

戒嚴、解嚴與集體記憶

——以戰後臺灣的國定節日為中心

周俊宇*



* 國立政治大學臺灣史研究所碩士班、中央研究院臺灣史研究所訪問學員。筆者感謝本刊匿名審查人及戴寶村教授對於本文提供的意見及協助。此外，與本論文相關的研究計畫，曾獲「2007年紀念石田浩教授臺灣研究獎」獎助，筆者亦誌謝忱。

摘要

本文從歷史學角度出發，並嘗試引用社會學觀點，以戰後臺灣的國定節日為中心，考察集體記憶的變貌。由於一個團體中集體記憶的形成，往往涉及權力的作用，本文基於這種認識，將戰後臺灣歷史發展與國定節日的關聯分為：解嚴前、解嚴後到政黨輪替前、政黨輪替後迄今等等政治權力產生較大結構性變動的三個階段，就筆者個人觀察，列舉各個階段較具指標性的國定節日樣貌來加以探討。相應於解嚴以來政治體制和社會風氣的自由開放，國定節日中的論述、儀式、群眾集會等等皆呈現出和解嚴之前相當不同的樣貌，見證了戰後臺灣社會集體記憶的變遷過程。

關鍵詞

戒嚴、解嚴、國定節日、政治權力、集體記憶。

一、前言

論及節日與社會的關係，我們可以借助社會學上「集體記憶」（collective memory）理論加以解釋。該理論認為：一個社會之中成員的身分認同要得到維繫，需要許多集體記憶（collective memory）的綿密建構。而社會學上所謂的集體記憶，指的就是一個社會團體或組織所具有的獨特記憶。在集體記憶的形成過程中，必然涉及到人、事、物的篩選和去留，因此它並非天成，而是關係到政治、經濟或文化勢力的鬥爭，此競逐過程也就經常導致社會的認知和記憶，產生某種系統性的偏向。建構此理論的Maurice Halbwachs認為，每個個人的身份認同和團體之間的界域劃分，很多時候是倚恃在這種記憶的存在和建構上。也就是說，集體記憶是提供團體或社會一個形塑「命運共同體」的基本條件。而集體記憶的建構，通常有教科書、歷史神話、紀念物或國定節日等方式。¹

Maurice Halbwachs在其中曾指出歷史記憶（historical memory）和自傳記憶（autobiographical memory）之間的差異。前者是藉由書寫或其他類型的記錄才能觸及者，紀念活動或國定節日等等也是它得以存續的媒介之一，也就是說我們對於一個歷史記憶的回憶並非直接的，而是需要這個儲存和解釋歷史記憶之社會機制的激發；反之，自傳記憶則是我們在過去親身經歷的記憶，這需要共有這些記憶的人們週期性的交流，才能強化這些記憶。²舉例而言，對任何一個生於當代的青年學子而言，二二八事件之於他們都是一種歷史記憶，而教科書上的描述和相關紀念活動的舉行，就是他們回憶這個未曾親歷之事件

1 王振寰、瞿海源（主編），《社會學與臺灣社會》（臺北市：巨流圖書公司，2003年第2版），頁63-64。

2 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1992, pp23-24.

的媒介；相對地，二二八事件對於受難者家屬來說，卻是一種自傳記憶，他們則可能藉由受難者家屬的定期聚會，務使這個記憶免於淡化。Halbwachs的解釋告訴我們，無論是前者或後者，都需要週期性的強化，聚集與這個集體記憶相關或是願意接受的參與者，使這個記憶不斷地「再確認」。觀諸現存於臺灣社會中的國定節日，它們都各別儲存了一些歷史記憶，然而，以戰後臺灣60年發展歷程來看，我們可以瞭解這些節日的內容並非一成不變，特別是在1987年長達38年的戒嚴令解除之後，人民在言論、集會、結社等方面獲得進一步的自由，社會蓄積已久的能量得到解放，九〇年代以降政治民主化、社會多元化，在媒體輿論上可以聽到愈來愈多異聲，與過去掌握著歷史詮釋權的執政官方進行競爭。就國定節日的內容言，九〇年代最大的改變就是二二八事件從過去的社會禁忌提升為一個國定節日，並且它在2000年政黨輪替、2001年「公務人員週休二日實施辦法」實施後，成為少數仍然休假的重要國定節日之一。伴隨著這種趨勢，過去曾受到官方重視的部分國定節日，如：革命先烈紀念日／青年節、先總統蔣公誕辰／逝世紀念日等，在九〇年代乃至於政黨輪替，其光環逐漸褪色，甚至遭到新的執政官方明文廢止。借用Halbwachs的解釋，這是因為我們身處的這個集體記憶社會框架（collective memory social framework）已然發生改變。他認為藉由這個框架所回憶的意象，往往是與現下的主流思想相一致的。³節日是這些獲得官方認可之歷史記憶得以不斷展演的場合，大眾經由參與節日，目睹歷史記憶的再現，親歷這些自己未曾真實參與過的歷史。

說明集體記憶的概念之後，吾人可以瞭解節日及其中的相關紀念慶祝活動，可以說就是造就大眾集體記憶之社會框架的一部分。在戰後臺灣的歷史脈絡之中，我們身處的這個社會框架究竟歷經了何種改變？這個歷程在政治權力與社會力量的互動之中是什麼樣貌？透過戰後臺灣國

3 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1992, pp38-40.

定節日的觀察，應該可以提供我們一個視角，瞭解那些或許無所感知，但實際上和我們息息相關的歷史記憶、政治權力和大眾心態等相關課題。今年適逢解嚴20週年，執政官方亦定解嚴紀念日為國定節日。解嚴可說是臺灣政治民主化和社會多元化的起點，受整體環境影響，國定節日亦在解嚴前後呈現相當不同的面貌。本文即希望以具有歷史縱深的視野，嘗試勾勒國定節日在戰後臺灣發展過程中的變貌，及相關的集體記憶之改變。

二、國定節日的歷史沿革

根據中華民國內政部公布的「中華民國96年紀念日及節日表」，臺灣社會各界於內政部登記在案的紀念日和節日範圍，及於官方制定、民間習俗和各行各業的節日，數量很多，約在70個到80個之間。⁴筆者將在其中作一些取捨：一、本文為集中焦點探討政治解嚴前後對於國定節日的影響，將不以所有的紀念日及節日為對象進行考察，僅就官方所制定的國定節日相關法規，即以現行「紀念日及節日實施辦法」自往而今的國定節日修訂沿革為據，⁵進行歷史考察。雖然官方制定的法規不一定能完全反應真實的紀念與慶祝情況，未列入法規中的節日也不見得不受重視，但筆者認為，法規應能相當程度反映政治權力的意向，因此，本文將以各時期相關法規中增列變動的節日作為主要討論範圍。二、國定節日中有部分節日是偏向國際性質的節日，如：婦女節、兒童節和勞動節等等；另有一些是屬於常民習俗，如：除夕、端午和中秋等。由於這些節日未必能充分呈現戰後臺灣歷史記憶與政治權力之關係，故本文

4 參考：「中華民國96年紀念日及節日表」。網站：中華民國96年國民曆<http://www.moi.gov.tw/dca/custom96/calendar17.htm>（資料取得時間：2007年4月21日）。

5 關於國定節日在我國官方法規（行政命令）中的變動沿革，參考：表一。

的論述仍將偏向國定節日中的政治性節日。

我國現行國定紀念日及節日相關事項的規定目前尚未立法化，條例仍在草擬階段，因此原則上是根據中華民國行政院內政部2007年10月3日修正公布的「紀念日及節日實施辦法」此一行政命令來施行。⁶檢視其辦法，內政部在該辦法中將「節日」⁷分為三類：一、「紀念日」：當天全國必須懸掛國旗，各級政府大都會舉行紀念儀式。該項目中的節日，是屬於國家機關定義之下，必須舉國紀念的層次；二、「民俗節日」：以常民的傳統習俗作為分類標準。三、「一般節日」：由有關機關、團體和學校進行慶祝。這些節日在戰後臺灣歷史的脈絡中，歷經執政者的更迭，慶祝及紀念規模都發生了改變。

將解嚴視作民主化的開端，以之為分界，觀察國定節日相關法規的修訂多寡，我們可以得知解嚴後法規的修訂次數遠超過解嚴之前，關於解嚴前的修訂，若略去國民黨在中國大陸國民政府時期公布及修正「國定紀念日日期表」的2次紀錄，僅計算中華民國政府遷臺後在戒嚴時期重新訂定發布「紀念日（或節日）紀念辦法」和後續修訂的話，合計只有2次紀錄。然而在解嚴乃至於政黨輪替後，迄今已有13次修訂。筆者認為這不僅反映出在解嚴之前，國定節日的紀念、慶祝是缺乏變動的，此外似乎也可解釋為官方長期而穩定地控制著節日及其中的歷史記憶詮釋權。自解嚴始，九〇年代臺灣歷經一連串的民主化政治改革，社會風氣也漸漸呈現出蓬勃多元的面貌，在此時空背景之下，筆者認為這段時間節日相關辦法的修訂內含兩股動力。第一股動力是現實經濟面的，是因應政府衡量總體工商競爭力和民眾休閒權益等等國家體制改造，在工時、休假日數等社會性時間上的變革而做出的逐步調整；第二股動力則

6 〈內政部令臺內民字第0960155673號：修正「紀念日及節日實施辦法」第2條、第3條條文〉，《行政院公報》第13卷第191期，民國96年10月8日，頁30733 - 30734。

7 本文所採用的總稱，是參考林美容《中華民國現行紀念日及節日緣由與意義之研究》的分類方式，該研究報告將現行法定的國定紀念日、民俗節日和一般節日等，統稱為「節日」。參見：林美容，《中華民國現行紀念日及節日緣由與意義之研究》（臺北市：內政部民政司委託計畫報告，1996年），頁1。

是政治權力面的，為解嚴以來集體記憶的重整，觀察節日修訂的內容即可發現，有一些歷史記憶獲得官方認可，保存於可藉週期性社會時間加以不斷凝聚、確認的節日中，隨之有一些歷史記憶則遭到冷落。在另一方面，對節日有詮釋權的，也不僅是中央官方，社會上許多團體的爭取也對中央形成壓力。

在實質的發展過程上，節日辦法立法化是仍在進行中的一個方向。行政院內政部提出的「紀念日及節日實施條例」草案，2001年見於立法院會議的討論中，歷年來經過數度審查及協商，至今仍未正式通過。⁸2000年後成為執政黨的民進黨一方面推動紀念日與節日實施條例的立法化，卻在立法遲未過關的情況下，一方面又得藉由行政命令之便，在近幾年來對現行國定節日內容大舉調整，而引發朝野爭議。筆者亦將在下文中詳述。

最後，筆者必須要說明的是，國定節日相關辦法的制定和增修，不一定完全意味著官方意圖創造出一個嶄新的節日政策，然後才影響到社會大眾。有時候官方的政策未必能如實對應到社會大眾對於節日的參與情況，甚至是官方本身對於節日的運作。例如：和革命先烈紀念日同時慶祝的青年節，雖然遲於1982年才見於法規的修正中，但其慶祝實質上是從中國大陸時期就開始。臺灣光復節也與此情況類似。同樣地，與蔣中正相關的紀念日雖然於2007年正式於法規中刪除，但其紀念實況亦早在此之前就趨於消沉。另如：反侵略日，官方雖然在第一次紀念時慎重其事，但其後這股氣勢卻未能延續。即便如此，其制定與增修仍然在反映出官方意向，是故以下筆者將配合戰後臺灣歷史上較大的體制

8 「紀念日及節日實施條例」草案，參見：內政部民政司網站http://www.moi.gov.tw/dca/law.asp?cls_id=13（資料取得時間：2007年10月31日）。關於該草案在立法院會議中的討論，請參考：〈立法院會議第4屆第6會期院會紀錄（民國90年10月4日）〉，《立法院公報》第90卷第47期，民國90年10月20日，頁1080-1081；〈立法院第5屆第2會期法制委員會第6次全體委員會議紀錄（民國91年11月25日）〉，《立法院公報》第91卷第78期，民國91年12月28日，頁143-183；〈立法院第6屆第2會期法制委員會第3次全體委員會議（民國94年10月3日）〉，《立法院公報》第94卷第51期，民國94年10月3日，頁261-285。

變動，分為：解嚴前、解嚴後至政黨輪替前、政黨輪替後等三個時期，考察國定節日在戰後臺灣的變貌。將國定節日作為一項歷史研究課題，可加以探討的面向很多，而且各個節日在慶祝／紀念方式、內涵、意義等方面也各有不同，本文則希望歸納出這些國定節日在各個時代階段中呈現的基本特徵，就筆者個人觀察及見解試作一討論。

表一 中華民國國定節日法規之沿革

法規沿革	法規要旨及節日變動
民國31年3月5日 國民政府令公布「國定紀念日日期表」。	* 中華民國開國紀念（1月1日）、革命先烈紀念（3月29日）、孔子誕辰（8月27日）、國慶（10月10日）、國父誕辰（11月12日）。
民國37年9月8日 總統令修正「國定紀念日日期表」。	* 增加抗戰勝利紀念（9月3日）。 * 明文規定紀念日紀念方式，除抗戰勝利紀念未休假外，均休假一天。
民國43年1月27日 行政院臺（43）內字第0623號令訂定發布「紀念日（或節日）紀念辦法」。	* 紀念分為兩種，「甲類國定紀念日」：開國紀念（1月1日）、革命先烈紀念（3月29日）、孔子誕辰紀念（9月28日）、國慶紀念（10月10日）、國父誕辰紀念（11月12日）等五種；「乙類紀念日（或節日）」：民族掃墓節（4月間農曆清明）、勞動節（5月1日）、抗戰勝利紀念日（9月3日）、聯合國日紀念日（10月24日）四種。 * 甲類由各地政府召開大會、懸旗，並休假一日；乙類不休假，由有關機關團體集會。未規定之各種紀念日（或節日），得由有關機關團體自行紀念。
民國71年10月29日 內政部臺（71）內民字第117911號令修正發布「紀念日及節日實施辦法」。	* 「紀念日」：中華民國開國紀念日（1月1日）、國父逝世紀念日（3月12日）、革命先烈紀念日（3月29日）、先總統蔣公逝世紀念日（在民族掃墓節舉行）孔子誕辰紀念日（9月28日）、國慶日（10月10日）、先總統蔣公誕辰紀念日（10月31日）、國父誕辰紀念日（11月12日）、行憲紀念日（12月25日）等九種。除國父逝世紀念日外，均休假。 * 「民俗節日」：春節、民族掃墓節、端午節、中秋節、農曆除夕等五種，均休假。 * 「節日」：婦女節（3月8日）、青年節（3月29日）、兒童節（4月4日）、勞動節（5月1日）、軍人節（9月3日）、教師節（9月28日）、臺灣光復節（10月25日）、中華文化復興節（11月12日）等八種。其中，青年節、教師節、中華文化復興節依同日期紀念日之規定休假，其餘節日依特定職業、社群休假，如：婦女節為婦女休假、臺灣光復節為臺灣地區休假。

