

城市道教專輯

現代都市中道教廟宇的轉型 ——
從村廟到道觀：
以廣州市泮塘鄉仁威廟為個案*

黎志添

摘要

中國地方廟宇不僅在鄉村社區裏為居民提供民間神明的祭祀和崇拜，以及舉行大規模的神誕醮儀、酬神演戲和遶神巡境等活動，兼且更為所在社區的公共生活和地方文化發揮協調、整合和團結的功能。隨著中國現代城市

黎志添，現任香港中文大學文化及宗教研究系教授，文化及宗教研究系系主任，中文大學道教文化研究中心主任。主要研究領域：六朝道教史、天師道正一法文經、宋代道教黃籙齋儀、清代《道藏輯要》、廣東道教史、廣東廟宇碑刻，及香港正一及全真道教科儀。目前主要的研究課題包括「廣州府縣道教廟宇碑刻——道教與地方社會研究」（香港特別行政區研究資助局資助）；「道教虛擬博物館——從明至現代廣東道教廟宇」（香港特別行政區研究資助局資助）；主持國際《道藏輯要》提要編纂計劃等。專著包括即將出版的《廣州府道教廟宇碑刻集釋》（2013）、《廣東地方道教研究》（2007）、《宗教研究與詮釋學》（2003）。合著包括《香港道教歷史源流及其現代轉型》（2010）、《香港道堂科儀歷史與傳承》（2007）。編著有《香港及華南道教研究》（2005）、《道教與民間宗教》（1999）。並已發表多篇道教學術研究論文，成果刊載於 *T'oung Pao*、*China Quarterly*、*Asia Major 3rd Series*、*Numen*、《中央研究院歷史語言研究所集刊》、《中央研究院近史所集刊》、《中國文化研究所學報》、《台灣宗教研究》等國際著名中國研究期刊。

*本論文為香港特別行政區研究資助局之角逐研究用途補助金支持計劃「道教與廣東地方社會研究」（計劃編號：CUHK 445309）的部分成果。

的不斷擴大和市場經濟的快速發展，原有存於中國傳統鄉村的兩個主要祭祀組織——以宗族為組織的祠堂和地域坊里為組織的民間神廟，都受到不同程度的負面衝擊，原有的宗族和社區的整合意義不斷淡化。

自明清以來，供奉北帝（又稱真武、玄天上帝）的民間村廟遍及各處鄉村。北帝崇拜是明清時期珠江三角洲地區最主要的民間信仰之一。過去，已有許多歷史學者對明清時期遍及珠江三角洲地區各處鄉村的北帝祠廟作出了分析，提出北帝作為官方認可的正統化神明如何在民間祠廟崇拜得到改造和傳佈，以至如何形成為一種地方文化傳統。不過，本論文認為尚有待探討的問題還有：北帝崇拜是否只可以從國家意識形態標準化神明崇拜的角度，考察它如何被地方社會接受並轉變為一個民間神的過程呢？珠江三角洲地區的北帝信仰只是屬於地方性的民間神崇拜嗎？本論文認為廣州地區北帝信仰之成為一種重要的民間信仰，除了是官方祀典正統文化規範向地域滲透的結果之外，這也是道教本身的北帝信仰、科儀和北帝符咒道法起了重要推動的一個結果。

本論文以廣州市荔灣區泮塘鄉仁威廟（古稱真武廟或北帝祖廟）的個案為例，探討其如何以一座歷史傳統久遠的村廟而轉型為廣州市道觀的歷史過程。仁威廟的歷史發展，明確顯示了隨著中國農村地區的現代城市化發展，傳統村落社區的神明祭祀組織對於其所在社區的整合意義的改變。但另一方面，從2003年起，泮塘鄉仁威廟從村廟轉型為正式登記的道教活動場所後，就成為廣州道教協會轄下的一座宮觀，並由廣州三元宮的道士來主持管理廟內所有事務和儀式活動。從前鄉裏有耆老會，主持廟裏大事和廟誕期間的活動，現在則要嚴格根據道教活動場所管理辦法進行管理。

關鍵詞：廣州道教、北帝研究、仁威廟、泮塘鄉、城市道教、當代地區道教

一、廣州府北帝古廟的研究

在傳統中國村落社區裏，祠堂和村廟是地方民眾的祭祀和信仰生活的中心組織。在以宗族群體的血緣關係為中心的祠堂內展開的祭祀活動，主要是祖先祭祀的儀式。但作為一個由幾個家族聚居而成的鄉村社區，地方神明的祭祀和崇拜活動則是全體社區性的信仰活動；一個環繞村廟神明祭祀信仰的傳統社區就是一個建立在社區神明崇拜基礎上的共同體。況且，在一般的傳統鄉村社區，供奉民間神明的村廟數目多達十多間。¹因此，有「無廟不成村，無村沒有廟」之說。²

中國地方廟宇不僅在鄉村社區裏為居民提供民間神明的祭祀和崇拜，以及舉行大規模的神誕醮儀、酬神演戲和遊神巡境等活動，兼且更為所在社區的公共生活和地方文化發揮協調、整合和團結的功能。³儘管明清兩代士人將地方廟宇舉行的迎神賽會活動視為「陋習」、「亂皇風」、「為有識之所笑」，⁴明代嘉靖元年(1522)廣東提學魏校亦曾下令毀淫祠，⁵而清代統治者甚至頒令禁止民間舉辦遊神賽

¹ 例如在廣東南海番禺縣沙灣鎮，民間祭祀的祠廟共有15間之多，有：北帝廟、青龍廟、巡撫廟、華佗廟、玄壇廟、天后娘娘廟、觀音堂、華光廟、康公主帥廟、三元廟、福善廟、關帝廟、竇母娘娘廟、義士娘、望海觀音廟等。見劉志偉：〈大族陰影下的民間神祭祀：沙灣的北帝崇拜〉，收入漢學研究中心編：《寺廟與民間文化研討會論文集》(臺南：行政院文化建設委員會，1995)，頁711。

² 甘滿堂：《村廟與社區公共生活》(北京：社會科學文獻出版社，2007)，頁57。

³ 關於村廟的神明祭祀活動與社區生活、經濟、教育和政治的種種作用關係，可參肖海明對廣東佛山北帝祖廟的研究，見《中樞與象徵：佛山祖廟的歷史、藝術與社會》(北京：文物出版社，2009)。

⁴ [嘉靖]黃佐編纂：《廣東通志》，卷二〇(香港：大東圖書館，1977)；清·屈大均：《廣東新語》，卷十六(北京：中華書局，1985)，頁444—445。

⁵ 明·郭棐撰、黃國聲、鄧貴忠點校：《粵大記》，卷六(廣州：中山大學出版

會；⁶但是，正如劉志偉對傳統廣東珠江三角洲鄉鎮宗族社會和祠廟的研究所指出，在傳統中國社會，環繞村廟的祭祀神明的習俗是提供鄉村坊里成員之間凝聚力的一種重要資源，表達了鄉村地域性的社區整合和認同，並且，廟祠與鄉村宗族社會的發展和改變有著密切和複雜的聯繫。⁷因此可以說，村廟祭祀和崇拜是維繫中國地方社會關係和延續中國民眾信仰生活的重要基石之一。

在一個由幾個家族聚居而成的鄉村社區裏，一村多廟和一廟多神的現象是普遍的。在村廟所供奉崇拜的神明中，有本村村民才信奉的神明和其他社區居民也同樣信奉的外來神明；但是，一般村廟都信奉有較有區域影響力的「主神」，⁸或稱為「村主」。⁹例如，在福建眾多的民間村廟，天后媽祖、臨水夫人陳靖姑、保生大帝、清水祖師陳應、定光古佛鄭儼等都是福建本土有名的社區主神。至於在本論文所考察的廣州府地區，自明清以來，供奉北帝（又稱真武、玄天上帝）的民間村廟遍及各處鄉村。北帝崇拜是明清時期珠江三角洲地區最主要的民間信仰之一。¹⁰清初屈大均（1630–1696）在《廣東新語》卷六稱：「吾粵多真武宮，以南海佛山鎮之祠為大，稱曰祖廟。其像被髮不冠，服帝服而建玄旗，一金劍豎前，一龜一蛇，蟠結左

社，1998），頁144，云：「（魏校）首禁火葬，令民興孝。乃大毀寺觀淫祠，或改公署及書院，餘盡建社學。」另參井上徹：〈魏校的搗毀淫祠令研究——廣東民間信仰與儒教〉，《史林》，2003.2，頁41–51。

⁶ 劉志偉：〈神明的正統性與地方化——關於珠江三角洲地區北帝崇拜的一個解釋〉，《中山大學集刊》，第2輯（1994），頁111、119。

⁷ 劉志偉：〈大族陰影下的民間神祭祀：沙灣的北帝崇拜〉，收入漢學研究中心編：《寺廟與民間文化研討會論文集》（臺北市：行政院文化建設委員會，1995），頁707–722。

⁸ 甘滿堂：《村廟與社區公共生活》，頁68。

⁹ 劉志偉：〈神明的正統性與地方化〉，頁109。

¹⁰ 同上註，頁108。

右。」¹¹同治十一年(1872)《南海縣志》裏記載的北帝(真武)廟，就有24座之多。¹²為進行「廣州城市道教」研究項目，筆者在過去三年曾實地調查目前廣州市下轄九個區(即東山區、越秀區、荔灣區、芳村區、海珠區、黃埔區、天河區、白雲區和蘿崗區)裏的鄉村(包括自然村和城中村)。調查結果是，保存和開放的北帝古廟仍有11座，包括：荔灣區泮塘的仁威廟、白雲區塘頭村北帝古廟、白雲區雄豐村玄帝古廟、黃埔區滄頭村北帝古廟、黃埔區塘口村北帝古廟、蘿崗區筆村玄帝廟、蘿崗區元貝村玉虛宮、蘿崗區龍村玉虛宮、海珠區小洲村玉虛宮、天河區石牌村玉虛宮、東山區楊箕村玉虛宮。(見圖一)

北帝，又稱玄武、真武、玄天上帝等。有關它的信仰起源和發展關係的研究，已有許多專書論著。¹³以下僅作概略闡述。玄武信仰，起源於古代星宿信仰，是北方星神，與東方青龍、南方朱雀、西方白虎合為四靈，並為二十八宿中北方七宿的總稱。例如《尚書考靈曜》(收入《重修緯書集成》卷二)稱：「二十八宿，天元氣，萬物之精也。……北方斗、牛、女、虛、危、室、壁七宿，其形如龜蛇，曰後玄武。」¹⁴在《淮南子·天文訓》和《史記·天官書》亦有「北宮玄

¹¹ 清·屈大均：《廣東新語》，卷六，頁208。

¹² 參〔同治〕《南海縣志》，卷五〈建置略·祠廟〉，《中國方志叢書》第50號(台北：成文出版社，1967)，頁119-125。

¹³ 例如黃兆漢：〈玄帝考〉，載氏著：《道教研究論文集》(香港：中文大學出版社，1988)，頁121-158；William A. Grootaers, "The Hagiography of the Chinese God Chen-wu," (*Asian Folklore Studies* 11.2 (1952): 139-181；莊宏誼：〈元代道教玄天上帝信仰研究〉，《道教與文化學術研討會》(2007)，頁123-157。楊立志：《武當文化概論》(北京：社會科學文獻出版社，2008)，頁93-103；肖海明：《中樞與象徵：佛山祖廟的歷史、藝術與社會》，頁10-24；肖海明：《真武圖像研究》(北京：文物出版社，2007)，頁20-66。

¹⁴ 《尚書考靈曜》，收入安居香山、中村璋八編：《重修緯書集成》，卷二(東京：明德出版社，1975)，頁51。

武」的記載。¹⁵漢代四神銅鏡和瓦當上已有明確反映「北宮玄武」為龜蛇交纏之獸象。除了是北方星神，玄武又是水神之名（見《後漢書·王梁傳》）。屈大均在《廣東新語》稱：「蓋天宮書所稱，北宮黑帝，其精玄武者也。……祀黑帝者以其司水之源也。」¹⁶

玄武雖有出於北方星神、主司北方水源之神的傳說，但是在唐宋以後，因為受到王朝的尊崇和道教傳說的神化塑造，北宮玄武由星神逐漸演變為北方武將。五代至宋初的道教經書常常提到北極紫微大帝的四大部將，即天蓬、天猷、黑煞、玄武等將軍收斬妖魔、普福生靈的故事。¹⁷北宋真宗時（997–1022在位），奉祀玄武已非常流行。¹⁸《宋朝事實》記載：大中祥符五年（1012），宋室聖祖趙玄朗降臨延神（恩）殿。¹⁹為了避諱，玄武被改稱真武。宋真宗於天禧二年（1018）因京城附近的玄武祠湧出泉水，軍民相傳此水可治病。真宗下旨就地建祥源觀，並加封，詔曰：「真武將軍，宜加號曰『鎮天

¹⁵ 《淮南子·天文訓》稱：「北方，水也。其帝顓頊，其佐玄冥，執權而治冬。其神為辰星，其獸玄武；其音羽，其日壬癸。」見何寧：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），卷三，頁188。

¹⁶ 清·屈大均：《廣東新語》，卷六，頁208。

¹⁷ 見杜光庭：《道教靈驗記》，卷一〇，《道藏》，第10冊（上海：上海書店出版社；北京：文物出版社；天津：天津古籍出版社，1994），頁833下至836上；《太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經》，《道藏》，第34冊，頁392上至432下；《玄天上帝啟聖錄》，卷三，《道藏》，第19冊，頁587上至594中。另參Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), 74–79。

¹⁸ 在《正統道藏》裡有關宋以後玄武信仰傳說的道教經書，可參《元始天尊說北方真武妙經》、《真武靈應護世消災滅罪寶懺》、《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》、《玄天上帝啟聖錄》、《玄天上帝啟聖靈異錄》等。元·程鉅夫（1249–1318）撰：〈元賜武當山大天一真慶萬壽宮碑〉云：「玄武之神，至唐貞觀益顯，天下尊祀。」見《玄天上帝啟聖靈異錄》，《道藏》，第19冊，頁643上。

