

中華民國作為共業？

民國與臺灣國際論壇

主持人：莫加南

與談人：克禮、萬毓澤

王智明、汪宏倫

日期：二〇二二年十月七日

地點：國立中山大學文學院

【莫加南案】二〇二二年十月七日，國立中山大學舉辦了「發揚道統：孫中山時代展」的開幕儀式，邀請了國內外貴賓集合在西子灣，一起參加展覽啟航典禮。命名為「國立中山大學」，本學校有特殊的責任推廣對孫中山先生思想的當代反思與討論。基於以上的考量，「國際漢學平臺在中山」與國立清華大學文物館攜手籌備展覽的內容，從孫中山的國際性、中華性與本土性三種面向探索他所代表的時代意識。現場展出距今超過百年、清末民初時期的珍貴史料共四十件，包括孫中山罕見的大字墨跡，以及首度於臺灣展出的一九一一辛亥年「武昌起義剪辮布告」。

在展覽期間，「國際漢學平臺」也舉辦了「重新思考民國革命的理念與再生」國際系列論壇，邀請了在澳洲、香港、美國、加拿大、英國與加拿大任教的學者一起探索中華民國的價值體系與歷史經驗。系列一共有四個場次，都在二〇二二年秋冬進行。第一場的題目為「中華民國作為共業？民國與臺灣國際論壇」，是展覽開幕儀式同一天舉辦的實體活動。美國 Southern Methodist University 歷史系教授 Macabe Keliher（克禮）、中研院歐美所副

研究員王智明、中研院社會所研究員汪宏倫以及國立中山大學社會系教授萬毓澤一起討論了中華民國是否還是一種 *common project*（共業）此複雜的問題。

對臺灣本土派的論述而言，中華民國為外來政權，在一九四五年之後用了強硬手段灌輸中華民族主義的意識形態到臺灣。轉型正義的重要意義為推廣以臺灣（而非中華）為主的教育、文化與認同，彌補白色恐怖時代政權對本土語言與文化的蔑視。然而問題的癥結點為：「中華民國」作為國體與「中華文明」有深刻的連結，如何平衡中華民國所代表的大中華意識與臺灣本土主義所強調的臺灣主體性？當天的討論意義非凡，每位老師從不同的學術領域、理論框架與歷史經驗提供對中華民國作為共業的看法，共同展現「中華民國-臺灣」的錯綜複雜的辯證性。每位老師都對中華民國有不同的觀察，也對臺灣寶島所代表的「共業」表達各種理解與希望。此種討論展現了臺灣學術界珍貴的多元共生面貌，在尊異求同的精神下進行對寶島過去，現在，還有未來的探討。

莫加南

大家午安，我叫莫加南，我是中山大學中文系的助理教授。我今天非常榮幸能夠代表中山大學的中文系，還有中山大學文學院，歡迎四位貴賓參加今天的論壇。今天的論壇題目叫「中華民國作為共業？民國與臺灣國際論壇」(The Republic of China as a Common Project? An International Forum on the ROC and Taiwan)，其實這個題目，特別是共業這個詞，就是 *Common Project*，這個是從汪宏倫老師去年在《思想》期刊上發表的一篇文章的一句話來的。我們能不能思考在臺灣一種共業，不管是中華民國也好，或者其他的一種共業。到底在臺灣，或者在中華民國，我們怎麼思考共業這個概念，這個是我們今天好好的討論。

今天的報告我相信一定會非常精彩，我就花五分鐘的時間來介紹在座的四位教授。第一位是克禮老師，Macabe Keliher 老師，克禮老師是 Southern Methodist University，也就是南方衛理會大學的副教授。Macabe 老師，克禮老師研究的是中國現代歷史，還有中國的 *early modern*，可以說是早期現代歷史，包含清朝到民國。他的第一本書叫作 *The Board of Rites and the*

Making of Qing China，就是《禮部與清朝的建立：禮儀與國家建構的新視角》，在二〇一九年出版。這本書思考清朝的禮部，也是幫我們瞭解禮儀與清朝的建構的過程，「禮」扮演什麼樣的角色？這本書得了兩個非常重要的漢學獎，一個是在海外的 Joseph Levenson Prize (China Pre-1900) the honorable mention 可以說是第二名，這個是非常難得的一種獎勵，所有的海外的漢學家都希望他們都可以得 Levenson Prize，不論是第一名或第二名。我的夢想也是得 Levenson Prize，但是很可惜我一直在中山大學辦國際漢學相關的活動，還沒有發展到這個地步。他在臺灣國內也有受到肯定，中研院的近代史研究所「左舜生獎學金」，這也是另外一個學術的榮譽，克禮老師也有受到這樣的肯定。所以我們今天非常開心，非常榮幸能夠歡迎克禮老師到中山來。

今天的第二位是萬毓澤老師，萬毓澤老師是中山大學社會科學院的副院長，也是社會學系的系主任，他研究的專長包含社會學理論、社會科學哲學，還有政治哲學，特別是馬克思主義。他學術的專書，兩本都是跟馬克思主義有關，有二〇一八年發表的《《資本論》完全使用手冊》，幫臺灣的讀者還有華人世界的讀者瞭解《資本論》、解讀《資本論》。在二〇一八年，萬老師也發表了一本叫作《你不知道的馬克思》，他還有一個很有意思的有聲書，叫《「我不是馬克思主義者」：理解馬克思的關鍵八講》。朋友們，如果你 Google 一下萬老師，你會找到非常精彩的線上演講，在 Youtube 上跟社會大眾，幫他們瞭解唯物論的來龍去脈。當然除了他的專書之外，他有發表很多的關於社會學的理論，社會科學、政治哲學等等，文章非常的多。非常榮幸能夠跟中山大學社科院的同仁，今天辦一個跨院的合作。

我們第三位是王智明老師，是中研院歐美所的副研究員，他的研究主要有三個方向：一個是跨國美國文學與文化，一個是文學理論與建制史，第三個是亞洲現代思想。在二〇一三年王老師有發表一本 *Transpacific Articulations: Student Migration and the Remaking of Asian America*，就是中國與臺灣留學生的政治經驗和文學書寫，以跨太平洋移民經驗的關係，作一個非常有意思的反思、探索。王老師最近發表了另外一本非常重要的書，就是《落地轉譯》。我們經常會說落地生根，但是王老師談臺灣外文研究的百年的軌跡，非常有意思的一本書。我們非常榮幸歡迎智明老師到中山來。

今天的第四位講者是汪宏倫老師，中研院社會學研究所的研究員，他長期以來都非常關心民族國家 nation-state，還有民族主義的問題，不只是在臺灣的歷史脈絡之下，也是在東亞、在中國，各種脈絡。他最近發表的文章，我覺得非常值得去詳細的閱讀，特別是他二〇二一年在《思想》上發表的〈我們能和解共生嗎？：反思臺灣的轉型正義與集體記憶〉，其實這篇文章，我們在中山今年七月有辦了一個國際研討會，關於共生哲學的研討會，為了那個研討會我又去拜讀汪老師的這篇文章，我覺得啟發性真的非常的大。除了共生和解的問題之外，他也有思考了，比如說共同或者集體記憶的問題，不管記憶是跟戰爭有關，或許跟內部的政治有關等等。所以汪老師可以幫我們理解民族主義非常重要的，不管是理論上的問題或者歷史上的問題。我們今天非常榮幸能夠歡迎汪老師到中山大學來。

今天的遊戲規則就是，每一位教授會有大概二十分鐘的時間先作報告，他們會回應這個題目，也就是「中華民國作為共業」。我們在座的四位報告完了之後，他們會有機會進行內部的一個討論，我自己不會特別的主持，四位如果要提問或者進行交流都可以。在最後活動的第二個階段，我們就會有公開討論的時間，我們可以跟在座的貴賓進行深刻的交流。這個是今天活動的規劃，大家可以幫我用很熱烈的掌聲歡迎四位教授，謝謝大家。

克禮

爭辯中的國家主權：在國家歷史內的流求-臺灣論

大家好。我很榮幸被邀請來你們的學校參加這個論壇。我今年會在臺灣待一年，在中研院的近史所，我幾個禮拜前剛抵達臺灣，中文還沒有完全轉換過來，所以要請你們原諒一下，我偶爾會用一些英文來表達。

我是一個歷史學家，我主要是作清史，現在也開始作一些 world history（世界史），但是我主要的領域也是在 early modern（早期近代）的時間，因此我想用這一次的機會作一些概念的探討。今天要跟你們分享我其中的一個關於中華民國時期的民族主義的研究，這個研究要從隋代開始講起。

在六〇七年，隋朝的皇帝聽到海外有個島，派人去瞭解那個地方。他們叫那個地方流求。然後在唐朝、宋朝、元朝這大概七〇〇年間，大家都知道流求是什麼，它跟中國沒有太大的關係，就是一個海外的地方。在明初，

明朝開始跟「琉球」建立關係。「琉球」後來改了名字，我等一下會談。但是他們都知道琉球就是我們今天所謂的沖繩。在整個的中國史，大家都沒有懷疑琉球是什麼地方，所有的中國人寫的理論，或者出海，都知道琉球是屬於 Okinawa。

然後突然在一九一九年，柯劭忞出版《新元史》，他在書裏談到流求時（「流求今之臺灣。今之琉球，至明始與中國通」），他說流求就是今天的臺灣。今天的琉球，有玉字旁的琉球，在明朝才跟中國有關係。從此兩個名字被區分開來了，在隋朝裏面的流求，三點水的流求，那個是臺灣，然後在明朝出現的琉球，玉字旁的琉球，才是 Ryukyu，才是 Okinawa。這個概念從柯劭忞的《新元史》提出後被大家接受。連雅堂的在《臺灣通史》裏面，也是說流求是臺灣。當代來說，不論政治立場，中國民族主義者或是臺灣民族主義者，以及在臺灣和大陸的學術界，這一說法還是持續地被當作歷史事實。最具有政治影響力的是一九九三年中國大陸出版的《臺灣白皮書》，裏面說臺灣是中國的一部分，因為隋朝就跟臺灣有關係，這裏就是認為流求是指臺灣。

我的問題是，這是怎麼發生的？怎麼變成這樣子？為什麼大家現在都接受流求是臺灣的這個說法？就一個歷史學者而言，這個現象特別奇怪，因為在整個中國的歷史裏面沒有人認為流求是臺灣。這是我今天要回答的問題，流求怎麼變成臺灣。

在我的報告裏面，我這個故事有三個階段，第一個階段是在歐洲的漢學界，在一八七四年這個理論第一次出現，整個歐洲開始推動流求-臺灣論。第二個階段在日本，一八九五年，日本殖民臺灣，這個說法從這個時候開始被用來解釋臺灣的歷史。第三個階段是流求-臺灣論到中國被廣泛的接受。

我的理論是，這個轉變不只是新的研究被發現和推廣，更是一個新的歷史知識被製造的過程(the production of the historical knowledge)。我的論點是，這個轉變的根源是世界觀的轉變，是瞭解世界方式的轉變，所以新的歷史知識被創造出來，於是在論述臺灣時，指涉的不只是臺灣這個島，或者把臺灣當成一個 political entity（政治的一整體），但是也指涉到中華民國。最後在結論裏面，我會回到我們的論壇「中華民國作為共業」這個問題，我會討論我研究對這個問題的含義。

