意的是：臺獨人士對日本統治臺灣 51 年的歷史特別加以強調，認為日本殖民時期「提供了〔…〕有效率的行政系統〔…〕切斷與中國的大部份紐帶〔…〕成功地使臺灣人變得『不像中國人』」。相對而言，中共官方則強調日本統治臺灣期間臺灣人的反抗運動。這

三方面的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。

綜合本節的分析，我們可以發現：海峽兩岸官方與民間三方面的人士對於臺灣與大陸關係的論述，都是透過歷史解釋而提出。這種「國家認同」的論述方式，是華人政治文化的特質的一種表現，也顯示華人的歷史意識之深厚。從這一項特質出發，我們主張：爲了化解近百年來海峽兩岸人民由於歷史經驗的斷裂所導致的互相瞭解的不足，分享雙方的歷史經驗是促進雙方良性互動的重要途徑。但是，在我們進一步論述這項主張之前，必須先檢討「經濟優先論」及其對海峽兩岸關係之主張。

三、「經濟優先論」及其批判

(一)「經濟優先論」及其主張

本文第二節所分析的海峽兩岸從歷史解釋建構「國家認同」的做法，必然會引起「經濟優先論」者的質疑。這種質疑的主要論點如下：(1) 民族國家在 21 世紀即將終結，取而代之的是以人民需求爲基礎的全球化經濟。(2) 因此，現階段中國大陸與臺灣官方及民間臺獨人士，以民族國家概念爲基礎所提出的各種「國家認同」論述業已過時，不能迎合 21 世紀超國界經濟活動的需要。我們進一步闡釋上述論點。

(1) 近年來在國際知識界，「民族國家終結論」甚囂塵上，

大前研一（Kenichi Ohmae，1943-）是這種論述最重要的發言人。大前研一在《民族國家的終結》（*The End of the Nation State : The Rise of Regional Economies*）¹²這部書中指出：在 20 世紀末期發揮極大影響力的經濟動力，已經對民族國家的角色發出了質疑。「民族國家」不見得是個能夠思考精緻活動的概念，經濟活動與民族國家這兩者之間不再有必然關係。以個別獨立的民族國家作為基礎的世界秩序，必須仰賴許多核心價值觀的支持才得以維持，例如西方國家所實踐的民主自由制度，甚至是政治主權這個觀念本身；但是現在這個價值觀卻亟需重新釋義，甚至需要用別的觀念取而代之。隨著 21 世紀的腳步日益逼近，「四 I」——產業（industry）、投資（investment）、個人（individual）、資訊（information）——也加緊在國界內外流通無阻，曾經適合 19 世紀封閉模式的地盤觀念，勢將難以為繼，尤其是資訊科技的發展最具關鍵性。大前研一接著指出：¹³在老舊的經濟地圖上，最重要的製圖元素不外乎原材料的產地、能源、可通航的河川、深水港埠、鐵路線、已經鋪設好的道路，以及國與國之間的界線。但是在今天的地圖上，最突出的元素卻是電視衛星訊號覆被區、廣播頻道放送區域、報紙雜誌發行範圍等，資訊已經取代時空距離和政治關係，變成

¹² Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State : The Rise of Regional Economies* (Mckinsey & Company, Inc., 1995)，中譯本：大前研一著，李宛容譯：《民族國家的終結：區域經濟的興起》（臺北：立緒文化事業公司，1996），頁 22。

¹³ 同上書，頁 41。

影響經濟活動流通最鉅的因素。有形的疆土和政治界線雖然仍有其地位，但是兩者（尤其是政治界線）都比不上人民的知識、欲求和價值觀重要。因此，大前研一斷定：¹⁴民族國家目前在管理經濟事務上已癱瘓無能。區域國家在本質上有優先考慮全球化邏輯的獨特能力，如果能再佐以適當的自主權，便可搖身一變，成為因應時代需要的變革促進劑，而在全球化經濟下推動繁榮富裕的環境，並改善人民的生活水準。大前研一在 1990 年出版的另一本書《無國界的世界》中，¹⁵也強調在產業競爭的地圖上，國家的疆界大致已消失，消費者主權業已出現。在大前研一與德國的赫伯特·寒哲勒（Herbert Hensler）及美國的佛瑞·葛律克（Fred Cluck），為 1990 年 2 月 8 日在紐約舉行的貿易與競爭能力會議而發表的〈邁向 2005 年世界的互助互立宣言〉中，大前研一等人更指出：「在過去幾十年當中，我們在已開發經濟國家中看到了由觀念、個人、投資與企業自由流通所形成的一種有機性結合。〔…〕在資訊力量直接觸及地方社群，學術與專業和社會機構，以及公司和個人時，連體經濟的浮現會對國家的主權有所侵損。但也由於這樣一個不分國界的世界，才得以讓參與其中的經濟國有無限繁榮與富足的可能」。¹⁶

¹⁴ 同上書，頁 231。

¹⁵ Kenichi Ohmae, *The Borderless World* (Mckinsey & Company, Inc., 1990)，中譯本：黃柏棋譯：《無國界的世界》（臺北：聯經出版事業公司，1993）。

¹⁶ 宣言收入前引《無國界的世界》，頁 269-271。

(2) 從上述「全球化經濟」的觀點出發，大前研一對未來中國大陸與臺灣的關係也提出一套看法。他認為目前中國大陸所採取的向內看並以國家為重心的對策，不管在政治上多麼動人，在經濟上肯定是難以持續的作法。¹⁷他認為中國如果要在經濟及政治上繼續發展，就必須允許在其領土內成立許多區域經濟體，因為在 21 世紀由一個單一的中央政府來指導一個擁有 12 億人口國家的經濟政策確實相當困難。同時，為了有效地將其人民帶向現代社會，中國政府必須致力於教育。人民獲得教育之後，就會開始為自己著想，並努力瞭解外面的世界。他認為，未來的中國應走向「中華邦聯」(Commonwealth of China) 或「中華國協」(Chinese Confederation)。

在這種展望之下，大前研一認為臺灣正站在歷史的十字路口上。他認為，隨著國民黨老一輩的消逝，臺灣必須決定自己的未來。如果臺灣對這一問題處理錯誤，就極可能遭致外敵入侵或內戰。如果應付得宜，臺灣就極有可能成為未來「中華邦聯」或「中華國協」中具有領導地位的成員，並成為世界上最重要而且最自主的經濟強權之一。¹⁸

大前研一上述的看法，其實在臺灣的知識界並不陌生。臺灣有些知識份子已注意到日益壯大的國際化必然要消除國際間空間、時間及文化的地域阻力，但同時進一步型塑分化的地

¹⁷ 同上書，頁 224。

¹⁸ Kenichi Ohmae, "Putting Global Logic First," *Harvard Business Review* (Jan.-Feb., 1995), pp. 119-125, esp. p. 125.

