

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 國族認同的時空想像：台灣歷史保存概念之形成與轉化

Time-Space Imagination of National Identity: The Formation and Transformation of the Conceptions of Historic Preservation in Taiwan

doi:10.6404/JP.200612.0091

規劃學報, (33), 2006

Journal of Planning, (33), 2006

作者/Author：顏亮一(Liang-Yi Yen)

頁數/Page：91-106

出版日期/Publication Date：2006/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.6404/JP.200612.0091>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



國族認同的時空想像：台灣歷史保存概念之形成與轉化 Time-Space Imagination of National Identity: The Formation and Transformation of the Conceptions of Historic Preservation in Taiwan

顏亮一*
Liang-yi Yen

摘要

台灣國族認同(national identity)的建構，與台灣主流文化論述中之歷史學想像(historical imagination)以及地理學想像(geographical imagination)有何關連？而這些不同的時空想像方式的又和全球政經與文化流動有何關連？本文試圖從歷史保存(historic preservation)這個特定的文化論述生產面向來探討上述問題。在比較《文化資產保存法》、《社區總體營造》與《新版文化資產保存法》對歷史保存的不同概念後，本研究認為，台灣歷史保存論述與政策的形成與轉化，是和台灣與全球文化經濟在不同的銜接方式下所建構的地方感(sense of place)有直接的關係。《文化資產保存法》是國家在70年代第一次台灣國際身份危機發生時為了建構台灣的地方感所做的努力。在這個政策中，「中國大陸」被視為歷史與地理的想像領域。因此台灣文化是中國文化的一部分，而所謂「在地」的範圍就是台灣島。在這個國族想像中，台灣的在地建築文化必須要連結上中國建築的大傳統才有意義。因此，台灣在地歷史環境的研究與保存與其說是為了展現台灣內在的歷史，不如說是要彰顯台灣與中國大陸血脈相連的歷史。相對地，《社區總體營造》與《新版文化資產保存法》則是國家機構在90年代面臨新國際分工所帶來的新國際關係時所採用的文化策略。這個新的文化論述最重要的目標之一就是要以新的地方感重新定位台灣的國族想像。這個新的國族想像將台灣島本身視為歷史與地理的領域，而「在地」的概念則被往更小的空間領域延伸，因而而台灣各鄉鎮多元的地方文化與歷史在此時被重新發現，同時被視為「台灣人」共同的文化歷史。

關鍵字：古蹟保存，聚落保存，社區營造，認同政治，地方感，傳統環境

Abstract

This research is primarily concerned with the formation of discourses of historic preservation in Taiwan and how they inform national policies at different historical stages. My analysis will focus on two pivotal national policies related to historic preservation, namely, the Cultural Assets Preservation Law passed in 1982 and the Promoting Integrated Community Development program launched in 1994. In discussing each preservation policy, I will first look at the various conceptions of historic preservation proposed by preservationists and the assumption inherent in these conceptions of historic preservation. The analysis of these conceptions of historic preservation will then be followed by an examination of how and why these

* 逢甲大學景觀與遊憩研究所/建築學系助理教授，TEL: 04-24517250 轉 3325，Email: lyyen@fcu.edu.tw。



conceptions about historic preservation are incorporated into policy by the state. After a comparison of these two sets of discourses and policies, I will attempt to demonstrate that the dominant definitions and social meanings of historic preservation in Taiwan have been closely related to Taiwan's economic, political, and cultural relations with the global cultural economy at different historic moments.

Keywords: historic preservation, village preservation, community building, identity politics, sense of place, traditional environment

一、引言

台灣國族認同(national identity)的建構，與台灣主流文化論述中之歷史學想像(historical imagination)以及地理學想像(geographical imagination)有何關連？而這些不同的時空想像方式的又和全球政經與文化流動有何關連？本文試圖從歷史保存(historic preservation)這個特定的文化論述生產面向來探討上述問題。

關於全球(global)經濟文化流動與在地(local)文化之間的關係，大部份的批判研究傾向於將重點放在各地方如何將全球經濟文化之流在地化(localization)的過程，亦即不同的社會群體如何在面對地域既有的社會結構與社會價值被全球經濟文化流動撼動時，重構一個具意義的、相對於其他地點或社群之社會空間與社會生活。相對於全球化會威脅在地傳統文化存在這種早期的觀點，近期的研究指出全球化並不是一個經濟文化從中心向邊緣擴散的單向過程，而是互相連結卻又彼此斷裂的人群、意象、技術、金錢與意識形態流動之間的互動(Tomlinson, 1991, Buell, 1994, Appadurai, 1996)。一個地方的特性或者地方感(sense of place)因而是決定於它在多重全球流動所組成的網絡中的位置，由不同的流動所賦予，因而也有學者提出全球在地化(glocalization)的概念，用以強調在地文化在與全球文化交會時的過程。

然而，全球在地化的過程往往和權力的重新佈署有著密不可分的關係。正如(Massey, 1993)所指出：「不同的社會群體與不同的個人與這些流動與連結有著非常不同的關係……有些人比其他的群體或個人享有更大的操控權；有些人發動這些流動與移動，有些人不是；有些人處在流動的接收端；有些人則是牢牢地被這些流動囚禁住」。換句話說，在地社會空間與社會生活在全球化時代的重構，是一個權力重劃的過程，不同的社群或個人在這個過程中爭奪流動與移動的操控權。

就本文所關心的主題而言，在地的機構與團體，特別是國族國家與在地社會運動，在全球在地化過程中皆扮演了關鍵性的角色。這種強調在地社群對全球經濟文化流動多重且異質回應的角度，提供了我們分析台灣歷史保存論述與實踐一個有用的思考起點。因為，如果在地化是為了在全球化的時代中重構社會空間與社會生活，那麼重新定義、重新發現、以及重新肯定族裔、區域或是國家的傳統環境(traditional environment)可能也是界定他們的社會與生活領域的重要策略。換句話說，台灣在自 70 年代開始興起的歷史保存論述以及其後的制度發展也可能和台灣的全球在地化的辯證過程有關。

在上述理論脈絡下，本文將台灣的歷史保存視為一個政治場域，在其中各種不同的保存論述(discourse)被建構並在社會中運作。本文借用 Foucault 知識考古學的立場，將論述視為「一個社會團體根據某些成規以將其意義傳播確立於社會中，並為其他團體所認識、交會的過程」(王德威, 1993)，因此歷史保存的思想、制度與機構、執行方式，都可以說是各種論述依循某種論述形構(discursive formation)



而運作的表現。在知識考古學的影響下，本文關心的問題在於：台灣歷史保存的論述如何形成與轉化？保存論述如何在國家制度的層面運作？以及，保存論述的形成或轉化保存與台灣全球在地化過程的關係為何？

本文將以台灣歷史保存的官方論述為切入點，探究不同保存論述的建構過程及其背後的理論前題，以及這些保存論述如何、以及為何被收納為國家文化制度的一部份。本文選擇三個象徵性的官方論述作為探討核心：1982年公布的《文化資產保存法》（以下簡稱《文資法》）、1994年推動的《社區總體營造》（以下簡稱《社造》）、以及2005年第八次修正後的《文資法》（以下簡稱《新版文資法》），藉以說明台灣歷史保存論述與政策的形成與轉化，是和台灣與全球文化經濟在不同的銜接方式下所建構的「地方感」有直接的關係。《文資法》所反映的是國家機構在70年代第一波台灣國際身份危機發生時企圖為台灣定位的努力，在這個法規的運作中，「中國」被視為歷史與地理的想像領域，《社造》與《新版文資法》中的保存論述則總結了國家機構在90年代面臨國際政經關係重組時所採用的各種新文化策略。在後二者的運作中，新的國族想像則建立在台灣多元的地方歷史文化保存之上。

