

# 斯土斯神：土地信仰的「理念性移植」

## ——以桃園市為例的綜合考察

李豐楙

國立政治大學宗教研究所講座教授

### 摘要

學界以往對台灣民間十大信仰所作的排名，最難決定的厥為土地公信仰，因其分布雖然普遍卻較少登記，故難以全面的調查統計。而晚近發生的變化，就像桃園市官方支持民間團體完成的調查，確定這種「聚落小區」的土地神信仰，既是社區生活共同體的文化標誌，其活動也是一種「組織型」的信仰型態。當地市長宣稱其分布密度全國最高，關鍵的原因就在土地廟的管理、經營，乃地方頭人與儀式專家間能密切的合作，道教的正一派道士或釋教的香花和尚，在年例的春秋二祭中主持三獻禮的祈謝活動。官方即借此從民國 97 年起有計畫的推動「土地公文化節」，活用這種地方文化資源，官、民共同創造區域性的文化標誌。

利用這些調查作為基礎，省思早期即立石、植樹為社，乃是異於開漳聖王的分香式移植，因而提出一種「理念性移植」的說法，確定土地公的信仰類型，即是有斯土始有斯神的信念。在地發展為一種神道文化，形成祭祀土地公的祭典



儀式，既有儒家的祭典、民間的例祭，也有道教與釋教中人的參與，在地方社會形成一種「複合」圖像。在此即考察官、民共同推動的土地公信仰及「文化節」活動，說明基層社會的祭祀可與官方互動，而春祈秋報的年例性祭典，道教或釋教的「作三獻」即與社區活動配合，使里社小區獨立舉行的儀式，不受官方與知識精英的控制，即可出現地區性的「標準化」現象。由此觀察土地信仰在現代化的過程中，並未被淘汰反而能與社區活動密切結合，其背後的決定性力量，從家族性的「小區原群」轉變為「社區新群」，並借此與官方的權力互動。其次則可觀察在地的儀式專家，像火居道或香花僧，在年例的祭祀中與地方家族、意見領袖合作，使新舊社區的民眾接受其宗教活動。最後則從當前城市空間的變化，觀察許多土地公廟的公園化、或與學校校園共同存在，既可維護人與土地的和諧關係，也可作為社區教育、鄉土教材的範例，體現漢人宇宙觀所蘊含的環境倫理：厚德載物與生養資財。選取桃園一地的祀事為例，論證神道文化仍能普遍的存在，且能深入社區居民的生活世界，即可考察祭祀儀式存在的義理與實踐，就在其能獲得現代民眾的認同，提醒人與土地之間仍舊存在的生態關係。在祭祀儀式與文化節慶的熱鬧中，若能與時俱進而賦予一種新環境倫理，則土地公信仰的持續存在就有現代的新意。

**關鍵詞：**桃園市、土地公、道教、理念性移植、社區新群



## 一、前言

臺灣學界曾對臺灣漢人社會的信仰加以統計，列出十大神祇的排行榜，其中最難決定的就是應否列入土地公？原因在其分布最為普遍，卻缺少全面性的調查而難以統計。其困難有三：一為不容易確定實際的數目，一般作統計只能運用登記有案的官方資料，但面對大小不一的土地公廟較少展開普查；二是有登記的僅限於建築形制較大者，而大量質樸的土地祠遍見於里社小區及田頭田尾，卻鮮為官方檔案所登錄；三是祭祀時間及方式與年例的節俗結合，這種春祈秋報的祭祀活動被視為信仰習俗，並非大神大道如媽祖、王爺舉行的大型活動，土地公信仰活動規模小媒體鮮少關注。但是晚近略有變化就是地方文史工作者關注社區文化，在信仰普查中並未遺漏土地公信仰，南北客家區均曾進行伯公信仰的調查研究；最近的著例即為桃園市，官方支持文史工作者完成全市土地廟的普查，並據以推動文化節的活動。

這種聚落小區的土地公信仰作為社會共同體制，其組織及活動方式所形成的文化資源，就在善用民間基層的社會力，由地方頭人、文史工作者配合儀式專家，彼此之間合作後的整體表現。從這種個案檢視土地信仰的衍變，其間到底存在何種決定性因素：官方的力量抑或小區民眾？在「社區總體營造」運動中官方介入後與民間如何互動？在此選擇兩個關鍵的切入點進行觀察，既有年輕世代投入社造所產生的效應，也有主持里社祭祀的地方道壇長期與社區互動，從春秋二祭的供獻觀察祈報行動，將其聚焦於聚落小區的信仰活動，即可觀察傳統信仰在現代化過程中的存在意義。



在臺灣的大小市鎮中選擇桃園市作為觀察的目標，主要考慮其城市範圍大小適中，市公所在民國 97 年 8 月所完成的普查，即由文史工作團隊作深入的調查，其統計確實方便覆查及分析。而官方推動「土地公文化節」作為藝文活動，試圖整合地方的文化資源，這種地方行銷與文化觀光的案例，已引起社會政策與文化觀光學界的興趣，希望提供官方與民間一個觀察指標，檢驗桃園市未來推動的可能成效。在此並不將此作為研究重點，而想從臺灣早期移民的定居過程，理解土地信仰既非分香的宗教移植，到底基於何種信念而被普遍的實踐？在此試從「有土斯有神」的信念，假設存在一種「理念性移植」，並證明這種信仰類型在臺灣漢人社會具有普遍性，故以自許為土地廟密度最高的桃園市為例，從各個家族聚落經歷「小區原群」的社祀階段，在都市化的變遷過程中逐漸轉變為「社區新群」。

在此觀察土地廟及其信仰在建築形制、祭祀禮儀上如何與時俱變？其關鍵就是檢視文史工作者與儀式專家（道教），其參與當地社區活動到底與民眾如何互動？藉由這種個案可以檢討背後的決定性因素：地方民眾自發的主導性、官方權力介入後的影響、儀式專家與地方民眾是否形成文化認同？其關鍵即檢討城市空間的變化：公共化與社區化，檢討小區原群被轉化為社區新群的可能性，基於「斯土斯神」的信念人與土地秩序的關係如何重建？能否借此重現漢人宇宙觀所蘊含的環境倫理：厚德載物與生養資財？由於這種小道性質的神道文化，才能普遍深入社區生活，就可考察道教所職掌的祭祀文化有何意義，其義理在民眾實踐中是否能成為一種信仰認同，最後則面對現代人與土地之間的生態關係，是否可由神道祭儀與文化節



慶的結合，若能與時俱進是否可為環境倫理賦予新意？從土地信仰這種小道中或可發現可觀的新價值！<sup>1</sup>

## 二、斯土斯神：土地信仰的「理念性移植」

在臺灣漢人社會的諸神信仰中，土地公雖則分布最為普遍，但其信仰的形成卻異於一般鄉土神祇，即非屬原籍分香的宗教移植。但其信仰的出現最早即隨移民定居而定著化，各個聚落小區俱方便立石植樹為紀，其情況只有天公崇祀最為相近，故可視為一種「理念性移植」典型。清領時期沿襲明代的王朝禮制，土地在城隍信仰下成為定制，其理念即依據儒家《禮記·祭法》所確立的祀典原則：社稷之祭就如日月星辰、山林川谷丘陵，為符合崇祀自然的信仰理念。故有斯土即有斯神，而不需遠從閩粵原籍分香移植，漢人既履斯土即基於崇德報功的信念，亟需斯神作為祈求與報謝的信仰對象。而官、民各自奉祀社稷神與土地神，其動機與目的同樣都具現神道文化，既仰賴生產以求生存的信念，就需借由儀式實踐其「敬天祀地」的理念。

土地公廟縱使規模大具，按理也不必發展為子母廟的分香模式，像晚近出現進香的現象實為特例：如新北市中和地區的

---

<sup>1</sup> 本調查能順利完成所要感謝的：一是黃進仕帶領團隊調查出版的《桃氣神仙里長伯——桃園市土地公文化故事》提供基本的調查資料，文中將視情況加註。二為黃進仕介紹觀察有代表性的土地公廟，在桃園縣擔任文化觀光課審查委員期間，多次進行實際的調查訪問。三為元智大學承辦桃園市公所「桃園市 101 年土地公文化節土地公信仰文化研討論壇」，承蒙邀約曾作初次報告；又在南華大學宗教學研究所承辦「2012 第 5 屆國際福德文化節學術研討會」撰成宣讀。目前再註修改成稿，對於促成撰述的諸多助緣，特此致謝。



烘爐地或屏東的車城！依據古例土地公信仰即定著於土地，無論是血緣性家族或地緣性移民群，在形成聚落小區後即如是信仰：既有斯土就有斯神。這種信仰並非依靠原籍或祖廟的神明分香，而是依據華人社會傳統對於土地秩序的信仰倫理：相信自然有功於民即具有神靈的性質，土地的存在即信賴其資以生產，如是形成的信念不需任何媒介物：神像、香火或香旗等物質文化。這種理念才是本質性的，隨著遷移而在地形成，此即「理念性移植」的信仰基礎，這種案例既普遍存在於臺灣，同樣也見於新、馬等閩粵移民的東南亞地區。<sup>2</sup>

在漢人社會的信仰類型中，嘗試提出「理念性移植」概念的目的，乃是為了解釋敬天祀地的神道文化，這種傳統所建立的信念：相信既有斯天就有斯神：天帝或天公，同理既有斯土也有斯神，天與地不論其大小，均象徵自然的崇高與厚載，其出現較諸神譜上的祀典神：功烈神明，時間既早分布亦廣。所以先秦兩漢儒家建立禮制即以「祭法」原則為先，強調崇祀天地就是體現「崇德報功」的理念，這套祭祀體制存在於歷代王朝，直到進入民國期官祀始廢而民祀獨存。值得注意的是道教的醮祭態度，緣於傳襲氣化思想而選擇性融攝諸神，將其列於神譜上的地祇神系中，從社神到土地神的神格、職司即被收編。

