

國立臺灣大學社會科學學院社會學系

碩士論文

Department of Sociology

College of Social Science

National Taiwan University

Master Thesis

跳出「中」心，吃進中「華」

北市官辦大眾節慶的文化政治（1994-2006）

China-out / Chinese-in:  
Cultural Politics of the Popular Festivals in Taipei  
(1994-2006)

蕭民岳

Min-Yue Siao

指導教授：李明璁 博士

Advisor: Ming-Tsung Lee, Ph.D.

中華民國 97 年 7 月

July, 2008



# 謝 辭

謝辭理當要感謝許多人的，只是文字上的答謝遠遠不及當面的一個眼神，以及心裡默默的一個訴說。這篇論文獻給我所珍視的人們。

論文在逐漸完結之時，在口試進行之中，複雜壓抑憂慮的心情也隨著慢慢消散，很高興兩位口試委員喜歡這個作品，這讓一直處在無法滿意而焦躁的我，有機會開始出現另一種心情，某種撒手面迎的姿態，切斷臍帶。

加上大學生涯，在台大已經八年，當時不曉得是哪兒來的勇氣，或者說哪來的懵懂，在同一個環境繼續研究所的生涯。我們從吞棗般地嚥下知識，轉而強逼自己生長果實，在這些過程中感謝社會系的許多老師，這裡的八年所培養出認識、思考世界的姿態，對任何人來說都是無與倫比的。

交織起生活的仍舊是朋友。同學身份劃下句點，成為記憶，朋友相伴的關係仍會持續。儘管走走停停，生命還是因此留下了痕跡，失落或淡然，憤怒或安全，許多人在精神上的陪伴，讓這段的生活有了厚度。人生的態度無不就是在這些關係掙扎中慢慢浮現出來，幸運地這段過程中歡樂總是佔了絕大部分。

指導老師意外地重要，與此相反的，重要來自於他指導身份的消逝，我們幾乎像是同事、朋友或家人。論文後半的生活都消磨在同一個空間中，書、CD 與無止盡的漫談，紛亂生活中能透出微微的鼓聲，於是即便各種情緒來來去去，節奏依然伴著繼續，得以繼續。

謝辭中最需要提及的當然還是家人，爸媽。在生活困厄之際，仍然願意選擇安貧的姿態，支撐著我，儘管時而出現對未來的憂慮，但依舊尊重並且維護我的選擇。希望有天我也能如此寬大、尊重地愛著。

最後，這篇論文對我的意義，多少實現了我一直以來關心的主題，人群，人一旦聚集起來會發生的特別的事情。希望以此獻給那些無法與人相聚，游離在邊界、邊緣、人群之外，默默地掙扎於自己生活、生存、生命的人們。

蕭民岳 2008/7/31 于社會系 306



# 摘要

本文位處文化政策研究與節慶研究交會的領域，試圖歷史地分析台北市在陳水扁（1994~1998）與馬英九（1998~2006）市長時期創辦的大眾節慶活動。首先，本文認為大眾節慶內含一套特定的文化框架，召喚人民進入特定時空，其在符號層次上操作轉換，帶來結構變遷的可能性。進而，大眾節慶相對於例行業務，作為動態地、直接影響一般人民的官方文化措施，是文化政策研究的必要切入點。

此外，在關連到台灣整體變遷發展的層次上，相較於多數文化政策研究以地方型文化產業節慶為研究對象，中心（首都）的節慶活動具有不同於邊陲（地方）的研究意涵。基於此，本文提出三組問題：一、此時期的官辦大眾節慶，其文化框架的內涵為何？二、不同內涵的官辦大眾節慶何以出現？三、這些官辦大眾節慶反映／回應何種整體變遷過程？

陳水扁時期的官辦大眾節慶不同於先前三種建構論的觀點，意圖打造特定認同，相反地，本文以「共鳴時刻·我們在這裡」的總統府前翹舞活動作為分析個案，說明其嘗試解離過去威權時期的文化遺緒。相較陳水扁時期位處文化政治的歷史脈絡，馬英九時期則處於城市意象打造的文化經濟脈絡中，然而，何種意象被挑選出來仍需置於在地政治脈絡來理解，本文分析其文化元素揀取過程，並以「台北牛肉麵節」做為例子，說明其嘗試打造「華人城市」的城市意象。

這兩個時期的官辦大眾節慶內涵儘管相異，但其位處於同一個變遷過程，我稱之為「文化離心化」，此過程的另一面則與台灣兩種國族主義的消長相關連。官辦大眾節慶反映也回應了整體文化變遷，不同時期有其相異的回應方式。文化離心化具有兩個層次：首先，文化詮釋權從中央掌握轉移到地方，這具體展現在民眾的凝視對象，從廟堂之上的國族文物與現代藝文到人民的日常生活；其次，文化離心化也具有空間的意涵，文化焦點從作為國族文物與現代藝文中心的台北，離開到台北之外的地方文史。

本文認為，官辦大眾節慶具有一套特定文化框架，在符號層次上引導著節慶實作的細節：一方面深受整體社會文化變遷之影響，另一方面更進一步回應（擴大或修正）了此變遷。

關鍵字：節慶、文化政策、文化政治、文化經濟、文化離心化

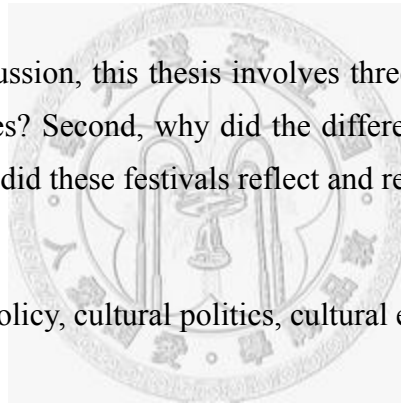
# Abstract

This thesis is located in the overlap between cultural policy research and festival study, trying historically to analyze the new government-organized festive events in Taipei during the governance of Mayor Chen Shui-Bian (陳水扁, 1994-1998) and Mayor Ma Ying-Jiue (馬英九, 1998-2006). I propose that the festival as a cultural frame summoning people into a specific time and space, creating the possibility of structural change through symbol operating.

Furthermore, festival, as a direct cultural impact on citizens, must be a key point on cultural policy study. In comparison to most of the cultural policy studies focusing on the local festivals which often be thought of cultural industry, the festivals related to the structural change in the centre(the urban) was different from those in the periphery( the rural).

Based on the above discussion, this thesis involves three issues. First, what are the content of these cultural frames? Second, why did the different cultural frames emerge? Third, what structural changes did these festivals reflect and respond to?

Keywords: festivals, cultural policy, cultural politics, cultural economy, cultural decentralization



# 目 錄

謝 辭.....	i
摘 要.....	iii
Abstract.....	iv
目 錄.....	v
第一章 大眾節慶與城市文化政策.....	1
第一節 前言.....	1
第二節 兩種大眾節慶？.....	3
第三節 文化政策論述.....	7
第四節 文化政策研究的兩種取徑.....	10
第五節 大眾節慶的內涵.....	14
第六節 城市文化政策研究.....	20
第七節 研究提問.....	22
第二章 舞離舊中心：陳水扁時期的官辦大眾節慶（1994—1998）.....	25
第一節 三種建構論：市民認同、國族認同、政治認同.....	25
第二節 Bakhtin 的狂歡節與節慶式解離.....	31
第三節 共鳴時刻·終戰五十年.....	34
一、陳水扁時期的官方節慶.....	34
二、前事件：新生南路封路颯舞.....	37
三、共鳴時刻·我們在這裡.....	40
本章小結.....	46
第三章 食入新中華：馬英九時期的官辦大眾節慶（1998—2006）.....	48
第一節 全球城市競爭與象徵經濟的興起.....	48
第二節 華人城市的意象挑選.....	52
一、馬英九時期的官方節慶.....	53
二、亞太文化之都的緣起.....	56
三、台北建城 120 週年.....	59
第三節 可消費的華人性：台北牛肉麵節.....	63
一、定義節慶：文化原真性與混雜性的國族政治.....	65
二、操作節慶：集體象徵與節慶主體的打造.....	69
三、節慶高潮：牛肉麵嘉年華.....	71
本章小結.....	74
第四章 中心化與離心化：文化變遷中的兩種節慶.....	75
第一節 國族主義的疆域、政體與文化.....	75
第二節 文化中心化的歷史發展.....	77

第三節 文化離心化：地方的興起.....	82
一、政治結構的變遷與鬆動.....	82
二、民進黨版本的台灣國族主義.....	85
三、社區總體營造政策的推動.....	87
第四節 文化離心化：中心的陷落與再建構.....	91
本章小結.....	96
第五章 結論：節慶凝視與文化變遷.....	97
第一節 研究回顧.....	97
第二節 節慶理論反思.....	98
第三節 節慶與變遷.....	99
參考文獻.....	102









# 第一章 大眾節慶與城市文化政策

## 第一節 前言

「讓政治的歸政治，藝術的歸藝術」這句陳言老如今可能仍為多數人所同意，儘管這句話的起源已不可考，但害怕政治介入或許跟人類歷史上曾經出現政治權力極度膨脹而全面性地入侵各領域有關，某個角度也能呼應著台灣戰後特殊的歷史發展。威權時期的台灣，所有的創作與言論都必須服膺於政治所制訂的宣傳原則，也因此藝文政策在這樣種脈絡中，似乎暗示著藝術成為官方的政治宣傳工具。不過，所謂的政治權力並不必然採取集中於少數人手中的形式，歷經民主化後，政治權力形式上由多數人掌握，而政治權力的使用也服膺著一些憲法原則。對藝術的決定也從政治場域逐漸讓位給市場，認為藝術應當由市場來決定，市場在形式上被視為由人民自由意志所形成。不過，市場的資本積累邏輯如今似乎開始箝制藝術的自由表現，也因此自主性的實現反過來是藝文團體不斷要求「政治介入」，只是如今「政治介入」不再是宣傳官方意識形態，而意謂著給予金錢，名之為「藝文補助」。

文化政策被理解為藝文補助的政策措施，由於無法無限地補助，因而也預設了必須對文化予以劃分，分成好的文化也因此需要補助，以及不好的不需要補助的文化，也就是通常稱為高雅文化（high culture）與低俗文化（low culture）。一般來說，藝術補助是選取傑出、經典的作品，予以保留、補助、發揚，這多少與國家或民族的光榮相關。高雅文化所暗藏的菁英、卓越、經典，事實上難以脫離社會既有的階級關係。在西方歷史中所謂高級文化與貴族品味有其親近性，而中華文化的悠遠歷史中，所謂經典的作品也與仕紳、文人階層息息相關。儘管歷經現代化與民主化，高雅與低俗文化的對立隨著歷史而產生新的文化分類：菁英文化與通俗文化的對立。（Simon，2005）然而，昔日的貴族品味卻未完全退散，反而更深入了社會中而自我鞏固著，為了與一般大眾區隔，而透過各種體制與日常實作再生產此一區隔（Bourdieu，1984）。台灣雖然沒有所謂的「貴族」，但在威權統治階段，也因為政權利益與立場，在再中國化的過程中，壓制特定語言與文化，貶抑特定族群文化，包括語言、藝術、文學甚至於其生活方式，造成與西方歷史發展不同而結果相似的情況。台灣關於族群／國族的複雜糾結，也混雜了現代化過程伴隨的階級分化，這都使得威權後關於精緻文化、關於經典的討論，都更形複雜。<sup>1</sup>

儘管對於何謂經典有所爭議，但問題應當在於試圖區分高雅與低俗文化的藝文

---

<sup>1</sup> 如 1999 年聯合報選出的台灣文學經典就曾引發廣大的爭論，可見中國時報，1999-03-14。

補助政策，其背後的原則究竟意謂著什麼？這是意謂著政府無須對於大眾文化進行保護嗎？或是說，唯有被視為高級的、經典的文化才有保留的必要？如先前所述，文化政策不只是藝文政策而具有更寬泛的指涉，如同「文化」意指的範圍如今已不僅限定在藝術文學，而有其更廣泛的意涵。Raymond Williams (1985) 的著名考察，為「文化」一當代最複雜的詞之一一做了初步定位。文化不僅意謂著藝術創作，包含文學、戲劇、建築、工藝等等物質化的作品，也意謂著人類生活方式，關連到人的價值、習俗、觀念。理解到文化做為人類生活方式的這個面向，與此相關連的是文化政策的範圍也包括了大眾文化，儘管精緻文化與大眾文化的區隔並沒有從此消失，但文化政策的論述卻有了轉變，開始著重一般常民的生活。

在台灣的文化政策發展過程中，威權時期所造成的特殊歷史後果，不僅僅使得文化涉及精緻文化與通俗文化的矛盾，也往往關連到不同的國族認同，這個文化政策變動的過程不僅與政治變遷的過程息息相關，也涉及了整體的文化變遷。我們如何理解這個變遷的過程呢？城市在這過程中無疑是個極為重要的基地，特別是作為政治權力中心的台北市，更加促動、捲入了整體的變遷過程。這樣的描述並非暗示一個中心決定的圖像，相反地，本文更在意中心如何在這個整體變遷的過程中受到牽扯與反應，這毋寧是更待解釋的問題，也因此，我們試圖從中心的文化政策來理解整體的變遷過程。

不過，如前所述，文化所具有的寬泛指涉使得文化政策無法僅從藝文補助的角度來看待，我們必須以更寬闊的視角來理解所謂的文化與文化政策。只是若以政府組織的分工來劃定文化政策的範圍，亦將喪失許多值得分析探討的現象。文化政策中一般的例行事務，因政府組織分工而劃分的業務，如文化局負責的文化事務，以及，被例行化的，如博物館舉行的展覽或表演，這些都已進入組織的例行運作，無法適時、彈性地反映整體的變遷。與這些措施相較起來，那種臨時、機遇地而興起的種種措施，反倒較能適時反映／反應文化的變遷過程。

如果說文化政策無法簡化成藝文補助以及文化局業務，那該如何劃定呢？那些更連結民眾生活，更廣泛參與，廣義的官辦文化活動，城市政府新創辦的大眾節慶，提供了一個很好的研究切入點。這一方面源於這些活動是例外性質，多半橫跨各部會的分工而籌辦，也因此並未被科層組織例行運作而吞噬意涵，較能理解政府行動的背後意涵<sup>2</sup>；新興節慶相對於既有的例行事務，作為持續的例外毋寧是最能反映整

---

<sup>2</sup> 與此相似的，在城市研究的文獻中，也會認為城市發展與政策的走向相較於政權領導人，更關連到技術官僚對政策制訂，而這在台灣特殊的歷史脈絡上則更為顯著。也因此，反過來說，文化政策所具有的高曝光度反而是具有能夠彰顯不同政權的差異，而大眾節慶所具有的彈性、非例行的成分，

體變遷的產物。(Picard and Robinson, 2006) 另一方面，由於民眾大量參與以及媒體再現與渲染，大眾節慶所造成的效果相較於例行的藝文活動是更為廣泛悠遠，也因此更能回應、參與整體的政治與文化變遷過程。

綜上所述，中心城市的文化政策在政治與文化的變遷過程中該如何被看待與解釋，是個重要研究問題，本文欲瞭解市政府新籌畫的大眾節慶的背後意涵，以此理解城市的文化政策，並進一步勾勒與分析這些大眾節慶活動興起的歷史脈絡，探討其所處的整體政治與文化的變遷過程，嘗試解釋節慶興起的原因與條件。

## 第二節 兩種大眾節慶？

1994年，當時民進黨陳水扁當選台北市長，走馬上任後進行了一系列文化相關政策，包括街道更名、街頭飆舞、開放市長官邸、設立客家會館、台北文學獎與電影節、仁愛路點燈、跨年晚會。政府於文化上的措施與活動，在1995年光復節飆舞活動掀起高潮，從新聞中可一窺當時的氣氛情緒：

台北市政府廿五日晚上在總統府前舉辦的「共鳴時刻·WE ARE HERE」慶祝光復五十周年晚會，吸引了約四萬民眾參加，在五彩繽紛煙火揭開序幕後，熱歌勁舞、盡情狂歡，全場在李登輝總統帶領合唱「祈禱」，為國家、民族祈福，全場共鳴中達到最高潮。

台北市長陳水扁在致辭中強調，希望明年大家把第一任民選總統送進總統府後，總統府每年都開放廣場讓台灣人民來飆舞，引起全場熱烈掌聲及喝采。

以「佔領」總統府、空間解嚴為訴求的飆舞晚會，讓昨晚的總統府空前的「強強滾」，滿場掃射的雷射燈光，映得總統府前天空絢爛無比，三個舞台，時而浪漫的古典樂曲，時而熱力奔放的搖滾音樂，再加上主持人王偉忠談諧、揶揄的口吻，把總統府廣場的威權徹底打破了。

由於活動地點位於敏感的博愛特區，昨晚的活動不但場地、內容創紀錄，安全管制也為過去少見。軍警聯合安全小組，把進出口統一集中在懷寧街，其他路口一律不得入場，民眾攜帶的皮包都要接受檢查，場地內三步一崗、五步一哨，在李總統出場的中央主舞台，至少有五排以上安全人員以人牆阻擋群眾接近。為了昨晚的活動，至少動員了五千名以上安全人

---

在這樣的意義上更具有研究的價值。

員。

昨晚的壓軸戲約在十時，李登輝總統與陳水扁市長上場，陳水扁與十五位民國卅四年十月廿五日出生的壽星分送群眾平安符，許多群眾爭相撿拾。此時台上、台下的民眾點燃手上的蠟燭，李總統帶領大家合唱「祈禱」，十時廿五分陳水扁敲響平安鐘，台下民眾有的尖叫，有的以各種器物發生響聲，總統府附近許多車輛鳴喇叭共襄盛舉，在場民眾都為這一刻的來臨，興奮不已。

昨晚，約有四萬名民眾參加，佈滿總統府前廣場，不只是來飆舞的年輕人，很多都是扶老攜幼全家光臨，但因人潮實在太多，在活動達到高潮時，擠進、擠出都很困難，為了取得較好的視野，部份人使盡渾身解數爬上高處，險象環生。有些年輕人還刻意戴上螢光頭圈，或螢光棒，為會場營造歡樂的氣氛，一些小朋友在人群中擠得不亦樂乎。

昨晚的節目分段呈現多種不同風貌，有五〇年代的群星會、六〇年代的雲州大儒俠史艷文，以及台語老歌組曲、校園民歌、愛國歌曲大拼盤等，把過去五十年的流行文化一一回顧。歌手齊秦、陳雷、李嘉、劉若英、郭子、王柏森、陳昇、伍佰等均到場演唱。

(中國時報，1995-10-26)

這場「共鳴時刻·我們在這裡」活動，吸引了四萬餘人參與，在總統府前廣場，說要徹底解放總統府的戒嚴氣氛。隔年(1996年)的光復節，陳水扁換在首次啓用的市民廣場，同樣辦了場「超級市民、銳舞狂歡」活動，將飆舞活動達到極致。儘管當天下雨且場地較小，仍有五、六千名的民眾，活動最大的爆點是陳水扁率領市府官員進行扮裝，自己也身穿三合一扮裝，把高高在上的父母官變成爲人民公僕，陳水扁並宣稱要讓人民作主，讓十月二十五日成爲「屬於人民的日子」。<sup>3</sup> 飆舞舞會而後掀起了全台風潮，各縣市首長紛紛仿效，不僅舉辦飆舞舞會、跨年晚會等等娛樂性活動、青少年活動，而且也嘗試各種扮裝，娛樂觀眾／選民。然而，我們該如何理解這些節慶活動的背後政治與文化意涵呢？辦舞會成爲政府必須提供的服務，

<sup>3</sup> 副市長陳師孟一襲棒球捕手裝扮，副祕書長單小琳打扮成妖艷的瑪丹娜，新聞處長羅文嘉更獨自以舞獅裝扮陸續上場，每一造型都引起民眾的歡呼及品頭論足，十時廿三分，陳水扁更以三合一打扮出現，他身著超人裝、麥可髮型，頭部上方有一「宋七力」式的圓形光圈，引起尖叫，在大家倒數計時中，十時廿五分，一旁待命的兩輛消防車以沖天水柱，噴向市府大樓，夾著雨絲、光影，民眾尖聲狂叫，舞步卻未停止，很多人相約明年再見。(聯合報，1996-10-26)

這是基於籠絡選票，還是娛樂活動開始成為政府的職責所在呢？然而，如果是其中一項，何以「人民」在當時成為一個必須被慶祝的主題呢？人民何需慶祝人民自身呢？

四年後（1998年），馬英九擊敗市政滿意度高達八成<sup>4</sup>的陳水扁，當選了台北市長。儘管馬英九在競選期間曾經批評陳水扁任內的許多活動是「多是『煙火式』，一時明亮，稍縱即逝」<sup>5</sup>，不過勝選後依然決定這些活動「多數仍將延續」<sup>6</sup>。更進一步地，陳水扁任內規劃已久的文化局，因府會衝突而無法成功設置，在馬英九任內則是順利成立。這些事件似乎隱約透露出一種「陳規馬隨」的態勢，然而，我們仍注意到馬英九任內新創辦幾個大型節慶活動，其性質與意涵完全不同於陳水扁興辦的颯舞活動，我們以台北市牛肉麵節作為一個例子。

台北牛肉麵節是馬英九任內首辦的活動中相當成功的，不僅在於參與人數眾多，也在於他視之為重要能推廣給其他縣市的台北經驗。<sup>7</sup> 台北牛肉麵節一開始是由時任觀光委員詹宏志<sup>8</sup>所提議，他認為台北市的牛肉麵很有特色，可以發展為觀光資源，打造牛肉麵街或舉辦牛肉麵節。沒過多久，馬英九率領一群市府官員與觀光委員在吳興街的穆記牛肉麵館開起觀光會議，在媒體環繞的店裡公開宣布要舉辦牛肉麵節<sup>9</sup>。牛肉麵節由觀光委員會提議，並由建設局詳細規劃並委託廠商辦理。

2005年8至9月，「牛肉麵」佔據了整個大臺北食客的感官味覺。短短的兩個月時間，人們見面彼此問候，已改成「你吃了牛肉麵沒？」交談話題也總少不了「牛肉麵」這個關鍵詞，「你去過那家牛肉麵店嗎？」「我覺得牛肉麵很好吃應該是...」「究竟哪家牛肉麵得冠軍？」「新聞有播牛肉麵比賽耶，有看到嗎？」

「牛肉麵」成為網站搜尋的熱門關鍵字，「2005 臺北牛肉麵節」專屬網站一再被擠爆，一日最高流量居然衝上 12GB。哪家牛肉麵最好吃、哪種牛肉麵口味最棒，全臺灣都有人在討論著，甚至「全民大悶鍋」裡的張銘清，都得回答對網站票選牛肉麵店的看法！更前所未見的，各大媒體日夜強力播送牛肉麵畫面，報章雜誌一整版牛肉麵圖鑑出爐，一碗碗噴香濃

<sup>4</sup> 遠見雜誌，126期，1996-12-01。

<sup>5</sup> 聯合報，1998-11-08。

<sup>6</sup> 聯合報，1999-01-02。

<sup>7</sup> 聯合報，2006-08-10。

<sup>8</sup> 詹宏志為知名文化創意業者、資深媒體人士，創立 PChom 網站，值得一提的是，第四章提到 1981 年的「台灣意識論戰」，亦由他發表的文章「兩種文學心靈」所引爆。

<sup>9</sup> 聯合報，2005-01-21。

郁、大碗澎湃的牛肉麵躍然眼前，讓大家都暫時忘記令人心寒的社會陰暗與政商糾結。「人氣牛肉麵系列報導」、「探索牛肉麵美味秘訣」、「牛肉麵高手示範創意作品」，整個臺北、整個臺灣、甚至華人世界的所見所觀，都溢滿著讓人覺得幸福溫暖的牛肉麵滋味。

牛肉麵熱潮會持續延燒。不只是因牛肉麵 50 年來，帶給我們溫飽滿足，成為飲食生活中最重要的滋味之一；也不只是因為有這麼多家牛肉麵店，而連結出了一段段美食逸事與人文情懷。更因為，經過轟轟烈烈 50 天「2005 臺北牛肉麵節」，牛肉麵已躍為臺北市的美食資產，深入每個臺北人的味覺記憶，成為臺北人的驕傲。「臺北，就是世界牛肉麵之都！」我們可以自信地宣稱。

（台北產經季刊，2005）<sup>10</sup>

牛肉麵結束後，市府驕傲地說只花費了 255 萬元，卻創造了一億元的商機，這也讓馬英九視為重要的政績<sup>11</sup>，隔年更擴大成為「國際牛肉麵節」，邀請荷蘭等九國參加牛肉麵比賽。儘管馬英九並未停止陳水扁任內興辦的大型文化活動，譬如以流行唱片歌手為主體的跨年晚會，或是台北電影節等等，或是其他族群的文化節日，但我們可以發現其任內首次興辦的大型文化活動有另一種態勢，不同於提供市民娛樂，從事後的市府論述可以發現其自豪於創造了廣大的商機，節慶的目的似乎更著重於刺激文化消費來創造經濟效益。同樣地，我們似乎得從其活動籌辦過程，來理解這些節慶的意義。

光復節颯舞與牛肉麵節皆為市府舉辦的大眾節慶，同樣召喚了大量民眾與媒體注目，也皆為施政的典範而被其他縣市紛紛效法，並被兩位首長視為任內的重要政績。然而，這兩個大眾節慶不管是市府創辦的動機與自身誇耀的面向：一個解嚴，一個商機；或是市長在其中扮演的角色：一個三合一扮裝明星，一個追求效益的企業家；節慶本身的整體意涵，似乎有著完全不同的性質。並且，大眾節慶作為文化政策一個重要部分，這兩個大眾節慶的政策目標似乎全然不同，一個是訴求政治上的解放，一個是強調經濟上的效益。這些差異似乎難以概論，或許我們可以藉助一些理論上的政策分類，來試著理解何以有如此大的差別。

<sup>10</sup> 〈世界牛肉麵之都在台北〉，載於《臺北產經季刊》，94 年度冬季號，臺北市政府產業發展局。

<sup>11</sup> 中國時報，2006-09-04。



### 第三節 文化政策論述

對於文化政策的論述，Jim McGuigan 對此進行了扼要明確的分類與批判，不過必須先說明的是，這並非作為我們理解與解釋台灣經驗的先驗架構，其分類是我們瞭解與比較的參照點。

McGuigan (2004) 在 *Rethinking Cultural Policy* 一書中回顧並區辨不同的文化政策論述，這些論述支持文化政策的存在，並決定了政策的內涵。儘管這三種論述的出現都有其歷史特殊性，並且源自於西歐特殊的歷史脈絡，但我們仍可從參考這三種分類來比較台灣的文化政策，實際上我們也可以發現，台灣今天許多關於文化政策的討論中仍看到類似論述。這三種論述分別是國家介入 (stating)、市場行銷 (marketing) 與公眾溝通 (communicating)，以下分述之。

#### 一、國家介入

關於國家介入人民的道德、心智與文化，一開始與德國浪漫主義者 Matthew Arnold 的倡議有關，他認為國家是作為社會較佳的自我，理應指導社會、管控經濟並且牧育人民 (cultivate appreciate selves)。這種主張開始擴張卻演變成支持國家力量無限膨脹以致文化淪為權力的工具。(McGuigan, 2004: 36) 納粹德國與專制蘇聯的歷史經驗左右了人們對「國家介入」的想像，文化在這種政治控管下喪失了批判的力道，只能成為服務權力的工具。但是，這種國家高度介入社會、經濟與人民，並不僅存在於共產主義國家與社會主義國家，或是極權主義國家，同樣也存在於高度資本主義的國家，用以協調資本主義週期性危機（如凱因斯主義、統合主義、社會民主主義）。

國家介入於人民生活的保障，以國家的力量防止人民生命／生活的商品化，保障人民的社會權，如今對人民生活的保障擴展到文化上。文化公民權的興起開始重視各群體文化的保障，儘管這一開始是以社會政策的方式被理解，但後來逐漸開始被以另一種方式被思考。社會政策原是一種保障公民免於被商品化的國家介入，也因此原初的文化保障是進行某種「文化重分配」，使所有的公民都能近用 (access) 文化，但是這種說法存在著某種兩難。McGuigan 認為，這兩難在於「近用的意涵，究竟是關連到打造特定環境，以讓更多下層階級民眾能消費、使用既有的藝術形式；還是意指文化生產工具的普遍擁有，重新去定義什麼被視為文化，以及讓原有被公共補助機制所排除的群體能夠參與，促進弱勢族群藝術，無產者劇院、女性主義者拍片等等。」(2004: 34) 近來逐漸升高對認同與文化公民權的討論，正反映了這種

現象如何從「社會的」變為「文化的」。

## 二、市場行銷

一旦對於國家存在著某種不信任，國家介入被「去管制」而成市場運作，古典自由主義的說法是，把一切交給那看不見的手自然會創造出最大的人類幸福，而這種市場論的最新版本叫做「新自由主義」(Neo-liberalism)，他們對於文化政策在組織層面與意識型態層面都造成巨大的影響。一方面是去除管制、公共部門私有化，另一方面是對於文化的評價是以「效益」作為考量標準。這在台灣的脈絡中通常稱為「民營化」、「法人化」或「自籌經費」，一開始是對國營事業、公職人員體系冗員的反動，這類論述在台灣的發展曾被視為是提昇組織效率的萬用作法。隨後被用於各種國家組織，不僅僅在於生產性的國營事業中，也擴及各類文化／教育組織中，這類組織不以創造經濟價值作為其目標，多半是消耗資源、投入資源以培養各種人才、文化物品，這類組織如今卻也面臨必須自我創造經濟價值以維持運作，使得許多組織事務與成員實踐都受到極大的影響。

McGuigan 點出這種論述「內含三個主體：納稅人、股東和顧客。納稅人不願他的錢被政府浪費，股東想要回收投資，顧客希望進行選擇以及更好的服務。在市場論述中必須遵守某種謎一般的主權：消費者。這不僅是新自由經濟、私人企業和近來管理理論的預設，如今也被標示為公共服務的特徵。因此，如在公共補助的藝術上越來越使用行銷技巧 (marketing techniques)。…訂戶行銷 (subscription marketing) 的論調如今到處可見的，目標在增加常客的參觀，鼓勵潛在客戶 (intender) 實際參觀，並且不浪費時間、心力和金錢吸引非客戶 (non-attender)。」(2004: 44-45) 這些組織正在假裝他們所不是的那種商業組織，儘管倡導者宣稱這是在提昇組織運作的效率，卻也無法否認這已改變了各種文化組織的目標：從擴展人民美學生活變成提升美學生活的價格。

這類現象與論述其中的重要主張之一在於它宣稱要將權力歸還人民，如同在台灣脈絡中所使用的「民營化」修辭，他同時意指商業與人民，也因此具有「公共」組織／第三部門介入的可能。McGuigan 也認為，「自主化」應當是對此種發展更精準的描述，特別是在歐洲，公私伙伴關係意謂著相對國家的部分自主性與可能的參與民主，它可能使「文化組織更貼近公民社會：在政策制訂中改進權力與賦予公眾參與更多的機會，而非在文化場域裡把此推給市場力量自由運作。」(2004: 50)

## 三、公眾溝通

溝通論述建立在 Jürgen Habermas 的公共領域理論上，McGuigan 將焦點放在公

公共領域相關的爭辯上。Habermas 對於系統與日常世界的區分，導致了現代社會中，國家與資本採取工具理性而無缺乏對目標與價值的探索，世界的運作淪為系統的例行工作，而忽略或壓制了同樣隨著現代性發展所興起的溝通理性的重要性。也因此，公共領域一方面作為實存的歷史過程，另一方面也是解決現代社會因工具理性殖民的困境的方式，也因此 McGuigan 認為「Habermas 源於日常溝通的相互理解的公共領域觀點，同時是理想的與實踐的。」(2004：53)

Habermas 所提出的公共領域以及理想言說情境模型，引起廣泛的爭論，最主要挑戰來自於 Nancy Fraser (1990) 提出的次公共領域 (subaltern counterpublic)，強調藉此讓弱勢公眾自主提升的言說能力，以對抗單一公共領域內含的不平等；Craig Calhoun (1992) 也認為該探究公共領域的尺度，侷限於國家層次無法面對更為當代的挑戰，應當在全球尺度進行溝通。這些對 Habermas 公共領域的批評與修正，皆指出了公共領域的實現條件，也肯認了相互理解的重要性，而公共領域在當代特別關連到民主實踐，「一般來說，社會與文化批評有賴於公共領域的優先觀點，或是緣於相互理解的社會論述做為批判民主障礙的方法，以及作為系統對民主的傷害在實踐上的檢驗。」(McGuigan, 2004：53)

因此，許多關於文化與藝術的措施與運動，與民主運作相關，如美國的文化惡搞 (Culture jamming) 和文化環境運動 (CEM, Cultural Environment Movement)。前者認為美國文化的病症在於整個美國只是個「品牌」，也因此治療的方式正是大家一起對它再品牌化，一種符號學的游擊戰，這一切是為達到去市場化的目標。而後者被賦予更多的期待，「...在 CEM 的宣言中，Gerbner 談到被過份強大的企業集團建構的文化環境，控制美國娛樂工業，特別是電子媒體的大集合 (conglomerate)。以 Gerbner 的話來說，他們是『我們私人文化局』。」(McGuigan, 2004：57)

這些運動的論述關連到對於當代民主的運作，他們「能將不滿連結到當代文化裡的宰制力量」，以 McGuigan 的話說，「從民主觀點來看溝通的重要提問，文化和政策無法被單獨留給無法歸責的企業集團和『市場力量』的自由運作。...然而，合法政府執人民權威 (popular authority) 對節制文化資本主義和保護公民社會的進步動力來說是必須的。」(McGuigan, 2004：59)，為公共溝通論述下了明確的註腳。

McGuigan 的三個分類有助於我們理解不同論述的發展與內涵，如果我們簡單地對照前述陳水扁與馬英九對於節慶的宣稱來看，陳水扁宣稱要進行解嚴，以促成民主，亦在其政策文化白皮書中提出要「要提升都市市民的生活品質，各級政府單位都要肯任文化藝術為一項必須的公共服務。」(陳水扁, 1994) 這涉及了「國家介

入」與「公眾溝通」兩種政策論述。另一方面，馬英九也驕傲地宣稱其僅憑兩百五十五萬元就創造了一億元的商機，十分類似於「市場行銷」的政策論述。然而，我們不應該簡化視其僅僅是採取了不同的政策論述，更在於何以採取不同的論述，以及是什麼造成這兩者的差異，我們必須更具體細緻地理解這兩種大眾節慶的意涵，以及其興起的歷史脈絡。

換句話說，如果想瞭解這兩種大眾節慶的差異，進一步探究這兩種大眾節慶背後的政治與文化意涵，必須從兩個層次進行解讀：一方面，我們必須從其節慶的具體措施來分析，包括事前籌辦與節慶過程，另一方面，還必須將這兩個大眾節慶置回當時脈絡，包括政治與文化的脈絡來對照理解。據此，才能適當地理解兩個相似又相異的大眾節慶，以及其興起的背後意涵。並且，大眾節慶作為整體文化政策的重要部分，我們試圖從這兩種大眾節慶理解市府的文化政策，究竟處於何種政治與文化的變遷過程中，以及其如何面對與回應。

以下，我先將文化政策研究做一簡單的說明，以錨定本文的學術位置，並且介紹明文化政策研究兩種主要典範：Michael Foucault 與 Habermas，我將分別以 Tony Bennett 與 McGuigan 為代表。兩種理論典範採取了不同的視角，有助於我們該視文化政策為何，以及該如何分析它。

#### 第四節 文化政策研究的兩種取徑

文化研究的發展，在逐漸認清結構主義在政治行動上的虛無傾向後，重新回到古典馬克斯主義，力圖揭露與批判權力結構以及建立新的政治行動綱領，不過，這表現在分析上希望更有效理解「結構」與「行動」兩者的辯證關係，也因此出現了新的理論來源：Antonio Gramsci。簡單地說，Gramsci (1971) 批判既有的權力集團，認為其透過文化主導權 (hegemony) 再生產主體。而這文化主導權並不如文化工業論者如此將大眾主體視為被決定的、被蒙蔽的對象，亦非浪漫化的所有的勞動階級文化，預設他們為必然的資本主義反抗力量；不同於此，Gramsci 認為反抗的可能性正在於如何爭奪文化主導權。這種相對彈性的理解，才能在「結構」與「行動」另闢一個可能的徑途，革命主體不是必然的，政治力量亦是可能的。文化研究終在政治上找到了行動的綱領：爭奪主導權，生產反抗主體。不過，在生產反抗主體的道路上逐漸陷落，專注於文本的不斷詮釋，似乎存在多意可能、能被差異化、異讀，即是爭奪到文化主導權，文化研究專注於文本上的革命可能。在這樣的「飄渺」的下，文化政策研究的興起，展現出一種更實用 (pragmatic) 的研究取徑，Stuart Cunningham (1991) 呼籲應該正視逐漸弱化虛無的文化研究，而採取更「務實」的

研究，Bennett（1992）回應了這樣的呼籲，認為文化研究可聚焦於政策對文化的介入。

Cunningham 認為文化研究有另一種可能性，在對於文化政策的分析，這是「一種政策中心主義取向，這種取徑尋求將文化研究觀點定位在公共政策領域，在此，學科式批判的協定（academic critical protocols）並不具優先性。...我想將此種定位拓展作為文化研究進一步的方向」（Cunningham，1991：14）。由於文化研究戮力於批判符號（再現）秩序，但這些研究容易流於主觀，「那端看方法被接受的程度，這些方法沒有高度詮釋的訓練很難重複。...對再現的批判依賴對同樣不被接受的程度外推妥當性—研究發現無法被基於可接受的抽樣技術所進行的內容分析而被承諾。」雖然這批評有流於實證主義中心的危險，但卻也點出了文化研究逐漸喪失力道的原因所在。也因此，Cunningham 面對這種處境，不在於方法上求變化，而應在於應對實質政策進行分析，並將後設批判當成次要任務。

