

# 「國家認同」是一種共識、一項要求

## ——以台灣人的精神自覺為例

葉海煙

東吳大學哲學系教授

### 壹、前言

德國哲學家卡西勒 (Ernst Cassirer) (1983: 354-55) 顯然洞悉人類「政治神話」的相關問題，他認為政治神話的出現和人們誤用珍貴的政治自由有著密切的關係。於是他援引康德哲學關於「自由」的論點——自由等同於自律。他並進而做出如此的闡釋：「人之做為自由的行動者而活動，不是因為他們擁有『未分化且不定的自由』。並非缺乏動機，而是動機的性質標明了自由的行動。如果這些動機根據他自己對何者為道德責任的判斷和信念，在倫理的意義裡，這個人就是自由的行動者。對康德而言，自由等同於自律。這不意謂『非決定論』，毋寧是一種特殊的決定。它意謂我們在行動時遵循的法則，不是由外加諸人身的，而是道德主體施於它自己的法則。」由此一康德式的「自由」概念，卡西勒 (1983: 355) 接著強調：「康德在陳述他的學說時，一再的警告我們要抗拒一種根本的錯誤。他宣稱：道德自由不是事實，而是假設；不是所與，而是提議；不是人性的天賦，它毋寧是一項工作，人給他自己的一項最艱難的工作。因此，它不是已知的事實，而是一項要求、一種道德命令。」顯然，卡西勒如同康德，都在吾人之為道德主體與吾人之為政治主體之間，發現了極具意趣的關聯性。

對上述康德哲學的宣示，我們似乎可以如此炮製：

國家認同不是事實，而是假設；  
不是所與，而是提議；  
不是人性的天賦，它毋寧是一項工作，  
人給他自己的一項最艱難的工作。  
因此，國家認同不是已知的事實，  
而是一項要求、一種道德命令。

如今，在傳統價值積澱與現代化進程二者不斷交鋒的間隙裡，台灣人是已然身不由己，已然面臨具有高度歷史意義與生命意義的抉擇——抉擇自己真實的身份，決定自己真實的未來，而「台灣人」這個身份又當如何被放入那以國家意識為焦距為主軸的精神向度之中，以消解台灣人千百年來聚累而成的共業，是已成爲兩千三百萬人無可揚棄的權利與責任。

在此，我們並不擔心台灣人淪落、消沉或竟茫茫然不知所終；我們最掛念的是台灣人在思考力與行動力理當相加相乘之際，卻因爲彼此「機關算盡」，甚至「自相踐踏」，而竟無法警覺自己已然落入危險的境地。顯然，人們正在編造謊言，正在建構神話——一套套政治的謊言、一套套「國家的神話」；如卡西勒（1983: 3）所言：「當代有些政治系統中，神話思想顯然比理性思想更具優勢。」不幸，台灣人仍然欠缺「國家的理性」，仍然未能善用政治的自由，也仍然欠缺對自我與他者所共處共構的世界一種堅實的認知與認同。這些年來，某些台灣人總是感情用事，總是鹵莽行事，總是無法冷靜地去詮釋自己的歷史傳統，平靜地去面對外來的文化挑戰，以至於無法堅定而持平地看待自己眼前所擁有的資產。

其實，只要台灣人對「普遍的人性」仍然有信心，對「個人的尊嚴」仍然有盼望，同時對「民主的社會秩序」仍然有高度的期許，台灣人做爲自己國家的「主體」，做爲自己社會的柱石，以及做爲屬己的文化無可替代的推手，基本上並不必向外人求援，更不必自怨自艾地自貶身價，自我放逐——這裡永遠是家，永遠是國，因爲台灣人對自己是應有一個最低限度的要求、一個最有力的道德命令。

