

論台灣政治的移民性質

• 石之瑜

一 台灣與移民政治學

威信現代化的展現在於個人主體性的建立，而個人主體性的發揮，是靠人的移動能力。但現代化論述中的移動，又帶有不准移動的暗示，也就是人的身份認同不可移動，如此，人作為一個利益主體的理性，才具備前後一貫性。然而形體的移動與身份認同的不可移動往往是矛盾的。形體上發生移動，身份認同常隨之移動。西方政治學對這種身份移動無法處理，也就對今天日益增多的移民社會，或不同身份認同社群間日漸雜居的趨勢，無法在觀念上加以認識。

台灣基於歷史因素成為一個移民社會，在歷史的不同階段，台灣的移民方向與組成都頗不同。其實，如拉長歷史眼光看，每個社會都是移民社會，居住着不同階段移來的人，那麼台灣作為移民社會有甚麼值得理論家思考之處呢？首先，台灣不僅是中國大陸移民選擇前來的地點，也是向外移民的基地，至今台灣移民仍繼續移往美、加、澳等國。其次，大陸移民

在台灣定居數代後，又往大陸回流。過去，台灣分離主義者以新大陸為英國移民地，最後獲得獨立為比擬，主張台灣為大陸移民地，也應當獨立^①。但自二十世紀末期起，台灣往大陸移民的趨勢漸興，令上述比擬失去依據，台灣現在的位置反而更接近英倫三島，至於大陸則類似當年的新大陸。最後，二十世紀90年代以來，兩岸間相互移民同時發生，這與大陸移民大規模向沿海、海外移民的行動有關。

移民世代有先後之別，來自不同家鄉，彼此間相處始終是移民社會的重要課題。在全球化日益複雜的情況下，移民的認同更加受學術界關心^②，在本世紀中，移民研究將成政治學乃至國際政治學不可或缺的項目。政治理論家將探討移民的政治主體性，比較政治將涉及不同移民社群的政治參與模式，國際政治將檢視移民對主權疆界的衝擊，政治經濟將分析全球移民的生產關係重組。隨着移民人數增加，以及移民與原住民界線的模糊，政治學受到的挑戰將與日俱增。

如何處理今天日益增多的移民社會和身份移動問題，或不同身份認同社群間日漸雜居的趨勢，西方政治學尚無法在觀念上加以認識。在全球化日益複雜的情況下，移民的認同更加受學術界關心，在新世紀中，移民研究將成政治學乃至國際政治學不可或缺的項目。

移民普遍會遇到認同轉移的問題，然而要如何加以應對，會受到每個移民社會所處歷史地理情境影響，包括當地既有社會政治組織形態、政治文化內涵、國際權力分配等諸多因素，更不能排除偶然事件與人物對流動性高的移民社會造成持續性的影響^③。以台灣為例，可納入討論的移民日多，如來自菲、印、泰的東南亞勞工，沿岸大陸漁工，居於台北為主的歐美跨國經理階層，赴上海的台灣移民，大陸新娘等。討論移民政治時不得不有具體研究對象，不能單純從抽象理論着手。

以下討論移民對政治學的啟示，並分析移民經歷的心理調適。調適的需要同時存在於移民身上，移民所移出的社會，與移民所移入的社會。移民象徵的人類具備着既有歷史所不可壟斷的開展可能，但從各個移民社群對調適手段的選擇又可看出，歷史具有制約力量。同時，在發掘移民的創意調適時，國家的主體地位受到顛覆，在國家立場上，移民認同的不可捉摸代表不確定，而國家的功能恰是要壟斷效忠，管制不確定，使資源汲取分配具有規範。移民的來去勢必對原有規範產生影響，一旦移民社群成為主流，則國家反而變成一個外於移民社會的介入者。可見政治學的前提必須相應發展，才能認識公民社會移民化的進程。

二 模範移民

歷來看待移民的角度有二^④：一是移民有沒有帶來好處，如北美洲政府用投資額來決定移民簽證；二是如何防止移民對當地文化認同形成異化

威脅，如土耳其移民工在歐洲取得身份頗困難，即使第二代都遭隔離。這兩個角度不一定一致，帶來好處的也可能構成文化威脅，如溫哥華當地對華裔用華文市招倍感焦慮；或如紐約，大量合法與非法移民出入並沒有對市民形成文化威脅。不同世代的移民間，不同家鄉的移民間，會在好處與文化威脅方面競爭，比賽看是那個移民社群對主流社會貢獻大，或更融入主流文化。當文化威脅成為議題時，移民的各種貢獻可能面臨重新詮釋，甚至遭貶抑成是危害。如台灣的國民黨，從早期領導建立模範省的角色，在二十世紀90年代淪落成剝削本土社會的外來政權。