在歷代醮、祭體制中儒、道平行發展，儒家禮制的合法化即依據《禮記·祭法》或《禮記·郊特牲》，標舉其祀典精神即為生產、平土的「功烈」之神；道教則基於氣化思想，將里域真官與城隍土地並列，而民間重視生產、生存之所資，所崇奉者即兼取兩者的成神信念。基於這樣的理念才方便移植，而不需借助任何香火作為象徵物，在神統譜上雖然神格不高，卻

<sup>2</sup> 東南亞的土地公研究，較近期的成果可參徐雨村主編 2012。



是地祇神系中最為基層者。從儒家的禮制到道教的醮祭，都同樣為土地神保留不可或缺的神譜位置，臺灣民間則因籍屬之異稱為土地公或伯公。

這一官、民俱有的信仰理念就成為神道的宇宙觀，從古至今漢族在土地上無論怎樣移動，其信仰「理念」也隨之移動，故形成敬天祀地的人文精神，只有從這種「理念性移植」的視角，才可理解臺灣移民當初的信仰，就是崇奉天與地的信念，而非僅一般的鄉土神，既要採用有形的物質形式，也要強調分香、分靈的靈力根源。由於崇祀社稷或土地之神具有一定的法式，官方謹依禮制而移民則依賴信仰習俗，都會依循古例而不逾其制。主要即在遷移定居的過程中，空間移動亟需精神象徵的宜居感，故神道宇宙觀所支持的信念，形成移民行動中標誌大小領域的安定、安全需求。

土地信仰在臺灣的漢人社會，經歷不同政治體制的變革，其信仰理念與形式未曾被改變，而官方的社稷之祭隨帝制解體而消失殆盡，反而民祀的土地、伯公則堅持舊例，縱使近代急遽的社會變遷，敬天祀地的文化傳統仍有賴民間的堅持。相較於儒家禮制之配合王朝體制而與之浮沈，道教與庶民反能長期維續神道的文化傳承，在這種變局中道教正一派道士即火居於民間，科儀傳統所形成的經典、文字教具有相對穩定性，並能配合民之所需而調整為合宜的儀式，故其神道體系中並存城隍土地與里域真官，成為斯土也有斯仙真的土地治理觀。

這種宗教信仰的互補性，從近代中國的社會文化處境理解，官、民均面對大環境的外在變化，從晚清的新政革新到民國的文化改造，曾針對傳統信仰進行強烈的批判，所依據的則是科學知識代表進步的西方文明。臺灣經歷日治期的科學引介，加以殖民政府對於殖民地的文化歧視，但民間為何仍能延



續敬天祀地的信仰習俗？此即人與天、地的關係需維繫一種生存秩序，這種和諧關係即依賴土地信仰。而面對高科技發展也帶來生態的危機，激使有心人士省思生存所應正視的環境倫理，並非依靠科技即可完全解決，其問題根源所在即觸及攸關土地的宗教意識。從居住哲學理解人所亟需的宜居感，基層社區即由土地信仰所維繫，象徵土地秩序需從「崇德報恩」切入，才能真正賦予自然生態的環境倫理。由此觀察現代人也可重新接受土地信仰，對神道文化賦予時代新意，這種思索並非堅持文化的東方主義，而是嚴肅思索信仰背後所蘊含的，是否可能轉化為社會的文化資源。

從現代的時空環境觀察土地祭祀的儀式實踐，無論是儒家禮儀或道教的齋醮科儀，所保存的並非只是祭祀形式，而是回顧古例中人與土地之間的和諧之道：社稷壇的官方祀典、民間土地祠的春秋二祭，都節俗化為年例行事而成為民眾的生活世界。此即 2 月 2 日的春祈與 8 月 15 日的秋報，因地制宜而容許時間與次數略作調整，基本的禮意則始終未變。這種義理即為儒家禮學所總結，在《禮記·郊特牲》中確定為「社祭土而主陰氣也」，從文字學的字源解釋「社」字初義，從土從示即表示祭祀土地；而主陰氣之陰則對應於祭天之陽，依據《周易》中乾坤二卦的坤卦加以解釋，從小區土地擴大至於極大，均為「萬物滋生乃順承天，坤厚載物，德合無疆。」儒家所認知的載物與滋生之德，就是極致化祭祀土地的基本精神，故《禮記·郊特牲》衍繹其說云：「社所以神，地之道也。地載物，天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也，故教民美報焉。」最後一句「美報」即是報功的崇德、報謝之意。漢代進行朝議定制在《白虎通義·社稷篇》中即定義：「人非土不立，非谷不食。土地廣博不可遍敬也，五穀眾多不可一一祭也，故





封土立社示有土尊；稷，五穀之長，故社稷而祭之也。」可知春祈為先祈，秋報則是後謝，土地既厚德載物就依禮報謝其生養之恩，報謝所在的社壇就以社樹、社石為標誌，祭社場所的社就成為祭祀的基本單位，許倬雲將其理解為地方小區、原群。<sup>3</sup>這種原始意雖然與時俱變，也能跨越時空理解當時家族聚居區的土地祭祀，而從聚落的「小區原群」轉變為社區性的「小區新群」，仍然維繫社區共同體制的古例。這種神格不高的基層信仰迄今仍能長久的維續，就表示其文化傳統兼具宗教與社會性格，這樣的移民社會模型遺存至今，既有苗栗南庄、美濃地區的客家聚落，也有桃園市這樣的閩南都會區。<sup>4</sup>

桃園市早期為閩南移民集中的聚居區，在朝向定居的過程中仿效古例的信仰型態，土地祭祀同樣作為宜居的聚落指標，表面沿襲明清禮制，實則依據「理念性移植」的信念。移民初期經歷空間移動後，初履「斯土」亟需「斯神」，就是為了建立一種家族的宜居感，此為家族聚居開發的共同需求。這種文化從人文教化立場理解即為「神道設教」，目的重在宣揚人文化成的教化意義，也隱含普世性的宗教意識，從社會學或人類學觀看立石或建祠，這樣的文化標誌被視為「聚落的指標」，即表達土地所有權的一種宣示；<sup>5</sup>而從神話學或宗教學理解祭祀文化，所伴隨的社石、社樹等象徵物，則是呈現祭祀活動的宗教意識：立石為社，就像立中所標誌的即宇宙中神聖空間的聖顯現象，背後所彰顯的神話創造從古迄今，或石或樹都以有形

<sup>3</sup> 許倬雲解釋社的原意是地方小區，即土地神的祭祀圈，其成員生於斯長於斯，即稱為「原群」，詳參氏著 1993，頁 1-15。

<sup>4</sup> 潘朝陽研究苗栗地區的土地公祠曾據許倬雲所作社之定義加以發揮，詳參氏著 2003，頁 327-358。

<sup>5</sup> 林美蓉在草屯鎮的調查，提出這種人類學觀察，參氏著 1987，頁 53-81。



物標示土地生產的神聖性，漢人社會創造其境意識，即形成共同體制的領域感。移民在空間移動後，基於生存需求而具現「宗教人」的本質，乃因新履斯土首需解決遷移之後的不穩定感，故立社象徵即可比較伊利亞德（M. Eliade）所說的，重複建立中央軸乃是宇宙創造的聖顯經驗。<sup>6</sup>桃園人正是在各個小區內，家族原群重複演出創造的行動：這種疊置「三粒石」的動作，形式簡單方便易行，但彰顯出聖顯的精神則是古今一致，都是同一神聖性的立中經驗。土地信仰的建立時間最早，家族原群成為小區祭祀的基本單位，故斯土斯神象徵一種「土地安鎮」。

從早期臺灣方志上就有官、民立社的祭祀記載，康熙 33 年（1694）高拱乾修《臺灣府志》，既有官祀的「社稷壇，在府治東安坊」，載明其「壇制四方，廣約二丈餘，高約三尺餘，四面為陛，各三級。」如是詳述府城壇制的用意，目的在宣示清領初期對新領域的統治象徵，其後又立壇於鳳山縣興隆莊、諸羅縣善化里。當時禮儀制度都強調內地化：「以每歲春、秋二仲上戊日共壇致祭，設木主二：一書府（縣）社之神、一書府縣稷之神，牲用羊一豕一，籩豆各四，簠簋各二，鉶各一；帛用黑色，各一；無樂。」而儒家禮意表現於祝文中，即以地方官身份表明擇日昭告，期望「品物資生，丞民乃粒；養育之功，司土是賴。惟茲仲春（或秋），謹以牲帛醴齋，粢盛庶品，式陳明薦。」類似的官樣文書謹遵應用文格式，代表中央宣達其延續春祈秋報的王朝禮，此種報本反始的祈謝儀式及精神，即為行政上的「內地化」階段。<sup>7</sup>清領之

