從系統及類型論的視角

探索越南文化本色

TÌM VỀ BẢN SẮC VĂN HÓA VIỆT NAM

CÁI NHÌN HỆ THỐNG-LOẠI HÌNH

作 者

陳玉添 教授(GS. Trần Ngọc Thêm)

1952年於越南雄王的故鄉富壽省出生，是越南知名的文化研究專家。他於俄羅斯聖彼得堡大學取得博士學位，曾擔任越南胡志明市國家大學社會人文大學文化學系系主任、文化研究中心主任及俄羅斯社會科學院名譽院士。

總校訂・總編輯

蔣為文 教授(GS. Tưởng Vi Văn)

美國德州大學語言學博士，現為國立成功大學越南研究中心主任、台灣文學系教授、社團法人台越文化協會理事長。曾擔任日本東京外國語大學及越南國家大學、越南社科院等訪問學人。

台灣亞洲交流基金會董事長・總統府資政 蕭新煌教授推薦

本書對越南文化系統的描述周詳生動，對文化類型的比較相當新奇和有創見。我有幸先睹為快其中譯初稿，無異是上了一學期的越南文化探源和演化課程，深感獲益良多。

9 789869 447966

NT$.680

陳玉添 GS. Trần Ngọc Thêm 原著

蔣為文 GS. Tưởng Vi Văn 總校訂・總編輯

探索越南文化本色 TÌM VỀ BẢN SẮC VĂN HÓA VIỆT NAM

Exploring the Vietnamese Cultural Characteristics

asian

從系統及類型論的視角

探索越南文化本色

TÌM VỀ BẢN SẮC VĂN HÓA VIỆT NAM

CÁI NHÌN HỆ THỐNG-LOẠI HÌNH

陳玉添 GS. Trần Ngọc Thêm 原 著

蔣為文 GS. Tưởng Vi Văn 總校訂・總編輯

asian

文化部 MINISTRY OF CULTURE

TRẦN NGỌC THÊM

陳玉添 ❖ 原　著

蔣為文 ❖ 總編輯

從系統及類型論的視角

探索越南文化本色

asian

｜翻譯自越南文原作｜

Trần Ngọc Thêm. 2004. ***Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam: Cái nhìn hệ thống - loại hình***
(tái bản lần thứ 4). TPHCM: Nxb Tp. Hồ Chí Minh
陳玉添 2004《從系統及類型論的視角探索越南文化本色》
(第四版)
胡志明市：胡志明市出版社

｜譯者們｜

Võ Mai Bạch Tuyết; Nguyễn Ngọc Thơ; Trần Duy Khương; Nguyễn Thị Thu Hằng; Trần Phú Huệ Quang; Đoàn Thị Quỳnh Như; Du Quế Tiên; Phạm Ngọc Thúy Vi; 蔣為文

｜校訂組｜

楊健 (中國雲南師範大學)；陽陽 (中國河南科技大學)；謝林軒 (中國中山大學)
Nguyễn Ngọc Thơ (越南)；Trần Duy Khương (越南)
林玟錚 (台灣)；洪憶心 (台灣)；蔡詠淯 (台灣)；潘秀蓮 (台灣)；穆伊莉 (台灣)

｜總校訂｜

蔣為文 (台灣國立成功大學)

About this book

This Chinese edition was translated from Vietnamese edition entitled as ***Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*** (***Discovering the Identity of Vietnamese Culture: Typological-systematic views***), which was originally writtern by Professor Trần Ngọc Thêm and published in 2004. This book surveys the characteristics of Vietnamese culture and provide readers better understanding of comtemporay culture in Vietnam.

Professor Trần Ngọc Thêm was born in Phú Thọ where was the homeland of Vietnam's legendary Hung kings. He obtained his PhD degree from Saint Petersburg University in Russia. He used to be the director of Department of Culture Studies as well as the director of Center for Cultural Studies at the University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University – Ho Chi Minh City.

Professor Tưởng Vi Văn (Wi-vun Taiffalo CHIUNG) was the Editor-in-Chief and final proofreader of this Chinese edition. Professor Tưởng Vi Văn received his PhD degree from University of Texas at Arlington, USA. He is the professor of linguistics in the Department of Taiwanese Literature and the director of Center for Vietnamese Studies at the Natioanl Cheng Kung University in Taiwan. He is also the chairperson of the Association for Taiwanese-Vietnamese Cultural Exchange.

The Chinese edition was globally and exclusively authorized by Professor Trần Ngọc Thêm. No part of this Chinese edition may be reproduced in any form or by any means without permission in writing from the publisher Asian Atsiu International.

This Chinese edition was also sponsored by Center for Vietnamese Studies at the Natioanl Cheng Kung University, Association for Taiwanese-Vietnamese Cultural Exchange and Taiwan's Ministry of Culture.

MINISTRY OF CULTURE

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

探索越南文化本色 : 從系統及類型論的視角 / 陳玉添原著 ; 蔣為文總編輯 ; 武梅白雪等翻譯. -- 初版. -- 臺南市 : 亞細亞國際傳播, 2019.09
面 ; 公分
ISBN 978-986-94479-6-6(精裝)

1.文化研究 2.區域研究 3.越南

541.29383 108013928

從系統及類型論的視角

探索越南文化本色

Exploring the Vietnamese Cultural Characteristics

Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam

Cái nhìn hệ thống - loại hình

策　畫／社團法人台越文化協會
　　國立成功大學越南研究中心
網　址／http://cvs.twl.ncku.edu.tw
原　著／陳玉添 (GS. Trần Ngọc Thêm)
總編輯／蔣為文 (GS. Tưởng Vi Văn)
編　輯／阮意雯
翻　譯／武梅白雪 阮玉詩 陳維康 阮氏秋恒 陳富惠光
　　段氏瓊如 游桂仙 范玉翠薇 蔣為文
校　訂／楊健 陽陽 謝林軒 阮玉詩 陳維康 林玟錚 洪憶心 蔡詠淯
　　潘秀蓮 穆伊莉
總校訂／蔣為文
出　版／亞細亞國際傳播社
網　址／http://www.atsiu.com
電　話／06-2349881
傳　真／06-2094659
劃　撥／31572187 亞細亞國際傳播社

Chinese edition Copyright © 2019 Asian Atsiu Internationl
亞細亞國際傳播社 版權所有 盜印必究
本書已獲原作者獨家授權全球中文版版權。欲利用本書中文版全部或部分內容者，需徵求出版者同意及書面授權。

☆本書榮獲台灣文化部贊助出版☆
公元 2019 年 10 月 30 日初版　定價新台幣 680 元
ISBN 978-986-94479-6-6 (精裝)

Printed in Taiwan

目錄

About this book 5

目錄 7

｜序言一｜ 13

｜序言二｜越南經典名著顛覆中原觀點 16

｜序言三｜詮釋越南文化的系統與類型 19

｜作者中文版 序言｜ 21

｜作者越文第四版 序｜ 22

｜作者越文初版 序｜ 23

範例説明 29

【第一章】 系統 – 類型視角下越南文化之理論基礎 31

引言 33

§ 1. 文化與文化結構 34

1.1. 文化概念 - 文化的特徵與功能 34

1.2. 文化與文獻、文物、文明 38

1.3. 文化體系的結構 39

§ 2. 文化之類型 43

2.1. 比較文化學：從多樣到相同 43

2.2. 文化類型之劃定原理 44

2.3. 兩種文化類型之若干特徵 50

§ 3. 越南文化的座標 61

3.1. 三維座標系列 61

3.2. 越南民族 (文化的主體) 之來源 61

3.3. 越南的地理環景、文化空間以及文化區 65

3.4. 越南文化的歷史、社會環境 (即越南文化與中國文化在根源上的關係) 69

延伸閱讀 1：在被遺忘的過去中閃爍的新光芒 74

§ 4. 越南文化之進程 79

4.1. 本地文化層 79
延伸閱讀 2：關於神農及中國若干神話人物之南亞來源 82
4.2. 與中國及區域交流的文化層 89
4.3. 與西方文化交流的文化層 92
延伸閱讀 3：所謂雄王時代的古越文字系統 94

【第二章】 認知文化 97

引言 99
§ 5. 關於宇宙本質的思想：陰陽哲理 100

5.1. 陰陽哲理：形成過程、本質及概念 100
5.2. 陰陽哲理的兩個規律 (與西方邏輯學的對比) 102
5.3. 兩種文化類型之陰陽本質 104
5.4.「左右」對立觀的陰陽性質 105
5.5. 陰陽哲理的南方起源以及越人的性格 108
5.6. 陰陽哲理之兩個發展趨向 116

§ 6. 關於宇宙空間結構之南方哲理：三才與五行模型 120

6.1. 三才 120
6.2. 五行之概括特徵 121
6.3. 五行之基礎：河圖 123
6.4. 在河圖角度下的五行 125
6.5. 洛書與五行相剋 126
6.6. 五行之用途及其南方來源 128

§ 7. 關於宇宙的空間結構之北方哲理：四象與八卦模型 136

7.1. 四象 136
7.2. 先天八卦 137
7.3. 後天八卦 137
7.4. 八卦與五行相比：關於五行的南方來源與八卦的北方來源之補充證據 139

§ 8. 宇宙時間之結構：曆法與干支體系 144

8.1. 曆法與陰陽曆 144
8.2. 干支數系 147

8.3. 關於陰陽曆法的南亞來源證據 152
延伸閱讀 4：陽曆日期轉為干支曆的方法 154
§ 9. 人之認知 157
9.1. 像陰陽五行之模型的自然人 157
9.2. 對於社會人的傳統看法 160
【第三章】 集體生活的組織文化 165
引言 167
§10. 農村結構 168
10.1. 基於血統而組織農村：家庭和家族 168
10.2. 基於居住地盤而組織農村：村與社 170
10.3. 基於業務與愛好而組織農村：坊與會 171
10.4. 基於男性傳統而組織農村：甲 172
10.5. 基於行政機構而組織農村：村與社 174
10.6. 群體性與自治性——越南農村的兩個基本特徵 176
10.7. 南部村社 183
§11. 國家組織文化 185
11.1. 從村落至國家：愛國之心與全民團結精神 185
11.2. 國家與組織管理社會的需求 188
11.3. 國家與農業文化中的傳統民主 190
§12. 都市結構 200
12.1. 都市與國家的關係 200
12.2. 都市與農村的關係 203
12.3. 越南社會的組織規則 209
【第四章】 共同體組織文化：個人生活 211
引言 213
§13. 信仰 214
13.1. 崇拜自然與人類的繁殖：繁殖信仰 214
13.2. 崇拜自然的信仰 220
13.3. 崇拜人類的信仰 226

13.4. 越南信仰的概括 231
§14. 風俗 233
14.1. 婚姻習俗與其共同性 233
14.2. 葬禮習俗與其陰陽哲理 237
14.3. 禮節、廟會的風俗及其系統性 240
延伸閱讀 5：臨近「Tết」(過新年) 的日子 242
延伸閱讀 6：求運氣過年市場 244
§15. 交際文化與語言藝術 250
15.1. 越南人交際文化的基本特徵 250
15.2. 越南言詞藝術中的象徵性、表感性及靈活性 259
延伸閱讀 7：越南人罵人 263
§16. 戲曲音樂藝術 270
16.1. 越南音樂、民歌及表演藝術的概述 270
16.2. 戲曲音樂藝術的像徵性 276
16.3. 音樂戲曲藝術的表情性、綜合性以及靈活性 280
§17. 造型藝術 286
17.1. 越南繪畫及雕刻藝術之概論 286
17.2. 越南造型藝術的象徵性 291
17.3. 越南造型藝術的表情性以及綜合性 304
【第五章】 與自然環境相處的文化 309
引言 311
§18. 利用自然環境：飲食與保健 312
18.1. 飲食觀念以及越南人飲食結構中的農業烙印 312
延伸閱讀 8：「檳榔荖葉一起紅」 323
18.2. 越南飲食的綜合性與群體性 328
延伸閱讀 9：台灣飲食專家視線角度下的越南飯菜 331
延伸閱讀 10：喝稈酒習俗 333
18.3. 越南人飲食的辯證性與靈活性 336
§19. 應對自然環境：穿著與打扮 343
19.1. 越南人的穿著觀念以及源於農業的服裝布料 343

19.2. 越南人各個時代的服飾以及應對環境的靈活穿著方式 346
§20. 應對自然環境：居住與行走 360
20.1. 應對距離：交通方面 360
20.2. 應對氣候：房子與建築——越南人居住方式的和諧性、靈活性以及象徵性 367
【第六章】 與社會環境相適應的文化 383
引言 385
§21. 與印度交流：占婆 (CHĂM) 文化 386
21.1. 來自印度的婆羅門教以及占婆文化的三個來源 386
21.2. 占婆建築的特點 389
21.3. 占婆雕刻的特點 394
21.4. 當地語系化婆羅門教和回教影響的力量 403
§22. 佛教與越南文化 405
22.1. 佛教的形成及其主要內容 405
22.2. 佛教在越南傳播及發展過程 408
22.3. 越南佛教的綜合性和靈活性 417
§23. 儒教與越南文化 426
23.1. 儒教的形成 426
23.2. 儒教的基本內容、雙重來源及其發展中的兩面性 428
23.3. 儒教向越南傳入、發展過程以及越南儒教的特點 436
§24. 道教與越南文化 446
24.1. 從道家到道教：農業從事者的哲理和宗教 446
24.2. 道教在越南的傳播及發展 450
§25. 西方與越南文化 458
25.1. 基督教與越南文化 458
25.2. 西方文化對越南文化其他方面的影響 469
§26. 應對社會環境的文化：融合性——應對社會環境文化的典型特徵之一 475
26.1. 應對社會環境的文化：軍事、外交領域 475
26.2. 融合以及區域文化的融合：三教 482
26.3. 東、西文化的融合：從啟定陵到高台教 487

26.4. 東、西文化與社會主義理想的聚集：阮愛國－胡志明 494

【結論】 499

§27. 越南文化：從傳統到現代 501

27.1. 越南文化本色與性格的回顧 501
27.2. 面臨工業化與現代化事業的傳統文化 506
27.3. 保存、發揚及建設具有濃厚民族特色的越南先進文化之問題 510
延伸閱讀 11：探戈轉調 515

參考文獻 517

附錄 541

一、與讀者對話 542

（一）「文化」概念與文化結構 542
（二）關於兩種文化類型 544
（三）關於南方文化與北方文化之問題 547
（四）陰陽與五行問題 551
（五）其他問題 557

二、相約週末・越南文化的未來：「偏於陽性的和諧…」 559

三、一些評價意見 561

｜序言一｜

范德陽 教授 (GS. Phạm Đức Dương)
越南東南亞協會主席
《今日越南與東南亞》雜誌總編輯
原東南亞研究院院長

我們正處於一個時代的轉折點，世界正經歷著科學技術革命與社會革命這兩個進程，它們始終有機地互動交叉。古老的教條不再完全正確，原有的汲取知識的方式也不再成為所謂走向未來的萬能鑰匙。因此，現代的知識系統需要具備同步的知識、綜合的思維方式以及一種建立在可以適應多類科學數據資料基礎之上的跨領域學科研究方法。文化學就滿足了這些要求。

另一方面，隨著科學技術的神奇成就，當今人類正在透過征服宇宙、探索大海的各種方式來實現自己的夢想。但威脅人們生命的一些嚴重後果也隨之而來，比如環境污染、天災、疾病等。為了人與自然，經濟成長與穩定和諧之間的平衡發展，人類渴望創立一個人文、穩定、健康的社會環境，其中，文化成為使經濟社會和諧發展的一個種動力和調整體系。

作為綜合生產力的要素之一，文化是經濟、政治、社會關係的黏著劑，也是使每個國家和民族形成自己文化形態及本色的重要因素。文化有直接概括的能力，它可以保證社會的穩固性、歷史的傳承性而且使其當融入更大的文明體系時依然保持本色不被同化。在世界融合的過程中，科學技術合併的程度越高，文化特質反過來就會越發顯現。各民族的文化就如同一條河流，總是能從不同支流中沉澱、汲取以及過濾不同文化體系的精華，不斷傳承和改變，不斷交流和傳播，當匯入人類文化大海洋時貢獻自己的力量。

如果我們將文化理解為：文化是人類在與自然環境和社會環境相處的過程中所創造出來的，那麼與人類有關係的一切東西都有它本身的文化。如果不是這樣，我們今

日也不會對文化做出了幾百種定義，並且，在人文科學領域中像幾乎找不到文化那麼模糊的概念。文化與人類發展過程並存，但是世界上，文化學是一門到 19 世紀末才形成的學科，文化學還存在許多不同的觀點、研究方式以及學派。在越南，文化學這一門課最近才正式問世；以前只有一些文化歷史性的研究，但是大部分較為散漫、缺少系統性並且還沒有對越南多民族國家的文化結構進行總括地刻畫。文化學這一學科最難之處就在於確定其研究對象以及使用一個適當的研究方式。

我向大家推薦的《從系統和類型學的視角–探索越南文化本色》這本書的作者：Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 博士，他原是一個數學語言學家，後來成為一名研究文本語法及語義的語言學家。所以，他具有數學思維的基礎以及語言學方法的優勢。如果說文化是一個複雜的帶有社會性信號的系統，覆蓋了人類的所有活動，那麼語言就是建設在人類意識特有能力之上的一種最為重要之信號系統：象徵能力 (symbolizing)。因此，語言既是思維工具、主要的交際工具，又使文化發展的前提和工具。語言和文化的其他方面之間的有機關係是非常緊密的，以至於沒有哪一種社群文化的研究能遊離於其表徵-語言之外進行研究的。由於確定了一個非常有效的研究方式，特別是做為動態類型結構的系統研究方法，語言學已經成為了人文科學的關鍵部門。

因為能夠熟練地運用這些方法，陳玉添博士已經完成了一部關於文化學大綱以及越南文化基礎的研究著作，其不僅可以用來編著為大學基礎教程而且還首次給研究學者提供了全面的、系統性的專業參考資料。該著作近 700 頁，彙集著古往今來東西文化研究領域的眾多綜合資料 (參考文獻有 400 多份)，其中作者運用結構-類型的研究方法，條理清晰地融匯了相關史實，將其描繪成為一幅越南文化總攬圖。

結構-類型的研究方法就是指按照文化的特徵、功能與類型的結構 (大綱文化學的問題)，從而確定了其研究越南文化發展的坐標及方法。對文化各要素，作者考究了建立在南方 (其中有越南) 的陰陽學說、三才與五行模型等哲學基礎上的認識文化這個領域，從而指出這一切與北方 (主要是中國) 思維的發展路道之間的區別，北方思維也是從陰陽學說 (被叫做「兩宜」) 而後發展成四象、八卦模型的。對於社群組織文化，作者著手於集體生活 (從農村組織到都市組織，再到國家組織) 以及個人生活 (信仰、習俗、交際文化、言辭、語音聲調、萬物形體等藝術) 的兩個領域。從上述的文

化結構，作者對越南人與自然環境 (衣、食、住、行) 和社會環境 (與進入越南的各種宗教以及印度、中國、西方文化等外來因素的交流) 的相處方式以及應對東西方文化的方式與融合等方面進行了分析。

上述豐富的資料與知識都曾經被以前的學者研究過，但是，當這一切被作者重新以類型結構的方法列舉並重新排列在空間與時間中進行比較之後，它們給我們帶來很多新的資訊和意義，有趣及意料不到的發現。這是一種既科學又聰明的研究方式。不管受到歡迎還是受到反駁，甚至也許還存在一些小錯誤 (這麼大的一項研究工程存在些小錯誤是不可避免的)，讀者都得承認作者推理的一致性、緊密性以及邏輯性。這項研究工程的價值還在於清新的文風以及綜合表格系統，從而匯集了繁雜的東西方、南北方文化資料，並使分析框架更為鮮明突出，讓讀者得以認識越南文化本色。

因此，在這項研究課題以及其他的文化學和語言學研究專案的基礎上，於 1999 年 10 月初，陳玉添博士已經被選為俄羅斯自然科學翰林院的外國成員。

近幾年來，在一些大學講授文化學大綱以及越南文化基礎這兩門課時，我使用該著作作為主要的參考資料。我非常感謝陳玉添博士院士委託我把這本書介紹給讀者，我將其視為莫大的榮幸。希望大家能在這本書裡找到許多有益的、有趣的知識。

｜序言二｜越南經典名著顛覆中原觀點

蔣為文 教授
台越文化協會創會理事長
國立成功大學越南研究中心主任

陳玉添 (GS. Trần Ngọc Thêm) 教授是越南知名的文化研究專家，曾擔任越南胡志明市國家大學社會人文大學文化學系系主任、文化研究中心主任及俄羅斯社會科學院名譽院士。《探索越南文化本色》是他的經典名著之一。

Tân Giȯk-thiam kàu-siū (GS. Trần Ngọc Thêm) sī Oa̍t-lâm chin ū-miâ ê bûn-hòa gián-kiù choan-ka, bat chò kòe Ô͘ Chì-bêng chhī Kok-ka Tāi-ha̍k Bûn-hòa Ha̍k-hē hē-chú-jīm, Bûn-hòa Gián-kiù Tiong-sim chú-jīm, hām Lô-se-a Siā-hōe Kho-ha̍k-īⁿ miâ-ū īⁿ-sū. “Chhiau-chhōe Oa̍t-lâm Bûn-hòa Pún-sek” sī i ê keng-tián miâ-tù chi-it.

我們這次很榮幸，在陳教授的授權下，結合越南、台灣及中國三國的學者共同合作翻譯出版這本惟一的全球中文版。這本書從開始有翻譯中文版的構想到實現出版，共計花費了八年之久。這本書高達四十萬字，其內容既博學又深奧。因此，要精準翻譯成中文並非簡單的事情。編譯團隊已盡力依原文翻譯，若仍有失誤的地方，也請各位讀者多多包涵並來信指教。能完成這本書，首先我要感謝陳玉添教授同意授權翻譯。同時，也非常感謝所有參與這本書的翻譯、編輯、校對與印刷的人員的辛勞。其中，特別是中國學者們不受台灣/越南與中國之間政治糾紛干擾而熱情地參與校訂，他們的學術中立立場值得大家的肯定。

Lán chit pái chin êng-hēng, tī Tân kàu-siū ê siū-koân chi-hā kiat-ha̍p Oa̍t-lâm, Tâi-oân hām Tiong-kok 3 kok ê ha̍k-chiá chò-hóe ha̍p-chok hoan-e̍k chhut-pán chit pún ûi-it ê choân-kiû Tiong-bûn pán. Chit pún chheh ùi ū hoan-e̍k siūⁿ-hoat kàu sit-hiān chhut-pán, lóng-chóng khai 8 tang hiah kú. Chit pún chheh ū 40 bān jī, lāi-iông chhim koh phok-ha̍k. Só͘-pái, beh chún-khak kā hoan chò Tiong-bûn m̄-sī chin khùiⁿ-oa̍h ê khang-khòe. Lán

thoân-tūi í-keng chīn-le̍k lâi chò. Nā kiám-chhái iáu ū sit-kak-chhat ê só͘-chāi, chhiáⁿ kok-ūi to-to pau-hâm hām chí-chèng. Ē-tàng chhut chit pún chheh, lán tāi-seng ài kám-siā Tân Gio̍k-thiam kàu-siū tông-ì siū-koân hoan-e̍k. Siâng-sî, mā tio̍h kám-siā só͘-ū chham-ú hoan-e̍k, pian-chip, kàu-tùi hām ìn-soat ê jîn-oân ê phah-piàⁿ. Kî-tiong, te̍k-pia̍t sī hit kóa Tiong-kok ha̍k-chiá, in bô siū Tâi-oân/Oa̍t-lâm hām Tiong-kok chi-kan ê chèng-tī kiù-hun ê kan-jiáu soah kâng-khoán chham-ú kàu-tèng. Tiong-kok ê chèng-tī jîn-bu̍t nā lóng chhiūⁿ in án-ne, thian-hā tō thài-pêng bô chiàn-cheng ah.

《探索越南文化本色》這本書的貢獻在為越南文化的特色及主體性發展做出學術性的詮釋。過去，在大中國沙文主義思維下，總是把包含越南在內的東南亞當做野蠻的邊陲，經由中華文化傳播後才被啟蒙而稍具有文化。然而，陳玉添教授提出論證反駁這樣的謬論。陳教授指出，古代中國其實是受東南亞水稻農業文化影響。當今的東南亞文化在古代是分布範圍更廣闊的百越文化。隨著歷代中國的版圖拓展，那些位於當今中國版圖以內的百越文化均被漢化而逐漸失去自己的民族特色。唯獨當今位於印度支那半島(中南半島)的百越民族後代仍維持民族文化的特色與主體性。

“Chhiau-chhōe Oa̍t-lâm Bûn-hòa Pún-sek” chit pún chheh ê kòng-hiàn sī thè Oa̍t-lâm bûn-hòa ê te̍k-sek hām chú-thé-sèng hoat-tián chò ha̍k-su̍t-sèng ê kái-soeh. Kòe-khì, tī tōa Tiong-kok soa-bûn chú-gī su-ûi chi-hā, lóng kā pau-hâm Oa̍t-lâm chāi-lāi ê Tang-lâm-a tòng-chò iá-bân ê pian-sûi. Kiò-sī in lóng sī Tiong-hôa bûn-hòa thoân-pò lâi hông khé-bông liáu chiah khai-sí ū bûn-hòa. Tân kàu-siū tùi chit khoán ê kóng-hoat thê-chhut chèng-kù hoán-pok. Tân kàu-siū kí-chhut, kó͘-chá Tiong-kok kî-sit sī hō͘ Tang-lâm-a ê chúi-tiū-á lông-gia̍p bûn-hòa éng-hióng. Chit-má ê Tang-lâm-a bûn-hòa tī kó͘-chá sī hun-pò͘ hoān-ûi koh khah khoah ê Pah Oa̍t bûn-hòa. In-ūi le̍k-tāi Tiong-kok ê pán-tô͘ khok-tāi ê koan-hē, hit kóa tī tong-kim Tiong-kok pán-tô͘ lāi-té ê Pah Oa̍t bûn-hòa lóng hông Hàn hòa soah ta̍uh-ta̍uh-á sit khì ka-tī ê bîn-cho̍k te̍k-sek. To̍k-to̍k tong-kim tòa tī Indo-china poàn-tó ê Pah Oa̍t bîn-cho̍k āu-tāi iáu ûi-chhî bîn-cho̍k bûn-hòa ê te̍k-sek hām chú-thé-sèng.

台灣的學術界自解嚴後也逐步在探索台灣核心價值及歷史、文化主體性。與其獨自摸索，不如參考周邊國家成功脫漢的案例。陳玉添教授一方面秉持學術上憑證據論

述的立場，一方面又擁有「越南核心價值」的愛鄉土情懷，實在值得作為台灣學術界的參考榜樣。有鑑於此，我們特別規畫翻譯這本書，期待它能作為台灣人思考台灣文化特色及主體性的重要參考文獻。這本書不僅適合學術研究者，也適合越南台商及對越南文化有興趣的大眾閱讀。最後，我們也要感謝台灣的文化部、樂安醫院、國立成功大學及台越文化協會的贊助才能實現出版這本經典之書。

Tâi-oân ê ha̍k-su̍t-kài ù kái-giâm í-āu mā ta̍uh-ta̍uh-á teh chhiau-chhōe Tâi-oân he̍k-sim kè-ta̍t hām le̍k-sú bûn-hòa ê chú-thé-sèng. Nā beh ka-tī tī hia khang-su-bōng-siúⁿ, khah-su chham-khó chhù-piⁿ kok-ka sêng-kong thoat Hàn ê àn-lē. Tân Gio̍k-thiam kàu-siū chi̍t-hong-bīn khiā tī ha̍k-su̍t-siōng pêng chèng-kù kóng-ōe ê li̍p-tiûⁿ, chi̍t-hong-bīn koh ū thiàⁿ-sioh Oa̍t-lâm ê Oa̍t-lâm he̍k-sim kè-ta̍t. I si̍t-chāi ta̍t tit chiâⁿ-chò Tâi-oân ha̍k-si̍p ê bô͘-hoān. Tio̍h sī chit-ê iân-kò͘ lán te̍k-pia̍t kui-ōe chhut-pán chit pún chheh. Ǹg-bāng chit pún chheh ē-sái chiâⁿ-chò Tâi-oân-lâng su-khó Tâi-oân bûn-hòa te̍k-sek hām chú-thé-sèng ê tiōng-iàu chham-khó bûn-hiàn. Chit pún chheh m̄-nā ha̍h ha̍k-su̍t-kài ê ēng, mā sek-ha̍p Oa̍t-lâm Tâi-siong hām tùi Oa̍t-lâm bûn-hòa ū chhù-bī ê tāi-chiòng lâi tha̍k. Siōng-bóe, lán mā beh kám-siā Bûn-hòa-pō͘ Lo̍k-an Pēⁿ-īⁿ, Sêng-kong Tāi-ha̍k hām Tâi-Oa̍t Bûn-hòa Hia̍p-hōe ê chàn-chō͘ chiah hō͘ chit pún keng-tián sūn-lī chhut-pán.

｜序言三｜詮釋越南文化的系統與類型

蕭新煌 教授
台灣亞洲交流基金會董事長
總統府資政

這本探索越南文化本色的中譯本，一如總校訂蔣為文教授在譯序中所說的是從「越南文化主體性」的視野和站在「越南核心價值」的立場這兩個理念下筆的越南文化鉅著。

原作者陳玉添教授也在中文版序言中畫龍點睛地指出越南文化是建立在水稻農業生技的「陰性文化」，也就是南方百越文化的文化原型。相對於此的則是建立在遊牧生計的西方「陽性文化」類型。而中華文化卻兼具陰陽兩種文化類型，大致上也正是中國自 古以來南北文化的差異。

照此說明，台灣自華南移民進入後應比較接近南方海島農業文明的「陰性文化」類型。二戰後，才逐漸加入了北方大陸文明的「陽性文化」，這種文化混雜和融合，本不是壞事，但不幸的是這種南北陰陽文化的交錯，卻因外來文化背後有著威權獨裁政治權力的「侵入」而扭曲了陰陽文化的邂逅，曾製造了一場政治社會文化的悲劇。

越南的歷史也經歷過相類似的文化悲情，不但被鄰近北方中華帝國視為邊陲的藩屬，更被西方帝國侵佔成為殖民地。難怪本書在論及與中國文化互動關係時便指出了「抵抗北方封建王朝的侵犯」和「大越文化建立」的兩階段論，而且以「不屈而長久抵抗意識」為傲。從學術的典範移轉的觀點來看，就是要同時脫離「以華為中」和「以歐為中」這兩個舊典範。

本書所謂的系統是指文化價值體系和結構 (第一、二章)，包括認知社群組織 (第三、四章)，因應自然環境的適應模式 (第五章)，和社會制度的生成模式等 (第六章)。所謂的類型研究途徑就是上述三個文化類型比較視野。全書六章加結論就是在上述三

個系統下分別書寫。作者並在簡略的結論中，語重心長地呼籲「保存、發揚及建設具有濃厚民族特色的越南先進文化」，並特別期許年輕一代要扛起傳承之責。

本書對越南文化系統的描述周詳生動，對文化類型的比較相當新奇和有創見。我有幸先睹為快其中譯初稿，無異是上了一學期的越南文化探源和演化課程，深感獲益良多。

台灣亞洲交流基金會的成立，就是以推動和深化台灣與東南亞多層面的廣泛交流，交流當然要建立在正確而在地化的文化學術的基礎。本書的出版的確對今後台越文化社會交流活動的規劃和擴展，提供了指針和方向，我謹代表本基金會歡迎和感謝這本書中文版在台灣的發行。

| 作者中文版 序言 |

一個族群必須要了解自己的文化本色才能發展。其中，族群文化本色就是一些特殊文化特徵讓該族群可以區別於其他族群。把握自己族群文化特徵也有益於不同族群的人們加強互相之間的理解認識。這就是這本書的研究目的與動力。

這本書主要探究越南文化與遙遠的西方文化及鄰近的中國文化的差異。其中，越南文化被界定為以水稻農業為主的「陰性文化」類型。這個特徵會讓越南文化特色區別於西方文化與中國文化。西方文化本來是屬於遊牧民族的「陽性文化」類型。而中國文化同時具有兩種文化類型，一邊擁有陽性的西方文化特徵，一邊擁有像越南及東南亞文化特徵那般的陰性文化。

《探索越南文化本色》越文原著於 1996 年首次出版，至今已 20 幾年了。本書內容含有非常廣泛的領域及專門用語讓翻譯工作遇到不少困難。儘管如此，雖然有點晚但最終還是譯成中文版了，讓我非常開心！為了完成本書中文版的翻譯及校對項目，我已受到很多越南學生的幫助及台灣與中國學者的協助。其中，我特別感謝台灣國立成功大學越南研究中心主任兼為文教授之建議及一直出力協助我完成本出版計畫。我非常感謝大家的協助與支持。

二十年後重新看待這本書，若要我重新撰寫，或許書中裡面會有些微修改及更新，但是本書的精神與結論仍然不變。因此，對於這本中文版裡有一些還來不及更新的內容本人很希望讀者可以多多包容與原諒。本人預先感謝讀者對這本書提供意見讓我們可以更了解越南文化特徵且克服文化障礙讓各族群越來越互相了解與尊重包容。

越南胡志明市，2019/05/04
Trần Ngọc Thêm (陳玉添)
ngocthem@gmail.com

｜作者越文第四版 序｜

第一版在 1996 年 7 月中旬問世之後，《探索越南文化本色》得到許多讀者的熱烈歡迎。四個月中，此書連續榮登《年輕報日刊》公佈的 FAHASA (越南知名的書籍發行公司) 暢銷排行榜前十名。各地的讀者以及住在國外的越僑讀者紛紛來信鼓勵，其中，也有許多推薦信以及對該書的評價。

五個月之後，此書又再版了。不到一年，再版的書籍再次售罄。雖然許多讀者來信要求再版，但是一直到 2001 年第三次印刷才能實現。一方面因為技術上的故障，電子稿已經找不到了；另一方面，由於時間太緊迫，對此書進行修改這件事被延到 2000 年才能完成，因為這段時間作者被邀請到韓國國際大學 (Seoul) 去教書所以才能抽出時間來加以修改。這次也是最大的修改，在一定程度上擴充了此書的版面和篇幅。

除了技術上的修改與細節上的補充外，第四次再版的基本情況與上次再版時一樣。頁數 690 頁，版面為 16x24 公分，240 圖片，其中有 29 張彩色圖像以拉丁字母 A-P 作為頁碼單獨印製；39 個表格；11 份擴充資料；3 份附錄；參考文獻基本上與 1996 年出版的那本相同 (我們只增加了 16 部必要的文獻資料)。

趁此機會，我們向所有國內外讀者對此書給予的支持和真誠的評價表示衷心的感謝。來信請寄至胡志明市平盛郡十二坊裴亭醉路 705B 號，或寄電子信箱：ngocthem@gmail.com。

胡志明市

2004 年春

Trần Ngọc Thêm (陳玉添)

| 作者越文初版 序 |

Trần Ngọc Thêm (陳玉添)

在越南，關於「南郊壇是什麼？」一位經驗豐富的翻譯回答：「那是一種古老的樂器」！帶外國遊客到博物館參觀，一位專業的導遊對於遊客所提出問題：「為什麼以前越南的皇帝總是穿黃色的服裝」就回答不出來[1]。不僅在直接交流，而且在各類印刷品中，我們都可以看到不少值得思考的「文化誤解」。一本介紹順化的畫冊名為《千年文物的順化》，實際上，這個城市的歷史僅有 300 年。一本雜誌登有一篇介紹《玉鏤銅鼓》的文章，在一個人敲鑼的圖畫下面註釋著「打鼓家」，在一個打鼓的人下面又註釋著「舂米家」[2]等等。

1994 年，對胡志明市的 1800 位青年進行調查時所得到的數據使我們感到震驚：39% 的人不知道旋王是誰 (其中有一些正在旋王高中學校上學的學生)；49% 的人不知道抗元戰爭中的少年英雄陳國瓚是誰 (有的還認為陳國瓚是陳富的爺爺)；64.6% 的人不知道南部抗法戰爭中的英雄張公定是誰 (甚至還有人肯定他是梁山泊 108 位好漢之一)。就接受調查的 9 所大學中的 468 位大學生，44% 的人不認識陳代大教育家周文安；59% 不知道越南十五世紀的數學家梁世榮 (Lương Thế Vinh) (阮明和) 1995：22】。

在那些工業發達的國家也有相似的情況：在法國，30% 青年人不知道維克多·雨果是誰。關於「希特勒是誰？」這一問題，有的法國青年回答說：「一位有名的文學家」，不是少數人，而是 50% 以上的人回答不正確，30% – 40%的人的回答是不知道，或者不關心[3]！在美國，有的青年認為拉丁美州講拉丁語，多倫多 (為美國鄰邦加拿大的南邊城市) 是在義大利【Hirsh 1987】。

這種情況帶來非常嚴重的後果，尤其是在國際化程度不斷加深的今天。當今，國際交流不僅在各個國家和民族之間沒有什麼局限，而且它正在滲入到世界的每一個角落了。在政治社會動蕩的世界格局中，對文化以及民族文化的關心正在成為一個熱門

1 答案請參見 §6.6.1。
2 導致這些錯誤的原因請參見 §13.1.3。
3 據西貢解放報，1993 年 6 月 26 日，128 號。

的國際話題。人們意識到，經濟的日益發展和貧富國家之間的差距越容易加速社會矛盾以及全球性的危機，甚至這已經威脅到人類文明的存亡。據聯合國教科文組織 (UNESCO) 的瞭解，出現上述情況的重要原因就是：近幾十年來，人們只集中於經濟發展目標而忽略了文化建設。問題是文化才是在發展中佔有中心的位置並具有調節的作用。忽略文化發展的發展計劃遲早都會以失敗告終。

1986 年 12 月，聯合國大會決定並且提倡《1988-1997 十年間的世界文化發展》，其中有以下四個目標：

(一) 保證在各種發展計劃、政策以及項目中適當地關注文化的作用。

(二) 肯定並且提倡民族文化本色，鼓勵創新能力以及有文化地生活。

(三) 擴展和鼓勵個人和群體共同參加文化生活以及文化創造力。

(四) 促進文化領域中的國際交流與合作。

在理論方面，促進文化研究的需求完全符合我們正在見證的科學集成發展增長趨勢。經過很多世紀的深入的分析和劃分，近幾十年來各門學科正處於集成趨向；從而紛紛出現了各種跨專業學科。文化學就是其中最典型的跨專業學科。

當對民族文化的瞭解水準太低、民族文化普及的需求很高、民族文化的作用越來越大的同時，文化研究就會發展得很緩慢，文化作為一種客觀存在已經與人類共存很久了。但是，也許因為它包括了一個太為廣泛的範圍，故才陷入一個“「越是大家的越沒人管」”的情況，很長的一段時間，人們只注意到部分的科學領域。在西方，德國十八世紀中葉，「文化」概念被法學家 Pufedorf (普芬多夫)、哲學家 Herder (赫爾德)、語言學家 Adelung (阿德隆) 等學者最早使用。直到 1871 年，「文化」才被 E.B.Taylor (泰勒) 在倫敦所出版的、包括上下冊的《原始文化》(Primitive Culture) 這一作品中被定義。但一直到 1885 年，作為一個獨立學科對象的“「文化」”才在德國人 Klemm (克萊姆) 著的《人類文化通史》一書中出現，在此作品中，他將人類發展歷程視為文化歷史進行概括。「文化學」這一術語本身 (德語為 Kulturkunde，英語為 Culturology) 則於 1898 年在維也納 (澳大利的首都) 舉行的外語教師大會上出現的，但是一直到 L.White (懷特) 1949 年在美國所出版的《文化科學》(The Science of Culture) 以後，這個概念才逐漸推廣。

在二十世紀前半葉的文化學科發展過程中，許多美國人類文化學學家在擴大文化的研究對象與規模方面上作出許多貢獻 (二十世紀三、四十年代，美國土著民族文化及語言的研究潮流發展得很快)，同時，李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 在研究方法方

面也作出了許多貢獻 (1958 年，他在巴黎所出版的《Anthropogogie Structutrial》作品中，正式地將語言領域中的結構研究方法應用在文化研究領域中)。

關於越南文化，至今，絕大多數研究專案都是以「文化史」的模式細緻地進行敘述，比如黎貴敦 (Lê Quý Đôn 1773)、潘繼丙 (Phan Kế Bính 1915)[4]、陶維英 (Đào Duy Anh 1938)、阮文萱 (Nguyễn Văn Huyên 1944)、L. Cadiere (1944-1957)、P. Huard 和 M.Durand (1954)、狻映 (Toan Ánh 1966-1969)、黎文超 (Lê Văn Siêu 1972) 等等。這些研究中引用了一些具有非常珍貴價值的資料，但也存在著三點不足：一是分散而缺少系統性、規律性；二是由此而產生的許多內在矛盾；三是常常不知不覺地被「以華為中」的毛病支配。只有少數作者走出上述的狀況，比如金定 (Kim Định 1973)、陳國旺 (Trần Quốc Vượng 1980)、潘玉 (Phan Ngọc 1994)，但是這些研究著作某些觀點帶有感性而極端的性質 (如金定)，或許還沒有形成一個完整的系統。

在這種狀況下，對大多數文化學家以及專門從事越南文化研究的專家要求過高是難以實現的。但是從另一個角度上看，科學研究要求又不允許我們停滯不前，滿足於那些對越南文化缺少系統性、或帶有矛盾、或許多國外東方研究專家早就摒棄的「以華為中」的理解方式。工業化和現代化社會的實踐要求不允許我們滿足於那種對資料、事件僅只是進行缺少概括性地分散描述。現代教育的要求迫使我們需要向讀者提供思維的鑰匙。

這本正在向讀者介紹的作品或多或少為了滿足上述的要求，按照探索越南文化本色的要求進行編撰，幫助讀者瞭解越南文化的基本特徵以及形成和發展的規律。在本著作中，著者採用系統結構的研究方法結合比較歷史的研究方法，從而在對越南文化進行了全景式的考察。同時，將越南文化與較為疏遠的西方民族文化(世界的)以及非常相似的、有密切關係的中華文化(地區的)進行比較，從而指出越南文化各個要素之間 (在同一時代平面上) 以及各個發展階段 (在各個歷史時代平面上) 之間所帶有規律性的密切關係。

使用系統-結構來確定越南文化特色特徵的研究方法當然要用到演繹法。原則上，演繹方法與歸納方法在各門科學中都具有相似的使用頻率。但是，因為科學的本質就是從易到難、從已知到未知，加上科學研究的對象又不一致，故在實際科學領域中這兩種方法使用是不一樣的。在人類的發展歷史進程中，自然科學的研究對象因較為容

[4] Đào Duy Anh (陶維英) 先生所提出的任務是「收集現有的資料，……幫助後來研究文化史的學者節省搜集資料的時間」【1938：VIII】。

易觀察所以常常使用演繹方法 (從總體到部分)；社會科學的研究對象都是無形而難以掌握的結構和規律因此常常使用歸納方法 (從部分到總體)。但是，不管使用哪一種方法都需要有另一種方法來補充。因此，在社會科學的領域中，經過收集資料並且走向歸納的時候就需要停下來，然後使用演繹的總括目光來調整所遇到的錯誤與矛盾。

正因為如此，在該著作中，不同學科 (民族學、考古學、語言學、文學、藝術等等) 領域的研究結果被作為搭建文化學基礎的原材料。當這些學科有互相對立、矛盾 (為歸納方法不可避免的結果) 時，著者將會採用以下兩種方式：第一，挑選一個「最佳方案」，這個方案可以解決大部分矛盾，同時，模型-系統仍然得以正常運轉 (最佳方案總是接近於事實)；第二，找不到最佳方法，模型-系統運行很勉強的話，就要再次檢查研究工作，針對模型進行調整。這些都是經常被使用在科學研究領域的方法。

文化有歷史性，因此若想正確地瞭解一個現在的文化現象，首先需要瞭解它在悠久的歷史淵源以及發展規律。因此，這本針對越南文化特色的著作盡力將現代同歷史和諧地結合起來。在書裡，越南文化系統被作為要素集合來研究 (一個時代)，但在每個要素裡，各要素的部分又注重到它的歷史性。越南文化進程不只在本書的 4 個章節裡逐一介紹和確定，並且覆蓋了整個論述的座標：開始是物質條件決定了文化類型 (第 3 節論述了關於坐標的確立)，從而確定精神文化是認識以及群體生活的組織文化 (也稱為上層結構)，然後從精神文化又反饋到物質生活 (衣、食、住、行) 同時也反饋到物質與精神文化上 (與社會環境相處的文化)。這裡，從過去 (與地區交流) 我們逐漸地走到現在 (與西方交流)，最終將傳統文化與經濟市場的「面對面」以及現代西方文明納入來作為研究對象。

在「傳統」與「現代」這一對範疇裡，現代顯然是重要的東西。但是傳統也是很重要的，因為如果不瞭解過去的話，我們就沒有一種正確的應對方式。在文化領域中，傳統是一個很重要的因素，因為文化本身就具有歷史性了。再者，文化具有持續性，文化中的時間是一個模糊的概念，一個最短暫的文化階段也相當於幾個世紀，因此現代文化幾十年的存在還不足以讓我們對它做出充分的結論：這是一個正在定型的文化階段 (請參見第 4 節 3.2)。因此，針對「尋根朔源」這一目的，本著作更多注重到傳統範疇也是容易理解的。

越南文化是多民族文化，但是在本書裡我們不逐一介紹每個民族的文化，而是用交叉的方式。之所以用交叉的介紹方法是因為越南文化不僅是一個多民族文化而且也是一個具有一致性的文化。因此，只有交叉的介紹方法才能更突出越南文化本色的系

統性與一致性 (讀者可以從許多章節中找到各民族文化的各種資訊、現象、事件)[5]。當然，在交叉介紹時也不能完全均衡地論述，還是把中心放在京族文化上，因為這是一個佔越南總人 86% 的民族並且在越南文化形成的過程中扮演一個非常重要的作用。再說，這本書的對象是文化特徵和規律而不是文化事件本身。

在地理方面上，原來越南文化的空間就是百越–南亞地區，因此在找尋民族文化本色的過程中，紅河及馬江 (Sông Mã) 流域文化被更加重視也是自然的。我們或多或少也去瞭解九龍江 (湄公河) 平原地區的文化特徵 (請參見 §10.7 以及其他分散在各章節中的相關內容)，但這部分的研究尚存局限，因為對該地區的文化研究還處於起步階段，資料較少。

近幾年來，許多研究成果已經由各種方式發佈。因此，我們得到許多前輩、同事、朋友以及讀者的幫助。尤其，我們有幸獲得了 Vũ Ngọc Khánh (武玉慶) 副教授 (民間文化院)、Nguyễn Tài Cẩn (阮才謹) 教授 (河內國家大學語文系)、Phạm Đức Dương (范德陽) 教授 (東南亞學院)、Lê Sĩ Giáo (黎士教) 副教授博士 (河內國家大學歷史學系)、Nguyễn Tấn Đắc (阮晉得) 教授 (胡志明市社科院)、Lương Duy Thứ (梁維茨) 教授 (胡志明市國家大學中文系)、Tạ Văn Thành (謝文誠) 副教授博士 (胡志明市社會科學委員組)、Lý Chánh Trung (李政忠) 教授 (胡志明市技術科學協會)、Minh Chi (明芝) 學者 (佛學研究學院)、Ngô Văn Lệ (吳文麗) 副教授博士 (胡志明國家大學歷史學系)、Lê Anh Dũng (黎英勇，胡志明市經濟大學) 以及許多領域的專家學者對我們這項研究工程所提出的意見以及在資料方面所提供的支援。在 1996 年 3 月 5 日於國學中心關於該項研究課題所舉辦的研討會上，Trần Thanh Đạm (陳清淡) 副教授、Dương Thiệu Tống (楊紹宋) 教授博士、Trần Trọng Đăng Đàn (陳仲登壇) 副教授博士、Mai Quốc Liên (梅國聯) 副教授博士以及 Mai Thúc Luân (梅叔倫) 、Trần Khuê (陳閨) 等研究專家所提出的意見澄清和加深了書中的某些認識。筆者還收到了不少讀者的鼓勵來信以及意見[6]，這些對我們來說都是非常珍貴的幫助與支持。

此書裡的圖畫、照片一部分是我們自己的，另一部分是我們從許多參考資料、報刊上選取的。承蒙得到各位作者的允許並且謹向各位表示衷心的感謝！

---

[5] 只有占族文化是例外的（請參見 §21），但是這樣單獨地介紹又能使得占族文化的特殊性更為突出（與印度文化交流）。

[6] 在許多意見裡面，有一些我們已經接收並且加以修改，但是也有一些意見我們還未能開展。請各位學者和各位讀者理解、原諒。

筆者謹向所有來參加該研討會的人表示感謝，也向在 1990-1996 年期間筆者的各屆各校的學生 (包括河內國家大學、河內外語大學、河內外語師範大學、順化師範大學、順化綜合大學、峴港外語師範大學、胡志明市國家大學、胡志明市師範大學、胡志明市建築大學、胡志明市開放大學、大勒大學；胡志明市國家大學各個在職培訓機構以及河內外語大學在胡志明市、同塔的培訓機構) 表示感謝，對我來說，大家的提問和意見就是最大的支持和鼓勵。

筆者意識到，在一本書的範圍內怎麼也不能做到完全恰當地解答各個關於越南文化特色的問題。筆者只希望可以發現問題、提出某種可行的模式來描述並解釋各種文化現象。筆者也意識到，當談到這麼一望無際的領域時，錯誤是難以避免的，請各位智者及朋友不吝賜教，使該書更加完善 (來信請寄至胡志明市平盛郡十二坊裴亭醉路 705B 號，或寄電子信箱：ngocthem@gmail.com)。

範例說明

1．本書的基本單位是節 (§)，因此為了方便引述，以 1 到 27 (總共 27 節) 來標記。圖片、表格以章節來標記。例如：圖 21.3 就是「第 21 節的第 3 張圖片」。

2．本書將所有的表格、圖片分為兩類：表格以「表」來標記；圖畫、照片以「圖」來標記。

3．針對一些重要的議題，會以「延伸閱讀」呈現，供讀者深入了解。

4．引用文獻的出處放在方括號【 】裡面，包括作者姓名 (如果有多位作者，只寫主編或第一位作者的名字) 或者書名，然後出版年，最後是頁碼。出版年與頁碼之間用冒號來分開，例如：【Trần Văn Phú (陳文富) 1973；1975】。若引用同一位作者的許多資料，該作者的姓名只寫一次；出版年之間用分號來分開，例如：【Trần Văn Phú (陳文富) 1973；1975】。這些資料的資訊可以在書後的參考文獻找到。

5．本書中符號 <...> 是依據原書所標記，指引文仍有文字內容，但原書引用時省略。

asian

【第一章】

系統－類型視角下越南文化之理論基礎

asian

引言

探索越南文化本色之前我們先要瞭解「文化」的概念。對「文化」的見解繁多，其涵義也各不相同，不過，比較重要的有以下四個特點：第一，文化必須是價值體系；第二，其價值體系是人類創造出來的 (能與自然中固有的價值區別)；第三，這價值體系是經過漫長的歷史過程所創造出來的；第四，是一個聯繫緊密、具有系統性的體系。

從「文化」概念的定義基礎上，我們進而把「文化」概念跟「文明」、「文獻」、「文物」等相關概念做區別，並且確定文化體系的結構。任何文化體系都可以在認知、社群組織、應對自然環境、應對社會環境等四個文化要素的模式下觀察。

第二節以上述文化體系結構的四個要素為準，加上經濟背景與居住環境的差異，深入探討及區別東、西方文化體系之間的基本文化特徵，按照文化性質區分，分為偏靜與偏動、農業起源與遊牧起源的不同文化類型或文化形態。

藉由比較研究，文化的特徵會突顯出來。要瞭解越南文化我們必須將其與相距較遠的西方文化和最親密的中華文化進行比較。以上所說的兩種文化類型完全適用於越南與西方文化的比較研究。但是因為各民族的文化交流在所難免，因此所謂單純的農作文化或單純的遊牧文化是不存在的。在與區域內各種文化比較的過程之中，探索越南文化特色的工作主要是確定偏靜 (農業起源) 或偏動 (遊牧起源) 的程度以及其特殊的表現形式。要進行上述工作之前，我們需要考實參與建構越南文化的空間、時間、民族形成過程中的主要座標軸。同時，我們要掌握越南文化發展歷史進程中的各個文化層面及各個階段。

§ 1. 文化與文化結構

1.1. 文化概念 – 文化的特徵與功能

1.1.0.「文化」一詞有很多意義，用於表達完全不同的概念和內涵。在越南語中，「文化」一詞最普遍的意義是指學問 (文化程度)、生活方式；「文化」作為學術辭彙意義是指某一個歷史階段的文明程度 (如東山文化) ……印支共產黨 1943 年的「越南文化提綱」一書中將文化與經濟、政治並列，並主張它包括思想、學術 (=科學、教育)、藝術。聯合國教科文組織把文化歸屬科學與教育的範疇，但又將文化從教育與科學中區別開來。

聯合國教科文組織主席 Federico Mayor (費德裏克·馬約爾) 說道：「對某些人而言，文化只包括思維與創造兩大領域上的傑作；而對另一些人，文化包括那些可以區別不同民族的所有東西，從現代高科技的產品到信仰、風俗、習慣、生活方式與勞動。第二種解釋在 1970 年在 Venise (威尼斯) 舉辦的關於文化政策的多國政府會議得到了公認。在這個廣義的闡釋前提下，文化才成為文化學的真正研究對象。

在不同的研究課題中，即使是對同一個理解方式也已經出現了不同定義。按照慣例，因為定義要簡練 (明確) 但又要求簡潔故難以全面，所以定義通常成為學術界爭論的焦點。因此，最重要的不是如何定義而是這個定義提出了些什麼。為了確定一個概念的定義，我們先確定本概念的基本特徵。

1.1.1. 文化首先具有系統性。文化體系內的所有事物或現象之間都有密切的關聯。一直以來，對文化定義的最大弱點就是把文化視為各種知識的單純加法。英國學者泰勒 (E.B. Taylor) 把文化定義為「文化是一種複合體，它包括知識、信仰、藝術、道德、法律、風俗以及作為一個社會成員所接受到的其他能力與習慣」【見 Lévi-Strauss (列維 - 斯特勞斯) 1958：315】。在各種詞典及研究中，對文化的定義開始為「文化是一個價值集合體 (或者複合體) ……」開始。這個感性的觀念成為學科分類歷史階段中的產品，儘管當時文化還沒成為一個獨立學科的對象。

作為學科理論而言，文化學基於其他學科知識的基礎上 (民族學、史學、語言學、宗教學等等)，將文化視為獨立的研究對象，其目的是找出文化特徵，尋找文化的形成規律及預期文化的發展前途。按照這種研究方法的民族文化研究不只是要回答「什

麼？」，更主要是探索「為什麼？」以及「怎麼樣？」。因為文化學主張研究文化現象的深層，主動找尋各種文化現象之間具有本質性的關聯，文化學讓我們瞭解某個民族住在哪裡、飲食風俗，瞭解該民族的服裝、住宿習慣，思維方式以及行為文化等等。讀者可以進而思考及解釋生活中所經歷過或見的文化現象。

由於具有系統性，文化成為一種涵蓋所有社會活動在內的對象，藉由社會組織功能來實現。文化本身會加強社會穩定，為社會提供應對自然與社會環境的所有必要工具。

1.1.2. 文化的第二個重要的特徵是價值性。在「文化」的概念中，「文」(在東方文化中當作「武」的對立)意思為「美麗的形象」(=價值)。「化」就是「成為」。「文化」就是「成為美麗的形象，成為有價值的」。文化體系已包含美與有價值的東西。文化成為人類與社會的人本水準的測量工具。

根據目的來劃分文化價值，可將其分為物質價值 (為人類物質需求服務) 以及精神價值 (為人類精神價值服務)。根據意義來區分，文化價值能分為使用價值、道德價值以及審美價值(真、善、美)。道德價值與審美價值都屬於精神價值的範疇內。

精神價值還包括具有使用價值的思想 (譬如科學、教育等)，其中包含人類在幾千年歷史進程中積累下來創造價值的方式。按照這個定義，文化可以被視為一種活動：根據 L. White (懷特)【1949】，文化是表示人類社會獨有的活動領域的一門學科範疇，文化具有自己的實現功能、規律以及發展道路。然而，價值性使我們把文化與其不利面或者非文化現象區分開來，從而減少把人類所參與的所有活動涵蓋在內過廣的廣義現象。譬如，根據 L. White (懷特)【1949】，甚至黑社會現象如黑手黨 (Mafia) 也被看作一種文化向量 (vector)。

按照時間，我們可以把價值區分為永久價值與暫時價值。在暫時價值中，我們又將其分為過時價值、現行價值與形成中的價值。若按照時間區分，我們對評價事物和現象採用一種辯證與客觀的看法；避免極端的趨向，比如全面否認或者十分推崇。所以，在同一時間層面上，從不同的角度或領域出發，同一文化現象可能存在或多或少的價值。譬如，責罵或者戰爭屬於衝突解決辦法的一類 (即有價值！)。然而，汽車、飛機、水電工程等等明顯給人類帶來利益，但同時破壞環境，破壞生態的平衡 (等於非價值)。要評價某一個現象或者事物是否在於文化範圍內，我們要思考「價值度」與「非價值度」之間的關係。

在不同的時間層面上，隨著每個歷史階段衡量文化價值標準的變遷，同一個現象

有時有價值，有時沒有價值。譬如，具有野蠻性的奴隸佔有制常常被看作非價值。然而，恩格斯 (F. Engels) 在《反杜林》(Anti-Duhring) 一書中也曾經說「要是沒有古代奴隸制度，就沒有現代社會主義」，因為古代奴隸制度是大規模的進行勞動分工，從而促使了希羅文明的形成。恩格斯還解釋：「如果沒有古代希臘文明與羅馬帝國就沒有現代的歐洲」。運用此觀念到越南來，對於古中代的封建制度、儒教的角色、胡氏王朝、阮氏王朝等等，我們都要採用如此的辯證思維方式。所以，我們決不能把唯一的價值標準觀念強迫性地運用到不同空間與時間中，也不能像某些人所提議的那樣僅從價值角度來定義文化。

因為經常作為評判的價值體系，所以文化具有第二種重要的職能：社會調整職能，幫助人類社會維持自身的動態平衡狀態，為了自我保護，存在及發展不斷地自我完善並適應環境的改變。

在實現社會調整職能時，文化具有價值標準導向及調整人們相處方式的部分社會職能。從社會調整職能基礎上，文化又派生出社會發展動力的職能。聯合國教科文組織強調文化在社會發展中的中心位置以及其扮演的調整角色，這一點絕非偶然。

1.1.3. 文化的第三個特徵是人文性。文化是一種社會現象，是人類在實踐活動的產品。因此，文化與自然對立：它是人造的，自然是天生的。但文化並非虛無的產品，文化起源於自然基礎：文化是經過人類行為而產生改變的「自然」，是自然與人類的「交集」：文化就等於自然 ∩ 人類。

這個特徵讓我們就可以把具有創造性的人類與只有本能的動物區別開來，把文化與一些帶有人類創造性的自然價值 (比如地下的礦產資源) 辨別開。人類對自然界產生的人文作用分為物質性的 (比如把鐵鑄造成為各種用具，把木材雕刻成為木像等等) 或者精神性的 (比如給人事物取名，給自然景色創造傳說：下龍灣、五行山、望夫石等)。

所以，「文化學」不像一些學者所認定的國家研究概念【Vereschagin – Kostomarow (維熱斯查金 - 科斯托馬洛夫) 1983：40】。國家研究的任務是介紹天然、國土、居民，它的研究對象包括人類與自然價值在內。當然國家研究不一定只研究各種價值體系。從這方面來看，國家研究比文化學的範圍大。而從另一方面來看，國家研究主要關注當代問題，比文化學的範圍小。

由於文化牽涉到人與人在社會中的活動，它成為一種重要交際工具。交際功能是文化的第三個社會職能。語言是交際的形式，文化就是交際的內容；本概念完全適用

於同一民族之內人與人之間的交際，也適用於不同民族的人之間的交際或跨文化之間的交際。

1.1.4. 文化還具有歷史性。文化的歷史性體現在它形成於一個歷史過程中，並且經過世世代代的積累。歷史性給文化帶來了歷史的厚度及深度；正因為這個原因，文化常常被迫自我調整，將各種價值體系進行重新分類和佈局。

文化的歷史性藉由文化傳統而維持。傳統 (「傳」即轉交，「統」即接連) 就是社會群體跨空間跨時間傳達及積累經驗的機制。文化傳統是在社會模式中穩定的價值體系 (集體經驗)，其社會模式經過不同空間與時間不斷積累、再創造，最終固定於語言、風俗、習慣、禮儀、法律、輿論等形式。

文化傳統藉由教育而存在。教育功能是文化的第四社會職能。文化不但透過各種穩定的 (即傳統) 價值體系，而且還藉由其他正在形成過程中的價值體系來實現教育職能。這些穩定與正在形成過程中的價值體系一起成為人類嚮往的標準體系。正是這個原因，文化在人格的形成和培養中扮演著重要角色。一個小孩子出生之後若是能夠跟父母住在一起就會接受本地傳統教育，但如果把他扔到深山老林裡，他將會更像動物。所以，在許多西方語言中，文化一詞 (culture, cultura) 就含有「關心」、「教育」的意思。

在教育職能的基礎上，文化還有個派生功能，那就是保證了歷史的繼續性。若是生物學遺傳基因確保人類前後代形成遺傳關係，文化就是一種遺傳人類品質的「社會基因」。

1.1.5. 上面所述的是文化的基本特徵。其他特徵大多是上述四個特徵的變體特徵。綜合上述四個特徵，我們可以把「文化」這一概念如圖 1.1 安排：

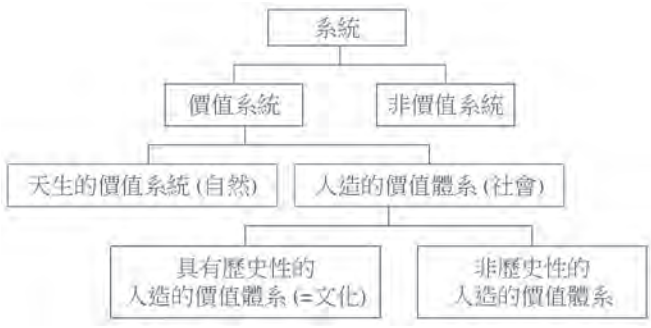


圖 1.1：確定「文化」之概念

在此基礎上，我們這樣界定「文化」：

文化是人類在與自然和社會環境相互作用的實踐中，創造和積累下來的，一個由物質和精神價值體系組成的有機系統。

1.2. 文化與文獻、文物、文明

1.2.1. 長期以來，不少人把「文明」(civilization、civilisation) 一詞視為「文化」一詞的同義詞。其實，正如利哈喬夫 (D. Likhachov) 院士【1990】對此的評述，「文化和文明是非常接近、有著密切關聯的概念，但它們之間並不相同。文化富有人文性，它偏向永久的價值體系；而文明更注重走向合理狀態；即如何安排生活達到便利的狀態」。談到文明，人家往往聯想到物質方面。因此，文化與文明之區別首先在於價值性：文化是範圍大的概念，包括物質價值與精神價值在內，而文明僅偏於物質價值。

文化與文明的區別在於歷史性。文化具有長久形成的歷史厚度(歷史性)，而文明指著某個時代的片段，它呈現出文化的發展程度；「文明」一詞在不同的詞典中有不同的定義，但它們往往涵蓋一個共同點，就是「發展程度」。文明無疑被當作某個時代的特徵：在十九世紀，蒸汽機械曾經被當作文明的象徵物，到二十世紀時就被當作落後的表現，所代之的是宇宙火箭、各種電腦等。世界上有一些文明水準很高的民族，傳統文化有可能很貧乏，反而也有一些發展水準落後的民族卻擁有非常豐富的民族文化。

在精神價值與歷史性方面的區隔使文化與文明之間具有範圍界定上的區別：文化具有民族性與歷史性，這成者是該民族特有的，無法再改變買賣或消滅； 而文明具有國際性，它體現著廣大區域或者全人類的特徵，因為它所涵蓋的物質價值，很容易普及和傳播。

第四個區別就是來源。文化多跟東方農業文化傳統有關，文明多伴隨著西方都市發展。公元前兩千年的埃及、巴比倫、印度、中國等古代文化都屬於東方。即便是西方文化中最早的希臘文化 (從公元前第九世紀到第三世紀)，它形成與發展的年代也晚東方文化一千年左右，其形成與發展還受到了相鄰的東方文化成就影響，如埃及、巴比倫文化，其神話、曆法到文字等方面都能看到東方文化的印記。談到地理位置與經濟特點方面，東方文化各中心都處於農耕地帶河域邊。在西方語言中，「文化」起源於拉丁文中的 cultus，意思為「種植」。從「種植」發展成為「栽培樹木」，從「栽培樹木」又演變為「照管人類」(等於教育人類)。而「文明」一詞在西方語言中都起源

於拉丁文的 civitas 一詞，意思為「城市」。從這個基本意義上就出現很多派生意義，比如「市民」、「公民」(civilis) 等等，從此變成 civilisation, civilization，就是「都市化」，像都市生活一樣為社會提供齊全的生活設施 (即文明)。

如此，文明 (文即美，明即亮) 是起源於西方都市基礎上，充分顯示文化體系中的物質發展水準的國際性概念。

1.2.2. 在越南還有「文獻」、「文物」兩概念。有關詞典常常將「文獻」定義為「長久的文化傳統」，「文物」為「與歷史人物相關或在歷史古蹟中體現出來的文化傳統」，「具有藝術與歷史價值的工程或物質」。把這些定義進行比較，我們很容易看出「文獻」與「文物」其實都是「文化」包含的兩個部分概念，它們之間的區別在於它們偏重於不同價值的範圍：「文獻」偏重於「長久傳統」的文化，經過漫長時間不被戰爭與歲月破壞的就是精神價值。「文物」偏重於物質價值的文化 (人才、古蹟、工程、現物等等)。因此，越南先民往往說「我們國家擁有 4000 年的文獻 (並不是說文物，因為經過 4000 年的歷史，大部分物質價值都被破壞了)，但又說「昇龍 – 河內千年的文物」(因為從公元 1000 年以來，李公蘊定都昇龍，物質價值在一定程度上得到了保護)。

西方沒有「文獻」與「文物」兩概念，所以我們無法把這兩概念譯成西方語言。文物與文明雖然都偏於物質價值但它們之間差別很大。

為了把文化、文獻、文物與文明四個概念進行區分，上述的闡明就體現於表 1.1 中。

文化	文獻	文物	文明
包含物質與精神價值	偏向精神價值	偏向物質價值	偏向物質、技術價值
具有歷史長度/ 歷史性			展現著發展水準
具有民族性			具有國際性
跟東方農作有密切的關聯			跟西方都市有密切的關聯

表 1.1：文化、文獻、文物與文明之比較

1.3. 文化體系的結構

1.3.1. 文化的系統一直以來未得到充分的關注，所以學者們尚未建立一種有說服

力的文化系統模型。

按照傳統的看法，文化具有兩個簡單的組成結構：物質文化與精神文化【Armoldov1985：31- 46】。此種結構正確是正確，但這只是一個很簡單的基礎結構，讀者不能徹底地看清文化體系內的豐富性與復雜性。

White (懷特)【1949：346-366】把文化分成三個小體系：工藝、社會與思想。越南學者 Đào Duy Anh (陶維英)【1951：8】按照 F. Sartiaux（費利克斯·薩爾蒂奧）把文化分成三個組成部分，包括經濟生活、社會生活與知識生活。Văn Tan (文新) 等學者【1973】將文化分為物質文化、精神文化與社會文化；但是風俗、習慣等社會文化難道要排除在精神文化之外嗎？M. S. Kagan (凱根) 也把文化分成三個組成部分：物質文化、精神文化和藝術文化【1974：208】，但藝術難道不是為精神需求服務的嗎？

其他學者主張文化體系分成四個組成部分，如生產文化、社會文化、思想文化與藝術文化【Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 1987】，或者生存活動、社會活動、精神活動，藝術活動【Nguyễn Tấn Đắc (阮晉得) 1987】。

1.3.2. 為了研究系統模式下的文化，我們必須運用系統學理論。

按照此學說，【Blauberg (見布勞貝格) 等 1969；Sadovskij (薩多夫斯基) 1974】：

A) 每個系統都包括各個要素以及它們相互之間的關係，這些關係形成的一種結構；

B) 系統中的每個要素都可以成為一個子系統（起系統）；

C) 每個系統都跟環境有密切的關聯。

從此理論出發，我們認為把文化視為三個要素統（三個子系統）要更為合理，每個子系統又包含著兩個小支系。

文化是屬於某種特定的社會群體 (也是文化主體)。在存在與發展過程中，作為文化主體的社會群體往往有認知的需求，**認知文化**包含了他們不斷積累關於宇宙和這個社會群體本身的豐富知識和經驗。宇宙和社會群體本身成為認知文化的兩個小支系。

文化的第二個子系統直接關聯到文化主體即社會群體的內在文化價值，就是**社群組織文化**。它也包括兩個小支系：集體生活組織 (包括大規模的社會組織，比如農村組織、國家組織、都市組織) 與個人生活組織(關於個人生活各方面的文化，比如信仰、風俗、道德、交際文化、藝術等等)。

作為文化主體的社會群體總在某種自然環境 (天然、氣候等等) 與社會環境 (社會、民族、鄰邦國家等等) 中存在。因此，文化體系還包括與該社會群體對上述的兩種環境相處方式有關的第三個子系統，這就是**應對環境的文化**。這個子系統又包含著

與自然環境相處的文化以及與社會環境相處的兩個小支系。

人類應對環境的方式存在著兩種方式：充分利用環境 (積極的影響) 與應付環境 (消極的影響)。對於自然環境，人們利用其來滿足飲食或者維持體力和健康以及製造日常生活必須用具等需求；同時人們必須會應對自然環境，如天災 (治水)，距離 (交通)，氣候與天氣 (服裝、住宿、建築)。對於社會環境，透過各種文化交流、文化融合和演變，每個民族都努力融合鄰邦國家或民族的文化精華以豐富自己民族的文化，同時對其軍事、外交方面也要應對。

上面所分析的文化系統模式可用以下表格來說明。

文化	根據活動分類	根據活動的對象分類
	認知文化	關於宇宙的認知文化
		關於人生的認知文化
	組織文化	集體生活組織文化
		個人生活組織文化
	應對生活環境的文化	應對自然環境的文化
		應對社會環境的文化

表 1.2：文化體系的結構

1.3.3. 如同其他學科一樣，文化體系內部各個子系統的界限也無法一清二楚，一成不變。要把某種文化現象列入文化體系的模式內，我們不得不觀察它最典型的特點。譬如，房子的目的是幫助人類應對自然，但人類又利用自然資源來建造房子。外交方面存在著利用及應對社會環境的兩種方向，不過應對的責任更重大，所以在越南語中被稱作外交陣線。