移民的驅力是追求更好生活——致富、政治寬鬆、氣候土壤宜人。但當地人要問，為甚麼你們來分一杯羹？所以即使沒有金銀財寶或特殊技能，移民常被要求證明自己的價值，其中最原始的就是廉價體力。從早年華工赴美造鐵路、洗衣，到歐洲季節性農工，與爭赴沿海的中國內地農工，再到充斥港台的外勞，例子源源不絕，但如要提名模範移民，恐怕沒有人會想到他們^⑤。

模範移民的概念聽來正常，但卻蘊藏自相矛盾的意義。成為模範移民的人理當是融入當地社會的移民，在相互認同不分的情境裏，所謂模範移民就不該被凸顯成移民來看待，故也不必有模範移民的說法。故其實模範移民預設了尚未融入的移民，而他們之所以享受模範移民名譽，卻是因為他們已融入當地社會^⑥。在已融入與未融入兩個矛盾的方向間，透露出移民認同總是缺乏各方相互主觀的合致，使主觀上已融入的移民，一方面受讚揚，卻又因移民身份揮之不去，

模範移民的概念蘊藏自相矛盾的意義。成為模範移民的人理當是融入當地社會的移民，在相互認同不分的情境裏，所謂模範移民就不該被凸顯成移民看待，故也不必有模範移民的說法。故其實模範移民所預設了尚未融入的移民，而他們之所以享受模範移民名譽，卻是因為他們已融入當地社會。

《聖經·路得記》討論摩押人路得勇敢地進入傳統上的敵對社會，對婆婆無私的奉養，在伯利恆再嫁生子，成為後世歌頌的模範移民。但路得在《路得記》結尾中的消失，卻顯示路得所揭舉的移民同化充滿複雜意義，使讀者對融入或跨越有所保留。連帶令人懷疑人性發展有侷限，以致移民與當地間的樊籬只能無形化，不能跨越。

而在當地社會主觀裏仍被歸於外來、甚至負面的形象中。近日一項研究顯示，刻板印象中的華人模範移民，最遭美國主流社會猜疑^⑦。

華裔之受質疑在於對美國國家的忠誠。他們能成模範移民，本當是對人類認同可塑性的巨大勝利，表示受儒家熏陶的中國人也終能內化個人主義價值，認同當地社會。可是模範移民終究留在移民這個歸類中，似乎又宣告不可能有完全融合。可賀的是移民有可能對當地效忠，而值得慎思的是當地在嘉許模範移民的同時，依舊在自我提醒：這是批外人，其忠誠有變化可能。這個提醒雖是間接潛在的，卻說明對移民的認可與猜疑兩種情緒可以循環出現。

移民能成為模範，在於消融於社會中成不可凸顯的對象，新近對移民認同之辯論在這點上有不同思路，人們藉用《聖經·路得記》討論追隨婆婆拿俄米返回伯利恆家鄉的摩押人路得^⑧，她勇敢地進入傳統上的敵對社會，對婆婆無私的奉養，在伯利恆再嫁生子，成為後世歌頌的模範移民。有的讀者讚揚路得能融入新社會^⑨，也有的看到路得率人類之先跨越族群疆界^⑩。但路得在《路得記》結尾中的消失，卻引起另一種探討，顯示路得所揭舉的移民同化充滿複雜意義，使讀者對融入或跨越有所保留。

晚年路得的消失在生子後，她孩子交給拿俄米撫養，「舊約」以後就不再提路得。好事者在這個消失中讀出警訊：為甚麼自己不帶孩子？是否因為她是摩押人，無法把孩子教成好的伯利恆市民呢？路得為甚麼消失？是否她任務終結，因此必須銷聲呢^⑪？消失不等於融入，而是失去與伯利恆人交往的脈絡。這個脈絡有三個：

一是拿俄米，但返回伯利恆的婆婆不曾文本中向其他婦女們引見路得；二是兒子，但他被帶離路得；三是伯利恆的丈夫，但他在公領域活動，人們不認識在私領域的路得。所以路得未必是融入，甚至沒有融入，後世看到的融入與跨越可能不真實。

