

民國與儒家：

戰後台灣國家論述下的禮制建築

The Republican China and Confucianism:

Ritual Architecture in the National Discourse of Postwar Taiwan *

黃奕智

Yi-Chih HUANG

淡江大學建築系專任助理教授

Assistant Professor, Department of Architecture, Tamkang University

| 摘要 |

禮制，乃是一個民族與社會之政治組織、文化信仰、行為規範、社會道德和天地宇宙觀的綜合呈現。而為此而興建的建築物，也是反應了當時的政治權力組織、社會文化及信仰的物質性呈現。中國在政治上自漢武帝開始尊崇儒家以來，禮制建築變成了規範封建中國社會與文化的重要秩序象徵物。一直到 1911 年滿清王朝被推翻為止，傳統的禮制建築在中國社會中，一直扮演重要安定秩序力量的角色。作為日本的前殖民地，台灣在二戰後被納入中華民國的政治體制當中。為此，作為推翻封建中國的國民政府，如何在失去中國大陸的領土後，又重新訴諸儒家的「道統」的概念，來推動如「故宮」、「孔廟」與「忠烈祠」等禮制建築的現代化，一方面藉此來推動在台灣的中國文化認同，另一方面也是合法化其治理的基礎。

關鍵詞 | 禮制建築、儒家、故宮博物院、孔廟、忠烈祠

* 感謝臺北市立美術館與王俊雄老師邀請於「現代與非現代」臺灣建築論壇上發表，以及研討會上給予本文各項建議的學者先進，和兩位匿名審查委員的寶貴意見。因為這些意見本文才得以更為完善，惟文責仍由作者自負。

* 本文投稿日期：2022.05.31；
最後修訂日期：2022.09.07；
接受刊登日期：2022.10.28。

| Abstract |

Ritual system is a comprehensive presentation of a nation's political organization, cultural beliefs, behavioral norms, social morality, and cosmological views. Therefore, buildings built for ritual practices reflect the materiality of the political power and cultural identity of the society at that time. Politically, since the Chinese Emperor Wu of the Han Dynasty began to promote Confucianism, ritual architecture has become an important symbol of order in regulating feudal Chinese society and culture. Until the overthrow of the Manchu Qing Dynasty in 1911, traditional ritual architecture played an important role in stabilizing and ordering in feudal Chinese society. As the previous Japanese colony, Taiwan was incorporated into the political system of the Republic of China after World War II. The Nationalist government, as the reformists that overthrew feudal China, resorted to the Confucian concept of "orthodoxy(道統)" after losing its territory in mainland China in order to promote its legitimacy in Taiwan. The modernization of ritual buildings such as National Palace Museum, Confucius Temples and Martyrs' Shrines not only promotes Chinese cultural identity, but also serves as the basis for legitimizing the governance of the Nationalist government in Taiwan.

Keywords | Ritual Architecture, Confucianism, National Palace Museum, Confucius Temple, Martyrs' Shrine

如果說「建築」，是一個族群社會對於物質科技文明與精神藝術文化的綜合性體現，那麼，為了維持一個族群的社會文化所形成的特殊道德規範、宗教信仰和宇宙世界觀等等，便形成了該文化領域中的社會行事準則，便是所謂的「禮制 (ritual)」。許慎《說文解字》說：「禮，履也。所以事神致福也。」《周易·序卦》中亦說明：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」可見在中國傳統社會當中，禮制，是用來規範社會與政治秩序的一種制度與規範。其主旨思想便是階級制度，來區分、分派人民在社會中的角色與地位。（柳肅，2014：32-33）而「禮制建築」，便是一個文化社會之特殊道德、信仰與宇宙觀的物質性呈現，所反映的不只是該文明的物質科技發展程度，同時也是該文明對於自身存在之理念與秩序的想像 (imagined) 投射。賴德霖教授指出：「禮制，是一個國家和民族文化信仰、價值觀念和行為規範的綜合體現，而服務於它的建築物，也是一個社會最重要和最具文化象徵意義的物質與空間表現。」（賴德霖，2011：8）因此，禮制建築的空間物質性呈現與機能性再現，必然跟文明所處的時空與社會環境息息相關。只要時代與族群的價值觀改變，也會改變該社會的形式規範與準則，甚至是宇宙觀與世界觀，進而改變了禮制 (ritual) 的性質，同時也影響了其物質性的再現——「禮制建築」的空間內涵與表現形式。相較於其他類型的建築，禮制建築更體現了歷史的書寫，以及社會的變革。它反映了信仰與崇拜在一個新時代的改變，許多傳統的禮制建築因此而失去功能，或是被改造，甚至是摧毀。（賴德霖，2011：8-9）從禮制建築的演變與興建過程中，便可以看出一個社會在所處的時空環境下，該族群所秉持的一種立身處世的

行為準則與觀點，以及對於一個理想社會秩序的空間想像與價值觀。

對於二次戰後的台灣社會而言，所面臨的便是這個「國家」的想像秩序與價值觀的劇烈變革及改變。自十七世紀以來，原本台灣社會所信奉的，是清帝國由儒家的禮教觀念所形成的秩序體系，拜的是天神、地祇、太歲、先師、先農、關聖與文昌¹等信仰，對應的其實是傳統中國社會中，對於農業生產、社會階級、文官教育以及武力管理等等國家社會秩序的維護與建立。而這些秩序與價值觀的建立，也正是清帝國之「形象」的生成想像來源。然而在日清甲午戰爭以後，台灣被割讓納入日本的殖民統治架構，而從傳統的帝國王權體系，轉而進入明治日本的現代日本國家神道體系中。傳統官方所崇拜的天神、地祇，如今轉化成台灣神社中的開拓三神²，而過去在清帝國時期，為昭顯、推廣有功於國家之王公大臣而興建的賢良祠、昭忠祠等禮制建築，在台灣也轉變成「建功神社」，來祭拜因公而在台殉職的有功人士，以及「護國神社」，來祭祀為日本帝國捐軀之軍人³。

一、尋找新中國：民國時期的西方現代主義與中國傳統主義之爭

1945年之後，因同盟國在戰爭期間的政治協調會議⁴，而在戰後將台灣劃歸於1911年推翻清帝國而新成立的中華民國政權。隨後則因國共內戰的原因，由國民黨所領導的中華民國政權（以下稱國民政府），被迫撤離中

¹ 參見趙爾巽主編，《清史稿》，卷八十三，志五十七，禮一（吉禮一）。

² 開拓三神（かいたくさんじん）是大國魂命、大己貴命、少彥名命等三位神祇的合稱，祂們是日本神話中代表國土經營的守護神。因該三神具有國土開拓、經營的性格，因此在台灣絕大多數的神社均有祀奉。（Huang 2011: 108）

³ 建功神社建於1928年，當時入祀者15,350人中，台籍人士有2,981名，台灣原住民210名。除了軍方職務者外，亦包括警察、官吏、公務員、保甲壯丁團員、消防組員，亦有少數醫官之妻、看護婦等女性入祀。純粹祭拜軍人的「護國神社」，則是完成於1942年。參見莊永明（2016/07/14），〈日本時代的建功神社〉，《莊永明書坊》http://jaungyoungming-club.blogspot.com/2016/07/blog-post_14.html（2022.02.26 瀏覽）。

⁴ 主要是指1943年的開羅宣言（Cairo Declaration），以及1945年的波茨坦宣言（Potsdam Declaration）。

國大陸。雖然國民政府依然在國際社會上宣稱擁有全中國的代表權，而其實際控制之領土範圍只剩下台灣、澎湖、金門與馬祖等島嶼。在中國共產黨持續的武力威脅下，當時國民政府不論在對國際社會、對於跟隨國民政府來台的中國移民，或是對剛從日本殖民體系脫離開來的台灣人而言，均面臨著在政權合法性與權威性上的嚴苛挑戰。(Huang 2011: 163-175) 因此，如何在台灣，建立起「中華民國」的國家論述與價值觀，建構一個現代化的社會秩序，以及文化的傳承體系，來提高國際社會、中國移民與台灣社會對於「中華民國」的國家認同，便是一個刻不容緩的重要工作。本文便是在這個脈絡底下，意圖透過戰後台灣在故宮博物院、孔廟與忠烈祠等禮制建築的建構過程，討論當時的民國政府如何透過對傳統儒家學說與秩序觀的再詮釋，來建立起一個「文化道統」的國族論述體系，並藉此來規範台灣的社會與文化價值及秩序，推動對於「中華民國」的新國家認同。

在進入戰後台灣的民國禮制建築討論之前，有必要對於主導中國禮制傳統的儒家觀點，以及這些清末民初的知識分子，面對傳統儒家的社會文化秩序觀與西方現代主義文明理念在軍事、政治、經濟、社會與文化上的衝突時，所做出的回應與討論，進行初步的爬梳，才能掌握國民政府在其建立起現代中國的國家體制時，在背後所想像、並起到支撐作用的文化與社會空間秩序論述為何。事實上清帝國自1860年代以來，關於「傳統與現代」、「文化與技術」間的辯證，一直是中國民族主義者與維新主義者的討論核心。而鴉片戰爭過後，更迫使中國開始學習西方軍事技術和科學知識。從1861年到1894年間，清帝國進行了一系列軍事和科技現代化的「洋務運動」⁵，力求維新圖強。然而，「洋務運動」中的西化和現代化是具有

⁵ 最初它被稱為自強運動，是一個軍事方面的現代化計畫。後來又推出了一系列更為廣泛的西方技術和工業的現代化計畫，被廣泛稱為「洋務運動」。(Rowe & Kuan 2002: 22-22)

