

第六章 《台南文化》中常民文化記憶圖像的流轉

地方文化的記憶圖像，通常是由許多常民文化堆疊而來。常民文化所包含的範圍極廣，從常民百姓的衣、食、住、行到生活工藝、語言、戲曲、音樂、娛樂、祭典、祭神、歲時、節俗...都屬於其中之一環。《台南文化》既為地方性的文獻刊物，對於具有地方特質的常民文化自然多所著墨，以呈現地方文化的風貌。隨著九〇年代以來所盛行的本土化潮流，此項議題更加受到《台南文化》所關注，甚至躍升為主要的集體記憶內容。

在《台南文化》中，府城文化的記憶圖像大致透過下列各種主題形式的文章拼湊而成：

- (一) 文學：包括民間流傳的歌謠、俚諺與傳說故事的收錄，以及由當地耆碩撰寫文章描述其見聞與親身經歷。如許丙丁所撰〈從台南民間歌謠談起〉(《台南文化》第2卷第1期，1952年1月)和賴建銘所撰之〈台南風物志〉為《台南文化》長期連載均是。
- (二) 宗教：除了介紹各種宗教以及民間信仰在府城的傳佈與發展外，亦說明各個歷史悠久的廟宇之沿革。如連景初所撰之〈三山國王廟〉(《台南文化》第3卷第1期，1953年6月)、楊森富所撰之〈五十年來之台南基督教〉(上)(下)(《台南文化》新38期、新39期，1995年2月、7月)和陳宏田所撰之〈淺談安平舊聚落的王爺信仰〉(《台南文化》新50期，2001年3月)皆是。
- (三) 風俗：多為歲時祭儀與生命禮俗，亦包括常民文物的介紹。如連景初所撰之〈台南歲首〉(《台南文化》第2卷第1期，1952

年1月)、游醒民所撰之〈台南市民間習俗〉(《台南文化》新6期,1979年1月)、黃正彥所撰之〈傳統器物及其在民俗上之意義〉(《台南文化》新43期,1997年6月)等。

(四)經濟活動：傳統民間生產活動及先民生活方式的介紹。如華農生所撰之〈清代台南府紡織「縲絲」〉(《台南文化》新6期,1979年1月)以及陳登風所撰之〈台南早期傳統的魚撈作業—「掠魚栽」〉(《台南文化》新38期,1995年2月)等。

無論是何種主題，皆強調民眾生活經驗的傳承。換句話說，地方文化的記憶圖像主要是發自於民間力量所型塑而成，大多屬於非官方記憶的系統，其歷史的連續性甚為明顯。以下擬從其中最突出的府城小吃以及宗教民俗兩部分，探討府城地方文化的記憶圖像之樣貌、以及其所呈現的社會意義。

第一節 「府城小吃」意象的形塑

飲食生活可說是民俗的重要環節。台南府城的飲食文化深具特色，尤其是小吃，更成為當地人或是外地人對台南府城的重要印象之一。小吃是相對於盛宴佳饈而言，專指市井村野飲食味道的飲食，由於它具有鄉土野趣、民俗意象與獨特味道，可以說是民間文化的結晶。

1

《台南文化》自創刊以來，對於台南市的小吃美食即有相當程度的介紹。不過，此類文章多集中於前期的《台南文化》，新《台南文化》

¹ 林明德，〈發現桃園飲食文化〉，《台灣漢文化之本土化》（台北：前衛，2003），頁256。

僅新3期的《台灣歷史風物叢考輯錄》以「珍饈小吃」的單元介紹台南府城著名小吃。由於《台南文化》新3期係配合台南觀光年的活動所發行的專輯，因此，台南府城小吃之介紹實帶有推銷宣傳之意味。該議題後來未再出現於《台南文化》中。此現象除說明新《台南文化》之興趣轉向風俗、信仰方面外，與台灣消費文化的逐漸盛行不無關係。市面上美食書籍滿目琳琅，其中專門介紹府城美食與小吃者，不僅圖文並茂，還附上精美的地圖，完全覆蓋了《台南文化》中屬於雜談性質且出現頻率不高的美食小吃類文章。因此，《台南文化》所呈現出的府城美食意象至多只能反映至1970年代以前，而無法完整地呈現其在府城的發展變遷情況。雖說如此，讀者仍能從《台南文化》相關短文中，發現小吃文化所展現出的某一時期府城集體記憶之特性。

由清朝人所撰寫的台灣方志中，並未記載有關小吃的資料，直到連雅堂撰寫《雅言》一書，才以「台南點心」一詞說明當時的台南小吃發展情形。²影響所及，《台南文化》亦出現以「點心」作為小吃稱謂的現象，如許丙丁、賴建銘分別以〈台南市史遺零拾—台南市著名點心〉、〈台南風物志（六）—府城點心〉為標題所撰寫的短文即是。³無論是以小吃或點心為名，大部分的撰稿者對於府城小吃的描述，多帶有宣傳推銷之意味，惟其背後所隱含的，實是對府城在地的認同感。率先撰文介紹府城小吃的許丙丁在〈台南市史遺零拾—台南市著名點心〉中即提到「…舊都台南，因為比較別地方，物價低廉，山海產物豐富，因此台南市人士，天性愛吃點心，所以在台南市上，做出來小

² 吳國泰，《台南小吃文化研究》，台南大學台灣文化研究所碩士論文，2003年7月，頁48。

³ 許丙丁，〈台南市史遺零拾〉，《台南文化》，第2卷第3期，1952年9月，頁55；賴建銘，〈台南風物志〉（六），《台南文化》，第3卷第4期，1954年4月，頁43-44。

吃的美味，真是有口皆碑，名聞全省…」，⁴此後出現於《台南文化》中的小吃，無論是担仔麵、鼎邊趖，還是米糕、鱔魚，往往具有「聞名全省」或是「聲名最盛」之地位，成為拉抬台南府城知名度的主要工具。

除了名聞遐邇的特性外，府城小吃通常具有悠久的歷史，與台南「古都」之名互相映襯，並延續了當地人的歷史記憶。為了強調淵源已久，⁵《台南文化》中的文章有的採取追溯其起源的方式，如賴建銘在〈台南風物志〉（六）一文中描述道：「台南的點心係由漳泉一帶流傳而來的，可能在康熙二十三年，鄭氏歸清以後才有。」此種表達方式一方面強調大陸移民對台灣文化的影響，一方面則在突顯台灣與大陸文化密切的關聯。作者進一步的說明：「清中葉康雍乾嘉年間，從閩粵兩省的濱海郡邑，移來了更多的人民，這接踵而至的海客帶來了更多大陸的文化甘霖，把故都一東寧，培養出燦爛的文化，使台灣府生活藝術達到豪華的境地。帶有傳統性的台南點心，品色自然增加了，府城點心的味道，對於鄉間屬邑更有引誘的力量了。」；⁶再如担仔麵，亦有「度小月」之名，其由來與清末一名撐小船搬運貨物維生的工人洪芋頭有關，其行業一遇淡月，家庭開銷便入不敷出，因而挑著竹擔，至水仙宮前擺賣家傳的肉燥麵，由於肉燥香味出色，使得許多顧客慕名而來，一到夜晚生意更旺，洪芋頭因而在擔上掛了一盞寫有「度小

⁴ 許丙丁，〈台南市史遺零拾〉，《台南文化》，第2卷第3期，1952年9月，頁55。

⁵ 此部分的歸納方式參酌李依倩所撰寫的〈歷史記憶的回復、延續與斷裂：媒介懷舊所建構的「古早台灣」圖像〉（《新聞學研究》，第87期，2006年4月，頁66）之分類方式，該作者以計年方式、世代傳承、年代與世代綜合以及追溯起源四種方式作論述與分析，但《台南文化》中對於小吃的描述因為集中發表於較早的年代，因而尚未累積太多的世代，因此世代傳承的說法較為欠缺。

⁶ 賴建銘，〈台南風物志〉（六），《台南文化》，第3卷第4期，1954年4月，頁43。

月」三個字的小燈籠，取其勉強度過淡月之意；⁷至於虱目魚羹則是與鄭成功愛吃虱目魚的傳說相結合，因而烹調虱目魚在台南已有數百年以上的歷史，所以吃法也最多樣化；⁸甚至連夏天冰品「愛玉凍」都是源自於清道光年間販賣此冰品的姑娘之名。⁹

有些文章則是以計年的方式描繪其歷史的延續性。如有淵源可考的擔仔麵已有六十年的歷史，¹⁰其餘不可考者則以「百年來」籠統計算，此類則以台南的海鮮小吃為主，如西施舌。¹¹較特別的是，有些小吃經歷了時代變遷，雖然以店面取代過去的路邊攤，但仍堅持古早味，藉此延續其歷史的情感，如度小月擔仔麵，特地以斷腿的桌椅、矮灶、舊缸作佈置，以土灶燒木炭，並使用生鐵鍋、木蓋、大土缸以及陳年的魯汁肉燥，讓實際上已步入現代化製麵、製罐頭肉燥的方式獲得掩飾，使饕客猶如置身在清末的時空背景下，發思古之幽情。¹²

《台南文化》中特別記載了府城小吃在歲月的累積之下，逐漸發展出當地獨特的風味。如鼎邊趖原為福州的鼎邊糊，但至今已完全失去「糊」的狀態，而成為一種湯類的小吃；¹³又如紅燒旗魚，則與大陸的烹調方式、味道完全不同。¹⁴在物美價廉、烹調講究以及種類繁多等條件之下，府城小吃的魅力不僅讓遠地饕客慕名而至，還養成客人非某店不吃的挑嘴習慣。¹⁵而台島生所撰〈西市場一魚員〉指出，