三 移民的多重可能

對於融合作為最終價值的質疑，連帶令人懷疑人性發展有侷限，以致移民與當地間的樊籬只能無形化，不能跨越。「舊約」記載了路得另一位妯娌俄珥巴，她追隨婆婆到半途，在拿俄米力勸下決定返回摩押人社群。俄珥巴的折返宣告了路得的命運，因為那表示摩押人不堅定，所以路得最後只能消失，否則將成伯利恆人的陰影，而非勝利。然而俄珥巴豈一無可取？她和路得一樣在摩押人社群嫁給來自伯利恆、留着敵對以色列血液的移民後裔，後來也嘗試與婆婆回到伯利恆，憑這兩點，她的勇氣已值大書特書，固然她在婆婆屢勸下返回，但這與婆婆選擇返回伯利恆不是相通嗎？婆媳三人的相互體諒與摩押族及以色列族期待於移民的，頗不相同。但突破歷史脈絡的可能性起碼在路得、俄珥巴與拿俄米三人間保留下來。

可能性有四層：首先是敵對社會人民進入移民狀態的可能性，這在摩押族接受拿俄米與他的先生，及伯利恆容納並迎娶路得時獲得實踐；其次是移民進行調整的可能性，路得在伯利恆定居成家與她的公婆讓孩子與摩押人傳宗接代，都說明個人認同空間頗為寬廣。再其次是向後調整的可能

性，故拿俄米在丈夫、兒子相繼過世後返鄉，代表移民未來不是固定往融入方向走；最後是停止調整的可能性，故俄珥巴在接受移民家庭，並更深入進入移民狀態之際，決定停止，並不因此受到任何排斥。附帶的意義是，上述四種可能性是保留在三個婦女間，象徵公領域的父權不存在^②。

這四層意義往往在實踐中得不到彰顯，相反地，移民社會經常充滿文化威脅，使新移民與當地(或舊移民)間無法和平相處，即使和平相處，也不能保證所謂忠誠的問題不會再點燃。換言之，論述上存在的四種可能性，是人們作出相反想像的依據，即擔心印象中低等移民帶來污染，不能接受卑微陌生的移民與自己生活風格日趨一致，懷疑新移民在國際衝突中會效忠母國，指責新移民調適不真實或不完整。移民在當地的態度矛盾下，既有自衛傾向，又有融入策略，不能一概而論。這種矛盾是人們生活的一部分，此何以將調整、融入當為移民論述主軸的話，等於替移民政治訂定了不可及的目標，從而強化群體

間的文化威脅。而執行同化政策，或以同化不可行而設計隔離政策的，常是所謂的國家。

脫離公共領域的個別移民與當地人民間，卻容易對刻板印象中的差異採取寬容態度，就像在沙漠裏決定分手的俄珥巴、路得與拿俄米。然而她們的目的地是類似國家的社群，而進入國家意味着停止流動，以能與當地人分享共通認同，於是才會產生自己變成所謂文化威脅的問題。因此，移民進入國家後，必須對自己流動的認同作出凝固化的表現，使自己的流動認同受壓抑。在主流社會刻意揭露時，通常會反動地形成攻擊性的自衛傾向，倘揭露者與自衛者不能回到沙漠中相互寬容，文化威脅的論述一旦流行，便會形成揮之不去的傷痕。

四 公共領域外的寬容

台灣的移民社會複雜性猶勝，因為揭露者與自衛者共存一體，此移民社會復經歷殖民統治之故。台民自

台灣的移民社會複雜性，在於揭露者與自衛者共存一體，原地移民的台灣人與隨國民黨抵台的新移民間出現通婚、教育、習慣、價值的高度融合。冷戰結束使兩岸關係動搖，俟台灣地位的討論進入國家論述後，效忠問題果然隨之而來，則對移民的疑慮油然而生。但誰是移民？是1949年後來台的外省人，還是也包括1945年之前在原地移民後，曾效忠天皇的本省人？



90年代後，從「四大族群」論述已在台灣普遍的情況看，外省人的新移民身份具有相對明顯的辨識性，尤其本省人的「本」預設了在地性，外省人成為面對效忠問題的主要族群。但更重要的是新世紀以來的趨勢，即大陸正成為台灣移民的第三優先順位情況下，新移民潮顛覆了效忠問題。