Bennett 認同 Cunningham 對文化政策研究的呼籲，對政策取向的文化研究應離開那些關於反抗主義、反重商主義與通俗文化的修辭，但 Cunnubgham 聚焦於關於近用（access）、平等與培力的修辭，這關連到文化公民權的論述<sup>12</sup>。然而，Bennett 並沒有如 Cunningham 連結到文化公民權的討論，反而是批評 Willams 對「文化」的考察，沒有注意到文化與政府的關係，認為 Neo-Gramscism 太過關注意識形態，而無法理解權力的細微技術如何在具體實踐過程中生產出主體。

Bennett 更明確地指出文化研究的傾向，提出應比 Gramsci 傳統更往前進一步，他認為「既有文化研究普遍有兩個主題，第一，他們總是為主體定位所處的權力脈絡，規劃他們的轉化路線（itinerary）；第二，作為他們一貫製程的產品，他們生產一種文本，能夠以資源和地景形式服務他們所提出的路線。...一方面，為主體而策劃的不同轉化軌跡是透過批判政治而進行，另一方面，這種政治主體或所想像的民眾或許是以支持特定集體政治計畫的方式而被組織動員的。」（Bennett，1993：14）文化研究一直以來關注主體如何被打造，揭露不同的權力關係，Foucault 關注主體如何在這種權力網絡之中被形塑出來，他歷史地回顧了法文脈絡中關於「政策」（police）一詞的意涵：「永恆地在增加的對某種新東西的生產，這被假設能夠培育（foster）公民生活與國力。」（Foucault，1991）。現代機構生產著現代主體，而政策正是在這個意義上必須被進一步分析。

---

<sup>12</sup> 文化公民權涉及 T. H. Marshall（1950）對公民權發展史的階段區分，從民主參與、財產保護到社會生活的保障，而文化公民權是近代關注對公民的特定價值、符號、以及生活方式的保障，涉及到物質資源與體制如何支持這種文化身份。

Foucault 對「政策」的理解歸結為對治理性（Governmentality）的研究，他曾簡要地說明治理性的內涵：

一、一整套機構、程序、分析與反思、計算和策略（tactics），讓特定且複雜的權力形式產生運作，以人口為對象，政治經濟學做為知識的中心形式、以安全機構（apparatuses of security）作為根本技術方法。

二、這個趨勢長期貫穿西方，穩定地朝向於某種優先性，優先此種權力（可稱為政府）的其他形式，一方面導致了一系列特定治理機構的形成，另一方面促成整個知識複雜性的發展。

三、中世紀正義國家經由這個過程，或說是這過程的結果是，轉變成行政國家（administrative state），在十五和十六世紀間，漸漸被「治理化」。

（Foucault，1991：102-103）

Bennett 沿著治理性的觀點出發，不同於著重文化政策的人類學意涵或藝術內涵，主張文化政策是「社會管理的新場域，而文化則被描繪成政府的目的與工具：目的或目標在此作為一種詞彙，指涉道德、舉止（manner）與次級社會階層的生活方式；而工具在此作為更狹義的觀念，作為政府介入的手段與主流文化（道德、舉止、符碼）的管制（regulation）。」（1993：26）政府有其特定的價值以特定的方式管控人民。Bennett 更建議「為了讓文化被更切實地理解，應當藉由將文化作為一種特定歷史的裝置，其制度性地相嵌在政府關係裡，其中思維形式與大眾品行是轉化目標（部分經由美學與智識文化的形式、技術與制度的社會體的延伸）。」（1993：26）我們必須進一步理解這種「政府關係」如何左右了「文化」。Bennett 並曾以此觀點進行了經驗研究，他將博物館視為某種文化技術，嘗試說明這些政府機制是透過何種統治技藝來化育人民（cultivate people）。

Bennett 將文化政策界定為一種政府治理的新形態，一種新的政府控管主體的目標與手法，簡單地說，是一種文化技術。相較起來，McGuigan（1996）批評了採取 Foucauldian 觀點的文化政策觀點，主張另一種研究視角，即 Habermas 的公共領域理論。

McGuigan 認為 Foucault 典範對文化政策研究有兩個意涵，一個是關於權力的性質，另一個是關於文化技術（cultural technology）的概念。Foucault 的權力概念是更為分散，水平地深植社會的多重層理中，因而並非侷限有限實體。另一方面，文化技術是一種「比平常所用更廣泛的意涵，廣義上泛指溝通的硬體，或是狹義地指

涉資訊傳播與流通系統。這可說是制度與組織結構的『裝置』，以及生產特殊知識與權力形態 (configurations) 的過程。」(McGuigan, 1996: 17) 不過，McGuigan 亦指出 Foucauldian 研究的隱憂，這是他們對權力與知識關係的立場所造成的。他以 Bennett 為例，其研究的博物館被視為權力管控主體的一種方式，而這種「真理體制」(regime of truth) 延伸的結果是極端的相對性，讓潛在有效知識也同樣變得不真實。Bennett 無法說明這種過於實用性的真理概念如何與具有批判性的真理概念相調和，後者並不依賴權力代理者的接受以宣稱它的有效性。(1996: 18) McGuigan 希望文化政策研究依然具有批判性，也因此必須採取 Habermas 的公共領域理論的研究視角。

McGuigan 認為，「文化政策研究和研擬政策的實用意圖並不否認批判的重要以及文本詮釋，但是更聚焦於文本是如何社會地生產與循環，...這個文化政策立場的基礎是在民主社會中某種規範性觀點，亦即公意 (public will) — 這是被理解與被建構的一應當決定性地影響文化的條件，包括延續與轉變潛力。」(1996: 24) 這一立場確認了存在某種原則並不是由權力所決定，也因此能在此一原則來對政策進行批判而不是為權力服務。

Habermas 對公共領域興起的研究，歷史地描述伴隨著現代資本主義發展而興起的資產階級公共領域，其核心正在於某種社會矛盾，亦即形式上普遍宣稱平等公民身份，以及實質上卻沿著階級、性別與種族的排斥性。資產階級公共領域儘管之後逐漸消逝正源自於十九世紀公共溝通的商業化與官僚化，然而這並不使我們否認其歷史進步以及理性批判的原則。這種內含於現代性之中，以合理性、真理和理性為基礎的相互理解，Habermas 稱其為溝通理性 (communicative rationality)。簡單地說，Habermas 對於現代社會的診斷與批判正在於現代性的發展逐漸偏重於工具理性 (包含市場邏輯與官僚體制) 而忽視溝通理性，造成當前許多危機。基於 Habermas 對當前社會的分析，McGuigan 認為文化政策應當以促成溝通的立場來分析與批判，另一方面卻也認為文化政策研究與傳播研究有其不同，這在於文化政策研究並不認為資訊具有優先性，而應當更大範圍地看待「溝通」。他以公共領域的批判理念「作為其多重與特殊脈絡模式的規範性參照點，而非單一抽象實體，並且這關連到文化概念，以及包含藝術、大眾媒體、歡愉與認同的日常形式的文化場域。」(1996: 28)

我同意必須採取一個批判的立場來理解文化政策，並且也同意促進溝通是一個必要的批判標準，然而，McGuigan 並沒有明確地指出，在本體論的層次上該如何看待視「文化政策」，更具體地說，當我們試圖分析官辦大眾節慶時，該把大眾節慶當作什麼呢？從 McGuigan 的觀點看來，他僅隱約地指出將其視為公眾溝通的過

程，然而在分析的層次上，該採取何種取徑來分析大眾節慶較為適當？採取 Bennett 的視角則視之為政府試圖介入文化的統治技藝，亦即文化技術，這涉及某種微細權力關係的施展；或者，依照 McGuigan 的視角，將大眾節慶當成中性的文化平台、溝通過程，重點在於批判在此中的民眾互動，使之更適合公眾的溝通行動。我認為這兩者都能夠說明大眾節慶的某部分的特質，不管是文化技術，或是文化平台，更進一步地說，這兩者似乎都隱含了某種「文化框架」(cultural frame)，亦即一套特定意義的框架，其不同於原先既存的意義框架，也因此能夠提供轉化的可能性。將大眾節慶視為某種特定意義系統，這不僅僅是「文本化」了，也「實踐化」了大眾節慶。大眾節慶正在於召喚大眾進入其「文化框架」中，引導著大眾進行著不同於既有意義結構的實踐。

文化框架的概念或許可以參照探討社會運動的政治過程理論，政治過程論認為運動結果的一個重要關鍵，正在於運動者如何框構 (framing) 現實，使運動參與者轉化既有的意識型態與認知結構。(Meyer, 1999) 當文化研究在文本層次上分析著革命主體的生產時，社會運動理論更務實地探究許多改革甚至革命是如何可能的。在這樣的脈絡中，關於「改變」的可能性就必須理解「改變」的機制與條件。關於社會運動與節慶的相似性，何明修 (2001) 也分析以法國大革命為例，析論革命與節慶兩者在集體行動上的共通性；此外，David Picard 及 Mike Robinson (2006) 亦有同樣的看法，他們認為，節慶與社會運動都著重「抗議的符號性質與儀式化，這不僅用於闡連既有概念，也產生、構作、確保與彰顯『處境』(situation)，意義在此能夠被再生產出來。」(2006: 7) 以上可略見社會運動與大眾節慶存在某種程度的相似性，而這或許正在於「意義轉化」的可能性。

關於大眾節慶、狂歡節的社會與文化理論，一方面試圖定位大眾節慶的意涵，一方面也爭論著節慶的文化框架究竟帶來了改變的可能，還是只是流放了改變。或許必須更深入地理解節慶的概念內涵，才能更清楚地定位對節慶的分析架構，以下試著梳理一些關於節慶的理論與概念，以更恰當地定位文化政策中的大眾節慶。

## 第五節 大眾節慶的內涵

我們如何看待節慶？一些既有的研究多半從泛指從傳統社會而來的宗教儀式或人民節慶，儘管許多節慶到現今已有許多轉變，然而從過去節慶的研究中仍可明瞭一些關於節慶的特殊性質。Alessandro Falassi (1987) 是較為專門探討節慶的研究，他回顧了西方歷史中關於節慶 (festival) 的字源發展。festival 這個字來源於拉丁文中的 festum，但一開始有兩個字指涉節慶：festum 與 feria，「前者為了公眾玩



樂、嬉戲、歡宴；後者則為了榮耀天神。在之後的發展中，這兩個字隨著兩種節慶的同化而逐漸趨於同義。」(1987:2) 從字源的角度來看，可以瞭解到節慶內含的歡慶性質。此外，Beverly J. Stoeltie 則點出節慶具有的特質，他指出「節慶表現出某些顯著特徵。節慶在日曆規律交接時舉行，具有公共本質，參與精神、複雜結構與多元聲音、景象與目的。」(1992:261) Falassi 也提到，多數學科將 festival 視為「週而復始地發生在某個期間的社會場合 (social occasion)，在那兒舉辦一系列相關與多重形式的事件，沿著族群、語言、宗教與歷史等等所構成的組合，他們共享同個世界觀，社群整體的所有成員，直接或間接等各種程度的參與。」(1987:2) 這兩種看法皆認為節慶具備了幾個要素，簡單地說，節慶是社群的時間與場合，涉及了集體形成的特定時間與空間。這觀點非常貼近 Emile Durkheim 對於古代氏族的想法，他認為宗教儀式是氏族凝聚社群的重要過程，而儀式建立了節慶與日常、神聖與凡俗的界線，節慶時間是神聖的時間，在節慶期間中氏族作為更大的集體而為個體所崇拜，這個神聖的集體對 Durkheim 來說就是「社會」，社會作為神聖的存在而為個人所遵從。(Durkheim, 2006)

這裡存在著兩種區分，且兩者是相關連的，一個是節慶時間與日常時間的區分，一個是神聖與凡俗的區分，而節慶時間是重新確認神聖的集體，亦即重新確認社會的集體。因此，對 Durkheim 與 Falassi 來說，社會是節慶不可或缺的重要因素，節慶即是社會的時間。這樣子的節慶時間是相對於日常時間的，Falassi 也指出，「所有節慶展演行為模式，每一種都關聯到正常日常生活 (normal daily life) 的模式。」(1987:3) 簡單地說，理解節慶需要連接、參照著日常時間，與日常秩序兩者必須相提並論。更進一步，Stoeltie 認為節慶與日常不僅僅是循環的兩部分，在線性時間觀中，節慶時間還關係著接合日常時間的過去、現在與未來：「節慶時間融合了真實時間在至少兩面向上。第一，週期 (periodicity) 與 mp 韻律 (rhythm) 的原則界定了經驗。時間的循環證成了節慶的正當性來源，無須依賴任何中介者；第二，傳統與革新的展現，這兩者彼此相遭遇。節慶中的意義來自於經驗，因此節慶強調過去。然而，節慶在現在發生且為了現在，直接導向未來。因此新與異是節慶的當然面向，有助於其活力。」(1992:267-268) 如果說節慶關乎到日常秩序，接下來必須面對的問題是，儘管我們都理解節慶與日常秩序之間存在著某種關係，然而這關係的內涵究竟為何？節慶鞏固了日常秩序，抑或破壞了日常秩序？

對 Durkheim 來說，社會是神聖的，它以某種符號秩序存在著，並且在節慶的時間裡重新得到強化，這意謂著節慶時間儘管不同於日常時間，但它是重新維繫了日常時間所需的秩序，亦即社會的日常秩序。然而，如同 Falassi 提到節慶亦含有顛

覆日常的特質，「節慶行為也被以帶有基本符號特徵的複雜整體而被研究。有些學者指出這些符號倒置、失序 (topsy-turvy) 是 festival 中的顯著面向。…另一些學者則堅持日常與節慶行為的相似性，強調後者是等同於前者，但帶有更具風格形式 (stylized form) 以及大量增加的語義意涵 (semantic meaning)」(1987:3) 許多研究皆指出，節慶中的各種行為是倒反、創新、激化日常秩序的，「節慶時間中，人們做他們平常不能做的；他們避開他們平常做的事；他們到達極端行為，那通常是被標準所管制的；他們倒轉日常社會生活的模式。」(Falassi, 1987:3)

如果不同於 Durkheim 所說的鞏固既有的日常秩序，而是打破既有的秩序，進而提供一種新的秩序，那這種創新、轉化的潛力如何可能呢？前述已或多或少顯示，不管是 Durkheim 或是 Falassi，他們皆看到節慶的符號特質，認為在節慶期間的各種行為所具有的強烈符號溝通，而 Stoeltie 更認為節慶是符號流動的過程，也因此轉化的可能來自於符號上改變：「節慶中的轉化採取了符號操弄的形式，其原則如上所述。最普遍的是「倒置」(inversion)，對既存社會秩序的顛倒，包括社會層級與性別角色。」(1992:298-9) Falassi 也指出「節慶的基本與一般功能，是拋棄 (renounce) 然後發佈 (announce) 文化，在一段時間裡更新社區的生命潮湧 (lifestream)，藉由創造新的能量與給予制度神聖性，達成這個的符號手段是再現創造前的原初混亂，或是節慶發生所在處的文化、社會與體制建立前的歷史無秩序。」(1987:3) 節慶在符號上擾動了既有的秩序，創造了混亂，而正是透過「倒置」既有秩序的符號實踐，使得轉化得以可能。

Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1998) 則充分展現了「倒反」既存秩序的符號實踐，他詳細描繪了中世紀大眾狂歡節，民眾如何透過各種倒反的行為，在節慶期間將自我從教會與封建領主所支配的日常秩序解放出來。Bakhtin 研究了狂歡節中人們如何倒反日常生活中的層級秩序，包括透過肉體下部 (相對於上部)、透過黑話 (相對於官方語言)、透過擬仿、嘲笑既存的貴族儀態、禮節，彰顯其嚴肅與虛偽等等，這些構成了民眾的另類實踐 (alternative practice)，使得廣場上的集體是不同於既存秩序的集體，並且滲透進日常秩序中，「因此，非官方的民間文化在中世紀，還有文藝復興時代，都保留著自己的一塊特殊領土—廣場，和一段特殊時間—節日和集市期。這個節日的廣場，正如我們多次談到的那樣，是處於中世紀官方世界之中的特殊的第二世界。主宰這個世界的是一種特殊的交往，自由自在、不拘形跡的廣場式的交往。而在宮廷、教堂、衙門、私宅中卻講究交往的等級原則、禮節、規矩。在廣場上充滿了一種特殊的言語，不拘形跡的言語，它幾近於一種獨特的語言，不可能存在於其他地方，並與教會、宮廷、法庭、衙門的語言，與官方文學的語言，與

統治階層（特權階級、貴族、高中級僧侶、城市資產階級的上層）的語言大相逕庭，儘管在一定條件下，廣場言語作為一種自發力量已闖入他們的語言領地。」（Bakhtin，1998：174-175）

Bakhtin 對於節慶達成的效果不同於 Durkheim 所認為的能夠重新凝聚社會，鞏固既存秩序，而是與之對抗。Bakhtin 採取了一種衝突性的對立觀點，透過「倒置」語言、道德、肉體，嘲弄既存秩序虛偽的神聖性，將等級秩序中處於上位的各種要素，透過符號的手法降低了。更進一步地說，Bakhtin 看到社會中的不同（另類）秩序、不同（另類）的結構、不同（另類）的神聖性、不同（另類）的集體。或許可以這樣說，節慶確實凝聚了集體，但是是另一個相對於日常秩序，在符號上凝聚了「主流」社會之外的另類集體。然而，節慶的集體與日常更大的集體如何關連，如何衝突，是否帶來革新，Victor Turner 有較為深入的分析，他認為節慶能夠為既存秩序帶來轉化的可能性。

對於轉化如何進行的，Turner（2006）援引了 Arnold van Gennep 的研究，深入描繪了轉化如何進行的，其存在著三個階段，分別是分離（separation）、邊緣（margin）<sup>13</sup>與聚合（aggregation）：「第一個階段（分離階段）包含帶有象徵意義的行為，表現個人或群體從原有的處境——會結構裡先前所固定的位置，或整體的一種文化狀態（稱為「舊有形式」），或二者兼有——之中「分離出去」的行為。而介乎二者之間的「闕限」時期裡，儀式主體[被稱做「通過者」（passenger）]的特徵並不清晰；他從本族文化中的一個領域內通過，而這一領域不具有（或幾乎不具有）以前的狀況（或未來的狀況）的特點。在第三個階段（重新聚合或重新進入的階段），通過過程就圓滿地完成了。儀式主體--無論是個人還是群體--重新獲得了相對穩定的狀態，並且還因此獲得了（相對於其他人的）明確定義、「結構性」類型的權利和義務。」（2006：94-95）Turner 依此發展出闕限（limen）以及交融（communitus）的概念，他認為這是轉化得以可能的兩個關鍵。闕限處在既存的秩序結構的縫隙裡，從結構中逃逸出去，闕限的實體「既不在這裡，也不在那裡；他們在法律、習俗、傳統和典禮所指定和安排的那些位置之間的地方。作為這樣的一種存在，他們不清晰、不確定的特點被多種多樣的象徵手段在眾多的社會之中表現了出來。」（2006：95）而交融則意謂著新的人類連結形式的產生，他是透過一種更圍水平、平等的方式而聯繫起來的。既存的秩序結構是一種連結模式，這種等級結構使得人在其中被區辨差異與好壞，而交融是闕限階段中出現的，在這種模式中「社會是一個沒有組

<sup>13</sup> 邊緣（margin）階段，或叫闕限 階段，闕限（limen）這個詞在拉丁文中有「門檻」的意思

織結構，或僅有基本組織結構，而且相對而言缺乏彼此差別的社群，或社區，或者也可能是地位平等的人們結成的共同體，在這一共同體中，大家權都服從於那些儀式長老的普遍權威。」(2006：96-7)也因此，交融無所謂高低與好壞的差異，而在既存結構縫隙之處的時刻重新水平地連結人們。如同 Durkheim 所描述的，人們會認為交融是神聖的或是聖潔的，之所以如此，Turner 認為這是因為「交融逾越或化解了那些掌控『已經建構』和『制度化』了的關係的規範，同時還伴隨著對前所未有的能力的體驗。」(2006：129) 節慶儀式似乎不單純是鞏固既存的秩序，而是逾越既存的秩序規範。

在這樣子闕限與交融的時刻，與既存的秩序結構存在著一個辯證關係，或者說是一個辯證的過程，「在這裡存在著一個辯證關係，因為交融的直接性(immediacy)讓為結構的間接性(mediacy)；與此相對的是，在通過儀式中，人們從結構中被釋放出來之後，仍然要回到結構之中，而他們所經歷的交融，已經為此時的結構重新注入了活力。有一件事是確定無疑的，那就是：如果沒有這一辯證關係，沒有一個社會能夠正常地發揮功能。...交融的最大化能夠引發結構的最大化，從而產生革命式的鬥爭，以此來達到新的交融。」(2006：206) 交融所產生的連結帶來了既有秩序結構的變動，而這在多元社會關係所組成的當代社會，這兩者間的週期性循環，「在這個層面上，制度化並且改變得極為緩慢的結構與一種特殊的交融之間似乎有一種扭帶，它將這兩者緊密地連結在一起。」(2006：205) Turner 認為節慶作為更新既存結構的方式，或者可以說是一種重新結構化的過程，節慶擾動了既存的結構，並且帶來了可能的結構化方式，因而與現存的結構存在著一種辯證的過程。

由此看來，Turner 說明了 Bakhtin 所宣稱的解構效果究竟如何進行的。不管如何，這些討論皆肯定了節慶的符號本質，不管是衝撞或是鞏固既有秩序，至少都必須先在符號層次上進行的，與既存的符號秩序相抗衡或對話，並且以此導引著節慶時期的身體實踐。現代節慶同樣具有這種符號本質，Dean MacCannell (1992) 認為現代節慶的本質其實是「奇觀」(spectacle)，他採取 Debord 對奇觀的觀點，奇觀「並非是意象的集合體，而是人們由意象進行中介的社會關係」(1992：234) 然而，什麼社會關係不是由意象中介呢？作者補充到，奇觀是「為他人展演的(performances-for-others)，而非同他人展演(performances-with-others)，後者如同例行的面對面互動；景觀是為了他人。」(1992：235) 這肯定了節慶中的符號溝通過程，並且是有意識的展演，MacCannell 聚焦於節慶中的表演者與觀眾，認為彼此的符號傳達是節慶中的本質。這一方面肇因於現代節慶的高度組織化，表演者與觀眾的分化不同於狂歡節中表演者與觀眾之間的界線模糊，或許可以說，是生產者與

消費者的分化；另一方面則涉及現代節慶的跨文化傾向，符號傳遞的過程著重於文化的引介，也因而引發了文化原真性（authenticity）的爭論。

節慶相對於日常生活的不凡特性，在當代成爲觀光凝視（tourist gaze）的對象，MacCannell 更稱觀光客是「是當代朝聖者，追尋遠離日常生活的其他「時間」與其他『空間』。」（轉引自 Urry, 1990：9）也因此也出現了許多假事件（pseudo-event），以符合「朝聖者」異地時空的想像，因而開啓了文化原真性的爭議。MacCannell 提出了展示的原真（staged authenticity）的概念，認爲所有的文化原真性皆是前台的，但也使得觀光者力圖找尋所謂的「後台」。Crick 同意 MacCannell 的觀點，並將之擴大認爲「所有的文化皆是展示的與非原真（inauthentic）。文化是被創造、重塑與元素再組合。」（轉引自 Urry, 1990：9）我同意這樣的看法，原真或傳統的爭議並非關鍵所在，這是文化不斷混雜的過程，更重要的是，在跨文化的原真追尋過程中，究竟是何種力量形塑了文化的呈現，是哪些力量參與改變。

Picard 及 Robinson（2006）便聚焦著近二十年新創節慶，他們認爲與其爭論節慶如何促成社會的轉化與變動，不如探究節慶如何隨社會變遷而改變，並且，面對當今流動、彈性的社會形構，原先預設著根植於（root）固著社會的節慶研究，如 Durkheim 社會團結，以及沿著 Goffman 而出現的前台後台理論，都已無法說明當今特殊的處境。「節慶作為集中反思認同與指向的實質問題的時段，其似乎在高度變動的世界提供了一個穩定時刻。」（Picard and Robinson, 2006：8）當然，Picard 及 Robinson 也不否認節慶所能帶來的轉化潛力，節慶仍「顯示了人類重新魅化世界的慾望。」（2006：8）David M. Guss 也同意這種說法，他認爲節慶期間不斷創造了置換文化框架，創造新的意義，而「瞭解它意謂著去掌握生產意義的脈絡，這也意謂著承認脈絡是不斷變遷，以及節慶是快速部署以迎合這些變遷。」（2000：7）順著這個討論，我認爲要理解現代大眾節慶不可迴避地必須理解其興起的特定時空脈絡，依此才能進一步地探究何種力量參與了節慶裡符號與意義的創造與傳遞。

綜上所述，我們可以簡單對節慶的內涵嘗試做一個概括說明：**節慶創造了一個文化框架，符號在這之中被傳遞，透過符號的操作帶來了轉化的可能，進而也促成再秩序、促成社會變遷的可能。**對文化框架的解讀，一方面我們必須瞭解節慶興起的特定時空脈絡，另一方面，也必須試圖分析究竟何種力量參與了如此文化框架的出現。然而，我們 Picard 及 Robinson（2006）的觀點來看，促成節慶創造新的文化框架如今往往是新的社會變遷，事實上近二、三十年來，世界各地的新式節慶大量興起也證實了新的社會變遷，這個變遷簡單地說來自於文化開始被當作新的行動策略。Gerry Kearns 及 Chris Philo（1993）精要地點出這個現象，亦即文化「在為資

本販賣地方之際，基本上顯示其作經濟獲利的資源（透過吸引對內投資），也作為運作社會共識的裝置（儘管文化的感性特質通常會削弱共識政治）。」（1993：2）這也是文化政策研究要面對的問題：究竟文化政策是如何理解與使用文化？

如同我們前面提及不同的文化政策論述，我們必須更具體地理解這兩種大眾節慶背後興起的脈絡，分析其是處在何種變遷過程中，致使城市政府採取了不同的文化政策作為行動策略。接著，我將回顧一些既有的城市文化政策的經驗研究，包括台灣與其他國家的研究。

## 第六節 城市文化政策研究

關於文化政策的研究，特別是城市政府如何理解與使用文化，Adrienne Scullion 及 Beatriz Garcia 曾歸結文化政策有兩個主要提問：「文化如何形塑（shaping）了當代治理觀點；文化如何被掌管（administered）與規制（regulated）。」（2005：117）我們沿著這兩個提問來回顧既有的一些經驗研究。

王志弘（2003a）處理了台北市成為直轄市後，市府文化政策的發展，他將1967-2002年間的台北市文化政策區分成三個時期，分別是「精神建設」時期、「富而好禮」時期、「多元文化政治」時期，最後一個時期與本文研究的範圍相同，亦即陳水扁與馬英九擔任市長期間。陳水扁執政後開始舉辦大量的狂歡節，王志弘認為這肇因於當時的政治氣氛，「民進黨必須力求表現不同於國民黨官派政權的新氣象，贏取務實冷漠的都市中產階級支持，同時拉緊伴隨民主化運動而起的各種草根本土和前衛激進社會勢力及其文化表現，還要在國際城市競爭中尋求發展利基。在這些壓力下，文化治理遂成為短期內能夠迅速迎合各方需求，提出不同都市意義和都市發展想像的象徵政治場域。」（2003a：154-155）而後馬英九執政，則順著同樣的政策路線，王志弘認為馬英九進一步「體制化」陳水扁任內的各種文化政策，大致來說，兩者並無差異。王志弘使用「文化治理」概念，這意謂著政府透過文化進行治理，雖然其宣稱的治理關係是公私部門的合夥，但文中仍著重在市政府的治理措施。在此一時期中，由於市長民選而使得「政權基礎轉化，必須回應構成選民之多元群眾的需求；不同的都市政權基礎，塑造不同的文化治理方式。」（2003a：163-164）特定文化政策興起在此一階段是肇因於選舉制度，陳水扁面對這樣制度所形塑的政治情勢，因而藉由文化政策來「贏取務實冷漠的都市中產階級支持」（2003a：155）。

簡單地說，王志弘認為文化政策的差異來自於政權基礎，亦即選舉制度，這也使得陳水扁與馬英九兩者的文化政策並沒有太大的差異。王從政治場域找尋不同文

化政策得以產生的原因，同樣的分析取徑也在另一個研究中出現，黃國禎的碩士論文（1998）分析游錫堃主政八年（1989-1997）的宜蘭縣，游提出「文化立縣」的口號，其任內許多措施形塑了宜蘭的地方認同。對於這樣的文化政策興起的原因，黃認為是由於游錫堃企圖與當時仍在中央掌權的國民黨進行區隔，塑造地方認同抵抗中央所營造的認同。儘管兩者都嘗試用政治場域來理解特定文化政策的興起因素，以政治菁英所面臨的政治情勢解釋政策的產生，然而兩者仍有所差異，前者的聚焦在政權基礎，後者則視為國族上的政治鬥爭。而這也顯現為政黨政治的競爭。

然而，有些問題必須進一步釐清，第一，文化是如何成為政治競爭的工具？這必須瞭解到台灣特殊的歷史脈絡，特別是關於國族政治的發展，使得文化政策成為政治競爭的工具。在這個層次下，我們必須瞭解「文化」如何成為王志弘意義下的文化治理，成為政治競爭的具體過程。第二，這兩種不同的大眾節慶的興起，除了源自於國內「政治情勢」（更確切地說，關連於選舉情勢）的轉變之外，是否源自於不同的整體變遷？或者，兩者都源自於同樣的變遷過程？第三，來自我們一開始的提問，陳水扁與馬英九是否真如王所宣稱是相似，並且具有在體制化上不同程度的差異？或者，他們各自有其內涵相異的文化政策走向？

此外，我們可以發現這種「政治取徑」似乎無法完全解釋「市場行銷」論述的出現。在市場行銷論述中，城市政府類似企業公司，以增加經濟利益為其目標。（Harvey, 1989）政治取徑所解釋的文化政策，在解釋架構採取上政治結構與情勢，卻也排除了經濟上的因素。具體地說，當馬英九宣稱其創造了一億元的收益時，政治取徑無法說明何以經濟利益成為了文化政策追求的目標，並且也忽略了國家以外的結構因素，例如全球資本主義的發展。

王俐容（2006）採取了不同的取徑，其分析了高雄市在謝長廷八年主政下的文化政策。她認為高雄市肇因於全球化的壓力下，力圖發展都市形象。這樣子的文化政策一方面帶來市民的光榮感，但另一方面促動的是中產階級美學消費，而非使公民意識得到提升。不過，她對於高雄市的文化政策仍停留在一個初步描述的階段，並且聚焦在文化政策的可能後果，對於特定文化政策興起的原因較少進行概念化的分析與解釋。儘管王並未明確地說明這種美學式的都市更新如何產生，但其勾勒出其全球脈絡，正在於新的城市發展策略，透過都市形象的打造來重新吸引投資，這也是其所稱的「全球化」壓力。

反觀歐洲與美國關於城市文化政策的研究，多數採取經濟面向的研究取徑，聚焦在文化如何作為都市發展策略。Franco Bianchini 及 Michael Parkinson（1993）便

探討了都市文化政策發展的兩難在過去與現在遭遇到的不同處境，這促使城市政府採取不同的文化政策，也造成了一些兩難的困境，他區分出三種困境：首先，空間上的兩難：都市中心一邊陲的緊張，仕紳化（gentrification）的風險；其次，經濟發展上的兩難：生產與消費，生產性策略意謂著支持文化吸引活動，如觀光、旅館，消費性策略意謂著支持文化工業如電影、音樂、設計；最後，文化投資上的兩難：短期與長期，如嘉年華會相對於演藝廳、博物館。這些區辨有助於我們適當地評價都市文化政策的效用，然而，儘管其關注歐洲城市發展的境況，採取實用主義的觀點來評價不同的文化發展策略，然而卻沒有適當地接合到全球經濟發展的現況，以及在地歷史的發展，也因此無法真正地解釋何以文化被如此掌管與規制。王俐容（2006）亦有相同的問題，其提及全球化的發展狀況，卻採用一種背景式的描述，並沒有實質接合經濟發展如何促成這樣的文化策略，亦即解釋此種文化政策的興起原因，也因此，我們必須更具體地說明「經濟」發展是如何實質影響特定文化政策的興起。

綜上所述，我們可以發現有兩種解釋的取徑，一種採取政治情勢的歸因，另一種著重於經濟發展上，然而，文化並不單純地僅依存其中一種因素，而與兩者緊密關連，我們必須同時關注這兩種脈絡發展與文化政策的關係，才能更恰當地理解特定的文化政策何以興起。更進一步地，理解與解釋需要回到在地的特殊歷史發展脈絡，文化涉及政治、經濟與歷史的在地構成，並且越來越捲入區域與全球變遷，也因此文化政策需要參照這些整體發展來理解，這意謂著我們除了在個案上具體分析其節慶設計與框架，也必須瞭解這兩個大眾節慶的所處整體變遷過程，才得以更確實地貼近理解這兩種大眾節慶的意義內涵與興起原因。

## 第七節 研究提問

藉由上述文獻的探討，我們可以理解有兩個面向是需要考慮的，一方面是政治場域的變化，台灣民主化後造成的政黨競爭，以及台灣特殊歷史發展所造成的認同政治問題。這兩者分別從制度上與意識形態上形塑了政治菁英所面對的特定政治情勢；另一方面是全球化下城市競爭情況，不管是在營造城市整體意象上，或者推動城市文化產業，文化開始被使用作為都市發展策略。不管是政治場域的變化，或者全球層次帶來的經濟因素，仍必須進入在地脈絡來理解，才能有效地解釋兩種大眾節慶興起的結構條件。此外，大眾節慶具有轉化的可能，也是從符號層面上進行操作的，這一方面必須採取 Bennett 所說的文化技術觀點（形式），一方面必須關注其中的意義與符號的生產與傳遞過程（內容），因此，我們必須適當地理解兩個大眾節



慶所具有的文化意涵，並具體分析節慶籌辦過程。此外，節慶所具有的文化框架關連到興辦者（亦即市政府）的文化偏好與想像，具體地說，這影響到「哪一種文化元素」被選擇而出，作為政治競爭與經濟再發展的策略工具。一旦我們試圖理解特定「文化」的產生或浮現，仍必須回到具體的在地歷史脈絡，並且，如同 Picard 及 Robinson（2006）所說的，我們必須理解到社會變遷如何影響節慶的興起，換句話說，我們必須從變遷的角度來理解特定文化框架的出現，或者以 Turner（2006）的觀點來說，理解大眾節慶與既有結構的辯證過程。

因此，本文嘗試處理的幾個問題：

一、台北市在 1994 年開放市長民選後，市長陳水扁舉辦了許多市民狂歡活動，在總統府前飆舞更是聚集了五萬名民眾一同狂歡；緊接著，在馬英九市長任內，同樣在城市中以牛肉麵號召了三萬名民眾。這兩個皆於其任內首次興辦，並成為其重要政績而被不斷傳頌，甚至而後也皆為其他縣市所仿效的大眾節慶，同樣召喚了數以萬計的民眾聚集於同一時空。本文第一個問題便嘗試理解這兩個大眾節慶，瞭解其文化意涵，究竟是否具有不同的政治與文化意涵。節慶作為一個符號傳遞為本質的意義框架，這兩個大眾節慶各自形構出何種意義框架。我們必須分析其節慶的形式以及整個過程，並且與既有研究的不同詮釋視角對話，試圖更恰當地解讀其背後的文化意義框架。

二、如果說這兩個大眾節慶具有不同意涵，本文第二個試圖處理的研究問題便是：大眾節慶作為文化政策中的核心部分，這兩種大眾節慶各自體現了不同的文化政策，而這兩種不同的大眾節慶是如何出現，促成其興起的力量為何？換句話說，節慶作為一種文化框架，這種文化框架是在什麼脈絡下產生的？這問題除了必須結合政治與經濟脈絡來解釋之外，更需要回到在地的歷史脈絡，從其歷史發展與籌辦過程具體地分析解釋。

三、這兩種大眾節慶的興起關連到不同政治經濟與在地歷史，然而，我們不應以靜態政治經濟結構來理解這兩種大眾節慶，而是必須以動態的整體變遷過程來理解其浮現。然而，大眾節慶也不僅僅是變遷的結果，這預設了市政府作為文化框架的主要構作者，只是整體變遷的被動者，或者說，被決定者。相反地，我們應當將官辦大眾節慶視為城市政府面臨與解讀特定變遷過程，以及回應整體變遷過程的產物。本文將指出這反映了台灣三十年來整體文化變遷的過程。

在經驗資料的收集上，將以歷史文獻與檔案資料為主，這基本上可以區分成三個部分，這基本上可以區分成三個部分：第一是各種既存的學術研究，不管是針對

經驗現象的分析，或是聚焦於理論的探討，這部分的文獻除了既有蒐集與整理許多資料，也嘗試與這些研究所採取的觀點進行對話。其次，以官方文書相關資料為主，包含競選時期的文化政策白皮書、各種市政報告書、市政府出版品、市府公開的內部傳遞公文，以及節慶期間發行的各式宣傳文件等等。許多資料也已經數位化置於網路上，我將註明其來源，有些資料交雜地出現在出版品與網站上，我將以出版品的來源為主。這部分主要理解市政府的觀點，以及政策論述，並且作為重現歷史場景與發展過程的補充。關於整體歷史發展過程，我主要採用第三部份的資料，以報章雜誌的媒體報導，搜尋三個主要的新聞資料庫，分別是聯合報系的《聯合知識庫》，中國時報系的《知識贏家》，以及中央社的《中英文新聞資料庫》，以及整理過的歷史文獻。以報章雜誌以及歷史文獻為主，這基本上還是視當時的媒體為相對中立的媒介，然而，有鑑於台灣的媒體受特定政治環境的影響，在重建歷史場景與發展過程中，我會交叉比對第一部份與第二部份的經驗資料。



