

高雄鹽埕區朝后宮「徒步謁祖進香」 探索——兼談登錄文化資產的可能

撰文／國立成功大學歷史學系博士生 邱延洲

摘要

清咸豐 8 年（1858）中國與英國簽訂了《天津條約》，依據該約內容，打狗港做為安平港的附屬港口必須開港通商，自此奠定其海港性格。明治 38 年（1905）開始進行拓建高雄港，由於工程的興建緣故，就業機會大增，其中也含括了周邊產業的興起，吸引外地人口移居，且大正 9 年（1920）的街市計畫，也使高雄蛻變為新興海港城市。

這一波產業的變動，讓移民成為高雄新的活血，除了澎湖移民的遷入，各州中以臺南州移入最多，也將故鄉的信仰帶來，故而我們從現今原高雄市內的廟宇，除原傳統聚落公廟外，幾乎都是移民據其原鄉信仰所建，朝后宮即是典型的移民設立的廟宇。民國 50 年代，旅居高雄的北港裔民成立了奉祀北港分靈之媽祖的神明會，以爐主輪值祀之，民國 56 年（1967）神明會作稱「媽祖堂」，至民國 61 年（1972）才租借屋舍，自此即有固定的祭祀場域，翌年媽祖堂更名為「朝后宮」。

朝后宮雖自民國 61 年（1972）即有固定場域，但畢竟非自己所有廟產，實不算建廟，即使民國 80（1991）、84（1995）、93（2004）年分別購得北斗街緊連屋舍，也改建成近似廟宇之建築，但廟方均認為這還不是建廟。據此，為了讓廟宇真正興建，廟方執事向媽祖擲筊，將以往搭車回北港進香的模式，改為「徒步」進行，其目的即是為了「宣傳」廟宇能見度。雖說如此，就其進香的儀式仍是豐富且具觀察討論之處。

從朝后宮的移民性到他的徒步進香，之中有許多值得討論之處，且廟方有意提報文化資產。依此，本文除藉由文獻、史料、口述去討論其創設過程，也透過參與觀察了解進香活動及其儀式，另者從〈文化資產保存法〉的面向，探討其登錄之可能。

關鍵詞：朝后宮、媽祖堂、移民、徒步進香、無形文化資產

投稿日期：2016 年 10 月 3 日
接受日期：2017 年 4 月 26 日



- 壹、前言
- 貳、移民與朝后宮
- 參、朝后宮「徒步謁祖進香」緣起、發展及其儀式
- 肆、朝后宮「徒步謁祖進香」登錄文化資產的可能
- 伍、結語

壹、前言

說到「高雄」，令人熟知的除了「重工業」，也有海運基地的印象。高雄港原稱打狗港，原是安平港的附屬港口，清咸豐 8 年（1858）簽訂的《中英天津條約》，據其內容打狗港必須開港通商，自此吸引外商聚集此地，連帶造成旗後、鹽埕埔、苓仔寮、三塊厝等聚落發展加速。至日治時期，日人為強化高雄港貨運功能，1900 年後展開多次計畫拓建，為配合高雄港拓建計畫，也興建貨運鐵路聯結縱貫線鐵路，稱為「濱線（はません）」，即是今人所稱「哈瑪星」。藉由這項重大工程建設，對勞力需求甚渴，再者又有甚多產業隨著港口拓建興起，在在吸引甚多外來人口移入，故而鹽埕、鼓山及鄰近的苓仔寮等地頓時間湧入了大量外來人口。¹

如同 17 世紀開始，漢人遷移臺灣，踏入未知地域，心中難免恐懼，遂而奉請原鄉神明、抑或攜帶香火入臺，我們從日治高雄港拓港情況觀察，確實可以看到外來人口的移入，不單單只是人群移動的問題，信仰也會跟隨人群進入。在高雄市的鹽埕、鼓山、苓雅、新興、前鎮等區除了可以看見原本就存在的舊有聚落信仰，更有移民所建立的寺廟，其中最顯著的群體是「澎湖裔」，據黃有興、高明宗編撰《澎湖廟在高雄市》提到，澎湖人大量移入高雄的原因在於「生活」，在生活穩定後，也會致力興建所屬社群的信仰廟宇。²

此外，自日治開始亦有其他地區移民帶來原鄉信仰，大多在戰後建廟，如鼓山地獄殿（臺南佳里）、鹽埕沙多宮（臺南）、苓雅建龍宮（臺南北門）、新興仁和宮（臺南北門）等等。較為可惜的是這些地域的移民信仰還未有系統性的整理，依此看來，若是

1 戴寶村，〈打狗的地理環境與歷史發展〉，收於黃俊傑編，《高雄歷史與文化論集（第 1 輯）》（高雄：財團法人陳中和翁慈善基金會，1994），頁 61-97。

2 黃有興、高明宗編撰，《澎湖廟在高雄市》（澎湖：澎湖縣政府，2005），頁 11-18。

要進一步從移民信仰的視角來觀察移民的相關問題，仍有相當大的進步空間。

本文觀照案例為鹽埕區朝后宮，原名媽祖堂，據廟方說法，旅高雲林同鄉會在 1960 年代合資塑像，於北港朝天宮開光。朝后宮的倡設本身內含著移民對原鄉（北港）媽祖的信仰情感，再者我們也可以將移民興建廟宇這件事，視為「永居該地」的表現，那麼具有北港香火的媽祖在鹽埕落地生根的同時，是否意味著移民將與原鄉斷絕聯繫？藉由朝后宮一年一次的進香活動來看，這樣的問題顯然不存在。普遍而言，第一代移民與原鄉的網絡會透過許多種形式穩定，透過參與回祖廟進香的信仰活動，也是與原鄉聯繫的模式之一，然而至第二代以後，可能因為自小就沒有與原鄉有著深刻的來往，往往對原鄉的印象多來自第一代移民口述，就對原鄉的認同感也會日趨減少，在此同時進香活動很可能就形成移民後裔對認識父祖原鄉最為主要的方式。

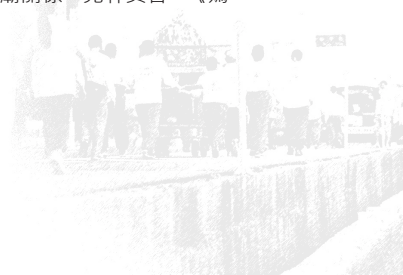
「進香」在臺灣係極為常見的信仰儀式與活動。按黃美英所指的「進香」，係廟方或團體或個人前往外地的神前焚香參拜，³如此闡述似乎與現今所認知的「進香」較有落差。若依林美容的定義甚是廣泛，提出刈香（火）、遊境、會香均屬進香範疇。⁴而吳永猛則認為進香在民間信仰中有兩種層次的意義，「刈香」是指人對神明香火的乞求；「刈火」則係神與神之間香火的乞求。⁵綜觀以上所述，可見單就「進香」一詞即有不同層次的意涵，筆者認為吳永猛所指較符合南部地區之認知；再者，我們可以觀察南部廟宇會在「香條」中凸顯指涉進香之目的，如回祖廟進香即以「謁祖進香」作稱。

近年「徒步進香」有增加之勢，本來徒步與否僅是一種交通方式的問題，與進香所側重的儀式性行為無關，但在現今交通甚為便利的時代，當多數均以「搭車」去進香時，「徒步」就特別引人矚目，某種程度來說，甚有行銷宣傳的意涵。現今臺灣較具歷史脈絡的徒步進香屬臺中大甲鎮瀾宮以及苗栗白沙屯拱天宮，前者原來是前往湄洲朝天閣，自大正 3 年（1914）開始徒步往北港朝天宮進香，民國 77 年（1988）則改往新港奉天宮；

3 黃美英，《臺灣媽祖的香火與儀式》（臺北：自立晚報，1994），頁 44。

4 據林美容指，「刈香（火）」：分香子廟前往香火來源地之母廟進香；「遊境」：又稱「參香」，即本地神明出外遊山玩水，拜訪其他神明，而本地信徒亦會同行，去參訪的廟宇數量較多，具有濃厚的觀光旅遊性質；「會香」：即往同一香火來源地的姊妹廟或兄弟廟，與其姊妹神與兄弟神相會，兩廟較有密切情誼關係，但非母廟與子廟關係。見林美容，《媽祖信仰與臺灣社會》（臺北：博揚文化，2006），頁 63。

5 蔡相輝、吳永猛編著，《臺灣民間信仰》（臺北：國立空中大學，2001），頁 202。



後者拱天宮的徒步進香大概可追溯至清末日治初期之時，⁶活動特色在於全程由媽祖神轎帶領信徒前往北港朝天宮，故而路線並無固定。此二者現今均是國家指定之無形文化資產，其因乃深具歷史性、特殊性，且累積甚為豐碩的研究成果。⁷

有別於大甲媽與白沙屯媽較具歷史脈絡以及進香活動有其特殊性，鹽埕區朝后宮的徒步謁祖進香雖已有 14 寒暑，但相較下實遜色不少，然就其信仰及活動內涵來講，仍是有可觀察之處，特別是移民性格與進香活動之中關聯為何。再者，該廟原本係「搭車進香」，為什麼改為「徒步」，其中存在著哪些思考，進香活動做了哪些變化，以及進香過程有哪些儀式，這都是本文企圖梳理之處。