乙未(1896)割台以迄二戰結束到日本殖民統治，會認為抗戰結束來台接收的國民黨是外來政權^③。對政權而言，它是中國國家範圍內的愛國主義政權，面對殖民文化已深的當地社會，認為這個社會具有外來性^④。而更早殖民政權曾帶來大量日本移民，他們受殖民政府保護，不但沒有與當地融合的需要，反而台灣社會有皇民化問題。故殖民政治的結果，把日本移民和當地人的位置對調，台灣當地猶如處在新移民的角色裏。抗戰後接收的國民黨也有相同於殖民政權的權力地位，在抗日政權統治下，當地受日本皇民化影響的台灣人，在原地又進行第二次再移民，這時的問題是，他們已對母國歷史文化疏離、睥睨。

但在台灣成為一個國家論述下的主體前，經歷原地移民的台灣人與隨國民黨抵台的新移民間出現通婚、教育、習慣、價值的高度融合。冷戰結束使兩岸關係動搖，俟台灣地位的討論進入國家論述後，效忠問題果然隨之而來，則對移民的疑慮油然而生。但誰是移民？是1949年後來台的外省人，還是也包括1945年之前在原地移民後，曾效忠天皇的本省人？揭露本地人受皇民化洗禮的國民黨，本身也遭揭露是外來政權，於是每個人都被迫成為自衛者，或成為受到某個想像的主流社會壓迫的受害者。受迫害意識使自己進入移民身份認同，則尋求祖國支援變成自衛的手段，中國與日本的介入已難避免。

向母國求援透露當事人有移民心態，則加入效忠問題爭辯的各方，因為各自尋求中國民族主義與日本軍國主義支援，就都有了移民身份。假如他們都有移民心態，那在國家立場提出效忠問題的當地人是誰？當然也是

他們自己，所以爭辯中才出現「乞丐趕廟公」的自況。90年代後，政治上居劣勢的變成外省人，從「四大族群」論述已在台灣普遍的情況看，外省人的新移民身份具有相對明顯的辨識性，尤其本省人的「本」預設了在地性，外省人成為面對效忠問題的主要族群。不過問題也不那麼簡單，畢竟外省人與本省人大量通婚模糊了分際。更重要的是新世紀以來的趨勢，即大陸正成為台灣移民的第三優先順位。

新移民潮顛覆了效忠問題，重要性不在數量，而在於其間所保留(或開展)的可能性。外省人往大陸遷移，不就像拿俄米，經過一代避難後返鄉；本省人往大陸移民不就像路得，進入敵對的政治社群營建新生；而來台八萬大陸新娘追隨夫婿，更是當代路得(與潛在的拿俄米)。他們長期靜默是由於效忠有關論述迫使他們銷聲，但這和路得的消失不同，他們具有不可界定的流動身份，依附在不同情境中變幻莫測地現身，正是這種無法界定的身份，造成效忠問題失焦，及國家組成不能範定。這說明，何以在台灣，人們愈來愈提不出效忠的質疑，竟造成國家領導不安，從而頻繁製造效忠問題。

移民進入國家後方成移民。但如移民身份認同可以不斷依情境變換，則國家疆界失去意義。效忠問題正是根於疆界的凝固，是政府將市民依所屬疆界加以凝固。移民與當地居民分享同一公共領域，否則就不是一國人，也不可能提出效忠問題。但台灣與大陸間的流動包括在幾世代前的移民，與因殖民經驗出現的原地移民，內戰帶來的新移民，及冷戰結束後的新浪潮，構成的充其量是無法清楚劃分的公共領域，則人們無法討論效

忠。那麼，公共領域仰賴的空間的封閉便無以為繼，於是移民可以迴避效忠問題，如此他們將不必再靜默，而可以積極參與並重新定義公共領域，只是參與的形式與動機都不是站在國家立場者所能體知。

在台灣，國家遭遇的困窘是，揭露者同時是被揭露者，則願意提效忠問題的人就少了。因為提問增加自己淪為受壓迫者的機會，任何效忠問題都威脅自己，它逼人們在不能逃避的壓力下，提出各種不同的忠貞標準，使每個人都成為潛在遭揭露的對象。逃避忠貞問題使人們從國家層次退到生活中，那是拿俄米寬容地敦促俄珥巴回頭的情境，此刻沒有國家，只有個別的人，且這些個別的人的身份認同不能定於一尊。在這裏，值得鼓吹的模範移民不再是走進另一個國度移民定居的勇者，而是走出任何一個國度，且寬容其他人不斷移出的仁者。