## 第二章 舞離舊中心：陳水扁時期的官辦大眾節慶 (1994-1998)

我們該如何理解陳水扁時期這一系列的官方節慶？許多研究將此視為認同打造，我將之歸類為三種建構論，分別是市民認同、國族認同、政治明星認同。本章中，首先回顧這些研究各是以何種架構來理解這些節慶與活動，並指出這些架構在分析與詮釋上的不足；我將說明 Bakhtin 對於狂歡節的分析與概念，有助於我們理解陳水扁時期的官方節慶，並提出可供分析的概念；最後，我將以市府在光復節舉辦的「共鳴時刻·我們在這裡」總統府飆舞活動為例，進行較為深入的分析。

### 第一節 三種建構論：市民認同、國族認同、政治認同

陳水扁時期開始舉辦許多節慶活動以及跨年晚會，這些集體性的市民活動，我們該如何理解其背後意涵？該將之置於什麼脈絡下來理解？選前的政策白皮書文化篇便明白指出其文化政策的意涵：

我們要提升都市市民的生活品質，各級政府單位都要肯任文化藝術為一項必須的公共服務。而所有男人、女人與小孩，在他們的日常生活中都應有體驗文化藝術的機會。我們深信唯有讓活絡的民間力量釋放出來，才能在這塊土地上塑造屬於台北獨有的文化風貌。

(陳水扁，1994：38)

這本市政白皮書是由陳水扁邀集各方學者專家<sup>14</sup>一同研擬，從上述文字可以看到，陳水扁政府對於文化的想像是以一種「基本需求」，而且需由政府提供，類似於社會福利觀點，由國家（而非市場或個人）提供基本的服務。此外，提供的目標之一是塑造「屬於台北獨有的文化風貌」，在這裡，「台北」作為一個文化單位被提出，而且有其「獨有」的文化風貌。

進一步來看，其政策方向分列五點：尊重、民間、永續、多元、國際。「尊重」意謂不由政府強勢主導；「民間」意謂民間 (civil society) 優先於國家 (nation-state)；「永續」意謂著考量長期效果；「多元」意謂著多元族群與不同社會背景的多元價值；

<sup>14</sup> 文化休閒部分由以下人士共同撰寫：小野、丘如華、夷將·跋路兒、李疾、李永豐、李敏勇、李道明、周亦昌、林文義、邱坤良、俞秀青、孫大川、莊永明、劉峰松、劉淑英、鄭明進、蕭渥廷、蘇哲安。

「國際」意謂著以其獨特文化參與國際交流。<sup>15</sup> 陳水扁勝選後，市政府隨即舉辦「市民之夜」的跨年活動，並且舉辦客家文化節、青少年飄舞等等，可以說一定程度上實現了其市政白皮書的內容。然而，我們該如何理解這樣子的市府政策呢？這樣子的政策措施究竟透露出何種意涵？該置於何種脈絡來理解？

楊文全（1999）分別從整體政治民主化的結構轉型過程，以及台北市的特殊政經結構兩個面向，分析文化政策白皮書的產生。當時台灣處於政治民主化的歷程，反對勢力崛起，各種社會運動風起雲湧，然而政治民主化過程在此被當作歷史背景，對於促成文化政策白皮書的原因，主要還是來自台北市的特殊政經結構。楊文全認為，當時正浮現所謂的「市民城市」。由於都市快速發展，吸納了過多人口而無力提供包含交通、居住等等的基本需求，生活品質不斷下降，「80年代末以後在台北陸續出現的都市社會運動，除了顯示都市集體消費的危機已趨於嚴重，同時我們也看到市民的力量正開始要求城市使用價值的實現。」（1999：23）集體消費危機展現在無住屋者運動上，逾萬名台北市民在忠孝東路露宿三天，表現出強大的市民力量。除此之外，媒體政治的浮現是另一個重要的原因，陳水扁透過政策文宣建構出「新台北人」的認同。從「生活品質」確立市民的真實利害關係，在選舉過程中透過政策文宣與媒體操作召喚、建構「市民」認同。

楊文全認為最終會標榜「市民主義」，主要還是陳水扁團隊考量到選舉情勢，認為勝選的關鍵在於特定選民，在拉攏這些選民的企圖下，決定競選主軸：

陳水扁最後決定以「希望快樂」為主訴求，「改變生活品質的世紀之戰」為競選主軸，來爭取百分之五到十的未決定選民，主要是因為在黨內團結局面穩定、對傳統選票的支持有信心之下，透過民意調查掌握了當時未決定選民的特性。

（楊文全，1999：35）

我認為楊文全將「選舉」視為選舉行銷研究，著重各式行銷策略的效益，而忽視了選舉在當時台灣所處的劇烈結構變動之中，所具有政治行動的意涵與結構轉化的效果。選舉的意涵在高度成熟的民主國家的意涵不同於正經歷民主化的國家，選舉研究預設了前者的條件——長期穩固的選舉體制與政治文化，然而，台灣當時正值民主化的過程，政治與社會結構劇烈地變遷，若僅以選舉研究的角度，將選民偏好視為既存、給定的條件，因而著重選舉口號、策略的效益，不僅忽略了整體結構

---

<sup>15</sup> 詳細內容請參考《台北市政白皮書》文化篇（陳水扁，1994）。

變動對選民、政黨的作用，也無視了選舉在當時作為政治行動的實踐一環，以及其可能促成的結構變遷。因此，「選舉」不僅僅只是靜態結構中的偏好反映，而是作為當時整體變遷的一部份，換句話說，要理解特定選舉策略／政治行動的關鍵並非去探究選民偏好為何，更在於偏好何以產生，也才能恰當地理解政治行動所處的結構變遷過程，以及反過來促成的結構變遷效果。

儘管楊文全關注選舉策略，並認為選舉口號並不同於政策實踐，然而就整體的象徵意義而言，他仍認為將這場選舉定位成「都市社會運動向國家／政府展現力量」，陳水扁呼應台北市民對城市生活的各種要求，以「市民生活品質改變戰」為名，高舉「市民主義」的大旗，成功地召喚了市民認同而當選，上任後的一系列市政措施，相當程度也落實了其政策白皮書的政策，戮力實現其「市民主義」的競選支票。

除了楊文全用建構市民認同的角度來理解陳水扁的政策外，王志弘（2003b）分析官方刊物「台北畫刊」，也指出陳水扁時期所企圖塑造的都市意義是標榜多元族群的市民城市，召喚對城市的認同。這些研究宣稱其企圖召喚、建構市民認同，我稱為「市民建構論」。簡單地說，其勾勒了一個台北市民的框架，以「台北市」作為認同的地域邊界，不同於以往台北市作為「中華民國」的政治中心，代表了整個國家。此外，其以市「民」做為主體，是相對於以往「官」派市長，以中央政府的意志為依歸。簡單地說，市民建構論是打造以台北市為想像邊界的市「民」認同。

不過，我們不能忽略，陳水扁會以「市民」作為其選舉主軸，除了楊文全提到的市民社會對於城市的使用價值逐漸升高外，另一個關鍵仍在於統獨議題在當時的敏感性。陳水扁為了迴避市民對其「台獨傾向」的疑慮，避免對手攻擊，以民意調查得來的民眾需求為準強力操作議題，強調「台北市民重視民生議題勝過統獨問題」，以市民生活品質作為選戰主軸，來迴避、替代對其台獨的質疑。這麼說來，「市民建構論」是否就像陳水扁競選時所企圖迴避的，只是其建構「國族認同」的包裝手法而已？國族認同是否才是這一系列節慶活動企圖偷渡的真正意涵？

廖漢騰（2003）即是從新興國族主義的角度切入，他將這一系列節慶活動視為大眾文化國族主義的發展。廖主要鋪陳的歷史場景在於解嚴後的威權式國族主義出現了真空，舊有的國族主義逐漸被新興的國族主義替代。「在抽象的概念理解上，可以將 1980 年代曾經因政治改革訴求受挫激發出來的去中國化的準民族主義訴求，視為欲重新建立政治體制的動作，而 1990 年代以來的大眾文化發展，則將這個重新建立政治體制的動作，收編吸納入體制內競爭，而這個體制則是由影音媒體為舞台要求大眾文化閱聽人作判斷的新體制。」（2003：47）陳水扁從市長到總統一系列的節

慶活動與跨年晚會，配合著影音媒體的大量興起所提供的物質基礎，形成、塑造出新的國族主義。相對於舊有的國族主義，廖描述了新興國族主義的形式，是聚集在陳水扁身上的一種政治明星、民粹領袖：

集體感投射到領袖的方式，區分了威權與明星的差別。國家領袖，在威權時代是國家符碼的象徵，權威（authority）的來源；國家即是人民即是領袖在符碼上是完全的等號，人民和領袖透過國家的象徵動員有了想像的連繫。但就動員國家力量方面，人民對領袖則有一段距離，這距離常由一個偉大、強人的意像來遙想。明星則是大眾意志的具體個人化，知名度討論比較的焦點；大眾文化的閱聽人，以大眾文化運用欲望投射的方式，向明星看齊，保持了一種若即若離的曖昧距離。明星一方面有所「成就」（儘管這成就有可能只有名氣而無實質），這成就常是閱聽人所嚮往擁有的，屬於非凡的非平常人所擁有的；另一方面明星和閱聽人的類近與親密，讓閱聽人可以想像明星是自己或自己所屬群體的一份子。

（廖漢騰，2003：36）

如同楊文全強調媒體政治的興起，廖也認為媒體在打造國族認同扮演重要的角色，不過他強調的是媒體作為國族認同的「物質條件」。新影音媒體（電子媒體）的興起，不同於傳統媒體（以文字紙本為主），促成了新興的國族主義。廖稱這些媒體是「新建制集團」，舉辦事件活動能成為其報導內容，與市政府企圖發展新的國族認同兩者相互結合。儘管兩者的結合在因果關係上是相當合理的，然而，這如何理解陳水扁舉著「市民主義」大旗這一事實呢？廖指出這本質上是國族主義的，其藉城市單位以現身國際的方式：

由於歷史國際地位做為一個完整的民族-國家的缺乏，民族-國家的角色反而吃重。從這個角度看跨年晚會中，那股與國際接軌的欲望，含有以民族-國家、或者是市民-政府角色現身於國際社會的成分。」

（廖漢騰，2003：24）

簡單地說，國族建構論認為有一個新興的國族主義認同，不僅在內容上，也在形式上與先前的中國民族主義認同不同，民粹取向也因此是大眾取向，聚焦在政治人物的平民性而非崇高性，因而認為這些官方節慶即是這一連串打造國族認同的過程。不同於先前的市民建構論強調台北市的認同範圍，國族建構論認為這些節慶是作為更大政治變遷的一部份，是新興國族認同的打造過程的一部份。

相對於楊文全強調的因城市需求缺乏所造成的市民社會湧動，以及媒體政治興起造成市政府在象徵政治上的介入，著重選舉政治層面，廖漢騰則強調被楊文全當作歷史背景的政治民主化過程，其中的後解嚴態勢與新興共同體凝聚方式，強調國族認同形式的轉變。然而，廖也指出了其描述的大眾文化國族主義其實是聚合在陳水扁的個人身上，這不得不面對楊文全著重的面向上，亦即選舉政治，其內含濃厚的政治菁英傾向。當代民主政治的主要機制是由政治菁英（而非政治議題）作為選舉標的的制度，政治菁英組成政黨而相互競爭，其可能的後果是聚積於政黨或政治菁英的「民氣」。從這個角度來看，理解這一系列的節慶必須面對另一個競爭的詮釋，其是否無關乎市民認同，或是國族認同，而是某種選舉造勢晚會，聚合到民進黨本身，甚至陳水扁本身的政黨／政治明星認同？

陳水扁市長任內引起旋風式的追星，拉起政治明星的風潮。「扁迷」的出現使得「政治明星認同」成為許多研究關注的焦點。莊佳穎（2004）歷史地回顧陳水扁從國會開始，歷經台北市長直到當選總統的風潮，並解釋扁迷的出現是基於何種歷史氛圍、政經結構與政治操作。莊佳穎簡要地指出，人民追逐政治人物的風潮是如何興起，且如何集聚到陳水扁身上：

透過政治性文宣的刺激，選民的政治商品消行為，可以是參與競選活動，觀看政治性文宣，也可以是購買政治性商品。甚至連投票行為的本身，若選民將政治性文宣的符號意義投射在候選人身上並形成選票的支持，在本質上，也可以被認定為是一種政治消費...達到與政治人物（候選人）、政治商品和政治認同結合在一起的快感。

（莊佳穎，2004：79）

支撐這些政治商品的扁帽工廠是 1997 年陳水扁競選連任時成立的，扁帽的推出使得「扁迷」有了具體象徵物。然而，這些扁迷的出現顯然不是在選舉過程才產生的，莊認為「自一九九四年簇擁陳水扁當選台北市長的『快樂、希望、陳水扁』之口號喊得震天嘎響之後，四年來擔任台北市長...，在台北市甚至全台灣已耕耘出一群死忠扁迷。這群扁迷不但在政策上給予阿扁高度的支持，甚至開始將對於阿扁的支持轉化為對阿扁的認同與崇拜。」（2004：92）這些政治認同的營造，不僅僅在選舉過程，更在於陳水扁在四年任期裡的施政，特別是與市長象徵高度關連的嘉年華會與一系列節慶。

我將此稱為政治認同建構論，打造聚集在政治人物身上的集體認同。從「扁迷」的出現不難看出，節慶的意義須置於政治明星的認同打造此一架構來理解，相較於

市民認同，抑或是國族認同，更精確地說，節慶打造了政治人物的明星式認同，狂歡帶來了對政治明星的認同凝聚與鞏固，這些狂歡其實是一場場扁迷大聚會。

從上述文獻我們整理出三種理解陳水扁時期節慶活動的詮釋架構，分別是市民認同、國族認同或是政治人物認同，而我們也可以發現，這三種認同建構彼此不相排斥，相反地其內涵皆有所重疊、擴及，亦涉及其他認同的內涵。儘管如此，這三種認同建構論的核心內涵是截然不同的，但從另一個角度來看，這三種建構論對於陳水扁時期的節慶活動都有一定程度的解釋力，然而，我們不禁會問起，「市民主義」、「新興大眾文化國族主義」或是「扁迷的政治認同」究竟是何種認同才是最終的認同框架？或者說，這三種認同架構是共存於這些官方節慶中，但有待進一步說明，這三種認同架構彼此是何種關係？是相互競爭或是相互促成？或是，只是同樣對應著另一套架構？

必須從其相對面來理解這些「建構」，從既存的城市象徵與認同來理解這些「建構」。換句話說，這些新興認同的打造措施是在回應既存的認同，亦即市民認同相對於國民認同，新興國族主義是相對於中國民族主義，政治明星則是相對於舊政治形態的民族領袖。如此一來，上述問題才能顯得較為明朗，台北市作為舊威權政治的中心，台北作為中華民國的代表，台北市民作為國民的代表，這源自於國民黨政府威權統治時期強力構築的中國認同，作為政治中心的台北是中國認同最為鞏固的地方，這也表現在台北市的城市空間上，街道名稱對應著中國各省各地的名字，是整個中國的縮影。

台北市的城市意象與居民認同與舊時的國民黨威權統治緊密聯繫，這些認同框架是必須放在這個脈絡中來理解。然而，更進一步我想指出，與其說陳水扁是以「建構」新的認同來取代舊有的認同與象徵，不如說是以喧嘩、堆疊新符號的方式來「消解」既有的認同框架。層層疊上的新認同，其實是想解構、解離既有的城市象徵與認同。

對既有官方的符號秩序的反抗，**Bakhtin** 的研究是不容忽視的，其對於狂歡節（**carnival**）的描述與對狂歡化（**carnivalization**）的探討，有助於我們理解在長期強力支配的官方文化下，大眾如何對此採取對抗、解離、諷刺的行動。這種解構、解離既有官方文化的行動，較符應當時歷史脈動與氛圍。下一節我將簡單說明 **Bakhtin** 的理論，並且嘗試說明這一系列的節慶其實是一種解離化，一種喧囂的解離過程。



## 第二節 Bakhtin 的狂歡節與節慶式解離

Bakhtin 是俄國史達林時期的文化理論家，在專制俄國的背景下，從研究中世紀狂歡節中得到一點舒展，批判了史達林的文化專制主義，並寄託其政治烏托邦的想像。(劉康，2005) 狂歡節代表的是相對於官方文化的民間文化的展現，我們需從兩者的相對關係來理解狂歡節。

相較於 Durkheim (2006) 認為節慶能夠重新確認共同體的上方位置，向心地凝聚整個社群，重新鞏固社會秩序，Bakhtin 完全相反地強調節慶的離心力，脫離日常秩序，兩者之所以會有差異，在於 Bakhtin 研究的狂歡節是個平民大眾自主發起的節日。進一步來看，Bakhtin 並不否認官方節慶具有 Durkheim 所稱的效果。中世紀主要由羅馬天主教會與封建領主統治，在日常生活中表現的是一種等級制度所構成的秩序，在 Bakhtin 的概念中，這種官方文化呈現出一種中心話語，向心地掌控人們的日常生活，包括在語言與行為上。

正在於要對抗這種重新鞏固秩序的官方節慶，由大眾發起的狂歡節，人們在狂歡節中的各種行為都針對著官方文化，透過各種方式解離這種日常秩序的控制。然而，如何對抗官方文化？Bakhtin 分析了狂歡節的行為意涵，包括「加冕與脫冕」與盡情的肉體狂歡。加冕與脫冕不斷轉移君王權力，是「合二而一的雙重儀式，表現出更新交替的不可避免，同時也表現出新舊交替的創造意義；它還說明任何制度和秩序，任何權勢的地位（指等級地位）都具有令人發笑的相對性。」(劉康，2005) 盡情的肉體狂歡表現在強調吃喝、排泄、交媾、生育等等的肉體形象，肉體的下部被無盡的謳歌、嘲弄，也因而解消、懸擱了所有高雅庸俗、官方與民間、紳士與市痞的等級差別。

除了狂歡節中大眾的行為，與其緊緊相連的是舉辦狂歡節的公眾廣場，以及使用的大眾方言。對於公眾廣場的意涵，Bakhtin 認為「狂歡節就其意義來說是全民性的，無所不包的所有的人都需加入親暱的交際。廣場是全民性的象徵。... 在狂歡化的文學中，廣場作為情節發展的場所，具有了兩重性、兩面性，因為透過現實的廣場，可以看到一個進行隨便親暱的交際和全民性加冕脫冕的狂歡廣場。」(Bakhtin, 1998) 而廣場上的語言，正是相對於官方語言的大眾方言，Bakhtin 更是深入探討其語言的形式：

所有諸如罵人話、詛咒、指神賭咒、髒話這類現象都是言語的非官方成分。過去和現在他們都被認為是明顯地踐踏公認的言語交往準則，故意

破壞 言語規矩如禮節、禮貌、客套、謙恭、尊卑之別等等。因此所有這樣的因素，如果它們達到了足夠的數量，而且是故意為之的話，就會對整個語境、對整個言語產生 巨大的影響：它們將嚴予轉移到另一個層次，把整個言語置於各種言語規範的對立面。因此這樣的言語便擺脫了規則與等級的束縛以及一般語言的種種清規戒律，而 便成一種彷彿是特殊的語言，一種針對官方語言的黑話。與此相映，這樣的言語還造就了一個特殊的群體，一個不拘形跡地進行交往的群體，一個在言語方面坦承直率、無拘無束的群體。實際上，廣場上的人群，尤其是節日、集市、狂歡節上的人群，就是這樣的群體。

(Bakhtin, 1998: 214)

Bakhtin 研究的狂歡節不僅僅在於節慶的效果，更代表了文化上的變動過程。我同意劉康（2005）的論點，他將 Bakhtin 的研究視為「文化轉型理論」，並認為其中的關鍵在於「眾聲喧嘩」。Bakhtin 明確地指出與官方文化相對的民間文化（folk culture）<sup>16</sup>如何經由戲謔、嘲諷、詼諧的方式，解離官方文化的文化秩序。然而，這個過程並不保證新的、替代的、另類的文化霸權的產生，也無法在政治上瓦解既存的官方等級制度。

在文化層面上，狂歡節允許大眾的盡情詆毀、嘲諷官方文化，然而它是「作為文化轉型期離心與向心力衝突的宣洩和眾聲喧嘩現象的特殊表徵，起了一個聯絡、溝通大眾文化為精英文化鴻溝的樞紐作用。」（劉康，2005：266）它並沒有消滅官方文化，也沒有如同 Durkheim 所言的凝聚社會，而是在脫離、解離官方（文化）的控制，釋放民間（文化）的能量。

在政治層面上，狂歡節呈現了一種無法實現的烏托邦主義，旨在打破現有的權力秩序，卻無法「凝聚」一種有效政治力量來進行改革或革命。反過來說，狂歡節表現出的是一種開放、曖昧的精神，這是其在政治上無法改變現實的原因。但從「更廣泛的歷史發展意義上講，這正是公眾廣場或公共空間的存在價值。公共空間一直是文化與政治離心力和非中心力量的聚集地，它一旦成為向心力量塑造新的中心神話與政治權威的戰場，便失去了其自身的價值與意義。因此，公眾廣場不應以政治目標為最終訴求和關懷，而以狂歡節所追求的地生命的創造力、肉體感官慾望的實現

---

<sup>16</sup> Bakhtin 是站在反菁英／貴族文化的立場上，而「大眾文化」（mass culture）的用詞脈絡基本上是法蘭克福學派批判文化工業的概念，後者遭致菁英立場的質疑。實際上，Bakhtin 寫作用詞上也多採用民間文化，而較少使用大眾文化。

為目的。」(劉康, 2005: 276) 相較而言, Terry Eagleton (1981) 批評狂歡節並不具有顛覆與再定義社會的解放力量, 並批評這是一種天真的信念, 他認為狂歡節在時間上與空間上被權威所控制, 只是文化霸權所允許的縫隙, 無助於革命, 「如同當今多數活動, 節慶被限於特定時空, 自主與身體的相遇被官僚體制所導引, 這被相信是在弱化狂歡化精神的解秩序 (disordering) 與再秩序 (reordering) 潛力。」(Eagleton, 1981: 148) 這種看法不同於 Durkheim, 進一步地將節慶帶回現代。前述討論的經驗現象與歷史時期皆非現代社會, Eagleton 指出現代節慶的社會條件, 是高度組織化與官僚化的產物, 已經是被「限制」甚至「閹割」的節慶。

總結來說, 狂歡節的概念正在於解離官方文化對於日常生活的掌控, 民間文化以嘲諷、戲謔的方式, 降低官方文化的崇高性, 然而並不在於破壞官方文化本身, 而在於透過讓各種聲音、複調、民間文化達致眾聲喧嘩的情況, 官方文化的中心話語被懸擱, 而產生解離的效果。然而, 這樣子的過程並不會產生替代的、另類的文化, 或是浮現另一種官方文化, 甚至可以說, 也不預設某個另類文化 (alternative culture)、反文化 (counter culture) 與官方文化進行對抗, 也因此, 在政治上可能無法有效地瓦解官方等級制度。然而, 如同 Jamieson (2004) 所指出, 狂歡節「使社會距離與層級故障, 允許增強人民之間的再連接 (reconnection)。」(2004: 68), 官方文化的鬆動讓另類文化與反文化具有可能性, 一方面具有凝聚的可能, 一方面具有興起的空間, 允許另一種官方文化的興起, 促成文化轉型。

此外, 關於節慶時特定時間與空間的討論, 上述 Eagleton 所質疑的節慶時空是在日常生活秩序細縫中, 被權威所控制的, 也因此其效果是有限, 甚至是被權力良好地掌控的。然而, 時間與空間的分界並非截然區分的, 實際上日常秩序的時空與節慶的時空是可能相互滲透的, 也因此要說節慶全在權威控制下而全無轉化效果, 有待商榷。甚而如 MacCannell (1992) 所言, 狂歡節否認、破壞日常生活, 亦即破壞化了例行的日常生活與例外的節慶這兩者的區分, 因此破壞可能不僅僅是侷限在節慶時空中。這種看法正是不同於 Durkheim (2006) 強調集體儀式不斷建構、凝聚的社會分類的聖俗秩序, 節慶所轉化的不僅於日常生活之外的例外時空, 也轉化了日常生活與節慶時空、正常與例外的區分。

對於 Bakhtin 的狂歡節研究有所理解之後, 我想參考其理論上的成果來理解陳水扁任內的節慶活動。相比於「認同營造」的詮釋架構, 我認為「解離」是更適當的觀點。不過, Bakhtin 過於強調官方與民間的二元對立, 這不同於陳水扁當時的脈絡, 其擔任「市長」時的歷史情境是相對曖昧的, 一方面相對於當時國民黨威權的官方文化, 另一方面卻仍是在台北這個城市裡的「官方」。儘管如此, 陳水扁並非如

同前述持著「認同營造」，有著具體、實質的另類認同，而是導入多元紛雜的民間文化，以眾聲喧嘩、複調的方式，不斷發出各種聲音，企圖解離既存的官方文化對日常生活的掌控，一段「喧嘩解離」的過程。

下一節我將嘗試較為細緻地分析陳水扁的節慶活動，以「共鳴時刻·我們在這裡」的颯舞晚會為例，來說明這種節慶式解離的詮釋，是否能更恰當地理解其任內的一系列節慶活動。我將說明何以挑選這個個案，並在之後嘗試細緻說明此概念，以明瞭「節慶式解離」的概念多大程度能適用於理解其他的節慶活動。

### 第三節 共鳴時刻·終戰五十年

#### 一、陳水扁時期的官方節慶

節慶的種類可以涵蓋的範圍很廣，陳水扁任內新興辦的一系列節慶活動，請見下表。

日期	事件描述	節日(時間)	場所(空間)	籌辦者
1994.12.31	「市民之夜」跨年晚會	跨年	台北市政府前廣場	新聞處
1995.02.14	娜魯灣搖滾之夜--與原住民共舞	元宵節／西洋情人節	台北市政府前廣場	新聞處、民政局
1995.07.09	於新生南路舉行街頭颯舞	聯考後	新生南路，封路。	新聞處
1995.08.02~27	第一屆客家文化節	農曆 7/7~30	1.市民廣場	新聞處、客家公共事務協會
1995.10.25	『共鳴時刻·我們在這裡』	光復節	總統府前介壽路	台北市政府、總統府
1995.12.31	計時許願跨年晚會	跨年	遠企廣場	台北市政府與台北之音電台遠企購物中心及傳訊電視共同主辦
1996.08.23~25	第二屆客家文化節		華中橋下河濱公園	新聞處、台北市客家公共事務協會
1996.10.25	超級市民、銳舞狂歡	光復節	市民廣場	台北市政府、霖園企業

1996.12.31	計時、許願、跨年演唱會		台北市政府市民廣場	台北市政府、台北之音電台
1997.02.14~28	第一屆台北燈節(嬉春燈·鬧元宵·台北燈節)	元宵節	市政大樓內外·市民廣場	市政府民政局
1997.03.26~04.06	台北原住民文化祭	青年節(嘉年華會高潮)	大直橋下河濱公園	市政府原住民委員會
1997.09.26 始	第三屆客家文化節(客家現代流行歌曲音樂會)		多地	
1997.12.31	計時、許願、跨年演唱會	跨年	台北市政府前廣場	台北市政府與台北之音電台
1998.02.07~27	第二屆台北燈節(1998台北燈節——燈峰照吉)	元宵節(2/11)	市民廣場、國父紀念館	民政局
1998.05.23~24	第四屆客家文化節(台北市客家街道文化節)		大安區通化街區(客家族群密集區)	台北市政府民政局與台北市客家文化基金會
1998.09.26~10.05	第一屆台北電影節		西門町(紅樓為此整修)	
1998.09.26~27	第一屆傳統美食嘉年華		台北內湖花卉產銷公司	台北市政府建設局

表 2-1 陳水扁時期新創節慶活動列表

從上述的節慶列表可以看到，我們似乎很難看出這些陳水扁節慶活動的內在連貫性，不過，若我們嘗試歸類，概略可以區分出三類節慶活動，分別是「族群節慶」、「節日節慶」與「黨國節慶」。「族群節慶」是強調台灣四大族群，外省、本省、客家、原住民，為了重視其族群文化而興辦的節慶；「節日節慶」則是在一年之中，不管是舊曆或新曆、傳統或是外來，被標記出來的特定時間點，如元宵節、年末跨年、西洋情人節，市政府則以社會福利的基調提供文化福利；「黨國節慶」則涉及國民黨政府成立以來，對其黨國發展轉變的重要歷史事件，如光復節、青年節。

儘管這幾類節慶無內在的連貫性，但它們都或多或少對應著一個共同主題：威權體制所構建的特殊文化。或許概括地可說其與其相對應，企圖翻轉、解構在威權體制下形成的特殊文化，從這個角度來看，族群節慶是解構單一族群的想像，節日節慶則嘗試強化市「民」娛樂的意涵，黨國節慶則剝離時間點的黨國歷史意涵。如

果我們進一步搭配其他關於對威權空間採取的措施，可進一步對照、擴展此一觀點所能提供的視野。

陳水扁在市長任內，嘗試對不同的路段、管制空間進行更名與開放，如下表。

時間	措施	備註
1996.01.01	開放市長官邸	因建照問題於 1998 年才轉換為咖啡藝文中心開幕啓用。
1996.02.28	將台北新公園更名為「二二八紀念公園」	
1996.03.21	更名介壽路為「凱達格蘭大道」	
1996.08.04	開放士林官邸	

表 2-2 陳水扁時期的市府空間更名列表

這些舉措名之為「空間解嚴」，如同陳華志（1995）所說，基本上可以視為「以藝文顛覆臺北空間的歷史意義，將代表殖民統治權力的空間解嚴為市民空間…空間解嚴正是在充滿權力記憶的地方疊上新的、屬於臺北市民的藝文記憶。」（1995：88）對於空間的集體記憶與符號，並未因政治制度的由官派市長變為民選市長就因此有了立即的變化，甚至在開放予市民大眾「自由發揮」地進入空間，或許只是讓既存的符號與記憶隱匿而存在。陳華志點出了市政府的行動，正是在「疊上」新的藝文記憶才能重新與既有的「權力記憶」上進行鬥爭與再建構。夏春祥（1998）在分析凱達格蘭大道的更名事件時也指出，空間的符號與集體記憶並不由權力者單一的定義與建構，然而，權力者以其所擁有的資源而造成的「定錨」效果，使得關於記憶與符號的鬥爭沿著其劃定的軸線而展開，並進入對話與建構的歷史過程中。從當時政治結構劇烈變動的歷史脈絡來看，空間的解嚴實為整體民主化過程的一環，然而所謂「解嚴」，其過程或許不僅僅限於政治場域，而是擴及到城市的空間，以及時間，或者說，擴及到作為市民整體生活的文化之中。威權體制所遺留的威權遺產，不管在空間上或時間上，都是陳水扁市府不得不面對的。

在先前所耙梳的理論文獻中，對時間與空間的再建構是節慶效果能觸及到日常生活的關鍵之處，這是 Bakhtin 筆下的狂歡節之所以具有轉化的可能性，同時也被 Durkheim 所強調。如果說陳水扁市府必須面對如此遺產，節慶所涉及時間與空間面向上進行符號與意義的重構，因此就具備了可能性，這也給了本文挑選個案在理論上與經驗上的理由。儘管上述以「節」、「慶」命名的活動很多，然而在對時間與空

間皆重新定義的要求下，範圍較為縮小，而 1995 年 10 月 25 日光復節時所舉辦的「共鳴時刻·我們在這裡」總統府前飆舞活動，是個相當符合的個案。加以「共鳴時刻·我們在這裡」聚集了將近五萬人，是當時單一時空裡聚集最多人的節慶活動，這活動在當時所引起的轟動程度令人無法忽視。此外，前述三種建構論的說法，並無法合理地回答這節慶試圖建構了何種認同，也因此，這個大型官辦大眾節慶是個理解陳水扁時期的節慶活動的不可迴避的個案。

然而，我們究竟該以何種詮釋架構來理解此一節慶呢？前述的「空間解嚴」提示了些許方向。不過，空間解嚴的意涵一直十分模糊，並且僅強調「空間」的面向，這忽略了同樣內在於節慶中的「時間」面向，因此無法說明其何以在十月二十五日的「台灣光復節」——此種具有過去威權象徵的特定節日——舉辦飆舞。儘管如此，相較於三種建構論，「解嚴」仍是較適合這時期節慶的詮釋框架，但除了忽略解釋威權象徵的時間面向，少有研究具體分析節慶的意義框架與程序架構，來說明節慶如何能夠「解嚴」空間與時間。我援引 Bakhtin 的理論來說明這時期的節慶所具有的「解構」的特質，擴展、加深既有空間解嚴的說法，我稱之為「節慶式解離」。以下我一邊嘗試描述活動經過，一邊分析系列活動的意涵，並且參照 Bakhtin 的狂歡節理論，提出「節慶式解離」的概念，具體分析節慶的意義框架與程序架構是如何達到時空解嚴的效果，以更適當、更深入理解這時期節慶活動的意涵。

## 二、前事件：新生南路封路飆舞

市政府辦飆舞並非首見於光復節慶祝活動「共鳴時刻·我們在這裡」，而是早於三個月前，那時正值大學聯考與高中聯考後，市政府利用大安森林公園旁的新生南路，辦了一場封路飆舞活動，名義上是為聯考後的青少年抒解考試壓力。這場封路飆舞活動吸引了三萬多名民眾，儘管以青少年以及家長，在當時仍屬罕見地聚集了如此眾多的民眾。

飆舞場地的這一段新生南路長約八百公尺，寬四十六公尺，「從路頭飆舞到路尾，約需要半個小時」<sup>17</sup>。會場有三個 S 型舞台，以及三組高功率播放系統，搭配了五光十色的舞台燈、雷射光和兩具大螢幕，動人耀眼。會場邀請專業 DJ 播放動感音樂，以及多位藝人共同參與。除了台前的飆舞活動，也有台後的「飆話叩應」，我們可以從這一段新聞描述瞭解當時盛況：

舞會由朱約信（豬頭皮）和于耘捷（于美人）兩人主持，除台前飆舞

<sup>17</sup> 當時市政府新聞處長羅文嘉語，請見聯合晚報（1995-07-09）。

外，後台同時有全景社區電台現場轉播的「飆話」活動，讓青少年或父母、聽眾一起，透過「叩應」系統對話，針對功課、聯考或青少年的問題交換心得，MTV 音樂電視中文頻道亦作現場錄影，電視台主持人石村、莎莉葉負責現場 DJ，舞群 MIT、TNT 和多名偶像歌手吳奇隆、陳昇、劉若英的表演，把全場氣氛數度帶出高潮。

市府的設計，早就希望參加舞會的青少年，能在全程「當自己的主人」，所以震耳的音樂始終很少中斷，目的在讓青少年「跳個夠、舞得爽」，但舞會似乎欲罷不能，至預定結束時間十時，青少年仍然不停狂舞，數百個自動舞在一起的臨時舞群，形成一個個大小圈圈，忘情跳舞、呼吼，享受重金屬音樂撞擊的快感，全場陷入一片渾然忘我的高潮境界，至十時過後，青少年跳累了，偶像歌手輪番上台表演，成千上萬汗濕的手，又高舉揮舞，好似有永遠用不完的精力。

（聯合報，1995-07-10）

三萬多人聚集在原本井然有序的大馬路上，隨著強烈節奏感的音樂而搖擺、呼吼，就這樣持續了三個多小時，直到十一點多才結束，人群逐漸散去，結束了三萬多人的集體狂歡。如果我們嘗試分析，這個當時初見的盛大節慶至少有三個特殊意涵值得我們關注，其一是封路，其二是飆舞，其三是人民的集結。

從當時官員受訪可得知一些封路的訊息：

台北市政府官員指出，在新生南路上辦舞會，是要讓青少年享受一點「小小的犯罪」快感，以吸引青少年參加。他指出，當初要辦舞會時，曾評估過是否在體育館或是體育場舉行，不過在評估後認為，在這些地點舉辦活動太正式了，刺激感不大，可能吸引不了真正希望追求刺激的青少年。

（聯合報，1995-07-10）

Rudolf de Jong (1995) 曾經分析街道，認為街道在工業化後逐漸脫離群眾，「工廠挾其大量生產與大量消費的力量，摧毀了街頭經濟。街上的人也改變了：街上的大眾 (mass) 以前是異質的群體—群眾 (people) —一個經常在以前的社會主義文獻中見到，卻很少出現在晚近文章裡的模糊概念。「大眾」這個名詞逐漸指涉了工廠裡的普羅階級，它是一個更為同質的群體，離街道更遠，被侷限在遠離城鎮中心，而且通常是遠離街道的工廠裡（一天十四小時，初期更久）」(1995：10) 街道在台灣歷史發展脈絡中，不見得是由於工廠同質化了群眾，或許跟威權體制對集會遊



行的政治管制有更緊密的關連，街道被淨空了。而在 80 年代社會運動與街頭抗爭日益頻繁的衝突中，街頭的政治管控逐漸被凸顯，開始模糊了在秩序之內與秩序之外的邊界。

因此，「小小的犯罪」關連到日常秩序，一方面是指街頭的政治性，一方面則意指青少年被聯考所壓抑的生活，節慶安排意在使青少年從既有生活秩序——聯考——中解放，也試圖（偷渡地）解放街頭的政治性。要達成解放的感覺與節慶空間有關，官員注意到了這點，也因此捨棄了體育館等「正常」（normal/formal）的地點。「正常」的意涵可從兩個層面來理解。首先，針對以往飆舞活動來說，多在特定、不干擾他人的空間，因而所謂「正常地點」是在「日常秩序之外」的空間；另一方面，馬路是被政府控管的公共空間，也是「日常秩序之內」受其管理控制的空間。綜合這兩個面向來說，「封路」的象徵意涵除了創造話題吸引人潮外，實質上也達成市政府所要的節慶效果：體會「解放」，感受進出日常秩序之外／內，或說，瓦解這個區分。