二、戰後初期的歷史保存

從二次大戰戰後到1970年代以前，由於國民黨政權嚴格的政治控制，台灣社會可以說不管在經濟上或文化上都和外在的世界隔絕。在這段期間，國家並沒有一套政策或是系統性的綱領來處理台灣過去留下的營造環境。事實上，由於國民黨政權僅把台灣視為「光復大陸失土」的軍事基地，因此保存台灣的在地文化遺產根本就不是一個具有任何意義的課題。然而，這並非意味著國家不試圖經營文化領域，或者不把歷史與傳統視為文化政策中一個重要的部份。恰恰相反，歷史與傳統在教育、語言、文學、與娛樂等公共文化論述中是被高度強調的。然而，為了正當化國民黨作為中國合法政權，被強調的歷史總是和中華民族五千年歷史的連續性或是儒家的道統相關。在此同時，台灣當時既有的地方文化，像是方言、民謠、地方藝術、宗教，以及日本殖民時期留下的語言與文化，則在公共領域中被禁止或是被消音(Chun, 1996)。

由於國家對台灣地方文化與地方傳統的鉗制，幾乎沒有任何地方建築或是營造物被刻意地保存。政府並不認為地方建築有任何的文化價值。許多地方性的建築物都不被認為是有價值的，而且往往被破壞或拆除。例如板橋林家花園在當時就被當成軍隊與難民的收容所，後來更成為違建區。但是弔詭的是，當時台灣本地人(意指經歷過日本殖民時代的人)對傳統建築的保存也興趣缺缺。一位倡導歷史保存觀念的先驅就曾回憶道：

我在報紙表很多言論要保留古蹟。跟相關的人約談，沒有人理你。你跟大陸來的人談，他說：「台灣哪有古蹟？台灣只有兩三百年的歷史，哪有古蹟？…跟台灣人談的話，當時在社會上有地位的台灣人都是受日本教育的，古蹟都是中國的東西，他討厭中國…對台灣人來講，清代中國的東西，保存有什麼好？」(林銜道, 1995)

在當時唯一與歷史保存相關的法案，是1930年在國民政府在南京時代所制定的《古物保存法》。然而也沒有任何一個台灣地方建築或歷史遺跡受到這個法案的保護。雖然在當時政府的確修復一些古蹟，但是其主要動機是為了展現中華文化給國外的觀光客看(葉乃齊, 1989)。除此之外，當時也沒有什麼修復技術原則或是修復美學的標準。因此，修復後的古建築常常出現將北京宮殿建築的屋頂放在台



灣地方建築上以展現傳統中國意象的例子。最廣為人知的例子就是台北市城門的重修(北門是一個例外)。

總而言之，從戰後至 1970 年以前，一個系統性的歷史保存概念並不存在於公共文化論述之中。不但歷史保存沒有一個清楚的定義，而且也沒有任何保存的專業團體出現。換句話說，歷史保存可以說和當時的社會公共生活幾乎沒有產生任何重要的關連。

三、傳統環境作為國族文化遺產

在 70 年代初期，開始有人在不同的文化領域對國家官方的文化論述提出挑戰。他們認為官方主流的文化形式和人民生活完全脫節，忽略了在地現實的社會經驗在文化上的再現，因此提倡以反映常民文化與在地歷史的鄉土主義。在文學的領域中，鄉土運動的作家便大力主張當代文學的主題與形式應該建立在台灣人民生活的經驗上，而非西方的現代主義或是國民政府所倡導的教條式「中華文化」。在藝術的領域中，鄉土派的畫家開始描繪常民的社會生活與生存地景，而鄉土派的舞蹈家則嘗試將在地歷史與在地文化融入現代主義的舞碼之中。懷著類似的信念，開始有一些建築師與建築學者發現台灣鄉土建築的重要性，這些建築在過去數十年間完全沒有重視過。以下本文將討論建築上鄉土主義對歷史保存倡導者的影響，以及台灣歷史保存的概念形成的過程。

(一) 早期歷史保存論述的發展

70 年代歷史保存論述的形成，與知識份子對於地方感的追求有關。而對地方的追求，則與這些知識份子和西方現代社會的接觸有關。在當時那個政治高壓控制的年代，能和外在的世界直接接觸，是一個很獨特的經驗。他們的海外留學經驗改變了他們對台灣本地營造環境的看法。由於和外在的世界有所接觸，他們開始意識到自我文化認同的問題。在 60 年代，由於國家在文化與思想上的管制，現代主義和反共主義成為主導文化生產的主要綱領，特別是在文學、藝術、與人文學科方面(陳昭英, 1998)。在這個情境下，戰後初期的知識份子對於在地的民間文化與傳統幾乎是不屑一顧的。然而，有了在海外留學的經驗，有部份的年輕知識份子開始發現對他們來說，自己成長的環境才是最有意義的。

舉例來說，早期歷史保存運動的領導者、同時也身為觀光局官員與環保作家的馬以工便曾經如此描述她對台灣這個成長環境的感覺：「很久以前我也相信一些說法，像是『藝術無國界』、『世界公民』、『在美與在臺灣只要愛國都一樣』，我可以拿著相機拍自由女神，拍佛蒙特州的楓葉，但是很奇怪的是我在美國三年，竟然寫不出一個字」(馬以工, 1991, 陳昭英, 1998)。馬以工在此表達的是在藝術創作過程中，獨特的鄉土經驗與生活對創作者的重要性。懷著這種對於鄉土的熱情，馬以工在 70 年代回到台灣推動她對歷史保存與自然保育的理念。對她來說，傳統的營造環境之所以重要是因為人們可以以之為媒介來了解歷史。

除了馬以工之外，另一位歷史保存的主要倡導者畫家席德進在鄉土的文化與傳統中找到了創造力的來源。席德進早年曾至美國與法國等國去學習現代主義的繪畫技巧。和馬以工一樣，席德進也發現若失去了台灣的依附之情，他就無法創作出好的作品(席德進, 1982, 葉乃齊, 1989)。職是之故，席德進於 1966 年回到台灣以尋找他創作靈感的泉源。後來，他發現最吸引他的正是台灣的在地建築：「對於一座古屋，我每次去觀察，都感到無比的新奇...它像一本讀不透的書，愈鑽研愈神奇」(席德進, 1978, 葉



乃齊, 1989)。席德進對於台灣前工業化時代建築的詮釋方式在當時是可說非常少見的，因為不管是政府或是大部份的知識份子都將社會與經濟的現代化視為國家發展最重要的目標。因此，席德進的想法與他的畫作，可以說是給知識界與文化界開展了一個不同的視野，特別是在藝術與建築的領域。

啓發歸國知識份子歷史保存觀念的第二個因素乃是 60 年代在英美建築與都市學界崛起的風土建築運動 (Architectural Vernacular) 與城鎮地景運動 (Townscape Movement)。這兩支學術思潮是對橫掃全球的現代建築運動的挑戰，它們宣稱理想的營造環境的發展必須根植於在地社區的歷史與文化之上。這兩支思潮隨著留美建築學者歸國而被帶入台灣的建築學界。其中最有影響且最具代表性的人物之一乃是漢寶德。漢寶德在美國哈佛大學與普林斯頓大學取得建築學位歸國後，即於東海大學建築系擔任系主任。在其系主任任內，漢寶德發行了《境與象》期刊以引介風土建築與城鎮地景的思潮。除此之外，漢寶德也系統地在建築學界與文化界鼓吹重視台灣在地營造環境的觀念。例如他鼓勵系內的教授、學生、以及研究助理從事台灣本地鄉土建築的研究。其中最重要的成果之一是華昌琳與迪瑞德在 1971 年出版的《台灣傳統建築調查》。