¹⁹ 宋·李攸撰：《宋朝事實》，卷七，頁112–114。

真武靈應祐聖真君」；²⁰並使其祠遍天下。²¹至此，玄武的崇祀更為普遍。自宋真宗始，真武的神格地位由「將軍」上升為「真君」；並且，又得到歷代宋帝的相繼加封。²²宋仁宗嘉祐二年(1035)加授真武將軍為「北極右垣鎮天真武靈應真君。」²³宋徽宗於大觀二年(1108)增上真武尊號，曰「佑聖真武靈應真君」。²⁴欽宗靖康元年(1126)，再加號曰「佑聖助順真武靈應真君。」²⁵南宋寧宗嘉定二年(1209)，特封號為「北極佑聖助順真武靈應福德真君」。²⁶理宗寶祐五年(1257)，再加封號為「北極佑聖助順真武福德衍慶仁濟正烈真君。」²⁷據元代劉道明《武當福地總真集》稱，宋代真武封號累加至24字，即：「北極鎮天真武佑聖助順靈應福德仁濟正烈協運輔化真君」。²⁸由此，可見宋室對真武尊崇的深入程度。在北宋真宗時，真武攝服龜蛇於足下的神像已成為普遍奉祀的對象。南宋筆記小說趙彥衛《雲麓漫鈔》說宋真宗祥源觀(宋仁宗時觀毀於火，重建後改名醴泉觀)靈真殿所奉真武真君的神像是：「後醴泉觀得龜蛇，道士以為真武現，繪其像為北方之神，被髮黑衣，仗劍蹈龜蛇，從者執黑旗。」²⁹

²⁰ 北宋天禧二年(1018)六月〈封真武靈應真君詔〉，《宋大詔令集》，卷一三六，頁480-481。

²¹ 元·趙孟頫(1254-1322)：〈啟聖嘉慶圖序〉稱：「玄武之神，始降宋真宗時，為祠天下。」見《玄天上帝啟聖靈異錄》，《道藏》，第19冊，頁646上。

²² 關於真武的歷代封號考，參楊立志：《武當文化概論》(北京：社會科學文獻出版社，2008)，頁126-148。

²³ 見陳佖集疏：《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經注》，卷三引《啟聖記》，《道藏》，第17冊，頁118中。

²⁴ 見《真武靈應真君增上佑聖尊號冊文》，《道藏》，第18冊，頁42上至中。

²⁵ 見元·馬端臨：《文獻通考》，卷九〇(台北：新興書局，1965)，頁824。

²⁶ 元·劉道明《武當福地總真集》，卷下1a，《道藏》，第19冊，頁663上。

²⁷ 同上註，頁663上至中。

²⁸ 同上註，頁658下。

²⁹ 南宋·趙彥衛《雲麓漫鈔》，卷九(北京：中華書局1996)，頁148。

不過，尊號玄武為「玄帝」是宋代以後的事。將真武封號由宋封的真君升格為「玄帝」的時期，最確定是在元成宗大德八年（1304），加封玄武曰「玄天元聖仁威上帝」，簡稱就是「玄帝」。³⁰自元代開始，民間對「玄帝」的廟祀更為普遍。明朝崇祀玄武，比諸宋元兩代，更有過之而無不及。³¹明成祖永樂十三年（1415）〈御製真武廟碑〉稱：「惟北極玄天上帝真武之神，其功德於我國家者大矣。」³²成祖熱烈奉祀玄帝的程度，表現在他把玄武提升至明朝國家保護神的崇高神格地位。³³一方面，其影響見之於成祖在玄帝修煉和顯聖之地武當山，大事規模地修建宮觀一事；³⁴並形成了全國性的武當山朝聖進香習俗。³⁵另一方面，玄帝信仰亦推至全國；不僅明代御用的監、局、司、廠庫等衙門中，都建有真武廟，真武廟更遍及全國，有學者稱玄帝祠在明代甚至超越了老子祠，³⁶以至今日，我們仍然可以看見大量從明代保留下來的豐富多彩的銅雕、玉雕、石雕和繪製出來的玄

³⁰ 見元武宗：〈大德八年加封詔〉，收入《玄天上帝啟聖靈異錄》，《道藏》，第19冊，頁644；另一例證見於元仁宗延祐元年（1314）的加封詔：「上天眷命皇帝聖旨：昔有上仙，降生玄帝」，見《玄天上帝啟聖靈異錄》，《道藏》，第19冊，頁644。

³¹ 黃兆漢：〈玄帝考〉，收入黃氏著：《道教研究論文集》（香港：中文大學出版社，1988），頁139。

³² 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁1250。

³³ 自明成祖以後，明代所有君主在登基之時，都必須向真武獻祀。見《明史·禮志四》，卷五〇〈北極佑聖真君〉一條（北京：中華書局，1974），頁1308-1310。

³⁴ 陳學霖：〈「真武神·永樂像」傳說〉，收入陳氏著：《明代人物與傳說》（香港：中文大學出版社，1997），頁94-99；John Lagerwey, "The Pilgrimage to Wu-tang Shan," in *Pilgrims and Sacred Sites in China*, ed. Susan Naquin and Yu Chun-fang (Berkeley: University of California Press, 1992), 293-332。

³⁵ 參梅莉：《明清時期武當山進香研究》（武漢：華中師範大學出版社，2007），頁41-53。

³⁶ Stephen Little, "Zhenwu, the Perfected Warrior," in *Taoism and the Arts of China*,

天上帝之神像。³⁷

如上所述，奉祀北帝是廣東珠江三角洲地區最主要的民間信仰之一。正如劉志偉的研究所指出，「不但供奉北帝的祠廟遍及各處鄉村，村民的家庭之中也普遍供奉著北帝的神位」。³⁸由於北帝崇拜並非源於嶺南本土的地方主神（例如有南海神洪聖、金花聖母、華光大帝等），因此，對於北帝崇拜從何時傳入廣東地區，以及如何在珠江三角洲地區各處鄉村普及化等問題，許多學者都曾作出考究。最常引用的解釋，是依據屈大均之說，即是：北帝雖是北方黑帝，但身兼水神，因此，在廣東水鄉地區受到尊崇：

粵人祀赤帝，亦祀黑帝，蓋以黑帝位居北極而司命南溟，南溟之水生於北極，北極為源而南溟為委。祀赤帝者以其治水之委，祀黑帝者以其司水之源也。吾粵固水國也，民生於咸潮，長於淡汐，所不與鼃鼃蛟蜃同變化，人知為赤帝之功，不知黑帝之德。家戶而戶祝之，禮雖不合，亦粵人之所以報本者也。³⁹

屈大均的解釋，在許多明清年代廣珠江三角洲地區重修北帝廟的碑刻文中，都能得到引證，例如清乾隆五十年（1785）張錦芳撰〈重修仁威廟碑記〉，提及泮塘鄉仁威廟奉祀真武神的主因，是因為鄉民受福於水神，不受水溢之災，故奉祀北帝倍虔：

ed. Stephen Little (Chicago: The Art Institute of Chicago in association with University of California Press, 2000), 292。明代民間崇奉玄帝的熱烈程度，可以明代民間小說《北遊記玄帝出身傳》（又稱《北方真武祖師玄天上帝出身全傳》）為例子。參 Gary Seaman, *Journey to the North* (Berkeley: University of California Press, 1987)。

³⁷ See Little, ed., *Taoism and the Arts of China*, 290–297 裏搜集得到的諸通真武神像。關於明代真武神像的研究，參陳學霖：〈「真武神·永樂像」傳說〉，頁 108–113。

³⁸ 劉志偉：〈神明的正統性與地方化——關於珠江三角洲地區北帝崇拜的一個解釋〉，《中山大學集刊》，第 2 輯（1994），頁 108。

³⁹ 清·屈大均：《廣東新語》，卷六，頁 208。

元武者，北方七宿。北為水位，故其神司水。昔高陽氏以水德帝，少皞氏之子曰修曰熙，相繼為水官。故記稱其帝顓頊，其神元冥，所謂有功於民則祀之者也。真武之神，蓋亦生有功德，故隆以列宿之號而司水者歟？神最顯於均州之太和山，迄今奉祀遍天下；而廣州濱海為水鄉，宜神之靈歆享於是。且廣州之水，當西粵下流，自牂牁江而東注，出羚羊峽，匯北江、潏、滙、溱、肄諸水，逕府城以入大洋。每當暑雨，水潦驟發，南海、順德邨落多被水，小者沒阡陌，大者決堤防。故居人咸思邀福於神，以不至成災。而泮塘地附郭多陂塘，有魚稻荷芰之利，無沮洳墊隘之苦，似神之獨厚於是鄉者，宜鄉人之奉祀倍虔，謀新神寓而趨事恐後也。⁴⁰

北帝為司水之神，除了作為澤地的保護神而受奉祀之外，還有許多關於北帝保障地方鄉宇、禦災捍患、祈晴禱雨、兵燹干戈不擾等靈驗的傳說。例如屈大均所稱的嶺南最大的真武祠廟——南海縣佛山祖廟，其中保存有一通明朝宣德四年（1429）唐璧撰〈重修祖廟碑記〉，碑文描述了真武神的「靈應」傳說。在碑文的開始部分，已先稱讚了佛山祖廟之「能禦大災大患」，但雖然廟中供奉多神，作者著重要寫的是廟中所奉真武神的「靈應」：抵禦龍潭賊，起風翻覆賊，令盜竊財物者自己歸還失主財物，令昧錢財者遭禍等等。⁴¹由於佛山鄉民奉祀真武上帝靈應，因此，就有碑文記載「凡有水旱災沴，有所祈禳，夙著靈響，一鄉之人，奉之惟謹」之說。（見明代景泰二年[1451]陳贄的〈祖廟靈應祠碑記〉）

⁴⁰ 〈重修仁威廟碑記〉，現保存於泮塘仁威廟。此外，清同治六年（1867）梁玉森撰〈重修仁威廟碑記〉同樣記：「我泮塘鄉近連珠海，遠接石門，無旱乾水溢之虞，具菱芡菰芰之利，以水鄉而虔祀水神，理固然也。」另外清乾隆元年（1736）鍾光尚撰〈重建廟宇碑記〉（塘頭村北帝古廟）稱：「玄帝，水神也；嶺南，澤國也——鎮於嶺南，此宜也。」

⁴¹ 明·宣德四年（1429）唐璧撰〈重修祖廟碑記〉記：「廟之創不知何代，以其冠於眾廟之始，故名之曰祖廟。所奉之神不一，惟真武為最靈，其鼓舞群動，捷於桴鼓，莫知其所以然。當元季時，群盜蜂起。有龍潭賊，勢甚猖獗，艤

關於北帝崇拜作為歷朝官方祠典認可的正統神明崇拜與民間祠廟的北帝崇拜之間的互相影響和互相滲透的關係分析，劉志偉在〈神明的正統性與地方化——關於珠江三角洲地區北帝崇拜的一個解釋〉一文裏，作了以下兩方面的結論。其一是，「珠江三角洲地區北帝信仰在明代成為一種重要的民間信仰，是當時〔國家〕正統文化規範向地域社會滲透的一個重要結果」。⁴²因此，劉氏認為民間北帝信仰，在相當程度上是明王朝統治延伸的象徵。但另一方面，從鄉民流傳的有關北帝信仰靈驗的傳說來看，珠江三角洲地區的北帝信仰同一般民間神祇崇拜已沒有多少差別，只是「出於消災弭患的需要，通過儀式中同神明的交流，確認自己與神明的聯繫，以求得到神明更多的顧盼和蔭佑」，因此，劉氏的結論是，民間北帝信仰是「民間將國家祀典或政府提倡的神明接受過來，並改造成為民間神。」⁴³

本文筆者認為，上述劉氏對明清時期遍及珠江三角洲地區各處鄉村的北帝祠廟所作出的歷史分析具有說服力，另外他對官方認可的正統化神明在民間祠廟的崇拜如何得到改造和傳佈，以致如何形成為一種地方文化傳統，都已提出了理論層次的解釋。不過，尚可探討的問題還有：北帝（真武）崇拜是否只可以從國家意識形態標準化神明崇拜的角度，考察它如何被地方社會接受並轉變為一個民間神的過程呢？珠江三角洲地區的北帝信仰只是屬於地方性的民間神崇拜嗎？

我們認為，道教的北帝信仰、北帝科儀傳統以及北帝符咒道法，與北帝信仰文化在民間社會的傳佈有密切聯繫。在五世紀的上

艦於汾水之岸，欲擄掠鄉土。父老求衛於神。是時天氣清明，俄有黑雲起自西北，須臾烈風雷雨，賊艦幾盡覆溺，境土遂寧。鄉有被盜者，叩於神，盜乃病狂，自齋所竊物歸其主。復有同賈而分財不明者，矢於神，其昧心者即禍之。其靈應多類此。」

⁴² 劉志偉：〈神明的正統性與地方化——關於珠江三角洲地區北帝崇拜的一個解釋〉，《中山大學集刊》，第2輯（1994），頁109。

⁴³ 同上註，頁123。

清經裏，北帝已被傳說為一位主宰死鬼世界——酆都的神君，並秘有靈驗的斬鬼收邪之咒法。陶弘景(456–536)編註的《真誥》提及：「北帝之神祝，煞鬼之良法，鬼三被此法，皆自死矣。」⁴⁴在一部大約於晚唐流傳的道經——《太上洞淵北帝天蓬護命消災神咒妙經》裏，就稱：「北帝水神滅災殃，降伏六天大鬼王，掃蕩十方諸疫氣」；「神刀一下，萬鬼自潰。急急如北帝明威口敕律令」。⁴⁵從唐末五代以來，著名的驅邪治病道法就有北帝符法、天心正法、神霄雷法、酆嶽地祇法等。這些道法的實踐者被稱為法師或法官，他們與接受完整的傳統授籙制度的道士不相同。⁴⁶五代道士孫夷中《三洞修道儀》就記錄了一批以「北帝」命名的道經。⁴⁷執北帝符咒之法的道士法師就是從事治病救人、召鬼劾鬼、辟邪禳厄、祈晴求雨之事。北宋新興的天心正法亦以傳授北帝法為主，它的兩部道經《上清天心正法》和《上清骨髓靈文鬼律》，主要是講說北帝(亦稱北極大帝或上清大帝)主管驅邪院，並指揮天蓬大元帥、黑煞將軍、玄武符使等神將掃蕩邪惡、治病救人。⁴⁸宋徽宗時期，據說通過第三十代天師張繼先(1092–1126)，天心正法歸屬於天師正一派一系，因此有天心正法與北帝符法「同出乎正一之宗」之說法。⁴⁹