高度選擇性的。當時大部分的官員和學者，都未能清楚地認識到西方先進的武器和工業，其實是生活方式和意識形態的變革成果。（Rowe & Kuan 2002:7）這些學者仍然希望以中國的道德規範與傳統儒家的教義作為奠定社會秩序的基礎，而對西方技術的引進，只被視為是實現繁榮和豐厚國力的做法。（Feng 1964: 48）1895 年中日戰爭的結果，證明了這種具高度選擇性和妥協性的「洋務運動」，並不能為中國帶來所需的繁榮和力量，最終導致清帝國於 1911 年的崩潰。

然而這個以儒家思想為社會秩序穩定基礎的觀點，並未隨著清帝國的滅亡而喪失其地位。事實上，民國建立以後，政府與民間社會對於儒家與孔子的觀點仍然處於矛盾當中。一方面社會的發展要求打破傳統倫理道德的束縛，另一方面，為了維繫國家的統一和穩定，又要求社會具有一個歷史久遠、基礎廣泛的信仰和禮樂體系。（賴德霖，2011:22）孔子與儒家的思想，在現代中國的國家想像中，究竟應當扮演怎樣的角色，便一直是爭論的焦點。即便在清末屬於革新派的康有為，依然認為儒家思想才是恢復社會秩序的良方。他便因此曾致電段祺瑞指出：「漢唐宋初，業經大亂俗敗，皆以孔教復而致治。今國體雖異，人道豈殊？」（康有為，1916）而 1912 年時任臨時政府教育總長的蔡元培，卻認為「忠君與共和政體不合，尊孔與信教自由相違」⁶，而於 1928 年通令廢止了春秋祀孔的禮制。1915 年，袁世凱總統意圖恢復帝制的行動，引發了全盤西化論與中體西用論兩派學者，分別以北京大學與南京大學為基地，展開了一連串的論辯。其中西化派的陳獨秀，在 1915 年 9 月於上海創辦了《新青年》雜誌並發動了「新文化運動」，聯合如胡適等西化派學者，發表了一系列反對儒學、傳統主

⁶ 即便蔡元培反對尊孔、祀孔，但是在該篇文章中，依然引用大量儒家經典，來說明其教育理念。（蔡元培，1912）

義、舊習俗和道德的文章，倡議推廣白話文、大眾文學⁷和西方現代的個人主義、自由、平等、民主、科學和婦女的解放運動。李大釗在1917年1月30日的《甲申》日刊中，發表了〈孔子與憲法〉一文指出：「孔子者，歷代帝王專制之護符也。憲法者，現代國民自由之證卷也。專制不能容於自由，及孔子不當存於憲法。」（賴德霖，2011：24）陳獨秀也認為，民主共和強調平等精神，而儒家強調階級倫理與尊卑，因此兩者之間，在理論與邏輯上是無法共存的。（陳獨秀，1917）

然而這種鼓吹全盤西化的改革方式，卻也引起了其他保守派知識分子的關注。劉伯明和柳詒徵遂於1921年在南京大學創立了學衡派，並於1922年1月出版了《學衡》雜誌，以捍衛儒學和其他國粹。然而，學衡派並不是一個譴責和拒絕西方知識的傳統基本教義派。相比之下，劉伯明、柳詒徵、胡先驕、梅光迪、吳宓等學衡派的核心領導者，均曾在美國大學接受過現代西方的教育。學衡派大多數的論述基礎，都受到新人文主義學者 Irving Babbitt 的啟發，⁸ Irving Babbitt 認為古希臘人、儒家和佛教的經典教義，為現代性的缺陷提供了答案。學衡派學者因此認為，儒家思想正是現代中國恢復社會秩序和道德的關鍵。值得一提的是，Irving Babbitt 譴責自然主義和功利主義，而這恰好是新文化運動支持者所共有的價值觀。⁹ 因此，新文化運動與學衡派之間的爭議，不僅僅是傳統儒學是否應該受到保護與復興，同時也觸及到了現代西方哲學的應用。儘管他們對儒學的態度存在分歧，但他們都運用西方知識和意識形態來重新評價中國傳統和儒家教義。西方化似乎是復興中國不可避免的趨勢，而傳統和儒家思想也需要在西方哲學下進行修改，以適應現代世界。

⁷ 在新文化運動以前，儒家經典裡使用的是文言文，只有受過高等教育的人才能理解。推廣白話文和流行文學的目的，是讓受過少量教育的人得以閱讀文章和書籍。（胡適，1917 & 1918）

⁸ 吳宓和梅光迪是 Irving Babbitt 在哈佛大學的學生。

⁹ 自由主義是早期新文化運動的核心概念。陳獨秀，李大釗和胡適等主要倡導者，也高度讚揚並介紹了 John Dewey 和 Bertrand Russell 的哲學。（周淑媚，2015：127-152）

1927年4月，國民政府定都南京，開始了「訓政」時期。在國民政府的國家秩序想像中，是傾向以學衡派的立場來推動中國民族主義，特別是許多新文化運動的支持者，如陳獨秀和李大釗等人，後來均轉向支持中國共產黨。1932年，蔣介石對於中央政治學校學院的演說中，提出了以春秋時代管仲的「國之四維」¹⁰論，來「挽救墮落的人心與道德」、「改造革命的環境」、「確定我們革命的基礎」。(賴德霖，2011:25) 1934年，為了團結中國人民對抗共產黨，蔣介石在南昌宣告，以「國之四維」來推動「新生活運動」。對蔣而言，新生活運動是一場社會教育運動，旨在改善中國人民的生活處境和生活方式，最終目標是將他們改造為現代的中國公民。¹¹ 在日常生活的層面詳細規範了個人飲食、服裝、居住和交通的方式。通過復興儒家經典教義，新生活運動的最終目標是使整個國家現代化和軍事化，建立一個強大而團結的現代中國。¹² 從宣傳和發起的活動來看，新生活運動是將中國儒家、日本武士道和西方基督教的精義結合起來，建構出圍繞在蔣介石領導下的的國家主義。(Thomson 1969: 152) 藉此，蔣介石建立起「延續中國文化傳統」的「道統」觀念，並強調儒家「天、地、君、親、師」的階級倫理觀，來合理化其極權統治。這個重新詮釋儒家經典來重建其國族想像與空間秩序的策略，也被應用到戰後國民政府對於台灣社會的統治與建設上。

¹⁰ 參見《管子·牧民》：「國有四維，一維絕則傾，二維絕則危，三維絕則覆，四維絕則滅。傾可正也，危可安也，覆可起也，滅不可復錯也。何謂四維？一日禮、二日義、三日廉、四日恥。禮不踰節，義不自進。廉不蔽惡，恥不從枉。故不踰節，則上位安；不自進，則民無巧軸；不蔽惡，則行自全；不從枉，則邪事不生。」

¹¹ 蔣介石，〈新生活運動的意義與目的（1934年3月19日出席行營擴大紀念週講）〉，秦孝儀（編），《總統蔣公思想言論總集》卷十二，台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984。頁139-146。

¹² 同上註，卷十四。頁63-71。

二、國寶有靈論：故宮博 禮制建築的空間建構

國民政府在 1949 年失去中國大陸領土主權退居台灣後，為了維繫其政權的合法性及權威性，在台灣所推動的首要代表性禮制建築，當數 1965 年在台北外雙溪復設的故宮博物院。這種將舊皇宮與皇室收藏品轉變為公共博物館的方式，正如同 Carol Duncan 在描述羅浮宮時所言，是「一個舊時代結束、新秩序開始的生動象徵」。(Duncan 1998: 45) 雖然建築物本身是舊有的型態，但是成為公共博物館之使用以後，其空間機能的使用上，是對於法國之「共和」與「國家」觀念與價值的想像投射結果。因此可視為是法國新政治社會秩序下的一種新建築空間型態，可視為是一種「禮制」價值與體系的反應。而博物館作為一種現代社會裡新的禮制建築型態，其實經常像它們所努力摹仿的傳統廟宇和宮殿一樣，是由藝術品和建築物所形成一個更大實體中的複雜集合。它藉由提供一個嶄新的市民儀式——一種精心設計過的參訪經驗，來服事一個萌芽的布爾喬亞民族國家意識形態需求的轉換，來傳達上層階級的社會價值與信仰。(Duncan 1998: 6-7) Michael Foucault 在提及異質地誌 (heterotopia) 時也指出：「美術館是一個無限累積時間的差異地點。它是一個把所有時光、世代、形式、品味封閉在一個地點的意志；是在時間之外，建構一個不被破壞之全部時代地點的想法；以及一種在不變地點上，組織某種持續、無限之時間累積的計畫。」(Foucault 1986: 22-27) 這也就是說，故宮博物院的展品與建築所形塑出的，並不只是一個由物質所單純構成的空間，而是透過各種歷史敘述、物件價值的詮釋，以及空間經驗與氛圍的塑造，讓觀展的經驗成為一個儀式化的歷程。人們在博物館觀賞行為中所體驗到的時間性，

是與世俗日常生活的時間與空間，有著根本的不同。博物館中的儀式性，開創了一種空間的闕態性（liminality），可以讓個人從日常生活中抽離出來，而以一种較疏離的視點觀看自身與所處的世界¹³。（Turner 1977: 36-52）這使得博物館變成是一個可以讓某種「表演」得以顯現、得以被觀看的場所，創造出國家意識形態與國族論述得以介入的空間。這也就是說，故宮博物院因此是一個闕態的空間，是介於抽象與現實、神聖與世俗之間的曖昧之地。在此，參訪者會遭逢蘊含在博物館中的國家機器本身（Duncan 1998: 50），個體在此可以找到與其他公民連結的一種文化，進而形成如 Benedict Anderson 所提出的，一個「想像的共同體」（Anderson 1999）。或是以 Louis Althusser 的話語來說，博物館便是一種「意識形態國家機器」（Althusser 1971），遊客在此會遇到特定階級的文化意識形態，藉此凝聚社群的向心與認同。

