

台灣社會研究季刊
第四十期 2000年12月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 40, December 2000.

一九二〇年代殖民地台灣的 民族認同政治*

方孝謙

Politics of National Identity in Nineteen-twenty's
Taiwan
by
Shiaw-chian Fong

關鍵字：民族、主體位置、游移、認同、論述

Keywords: nation, subject position, identity, discourse.

* 本文為國科會研究計畫 (NSC89-2412-H-004-002) 的成果報告。筆者衷心感謝國科會的資援，也謝謝黃長玲教授及兩位匿名評論人對初稿的批評與指正。

收稿日期：2000年10月20日；通過日期：2000年11月6日

Received: October 20, 2000; in revised form: November 6, 2000

通訊地址：台北市文山區116政治大學國際關係研究中心

email: scfang@nccu.edu.tw



摘要

本研究的成果肯定 Benedict Anderson 千禧年四月到台灣演講的斷語：理解當前台灣的民族主義，不應該過份強調日本在台灣五十年殖民統治的重要性。但是支持這一斷語的理由，卻不是 Anderson 所說，前一波的民族主義透過現代媒體的傳播可供後一波「竊用」，而是出諸「民族想像的語言觀」的考慮。

從後殖民主義的理論出發，我們構築「想像的語言觀」為一分析座標：首先沿著「宣示一理由」的 x 軸，分析論述中的宣示有多特殊，支持理由有多普遍，以其反差的程度斷定此一論述是否衍生自殖民母國的意識形態；其次沿著時間同質與否的 y 軸，解剖同一民族論述中核心與邊陲時間觀的對比，藉以捕捉在民族想像空間中，論述者游移於不同主體位置的不確定性；最後，視 x 與 y 軸上的移動為組合意義對抗聚合意義的拉鋸戰，我們可以分析「人民」的原點中，「聚合」的陣線如何透過隱喻及轉喻的雙重作用，不斷嘗試收編「組合」陣線的異質意義。

運用「民族想像」的分析座標，我們研究 1920 年代本地漢人出版《台灣民報》上的民族論述，證明：儘管史料不容我們看出這些民族認同論述在同質異質時間上的游移；論述者在漢族、中國、日本、台灣幾個主體位置上的徘徊不定，卻是不容置疑的。正是這一游移徘徊削弱了殖民地民族主義的吸引力，也使得這一波的意識形態無法成為當下台灣民族主義的先導。

Abstract

Our research has confirmed Benedict Anderson's recent judgement that to understand contemporary nationalism in Taiwan, one should not overemphasize the significance of its colonial past under Japanese rule. But our reason for confirmation is not that Taiwanese colonial nationalism was unavailable for "piracy", as Anderson might say, but that its language of national imagination was self-negating in rendering any powerful influence.

This language of imagination can be considered as a system of coordinates: on the x axis, one can analyze the specificity of national claims in contrast to the universality of their justifications; the gap between them helps one determine whether a nationalist discourse was derived from the ideology of the colonial regime. On the y axis, one can study whether or not there existed both a homogeneous sense of time at the core of the discourse and a heterogeneous sense at the periphery in order to capture the uncertainty of nationalists' subject positions in the discourse. Finally at the origin, one can investigate how linguistic syntagem (combination of sentences) interacts with paradigm (analogy) so as to produce an unstable subjectivity in the discourse.

By means of this model, we have analyzed the nationalist discourses in the 1920s and concluded that the uncertainty of the subject positions on the y axis could hardly be detected from our sources, but that a narrator tended to assume different positions of being a Chinese, a Han, a Taiwanese, or a Japanese in his narration. It was this position-taking that paled the discursive influences of the colonial nationalism, both to its contemporaries and to us at the threshold of a new millenium.

1. 前言

一九二〇年代是台灣社會史上的一個重要轉變期。瘟疫已不再威脅，瘧疾也大有改進，西醫的人數已比中醫多，連牛瘟也能肅清。……教育也較普及，保守的農民已能積極採取新品種、新技術，因而生產為之提高。人民的移動性漸增加，腳踏車、汽車、卡車的使用也漸普及，生活也稍有改進。[現代性的社會運動就是在此時發生的。]

陳紹馨 (1979: 127)¹

台灣第一代的社會學者陳紹馨 (1906-1966)，用這樣的字句來概括 20 年代台灣人口死亡率穩固降低的社會背景。不知是有意還是無意，他文中用的字眼，不是他寫作時學界盛行的「現代化」，而是二十世紀末隨著民族主義論述發燒的「現代性」；而他所用的「社會運動」，也正是 20 年代所謂「右派」台灣漢人著稱的「民族運動」。²陳紹馨寫作時是否有受到現代化學者視社會變遷為從愚昧到理性過程的影響，也不得而知。但是在引文括號中的一句話，卻就把「社會運動」歸在啓蒙、理性的一邊；難道身歷日據的他，真的沒有察覺所謂「民族運動」與促其發生的「殖民地現代性」之間，存有曖昧難明之處？

後續研究這段史實的海內外學者中，最早注意到社會運動與現代性曖昧的應該是 Patricia Tsurumi (1977: 211; 1980: 9)。她受到鼓吹阿爾及利亞脫離法國獨立的 Frantz Fanon 的啓發，用「被俘之心」(captive mind) 的概念，來形容 20 年代左右兩派的社會運動，意謂當時的社運人士在對抗殖民秩序的過程中，卻成了當道的同路人。而社運人士的心所以會遭到俘虜，問題就出在他們都是一次大戰之後日本現代教育的產物。與 Tsurumi 類似的概念，是戴國輝 (1994: 101 &

1. 引文字句稍有移動。中括號內一句原出現在前文刪節號之處。

2. 戰後他們回憶這段歷史寫成的著作就稱為《台灣民族運動史》(蔡培火等, 1971)。

163) 後來提出的殖民地台灣人和殖民主的「共犯結構」，意謂「被殖民者無意中自己不斷地被習慣於接受殖民者所附〔賦〕予的蔑視而不知覺。」除此之外，東京大學的若林正丈(1983: 243)在出道之初，論及台灣的抗日運動時也觀察到：

雖然台灣人的民族自覺……是因為生存在台灣的困境而激發的。這種自覺的本質卻是由近代化精神所決定的，而成爲〔日本〕殖民主義不可分割的一部分。

上述屬於 1980 年代的研究，不但點明了台灣 20 年代「現代性的社會運動」個中的曖昧，而且提出「被俘之心」或「共犯結構」的概念，初步分析了當時社運人士宛如孫行者無法逃脫如來掌心的困境。順勢而下，我們會期待 90 年代對此中曖昧性的研究，有進一步的發展，可是事實又不然。先從若林正丈說起。

在一篇投到《當代》期刊而廣爲引述的文章中，若林(1987) 用由革命—改良軸與統一—獨立軸組成的四格圖去分類 20 年代台灣漢人的左右論述，而發現十年間論述的演進有集中於「革命與獨立」這一格的趨勢。他做結認爲這代表了「台灣抗日民族思想中的『中國座標』與『台灣座標』的分裂」，並演爲戰後二二八之前，台灣知識分子思想上的結。若林的分析架構如實的被陳翠蓮(1999)所借用，但是她聚焦在 20 年代中期的研究上。她認爲當時漢人知識份子的民族主義，是出諸與中國結合，共抗日本的「二元對立」，而不是台、日、中的「三角關係」，亦即他們欠缺以台灣爲主體的思考，這是因爲他們「嚴重地向過去傾斜—耽溺在想像的、過去的中國；以致忽略了現在—一忘卻台灣已是不同於中國的社會；進而虛構了未來—台灣復歸中國才能得到解救。」(1999: 19-20) 最後，針對同一段史實做分析，並把他的論文草稿在大陸學者面前宣讀的吳叡人(1999: 39)，得到比若林激烈的結論：1920 年代至 30 年代初期，「台灣人擁有自決權與國家主權的政治民族主義，與台灣民族文化的文化民族主義共同構成了在日本統治下出現的現代民族主義的內容。」

陳吳研究的重點與時間對象雖然不同，卻同受若林的影響，也同後來的若林一樣對 20 年代的民族運動，避開曖昧性的考慮，而賦予非常明確的意義。影響陳吳更深的還有另一位學者：Benedict Anderson，千禧年四月他曾來台演講。在他的演講中，Anderson (2000: 9) 有如下建言：

我認為台灣民族主義和新加坡民族主義的若干特質，就屬於這一類歐裔(creole) 民族主義。這些民族主義的核心成員是來自天朝東南沿海地區的移民，有些為避秦而出走，有些則是朝廷所遣。……我認為不應該過份強調日本在台灣五十年殖民統治的重要性。³

Anderson 把當下台灣內部的民族主義歸類為「歐裔民族主義」，但他不特別重視屬於「最後一波」民族主義的 20 年代社會運動。⁴然則是 Anderson 這種說法正確，還是我們前述的與 Anderson 所代表的現代主義(modernist)論述同調的若林、陳翠蓮或吳叡人的說法正確？本文的主旨之一，就是提出肯定 Anderson 說法的理由。但是在此之前我們則要先針對 Anderson 的現代主義論調，從後殖民主義的觀點加以批判；而針對其他現代主義者所做 20 年代的研究，我們也要架在新出史料、80 年代對曖昧性的闡發、及後殖民主義「問題與主題」(problematic and thematic) 和「教學與演藝」(pedagogical and performative) 的分析手法基礎之上，重新解讀當時的民族認同論述，以資比較，並拓寬對台灣歷史的想像空間。

2. 民族認同與後殖民主義

民族認同(national identity)有現代主義式及後殖民主義式的想像方式。以具代表性的作者的話來說，Smith (1991:14) 以五種客觀

3. 譯文參考 2000 年 4 月 23 日《中國時報》第 14 版的翻譯。

4. 「最後一波」是 Anderson (1991) 第七章講二次大戰前東南亞殖民地之民族主義的章名。

屬性理解民族認同就是現代主義式的論證：這種認同由「原鄉、共同的神話與歷史記憶、共同的大眾文化、共同的法律權利與義務、及共同的經濟與[社會]流動」所組成。而 Smith (1998:136) 也認為 Anderson 的理論提供了「在現代主義框架中，對民族主義的後現代解讀方式」；具言之，Anderson 想像的民族認同乃是嶄新的現代意識的產物(詳下)，而這一身分又被他想像為乃同質的「大我」(Duara, 1995: 51-55)，所以他的論證主要是現代主義式的。屬於後殖民主義式的民族認同想像，則首先視「認同」為「我們在遭到各種歷史敘事 (narratives) 的定位及反過來自我定位之後，對這些位置的命名」(Hall, 1994:394)；認同只是標籤，其「實質」來自歷史及「我們」為定位而形成的論述鬥爭(參見方孝謙, 2000)。這樣理解下的認同，只能把「民族」看成是「我們」在歷史影響下，意欲填滿「民族」這個位置所做的命名努力。換句話說，民族認同是在特定歷史條件下，一群人(通常由這群人的知識分子代表)想像如何以一政治上的集體範疇——「國家」(nation)——稱呼「我們」所用到的各種腳本，或者論述。這樣的定義，可以做為我們討論後殖民主義及其如何與 Anderson 對話的起點。

回到上節所述 Anderson 的問題。Anderson 是如何構思第一波的歐裔民族主義與「最後一波」的殖民地民族主義呢？歐裔民族主義的興起，有三個歷史條件，首先是中世紀的「彌賽亞時間」觀受到現代的「同質性時間」觀的取代(1991:22-25)。「彌賽亞時間」觀是擬從上帝的角度理解古往今來，把過去、未來的時間都以現在的經驗來了解。也許我們可以用《舊約傳道者書》的話來揣摩：已有的後必再有，已行的後必再行，日光之下並無新事。⁵Anderson 稱此為「同時性」

5. 中文無字根的時式變化，較看不出此句所含「永恆的現在」之意。試以英語聖經 (James version) 的譯文觀之：What has been is what will be, and what has been done is what will be done; and there is nothing new under the sun. 注意各句中「is」前面的主格與其後的受格是同義的 (identical)，而由當下的「is」統攝了過去與未來發生的一切：那一切事就是當下發生的一切事，不會更新，也不會更舊。

(simultaneity)時間觀，而與之相對的是「異地共時性」(meanwhile)的時間觀——即武俠小說習用的、以「全知全能」觀點描寫同一時間點下江湖世界背後的時間觀。必須有異地共時的時間觀念，現代人才能想像她素昧平生的「同胞」的存在。