其次，節慶活動定調於飆舞，與飆舞原有的象徵符號有關，這面向也被當時報紙社論所提及：

…從舞會的管禁開放史來看，的確可以見證一個社會的變遷。就以主辦昨晚「飆舞」活動的主人陳水扁市長為例，年齡與他相彷彿的中年一代，大都經歷過校園禁止舞會，而警察亦不時臨檢家庭舞會的青少年階段；那年代又恰好是威權統治、社會閉鎖的年代。其後伴隨著政治禁忌的鬆解，社會的多元和開放跟著逐一綻放，新一代成長的青少年也享受了前所未有的自由。從昔日公權力對青少年次文化採取父權管制心態，演變到今日主動辦大型舞會來「取悅」青少年，其間顯現的大環境變化，又是何其的讓人感慨啊！畢竟這是時代腳步向自由、開放邁進的一大步！…

（聯合晚報，1995-07-10）

在威權政治的年代，政治掌權者壓抑著人民的集結，將人民的集結視為反動、影響秩序的動亂。而這當中連最無涉政治權力、爲了娛樂而進行的集結也被嚴加禁止，禁止舞會意謂政治管制範圍的最遠處，深入到最無涉於政治權力的人民生活的那個部分。反過來說，舉辦舞會在當時內含著反抗政治權力的味道，是屬於那個年代的青少年反抗，是某種偷渡、逾越界線的行動，也因此帶來更大的「刺激感」。市政府在聯考後舉辦飆舞晚會，除了標示著政治管禁的消退，也多少染上了反抗的色彩，造就了「管制者反抗管制」這個自我矛盾的符號。

另一方面，三萬多人的聚集本身就帶來某種巨大的想像，相較於「飆舞」的在象徵上帶著反抗符號，聚集本身實質上提供了人民彼此連結的想像可能性。當然，這並不意謂著聚集本身就「必然」帶來連結與團結<sup>18</sup>，然而就當時歷史脈絡來看，除了 1989 年無住屋運動聚集了數萬人於忠孝東路上之外，如此多的人民自發地聚集仍甚為可觀。在之後的分析我將說明大規模的民眾聚集在什麼樣條件下可能帶來彼此連結。

簡而言之，這個事件顯示了飆舞節慶所具有的三種特質：秩序之內／外、管制者反抗管制、以及大規模的人民聚集。這三個特質在接下來的「共鳴時刻·我們在這裡」被大大地加強了。三萬多人的市民集合，是陳水扁上任以來首見，如此「轟動」、「盛大」的場景，確實「民氣可用」。進一步的擴展是可以想見的。或許可以說，上述事件是「共鳴時刻·我們在這裡」一個暖身、試水溫的活動，是個「前事件」，三個月之後的台灣光復節，市政府舉辦了「共鳴時刻·我們在這裡」飆舞晚會。

### 三、共鳴時刻·我們在這裡

陳水扁強調，系列活動的重要意涵是「釋放城市空間」，所以在總統府前辦「飆舞」，因總統府本身是歷史見證，從日本時代總督府到現在的總統府，從威權時代演進到民主社會，而總統也從國民大會選舉，轉變為明年第一次總統民選。

(聯合晚報，1995-10-13)

總統府作為重要的權力象徵，確實如同陳水扁說明的，其象徵著政治權力的內涵，從殖民到威權，從威權到民主，等不到總統全面民選實質改變權力內涵，民選的首都市長搶先將這個全國政治中心在進行象徵上的「民主化」工程，地方層次的民主衝撞中央層次的集權。不過，這詮釋或許高估了其象徵效果，誤以為成功瓦解中央的威權意涵，而非只是被籠絡、收編。當時正值總統大選前夕，飆舞晚會也曾被質疑淪為李登輝的造勢晚會，企圖拉攏前次飆舞晚會所展現出來的年輕人選票，而這正是當時國民黨所欠缺的。<sup>19</sup> 或許，更恰當的說法或許該回歸到大量民眾聚集這現象上，這顯示了民眾已經成為中央政治權力的重要考量，一方面源自於政權基礎的改變，總統直接民選；一方面也來自於民眾所展現的力量，或者說，節慶展現出召喚大眾的能力，這是封路飆舞首先揭示的，而在「共鳴時刻」似乎更為強大了。

<sup>18</sup> 「連結」意謂著個體之間的相連，但並不意味有個共同體，只個體彼此結合。「團結」則意近於 Durkheim 的理論脈絡，有個超於個體之上的社會整體。

<sup>19</sup> 聯合報，1995-10-18。

	節慶時間	節慶空間	節慶實踐	參與者
新生南路 封路颯舞	聯考後	新生南路	颯舞	約三萬 青少年、家長
共鳴時刻· 我們在這裡	原光復節	總統府前廣場	颯舞 人民日常生活 喇叭共鳴	約五萬 多元人民

表 2-3 新生南路颯舞與共鳴時刻對照表

「共鳴時刻·我們在這裡」颯舞晚會其實是整個光復節慶祝活動的一部份，這系列活動名為「落地生根·終戰 50 年」，活動 Logo 是一顆落花生／土豆（圖 2-1），取其落地生根的意涵。陳水扁公開說明這顆土豆的意義，並且闡釋活動的意涵：

台北市長陳水扁…展示活動標誌「土黃色落花生」，他頻頻說「我是吃土豆長大的」，土豆形狀像台灣，希望全民不分芋仔番薯，大家都是落花生，要在這塊土地上落地生根。

（聯合晚報，1995-10-13）



圖 2-1 「共鳴時刻·終戰五十年」系列活動 logo

陳水扁強調「要在這塊土地上落地生根」，換言之，於此之前的國民黨威權統治都只是「落地」，但並未「生根」。「認同台灣，落地生根」恰正是「反攻大陸，回歸祖國」的對應論述。<sup>20</sup>

整個系列活動包括回顧台灣五十年來發展，從十月中開始在台北市立美術館舉辦；十月十五號舉辦「颯畫」，市府找來了五輛報廢公車和大帆布，供民眾彩繪台灣過去五十年穿著，並且描繪未來台北市的景象；府前颯舞前一週，台北電台連辦八場「走過五十年，由台北看台灣」座談會，邀請各行業具代表性人物，說明五十年來台灣社會發展；圖書館也舉行了「台灣流行文學五十年」活動，細述台灣文學的流變；而文獻會也舉辦了五十年史蹟展，交響樂團與國樂團也加入舉辦數場音樂會。二十五日當天，由前衛小劇團演出在中山堂的歷史現場，重演當時日本投降歷史場景。

<sup>20</sup> 第三章將說明馬英九時期也曾論及「不分芋仔番薯」，然而當時著重於台北文化的混雜內涵，並不同於此，其中差異將在第四章詳述。

這些晚會前的活動展示了許多民眾的日常生活與文化，讓將大眾的焦點聚焦於此，換個方式說，它再現了「民眾」。一方面，它將凝視的對象從「政府」轉移到「民眾」，另一方面也讓每個民眾具體的生活經驗與再現出的「民眾」連結、對話，進而反思自己的生命史。飆畫活動讓民眾不僅限於視覺觀看，它以每個人都具有的衣著為主題，進一步動手去畫出自身的日常生活，並且嘗試讓民眾畫出想像中的台北未來。座談會邀請的各行業人物，透過親身口述、對話的方式描繪出自身的歷史，這意謂著從民眾的角度來理解歷史發展，而不僅僅是從政府的角度去定義歷史的走向。

當「民眾」成為焦點，系列活動的最高潮「共鳴時刻，我們在這裡」飆舞晚會促使著人民用身體實質地感受自身。晚會分成四大項進行，一是用播放紀錄片，回顧台灣五十年來的發展，電視、電影、舞蹈、音樂等通俗文化的演變；二是透過舞蹈及默劇方式，展演五十年來的穿著變化，那五輛由市民彩繪的公車成為服裝伸展台；三是以影片展現台灣不同行業人物的介紹與變化；最後一項則是飆舞狂歡，由演藝人員在台上表演引領。四個項目並非按照時間順序先後進行，而是同一時間並穿插著舉行，會場上同時具有多個焦點。當天晚上，遠多於前次青少年封路飆舞，共計超過五萬人齊聚總統府前廣場。此外，其民眾的屬性遠較上次更為紛雜<sup>21</sup>，不僅在年齡上不侷限於青少年與家長，在地域上更有許多非台北地區、從中南部前來的民眾，扶老攜幼一同狂歡。當晚的盛況我們可從這篇報導中體會實況：

整個晚會的節目設計，把過去二十五年的台灣大事記一一化為腳本，透過三個舞台、八個大螢幕以及遍及介壽廣場的擴音喇叭，一一回述搬演，說書、舞蹈、音樂、歌曲、老照片，許多廣場上的人隨著回想五十年的變遷，許多人並開口回應。

台上說書人從三十四年孫運璿帶領工專學生以五個月時間讓台灣恢復供電，講到生力麵和王子麵上市，講到私家車在五十五年超過一萬台，講到七十四年野火集出版，一個個的時代小故事。台下許多年紀在三十歲以上的觀眾的情緒也紛紛跟著起伏，並適時回應，例如台上說台灣第一個「偶像」，民眾也一起高聲同時回答「史豔文」。

真正把介壽路上等著要大飆一場的年輕民眾帶動起來的是陳昇、黃連煜、伍佰和其樂團的重節奏的演唱曲。客語發聲的「阿妹」，台語發聲的「鼓聲若響」，台下年輕人的熱情回響讓人想起本土和母語熱門時代的浪潮。被

---

<sup>21</sup> 聯合報，1995-10-26。

伍佰翻唱成功的台語老歌「秋風夜雨」、「墓仔埔也敢去」等曲，讓許多三、四十歲以上的觀眾也跟著搖擺拍手起來。

總統府的禁地鬆綁，在晚會節目中也不斷被強調，說書人王偉忠說，「今天我第一次到總統府上班，不太習慣」。台語搖滾明星伍佰帶領大家高唱「墓仔埔也敢去」，台下有人應和：總統府也敢去。

總統府前的舞台以市立交響樂團和兒童合唱團為主，靠近公園路的舞台以流行音樂為主，節目在現代與古典一來一往兩相呼應流暢進行，站在每一個角落的民眾，都可以感受全場氣氛。但是廣場內的人實在太多了，多數人被擠得想跳舞也跳不起來。

全場透過大螢幕文字卡提醒民眾配合的事項，整個正式晚會聽不到主持人宣布注意事項，雖然部分時段和區域顯得擁擠凌亂，但規劃單位充分顯露「不指揮民眾、讓大家自然參與」的用心。晚會近尾聲時全場自然傳遞蠟燭。光復節誕生的壽星在台上散發平安符後，整個介壽路上懸空的大氣球也灑落大量平安符，迎風斜飄的紙片和人人伸手迎接，形成特殊景觀。

（中國時報，1995-10-26，底線為本文所加）

大規模的民眾聚集並不保證民眾因而得到培力（empower），極權國家也常常出現大規模人民群聚的盛大場景；也並不必然出現陳水扁所稱「從威權演進民主」的象徵轉換過程，改寫空間的意義。然而，從前期系列活動到颯舞晚會，再現的民眾日常生活與文化，在在成為民眾凝視的焦點，這遠不同於極權國家將群眾焦點聚於國家圖騰、領袖或是其他的象徵物，而是民眾自身。然而，這不僅僅是觀看內容的差異，亦即凝視的內容從國家圖騰換成民眾日常生活造就了民眾的差異。

當民眾的日常生活與文化成為凝視的焦點，「民眾」本身加於其上成為這個大規模聚集的意義。前述的交會與連結同樣在此產生，更進一步，晚會讓原先再現的「民眾」成為實體。這個民眾實體有兩個層面的意涵，其一是原先在系列活動中再現的「民眾」，成為活生生的民眾，從個別地在想像上彼此的連結、交會，轉變成集體地在身體上、實體上的連結與交會。第二是，「民眾」不只是主辦單位所生產的再現，同時也是讓民眾自己生產。<sup>22</sup>

<sup>22</sup> 值得一提的是，媒體報導讓節慶的效果溢出節慶會場，不僅擴及台北市，甚至是全台灣共享整個節慶。當時由華視全程實況轉播，並且從活動好幾天前就不斷預告，總統府前舉辦颯舞成為宣傳噱頭。不過，節慶效果究竟多大程度超出節慶會場，仍有待進一步分析釐清，本文著重在圍繞節慶會場的特定時空產生的效果。

首先，系列活動中，民眾是小規模、個別地與再現中的「民眾」連結、交會，在晚會中，民眾的大規模聚集使得個別地、想像地的行動，轉變成集體地透過身體來感受「民眾」。這裡的過程如同 Durkheim (2006) 分析宗教儀式的效果相似，然而必須說，先前活動的民眾再現是必要的，它將「民眾」置於凝視的焦點中，晚會中通俗文化的再現也加強了這種凝視，這都確定了大規模聚集的強化方向，原先個別地與想像地的交會連結，轉變為集體地、身體地的交會連結。

第二，民眾也在晚會中自身生產。Bakhtin 的狂歡節是由民眾自主地發起舉行的，並且在節慶中，民眾是節慶的主角，民眾無盡的謳歌、嘲弄，生產出多元、紛雜的話語，如同 MacCannell (1992) 所說的，模糊了表演者與觀眾之間的區分。儘管「共鳴時刻，我們在這裡」並非由民眾自發而是市政府籌畫的，但節慶的安排某種程度上也模糊了表演者與觀眾的區分，民眾自身作為發聲者，或是說，文化生產者，不管是飄舞或服裝走秀，甚至走秀舞台，都是民眾自身的產物。

節慶非強制地安排節目次序、讓民眾自主地移動選擇不同節目，「全場透過大螢幕文字卡提醒民眾配合的事項，整個正式晚會聽不到主持人宣布注意事項，雖然部分時段和區域顯得擁擠凌亂，但規劃單位充分顯露「不指揮民眾、讓大家自然參與」的用心。」顯示了節慶並無強制安排民眾的行動，以及民眾在節慶中的文化生產。從封路飄舞活動時，當時的新聞處長羅文嘉便強調，藝人的表演並非讓大家觀賞，而是帶動氣氛，主角還是參與者自身身體的舞動，自身感受封路空間。<sup>23</sup>

威權體制的權力分佈是垂直整合的，而民主化後成為水平分散的權力關係，或許可以說節慶解離了對這種權力關係的認知，引導人民轉移視線回到自身。簡單地說，民眾大規模的聚集在凝視自身與生產自身的條件下而有彼此連結的可能，彼此的連結、交會從想像上到身體上，從再現到實體，人民具有被賦權 (empower) 的條件。聚集本身在這個條件下所具有的連結可能性，儘管不一定成為 Durkheim 意義中的社會團結。

前期活動引導著民眾凝視自身，在晚會中民眾集體地自我凝視，也集體地生產自身，凝視的主角，自主地在威權空間移動，自身身體的自由舞動，從身體的自由舞動中感受空間的自由，進而改寫既有空間的意涵，但必須指出，它同時也改寫了時間的意涵。<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> 聯合晚報，1995-07-09。

<sup>24</sup> 毋寧的，本文無法實證地去確認節慶結束後的持續效果，或者，換個角度來看，各種意義是不斷被競逐的。本文所能指出的是，這個節慶所企圖競逐的意義究竟為何，以及，如何可能。

十月有三個重要的國家節日分別是十月十日國慶日、十月二十五日光復節、以及十月三十一日的蔣公誕辰紀念日，也因此有「光輝的十月」之稱，而整個「共鳴時刻」的系列活動從十月十四日到十月二十五日，橫跨十月的三分之一。這些國家節日之所以內含有威權意涵，主要原因在於這些節日在過往威權時期被盛大的慶祝，也因此這些特定時間的慶典彰顯了過往時期的「榮耀」，並且也內含了國族政治的因素。陳水扁市府選擇光復節興辦一系列慶祝活動，也嘗試以新的人民節慶來塗抹、解離過去的威權式慶典，而這從其採取「終戰」的名稱而非「光復節」，以及所引發的一連串輿論反應中可以看出這系列慶典所含有的時間面向。

或許，這篇民意投書的臆測，無意間說出市府的意圖：

背著觸目驚心的「落地生根，終戰五十年」、「下午十時廿五分大家一起按喇叭」滿街跑。姑且不論環保噪音問題，這一「鳴」驚人特殊的廣告效果，太過響亮，恐怕掩蓋了台灣光復五十年的真正含義。

（王昭增，聯合報，1995-10-24，民意論壇，底線為本文所加）

1945年10月25日的歷史時間點，將其中性地指為由日本殖民統治的這個地理範圍轉移到國民黨政府的統轄之下，然而，「光復」的意義是台灣這個地理範圍「原本就是」國民黨政府統轄，甚至可以說，「光復」所內含的榮耀暗示了日本的竊取，也因此光復是「光榮收復」被竊佔的失地，重新納入中華民國版圖。換個角度看，光復意謂著是台灣從日本殖民統治進入威權統治的時間點，是威權時期開始的「光榮」的一刻。在過去四十年的威權統治時期，「光復節」一直是被大肆慶祝的，彷彿不斷地彰顯威權統治的榮耀。從這個意義可以看到，陳水扁市府選擇光復節興辦節慶有其特定用意，並且所採取的節慶活動，凝視民眾而非凝視威權領袖，在時間上解構了威權榮光。

進一步地可以看到，市府採取「終戰」的意涵，亦即重新定位此一節日的歷史意涵，並暗示了其國族立場，從這篇報導可以看出當時輿論的反應：

台北市政府使用「終戰」二字，引起不少抨擊。中央研究院院士許倬雲昨天在王陽明基金會演講時指出，「終戰五十年」的字眼，顯示一些人士已創造出「台灣民族主義」，這種新的民族情緒，將會成為闖禍的禍源。新黨、部分學者和「中國統一聯盟」人士也抨擊此一改變用詞的作法就是要切斷和中華民國的關聯，有明顯台獨的傾向。

（聯合報，1995-10-26）

終戰的意義一方面否認了「光榮」的威權時期外，一方面也再現了台灣民族主義的親日論述傾向，及其歷史必然性（Lee，2003）。然而，要說陳水扁試圖打造「台灣民族認同」或許誇大了此一節慶的效果，毋寧的，這系列節慶所能達成的只是解開威權幽靈的籠罩，不管是在時間上或空間上，也因此才有人提出這類質疑：

    飆舞或許可以滿足孩子又酷又爽的心理，但飆完了呢？除了留下一地的垃圾，迷惘的青少年可能還是丟不開那一身的失落感，與父母親有隔閡的青少年仍可能視回家之途為最漫長的一條路。飆舞的瘋狂一下與飆車追求的忘我有何不同？飆舞與慶祝光復節似乎更是不相干的兩件事，明年當我們想到慶祝光復節時，是否應自「慶祝」兩字更延伸至「慶祝光復節」。

（聯合報，1995-10-25，民意論壇）<sup>25</sup>

這篇投書清楚透露出某種焦慮，害怕這些節慶無法傳達、再生產「光復意義」，顯示了其並不清楚飆舞所展現的民眾自我凝視的意涵，也因此在此認可原有光復節威權儀式的觀點裡，儘管他看到這「不相干」，卻不明瞭「不相干」正是這個節慶的目標：將時間自舊有的威權意義中解離出來。

「共鳴時刻，我們在這裡」透過民眾的身體舞動解離了籠罩時間與空間之上的威權幽靈，最終在全民齊按喇叭的漫天破響中大聲落幕。多元紛雜的解離過程在喇叭的共鳴下劃下這一樂章的休止符，喇叭聲的嘈雜漫出而鬆開了既有秩序，人們再一次對秩序之內／之外的區分感到模糊，如同封起新生南路舉辦舞會一般，在禁區內飆舞的人聲鼎沸，張揚而蔓延，一旁總統府的莊嚴肅穆如同紙老虎般地漸漸糊掉了，最後的喇叭齊鳴聲，「共同」地達成的嘈雜最高點，紛亂蕪雜的各種人聲樂音合而為一撞開了舊秩序，彷彿也暗示了其合而為一地產出另一種新（嘈雜）秩序。

## 本章小結

本章試圖理解陳水扁時期的官辦大眾節慶活動，首先回顧了過往文獻，指出其多半嘗試以「建構」的角度來理解此一時期，然而，一方面其從未指出與其他建構論相較，何種意義框架才是最主要、最重要的概念核心；另一方面，以建構論的觀點來理解，背後無視於過往的認同基礎，預設了人民如同白紙一張，彷彿任何建構都得以可能。因此，本章指出這些建構論的觀點其實都指向著同一個地方，「非白紙」

<sup>25</sup> 蔣孝瑛，清大外文系教授〈激情背後的真實意義始終被忽略·舞飆完了，他們知道慶祝什麼嗎？〉



的部分，亦即威權歷史遺緒，而陳水扁時期的大眾節慶活動正是試圖處理威權遺緒。

節慶具有的文化框架，在符號層次上對時間與空間皆重新定義，這也是過往以「空間解嚴」作指稱的不足之處。進一步的，本章援引了 Bakhtin 對中世紀狂歡節的概念，嘗試以「解離」的觀點深入分析「共鳴時刻・我們在這裡」，這場陳水扁時期最大型的節慶活動。

以人民生活作為節慶的文化框架，透過各式節慶操作，包括颯舞、鳴笛、日常生活展演等等，試圖解離既有在時間與空間上的歷史遺緒，並且讓參與者感受「威權之外的集體」的可能性，亦即人民本身。在此一個案上的節慶操作，其實在許多其他活動亦有顯現，而這也限定了之後馬英九時期的大眾節慶，接下來，我將描繪與分析馬英九時期的官辦大眾節慶，一方面受到陳水扁時期的影響，也深受 1990 年代末期文化經濟興起的歷史發展所左右。



### 第三章 食入新中華：馬英九時期的官辦大眾節慶 (1998-2006)

台北市政府在陳水扁交接給馬英九後，多數節慶活動與文化措施仍延續下來，不管是多元族群的節慶，或是提供給市民的娛樂活動，兩年後（2000年），中央政權結束了五十年的國民黨統治，政黨輪替，陳水扁所領導的中央政府開始調整以往重北輕南的政策，這也使得原先由扁時期的市政府對抗國民黨中央政府的態勢繼續延續下來，馬英九市府必須面對與回應這樣的政治情勢，而這期間的新生節慶也在這樣的脈絡中產生。

此外，在經濟上由於全球城市競爭與象徵經濟的興起，使得城市意象間的營造成為重要的市政對象，正是在營造城市意象上構成了馬英九市府節慶的重要脈絡。我將先回顧城市競爭與象徵經濟的經驗研究與背後原理，說明出既有城市意象何以成為城市戮力發展的目標，不過，既有研究並無法說明何以特定意象得以脫穎而出成為城市營造的對象，而這必須回到在地政治脈絡來解釋。因此，我將說明台北市的新型節慶，是處在何種政治、歷史脈絡上去發展城市意象，並且具體分析「台北牛肉麵節」，以細緻地理解市府如何選擇文化與建構意義，打造城市意象。

#### 第一節 全球城市競爭與象徵經濟的興起

象徵經濟突出了兩種平行的生產體系，他們對一座城市的物質生活至關重要：空間生產，包括資本投入和文化意義上的協作；象徵生產，它既建立了一種商業交換的通貨，也建立了一種社會認同的語言。每次重整空間的努力同時也是對視覺再現上的企圖。提昇地產價值（這仍是多數都會菁英的目標）需要課徵一個新觀看角度，但協調誰的視角和課徵的成本造成了公共文化的難題。

(Zukin, 1995: 20)

Saskia Sassen (1991) 在 *The Global City: New York, London, Tokyo* 提出了全球城市作為當今資本主義的運作單位，引發了一連串關於全球化與都市之間的討論。全球化一方面向全球分散了生產節點，另一方面卻也因此必須加強其控管能力，Sassen 分析了紐約、倫敦與東京，這三個城市呈現高度集中的生產者服務業(producer service)，以協調橫跨全球的生產。全球城市的意涵不僅僅在於其單一城市對全球生產節點的控管，更在於這幾個城市彼此強大連結才是全球化的真實面貌。Sassen 所

分析的紐約、倫敦與東京各具研發行銷、金融調節與資本輸出的功能，這三個城市作為頂級全球城市彼此連結與協調，簡單地說，全球化是以這三個城市為核心，並且以城市而非國家作為單位進行全球化。

都市做為全球化的單位，資本流動的網絡節點，也因此城市間競爭累積各種資本，不過 Sassen 並沒有解釋城市間的競爭，相反地，他所描述的全球城市是彼此連結與相互協調，正是這種連結形成一張控制全球生產的網子，這也導致了其他人的批評，Ayşe Öncü 及 Petra Weyland (1997) 便認為，這種靜態的全球城市關係無法理解全球城市體系中的次級城市，亦即這些次級城市如何參與全球城市體系，如何行動與回應全球化。而 Hill 及 Kim (2000) 則認為，Sassen 所描述的全球城市內涵是市場中心的，而東亞包括日本、南韓與台灣的城市內涵則是國家中心的，這些城市的發展過程深深依賴發展型國家的經濟政策，相當程度受政府官僚的政策介入影響。就經濟發展經驗來說，東亞經驗在經濟發展過程上確實有其不同於西方之處。就台灣作為一個後進工業國來說，如何面對已具有強大生產力的西方工業國家是首要關鍵，並且對應著台灣特殊的政治脈絡，中央政府的強大而民間資本規模小，在接收了日本殖民所遺留下來的生產資本，使得國民政府不僅僅能透過政策影響經濟發展，亦能透過國營企業執行與配合政策，因此就台灣的歷史經驗來說，政府政策相當程度決定了國家的發展。肇因於這些脈絡，即便在解嚴後政府的角色依然關鍵，周素卿 (2003) 曾分析台灣的都市經驗，在發展型國家的架構下，地方政府如何回應全球化。他認為台北作為一個「全球化城市」，市政府以政策來回應全球化，文中以陳水扁主政時所啟動的打造台北新都心（信義計畫區）為例，說明台北如何面對一個「全球城市」的範型，但在既有的政治發展與經濟條件下，逐漸出現具消費傾向的後現代都市色彩。

相較於 Sassen 研究中頂級全球城市在全球化中的相互連結與整合，台灣城市的特殊性有其不同的回應方式，我想帶入象徵經濟的觀點，指出城市間除了相互連結整合，城市間也相互競爭，且競爭是沿著「城市形象」在進行差異化的區隔策略，亦即，打造城市意象 (city image) 作為一種回應全球化的策略，以及城市競爭的面向。

象徵經濟 (symbolic economy) (Zukin, 1995) 或曰文化經濟 (cultural economy) (Scott, 2000)，簡單地說是企圖利用「文化象徵」來取得經濟利益，這個現象首先出現在西歐後工業化的國家。7、80 年代開始，西方工業化國家中的工廠由於勞動力成本增加，為尋求便宜勞動力逐漸大量外移到第三世界，許多西方城市面臨工業出走的經濟衰退，城市政府採取「文化措施」回應這個經濟衰退的情況。西班牙

的畢爾包 (Bilbao) 是這個現象的重要案例，成功地透過文化上的建設而重振經濟，以下簡單介紹畢爾包的經驗。

畢爾包位於西班牙巴斯克地區，是全國第四大城，曾經以重工業文明，但 80 年代後工業的繁榮不再，面臨人口外流、失業率上升、經濟蕭條的種種危機，市政府必須設法解決這種困境。1992 年，同為西班牙城市的巴薩隆納舉辦奧運，為去除因獨裁者佛朗哥壓迫巴斯克語言與文化的領導階層，當時更感受到晉身國際城市以獲得尊嚴感的壓力。於是，1992 巴斯克成立執行單位，目標是改造畢爾包，建立城市新形象，採取的策略是與具有國際名聲的專業者合作，其中包括迎進古根漢博物館計畫。終於，古根漢建館完工，也實現了畢爾包掌權者的願望，為巴斯克地區帶來近十二億歐元的經濟效益，並且為巴斯克政府建立新的政治地位，認為這也形塑出另一種政治運作模式 (McNeill, 2000)。這經驗被廣泛流傳，其他城市也開始出現相似的文化操作，如英國的格拉斯哥 (Garcia, 2004)、荷蘭的鹿特丹 (Richards and Wilson, 2004)。藉由文化的策略來回應城市經濟的衰退，這些成功的經驗也流傳到台灣的城市，也影響了他們，包括極力爭取古根漢設館的台中市政府 (曾翊昱, 2006)。

廣泛來說，文化經濟泛指發展文化產業作為經濟(再)發展策略。在 Scott (2000) 的研究中，其文化經濟聚焦在生產文化產品與文化服務的文化產業 (cultural industry) 上，指出幾個大城市的興起其實是作為全球資本主義文化經濟的重要旗艦。Sharon Zukin (1995) 則關注整體城市形象的塑造，以重新吸引資本與人群，因而名為象徵經濟。由於對於城市形象的討論較貼近台灣的脈絡，我將較為深入探討關於文化經濟中關於城市形象的營造。<sup>26</sup>

因此，文化經濟一方面是做為解決城市內的經濟衰退的再發展策略，另一方面也涉及全球城市競爭的差異化策略，這也是與 Arjun Appadurai (1990) 所說的「全球文化經濟」緊緊相連的，他認為「全球化互動的中心問題是文化同質化與文化異質化之間的緊張關係」(1990: 527)。不過，儘管 Appadurai 的分析著重於民族國家，但「城市」在當今的全球化過程中毋寧是更值得深入探討的分析單位，各城市在城市形象上的彼此競爭有待進一步理解的重要主題。我們可透過 Zukin (1995) 與 David Harvey (2003) 的描述與分析，初步瞭解營造城市意象的現象與其內在邏輯。

Zukin (1995) 在《城市文化》中探討 70 年代興起，她稱為「象徵經濟」的城

---

<sup>26</sup> 必須說明的是，在台灣，文化產業近來亦逐漸興起，但一直到 2006 年馬英九卸任後，才由市政府宣布為重要政策方針，並非本文討論的時期，因此基本上，官辦大眾節慶仍是在打造城市的集體象徵，而非試圖培育發展個別產品符號的產業。

市現象——城市不斷投入擴建文化設施，為逐漸古老破敗的城市重添光彩。她認為這現象源自於城市經濟的衰退，以及金融機構的擴展，也涉及了文化消費的發展以及身份政治的市場化，「不僅僅在紐約、洛杉磯或者芝加哥，在許多比較低調的中等城市裡，商界的領導人積極參與了文化機構的董事會，因為他們相信，文化方面的投資會導致城市經濟的其他領域的增長。他們認為，旅遊經濟會提昇一個地方的主觀形象，把一座城市『推銷』給其他的企業領導人。」(1995：11-12) 象徵經濟涉及的是整個城市形象的改變與塑造，以象徵經濟的觀點來看城市，就是一個「符號商品」，如何透過這個城市商品來贏得資本是這場變動中的核心原則。不過，Zukin 沒有進一步解釋文化上的投資為何能夠帶動投資的增長與人群的返回，為何一個城市形象的改變與塑造會帶有如此的效果，Harvey 的研究則給了我們另一些理論分析的線索。

Harvey (2003) 以 Karl Marx 對於地租 (rent) 的分析，來理解並批判此一全球現象。Harvey 提出所有的地租皆來自於對世界某個部分的壟斷，透過兩種方式來獲得地租，一種是從欲使用被壟斷部分者那邊抽取地租；另一種則是直接交易壟斷部分，而後者可藉由創造出稀有性與獨特性以提高價值。然而，壟斷地租有其隱含的幾種矛盾，最主要的是獨特性與交易性的矛盾：亦即獨特性仍依賴交易並實現交易，因此任何物品無法那麼獨特，這意謂著「市場形成」的困難程度，在某些狀況裡，買賣成立（即成交）本身會破壞其獨特性，簡言之，「如果要實現和維持壟斷地租，就必須找到某些方法讓商品或地方保持足夠的獨特性和特殊性，以便在一個商品化且經常是激烈競爭的經濟裡，維持壟斷差距。」(Harvey, 2003：3)

在後工業時代，利潤的來源不再僅僅是透過勞動壓榨來賺取利潤，更在於不斷宣稱其壟斷部分的獨特性以確保其壟斷地位，其他保證壟斷的方法還包括企業併購與智慧財產權，但對於地租獨特性的營造卻直接衝擊地方發展與人民認同等等複雜面向。Harvey 認為文化之所以越來越與全球資本主義力量糾結一起，正是因為文化對「獨特性和真實性的宣稱，可以最好地展現為特殊且無法複製的文化宣稱。」(Harvey, 2003：5) 亦即，文化上的獨特性給了資本主義一個維持壟斷的方式。Harvey 繼而分析象徵資本的集體形式，以巴薩隆納為案例。巴市在歐洲城市的崛起，Harvey 歸因於它穩定地累積象徵資本以及區辨標記，不過這也落入了前述的矛盾：越來越多跨國商品的進駐 (multinational commodification) 使得巴薩隆納與其他城市越形同質。異質化的企圖與努力，肇因於經濟上的考量，雖然 Harvey 否認資本主義「決定」了美學意義與地方文化，但他堅持資本主義有著將這一切收編的能力。

Harvey 對於城市營造特定意象提出一個經濟上的解釋，這相當程度能幫助我們

理解 1980 年代末期以來，世界各城市面臨全球資本主義成長趨緩的再發展策略，然而，Harvey 的分析可能過於集中於獨特性的生產面向，獨特性的生產並無法保證能夠被買帳。Harvey 具遠見地看到獨特性與交易性之間的矛盾，卻似乎沒有看到如果獨特性與交易性同時成立，這其中的基礎究竟為何？簡單地說，並非所有的獨特性皆能夠成功被交易，用俗話說即是「有價無市」，雖然獨特性維持了壟斷地位，Harvey 看到了接下來會發生的矛盾，卻省略了這之前的故事，獨特性得以實現、被交易的基礎為何，也唯有獨特性不斷地成功交易、被買帳，才有 Harvey 所謂的矛盾。

所以，儘管 Harvey 的理論指出這種營造模式的經濟原理，但卻無法具體解釋城市政府選擇何種形象來營造，亦即特定的城市意象是如何產生、如何篩選出來的。如同 Hobsbawn (2002) 對傳統原初性的質疑，這無非是個建構的過程，在這建構過程中，壟斷地租無法說明城市選擇何種歷史、文化傳統來積累集體象徵資本，我認為關鍵正在於何種傳統、獨特性被選擇出來，以及，被誰選擇出來，城市是經由何種過程去得到它的形象？

我們可以看到，從陳水扁市府即提出關於「台北曼哈頓」的城市意象，然而這並非是文化經濟的發展策略，而仍是沿用舊有硬體經濟，著重基礎建設。或許可以說只是在相同的發展模式採取新的修辭，實際上並沒有開展出另一種發展策略，新的城市發展模式。(周素卿，2003) 儘管陳水扁後期的節慶活動，已顯現出初步的特質<sup>27</sup>，但整體來說，直到馬英九時期才浮現出文化經濟的雛形，這表現在其新創發的節慶活動上，這時期的節慶正座落在這樣子的全球與在地脈絡的發展過程中，我們需從城市意象營造的方向下來理解其節慶活動，並且進一步解釋何以是這種城市意象被選擇出來。

## 第二節 華人城市的意象挑選

馬英九在 1998 年競選台北市長時，曾抨擊對手陳水扁的文化政策是淺碟子、煙火式的<sup>28</sup>，不過其當選後並沒有終止陳水扁市府創設的節慶活動，幾個主要的大型節慶包括台北燈節、台北電影節、台北藝術節以及跨年晚會等等，都延續下來，甚至擴大辦理。此外，在市府體制上，陳水扁時期因為府會交惡而無法順利成立的

---

<sup>27</sup> 如台北燈節，已開始具有文化經濟的形式，其吸引企業資本投入（儘管是由於預算不足而尋求企業贊助），然而並無打造符號累積集體資本，甚至無促動大眾消費，相較而言，較貼近原有的「文化福利」，提供市民娛樂活動。

<sup>28</sup> 「馬英九批評陳水扁的文化政策是『選票第一』的市長主義文化，過去舉辦許多大型活動仿如放煙火一樣，活動辦完了也沒有為市民帶來多元化的文化空間，這種從上而下的文化政策模式，易使文化活動淪為政府的文宣化妝。」（中國時報，1998-11-08）

文化局，也在馬英九上任不久後便成功設立，藝文節慶由先前負責的台北市文化基金會，開始轉移給文化局，包括台北藝術節與台北電影節後來都由文化局接手。文化局的成立有助於各項文化活動的推展，在市府各部會的協助上更有效率，不再因組織曖昧身份而多少遇到推動的阻礙。如此看來，是否因此說馬英九時期的官方節慶僅是陳水扁時期的延續，只是在規模擴大以及制度化了呢？王志弘持著如此看法，他認為「陳水扁政權時期轉向挪用本土、小眾和國際化的各種文化形式及價值，強調多元族群、庶民記憶與破除威權等，積極以文化治理作為塑造新政權合法性與領導權的要素，馬英九市府則在這個基礎上進一步擴大和體制化。」(2003a：163) 官方節慶作為文化治理的重要且關鍵的部分，也因此，我們不禁抱持著疑問，在官方節慶的籌辦上，馬英九時期是否具有不同於陳水扁時期官方節慶的內涵？如果有，那是什麼？我們該如何理解、解釋此一內涵？