此外，自北宋而迄清末，廣州府道教宮觀的建築多建置供奉北帝為主神的殿宇，稱北極殿。例如根據筆者對已湮沒了的廣州元

⁴⁴ 《真誥》，卷一〇，《道藏》，第20冊，頁548下。參Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2005), 1188。

⁴⁵ 《太上洞淵北帝天蓬護命消災神咒經》，《道藏》，第1冊，頁884下、885下。參 Schipper and Verellen, eds., *The Taoist Canon*, 513–514。

⁴⁶ Schipper & Verellen, eds., *The Taoist Canon*, 949–950。

⁴⁷ 《三洞修道儀》，《道藏》，第32冊，頁168。

⁴⁸ Schipper & Verellen, eds., *The Taoist Canon*, 1065–1067。

⁴⁹ 《太上助國救民總真秘要》，卷一，《道藏》，第32冊，頁53–54。

(玄)妙觀的考察(註：宋真宗大中祥符二年(1009)賜額稱為天慶觀)，⁵⁰我們知道北宋元豐二年(1079)薛唐撰〈廣州重修天慶觀記〉就記載廣州天慶觀建有三清殿、玉皇殿及北極殿。⁵¹這一資料證明了北帝信仰在北宋神宗之前，已傳入廣州府地區的道教官觀。在明代，根據〔成化〕《廣州志》，廣州府玄妙觀於永樂十一年(1413)修復了玄帝殿。當時，玄帝殿內的玄帝像已破毀。郡西三江都豐湖堡有一村民轉告當時玄妙觀道紀司明圓堡，言其村內有一所已毀的廣真堂，內有銅鑄真武神像，甚靈驗。〔成化〕《廣州志》卷二四云：

于時，觀後玄帝殿復圯，帝像亦毀，適有南海三江都民劉趙保白于都紀明圓堡，曰：「鄉之黃塘村舊有廣真堂，古鑄銅真武像，歲久，堂屋傾圯，獨像存焉，邇有欲竊之者，眾力莫舉，由是宣驚奔散，其靈可驗，請徙于觀。」圓堡遂謀創高閣，以安奉焉，仍於閣上奉聖父聖母扁，以嘉慶靈徵，啟應□□殫□□。永樂癸巳冬十二月朔日也。事蹟備載新舊碑記。⁵²

明代永樂時期，奉祀玄帝已在全國普遍擴張，因此，根據〔成化〕《廣州志》的資料，例如廣州府豐湖堡鄉民在永樂十一年以前就已有一所供奉銅鑄真武神像的村廟，稱為廣真堂。此外，我們搜集到的關於現存在廣州市地區的十一座鄉村北帝廟的重修碑文資料中，最早的碑文文獻也是明清時期的紀錄(見附表)。例如荔灣區泮塘仁威廟現存有的明天啟二年(1622)〈重修真武廟記〉、蘿崗區筆村玄帝廟的南明隆武元年(1645)〈鼎建玄帝廟碑記〉。因此，我們可以推證，以廣

⁵⁰ 清室避康熙玄燁諱，把「玄」字改為「元」字，因此，康熙以後的廣東地方志書全都復稱廣州元妙觀。例如康熙三十六年金光祖纂修：《廣東通志·寺觀》，卷二五(清康熙三十六年〔1697〕刻本，廣東省中山圖書館藏)，玄妙觀已改為元妙觀。

⁵¹ 黎志添：《廣東地方道教研究——道觀、道士和科儀》(香港：中文大學出版社，2007)，頁31。

⁵² 明·吳中、王文鳳纂修：〔成化〕《廣州志》，卷二四，頁1056、1059。

州府鄉村地區的北帝廟為例，北帝崇拜向廣州府鄉村地區普及和民間化的時間，應該是在明初以後才開始出現。然而，從廣州玄妙觀在明代多次重修玄帝殿為例，⁵³以及永樂十一年時，有豐湖堡村民與當時玄妙觀道紀司明圓堡的聯繫，將廣真堂內供奉的真武神像移奉於玄妙觀的玄帝殿內，這明確說明廣州府地區北帝信仰之成為一種重要的民間信仰，除了是官方祀典正統文化規範向地域滲透的結果之外，這也是道教本身的北帝信仰、科儀和北帝符咒道法起了重要推動的一個結果。

二、歷史轉變中的北帝古廟 ——廣州荔灣區泮塘仁威廟：個案研究

現存於廣州市地區的十一座鄉村北帝廟的重修碑文文獻當中，以荔灣區泮塘鄉的仁威廟現存有的明天啟二年（1622）〈重修真武廟記〉為最早（見附錄文）。同時，我們也可相信，現存十一座廣州市地區的鄉村北帝廟之中，以泮塘鄉仁威廟的創建歷史為最古舊。

仁威（祖）廟坐落於廣州市城西泮塘鄉（今荔灣區龍津路廟前街）。今廣州市龍津西路、中山八路、荔灣湖公園一帶統稱泮塘（見圖二）。「泮塘」一名，脫胎於「半塘」，《廣州市荔灣區志》（1998）解釋說：

這一帶〔泮塘〕，在唐代時由珠江沖積成陸地。地勢低平（海拔約2.5米）。河涌縱橫，低洼處往往水為湖沼。當地人利用自然條件築基開塘。基上栽培荔枝、龍眼，塘內種植蓮藕、菱角等水生作物。由於一半是池塘，故人們約定俗成稱之為半塘。又因沙溪密佈，半陸半溪，故又稱為泮溪。⁵⁴

⁵³ 廣州玄妙觀在明代最後一次的重修記錄，是萬曆三十年（1602）的重修真武殿。在萬曆三十七年（1609），劉廷元修、王學曾等纂修的《南海縣志》卷一三記錄了此次重修真武殿的活動，云：「〔萬曆〕三十年，太監李鳳重修真武殿。」

⁵⁴ 廣州市荔灣區地方志編纂委員會編：《廣州市荔灣區志》（廣州：廣東人民出

至於泮塘這一地名，在宋代已有記載。王象之《輿地紀勝》卷八九云：「劉王花塢，乃劉氏華林園，又名西御苑。在郡治六里，名泮塘，有桃、梅、蓮、菱之屬。」⁵⁵泮塘鄉地區一直是水鄉，河涌、池塘密佈。《廣州市荔灣區志》稱：農業以種植「五秀」——蓮藕、菱角、慈菇、茭白（筊白）、馬蹄和薤菜為最有名，後來更引進西洋菜。田基邊、水溪邊、河涌邊大量種植荔枝。⁵⁶又據屈大均《廣東新語》卷二十七的記載：「廣州郊西，自浮丘以至西場，自龍津橋以至蜆涌，周迴廿餘里，多是池塘，故其地名曰半塘。土甚肥腴多膏物，種蓮者十家而九。」⁵⁷

根據明天啟二年（1622）〈重修真武廟記〉，泮塘鄉歸屬恩洲堡。及至清同治時期，恩洲堡的經略戶籍仍劃分有十二個畧、每畧有十甲，每甲各有戶數十。⁵⁸至於泮塘鄉歸屬那一畧，尚待查考，但根據清康熙十七年（1678）的〈北帝廟香燈祭業碑〉的田地捐獻資料，就提及恩洲堡一畧十甲鄭永富戶、十四畧十甲梁錦琦和十三畧六甲劉會同。此外，根據兩通康熙十七年和同治六年的碑文資料，可確知泮塘鄉共有五約。今在泮塘五約直街內的舊土地廟，仍存留同治元年（1862）所立的「半溪五約」石刻（見圖三）。泮塘鄉首約至五約的鄉民是由許多家族聚居而成的。例如根據立於康熙十二年（1673）的一份田約，規定泮塘鄉鄉民將田地捐為香燈地，除官收地稅外，田租收入供北帝廟中香燈之用，而立斷約鄉老的名字，包括有：「梁炯南、梁錦琦、顧仰吾、鄭楚生、梁西疇、黃國求、鄭昭明、鄭昭日、鄭昭霞、顏明佐、劉亦庚、鄭星喬、李胤宗、鄭昭陽、鄭高生、羅敬治、鄭國祥」。不過，值得注意的是，地處與仁威廟最接近的泮塘鄉第

版社，1998），頁88。

⁵⁵ 宋·王象之《輿地紀勝》，卷八九，《續修四庫全書·史部·地理類》，第584冊（上海：上海古籍出版社，1995），頁710上。

⁵⁶ 廣州市荔灣區地方志編纂委員會編：《廣州市荔灣區志》，頁324。

⁵⁷ 清·屈大均：《廣東新語》，卷二七，頁704。

⁵⁸ 〔同治〕《南海縣志》，卷七，頁780，792-794。

五約鄉民則全屬李氏家族。(同治)《南海縣志》卷七記十六崙的十甲，總數257戶，全屬李姓氏族鄉民。⁵⁹今泮塘鄉第五約內有1988年由三大房子孫合修的明代李氏祖墳，碑上刻有：「大明李祖考處士漢光、配室黃氏合墓」。此外，有光緒二十七年(1901)李宅石碑嵌於五約七巷8號門口，碑文如下：「此屋乃係李□□祖承□遺下蒸嘗留祭之業，不典不受，□及私自按揭艮兩。特立此石以為□，李昌厚堂。」⁶⁰

關於泮塘鄉五約李氏家族遷入泮塘鄉之歷史，筆者在調查廣州市東山區楊箕村玉虛宮(根據碑文資料，又稱玄帝古廟，或北帝廟)時，意外地找出線索。根據楊箕村村民編纂的〈楊箕村歷史〉，楊箕村的主要宗族姓氏有姚、李、秦、梁四大姓。據說，楊箕村的開村過程是：

楊箕村自北宋嘉祐三年(1058)到明代中期四百多年間，村各族先祖，因避兵燹或受皇恩派任或得同宗推介，從中原南移入粵，途經梅關古驛，逗留南雄珠璣古巷，再轉移番禺永泰鄉，進簸箕里，澤地開基。到明代弘治年間，簸箕里已形成四社五約的村落，後改稱為楊箕村。

楊箕村的李姓宗族有兩支，一支李氏深海基祖，但無族譜遺傳，只口頭傳說是約於宋哲宗年間從中原南移，最後遷到永泰鄉簸箕里北約建點發展。⁶¹另一支李氏，開基始祖是必大，號賴南，祠堂號「耕道堂」。據李氏族譜——《廣東李氏安政公譜系》，李氏賴南祖必大房，是於南宋理宗淳祐年間(1241-1252)，由廣州城南遷入楊箕村西北約。而在元朝初期，楊箕李氏五世祖李東溢分支省城西門外泮塘鄉二渡橋，後為泮塘房派系。⁶²據此，泮塘鄉第五約的李氏家族應是在元朝時從楊箕村分支出來。

⁵⁹ [同治]《南海縣志》，卷七，頁793。

⁶⁰ 陳建華主編：《廣州市文物普查匯編·荔灣區卷》(廣州：廣州出版社，2006)，頁281。

⁶¹ 〈楊箕村歷史〉(影印本)，頁48。

⁶² 同上註，頁50。

現泮塘鄉仁威廟存有明、清時期的碑記八通，石碑共有三十塊。⁶³其中明代有二塊，其餘都是清代的碑記。明朝的碑記有：1. 明天啟二年〈重修真武廟碑記〉、2. 明崇禎七年(1634)〈祖師玄天上帝顯靈感應杯圖〉；清代的碑記有：3. 清順治十八年(1661)〈重修北帝祖廟碑記〉、4. 清康熙十七年〈北帝廟香燈祭業碑〉、5. 清康熙五十二年(1713)〈鼎建仁威祖廟天樞宮題名碑〉、6. 清乾隆十三年(1748)〈重修仁威祖廟碑記〉、7. 清乾隆五十年(1785)《重修仁威祖廟碑記》、8. 清同治六年(1867)《重修仁威祖廟碑記》等。(見附錄文)

關於泮塘仁威廟創建於何年的問題，有的研究者認為是「始建於宋皇祐四年」。⁶⁴但是，這一說法是值得懷疑的。根據現存仁威廟八通明、清時期的碑刻，直到清同治六年由梁玉森撰的《重修仁威祖廟碑記》才首次明確說出「廟創於宋皇祐四年」；筆者相信梁玉森是接受了道光《續修南海縣志》的說法。然而，由明天啟二年而迄清乾隆五十年，各通仁威廟的重修碑記都沒有記載此廟是何年創建的，反之，各通碑記只是提及：「恩洲堡泮塘鄉，先年建朔真武帝廟」(1622)、「曰玉虛宮殿也。建立數十年」(1661)、「省城半塘鄉之北帝神廟，創建有年」(1678)、「廣州府城之西四里而近，地為南海之半塘，有廟以奉真武之神，鄉人所稱『仁威廟』者也。朔建年月無可考，而重修則在有明天啟二年，蓋廟之由來舊矣」(1785)。根據上述各碑的記載，我們相信泮塘鄉仁威廟的創建時間不會在北宋皇祐四年，而應是在神宗萬曆年間至明朝熹宗天啟元年之間(1573–1620)。明天啟二年〈重修真武廟碑記〉記載重修真武廟的原因是「先年建朔真武帝廟」，「逮至甲寅歲，洪水傾頽，神像塵舊，因循歲月，未復營脩，道經者無不憂懷而仰嘆也。」這裏碑文提及的「甲寅歲洪水」，應是指發生於明萬曆四十二年(1614)。我們可提供另一條補充資料支持仁威廟創建於萬曆時期之內。根據楊箕村歷史資料，