看來，台灣人不是沒有「國家認同」，而是沒有真實的「國家認同」；台灣人也不是沒有共識，而是沒有足以引動這個生命共同體向前邁開大步的共識——不管未來建構真實的國家的工程如何艱鉅，台灣人在歷史女神的召喚之下，實已無可退卻，無可推托，無可閃躲，因爲台灣人的「國家認同」已不必如此多所詰查，多所猶疑：

- 是歷史背景使然？
- 是社會結構造成？
- 是文化因子釀致？
- 是種種外來的力量推波助瀾？

顯然，自由〈特別是政治的自由〉已根植於台灣人的內心深處，而命運之輪也已然從台灣人的腳底轉動了起來。

## 貳、文化傳統的脫困之道

說數百年來台灣人一直浸淫於傳統型態的文化氛圍之中，其實並不為過。同時，那幾乎已然「毫無遮欄」且無所適從的人文傳統顯然一直持續地淪落於這塊並不肥腴的壤土裡，而因此肇致台灣人諸多精神症候群。也就是說，台灣人的文化傳統在和台灣人的生活世界進行不即不離的切磋與琢磨之際，台灣人是一方面因此獲致各種對應生活世界的本領與巧技，但另一方面，台灣人卻也同時在建構並解構屬己文化的過程中，不斷地陷入某些心理、意識與精神的困境裡。譬如：台灣人的歷史記憶便每每被移民經驗的蒼涼之感與苦澀滋味所侵蝕，而出現了「不堪回首話當年」的尷尬情事；更甚者，則是外力的橫阻與欺凌直教台灣人的集體意識產生一些無可弭合的裂痕以及傷痛。

因此，台灣人所以未能善用屬己之自由，同時未能發揮其作為此一生活世界的主人的天賦，實其來有自。當然，我們也不必妄自菲薄，而竟無端揚棄自我抉擇與自我決定的能力。在此，我們顯然無需屈服於歷史決定論的威效之下，但卻也不能一味地迴避歷史與時代所給予的機遇、挑戰與磨難，而竟忘了自身所無可讓渡的自我探索、自我決定以及自我造就的天賦之權。

而既然要追究那些讓台灣人活得不自由、不自在，甚至不太真實的諸多緣由，我們便不能單憑片面而單向之思維，或只靠某些浮游於人際關係中的情愫，就意圖深入台灣人所共構的主體意識，甚至還因此不切實際地去攀緣那些偶發性的現象（其中，彷彿有光有影，有一些引人遐想的徵兆），而兀自編織出無以應驗也無能論證的錯謬的迷思。

當然，台灣人所以不自由（或者，至少尚未享有真實之自由），並不能一味地歸咎於文化的傳統與歷史的遭遇。本來，歷史的意識如果不能通過吾人共同之理解與認可，便將無所可用，甚至無以自處，無法自行凝結於吾人用心思、用血汗書寫出的字裡行間。而解讀歷史自是一樁大事——它絕不容假他人之手，而我們更不當放縱個人好惡之情，以至於非理性地運用所謂的「事實」杜撰出自欺欺人的「神話」，而終於身陷各種迷思之中，竟然無以自拔。

不過，理論的思考與理想的言說並不一定有助於生活之踐履以及自由之驗證。因此，在吾人自覺為文化之主體（即真切地意識到一己之能已足以進行文化之活動）的同時，實不能不隨時做出回返生活世界的準備，而因此必須善於在理論的演繹之間，展現「由博返約」的能事，並且也應勇於認清「現實的我」與「理想的我」原本就在文化與社會共通的脈動裡，不斷地遂行其精神之辯證。如此一

來，個體之生命於是有所成長，而群體之生活也因此大有斬獲，大有進境。

可以說，台灣人的「共同的生命」究竟能如何安頓，已不是單單行使一種「共同意志」就可以畢其功於一役；而若吾人竟一直耽於「文化乃吾人生命能量之釋放、表現以及無可遏抑的擴張」此一樂天的信息之中，則種種尚待規範與整治的意念便極可能惹事生非。因此，台灣人「自由之德」的養成之道，一方面必須仰仗文化之傳統，以借力使力，鑄造真實之自我；另一方面，則應痛定思痛，誠實地面對自我，並坦然接納那不自由的自我與不真實的自我。如此，家國再造的可能性，才有機會從台灣人過往的這兩種意識與經驗裡脫身而出：