<sup>6</sup> 伊利亞德（M. Eliade）著，楊素娥譯 2001，頁 90、94、114。

<sup>7</sup> 內地化之說，詳參李國祈 1975，頁 4-16。



後即借社稷壇之祀，表明祀事為「國之大事」，象徵擁有新領地的所有權者，就體現於政權與神權合一的神道中。

府志同樣也關懷庶民的土地祭祀之俗，移民在聚落小區的祭祀對象即稱為「當境土地」，時間同樣是2月2日，「各街社里逐戶斂錢，宰牲演戲，賽當境土神，名曰春祈福；中秋，祀當境土神。蓋古者祭祀之禮，與二月二日同，春祈而秋報也。」街衢里社各小區都各自祈、報當境土地，就表示聚居區內對於新土地的認同，「當境土地」四字所顯示的，既有社會意義也表現神道的境域觀。雖然一為官祀一為民祀，據府志所載：「本府屬及各官署皆立祠，朔望行香，蓋蒞土者祀以庇民也。」即蒞臨斯土就立祠祀當境社稷，表示官、民俱能安於所棲，這就是牧民的政治願望。民間所立的土地祠相較於社稷壇，形制相對簡陋，只是社樹、社石以立社祠，卻遺存了古禮的遺意。將當境土地稱為「土神」，既可理解為土地之神，也可說是土著之神，同樣均可彰顯土地的神格：位雖卑微性則親切。如此建立新土地上的祭祀場所（空間），參與活動之期也符合節氣（時間），在小區內就構成新共同體制，此即明清行政體制的里社制，延續明太祖所確立的城隍與土地聯結制，城隍位階較高而距離較遠、數量也較少，而里域土地則休戚相關，其位雖卑而距離近、數量多，土地神信仰真正作為立中的象徵物。

在清人修撰方志及諸多記事後，日治期間殖民官或學者即依殖民政策所需，如伊能嘉鉅、增田福太郎等所作的調查紀錄，至今文史學者都還參考這些紀錄，其中均不乏土地廟的民俗記事，從臺灣堡圖的數量，迄今持續增加甚多，標誌著鄉村與市鎮空間仍在擴大變化。清領期採用內地的視角，日本殖民官員或學者則使用民俗學或人類學的他者觀點，都是型塑官方



版的土地信仰，以示內地所見乃率土之濱莫非王土。由於斯土斯神只是理念性移植，而一般神明也隨自然、人文環境在地化（土著化），土地信仰必然隨著社會變化而衍變，尤其戰後現代化所改造的生活空間，民眾既身處於不斷的變動中，面對斯土之變則保存不變的祭祀理念，其活動亦與時俱變。

桃園市就像臺灣的大都會區一樣，原本家族俱定著於小區內，但隨著都市化不斷擴張其居住空間，舊社區的更新較慢，新社區則快速增加，都使土地公廟被迫遷建或新建。這些匾額、碑銘上所銘刻的時間標誌，紀錄了都市空間的變化加劇，只要比較《臺灣堡圖》上的土地公廟位置，現時行政區域圖上所區劃的鄰里圖，在視覺上就不易以土地廟作為聚落界標，彼此的界線間不再存在農田耕地，正因如此，反而彰顯土地廟的界標作用，每一座都標誌著新舊聚落的小區範圍。

桃園市作為一個政治、經濟中心，都會區內新舊土地公廟所標誌的位置，即分別象徵不同時期的聚落界標，其移動愈多也就表示都市的更新愈快：開闢道路、整治河川或公私建設，都增加了遷建及新建次數。這樣的案例就像老市區的四個城門土地廟，歷經遷移改建後仍然保留原名，在小區內依然作為舊聚落的位置標記。類似這種因應都市空間的變動，土地廟作為視覺界標雖已模糊，但其歷史意義大於實質的標記作用，所幸舊例毋滅，大小不等的土地廟仍能遺存！這種都會區經常呈現的同一現象，乃隨著市區空間的擴大，新的土地廟也隨之增多，桃園市就具體提供一個觀察指標。官、民均需妥當的安置，其廟貌形制及座落空間的變化，則隨市中區向郊區四圍而有差異：前者或夾在大樓高牆間倍顯局促，或在公園、綠地上猶有開放的空間；後者則仍保存於田邊或圳溝旁，在社樹下仍



可見低矮的石造、輒蓋小祠。無論何種視覺印象，各個城市頒行的行政地圖或觀光旅遊指南，土地公廟的位置都不會被標誌出來，因為公、私的重要建築所需標記者已多。若想要認識這些基層的土地廟，就有賴於專題的調查後，像桃園市公所推動「土地公文化節」時，在《桃氣神仙里長伯》中即提供一張完整的文化地圖。<sup>8</sup>

### 三、小區原群的古意與今意：家族聚落土地公的例證

臺灣的都會區中桃園市作為一個觀察指標，主要的考慮並非在其創造城市的文化節，而是在大桃園升格為都之前，提供一個中型都市範例：從家族的小區原群轉變為社區新群，土地公廟及其信仰持續扮演整合的媒介。這個地區性的政經中心隨著都市空間的擴張，必然影響土地廟的遷移重建或開發新建，前者如指標性的四城門土地公（廟），而後者則擴及市內、市郊的廣大地區。由於大小家族所遺存的田頭土地公廟，隨著土地開發的變化而公眾化，其形制也由小祠轉變為祠廟形式，尤其分布於市區的街巷或公園、校園旁，創造了點綴於城市空間的視覺感。桃園市為漳人居多的聚居區，距今約 180 年前——即道光 14 年（1834），靠私人力量將土堡改建為石頭城，在四個城門附近分別建立城門土地公廟，歷經多次的遷址改建後，至今仍然保存於城門舊址附

<sup>8</sup> 同註 1，黃進仕前引書，又由市公所作成摺頁，即題為「桃園市土地公廟文化地圖」，標明五區各有多少廟及配祀土地公，並附有標示圖，土地公像編號，為目前各縣市土地公廟調查最為詳查的文化地圖。



近：民生里東門厚德福德祠、南華里南門鎮南宮、長美里西門元德宮、中和里北門保德祠。早期作為城門聚落所崇祀的土地公，標誌著居民活動的四個範圍，其後歷經遷移卻未消失，只是一再遷建後現時都夾廁於高聳的樓房間；其中保德祠最不易尋找，因其藏在新生路 50 巷底、永和市場內，厚德福德祠座落於東園街一號，即東溪綠園徒步商區旁的兩棟大樓間；鎮南宮幾經遷移後重建於中華街，兩邊同樣高樓夾峙而顯得局促；唯一曾坐落於西城門內的元德宮，遷移數次後改建於中山路（212 號）的兩棟高樓間。這就是城門土地廟所標誌的空間變化，迭經遷移雖仍存在，卻顯得局促低矮，標誌著早期石頭築城的四個座標點，從日治到戰後因應城市街道的拓寬，或被移建於街巷內或夾峙於樓房間，形成被水泥叢林所淹沒的視覺感。唯古例毋滅仍維繫四個城門的聚落歷史，居民也依舊年例春秋二祭，為了復原古城的歷史記憶，在地的文史工作者即規劃「賞桃仔園」活動，標榜「一日腳程可以來回的範圍」，尋訪四個城門土地公廟，再加上開基土地公廟，創造了當代城市的懷舊之旅。<sup>9</sup>

土地公信仰即有斯土始有斯神，但桃園市區卻出現一個特例，此即在地人週知的「十五街庄福德宮」——號稱「開基土地公」，這座唯一被列入一日之旅的指標廟，其背後存在一個地方開發期的故事。在建廟沿革中錄存漳州人阿英師的事蹟，他從唐山將其挑來後，在販賣雜什的扁擔兩端，一端雜貨另一端則是一尊福德正神，其「移植」的時間約早到桃仔園街形成的同一時期。等阿英師過逝後，就被奉祀於公館頭的草厝內，乾隆

<sup>9</sup> 黃進仕前引書，頁 57，有方塊小常識，題作「一日腳程可以來回的範圍，賞桃仔園」，筆者曾步行找四門城門，約半天多的時間可以走完。



5 年（1740）地方人士倡議建廟，其後歷經日治期（1936）的拆遷，一度寄祀於地方公廟景福宮內，一段時期後仕紳倡議，乃重建於中山路這一老街上。這座「桃園福德宮」的獨特經歷異於其他，即因從唐山分香而來，又標誌著桃園城的開發期，正因地位特殊而成為地方公廟，至今依例每年聖誕就會邀請交陪廟參與廟會，這種活動也是特例。彰顯其附加「十五街庄」的名稱，就像「十五街庄景福宮」的開漳聖王，都以共同祭祀表示舊聚落區。其實新舊土地廟及其年例活動，都反覆標記著開發與發展的記憶，一、兩百年間迭有變化，就像一日的行程都標誌著地理空間的變動，在歷史遺跡中定位土地公廟的地景象徵。

根據調查結果後繪製的土地廟分布圖，從「市中區」向四方擴張而出，其中東北、北邊與西南三區較集中：中心老區凡 28 座，即標誌舊街所在的中心區，加上四方總共五大區，密布著多達 249 座及配祀 28 座：會稽區 80 座、埔子區 55 座、中路區 53 座、大樹林區 33 座，故市長蘇家明宣稱：「平均每平方公里大約有 7 座，密度之高為全台之冠！」<sup>10</sup> 在衍變過程中遺存新舊紛陳的視覺印象，從土地廟形制到所供奉的神像俱是如此：為了維繫古例，刻意保存「三粒石」的只有少數，如文中里吳姓家族改建福祿宮時，特別留存了三粒石的古早形制，中成里的金福宮亦然；多數則選取其中較大的一粒，請當地雕刻師雕為石像，故至今還保存許多石雕土地公像，形制不大而技藝質樸；後來利用陂塘填土所建

<sup>10</sup> 黃進仕前引書，蘇家明市長序〈咱的桃園、咱的田園、咱的根——找尋桃園土地公文化精神〉；又在「桃園市 101 年土地公文化節土地公信仰文化研討會論壇」，所作致詞仍是如此強調。