在探索某種文化體系時，我們都能採用共時 (在同一時間) 或歷時 (不同歷史空間)，概括或具體等的不同層面進行論述。文化史這門學科一直都關注具體事件與歷代性，而我們正在討論的文化學則主要探討共時性概括性的文化。儘管如此，因為文化具有系統性及歷史性的特性，對於具體的文化研究最好要同時採用上述的兩個層面。若是把歷史空間當基礎的話，我們在觀察每個歷史階段時則要注意到文化現象的共時性：文化史學 (或者歷史文化研究) 必須如此建構。反過來，若是把共時性作為研究

基礎的話，我們在觀察文化現象時則要注意到其歷時性，文化學必須如此建構。

從共時性的角度出發，文化體系還可以採用其他劃分方式。譬如，從居民居住地的角度上可以劃分為海洋文化、平原文化與山區文化。從社會群體的角度出發，文化可分成民間文化與正統文化。從文化主體來看，越南文化可以分成越族文化與少數民族文化。

由於從相同角度出發，所有的民族文化都可以被界定成某種文化類型。如果說文化系統的結構模型表現出各種文化的共同特點或者其文化系統性中同一性的特點，那麼文化類型則表現出各個文化之間的獨有特色或者差異性特點。

§ 2. 文化之類型

2.1. 比較文化學：從多樣到相同

2.1.0. 將世界上的文化進行比較時就可以看到文化的多樣性和豐富性。所以，當提到文化時，大家經常使用陳列的方法，比如，Arnold Toynbee (湯恩比) 就羅列出 38 種世界文明，其中，越南文明被列於日本、朝鮮文明之旁。同時，很久以來，人們也早就發現了世界各國文化之間有不少的相同點。

2.1.1. 對這些相同點的解釋有著不同的觀點【請參見 Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 1993：19-66】，但總的來說可以歸納為如下三種觀點。

西歐於十九世紀末興起**文化擴散說** (cultural diffusion)，其代表為德國及奧地利的 F. Ratsel (拉采爾)、L. Frobenius (佛羅貝尼烏斯)、F. Grabner (格拉布納)、W. Schmidt (施密特)；英國的 G. Elliot (懿律)、W. Rivers (裏弗斯) 等。此說的主要觀點是文化首先在一個中心定型之後透過模仿方法或者藉由各民族的遷移而「傳播」、「蔓延」到其他地區。有全部傳播及部分傳播 (即文化的獨立要素之傳播)、直接傳播 (從發源地直接傳播) 及間接傳播。此說的極端性被殖民當權者利用以提高這個民族而蔑視另一民族，違反了人們的權利。

二十世紀初，自 F. Boas (鮑亞士) 提出不同看法以來，美國人類學家 C. L. Wisler (惠斯勒) 與 A. L. Kroeber (克羅伯) 反對文化傳播說並提倡了**文化區域說** (cultural areas)。在研究北美印第安原住民文化的基礎上，這些學者肯定在同一個領土上有眾多民族居住的現象而他們的文化都有共同點存在。

以在狹義特徵基礎上的文化區域研究法，惠斯勒以及後來的學者提出：需要選擇一系列特徵來界定**文化區域類型**。在此觀點的基礎上，蘇聯民族學家從十九世紀三十年代提出**經濟文化類型**，其代表為 N. N. Cheboksarov (切博克薩羅夫) 等學者。這些學者認為，在人類文化史上曾有三種經濟文化類型：打獵、採集、打魚，農業經濟文化類型是指建立在鋤耕與飼養經濟之上的，這種類型通常使用犁與動物拉力【Cheboksarov (切博克薩羅夫) 1971】。

2.1.2. 上述三種觀點都有各自的道理。實際上它們並不矛盾而是互補，每一說都適合於每個不同的環境。

可以說，若是屬於某文化下的民族或者其語言發源於同一個文化源的話，文化母體與這些子文化具有「擴散」、「蔓延」的關係。

若是各種文化之間在地理上有鄰近的關係，它們之間有可能由於**接觸**產生**交流**，而交流之中有可能引起此文化的要素**深入**彼文化 (被動接受)，或此文化向彼文化**吸取**了某些要素 (主動接受) 之現象，而後在那些內生 (endogenous) 要素及外生 (exogenous) 要素基礎上進行調適、改變並產生了**文化涵化**[7] (acculturation) 現象。這些相近而互相交流的文化就形成了**文化區**。即使在同一文化內部中也可以劃分出不同的文化區。

文化涵化的現象會出現在那些雖然相距較遠但仍有機會互相接觸的文化，在那些相距較遠並未曾互相接觸但處於相同的自然與社會環境中兩種文化中也會產生，它們可能出現相同點。導致這兩種情況產生的就是文化類型的特徵。在同源或地理上鄰近的文化，類型特徵相似度就更加明顯。因此，蘇聯的民族學家把經濟文化類型與歷史文化區區分開：歷史文化區是一個連續的地理空間，經濟文化類型可以包括不同的地理區域。

上述的學說及理論在我們的研究中可依不同程度加以運用。比如，文化區學說對於越人及少數族人的紅河文化、九龍江文化、西原高原文化等文化區的確定很有用【請參見 Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 1993，Huỳnh Khái Vinh (黃慨榮) 1995 等】。關於文化傳播的學說則適合解釋東南亞陸地與東南亞海島之間的文化相同。不過，為了使越南文化本色明顯地呈現出來，比較重要的是要提出越南文化與區域中的文化 (如中國)及世界上的文化 (如西方文明) 的相同及差異。在此種比較中，文化類型的確定是非常重要的。當能夠概括地指出各種文化類型及其特徵時，我們就可以隨機把任何一種文化放置於現有的分類模式中。切博克薩羅夫 (N.N. Cheboksarov) 所列出的三種經濟文化類型僅偏於經濟文化性的特點，仍未同時反映出對於確定某種文化顯得相當重要的地理區域特徵。以下則是努力融合這兩個特點的一種研究方法。

2.2. 文化類型之劃定原理

2.2.1. 文化是人類的產物 (人文性)，故文化的劃分要從探索地球上各個人種的形成與分佈開始。

---

[7] 該術語見 Hà Văn Tấn (何文迅) 著作【1981】，Trần Quốc Vượng (陳國旺)【1991】 譯成**交叉**，Sơn Nam (山南) 【1992】 譯成**受應**。

在世界上，普遍認為人類可分為蒙古人種 (Mongoloid，又稱做黃種人)、高加索人種 (Europeoid，也叫做白種人) 及尼格羅人種 (Australo-Negroid，也常叫做黑種人) 共三類。不過，在人類學新的研究指出上述的分類僅僅是建立在一些人類適應自然環境的特點 (如膚色、頭髮、鼻子、牙齒等特徵) 而進行罷了。

按照隨著環境變遷仍不改變的中性特點 (如血型、指紋、牙齒形狀等)，就可以把人類分成兩大型類型：澳亞與非歐。這也是人類的最初人種形成的兩個中心：西方中心 (非與歐) 以及東方中心 (澳與亞)【請參見 Nguyễn Đình Khoa (阮廷科) 1976】。

俄國著名人類學家切博克薩羅夫 (N. N. Cheboksarov) 認為，「從舊石代初 (公元前 50 萬至 30 萬年) 就已經出現了兩個人類誕生的中心，較早一些的是東北非和西南亞，再晚一些的就是東南亞。再晚的原始人類即智人 (homo sapiens) 漸漸在地球上各洲分佈。他們雖然還保留不許多猿人的中性特點但同時也因適應於不同的自然環境而漸漸分化成現今的各種人種【1971：146】。

從**西方的中心**，原始人類分化成為兩個大種：第一，高加索人種 (Europid/Caucasoid) 則包括波羅地 (Bantic)、中歐及地中海共三種；第二，尼格羅人種 (Negroid) 則包括南印 (Dravidien)、衣索比亞 (Etiopi)、東非、中非、南非共五種。

從**東方的中心**，原始人類也逐漸分化成為兩個大種：第一、蒙古人種 (Mongoloid) 包括北蒙古、東蒙古、南蒙古、印地安 (Indien) 共四種；第二、澳大利亞人種 (Australoid，拉丁語中的 Austra 意味著南方) 則包括矮黑人、美拉尼西亞 Australien、Tasmanien、Polinésien、Ainu (如圖 2.1)。

圖 2.1：地球上各種人種的形成與分佈

(1) 高加索人種；(2) 尼格羅人種；(3) 蒙古利亞種；(4)澳大利亞人種；(5) 舊石器石代；(6) 中與新石器時代；(7) 新石器時代末期與金屬時代。轉引自【Cheboksarov (切博克薩羅夫) 年 1971】

這兩個中心出現在不同時期：西方的中心先出現，原始人類從此就漸漸往東遷移，然後才發展成第二個中心。所以，在人類學中，除了比較普遍的人類形成兩個中心說，還有唯一中心說【請參見 Urvson (烏雷松) 1971】。此外，還有另一個看法認為如今的人類可能發源於若干個地區中心。

2.2.2. 上述分成西與東的兩個中心是純粹按照地理位置而言。人類歷史的發展過程中形成了文化方面上的西方與東方概念的區別。這就是由歐洲人所設定的：「西方」是他們所居住的歐洲 (亞歐舊陸地的西北區域)；他們還不瞭解寬闊的東南區域 (包括全部亞洲到非洲) 就稱其為「東方」[8]。研究此區域的學者被叫做「東方學」家。

若要畫出一條邊界，這是從尼羅河 (Nil) 到烏拉山 (Ural) 帶的一條斜線；更正確地說，此條邊界線是穿過從西南方即非洲過埃及，到東北方即俄國西伯利亞 (Siberia)

[8] 從西方的觀念出發才產生了指埃及、巴勒斯坦(Palestin)地區為**近東**，指伊朗、阿富汗 (Afganistan) 地區為**中東**，指西伯利亞 (Siberia) 東邊、朝鮮、日本、中國東邊、東南亞地區為**遠東** (比如，法國遠東學院由法國人在河內成立的)等概念。因此，這裡的「近」、「中」、「遠」都是以歐為本的觀念所產生的，這些概念對於歐洲之外的民族則不然。

的整個交叉區域。因此，若不算此帶交叉區域，「東方」則包括從印度穿過中國到日本後轉回東南亞之所剩下的東南區域。

東西方在任何方面上都有明顯的差別：西方語言是曲折語，東方語言主要是孤立語；西方人重視個人，東方人卻重視集體；西方人相遇時就手握手，東方人卻握自己的手 (拱手) 等等。這些差別一直以來被很多人提到了。阮維勤 (Nguyễn Duy Cần)【1957】以內向與外向、沉默與活動、質與量等範疇來區別東與西。金定 (Kim Định)【1969】提到靜止 (statique) 與動態 (dynamique)、無為與有為等等。下面則是在印度多年生活的英國詩人 J. Kipling 的著名詩句：

西方啊西方，東方啊東方！
他們不會相遇，若是天不與地相逢，
但若無東方豈能有西方！

2.2.3. 因為文化是人類與自然界共同的產物，故追溯文化差別的淵源應視其自然條件 (地理、氣象) 與社會條件 (歷史經濟) 的差別。

東方 (更準確地說就是東南地區) 居民的生活環境為炎熱地區故潮濕多雨，從而產生了大河及肥沃的平原 (請參見 §1.2.1)。而西方 (更準確地說就是西北地區) 是**乾燥寒冷地區**，不合於植物生長，若有的話只不過是荒闊的草原。

平原與草原兩種氣候地形分別使兩個區域的居民分別以種植及放牧謀生。種植經濟使居民過著**定**居生活，因為種植物一旦種下去就要等待長大、開花結果後才能收穫。多年生作物更不用說，要更加細心照顧，甚至等 5 至 10 年才結果，而且多次收穫。放牧經濟則不同，放牧就是趕著家畜，家畜食草不像種植那樣固定化，這裡的草吃完不是等待草繼續萌芽而是去尋找其他的草地。所以，遊牧的生活就是**遊**居，即一邊走一邊住，早一處晚一處。

西方遊牧業很普遍，聖經中對「綿羊」一詞就提到 5,000 次，教徒被叫做「羔羊」，天主被叫做「放牧」者 (圖 2.2)。依照《人類歷史》的作者，「希臘人以前只飼養山羊及綿羊，很少人務農，大部分人都從事畜牧及航海」；羅馬人飲牛奶，以綿羊毛織成或者以獸皮做成衣服【Bửu Dưỡng (保養) 1972：28、67】。杜蘭特 (W. Durant) 在《文明來源》一書中指出：「在打獵及畜牧的部落裡，牛是很方便的價值單位。在希臘的荷馬 (Homer) 時代，人與事物則以牛來評價：迪澳梅德 (Diomède) 就值九頭牛，一個手巧的奴隸就值四頭牛。羅馬人也如此，他們使用相近的 pecus 與 pecunia 分別指牛與金錢之意。

後來，沿海的各個民族則發展了經商販賣，陸地的各個民族則發展農業，但遊牧乃是他們主要關心的。凱撒 (Ju. Cesar) 在《高盧戰記》一書中說：於公元前第二世紀，德國人還以遊牧方式生活，到了公元前第一世紀，他們已經學會種植，但「他們對定居生活不感興趣，一年後就遷到其他地方去」，他們「對靠著農業生活特別無所謂，而是主要靠著乳製品與牲畜生活的」。羅馬的著名史學家塔西佗 (K. Tacitus，公元 54-120 年) 在《日耳曼尼亞志》一書中指出，日耳曼部落「牲畜豐富」的民族，日耳曼人「喜歡富有牲畜」，因為這是「唯一而最舒服的財產形式」。薩利克 (Salica) 也指出六世紀初葉，法蘭克人雖然做農業但仍偏重飼養業，公社中都有給牛羊放牧的草地……【轉引自 Polianxki 1978：30-44】。

圖 2.2 (左)：施洗約翰 (Jean Baptiste) 聖與教徒(十三世紀左右，特魯瓦 (Troyes) 的聖育賀班 (Saint Urbain) 教堂)

圖 2.3 (右)：女神與羊 (公元前十八世紀左右，拉斯沙慕 (Ras Shamra) 的羅浮宮 (Louvre) 博物館

圖 2.4：希臘與拉丁之 α (alpha) 字來源

圖 2.5：(左)、黃牛圖樣的圖章；(右)、牛頭圖樣的水壺。來源：裴德淨 (Bùi Đức Tịnh) 1996。

在西方的眾神都騎馬或與家畜嬉戲 (圖 2.3)。貴族婦女的標準是學會騎馬。拉丁與希臘的開頭字母分別為 A 與 α (alpha) 都來自於牛頭圖樣 (圖 2.4)。圖章、銅錢、水壺等日用品經常有牛、馬圖樣 (圖 2.5)。從此就可以明顯看出西方遊牧文化的淵源以及從遊牧到經商之途徑[9]。

結果是比較明顯地形成了與兩種經濟類型相適應的兩個文化類型：農業式的文化偏於長久的定居生活故**偏靜態**；遊牧式的文化則偏於輕便、快捷的遷移故**偏動態**。現代的文化不管屬於哪種文明程度 (農業、工業或甚至是後工業) 也不能脫離偏靜與偏動這兩個基本類型。若根據來源則分別是農業來源文化與遊牧來源文化)。偏靜類型 (農業來源) 的典型代表為東方文化，偏動類型 (遊牧來源) 的典型代表則為西方文化。

2.2.4. 西方的文化因為偏動故變化得很快。東方的文化基本上至今仍保留農業性，西方的文化很早就轉向工業化。

從遊牧轉向工業化的途徑則要經過商業的階段：最初是遊牧，但從此處遷移到彼處的同時，他們掌握了價格上的差別，因此，他們就轉到遊牧結合販賣的模式。當貨物豐盛，而且販賣比牧養經濟更有效時，遊牧者就拋棄了牧養行業而完全地轉到**商業**。

---

9 為了解釋希臘與中國的差別，馮友蘭【1968：41-43】提出「沿海之處」及「大陸之處」之對立雙體：因為在沿海居住故善於經商、因為在大陸居住故善於做農業。此種解釋的說服力不夠，因為不只是希臘而內陸的西方人也很善於經商販賣。中國有陸地又有海洋，越南本來也沿著海，但很久以前的中國在經商方面上已經馳名，而傳統的越南卻有輕蔑經商此業的習慣。其原因是從歐洲經過中國來到東南亞 (從西北到東南)，偏動性 (遊牧) 漸漸減少而偏靜性 (農業) 卻漸漸增多。中國文化就處於此兩極之間故或少或多都含有雙體性。

但商業就必須設有倉庫、碼頭以及能見面進行貨物交易的場地。因此，定居的生活得以定型，人口越來越多；定居販賣的地方、倉庫或碼頭、市集等場地漸漸發展成**都市**。為了滿足把農業貨物帶來服務都市的需求，工業社會必然地隨著科學的發展 (即分析思維的產品) 而漸漸形成。

2.3. 兩種文化類型之若干特徵

偏動或偏靜 (遊牧來源或農業來源) 的文化類型都是按照每一個要素並由其生活環境及經濟類型規定的**區別特徵系列**。進一步瞭解各個特徵，就可以看到他們之間的密切關係，從此就可以由此推論到彼，甚至可以推論到每一體具體文化的所有特徵。此種思維可以幫助我們找出文化的規律，同時將其作為使文化學成為一門人文科學研究之靈魂。

2.3.1. 在與大自然相處方面上，形成了兩個對立的態度：農業居民多附屬於大自然，在一座房子內在自己所種下的農作物旁邊定居生活，故對於大自然有一種**尊重**的意識。**與大自然和諧生活**是東方的偏靜文化居民的渴望。越南人一開口就說「lạy trời」(求求老天)、「nhờ trời」(靠著老天)、「ơn trời」(天恩)；「Lạy trời mưa xuống, Lấy nước tôi uống, Lấy ruộng tôi cày, Lấy đầy bát cơm, Lấy rơm đun bếp」(求老天爺下雨，有水讓我喝，有田讓我耕，有飯填滿碗，有稻草燒爐灶)；「Ơn trời mưa nắng phải thì, Nơi thì bừa cạn, nơi thì cày sâu」(老天施恩晴雨和諧，此處我淺鋤，那處我深耕) 等等 (民謠)。

遊牧居民則相反，若遇上不順利的話就乾脆離開，故對於大自然有一種**輕視**的意識；偏動的西方文化總會有征服並制服大自然的心理。弗基斯 (V.C. Ferkiss) 認定從希臘哲學、天主教到笛卡兒 (Descartes) 的理性主義，西方傳統思想總會暴露「對大自然總有對立情緒，大自然是要被征服的，因為它就是仇敵者」【轉引自 Trần Quốc Vượng (陳國旺) 1980】。

每一種態度都有正面與負面。尊重大自然的正面在於良好地保護自然的生活條件，但其負面則在於人類變得膽怯、縮手縮腳。輕視大自然的正面在於它支援人類勇敢面對自然環境，刺激科學的發展，但其負面又在於破壞大自然及其平衡。

最近幾世紀，資本主義的工業發展已經損耗了熱帶森林總面積的 50% (從 13,600,000 平方公里降於 7,800,000 平方公里)。被破壞的植被無法完全吸收二氧化碳，西方工業國家所排出來的二氧化碳卻越來越多，引發的「溫室」效應使地球越來越熱，並且產生了一系列不可預測的後果。

恩格斯 (F. Engels) 在《自然辯證法》中很早就警告了「對大自然征服所獲得的勝利，我們不要過分驕傲。因為，一次再一次，大自然會向我們報復」。他號召：「人類的驕傲不在於戰勝大自然而在於與大自然和諧地相處」。

俄國著名哲學家納利莫夫 (V. V. Nalimov)【1991】也認定：「稱霸大自然的無限貪婪已經引發了越來越多的消極現象：……環境被污染、土壤被破壞、氣候被改變；經神病以及殘疾嬰兒出生頻率不斷增長……幾世紀以前影響到西方世界的社會、經濟問題開始次於生存問題，這就是**放棄了戰勝大自然的渴望**。這還開了啟人類在與大自然和諧相處之中的生存途徑」。

2.3.2. 從認知的方面來看，這兩種文化類型產生了兩種相反的思維：農業，尤其是水稻農業，要依附於大自然存在，這不僅僅只是依附於單獨某一種自然現象，而是附屬在所有：天、地、陽光、雨水等。陽光過多或沒有陽光都不行，雨水過多或不下雨也不行。所以越人常道：Trông trời, trông đất, trông mây, Trông mưa, trông nắng, trông ngày, trông đêm…… Trông cho chân cứng đá mềm, Trời yên bể lặng mới yên tấm lòng」(望天、望地、望雲，望雨、望晴、望晝、望夜…希望腳硬石軟，大安海靜才放心) (民謠)。

這是**綜合思維**的源頭[10]，從而產生了**辯證法**：農業文化的居民所在意的不是單獨要素的集合，而是各要素之間的相互關係。綜合是包括了一切要素，辯證則是注重到它們之間的關係，這是偏靜農業來源文化之思維特徵，而水稻農業就是其中最典型的例子。關於此種關係，越人已經積累了豐富的寶貴經驗，參見以下民謠：Trời đang nắng, cỏ gà trắng thì mưa (晴天時，雞草顯白則下雨)；Qua tắm thì rào, sáo tắm thì mưa (烏鴉洗澡則乾燥、八哥洗澡則下雨)；Rạng mỡ gà, ai có nhà phải lòng (鮮黃的晚霞，誰家的房屋都要準備防雨)；Được mùa lúa thì úa mùa cau, được mùa cau thì đau mùa lúa (水稻豐收、檳榔全失，檳榔豐收、水稻全失) (俗語)；Mồng tám tháng tám không mưa, bỏ cả cày bừa mà nhổ lúa đi (八月八日不下雨，放下犁拔掉秧苗)。古人不僅找到自然現象之間的關係，而且很注重這些現象與日常現象及社會現象之間的關係：Thâm đông thì mưa, thâm dưa thì khú, thâm vú thì chửa (東方變黑則下雨、瓜類變黑則臭、乳頭變黑則孕)；Cơm chín tới, cải vồng non, gái một con, gà ghẹ ổ (吃要吃剛煮熟的飯、青菜要吃嫩的、好女人是有了一個孩子的婦女、好雞是會建窩的雞) (俗語)。

相反，畜牧業關心的對象並不分散而是主要集中於家畜的身上。人類的分析思維

[10] Nguyễn Đình Chú (阮廷諸)【1995】稱其為**球性**思維 (global, sphèrique)：直覺與理性、無識與有識、潛識與意識等之混合體。

是從某個整體事物出發，然後分析構成其的各個要素。(西方人)將完整的牲畜屠宰後分割成各部分，然後人們最關心的就集中於那些獨立的部分 (這是理所當然的因為它們處於一個整體中的事實關係是開始就已經存在)，故使分析思維中產生了**形上學**，即只注意到各個要素本身，脫離了它們之間的關聯進行抽象化。分析與形上學就是偏動型文化源的思維特徵，而西方就是最典型的例子。

在歐洲，「辯證」(dialectics)、「形上學」(metaphisics) 等詞彙從公元前早已出現，但唯有「形上學」(希臘語為 metá)，在亞里斯多德作品中置於物理概念之後，討論到一些不變、高超的起始概念)與當今所用的意義是相近的，即指不變、獨立而靜在之意。「辯證」(希臘語為 dialektiké) 當初指辨論和分類藝術 (等於分類之意)，在一定的基礎上與「形上學」有相近的意義，當今所用的意義是從文藝復興時代形成的。

分析與形上學的思維為西方所定義的科學奠定了形成與發展的基礎。科學就依照實驗、客觀、理性道路而形成的。某一個思想符合如下要求時才被視為科學：第一，可以嚴密而理性地辯論和立論；第二，可以經得起實踐的檢驗。為了達到這兩個標準，科學研究要把研究對象進行限定，使它獨立於有關的對象 (包括研究者在內)，以他者的視線來而研究 (客觀)。科學的嚴密及說服力就從此而生。不過，科學的方法總會把對象限定下來，所以，科學的正確只能在被限定的範圍內有效 (比如，數學的定理須在得不到證明的前提範圍內不能被證明)，因此，科學只是「透過產生抽象、概念、規律等方式而走近真理」的努力罷了【Lenin (列寧) 1981】。正確地說，科學的弱點就是時時都有**錯誤**之處[11]。出現了一個悖論：科學因為時時都含有謬誤故發展得很快 (舊思想有謬誤才以新思想代替之)。

反之，在綜合與辯證的思維之中，注意力被分散，精深的科學專業學科就沒有機會形成，不過，這是形成**道學**的基礎，這是藉由經驗、主觀、感性的途徑而獲得的知識系統。因為綜合性思維的研究對象是將其在置於大自然之中、在與萬物及人類 (包括研究者在內) 的聯繫中進行研究，所以就包含自己的看法 (**主觀**)。因為總會把自己置於與研究對象及大自然的聯繫中故採用直觀、**感性**的方法。從而，接受者常透過自己的**經驗**來檢查結論的正確性。由於不經過辯論和證明，故道學的缺點是說服力比較低，不過相反的是，這些知識總會以精簡方式來表達，道學的深邃性就由此而生。再

[11] V. V. Nalimov (納利莫夫) 滑稽地認定：「(我們正在生活的) 社會中的絕大部分人都相信科學及其周邊的萬丈豪光中沒有錯誤。他們相信無條件的客觀。他們如古人相信宗教不會錯誤而且法術是萬能的一樣相信科學」。他提出問題：「科學的本身是否有科學性?」【Nalimov 1991】。

者，由於自然形成 (研究的對象無限定) 並經過許多代的經驗驗證，故道學的**正確性**一般比較高。所以，東方傳統思想經過千年來少有變更。

在類型角度下，也可以說東方道學有形上學的特性。在此場合，「形上學」就以其他意義採用，與辯證概念不造成對立的性質：它指心靈的領域，不能只藉由感覺器官直接認知 (就位於有形的上面)。

2.3.3. 在**集體組織**方面上，就可以在集體組織原則與集體組織方式兩個方面上研究。

2.3.3.1. 關於集體組織原則，農業居民經常依照**重情**原則組織。定居生活且長久相依的鄉鄰要和睦、情感至上：「Một bồ cái lý không bằng một tí cái tình」(一堆道理勝不過一點感情) (俗語)。偏重感情的相處方式帶來**重德行、重文章、重婦女**等態度。

有很多越南人不容易馬上接受最後一點 (重婦女)。此問題實際上是很簡單的，因為在連續發展並互相交叉的過程中，完全沒有哪一種純遊牧或純農業的文化。後來的越南文化，尤其是自從後黎朝將儒教作為國教之後就深深受到中國文化的影響，偏動思想入侵越來越多 (被「遊牧化」)，其中有從漢代提倡的「男尊女卑」的思想 (關於中國農業文化中的遊牧性質，請參見 §3.4 及 §23.2.2.1)。很多人只知道後來進入的中國儒教的觀念 (比如俗語說：「Nhất nam viết hữu thập nữ viết vô, thuyết Tam tòng」一男抵過十女，三從四德之說等)，並誤以為此狀態在千年前的越南已有了。

不只是群眾，研究界也有人如此相信。比如，《鄉村習慣》(Thói lề quê thói) 一書的作者【1992：498】說：「千年前，當鄉村發生了什麼事件時，事中則無女子」。這裡的「千年前」只不過是幾世紀，主要是從後黎朝 (當儒教成為國教時) 到現在為止。

在越南的傳統中，定居下來的農業者精神上重視家，從而重視廚房，從而重視婦女，這完全一致的。越南俗語經常提到這樣的道理：Nhất vợ, nhì trời (第一老婆、第二老天)；Lệnh ông không bằng cồng bà (先生的命令輸於太太的鑼)；Ruộng sâu trâu nái không bằng con gái đầu lòng (良田、母牛勝不過頭胎女兒)。越南婦女在家庭中擔負著經濟財政管理的重擔，俗語說「tay hòm chìa khóa」(銀箱的鑰匙)。在教育孩子的方面，婦女有著舉足輕重的位置：Phúc đức tại mẫu (福德在母)；Con hư tại mẹ, cháu hư tại bà (子壞責母孫壞怨婆)；Con dại cái mang (子笨母辱) (成語)。因此，越語中的「cái」本來意味著「母」漸漸含有「大、重要、主要」之意 (如 sông cái 母江、đường cái 公路、đũa cái 大筷、cột cái 大柱、trống cái 大鼓、ngón tay cái 大拇指、máy cái 主機、chữ cái 字母、tên cái 母名)。後來，由於受到中國文化影響，父權制度確立時，百姓

藉由一首民謠表達激動的心情：

Ba đồng một mớ đàn ông,
Đem bỏ vào lồng cho kiến nó tha;
Ba trăm một mụ đàn bà,
Đem về mà trải chiếu hoa cho ngồi!
三塊錢幣買一把男人
放入籠子給螞蟻扛
三百錢幣請得一個女人
帶回家鋪上花席請其坐

這一點絕非偶然，西方的眾多學者也把農業與型區域即東南亞叫做「母系之處」(le Pays du Matrircat)[12]。至今，在稀少或完全沒有接受中國文化的少數民族 (如占婆及西原高原區的眾多族人如 Ê đê (埃地)、Giarai (嘉萊)，婦女的位置還是很高，比如：婦女在婚姻中取得主動優勢，孩子們以母姓命名等。

說起越南婦女，帕奇 (A. Pazzi) 就認定：「在民文學中，越南婦女雖然苦難，但得到愛戴、尊重，不像西方的平民婦女經常受到粗魯的對待，沒有男人的權利那樣大。大部分婦女在家庭中有決定性的位置，有很重要的意義。這是因為，婦女在家庭中管理財產，管理家人，與鄉鄰親戚維持聯繫，對於社來說婦女的重要性十分明顯【1970：56】。

越往北方 (中國) 及西方 (印度)，對待男女態度的區別就更加明顯：沃爾特斯 (O. W. Wolters)【1999：141】在研究到東南亞文化特徵就說到「男女平等，兩者都可以有繼承的權利」並將其視為突出的特徵，此種平等可以用來解釋為何「在爪哇小學校園中的男生與女生的外貌相似，但性別差異在印度小學中就展現得非常明顯」。

西方的集體組織原則就是**重力量、重才能、重武學、重男性**。在古代的羅馬，婦女沒有自己的名字；時至今日，在歐洲許多國家的正式檔案中，還保留婦女自己的姓加上先生的名字之慣例；在西方的一些民族，孩子不只是攜有父親的姓氏而且旁邊還有父親的名字。天主教的傳說把婦女當作男人的一條肋骨罷了。當與婦女相關的矛盾發生時，西方男性就透過比劍 (後來是比槍) 的方式來解決而不在意這個女人的意見。

---

[12] 以為母系比父系更古老而先有的觀念至今就顯得不正確【Trần Quốc Vượng (陳國旺) 1995】。占婆文明不能說是初起的。在西原高原區，Ê đê (埃地) 族及 Giarai (嘉萊) 族還屬於母系制度，Bana (巴拿) 族及 Xơ đăng (色登) 族卻屬於父系制度，但難以說哪一組比哪一組更早。

在西方的語言中，指行業或者重要的職稱的名詞都有陽性或者以「男人」意義的語素來造詞，比如英語中的 chairman (主席)、headman (頭目)、shopman (銷售員)、tradesman (零售商)、newsman (新聞記者)、oilman (油商) 等。

2.3.3.2. 以綜合辯證的思維加上更多偏重感情的方式，從事農業相關的人們總要權衡比較，所以產生了以**靈活**方式來組織集體，以便隨時改變以適應具體的環境，故越南的相處方式是：Ở bầu thì tròn ở ống thì dài」(瓢中則圓、筒中則長)；「Đi với Bụt mặc áo cà sa, đi với ma mặc áo giấy」(伴著佛穿袈裟衣，伴著鬼穿紙布衣) (俗語)。偏重感情的相處原則加上對和諧生活的需求使靈活的生活方式更加明顯，並成為社會中**愛好和平**態度的基礎：古時候，在抗戰中每一次明明可以打敗敵人，只要進一步就可以全勝時，越人的祖先總會停下來並主動建議「求和」，為敵人鋪上花席，讓敵人在名譽中退兵 (請參見 §26.1.1)。

圖 2.6：越南的靈活：(左)、單車於 1954 年載貨往奠邊府走 (來源：越南通訊社)；(右)、無窮的能力 (來源：Việt Dũng (越勇))

為了建立一種在感情交流基礎之上的生活，人與人之間要互相尊重並平等相處(**民主**)。這就是村落的民主，在東方封建君主與西方資本主義民主體制之前早已出現。偏重感情的生活方式及民主的相處方式造就了農業文化最重要的特徵，這就是**重視集體和社會群體**的心理。越南人做什麼都考慮到集體，集體總是在事件的後面。

相反的，偏動文化中分析及形上學的思維則造就了居民按照**原則**來組織集體。最原始的遊牧生活要求大家嚴密遵守組織紀律，因此很早就形成了守法的習慣，組織性

比較高。依照原則的組織方式與偏重理性、重理智 (依照西方的極端說法是**唯理**) 的生活方式有關。為了維持原則和紀律，偏動文化就產生了其中的絕對權力屬於統治者的相處方式 (**君主**)[13]。西方苛刻的君主體制在中古整個時代中以武力及劍把持統治，使百姓越來越窒息[14]。繼而發生的資產階級革命就使歐洲走向資產民主階段，此時，婦女的位置才逐漸提高。不過，起初的婦女權力只是一種時髦，更多地表現在外而並非在家裡有平等的實質，至 1920 年，英國婦女才有選舉權。

分析思維、依照原則進行組織集體與社會的方法使西方文化形成了一個重要的特點，這就是**偏重個體**的心理。中古世紀之前是偏重統治者，資產民主時期之後則是偏重個體自由。

2.3.3.3. 每一種生活方式都有其優缺點。不是靈活、重情、民主就是好的；也不是只重原則、武力、君主都是不好的。

過於講原則的負面效應是呆板、機械性的模仿；君主的負面性則是過於強制與缺乏平等。另一方面，過於靈活的負面就是是**隨意性**；民主的負面性就是為了**一個社會祥和**而**輕視國家法律**，如俗語所說「鄉約勝過國法」(Phép vua thua lệ làng)。隨意性表現在時間就是不守時，輕視國法的表現則是不遵守法律，尤其是交通法規。重感情的行為原則使隨意性的病狀與輕視國法越來越嚴重，如民諺：來到衙門口，外面是理裡面是情 (Đưa nhau đến trước cửa quan, Bên ngoài là lý, bên trong là tình)，這還造成了「走後門」的弊端 (感情一旦溝通，凡事皆可「靈活」)，如新俗諺所言：一有親人、二是熟人、三依神聖、四有權勢 (Nhất thân, nhì quen, tam thần, tứ thế)。重情與靈活使農業居民的組織能力比遊牧民族更易融洽遜一籌。

2.3.4. 關於與社會相處方面，農業居民的綜合思維與靈活風格規定了接受新事物時的融合態度以及在應對方式的**溫柔、愛好和平**；偏動文化中的重武力、重原則的生活方式卻規定了接受方式、選擇獨尊，應對方式時要強**硬、好勝** (以武力解決矛盾並企圖使對方完全屈服)。

偏動文化的國家經常實行嚴苛的管轄政策，在宗教上則有獨尊的趨向，解決與鄰邦關係則好以戰爭來解決。人類的歷史指出，所有的侵略戰爭都由屬於偏動 (或更偏

---

[13] 據 Aristote (亞里斯多德)，君主制度 (monarchie) 是由一個人管轄的政體。而後演變成三個原則：一、不分割 (權力全部屬於一個人)；二、偏重長者；三、偏重男人。

[14] 義大利的偉大思想家同時是文藝復興時代的先驅 Dante Alighieri (但丁・阿利吉耶里 1265-1321) 在《論世界帝國》(De Monarchia) 一書中寫道：「羅馬對西歐世界的征服似乎是一局鬥劍，戰勝者就總攬權力」【Nguyễn Phút Tấn (阮福晉) 1967：138】。

動) 文化的民族對偏靜 (或更偏靜) 的民族所發起的。

在應對侵略戰爭時，農業文化下的越南人總顯出溫和的態度。在越南，不僅不曾發生過宗教的戰爭，反過來，世界上的所有宗教 (儒教、佛教、道教、天主教、伊斯蘭教)在這裡都很容易被接受。這是因為融合性就是綜合思維的產物，而溫和性則是靈活的生活方式及辯證思維的產物：此兩者都直接受到上述的重情生活方式的影響。

2.3.5. 偏靜與偏動此兩種文化類型的特徵見表 2.1。

偏靜與偏動是具有概括性的兩個基本文化類型。世界上的任何一種文化都不會脫離此兩種類型。不過，也不能呆板地去理解。各種類型文化在形成過程中，大自然對其產生著主導的支配功能，實際上，其具體表現都受到自然和社會條件的影響，使此兩種類型擁有了非常豐富的交互性質，這裡的豐富多樣性可以歸於以下**三條規律**。

表 2.1：兩種文化類型的特徵對比

類型		偏靜 (農耕來源) 文化	偏動 (遊牧來源) 文化
原本特徵	地形	平地 (潮濕、低)	草原 (乾燥、高)
	主要行業	種植	飼養
	生活方式	定居	遊牧
與大自然相處方式		尊重大自然並具情與其和諧相處的態度	輕視並擁有佔領大自然的慾望
認識、思維方式		偏於綜合與辯證 (偏重關係)；主觀、感性及經驗	偏於分析及形上學 (偏重要素)；客觀、理性、實驗
集體組織	集體組織原則	偏重感情、道德、文章、婦女	偏重力量、才能、武力、男人
	集體組織方式	靈活與民主，偏重集體	原則與君主，偏重個人
與社會相處		接受時的融合； 應對時的溫柔、愛好和平	接受時的獨尊； 應對時的強硬與好勝

2.3.6.1. 第一規律：在時間方面上，兩種文化類型的特徵藉由週期性的**波形發展規律**得到多元化。此種週期一般有著不平衡的發展步驟。此種不平衡就是確定每一體文化類型的基礎。

確實，從經濟的方面而言，人類一般經過採集與打獵、種植與飼養、工業與商業、科技文明 (訊息) 等形態發展階段。進化草圖表示如此，但某一體文化經過哪個階段，

那個階段快還是慢則要根據具體的自然與社會條件來決定。

世界的西北地區 (西方) 的自然條件利於畜牧業，故此地的遊牧飼養可以很發達，農業只佔微小的位置；此種經濟在得到科技 (分析思維的產物，即由社會條件規定) 發展支撐後很快就轉為商業與工業。畜牧業與工商業乃是西方經濟的兩個主要發展階段。由於社會條件規定，不是所有的遊牧群體都發展成都市與工業。遊牧若要轉為商業的話，貨物先要豐富多樣。商業若要轉為都市的話，居民先要在比較方便的交流區域居住，而且人口要達到某種水準。若要發展成工業，科技先要發展。蒙古人由於沒有匯聚上述的條件故至今乃是遊牧者；維吾爾 (Uyghur) 人現在已喪失了遊牧習慣並分散成眾多小群體。

相反，東南區域 (東南亞) 主要自然條件是河川與山丘，利於種植。所以，「在熱帶雨林地區發展採集經濟的基礎上，和平文化的部落們已經實現了意義重大的一步飛躍，就是發明了農業【參見 Phan Huy Lê (潘輝黎) 1991：20】。這裡的種植農業在很長時間裡一直在發展著，最近才開始工業化，不過，純粹的農業很快會被智慧文明代替的。東與西的經濟發展比較圖表 (圖 2.7) 指出了此種波形規律，同時也預告著二十一世紀就是東方 (亞洲太平洋) 的世紀。

要把**文化類型** (農業與遊牧來源) 與工業文化、後工業文化等辨別開來：這裡所提到的文化類型的概念術語是指包含著可以界定農業文化和遊牧文化等類型的一系列文化特徵的科學範疇；與之相對應的是，按照生活方式建立的經濟**基礎分類的**工業文化、後工業文化，和農村文化、都市文化則是指建立在居住類型上**的生活方式的文化分類**。馬克思 (Karl Marx) 經濟社會型態的學說 (原始公社、奴隸佔有、封建、資本主義等) 則是依照**歷史進程的各階段分類**的。

在社會組織方面上，各體文化都要經過原始民主、君主、民主等形式。原始民主的形式產生並適應於農業社會組織，因此，原始民主階段在農業文化中存在時間比較久，當進入封建君主時期仍留下明顯的烙印 (在越南社會中，到李朝才漸漸喪失原始民主)。

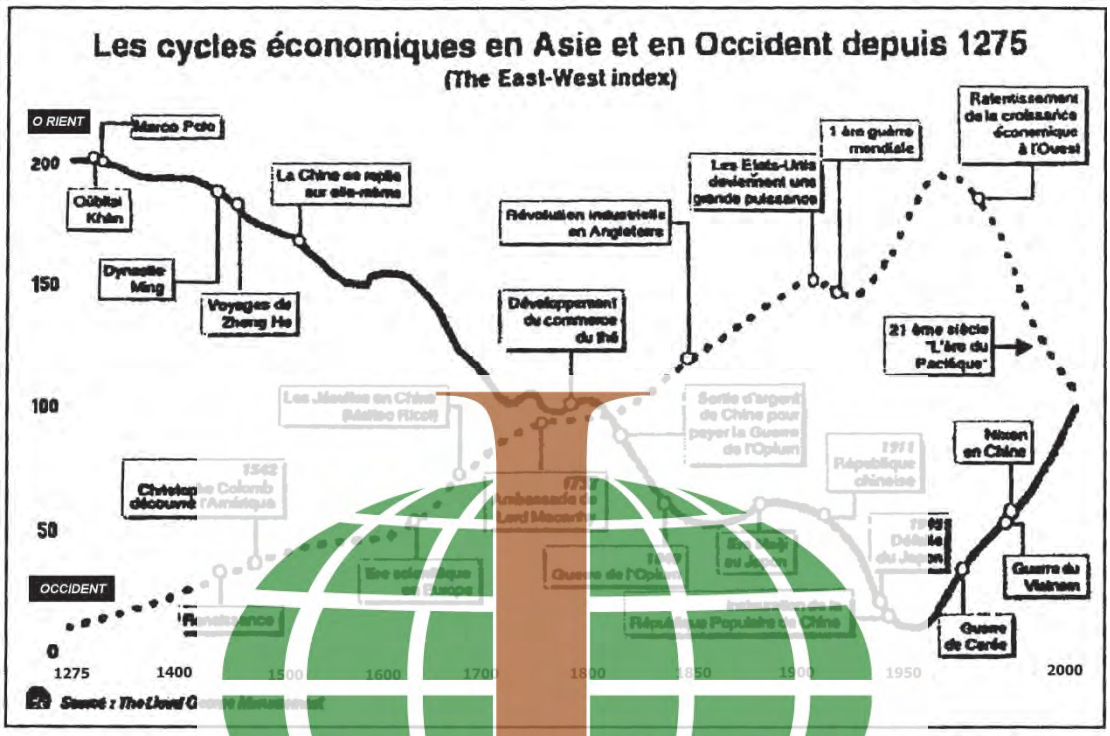


圖 2.7 東方與西方的經濟發展比較圖表 (實線為東方；虛線為西方)。
(來源：The Lloyd George Management)

相反，原始民主階段在西方偏動文化壽命較短，就被部落君主代替，封建君主等到資產階級民主出現才被代替。所謂希臘羅馬的共和體制也是充滿了不平等的：柏拉圖 (Platon) 在《République》中將社會群體劃分為三個等級：統治的貴族階層、武士階層、被統治階層，亞里斯多德 (Aristote) 則認為奴隸天生為統治階層的工具，像婦女天生是生育後代的工具一樣【參見 Nguyễn Phúc Tấn (阮福晉) 1967：74、79】。

在宗教的方面上，西方從原始和奴隸時期的多神信仰快速地轉化為一神教及獨尊一派的宗教；而在農業來源的偏靜文化中，多神信仰一直持續發展為多種宗教的狀況。

2.3.6.2. 從空間層面來講，由於文化區域的交流和交叉發展規律，或者在每一個文化區、每一種文化中自然與社會條件的差別，使得兩種文化類型多樣化。因此，沒有哪一種文化類型是完全偏靜或完全偏動，亦即完全是農業或完全是遊牧。我們所用的「偏靜」與「偏動」、「農業來源」與「遊牧來源」這樣的表述就反映了這一點。

按照此規律，我們不能只看到西方文化就偏動、東方就偏靜，還要能看到中國在偏靜的東方之中偏動 (請參見 §3.4)，越南文化卻偏靜 (非常靜，即典型的農業)。連

中國的內部也可以分成南北區域：北方偏動 (發展畜牧行業、商業及都市)；而南方則偏於靜態農業。

根據上述的特徵，來辨認並確定其偏靜 (農業) 或偏動 (遊牧) 的程度。隨之，可以看到東與西的傳統辨別 (請參見 §2.2.2) 仍不合理，因為在典型的農業來源及遊牧來源的文化區域 (西北極與東南極) 之外還有比較大的交叉地區，包括從非洲穿過埃及、西伯利亞東邊來到印度、蒙古、中國北邊，此地在眾多方面上都含有上述兩個類型的特徵[15]。

文化的每一個發展階段 (即每一個文明的類型) 也可以依照偏靜或偏動水準進行研究。比如，工業與都市為偏動，與偏靜的農業與農村形成對立局面。

2.3.6.3. 兩種文化類型的關係經常遵守一個相同的規律：**戰爭一般從遊牧地區進入農業地區，文化反過來就從農業地區來到遊牧地區。**

一般來說，戰爭經常從西北地區進入東南地區：雅利安人 (Aryens) 侵犯印度或者中國人祖先都是從西北地區進攻佔領黃河流域。秦漢時代的中國人就膨脹到揚子江的南邊；蒙古、滿清人就侵略中國的中原；北歐人 (維京人、日耳曼人) 則侵略中歐與南歐 (地中海地區)；地中海的人 (羅馬) 則侵犯埃及與波斯，等等。而文化一般就從東南往西北轉移：在西邊，從埃及兩河流域傳入地中海，從地中海又傳入北歐；在東邊，從揚子江南邊傳入黃河地區，從黃河東邊傳到黃河西邊，從黃河流域傳播到蒙古，等等。

下面就使用兩種文化類型概念，在與西方及區域內比較中探究越南文化。此外，在運用陰陽哲理 (請參見 §2.1) 的基礎上，對這兩種文化類型再一次進行分析。

[15] 所以，若是分成三個地區是比較合理的，但這是科學論的範圍：二分法具有概括性但不夠正確，三分、五分的分類則更正確但缺少概括性。對於良與劣，善與惡，男與女等分類也同樣。

§ 3. 越南文化的座標

3.1. 三維座標系列

像空間中的某個點似的，文化在人類社會中的位置也要以某一座標系列來確定。這就是**三維的座標系列**，包括文化的空間、主體以及時間。

文化時間按文化定型時至衰落時來確定。美國領土上曾經存在著兩段文化時間：印地安 (Indien) 文化時段以及美國文化時段，這兩段時間是互相交叉的。一般說來，文化的時間不會有分明界限，而是一種模糊的概念。文化的起點則由民族 (文化的主體) 的定型時點規定之。在存在的過程中，文化時間則強烈地受到**歷史、社會環境的**影響。

文化空間則強烈地受到**地理、天氣環境的**影響。文化空間比較複雜，因為文化本身已有了歷史性，故文化空間本身已經含有了時間的因素。因為含有時間性之緣故，**文化的空間就關連到領土但不會等同於領土的空間**，它包括其民族在歷史上已經居住、存在的區域。因此，文化的空間總會比領土的空間寬闊。文化空間也沒有領土空間的分明界限。與文化時間同樣，文化空間也是一種模糊的概念：兩個民族的文化空間經常有某一部分互相交叉，故有交集的區域。

若要對於某個民族的文化空間進行詳細瞭解，則先要掌握其民族的來源以及定型的過程。換句話來說，文化的時間與文化的空間都依賴著座標系列第三維即文化主體來確定。

3.2. 越南民族 (文化的主體) 之來源

3.2.1. 關於越南民族的來源，越南研究者以及國外研究者已經提出了一些不同的理論。一說，越南人來源於土著人種 (H. Maspero [馬伯樂]、O. Jansé [揚瑟])、黎文超 [Lê Văn Siêu] 等)。另一說越南人是源自華夏 (L. Arousseau [盧梭])、Đào Duy Anh (陶維英) 等。陶維英曾說：「從海道來的雒越 (Lạc Việt) 人以及從廣西及雲南的傣族遷移到北越 (Bắc Việt)，由於擁有比較高的文化水準故漸漸同化了本地的印尼人種【1955：56】。再一說越南人肯定有西藏區域的來源 (G. Coedès [戈岱司]、H. Kahlke [卡爾赫])、Bình Nguyên Lộc (平元祿)。還有一說認為越南人來自於太平洋群島的居民 (L. Finot [芬諾] 等)。

3.2.2. 最近，據地球上各種族的定型及分散的研究結果 (請查 §2.2.1)，可以說，越南文化的主體於如下區域內誕生：

一是在東方人種定型中心的範圍內；

二是南方人種定型的區域中。

1953 年，當東南亞區域考古工作尚未獲得很多成就時，關於亞 - 非考古學與民族學方面有許多顯赫著作的兩位法國科學家 A. Leroi-Gourhan (勒盧瓦-古昂) 及 R. Poirier (波裏爾) 就強調：印度支那半島區域就位於「提前出現人類」的區域。【1953：516】。Ja. V. Chesnov (切斯諾夫) 說道：「從歷史上的黎明，東南亞已經是人類誕生的發源地之一。這是南方人種誕生的地區」【1976：264】。

從諒山 (Lạng Sơn) 省的平嘉 (Bình Gia)、清化 (Thanh Hoá) 省的度山 (núi Đọ)、同奈 (Đồng Nai) 省的棉浦 – 油伊 (Hàng Gòn-Dầu Giây) 等不同地點的出土文物可以找到古代猿人頜骨以及石片、粗制挖掘器、手斧等工具，這些工具的年代為公元前三十至四十萬年 (舊石器初期)，正是東方中心 (人類的第二發源地) 形成的時間。關於在此區域「找尋古代猿人」的工作，現在仍繼續下去【參見 Jamie (紮米) 1989】。

更晚的時候，當原始人漸漸分化成各種種族時，在印度支那地區生活的就是南方人種的人 (如矮黑人 [Negrito]、美拉尼西亞人 [Melanesien])。公元前二萬年左右，海平面已經降到最低 (比現在的海拔低 100 至 200 米左右)，印度支那半島與海島區域幾乎接連起來；九龍江平原就形成一座「陸橋」。透過此地形，大與動物就有機會從陸地遷移到海洋中的島嶼；從而繼續遷移到澳洲陸地以及其他較偏遠區域。

在後來的時段中，越語者們民族的定型過程可以分成四個階段。

（1）石器時代中期 (公元前一萬年左右)，蒙古人種的一支從西藏向東南方向遷移，來到現在的印度支那地區就停了下來。在此地與本地的美拉尼西亞居民 (屬於澳洲人種) 結合後就形成了印尼人種 (Indonésien，也稱為古馬來人種)，該人種皮膚稍黑、捲髮、個子稍矮。從此，印尼人種就漸漸遷移到古代東南亞整個區域上居住。古代東南亞為寬闊的地區，北界接連到揚子江（長江）、西界接連到印度的阿薩姆 (Assam)、東界接連到菲律賓群島、南界則接連到印度尼西亞島嶼【Nguyễn Đình Khoa (阮廷科) 1976：160】。

（2）新石器晚期至銅器時代 (公元前近五千年左右)，由於經常受到北邊的蒙古人種的影響，本地的印尼人種在現在華南地區以及印度支那半島北邊 (從揚子江南邊至紅河 (Hồng Hà) 流域) 就漸漸形成「南亞」人種 (Austro-asiatique)。在南亞人種中，

蒙古人種的特徵較突出故被命名為南方蒙古利亞支系。

所謂「南亞」在人種學及語言學中是相應於「Austroasiatic」此一概念。不過，此兩者並非完全相同，因為南亞種此名稱容易使大家誤會為此乃亞洲的南方之地理術語，即指印度一帶。實際上，第二次世界大戰之前，此一概念在地理學上已經包含了東南亞地區；大戰之後，此兩者才含有不同的意義 (請查 HVDN III：302)。Nguyễn Đình Khoa (阮廷科)【1976：162】曾經建議以「東南亞」代替「南亞」，以「前東南亞」代替「印尼」(Indonésien)。為了辨別此兩者，我們寫成南亞來表示 Austro-asiatique 之意，即是在現今華南地區及印度支那半島北邊等地理區域上的種族。

（3）再之後，南亞人種被分為眾多小種，在越南與中華古籍中被命名為**百越**。「一百」雖然是一種表徵性的說法，但實際上這確實也是一支相當雄厚的種族，有滇越、揚越、閩越、東越、南越、雒越[16]等民族，生活在從揚子江南邊至當今的越南北部及中部地區，並逐漸聯合成眾多的稍大的民族聚居地 (當初，每個民族都有自己的語言)，如孟高棉語族 (Môn-Khmer)、越芒語族 (Việt-Mường)、壯侗語族 (岱傣，Tày-Thái)、苗瑤語族 (Mèo-Dao)。內分的過程被繼續下去，漸漸形成了具體的民族 (與語言分化的過程同時發生)。其中，越族就從越芒語族中於公元七、八世紀左右獨立出來【Nguyễn Văn Tài (阮文才) 1978】。

表 3.1：越南各民族的形成過程

[16] 關於地理方面，滇越位於雲南省，南越位於廣東省，雒越位於廣西省以及越南的北部【Nguyễn Đình Khoa (阮廷科) 1976：171】。

在南邊的長山 (Trường Sơn) 一帶，這裡還是印尼人種居住的地盤。悠久的歷史已經使他們漸漸轉化為南島語族 (Austronésien)。由於他們比較孤立的生活環境所以至今仍保留著古代傳統文化的特點，使他們與海島居民有眾多相近的特點。他們就是占人 (Chăm)、拉格萊人 (Raglai)、埃地人 (Êđê)、朱魯人 (Churu) 等族人的祖先。被視為其代表的占族語言仍然保留了與海島居民語言相同的特點。當把人類學的研究材料【Nguyễn Đình Khoa (阮廷科) 1976；Viện DTH (民族學院) 1983】與語言學的研究材料【比如 Phạm Đức Dương (范德陽) 1983；Hà Văn Tấn (何文迅) 1993】結合起來，我們暫且藉由表 3.1 把越南各民族的起源描繪出來[17]。

3.2.3. 所以，越族以及越南絕大部分的民族都有一個共同的起源即印度尼西人種，故使越南民族及越南文化，或者說東南亞整個地區的民族及其文化都存在**多元化中的一致性**。即在多元化中有越芒語族、南亞語族或百越來源等民族中的一致性。

關於民族名稱為「越」字，一直以來大家經常依照現代漢字的「越」字來解釋：越有**走過、穿過**之意。實際上，漢字中的「越」出現過眾多不同的寫法，越族就是一個出現甚早的名字 (越裳氏、百越等說法在北史中很早就出現了)。

圖 3.1：(a) 有肩石斧；(b) 方形銅斧；(c) 斜刃銅斧；(d) 有柄斜刃斧 (複製)；
(e) 手握斜刃斧的舞者 (銅鼓上的刻圖)；(f) 模仿斜刃斧的原始「越」字

[17] 東南亞語言的來源問題可謂複雜，一方面因為民族起源的關係，另一方面在悠久的歷史進程中有多元的接觸。因此，對其進行分類一直以來結果都大不相同。以越南語為例，大家都知道它含有很多漢字詞，所以，上世紀五十年代以前，語言學界曾經認為越南語屬於漢藏語系。詳細瞭解後才發現，越南語中的基本詞彙又偏南亞語系，但語法結構又與傣仂、馬來、高棉等語言有不少的共通點。

依 Bình Nguyên Lộc (平元祿)【1971：154-157，784-787】，「越」(Việt) 本來是 (前) 古越人很特殊的一種勞動工具兼武器：**斧頭**。在前古越人居住的地區中，考古學家找到許多用不同材料 (石、銅、鐵) 加工製造的斧頭；在印尼人居住的區域找到有肩石斧 (見圖 3.1.a)；在南亞人種居住的區域找到方形銅斧 (見圖 3.1.b)、斜刃銅斧 (見圖 3.1.c)。斧頭在古代南亞語族語言中也許有「yịt」或類似的發音 (芒族人傳說中仍把越族王叫做 Bua Yịt [Dịt] 或 Yịt Yàng [Dịt Dàng])。當與南方人接觸時，本來已有遊牧性格的漢族祖先也許曾注意到兼有武器功能的這種勞動工具，同時將其視為南方人的重要特徵故對他們命名為「斧頭族人」；Yịt 進入古漢語後，從古漢字又以漢越音念法進入越南語後變為 **Việt**。(見圖 3.1.d、e) 中華民族祖先最初與南方人接觸時按照有柄斜刃斧的模子創造出原始的「越」字 (見圖 3.1.f)。在越南語中，原始的 Yịt 經過語音的多次改變後才有如今的「rìu」(斧頭) 及意義相近的字樣：rìu、rèn、rào、dao、rựa 等。另外，至今「越」字還有意味著斧頭的一個名詞，如「phủ việt (釜越)」一詞。

在孔子時期，「粵」字中還保留斧頭的象形的「亏」記號，此外，其中還以米部首來補充意義，即指種水稻的居民的重要特徵【Kim Định (金定) 1970：60-61、82】。連現代的「越」字中也有斧頭的蹤跡：就是「戉」這個偏旁部首。衛聚賢在《吳越釋名說》一書中曰：「越 (族人的名字)意味斧頭的鉞。在黃河流域，新石器遺址中未發現斧頭。而是由古時候居住在浙江地區的百越民族族群發明的。上古的越字是斧頭的象形文字。越國因生產斧頭故以其為名」【轉引自 Trần Quốc Vượng (陳國旺)、Hà Văn Tấn (何文迅) 1960：193】。

3.3. 越南的地理環境、文化空間以及文化區

如上所談到文化主體的形成過程，越南的文化空間要在發展程度不同的文化區以及其與區域文化的辯證關係中進行研究。對於越南文化空間的研究還受到地理和氣候特點的影響。

3.3.0. 越南的地理和氣候有三個重要的基本特點，這些都是比較穩定的特點，可以視為越南文化的自然條件常數。

第一，熱帶地區。炎熱引發較大雨量。在越南，每年平均雨量超過 2000 毫米，在世界上居首位 (個別地區，順化省白馬園的雨量可達到 3,977 毫米)。在中國的北京，每年平均雨量只有 673 毫米、德國的德勒斯登 (Dresden) 只有 602 毫米。

這一現象引發了**第二個**自然條件常數：這裡是**河流之處**。河流是影響這個區域非

常重要的關鍵，使水稻農業文化產生了獨特之處。在其他兄弟民族語言中經常看到含有 Dak、Nậm、Krông (比如 Dak Lak、Dak Tô、Dak Sut、Nậm Thà、Nậm U、Nậm Rốm 等) 的詞都有「水」的意義。對於越南人而言，連「國家」一詞也有另一種說法即 Nước (水) (請參見 §20.1)。

第三個自然條件常數：這裡是**世界上的文明、文化的交匯點**。這裡是水路、陸路的交通樞紐：從北至南、從陸地至海洋、從海洋至陸地。這裡也被視為太平洋與印度洋海路交通的匯集港口。

圖 3.2. 在東南亞文化空間中的越南文化空間

3.3.1. 總之，可以看到在狹窄範圍內，越南文化的原始空間位於**南亞人種 (即百越民族) 所居住的區域**。北邊最遠到揚子江，南邊到越南中北部 (見圖 3.2)。在這個地區，一年中有春夏秋冬分明的四季。這裡是水稻種植業的發源地，同時也是馳名的東山銅鼓之發源地。在此地，古老的鄉村都含有「kẻ」(意為「村落」) 這個語素，如 Kẻ Mơ、Kẻ Báng、Kẻ Noi、Kẻ Gỗ、Kẻ Sặt【Văn Tân (文新) 等 1973：50】。這也是傳說中的鴻龐氏建國之疆界 (請參見 §4.1.2)。

3.3.2. 從較寬闊的範圍而言，越南文化的存在空間位於**陸地印尼人種的居住區域**。可以把它形容為包括上述三角形範圍更寬的三角形，北面邊界仍然是有揚子江區域，

南邊底線可延長到南方的九龍江平原。

這是一個發源於喜馬拉雅山脈的兩條河流：揚子江與九龍江形成的三角區域，在這裡，大多部分的河流以及與河流有關的地名都以古代南亞語系中具有河流意義的變體詞來命名：如：**giang** (Dương Tử giang [揚子江]、Việt giang [越江]、Chiết giang [浙江]、Linh giang [靈江]、Tam giang [三江]、Tiền giang [前江])；**kiang；kung；khung** (西北傣族地區的khung Giang、khung Bích，寮國語的 Mè-khủng)；**kong (Mekong)、krong、krông** (西原部的 krông Púc、krông Pacô)；越語的 **sông；sung** (sung Lung、sung Vang 是砣江 (sông Đà)、可江 (sông Cả) 的支流)，這與經常把江叫作「河」的北方區域完全不同【Hoàng Thị Châu (黃氏珠) 1966；Nguyễn Văn Âu (阮文歐) 1993：39-40】[18]。連漢字中的「江」也明顯有從東南亞語言借貸的痕跡，江字有三點水作為部首指河流之意，結合「工」字 (發音為 kong，與 kung 發音相似) 作為表音的部分。

3.3.3. 雖然後來在區域間文化交流過程中，越南文化漸漸與中華文化有了密切的關係，接受了非常多的中國文化，但從**根源上而言，越南文化的起源還是定型於東南亞文化空間中。**

可以把東南亞區域的文化空間想像為包括陸地東南亞以及海島東南亞的一個圓形。公元後，東南亞文化區域有縮小的現象，這是因為揚子江南邊的區域已經被中華的膨脹與同化政策漸漸深入融合。不過，華南地區至今仍保留著東南亞文化區域中的不少共同點，G. Coedès (戈岱司) (1948)點出：「在物質方面上：農耕、水稻、飼養黃牛及水牛、使用簡陋的漁屬器具、善於划船。在社會方面上：婦女具有重要位置、母系氏族、依照澆灌農田的需求組織社會。在宗教方面上：萬物有靈說、祭祀祖先與土地神、把祀廟奠定於高地、把死人葬於缸中。在神話方面上：山與海、飛禽與水族、上遊人與下游人等二元對立宇宙觀。在語言方面：使用單音節語言，這些語言有著豐富的造詞能力…」【HVDN – IV：376】。一般來說，**這就是古代印尼人種居住的區域**。

此種聯繫造就了東南亞文化區域**高度的一致性**。此外，由於位置的特殊 (位於東方人類形成的搖籃、位於南方人種形成的區域中，也是世界各種文化的交匯點)，越南成為區域文化所有特徵的匯聚之處[19]。可以說，越南是一個縮小的東南亞【Đinh Gia

[18] 此事件要以統計方法來查看，因為透過文化交流之後，「江」就被推到北方的遠處 (如黑龍江、鴨綠江)，相反的，「河」也深入到南方的遠處 (紅河、珥河)；不過，這一些場合不至於否認「河」在北方取得優勢，而南方肯定是「江」。

[19] 越南至今仍把南亞語族及南島語族的文化特徵保留下來。這些共同點甚至在東邊的夏威夷群島 (其居民的語系係屬南島語系) 都可以找到。友玉 (Hữu Ngọc) 在給潘錦尚 (Phan Cẩm Thượng)

Khánh (丁嘉慶) 1993】。另一方面，也正是因為這一點使越南文化與中國文化有著根本性的差異。

3.3.4. 由於擁有共同的起源，文化的一致性就形成了越南文化的其本特徵，民族的多樣性則使每一個**文化區**形成了獨立的特徵。這種差異性在越南的很多俗語中都得到了體現，這些俗語表現了不同地區的特產及文化性格[20]。最近，眾多學者開始關注越南國內文化區的劃分，如【Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 1993；Huỳnh Khái Vinh (黃慨榮) 1995、Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 及 Cù Huy Cận (瞿輝瑾) 1995】，從概括性的視角出發，最合理的就是在國內劃分為六個文化區【Trần Quốc Vượng (陳國旺) 1997】。

（1）**西北文化區**：從紅河 (sông Hồng) 右岸 (沱江 [sông Đà] 流域) 一直到清化、河靜的山巒重疊區域。此地有 20 多個民族居住，其中，以傣族 (Thái)、芒族 (Mường) 為代表。最能表現此區域的文化特點是：攔泉引水歸田的水渠系列、傣族頭巾上的精細裝藝術、芒族的圍裙、苗族婦女的服裝、吹奏樂器（笛、笙）彈奏的音樂以及圍圈的舞蹈。

（2）**越北文化區**：是紅河左岸的山巒疊嶂地區。居民以岱族 (Tày)、儂族 (Nùng) 為主。該地區文化象徵是比較簡單的服裝、有名的玉田廟會、近代階段建立的岱族字喃系統。

（3）**北部平原文化區**：由紅河 (sông Hồng)、太平江 (sông Thái Bình)、馬江 (sông Mã) 三條河流的沖積平原組成的三角形地區，越族 (即京族) 聚群成村落。這裡土地肥沃，上古時曾經是東山文化、中古時是大越文化的發源地，在眾多方面都取得了一定的成就。這也是紅河中南部以及南部越南文化發展的發源地。

（4）**中部沿海文化區**：沿著中部東海的一個狹窄地帶，包括中北部 (從藝安 (Nghệ An) 至承天順化 (Thừa Thiên-Huế) 以及中南部 (從廣南 [Quảng Nam] 至平順 [Bình Thuận])。由於氣候惡劣、土地貧乏故此地的居民特別認真、好學。他們善於航海，餐

的著作寫前言【1995：7】時說：「夏威夷大學的東南亞專家 Christine Peizes 教授在給我的信中寫道：「在多元文化的美國社會中的所有邦以及各層文化中，我認為夏威夷群島與越南有最深的關係。有人認為多島語族即夏威夷原住民的家鄉的確是越南」。卡魯斯 (Bob Kraus) 把夏威夷與越南在地理、歷史及民族等方面上進行比對，找到了不少相同點。他向著名的考古學家蘇恆翰 (Wilhem Solheim)關於夏威夷人與越南人的密切關係提供了珍貴的參考意見。

[20] 比如：水牛敲木梆、狗爬梯、吃著藍飯、睡在地板 (Trâu gõ mõ, chó leo thang, ăn cơm lam, ngủ mặt sàn)指山區居民的生活方式；廣南喜歡辯論、廣義喜歡鬥嘴、平定喜歡擔憂 (Quảng Nam hay cãi, Quảng Ngãi hay co, Bình Định hay lo) 則指越南中部居民的性格。

中喜含海鮮，喜歡吃辣。越人來這裡居住之前，此地在長期歷史中曾是占族居住的地區，他們擁有非常有特色的文化，這裡還保留著在蒼天下昂然的占婆古塔。

（5）**西原高原文化區**：位於長山山脈的東邊，從廣平、廣治、承天三省開始，以嘉萊 (Gia Lai)、崑嵩 (Kontum)、得樂 (Đắc Lắc)、林同 (Lâm Đồng) 四省為中心。在這裡，有二十多個使用孟高棉與南島語系的族人。這裡也是很有特色的文化區，以西原林區裡的長歌 (khan, h'ămon)、刺牛廟會以及發出雄渾聲音的銅鑼而馳名。

（6）**南部文化區**：其中還劃分為東南部 (同奈 [Đồng Nai] 河與西貢 [Sài Gòn] 河的流域) 以及西南部 (九龍 [Cửu Long] 江的流域) 共兩個分區。這裡的天氣分為明顯的兩季 (旱季與雨季)，河流縱橫交錯。來這裡開墾的越人、占人、華人等移民很快地與大自然與土著居民 (高棉 [Khmer]、麻 [Mạ]、斯丁 [Xtiêng]、遮羅 [Chơro]、墨儂 [Mnông]) 融合。在居住方面上，房子就成排地沿著河岸和路邊；餐中富含水產品；人們的性格多曠達；宗教信仰則非常豐富多樣；在與西方文化交流的過程中則為前鋒。

由於與東南亞有密切的聯繫係，同時，越南絕大部分居民有著同源的種族、語言和文化，因此文化多元性又具有一致性。這是造成越南文化與中華文化沒有根本性差異的**基礎**。

3.4. 越南文化的歷史、社會環境 (即越南文化與中國文化在根源上的關係)

由於身處各種世界文化交匯的地點，在與東南亞各國、中國、印度以及西方列國的文化交流之中，越南的歷史、社會發展過程受到國外文化的極大影響。其中，**與中國文化的交流**在越南文化中留下了最深刻的烙印。由於常有「以華為中」的固有看法，一般人經常認為越南文化只不過是中華文化的一個產品或一個部分，實際上可不是這麼簡單。

那麼，我們這裡就採用系統研究方法以及座標定位法把越南文化與中國文化進行對比，以便呈現越南文化的特色，並找出雙方文化雙向交流的關係。

3.4.1. 漢人的祖先有遊牧來源，來自中亞區域。依照西方研究書籍或者西方的原版書籍，這一點很明顯【參見 Durant (杜裏安) 1990；Trịnh Nho (鄭儒)；Nguyễn Gia Phu (阮家夫) 1990：250】。而中國書籍或者中文書籍則很少指出此一點或者只是集中於此文化的農業性。

實際上，中華文化含有雙面性：在時間方面上，其文化起源為遊牧，之後，在發展中則是農業。在空間方面，與南方文化對比之下則是遊牧，與西方對比之下則是農

業。因此，可以說中國文化是一種偏動的農業文化，而越南文化是偏靜農業文化，即典型的農業文化。

如 §2.2 所述，東方與西方在文化方面上的區別是因為東南與西北區域在地理、自然條件的區別。越南位於亞洲陸地東南亞區域的末端，此一點可以解釋越南為何是一個具有偏靜、注重感情等特徵的典型農業文化，東南亞為何在世界上是一個水稻種植的發源地這系列問題。類似的，歐洲在地理上位於西北區域的末端，這可以用來解釋西方為何是一個具有偏動、注重理性 (依照西方的極端說法是「**唯理**」) 等典型特徵的遊牧來源文化。中國、印度[21] 都是雙面性的文化：遊牧來源的農業文化。中國的遊牧與農業的混合體構成了一個偏重社會方面的文化故著重唯意志的傾向。印度的遊牧與農業的混合體構成了一個偏重心靈方面的文化故著重唯靈的傾向。

絕非偶然的是，中國著名的文化學者梁啟超 (1873-1929) 也承認中國人的祖先本是「從西北方出發，征服並打敗了居住在黃河流域的蠻族後，漸漸膨脹到中原。越南文明本從天氣寒冷、土壤貧瘠，連天空也呈現淡色之北方，所以，北方人只專心研究日用的尋常問題，思想隨之偏向著重於實際」之遊牧人【轉引自 Lê Chí Thiệp (黎志涉) 1973：23】。