此外，朝后宮徒步進香礙於歷時性不久，在相關文獻及現行研究恐有不足，職是之故，乃以「田野工作（Fieldwork）」中的深度訪談及參與觀察彌補文獻之缺。本文就訪談及參與觀察所見，除了會呈現其移民信仰以及徒步進香的流程與儀式外，另將研究核心放在文化資產登錄之可能，歷時性不久的民俗活動之於現行「文資法規」下，可以從哪些面向思考「登錄」這件事。

貳、移民與朝后宮

高雄原名打狗（或云打鼓），⁸清咸豐 8 年（1858）簽訂《中英天津條約》，據其內容在同治 2 年（1863）正式開港通商，自此後外商陸續在打狗設立商行，從打狗港輸出的產品以糖為主，逐漸形塑該地的商業型態。光緒 21 年（1895）根據《馬關條約》的議定，臺灣割讓日本，兒玉源太郎任總督期間，後藤新平主掌民政，於明治 33 年（1900）

6 游蕙芬，〈社會的延續、情感交融與認同——白沙屯媽祖進香儀式象徵意義體系之分析〉（新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文，1996），頁 112。

7 黃熾竹，〈大甲媽祖進香記〉，《民俗曲藝》，（25）（1983 年 7 月），頁 23-59；陳炎正，〈神格分靈之爭——看媽祖進香的演變——以大甲媽祖進香為例〉，《民俗曲藝》，（53）（1988 年 5 月），頁 5-12；黃敦厚，〈大甲媽祖進香源流初探〉，《民俗曲藝》，（103）（1996 年 9 月），頁 49-59；洪瑩發，〈解讀大甲媽：戰後大甲媽祖信仰的發展〉（臺北：蘭臺，2010）；尾原仁美，〈傳統文化的繼承與復興——探討「白沙屯拱天宮天上聖母往北港進香」的意義〉，《臺灣史料研究》，（26）（2005 年 12 月），頁 49-62；呂玟媛，〈傳統的再製與創新：白沙屯媽祖進香的「行轎」儀式與徒步體驗之分析〉，《民俗曲藝》，（158）（2007 年 12 月），頁 39-100。

8 簡錦松據其考證認為，在清代的相關志書、史料等，多以「打鼓山」作稱，雖偶有「打狗」字樣出現，卻非正名，而是土名，乃清代擇雅去俗之因，然現今對於高雄原名，多採稱打狗。參見簡錦松，〈高雄市地名與路街沿革史〉（高雄：高雄市文獻委員會，2007），頁 31-45。

在打狗做了完整的「港勢調查」，在明治 38 年（1905）4 月展開改良工程，明治 40 年（1907）3 月全部完工，⁹ 港口鄰近的街庄也發展起來。這樣的歷史脈絡之於外來人口有著怎樣的吸引力？對於這些移入的民眾，其生活乃至信仰，有著何種影響？本文即從朝后宮這個案例，觀察其背後北港裔移民如何生根，並籌設該廟。

一、高雄港的崛起與鹽埕區的發展

就今天來看高雄港市發展的成因，取決高雄港的地理形勢，天然的潟湖地形，港灣內水域廣闊，港口又有旗後、打鼓兩座山區對峙，甚是適合船隻停泊避風。然而，在未施人工整建前，各方條件卻不盡理想，在同治初年（約 1860 年代）其港勢為：

旗後港……港口小潮深一丈二尺，大潮一丈四五尺。入口處有巨石當流，劈分水門為兩，近打鼓者為上門，近旗後者為下門，上門淺而多石，為夷商填塞，今凡舟出入皆由下門。近口外有暗礁，須避稍出旁。旗後山邊又有暗沙一條，大船出入必雇本港漁船引帶，方不誤事，此港當年甚淺，不堪泊船。¹⁰

高雄港在同治初年稱旗後港，靠近打鼓山地帶主要由外國商人填塞構築，當時船隻均由近旗後處出入，因暗礁遍布港口，故大船出入時必須雇請熟悉港口暗礁的本地漁船引帶，也由於港內水淺，並不適合停泊船隻。此外，《鳳山縣採訪冊》亦載：「港口當中有雞心礁及港外各暗礁，皆舟行所宜謹慎也。」¹¹ 可見，晚清的高雄港雖有天然港灣，但水面下卻存在危險暗礁，對海洋商貿而言，並非有利，準此，從清領初期至《中英天津條約》議定前，高雄港僅是純樸的漁港。

清代高雄平原的街市發展，以興隆庄（左營舊城）、下埤頭街（今鳳山）為中心，據康熙 51 年（1712）《鳳山縣志》載，縣境內有興隆庄街、下埤頭街、新園街、萬丹街、楠仔坑街、中衝街、阿公店街、半路竹街、大湖街、安平鎮街等八個街市。¹² 其中，興

9 戴寶村，〈打狗的地理環境與歷史發展〉，頁 79-80。

10 清·佚名，《臺灣府輿圖纂要》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），頁 141-142。

11 清·盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 63。

12 清·陳文達，《鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁 26-27。



隆庄本是縣治所在，人群聚集係甚為自然之事，此外 7 個聚落以下埤頭街最是發展，同書說：「店屋數百間，商賈輻輳，莊社街市，惟此最大。」¹³至乾隆 19 年（1754）下埤頭街轄內已有 4 個以上的街市，且鳳彈汛也設於此。¹⁴乾隆 51 年（1786）林爽文事件，位於興隆庄的縣治兩度被陷，兩年後亂平，福康安議請遷治下埤頭街，乾隆 52 年（1787）縣治遷往下埤頭，謂之「新治」，但嘉慶 11 年（1806）新治被海盜蔡牽黨羽吳淮泗攻陷，故而有官吏主張縣治遷回興隆庄，幾次的縣治更迭，最終乃因民眾不願跟隨政策回至興隆庄，道光 27 年（1847）經閩浙總督劉韻珂探察民意、勘察二城優劣後，上奏請以新治為縣治，此後定立下埤頭街的行政位階。

隨行政中心由興隆庄移往下埤頭街，其南邊港口地區，原以農鹽漁商為核心的聚落，也漸形街市，港口南岸的旗津半島、北岸的哨船頭、鹽埕埔和苓雅寮為港口地區的原始聚落。基本上，該地的歷史發展乃由旗後往內陸延伸，戴寶村指出清初即有漁民徐阿華等人至旗後入港避風，康熙 19 年（1680）建天后宮，乾隆末年成為「旗後街」。港口北岸的哨船頭，在康熙末年即有漁民填海埔建家屋而成聚落，雍正 11 年（1733）安平水師右營在此設打狗汛。鹽埕也在康熙末年（約 1710-1720），有漳州南靖人趙元、蔡瑪為、黃孔等率鹽丁 20 餘名至大竹橋庄重整打鼓澳鹽田，雍正 13 年（1735）因半屏山崩塌，打鼓港北邊的草潭埤喪失調節功能，使大竹橋鹽田流失，故鹽場遷至興隆里打狗鹽埕，定名為「瀨南鹽場」。¹⁵

然而，港口地區開始劇烈發展仍是與咸豐 10 年（1860）開放通商有密切關係。英國駐打狗領事館設於同治 3 年（1864），由於府城海口淤塞，領事官邸及領事館則在同治 6 年（1867）遷至哨船頭，¹⁶遂後各國外商將辦事處陸續設置於此，由於商務日盛，若需至縣城辦事，頗是不便，準此，臺灣兵備道夏獻綸就曾建請在旗後設通商分局，遴選廳縣一員，且由鳳山縣撥派差役四員，書吏一名辦理洋務。¹⁷外商聚集打狗，無非係看上南臺灣的糖，臺灣南部的糖可分為「府城產區（北至北港，南至安平）」及「打狗產區（北至茄萣港，南至恆春）」，據林滿紅研究，18 世紀產地以臺南平原為主，19

13 清·陳文達，《鳳山縣志》，頁 26。

14 清·王瑛曾，《重修鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 32。

15 戴寶村，〈打狗的地理環境與歷史發展〉，頁 72。

16 葉振輝，〈前清打狗英國領事館的設置〉，《高雄文獻》，（30 / 31）（1987 年 10 月），頁 9。

17 清·唐贊袞，《臺陽見聞錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁 45。

世紀中葉後打狗區的產量多於府城。¹⁸ 在在顯示安平港淤積與糖產區的轉移，促成打狗對外貿易的發展。

受到外貿拓展，打狗港日顯重要，港口建設就變成迫切之事，然而據葉振輝所指，當時在臺官紳對開埠的看法乃基於「防夷」觀念，作為並不積極，¹⁹ 遑論官府會以積極態度建設港澳，準此，相關航運的建設多由洋人提出要求，或主動辦理。

積極建設打狗港則是在日人治臺之後，認為交通設施係開發殖民地的先決條件。但在財政考量下，基隆港先行建設，打狗港乃從事「港勢調查」，明治 33 年（1900）由總督府技師川上浩二郎率 5 名技術人員展開調查業務，包含地形、地質、水深、潮流、氣象、海底泥沙移動等，歷時 9 個月完成。²⁰ 港勢調查完成時，適逢日俄戰爭結束，為順應各種需求，乃擬定每年吞吐量目標為 45 萬噸，工程費則是 4,733,000 圓，建港計畫遂以明治 41 年（1908）至大正元年（1912）為第一期工程，第二期工程則從大正元年進行到昭和 12 年（1937）。第二期工程浚渫泊地面積 1,798,464 平方公尺，且利用浚挖之土，填築市街用地約 100 萬平方公尺，涵括了鹽埕區西南側、鼓山、新濱碼頭後側、苓雅區、苓雅寮南岸、戲獅甲等地。²¹