⁶³ 陳建華主編：《廣州市文物普查匯編·荔灣區卷》，頁232–233。

⁶⁴ 參黃佩賢：〈仁威廟〉，《廣州文史資料》，第45輯(1993)，頁203。

泮塘鄉李氏的先祖楊箕村李氏的玉虛宮北帝廟只是「始建於明萬曆年間」。⁶⁵楊箕村北帝廟現存有一通乾隆十九年(1754)〈玉虛宮重修記〉，記載：「如我鄉之玉虛宮，控雲山而環珠海，山川鍾秀，神最靈焉。迄今百有餘年，鄉人莫不蒙恩而默祐也。」雖然我們不能完全否定在元朝時期從楊箕村分支出來的泮塘鄉李氏的仁威廟有可能創建於楊箕村北帝廟之先，但相信兩廟的創建時期應不會相距很大。這即是說，泮塘仁威廟大約創建於明朝萬曆年間；這個推斷與順治十八年泮塘鄉〈重修北帝祖廟碑記〉記載「曰玉虛宮殿也。建立數十年」的說法一致。

關於「仁威祖廟」的名稱由來，據碑記考證：現在的仁威祖廟在明代創建的時候，有很長一段年代稱為真武廟。到了清代初期，順治十八年〈重修北帝祖廟碑記〉和清康熙十七年〈北帝廟香燈祭業碑〉都已改稱為北帝祖廟。很顯然，到了康熙五十二年之時，就用了「仁威祖廟」的名稱。⁶⁶從清康熙五十二年的石碑開始，清乾隆年間，同治年間的碑記都是用仁威祖廟的名稱，並一直沿用至今天。雖然，我們未能從碑記資料中找到可以解釋為何在康熙五十二年之時，泮塘鄉北帝祖廟改稱為仁威祖廟的線索，但北帝與仁威的名稱關係可追溯至元成宗大德八年將真武封號特加尊號曰「玄天元聖仁威上帝」。⁶⁷

為何在泮塘鄉建北帝祖廟？正如我們在上文已探索過北帝在珠三角地區各處鄉村得到普遍尊崇的原因，這是出於北帝兼為司水

⁶⁵ 〈楊箕村歷史〉(影印本)，頁225。

⁶⁶ 清康熙五十二年(1713)〈鼎建仁威祖廟天樞宮題名碑〉稱：「同西郊泮塘鄉長者過予，請為文，言及鄉中素事上帝香火，其廟榜曰『仁威祖廟』。」清乾隆五十年(1785)《重修仁威祖廟碑記》稱：「廣州府城之西四里而近，地為南海之半塘，有廟以奉真武之神，鄉人所稱『仁威廟』者也。」

⁶⁷ 黃佩賢：〈仁威廟〉，頁204紀錄了一位泮塘鄉鄉民李文根的口述記憶，提供另一個解釋的傳說：「清朝曾有一段時期取締淫祠，鄉民為保存這間廟，故在後座供奉孔子和關公。廟內有聯云：『仁敷四海，威鎮三城』。上聯指孔子，下聯指關公。」根據這個解釋，清康熙五十二年後改稱仁威廟，或兼且包括奉祀孔子(仁)和關帝(威)的涵意。

之神的緣故，所以廣州塘頭村北帝古廟碑記稱：「玄帝，水神也；嶺南，澤國也——鎮於嶺南，此宜也。」⁶⁸從其所處地理位置而言，泮塘鄉一帶地處珠江口的位置，「大部份為低洼平原，平原內有河涌密佈呈菱網狀」，每年夏季汛期，經常受到颱風、連場暴雨的水患災害，洪潦時有發生，造成農作物失收。例如，民國4年7月中旬，大水，荔灣區全部淹沒，低洼處水淹到民居二樓。⁶⁹為此，當可理解村民捐資興建一座廟之需求，奉祀真武大帝，祈求北帝庇佑此地風調雨順，國泰民安；希望能鎮住水患，免受水患之苦。現存仁威廟的各通重修廟宇碑記都重複申明泮塘鄉鄉民建廟的原由。例如：明天啟二年〈重修真武廟碑記〉記載：「逮至甲寅歲，洪水傾頽」；乾隆五十年〈重修仁威廟碑記〉記載：「每當暑雨，水潦驟發，南海、順德邨落多被水，小者沒阡陌，大者決堤防。故居人咸思邀福於神，以不至成災。」

就重視碑刻資料的學術方法而言，近來愈來愈多學者同意，宗教碑刻的重要研究價值在於從地方史的背景為研究中國社會的地方宗教提供最有價值的原始材料。由於宗教碑銘是被立於地方社會中心的寺廟道觀中，不斷向人們訴說著社區的起源、發展和在寺廟道觀裏的宗教生活，因此，它們提供了大量社會經濟、地方組織和宗教內部生活的資料。⁷⁰本論文考察的泮塘鄉仁威廟，現仍存有明、清時期的八通碑記、三十塊石碑，就為我們研究明清時期廣州府的地區生活提供了不可多得的有用的歷史資料；這些碑刻材料記錄了明清時期泮塘鄉鄉民的社會、經濟、地方組織和宗教等豐富的生活訊息。

⁶⁸ 見清乾隆元年(1736)鍾光尚撰〈重建廟宇碑記〉(塘頭村北帝古廟)。

⁶⁹ 廣州市荔灣區地方志編纂委員會編：《廣州市荔灣區志》，頁56-57。

⁷⁰ 鄭振滿、丁荷生編纂：《福建宗教碑銘彙編》，卷上(福州：福建人民出版社，2003)，頁3。此外，利用碑銘資料研究地方道教歷史是近來獲得道教學術界重視的研究方法，並且獲得很好的成果，Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007)是代表例子。全書利用了將近一百通道教碑銘，而重構清末至近代在北京城內43座道觀道士的宗教和社會生活史。

例如清康熙十七年〈北帝廟香燈祭業碑〉。這篇碑文是一份珍貴的廟宇經濟史料。它記載了康熙年間恩洲堡泮塘鄉民因田地產權糾紛，而將所爭議的田地捐獻給北帝祖廟，永為廟中香燈祀典，以及修葺祠宇之用。碑文從時間上看，其實分為兩個部份，第一部份為康熙十七年立，包括了對事情原委的敘述和一份簡單的田約；第二部份則是立於康熙十二年的一份田約。而如果拿兩份田約對比來看，就可以發現，第二份田約是對第一份田約的修訂和補充。因為第一份立於康熙十二年的田約只規定了將田地捐為「香燈地」，除官收地稅外，田租收入供廟中香燈之用。卻沒有明確具體的田地和面積。所以五年後又重立了第二份合約，刻於石碑上，明確了是誰的田地，稅在何戶，以及每一塊田地的具體面積。而且最後聲明，這些田地已經經過官府核准，並且強調：「東南西北四至明白，共稅肆畝九分」。

清同治六年〈重修仁威廟碑記〉的內容，一方面介紹北方真武神也是兼司水之神，因此，水鄉泮塘「虔祀水神，理固然也」。另一方面，碑文載咸豐四年（1854年），「紅匪蠡起」，「省垣成鼎沸之形，薄海儼土崩之勢」。這裏所描述的就是1854年7月至1861年8月的廣東洪兵（也稱紅兵）起義。這次起義發生在太平天國時期，而且起義軍自稱「洪兵」，其實就是在太平天國起義的直接影響下發生的（太平天國起義的首領為洪秀全）。另外，因以紅旗為標誌，又稱「紅兵」。當時洪兵起義的聲勢非常大，波及面也很廣。1854年8月，起義軍開始圍攻廣州城。一直圍至年底，由於中外勢力聯合起來，起義軍被擊敗，於當年年底才撤圍，分頭轉移。這篇碑文提到作者自己與另幾位鄉紳「首倡團練」，對「賊匪」（指起義軍）進行鬥爭並隨同官軍進行作戰的事情，反映了當時廣東地方的又一個富有特色的歷史事物——公局的產生。公局是「團練公局」的簡稱，是廣東地方士紳組織建立、控制鄉村基層社會的一種權力機構，廣泛建立於晚清的廣東鄉村社會。而這種機構的出現，與咸豐年間的洪兵起義有直接的關係。從碑文看，作者梁玉森等人組織的團練，在鎮壓洪兵起義中發

揮了重大作用。實際上，洪兵圍攻廣州的失敗，與鄉紳組織的團練的頑強抵抗有密切關係。但團練的作用不僅如此。碑文還提到，除對洪兵作戰外，「後外洋滋擾，復倡團練」，又進行了一些救濟、捐賑的工作。這裏的「外洋滋擾」指的是第二次鴉片戰爭中，英法聯軍於1857年12月29日侵入廣州，不僅俘虜了兩廣總督葉名琛，而且進行了燒殺劫掠，給廣州居民造成了巨大的災難。當時的地方鄉紳團練面對這些侵略，做了大量救助工作，而〈重修仁威廟碑記〉總結其成果，則稱謂是真武神靈所助——「實神之力有以默佑於無窮也」，雖經營辛苦十餘年，「卒能井閭如故，雞犬無驚」。

最後，關於明清時期泮塘鄉仁威廟的嶺南祠堂式古建築和奉祀的各位神明的紀錄，今存的八通碑記都保留了明確的宗教訊息。順治十八年〈重修北帝祖廟碑記〉的碑文記載當時仁威廟是一連三進的建築群體，主殿玉虛宮殿供奉真武神，後殿之左則「敬像金花聖母，以綿瓜瓞」。至乾隆十三年，〈重修仁威祖廟碑記〉的碑文記載：仁威祖廟中路正殿奉祀北極帝君，其後座，奉祀帝親，西廳中座（西路二進）奉祀梓潼帝君及華光大帝，第三座（西路三進）金花夫人。這種一廟多神明的宗教格局，碑文稱：「是雖一廟，而六神威靈，實式憑焉。彼都人士，奉為萬年香火，非一日矣，赫厥聲，濯厥靈，凡有祈禱，罔不響應。」乾隆五十年間，仁威廟又進行大規模的修建，在原有中路三進及西序（西廳）之外，增築了東序，與西序相埒，以及增建了第四進的齋堂。乾隆五十年〈重修仁威廟碑記〉碑文記錄了當時大規模的修建情況：「土木陶旒之費，計二萬有奇，而遠近助工者，至三千餘人。」後來同治年間，仁威廟又增築了第五進，為後樓和廂房。

總結來說，泮塘鄉仁威廟創建於明朝萬曆年間的明清廟宇建築，座北朝南，佔地面積約2000平方米，平面略呈梯形，主體建築分三路五進的格局，具備典型的嶺南祠堂式古建築群體的特色。在中路建築的縱軸線上有頭門、拜庭、正殿和後殿，整體佈局平衡連貫，並且「還以精湛的木雕工藝，逼真的陶塑瓦飾，玲瓏剔透的墀頭

磚雕和多姿多彩的灰塑紋飾而著稱。」⁷¹前三進建築兩邊以青雲巷相隔，分為左、中、右三組建築，中路為主殿奉祀北帝，左、右兩路為配殿；第四進為齋堂、客堂；第五進為後樓、廂房；廟後為庭園、荷花池等，庭園內有古樹數棵。

三、廣州現代城市化的影響： 仁威廟從地方村廟到道教宮觀的轉型發展

明清以來，泮塘鄉地處於廣州古城西門外。1912年，中華民國建立。民國7年(1918)十月「廣州市政公所」(廣州市得名之始)成立，兩年後改稱「廣州市政廳」。⁷²廣州市政公所成立的首要工作是拆卸舊城牆，闢寬馬路。⁷³廣州舊城牆平均高有二十五英尺，寬有十五至二十五英尺。結果，從1918年至1920年，歷時三載，古老的廣州舊城垣大部分夷為平地；⁷⁴而城西外西關地段劃入廣州市區範圍。⁷⁵因城市開發，西關工商業發展，住宅街區開闢，道路網的修建成路；民國以後，舊有泮塘「荔基蓮塘」的禾田菜地和水鄉風貌，已逐漸成為廣州市的一部分，泮塘鄉也成為市鎮一部分。⁷⁶(見附圖四及五) 1949年中華人民共和國建國以後，荔灣區人口的數量急劇增加的，

⁷¹ 黃佩賢：〈仁威廟〉，頁205；另參陳建華主編：《廣州市文物普查匯編·荔灣區卷》，頁326-327。

⁷² 廣州市政廳乃於民國九年設置，以表示從此「將廣東省會劃為廣州市，其市政機關，定名為廣州市政廳。」見《民國十年廣州市政概要·市政廳紀略》(廣州：廣州市市政廳總務科，1922)，頁2。

⁷³ 黃炎培：《一歲之廣州市》(上海：商務印書館，1927)，頁3；《民國十年廣州市政概要·市政廳紀略》，頁1。

⁷⁴ Michael Tsin, *Nation, Governance, and Modernity in China: Canton, 1900-1927* (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), 60-61；陳代光：《廣州城市發展史》，頁130-132。

⁷⁵ 廣州市荔灣區地方志編纂委員會編：《廣州市荔灣區志》，頁62。

⁷⁶ 同上註，頁81-82。

從1934年257,202人，到1964年人口普查，上升到532,885人。⁷⁷二十世紀六十年代城區的發展建設、人口猛增、大部分河涌改為渠箱式下水道，這些開發建設都促使荔灣地區農業生產在經濟中所佔比例逐步減少。根據《廣州市荔灣區志》(1998)，「據1953年統計，當時西區的西增、南源、泮塘、小梅等行政街和三沙鄉有耕地面積11,825.6畝，農戶1839戶，農業人口7800人。……至80年代，荔灣地區轄內農田已基本徵用作商住地。農業生產從此成為歷史。」⁷⁸(見附圖六)