W. Durand (杜裏安) 在《中國文明史》【1935：27-28】一書中有記載：「像印度一樣，中國則要與整整一個陸地北如歐洲對比，而不能與歐洲的某一個國家對比，它並不是只有一個純淨而單一的民族，而是擁有從不同的語言、藝術、特性、風俗、倫理來源以及政治制度都有很大差別的各種民族所結合起來的」。中國歷史的發展就經過兩個階段：中國人的祖先的擴張方向由西向東，最後則由北向南。

3.4.2. 當從中亞來，中國人的祖先於黃河流域的西邊定居並漸漸擴張至下游。「東進」階段的痕跡是重視東方的觀念：漢語中有**東宮**的說法，即指太子或者被皇帝寵愛的嬪妃所住的地方。可以說，**黃河文化等於西北的遊牧文化於本地居住後與麥作農業文化的結合**。

到了周朝，中國的領土基本上仍位於揚子江的北邊。甚至，漢朝也只佔有黃河流域的一塊地區罷了 (圖 3.3)。隨著軍事的強大以及領土的膨脹，古代的中國就漸漸往南移，到了秦漢時代就成為龐大的帝國。此「南進」階段已經在中國人的語言上留下了印跡，如**指"南"針**、「天子往南坐看而治天下」(易經) 等說法。

[21] 現今的印度絕大部分居民都是公元前 2000 年從歐洲遷移來的雅利安人之後裔。

中國的兩個發展進程在漢籍中有記載：在十個自然數字中，1 為首字以一個橫筆「一」來記錄，表示第一的發展階段即由西而東 (東進)；到最後的十，就以之前的一個橫筆加上一個豎筆「丨」，表示第二的發展階段即由北而南 (南進)，這也是完畢的階段。

圖 3.3：周末時期的中國領土 (以虛線標示陰影的小部分為漢朝的土地)。
來源：R.A.D. Forrest，The Chinese Language，1973，144 頁)

隨著中華帝國的往南擴張，**黃河文化已經吸收了南亞 (百越) 農業文化的精華**，並且憑著分析思維**快速地將其進行系統化、規範化後發展成燦爛的中華文化**，然後它對南方以及周邊的各個民族產生了很大的影響力。

漢朝的應紹在《漢官儀》一書中肯定：「當古人開始建於北方時，便馬上與南方交際以便給後裔建造根基」【轉引自 Lê Quý Đôn (黎貴敦) 1773：148】。香港的大學教授呂士朋在研究越南的一篇文章中有載：「從上古至秦漢，今為浙江、福建、廣東、廣西至越南北部及中部的一帶都歸於越人的領土。春秋末葉，越王勾踐稱霸，乃是越人最旺盛的時期。依照法國的漢學家 E. Chavannes (沙畹) 的考證，當時的越人疆域至北為江蘇一帶一連到山東南邊【呂士朋 1973：86】。

十九世紀，法國的漢學家拉克佩裏 (T. de Lacouperie，1887) 認為：「通常認為中國從很久以前本來是一個大國，這仿佛是一個神話。但恰恰相返，這一切是後來才發生的。中華文明不是自己內生，而是接收融合的結果。關於從哪裡接收這個問題，古時認為是從西方，但**越往後越多人認為是來自東南的**【轉引自 Kim Định (金定) 1973：94-95；請參見 §4.1 以及此章末端第一篇的 W. G. Solheim II (索爾海姆二世) 文章】。中國封建王朝對鄰邦各民族有意識的擴張以及同化政策完善了自己的傑作，產生了 T. de Lacouperie (拉克佩裏) 所提到的神話。因此，M. L. Sladkovskij (斯拉德科夫斯基) 說：「**現在最重要**的問題就是確定生活在揚子江南邊的各民族在中華文化**中的貢獻**。如今在華南地區生活的人們曾經建立了獨特的文化，甚至到了現在，作為客觀觀察的人都可以從中看到明顯的痕跡【REINVA 1977：9】[22]。

由 Phạm Đức Dương (范德陽) 教授作為主編的《文化接觸、交流與發展：越南文化與世界之關係》的作者等人已經很確切地認定：「中國文明由在黃河流域中原地區專門深耕旱田 (種植高粱、小麥) 農業居民的文化，與北方及西北方遊牧居民 (犬、戎等民族) 的文化融合之後與東南亞 (以巴蜀、荊楚、吳越等作為中心的華南地區) 專門耕作水稻農業居民的文化再次融合，因此才會顯得如此璀璨。「楚漢爭霸」結束後，漢朝已經由北而南統一中國(**前北後南**)，而發展國家卻按照相反的方向 (**前南後北**)【Phạm Đức Dương (范德陽) 1994：7】。

可以說，中華文化的文化結構則如下：

3.4.3. 總之，越南文化與後來的中華文化之關係、古代南方文化 (其中有南亞 - 百越文化) 與古代北方文化在根源上之關係如表 3.2 中所陳述。

[22] 在中國領土上現在生活的族人之中，屬於百越族的壯族 (於廣東、廣西、雲南、貴州等地區生活) 在少數族人佔有最多的數量，為漢族的亞位 (依照 1982 年的人口調查為 1338 萬)。

表 3.2：越南文化與中華文化在根源上之關係 (表中的箭頭指影響的方向)

<table>
<tr><td rowspan="2">古代北方的文化</td><td colspan="3">⇦ 南方文化 (即古代東南亞的文化)</td></tr>
<tr><td colspan="2">⇦ 南亞 (百越) 文化</td><td></td></tr>
<tr><td>黃河流域的文化</td><td>揚子江流域的文化</td><td>紅河、馬江流域的文化</td><td>中部以及九龍江
(湄公河) 平原的文化</td></tr>
<tr><td colspan="2">中華文化 ⇨</td><td colspan="2">越南文化</td></tr>
</table>

越南與中國南方的文化在根源上同屬古代東南亞，但日後就強烈地受到中華的影響。華南地區後來被漢族文化同化故不能獨立存在 (因此，東南亞的概念也隨之縮小)。越南文化就成為東南亞文化區與東亞文化區的交匯部分並且屬於兩者[23] [24]。

[23] 新加坡也是東南亞的雙面性質國家，但與越南不同的是，新加坡的中華性質由華裔所帶來而後機械地於馬來西亞組裝而成。

[24] **主編按：**依據台灣大學林媽利教授多年來藉由 DNA 的研究發現，近 85%的「台灣人」帶有台灣原住民的血緣，而台灣原住民是早期從東南亞各地遷移落腳台灣。此外，早期渡海來台的「唐山公」(Tn̂g-soaⁿ-kong) 根本就不是族譜所誤載的正統北方中原漢人，而是一群被漢化的百越族後代。亦即，就 DNA 而言，台灣人與越南人之間的關係遠比台灣人與中國人 (特別是北方人) 較相近。詳細可參閱林媽利 2010《我們流著不同的血液：台灣各族群身世之謎》台北：前衛。

延伸閱讀 1：在被遺忘的過去中閃爍的新光芒

Wilhelm G. Solheim II (W. G. 索爾海姆二世)

Wilhelm G. Solheim II 博士是夏威夷大學的人類學教授，專門研究東南亞的史前史。下面摘錄介紹的「New Light on a Forgotten Past」這篇論文是在《National Geographic》(Vol.139, No.3, March 1971, pp. 330-339) 發表的。就內容，作者在其他雜誌的論文中也都有論及。

雖然就此論文中的一些結論，作者謙虛地說道「要將其視為假設或疑問」，但是作者所陳述的考古學事件、歷史問題及其論說是非常值得大家思考的。

此篇論文中強調處理的部分是筆者添加的。

近十年來，世界已經注意到東南亞，不過，由於受到關注的緣故，戰爭也在此處頻發。這些沉重的軍事變故使得學者們對於此地的古代史及史前史研究和探索統統暗淡下來。但長久地來看，這些探索中的大部分是具有考古性質的，讓我們對這個地區及其民族的認知，或者是讓他們自己對自己思維的認知都會產生較大的影響，這一點會比戰爭或戰爭的作用產生的影響要大得多。

關於在世界文化演變過程中自己所占位置一事，就連西方人的觀念也可以完全變化。因為有很多清楚可辨的痕跡使大家認為，**農業文明的最初的步伐也許是從東南亞發出的**。

人類在何處先學會種植與鑄銅？

歐美史學家經常以為我們所謂的文明生活方式首先是從近東土壤肥沃的地區或者鄰近山麓地區產生的。我們很早就相信此地的人們最早發展了農業並漸漸學會製造陶器及銅器。考古學也佐證了這一點，這一部分是因為考古學家在近東肥沃的山谷地區進行了很多挖掘。

不過，在東南亞新的探索會使我們重新審視這樣的觀點。在近五年來出土的日用器皿已經表明**在這裡居住的人們比世界上其他人類更早學會種樹、製作陶器及鑄銅**。

當然，考古學在泰國東北以及西北地區已經挖掘並找到可靠的證據，此外，還有在台灣、越南的南部與北部、泰國的不同地區、馬來西亞、菲律賓以及澳洲北方出土

的文物做為補充。

藉由碳十四定年法來確定出土器皿的年代可以證明，此文化遺址主人的祖先**比近東、印度、中國更早幾千年就懂得種樹、製作打磨石器了。**

在泰國北部一帶，有些銅器是在公元前 2,300 年左右用模具鑄造的。甚至還可以推算為公元前 3,000 年之前。也就是說，比許多專家認為的在近東、印度及中國出土的日用器皿還要早。

人們也許要提出這樣的問題：若是有這樣重要的事件為何東南亞史前研究領域一直以來無人知道？其中有若干原因，但主要的原因則是 **1950 年前在這裡很少有考古研究**。就算到了現在這個工作也是才剛剛開始。殖民統治者並不重視在這裡的考古問題，有一些研究到這個問題的人又缺乏所需的專業知識。1950 年以前，連一篇合乎於現在標準要求的考證都沒有。第二個原因是，所有的研究都將其視為是文明傳播和交流的結果而分析。他們認為，文明起源於近東，在美索不達米亞 (Mesopotamia) 及埃及繁榮發展，而後就在希臘與羅馬發展。文明往東轉移到印度及中國。而東南亞，因為是離發源地最遠故最晚享受到文明。

歐洲人在印度及中國也找到進步的文化。當他們看到這些國家與東南亞各地有一些相同點時就馬上以為這是由印度及中國對東南亞影響而產生。就連他們將此地命名為印度支那 (Indochine) 也反映了這一點。

遷移者以及「文化浪潮」

<…> 奧地利人類學家 Robert Heine Geldern (羅伯特·海涅格爾德恩) 在 1932 年出版了一本談論到東南亞史前傳統起源的書。他認為人種遷移造成的「文化浪潮」，即指人類遷移的浪潮。他認為，遷移到東南亞的最重要遷移浪潮來自於中國北方 <…>。

他認為，東南亞的銅器是東歐人在公元前 1000 年左右遷移到這裡帶來的結果。他相信這些人往東與往南遷移，於西周 (公元前 1122 年-711 年) 就穿過了中國。這些族人不僅帶著鑄銅方法而且還伴隨著在銅器上裝飾幾何學圖形的藝術 <…>。

史前研究的學者大多都承認了這種理論，不過，如果依照上述的理論則有若干事與事實不相吻合。比方說，有些研究樹種來源的植物學家認為**東南亞是最早知道種植樹木的地區**。

1952 年，美國地質學家 Cari Sauer (卡爾·索爾) 將此更推進了一步。他的論點是**世界上最早的種樹技術發源自東南亞地區**。他認為，種植技術是由在東山文化時期那時

的一種人帶來這裡的，這些人後來以比較原始的和平文化這一名稱而被知悉。對於 Sauer (索爾) 的這一論說，考古學家沒有立即認可。

從和平文化至泰國北部的水壩

從 1920 年以來，法國植物學、古生物學、考古學家 Madeleine Colani (瑪德玲·柯拉尼) 提出**一個叫做和平文化**的論點。她的觀點都以在越南北部的幾個山洞以及其他隱密石洞的挖掘出土物為依據，首先挖掘出成果的地區是和平省 <…>。

1963 年，筆者組織了一個泰國美術工藝部門與夏威夷大學的混合團隊，以便在九龍江(湄公河)及其支流上新建水壩後未來會被水面淹沒的部分地區進行考古。我們已經在先行建造水壩的泰國北部進行了。

之前在此處還未有如此大規模的挖掘來考證該地區的史前史 <…>。

從一座小山丘所帶來的莫大意外

<…> 挖掘至今已經第七年了，實在很意外，不過若與我們在檀香山 (Honolulu) 實驗室中的探索相比，則顯得非常遲緩。當接受了藉由碳十四定年法預估其產生時代的資料資料時，我們才開始認為**正在挖掘的這個地區已經使考古學界一直以來的認知完全顛覆**。

在一個大概有 2.5 平方公分的地方，有一片陶片，上面印著一顆穀物外皮，其年代最晚為公元前 3,500 年。因此，與在印度，中國所找到並以碳十四定年法來確定年代的穀物相比還早了近千年。（當前，考古學家依照此一點認為有這些地方的居民是最早曉得種植水稻的）。

同時以碳十四定年法來確定那裡所找到的陶片，我們還知道，**用石頭模具鑄造的銅斧產生至少在公元前 2,300 年或甚至到 3,000 年前。因此，與印度最初鑄造的某一種銅器相比之下還早了 500 年，甚至比大家曾經以為是銅器最初產生的地方即近東區域相比之下還早了許多**。

我們在農諾他 (Non Nok Tha) 所找到的四角鑄銅模具都以成對形式排列，這表示它們是有意而不是被胡亂地放置的。僅就所找到的鐵鍋碎片以及周邊分散細小的很多銅線就可以完全讓我們相信已經挖掘到之前鑄銅的地區，正確的說是一個古代鑄銅斧的爐灶所在地。

在農諾他古墓中有隨葬的牛肉，它們被認為是瘤牛 (一種原產於印度的牛 bos indicus) 的肉。因此可以肯定，**這還是世界上在東亞最初懂得飼養家畜的地區**。

夏威夷大學主修地質礦產的大學生 Chester Gorman (戈爾曼) 因為發現土丘中有

被侵蝕的陶片而確定了農諾他的位置。1965 年，他為了完成自己的博士論文而返回泰國尋找材料 <…> 在遠離泰國北邊接近緬甸的地方，他找到了神洞以及他所努力尋找的東西。

意外的年代之神洞

神洞位於流入緬甸的薩爾溫 (Salween) 江的一條小溪一側的山腰上。當然，此洞曾經被用來做廟宇，因此命名為神洞。

進入神洞的時候，Gorman (戈爾曼) 找到了已經炭化的樹片以及兩顆植物種子，它們可能是豆類，還有一顆圓豆、一顆栗子、一顆老辣椒、許多的葫蘆及黃瓜片，以及含有和平文化特徵的打製石器。

那些被砍成小塊的牲畜骨頭使我們猜想，它們不是採用埋在火中或在火上烤的方法產生的，分明是在一種鍋裡烹飪，也許是像在現在的東南亞人仍然以竹節包裹的方式來烹飪的。

對於在此地所找到的東西，以碳十四定年法來確定其時間，給我們展現是在公元前 6,000 至 9,700 年，現在，埋在土地更深層中的眾多器皿正在等待確定其年代。公元前 6,000 年左右，這裡已經出現了很多新要素。就是被刻在光面陶器上的繩紋印飾裝飾；有一面被磨平的石器以及打磨成薄刃的石器，一些帶有和平文化特徵的器皿以及種植的痕跡仍然在研究當中。

因此，我們可以認為在神洞的探索至少比較合乎 Carl Sauer (卡爾·索爾) 的理論，其他很多考察團隊也正在走向認定有一個比較複雜而且已經普遍深入的和平文化。緬甸考古學所的所長昂梭 (Aung Thaw) 於 1969 年在緬甸東邊帕達林 (Padah Lin) 洞中挖掘出土了一批值得注意的日用器皿。除了日用器皿，他還找到洞壁上的圖畫。可以說，**這就是和平文化西面的邊界**。

在耶魯 (Yele) 大學的張光直 (Kwang Chih Chang) 教授的指導下，耶魯大學與台灣的聯合考察組在台灣進行的考古挖掘已經指出於公元前 2500 年之前存在有繩紋刻紋和印紋、磨制石器、磨制銳器等特徵的一種文化。

開始吻合但難懂的問題

根據最近筆者已經收集以及各個時期的考古挖掘結果簡況，還有筆者仍未記載但也十分重要的在其他地區的考古結果，我們可以發現東南亞史前史的面貌在某一天將會十分有趣地呈現出來。在若干材料中，筆者就這一點已經指出了其初步的面貌。筆者大部分意見需要被視為一種假設或者疑問，還需要進一步研究才可以承認或否認

之。對此，我有如下的意見：

（1）筆者同意 Sauer (索爾) 的論點，**在東南亞地區中某一帶的和平文化居民是世界上最早懂得種植的。**若是這個時期是從公元前一萬五千年開始的話也並不意外。

（2）筆者認為**在澳洲北邊所找到有利刃的打削石器並以**碳十四定年法**確定其為公元前二萬年左右出現，它們屬於和平文化來源**。

（3）現在，眾所週知在日本所找到的最早的陶器是於公元前一萬年出現，但我相信，當把繩紋陶器確定了年代之後一定會承認**這些陶器是由和平文化居民於公元前一萬年之前或**更早的時候製作出來的。

（4）依照傳統的觀點，大家都認為在史前時期，東南亞的技術是由北方的移民浪潮所帶來的。而筆者卻認為**眾所週知的中國新石器仰韶原始文化是和平史前文化從東南亞北邊於公元前 6,000 或 7,000 年往北移轉的結果**。

（5）我認為後來被叫做龍山文化的文化是從中國北邊的仰韶發展到東邊及東南區域的理論是不準確的，**實際上是在中國南邊誕生後就往北移轉。此兩者都產生於和平文化**。

（6）把樹幹打削而成的船隻也許在東南亞河流上於公元前 5000 年更早以前就已經使用了。也許，船兩邊突出來以發揮均衡作用這一點也是在東南亞於公元前 4000 年左右發明出來的，使船隻航海時更得到穩定。筆者相信，於公元前 4000 年左右，以大船、小船從東南亞區域離開的移民無意間地將東南亞居民帶到台灣及日本，並把木薯，也許還有其他的雜糧的種植方法傳入了日本。

（7）**於公元前 3,000 年左右，當時的東南亞居民已經善於使用船隻，來往印度尼西亞及菲律賓的島嶼**。他們攜帶著當時製作的陶器、刻木、紋身、以樹皮的織布以及後來在東山地區找到的銅鼓 (之前被認為從東歐帶來) 上常用的裝飾花紋如螺旋形、三角形、四角形等幾何學圖形。

（8）**東南亞各民族也許於離現在 2,000 年往西邊遷移至馬達加斯加 (Madagascar)**。他們在東非經濟中藉由種植各種雜糧做出了相當重要的貢獻。

（9）也就是在那個時期，越南與地中海地區也許是因為有了海路的經貿往來而發生了接觸。因此在東山遺址中也找到了一些不尋常的銅器，那些明顯帶有地中海來源性質的。

§ 4. 越南文化之進程

越南文化進程可分為**六個階段：史前文化、文郎-甌雒**[25]文化、**抵抗北屬時期文化、大越文化、大南文化以及現代文化。**此六個階段就構成疊加的三個文化層：本地文化層、與中國及印度交流的文化層、與西方交流的文化層[26]。每一個文化層還對應於越南文字的不同發展時期。

4.1. 本地文化層

越南的本地文化層主要由史前文化階段及文郎、甌雒階段合成的。此文化層的特徵是在**古代東南**亞地區中以水稻農業作為主導的。在這裡，可以說是越南文化與東南亞的接觸交流，不過，若是認為東南亞各民族在史前時期仍未完全分開的話，就可以把上述的成就看為古代東南亞區域（包括南亞居民，意即百越民族）超大居民集合體的共同成就。

4.1.1. 南亞居民在**史前階段的最大成就則是水稻農業之誕生**。

東南亞是世界上種植業出現最早的五個中心之一[27]。據美國地質與植物學家 C. O. Sauer (索爾) 的研究，東南亞是最古老的農業中心，因為這裡是動植物十分豐富多樣的熱帶地區，這裡還擁有世界上任何區域都不可比擬的熱帶景觀地貌、生態環境。

關於水稻種植產生於該地區是不容置疑的。具體地說，依照植物學的古籍，水稻 (長形種子) 的馴化中心是產生於喜馬拉雅山東南一帶，糯稻 (圓形種子) 的馴化中心則是形成於東南亞河流地區[28]【Gluzdakov (格魯沙科夫) 1960：21；Chử Văn Tần (渚文秦) 1988：37】；一般來說，水稻發源地是從喜馬拉雅山東邊至東南亞陸地北邊 (越南北邊) 的一帶【Needham (尼德翰姆) 1984：481-482】。公元前第六至第五千禧年，隨

---

[25] **主編按：**甌雒 (Âu Lạc) 的漢字於不同文獻有不同用字，譬如甌駱、甌貉等。

[26] 這裡把越南文化史分成三個文化層與由 Phạm Đức Dương (范德陽) 教授作為主編的《文化接觸、交流與發展：越南文化與世界之關係》等作者 【Phạm Đức Dương (范德陽) 1994】 把越南文化分成形成階段 (與東南亞接觸交流)、民族國家文化建設階段 (與中國及印度接觸交流)、現代階段共三個階段完全相符。

[27] 俄國院士 N. I. Vavilov (瓦維洛夫) 則分成九個中心，其中，東南亞 (他叫作「印度馬來」) 為種植業最豐富的發源地，這裡還是馴化水稻之處。

[28] 日本研究者將長形種子的稻穀叫做孟加類型，圓形種子的稻穀叫做湄公類型。

著漸漸轉向生產經濟，古代的東南亞居民 (Indonésien) 已經將可種植培育的稻種從山區帶到平原去了【Chesnov (切斯諾夫) 1976：264】。在河流密集的這個地區，古代東南亞居民已經馴化了**水稻**並為自己積累了豐富的**水稻種植的技術和經驗**。越南的古人在山洞中居住並以打獵採集方式謀生，其中採集為主；中石器時代 (距今一萬年)，「在熱帶林中所發展的採集經濟基礎上，和平的各個部落已經實現了在人類生活中具有甚大意義的轉折：產生了農業……東南亞則是人類最早的農業誕生地區【Phan Huy Lê (潘輝黎) 等 1991：20】。在越南的不同考古遺址 (如 Sũng Sàm、Tràng Kênh、Gò Bông、Đồng Đậu、Gò Mun 等) 已經發現了公元前幾千年以前稻穀花粉孢子、糠皮、燒焦的稻米、糯米蒸鍋的碎片、碾稻米的石磨等的痕跡 (圖 4.1)【參見 Hà Văn Tấn (何文迅) 1994：287-296】。

圖 4.1 越南人類學者 (公元前一萬年左右)。來源：Lịch sử Việt Nam (阮越忠)

根據包含中國學者 Lin Zhui Sien (1958)、Sia Nai (1972) 等在內的不少學者之研究結果，漢人祖先最初在黃河流域定居時僅會種植高粱、小麥以及豆類。水稻種植則是從南方所學到的。俄國的越南學中心主任、著名東方學家 D. V. Deopik 寫道：「於公元前第三千禧年，在東亞中心地區只看到仰韶高粱種植文明的一個小點，落後於印度支那中心地區有圖紋陶器的文化。在東北亞沒有大規模的農業發源地。**於龍山文化時期在揚子江流域所種植的水稻文化以及後來的其他水稻文化實際上都是印度支那水稻種植發源地的外圍**」。「足夠依據可假定公元前第二千禧年後半葉，揚子江流域的居民就是給黃河地區的居民傳授了不可缺少的水稻種植**人工灌溉技術**，從而幫助他們掌握**水稻種植文化**及後來的**耕地技術**【REINVA 1977：265、20】。據由譚家健【1993：

767】作為主編的《中國文化史》談到，「水稻於周代就進入中原種植」，即於公元前1122 年至 247 年。漢字中的稻也許從越語「gạo」而來。

從南亞地區，水稻及水稻種植技術從古代亞述人 (Assiri) 生活的時代即公元前第一千禧年前半葉傳播到地中海一帶【Chesnov (切斯諾夫) 1976：6、86】。公元前不久稻穀被帶到了日本諸島【Arutjunov (阿魯秋諾夫) 1962：64】。除了從「gạo」而誕生的「稻」，連歐洲各語言中的 rice、riz、ris、reis、puc 等也是從古代東南亞語言而來的 (這個語言的遺跡在越南西原高原各民族稻神的名字 Yang Sri 中也很明顯)。在歐洲語言中所指稻穀之意的 paddy 也是從東南亞語 (馬來語) 中借用產生的。

不僅是稻穀的名稱，還有很多描述古代東南亞地區的樹木、牲畜以及其他農業成就等名稱也被中國、印度以及周邊的眾多民族借用。在埃及開羅考古院工作的法國人東方學家 C. Autran (奧特蘭) 指出：「從語言系屬上講，古代印度的語言就從現存的印度支那地有親屬關係的民族語言中多多少少借貸了農業方面上的詞彙 (比如樹木、牲畜和其他農產品的名稱，尤其是一些草木的名字)。梵語中保存了一些印度支那地區的史前史，這一點因印度支那地區的語言被世人瞭解得較晚而丟失了原始的面貌而不為人知[29]。(請參見 §18.1.2.3)。

史前東南亞農業的主要成就有：

（1）水稻以及芋頭、葫蔗、檳榔、桑樹等植物的種植；

（2）水牛、豬、雞等家畜家禽的馴養；

（3）建造房屋；

（4）用草藥治療疾病。

Ja. V. Chesnov (切斯諾夫)【1976：265】在《東南亞列國歷史民族學》一書中指出：「東南亞在經濟方面上的影響呈現在把稻種從東南亞於公元前幾千年傳入東亞地區，於公元前 1,000 年左右進入西亞地區。東南亞在豬、水牛及雞的馴養這件事上發揮著重要的作用。於公元前 1450 年，雞類已經在埃及出現」。E. Darwin (達爾文) 在著名的《物種來源》一書中就肯定了世界上所有的雞類都源自於東南亞的野雞 (學名為 Gallus bankiva)。

南方傳說就以一些神話人物給此文化階段打上了一個標誌，其中的最典型人物是神農。

---

[29] Autran C. L'Epopee hindoue. Paris，1946。轉引自 Nguyễn Ngọc Chương (阮玉璋)【1989：332-333】。

延伸閱讀 2：關於神農及中國若干神話人物之南亞來源

依照漢籍，大家一直以來都以為神農屬於中國神話系列，甚至視為中國歷史中最初三皇 (伏羲、神農、黃帝) 之一[30]。

關於所謂「三皇五帝」，Derk Bodde 在馮友蘭【1968：10】的《中國哲學史大綱》的英語版序言中寫道：「依照傳說，中國歷史由公元前 3000 年的一系列聖王開始的。這對中國人還是西方人而言都毫無爭議的人物傳說，卻在中國文明最初歷史上就形成了一種謬誤但非常普及的認知。不過，現在世界上社會學家們都承認**這些王只是荒唐的人物，關於**這些人物的傳說只是後來的人所杜撰的理想化形象罷了。連中國最初的夏朝 (一般視為公元前 2205 年開始至 1766 年結束) 也還是不確切的，儘管考古學有一天是可以確定的。Will Durant (杜蘭特)【1990：28】幽默地寫道：「只有從公元前 776 年以來，他們 (即中國史家) 所說的話才比較可靠，不管他們將其歷史從公元前 3000 年以來都很仔細地記載下來，而且有很多人還為我們陳述了開天闢地的時候」[31]。

實際上，神農以及神話中與農業有關的其他人物本來都屬於被合併於華族的南方土著居民的【Needham (尼德翰姆) 1954：163】。因此，神農總會視為管轄南方的神並有別名為炎帝 (即熱帶地方之皇帝)。神農傳說的年代約為公元前 3320 - 3080，剛好相應於東南亞農業興旺發展的時期(新石器時代)。那麼，「神農」實際上**是表示一個階段的集體成就之**名稱。

苗族的傳說述說當人們在尋找食物時，忽然不知從哪來了一個鬚髮皓白的老翁。他送了很多種子，教種植之法。從此才有種稻飽腹和以棉花織布。他又教居民以各種草藥療病。當告別時，他在土上畫出一個方形，囑咐人們依此法建房子，不要住在山洞中免得受涼。人們念其恩，為他命名為神農【Vũ Ngọc Khánh (武玉慶) 1989：33-34】。越人傳說則把神農當作涇陽王的第四代祖父、貉龍君的第五代祖父、首位雄王的第六代祖父 (請參見 §4.1.2)。

---

[30] 關於三黃則有不同之說。伏羲、神農、黃帝是漢代孔安國之說。《春秋運門樞》中則以女媧代替黃帝。依照蜀漢代的晁朱則以燧人代替。依照《三五歷》，三黃則包括天皇、地皇、人皇【請查 Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 1991：66】。

[31] 到了現在，把所有成就機械地歸於這些荒唐的三皇五帝的論點也使很多人相信。比如說，很多人還以為伏羲由看龍馬 (想像中的一種動物) 背上的毛渦而畫出何圖與八卦；神農由嘗過所有草木而寫出《神農本草》。有些人引用了《周書》中的「黃帝以米蒸成飯、以米煮成粥。傅玄稱讚：稻米十月噴香」一句來證明水稻種植行業是華夏文明的產品。

Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 教授寫道：「把神農當作雄王的六代祖父是越人繼承古代東南亞文化基層上的成就痕跡。也許越人接受中華文化之前曾經把神農當作自己的始祖。只有被視為熱帶地區農業的創業神，神農才能得到種植水稻的雒越人崇拜並將其當作自己的始祖。這是明顯的道理。漢族從不把神農當作其始祖，他們只看為管轄南方的天神罷了」【1991：53】。

若注意到語言學的方面，還可以看到「神農」此名稱已經按照南方的構詞法順序 (詞根+詞綴) 命名之，若按照漢語則要反過來為「農神」(詞綴+詞根)。南方文化對北方文化的影響很強，甚至中國的帝堯、帝舜、帝嚳、帝武那些真實的列位皇帝最初也是按照南方的構詞法命名 (而不是堯帝、舜帝等)。

下面則是在中國神話中經常提到有南方來源或者受到南方影響的其他人物。

首先是**盤古**，本來被當作中國神話中創世的神，V. V. Evsjukov 在《新石器時代的中國神話》一書中指出，「有很多研究者承認 <...>，依照來源說這些不是中國的而是從中國南邊的族人即苗瑤人所借過來的【1988：39】。中國研究學者袁珂在《中國古代神話》(成都，1956 年) 一書中還指出盤古是神話的人物，由徐整在三國時代把苗瑤人的始祖帶來中國後便結合於漢族的故事而構成創世的盤古【轉引自譚家健 1991：17】。

伏羲則是有中國西北來源但受到南方神話影響的神話人物而化身為關於葫蘆的故事 (母親葫蘆的情節則在東南亞各個民族中非常普通的) 即兄妹遇到洪水大難而哥哥該娶妹妹之故事中的哥哥人物。伏羲是瑤壯人傳說中 Pu-i 人物的漢化形式，其中，pu 指人、i 指第一之意【轉引自 Đặng Nghiêm Vạn (鄧嚴萬) 民間選集 1999：165】)。有人認為，伏羲是庖羲 (指葫蘆之意) 的音變。袁珂先生在《中國古代神話》引用了廣西瑤族的庖羲兄弟故事。還有一個故事是由呂振羽先生在湖南搜集到並引用在《中國社會史綱》裡，那就是陳述東山的兩兄弟 (東山老人與東山小妹)的故事。聞一多先生在《伏羲考》一書中就認定伏羲神話與盤古神話是有共同來源的【請查 Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 1991：24-32】。

女媧，身為伏羲的妹妹又為其妻，同時還是設訂婚姻風俗的功臣，其身上**明顯帶有南方起源，出身於**揚子江南邊**百越區域的痕跡** (依照漢學家 E. H. Schafer (薛愛華)，「媧」是一個重音現象，它有可能與「蛙」、「水坑」等意有關【Evsjukov 1988：96】。在越南民間中，從北部到中部處處遍有女媧與四象 (Nữ Oa - Tứ Tượng)、翁仲與陀姥 (Ông Đùng - Bà Đà)、公神與母神 (Thần Đực - Thần Cái)。民間歌謠中有句話說「女媧

的陰戶有三頃田那麼大、四象的陽具有十四丈長」，這剛好反映出此生殖信仰。四象此名稱本受到漢族文化的影響，但丁嘉慶 (Đinh Gia Khánh) 教授認為：「被命名為四象的這個公神在漢族文化傳播到東南亞地區之前已經是此處流傳很普遍的神【Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 1991：42、32】。

牛郎與織女也是從南方傳說傳播過來的。Mưa ngâu (牛郎雨) 是南方特有的現象 (指水牛之意的 ngâu、ngưu、sửu 都是從同一個古音的變體)。中國的牛郎織女故事與越南的牛郎織女故事是在南亞（廣義）很久以前誕生的同一個故事的兩個版本【Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 1991：121】。

4.1.2. 文朗 (Văn Lang)-甌雒 (Âu Lạc)文化階段在文化空間、文化時間以及文化成就等方面上都繼承了史前階段。此時，在水稻農業基礎上所建設的文化成就已經上升至頂端。若是依照慣例使用「文朗-甌雒文化階段」的術語，從古籍以及傳說中就可以得知此階段從公元前第三千禧年中葉開始 (古籍經常提到的最早時間為公元前2879年)。

南方傳說 (請閱讀《嶺南摭怪》(Lĩnh Nam chích quái) 中的**鴻龐氏傳**) 說鴻龐氏開國王為祿續 (Lộc Tục)，即神農氏炎帝的第四代後裔，是五嶺仙女之子。祿續於公元前 2879 年左右登基作為南方的皇帝，號為**泾陽** (Kinh Dương)，國號為**赤鬼** (Xích Quỷ)。赤鬼國的疆界北至洞庭湖、南至胡孫 (即占城)、西至巴蜀 (四川)、東至南海。京陽王祿續娶洞庭湖王之女即**龍女** (Long Nữ) 後生下**崇纜** (Sùng Lãm)，繼王位而稱為**貉龍君** (Lạc Long Quan)。貉龍君娶**甌姬** (Âu Cơ)，生下一百個卵胞後化為一百個孩子。一半隨父親往海域下去，另一半隨母親往山區上去。後者當來到今為富壽 (Phú Thọ) 越池 (Việt Trì) 的豐州 (Phong Châu) 就停下來，一致推舉長子為文朗之王，稱為**雄** (Hùng) [32]。

[32] 這裡的「Hùng (雄)」是百越各族人的首領名號即 Khun 的漢越拼音，「vua Hùng」(雄王) 的古音為 pò khun (即首領之父)【Trần Quốc Vượng (陳國旺) 1986：484】。西北的傣人還對大區的首領叫做 pò khun；芒人對其叫做 Lang Kun。古代泰國為 Sukhotai 的國王也自稱為 pò khun。Phạm Huy Thông (范輝通)教授認為楚王的「稱雄稱霸」習慣是百越居民語言中的傳統遺跡【1988：2】。其他的還有 H. Maspero 的解釋 (受到一些人認同)，他認為「雄」應是「雒」被抄錯而成 (由於

關於空間方面，傳說的赤鬼國從越南中部北邊來到洞庭湖 (揚子江南邊)，這就是南亞即百越人的居住地區，這是構成越南文化原本空間的三角區域[33]。後來，雄王的文朗國疆界就成為此原本空間的一個部分[34]，這也說明雒越是南亞居民即百越中的一個部分。評價鴻龐氏傳說時，民間文化研究者 Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 寫道：「此篇陳述了雒越人與史前東南亞區域北邊的非漢族居民之關係 <…>。這是對於可能在過去已經發生的事實之記憶」【1933：225】。俄國史學家 P. V. Pozner (波尼爾) 肯定：「以「雄」為號的雒越人領袖之存在是歷史的事件 (除了他們一共有 18 位以及文朗國分成 15 部的兩個事件則不算)。最後，京陽王以及貉龍君的傳說則反映了關於前越各個部落最初的口傳史學傳統，因此，從這個意義上而言，它也含有歷史性」【1980：89】。

關於時間方面，公元前第一千禩的（傳說中所指的 2879 年) 相應於銅器時代初葉，也是南亞 (百越) 民族形成的時期[35]。文朗甌雒階段的主要文化成就除了水稻農業外則是**銅器和冶金**。在此方面上，南亞地區文化對於全區的位置可很大：東山銅器及其影響就在中國南邊、泰國至東南亞全區處處都可以找到 (圖 4.2；參見 Hà Văn Tấn (何文迅)【1994：414-427】。

雒與雄的字樣是相通的)【Bào Duy Anh (陶維英) 1955：150；HVDN-II：279-306；Huệ Thiên (慧天) 1992】。

33 Phạm Đình Hổ (范廷虎)【1989：185】在《雨中隨筆》(Vũ trung tuỳ bút) 中對於越南與洞庭湖的神秘關係也寫了許多：「我們的先輩總是為中國的神，大部分都是洞庭湖的神，比如我在《桑滄偶錄》(Tang thương ngẫu lục) 中所寫的阮仲偉(Nguyễn Trọng Vỹ)故事，黃公 (即於 1775 年為進士的黃平正[Hoàng Công Chính]) 與洞庭湖美人發生前生因緣等故事。我們還聽過阮世啟 (Nguyễn Thế Khải)當年逝世，他的同庚朋友來中國為使，快要過洞庭湖時，夜晚作夢看到阮世啟向他告之此湖中過了翌日就起風波。洞庭湖與我國從京陽王時代以來幾乎都有神與人的互相關係，山河隔離但仍不能攔阻」

34 後來，在越南與中國書籍中，北南疆界被退下到五嶺區域。在陳朝最早出現且至今仍存在的越南傳說及故事被命名為《嶺南摭怪》。中國也有歐大壬的《嶺南遺書》，周去非的《嶺南代答》等等。漢高祖向趙佗送的信中寫道：「從五嶺南邊以來則為王之地，任意料理」【Trần Trọng Kim (陳仲金) 1971：1】。據周去非，此五嶺在秦代早被提到了。裴淵 (Bùi Uyên) 在《廣州記》一書中所寫的五嶺則是處於廣東與廣西邊界的大庾、始安、臨賀、桂陽、揭陽 (越城、都龐、萌渚、騎田、大庾) 共五座山【Lê Văn Siêu (黎文超) 1972：184】。

35 這裡不提到國家的形成。於銅器時代初葉 (馮元文化的階段)，此地居民還處於部落聯盟形式 (國家組織的過度形式) 中生活，這是前國家的型態 (pré-état)。越南的最早國家則於銅器時代最旺盛發展的東山時期形成的。

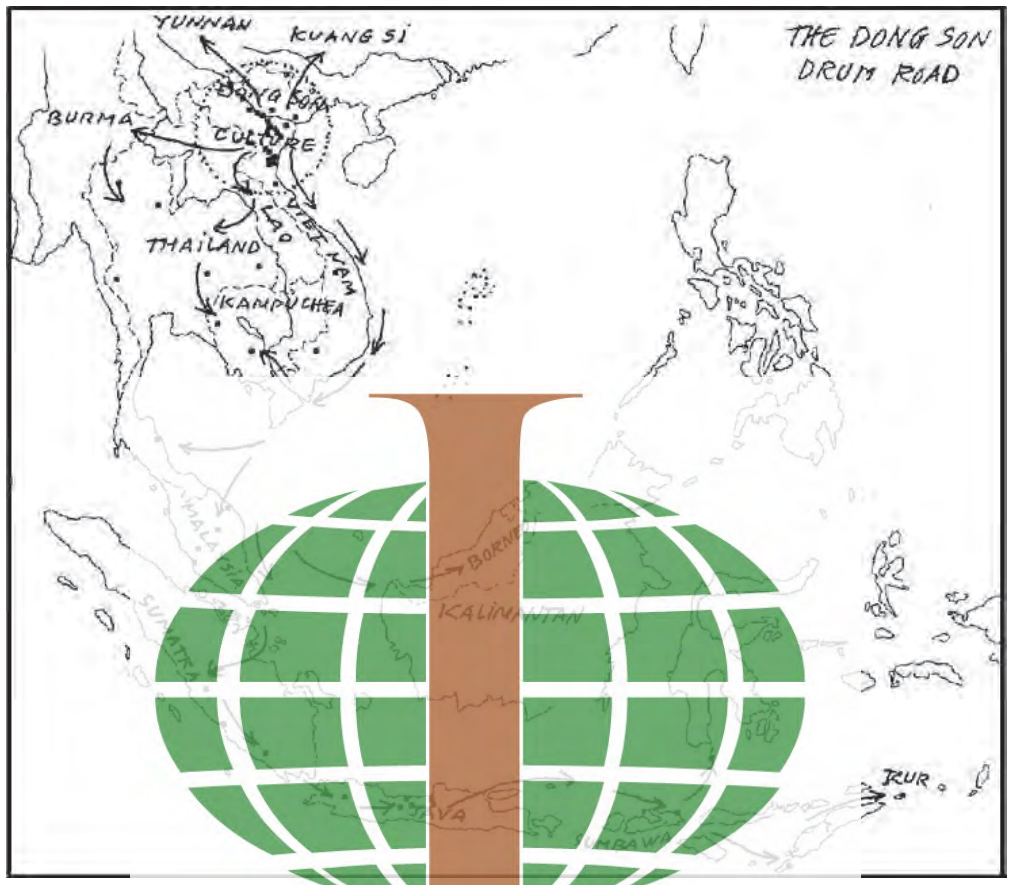


圖 4-4 東山銅鼓傳播之路。來源：Hà Thúc Cam (何叔勘) 1985：78】

考古學學家在《越南的東山文化》一書中寫道：「東山人的冶金、鑄銅的技術已經達到了非常令人驚訝的精湛程度。銅鼓、銅缸是東山鑄銅技術最典型遺物。這個不可否認的高峰使之前的西方學者們對於東山文化的本地起源性與東山冶金的技術存在懷疑態度。他們到北方中原地區，甚至是更遠的西方尋找源頭。最近幾世紀的考古學研究結果已經證明在東山文化誕生之前銅器冶煉就在此地出現了。東山銅器是前東山文化階段的發展延續【Hà Văn Tấn (何文迅) 1994：302】。

俄國東方學家 G. G. Stratanovich 曾說：「不同的研究者所分的四款東山銅鼓類型以及我所分的北與西北的三款類型實際上是從同一個最大銅器生產地區的一種產品之變體罷了。此區就像一個大的三角形區域：三角形的底邊兩方末端分別是東邊的東山與西邊的孟拱 (Mogaun，屬緬甸北部)。三角形的頂端則是從洞庭湖到鄱陽 (Poian) 湖之揚子江區域」。「之前，甚至到東山銅器也被視為從北方而來的。現在情勢發生逆

轉。大家知道越南不但有豐富的銅礦，而且還有金礦、銀礦。殷代銅器的南方來源假說變得有依據 <...>。現在，東山文化的年代被推到公元**前第二到第一千禧年之間**【REINVA 1977l：263-264】。

依照 Trần Quốc Vượng (陳國旺)，漢語中的「銅」來自古代東南亞語言 (岱語為 Toong，越語為 đồng)。

南亞銅器的影響還遠遠地超過該區域之外。「最近，對於高加索 (Kavkaz) 地區銅器的冶金技術進行分析後產生了意外的結果：依照最近挖掘的結果來看，它的銅器受到至少為公元前第三千禧年已經存在的印度支那中區冶金中心之影響」【Chesnov (切斯諾夫) 1976：6】。

美國人類學教授、著名的東南亞專家 W. G. Solheim II (索爾海姆二世)【1971】說：「歐美史學家經常認為我們所謂文明的生活方式首先從近東土地肥沃的地區或者從鄰近山麓地區產生，我們很早就相信此地的原始居民已經發展了農業並漸漸學會製造陶器及銅器。考古學也映證了這一點，部分原因是考古學家多次在肥沃的近東山谷地區進行了挖掘。儘管如此，在東南亞的新的發現會使我們重新審視這個觀點。據五年來在東南亞出土的日用品證實在這裡居住的人們比世界上的所有民族更**早學會種樹、製作陶器及鑄銅** <...>，比近東、印度、中國早幾千年就懂得種樹、製作磨練石器及**銅器了**(請參見 §3 後的延伸閱讀第二篇 Solheim II [索爾海姆二世] 著)。

1998 年，Phoenix 出版社出版了由 Stephen Oppenheimer (奧本海默) 根據地質學、考古學、語言學、遺傳學等科學資料資料編著 560 頁的《東方伊甸園：在東南亞沉沒的陸地》(Eden in the East: The Drowned Continent of Southeast Asia) 著作，提出在東南亞沉沒的陸地有被忘卻的東南亞文明，按照他的看法，東南亞的銅器時代在距今五、六千年已經誕生，比近東、中東以及中國銅器時代甚至還遠，東南亞文化是世界文明文化的發源地。

4.1.3. 從公元前第三、二千禧年至第一千禧年後期，東南亞在民族文化歷史上已經創建了一個燦爛文明高峰並大大影響到該區域中的文化。從考古學資料上來看，Hà Văn Tấn (何文迅) 教授【1983】認定：「東山文化沿著沅江、湘江往北的影響是很明顯的」。此階段的初期，這個高峰是古代東南亞各民族的共同成就。D. V. Deopik 把公元前第五世紀叫做「**南方的世紀**」【REINVA 1977：270】並非偶然。Ja. V. Chesnov (切斯諾夫) 也認定：「從農業生產至神話的各個文化方面上，東南亞擁有了莫大的影響力，遠遠超過它的直接近鄰的邊界之外。當然，這乃是由不只單獨的某一民族而由眾多的

或大或小民族所建造的水稻種植、銅器冶金或者其他文化成就組成，在幾千年歷史中形成**世界獨特的東南亞【1976：6】**。正是**古代東南亞世界之成就，其中有越南各民族做出的貢獻，為後來的越南文化發展創造了比較穩定的基礎。**

4.1.4. 本地文化階段的文字是之前幾乎未提及的問題。原因很簡單，長期受到「以華為中」觀念的壓力，大家都無法想像南方有獨立的本地文化，更何況是文字。而今，有了以下發現的佐證：

一、關於南方文化在區域文化史的規模、等級、位置之新認定；

二、關於在沙壩 (Sa Pa) 山谷的石頭上、清化 (Thanh Hoá) 銅戈上、東山 (Đông Sơn) 犁頭上【Hà Văn Tấn (何文迅) 1982、1983】，在隴句 (Lũng Cú) 銅鼓上【Phan Hữu Dật (潘友溢) 1974】，清化芒族地區【Vương Duy Trinh (王維楨) 1973】發現的文字遺跡證據 (圖 4.3)；

三、中國書籍關於南方人的「蝌蚪」文字之記載；

圖 4.3：古代文字之遺跡：
(a) 在沙壩山谷的石頭上；
(b) 在清化銅戈上；
(c) 在東山犁頭上；
(d) 在隴句銅鼓上；
(e) 在清化芒人地區古代文本上

據此，我們就可以假設有一個「漢前並與漢差異」的南方文字的存在【Hà Văn Tấn (何文迅) 1982】 (參見此後文之漫談第三篇)。

十九世紀，Vương Duy Trinh (王維楨) 在《清化觀風》一書中找到古芒人文字的依據並論述：「大家常道我國無文字，我以為不實。十州 (即芒人居住地區，譯者注釋) 本為我國之地也。州上還有文字，京畿豈能無也？州文乃是我國文字也 <...>。我國一千多年前被古代中國統治，從士王 (即士燮，譯者注釋) 教漢字以來，我國的文字都被棄也。十州為邊界之地故其文字乃存【1973：108】。

從民族形成的歷史來看，芒族與越族是有最密切關係的，故王維楨的認定是完全有科學依據的。從芒族地區所找到的文字 (圖 4.3.e)，我們瞭解為何中國人祖先將其比喻正在游泳的蝌蚪。

就十九世紀，張永記 (Trương Vĩnh Ký) 在《安南訣竅書》(1867 年) 一書中認定到三國時代，「安南人所用的文字是我們至今在一些刻字遺物上可以找到遺跡 (比如在 Dahia 山上石像台上) 之記音文字 (phonétique)。當侵略時，中國將領士燮的行動之一是命令在正式的檔上只用他國文字 (即漢字)，並是出嚴密的規定禁止使用安南人當時還用的記音文字」【參見 Nguyễn Văn Trung (阮文忠) 1993：143】。

4.2. 與中國及區域交流的文化層

與中國及區域交流的文化層[36]是經過兩個階段而定型：抵抗北屬的文化階段以及大越的文化階段。此文化層的主要特徵則是文化上的漢化與抵抗漢化兩種既對立又並存的趨向。

4.2.1. 抵抗北屬的文化階段是從公元前開始至吳權 (Ngô Quyền) 贏得國家獨立時為止。此文化階段之主要特點是：

一、**對於北方封建王朝的侵犯表現出來的不屈而長久的抵抗意識**。從公元前誕生的「南越」國 (趙佗時代)，其中「南」的因素第一次出現 (在後來的大部分國號中存在) 並形成了一個轉捩點，自此在越南人民及領導階級意識中已經形成了對那個秦漢以來已經成為區域中最強帝國-北方封建王朝(古代中國)經常侵犯南方的危機意識。

趙佗以婚姻手段侵略甌雒的事情雖然使越國百姓無不憤恨，但由於若干原因的影響，集中了權力和領土後，趙佗就站在南方人這邊，對漢高祖自稱為「南夷大長老」) 並強烈地對抗中國的北方朝廷。這可以用來解釋為何從《大越史略》的無名作者到陳仲金 (Trần Trọng Kim) 等越南史家以及其他政治家、文化研究者都曾經把趙代視為蜀

[36] 正確的說法是：與中國及其他區域交流之文化層。

代 (由安陽王蜀泮為王，譯者注釋) 後續的越南王朝。

自公元前就開始的侵略培養了越南人悠久而不屈的抵抗精神，並且藉由以下起義得到了充分的表現。如二徵夫人 (Hai Bà Trưng 40-43)[37]、趙氏貞 (Triệu Thị Trinh 246)、建立萬春國的李賁 (Lý Bí 544-548)、趙光復 (Triệu Quang Phục 548-571)、梅叔鸞 (Mai Thúc Loan 722)、馮興 (Phùng Hưng 791)、曲氏父子 (906-923)、楊延藝 (Dương Diên Nghệ 931-937) 以及到起義高朝即吳權 (Ngô Quyền 938) 建國。

二、抵抗北屬文化階段的第二特點則是文朗甌雒文明之衰退。此衰退由如下兩個原因引起的：第一，達到一定高峰後的文明有規律性的自然衰退；第二，北方敵人懷著險惡的同化意圖故意破壞。

中國著名史家司馬遷記載：中國從秦漢代以來兼佔天下，掠取陽越之地 <...>，把貶謫者送去並與越人同居【司馬遷 1978，II：327】。231 年，薛宗向吳黃武皇帝上疏講了往事：「孝武皇帝 (即漢武帝) 殺了呂嘉 (即南越丞相)，後就將原南越國分成九郡，設交趾郡及刺史官。從此，被貶的中國犯人就來到這裡，與民眾同居，教中國文字並以中國風俗禮法教化大眾【Lê Văn Siêu (黎文超) 1972：228】。由馬援帶來的士兵，他們定居在這裡，成為保護當地政權的支柱。他們同化了當地越人，這些中國居民被舊史稱為馬流 (由馬援留下來的)。

三、第三個特點是抵抗北屬的文化階段，有時也是開始接受中國及區域文化交流的過程，也是越南文化開始融匯進區域文化中。有趣的就是，雖然直接而且經常接觸中國文化，但越南在此階段只很少接受中國文化，佛教仍未深入越南社會之中。**越南主要接受**了首先從印度而後從中國傳過來的佛教文化。

這個事件的理由很簡單：佛教文化是藉由和平路徑傳播的，而中國文化則是藉由侵略途徑進入越南。因此，越南不僅在政治上有劇烈抵抗北屬的趨向，此階段的主要特點還有文化方面也存在**抵抗漢化的趨向**。所以，無論公元幾十年來，錫光、任延努力傳播中國式的婚姻典禮以及家庭模式；士燮於二世紀努力開設學校以傳播漢文化並取消越人文字；蘇定、馬援以武力設定苛刻法制，但以儒教為主的中國文化經過幾個世紀後仍不能紮根於越南鄉村中。中國史中對於此時期的交趾所寫的大部分是交州佛

[37] 二徵夫人的起義得到從九真 (清化)、交趾至日南、合浦、南海、蒼梧、鬱林 (中國南邊)的甌雒及南越全區的百姓之熱烈響應。在廣西的壯族(百越的一分支)至今仍留下關於二徵夫人的紀念及傳說。依 Phan Huy Lê (潘輝黎) 以及其他作者 【1991：175】的調查，在中國湖南省洞庭湖南邊的一帶至今還有祭祀二徵夫人的徵側廟。

教而較少提到儒教，除了在中國為官的幾個人物 (如李琴、李進作為漢代的宿衛、刺史；日南郡 (清化) 愛州的薑公輔於 766 年得到進士學位後作唐代的宰相)。

4.2.2. 因為具備輝煌的本地文化層作為穩定基礎的原因，在抵抗北屬時期過程中文朗甌雒的民族精神就像是一條地下水脈一樣存在，當走向大越文化階段，只是在吳、丁、前黎這三個朝代，更多地是擔心建設和穩定國家，此後越南文化快速地恢復並昇華。大越文化階段成為越南文化史中的**第二高峰** (大越為我國在此時期的主要國號)。在此高峰的階段被分為兩個時代：李-陳朝及黎朝。

越南民族文化固有的包容和綜合精神 (屬於本地文化層) 在與博愛的佛教文化 (屬於抵抗北屬的文化階段) 結合之後成為李-陳時代的靈魂。在李-陳時代，越南佛教就達到最旺盛的時期。而且，由於固有包容性和綜合性，連儒教和道教都被積極地接受了。在民族文化基礎上的「**三教同歸**」使李-陳時代的越南文化得到了全面的蓬勃發展。

於是，儒教 (以及中華文化) 在北屬時由於遇上越南民族強烈的文化保存與抵抗能力故不能廣泛深入，而此時，自從李朝開始並為之建造基礎 (1070 年建設祭祀孔子的文廟；1076 年建設了國子監學校等等) 之後就日益強大。這是因為更加入世的儒教在治天下的事業中比出世的佛教顯得更具優勢。到了陳朝，越南儒教在朝廷中已經成為相當強大的力量。不過，此力量在上流社會中仍未達到壓倒性優勢；儒教在社會中的影響仍不深入。因此，儒士為了保護自己就反擊佛教，十二世紀末葉的元朝使臣陳夫對當時的社會也認定「下多驕浮甚，中華禮樂無

到了黎朝，儒教才達到最高點，已掌握了社會的所有機構，接受中國文化的趨向 (漢化趨向) 成為主導。顯得更偏動的性格 (強硬、獨尊等) 就漸漸深入到越南社會中；國家宣告以儒教為國教；法律則模仿中國的；婦女、戲子越來越被輕蔑。此時的越南文化轉到另一個高峰：**儒教文化**。到這裡，可以說本地文化層與接受中國及區域的文化層面的重合度達到了極限。

4.2.3. 與中國及區域交流的文化層的特徵是把漢字視為主要的正統文字。這個交流產生的產品之一是字喃 (chữ Nôm，南方人的文字，即「南」之變體)，其在抵抗北屬階段後期萌芽，在大越文化階段初葉形成並運用於創作文章，在胡朝及西山朝被提得特別高。光中阮惠皇帝在自己的詔書中已經以字喃作為正式文字，並且擬定崇政院院長即羅山夫子阮浹把經典的書籍從漢字翻譯成字喃。

4.3. 與西方文化交流的文化層

最後是與西方交流的文化層。到現在為止，此文化層包括兩個階段：大南文化及現代文化。

此文化層中也有兩個並存而對立的趨向，不過，兩者的表現不像在第二文化層中的每一個階段顯得那樣分明，而是在空間與時間中交叉的。

4.3.1. 大南文化層從阮主時代開始到整個法屬與抵抗法屬的階段為止。「大南」是我國主要在此階段的國號，即從明命皇帝時代以來，意味著越南國從此擁有了廣大的疆界[38]，被用來指定從阮主以來的一個悠久的文化階段。大南文化的特點如下：

一是由於西山朝打下的基礎至阮朝將其完成，我國首次獲得了從北邊的高平 (Cao Bằng)、諒山 (Lạng Sơn) 至南邊的明海 (Minh Hải) 的領土統一，以及在上面行使行政管理。

二是經過黎朝與莫朝、鄭阮分治的混亂時期之後，到了阮朝，儒教被恢復為國教，但日益衰退。

三是西方文化 (與天主教) 深入的時期之初也是越南文化匯入人類文化階段之開始。這種交流使越南文化在所有方面都發生改變，使越南文化史翻開新篇幅。

4.3.2. 現代文化階段在大南文化的階段中醞釀產生。從大南文化開始的與西方文化的交流已經把卡爾·馬克思與列寧的新思想如一陣春風吹到了越南。從十九世紀 30-40 年代以來，越南文化明顯地轉入新階段。不過，文化是繼承的，文化時間又是模糊的概念，最短的文化階段 (如大南文化) 也要以幾個世紀計算，所以，現代文化階段的幾十年存在還不足以讓我們可以總結其特點。這是一個正在定型的文化階段。不過，也可以初步描繪出來此文化階段幾個創新點：

一是在大南階段後期傳入的深刻的分析思維、科學方法以及馬克思唯物辯證的哲學思想已經相對順利地為傳統的綜合思維進行了補充 (請參見 §26.4)；

二是正在提高的個人價值意識對傳統的集體意識進行了補充；

三是都市在社會生活中的位置越來越重要，都市化進程越來越快；隨之而來的是工業化和現代化的強大以及對文明生活方式的需求 (請參見 §27)。

---

[38] 阮朝初，嘉隆皇帝以越南作為國號。1838 年改換國號時，明命皇帝的詔書中有載：本朝現今有了南方，疆界日益寬闊 <...>，海域林區都朝服，前謂越南，今謂大南，更有強大之意，而越此一字仍存在。<...> 或間接或連唸起來為大越南國在意義上都符合 (大南實錄，第 20 集)。

4.3.3. 與西方交流的文化層產生了一種交流的產物，就是**國語**(Quốc ngữ，越南羅馬字)。

各個文化層、文化階段、文字階段見於下表 4.1。

越南文化進程的各個階段概況見圖 4.4。從該一覽圖表就可以清楚地看到越南文化已經達到兩個高峰：文朗甌雒的高峰以及大越的高峰。按照必然規律，雖然正在定型的現代階段但也蘊藏著相應於第三文化層的第三個高峰。

	一、本地文化層	二、與中國及區域交流的文化層	三、與西方交流的文化層
文化階段	1. 史前文化階段	3. 抵抗北屬的文化階段	5. 大南文化階段
	2. 文朗甌雒文化階段	4. 大越文化階段	6. 現代文化階段
文字階段	A 古文字階段	B 漢字、字喃階段	C 國語文字階段

表 4.1：文化與文字各階段

圖 4.4：越南文化進程

延伸閱讀 3：所謂雄王時代的古越文字系統

Hà Văn Tấn (何文迅) 教授

十二年前，本著嚴肅而科學的精神，關於古越人文字的問題在雄王時代研究會議中被提了出來。

1979 年，我看到一件被考古學家習慣叫做蝴蝶形銅製犁 (馬江地區的史前文化的象徵物) 的生產工具，這是一件由瑞典考古學家 O. Janse (傑斯) 在清化 (Thanh Hoá) 挖掘出來並藏在巴黎吉美 (Guimet) 博物館中屬於東山文化的遺物，其柄部鑽孔兩邊有一些記號 (見圖 4.3.c 及圖 4.5 的上部)。此兩個記號由於不對稱的緣故因此未必是裝飾的花紋，有可能是文字。

圖 4.5：東山犁具上的古文字 (上行) 及清化銅戈上的記號 (下行)

序號	文字	頻率	序號	文字	頻率
1		1	11		1
2		1	12		1
3		1	13		1
4		1	14		1
5			15		1
6		2	16		1
7		2	17		1
8		2	18		1
9		3	19		1
10		1	20		1

圖 4.6：清化銅戈與湖南戈上的記號比照表

接著，在越南歷史博物館 (河內) 的古銅器中，我看見了一個戈——古代一種兵器，其上刻有五個記號 (見圖 4.3 及圖 4.5，下行)。此種戈在清化馬江地區也可以找到。戈上的五個記號各個不同，不可能是裝飾的花紋而的確是文字。乍看，可能誤認為漢人的篆書。實際上，只有第四記號是與漢字「林」相同的，其他的記號在漢字中完全沒有。第四個字只是偶然地與漢字相同而不是漢字。這是因為此記號與旁邊的其他文字有共同的結構。

我們已經把清化與湖南的戈上所找到的記號紀錄於比照表中 (見圖 4.6)。由於在清化戈上的文字在湖南戈上再次出現，但是在一行中的不同位置出現，所以，我們更相信上述的記號是文字。在上述的比照表中，我們在紀錄古文字一欄的右邊就設有一欄以紀錄已經知道的記號的出現頻率。上述的古文字構造具有系統性和規則性，包括兩個部分：線形部分 (見圖 4.6 表中第一號字到第十一號字) 以及象形部分 (從第十二號字到第二十字)。線形文字，隨著筆劃的數量、線段彎曲、臥、仰不同的造型構成不同的記號，即不同的文字。在第 6、7、8、9、10、11 號文字中有兩個小枝的仰面彎曲線段成為該種文字的特徵。象形文字是把實物用圖畫表現出來。在已知的記號中，出現最多則是太陽圖。第十二號文字使我們聯想到東山銅鼓 (玉縷 [Ngọc Lũ]、黃賀 [Hoàng Hạ]) 上的太陽圖。不過，一些象形文字已經可以表現出超越實物的比較抽象的概念。例如，第十五號文字是畫出蒸氣的鍋，很有可能意味著沸騰、熟等概念；第十四號文字畫出相疊的兩個半型太陽圖，上面半個太陽的下面有一條橫線也許表示昇起的太陽，下面半個太陽的下面有一條曲線也許表示下山的太陽。相疊的兩個半個太陽也許表示某一種會意的造字。此系統的構造規則排除了把它與漢字合成一體的所有可能性。此種文字有獨立的記號，大多不是描錄實物圖樣的，不是圖形記號 (signe-dessin) 而是規則的記號。每一個記號有可能對應一個詞。因此，這乃是文字歷史中非常進步的一種文字。已經越過圖形文字 (pictogramme) 的階段，而將其中蘊含的意義可以在筆劃中都體現出來。此文字系統也許處於表意文字 (idéogramme) 的階段。

依照當今文字研究者的分類，圖形文字被叫做句文字 (phrasogramme)，這是因為一個圖形就表示整句話的意義。而每一個記號相應於一個詞的文字就被叫做語詞文字 (logogramme)。我們所發現的古文字系統有可能是語詞文字(logogramme)。**在東山文化的犁具上的文字無疑是古越人的**。但這種文字不僅在越南馬江地區還在揚子江南邊出土的銅戈上找到，這是越人文字還是楚人文字？現在，世界上的眾多研究者認為戰國時代的楚國已經強烈地被漢化，已經失去自己的獨立語言，故無獨立的文字。在戰國時代楚墓中所找到的「楚辭」及其他史籍都以漢字書寫的。於是，依照我們的認定，在湖南戈上的文字並不是楚人文字。在揚子江地區的非漢族人也沒有此種文字。在四川的巴蜀人雖然有一種非漢字的文字但與此種系統也不同。雲南的晉寧文化與東山文化有許多相同點，剛剛達到圖形文字的程度，把晉寧找到的圖形文字與上述銅戈上的文字相比，則大不相同。

我們認為，戈上的文字只有可能是東山文化主人 (即雒越人) 所擁有。最近，在湖南長沙的楚墓中就出土了有人形柄的短刀。這無疑是東山文化的產品。因此，**東山文化的影響沿著沅江、湘江往北到達楚國則是很明顯的**。是否越人的文字也沿著此路而往北傳播？雒越人在犁具上寫字，那為什麼不在武器上寫字呢？

在由河內綜合大學歷史系舉辦的科學會議中，我把東山文化時代即雄王建國時代古越人文字的研究結果首次進行了陳述。參與會議的其他研究者也提供了那個時代越南銅器上刻的可能是文字記號的意見。

我們很希望能繼續發現雄王時代的文字遺跡；現在可以說：在漢人侵略並督護越人的國家直至 938 年被趕回北方之前，**公元前四世紀左右即東山文化燦爛發展的時期，這裡就已經存在一個古越人的文字系統**。

(轉載自「越南圖報」，291 號，1983 年 3 月)

【第二章】
認知文化

玉縷 (Ngọc Lũ) 銅鼓之中央 (左)；佑鍾 (Hữu Chung) 銅鼓 (右)
(來源：Nguyễn Văn Trung【阮文忠】)

asian

引言

此章要探索的是在歷史上一直影響到性格、生活方式、吃住等越南文化各領域的內生或外來的認知文化價值。

所謂認知包含關於宇宙及人類的兩種認知。因為人類是宇宙的一個部分，故關於宇宙的認知就具有重要的位置，它支配並影響到關於人類的認知。還有古老認知來源(屬於當地文化層)，以及在往後階段中被培養起來的新建認知 (屬於與中華文化及內區域文化交流、與西方文化交流之文化層)。

屬於**在本地**文化中建造的認知有解釋宇宙本質之陰陽哲理，解釋宇宙空間結構的三才、五行、四象、八卦等哲理，解釋宇宙時間結構之陰陽曆法及干支數系。上述的認知又被運用來探索身在自然及社會中的人類。

屬於與中華文化及內區域文化交流基礎上產生的有與儒教、佛教、道教三教相關的宇宙觀及人生觀等認知。因為上述的知識全是文化交流中的產物故被獨立安排在第六章：應對社會環境的文化。

屬於與西方文化交流的基礎上所產生的認知則有科學知識。不過，現代科學知識已經成為文明的產物，大部分成為人類的共同財產，因此，在文化學中暫且不提。

於是，本章集中闡明屬於**當地文化層中所形成**的認知。

在東方，特別是越南，或者有中國來源的認知思想 (如陰陽、五行)，或者在交流階段被培養而成的認知思想 (如儒、佛、道等思想)，這一切都是農業文明的綜合思維及偏重辯證關係之產物。所以，它們都是含有東方道學的哲理性思想，而不是像西方科學的哲學系統。在本地文化層中所構建的認知和思想更能表現出這個道理。

上述的認知、思想都在古代產生 (大部分出現於未有文字的時期)，後來藉由中華的典籍而聞名。因此，大家很容易就認為它們都是華人的產物，但這些書籍卻沒有說明其來源或者寫得極為模糊。

所以在此章中，我們儘量對於正在談論的概念以最簡單且最容易理解的方式來解釋這個問題，並且還用跨學科數據進行分析並把各種事件進行對照以便探索其來源；不論用什麼研究方式都得出一個結論：陰陽及五行哲理有南方來源，八卦則有北方來源。華人已經把上述知識綜合起來，系統化並發展成宏大的知識體系，而後把它的影響傳播到整個區域。這一點已經清清楚楚了，不過，若是我們瞭解有什麼事在南方發生，我們會更瞭解越南的文化，從而更加瞭解越南民族的性格及靈魂。

§ 5. 關於宇宙本質的思想：陰陽哲理

5.1. 陰陽哲理：形成過程、本質及概念

5.1.1. 農業居民最關心的就是莊稼及人口繁衍，他們總會希望莊稼豐收及家中人口眾多。對於水稻農業居民來說，這一點更是重要。因為水稻種植與農業節氣有著很緊密的關係，故需要很多的勞動力（俗語道「多一隻手勝過做得好」Đông tay hơn hay làm)。古時候，土地寬闊而人口稀少，多一個人就多做一點事故收穫也會隨之增加（所以越南民間就有「老天既給生象就會生草」Trời sinh voi sinh cỏ 的俗語)；另一方面，農業居民以定居方式而生活，生育之事從來不會影響到家庭及集體生活[39]。

人類生育則由父母即男女兩個要素來決定。莊稼的生育則由天地兩個要素來決定：天生及地養。就是說，這兩個生育型態共有一個本質：地相當於母，天相當於父。「母父」與「地天」這兩種對立間的關聯則是引發陰陽哲理的最初概括。就南亞農業居民而言，他們不但匯集了關於由「地天」及「母父」兩種對立觀念所引發的生育過程的觀念及夢想，而由於生活在特殊的水稻種植環境中，他們還經常**接觸到其他的對立概念，如「澇與旱」、「晴與雨」、「水與火」**（沉於冷水與露曬於陽光)。連水稻本身也是非常特殊的一個植物：根紮於冷水中（陰)、莖露於陽光中（陽)；到了開花時，稻花只會在午時（陽氣極盛時）及子時（深夜，陰氣極盛時）才襯色【Vũ Trọng Hùng (武仲雄) 1990：173】從而充分吸收天地之陰陽靈氣而變成穀子。

5.1.2. 陰陽在我們當今時代中是一個抽象的概念，但在古時後，它們的意義曾經是很具體的。它們的最初的含義就是「母父與地天」。更準確地說，現代越南語中的「âm(陰)、dương(陽)」本來就是來自漢語中的陰(yin)、陽(yang)。不過，漢語本身又借自南方語言(陽：即「天、神」之意；陰：即母親之意)。若是把漢語中的陽 (yang) 與越南芒族 (Mường) 語中的 giàng (天) 及越南西原部 (Tây Nguyên) 各族群語言中的陽 (yang) 來比照，這一點則更為明顯。比如：yang Sri (在許多族語中)就有「稻神」之意、yang Dak (在許多族語中)就有「水神」之意、yang Lon (嘉萊族語) 就有「土神」

[39] 遊牧者則相反，若要照顧自己的家畜並為自己戰鬥就要有健壯、敏捷的人而不需要數量多，生育之事會影響到部族之搬移。

之意。同樣的，我們如果把漢語中的 yin 與東南亞各種語言中有「母親」意思之詞進行比照，比如：yana (古占語，在順化省還有 Thiên Yana [即天母] 之廟)、ina (嘉萊語、現代占語)、inang (印尼語)、nạ (古越南語，比如 nạ dòng 即指曾有孩子的婦女之意、Con thì nạ, cá thì nước 即指孩子愛母如小魚愛水之意、Con so nằm nhà nạ, con dạ nằm nhà chồng 即指生頭胎兒返母家休息但生三胎兒則歸公家休息之意)。

從上述對應於「母父」及「地天」兩個對立之陰陽觀念，古人已經漸漸推出無數的普通對立概念。這些對立概念又成為擴展出大批新對立觀的基礎 (參見表 5.1)。

表 5.1：陰陽哲理形成圖

5.1.3. 更進一步地說，南亞居民的祖先就從已瞭解的陰陽對立觀來確定比較抽象的對立觀的陰陽本質。比如，從「熱冷」的對立觀我們就可以推出：一、就方向而言，北方寒冷故屬陰、南方悶熱故屬陽[40]；二、就季節而言，冬天寒冷故屬陰、夏天悶熱故屬陽；三、就時間而言，夜晚寒冷故屬陰、白天悶熱故屬陽。繼續，夜晚黑暗所以黑暗屬陰、白晝明亮所以明亮屬陽；天黑時就有黑色所以黑色屬陰、白晝時就有紅日所以紅色屬陽。