從這個脈絡底下，便可以重新理解「國立故宮博物院」此一國家禮制機器，是如何在國民政府的空間與歷史敘事中，呈現其國族與道統的論述，以安置一個官方的、想像的國家社會秩序。故宮博物院的建立其實是奠基在滿清皇室的私人收藏上，同時也包含了北平圖書館、中央研究院、中央博物院與中央圖書館的收藏。¹⁴在民國成立之前，滿清帝國的古董和藝術收藏不僅是為了皇帝的個人享受，也是皇權繼承的政治象徵。（林伯欣，2002：234）1912年，國立歷史博物館成立，主要是以收藏帝國的國家禮器為主。1914年，國府在紫禁城的外城區域建立了古物陳列所，用以展示和研究滿清皇室所收藏的歷史文物、古董與藝術品。這兩個機構保存和收藏的是舊皇朝的留存物，主要目的是為了進行國家歷史的書寫與研究。

¹³ Victor Turner, "Variations on a Theme of Liminality," in Sally Moore and Barbara Myerhoff eds., *Secular Ritual, Assen/Amsterdam: Van Gorcum*, 1977: 36-52

¹⁴ 〈故宮院史〉，《故宮博物院》，<https://www.npm.gov.tw/Articles.aspx?sno=03012532&t=1>（2022.09.01 瀏覽）

(Chu 2003: 483) 而在溥儀居住的內庭區所收藏的古董和藝術品，仍然被認為是皇帝的私人財產。¹⁵ 直到 1924 年馮玉祥將溥儀驅逐出紫禁城，設置「清室善後委員會」對清宮文物進行清點與編目的工作後，自此清宮文物便被定位為屬於公眾的國家財產。1925 年 10 月 10 日國慶日當天，原屬清皇室的紫禁城，結合了之前的國立歷史博物館和古物陳列所，正式成立了國立故宮博物院。從此，故宮博物院與中華民國擁有了同一天的生日，繼承了共同的歷史淵源，一方面象徵著中國君主制的終結，同時也是表示國民政府對於中國政治權威的繼承。（林伯欣，2002：234-235；Chu 2003: 486）

1949 年國共內戰失利後，國民政府精選了 2,972 箱藏品，由軍隊護送運往台灣。此後，這批「國寶」，便被用來表彰國民政府政權合法性的基礎，來與中國共產黨爭奪代表「中國」文化道統的合法性。1961 年，故宮博物院被邀請到美國進行一整年的巡迴展覽。這是美國公眾第一次能夠看到清宮收藏品中的傑作。故宮博物館副館長李霖燦負責護送國寶赴美展覽，認為此次巡展「教育了美國人東方文化正統主流，不是日本，而是中國」，並得出結論認為「這些國寶需要一個現代化的博物館來展示其作為中華文化正統的地位。」（李霖燦，1962：30-34）1965 年，一個專門用於儲存和展覽故宮博物院藏品的新博物館，便在國父孫中山先生誕辰那天開幕，並命名為中山博物院【圖 1】。至此，一個把故宮文物與建築視為是抽象中華文化道統的物質再現的文化民族主義論述已然成型：作為管理清宮藏品單位的故宮博物院與中華民國的創立日期為同一日，擁有共同的歷史淵源；而在台灣作為典藏故宮博物院藏品的中山博物院建築硬體，

¹⁵ 在溥儀被驅逐出紫禁城之前，他以「賞溥傑」的名義將大量清宮的古董和藝術品運出宮殿。許多珍品乃是售給海外私人藝術收藏家。



圖1 故宮博物院，台北外雙溪，黃寶瑜，1965。

則是與國父孫中山擁有著共同的生日。因此，蔣介石與孫中山繼承自堯、舜、禹、湯等先聖的文化道統論述，便與故宮博物院的藏品、中山博物院的建築連結起來，成為國府作為「中國」正統代表權威性的視覺象徵與建築再現。

然而，清宮藏品以及其行政管理人員所從屬的機構，與其所在之博物館建築物分屬不同的名稱單位，其實是一件很奇怪的事。特別是，除了建築物本身，「中山博物院」甚至不是一個實存的機構。官方解釋如下：「該建

築是暫時從中山博物院借給故宮博物院。故宮博物院將在返回北京時將該建築物歸還，待歸還後才將正式成立中山博物院。」（故宮七十星霜，1995：191）事實上，面對是否要在台灣復設故宮博物院，國民政府陷入了政治上的兩難境地。一方面，國府需要一個適當的地方來存放和展示國寶，來宣揚在台國民政府的中國正統地位。另一方面，一旦切斷了故宮藏品與它們在北京紫禁城原址的關係，這批「國寶」將失去代表中國正統和政治權威的象徵意義。為此，故宮藏品只能是「臨時地」喬居在台灣，因為紫禁城仍在等待國寶和其天命的監護人的回歸。這種政治困境也反映在中山博物院的建築表現中。一方面，它必須與紫禁城建立某種聯繫，以體現藏品的起源和對政治權威的繼承。另一方面，它卻又無法直接模仿清宮造型，因為這些藏品在道統論述架構底下，是必須與紫禁城的地理空間象徵意義綁定在一起，而清宮的複製品，只會呈現出一種「虛假性」，進而動搖了藏品擁有者的「正統」與「權威」性。換句話說，中山博物院的新建築必須在不模仿前清宮殿的情況下，展示其對中國文化正統的繼承；同時在不失去中國大陸文化淵源的情況下，展現其現代與民主共和的新分。

為了宣揚對中華文化道統的繼承，以及與國寶原產地紫禁城的聯繫，建築師黃寶瑜試圖訴諸聯想與共感的空間體驗。他說：「當陽光從中山博物院的左上方出來時，會產生一個45度角的陰影。當人們站在陰影中時，他們會感覺像是站在北京紫禁城的午門前。」（黃寶瑜，1966：72）這也就是說，中山博物院與紫禁城之間的聯繫並非基於視覺相似性，而是那種文化正統性與政治權威性的空間氛圍，才是建築師所要試圖類比再現的對象。這樣的意識形態可以通過遊客的空間體驗和民族想像來傳達。站在



圖2 台北故宮博物院入口（上）與紫禁城午門（下）的比較

中山博物院前，就像站在紫禁城入口前——它曾是最高政治權威的所在，同時也是國家象徵的再現【圖 2】。

類似的設計策略也被納入室內畫廊和展覽空間的平面中。故宮博物院的基本平面採用了古代明堂建築的原型，即便其原始功能和建築規範早在西元前 256 年左右便已亡佚，但中國文人仍普遍認為明堂是遠古聖王治下的政治、宗教和文化中心，是王權的建築象徵。（盧毓駿，1988：102-131；Soothill 2002）盧毓駿對明堂的研究以及其中國文化學院的建築實踐，可能激發了黃寶瑜採用明堂形式作為中山博物院平面發展原型的想法，儘管黃從未承認過這種影響，也未曾針對中國歷代學者對於「明堂」之考據與形式，做出具體的回應與說明。因此，難以論證故宮博物院之平面形式與過往學者研究之關係。針對故宮博物院的平面形式，黃解釋說，他採用明堂式的平面，是為了協助觀眾在觀展過程中建立方向感【圖 3】。「當訪客在中央大廳時，他們可以找到四個角落的展廳和畫廊；而當他們在四角隅廳時，他們也可以識別畫廊和中央大廳的所在。……遊客完全不用擔心會迷失在博物館的展廳裡。」（黃寶瑜，1966：72）這也就是說，在整體空間平面的配置上，中央大廳是作為所有展覽空間主要錨定點的存在。

然而，這種方向性的設計不僅適用於展覽動線的身體流動性上，同時也適用於國族正統性的想像認知建構上。黃寶瑜批評西方博物館習於採用單一線性的展覽動線是緊縮和乏味的，「當人們對未來缺乏看法時會感到迷茫和焦慮，……這顯然不是中國的博物館所應該採取的空間形式。」（黃寶瑜，1966：71）這句話含蓄地指出了黃寶瑜之所以採用明堂平面的政治內涵，並不僅是為了空間定位，也是為了說明國家的道統與傳承。在規

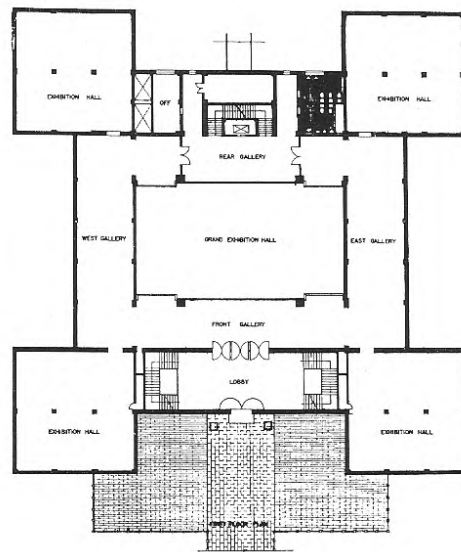


圖 3 參考古代明堂的故宮博物院平面圖

劃上，中央大廳是參觀者遇到的第一個展廳。這裡展出了國父孫中山先生的雕像、中國書畫卷軸和古代青銅禮器。四個角落隅廳則是展示了瓷器、玉器、歷史文獻和古籍。這種安排也反映了中國文人傳統上強調繪畫、書法和古代青銅器等作為道統象徵與高雅藝術的價值。（林伯欣，2002：244）根據中國傳統，擁有遠古傳承下來的鐘鼎禮器，往往意味著對政權繼承和土地統治的合法性。因此，「鼎」作為權力和民族的隱含象徵，被放置在中央大廳裡，宣稱了民國政府的合法繼承權與代表性【圖4】。而時任故宮博物院院長的蔣復璁，將日本歸還之「博愛大鼎」，設置在博物館樓梯前方，取代了原始設計的噴水池設計。並在譚旦岡的建議下，將「博愛大鼎」進行一系列的覆蓋與改造。在原始日文銘文處加裝國父手書之「博愛」銅板與國歌歌詞（源自孫中山1924年對黃埔軍校師生發表的訓詞），同時以梅花紋遮蔽原有的櫻花紋，將整個「鼎」呈現出與孫中山的強烈直接聯繫¹⁶【圖5】，在某種程度上，亦是利用「鼎」之禮器身份，證成了孫中山的「道統」地位，也回應了建築物作為「中山博物院」的名稱來源。通過將鼎器放置在中央和主導地位，一方面表彰了這些國寶的文