⁷ 連景初，〈擔仔麵史話〉，《台南文化》，第9卷第1期，1969年3月，頁14。

⁸ 黎拔剛，〈虱目魚羹〉，《台南文化》，新3期，1977年7月，頁145-146。

⁹ 黎拔剛，〈愛玉凍〉，《台南文化》，新3期，1977年7月，頁148。

¹⁰ 此年代是根據賴建銘撰寫〈台南風物志〉(六)的時間加以計算。

¹¹ 黎拔剛，〈西施舌〉，《台南文化》，新3期，1977年7月，頁149。

¹² 林惠玲，〈訪古都·品小吃〉，《台南文化》，新3期，1977年7月，頁139。

¹³ 黎拔剛，〈鼎邊趖〉，《台南文化》，新3期，1977年7月，頁144。

¹⁴ 黎拔剛，〈紅燒旗魚〉，《台南文化》，新3期，1977年7月，頁145。

¹⁵ 「…妙壽宮口，以奇鴻攤肆一家，不匾不帘，陳設粗陋，但其所售價廉物倍，經濟

馬國洲這家魚員，每日搗製萬數千顆販售，未到中午，即所剩無多；¹⁶其所撰〈虱目魚粥〉亦指出康樂市場的虱目魚粥在過了中午之後，便立告示牌宣布銷售一空。¹⁷從這些著名店家每天門庭若市的景象，可知府城小吃之「美味」。

《台南文化》雖然藉由小吃的介紹紀錄了府城常民文化真實的樣貌，但終究脫離不了國民黨政府強調「正統性」的窠臼，使得有些小吃也沾染上了政治性。以度小月擔仔麵為例，大部分都是從經濟活動的層面切入，說明漁業必須靠天吃飯的無奈，唯獨賴建銘將度小月與台灣淪為日本統治此段歷史作連結，謂洪芋頭在日治壓迫下開始其挑擔賣麵的生活，隱喻著對日治殖民時期的台灣人民所受到之經濟剝削的不平之鳴；¹⁸至於菜粽，除了包裹著糯米和花生米，也多了一層民族正氣與同胞血淚的外衣，撰稿者黎拔剛指出，台灣平民同胞以菜粽權充軍糧，奮起抗日的情形。¹⁹如此一來在抗日故事的包裝下府城小

點心，首屈一指……遠非諸擔可擬，是以暢遊安平古堡者，莫不飽饌稱道而去。」台島生，〈安平扁食〉，《台南文化》第三卷第三期，1953年11月，頁44；「……此饗餐所公認也。其間尤以位於市場口穹牆左。馬姓國洲一家。為此中之翹楚。」台島生，〈西市場一魚員〉，《台南文化》，第3卷第4期，1954年4月，頁8。

¹⁶ 「每日搗製萬數千顆。然未即日中。即已無於贖……老饕慕其名。莫不競往購。稍不捷足。幾有徒探空勞矣。」台島生，〈西市場一魚員〉，《台南文化》，第3卷第4期，1954年4月，頁8。

¹⁷ 「此家僅售外辰已三時。逾午立告罄缺。」台島生，〈虱目魚粥〉，《台南文化》第4卷第1期，1954年9月，頁79。

¹⁸ 「光緒二十一年，日本上山侵台，『宰相有權能割地，孤臣無力可回天』，台灣失去了民族的自主與自由，那年有一個人名叫洪芋頭，挑著做不慣的麵担仔，惶惶地踏進大街，開始『叫賣』的生活。」賴建銘，〈台南風物志〉（六），《台南文化》，第3卷第4期，1954年4月，頁44。

¹⁹ 「甲午戰爭之後，滿清要把台灣割給日本，當時在台灣中華民族子孫們奮起抵抗日軍佔領，到後來軍糧不濟，固守國土的軍民就以粽子充饑，由於肉類缺乏，於是就用花生米作餡，權充軍糧，和日本人死戰。迄抗日事敗，台灣被日本佔據以後，台胞還常常作菜粽來吃，以紀念與日軍作戰的情形。」黎拔剛，〈菜粽〉，《台南文化》，新3期，1977年7月，頁141-142。

吃，最貼近社會底層的生活也被政治化了。

事實上，小吃最能如實反映府城的環境特質與傳統產業發展概況。小吃以點心之態盛行於早期的府城社會，正好說明台灣早期以農業為主的產業型態。由於農人日出而作、日落而息，工作的時間長，耗費大量的體力，必須補充能量，因而於一日三餐之間，必須進食點心；²⁰而台南水產類小吃種類繁多，包括虱目魚粥、鱸魚、魚員、蚵仔湯、紅燒旗魚、西施舌、薑絲花鮠、血域等，則反映出台南自古以來，養殖漁業與海洋漁業即相當發達。而隨著小吃區域的出現，則有助於理解府城商業發展的軌跡，水仙宮口的油飯九仔的油飯與洪芋頭的擔仔麵、清水寺包子祿的肉包、關帝廟前肉粽吉的肉粽等著名小吃攤，說明台灣早期的消費行為多集中於寺廟門前的市集；²¹而遠近馳名的盛場點心，²²在日治時期政治權力的運作之下，成為繁榮熱鬧的商業區域，雖因經歷戰爭一度奄奄一息，但在戰後卻仍延續歷史軌跡，一躍成為台南最繁華的鬧區，因此雖然被國民黨政府改名為康樂市場，當地人卻仍習慣以日治時期的「沙卡里巴」來稱呼。²³ 由此例可知，在國民黨政府的權力大刀之下，雖刻意劃出一道歷史的裂痕，企圖讓人民忘卻那一段曾受日本異族統治的過去，但歷史記憶卻仍在常民的生活經驗中成功地保留下來。

透過府城小吃的敘述，《台南文化》召喚了一個屬於常民生活中的

²⁰ 吳國泰，《台南小吃文化研究》，頁 48。

²¹ 吳國泰，《台南小吃文化研究》，頁 50。

²² 即沙卡里巴，位於今台南市中正路一帶。沙卡里巴為日文發音，以日語的漢字寫作「盛場」二字，取其湊熱鬧的場所之意，戰後改名為康樂市場，但一般人仍沿用「沙卡里巴」的稱呼。賴建銘，〈台南風物志〉（六），《台南文化》，第 3 卷第 4 期，1954 年 4 月，頁 44。

²³ 賴建銘，〈台南風物志〉（六），《台南文化》第 3 卷第 4 期，頁 44。

美好記憶，同時也凝聚台南市民對府城的認同感。在此模式之下，台南府城成爲一個物價低廉、物產豐饒的人間天堂，並且發展出加深市民認同感的在地風味，雖歷經政權更迭未嘗衰退。²⁴ 這樣的集體記憶雖在《台南文化》中未獲得延續，但仍得以藉由後來坊間所發行的眾多台南府城美食書籍而傳遞下去。

坊間書籍中對台南小吃所慣用的介紹方式，多是簡介各店家的地點、美食特色及店齡，與《台南文化》所形塑出的「物美價廉」、「歷史悠久」之小吃意象頗多吻合之處。不過，隨著消費文化的盛行，坊間的美食書籍亦逐漸呈現出不同於《台南文化》的美食新意象，而與近年所提倡的「產業文化化」之政策頗爲呼應。此類書籍多進一步將府城傳統小吃與古蹟結合，呈現出文化古都的「古早味」，並以感性的文字加以烘托映襯，使得低廉的小吃美食得以昇華至尋幽訪古之境界。如在《台南 in hand—5 區域 5 條主題路線嬉遊記》一書的簡介中，即提到：「文化是無法複製的！身爲開台古都，三百多年來的文化累積，讓台南至今仍保有許多老建築、老字號、老食舖，當中，世代交接的傳承是古城魅力的靈魂，無論是呷點心的過五關、斬六將，還是到古樸老字號和主人搏感情，抑或選擇一家茶館、老房子餐廳，敬請放慢你的步調，和府城人一同享受『慢』生活。」²⁵ 府城小吃、點心的大快朵頤在懷舊、古樸的氛圍中，逐漸轉化爲一種消費「文化」的方式，並且被視爲享樂主義的實踐。

²⁴ 即使是地方小吃，也有政治運作的痕跡，如：黎拔剛在〈扁魚白菜〉一文中提到：「魚白菜所用的大白菜，在光復時不但稀少而昂貴，且味道也欠佳，經過農復會改良後，大白菜的味道改善，價值也因為終年出產而便宜多了。從微知著，以小見大，『扁魚白菜』這一道小吃，正是象徵著政府處處注意改善百姓生活的例子。」黎拔剛，〈扁魚白菜〉，《台南文化》，新3期，1977年7月，頁147。

²⁵ 上旗文化編輯部，《台南 in hand—5 區域 5 條主題路線嬉遊記》，頁17。

第二節 宗教與民俗的「資產化」

從前期《台南文化》有關宗教、民俗方面的論述文章僅佔 5.0% 的情形來看，此部分的主題於當時顯然並未受到高度的重視。換句話說，前期《台南文化》對於俗民生活的記憶雖有保存之作用，但在篇幅有限的狀況下，多為簡介式的描述，主要在強調其歷史的淵源與發展歷程。唯儘管篇幅不多，卻頗能反映台南府城在歷史發展軌跡中所具備的多元文化之現象。其內容除了介紹起源於中國本土的道教與古寺廟的歷史沿革外，尚有透過外籍傳教士所流佈的天主教，同時亦注意及平埔族的婚喪禮俗，其中各寺廟的沿革發展與平埔族的風俗信仰尤能呈現台南府城的區域性特色。