的祠廟，形制較大且仿祠廟形式，所奉祀的則是木雕的大尊神像。

還有另一種「廟中廟」的獨特現象，就是改建為較大形制的祠廟時，刻意在廟中保存原建的小祠，當地人以此反映社會的變化，保存古廟以表達家族的懷舊，一種對土地的感恩之情：如春日路 138 巷內楊家位於水汙頭的土地公廟，在三七五減租與耕者有其田政策後才擁有田地，即在小廟上加蓋大廟以表感恩；這種廟中廟又有三合福德宮，都是廟上加廟而不予拆除。由於早期的形制均為小祠，若不拆舊建新就可原廟加廟，這種獨特形式既紀錄了政經制度的改變，也以形制遺存家族堅持神道的古例。

社樹的遺存也是歷史變化中一個堅持的例証，依據立社古例植樹為記，配合社壇露天而設，原意取地之陰氣以感應天之陽氣，即表現「天地交泰」之象，故社樹與社壇的結合就依據感應原理具現其「聖顯」。桃園縣政府曾對全縣的老樹調查登錄，視為生態保護的文化資產，從神道文化理解則為大樹公的聖顯，其中常見土地公與大樹公相互護持的例證。由於滿足都市現代化的現實需求，拓寬道路或區域重劃即移除老樹，這樣就使市中區或相鄰市區的土地公樹蕩然無存：如北門土地公廟保德祠原有一棵大樹，民國 57 年改建就被砍掉。根據全縣調查境內 13 個鄉鎮中，被登錄的百年老樹約有 50 多棵，每一棵能夠被保存的多與神道有關，這些土地公樹鮮見於桃園市區內！<sup>11</sup>

桃園臺地的地形為沖積扇所形成的，其土質本就不易保持水分，居民巧用陂塘形成水利工程，這樣的氣候條件適合栽種榕樹、樟樹，社樹中即以這些樹種居多，此外還可見到少數的

<sup>11</sup> 簡明龍等策劃 1995，頁 20、38-40、53-56、69-76、91-92、97-104。





茄苳樹、流蘇等。至今猶能維持老榕樹的，凡有朝陽里永燈祠、文明里廣明宮、大豐里福德祠等；中泰里福安宮前則有三棵大樟樹，其枝幹粗大頗為壯觀；中興里福興宮建於邱氏家族的土地上，猶可見到一株老茄苳；從田頭土地公發展形成的龍安里龍福宮，正是座落於黃氏家族的土地上，雖歷經民國 78 年的改建，仍能維護百年流蘇的存在，聳立於田中央的廟後，蔚為奇特的景觀。<sup>12</sup>

這些社樹之所以能夠至今猶存，均因生長於比較偏僻的位置，並未妨礙道路、社區的開發，反而能與土地公廟融合成為並存的圖像。從這些美好景象與信仰文化的多樣組合，反映社會價值觀在變化中有所不變：變的是開發的商業利益，而不變的是信仰的精神價值。從宗教學觀察斯土斯神，所彰顯的正是宗教人的神聖性，借神道以衛護老樹的存在，所表達的是普世共有的聖顯經驗。

古今土地公信仰背後存在的神道文化，乃是體現人與自然關係的神聖形式，只有借此表達報謝利用厚生之德，才得以在凡俗世界保持其神聖感，基於這種神道化宇宙觀，才會相信既有斯土也有斯神。從這一視角觀察水頭水尾土地公，即從斯「水」的流向觀看斯祠的方位卜定，相信土地安鎮與水流利向關乎座向，此即得水即得財的財利觀。這樣的神道文化保存於桃園人的信念中，在調查中曾標舉的「南崁溪三大土地公廟」，即作為水利灌溉與地方開發的良好例証：現在行政區出現「會稽區」這樣奇特的地名，亟需追溯南崁溪的故事，這條貫穿桃園臺地的古溪，早期移民均需乘船才能「過溪」，閩南語即將溪流過渡的大小稱為大過溪與小過溪；

<sup>12</sup> 2012 年土地公文化節筆者所觀察的流蘇景象，感謝黃進仕的導覽。



聚居之後就成為聚落之名：大過溪庄與小過溪庄，從而衍生後來的檜溪、會稽諸名。此一區內大小土地公廟數達 80 座，其數量既多、分布亦密，乃沿溪的上下游廣泛分布：最具代表性的頂、中、下三股的土地公廟，即因各管一個溪段之故，被地方人士認為「管地方」的位階較高，故屬於公眾性的「祭祀圈」，而不同於私家奉祀的田頭田尾土地公。<sup>13</sup>

公眾性土地公廟即為公眾所有，講究座向與崙頂、水流相配合，所形成的利澤也歸公眾所有。南崙溪源於龜山鄉坪頂臺地的牛角坡，流經桃園臺地的三個溪段稱為三股：上游稱為水頭，為早期大檜溪地區農民的灌溉水源，俗稱「頂股」；現在虎頭山公園入口處即有宏德宮，雖經多次改建仍然臨近溪水的流向。原本立祠僅作為農民春秋祭拜的小土地廟，目前則因位於公園登覽口，增加許多健行運動的民眾紛來上香，遍於各階層後香火愈旺。中股溪段土地公廟稱為中福宮，位於大有里三元街 183 巷尾的崙頂，為東北坐向，俗稱「土地公崙」的崙頂土地公，古早以來即為附近居民所祈求、祭祀，至今仍依年例節慶進行慶祝活動。下股土地公廟即為春日里大興福德宮，屬於南崙溪的下游溪段，也是歷經遷移後才遷到現址，改建為大廟形制後，既有檜盛亭也有廟埕。三股的土地公廟都與溪流的取水灌溉有關，農業生產與日常生活重視用水的利便，這種早期開發的農耕水利經驗，使得土地公廟的擇地均需選擇利向，其座向均依地理風水觀，重視水與財的關聯以資利及公眾。公眾型的土地公，既需顧水頭也要顧水尾，相較於家族性土地公的顧田頭田尾，就有公、私性質的差別，其位階被認為具有較高的等級，此即公益大於私利的信仰理念。

<sup>13</sup> 土地公信仰被使用「祭祀圈」的觀念加以說明，詳參黃進仕前引書，頁 65。



從移民社會的心理需求理解土地公廟的原始，就是家族性的私家土地公所佔的比率特高，依據普查後的估計原本約佔九成以上。<sup>14</sup>這些土地公廟後來也有轉向公司的，就像許多地方公廟的歷史沿革，其緣起也有由私家奉祀轉變為公眾的。但是土地公廟對照村廟、庄廟最能確定其信仰特質，村廟轉變後就成為「合境」的公司事務，相對則土地公廟的轉變較慢，主要在範圍始終維持小區的最小境，除了開基土地公廟標榜十五街庄同奉外，至今都從「小區原群」轉化社之古意，此乃從移民社會的歷史脈絡理解，專指當初擁有土地所有權的家族，每個家族在「自己」的田頭田尾上奉祀「己群」的土地公，此即原群所具有的私家性質，既異於官方社壇之祭的公眾性，也與庄廟的公司性質不同。

早期所形成的土地公祠，即以奉祀土地公標誌「自己」的土地所有權，這種濃厚的私祀性質源於古早、原鄉，即是基於「理念性移植」相信擁有斯土即拜斯神。這種神道象徵一種私有財產制，即民間習用「田頭田尾土地公」一語，其背後體現移民的生產經驗，雖歷經清領、日治以至國民政府的不同統治，儘管政經變化造成社會結構丕變，尤其都市現代化帶來劇烈的變遷，但不變的則是神道支持其對土地的崇拜信念。桃園市開始逐期展開都市計畫後，就像其他都會同樣都面臨城市空間的快速擴張，原本耕種生產的農地幾乎消失殆盡，僅剩城市邊緣的少數農耕地。這種推動改變的痕跡就保存於土地祠的名稱上：如鹽務路與健行路口處有一間「亞田份福德祠」，驟聽其命名難以理解，其實就是取音於閩南語的「蝴蝶」；此地原為李姓家族所有，在「耕者有其田」的政策下成為鄭姓等的田地，曾種植油麻菜花引來蝴

<sup>14</sup> 這個九成以上的初步統計，參黃進仕前引書，頁 79。



蝶，即將奉祀三粒石的土地公改建為祠，就以「亞田份」之名保存蝴蝶的油麻菜田記憶。類似這種私家奉祀的田頭土地公隨土地的公眾化，其「小區原群」也逐漸轉變為「社區新群」，新移居的民眾經由各式各樣的田頭土地公，仍可理解土地變化的歷史遺跡。

#### 四、公園、校園及社區：小區新群的土地公信仰

桃園市隨著土地利用的改變，最能與時俱變的乃是土地公廟，主要朝向三個方向發展：公園化、校園化及社區化，即出現公園土地公、校園土地公與社區土地公，既彰顯「新例」新設。桃園家族所建的土地公廟高達九成以上，即可推知大量的土地都在家族名下，雖然歷經三七五減租與耕者有其田政策，土地所有權曾部分釋出佃農，但仍有許多仍歸家族所有。當前公家與建商對於土地的需求均頗為殷切，政府所需求的是機關、學校及公共用地，建商則面對都會區的城鄉人口移入後，住宅的需要量大增，桃園縣既與台北縣市相鄰，無論公私都有土地的需求，在徵用、購買土地後即需妥當安置斯神之所居，就成為首需面對的信仰習俗問題。

從這種供需關係就可解讀在地人的報導，在第 2 單元中最後所列的兩目：公園土地公與校園土地公，依後現代的讀法就可讀作「公園／土地公」、「校園／土地公」，公園與校園均為公家、教育，而土地公則是私家、信仰，兩種可能被視為衝突或不相干的，卻被融合為土地公的新形象。這種現象各地均曾遭遇並非桃園獨有，卻被作為標目而刻意凸顯出來，正可由此切入觀察桃園市土地公文化的變化，如何圓滿解決其間可能發生的社會衝突。