圖4 故宮博物院中央展廳

¹⁶ 關於博愛大鼎的起源與變更過程，參見鐘雅薰，〈記憶的流轉與重塑—博愛大鼎的改造故事〉，《故宮文物月刊》，第431期（2019），頁120。依據故宮博物院落成時的相片看來，當時博愛大鼎應尚未設置，但也不見噴水池的設置。在1967年開始進行第一次擴建後所攝照片，可見到博愛大鼎之出現（參見【圖5】）。

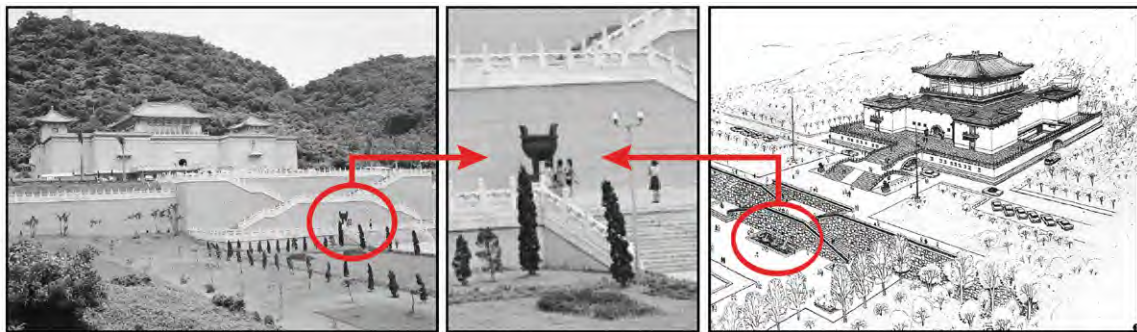


圖5 1967年後所見故宮博物院前方階梯廣場設置之博愛大鼎

化政治位階，同時也體現了國民政府對政治權威和文化道統的繼承。

國父孫中山先生雕像擺設在中央大廳的位置，提供了解讀中山博物院文化道統論述的另一條線索脈絡。這座雕像顯然不是清宮藏品或是傳統中國藝術創作的一部分¹⁷，而是南京中山陵裡國父雕像的複製品，屬於國民政府賴以論述其繼承民國政權合法性策略的一部分。中山陵的設計，是為了創造一個現代中國式的紀念物。在風格上融合了西方現代性與中國民族性的語彙和意涵。賴德霖指出，雖然中山陵採用了可與許多明清帝王陵寢對應的形式語言，但中山陵並不是歷史的再現，而是經過「現代中國」此一理想的選擇與評判的結果。（賴德霖，2011：159、168-169）在故宮博物院的中央大廳擺上中山陵國父雕像的複製品，某種程度上也把中山陵祭堂的空間氛圍與政治意涵，召喚到台北的故宮博物院裡。在中山陵的設計上，呂彥直修改了徵求條例上的規定，把墓室脫離祭堂的空間，置於祭室之後，（賴德霖，2011：150-151）並以孫中山坐像作為祭室的主要核心，祭室四角闢有隅室，呈現出一個類似黃寶瑜在台北故宮博物院中所採用類似「明堂」的平面配置方式【圖6】，四週牆上則刻有孫中山的言辭，用以象徵孫中山的不朽存在。這個祭室的空間，以及祭堂前的大平台與雄偉台階，都將傳統的陵墓禮制空間，轉變成一種具有開放性的現代性紀念空間。這個空間本身具有一定的儀式性與表演性質，是預期要吸引公眾的參與，並透過祭室空間中的「展示」性質，來傳達國民政府的政治宣傳與意識型態。因此，台北故宮博物院與南京中山陵在建築形式上與空間意涵上的類比，某種程度上也是繼承了從中山陵以來，國民政府在禮制建築上，所建構的現代中國社會空間秩序觀。同時也因為在國族論述上的自我參照

¹⁷ 這座由義大利白色大理石製成的國父孫中山先生的雕像，是在營造南京中山陵時，當局委託波蘭裔法國籍雕塑家 Paul Landowski（1875-1961）在巴黎製作。

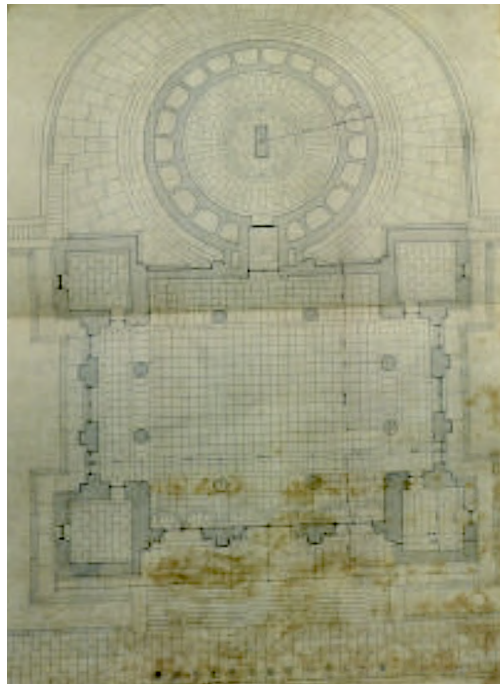


圖6 南京中山陵祭堂平面圖

關係，而形成了一種豐厚的歷史權威感與穩定性。根據李霖燦的說法，「當遊客站在大樓前，看著[中山博物院]的長台階和建築時，這幅景色讓他們想起了南京的中山陵。一旦遊客進入博物館，他們看到國父的雕像安靜地坐在那裡，自然地提醒他們關於南京的紫金山、中山陵和明孝陵的風景。這多麼具有歷史的意識！」（李霖燦，1965：11-12）在這裡，中山陵的政治文化意涵是被用來當成中山博物院此一建築物的空間符旨（signified）。通過連結「中山陵－中山博物院」兩方類似的空間經驗，中山陵的政治意涵和文化象徵論述，便可以被移用來詮釋中山博物院及其清宮收藏品的意義。

三、儒教禮制建築的復興－民國孔廟與忠烈祠的建構

為了宣稱國民政府代表「中國」的合法性，在文化建構上，國民政府不僅意圖建構「現代中國」的身份認同，同時也訴諸其作為中國歷史文化傳承者的正統地位。1966年夏天，中國共產黨以「破四舊」的口號開始了文化大革命¹⁸。主要攻擊傳統儒家思想的教條，然而許多歷史建築、藝術、古董甚至書籍都被牽連而摧毀。作為回應，國民政府在台北陽明山中山樓的落成典禮上，宣告了中華文化復興運動。蔣介石在其致詞中介紹了中華文化的道統觀，後來便成為中華文化復興運動的最高指導原則。（林果顯，2005：146-153）蔣所訴諸的歷史文化道統，遠從遠古神話時代開始，經歷堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公、孔子、孟子之傳承後，再由國父孫中山以《三民主義》繼承並開創中國文化的新時代¹⁹。蔣介石一向以孫

¹⁸ 所謂的四舊是指「舊思想、舊文化、舊風俗、舊習慣」。參見《人民日報》社論〈橫掃一切牛鬼蛇神〉（1966/06/01）。

¹⁹ 蔣介石，〈中國教育的思想問題（1931年1月19日在教育部講）〉，秦孝儀編，《總統蔣公思想言論總集》卷十，台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984。頁449-453。

中山的門徒和繼承者自居，因而將自己置於這個中國文化道統的系譜上，從而合法化其作為國家領導者與傳統文化保護者的角色。

為此，國民政府在中國文化大革命後，更為著重宣傳「中華民國」作為繼承中華文化道統之重要核心基地的論述策略。除了中山博物院外，國民政府還推動復興了文廟（孔廟）和武廟（忠烈祠）的國家禮制傳統。基本上來說，這兩個國家祭禮的崇拜儀式與機構，是根據儒家的倫理觀念而創設的，文武廟的設置，規範了維持帝國統治基礎機制中，行政文官和軍事武官的道德觀。傳統上，文廟是指祭祀孔子與弟子們的禮制空間。以孔子為主導的儒家哲學，因其強調各種社會階級的倫理尊卑關係，因而在漢朝時獲得了帝國的支持，成為官方在維持其政治制度與社會秩序上的主導學說。而在隋煬帝大業元年（605年）建立科舉考試制度（劉海峰，2000:5），²⁰ 作為選拔政府儲備官員的機制後，各朝代在科舉考試上均以儒家經典作為主要的試題來源，更加深了儒學的影響力。唐太宗貞觀四年（631年），規定每個縣學宮都應建有一座孔廟²¹，依左廟右學的形制，在各地興學與建廟。這一連串政策發展的結果，使得儒學成為主導中國歷代帝國社會秩序與倫理規範的主要力量。