(一)「朕即國家」的封建意識

(二)被殖民甚至被宰制的異化經驗

顯然，這兩種意識與經驗都已嚴重傷及台灣人的國家認同，而其主要的幫兇則為那已然世俗化的「儒家」之文化及其根深柢固的「儒教」之意識——其中，「舊中國」與「老中國」如影隨形，亟待台灣人又一次從事全心靈全生命的「除魅」之工作。而國民黨政權實施半個多世紀的「中國文化基本教材」以及所進行的「中華文化復興運動」，雖自有其正向之意義，然其主要之目的乃在以老舊傳統的橫向移植，為其「黨國意識」做文化之加持、心理之裝備，以及政治正確性的深化與強化。

而「朕即國家」的「神格化」以及讓台灣人無法自行決定其未來前途的「物化」與「奴化」，兩者相互夾纏之下，所謂「道統」乃與「政統」一起沉淪於「人治」的迷思。因此，所謂「內聖外王之道」便往往在「五百年必有聖人出」的無謂的等待中，無端耗盡人文、人道與人權理當共襄盛舉的社群再造大業，而在「聖王」理想大張旗鼓之下，其所已翻轉的人性底層（其中每每是傳統文化之積累與沉澱），以及所不斷擾動的歷史殘留（其中似乎暗藏著傳統社會的無形的框架），在在證實其與現代民主的不相容，而承認任何人之為理性之主體、道德之主體、文化之主體、社會之主體與政法之主體，以有助於國家認同、社會認同與文化認同之相互為用，以再造一屬己的國家意識、社會意識與文化意識，並將此三者合而為一，以進一步運用公民意識來營造一生動有力的共同體（Community），這已不啻是台灣人從傳統型態的精神泥沼自行脫困而出的坦坦大道。

此外，海洋文化的召喚則要台灣人努力去除大陸文明的封閉性；其中，開放、進取、包容、自由與民主的精神恰正是台灣人所以會有明天而且「明天會更好」

的主觀的保證：

由此看來，我們必須即時努力，以塑造新的民族性格—活潑、自由、開放、進取、敏銳、雍容大度而永不退縮。唯有具備這樣的性格，我們才可能進行新文明的創造；也唯有通過文明的再造，我們民族的性格才可能日新又新。如果說我們是「島國」，絕非貶抑之辭，這不僅是具體的寫照，而且是要我們肯定「島國」的精神就是海洋的精神——它肚大能容，它冒險犯難，它迎向四方，迎向世界，迎向所有與未來的一切同步前進的理想。（陳儀深等，2004：106）

因此，台灣人一方面必須大方地肯定傳統文化理當被發揚光大的成分（其中自然包括儒家與儒教的某些思維、某些啓發），一方面則理當勇於反省，勇於認錯、勇於發現臺灣人已沒有多餘的精神氣力一再地與那些「國家神話」糾纏，一再地在虛假而不健康的國家意識裡，浪擲寶貴而有限的生命資源。

顯然，唯有一起培成清明的「國家理性」，一起珍惜人民、國民與公民三合一的身份，以認真營造真實的國家認同——此時，理性的思考便不會只是靜定停滯的抽象之物，它將可以引動家國之愛，而在公共道德的基石之上，打造足以匹美傳統「仁德」的一體之感，並通過「權利—義務」對等的現代性，以企求公義之理想能夠和屬己的國家共構共生。如此，台灣人才可能進行各種人格更新與價值重整之工作，而這也不會只是一種告別傳統的姿態，因為「國家」的現代性格當不僅止於「必要之惡」，其所可能賦予台灣人的種種之「善」，又豈是空談無益者能夠真正洞悉？而其中之真諦又當如何被合理地闡發出來？

