

台灣社會研究季刊
第二十一期 1996年1月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 21, January, 1996.

新的民族主義，還是舊的？*

趙剛

New Nationalism, or Old?

by
Kang Chao

關鍵詞：民主、社區、公民、民族、民主民族、自由民族主義、族群民族主義、
巫毒民族主義、進步自由主義、放任自由主義、階級、批判的現代性。

*Keywords: democracy, community, citizenship, nation, democratic nation,
liberal nationalism, ethnonationalism, voodoo nationalism,
progressive liberalism, libertarian liberalism, class, critical modernity.*

* 1994年下半年，在堪薩斯的勞倫斯，作者和很多朋友經常討論社會理論，受教匪淺。他們是：Bob Antonio, Su Lee, Nick Paresky, David Smith, Svetozar Stojanovic, Jack Weller。也有不少朋友抽空看過我的初稿，並給了很多好建議。他們是：丘延亮、卡維波、江士林、汪立峽、何春蕪、李清潭、吳挺鋒、侯念祖、陳光興、許荊青、黃新高、葉明兆、蔡建仁、鍾永豐。當然，所有這些列名的朋友不當為本文的任何內容負責。本文初稿於1995年1月21日發表在台灣社會季刊研究社主辦的《台灣社會研究》七週年學術研討會——“什麼是台灣社會研究？”最後，感謝兩位匿名評審對本文的批評與建議。

收稿日期：1995年1月21日；通過日期：1995年5月1日。

Received: January 21, 1995; in revised form: May 1, 1995.



摘要

經由對吳乃德(1993)與張茂桂(1993)(特別是後者)的文本分析,本文指出台灣的新興民族主義論述嚴重缺乏進步自由主義之內容,因而和「舊的」國民黨的中國民族主義論述的差異主要是(如非僅是)形式上的。一方面,民族、公民、與社區等進步自由主義傳統理念皆被反動地挪用,另一方面,共同體與其他準宗教的保守理念則被高度強調。這種缺乏進步自由主義傳統的族群民族主義的意識型態內容和歐洲新近崛起之極右派運動有很多重疊之處,特別是以自然主義之威權秩序作為現代性病裡之代償這一方面。本文另外嘗試在理論層次上解釋這個新興的民族主義論述和台灣的放任自由主義理論傳統的「選擇性親近」。最後,民主民族被提出做為台灣新興民族主義的另類路,以及社會主義左翼、進步自由主義、和邊緣戰鬥的結盟策略。

Abstract

By reading Chang (1993) closely, I argue that some discourses of the new Taiwanese nationalism are in drastic deficiency of the ideational contents of progressive liberalism. Ideas such as nation, citizenship, and community are reactionarily appropriated in the discourses of the new Taiwanese nationalism. The discourses are also saturated with either ethno-linguistic or quasi-religious elements. Thus, the "new" Taiwanese nationalism and the "old" Chinese nationalism are different primarily, if not only, in form. The ideology of the newly emerging nationalism has an affinity with the contemporary European Far Right, especially with regard to their shared position in the authoritarian compensation for the pathologies of modernity. In addition to debunking the reactionary elements in the "new" nationalism, I try to reappropriate the progressive dimension of ideas such as citizenship, community and democratic nation. This paper also attempts to explain the "elective affinity" between the discourse of "new" Taiwanese nationalism and the theoretical/ideological lineage of a liberal tradition in Taiwan. Finally, against right-wing nationalism, a coalition among the socialist left, progressive liberals, and marginal groups under the context of a democratic nation is proposed.



理性社會的前提：人民不再以散衆的形式存在，進而轉化爲自由個人的結社。

——Herbert Marcuse *Reason and Revolution*

你要付出代價才能從這兒逃出；同一回事兒得走過兩趟！

——Bob Dylan *Stuck inside the Mobile with the Memphis Blues Again*

世紀末的台灣，最重要的一個新興社會現象是日漸強烈的台灣民族主義運動與意識，表現在政黨政治、群眾運動、流行文化、文學藝術、社會科學、及歷史書寫。這個新興的民族主義吸引了很多動機良善的人們（特別是青年）的投入，她（他）們尋求認同、渴望參與。這是有意義的，至少有否定的意義：一方面，人們質疑了她（他）們過去營營苟苟於一己一私的生活的價值；另一方面，人們挑戰了國民黨四十多年來，透過強制力與各種制度化權威所建立的沙文主義式的中國民族主義認同。我想沒有任何強有力的論點可以否定這兩層意義的（即，拒絕某種私化主義和否定舊的民族主義）。而我想也是這兩層合理化意義吸引了那麼多有理想、勇於自我批判的年輕人投入此一洪流。縱身洪流當然不等於隨波逐流，後者隨俗俯仰、懼怕反思。

那麼，現在是不是該反思這個新的民族主義運動積極的意義的時候了呢？是否該問，這個新的民族主義的實質內容爲何？它要帶領台灣社會往什麼方向，更民主嗎？在什麼實質意義下，它和舊的中國民族主義不同？我認爲這是任何認真思索台灣的民族與民主前途的人所必須面對的。本文嘗試思考上述諸問題，並希望這些問題能更普遍的進入公共討論。

這些問題是很大的問題，較完整的解答要從很多不同面向（例如，理論的、制度的、組織的、歷史的、社會心理的、心理分析的……）切入。在這篇論文裡，我選擇從理論論述層面切入，而我選擇張茂桂（1993）與吳乃德（1993）爲分析對象。由於我已在他處詳盡的分析過了後者（見趙剛 1994b），因此，本文主要的對象擺在前者。這兩篇

論文構成了《族群關係與國家認同》¹這本論文集理論部份的核心，嘗試為台灣的新興民族主義進行規範性與理論性的定位。由於這本論文集的流行，以及它是台灣社會科學界中這方面唯一的著作，因此，它在新興民族主義的理論論述方面的代表性是較無問題的。本文將以較大的篇幅（第二節）批判地分析與詮釋張茂桂（1993）（以下簡稱「張文」），期望診斷出其中的民族主義論述的性質，以及和民主的關係。為了便利這樣的分析，我在第一節裡建立了兩個理念類型「自由的民族主義」與「族群的民族主義」，用以測量「張文」（以及「吳文」）的論述在理念及規範性內容上和這兩個理念類型的距離。

此外，在研究台灣新興民族主義論述的過程中，我觀察到一個很特殊的現象：台灣的自由主義陣營和這個新興民族主義之間並沒有產生任何顯著的緊張關係，甚至兩者之間產生了一明顯的合流。這個現象之所以特殊並值得理解，是因為這個新興的民族主義論述在價值定向、世界觀、及各種理論預設上，都和一般所理解的自由主義有很大的差異。現存的台灣的民族主義和自由主義之間的關係，原則上應該是緊張的而非合流的，但事實上却是相反。為什麼呢？為什麼台灣的自由主義和台灣的新興民族主義這兩個信念體系有韋伯所謂的「選擇性的親近性」(elective affinity)？台灣的自由主義論述是一種什麼樣

1. 這本論文集的論文作者有張茂桂、吳乃德、王甫昌、林忠正、林鶴玲、陳茂泰、洪鑣德、與胡台麗。另外有兩篇關於原住民「正名」的宣言選文。除了洪鑣德在台大客座外，其他幾位作者都是中研院（特別是民族學研究所）的研究人員。洪鑣德（1993）討論新加坡的族群問題與國家的族群政策，在結論時反共八股式的呼籲「大家共同為台灣的命運共同體之塑造和長存而努力，……」（頁二二九）。王甫昌（1993）、胡台麗（1993）則從整合主義問題意識探討「外省人」的「融合」的問題〔有關我對此論點的批評，見趙剛與侯念祖（1995）。另外，江士林(Marshall Johnson)也從社會語言學的角度批評王甫昌（1993）關於「國語」和「方言」的談法並沒有超越過去國民黨的語言政策的談法(Johnson 1994)。陳茂泰（1993）研究的對象是原住民的整合於台灣社會的問題，雖然也是以整合主義為主要問題意識，但在分析中仍對極端的整合主義保留了相當大的質疑，另外，此文對多元文化的談法在某些方面仍謹慎地、值得尊敬地維繫了自由主義的問題意識。所有關於這本論文集的引述都以中文標示頁碼，以別於我使用阿拉伯數字標示年代與頁碼的其他中英文著作引述。

的內容的自由主義？

不必迴避。具體地就台灣情況而言，為什麼澄社這個台灣最重要的，也許唯一的，以自由主義為結社宗旨的社團²，和台灣新興的民族主義運動之間並沒有產生任何緊張關係呢？不但沒有，反而澄社內的不少成員本身還是這個民族主義運動的主要參與者。《族群關係與國家認同》，雖非澄社報告，但幾篇在理論上或經驗研究上合法化新興民族主義運動的重頭文章的作者，在撰寫此論文集時都是澄社社員，例如吳乃德、林忠正、與張茂桂。「吳文」和「張文」在理論層次上建立台灣新興民族主義的規範基礎，林忠正與林鶴玲(1993)則以實證研究的學術形式建構台灣民族主義運動的社會經濟基礎（我對此文的批判，見趙剛 1994c）。

因此，本文將「吳—林—張現象」視為台灣自由主義整體的一個癥候現象³，因而也企圖對台灣自由主義與台灣新興民族主義之間的歷史的特殊關係提出理論層次上的解釋。至於各種複雜的社會、經濟、政治、文化、心理、組織、地緣等因素如何在歷史上交互影響，形成台灣當今的民族主義運動團體（或個人）與自由主義團體（或個人）之間的特殊關係模式，則不是本文所能回答的。

2. 澄社的重要成員之一楊國樞說：「澄社的基本取向是現代的自由主義，以促進與實現自由、公平、民主、多元及均富的現代社會為宗旨。」（陳師孟等 1991:15）
3. 也許有人會反對（而且是持不壞的理由）我將「吳—林—張現象」和自由主義關連起來。反對的理由好比：（-）我必須要仔細研究他們的過去著作，才能確定他們是否是自由主義知識份子；（-）以他們三人代表台灣的自由主義是否恰當。關於第一個反對，我不認為成立，因為他們是澄社的會員為一無可爭議的客觀事實，而澄社又是一根據自由主義理念而結合的知識份子自主結社。因此，我對於他們為（或曾為）自由主義知識份子之認定乃是根據他們呈現在公眾的身份。舉證他們不是「真正的」自由主義的知識份子的責任（如受脅迫或其他原因而為名實不符的參與）在他們自己，而非在我。關於第二點，我同意。但我必須註明我並非以他們為台灣自由主義之「代表」，而是癥候性現象，癥候性地反映了台灣自由主義的危機。假如一個自由主義結社中出現了這麼多的民族主義論述，而又明顯地缺乏另類聲音的話，那麼我指出這個現象具癥候性意義應是一謹慎的陳述。關於澄社事實上是一異質性甚高的結合的假設，我充分開放其可能性。但，如同前一點，做不同宣稱之舉證責任在彼而不在我，因為我的認知是根據公開獲得的事實資料。

雖然如此，這篇論文的寫作不可能只是「價值中立」的對於各種論述及信念體系之間作關係解釋與距離測量。這篇論文的寫作一定是根據作者自己對於台灣現狀的評價性認知。具體而言，從我個人的價值立場與認知框架出發，我看到台灣近些年來民族主義的發展導出了重要的民主危機。從這一個認識出發，我才會問台灣新興民族主義論述的實質內容以及和民主的關係等問題。換句話說，是我所關心的民族主義對民主的文化意義(cultural significance)，才讓我這樣強烈地注意這一問題。因此，在第三、第四節，我將嘗試從文本跳出，進入現實，回顧台灣近幾十年民主的顛仆進程，並在我目前的討論脈絡之下，提出台灣的民主危機與希望的初步分析，並提出「民主民族」這一實踐與結盟策略。因此，對「吳一林—張現象」的批判並非目的，而僅是對於危機的診斷，重要的還是對這個危機的民主超越克服。

一、兩個理念類型：自由民族主義與族群民族主義

作為我理解台灣當今民族主義論述的「田野資料」的「張文」，在理論建構上主要依賴以下數位學者：安德生 (Anderson, B.)、涂爾幹 (Durkheim, E.)、葛茲 (Geertz, C.)、霍布斯邦 (Hobsbawm, E. J.)、和以撒 (Isaacs, H.R.) (「張文」中的拼法是 Issacs, H.R.)。令人驚訝的是，除了以撒，這些學者或理論家都激烈反對極右民族主義把「民族」當作道德的「終極價值」來崇拜。就算是以撒，也注意到極右民族主義的災難面，並沒有把「民族」當成完全無害之物，或終極價值來崇拜。但在「張文」中，這些著作都不具正當性地被轉化為極右民族主義的理論支撐。說得淺白一點，「張文」把它們全都指鹿為馬了。一般狀況下，人們當然不容易困惑於鹿和馬的區別，但區分兩組概念或價值叢結往往就不是那麼容易全憑直覺了，因為它們也許共同使用很多同名異義詞。因此，我們可能要靠建造兩個理念類型作為純粹觀念的尺度來說明某一特別的論述 (例如，「張文」) 比較趨近哪一端。只有這樣，我們對「張文」的分析與定位才可能有韋伯所謂

的「客觀的」有效性（關於理念類型，請參考 Weber 1949:49-112）。

任何現實政治力量都欲援引歷史上有進步意義的理念（例如，民主、共和、社會主義）以強化其自身之合法性，台灣新興的族群民族主義論述，不分黨派地，也以「民族」、「共同體」（或「社區」）與「公民」（例如，張茂桂等 1993；陳其南 1992）為其號召。但我們將看到這三個概念在今天的台灣都被傾注以保守派的內容，而其原先在歷史上的進步自由主義成分都被拘囚在意識型態水牢中⁴。讓我們一起來劫獄吧！

民族與民族主義在歷史上的發展曾有過很多不同的形式和內容，每一個重要案例都需要做詳細的歷史的考察。但就目前的討論而言，對於民族主義或其關連現象，我們僅需要首先在一般性的層次上確定兩點：（一）它是現代的獨特現象（Tilly 1975; Gellner 1983; Hobsbawm 1990; Anderson 1991; Greenfeld 1992; Habermas 1992; Kedourie 1993）；（二）它在歷史上與理論上並不必然等同於以族群為定義的排他的民族中心主義，也不必然和自由民主截然對立（Colley 1986; Hobsbawm 1990,1992a,b; Habermas 1992）。

在民族主義的很多不同形式中，強調血緣與語言等「原初」（primordial）決定因素的民族主義，即是「族群—語言民族主義」（ethnolinguistic nationalism）或簡稱為「族群民族主義」（ethnonationalism）⁵。族群民族主義裡的「民族」等同於「族群」，

4. 除了史達林主義的「左派」以外，馬克思以來的左翼傳統從來沒有斷然拒斥過布爾喬亞民主運動中的價值宣稱（例如，民主、個體性、自由、平等）。馬克思主義對傳統政治自由主義的批評其實大多是環繞在什麼是這些價值的真正意義，以及這些價值真正落實於社會的方式。這即是馬克思主義傳統的內在批判之義。這個與自由民主傳統若即若離(ambivalent)的立場，在英國馬克思主義、批判理論，與東歐馬克思主義的「實踐學派」都是很清楚的。除了晚期的阿多諾與霍克海默對啓蒙傳統產生根本的質疑外（但即使是阿多諾仍未放棄整體「解放」的烏托邦理想），這些社會主義仍和自由主義一起代表理性與進步的價值，兩者也一直共同遭受來自新舊保守的政治浪漫主義，以及左翼的後現代主義的攻擊。

因此，對於持族群民族主義立場的人而言，「民族主義和族群民族主義是同義詞」，而不論「民族」或「族群」都僅僅指涉「一群相信他們有共同祖先的人」；「民族主義」則意謂「認同與忠於某一被這般定義的民族」(Connor 1994: xi)。當然，更有族群民族主義論述認為民族或族群是和「遺傳」有關的（即，體質人類學意義上的同種），而不只是「相信」有共同祖先而已（見吳乃德 1993；批判另見於趙剛 1994b）。這種以對自己的「傳統」與「血脈」的崇拜〔或佛洛依德所說的「微小差別的自戀」(narcissism of small differences)〕，以及與此共生的強烈排他性為特質的族群民族主義，也不過是十九世紀下半期才慢慢發展出來的，且迄今一直和左翼與進步民主理念產生激烈的政治與文化矛盾。1848 年在全歐各地蜂起的布爾喬亞自由民主革命中，「民族」還意謂平等的公民的集結 (the body of citizens)，而非以出生地、血緣、語言等族群特徵為定義的「老百姓」(Volk)⁶。在自由民族主義

5. 族群民族主義和國家的建造是一起的，並且經常需要一領袖作為部族崇拜的人格化象徵（摩西、天皇或希特勒）。政治權力從人民的手中收束於國家機器，這是族群民族主義的重要特徵之一。因此不難理解，為何《族群關係與國家認同》一書中不見對於九〇年代台灣的國家機器持系統的批判立場。國家主義作為族群民族主義的並生，這樣的民族主義符合島嶼邊緣群 (1993)、陳光興 (1994)、趙剛 (1994a) 所使用的概念「國族主義」。但在本文，由於我要區別兩種 nationalisms (自由的與族群的)，所以除非在特殊情形沿用「國族」或「國族主義」外，一般仍用「民族(主義)」作為 nation(alism) 之翻譯。這樣的翻譯，我認為有兩個好處：一方面更能夠政治介入台灣當下的「民族主義」論述，對族群民族主義所使用的概念或範疇（民族、民主、社區、公民……）進行內在批判；另一方面（也關連於前一個），能夠保留 nation 中的主權在民（相對於主權在國或在貴族王權統治階級）的歷史進步意義。關於 nation 這個概念在西方歷史中的演展，請參考 Kedourie 1993:5-11; Greenfeld 1992:5-9.
6. Volk 在德語中既指「人民」，也可以指「民族」(Hobsbawm 1990:179)，但不管是哪一種，都是前政治的概念，因而和「公民」對立。此外，1793 年法蘭西革命憲章第四條關於公民身份的定義說明了那時的「公民」與「民族」的概念和現在族群民族主義所使用的同名概念有多大實質意義上差異。它規定任何外國人凡是在法國待滿一年，就不但可以繼續居住在法國，而且可以積極的使用他的公民權利。(Habermas 1992: 13) 當代的進步自由主義者沃塞 (Walzer, Michael) 在論及資本主義發達國家的客勞 (guest-workers) (台灣一般稱做外勞) 時，也認為在地的公民們若要引進客勞，就必須承認他們的完全的公民權（而非僅是居留權），要不，就得另覓其他解決途徑。因此，公民權和族群定義的民族無關，而是政治參與的概念。(見, Benhabib 1992:80)。拉回

論述下的「公民」是社區與參與的表達，而不是現在流行的狹隘的民族國家的法律與司法客體（即，「護照選票公民」）（關於公民的不同模型，請參考 Alejandro 1993:9-39）。「公民」是封建時代沒有自主政治人格的「老百姓」（Volk）或「臣民」（subject）的否定。民族主義在十九世紀中後期在歐陸的發展和自由主義的立場越離越遠。以德國為例，在 1871 年俾斯麥鐵血統一德國後，「民族」的意義才越來越以種族與族群為其定義。德國社民黨的民族概念即是深植於自由民主的革命傳統，一直與族群民族主義的民族概念對抗，雖然偶有妥協。在德國，左右兩邊在民族主義問題上的對抗，到今天一直是很尖銳的（Berger 1994）。

對立於族群民族主義下「民族」作為族群共同體，激進自由主義下的「民族」則等同於公民的集結；前者的「民族」指的是「一群獨特的人民」（a unique people），後者指的是「一群有主權的人民」（a sovereign people）（見 Greenfeld 1992:9）。被後者的「民族」的意義所形塑的民族主義，霍布斯邦稱之為自由民族主義或革命—民主的民族主義。自由民族主義並不甚著迷於劃分「我族」與「他族」，而更專注於擴大團結的基礎，以爭取普遍權利為務⁷。在這個傳統下的民族主

台灣現狀。從台灣舉國上下對於目前「合法引進」的、總數已達十九萬的「外勞」的工具性剝削，否定他們的公民身份（不管是多狹隘的定義！）或甚至作為一個人的身份，就可以看清楚族群民族主義意識型態（不管是「中國人的」還是「台灣人的」）的麻木不仁與偽善。