明治 41 年（1908）開始建港之後，徵收瀨南鹽場，由「打狗整地會社」收購，並利用浚港泥沙填築新低地，大正 2 年（1913）完成，²² 翌年，鹽埕地區設立堀江町、鹽埕町、入船町、榮町、北野町。²³ 在開始執行第一期建港計畫時，鳳山廳即以告示第 29 號公布「打狗市區計畫」，預定高雄川（愛河）以西，約 170 萬平方公尺的面積為市區範圍。²⁴ 明治 42 年（1909）也因地方行政改制，縮編廳治，鳳山廳改為臺南廳下轄的鳳山支廳，打狗及楠梓升為打狗支廳與楠梓支廳，其中打狗支廳下轄打狗、苓雅、左營、碑仔頭四區，鹽埕即是轄於打狗區之下。明治 44 年（1911）的鹽埕設有鐵道部出張所、配電所、打狗座、金毘羅神社等機構。

18 林滿紅，《茶、糖、樟腦與晚清臺灣》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁 29。

19 葉振輝，《清季臺灣開埠之研究》（出版地不詳：葉振輝印行，1985 年），頁 191-201。

20 高雄市文獻委員會撰，《高雄市志·港灣篇》（高雄：高雄市文獻委員會，1958），頁 23。

21 長尾正元著，蜀民譯，《高雄港築港工程與現況》，《高市文物》，2（4）（1957），頁 1-50。

22 田中一二、芝忠一編，《台灣的工業地打狗港》（臺北：臺灣日日新報社，1932）頁 57-58。

23 曾玉昆，《鹽埕的拓殖與發展考》，《高雄文獻》，（22 / 23）（1985 年 6 月），頁 212。

24 高雄市文獻委員會撰，《高雄市志·概述篇》（高雄：高雄市文獻委員會，1956 年），頁 37。

大正 9 年（1920）地方行政再度改制，設高雄州、高雄郡，至此「高雄」取代「打狗」，而高雄街役場則設在哨船頭，做為新興街市，雖行政位階不及哨船頭，就戴寶村指出 1920 年之後，由於商業發達，鹽埕發展快速，人口也從哨船頭漸往東移，大正 13 年（1924）高雄街升格為市，市役所改設在鹽埕的榮町，其中也有甚多從事土地開發的會社設立於此，如打狗土地株式會社、高雄地所株式會社等。²⁵ 新式港口的建造為高雄帶來新的商業發展，與地方行政改制相互配合下，鹽埕地區注入新的能量，其中外來人口的移入更是一股活血，奠定日後高雄的都市發展基礎。

二、移民與移民廟：「媽祖堂」到「朝后宮」探析

誠如吳文星所觀察的，高雄市街的人口，隨著行政區的擴大以及高遷入率，比其他街市有激增的現象，他指出明治 43 年（1910）起，包含旗後、哨船頭、鹽埕等地人口增為 12,161 人，大正 9 年（1920）設街後，總數增為 35,404 人，大正 13 年（1924）升格為市，又增至 41,247 人。吳文星認為這與高雄的工業區位條件優越，加上日人銳意經營有關。²⁶ 然而，他的文章乃係以社會階層為論述核心，因此菁英為其討論重點，雖有指出高雄築港及其相關商貿活動，卻無談及一般民眾與之關聯。

日治以來移入高雄的群體以澎湖裔為大宗。事實上，澎湖人在移入高雄前，係以安平做為主要的遷移地，按鄭水萍所述，從安平轉而直接由澎湖入高雄的原因，乃在受高雄港整建後的新式產業興起以及都市化的刺激，據此又有澎湖對臺交通之影響，澎湖與高雄的對渡航班增加、機制完備，且又有大正 9 年（1920）的地方行政制度的改變，將澎湖廳隸於高雄州轄下，促使澎湖移民進入高雄謀生。²⁷ 以此觀之，高雄在都市化的過程中，上述的對渡和地方行政改制較有針對性質外，新式產業興起所刺激的，理應不只是澎湖人受影響。

25 戴寶村，〈打狗的地理環境與歷史發展〉，頁 93。

26 吳文星，〈日據時期高雄地區社會領導階層之分析〉，收於黃俊傑主編，《高雄歷史與文化論集（第 1 輯）》（高雄：財團法人陳中和翁慈善基金會，1994），頁 134-135。

27 鄭水萍，〈臺灣傳統——現代移民的研究；以高雄市澎湖籍移民為例：從都市社會學看高雄市澎湖廟—澎湖社—澎湖同鄉會到澎湖人參政的衝突競爭與融合〉，《2002 高雄研究學報》（高雄：高雄市社區大學促進會，2002），頁 17-20。

藉由溫振華從日治時期人口流動的分析，可以從數據上看到大正9年（1920）外地人口在高雄的情況，數據乃從該年國勢調查相關資料所得，他將各州人口以本州廳出生及外州廳出生做分類，尤以高雄州來看，其本州廳出生約莫為98%，他州廳出生總數約2%，其中臺南州所占他州廳的出生總數，即為近2%。²⁸當時的臺南州含括了現今的臺南市、嘉義縣市以及雲林縣，澎湖也因當時隸屬高雄州，故而其人口即納入高雄本州出生計算。

我們從高雄市目前已做寺廟登記之廟宇中，除了乙未割臺前即已存在的聚落公廟及聚落祭祀和澎湖籍所建之澎湖廟外，其餘多數即是「臺南州籍」之民眾所建，如苓雅建龍宮（臺南北門）、過田仔北極殿（臺南下營）、港口慈濟宮（嘉義東石）、鼓山慈濟宮（臺南學甲）、鼓山地獄殿（臺南學甲、佳里）、鼓山慈仁宮（臺南學甲）、三民區先天宮（嘉義東石）、聖何宮（臺南將軍）、聖安代天府（雲林口湖）、中都開王殿（臺南北門、佳里）、哈瑪星代天宮（臺南北門）、哈瑪星文龍宮（臺南安平）、鹽埕沙多宮（臺南）等等。

上述之廟宇，又以臺南地區移民最多，誠如黃于津與李文環的研究，二人藉由日治時期的戶籍資料討論移民與產業之間的關係，雖以哈瑪星為範圍，卻也清楚指出當時的臺籍移民主要從事底層的勞力工作，且移民者又以北門郡為多數，²⁹而雲林地區移入高雄者，也不在少數，主要居住在鹽埕周邊及散居三民區。社會學家 R. E. Park（帕克）曾指出「移民集居區和隔絕地區」，認為種族歧視盛行的地方會加強移民社區組織的親密團結。³⁰對移民者在高雄的居住區域是否受在地居民排擠甚或歧視，並無顯著證據直指，不過，透過廟宇興建來看，確實如同 R. E. Park 所言，有強化移民組織的親密團結。

經審視黃有興所撰有關高雄市澎湖廟之文章，³¹以及其他移民廟之沿革，發現相同之處在於，由某一位移民奉請神祇或香火，並且祀於家中廳堂，在奉祀的過程吸引同鄉

28 溫振華，〈日據時代高雄地區人口的流動〉，收於黃俊傑主編，《高雄歷史與文化論集（第1輯）》（高雄：財團法人陳中和翁慈善基金會，1994），頁120。

29 黃于津、李文環，〈日治時期高雄市「哈瑪星」的移民與產業——以戶籍資料為主的討論〉，《高雄文獻》，5（1）（2015年4月），頁7-37。

30 R. E. Park 著，孫大川、結構群審譯，《城市社會學：芝加哥學派城市研究》（臺北：結構群發行，1989），頁10-13。

31 黃有興，〈高雄市澎湖廟初探〉，《2002高雄研究學報》，頁55-73；黃有興、高明宗編撰，《澎湖廟在高雄市》，頁19-526。

前來膜拜，逐漸成為信仰與聚會場所，有了經濟力量後才興建廟宇。然而，本文案例鹽埕朝后宮有別前述，且關於其開基之三媽的緣起有兩種說法，按朝后宮廟方發行之《2016 高雄朝后宮農民曆》內載：

民國四、五十年代，旅高雲林同鄉會的信徒合資，委託許鼎卿先生前往北港閩山堂雕刻所，雕刻一尊聖母三媽神像，於北港寄廟一年後恭迎來高雄發展，庇佑闔家平安……。³²

根據廟方說法可知，戰後由旅高的雲林同鄉合資塑像，並委託許鼎卿先生前往北港閩山堂雕刻，開光後寄在北港朝天宮一年，才迎請回高雄。然而，就首任管理人楊侯明先生（1933-）的說法有所出入，他說：

這尊媽祖原本是許鼎卿在拜的，他住在中都磚窯廠附近，以賣麵茶為生，也身兼桌頭，就是問事的時候，在旁邊看字的，因為有在給人問，信徒就越來越多，那時候的信徒很多都是北港人，後來想說組一個會，然後用公司（會）的錢跟許鼎卿買這尊媽祖，等於是拿錢讓他去刻一尊新的自己拜。³³

