

論香港土地公的地方差異和現代社會中的調適

- 以紅磡福德古廟和大澳太平街土地公廟為例

學生姓名: 區俊傑

學生編號: **17044307G**

中國文化文學碩士

香港理工大學

2017/2018

指導老師: 梅林寶教授

陳朗教授

論文撮要

土地公於農業時期的社會中十分普遍，常被認為是神明體系中的基層小神，管理某一特定區域，是為地域神明。故此，土地公與社區息息相關，不同區域的土地公信仰往往因為社區不同的發展而有差異。時至今日，當香港社會由鄉村過渡至城市時，土地公信仰又會有那些的改變？這些改變又為香港土地公信仰帶來甚麼機遇和挑戰？

本研究分別以香港的中樞紅磡和香港邊陲地域大澳作研究範圍，首先探究兩地土地公信仰的祭祀圈現況和延續性，然後嘗試釐清兩地環境變遷和土地公職能上的改變，最後則比較兩地社會層級變化對神明體系的不同影響來展示香港都市與鄉郊中的土地公信仰之差異性和相同處。綜合田野訪問和文獻研究後發現，由於兩地社會和環境過去的發展不盡相同，所以鄉郊土地公信仰因為人口老化等社會各種因素而面對更多的傳承和傳遞上的挑戰，祭祀圈較城市土地公稍弱；土地公具有明顯的區域神明特質，其適應性強，能因社會不同程度上的發展而作出相應的功能調整，但仍有其局限性存在；神明階級是社會層級的投射，所以當社會由鄉村社會過度成現代社會時，不單社會階層重構，兩地的神明階級亦作出相應的調整。

關鍵詞：土地公信仰、祭祀圈、香港神明

致 謝

早在還未下筆撰寫論文時，我已經開始在想謝辭應該寫些甚麼。那時候的我覺得應該像得獎感言之類吧，幾百字應該難不到我。但到了真的下筆寫的時候，腦中卻一片茫然，那感覺就像是一個老朋友即將離我而去，我要寫點甚麼跟他道別了。對呢，這篇論文也可算是老朋友了，每天醒了以後就是對著它，對著它的時間比起朋友家人還要多，在寫的時候總想快點完成，在真的完成時卻有點失落，人生可能就是這樣矛盾吧。

我的本科是商業相關的領域，人文學科對我而言既是一個有趣但也迷糊的未知世界，所以我一開始沒多大的信心去撰寫一篇人文學科的論文。研究路上雖然跌跌碰碰很多，但也有很多願望攙扶我一把的教授，朋友。我衷心感激我的指導老師梅林寶教授。他十分支持和鼓勵我，在了解我的背景後更是特別細心地指導著我，亦把多年來撰寫學術論文經驗和我分享。梅林寶教授從最初步擬定題目、確立論點，到如何撰寫一篇正式的學術論文等範疇上，他都盡了最大的努力來幫助我，令全篇論文能順利的完成，所以沒有他的幫助下，我的論文恐怕難以面世。其次我很感謝我的副指導老師陳朗教授。陳朗教授除了教學以外亦擔任很多公職，但她在分身乏術下仍為我的論文逐字逐句地檢閱，並挑出當中錯誤之處。她又針對這些錯誤給予了具體的意見，讓我的論文更為完整。若沒有兩位老師悉心的指導下，我的論文定不能順利地完成。

接下來我必須感謝在研究中的一眾受訪者。在我進行田野調查時，發現大多數的香港土地公廟沒有任何的碑文，甚至是連管理人員也沒有。正當我苦惱著該如何理解牠們的歷

史時，我分別遇上大澳福德宮的溫老先生，紅磡福德宮的周先生。他們慷慨地與我分享多年來在廟中服務的經歷，他們珍貴的口述資料為欠缺文獻記載的香港土地公信仰填上不少空白之處。

最後我想感謝我的父母和芙蓉。我經常需要因為搜集各種資料而甚少陪伴他們，連假日時也要往廟宇裏頭跑，不然就是埋頭在論文堆苦惱著。芙蓉則在我論文完成之際為我細心校對，幫我剔出不少行文不順或用詞錯誤的地方。

學海無崖，相比起前人的鉅作，區區一篇碩士論文算不上是甚麼，但對我自己來說，總算是一個交代，以一篇論文來結束我的碩士生涯，也算是為過去一年半作一個總結。

對了，我還應該感謝看到這裏的讀者，還真想不到會有人把自己的話看完呢。

二零一八年十二月廿五日

區俊傑 香港理工大學

目錄

第一章序論.....	6
第二章文獻分析.....	15
第三章紓尊降貴：從社神到土地公.....	27
第四章 大澳社區歷史.....	34
第五章 大澳太平街福德公土地廟.....	37
第六章 紅磡社區歷史.....	46
第七章紅磡福德古廟.....	51
第八章 都市和鄉村土地公信仰延續性比較.....	59
第九章 社會發展與土地公職能之關係.....	66
第十章 香港神明體系的變化.....	71
第十一章 研究限制和未來發展.....	78
第十二章 總結.....	79
附件 參考資料.....	81

第一章序論

第一節研究動機

香港的民間信仰發展一直十分蓬勃，並未因為政權交替、都市變更、經濟轉型等事件而消失，更反而催生了不少香港獨有的神明、傳統或習俗等。雖然民間信仰是構成香港社會的重要一環，但似乎一直未受香港學術界重視，在對本土民間宗教這方面的研究並不豐富，當中關於土地公的研究更甚為稀少，故本研究希望透過紅磡及大澳地區的土地公作案例，初步了解香港土地公信仰的發展模式，為香港民間信仰研究拋磚引玉，令學術界能從新檢視現今香港民間信仰研究的步伐及未來的研究方向。

由遠古時期開始，人類依靠土地生活，由從前的農耕生活至今天在土地上開店買賣，無一不與土地有所關連，所以土地公按理是最貼近民眾的神明，與市民或社會變遷息息相關，同時也最直接受到社會變遷影響的神明。筆者認為透過分析和研究香港的土地公信仰，能有效地梳理香港社會民眾生活與土地公信仰發展的關係，由於香港土地公信仰的發展主要依靠民眾之間口耳相傳將之延續下去，過往甚少文獻以香港的土地公作研究對象，結果在人口大量遷移、都市急速發展和土地公廟的管理者或參拜者愈趨年老甚或離世等因素影響下，大量相關資料可能已經被忽略與遺失，令現今一代對土地公信仰變得一知半解，故有必要及早開展有關香港土地公信仰的全面研究和記錄，以便後人查閱。

隨著香港經濟發展，五光十色的城市吸引愈來愈多外區的人由農村或交通不便之地遷入聚居，城市人口大量增加，相對地鄉村人口則變得愈來愈少，在缺乏信徒和值理會的支持下，鄉郊的土地公信仰會面對甚麼難題？而從鄉村遷至城市的移民又能否融入當地社區已有的土地公祭祀圈，或是成了離散份子？

土地公是區域的守護神也是社區間民眾的精神依靠。每當區域遇上經濟轉型，區域中舊有的行業被新的行業所取代時，土地公就成了這些從事新行業民眾依賴祈求的對象，這些民眾對土地公的訴求會否有別以往？土地公又會否因應這些訴求而改變祂原有的職能？故本研究希望理解社區的行業、環境的變遷和土地公的職能或神格之間的關係。

最後，香港由小漁村變成國際都會時曾歷經殖民地年代和都市化，當中社會階級的發展亦與傳統中國的社會階級有所偏離。在「人神同形」的理論下，神明的體系是以現實社會的階級作基礎而成，那在香港社會階級變化的同時，神明體系又會有何轉換？而這些轉換又會令香港的都市和鄉郊的土地公信仰帶來甚麼程度的影響力？故本研究欲透過對社區的實際觀察以了解香港神明體系演變與社會階級的異動之間的關係。

第二節土地公獨特性

土地公雖然常見於街頭，但其獨特性仍是不容忽視。

第一個獨特性是其信徒並不局限於某一派系、地域、工種、族群，任何人皆可以參拜。香港神明數目極多，單就派別而言，香港民間所祭奉的神祇或佛像可粗略地分為道佛儒三教，亦有地方名人；就籍貫而言，香港有屬潮州人信仰的三山國王，也有廣州沿海居民信仰的洪聖，也有隨福建人來港的媽祖；從職業分類角度而言，從事文字工作者或學生會拜文昌帝君、商家會祭祀關公、建造業者則會祭魯班先師等等。這些神明皆有一個共同點，那就是祂們受固定又明確的團體祭祀，其它團體甚少祭拜另一個團體的神明，例如福建人甚少參拜洪聖，讀書人亦極少祭祀魯班。

第二個獨特性是土地公相比其他神明更能反映社區的變化。林美容，增福田太郎，劉枝萬皆認為，在聚落形成時就有土地公廟的出現。¹而林美容亦認為土地公廟的祭祀圈、方位與形制聚落的發展關係有直接的關係，故此筆者認為若要了解都市化下的宗教信仰發展，研究最貼近市民日常生活的土地公信仰比起研究其他神明的發展更好。

¹林美容：〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 62 期（1987 年 12 月），頁 61 - 63。

第三節 研究目的

本研究嘗試從仍保留早期香港漁村面貌的大澳與香港交通樞紐的紅磡作研究個案，從其地緣背景來推測香港之土地公廟的現況及現存信仰活動來鑑定其祭祀圈，繼而透過探討兩地的環境、行業和信徒需求變來推測香港土地公職能發展和思考香港的土地神信仰未來的轉型和其延續。本研究亦希望透過記錄香港土地公信仰，為保存香港文化作出一分微力。

總結而言，本研究希望透過整理文獻和訪談資料及研究分析後對以下問題作出釐清及解答：

(一) 香港都市與郊區的土地公信仰祭祀圈現況及延續性

有關此問題，本文將使用林美容所提出的祭祀圈理論，並將紅磡和大澳的土地公祭祀圈按其所提出的五項指標逐一比較，最後得出香港都市中的祭祀圈較郊區的較為完整。及後本文將會分析祭祀圈中的人口或管理組織的變異與信仰的變異，最後總結出香港都市中的土地公信仰較鄉村土地公信仰延續性較強及當中的關鍵因素。

(二) 區中環境和信徒需求變遷與土地公職能演變的關係和職能局限

對於這個方面，本文將從社區不同時期的環境變化、信徒需求變遷和土地公明顯新增的職能切入，並總結出土地公的核心職能並沒有變化，仍然是保護社區居民和回應居民要求，但這些明顯的職能改變主要是因為土地公比起其他神明有更高的適應性，但亦因為礙於其神格和地域神明的特色，其職能亦有相當的局限性。

(三) 香港神明體系演變與社會階級的異動

對於此問題，本研究將會以人神同形理論來分析香港神明體系的架構演變過程，最後得出兩地民間信仰的神明體系演變之差異主要因為社會階層的演變不同，例如在鄉村中仍保留有鄉事委員，村長等特殊階層，但城市則沒有此階級。故此，當居民將現實階層投射到神靈世界之中時，就形成都市與鄉郊民間信仰的神明體系不同。

第三節 研究假設

(二) 當區環境、行業、信徒需求和土地公職能有層級關係，區中環境的不同會改變行業模式，繼而影響信徒需求，最後會導致土地公職能有所增減

第四節 研究範圍

(一) 地點及對象

本研究分別選取香港都市和鄉郊的紅磡及大澳區域，作主要研究地點。紅磡屬香港最早期發展的區域之一，由當年的礦場農田搖身一變成為今天的香港交通樞紐，居民的生活、居住、行業模式經歷大幅改變，當區的土地公信仰亦有可能隨著都市化演化成截然不同的土地公信仰。而大澳時至今日仍屬郊區，經濟活動由往曬鹽捕魚變為旅遊業為主，但礙於位處偏僻，交通不便，故旅遊業僅僅帶來了外來的短暫逗留人口，甚少人會從城市遷移至該區，故該區經濟或社區發展並不活躍，居民生活模式的改變並不大。由於兩個社區發展情況的不一導致兩個區域的居民生活環境的不同，研究兩者差別時能從中探

討香港社會變遷與土地公信仰之間的變化，尤其是關於都市與郊區的土地公信仰現況及發展。

本研究將會從兩地各選取一間歷史悠久或規模最大的土地公廟作研究對象，該兩間廟宇分別為紅磡福德古廟及大澳太平街福德公土地廟。兩座土地公廟時至今日亦保留眾多慶典活動或提供社會服務，比較兩者上述活動時可大約了解香港土地公信仰所面臨的挑戰及思考未來應對方法。而私人土地公廟或家中個別祭祀的土地公則不納於本文研究對象中，原因為這些神明皆多無社區性的祭祀，亦難以參與其中觀測私人土地公信仰的變化。

(二)時間

按文獻及兩所土地公廟的碑文的資料顯示，兩所土地公廟的歷史或可追溯至香港開埠初期甚或更久遠的年份。為集中討論，本研究將會探討由香港開埠初期，1841年至2018年之間土地公廟與社區的互動。同時本研究亦會記錄兩所土地公廟由2018年6月至2018年11月期間舉行的活動或慶典，並整合於文中加以分析討論。

第五節研究方法

(一)文獻分析

本文將會用在蒐集有關土地公的起源及演變的文獻與及祭祀圈理論的文獻及專書上使用文獻分析法，並以前人理論作為本文主要理論基礎展後續討論。另外亦會蒐集有關地區的資料與發展歷史等資料，並將相關資料加以整理，令讀者了解研究中所討論之地區的背景資料，以便後續討論。

(二)田野調查

由於有關於香港的土地公信仰的記載甚少，故此本研究除蒐集並分析不同文獻外，亦會透過實際探訪各地廟宇，以了解該地廟宇的發展情況、管理團體和祭祀活動等，筆者將會加以整理及分析所得資料，以補史料之不足。

(三)民眾訪談

有鑑於土地公信仰為基層民間信仰，隨處可見，同時土地公廟多為小廟，廟中亦無空位置放廟誌，故留下的文獻甚少，民間多以口耳相傳方式留下關於土地公的記載。所以本研究會特別訪問當區居民並將所得資料加以整理，通過了解當區民眾的第一身感受和日常生活經驗，將可以更清楚社區與土地公的互動及關係。

本研究將使用半結構式訪談及非結構性訪談兩種方法。半結構式訪談對象將會為土地公廟的廟祝、街坊福利會的職員或當區耆老等，以半結構式訪談方法可確保訪問過程流暢，並可以對特定範圍作出深入調查。而非結構性訪談的方法對象則為一般參拜的民眾，雖

然此方法或未能如半結構式訪談般能得出具體成果，但或許能從對話中勾起受訪者記憶，額外得到珍貴信息。

訪談時間則分別落於 2018 年 6 月期間及 2018 年 8 至 9 月期間，第一次的訪談是了解民眾對土地公看法以及了解廟宇運作，第二次訪談則落於農曆七月，亦即鬼節期間，市民多會於此時按民間習俗祭祀遊魂野鬼，同時亦會較頻繁至土地公廟拜祭，於此時訪談或能得到較多意想不到的珍貴資料。

(四)個案分析

由於香港土地公眾多，所以本文僅集中研究兩個香港較為大型的土地神廟（紅磡福德宮及大澳福德宮土地廟），並結合兩地環境、行業和信徒需求等因素概括得出現時香港的土地公仰發展情況。

第六節論文架構

第一章引言

本將會提出本研究機、目的、假設，同時闡述本研究之研究範圍及方法。

第二章文獻回顧

本章將會從三方面的文獻著手，分別為一)祭祀圈理論，藉此分析紅磡和大澳土地公廟的祭祀圈；二) 地區研究，從中了解地方的土地公廟和社區的發展及關係；三)都市中的宗教信仰，從文獻中思考香港都市和城郊土地公發展的不同與未來延續。

