

多重認同與台灣人意識： 吳濁流《亞細亞的孤兒》的一種解讀

黃信洋*

摘 要

對絕大多數的日治時代的作家來說，寫作乃是一種反抗策略，企圖以迂迴間接的方式來控訴日本統治對於台灣人的壓迫。對吳濁流來說，寫作更是一種趨近死亡的活動，有可能因為挑動了當時的政治禁忌而惹來殺身之禍。此外，吳濁流身為日治時代最重要的作家之一，其所著的《亞細亞的孤兒》已然是當代探討台灣人意識的覺醒與否的經典文本，而其中論及的「孤兒意識」，自1970年代以來，已經出現了各種論點相異的解讀。

針對《亞細亞的孤兒》主人翁胡太明的「孤兒意識」而來的解讀，最大的分歧點出現在「中國結」與「台灣結」上面，也就是出現在「文化認同」與「政治認同」的歧異上面。而這樣的一種歧異，便是台灣內部族群衝突的首要因素。本文將透過主人翁胡太明的身

* 單位職稱：國立政治大學社會學研究所博士候選人

通訊地址：國立政治大學社會學系

e-mail：shinnyang2002@yahoo.com.tw

本文曾發表於清華大學舉辦的「第三次台灣社會理論工作坊：經驗研究與理論發展」。特別感謝張維安教授與張義東教授的批評與指正，當然文責須由筆者自負。

分認同變化，論證多重認同的存在，從而為族群衝突的化解，尋求一種可能的出路。

關鍵字：台灣人意識、多重認同、認同歧異、族群衝突

Multiple Identity and Taiwanese Consciousness:

An Interpretation of Zhuoliu Wu's *Orphan of Asia*

Shin-Yang Huang*

Abstract

For most Taiwanese writers in Japanese colonial rule, writing is a kind of revolt strategy aiming at denouncing in the indirect way the Japanese unequal rule of Taiwan. For Wu, writing may provoke the political taboo at that time and then cause his death. Moreover, as one of the most important Taiwanese writings in Japanese colonial rule, his major text *Orphan of Asia* has become a classical text about the wakening of Taiwanese consciousness, and different discussions of “orphan consciousness” within that text has nourished since 1970.

Various readings of “orphan consciousness” within *Orphan of Asia* diverge from the difference of “China bonds” and “Taiwan bonds”, from the divergence between cultural identity and political identity. And this divergence is the major cause of ethnic conflicts in Taiwan. This article will examine the flow of the chief actor's identity, then discuss the concept of multiple identity, and finally seek a possible exit for ethnic conflicts.

Keywords: Taiwanese Consciousness, Multiple Identity, Diversities of Identities, Ethnic Conflicts

* Ph. D. Candidate, Graduate Institute of Sociology, National Chengchi University.

死亡要如何體驗？人一旦死去了，就無法再以活者的姿態來談論死亡。死亡是一種極限狀態，人一旦步入了死亡，就無法再談論死亡，而死亡當下的瞬間體驗，便是一種永遠無法行諸筆墨的空無，是一段神秘難解的空白經歷。然而，有一種方式卻可以間接地體驗到死亡，也就是採取反抗書寫的模式。在日治時代的高壓統治之下，採取直接的政治行動來反抗不公的知識份子，最終的結果往往是有走向死亡之虞，而採取迂迴抵抗的一些文化知識份子，卻以文學創作的方式來躲避死神的降臨。只不過，要是創作的內容直接碰觸到了日本當局的敏感神經，死亡的威脅便會如影隨形地附隨在寫作者的身邊，而死亡的恐懼與壓力則更是會讓反抗書寫的創作者有了一段宛若真實的死亡體驗。

在這一群針對日本政府高壓統治而來的反抗書寫者當中，吳濁流無疑是其中最具代表性的一位，其大作《亞細亞的孤兒》則更是甘冒死亡懲罰的一項力作，而胡太明面對殖民統治時的優柔寡斷性格¹遂變成殖民地知識份子的一種寫照。反抗書寫讓吳濁流在生與死之間有了另一番體驗，充分彰顯出他透過書寫來反抗當局與啟迪人心的明顯意圖。是故，吳濁流的反抗意志可說是貫穿了《亞細亞的孤兒》的整個文本。結構主義者的主要論調是去除中心與主體的存在，認為文本之外空無一物，即便是作者本人也不能主張對自己的作品有主導一切的詮釋權。不過，由於吳濁流的反抗意志貫穿了自己的創作，寫作者本人的政治理念的存在，不僅是無法取消的，更是一個鐵錚錚的事實，在文本當中隨處可見，而「鐵血詩人」的名號當然也就不脛而走了。

¹ 按陳映真（1993：51）之說法，「懦弱」、「優柔」與「因循」都是同義詞，指的是一種堅不介入的態度。

吳氏的寫作路數，秉持的是反抗侵略的現實主義傳統，延續了三〇年代鄉土文學論戰的風格。這樣的一種寫作策略實在是非常特殊。一方面，寫作的目的乃是為了對現實的不滿有所反抗，卻不採取直接的政治行動來達成目的，反倒是用「非行動」的方式來採取行動。另一方面，現實主義的寫作方式乃是一種如實地反映現實的創作方法，卻終究不過是一種杜撰出來的現實。反抗書寫讓理論與實踐的界線變得模糊，把兩者非常弔詭地結合了起來。反抗者的「行動」出現在文本的描述當中，讓原本純屬文字的描述有可能過渡到實質的行動層次，也就是說，文字的描述有可能讓讀者因為認同而起身採取行動。同理，即便說現實主義的描述乃是杜撰出來的，但是，文本中的世界卻因為揭露了剝削與被剝削的關係而讓認同的讀者願意接受描述的真實性。進一步地說，倘若反抗書寫乃是一種政治行動，讓文化知識份子願意冒著生命危險來間接地反抗日本當權者的不公，那麼，《亞細亞的孤兒》描述的就不只是主人翁胡太明的身分認同演變而已，更是吳氏本人的一種死亡體驗的展現。當人們活在某種意識形態當中而不自知的時候，不會發現自己的生活已經受到了意識形態的宰制。在這種情況下，理論與實踐就已經結合了起來，因為人們的種種舉動早已受到了某種理念體系的牽制，自己卻不曾發覺或不願去面對。於此時，反抗侵略的現實主義傳統，不只是要讓人們意識到不公不義的意識形態，更要讓人們起身破除自己身陷其中的觀念體系，因此，反抗書寫的實質目的乃是為了同時在理論上與經驗上進行大眾的啟蒙工作。