### 參、自他交往的溝通之道

本來，理性與良善在各自分途之際，依然各以多元的意義脈絡交織於此一生活世界；而若吾人不願再忍受多元主義與相對主義徒然擾攘於言語與行動彼此交鋒之際，則平心靜氣地一起來思考自我與他者之間究能如何開出「中道」以謝絕極端主義之誘引，顯然已是當務之急。

而台灣人在移民社會的基調之上，是正努力譜出人文交響的新章，這未始不是台灣人生活機制的內部重整。因此台灣人的國家認同是一方面得不斷地回應血緣、文化與族群所共同建構的生活平台，一方面則不能重蹈覆轍，不能一味地緬懷血緣主義的庇護，或者無端地以「族群中心論」製造各種型態的文化沙文主義。當然，我們更必須警覺「國族主義」可能便宜行事地向極端主義及基要主義求援

——文化與權力交互爲用的結果，很可能對各族群的共存共榮，產生負面的作用，而政治組織與社會制度二者之間相依相倚的過程，則又可能對文化的多元傾向有所約束，同時對族群的發展動態有所規飭——這卻不必然涉及政治公義，也顯然和吾人作爲文化人的身份，有著詭譎而多變的關聯性。由此看來，將「國族」定義爲「共享的文化」(Shared Culture)，實自有其正當之理由：

國族主義乃是一種政治信條，主張文化相似性就是最基本的社會關係連帶。無論人與人之間是否有權威關係存在，權力的基礎是建立在團體成員都屬於同一個文化（或者以國族主義的術語來說，屬於同一個「國族」"nation"）。推到極端，文化的相似性成了不可或缺的必要條件，否則就無法被接納成爲團體成員的一分子：只有同一個文化的成員，才可以加入這個特殊的團體，而且，所有來自一個文化的人也都必須這麼做。假使國族國家(nation-state)無法將所有同一國族的人都集結起來，就會令極端的國族主義者備感氣餒，要是在國境之中竟然有異文化的人闖入並擔任重要官職的話，更會讓國族主義者大為光火。這便是國族主義的核心意涵所在。我們暫時把「國族」定義成是共享的文化(shared culture)，而且這個定義還必須時時做修正改良，方能在現實世界中運用；不過，共享的文化已經足以幫助我們初步探索國族主義的現象。(Emest Gellner 著，李金梅譯，2001：3-5)

而若由此一論述，來觀察台灣的「國族現象」，並再進一步闡析所謂的「國族意識」、「國族情愫」以及「國格認同」與「國土認同」（在此，「國土認同」不必然要被導向「國土崇拜」），則吾人是最好回到真實的生活，回到現實的世界，回到和所有人都有著切身利益關係的社會之中。因此，論究台灣的國家認同和台灣的族群對立，而認爲二者之間密不可分，甚至斷言台灣國家認同的分歧乃源自於台灣族群恩恩怨怨的歷史背景與現實境遇，便或多或少沾染者約化論的色彩。或許，在「中國」與「台灣」之間依然存在著各式的分水嶺（包括歷史、文化、政治、經濟與社會分化所堆砌而來者）的這個時候，台灣人自覺爲一共享同一文化資源，共擔同一社會責任，甚至共同面對同一生活願景的社群，可就不是可以輕忽的論題，雖然截至目前爲止，下述的政治現實仍然教台灣人無法寬心迎向未來：

「中國統一」既是統治集團區分異己的認證符號，「台灣獨立」便成了在野勢力挑戰威權的自然標識。「台灣獨立」的可行性與法理性，與「中國統一」同樣存在著嚴重的瑕疵，但就因為現實的不可行，也使其更能符合在野陣營對「認證」功能的期待。兩者同樣的不可行，使得朝野兩股