民國80年2月1日 內政部臺(80)內民字第895069號令修正發布第4、5條條文。	*調整春節、婦女節及兒童節休假規定。春節增假一日，婦女節及兒童節合併休假。
民國84年10月5日 內政部臺(84)內民字第8485872號令修正發布第2、3條條文。	*「紀念日」項目增訂和平紀念日(2月28日)，只紀念不休假。
民國84年10月21日 內政部臺(84)內民字第8486060號令修正發布第5條條文。	*修訂臺灣光復節休假規定，改為全國休假，而非臺灣地區休假。
民國86年2月27日 內政部臺(86)內民字第8676875號令修正發布第3條條文。	*規定和平紀念日全國休假一日。
民國86年12月30日 內政部臺(86)內民字第8606827號令修正發布增訂第5-1條條文。	*紀念日及節日之休假日，得由行政院所屬中央各業務主管機關調移並公告之。
民國87年10月8日 內政部臺(87)內民字第8706459號令修正發布第3、5條條文。	*取消先總統蔣公逝世紀念日明文由中央暨地方政府舉行紀念會之規定。
民國88年10月27日 內政部臺(88)內民字第8897074號令修正發布第2、3條條文。	*「紀念日」項目增訂佛陀誕辰紀念日(農曆4月8日)，並規定紀念方式，休假併至5月第二個星期日。
民國89年2月3日 內政部臺(89)內民字第8972185號令修正發布第5條條文。	*「一般節日」項目增訂道教節(農曆1月1日)，並規定慶祝方式，休假併至農曆春節。
民國89年12月30日 內政部臺(89)內民字第8962562號令修正發布第3、5條條文。	*修改部份紀念日及節日紀念及慶祝方式。「紀念日」除中華民國開國紀念日、國慶日、和平紀念日外，均不休假；「節日」除勞動節和軍人節依特定職業、社群休假外，其餘均不休假。
民國95年3月9日 內政部臺內民字第0950045320號令修正發布第2、3條條文。	*「紀念日」增訂反侵略日(3月14日)，只紀念不休假。
民國96年7月11日 內政部臺內民字第0960110433號令修正發布第2、3條條文。	*「紀念日」增訂解嚴紀念日(7月15日)，只紀念不休假。

民國96年8月29日 內政部 臺內民字第0960131407 號令修正發布第2、3條條 文。	*「紀念日」廢除先總統蔣公誕辰紀念日（10月31日）及先總統蔣公逝世紀念日（4月5日）。
民國96年10月3日 內政部 臺內民字第0960155673 號令修正發布第2、3條條 文。	*「紀念日」增訂臺灣聯合國日（10月24日），只紀念不休假。

附註：據法規公布當期之政府公報及劉世昌，《中華民國節日誌》（臺北市：臺北新聞資料供應社，民國44年8月初版）、國史館中華民國史內政志編纂委員會（編），《中華民國史內政志（初稿）》（臺北縣：國史館，民國81年6月初版）等資料製成。

三、解嚴前國定節日之樣貌

討論解嚴前臺灣社會與國定節日之間的關係，我們必須先對戒嚴以來的歷史背景及意義有一瞭解。1949年5月19日，臺灣省政府主席兼警備總司令部總司令陳誠為了防止中國共產黨勢力滲透，宣告自20日零時起「全省戒嚴」，至1987年7月15日解嚴為止，臺灣社會歷經長達38年的戒嚴體制，按其法令規定，戒嚴地區如同實施嚴格的軍事管制，原由憲法保障的人民各項自由權利遭受政府法令嚴苛、任意的管制。1949年年末中華民國政府撤退來臺，戒嚴法令以及「動員戡亂時期臨時條款」等非常法制構成國民黨一面宣稱實施民主，一面藉以穩固強人威權體制本質的重要依據，嚴重影響臺灣人民正常、合理的政治參與和社會氣氛。⁹社會大眾對於國定節日中慶祝和紀念活動的參與，原本是展現一個社會活力的場合，然而在解嚴前的臺灣社會中，在強人威權的凝視下，呈顯出來的社會活力可以說是不健康的，不僅國定節日中的詮釋與論述概由官方主導，不容許出現異議；相關的活動也每每配合著官方指

9 薛化元等，《戰後臺灣人權史》（臺北市：國家人權紀念館籌備處，民國92年12月初版），頁98 - 110。

示進行籌劃、動員。

（一）歷史記憶詮釋權的獨占

1945年10月25日，陳儀代表第二次世界大戰同盟國軍隊中國戰區最高統帥蔣中正在臺灣臺北市中山堂接受日本投降，同日臺灣省行政長官公署開始運作，雖然日後因國共內戰爆發、中國國民黨政權遷臺等等發展，由於中國代表權出現爭議使得國共兩方皆未獲邀簽署1951年的「舊金山對日和平條約」，造成臺灣主權歸屬在國際法上出現爭議，然而就現實情況言，國民黨政權可以說自1945年起就掌握了臺灣的統治權。統治權的移轉，意味著臺灣內部的認同、語言、教育等等必須面臨重整，臺灣從原來使用日語、慶祝天長節、始政紀念日的帝國殖民地，要過渡為中華民國的一個海島省份，並且由於日後丟失中國大陸統治權的國民黨遷入臺灣，以大中國主義、思維和反共國策及強人威權體制、在教育、語言、政治、文化等各方面對臺灣本土意識的自由發展造成種種壓抑，導致戰後60年來臺灣長期承載著和本土無關或關係甚淺的，一個經由國民黨政權化約、移植而來的歷史記憶與想像。這些記憶與想像充斥在常民生活中，學校教育中的灌輸自然是它發揮作用的重要場域，此外我們自國定節日中同樣可以觀察到國民黨政權在國家的慶祝和紀念儀式中勾勒出來的歷史記憶。這些節日絕大多數是國民黨於中國大陸時期制定的，其中雖有部分是在二次戰後於臺灣訂立，但究其實基本上都不脫大中國主義的思維之外。將這些在戰後臺灣長期被慶祝或紀念的節日試作分類，筆者認為可分為：一、文化道統的追求；二、黨國關係的建構；三、領袖形象的塑造等等。

1、文化道統的追求

在文化道統追求方面，筆者想舉出孔子誕辰紀念日、民族掃墓節和中華文化復興節等作為考察對象。祭孔雖是中國歷代王朝長久形成的一項傳統，但以孔誕作為國定節日，卻是中國走向共和後才出現的轉變。中華民國成立後雖曾短暫廢止祭孔，隨後袁世凱掌權之後，因其復

辟心態使然而恢復前清的祭孔儀式和孔子嫡裔世襲的衍聖公制度，在其洪憲帝制失敗之後，北洋政府仍因其舊。國民政府完成北伐統一之後，1934年蔣中正為因應內憂外患的政略考量而提倡「新生活運動」，¹⁰在推崇儒家倫理道德的思維之下，將過去的祭孔傳統重新包裝使之延續，將國曆的8月27日改訂為孔子誕辰紀念日，紀念活動包括：中樞紀念儀式和孔廟釋奠典禮等，此外衍聖公制度則改為大成至聖先師奉祀官，仍為世襲制，享受國家特任官待遇及其他特權。¹¹這些制度在國民黨於國共內戰中敗退時，隨著中國國家體制被移入臺灣。日後，國民黨政權反映在教育和節日等各層面的尊孔思維，相對於中國共產黨政權長期的批孔反傳統路線，成為國民黨追求及維護統治正當性的象徵之一，而延續著中國歷代祭孔大典和衍聖公制度的臺灣，儼然就成為國民黨庚續中國文化道統的一個小朝廷。

同樣在節日中顯露出追求文化道統心態的，還有民族掃墓節。清明掃墓原為漢人傳統民間習俗，中華民國成立後，國民政府於1935年將農曆清明訂為「民族掃墓節」，並派員至陝西黃帝陵舉行第一次祭黃陵，成為慣例。¹²國民黨政權遷臺後，此儀式隨中國國家體制移入臺灣，和祭孔官方化、中央化的歷程稍有不同，民族掃墓節、遙祭黃陵對戰後臺灣而言，是一個全新的移入，與漢人移民社會傳統的清明掃墓習俗相結合。1975年蔣中正於4月5日逝世，該節日又與蔣中正個人形

10 關於新生活運動與官方祭孔恢復之討論，可以參考：黃金麟，〈醜怪的裝扮：新生活運動的政略分析〉，《臺灣社會研究季刊》第30期（臺北市：臺灣社會研究季刊社，1998年6月），頁167-169。中國學者則有：矢志綱、趙哲，〈試論新生活運動之緣起〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》第11卷第2期（深圳市：深圳大學學報編輯部，1994年5月），頁67-68；矢志綱，〈新生活運動『復古論』析〉，《江漢論壇》1998年11月號（武漢市：江漢論壇編輯部，1998年11月），頁21；段瑞聰，〈蔣介石と新生活運動〉（東京都：慶應義塾大學出版株式會社，2006年11月初版），頁48-49。

11 〈國民政府訓令第502號〉，《中華民國國民政府公報》民國23年7月第1496號，（臺北市：成文出版社有限公司重刊，民國61年），頁6-8；〈國民政府令：茲以孔子嫡系裔孫為大成至聖先師奉祀官，以特任官待遇。此令〉，《中華民國國民政府公報》民國24年1月第1643號（臺北市：成文出版社有限公司重刊，民國61年），頁1。

12 〈下月六日之首屆民族掃墓節，邵元衡戴季陶將赴陝，林主席如有暇亦擬親往〉，《中央日報》民國24年3月23日，第1張第2版；〈民族掃墓典禮昨晨在黃陵舉行，由中樞代表張邵等主祭，今日赴咸陽祭周陵茂陵〉，《中央日報》民國24年4月8日，第1張第3版。

象結合，讓臺灣人在掃墓祭祖的同時，還不忘紀念蔣中正這位民族救星。¹³

1966年，國民黨政權在反攻戰事日益拖延的情勢下，為了解決動員戡亂與民主憲政的扞格衝突，以中華文化復興運動試圖塑造出一套正當性基礎。¹⁴在該運動推行時，官方將國父誕辰紀念日定為中華文化復興節，在國民日常行事中標誌出國民黨政權之於中華文化的道統傳承關係。影響所及，孔誕和民族掃墓節也成為官方政治運作的對象，包括成立祀孔禮樂工作委員會，研究改良於孔誕舉行的祭孔釋奠典禮、¹⁵規定民族掃墓節休假等等。¹⁶

從國民黨政權在這些節日運作反映出的心態觀之，我們可以說他們在節日運作中表露出追求文化道統的心態。藉由在新節日中包容傳統，表現出該政權之於歷史的延續性，就等同於向它統治的人民宣示自我的統治正當性。在共和體制的國定節日中嫁接、保留祭孔和祭黃陵等傳統，在相關節事活動中呈現政權之於這些傳統的傳承，在某些運作之中，進一步將這些傳統與政權價值結合，例如將國父誕辰訂為中華文化復興節，將民族掃墓節放假日與蔣公逝世合併等等。

2、黨國關係的建構

黨國體制在政治文化上的意義，意味著中華民國無論是創建、奮鬥、光大都是在國民黨領導之下一一完成。是故，在非常時期由國民黨繼續引領執政，在邏輯上應有絕對的正當性。國民黨對於這層關係的建構，除了在法統、教育上的詮釋，從國定節日的訂立源起和活動設計中也清楚可見。

13 蔡佩娥，〈國家與民俗節日的關係—以清明節為例〉，《臺灣風物》57卷1期（臺北市：臺灣風物雜誌社，2007年3月），頁110-118。

14 林果顯，〈「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〉（臺北縣：稻鄉出版社，民國94年4月初版），頁223。

15 祭孔禮樂工作委員會（編），《祭孔禮樂之改進》（臺北市：編者，民國59年9月），頁2。

16 蔡佩娥，〈國家與民俗節日的關係—以清明節為例〉，《臺灣風物》57卷1期（臺北市：臺灣風物雜誌社，2007年3月），頁112-113。

談到雙十國慶，臺灣民眾應不難想起青天白日滿地紅旗海飄揚、「三民主義，吾黨所宗…」國歌悠揚等種種意象，回到史實，過去中華民國在中國大陸時期，其實曾經有很長一段時間飄揚的並非青天白日滿地紅旗、傳唱的也不是以孫中山訓詞撰寫而成的國民黨黨歌，在北洋政府掌握執政優勢時期，國慶日縱然是一個國定紀念日，但其呈現出來的景況卻和我們現有印象有所不同。¹⁷1928年國民政府北伐將告成功，同年舉行將首都遷入南京後的第一次國慶。國民黨中央宣傳部在同年的宣傳紀念要點中，便指示強調辛亥革命後的中國與該黨的關係。¹⁸多位國民黨要人在國慶感言中也普遍表示今年國慶意義重於以往云云。¹⁹隨著國民政府在形式上統一中國，國慶紀念中的論述每每強調辛亥革命的發生是因受孫中山精神感召，辛亥革命是國民黨所領導之國民革命的階段之一等論調。

再舉青年節為例，青年節在中華民國的發起，是緣自二次大戰期間國民政府對日抗戰的時代需要。1939年，與國民黨關係密切的三民主義青年團成立後，原先呈准中央以每年的5月4日為青年節。²⁰1943年3月29日，三青团在重慶召開第一次全國代表大會，決議將青年節改定為每年的3月29日，與1930年時制定的3月29日「革命先烈紀念日」合

17 相關研究，可以參考：Henrietta Harrison, *The Making of the Republican Citizen: Political Ceremonies and Symbols in China: 1911-1929*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp.93-125；小野寺史郎，〈南京国民政府におけるナショナル・シンボルの再編——青天白日滿地紅旗をめぐる——〉，《史學雜誌》第113編第11号（東京都：史學會，2004年11月），頁69-89；小野寺史郎，〈民国初年の革命記念日——国慶日の成立をめぐる——〉，《中国——社会と文化》第20号（東京都：中国社会文化学会，2005年6月30日），頁209-224；小野寺史郎，〈清末民初の国旗をめぐる構想と抗争——青天白日旗と五色旗について——〉，《歴史学研究》第803号（東京都：歴史学研究会，2005年7月），頁33-48；小野寺史郎，〈南京國民政府的革命紀念日政策與國民主義〉，收入國立國父紀念館等（編），《第二屆近代中國思想與制度學術研討會會議論文》（臺北市：編者，民國94年10月22日、23日）。