五 治療性的移出

任何走出都是對過去歷史脈絡割捨，割捨是心理的，因為凡歷史脈絡都經灌輸而形成，所以移民承受的割捨是心理的^⑩。心理的傷痛應有所彌補，否則新的認同無法進駐受傷的心靈。要求移民融入當地，常是不能同情割捨之痛的當地人堅持的，則融合的努力難奏其效。這是何以移出比移入更關鍵，只有健康移出才有可能再健康移入，而且再移出或移回的可能性也就同時保留。然而藉以平撫傷痕的機制通常在當地被視為是未能融入的證據，更加深這些機制成為新移民團結的手段，與當地社會攻訐、詆毀、畏懼的對象。

新移民的治療主要有賴家的重建，這個家不可能與祖國的家完全不同，又不可能完全相同，這是個不可能的家，如同在舊家與新家間徘徊，無家可歸，進入臨時居所^⑪。這個臨時居所不但要接待當地人，要與孩子學校環境相銜接，更重要的是，家鄉的遊客或同鄉移民造訪時，要讓客人有回到老家的情懷，細的如老家的食品、音樂、圖片、報紙，到擺設、裝潢、遊戲、「八卦」新聞，再到節慶、語言、神祇、祖宗牌位不一而足。如此的隨行物在心理學上視為成長關鍵，是脫離母體後獲得某種獨立人格前所必須的心理支持^⑫。

這又是一個弔詭，即移出的成功性建在某種沒有完全移出的假象上。蓋移出是對母體的割捨，則保留某種與母體的象徵聯繫，成為移民面對新環境的精神基礎，對母體留戀的需要將母體從無所不包的人我一體狀態，轉化成可擁有的物，如神祖牌位，或可製造對話情境的儀式如傳統節慶，一旦母體物化或儀式化便成為精神力量，或神化後可賦予移民面對當地的勇氣。換言之，物化的母體把移民對人我一體的母體依賴具體化，使移民家庭可隨時轉換情境，每次重新進入與原鄉聯繫的精神世界後，移民社會的不穩定性、外在的壓迫與揭露、自我身份的游離都得到心靈上的處理^⑬。如要舉例，像台灣早期移民所攜帶的祖宗牌位、媽祖崇拜，與今天在台菲律賓勞工祈禱所在的天主教堂，都有精神治療功能。

可見移出與移入不是連續的，而移出與滯留也非對立，則融入與否就不適合用來測量移民的認同程度，因為保留母體信仰反而是接受當地規範的有利條件。能來回遊走的人在論述

台灣移民現象的問題癥結在移出，而移出關鍵在維持母體聯繫，且母體聯繫在公共領域外才能培養，則台灣作為移民來到與移出的國度，萬一過度強調效忠必適得其反，使效忠問題所欲涵蓋的領土範圍與公民範圍受到顛覆。

上取得不可否定的主體性，直到當地因時局變化重提效忠問題之際，才會讓遊走中的主體性受到威脅。流動的主體性在邊界愈模糊的公共領域中愈自得其樂，俄珥巴與路得在前往伯利恆途中應當最感輕鬆，但當她們一個返回摩押族，另一個抵達伯利恆市，均成為潛在被揭露的對象。

六 分離主義的移出

台灣移民現象豐富已如前述，倘若問題癥結在移出，而移出關鍵在維持母體聯繫，且母體聯繫在公共領域外才能培養，則台灣作為移民來到與移出的國度，萬一過度強調效忠必適得其反，使效忠問題所欲涵蓋的領土範圍與公民範圍受到顛覆。倘因此強化效忠問題的探討，人們就不能逃脫相互揭露的命運，使社會整體處在精神焦慮中，絕對達不到揭露者設想的目的。故以人為手段加速移入的作法，妨礙了移出，等於保證移入遙不可及。當前移民論述必須有所轉化，方可能治療台灣所正陷入的困境，與所造成關於主體性的危機意識瀰漫擴散。

當前移民論述以1949年遷台的外省人及後裔為對象。根據新台灣人論，不論外省人是否最晚來，只要認同台灣就是新台灣人，與閩南、客家、原住民地位平等¹⁹。新台灣人論是移入論述，不僅沒注意外省人的移出問題，更不恰當地假定本省人已移出所謂清國奴與皇民的兩重身份。眾所周知，新台灣人是為抗衡北京而提的政治身份主張²⁰，其基礎是封閉性的疆域。在這個主張下，不會有人像勸路得與俄珥巴不要追隨婆婆那樣，