第三章土地公信仰起源及發展

本章將探討遠古時期的自然崇拜，社神崇拜至現今的土地公信仰的過程和演變。

第四及五章大澳地緣歷史和大澳福德公土地廟沿革

此兩章將呈現大澳社區發展與土地公發展的關係，同時以大澳作例子來理解香港城郊地區的土地公信仰現況。

第六及七章 紅磡地緣歷史和紅磡福德公土地廟沿革

此兩章將呈現紅磡社區發展與土地公發展的關係，同時以紅磡作例子來理解香港都市地區的土地公信仰現況。

第八至十章 分析部份

此三章將為本研究之分析部份，將從三部份剖析香港土地公信仰，分別為:(一)香港都市與郊區的土地公信仰及祭祀圈現況和延續性；(二)區中環境、產業、信徒需求變遷與土地公職能的關係；(三)香港神明體系的架構演變過程

第十一章 研究限制和未來發展

本章將具體提出本研究之限制與不足，並提出未來有關土地公信仰或民信仰可行之研究方向。

第十二章 總結

綜合全文章節作一總結。

第二章 文獻分析

第一節 祭祀圈理論

過往學界常使用「祭祀圈」來探討社區宗教。祭祀圈理論的起源可追溯至 1938 年，由日本學者岡田謙在研究台灣台北士林區時所提出。²岡田謙認為祭祀圈是指「共同祭祀一神之民眾所居地域」，並指出若要了解某一社區的地域團體或家族團體，就必須從社區的祭祀圈著手研究。³及後，施振民運用祭祀圈作研究基礎，指出不應只著眼祭祀圈和地域性之間的關係上，更應該包含該地域中的宗教活動與組織⁴。前人在討論祭祀圈時，常常將其視為漢人社會生活上的一個現象，然而他卻認為「祭祀圈」是一個概念，

²陳乃蘊譯，岡田謙著：〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，《臺北文物》，第 9 卷第 4 期（1960 年 12 月），頁 14-29。

³陳乃蘊譯，岡田謙著：〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，《臺北文物》，第 9 卷第 4 期（1960 年 12 月），頁 28-29。

⁴施振民：〈祭祀圈與社會組織—彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 36 期（1973 年秋季），頁 191 - 208。

是一個「以主神為經，宗教活動為緯，建立在某一個地域組織上的模式」。⁵施振民的「祭祀圈」研究中當中有具體的描述和解釋的對象，他更配以彰化平原神明之間的從屬關係、階級性為例，通過運用「祭祀圈」理論來探討當地的地域組織，⁶成功將祭祀圈昇華作概括一個社區的地域、組織、祭祀活動的理論，雖然影響後世甚深，但還未對祭祀圈的範圍如何界定作出清晰的討論。

爾後，許嘉明在研究中延續施振民的觀點，⁷並特別針對劃定祭祀圈的範圍提出四點定義：第一，範圍內的信徒需出錢建廟或修廟，亦需分擔平時祭典的費用；第二，祭祀圈內的信眾皆有當頭家爐主⁸的資格；第三，主神的巡境範圍相等於祭祀圈的範圍；第四，凡祭祀圈內信眾有喜慶之事，皆可邀請主神或其分身至家中坐鎮數天。⁹許嘉明的定義能更明確地幫助學術界界定社區與社區之間的祭祀圈，然而林美容對草屯鎮的土地公研究時發現，以上四點定義並不能套用在所有神明的例子中，尤其是土地公的身上。¹⁰

⁵施振民：〈祭祀圈與社會組織—彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第36期（1973年秋季），頁199。

⁶施振民：〈祭祀圈與社會組織—彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第36期（1973年秋季），頁191-208。

⁷許嘉明：〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，第11卷第6期（1978年6月），頁59-68。

⁸頭家爐主是經過卜筮等方式請示神明後，神明所同意的信徒祭祀活動代表，他們多負責籌備該年度的祭祀活動，如神誕等。

⁹許嘉明：〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，第11卷第6期（1978年6月），頁63。

¹⁰林美容：〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第62期（1987年12月），頁53-114。

林美容指土地公神格較為偏向地域神，故此會常駐一方，少巡境一說，同時家中有喜事時亦不會請土地公至家中坐鎮，但不能因此肯定土地公並沒有祭祀圈，因為社區居民會分擔修廟費用，而且亦會為舉行共同的祀儀式。¹¹同時林美容舉出由孤魂信仰發展而成的萬應公作例，她指出萬應公是陰神，不能巡境，普通人更不會在有喜慶之事時邀請祂至家中坐鎮，而且萬應公廟極少設置頭家爐主。¹²若將許嘉明所提出的定義套用到萬應公時就會發現，上述的四項指標中有三項並不達標，萬應公按理是沒有祭祀圈的。¹³然而林美容指出，由於萬應公是從社區中無主骨骸的無主孤魂演變而成的信仰，故此萬應公比起其他神明更有社區共同祭祀的需要，而同時在建廟時多由公眾負責出錢，故此雖然未能完全符合許嘉明所提出的祭祀圈定義，但仍能隱約觀察到萬應公祭祀圈的存在。¹⁴所以，林美容在結合土地公和萬應公兩個特別例子後，重新定義祭祀圈為：「為了共神信仰，而共同舉行祭祀的居民，所屬的地域單位」。¹⁵同時林美在這個定義再加上五項指標作為觀察祭祀圈範圍標準：一、範圍內的居民有共同的神明祭祀活動，例如神誕，公戲等；二、範圍內的居民會分擔建廟、修廟、擴廟或祭祀經費等費用；三、有共同的頭家爐主或祭祀組織，而這名爐主或組織的組成並不單單局限於來自共同的村落，也可

¹¹林美容：〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 62 期（1987 年 12 月），頁 61 - 63。

¹²林美容：〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 62 期（1987 年 12 月），頁 61 - 63。

¹³林美容：〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 62 期（1987 年 12 月），頁 61 - 63。

¹⁴林美容：〈由祭祀圈到信仰圈—臺灣民間社會的地域構成與發展〉，收入張炎憲等編《臺灣史論文精選(上)》（台灣：玉山社，1996 年），頁 292-293。

¹⁵林美容：〈由祭祀圈到信仰圈—臺灣民間社會的地域構成與發展〉，收入張炎憲等編《臺灣史論文精選(上)》（台灣：玉山社，1996 年），頁 292。

以是同姓血緣，同樣祖藉或是從事同樣行業的人所組成；四、廟方會向範圍內的居民收取丁錢或募捐，居民亦會自發性捐獻香油錢；五、神明巡境繞經之範圍。¹⁶林美容指出，信仰只需符合上述五項指標其中一項即算有祭祀圈，符合得愈多者，其祭祀圈當然更明顯。但以上五項指標在對信仰的祭祀圈解釋能力上有不同程度的差異，例如只符合第一項指標者僅代表祭祀圈的存在，若同時符第二和三項指標則能標示出祭祀圈的大約範圍，最後如果亦符合第四和第五項指標則能確實劃出祭祀圈的精確範圍。

特別值得注意的是本文將重新定義祭祀圈理論中的「居民」以便符合香港的實際情況作後續討論。祭祀圈理論始於對台灣農村神明的觀察和研究，由於鄉村地區的人口變動較少、成長較慢和社會結構相對穩定，故此在解釋經濟、人口、社會結構皆急速變動的都市民間信仰時或許有一定程度的落差。兩者當中較明顯的差別，就是香港現代都市生活並非以農業為主，交通、商業的發達令人們跨區工作成為普遍現象，工作佔據了都市人的大部份時間，這些人或於社區中開設商店，或於區中長時間工作，故對比起其居住地區，工作地區變相才是他們生活的主要地方，故此這些人可能會參拜區中神明甚至參與其祭祀事宜而放棄其居住區域的神明。如若套用以往的祭祀圈理論時，這些人因為不是居住於社區之中，所以並不會被納入成社區中的一份子，然而這些信徒卻也是一股不容忽視的力量。本文嘗試將指標中所提及的「居民」分為兩個層次，第一層是居住於紅磡

¹⁶林美容：〈由祭祀圈到信仰圈—臺灣民間社會的地域構成與發展〉，收入張炎憲等編《臺灣史論文精選(上)》（台灣：玉山社，1996年），頁292-293。

或大澳地區的信徒，而第二層是指於兩區工作但並非居於兩區的信徒，希望藉此增加祭祀圈理論對香港土地公信仰的解釋能力。

經林美容修改後的祭祀圈理論泛用性較大，能套用到較多神明的研究之上，大大推進台灣民間信仰研究的步伐，後續不少學者亦主要以林美容的祭祀圈理論作研究基礎，同時亦為研究漢人社會提供了一個新的研究角度。

第二節地區歷史及發展史

廟宇是早期村落的中心，廟宇在過去的鄉村社會不止是一個祭祀場所，更是居民休憩、議決社區中大小事務的神聖地方，¹⁷故此必須先了解地方社會的歷史，才能有效地探討地方廟宇與地區社會發展的關係和演變。

大澳地區的發展

大澳是一個香港區中較為偏遠的地區，文獻記錄亦相對比其他地區較少。當中，廖迪生和張兆和為大澳社區作出一個極為全面的記錄。¹⁸書中由大澳早期漁業、鹽業、農業和商業的發展出發，逐步帶出大澳的環境演變，然後又研究大澳居民的居住環境發展歷史，從其中發現大澳居民的日常生活與大大小小的宗教活動、廟宇離不開關係。¹⁹作者亦特

¹⁷危丁明：〈香港的傳統宗教管理初探—從《文武廟條例》到《華人廟宇條例》〉，《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》，第 49 期（2007 年 10 月），頁 35 - 44。

¹⁸廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》（香港：三聯書店(香港)，2006 年），頁 1 - 228。

¹⁹廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》（香港：三聯書店(香港)，2006 年），頁 1 - 228。

別從大澳廟宇中的文物著手，有效地整理出大澳中大部份廟宇的建成日期和發展歷史，概括出大澳的宗教活動的輪廓，同時書中有大量攝於 1980 至 2000 年代的珍貴相片，在本研究理解大澳社會組織或歷史發展時提供了重要的線索和認知價值。

居於大澳逾四十年的黃惠琮則從大澳居民的角度為大澳的自然環境、風俗禮節、鄉間人物記錄成書。²⁰書中尤對大澳居民宗教活動有詳盡的記錄，例如書中記載了早於 1997 年停辦的福德寶誕搶花炮過程，大澳的石頭拜祭現況或是漁民擲「杯」儀式等等。²¹本書除了提供有關大澳彌足珍貴的歷史資料和相片外，亦得以讓本研究從居民的角度去理解大澳社區發展和宗教信仰的關係。

紅磡地區的發展

由九龍城區議會所出版的《九龍城區風物志》的地方志中集中描寫開埠前的紅磡的歷史。

²²紅磡的歷史在南宋以前不見任何記載，但至南宋時期則以官富鹽場出現於史書之中。

書中仔細描寫南宋，元朝，明朝及清朝時官富鹽場的領地，巡檢司，兵力及居民等資料，

同時亦載有大量重要事件，例如宋帝昺於香港境內逃亡並路經現土瓜灣宋王臺的事跡和

清初的遷海令等。²³書中同時亦特別考察民初紅磡的農業和漁業發展，亦特別討論受惠

²⁰黃惠琮：《大澳水鄉的變遷-風、土、人、情二三事》（香港：進一步多媒體有限公司，2000 年），頁 1 - 185。

²¹黃惠琮：《大澳水鄉的變遷-風、土、人、情二三事》（香港：進一步多媒體有限公司，2000 年），頁 1 - 185。

²²單周堯等編：《九龍城區風物志》（香港：九龍城區議會，2005 年），頁 1 - 167。

²³單周堯等編：《九龍城區風物志》（香港：九龍城區議會，2005 年），頁 1 - 167。

漁業的興盛而誕生的船務業及後來的船塢廠，對於本研究在了解紅磡的早期地緣歷史時有莫大幫助。

Carl Smith 和 James Hayes 則於其論文中集中討論紅磡 1860 年代至 1910 年代的人口，建築和街道的發展，是對於開埠初期的紅磡的重要記載。²⁴論文中尤其仔細考究觀音廟及北帝廟的來源，並指出開埠初期的紅磡街道和建築多提圍繞宗教建築而建，但於 1890 年代左右政府對紅磡區的重建計劃主要以經濟發展為主，少有理會宗教建築，甚至逼令其搬遷以配合道路的修築。本文是少有地討論紅磡開埠初期社區發展的論文之一，為本研究了解紅磡區的開埠情況提供珍貴的資料。

另一本同由九龍城區議會所出版的《追憶龍城蛻變》書中則記有大量有關紅磡地區近年的發展史。²⁵書中記錄紅磡從開埠以來的行業及居住環境發展，書中更是詳細記錄了對紅磡有重大影響的三間公司，黃埔船塢、青洲英坭廠和中華電力和社區經濟發展的關連，同時詳細記述區內居住環境的轉變，如由木屋轉換至徙置居，然後過渡至中高檔住宅的過程。本書對於本研究理解紅磡近代的經濟和居住發展有莫大幫助，同時亦有助本研究從行業的發展理解開埠時的紅磡的人口結構。書中亦有大量與當地居民，例如當區區議員、曾參與重修福德古廟的居民、於當區居住愈六十年的居民等的訪談，這些訪談記錄彌足珍貴，能有效地讓本研究從不同持份者的角度去了解近代紅磡的發展。

²⁴Smith, C. T. and Hayes, J. W., "Hung Hum An early industrial village in old British Kowloon", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.15 (1975), pp.318 - 324.

²⁵鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011 年），頁 1 - 223。

梁操雅則於其書中梳理出紅磡地區不同的宗教團體和社區發展的關係。²⁶書中首先提及福德古廟、觀音廟和北帝廟的歷史，同時亦從歷史資料中分析三廟主要的善信群。²⁷其後書中詳細講述紅磡的基督教由 1880 年至現今的發展，並且對基督教在紅磡社區所提供的辦學、推行長者及青少年社會服務和推廣長者的生死教育作深入的調查。²⁸作者指出宗教團體對地區發展來說有密切關係，其所提供之服務除十分貼近民眾日常需要之外，同時亦令社區發展變得更多元化，是社區中的重要一環。²⁹本書詳細地記述不同宗教團體於紅磡的活動，有助本研究在理解宗教團體如紅磡三約潮僑孟蘭會於紅磡中所擔當的角色時有莫大幫助。

第三節都市中的宗教信仰

近年，學界紛紛從不同角度研究土地公信仰和都市發展之間的連結，有的從其造像藝術出發，有的從祭祀慶典的改變中著手，亦有考究土地公廟建築的變化者，然而上述研究的共同之處為皆有特定的社區範圍，會在某特定社區空間進行田野考察，故此可見，土地公信仰的變化與其所屬社區的變化有所關連，從社區的變化或能一窺當區土地公的神格或職能的變化。香港並不多有關於社會變遷與土地公信仰的研究，相關文獻的研究主要落於台灣，馬來西亞等地。

²⁶梁操雅：《匠人匠心匠情繫紅磡-承傳與變易》（香港：商務印書館(香港)，2015 年），頁 1 - 244。

²⁷梁操雅：《匠人匠心匠情繫紅磡-承傳與變易》（香港：商務印書館(香港)，2015 年），頁 1 - 244。

²⁸梁操雅：《匠人匠心匠情繫紅磡-承傳與變易》（香港：商務印書館(香港)，2015 年），頁 1 - 244。

²⁹梁操雅：《匠人匠心匠情繫紅磡-承傳與變易》（香港：商務印書館(香港)，2015 年），頁 1 - 244。

Arthur Wolf 曾以台灣三峽的土地公神作研究對象，並指出土地公擁有兩種功能，分別為：一，管理社區中的鬼魂；二，監察人們的所作所為，並定期向其上司報告。同時他舉出三峽地區的數個土地公例子作佐證，指出城隍與土地公帶有帝制科層體系的性質，又以觀察土地公和城隍之間的關係提出神明是國家管理地方社區時的一種延伸，所以鄉民在看待中國神明的時候是以中國官員的體系來理解。同時他亦提出超自然的科層體系和人間的科層體系是平衡的，人間的官員可以向同級的土地公問罪。然而文中的三峽地區例僅有提及人間政府官員與土地公的互動，欠缺對鄉間的仕紳階層的描述，故此本文欲配以增福田太郎的人神同形理論為人間社會階層和神明階層的對比作再進一步的分析，希望藉此理解紅磡和大澳這兩個地方的社區階級不同的發展下對當區的神明有否影響。³⁰

陳仁豪在考察台灣新北市板橋埔墘福德宮時發現，土地公廟的發展與地區團體多有關係。

³¹在都市發展過程中，政府主要規劃社區內的經濟發展，未能有效關顧區內土地公廟的重建事宜，有關土地公廟的遷拆或重建地點則主要有賴地方團體的爭取，其重建經費亦多來自於民間。³²對居民而言，土地廟空間並不單單是一個宗教場所，亦是一個討論內政，舉行休閒活動的具特別文化價值場所，故此他們亦十分願意協助重修或重建地方的土地公廟。³³同時他亦發現，都市中的土地公廟在祭祀的儀式上有仿大廟的運作模式務

³⁰ Arthur P. Wolf (1974). *Gods, Ghost, and Ancestors. In Religion and Ritual in Chinese Society* (Vol. 1, pp. 131-182). Stanford University Press.