除了受到當代廣州城區急劇開發的影響之外，傳統中國村廟的神明祭祀和信仰生活在上世紀亦受到政治管理上多番的打擊和破壞。筆者曾在〈民國時期廣州市正一派喃嘸道士及其道館〉一文裏指出，進入民國時期，國民政府竭力推行「改革風俗、破除迷信」運動，積極取締和剷除各種中國傳統民間信仰、活動及組織。對當時那些擁抱現代化思潮及民族主義的中國知識份子而言，中國民間宗教傳統象徵著中國舊社會的落後、迷信及無知。因此，為了讓新時代中國人與舊的歷史傳統斷絕，以及配合新的現代社會來臨，新的革命政府在訓政時期實施打擊及剷除民間宗教的政策。⁷⁹民國17年(1928)9月22日，南京國民政府內政部公佈了七條有關「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」。⁸⁰民國十六年(1927)四月十八日，在蔣介石帶領下的南京國民政府正式成立。民國十七年(1928)九月廿二日，南京

⁷⁷ 同上註，頁65。

⁷⁸ 同上註，頁324。

⁷⁹ 黎志添：《廣東地方道教研究——道觀、道士和科儀》，頁135–136；參Prasenjit Duara, “The Campaigns Against Religion and the Return of the Repressed,” chapter 3 in his *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995)；三谷考：〈南京政權と「迷信打破運動」(1928–1929)〉，《歷史學研究》，第455號(1978年4月)，頁1–14。

⁸⁰ 徐百齊編：《中華民國法規大全》(上海：商務印書館，1936年)，頁1186；黎志添：《廣東地方道教研究——道觀、道士和科儀》，頁136。

國民政府內政部公佈了七條有關「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」。⁸¹

同年10月，國民政府內政部又擬定「神祠存廢標準令」，明言：「查迷信為進化之障礙，神權乃愚民之政策。」依據「神祠存廢標準令」，先哲類的神祀可以保留，如伏羲、神農、黃帝、嫫祖、倉頡，大禹、孔子、孟子、公輸般、岳飛、關羽。至於佛、道二教，除釋迦牟尼及老子以外，其他如地藏王、彌勒、文殊、觀世音、達摩、元始天尊、張天師、王靈官、呂祖也應廢除。此外，古神類的神祠，如日月星辰火神、魁星、文星，山川土地神類的神祠，如五四瀆、東大帝、海神、龍王、城隍、土地，以及其他民間神祠，如送子娘娘、財神、二郎、齊天大聖、瘟神等等，「神祠存廢標準令」列明均應從嚴取締禁絕，以杜隱患。⁸²

關於民國時期泮塘鄉仁威廟的活動情況，目前還有詳細文獻記載。但據說，「20世紀20年代，當時鄉民為了避免仁威廟被徵用，曾在廟內辦過小學。」⁸³這種改廟辦學相信是與國民政府的「神祠存廢標準令」和破除迷信的風俗改革運動有關。但是，我們並不能據此而作出結論，仁威廟在民國時期已停止宗教祭祀活動。根據1993年黃佩賢所作的調查，泮塘鄉鄉民李燕柏回憶：「每年農曆三月初三為廟誕〔按：即北帝誕〕，廟會期間活動豐富多姿，參神、進香、唱八音等是廟誕期間的活動之一。鄉里有耆老會，主持鄉里和廟誕期間所有鄉里大事。」⁸⁴雖然回憶者的歷史時間並不明確，但也有可能是來自民國初年的廟會記憶。

根據黃佩賢的調查，1949年解放之後，仁威廟先後改為工農業

⁸¹ 徐百齊編：《中華民國法規大全》，頁1186。

⁸² 見《民俗》，第四十一、二合期（1929），頁127-130附錄的〈內政部的神祠存廢標準〉。

⁸³ 陳建華主編：《廣州市文物普查匯編·荔灣區卷》，頁326。黃佩賢：〈仁威廟〉，頁204：「本世紀20年代孫科任廣州市長時鄉民為了避免徵用，曾在此開辦小學。」

⁸⁴ 黃佩賢：〈仁威廟〉，頁204。

餘學校、西村第一中心小學、泮塘小學等，其中有部分地方做泮塘街派出所。1963年，泮塘街派出所撤銷，仁威祖廟被安排昌華塑料組使用，改為工廠廠房。文革期間，因「破四舊」，廟宇建築大部分遭受破壞，神像被砸爛運走，正殿和頭門被街道作為昌華塑料廠車間，東、西二路配殿則成為校辦工廠的工場。後來泮塘小學撤換成市第四十三中學。1983年8月，廣州市人民政府公佈仁威廟為市級文物保護單位。⁸⁵黃佩賢1993年調查報告指出了當時古舊的仁威廟所受到嚴重破壞的情況：「有的柱子已經歪閃，有的樑架已朽壞；正殿與拜亭的檐已經坍塌，現用架子頂住，如果不及時搶救隨時有墜下的危險。」⁸⁶

廣州市道教協會轄下廣州市區內現有開放的道教宮觀除泮塘仁威廟外，還有三元宮、純陽觀、黃大仙祠，以及剛於2010年10月29日重新正式開放的城隍廟。五座廣州道觀之中，以三元宮歷史最悠久，傳說是創立於明代萬曆年間。但現存最早提及三元宮的碑記僅見於順治十三年（1656）由廣東欽差巡撫李棲鳳所撰寫的〈修建三元殿記〉。⁸⁷自清代初年以來，這座廣州府城著名的道觀就一直建立在全真教龍門派十方叢林的制度之上。1978年十一屆三中全會以後，中國政府落實宗教信仰自由政策，各地原有被破壞或被佔用的道教宮觀逐漸恢復，及重修後對外開放。1982年，三元宮大殿及部份活動場所交回道土管理，重修籌備小組即時成立，同年7月1日，三元宮對外開放。

至於泮塘仁威廟乃是於2002年12月，經荔灣區政府批准，把這座創建於明代萬曆至天啟年間並具有濃郁廣州西關地方建築風格和雕刻工藝特色的鄉村北帝廟，移交給廣州道教協會管理，公開宣稱為「廣州道教仁威廟」。⁸⁸第一任廣州道教仁威廟的主持黃崇良道長，

⁸⁵ 同上註，頁204。

⁸⁶ 同上註，頁206。

⁸⁷ 黎志添：《廣東地方道教研究——道觀、道士和科儀》，頁100。

⁸⁸ 見《廣州道教仁威廟》印刷品。

從2002年12月接任主持之職一直至今。

從2006年起，筆者與廣東省宗教研究所合作進行「廣東道觀歷史文化調查研究計劃」，研究目的是實地收集和整理廣東道教宮觀的最新發展狀況。我們在廣東省已經調查了超過30座對外正式開放的廣東道教宮觀。⁸⁹好像泮塘鄉仁威廟一般的從舊有的民間廟宇形式轉變成為隸屬於地方道教協會管理的新道觀的例子，也有很多。這些原來是民間廟宇因為選擇了靠近道教（或說經過「道教化」），而建立起本身具備正式道教宮觀的宗教身份，以致被官方批准，可以對外開放，進行正常的宗教活動。⁹⁰由民間廟宇而轉變成為道教宮觀的方法，我們可歸納為以下幾方面：1. 在原有廟宇的建築格局之上，增建供奉道教神祇的殿堂建築，例如最明顯的是增建三清殿、玉皇殿、斗姥殿和呂祖殿等；2. 聘請具備正統地位的全真龍門派或武當山的高功道士前來擔當廟宇的住持；3. 原有廟宇住持和信眾皆拜全真龍門派道士為師，遂歸龍門派，取得道士和道民的正規宗教職業人員身份；4. 廟宇採用來自北京白雲觀的道教科儀和經書，例如超度儀式的經書採用白雲觀的《薩祖鐵罐施食焰口全集》。

如上所言，1983年8月，廣州市人民政府公佈仁威廟為市級文物保護單位。但是，如何為這座古建築進行維修、保養和管理，以及解決佔用東、西兩路為工場的使用單位等問題，都是2002年12月道教仁威廟重新開放之前的複雜難題。例如，在1983年後的先數年，仁威廟曾經交予廣州市文化局管理，並將區文物管理所的所址遷於廟內，並進駐兩名工作人員。1993年起，佔用的單位陸續把頭門、拜亭和大殿退還給廣州市文物管理部門。1994年，廣州市政府

⁸⁹ Lai Chi Tim, "Contemporary Daoist Temples in Guangdong: A Construction of 'Daoist' Identity and Founding of New Daoist Temples," *Newsletter, Centre for Studies of Daoist Culture, CUHK*, no. 14 (2009): 1-4.

⁹⁰ 事實上，村廟為了取得合法地位而登記為道觀的情況，不單在廣東省普遍，例如在福建地區也是增長的，參甘滿堂：《村廟與社區公共生活》，頁259-266。

撥款維修了仁威祖廟中路主體建築的頭門、拜亭和大殿，使仁威祖廟這一古老建築初步得到恢復。1997年12月，廣州市文化局把仁威廟中路移交荔灣區政府管理。1999年7月，使用的學校把東、西兩路一、二、三進及中路第四進陸續退還給廣州市政府文物部門，並於12月又把這建築組群交給荔灣區政府管理。2002年，荔灣區政府為整治周邊環境，將仁威廟門口市場搬遷，並出資300多萬元建造仁威廟廣場，投入230萬對中路第四進進行修葺。2002年12月，經廣州市委和市政府批准，荔灣區政府將仁威廟移交廣州市道教協會使用和管理。⁹¹2003年4月，廣州市道教協會（及其他廣州市道觀，如三元宮和黃大仙祠的支持）籌集了300多萬元，對仁威廟內各殿宇進行全面修復工程，全部更換殘廢的樑柱、斗拱，重新鋪蓋瓦面，以及重塑翻新牆面上的灰雕，並對殿內壁畫、殿門護欄、楹聯牌匾進行維修和配置。2004年3月重修工程竣工，廣州道教仁威廟正式對外開放。

根據乾隆十三年〈重修仁威祖廟碑記〉的碑文記載，仁威祖廟總共奉祀六位神明，除中路正殿奉祀北帝之外，還有奉祀帝親、梓潼帝君、華光大帝和金花夫人。但根據黃崇良道長的解說，2003年當他接掌主持仁威廟時，廟內只有供奉北帝和觀音。因此，在重新為仁威廟內各殿宇進行全面修復工程的時候，根據善信對不同神明的需求，除中路主殿北帝殿外，還新建玉皇殿、慈航殿、文昌殿、太歲殿和財神殿，供信眾參拜。在明清時期泮塘鄉仁威祖廟奉祀的神明還有華光大帝和金花夫人，與此不同，2003年廣州道教仁威廟則配祀了道教神明：昊天玉皇上帝和民間流行的六十太歲神祇。正如我們調查所得，在原有廟宇的建築格局之上增建供奉道教神祇的殿堂建築，是將民間廟宇而轉變成為道教宮觀的方法之一。

黃崇良道長現年40歲，從小跟從外公謝宗輝道長長大。謝宗輝道長在1949年前，在羅浮山沖虛觀入道為出家道士，道號宗輝，根據派詩，全真道龍門派的第23代傳承弟子。中華人民共和國建國之

⁹¹ 陳建華主編：《廣州市文物普查匯編·荔灣區卷》，頁326。

後，謝宗輝道長還俗，以飲食行業為生。1980年中國政府採取改革開放政策之後，惠州玄妙觀請謝宗輝道長回去，並擔任了第一、二任惠州道教協會會長之職。1980年代後期，謝宗輝道長轉去了廣州三元宮，於1994年去世。除了自小受外公的道教信仰薰陶，黃崇良幼年時，已經常前往三元宮，逐漸對道教有所認識。後來在三元宮中做雜務，受住持蘇信華道長的影響，入道而為道士。1987年，黃道長被推薦送往北京道教學院，進入第四期專修班，接受道教知識培栽。當時的黃道長年齡還未滿18歲，從入道至今，已為道士20多年。

仁威廟現有五名道長：四名由廣州三元宮過來，包括黃道長及其同門師兄弟，另外一名是外來掛單的白雲觀道士。仁威廟設有管理委員會成員，共四人；並分任廟內主持、都管、知客、巡召的工作；而從白雲觀來掛單的道長現已成為長駐道士，暫雖無實際職務，但仍會分擔部份席殿、接待工作。這些職位三年換屆，主持主要由宮觀道士選舉，但宗教事務局、市道教協會亦會參與主要人事任命、調配，而且道士的薪金亦由市道協統一劃定。住持管理廟內所有重大事務，但並非有絕對權力，很多決定也交由整個管委會決策。理論上，都管主要協助主持管理整間道廟，現仁威廟的都管則主要負責防火、伙食等工作。知客的日常工作主要管理廟內的捐助處，接洽法事任務，並負責填寫相關文表。而巡召掌管倉庫，負責購置廟內物品、保管財務單據等工作。仁威廟近來開始實行席殿制，希望在此基礎上，逐步讓道士承擔觀內更多工作，如清潔等。整間仁威廟亦聘請了十八名工作人員，包括會計出納、司機等，他們亦會兼管功德堂牌位出售、檔案管理等工作。這些職工基本上由住持聘任，但亦需獲得廣州市道教協會同意。

根據2008年6月18日的訪問紀錄，黃道長稱仁威廟每天平均接待善信約有三百，至初一、十五日更有三千多人，每月約有一至二萬人次到訪，其中約有六至七成為荔灣區居民。仁威廟於2004年重新開放的第一個年頭，約收有十數萬元的香油錢，第二年香油錢有三十萬元，第四、五年則增至五、六十萬元；而估計2008年終時約有七十至八十萬。至於仁威廟紙類寶品的銷售佔整體收入不多，而