從「母父」(女男、雌雄) 的對立，我們就可以推出：

一、因為雌性有懷孕 (雖一而有二) 的潛能，所以，在數字類型方面，偶數屬陰，

[40] 在本地區中，北方及南方皆位於赤道線外，在世界上，原始居民皆於北半球產生的。

雄性沒有此能力 (一就是獨一) 所以奇數屬陽。類似，古時候，當還沒有文字時，南亞居民的祖先已經將兩條短橫條 -- 來表示陰以及一條長橫條來表示陽[41]。

二、在形體方面上，立方形穩而靜所以方形屬陰，球形則易動所以圓形屬陽。再者，方形邊與周長的比例為 1：4，4 是偶數故屬陰，圓形直徑與周長的比例為 1：3，3 (即 π) 是奇數故屬陽。

5.1.4. 不過，上述的對立觀還不是陰陽哲理之主要內容。陰陽哲理也不是關於對立觀的哲理。關於對立觀的哲理則普遍適用於世界上的所有民族：哪一個民族在日常生活中會沒有接觸到軟硬、靜動、冷熱、低高等概念？在所有民族和思維中皆有對立範疇，所有民族的詞彙中皆有反意詞。

那麼，陰陽哲理的差異在何處？在「母父」及「地天」兩個原始對立概念基礎上，古人一定嘗試將其運用於確定自己周邊各種事物、現象的陰陽本質。稻草屬陰還是屬陽？梨杖屬陰還是屬陽？綠色屬陰還是屬陽？不過，這並不是那麼容易做到。因為，上述的事物屬陰屬陽皆可，每一個答案都有其道理。隨之，古人漸漸找出陰陽哲理的特殊規律性特點，這也是以農業為本的文化類型的綜合辨證的特殊思維。

5.2. 陰陽哲理的兩個規律 (與西方邏輯學的對比)

陰陽原理的所有特點可以歸於兩個基本規律：

5.2.1. 關於萬物本質的規律：萬物中無何物完全屬陰或屬陽，而**是陰中有陽、陽中有陰**。

冷土 (陰) 中藏熱 (陽)，故地往下愈溫暖，火山只不過是炙熱往外噴出來的現象。陽光中藏有雨 (蒸氣蒸發)，雨露中藏有陽光 (雲)。男性中有女性。現代醫學能藉由手術把男性女性變性；小蝸牛未成長時是雄的，生育期性交後變成雌性以求生育繁殖；複製羊桃莉為例的無性生殖等情況場合，則需當陰陽本質在每個細胞中都有，這一切才能實現。男性雖然健康 (陽) 但平均壽命較低 (陰) 且沒有女性的韌性。

此規律確定了某物為陰還是陽只是相對而言。因此，對於現有的對立概念 (語言中以反義詞表現)而言，當提起某物時，聽者的腦袋裡自然而然地就潛意識地用其反義來比較該物，於是陰陽本質的確變得非常容易，但對於一些單獨的事物，這件事反倒

[41] 關於用偶數及奇數來辨別陰陽，Lê Quy Đôn (黎貴敦) 曰：民間中要辨別雄竹及雌竹則有如此經驗，即是從根部往上後看看首枝，若是在此節有兩枝即為雌竹，若獨有一枝即為雄竹【1773：515】。

容易產生困惑。因而，我們想出了如下的兩個條件來確定一個對象的陰陽性質：

一、要確定某一物之陰陽性質，先要確定被用來比較的對象。

比如：白色比黑色更顯得陽性但跟紅色比則顯得陰性，五角形比方形更顯得陽性但跟圓形比則顯得陰性等。以此類推比較，我們就可以確立每一個領域的陰陽排列。比如，關於色彩領域，若是從陰至陽排行的話就有黑白綠黃紅 (從黑色土壤生長出白色嫩芽，吸附越多陽光葉子變得越綠，綠葉日益變黃，之後變為紅色)。不過，並不是確定了比較對象就可以確定他們的陰陽本質。

二、為了確定某一物的陰陽性質，當確定比較對象後還要確定比較標尺。

對於兩個事物，使用不同的比較標尺就會有不同的結果。比如：女人在生理方面上比男人顯得陰性但在性格上也有可能顯得陽性，水在硬度上比土顯得陰性但在運動方面上又顯得陽性等等。

5.2.2. 關於萬物關係的規律：陰與陽總有密切關係，他們時時運動並互相轉化：**發展到極限的陰會轉為陽，發展到極限的陽會轉為陰。**

比如：晝與夜、明與暗、雨水與陽光、炎熱的季節與寒冷的季節等等，他們總會互相轉化。樹和水果是從沃土中萌芽而後變成熟並呈現黃色，而後變黃，最後變黑、腐爛、回歸泥土。天氣熱 (陽) 的地方使各種植物以及農業 (陰) 發達；相反，天氣冷 (陰) 的地方使各種動物以及畜牧業 (陽) 發展。液體 (陰) 若加熱到極限則蒸發(變為陽)，相反，若冷凍到極限則化為冰 (陽)。性格賢良的人有時更容易爆發。

如圖 5.1 的陰陽圖標就充分反映了陰陽哲理之交替性質及轉化關係的兩個規律。

5.2.3. 若是將陰陽哲理與西方邏輯學進一步比較，會顯得很有趣。邏輯學中也有兩個主要規律：同一律 (關於本質相同的規律：A = A)，充分理由法，他的具體表現之一為因果法 (關於各要素間關係的規律)。不過，西方邏輯學的規律在靜態並孤立的條件下才生效。

同一律受限於靜態的事物，不過，它又與辯證性相違背：所有事實、物質在時間中總會運動 (更新)，而新的事物怎會與原來的事物為同一物？陰陽哲理中關於本質的規律則不同：陰中固有陽、陽中固有陰。

因果法因只局限於孤立於某一方面，而脫離其周邊環境，不過，它是非綜合性的：所有的事物總存在於不同的空間中，因果概念一旦處於多種空間中就存在相對性 (某

圖 5.1：陰陽圖標

一個事物、現象有可能在某個空間是彼物之因同時在另一個空間中是此物之果，沒有任何時候可以確定絕對的源起以及絕對的結果)。陰陽哲理各要素間的關係和規律則與之不同：發展到極限的陰則轉為陽，陰陽轉化無止境，無始終。

總之，邏輯學的兩個規律是善於分析並注重單獨要素的思維，這是源自遊牧文化的典型產物。陰陽哲理的規律則是善於綜合並注重兩者相互關係等思維的農業文化起源的典型產物。

5.3. 兩種文化類型之陰陽本質

從陰陽哲理角度上，我們更明瞭兩種文化類型的規律性。

5.3.1. 按照各種要素間關係的規律，東南亞區域的天氣因悶熱 (陽) 故產出含有陰性特徵的農業文化 (請參見 §2.2)；日常生活中有穩定居所，善於與大自然和諧相處；與他人及社會相處則柔順，溫和，重感情、重文、包容、忍讓等等。

反之，西北地區的天氣因寒冷 (陰) 故產出含有陽性特徵的遊牧文化：日常生活中經常移動，容易變遷居住地點、行業、家庭等；奢望征服、統領大自然；與他人及社會相處則表現出剛烈，重理性、好暴力、好勝、坦率等等。

5.3.2. 但是，由於受到各種要素本質規律的支配，陰性的農業來源文化中也會有綜合思維、偏重辯證關係以及靈活的生活方式等陽性特徵。陽性的遊牧來源文化中也有分析思維、根據密切相關的原則來關注各種要素以及生活方式等陰性特徵。

如 §2.3.6.2 已經指出，西方文化不只偏動，東方也不只偏靜，而偏靜的東方又有偏動的中華文化 (請參見 §2.4)，越南文化卻偏靜 (大農業) 典型農業)，換句話說，中華文化是陰中的陽，越南文化是陰中的陰。在中華文化內部中明顯分為兩個區：北方偏於動態 (畜牧業、商業及都市發展)；南方偏於靜態的農業。

不過，農業來源的文化類型以陰性特徵作為主導，遊牧來源的文化類型則以陽性特徵作為主導，所以，農業來源的文化就被命名為**偏靜文化**類型，遊牧來源的文化就被命名為**偏陽文化**類型。正確地說，我們就可以把此兩者分別叫做**偏陰文化**與**偏陽文化**。

5.3.3. 在陰陽哲理角度上，這兩個文化類型的特徵就呈現在表 5.2 中。

表 5.2：陰陽哲理角度下的兩個文化類型

類型 / 標誌	農業來源文化		遊牧來源文化	
地理區域	東南、熱	陽	西北、冷	陰
生活方式	定居		遊居	
與大自然相處	與大自然和諧相處	陰	征服大自然	陽
集體組織方式	重感情、重文與重婦女		重力量、重武與重男性	
與社會相處	寬容、柔和		獨尊、堅硬	
認知與相處方式	綜合而重關係；靈活	陽	分析而重要素；原則	陰
標誌 / 類型	偏靜（偏陰）文化		偏動（偏陽）文化	

因此，為了指出這兩個文化類型，我們擁有三對相應的術語：

依經濟之來源	農業來源文化	遊牧來源文化
依靜或動程度	偏靜文化	偏動文化
依陰或陽程度	偏陰文化	偏陽文化

實際上，我們有可能碰到一些就算運用了陰陽哲理的兩個規律之後仍不容易確定陰陽本質的概念。這是因為他們還受到社會觀念的支配。「左右」這對概念就屬於此類。

5.4.「左右」對立觀的陰陽性質

5.4.1. 關於左右概念存在著許多相互矛盾的疑問，一直沒有得到解答。比如:為何民間有「東為左、西為右」，還有「男左女右」等說法？為何依照中華古代儀式，當皇帝上朝時，公主站在左邊，王子就站在右邊？走路時，婦女左邊走，男人右邊走

【Granet (格蘭納特) 1934；Maspero (馬伯樂) 1955】？為何「左傾」為強者 (偏於暴力)，「右傾」卻為弱者？為何左被叫做“非”，右又被稱為“是” [42]？

這個複雜的狀況之所以一直沒有解答清楚是因為一直以來「左右」這對概念就跟陰陽哲理結為一體，跟東南亞及東亞地區文化史結為一體的。為解答這個問題，我們要把這個概念一層層地進行剖析。

5.4.2. 首先，「左右」這對概念與空間中的相對位置有關：南方屬陽 (熱)，而陽 (熱、太陽) 就位於上面的，當在平面上提示時，南方就位於上面；隨之，北方位於下面，東方位於左邊，以及西方位於右邊。在大自然中，東方為早上太陽昇起之處，陽氣漸漸而升 (陽性)，西方為下午太陽落下來之處，陽氣漸漸而降 (陰性)。因此，在大自然中，左邊對應於東方並屬陽。

接著，依照陰陽規律，在自然條件屬陰性的西 (與北) 方產生了偏陽的遊牧文化，所以，在社會方面上左邊且屬陽。東方 (與南) 在自然條件屬陽的條件下產生了偏陰的農業文化，因此在社會方面上屬左邊且屬陰。

一般來說，大自然是比較穩定的，所以，「左邊 = 東方」及「左邊 = 大自然中的陽」(比如說，太陽從左邊昇起) 是比較穩定的。「東為左、西為右」就是如此。

5.4.3. 含有社會性的則有可能被改變，但古時候 (我們暫且稱為第一階段)，「左右」一定有根源的意義。陰陽哲理的思想從東南亞的農業文化地區發生，故左邊屬陰，對應於婦女、文雅等。所以，當華族開始與南方人接觸時，中華文化接受百越文化之過程中就一起接受了這個慣例。因此，古時候的中華儀式規定當皇帝上朝時，公主就站在左邊，王子就站在右邊；路時，婦女走在左邊，男人走在右邊【Granet (格蘭納特) 1934；Maspero (馬伯樂) 1955，轉引自 Kim Định (金定) 1970：215-216】 (要注意，中華很久以前就有了重男輕女的傳統，中華文化中的母系階段極為短暫)。再者，依上述之文獻資料，當皇帝上朝時，文官站在左邊，武官站在右邊。

眾所周知，農業來源的文化類型有偏陰、重文、重女性等傳統，必然導致重左勝過右。所以，在古代的中華文化中，當皇帝上朝時各種仕官大夫就站在左邊，而諸侯眾官就站在右邊；在太廟中就把子輩排在左邊，孫輩排在右邊【Granet (格蘭納特) 1934；Maspero (馬伯樂) 1955】；上馬車時，被尊敬者就坐在左邊，臣子就坐在右邊【譚家健 1994：776】。

---

[42] 越南語中，「錯誤」之意的「trái」與「左邊」之意的「trái」諧音；「正確」之意的「phải」與「右邊」之意的「phải」諧音 (譯者解釋)。

5.4.4. 而後 (我們稱為**第二階段**)，當中華文化中遊牧來源的偏動態漸漸強大或與南方農業來源的偏靜文化相等時，就出現了變換現象：男人 (陽) 爭取左邊，給婦女 (陰) 留下右邊。「男左女右」的默契 (比如：看手相算命時，舉行儀式站立時等) 無疑在此時出現。從而，「左傾」(偏於左邊) 此時意味著太過、劇烈 (陽性) 之意，「右傾」(偏於右邊) 則意味著不及、甚弱 (陰性) 之意。這就是中間階段，它蘊藏著混亂與矛盾：男 (陽) 爭取左邊表示優先，但遊牧來源的偏動態文化仍位於右邊 (因為「遊牧與農業」之對立要密切地附屬於方向，「男與女」之對立卻無須了)。

5.4.5. 所以，當偏動的中華文化日益強化，甚至比農業文化還強的時候，必須進一步發展以達到更合理、更嚴密的程度，這就是**第三階段**：男 (陽性) 返回自己原有的位置 (右邊、遊牧)，但此時受到優待的又不是陰者 (女) 而是陽者 (男)。自漢朝以來，「男尊女卑」、「陽善陰惡」等說法開始提高。男人此時不需要「佔位元」以「借威」了。陰方、左邊此時含有消極之意：「陰盛陽衰」即指衰退、邪壓正；「左道」即指歪道、不正的宗教 (元代時，天主教被叫做「左道」)。

古越南語中的「左右」這對概念本來叫做「chiêu – đăm」，芒語叫做 ciew-tăm (比如：tay chiêu 即左手，越南成語有 chân đăm đá chân chiêu 之說法即指右腳踢左腳之意；suy nghĩ đăm chiêu 即指沉思之意等。自從強烈受到偏動的中華文化影響後，本來意味著左右之意的「chiêu – đăm」漸漸少被使用，而「đaːu 方」(原來是左邊) 卻被叫做右邊，指正確的一方；chiêu 方 (原來是右邊) 卻被叫做左邊，指錯誤的一方。在南部方言中，右邊還分別叫做「măt」意即面或正面，其對立面則為背面、後面，即負面。

關於「左右」觀念的陰陽性質改變過程及其他各地見於表 2.3 中描述。

表 5.3：「左右」觀念的陰陽性質

		CHIÊU (Trái/負，左)	ĐĂM (Phải/正，右)
自然條件		東方 (+)	西方 (-)
社會	第一階段 農業 > 遊牧	農業來源文化 (-) >	> 遊牧來源文化 (+)
		比如： 公主 文官 士大夫 尊貴者	比如： 王子 武官 諸侯 臣子
	第二階段 農業 = 遊牧	(+) >	> (-)
		比如： 男左 「左傾」	比如： 女右 「右傾」
	第三階段 農業 < 遊牧	(-) <	< (+)
		女卑 陰惡 「負」面	男尊 陽善 「正」面

5.5. 陰陽哲理的南方起源以及越人的性格

5.5.0. 在 §5.1 – 5.3 中，我們已經分別提示了關於陰陽哲理來源的證據。這是來自沒有文字時期的古代東南亞農業區域的哲理 (請參見 §6 第二項注釋)[43]。而後漢人的祖先才接受、擴展並完善之。而後，其以一種完善的形態返回越南並得到普及。因此，百越區域 (其中有越南) 本土也又屬於陰陽哲理發源地，又接受了完善過後的陰陽哲理。

由於從南亞 - 百越文化底層發出之故，陰陽哲理已經成為構建越南人性格合情合理的基石。此種性格，就其本身而言，也是關於陰陽哲理來源的重要證據。因此，我們把許多可以證明其帶有東南亞農業來源的陰陽哲理的基本憑證，與越族主要性格進行綜合比較，具體如下：

5.5.1. 陰陽思想是農業 (尤其是水稻農業) 居民關於農作物及人類兩個重要生產

[43] 依馮友蘭【1968：147】，關於正如兩個宇宙原理互相關係而產生天地中萬物之陰與陽就在《國語》一書 (此書也許在公元前四或三世紀寫作的) 中第一次提到。此書描述趁著大概公元前 780 年的一次地震，當時的一位儒學家脫口而言：「陽不能出，陰受壓無出口，故地震便生也」(請留意，儒教創始者孔子一直到公元前 551 年才誕生，在這之前的 200 年時怎麼會有「一位儒學家」？)

型態對象的觀念與願望所抽象化後的產品。因此，「陰陽」(漢語中的 yin-yang) 有關的各種術語就**從古代東南亞語言中的 ina-yang 起源**，其原本意義就是「母」及「天」。

5.5.2. 與西方邏輯學中兩個規律比較：含有綜合性與辯證性 (偏重關係) 兩個基本規律的陰陽哲理，的確是以東南亞水稻農業作為典型的偏靜農業文化類型之思維產品。與遊牧來源的偏動文化類型的西方邏輯學分析思維以及形上學進行對比，它完全不同。

5.5.3. 掌握了「左右」概念之發展，就可以再一次瞭解陰陽哲理只能是起源於東南亞居民主的水稻農業文化的產品罷了。

5.5.4. 由於深刻地領會陰陽哲理的思想，越南人就牢牢把握著它的兩個規律：

（1）在越南民間文化寶庫中，反映了百姓對於「陽中有陰、陰中有陽」 認知的俗語、民謠非常多：「Trong rủi có may, trong dở có hay, trong hoạ có phúc」(倒楣中藏運氣，壞處藏好，禍中藏福)；「Mía có đốt sâu đốt lành」(甘蔗有蛀害節也有好節)；「Chợ có hàng rau hàng vàng」(市集中有蔬菜攤也有黃金攤)；「Người có lúc vinh lúc nhục, nước có lúc đục lúc trong」(為人時而光榮時而恥辱，如水時濁時清) (俗語)；「Kinh đô cũng có người rồ, man di cũng có sinh đồ trạng nguyên」(京城中有笨者，蠻夷中出狀元)；「Vất vả có lúc thanh nhàn, không dựng ai để cầm tàn che cho」(有繁忙才有清閒的時候，別期待別人會為你撐傘) (民謠) 等等。

（2）比前者還多的就是反映百姓關於陰陽轉化規律 (陰生陽、陽生陰) 的認知的俗語、民謠：「Sướng lắm khổ nhiều」(多樂多苦)；「Bĩ cực thái lai」(否極泰來)；「Trèo cao ngã đau」(爬得高跌得重)；「Yêu nhau lắm cắn nhau đau」(愛得深恨得疼)；「Tham thì thâm」(貪則虧)；「Chắc quá hoá lép」(甚實化虛)；「Chín quá hoá nẫu」(過熟了就爛)；「Hiền quá hoá ngu」(善良過頭就成愚笨)；「Kén quá hoá hỏng」(挑多了挑到眼花)；「Hơn chẳng bõ hao」(多一點有時比不上虧一點)；「Hết khôn dồn ra dại」(聰明一世糊塗一時)；「Ghét của nào trời trao của đó」(討厭什麼老天就給他什麼) 等等。

5.5.5. 也許身為給陰陽哲理奠定了創造基礎的古代東南亞居民後裔，所以，越南人從思維到生活方式，從古老遺跡到現代習慣，處處皆顯露出**陰陽哲理的蹤跡**：

（1）世界上各民族的圖騰一般是一隻具體的動物 (鷹、鳳凰、狼、牛等)，越南人倒受古時的陰陽思維影響，有**一對仙與龍的抽象圖騰**。

（2）在越南，萬物按照陰陽和諧的原則而出現：「Ông đồng bà cốt」(巫先生巫太太)，「Đồng cô đồng cậu」(巫姑巫舅)，「Đức Ông đồng Đức Bà đồng」(巫聖父巫聖母)

等。越南民族大英雄陳興道與柳幸娘娘本來互無關連，於不同時代誕生，但當他們被尊稱為聖時，老百姓在越南俗語「Tháng tám giỗ Cha, tháng ba giỗ Mẹ」(八月為父忌日、三月為母忌日) 一句中就把兩者配成一對。在越南，「陰陽」概念在很多領域都可以看到：求陰陽 (xin âm dương = xin keo)，即把兩塊錢巧妙地上拋使排成一俯一仰；陰陽市集(chợ âm dương)，即為晝與夜交錯——傍晚時的市集；陰陽瓦 (ngói âm dương)，即一塊俯一塊仰的瓦；陰陽膠合木 (gỗ ghép âm dương)，即突起的一片合攏凹下的另一片，等等。依照陰陽哲理傳統的配對思維使越南人一提到土 (山) 時便要提到水，一提到父親時便要提到母親，父親與山為陽者，母親與水為陰者，這是非常正確的一種比較：Công CHA như núi Thái Sơn/ Nghĩa MẸ như nước trong nguồn chảy ra (父之功如泰山，母之義似泉水) (民謠)。

就連借用一些「獨子」概念時，進入越南後也被配成陰陽一對：在中國婚姻之神就只有一位叫做「月老」，到越南之後就變成「ông Tơ - bà Nguyệt」(絲公與月娘：如圖 5.2)，胡志明市提岸地區的華僑建造了供奉關公之廟及天后之廟，這裡生活的居民就把原來互無關連的這兩位配成一對並且叫做「公公寺與婆婆寺」；在印度只有男佛，但進入越南後就出現了佛公與佛婆 (Phật Ông - Phật Bà)，一部分的芒族也稱雄佛與雌佛 [Bụt đực - Bụt cái]。

（3）在越南南方曾經存在的一些國家如扶南、真臘，這些國家的居民後來成為此地遺存的占婆、高棉、西原等民族，他們的思維方式中仍然明顯保留著開元時代的陰陽哲理的痕跡：

占婆人有檳榔族 (陽) 及椰子族 (陰) 之兩族，在南部平原生活的真臘人自稱為水真臘 (陰) 並把在現今的柬埔寨、寮國生活的人稱為陸真臘 (陽)。西原部落在悠久歷史中曾經存在水王 (水舍，Potao Ia) 及火王 (火舍，Potao Pui)。西原的地名大部分都源起於水與山兩者之一。譬如，Chư sê 即是在 Sê 山生活的嘉萊 (Giarai) 族；Kroong pa 即是在 Pa 江生活的嘉萊 (Giarai) 族；Dak B'la 即是在 B'la 江生活的巴那 (Bana) 族。埃地 (Ê đê) 族民間有許多明顯表達陰陽哲理的概念：河流有雄江與雌江 (krông nô 與 krông ana) 兩種；鼓也有雄鼓與雌鼓 (hgơr knô 與 hgơr ana) 兩種；統轄天上的就是 Mơtao Kơla 與 Hơbia Kơlu 的一對聖神；統轄地上的就是 Mơtao Tơlua 與 Ae Mơgơhăn 的一對聖神；統轄地下的就是 Băng bơdung 與 Băng bơdai 的一對聖神。

圖 52：東湖民間畫之月娘與緦公

上述這些民族在歷史發展過程中幾乎與中華文化無明顯關聯，因而i成為陰陽哲理的東南亞來源的證據之一。

5.5.6. 因為其思維富有陰陽性格而且掌握了「陰中有陽、陽中有陰」的規律以及陰陽轉化創造和諧宇宙的規律，屬於農業文化的越南人民就把和諧生活的哲理視為典型特徵之一：

在日常生活中，努力不走入「Ở sao cho vừa lòng người, Ở rộng người cười, ở hẹp người chê」(如何過得讓人滿意，住得太豪華被人嘲笑，住得太窄被人譏笑)；在飲食方面，努力為身體維持陰陽均衡狀態：陰性食物要加陽性香料；在住房方面，努力維持與周圍大自然和諧相處。

陰陽平衡哲理不僅僅局限於在陽世上表現得明顯，在陰間也是如此：於公元前三世紀按南北向安放的瀝長 (Lạch Trường) (清化省) 古墓中，大家都看到木制葬器 (陽) 就被置於北方 (陰)，相反，陶器 (陰) 卻被置於南方 (陰)【Jansé (陽士) 1961：17】。如此放置的方式是按照以陰補陽、以陽補陰的規律使其得到陰陽平衡。至於在寺中守衛佛法的護法神也要得到平衡狀態，即設有善神與惡神 (善在前，惡在後)。

因掌握了陰陽平衡哲理，越南人有對所有環境的**高度適應能力** (**靈活**生活方式)，

不管碰到怎樣的困難也不灰心。可以說，越南人**依靠著將來而生活** (樂觀精神)[44]：小時後受苦就相信長大時會幸福，一輩子受苦就相信後代會幸福：「Không ai giàu ba họ, không ai khó ba đời」(富不過三世，窮不過三代)；「Nhất sĩ nhì nông, hết gạo chạy rông, nhất nông nhì sĩ」(一世二農，米盡跑，一農二士)。

「Con vua thì lại làm vua, (王家之子則為王，
Con sãi ở chùa lại quét lá đa. 寺中小僧掃榕葉。
Bao giờ dân nổi can qua, 民間何時起干戈，
Con vua thất thế lại ra quét chùa.」 失勢王子掃榕葉。) (民謠)

另一個典型的例子可以表現此種特殊的樂觀精神，有一首最窮困地區的中部居民的民謠：

「Tháng giêng, tháng hai, tháng ba, tháng bốn, tháng khốn, tháng nạn.
Đi vay đi dạm, mượn tạm được một quan tiền,
Ra chợ Kẻ Diên mua con gà mái về nuôi, hắn đẻ ra mười trứng:
Một trứng ung,
Hai trứng ung,
Ba trứng ung,
Bốn trứng ung,
Năm trứng ung,
Sáu trứng ung,
Bảy trứng ung,
Còn ba trứng nở ra ba con:
Con diều tha,
Con quạ bắt,
Con cắt xơi…
Chớ than phận khó ai ơi,
Còn da lông mọc, còn chồi nảy cây.」
(正月、二月、三月、四月、渾蛋之月。
費力去借去貸，暫且借得錢一塊，

[44] 與遊牧來源文化中的分析思維相比則不同，他們總會把對象限定於某一界限中，西方文化的人在現世中生活 (實用的生活方式)。

到計延集市買一隻母雞養，它生下十個蛋：

一個腐臭，

兩個腐臭，

三個腐臭，

四個腐臭，

五個腐臭，

六個腐臭，

七個腐臭...

剩下三個孵出三隻小雞：

首隻鷂鳥捉，

次隻烏鴉拿，

參隻鷹鳥叨...

人生雖困，可別嘆嘆，

皮存毛長，草存樹生。)

5.5.7. 雖然越南人的生活方式含有陰陽平衡的性格，但這並不是絕對的平衡，而是**偏重陰性的平衡**，因為偏靜的農業文化本身就偏陰性了。

關於左右概念的第一階段（偏靜的農業文化比偏動的遊牧文化還強時，請查上面內容）就證明此點。以陰前陽後定義的陰陽之稱不是偶然的，這是因為陰陽哲理由農業文化創立出來，故陰性在農業中比陽性更被重視。

相似的，一些能表現基本概念的複合詞的結構是按"陰""陽"後建構的，比如：陰陽、妻夫、偶數奇數、方圓等等。而另一些表示陰陽概念的複合詞，如：父母、公婆、兄姊、男女、雄雌、公母等，皆有陽前陰後的結構是否受到偏男、偏動、偏陽文化的漢語所改變之結果？之所以這麼說是因為在幾乎沒受到漢語影響的越南少數民族的語言中，相應的複合詞都保持了陰前陽後的秩序。在紇 (K'ho)、斯丁 (Stiêng)、墨儂 (Mnông)、奇勞 (Chrau) 等語言中，「父母」概念被叫做：mê bơp、mê bap、mê mom [即「母父」之意]；「公婆」被叫做：meq baq (奇勞)、mò ồng (紇)、mùq ông (斯丁、墨儂) [即「婆公」之意]；「男女」被叫做 ur klau、ur klo [即「女男」之意]；「雄雌、公母」被叫做 bang kuăng、mê kuăng、mê klô [即「雌雄、母公」之意]。在廣義省的赫耶 (Hrê) 語中就有 mi fa (母父)、za vok (婆公)、mai ong (妻夫)、rụ klo (女男) 等說法。

岱 (Tày) 語中有 mẻ tập (雌雄)、phú pỏ (母公) 等說法[45]。

5.5.8. 現在普普遍使用的陰陽圖標 (圖 5.1) 是於公元初道教建立起來的。而越南人仍保留有更悠久的**方圓**傳統圖標。有方有圓則有陰陽，說到「方圓」意即表示達到完善。越南成語有「母圓子方」,「三方七圓」等說法。越南民謠有：

「Ba vuông sánh với bảy tròn,
Đời cha vinh hiển, đời con sang giàu」
(其三**方**兮，配七**圓**兮
父代顯榮，子代富貴)

「Lạy trời cho đặng vuông tròn
Trăm năm cho trọn lòng son với chàng」
(祈禱得到方圓
百年琴瑟好合)

Nguyễn Du (阮攸) 在其作品「金雲翹傳」(Truyện Kiều) 中嘗曰：

「Nghĩ mình phận mỏng cánh chuồn,
Khuôn xanh có biết vuông tròn mà hay?」
(薄命蜻蜓之翅膀
天高知否此**方圓**？)

「Trăm năm tính cuộc vuông tròn,
Phải dò cho đến ngọn nguồn lạch sông.」
(百年計較**方圓**事
該探河川至本源)

aseanlan

還有一個比較有趣的現象就是，我國最近在越南蒙村 (Thôn Mống) 發現的銅鼓 (寧平 [Ninh Bình] 省儒官 [Nho Quan] 縣) 與安蓬 (Yên Bồng) 銅鼓 (和平 [Hoà Bình] 省樂始 [Lạc Thuỷ] 縣)，在其鼓面的圍沿線上有著「圓方」的陰陽圖標與嵌在一起的「方圓」圖紋 (如圖 5.3)。越南、中國、韓國等國家的歷史中在中央有方孔的古代銅幣[46]是此種傳統陰陽圖標的痕跡。

編著 Dongson drums in Vietnam【Dongson 1990】的學者們注釋：安蓬 [Yên Bồng]

[45] 上述證據由 Nguyễn Văn Tài (阮文才 - 大叻大學) 及 Lê Khắc Cường (黎刻強 - 胡志明市人文與社會科學大學) 提供。

[46] 在韓國，圓孔的圓形銅幣於公元前三世紀已經出現，但方孔的銅幣則於公元十世紀方出現。

銅鼓與蒙村 [Thôn Mống] 銅鼓的鼓面上以「方形」與「銅幣」圖形裝飾之。其書的作者不但沒有看到裝飾在這兩面銅鼓上的兩組圖形之間的關連，而且忘記了越南在東山時代還未有銅幣。此時，人們還是以水牛及銅鼓等現物來交易的。

中國的《異林》一書載：「夷人特別喜愛銅鼓……土豪們以高價買之，甚至花了成百隻牛亦不悔」;《貞撞小品》(Trinh Chàng Tiểu Phẩm) 一書中載：「蠻族的銅鼓 <…> 可換上成千隻牛，至少也得七八百隻」【Trần Quốc Vượng (陳國旺)、Hà Văn Tấn (何文迅) 1960：229】。原作者備註：上面的載文中所載「牛」是「水牛」，因為南方人用水牛來做勞動力，北方人則用黃牛；一開始，漢族只有「牛」一詞來指「黃牛」，與南方人接觸之後，他們感覺水牛與黃牛差不多，差別在黃牛在旱田耕作而水牛在水田耕作，便命名為「水牛」，而後，水牛的「水」被刪除，剩下的「牛」則指「黃牛」之意，同時指「水牛」之意，互譯時可能容易出現錯誤。

圖 5.3：安蓬銅鼓 (左邊) 面上的方圓圖標及蒙村銅鼓，(右邊) 面上的圓方圖標

關於使用銅鼓作為交易物的問題，編著《雄王時代》(Thời đại Hùng Vương) 一書的作者說：「於文郎國之後出現的銅鼓已經成為東南亞列國熱愛的產品。因此，它就成為與東南亞列國交換的交易物 <…> 銅鼓面上刻有載著銅鼓的船之圖形。這些船隻是海船。這些海船不是載銅鼓穿越大海 <…> 而是為了返回文郎國」【Văn Tan (文新) 1973：114-115】。

在如此寬闊的理解基礎之上才可以明白《粽子麻糬》傳說中的「天圓地方」的民間概念，(天如大碗圓，地如盤子方) 看起來只是一種幼稚的解釋；實際上「天圓地方」

是關於陰陽哲理形象性的一種表示：天圓是因為天屬陽，陽性以圓形作為圖標，地方是因為地屬陰，陰性以方形作為圖標。

當看到在銅鼓表面上一連串用曲線連接的空心圓形中包含有實心圓的圓形花紋時，Dương Thiệu Tống (楊邵宋) 發現這就是陰陽圖標 (他把這圖標叫做「互相連接的空心與實心串」)。他寫道：「實與虛的哲學變化原理是從上古的雒越人而來的，按孔子 (公元前 550 年 - 478 年)，在《書經》(堯典篇) 中，唐堯皇 (公元前三世紀) 視南方人為南訛 (南方人喜說訛言) 故「申命羲叔宅南交平秩南訛」(令羲叔赴交趾地平定該地秩序)，而後，此原理本身成為周易 (或稱易經) 之基礎【Dương Thiệu Tống (楊邵宋) 1993：14】。

5.6. 陰陽哲理之兩個發展趨向

5.6.1. 眾所周知，古代東南亞是農務季節性非常明顯的水稻種植地區，故屬於典型的農業文化類型，其特點為綜合思維與偏重事物間的關係。在這裡的居民中，只有北方的百越民族才有比較高的分析思維，其餘的東南亞民族只限於帶有綜合性的原始的陰陽思維罷了，百越民族卻發展並且完善之。漢人祖先接受了初始的陰陽思維後也將其發展且完善。不過，漢人具有較強的分析思維能力，所以北方 (漢人祖先) 與南方 (百越族) 的思維按照兩個不同的趨向發展。

在北方，寒冷的大自然 (陰) 產生了比較活動的文化 (陽)；此種陽性比較高的文化又產生了強硬的處事風格、比較強的分析能力以及偏重要素 (陽)。於是，北方思維把陰陽叫做兩儀，憑著純粹的兩極分化方法就產生了偶數要素的嚴密宇宙模型 (陰)：二生四 (四象)，四生八 (八卦) 等。所以，易經把宇宙形成原理描述成為：太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦變化無窮。在此種思維中沒有五行的位置，這證明把陰陽、五行、八卦一律歸於漢人文化的觀念實在是謬誤之說。

在南方，悶熱的大自然 (陽) 產生了偏靜的農業文化 (陰)；此種陰性的農業文化又產生了靈活的相處風格以及綜合思維並偏重關係 (陰)，從此建立了以奇數要素為主的神秘宇宙模型 (陽)：二生三 (三才)，三生五 (五行)。這不是偶然的，楚國哲學家老子，位於百越民族區域內，提出這樣的觀點：一生二，二生三，三生萬物 (關於老子及其與農業文化之關係，請參見 §24.1.1 - 24.1.2)。

陰陽哲理的兩個發展趨向則在表 5.4 中描述。

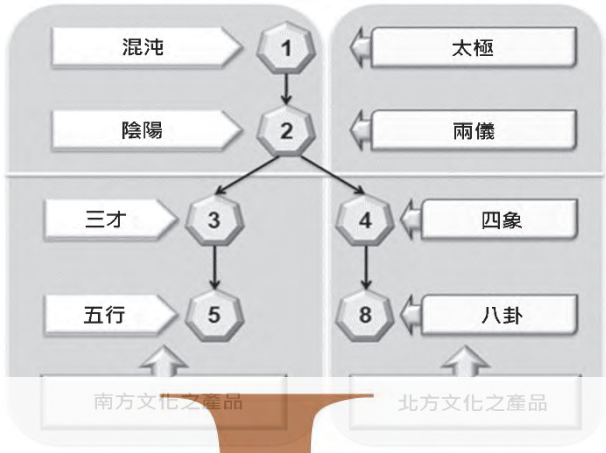


圖 5.4：陰陽哲理之兩個發展趨向

5.6.2. 若除去與陰陽哲理相關且共同使用的1與2就可以看到北方人喜愛使用4、6、8等**偶數**的概括說法（奇數的概括說法也會出現但比較罕見）：

四旁（鄰居周邊），四代，四德（儒教婦女之四德），四海，四馬（四馬車），四配（在文廟中與孔子一起接受供奉的四個人），四柱（朝廷中最大的四位大官）等。

六藝（禮、樂、射、御、書、數之六科），六畜（馬、牛、羊、雞、狗、豬之六種家畜），六書（構成漢字的六種原則），六部（朝廷中的六部），六味（六種珍貴的漢藥），六賊（六種賊）等。

八音（八種樂器的聲音），八音，八仙，八賢（中國八位賢才），八珍（八道美味），八味（八味珍貴漢藥）等等。

反之，奇數思維則是南方偏靜的農業文化之特徵。

在成語、俗語中，越南人非常喜愛三、五、七、九等奇數之說法。打一個比方[47]：

Một lời nói dối, sám hối bảy ngày	一說謊言、懺悔七天
Một câu nhịn, chín câu lành	讓步一句換來九句善言
Một miệng thì kín chín miệng thì hở	一口則密九口則漏
Ba mặt một lời	三面一言

[47] 這裡所引用的數字只是一個概念性的數據。即：(a) 要排除掉那些具體的數字（比如：「Một rằng thương, hai rằng thương, Có bốn chân giường gãy một còn ba」(一道愛，二道愛，床四腳斷一留三)；一張床當然有四腳，不能改說其他數字)；(b) 當其數量的意義暫且不重要的時候（任一種數字都可以運用，例如說「三分七裂」還是「四分六裂」亦可)，越南人運用奇數的比率格外高（實際上也見到運用的數字為偶數，但其比例非常小)。

Ba xôi nhồi một chõ	三端歸一頭
Ba thưng cũng vào một đấu	三升亦等一斗
Ba tháng trông cây một ngày trông quả	三個月望樹一天望果
Mua danh ba vạn, bán danh ba đồng	買名三萬、賣名三塊
Ba bè bảy mối	三端七頭
Ba hồn bảy vía	三魂七魄
Ba dãy bảy toà	三椿七座
Ba lo bảy liệu	三思七慮
Ba vành bảy vẻ	三色七彩
Ba vợ bảy nàng hầu	三妻七妾
Ba vuông bảy tròn	三方七圓
Tam sao thất bổn	三秒七本
Ba chìm bảy nổi chín lênh đênh	三沉七浮九飄蕩
Ba hồn chín vía	三魂九魄
Ba bò chín trâu	三頭黃牛九頭水牛
Túm năm tụm ba	三五成群
Năm cha ba mẹ	五父三母
Năm bè bảy mối	五分七裂
Năm lần bảy lượt	五番七回
Năm lừa bảy lọc	五如七計
Năm thê bảy thiếp	五妻七妾
Năm liệu bảy lo	五考七慮

……

在日常語言中以及在民間文化中，越南人經常運用奇數的說法及圖標：「9 tầng mây」(九層雲)，「9 suối」(九泉)；「rắn 3 đầu 9 đuôi」(三頭九尾之蛇)；「voi 9 ngà, gà 9 cựa, ngựa 9 hồng mao」(九牙象、九爪雞、九鴻毛馬)；Nguyễn Bính (阮炳) 在《Giấc mơ anh lái đò》(船夫的夢想) 一首詩寫道：

Đồn rằng đám cưới cô to,	謠言道妳婚禮特大，
Nhà giai thuê chín chiếc đò đón dâu,	男家租九艘船迎新。
Nhà gái ăn chín nghìn cau,	女家受九千個檳榔，

Tiền cheo tiền cưới chừng đâu chín nghìn… 村金與禮金九千塊錢。

Lang thang anh dạm bán thuyền, 流浪的我欲賣船，

Có người trả chín quan tiền lại thôi. 有人付九塊使我灰心。

九 (為最大的奇數) 的倍數也被運用來指比較大的概念：9 x 2 = 18 (在玉縷 (Ngọc Lũ) 銅鼓、沱江 (sông Đà) 銅鼓外邊所刻之十八隻飛鳥；雄王十八代，古螺 (Cổ Loa) 城十八火攻丘，赫門 (Hóc Môn) 縣的十八個檳榔村)；9 x 3 = 27 (三年大孝實際上只有二十七個月)；9 x 4 = 36 (在玉縷銅鼓外邊所刻之 36 只飛或站立的鳥，三十六街 (河內)，三十六計走為上策；三十六個生殖器)等等。

越族喜愛使用奇數但同時也忌諱奇數 (人就是這樣的，有多喜歡就有多懼怕)，故忌諱三、五、七等數字以及各種綜合計算為五的數字，即 14 (1 + 4 = 5) 與 23 (2 + 3 = 5)：

Chớ đi ngày bảy chớ về ngày ba.

初七別走初三別返。

Mồng năm, mười bốn, hai ba,

Đi chơi cũng lỗ nữa là đi buôn.

初五、十四、二十三，

去玩停在半路做買賣虧。

奇數五及與其相關的兩對數字 (請參見 §6.3) 一直影響越南人，使一些民謠產生了許多變體：

Mồng năm, mười bốn, hai ba,

Lấy vợ thì tránh, làm nhà thì kiêng.

初五、十四、二十三，

忌婚聘避蓋屋；

Mồng năm, mười bốn, hai ba,

Trồng cây cây đổ, làm nhà nhà xiêu.

初五、十四、二十三，

種植樹倒，蓋房房塌…

接下來，我們要探索奇數模型的結構。

§6. 關於宇宙空間結構之南方哲理：三才與五行模型

6.1. 三才

6.1.1. 三才為何物？就是三部的概念，即三法之意 (「才」就是法)：天、地、人。不過，此概念也許是後代運用設定了含有三要素模型的宇宙空間結構這樣古老哲理觀念而出現的名字。

從陰陽哲理 (兩個要素) 至三才 (三個要素) 的聯繫也許是這樣發展的：憑著早已熟悉的綜合與辯證思維，古人熟知看似分散實際上又具有密切關係的天與地、天與人、地與人等陰陽概念，從而建立了一個其中具有三要素的系統模型 (圖 6.1)。在「天地人」三才中，天屬陽，地屬陰，人則位於中央作為中庸的要素 (比天顯得陰但比地顯得陽)。

圖 6.1：從陰陽至三才之哲理

圖 6.2：東山銅製斧上：從陰陽至三才

6.1.2. 在越南東山 (Đông Sơn) 時代的斜刃斧上 (圖 6.2)，其裝飾的圖樣顯示從兩個數字的思維 (即陰陽：鱷魚與龍手腳相交) 至三個數字的思維 (即三才：三隻鹿，父、母與孩子三位) 的思維轉變。

在東山銅鼓上，天、地、人則以從外而內所飾的鳥、鹿、人三種形象代替。天地人實際上只是一個典型的三種形象罷了，它代表了成批的其他相似概念：天、地、水 (如「三府」信仰，請參見 §13.2.1)，父、母、子，人類、空間、時間或者生活中三角關係、三角愛情等其他三要素概念。在越南文化傳統中，人類與大自然的關係則以關於三人愛情的山精、水精、媚娘的傳說體現之；吃檳榔荖葉及供奉土公之俗則以關於夫、妻、弟三位死後化為檳榔、荖葉、石灰；妻子、舊夫、新夫死後分別化為土神、灶神、市神三位神的故事理解之 (請參見 §13.2.3)。

6.2. 五行之概括特徵

6.2.1. 在世界上所有的民族中，土、水、火總是非常重要的三個要素，這就是因為人人行走在地上，喝水，用火把食物煮熟及取暖。因此，此三個要素在所有民族中關於宇宙形成的理論中皆出現：西方以為宇宙是從土、水、火、空氣等四個要素合成的 (公元前六至五世紀的 Empédocle [恩培多克勒]、Aristote [亞里斯多德] 說，有人加了一個要素，其名為酯類)。在古代印度哲學說中，土、水、火、風即「四大」(Mahabuhtas) 是構成萬物之四個原始要素。漢人則認為宇宙是從天、地、火、水、山、銅、雷、風合成的。

古代東南亞的居民也不例外。不過，除了上述三個主要要素之外，東南亞的水稻農業還注意到所種植的樹以及土壤質量：肥沃的土壤使樹木茂盛，土中若有石頭或金屬則使樹木枯瘠。後來，石頭與金屬被發現有其益處：作為勞動器具的材料。樹木及金屬與土壤之間亦產生了密切的關係：在古代東南亞居民與以後的百越族的心目中，它們就合成了第二個三要素。

把土、水、火與木、土、金的兩套三要素結合起來 (其中，土是共同要素) 之後，我們就得到各份子之間有比較多樣、豐富的五要素：其中，「水與火」是明顯對立的陰陽雙體，「木與金」是第二對，土則位於中央調和之 (圖 6.3)。

圖 6.3：從三才至五行的原理

6.2.2. 而後，很多人都發現到其中的謬誤：土、水、火與其他要素只是產品而不是合成宇宙的材料。不過，若是西方人則會將謬誤之說置於博物館，而東方人則想方設法地補救。當初關於物質的具體意義被一些漸漸抽象化的意義給代替。譬如，一開始，只有實際的火才是火，而後火具備的某些特徵 (如紅色、熱性等) 的現象都歸於「火」。這樣的結果是，我們從每個要素得到具備其抽象意義的五行：金、木、水、火、土。

6.2.3. 若未看破其中的複雜性會把五行粗糙地理解為金屬、樹木、水、火、土等五種物質。一開始，西方學者也是如此誤解。正因如此簡單地理解，並且一直有「以

歐洲為中心」的固有毛病，這些學者輕率地認定五行理論是從西方希臘的「四質」一說發展而來的 (不過，如 §6.3 所提到，五行圖是從未有文字時期就已經出現；帝堯時代以前，五行的概念名稱已用於為星座命名，即五行是在希臘哲學興盛之前出現)。

更重要的就是，貌似與西方「四質」觀念相同，但東方「五行」 觀與其卻是有著天壤之別的。這個差別 (表 6.1) 是由於偏動的遊牧文化類型的形上學思維與偏靜的農業文化類型的辯證綜合思維的不同所產生的產品。

	五行 (東方)	四質 (西方)
1. 觀察的對象	「行」(運動、關係)	「質」(穩定、要素)
2. 各要素的本質	高重抽象性、多含意	完全具體、單獨意義
3. 各要素的秩序	前後秩序分明	無前後秩序
4. 各要素的關係	內在關係 (相生、相剋)	無內在關係
5. 與空間的關係	在空間中定位	與空間無關連

表 6.1：東方五行與西方四質之對比表

頭兩個特徵為各要素本身的特徵。從將「水」、「火」譯成 Water、Fire 就可以看出這的確是一種誤解，五行概念不是五個要素而是五種運動型態 (或關係型態)：「水」、「火」不只是也不是自然的「水」、「火」，它們還是世界上的眾多其他東西，是一些具有獨立含意的概念集合，具有甚高的概括性，乃是不可翻譯之概念 [48]。後三者則是各行的關係特徵。若要更瞭解五行之本質，尤其是與各種關係有關的第三至第五特徵，先要藉由「河圖」一概念來瞭解各行的意義，這也是從另一方面來看五行形成之過程。

[48] 馮友蘭【1986：141】 認為：「五行」經常被譯為五個要素。不過，我們不要將其視為靜止要素，而要視為五個互相影響的靈動的「勢」。「行」意味著做、活動，故從字面上的「五行」即指五種活動狀態或者五個動因。Wilhelm 又譯為 five stages of change，Granet 則譯為 cing agents，他人譯為 five undergoing principles【Kim Định (金定) 1969：74，1967：150】。我們以為，當將其譯為西方語言時，更好的就是以拼音方法譯之。

6.3. 五行之基礎：河圖

6.3.1. 河圖 (圖 6.4 左) 是依固定方式排置的黑點或白點組合成的系統。「河圖」一名由漢族命名並解釋為當伏羲黃帝遊江時，忽見到龍馬 (龍首馬身，一種神話中的動物，如圖 6.5)，其背上有一幅圖，伏羲借其而作出河圖。

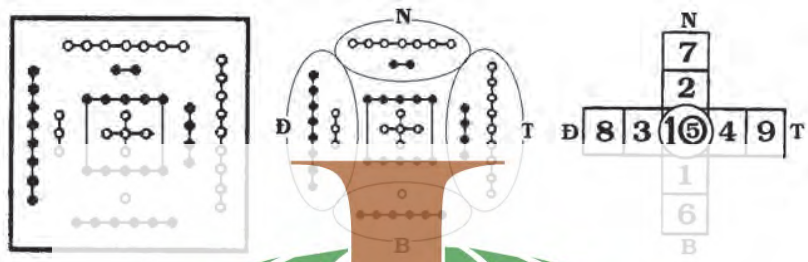


圖 6.4：河圖 (左)；依照方向的簡略河圖 (中)；河圖解密 (右)

這些點與符號組合是表示尚未有文字時要以結繩方式來紀錄從一到十的自然數字的記號，不過，陰陽哲理此時已經出現了，因為白點意味著陽性數字 (奇數)、黑點意味著陰性數字 (偶數)[49]。

這十個數字被分成五組，每一組有兩個數字，全部都依照五個方向而排：南、北、東、西、中央 (圖 6.4 中)，其中，南方位上，北方位下，東方位左，西方位右 (請參見 §5.4.2)。天地有五個方位之觀念 (不是四個方向) 就是綜合並偏重事物聯繫思維的一個表現：方向只是相對的概念，若沒有站立的位置，即一個中心點，就不能確定東西南北其他四個方向。

圖 6.5：順化省慈孝 (Từ Hiếu) 寺中的浮雕龍馬

全部圖都可以藉由現代數字的語言來解密 (如圖 6.4 右)。

6.3.2. 這是高度體現**綜合**思維的產品。

其一，這是數學 (數字) 與幾何學 (每一數字的不同位置) 的綜合結果，因為農業居民要邊計算邊度量。

其次，這是數學與人類生命的綜合結果：人生有生 (幼時)、成 (長大)。數字也被

[49] 從此推斷出：陰陽哲理從尚未有文字時已經出現了。

分為兩組，分別為生數 (小數，即從一至五) 及成數 (大數，即從六至十)。宇宙與人生有如此密切的關係。

其三，這是空間與時間的綜合結果：從生數到成數就成為 10，時間的差別在河圖上以空間來表示：生數被排於內圈，成數被排於外圈，人類也是如此，幼時在家內陪伴父母，成長之後則到社會外邊。連中央區域也不例外，5 就被排於 10 之中 (圖 6.4 丙)。

其四，綜合性還在於河圖的陰陽哲理之中 (因為陰陽哲理是綜合思維的典型產品)：五組數字，每一組都有奇數與偶數共兩數 (一陽一陰)，小數與大數 (一生一成)。再者，陰陽哲理的精華在於和諧，故河圖之中，最為重要的位置 (位於中央的核心，中心的中心為 1 至 10 的中央別陽性)，此行數字調為「參天兩地」之數字。這裡所說的天與地只是形象化的說法，其意思為「陽」與「陰」。這裡的參即是 3 之意但與 3 不同，二、三只是整數的事物，兩、參則指同一個事物的不同平面間存著相應密切關係[50]。於是，我們要把「參天兩地」瞭解為三陽二陰。五的本身則由三陽加兩陰。

6.3.3. 為何五一定由三加二所合成而不是四加一所合成呢？歷史中沒有任何文獻解釋這一點，但依照陰陽哲理來看就能發現，宇宙中，三與二是更為合理的陰陽比例。它不像失去均衡的一與四 (陽被壓倒)，也不是絕對的均衡 (絕對的均衡狀態也是極端的，等於死亡)，陽巧妙地比陰稍多一些。陽大於陰時宇宙得到發展，但比均衡水準稍多才合乎規律，宇宙因此方可發展得和諧、穩定。

就按照這種「參天兩地」的哲理，美籍華人科學家楊振寧 (普林斯頓大學) 與李政道 (哥倫比亞大學) 在 1957 年獲得物理學諾貝爾獎，他們發現，原子核心爆炸時就依長度比例為 3：2 分別射出陽線與陰線 (之前普及雙進規律：當放射時，陰陽離子放射出雙波)；當帶出第一個擋住它們的原子，陽線就射出三條小線，陰線只射出兩條小線 (時代報，1957 年 1 月 28 日)。

兩個合成五的二與三之位置也是值得注意的：也許這不是偶然的，位於南方與東方 (農業文化的方向) 的二與三及位於北方與西方 (遊牧來源文化的方向) 的一與四產生了對立型態。從這一點就可以看出河圖的農業文化來源：上古的南亞排列數字時是否想方設法以視為「美麗」的數字排於己向？若是正確的話，這也是容易理解的一種「偏愛」。

[50] 由於未掌握此點，介紹易學的不少資料已經把「參天兩地」改為「三天二地」。

在南亞農業文化中，其中也包括越南，5 這個數字實在是擁有舉足輕重的位置，越南人甚至還崇尚 5 的習慣，從而忌諱使用 5 以及以 5 組合成的的兩位元數 (請參見 §5.5.2)：「Mồng năm, mười bốn, hai ba; đi ch□i cũng lỗ nữa là đi buôn」(初五、十四、二十三，玩堵在半路，做買賣虧)

6.4. 在河圖角度下的五行

6.4.1. 河圖在存在並發展過程中就奠定了五行的形成基礎。每一方向即每一組河圖的數字依照表 6.2 中所表示的秩序分別對應相應的一行：

序號	河圖數字	方向	行
1	①-⑥	北方	水
2	❷-⑦	南方	火
3	③-❽	東方	木
4	❹-⑨	西方	金
5	⑤-❿	中央	土

表 6.2「河圖數字、方向、行」之相應

從此就可以看到，五行的確是關於宇宙空間結構的五個要素合成的**模型**。如此依照方向排列五行讓我們可以再次肯定五行的南方農業起源：對於農業居民而言，土地是無比重要的，所以土行在 5 (參天兩地之數字)，位於中央位置並管轄四方。

前土後水。對於農業居民來說，何物能比得上土地？故越南人以土水 (一陽一陰) 當作祖國的象徵並將其視為同一體。因為土地的作用顯而易見，而除了土地之外，水就是最重要的 (越南俗語曰：「一水、二肥料、三勤勞、四種子」[Nhất nước, nhì phân, tam cần, tứ giống])。因此，**水行位**於河圖的一號。水屬陰故位於北方；**火行**屬陽則位於南方。

剩下的還有木與金，**木行**在物質方面上意味著樹木之意，樹木一般在早上、春天 (應於陽性的東方) 茂盛，**金行**則相反，應於西方。

總之，各行會依照一定的秩序排列，當初的秩序該是水、火、木、金、土。從南亞區域進入黃河流域時，五行也依照原本秩序排列，因為在中華最早提到五行的資料是《詩經》(洪範篇，九籌)，此項曰：「九籌中的第一為五行，五行中的第一為水、第二為火、第三為木、第四為金、第五為土」。

現今經常見到的「金、木、水、火、土」秩序也許是由後代的漢族設定以代替之，新秩序以西方 (金行，即漢族出發的方向) 作為起點。此秩序正確地反映了中華文化在兩個階段中發展的過程 (請參見 §3.4)：第一階段為東進，從黃河上游至下游遷移，以「金剋木」來表示；第二階段為南進，從黃河流域至揚子江流域遷移，以「水剋火」來表示。

6.4.2. 各行之間有相生關係 (此行互助彼行使之發展)：此種關係從河圖來看，則是五行順時針，其二行成一組。要注意的就是，依照河圖的五行來確定相生關係時就沒有相交的箭頭 (圖 6.6)。

+ 水生木 (比如：澆水使樹木茂盛)
+ 木生火 (比如：木頭作為燃料)
+ 火生土 (比如：由火燒的灰塵使土壤肥沃)
+ 土生金 (比如：土地中藏有金屬)
+ 金生水 (溶化的金屬則歸回液體)[51]。

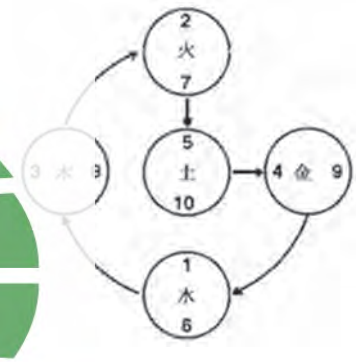


圖 6.6：依照河圖的五行相生

各行之間還有相剋關係，此種關係也是依照河圖的五行來確定之，但此時就多了發生交叉的箭頭。這就是五行的相剋關係，實際上不是依照河圖確定之，而是依照洛書。

6.5. 洛書與五行相剋

6.5.1. 洛書為後者為其命名並借傳說來釋之：大禹治水時，洛水中浮出載文於背的神龜，大禹便應用此圖定洛書以治理天下。

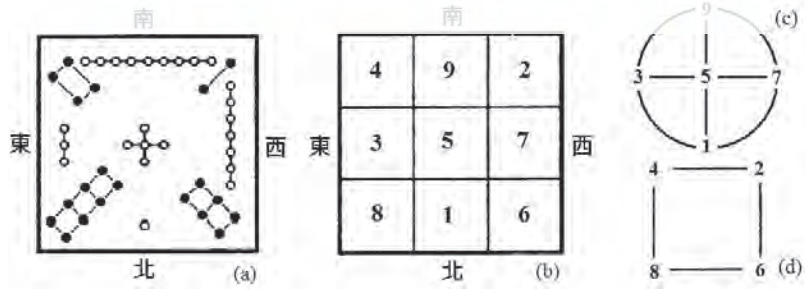


圖 6.7：(a) 洛書；(b) 洛書解密；(c) 洛書中的陽數；(d) 洛書中的陰數

實際上，洛書 (圖 6.7) 是河圖延續的發展，當時，關於數學與幾何學之間的互相

[51] 請參見 §6.2.3 此小節已經表示，要記得「行」是極為抽象而靈動的概念。這裡的例子會讓我們能直觀地瞭解生生相克的關係罷了，不能把具體的水與水行視為同物，把火與火行視為一體等。

關係，南亞農業居民已經增加了更多的知識。首先，古人認為 10 只不過是現有數字在前一層數字上的重複，因此，此時的數字序列只有九個[52]。

關於數字建構，除了只有九個數字之外，洛書還有其他特點：

一、與河圖相比，一、三、五等數字保留原位 (圖 6.7 b)。

二、一、三、五、七、九等奇數圍成**圓**形 (圖 6.7 c)。

三、在七與九之間，九就位於南方 (剩下的七就位於西方)。洛書以北方的一開始並以南方的九結束。

這一點的意義也許是：在創新河圖的階段中，人類還處於探索世界的階段，故將歷程結束於中央 (北 ⇨ 南 ⇨ 東 ⇨ 西 ⇨ 中央)，中央之位很合於偏重權衡，想要與所有方向都保持良好關係之農業性格。到洛書階段，人類已經給自己確定了良好方向：南方。南方的土壤肥沃，大自然稠密，氣候涼爽，故表示末端的九號被設於南方，表示完整之意[53]。在越南語中，從本意為 9 的「chín」一詞就演化成「完善」之意 (tính cách chín chắn (成熟的性格)、quả chín (熟果)、nấu chín thức ăn (煮熟食物) 等等)。

四、剩下的 2、4、6、8 等偶數則圍成方形 (圖 6.7 d)；每一個偶數的位置則依照如下的第五性質來確定。

五、洛書反映了農業來源文化的陰陽和諧原理：有最小陽數的 1 與 3，其東北角就由最大陰數的 8 來補缺；反之，有最大陽數的 7 與 9 之西南角就由最小陰數的 2 來補缺。剩下的兩個陰數則類似：小陰數的 4 就與大陽數的 3 與 9 排放在一起；大陰數的 6 就與小陽數的 1 與 7 一起。因為陰數與陽數如此和諧得排列故其結果是，不管位於哪一條直線上的數字總合為 15 的常數。

在歐洲，一直到十七世紀才找出數字的這個性質，同時，如此的方形被稱為魔方 (法語叫做 carré magique)。儘管晚了十多個世紀，魔方與洛書也如西方遊牧文化與東方農業文化一樣的不同：魔方反映著分析思維，沒有洛書在空間中的密切關係，不過，排除思維習慣的方式 (這就是邏輯的分析思維之產品) 又使西方數學容易找出類似的第四級、第五級魔方 (有立體各層面的四行四列，五行五列)。

6.5.2. 至於洛書，憑著數組的位置就可以再次確定各行：1、3、5 像河圖中依然

---

[52] 擁有陰陽哲理的純粹農業思維注重關係的調和，故不能達到絕對虛無的零數。發明零數的則屬於比較極端並有遊牧來源的雅利安族所建造的印度文化。此種極端性格是印度文化的眾多表現的起源：在科學中就發明了零數；在宗教中則是絕對虛無的意念；在日常生活中則是示威、暴動式的反抗傳統。

[53] 請參見 §2.3.6.3 所提供的從西北至東南之規律。

保留原位，即所對應的水、木、土等行也分別保留在北、東、中央等原位。只有火與金兩行是互相換位：火移到西方，金移到南方。各行的新位置則有 (也只有) 一個功能，就是確定五行的相剋關係：在洛書的五行中，依照逆指針則此行阻礙彼行 (箭頭無交叉，請閱覽左邊的圖 6.8)：

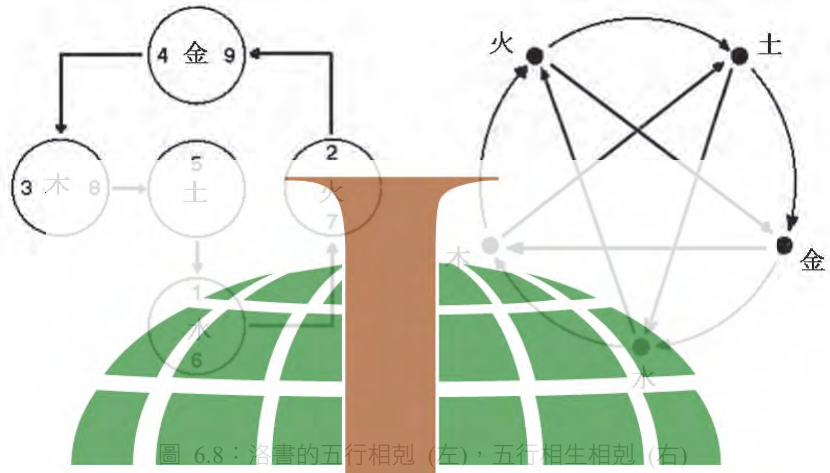


圖 6.8：洛書的五行相剋 (左)，五行相生相剋 (右)

+ 水剋火 (比如：水撲滅火)；
+ 火剋金 (比如：火能燒金屬)；
+ 金剋木 (比如：刀砍木)；
+ 木剋土 (比如：樹木吸收土壤的肥沃)；
+ 土剋水 (比如：用土建堤岸阻攔洪水)[54]。

各行的相生相剋之關係就相當於以五行作為五角星形並將中央的土行拉到邊緣 (右邊的圖 6.8)：順指針的弓形箭頭表示五行相生的關係，裡面單線的星形箭頭則表示五行相克的關係。

6.6. 五行之用途及其南方來源

6.6.1. 身為關於宇宙的空間結構的五個要素模型，五行擁有如下的特點：

一、有適中的要素數量 (不過多亦不過少)；

二、有奇數 (故可以把中央包圍起來)；

三、有最多的相關聯繫數量 (故有極高的解釋能力)。

1973 年，法國科學家 Court Payen (佩恩) 將陰陽、五行哲理運用到醫學之中，用

[54] 關於這些例子，請查上述的類似注釋。

數學方法來證明：有自行調整能力的一個系統，它應該是有奇數並且有元素數字的系統，反之，有偶數而無元素數字的系統一律會引起內在邏輯的混亂以及不能調整的狀況；有 5 為中心的系統才是有自行調整能力的最優系統【轉引自 Hoàng Tuấn (黃俊) 1990：64-65】。

人體也是一個五行系統 (足與頭是水與火，左手與右手是木與金，身是土)；面孔也是一個五行系統 (下巴與前額是水與火，左耳與右耳是木與金，鼻子是土)，人體的手與腳也是五行的系統。手掌有五個手指，這就是從低等動物 (鰭魚只有一條魚翅) 至中等動物 (蹄部動物有三指；鳥、雞等有四指；狗、貓等後肢有四指，前肢多一小指) 之演化進程中的最後產品。

五行，有廣闊的用途。因為如 §6.2 所表示，五行中的行都是既具體又抽象的概念，且含意豐富 (請查表 6.3)。

序號	方面	水行	火行	木行	金行	土行
1	河圖數字	1	2	3	4	5
2	受生行	木	土	火	水	金
3	受克行	火	金	土	木	水
4	物質	水	火	植木	金屬	土地
5	方向	北	南	東	西	中央
6	季節	冬	夏	春	秋	各季節之中間
7	味道	鹹	苦	酸	辛	甜
8	地勢	彎曲	銳	長	圓	方
9	色表 [55]	黑	紅	青	白	黃
10	物表	龜	鳥	龍	虎	人

表 6.3：關於五行的若干用途

在這些意義中，就文化的方面來說，值得注意的是依照五行含義表達的象徵色表和物表。

[55] 這乃是最基本之色。依照 Berlin (柏林) 與 Kay (凱) 之考察，在世界上 78 組不同的語言中，每一組語言至少皆有黑與白兩色，若有三個顏色之詞則多為紅色，若有五個指顏色之詞則多為青色 (天藍色) 與黃色【引自 VN-NN&VH (越南語言與文學) 1993：53】。

關於**色表**，黑紅兩色含有最明顯的陰陽對立，故對應於水火兩行 (北南兩方)。青白兩色也有陰陽對立但其程度不高，故對應於木金兩行。黃色則對應於中央的土行。

比較富含象徵性的就是物表。也許五行起源於東南區域的農業文化，故代表五行的物表中已有三種代表南方的，乃是鳥、龍與龜，有一句越南成語「Nhất điểu, nhì xà, tam ngư, tứ tượng」(一鳥二蛇三魚四象) 所提到的四種動物中已有三種生活在河域地區。

在五行中，代表南方的乃是**鳥**。這是總會飛到暖和的南方聚合的一種動物；尤其，此地的水鳥非常繁盛。水鳥於空中誕生但在河川謀生。這種鳥的兩棲性及其善良就代表了南方農業文化之偏重感情及靈活的性格。古雒越人自稱為鴻龐氏之後裔 (洪龐意味著大鶴之意)，銅鼓面上乃是有長足 (以站在水中)、長頸及長喙 (以捉魚) 等特徵的水鳥世界 (圖 6.9)。甚至在鼓面上還飾喙中捉一條魚的鳥圖像 (圖 6.10)。東山時代的人還以鳥羽飾之。

圖 6.9：在(a)安貫 (Yên Quán)；(b)東山 (Đông Sơn)；(c)東孝 (Đông Hiếu)；(d)鸞鳳鄉 (Làng Vạc)；(e)富方 (Phú Phương) 等地銅鼓面上之鳥圖像

圖 6.10：(左邊) 在「廟門」(Miếu Môn) 鼓上之捉魚鳥圖像【Hà Thúc Cần (何叔勤) 1989】；
圖 6.11：(右邊) 在東山各面銅鼓上的龍與鱷魚圖像

代表東方的動物則為**龍**。這是古代東南亞農業居民在鱷魚與蛇的原形上所想像出來的一種動物 (請參見 §13.2.2)。農業居民偏重感情而愛好和諧，因此把惡毒的鱷魚變成善良、高貴的龍 (圖 6.11)。龍還是表現農業文化的綜合與靈活性的靈物，它富含農業文化的水與火、水與天等對立概念 (從水中誕生後飛到天上且噴出水來)，甚至無翅膀也能直飛上天。越南兩位一體的圖騰仙與龍則是農業居民從鳥與鱷魚 (代表農業居民的東與南兩方的動物) 所想像出來的產物。

西方的代表動物則為**老虎**，它代表偏動、重視強力的遊牧來源文化。

在此系統中，北方也屬於偏動的遊牧來源地帶，不過，北方又是水行的方向，而水在水稻農業中佔有第一位置 (除了土地之外)。既然確定五行是由農業文化建立的，就可以知道南方農業居民如何選擇代表自己的動物中所剩下的烏龜來置於北方：烏龜與水合成一體，它本性善良、緩慢、長壽 (意味著穩定之意，屬陰性的) 但也很靈活：受觸犯時，它就把頭與四肢縮回其盔甲之中 (憑著靈活而得到穩定)。

代表中央位置則是人。如 §2.2.3 所分析的，農業文化及其思維有感性、主觀等特點，故把所有問題置於與人設立的關係中來認知。人則站在中央而管轄萬物、統轄四方。

某一行 (或某一方) 的物表則帶有此行 (或此方) 的色表：鳥則紅，龜則黑、龍則青、虎則白，人則黃。黃色本來是一般人的顏色，但農業社會出現了皇帝管轄天下之後，皇帝就佔有了黃色 (土行、中央、人類之色) 作為獨自之色。農業社會的皇帝穿黃色朝服是同樣的道理。

6.6.2. 在民間文化傳統中可以看到五行的影響很多。比如，越南人經常以五色線 (代表五行) 的護符、五虎符畫 (五隻虎分別有依照五行的五色，巫師常謂「大官五營」，參閱圖 6.12)，他們認為：老虎表徵強力，鎮壓五方，使邪魔無出路。廟會中經常掛著依照五行的五色方旗。對越南人來說，宇宙的空間不只四方而是依照五行有五方，民間常道：五方之神，五道之神 (即五道路之神)；不只有八向而是有九向，故有一句：Lạy chín phương trời, lạy 10 phương đất (拜九天向、拜十土方)。連廣南省的六座山也歸於五座並且將其叫做五行山。

在五行的用途中，值得注意的就是除了特別的位置之外，代表偏靜的農業來源文化的南方與東方 (左邊) 總會比代表偏動的遊牧來源文化的北方與西方 (右邊) 得到重視。這一點表示五行一定是由南方農業居民創造出來的，所以，當設立其用途時，他們總會故意偏袒於「自己」的兩個方向。在南亞農業居民的後裔之一的越南至今還

保留了許多「偏袒」習慣的蹤跡，就是偏重南方與東方。

比如，在關於死神與生神 (南曹與北斗) 的傳說中，南曹站在玉帝左邊的南方而手持生簿 (照料生存之事)，北斗則站在玉帝右邊的北方而手持死簿 (照料死亡之事)【此傳說在 Hoàng Trọng Miên (黃仲棉) 於 1959 年中作品有載】。根據此種深刻的意義就可以肯定《南曹與北斗》一傳說是發自於南方 (農神傳、牛郎與織女傳等南方農業的其他傳說也同類，請閱覽延伸閱讀部分，其二)。