另一方面，漢寶德也利用〈境與象〉鼓吹歷史保存的觀念。在該期刊中，漢寶德持續不斷地發表對台灣鄉土建築的報導。除此之外，該期刊中還包括了兩大類的文章：一是關於非傳統鄉土建築的報告，像是違建區的報告；二是城鎮地景運動主要代表人物作品的翻譯，像是 Kevin Lynch 與 Christopher Alexander 等人的著作(葉乃齊, 1989)。這些文章雖然和歷史保存的議題沒有直接的關連，但是它們本身卻意謂著對於在地居民所營造的鄉土建築的一種尊重。這種態度對於下一個世代的建築界的保存倡導者有著深遠的影響。

除了在倡導台灣鄉土建築的學術研究之外，漢寶德也實際參與了幾個古建築保存的修復工作。他乃是在台灣嘗試用「科學方法」來從事歷史保存的第一人。這也就是說在古建築修復之前，他會先調查與考據該建築的歷史源流以及原有的形貌。在 1971 年，漢寶德完成了板橋林家花園的修復計畫書，這可以說是台灣第一個包含了古建築歷史與形式細部調查測繪的報告書。由於產權的問題，漢寶德並沒有實際參與林家花園的修復工作，然而他運用了相同的工作方法與流程，成功地完成了鹿港龍山寺、彰化孔廟等古建築的修復。

影響早期歷史保存論述的第三條線索是台灣在地歷史學家對建築史的建構，在此以林衡道與李乾朗兩位作為代表性人物。林衡道是板橋林家後代，他於 1949 年受聘為臺灣省通志館顧問，歷任省文獻會委員、北市文獻會主任委員、省文獻會主任委員，前後達 27 年之久。他在 60 年代初期任職省文獻會委員時，就開始從事全國傳統建築的研究，其成果大都發表在《臺灣文獻》這份期刊上。他認為對古蹟的愛是培養愛國情操的基礎，但是當時的社會大眾對古蹟並無任何理解，更遑論愛護古蹟了(林衡道, 1995)。因此，除了研究與著作之外，林衡道也利用每年舉辦的史蹟源流研究會，帶領年輕學生實地探訪民間的傳統建築，使鄉土建築在一般大眾眼中成為凝視之物。林衡道在台灣傳統建築上的研究與倡導，為台灣在地建築的在建築史上的正當性開啓了一條道路。

而深受漢寶德影響的建築學者李乾朗則在 1979 年發表了《台灣建築史》一書，書中將台灣的建築的歷史回溯自 16 世紀，同時並將台灣的建築依年代與風格分期為荷西殖民時期建築、明代建築、清代建築、與日本殖民時期建築。早期的建築學者常常用清朝北方官方的建築形式來衡量，因此並不認為台灣的本地建築可以代表中國的建築特色，這種看法正和國民黨政府的文化論述是一致的。然而根據李乾朗的觀點，不論其文化根源為何，只要是在台灣這塊土地上發展出來的傳統建築，在建築史上都有其重要性。更重要的是，李乾朗這本書的書名隱含了一個企圖心：那就是建立台灣為中心的歷史觀



點。當時中國大陸的地方性建築研究的書名都是將地方建築稱為「民居」，像是《雲南民居》、《廣東民居》、《浙江民居》等，而從未稱之為《雲南建築史》、《廣東建築史》、《浙江建築史》。相較之下，《台灣建築史》這個稱謂的提出，似乎宣告了一個不同於大中國史觀（在當時是國共兩黨對歷史的共識）的台灣史觀，至少在建築文化上是如此(葉乃齊, 1992)。

大體而言，70年代的歷史保存論述乃是建立於三個前提上而發展的。第一，台灣的傳統建築見證了台灣社會與文化的發展史。第二，傳統建築象徵了台灣在地居民在不同歷史階段文化與技術上的成就。第三，在地居民對於現在仍在使用的傳統建築有強烈的情感。正如漢寶德在一次的訪問中所言：「古蹟不僅是個冷凍的、凝固的歷史文物，同時還希望傳統能夠給我們一些活的作用，可以影響我們現代的生活」(何桂馨, 1986)。上述前提正是支持這些知識份子在台灣推動歷史保存運動的主要動機。

(二) 國族認同的危機與歷史保存的制度化

歷史保存的制度和台灣在70年末的國族認同危機有很大的關連。70年末期，由於聯合國承認北京政府為中國的唯一合法政權，台灣在國際社會上幾乎被完全地孤立起來。這樣的外交孤立對國民黨政權同時造成了外在與內在的危機。就外在而言，由於失去了聯合國的外交支持，國民黨失去了它在國際社會上的政治正當性。對內而言，既然國民黨不再是中國的合法政權，它得以在台灣執政的政治正當性，也就是「反共復國」的政治論述，就失去了基礎。面對這種雙重危機，國民黨同時在經濟與文化領域發展出相互支持的策略以便繼續維持其統治權。在經濟上，國民黨政府以開放自由市場、推動出口的經濟政策來重建與國際社會的關連(Gold, 1986)。而在文化上，國民黨政府則是逐步地將以中國為中心的文化論述架構調整為以台灣為中心的文化論述架構(Chun, 1996)。在這個新文化論述的原則下，國民黨開始以「本土化」為號召來收編本地政治異議份子的政治運動。這個「本土化」運動最具象徵性的行動則是李登輝被蔣經國指定為他的接班人。

在這個歷史與社會脈絡下，國家開始鼓勵台灣在地傳統文化的研究與再現。然而，仍有兩個禁忌是鄉土主義學者與藝術家不能碰觸的：一是台灣在政治與文化上的獨立，二是社會主義。為了防止這兩種思想的散佈，國家仍然對人文與社會科學界的領域從事嚴格的管制(Winckler, 1994)。有趣的是，歷史保存運動雖然是台灣鄉土文化運動中一個重要分支，它並沒有對國家「本土化」的文化政策構成任何挑戰。這主要是因為歷史保存論述並沒有把台灣的建築視為一個完全獨立於中國建築的文化產品，而且保存論述也未曾彰顯任何社會主義的思想。

在早期的歷史保存論述中，所謂的「在地文化」或「本土文化」，是用來對照「西方文化」或是「現代化」的。儘管這些保存倡議者強調台灣為中心的文化史觀，然而他們並沒有否認中國文化對台灣文化的影響。例如林衡道主導下的省文獻會，便將建構「從唐山到台灣」的集體記憶視為鄉土建築保存的主要任務(葉乃齊)。即使像是李乾朗這樣宣稱台灣建築史的獨立性，他仍然認為台灣建築文化應被視為大中國建築傳統中的一個重要分支。換句話說，早期的歷史保存論述背後所要建立的地方自我意象乃是和「西方」相對照的，而非和「中國」來對比。正因為這樣的文化史觀和當時國民黨政府的文化論述不相衝突，因此以台灣在地建築歷史保存運動得以在公共論述取得正當性，並且最終被轉化為國家的文化政策。

另外一個主要原因是建築學在當時的台灣被視為類似土木工程一般的應用科學，因此當文學、社會學、政治學等人文社會學科遭受國家在論述上的管制時，建築學科反而享有較大的言論自由。既然大部份的歷史保存倡議者都是建築學者，她/他們反而得以在國家的公共文化論述中發展相對完整的鄉



土建築文化論述，同時在國家機構內掌握一定的發言權(Johnson, 1994)。正因為上述原因，歷史保存論述在國家「本土化」的文化論述之下開始被國家整合為文化政策的一部份。