同時也是唐朝時期，開始了對於國家軍事力量的崇拜，並建造了武廟的傳統。自唐玄宗開元十九年（731年）以降，中國各地開始建造武廟，祭祀中國歷史上第一位軍事戰略家姜尚²²，他幫助周武王在西元前 1045 年時推翻了殷商王朝。除了姜尚之外，唐朝廷還從歷史上不同時期與政權中，選出另外 72 名武官陪祀，以宣傳他們的武勇，以及對國家的忠誠和軍事貢獻。雖然受祭軍官人選，會因為不同朝代而有不同標準而有所變化，但

²⁰ 劉海鋒討論了諸多學者的不同看法，本文是採取以進士科的出現作為科舉考試之始的觀點。

²¹ 〈孔廟歷史〉，《儒學文化網》，<http://www.ct.taipei.gov.tw/zh-tw/C/about/history/1/13.htm?1>（2022.08.31 瀏覽）。

²² 參見歐陽修、宋祁等，《新唐書》卷十五，志第五，禮樂五。

總的來說，武廟的建立與受祭軍官的選擇，主要在於劃定了該時代所認定軍官（武將）的道德標準。通過在文、武廟舉行國家祭禮，皇室宮廷建立了忠誠和愛國主義的道德傳統，來規範行政文官和軍事武官的行事與信仰。

自 1933 年起，國民政府重新開始提倡對孔子與關羽、岳飛的祭祀²³。1934 年，國民政府制定了《先師孔子誕辰紀念辦法》，明定每年 8 月 27 日為孔子誕辰紀念日，首度於曲阜、南京、廣州、北平、漢口、天津、上海等城市舉辦官方的祭祀活動。而國民黨中央與國民政府的紀念活動，則是在南京的中央大禮堂進行，孔子像被擺在孫中山遺像之前，並由時任行政院長汪精衛發表演說，闡述儒家與孔道。（賴德霖，2011：26-27）從在曲阜與南京所舉辦的紀念活動來看，反映了傳統與現代這兩個主題，如何在國民政府的現代國家論述中，取得平衡與融合的問題。一方面，儒家經典中對於倫理道德的規範，被視為是維繫中國社會秩序的基礎，因此如何在革命動盪的年代，透過完整祭儀的再現，來形成一種穩定民心的力量，便是在孔子家鄉之曲阜孔廟中，依據古禮舉辦祭孔儀式的意義。而對於國民政府所在地的南京而言，更重視的是去呈現，革命後所成立之新政府的現代性與公民性。因此，在南京的紀念活動中，重視的是去再現這個由孔子到孫中山的文化道統之傳承，是如何能夠用現代的語言及形式，來重新定義儒家與孔教對於民國現代社會秩序的新意義。在這個背景底下，1935 年時中國營造學社的梁思成便奉教育部與內政部的命令，赴曲阜勘查孔廟建築，擬定「曲阜孔廟之建築及其修葺計畫」²⁴，修復因戰亂失修而毀損的孔廟建築。

²³ 首先倡議者為時任廣東省主席陳濟棠，見《申報》，1933 年 12 月 12 日。

²⁴ 梁思成，〈曲阜孔廟之建築及其修葺計畫〉，《中國營造學社彙刊》，六卷一期，1935。

台灣自鄭成功治台以來，便開始引進儒家與孔廟的信仰。台灣第一座官設孔廟為鄭經於永曆二十年（1666年），由參軍陳永華督建於台南，稱為全台首學。隨後台灣各地陸續有官方設立學宮與孔廟，包括高雄左營舊城、嘉義、彰化、澎湖、屏東、新竹、宜蘭、台北府儒學文廟等等。以及私人興設之孔廟，如鹿港文武廟（1812）、南投孔廟（1831）、羅東孔廟（1900）、苗栗象山孔廟（1901）、埔里孔廟（1926）、日月潭文武廟（1934）、台北大龍峒孔廟（1939，圖7，1971年改由台北市政府管理）等等。直到二戰後初期，則僅有零星的私設孔廟，如花蓮鳳林國小孔子祠（1950）、佳里昭清宮（1966）等²⁵。依據台灣省政府文獻委員會於1959年的普查資料顯示，全台祭祀孔子的廟宇，共計有30處。（蔡相輝，1989：48）作為官方禮制建築的孔廟中，不奉孔子像，亦無香爐，僅於正殿置「至聖先師孔子神位」。春秋兩季皆由地方首長主祭，相關官員陪祭，並不提供庶民婦孺參拜。（蔡相輝，1989：54-55）而對於民間祈求科舉成功等民俗信仰需求，則多半是透過文昌帝君的信仰來達成，而不與孔廟的官方禮制祭典混淆。許多孔廟也附設了奉祀文昌帝君的「文昌祠」或「文昌閣」，增加了學子可以禮拜的地方，也代表了地方仕紳與官員為地方子弟考場勝利的祝禱。²⁶在祭孔儀式上，一般均用清朝禮制，唯有1940至1945年間，因皇民化運動的推行，而改用神道教的儀式。甚至許多孔廟空間亦被充當日軍屯駐所及公學校，而不再進行相關祭典儀禮活動。戰後又改回清制，1952年時則將祭孔大典改為國曆9月28日舉行。1968年，蔣中正認為民國後的祭孔多照清朝制度，各項樂舞逐漸失去古代原貌，乃籌組「祭孔禮樂工作委員會」，將祭孔儀式之禮樂、服飾、佾舞都改為明朝禮樂制度²⁷。而這項改革，也逐步影響台灣各地於1974年以後新設的孔廟建築形式。



圖7 1939年間重修的台北大龍峒孔廟

²⁵ 〈台灣孔廟〉，《儒學文化網》，<https://www.tctcc.taipei/zh-tw/L/about/history/2.htm?1>（2022.02.28 瀏覽）

²⁶ 漢寶德，〈我與孔廟〉，《聯合報》第八版聯合副刊，1986年9月28日。收錄於黃健敏編，《倚窗細吟建築》，台北：藝術家，2014。頁143。

²⁷ 〈孔廟大事記〉，《儒學文化網》，<https://www.tctcc.taipei/zh-tw/L/about/historychronicle/1.htm?1>（2022.02.28 瀏覽），以及〈幫孔子蓋新房子？〉，《左營孔子廟》，<http://kctoc.khm.org.tw/exhibition.html>（2022.02.28 瀏覽）。依據水口拓壽（2010）的研究指出，此乃蔣中正1968年2月22日以手諭指示教育部文化局辦理。此乃祭孔禮樂工作委員會編，《祭孔禮樂之改進》（台北：祭孔禮樂工作委員會，1970）前言中所引用之文本，亦見蘇麗玉，《台灣祭孔音樂的沿革研究》，台北：國立台灣師範大學音樂研究所碩士論文，1985，99頁。但筆者至今尚未發現蔣中正手諭之原始資料。

從台灣戰後的孔廟修復興建的過程看來，國民政府遷台後，依然將孔廟作為是一種「地方性」的禮制建築，並未給予高度的重視。1957年新竹孔廟因開發而拆遷異地重建，拆除遷建費用還從日後欲承租廟地的攤商中分攤籌資²⁸。嘉義孔廟則一半官方資助，一半仰賴民間捐款的方式籌建。但卻也因募款經費不足，1963年時僅完成大成殿主體建築。而彰化孔廟，則是在1970年代因八卦山風景區的開發，而有拆除之議，才在地方人士奔走下保留並委由漢寶德進行研究調查與修復工作。漢寶德也指出，台灣過去的幾座孔廟，與中國大陸各縣市的孔廟大同小異，均與曲阜孔廟有極大的差異。由於曲阜孔廟的規模龐大，不論是主軸線上的層層門闕、殿閣，或是兩翼附屬的建築，地方均無法模仿。以台北孔廟為例，其大殿加兩廡的寬度，還不及曲阜孔廟大殿的寬度。²⁹

戰後初期，大成至聖先師奉祀官府³⁰遷至台中，1951年間，便組織了台中市孔廟籌建委員會，意圖興建新孔廟，來做為台灣省政府祭孔的據點。³¹然而經歷種種困難，均未能成功。直到1974年，國民政府終於在台中興建了新的官辦孔廟。與台灣先前於清朝時期所興建的孔廟相比，台中孔廟較大，總體規劃上遵循了曲阜孔廟的建築形制，但在規模尺度上略有縮小【圖8】。大成殿仿宋朝宮殿樣式，而彩繪則是仿宋制，只見花草而不畫龍鳳³²。然而，這個跳過清代而使用宋代形制的做法，並不獲當時負責修復彰化孔廟的漢寶德之讚賞。漢寶德認為，台中孔廟雖使用宋代營造法，斗拱尺寸大，出簷遠，但比例上掌握不善，缺乏壯偉的氣勢。南廡、大成門與兩廡的捲棚頂等作法，與正殿形制的搭配上更顯軟弱。在廟向與氣勢上，不及台南孔廟、彰化孔廟甚遠。³³事實上，由於孔廟建築所牽連

²⁸ 何高祿，〈縣有土地出租要漲租金 被拒縣府依省府規定調租 竹市承租人不滿認為調幅過高揚言訴諸法律〉，《中國時報》，1996年4月24日。

²⁹ 漢寶德，〈我與孔廟〉，《聯合報》第八版聯合副刊，1986年9月28日。收錄於黃健敏編，《倚窗細吟建築》。頁138。

³⁰ 「大成至聖先師奉祀官」為民國政府於1935年設立之唯一世襲有給職特任官。其前身即為孔子家族嫡系後裔所世襲的「衍聖公」爵位。時任奉祀官為孔子第七十七代嫡長孫孔德成。1998年裁撤大成至聖先師奉祀官府，但仍保留官職。2008年經由孔家同意後，改為無給職。