反抗書寫讓吳氏的著作內容不只是一些描述外部現實的文字集合而已，亦讓這些文字變成一種未來的覺醒。而這樣的一種覺醒，

意圖喚醒的是一種新生命，喚醒一種新的靈魂。²只要讀者們願意認同這樣的一種文字描述，整個社會的覺醒就有可能出現。職是，反抗書寫的文字描述雖然不必然可等同於一種行動，但肯定是具有行動的效能。當曾導師對太明高呼「空虛的理論現在絕對行不通了」（吳濁流 1993：168）之時，人們就應該知道，理論本身若失去了實踐的精神，就只是一種純粹的空談而已；同理，寫作若只是一種純美學的描述，就無法促成行動的出現。而吳氏所秉持的反抗侵略的現實主義傳統，堅持的是一輩子的文學性政治介行動，企圖用文學表現來達成理想。若某人願意一輩子都為理想而活，這樣的一種人生才可說是沒有白活，誠如劉靜娟³所言：「他到底是真正地活過了！畢竟，渾渾噩噩的人生就好比是行屍走肉的人生，而堅持理念的人生雖有可能面臨死亡的威脅，但也才是沒有白活的人生。」

若胡太明的認同糾葛正是吳濁流本人的寫照，在《亞細亞的孤兒》其中一個名為「濁流」的章節中，胡太明不苟同李訓導等人的反日舉止，卻自以為心胸寬闊（吳濁流 1993：30），比較具有寬容心。殊不知，「濁流」指的正是胡太明本人，因為過於污濁而沒有能力明辨是非，就好比沼澤的藏污納垢，沒有能力對「濁流」與「清流」加以區別。若長期處於污穢的環境當中，人的知覺器官就會退化，失去本來保有的判斷力。同理，受到不平等的待遇卻沒有知覺甚至甘之如飴，只知道埋首於學問當中來麻痺自己。這樣的一種知識份子，空有理論而沒有實踐，只會躲在學問構築的空中樓閣而自以為太平，所作所為反而比不上沒有知識與學問，卻與鄉土共生死的廣大農民（吳濁流 1993：229）。然而，知行合一的鄉土文學創作方式，也就是理論與實踐合一的反抗侵略的現實主義傳統，展現

² 關於這一點，筆者特別要感謝匿名審查人的提醒，讓筆者的論述可以更進一步。

³ 出自張良澤（1993：25）的整理。

了吳濁流另外一種與鄉土共生死的表現方式。辛勤刻苦的農民們，收成的好壞很大一部分要靠老天爺的庇蔭，因此對大自然必然就會有敬畏之心，對自己賴以維生的鄉土便會有一種緊密的連帶關係，而吳濁流的鄉土文學寫作取向，展現出一種強烈的地方認同，願意守護自己成長於其間的鄉土。職是，對吳濁流來說，中國可能是漢民族的「原鄉」，但「故土」卻只能是台灣。

一、現代性的出現

「千百篇八股文，也抵不過一顆炸彈」（吳濁流 1993：44），篤信儒家文化的胡老人，在面對日人現代教育已經完全凌駕整塊台灣土地之時，也不免會說出這樣的話。其實，所謂的「現代性」，一方面指的是由科學所帶來的進步，透過日本的殖民而引進了台灣，對一心渴望破除舊封建思想餘毒的台灣知識份子來說，具有一種莫名的吸引力。比方說，太明就不會憧憬傳統的科舉制度，反而喜歡志達的香菸、白手帕、香水、以及具有日本文明味的香皂（吳濁流 1993：12-13）。此種具有日本文明味道的日本現代性，雖與源自歐洲啟蒙時代以來出現的現代性有所不同，但也透過日本而繞射進入台灣了。

另一方面，「現代性」則意味著理性化管控的現代官僚體制，運用非常有效率的現代管理學來治理民眾。在這樣的一種情況下，沒有任何人有辦法自外於國家律法的管控，像古代知識份子自關桃花源或歸隱山中。不滿時局變化的傳統知識份子，雖然有可能會如同無根的浮萍一般地四處飄零，卻也是有機會過著不問世事的生活，就好比十載寒窗秀才彭老人一般，於窮鄉僻壤的山區進行傳統私塾

教育，刻意不去理會外在世界的變化。然而，不滿時政的現代知識份子則不能夠如此，無法安身立命於動盪的時局之外。在現代官僚體制的管控之下，異議的知識份子只有兩種選擇：接受不平等的安排，忍受內心的煎熬，不然就是起身採取政治行動來改變時局。最明顯的例子是，不論胡太明有多麼隱忍逃避採取政治性的反抗行動，歷史的動力還是無情地把他捲進了歷史的風暴當中了。現代社會的戰爭一旦發生了，就必然是一場「總體戰」（吳濁流 1993：200），所有人都必須參與。若說「千百篇八股文抵不過一顆炸彈」，其原因就在於，八股文指的是封建思想，而炸彈則指的是進步與突破的現代思想。既然說炸彈乃是科學集大成之後的產物，那麼，炸彈就應該是能夠充分代表現代性的物品。

台灣人意識的出現，一開始就具有現代性的意涵。隨著甲午戰後台灣割讓給日本，知識份子意識到自己變成了被侵略者，而台灣人意識也就隨之萌芽並散播了開來。由於日本在台灣推行的是現代教育體制，現代性思想遂在台灣一地開展了出來。既然說乙未割台讓台灣出現了現代性與台灣人意識，那台灣人意識必然就是一種現代性的覺醒，而二〇年代由留日學生發起的文化抗爭活動，便是企圖運用現代性的概念來啟蒙大眾，進而肅清封建思想的餘毒，從而讓文化抗日活動有進一步發展的空間。

胡家祖孫三代具體代表了時代的轉折，胡老人代表的是封建的時代，胡太明代表的是現代，而胡文卿則代表封建與現代的過渡階段。在文章的一開端，胡老人在帶領太明走過穿龍頸的時候，提到了過去此地曾是盜匪出沒之地，也提到了蛇、發高燒以及燒紙錢來退燒的故事（吳濁流 1993：1-2），最後並把太明帶往雲梯書院接受彭秀才的教育。這些景象都是舊時代的縮影，充分突顯了封建時