同樣，紅色 (即依照五行的南方顏色) 被視為代表喜樂及吉祥之色 (婚禮、新年、慶祝宴會中都使用紅色；新年就擺設紅心西瓜，忌諱求紅火或者送紅火)；青色 (東方之色) 被視為活力之色；白色 (西方之色) 卻被視為死亡之色 (古時的葬禮皆用白色)，黑色 (北方之色) 又是葬禮中所用的第二色 (1497 年，黎聖宗去世時，朝廷規定朝中的官在一百天之內要穿白衣，一百天之外要穿黑衣上朝【Doàn Thị Tình (段氏晴) 1987：130】。在鄉下，公墓經常位於西方。少數民族地區一帶，公墓位於西方【Phan Cẩm Thượng (潘錦尚) 1995：22】，連西方的森林都被視為魔鬼之處。占族把北方視為死人之處 (公墓)，南方是活人的，西方是魔鬼的，東方是神聖的。

圖 6.12：五虎 (鼓街 [Hàng Trống] 民間畫)

在《Chú Cuội》(癸叔叔) 的越南故事中，癸叔叔把起死還生的榕樹植於園中時向老婆囑咐：「Có đái thì đái bên Tây, đừng đái bên Đông, cây dông lên trời」(撒尿得西邊撒，東邊撒尿榕樹飛)。看來很神秘的一句話，當用五行及其用途創造者的意念來解釋則變得易懂：因為東方是自己的方向，因此，古人極為看重，崇尚它，西方可不是自己的方向，怎麼做都可。

風水之術 (不是地理科學) 主要是依照五行 (請參見表 6.3 與關於住宅、建築 §20.2.3 中的各種地勢) 以及相比西方更重視東方的原理：尋找良好地勢被叫做「尋龍脈」(龍是東方的物表)，尋找良地的器具叫做「尋龍尺」(尋龍尺比羅盤還小)，所謂良地即是有左青龍、右白虎之形勢，其中，龍手 (東方) 要比虎手長一些。

依照五行原理「龍在左 (東方)，虎在右 (西方)」這一原則在百越族從越南北部到揚子江流域的楚國之域，各部居民都遵守。在象山 (Núi Voi) (海防 [Hải Phòng] 省建安 [Kiến An] 縣) 出土的銅鼓上，左邊浮雕一隻龍鱷魚圖，右邊浮雕一隻虎圖 (圖 6.13)。於公元前四千年濮陽市 (中國揚子江流域的河南省) 的一座古墓中【Phạm Đức Thành Dũng (范德誠勇) 1995】，骨骸兩邊的東西分別都有龍鱷魚圖 (左邊) 與虎圖 (右邊) (圖 6.13)；腳下及周邊還有三角圖 (意味著三才)、鹿圖 (與銅鼓上相似) 以及石斧 (古代東南亞居民的典型產品，請參見 §3.2.3)。

圖 6.13：(左邊)：海防省象山銅戈上的龍與虎圖；(右邊)：河南省濮陽市古墓上的龍與虎圖

6.6.3. 因為河圖及洛書與五行有密切的關係，所以，關於上述河圖與洛書的傳說及其來源的了解，我們可以進一步理解五行的南方來源。首先介紹這些傳說中的人物乃是漢代的孔安國 (而後為劉鑫)。

既然是傳說，難免會有虛構性。至於孔安國與劉鑫關於河圖與洛書的傳說，之前有許多中國學者都看到其虛構性。元代的錢義方在《周易圖說》已經表示：「國與鑫都認為伏羲模仿河圖以創辦八卦，前一代後一代統統信之而無知省悟。連天才般的朱子 (朱熹) 也難免信此光怪陸離之說，最終也不懂其事」【Nguyễn Hữu Lương (阮友良) 1971：85-86】。

不過，神話或少或多都從實際上起源的。因此，探索傳說中各種表徵的意義會使大家更加理解河圖與洛書的歷史。

首先，連河圖至洛書都從河流之地發生，河流又是南方的特點。

接著，背上帶有河圖與洛書的動物乃是龍馬與烏龜。

龍馬 (圖 6.5) 是一個馬身龍頭之物：馬是代表西北遊牧來源的偏動文化的動物，而龍是東南方向流域的代表動物。龍馬則是南方與北方兩個文化象數融合起來的結果。如何有如此融合？若假設河圖從北方出現的話，就無法解答此問題：若是北方居民創造了龍馬，就得將其叫做草原的馬方可行，何必與河流區域的龍融合起來？這不只是組合，「辭源」還將其解釋為一種身有青色而其紋為紅色：青與紅又分別屬於五行的東方與南方。其他典籍只說到龍，並未提到馬：「堯帝遊河水見有紅龍」(偉書)，「舜帝遊夏稷見有黃龍」(此書已後)。按照表徵語言，滿族可以不提到馬但自始自終都提到龍的這一事已經證明龍所造的地方 (東南農業文化及河圖之家鄉)。

背上帶有洛書的烏龜是一種河流地的動物，在中國史中很早就出現了，並且在中華典籍中有所記載。《禦批通鑑集覽》曰：「堯帝五年 (公元前 2353 年)，有越常人從南方朝拜，過兩番口譯而捧上千年之龜，身近三尺，甲殼上有記載開天立地等事之蝌蚪字。堯帝令抄之，謂龜易」。

此一段中華古籍起碼提供了如下訊息：一、南北本來是不同的兩種文化，甚至要過「兩番口譯」；二、烏龜是南方的特產，可以作為禮物；三、南方自有其字，此字於漢代之前出現且與漢字不同，其形如浮游蝌蚪那樣的歪七扭八 (請參見 §4.1.4)；四、越南人曾經將一本在烏龜甲殼上記載知識 (「開天立地等事」) 的書籍送給堯帝 (北方)；五、堯帝令人把這些知識譯成北方語言並抄之。

在這些從南方傳到堯帝時代的北方 (公元前 2000 年以上) 之知識 [56] 一定會有陰陽與五行哲理，至少也是其起源的最初型態 (為五行基礎的河圖在未有文字時候已經出現了)。此種五行在三代 (夏、商、周) 時作為擴展成九疇的基礎，置於洪範之內。九疇實際上只是依照洛書 (九分子的模型) 將社會組織所需的九個不同範疇 [57] 機械地湊合起來。這也許是用來解釋為何北方的傳統一般喜愛偶數，但於此階段又酷愛 5 及 9 的一個理由 (日常中有：五事、五紀、五倫、五常；九疇、九鼎、井田制度等說法)，這一些也許是受到河圖與洛書的影響。

關於五行來源的解釋及其假說或許可以讓大家解釋關於其更多相關事件並填補其「簡史」的空白。五行並不是從天上掉下來的 [58] 並且第一次在「九疇」的洪範中 (在書經中記載) 被提到。依照馮友蘭【1968：141】，關於洪範實際產生年代，現代科學界將其定於公元前四或三世紀，乃是較晚的時點了。

書經只提到五行，並沒有提到八卦。而從陰陽哲理，北方人已經將其發展成**四象**與**八卦**之說，這也是易經的主要內容，讓中華民族在解釋宇宙形成過程時奠定了基礎：太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦變化無窮。

asian

56 書籍所載的越常人與堯帝之邦交應該不是唯一的傳播管道。

57 此九個概念即是：五行、五事、八政、五紀、皇極、三德、稽疑、庶徵、五福六極。

58 有時候，大家認為五行是由鄒演創造出來的，實際上，鄒演只是運用五行以造出五帝德。胡適在關於鄒演的一章中則認為：「陰陽大概從儒家產生。荀子在《非十二子》一篇中道：子思「按往造說，謂之五行」，可以將其視為證據【胡適 1970：676】。此觀點也不可靠，荀子對於子思所發的一句話也不足份量。

§7. 關於宇宙的空間結構之北方哲理：四象與八卦模型

7.1. 四象

7.1.1. 如 §5.6.1 所述，漢人的祖先把陰陽叫做兩儀 (儀為形式)，偏於分析與形上學的思維就把兩儀兩分成四象 (象為圖形)：從熱冷兩季兩分成春夏秋冬共四季；南北兩方兩分成南北東西共四方。從陰與陽兩個形式 (即兩儀) 以一個陰或陽記號疊上現有的一個記號後繼續兩分成四象，即為表 7.1 中所表示的太陰、太陽與少陰、少陽。

表 7.1：從兩儀至四象、八卦

兩儀	陽 (1)			陰 (0)			
四象	太陽 1.1		少陰 1.0		少陽 0.1		太陰 0.0	
八卦	乾 111	兌 110	離 101	震 100	巽 011	坎 010	艮 001	坤 000
	1	2	3	4	5	6	7	8

7.1.2. 關於易學的書籍中，有可能會見到四象中有中間兩象的名稱完全相反的現象：

一、太陽、少陽，少陰、太陰

二、太陽、少陰，少陽、太陰

從來未有某一書籍解釋兩個命名方法為何有差別，不過，憑著依照兩個文化類型辨別的研究方法 (請參見 §2.3.3 與 §5.2.3)，這個問題就可輕易地得到解答：第一的名稱 (陽兩分為太陽與少陽，陰兩分為太陰與少陰) 顯得非常嚴密而貫徹，合乎偏於分析與形上學的北方思維；第二的名稱 (陽兩分為太陽與少陰，陰兩分為太陰與少陽) 也許受到南方辯證思維方式的影響：陽中有陰，陰中有陽。此種命名法顯得比較合理故更多人使用之。

7.2. 先天八卦

表 7.1 還顯示從四象繼續兩分為**八卦**，每一卦含有陰或陽的三個記號，每一個陰或陽的記號叫做爻。每一卦對應於大自然中的一個現象：四個陽卦則有乾 (天)、兌 (澤)、離 (火)、震 (雷)，四個陰卦則有巽 (風)、坎 (水)、艮 (山)、坤 (地)。每一卦還像圖 7.1 (b)中所表示對應於一個方向。

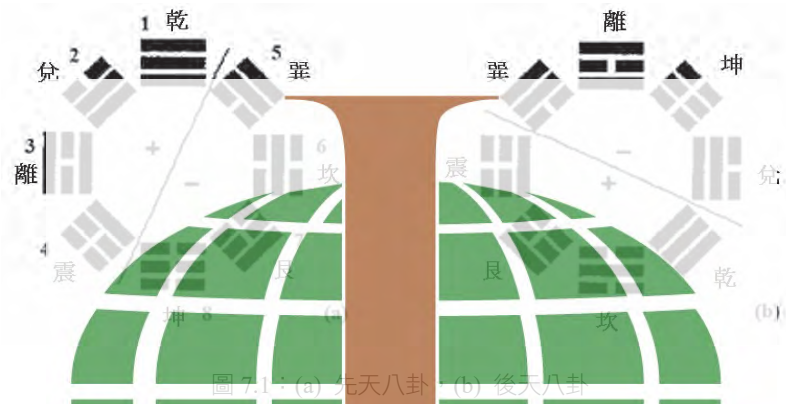


圖 7.1：(a) 先天八卦，(b) 後天八卦

在嚴密遵守兩分原則基礎上，兩儀被兩分成四象，四象被兩分成八卦。在這個基礎上，德國數學家萊布尼茲 (Leibniz，1616-1716)將零及一兩個數字分別代替陰陽記號把各爻再次畫出來，構成著名的二進制計算系統 (表 7.1)，而後成為電腦的活動原理的基礎。

在八卦之中，乾、坤、離與坎乃是主要的兩組並位於南與北及東與西的四個主要方向。此兩組中各基個特點是互相對立並自己對稱。陽性的四卦 (乾、兌、離、震) 位於上面的左邊，即屬東南方 (地理上為陽性的熱處，這是偏靜的農業來源文化之方向)。陰性的四卦 (巽、坎、艮、坤) 位於下面的右邊，即屬西北方 (地理上為陰性的冷處，這是偏動的遊牧來源文化之方向)。

這種八卦把大自然進行了模式化。它早已出現，故後來被叫做先天八卦以便跟後天八卦區分。

7.3. 後天八卦

7.3.1. 傳說道「伏羲創八卦」，但這是完全虛構的人物，實際上先天八卦不清楚何時出現。到周代，後天八卦出現。據說，周文王 (公元前 1185 年至 1135 年) 被殷代

紂王囚於羑裏 (公元前 1144 年左右)[59]，文王趁此時間研究了易學，尋找可以說服民眾之論說，從而使民眾辯明周氏才是最正血統從而統治之。作為此政治論說的重要基礎就在於把先天八卦變為後天八卦的調整過程 (圖 7.1 b)。

7.3.2. 此種調整的主導思想為用八卦來證明周氏之「天子」來源[60]。不過，在先天八卦中，代表天的乾卦位於南方，周氏家鄉卻位於西北方的陝西。因此，周文王首先將乾卦從正南方遷移到西北方以便合乎其氏家鄉。但乾與坤總會雙行，乾卦的改變使坤卦從正北方遷移到西南方。

到此步又出現了矛盾：因為代表天的乾被拉到西北方 (引起代表地的坤也被拉回西南方)，但西北方與西南方都是輔助方位，方方正正的天地絕對不可位於輔助的方位。原本的系統從此崩潰。為解決此矛盾，八卦的意義系統已經被更改，從先天八卦所反映大自然現象的意義改為後天八卦所反映社會現象的意義。而社會最簡單的模型乃是家庭：八卦就對應於家庭中的父母與其六個孩子。已經生下子六個孩子，其孩子都長大了，父母應於輔助位置也是合理的。

7.3.3. 此時，正南與正北最重要的兩個方位空缺，給予孩子們用。不過，六個孩子中哪兩位以及八卦中哪兩卦值得佔有如此重要的兩方呢？

對於所剩下的卦來說，這也不是大問題。除了乾與坤兩卦，首先要提到離與坎，這兩卦都是主要的。離 (火) 為陽卦，其位置必然位於南方，坎 (水) 為陰卦，其位置必然位於北方。

對於六個孩子來說，六個被分成三組：長男與長女，仲男與仲女，少男與少女。每一組皆有佔領北南位置的理由，後天八卦就選擇仲男與仲女，因為這一組是有年輕的力量又有老年的智慧的。此種融合措施明明是受到南方農業的辯證思維。

在離與坎中，誰應置於離於坎呢？一開始，可以說仲男應於陽卦的離，仲女應於陰卦的坎，但實際上不如此。離在大自然方面上屬陽，但在社會方面上則屬陰 (依照陽生陰規律：東南地方是熱處，陽性，產生了偏陰的農業文化)，故應於仲女。同樣，坎在大自然方面上屬陰，但在社會方面上卻屬陽 (西北地方是冷處，陰性，產生了偏陽的遊牧文化)，故應於仲男。

---

[59] 周文王為周部落首領，本來居住於陝西高原(西邊是遊牧部落或有遊牧來源部落之家鄉)。趁著商朝衰時，文王統領軍隊直進東方，使其子周武王打敗紂王，設立西周朝代 (公元前十一世紀左右至 771 年)。

[60] 周代為中國歷史中最早的帝王，自稱為天子並將朝廷稱為天朝。

7.3.4. 剩下的四卦則做如下的安排：巽為長女並且位於東南方，兌為少女並且位於正西方[61]，震為長男並且位於正東方，艮為少男並且位於東北方。

在後天八卦，巽離兌 (剔除坤) 的陰卦富含陽爻，震艮坎 (剔除乾) 的陽卦則富含陰爻 (為陰卦多陽，陽卦多陰之規律)。陰卦位於右邊的上面，陽卦則位於左邊的下面。這一切與先天八卦完全相反 (在先天八卦，陽卦位於左邊的上面，陰卦則位於右邊的下面) 並遵守從自然至社會陰陽轉換之規律：陰生陽，陽生陰。

7.4. 八卦與五行相比：關於五行的南方來源與八卦的北方來源之補充證據

從古至今的觀念皆認為陰陽、五行、八卦等哲理一切都來自於北方，並且五行比八卦出現還早 (因為五必然是少於八)。不過，若是嚴肅地進行比較就可以看到此觀念的確是謬誤，而且，這還再次證明五行是南方的，八卦是北方的。

7.4.1. 古時的人類不管在哪裡生活都把土、水、火視為重要的要素。它在希臘人的「四質」，印度人的「四大」，東亞與東南亞人的「八卦」及「五行」中都存在著。在「四質」與「四大」中，土、水、火則以原貌留下來；「五行」與「八卦」則被抽象化並成為完全不同的名稱概念，並且被放置到一個空間中不同的位置 (表 7.2)。

表 7.2：五行與八卦在呈現方式上的比較

概念	名稱		位置	
	五行	八卦	五行	八卦
土	土	坤	中央	北方
水	水	坎	北方	西方
火	火	離	南方	東方

上述的兩個系統有一些共同的概念，但以不同的名稱命名並置於不同的位置，這一定是這兩個系統在不同地點獨立出現而且同時存在。中國哲學家馮友蘭【1968：140】

[61] 所以越南語中有「上下東兌」說法，兌方是西方。民謠道：「Làm trai cho đáng nên trai, Xuống Đông Đông tĩnh, lên Đoài Đoài yên」(身為男子漢，值得男子漢，下東東則靜，上兌兌則安)；Nguyễn Bính (阮炳) 在《相思》一首詩中：「Thôn Đoài ngồi nhớ thôn Đông, Cau thôn Đoài nhớ giầu không thôn nào?」(兌方思念東方，兌方檳榔思念何方荖葉？)。

也表示「此兩系統似乎獨立進展，互無關連」。他還援引，在《書經·洪範》一篇中只提到五行，在易經中只提到八卦[62]【1968：141-151】。

7.4.2. 那麼，認為八卦比五行更晚出現並在五行基礎上建立此一觀念則顯示了非理性。五行與八卦之間的比較還表明五行在南方偏靜文化典型思維之綜合與辯證基礎上建立的；相反，八卦則在北方偏動文化典型思維之分析與行而上學基礎上建立的 (表 7.3)。

八卦的分析性在於先天八卦的自然意義以及後天八卦的社會意義兩者分開，互無關連。北方的宇宙空間結構模型因為含有分析意義及形上學，故其所含要素數量多於同級的南方模式：四象有四個組成要素，三才只有三個組成要素；八卦有八個組成要素，五行只有五個組成要素。雖然北方模式比南方宇宙空間結構模式的組成要素數量要多，但效果依然稍遜：它無法涵蓋各種關聯而且中央還空缺。

表 7.3：五行與八卦在思維方式上之比較

	五行	八卦
思維方式	* 每行具有眾多涵義 (多意義)； * 又具體又抽象 ↳ 綜合	* 每卦只有一個意義 (單義) * 直很具體 ↳ 分析
	* 各行之間有相生與相剋等關係； * 包含中心 ↳ 辯證	* 各卦之間互無關連； * 中央空缺 ↳ 形上學

上述與五行對比的八卦特點與西方的「四質」說有眾多的相同點：兩者在一定程度上都擁有具體、單義性的分子；兩者都沒提到各分子之間的關係以及沒有中心分子。不同的是：八卦是與空間有關，「四質」則無；八卦的各卦依秩序排列 (模糊的秩序)，「四質」則完全無秩序 (表 7.4)。換句話說，兩者之共同點勝過其差異，八卦幾乎站在五行與「四質」之間。這就是因為，「四質」是偏重分析及獨立要素的西方思維之產品，五行是偏重綜合及互相關係的農業思維之產品，八卦是含有遊牧來源並有農業式思維所構成的兩面性之產品。

62 更準確地說，馮友蘭認為《書經·洪範》篇中只有五行而沒有陰陽，《易經》中只有陰陽而沒有五行。不過，《易經》只是集中於為陰陽產品的八卦而並不是陰陽的本身，至於說《洪範》篇中有五行而沒有陰陽之說法也顯然是謬誤的，因為陰陽是五行之基礎，即可從「水、火」、「木、金」辨別出來；河圖中的奇數與偶數所合成的每一組就對應於每一行；各組有相生相剋的關係。

至於南方，民間主要採用五行 (請參見 §6.6.2)，用單獨的五行來驅除邪魔 (五色護符、五虎圖像)；至於北方 (以及受到儒學深刻影響的越南人及一些市民層)使用八卦，但使用單獨的八卦來驅逐邪魔顯得不夠。這一點的原因是，北方居民偏重分析思維，反而輕視總體與其中要素的關係，故八卦中心一直空缺。為了讓八卦可以發揮驅逐邪魔的功能，大家把陰陽圖填於其中心並以之幫助八卦「管轄」其事 (圖 7.2)。

表 7.4：八卦與五行及四質之對比

標誌	五行	八卦	四質
1. 觀察的對象	「行」，動	「卦」/「質」，靜	
2. 組成要素本質	抽象，多義	具體，單義	相當具體，單義
3. 組成要素間的關係	有	無	
4. 中心組成要素	有	無	
5. 組成要素秩序	嚴密秩序	模糊秩序	無秩序
6. 與空間的關係	在空間中有定位		在空間中無定位

由於存在著上述的弱點，八卦的用途稍被限制。為了克服，漢族祖先已經使用「雙重八卦」的做法把八卦的要素數量增加到莫大數量，六十四卦。至於單式八卦，其眾多用途則以某種方式來彌補中央要素 (結果為一共有九個組成要素) 從而更加正確：比如依照八卦確定忌歲 (忌諱建屋中有「五十八中宮之原則 [63]。當代中國命理專家邵偉華【1995：19】也將數字 5 置於先天八卦之中央，將「中心」兩字置於後天八卦之中央。越南人的思維卻無八方此一概念，而有九方 (有中心)，比如說：「Lạy chín phương Trời, lạy mười phương Đất」(拜九方天、拜十方土)，或者「Lạy chín phương Trời, lạy mười phương Phật」(拜九方天、拜十方佛)。

圖 7.2：八卦符

7.4.3. 關於易學的資料中還有另一觀念，即認為八卦之

[63] 計算忌歲之原則如下：從坤卦開始 (在後天八卦中) 按逆時針向計算，一開始計算偶數歲 (10 – 坤，20 – 兌，30 – 乾，40 – 坎，50 – 中宮，60 – 艮，70 – 震，80 – 巽，90 – 離)，其次為奇數。若應於坤則為正忌 (為自己忌諱)，乾為妻子忌諱，艮為孩子忌諱，巽為六畜忌諱。

基礎是河圖與洛書：河圖為先天八卦之基礎，洛書為後天八卦之基礎。藉由以下兩個觀念之任一論說就可以看出這一觀念之謬誤：

一、有數字 5 置於中央的河圖與洛書總偏重**中央**的。偏重中央倒是南方的偏重辯證思維的特點，而在北方八卦中，中央空缺。因此就不能說八卦是在河圖與洛書基礎上發展的 (這是直接證明法)。

二、河圖、洛書與五行皆有南方來源並與其有密切的關係。而五行已經被證明是與八卦沒有同一個來源而不能是八卦的基礎。因此，就不能說八卦與河圖及洛書同有一個來源並在河圖與洛書基礎上發展的 (這是間接證明法)。

總之，八卦在任何方面上都只能說是北方思維之產品罷了。

7.4.4. 以上是以一個系統地描述關於陰陽、五行、八卦等認知思想，其中，陰陽哲理乃是發出於宇宙本質的思想，五行與八卦則在陰陽基礎上關於宇宙空間結構所建立的認知思想。

當尋找為何同一個來源但各自獨立且並行存在的兩個宇宙空間結構的問題 (其一提到五行但並未提到八卦，其一提到八卦但並未提到五行) 時，在把大量跨學科資料 (考古學、民族學、語言學、民間文學) 進行會集並分析之基礎上，我們可以得出一個結論：<u>五行及八卦分別由兩個傳統文化產生出來的</u>：五行發出於南方，八卦發出於北方，此兩者都在南方來源的陰陽哲理基礎上建立的。因此，陰陽與五行就如此緊密相連並經常在南方文化傳統中出現 (其中有越南)。

以上對於陰陽、五行、八卦的理解方式與中華觀念 (這裡指的是鄒衍或者儒家的觀點，請參見 §6 注釋【Kim Định (金定) 1970：52-53，77】) 或者**越南的若干學者** (如 Kim Định [金定]，Lê Chí Thiệp [黎志涉]) 所普及的「四質」思想) 概念有頗大的差異。

金定在《哲理安為》系列中所表示的主要觀念可總結三點：

一、炎族 (即苗族、越族) 已經在華族之前統領了中國 (炎族一開始分佈在長江的七個省，而後擴展到西邊越江區域的五個省以及北方黃河流域的六個省；華族在十八個省中只佔有甘肅、陝西兩個省罷了【Kim Định (金定) 1970：52-53，77】)。

二、因此，「該說越儒在華族侵入之前就在中國處處散發了」，換句話來說，秦代以前的儒教為越儒 (孔子只是最終代表者之一)，秦代以後的儒教則為漢儒【Kim Định (金定) 1973 (甲)：18，9】。

三、總之，陰陽、五行、八卦連儒教經典書籍 (五經) 統統屬於炎族。

因此，金定在其著作中只解釋到儒家經典書籍【Kim Định (金定) 1970；1971 (乙)；1973 (甲)】(其中提到五行)，並未把這一切在系統性上進行比對 (只使用「玄史」法)；因此未能把北方與南方辨別開來。

黎志涉在關於易經及有關問題所介紹的《原始易經》一書中以為原始華族從西北方遷移到黃河流域時就帶有五行，此種五行與三苗居民 (土著居民) 的洛書配合起來形成了河圖，「河圖就是已經被調整，以合乎北方華族的五行論說之洛書」。剩下的陰陽、八卦 (先天) 與易經則是南方越族的產品。最終，北方的河圖配合陰陽與八卦 (先天) 並產生後天八卦，這就是構成中華文化之三條來源【Lê Chí Thiệp (黎志涉) 1973：81-93】。此觀念只有肯定而無論說與證明故難以探究。

asian

§ 8. 宇宙時間之結構：曆法與干支體系

8.1. 曆法與陰陽曆

8.1.1. 農業活動要掌握氣象、季節的變動，故在世界上，所有的曆法一律是農業文化之產物。有三種主要的曆法：純陰曆、純陽曆、陰陽曆。

純陽曆發源於公元前三千年左右的埃及文化地區（尼羅河流域），據說是由一位名為托提（Thoth）的醫生依照太陽的運轉週期所創制的，太陽的每一個運轉週期為365.25天。

純陰曆則發源於兩河文化地區，依照月亮的循環所創制：每一個月球週期（叫做一個月）有29.53天[64]，每一年有354天，即少於陽曆年11天（陽曆年等於12.36陰曆月份）。每三年左右，陰曆比陽曆晚一個月，三十六年左右就晚一年（因此，陰曆的年初就走遍陽曆年份中各季節）。

於公元前七世紀左右，兩河曆法已經被伊特魯裏亞人（Etruscan）從小亞地區帶到義大利並傳給羅馬人。到公元前47年，尤利烏斯凱撒（Julius Caesar）大帝才用埃及陽曆替代，在凱撒大帝指揮軍隊佔據埃及期間他花了大量的時間來研究，調整並運用，而後首先是得到奧古斯都（Augustus）的改進[65]，接下來是額我略三世（Gregory）[66]教宗改進。至今，此種陽曆雖然還存在著不少弱點但仍從歐洲幾乎普及到全世界。純陰曆法只限於伊斯蘭教國家在使用。

8.1.2. 南亞居民常謂「陰曆」的曆法實際上是一種**陰陽曆**，是綜合思維的產品，它正是將月亮週期與太陽週期結合起來的。簡單地說，建立此種曆法要經過如下三個階段：

（1）藉由確定朔、望日子來設定陰曆月份中的日子（朔，即月初日子；望，即月球盈滿的日子）。由於這兩個時間在一個月份中顯得非常重要故至今，民間還流行祭祀每個月中的朔、望日子。根據月亮出現時、月亮的形狀，老百姓還積累了看月亮來正

---

64 因此，每100個陰曆月份就有53個大月與47個小月。

65 July與August等月份則由他們的名字所命名的，以表示懷念這兩位的功勞。

66 因此，西方亦將陽曆叫做Grégorien曆法。把耶穌降世的日期作為「我們紀元」的開元日子，這是由迪奧尼斯（Dionisi）統領的基督教教士於公元五世紀實現的。

確確定日期的經驗。

（2）藉由確定節日來設定陽曆年份中的月份，首先是確立冬至 (最冷的日子) 與夏至 (最熱的日子) 兩個日子，隨之確立春分、秋分 (春季正中的日子及秋季正中的日子)，接下來多加四季開頭日子的立春、立夏、立秋、立冬，一共有八個節點，即八節。而後再次劃分下去，最終設立了二十四個節氣。因為一年中的這些節氣是很重要的，故老百姓每到節氣就定期祭祀，而後與勞動歷程結合起來 (趁著悠閒時間進行祭祀)，日復一日，年復一年就成為節日 (請參見 §14.3)。

（3）三年就多設一個閏月使陰曆與陽曆相等 (因為每一個陽曆年份比陰曆年份多了十一天，故正確地說每十九個陽曆年份就有七個閏年)[67]。

8.1.3. 由於認為此種曆法是陰曆 (沒有將陰曆與陰陽曆辨別開來)，之前有人曾經批判其為：一、這是反映月球是一個沒有運轉週期的星球 (意思是月亮本身不會發光，只是吸收太陽光再反射罷了)；二、由於有閏月故不準確。

實際上，如此批判可能缺少依據，因為：

其一，此種曆法並非純陰曆，而是陰陽曆法。

至於月球，它雖然是沒有運轉但是離地球最近的星球[68]，因此，月球的吸引力引發了潮汐現象並大大影響到地球上的人類與其他生物的生活 (婦女的月經週期、人類的心理週期、昆蟲的生長週期、火山之活動等等)。

其二，不管哪一種曆法都要使用「閏」一概念，其差異只是在於其程度罷了：純陽曆每四年閏一天，純陰曆每兩個月閏一天，陰陽曆近三年閏一個月。陰陽曆雖然多閏但能把月亮和太陽的運動結合起來，值得注意的是，依照民間經驗，有閏月的某一年就有異常的天氣，並且，在一個固定週期，各年的閏月就落於不同的時點，實際上就可以視為某一個月被拉長下來，而不像純陰曆或純陽曆一般的閏。它反映了有週期性的宇宙天氣變動 (陰曆三年後，天地就要花陰曆一個多月的時間在軌道上繼續轉動才返回交會點)，同時反映了太陽與月球的自然配合共同影響到地球的現象。

8.1.4. 最近研究指出，「這是很有科學性的曆法，因為它的陰曆性極好地反映了與月球有關的眾多現象，比如在一個月內的潮水、潮氣、生物的生長」【Lê Thành Lan (黎

---

[67] 據 Hoàng Xuan Hãn (黃春罕) 教授【1982】，此種曆法也經超過上百次改進。

[68] 從月球到地球的距離平均為 384,440 公里 (光線到達地球花費一秒多)；等於從太陽到地球的距離之 1/20。金星 (離地球最近之一的行星) 當最近接近地球時也有 4,100,000 公里【Thanh Giang (青江) 1978：8，22】。

成麟) 1991】。Hoàng Xuan Hãn 教授 (黃春罕)【1982】號召：「東亞各國要一起把這種源自東亞文明的曆法作為東亞文明的象徵，這是一個極具科學性、很合時、合人的曆法改革」。1930 年，法國天文學家 L. de Saussure (L·索緒爾，為著名語言學者 F. de Saussure 之弟)為此種曆法申明，「一種最深刻且代表人類智慧名譽的曆法」，他多次以才情一詞稱讚之 (Euvre géniale, chef d'œuvre)【Kim Định (金定) 1967：365、382】。

L·索緒爾的研究已經指出陰陽曆法擁有一個系統性的天文學基礎。以北斗星杓[69]為尺規，古人憑肉眼看到太陽、月球以及為五行代表的五星 (水星、火星、木星、金星、土星)[70] 不只每天圍繞北斗星座轉動而且還是在天空慢慢轉移的星球。於是，依照其數量，他們被叫做七星，若依照其特性則叫做行星。

從北斗星座劃一豎線[71]就確立了固定在空中並且每天圍繞北斗轉動的二十八顆星系列。於是，依照其數量就把它們叫做「二十八宿」，若依照其特性就叫做「定星」。它們被分成四組星座，每一組有七座，對應於一個季節、一個方向並以與五行所相應的物表及顏色命名之：玄武星座 (即烏龜之意) 於冬天且在北方出現；朱雀星座 (即紅雀)於夏天且在南方出現；青龍星座於春天且在東方出現；白虎星座於秋天且在西方出現。

每一季有三個月，其中，上月對應於兩個座星，中月對應於三個星座，下月對應於兩個星座。一個星座中的每一星又對應於一週內之一天。根據北斗杓對應於二十八宿的某一個星座，人們就可以確定一年中的季節及節日，季節中的月份，月份之中的週以及週中的日子。南方也注意到七星並把它們以週內的日子命名之。有趣的就是，這兩個系統巧妙地相契。依照四個星座的二十八個星名及其與七星及一週的日子的對應關係就在表 8.1 中表示。

二十八宿已經成為文化之標記 (由黎聖宗 [Lê Thánh Tông] 皇帝創辦的騷壇 (Tao Đàn) 詩會有二十八位集合起來創作並欣賞詩歌)；其中有許多星球的名稱已經在詩歌、傳說、文學典籍出現 (比如牛、斗、心、奎、參等)。

陰陽曆法的價值還在於其獨一無二的數字系統。

---

69 北斗，即有瓢形的北方星座，為空中唯一不動的星座故不像其他星座在空中圍繞轉動的。

70 這些行星的名稱一般依照有改變的五行秩序命名 (金、木、水、火、土)，此秩序沒有什麼意思，但依照河圖的五行的原始秩序 (水、火、木、金、土) 則比較正確地反映了古人以肉眼看到的行星離地球由近漸遠的距離。

71 憑著此一點，L. de Saussure (L·索緒爾) 把此種曆法叫做縱向的天文系列曆法，與依照黃道線星座出現的陽曆 (即為橫向的天文系列曆法) 相反。

表 8.1：二十八宿與、七星、星期對應

玄武 (北方)	朱雀 (南方)	青龍 (東方)	白虎 (西方)	七星	週內的星期	
					越南語	拉丁語
虛	星	房	昴	日	Chủ nhật (週日)	Solis
危	張	心	畢	月	Thứ hai (週一)	Lunae
室	翼	尾	觜	火	Thứ ba (週二)	Martis
壁	軫	箕	參	水	Thứ tư (週三)	Mercurii
閂	井	角	奎	木	Thứ năm (週四)	Jovis
牛	鬼	亢	婁	金	Thứ sáu (週五)	Veneris
女	柳	氐	胃	土	Thứ bảy (週六)	Saturni

8.2. 干支數系

為了確定時間單位的秩序及其名稱，古人採用了一種叫做干支的數係，其中包括干系與支系共兩小系。

8.2.1. 干系由十個干組成，即甲 (Giáp)、乙 (Ất)、丙 (Bính)、丁 (Đinh)、戊 (Mậu)、己 (Kỷ)、庚 (Canh)、辛 (Tân)、壬 (Nhâm)、癸 (Quý)。它們就是五行配合陰陽而成的 (5 x 2)。因此，此系還被叫作十干或天干 (這裡的「天」是表示「陽」之意：5 為奇數、陽數)。現今遍處使用的行與干之相適則由漢人規定，漢代時已經存在著。俄國史學家 P. V. Pozner (波斯納) 【1980：76】已經找出，在越南，若干地區的民間風俗中還保留如表 8.2 中的干支相應系統[72]。有趣的就是，隨之就可以看到干的秩序是完全合乎河圖五行的原始秩序。

表 8.2：傳統的越南及中華的干與行的對應

越南	1. 水		2. 火		3. 木		4. 金		5. 土		
	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	中華
	木		火		土		金		水		

[72] 請注意，這裡的兩個相適系統都限於各行與各干，而各行與六甲 (干、支結合，比如：甲子、乙丑：火中金；丙寅、丁卯：爐中火等等) 又不相同 (而且更複雜)。

8.2.2. 支系有十二個支：子 (Tý)、丑 (Sửu)、寅 (Dần)、卯 (Mão/Mẹo)、辰 (Thìn)、巳 (Tỵ)、午 (Ngọ)、未 (Mùi)、申 (Thân)、酉 (Dậu)、戌 (Tuất)、亥 (Hợi)。它們也是由五行變化而成的六對陰陽組 (土行被分辨成陰土與陽土加上水、火、木、金、土成為六個)[73]，故又稱為十二支或十二地支 (這裡的「地」是表示「陰」之意：6 是偶數，陰數)。每一支的名稱則與一種動物對應，這些動物都在地面上生活並與農民的生活親近的：子即老鼠、丑即水牛、寅即老虎、卯即貓 (中國以兔代替之)、辰即龍、巳即蛇、午即馬、未即羊、申即猴子、酉即雞、戌即狗、亥即豬。由於患上「以中華為中心」之病，人們都以為此種曆法發源自於中國，同時並沒有注意到鼠、牛、虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、雞、狗、豬等這些動物在漢語中支系的名稱與其本身語音方面根本沒有關連。在漢語、韓語、日語中的地支名稱多為拼音的產品而不是詞根 (此外，丑與卯在名稱上還有差異：丑即指黃牛，卯即指兔)。至今，雖然未充分確定所有地支的名稱來源，但歷史語言學界中的眾多學者都一致認為十二地支的名稱系列是由漢族從其他文化借過來的，也許是從揚子江的南邊而來。P. K. Benedict (本尼迪克特) 就在泰語系 (Austro-Thai) 中，J. Norman (諾曼)、T. L. Mei (美)、Nguyễn Tài Cẩn (阮才瑾) 等人就在南亞語系 (Austro-Asiatic) 中尋找它們的來源。

在屬於越芒 (Việt-Mường) 語系並與越南語最相近的芒 (Mường) 語、哲 (Chứt) 語中，sửu (醜) 年被叫做 khuː, tuːn [費爾萊斯 (Ferlus) 1979]，這意味著，在一方面，它被引入古漢語，而後就以漢越音拼成 sửu，另一方面，它還轉化為越南語以及其他方言中的 tru、tlau 或者 trau。據 Bùi Huy Hồng (裴輝洪)，thìn (辰) 本來指烏龜之意：之前，越南人把烏龜叫做 đìn địn (越南俗語有 Mường nói chưa chín, đìn địn đã nhừ」(落葵未熟，烏龜已爛)，福建省福州人至今還把辰年叫做 đìn，古中國天文中的辰宮被叫做玄武宮並且對應於壽星座 (玄武是指烏龜，用長命烏龜來指壽之意)，而後才改為天龍星座【Bùi Huy Hồng (裴輝洪) 1974：365】。Nguyễn Tài Cẩn (阮才瑾) 懷疑辰 (龍) 一詞有其古音為 */zen/，與原始越哲語(Việt – Chứt)中指蛇之意的 */psănh/ (為當代 /mɔsinh/ 之原始發音)相似(在此語系中，龍稱為 /mahing/)。【阮才瑾 2000：21】。阮才瑾同時也探索丑與 trau (牛)、亥與 cúi (豬)、卯與 mèo (貓) 等場合歷史語音間的關係。

8.2.3. 干系與支系都可以獨立使用。支系更被經常使用以指一天內的十二點鐘：

[73] 支與行之對應：子亥屬水，巳午屬火，寅卯屬木，申酉屬金，丑未屬陰土，辰戌屬陽土。

一天以半夜子時開始 (從二十三點到一點，此時陽氣開始)；一年中的十二個月：一年以冬季正中的子月開始 (此時陽氣開始)。

從原始陰陽曆法中的用法就可以解釋為何古時候越南語中的 tháng Một (字面上為 "一" 月)是指陰曆的十一月，因為那時把十一月當作年初。又如 tháng Chạp，tháng Giêng，tháng Hai 則分別指臘月(十二月)、正月、二月。生活在與中華沒有任何交流的孤立地區內的居民依然維持此種曆法：克木 (Khơ-mú) 族的曆法年初從十一月開始，比現今的京族 (Kinh)早了兩個月【Đặng Nghiêm Vạn (鄧嚴萬) 1972：47】。《大南一統誌》(Đại Nam nhất thống chí) 中有載：一直到十九世紀，河靜省 (Hà Tĩnh)美良 (Mỹ Lương) 縣不拔鄉 (Bất Bạt)的老百姓「每一年還以十一月作為年初月份，每一個月都以初二作為月初的日子，叫做「tháng lùi, ngày tiến」(退月、進日)。只有以十一月開始的此種曆法，五月五號的端午節才有正確的意義：年份正中的一天 (最熱的日子)。

在華北地區，於中華歷史開元的時期，一年中開始日期的選擇顯得比較混亂。從有記載的書籍中時點的計算就可以看出，周代曾經以子月作為年初的月份，並叫做**見子**曆法。商代則使用見丑曆法。夏代則使用**見寅**曆法。當顏淵問治國之策時，孔子誨「依夏曆，承殷車，戴周冠」【論語·衛靈公 10】。而後，見寅曆法漸漸普及，在中華文化傳播的同時，見寅曆法在區域內列國處處得到使用。選擇夏代的見寅曆法之故有可能是因為華北地區天氣寒冷，子月極冷而且經常下雪，農家未能耕作，故見寅曆法顯得比較合理。再者，使用見寅曆法是完全合乎分析思維 (漢族的祖先有遊牧來源的)，他們習慣接受視覺所提供的：到了寅月，陽氣方漸漸出現 (冰雪崩潰、樹木發芽)。

有許多跡象指出十數系統在北方普及使用，十二數系 (支系) 則在南方普及使用。在中國，一天當初被分為十點，一旬分為十天並以十干的名稱命名之，而後一天才被分為十二點，一旬分為七天【An Chi (安之) 1996：60-61】。為了打上秩序標誌或稱呼人，漢族經常使用「甲、乙…」。越南人至今仍經常使用十二數系，甚至除了「一打」、「一批」等說法之外還使用十數系來表示十二數系。比方數水果，在南部若買十個(chục)得到的不是十個，而是十二個 (有時還以十四、四六個算為十個，當時，十四或十六只是從十二衍生而來)。或者數人的歲數時，說這個人比那個人小一甲(giáp)就意味著小十二歲 (實際上，甲倒是十數系的首位要素)。

8.2.4.干與支配合起來就得到六十個組成要素 (比如甲子、乙丑、<...>、癸亥) 的數系，這叫做**干支**或者**一甲子** (lục giáp) (表 8.3)。

與西方的六十數系統 (點、分、秒) 完全不同，這就是在陰陽基礎上按照「同性」

(即陽配陽，比如甲配子；陰配陰，比如乙配丑)[74] 的干支配合原則配合的一種特別的六十數系。這樣，結合的其中一半就用不著 (即無甲丑、乙子等說法)，[10 x 12] / 2 = 60。

在表 8.3 的基礎上，依照下列公式就可輕易地將陽曆年份轉為陰曆年份或者逆轉過來：

8.2.5. 從陽曆年份轉為干支年份的方法：

(A1) **C = d <(D – 3)：60>**

其中，C 是表 8.3 干支一覽表的年份號碼；D 為陽曆年份，d 是除法的餘數。例：要知道 1994 年的干支名稱，就 [(1994 – 3)：60] = 33，餘數 11 代表 C = 11，表格中相對座標置即甲戌的年份，故 1994 年為甲戌年。

表 8.3：干支一覽表

干 \ 支	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-
甲 乙	+ 1	2	51	52	41	42	31	32	21	22	11	12
丙 丁	+ 13	14	3	4	53	54	43	44	33	34	23	24
戊 己	+ 25	26	15	16	5	6	55	56	45	46	35	36
庚 辛	+ 37 - 38		27 28		17 18		7 8		57 58		47 48	
壬 癸	+ 49 - 50		39 40		29 30		19 20		9 10		59 60	

在 A1 公式中，減 3 是為使干支系與陽曆數系一致 (公元於第四年開始，即兩者相距三年)；除法之結果指出從公元至要尋找年份所經過的「會數」(循環數)；餘數則指表中所要尋找的年份位置。

[74] 因為干的本身乃是陽系(天干)，支乃是陰系(地支)，故干支的名稱乃是陰陽和諧配合的，比如「甲子」是由陽干的陽性要素之「甲」配合陰支的陽性要素之「子」。

備註：

（1）若剩下的數字為零，所要尋找的干支號碼 C = 60。

（2）若是陽曆年份 D 處於公元 1 至 3 年之內，A1 公式就以 A2 公式代替：

(A2) **C = D + 57**

（3）若是陽曆年份 D 處於公元 4 至 63 年之內，A1 公式就以 A3 公式代替：

(A3) **C = D – 3**

（4）把減 3 的除法直接投於干支表 (表 8.3) 中，A1 公式就可以被簡化：暫且不要從 1 來填補格子內的數字，只要從 3、4 等等開始填補數字 (即表中的每一個數字都加上 3)，並以 [...] 59、60、1、2、3 結束之。當時，A1 公式會以 A4 公式呈現。就如上的例子，會得到 d = 14；此號碼對應於原位干支表 (表 8.3) 中的 11 號之位置。

(A4) C = d <D ; 60>

（5）若知道會初的年份並且 H 記號為前會年底的年份就要使用 A5 公式。此公式會使計算更為簡略：

(A5) C = D – H

就如上例子，會初的年分為 1984，故 H = 1983，填於公式中就有：1994 – 1983 = 11。依照原位干支表查 11 號。

8.2.6. 從干支年份轉為陽曆年份：

(B1) D = C + 3 + (h x 60)

其中，D 為陽曆年份，C 為依照覽表中干支年份的號碼，h 為所經過的會數 (至要尋找的年份為止)。為了確定所經過的會數 (h)，即要知道號碼要尋找的年份共有一個會的任何一年，將其除 60 就得到 h。比如，要把乙巳年 (其號碼為 42) 轉為陽曆年份時，知道這時在越南北部正在發生美國空軍戰爭的時期。例如，以 1972 年 (為美國 B52 號飛機轟炸河內的年份) 除 60，得到 h = 32。把得到的結果填於公式中就有：42 + 3 + (32 x 60) = 1965 (在越南北部發生美國空軍戰爭的乙巳年即為 1965 年)。

備註：

若知道會初的年份以及 H 記號為前會年底的年份，就得到被簡略的公式 B2：

(B2) **D = C + H**

比如：要將壬辰年 (其號碼為 29) 轉為陽曆年份，知道會初年份為 1924，就有：29 + 1923 = 1952 (從 1924 年開始的會的壬辰年即為 1952 年)。

8.2.7. 對於公元前年份的陽曆年份與干支年份互相轉換：

為了將公元前年份轉換就得建立與表 8.3 相稱的另一個一覽表。即暫且不以 1、2、3 等進數開始而是以 60、59、58 等退數填補表格。另一方法則是在逆向斜線來填補進數：由下而上，由右而左。隨之依照上述公式來計算，但減號 (–) 與加號 (+) 要互相轉換。

對於從公元前 1 至 57 年之內的年份則依照如下公式：

(C1) **C = D + 3**

對於公元前 58 年以前的年份則依照如下公式：

(C2) **C = d <(D + 3)：60>**

比如，公元前 1 年，其號碼為：C = 1 + 3 = 4，依照逆向干支表則對應於庚辰年。

8.3. 關於陰陽曆法的南亞來源證據

至今，有很多可靠的證據表明陰陽曆法發源於南亞百越文化。這些基礎知識 (一部分已在上面描述) 可以做如下總結：

（1）在理論上，農業居民比遊牧居民更能預算季節事務以滿足農耕需求，因此，世界上的曆法皆為農業文化地區的產物。與來自中亞的遊牧來源居民所建造的黃河地區相比，揚子江的南邊有更早的農業定居生活。

（2）此種陰陽曆法的結構明顯反映出南方農業文化的綜合與辯證思維：這就是能把太陽規律與月球規律結合起來 (綜合性) 並在陰陽原理上建立起來，從 10 x 12 要素就得到六十個單位的奇異數系 (靈活、辯證性)，一種特殊、唯一的曆法。

（3）各支的名稱與中國語言無所關連，有許多證據證明它們來自古代東南亞的語言 (請參見 §8.2.2)。

（4）此種曆法無法準確反映華北區域 (黃河區域) 的天氣，但對於中國南方與越南北部 (即古時的南亞百越族所居住的區域) 的天氣則反映得非常準確：此地區的春節總會以天氣的轉變作為界點，越南京北 (Kinh Bắc) 地區的常年廟會都嚴密地遵守天氣的改變規律，故俗語云：「Lâm râm hội Khám, u ám hội Dâu, vỡ đầu hội Gióng」(Khám 廟會時會下小雨，Dâu 廟會時天氣烏雲，扶董天王廟會時熱到燒破頭)。農桑耕作的經驗則在「Muốn biết lúa tháng 5, trông trăng Rằm tháng 8」(要知五月水稻，得看八月十五號)、「Tỏ trăng 14 được tằm, đục trăng hôm Rằm thì được lúa chiêm」(若八月十四見月亮很亮則蠶絲收成好，若八月十五月亮顯濁則夏稻收成好) 等俗語中明顯反映出來。每年七月的牛郎雨下得很符合曆法：「Vào mồng 3, ra mồng 7, rẫy mồng 8」(初三進、初七

出、初八下田)；牛郎織女傳說乃為此文化地區之產品；牛、丑都是同一個詞根來源的詞語(見延伸閱讀二)。

（5）此種曆法與潮水有密切的關係，而潮水與古代農業的耕作方式有密切的關係，百越區域比較接近赤道，潮水比較強，故越南人「應該比中國人更早精通曆法」【Nguyễn Thường (阮常) 1992：47】。

（6）若承認陰陽曆法是源自於南方的話，就能把認為此種曆法發自於北方之說所難解釋的很多事件通通解答了：這就是越南月份名稱處處仍有留下以子月開始的原型的蹤跡；陰曆五月五號的端午節被視為一年正中日子的觀念；關於原型干與行對應的觀念；各行星以五行命名並且遵守河圖五行的原型秩序 (水、火、木、金、土) 等諸如此類現象相當正確地反映了古人用肉眼觀察到的、從地球到各個行星由近而遠的距離，那些行星若依照改變的五行的秩序則無規律可尋。因此，此種曆法只能在南方哲理思想的陰陽及五行基礎上建立，並且完全沒有北方思想所產生的八卦之蹤跡。

圖 8.1：裝飾著武仙座的北山 (Bắc Sơn) 石斧

最近的研究指出，前東山與東山時代的南方居民在天文領域上已經達到非常高的程度：從公元前六千年，在北山的石斧上裝飾著在當時的東南亞天空出現並擁有週期性的武仙座 (即 Hercules；圖 8.1)。黃夏 (Hoàng Hạ) 銅鼓上 (以及其他的)確定為天圖，隨之可以藉由測量陽光影子來確定一年中的節氣，其界點組成的圖形則比較像現代天文學中的節氣記號圖【Bùi Huy Hồng (裴輝洪) 1974：364-372】。

延伸閱讀 4：陽曆日期轉為干支曆的方法

一、陽曆月份轉為干支曆的方法

依照下表 8.4 就知道正月的干，接著推算出所要尋找的月份之干。至於月份之支則依照上述原型的秩序 (表 8.5)。

比如 1964 年 5 月，1964 年的尾數為 4，若依照表 8.4 就得到 1964 年正月的干為丙，那麼，5 月的干為庚。依照表 8.5 就得到 5 月的支為午。故 1964 年 5 月則為庚午月。

表 8.4：計算正月之干

陽曆年份之尾數	正月之干	
0	5	戊
1	6	庚
2	7	壬
3	8	甲
4	9	丙

表 8.5：計算月份之支

月份	支	月份	支
11	子	5	午
12	丑	6	未
1	寅	7	申
2	卯	8	酉
3	辰	9	戌
4	巳	10	亥

二、陽曆日子轉為干支

1. 陽曆日子與干支日子之相應系列比較複雜。若是只計算日子的話，重複的週期顯然是 60 天；但依照年份來計算的話，重複的週期則為 80 年。表 8.6 可確定當今的 80 年週期 (從 1921 年至 2000 年) 中各年份的陽曆 1 月 1 號之干支名稱。此表有如下的組織規律：相連兩年的 1 月 1 號的干支名稱相差 5 天。比如，1921 年 1 月 1 號是甲子日，1922 年 1 月 1 號則是己巳日。甲子與己巳整整相差 5 個單位：甲子、丙寅、丁卯、戊辰、己巳。

表 8.6：陽曆 1 月 1 號之干支名稱確定法 (從 1921 年至 2000 年)

陽曆年份	干支名稱	陽曆年份	干支名稱	陽曆年份	干支名稱	陽曆年份	干支名稱
1921	甲子	1941	己酉	1961	甲午	1981	己卯
1922	己巳	1942	甲寅	1962	己亥	1982	甲申
1923	甲戌	1943	己未	1963	甲辰	1983	己丑
1924	*己卯*	1944	*甲子*	1964	*己酉*	1984	*甲午*
1925	乙酉	1945	庚午	1965	乙卯	1985	庚子
1926	庚寅	1946	乙亥	1966	庚申	1986	乙巳
1927	乙未	1947	庚辰	1967	乙丑	1987	庚戌
1928	*庚子*	1948	*乙酉*	1968	*庚午*	1988	*乙卯*
1929	丙午	1949	辛卯	1969	丙子	1989	辛酉
1930	辛亥	1950	丙申	1970	辛巳	1990	丙寅
1931	丙辰	1951	辛丑	1971	丙戌	1991	辛未
1932	*辛酉*	1952	*丙午*	1972	*辛卯*	1992	*丙子*
1933	丁卯	1953	壬子	1973	丁酉	1993	壬午
1934	壬申	1954	丁巳	1974	壬寅	1994	丁亥
1935	丁丑	1955	壬戌	1975	丁未	1995	壬辰
1936	*壬午*	1956	*丁卯*	1976	*壬子*	1996	*丁酉*
1937	戊子	1957	癸酉	1977	戊午	1997	癸卯
1938	癸巳	1958	戊寅	1978	癸亥	1998	戊申
1939	戊戌	1959	癸未	1979	戊辰	1999	癸丑
1940	*癸卯*	1960	*戊子*	1980	*癸酉*	2000	*戊午*

備註：斜字為閏年

2. 此表使用非常容易。若知道了陽曆年份，一查表就可以確定年初日子的干支名稱。知道了年初日子的干支名稱，依照干支表 (六甲) 後繼續增加就可以確定所要日子的干支名稱。一輪 60 天後就會輪到第二週期，即出現與年初日子相同的干支名稱。

3. 為了更便利地確定年中日子，表 8.7 為與陽曆 1 月 1 號有同一個干支名稱的日子，即整整相差 60 天。閏年因為多有 2 月 29 日故從 3 月以來，與陽曆 1 月 1 號有同一個干支名稱的日子一律比正常年提早 1 天。

表 8.7：與陽曆 1 月 1 號同一個干支名稱的日子

年份	與陽曆 1 月 1 號同一個干支名稱的日子						
正常	1/1	2/3	1/5	30/6	29/8	28/10	27/12
閏	1/1	1/3	30/4	29/6	28/8	27/10	26/12

當得到陽曆 1 月 1 號的干支名稱之後就可以依照表 8.7 尋找與所要日子最近而與陽曆 1 月 1 號同一干支名稱之日子，從而確定所要日子的干支名稱。

4. 為了確定屬於 1921 年至 2000 年週期之外的年份日子的干支名稱，只要把所要日子的年份加上或減去 80 (年) 以歸於 1921 年至 2000 年週期中的年份，這是因為整整相差 80 年的日子會有一樣的干支名稱。

比如：

（1）1952 年 3 月 19 號：依照表 8.6，1952 年 1 月 1 號為丙午日，在干支表 (表 8.3) 中，丙午的對應號碼為 43。1952 年是閏年，依照表 8.7，與所要日子最近而與陽曆 1 月 1 號有同干支名稱之日子則為 3 月 1 號。所要日子 (3 月 19 號) 離 3 月 1 號有 18 天。因此，43 + 18 = 61。依照干支表，1 (即 61 − 60 = 1) 則為甲子的號碼。因此，1952 年 3 月 19 號則為甲子日。

（2）1915 年 7 月 27 日：1915 年屬於 1921 年至 2000 年範圍之外，首先要歸於 1921 年至 2000 年週期的相應年份：1915 + 80 = 1995。依照表 8.6，1995 年 1 月 1 號是壬辰日；在干支表 (表 8.3) 中，壬辰年的號碼為 **29**。1995 年為正常年 (不閏)。查表 8.7，與所要日子最近而與陽曆 1 月 1 號有同干支名稱之日子則為 6 月 30 號。所要日子 (7 月 27 日) 離 6 月 30 日為 27 天。因此，29 + 27 = 56。依照干支表，56 為己未的號碼。因此，1915 年 7 月 27 日則為**己未**日。

❖ ❖ ❖

§ 9. 人之認知

9.1. 像陰陽五行之模型的自然人

9.1.1. 正如兩種文化類型特徵表 (請參見 §2.2) 所描述，農業居民的生活與大自然有密切的關係，人與宇宙皆處於統合的一體中 (天地萬物一體)，所以，宇宙如何人就如何，人是一個「小宇宙」，從此可知，關於對宇宙正確的認知也同樣適用於人。

在宇宙中有陰陽，人也如此。就上下方位而言，胸口以上的屬陽，肚子以下的則屬陰；上額屬陽，下巴屬陰；手背屬陽，手心屬陰；腳背屬陽，腳心屬陰。同樣可以給人體的每一部位定出其陰陽屬性。

宇宙由五行構成的，人也如此。構成人體的五臟、五感官、五質等都依照五行原理活動 (表 9.1)。

表 9.1：人體內的五行

序號	方面	水	火	木	金	土
1	河圖數字	1	2	3	4	5
2	被生之行	木	土	火	水	金
3	被剋之行	火	金	土	木	水
4	五臟	腎	心	肝	肺	脾
5	五腑	膀胱	小腸	膽	大腸	胃
6	五官	耳	舌	眼	鼻	口
7	體質	骨髓	血脈	筋	皮毛	肉

對於**五臟**來說 (臟即蘊藏之意)，人們認為：腎臟即腎，心臟即心，肝臟即肝，肺臟即肺，脾臟即脾。不過，這樣瞭解顯得相當簡單而膚淺。實際上，五臟也像五行一樣，是又具體又抽象而很靈活的概念，這不是人體內的具體器官，而是各種功能組：**腎臟**主水，為藏精之處 (腎藏精)，管轄發育，腎只是其典型代表。**心臟**主血脈，為藏神明之處 (心藏神)，心血停滯則神智衰弱，從而發生失眠、夢囈、憂慮、健忘，心只是其典型代表。**肝臟**藏血、調和氣血、穩定筋骨，主謀略，肝只是其典型代表。**肺臟**主氣與呼吸，肺只是其典型代表。**脾臟**主營養與食物運行，脾只是其典型代表。

五腑也如此 (腑即區域)，並不是人們所認為：膀胱腑即膀胱、小腸腑即小腸、膽腑即膽、大腸腑即大腸、胃腑即胃。這是比較抽象的概念：**膀胱**為藏水之庫，把水化成津液 (唾液、汗水等)，主小便。**小腸**主消化，引進胃部的食物並化為精汁後送到心臟化成血液。**膽**主決斷。**大腸**繼續做小腸的任務，主排泄。**胃**藏五穀，主處理食物。

在人們經常提到所謂「六腑」中，第六腑則為**三焦**。這與其他的五腑完全不同，它包括三個區域並指出上下腑臟之間的關係：**上焦**是從口部到胸部的區域 (以心臟與肺臟為代表)；**中焦**是從胸部到肚子的區域 (以脾臟為代表)；**下焦**是從肚子到肛門之區域 (以腎臟與肝臟為代表)。三焦是鋪上各腑之腑，故不對應任何一個具體的行，不能與其他的五腑同等。

9.1.2. 依照五行的機制，表 9.1 指出：在一方面，藉由相生相剋的規律就可以看到同類要素之間的橫向關係 (語言學中叫做 syntagmatic 關係)；另一方面就看到置於同一欄並對應於一個行之異類要素之間的縱向關係 (語言學中叫做 paradigmatic 關係)。這些系統就成為漢醫診斷與治療的基礎。

取**胃痛**作為例子，胃部屬於胃腑，與脾臟有關並對應於土行。胃發痛是由脾被肝 (木行) 克制得過強。治療之術是先要平肝 (平肝之興奮) 並且健脾 (提高脾之活動能力)。關於眼睛之疾病：眼睛與肝臟有關，肝若火盛則發生急性紅眼病；肝血虛則引起看不清楚、目眩、夜盲等病症。

圖 9.1 人體之太極圖形

更深刻的，所有疾病都由陰陽失衡而導致。在人體內，最重要的就是各內臟；各內臟之中，最重要的就是**心** (陽性，屬火，位於胸部) 與**腎** (陰性，屬水，位於腹部)。因此，心為陽中之陽，腎為陰中之陰[75]。不過，依照陰陽各份子之間的關係規律，就可以看到心臟的陰性以及腎臟的陽性：按照後天八卦，心就位於胸部 (上面) 對應於離卦 (中女，陰卦)；腎則位於腹部 (下面)，對應於坎卦 (中男，陽卦)。這一切就構成太極圖形，或者是大自然大宇宙中的人，即小宇宙 (圖 9.1)【Hoàng Tuấn (黃俊) 1990：55】。

9.1.3. 對於心與腎此兩臟來說，越南醫學最重視的就是**腎**臟。依照越南十八世紀

[75] 相反的，肺則為陽中之陰，肝為陰中之陽。

(1729-1791) 的天才醫生「海上懶翁」「黎有卓」(Hải Thượng Lãn Ông Lê Hữu Trác),「剛剛出生的人先有兩顆腎，兩顆腎之間謂**命門**」，**是**原始能量的淵源。兩顆腎 (水) 位於兩方，對應於兩個陰爻，命門 (火) 則位於中央並對應於陽爻，構成坎卦。命門火是先天火，故支配從在孕卵開始形成至問世的人體，心臟陽光、發育成長過程以及健康狀況，一直到死亡都受到其支配。死亡即元氣散失，陽火滅絕。所以，依照海上懶翁來說，人體之內，「百病皆以腎臟為源」【Hoàng Tuấn (黃俊) 1990：7-8、69】。

關於重視心腎兩臟，其中腎 (藏火命門) 為中心此種觀念就使越南醫學在與西方醫學對比之下顯得天壤之別。腎臟與腹部都含有靜態、陰性 (農業文化的特徵)。農業文化重視陰陽均衡 (心腎)，其中，陰者為陽者做主、靜者給動者做主 (腎為心做主)，無形者給有形者做主 (臟、火命門為人體做主)。認識到腹部 (藏腎之處) 對於人體與生活的重要性，因此越南人已經將肚子做為愛情的象徵 (「phải lòng nhau」肚子互相中意即指相好、看中之意)；將肚臍作為中央的象徵 (比如：宇宙之肚臍就是指宇宙中央)；甚至將人體中心作為理智與感情的中心 (藉由慣用語、成語、俗語等說法呈現)，比如說：「nghĩ bụng」(暗想)、「tốt bụng」(好心眼)、「xấu bụng」(壞心眼)、「bụng bảo dạ」(自言自語)、「sáng dạ」(聰穎)、「tối dạ」(愚笨)、「suy bụng ta ra bụng người」(將心比心)、「lòng lang dạ sói」(狼心狗肺)、「lòng vả cũng như lòng sung」(以心比心) 等等。

相反的，西方醫學只重視陰性、動態、有形的心，所以，西方喜歡使用「祖國之心」等說法，喜歡使用心形圖案作為心眼、愛情之表徵。至於漢醫，中華漢醫當初也重視心臟，《內經》一書中有說：「心者人體生命之根也」[76]，表 9.2 再次指出越南就是典型的偏陰文化，西方就是典型的偏陽文化區域，中華則介於這兩者之間的性格。

表 9.2：越南、古代中華、西方對於自然人之認知觀念

屬性	越南	中華	西方
靜 / 動	靜 (陰)	動 (陽)	
抽象 / 具體	抽象		具體
無形 / 有形	具體		有形
對象	腎臟	心臟	心

[76] 連按脈一術也顯得南方所用五行與北方所用八卦之差異：中華醫學偏於依照八卦來論病，越南醫學則偏於依照五行來論病。

9.2. 對於社會人的傳統看法

9.2.1. 從農業居民與大自然關係密切以及人與宇宙處同一體 (天地萬物一體) 思想出發，古人已經將對於宇宙的認知模型運用到了不僅僅是自然人的生理結構，甚至已經涉及到了社會人及其活動的各領域。

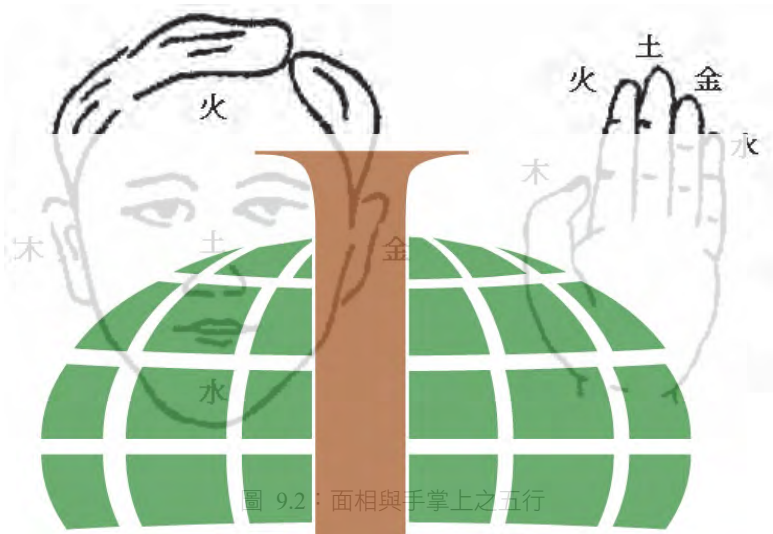


圖 9.2：面相與手掌上之五行

原則上，像宇宙中的任何事物或者人體上任何部位一樣，社會中的每一個人都有五行中的一行對應的特徵，但怎樣將某一行歸於每一個機體組成部位、每一個人？對於人體上任何位置的各個組成部分來說 (比如臉上的各部位、手掌上的各個手指)，這一點則要按照其位置特點 (圖 9.2)。對於社會中的個人，這個事情的實現就要依照某種關聯的時間鏈，其中每個人的出生的時間點 (歲) 是最容易看到的，因此即以其來確定干支。

在此基礎上，(1) 每行的特徵會與其對應的機體組成部位、個人聯繫在一起；(2) 按照各行的相互促進 (相生、相剋) 的規律來確定一些機體組成部位、個人與其他相關機體組成部位、個人之間的關係。

甚至，相生相剋的規律早已普及到「三合」、「四沖」等規律 (圖 9.3 與 9.4) 的干支體系中各要素的內部，從而用來確定與此干、支、行對應的人在朋友、婚姻等領域中之關係。與五行一樣，十二支系列也可以用來確定人體上某一部位的各成分 (比如臉上的各部位、手掌上的各手指，圖 9.5)。

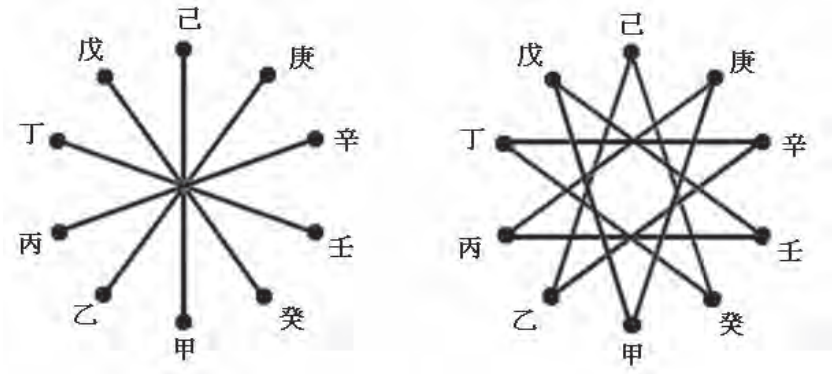


圖 9.3：依照干支相生 (左) 與相剋 (右)

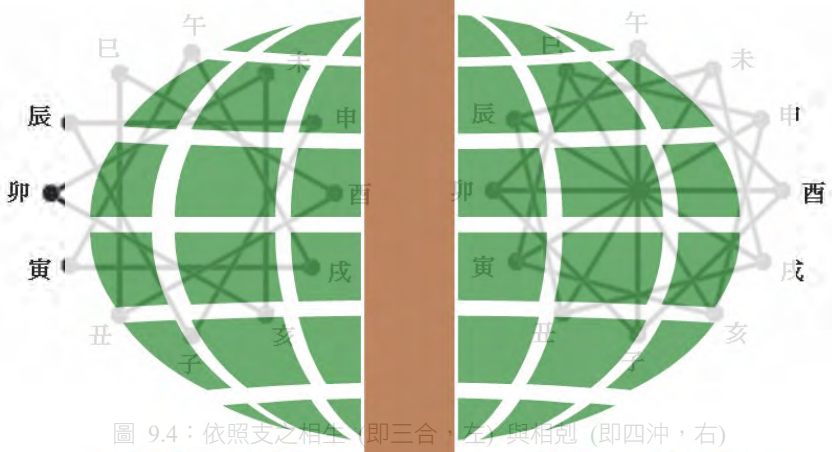


圖 9.4：依照支之相生 (即三合，左) 與相剋 (即四沖，右)

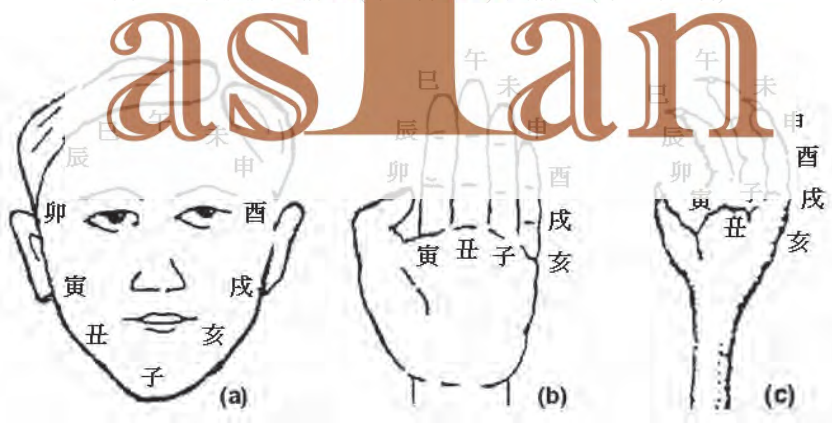


圖 9.5：人體各部位上 (a、b) 以及雞爪上 (c) 之干支

在干支、五行基礎上還有**看紫微斗數**之術。這是源自於中國，在越南比較流行，據說由宋代 (960-1227) 的陳團所編撰的。

雖然是中國宋代比較晚的產品，但紫微斗數也沒有脫離華族祖先曾經進入的古代

南方文化傳統的各種原理：有農業來源並偏重文理的東方與有遊牧來源並偏重武力的西方之差異。比如說，白虎星 (意味著西方) 在紫微中一般就含有不好之意，若處於風水好的位置就常發展武力或雄辯之道 (即遊牧文化類型特殊的嚴密分析思維之表現)，而青龍星 (意味著東方) 又含有良好之意，為闊氣、高尚性格的典型，有利於功名之路 (即文章)、婚姻、生育 (即繁殖，農業)【Nguyễn Phát Lộc (阮發祿) 1972：268-273，397-388】。