### 一、馬英九時期的官方節慶

首辦	文化事件／節慶	承辦單位	舉辦時間	備註
沿辦節慶				
1995	客家文化節	台北市政府客家事務委員會	九~十一月	另有行政院客家委員會辦理客家藝術節
1998	台北電影節	台北市文化局	三月	
1998	台北藝術節	台北市文化局	十月	
1998	台北傳統美食嘉年華	台北市政府建設局	八月	規劃傳統美食街
1997	台北燈節	台北市政府民政局	農曆一月	主燈區位於中正紀念堂，延伸到中華路的燈海隧道，並以燈光妝點四大城門
1997	臺北原住民文化祭	臺北市政府原住民事務委員會	五月	自 1999 年起辦。
新創節慶				
2000	兒童藝術節	台北市文化局	七月	
2000	台北詩歌節	台北市文化局	九月	
2001	台北出版節	台北市文化局	十一月	原為民間主辦，2001 首由官方辦。
2001	亞太文化之都	台北市文化局	整年	一次性活動
2001	台北流行音樂節	台北市政府、MTV 電視音樂台	八月	於松山菸場及市府廣場等地舉行。

2002	台北打牙祭	台北市觀光委員會	八、九月	2005 併入中央的「台灣美食節」
2004	台北建城 120 週年	台北市文化局	整年	跨部會活動、一次性活動
2004	漢字文化節	台北市文化局	十二月~一月	台北建城 120 週年
2005	台北牛肉麵節	台北市建設局管處	九~十一月	
地區文化節				
2000	米食文化節	民政局、大同區公所	六月	民政局督導
2000	士林國際文化節	台北市政府、士林區公所	十月	以異國文化交流為宗旨的地方文化節
2001	加蚋文化節	民政局、萬華區公所	十、五、四月	民政局督導，往年多是於十月舉辦
2004	楓香咖啡節	民政局、中正區公所	十~十二月	於中山北路舉行（只一屆成效不彰）
準市府節慶				
1988	台北傳統藝術季	台北市立國樂團	三~六月	文化局督導
2000	台北溫泉季	台北市北投溫泉發展協會	十月	
2004	台北親水節	台北市政府自來水事業處	七~八月 九~十月	於自來水園區舉行

表 3-1 馬英九時期新創節慶活動列表

首先，除了馬英九在沿辦陳水扁任內興辦的官方節慶外，亦有許多所新創發的官方節慶，可以理解其不同於陳水扁市府之處，並且回到當時的政治社會脈絡中，瞭解這些官方節慶的意涵。從表 3-1 中可以看到，文化局成立後著手了許多藝文節慶，並且有許多的地區性節慶活動。文化局所辦的兩個大型藝文節慶，並且之後都持續沿辦，一個是兒童藝術節，一個是台北詩歌節。這兩個的內容都是與藝術、文學相關的。前者是熱熱鬧鬧的以水球大戰開場，儘管名之為藝術，但從活動內容來看是企圖招攬兒童的活動；而後者是較訴諸大眾的，推廣一般被認為是「純文學」、「精緻藝術」的詩歌。這兩個藝文節慶其實並不普遍，或造成市民狂熱與流行，可以說是為了推廣精緻藝文。

其次，馬英九時期開始興起地區性的節慶。從 2000 年開始，如「士林國際文



化節」，這些「地區」文化節由市政府民政局補助，區公所興辦。這個經費的名目是補助基層藝文活動，原本是由各區均分總額兩千萬左右的經費，但從 2000 年開始透過比案式核撥經費，各區公所提出案子，由民政局審核各地區提出的企畫案內容，予以核發經費，這政策企圖讓「區公所主導統籌，使得基層藝文活動內容出現大幅改變，展現各區的特色。」<sup>29</sup>。這是個值得分析的現象。

基層藝文補助是陳水扁文化政策的重要內涵，其將文化預算類比為社會福利預算，也因此市府興辦許多基層文化活動給予市民參與。不過，到了 2000 年可以發現，這種「社會福利式」的基層藝文預算轉變成「文化經濟式」的打造區域差異預算，社區文化活動的目標從服務市民的基本需求轉變為形塑社區特色。區域差異開始被強調與實行，市政府透過經費誘引促使區公所「生出」一個「具特色」的文化活動。

這與我們描述的象徵經濟現象是相符合的，從地區文化節的轉變中可以發現對集體象徵資本的追求，而我將進一步指出，這種象徵資本的追求不僅僅只存在地區層次的特色營造，也存在於城市層次的整體意象營造，透過大眾節慶的方式進行。皆下來，我將描述三個馬英九時期關鍵與重要的節慶活動，這是一條台北市意象營造的歷史過程，分別是 2001 年的「亞太文化之都」、2004 年的「台北建城 120 週年」以及 2006 年開始舉辦的「台北牛肉麵節」。

2001 年的「亞太文化之都」是標示台北市進入全球城市象徵競爭的重要事件，這個城市競爭包含了幾個面向有待探討。一個是全球文化經濟的背景，另一個是在地政治的鬥爭/發展過程，從這兩個面向我們可以理解到台北市試圖發展的城市符號／品牌／意象為何。然而，這個事件並沒有成功地確立了台北意象的內涵，反倒是開展了後續對台北意象追尋的旅程。2004 年的「台北建城 120 週年」系列活動，可以進一步看出台北市政府積極的企圖心，其試圖連結特定的歷史想像，打造「華人首都」的城市意象。除了調整幾個既有的官方節慶意涵，將之納入一整年的系列活動中，也針對這個「華人首都」的主題創發了幾個新興節慶。從這些新創發的節慶內容中可以看到，其強調清朝以來的台北「城」歷史，並以日本殖民現代性破壞了以「城牆」為象徵的固有華人傳統，也因此節慶是以重新修築城牆來恢復被破壞的「華人性」。然而，可能由於太過著重於官方的歷史，這活動並沒有引起太大的風潮，反而是隔年的「台北牛肉麵節」，以庶民文化中的華人性，融合了經濟效益與華人意象，而引起廣大的風潮，成為馬英九標榜為政績而四處推廣的節慶模式。然而牛肉麵所內涵的國族意象，一方面象徵「在地化的華人」，另一方面象徵了「國際化的華

---

<sup>29</sup> 聯合報，2000-01-31。

人」，終將「華人首都」寄寓於「牛肉麵首都」之中，讓牛肉麵作為最重要的華人飲食能有力地回應全球化。

因此，馬英九時期的一系列節慶活動，必須從城市間的象徵競爭來理解，我們將沿著進路來描述這些節慶的興辦過程，市政府試圖找尋其區辨標記，而其區辨標記鑲嵌於在地的政治文化脈絡，在這之中，「台北國際牛肉麵節」則是台北意象發展的階段性完成品。

## 二、亞太文化之都的緣起

亞太文化之都的活動開始前一年，台北市進行了「亞太文化高峰會議」，會後與國內以及亞太地區共三十個城市簽署了宣言，表明隔年由台北辦理首屆的「亞太文化之都」，用文化促進亞太城市交流。

「文化之都」早先於歐洲城市在 1985 年開始辦理，由各城市提出文化計畫，每年選出一個都市，由歐洲共同體撥款補助，試圖透過城市文化讓各國人民交流，有助於歐盟的統合，以及歐洲共同文化的形成。人民的交流卻也帶來了大量的觀光客，一些次級城市面臨地方發展的困境，紛紛試圖成為「文化之都」，一方面有來自歐體的經費挹注，另一方面也帶來大量觀光客進行消費，使得地方在文化交流的名義下經濟得以再發展，這現象進而讓許多城市，特別是工業化後面臨工廠出走的城市，都積極提出整體計畫以競爭「文化之都」。關於「文化之都」的活動，已有幾篇研究（Kearns and Philo, 1993；Richard and Wilson, 2004）探討文化之都對地方所帶來各種的影響與後果。

台北市試圖模仿這種經驗，但更進一步，有更大的期許。相較於歐盟強調文化交流與融合，當時的文化局長龍應台在推動這個活動時曾提及，亞太文化之都能對抗西方文化，以及打破國家（族）觀念，以城市為單位進行文化外交。<sup>30</sup> 對龍應台來說，對抗西方文化的方法是促成亞太都市的集結，將這些城市兜攏起來，展現其獨特（不同於西方）的城市文化。2001 年，亞太文化之都在台北開始推動，活動內容最終定案為各縣市推出一個文化活動，以「文化博覽會」的方式向全球展現。活動由各縣市的地方節慶所組成<sup>31</sup>，這些節慶多半是九零年代因應文建會文化政策而

<sup>30</sup> 「龍應台表示，長久以來台灣價值受到太多西方的影響，這次亞太文化高峰會議突出兩項重要意涵，一是打破國族觀念，改以城市為邀請單位；其次便是擺脫政治思考，改以文化為主軸...。」（聯合報，2000-06-12）

<sup>31</sup> 台北市「亞太文化高峰會議」、「兒童藝術節」、「亞太戲曲暨迎神賽會」；台北縣「宗教藝術節」；基隆「中元祭」；新竹市「城慶」；台中市「詩歌節」、「國際名家版畫展」、「國際名家版畫展」、「詩歌節」；台中縣「中日漆器交流」；雲林縣「古坑綠色隧道文化節」；台南市「七夕情人節」；台南縣「白河蓮花節」；高雄市「旗鼓節」；高雄縣全國運動會；花蓮縣「國際石雕

興起的現代節慶活動，創造新地方象徵或改造既存特色皆有。台北市的亞太文化之都活動最終就以「文化博覽會」的方式呈現「台灣之美」。

若先不論這種挪用、再製「傳統文化」的「文化展示」是否成功地抵抗西方文化，可以發現，所謂文化之都就台北市的城市文化內涵來說，似乎即是國家各地方文化的加總，反與龍應台「打破國族」的宣示有所扞格，或者說，這不是在打破國族觀念，而是拿國族文化當作城市文化。然而，這意謂著什麼？或許可以從籌辦過程所引發的爭議中窺知一二。

由於要各縣市「幫忙」亞太文化之都的活動，台北市提出要「補助」各縣市二十萬元經費，這引起了其他縣市的不滿。民進黨執政的高雄市長謝長廷抨擊台北市矮化其他縣市，帶頭抵制活動。有縣市提出應由文建會接手，藉此平等化台北與其他各縣市的地位。<sup>32</sup> 這個爭議最終升高為南北對抗，並具體演變為台北與高雄的城市對抗／競爭。

此一爭議部份源於中央調整以往重北輕南政策。當時中央政權首次政黨輪替，民進黨上任後宣稱要調整國民黨政府以往重北輕南的國土發展策略，其中幾個象徵意謂濃厚的措施，即是將原在台北舉行的大型節慶移往南部，例如台灣燈會、國慶煙火、迎賓國宴。這些大型活動的南移，且不論實質上是否帶動了資本轉移或是人口移動，至少在象徵意涵上，對台北市的中心地位構成一定程度的壓力。這相當程度促使台北市政府必須回應這些動作，採取行動去維護既有的領導、中心地位，也因此，亞太文化之都的籌辦最後設定為「台灣文化展示會」是有特殊意涵的，除了在籌辦上較為方便行事外，也藉由仲介城市交流的過程，維持台北作為台灣的中心。

對於台北仲介他國文化與本國文化這點來說，有其他研究也試圖從分析一些流行文化文本的角度，來觀察城市作為文化跨國輸入輸出的節點。這如同李明璁( Lee, 2005 )所持的看法，他認為跨國編製的《Taipei Walker》「就像一個跨文化消費的仲介者，它先將「東京」帶入台北，然後又將「類東京台北」轉介給台灣另外兩大都會。」( 2005 : 195 ) 亞太文化之都正是進行相似的操作，只是如今是藉由將台灣轉介出國，同樣作為文化流通的轉譯站，也因而同樣能取得文化詮釋權的優位，這樣的活動能夠鞏固台北的中心地位。只不過，南北對抗打亂了如此操作。

這項爭議也使得台北市與高雄市的競爭關係檯面化。高雄市在謝長廷任內一系列的文化政策下，逐漸形塑出海洋城市的城市意象，以往高雄的地位遠不及台北的

---

藝術節」。

<sup>32</sup> 聯合報，2001-05-07。

情況下，在中央的具體支持，以及高雄市政府意象明確的文化策略下，高雄市的符號逐漸壯大，不僅在媒體版面以及其市民認同上，皆有明顯的進展。(王俐容，2006)這迫使台北必須正視高雄市的越來越強烈的城市意象，形塑台北市的獨特性。

亞太文化之都的爭議最終在高雄市確定退出後落幕，當時擔任高雄市文化局長的管碧玲公開邀請馬英九，參加同年度高雄市政府舉辦的「國際貨櫃藝術節」<sup>33</sup>，這是高雄市打造城市意象的系列節慶活動中最主要的一個。這活動同時也是國際性的，邀請了數十國城市參與，在同為城市國際化以及城市意象營造的大型節慶，「亞太文化之都」與「國際貨櫃藝術節」符號上成為台北市與高雄市的對壘節慶，在此意義上，台北與高雄的競爭關係終在檯面上展開。

若深入探討「亞太文化之都」的意涵，我們可以看到台北市政府的企圖，原本打算跨越國族政治的城市單位，而後演變以「台北統一台灣」的意涵。有人批評這是「台北帝國文化的展現」<sup>34</sup>，或認為這是工具性地利用其他地方的文化來「膨脹」台北文化，供其國際交流<sup>35</sup>。然而，台北市的城市意象不正是如此？台北長久以來即是台灣政治與經濟的中心，並且是與他國輸出輸入文化商品的對口城市，也因此以台灣各地文化的總和作為其城市意象是可以理解的，台北正是延續著過往的中心位置，首先找尋到「台灣文化總和」的城市意象，並繼續擔任輸出輸入的國際化窗口的功能。然而，這個意象打造過程被高雄市杯葛了，並且以自身鮮明的「海洋城市」意象映照出台北的惶恐。

城市競爭在兩個層次上展開，一個是全球城市的競爭，一個是國內（台北／高雄）的城市競爭，城市的獨特性越來越形成台北的巨大問號？亞太文化之都活動落幕後，包括台北市政府內部的文化諮詢會議，以及報章雜誌的大眾輿論上，對台北意象的討論越來越熱烈。

文化諮詢委員會於 2000 年成立，每年一次的會議意在幫助剛起步的文化局提供政策方向，會議的委員來自文化學者、知名政論家、藝術界人士等等。<sup>36</sup> 2000 年的首次會議還著重在台北市缺乏何種文化硬體不足的議題上，希望政府能提高文化預算<sup>37</sup>，此時還未有明確的文化建設的方向。2001 年 2 月的委員會，有委員提出「是

<sup>33</sup> 聯合報，2001-05-11。

<sup>34</sup> 江冠明，亞太文化之都嘉年華會的轉機。新台灣新聞週刊，269。

<sup>35</sup> 蘇昭英，國際文化活動的兩種模式——內發型的宜蘭和工具目的型的台北。聯合報，2001-07-29。

<sup>36</sup> 如第一屆的文化諮詢委員會共有十九位委員，分別是：林懷民、王杏慶（南方朔）、林谷芳、孫大川、詹宏志、嚴長壽、王榮文、林火旺、林淇養（向陽）、柯文昌、許博允、麥道偉（Mark McDowell，加拿大駐台北貿易辦事處處長）、平路、楊憲卿（楊澤）、龔鵬程。

<sup>37</sup> 聯合報，2000-09-01。

否該有城市文化的主題」的問題，會中並出現「華文城市」的字眼。<sup>38</sup> 從這裡可以看到台北市的文化獨特性開始成爲一個「議題」，更精確地說，城市獨特性的問題意識進入了市政府的施政脈絡中，而高雄市之後的強力杯葛則凸顯、加強了這個焦慮。2003 年，新任局長廖咸浩主持其任內第一次文化諮詢委員會，明確地提出「台北文化特色是什麼？」的議程，席間新任委員廣泛且熱烈討論，有趣地，這次會議也一併提出了「台北古城文化觀光振興方案草案」，似乎標示對台北獨特性的探索打造，始終不願離開古城背後的中國文化，這也是接下來我想進一步描述與分析，關於「華人城市」的內涵，其在「台北建城 120 週年」的一系列節慶中，開始發芽茁壯。

### 三、台北建城 120 週年

馬英九市長任內經歷兩個重要的台北歷史時間點，一個是 2000 年，台北建市 80 週年，另一個是 2004 年，台北建城 120 週年。前者指涉日本殖民政府於 1920 年建立現代市制；後者則回溯清領時期於 1884 年，由劉銘傳修築台北城牆之歷史事件。這兩個台北重要的歷史時點，馬英九市府在前者於二二八紀念館舉辦了爲期十天的老照片與史料展覽，對於後者，則以整年一系列二十多個大小活動盛大慶祝。兩者的慶祝規模有著極大的差異，或許可以簡單地歸因由歷史時間的長短所決定，不過我們可以從這一系列節慶活動論述與過程發現，這不是自然地選擇了某一段歷史，或許可以說，這整年度的系列活動是重新界定城市歷史，是一連串都市歷史／象徵的建構與塗寫。

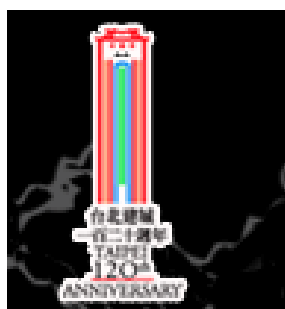


圖 3-1 台北建城 120 週年系列活動 logo

從「台北建城 120 週年」活動 Logo（圖 3-1）可以看到，其爲一座台北市古城門，這個 Logo 揭示了整個活動的定位，其嘗試將新符號「城牆」納入台北的城市象徵中，或者說，嘗試將城牆當作打造爲台北市的城市象徵。這個新符號隱喻著兩個故事，一個是台北（城）的誕生，另一個是台北（城）的演變發展。透過建構這兩個城市敘事，其試圖打造「華人首都」的城市象徵，然而，無法輕易地斷定這個嘗試是否成功，但至少其確定了往「華人城市」的方向發展其城市獨特性。以下，便是嘗試分析華人

城市的城市象徵嘗試性打造過程。

<sup>38</sup> 聯合報，2001-02-24。

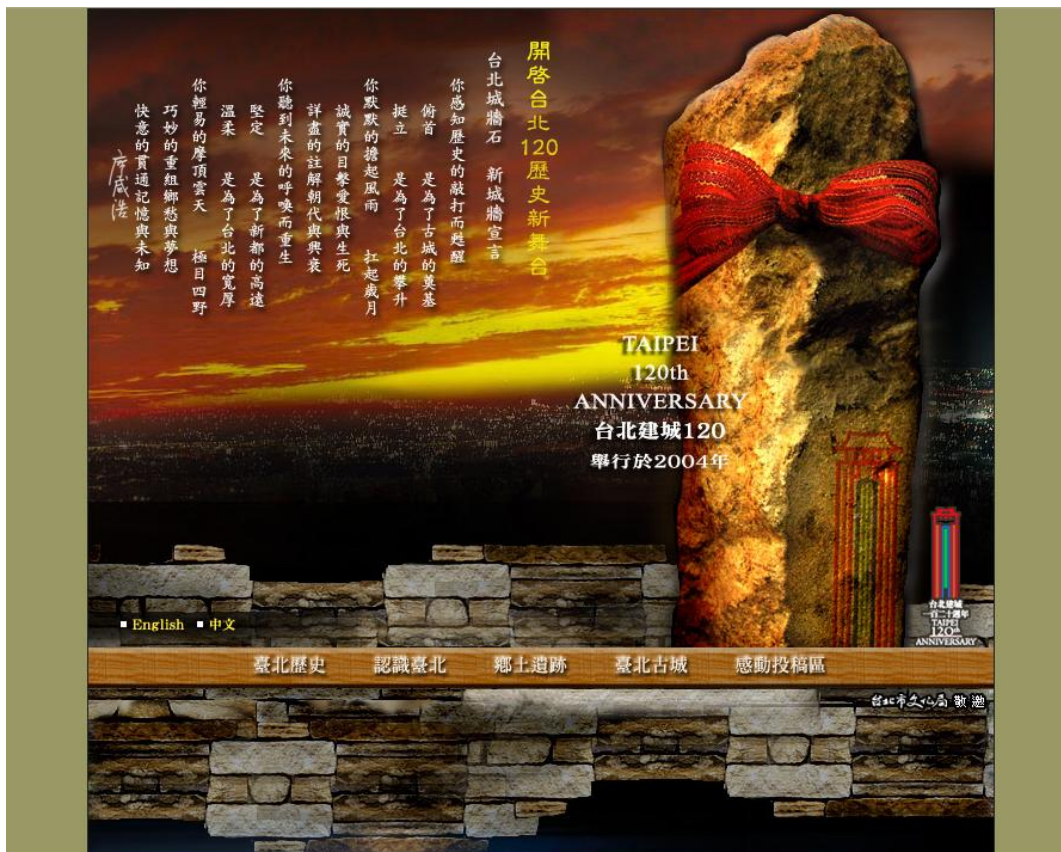


圖 3-2 台北建城 120 週年活動官方網站首頁

在這一系列活動中，環繞著城牆「誕生」與命運，城牆的誕生代表了台北（城）的誕生，在這個意義下將「城牆」等同於「台北」，而環繞其誕生與命運發展出一個城市敘事，訴說著台北城的起源與演變。在這個敘事中，台北起源於城牆的建築，是劉銘傳在清法戰爭後完成修築的，「台北」的意義因而與清朝的治理緊緊相繫。此外，台北（城）並且是最後一座中國（城），這個歷史被強調、突顯出來，台北作為中國的延續的敘事，彷彿聯繫、呼應著五十年前的從中國退守台灣的歷史一般：

台北府城是台灣第二座府城，卻可能也是中國最後的一座築城的府城。事實上台中城比台北城晚數年建造，但台中城只築一小段就停工了。因而，台北府城的完工似乎也標誌著中國古代築城史上的最後一個句點。

（台北建城 120 週年官方網站）<sup>39</sup>

城牆之後的境遇發展，被等同了台北的境遇發展，城牆被破壞也等同於台北被

<sup>39</sup> 資料來源為文化局架設的官方網站，網頁儲存於 <http://oldpage.culture.gov.tw/taipei120/index.html>，裡面的資料也刊載在活動手冊上。

破壞，日本殖民政府的「盲目現代化」的工程破壞了台北：

日本殖民政府為了軍事及衛生目的，透過都市計劃，陸續拆除城垣，台北進入了拋棄傳統、盲目的現代化階段，使台北開始成為沒有記憶的城市。

(台北建城 120 週年官方網站)

城牆作為中國清朝的代表，儘管清朝如今已不復存，而由「中華民國」承繼其法統，強調清朝的治理聯繫起中華民國治理的「連續性」(儘管承繼的時空不在台灣)，而日本只是這個「連續性」的插曲、例外，其破壞也中斷了此「連續性」，也因此，這一系列的節慶活動是在恢復、修補此一連續性。如同以往國民黨威權時期強調的中華文化復興基地，在此稍加修正，並非「復興」，而是強調與修補「清朝—中華民國的連續性」歷史，說明了連續性也確立了正當性。如此確立中國的政權連續性，令人不得不聯想到同時期民進黨政府的「本土化」的政策論述與宣示，「本土化」在當時的脈絡被在野黨視為「去中國化」。

建城慶祝活動可以分成兩個主軸，一個是強調當時清朝的治理史實，這在說明延續的過程，「連續性」的開始；一個是追尋未被「日本殖民盲目現代化」所破壞的清朝遺跡，這是在修補對「連續性」的破壞。前者如「城隍祭典」，這個民間宗教被納入的意涵正在於這不僅僅是民間的，而是在在清朝統治時時被納入正式官方祭典之中，城隍爺是清朝欽定的陰間市長，活動內容是由市長率隊至城隍廟循古禮祭城隍。又或者如「劉銘傳到台北大遊行」，不僅在名稱著重從中國到台北，強調其延續性，並且以嘉年華會的方式，再現清廷中央派駐劉銘傳來台治理的歷史場景：

「第六屆台北藝術節-劉銘傳到台北大遊行」活動，由文化局主辦，為台北建城 120 週年系列活動。昨日下午三時舉行接官亭儀式，由表演藝術界代表扮演一代先進劉銘傳和現任台北市的堡主馬市長騎馬進場、下馬，並以當年鄉紳、義勇的身分互贈米、桔子、桂圓、糖果、鳳梨、紅棗等六道平安吉祥果，以及文化禮俗金、香、炮、燭等四色禮物。

悠揚的鑼鼓聲，伴隨著馬隊吹為前導；司儀以歷經滄桑的劇場口吻說，西元 1884 年，天運歲次甲申年，劉銘傳率鄉親義勇奮戰，擊退法軍，台北城之鄉紳、義勇齊聚承恩門歡喜迎接劉銘傳凱旋歸來。劉銘傳擔任台灣巡撫期間，大力建設台灣，舉凡興建鐵路、架設電報、設立郵局和電燈、改革教育及財政等皆為當時重大建設，也為台北城建立了現代化的第一步。

(市政府新聞稿)<sup>40</sup>

「傳說中的城牆石—大家來找城牆石」與「城牆再現—局部城牆復建工程」兩個活動意謂著被(日本現代化)破壞殆盡的傳統，其實仍留存於台北市中，只是有待民眾去發現，並且進一步地重新修補，以恢復「城市記憶／歷史」。城牆石所隱喻的「清朝—中華民國的連續性」透過「找尋」與「修補」來一再確認。

另一個活動也反映出市府欲將「中華民國」作為清朝廷續，亦即民政局負責的「清法戰爭陣亡將士入祀忠烈祠」。忠烈祠原於抗日戰爭時設立，用以撫慰戰亡將士遺屬，在國民政府遷台後則將國共內戰的犧牲戰士納入，之後又將日治時期在台抗日的犧牲士民納入供奉。由此可知，忠烈祠主要紀念在中華民國時期為國民黨政府戰鬥所犧牲的將士人民，所以納入清法戰爭陣亡將士意謂著為清廷而死也同於為國民黨政府而死，國民黨政府即清朝政府(的延續)。

此外，兩個尋根活動「族譜展示」、「宗祠尋根」都在強調、凸顯中國與台灣的關連，以及台灣人民在種族／血緣上與中國(清朝)的關係。「漢字文化節」在此一慶祝系列活動中首創，第一屆先確立繁體字為正體字，隔年第二屆則更試圖以「正簡思辨」對抗簡體字，都意欲強調台北文化作為中國「正統文化」<sup>41</sup>，如同過去國民黨威權為有別於文化大革命而發起的文化復興運動，值得注意的是，文化上的正統與文化的復興基地已不同於法理上的正統。

城牆遺跡的西門與而後發展的東區／信義計畫區，兩者的空間分佈連接而成了城市歷史的發展方向，由舊有的西區走向新生的東區，城市歷史在這個文化建構上有了空間的向度。1980年代以來，台北市的都市發展開始朝東走，西區的再復興自此成了市府的重要口號，馬英九更是宣示要「軸線翻轉」，把西區的都市更新作為其重要的競選政見。建城紀念活動試圖把西區的意義轉化，從經濟發展眼光中的「落後」，搖身變為文化眼光中的「傳統」，符號不斷銘刻、填寫的結果試圖打造新的象徵標記，這標記內含著從傳統的中國走向現代的台灣，這段連續的歷史也銘刻於城市的空間中，儘管是現代才為這條紋路上了新色。

總結來說，建城 120 週年系列活動的內涵，以城牆門作為傳統的象徵，彰顯的是清朝治理台灣的城市歷史，但這不單純是所謂歷史的重新追尋而已，而是試圖再建構歷史連續性，由中華民國的國民黨政府繼承清朝治理的法統，並且將日本殖民時期的殖民治理當作是對此一歷史連續性／傳統的破壞。如今的台北市政府不僅作

<sup>40</sup> 市政府新聞稿，來源於市政府網站，<http://www.tcg.gov.tw>。

<sup>41</sup> 馬英九強調自己「致力於『識正書簡』，正體漢字非簡化字可取代，唯有用正體漢字，才了解其中意涵，也才能繼續保存、發揚中華文化。」(聯合報，2006-12-25)



為連續性的當代化身，也是試圖為「遺忘的城市」對此一破壞進行「恢復」、「修補」。我們可以說這個連續性不僅僅意謂著治理法統，更著重於文化上的連續性，並得以相互加強。表現在文化連續性的是台北做為中華文化的重要、唯一、也是正統的延續，並在台北的城市空間上即內含了整體連續性的發展過程。不過，台北建城 120 週年的系列活動作為城市象徵的發展，似乎並沒有引起廣泛的注意，然而，儘管如此它卻確立了「華人文化城市」的城市象徵的基調。

反過來看，之所以沒有引起廣泛的注意正在於如此的城市象徵營造方式有其限制，簡單地說它無法持續銘刻的，「城牆」、「建城日」並無法持續召喚市民大眾，無法作為神聖的物的崇拜。其無法成功召喚大眾，可能有許多原因，其中一個關鍵可能在於與市民的通俗文化的關連性，換句話說，市政府作為製碼者（encoder），並不決定了符碼能有效被留存或不斷複製使用，甚者，解碼者（decoder）市民也不見得能直接讀出訊息。換句話說，文化的生產並不決定意義，甚至可以說，唯有在接合到消費才能闡製意義。市政府對於城市歷史／象徵的建構與塗寫之所以未能成功召喚大眾的一個關鍵，正在於其並沒有進入市民的日常生活與通俗文化的脈絡中，也因此未能有效地發揮作用，參與意義的競逐。<sup>42</sup> 或許這正是建城紀念活動與隔年舉行的台北牛肉麵節的關鍵差別所在，後者極為成功地號召了數萬名的市民。

### 第三節 可消費的華人性：台北牛肉麵節

將臺北市塑造為「世界牛肉麵首都」。

（2005 台北牛肉麵節企畫案）

Harvey 跟 Zukin 探討的城市象徵如何有助於吸引資本再投入，然而對他們來說，似乎任何與既存象徵有所不同的各種「差異」，都能成為城市的區辨標記，都能夠直接被建構成城市象徵，也因此沒有往下探究，這些區辨標記、城市象徵／獨特性是如何被挑選出來，或是說是在什麼競逐過程下的產物。

從前述的歷史發展與初步分析中可以看到，「華人」意象是逐步被篩選，並且是在不斷地競爭、嘗試過程中而逐步實現的，在這種嘗試營造的過程中，可以整個試錯的路徑方向鑲嵌於在地政治關係中，包括中央與地方的角力、國族主義的對壘，這些對抗如今更由台北與高雄台灣兩大城市來體現。並且，整個過程不僅僅是政治

<sup>42</sup> 部分對官方文化生產的研究，儘管揭露了官方的意識型態，然而其分析的文本與資料並無指出與大眾的實質關連性（如閱讀率），沒有「群眾基礎」，這也是大眾節慶的重要之處，讓研究不只是「預設」文本為普遍意識形態的展現，更在於能在實質層面上去理解「有效」的官方文化生產。

勢力的對抗，也存在著城市獨特性的競爭壓力，一方面是來自於全球城市的層次，一方面來自於國內城市。最終，我們可以看到「台北牛肉麵節」某種程度緩解或迎合了這樣子的焦慮，它是作為「可實現召喚大眾的華人性」的意義而存在的。不同於前述兩個活動，我將比較細緻、深入地分析這一節慶。這一來是基於這是馬英九時期節慶活動的代表作，其規模盛大（包括媒體能見度與參與人數），同時亦被馬英九視為其主要市府政績<sup>43</sup>，二來是其不斷地流傳與宣揚，如同陳水扁的扮裝造型一般，成為其他縣市模仿的對象<sup>44</sup>。不過，最主要的理由在於，這個活動成功實現了馬英九執政八年來的重要發展過程，亦即華人城市的形成，包括概念上的成型以及執行上的實現，並且受到大眾的支持，有其群眾基礎，是成功的闡連（articulation）。

對於牛肉麵節的興辦往往會有個直接的問題是，為什麼是牛肉麵（而非其他的食物）？一般民眾可能立即會聯想到牛肉麵是「外省麵」。<sup>45</sup> 牛肉麵之所以是「外省的」並非本質上的理所當然，亦非簡單地僅僅只是在符號上兩者被連接起來，而有更「實質」的關連。如果從族裔的經驗差異與其社會發展歷程來看，可以明瞭一般大眾如何將牛肉麵與外省連接起來。牛在農村社會作為生產工具，具有經濟上的價值，或許也因此逐漸在符號上成為食用的禁忌。從台灣歷史發展來看，吃牛肉的經驗是從日治時期開始傳入的（陳柔縉，2005），然而僅限於少數的都會資產階級與日本人，對廣大的台灣人農民來說，其實絕大部分仍不食用牛肉，而相似的現象也在中國的農村裡普遍存在，也一直延續到戰後。也因此，吃牛肉的文化並非來自於農民，而來自於士兵<sup>46</sup>。

這樣的現象多少可以理解，脫離既有與土地的生活而不斷移動的士兵，他們形成的軍隊文化是相當不同於與農村、土地還存有緊密聯繫的農民，而這又沿著族群的界線而被劃分。戰後，大量的脫離故鄉隨著國府遷台而進入台灣的外省士兵，與土地緊密關連著的閩客族群，兩者的族裔經驗是相當不同的，在軍隊中並沒有對於牛有特定的經濟價值與文化禁忌，而多了的是往往必須面臨艱困處境，滿足自己生存的需要，牛肉也因此被特定族裔食用，也因此逐漸與外省族群相聯繫，而這往往是他們族裔的社會經驗差異所造成的。

---

<sup>43</sup> 可參考馬英九市長卸任後的官方網站 <http://discover.taipei.gov.tw/>，以及政績出版品《「軟硬兼施。脫胎換體：軟體建設：臺北市政新建設菁華錄」》。

<sup>44</sup> 例如，彰化市於 2007 年舉辦的肉圓節，正是馬英九以此政績訪問後的產物。

<sup>45</sup> 牛肉麵被視為外省麵的現象，2005 牛肉麵節主要執行者劉蓓蓓，為活動後出版的民間報告書《牛肉麵教戰手冊》的作者序中亦曾提及。

<sup>46</sup> 食用牛肉者在早期還包括伊斯蘭教徒，儘管他們也將牛肉與麵混在一起吃，並且也曾經在台北的清真寺出現，但可能由於稀少而無法形成強烈的意象，也因此並沒有形成「回教麵」的大眾認知。如此「史實」也因此沒有被牛肉麵節「強調」，定位成宗教混雜的牛肉麵。

然而，儘管牛肉麵與外省族裔經驗相聯繫，也無法完全說明為什麼是牛肉麵的問題，必須理解到前述所提及的中央政權的變動，所呈現在食物上的國族政治。陳水扁在上任後開始將原有國宴中的食物帶入其家鄉食物，台南小吃一躍而成「國家級」的食物文化，使得原有「本省食物」變成「本國食物」，做為國家的代表。不同「族裔食物」的政治轉變，與整體的文化變遷過程息息相關，我將在第四章進一步說明。可以確定的是，牛肉麵節的產生毋寧是具有這層面的意涵，只是我們必須更進一步地理解到，牛肉麵節是如何作為國族政治的一部份，而這可以從牛肉麵節如何去回答「為什麼是牛肉麵」這個問題中清楚看到。牛肉麵節花了相當的篇幅與努力在回應如此問題，也足見這個問題一方面作為其意義生產的軸線，一方面也透露出它所希望大眾接收到的訊息。

### 一、定義節慶：文化原真性與混雜性的國族政治

牛肉麵是臺灣獨創一格的代表性美食，長久以來，不僅深植臺灣飲食文化，成為廣大民眾日常享用的國民美食；更以其獨特風味享譽國際、深受各國觀光客喜愛，知名度與日本的拉麵並駕齊驅，而臺北市不僅擁有全台最多的牛肉麵店，許多歷史悠久、口碑一流的知名牛肉麵店，也早已與臺北市的發展與脈動相聯結，成為許多臺北人的共同回憶。

(2005 台北牛肉麵節商管處結案報告〈牛肉麵紀實〉：頁 3)

首先，牛肉麵節定義了牛肉麵的文化特殊性，從歷史的起源以及發展來說故事。從新聞、活動手冊以及之後公開發行的報告書來看，都在強調一個事實，亦即牛肉麵是外省人在台灣發明的食物，其起源地在高雄岡山眷村，之後在台北發揚光大。與之搭配的故事是外省人隨政府遷台之時，思念故鄉而創造了牛肉麵，並且在經濟起飛的時候，牛肉麵成為台北市的城市移民的方便外食，也因此迅速發展，最終成為重要的大眾食物。

分析牛肉麵節的活動文本可以發現兩個值得探究之處，第一，文化原真性 (authenticity) 與文化混雜性 (hybridity) 的兩種不同的文化預設，共存於牛肉麵節的文本論述中；第二，對於牛肉麵起源的強調，不斷聲稱其為台灣文化的在地產物。

民俗與傳統的發明與篩選時，往往會聲稱其「文化原真性」，宣稱其內在、原生於其傳統固有文化中，並且時常會將「西方」、「現代」當作其文化的對立面，如同 Guss (2000) 所說，當代節慶常自我標示成「民俗的 (folkloric) 亦即前現代的、前文字的 (preliterate)、前工業的，並且，非西方的」。(2000：17) 我們在

牛肉麵節的各種文本與論述中也發現到類似現象，將西方當成固有文化的對立面：

同時，在美、日餐飲文化入侵台灣後，牛肉麵成為唯一可抗衡的中式美食，街頭出現與炸雞漢堡並駕齊驅的連鎖化牛肉麵店，以及媲美拉麵店、融合異國創意與嚴究食材風味的的主題式牛肉麵店。

（牛肉麵教戰手冊：24）

我們可以看到 Guss 所說的強調自身「非西方」成分，將西方當成對立的他者，另一方面，我們也可發現 Guss 未提到的，日本同樣以「他者」的姿態在此現身，作為文化帝國主義入侵、威脅到台灣文化。有趣的是，除了強調相對於日本、西方的文化原真性外，牛肉麵節的論述也出現了與之相左的文化論述，認為牛肉麵是文化混雜的產物：