代帶尚未除魅的（**enchanted**）生活方式。生活在這樣的時代，燒紙錢便可以解決許多問題，而對路人強取豪奪的盜寇，也有可能變身成行俠仗義的義賊。封建生活的時間趨近於一種圓形的循環時間，生老病死與春夏秋冬都是一個循環，沒有進不進步的問題，各式各樣的傳說隨處可見，彷彿人鬼蛇神都生活在同一個空間。反之，現代社會的時間乃是一種進步的時間觀，下一秒永遠必須比前一秒進步，因此是一種線性的時間觀，而這也就是為何科學的知識與學問會取得無比重要性的原因。譬如說，胡太明也認同研究科學來追求新知的作法。現代性的時間觀隨著日人的治台而引入了台灣，當咖啡店一家一家地在台灣出現，而牛排店也接踵出現在台灣之時，現代性的時間觀就已悄然遍佈整塊台灣土地了。同理，在《亞細亞的孤兒》的文章一開始不久，吳濁流便安排代表傳統的胡老人被代表現代的日警毆打（吳濁流 1993：15），這個場景便意味著現代性的時光已經來臨了。

現代日本教育讓傳統科舉制度的登龍之術消失了，原本還希望藉由科舉制度進一步出人頭地的彭秀才，也只能夠躲在私塾裡靠吸鴉片來過一生。文中也提到，彭秀才的性格是逃避現實，胡老人的性格卻是超越現實，一方面瞭解科學思想的不可扼抑，另一方面卻也能在老莊的文字世界中佇足神遊。至於說胡文卿的性格則是想要抓住現實，認為新式教育比較適合太明，而太明的性格卻是忙於現實（吳濁流 1993：44），經常認為過穩定的生活才是人生真正的幸福。即便說如此，相較之下，太明還是比較具有現代性精神的人物，對於發生在自己身上的重大事件，還是具有反省的能力，想要讓未來變得更好，從一開始的學習新式教育的知識與學問，至出國留學，再到前往大陸任教，都是想要為當時的困境尋找出路。如果說太明

最終的瘋狂狀況乃是屬實，那麼，或許這就意味著現代知識份子永遠無法尋得終極的身分認同來自我安頓，永遠都要過著心靈上流離失所的生活。原因就在於，倘若現代性指的是尋求不斷的進步，指向的是不斷進步的未來，那麼，當下生活將永遠是有所缺陷的生活，而知識份子的批判亦將永遠無法停歇。終究來說，知識份子的身分認同根本沒有安置的可能。

新文學小說之所以會引入台灣，乃是為了運用一般大眾能懂的語文來啟蒙他們，以與蘊含過去封建貴族思想的文言文詩詞相對抗。因此，新文學小說乃是一種具有現代性精神的創作方式。就藝術的創作手法來說，現代主義的現代性展現在純粹的美學形式表現，最終難免又會變成一種封建的貴族美學表現，甚至只能是一種純粹講究形式的空談。然而，吳濁流之所以要用現實主義的態度來進行寫作，一方面是為了讓描述的內容具有特定的歷史風土特性，另一方面則是希望透過建構出胡太明的身分認同來重建讀者的身分認同，從而讓現實主義的描述變成一種現實，也就是說，讓「描述」晉身到「行動」的層次。正因為如此，吳濁流的文學現代性便不具有都會風格，反而具有鄉土風格，強調文學必須奠基在自己出生的土地上。

二、通往救贖的道路

包曼認為現代性所企求的認同是一種終極的認同，追隨者參與的是一趟朝聖者之旅，目的是為了獲得最後的救贖（Bauman 1996）。期望獲得救贖的人，並不會只滿足在日常群眾之中過著庸庸碌碌的生活，反而會試著走入荒漠之中，寄望透過種種的試煉磨難來發覺救贖之道。換言之，認同的獲取必然要先經歷千辛萬苦的折

騰。若日本據台引入台灣的是一套現代性的生活模式，那在現代性制度中長成的知識份子胡太明則必然要歷經一段波折不斷的認同之旅。

認同始終都是一個問題，從出生到死亡，人都要經歷一段認同的「天路歷程」，期望能夠讓自己的主體獲得最後的安頓。當人還活在母體的羊水之中的時候，彷彿置身於一個祥和無比的汪洋，感受到的是無與倫比的安全感。一旦人自母體脫離了出來，擁有了自主性，取得了主體性，就必須接受，母子共生階段的安全感也同時消失了。其次，人還必須克服口腔期、肛門期與性器期的挑戰，而這些都是人的自我認同所必須經歷的種種磨難。不同階段的創傷經驗一直都壓抑在無意識裡頭，時時刻刻都如影隨形地依附在主體的身邊，因而主體總是經常會出現內心的掙扎。由此可知，太明那優柔寡斷的性格，不只是當時身處台灣的知識份子的普遍性格，亦有可能是一般人都會有的通性。

一旦人們把內在衝突投射到外部世界去，外在世界的種種衝突便會成為主體抗爭的焦點，就胡太明的例子來說，指的就是殖民者日本、傳統中國文化與被殖民者台灣等三重意識⁴的交會與衝突。只不過，若硬是要在這三種意識當中擇一來為認同衝突尋求出路，結

⁴ 關於三重意識，荊子馨（2007：237）先生指的是日本、中國與台灣在日治時期的殖民—民族—在地的三角關係。他更指出，這種三角關係乃是一種衝突矛盾且無法化約的三重意識（2007：238，245）。這三重意識僅能暫時妥協（2007：260），維持一種暫時的凝聚感（2007：277），無法獲得永遠的和解。而之所以要用「意識」一詞而不用「認同」一詞，乃是因為認同是「靜態」，而意識是「動態」（2007：260）。另外，彭瑞金（1995：207）也用「出賣台灣的清廷」、「異族日本統治者」與「不自主的台灣人」三方的互動關係來解釋孤兒意識。此外，施正鋒（2001：101）亦認為胡太明的認同乃是流動於台灣、中國與日本三方之間。筆者則傾向於認為，三重意識並非一定要以衝突的方式作結，畢竟，這三重意識也有可能以重疊的方式存在，也就是說，「多元共生」的方式應該是有可能的，而這也就是筆者論述的出發點。