依據西方社會學、經濟學的觀察，現代公共性公園形成的時機，正是資本主義社會形成後城鄉人口的大量移動，普羅大眾既聚居於擁擠的城市，也就對於公共空間產生集體的需求。這種情況異於貴族擁有的私人庭園，僅能滿足其象徵財富、地位的豪華享受，而必須釋出而與社會分享，此即民主、平等的社會潮流的大趨勢，東方國家的庭園開放亦復如此。

臺灣的民主化潮流倡行社會平等觀，公園成為公眾需求的公共場所，尤其工商業發展後的綠地需求，作為城市之肺乃是東西一致的生態觀。唯對於廣大土地的取得與公用，東西方既存在文化的差異，在面對土地信仰上的斯土斯神問題，就不宜照搬西方的綠地觀念，而需在地化為共存共榮的觀念。桃園市公所徵收公園或校園預定地，在土地上發現土地公廟就需審慎面對，為求兩全就出現了公園、校園與土地公廟並存的現象。在調查報告中曾使用「樂活休憩地」與「最佳鄉土教材」兩個副題，即試圖合理化公園綠地的徵收效用，此即官方自豪「全台擁有最多公園綠地的城市」：公園綠地共 64 處，占地 66 公頃有餘。<sup>15</sup>

不管真實情況如何，原本特多陂塘而被填平使用後，必然面對各種水頭、田頭土地公的情況，均需卜筮允準以示問土地公借地，方便解決城市擴張所需的土地難題。這些決疑事蹟都歷歷載於精彩的報導中，首例即從辨天池陂塘被填土造鎮開始，奉祀土地公的福豐宮一再被遷移，從坐落於陽明社區直到陽明公園闢建完成後，成為「公園土地公」的代表。許多田頭土地公轉變為公園土地公俱同此例，永安公園

<sup>15</sup> 這種說法為黃進仕前引書（頁 135）的說法，其依據為何並未註明，在此僅是佐助說明當地特多綠地。



內有永安宮、同安宮在同安親子公園旁、明德宮在文昌公園旁等。而家族的田頭土地公在公園化的過程中，地方人士經常參與募建更加速其公眾化：如龍鳳里龍安祠在公園綠化前曾為黃姓家族所有，另一與介壽公園比鄰的福林里豐林祠原為賴姓家族所奉祀。在這種美化、綠化的社會氛圍中，原本的田頭土地公也紛紛園藝化，如吳姓所拜的文中里福祿宮、陳姓所拜的大有里如意龍田福德宮，都被綠化、美化為煥然一新的環境。

同樣的情況就是出現校園土地公（廟），三個典型的例證即是慈文國中、快樂國小，尤其是同德國中有兩座（豐年宮、鎮安祠）；其他諸例則是權宜建於校園旁，如龍德宮在龍山國小旁、民享宮在青溪國小旁、成功祠在青溪國中旁，都是預定地上早就先有斯神，乃牽就事實而彼此稱便，理由則是融入「鄉土教材」的教育設計中。這種與時俱進的最佳例證，印證信仰習俗與文明教育並非衝突的，而可依文化認同取得一個平衡點，此種校園土地公廟的出現，經常存在一些故事敘述，重點即在人與神的妥協關係，並非信仰一定與理性相矛盾。

這種社會風氣的轉變適與鄉土教育相契合，原本學校門牆與社區信仰的區隔之牆，在重新省思鄉土、社區與校園開放的聲音中出現洄瀾，此即臺灣教育史上從大中國到臺灣的適度轉向。土地公廟既然作為家族聚落的開發標誌，而校園則是教育「自己」子弟的公共用途，在這種教育理念下感恩土地的取得，其具體的象徵就是校園中、校園旁保存土地公廟，將其作為社區開發歷史的一部分，故土地公廟的存在提供活生生的鄉土教材，也解決了社區開發必然衍生的社區學校問題。

社區內中小學的土地徵用，關聯另一種土地公廟與新社區的結合問題，從家族化到社區化，這樣的轉變既有社區型住



宅，也有大樓型的城市住戶。亦即從聚落小區到各種形式的社區，標誌其居住主體從「原群」到「新群」，兩種小區概念被並置於城市空間，這樣的變化所滋生的，就關涉兩類群體的宜居感：原群居住為家族的聚居方式，在城市化過程中釋出土地後，城市規劃者與建商則引進「新群」聚居，這種八方來者的重組正是都市化能否成功的關鍵。在社會學的本土化思維中，是否可以出現東方思維？在此即借由神道中的一個小道：土地公信仰的社區化，思索重新創造宜居感的可能性。這個社會學者較少面對，卻是可以嚴肅思索的根本問題：神道傳統與建立社區共同體的效應，這種答案並非可以完全取諸西方經驗，卻可借鑑其社造經驗，為東方社會提供一種本土的解決之道。

在此建議從「土地公廟的社區化」切入，重新思索土地公（廟）的新職（或功）能？在敷衍現代社會學或宗教學理論之前，不妨觀察福豐宮與陽明社區如何聯繫成功的實例，居民依據古例毋滅的精神，期使新舊居民都同聚於福豐宮土地公的爐下：互選爐主並參與土地公會。無論陽明社區或陽明公園如何整建，這座老土地公廟的存在就形成凝聚力的核心，並非簡單的想以社區委員會取代。按照神道古例賦予新理，土地上先有土地公（廟），不論公私、田頭水頭，均不得輕易滅絕，問題在如何結合才能產生新職能=功能，這就考驗民眾傳承神道的經驗與智慧。

假設土地釋出後原群（家族）多數仍持續留住，只是被分散於雜多的新住戶中，然則原群與新群的磨合，最方便的途徑就是組織土地公會。桃園市所提供的社會、文化實例，可視為本土化的一個社會實驗場：在內政部就是社會互助協會，在文化部（文建會）則是社區總體營造（簡稱社造）。這種理論並非僅參考日本或歐美的社造學理，關鍵仍在如何落實本土的社



會實踐經驗，就是如何重振土地公（廟）的行事：春秋二祭、慶讚中元等，這種年循環的例行活動提供一種「社會」模式。這就可以省思漢人宗教的兩種信仰類型：制度型或擴散型，但土地公廟及其信仰型態難以在二分法中歸類，這種鬆散的小區組織乃是另一種「組織型」模式。<sup>16</sup>這種神道作為民眾的文化認同，就在神聖性得以超越凡俗世界的糾紛，形成兼融政治與宗教的雙重性格，這種組織雖然鬆散卻是最接近基層，宗教社會學常忽視其存在，但其巧妙正可凝聚基層的人事，發揮大組織無法著力的另一種社會作用。此因造鎮或新建社區乃是聚集八方來「客」，如何由不相干的外客轉換為土地之「主」？此時合境性質的閩桃神（廟）反而無濟於事，這種基層的小（區）土地公（廟）反能發揮橋樑效應。原因就在小區居民只拜「自己」的小區土地公，絕少越區祭拜「別人」的，這種習慣衍申自祭拜「自己」的田頭、水頭土地公，每個小區的社區土地公都只庇護新區新群。這種庇護與被庇護的關係在基層民眾中的作用，就是合理化斯土斯民祭拜社區斯神的原理，有時土地公被喻為管區派出所，其實神道的土地公廟遠較派出所為親切有感。

有關土地公廟與社區生活的聯結關係，即選擇茄苳溪中下游相對的兩個社區作對照的觀察：其一是建於左岸的龍安祠，屬於龍岡社區 8 座土地公廟之一，整體社區生活圈包括三個行政里：龍岡、龍鳳及龍安；另一個則是對岸中信里翠堤村社區的翠堤春福德祠，其緣起並不早，乃民國 50 年永安橋發生死亡車禍，苦主遭逢喪女之痛後請土地公安於橋下，歷經遷建之後，96 年才重建於堤防旁，與永安祠土地公祠同歸為橋頭土

<sup>16</sup> 楊慶堃 (C.K. Yang) 提出制度型與擴散型信仰類型，參范麗梅等譯 2001，頁 122-149。





地，成為守護性質的社區土地。另外也可觀察中聖里晉福宮，從早期簡姓家族的三粒石田頭土地公，中經農地變成製鞋工廠等變化，後來才由國泰建設營造為大樓群社區。從全市 249 間較具規模的 50 間，選出兩組案例理解其「社區化」的轉型問題，首即社區組織或文史工作者的介入推動，才能重新復活土地公廟的社會職（功）能。此即應和臺灣官方關注社區共同體的功能，內政部與文建會（文化部）均曾分別推動系列的措施，社區組織與土地公廟的結合即是一種社會實踐。龍岡社區以此整合原群（黃姓家族）與新群，從 1993 年創立「龍岡社區發展協會」後，歷經 2003 年的社區總體營造運動、2008 年推動社區環境改造，曾獲得縣府給予首獎的肯定。此一期間充分發揮龍安祠的整合功能，作為桃市的第一個社區發展協會，既成立老人照顧關懷的據點，又鼓勵宏德宮取出部分緣金幫助老人，成為運用土地公廟文化資源的範例。而晉福宮則因中聖里缺少社區活動中心，乃提供廟內空間方便社區使用，里長即帶領里民投入各種活動，從親子活動到互助事務俱有，善用里中的國家都會廣場，2007 年曾獲內政部補助進行「營造都市社區新風貌計畫」，這個經大家綠化後的空間，就成為土地公生搬演社戲的場所。<sup>17</sup>可知土地公廟的社區化可作為官、民合作的著力點，期使城市的小區單位能夠活化，重要活動即利用例行的祭拜，以之加強凝聚新群的力量，目標就是彼此都投入社區的共同活動。