其次的條件是根據《舊約》的傳說，人類在建造巴別塔 (Babel) 失敗之後語言的分裂。有史以來人類語言的分殊，加上近代印刷術納入資本主義經營方式的第三條件之後，遂形成現代的平價小說與報紙等平面媒體。而媒體刺激民族主義想像的具體手段則有：提供交流意見的空間、訓練用方言 (未來的「國語」) 寫作的意見領袖、及刻劃「民族」悠遠的歷史——必要時還可以「創造」歷史。在這樣的條件、機制影響下，才有 1760 到 1830 年間歐裔民族主義的產生，譬如印刷匠出身致富的富蘭克林，就成為美國獨立的重要領袖。但是，在論及第一波民族主義時，Anderson 還帶入了「朝聖」的重要概念。意謂，歐裔從成為南北美洲各殖民地的低層官吏開始，隨著晉升而周遊殖民地各角落，卒致在殖民地首府擔任生涯最高職位為止。如果此人一旦成為「民族」領袖，那麼他過去的行蹤一則宛如朝聖者長途跋涉而卒底麥加 (即殖民地首府)，再則他的足跡也提供了他構想「族國」具體的領土範圍。

其實 Anderson 用「朝聖」的觀念還不如用社會學的「流動」(mobility, 含水平及垂直流動兩種) 來得更切題，儘管會失掉一層民族想像的「神聖」氛圍。的確，在他論及「最後一波」的民族主義 (1991: 113-140) 時，社會流動 (他仍續用「朝聖」) 就成為他比較印尼二次戰後成為一個族國，而越高寮成為三國的重要分析工具。他問，為什麼二次戰後，原屬荷蘭的印尼，可以囊括數個族裔的生活空間而合成一國，而原法屬的印度支那，戰後卻沿著族裔的固有領土而分成三國？他利用戰前兩個殖民地，有無(1)印刷用土語、(2)教育階層造成垂直流動 (馴致教育精英群集殖民地首府)、(3)文官階層既造成被殖民的教育精英周遊殖民地的水平流動，又造成官秩晉升的垂直流動等三個問



題，做為解釋的關鍵：荷屬印尼在三個問題上，都有肯定的答案，所以她在戰後成爲一個多族裔的民族國家；法屬印度支那的答案，則是以上皆非，所以戰後分裂成三個國家。在 Anderson 的比較架構下，三個問題實爲解釋兩個相反事例的充分必要條件，也就是俗稱的「原因」(causes)。

在理解了 Anderson 所云歐裔民族主義及殖民地民族主義兩種類型之後，讓我們再次探索他新近演講所謂，日據的殖民地民族主義對台灣當前的「歐裔民族主義」來說並不重要的判斷。如果像前述陳翠蓮所說，20 年代台灣漢人知識分子的民族主義，欠缺以台灣為主體的思考；再假設這類思考遺留至戰後，那麼她所刻劃的殖民地民族主義，就變成與遷台的國民黨政權思想合流的意識形態，而共同延阻了「『台灣民族』主義」的興起；即殖民地民族主義對歐裔民族主義的重要性乃是負面的。但是如果再如前述若林與吳叡人所言，「『台灣民族』主義」的興起就是在 20 年代的末期，那麼彼時的殖民地民族主義就是現在勃發的「歐裔民族主義」的源頭，則 Anderson 的判斷還是不正確。反而最能提高 Anderson 判斷的正確程度的，是斷言 20 年代台灣的殖民地民族主義，乃游移於台灣人、漢人、中國人、日本人等主體位置之曖昧的「民族認同」；正因為這種曖昧性所以它與戰後「『台灣民族』主義」崛起的關係是無法確定的，而這也將是本文的一個重要結論（見結論一節）。

經驗上的判斷姑且不論。我們必須注意到 Anderson 分析民族主義的工具，卻的確限制了研究者對民族認同現象背後無盡之游移曖昧的體會，這主要是因為 Anderson「想像的語言觀」過於貧乏的緣故。⁶無疑的，Anderson 的分析，提供了自歐裔民族主義、經語言民族主義、官方民族主義，至殖民地民族主義四波的歷史系譜；並對每一主義提

6. 我感謝邱承君 (2000) 的提示，在他細讀 Anderson 散布不同章節的語言觀 (1991:14, 143-145, 173-175) 而寫成的論文中，精闢的提出了這一批評。

出正面特徵以做判準，俾便學者能夠「對號入座」。⁷這是一種「清可見底」的分析手法，但是負面效果則是「水太清則無魚」。譬如在他「最後一波」的章節中，除一段引文外（1991:117），我們就再也看不到 Anderson 對被殖民者之民族主義言論的分析。在殖民政權下，被殖民者要發聲，甚至談論民族主義有其特殊的困難，但是對被壓抑聲音的分析並不是不可能。被稱為「後殖民主義」的學者，就相當程度發展了研究「被殖民者論述」的語言理論，而他們也對 Anderson 提出一定的批評。以下我們就以「被壓抑者失聲」的嚴重與否做標準，從 Spivak 討論印度殖民史中失聲最徹底的自焚寡婦開始，按失聲現象改善的程度，依次討論 Chatterjee, Said, Bhabha 及其他後殖民學者的理論，以資發展「想像的語言觀」。

後殖民主義大將 G. C. Spivak (1989, 1999) 的名文「從屬階級能發言嗎？」有兩個版本，而她自己則在兩文中前後給一否定一肯定的答案。要了解她提問的重要性，並追問為什麼她的答案前後不一，讓我從一個博士論文的口試會說起。

會中準博士以統計表顯示，從 1949 到 1987 年的戒嚴時期，台灣三家主要報紙有關二二八的新聞，全部只有 12 則。他稱此一現象為民眾對二二八事件的「結構性健忘」。但是如何找出證據進一步說明「健忘」的概念，是座上老師關心的焦點。有老師建議用 80 年代解嚴之前有關二二八的小說做證據；我建議用二二八家屬的口述史，以他們懷抱事件的記憶而不願講（因為傷心）、不敢講（因為戒嚴限制）而卒致不能講的遭遇，襯托他們周圍大眾的失憶。事後我想到，我們兩人的建議，不期然卻符合了 Williams (1980:31-49) 所稱對抗霸權的兩種文化資源：殘餘的 (residual) 記憶與浮出的 (emergent) 文化。但是，Spivak 的提問與先後不一的回答則更進一步深化了「如何讓被壓

7. 神奇的是，他能夠把綿延兩百年遍及全球的複雜現象，寫成薄薄一冊書（見 1983 年版）。

迫者出聲」的思考。

Spivak 先前 (1989: 308) 對「發言」問題的回答是否定的。那時我對她的理解是：如果自覺要「讓被壓迫者出聲」的知識分子認為自己是在代替 (speak for) 從屬階級發言，那他或她忽略了 representation 更重要的意義，而他代表發言的結果仍是不脫本位主義的論述，卻沒有讓被壓迫者真正出聲。

Representation 更重要的意義是「再現」(re-present)，Spivak 把這個含意理解為知識分子的雙重工作 (1989: 295-6)：自我批判後殖民情況下知識分子研究從屬階級的立場（即解構本位主義的後殖民論述）；把令被壓迫者失聲的意識形態結構，縫合成為研究對象的一部分。換言之，如果知識分子能夠實踐「再現」含意背後的雙重工作，對她原先的問題，Spivak 會回答「Yes」。

Spivak 後來的回答 (1999: 309) 果然是肯定的。在她把上述論文有關分析印度寡婦自焚殉夫 (sati) 的部分改寫之後，如何縫合意識形態與失聲現象的分析也愈發清楚，我們也愈能了解「從屬階級能發言嗎？」的問題，從頭到尾都是「Yes」的理由。在分析了英國帝國主義及印度父權傳統兩種意識形態之後，Spivak (1999: 304) 如下表述殉夫寡婦失聲的「地位」：

在父權制度與帝國主義、主體形成與客體建構的夾縫，女人的形象消失了：不是純粹的無影無蹤，而是暴烈的梭巡於主客之間……殉夫寡婦作為帝國主義下女人的例證，可以挑戰並解構主體限定（法律作用）與客體知識（壓抑形成）的對立，也可以標記「消失」的位置：不是沈默或無存，而是主客地位之間激烈的游移。

縫合的分析，是讓歷史上未親自留下隻字片語的被壓迫者，在各種意識形態為她建構的主/客體位置之間，以她劇烈的依違反覆姿態而「發聲」。Spivak 所討論的，是被壓迫者完全無法自己發聲的極端事例。其他印度乃至台灣的被殖民者，並未被壓抑至無聲的狀態，他們甚至

還能發行自己的報紙與雜誌：因此對他們的民族主義論述，我們能夠使用到 Spivak 解構意識形態以外的分析。接著就讓我們考慮 Chatterjee 對 Anderson 的批評，及他分析甘地時代西式民族主義所用的「問題—主題」法。

Chatterjee (1996:216) 對 Anderson 民族主義理論的批評，集中在一點上：如果 Anderson 四波的民族主義已窮盡了這個意識形態的內涵，而第三世界人民只能在這四波中借用、剽竊，那不等於非西方人民想像民族主義的空間，都已遭到現代西方民族主義理論的殖民化？Chatterjee (1996:217) 以他所代表的印度「從屬階級研究」的思想駁斥說：印度傳統自有其刻劃印人文化身分的「精神領域」，從中可以滋生『『現代』而非西方式的民族文化』；而這是與英國人帶來的有關政經治理技術的「物質領域」（及其衍生的西式民族主義）截然不同的。

Chatterjee 為何汲汲於劃出「從屬階級」自主的民族想像空間，即「精神領域」呢？因為在他先前 (1986) 《民族思想與殖民世界》的大作中，他分析印度獨立過程中本土精英的西式民族主義論述，得到這樣悲觀的結論：「[這種] 民族主義必須被了解為乃 [英國] 統治的一部分。……歐洲之外的民族主義必然是『衍生的論述』，它只會阻斷原有社群自生自發的發展之路……」(Anderson, 1996:11) 當他轉到印度庶民的從屬階級研究時，他們的「精神領域」至少是沖淡了 Chatterjee 過去結論的悲觀程度。但是卻是在 1986 (p.38) 的書中，Chatterjee 帶給了我們分析民族主義的「問題—主題」方法。所謂「問題」是指一種意識形態的特殊宣示 (claims)，如印度如何獨立建國—歷史上有無先例，當下如何具體操作等的宣示。而申論歷史先例及具體操作的理由則來自「主題」，即意識形態的證成 (justificatory) 結構：由申論理由及理由的關係規則所構成的一套普遍的知識或倫理體系；如以「自由、平等、博愛」申訴印度為何必須獨立建國。在這二元範疇的分析下，Chatterjee 發覺印度本土精英的民族思想內含一種矛盾：他

們的特殊宣示部分，正與所謂「東方主義」——「控制、重組、並對東方人施予權威的一種西方思想風格」(Said, 1978:3)——相反，但是在證成部分卻普遍接收了「東方主義」劃分東西方的「本質性」分類。這一內在矛盾就堵塞了印度精英的「精神領域」所能自發的發展之路。

在後殖民主義的領域內，Chatterjee 與 Spivak 的思路還可以進一步被定位在「從屬階級研究」的範圍內。而 Spivak 的「從屬階級能發言嗎？」，原本就是要自我批判二次戰後她和 Chatterjee 這樣「印魂洋才」的知識分子研究從屬階級的立場。只是 Spivak 在殉夫寡婦無法發聲的極端情況下，訴諸以收編寡婦的各種意識形態為分析目標，而從意理安排給寡婦的各種主體位置中，讓無聲的殖民地女性借著在各種位置中依違游移的姿態(即各種意理對她的處境矛盾百出的宣示)而「發聲」；而 Chatterjee 則是在殖民地本土精英受到限制的發聲裡，聽出他們具體宣示的民族思想中，卻普遍接受了東方主義中「西方理應宰制東方」的想像。於此我們似應回頭補充以《東方主義》一書，召喚出後殖民主義研究領域之 Said 的分析觀點。

《東方主義》的分析目標是「個別作者和三大 [殖民] 帝國—英、法、美—之政治企圖的動態交換所產生的著作……」(Said, 1978:14-15) 為達到目標，Said 如同 Chatterjee 一般運用二元範疇—策略性位置與策略性形構—來研究上述著作中特具影響力的「文本權威」。所謂「策略性位置」，是文本中的作者面對他或她的東方資料所採取的立場；而「策略性形構」，則指這類文本間的關係，也就是「文本類型之間獲得其重量、密度、及指涉力量 [的過程]。」(1978:20) 在他的二元分析中，Said 把文本中的白紙黑字視為「再現」(re-presence)：「經過對『東方的』任何真實面加以刪除、置換、彌縫補缺後呈現給讀者」的東西 (1978:2；底線原有)。Said 認為他的分析結果，將帶給第三世界讀者對西方文化論述之威力的深層感受。