7. 這樣的民族主義，對於二次大戰後所蜂起的很多亞非第三世界國家的「民族主義運動」而言，特別親切。因為他們知道在人群中強調族群、語言因素，是狹隘的、破碎化的「部落主義」的作法，恰巧中了帝國主義分而治之的策略（Hobsbawm 1992a:23）。霍布斯邦並指出這些第三世界的民族解放運動雖然在理論的形式上模仿西方的民族主義要建立「民族國家」，但在現實上，這些運動則更接近自由民族主義，「兩者都一貫地具有一統的（unificatory）和解放的（emancipatory）的性質」，相對而言，「二十世紀末的民族主義運動則本質上是否定的（negative），且非常具分裂性的（divisive）」（Ibid., 164, 171）。我認為，台灣的民族主義運動若是要自比於第三世界的民族解放運動，則必須理清自己和帝國主義的關係。陳光興（1994）的引起爭議的〈帝國之眼〉一文，根據我的解讀，擺在這個脈絡下會是非常具有批判意義的，而值得關心台灣民族主義運動的人共同思考。雖然〈帝國之眼〉作者謹慎地將「南向政策」局限於論述

義，理論上而言，並不排除一「世界民族」的可能，因為假如世界上所有的人都能合議成立一共同的政府，他們就是一民族（Kedourie 1993:7）。霍布斯邦所說的革命年代（1789-1848）中的這個「民族」，其象徵物往往是自由女神（例如德拉克拉瓦的畫）（Colley 1986:104）。考麗（Colley, Linda）對於 1750-1830 年間英國的民族主義的發展的歷史考察就發現，在那時期英國的中下層民眾經常是用民族主義的詞彙來爭取他（她）們特殊的、地區的政治與社會利益；「民族」往往被政治活躍民眾當作合法化他們行動的手段。而那時的英國國家機器對於這樣的「民族主義」是非常謹慎戒懼的，把它視為「潘朵拉盒」，不敢動它，因為人民的參與熱度一旦升高，會對統治階級的政治社會壟斷構成重大挑戰。統治階級只有在有戰爭威脅時，才願意主動動員這個「民族情感」，但戰爭威脅一旦終止，他們馬上對參與熱潮叫停（Colley 1986: 109,116 -117）。民族主義對於那時的英國的國家與統治階級是兩面刃。

族群民族主義和自由民族主義對立；它壓抑或取消現代的、自由的、共和的公民（即，自主的、參與的政治主體）概念，而代之以傳統主義的、權利義務不分化的老百姓。而由這個老百姓所構成的沒有社會經濟內容的整體則是「生命共同體」（community of life）、「命運共同體」（community of fate; community of destiny）、「老百姓共同體」（Volksgemeinschaft）或「終極共同體」（ultimate community）。這些概念當然是和來自啓蒙傳統的自由主義的「進步」、「演化」、與「結社」理念矛盾。在這種擬宗教的、前政治的「團結」中，個人的

分析的層次，並不企圖討論台灣是否已成為一「帝國」這一經驗問題，但仍遭到來自各方的口誅口伐。這個過激的反應雖然有燒稻草人之嫌，但是從某一面看，它或許反映了台灣民族主義者或其同情者不願意將台灣民族主義和帝國主義縮連到一塊兒的主觀態度。除非是掩耳以自適，那麼這個態度可能有進步的潛力，並可能是一個更深刻的自省的開端。而激進的自省即意謂運動參與者不再自耽於道德主義的「因為我是受苦的，所以我是道德的，他者必是邪惡的」這種尼采所謂的「妒恨」（ressentiment）心理（Nietzsche 1994:23-24）；「妒恨」是族群民族主義的一核心心理狀態（Greenfeld 1992:15-16）。



判斷、選擇、自主結社與實踐等自由，與共和主義的進步社區傳統價值都被遺棄了。公民再度被實質地轉化為前政治、前現代的臣民、老百姓、「人民」或 Volk，從而被視為一「自然的」（即，非政治的）範疇，血緣、土地、族群語言則被視為這個「自然的」老百姓抽象整體的多重表徵⁸。

因此，若從自由主義傳統的公民角色的存在與否，來分判民族這個概念在歷史上的不同意義的話，一種「民族」是所謂命運共同體、人民共同體、或生命共同體，另一種則是「公民的集結」（Habermas 1992:2-3）。對後者而言，**公民身份決定民族身份**，而非反之，這即是說公民身份是反民族「主義」的。早在 1871 年，瑞南 (Renan, Ernest) 即說過「**一個民族的存在即是每天的平民決議**」（“the existence of a nation is …… a daily plebiscite”）（Renan 1990 (1882):19）。民族因此不是「想像」也不是「傳統」，更非根據任何所謂原初判準（例如血緣、語言），而是根據公民每天的政治實踐所形成的。這即是為何從十八世紀中到十九世紀中的歐洲國家裡（例如英、法），民族和民主兩個理念並不必然矛盾。而民族主義也會在一定的歷史階段中，與激進共和主義相互強化（例如在法國）；與階級運動互補發展（例如在英國）。而值得注意的是，在這個過程中，「民族」作為一個集體認同，純是功能性的，只是為了公民權利或階級利益的實踐罷了（Habermas 1992:3-4; Colley 1986:116-117）。然而，不可否認的是，這個公民權的躍升的一體兩面是民族國家的整合、軍事動員力（例如，普遍徵兵制）、國際戰爭、與體制化暴力的史無前例的升高（Giddens 1981；Habermas 1992:4；Kedourie 1993:8-11）。

8. 刻在台灣進行的民族主義論述在象徵層次上所集中表現的「台灣人」不就主要是以農夫為主要意象嗎？而工人卻在這個象徵建構中被遺忘了。真的是遺忘嗎？不盡然。所有極右傾向的民族主義建構都是依賴農夫、傳統、土地(soil, 或 earth)、gemeinschaft、血緣、作物（例如稻米、蕃薯）、農夫用物（例如斗笠、水牛）為其標準符號。今天在極右民族主義運動中，「台灣人」作為一 Volk，即是一建構的迷思，而自然性是這個迷思的龍骨（參考，Marcuse 1988:23）。

雖然民族認同和公民身份有歷史上的錯綜複雜的關係，哈伯馬斯認為這只是「社會心理的」或「歷史偶然性」(contingent)的關連，而非概念上或邏輯上的關連 (Habermas 1992:4)。和霍布斯邦一般，哈伯馬斯視自決或人民主權（而非民族認同）為公民權的核心。在法國大革命時，民族與國家與人民三者是等同的，而人民自決是連接的等號 (Hobsbawm 1990:18-20)。**自決**在盧梭與康德的自由主義傳統下，指的是自由與平等的公民將威權的、封建的權力轉化為自我立法的 (self-legislated) 權力。在這種追求人民自治的激進民主想法下的**自由**的概念，直指公民追求政治有力感 (political efficacy)，亦即參與民主。但在族群民族主義的論述中，「人民主權」或「自決」指涉的却是那種依賴某種所謂血脈與傳統的認同所構造的擬實體性的集體意志。對於格林菲爾德 (Greenfeld:1992:10-11) 而言，這兩種主權概念在歷史中的演展和民主關連甚大。她認為民族主義最早在英國出現時，它和民主是同一個現象，因為都是指涉人民從政治的被動客體轉化為爭取人民主權，抵抗專制王權與貴族寡頭的政治主體；這個主權由於是在具體個人的行動中被經驗到的，以及可以被實際觀察的到的，所以它可稱做「經驗主權」(observable sovereignty)。民主決定民族：具體的個人行使主權，所以這些個人構成一民族。但這個民族與民主等同的原則「外銷」到一些別的社會中 (例如德國、俄國)，由於沒有同樣的歷史條件，民族可以不再等同於民主，甚至反民主，而在此，民族這個概念也從「主權的人民」滑到「獨特的人民」，從一非特殊主義概念變成一特殊主義概念。在這個轉變中，原來民族主義中的活生生的「經驗主權」逾准而為「理論主權」(theoretical sovereignty)，後者源自於「獨特的人民」，其邏輯：因為我們獨特，所以我們該當為一民族，所以我們當然有主權。可以看到，以經驗主權為原則的民族概念則依循一相反方向的邏輯。格林菲爾德認為這個以「理論主權」為原則的民族概念：

是集體主義的，它反映了集體存有。集體主義的意識型態若

是把集體視為單一構造的話，則深具威權內容，因為它假設這個集體行動者有一單一意志，而這就不免時時仰望它的意志代表者去詮釋這個意志了。這般地被物化的社區在少數合格的集體意志詮釋者和大多數的不合格者之間製造（並維持）了一根本的不平等；少數菁英指導被動大眾。（Greenfeld 1992:11）

對於格林菲爾德來說，以這種人民主權為骨幹的民族主義是「集體主義—威權主義的」（Ibid.,11）。同樣的，哈伯馬斯也認為，在這種自決下的「自由」則是相對於別的民族的集體自我確認罷了，也就是沒有民主內容的「獨立」（Habermas 1992:4）——我能消極的定義我不是誰，但我說不出「我」的積極民主內容。這是國家機器所主導的認同政治，服務於特殊的階級與國家官僚集團的利益，却以「全民」為意識型態號召。近幾年來台灣的很多民族主義政治論述明顯的依賴的是這種「理論主權」，訴求的是這種「獨特人民」的認同政治。

在自由民族主義與族群民族主義的理念型對立下，不但有民族做為公民之集結和民族作為族群共同體之對立，不但有公民與老百姓（或偶爾，「人民」）的對立，不但有經驗主權和理論主權之對立，還有社區和共同體的對立⁹。「社區」和「共同體」都有英語的 community 的字源，因此經常產生意義上的混淆。“community”是一個社會理論中極具爭議性的概念，從極左到極右都有代表。它可以指的是無政府主

9. 東方專制主義傳統下的台灣社會當然是和「共同體」這個整體主義概念有選擇性的親近；而家庭則是典範性的共同體。和我的「共同體」和「社區」的區分平行的還有班哈比(Benhabib 1992)所區分的整合主義共同體(integrationist community)和參與性社區(participatory community)。當代的社區派(communitarians)（絕非共同體派）大致是繼承黑格爾或（與）涂爾幹的傳統，試圖在功利主義的個人主義和集體主義中走出一條蹊徑。關於他們和批判理論的關係，可參考 Benhabib(1992:68-88)。關於他們和自由派的關係，可參考 Mulhall and Swift (1992)。另外，必須要聲明的是，我並不是說台灣近幾年來所有使用「人民」或「共同體」符號的都是保守反動勢力。事實上，有很多左翼的或激進的運動團體也在使用這些名詞（例如，人民民主、同性戀共同體），但它們的實質意義恰恰和當權者使用的意義相反，而大同於本文所指出的「參與公民」和「經驗社區」的意義。本文的立場不可被誤解為威權的概念界定；我區別這些概念的的主要是要提昇對於概念或任何指意符號的發生與使用脈絡的批判敏感度。

義意義下的地方自主合作單位，可以指的是草根的進步民主社區，也可以指的是反動政黨或集體主義國家，例如，目前東歐最被種族主義瘟疫所荼毒的國家，克羅埃西亞，其執政黨名稱就叫做 Croatian Democratic Community。爲了分析出這個意識型態的光譜，我覺得有必要在中文上區分「共同體」和「社區」這兩個概念。共同體有很強的傳統主義、德日軍國主義、與整體主義的主旋律。一方面，它強調個體臣服於「整體」；前者只有在後者才能找到他或她的存在意義、過去與將來。另一方面，它也積極壓制經驗存在的社會多元性的表現。在古典社會學中提出前現代共同體 (Gemeinschaft) 對立於現代社會 (Gesellschaft) 的二元對立說的是德國學者東尼斯 (Tönnies 1955)。「共同體」指的是村落、部落社會、中古基爾特、氏族聚居等高整合、低分化的、有「自然的」基礎的社會組織；「社會」則指的是「人爲性」(artificial) 的原子個人主義的契約社會 (Tönnies 1955; Schwartz 1991:120)。雖然東尼斯並沒有給予這兩個區分一個規範性的判斷，但這個 Gemeinschaft 的概念以後却經常被右翼政治反動勢力用來作爲批評現代社會的病態個人主義、失序等現象的武器，而意思當然是復歸共同體，回復舊秩序 (Shils 1957:132)。這即是「命運共同體」、「生命共同體」、「老百姓共同體」諸種說法在歷史上出現的知識社會學背景及意涵。

在光譜的另一端，社區則是來自於英美法進步自由主義、激進民主傳統與激進社會主義傳統。它強調多元性、自主性、公共連結性與參與性，它是任何民主進步的社會的組織基礎，因爲它是特殊物質與理念利益的含蘊，以及公共參與的集結形式。抽象的共同體則正是壓迫經驗社區的社會構造或想像的社會構造，經常即是所謂的「民族國家」。對於那些喧囂終日，提倡個人當無條件融入整體，以整體的目標取代個體目標的煽動家，馬庫色指出這些人所謂的「共同體」其實：

既不是自由個體的結合，也非黑格爾式國家的理性整體，而是種族的「自然」實體。民族社會黨 [另譯，國社黨] 意識型態家所強調

的那種個人完全臣服其下的「共同體」，究其實，不過是被所謂「血緣與土地」所綁在一塊的實體，不臣服於任何理性的規範與價值。把「自然的」條件置諸於認識焦點，不過是爲了避開對於集體主義的社會與經濟基礎的注意罷了。「老百姓共同體」(Volksgemeinschaft)被偶像崇拜爲一自然性的社區，恰恰是因爲迄今沒有真實存在的社會性的社區；因爲社會關係中缺乏任何社區，「老百姓共同體」才被置於「血緣與土地」的領域中。這才不會阻礙社會中的階級關係的真正的運作。

(Marcuse 1954:413-414；黑體字的強調爲後加的)

政治與社會生活被「宗教化」的結果，即是單一認同政治取代了，或更正確的說，遮掩了利益政治（例如，階級政治）與多元認同政治，用「我們都是（或，都應是）一家人」取代現實生活上的各種利益與認同分歧，以及因此而來的各種形式的衝突及妥協，而後者恰是任何民主生活的特質。換言之，作爲有機主義的整體的「民族」取代了民主：後者需要花很大的代價、努力、與耐心才能成爲大多數人生活的一部份，而前者是立即的引鳩止渴。洛區(Hroch, Miroslav) 研究中歐、東歐的社會主義國家解體後激烈的民族衝突、內戰以及種族屠殺的現象，也和馬庫色持類似觀點：

在舊政權崩解的社會情境下，舊的社會關係不停的銷熔，而普遍的不安滋生，非支配的族群成員於是把語言社區與文化視爲終極確定性，與毫不含糊的抒發性價值。[——] 語言成爲解體社會中的整合代用品。社會圖窮，民族比現爲終極擔保。（引自 Hobsbawm 1992a: 25）

總結而言，有兩種民族主義：自由的與族群的。自由民族主義衍生自（雖然不等同於）英美進步自由主義傳統，強調參與民主、直接政治行動、與公民與社區自治；核心理念包括參與和實踐。族群民族主義則是來自德日法西斯傳統，以「民族」之名壓迫所有進步自由主義和左翼論述¹⁰。它的核心理念是一種自然主義的的同質性整合與機械秩序，涵化在一有機的「人民—國家—民族—政府」四邊形整體

(Hobsbawm 1990:179)；而其現實政治的形態則是威權的領袖國家 (authoritarian leader state; Führerstaat) (Marcuse 1988:37)。

然而，在什麼意義下兩者都是民族主義呢？這就必須認識到，在「民族認同」這一社會心理（而非完全是理論邏輯）根本層面，兩者的差別只是程度而非種類。在自由民族主義下，這一「我們 vs. 他們」的區分（經常是以現代民族國家的疆界為區分），雖然未被無限提高，但也必須被不停的建構維繫，對內壓制「異端」、「偏差」、與非主流族群，並維持對外的一定程度敵意。考麗即注意到英國的自由、進步的民族主義和英法兩民族國家之間的持續戰爭狀態有密切關係。霍布斯邦也指出即使在大革命年代的法國，某種族群性的同質性強調也曾存在 (Hobsbawm 1990:20-21)。因此，「接納」與「排斥」即使在自由民族主義中也是同時存在的；一方面強調公民參政、平等、自由，但另一方面，仇外和以族群、語言為判準的排斥與區隔也在社會生活中被不停的社會化，雖然是較低調地。在「民族大熔爐」的美國，在危機時（例如大蕭條時期，大戰時期），自由民族主義也迅速轉化成族群民族主義，出現了各種族群歧視運動，甚至族群集中營，這在美國史上，向來都是真自由主義者、反戰者、與左翼所共同批評的對象。因此，即使是自由民族主義，由於它自身所必然承載的單一認同政治，在政治社會與經濟危機與巨變時，往往有很高的潛力滑向民族主義光譜的另一端。在自由民主體制 (liberal democracy) 基礎深厚，以及

10. 值得一提的是，在納粹德國的種族主義（族群民族主義的極致！）的壓迫下，知識階層中犧牲最大的也是自由主義者和社會主義者。儘管康德主義者、胡賽爾主義者、黑格爾主義者、馬克思主義者在威瑪時期，可能以為他們之間有不共戴天之異，但之後的歷史證明，在希特勒民族社會黨的極右眼中，他們都是一樣的。只有海德格主義，替日爾曼民族找尋集體的存在主義哲學上的昇華，並為歧視猶太人建立理論根據，才得以蒙寵 (Löwith 1988, 1994:34-41; Wolin 1990)。在法國，世紀末的翟佛斯事件 (Dreyfus Affair) 即是對法國大革命及 1848 年革命傳統的否定。種族主義反動派認為，因為翟佛斯是猶太人，所以其心必異，不可能成為「真正的」法國人。在這個種族主義運動的壓迫中，真正敢挺身而出與之對抗的只有自由主義者和社會主義者 (Lukes 1973)。

族群民族主義低度發展的美國尚且如此，何況台灣？因此，我們不能忽視哈伯馬斯所說的公民權在歷史中成爲民族認同的同義詞的「社會心理連帶」：自由民族主義和族群民族主義並非佔據直線的兩極，而是一馬蹄形曲線的兩端，兩者的距離並不遠。

因此，將自由民族主義與族群民族主義並舉，並不是說前者是後者的唯一的或理想的替代方案，這兩種民族主義必須以理念類型被理解。建構它們的主要的目的是以它們爲標竿，用來測量我們所關心的台灣現實的某些民族主義論述已經到達了什麼水位了。

二、破族群民族主義、立激進民主民族

有了以上的討論作爲分析座標，在這一節，我要先分析「張文」的民族主義「理論」，把它的無可置疑的主要敘述找出來。我進行的主要方式是以「張文」所援引的各種理論內在地 (immanently) 分析批判「張文」的理論構造。當然，其間我也將指出貫穿「張文」之中對諸多概念或範疇的誤會，以及語意之曖昧，以及邏輯之混亂。然後，我將指出「張文」的民族主義理論較接近以上建立的兩種民族主義理念類型中的哪一種。此外，貫穿整個討論，我也想較後設地討論「張文」所展現的這一類型的民族主義的各種政治與社會哲學上的預設。批判「張文」之同時，我將提出三個關於民族主義的重要命題：(一)將民族視爲一物化集體的民族主義是拜物教的一種特殊形式；(二)這樣的民族主義是對現代性病裡的反動性撤退以及虛假的超越，是反民主的；(三)民主民族作爲現代性病裡的積極克服。因此，對「張文」的批判並非唯一目的，而也是藉「張文」爲負面論述背景，以凸顯激進的民主民族作爲民族主義之另類出路之理論構造。

前面說過，「張文」和「吳文」是《族群關係與國家認同》這本論文集的理論構成部份。這兩篇論文的關係爲何呢？我們可以說，「張文」發揮了「吳文」中的兩個重要的、但低度發展的命題。「吳文」指出(一)、「族群民族主義是族群意識發展的最高階段」(頁四十八；另見