開始之前，我要很快的講一下「流-中航線」，要從文獻瞭解一下流求跟中國的關係是什麼。我準備很多投影片，但這一部分我會講得比較快，因為時間的關係，如果有問題，我們在 Q&A 的時間裏面可以回頭看。

在中文的文獻裏面，我們看到第一次談到流求是在《隋書》：「流求國，居海島之中，當建安郡東，水行五日而至。……至高華嶼，又東行二日至鼃鼃嶼，又一日便至流求」。我去流求，先到高華嶼，再兩天到另外一個島鼃鼃嶼，又一天，到流求。在《新唐書》：「自州正東海行二日至高華嶼，又二日至鼃鼃嶼，又一日至流求國」，也是差不多的記載，如果要去這個流求國，要先到高華嶼，然後到鼃鼃嶼，然後到流求。在《瀟水集》，一個宋朝的資料，也是談到這樣的一個航線。從資料裏面我們可以看得出來，這個航線是比較固定的。要到流求你要先坐船到高華嶼，從高華嶼到鼃鼃嶼，然後從鼃鼃嶼要到流求，所以要特別注意，高華嶼和鼃鼃嶼。我現在舉的就有三個例子，但是其他的學者找到快接近五十個例子都是要走這樣的路線，先到高華嶼，再到鼃鼃嶼，然後再到流求。

這是唐十道圖，是一個北宋的地圖。在地圖裏面也可以看到，這裏是高華嶼，這裏是鼃鼃嶼，這裏是流求。所以從這個北宋的地圖，我們可以看到航線在這邊。

明朝是在一三七二年跟琉球，就是我們今天所謂的 *Okinawa* 建立關係。當時它就把它字從三點水改成一個玉字旁，稍微改了那個名字。從那時候開始，明朝派了不少人去琉球，琉球也是每幾年會派一個使節到明朝，後來也繼續去清朝拜訪皇帝。它在裏面也是一樣談到這樣的航線。這個《使琉球錄》是一個明朝的文獻，裏面它是從琉球到中國去。他說先從琉球出發到鼃鼃嶼，從鼃鼃嶼又到高華嶼，然後到中國。在地圖上我們也可以看到，在這裏鼃鼃嶼，然後一天到高華嶼，然後再過去中國。這是十六世紀明朝的一個地圖。所以問題是，這個高華嶼跟鼃鼃嶼到底是哪裏？

基本上航線可以這樣子畫，今天的高華嶼是在基隆的北邊，叫花瓶嶼的一個石頭。這邊是在今天的 *Okinawa Prefecture* 裏面的一個久米島(*Kumijima*)，然後琉球應該是我們今天知道的 *Okinawa*。從這個文獻來看航線很清楚，那為什麼人們後來卻認為流求不是 *Okinawa*，而是臺灣？這個故事要從一

個法國漢學家開始講起，Léon d'Hervey de Saint-Denys。在一八七四年 d'Hervey 發表了一篇文章探討這個問題。他說他看了一本中國的歷史的書，馬端臨的《文獻通考》，一個元朝的資料。在《文獻通考》裏面，馬端臨有探討流求，他是從《隋書》抄下來關於流求的記載。d'Hervey 看了這個資料後認為流求是臺灣。他為什麼會這麼講？這個是他自己畫的地圖，他說從福建出發，高華嶼是在澎湖的一個地方叫華嶼，鼉鼉嶼是在澎湖上的一個山叫鼉鼉山，然後流求是臺灣。這個說法很快的被大家接受，整個歐洲的漢學家開始跟著他推廣流求是臺灣這個理論。

我們在這裏必須要討論的不只是為什麼他會提出這個理論，還有為什麼他會談到臺灣？為什麼他會對臺灣感興趣？那一年是一八七四年，也是從這一年歐洲人開始特別注意臺灣。在一八六〇年鴉片戰爭之後，臺灣的港口被開放，歐洲人開始可以到臺灣作貿易。在一八七一年，有日本人在臺灣被原住民砍死了，日本政府去清朝要求清朝賠償，清朝拒絕，於是日本就出兵臺灣。當時歐洲認為如果日本佔領臺灣會對歐洲的貿易不友善，所以歐洲的政治人物希望臺灣會留在清朝的控制之下，而不是被日本統治。他們花了很多力氣幫助中國跟日本協調，然後簽了一個條約。於是，中國承認 Ryukyu（琉球）是日本的，日本媒體和政府則是承認臺灣是中國的。因為這個事件，歐洲人開始對臺灣很好奇，他們想瞭解臺灣在歷史上到底是屬於誰的。

在這裏有一個很重要的問題是，歐洲人怎麼看待臺灣？從十七世紀開始，特別是到了十九世紀，歐洲人談到統治權時用的是 territorial sovereignty（領土主權）這一個概念。在這個概念下，兩個國家中間一定有一個很清楚的疆界。在這個概念下，對臺灣的統治權是涵蓋一整個島嶼，這個概念跟當時清朝的看法很不一樣。

明清沒有把他們對臺灣的統治權看作是一個整體的島，他們就看到臺灣的某一些空間是在他們的控制下，或者說某一些地方有漢人在那邊，他就必須在那邊收稅，和必須保護他們免於原住民的侵略。它的空間概念是從一個 zone（區域）一個 zone 的邊界來談，不是一個很清楚的國家的疆界。因此在清朝的認識裏面，臺灣島不是一個 political entity（政治上的一整體），所以從清朝的臺灣地圖，視角是從臺灣的西岸，你不會看到整個的島，就

只看到一些部分。因此在一八七四年日本人在臺灣被原住民砍死了，清朝說那不是我們負責的地方，那不在我們的地圖裏面。日本人說好，那我們就要去佔領臺灣。那個時候日本受西方的影響，他們看整個的島就是 political entity。他們就認為如果清朝不負責任，我們就要去負責任。

這裏我談到的是第一階段，歐洲人從 territorial sovereignty 的這一個概念來看臺灣，於是他們想要知道臺灣島原來是在哪裏，想要知道哪個文獻裏面最早提出臺灣。d'Hervey 還有其他的漢學家認為他們找到了，那就是在隋朝的時候的流求。

第二個階段（1895-1920 日本帝國）是在日本。在一八九五年發生兩件重要的事情。第一個是馬關條約(Shimonoseki Treaty)簽訂後，臺灣割讓給日本，變成日本的殖民地。第二件事是德國的漢學家 Ludwig Riess 受邀請去日本演講。他的演講被翻成日文《臺灣島史》。這個背景是日本當時想要佔領臺灣，於是他們想瞭解這個島，和尋找關於臺灣的知識。他們找到 Ludwig Riess 去傳授他們這個知識。前面談到的流求-臺灣論就是這樣被傳到日本，並很快在日本廣為流傳和接受。我們也看到日本學者接著不只是傳播這個理論，也找了更多的證據來證明流求就是臺灣。這兩本是日本學者的出版品，這一本是一個日本的政治人物竹越與三郎(Takekoshi Yosaburo)的書，他被派去治理臺灣，他的書推廣流求-臺灣論。我們發現在報紙裏面，特別這兩份報紙《臺灣日日新報》、《臺灣時報》有不少的文章談到流求-臺灣論。為什麼日本人要去推動這個理論？流求-臺灣論對日本有兩個好處。第一個是這等於肯定琉球 Okinawa 是日本的一部分。也就是說 Okinawa 在文獻裏出現，最早不是在中國的文獻裏面，而是在日文的文獻。如果「流求」是 Okinawa，會挑戰 Okinawa 跟日本在歷史上的關係。第二個是肯定臺灣是中國的一部分。在歷史上找到臺灣最早是出現在中國的文獻裏面，就可以肯定臺灣是中國的一部分。於是一八九五年因為戰爭日本和清朝有條約，臺灣變成日本的殖民地。簡單說，流求-臺灣論支持 Okinawa 是日本的，也支持臺灣原是中國的，然後被中國割讓給日本。當時日本的漢學家作了一系列的地圖，這是隋朝的一個地圖，我們可以看到這裏是臺灣，他就寫流求，Okinawa 還沒有出現。這個是唐朝的地圖，也是一樣，Okinawa 還沒出

現。然後到清朝的一個地圖，臺灣應該在這裏，就沒有畫出來，但是琉球 Okinawa 已經變成日本的範圍。

第三個階段要談流求-臺灣論是怎麼傳到中國。流求-臺灣論進入中國有兩個管道，一個管道是從日本。日本的漢學家藤田豐八(Fujita Toyohachi)在中國待了蠻長的時間，他是辛亥革命之前到中國，一直留到差不多一九二〇年左右。《島夷志略》是一個元朝的一個文獻，藤田豐八作注釋，寫了《島夷志略校注》。他在裏面寫說汪大淵談到的流求就是臺灣。藤田跟柯劭忞應該是認識的，他們在某一個時間在同一所學校。中華民國時期，清史館專門負責編撰清朝的歷史，藤田和柯劭忞兩個人當時都在裏面工作。此外，還有另外一個人同時期也在清史館，那就是連橫，連雅堂。我推論這是流求-臺灣論進入中國的第二個管道。臺灣先是受到日本的影響，再由臺灣人去影響中國。連雅堂先是在臺灣作記者，他有很多的機會看報紙，在報紙裏面就會接觸到流求-臺灣論，當時不少的日本的漢學家在臺灣推廣這個知識。連橫的《臺灣通史》就說流求就是臺灣。這兩個管道跟後來柯劭忞寫的《新元史》裏的流求-臺灣論有很密切的關係。

為什麼當時的中國人會接受和推廣流求-臺灣論？簡單來講，革命成功之後建立了中國民國，這時面臨的問題是中國是什麼？還有誰是中國人？他們必須處理清朝是不是漢人的這個問題。還有清朝佔領了的地方，像是蒙古、新疆、西藏、滿洲等地，這些地方是屬於中國還是不屬於中國？後來他們決定這個地方也都是屬於中國。他們還要面對中華民國是什麼的這個問題。中國是什麼？然後誰、哪一些人是屬於中華民國的國民。當時的歷史學家試圖從歷史的角度來回答這些問題。藤田跟柯劭忞涉及元朝就是在處理這個問題，元朝到底是中國的歷史或者是蒙古人的歷史？如果蒙古是中國的一部分，那元朝就是中國的歷史，藤田和柯劭忞要特別寫元朝的歷史就是基於這個理由。那臺灣呢？連橫處理的問題和藤田跟柯劭忞相似。我們知道連橫是覺得臺灣要脫離日本的殖民，要回歸中國，因此他是從這樣的立場來寫臺灣的歷史。流求-臺灣論幫助他完成臺灣是中國的一部分的這個說法。