³¹陳仁豪：〈都市發展脈絡下板橋地區土地公廟變遷之研究 - 以埔墘福德宮為例〉(國立臺北科技大學碩士論文，2014年4月)，頁1-214。

³²陳仁豪：〈都市發展脈絡下板橋地區土地公廟變遷之研究 - 以埔墘福德宮為例〉(國立臺北科技大學碩士論文，2014年4月)，頁1-214。

³³陳仁豪：〈都市發展脈絡下板橋地區土地公廟變遷之研究 - 以埔墘福德宮為例〉(國立臺北科技大學碩

求增加信眾，如增設點燈、祈福法會、繞境等儀式，重建後的土地公廟在建築上亦有仿效大廟之趨勢。³⁴本文對於本研究在理解同為近年急速發展的紅磡及區內的土地公廟發展情況時有重大幫助，然而文中缺乏都市環境和產業結構變遷對板橋土地公職能或神格的影響的斜述，故本文欲對此為紅磡土地公廟作進一步論述。

劉淑麗在其關於南台灣高雄市寶珠溝地區三座廟宇的研究中發現，三座廟宇均為早期台灣開墾時由移民們從外地分靈帶進來建立而成的移民廟，三所寺廟的發展各有不同，有些廟宇仍辦得有聲有色，儘管經歷數十年改變仍屹立不倒，然而有些卻門口羅雀。³⁵當中的落差或可歸咎於廟方的營運手法的不同，當廟宇的經營未能跟上社會大眾需求時，自然就會被淘汰。³⁶文章中以靈力經濟和企業營運的角度來分析廟宇在都市中的延續性，這亦給予本文在研究香港土地公廟時一個良好指標，藉此了解是否必須要以企業模式來營運土地公才能保持香火不斷。

吳詩興就以馬來西亞的華人和土地公的互動作出研究，並發現早期的馬來西亞華人移民在南洋開墾時，會為了對應在地化的生活環境而對神明的內在職能(神格)和外在容貌作出調整，以此滿足他們的宗教需要和社會整合功能。³⁷作者指出，馬來西亞的華人之間

士論文，2014年4月)，頁 1-214。

³⁴陳仁豪：〈都市發展脈絡下板橋地區土地公廟變遷之研究 - 以埔墘福德宮為例〉(國立臺北科技大學碩士論文，2014年4月)，頁 1-214。

³⁵劉淑麗：〈現代廟宇的社會調適與因應—以高雄市寶珠溝地區三座廟祠為例〉(國立高雄師範大學碩士論文，2012年)，頁 1-117。

³⁶劉淑麗：〈現代廟宇的社會調適與因應—以高雄市寶珠溝地區三座廟祠為例〉(國立高雄師範大學碩士論文，2012年)，頁 1-117。

³⁷吳詩興：〈福德正神的傳說與信仰研究——以馬來西亞華人社會為例〉(國立政治大學碩士論文，2012年)，頁 1-260。

存在著兩種土地信仰，一是從中國移民時帶來的大伯公信仰，二則是以大伯公作為藍本，融入當地生活環境，條件後而創造出來的拿督公信仰。文章中所敘述之土地公在地化的過程或改變等均為一個極好的先導例子，對於本研究在考究紅磡或大澳區土地公的職能有否因都市化或當地居民要求不同而有所轉變，如何轉變及其轉變時有莫大的幫助。

王健旺在研究台灣土地公發現，普遍於坊間流傳的土地公形態會因諸多因素而變得形態各異，例如早期台灣移民在開墾時，經濟困頓，無餘錢雕刻神像供奉，故此鄉民便以人形石塊代之；及後當地經濟發展漸入佳境時則會改以供奉木製或陶瓷所製成的土地公神像。³⁸全書由土地公信仰來源開始述說，及後以台灣不同地方的土地公神像變化此嶄新角度突顯土地神信仰與地方發展之間的密切關係。書中亦指出因時代改變，供奉土地公此行為開始變得帶有功利主義，其外在(神像形態)和內在(神格)亦隨社會要求而改變。

劉枝萬在研究寺廟與聚落發展時指出，寺廟的重建改建與社區的聚落有密切關係。³⁹他認為一間寺廟的發展可以分為七個階段，分別為一、游移性的試墾期，無廟；二、成村前，草寮；三、成村初期，小祠；四、村落奠定期，公厝；五、村落形成期，小廟；六、村落向都市發展時期，中廟；七，都市成型期，大廟。本研究可以透過上述理論推測土

³⁸王健旺：〈臺灣土地神信仰及其造像藝術〉(中國文化大學碩士論文，1997年)，頁1-280。

³⁹劉枝萬，〈台灣的民間信仰〉，《創大亞細亞研究》第8號，日本創價大學亞細亞研究所，1987年，頁3-32。

地廟的可能成廟時期，同時亦藉此了解紅磡和大澳區土地公廟重建和修建時的社會情況。

相比起台灣和馬來西亞有關民間信仰的研究，香港本地的研究則顯得較為冷清，多主要著重於個別神祇的研究，如天后、黃大仙等，或是鄉村信仰、習俗和儀式的研究，有關於土地公信仰或社神信仰的甚為稀少。當中喬健的《香港地區的石祭初探》一文中指出大澳除有小區土地公外，亦有以石頭作自家門口土地公的獨有現象，這個現象和古時的石頭信仰關連甚大。⁴⁰他指出香港的石頭祭拜可以分為兩種，一是以石頭代表某個神明並加以祭祀，二則是拜祭石頭本身，而大澳隨處可見的土地公即是前者，⁴¹喬健的觀察為本文在探討香港的土地公信仰起源，特別是在了解大澳的土地公信仰時提供一個清晰的脈絡。如若要了解大澳的社會發展和土地公發展，就須先還原和了解大澳土地信仰的特色。然而因為時代的變遷，大澳不少土地公多曾重建翻新，居民亦可能已經遷離故居，即使實地考察亦難以完全還原早期大澳的土地公信仰面貌，故此此文能提供本研究有關大澳太平街土地公廟和大澳土地公信仰的早期風貌。

⁴⁰喬健：〈香港地區的石祭初探〉，收入林天蔚編《地方史資料研究論文集》（香港：香港大學，1985年），頁147。

⁴¹喬健：〈香港地區的石祭初探〉，收入林天蔚編《地方史資料研究論文集》（香港：香港大學，1985年），頁146-153。

第三章紓尊降貴：從社神到土地公

土地公是一個廣泛受到民眾崇拜的信仰，即使在人口稠密的香港往往仍能到處看到祂的身影，故在進入本研究主要探討的論點之前，本章將會先釐清當代的土地公來源，嘗試透過考究前人文章，梳理上古人類的自然崇拜和社神信仰發展和當代土地神信仰的關連，並釐清土地公的主要職能。藉由了解當代土地公的核心職能主要是圍繞守護社區，回應社區居民的要求後，再於後續探討有關於社區發展、信徒需求和土地公職能三者之間的關係。

第一節社神起源

遠古的人類依靠大自然生活，居於沿海之人會從大海中捕捉漁獲，居森林之人則會於林中狩獵野獸，而居於平地之人則會在大地上耕作，獲得農作物。故此，古早的人類為表達對大自然的崇拜和敬畏，他們會對大自然的各種自然現象人格化並加以祭祀，亦因此建立了自然崇拜的民間信仰觀。在眾多自然崇拜當中，土地崇拜顯得尤為突出。食物是人生活的必需品，在上古中國社會中，人們的主要食物來源逐漸由漁獲、野獸、畜牲等轉為農作物，⁴²大地則擔當為人類提供耕作食物的基礎角色，當人愈來愈依賴土地時，人們對土地的崇拜亦比其他自然現象或自然物來得更虔誠及更敬畏。《管子·輕重戊》曾記道：「有虞之王，燒曾藪，斬群害，以為民利，封土為社，置木為閭，民始知禮也。」，由此可知，早於虞朝時已經有封土為社的禮法，故拜祭土地的最早形態可追溯至上古時

⁴²張君：《神秘的節俗》（廣西：廣西人民出版社，1994年），頁89。

期的「社」祭。⁴³而《白虎通》〈社稷篇〉中更直接點出封土為社的重要性:「古者自天子下至庶民,皆得封土立社,以祈福報功,其所祀之神曰社,其祀神之所亦曰社。」由此可見,社神不單就是人們自遠古時期已經開始拜祭的土地神,更無論上至一朝天子或下至普通市民都會祭祀社神,以示對土地的尊敬。

由此可見,祭拜社神的由來已久,而且先民亦在拜祭社神的同時將其「人格化」,將社神由自然神轉化為人格神,以下將列舉數例。《左傳·昭公二十九年》中寫道:「共工氏有子曰句龍,為后土,此其二祀也,后土為社」,⁴⁴《淮南子·汜論訓》記載:「禹勞天下,而死為社」。⁴⁵綜上得知,最早期被「人格化」的社神為句龍和禹。及至清代,《通俗篇》中更是直接點出社神與土地神之間的關係:「今凡社神,俱呼土地」,換言之現今散落於社區四周的土地公即是由上古時代土地崇拜中的社神信仰演變而成。

第二節 土地公地位及職能演變

現今的土地公只是基層的小神,僅掌管某個地區的一小個角落,但早期的土地公卻是尊貴的大神,其職能亦因應其神位高低一再調整。在土地公演變的過程期間,有不少地區名人亦被冊封為土地公,由該時起,土地公不再是純粹的土地崇拜,而是混入了名人崇

⁴³魏建震:《先秦社祀研究》(中國:人民出版社,2008年),頁12。

⁴⁴徐長菊:〈土地神人格化之演變〉,《青海社會科學》,第1期(2004年2月),頁129-131。

⁴⁵徐長菊:〈土地神人格化之演變〉,《青海社會科學》,第1期(2004年2月),頁129-131。

拜，間接成為了現今社會認識的土地公信仰，就亦導致社神信仰與土地公信仰的發展不完全一致的情況。

西周時期，社神的拜祭帶有政治意味。《周禮·地官·司徒》記道：「凡建邦國，立其社稷，正其畿疆之封」，故當時受天子分封的諸侯首要任務是於受封的屬地中立社，以社來確立各的領地範圍，但社亦不能隨便亂立，必須按照嚴格等級之差規定而立。天子為百姓立的社為全國最大，為其自身而立之社次之，然後才是諸侯或大夫以下的階級所立之社。這樣立社的禮儀是結合了政治上的考量和宗教而定的，這個封土立社的方法是為了彰顯天子的權威，讓各封地的諸侯或人民在祭祀社神時皆受到中央地方的控制，讓諸侯們知道雖然自己擁一方領土，但卻是因天子授權他們為代理人所以才有祭祀社神的權力，實際天下之掌控權仍為天子一人，而社神就是在宗教領域上代表掌管全國土地的神祇。《禮記·郊特牲》亦對社神的地位加以肯定：「國中之神，莫貴於社」，由此可見，周朝時社神地位之高無出其右，而其職能亦和政治考量結合，除掌管全國土地外，亦有代表天子身份象徵，管理處四方諸侯人民的作用。

到秦漢時代，因為分封制度的崩潰和郡縣制的確立，再沒有天子分封諸侯，故周朝時的「封土立社」觀念亦隨之瓦解，國家亦將設社之權下放至基層居民，一個里的居民可以向官府登記後自發設立一個「民社」，而且更由百家一里設一社的規定放寬為二十五家一里就能設一社，從此社的設立便從官方主導變為民間主導，同時因為諸侯，大夫等所

立的社跟隨制度改革而消失，結合上述因由下，原有的社神亦不再具有濃厚的政治色彩並開始帶有地域性的民間信仰。⁴⁶另外一個轉變就是立社時不只帶有政治性的考慮，亦會為地方上有功德之人立社。如西漢的樂布，因「嘗有德，厚報之」這優點而得到民間居民認可，在其死後燕、齊之地的居民祭其為一方社神。⁴⁷於此時可見，社神的設立已逐漸脫離官方的手操控，逐步由民間自由主導，社神信仰不單有區域化的趨勢，亦逐漸與民眾貼近，成為守護民間的神祇。

到東漢時期，各地的基層組織因應當時的社會變化，由實行鄉里制開始改為實行村制，由於村落的人數並沒有像里般對人數有嚴格規定，故此每條村之間的人數參差不齊，令實行二十五家成一里自設一社的原有規定難以實行，所以官府亦沒有強求必須達至二十五家才能立一社，變相承認民社可以自由建立，社便變得更加普遍了。與此同時，地方的居民的力量亦更強，並更大量地將地方名人或是對社會有貢獻者奉為社神來祭祀，導致每個里的居民所祭的社神各有不同。如《後漢書·儒林列傳上》中記載道：「(宋登)為汝陰令，政為明能，號稱「神父」…市無二價，道不拾遺。病免，卒于家，汝陰人配社祠之。」，另《後漢書·鄭孔荀列傳》中記北海社神：「郡人甄子然，臨孝存知名早卒，融恨不及之，乃命配食縣社。」而至三國時期，社神更進一步脫離代表官方的控制，轉化成一個更人格化及親近民間的土地神出現在歷史記載中。晉代志怪小說《搜神記》是

⁴⁶曹書傑：〈稷祀與民間社日研究〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》，第 25 期（2007 年 4 月），頁 89 - 94。

⁴⁷曹書傑：〈稷祀與民間社日研究〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》，第 25 期（2007 年 4 月），頁 89 - 94。

最早記載土地神的歷史文獻，當中曾記載東吳地方官蔣子文於死後顯靈引發災害，逼於無奈下官府唯有封其為土地神。由此可見，至東漢三時期時，以官府作主導角色的社神文化正式轉化成由民間力量所主導的土地神信仰，土地神的職責不再是掌管一個國家或是一個政權的命脈，而是分裂並擴散至成為一個細小區域的守護神。