域，國家作為行動的主體將日益顯現其困窘。國際主義必須復興，但卻又面臨日益分化的地域。處於全球時代的臺灣應嚴肅思考這個問題。¹⁹也有人指出：世界的局勢充滿絕大的流動性，冷戰結束之後，世界正處於解構與重構的轉型期。兩極結構的瓦解，19世紀的權力政治重返地球，聯合國只可為大國所利用，而非小國所可依恃。真正主導世界的動力不在武力，而在經濟。亞洲之躍起靠經濟，中國人的三個社會（大陸、臺灣與香港）之受世界矚目也在經濟，這三個中國人社會構成的經濟圈之更上層樓，則有賴於「中華共同體」的建構。²⁰陶百川（1903-2002）也呼籲海峽兩岸共組「中華國協」（Chinese Commonwealth），聯合海內外中華民族各國家或政治實體，經過適當時期的交流、合作與協商，建立一個民主自由均富均權統一的中國。²¹大前研一的看法與上述臺港知識份子的意見互相呼應。

這種「經濟優先論」在許多企業界人士對海峽兩岸關係的論述中屢見不鮮，王永慶就主張：²²

¹⁹ 張景森：〈如何改造臺灣的經濟地圖？〉，《中國時報》（1995年1月29日），第11版。

²⁰ 金耀基：〈在世界「冷和平」中談「中華共同體」〉，《聯合報》（1995年1月5日），第4版。

²¹ 陶百川：〈兩岸和平共存互助之道——從中華共同體到中華國協〉，《中國時報》（1995年1月29日），第2版。

²² 王永慶：〈掃除眼前陰影，開展光明前程——我對當前國是的感言〉，《自由時報》（1993年2月21日）。

[...] 今後要在臺灣繼續推動勞力密集產業，發展空間確屬有限必須設法移轉。[...] 其轉移的唯一選擇即為大陸，此一情勢必將促成雙方今後關係如同唇舌，彼此相依為命。

另一位企業家辜濂松也有類似說法：「爲了發展經濟，求得政治穩定，兩岸關係宜走向雙贏而非零和之發展。大陸若致力於經濟繁榮與發展，並尊重臺灣，則兩岸關係必將進一步和緩，經濟結合也更密切，而達於雙贏之局。因此大陸更進步、更繁榮，則臺灣更安全，兩岸差距更小，對立也終將消失。」²³最近也有學者提議海峽兩岸及香港等地形成「中華經濟圈」。

²⁴

(二) 對「經濟優先論」的批判

上述「經濟優先論」及其所導出的對海峽兩岸關係的論點，個別來看都持之有故，言之成理，有其可以成立之理據。從近數十年來人類所經歷的「資訊革命」的歷史潮流，以及近十年來中國大陸由於改革開放所帶動的經濟發展來看，從經濟角度思考海峽兩岸關係確有其慧識，所以李登輝在 1996 年 5

²³ 辜濂松：〈從經濟立國談臺灣經濟發展〉，《中國時報》（1994 年 7 月 24 日）。

²⁴ 參考：Barry Naughton, ed., *The China Circle: Economics and Technology in the P.R.C., Taiwan, and Hong Kong* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1997).

月 20 日第九任總統就職時，就在美國著名政論性雜誌《國家評論》發表論文，指出中國大陸正進行經濟改革，繼續試行選舉，並嘗試教育民眾，這些工作對於一個擁有 10 億以上人口的國家而言，可說是一大挑戰，在在需要外界的幫助，而中華民國早已準備伸出援手。臺灣願意考慮共同投資，幫助大陸重建國營企業並建立現代市場經濟，也很樂意協助大陸的農業發展。²⁵這種看法在一個「意識型態的黃昏」的 21 世紀前夕提出，確能打動人心。

但是，海峽兩岸關係中的經濟因素卻也不能被過分誇大。除了經濟之外，海峽兩岸華人的歷史意識，更是決定兩岸關係的重要因素。質言之，「經濟優先論」者在處理海峽兩岸關係時常不免陷入三項盲點而不自知：

(1) 將人完全視為「經濟動物」(Homo Economicus)，而寄望全球性經濟活動解決區域性政治爭端：「經濟優先論」的洞見在於正確地掌握人是生活在經濟活動網路中的動物這項特質，但是人的這項特質不能被過度解釋為：「政治領域」只是「經濟領域」的擴大與延伸，「全球性的『經濟』邏輯」(大前研一所謂“Global Logic”)可以解決地域性的政治問題。例如管理學家彼得(Peter F. Drucker, 1909-2005)所說，在全球經濟的大潮流中，民族國家仍展現強韌的生命力，尤其是在控制國內財政與貨幣政策、對外經濟政策、國際商貿關係以及戰爭

²⁵ 李登輝：〈中國之未來〉，《中國時報》(1996年5月19日)，第2版。

等方面，國家仍有絕對的影響力。²⁶

更精確地說，在華人地區如臺灣與大陸的「政治領域」不只是諸般經濟性的利益之折衝協調場所而已，它更是各種意識型態、歷史意識甚至文化使命感互相鬥爭的競技場。在處理中國大陸與臺灣的關係時，我們必須注意華人地區的「政治領域」不能完全被化約為「經濟領域」；「民族的」或「民權的」問題也不能完全從「民生的」角度加以解決，海峽兩岸之關係涉及雙方人士的歷史意識與歷史情感問題。

(2)「經濟優先論」者常因過度強調經濟「全球化」而忽視「地區化」之趨勢：自從 1945 年第二次世界大戰結束以來，世界歷史的發展有兩個潮流特別顯著：一是隨著高科技的發展而來的「全球化」(Globalization) 或「超國家化」(Transnationalization) 的趨勢，使國與國之間乃至區域與區域之間的人為阻隔逐漸泯除，所謂「地球村」日益成為事實；二是在國際化的大潮流中，全球各地的尋根意識日益覺醒，「向本土回歸」的「本土化」(Localization) 趨勢，也蔚為歷史主流。「全球化」與「本土化」這兩股歷史趨勢相激相盪，互補互利，形成辯證性的發展關係。大前研一及其追隨者常強調「全球化」而對同時並進的「本土化」趨勢未能賦予足夠的注意。

事實上，「全球化」與「本土化」這兩股潮流之間存有既

²⁶ Peter F. Drucker, "The Global Economy and the Nation-State," *Foreign Affairs*, vol.76, no.5 (September/October 1997), pp. 159-171.

不可分割又互相競爭的關係。這種辯證性的關係在戰後臺灣（特別是 1987 年 7 月戒嚴令廢除以後）以極為鮮明的方式表現出來，例如「政治認同」與「文化認同」等問題在最近的臺灣，都一再顯示以上所說的「全球化」與「本土化」之間的辯證性張力。而且，更弔詭的是，在後戒嚴時代臺灣知識份子心目中所謂的「本土化」，實際上包括兩種互為緊張的趨勢，一是在「本土」相對於「西方」的脈絡中，以「本土化」作為「去西方化」（de-Westernization）的手段；另一個趨勢是在「臺灣」相對於「中國大陸」的脈絡中，以「本土化」作為「去中國化」（de-Sinicization）的手段，兩者不僅脈絡不同，而且涵義也互有出入。臺灣的「國家認同」問題，正是處於世紀末「全球化」與「本土化」兩大歷史潮流迴旋激盪的歷史脈絡下所激發的課題。

（3）大前研一及其追隨者通觀全球經濟體系，而忽視了華人社會中「政治認同」與「文化認同」有其重疊性：近代西方世界的「政治認同」建立在契約論的基礎之上，人民以納稅及服兵役換取「國家」的保護。但是，在華人地區中「政治認同」常與「文化認同」深刻地糾纏在一起，並互相加強。

我們可以日據時代（1985-1945）臺灣知識份子的「祖國意識」的形成、內涵及其轉變為例，說明這一點。日據時代許多臺籍知識份子將中國大陸視為他們的「祖國」，其主要原因一方面是由於日本殖民政策的壓迫所激起的，另一方面是臺灣的漢人在日據時代有相當強烈的漢文化認同，他們將大陸視為

文化及歷史的「原鄉」。這種「祖國意識」將臺灣與中國大陸視為有機的文化整體，而不是機械的對抗的敵體。存在於日據時代臺灣知識份子精神世界裡的「祖國意識」，基本上是一種「集體記憶」(collective memory)——「祖國」在日據時代臺灣知識份子心目中是一種歷史的共業，這種共業以對漢文化的認同為其基礎。這種「集體記憶」是由當代人的生活經驗（尤其是日本人的殖民與壓迫）所建構的。「集體記憶」中的記憶者是作為群體文化的一份子的個人進行記憶，而不是一個與群體無關的個體在進行記憶。²⁷這段具體的歷史經驗顯示：在華人社會中「政治認同」與「文化認同」之間，實存有交互影響之複雜關係。