在紫微斗數中，人的所有關係、活動等方面都被分為十二宮 (對應十二支)，合成兩組：(1) **個人**：本身、前劫、疾病、住宅、事業、交通；(2) **社會關係**：父母、兄弟姊妹、夫妻、子女、朋友。為了設立數牌先要施展安星之術，即依照誕生之辰、日、月、年把一百一十位天星 (實際上是人的性格、外貌、特點的一百一十模型系統) 安排到十二宮。這是一個很複雜的系統，不過，它嚴密遵守規律故完全可以形式化之。比較困難的就是解釋其意：不同的解釋能力則得到不同的解釋結果。

9.2.2. 現今，不能否定預測學以及社會預測的重要性。此領域越來越受到不同領域科學家的關心。

為了提出正確的預測，重要的就是要建設正確的模型。若要建設正確的模型的話，先要準備齊全的數據。人在空間、時間中存在並承受遺傳的性格、特點，因此，預測社會、人的一個系統起碼要能把這三個方面模型化。

在上述總體看法之下，就可以看到連最流行的預測紫微斗數也有不少缺陷：它只能把**時間**數據模型化。所以，按照紫微預測術的效率很低。預測有效的人經常把紫微與他本身現有的經驗知識，如易學以及其他的知識結合起來，甚至連紫微斗數都不用。綜合思維的傳統還反映在培養教育人的方法方面上：古時候，儒士要同時要學儒、醫、理、數四科；學習成績好的人，一科好的話其他幾科也不錯。

在未有紫微斗數的春秋時代，孔子曾經對其門徒說：「不但是十代之事，連後百代之事也能推理而知」【論語，為政 23】。越南歷史還傳下阮炳謙 (Nguyễn Bỉnh Khiêm) 的預言、讖語。據說，阮炳謙先知後五百年之事，連以解易卜卦聞名的羅山夫子阮浹 (Nguyễn Thiếp) 對其也很欽佩，亂世中還回到阮炳謙家鄉為其燒香、訟碑；光中皇帝 (Quang Trung) 也尊稱他為「玄機參造化」之賢人[77]。

[77] 中國最近已經掀起了運用周易來預測各個領域 (社會管理、企業管理、科學、生活等) 之「熱潮」。邵偉華著的《周易及預測學》一書 (文化出版社於 1995 年譯成越南語) 成為大學、中央黨學校中的主要參考文獻，其發行數量超過兩千萬版，只亞於毛澤東與鄧小平之書。

9.2.3. 由於看到人與自然 (宇宙) 有密切的聯係，古人不只用對於宇宙的認知來對人類進行預測。反之，還**將自己作為中心來測量、評價大自然**。人為五行的土行，為宇宙的中心。

其表現先在於用自己的尺寸來測量大自然及宇宙。

古時候，越南人以「**手拃**」(gang tay；拇指尖到小指尖的距離) 作為基本單位來測量長度 (1 **拃**對應於 20 公分左右)。比拃還小的有寸 (1 寸等於半拃，即 10 公分)，1 公分 (等於 1 寸之 1/10)，毫米 (等於 1 公分之 1/10)。比拃大的還有尺，後來所謂「**土尺**」(thước ta) 以區分與西方的「西尺」(thước Tây)，1 土尺等於 2 拃，等於 40 公分)。比尺大的還有「部」(bộ；1 部等於 5 尺，即 2 公尺)，「丈」(trượng；1 丈等於 2 部，即 4 公尺)。

蓋房時，越南人使用「尋尺」(thước tầm) 作為計算工具。尋尺以屋主的手拃或小指頭作為基本測量單位 (請參見 §20.2.5)。

當確定人體上各穴道位置進行針灸時，郎中則以寸作為測量單位，一寸等於病人中指的一個中節。

用人體的尺寸來測量大自然這一點呈現了農業文化辯證思維的眾多特性：靈活 (在任何時間、任何地點都能簡單而容易地進行測量)，主觀 (以自己人體中的尺寸來測量事物)，故得到差不多的結果 (每個人都有不同的尺寸，測量時就可以加減)。西方的尺或者設計圖則完全不同，它顯得死板，原則性強 (沒有用尺則不能測量)，客觀 (以人體之外的尺寸來測量)，故得到絕對的結果 (人人都看到相同的結果)[78]。

圖 9.6：提秤 (左) 與磅秤 (右)

[78] 因此，越南「手拃」的傳統系列與西方公尺系列之對比只是用大概的長度形容之。實際上，這兩個度量系統源自于完全不同的文化規則，不能替換。所以，不同的研究者對於越南的土尺就提出不同的度量值：有的說越南尺等於 40 公分，有的說等於 36 公分，也有的說等於 44 公分。

將越南的提秤與西方的磅秤進行對比，可以明顯看出其文化類型特性之差別：提秤 (圖 9.6，左) 有掛在手上的支點 (靈活)，秤量時就把秤桿上有固定重量的秤砣移動（動），它的停止點 (對應於秤桿上從秤砣到支點之長短距離) 就得出結果 (從距離推論得出重量的辯證思維，偏重關聯性)；此結果只有秤量的人才容易觀察 (主觀) 故能加減之 (差不多)。而西方的磅秤 (圖 9.6，右)，固定的支點要站在平面上 (死板的原則)，秤量時則把不同的秤砣加減之，這些秤砣的總重量在每次秤量都要改換 (直接的分析思維，偏重要素)；對於此結果，連秤量的人及其他的人都可輕易看到 (客觀)，故不能加減之 (絕對)【Đào Quang Huy (陶光輝) 1995：17】。

傳統農業的度量方式偏重靈活、主觀、容許「差不多」(誤差)，但不一定是錯。因為秤量時能靈活，故總會滿足大家的所有要求：需要加減就能加減，需要絕對也能絕對。甚至，在某一場合，幾乎完全不正確的測量尺倒是唯一正確的。比如，為了確定人體上的穴道，只有使用寸才能保證其正確性，因為每個人的肥瘦高低與其他人完全不同，只有使用自己的尺寸來確定其穴道的位置才能得到正確的結果。

【第三章】

集體生活的組織文化

asian

引言

一個文化體系的第二重要因素是社會組織文化。此因素包括兩部分：集體生存結構和個人生存結構。本章主要探討第一部分：集體生存結構。

集體生存結構包括若干宏觀的問題，其對整個社會的生活有關，其中最重要的是三個領域：國家結構，農村結構與都市結構。當然，國家範圍已經包含農村與都市在內，但國家結構不單純是農村與都市兩結構組合而成，因此這三個領域必須分開來討論。

這正是任何文化體系的共同畫面。一切文化結構的差別通常不在於各因素的數量，而是在於其之間的關係。就西方社會從遊牧漸轉為都市的文化體系而言，都市結構就必定佔有相當重要位置；就越南社會最典型的農業文化體系而言，農村結構卻是最重要的。它支配整個國家結構及都市結構的傳統，以及社會面貌和人們的性格。瞭解越南農村結構的特殊之處，我們能夠瞭解越南社會結構的生活面貌。

除了村社還有國家，除了農村結構還有國家結構。都市與都市結構在越南傳統文化中占據不重要的地位。越南自跟西方交流至今，此相關特點逐漸傾向增加都市在社會中的重要性。

§10. 農村結構

農業社會的生活條件大致隸屬自然環境；天災發生時，常影響到人們生活的各方面：「Lụt thì lút cả làng」(水一淹就淹沒整個鄉村) (越南俗語)。因此，農業社會人民必須相互依靠而生存。

另一方面，農業有時序性，水稻耕種的時序性更高。故為了及時進行農耕工作，人們必須相結合與幫助。

因此，越南鄉村的第一特點是群體性：越南村社被組織得極為緊密，同時遵守一些不同的原則【Trần Từ (陳詞) 1984】。

10.1. 基於血統而組織農村：家庭和家族

10.1.1. 人們因有共同的血統關係而緊密相互群聚的最基礎單位為家庭 (gia đình)，再來構成更大的單位叫作家族 (gia tộc)。家族正是越南人非常重要的群聚處所[79]。

和西方社會相比，東方社會的家庭有更重要的地位 (西方較重視個人性)。雖然如此，將東方各國相比較就能看出其間不同的特點：中國有遊牧根本的農業文化，具有能動的性質，必須以家庭為根本 (中國傳統社會依靠不法制度，傾向重視家庭高於家族；越南卻是典型農業文化體系，其家庭的勢力不足以因應自然與社會的多樣環境，故需依靠家族的勢力及其生存範圍的村社結構。因此在越南，家族系統及村社機構的地位比核心家庭的地位更為重要。

越南語中，有關某人或某個家庭的若干切要概念，包括：九族、族長、祠堂、家譜、忌田、族忌、賀壽等概念皆與家族有關，而不是家庭。

10.1.2. 在越南，村社 (làng) 與家族大部分的時候被視為同一個概念。「村社是某家族居住的處所」這個現象的痕跡還保留在一系列典型的村名：鄧社 (社：住所，鄧社：鄧氏的村社)、吳社、杜社、陳社、阮社、朱社、黎社等。傳說中提到渚童子 (Chử Đồng Tử) 出生於渚社村。在越南西原地區較普遍的一個現象，就是一個大家庭或一個家族的好幾代共同生存在一個又長又大的高腳茅屋，裡面分成好幾個小家庭，每家庭相應一個火爐。這種茅屋可以長過 30 公尺，容納大概十個小家庭，其成員數量可以

[79] 基於血統而建設農村，含有公社氏族性質，這正是村社進化歷史的起步。

達到 100 多人。他們按照家庭女主人的生活步調共同分攤共工作。越族 (或京族) 的村社雖然不是長屋共存，但一直到現在，大部分的人們皆仍然喜歡聚集成為大家庭，稱為「三代同堂」、「四代同堂」。有著三四代子孫的家庭的長老都以此為榮。

圖 10.1 西原地區特有的長房

越南語中，具有傳統性的概念是「làng nước」(村國) 而並不是「nhà nước」「國家」。「國家」這個概念是相仿中國語言而來。越南人在儒教受到重視之後才多次提到「家庭」概念 (特別是從黎朝之後)。

家族的團結性表現在其成員間穩固、團結的親情交流精神。家族成員的精神不僅表現在於物質方面：「Xảy cha còn chú, xảy mẹ bú dì」(父亡有叔、母亡有姨) (越南俗語)；還表現在精神方面上：「Nó lú nhưng chú nó khôn」(他雖笨蛋，可是他叔叔聰明) (越南俗語)；在政治方面各成員亦能相靠：「Một người làm quan, cả họ được nhờ」(一人當官，家族共享) (越南俗語)。

血統的關係乃是縱向性、時間性的關係。這正是尊卑秩序的根本：先生為上人、後生為下人。此關係具有直接和間接的秩序。

10.1.3. 原則上，這種血統的穩定性不是越南特有，世界上各地方都是如此。越南特殊之處不在於連結單位，而是在連結的程度。在系統理論中，構造成分的差別往往

比構築、方式與關係程度的差別罕見。越南人跟其他各民族相別，尤其跟具有遊牧來源文化的各民族相別，越南家族的尊卑體制區分得非常細膩。家族通常分為九代 (稱為九族)：

Kỵ[80]	Cụ	Ông	Cha	Tôi	Con	Cháu	Chắt	Chút

以上九族的系統在世界上非常罕見，因在越語中，九族各代的稱呼都由單音節的詞彙來表達，此特點足以證明家族各代的區別行為由來已久。在大部分其他語言中，僅僅關注上一代和下一、兩代的區別；更悠久的世代皆由複合詞組成，比方說英文中有如此的稱謂：father (父)、grandfather (祖父)、great-grandfather (曾祖)、forefather (曾祖或高祖); child (子)、grandchild (孫)、great-grandchild (曾孫)、great-great grandchild (玄孫)。漢語中也是如此的稱法：

高祖	曾祖	祖父	父	我 (自己)	子	孫	曾孫	玄孫

10.1.4. 間接的尊卑秩序藉由中間的自己 (Tôi) 環節來確定：上一代的兒子皆被視為兄長 (即使兄長的年齡比自己小)；下一代的兒子皆被視為弟 (即使弟的年齡比自己大)[81]。這現象反映在越南語「con chú con bác」、「anh em họ」等用語。此種分別極為嚴謹；越南老人常常如此教訓子孫：「Xanh đầu con nhà bác, bạc đầu con nhà chú」(伯父的兒子仍年輕幼小，叔叔的兒子已年老白頭髮)、「Bé bằng củ khoai, cứ vai mà gọi」(即便他年輕小如番薯，也要尊稱他為兄長，越南俗語)。

尊卑秩序亦可能負面地造成家族保守的弊端。基於血統組織的農村結構經常發生各家族相互仇視的現象，導致族群攏絡對立的極端，也就是自治性。基於血統的農村結構發展趨勢逐漸傾向重視核心家庭的地位，長久影響下也造成其私有性。

10.2. 基於居住地盤而組織農村：村與社

10.2.1. 居住臨近的人們總有密切連結的趨勢。此種連結的結果乃是村社概念的形成 (越南古語稱為「kẻ」，例如：kẻ Gỗ, kẻ Sặt, kẻ Mơ ……)。

---

[80] 有些方言差稱為 Cố。

[81] 主編註：該習俗類似台灣的「論輩不論歲」(lūn pòe bô lūn hòe)。

基於居住地盤而組織農村也正是越南村社形成與發展過程的第二步驟。氏族公社制度瓦解及變成農村公社時，公社的成員們不僅基於血統關係而互相團結，進而積極相互結盟。不過，越南的這些生產關係跟西方相比完全不同。

在西方，各臨近家庭之間亦有相互關係，只不過是一種農莊生產的關係。此關係較為疏忽，大部分具有社交性。馬克思於《路易•波拿巴的霧月十八日》著作中曾經嘲諷地認定西方農村為「馬鈴薯的包裝」，其中每一個家庭都是一個馬鈴薯。

越南情況並不如此。第一，為了因應自然環境的需求，具時序性的水稻耕農環境需要眾多人力，故傳統越南民眾不僅必須多生孩子，且還需要互相密切聯結 (表現於交換人工現象)。第二，為了應付社會環境的要求 (如盜賊之難等)，全村鄉必須協力才有效果。因此，臨近家庭的人民互相組織結合為各團體 (越南俗語有句話「Bán anh em xa, mua láng giềng gần」即「賣遠兄弟，買近鄰居」之意)。此原則就補充了血統穩固的原則 (越南俗語又有句話「Một giọt máu đào hơn ao nước lã」即「一滴紅血大於一潭淡水」之意)。越南人在生活上不可欠缺親近鄰居，亦不可欠缺親戚兄長。

10.2.2. 基於居住地盤而組織農村的方法根據橫向關係，即空間關係。那就是民主性的淵源，其原因是，若要相協助並長久相處，人們必須互相平等並尊重地對待。那就是初開民主的形式，即村社的民主。歷史發展過程中，此種農業民主先形成的。遊牧生活環境要求經常往來各地，故要求嚴謹的管理，上下有分，具有君主因素，下人遵守上命。西方中古時期，苛刻的君主制度延長，在「陽極陰生」的原理下，導致私產社會與私產民主制度的產生。那正是代替當時的苛刻君主制度的必要產品。

平等民主性所引起的問題總是過分依附集體，民主方面相反，產生齊頭式平等等弊端。

10.3. 基於業務與愛好而組織農村：坊與會

10.3.1. 在每個村鄉，除了大部分人民以農業為生計之外，還有小部分居民從事其他工作，他們互相密切聯結，越南農村大多有一個組織原則：從事共同產業的人們組織，形成「坊」(phường) 單位。

在農村，我們會看到一系列的「坊」，比如：瓷器坊專門製作瓷器、建築坊專門修建工程、漁坊專門捕魚、布坊專門織布，此外還有帽坊、紙坊、木坊、鑄銅坊等等。有些不是謀生之計的業務，人們亦辦理成坊，比如：演唱坊、戲劇坊等；另有一些兒童坊如牧童坊、割草坊等。

10.3.2. 除了由共同產業的人們聯結起來所得到的「坊」，越南農村 (以及後來的整個越南社會)還有一種把公有愛好、公有興趣以及公有級別的人們聯結起來的組織形式，即是「會」(hội)，比如：集合村裡文官的諮文會、把村裡不肯當官的儒士聯結起來的文簿會 (Hội tư văn)、把村裡從事武業的人們聯結起來的武簿會 (Hội võ phả)、集合村裡老翁的老人會 (Hội bô lão)、把村裡常去寺院的婦人們聯結起來的諸婆會 (Hội chư bà)，另有賭博會、鬥雞會、將棋會等等。「坊」與「會」的範圍較相似，不過「坊」具有深度的專門性質，以及限於小規模 (現在，活動於大範圍內的共同產業的人們被稱為「會」，比如：越南集體農民會，越南語言學會等)。

基於產業與愛好的農村組織與基於居住地盤的農村組織較為相似，它們都是橫向的聯結關係，故坊、會的特徵是民主性，使共同坊會的成員具有互相協助的責任感。就農村的「業坊」(phường nghề)此概念，如所陳述於 12.2.2 部分，後來被轉化成都市的坊會組織。

10.4. 基於男性傳統而組織農村：甲

10.4.1.「甲」(giáp)是後來較遲慢出現的組織形式。據《越史通鑑綱目》，甲出現於李聖宗第三年 (1041 年)，其目的是便於收稅之事。在其存在過程中，甲也許改變了很多並擁有兩個特點：一、只有男人方可參加「甲」組織[82]，二、有承襲性質，即「父傳子襲」，父親的「甲」也正是兒子的「甲」。甲的帶頭為 cai giáp (甲該)；協助甲該的手下稱為「令公」(ông lệnh)，譬如，令公一、令公二、令公三。甲內部分成三層主要的年齡層：幼童 (18 歲以下)；壯丁 (一般從 18 至 59 歲)；老人 (60 歲以上)[83]。

10.4.2. 某個農村家庭男孩出生的時候，為了申請讓孩子加入甲，小孩的父親須要準備小禮物獻給自己的甲組織。該男孩會屬於幼童層級。每次該甲舉辦會議或設宴時，孩子們都享有其父親帶回來的餐份。

10.4.3. 男孩 18 歲時，家庭要辦理呈甲典禮以告白他升上壯丁層級。壯丁是甲內的正式成員，有義務亦有權利。義務方面則包含村社義務與國家義務。村社義務是服務村鄉所舉辦的典禮宴會等活動，國家義務是繳稅與從軍服役等義務。權利方面有物

---

[82] 此特點證明此組織法出現較晚，男人的角色已經代替女人的傳統角色。

[83] Trần Từ (陳詞)【1984：46】將甲稱為集合同齡人們的形式，不過，此說法不正確，原因是「集合同齡人們」的意思是同年齡的人們被排入同一甲 (如同「姓」包含共同血統的人，「村」包含共同居住地區的人等場合)。其實，年齡區分問題只是每一甲的內部區分。

質權利與精神權利。精神權利表現於佔有村鄉某個職位，或是村裡會議與宴席中的固定席位 (當初佔有下席，後來跟著年齡增高而升上席)。物質權利表現於獲得一部分公田以耕種；收穫時，除了必要繳交給甲的莊稼之外，剩下的部分還是很多的。

在越南，公田 (ruộng công, công thổ) 制度存在很長的一段歷史，一直到土地改革時為止。這是罕見的現象，其原因是田地制度歷史上從來都是私有化的過程。在一些具有遊牧淵源的文化，此私有化過程演變得非常快而徹底。比如說中國到秦代，田地私有化的過程基本上已完畢。在越南，此過程演變得過於遲慢；而且還發生回歸公有化的現象。沒有子嗣的老人常讓自己的田地被納入公田，其田收穫量的收入就用在今後給自己供奉香，那就是後田，即一種祀田 (tự điền, ruộng thờ)。屬於祀田部分還有：神祀田 (供奉神明)，佛祀田 (供奉佛)，文紙田 (供奉孔子)，武簿田 (供奉當地武師) 等。連綿戰爭過後，無主私田都被納入公田。據中央土地改革委員會的調查，至 1945 年，越南北部公田佔有耕作田地面積的 25% 【Trần Từ (陳詞) 1984：21】。公田與軍事公田是極為重要的因素，它不僅對村社與甲的共同性有幫助，且還維持由共同性衍生的村社民主精神。

10.4.4. 甲裡成員的最大榮譽是升上「老人」。一般以 60 歲為升上「老人」的標準。不過，一些村社卻自行規定為 50 或 55 歲【Nhất Thanh (一青) 1992：492】，甚至有些村社規定為 49 歲【Trần Từ (陳詞) 1984：56】，原因是 49 歲被視為犯太歲，要提早辦理升老儀式。升老亦是升上席，老人是全村全甲人們尊重的對象。基於甲的組織農村出現較晚，不過它根據久傳的重老原則而建立。與北方重視強力的遊牧傳統相反，南方農業居民除了尊重武力傳統 (由於生活上較低的武力需求) 之外，且還有尊重老人的傳統，其原因不外於耕農工作隸屬於天然，故需要富有經驗的人們，當然越年長會有更多經驗。

高山各少數族群由於幾乎沒有接受中華文化的影響，故從古至今村長或村莊老人委員會仍然掌握全部權衡。在京族 (即越族) 居住的地區，村裡真正權衡都被轉交給年輕的對象；不過，重老傳統仍然得到維持，人們總是信念「敬老得壽」，「kính già, già để tuổi cho」(敬老，老讓歲) (越南俗語)。村社發生任何事情時，老人們就隨著其年歲，跟著職責官員群聚在一起。最普遍的規定是 60 歲的老人跟秀才的席位相應，70 歲的老人跟著舉人的席位相應，80 歲的老人跟著進士的席位相應[84]。有些地方尊稱老人們

[84] 「六十與秀才同，七十與舉人同，八十與進士同。」

為老官。由於年齡帶來的位置被稱為齒爵 (牙齒代表年齡，齒落是老年的標號) 或天爵 (即天頒給的爵位)：「Triều đình trọng tước, hương đảng trọng xỉ」(朝廷重爵，鄉黨重齒)(越南俗語)。

雖然對老人極為尊重，可是真正的權衡他們沒有掌握，故升上老人也就是進入休息年齡的意思。他們全免繳稅，免了入伍服役，亦有權免納田給村社做公田。因此，「升老」(lên lão) 典禮也被稱為「出老」(ra lão) 典禮。越南俗語說「xuất lão vô sự, mũ ni che tai」(出老無事，錦帽蓋耳朵)，意即一切世事置於耳外。

10.4.5. 以來源而言，當初越南的甲基於居住地盤而得到組織，後來「父傳子襲」已經把地理聯系破解了，村裡各甲成員因此互相交叉。雖然居住地盤原則不被遵守，但各甲的名稱大部分還保留着的蹤跡。據 Bùi Thiết (裴設) 的資料【1986：64】，總共 902 甲之中已有 815 甲以方向作為名稱，比如：上，下，東，兌[85] 等；或居住地方的性質，比如：潭，寺，市等[86]。

以內部機構而言，甲是一種包含兩個屬性的組織：縱向組織的屬性 (根據年齡) 與橫向組織的屬性 (根據村鄉地盤)。因此，甲一方面具有尊卑性，即是以年齡為標準的立身環境：「Sống lâu lên lão làng」(久活成村長) (越南俗語)；在另一方面上，甲具有民主性，一切同齡的成員皆獲平等的對待，哪層年齡會獲得相應的地位。

10.5. 基於行政機構而組織農村：村與社

10.5.1. 越語俗稱的 làng 在行政方面上被稱為「社」(xã) (有一些場合是一社包含好幾村)，xóm 被稱為「村」(thôn) (有許多場合一村包含好幾邑)。

村社裡存在一種明顯的區別：正居民與寓居民 (也可稱為內籍民與外籍民)。正居民是本村居民，寓居民是別村或遠方人民遷到本村居住。這種區別極為殘酷：正居民擁有全部權利，寓居民沒有任何權利。比如，寓居民不能加入甲，只能在郊外居住，以一些正居民不想做的勞力工作謀生 (如僱農、幫傭、敲木魚等)，每年依然都要繳稅，被派遣入伍服役等。

若干學者認為，正居民與寓居民的權利對立就是封建社會的分別對待，歧視別人

---

[85] 兌代表西方 (兌卦在後天八卦位於西方)。

[86] Bùi Thiết (裴設) 強調居住地域的性質，且根據一些資料認為「甲」不是只包含男人，且還有女人在內。如果甲只單獨根據居住地盤而組織，那它跟村鄉的差別在哪？甲擴大範圍包含女人的問題還需要繼續確認它出現的時間與地點。裴設指出的以上結論是根據北部平原三縣二十世紀的地名統計資料。

身份的典型例子。此觀念多次被民間文藝創作加強鞏固與反映，寓居民常被描寫成為聰明且犀利的人物 (如《Quan am Thị Kính》(觀音氏敬) 戲劇中《Xã trưởng - mẹ Đốp》(社長與篤媽) 幕中敲木魚的大姊)。其實，正居民與寓居民的對立不是封建制度的產品，而是農業文化機制的產品。它就是維持村社穩定的一種工具。此現象能限制村民出外遷居，亦能限制村外民眾遷至村裡。不管任何人，不管任何村社，若要離開本村出外，就沒有何方能容納，僅能淪為可憐的寓居民身份[87]。

人家常認為，越南人世世代代居於本村，與「父鄉祖地」唇齒關聯，它們的鄉情特別深刻。其實，此現象就是正居民與寓居民互相區別的結果，受到村社穩定的需求無形地支配。人們懼怕落到寓居民的情景，故不敢流外。今日，此種區別被刪除，老人們既使對家鄉還有留戀，但終究還是要離開村社，跟子孫們遷居到都市去。

正居民與寓居民的區別是維持村社穩定的一種工具。一些村社提出若干條件讓寓居民加入正居民隊伍。寓居民要成為正居民必須具備兩個條件：三代以上居住於本村，擁有一些田產 (即田地的財產)。第一、保證寓居民的子孫定居於本村並安居樂業。第二、保證他們對田地的認同：出錢買田地，此種不動產不如錢幣容易放在口袋帶走。

10.5.2. 村裡正居民分為五項：

1．鄉職：包括經過科舉考試，以及皇帝頒給品位的人們。

2．役職：包括行政機構中具有一定職務的人們。

3．老人：包括各甲之中的老人。

4．丁：包括各甲之中的壯丁。

5．司幼：各甲之中的幼童[88]。

鄉職與役職兩項，再加上老人的一部分，合成一組，稱為村社官員。因此，村社官員可被分為三組：鄉職、役職與老人 (越語分別稱呼為 kỳ mục, kỳ dịch 與 kỳ lão)。老人組包括村社中年齡最高的男人，他們會當鄉職組與役職組的顧問 (北部與中部有鄉職會，由「先指」(Tiên chỉ) 與「次指」(Thứ chỉ) 帶頭；南部的村邑後來稱為「會齊」(hội tề)，由鄉主 (hương cả) 帶頭)，可以參加集體討論並決定村社的事情。鄉職組和役職組由鄉職會選舉出來，具有施行鄉職會全部決定的責任。

---

87 因此，只有不得已的場合，比如違反村社的古老習俗，尤其違反婚姻習俗，且須具有本領的人才敢離開村社而外出。此狀況有力地解釋為何民間文藝作品中的報馬仔人物通常是聰明與犀利的人物。

88 一些重視科舉的村社還特別加上一項役職之後與老人之前的考試生。

因此，管理階層直接處理村裡事情，與民眾與長官聯繫。他們所管轄的主要對象是以下三項民眾 (一部分老人、壯丁、司幼)，即各甲之中的三種對象，受到各甲的管轄。由於善於利用具穩定性與自願性的傳統組織體制的甲 (有父傳子襲的特徵)，故越南村社的傳統行政機構較為簡單。此管理階層之最高人員是社長 (Xã trưởng)，其下有副理社長 (Phó lý，擔任社長助手)、鄉長 (Hương trưởng，負責公益活動)、巡長 (Trưởng tuần，負責治安巡邏)。管理階層的主要管理工具只有兩簿，即丁簿與田簿：一手掌握壯丁力量，另一手掌握田地的經濟力量。

以上的越南村社行政結構的組織方法逐漸形成，成為越南民族發展過程的一種歷史產品。

10.6. 群體性與自治性：越南農村的兩個基本特徵

10.6.1. 以上所述的越南農村的五個組織原則可以歸納如表 10.1。基於多種不同原則而組織農村，造成村社的群體性。

表 10.1：農村組織各原則

組織原則	產品	關係	性質
血統	家庭、家族	情感尊卑	縱向
居住地盤	社、村	民主	橫向
依據產業	坊	民主	橫向
依據階級	會	社會尊卑	縱向
男性傳統	甲	民主	橫向
行政	社、村	社會尊卑	縱向

群體性是把村裡成員們聯結成一個群體的，使每個人都面向別人，故為陽性與向外特徵。

10.6.2. 群體性造成具有封閉性的村社集體，由此引起村社的自治性：各村社較為獨立而並行存在[89]，並且與封建朝廷平行獨立存在。自治性就肯定了村社的獨立性，跟外邊罕有聯繫；每村是一個封閉的王國，村人只知道本村的情況。那就是陰性與向

[89] 各村社之間結拜現象 (越語叫做「kết chạ」) 不是很普遍。

內特徵。

經歷若干朝代，國家封建朝廷一直想方設法掌握村社組織機構，但總是取得失敗。我們所知的封建政權的最大貢獻是在於陳太宗時期 (1225-1258)，朝廷派遣一批代表中央政權權利的社官回各村社的政權機構任職，但到陳順宗在位時(1388 年-1398 年)就被罷免。黎朝，此策略再次被施行 (黎聖宗將社官改成社長)，但自十五世紀起，朝廷再次讓步，社長職位則由社民選舉。此策略在法國統治時期第三次施行：在南部 1904 年與北部 1921 年，為了再改組村社的行政機構 (亦被稱為鄉政改良政策)，法國殖民頒佈一系列議定。但如同前例，此改組運動亦沒有取得如願的結果，故 1927 年，殖民政權必須頒佈另一個新議定，其中肯定傳統政權機構的優越性。1941 年，村民在組織村社的行政機構的角色再次獲得擴張。

如上所述，越南村社的高度自治性是一個明顯的事實，封建與殖民的執政力量不可代替村民自治的角色。越南村社是一個小王國，具有自己的法律 (村民命名為「鄉約」(hương ước)) 與自己的小朝廷；其中，「鄉職會」(hội đồng kỳ mục)是立法機關，「裏役」(lý dịch)是執法機關，村民常尊稱四位年齡最高的老人為四柱 (tứ trụ)。越南俗語「Phép vua thua lệ làng」(王法輸於鄉約)，那就是越南傳統國家封建政權與村社機構之間的特別民主關係的表現。Phạm Văn Đồng (范文同) 前總理於 1994 年曾認定：「在越南民族漫長歷史之中，村具有封建主義性 (即專制性) 又有珍貴的群體性 (即民主特徵)。當時民眾所說的『王法輸於鄉約』這一句話的確有其真正道理，表現出一種民主，只有包括歷史的眼光，才能領盡其獨特意義。

法國殖民政權不能不認識此事實，從 1874 年《Les Communes d'Administration annamite》(安南行政組織教程) 一書中，Luro 曾經認定：「越南村社的自管制度 (commune autonome) 是一種組織，其組織沒有任何鄉職人員是單獨行事的；是一種古老存在的傳統組織，其組織我們不該干預到，不然會引起群眾的不平，村社的紛擾。」

法國人必須承認越南村社的自治性，在其環境中，他們甚至還發現了能利用於服務自己殖民意圖的積極方面。1905 年，Paul Doumer 經過五年擔任印度支那半島全權一職之後，在自己所寫的《L'Indochine Francaise》(法屬印度支那半島) 一本日誌中，下了一個結論：「據我所知，維持全面，甚至加強我們所知的古老組織方法，是件好事。按照此組織方法，每一村社會成為一個小型共和國，擁有地方範圍的權力自主性。那就是緊密機構的一種組織系統，具有紀律性；鄉職成員們對上級政權負擔責任，上級階層也不必嚴謹地掌管或領導他們。此事讓政府行事過程極為順利」。此種組織方

法的具體利益之一，根據 Paul Doumer，是收稅事務：「關於稅務，目前他們則是共同繳稅的群體，而不是每個人繳稅……我們不必成立每個人的稅簿，只要確定每村社的共同稅款……村社是必須進貢的一個小型共和國。我們根據每村社的總體實況而確定其進貢的銀款，村社的政府則親自找辦法收納貢品」【轉引自 Dương Kinh Quốc (楊經國) 1988，198-199 頁】。

群體性與自治性正是越南村社兩個最重要、最典型的特徵；它們並行存在，乃是同一問題的兩面。

10.6.3. 群體性的傳統象徵是亭院、河岸、榕樹。

圖 10.2：北寧 (Bắc Ninh) 省廷榜 (Đình Bảng) 村的亭院 (阮文潘攝)　圖 10.3：西原地區的河岸 (越南通訊社攝)

每個村社皆有一座亭(đình)。亭子就是村社各方面最典型、最集中的象徵。首先，亭子是一個行政中心：村裡一切重要事情都在此處理，鄉職會及裏役皆於此工作，收稅亦在此進行，犯罪者都押解到亭審判，審查之後就把犯人暫留在亭子中，長官出差此地也用亭子做為住所。其次，亭子是村社的文化中心：全部典禮會議皆在亭舉辦，村裡宴會活動皆於此進行 (因此越語中有「đình đám」(亭宴) 一詞)；亭院就是民間藝術表演的舞台。除上述以外，亭子還是宗教方面的中心：亭子的地勢與方向被認為能夠決定全村命運的條件，亭被用來供奉本境城隍，即保護村民的尊神。最後，亭是情感方面的中心：一提到村，我們會聯想到人們與亭子之間的密切聯繫的情緒。越南民謠關於此問題表現得極為豐富：

Qua đình ngả nón trông đình/ Đình bao nhiêu ngói thương mình bấy nhiêu

過亭拿下帽子望著亭；亭頂有多少片瓦，我愛她多少情。

Đêm qua tát nước đầu đình, / Để quên cái áo bên cành hoa sen

昨晚亭前引水溝；把衣放在蓮葉上忘記帶回。

Trúc xinh trúc mọc đầu đình, / Em xinh em đứng một mình cũng xinh

美竹是種在亭前之竹；她漂亮無論站在何處都漂亮。

Mình thương mình gửi chút tình / Nuôi anh mua gỗ dựng đình làng ta

有憐憫之心請給片情；讓我買木頭建設我村的亭廟。(越南民謠)

有人認為亭子就來自中國。其實，亭子普遍於越人所居住的平坦區域，並用來指示舊概念的新名稱，即是一種古老的傳統建築，今日還獨立存在於西原區域的高腳屋的類似形式 (越語稱為 Nhà Rông)。高腳屋與亭子是同一概念的兩種名稱，它們的功能與建築相似，亦是雄王時代村社的延伸形式。其特點是屋子由柱子撐高，屋頂曲折如船形，這種形式在銅鼓上的花紋還能看到。一些典型的亭子至今還保持著原本的高腳屋建築形式，比如：西藤亭 (Đình Tây Đằng)、朱春亭 (Đình Chu Quyến)、亭棒亭 (Đình Đình Bảng) 等。

除了建在村裡的長屋亭，還有一種建在路邊以供給過路客停步休息並做為避雨的地點的「站亭」(đình trạm)。Ngô Sĩ Liên (吳士聯) 所撰寫的《大越史記全書》有曰：「皇上降詔曰，國內凡有站亭之處都要刻畫佛像以供奉。因越南土多暴雨，故要建設眾多站亭給予行客方便停步休息。牆壁用白泥修飾，稱為站亭」【Ngô Sĩ Liên (吳士聯) 1967，II：11】。

亭子是越南文化於村社範圍內具有總體性的傳統象徵。後來，在文化交流過程中，西方文化的分析習慣已經侵入村社，綜合性建築的亭子被分析性建築的亭子所代替。亭子的綜合功能被分為眾多的不同功能 (村社辦公室、會場等)。但是跟西方文化接觸之前，與中國遊牧來源文化的交流過程也夠促使亭的綜合性初步瓦解了。

當初，亭子是全部村民可以來往的地點。但是漸漸，不詳何時，人們忽然發現，亭子變成只有是男人方可來往的地方：甲中只有男人，村社官員亦只是男人。女人再也不可來往於村亭，她們就群聚在河岸邊 (沒有江河流過的村社，女人會聚集在村裡大水井邊)，在此地，女人們常來打水、洗衣服、甚至是洗頭髮，洗澡。少數民族居住地方，女人的角色向來受到尊重，水岸仍是女人們聚會的主要地方。

水井是婦女的典型象徵，有過兩村互相為仇敵，晚上甲村男人侵入乙村壓符，用

木樁紮在水井之中，他們相信此行為會使乙村未婚女人都懷孕。

榕樹 (越語稱為「cay đa」) 一般常被種在村前，樹下經常設有一座小廟，一年四季香火不斷。那是神聖聚會的靈異處所；越南俗語有說：「Thần cây đa, ma cây gạo, cú cáo cây đề」(榕樹有神、木棉樹有鬼、菩提樹有狐貍精)；「Sợ thần sợ cả cây đa」(怕神故怕榕樹)。人們經常利用樹蔭擺設茶館，成為過路客與村民休息見面的地點[90]。因有村外過路客來往，榕樹下的茶館成為村內外接觸交流的門口。

10.6.4. 自治性的傳統象徵是竹叢。竹叢有時包圍著全村，成為一種不可侵犯的城壘：火燒不著、爬不上、挖地道會碰到竹根。竹叢是南方村社的重要特點，使它能與具有土牆城郭包圍的中國村邑明顯區別。淮南王寄給漢武帝的書信 (公元前二世紀) 中有載：「南越國並非是具有城郭的村邑，它們靠於泉溪，在竹林裡」【轉引自 Lê Văn Hảo (黎文好) 1982：76】。

群體性與自治性是兩種根本特質。它們正是越南人性格中所產生的一系列優點及缺點的原因。以上的論述可以總結成表 10.2。

表 10.2：村社的群體性，自治性及其結果

	群體性 (+)	自治性 (-)
功能	將成員們聯結起來	確定村社的獨立性
本質	陽性、向外	陰性、向內
表像	亭、河岸、榕樹	竹叢
積極效果	- 互助精神 - 集體和諧性 - 民主平等的生活規則	- 自主精神 - 勤奮性 - 自力自強的生活規則
消極後果	- 個人角色被取消 - 形成依賴別人的弊端 - 形成妒忌和嫌疑弊端	- 私有和利己的思維 - 黨派和局限的思維 - 家長尊卑秩序的思維

10.6.5. 群體性著重於強調同一的現象：同姓、同族、同年、同業、同事、同鄉等。

由於有眾多同一的現象 (即同會、同船、同境遇)，故越南人總是樂意互相團結與幫助，把群體的人們視如家裡的親人一樣：「Tay đứt ruột xót」(手被切，腸痛)；「Chị ngã

[90] 一提到榕樹與茶館，越南民謠有載：「Có quán tình phụ cây đa; Ba năm quán đổ, cây đa vẫn còn」(有了館就忘了榕樹，三年後館破榕樹還在)。

em nâng」(姊倒妹扶)；「Lá lành đùm lá rách」(即指「物上其類」：大葉包破葉) 等 (越南成語)。由於有同一的現象，故越南人總有高度的集體性，聯結並融入於集體而共同生活。同一的現象也正是民主與平等的生活習慣的淵源，其曝露在農村組織機構原則上，即基於居住地盤、產業與甲的組織機構。

另一方面，由於有同一的現象，故越南人的個人意識被取消：越人很少自稱「我」(越語是 Tôi)，常把自己融入於各種社會關係來稱呼：對此人自稱為弟或妹 (越語是 Em)，對彼人自稱為兄或姊 (越語是 Anh / Chị)，對別人又自稱為叔或伯等 (越語是 Chú / Bác)；甚至喜歡使用第一人稱複數的代詞「咱」(越語是 Ta)。「以和為貴」做方針以解決所有衝突的方法是極為普遍。此現象跟西方文化傳統完全區別。西方人從小就開始培養個人意識，成長以後，人們可以完全離開家庭居住。因此，西方老年人會經常感到孤獨；越南老人由於子孫聚在周邊，故會覺得溫暖幸福。

同一的現象會引起一種依賴於集體的弊端：「Nước trôi thì bèo trôi, nước nổi thì thuyền nổi」(水流萍就漂、水漲船就浮) (越南俗語)。最可怕的是，「Cha chung không ai khóc, Lắm sãi không ai đóng cửa chùa」(同一父，沒人哭。太多僧侶，沒人關寺門) (越南俗語) 等弊端。除了依賴別人的弊端，還有安份 (安分守己) 以及百依百順、留情等思想；作任何事都恐怕「打草驚蛇」，故通常主張「Đóng cửa bảo nhau」(即指「家醜不外揚」之意：關門後互相勸告)。

第三個缺點是齊頭式平等主義與妒忌弊端，不許別人超越我自己，喜歡大家都取得同一的待遇：「Xấu đều hơn tốt lời」(全壞高於獨一好)，「Khôn độc không bằng ngốc đàn」(獨一聰明不如全笨蛋)，「Chết một đống còn hơn sống một người」(一批人死比一個人活好) (越南俗語)。為了達到同一的目標，曾經有一段時間，一些機關與企業提出一個口號：「Tất cả dàn hàng ngang cùng tiến」(全部排橫隊齊進)。

由於群體性淵源所產生的上述弊端已經使在越南所存的價值概念變得極為朦朧 (它確定了農業社會思路的主觀性)：好者，但若是單獨的好則會變成壞者 (獨一聰明不如全笨蛋)；反之，壞者，但若是集體的壞則會變成正常：

Toét mắt là tại hướng đình,

Cả làng cùng toét, riêng mình em đâu!

眼睛結膜炎是由於望向亭子

全村人們都患上結膜炎，不單單只有妳。(越南民謠)

10.6.6.「自治性」會注重與強調區別現象。

最初是此社群 (或村社、氏族) 與彼社群 (或村社、氏族) 之區別。區別 (為自治性的基礎) 造成群體的自立精神：每個村，每個集體獨立存在，自理本村事情，不能依靠鄰村。由於自理一切，故越南人有勤奮、吃苦耐勞的傳統：「Đầu tắt mặt tối」(辛辛苦苦)，「Bán mặt cho đất, bán lưng cho trời」(賣臉給地，賣背給天) (越南成語與俗語)。此現象亦造就自給自足的生活習慣，每個村莊 (每個家庭) 要自己應付本村莊 (本家庭) 的一切生活需求：每家都有菜園、雞欄、魚池等以應付食品需求[91]；亦有竹叢、苦楝子樹、波羅蜜樹等以應付居住的需求。

另一方面，由於過於強調區別現象 (自治性的基礎)，故越南人常有營私利、自私的弊端：「Bè ai người ấy chống」(誰的船就誰划)；「Ruộng ai người ấy đắp bờ」(誰的田就誰作田埂)；「Ai có thân người ấy lo, ai có bò người ấy giữ」(誰的身體就誰管，誰有黃牛就誰照顧)；「Thân trâu trâu lo, thân bò bò liệu」(水牛的身體水牛管，黃牛的身體黃牛管) (越南俗語)。營私利與自私的弊端從越南村社的自治性產生，但總被越南人自己本身批判：「Của mình thì giữ bo bo, của người thì để cho bò nó ăn」(守自己的財產如守命，別人的財產就給黃牛吃)；「Của người bồ tát, của mình buộc lạt」(他人的錢財大方花，自己的錢財吝嗇用) (越南俗語)。

自治性所引起的另一種弊端是黨派、地方局部的弊端。村社之間沒有合作，若有合作都在爭取自己利益，不管對方如何：「Trống làng nào làng ấy đánh, thánh làng nào làng ấy thờ」(哪村的鼓就哪村打，哪村的聖就哪村供奉)；「Trâu ta ăn cỏ đồng ta」(我牛吃我田草)；「Ta về ta tắm ao ta, dù trong dù đục ao nhà vẫn hơn」(我在我湖裡洗澡，清也好濁也好反正是我的湖) (越南民諺，俗語)。

區別現象的第三表現 (自治性的基礎) 是過於強調尊卑秩序的教條思想。尊卑性是基於血統來組織農村原則的產物，其本身不是消極，但當它與家長思想結合時，會造成「Quyền huynh thế phụ」(兄替父權) (越南成語) 的心念，社會關係中常讓自己的意願壓倒別人導致無理的尊卑階層：「Sống lâu lên lão làng」(活久升上村長)；「áo mặc không qua khỏi đầu」(穿衣不可過頭) (越南俗語)。此時，它成為對於社會發展所施的巨大阻力，尤其是與家長主義與家庭主義仍然在社會中並存泛濫的時候。

10.6.7. 生活環境的特點會確立思維的屬性。此兩者會形塑民族的性格。水稻農業人民的綜合性與辨證性的思維，如我們所知，會引起陰陽原理的形成以及模棱兩可的

[91] 如今正在普及的 VAC (園、池、欄圈) 模式只不過是「重新探索」祖先千年經驗而已。

思維。故越南民族的性格常有模棱兩可的性質：越人具有團結相助精神，又有與其完全相反的營私利、自私心念以及妒忌與齊頭式平等主義思想；具有集體和諧性，又有與其相反的黨派與地方局部思想；具有民主平等習慣，又有與其相反的家長尊卑的思想；具有自立自主的精神，又有與其相反的取消個人角色；具有勤奮與自給自足的習慣，又有與其相反的依賴與推委別人的弊端。一切好壞的表現互相結合成為一體，存在於每個越南人。它們發源自越南傳統社會的兩個相反特徵，即群體性與自治性。

隨時隨地的好處或是壞處得到發掘：面對困難的時候，尤其是群體面對消滅危機時，集體團結精神就會得到掘起；但是此危機被克服之後，私有與黨派等弊端就會再度發生。

10.7. 南部村社

10.7.1. 至阮朝，南部平原的開墾奇跡已給越南村社帶來了一個新面貌。南部農村也以村社作為基礎單位進行組織，但其特點跟北部村社絕不一樣。北部傳統村社常固定在竹叢範圍之內，故具有封閉性；南部平原村社的共同特徵卻是開放性。

南部村社沒有緊密包圍的竹叢，亦不像北部村社有早開晚閉的村門。南部人常散佈在江河兩岸或路邊生活，以便於交流、生意。南部村社沒有過於緊密的任何設制 (村社一般沒有任何鄉約、神跡、神譜、「城隍神只是一本境城隍」的籠統概念)。

在較高的地方 (越語叫做 miệt giồng)，竹叢只是作表村區的界限；在江河平原地方 (越語稱謂 miệt vườn)，村邑都置在水道兩邊[92]。南部村社的居民成分經常變動，此地居民不如北部村社居民聯繫那麼穩固。因此，南部農民的性格更為大方開放，所賺到的利潤皆拿來享受，得過且過：「Ra đi gặp vịt cũng lùa, Gặp duyên cũng kết, gặp chùa cũng tu」(路上遇到鴨子也想趕，遇到良緣也想結，遇到寺廟也想皈依) (越南南部民謠)。

一切改變皆有其理由。

居民成分之所以常有變動是因為此地為尚未開墾的荒地，居民當然可以遷移到新開發的區域以便於謀生事宜。根據法國史家 Leopold Pallu (巴侶)《Histoire de

[92] 詩人 Giang Nam (江南) 在《Đồng Bằng đánh Mỹ》(抗美的平原) 一篇記錄中描寫南部平原如下：「江河平原區域房舍櫛比鱗次，船絡繹不絕連接來往，江河大小縱橫。灌渠水色被椰子、甘蔗與枝葉茂直衝天際的瓊崖海棠染成綠色。高地區域稻田與竹叢參差生長。每一竹叢經常是當地村邑的界標。遠看會感覺它們如同黃色稻田中間浮上的小綠島。」

l'expedition de Cochinchine en 1861》(Paris, Hachette, 1864) 的著作，南部居民不想到海外謀生，可是他們在國內遷移到他鄉則非常頻繁。「有人使他們面臨困苦時，他們就離開」，「南部的一村可以在你手裡瓦解，其速度如同他們聚會時那麼快……當某一家庭出行時，牛群就走在前方，他們用一輛車或一艘小船帶著一些傢俱。他們可以走遍各地開墾荒地耕種，並砍樹蓋房，他們碰到居住問題時很少表示不知所措的態度」。

基於交通管道的村邑組織乃是貨物經濟發展時代的產物 (請參見 §20.2.2.2)。當北部農民把商業視為不好的工作時，南部居民不但樂意接受它，而且還把它視為一種「樂道」：「Đạo nào vui bằng đạo đi buôn, Xuống biển lên nguồn, gạo chợ nước sông」(再好玩不過的道恐怕只有生意之道，逆源下海，吃市場的飯，喝溪裡的水) (越南南部民謠)。西貢的象徵是濱城市場(Bến Thành)，南部，尤其是西貢 (即胡志明市) 則是越南擁有最多市場的地方。

南部人民之所以具有大方與開放的性格是因為他們受到南部大自然的氣候影響，在這裡，天氣穩定，幾乎罕見異常的天災。

因南部的村社具有開放的社會風氣，故南部居民的性格比北部居民大方，保守性甚少，故此地更容易接受他域的西方文化的影響 (法國與美國統治時)。南部是越南最早開始穿著歐化潮流的地方。人們接受西裝、西鞋、襯衫、領帶等。連南部的土地神也趕時尚接受抽西式煙、喝咖啡點心。

10.7.2. 雖然常有變動，南部居民還是群居於有的叢若隱若現的村裡。每村皆有一座亭廟以供奉城隍神，群眾每年仍然聚集起來舉辦盛大的祭祀典禮。雖然受到天然優待，南部農民仍然保持勤奮工作態度。於貨物經濟發展方面，南部人還是尊重群體性。在選擇居住地點時，鄰居要素仍被排在優先秩序中的第二位置。南部人的觀念，住宅最好的位置是：第一近市、第二近鄰、第三近江、第四近路、第五近田 (越南南部俗語)。上述的一切已經演變成越南民族與越南文化的一致性。

§11. 國家組織文化

11.1. 從村落至國家：愛國之心與全民團結精神

11.1.0. 國家，對於從事農業耕種的越南人，不是陌生的概念，在越南語中被稱為「đất nước」(地水)。地用以耕種，水培養樹葉。因越南文化偏向陰性，故單獨「nước」(水) 一字亦足以代表「國家」名稱。國是第二個重要的行政單位。從村至於國，越南人有「làng nước」(村國) 的詞語，人們常以如下俗語：「Sống ở làng, sang ở nước」(活於村，貴於國) 作為處事原則。從接受中國的影響起，才出現了「nhà nước」(從漢語中「國家」一詞翻譯過來) 一概念。中國的國家概念則從重視家庭的文化體系產生，而越南的「làng nước」(村國) 概念則從重視家族的文化體系產生 (詳看 10.1)。

「Làng nước」(村國) 是社會方面的國家；而「đất nước」(地水) 是自然方面的國家，且從陰陽平衡角度把它具體化，其中「水」表現偏向陰性的狀態。

11.1.1. 在越南社會組織系統中，村與國的中間單位 (即區域或省的範圍) 是不重要的。歷史上，此行政單位從來未有值得一提的角色。此一點的表現在於：此中間單位的名稱曾經經過各個不同階段的不同名稱：郡、州、路、道、承宣、鎮、營、省。雄王時代有 15 郡，於第一次北屬時代分為 9 郡，於黎朝分為 5 道，於黎聖宗朝分為 12 承宣，於嘉隆朝分為 23 鎮，於明命時卻分為 31 省等。直到現今，越南各省的面貌總有改變，有時三至三個省合為一個省，有時一個省分為二個省。

若將越南社會的組織與西方比較，我們會看到規律性的趣味畫面 (詳看表 11.1)。

表 11.1：越南與西方社會的組織比較

範圍 / 文化類型	個人	村社	區域(省)	國家	國際
越南	-	+	-	+	-
西方	+	-	+	-	+

在個人級別內上，在越南文化歷史中，個人實體總是融合於集體之中 (詳看 10.6)。西方社會卻相反，人們非常重視個人，鼓勵個人展露自己本領 (從而發生利己和個人主義等弊端)。

在村社級別上，越南村社有緊密的組織機構。它是越南人民主要的群體生活環境。而西方的村社，如馬克思所說的，只是一個「馬鈴薯包裝」的疏散集體。

考查過上述兩種範圍，我們可以看出兩個規律：一、越南和西方兩種文化類型之間，各單位總有對立的價值；二、在每個系統內部之中，其價值從此級別轉到其他級別所引起的改變則具有週期性 (若此級別是重要的話，接下來的級別則是不重要的)。我們以下將會考查各級別的畫面則會證明以上兩個規律：

越南的區域 (省) 級別不是很重要；西方卻相反，每個區域的領地皆有一位領主。在封建時期中，西方的皇帝若要自己地位永久穩固，皆必須依靠封建領主；在領主的管轄之下的領地總是使國家得到穩定的主軸。到了資本發展時期，那些區域 (領地) 變成各邦，封建國家因此轉變成聯邦國家。每邦是個小王國；一些國家的城邦有自己所頒佈的法規。各邦之間的界定則很明確。

越南傳統人們生存在小集體，稱為村。可是光靠著村的實力不能解決群體的重要事情，如提防洪水、抵抗外侵，故各村社要互相合併為一個國家。因此，對越南人而言，國家級別是非常重要的，國家疆土乃極為珍貴的東西 (詳看 11.1.3)。提到越南和東方一些民族時，西方人總聯想到最典型特徵的國家意識與民族精神，其現象可不是偶然的。西方卻與其相反，國家疆界不太明顯，古時的遊牧人習慣漂泊各處，今日的西方列國的人們容易跨越國界來往，人們於此地出生，長大後皆可以遷移到別國生活、工作、結婚等而沒有何何憂慮。

不只是歐洲，連中國的狀況也類似，孔子時代的賢人，或是三國時代的壯士們，若對本國帝王治國之道不滿意時，皆常奔波各國，以求明君之下服務。他們要尋找明主，國家意識變得淡薄；魯國對孔子而言並不是重要的。大概，中亞遊牧的根本成分促使中國文化具有相近西方文化的一些特徵。

東方人，包含越南人，由於具有夠強的民族、國家意識，故鮮少注意到國際所發生的問題 (如同此理，農民們則非常關心村裡的事情，但對於村外的事情可不太在意)。古遊牧民族由於經常到各地來往，故今日西方人總是關心瞭解國際事務[93]。在西方社會封建時代的各國家，無論戰爭還是和平，總有互相密切的關係。到資本時期，各國資產階級互相密切聯盟；工人們亦互相聯合，造就國際無產階級的精神。

11.1.2. 國家是從村社擴大而來的。國家的功能跟村社的功能相似，即是應付自然

[93] 中國儒家不是偶然強調「齊家、治國」之道，其目的就是為了達到終極結果為「平天下」的基本前提。

環境與社會環境；兩者之間的差異只在於規模程度上罷了。

在村社範圍內，人們應付自然環境的目標則是在於互相聯結起來以便及時耕作；在國家範圍內則不同，人們常以對付天災，特別是對付淹水，作為目標。東南亞是平原流域，故洪水是最為頻繁而最可怕的現象。只有在廣大範圍之上實現聯盟，才能辦好治水奇跡。自立國起，防洪防澇乃是國家的前列任務，保持民族的穩定生存。越南歷史乃是建設堤壩的歷史。最早出現的神話傳說之一的《Sơn Tinh Thuỷ Tinh》(山精與水精) 傳說，正是一首防洪的英雄歌。

第二任務是因應於社會環境。在村社範圍內，其任務是提防盜賊；在國家範圍內，其任務是抵抗外侵。越南，由於具有特別的地理位置，不幸連續地對付外國侵略之難。《Phù Đổng thiên vương》(扶董天王) 傳說是越南建國時期的第二個重要故事 (詳看表 11.2)。

表 11.2：越南村與國的主要功能比較

功能	類別 村	國家
因應自然環境	及時務	預防澇水
因應社會環境	預防盜賊	預防外侵

11.1.3. 鬥爭抵抗外侵之事要求全民擁有團結一致的精神，以及民族獨立的意識 (愛國之心)。此兩條件是越南村社群體性與自治性的固有產物。

啟發自農業社會的淵源，群體性將村裡人們視為一家的兄弟姐妹，之後轉變成國家範圍內的群體意識。越南民謠曰：「Bầu ơi thương lấy bí cùng, tuy rằng khác giống nhưng chung một giàn」(葫蘆也會疼惜冬瓜[94]；種類雖有別，但卻共用竹架)；「Nhiễu điều phủ lấy giá gương, người trong một nước thì thương nhau cùng」(紅布籠罩著鏡架，一國之人相親相愛) 等。村社範圍內的群體乃是造成統一性的基礎，表現在一系列領域：同族、同年、同業、同鄉等；且必定導致國家範圍內的統一性：同胞 (同一個卵胞)[95]。全民的團結精神自此而生。

就自治性方面而言，村社與國家皆具有相同的封閉性。此特徵引起了一個現象，

[94] 台灣常以葫蘆與菜瓜作比喻，越南則以葫蘆及冬瓜為例。越南的冬瓜尺寸通常較台灣冬瓜小，其外型與長條形的葫蘆類似且常種在一起。

[95] 據越南《貉龍君與嫗姬》的創世傳說，嫗姬出身自神仙 (仙鳥，詳看 6.6 與 13.1) ，她生出百卵的胞胎，之後長成一百個孩子，是越南人民的祖先。

即東方人，特別是越南人的國家意識極強 (故經常發生極端的國族主義)。因此，離鄉漂泊到他鄉的村人常被周遭人輕視，他們被看成不良的移民示範；如同此理，放棄家鄉而奔波到海外的人常被視為重罪犯，甚至歷史上有時候被判為叛國之罪。民族獨立精神與愛國之心由此而生。

11.2. 國家與組織管理社會的需求

11.2.0. 國家組織與村社組織的基本差別特點在於：在村社的狹窄範圍內，人們互相認識，最符合的生活方式是著重情感；在更為廣大的國家範圍內，百姓大部分素不相識，故組織管理措施要高度的緊密與嚴明，這一點意味著必須增加陽性。因此，越南國家組織的必然路徑乃從陰性的農業文化體系的自發組織 (雄王時代) 走向吸收且學習具有陽性文化體系國家的社會組織，如中國 (獨立自主時期) 與西方 (近現代時期)。

11.2.1. 關於組織機構，於雄王時代，帝王之下有 Lạc hầu (雒侯)。雒侯可以代替帝王解決一切國內事情。雒侯手裡有軍隊，此力量可用來鎮壓各地不臣服之領袖。雒侯之下則有各「部」首領的 Lạc tướng (雒將) (亦被稱為「輔導」[Phụ đạo][96])，他是部的首領 (其中，部是部落改變而成的)。各部之下是傳統的村社 (越語叫做 kẻ, chạ)，即農村的一種公社形式，其帶頭人是村長(Già làng) (詳看 11.3.1)。

「李賁」(Lý Bí, Lý Bôn) 於公元 554 年消滅了國雄兵之後，立國自立為「李南帝」，國號是萬春，年號是天德，命鑄錢幣，定都於龍編 (Tô Lịch) 河口地區 (今屬於河內)，把朝廷官吏組織成文武兩班。與李賁同鄉的精韶 (Tinh Thiều) 文武兼備，被封為文班帶頭的太師；李賁手下剛剛取勝的忠誠猛將范須 (Phạm Tu) 則帶領武班。

公元 938 年底「白藤」(Bạch Đằng) 之戰結束之後，取得獨立自主的「吳權」(Ngô Quyền) 於 939 年自立為王，定都於「甌雒」(Âu Lạc) 國舊都「古螺」(Cổ Loa)，設定文武所有官職，設定朝內禮儀以及各級官吏的禮服色彩。

「李公蘊」(Lý Công Uẩn) 即位之後，他於 1010 年遷都至升龍 (Thăng Long，當今「河內」)，國家機構組織得以日益緊密、正規而完整；如黎貴敦 (Lê Quí Đôn) 所

[96] 越南所用的「輔導」一語跟其在漢語中的意義不相同，當時人們借用漢語中的「輔導」來拼越南古語中意味「首領」一詞，其痕跡可見於壯侗語的 pɔtao，以及埃地、巴拿與嘉萊各族語言中的 mɔtao、pɔtao、badao【Hoàng Thị Châu (黃氏珠) 1967】。

言，「能作為後代的準則」。李家朝廷由皇帝帶頭，其機構包含：上層乃大臣官職的三太 (即太師、太傅、太寶) 與三少 (即少師、少傅、少寶)，其任務負責文業；太尉 (後來稱為宰相) 與少尉 (指揮禁兵) 各官職負責武業。下層是文武兩班的一切具體職務。李朝 1070 年創立了文廟，儒教得到廣大的傳播並日益發展，答應越南社會不斷增長的組織要求，包含內部管理要求以及對付外部社會環境的要求。

後代官吏制度主要根據李朝情形，當然在一定程度上也有些調整並擴展其範圍。陳朝定出三司官職 (即司徒、司馬、司通)。到了黎宜民時代 (1459 年)，文武各班的組織依照中國朝廷機構分成六部 (各部的帶頭官職是尚書)：吏部管轄文務、獎勵事宜，禮部管轄禮節與教育、科舉，護部管轄經濟方面，兵部管轄軍事方面，刑部管轄法律方面，工部管轄工程與建設事宜。另外還有一些專責機關，如翰林院負責編撰文書典籍，國子監負責把政界子弟們培訓成為官員，欽天監負責天文曆法，太醫院負責醫藥服務，機密院作為皇帝重要決策的顧問等。

11.2.2. 法律是國家非常重要的組織工具，它首先出現自雄王時代的國家形式。在一定程度上，此法律當初顯然具有風俗習慣的性質，並達到規範與典範的程度[97]。伏波將軍「馬援」寄給漢武帝的奏文中有句話說：「越民法律與漢人的相別多於十條」(後漢書)。

「丁先皇」(Đinh Tiên Hoàng) 平定十二亂軍之後，為了鞏固中央政權以及鎮壓暴亂的萌芽，他於 968 年除了選擇險地的「華閭」(Hoa Lư) 定都之外，且還定出了一系列的苛刻刑罰 (如滾燙油鼎、猛虎撕屍等) 以進一步提高法律的效力。

李朝有一部由李文香於 1042 年頒佈的《刑書》(已失)。陳朝有一部於 1244 年頒佈的《國朝刑律》(共一卷)。黎朝亦有一部由黎聖宗於洪德年號 1489 年頒行的《國朝刑律》(或稱《黎朝刑律》、《洪德法典》) (共六卷，722 條)。阮朝有一部於 1815 年頒行《嘉隆法典》，之後成為《皇朝律例》。

經過漫長兵火戰爭，以上所述的書籍，只保留最後兩部即《洪德法典》與《嘉隆法典》。此兩部律書皆於儒教被視為國教的時期進行編撰，故大量受到中國法律的影響。《洪德法典》接受唐、明法律的影響，《嘉隆法典》則接受清朝法律的影響。兩者之間有眾多相同條規，譬如《洪德法典》就規定十種罪惡，從不孝、不義、亂倫乃至大逆、謀反重罪，以及五種刑罰，包含鞭打、棒打、監獄、苦差、貶職、死刑等。

---

[97] 越南埃地族 (Ê đê) 現今還留下一部有 236 條、提及不同的 11 問題的俗律【Luật tục (俗律) 1996】。

11.3. 國家與農業文化中的傳統民主

11.3.0. 若組織結構有紀律、緊密使得越南封建國家與村社相比之下有所差別 (與中國和其他西方列國相同)，那麼，傳統民主則使得越南封建國家與村社相較之下有所相同 (但與中國和其他西方列國相比之下則有所差別)：村裡的人民相處之道在於偏重感情，從而形成了傳統的民主，國家雖有緊密的組織結構，但大致上仍維持傳統的民主制度。

11.3.1. 一國之首乃國王、皇帝。如果該民族具有遊牧文化的根源，那麼國王則是從各首領中被選拔出來的，以獨斷專制和力量的手段來管理和統治。至於屬於農業與遊牧來源混淆文化的中國，皇帝、國王則親自給自己創造出一個尊貴的地位以及偽造的「天子」(上天的兒子)，手握，以便管轄天下。而農業國家的國王則是從酋長、族長首領選舉出來的，所以國王把人民視為猶如自己的親生子孫對待。

在越南語中，「vua」(王) 和「bố」(父親)這兩個詞是同源詞。在雄王時期，「bô」這個詞 (其變體為 pơ, pô, bồ) 既有「爸爸」(cha) 的意思，也有村民的「首領」(thủ lĩnh) 的意思，即族長、酋長。在岱-傣族語中則稱為「pò chiêng」，在西原地區的方言中稱為「Pô t'rinh」；漢人音譯為「Bồ chính」，占族人稱為「Po Inu Nagar」等。從詞根「bô」逐漸分化出「bố」(爸爸、父親)，另一去向則分化成「vua」(國王、皇帝)：bố → BÔ → bua[98] → vua。一位農民起義領袖馮興 (Phùng Hưng，766-791) 得到人民尊封為《Bố Cái Đại Vương》(意譯為父母大王)。此件事絕對不是偶然性的。Nguyễn Tài Cẩn (阮才謹) 1994】。在越南的字喃，「vua」(國王、皇帝) 寫作「𠊛」，是以「王」(表義，表示帝王、國王)和「布」(表音，越語中表示爸爸、父親，漢語中意味著黃色)構成形聲字而成。

越南是個農業國家，皇帝與農業、土地、傳統的區域文化思維有著密切的聯繫。在五行中，土位於中央，最為重要。土的代表物是人，土的代表顏色為黃色。人類在中央統治萬物，而皇帝、國王則統治萬民，因此，皇帝穿黃袍，即屬土的顏色，將中央的地位留給自己。(請參見 §6.6)

再看「皇」、「黃」兩字 (越南字寫作為「hoàng」)，也很有意思。如今，「hoàng」有兩個意思：「hoàng」既是「黃色」、「hoàng」又是皇帝、國王。

據 Kim Định (金定) 解說：「hoàng」(黃) 是黃色，該字由「共」和「田」兩字所

[98] 芒族把越族國王稱為「bua Dịt」。德羅 (A. de Rhodes) 於 1654 年也把這個音符記為「bua」。

結合而成的。(共田的意思是「共同擁有的田地」，是根據古時的「井田法」，洛書上記載著該田地的中央是由周邊的八戶人家共同勞動、耕種，然後將該地的收成呈交給皇帝。而有「皇帝」之意的「hoàng」則由「白」和「王」兩字結合而成 (白王的意思是「白色的國王」)。在中國的古籍中，說起「三皇」就用這個「皇」字，而「黃帝」就用這個「黃」字。【1970：123-124】。總之，「hoàng」這個詞，自古就是用來專指皇帝、國王。從此可見，「黃色」、「屬土」、「皇帝」這三個概念有著千絲萬縷的關係。

是否能理解為：起初，按照五行，當時該地的人民已經用意味著黃色、屬土行黃色的「hoàng」來指自己的國王、皇帝，指土地的王、管理土地的神明。之後，有一批移民從西北方遷移過來，他們的首領也得到當地的人民尊敬，看作國王，稱為「hoàng」，但由於與自己本身固有的「hoàng」(國王、皇帝) 有別，所以寫為白王的「皇」。因為在五行中，白色是西方的顏色，而西方是遊牧民族的發源地，因此，「白王」正是來自西方的國王，是遊牧民族的國王。後來，此種好動的遊牧民族的文化日益發展起來，含有第二個意思 (國王、皇帝) 的「hoàng」就覆蓋、合併了含有第一個意思 (黃色) 的「hoàng」，只剩下「國王、皇帝」的意思。最後，含有「皇帝、國王」之義的「hoàng」完全消失，只留下「黃色」之義。

若上述的解釋是正確的，那麼從「hoàng」字的歷史演變可以看出好靜的南方農業文化與好動的北方遊牧文化的差異關係也與在陰陽哲理內容上已經討論過的「trái phải」(左、右) 這兩個詞的發展關係是相同的 (詳情請參看 5.4)。

南方人在組織國家機構時，一直是很偏重情義、以民主傳統為主的，這種觀點一直延續到反北屬時期、北屬時期、吳朝時期。中國史籍記載著有關漢人移入越南時，仍可看到當地官員跟當地居民沒有尊卑級別之分的狀況。他們可以命戲子入府後與戲子牽手跳舞，一同歌唱 (在中國人的眼裡，這是不可接受的，因為漢族文化認為「戲子無情，婊子無義」，和戲子是不入流的，所以他們不可接受與戲子牽手一同跳舞、唱歌的現象)。根據中國的使者於公元 990 年到訪越南時，國王和越國朝廷的生活還是很平易的：「黎桓 (Lê Hoàn) 赤著腳下水，用一根長竹竿來釣魚；每當國王釣到一條魚，群臣高興得跳了起來」【轉引自 Văn Tân (文新) 1973：156】。

在越南歷史中，曾經有不少國王、皇帝真心地愛民如子、重視耕種農業、愛憐被囚牢者、以懷柔政策安撫並收服其他民族。

《大越史記全書》一書中 (本紀，第三卷) 記載：李聖宗 (在位時間 1054-1072) 在朝廷上審案時，曾指著站在身旁的公主，對著滿朝文武百官說道(現代語意譯)：「朕

愛民猶如朕的子女一樣。由於百姓愚昧、犯錯獲罪，朕甚為心痛，從此以後，應減輕其罪。」十月，冬天，大寒，皇帝對近臣說：「朕在深宮，以獸骨為柴薪取暖，穿的是貂皮，仍感到寒冷刺骨，想起獄中的囚犯，身體被囚禁，還沒升堂審案，忠奸未分、善惡未定，吃的不飽、穿的不暖、受寒冷之苦，或者有的犯上不該死之罪，朕非常心痛。茲特令右司分派被子、席子，米飯每日兩餐」。「四月，夏，大旱，開倉分派穀物、錢帛賑災。」每當有天災發生時，皇帝下令開倉分派米糧、撥款賑災是古時常見的仗義行為。

在黎朝，《大越史記全書》一書中曾記載：在登上帝位之初時，黎太祖 (黎利，在位時間 1428-1433) 早已頒下具有民主精神的詔書：「若見朕所下的旨意，對國家、軍隊有所欠妥則可奏上，朕自當會修改」。

黎聖宗 11 歲即位 (在位時間 1433-1442)，秉承父志，天天親自上朝，處理朝政，下旨遣派官員在民間聆聽民意以提拔人才，懲罰貪官污吏，及時修正國家的政策以合民心。