18 〈中央宣傳部制定國慶紀念宣傳要點〉，《中央日報》民國17年9月26日，第1張第3面。

19 相關言論如：蔣中正，〈國慶日蔣中正敬告同胞文〉，《中央日報》民國17年10月10日，第1版第4面；戴傳賢，〈國慶日的感想〉，《中央日報》民國17年10月10日，第3張第1面；胡漢民，〈我們如何紀念國慶〉，《中央日報》民國17年10月16日，第2張第3面、民國17年10月17日，第2張第3面。

20 〈紀念五四運動 青年團決號召全國擴大發動 請中央定每年五四為青年節〉，《中央日報》民國28年4月15日，第3版。

併，²¹以紀念黃花岡之役。同是強調青年在國家發展中的角色，黃花岡之役與五四運動不同之外在於，它的歷史是屬於國民黨的，將當時中國的情勢放在國民黨觀點「國民革命」歷史進程下觀察，「三二九」青年節實具有承先啟後的意味，²²而這樣的改動，也使該節日更添幾許黨國色彩。三青团兼任團長蔣中正於1943年三青团第一次全國代表大會會期結束後，發表〈號召全國青年第三次大結合〉的文告中指出，三青团的成立是中國青年第三次大結合，務必要繼往開來完成國民革命的使命。²³在同時期的重要國定紀念日中，我們都可以看見此國民革命史觀成為官方國定節日論述的主流。

然而，由於國民黨在中國大陸時期的控制實質上是有限的，這些論述顯然是在該黨撤出中國大陸後，才得以在臺灣一島藉由教育、媒體等國家機器的全面掌控發揮其影響力。在開國紀念日、革命先烈紀念日／青年節、軍人節及國慶日、臺灣光復節、行憲紀念日中，這些經由國民黨化約詮釋的，強調黨與國命運相繫的歷史記憶，也長期成為臺灣社會中集體記憶的重要部份。

3、領袖形象的塑造

根據歷史學者王明珂於1994年至1995年間所作的一項針對臺灣青少年的歷史記憶調查，青少年在回答「本國歷史上的重要人物」時，出現頻率最高的前5名歷史人物中，依序為孫中山、唐太宗、秦始皇、孔子、蔣中正。這項結果除了：青少年對於「本國歷史上的重要人物」之

21 民國19年7月10日，國民黨第3屆中央第100次常會即定陽曆的3月29日（歷史上的黃花岡之役發生於陰曆的3月29日）為「革命總紀念日」，所有為革命而殉難的烈士，均於此日合併紀念。參見劉世昌，《中華民國節日誌》（臺北市：臺北新聞資料供應社，民國44年8月初版），頁7；〈青年節的由來〉，《中央日報》，民國48年3月29日，第10版。

22 《中央日報》在三青团第一次全國代表大會舉行期間發表的「社論」謂：「中國的命運在中國國民黨身上，在三民主義青年團身上，在全國青年身上。中國青年是和國民黨青年團同休戚的。三民主義是救國的唯一主義，青年團是中國青年的統一組織。」參見：社論，〈青年之路〉，《中央日報掃蕩報聯合版》，民國32年3月30日，第2版。

23 蔣中正指出中國青年第一次的大結合為興中會的成立到辛亥革命的完成，第二次的大結合為國民黨第一次全國代表大會召開到北伐統一全國為止。參見蔣中正，〈號召全國青年第三次大結合〉，收入中國國民黨中央委員會青年工作會（編），《總裁對青年的訓示》（臺北市：編者，民國64年），頁131 - 132。

認知，全數為中國歷史人物而缺乏臺灣在地人物，反映出他們的本國意象是中國意象，是一值得注意的現象外，²⁴在近代人物方面，則僅孫中山和蔣中正兩位名列其中，而他們的共同點在於都具有中華民國史上的偉人領袖形象。這說明了黨國體制於戰後臺灣社會中藉媒體、教育、節日、儀式及空間設計等工具極力塑造兩位人物的形象，深刻影響著大眾成長過程中的歷史記憶。在「偉人紀念日」等國定節日中舉行的各式活動，在周而復始的循環之下，無疑也是對於臺灣社會的集體記憶長期產生著重要影響。

國民黨政權在中國大陸時期已開始紀念國父誕辰和逝世，舉國父誕辰為例說明，根據歷史學者林桶法的研究，國民政府於1940年決議稱孫中山為中華民國國父，並訂其生辰為國父誕辰紀念日。該政權來臺後，國父孫中山就成為威權體制下塑造偉人形象的一個符號，每逢其誕辰中央皆舉行中樞紀念儀式，總統親臨致詞、政府官員發表專題報告，此外各界也會籌辦紀念大會。在總統及政府官員的演說中，國父遺教每每是重要理念，強調發揚國父革命精神及落實其遺教與治國之關聯。1966年，在中華文化復興運動推行時國民黨政權訂國父誕辰為中華文化復興節，強化了孫中山不只作為近代中國的民族偉人，更是中華文化道統傳承者之象徵。²⁵

至於蔣公誕辰紀念日，事實上早在該節日尚未成為法定節日前，臺灣社會已經長期以舉國規模為其個人祝壽。嚴格說來，蔣個人的生日絕非國家節慶，然而當時的臺灣人民可能不這麼認為。即使蔣中正個人每每於事前謙辭祝壽，各式各樣大規模的祝壽活動還是黨國體制的策動之下呈現出來，形成蔣中正個人每每於生日當天外出避壽以及全國上下歡

24 王明珂，《華夏邊緣－歷史記憶與族群認同》（臺北市：允晨文化實業股份有限公司，民國94年5月初版4刷），頁383－384。

25 林桶法，〈逐漸模糊的偉人塑像——國父誕辰紀念日相關報導的分析（1950－2004）〉，收入曾一士（編），《第八屆孫中山與現代中國學術研討會論文集》（臺北市：國立國父紀念館，民國94年11月30日），頁67－70。

欣鼓舞搭壽堂、吃壽麵的景況，這也形成歷年祝壽期間一種固定的互動模式，在這種避壽與祝壽的模式中，多多少少顯露出究竟是生日抑或節日的曖昧性。²⁶在國家權力由上而下施行「中國化認同」的政策之下，國民黨觀點的大中國意識充斥於臺灣社會中，這些歷史、文化知識的普及，以及對黨國體制、領袖的忠誠意識，都是國民黨將其外來支配「正統化」的方式。²⁷由於蔣中正是這一系列中國意識運作過程中，仍然存在於當下的人物，使得民眾對其領袖魅力的感受更加深刻。這也將影響到大眾參與這個形式上並非國定節日，卻又在實際上比許多國定節日重要的領袖生日時之心態表現。

1975年4月5日凌晨蔣中正逝世，國民黨中央常務委員會旋即於同年5月14日通過「永久紀念總統 蔣公辦法」，共計提出7項要點，其中包括將蔣中正誕辰和逝世明訂為紀念日，該辦法擬定之後，提交行政院內政部審議。內政部於5月15日完全根據國民黨中央常會之提案，擬具「紀念先總統 蔣公辦法」，同日經行政院院會通過，而後發布實施。²⁸7月2日，蔣經國總統明令訂蔣中正誕辰及逝世日為國定紀念日。²⁹而蔣中正逝世由於時間點上的巧合，日後成為黨國體制將之和民族掃墓節一併運作的節日，在政治權力的觀察上極具意義。過去民族掃墓節乃隨農曆清明變動，清明是傳統二十四節氣之一，在冬至（12月21日或22日）後的第105日，約是國曆4月5日前後，未必固定在4月5日，而內政部在當時頒布的「紀念日及節日實施辦法」中卻規定蔣公逝世和民族掃墓節合併休假，使得蔣公逝世的紀念並非固定於4月5日，而是隨民族掃墓節移動。雖然這種考量是由於巧合而生，然而黨國體制的

26 周俊宇，〈「一人有慶，兆民賴之」——蔣中正在臺時期的祝壽現象及其領袖形象塑造〉，《臺灣文獻》第58卷第3期（南投縣：國史館臺灣文獻館，民國96年9月30日），頁124-130。

27 若林正文，〈台湾における民主主義体制の不定定な持続—エスニック・ナショナルな文脈と政治構造變動〉，收入恒川惠市（編），《民主主義アイデンティティ：新興デモクラシーの形成》（東京都：早稻田大出版部，2006年4月），頁124。

28 林美容，〈中華民國現行紀念日及節日緣由與意義之研究〉（臺北市：內政部民政司委託計畫報告，1996年），頁13。

29 〈總統命令蔣公逝世暨誕辰明定為國定紀念日〉，《中央日報》民國64年7月3日，第1版。

決策思維可見將領袖忌日、民間習俗雙重結合，使臺灣民眾在清明掃墓祭祖時，同時紀念民族救星、領袖的政治用心。清明節在同為民族掃墓節又是蔣公逝世紀念日的安排下，其性質已非單純的民間習俗，更有明顯的國家權力操作痕跡。³⁰

以黨國體制對於國父誕辰／中華文化復興節、蔣公逝世／民族掃墓節的結合中，我們可以瞭解民族領袖的塑造通常不是單單使其具有現代意義，與文化道統、精神的串合亦是常見的一種操作手法。

4、小結

筆者將國定節日中歷史記憶的類型試分為上述三種，而這些歷史記憶的運作並非絕對偏向於單一的節日，也多可見混合運作的現象。透過以上考察，我們亦可以瞭解到政治權力運用節日作為運作歷史記憶的一個場域，其效果必然牽涉到國家認同此一議題。David Miller在論述國家認同（national identity）時，認為「歷史的展延（extended in history）」是其中一個要素，而這裡必然包含「神話（myth）」成分，意即，這樣的國族歷史（national history）用特殊的方式詮釋歷史事件，對某些事件的重要性加以誇示詳述，並貶抑其他事件的重要性。而紀念日、節慶及儀式，就是在此過程中必定出現的。³¹

雖然統治臺灣這塊土地之政治權力一向是外來的，不過，將此種連帶關係放在戰後臺灣歷史的脈絡之中來檢視，我們仍然可以尋得屬於這塊土地的特殊性。那就是——失去故土的外來移植。這些政治節日的由來，絕大多數與臺灣這塊土地無關，其歷史淵源是來自滿清帝國覆亡之後的中國大陸。而且，這些節日不僅被移入臺灣，生活在臺灣土地上的人民，更代替原來的慶祝／紀念主體成為唯一，更可能是最後的主體。二次大戰結束後，臺灣為國民黨政權所控制，原來她只是整個中國國家

30 蔡佩娥，〈國家與民俗節日的關係——以清明節為例〉，《臺灣風物》第57卷第1期（臺北市：臺灣風物雜誌社，2007年3月），頁104、頁118。

31 關於該書對於國家認同的討論，請參考：David Miller, *On Nationality*. Oxford etc.: Oxford University Press, 1995, pp.17-47.

體制的一部分，但轉眼之間，失去故土中國大陸的國民黨即自1949年將整個中國國家體制遷移至臺，使得臺灣成為一個日後有學者稱為「遷占者國家」的主權領域。³²同樣在政治節日的場合，臺灣人民也成為這個政權灌輸固有意識型態及國家認同的對象。臺灣雖然已經是這個節日慶祝與紀念實質的主要範圍，與日治時期從屬地位不同，然而在抽象上，卻仍然被定位在「復興基地」此一缺乏主體性的位置。

（二）節日儀式中政治權力之展演

Peter Burke在《製作路易十四》一書中，談及展演、再現及政治權力塑造的關聯性，³³考察國定節日中的各種儀式，也每每是權力展演的一個場合，而解嚴之前相較於之後，卡理斯瑪（charisma）強人特質更是特別容易在政治強人的舉止中展露。這些場景包括：總統率領政府官員出席在總統府內舉行的中樞儀式；或是立於司令臺上，在萬頭鑽動的群眾前宣讀文告、檢閱兵隊和接受歡呼；和參加祭孔釋奠、祭黃陵及春秋祭國殤等象徵儀式等等。

以蔣中正在位期間為例，他每每於開國紀念日、青年節、國慶日、臺灣光復節等節日中固定發表文告。³⁴就告諭對象而言，開國紀念日和國慶紀念日的〈告全國軍民同胞書〉名義上以全國同胞為對象，告諭範圍包含身陷「匪區」的中國大陸民眾，然而實質宣達所及的範圍，乃是和臺灣光復節〈告全省同胞書〉文告所訴求的「全省」同胞大致重疊。

〈告全國青年書〉作為相同性質的文書，則顯示青年角色份量在當時國民黨誓言軍事反攻的時代背景之下，所被期許的重要程度。就文書性質而言，這種代表上級對下級命令意味的書告，其性質在當時的時代背景

32 Ronald Weitzer, *Transforming Settler State: Communal Conflict and Internal Security in Northern Ireland and Zimbabwe*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1990, p32.