土地神地域化及世俗化的記述在唐宋以後更多，如《資治通鑑·卷第二百三十六》中載道：「蜀人服其(西川節度使南康忠武王韋皋)智謀而畏其威，至今畫像以為土神，家家祀之」。又《夷堅支志·癸卷》即有記載一民楊文昌對其母極為孝順，死後即被欽點作畫眉山上的土地公，守護畫眉山一帶的居民。與此同時，城市守護神城隍信仰亦開始於民間普及起來，居民除祭祀土地神外亦建城隍廟拜祭城隍，《夷堅支志·景卷》載道：

慶元元年正月，平江市人周翁瘡疾不止。嘗聞人說瘡有鬼，可以出他處閃避，乃以昏時潛入城隍廟中，伏臥神座下，祝史皆莫知也。夜且半，見燈燭陳列，兵衛拱侍，城隍王臨軒坐，黃衣卒從外領七八人至廷下，衣冠拱侍。王問曰：「吾被上帝敕令此邦行疫，爾輩各為一方土地神，那得稽緩。」皆頓首聽命。其中一神獨前白曰：「某所主孝義坊，誠見本坊居民家家良善無過惡，恐難用病苦以困之。」王怒曰：「此是天旨，汝小小職掌，只合奉行。」神復白曰：「既不可免，欲以小兒充數如何？」王沉思良久曰：「若此亦得。」遂各聲諾而退。周翁明旦還舍，具以告人，

皆哂為狂譫，無一信者。至二月，城中疫癘大作，唯孝義一坊但童稚抱疾，始驗周語不誣。迨病者安痊，坊眾相率歛錢建大廟，以報土地之德。

從以上傳說可見，城隍信仰不單深入人心，土地神更降格為城隍的手下，一名城隍負責管轄眾多土地神並安排工作予地方的土地神。故事中的孝義坊土地神向城隍求請，成功打動城隍免卻眾居民受疾病之苦，此舉亦顯出土地神極為人格化，更會為普羅民眾向天庭求情。在職能上，土地公亦不只是守護村落的土地，百姓每逢遇上有求之事即會找當地的土地公幫忙，可見土地公開始演變成多功能合一的神明，其神格比起城隍等高等神明更注重於守護基層居民及其生活所需，正式擺脫先秦時期統治各封地的職能，原有職能更有被城隍所取代之勢。

及至明朝時，明太祖分別將全國城隍依次冊次為京師、府、州、縣城隍，而各地官員亦需定期祭祀各地城隍，甚至各地有新官員赴任時皆需往所屬層級的城隍宣誓就任，可見明代對城隍信仰極為推崇及重視，同時亦確立城隍為國家級神明，而其屬下土地神則負責民間村落事務。⁴⁸

⁴⁸濱島敦俊：〈朱元璋政權城隍改制考〉，陳懷仁主編，《明史論文集：第六屆明史國際學術討論會》，頁 604-622。

逐著近代社會經濟轉型，人們漸漸不再以務農為生，但近代社會的土地神信仰沒有因此而衰落，反而融合了其他神的職能，轉變成「萬能神」。近代土地神的職能大約能細列如下：⁴⁹

農業神	社會雜務神	山神
商家財神	墳墓守護神	家宅守護神
土地神		

第三節小結

自上古傳說代開始已有社的記載，到周朝時對社神的崇拜更是無以復加。而至秦漢時代，土地神的自然神特質逐漸減少，由原來的自然崇拜轉向開始與人間有德者相結合，成為人格神，神格改變後的社神仍是管理一方土地，但不再是高高在上的一國大神，反卻逐漸偏重於守護民間居民，照顧一般普通百姓的需求，而成為土地神的前提亦從早期憑天子或諸侯等貴族來欽點，變成獲得一般居民的認可即可。到東漢時代，立社之權亦逐漸由官方主導變為民間主導，社變得更為普遍的同時亦令社神信仰變得更區域化。至三國時代，開始有不少地區名人亦被冊封為土地公，由該時起，土地公不再是純粹的土地崇拜，而是混入了名人崇拜，社神轉向以土地神的形態出現，成為當代土地神信仰的雛形，而社神信仰則以原有的發展方向繼續發展。土地神信仰於唐宋之間被城隍信仰所逐漸取

⁴⁹王健旺：〈臺灣土地神信仰及其造像藝術〉（中國文化大學碩士論文，1997年），頁 52 - 57。

代，守護國家的職責轉移到城隍的身上。至明代時，社神信仰正式被城隍信仰所取代，而土地神則被廣泛認為居於城隍之下，負責為城隍管理鄉村民眾的請求。

現代科技急速進步，大部份的人們不再以耕作為生，但仍然會保留祭祀守護社區多年的土地神此習俗。土地神亦伴隨著社會變遷轉化成多功能合一的神明，其扮演的角色和功能亦變得與古籍中所記載的有所不同，但一樣的是土地神依舊繼續守護著現代城市，佑著普羅民眾。

第四章 大澳社區歷史

土地公本是區域之神，故此每一個地區的土地公信仰皆會受到該社區的發展而有不同程度的變化。本章旨在透過討論大澳的人口結構，歷史發展，社會背景，廟宇等相關因素，並從大澳區中最大的土地公廟中著手，以分析不同的社區變化對土地公信仰的影響。

第一節 大澳歷史發展簡介

大澳位於大嶼山西部，由一個小島和大嶼山的一塊低地所組成，其東邊被羣山所包圍，而西邊則是伶仃洋外海。因為地理位置的關係，早期大澳陸上交通並不發達，主要依賴水上交通進出，因此大澳在歷史上的記載亦多與海上活動有關。俗語說：「靠山吃山，靠水吃水。」因為大澳接壤的伶仃洋盛產黃花魚⁵⁰，故此早期大澳的居民主要以漁業為

⁵⁰廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》（香港：三聯書店(香港)，2006年），頁8-9。

本。除漁業外，大澳亦是歷史悠久的製鹽重鎮。按宋史記載，宋朝慶元三年曾有一場掀起不少風波的鹽工起義，朝廷亦派重兵加以鎮壓，死傷鹽工達數百人之多。⁵¹同時，當地眾廟宇的碑記所記載，廟宇主要捐款來自地方的軍官、管理者或監管鹽業的官員，這亦同時引證大澳由宋朝開始已是一個鹽業重地和軍事要塞。⁵²而大澳社區的外圍，亦即大澳東邊及南邊近山位置則有零星的村落和稻田，故此農業亦是大澳居民的收入來源之一。由上可見，大澳的早期居民主要由漁民、鹽工或農民所組成。時至今日，以上各行業都皆已式微，據 2016 年香港政府人口普查，大澳已經完全沒有任何參與漁農業的工人，但從事區內觀光、旅遊業者卻佔大澳工作人口的百分之三十二，⁵³由此可見，大澳逐漸由一個漁港轉變為以旅遊業為重心的社區。

第二節大澳人口結構

大澳現時尚有約 3283 名居民，居民平均年齡為五十六歲，遠高於全港人口的年齡中位數。⁵⁴而當中更有百分之三十二人口為六十五歲以上的長者，此比例亦遠高於香港的長者比例。⁵⁵由上述數據可見大澳區內人口老化情況十分嚴重。

⁵¹呂烈：《大嶼山》（香港：三聯書店(香港)，2002 年），頁 91。

⁵²廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》（香港：三聯書店(香港)，2006 年），頁 8。

⁵³政府統計處：〈2016 政府中期人口統計，2016 年〉。擷取自網頁
<https://www.byccensus2016.gov.hk/tc/bc-dp-tpu.html>

⁵⁴政府統計處：〈2016 政府中期人口統計，2016 年〉。擷取自網頁
<https://www.byccensus2016.gov.hk/tc/bc-dp-tpu.html>

⁵⁵政府統計處：〈2016 政府中期人口統計，2016 年〉。擷取自網頁
<https://www.byccensus2016.gov.hk/tc/bc-dp-tpu.html>

第三節大澳居民宗教信仰

目前大澳的社區宗教可以分為民間信仰、基督教新教及天主教。

有關民間信仰的歷史則可以追溯至公元十七世紀(即清朝年間)。大澳的廟宇由十七世紀開始一直慢慢增加。最早出現的廟宇為楊侯廟，廟內的一口大鐘是於 1699 年由當地漁民集資送出。⁵⁶

而時至今天，大澳現存的廟宇共有十一所，在大澳本島上的有五所，分別為楊侯廟、關帝廟、洪聖廟、半路棚土地廟和創龍社，而剩餘五所則位於本島對岸，分別為天后廟、華光廟、太平街福德公土地廟(下簡稱福德公土地廟)、海神廟、觀音寺和華巖寺。以上各廟宇皆有各自的信眾，從事不同的居民皆會祭祀其各自信奉的神明。例如早期的漁民會祭祀楊侯及海神，而鹽工則會拜祭天后，農民則沒有特定拜祭的神祀，而當地官員或軍官等則會拜祭關帝。

第四節大澳居民土地神信仰歷史

除以上十一所廟宇外，大澳其實還有更多大大小小，造型不一的土地公散落於這社區中的不同角落。當中最主要的三所土地公廟為大澳本島上的半路棚土地廟、創龍社和太平街福德公土地廟。三所土地廟皆有為自家土地神舉辦土地誕，例如半路棚土地廟神誕為農曆二月一日，創龍社神誕日為農曆正月一日，而福德公土地廟則於正月十九日舉辦土地公誕。

⁵⁶廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》（香港：三聯書店(香港)，2006年），頁23。



圖 1. 大澳路邊土地公

由於大澳土地神廟眾多，本文礙於篇幅關係未能對所有土地神廟一一研究，故本文將以三所土地廟中最興盛，最大型的福德公土地廟作主要探究對象。

第五章 大澳太平街福德公土地廟

由於各地的土地公廟缺乏文獻作參考，有關土地公廟的資料零碎不齊，太平街福德宮甚至欠缺門牌號碼，須靠由居民帶路才能找到，故此本章嘗試透過實地考察和與土地公廟的管理人員直接訪談，以梳理大澳太平街土地公廟的基本資料和近況，以便於後續討論當代社會發展對土地公信仰的影響。

第一節福德公土地廟沿革

大澳太平街福德公土地廟位於太平街初段與沙田村的中間，鄰近大澳河堤。隨著人口老化、居民大量外遷和缺少詳細的廟誌或碑文的記錄下，土地廟建成的確實時間已經難以考究，當地耆老只可以肯定早於香港開埠期間就已存在。雖然建廟時間不詳，但或許能於廟中文物的歷史中推算得知。土地公廟中存有大量由街坊、商家所送出的對聯或匾額等碑銘文字，現存於廟中最古舊的文物為一副對聯，該聯是由「沐恩弟子黃旺言」於清朝光緒二十年(亦即 1894 年)冬季贈送予廟方。由此可以肯定，土地廟早於 1894 年左右已經存在，並且有當地居民認為曾蒙受土地公的恩惠而特意送出對聯一副以表敬意。

同時土地公神格較低，先民所拜祭的是由數個石頭堆砌而成的鄉間小廟，自然不會有任何值理會來統一管理，更不會有人特別為其撰寫廟誌，因此有關土地廟的沿革只能單純依靠居於太平街附近一帶的居民靠口耳相傳。



圖 2. 廟中匾額

由於缺乏統一的考據及文獻，有關土地廟創立者的身份亦無從考究。管理人指廟宇是由位於大嶼山薑山村的靈隱寺派人修建，但重修或維修等費用則是由大澳居民自資，而日常廟內事務等亦是由大澳居民打理，靈隱寺的人員並未有多加干涉。

當地居民憶道，土地公廟開創時規模甚小，只有由數個石頭所組成的簡易小廟，廟內空間極為狹窄，信徒拜祭土地公時需弓身而進，甚為不便。及後陸續當居民生活愈漸穩定，為感念土地公的保佑和照顧，便開始有居民邀請造像師父為土地公製作一些陶瓷雕像，將土地公予以形象化。久而久之，廟中聚集愈來愈多的土地公神像，至今已有五至六個形態各異的土地公神像，有些手持金元寶，亦有些手持拐杖，外表統一是一名慈祥老者的形象。隨著社區經濟發展，當地居民亦數次擴建土地公廟。早期的土地公廟並沒有設置供桌，及後增築一個小屋並併入原有廟庭之中，變成了今天土地公廟的雛型。現今的

土地廟主體是由前後殿(一大一小的方型)併合而成，為雙殿式格局。後殿(小方形)是舊有土地公廟，放置土地公及其雕像，而前殿(大方形)則置有供桌、聖筊及軟墊等供信徒進行祭祀，牆上則刻有歷年重修捐獻的碑文。在寺廟建築學上，方形廟庭有代表四方土地之意，故此概念亦與土地公執管四方土地的職能不謀而合。

除擴建外，據當地耆老憶稱，廟宇於 1980 年代起曾有數次小維修，維修費用主要由居於太平街附近的居民分擔。廟中有兩塊碑文清晰記載每次重修的時間、費用詳細、捐獻名單及盈餘等。第一次重修為 1982 年 10 月 15 日。而最近一次重修則於 2017 年，大澳遭受颱風吹襲，錄得破記錄高的水位，大部份沿海棚屋被吹毀，由於太平街土地公廟位置鄰近大海，故此亦受波及，附近居民於事後出錢重修土地公廟，修補被颱風毀壞的屋頂及加高土地公神台，以免再遭颱風吹襲時會淹及土地公。



圖 3. 廟宇現況

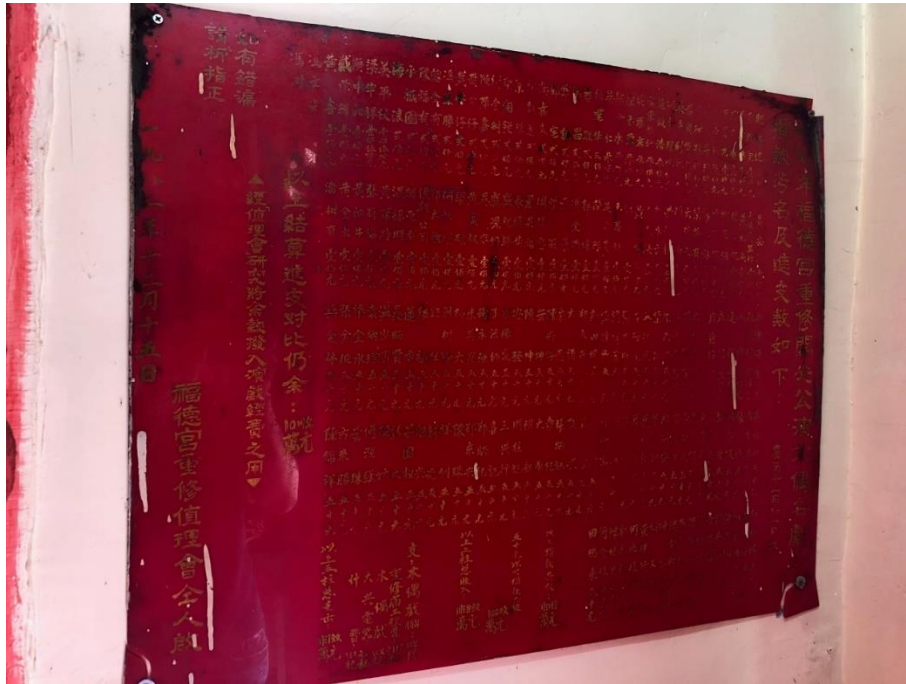


圖 4. 廟中重修碑文

第三節福德公土地廟神明

太平街土地廟不單供奉土地公，在其後殿的旁邊亦存放著眾多其他神明，管理者表示那些神明是居民因各種原因而遺棄於此，這些「落難神明」種類繁多，有關帝，觀音，亦有彌勒佛，財神爺等，形成道、佛、民間信仰共存於一廟的奇景。信徒除會為土地公上香外亦偶然會拜祭這些「落難神明」。雖然土地公信仰與這些神明並沒關係，但由此可見太平街土地廟不僅為這些神尊提供一個容身之所，亦間接為本土的民間信仰保存了重要的文化遺產。



