

Susan Naquin and Chun-fang Yu 編
Pilgrims and Sacred Sites in China
——《中國的進香客與朝聖地》
University of California Press, 1992

蔣竹山 清華大學歷史研究所碩士班研究生

長久以來，歐美漢學界的一些研究主題及思考模式，很明顯的受到西方學者研究西方歷史經驗的影響，例如1985年所出版的 *Popular Culture in Late Imperial of China* 一書⁽¹⁾，以及由 William T. Rowe 所提出的公共領域 (Public Sphere) 與市民社會 (Civil Society) 在帝國晚期已出現的概念⁽²⁾，都是受歐美學風影響下的產物。本書亦不例外，編者在導論中，即開宗明義的指出，朝聖研究早在歐美學界獲得可觀的成果，但研究範圍仍局限于西方的猶太教、基督教及回教三大宗教，儘管近來重心已轉至南亞的印度及東南亞，但受佛教影響極深的東亞世界仍明顯被忽略，基於這樣的啓發與反思，歐美漢學界才開始重視中國的朝聖與進香活動，可見本書作者欲藉由對中國進香活動的研究，和西方學者

(1) David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski, ed, *Popular Culture in Late Imperial China*. University of California Press, 1985.

(2) 有關此概念所引起的爭議及討論，可參見 *MODERN CHINA* 19: 2, 1993的專輯 “PUBLIC SPHERE”/“CIVIL SOCIETY” IN CHINA? : *Paradigmatic Issues in Chinese Studies*, III

有個對話的共同焦點，並希望漢學研究不僅只有漢學界的聲音，亦有西洋史學者們的回響。

本書的論文策劃，早在1986年就已經開始，1989年「中國的香客與聖地」研討會在美國舉行，直到1992年論文集才出版，作者包括美、英、法、中的宗教、民間信仰及藝術史學者，此書的文章內容和1989年研討會的論文內容已有一些出入，幾乎每篇都有參考到同書其他作者的論點，從以上可看出本書編輯的嚴謹性，此論文集可算是第一本有系統地研究中國進香文化的專書。

本論文集除了導論外，共有九篇論文，時間大致涵蓋了十世紀至二十世紀末。首篇導論〈中國的進香〉，是由研究清代民間教派著名的 Susan Naquin (韓書瑞) 與晚明佛教大師雲棲株宏研究的專家于君方執筆。導論共分三部份：

第一部分從比較觀點分析西方朝聖研究的經驗和啓示，西方結合歷史資料與田野調查的研究方法並不適用於中國，因此，本書單只從歷史，而非人類學的角度來分析問題，在主題上則排除進香旅途的經過，而專以進香地為主。此外，中國宗教體系的多元性，使得學者必須從多元的角度去探討不同進香朝聖活動的異質及多面性。中國的進香和基督教、回教、猶太教、印度教及寺院佛教不同，前者在文化中未佔有同後者一樣的中心地位，例如，進香對中國講，並非是一種宗教義務，因此很難去區分究竟是一般性崇拜還是旅遊。

第二部分說明了西方所謂的「Pilgrimage」一字，在中國則意謂著「朝山進香」的意思，山和中國的進香活動有著很密切的關係，因為幾乎大部分的進香地或聖地都位於名山之上，並且與儒釋道的發展有關，早在受道教、佛教的影響之前，就有禮祭四

岳的制度，到了漢代大祭五岳禮制的奠基，此後歷代相沿不斷，五岳之中又以泰山最受到帝王的尊崇（巡幸、封禪）。佛教傳入中國之後，僧侶西行至印度取經求法的觀念影響了中國的進香傳統（禪宗對聖物、肉身、佛塔的禮拜觀念），至宋代，佛教組織念佛會或放生會則可能已經具有後世香會組織的雛形。至於道教、民間信仰方面，到了八世紀時，道教出現了十大洞天、三十六小洞天、七十二福地的觀念，此外，宋以後，地域性神祇在地方精英提倡及政府贊助下，祠祀活動逐漸蓬勃發展。結合前面所提概念，作者認為這些影響了後世的一些進香觀念。