如果用前述文化霸權及以之抗衡的「殘餘的」與「浮出的」文化資源的語彙來說，Said 的著作明顯是在解消殖民帝國之霸權論述的影

響力。但是在他啓發了後殖民主義的研究範圍之後，Spivak、Chatterjee、乃至本文後續的分析，已發展出筆者認為更有效的論述分析理論，即「想像的語言觀」，以研究抗衡霸權論述的「殘餘」文化資源。這樣的演變是否能稱為進步，乃見仁見智。但是自 Said 到 Spivak，對「再現」的認識的確是一脈相承的；而自 Said 到 Chatterjee，策略性位置與形構的二元思維已轉變成更精緻的「問題—主題」範疇。

最後，對民族主義的二元範疇及 Anderson 的理論有更進一步的構思，且深深影響本文分析的，是另一位後殖民主義大將，Bhabha 所提出的「教學與演藝」的觀念。先從他批評 Anderson 以「異地共時性」的現代時間觀取代西方中古的「同時性」時間觀說起。

如果 Anderson 想像現代的民族主義論述內容，只充斥著「異地共時性」的時間觀，Bhabha (1994:159) 認為 Anderson 就大錯特錯了，因為他「忽略了 [民族主義] 這個符號所具疏離而反覆的時間觀」。這另一層西方現代民族想像所含有的時間觀，當然不是 Anderson 認為現代人已無法認知的「永恆的現在」之彌賽亞時間觀；而是如同少數族群帶著他們立命安身問題，要融入主流社會時，感受到的反覆困頓的時間觀，Bhabha 稱之為「演藝的」時間觀，而另稱「異地共時性」的時間觀為「教學的」時間觀。

如果我們把「人民」(the people)當作民族主義論述的重要象徵，那所謂「教學的」時間觀，指的是像教科書內容一般，從「人民」的祖先開始寫起，一脈相承而來的歷史敘事；這一時間觀面向過去，並預設時間的起點。而所謂「演藝的」時間觀，是要加入這個「人民」的他人，必須抹消時間的起點（因為他或她沒有繼承此一原點），而彰顯他剛撕掉「外族」的標籤卻尚未融入「人民」的困惑敘事 (Bhabha, 1994:145-148)。換言之，如果我們把「人民」視為民族主義論述裡的一扇門，則門內住的是共享同一祖先、同一歷史的同質元素，而門外則是一群意欲進門卻身懷生存困頓，可以說是位居民族主義論述邊緣的異質元素，而「人民」這扇門則成為「教學」元素與「演藝」元素

衝突、交匯的「縫合點」(nodal point; Torfing, 1999:99)。民族主義論述都有一種擴大「教學」元素的傾向，或者用 Anderson 的話說，多刻劃「民族」悠遠的歷史會增加該民族要求獨立自主的正當性，所以這一論述會習於收編異質的「演藝」元素；但是「演藝」元素以其獨特的生存困頓，又立願抹消「民族」歷史的起點，是決不容易被同質化的。Anderson 強調以「異地共時性」為基礎的現代民族主義論述之同質性，Bhabha 卻在乍看同質的現代民族主義論述之中，發現了無所不在的異質元素。

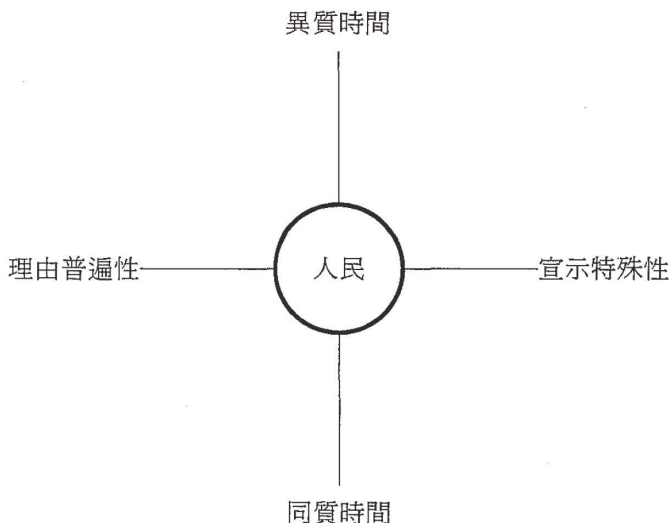
我們從批評 Anderson 的民族主義理論缺乏一貫「想像民族認同的語言觀」出發，歷數了後殖民主義的理論大將有關分析民族主義的觀念，現在則到了彙整這些觀念，以提供分析台灣 20 年代的民族認同論述之架構的時候。對於在殖民地現代化過程中產生的漢人民族主義論述來說，Chatterjee 沿著特殊—普遍軸線所展開的「問題—主題」範疇，及 Bhabha 以「人民」為縫合點，兩側沿著同質—異質軸線所展開的「教學—演藝」範疇可以構成分析架構的主要鋼梁（參見蔡篤堅，1996；1999）。

假設我們分別以 Chatterjee 與 Bhabha 的軸線為 x 軸及 y 軸，則兩軸垂直交叉的原點就是「人民」的縫合點。「人民」就我們 20 年代的經驗資料所及，可以說是幾個「主體位置」的聚合點：漢人、台灣人、中國人、日本人、乃至階級。而民族認同的經驗論述可從任一主體位置出發，沿著 x 軸或 y 軸的推移，而匯集「人民」這個民族想像的原點，當然也可以在這一點上與其他主體位置嚴重齟齬。x 軸上的分析焦點，我們放在同一民族論述的宣示與其支持理由之間，所涉及特殊性與普遍性的反差之上：反差愈大，即宣示愈特殊而理由愈普遍，則此一民族論述愈可能衍生自殖民母國的「東方主義」。至於 y 軸的分析重點，則放在同一民族論述「教學」的同質時間與「演藝」的異質時間之對比上；對比愈強烈，「人民」的想像空間中游牧曖昧的不確定性也愈顯著，而此一民族論述也愈不可能定於一尊。

二〇年代的民族認同論述當然不是每一則都完全適用以上的分析層面，尤有甚者，也有可能某些民族運動者的論述所需要的分析層面還超過以上所述。針對後者的複雜論述，我們也可以把上述的「座標」進一步細分。x 軸或 y 軸上的推移如果是沿著從特殊到普遍或者從異質到同質的方向，引用結構主義語言學的詞彙，我們可以視之為從「異」(difference) 趨「同」(equivalence) 的關係，也就是從「組合」(syntagm) 的一端質變為「聚合」(paradigm) 一端的關係；落實到歷史資料中的白紙黑字這個層次來說，組合原則意謂不同的「字」在文法範疇中，直線排列成句，而形成「句」這一層之意義的過程，至於聚合原則則意謂本身無意義的不同字音，雖出自不同的範疇（動物界、天文界、人世間等）卻被合成相似或相反意義的過程。字句的「組合」意義，透過兩種作用而被吸納為「聚合」意義：隱喻作用，如「人比花嬌」句中，用「嬌美」的形容詞賦予了「人」與「花」兩種不同範疇之物相同的意義；轉喻作用，如「夷夏之辨」、「人獸之分」都是用「夏」、「人」的對立詞—「夷」、「獸」來襯托「夏」、「人」主體的重要性。而組合關係接觸聚合關係的介面，正是如上所述的「人民」的縫合點：就在這一縫合點上，我們預期 20 年代民族認同的經驗論述，會利用隱喻與轉喻作用，不斷試圖收編其他的組合意義—現狀困頓又無視於「人民」的歷史源起的異質意義（參見 Laclau & Mouffe, 1985: 127-134; Torfing, 1999:97-99）。

總之，本節的文獻探討，一則從後殖民主義角度定義了民族認同的論述；再則指出了 Anderson 最近所謂，日據的殖民地民族主義對台灣當前的「歐裔民族主義」來說並不重要的判斷，其正確與否的關鍵，在於 1920 年代殖民地台灣的民族認同論述是否呈現游移曖昧的不確定性；三則整理了以 Chatterjee 與 Bhabha 的理論範疇為主的分析座標（如圖一）：針對 20 年代民族認同的經驗論述，我們首先可以沿著宣示一理由的 x 軸，分析論述中的宣示有多特殊，支持理由有多普遍，以其反差的程度斷定此一論述是否衍生自殖民母國的意識形

態；其次可以沿著時間同質與否的 y 軸，解剖同一民族論述中核心與邊陲時間觀的對比，藉以捕捉在民族想像空間中，論述者游移於不同主體位置的不確定性；最後，視 x 與 y 軸上的移動為組合意義對抗聚合意義的拉鋸戰，我們可以分析「人民」的原點中，「聚合」的陣線如何透過隱喻及轉喻的雙重作用，不斷嚐試收編「組合」陣線的異質意義。



圖一：民族認同論述的分析座標

運用以上的民族認同座標，我們將分析主要出現在 20 年代台灣漢人最主要的報紙，《台灣民報》上的民族論述。⁸但是如何在流水帳式的

8. 《台灣民報》的前身是《台灣青年》(1920年7月-1922年2月)，乃留學東京的台灣學生所創辦的月刊，併用古典漢文及和文來發表他們的民族、政治意見。1922年4月改名為《台灣》，又發行了兩年。自1923年起台灣留學生另發行《台灣民報》月刊，隨著銷路的擴張又改為十日刊、週刊—此時已可以在台灣島內編輯發行（即自1927年

報紙記事中，尋出重要的作者俾便分析他們的言論呢？我們權且以1927年1月台灣民間最具代表性的論政社團—台灣文化協會發生分裂，形成時人所稱的左（連溫卿、許乃昌）、中（蔣渭水、謝春木）、右（林獻堂、蔡培火、陳逢源）三派的言論（台灣總督府警務局，1939(3):190；張深切，1961:457），做為分析的標的。受史料的限制，我們只能夠對蔣渭水、蔡培火、連溫卿做比較深入的分析，而對陳逢源及許乃昌捲入的「中國改造論爭」（1926），林獻堂及謝春木在文協分裂後分別出訪的遊記只能做到初步的分析。但是在這些分析中，我們試圖證明：儘管史料不容我們看出這些民族認同論述在同質異質時間上的游移；論述者在漢族、中國、日本、台灣幾個主體位置上的徘徊不定，卻是不容置疑的。

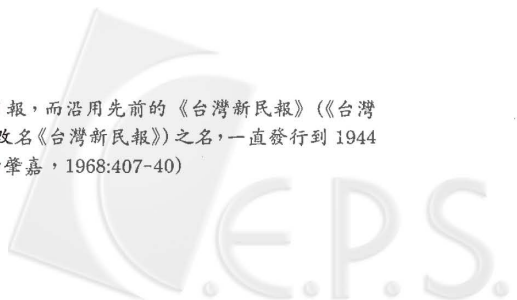
3. 蔣渭水的民族認同論述

蔣渭水（1891-1931），宜蘭人，1915年台北醫學校畢業。自1921年參加創立台灣文化協會開始，就是一位力爭台灣漢人民族自治，乃至階級解放的社會運動急先鋒。行動之外，他自學中國白話文並以之大量發表民族、政治思想於《台灣民報》之上。這些發表的作品就構成我們分析的主要文本。

讓我們從上節所述有關時間的同質異質性（y軸）分析起。蔣渭水的民族認同論述中，有關時間面向的文字很少，僅可從他的隨感、獄中日記、以及主要政見的邊緣窺知；但是這並不表示他沒有漢人歷史中存在「大傳統」與「小傳統」差異的看法。

蔣渭水在1924上半年因為去年底發生的「治安警察法違反事

年中以後）。1932年4月15日它正式成為日報，而沿用先前的《台灣新民報》（《台灣民報》週刊自1930年3月29日之306號起改名《台灣新民報》）之名，一直發行到1944年3月27日為止（時名《興南新聞》）。（楊肇嘉，1968:407-40）