我的結論是要提醒這個故事：一八七四年歐洲漢學家提出「流求-臺灣論」，一八九五年這個理論進入日本，一九一五年藤田豐八寫了《島夷志略校注》，

一九一九年柯劭忞寫《新元史》，一九二〇年連橫寫《臺灣通史》。這個過程就是一個知識被製造的過程，在某種狀況下新的知識被製造出來。這個新的知識是從 territorial sovereignty 這個概念衍生出來的，而清朝在十九世紀下半葉的統治概念與 territorial sovereignty 是很不一樣的。也就是說清朝對臺灣的統治沒有包括整個的島，但是歐洲人跟日本人把一整個島當作一個 political entity，因此必須要溯及它的歷史來源。這個故事告訴我們歷史是人類不斷地製造的，要去追求一個真正的 truth，真正的發生了什麼，往往是有困難的。或許我們更應該關注在什麼樣的狀況之下，我們會去製造怎麼樣的歷史。這樣的角度也可以用來看待我們今天的世界，和我們未來作的事情。我最後要用一句話從哲學家跟巴西革命家恩格爾(Roberto Mangabeira Unger)的說法：“The dead should not rule over the living.” 這是說，過去的事情不應該控制我們今天的世界，也不應該控制我們的未來。

莫加南

非常感謝克禮老師精彩的報告，把臺灣的 territorial sovereignty 就是地區的主權的問題，放在三個不同歷史的脈絡，讓我們看到歷史意識，歷史知識的一個複雜性，還有不同的民族主義對歷史意識的要求，我覺得是非常重要的。我們歡迎第二位作報告的萬毓澤老師，謝謝萬老師。

萬毓澤

How (Not) to Think about the ROC:

De-Cold War and Alternative Socio-Economic Imaginaries

大家好、各位先進好，這是我今天的題目：“How (Not) to Think about the ROC: De-Cold War and Alternative Socio-Economic Imaginaries”，就是我們可以怎麼樣思考或「不要」思考民國體制；我的副標是 De-Cold War，希望提出一個「去冷戰」的觀點，同時在過程當中提一些另類的社會經濟的想像。我的發言分成三個部分。前兩個部分的主標都是借自別人的書名。第一部分「寫在民國邊上：如何（不）思考民國」，當然借自錢鍾書《寫在人生邊上》。我想談一下如何去思考民國，或如何不去思考民國，以及如何在民國的邊上去思考它。第二部分「從民國拯救歷史：考掘異質時間性」，會專門去談支配了近現代中國的民族主義思潮，其實它帶來了很多我認為比

較負面的，甚至災難性的後果，我們如何從民國當中把歷史拯救出來？這個過程當然也是一個重新生產歷史知識的過程。這個標題「從民國拯救歷史」來自杜贊奇(Prasenjit Duara)的書《從民族國家拯救歷史》(*Rescuing History from the Nation*, 1995)，用意在於探討怎麼樣從「民國」當中拯救某些我認為今天更有探索價值的一些歷史。再來，我會談一個比較理論性的問題：我們如何在重新生產歷史知識的過程當中，去挖掘一些異質的時間性，證明近現代中國的發展不是線性的發展過程。最後，在「冷戰格局下的鏡像構造及其超克」這個部分，我會討論兩岸在戰後陷入的冷戰格局，而這個冷戰格局對歷史書寫造成了什麼樣的影響，我們又該怎麼樣去拆解我所謂的冷戰格局下的「鏡像構造」。

先借用楊儒賓老師的用語：我們如何「禮讚」、praise 民國？臺灣社會大致有幾種禮讚民國的方式。第一個，是很多人會懷念或想要進一步延續或者挖掘中國大陸時期的民國，所以不管是在臺灣還是在中國，都可以看到對於民國學術的討論，楊儒賓老師的書裡面也有很多。晚近這幾年引起很多討論的，像是岳南寫的《大學與大師》、《南渡北歸》三部曲，都在談這個過程。很多人會覺得民國時期有一個非常璀璨的學術發揚的期間，出了很多當代的大師。即使在中國內部也有人在談，我們應該要重估民國時期國民黨的貢獻，特別是國民黨如何領導抗戰。大家也知道九〇年代曾經一度出現所謂的「民國熱」，也都可以放在這個脈絡底下來看。

再者，臺灣有些人禮讚民國的方式是去紀念（或是不願意拋棄）黨國體制底下的民國。他們理解的民國是屬於 party-state system（黨國體制）的民國，我們今天看到的某些黨派大概是這樣子的看法，他們會覺得所謂的民國就是 party-state system，是臺灣人共同的記憶，而且裡面有很多正面的價值。

第三個，大概是臺灣比較主流的看法。他們承認民國也禮讚民國，這是因為它是一個親美反共的自由資本主義示範地，是「自由中國」，以及晚近二、三十年來一個逐漸本土化的民國。我們已經把民國給本土化了，而這個本土化是搭配著民國底下的反抗運動、民主化運動，而民主化運動又是鑲嵌在親美反共的大戰略底下完成的。

最後，當然還有一些人認為，民國的重要性在於它保留、體現或者深化了中華文化。比如說許多前輩對新儒家的討論。

以上大致是我認為幾種常見的思考民國的方式，但這些並不是我的重點，我本身也不從這些角度來看。以下請大家思考一下，我提的東西到底與「民國」有沒有關。這些東西與前面這幾種分類似乎都格格不入。

第一個，中國的廣州中山大學的袁偉時教授曾經有一個很有名的論斷，他說民國時期的中國曾經有機會走上接近聯邦制國家的道路，當時一九二〇年代的上半葉也曾經出現過強大的聯省自治運動。很可惜的是，他認為聯省自治運動，被包括國民黨在內、尤其是孫中山系統的這一脈人給撲滅了。他們強調的都是要建立一個統一而強大的中國，將國家 centralize、集權化。所以袁偉時覺得這是一個歷史的岔路。如果當時聯省自治運動能夠成功，也許今天中國的面貌會不太一樣，當然兩岸的關係也可能很不一樣。

第二個是民國時期曾經出現一個組織，叫「東方無政府主義聯盟」。這個聯盟在日本、韓國、中國等地都有人參加，包括臺灣。為什麼特別說這個？因為它是民國時期出現的，而且包括民國時期的臺灣。這個比較複雜，當時的臺灣是受日本統治，因此嚴格來說不能說是「民國時期的臺灣」，應該是民國時期的中國，但日本統治時期的臺灣有人參與。比如說臺灣的著名參與者是林炳文，林海英的叔叔，很有名的作家，當時是重要的參與者。因為他當時在北京工作，就加入了跨國的無政府主義運動。又比如像韓國有一位歷史學家叫申采浩，也是重要的參與者。後來林炳文跟申采浩一起在大連被日本政府逮捕，林炳文可能被處決了。而且林炳文是我們苗栗客家人，苗栗頭份人。我老家在頭份，所以我對他的歷史蠻感興趣的。這體現了某種跨國的團結。戰後，不管是臺灣的中華民國體制，還是對岸的中華人民共和國體制，這個東西是比較少出現的。當然中國會談他們跟第三世界國家的聯合（例如萬隆會議），但我覺得那是另外一回事，跟由下而上的民間串聯是不太一樣的層次。

第三個我覺得很值得談的是陳獨秀。為什麼特別值得談？我從這個地方講起：陳獨秀是一九四二年過世。一九四九年，在他過世以後，有人幫他最後幾年的文章跟書信整理成一本小冊子，叫《陳獨秀的最後見解》，是胡適

幫他作序的。為什麼這本書很重要？因為陳獨秀常受到爭議的是，到底他在晚年，尤其是一九三八、一九三九年以後，是不是向所謂英美的自由民主體制靠攏了？這是一個長期的歷史公案。為什麼特別談這個？因為陳獨秀其實是兩面不討好的。國民黨談陳獨秀，不喜歡談他在一九二〇年代以後參與共產黨的歷史；臺灣的繼承國民黨體制的中華民國體制，主要也是局限在從新文化運動到五四運動這段期間的陳獨秀，不太會去談他之後如何變成中共的創黨人與總書記。可是對中共來說陳獨秀也是一個禁忌，因為他一九二九年就被中共開除了，並且在一九三一年被推選為托洛茨基派的「中國共產黨左派反對派」（一九三五年以後改名為「中國共產主義同盟」）的中央總書記。「托派」的傳統當然也是長年被中共壓抑的傳統。所以，陳獨秀在兩岸呈現的面貌都是不完整的。這能不能算是「民國」的一部分？再來，也跟陳獨秀有關的，是另外一位一般被歸類為「托派」的王實味。王實味才華洋溢，翻譯了許多馬列主義經典，但一九四七年在延安的整風運動當中被中共迫害死了。他是最早公開批判共產黨體制的共產黨人，寫了《野百合花》，當時在延安整風運動當中，他就公開的批判中共內部「衣分三色，食分五等」，結果無法見容於中共，遭秘密處決。為什麼特別談王實味？是因為王實味也是民國時期成長的人，受到馬克思主義的吸引，加入了共產黨，後來又被共產黨拋棄，甚至被處決。這樣的人，也是在民國與中共體制的夾縫當中不被看見的人物。

最後是曾經跟王實味有非常深厚交情的王凡西。他是中國的反對中共的馬克思主義者裡面很有代表性的一位，一般也被歸類為「托派」。他戰後到香港與澳門，後來移居英國，也影響了某些臺灣人。比如說部分留學英國的台灣學者就曾受王凡西的影響。他一九七七年英國寫了一篇文章，叫作《我們對臺灣革命問題的意見》。為什麼重要？他在裡面有一個你從今天看來很難歸類的見解，是所謂革命馬克思主義的觀點。這個跟中共或者是臺灣的統左派不太一樣，他認為我們應該對臺灣的民族主義有更深刻的、同情的理解。他認為臺灣民族主義不單純是美日帝國主義煽動的產物，而是數百年的發展下慢慢形成某種抵抗外人的意識，是正當的情感。他認為革命馬克思主義者應該正視這件事情。王凡西同樣是民國時期成長的人物，也同樣不為體制所容。

以上，我隨意挑選了一些我自己比較感興趣的歷史碎片，主要的用意是指出，如果我們今天要「禮讚」民國，其實還有更多條路徑可以選擇。以下我就沿著這個問題意識進一步開展。

我自己是社會理論工作者，所以喜歡用一些社會理論的概念去架構我的演講。我先講一下基本看法。以上談的東西，從東方無政府主義聯盟，從陳獨秀到王實味與王凡西，都是容易被民族主義或國家主義（不管是左翼還是右翼）所淹沒的敘事。我認為這些敘事軸線可以讓我們在中國近現代的線性歷史書寫當中另闢蹊徑，找出社會發展中的異質時間性(heterogeneous temporalities)，去開闢另類的社會經濟想像(social-economic imaginaries)。我這邊借用了 Cornelius Castoriadis (1922-1997)的理論，是對我頗有影響的希臘裔法國思想家。我四年多前曾寫過一篇文章，發表在香港的《二十一世紀》，文中比較了馬克思跟 Castoriadis 的思想，各位有興趣可以再去看看。Castoriadis 的其中一個重要的理論概念是「想像」(imaginaire; imaginary)。根據 Castoriadis 的說法，一個社會基本上會發展出四種類型或層次的（自我）想像。第一種是自我意象(self image)，就是我們怎麼去理解我們這個團體跟集體的存有狀態；第二種是世界意象(world image)，就是怎麼理解我們身處的這個世界，包括自然世界；第三種是把這兩者結合起來，去界定自己的需求、價值和意義。最後一個是比較結構性的想像，就是社會如何被結構、組織起來。