第三部分則就中國進香研究所面臨的資料限制與運用問題，及研究時所遭遇的困境作綜合性的闡述，最後則概略介紹本論文集中九篇論文的主旨，以及未來的研究展望。在資料限制方面：由於文革時廟宇的被破壞，造成田野調查的困難；從文獻來看，文人記遊文章，很少談到宗教的活動與心境，山志所描繪的，又大多是有關建築、陳設、及贊助資料，而僧侶、道士的傳記資料，則多屬於明清時代，越往前推、資料越少。儘管有這些限制，仍有許多資料可提供我們參考，例如，清人收在《小方壺齋輿地叢鈔》的旅遊文獻及一些進香中心的導遊書，可提供我們做系統的研究，此外，部分和尚與文人經驗的資料尚未被適度引用，豐富的名山詩可和繪畫配合運用，而小說、寶卷材料及外來僧侶的進香日記（圓仁的《入唐求法巡禮行記》）⁽³⁾亦該注意。在研究展望方面：

(3) 本書編者未提到的另一項重要資料是，日僧成尋阿闍梨於宋熙寧五年(1072)至五台山進香的旅途見聞日記《參天台五臺山記》，參見平林文雄，《參天台五臺山記校本並研究》（東京：風間書房，1978）。

作者亦提出了一些本論文集未觸及的問題（有些也許無法解答），例如，香客的階層問題、香客與遊客的區別、女性在進香中的角色、分香問題、進香活動與商業發展、進香地與村落共同體關係、山上聖地與都市鄉村中廟宇的比較，進香路線研究等。最後，編者還在導論後附上西方研究中國（包括未收在本論文集的進香研討會文章、民初西人的調查報告）及其他文化的宗教與進香論著目錄，對欲進一步作進香研究的讀者而言，這份目錄提供了相當完整的資料。

以下則就文中九篇文章的主題意旨類似者，分爲四類，作簡單討論。

第一類：本類的論文所討論的進香地都與碧霞元君信仰有關（和本文第二類的單一神祇信仰的區別在於，這些進香地還有其它神祇崇拜）：Glen Dudbridge（杜德橋）的〈從十七世紀一本小說中的片段見泰山的女性進香客〉，及 Susan Naquin 的〈北京至妙峰山的進香：宗教組織與聖地〉。杜德橋的文章是將十七世紀中葉的小說《醒世姻緣傳》第六十八、六十九回譯成英文，文末並附上作者的一些註解，透過這兩回故事，我們可以了解明末清初山東明水鎮居民進香至泰山碧霞元君廟的沿途過程，以及會首（道婆）在此進香活動中所扮演的角色。我們若將杜德橋所翻譯的小說，和歷史材料相對照的話，亦可發現類似的會首角色被上層社會批判的現象，像乾隆《諸城縣志·風俗考》載：「何人創立碧霞元君行宮，以誑惑鄉愚？女巫趁人疾病而誘之。四月八日、九月望日，遂爲香火盛會，閭閻細民之婦奔走進香，絡繹不絕。」

韓書瑞一文主要利用大量的北京碑刻資料、以及民初民俗學家顧頡剛所調查的香會資料，來探討十七世紀中葉至二十世紀初，妙峰山碧霞元君廟的興起、取代北京外圍五頂（碧霞元君廟）的經過

，及與北京、天津香會之間的互動關係，她透過以下四點來探討這些問題：(1)碧霞元君的崇拜、(2)妙峰山的進香活動、(3)妙峰山與周圍的碧霞元君廟之間的競爭、(4)內部的變化。妙峰山的進香活動興起於十七世紀，康熙二年(1663)後，各式各樣有組織的香會記錄開始出現，十九世紀初，由於從北京通往妙峰山的三條山道的先後完成、以及沿途新式茶棚的出現，因此更加助長了進香的風氣，香會組織發展在十九世紀末達到了高峰，此外，妙峰山的發展與會館商人及官員的捐助亦有關係。在競爭方面：作者認為決定一個聖地香火鼎盛與否的因素有歷史、位置、環境、及設備幾種條件，隨著歷史的演變，到了二十世紀，只剩下西頂、髮髻山與妙峰山有慶祝碧霞元君生日，而其中妙峰山香火最盛，最主要的原因是妙峰山是以「苦香」出名，吸引了一般性的香客前往，因為所受到的政治性捐助及干預較少，所以進香活動較能自由發展；而西頂、髮髻山則以「富香」聞名，是因為它大多是官府、皇族前往，疏離了一般民間香客及阻礙了香會組織的發展，一旦政府不再支持，香火就不再鼎盛。