頁三十二、三十四)；(二)、國家(按,即民族 nation(al)) 認同是一項情感性的「終極價值。」(頁四十五)「張文」的整篇論文即是「吳文」上述兩點的回音。有些不同的是,「張文」把「吳文」關於民族認同為一情感性的「終極價值」這一陳述激進化為:民族認同是「團結現代人的宗教活動」(頁二六四)。在「吳文」中,台灣的族群關係的解釋出現了**族群民族主義轉向(ethnonationalistic turn)**,而「張文」則再給了它一個**神學轉向(theological turn)**。

下面,讓我們較詳細的拜訪一下「張文」。它有兩套分析工具:族群關係與民族主義。「省籍關係」納在「族群關係」下理解,而「台灣獨立的政治運動」則是用「民族主義」的觀點來看待(頁二三五)¹¹;

11. 雖然這樣宣說,但「張文」經常混同這兩組概念(頁二四〇、二四一、二四二、二五五)。從某一個角度來看,「族群」與「民族」這兩個概念之間的可交換性,正好反映了「張文」(以及「吳文」)的民族主義事實上是**以某一特定族群為意象的「族群民族主義」**。因為,假如這個「民族主義運動」也是要建立「族群」的自我崇拜基礎(頁二六四)的話,那這個族群又是哪一個族群呢?「張文」沒有一貫的服膺它自己所定下的這兩個操作定義,使它在分析所謂外省人、台灣人、中國人和日本人之間的關係時,產生相當大的混亂。例如它說在「日本人殖民統治的五十年裡,台灣雖有強烈的族群意識與反抗,可是似乎並沒有清楚的民族主義獨立運動,……」(頁二三九)那麼根據「張文」自己的定義,台灣先民(包括原住民、福佬、客家)的抗日運動中的「台灣人」和「日本人」的區分倒是和「省籍政治」有平行的分析位置了,而現在的台獨運動中的「台灣人」和「中國人」倒是「民族」與「民族」之間的區分。但「張文」又說:「我們也許可以推測說,當時的抗日人士把實存的台灣「想像」成祖國的一個延伸。」(頁二六七)那這不就是說在日本殖民統治台灣時,抗日志士的確是以中國人的認同對抗日本人嗎?那這怎麼又只是「族群意識與反抗」呢?這樣子地肆無忌憚前後矛盾的「**忘記歷史,或把歷史搞錯**」(Renan 語),也無怪乎「張文」會接著說『**日本人統治對台灣的近代民族主義可能有一個貢獻,它激發了獨特的「台灣人意識」原型**』。(頁二六七)這樣冷血的讀歷史,把鐵血殖民帝國的武力統治與鑲壓看做是不打引號的「貢獻」,在整個第三世界的民族主義論述中,恐怕絕無僅有了。「張文」在這個概念上的混亂顯示了一重要事實:在「民族」這個問題上,要想做社會學的「客觀」研究,即使不是不可能,也是非常困難的。這主要是因為「民族」是一個政治性概念,而非分析性概念。這正是為什麼韋伯不認為「民族」甚或「族群」是有力的分析性概念(Weber 1978:393-398)。關於「民族」這個概念,韋伯斬釘截鐵的說:「**一而再的我們發現「民族」這個概念導向政治權力**」(Ibid., 397-8)。霍布斯邦也說:「**民族主義屬於政治理論**」(Hobsbawm 1992:24)。同樣的,克都瑞也認為民族主義斷定「**一種特別的國家論**」(Kedourie 1993:68)。

而 1980 年代中期是一重要斷代。之前，台灣社會的一切重要社會、經濟、政治、文化體制是以省籍作為「組織原理」的，而這個「組織原理」又是一個「歷史的不對等關係」的體現，表現在「外省人」和「台灣人」這兩個族群的關係之中。值得注意的是，原住族群並不在「張文」分析範圍內（頁二三九）¹²。但在 1980 年代中期以後，整個運動『已超過了初級的「族群關係」的理解，必須從民族主義運動來看。』（頁二五九）為什麼「初級的」「族群關係」會演變成台灣獨立建國的「民族運動」？「張文」先提出幾個可能的答案，例如，族群間的不對等關係、威權體制的轉型、領土主權問題（頁二六〇至二六三）。但「張文」認為這些理由「仍不構成解釋台獨的充分理由。」（頁二六三）台獨的「真正充分原因」是：

12. 「張文」作者於同論文集的「序論」中有一個很好的觀點，他認為理解原住民對於正確掌握台灣的族群問題有迫切的重要性。根據這一個判斷，他批評同收於這本論文集的林忠正和林鶴玲(1993)的無視於原住民，「是不可原諒的疏忽。」（頁十七）但這個「不可原諒的疏忽」也一樣的發生在「張文」中。「張文」交代：通常本省人指的是閩南人和客家人，「而且常不包括台灣的原住族群。」（頁二三九）讀者要是記得它所說的「不可原諒的疏忽」的話，那可能會期待「張文」對這個「常不包括」的研究意識會採批判的態度，進而將原住民帶進來分析。但「張文」讓讀者徹底失望。「張文」反倒是因為這個範疇「常不包括原住族群」，所以它也不必（或無法）將原住民納入研究了。這種定義排除法又怎是「疏忽」二字所能了得？「張文」只在另一個地方再度談到原住民：「[[台灣人的] 共同生活經驗，也包括了至少自從十六世紀以來，漢人在台灣自己組織起來的移民社會，和台灣原住族及先後外來政權的互動關係。」（頁二六七）好一個和原住民的「互動關係」，而非宰制與剝削關係！「張文」完全接受以漢人為族群中心 (ethnocentric) 分析策略才會接受了「常不包括原住民」作為分析起點之一。在這樣的起點上，它才會把「原住族」和「先後外來政權」用連接詞「及」併聯在一塊兒，而都是「漢人移民社會」（即，「台灣人」或「本省人」）的「互動」對象。那「外省人」呢？外省人在「張文」的分析中則從現在延伸到 1940 年代末的移民潮，再延伸到「中國來的人」，再延伸到「清廷」，而通通與「台灣人」對立（頁二三九到二四二）。這即是「張文」所說的「歷史的不對等關係」。但「張文」忘了，在「清廷」時，「台灣人」對原住民而言，不就是「外省人」嗎？西諺有云：「亞當鋤地夏娃織布時，誰是紳士？」我也要說，「明清之時，誰是「中國人」（或「外省人」），誰是「台灣人」（或「本省人」）？」「張文」分析現在的「民族問題」竟然把現在的範疇時空錯亂的讀回歷史中（請參考 Hobsbawm 1990:51；Kedourie 1993:69-73 的討論），這是回溯神話學的制式操演。

爲了要建立一個有名字的「部族偶像」，爲了要創造一個和台灣的集體生活經驗有實質而且有密切關係的集體表徵，作爲族群的及社會的自我崇拜基礎。[——] 集體的自我崇拜是一種社會的與道德規範的根源，並不代表什麼神秘的宗教現象。(頁二六四)

而這個崇拜集體表徵(即，獨立建國)的

主要的原因，恐怕還是在於一個人類尋求故鄉，或者祖國、創造部落偶像、或者創造一個「想像的政治共同體」的動力。這種動力，並不一定來自被壓迫的經驗，而是來自人類集體生活經驗與道德需要。(頁二七一)

不乏矛盾地，「張文」又說：

共同生活經驗的集體表徵，並不是可以自然發生的，它必須透過不斷的儀式性行動，逐漸構建(articulate)出現。(頁二六九)但這個「構建」與「個人的動機毫無關係。」(頁二六四)爲什麼呢？「張文」加以解釋：

這種新的自我崇拜，反映了一種新的集體自我的形成，它不是某些特定的人[sic]特殊意識、思想可以創造出來的，而是在這個時空裡，有愈來愈多的人因爲共同生活與存在，開始同意，並主張對自己該賦予一種新的詮釋，發展出特別的稱謂，與特別的標誌，以有別於以往那種虛幻的存在，這才是我以為台灣人所主張的「民族主義」的內在意義。(頁二六四至二六五)

這一串解釋明顯失敗。讀者除了大略知道它在規範層次上肯定台灣新興民族主義，至於這個民族主義或「民族」爲何形成，它的解釋則在一片慌亂中：一會兒採社會建構說(「不斷的儀式性行動」；「人民共同生活的道德創造」)，一會兒採跨越古今的「人性本然說」(「人類尋求故鄉」)，一會兒又做非常「歷史主義」的歷史之考察(在1980年代中期後的特殊「時空」才出現的)，一會兒又採門檻說(「愈來愈多的人……」)。才在這裡做結構論的宣稱(「與個人動機毫無關係」)，

又在那裡用主體哲學或意志論的詞彙（例如，「同意」、「主張」「創造意義」），不多時又在別處用「後結構主義」的語言（例如，“articulate”！）。

在這短短的四、五百字的引文裡，我們看到這麼多在認識論、方法論預設上的駁雜、概念上的任性、與邏輯上的混亂。這些矛盾既來自於，也反映於「張文」對於幾乎所有理論文獻的「極度個人色彩的」掌握¹³。下面，我們來詳細地看看這些文獻如何被超現實主義地、機會主義地使用。當然，除了指出它們被扭曲之外，我們也要承擔起學術責任，解除它們的扭曲，並詳細指出它們可能的激進的、批判的意涵。我們不但要破，還要立。

2.1 葛茲、霍布斯邦、安德生：直搗民族拜物教

我幫「張文」整理出它的「民族主義理論」所必須要回答的三個問題：(一)、民族及民族主義是什麼？(二)、民族是如何產生的？民族和民族主義之間的關係為何？和(三)、民族及民族主義的存在的理由

13. 當然，任何文本不可能只有唯一的權威解讀，但若是把這個說法拉到極端，說每一種解讀都是同等合理、同等有說服力的，則是赤裸的反智主義了；總不能把《資本論》讀成是肯定資本、否定勞動之論吧！但「張文」不乏這一類「極度個人色彩」的「解讀」。本文不擬討論「張文」的中文引述，因為它的理論建築材料據說都是來自英語文獻。在「張文」的正文裡所引用的英文著作共有九項。其中「Kuo 1973」，「Chang 1989」，與「Tien 1989」的引用純屬歷史或經驗資料性質的。「Smith 1976」則只引了一句話「在民族主義運動的核心正是困擾人的族群問題」（頁二三七）作為開場白。另外，「Riggs 1991」僅是「可參考 Riggs 1991」，因此這兩項文件也無從討論。另外，「Glazer 1975」在參考書目中被列了出來，正文卻沒有影子。相反的，「Geertz (葛茲) 1973」在文中被引述，但在參考書目中卻失蹤了。（正確引述來源應是 Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. N.Y.: Basic Books. 中的第九章 “After the revolution: the fate of nationalism in the new states.” pp.234-254）由於涂爾幹也被重點提出作為支持「張文」的理論依據，所以我也將花一些篇幅討論涂爾幹。因此，本文將針對在「張文」中佔重要位置的 Anderson 1983 (1991); Durkheim; Geertz 1973; Hobsbawn 1990; Isaacs 1989, 等學者在「民族主義」及其相關問題的論述做討論。本文在評論對象上絕無根據在「張文」的理論架構上的重要性之外的因素作篩選。

(raison d'être) 為何？這三個問題裡尤以第二個問題為核心。為了分析緣故，我們暫時把對這些問題的處理簡化為左右兩個對立立場¹⁴。在左邊的這個立場認為某種特定意義的「民族」（經常加引號，以表示它是一高度問題性的概念或符號）是在一定的歷史與社會條件下被某一特定的社會集團及其意識型態所製造出來的。這樣的一個取徑強烈的批判「民族」是天生的、自然的、本質存在的、亙古有之的，而有某種道德上或目的論的意義……等右邊的、拜物教的立場。和這個拜物教立場結合在一塊兒的對「民族」的研究取向可稱之為系譜學的取向 (genealogical approach)，把「民族」視為「客觀的」、「單一的實體」，在歷史長河中自然地化育生成，因而強調「民族」的「族群」源頭，強調「民族」在歷史過程中的「連續性」。相對地，左邊的立場最根本的理論企圖是祛拜物教化 (de-fetishize) 或歷史化 (historicize) 右派意義下的「民族」的神聖光圈，而指出它的世俗化的、歷史的、建構的、以及權力意志的特質，因此在研究取徑上特別注意現代性的過程及其問題和民族主義的興起之間的關連。這是一個反系譜學的取向 (Paiti 1993:117)。最能扼要代表這個立場的是霍布斯邦常被引述的一句話：「民族主義在民族之前出現。民族沒有製造過國家與民族主義，倒過來說才對」(Hobsbawm 1990:10)。類似地，蓋爾那 (Gellner, Ernest) 亦指出：「民族作為一自然的、上帝賦予的區分人類的方式……是一迷思；民族主義有時轉化既存文化以成民族，有

14. 這裡的「左右」並不一定符映一般政治上常做的區別。因為「左」這邊不但包括了社會主義者與新左派 (例如 Hobsbawm 與 Anderson) 也包括自由主義者 (例如, Geertz 與 Durkheim)。這些學者儘管在很多其他議題上可能有很大的差異 (例如葛茲在探討族群現象上所採的原生主義 [primordialist] 立場可能和霍布斯邦有巨大差異)，惟都反對族群民族主義，更別提民族團騰崇拜了。再者，我要指出這個「左」「右」區分不但有其分析的意義，也有現實的運動結盟意義，至少針對族群民族主義這一現實問題而言。什麼是左派，什麼是右派，不應有先驗的唯一判準。脫離實踐，空問左右，是經院哲學的問題。在階級問題上，進步自由主義也許不很「左」（仍然是值得爭議的），但在挑戰族群或巫毒民族主義的脈絡下，進步自由主義（例如前面分析的葛茲、涂爾幹）當視為左派。

時發明 [既存文化]，更有時 [為成就民族] 而塗銷既存文化：「不管好還是壞，這即是現實，而且一般而言為一不可免的現實。」(Gellner 1983:48-49)。至於「民族文化」或「民族特質」是原先就有的並被選擇出 (selection)，或是被人為構造 (artificial construction)，理論家容或有歧異，但是根本上都同意這兩個過程很難加以區分 (Greenfeld 1992:13)¹⁵。

「張文」沒有掌握到它所引述的這些學者 (霍布斯邦、安德生、葛茲) 在這個問題上的立場，所以說了很多失去脈絡的話；例如，「民族主義和族群特質一樣，有它的主觀行動面，不能被忽略。」(頁二三七) 這裡的意思當然是民族主義還有「客觀存在」(sui generis) 的一面。而這正是承接「張文」對於葛茲的錯誤理解：

如同 Clifford Geertz (1973:243) 所說，民族主義運動大約都有兩個傾向，一是「基本存在特質」(essentialism)，一是「創新性」(epochalism)。前者指的是地方傳統心理親密感的重建，所以會強調地區性特質 (——)。後者指的是根據歷史潮流的通則向前發展 (如現代化) 的精神。(——) 對於傳統的再發現、重新使用地區性或部族性的象徵符號、語言等均是民族主義的重要特質。(頁二三六至二三七)

首先，葛茲的分析並不是泛指所有民族主義運動或意識型態，而指的是在 1945 和 1968 這二十四年間，從殖民主國獨立出來的「新國家」(new states)。葛茲發現這些「新國家」其實並沒有解決所謂的民族主義問題，因為建立了「新國家」之後，他們必須要建立「民族」。而這些「新國家」(而非獨立前的民族主義運動) 沒有例外的要面對所

15. Anthony Smith (1992:74) 嘗試調和我這裡所謂的「左」「右」兩個立場，並提出要重建「連續性」(即我所說的「系譜學取向」) 和「不連續性」(即，反系譜學取向) 之間的平衡。但這個折衷主義 (eclecticism) 的立場只是被點到，卻沒有加以有力的說明。此外，值得注意的是，即使是採折衷主義的 Smith，也指出民族認同絕非來自天生的、人性的「歸屬需要」(“need to belong”) (ibid.)，這和張文說民族主義來自人性的根本需要是不同的。

謂的「基本存在特質」和「創新性」（暫用「張文」的翻譯）之間的矛盾關係。(Geertz 1973:240-241) 所以，我們必須注意的是，這些「新國家」和台灣的國家結構不一樣，民族主義的性質也不一樣。不顧這些差別，貿然引用，且去脈絡化地說「民族主義大約都有兩個傾向」，恐怕不是葛茲的原意。更何況「張文」在下一頁也說：『要回答「一個民族是什麼」這個問題，和我們在什麼階段問這個問題，是在創造過程階段，或者是在創造後的階段提出問題，有相當的關係。』（頁二三八）要是「張文」能認真地執行它自己所提出的這個方法論的警告的話，那麼就不應該把葛茲的討論去脈絡化地引用到台灣的現象；或至少應該加以說明，儘管有這些結構的、歷史的差異，為何葛茲的討論及概念仍然有效。

另外，「張文」也在徵引葛茲時微妙地刪掉了葛茲關於民族主義的討論的最重要的部份，那即是，「民族主義者製造出(make)國家，而國家製造出民族」(Geertz 1973:240)。而國家在製造「民族」時所仰賴的不過是「民族主義意識型態」(nationalist ideologies)；不管所謂「基本存在特質」或「創新性」，都是這個意識型態的構成部份而已(Ibid., 243)。「創新性」也者並不是如「張文」所錯誤呈現，是什麼客觀存在的「歷史潮流通則」，而僅是被某些人「所視為」(“what one takes to be”) (Ibid., 240) 的一般趨向而已。而傳統也者也不像礦藏一樣客觀地在那兒等著被開採(例如「張文」所說的「傳統的再發現」及「重新使用地區性或部族性的象徵符號」(頁二三七))，而是被意識型態地建構起來的。我們必須要注意葛茲在這篇論文談論所謂「傳統」、「文化」、「民族性」、和「種族」時，都視它們為具問題性的概念，因而經常加了括弧(見 Geertz 1973:240)。所以，當「張文」利用葛茲的「基本存在特質」來支持它所要指出的有客觀存在特質的民族主義時，它做了甚不恰當的引用。一方面，它把葛茲所強調的「新國家」的另一重要問題意識—「創新主義」—完全不予討論，而這明顯的是因為「創新主義」和我們前面討論的自由民族主義的理念類型有密切的

關係，而和強調傳統、血緣的族群民族主義強烈矛盾。壓抑「創新主義」當然和「張文」要把台灣的民族主義理論部落化、圖騰化、與神秘主義化有密切的關係¹⁶；關於這點，我們在隨後的討論會看的更清楚。另一方面，「張文」抹掉了就在同一頁上葛茲所強調民族主義者、國家、及民族主義意識型態在建造「民族」的核心位置。「張文」爲了要強調族群民族主義中的「民族」的自然法性質，所以壓制了葛茲關於「民族」的人爲的、歷史的性質的申論，這對葛茲是極不公正的。

葛茲在民族、民族主義、與國家之間的關係這一問題上和霍布斯邦看到的是一樣的；他們都看到政治菁英、民族主義意識型態和國家在製造民族的重要性角色；他們都認爲民族主義運動不是一個所謂根據族群、語言、或血緣等「基本存在特質」所「客觀」形成的，也不

16. 「張文」先對 nationalism 一詞的中文翻譯做了番訓詁考證。它先指出，雖然朱鈺源用「國族主義」、陳必照用「國民意識（以別於懷舊、復古的意識）」、鄭欽仁用「台灣命運共同體」，而「本文（即，「張文」）無意與之爭辯。不過，如同 Clifford Geertz（——）所說，民族主義大約都有兩個傾向……前者〔基本存在特質〕的代價是容易造成社會的分化，而後者的代價，因為要創新，所以會造成傳統社群心理的被壓迫感。」（頁二三六）不當的解釋完這兩個傾向之後，「張文」突然猜測爲何朱、陳、鄭諸君不用「民族主義」的「動機」。它說：『避免用「民族主義」一詞的動機，大約是根據創新性而來。』（頁二三七）那麼它的意思不就是說，「民族主義」這一詞，本身承載了太多的「創新性」的意涵或價值了嗎？〔如果是這樣的話，爲什麼陳必照（如「張文」所再現的）會有不用「民族主義」這一詞的「動機」呢？〕果如「張文」所論，這三位作者不用「民族主義」可能是因爲不滿、不安、或不同意這個名詞的「創新性」，那邏輯上的唯一可能，就是這三位作者是站在「傳統主義」或「基本存在特質」的立場看「民族主義」的了。那麼「張文」用「民族主義」，而他們三位不用，那不就指出「張文」是站在「創新性」的立場發言了，而暗示其他三位爲傳統派了嗎？所以，假如讀者到現在還能跟著「張文」的「邏輯」的話，那一定會期待它會批評這三位只注重「基本存在性」，而不注重「創新性」了。但緊接著的一句話是：『但是似乎沒有一個民族主義運動可以只有「創新性」，而無「基本存在性」的。』這句話要是能把「創新性」和「基本存在性」對調的話，我想絕大多數中智以上的人才能跟隨「張文」的邏輯。「張文」爲了要證明它用「民族主義」一詞來代表英文裡的 nationalism 是正確的，剪貼了這麼多的中、英文著作，但還是沒講清楚，爲什麼用「民族主義」這一詞比較好。它講的比較清楚的其實是：在台灣談民族主義要強調「基本存在性」，而非「創新性」。但這個提法和這三位作者完全無關；「張文」進行的是與稻草人辯論。