對我而言，禮讚民國最好的方式，就是去挖掘跟解放民國已經蘊含的某些潛能，而這些潛能因為某些原因沒有開展出來。我們可以透過發掘這些潛能，開展一些比較激進的想像。「激進想像」(l'imaginaire radical)這個概念也來自 Castoriadis。他曾經區分出兩種想像，一個叫做 l'imaginaire radical，我翻成激進想像，指的是行動者能夠在意符(signifier)跟意指(signified)之間自由建立連接，並且不斷的去開展新的連結，這個叫做激進想像。另一個是 l'imaginaire effectif，英文可以譯成 actual imaginary，是實際的想像。任何一個社會都有實際存在、被大家接受的去連結 signifier 與 signified 的方式。他在《社會的想像構成》(*L'Institution imaginaire de la société*, 1975)這本書提到，當我們能夠開展激進想像，就能夠在一件事物當中看到它「所不是」的東西(voir dans une chose ce qu'elle n'est pas)，而不是看一個東西，

你就接受、視為理所當然。如果我們能夠開展激進想像，就能不斷召喚出新的意象。我大致是在這種關於「想像」的指導下重新去看中國近現代史。我認為要做到這一點，首先得嚴肅清理內在於民國（以及宣稱他們繼承民國的「新中國」）的民族主義跟國家主義遺產。以下我會開始談這個問題。我們這次的討論會有一個總標題叫「道統」，Renovating the Way，Way 就是道統。我這邊玩了一個文字遊戲：到底是「道統」還是「歧路」，究竟是“The Way”還是“Going Astray”？我並不是中國現代史專家，但是有一些業餘的閱讀興趣，以下我將一些平常閱讀的心得拿出來與大家分享。

大家應該都同意，如果要看現代中國的民族主義發展史，很難繞過梁啟超。包括民族主義的概念，也是梁啟超從日本引進中國的。目前在中國近現代思想史上經常討論的問題包括：梁啟超當時到底閱讀了哪些著作？受到哪些人的影響？翻譯了哪些著作？其實已經很多人討論過這些問題，所以並不是我的創見，我只是把我平常閱讀的東西簡單整理分享一下。其中比較重要的是瑞士法學家伯倫知理(Johann Kaspar Bluntschli, 1808-1881)。伯倫知理對梁啟超有深刻的影響。伯倫知理在歐陸法學史上一般歸類為「國家有機體論」的代表人物。伯倫知理的國家有機體論從一八七〇年代起被日本學者加藤弘之引進到日本。大家知道明治天皇非常仰賴加藤弘之對於事物的見解。日本明治維新後的憲政依據之一也是來自於伯倫知理。我以下引用伯倫知理的一本書，*Lehre vom modernen Staat* (1875)，可翻成「現代國家論」。裡面的一段話大致反映了國家有機體論。我們必須留意這種理念如何被引進到日本，如何被梁啟超接受，又如何影響中國。伯倫知理認為國家是一個人類有機體(menschlicher Organismus)，是一個「人」(menschliche Person)，因此國家的身體(Staatskörper)必須模仿人的身體，而完美的國家就是可以看到身體的人(körperlich sichtbare Menschheit)。這是非常具有德國浪漫主義色彩的一種國家學說，對當代的日本跟中國影響非常大。

日本明治政府的精英大部分接受了伯倫知理的國家學說，成為堅定的國家主義者。你把國家當成一個人，所以這個人要強大，要能夠把自己變得無堅不摧，所以他們成為國家主義者，而這些政治精英最終擊敗了日本曾經蠻重要的自由民權運動(じゅうみんけんうんどう)。最後日本就以德意志帝國憲法為範本，制定了保留君主實權的一八八九年大日本帝國憲法。很

有趣的是加藤弘之本人思想的演變。一八八一年，加藤弘之竟然在日本申請查禁自己的著作，為什麼？加藤弘之年輕的時候是盧梭的信徒，在日本宣傳了許多天賦人權的學說，談了很多現代的公民論，而不是民族主義論。可是他後來越來越受伯倫知理的影響，轉而反對自己以前的著作，所以包括一八七〇年的《真政大義》、一八七四年的《國體新論》，都被他自己查禁了。他在一八八二年出版的《人權新說》中「幡然悔悟」，說他早年喜歡盧梭，但現在認為盧梭是從古至今罕見的妄想論者。

梁啟超怎麼看？梁啟超既受加藤弘之的影響，也受伯倫知理的影響。我這邊引用《新民叢報》第一期，一九〇二年的〈論學術之勢力左右世界〉。這段文字非常有意思。他說「伯倫知理之學說，與盧梭正相反對者也」，把伯倫知理跟盧梭做比較，而現在是一個「國家主義乃大興」的世界。「前之所謂國家為人民而生」，這就是盧梭的人民主權學說；「今則轉而云人民為國家而生，使國民皆以愛國為第一之義務，而勝強之國乃立」。這個是梁啟超思想上面的轉折。很多學者都指出梁啟超的民族主義思想並不是一致的，他經常自相矛盾，可以辨識出他思想當中幾種不太一樣的趨勢。但是可以很明顯看出，至少在二十世紀初期以後，他越來越受到國家主義的影響。

這一種強大的國家主義思潮與民族主義結合以後，就變成所謂的「血緣民族主義」。這也是日本的發明，更具體地說，是日本繼承德國的發明。我這邊引用的是日本哲學家井上哲次郎(1856-1944)，他曾經在德國留學六年，非常喜歡 Herbert Spencer 的社會達爾文主義學說。他寫了一本《敕語衍義》，幫明治天皇頒佈的《教育敕語》做了解說。他在該書一八九八年的增訂版裡面寫道，日本民族來自於同一古代傳說的系譜，建國以來居住在同一個國土上，具有同一語言習慣、風俗歷史，所以大家都是一大血族；日本民族就是大和民族，相互之間都是血親關係，這是一個非常典型的血緣式民族主義。這一套東西來自於德國，幸與不幸，又被中國學了去。

這裡主要是來自於我閱讀日籍華裔歷史學者王柯的一些心得。以下我完整引用王柯的話，他說：「這種強調『民族』的血緣共同體性質，並以此基礎發展出『一個國家就是一個民族』的單一民族國家思想……是近代中日兩國特有的要素；而從思想變遷的軌跡上來看……他們都從著重個人自由的『國民』慢慢演變成以共同體優先於民權的『民族』。」這個地方可以提一

下，因為 **nation** 這個字當初在日本爭論了十幾二十年該怎麼翻譯，有人早期翻成「國民」，是比較強調民主權學說的這一派學者，強調的是類似今天我們所謂公民民族主義那種想法，也就是在一定的公民的權利義務範圍內組織成一個政治共同體。但是後來在日本的國粹派等開始發展以後，就開始用「民族」來翻譯 **nation**。民族就是混雜了血緣跟文化的要素，而不是關於政治權利義務的界定。他們將政治共同體的性質解釋為以地緣為基礎的文化共同體，再把血緣放進來。這種想法，可以在當代中國的民族主義看到非常明顯的發展。比如說，很多中國民族主義者會認為只要使用漢語（漢語使用者是「文化共同體」的概念），大家都寫漢字說漢語，就是炎黃子孫（「血緣共同體」的概念），與炎帝皇帝血緣上一脈相連，也就是所謂的「同文同種」。「同文同種」就是文化與血緣共同體，因為同文是文化，同種是血緣。最後，大家都是「中國人」。這個時候，又把政治的概念放進來了，因為這裡的「中國」指的是主權實體。所以可以看到把文化、血緣、政治之間全部劃上等號，變成一個等價鏈。這當然造成非常不好的影響。今天兩岸很多過不去的坎、思想上繞不開的結，我覺得多少都跟這個問題有關。今天很多受到中國民族主義影響的人，仍然喜歡動不動說人是「漢奸」，網路上的論壇也是，說臺灣人只要不想回歸中國就是「漢奸」。漢奸就是非常典型的血緣共同體式的語言。「臺灣問題因民族弱亂而生，必將隨著民族復興而解決」，背後其實是同一套邏輯。

我自己希望從民國當中找出一些比較不被注意的發展軸線，比如對民族主義不一樣的解釋。因為中國現代民族主義的發展非常複雜，有一些不同的區分方式。比如說，沈松橋把中國的民族主義區分成三種：種族的、國家的、儒教的。可是柯瑞佳(Rebecca E. Karl)的區分對政治社會學來說更有意思。她大致上區分為兩類，一個是國家的民族主義(nation-statism)，強調打造強大的民族國家，代表人物包括梁啟超跟孫中山；另外一個是泛民族的民族主義(ethno-nationalism)，代表人物是章太炎。根據柯瑞佳的說法，前者打造跟鞏固民族國家，可是在過程中社會逐步被國家吸納。這件事情在海峽兩岸都類似。我們一直在追求社會的自主性，但是國家主義的幽靈一直徘徊在兩岸的上空。相較下，她認為像章太炎試圖用某種泛亞主義或聯亞主義的形式來超越民族國家的限制。比如說章太炎曾經積極參與一九〇

七年由日、中、印等國人士成立的亞洲和親會。當然，章太炎的思想很複雜，這裡沒有辦法展開來談，而且他也有高度種族民族主義的部分，因為眾所周知，他非常排滿。

我這邊引用了慕唯仁(Viren Murthy)的說法。他指出，章太炎從一九〇六到一九一一年，也就是在泛亞主義的時期，提出了一種反對「進步時間性」(progressive temporality)的方式來重新思考民族主義。當時他把四種理念融合在一起，包括反帝國主義、民族主義、泛亞主義、社會主義（或反資本主義）。所以我個人認為，雖然我們社會理論學界不是那麼重視章太炎，但是像文化研究學界，包括劉紀蕙老師，其實都已經在討論章太炎了。我覺得章太炎是值得繼續挖掘的寶藏。

接下來，我要談一個我個人很重視的問題。到底什麼是「冷戰格局」？我認為在冷戰格局下，最重要的後果是形成一種鏡像構造(mirror-image structure)。什麼意思？你反對我肯定的，你肯定我反對的，反過來說也一樣。就像照鏡子一樣，雙方都需要對方來證明自我，而且雙方都接受某些核心前提。比如說兩岸都認為社會主義就是國家主義，不管你反對還是支持。這個就是鏡像構造。其次，兩岸也都相信「一國社會主義」或「一國共產主義」是可以實現或已經實現的，而且等於一黨專政，不管你接受還是反對。最後，不管你接受自由民主還是反對自由民主，雙方都認為這是西方自由主義跟資產階級的產物，不管你接受還是反對。我認為這造成了最壞的影響。比如說，借用某種（簡化版本的）辯證法的說法，我們可以從「肯定」到「否定」，再到「否定的否定」。「肯定」就是以臺灣的民國體制所架構出來的親美反共、反共堡壘、自由中國；而「否定」，我認為是過去包括夏潮系在內的前輩做的一些很重要的事情，包括梳理臺灣史。他們的「親共反美」剛好是顛倒過來的。他們強調萬隆會議，強調南南合作，但是我認為這些其實都是在國家主義的陰影底下所做的。萬隆會議其實是所謂弱小民族裡面的民族資產階級的合作，而不是所謂底層人民或一般基層人民的合作。

我認為要提升到第三個層次，把這套鏡像構造拆解掉。我認為若要超克冷戰結構，不是不加批判地擁抱深陷國家主義、民族主義敘事的「大國崛起」，而是要徹底梳理國家主義的遺產。我自己的立場比較接近「自我管理式社