韓書瑞此文是本論文中，將進香組織與進香活動面貌分析的最透徹的一篇，但有兩點需要補充，(一)關於碧霞元君信仰的起源，作者認為最早出現於十一世紀(頁334)，其實早在西晉張華的《博物志》中即載有泰山女信仰的說法。(二)作者在結論中略表贊同顧頡剛的意見「中國北方香會和南方賽會的差異是，賽會帶有扛神遊街的特色」(頁367)，關於這點，有許多資料可證明顧頡剛的說法是有待商榷的，例如，1936年所出版的《天津皇會考》與《天津皇會考紀》⁽⁴⁾，書中詳載了民初天后宮的皇會活動，皇會

(4)張格、張守謙點校，《天津皇會考》、《天津皇會考紀》、《津門紀略》(天津：天

的歷史可上溯至清康熙年間，指的是天后聖誕時，由天津各地所組成的香會至天后宮送駕、接駕、及出巡散福的活動，很明顯的，我們可以發現天津皇會不只是單純的進香活動而已，仍有濃厚的迎神賽會色彩；此外，《清代北京竹枝詞》所記載的北京十月的城隍出巡亦是一例。

第二類：這類文章的特色，在於整個進香地都是以奉祀單一的神祇聞名（觀音、真武大帝）：Chun-fang Yu（于君方）的〈普陀山：進香與中國菩薩的建立〉，及 John Lagerwey（勞格文）的〈五當山的進香〉。于君方近年來一直在探討佛教中國化的問題，而觀音研究是一個最好的切入點，于氏的一段話，最能反映這種特色：「觀音菩薩在中國之所以能夠成功地女性化及本土化，一個很重要的因素，是中國人通過不同的傳說，把這為本來在大乘經典中超時空，非歷史性的菩薩，轉化為一位生長在中國，有名有姓，有籍貫，有生辰的歷史人物。這樣一來，觀音才符合中國神祇的共同模式。」⁽⁵⁾ 于氏此文主要探討浙江沿海離島普陀山如何成為觀音的老家，以及觀音信仰進香地的過程，作者認為普陀山的聲望之所以能夠超越大陸本土上的香山、上天竺寺、及南五台山的觀音信仰，最主要的因素是普陀山上觀音顯靈的神蹟故事的廣為流傳，此外，普陀山的興起和寧波成為海外貿易中心，亦有密切關係。在信仰媒介方面，藝術圖像、文學（寶卷、神蹟故事）、山志、及上層香客的感謝狀等，都對普陀觀音信仰的推廣有極大的幫助。最

津古籍出版社，1988）。

(5) 于君方，〈寶卷文學中的觀音與民間信仰〉，頁2，發表於1993年國立中央圖書館漢學研究中心舉辦的「民間信仰與中國文化國際研討會」。

後，作者發現普陀山的聲望，是在普陀山和香客之間不斷的互動下所形成的（觀音顯靈吸引著香客前往普陀山，而透過這些香客所新發現的顯靈點，普陀山獲得了新的聲望），由於進香活動的緣故，使得原先僻處海隅的小島，能夠經過數個世紀而成爲海內外皆知的觀音聖地。

如于君方所說，普陀山的名聲在明清時期已遠超過杭州的上天竺，但這並不代表香客的進香選擇就完全受此左右，從明文人張岱的《陶庵夢憶》及清人范祖述的《杭俗遺風》可看出，香客受地域與習慣的影響仍然很強，例如，普陀山的香客有許多是從山東來的，而上天竺的香客則大多是杭州、嘉興、湖州三府的農民⁽⁶⁾，因此對於地域社會發展與進香地間的互動，仍值得學者作進一步研究。

勞格文一文是以《大嶽太和山紀略》資料爲主，輔以1987年在武當山作田野時所發現的一些碑文，探討真武大帝信仰與武當山發展的關係，以及武當山的進香活動。通常中國的許多山都帶有佛教與道教的色彩，很難說明哪座山是屬於哪一種宗教，武當山卻是個獨一無二的例子，它的每一座廟，每一個景，都帶有真武大帝的傳說故事，它的道教認同，與國家政策是有絕對的關係，真武大帝在明成祖時被奉爲國家的戰神，官方大舉在武當山興建宮祠。不過，真武大帝的進香地區在明代仍限於湖北、湖南、河南等地，到了清代也只不過擴增至靠近武當山的江南、山東、山西，這意味著，雖然有國家的推廣，但進香依然只不過是區域性的現象。關於明成祖與真武大帝信仰及張三丰的關係，勞格文的文章中，並未說明的很清楚，最主要是因爲他只引用了清代的