勢力可以肆意的高唱統獨而不必急於驗證理想的成敗；但如此一來，卻也使得朝野勢力迴避以民生議題做為彼此區隔的界線。在西方民主國家常見的政黨政策差異，如經濟發展、勞資關係、兩性平等、社會福利、環保主張、宗教立場、稅負政策等等，在臺灣都因統獨爭議的過於突顯，而淪為次要的議題；國家認同的歧異，成了「當代台灣最重要、最顯著的政治分歧。」（楊泰順，2005：11）

這顯然是西元二千年之前的觀察。如今，朝野更迭，而統獨爭議依舊。其實，統獨雙方，都各自擁有「自我」與「他者」的身份。所謂「自我」與「他者」，正有者多元多變之面貌；而台灣人之「自我」發展，也不一定得套用黑格爾哲學邏輯「正反合」的辨証律則，因為縱然台灣人尚未一體適用地營建出一套，「精神哲學」，台灣人卻已在個體與群體、主觀與客觀、偶然與必然、歷程與標的，以及自由與責任，權利與義務等對偶範疇裡，找到不少足以引領台灣人超越諸多苦難與險阻的自發的力量——它們身為「自我」的主動性往往無物可擋，但它們的靈動性與機遇性卻也隨時可能在「他者」無端現身之際，變得有些倉皇，有些躁進。

從表面看來，所謂的「自他交往」，似乎沒有什麼稀奇，也彷彿壓擠不出觀念的光點或理論的汁液。但是，就單單以台灣社會內部的實際境況為例，便隨處可見一些符號、象徵與音訊都可能被變造，而激起人我之間的緊張，以至於方便某些行動課題的操作與操弄。因此，台灣人的精神世界恍似可能永無寧日，如果我們積習不改的話，而所謂的「積習」，則往往貯留在自他交往的社會實有性裡——其中，多的是教人心力交瘁的謀略，策略以及無所不用其極的權力運作。

近年來，台灣社會的族群問題，總是在選舉的時候浮出冰山的一角，而其中「族群」本身又到底遭到何種對待：究竟是「族群」主動地現身？還是「族群」被動地在權力與利害的糾結裡橫遭斷傷。就以一九九八年陳水扁在臺北市長連任的競選裡失利之後，他所做的反省為例，我們便多少可以窺伺出台灣族群問題的特殊性，而台灣族群和政治權力之間的相互牽連，也已或正或反地為台灣社會「自他交往」的溝通課題，投下一些常數與變數：

儘管施政滿意度高居不下，儘管市民朋友對市府團隊給予高度的肯定，還是輸了。我必須檢討、反省。

在市長落選之後，我仔細聆聽各方建言，也沉靜下來，讀書思考。我決不能以台北市特殊的選民省籍結構，作為市長選舉失利的藉口，我的言行作為、我的溝通方式，必須檢討；外省朋友為何對我信任不夠，我必須反省。在接下來的幾場「感恩之夜」晚會裡，也請外省朋友能夠告訴

我，哪裡做的不好、哪裡做的不夠。

外省朋友對我的疑慮和不安，來自他們的背景，和我之間的差異。意識形態、統獨立場、台灣前途…等等的議題、共識不夠，所以他們在高度政治滿意度的情況之下，還是把票投給馬先生。這是我未來必須努力的方向。(陳水扁，1999：21)

當然，這只是一個政治人物的心路歷程，其主觀性昭然若揭，而他口口聲聲的「外省朋友」，就是陳水扁之為「自我」所對應的「他者。」由此，正暴露出「政治的自我」與「政治的他者」之間，確實存在著交往與溝通上的諸多難題。可以說，各個個人之間自有其「自他交往」，而各個族群之間也自有其「自他交往」，二者都值得吾人關注。然而，最教人難堪的是某一個個人以其單一而個別的「自我」，對應上某一個族群的整體性的「他者」，其所可能引發的人文意義或人性意義的災難，雖不一定罄竹難書，但卻早就在臺灣人尋求獨立自主的道路 上，落下斑斑血淚。