且信眾所用的寶品中，只有五分一是於廟內購買的。

現時仁威廟另一主要的經濟來源是骨灰龕和祖先牌位的服務收入。2003年11月，經政府批准，仁威廟開設功德堂，讓先人死後有所歸；提供約3200個祖先功德牌位，2008年中時已賣出1500個，每個牌位四千至七千元；而骨灰龕位則於2004年12月開始提供2300個，已售出1700個，每個約一萬元。

黃道長三年多前在廟旁立了廣州市內第一個解簽的攤位，讓善信可於廟內求簽、廟外解簽。雖然解簽的收入主要歸於解簽先生，仁威廟只收取少部份作為道士的福利，但解簽活動明顯地帶動了廟內的人流，間接增加了廟的經濟收入。

此外，近年參拜仁威廟的善信之中，多了一些文化水平、經濟能力較高的善信，包括白領、管理層、做生意的人。黃道長還特意安排某一時段，讓這批經濟能力較高的善信於北帝誕當天集體參拜。這批善信的召集人認為自己的發跡是得到仁威廟北帝的幫助，故十分支持廟的發展，並希望成立一個以仁威廟為名的慈善組織，商討成立「仁威廟慈善會」，實際運作由善信負責，仁威廟負責監管；這不單可推行善事、教育下一代，亦有助廟的自我宣傳。但現時仁威廟未能為慈善會提供辦公地點，故此這建議仍未落實。

談起未來的計劃，黃道長說：一是爭取場所，辦道教文化展覽；二是創造條件，舉辦道教公益事業，如中醫的義診等；三是弘揚道學，建設道教養生堂，提供大眾修煉，一起學道念經。希望通過這些活動，幫助世人，從做人開始，認識和接受道教文化。仁威廟將來的大規模發展，主要在於如何運用廟旁一片約有四千平方米的土地。為了徵收這片土地，仁威廟花了二千萬元作補償居民搬遷之用。對於新土地的運用，黃道長表示除了會增設殿堂以分流參拜的善信外，亦希望將現時的辦公室改建為骨灰樓，在新土地上另建立辦公室；並期望開展現時未能兼及的贈醫施藥、齋菜部、講經堂、養生堂，甚至「仁威廟慈善會」的辦公室，並建立如基督教般的定期聚會，讓成年人參與講經、養生班，而小孩子亦可於廟內參與興趣培訓班。

四、結語

隨著現代城市規模的不斷擴大和市場經濟的快速發展，原有存於中國傳統鄉村的兩個主要祭祀組織——以宗族為組織的祠堂和地域坊里為組織的民間神廟，都受到不同程度的負面衝擊，原有的宗族和社區的整合意義不斷淡化。從一座歷史傳統久遠的村廟轉型為廣州市道觀，仁威廟的歷史發展，明確顯示了隨著中國農村地區的現代城市化發展，傳統村落社區的神明祭祀組織對於其所在社區的整合意義的改變。至1980年代，荔灣地區轄內農田已基本徵用作商住地，不單已失去舊有泮塘「荔基蓮塘」的水鄉風貌，農產業也成為歷史，泮塘鄉已成荔灣地區市鎮的一部分。過去，在廣東水鄉地區受到尊崇的北帝兼司水神的信仰，在現今商業市鎮化的泮塘地區亦不具備現實、適切的意義。正如許多原來屬於廣州郊區的鄉村在城市建設發展中轉變成為「城中村」一樣，原來的村廟也劃入了城市，被帶進新建的居民社區裏。如甘滿堂所說：「村廟進高樓，在樓房林立的都市中尋找自己的棲身之地。」⁹²在中國內地，由於村廟信仰不在國家法定的五大宗教之列，因此，在城市拆遷工程中，村廟的合法性也是需要尋求和給予保護的。從嚴格意義上的道教宮觀標準而言，泮塘鄉仁威廟從村廟轉型為正式登記的道教活動場所後，就成為廣州道教協會轄下的一座宮觀，並由三元宮的道士來主持管理廟內所有事務和儀式活動。⁹³從前鄉裏有耆老會，主持廟裏大事和廟誕期間的活動，現在則要嚴格根據道教活動場所管理辦法進行管理。

從仁威廟作為一座廣州市道教宮觀來看，一方面，住持黃道長須要從宮觀的經濟收入著想，因此，開設功德堂，為廣州市道教善信提供骨灰龕和祖先牌位的服務；另一方面，又成立「仁威廟慈善會」，出資捐贈善款和物資，為荔灣區低收入家庭提供幫助，以弘揚

⁹² 甘滿堂：《村廟與社區公共生活》，頁61。

⁹³ 同上註，頁251：「在城市拆遷中對於村廟的處理辦法有三種：一是就地消

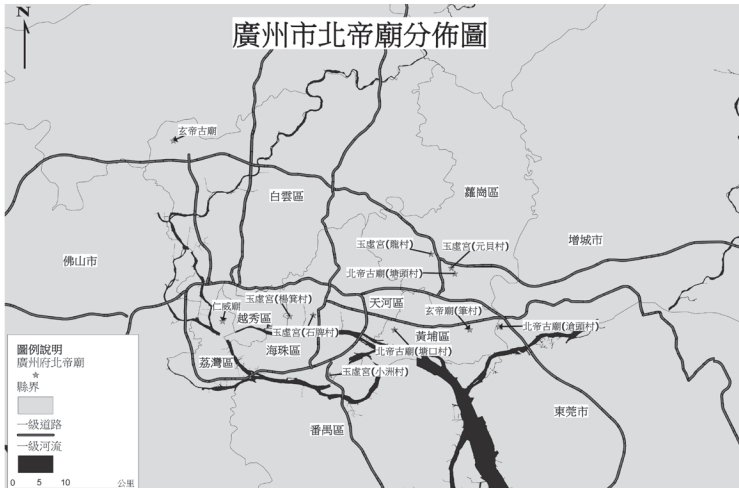
道教的信仰和公益事業，以及在農曆三月初三日的北帝神誕節日中，舉辦道教露天音樂會、道教武術表演等活動。⁹⁴這些活動的性質和目的都已不再是針對泮塘社區的整合功能和民間神崇拜的信仰需要；反而是象徵著道教宮觀在傳統社區消失的現代化和城市化進程中，尋找在村廟歷史身份以外的自我生存和發展的空間。據黃道長的資料，仁威廟每天平均接待善信約有三百人次，至初一、十五日更有三千多人，每月約有一至二萬人次到訪，其中只約有六至七成為荔灣區居民；而更重要的訊息是，跨地區的善信之中，多了一些文化水平、經濟能力較高的善信，包括白領、管理層、做生意的人。

當然，從村廟轉型為道觀的過程中，以仁威廟為村落社區中心而組織起來的傳統習俗活動也不是完全消失。三月三日北帝誕當天，泮塘居民以西郊公司名義，在仁威廟廣場舉辦「三月三泮塘仁威廟會」，各地的泮塘鄉親聚首一堂，祈福、舞獅、吃盆菜，慶祝北帝誕。2010年4月16日，筆者出席參與了泮塘仁威廟會，在廣場上，聚集來自佛山鹽步、上下三鄉、芳村、石井、花都、三元里、楊箕村等兄弟村的30多頭醒獅。這些兄弟村的醒獅雲集在泮塘（廣場上），進行會獅、參神、高樁表演和巡遊。（見圖七）然而，從廣州市道教仁威廟的角度看，三月三泮塘仁威廟會只不過是代表從村廟轉型為道觀的過渡中，所保留下來的民間祭祀活動而已；但是，這也是多元和包融的中國本土宗教信仰的明證。