33 彼得·柏克（Peter Burke）（著），許綏南（譯），《製作路易十四》（臺北市：麥田出版，1997年5月），頁3-19。

34 參考：中國國民黨中央委員會黨史委員會（編），《總統蔣公思想言論總集》卷一·總目錄（臺北市：編者，民國73年），頁110-121。

之下特別具有軍事宣示的意味。開國紀念日和國慶紀念日的兩種書告，都直接將軍人明白列入告諭對象之中；而臺灣在「光復」以後，更是成為中華民國政府所聲稱的反共復興基地。青年節中一再宣示的「中國青年大結合」則是國民革命史觀敘事中的重要情節。這種軍事意味濃厚的文告，在蔣中正逝世之後漸漸褪卻，取而代之的是總統的「談話」，這也反映領袖與群眾的關係隨著時空環境的變遷產生變化。

相對於感性的領袖文告，孔子誕辰、國父誕辰及行憲紀念日等國定節日中樞紀念集會中由學者或官員擔綱的專題報告，則是在形式上傾向知性的一種論述，唯其內容仍難脫權力詮釋痕跡。舉孔子誕辰專題報告為例，專題報告雖以孔子學說為題，偏向學理的探究，然無論其學理辯證嚴謹與否，論者多強調其與中華民國、三民主義或其他國父遺教及總統思想之關係，涉及國民黨正面價值的塑造，並不時與中國共產黨對於傳統的顛覆做對比，強調國民黨政權才是真正承襲了中華文化傳統的精神，將其精髓於現代世界中發揚光大的理想政治。³⁵這些成規雖然相當程度於解嚴乃至於政黨輪替後保留，但相較這段時期過份扣緊固定的道統、黨國、領袖等要素，解嚴之後可見主題漸趨靈活，較能呼應現實環境之趨勢。

此外，祭孔釋奠、祭黃陵及春秋祭國殤等等，無一不是權力展演的空間。例如：祭孔雖然是一種傳統的恢復，但是自禮儀程序中地方首長擔任主祭官、總統派遣代表上香宣讀祭文等等，清楚顯示了現實政治人物以自我的身體投入傳統儀式的演出，亦有向被統治者展示道統傳承的意味。³⁶

作為對這種權力展演之「回應的展演」，即為重大節日中的各種集會。群眾回應領袖的呼告，作出效忠的表態，可說是一種求愛行動

35 周俊宇，〈中國國民黨政權祀孔政策之初探——以孔子誕辰紀念日、大成至聖先師奉祀官制度為中心〉，中央研究院近代史研究所「『冷戰時期的兩岸思想與社會』暨第四屆研究生工作坊」會議論文，2007年11月2日。頁18-21。

36 請參考：祭孔禮樂工作委員會（編），《祭孔禮樂之改進》（臺北市：編者，民國59年9月）。

(courtship)。舉青年節為例，雖然執政者每每向青年發出「青年創造時代」呼告，並強調青年節是青年們自己的節日。然而，這樣一個名義上屬於青年的節日，實際上已經被國家權力積極滲透。觀察解嚴前歷次青年節的慶祝大會宣言，我們可以明顯瞭解青年們所發出的宣言，並非主動提出訴求，而是被動地發出響應。且看1953年的青年節大會宣言中，青年呼應著蔣中正號召成立中國青年反共救國團的要求：

國家民族召喚我們，新的歷史新的時代在召喚我們，這也正是我們這一代青年流血流汗發揮光熱，發展抱負，第三度大結合的時候了！我們已具備辛亥北伐與抗戰兩時代的經驗與教訓，祇有在偉大領袖 蔣總統的領導下，才能集合個人的力量，為反攻復國的力量，祇有在中國青年反共救國團的旗幟下，才能變個人的意志為民族的決心，我們衷心的要求接受革命的教育，體認主義、領袖、國家、責任、榮譽的重要……。³⁷

文告中表露無遺的一種至高無上的領袖崇拜，青年宣言完全接受領袖發出的號召，主動向領袖要求接受革命教育，主動要求接受領袖給與的論述。這種「君言一出，萬民擁戴」的和諧氣氛，是威權時代言論空間緊縮的普遍現象。

（三）強人威權凝視下的社會狂歡

宗教學者李豐楙曾以「常與非常」來理解日常與傳統節慶，他在解釋中國古代節慶中狂歡現象時，認為在「由俗入聖」的神聖時間、空間內自然會有許多非常的行為，而「狂」也就是在非常時間、非常空間內的行為特質。對於官方、支配性的文化，節慶祭典提供一種合法的、被允許的抗議方式與機會，在這一非常情境中，踰越禮規的化裝表演、模仿笑鬧，反而被視為要角，這種顛覆、反動正是民俗文化的狂亂本

37 接受考驗·創造時代——中華民國42年全國各界慶祝青年節大會宣言》，《本團重要文獻》（臺北市：編者，民國71年10月31日），頁564。

質。³⁸

筆者想借用這種解釋來輔助理解現代由國家操控的官方節日，在現代國家權力的統治策略中，運用法定化的節慶及紀念政策，為常民生活畫出「常與非常」的時間界限，雖然這些國定紀念日具有執政者強化國民認同的功能，但是大眾對於假期的期待，以及社會上下為這些「非常」作出的各種回應，如：遊行、表演、優惠拍賣，和特別製作播出的文藝、電影、音樂、廣電節目等，近似於這種非常時間和空間中的「狂」現象。然而，筆者認為在這種狂歡的高處，卻存在著強人威權的凝視，這使得這些秩序井然的狂歡看似「非常」實則為「常」，千篇一律、了無新意，圍繞在文化道統、黨國一體、領袖崇拜等官定意識型態四周來呈現。

這些節慶中的狂歡，其實是處於高懸的強人凝視之下，我們可以從社會中許多節日活動及言論中觀得。在廣電媒體方面，於節日慶祝或紀念期間，在新聞處理和節日安排上也必須配合或體察上意，態度必須格外謹慎。長期身處第一線的資深新聞人士盛竹如在其回憶錄中對於1966年十月慶典的新聞工作原則就曾有以下敘述：

回頭談談當年的十月慶典。那還屬於白色恐怖時代，每當十月份來臨所謂普天同慶之時，也是我們電視及新聞工作人面臨關頭要度過艱難困苦一個月之時。首先，十月一日是中國大陸的國慶日，十月開始的這一天我們還不能表現出興奮，大陸國慶固然絕不能提，任何祥和預兆的新聞，也都不要播。過掉三、五天，這是要開始提昇迎接國慶、海內外萬眾一心的情緒了，所有的報導，全是正面的，全是鼓舞民心士氣的，不能有所偏差；雙十節這一天，當然是萬民歡欣、普天同慶，不能發生不吉利的新聞，任何火警、兇殺、搶劫、車禍等社會新聞案件，一律不播出，就連地震都不能發生，

38 參考：李豐楙，〈由常入非常——中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》第22卷第3期（臺北市：中外文學月刊社，1993年8月），頁116 - 154。

所有的電視畫面都顯出，好像全世界都熱烈慶祝中華民國國慶。這一天只要不出毛病，順順利利過去，這個難關便過去一半了。緊接著，仍然彌漫在十月慶典的歡欣中，臺灣光復節，總統要發表文告，又是一個高潮，然而真正最大的高潮，在十月三十一日蔣介石總統華誕。這一天更得特別留心，不可犯忌諱，更不可有不吉利的新聞出現，我記得這一天所有報紙的電影廣告，任何片名有不吉利字眼出現，都會被塗抹掉，……³⁹

不僅是新聞處理必須表現出欣欣向榮，每逢節日廣電媒體也都極度動員，擱置帶狀節目製播特別節目，如中國廣播電臺和臺灣電視臺等媒體每逢蔣總統華誕日皆從早至晚不間斷地放送祝壽節目，幾乎每項節目都會和祝壽扯上一些關係。⁴⁰臺視、中視和華視等老三臺全數開播後，雖然平時是處於競爭關係，但是到了重要節慶，卻發展出聯播晚會這項節目，名為特別節目但實質上卻了無新意，限制了大眾對節日的參與。且看盛竹如對1972年國慶聯播晚會的評論：

到了十月十日國慶日，晚間又來了個「勝利晚會」由三家電視臺聯播，一個半小時的節目，全是在呼口號，喊萬歲。這以後，聯播成了電視臺奉令必做，也是最無意義的節目了。⁴¹

再舉青年節為例，就當時的黨國媒體觀察，節日氣氛雖然是歡欣鼓舞的，然而處在反共復國的特殊時代情境之中，卻使得這種熱鬧愉悅無處不洩露出另一種奇異的緊張弔詭，即使是一篇青年節活動的側記，也無可避免帶有濃濃的反共復國氣氛。如：1950年青年節《中央日報》對於中山堂所舉行青年同樂晚會其中話劇節日的報導時寫道：

…繼演出雷亨利創作之獨幕五場話劇「青年進行曲」一齣，博得觀

39 盛竹如，《螢光幕前——盛竹如回憶錄》（臺北縣：新新聞文化事業股份有限公司，1995年10月1日初版），頁41-42。

40 周俊宇，〈「一人有慶，兆民賴之」——蔣中正在臺時期的祝壽現象及其領袖形象塑造〉，《臺灣文獻》第58卷第3期（南投縣：國史館臺灣文獻館，民國96年9月30日），頁139-141。

41 盛竹如，《螢光幕前——盛竹如回憶錄》（臺北縣：新新聞文化事業股份有限公司，1995年10月1日初版），頁119。

眾一致喝采。在劇情發展中，扮演的「共匪」登場時，觀眾皆恨不得上臺將此民族公敵的賣國賊痛揍一頓。⁴²

此外，1955年青年節期間《中央日報》在一篇描述青年節活動的側記中，我們可以看到如下的敘述：

這裡正進行著許多有趣的交誼活動，…第一項是「青年節好運道」，試你的好運，看摸到了些什麼紀念品，…你得到的是什麼呢？你說：「趕快反攻大陸，給我一枝槍！」是的，你有志氣，我有志氣，將來總可參加這偉大的行列的，於是，你笑了，我也笑了。⁴³

無論這些文字反映的是真實的景況，或只是記者撰寫報導的一種筆觸，這都是屬於那個時代特有的現象。歡欣的節日慶祝場面中同時滿溢著的戰鬥氣氛，歷史學者黃克武在關於「一二三自由日」的研究中亦已有所觀察。⁴⁴

不僅狂歡背後暗藏肅殺氛圍，節日中也充斥著各種形式的動員，除了上述提及廣電媒體必須製作聯播或特別節目外，報章雜誌等平面媒體也可見相當程度的紙上動員，例如：社論、「慶祝○○節特刊」、徵文比賽，甚至與黨國體制關係密切的文藝刊物也出現各種小說、散文、詩歌節慶文藝。報紙特刊內容因應開國紀念日、青年節、教師節、國慶日和國父、蔣公紀念日等等，邀請當代名人為文感懷、述史、論說。再如：節日中各種競賽的動員，舉蔣總統華誕日為例，除了各種以「介壽」、「萬壽」為名的競賽之外，比較常態性且大規模的，就是配合10月25日臺灣光復節之慶祝所舉辦的臺灣全省運動會（後來改為臺灣區運動會），經常安排於蔣中正生日當天閉幕，閉幕典禮曾經在總統府前舉行，運動會的成果就是臺灣省民獻給蔣中正的壽禮。其他如軍隊與民

42 〈青年同樂晚會—歌詠舞蹈活動〉，《中央日報》，民國39年3月30日，第4版。

43 〈朝氣澎湃新公園—青年活動中心晚會記〉，《中央日報》，民國44年3月30日，第3版。

44 黃克武，〈一二三自由日：從一個節日的演變看當代臺灣反共神話的興衰〉，收入國史館（編），《一九四九年—中國的關鍵年代學術討論會論文集》（臺北縣：編者，民國89年），頁651-663。

間的各項體育、文藝競賽中，也都慣稱要將成果獻給總統祝壽。⁴⁵建設方面的動員，黨政部門、學術機構，或是社會團體，亦不時在其華誕日中向蔣氏獻上「萬壽碼頭」、「中正路」、「介壽路」等建設成果或是各種研究發現作為壽禮。⁴⁶動員海外華僑歸國參與慶典，也是國定節日特別是十月慶典中黨政部門的一項重要工作。根據行政院僑務委員會在1950年到1956年所作的統計，海外華僑組團「返國」的目的，大多數是為了「觀光祝壽」，占有所有團體的76.21%。⁴⁷許多重要的節日如：國慶日、華僑節（10月21日）、臺灣光復節、蔣總統華誕日以及國父誕辰紀念日等集中在每年的10月、11月作為十月慶典聯合慶祝，接洽安排海外華僑團體返國參加國家重要慶典，成為僑委會的重要工作之一。來自世界各地的華僑團體，在臺期間參與國慶大會、華僑節慶祝大會等聚會，參觀國防軍事演習及國家各項建設事業等，至10月31日當天，為蔣中正總統舉行祝壽大會。⁴⁸海外華僑在「光輝十月」中，以「祝壽」為目的返國觀光，即是象徵著「四海歸心」氣勢，藉以向對岸的共產政權較勁。

戒嚴時期國定節日中的狂歡，背後總有強人威權凝視下的黨政力量積極動員，1960年發生的雷震案應是其最佳寫照。1956年10月15日，蔣中正總統手諭總統府函知各機關申明婉辭各方發起的祝壽運動，並提出六項問題，請海內外國人針對戰時國策及蔣個人言行表達意見。⁴⁹對此，在當時非常重要的異議刊物《自由中國》發行了「祝壽專號」。

45 周俊宇，〈「一人有慶，兆民賴之」——蔣中正在臺時期的祝壽現象及其領袖形象塑造〉，《臺灣文獻》第58卷第3期（南投縣：國史館臺灣文獻館，民國96年9月30日），頁130 - 133。

46 「壽人壽國」、「壽人壽世」等祝辭，是蔣中正慶壽期間相關報導標題及內容中常見的寫作修辭。例如：〈壽人壽國·薄海騰歡 總統今度七秩華誕全國軍民同申慶祝各界熱烈展開祝壽活動〉，《中央日報》民國45年10月31日，第1版；〈壽人壽世 福國福民 光照寰宇 史無比倫 海外僑團紛紛上電視壽〉，《中央日報》民國49年10月31日，第3版。

47 僑務二十五年編輯委員會（編），《僑務二十五年》（臺北市：僑務委員會，民國46年4月），頁128。

48 僑務委員會（編），《僑務五十年》（臺北市：編者，民國71年4月），頁166。

49 〈國父紀念週席上總統勗勉全國同胞以所以壽人者壽國切盼提供有關反共復國具體有效建議儘量坦白各抒所見以供政府採擇施行〉，《中央日報》民國45年10月16日，第1版。

該期社論〈壽總統蔣公〉表示，蔣公對國家的貢獻已為人熟知，不須細說，而今日蔣公以70歲的高齡，卻仍然獨挑大樑，國家對他所負實多，國人應當想到今後如何替他分憂解勞。該論提出許多當前國家體制上的嚴重問題，回應蔣中正要求。⁵⁰徐復觀〈我所了解的蔣總統的一面〉一文，特別針對蔣中正個人言行發出議論。他認為蔣氏的成功和失敗，同樣來自於他堅強的意志，這使得他沒有辦法正確認識客觀事物，而這種不甘於客觀制約的主觀意志，使得蔣氏走上和古今中外悲劇英雄一樣的道路。⁵¹另外，胡適則奉勸蔣作一位「無智，無能，無為」的元首，以守法、守憲。⁵²《自由中國》在此「祝壽專號」之後，和國民黨的關係面臨破裂，⁵³其後更因相關人士籌組反對黨的運動，該刊主導人物雷震等人終於在1960年9月4日被補，《自由中國》遭到查封。

四、解嚴以來國定節日的轉變—政黨輪替前

1979年美麗島事件的發生，是國民黨政權高壓統治一個急轉直下的轉捩點，其後1981年陳文成事件、1984年江南案、1986年民主進步黨成立，在八〇年代種種國內外政治環境急速變遷的情勢下，蔣經國總統不得不思考臺灣政治民主化問題。1987年7月14日蔣經國宣布臺灣地區自7月15日零時解嚴，跨出臺灣走出白色恐怖陰影的第一步。⁵⁴蔣經國去世後接任為總統的李登輝，在九〇年代陸續推動廢除「動員戡亂時期臨時條款」、憲政改革等政治工程。就戰後臺灣史意義而言，解嚴作