而「自他交往」〈特別是政治意義的自他交往〉是否足以形塑那在人我之間可以助成真實溝通的認同行動，其確切之解答是依然得回到認同行動自身，並且必須同時求援於主體建構的過程，而這又非在吾人生活脈絡中尋求安身立命之道不可。也就是說，認同行動不能欠缺豐饒的文化意識與堅實健壯的生命意識——而文化與生命互為主體，認同之歷程便理當能夠自由出入於個體與個體、群體與群體，以及個體與群體兩兩對應，或者多元互惠的關係脈絡裡，而其中受惠者又豈止於個人？族群與國家作為一大集體，其所可能獲得的文化資源與道德資源，其實也大可助成嶄新的倫理觀與嶄新的國家觀，而置身此一漸進的社會演化歷程，台灣人又可以如何為自己培成那一種嶄新的人格，同時為自己國家塑造那一種嶄新的國格，則已然是價值抉擇與價值轉換的工作。其間，以新的認同（包括新的國家認同）來替換舊的認同，似乎更值得全體台灣人眾志成城，戮力以赴。

#### 肆、人格與國格的共構之道

基本上，「認同」自有其多樣性與複雜性，而這和「認同」之為「發現同一性」與「形聚同一性」似乎有所扞格。至於台灣人之認同自己與其他的台灣人為「同一國」的，則顯然已經在歷史進程中出現階段性的差異，而這些認同上的轉價值換，是否已對台灣人「人格的同一性」造成無可彌補的傷害，卻仍然難以評估。祇是我們相信：「認同」是一動態、曲折、多變而充滿主體性意含的歷程。我們因

此不必死守某些教條主義，也不能老是在懷鄉懷舊的情愫中無端地自溺自閉，因為「人格同一性」必然有所發展，有所演變，並且它也難免會通過記憶（包括集體之記憶），接觸到自己生命的所有成素——其中有歷史之積累、文化之沈澱、意義之更迭以及價值理想的多方變動；其間，所謂「同一性」的內涵乃無盡地擴延，而有了豐富而多樣的意含。

顯然，所有台灣人實際上擁有的文化系脈正不斷地在整合之中，於是台灣的人格便出現不少類似的特質、傾向與某一些共通的氣質與習氣，而因此不僅一起擁有共同的過去（這所謂「過去」並不侷限於時間之長度），更願意一起邁向共同的未來。當然，所謂「未來」尚未現身，它充滿著不確定性，所以我們也應容忍彼此之間對「未來」有不同的期待和解讀；甚至，我們的未來可以是充滿歧異性的未來。

回顧數百年來，台灣人在不同族群之間所已進行的交往，縱然衝突不斷，但卻是「打斷手骨顛倒勇」，台灣人的生命力竟因此變得更加強韌；一方面致力於實質生活世界的資源開發，一方面則花費無數的心血在自身的人格發展與社群的倫理發展上。而這兩個面向理當相輔相成，但由於台灣人對自身生命的理解與期待，無可避免地出現不同的意義向度，乃造成如下幾近常識的理念：「真實的人格唯有在生活世界所提供的文化（價值）滋養中才可能成長茁壯」，對許多台灣人而言，竟無端滋生出某些不合理性的解讀；也就是說，台灣對自身以及所處的這個社會往往各說各話，各持己見，甚至以跡近意識型態的「預見」（**Prejudgments**）相互地拉扯排擠，而這對台灣人的文化意識、社會意識與國家意識的彼此融通，是已然產生十分不利的負面作用。

本來，文化意識與社會意識二者之共生共成，對國家意識的建構理當可以發揮決定性的作用。而至於台灣人是否已經培養出足以讓文化自立，讓社會自主，甚至使心靈無所畏懼，無所依賴，無所牽掛的「群體批判意識」，則依然費人猜疑。當然，理想主義者是不必窮緊張，因為不少機會主義者在當代資本主義與商業主義相互磨合的過程中，已經製造出不少「生活的介面」，竟讓他們安然自在於那依舊流動不已的權力管道之中。