件」，⁹遭判刑半年坐監中。在2月3日的獄中日記裡，他記錄了迄今能暗誦的「古文」篇目凡12篇（蔣渭水，1998:395-6），¹⁰全部是出自《古文觀止》中屈原、陶淵明、李白、韓愈等人的作品。他還透露這段時間內他也看了明朝袁了凡編的《綱鑑易知錄》，深為唐朝政治的進步、戶口財政統計的詳實所吸引（1998:401）。從對中國文史大傳統的認知出發，渭水談到1927年1月3日文化協會分裂，他被迫與其他「右派」出走另組民眾黨，不禁有如下的評論：

我們漢民族對於黨和黨人的觀念沒有什麼訓練。第一是因為在中國歷史上發生過許多黨禍。第二是所謂既成政黨……大都是利權的集合體……而現代新進出的黨，如上述中國、俄國、土耳其……的黨則大不然，乃是解放團體犧牲的黨主義的黨。所以前者是小人之黨後者是君子之黨。歐陽修說：「君子與君子以同道為朋，小人與小人以同利為朋」，就是這個意思吧。（1998:238-239）

引文中漢民族及中國等主體位階的問題，我們留待後文再說。當渭水要說服殖民當局，民眾黨成立的主旨之一，就是要「做好日華親善的媒介者使命」，他同樣訴諸他對中國的文史知識：

我相信「台灣人」能夠達成其使命。因為台灣人的八成是福建人，

9. 「治警事件」的起因，據台灣總督府的說法，是台灣人民不願殖民政府的禁令，參加已遭下令解散的「台灣議會期成同盟會」而引起。事實上，解散期成同盟會所用的法律—治安警察法—趕在1923年1月1日公布，就是為了對付自1921年以來每年2月在東京發生的「台灣議會設置請願運動」，尤其是在台灣的支持者。「議會設置運動」是由老一輩的台灣仕紳林獻堂、蔡惠如結合留學東京的學生如林呈祿、蔡培火、黃呈聰等人，為伸張台灣人民的自主權而發動的政治運動。每年二月底左右在日本國會開會期間，赴東京請願，希望在台灣設立地方議會，讓台人能夠審核總督府所立之法並控制其預算。這個運動共請願15次，歷時14年。（台灣總督府警務局，1939(3): 360-361; 周婉窈，1989; 方孝謙，1994: 170）

10. 王曉波編的《蔣渭水全集》，雖然魯魚亥豕錯字極多（尤其是渭水在《台灣民報》所發表文章的出版年月日），部分日文中譯也不甚準確，但是找出了《台灣民報》中渭水匿名發表的許多篇幅，並收入了《蔣渭水遺集》、《台灣總督府警察沿革誌》的相關文章，引用方便。所以以下引文我們以《蔣渭水全集》的頁碼為主，有錯字、錯譯之處，再附以原出處頁碼。

二成是廣東人。此兩省原住民都是從漢朝時代起，被同化於支那文化的。剛好日本從支那輸入文化也是這個年代。最旺盛的是唐朝時代。日本是最能吸收而被同化於支那文化的。……兩者的原住民當然跟支那的所謂漢民族混血，同時吸收其文化。(1998:127)

因為同與漢民族混血又都同化於漢文化，所以台灣人可以媒介中國、日本的友好關係。這些政治場合的發言，見證蔣渭水對自己黨人源自中原大傳統的同質想像。但是在時間的面向上，他也有對「台灣同胞」淪為「鱷鰻」（流氓），而探究其與台灣「小傳統」之械鬥關係的異質論述。

1927年成立民眾黨之後，因為舉辦太多的演講會（303次），年底台北警務署又藉故拘留蔣渭水。在短暫的收監中（1998:430-446），渭水仔細了解了同牢流氓的黑話用法、他們的「道德律」——被某房的流氓打過的「福州人」或「日本人」移至新房時，新房的流氓必再修理他們，以示對前房流氓的尊重；也目睹了女犯在獄中育兒；其小兒黑話的流利幾乎保證了他將來成為「大尾鱷鰻」。他也慨嘆流氓是「台灣同胞的大損失」、「台灣民族的一個何等的不幸」。渭水對流氓的觀察似乎是刻意的，因為早在三年前文化協會在大稻埕舉辦「陋風（指建醮）打破」系列演講會時，他就察覺警務署利用台人打擊台人的作風：

周某和刑事一般人，就四處招呼密偵壯士（我實不忍用鱷鰻的名稱），也有和尚州班，也有…頂角班，總共有二三百之數要來妨害[演講]。…一般的聽眾和下角的人們看了不平起來…到了這樣田地的局勢，已變成頂下角的人的爭鬥了。(1998:45；加底線處是筆者的強調)

所謂「頂下角爭鬥」，又稱「頂廈郊拚」，乃十九世紀台灣沿淡水河住民因為祖籍分類意識加上宗教、商業利益的衝突，而形成特殊的械鬥型態（陳其南，1980:124-125）。細言之，祖籍泉州的三邑人（晉江、惠安、南安）集居艋舺，以龍山寺為信仰中心，結成「頂郊」的商業

組織，而以泉州至上海沿岸為其貿易區。另祖籍同安、安溪（靠近漳州）人士則居住大稻埕，以霞海城隍等廟為信仰中心，並以輸出茶葉組成「廈郊」，而以廈門為其貿易區。在這種意理與利益連結的背景下，每逢廟會或公眾集合的機會，兩派人士就常有集體械鬥的情事發生。到了 1920 年代隨著社會經濟的穩定繁榮，加上殖民政府放任地方信仰（陳玲蓉，1992:88-91），進香建醮的活動愈發興盛，卒引來文化協會反對「迷信」的活動，卻造成了新一輪的「頂廈郊拚」。

由上可知，蔣渭水充分認知到同質的「大傳統」與異質的「小傳統」之差別。但是兩種時間觀的對比不能說是強烈，因為我們只要看看他對「鱸鰻」的評價——不是責其遭到日警利用，就是嘆其乃「台灣民族的不幸」，就可推知渭水對這兩種傳統，並不是等量齊觀，因此兩者的反差也不會趨向最大。尤有甚者，渭水此處的論述在組合一聚合的層面上，充滿了「我們台灣漢族」（聚合陣線）收編「鱸鰻」的異質（組合）意義之企圖。其中最明顯的，就是前引「密偵壯士」與「鱸鰻」的替代關係。

在反抗日本殖民主的「人民」論述上，最好是沒有「鱸鰻」的組成元素。但是既然無法泯除他們的存在，用「密偵壯士」來替代「鱸鰻」是收編這一負面元素的一法。「密偵」指的是「鱸鰻」幫助日本人的間諜行為，「壯士」則是「鱸鰻」的對立（正面）意義，「密偵壯士」合用，就如同我們前引的「夷夏」、「義利」，是相反的雙義中只側用其中一義的例子。也就是說，側重的是「夏」、「義」、及「壯士」的彰顯。當人民洗刷掉鱸鰻間諜行為的污點（即「密偵」的意義被掩蓋），後者就能以壯士的身分，成為人民的一分子。所以，大小傳統對比的不強烈，遂造成同質的「人民」的主體位置吸納異質的「鱸鰻」成為「壯士」的契機。

接著，我們要從特殊宣示與普遍理由的 x 軸角度，分析蔣渭水的民族認同論述。但是正如我們對 y 軸的分析是跟組合一聚合的層次聯結一起，我們此處的分析也是結合兩個層次進行。首先讓我們探討組

合/聚合面的「人民」論述。

爲了形成在殖民統治下的同質抗爭主體——我們姑且名之「人民」論述，什麼是「民族」是蔣渭水首先要澄清的。論者已指出，渭水對民族最重要的定義，出現於他在「治安警察法違反事件」的法庭答辯（吳叡人，1999：20）。針對三好一八檢察官提出，渭水等動輒稱「台灣有三百六十萬人的中華民族」，乃「不穩文句」，渭水反駁說，三好對民族、國民、人種的區別不了解：

民族是人類學上的事實問題，……台灣人不論怎樣豹變自在，做了日本國民，[不是]便隨即變成日本國民，台灣人明白地是中華民族即漢民族的事，不論什麼人都不能否認的事實。國民是對政治上、法理上看來的，民族是對血統的、歷史的、文化的區別的，人種是對體格、顏貌、皮膚區別的。民族中含有相同的血統關係，歷史的精神的一致、文化的共通、宗教的共通、言語習慣的共通、共同的感情等諸要素。現在世界上民族與國民的關係有四種形態：

一、一民族一國民：獨逸 [德意志]、意大利。

二、不同民族同一國民：瑞西 [瑞士]。

三、同民族異國民：米國 [美國] ……與英國……雖是同民族，若利害關係不一致時也定能分離。……

四、一民族同化他民族：如滿人、元人的同化於漢人，如生蕃的同化於台人。（1998：27-28）

照「窮盡且互斥」的分類原則來看，上引第四種形態應該是「不同民族不同國民」這一意義含糊（可以是以上三型態之任一）的類目，所以渭水代之以「一民族同化他民族」是可以理解的。但是同化之後豈不是成爲或一或二形態的「國民」？以三好檢察官認爲日人在台實行「內地延長」的同化政策有理，所以渭水等應自稱爲「日本民族」的立場來看，台灣人在日本帝國內的地位，最像瑞士國內的少數民族。但是渭水舉的例子卻是漢人同化滿、元，「台人」同化「生蕃」，爲什

麼？個人認為，在蔣渭水的論述中，是存在以「台人同化生蕃」比喻「不同民族合成一國」的想像空間。而增強這個想像的證據，首先是來自前引日、台人都與漢民族混血、同化一段。

綜合混血與四形態的兩段引文來看，台灣「原住民」主要由與漢民族同化的福建人（八成）、廣東人（二成）組成，而他們並同化了「生蕃」。這裡的同化都是文化素質高人數多的一群吸納相對低、少的另一群，是「自然的同化」，而非日人對台人「強制的、兵力的」同化（1998:28）。這一群「以中華民族做日本國民的台灣人」足以媒介現時日本、中國的友好關係（1998:30），因為「台灣人」跟日本人一樣，共享同化、混血於「支那文化」的歷史背景；即「台灣人」與大和民族居於同等的地位。

其次，讓具有政治性格的「台灣民族」更呼之欲出的證據，還有蔣渭水在組成台灣民眾黨之前曾想籌組台灣民黨卻遭禁止，而與日系報紙打的筆墨官司。台灣民黨的宣言書中提到：「台灣民黨……是要去努力奮鬥求同胞的幸福的總機關，從事於台灣人全體的政治的經濟的社會的解放運動。」（1998：205）而日本當局禁止民黨成立，發表於日系的《台灣日日新報》上的禁止理由主要有二：「一也說『台灣人全體』是有帶民族的自治自決的意思，二也說用這些文字是顯然要挑撥民族的反感，妨害內台人的融合。」（1998：212）日人認為應該用的字眼不是「台灣人全體」，而是「本島人」。對此，蔣渭水如此反駁：

若單純說「本島人」，豈不是指在來的漢族而已嗎？所以倘若用「本島人」，豈不是要表現在台灣漢族獨自的意思，而捨棄其他在台灣漢族以外的多數的人—如日本人和蕃人—嗎？……「台灣人」的稱呼是以地域為根據的，以廣義解釋起來，「台灣人全體」是可以包含在台灣有住所的全體住民，比較用對特定的漢族所稱呼的「本島人」，不但沒有偏狹的意思而是百倍妥當的。（1998：212-213）

以地域為根據、包含在台灣有住所的全體住民所形成的「台灣民黨」這種說法，可能是政治策略上的運用，因為可以拉攏少部分親台的日本人士，或宣稱乃「日台融合」的政黨。但是，「台灣人全體」的提法，比起上述「台灣原住民」又更進一層：它是在日本占領下同法域的台灣領土內，想像跨族群、申張一致之政治利益的政黨。如果我們再帶入渭水所云，美英雖是同民族，卻因利害關係不一致而分離，我們就觸及蔣渭水想像「台灣民族」的極限：該「民族」叫做「台灣人全體」。