楊侯明昭和 8 年（1933）生於北港，13 歲時隨其父親來到高雄從事木工，本身也相當篤信北港媽，也常回北港參拜朝天宮媽祖，在一次回北港時，偶遇許鼎卿先生，才知悉許老先生也旅居高雄，且家中奉祀朝天宮分靈之三媽，回到高雄後，便去拜訪許鼎卿，適逢問事，發現許多雲林同鄉都聚集於此，宛如同鄉聚會所。根據楊老先生所說，開基三媽並非新刻神像，即是許鼎卿所供奉，信徒深感靈驗，組織神明會，並以會員的捐資



圖 1 朝后宮開基三媽（朝后宮提供）

32 不著撰人，《2016 高雄朝后宮農民曆》（高雄：高雄朝后宮管理委員會，2016），頁 1。

33 邱延洲，〈楊侯明先生訪談稿〉（2016 年 6 月 11 日），未刊稿。

買斷神像，讓許鼎卿先生去雕刻新神像。顯然兩者說法是出入的，但均提到媽祖緣起之事與許鼎卿有關，可惜許老先生已過往，之中疑惑，尚無法確實釐清。

起初的神明會乃以擲爐主來運作，爐主的職責僅是在媽祖誕辰時提供處所，以便信徒禮拜，祭祀費用由專人募資，其因在於當時的信徒多是底層勞動，單一人之力無法負荷祭祀花費，遂採勸募合資的方式，³⁴首任擔任募資人為楊侯明先生，第一任爐主為呂立奇（居苓雅寮，中藥行）。民國 56 年（1967）由蔡連通、姚春生、楊文凱、林文秀、吳龔生花等人發起成立「媽祖堂」，其堂名緣由乃係以上信眾各自提供堂名，在該年向媽祖擲筊，以楊侯明提供的「媽祖堂」獲得最高筊數，以此定名，此後每年逢媽祖誕辰，即以「媽祖堂」名義對外商借處所，以便祭祀，管理人由楊侯明先生擔任。

民國 61 年（1972），媽祖堂承租了高雄市鹽埕區建國四路 314 號作為固定的祭祀場所。民國 62 年（1973）媽祖誕辰當日由十幾位信徒各自提供宮名，向媽祖擲筊請示，最後以蔡兵範提供的「朝后宮」獲得 17 筊，自此「媽祖堂」升格為「朝后宮」，意味寺廟的組織與型態將步入正軌，該年即成立管理委員會，並推選許山林為首任主任委員，蔡金塗為副主任委員。翌年，申請加入道教會。

然而，管理委員會的成立，意味廟務邁向正常化，但自民國 61 年起祭祀場所一直處在承租階段，到了民國 80 年有信徒表示願意捐獻廟地建廟，經媽祖同意，擇定北斗街 6 號，翌年，舉行安座大典，遂後在民國 84（1995）、93（2004）年各購置北斗街 8 號，北斗街 4、7 號屋舍之後，才逐漸拓展成現今樣貌。

參、朝后宮「徒步謁祖進香」緣起、發展及其儀式

進香是臺灣常見的廟會之一，依照學界的普遍看法，乃指由某一座廟發起前去另一座廟參拜且交流，通常係以分靈廟回至祖廟刈取香火最多。在未有大眾運輸前，人們若

34 按楊侯明先生所說，當時信眾有在港口從事拆船工、以及市場攤販，若費用全是爐主花費，可能產生眾人對擲爐主一事，興致缺缺。邱延洲，〈楊侯明先生訪談稿〉，未刊稿。



要長途跋涉，主要仍以步行，偶有牛車等稍做代步，故而交通不便的時代，徒步為進香最主要的方式。民國 60 到 70 年代起，臺灣的大眾陸地運輸隨著經濟躍起，有了嶄新的發展，除了各地客運的開設，遊覽車產業，也日漸興盛，說明使用者日趨，連帶著影響了進香活動，對需長距離的進香，提供了甚多的便利，尤以時間的節省，將原本可能需 3 至 4 日的行程，在一天內即可完成。鹽埕朝后宮的成立，即在經濟躍起的年代，準此，自有進香活動起，即以搭車的模式進香，為何在民國 92 年（2003）改變為「徒步進香」，有著怎樣的因素驅使？其次，進香的本質是宗教性的活動，那麼，其具備了哪些必要的儀式內容呢？

一、朝后宮徒步謁祖進香的緣起與發展

民國 92（2003）年，朝后宮往北港朝天宮謁祖進香活動有別以往，改以「徒步」進行。為何產生如此改變，據該廟現任主委蔡培彰先生（1949-）表示：

在第一年徒步的前一年，我當時還是副主委，有一天與幾位委員及執事在廟外聊天，聊著聊著，就突發奇想說，不然以後的進香，我們來用走的，後來我就跟媽祖擲筊，媽祖也答應了。³⁵

按蔡主委所說，徒步進香係他提議，雖然以擲筊獲得媽祖同意，卻可知悉這項活動，乃是人為而起。不過，民國 92 年（2003）迄今已歷 14 寒暑，在時間過程中也累積了有關徒步緣起的神蹟傳說，如楊世源先生（1967-）所說：

有關為什麼會改成徒步進香，我曾經聽廟中的幾位耆老說，他們在某一天的夜晚，都不約而同夢見廟內媽祖回北港進香，而且夢境顯現的是他們都用走的，而且有哪些耆老在夢境中有參與這進香，都顯示得很清楚，這幾位耆老隔天都來到廟內，閒聊之下，才得知原來大家都做同樣的夢，因感到不可思議，向媽祖擲筊，這是媽祖要我們用走的回北港去進香。³⁶

35 邱延洲，〈蔡培彰先生訪談稿〉（2016 年 6 月 11 日），未刊稿。

36 邱延洲，〈楊世源先生訪談稿〉（2016 年 3 月 12 日），未刊稿。

從這樣的神蹟傳說正是說明，原本的徒步緣起由人為層次，提升至神意層次，藉由此傳說構築徒步進香的神聖性。

然而，上述二事卻都沒有提到促成徒步的契因，到底讓朝后宮徒步進香的真正原因是什麼？筆者從實際參與這項活動，以及與廟方人員的接觸從事觀察，認為這項活動頗具「宣傳」目的，諸多人員均有提到：「想要讓外面的人知道，南臺灣有一間媽祖會以徒步的方式去北港進香」，而廟方想宣傳什麼呢？只是想讓他人知道朝后宮而已嗎？



圖 2 朝后宮現階段廟貌（朝后宮提供）

朝后宮以徒步進香做為宣傳的方式，無疑有著拓展「能見度」的意涵，究其背後真正的因素與「建廟」係有直接關聯。前已述及媽祖堂到朝后宮的歷程，以及購買屋舍做為建廟的基地，然朝后宮至目前為止卻還無正式的「廟貌」，現今朝后宮乃以鋼筋水泥做初步建築，雖廟門也有楹聯和花堵，但屋頂部分卻以鐵皮覆蓋，且以傳統閩南式燕脊廟頂做大圖輸出張掛。筆者在接觸廟方及信徒深刻感受到他們對建廟一事頗為牽掛。

為了能達成宣傳的效果，徒步進香也都在每年活動結束後，檢討活動問題及相關改進的方式，最顯著之處在於出發時間的逐漸改變，民國 92 年（2003）朝后宮訂於 4 月 10 日晚上 11 點出發，第二年依然是夜晚 11 點出發，³⁷ 在第三年之後因顧及人員安全及

37 高雄朝后宮撰，〈高雄朝后宮今年再度舉辦徒步往北港朝天宮進香活動〉（新聞稿號：第 0006 號）。資料檢索日期：2016 年 9 月 6 日。網址：<http://farmer.iyard.org/mazu/11/93/9305.htm>。

宣傳效果問題，提早至晚間 9 點多出發。³⁸ 然而，夜晚出發的模式持續了 10 年後，在民國 103 年（2014），有了較突破性的變化，出發時間改在早上，而這樣的改變事實上有著「能見效果」的考量。

其次，朝后宮的徒步進香乃跨越高雄、臺南、嘉義、雲林等縣市，往返均須多日，對工作人員及隨香信徒而言，休息是頗為重要之事，故而廟方每日也都會安排好駐駕廟宇及住宿地點，以下表示意：

表 1 民國 92 年（2003）至 94 年（2005）朝后宮駐駕地點

	民國 92 年（2003）	民國 93 年（2004）	民國 94 年（2005）
第一天	臺南祀典大天后宮 （抵達 12:00）	臺南祀典大天后宮 （抵達 15-17 點）	安平天后宮 （抵達 9:00）
第二天	鹽水護庇宮 （抵達 07:15）	鹽水護庇宮 （抵達 17-19 點）	鹽水護庇宮 （抵達 9:30）
第三天	南港水仙宮 （抵達 24:00）	朴子配天宮 （抵達 21-23 點）	南港水仙宮 （抵達 18:15）
第四天	無駐駕	下茄荳金鑾宮 （抵達 21-23 點）	回廟安座
第五天	下茄荳金鑾宮 （抵達 19:45）	回廟安座	