果也是讓人失望的。比方說，台人的皇民化程度總是不足，永遠無法被視為真正的皇民；中國文化的科舉思想被視為封建思想；而台人知識份子則必須隱忍不平等對待的現實狀況。即便說是意志相對堅定的知識份子，比如說曾、詹與藍，也必須接受不被日本人與中國人接受的事實，必須接受台灣人意識乃是一種夾縫中的意識。倘若胡太明的精神分裂象徵的是終極認同的無法獲取，那也就證明了，現代性的自我認同將永遠達不到目的地，也就是說，救贖將不可能出現，而人們只能夠一直行走在救贖的途中，終其一生都找不到能夠真正安頓自己的「家」。小說人物雖然只是一個特殊的個案，但是這樣的個案確有可能是一個典型個案，因而這個個案便也就具有了普遍性。同理，胡太明的優柔寡斷即便說只是一個個案，但是如就象徵的層次來說，胡太明便可說是日治時代知識份子的縮影，誠如吳濁流告訴我們的，身處在日治時代，不論如何地隱忍忽視真正的情感，本省知識份子最少都要與太明一樣，必須忍受精神上的痛苦。

對太明來說，自我認同的首度重大危機，就在於與日人內藤久子的相遇。太明雖然對久子十分傾慕，但他卻十分明瞭自己與久子之間存在著一段無法填補的距離：「她是日本人，我是台灣人」（吳濁流 1993：34）。一開始，這樣的距離可能只是一種心理距離，可能只是太明單方面的想法，但是，當久子也對他說出：「我跟你是不一样的」（吳濁流 1993：60），心理距離便立即擴大成一段社會距離。這段社會距離就是日台不平等待遇的根源，導致了太明的身分認同危機：首先，與認同相聯繫的是個人的心理狀態與情感歸屬；其次，與身分相聯繫的是個人的社會位置。要是個人的心理陷入了掙扎狀

態，社會地位也受到了不平等對待，身分認同的危機就會出現，而這些狀況都明顯地出現在太明身上。

有論者認為胡太明代表的是失落的認同（陳映真 1993：51），表現出的是日治時期台籍知識份子的認同危機。差別對待先是在日人與台人之間隔出了一段無法彌平的社會距離，然後，中國人對台灣同胞的不信任亦讓兩者之間區隔出了一段社會距離。乙未割台讓在台漢人團結了起來，日台的差別對待又讓台人意識更加強化，而中國同胞對於在台漢人的不信任則進一步讓台灣人意識具有了特殊的鄉土地域特性。在日本人與中國人對於台灣人的雙重排除之下，台灣人的身分認同便獲得了穩健的基礎。是故，倘若現代性的認同追尋乃是一趟朝聖之旅，在這一條尋求救贖的道路上，路上的荊棘與磨難雖然是一些障礙，但也是這些障礙逼迫朝聖者尋找新的出路，進而新的身分認同才有可能出現。

佛洛伊德便認為，自我認同的追尋就好比是一場長途跋涉的戰役。一個遠征軍部隊授命要去討伐敵軍，每一次征戰勝利之後，不只要接著進行下一場更遠的戰役，還要留下一批兵力來鎮守據點。因此，兵力雖然削弱了，下一場戰役卻還是要繼續打下去（Wollheim 1991：126）。這個遠征軍部隊代表的是人的原欲能量，討伐的敵人代表的則是口腔期、肛門期與性器期。每一次「征戰」過後，主體內部都會留下一些新的創傷，因而主體就會以不同的面貌出現。此乃意味著，正是認同障礙促成了新的身分認同的出現。由此可知，正是社會的雙重排除讓孤兒意識⁵出現了，而這個孤兒意

⁵ 關於孤兒意識的歷史淵源，彭瑞金（1995：205）表示，可以歸溯到明清均將渡海移民視為涉法犯禁的「流民」、「棄民」與「賤民」，把台灣視為化外之境。此外，他更表示（1995：209），孤兒意識乃是歷史造就的台灣人意識，是一種覺醒意識。呂正惠（2002：105-107）認為孤兒意識乃是台灣被日本統治五十年的被殖民經驗的一種描述，因為台灣人在日本

識所遺留的創傷經驗便成為台灣人意識的穩固依據。由此可知，對於《亞細亞的孤兒》一書的解讀，重點不應在於孤兒意識的克服，而應該在於孤兒意識的萌芽。因為，孤兒儘管要遭受孤苦伶仃之苦，但孤兒至少是一個全然自主的個體，有自己的人生旅程要去追尋。

在太明追尋自我認同的旅程中，每一次的危機事件，他都會換個新空間來消解認同的危機（荊子馨 2007：263）。⁶事實上，打從一出生開始，太明的性格就好比是一個無意志的扁舟，任憑胡老人帶領去接受私塾的漢學教育，或是最後不得不接受胡文卿比較認可的新式教育（吳濁流 1993：18）。此乃意味著，太明的優柔寡斷性格多少是時代造成的，時代迫使他必須在傳統與現代之間作選擇。其後，太明遭遇到最嚴重的認同問題，都是與三重意識的糾葛有關，也就是說，他必須在日本帝國主義、中國漢人文化與被殖民者台灣等三種意識之中作選擇：時而以寫作漢詩來抒發情感，時而埋首於學問來閃避差別對待的問題，時而肯定日本帝國主義的教育制度。於其中，漢文化的中庸態度，再加上被殖民者的殖民的性格，在在都讓太明的優柔寡斷狀況更為嚴重。太明在對久子產生好感之後，由於感嘆自己配不上她，遂認為自己的血流是污濁的（吳濁流 1993：36）。這種污濁的血流，當然是一種譬喻，明顯是由三重意識混雜而成的「血流」，亦可算是另一種「濁流⁷」，有時候會讓太明對於日人的差別待遇視而不見，有時候則讓他感受到認同撕裂的痛苦。

與中國之間「兩面不是人」。

⁶ 荊子馨（2007：263）先生指出，胡太明的移動乃是對於每一個場所遭遇到的對立的一種象徵性解決。只不過，由於荊先生著重的是動態的意識變化，因此便把重點放在「空間中的移動」，然而，筆者則認為，「靜態的空間」反而具有較大的重要性，例如，陳昭瑛（2000：291）便十分強調「空間」的重要性，她認為「胡家大廳」乃是《亞細亞的孤兒》當中最重要精神空間，而「雲梯書院」與「胡家大廳」則是胡太明生命中的兩個儒學空間（2000：301）。