簡言之，在關連到「宣示一理由」之 x 軸分析的「人民」論述中，我們理解蔣渭水是在對抗日本民族的政治運動裡，形成他對「我們民族」的說法。這個說法，一方面從閩、粵人融入漢文化而襲得「同源」的系譜：「我們」是中華民族、是漢族；另一方面同化—即收編異族一的經驗使「我們」一則與大和民族平起平坐，甚至今日可以做中、日友好的媒介，再則「我們」也以之同化「生蕃」。但是同化後者的經驗，使「我們」得以自稱是「台灣原住民」；而日本殖民者帶來的現代經驗—包括西方的民族主義，尤其是歐裔民族主義知識，卻使「我們」達到以相同住地、一致利益為出發點的「台灣人全體」之想像極限。在這個以同質的中華（漢）民族吸納「和」、「蕃」異族而質變為「台灣人全體」的「人民」論述中，我們注意到沒有「階級」這一主體位置的存在。因此，我們難免錯愕蔣渭水在 1927 年發展「人民」論述至想像的極致，即「台灣人全體」之後，卻在 1931 年過世前結論道，以他為首的民眾「指導者」，要幫助台灣人產生超過「階級鬥爭意識」的「社會主義意識」（1998：312）。我們要把他有關階級的論述放在「宣示一理由」的 x 軸上分析。

一九二七年一月三日台灣文化協會正式分裂為左右兩派，左派以連溫卿為首，講求階級掛帥；極右派以蔡培火為首，主張在現狀妥協下的民族自保。蔣渭水雖也被時人歸為右派，卻始終為台灣的社會運動，如何結合民族與階級這兩個訴求的主軸而煩惱。在他列舉世界各國社運的通例，證成台灣現狀應以「民族」為優位的同時，他的立場

卻逐漸左傾，卒致主張以中、日兩國盛行一時的馬列主義來指導社會運動。

在文協分裂前的一個月，渭水已感覺台灣將步上日本社運的後塵，形成左右兩股勢力。他分析日本的左右派，認為他們共享的立場在改革舊社會，唯一主直接革命，一主漸進改良，所以形成他們足以互補的優缺點：左派富進取、戰鬥精神，卻無視傳統、國情而流於躁進；右派則了然民族傳統卻牽掛現實、流於妥協。以日本社運為龜鑑，渭水自述他的態度是：

我們反對無視一切的傳統，無視國情的改造主義，然而我們斷不可沒卻將來的理想，而墮入妥協主義。(1998:99)

在文協分裂之後，渭水反省整個事件的後續效果，他一方面承認台灣也漸有「急進派和穩健派的分化」，另一方面他也擔心殖民主利用這種分化。他認為主流輿論稱「急進派」為理想派而稱「穩健派」為現實派，一則就是要「離間」兩派，再則就是用「理想」的字眼來醜化「急進派」的議論為「空想」。分裂的兩派不但要防禦外來的挑撥，也要慎防由「小資產家」組成的折衷派的出現，因為他們的態度「是無理解無定見，……是可隨風轉移的」。(1998:106) 但是渭水反省的結果，還是認為左傾的急進派要在現時台灣主張階級鬥爭，實在太無視現實環境，因為世界解放運動的原則是：

帝國主義國內被壓迫階級的解放運動，應取階級鬥爭；在帝國主義國內殖民地的被壓迫民族的解放運動，應取民族運動—以農工階級為基礎……現在的中國，就是採用以農工階級為基礎的民族運動。(1998:123)

自此以後，中國國民黨 1924-27 年「容共」的解放運動，就成為蔣渭水構思台灣民族運動的主要藍圖。在組成民眾黨的第二年，渭水闡述該黨實行的「階級運動」的本質，認為「我們的階級運動是民生主義的工人運動和民生主義的農民運動。若是全民運動與階級運動有矛盾，那末中國國民黨老早就矛盾了。」(1998:244) 而在 1929 年他評述

中國國民黨即將召開的第三次全國代表大會，認為「其黨中的所謂左派與右派，在此大會的結果，難[免]無生出勢力的消長。」但是無論那一派勝出，國民黨並不會分裂——「中國依然是不能脫離國民黨的統治，所以國民政府是斷不會消滅的。」(1998:187-188) 在蔣渭水的眼中，到1929年的國民黨，仍然是代表著中國全民解放運動的執政黨，儘管其內部有左右之爭。而這樣的黨乃是台灣民眾黨效法的典型。

但是一年之後，渭水的口氣改了。他訶衡當時台灣的解放道路只有兩條：後退之路是屈服於帝國主義的「自由主義式妥協」；前進之路則是「大眾對資產階級民主主義的解放」。而這兩線的鬥爭，等於是前者的資產階級與後者之中的無產階級爭奪「霸權」的抗爭。至於抗爭的結果如果投射到十年之後，渭水預測它會走上非資本主義的道路，即「十年後的解放軍營會減少知識分子和小資產階級，結成堅固的勞動者和農民的同盟吧。」(1998:199)

蔣渭水的左傾，終導致以林獻堂、蔡培火為中心的「穩健派」先組台灣地方自治聯盟(1929年)，然後再度從民眾黨出走(1931年)。而總督府也趁機下令解散民眾黨。面對這樣的變局，渭水一方面信誓旦旦謂「[民眾]黨的本質仍然是農工階級為中心的民族運動」，(1998:305) 而一直效法國民黨的理由，也正是該黨所為等於是「殖民地的勞農政黨」。(1998:340) 但另一方面，他又覺得既遭黨禁，也不必再組新黨，因為時值昭和初年，正是右派法西斯軍人逐步掌權之時，民眾黨在1931年年初通過的新綱領，即使有新政黨也無實現的可能了。這三條新綱領是：

- 一、爭取勞動者、農民、無產市民及一切被壓迫民衆的政治自由。
- 二、維護勞動者、農民、無產市民及一切被壓迫民衆的日常利益。
- 三、努力擴大勞動者、農民、無產市民及一切被壓迫民衆的組織。

(1998:302)

總之，蔣渭水的「人民」論述，在時間的同質/異質層面，用承繼文史大傳統的「漢民族」收編了從械鬥小傳統中產生的台灣「鱷鰻」；

並在組合/聚合層面上，以「壯士」淨化「鱷鰻」，使之成為「人民」論述中的同質主體位置。其他的主體位置，還有從漢民族、中華民族、到「台灣原住民」、「台灣人全體」不等的說法，以填滿「人民」這一民族想像的空間。各種說法的內容或有差異，但都是針對日本殖民主的「他者」而發的。但各種說法的演變卻也見證了渭水在思考「誰是我們」的游移。而這股游移的張力(tension)，在最後一個主體位置「階級」出現並與「民族」排比之後，逐漸膨脹到最高點。從特殊宣示與普遍理由的層面來看，渭水對1927年文化協會的左右分裂，是從帝國主義的全球解放、日本勞農政黨的經驗、及中國國民黨「容共」的歷史來理解的。文協分裂的宣示，充滿了社會主義意識形態的普遍理由。一直到1929年他的言談顯示，他仍然相信所謂左右之爭是可以被吸納在代表著中國全民解放運動的國民黨之內，而國民黨在殖民地的翻版就是像台灣民眾黨這樣的「勞農政黨」：兩黨都在進行以農工階級為中心的民族運動。但似乎是受到「勞農政黨」不斷介入全台「農民組合」與工會組織的抗爭的影響，到逝世前兩年，蔣渭水的言論開始急遽左傾：他不再信賴像他自己一樣的知識分子，並進而要求無產階級政黨的純化，一旦無法達到這樣的「新綱領」要求，他情願坐視民眾黨的解散。蔣渭水在主體位置上的游移，終於在臨終前塵埃落定。諷刺的是，他選定的位置，居然不是他矢志從政以來台灣人的「民族」關懷；而是現代社會意識更強、更普遍、也更同質化的「階級」：他最終選在現代的階級共同體上，想像台灣無產階級的解放。

4. 二〇年代其他的民族認同論述

在按部就班的施用「民族認同論述」模型，以分析蔣渭水的相關言論之後，我們將選擇性的以模型的x軸、y軸或原點，進一步研究(1)1927年文協分裂後，成為左派(連溫卿)、右派(蔡培火)代表的民族認同論述；(2)所謂「中國改造論爭」；及(3)林獻堂(右派)與謝春木(屬蔣渭水的中間派)遊記中有關民族身分的部分。所謂「選擇性」，主要

因為有關上述三項言論至今的出土史料，其內容的豐富程度都不及《蔣渭水全集》的緣故。

4.1 蔡培火與連溫卿

分屬文協左右兩派的連溫卿與蔡培火，¹¹他們的民族認同論述比起蔣渭水來，更突出了在漢、和對立氣氛下定位「台灣民族」的探討。蔡培火希望以同具日本國籍、同具人性的「同胞」論述，去除日本人對在台漢人爭取自治地位的疑慮；而連溫卿則利用台共發展出來的「台灣人四百年史」觀，在1940年代初，提出「台灣型民族」乃在歷史過程中形成之「自由人集團」。

蔡培火對漢、和民族的想像，具見1928年日本實行第一次普選時，為宣揚創設台灣議會而以日文出版的《與日本本國民書》（賴淳彥，1999:29）。正文一開始，他就稱日本人為「同胞」，理由是彼此雖為「異民族」，卻「不單有同一國籍，且互具人格而成為熱愛和平自由的同志」（蔡培火，1928:29）。而最初日本據台兩年間，「大多數住台漢民族」可選擇舉家離台而不為，證明他們「沒有被征服的感覺」。但是征服者「同胞」在三十年的統治期間卻激起了台灣的民族運動，「不用說是外部的征服強壓所致，也就是不滿不服於政府從來的壓榨政策，及在台日人的優越觀念」（1928:40）；台人的民族自覺，就是起源於「因為我們是本島人、台灣人、漢民族而被差別對待」（1928:43）。

而當台人感受到差別對待壓力的同時，諷刺的是殖民政府偏偏是

11. 蔡培火（1889-1983），雲林北港人。幼習「羅馬拼音台灣白話字」，1910年總督府國語學校畢業。在公學校執教後於1915年接受林獻堂資助往東京留學。長期任職《台灣民報》，1927年退出文化協會與蔣渭水組成台灣民眾黨，30年先組台灣地方自治聯盟而遭民眾黨開除黨籍。七七事變後避居日本至46年回台。曾先後擔任第一屆立法委員、陳誠內閣之政務委員、國策顧問等（張炎憲等，1987（2）:102-105）。連溫卿（1895-1957），台北人。1913年加入世界人工語（Esperanto）協會台灣支部，1924年因之參加日本世界人工語大會，得識日本著名社會主義者山川均。1927年文化協會分裂後掌控該會而改變其為社會主義運動團體，1929年遭到中共同路人王敏川奪權而被文協開除會籍（張炎憲等，1987（4）:112-113）。

實施以日語教育爲中心的所謂「同化主義」。目的在用日本語言「拘束抑制我們的心智活動，把我們的人才化爲無能，讓母國人能遂行獨占一切政治社會的地位。」(1928:49-50)同化主義對蔡培火個人的影響，則是一貫的阻絕蔡氏以羅馬字母普及閩南語教育的行動(詳下)。

在差別對待的政治下，蔡氏要求根據國際聯盟倡導的殖民地自治主義，「急設台灣議會……施行台灣自治」(1928:101-102)；而且台灣議會不需要有中央的成員，因爲彼此有語言習慣、生活方式的不同，而殖民地與母國議員齊聚一堂也可能互控不已(1928:108-110)。

在說明台灣自治如何能改善和、漢民族間的差別待遇之後，蔡氏繼續釋出善意，渴望在孔孟之道的一體教化之下，彼此能真正合爲「同胞」。順著殖民政府的口氣，他認爲在台官僚動輒以「尚未具有日本的國民性」，拒絕漢人成爲天皇的臣民是不智的；實則應以「人性」，而不是「國民性」，作爲同胞與否的判準：「在全體的人性中，自然具備作爲部分的國民性。」(1928:144)而已然成爲和、漢民族傳統的孔孟之道，陶養的就是一般的人性；既具備一般人性，在台漢人爲何不能成爲「忠君愛國」的日本人？

著作最後，蔡氏分析台人一旦獲得自治議會，並不會進而要求「獨立」，因爲台灣想獨立需滿足四個條件：日本人繼續帝國主義政策；日本的實力退化；台人放棄孔孟之教，成爲好戰分子；及出現強國幫助台灣戰勝日本帝國(1928:181-182)。以蔡培火及林獻堂爲首的所謂「右派」分子，在上述條件的考慮下，是真心認爲台民最好的自保之道，是在日本帝國的卵翼之下爭取自治；「獨立」的取徑並不在他們的選項之中。

蔡培火對日本人的呼籲，如果放在宣示一理由的x軸上來看，可以發覺全書是以成立台灣自治議會爲主旨，而以廢除差別待遇、遵行國際聯盟「民族自決」論爲理由。利用當時國際間通行的、尊重被殖民民族的說法，以支持台人政治地位改善的策略極爲明顯。而這一策略其實也反應了蔡培火這種殖民時代第一代留日台青的認知水準；用