³¹ 〈中市孔廟應由省府興建 並應從速規劃中市「省會」建設〉，《台灣民聲日報》，1967年1月30日。

³² 韓聖和，〈孔子誕辰說孔廟〉，《中國時報》，1996年9月26日。

³³ 漢寶德，〈我與孔廟〉，《聯合報》第八版聯合副刊，1986年9月28日。收錄於黃健敏編，《倚窗細吟建築》。頁151。

到一些文化精神的問題，漢寶德並不支持建造新的孔廟。甚至認為在祭孔儀禮中，依照現代的觀念廢除了跪拜禮，卻又讓主祭官穿上長袍馬褂，廢除清制改採明制，是不倫不類、不今不古的作法。若要尊孔，應當是要去設計出一套屬於中華民國的現代制度³⁴。然而，對於國府官方的政治意識形態而言，以現代的建築語言來詮釋禮制建築，並不能符合當時已然退出聯合國，在國際社會上面臨身份認同危機的國民政府在文化政治宣傳上的需求。通過在建築形式上的類似性，將台中孔廟與曲阜孔廟的形象聯繫起來，意味著台中孔廟如今也繼承了正統的儒家傳統。在參觀過台中的孔廟後，時任行政院長蔣經國指示，所有其他縣市都應遵循這種樣式來建造未來的孔廟。³⁵這一指示清楚地表明了國民政府意圖建立，並合法化國家文廟的政治權威。跟隨這股中華文化復興的浪潮，若干縣市當局開始跟著興建孔廟，如1976年高雄孔廟，1985年旗山孔廟和1988年桃園孔廟，均以曲阜孔廟的建築形制為參考對象。雖然每個地方所選定的場地，建築的規模，比例和細節略有不同，但總體而言，這批孔廟都以類似的形式建造，意圖成為中國文化正統的象徵。

如果說孔廟禮制建築中對於孔子的崇拜，是樹立了一個中央政府文官的道德倫理系統及價值觀，那麼，對於中國武官道德倫理標準的設立與崇敬，則可見於關岳廟及昭忠祠的禮制建築傳統。這種由朝廷設立官方武廟的傳統，始於唐玄宗開元十九年（西元731年），當時所祀者為姜尚，以張良配享，關羽為從祀者之一。宋初曾一度除退關羽之從祀，後又列入。至明初雖然退除關羽之從祀，但為之另建關侯廟，直至清咸豐年間始改關侯廟為武聖廟。（卓克華，2001：1）在清代，關羽不僅被視為是社會的道德

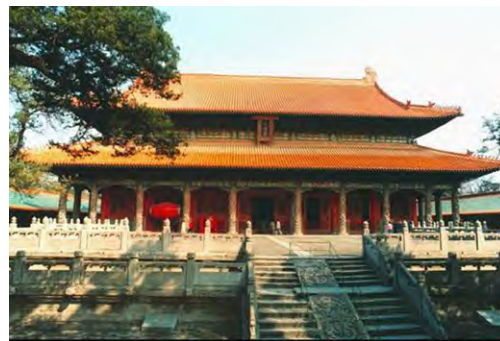


圖8 上為台中孔廟，下為曲阜孔廟之比較

³⁴ 同上註。頁156。

³⁵ 佚名，〈至聖先師孔子—紀念孔子二千五百二十七週年誕辰〉，《台灣》，第24卷9期，1977。頁5。

典範，還被視為是國祚的保護神。隨著 19 世紀以後中國內憂外患不斷加深，清朝對他的期盼亦不斷加高。從順治時期被敕封為「忠義神武關聖大帝」，天理會亂後被嘉慶帝加封「仁勇」，而在鴉片戰爭、太平天國戰役後，在道光年間被加封「威顯」，而咸豐年間加封「護國」與「保民」。最終其封號高達 26 字，曰「忠義神武靈佑仁勇威顯護國保民精誠綏靖翊贊宣德關聖大帝」。（卓克華，2001：2）在清禮列中祀地位，如帝王廟儀。

（賴德霖，2011：29）到了民國時期，關羽祭祀仍然得到延續，同時，象徵抵禦外族侵略、精忠報國的民族英雄岳飛，也獲得官方承認而增祀，成為民國的保護神。民國三年（西元 1914 年），北洋政府創立了關岳廟制度，並於隔年由內政部頒布關岳廟祭禮，規定正位左奉關壯繆侯、右奉岳忠武王，從祀者有張飛、趙雲等二十四人。（卓克華，2001：1）除去彰顯關羽、岳飛對於國家王朝的忠義與武勇外，清雍正二年（1724 年）設立了昭忠祠，將「自太祖創業後，將帥之臣。守土之官，沒身捍國，良可嘉憫。允宜立祠京兆，世世血食。其偏裨士卒殉難者，亦附祀左右。褒崇表闡，俾遠近觀聽，勃然可生忠義之心，並為立傳垂永久。」雍正六年（1728 年）祠成命名「昭忠」，頒御書額，曰「表獎忠勳」。³⁶ 民國之後，則是成立「臨時稽勳局」，負責調查、審議革命黨人功業，呈請政府撫卹或褒獎。在北洋政府時期，針對革命先烈是建有個人專祠奉祀，直到南京的國民政府成立後，則是設立紀念碑與群祀的忠烈祠。（賴德霖，2011：31-35）由此來看，朝廷對於官方武廟的設置，雖說都是為了彰顯「忠義」與「愛國」的價值觀，在清朝是分成兩種類型，一個是以關岳廟為主，作為豎立「英雄」與「典範」的作用，是祭拜神化的人；而另一種是以昭忠祠為代表，祭祀為國家與社會犧牲奉獻的個人。

³⁶ 趙爾巽主編，《清史稿》，卷八十七，志六十二，禮六（吉禮六）。

相對於孔廟中不設牌位、不設香爐的作法，雖然缺少了庶民百姓的香火祭拜，卻也維持了其由政府祭祀的位階。關帝信仰在羅貫中《三國演義》的傳揚影響下，比起孔子卻更深入平民百姓之間。它既被列為國家祭祀要點，但也同時是民間虔奉的對象。祂既是武神、財神與護國神，同時兼具有司命祿、佑科舉、驅邪辟惡、誅伐叛逆、救水旱、防疫癘等法力。除了帝王崇拜以外，商人、武官、儒生、幫派也信奉關帝。（卓克華，2001：3-4）也因此關帝廟並不限於官方設立，而更多是民間私人籌設。依據台灣總督府於1918年的《台灣宗教調查報告書》顯示，當時全台奉祀孔子的廟宇共有6間，而關帝廟則有132間。到1959年由台灣省政府文獻委員會的調查結果，全台奉祀孔子的廟宇共有30間，而關帝廟則有192間。（蔡相輝，1989：40-49）可見關帝廟的信仰比起孔廟要更為深入民心。而同樣較具有官方性質的武廟昭忠祠，全台數量則不多，規模也不大，主要是奉祀清領時期的湘軍、淮軍、楚軍，以及原漢衝突中犧牲的官民。如基隆昭忠祠、台北府城淮楚昭忠祠、大溪昭忠祠、大湖昭忠祠、嘉義昭忠祠、安平昭忠祠、鳳山淮軍昭忠祠、枋寮昭忠祠、瑞穗富源昭忠祠、台東天后宮昭忠祠、澎湖昭忠祠等。大多現已不存，或是失修後併入鄰近廟宇當中。

相對於孔廟於戰後台灣仍被國民政府依循傳統禮制建築規範重建奉祀，過去武廟祭拜的傳統，不論是關岳廟或是昭忠祠，都已不再擔負起國家禮制建築的任務，而是以新的形式——忠烈祠——取代之。忠烈祠作為新的國家武廟機構與祭祀儀典首先出現於1930年代初期。最初，它的目的是讚揚那些勇敢而忠誠地捍衛國家、為民族主義革命而犧牲生命的軍人。到了1936年，入祀的烈士擴展到那些在與外國勢力、地方軍閥和中共鬥爭中

死去的人。（蔡錦堂，2010：6）在傳統的武廟中，國家祭祀且推崇武將的道德，是武勇和忠誠的價值觀。而民國的忠烈祠所推崇的目標，不再是一個在儒家思想下的統一道德觀，而是以一種狹隘的民族主義方式，僅服務於當前的統治政權。在武廟的傳統中，受祀的武將是因其對國家的忠誠和軍事貢獻而被選中，儘管他們可能活躍在不同的陣營和政權中。然而在民國的忠烈祠中，國民政府認定反對勢力是敵人，因此即便中國共產黨人犧牲生命來抵抗日本入侵，也無法受祀於忠烈祠中。因此，通過建造忠烈祠，國民政府除了重建政治上的權威，同時也主導了國族的歷史敘事方式與內容。1940年9月20日，第二次中日戰爭期間，國民政府頒布訓令「抗敵殉難忠烈官民祠祀及建立紀念碑辦法大綱」，即每個省、市、縣都要建造忠烈祠，中央政府則會建造首都忠烈祠，以倡導愛國主義和鼓勵國民保衛自己的國家。官方訂立的年度國家祭祀儀典於7月7日，即國民政府正式宣布全面抵抗日本侵略戰爭的日期。（蔡錦堂，2010：6-7）直到1945年，國民政府在全中國建立了766座忠烈祠。（蔡錦堂，2010：7）然而，由於戰爭時期的經濟衰退與物資短缺，大多數地區忠烈祠多半是由傳統的武廟改建，或是與其他寺廟建築相結合。實際上，甚至連中央政府也無力承擔建造首都忠烈祠的費用。