大前研一的全球性以及地區性經濟的興起的論述，雖然勝義紛披，但是，他所宣示的「民族國家的終結」這項判斷，對華人地區的大陸與臺灣而言，可能仍言之過早，確實有其不相應之處。

四、以文化交流促進海峽兩岸人民歷史經驗之共享

經過本文第二節與第三節的論述，我們可以提出以下的看

²⁷ 參看：本書第 3 章：〈日據時代臺灣知識份子的大陸經驗：「祖國意識」的形成、內涵及其轉變〉。

法：(1) 臺灣與大陸之間除了經濟的交流之外，更應加強文化的交流。(2) 在文化交流中，尤應以歷史經驗的交流促使兩岸人民分享對方的歷史經驗，從而獲致真心的相互瞭解。我們闡釋這兩項論點。

(1) 我主張在目前海峽兩岸官方與民間所熱中的經濟交流之外，再特別加強文化交流，主要的理由有二：(a) 近百年來臺灣與大陸由於政治原因，文化聯繫嚴重斷裂，亟待重建。自從 1895 年日本佔領臺灣以後，臺灣與大陸的聯繫就日趨淡薄。1949 年國府遷臺，海峽兩岸從互不往來，直到近 10 餘年才開始重新往來。雙方文化的斷裂，使人民之間隔閡日深。(b) 不論是在臺灣地區或是大陸地區，最近 50 年來文化發展的最大問題，在於一方面由於受到非文化領域的干擾與支配，而使文化領域的自主性受嚴重的傷害；另一方面則在文化領域內部的諸多文化元素之間，形成衝突乃至對抗的關係，從而使得文化內部的生機受到傷害。²⁸爲了癒合以上兩種層次的文化斷裂，未來兩岸之間的文化交流有待加強。

(2) 但是，文化交流業務牽涉多方，其中最爲重要的當是雙方人民歷史經驗的交流。我主張海峽兩岸的文化交流應超越官方而從人民的歷史經驗的交流開始，主要是因爲從 1895 年以後，臺灣與大陸由於政治的分裂甚至對抗，雙方人民並未

²⁸ 參看：黃俊傑：〈海峽兩岸中華文化的發展：問題解析與未來展望〉，收入：《兩岸中華文化學術研討會》（臺北：二十一世紀基金會，1996 年 4

參與並分享對方的歷史經驗，誤會乃由歷史的斷裂而產生，這種由於歷史的斷裂而來的歷史意識的誤置，將會因為掌握權力的政治人物的玩弄與曲解，而為之深化。

近百年來臺灣人民與中國大陸人民，各自經歷了不同的歷史進程，也塑造了他們互異的國家觀與世界觀，凡此皆影響了雙方人民對「國家認同」的不同理念。

針對此一問題，臺灣與大陸的文化交流，應本於「從人民立場出發」之原則，透過各種有關歷史經驗之回顧與探討的活動，致力於消除雙方人民歷史意識之差異，從而厚植雙方人民真正瞭解之基礎。

具體地說，20世紀的中國大陸飽經動亂，憂患相繼。公元1900年，義和團以其激烈的排外主義包圍北京各國使館後，清廷向各國宣戰，接著八國聯軍攻佔北京城，次（1901）年，辛丑條約簽訂，西方列強對中國的侵凌達於高潮。1911年爆發辛亥革命，推翻滿清，孫中山先生1912年在南京就任中華民國臨時政府大總統。但是，民國成立以來，繼踵而至的是一連串動亂歲月，1915年袁世凱稱帝、日本提出二十一條要求，進一步暴露侵華野心；1917年，張勳復辟，接著是軍閥混戰，1922年第一次直奉戰爭，1924年第二次直奉戰爭，使生靈塗炭，直到1928年北伐完成，中國才在形式上歸於統一。但日本軍閥

侵華野心日益高漲，步步進逼，終於在 1937 年 7 月 7 日，引爆蘆溝橋事件，中國全面對日抗戰。從 1937 年至 1945 年，中國歷經八年抗戰，人民流離失所，苦難遍嘗。抗戰勝利之後，卻又繼之以國共內戰，終於大陸政權易手。1949 年之後，中國人民在共黨統治之下，又歷經「反右」（1957-1958）、「大躍進」（1958-1960）、「文化大革命」（1966-1976）等一系列的浩劫，至 1989 年 6 月 4 日天安門案件而達到一個高潮。近百年來在大陸的中國人民所經歷的是一連串的悲劇命運與民族的挫折，所以他們民族主義情緒高漲，使得民族主義仍是當前大陸的政治文化中的重要組成部份。他們較難以理解現代社會將個人生命的尊嚴、自由民主價值的追求置於國家認同之上的思考方式。

但是，最近 100 年來的臺灣則與中國大陸走在不同的歷史道路上。自從 1895 年日本佔領臺灣以後，早期武裝抗日運動比起彼落，1920 年代以後也有議會設置請願運動。但是從歷史角度來看，日據時代（1895-1945）是臺灣從傳統社會轉化為近代社會的關鍵時期。日本殖民當局固然剝削臺灣的各種資源，但是也積極從事各種建設，舉例言之，1911 年 12 月 1 日從基隆到打狗（高雄）鐵路夜間通車，1913 年 12 月 20 日起縱貫鐵路全線通車，1930 年 4 月 10 日建設長達 10 年（1920-1930）的嘉南大圳正式供水，1931 年高雄第二火力發電廠所開始供電。這些下層結構的建設，在相當的程度內奠定了臺灣邁向現

代化的基礎。²⁹這一段歷史經驗使臺灣地區居民較易於接受近代西方的政治價值理念。

以上所說大陸地區與臺灣地區人民近百年不同的歷史經驗，這是造成雙方人民之誤解的重要歷史根源。因此，透過歷史經驗的交流與分享而進行的文化交流，是緩和海峽兩岸現階段的緊張性的重要途徑。

五、結論

本文從歷史解釋分析當前臺灣與大陸的「國家認同」問題而指出：在華人社會中，「國家認同」與「歷史經驗」深刻地糾纏在一起。臺灣與大陸官方及民間人士，論述不同版本的「國家認同」時，多從中國近代史及臺灣史的解釋出發。這種「透過歷史解釋以論證國家認同」的思維方式，正是華人文化傳統的重大特徵之一。中華文化中常見的思維方式之一是「具體性思維方式」，而「歷史思維」正是「具體性思維方式」最常見的一種表現。³⁰在華人文化中，哲學命題常常透過歷史論述而

²⁹ 參看：黃俊傑：〈歷史意識與二十一世紀海峽兩岸關係的展望〉，收入：氏著：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：正中書局，1995），頁 212-215。

³⁰ 所謂「具體性思維方式」是指從具體情境出發進行思考活動，而不是訴諸純理論或抽象的推論。這種思維方式將抽象命題（尤其是倫理學或道德論的命題）置於具體而特殊的時空脈絡中，引用古聖先賢、歷史人物，或往事陳跡加以說明，以提昇論證的說服力。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 3 期（1993 年

提出，「國家認同」也經由歷史事實之選擇與解釋而建構。本文的探討可以充分印證這一項看法。

其次，海峽兩岸近百年來由於歷史的斷裂而使兩岸人民經歷不同的歷史經驗，從而塑造了不同的歷史意識。因此，海峽兩岸的交流，除了經貿往來之外，更重要的是文化的交流，尤其是雙方人民的歷史經驗的共享，是當前兩岸文化交流最重要的工作。（本文初稿曾刊於：黃俊傑等編：《臺灣的文化發展：世紀之交的省思》，臺北：國立臺灣大學出版，1999）

3月），頁361-390，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，1996），頁1-34；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: E.J.Brill, 1995), pp. 72-88.