資料來源：鹽埕朝后宮提供（2003-2005 進香路關）。

從這個表格來看，徒步進香剛開始舉辦的三年，其駐駕地點還沒有形成一個較為固定的機制，進一步再藉日程來看，其活動天數也還沒固定，第一年為 6 天 5 夜，第二年係 5 天 4 夜，第三年變成 4 天 3 夜，甚至第三年回程即改為搭車。細究抵達駐駕廟宇的時間，這三年也是諸多不同，且回至祖廟朝天宮也未停留駐駕安排，僅是刈取香火，稍做休息後，立即踏上回程。由這樣的行程安排卻不難感覺到，這三年仍處於活動實驗階段。

歷經三年的嘗試與實驗，然當時廟方執事中仍有聲浪，認為徒步雖好，但不宜過於

38 邱延洲，〈蔡培彰先生訪談稿〉（2016 年 6 月 11 日），未刊稿。

深入，也就是說，徒步所費人力與物力，以及人員安全均比普通的進香活動來得耗費，³⁹不過，這樣的聲浪並沒有讓徒步遭到阻礙。我們現在所見的駐駕廟宇大致是在民國 95 年（2006）後形成穩定，按民國 105 年（2016）徒步進香的駐駕情況，第一天晚上駐駕臺南總祿境下土地公廟，第二天晚上駐駕新營太子宮、第三天北港朝天宮，第四天鹽水武廟，第五天安平天后宮，第六天高雄三鳳宮，第七天遶境安座。⁴⁰以上廟宇外，亦有樣仔林朝興宮、鹽水護庇宮等，朝后宮均與之互有交陪關係，也都是徒步進香的過程逐漸形成交陪，如樣仔林朝興宮也係北港朝天宮之分靈，因朝后宮徒步的第五年（民國 96 年）由北港廟引介雙方認識，此後朝后宮徒步來到臺南即有另一處可駐駕之廟宇。其次，朝后宮進入至鹽水地區原僅有護庇宮一處可駐駕，但護庇宮並無香客大樓供給朝后宮一行人住宿，準此，工作人員及香客均投宿鹽水武廟的香客大樓，年年如此，鹽水武廟遂順勢邀請朝后宮駐駕，形成交陪關係。

朝后宮的徒步進香，從民國 92 年（2003）至 104 年（2015），其行程的安排，均無在回至鹽埕時舉行遶境，僅是以既排定之路線，回到廟內安座而已。民國 105 年（2016）特地將日程增加一天，雖然在第六天夜晚神轎與進香團已回到高雄市區，但並無直接回至廟內安座，而是擇於三鳳宮駐駕，第七日舉行遶境安座，而這樣的改變，主要係受到附近居民的請託，希望媽祖回鑾至鹽埕要遶境巡視社里之故。有鑑於此，又廟方也在此方面思考，進香去到外地，總是受到大家的歡迎，也甚是熱鬧，回到鹽埕沒有遶境，相較之下確實有些唏噓感。準此，民國 105 年（2016），多增加一日遶境行程。

二、朝后宮徒步進香的儀式

從民國 92 年（2003）開始舉辦了第一次的徒步進香，至民國 105 年（2016）止，活動歷經了 14 年，其中也逐漸形了穩定的儀式與宗教行為。按筆者在民國 105 年（2016）的參與及觀察，其相關祭儀甚是豐富，也有具特殊意涵者，以下逐步介紹說明。

39 邱延洲，〈楊朝木先生訪談稿〉（2016 年 6 月 11 日），未刊稿。

40 民國 105 年（2016）鹽埕朝后宮徒步進香的首日駐駕在臺南市總祿境，事實上，首日的駐駕地點是以總祿境與樣仔林朝興宮輪流，例如今年為總祿境，明年即是朝興宮。而第四日的情況亦是，以鹽水武廟與鹽水護庇宮輪替。

（一）請示進香出發日期、登轎、刈火時間

朝后宮早期雖有乩手扶轎，但廟中舉凡重要事宜仍以擲筊請示，在進香出發日期及時間亦以擲筊決定。自民國 92 年（2003）起都是在農曆 12 月 23 日晚上，也就是傳統送神前，擲筊請示明年進香的出發日期與時間，民國 103 年（2014）改在中秋節晚上請示。如此之改變，即是提前請示，可提前著手規劃。



圖 3 擲筊請示進香日期（朝后宮提供）

（二）擲頭旗官

從確定出發時間後，廟方會進行公告，並且開放報名，其中也開放信徒報名「擲旗官」。其正式名稱為「頭旗官」，係徒步進香時拿著媽祖進香頭旗的人員。農曆正月 15 日元宵節晚上以已報名之名單，一一向媽祖唱名擲筊，最高筊者則為今年度媽祖的頭旗官。廟方對旗手並無性別、捐獻多寡等限制，任何人只有發心均可報名。不過，欲擔任旗手者須能步行全程。

（三）置天臺、豎頭旗

在進香的前三天，需置天臺，其目的在於焚香請誥玉皇上帝，稟報徒步進香事宜，朝后宮在此儀式聘請道士誦誦經懺，告示三界。此外，在置天臺前，頭旗須豎立完畢，在道士進行科儀時，也會將頭旗勅淨，讓進行活動能夠順利進行。



圖 4 置天臺，勅頭旗。（朝后宮提供）

（四）犒軍

朝后宮並無安奉五營，故而並無五營兵將，但按廟方說法，置天臺其中一項的寓意也是向上蒼商借神兵神將，以此護行進香活動。準此，朝后宮的犒軍以三天日程來敬祀遠道而來的兵將，儀式在每日下午 2 點開始，並無聘請道士或法師，僅是廟方與信徒祀香敬拜而已。因連犒三日，為使三日所參與的人員以及供品能夠平均，廟方也會將各信徒分散日期敬拜。



圖 5 徒步前犒軍（朝后宮提供）

（五）至鼓山地獄殿參拜

鼓山地獄殿主祀東嶽仁聖大帝，係臺南佳里一帶移民所奉，因傳統信仰思維，認為仁聖大帝主司冥府，故而可處理有關無形作祟之事。朝后宮進香前，往地獄殿參拜緣起，肇於民國 92 年（2003）徒步進香結束後，因該年出發時間為夜晚 11 點，隊伍行於夜晚，即有地獄殿信徒建議，為求夜行平安，可向仁聖大帝祈求。準此，自民國 93 年（2004）起既成朝后宮進香前必行之事。



圖 6 朝后宮總幹事楊世源先生，以路關表稟請仁聖大帝護佑行程順利。（朝后宮提供）

前往地獄殿參拜，以朝后宮委員會為主體，擇於犒軍三日的其中一日，一行由朝后宮出發至地獄殿，向其主神祝禱，望仁聖大帝協助聖母護佑進香事宜圓滿順利。



（六）聖母登轎

在徒步進香當日出發之前，乃依照中秋節所擲筊出之時程，奉請聖母登轎，雖然朝后宮開基的是三媽，但進香卻非三媽，而是朝和安媽。⁴¹ 廟方表示朝和安媽是北港朝天宮登記列冊的分靈媽祖，由其代表進香富有北港延香的指標意義。登轎時刻一到，廟方執事率領工作人員參拜，再奉請媽祖登上神輿，靜候出發。此外，也另奉請今年值年媽祖登聖駕車，陪同朝和安媽回祖廟進香。⁴²

（七）出發團拜（受頭旗、唱班）

出發時間也是按照中秋節時所擲進行，在所有進香人員集合完畢後，廟方司儀宣布典禮開始，依序由主祭、陪祭及主委等人獻香、花、菓、金帛等禮，再行三跪九叩禮，典禮即完成。遂後由主祭授頭旗於旗官，旗官即先行隊伍之前，報馬仔之後，靜候出發。接續司儀以「唱班」，提振進香人員之士氣，司儀每念一句，所有人高舉其手應喊：「有喔！」，期許接下來的行程能圓滿順利。



圖 7 恭請朝和安媽登轎（朝后宮提供）



圖 8 主祭授旗頭旗官（朝后宮提供）



圖 9 出發前「唱班」（朝后宮提供）

⁴¹ 民國 63 年（1974），北港朝天宮雕塑了一批媽祖聖像供信徒迎請安奉，鹽埕朝后宮的朝和安媽即是這一批聖像之中一尊，可惜的是，北港朝天宮並無記錄此尊媽祖何時被迎請至高雄，廟方現也無人知悉，朝和安媽祖來至高雄之始末。

⁴² 朝后宮天上聖母除鎮殿媽、朝和安媽及佳一媽外，原始即有奉祀大媽至六媽，尤以這六尊媽祖按年輪值，任期以徒步進香為界線，如丙申年（2016）徒步進香時值年媽祖為二媽，進香結束後值年立即由三媽擔任，丁酉年（2017）的進香，也即是三媽值年，待進香結束纔會換四媽接任值年。

（八）入北港前換轎

朝后宮徒步進香所使用的神轎係四人扛的籐轎，由於結構較小也較輕，甚是方便長途步行所用。不過進香隊伍將進北港時，會換上八人抬的神轎，以彰顯隆重敬意。換轎地點在北港鎮外的「北港閭山堂」，就其原因按前述之其媽祖緣由，乃委許鼎卿託閭山堂雕刻，兩方關係由此而起，而最直接的關連乃係朝后宮神童團為閭山堂傳授，準此，換轎地點則於閭山堂。徒步用的籐轎抵達閭山堂後，全體人員馬上奉請媽祖登上八人神轎，隨即在團拜後，步上進入祖廟腳程。