50 社論，〈壽總統蔣公〉，《自由中國》第15卷第9期（臺北市：自由中國社，民國45年10月31日），頁663-664。

51 徐復觀，〈我所了解的蔣總統的一面〉，《自由中國》第15卷第9期（臺北市：自由中國社，民國45年10月31日），頁669-671。

52 胡適，〈述艾森豪總統的兩個故事給蔣總統祝壽〉，《自由中國》第15卷第9期，頁668。

53 薛化元，〈《自由中國》與民主憲政——1950年代臺灣思想史的一個考察〉（臺北縣：稻鄉出版社，民國85年7月），頁137。

54 薛化元等，〈戰後臺灣人權史〉（臺北市：國家人權紀念館籌備處，民國92年12月），頁329-333。

為一個政治體制層面的禁忌解除，可以說是開啟九〇年代後一連串政治改革的序幕，對臺灣政治和社會環境的解放有深遠意義。

（一）政治環境變遷與集體記憶詮釋權的解放

1、官方論述的變調

傳播學者紀慧君曾援引Richard Weaver的「語藝理論」（rhetorical theory），分析1950年至1994年的總統元旦文告，她指出李登輝接任總統後，由於起初權力來源是根自過去的價值，但在政治環境轉變中又較先前的領導人更需民意支持，是以李登輝處在一個略顯矛盾的語藝情境中，他一方面要如同過去一般強調政治權力的正統性，一方面又要有所創新。紀慧君整理其上任後至1994年的元首文告，發現李登輝論述之於過去的創新包括：國際關係上從漢賊不兩立到務實外交，兩岸關係上從反共復國到兩岸雙贏，臺灣定位上從復興基地到臺灣經驗。⁵⁵李登輝執政時期可謂是位於一個政治轉型的過渡期，他作為臺灣出身的國民黨籍總統，亦背負著政治民主化階段的許多改革期許。不僅元旦文告，在其他節日發言如國慶祝詞中，也可以發現臺灣經驗、和平統一等措詞比重有顯著增加，這種趨勢在其執政12年間持續地發展下去，漸成節日論述中的一個主要命題。至其執政末期，論述的核心則愈來愈偏向以臺灣為主體，趨向謀求與中國平等共存。

2、歷史失憶的喚醒

正如筆者在前言中引述的，在集體記憶形成的同時，必定涉及到記憶的篩選、剔除及保留，某些歷史記憶被記得了，就有某些歷史記憶被遺忘。在解嚴之前，國民黨政權藉由對國家機器的強力控制，迫使人民記憶，也迫使人民失憶。解嚴之後，臺灣社會走向民主自由，異議開始得以被聽見，過去長期被冷落打壓的歷史記憶，也漸漸被喚起。

歷史學者張瑞德曾針對1995年臺海兩岸慶祝對日抗戰勝利50週年

55 紀慧君，《我國元首論述中價值觀之呈現與轉變——民國三十九年到八十三年元旦文告之語藝分析》（臺北縣：輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文，民國83年7月），頁75－88。

的紀念活動進行比較，他逐一考察7月7日（中日戰爭全面爆發）、8月15日（日本天皇宣布無條件投降）、9月3日（日本於9月2日向盟軍呈遞降書，國民政府訂9月3日為抗戰勝利紀念日）直到10月25日（日本在臺北向中國戰區最高統帥呈遞降書，國民黨政權訂為臺灣光復節）期間中國及臺灣紀念派與反紀念派的活動及論述。在臺灣內部方面，以執政官方國民黨為主的紀念派和在野民進黨為主的反紀念派，在①抗戰史觀、②戰後發展、③未來想像等方面都呈現截然不同的論調：紀念派強調①國民黨在抗戰領導的角色及自力更生、團結統一的「重慶精神」；②臺灣在光復後的進步面；③建設一個自由、民主、均富的中華民國，等等。反紀念派則①對於抗戰勝利過程不甚關心，僅強調臺灣民眾被迫參軍或充慰安婦的史實；②戰後臺灣接受外來政權統治，再度淪為殖民地；③建設一個自由、民主、均富的臺灣。⁵⁶臺灣內部紀念派與反紀念派的最大爭執，當在於對於10月25日臺灣光復這段歷史記憶的歧見，以及臺灣究竟需不需要大張旗鼓慶祝「抗戰勝利」？該年由於臺北市市長陳水扁在紀念活動中使用辭意中性、且是日本慣用的「終戰」一詞而非中華民國政府向來慣用的「光復」，引發立場偏統的政治人物及學者抨擊其別有居心，不顧在八年抗戰中死傷無數的臺灣同胞抗日英勇事蹟，篡改抗戰勝利史實為「終戰」，是想走向臺獨。新黨也舉辦光復節慶祝大會加以反制。立場偏獨的民進黨及學者人士，則一致認為臺灣光復節對臺灣而言並非紀念意義，因取日本而代之以的，乃是另一個外來政權的統治，主張取消。⁵⁷從這些爭論過程中，我們可以發現紀念與慶祝中的歷史詮釋絕非單純對過去時光的追想，而是無一不與現實政治對應。

筆者認為，臺灣內部紀念派與反紀念派的爭論，反映出臺灣因其特

56 張瑞德，〈紀念與政治——臺海兩岸抗戰勝利五十週年紀念活動的比較〉，收入盧建榮（編），《文化與權力——臺灣新文化史》（臺北市：麥田出版，2001年11月27日初版），頁184 - 185。

57 張瑞德，〈紀念與政治——臺海兩岸抗戰勝利五十週年紀念活動的比較〉，收入盧建榮（編），《文化與權力——臺灣新文化史》，頁164 - 183。

殊歷史脈絡，使得在此活動的群體長期存在矛盾，在某些特定時刻當這些記憶被喚起，就會形成各方衝突焦點。然而，從另一個角度來看，臺灣社會輿論中得以公然存在著反紀念派，並且形成一派足以與官方論述抗衡的力量，這在戒嚴時期確是難以想像的景況。解嚴以來，伴隨許多由上而來的政治控制鬆綁，反對力量得以自由發展，社會上見聞的言論也愈來愈多元開放，這些多元力量在某些如國定節日這樣的重要時刻呈現出來，也是臺灣政治民主化、社會多元化的一項見證。

九〇年代政治風氣的變異反映在國定節日的活動與論述中，不只在於反對勢力對既有節日中官定意識型態的衝撞，他們也試圖爭取創造國定節日場域，以便喚醒、強化過去長期因受官方壓抑的歷史記憶。與部分國民黨政權故有國定節日盛況大不如前同時發生的，並且是九〇年代最值得關注的國定節日課題，是一個在實質上有礙於國民黨過去歷史論述的嶄新政治節日，——二二八事件紀念——，從禁忌到正視、平反、顯立的過程。解嚴之後的政治改革，終使臺灣告別白色恐怖年代，促成九〇年代以來一連串的政治平反，其中涉及層面最廣、影響最深的，無疑就是1947年的二二八事件。二二八事件過去長期為政府官方定位為少數共黨份子及野心家等煽惑人民的叛亂事件，在教育體制中缺乏對該事件的基礎認識，在公開討論場合中更是無法聽到相關受難人士及其親屬、研究者等等有別於政府官定詮釋的異聲，可以說是呈現一種表面「集體失憶」的狀態。官方對「二二八事件」的相關處理，在九〇年代初還可見推託之態，⁵⁸然而歷經九〇年代的發展，由於整個集體記憶的社會框架的持續改變，它的歷史意義也受到重新檢視，補償／賠償、立碑、教科書改寫等再詮釋行動從未間斷。

1989年8月，首座民間發起的二二八紀念碑在嘉義市樹立，1991年

58 賴澤涵，〈「二二八事件」研究的回顧與展望——兼談過去研究的秘辛〉，收入中央研究院臺灣史研究所（編），《「紀念二二八事件60週年」學術研討會論文集（上冊）》（臺北市：編者，2007年2月26日－27日），頁2－3。

3月受難家屬代表晉見李登輝總統，要求公布事件真相，李總統於1992年2月回應後，同年4月行政院二二八專案小組決議由中央政府出面於臺北市建碑，1995年2月28日該碑建成，所在地原臺北新公園亦規畫成為二二八和平紀念公園，1995年4月，「二二八事件處理及補償條例」在立法院三讀通過，條文中載明「政府應於紀念碑建成屆紀念日時，舉行落成儀式，敦請總統或請相關首長發表重要談話。定每年二月二十八日為「和平紀念日」，為國定紀念日，不放假。本事件之紀念活動，由紀念基金會籌辦之。」⁵⁹1997年2月25日立法委員施明德等人提案修正不放假為「放假」，⁶⁰同日總統令修正公布。⁶¹依照此條例精神，內政部於2月27日規定和平紀念日全國休假一日。⁶²以此為起點，二二八事件紀念此一過去禁忌獲得平反，成為日後政治人物必定要慎重發表談話的國定節日場合。將這段時期幾件注目的節日事件合而觀之，意味的即是臺灣社會中本土意識的抬頭。

3、宗教節日列入國定節日

除了政治性節日中的爭議與平反，九〇年代另有一個值得討論的國定節日變貌，那就是宗教性節日增列為國定節日。過去，由於中華民國的行憲紀念日與西方的耶誕節同為12月25日，受到西方節慶及商業文化影響，臺灣大眾多有在行憲紀念休假日進行耶誕慶祝活動的習慣，1999年年初，佛教界為爭取佛陀誕辰休假，組成「佛誕慈悲日放假促進會籌備會」，喊出「佛誕耶誕，統統放假；行憲紀念，不必放假！」口號。佛光山國際佛光會也指出，30餘年前佛教曾向政府提出佛誕放假之議，但一直被擱置，但耶誕節卻得以藉行憲紀念日名

59 〈總統令華總（1）義字第1986號：茲制定二二八事件處理及補償條例，公布之。〉，《總統府公報》第6004號，民國84年4月7日，頁1-2。

60 〈本院委員施明德……等五十人，擬具「二二八事件處理及補償條例條文修正草案」案〉，《立法院公報》第86卷第4期，民國86年3月1日，頁165-166。

61 〈總統令華總（1）義字第8600052080號：茲修正二二八事件處理及補償條例第四條條文，公布之。〉，《總統府公報》第6139號，民國86年2月25日，頁1。

62 〈內政部令臺（86）內民字第8676875號令：修正「紀念日及節日實施辦法」第3條〉，《行政院公報》第3卷第11期，民國86年3月12日，頁6。

義休假，1998年試行週休二日制之後，12月25日原本取消放假，人事行政局卻以「順應國際潮流」為由臨時增訂為假日。對此，人事行政局則以修訂國定假日權責在內政部，表示該部門只有將節日是否配合週休二日而調移放假的權限，去年12月25日之所以放假，是因為行憲紀念日且我國實施民主憲政成果傲人，再加上民意調查有70至80%的民眾希望調移放假，才放假一天。並聲明我國是宗教自由的國家，沒有宗教性節日。⁶³儘管如此，佛教團體的訴求卻獲得國民黨支持，在立法院和內政部、人事行政局協商後確定了將佛誕日立為國定節日的方向。⁶⁴同年8月，李登輝前往高雄佛光山向星雲法師祝壽時，宣布將訂佛誕日為國定節日。⁶⁵緊接著在10月27日，內政部正式修訂相關辦法增訂佛陀誕辰紀念日（農曆4月8日）為國定紀念日，但休假則併至5月第二個星期日。⁶⁶形式如此，但實際上則等同不為該節日另外休假，而是有關團體得舉行紀念活動的國定節日。

無獨有偶，同樣具有影響力的道教團體也開始爭取在國定節日增列道教節。⁶⁷中華民國道教會幹部們曾拜會即將參選總統的副總統連戰，除了表達支持，也希望連戰支持「道教節」的設立，得到其口頭允諾。⁶⁸道教團體於2000年農曆正月初一聯合舉辦活動，擴大慶祝道教節，並呼籲行政院儘速將道教節訂為國定假日。他們表示，該天原本就是道教的「天臘日」，具有重要意義。在不影響工商界生產力的前提下，道教團體建議將道教節定於農曆春節正月初一。⁶⁹同樣在政治人物的運作下，內政部亦予以肯定回應，於2000年2月3日宣布將道教節列

63 〈佛教界連署爭取佛誕日放假〉，《聯合報》，民國88年2月23日，第6版。

64 〈佛誕節將訂為國定紀念日併同母親節放假最快明年開始實施〉，《聯合報》，民國88年6月2日，第1版。

65 〈合併母親節放假佛誕日訂為國定假日〉，《聯合報》，民國88年9月1日，第6版。

66 〈內政部令臺（88）內民字第8897074號：修正「紀念日及節日實施辦法」第2條、第3條〉，《行政院公報》第5卷第43期，民國88年10月27日，頁24-25。

67 〈道教也爭取訂道教節〉，《聯合報》，民國88年9月1日，第6版。

68 〈信徒拜會連戰催生道教節〉，《中國時報》民國88年11月23日，第18版（淡水地方版）。

69 〈初一將鳴鐘擂鼓迎千禧金龍道教團體爭取以天臘日為道教節〉，《民生報》，民國89年2月3日，第3版。

為國定一般節日，休假日併入農曆春節正月初一。⁷⁰

筆者認為，佛誕日與道教節列入國定節日中，反應出解嚴以來臺灣在政治及社會各方面的開放之下，使得政治勢力以外的社會團體也可以彼此串連，爭取發言空間。九〇年代以降，政權的正當性基礎逐漸解放到人民手中，政權無法再如同過去般設計高壓封閉的參與規則來限制人民權力，為了爭取人民的選票支持，「討好群眾」成為政治人物和一般民眾互動的一種模式。佛道兩教在臺灣擁有廣大信眾，執政官方將宗教性節日納入國定節日中，正如當時已有許多宗教學者指出的，這種舉措不無出自選舉考量的可能。⁷¹就執政官方而言，將宗教節日納入國定節日中，在象徵形式上照顧到了宗教團體們的集體記憶，有助於提升他們自我之間的凝聚力及對政權的認同感；另外在實質上又以調移放假的設計，考慮到國家經濟競爭力的維持與工商界對工時錙銖計較的態度；至於一般無宗教信仰的大眾則一如往常渡過自己的週末。民主化時代，政治、宗教、工商、民眾各取所需，互不相犯，國定節日不再是過去由政治權力強力控制、運作的工具，而是呈現形式化的趨勢。