在 1978 年宣佈實施的《十二項文化建設》之中，政府首次明確宣告將成立執掌歷史保存的相關機構。1981 年政府在行政院下面成立了文化建設委員會（以下簡稱文建會）來總管文化事務，同時指派文化人類學者陳奇祿為首任主任委員。次年，行政院通過了《文化資產保存法》，將文化資產界定為考古遺址、古蹟、古物、民俗藝術與自然景觀五大類。其中的古蹟一項界定了歷史保存的定義與認定標準。1984 年政府公告了文化資產保存法細則。自此，歷史保存被制度化了，而歷史環境作為國族遺產（national heritage）的觀念也正式在台灣誕生(顏亮一, 2005)。大部份的歷史保存推動者都參與在這部法案的制定過程之中。對她/他們來說，歷史保存的制度化可以說是具體化了她/他們的主要理想，包括了政府對台灣在地建築的尊重、保存與研究傳統營造環境專職機構的設立、以及保護歷史環境法令的制定。然而，從國家的角度來看，以歷史事件之視覺再現來重新界定國族的集體記憶才是歷史保存事業最重要的任務。這可從國家對古蹟的選擇來考察。

在文建會出版的《台閩地區古蹟巡禮》的序言中，文建會主委陳奇祿(陳奇祿, 1985)是這樣來說明「歷史保存」的社會意義：

中國人開發臺灣的歷史雖然只有數百年，但是經過早期閩粵移民的努力經營，將中國文化深深地根植在這個島上，因而也建造了很多足以代表中國式樣的建築…這些建築在過去發揮了教忠教孝、保家衛國的任務。要瞭解臺灣文化的根，透過這些古蹟可以獲得最深刻的引證。同時也可以看到幾百年來臺灣歷史發展的脈絡。

這段文字充分地表達了官方對歷史保存的理解：歷史環境之所以重要是因為它們見證了台灣與中國大陸在過去數百年來的文化連結。若我們更進一步檢驗政府所指定的國家古蹟，那麼上述意圖就更加明顯。正如 Marshal Johnson (1994) 所指出的，在政府於 1985 年以前所指定的十八個一級古蹟（意即最有歷史價值的古蹟），無論是寺廟、陵墓、城牆、或是宅邸，都彰顯了一個特定的歷史敘事：那就是，台灣人民在過去四百年來一直是臣服於中國的。舉例來說，在這些古蹟之中，有些是和台灣人幫助清廷鎮壓台灣內部反叛的歷史事件有關（像是王德祿墓與金廣福），有些則是強調在台漢人對外國軍事入侵的抵禦（例如億載金城、安平古堡、西台古堡、與海門天險）。換句話說，政府指定這些歷史地點為一級古蹟最主要的原因在於從歷史事件來證明台灣人民自明代以來，不管在文化上或身份認同上，一直都是大中國的一部份。相反地，凡是有礙這套官方歷史敘事的歷史事件則不是被放入另一個論述架構就是被刻意遺忘。例如原住民的文化就不被列入古蹟之中，而以文化園區的方式來定義，企圖在一個觀光客可及的地點展示各族原住民建築（例如山地文化園區）。紀錄了日本殖民時代信仰方式的神社被大量拆除，而其他挑戰了中國認同的歷史事件（例如二二八事件），則是完全沒有任何相對應的遺跡被國家指定為古蹟。

總結來說，台灣歷史保存的制度化可以說是兩股作用力結合而產生的結果。一是知識份子發展出來的台灣在地建築文化保存運動，二是國家面臨國族認同危機而發展出來的「本土化」政策。國家於 70 年代末期開始以「本土化」的新文化論述來緩和台灣本地的政治與文化異議運動，由建築界與其他文化領域共同催生的歷史保存運動則與國家政策相結合。對於保存運動而言，國家體制是實踐保存的工作的重要力量。而對國家而言，歷史保存則是用來建構新的集體記憶的重要工具。這兩股力量在意識型態上的共同前提乃是強調台灣在地文化歷史對於台灣人文化認同建構的重要性。然而一旦國家主導了古蹟的指定、選擇、與詮釋權，歷史在空間上的遺跡就成了國族的遺產，而歷史保存就完全成了



國家用來重寫國族歷史重定國族疆界的工具。

四、傳統環境作為在地文化遺產

(一) 面臨挑戰的國族遺產

在 1982 年歷史保存被制度化之後，國家充份管控了歷史保存的社會意義。然而就在同時，台灣社會也發生重大的政治轉變，國家越來越不能以高壓的手段來控制社會，特別是在解嚴前後。因此，歷史保存政策的推動與執行在 80 年代實際上遭遇了許多的挑戰。這些挑戰主要來自三方面，包括了建築學界對古蹟選擇的質疑、保存與開發的對立、以及文化旅遊的興起。首先，在文資法制定之後，早期的保存推動者仍不斷地給予國家壓力，要求國家將擴大歷史保存的歷史視野，將某些被排除的歷史建築放回去。他(她)們認為現行文資法對於古蹟的認定只限於歷史的尖峰成就，對大部份人並無太大意義；文資法應擴大對古蹟的界定，將常民建築也列入指定的範圍，包括了日本殖民時期的建築物與原住民的建築物(葉乃齊, 1993)。於是，在建築學界的推動下，內政部在 1995 年核定魯凱族傳統聚落好茶舊社為二級古蹟。這是原住民歷史地景首次被官方認定為國家古蹟。此外，在 1990 年之後，為數眾多的日本殖民時期建築也分別被指定為二級或三級古蹟。以台北市為例，日治時期的二級古蹟有公會堂(即今通稱之中山堂)，三級古蹟則包括了台灣教育會館、台北水道水源地、台北銀行、勸業銀行舊廈、第三女高、前美國大使館、北投溫浴場、西門紅樓、台灣總督府交通局鐵道部等。

國族遺產概念面臨的一個更大挑戰乃是在地居民對於古蹟指定的反對，而這個現象主要是台灣快速的經濟發展所導致的。台灣從七〇年代開始，藉由外銷導向的政策從國際市場取得了大量資本剩餘，而這些資本剩餘在島內被轉化為土地資本，造成了房地產價格的持續上揚，結果城市空間成了一個經由地產交換與營建開發的「投機城市」(夏鑄九, 1995c)。由於私有古蹟之指定會對房地產開發造成限制，因而引發古蹟所有權人的反彈(夏鑄九, 1995a)。在一個由經濟發展掛帥的國家，古蹟保存無疑是與之完全牴觸的，這也顯露了國家經濟政策與文化政策的自相矛盾。在這個情況下，古蹟保存計畫執行往往困難重重，特別是大規模的歷史聚落保存。在某些極端的例子，像是北斗尊安宮與三峽民權街，政府甚至因為古蹟所有人的強力反對，竟然不願以更細緻的手法去處理問題，反而解除了古蹟的指定。

另一個對國家對古蹟定義的挑戰來自文化旅遊的興起。在 60 年代與 70 年代，對於鄉土地景的讚頌往往是源自少數知識份子對自身文化認同的需求，然而到了 80 年代中期以後，隨著都市化程度的提高與都市化範圍的擴張，一般的都市居民也開始四處尋找過去的前工業化地景作為觀光的地點。這個趨勢對歷史保存的推動是有正面效果，然而由於兩個原因，使得它和國家遺產的規範是矛盾的。一是因為文化旅遊的地點往往包括了大規模的歷史街區，也因此牽涉了私有產權的問題，文資法建立的保存制度不足以處理這樣的問題。二是國家古蹟往往強調過去與現在之間的連續性，並帶有提醒觀者某種政治責任的意味；然而文化旅遊遊客想要看的是一個去除政治史的、被美化的歷史環境，這個歷史環境反而是和現實生活斷裂的(Johnson, 1994)，而傳統環境作為國族遺產的概念無法回應這種文化旅遊的需求。²這也是為什麼一些沒有被指定為古蹟的地點，像是九份與淡水老街，反而在 80 年代末期開始成為熱門的觀光點。