此刻，我們也不必一味求援於某些嚴格意義的道德信念——在一定程度之上，道德的相對主義實大有用處，如果我們能夠有穩定的政法制度的話。特別是在社會化已全面介入於吾人之身家性命之際，我們又豈能自了漢般地潔身自愛或自認清高？或許，回到人性的基本盤，回到理性可以檢視，感性可以體認，而所

謂「德性」也能夠予以省察的共通的「人」的立足點上，我們大概才有機會一起來經營公共之世界，一起為「公共之道德」鋪築厚實的地盤。

而台灣人的國家意識實不能不以台灣人的公共思考與公共素養為其所以屹立不搖的礎石。在此，「國家」的定義除了土地、人民與主權三者密實的結合之外，「國家」的存在仍然必須有下述兩個層次的力量予以支撐：

- (一) 生活、文化與思維
- (二) 價值、理想與遠景

而這兩個充滿「互為主體性」(inter-subjectivity)的意義脈絡是已然在當代文明的硬體與軟體之中，發揮出真實的效力——「國家」意義的真實化歷程，捨此則無他途。

當然，不少人依然可能如此提問：「台灣人為何一定要建立自己的國家？」這樣的問題，對長期以來習於外來政權統治的台灣人，竟仍然可能引起一定程度的精神震動。而「台灣作為一個不正常的國家」這個具高度現實意含的命題，也竟然還可以為不少台灣人帶來短暫的慰藉。對此一政治心理現象，我們在堅持「國格」如同人格一般不能欠缺「真實性」、「獨立性」與「完整性」的同時，顯然不能不對自身所處的境況有所反省，有所批判。

因此，在台灣人的國家認同有虛假化危機的這個時候，我們更必須堅持「國家」意義的真實化、獨立化、自主化與整全化。這如同我們自始不可將自己對屬己文化（歷史）傳統的解釋權做任何的讓渡一樣，我們生命真實的「在地化」其實不出下面三個向度：

- (一) 具有合理性的思考向度
- (二) 具有人文性的心靈（精神）向度
- (三) 具有公共性的行動向度

由此看來，這三個向度正所以建構公民真實之性格。而若臺灣人都自許為一國之人，且都在這「一國之人」（「國民」）的前提下，為那「一國」做出堅定而一致的承諾，並付諸行動，共同為爭取自己國家的國格而鞠躬盡瘁，則我們又何懼於全球化（世界化）的潮流是如何地夾帶諸多生活之介面，來沖淡自己的國家意識，甚至使台灣人的國家認同出現模糊化的情況（如某些台商之所作所為）。

論者以為對台灣人追求人格與國格的獨立自由，最大的試煉不是來自中國，而是來自台灣人自己（施正鋒，2002：208）。這樣的論點其實與政法意義下的統

獨問題，並不必然相互牽連。因為當我們放眼未來，我們所能掌握的，其實只是對自己以及自己所屬的這個國家的「現在進行式的決定權」，因此，面對未來，我們實在不能把話說滿，甚至說死。在相當程度上，我們對「台灣作為一個國家」的前景，並不容有絲毫的驕矜之氣，因為從文化與文明的廣度與深度上看來，台灣和台灣人共享的主體性，其實自有其無窮之願景：