寬容地勸外省人應該認同大陸，更沒有人認為某種象徵性地與大陸母體的聯繫，是外省人移入台灣的先決條件。相反地，新台灣人論揭露外省人，使外省人淪為自衛者，失去賴以遊走的移民主體。

除了外省人，其他新台灣人也有移出問題懸而未決。首先是殖民時期與抗戰結束後兩度原地移民的人。皇民化是典型的移入運動，要求在地人移出清國奴的身份，成為皇民。所造成移不出的傷痕在後世極難平撫，並形成已認同日本軍國主義者在抗戰後，因為回歸中國，而遭失去身份之苦，厥成自恨。其後國民黨抗日政權清洗皇民化也是移入運動，要在地人移入抗日民族主義，一樣無法有效治療移不出皇民身份受到的傷痕²¹。

不斷移出而不可得，如此造成空虛、自疑、自恨，讓移入目標遙不可及，因為移動不了的主體不具備主體位置，故愈凸顯移入目標，愈有需要回到母體，找尋可放在新家的擺設裝潢，否則原地移民的本省人要進入抗日社會，缺乏可與外省人融合的精神基礎。新台灣人論的主要陷阱在於斯，即新台灣要求大家拋掉過去，這剛好是焦慮的原因，卻被拿來當成治療。

在國家外，處理移出的自我治療始終不斷。即令皇民化運動曾要求村民集體焚燒祖宗牌位²²，然祭祖祭神至今未歇。兩岸大通後，尋根祭祖更頻繁，且與參加者本身政治立場無涉，即使分離主義者也可能熱衷祭祖。但反對台獨的人通常不會注意到，如果揭穿分離主義的皇民聯繫，分離主義者會更難移出皇民身份。但若容許他們物化皇民信仰，甚至將這個物化進一步擴展到更早在中國的祖

台獨的困境是，新國家的文化認同(即新台灣人拋去過去)無內容，所以即使有新國家意識，卻未必存在可昭告的當地文化。對分離主義者受皇民運動影響的揭露，無異讓分離主義移不出皇民身份，則移出的意義便被片面化，單純指涉自大陸母國移出。

先，是否等於提供分離主義者移入台灣新國家的心理基礎，好像在助長台獨？問題其實不全在分離主義者，同時也在反台獨的人。

七 統一論者的移出

在協助、鼓勵台灣移民尋根祭祖時，統一論者已參與了移民政治的關鍵，幫助台灣人建立從事移動的主觀能力，超越並獨立於大陸母體社群外。但如果又恥笑皇民化，就又限制台灣人移動的能力，即因揭露皇民化影射島民對中國缺乏效忠，造成受皇民化影響的人不能超越皇民身份，反有助台灣作為受皇民身份束縛的新國家。所以，鼓勵祭祖與反對皇民遺緒兩個政策，共同在把台灣人推往某種封閉性的新國家意識。前者幫他們移出中國，是治療性的，後者把他們鎖入皇民身份，則沒有治療效果。

台獨的困境是，新國家的文化認同(即新台灣人拋去過去)無內容，所以即使有新國家意識，卻未必存在可昭告的當地文化。對分離主義者受皇民運動影響的揭露，無異讓分離主義移不出皇民身份，則移出的意義便被片面化，單純指涉自大陸母國移出。既然移不出皇民遺緒，台灣人可以再移動的能動性就不充沛。這個困境一直到主張台獨的陳水扁當選總統後才獲得化解。台獨主義者當選總統的顛覆性在於，表面上反台獨的中國民族主義者沒有能力干預台灣人選擇台獨領袖，但這剛好符合皇民身份對中國的抗拒，幫助台灣人治療了曾經身為皇民的創傷，故也矛盾地大大提昇台灣人移出皇民身份的主觀能力。簡言之，台獨的一時看漲對分離主義者鎖

住台灣人極其不利。果然，二十一世紀之始，台灣人能夠接受一國兩制的比例，竟從個位數躍升至超過30%。

移民政治就是移出政治，移出能力靠象徵性的母國聯繫，如果台灣人能夠與母國大陸及前代皇民文化都保留聯繫，才能移出。移出方向四通八達，可以是俄珥巴式地回歸中國或參拜神社，也可以原地移民成新台灣人，這種社會將永保母國聯繫。其道理很簡單，不斷有能力移出的人，不需要用割捨的激烈手段從事移民政治，則分離主義失去論述上的吸引力，因其否定不斷遊走的主體能力。同理，統一論者與台獨分享共同的論述。