⁷ 荊子馨（2007：261）先生用騷亂混雜的在世存有來形容胡太明所涉入的「濁流」。筆者

在台灣會受到日本人的不平等對待，在中國又不受同胞的信任，胡太明似乎處處都受到排擠。不過，胡太明受到的雙重排擠反倒是促成了台灣人意識的現身。胡太明的生活態度乃是秉持著儒家的中庸之道，對於外在世界的不平等對待亦總是抱持著隨遇而安的態度。這樣的一種態度，表面上是一種不得罪人的態度，實際上卻有可能是一種不正視不平等對待的卑屈態度（吳濁流 1993：82）。太明所依循的中庸之道，看起來應該是一種沒有認同問題的理性態度，實質上卻是認同掙扎十分劇烈的隱忍態度，因為他的意識之中有三股意識在彼此激盪。反之，詹與藍的基進行為，直接進行政治的抗爭，反倒是比較沒有認同的問題。誠如曾老師所說的，太明應該選擇一條自己應走的路（吳濁流 1993：168），未來才會與詹與藍一樣，身分認同的危機比較不會出現。若還是繼續以優柔寡斷的中庸態度來行事，未來就只會是獨自在歧道上摸索（吳濁流 1993：111），繼續當一艘「無意志的扁舟」。

若現代性的認同追尋是一場尋求救贖的朝聖之旅，那麼，這一趟邁向聖地的旅程必然會處處充滿險阻。恰如胡太明在不同空間的轉換過程，雖然每個空間的艱困程度不盡相同，但這無非都是為了尋找一個會被認同的空間，讓自己的身分認同獲得安頓。空間的變換，目的是為了尋求一種終極的認同，就好比是行走於不同空間中的朝聖者，為了尋找聖地而歷盡了波折。印刷術的發明讓基督徒可以自行解讀聖經進而靠自我的力量來獲取救贖。從此以後，家庭便宛若是一個修道院，人們在家便可進行修行，因此，空間的磨難便轉移到精神的層次，而不被認同的人，或是找不到身分認同的方向的人，精神上的流離失所想必是在所難免，恰如胡太明的認同之旅

則認為，這條「濁流」也應該是三重認同混雜的一條「濁流」。

所展現的一般。太明想用「空間的家」來替換「精神的家」，替自我認同尋找最後的歸屬。只不過，這樣的作法雖然說失敗了，但至少也不啻是一種可能的出路。

三、「家」的政治學

鄉土文學的特殊性便是在於突顯特殊的風土民情，強調文學必須扎根在創作者生長的家鄉土地上。鄉土文學呈現出的是一幅家鄉的景象，對擁有共同歷史背景的讀者來說，鄉土文學引發的地方認同，便是一個「家」的渴望：渴望一個曾經擁有的「家」，不然就是渴望一個更好的「家」。當然，就胡太明來說，他最渴望的便是一個沒有差別待遇的「家」，能夠為自己尋求認同的旅程劃下句點，也就是一個能讓自己安頓下來的家。而秉持反抗侵略的現實主義傳統的寫作者吳濁流本人，反而更像是一位「理想家」，渴望著一個無差別待遇的「家」。在文本中，胡太明陷入認同的泥沼，心情常為認同糾葛所苦。相形之下，吳濁流的反抗精神反而讓自己的身分認同有了清楚的指向。正因為如此，吳濁流的反抗意志一直牽引著《亞細亞的孤兒》的行文路線，彷彿是在告訴當時的台籍知識份子，要嘛就繼續與胡太明一樣繼續忍受精神上的煎熬，要不就趕快採取反抗行動。

有人認為認同政治的研究，便是去研究一種「家」的政治(Honig 1996)。實際上，用「家」的意象來代表「認同」，其實就是用「共同體」此一概念來研究認同。共同體的形成與強化，可由兩方面來討論。首先，人們必然是出生在某個歷史時空當中，一出生必然就具有某個群體的特殊印記，因而同一群體的人肯定都會擁有一定的文化共通性。其次，由群體內部與外部的各種差異衍生出來的衝突，

亦提供了彼此磋商與協議的機會，從而更加強化了共同體的團結。前面已經提過，乙未割台讓「台灣」出現了。就外部現實的政治而言，日人治台的差別待遇政策強化了台灣人意識。就內部的文化來說，台籍知識份子不受中國同胞的信任，亦強化了台灣人意識。在內外部的雙重社會排除之下，台灣人意識便具有一個穩固的共同體性質。

若「家」的意象可以代表「認同」，胡太明在空間上的失去認同空間，在精神上的流離失所，代表的是「家」的幻滅，就心理與社會層面來說，他都被放逐了，此乃意味著，他徹徹底底是一位「無家可歸」的「孤兒」了。在東京的留學生場合，太明由於表明自己是台灣人，就被視為間諜（吳濁流 1993：77）。此外，由大陸逃回台灣之後，日本統治當局也是以間諜的身分來看待他。前者是在他國的土地上被自己的同胞排斥，後者則是在自己的家鄉被統治者監視。不論是在他鄉還是故鄉，都不被視作「家人」看待，沒有獲得信任。在這種情況下，台灣人意識的鞏固已然是逼迫之下不得不的結果。是故，孤兒意識的出現，意味著台灣人意識的確立。

日本留學歸國過後，由於求職並不順遂，便把夢想寄託在大陸這個新天地（吳濁流 1993：108）。每當太明出現認同危機的時候，都不是採取政治行動來改變現狀，反而是運用空間轉換的方式來作為出路。吳濁流至始至終都以批判性的態度來描述胡太明的行為，認為空想的理論無濟於事，畢竟老莊、陶淵明歸隱山林的作法已經不再可能，而詹、藍等人物貫徹主張的行為，更讓自己相形之下顯得無骨氣（吳濁流 1993：103）。透過藍的言論：「台灣青年所能走的路，也就只有政治一途了」（吳濁流 1993：72），吳濁流說出了自己的想法，認為政治乃是優先問題，應該立即採取行動來改變現