是一個「大眾的」、「自發的」運動。對他們而言，民族主義運動基本上是一個「由上而下」的運動。作為一個馬克思主義史學家，霍布斯邦警告我們在探討民族主義的起源時，要保持一種階級分析的敏感度，不要把某一個時期上層菁英（掌握注意識型態生產與傳播工具的，甚或高等教育者）的宣傳及自我理解，當作那時候社會的普遍意識；十八世紀巴黎沙龍裡的法國民族主義者的意識型態不可以理所當然的推演到外省的不識字的廣大農民¹⁷。所以，霍布斯邦要求民族主義研究者不但要「從上看」更要「從下看」，才可以更接近歷史的真正過程。霍布斯邦的「上」指的是國家、統治菁英、經濟、科技、官僚體系等等（Hobsbawm 1990:10, & Chapter 3），而「下」指的是一般人民的「假設、希望、需求、期待、與利益，而這些不見得是民族的，民族主義的則更是少見。」（Ibid., 10, & Chapter 2）。這個「上」、「下」在「張文」中變成：「上」是「國家或者統治階層」（即，國民黨政權），而「下」是「被統治者」（即，「台灣人」）。失之毫釐，差之千里。對霍布斯邦而言，不管是「中國民族主義者」或「台灣民族主義者」都是在「上面的」民族主義菁英。而「張文」則認為國民黨的大中國主義是由上而下，但「台獨運動，鼓吹台灣人有一個屬於自己的國家，則應屬於後者〔即，由下而上〕」（頁二三八）。此上非彼上，此下非彼下！

對於霍布斯邦而言，民族主義的出現在歷史上從沒有「由下而上」的，少數的菁英所扮演的角色是極核心的，是他們在一定的客觀結構條件下「創作、發明、與社會工程」出「民族」的（Ibid., 10）。所以，研究「民族」這個現象的出現，必須首先從民族主義者如何想像出、杜撰出、發明出「民族」這個概念，歷史地跟蹤它的發展演變，而不

17. 強調「民族」是一個族群或語言社區的「自然的」結果，是昧於歷史的。義大利成爲一個民族國家的時候，人民裡頭只有2.1%能說義大利「國語」（Hobsbawm 1990:38）。別忘了馬志尼的名言：「現在我們有了義大利了，該開始製造義大利人了。」而在法國大革命時，全法國只有一半的人會說法語，而且只有12-13%的人能「正確的」說。（Ibid., 60）

是從民族國家這個既存的現實來理解。例如，「德國」這個民族國家是在 1871 年在俾斯麥的領導下鐵血統合起來的，但在一世紀之前（假如不是更早的話）就有日爾曼的浪漫民族主義者（例如，赫德（Herder, J.G., 1744-1803），以及費希特（Fichte, J.G. 1762-1814）在製造德國民族主義了。這就是為什麼霍布斯邦說：在研究「民族問題」時，『從「民族」這個概念（即，「民族主義」）出發，會比從這個概念所代表的現實出發更有收穫。』因為：

民族主義中所理解的「民族」，可以從它的向前發展掌握；而現實上的「民族」則只能後見之明地被認識到。（Hobsbawm 1990: 9）

「張文」並沒有理解霍布斯邦這個重要陳述的意思。這段話在前後不連貫的文意脈絡下，被塞進「張文」中而且意思全搞擰了。同一句話，「張文」的「翻譯」是：

（英文大寫的）民族，如同民族主義（運動）中的主張，可以預見其將存在；而真正的民族卻只能從事後（a posteriori）來追認。（頁二三八）¹⁸

把這段文字「譯翻」之後，因為明顯的意義混亂，「張文」緊接著強行解釋：「他〔按，霍布斯邦〕的意思是說，民族主義中的民族，是一個運動要創造的未來結果。而對一個已經存在的所謂真正民族而

18. 這段話及其前行脈絡的原文如下：Nevertheless, in approaching 'the national question' 'it is more profitable to begin with the concept of "the nation" (i.e. with "nationalism") than with the reality it represents'. For 'The "nation" as conceived by nationalism, can be recognized prospectively; the real "nation" can only be recognized a posteriori.' 其中的單引號代表霍布斯邦在整句引述他先前的著作；雙引號則代表所使用概念的問題性。英國式的寫作和美國式的寫作，在一個句子中的雙、單引號的用法上正好相反，霍布斯邦採英式寫作規則。「張文」說「（英文大寫的）民族」（按，它指的是 'The "nation"……'）！可是 "nation" 這個字若是大寫的話，也是大寫 N，而不是大寫定冠詞 T。另外「張文」自己加上「（運動）」，讀者還以為原文就有的。此外，什麼是「可以預見其將存在」？另外，「張文」完全忽視了霍布斯邦在處理「民族問題」上的謹慎性：霍布斯邦給 "nation" 加引號就是有深意的，而「張文」把這些括弧全刪掉了。

言，則只有從回溯的方式（歷史中）來瞭解它的特質的形成過程。」

（頁二三八）但越解釋，越錯誤。霍布斯邦明明說「民族」的研究要從「民族」這個概念被創造的源頭開始順流而下；“prospectively”即是這個意思。霍布斯邦認為你不能逆反而行（即，retrospectively）地研究；「逆反而行」是民族主義的「歷史」。霍布斯邦認為，「民族主義者所要的歷史，不是學院派史學家，甚至包括意識型態上朝向民族主義的史學家所能提供的。民族主義者要的是回溯神話學（retrospective mythology）。」¹⁹他還引述瑞南（Renan, Ernest）的名言：「忘記歷史，甚或把歷史搞錯，是建造民族的一核心要素，這即是為什麼歷史研究的進步往往危及民族性（nationality）」（Hobsbawm 1992a:23）。「張文」沒有掌握這個關鍵點，還把民族主義者〔例如史明、宋澤萊、和林濁水等人（頁二六六）〕所創造的「回溯神話學」，天真的當成歷史看待。（這裡當然不牽涉到對這些民族主義者的批評，因為他們的角色是政治而非歷史學術。）

當代赫赫有名的馬克思主義社會史學家霍布斯邦關於民族主義的寫作，不管在意識型態上、認識論上或方法論上的預設，都和「張文」的一切形成背反，但仍被後者**完全不加反省地**的挪用。霍布斯邦不可能接受非歷史的、極端本質主義的「張文」所說的：民族或民族主義的「主要原因」在於『人類追求故鄉，或者祖國、創造部族偶像，或

19. “prospectively”的意思是，好比研究一個布丁的生產過程，你最好從頭跟著「民族主義布丁師父」，看他們在什麼樣的條件下，如何一步步地把布丁做出來，而不是對著布丁「格物」，以為「凡存在必屬合理」，然後找出「布丁性」、「布丁故鄉」、「布丁偶像」，然後崇拜之，然後自以為符合真理與道德原則。這個研究取徑的價值在於能避免所謂的「追溯既往的謬誤」（retrospective fallacy）。這個謬誤經常發生的原因是，意識型態家為了合法化某種利益（不管是物質的或理念的），常常視當下存在的事物或現象為「自然」或「必然」，因而努力尋找必然論或決定論的原因（不管是「人性之當然」，或「結構之必然」），而完全看不到很多的現象的歷史性（historicity）及「偶然性」（contingency），以及更根本的，知識份子與統治者在歷史過程中「發明民族的傳統」的先導性（initiatives）角色（Hobsbawm and Ranger 1983）。荒謬的是，很多「民族主義布丁師父」往往一面在做布丁，但卻一面喊著「布丁是自然的！」。

者創造一個「想像的政治共同體」的動力。這種動力（——）來自人類集體生活經驗與道德需要。』（頁二七一）不但霍布斯邦不可能接受，安德生也不可能接受。

安德生的整個關於民族主義的寫作的架構與預設雖和「張文」白天黑夜，但仍強行被架上梁山。「張文」所不停呢喃的「想像的政治共同體」據說即是來自安德生（頁二三七）；這幾個字是的，但不是這幾個字的意思。

對於「張文」而言，「想像的共同體」是「故鄉」、「祖國」、或「部族偶像」的同義詞，而都是來自「人類」（一個上下幾百萬年的指涉！）的根本需要。沒有比這個說法更侮辱安德生了。安德生明明在一開始就清清楚楚的宣布：「我的出發點是，民族特性（nationality）[——]，民族特質（nation-ness），以及民族主義，都是一種特殊的文化的人為產物（cultural artefacts of a particular kind）」（Anderson 1991:4）。安德生整本書最重要的關心就是探討「民族」這個現象是怎麼在歷史上出現的，而安德生一再被人引述的最重要的論點即是：「民族」是一個嶄新的現代現象，它的出現是好幾個重要的歷史過程互動的結果，包括：資本主義的生產體系及生產關係，印刷術作為新的傳播的科技，以及語言多樣性的死亡（Ibid., 42-43）。安德生並把前兩個面向結合在一起，稱做「印刷資本主義」（print capitalism），是它在十七世紀開始的出現與發展，摧毀了原來世界上（至少他所討論的歐洲）多種方言並存的生活世界（一個普通人經常能混和說好幾種不同的語言），並使人們想像地生活在某一政治社區內。這種以「權力語言」（languages-of-power）（即，國家語言）為本的共同體的想像，配合現代的國家機器，形成現代民族（國家），而這個民族國家的政治疆界線即是帝國擴張主義的水位線（highwater marks）（Ibid., 45-46）。

對於安德生而言，所有的「民族」都是被想像出來的；沒有什麼如「張文」所暗示的有所謂「真實的想像」和「虛幻的想像」之分

(Anderson 1991:6)。*Imagined Communities* 這本書最核心的論點就是「民族」是一個被想像出來的共同體，不必然如「張文」所強調的和「集體生活經驗有實質而且有密切的關係」！因為，「集體生活經驗」本身就是主要靠現代「印刷資本主義」之力，被想像出來的。對於安德生，除了面對面的社會關係外，其他任何超越這個層次的歸屬感都是被想像出來的（也許連面對面的社會關係也是一樣），而想像不等同於虛幻 (Ibid., 6)。但是到了「張文」的民族主義中，1980 年中後期的台灣民族運動是要「創造一個和台灣的集體生活經驗有實質而有密切關係的集體表徵」（頁二六四），而有別於「以往的那種虛幻的存在」（頁二六五），另外，還有「實存的台灣」和「空想的中國」之分！（頁二六七）說是「台灣」有本體論的存在，而「中國」則是想像出來的，而且有時還是「空想」出來的。（安德生有區分過「空想」和「實想」嗎？）可是既然說了中國的民族主義是「空想的」，却又馬上說『「中華民國」對於大陸來台人士而言有較強烈不可侵犯的「原初關係」(primordial relation)』（頁二六九）。而「原初關係」，就定義而言，是第一序位自然存在的，與「社會建構」或「想像出來的」是反命題。這般地「引用」安德生的「想像的共同體」的概念，實在令人混亂。

安德生從來沒有歌頌民族是來自什麼「人類的道德需要」。恰恰相反，對於安德生而言，民族主義，由於其想像的限制性和排他性，以及和現代國家的有機結合，經常和戰爭與種族屠殺勾連在一塊兒，因此，安德生把民族主義看成當今人類的危機，而不是希望。他在 1991 年版的序言上把他寫這本書的動機說的很清楚，是 1978 和 79 年間的中南半島的軍事衝突提供了他寫作的動機 (Ibid., xi)，而新左評論的機關出版社 Verso 再怎麼樣不濟，也不至於出一本站在右翼民族主義立場，歌頌「想像的共同體」的書吧！²⁰

20. 在《紐約評論》的一篇深度書評中，一位對馬克思主義或自由主義史學都頗乏同情的評論人，指出安德生的《想像的共同體》一書為「標準馬克思主義關於民族主義的理論」的較晚近版本，而原因是：「在這個觀點下，民族主義和民族是發明出來的，不

2.2 以撒：民族主義作為對現代性病理之反動性撤退

除了「想像的共同體」，「部族偶像」是另一個「張文」常用來描寫它所想像的民族主義的詞彙，這個詞彙是培根（Bacon, Francis）首創的²¹。以撒（Isaacs 1989）挪用了培根的「部族偶像」的概念，把培根使用這個譬喻時所持的強烈批判性給欣掉了，而將之應用於他討論的主題「團體認同」上。以撒主要的論點是，「基本團體認同」（竟然也包括「民族特質」）是一個歷百世而不爽的永恆事實，人類只有適應這個事實，而不要烏托邦地想要超越它。「張文」的「部族偶像」的理解則來自以撒，而非培根。對以撒而言，「團體認同」（不管是小到家庭或大到民族）主要是繼承過去（身體特徵、血緣、姓氏，語言、出生地、宗教、民族），以及受制於當下的結構環境（例如，家庭的貧富、所屬團體的社會位階）而來的（Isaacs 1989:38-40），所以，儘管這些條件偶有變化，但一個人基本的團體認同（即，「我們」與「他們」的區別）受制於這些條件的影響。以撒認為這些條件不但構成了人類豐富的歷史與文化，也構成了「人類經驗中無窮盡的我們—他們之間的悲慘衝突」（Ibid., 40）。所以，以撒看到的「部族偶像」是雙面的，一面是**美麗**（beauty），一面是**流血**（blood）（Ibid., 216）。的確，以撒和左翼的霍布斯邦與安德生，和自由主義的葛茲，在看待「民族」的方式與立場上有很大的差別。他不接受「民族」是歷史與社會的建

管是被統治者還是知識份子。它們「民族主義和民族」是一種認同的意象，而這種認同並不「真正地」存在，雖然相信它們有顯著的物質後果。」（Judt 1994: 45）

21. 培根不但提出「部族偶像」，還提出「洞穴偶像」、「市集偶像」、以及「劇場偶像」，這兒不需要交代太多細節，我們只要知道培根是以負面的、批判的態度處理這些概念就夠了。他認為假如人類的知識與學習能夠進步的話，那必須要能夠克服這幾種經常出現的錯誤心理傾向或觀念。「偶像」也者即是錯誤的觀念，需要被打破，而非被崇拜的。例如，「部落偶像」指的是人們經常把自己的感官得到的知識誤以為即是現實，這是警告人們要以相對的態度對待自己的感覺知識，不要絕對化它們，視它們為客觀存在的真理。由於培根認為這是人類在認識上常犯的通病，所以他稱之為「部族偶像」。從培根的理論邏輯而言，他不但不會「崇拜」，反而會批判「民族」，因為它框架了人們的思考與視野，讓人坐井觀天。

構，或是社會鬥爭的產物，而把它看做為某種人類「本質的」甚至是有生理基礎的認同。在這方面「張文」對於以撒是做了部份正確的引用。但是整體而言却是扭曲的，因為「張文」的民族主義寫實主義美學（可類比於史達林時期的「社會主義寫實主義美學」）把以撒的「雙面人」畫成了「單面人」，只有「美麗」，沒有「流血」。（關於民族主義寫實主義，請參考 Geyer 1992:86,93）。

為什麼說即使在「本質主義」部份，「張文」也不過只做了部份正確的引用呢？因為「張文」認為民族主義是人類天生的一種要自我崇拜的動力。「張文」並訴諸涂爾幹的權威來合理化這個本質主義斷言：「所有熟悉 Durkheim 宗教社會學的均知道，部族偶像，或者圖騰崇拜 (totemism)，並不是簡單的神秘精神現象；反而，它們代表個人和集體的聯結 (solidarity)，代表一個族群對集體生活、對自己社會的自我崇拜。」（頁二六三）因此，藉謬誤地訴諸涂爾幹權威之謬誤（我們稍後會仔細討論涂爾幹），「張文」從人類本然地就有「自我崇拜」的這個需求來談「民族」這個「部族偶像」的價值，把民族主義和飲食男女等同起來視為人之大欲存焉。這種狹隘的哲學人類學，事實上已藉「自然」、「本然」、「人性」等意識型態範疇，封閉了對「民族」現象的歷史考察與理性辯論的可能性。這樣對民族的正當化已經完全脫離歷史與理性了，因為正當化的論述已完全落在形上學的領域了。這樣的正當化完全否定了民族是一近代現象的歷史事實，更何況，在二十世紀末的今天，全球資本主義的形成、歐聯的出現，也都重要地象徵了古典民族國家界線的漸漸消失，至少在很多重要的社會生活領域中（例如，經濟、環境）是這樣子的。

「張文」這般地脫離任何具體時代脈絡的民族主義討論是和以撒大相逕庭的。儘管在其他不少方面和「張文」很接近，以撒却認為「民族」的價值在於：

如同索忍尼辛所說，這些 [各民族所構成的] 多樣性是人類的財富，這些繼承於過去的資財能讓我們在生活上、藝術上與審

美上更加豐富，從而得以提昇人類的精神。它們能阻擋由當代工業社會所造成的荒涼與同質化的文化。(Isaacs 1989:216)

因此，以撒是以現代資本主義社會的病理（例如疏離、斷碎、異化、失序、無意義）為由，在價值上肯定「民族」為「特殊性文化」的維護者，抵擋資本主義現代性的同質化與無意義化。以撒和索忍尼辛其實是在重複一個從赫德、費希特、席勒 (Schiller, F. 1759-1805)、施來爾馬克 (Schleiermacher, F. 1786-1843) 以來的浪漫主義論點。席勒對歐洲當代文化的一段控訴文字足以表達浪漫主義者的心理狀態：

在那往昔希臘城國之溫柔懷抱中，各個人既可享受獨立之存在，亦得如其所願與整體共舞，而今，一個由槁木死灰之零碎所拼湊的機械生命，如整體般地兀自聳起，取往昔而代之。國家和教會，法律與傳統，如今皆慘遭車裂；歡愉見逐於勞動之中，目的分離於手段之後，終身役役而不知其所歸。人如今永劫於生命之斷碎，以渺太倉之一粟空自託於茫漠之整體；推著這無盡輪轉之世間巨輪，聽著那永旋耳際之空盪回風，人不但無能展現其自身存在之和諧，更無從成就其人以為人，徒然自溺於那俗業之浮影，於那科學……祭起死僵之文字以冀符徵一息猶溫之意念，天才與感覺皆奴從於冬烘八股，任它們驅策人生。(引自 Kedourie 1993: 37-38)

作為一文學運動以及文化批判的浪漫主義的確指出了現代性中的諸多「問題」，例如文化同質化、個人差異的齊平化、感覺與身體的被壓抑、工具理性的崇拜、意義的喪失、極端相對主義對倫理生活的威脅、官僚體系的常規化、布爾喬亞的非力斯丁、真實社區連結性的崩解、勞動過程的異化、語言文字的板平化……。但敏感到或提出這些問題並不是關鍵，從極左到極右的各種社會與文化理論一直都在以某種方式討論這些問題，甚至有時候它們所用的概念與詞彙在表面上都看不出區分，例如法蘭克福學派批判理論傳統對文化工業的批判和當