從土地公信仰的社區化可以發現：土地信仰並未因提倡科技即被弱化，反而被社區總體營造運動者借力使力，成為強化小區生活圈的核心力量。這個社會實驗的成功實例，對照市中區缺少空間建社區活動中心的困擾，土地廟的空間資源即可資

<sup>17</sup> 此為 2012 年所作的考察，又可參黃進仕前引書，頁 150-167。



運用，證實神道可以因應現代化而創造新意。從這個角度觀察地方公廟的大型寺廟，其整合力道反而不易集中，故能深入小區承擔其任者，厥為位低而親近社區居民的土地公（廟），此即官方視為範例而亟欲推廣的社區生活圈！

漢人社會各族群的形成，早期即以歲時、信仰作為文化的認同與識別，桃園市閩南籍屬約佔九成，居民多漳屬即習用「土地公」，而客家地區則稱為「伯公」，都在家族定居後作為小區原群的聚落指標，而後轉變為公園土地公的公共化，社區土地公則顯示家族與社區新群的社區化。不管如何變化，維繫定期祭祀的文化傳統，除了表達報謝土地的厚載、生養之德，現時已成為都市街區或社區的再生力量，這種文化標誌在精神上並未改變。從舊聚落到新社區，總是新舊雜錯、大小不等，從中選擇各種形式的土地公（廟）作為榜樣，乃是迄今仍無法被完全替代的神道形式，可證原群或新群都延續「斯土斯神」的信念。土地公（廟）的存在即象徵城市各小區的活力，在科技化、現代化的衝擊下，仍在精神上需要一致化的社區意識，由此檢驗「社區總體營造」是否真正落實。

土地公廟作為一個關鍵的文化指標，背後隱含的社會意義就是基層民眾仍然需求神道文化，這種文化形式是否即為宗教其實並不重要，學界至今也難有定論！但無妨於民間社會借此維繫其文化活力，這種地方性知識或許簡單樸素，卻可提供一種民族思維、民族智慧，絕非外來文化或科技文明即可取代，故可作為宗教社會學本土化的一個鮮活例證。當代社會變遷既快速，城市人口的流動、聚集也加速，類似土地公廟的小區信仰仍可激發思考，並重新被賦予現代化的新意。桃園市官、民所推動的即提供一個例證，地方人士的參與所決定的成效，將



可印證神道文化中斯土斯神的古例，在思考漢人社會傳統中如何不被現代社會所淘汰，即是不斷的賦予新的人文意義。

## 五、三獻禮敬：道教「土地公會」與地方社會

桃園市推動「土地公文化節」這種大型文化活動，其實決定於民間力量的整合成效，地方官員的文化行銷就在借力使力，才能創造「全國首創」唯一以土地公文化為標誌的觀光活動。<sup>18</sup>從社區總體營造運動開始推動以來，官方都會運用信仰習俗作為藝文資源，桃園市在 2008 年底進行土地公信仰的調查，既深知民間已奠定札實的基礎。這是由當地道教團體所組織的「土地公會」，在民間配合土地公生推動舉行「作三獻」，在諸般醮祭中雖被視為簡要，卻是典型的社區性公儀式，其行科一晝夜也符合其神格。在此日官、民雙方所側重者雖有不同，都可視為遍及各社區的公眾儀式，只是一重在文化性的觀光需求，另一則重在宗教性的祈報願望，目的雖異卻可互補互益以達到預期的效應。唯總數二百餘間，真正舉行三獻儀的僅限於較具規模的五十餘間之中。

在此將探討道教三獻儀在地方多漳屬的情況下，如何在地形成標準化的科儀結構，根據臺灣民俗的發展原則儀式專家與地方社會能良好互動，才會成為當地的信仰習俗習慣。由於規模較大的社區土地公廟，從慶成到年中例祭，都會擇定習常合作的儀式專家，在儒家禮儀、道教科儀與釋教科範三者中任擇其一，通常即選擇最具影響力的道教正一派。在此即觀察其儀式行事如何形成標準化的繁簡形式，採取一晝夜型的三獻儀為何較能契合土地公神格，這種土地公會的推動方式如何在當地

<sup>18</sup> 桃園市的土地公文化節，常配合相關的論壇，至今仍每年舉行觀光與學術兼行的模式。



形成地方傳統，既可支持官方推動的文化活動，也在社區的小區世界裡創造一種節慶生活。

在臺灣道教舉行醮儀的壇外，都可見到兩尊紙紮的神像：山神、土地，此即被稱為「當境土地」的土地安鎮象徵，一代表山地，一則代表平地，也成為民眾對於醮壇的刻板印象，這樣的視覺經驗正顯示土地信仰在神譜上的定型化。道教如何納編儒家與民間的土地信仰？雖然早在創教期既出現於三官信仰——即以天地水三界中的地界，但真正被併入則在後來的齋醮儀。主要在其神道宇宙觀的氣化學說，以此區別於儒家的禮制與巫祝的俗禱，面對當時民間普遍存在的社稷之祭，既不能將其歸於「六天故氣」，就需要適當取捨而整編於神譜中，即將土地信仰列於土地神系之末。地界至尊為土地九壘與后土皇地祇：九地相應於九天，后土則收編漢代的信仰，而「當境土地」則是基層的小區神祇，在搜神類書《三教搜神大全》中僅收錄后土作為代表，並未及於社祀的小神。后土乃相對於陽天而形成陰地觀念：「五黃相乘，五氣凝結，負載江海山林屋宇，故曰天陽地陰、天公地母也。」即視后土為氣化神格，而民間則簡稱「地母」，並有簡單易誦的《地母經》。道教維持當境土地的治理觀，將里域真官與城隍土地並稱，故表現土地的紙紮神像，即頭戴員外帽的白臉白鬚老翁形象，以此對照穿盔帶甲的紅臉山神，即道教所整編的民眾對於土地公的印象。

道教在齋醮科儀中即有「土地安鎮」的目的，桃園地區的公廟創建或重建都會舉行「安龍送虎」儀式，目的正是安鎮土地龍神。而從大型醮儀到小型作三獻，都依科啟請土地神系，從地皇、九壘大帝、后土夫人等依序奉請，最後殿以「府縣城隍、當境伽藍、福德神聰」，或加上「本廟欽奉香火神明、文武列聖、司命灶君、土地等神」，無論公、私都有福



德土地」。<sup>19</sup>這樣的神觀也見於閩台諸派的牒文中，靈寶派啟請儀有四十七道牒文，最後數道即專用於牒城隍、牒本屬城隍，牒文末都會牒當境諸神：本境伽藍大王、土地等神。<sup>20</sup>這種傳統同樣也見於正一派的〈發表〉文檢中，依據歷代的齋醮科書既有僅列城隍土地的，有些則複合儒、道二教而並列當境土地與里域真官，一則代表社稷之神，另一則採用氣化學說，真官即為修煉成仙者被派遣治理里社。

各地對於這兩種用法各有取捨，澳門地區所保存的廣東習俗，福德正神祠都普遍沿用「福德正神」四字，民間則依位置稱為門口土地、門官土地、海口土地、街坊土地等；在石碑上也會刻「社稷之神」或「里社真官」四字，可見對於福德正神有多樣化的稱號。<sup>21</sup>臺灣各地所立的社石、牌位，漳、泉人使用福德正神，客家地區則習稱伯公，少數則援用道經稱為「社令土地」：如客家人聚居的高雄美濃地區，在鎮郊一處露天土地公壇上，石碑上刻「里社真官香位」字樣，可見道教用法也保存於地方社會。<sup>22</sup>

桃園市形成「土地公會」的地方傳統，春祈、秋報的祭典即委請道士「作三獻」，這種情況雖非本地獨有，但其他縣市並未如此普遍，故官方方便善用地方的宗教資源。由於當地道壇與地方頭人習常合作，民眾也認同儀式專家的祭典習慣，乃地方道壇與移民群長期形成的依附關係，地頭上家族與道士俱同屬漳籍，當地的地方習俗即由俗稱「紅頭師公」的正一道士

<sup>19</sup> 此一調查及訪問，本地道壇黃進坤即是以在地的儀式專家，實際進行「作三獻」。

<sup>20</sup> 臺南地區的例證，以陳榮盛道長的牒文為例。

<sup>21</sup> 參黃喬慧 2010 一書。

<sup>22</sup> 這一例證，潘朝陽前引文曾引用，筆者在美濃地區作調查時亦曾觀察其形制與稱呼。



所職掌。<sup>23</sup>既有醮典及節慶、廟會等活動，平常則從事小法性質的改運法事；而區域內民眾需求作功德的儀式，則由俗稱「香花和尚」的釋教中人所職司，故分別成為各司吉、凶儀式的兩種儀式專家。

依當地社會的文化生態，道法人士既有一定數量的限制，每逢春祈秋報需求量較大時，連釋教中人也有機會參與，在地方形成各司其職的分工合作狀況。兩種相較，道士在祭典傳統上仍居於主導，這是調查桃園市及鄰近地區所獲得的同一結論，當地大小道壇中較為活躍的，既有曾、許等世業道士，也出現大小不等的其他壇號，總數約有十餘壇。在平常時間足可因應地方公私所需，道壇道士與地方公廟既相互依存，在地頭上形成穩定的「行業圈」。<sup>24</sup>但是每逢年例的土地公祭典，一日之間所需的壇數特多，縱使釋教壇也紛紛加入，仍然不足以應付地方的需求，這時活躍的老壇就展現其社會實力，按照行規邀請鄰近縣市夙有交陪的道壇相幫。在地方宗教等公眾事務上既此維持其獨特的地位，也借此機會傳布其教義，此即儀式專家與地方頭人共同努力的結果，才能奠定官方據以推動土地公文化節的活動基礎。