(6) 鈴木智夫，〈明清時代江浙農民の杭州進香について《史境》13，1986，頁1～12。

《大嶽太和山紀略》的資料，而忽略了當時人的第一手記錄，例如，《成祖實錄》卷一百一十二描述武當山宮觀規模的闐麗，《孝宗實錄》卷十三亦記有：「太宗入靖內難，以神有顯相功，又於京城艮隅並武當山重建廟宇。兩京歲時朔望各遣官致祭，而武當山又專官督視祀事。」此外，《明書·姚廣孝傳》、《紀錄彙編》卷一三一〈玉堂漫筆摘鈔〉、《名卿續紀》、及《湧幢小品》中，都載有相關資料，而楊啓樵、任繼愈亦談過這些問題⁽⁷⁾，這些資料都需要再進一步參考。

第三類：這類文章主要在探討文人和知識分子的進香經驗：Pei-yi Wu (吳百益) 的〈十七世紀一位情感兩歧的泰山進香者〉，及 Robert M. Gimello 的〈張喬英與五台山〉。吳百益主要是透過十六世紀的文人張岱至泰山進香後所寫的〈岱志〉，分析文人進香時一種情感兩歧的經驗，藉此來探討有關進香敘述的文章為何在中國會那麼少。歷來文人所寫的泰山遊記頗多，但幾乎沒有描寫泰山的進香活動的，而唯一以散文敘事方式描述個人進香泰山經驗的，只有張岱的〈岱志〉，張岱至泰山進香是透過牙家包辦的方式，所以很詳細的記載了牙家所提供的服務（住宿、交通、接頂），張岱雖與其他香客一同進香，但卻站在旁觀者的角度去體驗整個進香活動，至於為何張岱要採取跟團進香的方式，作者認為一方面可能找不到志趣相投者；另一方面可能是代替父親調查魯王及其他官僚的財政依靠來源，從張岱的例子，我們可以看出他認同

(7) 楊啓樵，〈明代諸帝之崇尚方術及其影響〉，收於《明清史抉奧》（香港：廣角鏡出版社，1984），頁22～38。任繼愈，《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1990），頁598～599。

進香，卻不認同香客行為的兩難態度，以及文人和大眾的不同進香經驗。

Robert M. Gimello 一文的焦點並非放在五台山成為四大佛山之一的發跡經過，而是透過宋代集宰相、學者、文人、居士諸多頭銜於一身的禪宗大師張商英所敘述的進香五台山故事，來分析知識分子如何自處於禪宗與理學興盛的時代。張商英的故事顯現出一種微妙的政教關係，五台山的僧侶要求張商英替他們寫山志，希望藉此能夠吸引政府重新去考慮被官方剝奪的廟產問題，而另一方面，張商英亦堅信山是具有超自然、超越政治勢力的象徵物，神聖不可侵犯，所以有計劃地至五台山進香，從張商英的例子來看，他可以將進香五台山與知識追求及官僚生活三者合為一體，因此，作者認為「民間宗教」與「菁英宗教」在此並不能被明顯地區分對立。

Robert M. Gimello 認為從吳百益所舉的例子，可以看出知識分子對進香，抱持著懷疑及諷刺的態度，相對地，張商英的情形就較為複雜，張商英到五台山進香，是一種有計劃的堅定自己信念的實踐，因此他去除了先前的疑慮，渴望真正的接觸超越物質世界的境地，他替佛教辯解，批評理學，並改革傳統佛教，將佛教帶入一個精神節制（個人禪）的境界（頁122~123）。關於這兩者的比較，筆者覺得，必須將張商英放在整個北宋禪宗的發展脈絡上，才能了解是否算是特例，因為和他類似的例子不少，像蘇軾、黃庭堅等居士皆是。把他和五百年後明代的張岱相對照，來凸顯張商英的特色，就不太恰當。

第四類：這三篇論文和上述進香地不太一樣的是，這些進香地是靠特有的象徵物（肉身、黃山景緻、毛澤東）來吸引香客/朝聖客：

Bernard Faure 的〈聖物與肉身——禪宗進香地的建立〉，James Cahill (高居翰) 的〈成爲朝聖像的黃山繪畫〉，及 Rudolf G Wagner 的〈解讀北京的毛主席紀念堂：隱喻性香客的考驗〉。Bernard Faure 的文章主要是藉由唐代禪宗的南北兩大中心——嵩山及曹溪的建立，及彼此的勢立消長過程，來探討聖物與進香地之間的關連。八、九世紀時，佛教在嵩山的勢力逐漸伴隨著北宗禪的衰退而沒落，除了因爲洛陽的沒落使前者失去了政治，文化特權外，最主要的原因是它缺乏南宗禪中心曹溪所具有聖物，而位於廣東的曹溪之所以會有「天下第一道場」的稱號，除了歷史、地理、文化因素外，最主要的因素是，它供奉有禪宗六祖慧能的肉身及配件(法衣、鉢盂、響鞋、鑒腰石)。