（二）集體參與經驗的質變

1、國定節日中的政治衝撞

在戒嚴時期的國定節日中，我們僅能看到由官方所發動的各種動員。解嚴之後，由於集會、結社、言論等人民基本自由受到解放，我們有愈來愈多機會看到反對黨或民間團體利用國定節日爭取較多曝光機會，籌畫政治運動，衝撞現有體制。從官方的政治動員到民間的政治運動，我們可以從中觀得國定節日中的集體參與經驗，在解嚴及九〇年代後一連串民主化風潮中，急速變遷。

1989年的國慶日，當時剛剛成立的民進黨揚言在當天前往土城

70 〈內政部令臺（89）內民字第8972185號：修正「紀念日及節日實施辦法」第5條條文〉，《行政院公報》第6卷第7期，民國89年2月16日，頁28。

71 〈宗教學者：選舉當前無奇不有〉，《聯合報》，民國88年9月1日，第6版。

看守所迎接被國民黨政權列為黑名單，卻試圖返臺而遭逮捕的許信良。當時黨國媒體《中央日報》還曾發特稿批評：「雙十國慶是國家大典，也是民眾休閒的假日。民進黨人一再踐踏司法之行徑令人痛心，……」⁷²，國慶當天民進黨人和警方也確實發生衝突。⁷³1990年，憲政改革是當時迫切的國家發展問題，各校學生為訴求加速腳步而發起三月學運，學運期間適逢青年節，甚至連國民黨籍臺灣大學學生，都曾於當日聚集至國民黨中央黨部請願，要求加快內部民主改革，如果黨部誠意不夠，他們將繳回黨證。⁷⁴在同年舉辦的例行性「全國各界青年節慶祝大會」中，與會的學生代表都當面向出席致詞的行政院長李煥提出民主憲政改革的要求。⁷⁵該屆青年節慶祝氣氛較之往年的明顯不同，在報紙媒體中可以清楚看到，如《聯合報》的言論就以強烈口吻質問執政黨：

教育當局與執政黨，今天怎樣看待青年，對青年又有多少的認識？除了「時代考驗青年，青年創造時代」那一套八股教條之外；除了把青年困在升學主義的囚籠之外；除了以娛樂為取向的誘合青年「自強」之外，教育當局、執政黨青年組織，今天怎樣慶祝青年節、怎樣向青年說話？⁷⁶

過去國民黨以「黃花岡」作為青年們的精神標誌，聲言「時代考驗青年」；當年青年們卻用「野百合」取而代之，給執政黨帶來真正的「時代考驗」。1991年，推動廢除刑法第一百條的「一〇〇行動聯盟」於國慶日發動反制國慶閱兵行動。⁷⁷隨著集會遊行在解嚴之後不再是禁忌，在往後我們可以看到愈來愈多藉國定節日發起的各式政治運動。

72 〈民進黨又要花招，國慶日滋擾土城〉，《中央日報》，民國78年10月6日，第3版。

73 〈雙十國慶活動群眾非法活動臺北縣市警局完全依法處置〉，《中央日報》，民國78年10月14日，第10版。

74 〈靜坐餘波 攜帶黨證 青年節請願〉，《聯合報》，民國79年3月25日，第4版。

75 〈大專學生代表要求李煥院長大破大立回應民意〉，《聯合報》，民國79年3月30日，第2版。

76 〈野百合青年〉，《聯合報》，民國79年3月29日，第3版。

77 〈一百行動聯盟宣稱仍將反制國慶閱兵〉，《中央日報》民國80年10月1日，第2版。

2、節日集會中的新氣象

除了反對勢力對執政官方的衝撞之外，另外還有非國民黨籍政治人物執政後藉由國定節日營造出新象。1994年12月，民主進步黨籍的陳水扁在激烈的三黨競爭中於首屆民選臺北市市長選舉中勝出，以「快樂、希望」作為口號的他，在上任之後就立即於12月25日行憲紀念日前夜舉辦「阿扁和他的自助舞會」，1995年1月1日開國紀念日前夜舉辦「市民之夜」跨年晚會，1995年10月25日臺灣光復節「共鳴時刻——We Are Here」飆舞活動，陳水扁以官方姿態選擇在國定節日主導策畫偏離國定節日原有紀念意涵的晚會活動，在當時可說是相當少見。⁷⁸這些在戒嚴時期官方節日活動中難以想像的傳統顛覆，發生在首次由新興政黨執政的首都之中，顯得更引人注目，陳水扁也藉由這些開風氣之先的顛覆行動，打出與過去執政不同的新氣象，累積個人的聲望。日後，此種嶄新型態，由官方主導的狂歡活動，也逐漸影響全臺，成為政治人物與群眾一種不同以往的互動方式。在全臺各縣市首長爭相舉辦自有跨年活動的同時，隨著過去群眾大多被迫以強制動員、或是坐在電視機前觀賞三臺聯播的節日參與型式走入歷史，「一起去倒數跨年」豐富了臺灣群眾的元旦意象，成為他們在新時代中新集體記憶的一部分。2000年政黨輪替後，當選總統的陳水扁更進一步將跨年晚會形式的節日活動帶到總統府，於該年歲末在凱達格蘭大道舉辦「迎接新世紀，來去總統府」活動，並有「民間大樂兵」（音諧：閱兵）夜間花車遊行，與民眾一起倒數。⁷⁹

五、解嚴以來國定節日的轉變—政黨輪替後

78 廖漢騰，《從開國紀念日到跨年狂歡——論新興的臺灣大眾文化國族主義》（臺北市：國立臺灣大學新聞研究所碩士論文，民國93年7月），頁71。

79 〈世紀交替凱達格蘭越夜越瘋狂〉，《聯合報》民國90年1月1日，第3版。

2000年，曾經於臺北市長任內數度引領顛覆國定節日之風潮的陳水扁，於激烈的三強競爭中勝出，獲選為中華民國總統，也是戰後臺灣第一位非國民黨籍的總統，許多在政黨輪替前已見端緒但未大舉改易的節日政策，在2000年後都漸次具體化。2001年我國全面實施週休二日制之後，⁸⁰社會性時間產生大幅變革。相應於此，為了總量管制全年休假日數，許多過去休假的國定節日改為只紀念／慶祝而不休假。⁸¹這樣的政策在出於重視國人休閒生活品質考量的同時，另一方面在自故有國定節日中進行休假與否的抉擇中，也就等於是在判斷何種國定節日對於國家權力是重要的？雖然名義上仍然保留，在國家的行事曆中依舊留下標識，但取消了休假，亦即意味著集會不易等等注意力遭到削弱的可能性。這使得國定節日向來因「例行性斷裂」特質而具有的影響力，相當程度受到減低。⁸²過去藉由休假中的特別活動來增強集體記憶的國定節日，在新社會中漸成一種非全面性的記憶載體。由於政治型態由威權走向民主，即使新的官方掌握了這個社會框架，並且逐步進行改造，但在允許公開異論的社會中，這並不意味著人民對於官方集體記憶的全盤接受。

（一）新政權的國定節日解構行動

1、節事活動的顛覆

過去在國家認同此一重大意識型態上和國民黨處於對立的民進黨，雖然首次在民主選舉中擊敗國民黨獲得執政權，但是循此體制政黨輪替的民進黨，即使在國家認同上反對中華民國，卻仍然必須承擔舊政權所餘留下的體制。筆者在此想討論的，是解嚴暨政黨輪替後民進黨在國定節日場域對舊價值的解構行動，這些行動包括：雖然仍沿襲慣例舉行官

80 〈行政院令臺89人政考字第200810號：訂定「公務人員週休二日實施辦法」〉，《行政院公報》第6卷第42期，民國89年10月3日，頁23 - 24。

81 〈內政部臺（89）內民字第8962562號令：修正「紀念日及節日實施辦法」第3條、第5條條文〉，《行政院公報》第7卷第2期，民國90年1月10日，頁76 - 77。

82 薛佩玉，《臺灣1950－2004國定假日的社會學分析》（高雄市：國立中山大學中山學術研究所碩士論文，民國93年12月），頁3。

方儀式，但在實質參與和心態中已顯見對於這些舊價值的漠視或捨棄或顛覆，這種傾向在執政早期即很明顯；在2004年連任執政後，並開始出現直接更動現有政治性國定節日結構的舉動。

根據歷史學者林桶法對九三軍人節的研究，陳水扁上任後，在每年軍人節的談話中幾乎已不提及「抗戰勝利」這個軍人節來由之歷史意義，只談軍人保家衛國的重要性及指責中華人民共和國。⁸³陳水扁在與中華民國意識型態相關的儀式或發言中虛應故事或違反往例的舉動，每每是反對勢力和媒體關注、挑剔的焦點之一。例如：2000年政黨輪替後，民進黨政權第一次慶祝中華民國國慶，該次國慶大會一反過去由青年代表宣讀大會宣言的往例，改由北京、河洛、客家、原住民等語言朗讀的國慶禮讚；此外，國慶煙火表演亦首次由臺北移往高雄施放。⁸⁴陳水扁在發表國慶祝詞時高喊「臺灣人民萬歲，自由民主萬歲，中華民國萬歲」卻未喊「三民主義萬歲」的脫稿演出，引發關注。⁸⁵相對地，由於陳水扁獨派政治立場鮮明，當他在國慶日等重要場合表現出擁護中華民國舉動時，同樣引起注意。例如：2003年的國慶日，陳水扁才在節日前祝禱要「建設臺灣國」，卻在國慶大會致詞呼口號時，喊出了原未列在大會手冊中的「三民主義萬歲」，招致批評。⁸⁶類似的例子還有很多，筆者認為這除了是陳水扁個人行事作風使然，也更充分映襯了這段期間民進黨政權對於節事活動的顛覆行動。

即使是政治氛圍較為淡薄的孔子誕辰，仍可見得顛覆。以孔誕中樞紀念儀式為例，民進黨政權執政數年來の中樞紀念儀式雖仍按照過去的流程行禮如儀，但非常明顯的變化則反映在專題報告上。演說上中不僅再也不見以孔子學說來強調自我統治正當性的基調，內容甚至在講題中

83 林桶法，〈抗戰勝利紀念的活動與詮釋——九三軍人節的觀察〉，《近代中國》163期（臺北市：近代中國雜誌社，民國94年12月），頁123-125、127-128。

84 〈政黨輪替首次國慶 陳總統致詞強調台灣精神〉，《聯合報》民國89年10月10日，第1版。

85 〈陳總統重回九二精神兩岸恢復對話〉，《聯合報》民國89年10月11日，第1版。

86 〈總統國慶祝詞：公投定新憲〉，《聯合報》民國92年10月11日，第A1版。

也不再反覆就孔子學說闡釋引申，更偏重於現代臺灣的社會現況、教育改革及國家認同和發展等問題。⁸⁷舉2007年孔子誕辰中樞紀念儀式為例詳述，擔任演說的新聞局局長謝志偉，在演說中雖然數度提及孔子，但卻是以調侃、莞爾的方式，將之與臺灣的國際文宣作聯想。例如：

首先，今天是中國春秋時代政治、哲學暨教育家孔子的誕辰紀念日，在這位由於名為「仲尼」，又以周遊列國著名而被二十一世紀的網路族尊為「Johnnie Walker」的人物之生日作此演講，他當年周遊列國，此則文宣國際，或有巧合之處。尤其在民主化後，臺灣的主體認同日益高漲，新一代年輕人都可以豪爽地自稱「臺客」，我們可以驕傲地宣稱：周遊列國行銷自己，中國古有「Johnnie Walker」——文宣國際行銷臺灣，臺灣今有「叫我臺客」，英文是「Jiaowo Taiker」。⁸⁸

而該演說最後再以「在『中國孔子』的生日談『臺灣入聯』的文宣，正應了我們將要進行『無孔不入』的策略。」玩笑口吻作結。對過去國民黨政權而言，孔誕中樞紀念儀式可以說是一個文武百官才得參加的封閉場域，以總統為首的一班統治階層，藉由這些週期性的儀式，以及儀式中專題報告這一個訴諸學理闡釋為主，而非感性呼告的知性宣示形式，確認政權之於道統的承襲，也就是確認自我的統治正當性。而這些儀式的過程以及傳統倫理道德之論述，透過黨國媒體的披露，令社會大眾亦分享、確認這層關係。政黨輪替後，儀式和節日雖仍然存在，但不僅是其重要性被降低，甚至在例行的演說中，為紀念孔子的這個目的也流於形式，從講題的轉變即可作為這個趨勢的一個佐證。新時代的大眾媒

87 周俊宇，〈中國國民黨政權祀孔政策之初探——以孔子誕辰紀念日、大成至聖先師奉祀官制度為中心〉，中央研究院近代史研究所「『冷戰時期的兩岸思想與社會』暨第四屆研究生工作坊」會議論文，2007年11月2日。頁21。

88 總統府新聞稿，〈96年9月28日總統府舉行「中樞紀念大成至聖先師孔子誕辰暨宣誓典禮」〉，網站：中華民國（臺灣）總統府網站http://www.president.gov.tw/php-bin/prez/shownews.php4?issueDate=&issueYY=&issueMM=&issueDD=&title=%A4%D5&content=&_section=3&pieceLen=50&_orderBy=issueDate%2Crid&_desc=1&recNo=14（資料取得時間：2007年10月22日）。

體甚至也對這般官式活動不再感到興趣，民眾於報章中再難見得相關報導。⁸⁹

2、廢除舊有國定節日

政治節日是由執政者所創造的，在時代需要發生轉變，或是政治權力更替的情況之下，政治節日一旦失去了它的運作目的，其慶祝基礎就會面臨種種質疑，以致於發生鬆動。2004年民進黨執政連任後，他們出現廢止、改定國定節日之動向，民進黨在2006年到2007年大舉推動臺灣正名運動、中正紀念堂改名和拆除慈湖蔣公陵寢、各地蔣中正銅像的「去蔣化」運動等等政策，對昔日舊政權的政治認同象徵展開批判、檢討。

2007年3月29日「革命先烈紀念日／青年節」及4月5日「先總統蔣公逝世紀念日／民族掃墓節」時，民進黨青年部於革命先烈紀念日／青年節前夕發起「票選臺灣青年日」活動，旨在提倡「臺灣青年應有自己的青年節，告別現有的紀念黃花岡七十二烈士之中國青年節」⁹⁰。緊接著，在先總統蔣公逝世紀念日／民族掃墓節前夕，考試院院長姚嘉文等人也呼籲取消中樞遙祭黃帝陵典禮。⁹¹至於4月5日的先總統蔣公逝世紀念日，民進黨黨主席游錫堃再拋同時廢除先總統蔣公「誕辰」和「逝世」兩紀念日的議題，認為節日的官方規定目前只要透過行政命令來制定即可，這是推動「轉型正義」最立即可行的作法。⁹²相對於此，在野的中國國民黨則發起一系列「護蔣」運動來反制。紀念與政治之間解不開的關係，在總統選戰日益逼近的氣氛之中，再次被突顯。