圖 10 北港閭山堂等待媽祖神轎到來（邱延洲 2016 年 3 月 8 日攝）



圖 11 朝和安媽於北港閭山堂換轎（朝后宮提供）

（九）入祖廟安座

進香隊伍過了北港大橋之後，由主任委員奉請香擔走在頭旗之後，準備進入祖廟，神轎也沿路吃炮，至朝天宮外時，也以犁炮展現回至祖廟歡慶之意。之後，隨即將神轎扛入朝天宮，並奉請媽祖安座，待安座後，眾人在朝天宮駐廟法師的引領下團拜，法師誦誦〈心經〉、〈大悲咒〉等經後，安座典禮即是完成。



圖 12 朝和安媽入北港朝天宮安座（朝后宮提供）

（十）刈火

刈火乃是分靈廟至祖廟刈取香火之意，朝后宮的刈火儀式由朝天宮駐廟法師執行。卯時，法師率領眾人誦念經文，並將朝天宮的香火刈入朝后宮香擔內香爐之中，完畢後以神符將香擔口封起來，象徵護衛香火，隨即請香擔人員在黑傘的護送下，快行上車，直奔回朝后宮。徒步進香人員也稍作休息後，奉請媽祖登轎，準備徒步回程。



圖 13 朝天宮法師刈火入朝后宮香擔（邱延洲 2016 年 3 月 9 日攝）

（十一）回廟安座

依照往例，朝后宮徒步進香隊伍在要進入鹽埕區時，也須將媽祖換上八人抬神轎，換轎地點則是位於三民區的三鳳宮。並且朝后宮也迎請明年度輪值媽祖來迎接朝和安媽回廟安座。神轎在抵達本廟，隨即將媽祖及千里眼、順風耳將軍奉請入廟，並關上廟門，在廟內的信徒均跪迎媽祖神尊，媽祖請入神龕前，廟方人員會將媽祖換新的神衣及神帽，完畢後立即請入安座。安座後，馬上舉行團拜，同樣地，在三跪九叩後，司儀會以「唱班」，來表現徒步進香圓滿完成。



圖 14 奉請朝和安媽安座（朝后宮提供）

肆、朝后宮「徒步謁祖進香」登錄文化資產的可能

「文化資產」在臺灣成為法定名詞，係民國 71 年（1982）5 月 26 日〈文化資產保存法〉公布施行後才確定。不過，在民國 67 年（1978）8 月 28 日教育部召開「商討修正『古物古蹟保存法草案』暨有關事宜」的會議紀錄中，已有委員建議將「古物古蹟」一詞，改為「文化資產」。⁴³〈文化資產保存法〉自訂定後也曾若干修法，最近一次修法則在民國 105 年（2016）7 月 12 日立法院三讀通過，並在同年 7 月 27 日，由總統公告華總一義字第 10500082371 號令，修正公布全文 113 條，並自公布日施行。據該法內涵，分為「有形文化資產」⁴⁴與「無形文化資產」⁴⁵兩類，不過，法規的綱要雖已訂定，但就其施行細則尚未公布，在此之前有關施行仍是根據民國 103 年（2014）版之施行細則運作。以下擬對朝后宮徒步進香的歷時性及特殊性做討論，其次，則從保存核心做思考，析論朝后宮徒步進香有無登錄的可能。

一、無形文化資產概述——從歷時性與特殊性談起

為保存及活用文化資產，保障文化資產保存普遍平等之參與權，充實國民精神生活，發揚多元文化。⁴⁶這是此次文資法修法的基本精神，特別是將參與權明確載入法規中，說明文化資產保存不僅是保存團體之事，多數民眾也能參與保存行列。但是，「誰」才是主導保存的角色？不可否認，政府一直以來的介入情況甚深，這與〈文化資產保存法〉的催生與形成均與之有關，雖然歷次的修法也都有專家、學者、民眾的參與，但也不禁令人懷疑，到底民間對文化資產保存的認識有多少？

筆者對民間在無形文資的認識，做長時間的觀察，發現民間的認識仍是不足，究其

43 林會承，〈臺灣文化資產保存史綱〉（臺北：遠流，2011），頁 9-10。

44 包括古蹟、歷史建築、紀念建築、聚落建築群、考古遺址、史蹟、文化景觀、古物、自然地景。參見〈文化資產保存法〉（全國法規資料庫）。資料檢索日期：2016 年 9 月 9 日。網址：<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=H0170001>。

45 包括傳統表演藝術、傳統工藝、口述傳統、民俗、傳統知識與實踐。

46 參見〈文化資產保存法〉（全國法規資料庫）。網址：<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=H0170001>。

主要原因，實是無形文資的觀念形成較晚所致。聯合國教科文組織簡體中文版所稱「非物質文化遺產」，即我國慣稱的「無形文化資產」，2003 年該組織才通過《保全無形文化遺產公約（The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage）》，公約也在 2006 年正式生效，指涉範疇包括：1. 口頭傳說與表述，包括做為無形文資產工具的語言；2. 表演藝術；3. 社會風俗、禮儀、節慶；4. 有關自然界和宇宙的知識和實踐；5. 傳統手工技藝能。⁴⁷

硃究民國 105 年（2016）所修之文資新法，乃是欲與國際的世界遺產保存做接軌。根據〈新版文資法〉⁴⁸ 第一章第三條第二款載明「無形文化資產」內容如下：

- （一）傳統表演藝術：指流傳於各族群與地方之傳統表演藝能。
- （二）傳統工藝：指流傳於各族群與地方以手工製作為主之傳統技藝。
- （三）口述傳統：指透過口語、吟唱傳承，世代相傳之文化表現形式。
- （四）民俗：指與國民生活有關之傳統並有特殊文化意義之風俗、儀式、祭典及節慶。
- （五）傳統知識與實踐：指各族群或社群，為因應自然環境而生存、適應與管理，長年累積、發展出之知識、技術及相關實踐。⁴⁹

若按照上述之分類，朝后宮徒步進香應屬「民俗」之範疇，然而就新法尚無施行細則，必須引以民國 103 年（2014）版的〈文資法〉施行細則詳參。⁵⁰ 據〈舊版文資法〉、〈傳統藝術民俗及有關文物登錄指定及廢止辦法〉，第二條第三款載明，民俗及有關文物登錄準則係，1. 傳統性：具有古昔生活傳承，風俗形成與發展者；2. 地方性：民俗其形成與發展具地方特色及民間自主性，或與其他地區有顯著差異者；3. 歷史性：由歷史事件形成，具有紀念性意義者；4. 文化性：具有特殊性生活文化價值者；5. 典範性：民俗活動具有示範作用，可顯示其特色者。⁵¹ 準此，朝后宮徒步進香能否憑藉上述五點，有機會登錄無形文化資產嗎？

47 林會承，〈臺灣文化資產保存史綱〉，頁 18。

48 以下稱民國 105 年 7 月 27 日公布之〈文化資產保存法〉為〈新版文資法〉。

49 參見〈文化資產保存法〉（全國法規資料庫）。網址：<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=H0170001>。

50 以下稱民國 103 年版之〈文化資產保存法〉為〈舊版文資法〉。

51 文化部文化資產局編，〈文化資產法規彙編〉（臺中：文化部文化資產局，2014），頁 63。

從朝后宮進香觀之，實展現北港移民在日治晚期及戰後初期定居高雄後，除了個人性質的回北港省親，藉由信仰的進香活動，以群體式進行移民在精神上、心靈上的信仰聯結，這樣的移民信仰，也可藉著每次活動，即提醒參與者，先祖來自北港，喚起移民及其後裔與原鄉的文化情感，係富含傳統性、地方性、文化性及典範性。

對於朝后宮往北港朝天宮謁祖進香的傳統，我們必須思考「進香」活動是臺灣甚為普遍的宗教活動，再就移民的進香來看，由於高雄港的開拓過程，各地移民湧入，也建立了所屬之移民廟，那麼回至祖廟進香一事，似乎在高雄地區也甚是普遍，所富含的意義應與朝后宮無異。那麼，若單獨以朝后宮進香為名提報，則顯示不出其特色。

朝后宮徒步的緣起，如前所述，並非由歷史事件形成，且歷時性也僅有 14 寒暑，此情況之下，甚或會令人有所質疑其提報無形文化資產的資格，但是關乎歷時性，則是目前無法解決之事，唯有長時間的積累才能形成。然而，將徒步與進香一同觀察，則可凸顯這整個活動特殊性，進香之普遍，全臺均有，徒步進香者，卻是少數，何況深具移民信仰的徒步進香，卻是少之又少，能驅使形成這樣的民俗活動，莫不以移民密度高的地區才可能形成，縱觀全臺各地，又以高雄有此歷史發展。細究高雄地區目前有徒步進香者，僅鹽埕朝后宮及大港埔鼓壽宮。

就大港埔鼓壽宮徒步進香，並非回祖廟謁祖，而是前往臺南大天后宮參拜聖父母，來回里程僅高雄臺南兩地，與朝后宮相較，鹽埕朝后宮是具有分靈廟與祖廟之互動，也有移民與原鄉情感，且來回跨足高雄、臺南、嘉義、雲林等地，往返里程約莫 240 公里，堪稱南臺灣最盛、里程最遠的徒步進香活動。準此，朝后宮以徒步進香做提報之名稱，更能顯其所具之無形文化資產的意義。只是這樣的活動，若一直聚焦在歷時性，那麼其資格必定有不符之嫌，若是側重於其活動的意義，卻可展現移民信仰背後的信仰聯繫、原鄉情感等。