會主義」，對國家主義戒慎恐懼。我認為它是最能夠承擔起超克冷戰結構任務的世界觀。

因為時間有限，最後舉一個例子，前一位講者提到沖繩，我們就來談一下。王智明老師應該知道，他主編的《文化研究》曾經刊過一篇中譯文，作者是琉球宮古島的詩人、思想家川滿信一。一九八一年，他在《新沖繩文學》發表一份高度具有「自我管理式社會主義」色彩的《琉球共和社會憲法私案》，設想一種「不以國家為前提而存在的自治社會」。從思想史的角度來看，這份文獻太有潛力了，因為沖繩跟臺灣很多地方可以相提並論，都長期在帝國的夾縫之中追求自主。川滿信一主張，我們不應該把一切都交給統治機構解決，而是應向自由民權運動時期草根階層的憲法起草運動學習，制定出以民眾為主體的憲法。以國家為前提的憲法是為了「統治」而制定的，而以社會為前提的憲法，則是以「個人參與社會」為目的而制定的。在臺灣，不管統派還是獨派，其實背後經常都有一個很強大的以國家為前提的想法。我覺得看一看沖繩曾經做過哪些有啟發的事情，對拓寬我們的想像空間其實蠻有幫助。比如說川滿信一一再提到我們要警覺民族主義跟國家主義，只要還是把國家統治作為不變的前提，就會不可避免導向支配權力膨脹的結局。他還提倡一個很有意思的「越境憲法」，說應該把濟州島、琉球群島跟臺灣、海南島連結在一起，成立一個越境憲法，把這片海域連接起來，打造成非武裝地帶，為大國間的好戰動向加上一個剎車裝置。你可以說這種想法非常的烏托邦，也很難適用於當下的國際局勢及地緣政治，可是如果我們想要開展另類的社會經濟想像，仍然是可以參考的思想資源。

莫加南

非常感謝萬老師，真是耐人尋味的報告，提到很多重要參考的問題，包含怎麼禮讚中華民國，怎麼不禮讚中華民國。我們非常榮幸歡迎王智明老師。

王智明

民國共業：Common History, Common Project

各位老師，各位嘉賓大家好，我是王智明。非常榮幸也非常高興今天能夠來中山，特別謝謝莫加南老師的邀請，也很高興看到楊儒賓老師、賴錫三

院長、汪宏倫、萬毓澤老師等朋友。因為我寫了一個稿子，所以待會就念稿子，請大家多包涵。

容我先打一個廣告。我想之所以加南老師找我來參加這個活動，大概是因為我主編的刊物《文化研究》出了一個「民國專號」。《文化研究》三十三期「民國」專號在二〇二一年的十月份出版。當時出這個專號是為了慶祝國慶，我們今天再度適逢國慶，楊老師也在場，所以特別高興。這個專號裏也收錄了楊老師的一篇文章，還有孫歌老師和其他幾位作者。當時構思這個專號的時候，其實有很大的企圖是要回應楊老師的「一九四九禮讚」系列專著和展覽。也因為編了這個專號，所以對「民國」這個問題有了多一點的思考。因此今天的報告跟發言一部分來自於專號裏頭的一些內容，一部分來自於在「民國」框架的思考中展開的兩岸關係想像，這個也是我在近年來比較關心的一個課題。

我的題目是〈民國共業：Common History, Common Project〉，因為共業這個詞對我來講實在太有趣了。作為孫中山紀念展的開幕活動之一，「民國作為共業」這個標題是非常適當的，因為不論我們是否將孫中山視為唯一的國父，中華民國一詞畢竟與他有纏繞的關係，也是他政治事業信念所繫之處。以「共業 Common Project」還有承擔的寄望，頗有革命尚未成功，同志仍需努力的意思。當然今天這個想法聽起來可能有點好笑，因為將孫中山「和平、奮鬥、救中國」的期望，放在當前臺灣以及兩岸的語境當中，又不得不讓人感到時序錯亂和不接地氣。畢竟經過了四十年的分離和三十年的本土化改造，臺灣社會早已失去了「救中國」的豪情壯志，和平已然動搖，奮鬥不知所蹤，這也是「民國」二字更常被視為臺灣無奈背負的歷史共業的原因，而使得「共業」的意義出現了巧妙的轉換。「共業」不是 common project，可能是共同的負債(liability)了。

所以在《文化研究》的民國專題當中，我在編輯室報告裏頭曾經這麼寫過：「中華民國的『中華』雖是連結兩岸的歷史公約數，卻是政治毫不正確的幽魂」。剛剛萬老師特別提到冷戰的幽魂，差不多意思。「不僅屢遭對岸否定和無視，此岸更想要將之『正名』，乃至『除名』而後快。但『民國』的共和想像反而才是臺灣社會實存的共識，也是『新中國』政治想像的內核，即令『民國』之民，究竟誰可屬之亦是爭論不休的話題。在這個意義上，

『民國』一詞既保留了歷史的想像，也召喚著未至的共和。一如本期封面所暗示的，除去城牆，就是把「國」字外面的城牆拿掉，「國之內核僅剩一個『或』字，而『民國』之重，究竟該落在人民或國家之上，就成為了一個無法迴避的疑惑」（見本期封面圖片）。

如果說民國的期待是創立一個以民為主的國家，那麼民與國的隔閡或許就是共業的挑戰，如何定義其民，如何由民作主？也就是說，作為政體的民國，能否離開中華而自存，徒留其名而不具其實的中華民國臺灣能否承擔起以民立國的大業？民國與臺灣的關係是附身，就像著魔、鬼附身的這種附身；還是共生？是資產還是負債？作為共業，民國是 common project 還是 common history？這是我一開始的提問。

提到民國與臺灣的附身與共生，我第一個想到的其實是紫藤廬。住在臺北的朋友應該都知道，紫藤廬這個地方作為茶館，稱得上是臺北文青消費主義的地標，也是臺灣歷史文化資源再生的典範。在龍應台老師的筆下，紫藤廬代表著全球化時代在地身分的寄語，是堪與星巴克鼎足而立的文化景觀，更代表了經歷殖民於黨國歷史淘洗之後沉澱出的文明。如紫藤廬在自家網頁上所說的，紫藤廬不只是一家茶館，它是「臺北市第一處以人文歷史精神及公共空間為內涵、為特色的而指定的活古蹟。其為臺灣民主運動、反對運動及自由學者的聚會場所，所散發的人文氣息……具有保存價值」。的確，紫藤廬不只是一座日據時期留下來的老房子，字面意義上的古蹟，更是經濟學者周德偉的住所。周先生早年留學英國，是英國自由主義重鎮海耶克(Friedrich August von Hayek)的門生，他不僅引入了西方自由主義的思潮，更在五〇年代聚集了一幫自由主義者批評時政。他一生與黨國纏鬥的點滴，更可視之為民國的側記和外傳。他將自由主義，譯為「自由立茲」(liberalism)，自由就在這個地方，適切地反映了他對自由主義立基於個人自由之上的理解，也暗示民國的自由大業雖然來自西方，必得始於足下，在不斷的聚會和運動當中活化自由的精神。當然紫藤廬的自由主義不僅於此，進入八〇年代，和在金山南路、仁愛路口的阿才的店一樣，紫藤廬也常有黨外人士光臨，有趣的是尉天驄、王津平等懷抱左翼關懷的學者也是座上嘉賓，連如今被視為左統派代表的臺社也是在紫藤廬創辦的。《文化研究》九〇年代初期成立的時候，有許多活動也是以紫藤廬作為基地。對在座而

言，這個故事定然不會陌生，也一定可以理解這個匯聚了民國志士、左翼文人以及黨外精英的地方，作為某種民國符號的意義。在紫藤廬這個日殖空間之上，民國以自由為號召，嫁接中國與臺灣，突破省籍框架，以反對黨國獨裁，爭取民權為目標。宏倫的同事，吳乃德說，這是臺灣最好的時刻（《臺灣最好的時刻，1977-1987：民族記憶美麗島》）。在這個時刻中，臺灣人集體展現了人類心中善良天使的那一面，同情、正義與勇氣；然而也正是在這個時刻，埋下了中華與民國裂解的種子，以選舉為運動，塑造臺灣的省籍情結，由內而外構築了兩岸在情感和文明上的分斷。自此，自由與民主成為臺灣的價值，也成為分辨敵我的一道圍牆，始於足下的自由，最終竟也止於足下的土地，成為一種請用文明來說服我的姿態。我這麼說當然沒有反對自由民權的意思，也不是要將兩岸的情感分斷一味地歸罪於臺灣，而是要指出民國與臺灣之間的弔詭辯證。如何從光復後的共生，走向解嚴後的附身；或是另一派的觀點：如何從光復後的附身，在冷戰地緣政治的脅迫下，逐步進入如何共生的挑戰。

不論如何，中華民國臺灣如今已成為現實和現狀，沒有中華民國護照，我們出不了國門，失去了臺灣的身分，我們也無法自我辨別。民國作為共業，如周渝先生護衛紫藤廬的心情一樣，在於如何讓這個公共空間保留下來，讓其人文精神傳遞下去，讓院內的紫藤能不怕風雨和外界的變化繼續成長。

將中華民國視為 **common project** 這個想法，楊儒賓老師在近年的相關著作中也有許多的表達。不論是《一九四九禮讚》、「回到一九四九中華民國渡海七十週年紀念文物展」，或是最近出版的《多少蓬萊舊事》，楊老師向來主張中華民國是臺灣的 DNA，它不是負債而是資產，並且相信唯有深入兩岸關聯的歷史，我們才能體會民國的深意。這包括了對於民間歷史的重訪，對於清末立憲派，尤其是梁啟超的重新評價，對於民主核心儒家思想的挖掘，乃至於聯繫著兩岸之間的宗教儀典與文化和學術建制，在在顯示作為 **common project** 的中華民國，至少具有 **common history** 的物質與文化基礎。

兩岸間的歷史聯繫不可少也不會少，它不只是理解中華民國（在臺灣）的基礎，也是展開和發揚民國共業的前提。然而恰恰是這個根本的前提，在今天的臺灣面臨了根本的挑戰。不止各種的更名爭議，包括中研院的更名，時不時隨著政治議程而延燒，蔡英文政府更以臺灣為度，公然將中華民國

減壽四十九年，或是在護照上將國號縮影在臺灣之後，並自以得意為一種精神勝利。殊不知這非但無法改變兩岸聯結的事實，更形成一種引刀自宮的自虐。

要恢復中華民國作為 **common project**，首先要承認中華民國實為兩岸的 **common history**。然而，在這個看似直白的陳述上，就國際政治而言，首先面對了一個中國政策的棘手挑戰。在一九七一年中華民國退出聯合國後，在國際上失去了中國的代表權，使得一臺必然成為一中的對應框架。既然代表不了中國，務實的代表臺灣還不行嗎？既然只能務實的代表臺灣，那麼在臺統治不論以何名之，就必須獲得人民的授權。但是當統治正當性的憲政框架確定了兩岸分斷的現實和現狀後，一中也就只能是中華人民共和國，而不是中華民國了。我想這是種種更名運動的心理由來，因為中華民國想像的 **common history**，限縮了臺灣的主體欲望，而中共對一中的獨佔更使得臺灣民眾對於兩岸共同的歷史根源興趣缺缺。既然中華民國被中華人民共和國給繼承了，那麼中華民國就讓給中共好了。臺灣正好另起爐灶，另闢天地，如果可以的話。換言之，臺灣不想承認中華民國的 DNA，至少有部分原因與中共獨佔一中相關，因為在中共的歷史敘述中，中華民國只能是歷史，不可能是展望未來的共業。想要作為 **common project**，中華民國只能孤懸海島，在邊陲抵抗中心的明鄭格局當中苦心經營，積極奮鬥，為天下存一正念，以待王師北定中原日。但是在後殖民全球化時代當中，這種獨尊中原、王師北定的想像，我想就像剛剛萬老師說的，已經失去了現實意義，臺灣不少人相信如其他新興民族一樣，在民族國家的國際體系當中佔有一席之地，才是臺灣的出路。