左派的連溫卿 (1988:349-350) 在戰後的評語來說,即「這是以民族自覺為出發,完全在自由主義環境裡培育出來的,這種現象也只在日本本國才見得到的。」連氏的評價呼應了 Chatterjee (1986)所謂(印度)殖民地民族主義乃衍自殖民母國之論述的說法。

如果從「人民」論述的原點來看,則蔡氏全書呈現「同胞」與「異族」、即「聚合」對抗「組合」,的對立緊張。同一國籍、同受孔孟教化的「同胞」,卻因為其「本島人、台灣人、漢民族」的身分,而受到政治經濟上的差別待遇。從蔡培火提出以台灣自治議會做為改善差別待遇的手段來看,在「同胞」與「異族」的拉鋸之間,雖然蔡氏也明言和漢民族都具備孔孟教化的「一般人性」,總體的平衡還是傾向「異族」一端的;台人同化於日本,至少在蔡氏的論述想像裡仍事屬不可能。

台人與日人分屬異族,其間還有語言的鴻溝。從《台灣民報》的報導顯示,蔡培火自 1923 年年底已經在推廣英國傳教士為廈門話製作的拼音羅馬字 (1923, 13:14-16),且一直到 1931 年還在進行。但是蔡氏在台南創設的成人推廣班卻是屢開屢禁,因為在官方「同化政策」的大纛下,審查官員始終以妨礙日語學習、增加「文字界」困擾的理由加以阻止 (《民報》, 1923, 14:12; 1931, 385:4)。蔡氏則一貫用普遍性的訴求,想說服殖民政府:他提到二十世紀的新思潮是個人重視「自己完成」,因此要求教育的大眾化,而 24 個羅馬字四週可學完正符合大眾化的要求 (《民報》, 1923, 13:14-15);學會羅馬字可普及文化、日語和漢文,因為透過自修「自己會識國 [日] 語漢文,就是孔孟的道德思想、或內地人愛國的赤心也能自己理會」 (《民報》, 1925, 80:14);最低限度,這些字母也可以做輔助通信教授日語之用 (《民報》, 1931, 385:4)。自然他的訴求官府無人聽聞,因為他志在令失學台灣人透過羅馬字能讀寫閩南語,畢竟與以日語教育做中心的同化政策不容。從蔡氏對閩南語書寫教育的堅持,可以判斷他對以日語為中心的同化主義,乃抱持「口惠實不至」的態度。

對殖民地語言的使用，尤其是當下閩南話的前景，也正是文化協會左派勢力代表連溫卿的關心所在。他認為語言乃「表現社會的觀念」，而會隨著社會經濟的發展而改變（《民報》，1924，2(20):11-12）。但是經濟極發達的社會則為了發揚其「國民性的特色」，而表現出侵略性的語言政策，不管是帝國主義或是民族主義社會的語言政策莫不皆然。這時語言就展現出矛盾的社會性質：即上述兩種社會都「一方面排斥他民族的言語底世界優越權，一方面要保護自己民族的……言語，……獲得世界的優越權」（《民報》，1924，2(19):14）。連氏極力反對這一矛盾，認為是「由思想的錯誤來的，言語問題不可看做民族情感，不如以社會問題觀看較為妥處」（《民報》，1924，2(19):14）。在這樣的認知下，對當時閩南語的改良，連氏提出：「第一要考究音韻學以削除假字；第二要一個標準的發音……；第三要立一個文法」（《民報》，1925，3(4):15）。就中為達到發音的標準，連氏贊成用羅馬字母注音，雖然他並未提及蔡培火之名；而且就連氏擔心「假字」充斥的憂慮來看，他不一定會同意蔡氏隱含的以羅馬字母取代漢字的主張。

除了語言問題上，連氏對羅馬字母的倡導有一定的支持之外，他對蔡培火、蔣渭水所主張的民族主義，是直斥為「矛盾」的：

民族主義者一方面承認掩護日本帝國主義進出的中日親善與有色人種團結論；一方面則強調應當撤廢民族差別之政治，方能實現其理想。其主張之矛盾無非是時代思想之影響，與構成分子所懷抱思想之反映。（連溫卿，1988:59）

連氏認為蔡、蔣這些「資產階級之進步分子」（1988:359）根本不了解自荷蘭時代以來「台灣型民族」的形成過程。在台灣稱「民族」首先是指著「地理界限之民族」，也就是「福建族、廣東族」。而「台灣型民族」的產生，原因之一是自荷蘭占據以來一連串的經濟發展，使得在台住民的「意識……先是受恢復明朝、推翻滿清的排外思想所策動，後來則變成驅逐與征服番人」（1988:2）¹²；其次，清治二百餘年因為「政治力的鬆懈」，終於造就了以分類械鬥為特徵的「台灣型民族」：

它的形體是在以番人爲對象之下，自我形成的一種政治權力，並不是在這個政治權力的影響下，自覺成統一的民族，而是在以獲取土地的強烈共同慾望之下，……在創造與依靠更好生活的共同慾求之下，形成統一的形體。……此即是比血族、血緣關係較爲寬廣，或較不受限制的更廣泛的自由人社會集團。(1988:3)

不同於蔣渭水要吸納分類械鬥的小傳統於漢民族的大傳統之中，連氏把外部的「征服番人」視爲造就「台灣型民族」的動因，而把內部的分類械鬥視爲維持這一「統一形體」的力量。從這裡我們可以看出連氏素樸的正反合辯證思想，因爲他是這樣分析分類械鬥的：在政治力鬆懈的情況下，土地分配沒有明確的規定與保障，所以一方面因爲合作開發的需要，移民跨越血緣的界限，自由結合成社會集團；另一方面集團中的分子因爲追求一己的利益，以致集團本身與其構成分子的次組織相互對立，形成各集團隱含的兩股相反伏流（1988:5）。每當發生田、水不均的問題時，兩股伏流就衍成分類（如漳人對泉人，福佬對客家）械鬥。

連氏並進一步以其辯證思維來分析1927年1月文化協會的分裂。他認爲到那個時候，文協內部「已形成二個潮流的對峙」，而左右兩大潮流所牽涉立場的差異，則在1926年「中國改造問題」的論爭（詳下）中已經具現（連溫卿，1928:15）。連氏認爲論爭中附帶提出「台灣有資本主義也是沒有？」的問題，右派的回答是沒有，所以他們認爲首先要使台灣人資本家發達起來以對抗日本同行，而達到發達資本的目的則需以民族主義進行。連氏評論道，這是爲少數人的利害關係請命，立場與日本人的「內地延長主義」一致，而以「獲得政治上的獨立[自治]」即設置台灣議會爲要求的極限。論爭中左派的回答則是有，但認爲台灣人資本家不獨立，因爲日本人在台已穩固地盤，一體

12. 連氏討論「台灣型民族」最重要的篇章「台灣民族性的一個考察」，原以日文發表於《民俗台灣》一卷四期（1941年10月）至二卷五期（1942年5月）。筆者參照原文而採用翁佳音（1988）譯文。

壓迫台灣人資本家、地主、工農。爲了要解放台灣人，所以必須以階級鬥爭爲手段。對此連氏評論道，左派是以解放台灣最大多數的無產階級爲目的，認爲勞農的利害關係是與少數地主、資本家不一致的。因爲立場的相反，認同左派的連氏似不以文協的分裂爲意。

分析連氏「台灣型民族」（發表於 1941-42 年）最有趣的參照點，就是 1928 年 4 月 15 日在上海舉行的台共建黨大會所通過的「政治大綱」，尤其是林木順所執筆的「台灣民族的發展」部分（見附錄 1；陳芳明，1998:64。）。比較這兩篇文章，首先可發現作者對「台灣民族」的起源看法一致：都是中國南方來的閩、粵人。但是，雖然連氏的分析策略也如林木順一樣，欲細數這個「民族」自荷蘭、鄭氏王朝、清朝至日據的發展史，他却突出了一個形象：「台灣型民族」乃經由「征番」與分類械鬥形成的「自由人集團」；其中的「自由」指的是移民爲墾荒而擺脫血緣限制，自由結合的過程。比起林文機械的搬弄馬克思主義的生產方式與階級分析，連氏在林文發表後十三年的民族想像，細膩的帶入了土地分配及地緣取代血緣的重要歷史因素。如果說文化協會分裂後的各派，曾出現堅實的「台灣民族」的想像，則非連溫卿的本文莫屬；但是此文並沒有出現在民族思想泛濫的 1920 年代。

再以「人民」論述的原點來看現在留存的連氏著作（1988:371-374），可以發現他進一步突出了語言在民族想像中的分量。他的「台灣型民族」是要以能夠說與寫（漢字加上羅馬字母注音）的閩南語來相互溝通，客語及原住民語言不在他的考慮之中。而這一使用單一語言的「民族」，進而透過內外部經濟利益的衝突，使組成分子依其利益重新結合，而以動態的自由結合保持「民族」的「統一形體」。統一的語言及衝突帶動的自由結合，就是連溫卿帶給日據下民族論述的新元素（尤其是後者）。

同樣在「人民」原點的論述上，蔡培火曾試圖以同國籍、同人性的「同胞」抹煞漢族與和族的不平等地位。但是這一嚐試與其論述主旨一需成立自治議會以緩和差別對待一是矛盾的，因爲蔡氏並不希望

他的日本「同胞」加入議會；換言之，矛盾的是既要「同化」又要「民族自決」的主張。因為這一個矛盾，蔡培火乃至後述陳逢源、林獻堂等同路人對台灣人的定位，是缺乏連溫卿在 40 年代的「皇民化」時期，提出「語言統一之自由人集團」的有稜有角。

4.2 中國改造論爭

一九二六年八月陳逢源在《台灣民報》拋出了「最近之感想(二)我的中國改造論」一文，¹³而引發了與左派以許乃昌為主（另有蔡孝乾一短文），¹⁴長達五個月的「中國改造」論戰。當時中國大陸正處於國共第一次聯合戰線以對抗軍閥的時代，陳逢源為何在此刻發出改造中國的感想，頗引起學者的好奇。小林文男（1971，12（2）：19）很久以前就推測，陳氏及其他文化協會成員都心知肚明，論戰中的「中國」是台灣的「隱語」；他並引前述連溫卿提出「台灣有資本主義也是沒有？」問題的論文作為佐證。後來的學者有承認「隱喻」的可能性的，但強調論戰的兩造也對改造中國「有真實的關心」（吳叡人，1999：26）。不管如何，為切合本文的題旨，我們看待此一論戰，並不關心雙方如何論證現狀中國是屬於「帝國主義殖民地時期」或「封建時期」，而是關心：相對於蔡培火與連溫卿是在和漢民族的對立中，探討「台灣民族」的定位，改造的論戰中，分屬左右兩派的許陳如何為民族想像中的「中國」定位？

陳逢源認為中國的現狀，「一部份已進入資本主義…，大部份仍然是封建制度。」（《民報》，1926，120:8）而要統一中國，與其用武力統一，不如以「增長商工階級的勢力為捷徑」，因為資本家為自己的利益

13. 陳逢源（1893-1982），台南人。總督府國語學校畢業，1921年參加台灣議會設置請願運動及文化協會，後又參加台灣民眾黨及台灣地方自治聯盟。戰後曾當選一、二屆省議員（張炎憲等，1987(1):106）。

14. 許乃昌，張炎憲等的《台灣近代名人錄》未收其小傳。僅知其留學上海大學，屬於1929年主導開除連溫卿文協會籍的「上大派」。

打算，會「對政治界漸起干涉起來」（《民報》，1926，120:9）。就中發達股份公司，尤能增加工商階級的力量，但是過去組織現代企業大都成績不良，因為「一面為辦事人的利己心（民族性的缺陷），一面為大組織的訓練不足之故。」（《民報》，1926，120:9）今後的中國，就必須發達「團體利己心」、增強組織現代企業的訓練，透過工商階級的力量改造封建中國為完全的資本主義社會，而可以跳脫帝國主義者的壓迫。

針對許乃昌指責他不解中國現狀乃受外國資本主義欺凌的「公共半殖民地」（《民報》，1926，127:10），陳氏申辯正因為受到帝國主義者的壓迫，中國當務之急是「計國家的統一」，而這又以振興「強大的國民意識」為必要條件（《民報》，1926，137:11）。可是「中國民族的最大弱點，乃是非科學的、與非組織的」，所以要凝聚民族，發揮民族意識，則非經過資本主義的洗禮一即透過現代企業的組織訓練—不可（《民報》，1927，139:12）。許乃昌認為中國可從封建主義經社會革命直接躍升社會主義，乃斷不可行。