雖然宗教與風俗的主題本身具有非官方集體記憶之特性，但當此議題被收錄在官方性質的期刊時，則免不了關照官方所重視的現勢。在《台南文化》創刊號中，即有朱鋒撰〈鄭氏精神與台南民俗〉一文，其內容雖在說明台南民俗如何受到鄭成功的影響而有別於最初承襲自閩南的習俗，但其筆觸所至，卻是處處在發揚鄭成功民族英雄的氣節。以祭掃祖先墳墓的節日為例，本有固定於每年農曆三月三日舉行的「三日節」與春分後第十五日舉行的「清明節」兩個節日。作者於諸種傳說中，採信因鄭成功對「清明」一詞隱含清除明朝此不吉祥之意，而下令於三日節舉行掃墓的說法；²⁶至於被視為自然崇拜觀念的「太陽

²⁶ 朱鋒對於台南府城於農曆三月三日的三日節祭祖掃墓之民俗，採錄三種傳說，一為與漳州人、泉州人之間的糾紛有關，在官府出面調解後，以泉州人作清明節，漳州人作三日節；另一說法則據說鄭成功於農曆三月三日轉進海澄時，目睹許多餓死的屍體，因棺木不足，只能以草蓆捲屍草草了事，因而將清明節廢除，改作三日節；

公生日」也在撰稿者呼應連雅堂的說法之下，成爲一個富有濃厚民族精神的祭典節日，不僅將農曆三月十九日的「太陽公生日」與明思宗殉國之日相結合，還以九豬十六羊之祭祀習慣寓意爲殺盡滿清和漢奸之意。此外，撰稿者亦特別對此節日被當代人視爲崇拜自然的平凡節日，解釋爲受到滿清長期統治所造成的結果。²⁷撰稿者雖以台南民俗爲主題，但其對於國家「反共復國」所需的民族精神之提倡卻是不餘遺力，²⁸此時台南的傳統民俗與宗教信仰之探源未必能如實呈現非官方的集體記憶，反而成爲官方宣揚民族意識的工具。

一九五〇年代，國民黨政府本著「提倡節約」的主旨，公佈改善民俗之要點，其重點包括：每年僅限於中元節舉行一次拜拜，祭祀用豬羊僅限一對，野台戲每鄉鎮僅限演出一台，禁止燃放爆竹及冥紙…等項目，在官方以政治力強烈主導台灣原有的民俗與宗教活動之際，許多傳統的民俗與宗教活動因此受到壓抑。²⁹上述現象似乎也反映在《台南文化》所刊載有關宗教民俗論述文章的篇幅上。至於其改革的內容則可透過《台灣宗教與民俗特輯》（《台南文化》第2卷第1期，

第三種說法爲撰稿者所採信，認爲鄭成功在石井當地見家家戶戶於清明節上山掃墓，耳聞「清明」一詞頗感不快，因而將祭祖掃墓之節日改在三日節舉行。（朱鋒，〈鄭氏精神與台南民俗〉，《台南文化》，創刊號，1951年10月，頁42。）

²⁷ 除了農曆三月十九日恰爲明思宗自縊殉國之日外，朱鋒進一步分析祭祀地點在屋外，並點蠟燭照耀，是取其「大明」之意；而坊間出售的《太陽公經》開章首句即云：「太陽明明朱公佛」，是在暗示明明爲「大明」，而朱公佛則指「朱王公」。朱鋒，〈鄭氏精神與台南民俗〉，《台南文化》，創刊號，1951年10月，頁42。

²⁸ 「由幾個民間習俗，我們可以深切地了解，鄭公畢生爲了國家民族獨立，何等忠貞義烈，并亡國之遺民所抱復國之念，何等真切與執拗，其間雖經了二百餘年來不斷地摧殘，至今仍就儼然存在民間。…除了所舉幾例之外，在民俗裡尚有蘊藏著許多史料尚未發揚，只待有志同仁不斷地加以研探，以資發揚民族精神，光大鄭公之遺業，期得早日『打回老家？』，重建新中華民族的大家庭。」朱鋒，〈鄭氏精神與台南民俗〉，《台南文化》，創刊號，1951年10月，頁45。

²⁹ 劉還月，《台灣人的祀神與祭禮》，台北：常民文化，2000年1月，頁323-324。

1952年1月發行)一窺詳情。透過此專輯的序文〈「民俗改革」開步走了〉,可以得知當時官方以政治力介入台灣民間宗教與習俗的企圖;而該專輯所收錄的〈從宗教看台灣與大陸的關係〉、〈從民俗看台灣與大陸的關係〉、〈宗教與民俗座談會紀錄〉等文,更批露了當時官方的觀點與看法。這些文章除了一致強調台灣民俗與宗教文化承襲自中國大陸的閩粵地區之外,各個撰稿者或與會發言人亦提出改善民俗宗教之建議,藉此達到反攻大陸之目標,民俗、宗教的民間特性因此「昇華」為國家所需的民族性。

1952年林咏榮發表在《台南文化》第2卷第1期的〈從宗教看台灣與大陸的關係〉一文,直接指出宗教為民族形成的要素之一,台灣的宗教與大陸之間不可分割之聯繫,使得日治時代的「寺廟整理運動」雖企圖消滅台灣人的傳統信仰,終究無法得逞;³⁰正由於台灣傳統信仰未受到日本刻意的打壓而消逝,因而在中國大陸摧毀傳統宗教之際,國民黨政府更是進一步將宗教精神的發揚作為宣揚民族精神的手段。然而,在多數隨國民黨政府遷台的外省籍人士的眼裡,台灣民俗與宗教經歷了五十年的日本統治,與中國大陸風俗習尚的革新脫鉤,因而累積不少陋習,需要加以革除。³¹台南市政府為此特地召開「宗教與民俗座談會」,目的是藉由各方的討論,將結果作為政府施政參考,並將會議記錄刊載於《台南文化》中,以達宣導之效。大致上而

³⁰ 「…台灣的宗教,有數千年的歷史傳統,其與大陸有不可分離的關係,自非一朝一夕狂風暴雨所能搖撼的。日本人既不能搖撼台灣同胞的宗教信仰,自亦不能搖撼台灣同胞的愛國愛族思想。」林咏榮,〈從宗教看台灣與大陸的關係〉,《台南文化》,第2卷第1期,1952年1月,頁10。

³¹ 「…因為近五十年來祖國文化教育以及風俗習尚的革新進步台灣同胞不知道,所以今天台灣的民俗,有些許就不免自然而然的與時代脫離得很遠了。如過度的迷信和保守陳舊的思想,對社會文明進步都有所妨礙。…」馮文質,〈從民俗看台灣與大陸的關係〉,《台南文化》,第2卷第1期,1952年1月,頁15。

言，所謂陋習不外乎鋪張浪費、迷信、寺廟祀神繁多且來歷不清等問題，因此其改善之建議不外是簡化儀式以減少浪費，或是破除迷信以促使科學進步，甚至還有人提出以三民主義代替宗教的想法。³²無論何種改革之道，都證明了國民黨政府以政治控制宗教、民俗，進而統一人民意志以爲國家服務之企圖。

值得一提的是，這場於 1952 年 12 月 25 日在台南市政府會議廳所舉行的「宗教與民俗座談會」，雖然主要是在針對台灣省的民俗與宗教進行討論，但卻僅涉及到傳統台灣漢人民間信仰的部分，對於在台灣發展歷史亦久遠的基督教或天主教完全略而不談，此現象說明台灣傳統民間信仰與西方宗教在官方介入下所呈現的勢力消長之情況，意即傳統的歲時節俗基於不科學、不文明的理由而受到壓抑；反之，西方外來宗教卻得以毫無阻力地擴張與發展，此不免反映了當時壓抑本土的現象。³³

由於台南爲台灣歷史發展最悠久之地，因此該地的民俗與宗教可稱得上是全台的縮影。不過，在提倡科學與節約的時代中，仍免不了被視爲迷信或庸俗的信仰，因此其價值與意義僅能依賴民族精神重新詮釋或藉此取得重視，因此在前期《台南文化》中，雖然篇幅不多，但亦不乏將宗教與民族主義相互結合的例子。如綠珊龕所撰之〈台南黃檗寺僧與天地會八卦教〉即指出，因某黃檗寺僧爲天地會之成員，

³² 商滿生：尊奉三民主義爲人民共同的信仰，以代替宗教。〈宗教與民俗座談會紀錄〉，《台南文化》，第 2 卷第 1 期，1952 年 1 月，頁 23。

³³ 「國民黨政府領導人蔣介石先生，原有佛教家庭的成長背景，但他的夫人蔣宋美齡女士，父親是衛理公會牧師，宋門權貴全都是基督徒。再加上清末中國被洋槍大炮之所屈服，從仇外到媚外，自卑自貶；而基督宗教在中國也廣設教會大學，故中國早已形成一種氣氛：上層人士以信仰基督宗教爲榮。」釋昭慧，〈台灣佛教之發展及其特色〉，《台灣漢文化之本土化》，頁 92。

而使得該佛寺原為名人讚賞題詠之勝地，後來卻因政治上的禁忌而遭到遺忘；³⁴又如五妃廟，為寧靖王五個姬妾殉死之地，當清軍攻台，鄭克塽議降之時，寧靜王朱術桂欲殉國，其姬妾決定生死與共，於是全數自縊。³⁵

綜上所述，前期《台南文化》對於宗教、民俗主題欠缺專文論述，且多強調寺廟的歷史沿革、重建概況，還偶爾夾雜一些靈驗事蹟，雖具備社會文化意涵，但卻未有深入的探討；在強調台灣宗教與民俗源自於中國閩粵一帶，以培養台灣民眾大一統中國之民族意識的時代下，台南府城的民俗與宗教似乎只能依附在當時對民族主義的關懷之中，而其他與民族大義無關之廟宇，則因其歷史久遠，見諸於文獻記載，而能夠以史料的方式呈現給讀者，故仍能傳遞府城傳統信仰之「古」與「繁榮」的景象。