第二次世界大戰後，國民政府開始在台灣建立忠烈祠，以建構中國民族主義，消除日本殖民的影響。許多戰前皇民化時期「一鄉一神社」政策下所興建的日本神社，都在這個過程中逐漸改建成忠烈祠。1967年下半葉，國民政府最終拆除了戰前的台灣護國神社，原地改建成台北忠烈祠。該建築採用了紫禁城太和殿的建築形式，但這並不是建築師本身的偏好或巧合。

在忠烈祠的設計興建期間，蔣介石曾訪問建築工地並召見了負責的姚元中建築師 20 次，來討論忠烈祠的設計提案³⁷。從政治角度來看，忠烈祠使用紫禁城之建築語言，乃意味著政治權威的繼承。從文化的角度來看，國民政府則需要在建築形式上，區分中國與日本在傳統建築語彙上的差異【圖 9】。由於日本傳統建築受到中國唐朝文化的影響，其建築表現較為樸素。在大直忠烈祠的提案上，國民政府則是採用清朝偏向金碧輝煌的建築裝飾語言，來與之前日本興建之台灣護國神社做出區分。台北忠烈祠的

³⁷ 傅朝卿，〈中國古典式樣新建築：20 世紀中國新建築官制化的歷史研究〉，台北：南天出版。1993。頁 277。

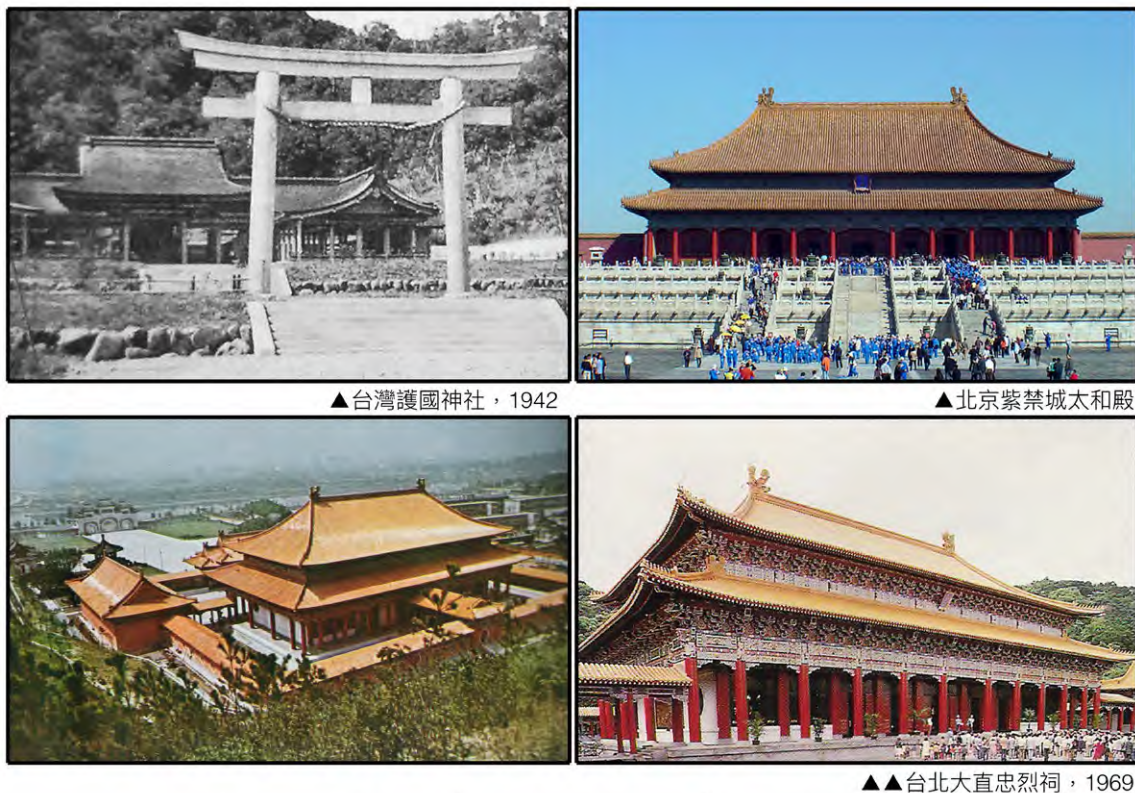


圖 9 1969 年台北大直忠烈祠與 1942 年台灣護國神社、紫禁城太和殿之比較

落成很快就引發其他的政治宣傳活動。1970年，國民政府發行了忠烈祠紀念郵票，作為官方民族主義意識形態宣傳的一部分。而這也可能影響台中忠烈祠於1970年重建時，採用仿清代北方宮殿建築的樣式³⁸。1972年國民政府與日本斷絕外交關係後，內政部於1974年2月25日「臺內民字第573901號函」中頒布「清除臺灣日據時代表現日本帝國主義優越感之殖民統治紀念遺跡要點」，規定所有彰顯日本帝國權威的日本殖民遺蹟都應該被移除。（陳翼漢，2004：87）因此，許多城市開始將忠烈祠由接收戰前日本神社的樣貌，改建成具中國傳統北方宮殿樣式的風格，如1972年的基隆忠烈祠，1977年的淡水忠烈祠，1977年的高雄忠烈祠，1984年的花蓮忠烈祠等等。³⁹由此看來，忠烈祠的改造不僅代表了政治權威的建構，同時也是表示中國文化認同的建立。

通過將前日本神社空間改造成民國的忠烈祠，國民政府的目的是將日本殖民造成的台灣人民的創傷記憶，與日本對華侵略戰爭中對中國人民造成的創傷記憶，兩者相類比、合併起來，形成對日本的共同反抗記憶與鬥爭心理。改建後的忠烈祠，將台灣的反殖民鬥爭，納入了中國民族抗日鬥爭的官方歷史敘事中，從而合法化國民政府治理台灣的政治權威。然而，台灣人與中國人並未擁有相同的戰時經歷，因此這個論述策略可能對中國人有用，但無法完全套用在台灣人身上。在二戰期間，一些台灣人被迫加入日本軍隊與中國作戰。一旦他們在戰場上死亡，他們將被入祀護國神社，成為日本帝國的民族英雄。當國民政府用台北忠烈祠取代台灣護國神社時，這些台灣人顯然不會被奉為國家英雄烈士。事實上，在官方的歷史敘事中，他們是被視為是國家的敵人、叛徒和戰犯。從台灣護國神社到台北忠

³⁸ 台中忠烈祠原址為第二代的台中神社，1949年直接改制為台中市忠烈祠，1970年改建成中國北方古典宮殿樣式建築。參見〈台中忠烈祠〉，《國防部全民防衛動員署後備指揮部》，<https://afrc.mnd.gov.tw/AFRCWeb/Unit.aspx?ID=1&MenuID=12&ListID=1247>（2022.02.28 瀏覽）

³⁹ 然而，並不是所有台灣的忠烈祠都採用中國傳統北方宮殿樣式的風格。筆者感謝匿名委員補充指出，桃園忠烈祠、通霄忠烈祠、彰化忠烈祠、宜蘭忠烈祠均不是採用中國北方宮殿樣式。但是桃園、通霄、宜蘭的忠烈祠都是由日本神社改建而成，彰化忠烈祠則是由武德殿改建而成，還是可以發現民國政府對於日本帝國殖民痕跡的移除與創傷記憶的影響。

烈祠，這些台灣英靈的身份從民族英雄轉變為戰犯。因此，忠烈祠不僅譴責他們的犧牲，而且還祭祀、崇拜那些可能是導致他們死亡的中國士兵。從這個角度來看，忠烈祠的建立並沒有讓台灣人民感到安慰，反而增加了他們對日本殖民和二戰期間的創傷記憶。

國民政府在戰後台灣復興對於文武廟的國家祭典，有兩個主要的好處：首先，傳統的復興重申了國民政府在承續中國政權中的政治權威；第二，文武廟等國家禮制建築與國家祭禮的舉辦，可以作為宣傳儒家政治道德和中國民族主義的意識形態國家機器。然而，這些源自封建帝國時期的傳統，如今需要在現代中國民族主義的新語境中被重新定位，因此需要一種新的展現與執行形式，以適應民國的現代社會與政策。雖然孔廟的建構被認為是中華文化復興運動的一部分，旨在對抗文革的反儒學，（傅朝卿，1993：279）但應該指出的是，文化大革命的反儒學運動，最初並不是針對在台灣之國民政府所發起的政治鬥爭。因此，國民政府所提倡的中華文化（儒學）復興運動，只不過是一種國民政府意圖透過文化政策，來重建其政治權威的宣傳手法。在這種背景下，國民政府很難將清代所興建，擁有傳統台灣建築語彙的孔廟，或是已經轉化成民俗信仰的關帝廟、昭忠祠，視為是宣傳國家主義、文化正統的理想代表。因此，國民政府需要建立新的孔廟與忠烈祠，來作為國族的象徵物，以倡導其政治權威及文化位階。