所以，陳逢源對當時中國民族的認知，是指責他們重私利、輕團結，而處身於接受資本主義考驗前的封建主義狀態。比起後來與他同屬文協分裂後右派民眾黨的蔣渭水，他沒有表現出蔣氏承繼漢民族文史大傳統的歷史感，他也沒有蔣氏被「民族」與「階級」兩個主體範疇所苦的挫折感；他有的是以資產者的理性分析，指出中國為避免玉石俱焚的武力衝突，以工商勢力振興民族之道，以及使用這種方法必須先克服的「民族性的缺陷」。至於台灣住民有無相同的「缺陷」，則不能從這一改造論爭中看出。

許乃昌的反駁文章，則著眼在陳氏以培植工商階級作為統一中國手段的不妥之上。他一方面反對陳氏提出成立股份公司以振興資本主義的主張，認為陳氏正是資產階級的辯護人；另一方面則指出「中國的唯一出路是國民革命」，而中國國民革命運動必須由無產階級來領導，這正是「中國共產黨和國民黨的左派汪精衛蔣介石等所走的

[路]。」(《民報》，1926，127:10) 在這樣的認知下，許氏接續的論辯就轉而分辨資產階級及無產階級的屬性、唯物史觀的決定性（社會革命乃必然）與非機械性（封建主義可不經過資本主義而達到社會主義）、中國共產黨定位中國處於「帝國主義時代殖民地式中間型態」而提出的改造五策等（《民報》，1926，127:11；128:10-11）。許氏的文章中，透露出強烈認同於中國共產黨政策的傾向，而他本人則是屬於最早留學俄國的台灣知識分子。

從許乃昌的馬克思主義觀點出發，中國與台灣同受帝國主義者的壓迫，他們都必須依賴無產階級領導的社會革命來解放帝國主義的桎梏；是階級而不是民族的解放才是他的關心所在。因此他對民族論述的貢獻，不但是不及陳逢源（陳氏對中國民族的概括可能不正確，但是他至少討論了），也不及同是留俄的同志一林木順（見附錄1）或是台灣本土的左派連溫卿。

在中國改造論爭中，不管是陳逢源主張的培植大股份公司，還是許乃昌主張的國民革命，他們的理據都來自馬克思主義中的生產方式（mode of production）模型；也都相信中國的難題是如何從「封建主義」狀態中脫困。儘管有留日（陳逢源）留俄（許乃昌）背景的差別，兩者對中國的想像，卻一體衍自馬克思主義的論述。

4.3 林獻堂與謝春木：右派與中間派的遊記

從文化協會、民眾黨、到台灣自治聯盟一直擔任領導人角色的林獻堂，¹⁵在文協分裂的同年（1927）五月間，進行了為期一年環遊全球的旅行。兩年後，身為《台灣民報》記者，同時也是民眾黨中屬蔣渭

15. 林獻堂（1881-1956），台中霧峰人。1911年招待梁啟超來台而確立其不待中國救援而追求台灣自保的信念。曾任台灣文化協會總理、《台灣民報》社長，1945年被任為貴族院救選議員，46年當選省參議員，49年後赴日不歸而卒於東京（張炎憲等，1987（4）：73-75）。

水中堅幹部的謝春木，¹⁶也因為採訪孫文移靈改葬中山陵的消息，而有五、六月間訪華之行。旅行異地的經驗，不免增強民族認同的敏感度。因此，在林獻堂連載於《台灣民報》的「環球一周遊記」筆下，屢見對各國民族性的概括，並於英國的殖民霸權對各地華人的影響多所著墨；而謝春木則在「支那民族」與「台灣漢人」兩個似分又合的主體位置之間，再三徘徊，最終得到寧為「半殖民地」之民而享有部分主權，也不做全無主權的「殖民地」之民的結論。

林獻堂及二子猶龍自五月十五日搭鳳山丸自基隆出發，三日後經廈門到香港。登太平山時發現英人禁止華人在海拔 700 公尺以上山地住居，「謂華人不潔，又善叫囂之故」（《民報》，1927，172:7）。這是林獻堂連載四年的遊記文章中，首見洋人對華人民族性的刻劃。林氏抵達英國之後，會合留英的長子攀龍周遊歐陸各地。林氏筆下對各國人的概括也多了起來。譬如，他認為英人國民性「兼容並包而其弊也必至良莠不分」，這對照著法國人「黑白分明而其弊也必固執不通」（《民報》，1929，247:8）。此外，他也讚美英、法人愛自由的習性。尤其法國人活潑好自由是與比利時人相通的，這又相對於德國人的勇敢耐勞；從民族性的概括出發，林氏判斷一次大戰後的比人，是傾向於接近法國人而非德國人（《民報》，1930，335:5）。綜合他對各地民族性的體會，林氏總括如下：「東方人所愛者是利，西方人所愛者是自由。愛利之人若以利誘之，雖為奴隸亦所甘心。自由之人則『不自由毋寧死』，此則東西之所大異之點也。」（《民報》，1930，305:8）

在全球廣遊途中，林氏無法不接觸到「日不落國」在各地對華人的影響。從首航廈門，他在廈門街道上就發現電線桿上掛著「光緒十

16. 謝春木（1902-1969），彰化北斗人。台北師範學校畢業後獲獎學金留學東京高等師範學校。1923年創辦東京台灣青年會，25年加入《台灣民報》社。1932年日人以不留謝氏於台北總社為條件，准許《台灣民報》易名《台灣新民報》發行日刊，謝氏遂為駐上海通信員，1933年改名謝南光，後加入國民政府，1945年並任駐日中國代表團團員，52年底赴大陸，去世前為全國人大常務委員會委員（謝南光，1999:561-564）。

二年英人侵占我緬甸」的看牌（《民報》，1927，171:7）。續航香港，又有前述英人不與華人住高地的感喟。而觀諸英人在新加坡、檳榔嶼、及可倫坡的政策，前兩地是開放華人上岸，後者則需檢驗護照，原因是前二處需華人勞工而後者則不必。林氏也不禁感慨「唉！人民無政府爲之保護，到處被人看做機器，要則用之不要則棄之，良可慨也。」

（《民報》，1927，181:5）到了倫敦之後，偶遇一位在台傳道 40 年退休的「文姑娘」，經其組織一歡迎林氏父子的聚會，居然出席了 20 多人，而且都曾在泉州、廈門、及台灣傳過教（《民報》，1928，206:5）。顯然他們平素自有其組織且聯絡效率奇高。這一團體及林氏看到的「俱樂部」的組織，都是他口中的「自治小團體」，而「國家是自治小團體放大的，若自治小團體做不來，未有國家有良好之政治也。」（《民報》，1928，207:8）除了自治精神之外，英人愛自由的習性也令林氏嚮往不已。1928 年初他要離開義大利米蘭時，與二英國婦人同火車，聽到她們的談話：頗以義大利人甘心雌伏墨索里尼的專制統治而不解，林氏表明「余聞之深爲義大利國民慚愧，而亦以自愧也。」（《民報》，1930，301:8）在林氏看來，一旦具備自治能力與自由習氣，則「世界無一土地、無一民族不可獨立的。」（《民報》，1929，202:5）

林氏看重自治能力，這自然是與前述蔡培火的自治議會同調：如果台人不如英人具此精神，則有自治議會的制度更形重要，因爲可以透過制度訓練台人。但林氏所謂自由習氣，則只是針對抵抗專制而言；他並不是如日後連溫卿所言，特指入台移民爲開荒而擺脫血緣束縛，所成就的自由結合。

一九二九年五月，謝春木取道日本從神戶坐船到上海。看到十里洋場威武的印度人擔任著「帝國主義的忠實門衛」，不禁有感而發，也爲自己此行定了基調：「我們支那民族也正在跋涉一條和他們一樣命運悲慘的道路。……而我們台灣人不是一般的奴隸，實在是應稱爲亡國奴。」（《民報》，1929，274:11）而這個「亡國奴」一旦回到南京並不感到離家背井，因爲分離的「支那民族」又合在一起了。謝氏筆下

的這個民族不用三天就能化域外之物為「支那式的」，又有外人所稱「毅力、耐力、堅強的生命力，……作為支那民族的一員，我希望這些能力都是真的。」（《民報》，1929，276:12）雖然這個民族「社會生活的中心觀念是『差不多主義』、『模模糊糊』之類」，但是謝氏顯然是同意台北來的林君的話，「作為一個華僑……儘管工資低，也要為祖先的發祥地新民國盡綿微之力。」（謝春木，1999:184）¹⁷

在強烈的認同「支那民族」之餘，謝氏也不得不體會到畢竟兩地已經分開三十多年的事實。「在中國旅行感到最不便的就是速度問題。…我們的速度觀念的確比他們敏感得多。」但也由於評價速度，經常引來兩地人民之間「我們是中國人，你們是日本人」之類的爭執（1999:218-219）。更嚴重的，在大陸謀生的台人，被華人罵做「日本人的走狗。…[而想]改變日本國籍成為中國人，那妻子兒女及祖先的墳墓均在台灣又如何是好？」（1999:235-236）在「支那民族」與「台灣漢人」兩個既分又合的主體位置之間，謝春木問自己：「殖民地和半殖民地到底哪種對原住民更幸運？」（1999:259）是服侍一國而完全沒有自主權的前者，還是服侍多國卻擁有自己主權的後者？在他看來隸屬前者的居民只有兩種選擇，一是屈從命運，自生自滅；二是起來戰鬥，爭回主權。謝氏後來以自己的行動落實了第二個選項；1932年在蔣渭水去世後的年底，甘願被日人放逐上海，從此參加抗戰、任職戰後駐日代表團、而於52年底投共。

不同於蔣渭水在20年代末認同於階級的主體位置，同屬民眾黨一派的謝春木，在依違於「支那民族」與「台灣漢人」的困惑中選擇了奮起戰鬥。他不是以「華僑」的身分，而是以「支那民族的一員」共

17. 謝氏的遊記原在《台灣民報》以「旅人的眼鏡」的日文專欄連載，但未載完且間有脫漏。1930年民報社出版謝氏的《台灣人如是觀》，其完整遊記以「新興中國見聞記」收於書中之第二編。1999年王曉波的海峽學術出版社編輯並翻譯了謝氏的著作，以《謝南光著作選》名義出版。舉凡不見《民報》記載的遊記，筆都引《著作選》上頁碼，唯譯筆有疑問處則對照原書更正。

抗日本人。

林獻堂與謝春木兩人遊記中所透露的民族認同，就跟他們的生平志事一般：一在追求台灣的自保，希望台灣人民在日本帝國的卵翼之下有其自治議會的機構；另一則堅持以漢民族一員的身分與日本人長期抗爭，文打之後又投入國府的武戰。兩人都是以漢民族為中心的民族主義者，但在林獻堂一方是以自保待機落實其民族主義，而在謝春木一方則是堅持蔣渭水的鬥爭路線，最終並且選擇了以民族凌駕階級一與渭水相反一的認同。

總之，從台灣文化協會分裂後形成的左（連溫卿、許乃昌）、中（蔣渭水、謝春木）、右（林獻堂、蔡培火、陳逢源）三派的民族論述中，我們發現不同的作者占據了不同的主體位置。有占據「中國漢族」位置的（謝春木），也有站在批評中國民族性位置的（陳逢源）；有消極主張「台灣漢族」自治自保的（林獻堂、蔡培火），也有積極倡導以統一閩南語「自由」結合的「台灣型民族」者（連溫卿）；雖然整體上是反對大和民族占領台灣的，卻也有人以「台灣人全體」（蔣渭水）或「同胞」（蔡培火）試圖容納日本人中的友人；最後也有從留學或者實際經驗中選擇從「階級」位置上發言的（許乃昌、蔣渭水）。

以這些論述主要出現在 20 年代台灣漢人最重要的喉舌，或稱最重要的公共論壇，《台灣民報》上來看，這麼多的主體認同，大概也會帶給當時讀者目不暇給、甚至無所適從的感覺。尤有甚者，一些作者的發言位置還是浮動的：連溫卿從同情弱小階級的社會主義者出發，最終卻主張自由人集團的結合；而蔣渭水則是從中國漢族的繼承者著眼，歷經「台灣原住民」、「台灣人全體」的游移，最後定位於被壓迫階級的認同。在 20 年代公共領域出現的「人民」論述，充斥著游移不定的氣氛，似乎是我們必須接受的結論。