雖然朝后宮徒步進香富含上述之無形文化資產的潛能，但從廟方的反應，卻非如此理解，反而看重徒步所能來多少效益，效益則是指能為廟方帶來多少能見度，以及能否讓建廟一事順利進行，這樣的思考態度，則會影響這項活動之於無形文化資產保存的核心思考走向何種方向。



二、「朝后宮徒步進香」的無形文資保存核心思考

民國 104 年（2015）12 月底，朝后宮廟方主動向高雄市無形文化資保存主管單位，⁵² 申請提報無形文化資產，想見廟方應該是意識到無形文資保存的重要性。然而，在徒步進香的前夕，突然又向主管單位提出可否先不予安排委員訪查，據廟方所說，深怕此次若沒有準備得當，恐影響未來登錄之可能。關於廟方的考慮，自是有其立場，確切言之，當提報之時，先不管未來登錄與否，廟方應具備「準保存團體」之態度，也就是說，他們要如何展現「徒步進香」的保存核心與價值在哪？那麼，我們必須問：「朝后宮真的知道無形文化資產保存觀念為何嗎？」。

就筆者看來，廟方並不全然知悉，例如擔任朝后宮報馬仔的楊朝木先生（1974-）說，他對於祖廟的文化甚是嚮往，只要朝天宮有任何活動他都想參與，包括也學習過扛將軍、神童、哨角等等，其目的亦是想保存這樣的文化傳統。⁵³ 楊先生說的保存文化傳統，切中無形文化資產的重點，但保存並非是朝后宮自生的傳統，當然我們可以說，朝后宮係一座深具移民性格的廟宇，所以移民及其後裔將原鄉的宗教文化做保存，也是一種延續原鄉認同的態度。不過，朝后宮自「媽祖堂」時期算起，也立基半世紀之多，理應也與在地有甚多互動，那麼移民性格與在地揉合而成的文化在哪？一直是在朝后宮內不易觀察到的。顯然，廟方對無形文化資產的保存認識只在表皮，尚未進入精髓。

由於朝后宮徒步進香的緣起，乃在「宣傳」，最終目的是能否讓建廟之事順利完成，當然單就進香而言，因深具宗教儀式的性質，故而理應不會遭遇任何變革而中止，但「徒步」可能會有面臨廢止，原因在於若朝后宮有朝一日建廟完成，原始之目即告一階段，那麼是否有必要再徒步，必然會產生存廢的聲浪。準此，對廟方而應慎重思考其保存徒步進香之核心目的。



圖 15 朝后宮報馬仔，楊朝木先生。（朝后宮提供）

52 目前高雄市政府主管無形文化資產之機關單位，為高雄市立歷史博物館研究部。

53 邱延洲，〈楊朝木先生訪談稿〉（2016年6月11日），未刊稿。楊朝木先生於2001年在北港的「笨港報馬廳」拜林朝陽、蘇棋源、蔡世昌三位先生為師。

舉例而言，同樣係徒步進香模式且已登錄、指定的「大甲媽遶境進香」及「白沙屯媽徒步進香」，可以提供我們思考一些相關問題。首先，大甲媽的遶境進香的緣起說法之一，按黃敦厚所言，因大甲牛墟主要以成牛做為買賣，故而該地牛販須至北港牛墟購買仔牛回來飼養，也因北港牛墟臨近朝天宮，故而牛販至北港會習慣至朝天宮參拜，祈求買賣順利，大甲鎮瀾宮至北港朝天宮進香與之有關。⁵⁴ 若此論述不假，那麼鎮瀾宮的進香活動，在產業結構改變的同時，附屬於進香活動內的商業行為也必然改變。其次，民國77年（1988）因進香名稱的問題，使得鎮瀾宮改往新港奉天宮進香，名稱也改為「遶境進香」，此次的變動更是劇烈。就上述兩次的變動，卻也不影響大甲媽進香活動廢止，反而有越興盛之勢，其主要的原因即是底層民眾的參與，憑藉信仰與彼此之間的互動，奉獻己力為媽祖服務，無論是擔任編制內的工作人員，或是提供食物、物品給來往的進香客。這正是無形文化資產所具之典範性，在媽祖進香期間，人與人的互動是信任的。⁵⁵

再如白沙屯媽祖徒步進香，其進香路線並無固定，係以神轎引領香客前進，途中停留之處也隨媽祖神轎指示駐足，故而其進香的變動，可謂年年在變，這也形成其進香的特色。然而，其無形文化資產的價值，乃在於媽祖與民眾的互動關係，當民眾遭遇苦難，跪地懇求媽祖庇佑，媽祖以神轎處理民眾之事，若非苦難民眾，媽祖也不一定會停留其鑾駕。⁵⁶

就上舉二例，我們須了解，在其進香活動的緣起及形成過程，尚未有無形文化資產保存的觀念，所為之事即在信仰與信仰者之間的關係，故而無論外在形式如何改變，其核心也一直延續下來。準此，對朝后宮而言，應回歸徒步進香過程中，信仰者與信仰之間的互動關係，我們不可否認甚多提報文化資產者，保存之目的以及延續文化傳統，非其首要考量，所矚目的是具有文化資產身分之後，所能帶來的觀光效益，隨之而來的係商業利益的思考，如開發文創商品等等。雖說這些發展是必然的，但沒有文化底蘊的創意，往往忽視文資保存的真實價值，然朝后宮若為求無形文化資產的保存，即須了解底層民眾與信仰的互動。

54 黃敦厚，〈大甲媽祖進香源流初探〉，頁 52-53。

55 臺中縣政府，《臺中縣政府公報》，99（秋季4）（2010年7月23日）。發文字號：府授文資字第 0990004689 號。

56 行政院文化部文資局文化資產檢索。資料檢索日期：2016年9月18日。網址：http://www.boch.gov.tw/casesearch1_176.html。發文字號：府文資字第 0977501496。

近年由於朝后宮有了許多不具北港移民身分的信徒加入，意味著該廟的移民性格正在稀釋中，職是之故，原本的進香活動核心，也悄悄改變。當非北港移民參與進香活動，其本身的思維係無法與移民的原鄉情感做聯結，此時憑藉的無非是個人與媽祖之間的信仰互動，因此我們也必須意識到，徒步進香的移民性格最終也必然消逝，取而代之即是更為廣泛的信仰人群。

進香具備的信仰意義必然有其價值，而朝后宮的進香活動，就無形文化資產的面向來看，「徒步」係最為主要的特色，在這樣的模式之下，未來可有更深遠的發展。誠如前述，朝后宮每年駐駕宮廟，即是由此模式建立來往關係，筆者參與民國 105 年（2016）的徒步進香觀察到，沿路所途經的宮廟對於朝后宮的徒步進香甚是好奇，其中路經臺灣裡時，過萬年殿牌樓而不入，於此，筆者自行進廟禮拜，萬年殿廟方則詢問神轎是否有要進來，如果有，他們就要準備香案接駕。由此可見，朝后宮徒步進香係可做為搭建跨地域的信仰互動，這樣的互動關係，也不僅止於廟與廟之間，甚或人與人之間的來往。誠如謝貴文研究高雄林園鳳芸宮的海巡，當海巡船隻開往安平途中，沿岸聚落與廟宇施燃煙火鞭炮迎駕，這樣的文化傳統，形成了海巡活動特殊的地方性，展現漁村之間的友好。⁵⁷ 若朝后宮能朝此方向進行，應可如謝貴文所言，展現跨地域的信仰互動。

朝后宮的徒步謁祖進香，雖然已歷 14 寒暑，但在無形文化資產的考量實是尷尬，然而這並無法立即有所結果，倘若先不討論此點，就該活動本是民眾自行發起，及相關活動內涵也算是豐富，就登錄一事係可能的。不過，就保存的核心價值與目的，必須由朝后宮思考及提出，因此，最好的做法，可先列冊觀察，當廟方思考好其為何保存，如何保存之後，再進行相關登錄討論，莫不可行。

伍、結語

明治 33 年（1900）高雄港進行「港勢調查」，為日後拓港提供基礎資料。明治 41 年（1908）起始進行拓港計畫。再者，大正 9 年（1920）的街市計畫，讓高雄成為一個

57 謝貴文，〈高雄林園鳳芸宮媽祖海巡〉（高雄：高雄市文化局，2015），頁 145-146。

海港都市，相關的商貿與工作需求，使得外來人口移入高雄，準此，我們不可諱言的說，移民人口在日治中晚時期以降，為高雄注入新的能量。移民來到高雄港鄰近定居，也帶來了其生活習慣與模式，其中原鄉信仰處所的建立，除了係為了提供心靈的慰藉外，最主要也有團結所屬群體之目的與功能。從高雄市的移民廟來看，其數量甚多，可見移民數量非是少數，就高雄地區移民主要來自澎湖及日治時期的臺南州（臺南市、嘉義縣市、雲林縣）。本文案例鹽埕朝后宮即是由雲林北港移民所設立。