引用書目

英文論著

- Baker, John Earl, "JCRR MEMOIRS Part II. Formosa," *Chinese-American Economic Cooperation*, Vol.1, No.2 (February 1952, 原件係打字油印稿), 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) .
- Chang, Hao, "Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China," in Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), pp.276-304.
- Chang, Joanne Jaw-Ling, "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.
- Chiu, Hei-yuan "Education and Social Change in Taiwan," in H. H. Hsiao et. al. eds., *Taiwan: A Newly Industrialized State* (Taipei: Department of Sociology, National Taiwan University, 1989), pp. 187-205.
- Council for Economic Planning and Development, R. O. C., *Taiwan Statistical Data Book* (1996).
- de Bary, Wm. Theodore, *The Trouble With Confucianism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, Inc., 1973).
- Halbwachs, Maurice, *The Collective Memory*, tr. with an introduction by Mary Douglas (New York: Harper-Colophon Books, 1950).

Harrell, Stevan and Chun-chieh Huang, "Introduction: Change and Contention in Taiwan's Cultural Scene", in Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder, Co.: Westview Press, 1994), pp. 1-18.

Huang, Chun-chieh, *Taiwan in Transformation, 1895-2005* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006).

—————, "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), pp.147-156.

—————, "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), pp.72-88.

—————, "Some Observations and Reflections," in Frederick P. Brandauer and Huang Chun-chieh eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp.281-289.

—————, "Transformation of Farmers' Social Consciousness", in Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder, Co.: Westview Press, 1994), pp.111-134.

—————, "Confucianism in Postwar Taiwan," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Norms and the State in China* (Leiden: E. J. Brill, 1993), pp.141-167.

—————, et. al. eds., *Postwar Taiwan Experience in Historical Perspective* (College Park: University Press of Maryland, 1998).

————— and Kuang-ming Wu, "Taiwan and the Confucian Aspiration: Toward the Twenty-first Century," in Steven Harrell and Chun-chieh Huang eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder, Co.: Westview Press, 1994), pp. 69-88.

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

- , *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order* (NY: Simon and Schuser, 1996).
- Hsiao, M. Hsin-huang “The Middle Classes in Taiwan: Origins, Formation and Significance,” in H. H. Hsiao et. al. eds., *Taiwan: A Newly Industrialized State* (Taipei: Department of Sociology, National Taiwan University, 1989), pp. 151-165.
- Hsü, Francis L. K., “Dominant Kin Relationships Dominant Ideas,” *American Anthropologist*. 68 (1996).
- , “Culture Difference between East and West and Their Significance for the World Today,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, 2:1 (May 1960) , pp. 216-237.
- King, Ambrose Y. C. “State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan,” in Tu, Wei-ming ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 228-243.
- Liao, Cheng-hung and Huang Chun-chieh, “Attitudinal Change of Farmers in Taiwan,” in Joel D. Aberbach et. al. eds., *The Role of the State in Taiwan's Development* (New York; M.E. Sharp, 1994), pp. 354-369.
- Lilley , James R. and Chunk Downs eds., *Crisis in the Taiwan Strait* (Washington. D. C.: National Defense University Press, 1998).
- Lin, Yu-sheng *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979).
- Loewenberg, Bert James, “Darwinism Comes to America, 1859-1900,” *The Mississippi Valley Historical Review*, XXVIII: 3 (Dec.,1941) ,pp.339-368.
- Miyakawa, Hisayuki (宮川尚志), “An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China,” *Far Eastern Quarterly*, XIV:4(August, 1955) .pp.533-552.
- Naughton, Barry, ed., *The China Circle: Economics and Technology in the P.R.C., Taiwan, and Hong Kong* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1997).

Ohmae, Kenichi, *The End of the Nation State : The Rise of Regional Economies* (Mckinsey & Company, Inc., 1995).

—————, “Putting Global Logic First,” *Harvard Business Review*, (Jan.-Feb., 1995) , pp.119-125.

—————, *The Borderless World* (Mckinsey & Company, Inc., 1990).

Treagold, Donald W., *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

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.

Wang, Y. C., *Chinese Intellectuals and the West, 1872-1949* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1955).

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), pp. 148-167.

日文論著

上野專一：《臺灣視察復命》（臺北：成文出版社據明治 27 年抄本景印，1985，列入《中國方志叢書·臺灣地區》103 號）。

山根幸夫：《大正時代における日本と中國のあいだ》（東京：研文出版，1998）。

内藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉，《歴史と地理》第 9 卷第 5 號（1922 年 5 月）。

———：〈燕山楚水〉，收入《内藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1971），第 2 卷。狹間直樹：〈國民革命の舞臺としての一九二〇年代の中國〉，收入狹間直樹編：《一九二〇年代の中國》（東京：汲古書院，1995）。

陳逢源：〈臺灣土地制度と小作問題〉，收入金關丈夫等著：《臺灣文化論叢（第一輯）》（臺北：南天書局，1995）。

———：《臺灣經濟問題の特質と批評》（臺北：臺灣新民報社，1933）。

陶德民：〈内藤湖南の奉天調査における学術と政治——内藤文庫に残る 1905 年筆談記録をめぐって〉，《文化交流研究》第 1 号。

福澤諭吉：《學問のすすめ》（東京：岩波書店，1978）。

———：《文明論の概略》（東京：岩波書店，1997）。

鈴木虎雄：〈奉送湖南前輩蒙命西航〉詩，收入：《航歐集》（内藤湖南自印，1926）。

増淵龍夫：《歴史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書店，1983）。

臺灣總督府殘務整理事務所：《臺灣統治終末報告書》（昭和 21

〔民國 35，1946〕年 4 月），手抄本。

中文論著

專書

Ruth Benedict 著，黃道琳譯：《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，1976）。

Samuel P. Huntington 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，1997）。