統一論者站在國家立場討論效忠問題，並不能幫助前皇民移出，則揭露皇民更成其持續任務。由於統一論者沒有移出需要，不會隨台灣社會移民活動一起行動，故鮮少掌握移回母國所需關鍵支持，造成出於中國歷史的台灣移民建立不起遊動主體性。這就像幼兒成長中無法獲得外於母體的活動領域，成長後便缺乏人我分際，他們或拒絕其他人有別於自己，或不敢發展有別於其他人的自我意識²⁹。當移民尋求皇民聯繫的移出行動受譴責，移入中國的要求便無助於平撫曾為皇民的傷痕，故有礙回移中國的機緣。回到「舊約」，路得的公婆自伯利恆移出時，主要是逃避饑荒，但並沒有因此蒙上背叛之名，才會鋪陳爾後往回移民的情節。

移民不等於分離，然而分離主義卻可能出自移民，膾炙人口的例子是美國，美國各地地名都來自英國，這就是物化的歷史脈絡，和南宋逃往閩南與國民黨播遷來台時的作法雷同，大量沿用舊京師轄下地名為路名。台獨的移民政治是原地移民，是被迫

台獨主義者當選總統的顛覆性在於，表面上反台獨的中國民族主義者沒有能力干預台灣人選擇台獨領袖，但這剛好符合皇民身份對中國的抗拒，幫助台灣人治療了曾經身為皇民的創傷，故也矛盾地大大提昇台灣人移出皇民身份的主觀能力。果然，二十一世紀之始，台灣人能夠接受一國兩制的比例，竟從個位數躍升至超過30%。

台灣政治中出現國民黨抗戰政權與中共統一政權，尚未從治療觀點決策，這與他們陷入國家主義，缺乏移出論述有關，連帶使台灣移民政治中各種複雜因子發展成相抗的力量。好在國家領域外的生活中，已出現對各種移出型態的寬容，人們已跨越封閉的公共領域，遲早要對政治產生治療，並重新定義政治。

的，統一論者用揭露的視角試圖改善殖民地回歸中國後的效忠問題，效果常適得其反。要平撫傷痕的話，母國相伴隨更為重要，這時母國是否有移出能力就很重要。如母國心態上可以移出，協助台灣人物化、儀式化皇民身份，則原地移民的台灣人便有移回中國的能動性，故移民政治也涉及母國。

八 結 論

移民是未來最重要的政治過程之一。傳統對移民的討論集中在貢獻與融入，故預設了封閉的國家，卻抵觸移民的高頻率及多方向。移民既跨越疆界，則仍採國家的觀點分析移民殊為不智。只有離開國家才能將主體性讀進移民政治。移民主體與國家主體不同，是一種能不拘泥固定社會位置的流動主體，故保留了認同所具備的開創性。相形下，要求效忠的國家反對移民主體造成窒息。本文辯稱過去有關模範移民的論述是偽論述，凝固了移民政治蘊藏的豐富可能性。

若移民論述不能獲得新發展，不僅關於台灣認同與主體性的辯論解不開，連帶將波及日本與大陸，正是與這兩地的移民活動構成台灣移民論述的基礎，故倘台灣移民論述受抑制，歷史的大陸母體及殖民的日本母體間，便會產生對立性的主體意識。相反地，一旦流動性、開拓性的主體取得認可，則母體聯繫便成為台灣移民不斷移出的心理依據，使當前關於日本與大陸流行的封閉性自我認同，也取得開放機緣。則台灣移民與沒有進入移民論述的母國百姓間，或與日本國民間的差異，就不存在優劣之別，

則即使尚未參與移動的兩地政治領導，也就不必草木皆兵地捍衛自己的與眾不同，因為在賦予移民身份平等地位的同時，中國人與日本人即是不可相互否定的不同存在形式了。

台灣的移民政治包含原鄉移民、多世代移民、回流移民，與兩次原地移民。台灣凸顯了移民政治是移出政治，因為移民脫離母體的歷史脈絡時形成傷痕，有賴母體歷史的物化與儀式化來平撫。殖民者不會提供有效治療，這恰是大陸母國與殖民母國的差異，前者的功能在支持移民，提供治療，而後者則要求斬斷歷史，操縱傷痛。台灣政治中出現國民黨抗戰政權與中共統一政權，尚未從治療觀點決策，這與他們陷入國家主義，缺乏移出論述有關，連帶使台灣移民政治中各種複雜因子發展成相抗的力量。好在國家領域外的生活中，已出現對各種移出型態的寬容，人們已跨越封閉的公共領域，他們遲早要對政治產生治療，並重新定義政治。