正是在這個新的歷史時勢之中，90 年代誕生了兩個新的保存論述，一個持基進式規劃立場的「聚落保存論述」，另一個是持自由主義立場的「社區總體營造」論述。相對於國族遺產的官方論述，這兩者都強調歷史環境是社區共同遺產的概念，它們也都在某個程度上試圖越過國族文化認同的問題，



而且它們也都強調文化或地景的保存應該建立在一個由下而上的過程。但是它們在基本前提上有著很大的不同。以下我將分別討論這兩個論述的發展，以及它們各自如何影響了 90 年代台灣的保存政策。

(二) 聚落保存論述中的保存概念

聚落保存論述的思想根源主要來自美國城鎮風貌運動、倡導式規劃 (advocacy planning)、以及參與式設計等基進式都市規劃與都市設計傳統。這支保存論述的主要領導人是台大建築與城鄉研究所 (以下簡稱城鄉所) 的教授夏鑄九，他企圖擴大歷史保存的定義，使之能與進步的社會運動結合。在文建會於 1992 年五月舉辦的一個歷史保存研討會中，夏鑄九首先在保存界提出一個最根本的問題：「為誰保存？為何保存？」他認為官方對「歷史保存」的定義完全忽略了保存最重要的一個面向，那就是：如何能夠保存在地社區居民的集體記憶以及社會關係。

在此同時，夏鑄九和他在城鄉所領導的研究團隊也在個為文建會研擬的政策報告書《古市街與傳統聚落保存方式之研究》中發展出聚落保存的概念。這個概念的提出，主要用意在於擴大歷史保存的對象，從單棟紀念性建築的保存擴展至包括了「城鎮、村落、天際線、街區、鄰里、街道與街景、建築物、以及零星片斷元素的保存」(夏鑄九、林鏊、顏亮一, 1992, Attoe, 1979)，因為這些地景的元素承載了社區民眾的集體記憶，但是卻不在《文資法》現有架構的定義與保護範圍內。接著，夏鑄九更進一步在 1994 年一月主辦了一個名為「文化資產、歷史保存、與民眾參與」的全國性研討會，在會中宣告聚落保存的理念，同時佐以台灣本地的社區保存的實驗性案例以及日本及歐美的相關案例的比較分析。在這次會議之後，社區保存的概念得到保存界很大的迴響，也因此歷史保存與社區參與的結合成為 90 年代一個主要的保存的論述。

聚落保存論述試圖根本本地重構 80 年代建立起來的古蹟定義與保存概念。它和文資法的前提最主要的不同在於它主張除了建築物要保存之外，社區居民的生活方式與社會關係也應一併被保存下來。聚落保存論述認為國家的保存政策只看到了建築物，卻完全忽略建築物對在地居民的社會意義。相對地，聚落保存論述認為「空間跟社會是一起看待的。這個社區絕不只是一個實質的、地理範圍上的社區，而是一些人，他們已經有了自覺，懂得去爭取他們的權利。如此的保存，其實是在保存原有的社會關係」(漢聲, 1995)。在這個以社區文化為保存對象前提下，聚落保存的目標不在於「凍結」傳統聚落的意象，而是要替在地社區 (尤其是鄉村社區) 找尋經濟、社會與文化另類的發展出路。正如同樣推動社區保存的城鄉所教授劉可強所強調的：「我們的目的，是把歷史保存或社區保存納入社區發展...保存因此是一種手法，一種工具，用來達成社區發展的目的」(同前引文：44)。

而在實際的執行上，聚落保存倡議者認為在地居民的參與乃是一個保存計劃是否能夠成功的關鍵因素。他們認為許多過去的環境之所以具有好的美學品質是因為該環境是隨著居民的生活需求而成長的。相反地，現代主義建築與規劃的那種由上而下的規劃方式往往忽略了在地居民實際的社會性需求，對於既有生活環境造成了嚴重的破壞。因此，聚落保存在執行上應該以居民為營造的主體。誠如劉可強所說的：「當你參與的越多，事情就能辦得越好...這也就是為什麼我們現在看傳統民俗空間，會這麼感動...它是慢慢長出來的；它跟我們的生活、文化、一代代的習俗連在一起，是一個沒有專業者參與的結果，這就是我們在乎的品質」(同前：43)。

最後，聚落保存論述認為社區取向的歷史保存計劃會是社區動員一個有效的工具，特別是在與工業化與現代化過程脫落的鄉村地區。夏鑄九(夏鑄九, 1995c)說明了這個想法：「歷史保存之推動，或許其希望在於：必須將其視做一種具社會建設取向的地域性計畫」。保存計畫事實上關係著地域社會的



動員，因為以下原因：

1. 保存計畫可以做為地方政府的地域計畫，連結上地方經濟之復甦、地方文化之認同、地域歷史之詮釋…2. 保存計畫的參與過程是環境教育的機會，也是地方主體性建構的主動過程…3. 保存計畫可以作為民間自主性社團的動員團結網路，與市民社會浮現的歷史計畫（同前引文）。

綜合上述各點來看，聚落保存的實踐事實上已經接近都市社會運動的一種。其最終的目標是要藉由社區歷史保存的議題讓在地社區得以追求經濟、政治、與文化上自主，以草根動員的方式來抵抗國家機構、開發商等摧毀在地文化與社會關係的巨大力量。

（三）社區總體營造論述中的保存概念

社區總體營造論述雖然也提倡在地社區傳統環境的保存，但是它並不是從歷史保存運動中發展出來的。這支論述主要奠基者乃是曾於 1993 年至 1997 年擔任文建會副主委的文化人類學家陳其南。除此之外，社區營造論述不把保存歷史環境當成主要關心的對象，而是把它當成用來召喚並培養「社區意識」的一個策略。而「社區意識」則是建立「公民社會」以及形塑「公民身份」不可或缺的基礎。

陳其南在就任文建會副主委以前，曾經作過一系列關於國家與公民社會民主化的研究。基於一個政治自由主義的立場，陳其南認為中國（或台灣）之所以沒有成一個現代民主國家，主要是因為在傳統中國社會之中完全沒有「現代公民意識」的存在。因此，為了在台灣建立一個現代民主社會，我們必須建立一個國家制度，使得「政治生活方式的理念或意識型態優先於民族、文化、與歷史」（陳其南，1987）。而要建立這種「公民意識」，則必須先凝聚「社區意識」，讓某個地域的社會團體的成員有對該地域社會有認同感與歸屬感。誠如陳其南（陳其南，1996）所主張的：

國家生命共同體的理念，一定要從社區意識、社區共同體開始建立。若是每一條街道，每一個住宅區，每一個區域，都可以透過民主的方式，組成自治的社區，照顧、管理、改善自己社區的環境、衛生、交通和社會治安，那麼整個都市就可以變成一個真正的城市共同體、一個大的社區，所有市民也就會產生共同意識。