以研究中國藝術史享譽國際的高居翰，對晚明黃山畫派繪畫早已有深入的研究，在本文之前，亦有許多學者從文體、地形、傳記、年代、政治宗教意義等方面去研究黃山繪畫。高氏此文則主要在分析作爲黃山旅遊或導遊記錄的黃山繪畫特質，以及作爲黃山朝聖記錄或鼓勵的黃山繪畫面貌，爲了和此論文集相呼應，全文扣緊兩個問題：這些繪畫代表了哪一種的朝聖？對於朝聖，它們表現出什麼樣的功能？黃山和其他宗教名山不同是，它的人文特性蓋過宗教色彩，直到晚明，它的名聲才逐漸爲文人熟知，其所以能吸引晚明文人及畫家前遊，最主要的因素是它的奇景(雲、石、松、泉)。黃山畫派的繪畫提供了那些欲攀登黃山的遊客某種熟悉與嚮往，或著給去過的遊客某種回憶，黃山繪畫如同文化朝聖的導遊一樣，強化了黃山勝景的文化結構。另外，黃山繪畫的顧客主要是士紳、文人、及商人，而黃山繪畫及登山的興盛的一個主因與晚明商人旅遊風氣的增加有關。對高居翰所說的，黃山畫

派的繪畫對黃山聲望的提升有著莫大的影響，筆者深表贊同，但這卻不足以解釋為何黃山會在晚明成為「海內第一山」，關於晚明黃山興起的問題，這跟徽州地區文人雅士、徽商所從事的文化活動，形成了有形無形的臍帶關係，因此分析這些文人、徽商在黃山結社交遊的情形及背後動機，就更能了解黃山在晚明名山中象徵的「文化朝聖」地位。

Rudolf G. Wagner 一文主要是以文化大革命時紅衛兵至北京「串連」一事為開端，透過在中共新宗教地理的重塑下，北京成為紅衛兵的朝聖中心，探討1977年毛主席紀念堂的設立經過、建築結構的隱含意義、中共領導人與其互動關係及其象徵意義。毛主席紀念堂不單只是紀念毛澤東，它代表了一種新國家的結構象徵，透過內部的雕像設計、行進方式、象徵意識，紀念堂具有一種從過去至未來的時間變遷架構，朝聖者至此，體驗了類似文化大革命時「串連」的儀式經驗，而「向日葵」的設計，則象徵了領導者與被領導者間的「辯證」關係（頁406～407）。黨領導人相當注重毛澤東遺體的保存方式，是爲了藉此以證實毛澤東之接班人的合法性，而對朝聖者來說，毛澤東的遺體，則代表了一種命令的強化，令人產生敬畏之心及堅定革命思想。如同毛澤東所設計的天安門廣場紀念碑一樣，華國鋒一手主導的毛主席紀念堂，是出於一種防衛觀點，它代表了一群領導班子的無言宣告，因為他們知道權力受到挑戰，所以必須在權力中心（北京）的中心（天安門廣場）設立一個強大、持續、複雜、及刺激的象徵物，這個象徵物，提供了回憶、焦點、及對毛澤東政策延續擁護者的一些鼓舞。1983年之後，毛主席紀念堂增闢了四間紀念室（毛澤東、周恩來、劉少奇、朱德），其原有的象徵意義被擴大，重新安排後的毛主席紀念堂，成了

早期革命元老們的集體智慧化身。有關毛澤東的中外研究，可謂汗牛充棟，而 Rudolf G. Wagner 此文卻能透過毛澤東紀念堂一物，非常細膩地反映出權力領導中心所賦予它的權力象徵意義，他所描繪的「紅太陽熱」的現象，近年來在大陸依然可見到（毛澤東徽章被當成辟邪之物），對於毛澤東為人民所神化（同時亦商品化）的問題，其背後的意義，值得我們在 Rudolf G. Wagner 的研究脈絡下，再進一步推敲。