狀，而不是埋首於學問的空想裡頭。然而，胡氏對於太明最嚴厲的批判，就在於太明不思改變現狀的作為，已然是殖民者帝國主義的幫兇，自己卻不自知。在這種情況下，太明原本汲汲於現實而不思改變的單純想法：「人生的幸福就是健康」（吳濁流 1993：137），就道德上來說也會有所瑕疵，畢竟，「真正的和平」還沒有到來（吳濁流 1993：210）。

吳濁流對自己創造出來的人物所進行的「道德」批判，認為漠視社會不公的存在，不採取行動來改變現狀，無形中就是殖民者的幫兇。甚至認為沒有知識學問的廣大農民們，由於能夠「與鄉土共生死」，表現出來的行徑都比整天沈溺於「理論空想」的知識份子好多了。雖然說知識份子有責任破除意識形態，但是，知識份子也是活在意識形態當中的人。倘若陳映真所言為真：「曾、詹與藍沒有認同上的難題」（1993：59），因為他們都堅毅地採取了政治性的介入行動，我們就必須留意到，這些人也是活在意識形態當中的人，認為甚至是為了理念而犧牲生命都是可以接受的，而其實這也是吳濁流的反抗書寫亟欲傳達給讀者的。

某種程度上，吳氏傳達給讀者的是一種死亡意志，原因就在於，就算是再怎麼悶不吭聲，歷史的動力也會將所有人席捲進去，因此，與其等待別人來決定你的生死，倒不如由自己來採取生死抉擇的政治性行動。反抗書寫的死亡意志，展現在一個文本上面，因而是一種不夠徹底的死亡意志，並且，由於這是一種透過文本媒介的反抗行為，便可稱之為「文化抗爭」，讓書寫者有機會等同於社會改革者。只不過，若按照吳濁流本人的標準來說，寫作者怎樣也比不上「與鄉土共生死的廣大農民」。再怎麼說，作家的角色比較近似「社會病理診斷者」而非「社會改革者」，而這是吳濁流本人所陷入的最大弔

詭。然而，吳氏的反抗書寫的優勢之處，也就在於他所貫徹的反抗意志讓自己的「一家之言」有可能昇華至「行動」的層次。

「作家」創造出來的「一家之言」，內容描繪的是「無家可歸」的孤兒，而這個孤兒便是台灣人的象徵。若尋求認同的孤兒追尋的是一個可以棲身的安穩的「家」，人們就多少必須滿足於現狀，畢竟，若現代性尋求的是一個不斷進步的未來，那真正的完美就只是暫時的美好罷了，那就意味著，「無家可歸」的狀況會一直持續下去，而孤兒的困境便沒有終極的出路，只有暫時的解脫。胡太明由「故土」台灣前往「異鄉」日本，回到台灣之後，再由「故土」台灣前往「祖國」，⁸其後又由中國回到了台灣，最終從台灣這塊土地上消失了。首先，我們要知道，「故鄉」與「祖國」並非同一件事，其次，故鄉與祖國之間有一種特殊的聯繫，一種不同認同之間的特殊關係。然而，也正是由於無法斷定「故鄉」與「祖國」何者才是真正的「家」，胡太明才會有認同糾葛的問題。

四、人格分裂抑或多重認同？

《亞細亞的孤兒》一書結尾有一個高潮點，也就是胡太明發瘋了（吳濁流 1993：277）。親眼目睹弟弟因為受日人壓榨而死於非命，自己的性格卻內向保守，且自己又有可能是幫兇，自我認同便出現了極大的危機，太明的精神狀態就開始趨向於分裂。瘋狂具有幾項意涵：一方面，瘋狂象徵的是極大的精神扭曲，舉凡是日治時期的台籍知識份子，都會有這種認同糾葛的狀況發生，彷彿瘋狂乃是化解認同分歧的唯一出路。另一方面，倘若瘋狂源自於自我認同

⁸ 施正鋒（2001：98）在「故土」與「祖國」之間做出了區分，認為「故土」指的是台灣，而「祖國」則指的是中國。

的危機，而危機又源自於認同糾葛的無法化解，那麼，瘋狂的原因乃是在於自我沒有能力把意識中分歧的各種認同加以安頓。前面已經提到，「濁流」意味著意識中存在著三股分歧的意識，胡太明的認同糾葛便是因為他無法將此三股意識妥善安頓，反而都是讓此三種認同彼此拉扯，最後遂有精神分裂的情況出現。

若「濁流」乃是中國文化、日本帝國主義與殖民者台灣等三重意識的匯流，且最後一定是認同的衝突，那麼，我們是否可以這樣問：難道多重的認同一定要以認同的衝突收場？難道多重認同的多重性就不能夠以愉悅的「大和解」收尾？難道認同政治最終一定要以差異政治收場，而差異政治則必然又是一連串衝突的對峙？為了解決這個問題，吾人就必須首先探討多重認同會造成認同糾葛的原因，然後再探討看看是否多重認同彼此和平共處的可能性條件。

多重認同糾結的痛苦，其實與多重人格異常(multiple personality disorder)患者所受的精神折磨一樣，大多是與過去所受的創傷有關。多重人格的人格分裂狀況，每一個人格分別代表不同時期所壓抑的創傷經驗，由於這些創傷過於劇烈，主體便在意識當中隔離出一個新的空間，並創造出新的人格來專門管理這些創傷經驗，讓這些經驗不至於一股腦地匯聚到意識裡頭，從而讓意識避免極大痛苦的出現。由此可知，多重人格的分裂乃是導因於過去所受的種種劇烈創傷，因此多重的身分認同就意味著多重的痛苦。然而，太明經受的三重意識糾葛的痛苦，某種程度上，也是與不同階段遭遇的認同危機有關，每當太明決定挪移到下一個空間之時，就意味著他的認同危機又出現了。無奈的是，空間的轉換只能夠暫時地擱置問題，一旦三重意識的糾葛變得無比嚴重之時，太明的精神狀態似乎便只有以瘋狂作為出路了。於此時，台籍知識份子乃是夾在兩種文化當中

的知識份子，在兩邊都不被認同的情況下，心靈的飽受扭曲想必是可見一斑。然而，我們要追問的是，若胡太明可以十分妥善地安頓心靈中的三重意識，是不是就可以化解認同的糾葛問題？