根據《越史通鑑綱目》一書記載：於 1449 年，即己巳年，天大旱，黎仁宗 (在位時間 1442-1459) 下旨：「連年大旱，穀物損壞，農民失收，民情沸騰。或許朕還未夠誠心，未能感動上蒼，未能盡孝道，誠心祀奉太廟宗廟？抑或不識重用人才，反而接近佞臣、小人，所以才弄得天怒人怨吧？抑或官吏處處不在、近女色過剩導致此境？抑或使用人民的錢財時不懂得節制？抑或作為臣子未盡全力扶持乾坤？將領和群臣未懂得愛民如子，反而做出很多勞民傷財、欺凌百姓？各太守與地方官員不懂得管治百姓，只懂得私相授受、魚肉百姓？抑或刑部過錯不斷，反而貪婪受賄，使得冤案冤獄連連，民怨四起？抑或各級官員只懂得紙上談兵，使得朕的恩澤沒法下達讓天下百姓得享天恩，下屬和百姓的意願沒法傳達上來？抑或權貴地主仗勢凌人，使得黎民百姓被欺壓、受罪？抑或主帥顛倒是非，將下屬的功勞全歸自己，侵害到下級的利益，公理何在？天大旱，河流枯乾，何來魚蝦，但賦稅還未得到減免，百姓是否仍要繳稅？功臣後裔是否還未全部錄用？以上種種罪狀，日積月累，使得天地之和氣受損。因此，如今若大家不聽從古人的教誨，改過自身，走出厄運，則難以移轉乾坤、難以感動蒼天、如何能拯救黎民百姓逃出水深火熱之中呢？」皇帝馬上下旨實施一些利國利民的事情，如：減輕賦稅、修建學堂、大赦天下、提升俸祿、修改土地的刑律……。史書記載「聖旨下達後，天降大雨。」

黎聖宗一朝 (在位時間 1460-1497)，於卯午年，即公元 1438，大旱發生嚴重的蝗

災，民怨四起、民心惶惶，皇帝借鑒於前人，下旨自我懺悔及批評：「是否朕不修身立德，所以事事延遲？或者宰相不才安排不周？或者朕用人不當，忠奸不分？或者公開受賄使得冤案冤獄過多？」然後皇帝決定：「朕自責懺悔，而大赦天下。」

傳統的民主性以及領袖與人民之間猶如親生父子的感情在近現代再次出現：偉大的胡志明主席得到人民的敬愛，並尊稱為「民族的國父」，人民親密而尊敬地對他叫一聲「胡伯伯」。

11.3.2. 越南在組織國家機構時除了體現出其民主性，也體現出集體領導的傳統。源自村社組織的方式，藉由長老會、族中重要成員和地主鄉紳來議決事情，逐漸升級至國家級仍保留著集體領導的傳統。該傳統從血緣關係開始，如姊妹共同稱王 (徵側 [Trưng Trắc] 與徵貳 [Trưng Nhị])，兄弟共同稱王 (後吳王時期的吳昌岌 [Ngô Xương Ngập] 與吳昌文 [Ngô Xương Văn]；西山時期的三兄弟：阮嶽 [Nguyễn Nhạc]、阮惠 [Nguyễn Huệ]、阮呂 [Nguyễn Lữ])，或父子繼承，子登位，父被尊為太上皇 (陳朝、胡朝、莫朝)，一直發展到社會關係帶有法理性的集體領導傳統，如：國王與主 (黎朝的國王與鄭主)。

如果說姊妹共同稱王，兄弟共同稱王，一同臨朝，有同等的權力 (同等)，但到父子繼承時，父王 (vua cha)、子王 (vua con) 與主 (vua-chúa) 已經分工合作了，即有不同等的分工：太上皇或父王比起子王 (或主) 更有地位、威信，但卻不直接處理政務；而子王 (或主) 的地位雖有其尊高，但實際上又擁有實權。「父王由子王繼承」的形式就是一種從第一類集體領導 (即兩者有著同等的地位、權力，他們之間有著血緣關係) 逐漸邁向第二類集體領導 (即兩者有著不同等的地位，他們之間只有法理上的關係) 的轉變。【Lê Kim Ngân (黎金銀) 1974a：43-45】(具體請看表 11.3)。

表 11.3：越南歷史中各種集體領導的形態

形態	第一類	轉向	第二類
關係：	血緣		法理
分工方式：	同等	不同等	
表現為：	姊妹共同稱王臨朝/ 兄弟共同稱王臨朝	太上皇 與子王	國王 (黎朝皇帝) 與主 (鄭主)

第二類形態出現在黎王鄭主時期，其領導原則為「皇家持威福，王府握權柄」(即皇宮立威嚴，王府握兵權：國王有著崇高的地位，但實權卻比「主」(chúa) 小；而主

的地位不比國王高，但手握權力，實權比國王還大)。這種分工合作得到雙方的同意並嚴格執行：國王承認主的權力，同時也不參與主的事務；主亦心甘情願地俯首稱臣，並且對國王行君臣之禮 (臨朝時，主的座位要低於國王，設在國王的左邊[99]；受封時，主要跪下接受國王賜禮服、接旨[100])。這種分工方式與綜合、辯證思維非常符合，換句話說，這正是越南人不想得失任何一個人的心態，所以要瞻前顧後、左思右想才下決定。(參看 13.3.3，家庭中家神與土地神的分工對照)，這種思維和方式與遊牧民族的文化絕對不同，遊牧民族的文化中常常出現兄弟、叔侄、父子互相殘殺、嘔心鬥角、密謀造反、爭奪皇位，哪一幕都佔滿腥風血雨的場面。

這種集體領導的民主傳統方式至今仍然發揮作用，如今越南按「集體領導、個人負責」的原則來實施。在越南，身為機關之首，在法理上，雖有全權決定的權力，但實際上，有經驗的人，往往都會多參考別人的意見，把自己本來的意願、決定轉化成為集體的主張。因此，在越南所形成的「三合一」(政府－黨－工會) 和「四合一」(加上共青團領導) 仍具有非常重要的集體領導地位。

11.3.3. 偏重感情和民主精神還體現在法律中。如在 11.2.2 已論述，管理整個龐大的社會、國家，必定需要藉助法律。但南方農業文化國家的法律跟好動的遊牧文化國家的法律很不一樣。

越南是個農業國家，越南農民的生活傳統方式多偏重感情，而法律意識很差。西方的法律是真正的法律，而越南的法律是規例。法律主要管理國家重要事情，而人民生活在村社中大部分按照村規的規範，所以有這句俗語：「村規國法」(Lệ làng phép nước)。村社中的自治傳統形成「一處鄉村一處俗」(Phép vua thua lệ quê mùa)，導致「國法」難敵「村規」的情況。

在農業文化的背景下，感情因素也納入法律之中。法律規定各種罪狀與相應的刑罰，但同時也規定有八個場合可斟酌減刑，稱之為「八議」(bát nghị)，當犯罪人屬以下場合均獲減刑：皇親國戚、侍奉皇帝已久的人、高級官員、前朝後裔……。

民主精神在農業文化背景下留下了深深的烙印，並表現在《國朝刑律》(洪德法典 [Luật Hồng Đức]) 和《皇朝律例》(嘉隆法典 [Luật Gia Long]) 這兩部刑律中。這兩部

[99] 請注意農業文化偏重左邊的傳統 (即相應於陰陽與五行中的東方，請參見 §5.4.2 和 §6.3)。

[100] 政治學術語則把著中集體領導方式叫做「兩頭制 (法語叫做 diarchie)。不過，「兩頭制」在越南很早已經出現了，其來源是鄉社長老委員會的民主形式，其中，「兩頭」之間的關係還在一定程度上的維持 (如上所述)，與日本幕府的關係相比之下則各不相同 (相應於兩個京都的「兩頭」幾乎完全隔離) 並比英國的「兩頭制」出現得甚早。

刑律編成的時期正值儒教尊為國教，因此，這兩部刑律當然也會受到中國律法的影響。不過，在《洪德法典》的 722 條律中，竟然有 407 條完全是越南自創的，其他 300 多條雖受中國律法的影響，但也有很多自我創新性【Insu Yu 1994：72-98】。值得注意的是，這兩部刑律很注重民主精神，而最重要的是體現出重視婦女的傳統。

《洪德法典》確保女兒與兒子平等，都能繼承家產。若家中沒有兒子、男孫，女兒、孫女一樣可以給父母打點香火 (第 391，395 條)，若長男年幼，其孀婦則有代替長男祭祀祖先之權。在婚姻方面上，法律規定若男方不幸身染惡疾、犯罪或破產 (第 322 條)，女方則有悔婚之權。第 308 條允許，若五個月內丈夫不照顧、來往看望妻子，其妻被准許休夫。離婚時，婚前的財產屬於誰，離婚後要交還給原主，而婚後共同的財產則平均分配。

與《洪德法典》相比，《嘉隆法典》模仿中國法律比較多，但婦女、女子的地位和權利仍然得到重視。例如：按中國法律，男子有七個理由休妻 (稱作「七出之條」[101])，同時也定出三個場合男子不可休妻 (稱為「三不去」[102])，是對七出的限制，以免對女子不公。「三不去」即是：一是已為公婆服三年喪 (精神上的功勞)；二是前貧賤後富貴，結婚時貧窮，後來幫助夫家變得富貴的 (物質上的功勞)；三是有所娶無所歸，除了夫家之外無所歸宿 (陷入困境，是道德上的問題)。《嘉隆法典》也禁止丈夫把妻子賣掉，不許讓妻子做勞工，不准將正配降為女奴。第 208 條還禁止男人用汙言穢語輕薄婦女，若因此而該女子自尋短見，男子則會被處監禁絞刑。

Yu Insun 認為家庭中的問題，越南的傳統法律很重視婦女和注重夫妻之間的關係 (即民主平等－陳玉添注)，而中國的法律則著重父子關係，即尊卑等級之分－陳玉添注)【Insun Yu 1994：149】。作者提出結論：「於此，一方面我們看到越南社會受到中國文化影響的限制，另一方面又可以看到各種風俗得以尊重和沿襲的連續性」【1994：239】。至於注重夫妻關係的問題，也跟少數民族的習俗相符，例如，埃地族的族例中有 236 條涉及 11 個問題，而關於婚姻家庭的問題已佔 48 條 (埃地族是母系社會) 【Luật tục (俗律) 1996】。

11.3.4. 農業文化的民主傳統還展現在選拔官員方面上。在西方，封建的爵位(公、侯、伯、子、男) 是父子沿襲和承繼。而越南和一些東方國家，選拔官員則要透過民主科舉考試。平民百姓必須努力學習，寒窗苦讀若能金榜題名，成為狀元郎，則能一

[101] 即無後、淫蕩、不供奉公婆、盜竊、囉嗦、吃醋、有惡疾。
[102] 除非妻子有外遇之罪。

步登天，加官進爵。也就是說，原則上越南人民若能憑自己的才能，努力發奮圖強，則能負擔重要的任務。

古代的教育和科舉考試的方式與現在的很不一樣。國家只辦理一些學校，如國子監，供官員子弟、皇族子弟上學，而平民的教育則不關心，老百姓自己料理。所以，可以說，全國處處都有學校，也可以說是沒有學校。說全國都有學校是因為到處都可見到一些私塾教師在家收學生、教詩書；說全國都沒有學校是因為這些教學的方式是自發的，規模很小，一個私塾教師只收一個或幾個學生，而這些私塾教師不是每個人的水準都很高，因為儒家的觀念是「進為官，退為師」，也就是說：科舉考試若能榜上有名，就出來當官；若名落孫山，則退回老家當教師。至於比較有規範的學校，能招收大量學生的則少之又少，這種私塾學校大部分是由辭官歸隱、告老還鄉的官員開設 (如陳朝的朱文安 [Chu Văn An] 曾開辦這樣的私塾)。古時，不管去哪裡上學都可，不分年齡，不問學籍，60 歲的白髮老人也有，10 歲孩童也有，都可以上學，都有資格參加科舉考試 (如阮賢 [Nguyễn Hiền]，生於公元 1235 年，中狀元時才 12 歲)。另外，還有不少場合，父子同為考生，同場應考。

科舉考試按三級制度進行：鄉試、會試、殿試 (或廷試)。鄉是「鄉村」，鄉試是最基本的一級考試，供一省或幾個省[103] 的考生來應考；能通過三個階段會考的考生則被稱為「生徒」(sinh đồ)，通過四個階段會考的，稱為「貢生」(Hương cống)，到明命朝 (從 1892 年起) 改稱為「秀才」(Tú tài) 和「舉人」(Cử nhân)。考取貢生 (舉人)資格的考生，方可參加會試。「會」是「聚集、匯合起來」的意思。會試在京都或比較大的省市舉行。通過會試的考生，即被稱為「進士」(Tiến sĩ)，起初該學位稱作「太學生」(Thái học sinh)，自 1370 年起，陳朝才改稱為「進士」，進士是有學識之士，專為皇帝御用)。考取進士之後，才有資格參加廷試。考生在廷試中均不會落榜，只是由皇帝重新安排名次，錄取分三甲，一甲三名，第一甲賜進士及第，二甲賜進士出身 (也稱黃甲)，三甲賜同進士出身。從公元 1244 年起，進士及第分為三魁，一甲進士及第第一名稱為狀元 (Trạng nguyên)，一甲進士及第第二名稱為榜眼(Bảng nhãn)，一甲進士及第第三名稱為探花 (Thám hoa)。到阮朝，不設狀元，是因為阮朝唯恐狀元仗勢生驕、以下犯上、密謀造反，不過，在明命年間，則以在進士之下的副榜 (phó bảng) 學位彌補之。

[103] 阮朝時，鄉試則在河內 (Hà Nội)、南定 (Nam Định)、清化 (Thanh Hóa)、藝安 (Nghệ An)、承天 (Thừa Thiên)、平定 (Bình Định)、嘉定 (Gia Định)、安江 (An Giang)等八個地點的學校舉辦。

在每一級的會考，考取第一名的考生都有相應的封號學位：鄉試第一名稱為「解元」(Giải nguyên)，會試第一名稱為「會元」(Hội nguyên)，廷試第一名稱為「廷元」(Đình nguyên)，若僥倖在三級科舉考場中連中第一名，則稱為「三元」(參看表 11.4)。

通常，三年才舉辦一次會考，由於相隔較長時間才舉辦一次，所以考場只是一塊空曠的土地，但設有圍牆並有哨兵[104]。考生要自備被、席、行裝等，經過守衛的檢查後方可進入考場，鋪席坐下準備考試，從早連續考到晚，所有的日常生活行為都在考場範圍之內進行，每隔不遠處便有士兵在哨崗上嚴密看守、放哨。

至於考試內容，李朝、陳朝則看重儒、釋、道的思想、知識；胡朝，除了社會知識，還有數學。從黎朝之後，獨尊儒家，考試內容都集中在儒教的知識和思想，要藉由四個階段，第一回考經義，即對考生考核四書五經的知識；第二回考詩賦 (越南官員要懂得寫詩作賦，即是要有感情、懂得處事、待人接物之道，審理案件都要通情達理)；第三回考制、詔、表，即考核考生書寫各種行政公文的能力；第四回考問策略：考生要呈現自己對國家大事、社會政治情況的分析、出謀、策略、解決方案的能力。

表 11.4：各種科舉方式與學位

科舉	考試形式	分類排名	考生所取得的學位、封號			民間俗稱	第一名	
甲、鄉試	三次會考	二	生徒 秀才 (自 1829 年起)			Ông Đồ (徒) Ông Tú (秀)	解元	三元
	四次會考	二	貢士 舉人 (自 1829 年起)			Ông Cống (貢) Ông Cử (舉)		
乙、會試	四次會考	二	副榜 (自 1829 年起)				會元	
		一	太學生 進士 (自 1370 年起)			Ông Nghè		
丙、廷試	在內殿考試	三甲 (自 1232 年起)	三、同進士出身			Ông Nghè	廷元	
			二、進士出身 (黃甲)			Ông Hoàng (黃)		
			一、進士及第	三魁	三、探花	Ông Thám (探)		
					二、榜眼	Ông Bảng (榜)		
					一、狀元	Ông Trạng (狀)		

[104] 現今的河內還有「Tràng Thi」(考場) 街，位於此街市上的國家圖書館區域原來是舉辦考試的地方 (其中「tràng」是「trường」的變音形式)。

為了重視教育，國家對國民採取了監察、鼓勵等各種形式。監考前，各位監考官要入宮朝聖舉行誓禮，同時，皇帝會賜給監考官一塊匾額，上面寫著「奉旨求賢」四個字 (即奉皇帝之命尋找國家棟樑、智能賢士)。在每期考試，皇帝會禦駕親臨監察或遣派官員代勞。廷試試題則由皇帝親自出題並復查試卷。三甲上有名者，則可接受皇帝賜衣帽，被准許參加宴會、出入禦花園賞花，賜馬匹衣錦還鄉或騎著馬穿街過巷，以示榮耀。自黎聖宗一朝起，加設報喜禮、設金榜、碑上留名[105]，榮歸故里等儀式。

11.3.5. 農業文化的傳統一直是重文的 (因偏重情義而偏重道德，從而重文，參看 2.3.4.1)，因此，在社會上，「士」最被看重。

四個行業，同時也是社會上的四個階級：士、農、工、商。排在「士」之後，便是「農」，即從事農業種植米糧養活整個社會的農民。這兩個行業有著密切的關係，同時，在社會上的排行也是最為重要的：Nhất sĩ nhì nông, hết gạo chạy rông, nhất nông nhì sĩ (第一士第二農，沒米溜達，第一農第二士) (俗語)。

圖 11.1：士、農、工、商：
(a) 儒學的私塾教師；(b) 拾糞；(c) 印書；(d) 販賣水牛的商家 (二十世紀初的木刻版圖畫)

工和商在社會上的地位顯得低微。「工」之所以不受重視，因為農業生活是自供自給，少有交換、買賣貨品的需求，因此，工業生產沒法發展，只停留在手工業、副業。「商」在古代社會的地位是最下等：「以農為本，以商為末」(農業是根本，商業是末端)。之所以出現這樣的情況，原因是：一方面，由於農業社會偏重情義，帶有濃厚的共同性，而商業則以利潤當頭；另外，由於自治性過強，農業社會的生活是自供自

[105] 石碑上銘名之慣例從黎太宗一朝 (1442 年) 出現。在河內文廟中還存有 82 個石碑，在順化文廟中還存有阮朝的 32 個石碑。

給，很少需要交換、買賣貨品[106]，但做生意買賣的人也要過活，因此，他們想方設法來增加自己的利潤收入。準確地說，越南傳統的商業是奸詐、蒙騙：「Gian tham mua quịt bán lường」(奸詐貪婪哄買騙賣)；「Thật thà cũng thể lái trâu, yêu nhau cũng thể nàng dâu mẹ chồng」(誠實猶如販牛商家，相愛猶如婆媳關係) (註：貶意、諷刺)；「Đấu hàng xáo, gáo hàng dầu」(米糧之鬥、油類之飄) (俗語、歌謠) …… 因為哄買騙賣所以商家們越來越被世人討厭、看輕。甚至國家也提出「重農抑商」的政策。洪德一朝，皇帝曾想將沒有京都戶籍的市民趕出昇龍城，勒令回家耕田 (不過，這個命令最後沒得到實現)。在越南，「Đồ con buôn」(販賣的東西！) 這一句罵語是非常粗重的。這個情況跟西方截然不同，西方早就從飼養畜牧的經濟制度轉換成商業和都市生活，所以商家們是社會上最值得尊敬，同時也是最富裕的人。

在越南社會的農－商關係還表現在都市結構上。

[106] 在農村，兩三個村社共有一個集市，其市每當 5 天到 7 天甚至是 10 天才有一番匯合，每一番在兩三鐘頭之內舉辦。

§12. 都市結構

都市可從以下兩個方面來看：與國家的關係、與農村的關係。

12.1. 都市與國家的關係

在與國家的關係中，越南的都市有以下三個特點：

12.1.1. 首先，從根源來說，越南的都市大部分是由國家產生的。在越南一個古代都市形成的過程大致如下：當需要設立京都、或者省級行政中心時，國家要派欽天監等風水師尋找福地。確定福地後，國家下令興建宮殿、衙邸。建都後，官員、士兵才遷移到城內居住。官員們和士兵們還攜帶家眷一起進城；這批家眷則有做買賣生意、交換貨品等需求，於是漸漸形成了都市。不同歷史階段的各個大小都市都是經過這個途徑形成的，如：文朗 (Văn Lang)、古螺 (Cổ Loa)、嬴婁 (Luy Lâu)、昇龍 (Thăng Long) (之前是宋平 [Tống Bình])、位於順化省的富春 (Phú Xuân)…(參看表 12.1)。甚至一些後來才出現的都市，如春梅 (Xuân Mai)、春和 (Xuân Hoà) 等等，雖其形成的過程比以前簡單，但是也不能擺脫其形成途徑和規則，都是由國家產生出來的。

表 12.1：越南主要的古都市 (至 17 世紀末)

階段	都市名稱	形成時間	發展的過程與其功能	現今地名
文朗－甌雒	文朗 Văn Lang	大約公元前 2800 年 (？)	雄王時代的京都，甌雒時期開始衰退，於北屬時期滅亡。	豐州 (富壽省)
	古螺 Cổ Loa	大約公元前 208 年	甌雒的京都，成為北屬時期豐溪 (Phong Khê) 縣的首府。 吳權 (Ngô Quyền) 王朝的京都，自 11 世紀後衰亡。	河內市，東英區，古螺鎮
抗北屬時期	嬴婁 Luy Lâu	公元前 1 世紀初葉	交趾郡的治所，7 世紀末就衰亡。	順城縣 (北寧省)
	厄爾 Óc Eo	2 世紀初葉	扶南王國的都市港口，自 8 世紀後衰亡。	安江省

階段	都市名稱	形成時間	發展的過程與其功能	現今地名
抗北屬時期	宋平 (Tống Bình) －大羅 (Đại La) －昇龍 (Thăng Long) －河內 (Hà Nội)	5 世紀中葉	起初是宋平縣。自 679 年起，為安南都護府的治所 (別稱大羅)。後改名的昇龍是越南李朝 (自 1010 年起) 的京都。越南胡朝時稱為東都。大明國統治越南時稱為東關。越南黎、莫兩朝改為東京 (Tonquin)。阮朝時稱河內省。	河內 首都
大越	華閭 Hoa Lư	968 年	丁朝首都，自 1010 年衰亡。	寧平省
	永平 Vĩnh Bình	10 世紀末葉	諒山省治所。	諒山省
	天長 Thiên Trường	1236 年	陳朝太上皇的居處。自 1262 年起是天長府的治所。胡朝時開始衰亡。	南定市郊區
	雲頓 Vân Đồn	1139 年	12-16 世紀的國際貿易中心，雲頓鎮的治所。	拜子龍群島
	西都 Tây Đô	1396 年	自 1397 年起，為胡朝首都。自 1407 年，逐漸走向衰亡。	永祿 (清化省)
	興化 Hưng Hoá	15 世紀初	興化道的治所，連續 4 個世紀都是貿易中心。自 1905 年起，開始衰亡 (當省府遷到富壽省)。	三清 (富壽)
	憲鋪 Phố Hiến	15 世紀末	山南鎮的官司所在地，是 17 世紀的國際經貿中心。	興安
	會安 (佔港) Hội An (Chiêm Cảng)	16 世紀	17-18 世紀的東南亞國際經貿中心 (外國人稱為「Faifo」，是舊稱為 Hội Phố (會鋪) 的諧音)[107]。	會安 (廣南省)
大南	富春 (Phú Xuân) 順化 (Huế)	1687 年	阮主的首府，從 1788 年起是光中皇帝的首都；自 1802 年起是阮朝的首都。自 19 世紀起富春改稱為「Huế」(順化)。Huế 為「化」(hóa) 字越南發音的音變結果。	順化市
	西貢 Sài Gòn	1698 年	新平縣的治所，後改為藩鎮府。自 1790 年起，是阮主的首府。自 1802 年起是嘉定府的治所。	胡志明市

12.1.2. 就功能方面來說，越南的都市具有兩個功能：行政功能和經濟功能，其中，行政功能是主要的功能。都市是由國家建立的，主要目的是成為行政管理中心。經濟

[107] 另有其他假說：「Hoa Phố」、「 Hải Phố」、「Hoài Phố」【Nguyễn Sinh Duy (阮生維) 1995】。

功能只是次要的。都市包括「都」(行政) 和「市」(經濟)；「都」一般先形成，然後在「都」的基礎上逐漸發展成「市」[108]。甚至，有些都市，「都」的部分已經活動了，但「市」的部分仍然發展不起來或發展得很慢，例如丁朝的華閭都城、陳朝的天長京都、胡朝的西都京都、黎朝的藍京、西山一朝的鳳凰中都等。

12.1.3. 在管理方面上，越南的都市都由國家管理。都市是國家建立的，當然由國家管理、開發 (透過官員機構)。甚至在一些因為有生意買賣的需求並且交通便利而自發形成的永平 (今諒山)、雲頓 (廣寧省的群島)、鋪憲 (今興安) 和會安 (今廣南) 等越南都市設立之後，國家馬上設立了一個管理機構以便整體統治、管理和開發。13 世紀，陳聖宗的義子陳慶餘被派到雲頓接管。他嚴厲的管理措施使得雲頓居民聞風喪膽，要用「雲頓雞犬亦皆驚」來形容。

12.1.4. 以上的三個特點，使得越南的都市另有一個面貌，跟西方的都市面貌恰恰相反。

首先，越南的都市都由國家建立，而西方國家的都市幾乎是自發而成的。只要符合以下其中一個條件，就可以形成都市：(1) 是居民的集中地；(2) 有工業生產；(3) 有聚集買賣的市場。也有些都市是由國家、政府設立出來的 (如聖彼得堡是由彼得大帝建立的)，但也要考慮到其經濟和交通的因素，因此，這些都市形成之後發展得很快、很好。

在功能面上，越南都市最主要的功能是行政功能，而西方國家的都市主要是實現經濟功能，行政功能若有的話則只是次要的；若國家需要一個行政中心，他們會從已有的都市中挑選其中一個。

在管理面上，越南都市是由國家管理，而西方國家的都市是自治組織。自治的都市是西方國家歷史傳統悠久的管理方式：自古希臘就已經存在了市國形式 (都市－國家)，各種政治活動完全獨立運行 (因此「市國」在希臘語中寫作「Polis」)。後來，都市的自治性越來越明顯：中古的歐洲都市以及資產是由工商階級做主，它獨立運行，不在封建帝王的權力之內，另有憲章；都市的市民自己選出人民代表委員會並選出自己心目中的市長。

就這樣，在西方，村社是一個「鬆散的馬鈴薯包裝」，而都市是一個堅固的自治

[108] 在越語中所指「都市」此概念的詞語 (如 đô thị [都市]、thành phố [城鋪/市], thành thị [城市])、đô thành [都城]、thị trấn [市鎮]、thị xã [省會]) 皆含有相應於兩個功能的兩個因素，其中，指出行政功能的因素 (都、城) 在大型的都市中往往站在經濟功能因素 (市、城鋪) 的前面。

組織；在越南則剛好相反，工業村社是一個非常堅固的自治組織，而都市卻孤立、軟弱、需要依靠。這就是由兩個不同的文化類型所導致的差異產生的一幅有必要規律性的畫：在好靜的農業文化越南，村社是中心，是力量，是所有，因此村社有自治權。而在歐洲列國，其文化是從遊牧文化發展並轉換成經貿、工業文明，因此都市具有自治權及權威。

越南都市與國家的關係和特徵 (與西方對比)，請看表 12.2.

表 12.2：越南都市與國家的關係和特徵 (與西方對比)

	特徵	越南的都市	西方的都市
1.	來源	由國家建立	自發而成
2.	主要功能	行政 (「都」)	經濟 (「市」)
3.	管理性質	由國家管理	自治

12.2. 都市與農村的關係

12.2.1. 由於受到農業文化傳統的影響，越南鄉村無法自然地轉變為都市形態。在越南，有若干鄉村實行都市經濟職能，從而形成了一些工商村。手工生產的有：做陶器的缽場 (Bát Tràng) 村 (河內市嘉林縣)、鑄銅的大拜 (Đại Bái) 村 (北寧省嘉梁縣)、造紙的柚 (Bưởi) 村 (河內市徐曠縣)、車銑的二溪 (Nhị Khê) 村(河西省常信縣) …… 專做買賣的有：買賣中藥的茹劉 (Phù Lưu) 村 (北薑省仙山縣) 和大牛 (Đại Ngưu) 村 (興安省周江縣)；買賣布料的有報答 (Báo Đáp) 村 (南定省美祿縣) …… 如果這些手工藝村在西方一定會逐漸發展起來，擴充並自然發展成都市。但是這些手工藝村在越南就無法轉為都市形態，村裡的一切運作仍是一個普通農業村的模式。

其原因是受到群體性的支配，全村做同一種手藝品 (生產同一種產品，賣同一種貨品)，產品能賣給誰呢？在內部中不能進行貨物交換，就不能形成都市。此外，由於受到自治性的支配，居民自供自給，與外界隔絕；沒有買賣與交流的需求，也是促使工商村無法成為都市的原因。

12.2.2. 農村不僅箝制鄉村發展成都市，而且還支配著都市，使越南都市深受農村的影響並帶有濃鬱的農村性質。

越南都市的行政規畫是模仿農村的規畫。傳統都市分為各府、縣、總、村。阮薦 (Nguyễn Trãi) 曾在《Dư địa chí》(輿地志) 一書中對京都介紹：「上京為帝都之地，包

括一府、兩縣、36 坊。此地為黃金地，其田為上中檔。」嘉隆朝時期，河內的壽昌縣 (現為河內市的還劍郡與二徵夫人郡) 有八總和 129 坊、村。直至 1940 年，河內市還劍郡周邊的鄉村仍存在先指、次指之職務【Văn Tạo (文造) 1989：141】。

現代越南都市分為「郡」(quận)、「坊」(phường) 行政區。以農村為準，這些單位被歸回為農村各單位看待：郡等於縣，坊等於鄉社。

歸根究底，都市的特別基礎行政單位的坊就是起源於農村的手工藝坊。坊(閱 10.4) 本身就是經營同一個行業的鄉村居民社群；由於有著不同的原因，一部分村民遷移到城市去做生意，在同一條街道上建房子，屋內負責生產，屋外就當舖面。

十七世紀，S. Baron (巴倫) 認為：「每一條街有一、兩個或多個鄉村社群。而只有同一鄉村的村民才能在那裡開舖」【轉引自 Văn Tạo (文造) 1989：141】。在河內市，有河西省常信縣的二溪村村民到這裡來做車銑；海陽省四喜縣文林村的村民到這裡來做鞋；界濟村做百葉簾；柳園村做木工等。這些村子都來自周邊省的河西、永福、北寧、海陽、興安、太平等村子。現在很多街道名字還保留那些鄉村的蹤跡：發祿巷是太平省東關縣發祿村的村民居住的地方；五舍坊 (Ngũ Xá) 是河北省順城縣五個鑄銅鄉社的村民居住的地方。在都市謀生，他們心裡還時時刻刻惦記著故鄉。他們帶著城隍廟的香爐和宗祠香爐到紮根的城市祭祀。每逢春節、廟會、忌日，城裡的居民不管在多遠的地方都盡量趕回故鄉參與[109]。

按坊的都市規畫方式使越南都市富有特殊的色彩，使歐洲人覺得非常新奇。1884 年，Julien (朱廉) 寫道：「每種商品在不同街道展售。在缽蘇 (Bát Sứ) 街，全是藍色。接著去到缽檀 (Bát Đàn) 全是金色，然後到銅行街 (Hàng Đồng) 金光閃閃。繡行街和畫行街滿街都是色彩繽紛」。1889 年，Yann (雅尼) 評論道：「我曾見過很多街道。最特別的是都由同一個行業的工藝世家所集居的這些街道……這個現象從商業方面看來似乎不合乎常理[110]。大約 100-200 米的路上只有售賣鑲嵌品的店鋪。更走遠一點的就是售賣籐編製品的店鋪。再遠一點的就只有售賣米類的店鋪……」【轉引自 Văn Tạo (文造) 1989：146】。

現在，在市場經濟的營運下，越南都市仍繼續按坊方式自發性規畫。例如，在河內有二徵夫人街專賣電器和製冷產品；油行街專賣各種鞋履；吉靈街專賣各種建築材

[109] 因此，越南的元旦假期公家正式准許放 4 天假，但實際上大概還會延長到一至兩個星期。

[110] 不合乎常理是因為在經濟方面上，賣主與買主應該互相交叉分佈以便像西方都市的組成方式，使有效地縮短來往的距離。

料；含龍街專賣瓷器、玻璃……在胡志明市有吳家嗣街專賣木傢俱、蘇獻城街專賣各種建築材料、李太祖街專門印刷、二月三日街專賣衣服、黃促抗街專賣高檔電器、黎利街專賣文具……我們還常看到再坊化現象：這條街之前只賣這種商品，現在整條街轉向經營另一種商品。

什麼原因導致這種現象呢？也是群體性和自治性：一方面，由於群體性過強所以按坊的規畫對商家非常有利：他們可以互助互利，一起訂價、平穩價格、借貨、互相介紹顧客……這是群體性具體表現的工會性，所以俗語常言：「買有朋，賣有坊」(Buôn có bạn, bán có phường)。另一方面，由於自治性過強導致出現了自供自給的習慣，沒有購物需求，所以商家多唯利是圖 (請參見 §11.3.5)，商業奸詐傳統烙印至今還很深刻[111]；因此，在這方面，坊規對商家很有利：雖然要去很遠的地方進貨，但是買家可以詢價 (避免受騙上當)，再說這裡有很多貨物所以減低了買到假貨的風險。

盈利是經營的最終目的，儘管西方商家以建立對顧客的信譽來賺取盈利，並盤算如何壓制同仁 (競爭規律是弱肉強食，這就是注重個人主義的結果)，而越南商業傳統是商家連成一線 (群體性的結果) 欺負顧客。簡單來說，西方的商家與客戶連成一線以壓制其他商家；而越南傳統則相反，商家連成一線以壓制客戶。

越南都市的農村性質還表現在它的群體性 (集體)。直到 20 世紀 80 年代，越南都市仍普遍流行「集體區」的建築群 (俗稱之為「公寓」)，在那裡全部都是集體的、公共的，就像一個小村子：公用廚房、公共水槽、公共垃圾箱、就連廁所也是公用的；走廊則長且穿通了所有居屋。公寓中的住戶 (至少是同一道走廊，同一個樓梯的住戶) 都彼此相識、和諧地過日子 (大家守望相助、互相送禮、互相照顧、……) 就像當初還在農村生

圖 12.1：古城之門（Hocquard, 1887 年）

111 《解放日報》於 1994 年 10 月 10 日報道：「依照本市市場管理隊的認定，在本市市場上製造並販售仿冒品的活動越來越精密而且一日比一日規模更大。除了國內產品冒用國外品牌名或冒用在國內生產有威信的單位品牌名，還有劣等的國外品牌冒充為優質的國外品牌的情形。最近 9 個月內，本市以及其他郡、縣的市場裡已經發現了 432 件製造、販賣仿冒品、劣質品之案，其中有 19 件轉到公安單位及監察院進行起訴。」

活那樣。

越南都市的農村性質還表現在其自治性：很多越南都市都設有如村口一樣的大門；各條大街小巷也一樣 (圖 12.1)。有一些街道兩頭都設有大門，一到晚上這些門都關起來；每條街道變成一個獨立的單位，就像在竹叢後封閉的村子一樣。

農村對都市的支配所引起的後果就在都市內部，直到近代，甚至直到現在仍遺留一些鄉村綠島，裡面有竹叢，有雞啼聲、狗吠聲；有種花種菜的田野，有池塘。遊客在車水馬龍的繁榮城市裡往來時，只要往巷子一拐，走進一些小胡同就可以欣賞到鄉村的風光和氣氛。直至一兩年前，在河內的巴亭 (Ba Đình) 廣場附近還可以看到玉河 (Ngọc Hà) 花村 (圖 12.2)，列寧公園附近就是金蓮 (Kim Liên) 村，再往西走就是以種九層塔 (rau húng) 聞名的亮 (Láng) 村。至於講武村、貢位村、萬福村、義都村、柚 (Bưởi) 村、沾 (Chèm) 村、穀 (Cót) 圍村……早就轉變為坊了，但在這裡，當找地址時，問住戶姓名就比問門牌號更容易找到；從村頭到村尾，村民不只知道鄰居的名字，而且還對鄰居的宗族、家庭狀況瞭若指掌……在西湖的欄杆旁乘涼，我們還可以看到靠打漁為生的農民 (圖 12.3)。

同樣在胡志明市，從大街拐進一些小巷子，就可以看到一些小菜田。在順化，至今不僅局限於一些鄉村綠島如浪漫的尾夜村、造草帽的寄甘村等，而是整個城市還濃鬱著農村的風味，這裡的都市和農村的界線模糊得不易看不清；順化人非常自豪地向遊客介紹這裡是一個「家-園城市」：每間房子都有一片綠油油的花園圍著，裡面的植物都打理得非常整潔，這就是農村家庭的典型風貌。

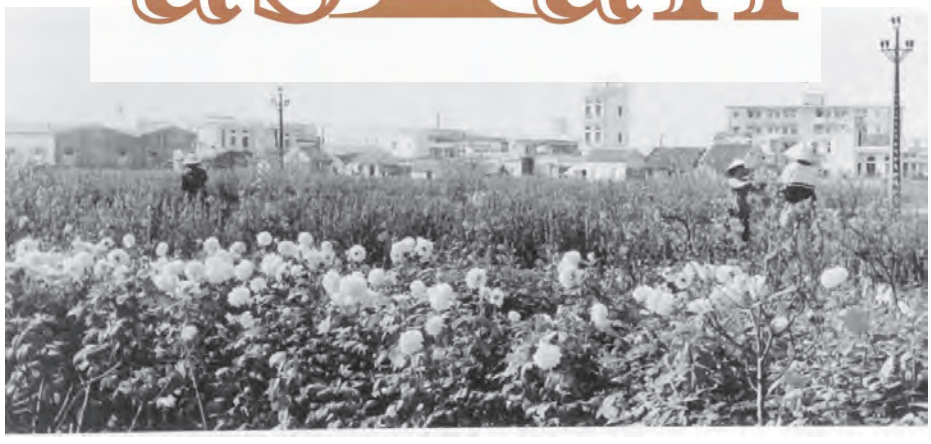


圖 12.2：河內市區內的花村(Đình An [庭安] 攝)

圖 12.3：西湖邊的漁民 (Hoài Linh [懷玲] 攝)

農村性在越南都市中的深刻印像已經被 A. de Rhodes (羅德) 和西方學士們記載下來，並一直流傳至今，昇龍首都被稱為集市村 (Kẻ Chợ，其中的 kẻ 即指 làng)，後來，順化首都又被稱為順化村。

12.2.3. 農村對都市深刻的影響導致傳統的越南都市存在著被「農村化」的危機。歷史印證，當都市不再擔任行政中心的職能時，面積就被縮小，慢慢消失，最後成為農村。許多古都市如文郎、古螺、花蘆、西都、藍京……只剩下一些痕跡可以證明它曾經也是都市。興化曾經是興化都市：在整整四個世紀期間曾為北部和南部的商業中心，1905 年之後，當省委被調回富壽省會，興化都市就消失得無影無蹤。接著，富壽省會也因為富壽省與永福合併，省委被調回越池，所以富壽省會也消聲匿跡。同樣的情況在歷史上屢見不鮮，比如沙得 (Sa Đéc) 省會也因省委從同塔省調回高嶺而消失於 1992 年。

都市居民骨髓裡就流著農村村民的血，居民的本質和性格跟農民一樣。這種本質和性格一有適當條件就顯露出來。1980 年代之前，當市場經濟正在發展的時期，越南的各個城市裡，只要有荒地大家就墾荒種菜。在各座大公寓樓上，許多家庭也把衛生間、廚房的範圍縮小以留下一個空間養雞、養豬。確實是一個真正的「農村化都市」活動。《青年日報》於 1993 年春刊上，Mai Ngữ (梅語) 作家再次提起越南 1970-80 年代的大都市形象：「許多街道，一到下午就像一個小村似的，大家都在路邊的水缸旁洗澡、洗菜、洗米、切肉、刮魚鱗。小孩子放風箏、玩遊戲。中午就響起專門閹豬的人的吆喝聲。夜間還有狗吠叫聲。」

越南的「農村化都市」現象與西方的情況截然不同，西方都市身負都市化農村的使命。傳統的越南人都很依戀故鄉，喜歡安定，蔑視外地人，因此以前人們都不重視

都市：在農民眼中，都市就是「三教九流」匯集之地。「重農抑商」思想 (重視農業，限制工商業的發展，也就是與都市相比，更重視農村) 在所有方面上都能明顯呈現。

圖 12.4：安南街

在一幅 20 世紀初的木刻版畫《安南街》中（圖 12.4）[Đoàn Nguyễn Mạnh Hùng (阮孟雄) 1989：154]，農民藝人藉由在畫中的都市鋪外牆上多畫上一個象徵著女人私處的三角形並加上一行字喃罵語：「Đéo mẹ đứa nào ở trong cái nhà này!」(意味著：他媽的那個住在這個屋子裡的人)，以表達了自己對城市人的不屑。

在阮明珠的《從鄉裏來的客人》作品中的主角「吭公」眼中，「城市只是一個有很多牆壁和許多彎彎曲曲的小巷子」，和「很多個蓋得很嚴密的盒子，裡面發出吵鬧的音樂……還看到很多晾衣服的繩子，看到很多張臉從窗裡露出了就像鴿子在籠裡磕頭一樣」。那裡就是吭公只生活幾天就受不了，必須逃離，「回到那片自然和自由的地方。」

直到現在，農村的影響還給都市管理工作帶來許多阻撓。在第二屆全國都市會議上 (於 1995 年 7 月在胡志明市召開)，武文傑總理表示：「目前都市的行政機關的組織

模式與各縣、鎮的行政機關的組織模式很相似。至於管理方式，許多地區和幹部的都市行政管理與鄉村管理很相似」。總理還表明：「不能讓這個情況延續。我們要落實工業化、現代化國家事宜，但如果我們不正規化都市管理，那麼以上的目標就無法實現。」[112]

12.3. 越南社會的組織規則

12.3.1. 綜觀看來，我們可以看到越南人在集體生活組織文化中醞釀了一些嚴密的兩極分化組：國家包括農村和都市；農村包括農業村和工商村；都市包括「都」和「市」。

兩極分化組中的因素的關係也是陰和陽的本質關係：寂靜、封閉的農村屬陰；而活躍、開放的城市則屬陽。在農村的兩極分化組中，封閉、內向的農業村屬陰；開放、外向的工商村則屬陽。在都市的兩極分化組中，慢性、寧靜的「都」屬陰；而活躍、快速的「市」則屬陽。

越南集體生活組織文化在歷史上最關鍵並有規則性的特點是陰總比陽強 (閱表 12.3)。

所以，從農村內部來看，(全村的) 自治性比 (各成員的) 群體性更強大。從都市內部來看，行政活動 (「都」) 肩負著管理指導工商活動 (「市」) 的重要角色。在農村和都市之間，農村這片大海已經吞噬了小小的都市，都市 (陽) 弱小得無法擺脫農村的影響，並要隸屬於農村 (陰)。因此，當西方的富豪將金錢投資到工商業或者存到銀行的同時，越南的財主、甚至連都市裡的富豪卻把錢匯到農村裡買田買地。

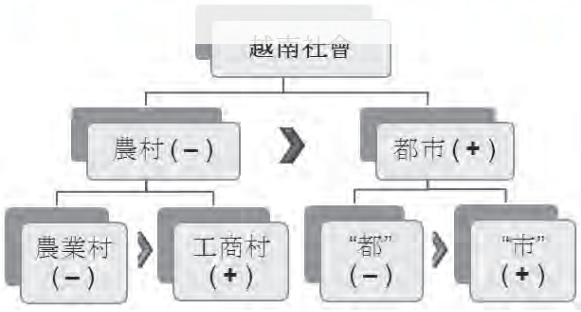


表 12.3：越南社會規畫中的陰陽關係

[112] 年輕日報，1995 年 7 月 27 日。

12.3.2. 陰比陽強盛，也就是說傳承的可能性比發展的可能性更強大。就這個簡單的規律說明越南力量的來源，也說明為何越南雖然有如此強大的精神力量，但發展速度還是那麼緩慢。

傳承可能性強大就是反抗同化陰謀的力量來源：經過無數朝代，儘管侵略者想方設法同化越南人，也只能影響到小部分軟弱的都市居民，而無法影響到那些強大的農村根底。這種傳承力量強大到敵人不但不能同化越南人，反而還受到越南人的同化：「馬留」民 (由「馬援」帶來後所留下定居的中國民族，閱 4.2.1) 不但不能支援他的同化政策，反而還逐漸被同化成為越南人。

陰盛則陽衰。這就是規律。因此，這股太強大的傳承力量已經形成了**保守性**，對越南傳統社會的崛起形成了一種**逆向的拉力**。在越南最後的封建朝代阮朝，這一點表現得特別鮮明：阮朝歷代皇帝在爭鬥權柄時都主張發展都市和開放商業買賣，但他們一旦掌握權柄之後就推行了「關門自守」政策以穩定國家。正是因為陰性過盛，所以與其他鄰國相比，越南是一個發展緩慢的國家。

若與西方國家相比，有遊牧來源則偏於動態、發展 (陽性) 的；而東方，特別是有農業來源的越南則偏於靜態、傳承 (陰性)。若與東方的其他文化比較的話，有農業來源的越南則完全是屬於保護和傳承 (陰性)，而有遊牧來源的中國，關鍵的需求則是發展 (陽性)。這就是中國產生了一批善於做生意的晉商人之故。從戰國時期，中國都市的分佈網絡已經很發達，到漢朝，它已經遍佈整個北方。從唐朝、宋朝、明朝到後來的清朝，中國都市和商人也日益發展、昌盛 (詳閱 23.3.3.5)。

從陰陽原理來看，中國社會的本質是陰中之陽，越南社會的本質卻是陰中之陰，即一種以傳承、穩定、安全為重的典型之陰。在歷史中，越南公家的主導思想總是以節儉為方針。Nguyễn Đức Đạt (阮德達) 在《Nam Sơn tùng thoại》(南山叢話，19 世紀) 一書曾經提及統治者的方針：「問：何辦使國富？答：唯有節儉」。為了建設一個飽暖的生活，越南曾主張「開源節流」、「寧願貧窮但要穩定」，那是越南人重視「靜」的農業文化的共同傳統。老百姓曾用一句非常有表徵性的俗語形容這個方針：「Buôn tàu buôn bè không bằng ăn dè hà tiện」(賣船賣艇也不如省用省喝)。

【第四章】

共同體組織文化：個人生活

asian

引言

個人生活組織是共同體組織文化的第二部分，其個人生活組織包括一些關於社會上每個人的生活的微觀問題。

社會上每個人的生活組織一般都隨著一代代的風俗習慣流傳下來而形成。當人類的生活與知識水準還很低的時候，他們很相信並敬仰神祉，這些神祉都是他們想像出來的 (故叫做信仰)，信仰也是非常重要的個人生活組織形式。從自發至自覺，並逐漸規範化形成教條，設有聖堂、選出教主等等，信仰從而成為了宗教。由於在越南傳統社會中，越南人的綜合思維比較強，他們只注意到綜合能力而忽略分析能力，因此民間信仰還沒完全轉變成真正的宗教，而是剛形成宗教的胚芽，我們叫做「祖先道」(đạo Ông Bà)或「母道」(đạo Mẫu)等。要等到世界各地的佛教、基督教、伊斯蘭教等宗教傳入越南之後，開始與西方交流之時，越南的高台教、和好教等民族宗教才出現。所以越南各宗教雖然屬於個人生活文化組織的領域，但要等到關於與社會環境相處文化的部分才會談論到。

另一方面，每個人都要與人交際，所以人與人交流的需求對個人來說是非常重要的，交際形式主要是語言交流，因此在交際文化中用語言進行交流成為了一種藝術。為了使精神生活能日益豐富，人類還需要欣賞藝術，社會中形成了兩種藝術，最重要的是聲色藝術 (就是舞台藝術及音樂藝術)，另一個是立方體藝術 (就是繪畫、雕刻等等)。

信仰、風俗、交際、藝術等四組的作用都是讓個人生活組織更有規矩、更豐富、更「人」化等等。

§13. 信仰

13.1. 崇拜自然與人類的繁殖：繁殖信仰

13.1.0. 剛開始時，維持並發展人類的生存就是人類最切要的需求。對農業文化來說有下列兩個問題是更重要的。一是為了維持生活，就需要五穀豐收。二是為了發展人類的生存，就需要繁殖。在農業文化中，生產稻米五穀來維持生活以及生育人類來繼承種族這兩件事的本質有所相同，那就是由兩個不同的要素結合（如：天與地；父親與母親）。

從這個相同點起，東南亞農民的思想與南亞農民的思想發展有兩個方向：一些頭腦聰敏的人會尋找科學規律來證明並解釋現實，由此設立出陰陽哲理。另外，一些智慧平庸的人認為在那些現實中有個超然的力量，所以他們如崇拜神祉般崇拜此力量，結果是出現了繁殖信仰 (tín ngưỡng phồn thực)，這種信仰一般追求自然與人類的繁殖。在越南，繁殖信仰曾經在歷史中存在很長一段時間，其信仰有兩種表現：祭祀性器官及交媾行為。

13.1.1. 對性器官的祭祀也叫做對生殖器祭祀 (生：生產；殖：繁殖；器：工具)。這是繁殖信仰的簡單形態，在一些農業文化的地方相當普及。雖然有些農業文化的民族單獨只祭祀一個男生殖器或女生殖器，傳統越南人以及抱持陰陽哲理血統的一些民族一般則都會祭祀男生殖器與女生殖器。

在公元前幾千年的一些石雕[113] 及在沙壩盆地的古磐石上所雕刻的圖形中都可以找到一些男女性器官凸顯得很醒目的形像。在西原墳屋上的裝飾中則經常出現性器官被放大的男女性木雕【Ngô Văn Doanh (吳文營) 1993：97】。

圖 13.1：胤 (Dạm) 寺的石柱子

[113] 在河內文典遺址，我們找到一幅公元前近兩千年的石雕，這幅石雕上造像的是一個性器官被放大的男性【Trịnh Cao Tường (鄭高翔) 1982】。

在一些地方還有祭祀「nõ nường」的習俗 (「nõ」即木樁、木頭橛子之意，代表男性的生殖器；「nường」即囊之意[114]，代表女性的生殖器)。越南河北省的同騎 (Đồng Kỵ) 廟會中有個在正月初六迎接一對木製生殖器的習俗，典禮結束後就焚燒這對木製生殖器，其灰燼分給大家做祈求幸運之物 (lấy may)。據各位長輩說：哪一年不舉辦這個風俗，那一年鄉裡就發生很多不好的事【Thu Linh (秋玲) 1984：92】。「祈求幸運」是現在的說法，其實以前人們把這些灰燼撒到田裡，這個行為彷彿是給莊稼傳遞生氣的魔術。在富壽省、河北省、河東省、山西省、和平省等地區，他們以前每年廟會都要迎接 18 對生殖器[115]，迎接典禮結束後，大家會爭奪這些生殖器，因為他們相信這個物體能為他們帶來一年的平安、幸運及豐收。

人們還祭祀一些柱子 (一般祭祀自然的石柱或者人工的石柱，在這些石柱上可能有刻字並立在寺廟門口前) 或者一些洞口 (樹洞、山洞裡的石穴或者磐石上的裂隙等等) 來代表祭祀生殖器。在河北省胤寺 (chùa Dạm) 裡有個男性生殖器模樣的石柱，上面還浮雕兩條李代的龍。在慶和省紅島 (Hòn Đỏ) 潭所的漁民還祭祀一個民間稱「Lỗ Lường」[116] 的磐石上的裂隙，保佑這些漁民的女神叫做「Bà Lường」(陰戶娘娘)。祭祀「陰戶娘娘」的事在紅島潭所維持到現在已經二百年了，「陰戶娘娘」廟裡的香火連綿不斷【Lê Quang Nghiêm (黎光嚴) 1970：109】。

13.1.2. 種水稻的農民除了像其他農業民族祭祀生殖器以外，偏重關係的思維模式使他們還注重交配行為，形成一個獨特的繁殖信仰，即祭祀交配行為。這種信仰在東南亞地區特別普遍【Stratanovich (斯特拉塔諾維奇) 1978：59-80】。

圖 13.2：陶盛 (Đào Thịnh) 銅缸 (左) 與其缸蓋上的男女交配像 (右)，(越南歷史博物館攝)

[114] 也許，「nàng」(娘) 就從這個來源出發的。

[115] 民謠道：「三十六個橛囊，有的放在床頭，有的放在枕頭」(Ba mươi sáu cái nõ nường, Cái để đầu giường, cái để gối tay)，三十六是個概數，是個很普遍九的倍數，請參見 §5.5.2。

[116] 「Lường」即越語中意味著女性生殖器說法的諧音。

在安拜省陶盛鄉出土於公元前 500 年的銅缸蓋子上，太陽形的周邊 (像銅鼓面) 是四對男女在交配的雕像。東山年代這種男女交配的雕像不僅在陶盛鄉銅缸的蓋子上容易找到，也能在其他地方看到。現在西原高原的人在建設墳屋時仍放置一些性器官放大的純樸男女在交配的雕像。

圖 13.3：西原地區的墳墓木雕像（嘉萊省諸巴 (Chu Pah)縣，阮晉據 [Nguyễn Tấn Cứ] 攝）

不只人的交配形象，動物的交配形象也很普遍。在陶盛銅缸體上沉刻著一些船，後艫連接前艫使船頭和船尾裝飾的鱷魚與龍圖形連結在一起形成交配的姿勢 (圖 13.4)。圖 13.5 東山時代一對正在交配的動物雕像，或和平省黃夏縣的銅鼓體上刻有一對在交尾的鳥等 (圖 13.6)。人們還找到一對正在交配的癩蛤蟆雕像。如果說癩蛤蟆是求雨、祈禱莊稼豐收的象徵，那麼這個交配中的癩蛤蟆雕像的繁殖意義則更明顯。

圖 13.4：(左) 陶盛銅缸上的鱷魚與龍交配像。
圖 13.5：(右，上) 交配中的獸。
圖 13.6：(右，下) 黃夏銅鼓花紋上正在交配的鳥像。

每逢雄王廟會 (hội đền Hùng) 時，越南祖先聖地流傳一項「tùng dí」舞蹈 (tùng：鼓聲「咚」；dí：觸摸)。青年們合成一對對男女，每一個人都拿著一個象徵男女生殖器的東西。每次聽到鼓聲「咚」，他們就把手上象徵男女生殖器的東西互相碰觸一下。在上述慶和省紅島潭所的漁民如果過了好幾天捕不到魚的時候，所長親自到「陰戶娘娘」廟祈禱，手拜三拜，並拿象徵男生殖器的東西往「陰戶」刺三次 (「三」是南方人喜愛的奇數)。

以前，在越南河西省懷德縣楊內鄉羅葛 (La Cả) 村有個特殊的習俗：當廟會散會之後 (這個廟會於正月初七舉辦)，主持廟會的一位長老慢慢地打三下鼓，再打三下鑼，在這位長老打鑼鼓的那段時間，燈火都要熄滅，各個禁忌皆暫時廢除，此時青少男女們便可自由接觸【Stratanovich (斯特拉塔諾維奇) 1978：77】。越南民間有一句話：

Bơi Đăm, rước Giá, hội Thầy:

Vui thì vui vậy, chẳng tầy RÃ LA

在丹 (Đăm) 村游泳、在稼 (Giá) 村迎接、在師 (Thầy) 坊參加廟會

快樂就是快樂，但不如廟會散會[117]

這個習俗的意義是把男女在草地上自然交媾的事當作一個神聖的行為，提醒天地宇宙自然萬物繁衍生息 (像把草木製作生殖器的灰鋪蓋在田地上，請參見 §13.1.1) [118]。

古時候，杵 (chày) 與臼 (cối) 是東南亞農民的切身工具，也是一個代表男女生殖器的象徵物品，舂米的動作則代表交配動作。這並非偶然，東南亞人在把米與稻子殼打開的種種做法中選擇用杵與臼來舂米，並在銅鼓上刻一對對男女在舂米的形象 (圖 13.7)。

我們若看不出舂米與繁殖信仰的關係，就不會懂得「舂臼迎媳」(giã cối đón dâu) 的風俗。這個風俗的意義是：新郎家在家門口擺杵臼，新郎把新娘接回家的時候，新郎家裡的人拿著杵向臼中間舂幾次，使杵與臼傳播發出聲音(圖 13.8：舂臼迎媳)。這就是祝禱新郎新娘會有很多子孫的儀式[119]。我們若沒有把舂米的事聯結到繁殖信仰，就不能了解為什麼古時候在許多鄉村普遍流傳男女邊舂空臼邊對唱的風俗。舂空臼除了當作歌唱的節奏，也使男女更容易互相挑逗。我們若沒有把舂米的事聯結到繁殖信仰，就更不能理解搶球的遊戲 (trò cướp cầu)。這個遊戲是越南很特別的遊戲之一，尤其普遍於豐州 (屬於富壽省) 這片故土及其周邊地區：兩方互相爭奪一

[117] 丹村就是西就村，今日屬於越南河內市慈廉郡；稼村就是安楚村，今日屬於越南河內市河西郡懷德坊；師廟屬於越南河內市河西郡國威坊。

[118] 阮朝、黎朝等封建國家很崇拜儒家，根據儒家的觀點，他們不承認這種信仰，認為這是淫亂欲望，所以要求人民廢除，改變這個禮俗的內容。因此，後來人民把「散羅」解釋為「辭別羅會 (辭羅)」。從此，這天晚上半夜就會舉辦紀念當景公先生的儀式以代替羅會。當景公這個人在雄王第十七代曾經為人民殺老虎，讓人民安居樂業安心生活，人民很崇拜他，封他為村裡的城隍神，並修建廟宇祭祀他。這件事在 18 世紀時記錄於喃字檔 (這裡有兩件不合理的事：一是，「辭別羅會」與「紀念當景公先生打老虎的事」再怎麼辦也不會變得很出名，更不可能超過「在丹村游泳、在稼村迎接、在師坊參加廟會」；二是，在雄王時代怎麼可能有那麼公正整齊的姓名？)

[119] Phan Kế Bính (潘繼丙)【1990：57】曾經記錄這個風俗，但沒有解釋：「有的地方，新郎把新娘帶到家門口，就會有一個人把杵臼舂一陣子，這個習俗真奇怪，不太瞭解」。

顆紅球 (陽)，誰奪取這顆球就能把它帶回己方放在一個坑裡 (陰)【Phan Thanh Hiền (潘青賢) 1990：32-55】。這種祈禱自己的幸而不危害對方的哲理與源於西方的遊戲 (足球、籃球等等) 競爭，相比之下有很大的差別。對繁殖、祈幸、祈福等相關的越南遊戲則有投球、擲球、擲銅錢、打棍球等等。

圖 13.7 (左)：舂米；Nguyễn Văn Huyên (阮文萱) 攝於玉鏤銅鼓上

圖 13.8 (右)：舂臼迎媳

13.1.3. 繁殖信仰對古越人的生活有很大的影響，大到他們把銅鼓視為權力象徵、力量象徵，同時也是繁殖信仰的象徵。

第一，銅鼓的形狀是從舂米的杵臼發展而成【Chử Văn Tần (褚文秦) 1990：64】。第二，打鼓方式要模仿銅鼓上所刻，一些人拿著長杵搗在鼓面上來打鼓 (圖畫 13.9：玉鏤銅鼓上所刻打鼓人的形象)。而且，此種打鼓方式仍保留於今日芒族的舂米動作[120] (也是交配的動作) 中。第三，在鼓面中心雕刻的圖案是個火輪，周圍有一些陽光，這是男生殖器的象徵。在陽光之間有些葉片圖案，其中間有個溝壑，這是女生殖器的象徵 (有些文獻在描寫銅鼓時一直把這個圖形叫做「孔雀翎毛」的花紋 (圖畫 13.10：玉鏤銅鼓面上的中心)。第四，銅鼓面周圍通常裝飾一些癩蛤蟆像，而癩蛤蟆在越南人的意識中乃是「老天的舅舅」(cậu ông Trời)，總會帶來雨水，使莊稼生長良好，也是繁

[120] 這件事讓諸多人誤會或分不清楚哪個形象是打銅鼓的，哪個形象是舂米的。在《今日知識》(Kiến thức ngày nay) 的雜誌上 (第 18 期) 發表了一篇介紹玉鏤銅鼓的文章，其中，作者把附圖上的打銅鼓人的形象注釋為「舂米家」；還把都胡 (Đô Hồ) 寺石碑上一對老鼠正在打鼓的形象 (請參見 §17.2.2) 視為正在舂米。

殖信仰的一種象徵 (圖畫 13.11)。最後，銅鼓響起轟轟之聲則是模仿打雷的聲音，也含有上述的意義。

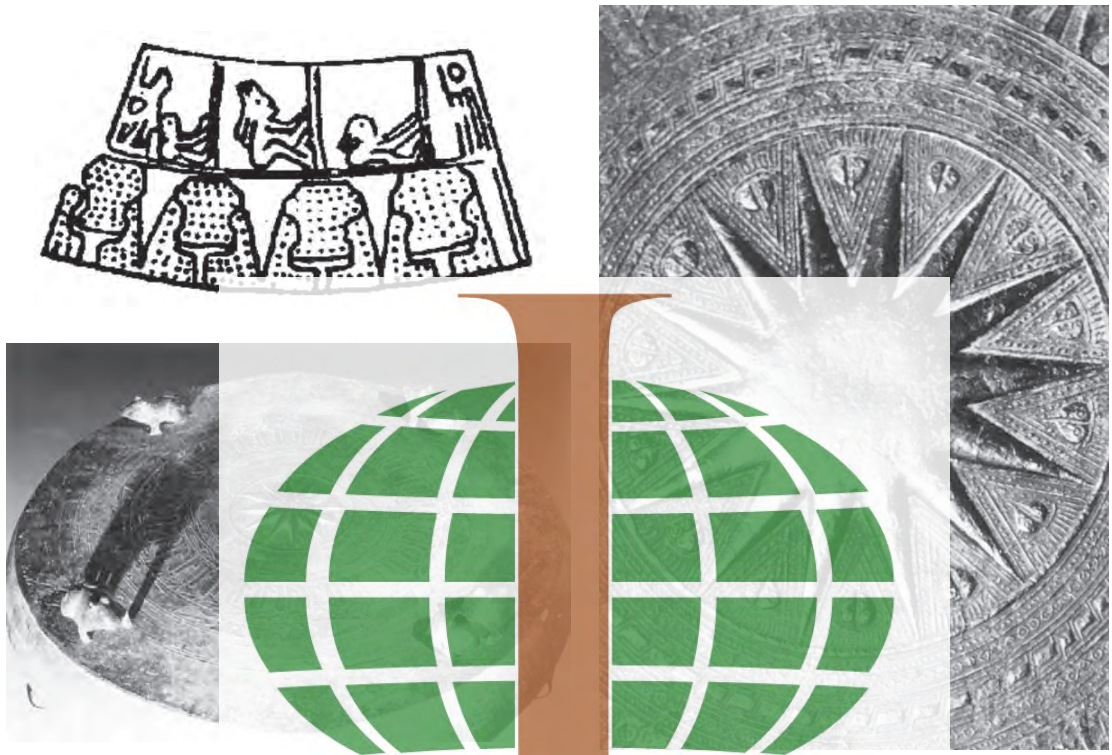


圖 13.9 (左，上)：玉鏤銅鼓上刻的打鼓人形象；
圖 13.10 (右)：玉鏤銅鼓面上的中心；
圖 13.11 (左，下)：右鐘銅鼓上的癩蛤蟆像 (Nguyễn Văn Trung [阮文忠] 攝)

西原高原的一些班尼顯族，在崇屋 (nhà mồ) 所設的 K'ông 柱與 Klao 柱上一般裝飾如下：以一對象牙象徵雙乳，在象牙之下經常雕刻星形或十字形被暗示為陰戶；在這兩個柱子上總裝飾著西原高原女神 Hơ Kroih (即生存能力、農業主宰的象徵) 的大腿、腹股溝及陰戶等圖形【Phan Cẩm Thượng (潘錦尚) 1995：25】。在搭上高腳屋的樓梯上也經常雕刻一雙乳頭。這也是繁殖信仰的象徵 (圖 13.12)。

有些東西、現象簡直與繁殖信仰離得很遠，但他們有時還是和繁殖信仰有關的，比如越南河內市的「一柱寺」(chùa Một Cột，即延祐寺)。其塔的設計是在一個圓形的石柱 (屬陽) 上蓋一座正方的塔 (屬陰)，這個圓形石柱又插在一個方形池裡，李代的時候，這個方池還被置於另一個名為靈沼 (Linh Chiểu) 的圓形湖裡 (屬陽) (請參見

§22.2.3 與 §22.3.3)[121]。或者越南河內市玉山 (Ngọc Sơn) 殿大門口設有筆塔 (tháp Bút) 與硯台 (đài Nghiên)，筆塔則有杵形 (屬陽)、硯台則有臼形 (屬陰)。或者在越南文廟中，在奎文閣上象徵奎星的圓形窗戶 (屬陽) 則映照在天光井的方池 (屬陰) 之中。

在供奉公祭的各個地方不是偶然地把梆子放在左邊，把鐘放在右邊，這件簡單的事呈現了五行哲理以及繁殖信仰。梆子是用竹子或木頭製作的 (木行)，放在左邊 (東方) 就是代表陽性的；鐘是用銅或鐵製成的 (金行)，放在右邊 (西方) 就是代表陰性的。低沉的棒子聲與清脆的鐘聲融合在一起：如果沒有男與女、陰與陽的融合怎麼能有永恆的生活！

大鐘上四面凸出的四個圓鈕也並非偶然，這四個鈕叫做鐘乳，它的作用是讓人們敲鐘時把一根橫掛的木頭往鐘乳正中撞一下，這根木頭叫做槌。胡春香詩人在一首詩中有一句「槌垂放著僧不敲」[Chày kình, tiểu để sư sông không đấm]。此外，模仿著婦女胸部的「鑼」(cái "công, chiêng) 則是一個明顯含有繁殖意味的女性象徵。正因如此，越南有一句俗語：「老爺的命令不如老娘的 "鑼"」(Lệnh ông không bằng CỒNG bà)。

繁殖信仰有時也會深入宮廷之地。根據《越史通監綱目》，陳太宗皇帝於 1252 年舉行招待朝廷的宴會時，場中站著指揮喝酒發號司令的人頭戴烏紗帽子 (mo nang)、手拿著槌子(dùi đục)！【Việt sử (越史，1957 年版)，正編，第五集，第六-八卷：29 頁】。

繁殖信仰存在於世上各個農業民族，包含東南亞地區。但是各民族通常只祭祀生殖器，越南人卻注意到各個因素之間的關係，因而祭祀生殖器和交配行為。再者，印度居民 (受這種文化影響的民族) 只祭祀 linga (男性生殖器)，越南人則重視生活中的陰陽平衡，所以越南人不但祭祀男性生殖器，也祭祀女性生殖器。此表現出越南民主的精神，也是使越南傳統文化更深奧並純真的特色。

13.2. 崇拜自然的信仰

13.2.0. 崇拜自然是人類發展過程中的必要階段。對依靠水稻農業為主的越南民族以及越南領土來說，他們與大自然之間的相依就更長久且堅持不懈。由於同時隸屬於大自然中的諸多不同要素故導致在思維方面上出現了一個綜合的思維，在信仰領域中就出現了多神信仰。農業文化的陰性特徵導致越南民族在社會關係中偏於感情、重視婦女，在信仰方面則出現諸多女神的現象 (在 Đỗ Thị Hảo (杜氏好)、Mai Thị Ngọc

[121] 請參考 Nguyễn Đăng Thục (阮登淑) 教授對越南一柱塔繁殖意義的意見【1992，第三集：187-202】。

Chúc (梅氏玉祝) 編著的《越南女神》【1984】一書中大概列出 75 位女神)。並因為越南人所期望的目標是繁殖，所以越南人的女神不是年輕姑娘，而是**婦女**、**聖母**等等。

13.2.1. 首先是管轄三個對於水稻農業農民生活最重要且最切身的自然現象的「Bà Trời」(天婆)、「Bà Đất」(地婆)、「Bà Nước」(水婆) 三位女神。剛開始一切都是女神，如：天婆、地婆、水婆等，後來由於人們意識到陰陽對立的存在而出現「ông Trời」老天爺，又受到中國帶來的遊牧文化影響，因而出現「玉皇」、「土地公」(Thổ Công)、「河伯」(Hà Bá) 等的概念。儘管如此，各女神還是與其並存：天婆則以九重母 (Mẫu Cửu Trùng)或九天玄女 (Cửu Thiên Huyền Nữ) 的模樣現身。在越南順化省則是「Thiên Mụ」(天母)、「Thiên Yana」(天雅娜)。很多家庭在自己的院子一角有露天的神台，那就是天婆 (Bà Thiên Đài 即天台婆) 的神台；地婆則以地母模樣現身；水婆則以水母模樣現身[122]。很多地方的地婆、水婆還在「Bà Chúa Xứ」(主處聖母)、「Bà Chúa Sông」(主河聖母)、「Bà Chúa Lạch」(主溝聖母) 等區域內以女神之姿現身。在民間，這三位女神有時以三府信仰 (tín ngưỡng Tam Phủ) 形式放在一起，像一部三才似的共同祭祀。這三位女性分別管轄天、地、水三個地方，即是「Mẫu Thượng Thiên」(上天母，就是天婆)、「Mẫu Thượng Ngàn」(上地母，就是地婆，圖 13.13) 以及「Mẫu Thoải」(水母，也就是水婆)。

祭祀太陽的習俗在東南亞農業地區非常普遍，沒有一個銅鼓、銅缸上面中間不刻太陽。在南方，幾乎全民都祭祀老天 (很多地方家家戶戶的院子裡都有祭祀老天爺的祭壇或天婆祭壇)。中華傳統時代還沒祭祀老天爺[123]，後來只有皇帝 (天子) 才祭祀老天爺，中國的百姓都不祭祀老天爺[124]。越南朝廷舉行的「南郊典禮」(Lễ Nam Giao) 與「籍田典禮」(Lễ Tịch Điền)，可視為國家正式祭祀天與地的習俗[125]。

---

[122] 與水婆相克的就是火婆，這裡「火」是陽性的故還是叫做"婆"，這證明越南文化中的陰性質非常強。

[123] 史記記下了一段人民對桀帝忿詈道：「你是可惡的太陽，你哪時才敗落呢？」

[124] 春秋經寫道：「人民祭祀老天爺就是得罪天子」。

[125] 南郊是祭祀老天爺的一個典禮。皇帝在京城南面設壇 (跟著陰陽哲理來說，南方是陽，就是老天爺所在的地方，這個方向也是五行中的火行)，皇帝每年 (有時三年一度) 到這裡來祭祀老天爺 (在越南河內市升龍京城的南郊壇已經被戰爭破壞了，現在只剩下一個在越南順化京城的南郊壇)。籍田是祭祀土地的典禮，也叫做動土典 (對農業來說動土是犁過的第一壟田土)。這些典禮一般都被視為有中華來源，但是 P. Huard【1954：121】以及 M. Granet、Kim Định (金定) 等其他學者認為中華的這兩個典禮都是從南方來的。以整個風俗習慣的系統來說，這個說法比較合理，因為農業文化源於南方，祭祀太陽也來自南方農業的居民，所以祭天與祭地 (犁田動土) 怎麼能源於北方呢？