表面上，台灣傳統宗教民俗的議題在國民黨政府「政治掛帥」的政策下，彷彿受到了壓抑，然而實際上，宗教與民俗的活力卻藉由坊間流傳的歌謠、諺語以及民間故事獲得傳承；而當地耆碩個人記憶書寫的連載，如許丙丁撰寫的〈台南市史遺零拾〉與賴建銘所撰之〈台南風物志〉，或是像連景初所撰寫的報導性文學（《海嶠偶錄》），皆傳遞了民俗活動的盛況，甚至在台灣經濟逐漸繁榮的狀態下，禮俗的奢華更是有增無減，絲毫未受台灣省政府所頒行的《改良民俗綱要》之影響，³⁶足見執政者與社會底層之間的文化隔閡。

民俗與宗教的主題在新《台南文化》中所佔的比例，有節節攀升

³⁴ 綠珊盒，〈台南黃檗寺僧與天地會八卦教〉，《台南文化》，第3卷第2期，1953年9月，頁29-32。

³⁵ 連景初，〈五妃墓〉，《台南文化》，第3卷第2期，頁24。

³⁶ 連景初，〈談禮俗的改良〉，《台南文化》，第9卷第1期，1969年3月，頁17-18。

之勢，成為重要的議題之一。其內容不似前期《台南文化》的狹隘，不僅包含宗教、歲時祭儀、民間文學，傳統民俗工藝與器物、生命禮俗及各類型的民間信仰等，亦如雨後春筍般地出現，內容豐富且多樣，且涵蓋的範圍更加廣泛，因而透過新《台南文化》所呈現出的地方圖像一掃過去的隱諱不顯，而更加地清晰。

宋光宇曾撰文分析台灣在戰後 40 年來宗教發展的社會背景，提及經濟發展與宗教活動興盛的關聯，其中，亦包括對信仰者心理的分析。他認為 1970 年代是台灣邁入由貧轉富的轉型階段，因而在經濟發展繁榮之下，人們在商場上面臨極大的競爭能力，因而相當恐懼失敗。為了防止失敗，除了借重現代的學術知識外，台灣人更依照老祖先所留下的辦法，用超自然的力量來確保公司、工廠的順利運作。在此觀念之下，陽宅、風水觀念盛行，人們亦常到自己心目中認為靈驗的神壇、寺廟燒香許願，以祈求事業成功。³⁷此時長期被視為迷信或浪費金錢的民俗信仰如同鹹魚翻身，受到社會各界的重視與推廣，不論是市井小民，或是企業界大老闆，皆投身其中。新《台南文化》鉅細靡遺地描述各種類型的民俗與信仰，正好反映了經濟發展帶動民俗信仰與活動之盛況。

在民俗文學方面，相較於前期《台南文化》對民間歌謠的重視，新《台南文化》更強調民間傳說與謎學，並重新整理前期《台南文化》所收集之諺語，對其社會文化意涵作深入之探討。以王溪清所編的〈府城台南附近的民話〉為例，其於前言就開宗明義，說明府城由於經歷各個時期的政權更迭，因而在口耳相傳的故事中，已非完整地自中國

³⁷ 宋光宇，〈試論 40 年來台灣宗教的發展〉，《台灣經驗（二）—社會文化篇》（台北：東大，1994），頁 189-190。

大陸原鄉移植而來，而是不知不覺摻入了平埔族、荷蘭、南洋、日本等地的色彩。³⁸雖然王溪清並未分析其所收錄的民間傳說的原型或藍本出自何處，但華農生對「牛皮地故事」的探討與考證，進一步指出台灣民間傳說受荷蘭、西班牙文化之影響。³⁹此種外來文化滲入民間傳說的現象，亦可體現台南府城荷治時期至今完整的歷史軌跡。

至於府城燈謎活動的盛行，亦可從多篇謎作的發表窺知一二。⁴⁰府城對於燈謎之重視，至少在清領時代，於府城士林間已成爲一樁盛事；到了日治時代，燈謎成爲文人對抗日本統治、承襲漢人文化的一種手段；時至今日，則成爲社會大眾的正當娛樂。⁴¹猜燈謎原爲元宵節文人雅士間的消遣遊戲，其內容範圍限於經、史、子、集，以及曲名、三字經、千字文、聊齋誌異、詞、中藥等，必須博古通今，才能射中，也算得上是俗文學的範疇。⁴²由於燈謎屬於益智性的遊戲，因而府城對於猜燈謎活動的熱中，也顯現出「文風鼎盛」之樣貌。

猜燈謎的活動原應於元宵節舉辦，但是戰後台南府城的第一場謎會卻是在中秋節舉辦的；期間雖因二二八事件的影響，民間集會活動遭禁止，燈謎活動因此被扼殺，不過在 1953 年，府城又恢復舉辦燈謎大會，並由角頭大廟主導活動，除了作爲年節活動外，每遇廟宇之慶典，亦有燈謎活動，此後隨著教育的普及，而有越來越多來自社會基

³⁸ 王溪清，〈府城台南附近的民話〉，《台南文化》，新 42 期，1996 年 12 月，頁 223。

³⁹ 荷蘭佔領印尼、西班牙佔領呂宋，皆出現向當地國王索討一張牛皮般大的土地之傳說，而一張牛皮大是指將牛皮剪成極細的細線所圍出的範圍。而《台灣府誌》亦記載荷蘭人至台灣借居於倭，不可，而曰：「只得地大如牛皮，多金不惜」一事。華農生，〈牛皮地故事〉，《台南文化》，新 21 期，1986 年 6 月，頁 73-83。

⁴⁰ 多由王火山與范勝雄所撰，兩人分別擔任過「台南市謎學研究會」的會長，在《台南文化》新 51 期以前所發表的相關文章，共計 11 篇。

⁴¹ 王火山，〈古都燈謎古今談〉，《台南文化》，新 15 期，1983 年 6 月，頁 171。

⁴² 巫有定，〈元宵燈節〉，《台南文化》，新 3 期，1977 年 7 月，頁 128。

層的各行各業參與；到了 1982 年的元宵燈節，連商業界(如：遠東百貨公司、新第一百貨公司)亦共襄盛舉，造就了空前的盛況。⁴³隨著燈謎活動的大眾化，其題目包羅的範圍亦因應時代的轉變，因此影片、影星、外國人名、科學名詞、俗語皆可成為謎話的題材，與昔日的騷人墨客的謎話遊戲已大異其趣，⁴⁴變得更貼近民眾的生活經驗，其民俗的色彩也更為濃厚。

在風俗習慣方面，府城的歲時祭儀與生命禮俗成為新《台南文化》所探討的重要議題之一。在本土化潮流席捲各領域之前，新《台南文化》對於此方面的內容雖比前期《台南文化》有更詳盡的介紹與解釋，並且少了蔑視之意味，但仍持大中國民族主義的意識形態來看待，因而在各項民俗活動的介紹中，總少不了「源自大陸」、「與大陸大致相同」等字眼，延續了前期《台南文化》強調台灣文化與中國大陸一脈相承的理念。⁴⁵值得一提的是，隨著國民黨政權在台灣取得鞏固之地位，且經歷中華文化復興運動之後，台南的民俗活動與鄭成功的淵源關係逐漸轉淡，反而與五千年前的黃帝正式產生聯繫。此現象與台灣在 1970 年代遭遇多件重大外交挫折，特意強化民族主義有關。在民俗文物在官方特意舉辦的展覽活動中，中華民族共同祖先黃帝成為喚醒民眾團結、愛國意識的特殊工具，其意義仍是來自官方，而非民間集體記憶的呈現。⁴⁶

⁴³ 范勝雄，〈五十年來的府城燈謎〉，《台南文化》，新 38 期，1995 年 2 月，頁 97-101。

⁴⁴ 巫有定，〈元宵燈節〉，《台南文化》，新 3 期，1977 年 7 月，頁 128。

⁴⁵ 如：游醒民所撰的〈台南市民間習俗〉，《台南文化》，新 6 期，1979 年 1 月，頁 32-66；蘇南成所撰的〈中華民俗文物特展序〉，《台南文化》，新 9 期，1980 年 6 月，頁 7。

⁴⁶ 「為倡導民俗藝術，喚起社會大眾對民俗文物的體認與重視，藉此加強國人自尊自信的愛國情操，至關重要……。」國立歷史博物館，〈中華民俗文物特展〉，《台南文化》，新 9 期，1980 年 6 月，頁 5。

隨著解嚴時代的來臨、李登輝擔任總統、民進黨政黨輪替成功，「本土化」的思維在台灣如火如荼地伸展開來。時值後現代的文化潮流，世界各地常以懷舊、回歸傳統來反抗全球文化的同質化。進入「本土化」階段的台灣亦搭上此潮流，自 1994 年起，開始出現「社區營造」的呼聲；1995 年，行政院文化建設委員會正式推出「社區總體營造」的理念，並藉由「全國文藝季」的推展，來發揚鄉鎮的「傳統」文化。⁴⁷此一理念的落實宣告地方主體性的崛起，台灣的文化政策因而從過去中央強勢主導的「國家文化」政策，轉型到以「地方文化」為施政重點。在這股思潮之下，屬於文化器物層面的府城民俗工藝、民俗藝術與器物成爲「府城傳統文化」最有力的證據。因而自《台南文化》新 38 期（1995 年 2 月）以來，陸續出現以茄苳鑲石榴、妝佛工藝、剪貼藝術、傳統度量衡、寺廟繪畫、傳統宗教器物、傳統民間器物等爲主的專文論述，因此一時之間新《台南文化》籠罩在復古、懷舊的氛圍當中。