桃園市境內大小土地公廟的廟數既多，在地人又重視土地公的春秋二祭，原本各自舉行春祈、秋報之儀，在道教團體的推動下，凡有規模者必定邀請主持獻供之儀，在區域內就逐漸形成祭祀的習慣，時間均為 2 月 2 日與 8 月 15 日兩日。儒家官僚在社稷壇中所進行的官式祭典，即由禮祝之儒中的禮生司

<sup>23</sup> 有關道士的紅頭與烏頭問題，晚近林振源有詳細的分辨，參林振源 2007，頁 197-253。

<sup>24</sup> 詳參筆者對於「地頭」提出「行業圈」的詮釋，參筆者 2000，頁 159-203。



儀，均依儒家的祭祀禮制採用「一羊一豕」，此即少牢古例的牲牷之祭。

民主化以後官方退出祭祀活動，職掌三獻禮的儒士階層也出現浮動，在儒、道二教的競合關係中，禮生乃逐漸退出禮儀空間，而由專事祀神的道士一群所補足。道士雖然也面臨社會變動，在社會階層的早期分類中居於儒者之下，現時則因受過新式教育都能識字讀經，其專業能力反而更趨穩固，在人群學上就成為神職者「這一群」。在土地信仰的例祭活動上，地頭上雖也有釋教法師的競爭，但道士從事宗教事務的專門形象並不易被取代，在組成「土地公會」的組織後，就方便與地方意見領袖合作，形成區域性的信仰文化傳統。

根據觀察桃園地區的田野經驗，道士圈內形成的「作三獻」科事，基於春祈、秋報僅為一日行儀，並非連續數旦夕的大醮科，正一派道壇發展為一地的道法儀制，都由活躍的老壇所主導，受邀的鄰近縣市同行也遵行同一儀節。但祈謝之儀既集中於一日，並非 7 月普度可在 1 月之內調整時間，為因應所需即彈性選擇繁簡不一的行科方式：從完整的一日科事到方便的誦經、讀疏，即可見演法的變通性、時宜性。即如許家班例需一家出動，但一日數廟實不敷所需，故從台北、新竹等區調動支援的數達十餘壇；有些則採用簡單的「通疏」方式，在一日之內即可趕往數處。這樣的科事在行業圈內形成一致性，從教義的理解到儀式的演行，均能發揮行儀的作用：經懺一致、儀節相通。這種知識、技藝的專業化，使火居道在地頭上具有較佳的生存條件，形成這種地域性組織網絡的社會生態後，使之能歷經日治、民國期而不致中斷，縱使面臨現代



化社會也能權變通用，就在桃園一地形成「標準化」的儀式傳統。<sup>25</sup>

北部正一派依據道教教義所踐行的「作三獻」，其科事規模並不繁複，既符合土地公的神格，也能表達其虔誠之情。頭家爐主均依例持香隨拜，代表地方民眾表達祈福、報謝之意，相較於三、五朝醮的繁複科事，三獻儀也有繁簡之別。在此即取其較完整者為標準式，其程式化的程序可約為下列五個重點：

### 1. 發表請神與謝神

發表請神科例從至尊的三清道祖開始，而後玉皇大帝表示萬神，紫微大帝表示萬星，乃配合壇場的三清位：正中元始天尊，左位靈寶天尊、右位道德天尊，即以「一炁化三清」表示氣化宇宙觀；兩旁即為玉皇位與紫微位。而與三清相對的三界壇，正中為天官大帝，左位地官大帝、右位水官大帝，就是民間祭祀所尊的「三界公」。土地即納入地祇神系，在啟請儀式中自需誦請以示其主位，在此日適當的表達禮敬之意。

### 2. 禮誦經懺

三官經配合三元寶懺為固定的一組經懺，先在三界壇前禮請天地水界眾神，經文即縷述三界府署，表明天官職掌賜福之任，地官則掌赦罪之權。此日反覆誦念經懺，虔誠面對天地反省所作所為是否有冒瀆之犯；故仙尊眾聖蒞降壇場，既要祈福也需懺謝解罪。這種解謝正彰顯環境倫理，既回應末世救劫的

<sup>25</sup> 標準化為華琛（Watson）所提出的一種人類學觀察，詳參“Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960-1960”陳仲丹、劉永華中譯〈神明的標準化——華南沿海天后的推廣，960-1960〉，頁 122-149。





原始教義，也表達儒家禮意的崇德報恩之情；人對於土地既有所取資，也需時刻諦念毋違生養之德，提醒民眾對於土地秩序需知反省懺悔，這樣的生態意識借由神道而設教。

### 3.禮斗拜懺

依據星辰信仰形成的禮斗儀式，傳統所排出的斗經就是《北斗》與《南斗》兩部。道教整備古來的星辰信仰後，民間也相信星君與人的命運攸關。道士為宮廟舉行的祈禳儀式中即有禮斗禳星，春祈、秋報也順應習俗，祈求北斗星君消災解厄，南斗星君祝生延壽。土地神即與民眾的生活最親近，就有護佑之責，故此日拜誦斗經以求功德倍增。

### 4.禮行三獻

民間通稱的三獻禮，採用儒家之禮即有牲牷之獻，民眾供獻則用熟三牲表達敬意。道教則反對血食獻祭，舉行五供或七獻即以齋素為主，諸如香、花、燈（燭）、茶（茶）、果及食、寶（財帛、珠寶），均非含血之物。祭祀土地較為隆重的，也有殺豬宰羊的乃是民情，故壇內一仍清素，壇外所列的牲牷則是順主人意，此即「複合」儒、道於一的供獻儀。

### 5.誦土地公經

道教既收編城隍、土地眾神，卻未曾出現土地經懺，故此日所用的為扶鸞所降或仿道經而成的《土地公經》。其出世較晚並未入藏，經文表現敬頌土地之德，成為此日必須安排的誦經禮懺。

道教科儀所排出的程序或繁或簡，乃因各廟制宜而容許差異，主要即因土地公廟的大小有別，所舉行的科儀都參考醮祭科事而調整，故「作三獻」儀節仍趨於一致，形成當地的信仰習俗。規模較大的空間也較寬，就在殿內或廟前進行科事；若



是空間局促，則在廟前結壇方便行科；而一般小祠格局就只在祠前供獻上香。三百間的建築形制大小有別，儀式也就繁簡不一，既有沿用儒家的三獻禮的，其禮意符合神道設教的用意；但此地道教人士推動土地公會，也將作三獻規格化，在一日之內到處可見，可以理解土地公文化節，既有官方推動的遊行活動，但是廟方所注重的核心仍在供獻。

道教即將其列入譜牒，位階雖然不高仍與城隍相次，成為不可或缺的基層神祇，在小區或社區內也各組土地公會。並在儀式中體現重視土地的環境倫理，這樣的信仰並非僅在神譜上聊備一格，而是維繫小區居民的信仰載體，只要儀式存在，則厚載之德的環境倫理也至今猶存。可見道教與儒家、民俗在基層複合為一，都是基於土地的治理觀，這樣的神譜安排表現民間在儀式上的複合性，道教也能在當地社會生存，既可與儒、釋並存，也可融攝鸞堂、習俗。這種複合圖像在桃園一日到處可見，在這樣的視覺經驗中道教的參與，使簡單的三獻、通疏仍能傳達神道宇宙觀，社區民眾也借此上香供獻小區土地，相信斯神治理斯土而借表報謝，此中蘊含的祈報與懺謝義理，才是真正的文化札根。

基於這樣的信仰基礎，文化節的文化觀光與地方行銷，在策略上才能取得著力點；否則地方的文化活動常在熱潮一過，就不易永續經營。原因就在是否具有信仰文化的神道底蘊，只要證諸國定的重要祭典取以為鑑，即可思考桃園的「土地公會」是否取得地方民眾的認同？雖是小道只要有可觀者焉就有機會勝出。<sup>26</sup>

<sup>26</sup> 有關桃園推行「土地公文化節」後，從文化觀光所作的社會調查，晚近有兩篇碩論：一為汪潔音 2009，由謝登旺與王佳煌教授指導；另一為林敬傑 2013，由李汾陽教授指導。



## 六、結語

臺灣各地都普遍祭祀土地、伯公，這種年例性信仰作為春秋二祭的節俗，能夠長期存在的原因就在神道文化，其信仰精神與形式在小（小區）與近（親近），不像地方公廟所轄之境既大，所護之民亦眾；也不時興遠赴大陸祖廟進香，土地信仰乃是不依賴分香移植的信仰型態——十五街庄開基土地公實為特例，同樣也未出現分香或謁祖之舉。桃園的「神仙里長伯」即提供一個典型的例證，民眾相信有斯土即有斯神，這一種「理念性移植」即基於信念，正因斯神固守於固定的小區，原群轉變為社區新群仍可持續發揮整合的作用。

在當前推動「社區總體營造運動」中，若能轉化慶祝土地公廟及其祭祀活動，就方便營造社區共同體制。此即藉由年例性活動的反覆進行重新建立社區意識，既可延續傳統的社戲與食福，也可激發文史工作者新增文創的活動，目的都在借神道來凝聚小區居民。在現代社會如果吸引社區民眾融入小區信仰，這種宗教人的生活本質，不管是頭家爐主抑或上香的民眾，都在小區範圍內方便原群到新群的轉型。這種神道文化在當代社會存在的意義，目前尚未被普遍的妥加善用，桃園經驗所提供的實例值得各地進行嘗試。