今歐洲「新右」或後現代左派對於文化同質化的批判就表面上看來非常接近（關於新右，特別是法國的，請參考 Telos 1994 專號）。關鍵在於兩個問題：什麼問題是核心的問題？以及，什麼是可能的解決問題的方案？一直在提出這兩個問題之前，我認為浪漫主義的眾多關心是有其價值的，特別是浪漫主義者絕大多數來自文學家的背景，他們對於文化價值的失血、生活經驗的斷碎、和特別是語言文字的空洞，是有深刻之所見的，但當他們由文學的浪漫主義轉到政治的浪漫主義，亦即，他們開始思考現實策略來解決這些問題時，他們就滑向了政治反動主義的方向了。例如，當德國的文學浪漫主義者費希特在普魯士在普法戰爭中被法軍在 1806 年擊敗於耶拿後，爲了號召德意志人團結，所以呼籲一德意志人的語言社區，用以區分德意志人和外國人（特別是法國人、法國文化、法語），法語被視爲合成的（composite）、都會的、腐化的、物質文明的（Zivilisation）、死的、有野蠻的同質化企圖的，而「真正的」德意志文化（Kultur），與原版的（original）德語則在消失威脅中。所以這些浪漫主義者（例如費希特、赫德）認爲每一個語言社區都當成立其自己的國家，唯有在這樣的屬於「自己人」的國家中，「真正的」（authentic）社區才有可能，而「上帝所制訂的」人類的多樣性（diversity）才能被保存。「民族」因此在這個脈絡下被提出，所謂民族是由說一種原始語言的人們所構成的，而民族的成員一定得說一種共同的原始語言。只有在說這個原始語言的社區中，人才有真正的存在，才能獲得真正的自由，相對於那種無生命的、現代的、機械的存在（Kedourie 1993: 60-61）。

德意志浪漫主義者赫德與費希特也都是一種歷史主義者，反對現代性中的概括化（generalizing）與理性的面相，特別是屬於文化層次的（Breuilly 1993:58），而肯定歷史，因爲對他們來說，歷史即是特殊性與多樣性的展現（Ibid.,56），但這個歷史主義的立場在一個關鍵點上變成了意識型態，因爲他們爲了要在價值上判斷有些文化是「具真實性的」（authenticity），而某些文化則否，在做這個判斷上，引進了



一任意分判「自然」和「不自然」的狀態，而凡屬「自然的」就一定是「具真實性的」。那麼什麼是「自然的」呢？浪漫主義者於是回到了非歷史主義的本質主義：「自然化育了家庭；最自然的狀態 (state) [或國家] 當然就是由一種自然性格所形成的一群老百姓 (Volk) ……」(引自 *Ibid.*, 59)。這個自然性格因此指的是一群共同用一種語言，且以血緣聯合起來的人群，而因此，真正人類歷史上的諸多人群的流動、兼併、交通、雜婚、同化……都是「不自然」的。

因此，浪漫主義的民族主義的一重要原則即是「多樣性」(diversity) 的意識型態的崇拜，每一個語言社區都是一民族，所以應有它自己的國家，而國家即是民族社區的同義詞，它抵抗現代性、都會性、和任何外國文化的同質化影響 (Kedourie 1993: 50-51)。這提供了從奧許維茲猶太集中營到蘇聯解體後東歐的「族群清洗」(ethnic cleansing) 的慘劇的合理化解釋。在政治浪漫主義者的信念中，國家和民族是同義詞，國家不只是一甚或不是——一個政治概念，而是一個「文化」概念。這樣的國家已從實際政治的權力與利益領域移到精神領域了，它所追求的是，用費希特的話：「終極和神聖之花能在現世怒放，而且須與不停的前進到更純粹、完美和超絕的境地」(引自 *Ibid.*, 39-40)。國家的首要任務是保障這個民族與其他民族的不同。因而，浪漫主義者先啓了民族作為「一獨特人群」的概念的理論先聲，在這種說法下，國家與市民社會的區分被抹消了、公領域和私領域的區分也不見了，因為「真正的國家」正是超越這些二分的。政治過程的暴力因此不是被掩蓋 (*Ibid.*, 40)，就是被美學化了，因為「政治」不再是權力、利益、分配、妥協、鬥爭，等克都瑞所謂的「實際的、平常的」(prosaic) 活動」(*Ibid.*, 65)，而是集體精神與意志的合一過程 (所謂「民族自決」)，是一「熱情的肯定意志」(*Ibid.*, 83)。

簡單的介紹了政治浪漫主義和某種民族主義之關連後，我們可以看出來「張文」的「部族偶像」和以撒的「部族偶像」雖然都是用來合理化「民族」，但有一重要的區別。對於以撒，民族或民族主義的價



值是需要被論述地合理化的，而這個合理化也要被擺在一個文化的、歷史的脈絡下（即，所謂現代性之病理）進行，因而民族主義必然外顯地展現出一種對於現代性的批判，雖然是一反動的批判。但「張文」式的民族主義却把浪漫主義的情感包袱給丟了，雖然還留下浪漫主義的指南針——即，回歸部族崇拜。這是一庸俗化的人類學主義的民族主義，嘗試以貌似科學的語言包裝族群民族主義論述的權力意志。因此，把「張文」擺在台灣現實的脈絡下來看，「張文」對民族主義的肯定，只鎖定在台灣島內政治社會文化同質性的建立（即，「共同體的追尋」，或國族建構），而完全無視於以撒在分析民族主義時所採的較宏觀、較歷史的分析架構。用葛茲的話（以及「張文」的翻譯），「張文」的民族主義意識型態只有「本質主義」而沒有「時代開創主義」，從來不談台灣的民族主義該如何置於整個當代世界的文化社會脈絡之下這一問題。這是一個自閉的族群民族主義論述，和自由民族主義大相逕庭。

由於「張文」式的人類學主義的民族主義把「民族」視為「自然的」、「必然的」、「人類的」……，因此它的位置是在理性思辨之上，理性必須臣服於它，為它的「存在」找理由。因此，「民族」成為了自然主義的、存在主義的前提（given），而也是一個非理性的前提。馬庫色指出這是將理性功能化，而其後果則是滅絕理性的任何施為，因為理性已把自己降格到把非理性的前提解釋為規範性的前提的工作了；理性成為了非理性之奴（Marcuse 1988:15）。不但批判理論的傳統不能接受這樣的非理性主義，真自由主義也不能，因為把「民族」、「部族」說成人類本然的需要，為一超越選擇的壓制性存在的話，那麼個人也同時失去其道德主體之能為，無法進行獨立判斷與選擇。因此，「張文」所主張的民族主義一方面是逃避自由的威權人格的癥候，一方面也是懦弱者迴避自己做價值判斷的責任的一種巧妙的、但非常犬儒的方式，從康德、尼采、韋伯到佛洛姆都會嗤之以鼻的。「張文」這種嚴重缺乏自由主義論述與詞彙的民族主義和最近的一些自由民族

主義者的民族主義論述有巨大的差別。對於這些自由民族主義者而言，民族認同即是對於特殊文化與特殊社區的權利論述，而這個認同的最終基礎是自由主義的各種價值，例如，選擇、反思、和公共領域，也即是說，人們對於一個社群的認同不是來自「歷史和命運」（Tamir 1883:7-8）。正由於民族認同的基礎不可避免的來自上述諸過程（例如，選擇、反思、與公共生活），它是一個隨時在調整中、變異中的現象，且充分容許「開放性、創造性、和多樣性」在所謂一個民族文化中的展現（Ibid., 52-53）。這樣理解的民族主義和「張文」式的民族主義視「民族」為一「人類尋求故鄉」、「創造部落偶像」可以說是對立的。「部落偶像」或「圖騰崇拜」就定義而言，和自由主義的「選擇」、「反思」、「公共領域」、「開放性」、「創造性」、和「多樣性」是互斥的。

「張文」的圖騰化的民族主義除了非歷史的、時空錯亂的、中魔降蠱的（enchanted）部族偶像崇拜的「道德」基礎外，它更重要的集體心理基礎其實是不道德的**仇外心理**（xenophobia），而所謂的道德的自我部族崇拜，不過是不道德的仇外心理的一體兩面罷了。為什麼當代的諸多民族主義是仇外心理的言說表徵呢？霍布斯邦說的好：當人們在經驗世界中失却所有的連帶與歸屬時（即，「社會失落時」），至少有一個地方可收留他們，那即是「想像的共同體」（即，民族）。在那兒，你不必做任何事情，不必有任何行動、作為、自我的表現，甚至不需反思，就自動的屬於它。霍布斯邦接著問，那人們怎麼知道他們屬於這個共同體呢？原因無它，因為「他們可以藉定義誰不屬於它，誰不該屬於它，誰永遠不該屬於它？這即是仇外心理。」「仇外心理成爲了二十世紀末頹廢派（fin de siècle）的大眾意識型態。今天能把人類湊合在一塊兒的，恰是藉著對人性有其同然的否認」（Hobsbawm 1992a:26）。霍布斯邦另外也指出，仇外心理和各種宗教或準宗教的基本教義派（fundamentalism）在當代的滋生是同屬一共通現象，因爲那些所謂「基本的」（fundamentals）指的是專屬我群的價值與信念，而產生把「我們」和其他人群劃清界限的效果（Hobsbawm 1990:167

-8)。

因此，圖騰化的民族主義雖然典當掉了歐陸族群民族主義傳統中的浪漫主義包袱，但和浪漫主義的族群民族主義仍是殊途同歸，都歸於反現代主義的有機體主義 (antimodernist organicism)。它對資本主義現代社會的「文化」(而非生產方式) 有很深的不滿，但對應之道是回復反動的民族共同體。這種復歸子宮、返回權威、逃避自由的集體心理，把政治從權力鬥爭與理性對話領域中撤出，而拉進到宗教化的領域，而個人與整體於是在此獲得完全銷熔 (total reconciliation)。凡是現代性的積極面，例如，反思性、多種價值的衝突性發展、去中心化的世界觀、制度的分化、公共領域、自主結社、社會運動，與真正的個體性，都在這政治宗教化的過程中，都在這對資本主義的病理的超越期望中，一起被揚棄了。²²這樣子的反動政治引刀自宮了現代性中的解放可能，而把集中化了的權力跪奉給群眾煽動家，因為後者「代表」這個有機集體，「代表」一個超越的價值體系，而「人民」雖然擺在民族的神龕上日夜奉祀，但絕不允許擁有積極的政治角色。領袖或民族國家成爲了法律與道德的終極權威。

22. 「張文」另一個濫用概念的例子是關於哈伯馬斯的「系統」、「社會整合」等概念的使用(特別是頁二五六、二五七)。對於「張文」而言，「系統」指的是國民黨，而「台灣人意識」的發展空間則是「社會整合」領域。可是，對於哈伯馬斯而言，系統整合 (systemic integration) 或社會整體層次整合 (societal integration) 有兩個「不具名媒介」(anonymous media)：金錢與行政管理權力。不具名也者，即是說它們是普世化的現代性表現；這和韋伯所強調的理性化的官僚體系的出現，以及馬克思所強調的交換價值在現代資本主義社會的支配位置都有密切的關係。所以，可以說國民黨以其特殊政治利益型塑大中國意識，但不能說國民黨是「體系」，同樣的也不能說政府就是國家，這些都是在不同的概念層次上的東西。「張文」對於「社會整合」的理解更是望文生義了。社會整合是現代性的進步特徵，它指的是人們可以藉反思性的理解掌握社會互動中的價值、規範、與規則，進而達成與他人的社會關係的協調，這是意識清明、反躬自省地隨時在論辯中求得交互理解 (reaching understanding) 的過程 (Habermas 1992:8; Benhabib 1986:228-231)。它和族群民族主義所強調的命運或生命共同體的「自然整合」是完全對立的。後者，對哈伯馬斯而言，是前政治的。(Habermas 1992:2)「張文」所呼籲的「部落崇拜」的民族主義，恰恰是「社會整合」的反命題——前政治的、前內省、準圖騰崇拜的「巫毒整合」。

在「張文」為「部族偶像」提出支持證據時，最有極右政治癡候的是：「部族偶像」被賦予一神聖的 (sacred) 位置。而所謂神聖就是因為它不需要為自己提出成立的主張 (validity claims)，因此它封閉了論述的與經驗檢證的可能性，「張文」就無法對為何民族主義來自「人類集體生活經驗與道德需要」這一普遍陳述提出說明，而根本的原因是因為它不需要說明。「神聖的」也同時是「自然的」，超越善與惡、超越理性，馬庫色因此也稱這一類的反動思潮為「非理性主義的自然主義」(irrationalistic naturalism)；在它之下，歷史與社會過程全被看做自然與有機過程 (Marcuse 1988:5-6)，如前所論，本來要說明解釋的重要宣稱反而成了本體論的前提。根據這種貧窮化了的，且多處自我矛盾的哲學人類學與本體論的預設，「張文」只能斷言「部族偶像」的存在，而不能提出合理的論說與證據，這類似宗教中先知的敘述模式。

極右民族主義一方面拒斥現代性的病理 (例如疏離、異化與失序) 時，另一方面尋求一集體主義的與威權主義的代償。這是歐洲刻正發展的諸多極右民族主義思潮與運動 (例如法國的 National Front 與 Club de l'Horloge，俄羅斯的 Elementy) 的兩大主調。台灣的新興民族主義論述，在很多方面，和西歐的極右派有很大的近似性。而極右派的主要政治與學術敵人不再是馬克思主義或社會主義，而是政治的或進步的自由主義 (有意思的是，極右不反，甚至贊成市場或放任自由主義)。對於極右而言，政治層次的自由主義和社會主義是罪惡的孿生兄弟，都是由「唯物主義」所構成 (Gowan 1994:87)，而要脫離這種野蠻 (弔詭地，即，「文明」Zivilisation)，政治必須找到「理想」、「道德」、與「信念」(即，「文化」Kultur)，這樣一個政治集體 (即，民族國家) 最終極的價值是找到它的「存在」的意義。這是存在主義在集體層次上的政治化，直接引向法西斯主義。二、三〇年代的主要極右思想家的鬼魂 (Herf 1984)，例如，海德格、史密特 (Schmitt, Carl)、和容格 (Jünger, Ernst)，現在在西歐 (特別是德、法、比)

的反動廟中香火鼎盛 (Gowan 1994:82-127)。另外，在北美最近兩三年竄起的共和黨的極右勢力 (例如 Newt Gingrich, Pat Buchanan) 和基督教基本教義派 (例如 Christian Coalition) 之間的結盟，以及他們對於進步的政治自由主義的批判 (Thompson 1995)，也相當的反映了這股極右風潮在歐美的普遍發展。這些新的發展是社會運動、自由主義、後現代左派和批判的現代主義的共同敵人。

批判的現代主義的重要立場之一就是要將這些「神聖的」、「恍恍惚惚不可名狀」、「佛曰不可說」的現象或象徵置於論述與反思 (reflexivity) 的標的之下，這即是哈伯馬斯所謂的「用語言化掉神聖」(linguistification of the sacred) (見 Benhabib 1986:247)，以不斷的論述與反思，將幽暗的欲望與需要攤開來說。這個溝通的過程即是民主的需要詮釋 (democratic needs interpretation)，有別於由菁英到大眾的威權式的需要詮釋 (authoritarian needs interpretation)。破除任何偶像的崇拜以及反思性的增加即是世俗化 (secularization) 的精神，反思與崇拜 (cult) 是對立的，而涂爾幹即是分析人類歷史從前現代的神聖性到現代的世俗化過程的最重要理論家之一 (Benhabib 1986:246)。

這種圖騰宗教性的我族崇拜雖然給部落人們某種歸屬感，但這種歸屬感是屬於先天賦予的 (ascribed)，而不是後天努力取得的，你不能選擇加入或退出一個部落，而是生下來即被委棄於這個圖騰，這種高壓抑性的組織原則和現代的自主結社的原則是悖反的。不但如此，圖騰崇拜的部落對於違反這個部落的信仰、儀式、與規範的份子必然要施以極殘酷的懲罰，因為這是唯一維持這個集體信仰的手段。這個集體必須要不停的以儀式性的犧牲來滿足「部落之神」對「他者」的仇恨。歷史上殘酷的宗教審判、宗教戰爭、獵殺女巫都是維繫涂爾幹所謂的集體意識的殘酷手段，而涂爾幹認為在現代分工下，集體意識雖仍需要，但已不是以往的高壓迫性的那種了，而恰恰是每個人對於自己與他人權利的認知與承認。

涂爾幹，法國十九世紀末、二十世紀初的社會理論家，會被誤解為保守的「反現代主義的有機體主義」的一個主講者，是絕對荒謬的。在下面的討論，我將指出涂爾幹思想中的進步性，以及他堅定的自由主義立場，以及他反對種族主義、民族主義，及任何形式的有機集體主義的現今意義。

2.3 涂爾幹：以民主的團結積極克服現代性病理

「張文」拿涂爾幹根據對澳洲原始部落的人類學研究而寫的《宗教生活的基本形式》來合法化它的民族主義。毀棄理論家的整體問題意識，抽離理論及其概念於其特殊脈絡，是很不恰當的。

宗教、道德、與社會之間的關係是涂爾幹思想的核心之一。在這個問題上，涂爾幹理論上的重要敵對者來自兩方面，一方面是史賓賽（Spencer, Herbert）以及其他古典的放任自由主義者，涂爾幹認為他們宣揚功利主義的利己主義，將「個人」的利益計算置於社會之上，完全忽視經濟生活的社會制度基礎，以及個人目標和社會目標之間的共生關係。另一方面，涂爾幹也反對整個反動右派（例如當時的天主教會）的傳統主義，以回歸傳統與宗教作為解決當代社會諸問題（階級衝突、政治腐敗、種族歧視）的手段。當然他也反對一種馬克思主義的激烈革命手段，但他的理論意識不但不以社會主義為主要敵對者，反而採取了很多類似社會主義的觀點（例如公共教育、廢除財產繼承以保障社會中的機會平等，反對強迫分工（forced division of labor），在分配正義上積極主動的國家……等等）。

涂爾幹認為社會生活中最重要的價值不在放任自由主義者所著迷的物質進步，進步的第一要義必然是屬於道德層次的。如果沒有一個能讓個人充分發展其資質，豐富他自己，並同時豐富整個社會的情境作為前提，那麼一切的科技的、經濟的進步不過是療傷止痛罷了（Durkheim 1964:15-16;50-52）。涂爾幹認為個人和社會不應當是對立的，而應該是相互豐富的。換句話說，**個體性和社會性（sociability）**是共

生的；**進步與團結** (solidarity) 也不必然矛盾。在傳統社會裡，「個人」完全被整體（宗教與家庭）所吞噬，那種一塊鐵板式的「機械團結」帶有被動的、強制的、先天賦予的性質，真正的個人性事實上並不存在。而現代社會的結構性分化，已經使得一種新的團結方式呼之欲出了；而在此，構成團結的各部份有了質的差異。社會分工與跟著而來的多重角色造成了真正的社會個體性。因此，社會分工所形成的相互依賴性造成了激進的個體化的存在，這些有社會個體性的個人在人類歷史漫長過程中的出現，代表社會與個人的**反思能力** (reflexivity) 的激進增加。這樣的社會構造，涂爾幹稱之為「有機團結」。在這樣的社會中，團結不再是必然的現象〔如把個人直接和社會聯繫起來的「機械團結」(Ibid., 106)〕，而是時時在變遷中、調整中的現象；而且這個調整是充滿問題性的，因為它需要大多數具反思性的人們的有組織、有意識的參與。因此，現代社會的整合，不再依賴宗教性的「集體意識」，也不是依賴官僚國家（涂爾幹稱巨大的、脫離市民社會掌握的國家機器為**社會學畸形** (sociological monstrosity) (Ibid., 28)〕，而是自主的職業團體 (Ibid., 5,28-31)。構成份子的充分的溝通與公共參與是這種職業團體的特質，認識到本身各種權利義務的自主的個人正是這種職業團體的最終基礎。所以，涂爾幹說現代社會也有它的「市民宗教」(civil religion)，但這個宗教正是「個人的崇拜」(cult of the individual) (Ibid., 407)。這種個人主義是「道德的」或「宗教的」，是因為它把現代最重要的個人權利——自由與平等——置於**一非相對主義**的位置，是不能被妥協掉的。涂爾幹認為這種對基本權利的無可置疑的肯定，是現代社會的**唯一**道德的團結基礎 (Durkehim 1973:50)，也是一個民族的「靈魂核心」(Ibid., 54)。對於涂爾幹而言，民族作為一種團結形式只有當它是民主的團結，才是道德的。這個**民主民族** (democratic nation)²³的概念和革命年代的「民族為公民之集結」的精神是同一傳統的。涂爾幹在 1898 年寫了他一生中唯一的一篇政治介入的論文〈個人主義與知識份子〉，即是為了