在宗教信仰方面，新《台南文化》延續前期《台南文化》對宗教包容的態度，亦刊載有關天主教、基督教、佛教、道教、民間信仰等各類宗教的文章，⁴⁸其內容開始著重於台南府城當地宗教信仰的發展，而非涵蓋全台，其「地方性」的色彩漸趨濃厚，主要是基於對鄉土歷史的關懷發展而來。唯仍屬簡介的性質，較少涉及學術性的研究。

⁴⁷ 蕭阿勤，〈集體記憶理論的檢討：解剖者，拯救者，與一種民主觀點〉，《思與言》，第 35 卷第 1 期，1997 年 3 月，頁 262。

⁴⁸ 此類文章包括：〈簡介台南市天主教〉，新 26 期；〈台南市佛教信仰與梵刹風貌〉，新 35 期；〈荷蘭統治下之台灣基督教（上）〉，新 36 期；〈荷蘭統治下之台灣基督教（下）〉，新 37 期；〈五十年來之台南基督教（上）〉，新 38 期；〈五十年來之台南基督教（下）〉，新 39 期。其餘則爲民間信仰，包括王爺、媽祖的信仰，以及各個廟宇的歷史沿革。

因此 1990 年代以前的新《台南文化》在學術上的價值與前期《台南文化》相似，以蒐集、提供史料為主；直到在張燦濤擔任市長期間（1997 年-2001 年）台南市文獻會進入「轉型創新期」之後，許多民俗、宗教信仰的議題獲得了較深刻的探究分析。

新《台南文化》所包括的宗教信仰種類相當多元，其中以民間信仰與道教方面的文章篇數最多，突顯出台南府城民間信仰盛行的地方圖像，與現實生活中廟宇充斥的景象亦相呼應。舉凡寺廟祀神的調查、碑匾聯的蒐集以及寺廟建置重修的年代考證、廟宇建築形制…等，因其具備傳遞文化、社會規範、經濟發展、民間信仰、社會交際網絡等多重意義，往往成為撰稿者的論述重點。

一間古寺廟的發展史，往往就是一個地方開發史的縮影，因此新《台南文化》在民間信仰的部分，特別著重對該寺廟之沿革簡介或個別研究，此乃依循著前期《台南文化》將寺廟視為台南府城開發史的「實物史料」之慣例，如：桐峰所撰之〈簡述明清兩代寺廟〉，洋洋灑灑介紹了一百零九間廟宇，內容涵蓋其創建年代、修建與重建年代及其倡議者、主祀神，有的亦增添建築形制、祭典日期的介紹；⁴⁹其他文章則多以個別寺廟作更詳細的介紹，如：許丙丁所撰的〈藥王廟〉（《台南文化》新 2 期）、郭瑞雲的〈台南首廟天壇攬勝〉（《台南文化》新 28 期）…等，此模式無論在前期《台南文化》或是新《台南文化》皆屢見不鮮，反映出《台南文化》透過民間信仰與寺廟所塑造出的集體記憶，主要是藉由寺廟加強府城「文化古都」的印象。至於進一步探討分析其所蘊含的社會文化意涵者，在新《台南文化》復刊後初期則較為欠缺，僅石萬壽所撰寫的〈台南市寺廟的建置—台南市寺廟研

⁴⁹ 桐峰，〈簡述明清兩代寺廟〉，《台南文化》，新 4 期，1977 年 11 月，頁 59-80。

究之一)較具縱深的視野,除了透過寺廟的建置年代說明台南府城封域內開發的順序與方向外,亦就神明的特性、廟宇的功能探討當時的社會背景與文化發展。⁵⁰此後,隨著歷史研究對於大眾日常生活史的重視,開始出現「小題大作」的學術論述文章,其研究範圍明顯縮小,並對其社會文化的內涵作了深入的分析。如曾國棟所撰〈從「錮婢示禁碑」看清代台灣社會的婢女問題〉指出清代台灣社會將婢女終身禁錮之惡習;⁵¹陳宏田所撰〈淺談安平舊聚落的王爺信仰〉則針對安平舊聚落的寺廟分佈、歷史沿革及相關信仰活動,指出此地區所信仰的王爺多屬人鬼系統王爺,且瘟神信仰較不顯著。⁵²

隨著台南社會經濟的日益現代化,為了配合人們日漸忙碌的生活作息,大多數的民俗節慶或儀式也逐漸遭到簡化或省略。如迎春禮、元宵節聽香、重陽放風箏等民間習俗都已廢弛,而喪葬禮俗亦簡化許多。過去傳統繁雜的禮數只能透過有心人士鑽研、保存之成果加以窺知。《台南文化》關於已沒落的儀式或慶典資料的保存,事實上多少提供了近年來地方政府推動「文化產業化」、「產業文化化」的依據。茲以台南府城最聞名的民俗宗教活動—做十六歲、府城迎媽祖為例,觀察其變遷、轉化的歷程。

(一) 做十六歲

⁵⁰ 如:明鄭時期創建的北極殿以明朝保護神玄天上帝為祀神,即寓有反清復明之意;清雍正年間設置的開隆宮,奉祀保護十六歲以下兒童的七星娘娘為主神,則為攜眷禁令解除,致使台灣移民婦孺比例增加之反映;1952年建的觀音講寺專供婦女活動,兼辦往生之事,是因為台南市的都市機能在戰後更形沒落,青壯年市民多離鄉背井出外經商發展所致。石萬壽,〈台南市寺廟的建置—台南市寺廟研究之一〉,《台南文化》,新11期,1981年6月,頁39-74。

⁵¹ 曾國棟,〈從「錮婢示禁碑」看清代台灣社會的婢女問題〉,《台南文化》,新47期,1999年9月,頁11-16。

⁵² 陳宏田,〈淺談安平舊聚落的王爺信仰〉,《台南文化》,新50期,2001年3月,頁130-161。

台南府城做十六歲的民俗活動源自於泉州，其信仰的源頭包含七星娘娘（俗稱「七娘媽」）、織女星、魁星等系統，從一般俗神信仰演變為庶民生命成長歷程的成年禮儀式。⁵³1990年《台南文化》新30期劉繙紳介紹「成年禮」的性質，表示此成年禮與中國古代傳統以男冠女笄之禮象徵已至適婚年齡略有不同，可謂是具台灣本土特色的民間禮俗；⁵⁴而今台南府城舉辦十六歲為成年禮之儀式，與民法年滿二十歲才具完全行為能力的規定顯然不相符合，因此充其量是具地方特性的民俗活動。

1998年《台南文化》新45期，范勝雄在〈星宿的民間信仰〉中進一步指出，這項民俗活動於每年農曆七夕舉辦，自古以來即為台南府城的一大盛事。相傳此習俗源自府城西外城五條港地區的碼頭工人，昔時府城大西門外水仙宮前有五條港，郊行雲集，商業頗盛，來往船隻進出貨物皆由當地五大姓宗族（盧、郭、黃、蔡、許）分據碼頭裝卸，其中不乏有未滿十六歲的童工幫忙搬運，但規定不到成人只能領取半薪，所以當地工人家裡小孩一屆滿十六歲，即為小孩「做十六歲」，請來工頭及親朋好友歡宴慶祝，同時證明小孩已經長大成人，從今以後可以領取大人的全份工資。⁵⁵此後，五條港沒落，此習俗仍保留下來，沿用七娘媽的誕辰，統一為孩子作成年禮。這種原為勞工子弟作成年禮的習俗，乃與民間七娘媽的信仰相結合，由男子擴及到女子，因而成為台南府城普遍的習俗，主祀七娘媽的開隆宮也因此成為舉辦成年禮慶典的主要場所。

⁵³ 台南市政府文化局網頁：<http://culture.tncg.gov.tw/area4/page03-3.php>。

⁵⁴ 根據禮記的記載，古時男子二十加冠，女子十五及笄為成人之禮。劉繙紳，〈台灣鄉土「成年禮」采風錄〉，《台南文化》，新30期，1990年12月，頁31。

⁵⁵ 范勝雄，〈星宿的民間信仰〉，《台南文化》，新45期，1998年6月，頁90。

在《台南文化》中，連景初、符志恆、范勝雄、劉繹紳對七娘媽以及七娘媽與做十六歲的關係分別做了說明。綜合他們的說法，有謂：一般認為七娘媽就是七星娘娘，傳說為北斗七星的太太們，亦有將織女視為七娘媽的說法。⁵⁶民間將其當作兒童的守護神，凡十六歲以下的兒童皆受「七娘媽」的庇祐，所以，當嬰兒出生滿周歲，即由母親或祖母抱到供奉七娘媽為主神的開隆宮，祈求其神力的庇護，並求寄附當義子或義女，然後用古錢、銀造鎖牌或以黃紙畫符折成八卦的形狀裝入紅布袋，繫上紅線以便掛在頸上，俗稱「掛綯」，而後每年七夕至廟裡祭祀，直到滿十六歲時，在當年的七夕之日，攜帶牲禮如：麻油雞酒、麵線、四果、六色菜碗、七碗甜芋、紅龜粿、兩根帶尾甘蔗、金紙、絰衣⁵⁷、七娘媽亭、五牲等祭品到廟中拜拜，答謝七娘媽多年的庇護，同時行成年禮，穿供桌、鑽七娘媽亭，接著由寺廟提供綯，掛上成年孩童的頸上，俗稱「換綯」，如此即表示孩童在七娘媽的庇護下已平安長大成人。⁵⁸