台灣的牛肉麵，是飲食文化混血後的產品。

（2005 台北人氣牛肉麵全蒐略：5）。

民國 38 年政府遷台，一群外省移民跟著來到台灣，他們將各式的飲食風俗引進這塊土地，牛肉麵即是他們帶過來或經過改良的食物之一。

（2005 台北人氣牛肉麵全蒐略：5-6）

川味紅燒牛肉麵是道地的台灣美食，還是標準的芋頭蕃薯結合體！

（牛肉麵教戰手冊：馬英九推薦序）

一方面預設了他者以強化自身的「固有文化」，一方面卻也允許自身呈現了文化混雜，這樣矛盾的文化論述交雜地出現在牛肉麵節的自我建構中。在文化預設上出現截然不同的論述，似乎也可以看到牛肉麵節也花了不少篇幅強調其「非中國性」，精確地說，是「中國的再台灣化」。它試圖從其起源去確證牛肉麵為台灣的在地產物，這部份起因於大眾對牛肉麵的認知是外省麵，而外省在台灣既有脈絡中被想像成是「本省」（台灣省）的相對物（他者）：

不少人以為牛肉麵是中國大陸的北方食物，其實這個觀念大錯特錯。

（牛肉麵教戰手冊：馬英九推薦序）

…台灣盛行的川味紅燒牛肉麵，可是百分之百 Made in Taiwan，是飲食版的台灣奇蹟。

(2005 台北牛肉麵節攻略手冊：4)

它(牛肉麵)的源頭可能出於高雄縣岡山眷村，因岡山是空軍官校所在，官校自成都遷來，眷屬多為四川人，並仿四川郫縣豆瓣醬製出著名的岡山辣豆瓣醬。辣豆瓣醬是烹調川菜川味紅燒牛肉麵的主要調味料，因此這裡極可能是川味紅燒牛肉麵的發源地，之後傳至台北，再由退役老兵播佈到台灣各地鄉鎮。

(2005 台北牛肉麵節攻略手冊：4)

一方面，說明牛肉麵並非在(地理上的)中國所生產的，從反面去說明其為台灣產物，並強調這樣子的創造所不可或缺的外省(文化上的)的中國元素；另一方面，如此混雜文化的創造，也是作為原真文化而能夠抵抗其他文化的入侵。因此，簡單地說，牛肉麵節鋪陳出來的架構是牛肉麵作為本省、外省的文化混雜物，其成為台灣固有庶民文化，成為台灣文化的代表，並能與西方、日本文化相對抗。只是何以某些文化元素是能夠混雜，某些文化元素需要相互對抗？並且，正是在文化對抗下才更能彰顯、鞏固原真性文化。這種文化框構(framing)的手法，使我們連接到前述的「建城 120 週年」活動，城牆象徵作為特定的符號與文化獨特性被挑選出來，透過論述、文本進行建構營造，試圖讓它成為城市象徵。然而，何以如此符號會被挑出，何以此種文化獨特性能夠被打造，必須從台灣在地的國族政治脈絡來理解。

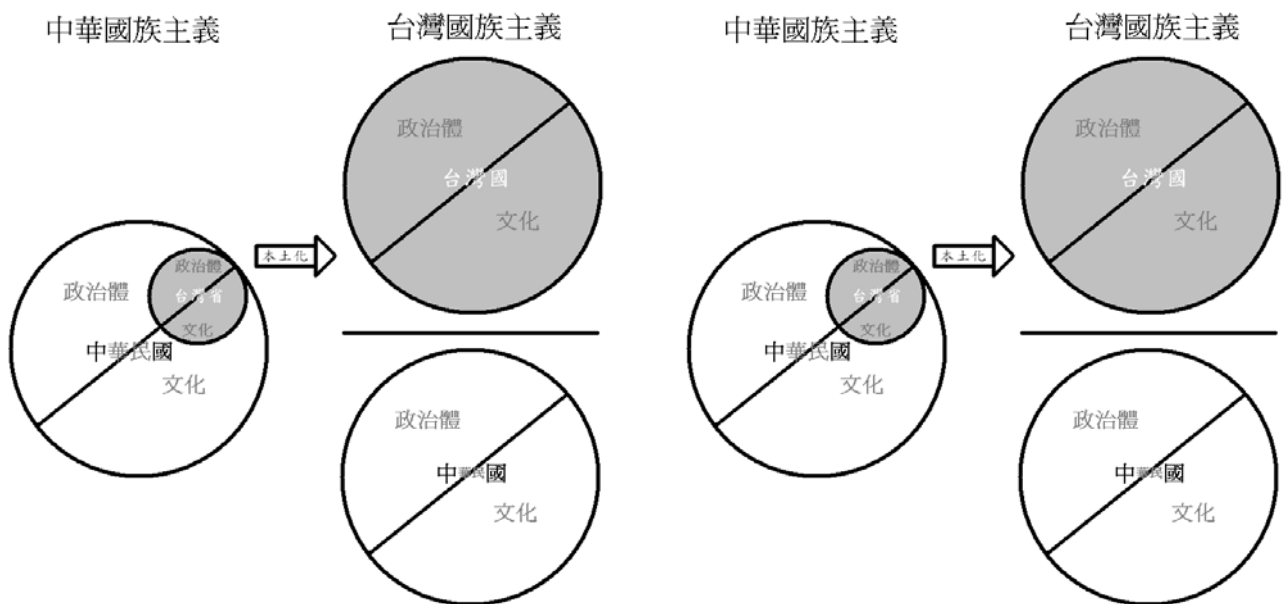


圖 3-3 台灣國族政治下的兩種文化論述框架

台北市就是在不斷嘗試打造自身獨特性的過程中，慢慢篩選出城市的象徵，並且，這個找尋的過程，嘗試的過程，是朝著「華人城市」的脈絡、方向進行的。可以說這個挑選過程是鑲嵌於台灣內部一直存在、不斷形構、鬥爭的國族政治。文化是國族主義的關鍵建構手段，(Chatterjee, 1993)也因此政府介入文化、進行文化操作，其同時是國族政治的鬥爭行動，更精確地說，節慶並非不同政治力量進行鬥爭行動的場域、平台，而是不同政治力量鬥爭行動的展現。節慶作為一種文化框架，每一種文化框架都可視為一種鬥爭行動，在整體文化變遷的過程中，被視為對變遷的介入、回應。

牛肉麵被建構成台灣文化的代表，我們得瞭解到「台灣」在國族政治下的多義性。台灣既是台灣「省」，也是台灣「國」，前者在中華國族主義下，是做為中國的一省，中國文化的一部份；後者在台灣國族主義下則意指「台灣國」，政治疆域上相對於中國，文化上也相對於中國。後者旨在「台灣主體化」，將既有的統治地理範圍作為想像的共同體單位，在中華民國意義下的台灣省作為共同體單位，換句話說，將台灣「省」上升為台灣「國」。然而，在這主體化／上升的過程中，本省文化有凌駕其他族群的傾向，亦即被批評為「閩南沙文主義」，並且在操作上遭到「去中國化」的批評。細繹來看，「閩南沙文主義」是不同於「去中國化」，前者意指閩南中心與霸權地位，後者則認為其排除或消滅「台灣文化」中的中國文化成分。且不論「閩南沙文主義」與「去中國化」的批評是否屬實<sup>47</sup>，牛肉麵節的論述所企圖回應的至少是想像中的去中國化，其站在反對「去中國化」的立場來回應，強調台灣文化的中國成分，在牛肉麵節的論述架構中即是強調「外省」的參與，外省與本省的混雜，並且，這才是「真正的」台灣文化。

不過，從牛肉麵節的論述我們可以看到，並非僅強調「外省」做為中國的在台代表，做為台灣文化的成分之一，而是用另一個架構來置放「本省」與「外省」的混雜。如同圖 3-2，在新中華國族主義的架構下，台灣等於中華民國，台灣文化等於中華民國文化。迫於現實政治情勢，政治上接受台灣作為中華民國的稱呼之一。然而在文化上，新的中華國族主義與舊的中華國族主義並無二致，亦即新的文化半圈與舊的文化半圈其內涵是一樣的，都是中華民國文化。這從否認日本文化做為台灣文化混雜的成分可看出，如同「台北建城 120 週年」的活動論述，將日本殖民統治五十年期間的歷史當作「盲目現代化」、「破壞城牆」，視為破壞固有文化，牛肉麵

<sup>47</sup> 其實，「去中國化」的批評來自對中央的民進黨政府降低中國文化比例各種作為，而這從 1990 年代末期的李登輝總統時代開始進行的教科書改革即開始，其開始鬆動語言、中國文學、中國史地的支配性地位，民進黨政府更進一步開放名為鄉土教育的母語（原住民族、客家族群、閩南族群）與台灣文史教育，這部分的發展將於第四章論及。

節亦無視於日本殖民時期發生的文化混雜歷史，在論述上將日本作為必須對抗的文化。從這樣子的層面即可以理解，牛肉麵節的文化混雜是中華國族主義架構下的台灣省與其他省分的混雜，在同一個國家（中華民國）的架構下，也因此不影響在中華民國（等於台灣）文化的原真性。

必須進一步說明的是，台北牛肉麵節所體現的已和過去的中華國族主義（代稱為舊）有所不同。首先，舊中華國族主義所強調的「官方」、「正統」，已經被「大眾」所取代，從廟堂之上轉為黎民百姓；其次，過去為與中共文化大革命相區隔的文化復興運動，在建城 120 週年系列活動中仍可見的文化復原、修復，也由承認既存的文化混雜論所取代；第三，舊中華國族主義的他者是破壞中華文化的中共，如今已經成為日本與西方的文化入侵。簡單地說，新的中華國族主義接受了台灣作為中華民國的實際疆域範圍，在文化上也從台灣是中國文化的一部份，逐漸修正為中國（以外省作為代表）是台灣（等於中華民國）的一部份，必要、神聖的那一部份。

在此簡單提要台灣兩種國族主義的內涵與變化，可以理解到關於城市象徵、獨特性的選取與打造，並非毫無邊際地自由發想，或以經濟效益為標準來選擇打造，而是鑲嵌在台灣在地政治脈絡之中。接著，我將分析牛肉麵節打造集體象徵以及個別節慶主體的方式，以說明這個節慶如何發揮效果，如何讓牛肉麵「代表」台北，「代表」台灣。

## 二、操作節慶：集體象徵與節慶主體的打造

臺北市是擁有全台最多牛肉麵店的地方，為推廣這項極具特色的珍饈，特別辦理「2005 臺北牛肉麵節」，將屬於臺北市的牛肉麵文化以故事、情感、生活化的方式深入臺北人的生活中。

（2005 台北牛肉麵節企畫案）

讓臺北市的市民小吃「牛肉麵」蛻變為國際知名美食。

（2006 台北國際牛肉麵節企畫案）

活動第一波，即邀請多位歷史、人文、觀光、行銷、烹飪、美食品鑑等各專業領域名家，以圓桌會議的形式，為臺北牛肉麵文化「站台」，見證他們體驗過的臺北牛肉麵魅力，分享他們觀察到的臺北牛肉麵文化風貌，並引領中外食客，重溫臺北牛肉麵悠遠深長的好滋味，同時建立「牛肉麵專屬網站」提供中、英、日文三種內容，傳遞牛肉麵品味知識、介紹牛肉麵資訊、宣揚牛肉麵文化、推廣活動、招募牛肉麵食客參與「網路票選人

氣牛肉麵」活動、創造社群話題等，以吸引年輕族群對牛肉麵的喜好，進一步參與研究及實境消費。

(2005 台北牛肉麵節商管處結案報告〈牛肉麵紀實〉：4)

如何打造「牛肉麵」？牛肉麵節透過大量的知識、文本與資訊使牛肉麵成為大眾的凝視焦點，讓這身在日常生活中的物不僅僅是為了被吃，也成了一種文本、一種論述、一種象徵，成為凝視的對象。除了前述分析的牛肉麵的歷史、文化建構之外，嘗試分析牛肉麵節的安排，其生產了許多關於牛肉麵的「品味知識」、「感性文本」以及牛肉麵「店家資訊」。

品味知識是關於「本體認識」、「品味方式」以及「麵種系譜」。前者採分析性，將牛肉麵拆解成「肉、湯、麵」三個部分，各個部分有各自的品味標準；其次，品味方式採徵候式的賞析，分為色、香、味三種徵候的觀察；最後，將其脈絡化，提供整體性的理解，以「系譜」的方式，將各「種」牛肉麵分門別類地納入一個整體系統，「清燉」與「紅燒」是兩個主要支派，其他支派還包括蕃茄、沙茶、麻辣、咖哩等等。

感性文本則涉及許多名人、專家、學者等等文化菁英，透過感性、懷舊的筆調，生產各種故事文本。這些文本會提供一個簡短劇情，可能是年少時被母親挽著手，記憶中那碗牛肉麵；或是在日常生活遊走間，無意間發現一家牛肉麵店，驚為天人。故事場景多在台北市，而且文本中的牛肉麵往往很清楚地指涉城市的巷弄，市民觸手可及，可以親身經歷同樣的故事，重現劇情。另外，值得一提的是，幾位飲食文學作家（如焦桐、韓良露）對於飲食體驗的感官書寫，成功地使飲食品味感受經驗文字化而廣為傳播，得以讓大眾共享並傳遞。

店家資訊則是主辦單位與市民大眾的傑作，網站開放大眾登錄牛肉麵店家，在活動手冊中也刊載知名店家的資訊。店家資訊除了在消費面上有其功能性（方便市民感性文本召喚後，去實踐品味知識）外，另一方面在生產店家資訊的過程中，讓市民大眾去發表、找尋出未為人所知的店家，彷彿一種集體狩獵的過程。

牛肉麵節生產與傳播相關知識、文本與資訊，召喚了大眾進入節慶。從動員的角度來看，其透過各種活動機制動員了各種行動者，包括一般市民大眾、文化菁英、牛肉麵店家與贊助廠商，這些行動者各自有不同的行動模式，共同形塑了「牛肉麵之都」的城市場景。除了前述的知識與文本，以及動員文化菁英進行文本與論述的文化生產，牛肉麵節的關鍵擴散活動是大眾票選牛肉麵店家，這個重要的能夠擴大參與的動員方式，廣泛地納入店家與一般大眾，使店家們在活動期間有一個想像上



的廚藝競爭，而市民大眾們進行了品味實踐，這促使生產者與消費者各自有了新的互動，生產競爭與集體品味實踐，轉化了日常情境，重新接合了生產者與消費者雙方，簡單地說，店家與大眾各自與彼此的日常互動情境被非日常化、節慶化了。

「網路人氣牛肉麵店票選活動」共有 13 萬多人登錄為「吃客」<sup>48</sup>，129 家店家登錄參與票選，以每人每家店最高五顆星的方式給予評價票選，共計有 45,306 顆星星，最高前二十名店家可參與牛肉麵節壓軸活動「牛肉麵嘉年華」。將星星總數除以 129 家店，平均每家店約獲得 350 顆星，若以滿分 5 顆星來計算人數，則可初估平均每家店至少有 70 人進行評分。儘管事後遭受灌票的質疑<sup>49</sup>，但從這些數字可以粗略推算其動員的大眾規模至少超過萬人。

這個動員過程提供實踐動機，也提供了脈絡情境，促動了大眾具體實踐牛肉麵節所生產品味知識與感性文本，如此的大眾實踐過程使得原先的品味知識與感性文本最終交織而成美食家意識，這是在具體美食實踐中辯證地形成。美食實踐不僅僅作為接收、驗證既有知識與文本，在實踐過程中亦反過來生產論述與文本，大眾不僅僅作為接收者，節慶模糊了「表演者」（文化生產者）與「觀眾」（文化消費者）的界線。個別的美食實踐在之後能夠上網給予每家店一個評價，與其他美食家市民討論、交換資訊，節慶網路也因此成為了另一個節慶空間，一個聚集個體的空間。而在這個空間中，還有著店家的參與，除了美食家市民區辨不同的牛肉麵，店家自身順應著採取差異化策略，在日常互動場合中生產自家牛肉麵特殊性的論述，強調自身特色、與其他店家的差異，店家所生產的論述，也能被店家與「吃客」文字化成店家特色，登錄到網站中傳播。

因而，這類微觀的牛肉麵知識、文本、資訊，將大眾凝視的焦點聚於日常生活中的牛肉麵，牛肉麵成為特別的物，同時也誘引、召喚了大眾進入節慶之中，節慶轉化（而非分離）了圍繞著牛肉麵的日常生活情境。票選活動的動員過程，加強也使得符號轉化得以在具體實現在日常生活，大眾在這樣的節慶脈絡中進行美食實踐，與既存的知識、文本、資訊相互辯證，而形成了美食家的節慶主體。整個節慶期間，節慶主體不斷地區辨、品味各家牛肉麵、每一碗牛肉麵的差異，在具體生活中、在虛擬空間中與其他節慶主體互動。

### 三、節慶高潮：牛肉麵嘉年華

牛肉麵節最主要的慶典是「牛肉麵嘉年華」，分為兩個部分，一個是牛肉麵店

<sup>48</sup> 從「吃客」的名稱也可以窺見市府在牛肉麵的節慶架構中，將市民定位成美食家。

<sup>49</sup> 中國時報，2005-09-08。

家擺攤形成市集 (fair)，一個是「創意牛肉麵料理王」。先前經由大眾網路票選的前二十名店家，得以參與嘉年華會，於會場販售自家牛肉麵。由於每碗只有五十元，店家實際上無法從中賺錢獲利，也因此參與的店家多半意在提高自家店的知名度。根據新聞媒體報導，以及市府結案報告的描述，每家店前平均皆有三百位民眾等候，當天賣出超過一萬碗牛肉麵。嘉年華會的主軸是牛肉麵料理競賽，由先前經過初賽的三名廚師參加，以創意牛肉麵為標準進行現場料理比賽。評審由在網路進行大眾票選的「吃客」，抽籤選出的六十位，加上現場抽籤的二十位民眾，以及由市長領導的二十位專業評審，其中包含美、英、日、德、紐、港等各國人士，共同組成，一起進行票選。

嘉年華之前，美食家的節慶主體在台北市各家麵館，在一連串具體的品味實踐中逐漸成形，也實質上在網路形成了節慶空間，這些具體實踐撐起、構成了想像上的巨大節慶場景，經過這個「前階段」節慶，美食家節慶主體趨於完成。後階段節慶是嘉年華會，是節慶的高潮點。然而，嘉年華會場是前階段節慶的濃縮與加強版嗎？原有的美食家行動主體是紛雜、非同場、非面對面，在虛擬空間完成想像接觸，如今大眾集合起來進入到同一物理時空中，原先時空不一致的巨大節慶場景匯聚一起，原先想像的巨大節慶變成實質的、可身體感受的節慶空間。

不過，這種描述或許並不準確。牛肉麵嘉年華會場的節慶主角或許不同於是先前打造的美食家主體，或者說，其打造出的節慶主體並不相同，甚至說相對於既存的美食家意識，是企圖吞噬一切的大眾，衝著遠比市價低一倍的 50 元牛肉麵，不斷蜂擁而進節慶會場。會場的實踐邏輯不是先前的美食家意識，不是品味知識、感性經驗的實踐，而是遠不同於此、相反於此的，姑且稱之為「蝗蟲意識」。如果說美食家意識是在區別、差異化各種物件，蝗蟲意識則同質化了這些物件，在一切的物件都同質的情況下，「量」變成為主要參照標準。上萬人共存於佔地不到一個標準操場大的西門紅樓，展現出萬頭鑽動的龐大場景，任何的差異似乎都無暇被辨認，相反地是一種同質的集體感油然而生，蝗蟲主體進行同一種動作，等待、吞噬所有的牛肉麵。牛肉麵在前階段節慶中，美食家主體不斷區辨其差異，在嘉年華會場變成一碗接一碗的數量攀升，然而，相一致的是這些動作皆是將牛肉麵視為凝視與吞噬的對象、客體、標的，前者凝視，後者吞噬。

許多新式節慶皆嘗試生產出如此大場面<sup>50</sup>，儘管牛肉麵節並不以此為號召，但 50 元的嘗鮮低價卻達成了這個非預期後果，這種場面的效果一方面帶來媒體效益，

<sup>50</sup> 譬如 2004 年國際鼓樂節兩千人一起擊鼓、2007 年滷肉飯節三千人同吃滷肉飯、2007 年端午節香港千人包粽。

一方面也有實質的群眾基礎。這類集體共感的時刻，在當代的場景中越來越多，也成為許多現代節慶欲達到的目標，譬如跨年晚會。在群眾運動中也是相當重要，譬如 2006 年的紅衫軍群眾運動。廣大群眾的集聚會帶來何種意義與後果亦是節慶研究的重要焦點（Jamieson，2004；何明修，2001），前一章所分析陳水扁的飄舞晚會也有同樣的群眾集聚，在此不擬深入探討，我僅將指出，嘉年華會的蝗蟲式群眾與前階段節慶的美食家主體是不同的實踐邏輯，而他們共存於嘉年華會場。另一方面，緊接著的疑問是，節慶所生產的兩種不同實踐邏輯在嘉年華會場是否會相互扞格？這必須透過進一步地訪談與田野觀察才能釐清，不過，我指出，這兩種不同實踐邏輯其實日常與非日常的展現，所具有的矛盾點。

接著，嘉年華會另一個重要活動是料理競賽，它讓前階段的台前美食家實踐以及台後的牛肉麵製作生產共同在場。其實，活動手冊的附錄也提供許多牛肉麵的簡易食譜，在 2007 年的手冊中還有名家私人食譜，其強調人人可做牛肉麵<sup>51</sup>。物的生產與消費並不被強調其分工，甚而鼓勵市民自家生產，這種觀念不同於工業社會的生產分工、專業化生產，是前工業、社會未分化前的文化特徵，不過，視覺化的料理競賽同時也讓自家生產的物與廚師生產的物有了分別，這讓牛肉麵既在尋常百姓家，亦在廟堂高樓上。

其實，牛肉麵節具有的第二個矛盾點正在於牛肉麵既為庶民文化、日常生活的一部份，卻又變成大眾凝視的焦點，這正是牛肉麵節得以成功之處，既有庶民基礎，又有超於日常生活的特殊性。不過，前述關於蝗蟲主體與美食家主體是否相互扞格的疑問，毋寧說其在嘉年華中有各自有其實踐的場合，前者存於牛肉麵店家擺攤中，後者則在料理競賽的評比中實現，更進一步，料理競賽強化了前階段節慶透過知識、文本與資訊強化的美食家意識，其提升大眾凝視更加地視覺化。

總結來說，牛肉麵節透過品味知識、感性文本以及店家資訊將牛肉麵置於大眾凝視的焦點，並且透過大眾票選動員市民，實質上促動了市民實踐其美食家意識，透過這些紛雜、個別於日常場合的美食家實踐，打造出美食家行動主體；而嘉年華會則號召了蝗蟲主體，其實踐邏輯是吞噬一切的同質化過程，將牛肉麵重新日常化、平凡化，重新變成功能上的食物；但另一方面，嘉年華的料理競賽卻也增強了美食家意識，將其大眾凝視更加視覺化。

---

<sup>51</sup> 其概念借自「只要有心，人人都是食神。」，為周星馳著名電影「食神」的名句，是通俗文化的極致。

## 本章小結

本章試圖理解馬英九時期的官辦大眾節慶活動，指出其座落於城市意象的競爭過程中，這是在全球逐漸浮現的文化經濟現象。從 Zukin 與 Harvey 的著作來理解，其背後原理來自於對於集體象徵資本的追求與營造，然而，其並未說明何種象徵資本被選擇出來，本章提出需回到在地政治關係的脈絡來理解，而這必須關連到中央政府的文化措施以及高雄市作為次中心興起的現象。

因而，本章從在地政治脈絡的角度，闡連馬英九時期三個重要的大眾節慶活動，包括亞太文化之都、台北建城一百二十週年以及台北牛肉麵節，指出馬英九市府從「華人城市」的角度出發，嘗試打造台北的城市意象。陳水扁時期的「人民」已成為不可迴避的遺產，也因此馬英九終而在台北牛肉麵節成功地召喚三萬多名市民，成為其任內最為傳頌的政績之一。

也因此，本章最後深入探討台北牛肉麵節，理解其節慶所具有的文化框架，說明其抽取出特定文化元素，嘗試建構的「華人城市」內在意涵，並且具體分析節慶操作，如何將市民大眾生活中捲入其安排的文化框架中，塑造特定節慶主體與節慶實踐。接著，在下一章我將進一步勾勒，陳水扁與馬英九時期的官辦大眾節慶，其並非分屬兩種不同的歷史時期，相反的，看似不同的節慶操作，其實都座落在同一個變遷過程中，我稱為文化離心化。

## 第四章 中心化與離心化：文化變遷中的兩種節慶

在分析了陳水扁與馬英九時期兩個重要的節慶活動之後，我們必須試著回答：究竟何種整體變遷使得兩種不同的大眾節慶浮現？換句話說，這兩種不同的節慶活動是位處在何種歷史變動過程中的？許多台灣地方新型節慶的研究，多半論及 1990 年代的社區總體營造政策<sup>52</sup>，這個政策激起了地方文化與認同的追尋，對自身的凝視與探索。不過，以社區營造的政策脈絡理解新型節慶的興起，似乎無法依樣畫葫蘆地說明台北市的新型節慶活動。究其原因，或許正因台北是這波文化變遷的主角，它不是「地方」，而是必須離開的文化霸權、文化中心。然而，這並不意謂台北因此與這波台灣近十年最重要的文化變遷無關，而是我們得用不同於「地方營造」的觀點與架構來理解「中心」的處境，我們必須看到在這波台灣文化變遷過程中，中心如何被地方拉扯、中心位處於這波轉型潮流中與地方的關係有何變化？

在第三章提及馬英九時期出現的北高城市競爭，已約略描述是整體更大的歷史發展的一部份，在這章我將更全面地、細緻地說明這段長期的文化變遷，是台北在全台文化位階逐漸下降的過程，或者說，台北作為台灣的文化中心，其支配力量逐漸弱化的過程，我稱為「文化離心」。在文化離心過程中，文化的意涵有所轉變，不僅包括「文化意謂著什麼？」的意義內涵問題，也關連到「文化鑲嵌於何種結構之中」，亦即，文化受到何種社會結構的影響。從威權體制進行的中心崇拜，中華高級文物文化作為文化的內涵，轉變成在地社區的地方凝視，地方的歷史民俗一庶民生活；在這樣子的背景下，中心的處境如何參與、抵抗、回應這波拉扯。

官方節慶作為一個召喚大眾的文化框架，受到文化離心過程的影響，也是對此過程的回應。於此同時，我認為還必須一併考察的是，兩種國族主義的消長關係。這並不意謂著「文化離心」的歷史動力是國族主義運動，但是，國族主義確實是此一變遷過程的重要面向，也因此我們必須理解，這波文化轉型的過程是如何與國族主義的生成、壯大以及相互對抗而相關連。據此，本章先理解國族主義的意涵，其次描述文化離心的前個過程，文化中心化，接著說明中心化到離心化的過程，最後說明文化離心的發展，中心的位處其中的反映與回應，以理解在這變動過程中，前述兩大代表節慶所具有的重要意涵。

### 第一節 國族主義的疆域、政體與文化

---

<sup>52</sup> 如黃美傳（2000）；陳繹萱（2005）；劉乃瑋（2005）；葉尚正（2006）等等。

對於國族主義的定義與探討，我們從兩位重要的國族主義學者 Ernest Gellner 與 Anderson Benedict 作為我們分析的參照點。Benedict 對「國族」有明確的定義，他將其界定為：「是一種想像的政治共同體——並且，他是被想像為本質上有限的，同時也享有主權的共同體。」(1999：11) 重要的在於「想像」：「區別不同共同體的基礎，並非他們的虛假／真實性，而是他們被想像的方式。」(1999：11) 國族主義的不同正在於他們被想像成什麼：有限的、主權的與共同體。國族是一個有界線(地理或文化)、具有主權合法性的政治共同體。Gellner 也提出相似的觀點。Gellner 認為一般關於國族的兩個定義：主觀的自我認同與共同的文化系統，都並不充分，他認為國族必須以國族主義來理解，後者意謂著政治原則，「主張政治與國族的組成單元，兩者必須等同一致。」(2001：1) 然而，推動這個政治原則的過程涉及了一個重要的現象，高級文化普遍化的過程。

Gellner 所謂的「高級文化」意指一個能夠在高度社會分工的工業社會裡，仍能有效溝通、傳播訊息的文化符號系統，也因此國族的興起與工業社會密不可分。

當一般社會條件有助於標準化、同質化以及中央維持化的高級文化，讓它穿透全體人口，而不僅限於少數菁英時，就會出現一種情況，在這種情況下，各類定義清楚完整，且透過教育機制來賞罰、統一的文化，幾乎構成唯一一種的單元，人們會自願而且往往熱烈地認同它。文化至此似乎成為政治正當性的天然寶庫。唯有**這個時候**，任何政治單元違反文化疆界的作為，似乎才會引起公憤。

(Gellner, 2001：76，粗體為原文所加)

在個人共享一個標準化的文化後，國族才能夠以個人意志與文化系統來定義，並「確實地以此二者與政治單元的聚合觀點來定義。」(2001：76) 在這樣的條件下，共享文化與自我認同跟政治體結合一起，進一步地企求政體與地理界線符合其文化的界線。

政體就必須將疆界延伸到他們文化的界線，並進一步以他們的權力疆界來保護並強加它們的文化。意志、文化與政體三者的融合就成為規範，不容易為人們所輕易或經常違反(曾經，違反規範幾乎成為普遍現象，也不會受罰，而且不會受到注意或討論)。包含了一組意志、政治體制與文化的關係。

(Gellner, 2001：76)

國族主義因此內含了文化、政治體與地域三種要素，不過，Gellner 似乎認為高級文化只是國族主義「用了先前存在的、歷史承繼的文化增殖或文化財富，但運用的非常具有選擇性，而且大都幾乎把它們連根給變了。」(2001：76)亦即這個選擇的標準只是歷史偶然的結果，無關於對文化內容，Gellner 的說法視「歷史傳統」中任何文化財富都具有普遍化的可能性，採取了一種非歷史主義的觀點。

上述的討論，如果接合到 Bakhtin 的文化理論，Gellner 所稱的「高級文化」對比於中世紀當時由封建主與教會的「官方文化」，關鍵的差異在於唯有工業化後，這種中央推動的標準化普遍文化符號系統才得以可能。也因此，Bakhtin 理論中相對立的「官方文化」與「民間文化」，在工業化社會後，或可以隱隱相對應著，前者是 Gellner 的國家推行的「高級文化」，後者責由於生產的分工而成為大眾文化 (mass culture)。不過，如果我們更為擴大地理解通俗文化的概念，採取葛蘭西的文化主導權概念 (hegemony) 毋寧是較適宜的。其不同於文化工業論者，認為通俗文化只是由文化工廠單向決定、蒙蔽人民的文化嗎啡，亦不同於浪漫化的革命左派，將工人文化一律視為反抗資本主義的基進游擊隊，而是將其視為多重力量競逐的空間，是個「折衷平衡」(compromise equilibrium) (1971：161)，也因此，「高級文化」作為一種中央的標準化普遍文化符號系統，一方面作為穿透國家全部人口的普遍文化，但另一方面也只是作為涉入以競逐更廣意涵的文化主導權的力量之一。只不過，在台灣的歷史發展中，威權體制所企圖推行的「特定高級文化」仍是十足關鍵、優先 (prior) 的競奪文化主導權的力量。

我們不能採取一個非歷史 (ahistorical) 觀點，相反地必須從歷史的發展來看，才得以細緻地瞭解不同國族的消長關係是如何進行、如何可能的。從這個歷史發展過程來理解，亦即文化中心化的過程，才得以明瞭「高級文化」(國族主義)的是如何推動、進行，這過程一方面試圖讓特定的國族主義成為普遍的符號系統，一方面也埋下了另一種國族主義興起的可能性。台灣國族主義之所以之後會冒出，其中一個關鍵正在於中華國族主義如何進行的，何以三十年後仍無法遏止「另類」的政治文化結合的主張冒出，文化從向心開始離心呢？

## 第二節 文化中心化的歷史發展

威權體制與中華國族主義的結合，一方面由於歷史的發展，戰後陳儀政府強硬的文化與語言政策，對台灣人民預設的奴化心態，為了清除統治者所想像的「日本殖民餘毒」，矯正奴化的人民，一連串語言與文化政策都旨在重新「中國化」台灣，而這也錨定了之後文化治理態勢；另一方面，中國國族的文化想像也為威權政體提

供了統治正當性，透過中華道統來強化其法統，確立中華民族的歷史連續性。我們或許可以說，這個「再中國化」的文化中心化過程持續到八零年代，威權體制透過由上而下的語言與文化政策，形構了中心化的中華文化地景。

就台灣歷史發展來說，某種高級文化在戰後國民政府遷台後，經由圍繞著中國化的文化體制由上而下地模塑出「高級文化」，這壓制、清洗了日本殖民政府所發展的「高級文化」(黃英哲, 2007), 以及台灣地域原有生長的庶民文化(蘇昭英: 2001)。陳儀政府認為台灣人在日本統治下已奴化，對去日本化採取剛性的作法，強硬地清掃日本語言與文化。他在一年內取消報紙雜誌的日文版，禁止台籍作家使用日文寫作，二二八之後全面禁講日語、禁用日語唱片。這使得台灣民眾在原先興奮高興的接受「祖國文化」懷抱，沒過多久卻反而產生極大的反彈。在相隔五十年以及剛性政策的情況下，族群對立衝突出現並不意外，「外省人歧視台人不懂國語，斥之為『奴化』，而台人眼見外省人能力並不比自己強，卻因能操國語，就可以當主管，居高位，心理怨憤不平。到了 1946 年下半年，台人學習國語之熱度已大為冷卻。」(黃宣範, 1996: 36-37) 這個去日本化的政策來自於國民黨政府在接管台灣時擬定的三個建設目標之一，心理建設、政治建設與經濟建設，心理建設時而亦稱文化建設，亦即文化重建的工作，旨在灌輸民族精神。去日本化意在於重新中國化，陳儀政府透過台灣省國語推行委員會、台灣省行政長官公署宣傳委員會、台灣省編譯館三個機構，希望快速地使台灣人民「說國語，通國文、懂國史」(陳儀, 引自黃英哲, 2007)。透過教育與宣傳兩方著手，前者是培養師資，經由普遍教育，希望能長遠地影響全體國民；後者是藉由新聞廣播、電影戲劇、圖書出版及政令宣導工作，希冀能收立即之效。

黃英哲(2007)也分析了陳儀政府統治時(1945-1947)重要的外圍機構〈台灣文化協進會〉，「它企圖收編統合所有活躍於台灣的社會運動家、文化工作者，從音樂、美術、戲劇、服裝、文學等所有文化層面著手，將中國文化全面輸入台灣，以取代殘留台灣的日本文化資本。」(2007: 146-147) 然而，從協進會的組織章程來看，其不斷強調三民主義才是新台灣、新中國迫切需要的文化，與其說其欲輸入中國文化，不如說是企圖建立「三民主義文化的『文化體制』，換言之，即是要建立合乎官方意識形態的中國文化『文化體制』。」(2007: 147) 也因此，在二二八事件發生後，主要成員被捕、失蹤、逃亡<sup>53</sup>，台籍知識份子原試圖留在此「文化體制」內力挽狂瀾的努力，也正式宣告失敗。其機關誌《台灣文化》在二二八事件後也從

<sup>53</sup> 如理事林茂生、徐春卿失蹤，教育組兼服務組主任王白淵被捕，宣傳組主任蘇新逃亡大陸。



綜合文化雜誌轉變成學術雜誌，而在國府遷台後，白色恐怖時期，也在 1950 年底停止發行，協進會無息而終。

陳儀政府到國府遷台的一連串語言與文化政策，或許可以稱其為往後五十年文化體制確立了方向，之後的文化中心化過程，肇因於威權體制權力集中而更為全面與強化，如同 Bakhtin 所描繪的中世紀官方文化，形成一個向心的文化話語秩序掌控著人民的日常生活。我們可以從國民政府戰後至 1990 年代的文化政策，來理解一個中心化的文化秩序如何形成，威權體制如何與中華國族主義相結合，如何「中國化」台灣。

從國民政府遷台到八零年代，文化相關的政策有幾個重要的主要原則，分別是「反共復國」、「中華文化復興」與「現代化生活」。(蘇昭英，2001；林果顯，2005) 這段期間的國家機器，強力整編統合各文化機構，構築一個中華國族主義為核心的文化治理體制，主要是配合、支持威權統治，塑造出政治正當性—中華道統，它持續建構一個悠遠長存的中華民族，並且以政權轉移連結堯舜禹湯到孫文革命，定位了國民黨政府是中華民族延續至今的唯一合法政權，具有道德上與民族上的歷史連續性，蔣中正是這一中華道統的傳人。「反共復國」的原則延續了大陸的國共內戰，生產出各種戰鬥文藝，維持戰時體制的精神動員工作，使全體國民共同反共抗俄。1966 年，中共開啓文化大革命，同年年底國民黨政府以對抗中共破壞中華文化傳統為由，開啓了中華文化復興運動，次年立即成立中華文化復興運動推行委員會，此時的文化操控則更為微細化。

必須進一步說明的是，中華文化復興運動並不只是用以對抗文化大革命，更重要在於因 1960 年的「萬年國會」與「終身總統」，破壞了憲政所造成的政治正當性危機。從林果顯（2005）對中華文化復興運動推行委員會一連串政策的研究可以瞭解到，其延續了戰後初期的對抗體制，透過「中華文化」的接班人從「文化」的層面克服「政治」的危機，中華文化復興運動「利用戰時體制達到一切動員與全面控制的效果，排除不利於中華民國政府統治的聲音與組織性政治團體，並藉由戡亂戰事鼓動人民支持挽救民族危亡的中華民國政府，從戰爭氣氛中塑造個人生命與國家存亡連成一體的感覺。…將蔣中正與道統相承接，擁護領袖保衛中華文化的姿態，對抗當時發起文化大革命、摧殘民族遺產的中共政權。」(林果顯，2005：224) 由此可知中華文化復興運動接續著戰後的對抗體制，維繫與中共的戰爭以確保政治統治基礎，並且將戰事轉移到文化層面上，而蔣中正成為中華道統的傳人。除了在文化論述提供政治正當性，在微觀層面上復興運動同時進入日常生活打造了「國民」，推行委員會制訂了「國民生活須知」與「國民禮儀範例」，在日常生活的具體情境中