抵抗天主教反動右派以秩序、整體為名對於個人尊嚴和價值的打擊(此即是著名的「翟佛斯事件」)(關於此事件及涂爾幹對於個人主義、進步自由主義的捍衛，請看 Lukes 1973:332-349)。

在對傳統宗教或任何集體崇拜這一態度上，涂爾幹和尼采一樣，也宣布了上帝的死亡。他說：「人類已變成人類的神，除非自欺，他已不再能產生其他的神了。」(Durkheim 1973:52) 人就是不再能回到傳統，回到老式的服從主義了 (conformism)，那種被宗教、儀式、圖騰、寺廟、和僧侶所環抱呵護的日子一去不復返了；這是一個激進世俗化的世界，和馬克思、韋伯所看到的並無二致。當然，涂爾幹不是天真派，他知道自由、平等是兩面刃，而且需要勝任的主體掌握與創造它們，因此涂爾幹呼籲道德教育，目標是增加每個人的社會自覺，與他人的相互依賴關係，使用自主的理性，掌握獨立的求知能力 (Ibid., 54-57)。面對甚囂塵上的反閃族主義的法蘭西民族主義，涂爾幹呼籲：「個人主義不但不能被視為敵人，反而一定得以任何代價保衛之！」(Ibid., 53)

不管涂爾幹的基進民主的「有機團結」理想是否可能實現(他自己也承認法國當時離這種境地還遠，還在「病態的」與「強迫的」社會分工之下)，至少以就我們目前的關心而言，涂爾幹認為現代社會的團結基礎絕對不可能是傳統的宗教，或任何非理性的權威(例如，「部族偶像」、「祖國」、「故鄉」)，而是對個人權利的相互承認與護衛。人們反身的、自發的接受或批評社會規約模式，並服從經由理性辯論所產生的合理化權威 (Ibid., 49)。只有透過這個過程而來的團結是真正的團結，因為它不是以民主和個人發展為代價，反而一起發展，這樣的團結體即是**民主民族**。現代的團結不可能靠基督教、天主教、回教、佛教等世界宗教，更不可能靠圖騰崇拜。這個涂爾幹心目中最初級的

23. 這裡的 nation 更正確的中文翻譯應是**民體**；由公民或進步人民所形成的集結體。「民體」或許能降低「民族」這個傳統翻譯所承載的「種族」或「族類」的保守意涵，但為了溝通的方便，我決定目前仍用「民族」這個約定成俗的翻譯。

宗教形式，存在於經濟上依賴狩獵採集的氏族 (clan) 社會中 (Durkheim 1965:13)。氏族社會結構是初級團體結構，是現代階級社會形構或公民國家的反命題，不瞭解涂爾幹的整個問題意識及理論的來龍去脈，想當然爾地認為涂爾幹以為初民社會與當代社會既然都是以「宗教」作為道德秩序的基礎，那麼人類歷史是「萬變不離其常」，有某種「本質」的存在，則是一無可置疑的錯誤 (Giddens 1978:105)。

「張文」恰好示範了這個紀登斯所謂的「無可置疑的錯誤」。它用圖騰崇拜並搭配以部族偶像，說明接近公元 2000 年的台灣社會需要民族主義作為「團結現代人的宗教性活動」(頁二六五)，不啻是在理論上把台灣拉回十九世紀末澳洲中部的部落生存狀態，把台灣的民族主義論述推向神秘主義反動政治的高峰。政治的圖騰宗教化、神聖化、與美學化是「張文」的民族主義的必然歸趨，這是反現代 (當然一併反後現代)、反社運、反理性、反個人主義、甚至反世界宗教 (特別是猶太—基督教 [Judeo-Christianity])。當然，最重要的還是：反民主。

2.4 小結

在第一節中我建立了兩種民族主義—自由的與族群的一的理念類型。在這一節，經過對於「張文」仔細的文本分析之後，至此應該可以達到的清楚結論是：「張文」的民族主義論述和族群民族主義的理念類型有完全的交集，而與自由民族主義遙遙對立。如果說族群民族主義的典範意涵是根據語言、血緣、宗教等因素而建立我群的認同來藉以區別他群，而最後以建立「我群」之民族國家為目的的話 (如「吳文」所嘗試建立的)，那麼「張文」的保守與反動內含已超越了「吳文」的理論母數，而成爲某種「高燒族群民族主義」(hyper-ethnonationalism) 了，又由於其圖騰化、部落化，與秘教化的特質，我們更可逕稱之爲**巫毒民族主義**(voodoo nationalism)。如同「吳文」說「族群民族主義是族群意識發展的最高階段」，我們也可以說「巫毒

民族主義是族群民族主義發展的最高階段」。這也是為什麼我在這一節開始時指出：「吳文」給台灣的族群論述進行了族群民族主義轉向，而「張文」則再給了它一個神學的轉向。

這個巫毒民族主義以回溯神話學的方式將「民族」拜物教化，並企圖以回歸有機集體主義作為現代(台灣)社會整合問題的虛假解決。巫毒民族主義的整合是一威權的、集體主義的、領袖崇拜的整合，不是真正的整合，而真正的整合應是民主的、開放的、溝通的、參與的整合，也即是我們所稱作的民主民族。民主民族的團結或整合不單是「認同政治」，更不需要神話與教條作支柱，它是以反思、參與、溝通等過程所時刻維繫的，它充滿了各種的改變現狀的可能性，是前瞻的、討論的、行動的、與愉悅的，而非回顧的、緘默的、信仰的、與妒恨的(ressentiment)。民主民族是具有激進的社會和歷史性質的人民集結體，而非有機體的和系譜學的迷思性存在。對民主民族的認同是來自於民主民族的參與者在實踐過程中的實質成就、成長、與需要的滿足；她認同它是因為它因她而改變，她亦因它而成長。這樣的認同完全不同於因血緣、語言、或「歷史」而命定地或想像地屬於某一先驗的共同体(即拜物教化的民族)，後者是在一缺乏真實的經驗社區的脈絡下所產生的速賜康認同，而這種對一想像的、抽象的整體的認同現實上即代表人們從公共領域撤退到私領域，從政治的公民退化到前現代的臣民。如先前所指出的，這種對現實世界的反應是一類廢派的反動性的撤退。

在這一節我嘗試達到兩個目標：第一，藉對「張文」的詳細文本分析進行意識型態批判；第二，除了「破」之外，我也嘗試「立」我對祛拜物教化的、批判的現代主義的民主民族的一些基本提法。對於第二個目標，本文的努力仍屬初步，仍待努力。至於第一個目標，我想已有的討論已足夠讓我們提出一些導出性的問題了。第一個問題：「張文」的民族主義論述是不是台灣現在進行的新興民族主義的理論表現？當然希望它不是！但人們都要暫時壓抑各自的希望與價值問一

問自己這一個問題。對於這一問題的解答不在本文的企圖內。第二個問題：這樣的「新的」民族主義論述，如「張文」所表現的，和「舊的」國民黨化的民族主義論述有何不同？它真的是新的嗎？還是新瓶舊酒？假如這兩者並無實質差別，那麼我們真的只要滿足於新的標籤，而繼續經歷同樣的內容嗎？由於這牽涉到每個人的價值判斷，所以也請每一個人自己回答。第三個問題：這樣的民族主義論述將帶領我們到什麼地方去？我不知道。一個更民主的社會嗎？絕不是的。

在「張文」裡被扭曲壓抑的幾位理論家裡頭，有屬於社會主義的霍布斯邦與安德生，有屬於自由主義的葛茲和涂爾幹。儘管他們屬於不同的理論和政治傳統，但他們在反族群民族主義的立場上是一致的。但是張茂桂（1993）、吳乃德（1993）、林忠正與林鶴玲（1993）……等以自由主義者自居的知識份子的論述，却都秋風落葉地捲向族群甚或巫毒民族主義方向，這是為什麼呢？關於這個有趣的問題，我沒有答案。如論文一開始所交代的，這個問題的有效解答必須靠一個包含歷史、心理、政治、社會、經濟、文化、與個人傳記等取向的全面經驗研究，方可竟其功。

然而，在本文的架構之下，我們仍然可以進行一些理論層次的分析。我們可以問一個這樣的問題：在自由主義的眾多派別和支流中，是否有一種自由主義，它和族群民族主義之間有韋伯所謂的選擇性的親近？假如這個特殊的自由主義傳統和族群民族主義之間的確存在某種親近性，那麼我們至少可以說：台灣的自由主義傳統是一特殊的自由主義傳統，容易接受——或無法抵抗——族群民族主義。

三、為什麼放任自由主義無能拒斥族群民族主義？

從資本主義和民主的關係這一根本問題而言，自由主義可分為兩大陣營：**放任自由主義**（libertarian liberalism）（或市場自由主義）與**進步自由主義**。前者的理論核心命題是資本主義的發展必然（或有時需要「一些時間」）引領至民主；而後者則認為這兩者之間的關係極

具問題性。放任自由主義的理論代表是洛克、功利主義者邊沁、米爾，以至於當代的海耶克與諾哲克 (Nozick, Robert)。他們的哲學人類學的基礎是笛卡爾式的個人，原子化地面對世界。個人是自我構成的而且是自我擁有的，與他者（他人與自然）的關係完全是交換或工具關係。因而所謂社會的核心機構是市場，家庭則是這種市場中的男性悠力西斯的情感伊大卡，在那兒獲得女人與小孩情感的充電，再「出去」到市場上和其他經濟人「交換」²⁴。家庭與生產領域都被劃歸為「私領域」，取得某種自主性，拒絕公共論述的介入，而成為支配的城堡 (Bowles and Gintis 1986:17)。因此，社會中的主體是資產擁有者，即男性布爾喬亞，這可以從洛克的「民主」理論，以及西方的民主發展史上看得很清楚：只有財產擁有者才是公民。在這樣的公民的定義下，放任或市場自由主義所關心的自由其實只是消極的自由，保衛他作個人選擇的權利免於行政權的干預罷了 (Mead 1964:150-170; Nauta 1992)。所以主體也者沒有任何社會性，只是市場交換者和「自主的權利承載個人」(autonomous right-bearing individuals)而已。換句話說，所謂主體只是經濟與司法—法律主體罷了。這樣子的自我是一極度貧窮化的自我，沒有道德內容、沒有社會性、也沒有真正的個性²⁵。成年有資產的男性能做自由選擇的領域即是市民社會，它的對立面是國家。早期的市民社會論者因此都是契約論者，冀望將國家拘限在一定的契約條件下，不過問經濟事務，只提供資本累積的再生產條件，諸如：公共投資、財產權的維護、階級鎮壓，以及國境安全等等，亦即國家退出市民社會。放任自由主義的民主不僅接受階級區分，而且是以階級區分為基礎成立的。這種民主，用邁克非爾森

24. 將市場自由主義的主體類比於荷馬《奧迪賽》裡的悠力西斯的靈感是得自阿多諾和霍克海默對於這本書的分析 (Adorno and Horkheimer 1944:43-80)。

25. 羅斯 (Rawls, John) 是自由主義最細緻的倫理理論家。他的「無壘礙的自我」(unencumbered self) (即，前溝通的自我) 和「去本體化的道德」(把程序性質的權利置於實質的善之上) 遭受來自社區派的激烈批評。關於這個論戰，以及哈伯馬斯的「折衷」立場，請參考 Benhabib 1992:68-88)。

(Macpherson 1977:23-43) 的名詞，是「保護性民主」，保護私有財產與自由市場，否定平等的理念，或視平等為次要。效率、利潤、與「自由」取得至高無上的、不容質疑的「自然法」的位置。

台灣的自由主義大致而言是屬於這樣的放任自由主義或市場自由主義的。澄社，台灣自由主義者最大的集結，在 1991 年出版了它的第一篇「澄社報告」，題為《解構黨國資本主義：論台灣官營事業之民營化》，是澄社在經濟政策上的集體立場宣言，也同時是標準的放任自由主義的宣言。在這本書的結論中，有如下這段文字：

一般而言，民營化的主旨在縮減政府干預範圍，追求價格機能的充分發揮，使私人的經濟活動有如受到一隻「無形手」的導引與節制，可以達到優勝劣敗、去蕪存菁的篩選作用，使資源的利用趨向最有效率的境界。自由市場體制並不完全排除政府介入經濟活動，只是必須基於市場失靈的特別狀況……（陳師孟等 1991:267）

根據放任自由主義，市民社會中的「看不見的手」會「自然的」對社會秩序（或「供需」）做調整。因此，放任自由主義有兩大噩夢：行政權對經濟領域的規約（regulation）企圖，以及任何威脅私有制或資本順利累積的社會集體（例如，工人階級、環保運動）。不可否認的，放任自由主義對任何「市民社會」中的直接政治參與都是非常戒慎恐懼的，對他們而言，這是「政治過熱症」，是病態現象。任何的政治積極性不管來自哪裡（例如，主義、領袖、國家、階級、社運、社區）都不是可欲的。但這之間有差別，對放任自由主義而言，階級運動、環保運動、社區自決運動、甚至自由民族主義運動，只要當它們對資本進行挑戰，它們要比不對資本挑戰的極權主義還要來的不能容忍。因此，巫毒民族主義的、威權主義的、和極權主義的運動，反而有時能被自由主義容忍，只要它們不攻擊建立在私有制基礎上的經濟秩序（Marcuse 1988:21）。而法西斯的集體主義在理論上和歷史上也不必和「自由主義經濟」有扞格之處，只要後者不做「自由主義政治」

之衍申，而這是可能的 (Gowan 1994:121)。歷史上很多極權或威權政體並不乏高度的資本主義自由市場，或自由主義的「財經內閣」。

因此國家的角色只是被安排在維持資本持續穩定的累積的再生產條件上，而不能夠制度性的積極進行規約經濟的活動。放任自由主義所講的「私人」、「經濟人」，或「民」，雖然表面上是無階級性的指稱，實際上，不外乎指的是在一定階級形構中的資本家或潛在資本家。所謂自由市場的生產與流通的效率必須建立在一定的社會秩序上：資本擁有者和出售勞動力者兩階級之間的矛盾必須被壓抑下來。這個階級間的不平等，韋伯看的很清楚。他指出：在資本主義社會中的工人並非自由的，而只是形式上的自由，因為他們是在絕對不平等的契約構造情境下，進入到勞動力的「自由市場」中的。這種運作必須透過國家及法律 (Weber 1978:729-730)，因此，歷史上看，假如主義領袖國家能夠維持一「社會秩序」而保障自由市場的話，放任自由主義者是隨時可以「選擇」和他們妥協的。放任自由主義可以和父權的專制的國家機器並存，而不一定需要有民主。因為，一個父權的政治權威不但可以答應不干預市場，也可以由上而下「給予」各種權利。哈伯馬斯在討論這種自由主義的問題時，即指出法治和福利國家這兩者原則上可以在沒有民主的情況下存在 (Habermas 1992:10)。二十世紀裡的確有很多基於種族主義或民族主義的威權或法西斯國家能夠和放任自由主義並存無礙，因此，理論上與經驗上皆然，資本主義和民主並無邏輯上的必然因果關係，而放任自由主義也未必不能和族群民族主義共處一丘。但是，這不是說放任自由主義和族群民族主義或任何形式的集體主義間有任何理論邏輯上的互導性，放任自由主義者在歷史上和極權、威權政權的合作其實較少出於「選擇」而較多是出於「被迫」；因為在他們的詞彙裡，政治參與只有最狹窄的意涵：投票。而「投票」，這個放任自由主義的最核心的政治設計，所根據的是最狹隘的「公民權」概念，把人的社會性剝奪掉，而代之以原子化的、抽象的、普世性的平等，與這樣的平等縮連在一塊兒的是私秘性 (secrecy) 與

隔絕 (isolation) 概念，而非公共討論 (Schmitt 1985:10-17)，所以放任自由主義在現實上有可能催促介於國家與個人之間的民主中間階層（即經驗社區與結社）的瓦解，而置個人赤裸於國家與市場之輻射之下（關於這個民主中間階層在社會理論中的討論，請參考 Gouldner 1980:363-372）。德國二〇年代的威瑪共和時期的自由主義憲政實驗的失敗，以及其後的法西斯主義的驟興，不可說不和整個德國市民社會的解體有密切的關連；漂浮的原子化個人最易成為法西斯吸塵器的對象 (Kornhauser 1959; Arendt 1958)。所以放任自由主義者雖然反對專制、極權、與任何形式的政治宗教化，**但他們缺乏必要的手段與資源保衛他們所宣稱的價值**。這是放任自由主義最大的矛盾與弱點。

放任自由主義者經常給他們自己找到理由辯護他們為何犧牲民主（甚至包括最形式意義的民主），以獲取資本（或「自由企業」、或「投資環境」）的持續發展，他們的理由是某種「自然法」：只要純屬經濟意義的資本主義生產方式能繼續下去的話，長期而言，終會帶來政治上的自由民主。因此，就這個意義而言，放任自由主義者其實是真正的教條主義者和目的論者，他們攻擊某種馬克思主義的「底層與上層說」與「最終分析說」，但他們本身却是這種教條的信仰者。「看不見的手」、「經濟人」等概念，可以是有啓發性的研究工具 (heuristic devices)（如韋伯意義下的理念類型），但在放任自由主義者的頭腦中，它們有了本體論的存在。就現實政治而言，由於他們把一些自然法的範疇當作市場秩序的最後保障，並且推而擴之，當作自由民主的最後保障，放任自由主義者便把捍衛自由民主的武器繳交出去了。根本的問題是，他們相信自然演進，而不相信人的**自主社會行動** (Marcuse 1988:13; Hobsbawm 1992b:64)。

因此，放任自由主義和族群民族主義雖然表面上似乎是兩種截然對立的理念體系，但是由於它們在一根本點的相似——對政治化的個體以及中間層次的經驗社區的否定或忽視——他們是可能和威權領袖國家共存的；後者能同時作為擁護激進自由市場信念的放任自由主義

和擁抱生命共同體的族群民族主義的政治代表。透過威權領袖國家作為中介，放任自由主義和族群民族主義因而表現了選擇性的親近。

正因為看到了這些根本問題，進步自由主義者在民主的條件及危機的看法上對於放任自由主義有很深刻的批判。這個傳統包括：涂爾幹、杜威、米德、漢娜鄂倫，以及當今的社區派及新涂爾幹主義者〔例如，Bellah et al. (1985)〕，並可上溯其理念先河於青年馬克思（見 Draper 1977:31-59）、傑佛遜、盧梭以至亞里斯多德。對於他們而言，民主並非一契約構造，而其終極保障也非自由市場，而是在自決的、自主的社區或公共（the public）中。只有民眾透過自省的倫理價值與社會實踐，真正的民主才可能被維繫。不同於放任自由主義所說的財產或司法決定公民身份，在進步自由主義思想中公民身份是經由社會政治實踐（praxis）取得並時刻維繫的，社會中的主體因而不是經濟的布爾喬亞而是政治的公民。**公共論壇**，而非市場，是主要的民主制度（Nauta 1992）。主要的活動不是交換或工具性活動，而是公共論述。自由因此不是放任自由主義所強調的消極自由，而是積極自由（positive freedom）。在此，權利（right）和權力（power）結合在一塊了；公共參與者藉與他人的社會溝通與互動解決了公共事務也豐富了他們的自我。由於每個人的社會參與的不同、結社的不同，真正的個性性才得出現。因此，自由也者對於進步自由主義者而言，不是消極的免於這個免於那個的權利，而是自治的積極參與（Taylor 1989:178）。這即是邁克非爾森所說的「參與性的民主」。政治也者，不再是政黨政治或國家之同義詞，而是公眾。杜威指出：每一個公眾就是一個國家（Dewey 1988:257）。

自由和平等也是分不開的。進步自由主義的民主理論並非建立於一個階級的社會，而恰恰是一個非階級區隔（non-class-divided）的社會。非階級區隔的社會是真正民主的前提，因為唯有每個人在經濟上不淪落到依賴的地步，才有可能在政治上參與，在道德上進步。傑佛遜沒有想像到一個只有「自由生產者結社」的社會；他承認私有財