這種化中華於臺灣的想法是一種現實主義，或者應該稱之為「現狀主義」，這也提醒我們思考民國作為共業就不得不思考 **common project** 的內容。對楊老師來說，儒家傳統、民族理念和自由精神應該是中華民國理念的基本內容。在〈時間開始了：一九四九年的兩場歷史巨變〉當中，楊老師寫道：「『人民共和國』完成了對『主權在民』與『共和國』兩概念的改造，也完成了消除自由主義的工程。……[並且]以摧毀傳統文化作為民族新生的標誌」(44, 46)。而且以一九四九年之後，海外新儒家的選擇來看，楊老師強調，「憲政民主的出現是儒家之所欲，它的出現意味著一個本體論意義全新

時代的來臨，而中華民國當時是唯一有可能實踐民主自由理念的政治實體」(57)。我想這裡談的應該是幾位新儒家前輩在一九四九年前後的判斷跟觀察。在這個意義上，憲政民主理念的彰揚，以及中華（儒家）文明風土的保留，正是中華民國存在的意義。從儒家傳統出發，楊老師是言之成理的，紫藤廬的存在亦可視為這番理念的隱喻。然而回歸民國肇建的原理，我們不能忽視種族的考量和平等的訴求，也就是說我們不能忽略三民主義中，民族、民權、民生的次序安排，畢竟辛亥革命首先是以「驅除韃虜，恢復中華」為號召的排滿革命，而民族主義的訴求就孫中山而言，首要也是廢除與外國的不平等條約，取回政治與經濟上的主權。在三民主義的開頭，孫中山就說三民主義就是救國主義。何以說三民主義就是救國主義呢？因為三民主義促進中國與世界各國的國際地位平等、政治地位平等、經濟地位平等，使中國永久適存於世界。換言之，國家地位的平等、個人政治權利的平等、階級地位的平等，亦是中華民國所接觸的核心理念。平等的想像是立基於對種族階序的反抗，所以對內以排滿為號召，對外以匡正中國的國際地位為訴求，甚至在種族結構當中，孫中山對中國人的自由給予了一片散沙的著名比喻，從而賦予了為國犧牲在所不惜、以個人自由交換國家自由與獨立的救國精神。救國之所以可能和必要，是因為國本就存在，是傳統立身之所在。

孫歌在也是發表在「民國」專號裏的（〈丸山真男的「三民主義」觀〉）指出：「孫文或許並不重視辛亥革命是否具有新的特性。他不是要與傳統之間劃一條線，而是藉由從傳統發掘出新的能量來完成革命」(19)。因此「四萬萬人成為皇帝並非只是比喻，反而是歷史上所見的中國社會的潛能」(21)。我覺得這其實非常有啟發性的一個想法，包括我們出頭天、當頭家這樣的想法大概也很類似。不管如何，「對於歷史性形成的『一片散沙』的中國民眾所擁有的『非政治性的自由』，他仍舊作為自由加以對待，但卻不是通過否定，而是通過限制它創造出民族自由」(21)。

在民國肇建之初，自由與平等、個人與國家不是互斥的，而是互補互成的。中國人的自由必須以中國的平等為前提，中國人的平等也必須以中國的自由為基礎，當然這番理念性的闡述無法改變血腥的事實。辛亥革命，一如共產革命都是流血的革命，種族主義與階級主義同樣是中華民國的 DNA，

我們不能只看到理念，而無視於因為理念所留下的熱血，所犯下的殺戮，所踐踏的生命。如果真把民國視為共業，我們首先得面對 **common history** 的殘酷，並且以此一種族、階級，當然還有性別的歷史共業，作為基礎，反思我們所造的業。

在臺灣，這意味著反思從戒嚴到本土化過程當中，揮之不去的種族和階級幽靈。不論是源自於二二八事件記憶的省籍衝突，工業與都市發展對農民、農村和農地的剝削、破壞和佔用，還是明鄭時期延續至今，對原住民權和文化的壓制，乃至於當下對外籍包括大陸移工和配偶的制度性歧視。這些都是我們的歷史共業，也是臺灣必須面對的人民創傷。以自由民權為標杆的中華民國理念，必須正視這些歷史的傷口，以平等的理念予以縫合和修補。作為 **common project**，中華民國必須在平等的理念上有更多的補強，更謙卑而真切的反省。

這也包括對對岸更多的理解和認識。如果說在中華民國存在的現實支撐下，臺灣獨立包含了一個對平等的訴求，那麼臺灣就沒有道理不去理會對岸民眾的想法和心情，不去思考中共政府存在的法理和情感正當性。作為民國的繼承者，新中國的核心價值除了窮人翻身、階級平等的社會主義想像之外，正是「中國站起來了」能與世界各國平起平坐的民族主義。中國今日的富強除了客觀的物質條件外，其實具有高度的主觀能動性，他立基於想要去除百年國恥的反彈力道，這是民心之所向，不容小覷。中國之復興不只是中共之努力，更是海內外諸多華人的願望，我們不能不看見中國崛起的過程當中，承載著多少海外華人，包括港臺的支持和祝願，當然還包括臺資、港資在八〇年代進入大陸的這些投資。儘管他在民主和自由的表現上乏善可陳，但揆諸孫中山在民國初年的規劃，中國的崛起本是中國人的期待，是救國有成的展現，儘管萬民為芻狗，親民為邦本是其代價。在這個意義上，民國共業只談臺灣，不論中國，不只是捨本逐末，更是緣木求魚，這不止無視解嚴以來，兩岸民間熱切交流的事實和願望，更閉鎖了民國的意義。民主與自由不該是阻礙兩岸的海峽，而該是連通兩岸的橋樑，這是民國作為共業的必然思路，該是從足下島嶼走向彼岸大陸的時候了，開放交流而非封島自嗨，才是民國的去路。

當然，這條去路說得容易行之萬難，橫亙在前的不只是兩岸政治的敵意螺旋，還有中美新冷戰共同打造出來的新常態。臺灣恰恰處在這個新常態的前沿左右為難。民國之於臺海現狀，究竟是該被拋之棄之的業障，還是該珍之惜之的保障，對於身處其中的我們，我想答案是不辯自明的，問題在於如何解消業障，搶救保障。在我看來，這涉及兩個部分，一是明確臺灣的中華民國身分，重新回到辛亥革命的源頭去理解民國理念及其暗影；二是重新講述民國故事。前者在前面已經略述了，我就在此不再展開；後者則需要我們回到楊老師在《多少蓬萊舊事》裏所展開的方向。在這本書當中，楊老師提及了崇禎皇帝、章太炎、梁啟超、林獻堂、葉榮鐘、蔣渭水、孫立人、臺靜農、孟東籬等人，強調的多半是中國因素對臺灣民主的正面影響，這固然是為了強調中華民國對臺灣發展具有價值，卻忽略了臺灣社會對中華民國改革的參與。藍博洲筆下不辭勞苦尋找祖國三千里的臺灣志士們，抗戰時期趕赴延安的臺灣人，乃至於在日本殖民時期高舉五四火把回臺的先覺者，如張我軍，都可以視為民國共業的承擔者和開創者，他們不愧於臺灣身分，清楚明白地獻身於中華民國的改革（當時還不是中華人民共和國，還是中華民國），並且相信改革後的中華民國必將改變臺灣，他們不是白色恐怖的受難人，而是解放臺灣的獻身者。

但是或許更具深意的，特別是對當前的狀況來說，是那批留下自由精神的民國學者，陳寅恪、傅斯年、沈從文、吳宓、胡適、雷震，他們或許未能以一己之力對抗政權的橫逆，也未必都能涉足臺灣，但他們卻以一生的行動捍衛自由的價值，執拗而不屈。陳寅恪悼念王國維所留下的名句：「獨立之精神，自由之思想」，適切地總結了這一輩民國學員的身影，這不只是知識分子所該恪守的價值，更是民國人所當信守和發揚的理念。他們吸納現代卻不失傳統，對思想和人格獨立的要求更勝於愛國，他們或許是時代政治的棄民，但卻是中華文化的先鋒。在艱難時刻，替為人處世立下倫理的尺度。在政黨侵蝕媒體和學院的當下，知識分子的獨立和自由更形珍貴，也更顯示中西並蓄，挺直腰桿作人，不畏權勢的民國風範，其價值大於臺灣。民國共業需有民國故事的襯墊，《蓬萊往事》就是我們如此想像未來的資源。

或許今天我們很難想像紫藤廬能在北京或上海開個分店，但即便如此，我們依然希望照顧好茶館裏頭的紫藤、水池和老宅，但願春暖花開，細水長流，人去樓不空。

莫加南

非常感謝智明老師的報告，讓我們瞭解紫藤廬的精神，思考共業的內容。我們現在歡迎汪宏倫老師，他是今天最後一位作報告的學者，我們都非常期待的汪老師的報告，我們用很熱烈的掌聲歡迎汪宏倫老師。

汪宏倫

中華民國作為「共業」：「轉化式對話」與和解共生的可能

首先，我今天要講的題目——應該說是莫加南教授所給定的題目——是「中華民國作為『共業』」。但是我等一下會解釋，我所談的共業跟大家講的共業不太一樣。至於投影片上的副標題「『轉化式對話』與和解共生的可能」，則是我自己另外加上去的。

我們知道，每一件事情之所以會發生，都有它的因緣；這件事情的緣起，要從一場美麗的誤會開始說起。大概在兩三個禮拜前，我收到一封 e-mail，是莫加南教授寄給我的，寫得很長，信中說他讀了我的〈我們能夠和解共生嗎？〉那篇文章，覺得非常地感動，想要邀請我來參加「中華民國作為共業」的論壇。我看了當然很高興，可是很妙的是，這封信在一開始的時候，是邀請我來參加早上「發揚道統」的孫中山特展開幕式。我當時心想：奇怪了，我從來沒有宣稱說我是孫中山的信徒，也從來沒有主張要發揚道統，為什麼會邀請我來參加這樣的開幕式？我想這中間一定有什麼誤會在。我當時猜測，可能是因為莫加南教授讀了我的文章之後，覺得我屬於某種政治立場，或者某種史觀的人，以為邀請我來參加可能蠻適合。很不幸，這可能是個誤會，所以我就寫了一封很簡單的 e-mail 回覆莫加南教授說：謝謝，中華民國作為共業我很想談，但是第一，我對孫中山沒有研究；第二，我認為我沒有主張發揚道統，而且我甚至覺得，發揚道統對臺灣現在可能不見得是一件好事，所以我想說場合不太適合。因此結論是：謝謝、再聯絡。