註釋

① 張燦塗：〈台灣人民對台、中關係之主張〉，載《台灣獨立運動三十年：張燦塗選集》（台北：前衛出版社，1991），頁663。

② J. Collins, *Migrant Hands in a Distant Land* (Sydney: Pluto Press, 1991); Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995); M. Zhou, "Segmented Assimilation", *International Migration Review* 31, 4 (1997): 975-1008; Stephen Castles and Alastair Davidson, *Citizenship and Migration* (London: Routledge, 2000); George Borjas, *Friends or Strangers* (New York: Basic Books, 1990).

③ Nevzat Soguk, *States and Strangers* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

④ D. Çinar, "From Aliens to Citizens", in *From Aliens to Citizens*, ed. Rainer Baubock (Aldershot: Avebury, 1994), 49-72.

⑤ 關於華裔，馬克吐溫曾說：「……沒有人愛中國人，沒有人對他們友善，即使很輕易地可以免去他們的苦難，也沒有人願意做。每一個人、社區以及州本身的最高當局都齊聲討厭、虐待並迫害這些謙遜的外地人。」習賢德：《清末中文報刊呈現的美國形象》（台北：文展出版社，1991），頁494。

⑥ 在一次大規模災害後，三位老榮民捐獻賑災，陳水扁總統特別嘉許他們「比台灣人還台灣人」，指這種嘉許把榮民固定在外省人身份中，並鞏固外省人不是台灣人的印象。見王麗美：〈三位老榮民〉，《聯合報》（台北），2001年8月8日，第15版。

⑦ 見傅建中：〈「百人會」和兩岸的關係〉，《中國時報》（台北），2001年5月1日，第11版。

⑧ 這裏不採原文，而採通用中文翻譯。

⑨ Cynthia Ozick, "Ruth", in *Reading Ruth*, ed. Judith A. Kates and Gail T. Reimer (New York: Ballantine Books, 1994), 220-21, 227-28. 本文對《路得記》有關人名或地名不用英文原文，而用譯名，且根據一般中文版通行的中文譯名。

⑩ Julia Kristeva, *Nations without Nationalism*, trans. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1994), 37-49.

⑪ Bonnie Honig, "Ruth, the Modeo Émigré", in *Moral Spaces*, ed. David Campbell and Michael J. Shapiro (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 184-210.

⑫ 拿俄米是亂倫關係的後代，見《馬太福音》一章五節。其實，父權只是沒有直接存在。因為拿俄米要媳婦回頭的原因，是她沒把握為她們在伯利恆找到丈夫。拿俄米的好心間接地建立在父權文化上。

⑬ 李登輝：〈生為台灣人的悲哀〉，

《自立晚報》（台北），1995年4月30日至5月2日，第二版。

⑭ 參見徐宗懋：《日本情結》（台北：天下文化出版股份有限公司，1997）；王育德：《台灣：苦悶的歷史》（台北：自立晚報社文化出版部，1993）。

⑮ 照她自己理解，拿俄米連續喪夫喪子，是耶和華懲罰她，這個體會為創傷的內容賦予切膚的警告。

⑯ 這是 Homi Bhabha 說的 "inbetweenness" 或 "unhomely"，見 "The World and the Home", *Social Text* 31-32 (Summer 1993): 141-53.

⑰ D. Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomenon", in *Psychoanalysis and Gender*, ed. Rosalind Minsky (London: Routledge, 1996).

⑱ Eric Santener, *Stranded Objects* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 19-26; Camilo Perez-Bustillo, "What Happens When English-Only Comes to Town?", in *Language Loyalties*, ed. James Crawford (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 201.

⑲ 李登輝：《台灣的主張》（台北：遠流出版事業股份有限公司，1999），頁262-64。

⑳ 黃主文：《新台灣人》（桃園：世紀出版社，1995）。

㉑ 王家英、孫同文：《從台灣政治到兩岸關係》（香港：香港海峽兩岸關係研究中心，1999），頁149-51。

㉒ 參考李筱峰：〈二二八事件前的文化衝突〉，《思與言》，29卷第4期（1991），頁185-213。

㉓ James M. Glass, *Psychosis and Power* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

石之瑜 美國丹佛大學國際研究博士，現任台灣大學政治學系教授。著有《後現代的國家認同》、《當代台灣的中國意識對集體認同的反思》、《女性主義的政治批判》等。