關於台灣的主體性，我在此做最後的探論！台灣人必須覺悟的課題狀況是，台灣的主體性問題不是引發和中國武力衝突的問題，反而要讓中國健全地發展、培養成大國，成為促進世界和平的 21 世紀世界史的極大關鍵。那是台灣人對世界史的使命。我在此所指的「台灣人」不分本省人與外省人。現在我們必須從那無關緊要的意識型態或是來源意識中脫離。在台灣生活的大多數外省人，第一代已離開人世或早已台灣化了。在台灣這塊土地上生活就已經是取得了台灣主體性。台灣越是形成自主的文化，反而越能建設人類豐富的未來，也更能進一步開拓中華文明的可能性。台灣絕不是中國的過去或現在，只會成為未來。台灣是中華文明未來的可能性，也是中國文明的展望。台灣文明的成果一切終究只會包容為中華文明的成果。（金容沃，2006：35）

其實，「台灣文明」與「中華文明」乃彼此涵攝，而二者之緊密關聯，並不妨害彼此之各自發展成世界文明獨立之一員。如此，台灣人的人格才可能在這有容乃大的文化襟懷中日趨健全，台灣人一起為「國家認同」創造新的契機的努力，也才可能在兩千三百萬人絕無法忍受「不正常的國格、不真實的國格、不獨立的國格與不完整的國格」的情況下，終於可以獲得世上普遍正義的回報。

又如論者以為「現在國家所追求的是希望可以在現實世界建立一個非人格化的權力或權威」（李英明，2001：50），因此我們實不能將某一個人的人格無端地接連上無可理喻的「至上之權威」。因此，我們不能只以「愛國主義者」自居，更不能將「國家之愛」無限上綱，而讓國家認同合理的轉變失去其依循法政管道與民意取向的動力。如此看來，康德對「公民意志」的闡釋，應該能夠讓我們在尋求國家認同的合理性的同時，也為「國家」成為人人之為立法者的共同意志所造就的「政治主體」之所寄，做出合法性與合理性兼具的行動：

一個民族（我們做為其子孫，繼承了其權利與責任）曾經實際上完成了這樣一個行動，並且必然曾以口頭或書面留給我們關於此事的一份可靠的報導或是一份文件，以使我們認為自己受到一部既存的公民憲法之約

束。他反倒是理性底一個純然的理念，但是它卻具有無可置疑的（實踐的）實在性，亦即，約束每個立法者，使他制定的法律彷彿能夠從整個民族底聯合意志中產生出來，並將每個臣民（只要他願意成為公民）都視同彷彿也同意這樣一個意志。因為這是一切公法底合法性之試金石。（康德，2002：123）

由此看來，台灣人作為台灣國家的立法者，已無可置疑，而這也正可為台灣人的獨立人格在台灣國家的獨立國格庇護之下得以順利發展，提供一理直氣壯的辯護之辭。

## 伍、結語

當然，從「中國」到「台灣」，絕不是橫向或單向的移植與延展，而是吾人追求真實生命以尋求理想生活世界的歷程；其間，如何為這塊土地、這群人民以及這個國家，做出真實而生動的書寫與闡釋，便該是富有啓蒙精神與改革意志者不能推卸的重責大任。

## 參考文獻

- Ernest Gellner 著，李金梅譯。2001。《國族主義》(Nationalism)。台北：聯經出版公司。
- 卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，黃漢青、陳衛平譯。1983。《國家的神話》(The Myth of The State)。台北：成均出版社。
- 李英明。2001。《全球化時代下的台灣和兩岸關係》。台北：生智文化公司。
- 金容沃。2006。《韓國心·台灣情——三十年後的再發現》。台北：允晨出版公司，2006年。
- 施正鋒。2002。〈民族自決權——台灣獨立建國的民族主義觀點〉收錄於莊萬壽主編《台灣獨立的理論與歷史》。台北：前衛出版社。
- 康德著，李明輝譯注。2002。《康德歷史哲學論文集》。台北：聯經出版公司。
- 陳水扁。1999。《台灣之子》，台中：晨星出版公司。
- 陳儀深等編撰。2004。《台灣社會——從移民社會、多文化到土地認同》。台北：群策會李登輝學校。
- 楊泰順。2005。〈族群關係與國家建構〉收錄於施正鋒主編《台灣國家認同》。台北：國家展望文教基金會。