圖 5. 廟旁的落難神明

第三節福德公土地廟管理及運作模式

現存於廟內有一塊於 1973 年 12 月所立的石碑，碑上刻有時任值理會的十六位值理的姓名，然而據土地廟主要管理人稱，土地公廟一向並不設任何常設的值理會，平日時就由他一人負責上香，打掃等工序，但每當土地廟發生重大事件或適逢神誕之時，管理人就會與其他居民組織一個值理會，並以大澳福德宮值理會之名主辦活動，在廟中亦有碑文或獎狀是以福德宮重修值理會、大澳福德宮演戲值理會作抬頭或下款。近十數年，土地

廟值理會主要是由管理人和他的朋友組成，而這些值理均是居於大澳，並且參與多年大澳不同的宗教儀式和對此有相當深的認識，故此這班值理亦會在大澳其他廟宇舉行祭典時擔任其值理會的一員。



圖 6. 1973 年值理會名單

第五節福德公土地廟日常祭祀活動

土地廟平常於上午九時開放予居民入內上香祭祀，據管理人道，因為區內人口老化問題嚴重及人口大量外遷的關係，故此平常信眾並不多。即使是假日，旅客雲集，他們亦多前往大澳較為著名的關帝廟或楊侯古廟參拜，甚少來土地廟上香拜祭。另外，因土地廟鄰近大海，靈隱寺亦會每月定時借用土地公廟旁的小空地向上亡魂作施食儀式。

第六節福德公土地廟重要祭典 - 福德寶誕

民間信仰中的各神明皆有其誕辰，土地公亦不例外。大澳主要的三所土地公廟皆有不同
的誕辰，大澳太平街土地公的誕辰是每年農曆正月廿三日，而誕期則為正月十九至廿二
日。

第七節寶誕經費

廟方會在福德寶誕前以大澳水陸居民名義籌集資金。首先值理會會於神誕前一至兩個月
於土地廟旁設立一個小棚，居民在路過時可以隨意捐獻，然後當值的值理會委員在收到
捐獻後會將信徒的姓名按捐獻金額由多至少以毛筆列寫在「牆紅」之上以作記錄。但由
於捐獻者甚多，所以「牆紅」篇幅往往極為冗長，難以保藏，故值理會委員同時會以一
小冊子記錄下來，以便後人翻查及於神誕完結後和「牆紅」作交叉核對之用。如有任何
剩餘資金都會撥於下次活動時使用。這些「牆紅」仔細記載了捐獻者名單，往往能用作
分析土地誕的主要支持者活動範圍，從中理解寺廟的祭祀圈的確實範圍。

除居民自發捐獻外，值理會亦會出售神功戲的戲票。有意入場者可於誕前向值理會購票，
然後持票入場。管理人溫先生稱，居於大澳的老人家通常都沒有餘錢購票，故此每年他
們的子孫會代其購票，同時亦會有大澳商家先行購買大量戲票，免費招待老人家入場觀
看神功戲。

第八節寶誕儀式

值理會每年皆會邀請劇團在農曆正月十九至廿二日到大澳表演為期四天的神功戲以賀土地公誕辰，同時亦會於戲棚競投聖品及舉辦宴會。

除邀請戲班表演神功戲及歌舞表演外，早年的福德寶誕曾設有「搶花炮」活動。⁵⁷「花炮」是一座以紙紮作而成的神壇，高度達 2 至 3 米，神壇上掛有各種裝帶有吉祥寓意的裝飾品，神壇裏設有土地公的神像。⁵⁸而「搶花炮」則是指信徒可以搶奪這座神壇，成功者可以將整座「花炮」將帶走。在開始搶「花炮」前，廟方會準備一枝小竹代表「花炮」，待正式開始時就會將小竹枝配以火藥或爆竹向天空發射，待其掉回地面時，信眾們就會上前搶奪。有時廟方不只準備一座花炮，同時亦會有相對應數量的小竹枝，每枝小竹會代表著不同的「花炮」，而廟方亦會為以為每炮冠上不同的祝福語句，信徒或會因應自己需要而搶奪不同的「花炮」。一般而言，每年「花炮」數量不多但搶奪者眾，故此有些居民會組成花炮會，務求增加成功奪得花炮的機會。這些花炮會的成員可以是基於不同社會或鄰里關係組成(例如同是漁民)，故此從花炮會可以了解到地方社會的人口結構。⁵⁹在經歷六七暴動後，港英政府禁止民間使用火藥，廟方不能再以火藥將竹枝射上半空，大澳土地廟亦改以彈簧取代火藥，以繼續保持「搶花炮」傳統。直至 1980

⁵⁷黃惠琮：《大澳水鄉的變遷-風、土、人、情二三事》（香港：進一步多媒體有限公司，2000 年），頁 101。

⁵⁸廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》（香港：三聯書店(香港)，2006 年），頁 177。

⁵⁹廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》（香港：三聯書店(香港)，2006 年），頁 178。

年中期的福德寶誕仍有「搶花炮」的記載，但最後於 1996 年正式取消，改以抽籤形式進行，成功抽中者就可以將「花炮」帶走。⁶⁰



圖 7. 2018 年大澳福德寶誕神功戲上演時間及劇目

第六章 紅磡社區歷史

本章旨在透過討論紅磡的人口結構，歷史發展，社會背景，廟宇等相關因素，並從紅磡區中最大的土地公廟中著手，以分析不同的社區變化對土地公信仰的影響。

⁶⁰黃惠琮：《大澳水鄉的變遷-風、土、人、情二三事》（香港：進一步多媒體有限公司，2000年），頁101。

第一節紅磡歷史發展

紅磡位於香港九龍半島東南部，東部相隔九龍灣與觀塘對望，南接維多利亞港，北鄰何文田和土瓜灣，西部連接尖沙咀。紅磡發展的歷史可追溯至清朝甚或更久遠的年代。清代《新安縣志圖》即有赤磡(即現今紅磡一帶)的記載。⁶¹從 1867 年港英政府的寮屋的記錄可知道，當時紅磡已經建有紅磡村，村裏有 44 間房屋和 31 畝農田，主要居民為曾氏和李氏，而上述的田產亦主要是由他們擁有，由此可見，紅磡在開埠初期是一個農村社區。⁶²

雖然紅磡有為數不少的人口，但港英政府剛接管九龍時對山多平地少的紅磡並不重視，僅僅只有在大環山上興建炮台用作守衛維多利亞港，並沒有特別發展這個社區。反而民間的聯合船塢公司於考察後認為，紅磡灣旁邊一帶土地在填海後將會有足夠的水深讓大船靠岸停泊，大有潛力發展船塢，故此他們積極於 1864 年 11 月的政府土地拍賣會中競投紅磡灣一帶沿海土地，並在沒有任何對手下成功投得地皮，同時立即展開船塢建築工程。⁶³

⁶¹饒孜才：《香港的地名與地方歷史(上) - 港島與九龍》（香港：天地圖書，2011 年），頁 250。

⁶²Smith, C. T. and Hayes, J. W., "Hung Hum An early industrial village in old British Kowloon", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.15 (1975), pp.318 - 324.

⁶³鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011 年），頁 140 - 141。

經過三年的建築時間，規模極大的聯合船塢正式落成，⁶⁴同時亦標誌紅磡向都市化邁進一大步。首先，船塢提供了極大量的就業機會，大量勞工(主要是華人)從不同地區湧至紅磡工作，顧及開埠初期九龍交通甚為不便，公司遂於船塢附近閒置的土地興建大量住房讓工人居住，據統計，1897年時南九龍人口僅有二萬六千多人，而單由船塢聘的工人就達四千多人，可見紅磡應為當時南九龍最熱鬧的地區之一。⁶⁵

據政府記錄顯示，直至1870年，紅磡區內的農地數目驟減一半，而至1875年，整個紅磡的房屋數目由44所劇增至75所，當中包括紅磡警署，6間香燭店，2個木匠工場，水果店、理髮店及雜貨店各一和剛落成的觀音廟。⁶⁶及至1884年，紅磡的店鋪大幅增長，區內的雜貨店由1間大增至13間，3所新增的食肆，2間鴉片煙館等，還有更多以流動式經營的菜販、魚販、水果商等，⁶⁷可見紅磡於船塢建立後的二十多年間，由農耕為主的小鄉村搖身一變轉型成一個綜合居住、商業和工業於一身的大型社區。

1884年12月，紅磡區於5日內接連發生兩場大火，這兩場大火不單焚毀區內數十間木屋，同時亦逼使政府必須重新規劃紅磡一帶。⁶⁸1885年政府刊憲為修葺紅磡區街道招標，是次重修奠定現今區內街道的基本脈絡，對紅磡社區發展意義極為重大。

⁶⁴聯合船塢公司因為管理不善，財政混亂等因素影響，於1870年將聯合船塢售與香港黃埔船塢公司並易名為黃埔船塢。

⁶⁵Smith, C. T. and Hayes, J. W., "Hung Hum An early industrial village in old British Kowloon", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.15 (1975), pp.320.

⁶⁶Smith, C. T. and Hayes, J. W., "Hung Hum An early industrial village in old British Kowloon", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.15 (1975), pp.320

⁶⁷Smith, C. T. and Hayes, J. W., "Hung Hum An early industrial village in old British Kowloon", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.15 (1975), pp.321

⁶⁸鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011年），頁143。

至二十世紀初，青洲英坭廠、中華電力廠(下簡稱中電)亦相繼於紅磡設廠。兩廠的進駐大大加快了紅磡的發展，除為當地引入更多勞工外，亦向政府進言，使其於紅磡修建街道，補充紅磡接駁九龍其他地區的陸路不足問題。例如為配合中電和青洲英坭廠的填海工程，政府同意於兩間公司廠房間開闢鶴園路(即今鶴園街)，及後，又於鶴園路上修築馬頭圍道，連接九龍城與紅磡。⁶⁹

香港於戰後人口急增，紅磡因為三廠的關係，工作機會比外區更多，重新吸引大量工人遷進紅磡居住。大環山，觀音山一帶建有大量木屋，成為於附近三廠工人的居所。⁷⁰同時，人口急升的問題亦令土地價值水漲船高，這亦引發紅磡區第二次的轉型。1970年，政府公布《紅磡分區大綱草圖》，將分別黃埔船塢及青洲英坭廠的土地劃作「商業/住宅用地」。⁷¹大綱草圖先後得到港督及行政局批准，紅磡二度發展。黃埔船塢公司於1976年開始逐步關閉船塢，並發展成福德古廟旁的黃埔新邨，及後於1985年正式全面關閉黃埔船塢，於原址改建黃埔花園，青洲英坭廠原址用地則改建成工廠大廈，而中電在鶴園的舊址則改建成海逸豪園，⁷²紅磡由重工業區搖身一變轉型為住宅區。

從19世紀中期開始，紅磡就和重工業掛勾。先有黃埔船塢的出現，將紅磡由一條農業小村發展成工業社區，爾後成立的青洲英坭和中華電力更將紅磡進一步奠定為全港僅有

⁶⁹鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011年），頁147。

⁷⁰鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011年），頁148。

⁷¹單周堯等編：《九龍城區風物志》（香港：九龍城區議會，2005年），頁1-167。

⁷²單周堯等編：《九龍城區風物志》（香港：九龍城區議會，2005年），頁1-167。

的重工業區。步入 20 世紀三廠先後撤走，原有土地改建成住宅或工廈，將紅磡未來發展方向由重工業主導定位為中高檔次住宅區。

第二節紅磡人口結構

紅磡現時人口總數約有 138464 人，近二十年來呈現逐漸上升趨勢，而居民的年齡中位數大約為 41 歲，⁷³比起全港人口平均年齡 44.3 歲為低。⁷⁴紅磡區內月入中位數約為港幣 20000 元，⁷⁵比起全港勞動人口平均收工港幣 16900 元為高。⁷⁶由收入足以證實紅磡至當代已經成為香港中一個不可或缺的經濟命脈。

第三節紅磡居民宗教信仰

目前紅磡的社區宗教可以分為民間信仰、基督教新教及天主教。

有關民間信仰方面，紅磡區有三所主要寺廟，分別是供奉觀音的紅磡觀音廟、供奉北帝的北帝廟和供奉土地公的紅磡福德古廟。紅磡觀音廟建於 1872 年，為區內著名廟宇之一，年中共有四次觀音誕，依次為農曆二月十九降生日、農曆六月十九成道日、農曆九月十九飛昇日和農曆十一月的十九日成水神之日。另外廟宇每年皆會於農曆正月廿六舉行觀音借庫，借庫者眾，熱鬧非常。北帝廟原建於 1876 年，誕期為農曆三月初三。其

⁷³筆者整合政府統處公佈的 2016 小規劃統計區(243, 244, 245, 213, 217)的人口統計報後所得

⁷⁴政府統計處：〈香港人口推算 2017-2066，2017 年〉。擷取自網頁

https://www.censtatd.gov.hk/press_release/pressReleaseDetail.jsp?charsetID=2&pressRID=4200

⁷⁵筆者整合政府統處公佈的 2016 小規劃統計區(243, 244, 245, 213, 217)的人口統計報後所得

⁷⁶政府統計處：《2017 年收入及工時按年統計調查報告》（香港：政府統計處，2018 年），頁 5。

舊址位於現今馬頭圍道和青州街交界，但因政府開辟道路關係而遭拆卸，及後眾居民合力籌款並於 1929 年於馬頭圍道現址重建。福德古廟則會於下章詳細斜述。

第七章紅磡福德古廟

由於紅磡的土地公廟亦缺乏文獻作參考，故此本章嘗試透過實地考察和與土地公廟的管理人員直接訪談，以梳理紅磡福德古廟的基本資料和近況，在對研究對像有所了解後才繼續討論當代社會發展對土地公信仰的影響。

第一節福德公古廟沿革

紅磡福德古廟位於紅磡船澳街和寶來街的交接處，面向寶其利街，背靠船塢街。因為早年先民開墾時文風不盛，故此福德古廟的早期發展並沒留下任何文獻記載，連其建成日期或是建立者亦無從考究。按照劉枝萬的廟宇發展理論來推測，一個地方社區的發展與地區的寺廟發展成比例，例如社區剛發展時，區內並不會有廟宇建築，但村民會設立簡單木製的牌位或石頭作供奉之用。⁷⁷紅磡於開埠前已經有居民居住，並且為數不少，⁷⁸故此有可能於當時已經有土地公拜祭出現，只是未有一個確實的寺廟建築。有關古廟的記載最早出現於 1970 年代。1970 年代初，黃埔船塢正式分階段關閉，首先關閉的部份立即清拆並改建為黃埔新邨。由於當時的福德廟是船塢用地的一部份，故此發展商有意在

⁷⁷劉枝萬，〈台灣的民間信仰〉，《創大亞細亞研究》第 8 號，日本創價大學亞細亞研究所，1987，頁 3-32。

⁷⁸Smith, C. T. and Hayes, J. W., "Hung Hum An early industrial village in old British Kowloon", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.15 (1975), pp.320.