小結

從故宮博物館到忠烈祠，國民政府建立了自己作為中國文化道統傳承者的身份論述，意圖合法化其政治權威。博物館和孔廟、忠烈祠等國家禮制建築，是宣傳中國民族主義的意識形態國家機構。這種訴諸文化傳統主義來建立國族認同的政治策略，可以追溯到 1930 年代以蔣中正為首之國民政府掌權時。然而，這些文化機構的建設，對於維持蔣介石在戰後台灣的權威變得更加重要。由於 1949 年以後中國大陸與台灣沒有直接的往來交流，這些文化宣傳機構所代表的中華文化傳統，為中國大陸與台灣之間提供了一種情感和想像的聯繫。通過訴諸文化民族主義，國民政府建立了一個國家想像的層級系統，在這個系統中，台灣被壓迫成為中華民族的邊緣地區。藉由故宮博物院、孔廟與忠烈祠的建立，國民政府宣告了對中國文化道統的傳承，合法化其對「中國」的代表權，以及統治台灣的政治權威性。

這種繼承中國文化道統的意識形態也體現在建築表現形式中，而中國北方傳統宮殿建築的風格，也成為官方國族論述中所採用的民國政府形象。為了證明台灣的國民政府是正統的中國政權，這些文化宣傳機構也必須被認定是正統中國文化的產物。以故宮博物院來說，由於政治上不適合直接複製紫禁城的建築形制，因此國民政府改為訴諸南京（國民政府曾經的首都）中山陵的氛圍。而明堂平面形制的採用，也有助於博物院在建築上承續中國古代文化。在恢復儒學方面，國民政府選擇模仿孔子故里曲阜孔廟的形制，在台灣建立新的文廟，而非翻新具閩南建築風格的舊有台灣孔廟。它旨在通過建築外型之相似性，來提醒人們台灣與中國大陸的文化淵

源。在忠烈祠的改造中，國民政府採用紫禁城太和殿為模型，以區分新建的忠烈祠與其前身——殖民時期台灣護國神社——在建築外型與文化傳承上的差異。總的來說，國民政府在戰後台灣所興建的禮制建築，其與中國傳統建築形式上的相似性，不僅是為了提醒人們其源自中國大陸的文化淵源，同時也是為了展示其作為「正統」中國文化與政治的繼承者與代表權。

參考書目

- 佚名。〈台灣孔廟〉。《儒學文化網》，2022.02.28 瀏覽。
- 佚名。〈孔廟大事記〉。《儒學文化網》，2022.02.28 瀏覽。
- 佚名。〈孔廟歷史〉。《儒學文化網》，2022.08.31 瀏覽。
- 佚名。〈台中忠烈祠〉。《國防部全民防衛動員署後備指揮部》，2022.02.28 瀏覽。
- 佚名。〈幫孔子蓋新房子？〉。《左營孔子廟》，2022.02.28 瀏覽。
- 佚名。〈中市孔廟應由省府興建 並應從速規劃中市「省會」建設〉。《台灣民聲日報》，1967年1月30日。
- 佚名。〈至聖先師孔子—紀念孔子二千五百二十七週年誕辰〉。《台灣》，第24卷9期，頁5。
- 水口拓壽。〈論中華文化復興運動時期的「祭孔禮樂之改進」〉。《世界的孔子：孔廟與祀典國際學術研討會論文集》，台北：台北市孔廟管理委員會，2010，頁135-155。
- 。〈國寶歸航漫記—國寶離美，威風十足，國寶展覽的大致梗畧，綜合的一些觀感〉。《文星》vol. 10 no.4 (1962)。
- 李霖燦。〈外雙溪的新展望：寫在故宮博物院成立初展之前〉。《自由談》，16卷10期(1965)。
- 何高祿。〈縣有土地出租要漲租金 被拒縣府依省府規定調租 竹市承租人不滿認為調幅過高揚言訴諸法律〉。《中國時報》，1996年4月24日。
- 那志良。《典守故宮國寶七十年》。北京：故宮出版社，2004，頁198-203。
- 卓克華。〈彰化關帝廟的歷史研究〉。《彰化縣第三級古蹟關帝廟調查研究》，台北：中國技術學院，2001。
- 林伯欣。〈國寶之旅：災難記憶、帝國想像與故宮博物館〉。《中外文學》，30卷9期(2002)，頁227-264。
- 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》。台北：稻香，2005。
- 周淑媚。〈學衡派與新文化運動者的多重對話〉。《東海人文學報》，第17期(2005)，頁127-152。

- 柳肅。《營建的文明：中國傳統文化與傳統建築》。北京：清華大學，2014。
- 胡適。〈文學改良芻議〉。《新青年》，第 17 期（1917）。
- 。〈建設的文學革命論〉。《新青年》，第 32 期（1918）。
- 凌鴻勛。〈凌鴻勛關於陵墓圖案評判報告〉。南京市檔案館中山陵園管理處編，《中山陵墓檔案史料選編》，南京：江蘇古籍出版社，1986。
- 康有為。〈公電〉。《政府公報》，二四六號，1916 年 9 月 9 日。
- 陳獨秀。〈舊思想與國體問題〉。《新青年》，vol. 3 no. 3（1917）。
- 陳翼漢。〈歷史與文化資產之於「過去」〉。《博物館學季刊》18(2)，2004 年 4 月，頁 79-94。
- 梁思成。〈曲阜孔廟之建築及其修葺計畫〉。《中國營造學社彙刊》，六卷一期（1935）。
- 莊永明。〈日本時代的建功神社〉，《莊永明書坊》，2016/07/14，網站資料，2022.02.26 瀏覽。
- 國立故宮博物院。《故宮七十星霜》。台北：國立故宮博物院，1995。
- 黃寶瑜。〈中山博物院之建築〉。《故宮季刊》，vol. 1 no.1（1966），頁 69-77。
- 傅朝卿。《中國古典式樣新建築：20 世紀中國新建築官制化的歷史研究》。台北：南天出版，1993。
- 趙爾巽主編。《清史稿》。<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&cres=98755>，2022.02.28 瀏覽。
- 蔡元培。〈對於新教育之意見〉。《教育雜誌》，vol. 3 no. 11（1912）。
- 蔡相輝。《台灣的祠祀與宗教》。台北：臺原，1989。
- 蔡錦堂。〈台灣的忠烈祠與日本的護國神社、靖國神社之比較研究〉。《師大臺灣史學報》第三期（2010 年 3 月）：頁 3-21。
- 漢寶德。〈我與孔廟〉。《聯合報》第八版聯合副刊，1986 年 9 月 28 日。收錄於黃健敏編，《倚窗細吟建築》，台北：藝術家，2014。
- 蔣介石。〈中國教育的思想問題（1931 年 1 月 19 日在教育部講）〉。秦孝儀編。《總統蔣公思想言論總集》卷十。台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984。
- 。〈新生活運動的意義與目的（1934 年 3 月 19 日出席行營擴大紀念週講）〉。秦孝儀（編）。《總統蔣公思想言論總集》卷十二。台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984。
- 。〈禮義廉恥的精義（1934 年 4 月 2 日出席南昌行營擴大總理紀念週講）〉。秦孝儀（編）。《總統蔣公思想言論總集》卷十二。台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984。
- 。〈新生活運動第二期目的和工作要旨（1936 年 2 月 19 日在首都新生活運動二週年紀念會講）〉。秦孝儀（編）。《總統蔣公思想言論總集》卷十四。台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984。
- 。〈新生活運動五週年紀念告全國同胞書（1939 年 2 月 19 日重慶）〉。秦孝儀（編）。《總統蔣公思想言論總集》卷三十一。台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984。
- 劉海峰。〈科舉制的起源與進士科的起始〉。《歷史研究》。第六期（2000）：頁 3-16。
- 盧毓駿。〈明堂新考——一個中國建築師想象中的中國古代明堂〉。中國文化大學建築系主任編（1988）。《盧毓駿教文集》，卷 1，台北：中國文化大學，1966。
- 賴德霖。《中國建築革命：民國早期的禮制建築》。台北：博雅書屋，2011。

- 韓聖和。〈孔子誕辰說孔廟〉。《中國時報》，1996年9月26日。
- 鐘雅薰。〈記憶的流轉與重塑－博愛大鼎的改造故事〉。《故宮文物月刊》，431期（2019）。
- 嚴月粧。〈山林中的隱者－黃寶瑜〉，《房屋市場月刊》，no. 26，1975。
- Benedict Anderson，吳叡人譯。《想像的共同體：民族主義的起源與散布》。台北：時報，1999。
- Carol Duncan，王雅各譯。《文明化的儀式：公共美術館之內》。台北：遠流，1998。

- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses," *Lenin and Philosophy*, NY: Monthly Review Press, 1971.
- Chu, Jane Chin-hua. "The Palace Museum as Representation of Culture: Exhibitions and Canons of Chinese Art History", 黃克武編。《畫中有話：近代中國的視覺表述與文化構圖》。台北：中央研究院，2003。
- Feng, Gui-fen. 'On the Adoption of Western Learning', William Theodore de Bary, Chan, Wing-tist and Chester Tan ed., *Sources of Chinese Tradition Vol. 2*, NY: Columbia University Press, 1964.
- Foucault, Michael. "Text/Contexts of Other Spaces," *Diacritics*, 16(1), 1986(Spring): 22-7.
- Huang, Yi-Chih. *Architecture, Space and National Identity: Modern Architecture in Taiwan (1895-2008)*, Ph.D. Dissertation of University College London, 2011.
- Rowe, Peter G. and Seng Kuan. *Architectural Encounters with Essence and Form in Modern China*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2002.
- Soothill, William Edward. Dorothea Lady Hosie & G. F. Hudson, *The Hall of Light: A Study of Early Chinese Kingship*, Cambridge: James Clarke & C., 2002.
- Thomson, James C. Jr. *While China Faced West - American Reformers in Nationalist China, 1928-1937*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
- Turner, Victor. "Variations on a Theme of Liminality", in Sally Moore and Barbara Myerhoff eds., *Secular Ritual*, Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1977.