減，二是異地重建，三是原地保留。由於村民堅守自己的傳統，結果就地消滅的村廟並不多，原地保留的也較少，大都是異地重建。」

⁹⁴ 見《恆道》（廣州道教協會出版），2008年，第三期，頁45-46。

圖一：現存廣州市十一座北帝廟分佈圖



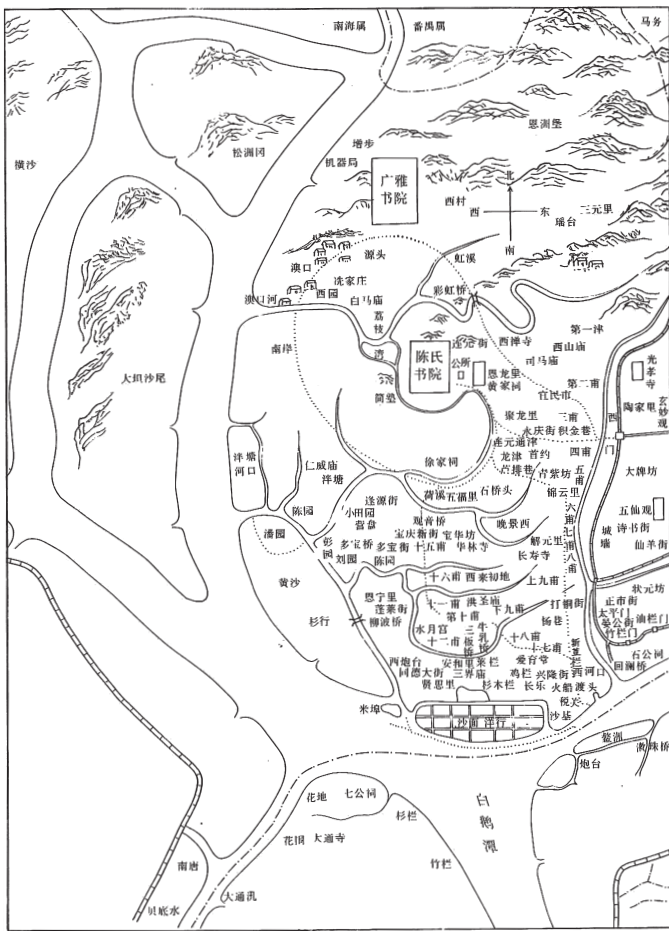
圖二：泮塘仁威廟



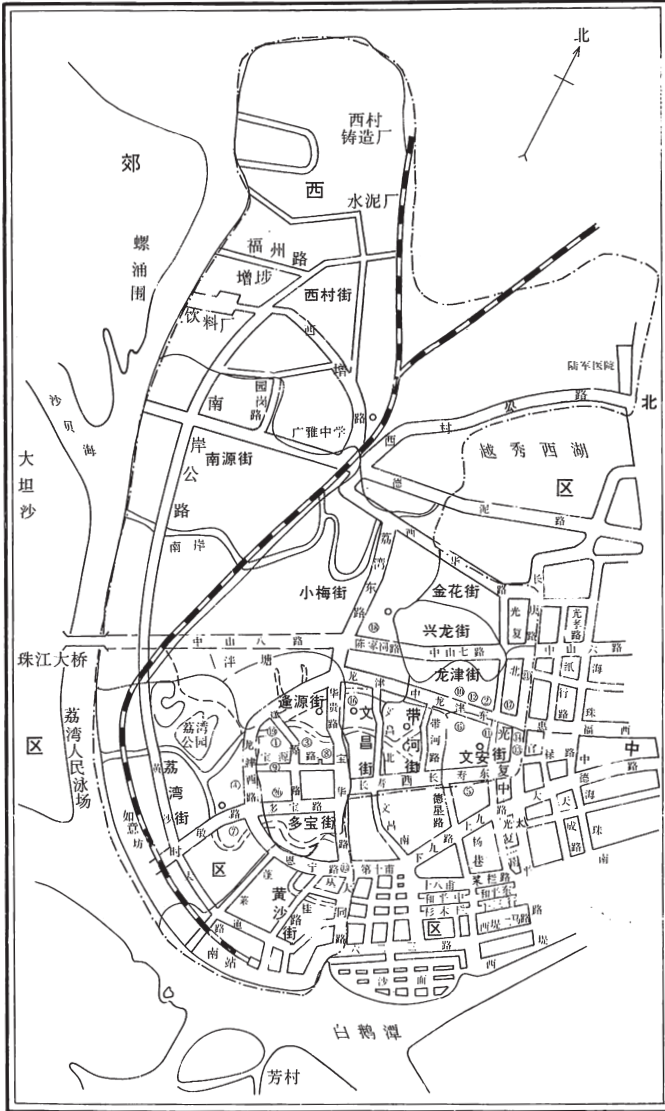
圖三：「泮溪五約」石刻



圖四：光緒十四年廣州泮塘地區圖



圖五：1958年廣州洋塘地區圖

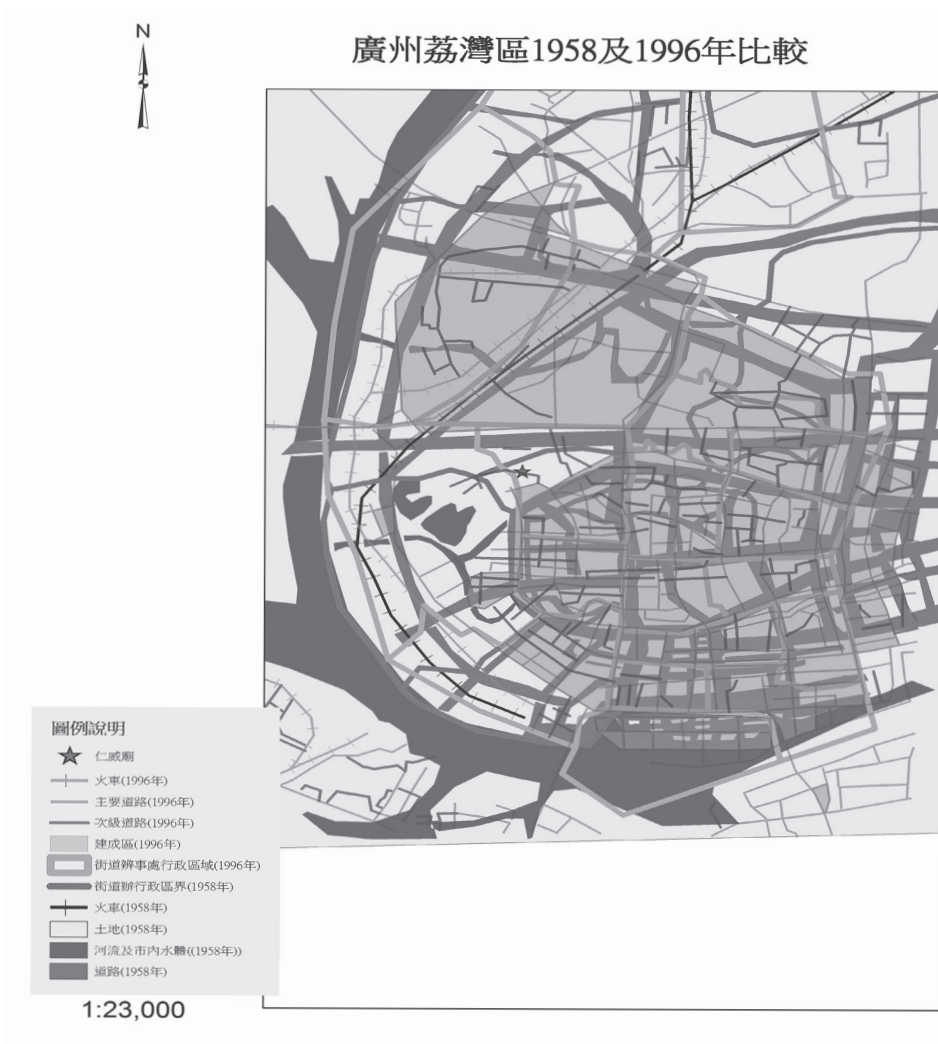


图例

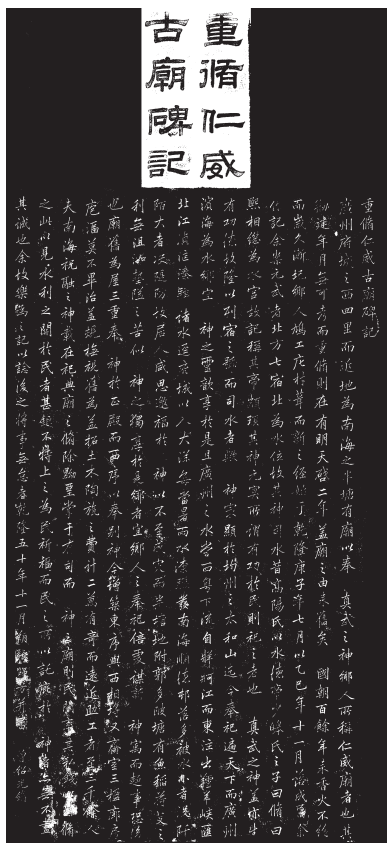
- ①中共西区委、团区委、区妇联
- ②西区委
- ③西区人民法院
- ④西区检察院
- ⑤西区公安分局
- ⑥西区机电分局
- ⑦西区化工分局
- ⑧西区纺织分局
- ⑨西区轻工分局
- ⑩西区手工业分局
- ⑪西区商业局
- ⑫西区财政分局
- ⑬西区银行中心办事处
- ⑭西区工会、工人俱乐部
- ⑮西区政协
- ⑯西区工商联
- ⑰西区房管所
- ⑱西区体育场、体委
- ⑲西区文化公园
- ⑳西区文化馆
- ㉑西区人民医院
- 街办事处、派出所
- 行政街界
- 区界

注：1. 虚线为规划中的马路。
 2. 荔湾湖公园当时称“荔湾公园”。

圖六：1958年至1996年廣州荔灣區道路網絡擴張圖



圖七：農曆三月三日泮塘仁威廟會



圖八：清乾隆五十年重修仁威古廟碑記

附表：廣州市地區十一座北帝廟歷代重修碑記目錄

廟宇 序號	廟宇	廟宇 地址	碑文 序號	碑題	撰寫年分
1	仁威廟	廣州龍津西路 仁威廟前街 (舊泮塘鄉)	(1)	重修真武廟記	明天啓二年(1622)
			(2)	重修北帝祖廟碑記	清順治十八年(1661)
			(3)	北帝廟香燈祭業碑	清康熙十七年(1678)
			(4)	鼎建仁威祖廟天樞宮 題名碑文	清康熙五十二年(1713)
			(5)	重修仁威祖碑記	清乾隆十三年(1748)
			(6)	重修仁威廟碑記	清乾隆五十年(1785)
			(7)	重修仁威廟碑記	清同治六年(1867)
2	北帝古廟 (塘頭村)	白雲區蘿崗鎮 均安坊	(1)	重建廟宇碑記	清乾隆元年(1736)
			(2)	重建北帝廟碑記	清乾隆三十九年(1774)
			(3)	題捐創建本廟東廳記	清嘉慶十二年(1807)
			(4)	重修北帝古廟碑記	清咸豐六年(1856)
			(5)	重修北帝古廟碑記	民國十六年(1927)
3	北帝古廟 (滄頭村)	黃埔荔聯街 滄頭村	(1)	重修北帝古廟碑記	清乾隆六十年(1795)
4	北帝古廟 (塘口村)	黃埔區魚珠 塘口村	(1)	塘口北帝廟重修碑記	清光緒二十四年(1898)
			(2)	重修北帝古廟碑記	清乾隆五十五年(1790)
			(3)	重修廟碑	清嘉慶十一年(1806)
			(4)	重修北帝古廟碑記	清道光十二年(1832)
			(5)	重修北帝古廟碑記	清同治七年(1868)
5	玄帝廟 (筆村)	蘿崗區東區街 筆崗村	(1)	鼎建玄帝廟碑記	南明隆武元年(1645)
			(2)	重修碑記	明嘉靖八年至十八年 (1529-1539)
			(3)	重修碑記	清乾隆庚午年(1750)
			(4)	重修碑記	清乾隆癸卯年(1783)
			(5)	重修碑記	清道光十二年(1832)
			(6)	重修碑記	清同治壬戌年(1862)
			(7)	重修碑記	清同治庚午年(1870)
			(8)	重修碑記	清光緒九年(1883)
			(9)	重修碑記	民國丁卯年(1947)
6	玉虛宮 (小洲村)	海珠區小洲村	(1)	重修本廟(玉虛宮) 碑記	清乾隆二十三年(1758)
7	玉虛宮 (龍村)	蘿崗區長龍村	(1)	鼎建真武帝廟碑記	清乾隆四十二年(1777)
			(2)	重修玉虛宮碑記	清嘉慶十二年(1807)

廟宇 序號	廟宇	廟宇 地址	碑文 序號	碑題	撰寫年分
8	玉虛宮 (楊箕村)	中山一路 楊箕村 泰興直街	(1)	重建玄帝古廟碑記	康熙六十年(1721)
			(2)	玉虛宮重修碑記	乾隆十九年(1754)
			(3)	重修北帝廟碑記	嘉慶四年(1799)
			(4)	重修兩廟碑記	嘉慶十年(1805)
			(5)	重修玉虛宮碑記	道光二十二年(1842)
			(6)	重修玉虛宮碑記	光緒二十七年(1901)
9	玉虛宮 (元貝村)	蘿崗區元貝村	(1)	元貝村禁約	清乾隆五十年(1785)
			(2)	重建上帝祖廟碑記	清乾隆五十六年(1791)
			(3)	重建元貝鄉上帝爺廟 碑記	嘉慶十八年(1813)
			(4)	嚴禁風水樹條例	清道光十八年(1838)
			(5)	重建玉虛宮添建文武 殿碑記	清道光二十七年(1847)
			(6)	重修碑	民國十三年(1924)
10	玄帝古廟	白雲區江高鎮 雄豐村	(1)	重修玄帝古廟碑記	清光緒年間(1875-1908)
11	玉虛宮 (石牌村)	天河區石牌街 石牌村南面踏 槐里		有碑9方	

附錄文：泮塘仁威祖廟歷代碑記文錄

1. 明·佚名：重修真武廟記 明天啟二年(1622)

【碑文】

恩洲堡泮塘鄉，先年建搆真武帝廟，雄鎮一方，神威赫奕，至誠福□。□是乎人和而神之所以福庇蒙閭里之遐邇□。逮至甲寅歲，洪水傾頽，神像塵舊，因循歲月，未復營脩，道經者無不憂懷而仰嘆也。但工用浩繁，難以獨□，不有□□，孰與助？於是五社會集募緣，協志重脩。即置簿于通鄉，十方募化，喜捨資財，卜日鳩工，置科經營。脩復嚴裝真武金相一尊，部從官將助資後殿金花奶娘，廟貌一新，煥乎其有章矣。茲筆之，聊以紀施財之姓名併收支數目，開列于左：

信秀梁斯湛捨銀伍錢正 信吏許大科捨銀肆錢正 信吏何裔球捨銀叁錢正 信士王纘緒捨龍殿一座

2. 清·趙鳴玉：重修北帝祖廟碑記 清順治十八年(1661)

【碑文】

賜進士出身文林為郎戶部觀政趙鳴玉薰沐拜撰

予嘗館業仙城，遍覽名山大川，凡屬天壇郊社，莫不隨而喜焉。國郡之西有名鄉，曰仁威里。其地靈，其人傑，間雲煙旋遶，接龍津之瑞氣，通長壽之康莊，環抱大通而屏垣粵秀，帶水礪山，猗歟休哉！及詢其勝，曰玉虛宮殿也。建立數十年，彼都人士奉之為萬年香火，祈暘禱雨，善善福福，赫濯聲靈。皇清定粵，四郊軍壘，干戈不擾；兵燹以來，廟貌如故。帝力之覆護斯民者，如此其奕奕也。予則敬而禮之，興而謀諸父老曰：「地口無以斯稱，階圯圯壞，赤白黝聖，漫漶不鮮，豈所以昭明德而薦馨香？」時欲擴而廣之。尋公車北上，叨中穿楊，觀政皇都，未果前願。己亥春初，有里人鄭仕遇等，先得我心之所同，肅虔設帙，會眾醵金，各發歡喜心，莫不唯唯從事。於是卜吉鳩工，掄材興作。度之量之，前後開擴；為棟為梁，為甍為廉，小大具舉；上墁下砌，葺然改觀；圻者飭之，墁者□□，正殿明堂，門亭廡舍，煥然一新；玉容金相，晉麗莊嚴，益增惶慄。舊址既廓，內外觀瞻，一連三進；殿後之左，敬像金花聖母，歲時供奉，以綿瓜瓞。迓帝祉以庇無疆之福，瑞兆於斯。創立匪始於今，而鼎建之績，則千萬年如一日也。美輪美奐，蔚蔚離離，神其妥矣，宜爾多福，於萬斯年，受天之祐，子孫勿替引之。予旅燕都，得之郵言，喜而不寐，實獲我心。未幾，家札旋至，有里中父老，以帝廟落成，請序於余。予曰：「至敬無文，不文何誌？」因其始事在己亥初春，功成在辛丑秋杪，歷經營之善績，偕題名之善信，統誌乎銘，永垂不朽。是以為序。

龍飛歲次辛丑年，孟秋二十日吉旦，緣首鄭仕遇等立石。

3. 清·佚名：北帝廟香燈祭業碑 清康熙十七年(1678)

【碑文】

攷古王者以鄉三物教民而賓興之，其二曰「六行」，謂孝、友、睦、淵、任、恤也。今世鄉里之中，建廟祀神，所以藉明威有赫，一閭里之心志，歲時伏臘，供祀事，集父老弟子於其中，修孝弟，講信

睦，明慈惠，辨是非，俾凜然於公議，而無敢有越，厥志於以式靈昭享而長久勿替也。省城半塘鄉之北帝神廟，創建有年，鄉之人講信義而敦詩禮，成醇龐之俗，神之佑之非一日。邇有□等各家稅地初以□□□□□□□□地主發誠心，□□神業，以其租之所入供廟中諸賈，甚盛典也。鄉中諸好義者，□□□以□各需，因而□□上□明決公斷□其故物，□成之有赫也，閩黨之有慶也，諸耆老秉信仗義，襄助之力實多也，嗣是而國課有供矣，廟中香燈祀典有賴矣。□老成詣予請言，以記其事，以□永久。予謂神之格思，惟誠是輔，人心惟誠於事神，則一其志氣以將事，而無虞無詐，神之佑之□在是也。念茲祭業，捐地捐貲，皆出一念之誠，無不藉神力之普照，從茲以往，鄉之父老子弟，務期各矢厥誠，始終致敬，毋懷二心，毋圖私己，將地租所入計糧，務供輸外，盡數以修廟中之費。自香燈祀典，以及修葺祠宇，悉於是乎資之，而無敢有越志侵漁者，是之謂端人，是之謂厚俗。以神之祐之，而永保爾，又藏昌熾之美焉，諸父老子弟，其恪守此志以勿斲。予因書此以勒之石，並紀其□□□□用力將事者之姓名於左：

第五約周駿卿地連定弓稅五厘貳毫，稅原在恩洲堡一畝十甲鄭永富戶內。

李胤麒、胤德、胤錫連定弓稅三分貳厘，□在蘇山堡二十三畝四甲周耀光戶內。

□運成連定弓地稅壹分陸厘，稅在蘇山堡二十三畝四甲周耀光戶內。

第四約梁子昭連定弓地稅貳分貳厘，稅在大通堡二十八畝十甲。

梁文法連定弓地稅四分，稅在恩洲堡一畝十甲鄭永富戶內。

鄭星喬、鄭昭霞□稅地一畝七分六厘八毫。

恩洲堡十四畝十甲梁錦琦稅地肆分捌厘正。又梁壯君稅地壹分正，稅在梁錦琦戶內。

恩洲堡十三畝六甲劉會同稅地壹畝肆分，係收蘓山堡二十四畝四甲周學□戶內。

康熙十七年戊午歲孟夏吉旦。香燈地已經廣府案內，東南西北四至明白，共稅肆畝九分。

立斷約人顏明佐、鄭永富、梁錦琦等各有地段□□□□本村涌□□因靖藩□□□□□□順治十八年□□□等赴縣領回管業□□。康熙三年，地主各姓卜吉，創造起蓋，時遇被遷民黎恒生呈示安插，至八年，展界內有田藉，又被市棍吳標□(洪?)□□，復落侵占，富等只得控□□道案，□勢□□□□□□妄裝□□赴職□□准批，廣府蒙行司勘富等無□，強狼眾見，覩目傷心，老少徬徨，致有不平，反□□□使用。各地主□□□□□□□□入北帝祖廟，永為香燈公用，後但有官中使費，各約科用，其地稅照依丈尺開收，不得多推分厘，自斷約之後，毋得返悔，今仁用信立此斷約，各約鄉老收□□張永遠為炤