換句話說，陳其南認為小規模的、地域性的社區乃是建構現代公民社會的基本單位，而「社區意識」的召喚則是培養「現代公民意識」這個社會工程必經的步驟。

正是因為要召喚「社區意識」，陳其南在他的社區營造論述中訴諸在地文化傳統與在地的歷史環境的保存。主要原因有兩個：第一，文化活動的舉辦以及營造環境的改善是和在地居民最直接相關的兩個公共事務。當在地居民參與這些公共事務，藉由參與過程中彼此的互動，就可以逐漸地培養出某種社區意識（陳其南，1996）。第二，由於台灣的農業在 80 年代以後不斷地衰頹，大部份的農村都面臨了經濟蕭條與人口外流的問題。在這個狀況下，重振農村發展最佳的辦法就是找到在地文化的特殊性並加以包裝以吸引觀光客。因此，社區營造不管在經濟與社會都對社區建設都具有重大意義。用陳其南的話說：「這就是造村、造街、造鎮、造鄉的運動！民俗活動精緻藝術、古蹟聚落、街道整治、展演設施、地方特產（如一村一品、一鄉一物）、住宅景觀、環境品質等等」（陳其南，1996）。

弔詭的是，陳其南所強調的這些歷史素材剛好和他所抱持的自由主義立場相衝突，因為自由主義中的公民身份是建立在政治與社會權利的基礎之上，而建立在非鄉土意識與傳統文化之上。事實上，陳其南也意識到這個理論上的矛盾。為了解決這個理論上的矛盾，他在討論「新故鄉運動」時宣稱道「希冀再喚回故鄉的連帶，並不是要人們停留狹隘的地方意識，而是要重建『現代』台灣人的『生活價值觀』...年輕一代的認知和理想，早已完全超越地緣地方意識，而進展到對台灣這塊土地和自然的



關懷，以及鄉村小鎮生活價值觀的珍惜。這種關懷不是個別性的，而是普遍性的」（陳其南，1995）。在此，陳其南似乎試圖要避開對地方(place)本質主義式的認同，以及在地主義所暗含的排他特質。然而，到底「民主」、「社會權」、「對差異的容忍」等在大都會生活中所蘊育出的普世價值如何能和小鎮生活相結合，仍然是社區營造論述中一個模糊的課題。

(四) 社區保存作為新國族建構的基礎

將社區傳統環境與傳統文化作為保存對象的論述，在 90 年代中期成為政府新的文化政策。它不但影響了後來《社區總體營造》政策的推動，也促成了原有《文資法》的大幅修訂。然而這個新保存論述的制度事實上和台灣的國家機構在 80 年代末尋找新的全球定位有關。在 80 年代末期，另一輪的危機開始威脅著國民黨政府的統治正當性。就內部危機而言，在 1987 年解嚴之後，各種原先被壓抑的聲音透過政治運動與社會運動的形式剎時爆發出來，中央政府面對各式各樣的政治與社會的要求可說是左支右絀。而就外部而言，隨著東亞地區其他工業區的興起以及中國大陸在該區逐漸取得政經影響力，台灣的在國際上的獨立地位倍受威脅。而國民黨政府在 70 年代初期用來回應國際孤立危機的經濟與文化策略已不足以面對 80 年代末的全球政經情勢。

國家為了解決統治正當性的手段乃是重建新的資本積累方式以及新的國族認同(王振寰, 1996)。在資本積累的領域中，國家試圖在新的全球市場找到一個利基。其中最具象徵性的策略乃是「亞太營運中心」構想的提出，這個計劃乃是要透過軟硬體的建設來調整台灣在亞太地區經濟網絡中的地位，使台灣得以在全球經濟中持續扮演一個要角(夏鑄九, 1995b)。配合了這個總體策略，國家也以設置科學園區、出售國有土地、放寬金融管制、放寬環境法規等手段來吸引國內外資本的進駐(王振寰, 1996)。

而在國族建構的領域中，國家則試圖建立一個和「中國人」完全分離的「台灣人」認同。這個新國家認同的建立，一方面是要爭取台灣居民對於國家政權的支持，另一方面則是要爭取國際社會對台灣政治獨立地位的承認(王振寰、錢永祥, 1995)。因此，在李登輝就任總統之後，官方的「本土化」論述的內涵逐漸地由「台灣文化為中國文化的一部份」轉向「台灣文化是一個獨立的民族文化」。此外，李登輝更從 1993 年起，履次公開宣稱台灣是一個獨立的政治實體，並提倡「台灣人意識」，以及宣揚「生命共同體」的觀念。正是在這個歷史脈絡下，歷史保存的觀念和國家的新文化論述接軌。但是值得注意的是，聚落保存論述與社區營造論述是以不同的路徑和新文化論述接軌，以下將按時間的先後分別討論之。

1. 《社區總體營造》下的歷史保存運動

首先被國家接收與制度化的是在自由主義傳統下發展社區營造論述。這最主要的原因是和這兩支論述對整合社區力量之行政機構的不同主張有關。聚落保存論述主張社區聲音與力量應由地方政府來整合，因為地方政府較有彈性，在文化上可以超越統獨認同的問題。相對的，由於社區營造論述的根本前提是要以社區參與為手段，建立一個公民國家，因此中央政府才是整合社區加量的行政機構。由於社區營造論述的前提暗合李登輝政府建構新國族的企圖，因此成為 90 年中期以後國家文化政策的思想來源，而陳其南也被任命為文建會副主委，主導新國族的文化工程。

為了將「社區文化」、「社區意識」與「生命共同體」等概念相結合，並將之具體化為公共政策，文建會在 1994 年展開了《社區總體營造》(以下簡稱《社造》)政策(陳其南、陳瑞樺, 1998)。《社造》在許多方面都受到日本「町並保存運動」之影響，而該運動正是日本政府在戰後為凝聚國族認同而展



開的文化運動(Roberston, 1991, 蕭亞譚, 2000)。文建會並於 1995 年宣佈了《社造》的項原則作為社區營造的起點，這些原則主要強調社區環境改善、社區傳統文化的行銷、歷史街區或建築物的保存、民俗與宗教儀式的展現等等。文建會認為《社造》乃是重振地方經濟與文化的手段，同時也喊出了「文化產業化，產業文化化」這樣的口號。在本質上，《社造》政策是要鼓勵在地居民重新發現與珍視傳統的在地文化，一方面藉以凝聚在地社區意識，另一方面則作為發展文化產業的素材。

在《社造》政策意識型態推動與經費補助的雙重刺激下，許多鄉鎮的社區人士開始致力於挖掘並保存失去了或已式微了的地方文化，包括了地方性的歷史遺跡、產業文化、或是民俗與宗教慶典等，同時設法在媒體等公共領域中來宣揚這些文化。在這個政策的推動下，許多不被文資法保護的在地歷史性建築也開始被保護或整修。直到公元 2000 年為止，全台已有 61 個社區接受《社造》政策的補助，進行各式各樣的文化保存或造街等社區行動。

然而，《社造》其實是一個自相矛盾的政策，因為它實際上同時包含了「由下而上」以及「由上而下」兩個相互衝突的政治參與模型。理論上，社區營造或社區參與應該是一種由下而上的政治動員模式。然而在台灣的《社造》卻是由中央政府以一種由上而下的行政系統來動員社區民眾。由於中央政府握有分配政治與經濟資源的權力，國家因而可以在很大的程度上支配受其支持社區文化論述的發展方向(黃麗玲, 1995)。在這個狀況下，地方自主或是地方聯盟等由聚落保存論述所提出的理想是完全沒有機會實現的。也因此，到底《社造》對在地文化的發掘對於社區居民的真正的政治參與度有多大提昇是很令人懷疑的。而另一方面，比較清楚的是，《社造》在意識形態方面強調的是在地社區居民對於土地的認同。而這樣的認同則更進一步藉由台灣作為一個「生命共同體」的概念被整合成一個新的國族想像(盧建榮, 1999)。在這個脈絡下，歷史環境不再被視為國族遺產，而是被視為在地居民的共同遺產。然而在，《社造》的政策下，由於在地社區認同被視為國族認同的基礎，作為在地遺產的歷史環境也像作為國族遺產的歷史環境一樣，成了建構國家這個「想像的共同體」不可或缺的元素。