我想這件事可能就到此結束，沒想到莫教授又回了第二封信給我，很有誠意地解釋說：對不起，可能我表達不夠清楚，我不是要你來談發揚道統，我是要請你來談中華民國作為共業。我說我知道，可是你前面才講發揚道統，下面就要談中華民國作為共業，很難讓人不把這兩個事情合在一起。他說，那就把兩個活動分開，讓大家覺得這是兩個不一樣的活動。可是那時候，說真的，我還是不太想來，因為我猜想，會來參加的聽眾，可能都是一些想要發揚道統的人，我覺得我來這邊不想被人誤會說：我是特別來踢館的。因為我自認還是個知書達理的人，我不想當一個失禮的客人。雖然一開始我覺得我還是沒有想來，但是因為那時候我很忙，所以我沒有時間立刻回覆莫加南教授的信，這個事情拖了一個禮拜，等到一個禮拜之後，我要回他的信的時候，我把他的信再看了一次，我想我有點被他感動，而且被他說服了。為什麼被他說服？因為他的說服的策略，就是「以其人之道還治其人之身」。怎麼說呢？因為我的文章裏面談到一個「轉化式對話」，他說我們很希望大家來參與對話，所以你是什麼立場都沒有關係。我後來想一想，既然他拿我所提出來的「中華民國作為共業」作為論壇的主旨，然後他又覺得我們應該來進行一個轉化式的對話，那我不來參加好像說不過去。反倒是說，我不如來把我被誤解的地方一次說個清楚，一方面也可以推廣我的理念。但是我要說明，我不是代表任何的立場來對話的，這個我要先說清楚，所以醜話先說在前面，如果有冒犯到在座各位之處，敬請包涵。

這個緣起，是從〈我們能和解共生嗎？〉這篇文章開始的。這篇文章出來之後，得到非常兩極的評價，第一個當然是我享受了萬箭穿心的快感。那篇文章其實一開始還不是在《思想》雜誌發表，而是在中研院法律所的一場研討會上面發表的，在場的很多是從促轉會來的，還有民間真促會（臺灣民間真相與和解促進會）的前後幾任理事長、重要幹部全部都在會場，這些人都是我非常、非常要好的朋友。這篇文章口頭發表之後，真的就是萬箭穿心，所有的人都對著我提各種各樣很尖銳的批評、問題，有的人甚至氣到當場把我罵一頓就走了。這個就是吃了白目豆沙包要付出的代價，沒有辦法。反而很有趣的是，能夠欣賞這篇文章的，很多其實是老外。有一天我收到一封從南非寄來的 e-mail，那是一位當時在南非工作的奧地利

學者，要辦一個轉型正義的論壇。他剛好曾經來過臺灣，中文很好，也曾讀過我的那篇文章，所以他在信中跟我說：“Your article really let the scales fall from my eyes; it is the most insightful account on the current state of Transitional Justice in Taiwan written so far.”當然看了我也是非常高興、非常感動，所以其實我收到莫加南教授的信的時候，我也沒有很意外，因為真的能夠欣賞這篇文章的好像很多是老外，或者是跟臺灣比較沒有利害關係的人。我之所以覺得很感動，是因為我在課堂上讓學生讀這篇文章，很多學生都讀不懂，因為這文章真的是又臭又長。我在網路上看到有人說花了四個小時才把它讀完，我的學生很多沒有辦法讀懂，有老外願意花時間把它讀完，而且讀懂，我真的是非常感動。我的學生有人說，老師我來幫你作懶人包。但是等到他讀完後，他說老師我作不出來，因為那裏面論證的東西比較複雜，也蠻多的，作懶人包是不太可能的。事實上，思考轉型正義跟共同體的未來，是不可能也不應該依靠懶人包的。可是時間非常有限，所以我必須要很快的，把我部分的論點摘出來，跟大家講一下。

我在文章裏面談到的兩種記憶典範，一種是藍色的記憶典範，一種是綠色的記憶典範。這兩種記憶典範，是被藍綠兩個政治陣營所高度動員，所以它是高度政治化的。這兩種記憶典範，是無法共量(*incommensurable*)，也無法共存(*incompatible*)的，兩個是活在平行時空裏面。雖然我說作懶人包是不可能，但是我還是嘗試著幫大家用一個比較簡單的圖說，讓大家可以理解，我稱之為「Y型軸線的歷史敘事」。

在臺灣原來的主流歷史敘事，我稱為「藍色典範」，從中國的歷史講到一九一一年中華民國一直下來，這個主流敘事後來被一個「綠色典範」所挑戰，這綠色典範主要就是以臺灣為中心的史觀，是臺灣人四百年史。這兩種史觀之間，如我剛所說的，彼此不可共量、不可共存，他們對於臺灣未來的想像也非常的不一樣。我的文章到最後提倡說，我希望透過一種所謂的「轉化式對話」(*transformative dialogue*)，讓這兩邊的人可以對話，讓這裏面的不可共存或不可共量，嘗試讓它減輕或消除。我們必須提出一個能夠包容兩種典範的後設敘事，讓我們共同體能夠繼續走下去。這個是簡單的懶人包的概念，讓大家大概可以看到我到底在講什麼，或想講什麼。

這時候我就要來談「中華民國作為『共業』」這個主題。為什麼我認為轉型正義製造出更多的不正義？第一個，用綠色典範來取代藍色典範，並沒有比較正義；第二個，你承繼了中華民國的「業」，卻不願意去面對一九四五年前的中華民國，本身就是不正義，所以轉型正義我覺得就是在「造業」。回來講，到底我說的「共業」是什麼？對不起，我說的共業是 Common Karma，不是 Common Project，它是個 Karma，這是從印度教，從佛教來的概念。我想在座的文史哲專家非常多，我不用多作解釋。我們所作的每一件事都有它的業力，有善業、有惡業、有共業，有別業。如果你不喜歡宗教語言，我們可以用「因果關係」來講，不過不好意思，因果這兩個字還是從佛教的語言來的。所以，為什麼我說它是共業？因為我們是個命運共同體 community of fate，這真的就是跟我們的命運(fate)是有很深刻的關係的，我們是分享共同的命運。所以這個業其實也是大家一起分享(share)的一個業(Karma)。

我經常引用法國的哲學家 Ernest Renan 講過一句很有名的話，他說：“The existence of a nation is an everyday plebiscite”，國族的存在就是每日的公民投票。什麼意思呢？我們每天生活在這裏，我們今天生活在這個時空，活在中華民國的體制之下，我們沒有起來要推翻它，這就是肯認中華民國體制的存在，它就是一種公民投票。所以，everybody takes part in it and has a share (of the common karma)，這是我說的共業。

然後，到底我怎麼理解中華民國呢？我在一開始作國族主義研究的時候，曾經提出一個「全球觀點的制度論」(institutionalism)的分析。因為時間的關係，我可能沒有辦法很仔細的去談這個內容，可是簡單地說，我認為所謂的 nation，或者國族的存在，其實就是靠制度所支撐出來的，它不是一個 entity，不是一個 substantial 的實體。一個國族其實是靠很多不同的制度去支撐起來，我把它大致分成「公民-領土的制度」跟「族群-文化的制度」，這兩套制度必須要在國家或國內的層次去運作，同時它也要在國際跟全球脈絡的層次去運作。基本上我們現在都活在國內的中華民國的制度、體制之下，而且在目前都還是 OK 的。可是中華民國作為一個體制，在這個場域裏面，在國際跟全球的層次裏面，是有很多問題的，它不被承認、或者常常被扭曲、排斥，所以這是中華民國的制度危機、制度困境。我是用這

個方式來解釋一九九〇年代以後臺灣國族主義的興起，因為我想要論證說，其實臺灣的民族主義的興起不見得跟族群跟認同是有關係，它就是要解決一個中華民國制度困境的問題。

現在對中華民國有幾種不一樣的想法：泛綠的觀點中，比較極端的就是拒斥中華民國：我們要正名制憲，一次到位，越快越好。還有一種說法是，這個比喻是我最近聽到的，他們叫作「穿著衣服改衣服」，就是慢慢一點一點地把中華民國改掉。另外一種是我們與中華民國共存，你可以稱之為「華獨」或什麼的。至於泛藍的，其實很多人是非常現實的，表面上說我們要終極統一，可是沒有人真的很認真想要統一，它是維持現狀，不統不獨不武，是為了選票考量，所以很多人說國民黨是「拿香跟拜」。但是還有一種是堅持一中的「正朔」，以復興中華為己任，這個是我非常簡單的區分。還有一種是紅色觀點，是所謂的急統，就是拋棄中華民國也沒有關係，我們趕快跟中國統一。至於在島外，中華人民共和國的話當然更不用講，它是否定中華民國的。

我現在要回來講，臺灣其實是一個找不到 **founding moment**，找不到「奠基時刻」的政治共同體。我們問臺灣到底是什麼？大部分的，現在最簡單的回答是說，臺灣是個主權獨立的國家，國號叫中華民國，或者現在的政府把它改成叫中華民國臺灣。無論如何，我要問的問題是：臺灣作為一個政治共同體，它的 **founding moment** 到底是什麼時候？一八九五年臺灣被割讓給日本，成為日本殖民地，跟大陸上的清帝國分開了。一九一一年中華民國成立，當時臺灣還不是中華民國的一部分；一九四五年臺灣終於跟中華民國合在一起，可是一九四九年之後，臺灣跟中國又分開了，一九七一年臺灣（應該說中華民國）被逐出聯合國。所有這些歷史事件，都對臺灣目前的 **national status** 有非常關鍵的決定性影響，可是沒有一個年代被認為是臺灣作為一個政治共同體的 **founding moment**，社會內部也不存在這樣的共識。雖然很多人可能覺得，我們就是中華民國，就是一九一一年誕生的，可是要知道很多人是不接受這個論述的，因為一九一一年臺灣跟中華民國還沒有關係。有人說臺灣成為一個獨立的 political community，是因為透過民主改革，透過所謂的寧靜革命。但我必須說，寧靜革命畢竟不是革命，所以儘管一九九二年國會全面改選，一九九六年總統直選，二〇〇〇年第一次政

黨輪替，這些都是重要的里程碑，可是從來沒有人說中華民國臺灣始於一九九二年，沒有人說始於一九九六年，也沒有人說從二〇〇〇年開始。因此，到底中華民國臺灣作為一個政治共同體，不管你要叫它什麼名字，他的 *founding moment* 究竟是什麼時候，沒有人說得清楚。

說到中華民國的建國時間，二〇二〇年，在國慶日剛過的時候，如果你在 Google 上面搜尋「中華民國建國時間」，跑出來的結果是一九四九年十二月七日，也就是最後一批國民黨軍隊從大陸撤退到臺灣的時候。這個 Google 的檢索結果不知道誰去搞的，但是總而言之，當時還曾經成為一個新聞。有些人看到中華民國怎麼變成從一九四九年開始的，可能覺得很好笑，但這可不是編出來的笑話，而是真的發生過的事情。我在文章裏面談到政治的道德基礎跟道德的政治基礎，因為時間的關係我沒有辦法深入去談，但是我要強調的是說臺灣作為政治共同體的 *critical moment*（關鍵時刻），其實還沒有到。我們到底始於何時，沒有人說得清楚。這裏面有很多跟外部因素與地緣政治，有非常大的關係，特別是最近大家可以感受到臺海局勢緊張，所以這個關鍵時刻會不會到、以什麼方式到，是戰爭還是和平，沒有人知道，但是重點是我們要為這個關鍵時刻的到來要作好準備。