以上這三處進香地，雖然有兩處和宗教信仰沒有直接關連，但受到崇拜的程度，宛如象徵了另一種形式的宗教狂熱，這三篇提供了我們另外一種層次的思考方向，亦使中國進香研究的面向更加廣闊。

綜觀全書，幾乎每一篇論文都有不同的主題，但我們仍可從中，歸納出一些共同的關懷，例如：（一）信仰與進香方面：信仰的形成與流變、信仰與進香地的關係、信仰的傳播媒介，（二）組織與進香方面：香會組織、會首的角色、有組織/無組織香客的身分、進香路線、進香工具，服務行業（茶棚、牙家），（三）商業與進香方面：香稅的征收、香市或廟會、經費來源，（四）認同與進香方面：政府、士紳、文人，商人、及一般民衆對進香的態度，（五）一般：進香者的進香經驗、進香動機、進香地與佛、道、民間信仰的關係、進香地的勢力範圍屬全國性或地方性。

本書除了上述各篇的一些問題外，另有三點綜合性的問題需要補充：（一）本書各篇在資料方面，若能參考《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》中收輯的碑刻資料⁽⁸⁾，或許能補充歷代進

(8) 本套書共有中國歷代碑刻資料100冊，參見北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》（河南：中州古籍出版社，1989～1990）。

香史料的不足，茲舉清代為例，此套書收有順治至雍正時的西頂娘娘廟進香碑數十片，這些碑刻提供了詳細的清代西頂娘娘廟進香活動資料。(二)有關進香活動與廟會、廟市的關係，本書雖有提到，但未深入討論，而且明顯地忽略了前人的一些研究成果，例如，早期已有全漢昇、叢治湘、山根幸夫、斯波義信等學者做過相關研究，在這些研究基礎上，近來則有鈴木智夫、趙世瑜的進一步探討，這些相關資料可補充本書此方面的不足⁽⁹⁾。(三)關於進香組織的問題，雖然于君方、勞格文、及韓書瑞都有探討，但礙於資料的緣故，只有韓書瑞一文介紹的最詳細，由於目前文獻的缺乏，《天津皇會考》及《天津皇會考紀》中的天津皇會進香組織資料，就格外的重要，可惜筆者至今尚未見過學者利用這些資料。天津皇會的例子，提供了詳盡的進香組織資料，這其中包括皇會路線和進香日期、各會的組織概況及沿革、商會與紳商的角色、及皇會活動的過程等，其中，和妙峰山進香活動的最大差別在於，天津皇會具有抬神出巡及娛神又娛人的遊藝活動特色，因此，皇會的研究有助於我們了解另一種形態的進香組織面貌。

從本論文集對中國不同地區所作的進香研究，我們可以看出，中國文化是一種多元文化，每個進香中心都有其特色，亦有其相似性，更很難用二分及對立觀念(精英/通俗、佛/道、正統/異端)去描述

(9) 全漢昇，〈中國廟市之史的考察〉《食貨半月刊》一卷二期。叢治湘，〈北京汴京集市廟會概況〉《工商半月刊》1954.2。山根幸夫，〈華北の廟會〉《史論》十七。斯波義信，〈宋代江南の村市と廟市〉《宋代商業史研究》(風間書房，1986)。趙世瑜，〈明清時期中國民間寺廟文化初識〉《北京師範學院學報》1990.4；及另一文，〈明清時期華北廟會研究〉《歷史研究》1992.5。

進香面貌，因此，地域性的進香文化研究就成了當務之急，唯有如此，我們才能全盤的了解中國的宗教與信仰文化特色，雖然本論文集無法面面俱到，但首開風氣之功，是不可磨滅的，它所提供的題材及觀念，對以後欲繼續探討中國其他地區進香問題與民間信仰的研究者而言，無疑是最重要的參考。此外，近年來日本與中國學者合力在華北地區所作的近代中國民衆文化調查報告，也許能提供讀者，在本書的研究基礎上，進一步了解歷史文獻以外的清末民初進香活動與民間信仰的面貌⁽¹⁰⁾。

(10) 佐佐木衛編，《近代中國的社會と民衆文化——日中共同研研究・華北農村社會調查資料集》（東京：東方書店，1992），另外類似的有，1989～1991年間，大陸在江浙地區所作的民間信仰調查，之後出版了姜彬主編，《吳越民間信仰民俗——吳越地區民間信仰與民間文藝關係的考察和研究》（上海：上海文藝出版社，1992）一書。