大前研一著，黃柏棋譯：《無國界的世界》（臺北：聯經出版事業公司，1993）。

——著，李宛容譯：《民族國家的終結：區域經濟的興起》（臺北：立緒文化事業公司，1996）。

《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）。

《中華民國教育統計》（臺北：教育部，1990）。

《中庸章句》（四部備要本）。

中國文化大學、中華學術院先總統 蔣公全集編纂委員會（張其昀主編）：《先總統 蔣公全集》（臺北：中國文化大學出版部，1984 年 4 月）第二卷，演講類，復興時

期。

尹章義：《臺灣近代史論》（臺北：自立晚報，1986）。

王仲孚主編：《甲午戰爭中文論著索引》（臺北：國立臺灣師範大學歷史系所，1994）。

王夫之：《讀通鑑論》（臺北：河洛圖書出版社景印新校標點本，1976）。

王曉波編：《臺胞抗日文獻選新編》（臺北：海峽學術出版社，1998）。

——編：《蔣渭水全集》（上）（臺北：海峽學術出版社，1998）。

《毛詩》（四部叢刊本）。

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）。

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，1994）。

朱昭陽：《朱昭陽回憶錄》，（臺北：前衛出版社，1995）。

吳三連、蔡培火等：《臺灣民族運動史》（臺北：自立晚報社文化出版部，1971）。

吳三連口述，吳豐山撰記：《吳三連回憶錄》（臺北：自立報系，

1991)。

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）。

吳新榮：《吳新榮日記（戰前）》（臺北：遠景出版社，1981）。

——：《吳新榮日記（戰後）》（臺北：遠景出版社，1981）。

——：《吳新榮書簡》（臺北：遠景出版社，1981）。

吳濁流：《無花果》（臺北：前衛出版社，1988）。

——：《臺灣連翹》（臺北：前衛出版社，1989）。

李明輝：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中研院中國文哲研究所，1994）。

——編：《李春生的思想與時代》（臺北：正中書局，1995）。

李春生：《主津新集》（福州：美華書局，1984）。

——：《東遊六十四日隨筆》（福州：美華書局，1896）。

李貞瑤：《陳逢源之漢詩研究》（臺南：成功大學中國文學系碩士論文，2002）。

李登輝：《臺灣農業經濟論文集》（臺北：作者自印，1983年）。

——：《臺灣的主張》（臺北：遠流出版公司，1999）。

李筱峰：《林茂生、· 陳炯和他們的時代》（臺北：玉山社出版事業股份有限公司，1996）。

牟宗三：《五十自述》（臺北：鵝湖出版社，1989）。

——：《心體與性體》全三冊（臺北：正中書局，1968）。

——：《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1963，1976）。

——：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1979）。

——：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1983）。

何信全：《儒學與現代民主——當代新儒家政治哲學研究》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996）。

林滿紅：《四百年的兩岸分合：一個經貿史的回顧》（臺北：自立報系文化出版部，1994）。

——：《茶、糖、樟腦業與臺灣之社會經濟變遷（1860-1895）》（臺北：聯經出版事業公司，1997）。

林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機——五四時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1988）。

《春秋公羊經傳解詁》（十三經注疏本）。

《重修臺灣縣志》卷6，〈祠宇志〉。

《重纂福建通志》卷58，〈嘉義縣〉。

《福建通志臺灣府志》，上冊（臺北：臺灣銀行，1960，臺灣文獻叢刊第84種）。

彭小妍主編：《楊逵全集》（臺北：國立文化資產保存研究中心籌備處，1998年）第1卷，〈戲劇卷（上）〉。

彭明敏：《自由的滋味》（臺北：前衛出版社，1988）。

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）。

《高級中學中國文化基本教材》（臺北：國立編譯館，1986）。

高明士：《戰後日本的中國研究》（臺北：明文書局，1996修訂版）。

唐君毅：《中國哲學原論—導論篇》（香港：東方人文學會，1966）。

——：《中國哲學原論—原性篇》（香港：新亞書院研究所，1968）。

——：《中國哲學原論—原道篇》（香港：新亞書院研究所，1974）。

——：《中國哲學原論—原教篇》（香港：新亞書院研究所，1975）。

《國語》（四部叢刊本）。

《國家統一綱領》，收入：《臺海兩岸關係說明書》（臺北：行政院大陸委員會，1994）。

《淡水廳志》，卷 19（上）。

連橫：《臺灣通史》（臺北：中華叢書委員會，1955）。

梁啓超：《戊戌政變記》（臺北：臺灣中華書局，1965 年 2 月臺 2 版）

陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981）。

許琅光著，張瑞德譯：《文化人類學新論》（臺北：聯經出版事業公司，1979、1983）。

許雪姬訪問，曾金蘭紀錄：《藍敏先生訪問紀錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1995）。

張良澤：《四十五自述》（臺北：前衛出版社，1988）。

——編：《鍾理和日記》，收入：《鍾理和全集》（臺北：遠行出版社，1976）。

實藤惠秀著，譚汝謙、林啓彥譯：《中國人留學日本史》（香港：中文大學出版社，1981）。

陳芳明等編：《張深切全集》（臺北：文經社，1998），卷 1。

陳伯璋編著：《意識形態與教育》（臺北：師大書苑，1988）。

陳其南：《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化實業公司，1987）。

陳昭瑛：《臺灣詩選註》（臺北：正中書局，1996）。

陳慈玉、莫寄屏訪問，陳南之等紀錄：《蔣碩傑先生訪問紀錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1992）。

陳逢源先生治喪委員會編：《陳逢源先生哀榮錄》（臺北市：陳逢源先生治喪委員會，1982）。

陳逢源：《新支那素描》（臺北：臺灣新民報社，1939）。

——：《外地米統治問題》（臺北：臺灣經濟研究所，1934）。

——：《臺灣銀行券統一論》（臺北：臺灣經濟研究所，1935）。

——：《新臺灣經濟論》（臺北：臺灣新民報社，1937）。

——：《雨窗墨滴》（臺北：臺灣藝術社，1942）。

——：《溪山煙雨樓詩存》（臺北：合源印刷有限公司承印，1980）。

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）。

《陽明學學術討論會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學人文教育研究中心出版，1989年3月）。

楊基銓：《楊基銓回憶錄》（臺北：前衛出版社，1996）。

楊肇嘉：《楊肇嘉回憶錄》（臺北：三民書局，1977）。

蔡孝乾：《臺灣人的長征紀錄：江西蘇區、紅軍西竄回憶》（臺北：海峽學術出版社，2002）。

廖正宏、黃俊傑：《戰後臺灣農民價值取向的轉變》（臺北：聯經出版事業公司，1992）。

《臺灣在籍漢民族鄉慣別調查》（臺灣總督府官房調查課編印 1928）。

《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。

福澤諭吉著，馬斌譯：《福澤諭吉自傳》（北京：商務印書館，1995）。

——著，群力譯：《勸學篇》（北京：商務印書館，1996）。

——著，北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1995）。

鄭學稼：《「社會史論戰」的起因和內容》（臺北：中華雜誌社，1965）。

蔣夢麟：《西潮》（臺北：世界書局，1978）。

蔣總統集編纂委員會編（秦孝儀主編）：《蔣總統集（二）》（臺

北：中華大典編印會，1960年10月臺初版，1974年10月4版）。

盧修一：《日據時代臺灣共產黨史（1928-1932）》（臺北：前衛出版社，1989-1990）。

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）。

謝國興：《陳逢源（1893-1982）：亦儒亦商亦風流》（臺北：允晨文化，2002）。

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）。

戴震：《孟子字義疏證》，收入：《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991）。

嚴演存：《早年之臺灣》（臺北：時報出版公司，1989）。

論文

Charlotte Furth 著，林鎮國譯：〈論保守主義〉，收入：傅樂詩等著：《近代中國思想人物論—保守主義》（臺北：時報出版公司，1980）。

內藤湖南著，王青譯：《兩個日本漢學家的中國紀行》（北京：

光明日報出版社，1999)。

王新命等：〈中國本位的文化建設宣言〉，收入羅榮渠主編：《從「西化」到現代化——五四以來有關中國的文化趨向和發展道路論爭文選》（北京：北京大學出版社，1990）。

王曉波：〈治警事件的兩志士—敬悼陳逢源與蔡培火先生〉，《中華雜誌》第 235 期（1983 年 2 月）。

王德睦等：〈教育結構與教育機會均等〉，收入：瞿海源、章英華編：《臺灣社會與文化變遷》（上冊）（臺北：中央研究院民族學研究所，1986）。

古偉瀛：〈從棄地移民到日籍華人—試論李春生的日本經驗〉，收入李明輝編：《李春生的思想與時代》（臺北：正中書局，1995）。

任水：〈九月話臺灣〉，《臺灣月刊》創刊號（1946 年 10 月）

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）。

朱雲漢：〈從總體社會結構的變遷看自立救濟性街頭運動的湧現〉，「自立救濟與公權力行使研究論文發表會」宣讀論文（臺北：1998）。

- 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅合撰：〈爲中國文化敬告世界人士宣言〉，《民主評論》9卷1期（1958年1月）。
- 羊億蓉：〈現代化與中國人的價值變遷—教育角度的檢視〉，收入：《中國人的價值觀國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1992）。
- 伍壽民：〈新編「高中中國文化基本教材」諸問題商榷〉，《鵝湖》第118期（1985年4月）。
- 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，1999）。
- 李麗卿：《國中國文教科書之政治社會化內容分析》（臺北：國立臺灣師範大學教育研究所碩士論文，1989）。
- 吳文星：〈日本據臺前對臺灣之調查與研究〉，收入：《第二屆臺灣本土文化學術研討會論文集（二）》（臺北：國立臺灣師範大學文學院、人文教育研究中心，1995）。
- ：〈日據初期（1895-1910）西人的臺灣觀〉，《臺灣風物》40卷1期（1990年3月）。
- 吳密察：〈福澤諭吉的臺灣論〉，收入氏著：《臺灣近代史研究》（臺北：稻鄉出版社，1990）。
- 巫永福：〈祖國〉，《夏潮》第3卷第1期（1977年7月）。