要求體現文化復興的精神。

1970 年代開始，復興運動轉向為現代化的目標，促使國民生活的現代化與合理化，轉變成為對生活紀律的要求，包括整齊、清潔等日常生活秩序，這「不僅強化了擁戴政府與領袖的信念，同時亦可成為促進現代社會所需要的秩序。」(林果顯，2005：206) 這個朝向「現代化」的轉變肇因於 1970 年的國際局勢，中華民國被迫退出聯合國，海外邦交國不斷減少，現代化成為「以建設取代戰爭」的政策目標，扭轉國際局勢承認中共為合法政權的態勢。朝向「現代」的轉變並不因此違背了中華文化的「傳統」，相反地，其企圖培養出現代國民「外具現代文化的精神，內富中國文化的實質」，證明中華文化具有現代化的能力，而台灣也將成為中華民國的模範省，以富強康樂作為反共的最大憑藉。換言之，該運動所復興的中華文化，不僅強化三民主義與道統的重要性與普及性，同時亦意欲成為全中國均應學習與維護的唯一文化，成為判別正統中國與「偽政權」的標準文化。

蘇昭英也有同樣的看法，並且批判性指出這樣個過程擠壓了其他族群的文化。「官方並且以體制的力量強力推動符合中國意識的各種文化藝術活動，如建立故宮博物院、三軍劇院等象徵中華文化命脈延續的藝術機構，意圖透過文化藝術表現中散發的藝術渲染力，把官方觀點的美學與價值加諸民眾身上，介意塑造、強化民眾對於中華文化母體的認同，並進一步轉化為對國族國家的依歸。…台灣原住民、客家人、閩南福佬等政治上弱勢族群的文化空間因此被嚴重地擠壓，生活傳統根源流散，而官方的文化認知相對地架構了一套價值評準的參照體系，成為運作文化生產關係主宰性的力量。」(蘇昭英，2001：35)

1970 年代因應國際局勢的窘迫而戮力進行的現代化建設，在民眾的生活上逐漸有了後果。1979 年代末到 1980 年代開始，過於著重政治口號的文化生產與民眾生活產生極大的落差，中華文化文藝宣傳的政策原則逐漸讓位，在持續現代化建設的過程中，民眾的消費娛樂需求日益增高，文化建設以「現代國民需求」為目的<sup>54</sup>，在 1980 年成為十二項建設之一，中華文化復興運動的政策原則逐漸浮現出現代主義的藝文政策<sup>55</sup>。(蘇昭英，2001) 其實，1970 年代初期，幾個現代主義的藝文團體與

<sup>54</sup> 蔣經國：「建立一個現代化國家，不單要使國民能有富足的物質生活，同時也要使國民能有健康的精神生活。因此，我們在十二項建設中，特別列入文化建設一項。」(台灣省政府新聞處，1985:72，轉引自蔡軒軒，2003：48)

<sup>55</sup> 1980 年代，現代主義的文化論述與實踐逐漸取得了優勢，也因此「中華文化復興」以及「現代主義藝文」具有一種時間上的先後關係，然而，這種先後的過渡並不是階段上的斷裂，更恰當地說，應是中華文化素材與現代主義的美學形式相結合，並逐漸以後者為主要原則。

組織便紛紛成立<sup>56</sup>，到 80 年代初期，在文化政策的轉變下也逐漸成熟壯大，蘇昭英稱之為「現代主義藝文」。至此，文化生產者不再基於直接政治原則的指導，而是「由衷地創作」中華文化。<sup>57</sup>

中華國族主義從生產反攻大陸的道德主體，開始有了現代主義藝文的外衣，現代藝術與中國意象融合了，成為文化中心化的兩種成分：中華文化與現代藝文。一直到 1990 年左右，仍具有「重中原、輕本土，重精緻、輕常民」的調性，西方現代藝術與中華文化藝術仍是囊括了大部分的公部門（包含新聞局、文建會、教育部、國防部等）資源。（蘇昭英，2001）這即是 1990 年代初期，文化轉變的起點（Lu，2002），離心化所指向的那個中心。先前以「反攻大陸、復興中華」而整編統合的各文化場域，成為生產、轉譯現代文化的機構，台北作為中華文化復興基地，並且也捲入現代文化的生產與仲介。

文化中心化的兩個成分——中華文化與現代主義藝術——也呈現於空間上，銘刻在台北，這個政治權力高度集中的城市，構築了具中國國族象徵的空間，王志弘（2003a）提到，「這時期興築的重要館舍，如故宮博物院、歷史博物館及體育場等，主要功能也在於保存和展示國族文物，或擔任國家儀典大會場地，發揮其強化民族教育、心理建設、文化作戰等功用…」（2003a：143）而後，這些空間在現代主義藝文的文化政策之後，逐漸轉型而成文化消費的民眾休閒場所，深入民眾的日常生活，提供教化與轉譯現代文化，這些文化機構在中心化的過程，作為微細的權力網絡在日常生活中發揮作用。

其他通俗文化的案例也顯示了中心化的結果。日本殖民時期發展起的電影工業，製片數量在 1960 年代臻於高峰，有著輝煌的榮景，不過，國民政府對於語言的壓制與培植，在二十年後的 1970 年代產生了文化排擠的效果。官方唯一認可而得以流傳的「國語」，因而其文化內容能被廣泛流傳而擴散，使得原以台語為溝通媒介的電影片逐漸沒落，承載形式的禁制也導致了內容的消逝，描寫底層人民主題也逐漸被替換成政治宣傳的用途。這除了台語被禁止的原因之外，也在於國民黨政府意識到電影對政治宣傳的重要，積極掌控了三家大型電影製片公司，介入生產特定內容的電影，終而促使國語電影的健康寫實主義取代台語片對底層黎民的悲情敘事。台

<sup>56</sup> 例如，「雲門舞集」（1973）與「中國現代音樂研究會」（1971 成立）約莫在同個時期成立，從馬水龍、賴德和、許博允等人的作品中，大致歸納出一種抽象運用中國意象元素，卻以西方藝術形式與技巧為骨幹，可以籠統稱為「現代主義」的創作風格。（蘇昭英，2001：49）

<sup>57</sup> 蘇昭英對此有直接的田野觀察中，她提到當時「...容或部分表現呈顯出與『中國』或『傳統』意象的連結，那也是出於作者個人的創作理念或靈感，事實上文建會並未介入，反而大都尊重藝術創作的自由，百分之百給予創作內容與形式的自主空間。」（2001：55）

灣電影的歷史變遷或許揭示了台灣文化的進展，如同廖金鳳對此的感嘆：「如果台語片的特殊性，在於這個電影實踐所連結的本土生活文化和日據殖民經驗，國語片的『去日本化』也明顯地抹去了這塊土地的殖民經驗，同時它所強調的『大陸化』則無疑是在建構另一個『共同體』的內涵。」（廖金鳳，2001：193）

廖從另一個角度映證了整個中心化過程，其結果排擠、壓抑了某些特定經驗與文化，這些被放逐而無法於公領域流傳的經驗與文化，並沒有因此消失不見，反而在爾後的歷史發展成，成爲了轉變的可能。上述的說明可以看到整個文化體制所推動的中心化過程，不過，這並不意味著文化政策因此「決定」了通俗文化。庶民生活中的通俗文化仍具有其他的可能，我將在下一節對此進行討論，在此僅是要指出，在威權政體運作的時空條件下，市民社會的運作相對上是低度自主的，理解威權體制透過何種措施中心化了文化秩序及其內涵，是理解之後離心化的第一步。

簡而言之，威權體制所促成的中心化過程有兩個產物，其一是基於反共復國與中華文化復興運動，成爲中華文化保存、延續與復興的基地；其二是這個文化體制轉變而成現代化的輔助機構，在八零年代浮現的民眾娛樂需求，文化政策轉向提倡現代主義藝文形式，也與前者相結合，台北是在如此過程中，成爲特定文化的中心，中華文化中心以及現代藝文中心。

### 第三節 文化離心化：地方的興起

#### 一、政治結構的變遷與鬆動

文化離心正相對於上述描述的中心化過程，基本上可以說是 1980 年代中後期開始於公共領域中慢慢浮現、加快的過程，文化離心具有兩個層次：首先，是民主化的過程，文化從威權政治的掌控在逐漸民主化後得到釋放，這意謂著由政治體制掌控社會各場域的情況減緩，各場域逐漸有了其相對自主性，這在狹義文化的藝文創作上脫離了政治指導，在廣義文化的整體生活方式上，也意謂著詮釋權交到人民手上，回歸到人民對自我生活的反思與詮釋。後者涉及了第二個層次，人民的焦點從政治領袖身上離開，凝視的焦點從政治權力中心回到自身生活，這表現在對地方的追尋。然而，這兩個層次並非如此能夠簡單劃分的，這也涉及到整個文化變遷的另一個面向，國族政治的變遷走向。台灣國族主義的興起衝擊了中華文化與現代主義藝文，並且與民主化並進發展，這個複雜糾結的關係必須抽絲剝繭細緻地描繪，我將先行概略地提示這些糾結的關係，接著瞭解台灣國族主義的內涵，之後說明何以這些糾結的併進的發展，如何形成了文化離心的過程。

探究中華國族主義的內涵，其文化與政治的結合方式，是威權政體由上而下的管控與教化，推動特定的官方意識形態，不過，由上而下的「中國化」過程並沒有達到全面清洗，效果有著分佈的階序。由上而下的政治宣傳與教化的結果，是權力秩序決定了文化的秩序，權力的分佈成就了文化分佈狀態，中心與地方的政治階序相當程度影響了文化的階序。如同 Bahktin 的文化理論所提及的，不管在語言與文藝領域，官方的中心話語凌駕、掌控人民的日常生活。台北作為威權體制的政治中心亦是官方文化的中心，換言之，是中華國族主義的中心。這樣的中心或許可以成分分佈的角度來理解，這意謂著中國國族的成分最為集中之處，不管從象徵空間、中央權力所在，或是後設地從統獨傾向的地域分佈來看，都顯示了這個現象。<sup>58</sup>相較於台北所具有高度中華國族主義的成分，台北之外的台灣各地，則是相對較為稀薄的，並不如台北的廣泛而深刻<sup>59</sup>。我們可以概括地說，威權體制灌注的中華國族主義成分在台灣各地是不平均的，而這也影響到接下來逐漸冒出的，與之相對立的台灣國族主義，其發展與進路。五十年的歷史變遷過程中，國族主義內含的文化、地域界線、政治主權的特殊叢結也逐漸有了不同的發展與變化。

必須注意的是，威權體制的文化政策並不意味著「文化淨化」，官方文化對通俗文化的滲透有其極限，這在於威權體制（authoritarian regime）（相較於極權政體 totalitarian regime）的市民社會與經濟活動並未被政治權力完全掌控<sup>60</sup>，因而無法做到全面清洗淨化。儘管在政府官僚系統中偏袒特定的族群與語言，在公共空間、公開場所強迫使用官方語言，與語言密切相關的常民文化逐漸式微，卻沒有消亡。國民政府統治之前已形成的文化仍在私人家戶中傳承與發展。

李明璁（Lee，2005）便以日本電影在台灣流通發展為例，分析國民黨政府在管制通俗文化的歷史。戰後剛開始，國民黨便禁止了所有日本相關產品，到了 50 年代日本接受國民黨為合法政府，也使得國民黨調整了對日本產品的管制政策，一直到 70 年代，日本電影處著低度開放，少量進口的狀態。儘管日本電影佔總放映量不多，在日本時期培養出來的電影文化卻使得日本電影極為風行。「台灣電影社群成員多半認為，好萊塢與中國電影主要在城市風行，而台語電影則限於鄉村地區，只有日本電影可以跨越城鄉界線。換句話說，對電影業者來說，好萊塢與大陸電影會有叫好不叫座的風險，而日本電影卻能保證獲利。」（Lee，2005：65-66）這顯示儘

<sup>58</sup> 這也是何以在首次「市長」選舉中，陳水扁的台獨傾向成為被攻擊的原因，王志弘（，2003a）亦認為陳水扁當選後必須回應對其有疑慮的選民。

<sup>59</sup> 譬如，相較於台北街道以完整的中國地理命名，以及許多威權象徵的空間，各縣市所具有的僅有的中正路、介壽路，多半還保留著舊有地名。

<sup>60</sup> 可參考 Linz, Juan J. and Stepan, Alfred (1996)。

管戰後全面中國化，書刊報紙瞬間改朝換代，人民既有的文化習慣仍然在私領域中實踐與傳遞，並非全面殆盡。

從歷史進程來看，我們可以觀察到文化中心化過程在 1970 年代末、1980 年代初期逐漸沒落，這肇因著幾個原因，包括 1970 年代末激化的民主化運動，1980 年代初期台灣國族主義逐漸浮現並與民主化運動相結合（蕭阿勤，1999），以及 1980 年代末開啓了市民大眾的「反現代」鄉土追尋（Lu，2002），而這些重要的歷史發展開啓了文化離心化過程。離心化過程是作為中心化的反方向運作，這一方面在於其歷史進展的輻湊（conjunction），一方面也來自其彼此所可能具有的內在聯繫性。

若林正丈曾經提出一個有趣也準確的描述，他認為「台灣政治有一種特殊的傾向，那就是民主化運動程度越高，則『台灣化』<sup>61</sup>的傾向也就越顯著。」（轉引自莊佳穎，2004：43）。蕭阿勤（1999）也觀察到相似的現象，並且嘗試對此一現象進行歷史分析，他認為 1979 年底的美麗島事件是兩者結合的重要關鍵，其激發了文化上的鄉土派成為台灣國族主義者，並且開始與民主化運動的黨外<sup>62</sup>攜手併行。這個歷史過程發生在七零年代末期到八零年代中期，1978~79 年文學界的「鄉土文學論戰」，1983~84 年在黨外雜誌上的「台灣意識論戰」，這些事件標示著政治民主化與台灣國族主義的逐漸結合。

或許可以這麼說，台灣文化中的鄉土意識與庶民文化，在威權管控的中國認同架構下仍低度發展與傳承，受美麗島事件激發而成改變既存政治實體，具有政治意義的國族意識。<sup>63</sup> 李明璁認為，國民黨政府如此嚴格的文化控制「加深了許多台灣人對國民黨政權的潛藏敵意，甚至間接地刺激了日本殖民的『懷舊之情』」（Lee，2005：74）在文化中心化過程中，人民的情感結構也相應的在變化與發展，直到 80 年代的風雨飄搖。

以此綜觀 1980 年代的國內政治情勢，許多重要變遷與事件紛紛湧現，前述提及，1970 年代開始，威權體制肇因於內外局勢轉而積極進行現代化建設，並且補辦國會增額選舉擴大政治正當性，部分開放以求重新穩定局勢與團結的措施到了 1980

---

<sup>61</sup> 若林正丈所謂的台灣化意指台灣國族認同的興起與普遍化。

<sup>62</sup> 黨外運動其實集合許多不同政治立場的各方勢力，包含自由主義、社會主義、民主派等等，這種分類並不排除中華國族主義者，其實許多抱持著自由主義或社會主義理念的知識份子，是中國國族認同的，但之後幾次的路線大辯論（最重要的如 1983-84 在《生根雜誌》的「台灣意識論戰」），使得台灣國族主義的認同浮現，並逐漸成為黨外運動的重要立場。

<sup>63</sup> 蕭阿勤認為，台灣國族認同不是「始終早已存在的一種認知要素，而如同埋藏在泥土中的種子，只待適當的條件就可以發芽茁壯。相反地，這種認同應該視之為受政治變遷激發的意識…」（1999：9）這裡對國族意識的界定較為狹義，著重於具有積極介入政治場域的行動意識，毋寧的，鄉土意識與台灣國族意識的具有其內在的親近性。

年代，民間社會逐漸活絡展現活力，政府對社會掌控更爲弱化，許多社會運動與體制外政治與社會抗爭不斷興起，衝擊既有的威權體制，依照吳介民（1989）的研究，當時社會抗爭次數逐年急速增加，這意謂著威權體制對社會的控制能力逐漸降低。<sup>64</sup>直到 1987 年解嚴，台灣開始進入民主轉型階段，這包括兩個國族政治上的重要變化，其一是國民黨內的鬥爭，在 1990 年代初期的新舊國民黨鬥爭過程後，郝柏村於 1993 年下台，李登輝全面掌權後，開啓建立新國家的進程（王振寰、錢永祥，1995）；其二是於解嚴前夕成立的民進黨逐漸興起，延續了 1980 年代風起雲湧的各式社會抗爭與黨外運動，民進黨集結了各種重要進步價值與政治與社會的團體，台灣國族主義也成爲民進黨的重要主張，成爲其政治行動的主要目標之一。

這些重要的政治情勢發展，涉及了民主化的進程，以及台灣國族主義的興起，除了歷史進展的輻湊外，也嘗試理解這些歷史發展是否具有其內在聯繫性。我們在先前探究了中心化的重要內涵：中華國族主義，我們也必須理解與此相對的台灣國族主義的內涵。我們以九零年代民進黨版本台灣國族論述爲例，以明瞭台灣在九零年代開始高度運作的文化行動內涵，這促使民進黨的政治菁英採取特定的行動，也促成了對地方的凝視。

## 二、民進黨版本的台灣國族主義

民進黨中央黨部在 1993 年出版了「族群與文化政策白皮書」（民進黨政策研究中心，1993），宣示其對於台灣國族主義的立場，可以簡單地分爲何以台灣國族主義會興起、台灣國族主義的內涵、以及民進黨對此的立場三個部分，以下簡單地提示其核心論述：

首先，台灣國族主義會興起肇因於國民黨威權體制所形構的「系統」（中華國族主義）無法反映台灣人民的共同生活，這基於歷史事件以及政治與文化政策的後果。由於二二八事件、白色恐怖等高壓統治，以及爲了維護其統治地位，而造成以省籍爲劃分的政治組織原則和施行國語和中國版圖的文化教化政策，都使得這個「外省人威權政體」在八零年代後期開始受到以「台灣人出頭天」爲號召的挑戰。

其次，台灣國族主義意謂著以新的系統、部落偶像（*Idols Of The Tribe*, Harold Isaacs, 2004）取代原有、舊的，其內涵來自於人民的共同生活尋求一個集體表徵。

「…這種新的自我崇拜，反映了一種新的集體自我的行程，它不是某些特定的人的

---

<sup>64</sup> 「隨著民主意識的昇張，集體公開抗議的次數有逐年增加的趨勢：從 1983 年的 175 次，1984 年的 203 次，1985 年的 274 次，1986 年的 225 次，一直到 1987 年的 733 次。」（吳介民，1989：45）

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為共同生活，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，與特別的標幟。這才是台灣人主張『民族主義』的內在意義。」（民主進步黨政策研究中心：52-3）

最後，民進黨認為任何國族主義都有其本質主義傾向與時代開創意義，前者內含的排他性正是國族主義令人恐懼之處，這必須經由後者來緩和。在這個意義上，民進黨應當摒棄中國民族主義架構下的「中國—中國人」的單一種族身份與單一文化的觀點，正視各族群的歷史、文化與語言皆為台灣主體成分，促進族群的多元融合，以此培養多元融合關係的公民意識，以促進台灣國族主義。<sup>65</sup>

簡單地說，民進黨認為台灣國族主義的興起肇因於中華國族主義所造成的壓迫，以及無法反映台灣人民的共同生活，而為了避免重蹈中華國族主義的覆轍（成為福佬沙文主義），多元族群融合的公民意識是台灣國族主義的必要內涵：「一、一個國家的建立不必是由『單一』民族所組成。…鼓勵並且保護各族群的多元文化發展各族群的文化特殊性、鼓勵其多元發展。二、為避免多元性的相互隔離傾向，…應該以現代公民權為核心，建立現代的公民意識、國家意識與共同體精神」（民主進步黨政策研究中心：77）

本文無法詳述台灣國族主義的複雜流變，然而民進黨的論述是各種台灣國族論述中的重要版本，可以從中看到，台灣國族主義的興起面對的是並非是「自然」的歷史與文化，而是戰後近五十年籠罩台灣之上的中華國族主義遺緒，並且它正是相對著、對抗著中華國族主義而興起的。台灣國族主義首先必須回應、處理這些既有的「錯誤表徵」，甚至在個體層次上的「虛假意識」，某種與人民真實生活無法相接合的意識型態。換句話說，它面對的不是一張白紙，可以輕易地在其上構建出一個多元融合的公民意識，而是面對四十多年來，威權體制不斷建構出一個單一族群、單一文化的中華國族主義認同的意識型態。如此看來，強調多元族群一方面是作為台灣國族主義的內涵，另一方面也是其達成的手段，藉由「鼓勵並且保護各族群的多元文化發展各族群的文化特殊性、鼓勵其多元發展。」

如果說處理中華國族主義遺緒是台灣國族主義必須面對的課題，前述中心化過程在中央與地方的不均衡分佈，導致了在台北與台北之外的差異。黃國禎（1998）分析游錫堃主政八年（1990-1997）的宜蘭縣，游提出「文化立縣」的口號，其任內的文化措施形塑了宜蘭人的地方認同。黃認為這是由於游錫堃企圖與當時仍在中央

---

<sup>65</sup> 民進黨的國族論述在當時是相當進步的，試圖排除了本質化的成員界定，並且進一步肯定成員的「多元」屬性與認同，而以「社會」作為國族的組成原則，這種一方面有其論述上的進步性，一方面也來自於對中心化的中華國族主義的反思。



掌權的國民黨進行區隔，建構了「宜蘭人」認同以抵抗中央的國族認同，其內涵包括噶瑪蘭、泰雅、客家與河洛的族群認同，以及之後以宜蘭為範圍的地域認同，這認同形構的過程浮現了一個新的國族架構，「…在去中國化／去中國國族中心的宜蘭地方歷史書寫的同時，一個新的台灣國族歷史架構與召喚在台灣化的地方史書寫與文化活動中逐漸浮現。」(1998：30-31)

從民進黨的台灣國族主義論述中我們可以理解族群認同是其重要的一部份，然而關於地域認同何以需要被塑造，何以出現在游錫堃文化政策中，黃對此的解釋是，1993年中央的國民黨政府結束新舊派的鬥爭，其在李登輝掌權下開始建立新國家，因此「地方政府在90年代所發動的『台灣認同』建構的特殊性與對抗性結構因素已然消失，認同建構必須尋找新出路，而新出路正指向『地域性』，亦即認同的打造指向『宜蘭認同』。」(黃國禎，1998：51)換句話說，這是由於中央與地方同調後，游錫堃試圖進行的區隔動作。這樣的說法，似乎預設了地域認同本身與台灣國族主義並不相容，不過，如果我們必須進一步釐清這個地域認同出現的歷史場景，則其不得不連結到文建會的社區總體營造政策，其處於相似的歷史情境，此一政策的興起與台灣國族主義有內在聯繫性(Lu, 2002；方瓊瑤，2005)，這意謂著，族群認同與地域認同皆內含於台灣國族主義之中，並非游錫堃嘗試進行區隔，反而是延續對抗、解離中華國族主義的策略。我將進一步說明，何以地域認同有助於台灣國族主義的發展。

如果說九零年代的游錫堃明確的文化政策說明了台灣國族主義者的行動路徑，承其之後並且後半任期重疊的陳水扁(1994-1998)，其文化措施似乎站在一個相似的路徑，卻又不盡相同。他們都試圖去「解構」既有的中華國族主義認同，但陳水扁並不同游錫堃有一套明確的認同架構去建構「台北人」，如同我在第二章說明的，陳水扁時期的節慶並非是建構認同的，而著重在於解離既有的(Bakhtin 意義下)的官方文化。我們可以說，造成陳游如此差異的原因在於他們面對的景致是相當不同的，台北是既有的官方文化(中華國族主義)中心，這也導致了中心與中心之外操作是不同的，這也就是陳游之間的差異，陳水扁市府試圖解離原有的官方文化，這是屬於中心的變遷，而中心之外，在國家文化政策的推波助瀾，1990年代開啓的社區總體營造政策，使得地方開始被凝視，是離心化的另一個重要過程。

### 三、社區總體營造政策的推動

1994年由文建會推行社區總體營造政策，其政策目標正在於「厚植社會力」，陳其南亦被喻為「社區總體營造的總工程師」。陳其南在受訪時曾表明：

一言以蔽之，是一個以『人』為主體的文化地貌、環境景觀和生活品質全面改造的工程。它的基本根源在『人心的改變』，將傳統台灣農村社會的密切人際網絡恢復，附予一種『共同決定未來願景』的民主意識，也就是所謂的『社區意識』：讓地方人自己共同參與、共同決定自己的生活環境、生活方式與未來遠景。

（揭陽，2004，底線為本文所加）。

社區總體營造試圖營造「社會生活」，這特別意謂著相對於國家機器的民間社會，而他們選擇的現實上單位是「社區」。社區生活即是「社區文化」，換言之，其重新界定文化的內涵，文化不只是故宮博物院中的中華文物，亦不只是國民生活須知中表列的各種美德，而是人民的日常生活（陳其南，1995），在這個意義下，它承認當初被排斥的、被邊緣化到日常生活（而因此不神聖）的各種習俗、傳統、技藝，以及日常生活的溝通，社區營造因此是強化了對社區生活凝視，將人民的眼光移回自身，在實際的參與與討論的過程中，培養社區意識，重建社區文化。

Lu（2002）描述社區營造政策產生的歷史情境。在 1980 年代末期，通俗文化（popular culture）開始在公共領域中出現，Lu 引用了 Bosco（1992）的觀察，認為「台灣通俗文化在語言、宗教、藝術與娛樂上的變化。在語言面向上，河洛話在公共領域上不再被禁止。...除了語言外，對美學的公共觀點也改變了，在幾十年的偏袒後，中華高級文化被『台灣風格』（“the Taiwanese style”）取代。」（2002：35）1990 年代初期，布袋戲大師李天祿獲得「民族藝術薪傳獎」是這波通俗文化興起的最佳例證。這波通俗文化的內涵與閩南族群文化息息相關，不過，這不僅僅只是族群政治的延伸而已，Lu 也認為通俗文化興起無法完全歸因於族群政治，現代化後引起中產階級的鄉愁亦是背後原因之一，「在現代化的同質化衝擊下，不可避免加強了有智士（educated people）對搶救地方性（localities）的焦慮與努力。」（2002：36）。如同前述提及，前階段成形的中華文化與現代文化的雙重性，而通俗文化興起則具有對抗彌補既有文化雙重缺陷的功能，有些知識份子也認為，恢復與保存前現代的文化多樣性是治療現代性所造成的破壞的方法（杜正勝，2000），而這也意謂著未完全「中華化」與「現代化」的地方文化是九零年代文化再造的基本目標。

我們可以表 4-1 看到，社區總體營造的計畫：

原計畫	2001 年調整	2002 年新故鄉社區營造計畫
1995-2001 年 充實鄉鎮展演設施	社區藝文發展計畫	併入充實地方文化館計畫
1995-2001 年 輔導縣市主題展示館之設立 與文物館藏充實計畫		併入充實地方文化館計畫
1995-2001 年 社區文化活動發展計畫（縣市 層級社區營造、社區營造小額 獎助	社區文化再造計畫	行政機制社造化計畫、社區藝文 深耕計畫、新故鄉成果展現計畫 （含社區營造培力計畫、社區深 度文化之旅、社區小額獎助）
1996-2000 年 輔導美化地方傳統文化建築 空間計畫	社區環境改造計畫	開發利用地方文化資產與文化環 境計畫
1999-2000 年 地方文化產業振興計畫	文化產業發展與振 興計畫	社區營造創新實驗計畫
	社區總體營造心點 子創意徵選活動	併入新故鄉社區營造計畫

表 4-1，社區總體營造政策各子計畫列表，引自方瓊瑤（2005）

在社區總體營造的政策推行過程中，強調權力下放到地方政府、鄉鎮公所以及社區營造組織，經費被用於興建設置地方展演場、文物館，在這些展演空間以及藝文組織開始大量生產地方文化活動，也培養了大量的文史工作者在地方扎根。Lu 曾描述此一過程：「陳其南領導團隊參觀縣市文化中心，鼓勵其協助鄉鎮節慶。特殊『在地色彩』的理想社區將被文化中心鑑別（identified），工作者到那些社區，節慶也以特殊傳統文化或民俗技藝為主題而打造。」（2002，44）<sup>66</sup>，社區營造政策積極地創建與引導地方文化，有關地方文化與地方歷史的論述與知識被大量生產出來，成為凝視的焦點，「地方文史工作室的蓬勃發展，帶動本土文學歷史的研究風潮，顯示人民對精神文化的渴望，但也凝聚與累積了地方意識，強化民間的社會力。」（方瓊瑤，2005：59）

<sup>66</sup> 儘管社區營造政策被批評多頭馬車，並且對於所謂「社區」的意涵中央地方不同調，不同部會亦有不同的理解（方瓊瑤，2005），在社區意識的效果上有許多的討論詳情可見行政院文化建設委員會（1999；2003）。

如果說九零年代之前通俗文化開始進入公共領域，或者開始成爲藝文消費休閒的對象（Lu，2002），社區總體營造則延續也強化了通俗文化興起的潮流，並將人民的目光焦點聚集於都市之外的鄉鎮、國家之外的社會、中心之外的地方，「地方」逐漸興起。

前述曾提及，台灣國族主義批評國民黨在台灣中華國族主義無法反映人民共同生活，黃美音也持相同的看法（引自 Lu，2002），她認爲當時台灣文化與教育的兩個問題，其一是課程內容與台灣本土是疏離的，鄉土語言與風俗無法納入教程。其二是文化政策從未「生根」，文化活動服務菁英，而無法被大眾分享。黃指出了當時文化被位處中心的菁英所掌握，與人民的生活相脫離，然而，人民的生活意謂著什麼？在社區營造的脈絡下意謂著社會（社區）生活，當既有的社會（社區）生活成爲文化形塑的邊界，這同時促使人們正視既存生活的邊界，因而進入了台灣國族主義所主張的：既存生活的（地理）邊界。「儘管多數的地方團體並不直接隸屬任何一個政黨，不過這政策是為了事實上（de-facto）的台灣國族『建立過去與現在—以及未來與過去—的共同視野的方法』。繁盛的在地文化證明（verify）台灣『特殊歷史與地理要素』，並確保了事實上的台灣國族必要的多樣性。文化在這個脈絡下成爲「國族」（nation）的換喻詞，因為其無關政治（apolitical）的暗示，弱化了在微妙的兩岸政治上關於台灣國族地位的敏感議題。」（Lu，2002：42-43）

社區營造讓目光返回於既有的生活，地方成爲文化的基地、想像的邊界。當文化的內涵來自地方事務的日常參與，想像的邊界逐漸符應社會生活的邊界而非國家機器設定的邊界<sup>67</sup>，瓦解了中華國族主義描繪的秋海棠。儘管想像的邊界服膺實際生活的邊界，並不代表和證成台灣國族主義的蕃薯想像（由其他政治運動所推動的），然而，卻否認了中華國族主義的秋海棠形狀，否認復興的必要，持續「去中國化」。黃國禎沒有注意到游錫堃的文化治理與文建會的社區總體營造政策相應和，而將之視爲與中央進行差異化的策略，也因而無法理解地域認同的營造同樣具有「去中國化」的效果，並且能配合台灣國族主義對既有人民生活的強調。

文化離心的過程，可以想像成一幅台灣文化地貌圖的地形變遷。原本地貌圖上只有一座高聳的山頭，台北是山頭中心，往外圍逐漸下降，地方文化的興起意謂著越來越多小丘嶺浮現，這個地貌的變化，即是文化離心的過程。這過程的另一部份，

---

<sup>67</sup> 其實在當時由李登輝掌握的國民黨政府，也從政治體制、教科書編撰等方面打造新的想像共同體，然而這裡要指出的是，特別是由下而上的社會生活營造，使得這種想像有其社會基礎而得以成功落實，儘管這並不與國家機器的認同打造相衝突而遭受阻礙。對於國家機器由上而下營造國族認同的批評，可參考王振寰、錢永祥，1995。

是台北山頭的下降。陳水扁當政時開始改寫山頭的景致，重新塗抹上關於人民的色彩，解除了原有威權政治中心的高度，使得文化不再掌握於廟堂之上的政治體制，下降到人民生活與之連結。將文化脫離威權政治的掌控與加持，也使得舊有文化威嚴下降而為平凡，山頭逐漸下沉。此外，一方面由於受到全球化的影響，城市跨國競爭與連結不再侷限國家的邊界；另一方面如同我們在第三章所描繪的，肇因於高雄的興起，台北不再是現代文化輸入輸出的唯一參照點。陳水扁與馬英九的節慶活動，正位處於地方興起、中心下降的文化離心過程中，分別促成與反抗此一過程。

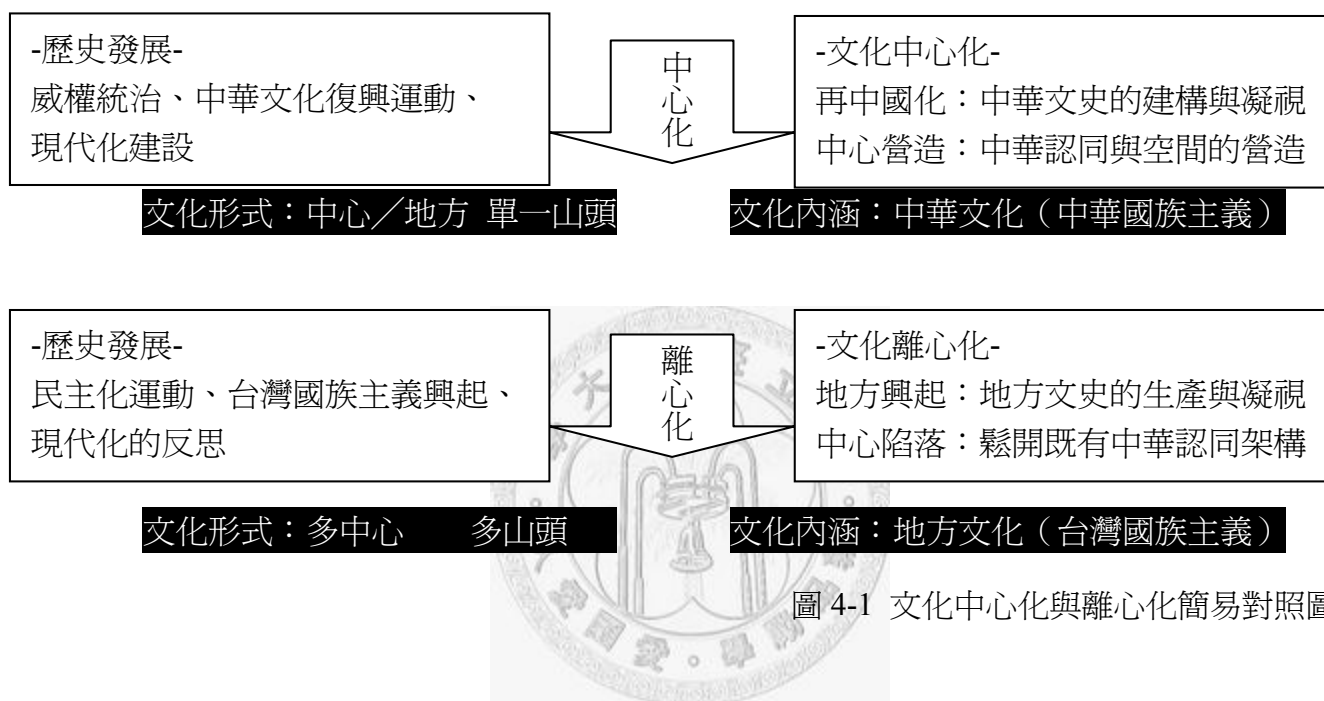


圖 4-1 文化中心與離心化簡易對照圖

#### 第四節 文化離心化：中心的陷落與再建構

1994 年選舉時，台獨傾向的質疑聲浪不斷，陳水扁以「民生」議題化解此一選民焦慮（楊文全，2001），這種政治環境完全不同於游錫堃所在的宜蘭平原，陳水扁面對著已經凝固於日常時空中的威權體制，以及被包裹其中的中華國族主義，兩者圍繞著的台北盆地。游錫堃能「輕易」地另起爐灶，構築一個宜蘭人的認同（甚至接合到台灣國族主義）；陳水扁則需要先軟化、鬆開、解離籠罩的威權城牆，讓其內裹的中華國族主義的軟核得以露出，讓城市文化離開威權體制，接合到人民生活中。

陳水扁市府的處境，讓人聯想到法國大革命後，革命領導份子所面臨到的相似情境。Richard Sennett（2006）在其名著《肉體與石頭》中，描述法國大革命後革命領導份子害怕人民分裂，將使得革命成果瓦解，因而他們組織了群眾上街頭，想讓

群眾體會「自由」，希望大家能因而保持團結，確保革命的果實。不過「事情還是沒有那麼順利。參加的團體很快就解散了，因為他們根本不知道下一步該幹什麼或說什麼。德昆西覺得露天廣場完全淨空的空間應該可以引起大眾對法律的遵從。不過，大家對於這場表彰團結與力量的展示相當地冷漠。」(Sennett, 2006: 300-301)由於一整片乾淨無阻礙空蕩蕩的廣場，人民的隊伍反而無所適從，沒多久就解散了。陳水扁市府也讓人民走入街頭，先是叛逆期的青年學子大批湧入封起的新生南路，體會「小小的犯罪」快感，幾個月後，五萬多名的台北市民齊聚在威權意象籠罩的總統府廣場，只不過兩者的結果完全不同。人民的生活在總統府上演，被數以萬計的民眾集體凝視，相較於空無一物的空間所展現（空無的）團結，市政府填入內容，擺在人民群眾面前的是其平凡紛雜的生活與歷史，而非以往威權體制烘托的偉大軍容。只是，這是 Durkheim 意義下的社會凝聚嗎？或是，出現了如游錫堃主政營造的認同框架嗎？