清拆船塢時一併拆除古廟。然而，一眾的街坊及工人都不願意拆除，並由紅磡三約潮僑同鄉會牽頭，與政府磋商多年，最後才成爭取保留古廟。⁷⁹據時任紅磡三約潮僑孟蘭友誼會理事長劉建海指出，那時候的福德古廟僅僅是由數條木枝搭建，廟頂並不是現今所見的瓦片鋪砌而成，而是隨便鋪上勉強能遮擋風雨的帆布，而地面則是泥地，並不是現今所建的水泥地台。⁸⁰及後，有感於土地公多年來保護紅磡居民有功，不應屈居於如此簡陋的木屋之中，故於 1975 年開始為土地公廟重新裝潢，綠瓦片作頂並以工字鐵承托，以紅磚作牆。⁸¹當時廟中還存有在二次大戰期間被日軍誤炸的小學死者的骨灰，然而因戰後墓地空位緊絀，政府僅將死者的骨灰置放土地公廟旁。⁸²這些骨灰現今去向不明，現任廟宇管理人認為，或許為避免引起市民不安，故有可能於廟宇重修時一併將骨灰封存於社稷大王的牌位下的石槽中。整個重建計劃歷時 4 年，最終於 1979 年正式完工。在完成重建時廟中還有一個供居民焚燒冥鏹之用的大型香爐，但後期因安全問題而封閉。

⁷⁹梁操雅：《匠人匠心匠情繫紅磡-承傳與變易》（香港：商務印書館(香港)，2015 年），頁 1 - 244。

⁸⁰鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011 年），頁 156。

⁸¹鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011 年），頁 156。

⁸²鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011 年），頁 156。



圖 8. 寺廟現況

第三節福德公土地廟神明

有別於一般福德廟，紅磡福德廟中除供奉土地公外，亦有供奉土地婆及社稷大王。



圖 9. 土地公及土地婆



圖 10. 社稷大王

第四節福德公土地廟日常祭祀活動

福德宮並沒有特定的開廟或閉廟時間，屬二十四小時運作，信徒可以隨意入內祭祀。廟內常備有線香，信徒並不需要準備任何拜祭用品即可拜祭，故此平常吸引大量路過的街坊進內拜祭。同時土地公廟亦有求籤和點香環服務，信徒可以自由捐獻一定金額後，由管理人代為掛上香環。香環上寫有信徒向土地公祈求的願望，從觀察這些香環的祈求內容和下款署名亦能了解社區民眾的需求和信徒身份。



圖 11. 廟內求籤



圖 12. 廟外香環

第五節福德公土地廟管理及運作模式

由於最早期的時候福德公土地廟屬於一個簡陋小祠，只有居於寶其利街一帶居民會拜祭，故並沒有一個主要值理會管理日常廟務，僅靠由居民自發清潔打理，紅磡三約潮僑盂蘭會並不擁有其管理權，亦不會向居民協助管理土地廟或提供任何形式的援助。在 1970 年代初，黃埔船塢拆卸之際，港英政府誤以為福德古廟是由長年於紅磡區舉辦盂蘭勝會

的紅磡三約潮僑孟蘭會⁸³打理，故此便要求其會會長劉建海另外覓地為土地公廟重建，以空出船塢用地以作發展。劉建海雖然與土地公廟沒有任何交集，但認為要求土地公搬遷有所不妥，故此便聯合紅磡一眾居民向政府提出反對。⁸⁴歷經多次磋商後，政府願意讓步不拆除土地公廟，因緣際會下，紅磡三約潮僑孟蘭會亦同意於 1975 年正式接手管理福德宮廟，並於重修後舉辦福德寶誕，⁸⁵故此廟中現在特別有一神位是用於祭祀潮州人認為掌管世間一切的「天地父母」。

第六節福德公土地廟重要祭典 - 福德寶誕

每年農曆三月廿七至廿九日皆為紅磡福德寶誕誕期。廟方通常會借用紅磡蕪湖街遊樂場空地舉行福德寶誕，惟於 2011 至 2016 年因配合何文田港鐵站的建築工程而移師至土瓜灣青洲街遊樂場。

福德寶誕是由紅磡三約潮僑街坊福德委員會所籌辦，然而此委員會並不是常設的委員會，僅在福德誕前由紅磡三約潮僑孟蘭會召集籌組而成，故此其實委員會內成員亦大多是孟蘭會的理事。委員會會在誕期前約一至兩個月於遊樂場空地上以鐵片，竹枝搭建臨時戲棚。

⁸³紅磡三約潮僑孟蘭會是區內一個由潮州僑民於 1964 年成立的同鄉會，他們成立初期的原意是想團結居港的潮州移民和「有個照應」，好讓潮州移民能順利融合香港環境之中。紅磡三約潮僑孟蘭會及後於 1973 年開始斥資邀請道士團體協助舉辦孟蘭勝會，直至現今。

⁸⁴鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011 年），頁 156。

⁸⁵華人廟宇委員會：〈口述歷史 - 紅磡三約潮僑孟蘭友誼會，2014 年〉。擷取自網頁 http://www.ctc.org.hk/b5/history_page06-1.asp

第七節 寶誕經費

與大澳福德寶誕一樣，紅磡福德寶誕亦是依賴地方善信自發捐獻，捐獻者的名字亦是按其捐獻金額由多至少依次列在牆紅之上。惟其與大澳不同的地方是紅磡居民信奉土地公者甚多，故此捐獻者相比起大澳為多。



圖 13. 紅磡福德誕牆紅

第八節 寶誕儀式

福德寶誕分為三天，第一天的活動最為隆重。大會會於第一天邀請戲班演員和居民穿著古裝隊伍，擔潮州大旗和鼓打大鑼鼓，以巡遊開始為期三天的福德寶誕。巡遊隊伍會由遊樂場出發，進入紅磡鬧市，然後分別經過福德古廟、觀音廟、北帝廟和大會會址上香敬神，同時亦會於各廟前表演舞蹈娛樂神明，最後返回遊樂場結束巡遊環節，晚上則會邀請潮州劇團表演潮式神功戲。

第八章 都市和鄉村土地公信仰延續性比較

透過觀察某神明的祭祀圈可以了解社區與信仰之間的連結性強弱。若某信仰的祭祀圈愈明顯，就代表著該信仰與社區的連結性愈強，同樣地亦代表該信仰於社區中植根甚深，為社區中重要的一環，廣受居民支持。若其祭祀圈並不明顯或未能確定，即或許表示當區居民並不重視其地區的土地公信仰，延續性自然較有祭祀圈者弱。

本文將使用林美容所提出的五項指標作為觀察紅磡和大澳土地公祭祀圈範圍標準。⁸⁶首先比較紅磡和大澳是否符第一個指標，以確定兩地的土地公廟是否擁有祭祀圈，然後再比較第二和第三個指標來了解祭祀圈中的信徒是否支持土地公信仰的發展，最後則比較第四和第五個指標以確定祭祀圈的確實範圍。在總結出兩個祭祀圈的強弱後，就會以祭祀圈信眾數量，年紀和管理組織的現況來總結兩地土地公信仰的延續性。

第一節 紅磡和大澳土地公祭祀圈

第一個指標 - 共同的神明祭祀活動

每年紅磡福德古廟均會舉行福德寶誕，誕期中會有一系列的慶祝活動如巡遊表演，神功戲等。據訪談所得，巡遊中的表演者均是居於紅磡的潮州人，管理人本身自上小學開始已經隨行幫忙，其後更擔任擔旗員，由於活動的參與者需經委員會審批後才能參與，故此鮮有居於紅磡區而外的信徒參與。就如同紅磡福德古廟一樣，大澳福德宮亦會每年亦舉辦福德寶誕酬神，當中亦會有神功戲、競投聖、宴會等一系列共同活動，過往甚至有

⁸⁶ 見本文 17 頁。

於香港逐漸失傳的「搶花炮」儀式，故此兩廟皆符合第一個指標。

第二和三項指標 - 費用和祭祀組織

由於建廟年份甚為久遠，筆者和廟宇管理人皆無法肯定紅磡福德古廟是否由紅磡居民斥資所建，但從訪談記錄得知，1975 年的重建是由紅磡三約潮僑友誼會和一眾紅磡街坊集資促成，⁸⁷同時，友誼會會每年出資，於農曆新年前後為福德宮重新髹漆。根據受訪者指出，廟方由接管福德古廟的營運權至今並無向周邊住戶或商戶收取丁錢的習慣，故此廟宇的所有收入皆是透過舉辦祭祀活動、日常祈福服務或從紅磡區居民自發捐獻得來，值得注意的是，根據管理人所提供的資料，往往每年寶誕捐獻最多的信徒是來自於紅磡一帶的商家。

同樣地，在考據大澳土地公廟的沿革時亦遇上相同的困難，建廟者的身份因年代久遠關係無從稽考，但從廟中的眾多重修碑文、訪談和牆紅中得知，每次廟宇重修集資的捐獻者主要是大澳的居民，當中尤以太平街和永安街居民或商號為主，廟方亦無向居民收取丁錢的習慣，主要是靠由每年福德寶誕的盈餘來維持廟中開支。

由此可見，兩地信徒皆十分踴躍，不單積極參與福德寶誕，亦十分支持土地公的重建和重修。

⁸⁷鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011 年），頁 156。

第四和第五項指標 - 收取丁錢和繞境範圍

第四項指標中的頭家爐主的主要職責是收丁錢、募款、安排誕會和管理廟務，大致上與紅磡福德古廟的管理委員會職責相同。管理委員會的成員主要來自於紅磡三約潮僑友誼會，其會成員亦主要是紅磡地區的居民，同時亦是來自同樣祖籍的人。大澳福德宮的主要祭祀組織雖然僅在土地公廟有重大事件時才會由管理人召集籌組而成，但當中的主要委員全都是大澳居民，雖不同姓但來自共同的村落。所以無論紅磡和大澳的土地公廟情形皆符合第四項指標。

但至第五項指標兩廟卻有些差異。據訪談，每年紅磡福德寶誕的第一天皆會有巡遊環節，只是因應近代社會環變遷，巡遊的時間和範圍相應地有所減少，但仍能從巡遊的路線大概勾劃出紅磡福德宮的祭祀圈範圍，但反觀大澳福德宮歷年來均沒有舉辦繞境或巡遊，故此未符合第五項指標，同時亦未能按巡境的範圍來推斷祭祀圈的確實範圍。

綜上可見，兩廟中只有紅磡福德古廟土地公符合所有指標，總結林美容所提出的五項指標後反映紅磡的居民以土地公廟為中心形成一個明確而又範圍清晰的祭祀圈，甚至可以劃出確實的祭祀圈，反觀大澳福德宮雖未能符合所有指標，但仍能觀察到祭祀圈的存在及大概的範圍。

第二節 信仰延續性

在確定祭祀的存在後，本章節將分析兩地祭祀圈的祭祀圈中的信眾數、圈中信徒平均年紀及管理該信仰的組織現況以比較兩地土地公信仰延續性的強弱，若人數較多，信徒較年輕，年紀差距不大，組織力量較強時，其信仰相對有可能得到更好的發展，未來的延續性按理應該較有所保障。

祭祀圈信眾數量

體現祭祀圈中信眾數多寡可以從每年廟宇中最盛大的活動，福德寶誕中窺探一二。兩地每年的福德寶誕皆會以牆紅記載捐獻者的姓名及捐獻金額。據訪談，每年大澳福德寶誕皆需消耗三卷五呎長的紅紙書以列寫捐獻者，管理人指換算後即有大約二百人捐獻，近十年來無論人數或是善信身份一直變化不大，但較七、八十年代時，捐獻者人數則明顯大幅下降。

而紅磡福德古廟的情況則有些分別。據管理人聲稱，自其於 2016 年接任成為廟祝起，捐獻者人數一直沒大變化，每年寶誕有接近三百至四百人捐獻，但往年會捐獻的居民卻不一定會於下一年寶誕時回來捐獻，因為有可能已經搬走，同時以商戶名義捐獻的善信數目則有些微上升。

至於有關居民是否支持寶誕，或許能從誕會的舉辦費用和總共捐獻金額中略知一二。以大澳福德寶誕為例，管理人指每年籌備福德寶誕事宜不單煩瑣且費用巨大，當中包括搭建戲棚，邀請戲班表演，運輸費和一眾雜費等八十多個項目。他以 2018 年 3 月的寶誕為例，總費用約 132 萬港元，但居民反應熱烈，慷慨捐款，故此每年皆會有數十萬港幣盈餘，每年盈餘將撥入翌年度寶誕使用。紅磡福德寶誕亦是，雖然管理人並無披露每年舉辦寶誕的實際費用，但十分肯定地指出單憑居民每年於寶誕前的捐贈善款亦足以支付該年度的寶誕費用，故此每年寶誕皆有盈餘。

這可反映出香港都市和鄉村土地公信仰的一些差異：首先，在香港經濟急速發展的七、八十年代，鄉村的年輕人多遷移至城市工作，加上近年鄉村耆老逐漸凋零，導致社區中居民大幅下降，在缺乏新血加入下，自然而然地令鄉村土地公的祭祀圈日漸委縮，雖然資金上仍然充裕，但礙於管理人手和信徒不足，未來或許仍要面臨香火無以為繼的困境。大澳的半路棚土地廟，創龍社即是例子。兩廟與太平街福德宮一樣同是供奉土地公，在過往八、九十年代仍然有在福德寶誕中表演神功戲，然而因為祭祀圈中的人數和捐款驟減，以致不足以應付神功戲戲班，築建戲台等費用，故此取消舉辦多年的神功戲而改以唱女伶為主神賀壽，到近年更演變成邀請歌星獻唱以節省開支，神誕日數亦大幅縮短至一日。

相對地，城市的人口流動性高，雖然令都市的土地公祭祀圈產成不穩定性，例如信徒從四方八面遷入而且不一定會長久定居，導致祭祀圈的信眾關係不如鄉村信徒般緊密，但同時亦有可能為祭祀圈帶來新的成員，令其發展和未來的延續上得到一定的保障。

祭祀圈信眾年紀

大澳社區自 2001 年起人口數目就沒大變化，但居民的平均年紀卻有顯著上升的趨勢(由 2011 年的 51.9 歲上升至 2016 年的 56 歲，遠高於全港比例的 39 歲)，由此可見，大澳社區老化問題愈趨嚴重。社區中六十五歲或以上的居民比例更是由 2001 年的 21.896% 大幅上升至 2016 年的 31.922%，配以社區中的人口數量變化不大的情況下，亦間接引證大澳的年青人口正不斷外移的現象。由此可推測，大澳土地公的祭祀圈中主要是由年紀大的居民的組成，而由於土地公是社區之神，每一社區皆會有其土地神，故此幾乎沒有外區人會特意前往大澳參拜大澳的福德宮，所以大澳土地公信仰或存在無人祭祀的隱憂。

相反，紅磡區人口較年青，而且從其每年神誕中的遊行環節亦可以了解祭祀圈信眾的年紀。據訪談，每年參與紅磡福德寶誕遊行的成員主要是居於紅磡的潮州人，年紀分佈老中青三代，由剛就讀小學的孩童至八十多歲的老人家都有。管理人指自身亦是自就讀小學時就參與巡遊表演，至今已逾四十年，而且更明言每年都會繼續參與巡遊。故此可推測，在未來紅磡土地公信仰仍會有人承傳，不至於後繼無人。