產。但他認為每一個人都應當有他自己的生產資財，不管是農民還是工人。盧梭認為私有財產是一神聖權利，但只有小自營勞動者的適度的財產是神聖的 (Macpherson 1977:16)。進步的自由主義因此認為經濟領域的自由放任是反民主的，因為它藉自由之名剝奪了絕大多數人的政治參與的能力與機會。涂爾幹早在一百年前就說過真正的自由是規約 (regulation) 的結果：「我能夠自由只有在他人能夠被禁止以其身體的、經濟的優勢破壞我的自由的前提下」(Durkheim 1964 [1893]:3)。

對資本主義社會缺乏系統的階級分析，以及對於階級 (classes) 及性別作為社會動員的重要基礎的理論性沈默，是進步自由主義的弱點。但是這個弱點不當被用為否定它的其他進步意義的藉口，如很多傳統左翼所為。但我認為，進步自由主義對於階級與性別運動也會有貢獻，因為，即使是後者也需要政治自主的公民觀念與社區生活作為前提。長期以來，左翼論述中過分著迷於「權力」，形成了**道德詞彙的淘空**，也使得很多左翼運動者失去理想與熱情，而成為鬥爭與策略的犬儒。這是湯普森 (Thompson, E.P.) (見趙剛 1994a: 189-191) 所說的左翼運動中道德語言與詞彙的危機，這個危機的立即結果是缺乏想像與另類世界觀，而在「鬥爭」當中成為了資本主義意識型態的反射。我認為進步自由主義應可以和各種社會運動、人民民主、邊緣戰鬥形成一種連線對抗各種反民主反進步勢力。從本文可見，進步自由主義的理論與規範性詞彙在抵抗批判巫毒民族主義時，是有可能有相當大的潛力的。

進步的自由主義和放任的自由主義都 (至少理論上) 反對專制、集體主義、政治浪漫主義與傳統主義，都反對各種形式的實體暴力，都反對革命。他們之為「自由主義」在於都共同的反對保守反動主義，也都反對社會革命路線，但除了這些否定的共同點之外，他們之間幾乎在各重要的預設與實質內容上都有很大的差異。台灣的自由主義傳統向來都是由放任自由主義所主導，根本上缺乏進步自由主義論述的

傳統；而沒有後者的理論與規範性詞彙，前者就算是爭取民主自由，也只能以個體化的權利論述出現，根本無法（或不願）產生社區的、公共的集結與論述，以對抗政治權力壟斷者或僵化的體制。

因此，放任自由主義也許由於其對個人自由的崇拜，使得它在原則上、理論上和族群民族主義有貌離之處，但在策略與實踐的層次上這二者則可能神和，特別是當一個新興的族群民族主義運動的主體是放任自由主義所鍾愛的中產階級，而這個運動又以打倒舊政權與建立「自由市場經濟」為號召。而不管是真的信仰，或是藉口，放任自由主義者對於他們和族群民族主義運動的結合關係，可以用策略加上目的論來自圓其說：「只要市場經濟能維持的話，長期而言，民主總會有到來的一天；由於這個族群民族主義支持市場經濟，因而我們支持族群民族主義即是支持民主。」這個異常犬儒的自圓其說，如前所分析，包含了幾個要件：(一)資本主義與民主的必然因果關係；(二)狹義的民主概念；以及(三)對各社會集體的民主介入的不信任。於此，我必須說，在行政權力日趨集中、民族主義論述宗教化、政治美學化甚囂塵上的今天，台灣的自由主義者的緘默（上焉者）或「策略」（下焉者）都將無法向歷史交代。

到目前為止，本文大致停留在理論論述層次，亦即，文本層次的分析。我指出了台灣社會科學界的某些論述對於新興民族主義進行反動的理论化工作，也指出了這一我所謂的巫毒民族主義論述和台灣自由主義的特殊傳統有難以切割的關係。那麼然後呢？我們該如何做呢？我們所不要的東西假如相對地弄清楚了，那麼我們要的東西呢？這即是實踐的問題了。**實踐必須有一歷史感**，理解過去的實踐的挫敗與累積，理解現在的位置與危機，這就必須從文本進入現實脈絡（context），這就必須先挑戰族群或巫毒民族主義者的歷史書寫。唯有戴上新的歷史眼鏡，「我們」才能看到屬於我們的多種可能的行動著力點。



四、歷史與實踐：我們怎麼走過來的，將走到何處？

「黨外運動」現在被政治地建構為以民進黨主導的台獨運動的「前身」，似乎這兩者只是同一件事情在歷史中的兩個名稱罷了。這兩者之間當然有連續性，但恰恰是在這個連續性被選擇性地凸顯過程中，同樣有意義的不連續性則被掩蓋掉了。我要尋找的是這個不連續性，以及其可能的意義。

五〇年代到七〇年代間的「本省」與「外省」知識份子共同參與的《自由中國》、《文星》、《大學雜誌》，在任何標準上，都不能說是台灣現今的民族主義觀念上的前身，雖然二者之間有歷史偶然性（contingent）的連帶。這些雜誌（那時唯一可能採取的運動形式）是政治自由主義者²⁶的論壇與集結，而且就它們和中國民族主義者（例如胡秋原、徐復觀）以及新儒家之間的緊張關係而言，它們一定程度上是反民族主義或國粹主義的（例如，殷海光 1984: 165-185; 375-383）。隨著七〇年代的本土化政策及選舉政治的開展，「本省籍」人士開始不但在體制（即，國民黨）內開始佔一席之地，也同時在體制外的反國民黨運動中取得絕對優勢主導位置。一直到 1986 年民進黨成立前，站在「黨外」這把小傘下頭的，主要還是自由主義者和社會主義者（一般

26. 這裡的「政治自由主義」一詞是很含混的指稱，並不指涉一個意識型態界線鮮明的團體，而是泛指在這段期間，非（反）左翼、非（反）保守體制的中間政治力量；可能展現在學院論述，也可能展現在實際政治論述。「含混」有歷史的原因。在那個時代，任何著述與行動不得不與當局的立場產生某些妥協，或大量採用當局的意識型態修辭，以非常迂迴的方式進行微小的思想與行動的空間的突破。因此，對於這個時期的反體制意識型態，必須有一非常巨大的詮釋學工作才能有更進一步的釐清。此外，在這個自由主義的陣營中的分裂與結盟，以及各自與當局的關係又往往錯綜複雜，也無法根據各自的理論構造與源頭進行推估。例如，在現在的政治光譜看來是放任自由主義的政治版本的發言人殷海光反而與國民黨當局產生很大的緊張關係，而承襲自美國實用主義的進步自由主義的胡適反而後來和當局妥協了。這都不是僅以理論邏輯能解釋的。另外，我並不暗示現實政治是根據理論或意識型態進行的，多種因素（特別是權力）必須被考慮；雖然我也不認為理論或意識型態完全是權力的自圓其說，而無相對自主性。

稱之為「夏潮」)，雖然後者是少數。他們在行動與論述上所挑戰的對象是黨國以及戒嚴體制（象徵地集中在「警總」），所爭取的是各種自由主義傳統所肯定的自由 (liberties) 或馬歇爾 (Marshall 1950) 所謂的近代歷史上的兩種公民權利——民權 (civil rights) 與政治權。前者例如，言論自由、集會自由、司法獨立；後者例如，政治參與、人民主權、以及自決。從 1970 年代末到 1980 代中期，幾乎所有重要的對黨國的挑戰都是在政治自由主義而非族群民族主義的框架下進行的，這些挑戰包括余登發事件、高雄事件（別忘了那天的活動是在紀念民權日的象徵脈絡下進行的 (蔡同榮 1987:224)）、陳文成事件、江南事件。另外，本來是 1983、85、86 黨外人士參選的共同政見，後來也列入民進黨黨綱的「台灣前途應由台灣全體住民決定」(陳芳明 1987:274-5)，雖然和往後的族群民族主義，甚或其「最高階段」——巫毒民族主義，有社會心理學上的連帶，但不能說這兩者之間有必然的概念上的連帶。前者曾有可能導向追求「公民的自決社區」(self-determining community of citizens) 的民主共和主義理想，因而這個「自決原則」在民主共和傳統闕如的台灣社會可以是進步的表現。同樣的也可以說，那時的大眾選舉活動中的口號「台灣人出頭天」，不可否認的有追求政治參與、人民主權的「翻身」意涵在其中。突出記憶社區（例如，俗民宗教與系譜）的族群的認同政治在那時雖已存在，但並沒有成為運動中象徵與論述構造的主線，這個共享某一超越地域的傳統的信念只能說是霍布斯邦所說的原型民族主義 (proto-nationalism)，而非民族主義本身 (Hobsbawm 1990:46-79)。

現在流行的歷史建構是：台灣族群民族主義等於民進黨等於黨外等於台灣四十多年來民主運動。這是太粗糙的歷史觀。任何關心台灣民主與進步前途的人也許要問的是：「自由主義和族群民族主義在這幾十年的不同階段上，各有什麼樣的關係？而這之中的消長關係對於台灣的民主前途又有何影響？」人們經常很容易把現在的著迷時空錯置地讀進歷史中，即使是很近的歷史²⁷。這樣的讀、寫歷史完全是從

菁英的立場出發，不能社會史地「由下看」一般民眾的意識及價值定向的存在及變化，因此，也不能分辨人們的行動到底是攻擊巴士底獄（出頭天）或是膜拜圖騰祭塔（共同體）？背景音樂到底是九號交響樂或是華格納？

這個黨外運動在 1980 年代下半，結了兩個果子——蜂起的各種社會運動和民主進步黨。以「民主進步」為黨名，其實正反映了 1986 年成立的她，仍承續，或至少不願決裂於早期黨外的自由民主傳統²⁸。隨著 1989 年中的遠東化纖工會的罷工的失敗，台灣的社會運動的「黃金期」告一段落，而同時，假如不是更早的話，整個現實政治論述的重心從自由主義轉向到民族主義。這可從 1988 年左右統獨議題開始在台灣工運中取得焦點位置看得很清楚。單一民族的認同政治凌駕了利益政治，「去分化」的 (de-differentiated) 老百姓或「人民」取代了權力與權利實體的公民。抽象的國族國家的「共同體」神明被兩黨搶著供奉，而同時經驗的真實社區—社會運動—跌入冥河。在 1990 年代巫毒民族主義論述（如「張文」）甚囂塵上之時，自由主義的詞彙與論述同時急速退潮。各種感情超載的、缺乏實質指涉的字彙與象徵，諸如，「共同體」、「台灣人」、「土地」、「蕃薯」、「本土」、「台灣米」、「台

27. 拒絕將過去現在化，是誠實的學院史學的最重要的存在價值。雖然學院歷史寫作和政治學向歷史寫作都和意識型態有糾纏不清的關係；兩者的區別是程度的而非種類的。但，跟隨韋伯（1949）以及湯普森（參考趙剛 1994a:171-172），我認為誠實的史學寫作的確有抗拒個人所意識到的動機的努力，而較那種「宣傳史學」值得尊敬。因此，的確有好史學和壞史學之分。而很多後現代主義者將它們都僅視為權力意志的展現，是錯誤的。阿多諾與霍克海默說「所有的客體化[或異化]都是一個忘卻」（Adorno and Horkheimer 1944:230），即是指出歷史與解放的關係。

28. 謝長廷是一個很具候性的例子。雖然他在 1987 年（或稍早）已提出了一屬於族群民族主義的重要概念「命運共同體」（community of fate），這一曾被政治浪漫主義及德國民族社會主義頻繁使用的概念，但他也還同時說了如下進步的、開闊的、有世界觀的話：「一個民主化的社會，可以團結大陸跟台灣追求民主進步的人民，不但如此，台灣的人民也可以跟世界追求和平民主進步的人士團結起來，團結起來後，我們就可以把台灣問題變成世界問題的一部份。台灣要努力成為世界進步運動的一環……」（謝長廷 1987:248）。這樣的論述，在九〇年代的两黨或三黨中已變成絕響。

灣話」等等，被當成圖騰膜拜；把應有責任倫理、公共交代 (accountability) 的政治活動轉化成宗教性的、美學化的活動；把利益政治與多元認同政治轉化成單一化的部族認同政治。在這個班雅明 (Benjamin, Walter) 所說的政治美學化的過程中，由黨外和社運在七〇、八〇年代所慘淡經營出來的個人與特殊集體的公共參與皆被去分化的「人民」或「共同體」所取代。這個新的集體崇拜——不管是以國民黨的「生命共同體」或民進黨的「命運共同體」之名——不但壓迫激進民主與社會運動，更對古典政治自由主義的個人主義、法治、公民權與其他權利論述進行壓迫。我們必須記得：淋漓盡致地強調「人民」、「老百姓」、「共同體」或「父老兄弟姊妹們」的，從來不是西方自由民主憲政體，而是墨索里尼、希特勒、與蔣介石的政黨。

從新興民族主義的一個理論家的觀點，這段歷史的轉變也是清楚不過的，雖然也當然是以肯定的口氣與立場作如下敘述的：

台灣的政治反對運動，長久以來，一直有兩種纏繞的特質。一是追求民主化，另一是追求台灣化。…1991年5月台獨言論禁忌突破後 [按，指獨台會事件]，建立新國家、台灣共和國，也是台灣化的極至表現，在反對運動中似乎已壓倒了只要求中華民國民主化或實行政黨政治「而已」的主張。這可以從民進黨通過「台獨黨綱」作為一分水嶺。(張茂桂 1993:244)

九〇年代的台灣人民果真如「張文」所說的都在熱烈的追求「共同體」、追求「正名」嗎？不盡然。在某種程度上，「張文」的確可說是某種保守群眾心理狀態的喉舌，但這個喉舌偶爾也加上「張文」的花腔，渲染之、誇大之，這本來就是民族主義知識份子扮演帶動唱的角色。但除此之外，不可不注意的是，九〇年代台灣民眾也有另一種聲音，想要表達，但苦無喉舌，而就算嘶吼出來，也被剪刀糰糊竄改之，這個聲音即是一般人民「無力感」的夢魘和要求政治有力感的呼聲。低能的公共政策、荒誕的公共工程、惡劣的社區環境、不堪的選舉與政黨政治、「民族資本」的外移、以及在工作中與在日常生活中所

經驗到的種種剝削與支配……，讓愈來愈多的民眾要求有他/她們自己的參與，甚至逕行自己的管理。各種社區運動，乃至於各種民眾 call in 的廣播電台，凡此一切都是在具體的或癥候的反映一般大眾企求在政治上出聲與使力，能透過行動改變既存的生活與環境。當然，這些要求參與的呼聲，往往被體制內外的民族主義菁英「解釋」為追求政治的部落偶像。「張文」說社會運動是對「一種新的共同體的追求」（頁二七一），這是真正強姦民意。政治無力感是今天台灣社會的一大主要民眾苦悶，而巫毒民族主義者們以**威權的需求解釋**，來壓制人們對於自主政治力量的追求的聲音，而做「追求共同體」的解釋。這是馬庫色所謂的**壓抑性的反昇華**（repressive de-sublimation）工程的一重要部份，其目的，就是希望他們自己以及他們所擁護的民族主義政權能永遠壟斷政治，並且永遠把**利益政治與多元認同政治**壓在以「整體」為名的巨石之下。我們必須清楚的一點是：社會運動即是對於「整體」（不管是以「民族」、以「國家」、以「祥和社會」、或以「經濟發展」之名）所威權安排的秩序或威權定義的權利的反抗活動，社會運動不但不是對於共同體的追求，而恰恰是對於共同體的批判。台灣自從八〇年代後期由右派知識份子發起的「社運政治化」論述（即，以民族主義或國家主義論述收編社會運動論述），即是社運在九〇年代初幾成明日黃花的重要原因之一。把特殊性普遍化，把差異性同質化，把具體的社會利益滅頂於「民族國家利益」之下，即是九〇年代朝野兩黨一致戮力以赴的民族建造與國家建造的計畫內容。

禮失而求諸野。台灣真正的民主希望來自人民這些進步但微弱的聲音、利益、與欲望²⁹。左翼、社運人士、邊緣行動者、與進步的自由

29. 這不但不是民粹主義的立場，而恰恰是反對民粹主義式的將「人民」道德化、理想化的作法。將專制、極權、或任何反民主的體制的存在，排它地歸咎於某種「客觀的」權力結構，或進而歸於少數統治黨派或個人（如希特勒），是無視於根深蒂固於某些特殊傳統下的「人民」的反動意識型態或社會組織。阿多諾與霍克海默在《啓蒙的辯證》中所持的極權領袖與人民為一的論點雖然過於極端，但是今天談極權體制興起的人，已不再能無視於它的群眾基礎了（參考 Jay 1973:157）。

主義者，應該形成某種連線，一方面在理論上批判政黨、國家、資本與保守傳統意識型態對這種聲音與憤怒的壓抑性的巫毒解釋，另一方面以社會史的途徑幫助它們真實的表達出來。要幫助台灣人民出頭天；台灣人民需要真正的出頭天。當然，這樣的人民不應再是散眾，散眾是巫毒政治的組織前提。她（他）們應是，恰如馬庫色所言，自由個人的結社。

五、結論：正視危機，以民主民族作為另類出路

一種強調民族為有機整體、我族崇拜、與圖騰膜拜的民族主義在台灣出現了。這是各種政治光譜的民族主義中最反動與最危險的一種，我稱之為巫毒民族主義。它是民主、社會運動、階級運動、自主結社、公共領域、權利論述與多元文化的反命題，是一切批判的現代性 (critical modernity) 的否定，是反思性主體的消亡，因此，巫毒民族主義是理性乾早期的現象與原因，是一切啓蒙之子的謀殺者。但它的敵對者已不再是各種社會主義了，在九〇年代的台灣，後者幾乎是不存在的，它已近身以匕首刺向另一啓蒙之子—自由主義—的胸膛了。這個結合圖騰宗教、反動傳統、國家、政黨與「人民」的幽暗浮升，是造成當今台灣自由主義大撤退的原因之一，這是我所說的自由主義的危機，當然更是所有左翼的危機。

今天，巫毒民族主義論述針對台灣社會的病態而尋求一威權主義的代償。當它企圖將市民社會整合至國家與「民族」中，而形成一非理性的共同體時，它是在進行國家與市民社會的二分的「超越」³⁰。這

30. 在台灣，很多「市民社會」論述中的「市民社會」或「民間社會」事實上指的是福佬人的族群民族社會 (ethno-national society)。我倒不認為這是八〇年代中期它的首度引進者，如南方朔等，所意圖的。但它在往後的發展中的確演變為一族群民族社會的同義詞，而與「國家」（即，「外省政權」）對立（見趙剛 1994a:124）。要注意的是在九〇年代，「市民社會」的提法已漸漸消失了，而代之以「共同體」。Praxis International 的總編輯 Svetozar Stojanovic 就告訴我，蘇聯解體後的東歐諸國，也出現了很多「市民社會」提法，但這些「市民社會」事實上是「民族（主義）社會」；而「自由市場」（或民營化）也者，無非是強勢族群或「民族的」資本家所獨佔的市場。

個超越即是法西斯理論家海德格與史密特 (Schmitt, Carl) 所標榜的「完全國家」(the total state)；藉「完全動員」(total mobilization) 將社會生活全盤整合到「老百姓共同體」中 (Wolin 1990:89；Gowan 1994:118-122)。這個對自由主義的國家與市民社會的二元對立的超越克服，不同於馬克思主義的**積極的克服**，而是對馬克思的學舌嘲諷——**否定的克服** (negative overcoming)。此刻，左翼論述假如還僅僅拘限在超克國市二分，否定（而非內在批判）**所有自由主義的權利** 論述的話，那麼它的效果可能被極右派在現實上所篡用。

這篇論文毫不妥協的批判對象只有一個：族群民族主義，以及其極右高潮—巫毒民族主義；而對台灣的自由主義的批評仍然保留對它的關心與期望。台灣的自由主義若是能開放論述的空間，接納進步自由主義，作為自由主義的內在對話，進而思考台灣民主的危機的話，那麼左翼傳統所能指出的：「事情不會自己變好，集體公共行動是必須的」這一箴言，就必須進入自由主義的政治意識。霍布斯邦警告我們：假如我們不行動，那一定有人會行動的。「而最不幸的是，會採取行動的恰是**今天最危險的頹廢派現象**：右翼的、群眾煽動家的、仇外症的、民族主義政權，而這種政權對於自由主義和社會主義是**同等敵視**的，因為後兩者都代表理性、進步、與大革命年代的諸多價值。」 (Hobsbawm 1992b:64；黑體字的強調為後加的)