實際上，台灣人的認同至少都包含兩種重疊的認同，也就是文化認同與政治認同（黃俊傑 2000）。此處，文化認同也就是族群認同，主要指的是漢文化；政治認同則指的是國家認同。不論人們屬於何種族群，不論人們如何定位自己的國家，都必須承認，文化認同與政治認同乃是重疊在一起的，對於台灣人所進行的認同研究來說，這兩種認同事實上是缺一不可的。籠統一點地說，台灣人的認同乃是一種以中國文化為主的文化認同，再加上各族群「各自表述」的政治認同。在胡太明身上，傳統漢文化的影響當然是十分巨大，只不過，究竟要成為日本人、中國人、還是兩造排除之下萌生出來的台灣人，都會造成認同的糾結。此處，我們要強調的是，文化認同與政治認同兩者是重疊在一起的，在台灣人的意識中，兩者並沒有構成任何衝突，至少我們可以說，這兩種不同的認同並未在人們的意識之中彼此衝突，而人們的自我並沒有在因為出現雙重認同而有精神扭曲的現象發生。

後現代者主義者鼓吹的去中心化主體觀，認為啟蒙主義的主體觀由於堅信真理的存在而常常會有武斷甚或法西斯的作為出現。當然，此乃因為主體的身分認同過於強烈的緣故，堅信自己所做的選擇乃是唯一趨近於真理的選項。曾、詹與藍認同政治性介入的作法，認為採取行動乃是唯一的選項，讓太明的中庸性格相形之下只能是一種懦弱的表現，而吳濁流對於胡太明的最大斥責，就在於認為太明埋首於學問的行為，只是一種逃避行為，無法真正地解決問題，畢竟物理科學並不等於實踐。筆者則認為，中庸之道並不是一種畏

縮懦弱的行為，因為中庸之道的出發點乃是尊重多元文化，認為每種文化都有存在的價值，而胡太明之所以會精神分裂，並不是因為沒有找到真正的認同，反而是因為他沒有能力在心中妥善安頓三種意識的緣故，畢竟，如前所言，意識的重疊不必然要以衝突的結果收場。後現代主義的去中心化主體觀，重要之處即在於取消真理，強調兼容並蓄的重要性，也就是說，各式各樣的自我樣貌都必須予以尊重。

多元文化主義強調的是，包括弱勢文化在內的各種文化，都應該獲得國家對等的尊重與保障（Taylor 1994）。人自一出生就必然隸屬於某一個族群，人天生就屬於某族群的一份子。循著泰勒的思路，我們可以進一步說，一旦某人同時具有多種族群身分之時，多種身分都應該獲得尊重，據此，多種族群身分便重疊在同一個主體身上了。多元文化不強調族群融合的「大熔爐」模式，反而比較認可「沙拉醬」的族群混和模式，認為每個族群的文化都具有對等的自主性，應該獲得憲法的保護。同理，多元文化的公民身分指的是，公民身上的各種族群屬性也應該以重疊的方式共存著。倘若各種族群屬性可以並行不悖地依附在同一位主體身上，那多重認同的主體觀便可以成立，而匯流在胡太明身上的三重意識，就不一定會出現三種認同的糾葛，反而應該有「和平共處」的可能。雖然說這三種意識在權力上有高低之分，譬如日本帝國主義與被殖民者台灣的地位就截然不同，不過，各個文化的優點終究是會被接受的，是故，認同的差異不一定要以衝突結束，應該還是有機會「和解共生」的。

戴國輝曾經表示，《亞細亞的孤兒》的主人翁胡太明，有時候三分之一是吳濁流，有時候則三分之二甚或百分之百是吳濁流本人的

寫照。⁹若我們把這兩者的關係挪至作者與文本的關係，那不同時期的胡太明就分別代表了吳濁流不同比例的身分認同：三分之一的吳濁流指的是精神備受煎熬的胡太明，百分之百的吳濁流則應該是偷渡至大陸昆明進行反抗的胡太明。反過來說，這些認同均屬於吳氏的自我的一部份，也就是說，自我可以擁有許多社會認同，就好比個人可以同時扮演許多社會角色。

既然自我可以擁有許多社會認同，自我的多重性應該就可以說的通，而多元文化主義的社群主義論點，認為人自出生便與社群脫不了關係，也意味著人的意識中同時聚集了個人認同與社會認同。若台灣人意識同時重疊著文化認同與政治認同，若胡太明的意識之中亦重疊著三重認同，多重認同的存在就應該是一個可以接受的說法。如按吳氏的說法，多重認同只會導致認同的衝突與對峙，最終的出路若不是精神分裂，就只能是採取政治性的行動。吳氏強勢的政治意志讓所有的選項變成極端的選項，不是全有便是全無，不是行動便是瘋狂，任何不思改變的行為都會是帝國主義的幫兇，任何的妥協行為都只是一種不夠徹底且懦弱的中庸之道。此乃吳氏反抗書寫的極致表現，也是他所陷入的意識形態泥沼：苟且而活遠比不過光榮的死！

五、結論：認同糾葛的化解

就人的視覺結構而言，人類的視覺影像同時包含了物的顏色與形態，也就是說，人既看見了物的顏色，亦進一步看見了物的整體。此乃意味著，人類的視覺具有雙重性。舒茲認為生活世界乃是一個

⁹ 出自張良澤（1996：20）的整理。

多重現實的世界（Schutz 1962），生活世界作為基礎，在其上存在著各式各樣的「飛地」，有藝術家的領域、有科學家的領域、有幻想的領域、也有夢的領域，全都奠基於生活世界之上。就藝術家的例子來說，藝術家生活的領域，便重疊了汲汲營生的生活世界與藝術家的領域，職是之故，藝術家的世界也具有雙重性。以漢文化為主的台灣文化，主要傳承的是中國的漢文化傳統，再加上台灣本地所具有的特殊風土民情，台灣人的意識結構因此便重疊了中國意識與台灣意識。即便是日治時代的知識份子，漢文化意識還是非常強烈的。然而，雖然說日治時期的知識份子對於日本的殖民政策甚感不滿，但是對於日本去除封建的現代性思維卻是肯定的。若知覺的二重性、生活世界的二重性、以及認同意識的二重性，乃是一種常態，多種認同的重疊性便是可能的，因此，擁有多重認同意識的多元文化身份，在學理上應該是可以成立的，而「台灣結」與「中國結」的糾結，應該就可以被化解。