管理組織

大澳的福德宮本來是由岸上居民打理。但於 1970 年初，岸上的居民對籌辦神誕活動開始變得冷淡，甚至一度於 1980 年初停止。⁸⁸及後於 1975 年，因為獲得居於太平街一帶的漁民和一些船東的支持，太平街土地公廟才重新辦起了神功戲，而搶花炮活動則按照傳統由岸上居民主理。⁸⁹隨著後來岸上居民再度陸續淡出籌備神誕活動，搶花炮活動亦於 1996 年宣告停止，漸漸地大澳福德宮開始由漁民接手打理，而當漁業於九十年代開始式微時，居於大澳的漁民後代多前往城市尋找工作機會，在無年青人願意接手的關係，管理福德宮的祭祀組織亦難以維持，故此現今大澳福德宮並不設常務值理會，日常廟務僅由已屆八十二歲高齡的管理人打理。管理人指，他會在廟宇發生重大事件，如寶誕或重修時召集其他大澳居民籌組值理會義務幫忙。按過往籌辦寶誕的經驗，值理會主要委員的平均年紀大約介乎於六十至八十二歲，偶爾會有較年青的義工負責搬運或運輸等體力勞動事宜。由於近年值理會並沒有新的骨幹成員加入，故此，當值理會中的資深成員於未來力有不逮時或許就會衍生青黃不接的問題，直接影響大澳土地公信仰的承傳。

反觀紅磡福德宮，同樣亦是沒有常務值理會，每當接近神誕時，紅磡三約潮僑友誼會就會召集和籌組寶誕值理會負責寶誕一切事宜，很多時候更是由友誼會的委員同時擔任值理會委員。管理人指，早期移居香港潮州人甚多，他們多是隻身來港，故此為「有個照應」而多會選擇集中於一地聚居並開枝散葉。由於植根多年，所以紅磡三約潮僑友誼會

⁸⁸廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》（香港：三聯書店(香港)，2006 年），頁 182。

⁸⁹廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》（香港：三聯書店(香港)，2006 年），頁 183。

會員數量極為龐大，而且每年選擇新一屆友誼會委員時亦會有新成員加入，當中不乏年青力壯者，所以由上推測，紅磡福德宮由於得到紅磡三約潮僑友誼會的支持，故此相信未來在資金或人手仍有一定延續性。

第三節 小結

香港於七、八十年代經濟急速發展，政府政策偏重於發展城市，以致鄉村地區發展規劃與城市有一定落差。同時香港經濟模式轉型，在欠缺相應政策支持下，逼使原以務農、捕魚、曬鹽等第一級產業維生的鄉郊居民或其後代外出城市找尋工作。這導致鄉郊地區居民驟減，在缺少居民支持和面臨管理組織人手不足的嚴峻環境下，無可避免地鄉村民間信仰將要面臨香火不繼的困境。

反觀都市中的祭祀圈雖有不穩定性，但相對地有因為六、七十年代城市的發展吸引大量從香港的鄉郊地區或國內湧入的人口，這些移民組成大大小小的組織管理地區的廟宇，同時吸納社區中的其他信徒，故此無論在資金或是人手上都較為充裕，令信仰未來的發展較為得到保障。

第九章 社會發展與土地公職能之關係

本章將嘗試梳理城市、鄉郊社區發展與土地公信仰的關係和土地公職能演變的過程及原因，並以紅磡和大澳地區的土地公作例，以比對城市與鄉郊社會不同發展階段與相對應

時期的土地公的職能演變，並總結出土地公的職能上的轉變是因為其高適應性的特質。最後再從土地公職能的發展脈絡中提出土地公的職能發展受到客觀的社區環境發展和神格所限。

第一節 土地公功能轉變

土地公由原始社會的土地崇拜逐漸演變成現代社會的人格神。在演變過程中，土地公由普通的地區神明演化出不同的功能，⁹⁰雖然土地公的職能甚為廣泛，但歸根究底，其核心職能仍是保護一方社區居民平安，回應社區市民的不同要求，若對照於人間社會制度，就相當於是村長一般。因為土地公主要是回應社區市民的不同要求，所以土地公的職能偶然因為社區的某些因素而發生明顯的職能轉變。

紅磡土地公曾因應區內環境發展出**后土之神**的功能。在二戰時，盟軍誤炸區內一所學校，炸死師生無數，由於區內欠缺墳地，加上香港經濟蕭條，居民無力斥資將亡者好好埋葬，故此居民便將被炸死的師生骨灰暫時置於土地公廟旁，⁹¹當時的紅磡福德古廟管理者認為土地公能鎮守亡魂不讓柱死的鬼魂作祟。然而在 1979 年的一次大重建後，紅磡三約潮僑友誼會決定將廟中骨灰移送安葬，紅磡土地公廟從此不再接受暫寄任何骨灰。

隨著紅磡地區的急速發展，區內居住環境多有改變，吸引大量外來人口移進社區，連帶區內行業的發展亦變得極多樣化，繼而促使紅磡土地公職能另一次的明顯轉型。在 1990

⁹⁰ 參見本文 32 頁，王健旺：〈臺灣土地神信仰及其造像藝術〉（中國文化大學碩士論文，1997 年），頁 52 - 57。

⁹¹ 鄭敏華：《追憶龍城蛻變》（香港：思網絡有限公司，2011 年），頁 155。

年以後，隨著區中重工業相繼停產，而大量昔日的空置廠房相繼重建成沿海的中高檔住宅，政府亦開始將紅磡發展成一個都市交通樞紐。伴隨著社區人口日漸密集，區中的商店就如雨後春筍般建立起來，商業逐漸取代重工業，成為主導著紅磡社區的經濟的重要行業，土地公廟附近一帶的住宅區亦發展出不少新商店。雖然土地公原有的工業類相關職能因區內重工業的結束而一併消失，但從捐獻情況可知，廟宇附近的商家多屬於紅磡福德宮的祭祀圈，可見紅磡土地公轉型為紅磡區中的**商業守護**之神。

大澳土地公亦有類似的例子。大澳漁業鹽業相繼於 90 年代步入黃昏(至 1991 年漁民數量只有僅僅 8 人，2016 年更是已經沒有漁民)⁹²，取而代之主導社區經濟命脈的變成了服務業。大澳大量居民相繼改以售賣土產為生，在大澳的旅遊從業員和零售從業員由 1996 年的 124 人節節上升至 2016 年的 471 人。⁹³由此可見，大澳社區由漁村轉型至以漁鄉特色作賣點的文化旅遊區，而按 2016 年的太平街福德宮重修捐獻碑文中記載著不少捐獻者以商號名義捐款，可見附近商號對土地公的支持，亦將土地公當作是他們的區中的商業守護神。

⁹²政府統計處：〈2016 政府中期人口統計，2016 年〉。擷取自網頁 <https://www.byccensus2016.gov.hk/tc/bc-dp-tpu.html>

⁹³政府統計處：〈2016 政府中期人口統計，2016 年〉。擷取自網頁 <https://www.byccensus2016.gov.hk/tc/bc-dp-tpu.html>

第三節 土地公的適應性

從上述兩個社區的例子可見，在都市快速變化時，土地公的職能亦會有所調節，或有增加，或有減少，當中的改變並不是因為土地公有任何神格的提升，而是因為土地公具有高度的適應性的特質。由於市民缺乏有關宗教的專業知識，他們不會理解神明各有不同職責(如魯班是匠工類的守護神明，而文昌帝君則主理文運功名等事宜)，所以每當市民衍生某一需求時，他們就會訴諸於「無所不能」的土地公，並希望獲得土地公的保佑。

土地公雖然擁有很多功能，但種種的職能仍是離不開保護社區民眾和回應民眾訴求此兩點。由於民眾的需求千變萬化，故此土地公便變成了一位「無所不能」的神，但同時亦因此顯得欠缺獨特或明顯的職能，與一般中國神明無異，然而這種看似欠缺明顯職能的特色卻成為土地公最大的特色 - 土地公比起其他神明適應性更高。土地公的高適應性特點亦由上述兩地的例子中顯示。

第四節 土地公的職能限制

儘管土地公的職能會有所調節，但其職能的發展還有一定的條件和限制。土地公本來是地域之神，所以土地公的發展與社區中的環境有直接的關係，導致其職能並不會超越週遭社區環境，例如紅磡土地公並不會發展出鹽業所相關的職能，因為紅磡並沒有良好的地理環境去發展鹽田，故此並不會有鹽業，亦不會有從事鹽業的居民特意去參拜紅磡土地公；同理，大澳土地公亦不會發展出與重工業相關的職能，因為大澳並沒有適合的地

方去建立重工業所需的大型廠房，也不會有任何從事重工業的居民去參拜。因此，有關於土地公的職能限制或許能以以下圖表作一歸納。

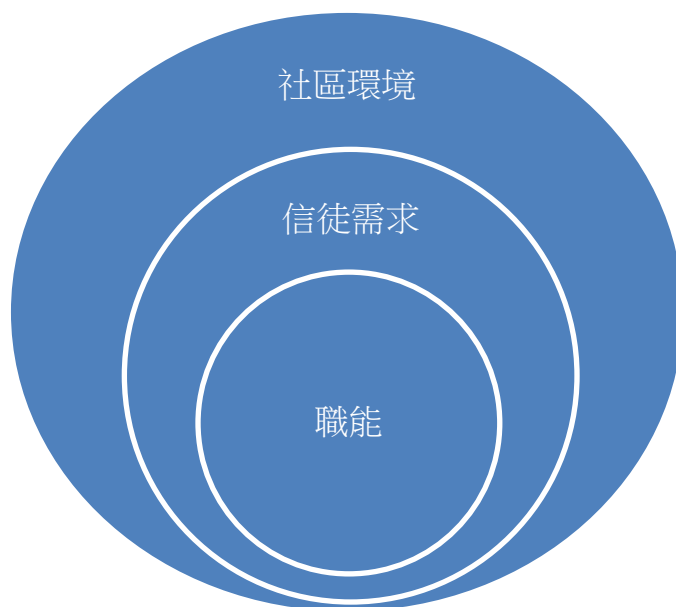


圖 15.土地公職能限制

土地公的職能發展除受制社區的環境外，同時亦與其神階有關。如同人間的官僚制度般，神明亦有分高低位階。民間信仰相信神明位階與其能力有直接的關係，低官階的不能完成信徒所有的要求，故於此時信徒就需向更高階的神明求助。土地公本是神格較低的神祇，所以無論祂的職能如何增加，也不能超越祂神階所賦予的「官職範圍」之外。例如在大澳中，居民一般相信土地公能擁有鎮守社區中的鬼魂的能力，免社區中的居民免受鬼魂騷擾。⁹⁴在大澳端午節的「龍舟游涌」活動中，居民會邀請關帝、侯王、天后和洪聖四名位階較高的神明一同乘船出海巡遊整個大澳的水道，以潔淨和安撫河道中的遊魂

⁹⁴ 同樣地，此職能亦能於某一段時期的紅磡土地公身上找到。

野鬼，但即使在遊經土地公所屬的區域(半路棚，永安街，吉慶街)時卻不會邀請區域的土地公列席或上船，主因是因為土地公神格較低，居民認為有關帝、侯王、天后和洪聖四名位階較高的神明就足夠，並不需要土地公。

第五節 小結

從紅磡或是大澳的例子可見，香港土地公的職能發展與社區環境、信徒需求有關，尤其土地公對區中信徒的需求的適應性相比起其他中國的神明更強，故此土地公在職能發展上亦會產生一些其他神明沒有的獨特職能，這亦成為了土地公最大的特色 - 「無所不能」。雖然土地公職能廣泛，但在也有其局限性，尤其是祂的神格會直接影響發展的空間。

第十章 香港神明體系的變化

由遠古時代開始，人們就認為一切事物皆擁有靈魂和意志，當配上人類的擬人作用時，就形成祭拜石神、水神、雷神眾多神明的多神信仰。爾後人們將這些神明再度擬人化，為祂們配上各自的造型，誕生日，官職階級，親屬關係，構成一套錯綜複雜的神靈世界。由此可見，有別於傳統宗教，民間信仰的一切發展皆是在於常人的手中，各個神靈被常人以他們意志、意願加以創造、改變甚或遺棄。增田福太郎特別就此現象提出「神人同形」的概念來解釋中國民間信仰的神明體系。⁹⁵所謂的「神人同形」即是指，神與人之

⁹⁵蔡錦堂，〈臺灣宗教研究先驅增田福太郎與臺灣〉，收於中華民國史專題第六屆討論會秘書處編，《20世紀臺灣歷史與人物：第六屆中華民國史專題論文集》（新店：國史館，2002），頁 61。

間並沒有嚴格的區別之分，人可以在死後成神，常人又會以世間中的人事觀念為天上的神靈世界加以制度化以及人格化，所以神的形象亦與活人非常相似。⁹⁶換句話說，民間信仰信徒會將他們的願望、日常生活或社會階層投射到天上的神靈世界中，今天上的神靈世界產生一個恍如人間社會的運作模式。

其中一個「神人同形」的例子就是民間信仰神靈體系的階級劃分。於多神信仰中，神明的關係就如人間的朝廷和社會般，層次分明。在這個體系中每個神明皆有其各自的職能，而祂們亦被賦予一個職位各自所屬的上司和下屬。以土地公與城隍為例，兩者即有職級上的從屬關係。明太祖在位期間確立城隍為國家級神明，並將城隍冊封為京師、府、州、縣城隍，負責守護全國，而在其屬下則配有眾多土地公，負責管理小區域的鄉間事務，並向城隍匯報，擔當著一個幫助平民與更高級的神祇溝通的橋樑，這兩個神明的關係就像人間的知縣和村長在神靈世界的延伸。另外，常人亦將人間的親屬關係投射在土地公身上，為土地公配一位妻子，發展出土地婆信仰，紅磡的土地公即是一例。

由上可見，民間信仰中的神明體系是建基於人間社會的分級和關係。隨著時代的推移，香港脫離清朝成為英國的殖民地繼而成為中國的特別行政區，當中經歷英國統治和高速的都市化，這兩項轉變皆大幅改變香港社會階層，亦直接衝擊以古中國社會階層為基礎

⁹⁶蔡錦堂，〈臺灣宗教研究先驅增田福太郎與臺灣〉，收於中華民國史專題第六屆討論會秘書處編，《20世紀臺灣歷史與人
物：第六屆中華民國史專題論文集》（新店：國史館，2002），頁 61。

的神明體系，故本章嘗試從觀察大澳和紅磡土地公與社區中的其他神明在福德寶誕或日常之間的互動，和人類社會的階層變化，並配以人神同形理論，來解答大澳和紅磡神明體系有些微差異的原因。

第一節 神明互動

福德寶誕是每年土地公的最盛大的典禮，從觀察福德寶誕中有參與的神明可以了解地方的土地公與區內其他神明的關係。

據訪談，大澳的福德寶誕並無邀請區內其他神明列席誕中任何活動，管理人稱因為區內其他神明位階級較高，土地公神階較低，故不能邀請其他神明出席。反之亦然，管理人稱在其他神明的活動中亦不會看到土地公的身影，同理是因為土地公與祂們並不是屬於同一個神階，故此並不會獲邀出席。例如區中關帝廟於二零一八年八月重修開光儀式時沒有邀請土地公；端午節的「龍舟遊涌」是大澳一年中最為盛大的宗教儀式之一，大澳四大古廟的神明皆會參與，武將性質濃重的關帝和洪聖會擔當先鋒置於船頭，天后和楊侯則置於船尾，但整個遊涌儀式中土地公則不會參與。

而紅磡不同的寶誕中皆可看到不同神明的身影，例如北帝、觀音和土地公三位神明會並排列席觀賞福德寶誕的神功戲，而天地父母則位列較高的位置；而在觀音誕時，由觀音

廟出發的巡遊隊伍亦會前往土地公廟，北帝廟上香敬神，北帝誕的巡遊隊伍亦會前往土地公廟，觀音廟上香敬神。

綜合以上兩地的例子，雖然大澳的宗教活動可見紅磡神明之間互動相對於大澳神明之間為多，單單以紅磡福德寶誕為例，從席位的安排上就存在著廣義的以天地父母為高一級的神明，另外三神皆歸於天地父母的統轄之下的現象。至於大澳卻未見有任何特別與傳統有別的神明階級