同年8月29日內政部正式廢除先總統蔣公誕辰及逝世紀念日。⁹³行

89 周俊宇，〈中國國民黨政權祀孔政策之初探——以孔子誕辰紀念日、大成至聖先師奉祀官制度為中心〉，中央研究院近代史研究所「『冷戰時期的兩岸思想與社會』暨第四屆研究生工作坊」會議論文，2007年11月2日。頁23。

90 〈青年節不夠臺票選新紀念日〉，《聯合報》，民國96年3月17日，第A4版。

91 〈中樞遙祭黃帝陵姚嘉文籲廢〉，《自由時報》，2007年4月5日，第A6版。

92 〈游錫堃去蔣要取消兩紀念日〉，《聯合報》，民國96年4月1日，第A10版。

93 〈內政部令臺內民字第0960131407號：修正「紀念日及節日實施辦法」第2條、第3條條文〉，《行政院公報》第13卷第168期，民國96年9月3日，頁27485 - 27486。

政院發言人謝志偉表示，所謂「救世主」、「救星」神話，只有在獨裁者統治的戒嚴時代，才有可能出現。臺灣從戒嚴走向解嚴，是除魅的工作，廢除蔣公紀念日等轉型正義是臺灣版除魅之一，未來還會致力「去國民黨化」。內政部長李逸洋則表示，世界各民主國家，除非是開國元勳，或對國家有重大貢獻，沒有一個卸任總統的誕辰及逝世都設紀念日，如果訂為紀念日強迫全民尊崇，才是威權意識形態。他並聲明內政部沒有廢除國父誕辰之意。此舉引發國民黨反彈。國民黨籍立委郭素春批評民進黨只會搞意識形態，目的在掩蓋執政無能，⁹⁴國民黨立院黨團並揚言在新會期開議後優先審議行政院所送「紀念日暨節日實施條例」草案，讓紀念日和節日法制化，避免日後再遭民進黨意識形態操弄。身為蔣家後代的立委蔣孝嚴認為蔣公對臺灣有貢獻，卻遭民進黨政府扭曲、操弄，簡直荒唐到極點。⁹⁵

（二）以臺灣意識制定新的國定節日

2005年3月14日，中華人民共和國在全國人民代表大會中針對臺灣通過「反分裂國家法」，再次聲明中國對臺灣擁有主權，反對一切的分離行動，必要時將採非和平手段來解決臺灣問題。此舉意在藉由法理來恫嚇臺灣內部日漸成為主流的臺灣主體意識。同年3月26日，由民進黨、臺灣團結聯盟及其他民間社團聯合發起動員人數龐大的「三二六護臺灣大遊行」，向中國展現臺灣對於「反分裂法」的反對立場，陳水扁總統並親臨現場發表談話。同年，民進黨及臺聯等獨派政黨發起將3月14日定為「反侵略日」⁹⁶，隔年內政部正式在「紀念日及節日實施辦法」中增訂此一節日，規定只紀念不休假，⁹⁷是民進黨政府上臺後制定的第一個國定節日。

94 〈政院：去蔣也要去國民黨化〉，《自由時報》，2007年8月31日。

95 〈反制去蔣避免操弄紀念日條例藍軍優先審〉，《聯合報》，民國96年8月31日，第A4版。

96 〈泛綠提議：314訂反侵略日〉，《聯合報》民國94年3月16日，第A3版；〈上街民進黨下最高動員令〉，《自由時報》2005年3月16日。

97 〈內政部令臺內民字第0950045320號：修正「紀念日及節日實施辦法」第2條、第3條條文〉，《行政院公報》第12卷第47期，民國95年3月14日，頁8623 - 8624。

2007年適逢解嚴20週年，內政部將7月15日訂為解嚴紀念日，⁹⁸是民進黨政權制定的第二個國定節日，只紀念不休假。主事官員針對「解嚴紀念日」與「反侵略日」這兩個由該政權制定的新國定節日指出：這兩個紀念日一是凸顯中國對臺政治軍事威脅打壓，一是象徵臺灣從威權走向民主自由，足以形成強烈的對比。⁹⁹在首次紀念系列活動中，有一項是重回龍山寺現場重溫爭取解嚴過程，陳水扁在活動中表示臺灣人在戒嚴時失去集會、言論、新聞甚至返鄉的自由，當時每個人心中都有警總，可說所有臺灣人民都是戒嚴的受害者與受難者，解除戒嚴是改正過去38年的歷史錯誤，是人民的基本要求和權利，絕對不是任何人的「德政」和「恩賜」。過去20年的民主成就，沒有一項是偶然的，都是偉大的臺灣人民和民主前輩犧牲奉獻的成果，只要站在臺灣人民和歷史正確的一邊，2008年臺灣主體政權一定能延續。¹⁰⁰民進黨政權在新創的國定節日中，重溫了符合自我正面價值的集體記憶，藉由將此一集體記憶象徵化，他們也顯露出希望它在臺灣人民心中更形強化的意向。在野的國民黨面對解嚴紀念則依然爭取詮釋權，將蔣經國宣布解嚴視作「德政」，試圖在這段歷史記憶中尋求自我定位。¹⁰¹無論兩黨的節日論述是出於一種歷史反省抑或是現實政治考量，在民主化的年代，想鞏固自我在臺灣社會立足的正當性基礎，他們的歷史詮釋都不能再將臺灣排除在外或置於角落。

2007年10月3日，配合該年度由民進黨政權率領推動的「以臺灣名義加入聯合國」公投連署運動，「臺灣加入聯合國大聯盟」向內政部建請政府將每年10月24日（聯合國憲章生效日）訂為「臺灣聯合國日」，以喚起國人共同投入臺灣加入聯合國運動，也提醒聯合國正視尚

98 〈內政部令臺內民字第0960110433號：修正「紀念日及節日實施辦法」第2條、第3條條文〉，《行政院公報》第13卷第132期，民國96年7月13日，頁21543 - 21544。

99 〈政院訂7·15為解嚴紀念日〉，《自由時報》2007年6月20日。

100 〈扁：有人妄想奪政權重回戒嚴〉，《自由時報》2007年7月15日。

101 〈國民黨到底是紀念解嚴抑或懷念戒嚴？〉，《自由時報》2007年7月13日。

未接納臺灣為會員國，已嚴重違反成立宗旨和會員普遍化原則。¹⁰²內政部接納其案，10月3日再令訂立「臺灣聯合國日」為民進黨上臺後所定第三個「只紀念不休假」的國定節日。¹⁰³陳水扁和副總統呂秀蓮於10月25日參觀相關活動時指出，中華民國的聯合國席位已被中國取代，又批評蔣經國主政期間政府沒採取返聯行動，而臺灣退出聯合國等國際組織，對臺灣不只有政治上影響，還有經濟民生上的，而這都是蔣家父子造成的。呂秀蓮則於公開談話中指10月25日是「中華民國失聯合國日」。¹⁰⁴兩位國家正副元首在10月25日當天仍然關注聯合國話題，對於臺灣光復節的歷史意義則無所著墨。

民進黨在執政初期偏向節事活動的顛覆，在政權連任後開始推動制定新的國定節日。然而，筆者認為這段時期政治權力在國定節日中展現的意向還有一特殊動態值得觀察，那就是與以行政命令制定國定節日同時進行的，國定節日法規的立法化動向。目前仍在審議階段中的「紀念日及節日實施條例」草案，最大的特色在於將原住民族紀念日（日期訂為8月1日，為紀念1994年8月1日總統令修正公布中華民國憲法增修條文將「山胞」正名為「原住民族」）及原住民族歲時祭儀（日期由行政院原住民族委員會參酌各族習俗公告之）列為國定節日。¹⁰⁵這兩項增列顯示執政官方願尊重多元族群和諧，包容其集體記憶之意向，唯於該草案仍在審議的階段中，民進黨政權已使用發布行政命令之職權三度制定原未列於最初版本草案中的新國定節日；卻未藉此職權搶在草案立法通過前率先制定原住民族相關節日，顯示這三次增訂仍是現實政治考量居多。國民黨則是針對民進黨在國定節日中的去蔣化，繼續在立法院中封

102 〈10.24訂聯合國日內政部允納提案〉，《自由時報》2007年9月16日。

103 〈內政部令臺內民字第0960155673號：修正「紀念日及節日實施辦法」第2條、第3條條文〉，《行政院公報》第13卷第191期，民國96年10月8日，頁30733 - 30734。

104 〈入聯扁：爭新的臺灣位子〉，《自由時報》2007年10月26日。

105 「紀念日及節日實施條例」草案，參見：內政部民政司網站http://www.moi.gov.tw/dca/law.asp?cls_id=13（資料取得時間：2007年10月31日）。

殺內政部所提條例草案，拒絕審議。¹⁰⁶

（三）國定節日作為政治角力的場合

2000年及2004年，民進黨籍總統候選人兩次在激烈的競爭中險勝，這意味臺灣內部群眾的政治傾向處於兩極化的狀態，這段時期政治勢力分為泛綠、泛藍兩大陣營，其本質即為統獨爭議。國定節日成為兩造勢力政治拼場的動員場合，則是政黨輪替以來趨於頻繁的現象。這包括：2004年2月28日於民進黨等泛綠陣營於西部臺灣舉行的「手牽手護臺灣」活動，不同於以往二二八的紀念形式，面對同年度一對一的總統大選以及三二〇公投，獨派團體展現了最大的動員能量，並試圖將過去幾年來二二八對內反思的形式，轉化成為人民集體對抗中共的意涵。主辦單位宣稱有200萬人以上沿著縱貫線18縣市一起手牽手，創下臺灣群眾運動史上的新紀錄。¹⁰⁷該活動主辦目的在反對中華人民共和國部署針對臺灣的飛彈設施以及支持於總統選舉同時進行的公投。國民黨等則以「千萬人心連心」活動，分別在高雄、臺北動員造勢，兩地人數加起來超過15萬人。¹⁰⁸長期觀察社會運動的媒體記者何榮幸，也指出臺灣過去的街頭社運總難擺脫抗議、控訴、批判基調，部分社運矛頭即使對準中國霸權，對內仍難掩不同程度以政黨、政治立場為界的排他色彩；但「百萬人手護臺灣」以熱愛土地情懷、追求和平意志為基調，為臺灣民主歷程寫下新頁。在此之前，臺灣從未出現過百萬人以上參加的群眾活動，也從未以人龍貫穿全島方式表達相同訴求，並以民主嘉年華氣氛向對岸與國際發聲，此超大型活動展現的動員能量與運動模式皆堪稱空前。就二二八活動而言，也跳脫過去一貫的悲情，形成看待二二八的另種寬廣視野。儘管藍營仍以心連心活動互別矛頭，但並不影響牽手活動

106 〈國親封殺增訂臺灣聯合國日〉，《自由時報》2007年10月3日。

107 〈逾百萬人牽手護臺灣；人龍從臺灣頭拉到臺灣尾，主辦單位稱人數達兩百萬，陳總統讚民主、和平長城〉，《中國時報》民國93年2月29日，第A1版。

108 〈228全臺逗陣綠軍手牽手串成百萬人龍藍軍心連心動員逾15萬人〉，《聯合報》民國93年2月29日，第A1版。

具有的包容性。¹⁰⁹

同年陳水扁在三一九槍擊事件爭議之下獲得連任，藍營在選舉不公的質疑下發動抗爭行動，包圍在總統府前廣場的靜坐示威和3月27日的大遊行等。2004年以來，綠、藍兩大政治勢力慣以超大型的政治動員來展示主張或訴求，這些鞏固特定認同之群眾的凝聚力，但難免成為臺灣社會內部對立催化劑的動員，有時也會選擇在國定節日來舉辦，以強化其象徵意義。2004年的「二二八手牽手護臺灣」當然是其中之一。2005年針對中國通過「反分裂國家法」而發動，並訴求訂3月14日為「反侵略日」的「三二六民主和平護臺灣大遊行」也是。皆為泛綠陣營主導的活動。

在反對勢力方面，最令人印象深刻的，則是2006年要求陳水扁為其親信及家族一連串貪瀆事件下臺，由施明德組織發起的「倒扁紅衫軍」選擇在同年國慶日發動的「天下圍攻」（音諧：「天下為公」）滋擾活動，泛藍立委甚至在陳水扁致詞時於其身後叫囂、鬧場，造成外賓錯愕也引來國際媒體關注。國慶日中的官方活動史無前例地被為數可觀的反對群眾包圍。陳水扁嚴肅表示許多團體表明不願參加今年國慶大會，是民主自由具體呈現，至少我們不必像過去五十年，參加雙十國慶大會敢怒不敢言。現在臺灣已經從威權走向民主，任何強制動員或非自願的出席，都不應該繼續存在。他又針對紅衫軍倒扁行動表示，意見可以不同，但不能破壞團結。國家認同可以分歧，但國家不能分裂。他在發言中揚言今後不再舉辦國慶大會。¹¹⁰

這些在國定節日中發動的群眾活動，訴求各有不同，但它們都是一種特定時間內的「非常」行為，這些活動在一時之間可以大量集結，但長期進行則耗損社會能量，影響社會大眾「常」的生活作息。即便這些活動終將平息，但這些新的政治參與型態也成為臺灣人民集體記憶的一

109 何榮幸，〈民主嘉年華牽手改寫社運紀錄〉，《中國時報》民國93年2月29日，第A2版。

110 〈外面圍攻裡面鬧場扁怒：國慶大會以後不再辦〉，《中國時報》民國95年10月11日，第A2版。

部分。比較解嚴以前執政官方在國定節日中的活動策劃、發動有絕對優勢，解嚴以後九〇年代由民間力量對抗官方，在國定節日中進行的「以小搏大」衝撞行動，到政黨輪替後近幾年來朝野政治勢力大規模群眾動員在國定節日場合中的出現，可以發現解嚴以來臺灣社會蓄積已久的力量隨著政治環境的變遷漸次得到解放。

六、結語

本文以戰後臺灣國定節日的變遷為中心，並以解嚴為界，就筆者觀點擇取國定節日的法規變動、權力論述和活動面貌等，嘗試探討政治環境與集體記憶的相關課題。最後，在強調國定節日作為一種歷史記憶場域的同時，我們也應該進行一種反省，雖然國定節日容易被視為政治權力運作的工具，但實際上大眾參與的心態也非常重要。法國歷史學者 Mona Ozouf 在 *Festivals and the French Revolution* 一書中，提到研究當時的法國史學家多將革命時期節慶視作一種政治性產物，或是探討節慶的具體內容。但作者認為這些解釋都不足以囊括全面，她提出疑問：