台灣自由主義的更深刻危機其實還不止是這個客觀政治上，以及理論結構或世界觀的問題，而是很多自由主義者的改宗。很多「前自由主義者」轉進到族群民族主義，更有人直接跳到族群民族主義的最高潮，即，巫毒民族主義。「張文」即是一明顯案例。這篇文章嘗試為巫毒民族主義奠定「理論」地基，所以要瞭解巫毒民族主義，或要解它的毒，就必須從這篇文章開始。所以選擇這篇文章並非因為其學術價值（如本文在第二節所證明的），而是因為它癡候性地反射了正在燃燒中的巫毒火焰。所以，解讀「張文」必須也是解毒「張文」；有必要指出它的理論上可能的現實效應。本文所指出的一重要論點即是：「張

文」的巫毒民族主義在現實政治效果上，有幫台灣的新興國族主義統治階級（包括台獨與獨台）把民族主義的兩面刃的屬於民眾的那一刃給繳械之嫌。這個巫毒民族主義是要把人民宗教化、「去政治化」，成爲新威權主義下亢奮的被動散眾³¹。

公民不存在，老百姓或「人民」才出現；沒有社區，才有共同體。這個以老百姓或「人民」爲名，以抽象共同體爲（想像的）基礎，以族群民族主義或巫毒民族主義爲信仰的「終極擔保」，當然現實上證明爲仇外、排他、與殺戮的擔保。台灣新興的族群民族主義當然還不可比擬於三〇年代納粹種族滅絕或刻在東歐、中歐進行的族群民族主義血鬥，但族群民族主義的發展非常有可能把台灣帶到這個地步。這兩年朝野兩黨，特別是在選舉動員時，把「外省人」建構爲一潛在「民族」敵人，也有了前南斯拉夫諸邦的兄弟屠殺（fratricide）的雛形了³²。台灣內部的族群暴力衝突以及外部的與中國大陸的矛盾衝突的危機非常有升高的可能，而最重要的原因是巫毒民族主義進行的自戀與準宗教性的崇拜活動，將妨礙多元認同社會的產生以及利益政治的理性發展。所有開放對話的可能性都在部落崇拜的圖騰禁忌中被壓制，而社會潛在的進步力量（即，社會運動、參與的公民與民主的社區…）與多元認同（階級、性別與族群…）因爲找不到出路，將持續的被群眾煽動家所導向與利用。巫毒民族主義對內的壓制性的整合主義的強

31. 這個「去政治化」，吊詭的，也是「完全政治化」。因爲，「人民」已和「國家」、「民族」完全銷魂了；三者已不再有分，此謂之「國家族」。因此，巫毒民族主義雖然否定了一種舊的私化主義，但卻忙不迭地豎起了一種新的私化主義，所不同者，前者是以家庭主義或自我主義爲本，而後者是以國家主義爲本。
32. 正在寫這篇論文時接到台灣友人的來信（10-21-1994）。他說這一陣子台灣發生了好幾次選舉暴力行動，值得注意的是其中出現了「反中國豬」、「反中共代理人」的話語。另外，陸委會主要也公開宣說中共的政策是先拉攏外省「第二代」、「第三代」。這位朋友認爲這是在對「民衆」做強烈的政治暗示：外省人等於中共，而反中共等於反外省人，或反之…。果真如此，這種政治已經非常巫毒化了。歷史上最慘酷的種族、民族間的仇殺的論述或象徵上的徵兆都起先來自視「他者」爲「非人」。豬非人，自明，而「共產黨」在台灣的反共教育中其實也早已取得了「非人」的位置了。唯有將被屠殺者先定義爲「非人」，極端歧視、暴力、與殺戮才能合理化。

化，表現在實體暴力的升高，對外則表現在「次」帝國主義的擴張欲望（陳光興 1994），而這個對內與對外的兩股力量正在合流中，這已成為可見的民主危機。

我在這篇論文中嘗試做的是為台灣的民族主義論述找出一條出路。我區分兩種民族主義，自由民族主義與族群（或巫毒）民族主義；我區分兩種 community，參與的社區與抽象的共同體；我區分兩種主體身份，參與自治的公民與自然主義的集體—老百姓；我區分兩種主權：經驗的主權與理論的主權。前者來自英美法進步自由主義傳統，後者來自德日法西斯傳統。前者的民族國家不見得對立民主，後者則必定是民主的反動。今天在台灣出現的重要民族主義論述恰巧是後者的表現。假如民主真的如朝野八方所宣說的為其所追求的目標的話，那麼我們一定得面對這一鐵的事實：巫毒民族主義和民主是決然矛盾的。這是一個二選一的情境；任何人宣說這二者能並存，則必然是非愚即誣。

我們不要在台灣島上的民族或族群進行分裂與仇殺，那麼我們當然需要一種團結（solidarity）。但是，我們並不需要任何的民族主義，甚至是自由的、進步的民族主義，作為團結的基礎。我們配要求更好的。我們需要的是真正的多元性的、公共參與的、在平等基礎上的團結，這即是民主民族。民主民族是一個包容性與多元性的論述場域，在這個論述場域中，自由主義的傳統權利論述和左翼的與進步的激進權利論述（階級、性別、族群、與各種邊緣論述）產生多元的創造性對話。自由主義的各種對國家或行政權力與個人自由（例如，言論、結社、司法正當程序）之間關係規範的權利論述，仍是非常有價值的人類文明共業，需要繼續保護維持。但是，如前所述，它的理論前提：抽象的個人主義、「市民社會」以及自然法的市場規律等，一方面自我剝奪了它抵抗波拿巴主義國家的能力；另一方面也合理化了階級的剝削，合理化國家在分配正義上的無能。當然，我們不當因為這些自由的（目前的）片面性與階級性而完全否定它們的價值；相反的，我們

應當力求它們在市民社會中的徹底（即，激進）的實現。

另外，這個自由傳統的權利論述對於很多重要社會領域的權利論述（例如婦女、少數族群，邊緣團體、未成年人……）的漠然，更需要左翼的和進步的論述積極介入，只有後者的介入，民主民族才可能有其真實的團結的基礎。在這個民族的團結中，每個人都得以免於物質與精神的匱乏、得以自由、得以發展自我、得以理解與吸收別的民族的价值，參與並貢獻於別的民族。然而，這一切積極與消極的自由的發展的前提是免於匱乏的自由、免於異化勞動的自由。今天在台灣談民主，不能不注意絕大多數的工人、農人、低層服務業的人們、中下階層的婦女，在各種生活的壓力下，根本無法有足夠的物質條件與心智條件來進行民主的創造。一個缺乏激進權利論述的社會是不可能擁有真正的民主的，而「民族主義的團結」在一個階級區隔、性別壓迫、族群歧視的社會中也將只是包裹剝削與支配的偽善糖衣。

因此，民主民族的團結的基礎是激進的民主過程，而非如「民族主義的團結」僅是以認同政治為基礎。認同政治同時必然也是區分政治（politics of difference），強調特殊性、異質性、與地域性，而與普世性、同質性、與都會—國際性產生對立之緊張。在這些點上，民族主義的認同政治和後現代的認同政治在理論邏輯上有部分合流之處，雖然前者是以「民族」為單位且預設一特殊的國家綱領，而這些皆為後現代左派所激烈反對。這個從傅科、布希亞、德西達以降的左派後現代敏覺（postmodern sensitivities）——視理性文化（團結的、普世的、或社會的）為具壓迫性與抹殺特殊性之同質化與規約化之「微視權力」之網，而尋求激進的逃逸路線，強調身體、特殊美感、情慾經驗、觀點化知識、以及德西達所謂的「差異的嬉戲」（play of differences）——凡此固然有其對理性文化之過度（不管是資本主義或史達林主義）有敏銳的洞視，但不應取代社會理論的對普世過程所提出的觀察與批判，以及其規範性的語言，例如團結和相互依賴（interdependence）。因為就算我們將民主化約為各個人的美感經驗的解放，我

們也需要討論它的形成條件及代價，更何況民主所關涉的各種權利與利益的分配，更需要把普世性的批判論述再找回來。民主民族即是一方面企圖在資本主義的同質化過程中維護文化的多樣性與豐富性，但另一方面進行「平等」與「團結」的持續鬥爭。就台灣的現狀舉例而言，原住民的文化應維持且發揚其特殊性，但原住民也應進入關於他們利益與權利的普遍對話，同理也適用於所謂外勞。多元文化主義 (multiculturalism) 是不夠的，我們要的應是激進民主的多元文化，而這即是民主民族，它是一個沒有先驗疆域的對話領域，普遍性與特殊性在此獲得調和，國際性與地域性在此互動。因此，應再度將普世性對話及其規範性語言再度帶進來左翼理論對話。如果只是偏頗的「慶祝差異」 (celebrating differences)，左派語言和右派民族主義語言的差別將有可能被模糊掉 (Antonio 1995:28-29)。

此外，左派在進行其差異政治時，不得不面對的一根本問題是：儘管我們可以慶祝生活方式、族群文化、「社區」文化、或性偏好的差異，但我們在什麼基礎上可以慶祝階級的差異？我們能想像一種沒有剝削和宰制的階級差異嗎？ (Wood 1990:76)。因而，激進的民主民族勢將不能迴避階級的問題，而所謂將團結再拉回對話，也即是說要將階級問題再拉回對話。

討論至此，很清楚的一點是：不管是哪一種的民族主義論述在激進民主民族中都找不到它的位置的。在這個民主民族的論述場域中，沒有任何團體與認同能壟斷公共論述的，而「民族主義」論述，由於它將「我們」這一全稱範疇拉高到全國層次，非常傾向視自己為合法性最高，或最重要的公共論述，在利於它的情境下，它將壟斷公共論述。因此，我們要抵抗民族主義論述進入到民主民族中；而當它進入到民主民族取得霸權時，即表示民主民族已退化到自由民族主義了。

我們不需要自由民族主義或民主民族主義，就像我們需要科學但不需要科學主義一樣。我們可以成為民主民族的一參與者，但不必成為民主民族主義者。自由民族主義在歷史上的失敗，是因為任何民族

主義所最終依賴的某種集體象徵與集體心理分析層次的欲望，往往在危機時、社會巨變時，有很大的可能性轉化成壓迫性的巫毒民族主義。因此，真正能取代巫毒民族主義的不是自由或民主民族主義，而是**毫不妥協的民主**，以及經由民主過程所建立的團結。這個團結體，即是民主民族。而任何種類的民族主義都有依據「族群」或「民族」的切線而將人民分裂的傾向。對於有些左翼的朋友，相信民族主義和民主能和諧共生的，我必須提出以上質疑。雖然我承認自由民族主義相對於族群民族主義而言，為一進步現象，但對於激進民主而言，它是一大退步。它永遠與激進的民主隔了一不可跨越的鴻溝，但却不難滑落到族群民族主義，或更不堪的，巫毒民族主義。

大家不能忘記，蔣介石的國民黨就是巫毒民族主義黨，難道我們必須要經驗同一齣鬧劇（或悲劇）兩回，才能接受教訓嗎？

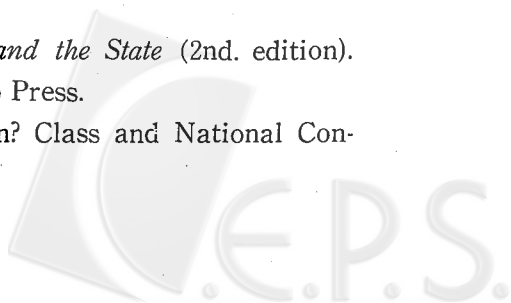
至於那些一方面認為「新的」民族主義和「舊的」民族主義之間沒有連續性，且代表一「民主」與威權對立之斷裂現象，另一方面却覺得這篇文章只是針對特殊文本或個人的批判，而與他自己無關的人，我必須明白地告訴他：「這個故事說的就是你！」(De te fabula narratur!) (Marx 1977:90)

參考書目

- 王甫昌，1993，〈省籍融合的本質——一個理論與經驗的探討〉。頁五三至一〇〇。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 吳乃德，1993，〈省籍意識、政治支持和國家認同——台灣族群政治理論的初探〉。頁二七至五二。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 林忠正、林鶴玲，1993，〈台灣地區各族群的經濟差異〉。頁一〇一至一六〇。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。

- 洪鑣德，1993，〈多元民族的和諧共處〉。頁一九九至二三二。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 胡台麗，1993，〈芋仔與蕃薯—台灣「榮民」的族群關係與認同〉。頁二七九至三二五。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 島嶼邊緣群，1993，假台灣人專輯。《島嶼邊緣》，台北。
- 殷海光，1984，《殷海光先生文集》。台北：桂冠圖書公司。
- 陳光興，1994，〈帝國之眼：「次」帝國與國族—國家的文化想像〉《台灣社會研究季刊》，17:149-222。
- 陳芳明，1987，〈台灣自決與北京對台政策〉。頁二七一至二七九。收於張富美編《台灣問題論文集》。台灣出版社。
- 陳其南，1992，《公民國家意識與台灣政治發展》。台北：允晨。
- 陳茂泰，1993，〈台灣原住民的族群標幟與政治參與〉。頁一六一至一八六。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 陳師孟等，1991，《解構黨國資本主義：論台灣官營事業之民營化》，台北：自立。
- 張茂桂，1993，〈省籍問題與民族主義〉。頁二三三至二七八。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 張茂桂等，1993，《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 趙剛，1994a，《小心國家族》，台北：唐山。
- 1994b，〈族群民族主義是啥米碗糕？評「台灣族群政治理論的初探」〉《立報》，10-21-1994至10-26-1994。
- 1994c，〈失敗的新台幣國族主義之旅：評「台灣地區各族群的經濟差異」〉《立報》，10-31-1994至11-5-1994。
- 趙剛、侯念祖，1995，〈認同政治的羔羊：父權體制及論述下的眷村女性〉，《台灣社會研究季刊》，19:125-163。
- 蔡同榮，1987，〈台灣的前途〉。頁二二一至二四二。收於張富美編《台灣問題論文集》。台灣出版社。

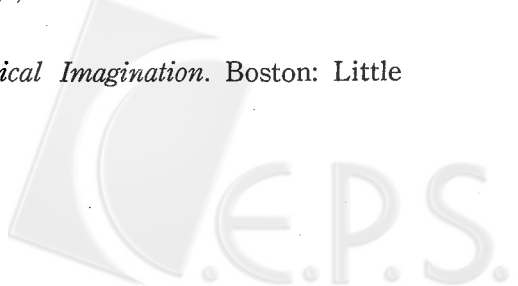
- 謝長廷，1987，〈民主、自決、救台灣〉。收於張富美編《台灣問題論文集》。台灣出版社。
- Adorno, Theodor and Max Horkheimer. 1944. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
- Alejandro, Roberto. 1993. *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*. New York: SUNY Press.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Antonio, Robert J. 1995. Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History. *American Journal of Sociology*. Vol 101(1):1-43.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books.
- Bellah, Robert N. et.al. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.
- Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- 1992. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Berger, Stefan. 1994. Nationalism and the Left in Germany. *New Left Review*.
- Bowles, Samuel and H. Gintis. 1986. *Democracy and Capitalism*. New York: Basic Books.
- Breuilly, John. 1993. *Nationalism and the State* (2nd. edition). Chicago: University of Chicago Press.
- Colley, Linda. 1986. Whose Nation? Class and National Con-



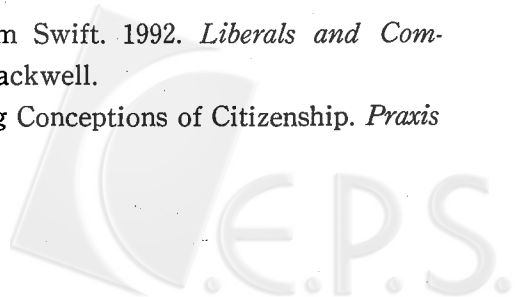
- sciousness in Britain 1750-1830. *Past and Present* (113): 97-117.
- Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- Dewey, John. 1988. *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. Volume 2: 1925-1927. *Essays, Reviews, Miscellany, and The Public and Its Problems*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Draper, Hal. 1977. *Karl Marx's Theory of Revolution*. Vol. 1: *State and Bureaucracy*. New York: Monthly Review Press.
- Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- 1965. *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*. New York: Free Press.
- 1973. Individualism and the Intellectuals pp.43-57 in *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings*. Robert N. Bellah (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- 1986. *Durkheim on Politics and the State*. Anthony Giddens (ed.). Stanford University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Geyer, Michael. 1992. The Stigma of Violence, Nationalism, and War in Twentieth Century Germany. *German Studies Review*: 1992 (Winter):75-110.
- Giddens, Anthony. 1978. *Emile Durkheim*. New York: Viking



- Press.
- 1981. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*.
Vol. 2: *The Nation-State and Violence*. London: McMillan.
- Gouldner, Alvin W. 1980. *The Two Marxisms*. New York: Oxford University Press.
- Gowan, Peter. 1994. The Return of Carl Schmitt. *Debatte* No.1: 82-127.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen. 1992. Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. *Praxis International* 12(1):1-19.
- Herf, Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992a. Whose Fault-line Is It Anyway? *New Statesman and Society*. pp.23-26. 24 April 1992.
- 1992b. The Crisis of Today's Ideologies. *New Left Review*. No. 192: 55-64.
- Isaacs, Harold R. 1989. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Jay, Martin. 1973. *The Dialectical Imagination*. Boston: Little Brown.



- Johnson, Marshall. 1994. *Naturalizing Domination: Historical Perspectives on Nationalizing Institutions*. Unpublished Manuscript.
- Judt, Tony. 1994. The New Old Nationalism. *The New York Review*. May 26, 1994.
- Kedourie, Elie. 1993. *Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Kornhauser, William. 1959. *The Politics of Mass Society*. New York: Free Press.
- Löwith Karl. 1988. The Political Implications of Heidegger's Existentialism. *New German Critique* No.45.
- 1994. *My Life in Germany Before and After 1933*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Lukes, Steven. 1973. *Emile Durkheim*. New York: Penguin Books.
- Macpherson, C.B. 1977. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Marcuse, Herbert. 1954. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York: the Humanities Press.
- 1988. *Negations: Essays in Critical Theory*. London: Free Association Books.
- Marshall, T.H. 1950. *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl. 1977. *Capital*. Volume 1. New York:Vintage.
- Mead, George Herbert. 1964. *Mead: Selected Writings*. New York: Bobbs-Merrill.
- Mulhall, Stephen and Adam Swift. 1992. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nauta, Lolle. 1992. Changing Conceptions of Citizenship. *Praxis*



- International* 12(1):20-34.
- Nietzsche, Friedrich. 1994. *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palti, Elias Jose. 1993. Liberalism vs. Nationalism. *Telos* (95):109-126.
- Renan, Ernest. 1990 (1882). What Is A Nation? pp.8-22 in Homi K. Bhabha (ed.) *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Schmitt, Carl. 1985. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- Schwartz, Benjamin. 1991. Chinese Culture and the Concept of Community. in Leroy S. Rouner (ed.) *On Community*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Shils, Edward. 1957. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. *The British Journal of Sociology*. 8(2):130-145.
- Smith, Anthony D. 1992. Nationalism and the Historians. pp. 58-80 in Anthony D. Smith (ed.) *Ethnicity and Nationalism*. Leiden: E.J. Brill.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 1989. The Liberal-Communitarian Debate. in N. Rosenblum (ed.) *Liberalism and Moral Life*. Mass.,: Cambridge University Press.
- Telos. 1994. *Special Double Issues on the French New Right: New Right, New Left, New Paradigm?*
- Thompson, Jake. 1995. Christian Coalition Draws up 10-point Contract for Change. *The Kansas City Star*. May 18, 1995, A-7.
- Tilly, Charles (ed.) 1975. *The Formation of National States in*

Western Europe. Princeton University Press.

Tönnies, Ferdinand. 1955. *Community and Association*. London: Routledge and Kegan Paul.

Weber, Max. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.

———. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Wolin, Richard. 1990. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.

Wood, Ellen Meiksins. 1990. The Uses and Abuses of "Civil Society". pp. 60-84 in Ralph Miliband and Leo Panitch (eds.) *Socialist Register 1990: The Retreat of the Intellectuals*. London: The Merlin Press.