康熙拾貳年五月 日

立斷約人：梁炯南 梁錦琦 顧仰吾 鄭楚生 梁西疇 黃國求
鄭昭明 鄭昭日 鄭昭霞 顏明佐 劉亦庚 鄭星喬 李胤宗 鄭昭陽
鄭高生 羅敬治 鄭國祥

4. 清·戴佩：鼎建仁威祖廟天樞宮題名碑文 清康熙五十二年
(1713)

【碑文】

粵稽天地山川之□往，又因神祇而副之靈益。普陀有大士，武當有上帝，如我嶺南之羅浮而有王野仙，豈不因神靈之昭明而著焉。予自欽假歸廣，因登粵秀而眺鎮海樓。曠而觀之，番山文廟也，禺山神宰也，波山仙境及五羊而西，阜有浮丘之丹灶，澤有彩虹之津泮，前環珠海，後屏雲山，鍾靈毓秀，脈駐西郊；揆諸庶富，文教殷饒，而川源四達，洋又蕃衍，如在斯乎！予顧喜，而聞諸同遊者曰：「此必有聖神功化之樞，主宰於西方郁土地。」未幾，友人黃子東穆同西郊泮塘鄉長者過予，請為文，言及鄉中素事上帝香火，其廟榜曰「仁威祖廟」，而西崇奉帝親，匪伊朝夕。自己丑歲秋，鳩工鋪築，繹絡庀材，閱辛卯夏杪，美而輪奐，落成大觀。茲欲顏其碑，而鑄紳士善信芳名，具列題助工金物料之誠典猶是。予脩聞諸始末，因而復告之友人之達親靈運，孰意心性而傳於此，莫非聲靈赫濯，而徵應斯文乎！黃子曰：「公膺斯文，天維之作也。且泮鄉醇俗也，諸耆德尤兼諸文，勒

石以垂不朽，美事也。天下有如此之美，誠追崇樹宇，以奉帝父母者，此仁民不匱之孝思也。神感孝思而福民，而公以孝思感而為文也。」予迺薰沐授筆而為之序。

鄉進士第奉議大夫戶部江南陝西清吏司主政加三級前知四川馬湖府屏山縣知縣事墨江弟子戴佩薰沐撰。

康熙五十二年，歲次癸巳，九月初二日立碑。

5. 清·佚名：重修仁威祖廟碑記 清乾隆十三年(1748)

【碑文】

重建仁威祖廟玉虛宮碑記

聞之人籍神庇，神以地靈，所謂人傑地靈者，非耶？省城之西，路接龍津，衢通長壽，粵秀雲山擁其後，大通鵝潭繞其前，是為仁威之里。昔人曾建玉虛宮，其中座正殿奉祀北極帝君，其後座奉祀帝親，西廳中座奉祀梓潼帝君暨華光大帝，其第三座奉祀金花夫人——是雖一廟，而六神威靈，實式憑焉。彼都人士，奉為萬年香火，非一日矣，赫厥聲，濯厥靈，凡有祈禱，罔不響應。國朝定鼎之初，四郊多壘，干戈不擾，雖有兵燹，廟貌如故。神威之庇護斯民，何其奕奕也。經今日火，棟宇將傾，牆垣將圯，彼都人士與諸父老謀曰：「斯廟為省里一坊香火，棟宇朽壞，垣墉就頽，非所以妥神靈，大觀瞻也。」於是僉謀設薄，會眾醵金，善信樂助，不約而同。得助金若干，就日鳩工庀材，圻者墾者，工師大匠，俱得其人。朽者堅，陳者新，樸者口，堊者飾。興工於庚申年閏六月二十五日，告竣於戊辰年三月廿八日。於是輪奐聿新，烏革斯翬，廟貌奕奕，神威赫濯，猗歟休哉！斯時也，神人胥慶，四民樂業，士者功名顯達，耕者時和年豐，商者賈者，利有攸往，遂意貿遷。里人之事神也無已，神之降福於里人寧有涯哉？所有題助芳名，備列於左。遂記。

賜進士出身 文林郎吏部，截選知縣龐遙

梁 光會等人喜認玄天上帝神樓一座

潼義會黃上客等喜認文昌剃面裝金

信士梁革君喜認金花殿前寶爐壹座

桂蘭會黃宗瑞等重建金花夫人香身裝金彩色壹堂

文昌帝君

華光大帝 神樓一座信士黃文德黃文顯、信童李應燃黃文賜等

金花夫人神樓一座信士郭任賢劉朝弼等

文昌帝君剃面裝金信士黃羽相喜認

募緣首事黃振基、劉振英、梁琛、劉萬瓊等

乾隆拾三年歲次戊辰季春二十八日吉旦立。

6. 清·張錦芳：重修仁威廟碑記 清乾隆五十年(1785)

【碑文】

廣州府城之西四里而近，地為南海之半塘，有廟以奉真武之神，鄉人所稱「仁威廟」者也。其創建年月無可考，而重修則在有明天啟二年，蓋廟之由來舊矣。國朝百餘年來，香火不絕，而歲久漸圯。鄉人鳩工庀材，葺而新之。經始於乾隆庚子年七月，以乙巳年十一月落成，屬余作記。余案，元武者，北方七宿。北為水位，故其神司水。昔高陽氏以水德帝，少皞氏之子曰修曰熙，相繼為水官。故記稱其帝顓頊，其神元冥，所謂有功於民則祀之者也。真武之神，蓋亦生有功德，故隆以列宿之號而司水者歟？神最顯於均州之太和山，迄今奉祀遍天下；而廣州濱海為水鄉，宜神之靈歆享於是。且廣州之水，當西粵下流，自牂牁江而東注，出羚羊峽，匯北江、潯、滘、濠、肄諸水，逕府城以入大洋。每當暑雨，水潦驟發，南海、順德邨落多被水，小者沒阡陌，大者決堤防。故居人咸思邀福於神，以不至成災。而泮塘地附郭多陂塘，有魚稻荷芰之利，無沮洳墊隘之苦，似神之獨厚於是鄉者，宜鄉人之奉祀倍虔，謀新神寓而趨事恐後也。廟舊為屋三重，奉神於正殿，而西序以奉別神，今增築東序，與西相埒；又齋室三楹，廊房庖湏，莫不畢治，蓋規模視舊為益拓。土木陶旆之費，計二萬有奇，而遠近助工者，至三千餘人。夫南海祝融之神，載在祀典，廟之修除黜陟掌於有司，而神之廟則民間率其私錢以時修之。此以見水利之關於民者甚鉅，不特上之為民祈福，而民之所以托庇於神者，亦無不盡其誠也。余故樂為之記，以諗後之將事無怠者。

乾隆五十年十一月朔張錦芳並書，曾紹光鐫。

7. 清·梁玉森：重修仁威廟碑記 清同治六年（1867）

【碑文】

北方真武之神，位正天樞，澤流坎水。相傳北斗七星降靈，得道於武當山，有龍樓鳳閣之奇，儼羽蓋霓旌之制。耀被髮仗劍之威，道兼仙佛；擅伏虎降龍之力，靈懾龜蛇。我泮塘鄉近連珠海，遠接石門，無旱乾水溢之虞，具菱芡菰菱之利，以水鄉而虔祀水神，理固然也。廟創於宋皇祐四年，由元而明，以迄我朝，代有葺治，不懈益虔。至乾隆五十年大恢舊制，式煥新模，張藥房太史為之記，蓋駸駸乎有桂殿蘭宮之盛矣。當咸豐四年，紅匪蠱起，豺牙必厲，虺毒潛吹，省垣成鼎沸之形，薄海儼土崩之勢。森時鄉居，與家鳳笙、司馬景韶、黃醴泉都戎、洪釗等首倡團練，力壓賊衝，擒獲賊匪百餘人；復倡捐仁威巡船貳號，自備口糧。森與黃都戎及李記委逢清等，隨同官軍在韶關、清遠、石門、文潯打仗十餘次，奪獲賊船賊目、旂幟礮械無算，計費白金萬餘。後外洋滋擾，復倡團練，饑饉游臻，力謀捐賑，卒能井閭如故，雞犬無驚。雖經營辛苦十餘年，實神之力有以默佑於無窮也。惟是閱時歷日，上雨旁風，瓦竟分鴛，簷空宿燕。爰邀太守黃雲峰先生暨耆老值事等，力謀鼎新，鳩工庀材，刻日雲集，經始於同治六年二月，落成於六年十月。捐助者約五千人，糜白金壹萬伍千餘兩。奠土日蹒蹒濟濟，喬喬皇皇，萬善同歸，神儀有懌。雖所云從蓬闕於人間，落蕊宮於地上，不是過也。事竣，諸督理備極勤劬，復顧瞻麗牲之石，屬森為文。森幸生禮讓之鄉，躬逢盛事，千載一時，不當以譚陋無文解，爰不而為之記，復為迎神、送神之曲，使歌以侑神。其詞曰：

龍樓鳳閣開重重，武當山峙天當中，星旗寶劍光熊熊。神之來兮乘黑龍，前驅屏翳後豐隆。泮塘萬頃荷花紅，荔香菱熟吹薰風。爾酒既旨穀既豐，神具醉止天改容。嘉祥上瑞來無窮，康衢鼓腹歌時雍。

右迎神

神之去兮歸武當，雲車風馬神洋洋。七星旗閃騰光芒，龍降虎伏道力強。

古之花塢寔水鄉，早禾晚稻饒豐穰。盜賊姦宄胥遁藏，報之穀烝與脂羊。

天樞正位何堂堂，齋宮肅肅占靈長，萬年降福歌無疆。

右送神

軍功五品藍翎歲貢生即選訓導里人梁玉森頓首拜撰。

侯選縣丞國學生番禺黃景羲墨池頓首拜書丹。

同治六年十月谷旦勒石。

長樂周文任手刻。

The Daoist Consecration of the Renwei Temple (Guangzhou): From a Village Shrine to a Daoist Temple

Lai Chi Tim

Abstract

Local Chinese temples are places for the village community not only to worship their popular gods and ancestors but also to hold large scale sacrificial ceremonies for the deities' birthdays, organize various activities like plays and shows to thank the deities, and processions and circumambulations of the deities' statues around the village. Above all they contribute to community life and the manifestation of a local culture, functioning to assemble and rally the people.

Due to the rapid growth and expansion of urban areas as well as the fast economic development of China, only two organized forms of traditional worship now survive in Chinese rural areas.

While one form of worship is organized by the patriarchal clans at their ancestors' shrines, while the other is related to the popular temple of the area. Both types of worship activity have suffered to different degrees from the transformations that have affected contemporary China, and the integration of the worship activities of the patriarchal clan into rural communities has weakened.

On the other hand, since the Ming and Qing dynasty, the worship of the Northern Emperor Beidi (also called the True Warrior or the Mysterious Celestial Emperor) has spread far and wide in popular village temples. In the Pearl River Delta region, the worship of the Northern Emperor was one of the most important beliefs during the Ming and Qing dynasty. Many scholarly historical studies have been published on the Pearl River Delta during this period and the development of local temples dedicated to the worship of the Northern Emperor.

Those studies demonstrated that the dissemination of the worship of the Northern emperor in rural areas was related to the fact that the government considered this deity as belonging to the list of orthodox deities. This recognition thus helped forge a local cultural tradition centered on the deity.

The present article, however, argues that further inquiries need to be done in order to determine the factors involved into the wide spread of worship of

the Northern Emperor. Is the accreditation of the Northern Emperor by the government as an orthodox deity the strongest reason that contributed to its development? How was the deity accepted and transformed into a popular god by the local communities? Does the worship of the Northern Emperor represent a regional characteristic of popular religion of the Pearl River Delta region?

The worship of the Northern Emperor in the Guangzhou area does contain the characteristics of an important popular belief. Furthermore, independently from the influence of an orthodoxy of worship promulgated by the government, the local culture also had a strong impact on the dissemination of this belief system. As a consequence, the development of this worship was influenced by Daoist talismanic and incantatory practices, which spread around the worship of the Northern Emperor.

The present article takes as example the case of the Renwei temple (formerly called the True Warrior temple or Northern Emperor temple) in Pantang village in the Lizhi district of Guangzhou. The study focuses on the historical process involved in the transformation of this rural popular temple into a Daoist temple of the city of Guangzhou. The analysis of the history of this temple clearly demonstrates that, in pace with the rapid transformation of China's rural areas, worship at popular temples integrates with the communities around them and adapts to changes and urbanization.

Since 2003, the Renwei temple's status has changed from that of a village temple into an officially registered location for Daoist activities under the jurisdiction of the Guangzhou Daoist association; the temple is now supervised by the Daoist abbot who was trained in the Sanyuan gong, who manages all the affairs of the temple as well as ritual activities of worship. Originally managed by the local old people's association who were in charge of internal affairs and organization of popular festivals for the deity's birthday, the temple is now directed by the city's Daoist association.

Keywords: Daoism in Guangzhou, Beidi (Northern Emperor), Renwei temple, Pantang village, urbanized Daoism, Contemporary regional Daoism