「如果節慶是附屬於政治的，那為什麼這麼多不同的政治策略，卻都創造出如此相似的節慶？」反映節慶中那些由創造它們的人所施予的政治意圖，無疑是重要的，但是這仍然不足以理解這些節慶。Ozouf 在研究法國大革命時期大量出現的政治節慶時，不僅注意到政治發展對節慶的影響，也關切其中的大眾心態。她指出某些節慶的失敗，是由於兩個原因導致它的可笑——無聊，以及令人作嘔。如果革命節慶變成了一種千篇一律的運作，那肯定是因為它缺乏了有堅定信仰的參與者所能給它的

——生命。¹¹¹ Pierre Nora等談論集體記憶的學者們也注意到記憶場域存在的弔詭性，若所謂記憶場域僅是偌大空間中孤獨佇立的一座記念碑，難免會遭到人們忽視、遺忘。¹¹² 國定節日中日期相同的行憲紀念日與耶誕節、母親節與佛誕日，比較其在一般社會大眾中的重要性，可知記憶場域絕非創造出來即可收其成效。再加上伴隨社會性時間的重新調整，使得許多國定節日在週休二日的休閒制度變革中，因取消休假，使得大眾在失去報償的同時也無心地忽略了其歷史記憶。人們對於週休二日的期待要強過對於那些「只紀念不休假」國定節日的期待。這也許是大眾對記憶場域的遺忘，也可能是一種輕忽。也許他們在其他場合仍然充分認識到這段歷史記憶，但是當節日成為一種週而復始卻又稀鬆平常的循環，它作為工具的效用就將大打折扣。

然而，無論是政治權力的運作或是大眾心態的厭倦、漠視，戒嚴也好解嚴也好，威權也好民主也好，在每一個時代都是有的，差異只在於運用或表露的程度不同。解嚴之後執政官方仍然在國定節日中有限度地動員群眾，或是進行合乎自我價值的政治論述，其本質無異於戒嚴時期的國慶閱兵大典及領袖文告。這說明國定節日作為一記憶場域，仍是國家權力控制的一項工具。再試想戒嚴時代中，在烈日高照之下被學校動員至總統府前參與國慶閱兵典禮，一邊汗流浹背一邊在心裡暗罵髒話的學生；或是解嚴之後，在深夜於二二八紀念公園和平紀念碑下擁吻的情侶，的確亦難以令人想像這些官方所創造的歷史記憶，會在彼時彼刻對他們發生什麼積極作用。

111 參考：Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*. Trans by Alan Sheridan. Cambridge, Massachusetts, etc.: Harvard University Press, 1988, pp.13-32.另外，關於臺灣學者對於該書的評論，參考：盧建榮，〈評：Mona Ozouf, *Festivals and French Revolution*〉，《新史學》第5卷第1期（臺北市：新史學雜誌社，民國83年3月），頁163-167；何明修，〈革命的節慶、節慶的革命：Mona Ozouf對於集體行動研究的啟示〉，《教育社會學通訊》34期（嘉義縣：南華管理學院教育社會所，民國90年12月），頁9-17。

112 參考：Pierre Nora and Lawrence D Kritzman, *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press, 1996-1998；蕭阿勤，〈集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者、與一種民主觀念〉，《思與言》第35卷第1期（臺北市：思與言雜誌社，民國86年3月），頁247-296。

即便如此，筆者認為在臺灣社會逐漸邁向民主化之後，隨著歷史記憶不再只有過去單一的官方詮釋，政府不再如過去積極利用節日場合進行社會動員，國家行事規畫的重新調整，大眾媒體和娛樂的急速進步，大眾心態的自由、解放等等因素的交互影響之下，國定節日可以說是呈現出異於解嚴之前的風貌，見證了時代變遷。

參考書目

(一) 報紙期刊

- 1、《中央日報》民國17年9月26日，第1張第3面；民國17年10月10日，第1版第4面、第3張第1面；民國17年10月16日，第2張第3面；民國17年10月17日，第2張第3面；民國24年3月23日，第1張第2版；民國24年4月8日，第1張第3版；民國28年4月15日，第3版；民國39年3月30日，第4版；民國44年3月30日，第3版；民國45年10月16日，第1版；民國45年10月31日，第1版；民國48年3月29日，第10版；民國49年10月31日，第3版；民國64年7月3日，第1版；民國78年10月6日，第3版；民國78年10月14日，第10版；民國80年10月1日，第2版。
- 2、《中央日報掃蕩報聯合版》民國32年3月30日，第2版。
- 3、《中國時報》民國88年11月23日，第18版（淡水地方版）；民國93年2月29日，第A1版、第A2版；民國95年10月11日，第A2版。
- 4、《中華民國國民政府公報》（臺北市：成文出版社有限公司重刊，民國61年）民國23年7月第1496號；民國24年1月第1643號。
- 5、《民生報》民國89年2月3日，第3版。
- 6、《立法院公報》第86卷第4期，民國86年3月1日；第90卷第47期，民國90年10月20日；第91卷第78期，民國91年12月28日；第94卷第51期，民國94年10月3日。
- 7、《自由中國》民國45年10月31日，第15卷第9期。
- 8、《自由時報》2005年3月16日；2007年4月5日，第A6版；2007年6月20日；2007年7月13日；2007年7月15日；2007年8月31日；2007年9月16日；2007年10月3日。

- 9、《行政院公報》第3卷第11期，民國86年3月12日；第5卷第43期，民國88年10月27日；第6卷第7期，民國89年2月16日；第6卷第42期，民國89年10月3日；第7卷第2期，民國90年1月10日；第12卷第47期，民國95年3月14日；第13卷第132期，民國96年7月13日；第13卷第168期，民國96年9月3日；第13卷第191期，民國96年10月8日。
- 10、《總統府公報》第6004號，民國84年4月7日；第6139號，民國86年2月25日。
- 11、《聯合報》民國79年3月25日，第4版；民國79年3月29日，第3版；民國79年3月30日，第2版；民國88年2月23日，第6版；民國88年6月2日，第1版；民國88年9月1日，第6版；民國89年10月10日，第1版；民國89年10月11日，第1版；民國90年1月1日，第3版；民國92年10月11日，第A1版；民國93年2月29日，第A1版；民國94年3月16日，第A3版；民國96年3月17日，第A4版；民國96年4月1日，第A10版；民國96年8月31日，第A4版。

（二）專書論著

- 1、David Miller, *On Nationality*. Oxford etc.: Oxford University Press, 1995.
- 2、Henrietta Harrison, *The Making of the Republican Citizen: Political Ceremonies and Symbols in China: 1911-1929*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- 3、Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1992.
- 4、Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*. Trans by Alan Sheridan. Cambridge, Massachusetts, etc.: Harvard University Press, 1988.

- 5、Pierre Nora and Lawrence D Kritzman, *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press, 1996–1998.
- 6、Ronald Weitzer, *Transforming Settler State: Communal Conflict and Internal Security in Northern Ireland and Zimbabwe*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1990.
- 7、小野寺史郎，〈民国初年の革命記念日——国慶日の成立をめぐって——〉，《中国——社会と文化》第20号（東京都：中国社会科学会，2005年6月30日），頁209 - 224。
- 8、小野寺史郎，〈南京國民政府的革命記念日政策與國民主義〉，收入國立國父紀念館等（編），《第二屆近代中國思想與制度學術研討會會議論文》（臺北市：編者，民國94年10月22日、23日）。
- 9、小野寺史郎，〈南京国民政府におけるナショナル・シンボルの再編——青天白日滿地紅旗をめぐって——〉，《史學雜誌》第113編第11号（東京都：史學會，2004年11月），頁69 - 89。
- 10、小野寺史郎，〈清末民初の国旗をめぐる構想と抗争——青天白日旗と五色旗について——〉，《歴史学研究》第803号（東京都：史学研究会，2005年7月），頁33 - 48。
- 11、中國國民黨中央委員會青年工作會（編），《總裁對青年的訓示》（臺北市：編者，民國64年）。
- 12、中國國民黨中央委員會黨史委員會（編），《總統蔣公思想言論總集》卷一・總目錄（臺北市：編者，民國73年）。
- 13、中國 一年反共救國團總團部（編），《本團重要文獻》（臺北市：編者，民國71年10月31日）。
- 14、王明珂，〈華夏邊緣——歷史記憶與族群認同〉（臺北市：允晨文化實業股份有限公司，民國94年5月初版4刷）。

- 15、王振寰、瞿海源（主編），《社會學與臺灣社會》（臺北市：巨流圖書公司，2003年第2版）。
- 16、何明修，〈革命的節慶、節慶的革命：Mona Ozouf對於集體行動研究的啟示〉，《教育社會學通訊》34期（嘉義縣：南華管理學院教育社會所，民國90年12月），頁9 - 17。
- 17、李豐楙，〈由常入非常——中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》第22卷第3期（臺北市：中外文學月刊社，1993年8月），頁116 - 154。
- 18、周俊宇，〈「一人有慶，兆民賴之」——蔣中正在臺時期的祝壽現象及其領袖形象塑造〉，《臺灣文獻》第58卷第3期（南投縣：國史館臺灣文獻館，民國96年9月30日），頁117 - 148。
- 19、周俊宇，〈中國國民黨政權祀孔政策之初探——以孔子誕辰紀念日、大成至聖先師奉祀官制度為中心〉，中央研究院近代史研究所「『冷戰時期的兩岸思想與社會』暨第四屆研究生工作坊」會議論文，2007年11月2日。
- 20、彼得·柏克（Peter Burke）（著），許綏南（譯），《製作路易十四》（臺北市：麥田出版，1997年5月）。
- 21、林果顯，《「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》（臺北縣：稻鄉出版社，民國94年4月初版）。
- 22、林美容，《中華民國現行紀念日及節日緣由與意義之研究》（臺北市：內政部民政司委託計畫報告，1996年）。
- 23、林桶法，〈抗戰勝利紀念的活動與詮釋——九三軍人節的觀察〉，《近代中國》163期（臺北市：近代中國雜誌社，民國94年12月），頁116 - 131。

- 24、林桶法，〈逐漸模糊的偉人塑像——國父誕辰紀念日相關報導的分析（1950－2004）〉，收入曾一士（編），《第八屆孫中山與現代中國學術研討會論文集》（臺北市：國立國父紀念館，民國94年11月30日），頁63－82。
- 25、段瑞聰，《蔣介石と新生活運動》（東京都：慶応義塾大学出版株式会社，2006年11月初版）。
- 26、紀慧君，《我國元首論述中價值觀之呈現與轉變——民國三十九年到八十三年元旦文告之語藝分析》（臺北縣：輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文，民國83年7月）。
- 27、若林正文，〈台湾における民主主義体制の不定定な持続－エスニック・ナショナルな文脈と政治構造変動〉，收入恒川恵市（編），《民主主義アイデンティティ：新興デモクラシーの形成》（東京都：早稲田大学出版部，2006年4月）頁121－188。
- 28、國史館中華民國史內政志編纂委員會（編），《中華民國史內政志（初稿）》（臺北縣：國史館，民國81年6月初版）。
- 29、張瑞德，〈紀念與政治——臺海兩岸抗戰勝利五十週年紀念活動的比較〉，收入盧建榮（編），《文化與權力——臺灣新文化史》（臺北市：麥田出版，2001年11月27日初版），頁147－206。
- 30、盛竹如，《螢光幕前——盛竹如回憶錄》（臺北縣：新新聞文化事業股份有限公司，1995年10月1日初版）。
- 31、祭孔禮樂工作委員會（編），《祭孔禮樂之改進》（臺北市：編者，民國59年9月）。
- 32、黃克武，〈一二三自由日：從一個節日的演變看當代臺灣反共神話的興衰〉，收入國史館（編），《一九四九年——中國的關鍵年代學術討論會論文集》（臺北縣：編者，民國89年），頁643－677。

- 33、黃金麟，〈醜怪的裝扮：新生活運動的政略分析〉，《臺灣社會研究季刊》第30期（臺北市：臺灣社會研究季刊社，1998年6月），頁163 - 203。
- 34、僑務二十五年編輯委員會（編），《僑務二十五年》（臺北市：僑務委員會，民國46年4月）。
- 35、僑務委員會（編），《僑務五十年》（臺北市：編者，民國71年4月）。
- 36、廖漢騰，《從開國紀念日到跨年狂歡——論新興的臺灣大眾文化國族主義》（臺北市：國立臺灣大學新聞研究所碩士論文，民國93年7月）。
- 37、劉世昌，《中華民國節日誌》（臺北市：臺北新聞資料供應社，民國44年8月初版）。
- 38、蔡佩娥，〈國家與民俗節日的關係——以清明節為例〉，《臺灣風物》57卷1期（臺北市：臺灣風物雜誌社，2007年3月），頁101 - 123。
- 39、盧建榮，〈評：Mona Ozouf，Festivals and French Revolution〉，《新史學》第5卷第1期（臺北市：新史學雜誌社，民國83年3月），頁163 - 167。
- 40、蕭阿勤，〈集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者、與一種民主觀念〉，《思與言》第35卷第1期（臺北市：思與言雜誌社，民國86年3月），頁247 - 296。
- 41、賴澤涵，〈「二二八事件」研究的回顧與展望——兼談過去研究的秘辛〉，收入中央研究院臺灣史研究所（編），《「紀念二二八事件60週年」學術研討會論文集（上冊）》（臺北市：編者，2007年2月26日 - 27日）。
- 42、薛化元，《《自由中國》與民主憲政——1950年代臺灣思想史的一個考察》（臺北縣：稻鄉出版社，民國85年7月）。

- 43、薛化元等，《戰後臺灣人權史》（臺北市：國家人權紀念館籌備處，民國92年12月初版）。
- 44、薛佩玉，《臺灣1950－2004國定假日的社會學分析》（高雄市：國立中山大學中山學術研究所碩士論文，民國93年12月）。
- 45、关志纲，〈新生活运动『复古论』析〉，《江汉论坛》1998年11月号（武汉市：江汉论坛编辑部，1998年11月），頁20－23。
- 46、关志纲、赵哲，〈试论新生活运动之缘起〉，《深圳大学学报（人文社会科学版）》第11卷第2期（深圳市：深圳大学学报编辑部，1994年5月），頁64－72。

（三）網路資源

- 1、中華民國（臺灣）總統府網站（<http://www.president.gov.tw/>）
- 2、內政部民政司網站（<http://www.moi.gov.tw/dca/index.asp>）