對於儀式進行所應準備的物品，《台南文化》的介紹中，並未有一致的規格。在《台灣歷史風物叢考輯錄特輯》（《台南文化》新3期）

⁵⁶ 「按七星娘娘係天界織女星之神格化」連景初《海嶠偶錄》下，《台南文化》，第9卷第1期，1969年3月，頁2、「根據清乾隆間孫霖作『赤嵌竹枝詞』說：『台俗：七夕，家供織女，稱七星孀。』『七娘』就是『織女』。」符志恆，〈做十六歲和七娘媽生〉，《台南文化》，新3期，1997年7月，頁132。不過，亦有其他說法，認為七星娘娘並非織女：「七星娘娘是兒童成長的保護神，而織女則是愛情之神。但是由於『七』的聯想，兩種不同的神，變成同一個民間信仰的崇拜：七星娘娘成為七仙女，而七夕的織女也是七仙女，只是七星娘娘有七位，而織女才一位呢！」范勝雄，〈星宿的民間信仰〉，《台南文化》，新45期，1998年6月，頁93。

⁵⁷ 另一說為婆姐衣，為印有衣飾的金紙。張致苾，〈古今成年禮之淺探—以《儀禮·士冠禮》和台南市開隆宮「做十六歲」儀式為例〉，《台中技術學院學報》，第1期，2000年6月，頁78。

⁵⁸ 劉繹紳，〈台灣鄉土「成年禮」采風錄〉，《台南文化》，新30期，1990年12月，頁32。

「歲時民風」的部分，曾提及七娘媽喜歡住在華麗的樓亭，並且喜愛梳妝打扮，所以家家戶戶於七夕傍晚舉行拜拜後，焚燒七娘媽亭，並將胭脂水粉拋上屋頂，表示為七娘媽添建樓亭、購贈化妝用品之意。⁵⁹至於其他說法，謂七件女子用品之準備，包括：香粉、胭脂、香水、鏡子、梳子、髮油、針線等，⁶⁰以表禮數周到，在《台南文化》中倒是無一文章提及。此突顯出民俗祭典或儀式演變的過程中，經常因口頭或文字資料的省略而遭到遺忘，以致形成簡化或是眾說紛紜之結果。因此，儘管今日台南府城所舉辦的「做十六歲」活動聲稱是遵循古禮，但實際上古禮的細微末節早已或多或少失傳，而無法完全仿照古制。

從《台南文化》與「做十六歲」相關系的篇章中，也可看出，雖然此習俗至今未輟，但過程卻已有所簡化。過去在小孩未滿十六歲前，需每年七夕前往寺廟祭拜，直到滿十六歲合併作成年禮；今則多以每家頭胎的男孩及女孩，於屆滿十六歲時，才象徵性地到七娘媽廟拜拜。⁶¹故所謂遵循古禮之部分，事實上是指「鑽七娘媽亭」此步驟。七娘媽亭是以竹片結紮用紙糊成的樓台，共有三層，各層稱「福祿壽」、「蓬萊宮」、「百子亭」。⁶²在舉行祭拜七娘媽儀式，以感謝七娘媽十六年來的庇佑之後，鑽過七娘媽亭，男左女右各三圈，然後把幼年所得的「綦」拿掉，將「綦」與「七娘媽亭」一併焚燒，才算完成成年禮的儀式。⁶³

⁵⁹ 符志恒，〈做十六歲和七娘媽生〉，《台南文化》，新3期，1977年7月，頁132。

⁶⁰ 張致苾，〈古今成年禮之淺探—以《儀禮·土冠禮》和台南市開隆宮「做十六歲」儀式為例〉，《台中技術學院學報》，第1期，2000年6月，頁78。

⁶¹ 范勝雄，〈星宿的民間信仰〉，《台南文化》，新45期，1998年6月，頁90。

⁶² 亦有兩層樓台的七娘媽亭，僅「福祿壽」和「蓬萊宮」，由信徒自行購置。劉縉紳，〈台灣鄉土「成年禮」采風錄〉，《台南文化》，新30期，1990年12月，頁32。

⁶³ 謝碧連，〈府城七夕三事〉，《台南文化》，新49期，2000年9月，頁23。

至於舉行儀式的地點，亦隨時社會變遷而有所轉變。連景初〈祭七星娘娘〉一文曾指出，原本祭拜七娘媽的儀式為每年七夕府城各家戶所行之禮，戰後初期，此民俗活動受到台灣省政府所頒行的《改良民俗綱要》之影響，地方政府曾配合政令勸止民間於七夕為子女作十六歲，以倡導節約。這是因為台南府城民間相當重視此活動，每逢七夕子女作十六歲時，外婆家需備辦衣服、鞋帽、手錶、項鍊、腳踏車、縫衣車及紅龜、香蕉、麵、雞鴨等物，而中上階層人家常趁此機會大張筵席，邀請親朋好友飲宴，被官方視為奢侈鋪張之行爲，因而由地方政府勸導停止舉辦成年禮的活動。⁶⁴1980年代，由於社會結構轉變，傳統街區人口外流嚴重，鄰里關係亦不似以往密切，因而台南做十六歲的禮儀開始集中於專祀七娘媽的開隆宮辦理。⁶⁵

開隆宮因舉辦「做十六歲」的活動，仿如台南市民行成年禮的專責機構；由於現代的十六歲並非法定獨立的年齡，多數十六歲的青少年尚在學校就讀，因此開隆宮順著時勢，迎合父母「望子成龍，望女成鳳」的期望，因而陸續設置明清時代科舉制度下象徵高中之意的狀元亭與魁星神座，與現實生活中十六歲青少年的求學生涯作緊密的聯繫。自此，人們至開隆宮的目的從一元走向多元，除了宣示成年的社會意義，也多了金榜題名的祝福，由此可知開隆宮的祭典儀式已隨現代意義做了轉化。

⁶⁴ 連景初，〈祭七星娘娘〉，《台南文化》，第9卷第1期，1969年3月，頁2。

⁶⁵ 在配合台南市政府觀光處的推動下，廟方進一步於1991年制定一套「成年禮祭祀程序」：1.供拜祭品鋪張；2.上香感謝玉皇上帝賜命之恩；3.正殿拜七娘媽眾神庇祐神恩及父母養育之恩；4.拜畢穿過「大媽」六角桌及七娘媽亭三次。後來因參加此活動的人潮過於擁擠，因而設計「狀元亭」讓做成年禮的少年穿狀元服踐桌腳，希望鴻運當頭，考試高中；2000年另增設魁星神座，供民眾參拜。台南市政府文化局網頁：<http://culture.tncg.gov.tw/area4/page03-3.php>。

上述的轉化，在配合政府的文化政策下，也帶動了其他廟宇慶典的轉變。近年來，「社區總體營造」的活動在台南府城已如火如荼的展開，台南市政府因而將「做十六歲」的傳統民俗進一步結合社區意識與宗教科儀型式，鼓勵各個街廟回復辦理做十六歲的活動，因此不獨開隆宮，臨水夫人廟、安平開台天后宮及各街境、角頭廟宇紛紛擴大舉辦「做十六歲」的活動。⁶⁶此外，在「產業文化化、文化產業化」的風潮中，台南市政府亦藉由此傳統，結合觀光休閒的功能，於1999年擴大舉辦七夕節，在火車站前廣場搭建一座十五公尺巨型的七娘媽亭，由民間企業捐建，耗資一百五十萬元，儼然是一個活地標，也為這傳承已三百年的民俗活動增添了現代感。⁶⁷為了活絡文化觀光的人潮，台南市政府更於2002年將之提升為「府城七夕國際藝術節」。⁶⁸此外，民政局每年也於孔廟辦理「成年禮」活動，參加者年約十八歲，由市長主持，師院院長及各級政要均出席。⁶⁹其實，不管是十六歲或十八歲舉辦成年禮，其意義隨時間的演化而有新的詮釋，帶動了府城集體記憶圖像的變遷。雖然仍以「做十六歲」為活動主軸，但參與者已擴及非府城市民，連外國人士亦熱烈參與。原本純屬於民間的信仰

⁶⁶ 在社區總體營造的概念下，五條港的在地居民亦透過歷史記憶的回復，舉辦「咱來做十六歲」的活動，藉此提醒青少年對社會環境的關懷與責任。顏世樺，《民間廟宇慶典在舊市區再生中的角色—以台南市為例》，成大建築研究所，2003年7月，頁64。

⁶⁷ 謝碧連，〈府城七夕三事〉，《台南文化》，新49期，2000年9月，頁25。

⁶⁸ 此活動包括中日合展仙台、京都和台南三地「做十六歲」、「七夕乞巧」等禮俗活動，並邀請日本南鹿島太鼓團、日本琉球民族舞踊團、韓國博客玩打擊樂團、韓國游歐杰鼓樂團、台南市立民族管弦樂團、謝十鼓術擊樂團等共同演出，在孔廟舉辦「狀元騎馬」，鼓勵青少年奮發向上，將來都有如「狀元騎馬」處處受人推崇的美好前程。故七夕國際藝術節不僅在開隆宮舉辦，連孔廟文化園區及安平港國家歷史風景區亦納入活動規劃的範圍。陳柏州、簡如邠，《台灣地方的新節慶》（台北：遠足，2004年），頁129。

⁶⁹ 葉文榮編，《民俗文物》第2輯（台南：台南市政府，1996年），頁24。

活動，如今卻在官方的規劃之下，成為台南府城最具代表性的文化賣點，不僅當地民眾熱烈參與，亦吸引外地觀光人潮。

（二）府城迎媽祖

除了「做十六歲」之外，「府城迎媽祖」的活動亦為台南市一大盛事，足見媽祖信仰在台南府城之普遍。

《台南文化》對於宗教信仰的關注，主要是從古廟宇的歷史沿革出發，多為簡介、導覽性質，因而欠缺對台南府城媽祖信仰的深入研究。儘管如此，與媽祖信仰相關的文章明顯在宗教類文章中佔有較多的篇幅，此現象仍可反映出媽祖信仰在台南府城的重要性。