2. 《新版文資法》與歷史保存運動

《文資法》的修訂工作，從 1987 年就已展開，前後共修訂了八次，而以 2005 年的版本最具突破性。其中最重要的改變之一乃是總則第三條中對文化資產的定義，在原有古蹟類別中，加上了歷史建築與聚落兩項，而其定義則由：「古建築物、遺址及其他文化遺蹟」改變為「人類生活需要所營建之具有歷史、文化價值之建造物及附屬設施群」；在施行細則第 2 條則進一步說明聚落「為具有歷史風貌或地域特色之建造物及附屬設施群，包括原住民部落、荷西時期街區、漢人街庄、清末洋人居留地、日治時期移民村、近代宿舍及眷村等」，此乃聚落或社區保存的概念正式進入國家歷史保存論述的場域。另一個突破性的法條則是第二章第 17 條所提出的「暫定古蹟」，意指「具古蹟價值之建造物在未進入...審查程序前，遇有緊急情況時，主管機關得逕列為暫定古蹟」。暫定古蹟在審查期內視同古蹟，而其審查期則以六個月為限。這個條款的訂定，擴大了爭議性保存個案的討論時間與空間。

《新版文資法》的中的對於社區保存的界定與聚落保存論述的精神較為接近，事實上，該法案中有關聚落保存與暫定古蹟的條款，有一部份在夏鑄九於 1992 年受文建會委託執行的《古市街保存方式之研究》報告書中就已提出。《新版文資法》中對聚落的定義比起《社造》政策較為開放，它將台灣所有的族群都視為外來移民，都同等地在這個島上留下時間的印記，也因此它比較沒有《社造》政策中那種潛藏的狹義國族主義傾向。事實上，在一個特殊的歷史機緣下，《新版文資法》反而被保存運動團體用來挑戰《社造》論述中對於社區與公民的定義，這乃是樂生療養院的保存運動。



樂生院是日本殖民政府於 1930 年在今日新莊地區建立的病院，用來收容與隔離癲病患者。然而由於該院區被規劃為台北捷運新莊線的機廠用地，並於 2002 年開始動工，遂引發一系列的保存行動。在 2002 年 4 月，由於得知台北捷運新莊機廠將於兩個月後動工，新莊社區大學、新莊文史工作會、樂生院民等團體共同成立了「保護新莊老樹樂生聯盟」。他們成功地搶救了院內珍貴的老樹，也喚起了新莊居民、媒體、以及其他市民團體對於樂生院作為文化資產保存的重視。之後，以陽明大學、長庚大學與高雄醫學大學為主的一些學生更在 2004 年成立了「青年樂生聯盟」，試圖以更積極的行動來促成樂生院全區建築物與戶外空間的保存。然而，不管是主導工程的台北市捷運局，或是主管台北縣文化事業的文化局，都以保存樂生院將會延宕國家重大建設為由，拒絕保存團體的訴求。

然而就在保存運動呈現僵局時，一位曾協助日本癲瘋病患打贏國賠訴訟的律師久保井攝在受理訴訟期間，發現台灣還有收容戰前癲瘋病患的樂生院，於是便來台了解。經調查後，樂生院內有 25 名病友符合求償資格，於是便代這 25 名病友向日本政府求償。在此同時，日本律師也代韓國癲瘋病院小島島更生園的病友提出求償。由於這個原因，台、日、韓三個的律師團與其他人權團體便展開了一個國際性的串聯，支援台韓兩國癲瘋病友對日本政府的求償行動。在 2005 年 10 月 25 日，東京地方法院針對台灣與南韓癲瘋病患的索賠官司，判決台灣 25 名原告勝訴，但是南韓的 117 名原告則被判敗訴³。即便南韓的部份失敗，此舉無異是由國際性的觀點間接地肯定了樂生院民居留原地的權利。這個情勢給政府帶來了莫大的壓力。最後，文建會在院民、保存運動團體與學術界的壓力下，終於在 12 月 13 日援用《新版文資法》將樂生院指定為「暫定古蹟」，依法在六個月內不得破壞。

樂生院是否能保存在現在固然仍是未知數，但是上述的過程顯示，樂生院保存運動其實質疑了《社造》論述對於「生命共同體」的界定：什麼樣的人、什麼樣的社區才算生命共同體的一份子？誰才有資格當新國家的公民？難道公民權是有等級之分的嗎？在這個特殊的個案中，聚落保存論述與社區總體營造論述進行了一次觀念的交鋒。

五、結論

在比較《文化資產保存法》、《社區總體營造》與《新版文化資產保存法》對歷史保存的不同概念後，本研究認為，台灣歷史保存論述與政策的形成與轉化，是和台灣與全球文化經濟在不同的銜接方式下所建構的地方感（sense of place）有直接的關係。而地方感的建構則必須同時以歷史和地理的想像為基礎。建築史家 Christine Boyer 曾指出，歷史敘事的視覺再現在十九世紀的西歐興起，是因應新興民族國家為了建構國族認同的需求。這種認同預設了「想像中的好市民，他們沒性別、種族、階級、或是區域認同，而且他們認為歷史就是如同國家所再現的那樣」（Boyer, 1994）。而在一個全球文化與經濟互動強度更大的二十世紀晚期，作為國族文化意象的歷史保存則需考察它與全球文化經濟流動之間的關係。從這個角度看，台灣的歷史保存要比其他國族國家更複雜，因為它涉及了台灣在全球社會中身份的不確定性。

《文化資產保存法》是國家在 70 年代第一次台灣國際身份危機發生時為了建構台灣的地方感所做的努力。在這個政策中，「中國大陸」被視為歷史與地理的想像領域。因此台灣文化是中國文化的一部，而所謂「在地」的範圍就是台灣島。在這個國族想像中，台灣的在地建築文化必須要連結上中國建築的大傳統才有意義。因此，台灣在地歷史環境的研究與保存與其說是為了展現台灣內在的歷史，不如說是要彰顯台灣與中國大陸血脈相連的歷史。早期文資法對一級古蹟的選擇清楚地說明了這個事



實。相對地，《社區總體營造》與《新版文化資產保存法》則是國家機構在 90 年代面臨新國際分工所帶來的新國際關係時所採用的文化策略。這個新的文化論述最重要的目標之一就是要以新的地方感重新定位台灣的國族想像。這個新的國族想像將台灣島本身視為歷史與地理的領域，而「在地」的概念則被往更小的空間領域延伸，因此而台灣各鄉鎮多元的地方文化與歷史在此時被重新發現，同時被視為「台灣人」共同的文化歷史。這也是為什麼歷史環境作為社區遺產的概念在這個階段會受到國家的支持與推動（表 1）。

表 1 歷史保存政策與國族的時空想像

政策	時代	面臨的危機	在地時空想像之建構	國族認同觀念
文化資產保存法	70 年代	國際政治的身份危機 「蔣氏」政權的正當性危機	台灣整體視為 「在地」	中國大陸
社區總體營造 新版文資法	90 年代	全球經濟的角色危機 重塑「後蔣」時代政權的正當性	台灣各鄉鎮視為 「在地」	台灣島