本文在第二章試圖說明，陳水扁市府在時間與空間上解離既有的威權體制象徵，由中心掌握的政治權力被人民自我凝視嘈雜地淹沒，這不一定就豎立了新的社會凝聚（民粹主義 populism），或是台北人的認同框架。因為這些凝聚、認同多少預設一種整體的、明確的意義框架，召喚人民進入這個框架中建立起集體認同，但是，從節慶的具體措施可以理解到，與其說是建立一個虛無的人民圖騰，或是「一個」台北人認同框架，倒不如說市府在放縱人們，脫離想像，離開既有的符號秩序。節慶本身的節目程序是刻意保持鬆散的，希望參與民眾自行選擇舞台。在新生南路封路飆舞前夕，主辦單位當時的新聞處長羅文嘉也提及，藝人的表演並非讓大家觀賞，而是帶動氣氛<sup>68</sup>，而非要民眾觀賞或教導民眾跳舞，節慶的時程控制還是回到參與者自身身體的舞動，自身感受並重寫原本森嚴的空間。這種作法也延續到總統府飆舞活動，節慶流程少有主持人或確定的流程安排著人群的行動，四大舞台的節目並沒有共同的時間安排，隨民眾走動到各處去觀賞某一部份的生活，或是到舞台前跳舞。與法國大革命後刻意營造潔淨無礙的空間以利人民團結行進，太過強烈、刻意落款的「自由」，反而讓空間的自由無法屬於群眾自身。

不過，儘管扁市府刻意讓節慶無框架，但並非毫無框架，或者，實際上不可能存在一種完全無框架的節慶，只能說是「弱框架」。扁市府仍主動標貼屬於他們意欲宣揚價值的象徵符號，譬如總統府飆舞的活動 Logo 是「落花生」，以及活動名稱為「終戰」，市府在節慶開始之前，都在大眾媒體上試圖說明與定義「落花生」與「終

---

<sup>68</sup> 聯合晚報，1995-07-09。

戰」的意義，而這都是關連到國族主義內涵，只是這些強度是相對弱化的<sup>69</sup>。Guss (2000) 指出，研究節慶必須從節慶框架 (frame) 細緻地理解其意義與效果。依此來看，可以發現 Bakhtin (1998) 描繪的中世紀狂歡節是更為「弱」框架，節慶設計更為彈性、流動，也因此或許更需要被限制在特定的時間與空間，因為在這特定時空中，除了官方文化的「任何」內涵都被允許，當外圍建立起越堅固的堡壘，內裡就可更加放任寫意。

扁市府辦的節慶，在時間與空間的層面上解離了威權意涵，甚至在之後各式節慶活動上誇張扮裝，如同狂歡節時人民對國王進行加冕脫冕的儀式，將原本崇高的政治擔綱者降格，伴隨著狂舞人民的汗水淋漓，原有肅穆威嚴的政治中心濕成一片，糊掉了。Bakhtin 眼中的等級秩序被破壞，使得符號秩序得以被打破，重新回到人民的手中，或者也可以說，透過符號上嘲諷諧擬破壞了原先由等級秩序所掌控的符號秩序，一種在符號上的扭轉毀壞了原先的符號秩序。總統府前的威權肅靜被舞身人聲打破，威權符號的支離破碎連帶地使得台北的中心色彩褪色，眼光不再聚焦於中華文化的復興，中國意象的現代美學。陳水扁舉辦了許多區級的基層文化活動；客家與原住民的族群文化節慶與會館；以及擴大舉辦民間通俗節慶，如元宵節、情人節 (詳見表 2-1)。市府戮力耕耘著「人民的生活」，也喊出「台北新故鄉」，進行城市記憶的書寫 (王志弘, 2003b)，然而，這種「城市」以及「市民」的認同內涵，相較起同時期游錫堃刻畫的宜蘭人圖像，「台北人」的畫面模模糊糊，或者說，紛雜潦亂。

在這樣的離心過程中，台北市逐漸回歸到「地方」的意義，凝視城市生活而非自居於國家的代表，然而，凝視自身生活逐漸被捲進對經濟效益的追求當中，特別當 1997 年的東亞金融風暴後，以及全球資本主義擴張趨緩，使得當時要求經濟發展的論述在政策決定上佔了支配性的地位。在第三章，我回顧了在全球各地興起的象徵經濟現象，這意指透過文化、符號的營造促成資本積累。對經濟再發展的需求使得社區總體營造政策在 1999 年開始轉而著重地方差異，發展地方文化產業，希冀地方特色的營造能帶動地方經濟的發展 (詳見表 4-1)，這某種程度強化地方興起的力道，也加速了文化的離心。原先的地方營造並不刻意拉開與中心的距離，這時開始著重離開中心，生產「相對」、「不同」於 (國內) 中心的地方特色。

離心化的過程進入了第二階段，對經濟效益的追求強化了地方的差異化，而第二個中心的出現使得國族消長檯面化了。馬英九市府上台後兩年，中央政權也由陳

<sup>69</sup> 不管是相比於革命領導份子舉辦的自由遊行、游錫堃的宜蘭人建構、或是馬英九台北牛肉麵節、「共鳴時刻·我們在這裡」的架構都相對弱化許多。

水扁結束國民黨五十年統治，這使得中央與地方的競爭有了戲劇化的倒轉。民進黨政府調整區域發展，不僅對地方財源預算進行調整，也將原先集中於台北的各式國家節慶儀典大量移出台北舉辦，並且相對縮減台北市與高雄市不均的經費預算<sup>70</sup>。更重要的，與馬英九同屆當選的高雄市長謝長廷將市政發展聚焦在文化政策上，大幅度地改變城市地貌，構作城市特殊氛圍，營造出一個具體明確的城市象徵：「海洋首都」，凝聚了的高雄市民認同，高雄逐漸成為台灣另一個中心。（王俐容，2006；章明會，2005）次中心的興起促使台北急著探索自身的城市象徵，而逐步嘗試營造。整個地方興起與中心下降的文化離心過程，在兩千年左右開始更為增強了。一方面地方文化產業加強了地方的興起，另一方面，高雄市作為次中心與台北市在象徵上進行競爭。

如果說陳水扁時期的節慶促進了文化的離心，馬英九則試圖脫離、反抗、修正文化離心化，重新凝聚、捍衛、維持這一文化中心。第三章對亞太文化之都的分析中可以看到，馬英九市府企圖整合台灣文化舉辦活動，再次確立其文化領導的中心地位，只是這樣的嘗試並沒有成功。經歷文化離心化的各地不再如此輕易地由台北作為中心，相反地，高雄市作為次中心而興起卻藉此機會彰顯其地位。離心化的過程無法單純地透過「回到過去」來確立、複製，特別是當象徵上出現了另一個中心的時候，也此馬英九市府在整合台灣文化失敗後，轉而找尋屬於「台北」的特色，不管是文化諮詢委員在文化會議上的激烈辯論，或是舉辦台北學研討會廣邀各界齊聚探尋<sup>71</sup>，都說明了對「台北形象」的強烈需求與嘗試，這些都肇因於離心化的更為增強，背後是來自經濟上以及政治上對於「城市象徵」的壓力。

然而，台北形象的內涵到底如何出現，或者說，市政府往哪個方向尋求城市象徵，可以從「建城 120 週年」的活動可以看出端倪，其營造的追尋與建構與國族政治內涵有關。在國家的層次上，民進黨掌握的中央政府持續地營造台灣認同，延續著九零年代而擴大、加強地解離中華國族主義路徑，更進一步地打造台灣國族主義的國族認同。馬市府試圖營造的城市意象便是在這個方向上去回應逐漸壯大的台灣國族主義，探索打造「華人城市」。然而「建城 120 週年」似乎太過強烈援引威權體制下的文化符號，採取「延續中華文化命脈」的官方觀點進行論述，其文化觀點並無觸及、深入庶民生活，也因此並無太大的迴響。這涉及到離心化其中一個面向，當文化的詮釋權回到人民手上，便無法輕易地取回。從這個角度來看，扁市府試圖

<sup>70</sup> 馬英九市府對此提出強烈抗議，並將許多建設延宕歸咎中央政府的預算調整政策。

<sup>71</sup> 2004 年由教育局委託社區大學首辦台北學學術研討會，連辦了兩屆，探討成立台北學學程；2005 年文化局辦理第一屆「台北學」國際學術研討會，聚焦於台北城市史與城市象徵。



讓眼光回到自身生活是不可逆的過程，也因此試圖從過去以官方的觀點「延續中華文化命脈」的論述來重寫城市歷史，並且召喚市民大眾並不容易，唯有回到市民的日常生活才得以有力地回應離心化的過程。

然而，這樣說難道意謂著人民是經過陳水扁市府的大眾節慶才得以取得對文化的詮釋權嗎？我們必須更精確地闡釋這個文化離心的概念。並非人民在陳水扁市府時代才「開始具有了文化」，更恰當地說，是陳水扁挪用、援引了既有存在於人民生活中的文化，譬如飄舞、服裝。<sup>72</sup>換言之，離心意味著文化的意義改變了，人民的生活被「公開承認」，這意味著原本存在於個別私領域中匍匐發展蔓延<sup>73</sup>，而在整體變遷中逐漸被冒出頭，陳水扁市府只是「挪用」了，或者說，將人民文化引入抗衡著既有的文化秩序，這意義也就是 Lu 所宣稱的「原為『低等』民俗文化轉變且傳播進入標準的高級文化，並伴隨著如此信念——他們再現了國族原真性與實體化了『人民』。」(Lu, 2002: 44) 人民文化進入「高級文化」之列，換言之，如果採取 Bakhtin 的符號秩序觀點來說，這是人民文化嘗試滲入官方秩序（儘管不是替代），使得官方秩序能夠轉化，而陳水扁市府的大眾節慶，也因此是這個過程的「中介者」。唯有在官方文化被懸擱之際，人民文化才得以展現、釋放、縱情歡舞，反之亦是。這也形塑了下一階段馬英九市府必須進一步採用的「歷史遺緒」<sup>74</sup>。台北牛肉麵節的出現，終而修正了過去對於文化採取「官方正統」的觀點，從日常生活的特定文化聚焦，引起大眾流行風潮。文化離心化在解離過去中華文化的層面上得以被修正，中華文化儘管不是中心、壓抑排斥其他族群文化，卻成爲了整體不可或缺、關鍵的一部份。台北牛肉麵節最終作爲馬英九市府主要的文化經驗，流傳出台北之外成爲其他縣市仿效的經驗，如同陳水扁市府當初的封路、飄舞、扮裝。

在這波文化離心的過程中，馬英九嘗試強烈對抗，再豎立起既有的中華文化堡壘（最後的中國城），不過並沒有獲得太多迴響，反倒是牛肉麵節得到無預期的成功，這意外的結果卻來自其庶民性，或許可以說馬英九順應（也因此得以修正）文化的離心，他沿著華人城市的方向，碰觸到了無需依恃威權體制而發展的文化元素，從

<sup>72</sup> 值得一提的是，這種對人民文化的挪用，在 1980 年代的黨外運動即開始逐漸開展，如鳴笛、台語歌曲、客家歌曲等，已進入選舉場合，不斷地在公開場合出現，換言之，前述的政治結構的鬆動並非與文化離心截然二分的，而是相互伴隨地進展。或許可以更進一步地說，正是在 1980 年代黨外與民進黨的已大幅挪用人民文化，才使得 1990 年代初期，官辦大眾節慶採取此種節慶形式具有召喚的可能性。

<sup>73</sup> 有趣（也饒富意涵）的是，陳水扁市府採用的「花生」，正是這種匍匐型植物，其莖在地下生長蔓延，或許這一方面呼籲著落地者能生根，一方面卻也暗示早先落地根莖已悄悄蔓延開了。

<sup>74</sup> 本文對於歷史發展採取因徑依賴（path-dependence）的觀點，簡單地說，前一階段的歷史事件與情節的發展，都促使也限制了下一階段歷史發展的路徑。由於相關的歷史社會學討論並非本文研究重心，也因此不再贅述，相關研究可參考柯志明（2005）、林國明（2003）。

人民的日常生活中找到了牛肉麵。它能夠回應經濟效益的政治正確，並且，也延續了中華文化，在論述與實踐上，馬英九市府強化了人民生活的「特定成分」，使之成為「必要的關鍵成分」，藉由食物的論述折射出國族的論述，定位外省移民是中華民國／台灣之所以存在的必要關鍵。

文化離心的過程表現在兩個層次上，一方面文化形式原先所具有的中心—邊陲關係瓦解，這表現在中華文化具有的中心地位逐漸下降，其他族群文化得以冒出；另一方面也顯現在地域空間的中心—邊陲關係瓦解，目光原先聚焦於作為中國國族想像縮影的台北，而逐漸開始凝視自身地方的文化與歷史。這兩個層次顯示了從威權政體掌控的符號秩序回到人民手中，承認當前的生活是作為。這涉及了背後兩種國族主義的消長兩種國族主義的消長，這並不是說國族主義推動了文化離心，而是互生伴隨的歷史發展過程中，不同的國族主義因其歷史發展而結合了不同的政治體制與文化內涵。

	內涵	地域空間	文化的意義
中心	中華文化	台北—中心	神聖廟堂的中華道統 現代美學藝文
邊陲	其他族群文化	台北之外—地方	日常的人民生活 民俗技藝

表 4-2 中心—邊陲簡易對照表

## 本章小結

在理解台北市兩個時期官辦大眾節慶的意涵之後，本章試圖勾勒其關連到整體的文化變遷過程，我稱為「文化離心化」，而這對應著戰後國民黨威權政府進行的一系列文化措施，我稱為「文化中心化」。在政治結構的劇烈變動、中央文化措施的轉變，以及台灣國族主義興起，複雜的整體文化變遷開展，我稱之為「文化離心化」。然而，這並不意謂著是國族主義行動者推動著整體的結構變遷，在本章描述與推演過程中，可以發現是複雜的歷史發展與輻湊。並且，亦是結構與集體行動的複雜辯證，兩個時期的官辦大眾節慶都試圖在台北此一中心，參與、回應了台灣整體文化的離心化過程。

## 第五章 結論：節慶凝視與文化變遷

### 第一節 研究回顧

在台灣關於節慶的多數研究聚焦在觀光議題上，特別是社區營造政策推動地方特色與地方產業，這些研究多半聚焦於是否成功地贏得觀光人口，以及對在地產生的後果。然而，多數研究並沒有提供一個歷史詮釋的架構，多半是採取實證論觀點來理解既有的節慶——節慶「想當然爾」地被視為政策施行下的活動——而研究乃基於此前提進行技術層面的討論。

據此，本文嘗試提出一個理論化架構，以供理解大眾節慶。本文先說明界定節慶的概念意涵為何，認為大眾節慶創造了一個文化框架，特定符號與意義在這之中被傳遞。因此，關鍵在於這個意義框架的內涵為何？並且進一步的問題是，何以出現這樣子的意義框架？換句話說，本文試圖脈絡化地理解兩組問題：首先，台北市在民選市長後十二年的時間，出現的兩種截然不同的官辦大眾節慶，其是否具有不同的政治與文化意涵？各自展現出何種意義框架？其次，如果說這兩個大眾節慶具有不同意涵，造成這兩種不同的大眾節慶興起的原因為何？是在何種歷史條件中產生的？

相較於過去將陳水扁市府的文化措施視為建立特定認同（不管是市民認同、台灣國族認同抑或政治人物認同），本文嘗試提出了另一種理解視角，從 Bakhtin 對於狂歡節的概念分析，以文化解離的觀點來理解這些文化活動，並且以「共鳴時刻·我們在這裡」為個案進行深入分析。「共鳴時刻·我們在這裡」是 1995 年「共鳴時刻·終戰五十年」系列活動中的最終高潮，在總統府前聚集了五萬民眾參與，是陳水扁時期的節慶活動中最多人數參與。從節慶的論述、設計與場景實況來看，皆企圖將過去所存在的「官方文化」加以弱化，而援引民俗文化作為節慶的主要符號，節慶設計也引導著參與者將凝視焦點聚於其上，不過，如同 Bakhtin 對於狂歡節的描述，「人民」並沒有因此成為新的「官方文化」，成為新的支配，而是鬆動了既有的符號秩序。

馬英九時期的節慶則處在城市象徵的追尋中，對城市象徵的追尋關連到全球城市的文化經濟現象，然而，本文認為仍需從在地政治文化脈絡才能瞭解城市象徵的內涵何以產生。本文試圖指出，對城市象徵的追尋與國族認同息息相關，從「亞太文化之都」、「台北建城 120 週年」兩個大型系列節慶可以發現，其嘗試營造華人城市的城市意象，不過並沒有獲得太大的迴響。「台北牛肉麵節」則最終從人民的日常

生活中找到特定文化元素，透過節慶生產許多文本與論述，進一步引導人民的實踐，節慶讓參與者聚焦於特定食物，使逐漸式微的中國國族認同重新修正，建構其所具有的關鍵、不可或缺性。

脈絡化地解讀兩種大眾節慶的相關文本及其論述之後，也試圖從其節慶設計概念化了不同的節慶實踐，如此以更恰確地理解兩種大眾節慶的意義框架，接著本文處理了第二個問題，即在於何以出現這兩種不同的意義框架？本文指出，儘管兩種大眾節慶存在著相異的意涵，但兩者處在同一個歷史發展中，需從文化變遷的歷史發展來理解。這個文化變遷包含著政治結構的轉變，經濟轉型的過程，以及與其相伴隨生的國族認同消長。這些歷史的發展在文化層面上的變遷我稱之為「文化離心」的過程，而這兩種大眾節慶參與和回應了文化離心，「共鳴時刻」在中心促動(enable)文化離心，而「牛肉麵節」則修正離心的發展，試圖重新修正以聚合舊有的中心化成果。

## 第二節 節慶理論反思

綜合來說，節慶藉由提供了一套意義框架來回應與參與變遷，這不僅顯示在文本、論述上，也顯示在節慶設計、安排上，導引了目光，促動凝視。並且，這不僅透過文本與論述，也在於節慶的集體參與，透過身體與實踐。當然，這並不意謂著意義框架僅在節慶時空中才有效，或者換個方式說，如同第三章的分析，對於節慶所創造的特定時空必須有著更廣義的定位。

進一步，從本文的分析中可以發現節慶的重要特質，導引大眾的凝視。關於「凝視」的意涵，不僅僅意謂著視覺上的觀看，更在於大眾的感知焦點，注意力、關懷、討論的主題聚集在何種對象上。在這個意義下，「凝視」也具有著不同的向度，至少可區分成微觀向度與宏觀向度。微觀向度意謂在個別的節慶中，透過細微的設計，透過生產文本、論述，導引身體的感官、焦點聚於於特定的對象上。在「共鳴時刻」中，人民的日常生活舞台上演，在「牛肉麵節」中，特定食物圍繞著文本與論述而生產出來導引著大眾，節慶的安排也促使著大眾話題與實踐。在宏觀向度上，凝視意謂著整體的文化變遷從中心離開而到地方，從中國國族的道統與文物轉移到朝向地方的文物與歷史。

不過，由於歷史資料的限制，無法更具體細微地瞭解在微觀向度上的「凝視」，也因此並無法更細緻地提出關於「凝視」的探究，在此僅提出一個思考的方向，不僅僅將節慶當成文化技術或文化平台，而能夠進一步區辨出節慶的重要特質，正在

於導引著大眾「凝視」的對象，如何透過各種細微安排而導引節慶主體的感知焦點與實踐。另一方面，在宏觀尺度上的「凝視」，從中心化與離心化的過程來看，政治上的中央政策具有相當程度的影響，特別是威權體制下的政治控制，然而也並非是決定性的，如同中心化朝向離心化的歷史發展；此外，文化離心化的變遷過程，並非來自於特定的安排，亦非單一行動者或節慶造成的結果，或者可說是集體行動與歷史輻輳（conjunction）的結果，並且兩者是相互回應與作用。其促成了整體、長期的對於凝視的對象轉移。

這也涉及對於節慶的爭議，關於節慶在特定時空中所進行的符號轉化，是否促成了秩序的變遷。就本文的資料與分析並無法在實證層次去評估節慶的效果，或許更重要的不在於檢驗這個「效果」，而在於理解整體機制，理解集體是如何可能參與、回應整體的變遷。從本文的分析中，可以瞭解到問題或許應該換個方式提出——或許關鍵不是節慶是否造成了變遷抑或鞏固了秩序，而是在秩序變遷過程中，節慶是透過何種方式參與、回應了變遷。節慶導引了大眾的凝視，這或許可以初步回答這個提問，或者說，深化了這個提問，然而，更細緻地深化與擴大這個概念，仍有待後續進一步的研究。

### 第三節 節慶與變遷

本文從節慶設計與過程來理解節慶展現的意義框架，並且試圖從與國內政經發展相應的文化變遷過程來理解特定意義框架的興起，脈絡化地理解大眾節慶如何在既存發展關係中，試圖參與和回應整體變遷過程。對於歷史的回顧或許無法預測未來，但相當程度也為我們理解現在提供了一些參照點。不知是巧合還是必然，本文裡的兩位市長，在卸任不久後都當選了台灣的總統<sup>75</sup>，直接地面對台灣的國族認同議題。陳水扁似乎持續地在「解離文化」的方向上格外努力，特別在「正名」的議題上引起了廣泛的討論，不管是國營事業從「中華」、「中國」更名為「台灣」，如中華郵政、中國鋼鐵，或是象徵過去威權的中正紀念堂更名為民主紀念館。馬英九則試圖透過「華人」修整中國國族認同，成為一個華人世界的領先者，貌似戰後以「自由中國」自居的稱號，重新召喚過去時代的榮光。可以想像，國族認同的問題仍然成為整體文化政策的重要面向，只是可能或顯或隱的與其他現象交雜在一起。

或許可以發現，關於文化經濟的部分直到馬英九時期（90年代後期）才成為本文分析面向，文化經濟的出現並非來自於市長個人的偏好或選擇，在中央層級的社

<sup>75</sup> 更確切地說，解嚴至今（2008）的三任總統，李登輝、陳水扁與馬英九都曾經擔任過台北市長。

區總體營造政策中也可以看到這個轉變，同樣於 90 年代後期出現。我無意指出文化經濟「進入」台灣的明確時間點，只是，這涉及了「文化」的意義轉變，這可以從文化政策中看到，從陳水扁時期比擬成社會福利，到馬英九時期視為經濟發展工具，這個轉變顯示了這個趨勢，台灣複雜的文化認同問題，未來將越來越以經濟效益的觀點來思考，換個方式說，一旦文化成為「只是」經濟戰略，認同的複雜性一方面被輕易地替代成效益的高低，被「有效」地決定，一方面也以此掩蓋背後特定文化想像，文化做為政策也因而不是一個公共政策議題，反而成了一個統治者的意識形態工具，儘管對於大眾並非是直接、單向、簡單的決定。

2008 年當選總統的馬英九，在競選時提出的文化政策中，提出將文建會提升為文化觀光部，並且要加速通過文化創意產業法，這些政策的用意在於「提高文化主管機構的行政位階。將文化觀光提升到國家戰略地位，使文化理念徹底融入國政藍圖。」<sup>76</sup> 如同馬英九市長後期許多文化政策的提出都以觀光、經濟為政策目標，以文化作為經濟戰略的思考越來越影響文化政策的制訂，這也逐漸讓台灣紛雜的認同問題隱身在文化經濟的策略選擇背後，認同是否因此消逝在策略之後呢？

文化經濟現象的興起使得許多研究聚焦在「觀光」的經濟效益、效果，使得許多研究偏重於經濟面向，甚至只將文化經濟當成節慶本質，因而環繞著這個原則探究其影響與問題。如同本文試圖指出的，儘管文化經濟作為一個趨勢，但其並沒有因此消解了複雜的文化問題，反而必須從這些複雜的文化問題來看待我們採取、選擇了何種意義內涵的「文化」作為經濟工具。本文試圖提出一個分析取徑，亦即必須從政治競爭關係、經濟發展策略以及複雜的國族糾結歷史，來理解官辦大眾節慶，或者說文化政策。

然而，必須指出的是本研究一個基本的限制，如同之前提到的，關於歷史的回顧並無法預測未來，只能提出一個參照點，本文研究仍聚焦於國內尺度的政治、經濟與文化的歷史發展過程，在區域的層次與全球的層次其實較少觸及。如今台北越來越深地捲入全球的多重網絡之中，或者更精確地說，東亞區域網絡之中，一個主要的趨勢來自於中國，中國作為台灣歷史發展中一個具有多重意涵的他者，在改革開放後逐漸成為世界的焦點，這對台灣不僅僅是經濟的問題，更涉及複雜的文化與國族認同的問題。如同荆子馨（2006）提及，台灣複雜的認同問題，必須參照著帝國主義日本、民族主義中國與殖民地台灣的三方關係網絡，這明確地指出台灣是如何深深地陷入東亞區域網絡之中，以及我們必須從更宏觀的視角來理解台灣的文化

---

<sup>76</sup> 馬英九、蕭萬長 2008 總統大選競選網站，<http://www.ma19.net/>。

變遷。儘管多數人簡化問題只看到經濟層面，以及只強調經濟層面，不過中國逐漸壯大的影響不僅僅在於經濟層面，更確切地說，中國的崛起牽動了政治競爭、經濟戰略與國族認同不同層面的後果。

延續本文探究與深化的問題，或許我們可以嘗試提出更進一步的新問題，亦即中國的崛起牽動了台灣許多層面的神經，特別在文化想像上，造成了何種效應？而不同層面的效應如何誘引著經歷中心化與離心化的台灣文化變遷？至少，我們可以瞭解到，大眾凝視的對象從地方開始離開，其論述以相對於「本土化」的「國際化」姿態開始現身，轉移到台灣之外這個複雜的他者，或者說，內含於自身的一個部分。

大眾節慶仍然是這個文化變遷的提問的絕佳切入點，其極其彈性地創造新的意義結構，關連到整體脈絡的變遷，召喚大眾進入並促動實踐，如同 Picard 及 Robinson (2006) 所主張的，過去二十年裡新興節慶涉及到不同規模的社會與文化趨力，關連到快速變遷的脈絡與區域，我們必須瞭解這些新興節慶與快速變遷的過程之間，所存在的集體與時空的辯證關係。大眾節慶所反映／反應的文化變遷過程，以及促動 (enable) 與受制 (constrain) 的辯證關係，仍值得後續進一步的探究挖掘。



## 參考文獻

- Adrienne Scullion and Beatriz Garcia (2005) What is cultural policy research?  
*International Journal of Cultural Policy*, 11 (2) .
- Anderson, Benedict 著，吳叡人譯 (1999) 想像的共同體：民族主義的起源與散布。  
臺北市：時報文化。
- Appadurai, Arjun 著，陳燕谷譯 (1990) 全球文化經濟中的斷裂與差異。收錄於汪暉  
與陳燕谷編，文化與公共性，頁 526-549。北京：三聯書店。
- Ayşe Öncü and Petra Weyland (1997) Space, Culture, and Power: New Identities in  
Globalizing Cities. London and Atlantic Highlands, edited by Ayşe Öncü and Petra  
Weyland. London: Zed Books.
- Bakhtin, M. M. Mikhail Mikhaïlovich 著，李兆林等譯 (1998) 拉伯雷研究。巴赫金  
全集 (第六冊)，錢中文主編，「巴赫金全集」編輯委員會編輯。石家庄市：  
河北教育出版社。
- Bennett, Tony (1993) Putting Policy into Cultural studies. in *Critical Cultural Policy  
Studies: A reader*, edited by Justin Lewis and Tony Miller. UK: Blackwell Pub.
- Bianchini, Franco and Parkinson, Michael (1993) Cultural Policy And Urban  
Regeneration. in *Cultural policy and urban regeneration : the West European  
experience*, edited by Franco Bianchini and Michael Parkinson. Manchester:  
Manchester University Press.
- Bosco, Joseph. (1992) The Emergence of A Taiwanese Popular Culture. *American  
Journal of Chinese Studies*, 1 (1) , 51-6.
- Bourdieu, Pierre (1984) *Distinction: A Social Critique of The Judgement of Taste*.  
Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Calhoun, Craig (1992) *Habermas and The Public Sphere*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Chatterjee, Partha (1993) *Nationalist Thought and The Colonial World: A Derivative  
Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Cunningham, Stuart (1991) Cultural Studies from The Viewpoint of Cultural Policy.  
*Critical Cultural Policy Studies: A reader*, r, edited by Justin Lewis and Tony  
Miller. UK: Blackwell Pub.
- De Jong, Rudolf 著，王志弘譯 (1995) 再次俘獲街道？收錄於王志弘編，空間與社  
會理論譯文選 (一)，頁 1-20。台北：自印。
- During, Simon 著，冉利華譯 (2005) 高雅文化對低俗文化：從文化研究的視角進行  
的討論。文藝研究，10，38-48。
- Durkheim, Emile 著，渠東、汲喆譯 (2006) 宗教生活的基本形式。上海：上海人民。
- Eagleton, Terry (1981) *Walter Benjamin, or, Towards a Revolutionary Criticism*.



London: New Left Books.

- Falassi, Alessandro (1987) *Festival: Definition and Morphology*. in *Time Out of Time: Essays on the Festival*, edited by Alessandro Falassi. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Foucault, Michael (1991) *Governmentality*. Pp. 87-104. in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller. Chicago: University of Chicago Press.
- Fraser, Nancy (1990) *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. *Social Text*, 1 (25), 56-80.
- Garcia, Beatriz (2004) *Urban Regeneration, Arts Programming and Major Events*. in *International Journal of Cultural Policy*, 10 (1), 103-118.
- Gellner, Ernest 著，李金梅、黃俊龍譯 (2001) *國族與國族主義*。臺北市：聯經。
- Gramsci, Antonio (1971) *Selections from Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.
- Guss, David M. (2000) *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Harvey, David (1989) *From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation of Urban Governance in Late Capitalism*. in *Geografiska Annaler*, 71, 3-17.
- Harvey, David 著，王志弘譯 (2003) *地租的藝術：全球化、壟斷與文化的商品化*。城市與設計學報，15-16，1-19。
- Hill, Richard Child and Kim, June Woo (2000) *Global cities and developmental states: New York, Tokyo and Seoul*. in *Urban Studies*, 37 (12), 2167-2195
- Hobsbawn, Eric 著，陳思仁等譯 (2002) *被發明的傳統*。台北：貓頭鷹。
- Isaacs, Harold R. 著，鄧伯宸譯 (2004) *族群：集體認同與政治變遷*。臺北縣新店市：立緒文化。
- Jamieson, Kirstie (2004) *Edinburgh: The Festival Gaze and Its Boundaries*. *Space & Culture*, 7 (1), 64-75.
- Kearns, Gerry and Philo, Chris (1993) *Selling Places: The City as Cultural Capital, Past and Present*. New York: Pergamon Press.
- Lee, Ming-Tsung (2005) *Absorbing 'Japan' Transnational Media, Cross-cultural Consumption, and Identity Practice in Contemporary Taiwan*. Ph.D. Thesis, Department of Social Anthropology, University of Cambridge.
- Linz, Juan J. and Stepan, Alfred (1996) *Problems of Democratic Transition And Consolidation: Southern Europe, South America, And Post-communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lu, Hsin-Yi (2002) *The Politics of Locality: Making A Nation of Communities in*

- Taiwan. London: Routledge.
- MacCannell, Dean (1992) *Spectacles*. in *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*. New York: Routledge.
- McGuigan, Jim (1996) *Culture and the Public Sphere*. London: Routledge.
- McGuigan, Jim (2004) *Rethinking Cultural Policy*. Maidenhead: Open University.
- McNeill, Donald (2000) *McGuggenisation? National identity and globalisation in the Basque country*. *Political Geography*, 19, 473-494.
- Meyer, David S. (1999) *Tending the Vineyard: Cultivating Political Process Research*. *Sociological Forum*, 14 (1), 79-92.
- Picard, David and Robinson, Mike (2006) *Remaking Worlds: Festivals, Tourism and Change*. Pp.1-31. in *Festivals, Tourism and Social Change*, edited by David Picard and Mike Robinson. Buffalo: Channel View Publications.
- Richard, Greg and Wilson, Julie (2004) *The Impact of Cultural Events on City Image: Rotterdam, Cultural Capital of Europe 2001*. *Urban Studies*, 41 (10), 1931-1951.
- Sassen, Saskia (1991) *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, NJ: Princeton University press.
- Scott, Allen J. (2000) *The Cultural Economy of Cities: Essays on the Geography of Image-producing Industries*. London: SAGE Publications.
- Sennett, Richard 著，黃煜文譯 (2006) *肉體與石頭：西方文明中的身體與城市*。上海：上海世紀出版集團。
- Stoeltie, Beverly J. (1992) *Festival*. Pp. 261-271. in *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*, edited by Richard Bauman. New York: Oxford University Press.
- Turner, Victor 著，黃劍波,柳博贊譯 (2006) *儀式過程：結構與反結構*。北京：中国人民大学出版社。
- Urry, John (1990) *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage Publications.
- Williams, Raymond 著，彭淮棟譯 (1985) *文化與社會：1780 年至 1950 年英國文化觀念之發展*。台北市：聯經。
- Zukin, Sharon (1995) *The Cultures of Cities*. Oxford: Blackwell.
- 方瓊瑤 (2005) *社區總體營造的政治經濟分析，1965 - 2005*。國立台灣大學政治學研究所碩士論文。
- 王志弘 (2003a) *台北市文化治理的性質與轉變，1967-2002*。臺灣社會研究季刊，52，121-186。
- 王志弘 (2003b) *影象城市與都市意義的文化生產：《台北畫刊》之分析*。城市與設計學報，13-14，303-340。

- 王俐容(2006)全球化下的都市文化政策與發展：以高雄市“海洋城市”的建構為例，  
國家與社會，1，125-166。
- 王振寰，錢永祥(1995)邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題。台灣社會  
研究季刊，20，17-55。
- 民進黨政策研究中心(1993)多元融合的族群關係與文化——民主進步黨的族群與  
文化政策。台北：民主進步黨中央黨部。
- 行政院文化建設委員會(1999)社區總體營造的軌跡。
- 行政院文化建設委員會(2003)社區總體營造全國年會論文集。
- 何明修(2001)革命的節慶、節慶的革命：Mona Ozouf 對於集體行動研究的啓示。  
教育社會學通訊，34，9-17。
- 吳介民(1989)政體轉型期的社會抗議：台灣 1980 年代。國立台灣大學政治學研  
究所碩士論文。
- 杜正勝(2000)臺灣心 臺灣魂。高雄市：河畔。
- 周素卿(2003)全球化與新都心的發展：曼哈頓意象下的信義計畫區。地理學報，  
34，41-60。
- 林果顯(2005)「中華文化復興運動推行委員會」之研究(1966-1975)：統治正當性  
的建立與轉變。板橋市：稻鄉出版社。
- 林國明(2003)到國家主義之路：路徑依賴與全民健保組織體制的形成。台灣社會  
學，5，1-71。
- 柯志明(2005)歷史的轉向：社會科學與歷史敘事的結合。台灣社會學，10，149-170。
- 夏春祥(1998)文化象徵與集體記憶的競逐——從台北市凱達格蘭大道談起。台灣社  
會研究季刊，31，57-96。
- 荆子馨著，鄭力軒譯(2006)成爲「日本人」：殖民地台灣與認同政治。臺北市：  
麥田出版。
- 梁炳琨、張長義(2004)地理學的文化經濟與地方再現。地理學報，35，81-99。
- 莊永明(1991)台北老街。台北：時報。
- 許麗芬、鍾文萍(2006)軟硬兼施、脫胎換骨：臺北市政新建設菁華錄。台北市政  
府新聞處。
- 陳水扁(1994)台北市政白皮書。台北：陳水扁台北市長競選總部。
- 陳華志(1995)藝文空間發展與都市再生：從臺北市空間再利用觀察。博物館學季  
刊，19(4)，85-97。
- 陳繹萱(2005)地方文化館與社區文化產業推廣之研究——以南投竹山為例。私立  
南華大學藝術管理研究所碩士論文。
- 章明會(2005)文化政策與城市風格的重構：以高雄市為例(1998-2005)。私立  
南華大學環境與藝術研究所碩士論文。
- 揭陽(2004)陳其南編織文化台灣新印象。書香遠傳，14。台中：國立台中圖書

館。

曾翊昱（2006）以古根漢美術館為鏡看台中市的都市治理。國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

黃美傳（2000）社會網絡與地方產業文化發展—白河蓮花節與官田菱角節之比較研究。國立台灣師範大學地理研究所碩士論文。

黃英哲（2007）「去日本化」「再中國化」：戰後台灣文化重建（1945-1947）。台北：麥田人文。

黃國禎（1998）文化政策，認同政治與地域實踐：以九〇年代宜蘭為例。國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

葉尚正（2006）社會網絡與地方文化產業發展：大園鄉賞鳥節與觀音鄉蓮花節之比較研究。私立元智大學資訊社會學研究所碩士論文。

廖漢騰（2004）從開國紀念日到跨年狂歡：論新興的台灣大眾文化國族主義。國立台灣大學新聞研究所碩士論文。

劉乃璋（2005）臺灣鄉村地區「造節運動」現象之研究：農產品銷售事件為例。國立臺灣大學農業推廣學研究所碩士論文。

劉康（2005）對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評。台北市：麥田。

蔡軒軒（2003）臺北市文化政策變遷（戰後至 90 年代）。國立政治大學公共行政學系碩士論文。

蘇昭英（2001）文化論述與文化政策：戰後台灣文化政策轉型的邏輯。國立台北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文。