關於媽祖信仰在台南府城的流佈與發展，可從石萬壽在《台南文化》新 11 期的〈台南市寺廟的建置—台南市寺廟研究之一〉一文中獲悉其歷史脈絡。該文言及，媽祖是天上聖母之俗稱，為航海之神，亦為閩粵沿海的保護神，明時封為天妃，清時則改封為天后，因此廟宇名稱隨之由「天妃宮」改為「天后宮」，此又為政治權力涉入民間宗教信仰之一例。明鄭時代有兩座天妃宮，一在赤崁西北水仔尾，相傳建於鄭成功入台的翌年，俗稱小媽祖廟，即今日所稱之「開基天后宮」；另一座天妃宮在安平渡口，今稱「開台天后宮」，相傳建於明永曆年間，係以荷蘭教堂改建而成。到了清領時期，媽祖廟成為配合清代政治要求的官廟，原寧靖王府在清除明鄭色彩的考量下，改建為天妃宮，後來改稱為大天后宮，媽祖因此進一步成為福國祐民的神祇。

台灣在併入清朝版圖之後，與大陸之間的貿易熱絡，造成商業興盛、市街繁榮之景象，連帶影響新興寺廟的建置，因而當時台南的商業中心所在五條港以及台江沿岸出現許多民間廟宇，鹿耳門天后宮即在此一背景之下，於 1719 年（康熙 58 年），由各官員捐俸同建。而在

府城三郊繁盛的時期，⁷⁰相傳有一行商攜媽祖香火至五條港北哨船港，將之置於閣樓上，人離去後未將香火帶走。此後里民常目睹香火自行發光，於是在 1755 年(乾隆 20 年)集資建廟，此為「媽祖樓」之由來。隨著台南市街中社交的日益頻繁，許多寺廟的性質亦由原有的祈福保平安增添了交際的功能，如「溫陵媽廟」即由泉州籍溫陵地區人士所建之媽祖廟、「銀同祖廟」則為同安縣人士所建的媽祖廟。

到了日治時期，台江日漸消失，海埔新生地日漸增多，因而在新生地上增建了萬安宮，由西港鄉奉祀天上聖母的萬安宮分相而來。在港道淤塞、商業不振、都市機能老化的背景之下，使得台南市民逐漸對台南市失去信心，連帶對寺廟神明的功能產生懷疑，因而捨近求遠，遠赴北港媽祖廟乞火。戰後「朝南宮」的興建，延續此現象，仍以北港媽祖為祭祀對象。⁷¹

綜上所述，可知媽祖信仰在台南府城發展之歷程。今日台南市共有十七座媽祖廟，受《台南文化》所矚目者，除了與鄭成功登陸地點之爭相結合的鹿耳門天后宮之外，尚有以舉辦「迎媽祖」活動而聞名的安平開台天后宮與台南大天后宮。對於其創建年代，大多數的撰稿者如顏興、⁷²謝碧連⁷³等人皆與石萬壽的看法類似，即以明鄭時期為安

⁷⁰ 府城三郊係指北郊蘇萬利、南郊金永順、糖郊李勝興。

⁷¹ 石萬壽，〈台南市寺廟的建置—台南市寺廟研究之一〉，《台南文化》，新 11 期，1981 年 6 月，頁 39-74。

⁷² 「…永曆 22 年（清康熙 7 年西曆 1668 年）由鄭氏從征將士及在住的漢人們，鳩資庀材，就該教堂（原荷蘭基督教堂）原址修建安平媽祖宮，並從湄州請祀艦內的媽祖神像移祀廟中正殿，這尊便是大媽並配祀順風耳千里眼二神像及掌扇宮娥二像。這片媽祖宮，即是世所稱的『安平開台媽祖宮』了。」顏興，〈安平天后宮沿革考〉，《台南文化》，第 6 卷第 4 期，頁 105。

⁷³ 「安平有『天妃宮』廟，自康熙 22 年清領台前已存在。蔣毓英之《台灣府志》載，建在鳳山縣治安平鎮渡口。按清領台於康熙 23 年（1684）4 月，將台灣劃為『一府三縣』，隸福建省。以明鄭之舊『天興州』改為『諸羅縣』，析『萬年州』為『台

平開台天后宮創建之時。不過，盧嘉興在《台南文化》新 16 期發表〈明鄭有無奉祀媽祖考〉一文，卻是有別於多數人的見解，認為明鄭時期並未奉祀媽祖。⁷⁴無論事實如何，其對媽祖廟建置時間的強調，皆顯示了媽祖信仰在民間流傳已久，且具有一定的影響力。

雖然台南府城媽祖的地位在日治時期逐漸為北港媽祖所取代，但《台南文化》仍收錄不少民間流傳的諺語，保存了台南府城媽祖信仰盛極一時的歷史記憶，其中廖漢臣發表於《台南文化》前期第 2 卷第 4 期的〈台南的諺語〉，以及周榮杰發表於《台南文化》新 25 期的〈從諺語看台南府城〉二文中有較詳細的解說。從「安平迎媽祖一百百旗（奇）」⁷⁵、「安平迎媽祖，府城伏地虎」⁷⁶兩句諺語，可知早期台南地區的迎媽祖祭典是以安平天后宮為中心，連府城迎媽祖的氣勢都相形失色，其盛況空前、鉤奇鬥巧之景象常令觀眾驚訝不已。當時台南地區的善男信女有的則從大井頭搭船過台江至安平鎮渡口登岸，有的則徒步從喜樹經七鯤身至安平，因而亦有「安平迎媽祖，喜樹仔覆地虎」之說法。⁷⁷

灣縣」及「鳳山縣」，置「台灣府」。而安平為「鳳山縣」轄。」謝碧連，〈台南迎媽祖耶，迓媽祖耶〉，《台南文化》，新 50 期，2001 年 3 月，頁 89。

⁷⁴ 「嗣經詳加勘研『台灣縣志』，該志寺廟條另有記：『關帝廟：一在許厝甲，偽時建，係茅屋。開闢後易茅為瓦，鄉人同建。』…至於安平鎮天妃宮，嗣安平鎮改隸台灣縣，依照《續修台灣府志》亦謹記：『天后廟…一在安平鎮渡口』。未曾特加記註，當係隸清後所建。」盧嘉興，〈明鄭有無奉祀媽祖考〉，《台南文化》，新 16 期，1983 年 12 月，頁 78。

⁷⁵ 媽祖聖誕（農曆三月二十三日）前，必奉行迎神賽會，全台的善男信女雲集，舉行盛大的慶典，並舉辦繞境。參加此祭典的各社團，帶著各式各樣的旗幟羅列長蛇陣遊行，因此有「安平迎媽祖一百百旗」的歇後語，比喻其盛況空前、爭奇鬥艷之景象。周榮杰，〈從諺語看台南府城〉，《台南文化》，新 25 期，1988 年 6 月，頁 56。

⁷⁶ 伏地虎形容男人脫得光光伏地做「貓」狀之意。周榮杰，〈從諺語看台南府城〉，《台南文化》，新 25 期，頁 56。

⁷⁷ 廖漢臣，〈台南的諺語〉，《台南文化》，第 2 卷第 4 期，1953 年 1 月，頁 34。

在舉辦安平迎媽祖的賽會之前，必先祭江（台江）。農曆 3 月 20 日當天，地方官、兵勇、民社團等齊集於金龍殿（西土地廟）前，奉香虔送媽祖渡江至北線尾，設祭壇插頭旗，而後行送迎的餞接典禮。過午恭候勝價回鑾，此時，需請准筭始得啓行，抵安平繞境。如此每年一次迎送媽祖賽會，一直熱鬧至聖誕（農曆 3 月 23 日）後數日。⁷⁸此盛況不僅可從台南府城流傳的諺語得知，連《安平縣雜記》的〈風俗附考〉以及府城進士許南英亦曾作台灣竹枝詞描述此一盛景。⁷⁹由此亦可推論，安平迎媽祖的活動至少在光緒年間仍相當盛行。事實上，安平迎媽祖的盛行與否，仍與政治角力有關。由於安平天后宮（原名天妃宮）相傳為鄭成功部將所捐建，因而至清領時期，以官建的台南大天后宮為正統，安平天后宮因政治敵對之因素，而未獲重視。直到沈葆楨奏請建延平郡王祠後（光緒年間，1875 年），安平天后宮亦隨之恢復地位，⁸⁰安平迎媽祖盛況空前，連台南迎媽祖都像是伏地的老虎，無法與其氣勢相匹敵。

然而，好景不常。1895 年，有一隊清兵駐守在安平天后宮，因來不及撤退，遭日軍包圍槍斃，這五十六具屍體後來被埋在安平天后宮後面的空地，從此無人敢進入該廟燒香獻紙，香火因而冷清，形同荒廟，⁸¹「安平迎媽祖一百百旗（奇）」的熱鬧景象因而成為傳頌民間的

⁷⁸ 周榮杰，〈從諺語看台南府城〉，《台南文化》，新 25 期，1988 年 6 月，頁 56。

⁷⁹ 《安平縣雜記》成書時間推估於光緒 13 年至日治之間；而許南英的台灣竹枝詞「春晚羅衫視體輕，買舟廿日渡安平，旌旗簇擁天妃過，茶果香花夾道迎」作於光緒 13 年。謝碧連，〈台南迎媽祖耶，迓媽祖耶〉，《台南文化》，新 50 期，2001 年 3 月，頁 95。