接下來要提到臺灣所面臨的戰爭威脅跟共同體的危機。剛剛講到藍色典範跟綠色典範，兩個活在平行時空，兩者是互不相容的，然後他們對未來的看法也非常不一樣。可是重點在於，現在有一個中華人民共和國在這個地方，這個國家無時無刻不威脅著臺灣這個共同體的存在，所以現在我們這個共同體其實已經是處在一個不知道什麼時候會不見的這種狀態之下。雖然我不想去強調或者去誇大戰爭的危機，可是事實上，大家幾乎是每天都會感受到的。特別是，比如說從裴洛西(Nancy Patricia Pelosi)到臺灣來訪問之後，中共軍演、試射飛彈、共機擾臺，這些事情天天發生，已經變成我們的日常了，所以保衛共同體這件事情非常重要。

要怎麼樣應對共同體的生存危機，為關鍵時刻作準備呢？我這邊引用了法國哲學家 Paul Ricoeur 的一段話：「記憶的義務乃是要透過記憶對他者行公義，而不是對自己行公義。」（“The duty of memory is the duty to do justice, through memories, to an other than to the self”）(89)，臺灣現在很多人，包括提倡轉型正義的人，都只想對自己行公義，不想對別人行公義。所以我

說用藍色典範強壓綠色典範，或者用綠色典範强行取代藍色典範，都無助於和解，更不是正義，這是為什麼我要批評轉型正義。結果我有個學生提了一個大哉問：「老師，我們一定要和解嗎？我們不和解不行嗎？」沒關係，假設今天臺灣沒有面對一個生存危機的話，不和解，大家每天吵，藍綠每天互鬥，可能無傷大雅，就像美國現在面臨所謂的民主內戰，民主黨跟共和黨每天在那邊吵，而且非常 **radical**。如果沒有外在生存危機的話，沒有戰爭威脅的話，不和解也沒關係，而且說實在我們也在不和解的狀態下過了很久了。但是現在你面對很具體的武力威脅與戰爭危機的時候，這個共同體要怎麼保衛？所以我認為要透過轉化式對話創造出一個更大、更具包容式性的後設敘事，國族以外的第三種想像。

我答應莫加南教授來參加的時候，曾經「出言不遜」，講了一句聽起來可能很失禮的話。我說：來參加可以，前提是你們要有雅量接受我的批評。雖然我不想被當成一個來「踢館」的客人，可是我明明知道你們在作發揚道統的展覽，如果從頭到尾不吭一聲，我覺得好像說不過去，所以我必須評論一下發揚道統這件事。現在大家都說現在的民進黨政府在搞去中國化，到底什麼叫作「中國」是一回事，但是它只強調綠色典範、排除藍色典範，這個是確實的，它不願意面對中華民國共業，這也是確實的。但是，發揚道統是不是就比較好？這其實是也只偏重藍色典範，忽略綠色典範。你去強調臺灣文化或日治時期的中華元素，其實是無法化解當前臺灣社會對中國的怨恨，因為剛剛那個 Y 字形的歷史一路走下來，累積了太多對中國的怨恨跟怨念，現在去強調說我們以前的歷史與文化也有很多中華元素，其實對於化解怨恨沒什麼用。說真的，我聽到發揚道統的時候，我真的是想我是不是聽錯了，它讓人聯想到的不是威權復辟就是民主倒退。因為各位曾經生活在威權時期的人應該都知道，我們從小接受到很多這種教條，包括高中背三民主義，孫中山的思想是自堯舜禹湯文武周公一脈相承，這些「道統」我們都背了半天，的確是有威權的味道在裏面的。我們民主走到這個地方，還要再回去「發揚道統」的話，會不會是一種倒退？我說這是共業的一部分，因為中華民國曾經幹了這麼多「好事」，這是大家必須承受的共業。但是如果藍綠雙方各執一偏，兩者相互刺激，相互增強，只會擴大分歧，沒有辦法凝聚共識。

接下來我想藉由 *The Invention of Tradition*（傳統的發明）來談一下 *the Creation of Daotong*（道統的創造）。道統就是大家很喜歡談的傳統、正統、道統、大一統。我有個朋友，從高中開始參加國學社，是辛意雲跟毓老（毓璽）的學生，各位如果對臺灣的國學圈有點認識，你就知道這兩個人是誰。一九九二年兩岸剛開始開放交流的時候，他興沖沖地跑到大陸去尋訪名山古蹟，回來之後很生氣地告訴我：他們不配當中國人！因為他看到所有的文化古蹟被破壞得一塌糊塗，那些人毫無中華文化的素養，他覺得很生氣，因此說他們不配當中國人。一九九〇年代是什麼樣的年代？是臺灣人一直被當成假中國人的時候，因為 ROC 的護照，剛剛智明談到護照，為什麼要加注臺灣？因為 ROC 的護照一天到晚被當成說你是中國人，而且被當成「假中國人」。所以誰才是正統的中國人，這個是值得討論的。研究民族主義的大概都知道 Eric Hobsbawm 跟 Terence Ranger 所編的《傳統的發明》(*The Invention of Tradition*)這本書；傳統可以被發明，道統也可以被創造。跟各位介紹一本書，可能很多人聽過或看過，中國一位很有名的學者（雖然在某些圈子裏名聲不是那麼好）叫甘陽，寫了一本書叫《通三統》。通三統是怎麼個通法？他說中國現在是孔夫子、毛澤東、鄧小平思想一以貫之的「連續統」，很多人看了可能會昏倒，覺得這是胡說八道，可是他真的就是這麼說的。一個政權要去創造它的道統是很容易的，看你要怎麼說。所以我覺得要去爭什麼道統，並不是什麼重要的事。漢字或儒家文化圈，其實都曾經出現過所謂的「(小)中華」的思想，朝鮮、越南、日本在清朝滿清入關之後，都曾經覺得說：禮失而求諸野，他們已經沒有資格當中華了，我們才是真正的中華。朝鮮、越南、日本都曾經有過這樣的思想，但是他們都已經成為獨立的民族國家。簡體字和繁體字，其實也牽涉到「道統」問題，不過限於時間，我就先不講了。

回過頭來說，我們要怎麼樣處置跟轉化中華民國的共業呢？剛才說到「關鍵時刻」，假設這個關鍵時刻是戰爭，中共以武力犯臺，而我們終於打贏了，那中華民國就變成臺灣共和國嗎？我可以跟各位說，問題非常複雜，答案可能不是肯定的。這背後有很多很複雜的因素，也是我最近在跟別人討論或思考的，但這不是我現在要說的重點。重點是：如果關鍵時刻一直沒有到來的話，我們該怎麼辦？我們要想辦法去建立一套超越國族主義的共同

體論述，要有一定的價值跟文明的高度，這是我在另外一篇文章裏面講的，它是一種價值理念跟生活方式的選擇。共同體必須建立在普遍價值，例如平等、尊嚴、互惠、共生、友愛、和平，而不是民族主義邏輯的共同體。臺灣還有很多非中華的元素，比如說原住民，東洋的、西洋的、新住民的……等等，這些都跟道統沒有關係，也沒有必要被收編到道統裏面去。新儒家很喜歡講中華文化、中華民族的花果飄零，我覺得不要那麼悲觀去看，應該看成是開枝散葉，甚至演化出更好的品種，結出更豐碩甜美的果實。

這邊我要強調一件事情，就是中國識讀(China Literacy)。什麼意思呢？中華民國的共業之一，是要好好的認識一九四九年之後的當代中國，這件事情非常地重要。面對中國要不卑不亢，這很重要。臺灣的很多人不是過卑就是過亢：泛藍的過卑，泛綠的過亢。不要輕忽或忽視共產黨政權的角色，什麼意思？第一個，共產黨從四九年之後就在形塑什麼是中國、什麼是中華文化，中國的很多面貌現在是共產黨在定義的，包括我前面提到的簡體字，這是第一個。第二個，各位不要忘記共產黨是不承認中華民國，而且是要消滅中華民國的，這件事情也千萬不要忘記。我不是要說什麼共產黨有多邪惡或什麼的，而是說，共產黨在我們在談中華民國共業這些事情的時候，他在裏面扮演的角色真的非常重要，請大家不要忽視他。然後，我們應該幫助中國民主化，但前提是要確保臺灣這個共同體，不管它叫什麼名字，它是確實存在的。萬一這個政治共同體被消滅、被併吞，一旦它不存在的時候，一切都免談了，無論你是泛藍泛綠都一樣。有人覺得我們如果不要跟中國在一起，是不是永遠自絕於中國或中華文明之外？但中國到底是什麼？我剛才已經講了，中國是一個很模糊的概念，包括一九四九年之後的中國，是中國共產黨在定義的。我們在很多時候不自覺的陷入所謂國族主義的這種狀態，即使你自認為不是一個民族主義者。我這邊引一句美國政治學者 Lucian Pye 講過的一句話，我覺得講得非常地中肯。他說：“China is a civilization-state, pretending to be a [nation-]state”。中國是一個假裝是個民族國家的文明，我覺得這句話講得真好，所以我 follow 他後面，我要講說，“To be a (different) nation-state (political community) has nothing to do with the connection/disconnection with a civilization. Better yet, there are many splendid civilizations we can connect with!” 這個是我狗尾續貂接著他

的話說的。所以，與其發揚道統，不如廣結善緣，跟各種燦爛文明的良善理念跟崇高價值來結緣。

我的「結語」，就是來跟各位「結緣」的「話語」。莫加南教授先前曾寄給各位我的另外一篇比較短的文章〈走出認同困境，重建共同體論述〉，我就引用其中最後一段話，來跟大家結緣：「臺灣雖小，但是夢想可以很大。臺灣的國族困境，考驗的是這個共同體成員的智慧與道德。我們大可不必為臺灣的『認同漂移』感到悲哀，因為這代表新的可能性等著我們去開創。過去的歷史表明，生活在這塊土地上的人民向來創意十足，也能在困境中屢屢開創新局。無論是臺灣人還是中國人，能夠貢獻於人類文明的終極價值，而非執念於我族一己的短暫利益或興衰榮辱，讓兩岸僵局與國族困境找到新的出路，才是託付個體與集體生命意義的最佳所在。」希望藉由這段話能跟大家廣結善緣，謝謝大家。

莫加南

非常感謝汪宏倫老師，大家可以看到為什麼我那麼想要邀請汪老師下來，因為我們的平臺就是要這樣子，解構道統是再好不過了。因為不管我們是有不同的看法，我們就是交流、彼此瞭解，然後進行轉化式的對話，我覺得非常好。可能我們的說法不一樣，但是我相信我們背後的焦慮都是同樣的。就是關鍵的時刻還沒有到來，可能很快會到來，或許永遠不會到來的時候，我們到底要怎麼思考我們共同的未來？不管共業是 Common Project 或 Common Karma，謝謝汪老師今天提到的非常多非常珍貴的想法。