第二節 西方政權影響和都市化

在「神人同形」的理論下，神明體系與地方的社會階層息息相關，故此當社會階層有所變化時，自然亦會影響到神明體系的演變。

香港的社會階層變化始於過渡至英國政府統治之始。歷代中國皇朝因為地廣人多，首都多數未能直接管理鄉村，故此當時朝廷多透過鄉村的仕紳來間接治理廣大鄉村。在這個制度下，鄉村的仕紳就成為了一個介乎於官員和平民之間的特殊夾心階層，官府給予他們擁有一定的權力，當中最大的權力莫過於他們可以代替官府充當法官以仲裁社區中的公共事務或鄉民爭議，而仲裁的地點則會由官府移至廟宇前，這種特別的議決方法在清末的鄉間中比比皆是，亦被稱為集廟議事。

香港上環的文武廟就是集廟議事的例子之一。在香港開埠初期，華人仕紳會於廟中處理華人的商業糾紛和接待路過香港的清政府官員，有時仕紳們亦會充當和官府溝通的代表。

⁹⁷在英國統治香港的初期就曾委任華人仕紳出任地保，以及更新於香港沿用已久的保甲制的法制，給予地保們「促成和解」的權力。這項法令變相給認同文武廟式的民間審裁權力。⁹⁸

然而這只是港英政府在接管香港初期，為安撫人心的權宜之計。港英政府從來未在其正式的法律條文中對集廟議事的裁決加以肯定或認同，而且更在接管九龍後宣布取消保甲制，由該時起，集廟議事這種方式不再適用於華人身上，改以統一依據港府所頒布的法例行事。⁹⁹這項政策除標誌著集廟議事正式的廢除外，亦顯示港英政府並不需靠由仕紳階級去管治社區，而是將行政、立法、執法大權攬於一身，令仕紳階級在社區中的作用和重要性大不如如前，與一般平民無異，社會階層由「官府 - 仕紳階級 - 平民」變成「官府 - 平民」。在「神人同形」的理論下，鄉民對神明體系階層的投射亦隨著仕紳階級的沒落而有所改變。以紅磡為例，早於 1902 年紅磡、鶴園角和土瓜灣街坊聯同成立紅磡三約公所(現紅磡三約街坊會)，設常務值理會及委員，負責協調區內大小事務，¹⁰⁰會中的委員就相當於鄉間的仕紳階層。但隨著街坊會在社區中的影響力於近代逐漸被

⁹⁷危丁明：〈香港的傳統宗教管理初探——從《文武廟條例》到《華人廟宇條例》〉，《田野與文獻》，第 49 期（2007 年 10 月），頁 36。

⁹⁸危丁明：〈香港的傳統宗教管理初探——從《文武廟條例》到《華人廟宇條例》〉，《田野與文獻》，第 49 期（2007 年 10 月），頁 36。

⁹⁹危丁明：〈香港的傳統宗教管理初探——從《文武廟條例》到《華人廟宇條例》〉，《田野與文獻》，第 49 期（2007 年 10 月），頁 35。

¹⁰⁰ 紅磡三約街坊會：〈紅磡三約街坊會七十九週年紀念特刊〉，1981 年，頁 3。

減低，紅磡的神明體系也因應著人間階級的變化而從以往的「高級神祇(天地父母) - 北帝/觀音 - 土地公」的觀念演變成為今天的「高級神祇(天地父母) - 北帝/觀音/土地公」，所以每當土地公，觀音或北帝三位神明任一有活動時，皆會邀請另外兩位神明出席，三者並排列席，而天地父母則統一居於高其他神明一級的位置。

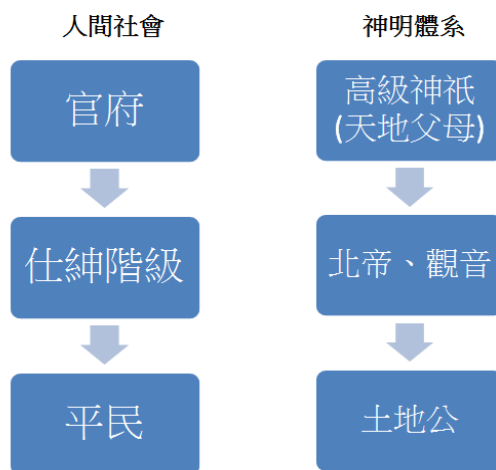


圖 16.開埠初期紅磡社會階層及神明體系架構之關係

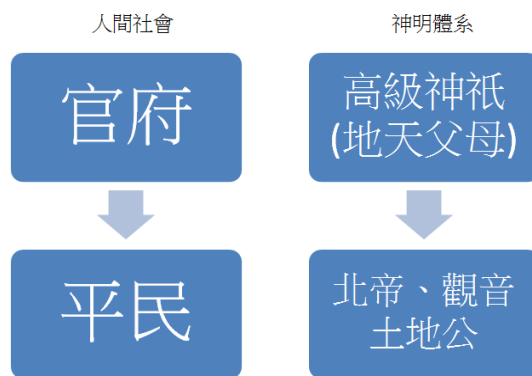


圖 17.現代紅磡社會階層及神明體系架構之關係

然而，上述的例子或許只適用於城市之間。港英政府在接管新界時，常與新界原居民發生武裝衝突，為安撫新界的原居民和減少管理上的麻煩，港英政府特立《新界條例》以讓新界原居民按原有的生活方式繼續生活，當中就包括容許村落保留村長一職。時至今

日，大澳仍保留村代表(即原村長)或鄉事委員等的特殊階層，他們雖然不像文武廟的仕紳般擁有裁決權，但每當社區中有重大慶典時，他們都會獲邀出席，而他們亦會在社區遇到困難時出錢出力協助(例如在天鵝吹襲大澳期間，大澳鄉事會就開放辦事處作臨時庇護處，同時提供糧食、衣服、床等供受災居民使用)。同理，在「人神同形」的理論下，大澳的神明體系應與大澳中的社會階級類近，故此，時至現今，大澳神明之間仍存在一定的等級差異，故大澳的神明體系仍然保有「高級神祇 - 楊侯/洪聖/關帝/天后 - 土地公」的層階。

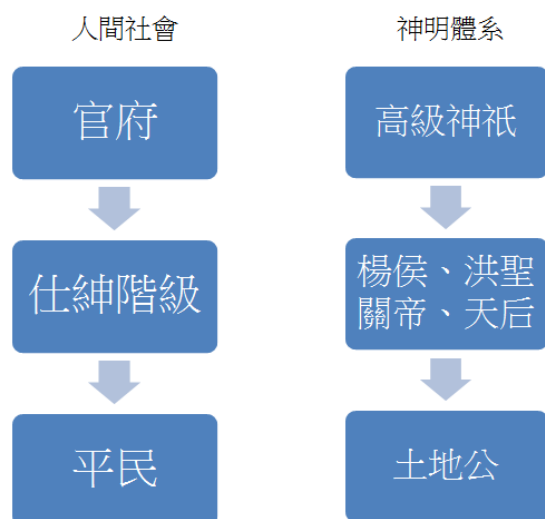


圖 18.大澳社會階層及神明體系架構之關係

第三節 小結

從上述例子可見，香港的神明體系各有特色，同時亦反映社區發展各異。作為最早發展地區之一的紅磡區，除社區階級由「官府 - 仕紳階級 - 平民」變成「官府 - 平民」外，神明體系亦由「天地父母 - 北帝/觀音 - 土地公」演變成「天地父母 - 北帝/觀音/土地公」。

大澳則因為受到《新界條例》的保護，社會階級亦保有原來鄉村的風味，故此對神明體系影響不大，仍保持原來的神明層級分類。

第十一章 研究限制和未來發展

首先，本研究主要針對香港土地公信仰，但過往大多文獻研究落於土地公信仰起源、區分台灣境內不同祭祀圈等，但因為台灣與香港的發展情況大相逕庭，故此大部份文獻皆未能有助筆者了解香港的實際情況。在缺乏前人相關的研究供參考下，筆者需要自行摸索。

其次，雖然大澳和紅磡的私人土地公相當多，惟大部份皆無人管理而且不具有社區性的祭祀活動，故未能有效地搜集資料並加以分析。基於如此，本研究唯有取兩地中最大的土地公廟作研究對象，惟最後所得之結果推論並不一定適用於私人土地公身上。

最後，本研究在觀察紅磡土地公廟時發現，由移民組織支持都市民間信仰發展的情況並不稀有，而且移民信仰更是香港民間信仰的其中一個重要部份，豐富了香港的神明系統。除紅磡土地公是靠由移民管理和營運外，林立在北角中的廟宇亦同樣是依賴福建移民管理。移民長年在外打拼，視神明為其精神支柱，故此甚為熱衷於神明事務，所以這些廟宇得到各大大小小的移民同鄉會支持和管理，而且發展甚暢。由此可見，城市中的民間

信仰發展與地區中的移民亦有著極大的關係，但礙於篇幅所限，本研究未能一併探討香港的移民和民間信仰之關係。

第十二章 總結

香港土地公信仰由來已久，但有關香港土地公信仰的研究卻為數不多，故本研究嘗試針對香港都市與郊區的土地公信仰及祭祀圈現況和探討未來的延續性，在勾劃出香港土地公信仰現況後，再進一步探討區中環境、產業、信徒需求變遷與土地公職能的關係，最後從觀察社區中以土地公為核心的神明互動和分析現實生活中的社會階級變動，梳理出香港神明體系的架構和演變過程。

(一) 香港都市與郊區的土地公信仰及祭祀圈現況和延續性

本文分別選取紅磡和大澳的土地公信仰作研究對象以代表香港的都市和郊區，並以祭祀圈理論作研究基礎。在整合兩地廟宇的神明祭祀活動，活動或廟宇維修時的出資情況，祭祀組織構成，捐獻者居住範圍和神明巡境範圍等資料後得出兩地廟宇的祭祀圈現況，並同時加以分析兩個祭祀圈中的信眾數量，年紀和管理組織，最後得出香港都市的土地公信仰因為信徒人口，資金等都有一定的基礎，相比人口外流嚴重，面對信徒老年化的鄉村土地公信仰延續性較強。

(二)區中環境，信徒需求變遷與土地公職能的關係及其局限性

從紅磡或是大澳的例子可見，香港土地公的職能發展與社區環境、信徒需求有關，尤其當社區中的民眾缺乏專業的宗教知識時，隨處可見的土地公則成為了他們的祈求對象，同時因應土地公本來的核心職能是回應民眾的訴求，故此土地公在職能發展上亦會產生一些其他神明沒有的獨特職能，其適應性比起其他中國的神明，這亦成為了土地公最大的特色。雖然土地公職能廣泛，但在也有其局限性，尤其是祂的神格會直接影響發展的空間，而社區客觀的環境變化亦會限制其職能的演變。

(三)香港神明體系的架構演變過程

香港都市和鄉郊的土地公在與區中其他神明互動時稍有不同。前者的土地公與區中其他神明多有接觸，從不同的神誕中的互動中證明祂們處於同一階層，但後者的土地公則區中的其他神明有明顯的階級分別。本研究以人神同形理論來分析兩者神明體系的架構演變過程，最後得出兩地民間信仰的神明體系演變之差異主要因為社會階層的演變不同，例如在鄉村中仍保留有鄉事委員，村長等特殊階層，但城市則沒有此階級。故此，當居民將現實階層投射到神靈世界之中時，就形成都市與鄉郊民間信仰的神明體系不同。

附件 參考資料

一、專書

Arthur P. Wolf (1974). Gods, Ghost, and Ancestors. *In Religion and Ritual in Chinese Society*.

Stanford University Press.

林美容：〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展〉，收入張炎憲等編《臺灣史論文精選(上)》，台灣：玉山社，1996年。

政府統計處：《2017年收入及工時按年統計調查報告》（香港：政府統計處，2018年）。

張君：《神秘的節俗》，廣西：廣西人民出版社，1994年。

梁操雅：《匠人匠心匠情繫紅磡-承傳與變易》，香港：商務印書館(香港)，2015年。

喬健：〈香港地區的石祭初探〉，收入林天蔚編《地方史資料研究論文集》，香港：香港大學，1985年。

單周堯等編：《九龍城區風物志》，香港：九龍城區議會，2005年。

黃惠琮：《大澳水鄉的變遷-風、土、人、情二三事》，香港：進一步多媒體有限公司，2000年。

廖迪生、張兆和：《香港地區史研究之二：大澳》，香港：三聯書店(香港)，2006年。

蔡錦堂，〈臺灣宗教研究先驅增田福太郎與臺灣〉，收入中華民國史專題第六屆討論會秘書處編，《20世紀臺灣歷史與人物：第六屆中華民國史專題論文集》，新店：國史館，2002年。

鄭敏華：《追憶龍城蛻變》，香港：思網絡有限公司，2011年。

濱島敦俊：〈朱元璋政權城隍改制考〉，收入陳懷仁主編，《明史論文集：第六屆明史國際學術討論會》，合肥：黃山書社，1997年。

魏建震：《先秦社祀研究》，中國：人民出版社，2008年。

饒玖才：《香港的地名與地方歷史(上)- 港島與九龍》，香港：天地圖書，2011年。

紅磡三約街坊會：〈紅磡三約街坊會七十九週年紀念特刊〉，香港，1981年。

二、期刊論文

Smith, C. T. and Hayes, J. W., “Hung Hum An early industrial village in old British

Kowloon” ,*Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.15 ,1975.

危丁明：〈香港的傳統宗教管理初探——從《文武廟條例》到《華人廟宇條例》〉，《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》，第49期，2007年10月。

林美容：〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第62期，1987年12月。

施振民：〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第36期，1973年秋季。

徐長菊：〈土地神人格化之演變〉，《青海社會科學》，第1期，2004年2月。

曹書傑：〈稷祀與民間社日研究〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》，第25期，2007年4月。

許嘉明：〈祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，第11卷第

6 期。

陳乃藁譯，岡田謙著：〈臺灣北部村落之祭祀範圍〉，《臺北文物》，第 9 卷第 4 期，

1960 年 12 月。

劉枝萬，〈台灣的民間信仰〉，《創大亞細亞研究》第 8 號，1987 年。

三、學位論文

王健旺：〈臺灣土地神信仰及其造像藝術〉，中國文化大學碩士論文，1997 年。

吳詩興：〈福德正神的傳說與信仰研究——以馬來西亞華人社會為例〉，國立政治大學
碩士論文，2012 年。

陳仁豪：〈都市發展脈絡下板橋地區土地公廟變遷之研究 - 以埔墘福德宮為例〉，國
立臺北科技大學碩士論文，2014 年 4 月。

劉淑麗：〈現代廟宇的社會調適與因應——以高雄市寶珠溝地區三座廟祠為例〉，國立高
雄師範大學碩士論文，2012 年。

四、網頁

政府統計處：〈2016 政府中期人口統計，2016 年〉。擷取自網頁

<https://www.byccensus2016.gov.hk/tc/bc-dp-tpu.html>

政府統計處：〈香港人口推算 2017-2066，2017 年〉。擷取自網頁

https://www.censtatd.gov.hk/press_release/pressReleaseDetail.jsp?charsetID=2&pressRID=4200

華人廟宇委員會：〈口述歷史 - 紅磡三約潮僑孟蘭友誼會，2014 年〉。擷取自網頁

http://www.ctc.org.hk/b5/history_page06-1.asp