就宣示與理由的 x 軸來說，不管是蔣渭水對 1927 年文化協會的左右分裂，從帝國主義的全球解放、日本勞農政黨的經驗、及中國國民黨「容共」的歷史來理解；或是蔡培火利用當時國際間通行的、遵

重被殖民主體的說法，以支持台人政治地位改善的策略；或是陳逢源與許乃昌對中國的想像，一體衍自馬克思主義的事實，他們的特殊宣示都是訴諸以普遍性的理據。也就是說，他們的民族想像相當程度反映了殖民母國或第三共產國際的相關論述；而這也印證了前述 Chatterjee 理論的正確性。

最後 Bhabha 主張，從同一民族論述的同質與異質時間之對比上，看出民族想像空間中游移曖昧的不確定性，則相對無法在我們的史料中得到印證。我們雖然看到蔣渭水的論述中，一度有中原文史大傳統對照台灣械鬥小傳統的認識，但是做為小傳統指標的「鱸鰻」，在蔣氏筆下迅速被「壯士」所收編，異質時間的想像倏然而止，也就無法顯出時間面向上的游移不定。在其他作者的論述中，我們也尚未發現相關面向的討論。

從以上的討論中，我們可以理解從後殖民主義文獻整理得到的民族認同座標，也就是補充 Anderson 理論之不足的「民族想像的語言觀」，對 1920 年代台灣相關論述的適用程度。

5. 結論

本文贊成 Benedict Anderson 所說，在台灣二十世紀的歷史過程中，日據下發生的「殖民地民族主義」並不影響目前勃興的所謂「歐裔民族主義」。理由是在 20 年代台灣漢人的公共論壇中出現的民族論述，充斥著游移於不同主體—漢人、中國人、台灣人、日本人—的民族想像，而愈到 20 年代末期，「階級」這一主體的想像力量—至少在蔣渭水、許乃昌筆下—也愈發強大。既然公共論壇上的民族論述是如此眾聲喧嘩，我們沒有理由相信當時閱讀《台灣民報》的讀者可以從中得到一貫的民族認同的信息。最可能的情况是，他們各依其生活經驗中體會「我們是誰」的既定意見，而從紛雜的信息中擇取自己所相信的。如果當時的民族論述產生的是這樣「各取所信」的效果，我們難以置信幾代人之後，這一論述忽然又具備首尾一貫的意識形態力

量，足以鼓舞當下的「台灣民族主義」。

其他學者當然可以反駁，本文沒有直接處理從 1928 年至 1931 年台共的民族主義論述，而恰恰是他們一貫主張「台灣民族」、「台灣獨立」與「台灣革命」的。誠然，除林木順（附錄一）與連溫卿的對比外，本文的確未處理台共的論述，那是因為一方面已有陳芳明（1998）的專書在前的緣故。而另一方面只要稍微瀏覽陳氏專書就可以了解，從 1928 年在上海誕生到 1931 年被日人全臺圍捕，台灣共產黨始終是在地下秘密活動的。那麼接著的問題就是：如果他們的民族論述是首尾一貫的，這樣的論述影響了誰？對誰有效力？答案恐怕不出 1931 年被日本人圍捕判刑的 107 人之譜（台灣總督府警務局，1939(3):737-739）。關鍵就出在他們的論述並沒有出現在公共論域之中。女性主義者 Lara（1998:165）檢討了從 60 至 90 年代美國的女性主義運動，認為這個運動是成功的因為女性今日不但打入了所有排外的男性圈子，她們還造成了包括憲法修正案在內的文化、制度變革。她認為（1998:121）女性主義或者是其他社會運動要成功，必須滿足兩個條件：在輿論中與其他意見競爭而能得到注目；運動的論述改變了人們原來對「正義」（以我們的關心而言，就是「民族」）的看法。簡言之，就是要在公共論壇中建構扣人心弦的論述。就這兩個條件來說，台共的民族論述如果說符合了強而有力的一點，卻也無法滿足在公共論壇中與其他意見競爭這一點。

相反的，《台灣民報》上的民族論述的確滿足了在輿論中進行的條件，但是它卻是呈現出游移於不同民族主體的眾聲喧嘩之態，因此談不上改變當時或後來讀者的民族認同。所以 Anderson 在台「驚鴻一瞥」留下的斷語，經本文的分析，似應接受為不忒之論。



附錄一：一九二八年台灣共產黨「政治大綱：一、台灣民族的發展」：

1. 台灣最初的住民是野蠻人，所謂的生蕃。這個蕃島在十六世紀的前半葉，南部由西方先進國荷蘭占領，北部則由西班牙所占據。是為台灣殖民地的歷史序幕。一六六〇年代鄭成功被滿清打敗，率兵東渡登陸台灣時，為數不多的荷蘭人及西班牙人遂被逐出島外。其後，生蕃逐步承受壓迫，土地漸受剝奪，終於全部為漢人逐入深山裡。因而土地悉被鄭氏一族及其部屬的大農戶等分割佔有。此後由中國南部移居台灣的漢人與日俱增。所謂台灣民族，即是上述南方移民的來台居住為其濫觴。當時鄭氏一族對台灣的統治完全建立於封建制度上（同時也保存民族遺傳的風習）。
2. 此後，清朝派遣其封建領主駐在此地，依然採用封建制度統治台灣。然而隨著時光推移，封建制度也逐漸發生動搖。促成此種歷史變遷的主要作用與社會動因是，當時的台灣人與西方諸先進國家開始貿易，內部的商業資本逐漸抬頭，相對地迫使封建制度逐漸走上崩潰的道路。
3. 如上所述，台灣於十七世紀末期成為中國封建制的隸屬地。十九世紀中葉以來，台灣與中、英、荷等國的商業關係漸漸興隆。可以這麼說，這個時代為封建制度的崩潰時期—初步的資本主義經濟—經濟的變革時期。正當此際中日戰爭發生了。胚胎於封建的資本主義的成長必然地在社會上、政治上、經濟上產生動搖，加上中日戰爭的結果，原來對滿清的統治頻頻反抗的民族運動，當然加倍緊張，以致造成一種危機。
4. 正當革命空氣高漲時，滿清終於戰敗，將台灣作為賠償割讓予日本。在革命空氣瀰漫之中台灣共和國誕生了。其主要任務為對抗日本侵略台灣。這個革命運動的主力為資本主義的中地主、商人及激進武士。他們雖然表現出一種全民眾性的大眾行動的國民革命形態，但由於台灣的資產階級尚未成熟，這個國民革命竟遭橫暴的日本帝國主義壓抑下來。民主革命雖然不會成功，但在革命過程中，由於內

部資本主義之成長，以及日本帝國主義掠奪性的改革，最主要的土地問題實際上起了一大變化，此乃革命所收的唯一效果。

5. 在上述的情勢下，台灣民主共和國原擬建立一個民族獨立的國家，邁向資本主義的道路，惟在經濟、政治的動搖過程中，終因中日戰爭的結果，被日本強奪而成爲殖民地。這樣，一方面民主革命未能完成，另一方面統治台灣的日本帝國主義本身也遺留不少封建殘物，而台灣資本主義的發展，唯有依賴日本資本主義的發達，是故，現在的台灣事實上尚殘存著甚多的封建遺物。概言之，台灣民族經過這樣的歷史階段，在特殊的經濟發展過程中被培養長大。（《警察沿革誌(三)》，1939:601-2；譯文採自《台灣社會運動史(三)：共產主義運動》，1989:24-26）

參考書目

中日文部分：

- 小林文男，1971，〈日本統治下台灣におけるナショナルな思考（II）——「中國改造論争」の意味と周邊〉。《アジア經濟》，第十二卷第二期，頁 14-30。第三期，頁 161-197。
- 方孝謙，1994，〈殖民地民族主義與 1920 年代的日治台灣〉。《東吳社會學報》，第三期，頁 161-197。
- ，2000，〈英雄與土匪：日本據台初期的敘事認同〉。《台灣社會研究季刊》，37:119-161。
- 台灣民報社（1923.4.15—1932.4.9），《台灣民報》（雜誌）。台北：東方文化書局複刊（1973）。
- 吳叡人，1999，〈“台灣非是台灣人的台灣不可”：反殖民鬥爭與台灣人民族國家的論述，1919-1931〉。Paper prepared for the Third Annual Conference on Democracy on Both Sides of the Taiwan Straits. Fairbank Center for East Asian Research, Harvard University, November 16-17, 1999.

- 邱承君，2000，〈想像《想像的共同體》——以《民報》社論為分析場域〉。台北：政治大學新聞研究所碩士論文。
- 若林正丈，1983，《台灣抗日運動史研究》。東京：研文。
- ，1987，〈台灣抗日運動中的「中國座標」與「台灣座標」〉。《當代》，第十七期，頁 40-50。
- 連溫卿，1928，〈台灣社會運動概觀〉。《台灣大眾時報（週刊）》，第一期，頁 15-16；第三期，頁 12-13；第五期，頁 13-14。第四十九期，頁 115-147。台北：南天書局複刊（1995）。
- ，1988）：《台灣政治運動史》。台北：稻鄉。
- 陳芳明，1998，《殖民地台灣：左翼政治運動史論》。台北：麥田。
- 陳其南，1980，〈清代台灣社會的結構變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第四十九期，頁 115-147。
- 陳玲蓉，1992，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》。台北：自立晚報。
- 陳紹馨，1979，《台灣的人口變遷與社會變遷》。台北：聯經。
- 陳翠蓮，1999，〈一九二〇年代台灣的國家認同〉。台灣政治學會第六屆學術研討會論文。台北：台灣大學思亮館，1999年12月18日。
- 張炎憲等編，1987-1990，《台灣近代名人誌》五冊。台北：自立晚報。
- 張深切，1998，原 1961，《里程碑》，收於《張深切全集》卷一與卷二。台北：文經社。
- 楊肇嘉，1968，《楊肇嘉回憶錄》。台北：三民。
- 蔡培火，1974，原 1928，《日本マ國民に與ふ》。台北：學術出版社複刊。
- 等，1971，《台灣民族運動史》。台北：自立晚報。
- 蔡篤堅，1996，〈對 1980 年代台灣民族認同的文化分析〉。載於張炎憲等編，《台灣近百年史論文集》。台北：吳三連基金會。
- ，1999，〈兩極徘徊中的台灣人影像與身分認同——來自新電影

- 的反省與質疑》。《中外文學》，第二十七卷第八期，頁 16-42。
- 蔣渭水，1998，《蔣渭水全集》二冊。台北：海峽學術出版社。
- 賴淳彥，1999，《蔡培火的詩曲及彼個時代》。台北：吳三連基金會。
- 戴國輝，1994，《台灣結與中國結：睪丸理論與自立、共生的構圖》。
台北：遠流。
- 台灣總督府警務局編，1939，《台灣總督府警察沿革誌(三)：台灣社會運動史》。台北：南天書局複刊。
- 謝春木（謝南光），1999，《謝南光著作選》二冊。台北：海峽學術出版社。

英文部分：

- Anderson, B., 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- , 1996, Introduction. In Gopal Balakrishnan (ed.) *Mapping the Nation*. London: Verso, pp.1-16.
- , 2000, Nationalism and the Ties that Bind. *Taipei Times*, April 25-26, 2000, p.9.
- Bhabha, H., 1994, DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation. In his *The Location of Culture*. Pp. 66-84. London: Routledge.
- Chatterjee, P., 1986, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1996, Whose Imagined Community? In Gopal Balakrishnan (ed.) *Mapping the Nation*. London: Verso, 214-225.
- Duara, P., 1995, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hall, S., 1994, Cultural Identity and Diaspora. In Patrick Wil-

- liams and Laura Chrisman (eds.) *Colonial discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Laclau, E. and C. Mouffe, 1985, *Hegemony and socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lara, M. P., 1998, *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere*. Berkeley: University of California Press.
- Said, E. W., 1978, *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Smith, A. D., 1991, *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- ., 1998, *Nationalism and Modernism*. London: Routledge.
- Spivak, G. C., 1989, Can the Subaltern Speak? In Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- ., 1999, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tsurumi, E. P., 1977, *Japanese Colonial Education in Taiwan, 1895-1945*. Cambridge: Harvard University Press.
- ., 1980, Mental Captivity and Resistance: Lessons from Taiwanese Anti-Colonialism. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 12(2): 2-13.
- Torring, J., 1999, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Blackwell.
- Williams, R., 1980, *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso.