前已提及，胡太明的認同意識乃是三重意識匯流之後的「濁流」意識。對於此種「濁流」意識，若前述多重認同的說法可以接受，認同的歧異就不會以認同的衝突結束，而族群認同的差異便也不會演變成族群衝突。在太明的意識中，傳統文人的漢文化思想肯定存在著，特殊台灣風土的地方認同當然是免不了，至於說日本的帝國主義雖然是台籍知識份子反抗的對象，但日本人講究衛生、破除迷信的現代科學思維，卻也是他們認同並加以借鑑的觀念。眾多的日本人當中，也不是所有人都以身為日本人的優越感來對待台灣人，譬如說鶴子一家人（吳濁流 1993：74）與左藤（吳濁流 1993：246），都讓太明有不錯的印象，因此日本文化當中必然也會有獲得

認同的部分。若三重意識都是主體認同的意識，三重意識的「和解共生」就是可能的。

同樣都是嚮往著傳統儒學的中庸態度，胡太明與胡老人的處事態度就十分不同。一方面，胡老人的性格是超越現實的，對於時代的變化有深刻的體悟；另一方面，胡老人的中庸態度卻是一種明確判斷事理的表現（吳濁流 1993：88）。太明的中庸態度被吳濁流批評為一種懦弱的行為，沒有能力做出一種正確的選擇。反之，胡老人的中庸之道則是一種明事理的表現。倘若太明的瘋狂是因為沒有能力為認同的糾結尋找出路，那麼，胡老人的中庸之道應該就可以為多重認同尋找安頓的住所。認同的分歧隨處可見，比方說，胡文卿就接受日本人的說法，認為去大陸乃是為了「發展大陸」，太明則比較接受中國民族主義的說法，認為去大陸是為了「建設大陸」（吳濁流 1993：181）。在台灣的公開場合，太明必須說日語，回到家則又是說客語，公私領域的區隔讓太明彷彿過著雙重人格的存在。到了中國大陸，語境變成了北平話，又是過著另一種雙重人格的存在。凡此種種，在在都考驗著太明化解認同糾葛的能力。即便是吳濁流本人，在命名書名之時，也游移在漢文化本位的《胡志明》與台灣本位的《亞細亞的孤兒》。

太明雖十分欣賞墨子非戰的和平論想法，卻認為這種想法不過是時代濁流中的一滴清泉（吳濁流 1993：199）。同此，歷史的「濁流」會把所有人都捲入其中，特別是身處現代「總體戰」時代中的我們，沒有人有辦法完全地置身事外。就太明本身而言，由於受到了日本人與中國人的雙重社會排除，他的身分就被貶低為豎子、畸形兒、庶子與孤兒。豎子指的是不可與之共事的人，畸形兒指的是

身體有所缺陷的人，¹⁰庶子指的是二房所生的孩子，孤兒則指的是無家可歸的人。孤兒是一個沒有家且不被認同的人，不受到任何保護，在這種情況下，靠自己的能力自立更生乃是不得不的選擇，職此之故，台灣人意識遂出現了。

¹⁰ 荊子馨（2007：245）先生表示，「孤兒」與「畸形兒」的差別，就在於畸形兒已經被視為不值得信任的人。此外，陳映真（1993：57）則認為，「畸形兒」指的是在帝國主義時代，台灣人被扭曲的地位。

參考書目

- 王曉波，1986，〈外省子弟的「原罪」：論亞細亞的新孤兒〉。頁 181-196，收錄於《走出台灣歷史的陰影》。台北：帕米爾。
- 呂正惠，2002，〈被歷史命運播弄的人們—論吳濁流《亞細亞的孤兒》〉。頁 105-117，收錄於《殖民地的傷痕：台灣文學問題》。台北：人間。
- 吳濁流，1993，《亞細亞的孤兒》，張良澤編。台北：遠景。
- 施正鋒，2001，〈吳濁流的民族認同—以《亞細亞的孤兒》做初探〉。頁 71-108，收錄於《族群與民族主義：集體認同的政治分析》。台北：前衛。
- 荊子馨，2007，〈在濁流中〉—《亞細亞的孤兒》中的三重意識與殖民歷史學〉。頁 233-278，鄭力軒譯，收錄於《成為「日本人」：殖民地台灣與認同政治》。臺北：麥田。
- 陳映真，1993，〈試評《亞細亞的孤兒》〉。頁 45-62，收錄於張良澤編《亞細亞的孤兒》。台北：遠景。
- 陳昭瑛，2000，〈吳濁流《亞細亞的孤兒》中的儒學思想〉。頁 289-320，收錄於《臺灣儒學：起源、發展與轉化》。臺北：正中。
- 張良澤，1993，〈《吳濁流作品集》總序〉。頁 1-33，收錄於張良澤編《亞細亞的孤兒》。台北：遠景。
- 彭瑞金，1995，〈吳濁流·陳若曦·亞細亞的孤兒〉。頁 203-220，收錄於《台灣文學探索》。台北：前衛。

- 黃俊傑，2000，《臺灣意識與臺灣文化》。臺北：正中。
- 葉啓政，2005，〈一塊被撕裂的土地—台灣人失落的國族認同〉。頁 247-272，收錄於《現代人的天命：科技、消費與文化的搓揉摩盪》。臺北：群學。
- Bauman, Zygmunt, 1996, "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity." Pp. 18-36 in *Questions of Cultural Identity*, edited by Stuart Hall and Paul du Gay. London: Sage.
- Glass, James M., 1993, *Shattered Selves: Multiple Personality in a Postmodern World*. Ithaca : Cornell University Press.
- Honig, Bonnie, 1996, "Difference, Dilemmas, and the Politics of Home," Pp. 237-277 in *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, edited by Seyla Benhabib. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lasch, Christopher, 1984, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York: W. W. Norton.
- Schutz, Alfred, 1962, "On Multiple Realities," Pp. 207-259 in *Collected papers v.1. The Problem of Social Reality*, edited by Maurice Natanson. The Hague: M. Nijhoff.
- Taylor, Charles, 1994, "The Politics of Recognition," Pp. 25-74 in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Wollheim, Richard, 1991, *Freud* (Second Edition). London: Fontana Press.