從現代社會的管理機制較容易關注「文化行銷」，此即預期文化觀光所獲得的效應，但這些活動實需另一種文化札根，這就是桃園地方道壇所組織的「土地公會」。在地道壇與地區組織結合後，才方便運用春祈秋報的舊例，使「作三獻」成為地方習俗的常例。



相較於臺灣各地，從這個例證可以觀察地方的宗教文化生態：道士即需與禮生、香花僧競合，在這種「複合」的宗教圖像中，道教即以儀式專家身份活躍於基層，填補社會變遷後禮生退出的禮儀空間。從此觀察道教與社區居民的互動關係，歷經小區原群到社區新群的變化，道士「這一群」仍以其專業職能，維持其相對穩定的神職者角色。在每年土地公祭典期間出現數十個道士團，都依據平時相幫的交陪關係，不管是本地或外地，在儀式結構上都顯示一致化的行科儀範。原因就在經典所支持的教義，使儀式依據師受或家傳而傳承一定的儀節，由此可證土地公會所推動的祈報儀式，方便地方政府的順勢利用，才能有效推行「土地公文化節」。在文化創新的藝文活動中，官與民時常不同調，桃園經驗不管能否提供一個成功的案例，但有一點值得關注的就是文化資源的營造，到底如何善用道教的神道傳統？這是未來重新思索其結合的可能！

桃園地區的土地公廟及其信仰，既接受道教的三獻禮，也容納部分的釋教儀式，使得地方習俗在儒家禮制的社稷之祭退位後，仍然維持地祇神系的信仰傳統，並注入厚載與生養之德，將其具體表現於土地信仰中。縱使土地公信仰只是地祇神系的小區神道，同樣也能突顯信仰中所蘊含的環境倫理，此即道教既收編基層小區的土地神，在文書中將「當境土地」保存於城隍屬下，也突出「里社真官」的修道思想，認為修成後獲得階位，就有機會遣派治理一個小區。這種神道思想既與民間流傳的死後赴任故事相應，乃是延續早期鸞堂的神示傳統，桃園的土地公治理事蹟仍有待補充調查，凡此都將佐證一個地方信仰的興盛，仍有其形成的神道原由。



但是有一個可以肯定的問題，就是道教與民間的信仰結合後，土地信仰所象徵的土地秩序，就像醮壇前並列山神與土地的兩尊神像，象徵其堅持所職司的守護之責，故相信當境土地的存在，也就表示小區都可參與合境的土地生態。桃園這一地方實例所提供的地方性知識，從道經文本、地方文獻到田野調查，都印證地方社會在現代化之後，仍可參與當代的社區總體營造。而如何將古例適時賦予新意，正是當代社會、文化建設亟需思索的嚴肅課題，並非社會現代化之後這種民族經驗即了無意義！



## 參考文獻

- 王雅慧、許麗苓、黃進仕編。2009。《桃氣神仙里長伯桃園市土地公文化故事》。桃園：桃園市公所。
- 伊利亞德（M. Eliade）。2001。《聖與俗：宗教的本質》。楊素娥譯。台北：桂冠圖書公司。
- 李國祈。1975。〈清季臺灣的政治近代化——開山撫番與建省（1875-1894）〉。《中國文化復興月刊》，第 8 卷第 12 期，頁 4-16。
- 李豐楙。2000。〈中部山線道士行業圈：陳、李兩個道壇的合作與傳承〉。鄭志明主編：《道教文化的精華》，頁 159-203。大林：南華大學宗教中心。
- 汪潔音。2009。《民間信仰之地方行銷研究——以桃園市推廣土地公文化節為例》。元智大學社會暨政策科學研究所碩士論文。
- 林美容。1987。〈土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例〉。《臺灣風物》，第 37 卷第 1 期，頁 53-81。
- 林振源。2007。〈閩南客家地區的道教儀式：三朝醮個案〉。《民俗曲藝》，第 158 期，頁 197-253。
- 林敬傑。2013。《導入文化觀光於民俗信仰活動成效之研究——以桃園市土地公文化節為例》。開南大學觀光與餐飲旅館學系碩士論文。
- 徐兩村主編。2012。《族群遷徙與宗教轉化：福德正神與大伯公的跨國研究》。新竹：國立清華大學人文社會學院。
- 許倬雲。1993。〈中國古代社會與國家之關係的變動〉。《國科會人文社會學刊》，第 3 卷第 1 期，頁 1-15。



- 華琛 (Watson)。2011。〈神明的標準化——華南沿海天后的推廣，960-1960〉 (“Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960-1960”)。陳仲丹、劉永華譯。
- 黃喬慧。2010。《澳門土地神廟研究》。廣州：廣東人民出版社。
- 楊慶堃 (C.K. Yang)。2001。《中國社會中的宗教：宗教中的現代社會功能及其歷史因素之研究》 (*Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*)。范麗梅等譯。上海：人民出版社。
- 劉永華編。2011。《中國社會文化史讀本》，頁 122-149。北京：北京大學出版社。
- 潘朝陽。2003。〈土地崇拜的空間示意與景觀詮釋——以苗栗地區的土地公祠〉。黃克武主編：《畫中有話：近代中國的視覺表述與文化構圖》，頁 327-358。台北：中研院近代史研究所。
- 簡明龍等策劃。1995。《桃園縣珍貴老樹的歷史源流與掌故傳說》。台北：行政院農業委員會等。



**The Land and the God:  
A Worship of the Earth Based on  
“Concept Transplantation”  
—An Integral Case Study of the Taoyuan City**

Fong-Mao Lee

Professor, Graduate Institute of Religious Studies

**Abstract**

It used to be the most challenging task for scholars to decide how to rank the worship of the Earth God (土地公 Tudi Gong) into the ten major popular religions in Taiwan. Although the worship of the Earth God is widespread, few register officially, and thus it is hard to do a thorough survey and accounting. However, this situation has changed recently, as we see in the surveys done by local institutes, which are supported by the Taoyuan City. They confirm that the worship of the Earth God in “small residential areas” (聚落小區 juluo xiaoqu) bears cultural marks of the communities, and its associated activities are characterized with elements typical for “organizational religions.” The mayor of





the Taoyuan City claims that they have the highest distribution density of the Earth God temples among all the administrative areas in Taiwan. This high density is majorly caused by a certain management and operation of the temples, as well as by the intimate cooperation between the local gentry and ritual professionals, such as the Zhenyi (正一) Daoists and the Buddhist Xianghua monks (香花和尚), who are in charge of the blessing events of the Three Offerings, as they take place annually in spring and autumn. Based on this culture, the Taoyuan City has deliberately held the “Cultural Festival of the Earth God” since 2008. This is a policy that well uses cultural sources of localities, and that both the official and the people are involved to create a cultural mark for a region.

Based on these surveys, I suggest that the early tradition of erecting rocks and planting trees as signs of a community (社 she) is distinct from the transplantation of sharing incense (分香 fenxiang), as we see in the case of the Sacred King of Kaizhang (開漳聖王). I argue for a thesis that I term “concept transplantation” (理念性移植) and confirm that the worship of the Earth God should be categorized as a religion rooted in the idea of “possessing the land prior to worshipping its god” (有斯土始有斯神 you situ shi you sishen). This faith has developed regionally into a culture of Shen Dao (神道), as well as a series of religious rituals for worshipping the Earth God. These rituals involve Confucian rites, regular folk



worships, and participations of Daoist and Buddhist personnel. They together form a picture of plurality.

The present paper investigates the worship of the Earth God and the events of “Cultural Festivals” that are run by the official and local people. Such investigation demonstrates that, on the one hand, local communal rituals are able to interact with the official, and that, on the other hand, as the annual spring and autumn rituals are carried on with the cooperation between the Daoist or Buddhist rites of the Three Offerings and communal activities, the rituals are held independently in local communities without being intervened by officials and literati, and in turn we see a local phenomenon of “standardization.” These rites and activities help us to study that, in the process of modernization, the worship of the Earth God is never eliminated but, on the contrary, it is closely combined with community activities. The decisive force behind this phenomenon has turned from “small original groups” (小區原群 *xiaoqu yuanqun*), which is rooted in kinship, into “community new groups” (社區新群 *shequ xinqun*). And these new groups are capable with interacting with official authorities. Moreover, a research on these rituals gives us an opportunity to observe the cooperation between local ritual professionals (such as Huoju Daoists 火居道 and Xianghua monks) and local clans and leaders in annual rituals. These rituals help people in both new and old communities to accept the religious activities of the Earth God. Lastly, along with the current changes of urban space,



we see that a majority of the Earth God temples either have transformed into public parks or have coexisted with school campus. In this way, a harmonious relationship between human and earth is maintained, while it becomes a model for community education and teaching materials for local culture. People would learn the environmental ethics embedded in the Han Chinese cosmology: the universe maintains a high virtue so that it bears all the creatures, and thus we are ought to grow and to nurture its sources and supplements.

In the present paper, I examine the ritual activities of the Taoyuan City as a case study, and argue that the Shen Dao culture is still able to continue and prevail, while it penetrates into community residents' life. A research on the ideology and practice of the rituals demonstrates that this worship is recognized by modern people, as it reminds them the ecological relationship between human and earth that still exists in modern society. If a new environmental ethics can be imposed on the ritual ceremonies and cultural festivals, the existence of the Earth God worship will obtain a modern meaning.

**Keywords:** Taoyuan City, Earth God, Daoism, concept  
transplantation, community new groups (shequ xinqun)