民國 40、50 年代由雲林移民組織神明會，奉祀北港媽之分靈，並採爐主制的管理模式，民國 56 年（1967）始稱「媽祖堂」，並以該名義對外商借祭祀處所，民國 61 年（1972）租得鹽埕區建國四路 314 號作為固定的祭祀場所，翌年改稱「朝后宮」，民國 80 年（1991）購得北斗街屋舍，自此朝后宮邁入新的紀元。雖然民國 84 年（1995）及 93 年（2004）又購得兩旁屋舍，改建成現今相貌，但自始至終都未籌建廟體，為使經費充裕，達成建廟一事，遂而將每年的進香活動，改以「徒步」進行，甚有宣傳之目的。

雖然朝后宮的徒步進香的緣起，係以人為以及「能見度」有關，但就其內涵與意義，仍保存移民的原鄉情感，透過一次又一次的活動進行，也喚起信眾的移民記憶。不過，我們也必須注意到，近年朝后宮的移民性正在稀釋中，於此更應後續觀察「進香」的背後意涵的改變。民國 92 年（2003）首次改以徒步進香，但其活動則是在民國 95 年（2006）才逐漸穩定，就筆者觀察，基於北港移民仍是朝后宮主要信仰群體，故而，在許多儀式行為實是仿效原鄉北港朝天宮，就文化之角度觀之，展現了北港地區的信仰文化，隨著移民的腳步在高雄生根，甚是具特殊移民性格。

在無形文化資產的視角來看，除了特殊移民性外，其徒步也是高雄地區少見，雖有大港埔鼓壽宮徒步進香，但其終點也只到臺南大天后宮而已，因此朝后宮徒步進香之路程可謂高雄地區獨見。不過，若要做為高雄市登錄的無形文化資產，在歷時性上，仍需時日發展，然整體觀之，還是有登錄之潛力，只是歸咎登錄與否，除了廟方積極的態度外，更為重要的是，朝后宮必須思考，其保存核心為何？以及如何保存？若此二點能夠加以思索，登錄之事，指日可待。



參考書目／

一、史料、方志、公報、法規資料

- 不著撰人 (2016) · 《2016 高雄朝后宮農民曆》。高雄：高雄朝后宮管理委員會。
- 文化部文化資產局編 (2014) · 《文化資產法規彙編》。臺中：文化部文化資產局。
- 田中一二、芝忠一編 (1932) · 《台灣の工業地打狗港》。臺北：臺灣日日新報社。
- 高雄市文獻委員會撰 (1958) · 《高雄市志·港灣篇》。高雄：高雄市文獻委員會。
- 高雄市文獻委員會撰 (1968) · 《高雄市志·概述篇》。高雄：高雄市文獻委員會。
- 清·王瑛曾 (1962) · 《重修鳳山縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 清·佚名 (1963) · 《臺灣府輿圖彙要》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 清·唐贊袞 (1958) · 《臺陽見聞錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 清·陳文達 (1961) · 《鳳山縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 清·盧德嘉 (1960) · 《鳳山縣採訪冊》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 臺中縣政府 (2010) · 《臺中縣政府公報》· 99 (秋季 4) · 發文字號：府授文資字第 0990004689 號。

二、專書

- R. E. Park 著·孫大川、結構群審譯 (1989) · 《城市社會學：芝加哥學派城市研究》。臺北：結構群發行。
- 林美容 (2006) · 《媽祖信仰與臺灣社會》。臺北：博揚文化。
- 林會承 (2011) · 《臺灣文化資產保存史綱》。臺北：遠流。
- 林滿紅 (1959) · 《茶、糖、樟腦與晚清臺灣》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 洪瑩發 (2010) · 《解讀大甲媽：戰後大甲媽祖信仰的發展》。臺北：蘭臺。
- 黃有興、高明宗編撰 (2005) · 《澎湖廟在高雄市》。澎湖：澎湖縣政府。
- 黃美英 (1994) · 《臺灣媽祖的香火與儀式》。臺北：自立晚報。
- 葉振輝 (1985) · 《清季臺灣開埠之研究》。出版地不詳：葉振輝印行。
- 蔡相輝、吳永猛編著 (2001) · 《臺灣民間信仰》。臺北：國立空中大學。
- 謝貴文 (2015) · 《高雄林園鳳芸宮媽祖海巡》。高雄：高雄市文化局。
- 簡錦松 (2007) · 《高雄市地名與路街沿革史》。高雄：高雄市文獻委員會。

三、期刊暨論文集論文

- 吳文星 (1994) · 〈日據時期高雄地區社會領導階層之分析〉，收於黃俊傑主編，《高雄歷史與文化論集 (第 1 輯)》，頁 133-162。高雄：財團法人陳中和翁慈善基金會。
- 呂玫媛 (2007) · 〈傳統的再製與創新：白沙屯媽祖進香的「行轎」儀式與徒步體驗之分析〉，《民俗曲藝》，(158)，頁 39-100。
- 尾原仁美 (2005) · 〈傳統文化的繼承與復興——探討「白沙屯拱天宮天上聖母往北港進香」的意義〉，《臺灣史料研究》，(26)，頁 49-62。
- 長尾正元著·蜀民譯 (1957) · 〈高雄港築港與現況〉，《高市文物》，2 (4)，頁 1-50。
- 陳炎正 (1988) · 〈神格分靈之爭 看媽祖進香的演變——以大甲媽祖進香為例〉，《民俗曲藝》，(53)，頁 5-12。
- 曾玉昆 (1985) · 〈鹽埕的拓殖與發展考〉，《高雄文獻》，(22 / 23)，頁 187-225。
- 曾玉昆 (1991) · 〈鹽埕區之拓殖及演變歷程之研究 (上)〉，《高市文獻》，4 (2)，頁 1-48。
- 曾玉昆 (1992) · 〈鹽埕區之拓殖及演變歷程之研究 (下)〉，《高市文獻》，4 (3 / 4)，頁 1-44。
- 黃于津、李文環 (2015) · 〈日治時期高雄市「哈瑪星」的移民與產業——以戶籍資料為主的討論〉，《高雄文獻》，5 (1)，頁 7-37。
- 黃有興 (2002) · 〈高雄市澎湖廟初探〉，《2002 高雄研究學報》，頁 53-73。高雄：高雄市社區大學促進會。
- 黃敦厚 (1996) · 〈大甲媽祖進香源流初探〉，《民俗曲藝》，(103)，頁 49-59。
- 黃熾竹 (1983) · 〈大甲媽祖進香記〉，《民俗曲藝》，(25)，頁 23-59。

溫振華（1994），〈日據時代高雄地區人口的流動〉，收於黃俊傑主編，《高雄歷史與文化論集（第1輯）》，頁117-132。高雄：財團法人陳中和翁慈善基金會。

葉振輝（1987），〈前清打狗英國領事館的設置〉，《高雄文獻》，（30 / 31），頁1-21。

鄭雲萍（2002），〈臺灣傳統——現代移民的研究；以高雄市澎湖籍移民為例：從都市社會學看高雄市澎湖廟——澎湖社——澎湖同鄉會到澎湖人參政的衝突競爭與融合〉，《2002高雄研究學報》，頁5-31。高雄：高雄市社區大學促進會。

戴寶村（1994），〈打狗的地理環境與歷史發展〉，收於黃俊傑編，《高雄歷史與文化論集（第1輯）》，頁61-97。高雄：財團法人陳中和翁慈善基金會。

四、學位論文

游蕙芬（1996），〈社會的延續、情感交融與認同——白沙屯媽祖進香儀式象徵意義體系之分析〉。新竹：國立清華大學社會人類學研究所。

五、網絡檢索

高雄朝后宮撰，〈高雄朝后宮今年再度舉辦徒步往北港朝天宮進香活動〉（新聞稿號：第0006號）。資料檢索日期：2016年9月6日。網址：<http://farmer.iyard.org/mazu/11/93/9305.htm>。

〈文化資產保存法〉（全國法規資料庫）。資料檢索日期：2016年9月9日。網址：<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=H0170001>。

行政院文化部文資局文化資產檢索。資料檢索日期：2016年9月18日。網址：http://www.boch.gov.tw/casesearch1_176.html。發文字號：府文資字第0977501496。

六、訪談資料

邱延洲，〈楊世源先生訪談稿〉，2016年3月12日，未刊稿。

邱延洲，〈楊侯明先生訪談稿〉，2016年6月11日，未刊稿。

邱延洲，〈蔡培彰先生訪談稿〉，2016年6月11日，未刊稿。

邱延洲，〈楊朝木先生訪談稿〉，2016年6月11日，未刊稿。



附錄／2016年朝后宮徒步謁祖進香照片花絮⁵⁸

附錄圖 1 出發前主祭率領團拜



附錄圖 2 朝后宮報馬仔楊朝木先生



附錄圖 3 女信眾為媽祖扛轎



附錄圖 4 神轎走在鄉間小路一景



附錄圖 5 走在稻田邊的進香團



附錄圖 6 媽祖駕前的轎前鑼

58 本附錄照片為朝后宮提供。



附錄圖 7 眾人護持聖母過馬路



附錄圖 8 一步一步往北港



附錄圖 9 入北港前，民眾設案迎接朝和安媽。



附錄圖 10 入北港前，進村落一景。



附錄圖 11 入祖廟前，信徒「吃炮」。



附錄圖 12 入祖廟前「犁炮」



附錄圖 13 朝和安媽入鹽水飯店里的中國茶行歇駕



附錄圖 14 朝和安媽入位於學甲區的蘭花園歇駕