——：〈三月十一日懷念陳炳先生〉，《臺灣文藝》105 期（1987 年 5-6 月）。

〈困而知之，勉而知之——我們該走什麼路？〉，《孔孟月刊·論壇》第 19 卷第 9 期（1981 年 5 月）。

林安梧：〈關於高級中學「中國文化基本教材」的一些斷想〉，《鵝湖》114 期（1984 年 12 月）。

林毓生：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收入：氏著：《思想與人物》（臺北：聯經出版公司，1983）。

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

邱士杰：〈從「黎明期的臺灣」走向「中國改造論」：由許乃昌的思想經歷看兩岸變革運動與論爭（1923-1927）〉，《批判與再造》，20 期（2005 年 6 月）；21 期（2005 年 7 月）。

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）。

〈「達孝」「尊親」的典範——先總統 蔣公〉，《孔孟月刊·論壇》第 20 卷第 8 期（1982 年 4 月）。

〈春秋大義〉，《孔孟月刊·論壇》第 18 卷第 4 期（1979 年 12 月）。

姚隼：〈人與人之間及其他〉，《臺灣月刊》2 期（1946 年 11 月）。

袁保新：〈「中國文化基本教材」何去何從：談經典教育的現代意義與作法〉，《鵝湖》156 期（1988 年 6 月）。

馬克思：〈黑格爾法哲學批判〉，收入《馬克斯恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972），第一卷。

唐君毅：〈說中華民族之花果飄零〉，收入：氏著：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974）

徐復觀：〈我所了解的蔣總統的一面〉，收入：氏著：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：臺灣學生書局，1988）。

——：〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入：氏著：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980）。

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）。

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）。

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）。

張炎憲：〈陳逢源（1893-1982）浪漫之情與財經之才〉，載於張炎憲、李筱峯、莊永明等著：《臺灣近代名人誌（第一冊）》（臺北：自立晚報，1987）。

陳立夫：〈孔孟學會與文化建設〉，《孔孟月刊·論壇》第19卷第2期（1980年10月）。

——：〈中華文化思想與人心、國本〉，《孔孟月刊·論壇》第18卷第11期（1980年7月）。

——：〈研究國學與宏揚中華文化〉，《孔孟月刊·論壇》第17卷第11期（1979年7月）。

——：〈哲學智慧與社會生活〉，《孔孟月刊·論壇》第20卷第10期（1982年6月）。

——：〈確認中華文化的精神，達成國學研究的目的〉，《孔孟月刊·論壇》第16卷第12期（1978年8月）。

陳昭瑛：〈一個時代的開始——邀進的儒家徐復觀先生〉，收入：徐復觀：《徐復觀文存》（臺北：臺灣學生書局，1991）。

——：〈當代儒學與臺灣本土化運動〉，收入：劉述先編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995）。

——：〈啓蒙、解放與傳統：論二〇年代臺灣知識份子的文

- 化省思》，收入氏著：《臺灣與傳統文化》（臺北：臺灣書店，1999）。
- ：〈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）。
- 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）。
- 陳逸雄譯解：〈福澤諭吉的臺灣論說〉（一）（二）（三）（四），《臺灣風物》41卷1期及2期，42卷1期及2期（1991年3月及6月，1992年3月及6月）。
- 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）。
- 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）。
- 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）。
- 黃俊傑：〈光復後臺灣的農業農村與農民：回顧與展望〉，《臺灣地區社會變遷與文化發展》（臺北：聯經出版事業公司，1985）。

- ：〈戰後臺灣關於儒家思想的研究〉，收入：黃俊傑：《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1993）。
- ：〈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3期（1993年3月）。
- ：〈歷史意識與二十一世紀海峽兩岸關係的展望〉，收入：氏著：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：正中書局，1995）。
- ：〈當代儒家對中國文化的解釋及其自我定位——以徐復觀為中心〉，收入：劉述先編：《當代儒學論集：傳統與創新》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995）。
- ：〈海峽兩岸中華文化的發展：問題解析與未來展望〉，收入：《兩岸中華文化學術研討會》（臺北：二十一世紀基金會，1996年4月）。
- ：〈儒家傳統與二十一世紀臺灣的展望〉，收入：黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：正中書局，1995，1998）。
- ：〈二十世紀初期日本漢學家眼中的文化中國與現實中國〉，收入：氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺灣大學出版中心，2004）。

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，1995）。

華仲馨：〈「道統法統的堅持」——蔣總統經國先生就職詞中名言之理解〉，《孔孟月刊·論壇》第16卷第10期（1978年6月）。

楊祖漢：〈高中「中國文化基本教材」必須重新改編〉，《鵝湖》119期（1985年5月）。

〈解嚴之後〉，《孔孟月刊·論壇》第25卷第11期（1987年7月）。

〈新聖化承天庥〉，《孔孟月刊·論壇》第16卷第7期（1978年3月）。

〈認識民族倫理以戢止不當言論——增額立委選後感言〉，《孔孟月刊·論壇》第22卷第4期（1983年12月）。

廖一瑾：〈溪山如畫一時多少豪傑—陳逢源先生與二十世紀臺灣古典詩壇〉：《中國文化大學中文學報》（1994年6月）。

〈蔣中正主席巡視臺灣之感想〉，《臺灣月刊》2期（1946年11月）。

蔣夢麟：〈適應中國歷史政治及社會背景之農復會工作〉，收

入：《孟鄰文存》（臺北：正中書局，1974）。

蔣經國：〈思親、勵志、報國〉，《孔孟月刊·論壇》第17卷第4期（1978年12月）。

蕭欣義：〈一個「文化中國」之多元政治認同〉，《香港社會科學學報》第11期（1998年春季）。

蕭新煌、蘇耀昌：〈剖析中國三角：中、港、臺經濟向心力和政治離心力的動態分析〉，《香港社會科學學報》第12期（1998年秋季）。

羅榮渠：〈中國近百年來現代化思潮演變的反思（代序）〉，收入羅榮渠編：《從「西化」到「現代化」：五四以來有關中國國的文化趨向和發展道路論爭文選》（北京：北京大學出版社，1990）。

報紙、公報、訪問紀錄等

《臺灣民報》，第1號（1925年1月1日），第6號（1925年2月21日），第14號（1925年5月11日），第17號（1924年9月11日），第61號（1925年7月19日），第67號（1925年8月26日），第83號（1925年12月13日），第119號（1926年8月22日），第120號（1926年8月29日），第126號（1926年10月10日），第127號（1926年10月17日），第129號（1926年10

月 31 日)，第 134 號（1926 年 12 月 5 日），第 137 號（1926 年 12 月 26 日），第 176 號（1927 年 10 月 2 日），177 號（1927 年 10 月 9 日），178 號（1927 年 10 月 16 日），179 號（1927 年 10 月 23 日），180 號（1927 年 10 月 30 日），181 號（1927 年 11 月 6 日），182 號（1927 年 11 月 13 日），183 號（1927 年 11 月 20 日），184 號（1927 年 11 月 27 日）。