最後，有兩個課題值得提出來做進一步的探討。第一，即使國家是主導歷史環境概念最有力的機構，歷史環境的社會意義仍是多重而且相互矛盾的，端看由誰的角度來看。例如，自 70 年代至 80 年代末期，對知識份子與建築學者來說，歷史環境是幫助台灣住民在國際上界定自我文化認同的象徵物；而從一般大眾的觀點，歷史環境不是和生活無關就是阻擋了房地產開發的障礙物。而到了 90 年代，由於國家在資訊、旅遊、與金融開始對國際開放，身份界定已不再只是知識份子的問題，而是全民的問題。前工業化時期的營造環境因此對一般大眾來說，也成了建構個人文化認同的重要元素之一。這或許可以解釋社區營造下的造街或造鎮運動的確是受到許多人的歡迎。此外，社區保存的觀念雖然被國家用來建構新國族的重要手段，然而不同的在地團體也運用同樣的概念爭取自身的空間權利，例如美濃的反水庫運動或是 14、15 號公園的抗議事件都是以社區保存為名直接和國家對立案例。

第二，歷史保存所支持的地方感，是否必然和傳統的國族想像掛勾？在今日這個全球化的時代，由於全球經濟、文化、人口以及意識形態流動任何在地場所空間意義的生產，都脫離不了其他地區的影響。問題是歷史保存有沒有可能表達這種不同的地方感？在此我想援引英國文化地理學者 Kevin Walsh 的說法來回應這個問題。他認為：「我們可以把一個地方...理解成一個同時作用於其他地方與其他地方作用的地方性(locality)...然而，如果要能夠這樣理解一個地方的話，我們必須先了解曾經影響這地方、而且將持續影響這個地方的過程」(Walsh, 1992)。因此，在今天這個全球化的世界中，若歷史保存的目的在於幫助我們更了解地方性，它就必須「確保新移入的人口的身分權利沒有被忽略...所謂『傳統』本土社會的迷思應該被揭露，而與移民有關的問題則應被強調與討論」(同前引文：158-9)。上述論點提醒我們，歷史保存作建構為另類地方感的工具，是有和台灣各式進步的社會運動相結合的潛力，樂生院保存運動正說明了這個可能性，而歷史保存在未來仍將是台灣在地空間文化政治(cultural politics of space)的一個重要戰場。

參考文獻

1. Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
2. Attoe, W.O. (1979) Historic Preservation. In A.J.C.a.J.C. Snyder (ed.), *In Introduction to Urban Planning*, McGraw-Hill Book Company, New York.
3. Boyer, M.C. (1994) *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*. MIT Press, Cambridge.
4. Buell, F. (1994) *National Culture and the New Global System*. Johns Hopkins University Press., Baltimore.
5. Chun, A. (1996) Discourses of Identity in the Changing Spaces of Public Culture in Taiwan, Hong Kong and Singapore. *Theory, Culture & Society* 13, 51-75.
6. Gold, T.B. (1986) *State and Society in the Taiwan Miracle*. M.E. Sharpe, Armonk.
7. Johnson, M. (1994) Making Time: Historic Preservation and the Space of Nationality. *Positions* 2, 177-249.
8. Massey, D. (1993) Power-Geometry and a Progressive Sense of Place. In J. Bird (ed.), *In Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, Routledge, New York.
9. Roberston, J. (1991) *Native and Newcomer: Making and Remaking a Japanese City*. U.C. Press.
10. Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. Pinter Publishers, London.
11. Walsh, K. (1992) *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Postmodern World*. Routledge, New York.
12. Winckler, E.A. (1994) Cultural Policy on Postwar Taiwan. In S.H.C. Huang (ed.), *In Cultural Change in Postwar Taiwan*, SMC publishing, Taipei.
13. 王振寰 (1996) 誰統治台灣？轉型中的國家機器與權力結構。巨流，台北。
14. 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。 *台灣社會研季刊*, 17-55.
15. 王德威 (1993) 「考掘學」與「宗譜學」－再論傅柯的歷史文化觀。 In 傅柯·米歇 (ed.), *知識的考掘* 麥田，台北，39-66.
16. 史聯 (1987) 現階段古蹟維護問題座談會。 *史聯雜誌*, 3-20.
17. 何桂馨 (1986) 漢寶德李乾朗對談：古蹟的理論與實際。 *建築師* 6, 30-8.
18. 林衡道 (1995) 當前古蹟所面臨的問題。 *國立歷史博物館館刊* 5, 6-14.
19. 夏鑄九 (1995a) 台灣的古蹟保存。 *空間*, 36-42.
20. 夏鑄九 (1995b) 全球經濟中的台灣城市與社會。 *台灣社會研季刊*, 57-102.
21. 夏鑄九 (1995c) 為何保存？為誰保存？－古蹟保存意義的建構與重構。 *漢聲* 74, 57-62.
22. 夏鑄九、林鑿、顏亮一 (1992) *古市街與傳統聚落保存方式之研究*. 文建會，台北。
23. 席德進 (1978) 去金門，畫古屋。 *藝術家*.
24. 席德進 (1982) *席德進書簡—致村莊*. 聯合月刊社，台北。
25. 馬以工 (1991) *尋找老台灣*. 時報，台北。
26. 陳其南 (1987) *台灣的傳統中國社會*. 遠流，台北。
27. 陳其南 (1995) 新港新故鄉，台灣新希望—從《老鎮新生》看新故鄉運動的啓示。 In 廖嘉展 (ed.), *老鎮新生*, 遠流，台北。
28. 陳其南 (1996) 社區營造與文化建設。 *理論與政策* 2.
29. 陳其南、陳瑞樺 (1998) 台灣社區營造運動之回顧。 *研考報導*.
30. 陳奇祿 (1985) 台閩地區古蹟巡禮弁言。 *台閩地區古蹟巡禮*, 文建會，台北，4-5.
31. 陳昭英 (1998) *台灣文學與本土化運動*. 正中，台北。
32. 黃麗玲 (1995) 新國家建構過程中社區角色的轉變—「生命共同體」之論述分析。 *建築與城鄉研究所*, 台灣大學。
33. 葉乃齊 跨世紀回顧：台灣古蹟保運動與論述變遷。
34. 葉乃齊 (1989) 古蹟保存運動之形成 - 光復後台灣古蹟保存運動。 *土木研究所*, 台灣大學。



35. 葉乃齊 (1992) 文建會與台灣建築史研究. *台灣史田野研通訊*.
36. 葉乃齊 (1993) 古蹟在文化資產保存法之定位. *空間* 19, 84-9.
37. 漢聲 (1995) 聚落保存與社區發展——專訪台大建城所夏鑄、劉可強教授. *漢聲* 2, 25-46.
38. 盧建榮 (1999) *分裂的國族認同：1975-1997*. 麥田, 台北.
39. 蕭亞譚 (2000) 發現家鄉：新興民族認同中的社區運動. *社會學研究所*, 清華大學.
40. 顏亮一 (2005) 全球化時代的文化遺產—古蹟保存理論之批判性回顧. *地理學報* 1-24.

註釋

¹ 本文用「歷史保存」這個字眼來統稱一切試圖保留傳統環境的行動，包括一般所稱的古蹟保存、聚落保存、文化地景保存等。

² 根據 1987 年一項對參觀古蹟遊客的調查，主動為了認識古蹟而來的只占了 38.8%，其餘皆是為了則是為了旅程的安排與好奇心使然。史聯 (1987) 現階段古蹟維護問題座談會. *史聯雜誌*, 3-20。

³ 台灣的訴訟，裁判長菅野博之以「台灣的療養院確實屬於國立療養院」之理由，判決日本政府要補償台灣病患。然而在另一個法庭，裁判長長鶴岡稔則以「補償對象不包括日本統治下的住院病患」為由，駁回南韓的請求。