⁸⁰ 謝碧連，〈台南迎媽祖耶，迓媽祖耶〉，《台南文化》，新 50 期，2001 年 3 月，頁 94。

⁸¹ 鳴雨廬主人，〈安平天后宮沿革考〉，《台南文化》，第 6 卷第 4 期，1959 年 10 月，頁 105。

歷史記憶。

隨著「府城迎媽祖，安平伏地虎」、「台南迎媽祖一百百旗（奇）」等諺語的出現，說明了安平迎媽祖之盛況不再，⁸²轉而由台南大天后宮取而代之，並於 1918 年至 1930 年間達到極盛之景象。當時正值第一次世界大戰結束，台灣出現空前未有的好景氣，各行各業均別出心裁，以其所販售製造之商品作成旗幟，如：金銀匠以金銀製旗、竹匠以竹材製旗等，加以炫耀。⁸³從迎神賽會由各行各業製作之景象來看，可知廟會活動至日治時期已非單純以謁祖進香為目的，開始與活絡商機、振興市況的經濟目的相結合，因而許多商家店號紛紛藉由旗幟或藝閣作宣傳與廣告。台南府城迎神賽會中的裝藝閣因具備「詩意故事」，而獨步全台。當時賦予藝閣故事詩的始作俑者連橫，在其所撰寫的《雅堂文集》中對此有相當詳盡的報導：

先是余居台南，見迎天后，裝閣極多，毫無匠意，乃向當事者言之。翌年，綢緞商錦榮發主人石秀峰請余代庖，為裝天孫織錦，以示綢緞商之意，博座船頭，又置支機石一方以表主人之姓，而山水樓台花木悉以綢緞造之，復以探照燈為月，月旁七星，則以七色電燈為之，光輝閃爍，狀極美麗，計費三百餘金，觀者十數萬人，莫不嘖嘖稱贊，而錦榮發之廣告遍遐邇矣。…自是以來，

⁸² 關於安平迎媽祖究竟何時沒落，眾說紛紜，顏興在〈安平天后宮沿革考〉一文中（《台南文化》第 6 卷第 4 期，1959 年 10 月），認為清領後期開港通商，導致府城三郊沒落，進一步影響安平天后宮地位的衰落，至日治時期清軍遭屠殺埋葬後，成為荒廟。至於周榮杰的〈從諺語看台南府城〉（《台南文化》新 25 期，1988 年 6 月），則認為日治初期尚有「安平迎媽祖一什麼旗（奇）都有」之盛況，只是因為高雄港的興築，使得安平港遭漠視，導致安平經濟衰退，因而昔日安平迎媽祖盛況不再。這種莫衷一是之現象，或可視為非官方集體記憶因口頭傳承的扭曲或間斷所形成之特質。

⁸³ 廖漢臣，〈台南的諺語〉，《台南文化》，第 2 卷第 4 期，1953 年 1 月，頁 35。

台南每迎天后，各商家則請余裝閣，余亦興高采烈，細為指點。又各就其生意而搜故事，如香舖之紅袖焚香，茶舖之樵青煮茶，銀店之唐宮鑄鳳，餅店之紅綾賜宴，莫不發揮本色。當事者復審查員以品評之，懸其等第，錫以金牌，而台南詩意之嶄新遂冠全土，各地從而效之。⁸⁴

《台南文化》對於日治時期台南大天后宮所舉行的迎媽祖活動，多描述其盛況，對影響其興衰之社會因素少有提及，僅連景初略述台南大天后宮與北港朝天宮因關係生變所導致的影響。⁸⁵無論如何，台南大天后宮迎媽祖的活動，的確受 1937 年中日戰爭爆發所影響而停止。⁸⁶到了戰後，其盛況已大不如前。連景初在〈大天后宮之盛衰〉一文，亦指出戰後初期，大天后宮的香火漸趨式微，反而比不上曾至台南大天后宮謁祖的北港朝天宮媽祖。⁸⁷而鳴雨廬主人、謝碧連等人則進一步指出了戰後的變遷。如鳴雨廬主人在〈安平天后宮沿革考〉一文中，提到媽祖繞境活動的回復，是基於振興地方經濟的考量，由台南市市商會於 1959 年所發起，其用意除祈求平安外，無非是想藉此挽回蕭條的市況。而此活動果然締造了二十多年來未有之盛況，並替商界帶來大發利市的好機會。⁸⁸此後，《台南文化》未再談及台南「迎媽祖」的活動情形，直到謝碧連於 2001 年發表〈台南迎媽祖耶，迓媽

⁸⁴ 范勝雄，〈嵌城遺事〉，《台南文化》，新 24 期，1987 年 12 月，頁 57。

⁸⁵ 日治時期（1916 年），因北港媽祖不再來台南進香，台南大天后宮遂新塑小尊的「鎮南媽」，在市區繞境出巡，鼓樂喧天，藝閣鬥勝，滿城男女，熱烈迎神，藉以繁榮市況。

⁸⁶ 1937 年，發生盧溝橋事變之後，日本人爲了防止台南人藉此活動凝聚民族意識，因而禁止台南人迎媽祖。此又爲政治力干涉宗教信仰之例。林素梅，〈台南市媽祖信仰之研究〉，台南大學鄉土文化所，2003 年 12 月，頁 72。

⁸⁷ 連景初，〈大天后宮之盛衰〉，《台南文化》，第 8 卷第 3 期，1968 年 9 月，頁 58。

⁸⁸ 鳴雨廬主人，〈安平天后宮沿革考〉，《台南文化》，第 6 卷第 4 期，1959 年 10 月，頁 105。

祖耶》一文，才再度紀錄了 1999 年「迎媽祖」活動的新貌。當時的台南市長張燦鎣擔任主祭官，率領市府一級主管、文獻委員、大天后宮主任委員等陪祭，在行三跪九叩的古禮之後，還宣讀康熙時期的祭文。

89

透過「府城迎媽祖」活動的演變，可知台南大天后宮的設置，是清朝利用媽祖信仰以達到統治目的的手段，當時的大天后宮極負盛名，各地莫不以進謁為榮；但是歷經日治時期，香火卻逐漸衰落；相對地，北港朝天宮則因民間力量的支持趁勢而起，一消一長之間，台南大天后宮雖為官廟性質，卻反而喪失了「官方」的支持。⁹⁰1959 年後，雖在市商會的主導下恢復繁榮景象，但仍屬民間的參與；事隔多年，台南市長「官祭」媽祖的舉動，顯然是想藉清代大天后宮的「官廟」地位，宣示府城媽祖的崇高地位，以便召喚府城市民過去的光榮記憶。至於從市長張燦鎣於當時所發表的聲明，⁹¹可知「府城迎媽祖」的宗教慶典模式，仍脫離不了「文化產業化，產業文化化」的思考框架，此時在官方對於文化觀光的關懷下，結合了各個堪稱文化資產的古廟宇，加強對外行銷，以便再回復「府城迎媽祖一百百旗」的盛況。

在時代變遷的腳步下，台南府城透過傳統儀式的舉辦，期望由「文化古都」蛻變為具新時代意義的「台灣文化首都」。從《台南文化》的相關文章中，可知過去為了因應國民黨政府推動「中國化」的需求，與鄭成功相關的民俗宗教成為強調的重點，藉此將民族意識融入常民

⁸⁹ 謝碧連，〈台南迎媽祖耶，迓媽祖耶〉，《台南文化》，新 50 期，2001 年 3 月，頁 80。

⁹⁰ 林素梅，〈台南市媽祖信仰之研究〉，台南大學鄉土文化所，2003 年 12 月，頁 145。

⁹¹ 在尊重傳統的原則下，將整合府城豐富古蹟籍民俗文化活動，朝優質化、精緻化、藝術化來發展，建設台南市成為台灣文化的首都。謝碧連，〈台南迎媽祖耶，迓媽祖耶〉，《台南文化》，新 50 期，頁 80。

生活當中。然而，在「本土化」於台灣熱烈展開之時，清代所流傳下來的民俗傳統，取代了明鄭時代的傳統，被納入台南官方積極規劃的文化產業範疇之中。此反映了台南市政府擷取府城於清代曾為商貿大城的光榮過往，再逐步增添現代文化資產保存的概念，作為消費時代來臨的因應措施。無論時代如何轉變，傳統被用來為現在的目的服務的特質卻是不變的。

大體而言，《台南文化》中關於「府城迎媽祖」活動的記載，仍未脫官方集體記憶的系統。然而，1990年代後，由民間自行舉辦的媽祖慶典活動亦如火如荼地展開，使得台南府城的媽祖慶典活動不僅僅只有官方版本，形成多元記憶的現象。如土城聖母廟（即正統鹿耳門聖母廟）自1992年起舉辦國際煙火比賽，成為台南市元宵節的一大觀光活動、鹿耳門天后宮從1993年開始舉辦的「鹿耳門文化季」、⁹²由台南市文化資產保護協會於2001年所發起的「府城媽祖行腳」之活動⁹³...等，其規模皆不亞於台南市政府所主導的慶典活動，並且對府城文化活動之推廣皆有所助益。不論是否基於經濟利益之考量，其回復清代台南府城「三月瘋媽祖」之光榮傳統的企圖，皆展現了府城媽祖的文化魅力；同時，亦說明台南官方與民間在「文化產業化、產業文化化」的政策影響下，傾向自傳統民俗節慶中求取創新，透過對過往歷史記憶的召喚，結合觀光、促進地方產業與社區營造之精神，形成了現階段的集體記憶。

⁹² 徐明福、徐福全，《台南市媽祖廟之變遷》，台南市政府，1997年，頁31。

⁹³ 陳梅卿，〈『媽祖行腳』六年有感〉，《台灣文獻》，第58卷第3期，2007年9月，頁361-390。