〈中共同務院政策白皮書：臺灣問題與中國的統一〉，轉載於：《中國時報》（1993 年 9 月 1 日）。

王永慶：〈掃除眼前陰影，開展光明前程—我對當前國是的感言〉，《自由時報》（1993 年 2 月 21 日）。

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

李登輝：〈中國之未來〉，刊於《中國時報》（1996 年 5 月 19 日），第 2 版。

林義雄：〈迎接二十一世紀的新臺灣〉，《自立晚報》（1994 年 8 月 5 日），第 5 版。

——：〈臺灣人價值觀的重建〉，《自立晚報》（1994 年 8 月 28 日），第 3 版。

金耀基：〈在世界「冷和平」中談「中華共同體」〉，《聯合報》（1995 年 1 月 5 日），第 4 版。

〈兩國兩治，和平共存—臺灣人民對臺灣與中國關係的基本主張〉，《自立晚報》（1993年12月12日），第14版。

柯飄：〈臺灣初旅〉，《聯合報》，（1951年10月25日），第8版。

陳師孟：〈那一夜，我走入群眾——一個新住民的臺灣經驗〉，《自立晚報》（1995年1月13日），〈本土副刊〉。

張景森：〈如何改造臺灣的經濟地圖？〉，《中國時報》（1995年1月29日），第11版。

張望：〈我們都是中國人〉，《新生報》（1946年6月26日），第6版。

謝長廷：〈臺灣的國會文化〉，《自立晚報》（1995年4月28日），第23版，〈本土副刊〉。

謝爽秋：〈從四川到臺灣〉（四），《人民導報》（1946年1月9日），4版。

辜濂松：〈從經濟立國談臺灣經濟發展〉，《中國時報》（1994年7月24日）

〈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）。

〈臺灣前途決議文〉，《聯合報》（1999年5月6日），2版。

〈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》（1999年8月2日），2版。

王世慶：〈陳逢源先生訪問紀錄〉，載於黃富三、陳琍甫編：《近現代臺灣口述歷史》（臺北：林本源基金會，1991）。

〈李佛續先生訪問紀錄〉，《口述歷史（六）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》（臺北：中央研究院近代史研究所，1995）。

〈吳金川先生訪問紀錄〉，《口述歷史（五）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994）。

〈許顯耀先生訪問紀錄〉，《口述歷史（六）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》（臺北：中央研究院近代史研究所，1995）。

〈陳正添先生訪問紀錄〉，《口述歷史（五）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994）。

〈黃順鏗先生訪問紀錄〉，《口述歷史（六）——日據時代臺灣人赴大陸經驗》（臺北：中央研究院近代史研究所，1995）。

《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）。

龔顯宗：〈陳逢源福慧雙修〉，《臺灣文學家列傳》（臺南：臺南市立文化中心，1997）。

名詞索引

一劃

一元論, 180, 239, 253, 254, 255, 256,
257, 259, 264, 265

二劃

二二八事變, 17, 35, 38, 89, 90, 132,
141, 188

二等國民, 87, 92

人民主體性, 228, 264

人類中心主義, 193

三劃

土著化, 11

中國改造論, 100, 102, 103, 105, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 113,
115, 116, 118, 121, 123, 314

中國性, 168, 259

四劃

互為主體性, 177, 190, 197, 198, 199,
200

反事實思考, 157

文化中心移動說, 46

文化民族主義, 245, 253

文化的一本性, 259

文化保守主義, 202, 224, 227, 232,
239

文化認同, 17, 37, 77, 78, 80, 81, 82,
87, 95, 96, 123, 126, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 158, 160, 161, 162, 165,
166, 167, 168, 169, 170, 171,
202, 215, 217, 218, 232, 245,
249, 289

文明開化論, 43, 57, 59

五劃

本土化, 14, 227, 238, 288, 317
民族意識, 4, 12, 14, 15, 16, 17, 20,
34, 38, 72, 73, 74, 77, 139, 144
民族解放, 102, 112, 116, 118, 121,
122, 124
民間社會, 14, 22, 23, 35, 179, 219,
265

六劃

全球化, 281, 283, 284, 288
共生關係, 263
合法性, 60, 158
多層次性, 176
自我中心主義, 177, 193, 194, 195,
197, 200

八劃

京都學派, 45, 47
社會主義, 100, 101, 102, 108, 109,
111, 113, 114, 115, 118, 122,
207

九劃

帝國主義, 12, 16, 18, 19, 34, 36, 38,
43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 57,
60, 62, 64, 68, 69, 70, 75, 99,
105, 106, 110, 111, 112, 113,
116, 117, 118, 120, 121, 122,
130, 138, 170, 250, 274, 278
政治一元論, 255, 257
政治認同, 17, 37, 79, 126, 143, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 151,
152, 153, 154, 156, 158, 160,
161, 162, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 245, 249, 268,
289, 290
省籍意識, 4, 21, 23, 26, 27, 35, 38

十劃

原鄉, 71, 72, 79, 84, 86, 95, 122, 141,
162, 170, 290
差異政治, 37
祖國意識, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 79,
80, 83, 87, 89, 90, 94, 95, 96,
122, 144, 289, 290
脈絡性, 34, 158, 219, 280

馬克思主義, 104

十一劃

國民革命, 103, 111, 247, 256, 301

國君主體性, 228, 264

國家認同, 148, 152, 153, 158, 159,
160, 267, 268, 269, 272, 275,
279, 281, 289, 292, 293, 294

國家儒學, 265

庸俗化的儒學, 214

移民社會, 11, 200

脫亞入歐, 40, 47, 237

十二劃

絕對理念, 254

超越的儒學, 202, 218

階級分化的社會, 188

階級社會, 188

階級意識, 4, 12, 18, 20, 34, 38

階級解放, 102, 112, 116, 118, 119,
121, 122, 124

集體記憶, 96, 179, 192, 290

超國家化, 288

十三劃

新臺灣人, 5, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 35, 36, 167, 168, 318

新臺灣人意識, 28, 29, 30, 31, 32, 35,
36

資本主義, 18, 102, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 122, 207, 236

十四劃

匱乏經濟, 185

精神性, 260

臺灣意識, 3, 4, 5, 11, 12, 14, 17, 18,
20, 23, 26, 27, 34, 35, 36, 37, 38,
145, 147, 148, 160, 167, 169,
171

十五劃

戰犯, 87, 94, 95, 96

十六劃

激進的儒學, 202

人名索引

B

Baker, John Earl, 21
Benedict, Ruth, 150, 178
Benjamin I. Schwartz, 224
Berger, Peter, 214
Buck, Pearl S., 76

C

Chiu, Hei-yuan, 189
Cluck, Fred, 283

D

Darwin, Charles R., 67
De Bary, Wm. Theodore, 232
Douglas, Mary, 96, 179, 297
Downs, Chuck, 268
Drucker, Peter F., 287, 288

F

Furth, Charlotte, 223, 260, 297

G

Geertz, Clifford, 141, 150

H

Halbwachs, Maurice, 96, 179
Harrell, Stevan, 175, 185, 235
Hegel, Georg W. F., 254
Henzler, Herbert, 283
Hitler, Adolf, 101
Huntington, Samuel P., 145, 146,
151

L

Lenin, Vladimir, 101
Liao, Cheng-hung, 185

Lilley, James R., 29, 268

M

Miyakawa, Hisayuki, 68

Mussolini, Benito, 101

N

Naughton, Barry, 198, 286

S

Schwartz, Benjamin I., 224

Shen, Chun-shan, 268

Stalin, Joseph, 101

T

Treagold, Donald W., 255

W

Wang, Y. C., 105

Wayland, 59

Woodhead, H. G. W., 105

Wu, David Yen-ho, 169

三劃

上野專一, 39, 41, 42, 47, 48, 49,

64

大前研一, 282, 283, 284, 285, 287,

288, 289, 290

子貢, 209

山根幸夫, 106

四劃

尹章義, 10, 155, 304, 312

內藤湖南, 39, 40, 45, 46, 47, 61,

62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 103

孔子, 156, 207, 209, 213, 218, 223,

245, 261

王夫之／船山, 230, 232, 233, 255,

261

王世慶, 107

王充, 211

王民寧, 80

王永慶, 198, 285

王仲孚, 39

王克敏, 75

王受祿, 103

王津平, 32

王新命, 259, 312

王德睦, 189, 312

王曉波, 39, 100, 108

五劃

甘文芳, 31

矢内原忠雄, 18, 19, 119, 120, 138,
165

六劃

伊藤多喜男, 19

伍壽民, 230

任水, 127

朱一貴, 11

朱昭陽, 19, 26, 164, 165, 166

朱雲漢, 189

朱德蘭, 124

牟宗三, 215, 216, 220, 221, 222,
223, 224, 229, 230, 259

羊億蓉, 203

艾那, 26

七劃

何信全, 224

何應欽, 95

吳三連, 72, 87, 88, 89, 94, 100,
132, 141, 155

吳文星, 13, 40, 41, 121

吳金川, 86

吳密察, 40, 51

吳新榮, 14, 31, 72, 75, 82, 143

吳澤霖, 114

吳濁流, 17, 18, 72, 74, 77, 78, 83,
84, 91, 92, 93, 123, 132, 134,
140

吳豐山, 88, 132, 141

吳覺農, 114

告子, 211

宋斐如, 25

宋楚瑜, 28

巫永福, 14, 15, 123, 124, 132, 144

李佛續, 93

李宛容, 282

李明輝, 65, 107, 152, 216, 217

李春生, 63, 65, 81, 106, 107, 152,
154

李貞瑤, 107

李登輝, 27, 29, 159, 192, 286, 287

李筱峰, 15, 107, 123

李贄, 181

李麗卿, 204

沈瑩, 276

八劃

周憲文, 19, 114, 120, 138

孟子, 204, 205, 206, 210, 211, 214,

219, 246, 247, 261

岳飛, 76

忽必烈, 76

林幼春, 13

林安梧, 230

林啓彥, 105

林毓生, 254

林義雄, 196, 197

林滿紅, 267

林維源, 43

林鎮國, 224

林獻堂, 13, 73, 88, 100, 123, 132,

155, 166

邱士杰, 108

金仲華, 114

金耀基, 265, 285

九劃

姚隼, 23, 26, 130, 132, 133, 315

後藤新平, 109

施添福, 6

柯飄, 21

洪麗完, 6, 10

十劃

唐君毅, 215, 216, 220, 223, 224,

225, 226, 227, 230, 259

孫中山, 80, 101, 206, 212, 218,

219, 229, 255, 271, 292

徐復觀, 220, 223, 224, 227, 228,

229, 230, 231, 259, 261

神田正雄, 20

荀子, 211

袁保新, 230

馬一浮, 230

馬英九, 27

高希均, 33

高明士, 46

十一劃

張作霖, 102

- 張君勳, 223, 259
 張良澤, 24, 83
 張炎憲, 107
 張望, 22, 133
 張深切, 154, 155
 張景森, 285
 張瑞德, 180
 梁啓超／任公, 13, 106, 123, 153,
 155, 156
 梁漱溟, 224, 230
 莫寄屏, 128
 莊永明, 107
 莊垂勝, 13
 許乃昌, 103, 108, 111, 112, 116,
 117, 118, 121, 122, 314
 許琅光, 180, 200
 許雪姬, 94
 許慎, 211
 許嘉明, 9
 許顯耀, 92
 連文希, 6
 連橫／雅堂, 13, 41
 郭水潭, 5
 陳正添, 90, 132, 142
 陳立夫, 205, 212, 218, 219, 222,
 231, 238, 248, 249, 250, 253,
 257, 258
 陳伯璋, 204
 陳其南, 11, 12
 陳芳明, 154
 陳烜, 14, 15, 123, 132, 144
 陳南之, 128
 陳春光, 63
 陳昭瑛, 13, 14, 122, 220, 227, 238
 陳師孟, 191
 陳國章, 7
 陳琍甫, 107
 陳逢源／芳園, 102, 103, 107, 108,
 109, 110, 111, 112, 115, 116,
 117, 118, 121, 122, 155
 陳慈玉, 128
 陳漢光, 7
 陳儀, 25, 90, 127, 132, 167
 陸九淵／象山, 220, 221, 238
 陶孟和, 113
 陶德民, 45
 章英華, 189

十二劃

傅樂詩, 224

彭小妍, 123

彭明敏, 32, 84, 85, 148, 163

彭華英, 103

曾子, 209

曾金蘭, 94

游彌堅, 25

華仲譽, 245, 247

辜濂松, 198, 286

辜顯榮, 63

黃呈聰, 30, 31

黃宗羲, 230

黃柏棋, 283

黃約瑟, 68

黃富三, 107

黃朝琴, 25, 163

黃順鏗, 93

黃麗卿, 32

十三劃

楊泰順, 32

楊祖漢, 230

楊基銓, 16, 17, 24

楊達, 123

楊肇嘉, 15, 16, 76, 80

楊儒賓, 158, 295

群力, 44, 57

葉榮鐘, 13, 34, 35, 72, 73, 74, 75,

81, 82, 83, 85, 87, 90, 91, 122,

132, 142, 155, 166, 167

董之學, 115

董仲舒, 211

鈴木虎雄, 62

十四劃

實藤惠秀, 105, 106

廖一瑾, 107

廖正宏, 185

熊十力, 224, 230

福澤諭吉, 39, 40, 43, 44, 47, 50,

51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,

59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68,

69, 237

十五劃

劉俊文, 68
劉啓光, 25
劉銘傳, 42, 50, 99
增淵龍夫, 65
樊仲雲, 113
歐用生, 204
歐秀雄, 32
蔣中正／介石, 76, 101, 126, 127,
206, 212, 218, 219, 228, 246,
255, 261, 262
蔣渭水, 100, 103, 108, 304
蔣經國, 86, 246, 247, 255, 256
蔣夢麟, 104, 105, 127
蔣碩傑, 127, 128
蔡孝乾, 103, 105, 108, 109, 112,
118, 121, 122
蔡培火, 100, 103, 108, 155
蔡惠如, 13
鄭成功, 13, 62, 76, 273, 277
鄭孝胥, 75
鄭學稼, 102, 114

十六劃

樺山資紀, 153
盧丙丁, 103
盧修一, 108, 311
穆善培, 254, 306
蕭欣義, 268, 320
蕭乾, 22, 24, 25, 128, 129, 130,
131
蕭新煌, 188, 267
賴澤涵, 124

十七劃

戴震／東原, 211
謝東閔, 25
謝春木, 103
謝國興, 107
謝爽秋, 165
鍾理和, 83
鍾逸人, 17, 77, 88, 89, 90, 91, 142,
163
韓石泉, 103

十八劃

瞿海源, 189

藍敏, 94

藍鼎元, 94

十九劃

羅榮渠, 114, 115, 259

譚汝謙, 105

二十劃

嚴復, 45

嚴滇存, 133, 134

蘇紹文, 80

蘇耀昌, 267

二十一劃

顧炎武／亭林, 161, 217, 230

二十二劃

龔顯宗, 107