跟在天、地、水之後的則是代表在水稻農民生活中地位甚大的大自然現象之雲婆 (Bà May)、雨婆 (Bà Mưa)、雷婆 (Bà Sấm)、閃婆 (Bà Chớp)等諸女神。公元初葉，當佛教開始進入越南的時代，雲婆、雨婆、雷婆、閃婆等這些女神就如同蠻娘佛母 (Phật Man Nương) 的傳說，已披上了佛教的衣服 (請參見 §22.2.1)，被塑造成四法系統：雲法 (雲神) 祭祀於桑婆 (Bà Dâu) 廟，雨法 (雨神) 祭祀於豆婆 (Bà Đậu) 廟，雷法 (雷神) 祭祀於將婆 (Bà Tướng) 廟，電法 (閃電神) 祭祀於寅婆 (Bà Dần) 廟。人民對四法系統的信任感強到李代朝廷多次把雲法像迎回升龍京城祈禱，甚至有時還迎接雲法像隨兵馬去打仗。

越南人還祭祀空間、時間等一些抽象性的自然現象。空間神被形容為五行，因為五行與方位有明確關係：五行娘娘 (圖 13.14) 及五方之神管轄中央與四方；五道之神則管轄道路。時間神被形容為地支，因為地支像測量時間的單位 (一天內的十二個單位；一年內的十二個月等等)。這位靈神叫做十二行這 (十二位靈神，每位按照子、丑、寅、卯等秩序管轄一年)。時間長久，保存了無盡的生活，所以這十二位女神還有另一個任務就是管轄生殖的事，也就是十二位產婆 (圖 13.15)。

13.2.2. 在崇拜自然界的信仰中還有祭祀動物、植物的信仰。

若說基於遊牧文化型態偏重力量的生活習慣而產生了祭祀一些猛獸 (如狼、虎、鷹、大鵬等) 的習俗，基於農業文化型態偏重情感、柔和的生活習慣則使越南人祭祀鹿、麋、水牛、獼猴等善獸。尤其，越南的水稻農業還祭祀水鳥、蛇、鱷魚等水生動物 (這些動物的圖像經常被刻在銅鼓上)。

鳥、蛇、鱷魚普遍出現在亞洲地區，所以它們屬於崇拜動物的最前列。越南人有一句：「一鳥、二蛇、三魚、四象」。農業文化型態的藝術偏向把這些動物推為象徵對象：仙、龍。據傳說，越南人祖先屬於「鴻龐氏」，乃是「仙龍族」。越南成語中有一句：鴻子雒孫，龍子仙孫 (Con Hồng cháu Lạc, con Rồng cháu Tiên)。鴻龐就是一種非常大的水鳥 (龐是大的意思，「鴻」字在漢字表現方式中則由表示河流之意的「江」與表示一種鳥之意的「鳥」所結合起來的) [126]。仙龍是一對的 (只有具陰陽哲理思維的人才有成對的圖騰)，其中「仙」是一種被抽象化的鳥 (所以在越南的《甌姬與雒龍君》傳說裡甌姬聖母才會生下蛋)，「龍」是結合蛇與鱷魚兩種爬行動物被抽象化的，在東南亞地區，這兩種爬行動物是很普遍的。鳥與龍在五行中分別被視為南方與東方的代

[126] 據 Đào Duy Anh (陶惟英)、Lê Kim Ngân (黎金銀)【1974：41-48】：上古時代在北越地區有很多鷺、鷸等的鳥類。不但「鴻」是一種鳥，「雒」也是一種鳥。

表動物 (請參見 §6.6.1)。

龍的形象原來出現於南亞地區 (百越)，這件事已經受到科學界承認。D. V. Deopik【1993：13】表明：「龍是越南各民族共有的特殊動物，也從此進入了中華文化」。Ja. V. Chesnov (切斯諾夫)【1976：265】提到：「龍的形象出現於東南亞地區，並已進入歐洲最遙遠的地方了」【請看：Phạm Huy Thông (范輝通) 1988】。由於農民的和善及重情感的生活習慣已經把兇猛的鱷魚改為一條和善的龍，一種會保佑農民的動物。鱷魚的形象普遍出現在越南東山銅器上 (請看圖畫：6.10、13.4)。芒族把鱷魚或龍視為管轄江河湖海等地區的霸王，並把它叫做 Bua Khú (鱷魚王)，京族把它叫做「龍君」、「龍王」等等。

眾歷史語言學家找到很多證據來證明在南亞語系中的「龍」源於意味著蛇與鱷魚的一些詞語。「龍」在 Thà Vựng 語 (越芒語的一支系) 中念為/mahing/，這個詞有可能源於/msinh/、/psinh/、/psănh/ (從比轉為越語中的「rắn」(蛇)。「龍」在 Poọng 語 (岱語的一支系) 中念為/khlu/，相應於越語中的「sấu」(鱷魚) (聲母組合/khl/在 Poọng 語中則相應於越語中的聲母/s/，其韻母/u/則相應於越語中的/âu/)。在現今的 Bru Van Kiều (雲僑) 族人地區，「鱷魚」還被叫做/t-ụ/【Nguyễn Tài Cẩn (阮才謹) 2000：19】。

龍充分包含農業思維的兩個基本特徵，即是綜合及靈活：龍是集鱷魚 (頭、鱗、腳) 與蛇 (長身) 的特點組合而成，龍生於水裡，然後飛上天空；雖然沒有翅膀，但能在天空飛舞，嘴巴能噴出水來[127]，又能噴出火。古籍中並非偶然提及類似「吉兆」的「金龍出現」現象；越南很多地方以「rồng」(龍) 命名：Hàm Rồng (含龍)、Hàm Long (含龍)、Thăng Long (昇龍)、Hạ Long (下龍)、Cửu Long (九龍)、Bạch Long Vĩ (白龍尾)、Long Đỗ (龍杜)、Long Điền (龍田)、Long Môn (龍門) 等等。越南南部人民 (這個地方到 20 世紀初還有很多鱷魚) 相信鱷魚在長年修行 (躺在一個地方靜止不動，任憑泥土瀰漫遮蓋成一個洲渚) 等候得到正果的那天就會變成龍而飛上天空 (這個現象叫做渚起[128])。東南亞的其他民族也有祭祀蛇的習俗，但只不過是把蛇抽象化為一條娜迦蛇 (九頭蛇) 而已。

龍的形象從東南亞這個地區進入了中華文化，同時還跑到歐洲一些遙遠的地方 (請看上面所引用的 D. V. Deoplk 與 Ja. V. Chesnov (切斯諾夫) 意見)。龍在這些地方已經被視為陽性，身體也被縮短一些，看起來比較像獸類，其性格非常兇狠惡毒。進入

[127] 龍主雨：天空上出現一些旋風把水往天空上捲的現象民間叫做水龍嘴。
[128] 請閱讀 Viễn Phương (遠方) 著的「渚起」故事 (西貢解放日報，星期日，1994 年 12 月 11 號)

西方時，龍被視為一條暴戾恣睢、專門守護寶庫的動物。此外，他們還給龍加上翅膀，因為偏重分析思維的他們無法認同龍沒有翅膀而能飛 (越南龍與中華龍和西方龍之比較，請看圖 13.16a-b-c)。

圖 13.16：(a)越南的龍；(b)中華的龍；(c)西方的龍
(M. Colombe 的喬治聖[illegible]龍圖，羅浮宮 (Louvre) 博物館)

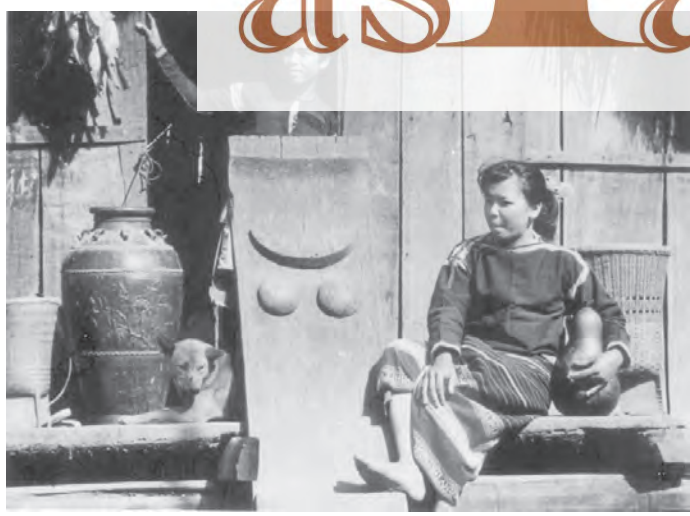


圖 13.12：埃地族欄杆是房子樓梯上女人的胸部形象 (越南通訊社攝)

圖 13.14：五行娘娘像。

圖 13.15 (右)：胎生娘 (胡志明市第一郡陶像) (Huỳnh Ngọc Trảng [黃玉長] 攝)

圖 13.17：南部各地的土地公 (Ông địa) (Huỳnh Ngọc Trảng [黃玉長] 攝)

漢人來到越南的時候，第一次見到兇狠的鱷魚，他們把它視為曾經想像的龍，所以把鱷魚叫做蛟龍 (交趾地區的龍)，或叫蛟，顏師古著的《前漢書》一書中說道：「蛟像一條蛇，又有四隻腳 <...> 能吞食活人」；高喻的《懷南子》一書中把蛟龍描寫如下：「它的皮膚有一粒粒的 (厚鱗)」【 閱覽 Đào Duy Anh (陶維英) 1955：28】。

最受崇尚的植物就是水稻：在各個地方，不管是越族還是哪一個民族所在的地區，都存在著祭祀稻神、稻魂、稻母等信仰【Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 1993：157-165】。其次就是最早出現於該地區的植物，如：檳榔、榕樹、桑樹、瓠果等等。

13.3. 崇拜人類的信仰

13.3.1. 在每個人的身上都存在物質與精神兩個因素。精神是抽象而難以掌握的，所以古人把它神聖化成為「靈魂」(linh hồn)，從此靈魂成為一個信仰的概念。越南人與東南亞地區其他民族還把靈魂分成魂 (hồn) 與魄 (vía) 兩個部分。魄一般被人形容為處於具體的屍體與抽象的魂之中的概念。Pupéo 族 (布標族：越南北部山區的一個族) 認為人有八個魂與九個魄。越人卻認為人只有三個魂，但是男人有七個魄，女人有九個魄。

魂魄的數量只是從人們對於慣用的概數 3-7-9 想像出來的產物 (這就是由越南人看重奇數而來的傳統思維，請參見 §5.6.2)。後來，後人逐漸想方設法為這些數字與概念的意義賦予明確的解釋。按照一個相當淵博的解釋，三魂包括精、氣與神三方面。「精」應該理解為認知的精英 (由各個官能與魄帶來的)。「氣」是氣力，是一個使肌體活動的能量。「神」是神態，是生存的總體。「魄」則是把魂「內中」與外邊世界互相聯繫的媒體，所以「魄」被視為能與肌體所接觸到周圍環境的各個器官聯繫起來的因素。古代的越南人認為男子有三個魂七個魄。七個魄「管轄」臉上的七個「孔」：兩個耳朵、兩個眼睛、兩個鼻孔與一個嘴巴 (也叫做「七竅」)。婦女就再加兩個魄，這兩個魄就管生殖器與胸部[129]，所以說到婦女就更說「三魂九魄」。

那麼，從屍體到魄，從魄到精，從精到氣，從氣到神是一整個個抽象程度與重要位置越來越增進的連聯。因此，人家相信如果各個魄都離開但魂還在，人就會存在。如果失去了第一個魂 (精)，人就會進入了昏迷的狀態。如果再失去第二個魂 (氣)，人就不能活動了，但是還活著。如果再失去第三個魂 (神)，人就死掉了。

魂魄被古人用來解釋在生活中的一些現象如：小孩常生病，人睡時作夢，或暈厥、死亡等等。在魂與魄中，魄屬於屍體：有的人有賢魄，有的人有凶魄，有的人有弱魄，有的人有強魄等等。因此，見到凶魄的人，碰到時就要進行燒魄、除魄、解魄等等。魂比較抽象，所以人家認為魂與屍體這兩個是獨立的。從此人間對作夢的現象解釋為那個時候魂臨時離開屍體去到處周遊。人因為得重病而昏迷不醒就有招魂、勾魂的習俗：「酉哥的三魂七魄在哪裡，趕快和妻子、兒女回家團圓！」(Ba hồn bảy vía anh Dậu

[129] 婦女的生殖器與胸部這兩個地方應該是三魄才對呢？有一說認為婦女多兩個魄，這兩個魄就是婦女的生殖器與肛門，但是如果這樣這個說法更不合理，因為不管男還女誰沒有肛門呢？不過從這個不合理的事讓我們得知，這只是概數而已。這些「淵博」的解釋只是一些推演附會的結果，或者是後來所產生的儒家思想的產物。

ở đâu thị về với vợ con) (引用自 Ngô Tất Tố [吳必素] 著的《滅燈》)。

據民間所說，這個人的魂 (已經死得久了) 能引進那個人的屍體 (剛死的)，故產生一個《張三的魂、屠宰的屍體》的故事。人死的時候魂與魄都離開屍體，但是魄離屍體比較近 (魄比較重)，所以魄在地面上低低地飛，然後消散。魂比較輕，所以繼續存在於另一個境域。

死就是肌體從動的狀態轉成靜的狀態，所以，根據陰陽哲理的解釋：魂從陽的境界 (陽間、陽世) 走進陰的境域 (陰間、地府)，那就是「彼岸世界」。在這個到處都佈滿江河的農業區域，「彼岸世界」也一定是有很多江河的地方，藉由九泉使「此岸世界」與陽世相隔 (9 乃是表示複數的概數)，若要到那裡去一定要坐船。東山時代，死人就被埋在一個模仿一艘船而製成的棺材中。在北部平野地區以及中部沿海地區一帶還留存「划船送靈」的儀式。這個儀式的過程如下：死人的屍體還厝在家的時候，老婦女們在晚上會表演划船舞姿並演唱一些送別死人的靈魂到九泉的曲子[130]。

13.3.2. 相信死亡就是歸回九泉與祖先團聚去，並相信雖然住在九泉，祖先父母還是經常回來照顧保佑子孫，此一信念就是促使祭祀祖先的信仰漸漸形成的基礎。這個信仰大多存在於東南亞諸多民族中，並成為該地區的特殊文化【Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 1993：43】，但是根據俄羅斯民族學家 G. G.Stratanovich (斯特拉塔諾維奇) 的觀察【1978：103】，在越南地區這種信仰是最普遍、最發展的[131]。對越南人來說，這種信仰幾乎成為一個宗教[132]，連一個不相信神的家庭也會祭祀祖先。越南南方人叫做「祖先道」(Đạo Ông Bà)。Nguyễn Đình Chiểu (阮廷炤) 在《Lục Vân Tiên》(陸雲仙) 傳中寫道：

130 「划船送靈」的儀式與划船文檔在 Vũ Khắc Khoan (武克寬) 著的資料中【1974】記錄得很審慎。V. Goloubew (戈露波) 的一些研究顯示這個習俗還保留在於一些在 Bornéo (婆羅洲) 島上生活的 Dayak (達雅) 部落。Dayak 人所刻的古船圖像也像東山銅鼓上所刻的。達雅人互相流傳並讓他們子孫知道這一艘船是一艘曾經送他們祖先到婆羅洲島定居的金船 (原是 Indonesien 的居民從陸地到那裡居住的)。後來，根據達雅人的傳說，這一艘船還碇在海岸等著把先靈送到極樂島去 [請看 Vũ Khắc Khoan (武克寬) 1974：52]。

131 在中國，這個習俗一般出現在揚子江南邊的一些民族 (譬如，在江西教育出版社出版的《中華民族風俗詞典》中「三祭祖」詞目解釋：祭祀祖先的習俗主要普遍於中國浙江、福建地區的佘族人)【Nguyễn Quốc Siêu (阮國超) 1996：51】，在北方地區的漢族中，這個習俗不太普遍，兩者之間的內涵也完全不一致。《中國文化歷史大綱》裡的「崇拜祖先」詞目被解釋為：當初，崇拜祖先形式乃是崇拜男性的陽具<…>。後來發展成對於父系氏族各部落首領的崇拜 (?!)【Ngô Vinh Chính (吳榮正) 1994：88】。

132 越語中「Tôn giáo」(宗教) 是「Tông giáo」(宗教) 的變音：「Tôn giáo」(宗教) 就是按照祖宗的規範而教育。

Thà đui mà giữ ĐẠO NHÀ

Còn hơn sáng mắt ông cha không thờ.

寧可盲瞎而守家道

勝過明目祖先不祭。

東方人與西方人之間有很大的差別，西方人看重生日，越南人則非常重視祭祀祖先的忌日，因為他們相信那天是人走進永恆境域的日子。除了忌日，還在朔望日 (初一與十五) 祭祀祖先，或一年裡重要的節日，或家裡有任何事情時如：向祖先報告 (兒女親事、生孩子等等)，祈禱祖先保佑 (蓋房子、出行、科舉等等)，向祖先謝恩 (登科、出行後平安回來) 等都要嚴肅且正常地祭拜。

祭祀祖先的香桌一定安排在家裡中間，即在最莊嚴的地方。越南人祭拜時有「陽怎麼樣陰就這樣」的觀念，所以他們祭祀祖先時供品含食物菜肴 (有「哪個季節就供奉哪種」的水果以及有時是葷菜，有時是素菜」的酒席，大餐或小餐就看情況) 至衣服、用具、金錢等 (都是用紙來製作，叫做**冥器**)。除了這些東西，還有鮮花、香燭、茶酒。酒要不要擺上也沒關係 (如果擺酒就要擺米酒)，但是一杯清水一定要有。水幾乎家家戶戶哪時都有，為什麼必須有清水呢？必有其中所含的哲理意義：因為水是水稻農業人民的第二珍寶 (第一是土地)。一炷香燒完後，他們把冥器拿去燒毀，然後把供奉的敬酒倒在灰燼上。這樣做死人才能收到陽間人祭拜的東西。香煙飄飛上天，酒 (代表著水) 與火混在一起滲到土地裡。那時候我們面前是火、水 (陰陽) 及天、地、水 (三才) 混合，這也是個很深奧的哲理現象。

13.3.3. 在一個家庭祠堂除了祭祀祖先以外，越南人還有祭祀「土公」(Thổ Công) 的習俗。土公也是「地母」(Mẹ Đất) (請參見 §13.2.1) 之類的，是一位管理家宅的神，阻截邪神，決定一家福禍之事。我們在哪裡生活就有那裡的土公：地有土公，江有河伯。

土公是個三才 (bộ ba) 的形象。

據傳說，古時候有一對夫妻一起生活，但家庭裡經常不和。妻子棄家走了，並嫁給一個比較富裕的丈夫。一天，有一位乞丐到家裡來，當那個妻子拿稻米出來發給乞丐時才發現，這個乞丐就是她的前夫。快要到中午了，她怕她現在的丈夫回來時會誤會，就叫她前夫先到家後的乾稻草堆暫時躲一下。她的丈夫回家時進了廚房找灰肥要拿去田地施肥，但他找半天都沒有，便將家後的乾稻草堆點火燒了。見到前夫在乾草堆裡被燒死，妻子極為傷心，她投進火裡與前夫一起死去。這時，她的丈夫看見了，

雖然不知道發生什麼事，但是他很愛他妻子，所以也投進火裡與妻子一起死了。老天爺覺得這三個人有情有義，就把他們封為灶王 (俗稱 Táo Quân 灶君或 Ông Táo 灶公等，因此爐灶的三個角相應於三位灶神)，其中由丈夫化身的「土公」(Thổ Công) 管轄廚房裡的事，前夫化身的「土地」(Thổ Địa 管轄家裡的事，妻子化身的「土祇」(Thổ Kỳ) 管轄市場店舖炊事。

土公 (地神) 與祖先祖父母 (人神) 在家裡之間的關係則很有意思：土公決定家裡的福禍，所以土公是家裡最重要的神，但是祖先、父母是生成子孫的人，所以被視為最尊敬的。為了保持列神之間的和氣並不得罪的緣，越南人把祖先、父母安排在家裡中間最尊敬的一個香桌，土公的香桌排在左間 (五行裡左邊就應於東方，是第二重要的)。雖然土公的地位比人神差一點，但是權力就比人神還要大：在家裡，土神被視為「第一家之主」。每次到了祖父祖母或父母的忌日時，都要先祭拜土神，請土神讓祖父祖母或父母進家裡「共享」。那就是受「領導集體」傳統的影響，家先與土神之間的這個關係看起來跟越南以前的黎王與鄭主之間的關係是同一類 (請參見 §11.3.2)。

像越南文化的其他現象一樣，土公的傳說是含有深刻的哲理意義的故事：之所以同一個土公又是地神又是灶神，是因為對一個定居務農的越南人來說，土地、房子、廚房與婦女是一體的，都一樣是最重要的。丈夫一婦這一部「三才」在火上一同死，變成灶神，被安排在家裡左間祭祀的，造成一部「三才，表現於包括兩個陽爻一個陰爻 (二夫一婦) 的艮卦 ☶ (在先天八卦圖，離的意思是火、在東方、主管左邊 (死於火中，在左間祭祀)，在後天八卦，離的意思是中女 (妻子的中間功能)，在南方，對應於五行裡的火行。

「土公」在越南南部被「土地公」(Ông Địa) 代替，有如下特點：一、土地的祭祀香桌被安排在地面上 (地神就要在地上生活)。二、有的地方把地神與財神視為同一位神 (一切財產都出於土地)。有些土神的圖像、神像還帶著女性的臉 (雖然能在臉上畫鬍子)、胸部大、肚子也很大，像懷孕的產婦一樣 (地神還被叫做巫婆，請看圖 13.17)，這件事明顯表示了土公與地母根源以及繁殖原理的聯繫【Huỳnh Ngọc Trảng (黃玉長) 1994】。

13.3.4. 越南祭祀神的信仰不只是在家庭的範圍內。除了家中的列神，還有鄉村的神靈或全民族的神靈。

在鄉村的範圍內，最重要的是祭祀城隍神 (thần Thành Hoàng)。城隍神像一個家庭的土公一樣管理一個鄉村、保護鄉村裡的人民，同時決定村民的福禍。「城隍」是

源於中國的漢越音詞[133]，這個詞後來才傳入越南。在此之前，山區的居民已有悠久的歷史常用「ma làng」這個詞來表示與城隍相同的概念。村神一定有悠久的起源，才能成為一個那麼普遍的現象，每一村都有一位城隍神。這條「鄉約」強到使朝廷在 1572 年 (黎英宗時代) 交付 Nguyễn Bính (阮丙，原是翰林院東閣大學士) 一個任務，要求他收集並編撰各鄉城隍神之神跡，讓皇帝對這些神靈頒敕並冊封神位 (有三等級：上等神、中等神及下等神)。

被冊封神的是一些有明確的事蹟，也是對開立鄉村有大功的人，或是曾經在村裡成長及死去的民族英雄。除了一些被國家承認的城隍神以外，還有些鄉村祭祀原是小孩、乞丐、小偷、盲人、撿屎者、哽咽死者等一些「履歷」不好的人，並視為城隍神，這些神被叫做邪神。這些人之所以被視為神而祭祀，是因為照村民的觀念，他們死於一個神聖的時刻而興風作浪 (造成疾病、火災等)，使村民恐慌驚嚇。也正是這個理由，而得到神靈報夢，有的地方還把活人視為城隍神而祭祀【請看 Toan ánh (狻映) 1991：120】。

家裡祭祀祖先，鄉村裡祭祀城隍，國內越南人則祭祀祖王(Vua Tổ)，即雄王(vua hùng)。古時候豐川地區 (富壽省) 是雄王於各代奠都的地方，這個地方也成為祖地。每年農曆三月十號就會祭祀雄王的忌日(Giỗ Tổ)。

越南人還有一個很特別的信仰，那就是祭祀「四不死」(Tứ bất tử，四個不死的人)的習俗，這四位有：傘圓 (Tản Viên)、扶董天王 (Thánh Gióng)、褚童子 (Chử Đồng Tử) 與柳幸 (Liễu Hạnh)。

傘圓 (在《山精、水精》傳說裡)、扶董天王 (在《扶董天王》傳說裡) 都是農民團結力量的象徵，他們曾與人民連在一起，一方面是自然環境中的防洪，另一方面社會環境中的抵禦外侮，那種神聖的配合使我們建立了**國家** (請參見§11.1.2)。

有了國家，人民生活安定，基本物質建設穩定後越南人開始追求精神層次的幸福夢想。褚童子原本是個貧窮的農民 (連一片遮羞布都沒有)，他憑雙臂空手奮鬥最後與妻子創立大業，建設了繁華的都市，帶金錢到西洋與外商做生意；這就是人民渴求建設物質繁榮生活的象徵。柳幸是年輕的姑娘，住在雲閣鄉 (南定省務版縣)，據說她是老天爺的公主，三次 (為概數的 3) 遠離天堂充足的生活，請求父王讓她下凡作一個平庸的婦女，有個平凡的生活，知道什麼是自由、幸福；這就是人民夢想建設精神幸福

[133] 「城」是一個包圍都市的牆壁，「隍」是個包圍牆壁的池濠。城隍神就是都市與城池的神。

生活的象徵。上述這兩個傳說反映出人類的夢想。

柳幸的形象出現於獨尊儒教的黎代 (她出生於 1557 年)，農業婦女的傳統位置受到嚴重侵犯。這完全不是一個偶然的事件，而是一種反抗。這種反抗的結果是：據傳說，朝廷退讓了，還給柳幸自由的生活。皇帝代表執政界的儒教勢力也要退讓，讓給一位代表人民群眾佛教的佛母。在生活中，柳幸受人民虔誠的崇拜並被尊稱為聖母，或非常素樸地稱為「Bà Chúa Liễu」(柳主娘) (請看「瓊狀」故事)，更平易親切的就把她稱為母親 (越南俗語有一句：「Tháng 8 giỗ Cha, tháng 3 giỗ mẹ 八月祭祀父，三月祭祀母」[134])。祭祀柳幸的寺廟府到處都有：建在南河的鞋府、建在河內的西湖府、建在清化省的松廟與埔吉廟、建在胡志明市的鞋府廟等。在她家鄉，柳幸的墳墓被人民修建得很華麗。除了「四不死」的系統外，她還被補充於三府的系統 (請參見 §13.2.1，從而再加第四府，是「天府」，由柳幸聖母管理)，致成為四府。柳幸聖母也在單獨信仰中被祭祀，那就是三座聖母【詳細請看：Vũ Ngọc Khánh (武玉慶) 1990；Đặng Văn Lung (鄧文龍) 1991】。柳幸聖母的地位非常重大，連同慶 (Đồng Khánh) 皇帝在柳幸的碗島 (Hòn Chén) 殿 (順化省) 也自願請她收為第七代的弟子。

總之，祭祀「四不死」的習俗是越南民族一個很美麗的精神文化價值。那是經過悠久歷史而提取出的精華，也是民族團結力量以耕田與打仗的象徵，同時也代表渴望建設物質繁榮、精神幸福的生活夢想。

13.4. 越南信仰的概括

綜觀來看，越南的信仰像其他部分的文化，是史實反映越南水稻農業特徵文化的榜樣：

1・首先，越南信仰就是尊重天然，與天然密切地連在一起 (崇拜自然的信仰)。

2・身為農業文化親生的孩子，越南信仰深刻反映了**陰陽原理**：從祭祀對象 (天 – 地、鳥 – 獸、仙 – 龍等等) 至兩個世界之間的交流方式 (比如求陰陽 [就是求籤]，陰陽市場；巫師 – 巫婆、聖父 – 聖母、舅巫 – 姑巫等) 到處都有。在繁殖信仰方面，陰陽原理展現得最全面而集中。

3・跟農業生活及陰陽原理相連的就是提高婦女地位的傾向，這件事表現於人民祭祀諸多女神的現象，如：天婆、地母、水婆、火婆以及雲、雨、雷、電等的女神；

[134] 陳興道去世於庚子年 (1300 年) 8 月 20 日，劫泊 (海興省) 的廟會在每年農曆 8 月 15 日至 20 日舉辦。柳幸去世於農曆 3 月 3 號；鞋府廟會 (南河省) 在每年農曆 3 月 1 號至 10 號舉辦。

或祭祀三府、四府；十二位產婆等。儒教以及父權制也不能消滅越南婦女的地位：祭祀柳幸聖母的潮流就在儒教最興盛 (黎代) 的時代爆發。在越南，婦女也可以替夫子站在祖先香桌前祭拜祖先。在越南祭祀諸聖母這件事普遍到可以把它視為一種特別的民族宗教，那就是**母道** (有一項由 Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 編撰共兩集的研究工程，其研究的題目為《Đạo Mẫu ở Việt Nam》(越南母道)【1996 年】)。

4・信仰的綜合性表現於多神性。這個神明群體也像人類一樣有共同生活與工作方式，列神之間的關係以及與人類的關係則依照民主原則。

這些神明的共同性表現在集體出現及「工作」。譬如，繁殖表徵的雙體、仙與龍雙體、三位三府聖母、三位灶君、三魂七 (九) 魄、十二位時間神、十二位產婆、集體祖先等等。城隍神一般也是幾十位的集體【Nguyễn Từ Chi (阮慈支) 1996：131-140】。

農業文化的傳統民主性在信仰領域中表現於神靈與人類之間雙方的權力與義務關係的民間觀念：人類要負擔祭祀神靈的責任，反過來，神靈 (祖先、土公、老天爺等) 也要負起保佑普度人類的責任。有些地方遭逢旱災的時候，人民求神幫助，但一直祈禱也沒有得到神助，為了處罰神，村民就把神位 (木製的)拿出來曬在太陽下；或被洪水淹沒的時候，求神神不救，人民就把神像 (泥土製作的) 拿出來淹在水裡。見到玉皇犯了錯誤的時候，連癩蛤蟆也能去告他的罪(《癩蛤蟆告玉帝》的傳說 Cóc kiện Trời)；玉帝做錯的時候，連一個不識一丁的農民也能三次打贏了玉帝 (《強暴大王》的傳說 Cường Bạo đại Vương)，無論是誰遇到不滿意的事都能向玉帝詰問，越南的玉帝回答時要有正大的理由，並平等地稱呼為「mày - tao (你－我)」：

Bắc thang lên hỏi ông Trời:	登梯上天問玉帝
Sao không thí bỏ cho tôi tý chồng?	為何不給我施捨一個丈夫？
Ông Trời ngoảnh mặt lại trông:	玉帝轉頭瞧一瞧：
Mày hay kén chọn ông không cho mày!	你愛挑選，我就不給你！

據 Tô Ngọc Thanh (蘇玉清)【1995 年】，西原高原地區一些族人所用來祈神的祈文一般根據如下原則：「各位神靈呀…(一位一位地講出來)，我們想要…(提出各個要求)，我們向各位上供了…(把供奉的東西列出來)，希望各位幫助我們，讓我們得償所願」。有的地方還加上一句約定：「如果各位不幫助我們，明年我們就不再供奉各位了！」

有了這個民主精神才會有一個要娶太陽女神 (即天婆) 做為妻子的聃珊 (Đam San) 郎 (在西原族人的「聃珊」史詩)！只有越南傳說才有人娶仙的情結！

§14. 風俗

與信仰結合並延續的就是風俗。那是很久以來深刻影響到社會生活的習慣，得到大多數人公認及遵照的一些習慣 (風：流傳之風，俗：習慣；風俗：傳遍各地的習慣)。風俗存在於社會的所有領域，這裡只是集中在一些主要的風俗：婚姻、葬禮、禮節和廟會的習俗。

在婚姻和葬禮的風俗領域，在後來的幾個世紀，大家一般按照《壽梅家禮》(Thọ Mai gia lễ)一書中的內容。此書不是中國書籍 (一些人還以為是這樣)，而是由原籍於藝安 (Nghệ An) 省瓊劉 (Quỳnh Lưu) 縣桓厚 (Hoàn Hậu) 村，號為壽梅，生活在黎朝末的 Hồ Sĩ Tân (胡士新) 進士 (1690 – 1760) 編出來的[135]。除了被集結成書籍的風俗之外，民間口碑相傳的風俗也有舉足輕重的位置。

我們在這裡不講先描寫風俗的細節而是注重尋找被民族文化傳統所規範的一些本質特徵。

14.1. 婚姻習俗與其共同性

我們都知道，鄉村的兩個基本特徵之一是共同性。越南人是共同體中的人，與個人有關的事同時也是與共同體有關的事，連私人領域的婚姻也不例外。傳統越南人的婚姻不單純是兩個人結婚的事，而還是兩個家庭、兩個家族為孩子娶親嫁人的事，這個習俗來自集體的利益。

14.1.1. 首先是來自家族的利益。

婚姻雖然是兩個人的事情，但又涉及到建立兩個家族的關係。因此，在婚姻，第一件要做的事不是選擇一個具體的人，而是選擇一個家庭、一個家族，比較一下看看兩個家庭是否門當戶對。譬如，越南俗語說：娶媳婦要看她的宗，嫁丈夫要看他的種 (Lấy vợ kén tông, lấy chồng kén giống)。

接著對家族共同體來說，婚姻是維持家族及發展人力來源的神聖而唯一的工具。

---

135 《壽梅家禮》有參考中國書籍 (即《周公家禮》) 但是沒有死板仿照那本書。此外，此書還參考了越南之前現有的一些家禮書籍 (如桓厚村人胡士陽 (Hồ Sĩ Dương) 的《胡尚書家禮》(Hồ Thượng thư gia lễ))。

為了滿足季節性田地工作的需要 (看上述的繁殖信仰，請參見 §13.1)，在考慮到婚姻中的人時，長輩們首先關心他們的生育能力。由於種水稻的農業有較高的季節性，「人多比勤奮好」，所以越南人很看重人，把孩子看成最珍貴的財產：「Một mặt người là mười mặt của」(一個人等於十分財產)，「Người sống đống vàng」(人活著等於一堆金錢) (俗語)。見面時，大家沒有問候其財產，而問：您有幾個兒女了？選媳婦或娶老婆，要選「Lưng chữ cụ vú chữ tâm」(外形像 “具” 字，胸部像 “心” 字) 的人，意即：

Đàn bà đáy thắt lưng ong
Vừa khéo chiều chồng, vừa khéo nuôi con.
蜂腰底部的女人
又會依順丈夫，又會養育孩子

女人生育的能力還可以藉由觀察她們的家庭而知，俗語總結出來的：「Mua heo chọn nái, lấy gái chọn dòng」(買豬要選擇母豬，娶媳婦要選擇其宗)；「Ăn mày nơi cả thể, làm rể nơi nhiều con」(乞丐要選擇人多地方乞食，新郎要選擇孩子多的做女婿)；「Lấy con xem nạ」(選擇媳婦要看其母親)，以便達到這個目的。「春臼迎新娘」習俗 (請參見 §13.1.2) 就被看為幫助年輕夫妻能生下很多孩子的一個魔術。又如，夫妻在喝交杯酒儀式 (lễ hợp cẩn，合巹儀式) 時要找婦女來鋪蓆子的習俗也是期望多子多孫之意。親家選擇一個有孩子多、仁厚、夫妻雙全的婿女來給新郎新娘鋪蓆子；蓆子要有一對，一張要朝上鋪，一張要朝下鋪 (一陰一陽) 扣在一起。

不只是維持種族，未來的孩子還要負擔使家庭受益的責任。身為女孩，要精明、善操家務，給夫家帶來物質利益；身為男孩，要有才能，給妻子家庭帶來光榮 (是精神的利益)：

Chồng sang vợ được đi giày	丈夫闊氣，妻子能穿得上鞋子
Vợ ngoan chồng được tối ngày cậy trông.	妻子良好，丈夫天天可以依靠
Trai khôn kén vợ chợ đông	聰明的男人就在擁擠的市場選妻子
Gái khôn tìm chồng nơi chốn ba quân…	聰明的女人就在戰場選丈夫… (民謠)

14.1.2. 婚姻還要滿足**鄉村的利益**。

如上面所述 (請參見 §10.5.1)，越南人最關注的是鄉村的穩定 (因此有個輕視寓居民的傳統)。其關注表現在婚姻領域上則為選擇同村的新郎和新娘：「Ruộng đầu chợ, vợ giữa làng」(市場前頭的田，鄉村之間的妻子)；「Ruộng giữa đồng, chồng giữa làng」(田地之間的稻田，鄉村之間的丈夫)；「Lấy chồng khó giữa làng, hơn lấy chồng sang thiên

hạ」(嫁給一個村裡的窮丈夫比嫁給外地的富丈夫好) (俗語)；「Ta về ta tắm ao ta, dù trong dù đục ao nhà vẫn hơn」(我洗澡在我湖裡，清也好濁也好反正也是我湖) (民謠)。

如果「正居民和寓居民」的區別是用以維持鄉村穩定的行政工具；與「祖傳土地、出生的故鄉緊密相連」的說法是「心理工具」；那麼結婚時要交一筆費用的習俗 (叫「cheo」) 就是為鄉村穩定這個需求服務的「經濟工具」。結婚的時候，男女兩方要交給鄉村一筆費用叫做「cheo」(婚費)，婚禮才會被視為合法。若跟同村的人結婚就交少一些 (只是象徵性的而已)，叫做「內部婚費」。和外地人結婚的時候，要交的費用很高，比內部婚費多了兩三倍，叫做「外部婚費」。外部婚費比內部婚費收得多的區別就明顯地表現繳納婚費就是經濟措施，是一種「外貨徵稅」。這筆錢一般用於給鄉村重修寺廟、挖井、建設村井、建設村門、造路、鋪砌村路 (很多地方交錢換成交物品) ……越南很多民謠、俗語皆提及此事：「Nuôi lợn thì phải vốt bèo, Lấy vợ thì phải nộp cheo cho làng」(養豬要撈浮萍，娶媳婦要給村社繳交婚費)；「Lấy vợ mười heo, không cheo cũng mất」(娶老婆設十頭豬之宴，就算沒有婚費也是花大錢)；「Lấy vợ không cheo, tiền gieo xuống suối」(沒有婚費娶媳婦，有錢也算是丟進水裡) 等。

景治年號元年 (1663)，黎玄宗 (Lê Huyền Tông) 皇帝在他的 47 條教化中已經提醒「在女人村裡的官員及士兵不許利用人家嫁給一個外地人之故而要過多婚費」，到嘉隆 (Gia Long) 三年 (1804) 就規定「關於婚費，富裕家戶要繳交一貫五錢，中等家戶要繳交六錢，貧困家戶要繳交三錢。如果和外地人結婚要多交一倍【Nhất Thanh (一青) 1992：354 - 356】。

阮刻長 (Nguyễn Khắc Trường) 在《Mảnh đất con người nhiều ma》(人多鬼多土地) 小說中描寫了一個鄉村，其中提到了收結婚費用 (cheo) 的習俗：「這個地方若是從北方往下的話則是平原地區末尾的地名。江河、天人花的山丘、稻田什麼的都有，村子還有像在北頭和南頭兩個炮台的前門和後門。一公里長的村路全斜砌著從永福 (Vĩnh Phúc) 省香庚 (Hương Canh) 縣買回來的大磚，一直到現在還很耐用。有這些砌路的大磚是因為以前每次有婚禮都要交給本村兩百片大磚，同一個村的人結婚要繳交兩百片，那麼男女雙方只要各繳一百片。如果和外地人結婚，此家戶還是要交足兩百片大磚。這樣便知道，連一個小小的鄉村也不鼓勵大家出洋，不喜歡開門往外去。

上述種種都是集體的要求：家庭、家族、鄉村。總之，越南傳統婚姻的歷史永遠是為了共同體、集體利益的婚姻史：從媚珠與仲始、玄珍公主與占婆國王制旻、玉欣公主與阮惠皇帝等各個著名的皇族婚姻，以及各個朝代的公主、郡主被嫁給邊疆地區

的部族首領以鞏固國界的眾多婚姻場合到絕大部分民間平民的婚姻，一切都根據大規模的國家或者小規模的家族之共同體的意願。

14.1.3. 當集體共同的利益已經被涉及並滿足之後，他們才想到**私人的需求**。

首先是男女雙方的合適性。決定婚姻之前，傳統越南人也有想到這個層面，但這只不過是一種形上學的抽象而已，最終還是由家族的共同體決定。父母只不過問一下兩個人的年齡是否合適，如果不合適就散了。問年齡的事宜則在問名儀式中進行的 (今日被叫做「chạm ngõ」、「lễ dạm」)。

為了夫妻關係能幸福到老，雄王時期年輕夫妻結婚時會互相交換一把土和一包鹽：一把土象徵永遠和家鄉村落土地緊密相連的誓言；一包鹽象徵夫妻的感情永遠幸福，始終不變 (越南民謠道：「Công cay muối mặn xin đừng quên nhau」)。後來，在婚前禮物中雖然沒有土和鹽，但總會有一種很有意思的「su sê」特殊糕餅代替 (即「夫妻」說法的諧音)：夫妻餅是由澱粉做的，餡料是由白糖、椰子、綠豆沙和五味香、芝麻製成的。夫妻餅有圓形，外面用由椰子葉或檳榔葉包成方形的外盒上下套緊。那就是陰陽 (方形與圓形) 和五行 (五色：白色的澱粉外皮和椰子餡、黃色的綠豆、黑芝麻、外面包裝的綠色葉子、紅色的繫帶) 哲理的象徵，表示天地和人之間的和好、十全十美。新郎新娘在舉辦合巹的時候，夫妻兩人還會一起吃一盤糯米飯，一起喝一杯酒。這個習俗的意義是祝夫妻白頭相依：兩人像糯米一樣粘在一起[136]，像喝酒一樣醉。

婆婆和兒媳婦的關係也被特別關注。婆婆和兒媳一般都有矛盾，就算是一些瑣事也能引起他們的矛盾，以致都是因為兩人都想把兒子或丈夫的感情已沒有完全留給自己了。所以越南民謠有句：「Thật thà cũng thể lái trâu, Yêu nhau cũng thể nàng dâu mẹ chồng!」(誠實猶如販牛商家，相愛猶如婆媳關係) (註：貶意、諷刺)。

因此，新娘剛踏進門時，婆婆會抱石灰瓶到鄰居家避開：在越南農業家庭中，婦女被看為服侍者。婆婆避開意味著把未來的「服侍權」讓給兒媳婦以求家裡人上下和好，避免衝突。但是那是未來而不是現在的事，所以婆婆才會抱著隨身的石灰瓶，因為離不開女人 (吃檳榔的習俗) 的神聖石灰瓶[137]，就是女人的權力表徵。

---

[136] 在合巹時吃糯米飯的習俗從雄王時期就出現了，在《嶺南摭怪》(Lĩnh Nam chích quái) 一書中有載：「殺水牛、山羊當做祭禮之物，拿著糯米飯等到入房時一起吃，然後才成親」。

[137] 石灰瓶被稱為家裡的**女主神**，當石灰瓶壞了的時候就放在村裡的榕樹下 (即神聖的地方) 而不敢扔掉。

14.2. 葬禮習俗與其陰陽哲理

越南的葬禮習俗呈現出兩種交錯的心理：一是捨不得親人，一是乾脆送親人到另一個世界。

14.2.1. 由於認為人體中存在屍體和靈魂，死後的靈魂會回到「那邊的世界」(請參見 §13.3.1)，也意味著輪迴的意思 (即陰陽哲理思維的產物)。所以，越南人很平靜、放心等待臨終。他們會為自己或親人的死亡準備較周全的儀式，好將親人送上那遙遠的路程。因此，老死被看為喜事：「年輕者則舉辦葬禮，老者則舉辦大會」(Trẻ làm ma, già làm hội) (俗語)。很多地方老人逝世時還放鞭炮[138]；曾孫，玄孫為曾祖戴紅巾，黃巾 (根據五行，紅色和黃色分別是南方及中央的顏色，是好顏色)。

老人為自己準備後材[139]。富裕的人就用黃心木做棺木 (這種木不易腐爛) 以保護骨骸不損壞。越南傳統的棺材象徵陰陽哲理的陰間故有長方形的 (西方，棺材是六角形的，一頭大一頭小以適合於人體)。更講究的人還多設一個外包的棺槨 (越南成語道「trong quan ngoài quách」(內棺外槨))。做好的後材立即放在香桌下面是正常的事。有了棺材，老人還會請風水師找塊好地，先準備好生墳 (墳墓)。歷代皇帝都很用到地準備這些，一般是剛即位就準備了；因此在順化還保留的陵墓同時也是越南的名勝古跡。

當家裡有人臨終時，最重要的是給他取個諡名。這個名字只有臨終者、家屋及那家的土地神才知道的新名字，也是死者最後的名字 (由死者先自取或家人取的)。這樣做是為了避免之後孤魂來爭奪飯吃。每當逢忌日進行祭拜的時候，長子就用諡名默禱，土地神負擔檢查的責任，只允許有這個正確密名的人進入家裡來。

圖 14.1：招魂入棺
（20 世紀初的木刻畫）

入殮之前，要辦理沐浴儀式 (給死者洗個澡)，抓一把糯米和三個硬幣塞進他嘴裡 (米是吃的，錢是用來過江的，這是水河地區生活的人的觀念)。入殮時，要用一塊布覆蓋在死者臉上，避免家人看見就難過。在棺材裡，從

[138] Tân Việt (新越)【1993：111】有載放鞭炮是為了撤銷冷氣，防止死人醒來。如果這樣，為什麼只有老人的葬禮中才放鞭炮？

[139] 即是棺材、壽材。還叫做「後事材」(「後」或「後事」是以後的事) 或「壽材」(表示長壽)。

雄王時期已有給死者陪葬品的習俗，因此在墳墓裡我們還會找到那些遺物。現今的越南人還給死者帶上衣服、鏡子、梳子等一些隨身物品，每年忌日還多給金錢、衣服 (都是用紙做的)[140]。在越南苗族裡，死者的親人還剪下自己一撮頭髮放進棺材裡，當死者往地府走時可以用來蓋房子。出殯前，墨儂 (M'nông) 人打開棺材，用刀將覆蓋在蓋上的那塊布挖一個洞，讓死者再投胎出生時不至於窒息。越南人還祭拜各路神祉，申請諸神許可他們出殯。路上就給孤魂野鬼撒些紙錢，讓他們不要來打擾。到了墳墓，要祭拜那裡的土神，許可死者入居。

埋葬完畢，在墳墓上放一碗飯、一顆蛋、一雙筷子 (插在那碗飯上面)，有個地方還放上一支火把。在這個習俗，火把象徵鬼昧的世界，在鬼昧中形成太極 (以那碗飯表徵)，太極生兩儀 (以筷子表徵)，有兩儀 (陰陽) 就有生活 (以那個蛋表徵)。這個習俗受儒家的影響，在易經基礎下按照生命起源的哲理精神而建立；這一切是為了祈禱死後早日投胎。在西原高原和其他地方有給死者蓋墳屋的習俗，墳屋裡還充分設有一些生活中最重要的設備。

滿孝後 (三年，其實是二十七個月，請參見 §5.6.2)，為使死者的靈魂能夠安息並保佑子女健康，工作順利、發達，在一些地方有改葬習俗：打開棺材，把骨骸洗乾淨，裝到另一個小瓦棺，搬到別的地方再次埋葬，那裡通常是風水好的地方。

14.2.2. 在喪事方面，越南人在兩個太極中爭持，一是哲理性地認為死亡只不過是走到另一個世界，所以喪事被視為是送別之事；二是世俗性地認為死亡是結束了，所以喪事是傷心的事。

送別的心理則表現為如 §14.2.1 所談為死者準備的生活所需的事情。悲傷的心態則表現於想把死者留下來。其中，表現希望死者能復活回來的就是招魂習俗：在家裡有人剛過世，親人會拿著死者的衣服爬上屋頂大聲叫三魂七魄 (是男性) 或三魂九魄 (是女性) 去哪裡就快回來。

哭泣的習俗 (Tục khóc than；家裡沒有孩子就雇請人來哭) 和戴喪儀式 (lễ để tang) 對死者就展現了悲傷、捨不得的感情以及與死者的親疏關係程度。越南傳統喪服的特點是：在顏色方面，用的都是五行中最不好的白色和黑色 (根據東南亞農民的觀念，請參見 §6.6.2 和 §14.2.3)；在質料方面用麻布、緦麻布等粗布、不好的布；在式樣方面則很簡單。埋葬儀式如果還沒完畢，孩子則穿上喪服，兒子除了帶上稻草帽子外還

[140] 現在，隨著社會的發展，祭拜死人的儀式也一樣發展：人家用紙來做美元、摩托車、汽車、房子等焚燒寄給死人。

要撐著棍子，女兒及媳婦的頭髮要放下，戴上孝帽 (用緦麻布縫成尖頂形戴在頭上)、有塊麻布遮蓋臉，送喪 (đưa tang) 的時候有趴在路上的習俗；玄孫、親人就戴上白色布巾。埋葬後和還沒滿孝的期間，子孫還要繼續戴著白巾，同時還要穿翻倒布邊的上衣，上衣要反穿，不梳頭，不穿鞋子。

至今，很多習俗已不存在了，因為那樣太講究，而不是因為沒有意義。最主要的意義就是表示惋惜：因為惋惜、悲傷所以子孫沒有心情使用好東西 (故反而用不好的布、不好的顏色等)；沒有心情講究穿著 (故翻倒上衣布邊、衣服反穿等)；太傷心了所以站不穩 (故兒子要撐著棍子，女兒要趴在路上)；太傷心了，容易受傷而死亡，導致重喪 (故要帶芭蕉葉梗的帽子以保護頭部等)。

在這個喪事習俗領域上也明顯看到共同性：有喪事的家庭，事務繁多，家人卻不夠明敏，所以鄰居來幫助料理。越南人有個觀念「賣遠方親人，買親近鄰居」(Bán anh em xa, mua láng giềng gần)，所以當家裡有人逝世時，鄰居不僅僅來幫助，還要相互戴孝 (để tang)：「Họ dương ba tháng, láng giềng ba ngày」(親人戴三個月的孝，鄰居戴三天的孝) (俗語)；「Láng giềng còn để ba ngày, Chồng cô, vợ cậu một ngày cũng không」(鄰居戴三天的孝，姑丈、舅母一天也沒有) (民謠)。做農的人不僅是與鄰居，連與自然也緊密相連，所以主人死後院子裡的樹木也戴孝，很多地方還給樹木戴上白巾。

14.2.3. 越南的喪事習俗深刻地反映著南方陰陽及五行哲理精神。

越南傳統喪禮使用白色。在五行系統中，白色是西方的顏色，對越南人來說 (以及概說的東南亞民族) 乃是關於西方都是不好的 (請參見 §6.6.2)：越南人和越南少數族人的墳墓一般放在北邊的西邊，他們都把西邊的一片視為魔鬼的森林。在喪禮顏色上，排在白色之後則是黑色，乃是五行中象徵北方的顏色[141]。若是孫子、曾孫為曾祖戴孝 (是好事，因為長壽才有孫子和曾孫) 就使用紅色 (屬於南方的) 和黃色 (屬於中央的) 等吉祥顏色。這一切都準確地依據由我們對五行中南方起源所解釋的方式為優先。

根據陰陽哲理，陰與偶數相應，陽與奇數相應；因此，一切和死亡有關都要是偶數 (偶數等於陰，等於靜、死)：越南的越北、西原高原一帶的族人給死者蓋的墳屋裡，

[141] 現在，有很多人都以為戴孝時，在越南所用的黑色是從越南和西方人交流時才出現的。這一點也不正確，因為最晚從黎朝開始，使用黑色戴孝的事已存在：黎聖宗過世的時候（1497 年），朝廷規定其官吏在一百天之內上朝或工作的時候就穿白色的麻布服，一百天後就穿黑色的（黑色的衣服、帽子、帶子 (請參見 §5.6.2)。

一切都要是偶數。越南人的傳統習俗規定來憑弔死者時，若帶花則要帶偶數的 (十朵一束)，上兩支香，在靈柩前拜兩拜。如果不能來送死者到最後安息的地方就要點四支香並拜四拜。如果埋葬完畢後才到，也要點四支香並拜四拜。

不過，要注意一點，如果死了但還視為活著的場合 (比如祭祀神佛，滿孝後祭祀父母祖先) 則要用奇數 (點三支香，拜三拜)；而活著卻視為死亡的場合就用偶數 (比如女兒出嫁之前向父母拜兩拜，意味著從此以後就成為別人的孩子，不能回來孝順父母了)[142]。

此外，父親的葬禮和母親的喪禮也根據陰陽哲理區別：為父親戴孝就撐竹棍，為母親戴孝就撐木棍。因為竹子是圓的，象徵陽；樹木可以削成方形，象徵陰。送喪和戴孝的事宜還有如下習俗：「父則送，母則迎」(cha đưa mẹ đón；為父親戴孝就跟隨在棺材後面走，為母親戴孝就在棺材前面以倒退嚕的方式迎接)；為父親戴孝就穿著背部衣料往外翻的孝服，為母親戴孝就穿著背部衣料往內翻的孝服。這兩個習俗都是藉由向內及向外之意表現陰陽哲理 (送走以及背部往外翻的孝服都象徵向外則屬陽，應用於父親；迎回以及背部往內翻的孝服都象徵向內則屬陰，應用於母親)。

越南正宗而普遍的喪事習俗還繼承傳統民主精神 (請參見 §10 及 §11.3)。

越南的《壽梅家禮》規定父母也要為孩子戴上白色麻布，以及曾祖也要為孫子、曾孫戴上白色麻布。而據中部風俗，「父不拜子」，孩子先死即是逆境，其子被視為不孝的 (在北部具有深厚儒學傳統的地方也依據這個觀念，如果孩子比父親逝世得更早，入殮時，在屍體頭上繞幾圈白布，意思是在陰間也要為父母戴孝！)

14.3. 禮節、廟會的風俗及其系統性

水稻農業有很高的季節性，做農務的時候就忙裡忙外，「Bán mặt cho đất, bán lưng cho trời」(臉朝地，背朝天) (俗語)，吃的就馬馬虎虎，只要能吃就好；因此在農閒的時候，農民就有彌補心理，儘量吃喝玩樂。所以，在越南的節日和廟會都很多。

14.3.1. 節日根據一年的時間來均分且和農務時間中的空檔時間互相交錯。越南的「Tết」(春節) 是「季節」的節之變音。「Tết」就有兩個部分：祭拜祖先 (即禮儀的部分) 以及任意吃喝玩樂以彌補平時辛苦工作。「過新年」就要吃，所以越南人就說「ăn Tết」(食節)。

[142] 和活人相對，一切都要是奇數：拜活人要一或三拜；送給活人的花要是奇數的；房子的樓梯也要有奇數的臺階 (請參見 §20.2.6)。

一年中，最重要的是年頭的節日，越南人叫做「Tết Cả」(Cả 為碩大之意) 以與其他節日辨別出來。和中華交流的時期，根據漢越音被叫做「tết Nguyên Đán」(元旦節：元即開始，旦即早上，元旦即一年開始的早上)，到和西方人交流的時期，就被叫做「Tết Ta」(越南的節日) 以區別於「Tết Tay」(即西方的節日，陽曆的年頭)。古時候，南方的新年開始於子月，即當今的元月 (11 月)，後來受到中華影響就用寅月 (臘月) 為年初的月份 (請參見 §8.2)。雖然受中華影響，但現在越南最大的節日 (春節) 還是富含越南人的傳統文化特徵。

可以說，越南大節日 (Tết Cả) 最典型的文化特徵是共同體的生活方式：從臘月二十三 (灶君上天的日子)，人人紛紛趕年集，有人趕集買東西準備過年，有人只是去看年集而已 (在山區，全家去年集玩一整天)。年集只開在過年前，但有些地方過年後的初三、四還會開；有的地方從新年的初一就開了。年集就是共同體在一年中的飽暖的標尺。

一起去買東西準備過新年、去看年集之後，大家又去找鄰居、親戚、朋友以便一起宰豬，一起包粽子，一起在火爐旁看管粽子鍋，在冬天的寒冷中聚集在一起。

共同體生活方式還表現於過新年是讓全家集體、家祖及家神團聚在一起的唯一機會。子孫不管在遠方何處工作，每到新年也會回家和父母團圓，各代的祖先靈魂也會回來聚集見面；保佑家裡人的各位神佛這時候也受到關照，充足地祭拜。過新年是一個大團圓的日子，過新年的共同性還很特殊地表現於給壓歲錢的習俗中：越南傳統沒有舉辦紀念生日的習俗，大家都一模一樣：「Tết」到了，大家都多加了一歲。

延伸閱讀 5：臨近「Tết」(過新年) 的日子

Vũ Bằng (武鵬)

每年丈夫都告訴妻子：

- 就這樣了，今年怎麼吃都行，不要出花樣了，別太累哦！

每一年妻子都回答：

- 我哪有準備什麼。只有幾隻雞和一鍋燉魚而已…

但是從臘月頭，沒有悠閒過。過年穿的衣服已在十一月解決了。妻子天天去買東西回來做，因為怕臘月望日東西又不好又很貴。蠔油、魚肚、鮑魚，味精、竹筍、魚翅等全都準備好，放到碗櫃裡去了。

還不放心呢！還要買幾幅豬、雞畫和兩幅「進財近福」貼在正門；還要買擦亮銅器的油膏呢；還要買木耳來包豬頭千肉團呢！到了新年，每個家庭都要有一枝桃花、梅花，一盆菊花，一簇玫瑰花或一對鮮紅花開的杜鵑花來裝飾房間；也有些家庭觀念較特別，過新年沒有蟳蟹腳的蘭花就沒風味了。鑲嵌大理石的櫃子、桌子用油來磨光是不行的，要用枯了的香蕉葉來磨光才行。光是那些家務就用了整天的時間。

從十號起，妻子又忙裡忙外地把香桌擦得乾乾淨淨，把幾套茶具重新陳列，幾套翠綠、翠紅酒瓶擺在櫃頭上，然後把果糖盒端去洗乾淨，把假金布剪出來擺在放檳榔蔞子盤的玻璃下面，然後走到庭園去把水盅裡的清水換一換，用牙籤把水仙根莖分開讓它們互不相觸。

每次看到妻子忙碌地準備這麼多的東西，丈夫就皺著臉：

- 我都說了，過新年的習俗太複雜了，要簡單一些，硬根據那個習俗怎麼能來得及呢？

妻子嘀咕：

- 我也想簡單一點，但也只能簡單那麼一些。過新年如果不準備一點，每一種準備一些讓家戶有點喜氣的話心裡會忐忑不安。

有可能因為，很久以前我們祖先相信，我們祖父母相信，到現在到我們也相信土地像生物一樣也有生命。在年末的幾天不活動，然後隨著暖氣的返回而再次復活。從那個觀念，大家都喜悅等待樹木與萬物返回日常生活，希望新年要有什麼新的東西，要有新的進步。大家相互問候，忌諱罵貓罵狗、忌諱倒垃圾，要豎上旗杆、劃石灰粉並劃一劃弓箭等。這只不過是希望自己、家庭、國人在新的一年會更聰明、健康，繁

殖能力更強。這一些荒唐迷信一般都是來自實際的需要，不依照那樣做就不放心，怕整年不吉利 <...>。

丈夫想：吃少，睡不夠，為什麼臨近過新年的幾天，妻子怎麼會更敏捷、眼睛更亮，兩頰更紅呢？丈夫明顯地看出那些；再說，跟妻子一起到新梅市集、平市集、莧市集、同春市集、笨市集、黑市集、喙市集等市集趕年集買東西的時候，人那麼多，擠不過腳但妻子卻走走逛逛，也沒有疲態，這裡買一些，那裡買一些，雙手拿那麼多東西，面容卻顯得那麼從容。泥濘滿路，人山人海，人潮擁擠，自己累得斷了氣，但偏要提著藍子苦苦尾隨，有時想乾脆回去，但這只不過是心想罷了。其實，年貨市集可有一種奇異的吸引力，欲走還留，去看看大家買什麼，去看看家鄉有什麼好吃的，有什麼漂亮的，或許不只是單純去看看年貨市集而已。

坐在矮矮的凳子上，抽根煙，喝口鮮濃茶，丈夫瞇著眼睛透過煙波往外看，面前走來走去的眾人就像是一張彩片吧。鄉村姑娘的圍巾正好戴著一張黃色符，撐著竹棍的年輕男子捲著褲管，讓賣椰子的姑娘三江上衣更為漂亮；頭上包著綢巾的算命先生看見任何東西怎麼總會仰臉瞪著老學究寫的對聯？這裡一叫，那裡一笑；販牛傢夥們正在說什麼，聽起來有如碟破聲，小販老闆們今天怎會吃那麼幼齒的檳榔啊？但是全部都輸給兩個又漂亮，說話又甜的賣蔗姐妹；說也奇怪，涼蔗堆得那麼高但看起來卻像周圍有盛開的花呢？

原來年集有一種很新奇的魅力：看什麼都覺得漂亮，看誰都覺得笑得甜甜的，看什麼都想買。

買好了東西又要準備去送禮。女子家要到長一家人送，雞鴨水果，金香；直系家屬要送花金；其他家屬則可用糊金或者葉金。糊金則是陶金，排在上面三分之二的金錠是紙條貼金的，排在下面三分之二的金錠則是用假金貼上白紙做的銀錠。花金則是用比較多假金貼上全黃紙，表徵金錠，於是，每千錠黃金就等於一千小錠。給長子家送禮若沒有黃金的話就萬萬不可。

寄禮過年完後還擔心去送禮。和自己做買賣、社交、曾向自己施恩的遠近親戚朋友則一定要全部記住，過年時去送禮。那樣不是走後門，而是表示大方，相愛的精神；實施「多一個朋友少一個仇人」觀念，讓人家有機會把在日常生活中因為忙碌，沒時間去拜訪、聊天無法表現的那些深刻感情展現出來。這些事忙完也剛好到臘月的望日，過了幾天就到送灶君日，除夕等等。

(摘引自「想念十二」)

延伸閱讀 6：求運氣過年市場

在 §11.3.5 和 §12.2.2 講述並分析了古時越南商業「奸販詐賣」、「買便宜賣昂貴」的「傳統」緣由。因此，古時越南有很多地方過農曆春節時就有其逆向操作的買賣習俗，銷售貨品只是為了求運氣，從而樹立了多數較為特殊的春集。

在義安 (Nghệ An)、河靜 (Hà Tĩnh) 省往順化 (Thừa Thiên) 省一帶，很久之前春節市場一開始，人們就把小米、糕餅、小孩玩物等小東西拿去賣並特別自然地兜售：「有人買笨的嗎？」這些「賣笨」的人其實不要賣出也不需要有人答覆買還是不買，至於有人來買，他們也會把東西便宜地賣掉而不收利潤。

清化省河中縣河進鄉習慣每年的大年初一早上，村民們去市場買運氣及賣運氣。這裡買賣的貨品都是糖果、餅、茶、香煙和家裡種的水果。如果貨品價值為 500 盾，賣者就把價格增加了 100 倍 (等於 5 萬盾)。但是買者討價還價之後，收貨時還給賣者的錢降了 100 倍，就等於僅付貨品的本來價值 (500 盾)。隨意把價格增加了 100 倍和降了 100 倍的做法使雙方都感到彼此很好運。賣者能把價格猛增，買者能買到很便宜的貨品，他們所獲得的運氣一整年都伴隨著他們的工作、生意和學習等領域。市集不僅是交換買賣貨品的地方，而且也是人們交流微笑、問候、年初的親切祝賀，以開始度過充滿幸福和好運氣的新一年。

河南省銅市集 (chợ Đồng) 和南定省的鞋府 (Phủ Giày) 市集年初時，為了讓大家能夠把年前的不幸、東西給放掉並且購買新一年的好運氣，就舉辦了特別的年集。他們把這類市集叫做買運氣和賣倒楣的市集。在這個市集上，賣者把任何東西帶來出售，賣少賣多、賣貴賣便宜都不重要，關鍵是能把東西賣出去，等於把年前倒楣的事賣掉。反而，買者只關心能買得到東西，他們可以買任何東西，買得貴還是便宜、好看還是不好看都不重要，這意味著能給新一年買到運氣。

南定省還有園 (Viềng) 市集。這個市集從前就以特殊求運氣的市場有名，更特別的是至今其市仍存在。「Viềng 市集」是一個總稱名詞，指這個地方一系列的求運氣市場。可以列出於大年初八集會的務本 (Vụ Bản) 縣金泰園 (Viềng Kim Thái) 市集、南寧縣的南直園 (Viềng Nam Trực) 市場，於大年初六開集會的柳提園 (Viềng Liễu Đề) 市集以及於大年初六集會的亮園 (Viềng Lạng) 市集。求運氣的園 (Viềng) 市集每年只辦一次，從半夜開始，買賣活動在燈光閃爍的背景中進行。

園 (Viềng) 市集專門賣出景樹、烤牛肉、牛犢肉 (現在的園 (Viềng) 市集每次集會時都擺著幾百隻烤黃牛、牛犢來賣)，最多的是他們賣的古物 (人們可以把家裡使用過的、不管原件還是破損，從黃金、白銀、祭器等寶貴的東西到碗碟、鍋盤、石灰瓶等一般的任何東西都可以帶去賣)。買賣活動，特別是古物買賣只是為了求運氣。賣者想把東西賣得快以求一年順利工作，而買者到集市也不能空手回去。

在南定省園 (Viềng) 市集所集中的買賣者不僅有在省裡往來的，還有從太平、清化、榮市等各個遠近地方來的。現在甚至有些從南方來的客人也曾飛往內牌 (Nội Bài) 機場，租車到南定省，市場結束之後就返回南方。人們在冷冷的黑夜裡走那麼遠的路程高高興興地去逛市場，回去的時候賣者錢包裡可能多了幾萬越盾，買者有時帶回來的只是一些破舊東西。每年只有一次這樣的集場經過這麼多年都一次也沒有失過言，並且至今可能也是北部唯一剩下求運氣的市集。

(轉引自 Nguyễn Mạnh Hùng (阮孟雄) 於 1999 年 12 月的《大學與公民教育》雜誌副刊的《越南春節以及南圻春報社歷史》，以及 Phạm Thị Thu Thuỷ (范氏秋水) 於 2000 年 2 月 17 號出版的青年報中)

不僅年頭初日，年頭初月也特別重要，再加上正月工作量少(越南民謠道：「正月是玩樂的月份」)，因此正月的節日數量比後幾個月多(俗語道：正月吃傾了稻穀圍)。除了元旦節，以前人們還紀正月初九節，正月初 10 節和正月望日節。

首先，正月初 9 節和正月初 10 節現在沒有了。越南俗語有講「Ngày 9 vía Trời, ngày 10 vía Đất」(初九是天誕[143]，初十是地誕)。10 這個數字是河圖的最後負數，被看為地數；9 數是洛書的最後正數，被看為天數。河圖和洛書是有關空間的哲理，因此這兩個數字也是天地的「方向之數」。越南俗語道：「Lạy chín phương trời, lạy mười phương đất」(拜天的 9 方、拜地的 10 方) (請參見 §6.6.2)。高台教也以正月初九為至尊誕生的日子 (請參見 §26.3.2)。

至今，在正月內，除了元旦節以外，正月望日節(Rằm Tháng Giêng) 也是一個大節日。其原因在於：其一、對農業來說，月球起了非常重要的作用，正月望日也是月

143 「誕」是出生的日子。

圓的第一天。其二、正月望日乃是阿彌陀佛的誕辰 (俗語道：「Đi lễ cả năm không bằng Rằm Tháng Giêng」(整年拜禮不如正月望日))。其三、正月望日被看為向天求福的上元節。上元節和中元節、下元節同屬一個系統；中元節是是七月望日，即地獄官免罪的日子，這一天人們把米粥注於榕樹葉上並擺在路邊向靈魂祭拜[144]，同時也是佛家盂蘭盆節；下元節就是十月望日，即水官免罪的一天，也是迎新飯節日。

屬於望日節系統的還有中秋節 (八月望日)。中秋節是大家共同過的節日，標誌著一年內月亮最圓的一天[145]，這一天天氣涼快，以前的越南人會放風箏，唱鼓軍(hát trống quân)，後來這一天成了小孩的節日。

除了望日節系統以外，越南人還有一系列重月重日節日系統。首先，三月三日節，叫做寒食節[146]，源於中國；這一天越南人做湯圓、蒸餅以祭拜祖先。

接著是五月五日節，叫做端午節。許多人誤解這個節日來自中國，**其實，這是南方百越人的節**日。南方這個地方比較熱，這個節日是為了紀念一年中最熱中點的時間。說是一年中點時間是因為據原始日曆，一年從子月開始 (請參見 § 8.2.3)，年初是子月，一年中間則為午月。子月是一年最冷的一月，午月最熱。端為第一，端午節是年中最熱的日子，每年五月五日都接近夏至日。熱屬陽，因此這個節日還稱為端陽節。W. Eberhand (埃貝哈特)[147]在《中華節日》一書中有載：「端午是南方的節日，乃是求運氣的節日，同時也是活力的節日」。就因為這個時間天氣最熱的原因，很多病疫蔓延，越南人還把五月五日節叫為殺毒節。憑著這個意思，五月五日這一天，越南人早上吃糯米酒以讓人體裡面的蟲酥了，然後吃酸果使蟲死掉。此外，這一天越南人還用藥葉塗上指甲來保護指甲(以免生病)，並且在端午午時陽氣極盛時去摘藥葉，然後把藥葉曬乾做未來一年用的藥。

屬於重月重日禮節系統，以前還有七月七日節。

---

[144] 從此，越南人罵人的時候說「吃榕樹葉粥」就是罵那個人死不見屍，成為流浪的孤魂。

[145] 因為月亮的轉軸不是垂直的，同時地球的引力以及月亮周圍各個星體的引力不是平衡的，所以陽光照到月亮的時候，我們看見的部分都會缺全不定的，但到了八月望日那一天 (秋分)，陽光直照到月亮，月亮最大的面積接觸到陽光 [Thanh Giang (清江) 1978：17]。

[146] 傳說道，中華以前有一位叫介子推，他以前在皇帝遇難的時候背著皇帝逃走，還切割自己的腿肉給皇帝吃。後來皇帝忘了給他獎賞，他與他母親走進深林退隱。皇帝知道這件事，就去找他，皇帝到深林叫他出來，他卻不出來，皇帝便下令把樹林點火逼他出來，但是他們母子寧可死也不出來。為了紀念他被燒死的日子，中國人在這三個日子內 (三月初三至初五) 吃小吃 (意味著忌火)。

[147] "Doble fifth is a Southern festival, lucky festival or festival of the living" (pp. 70-71)。轉引自 Kim Định (金定)【1971a：82】。

年終，臘月 23 日是灶君節 (Tết Ông Táo)。人們每個家庭買了一套包含兩個男士和一個女士的三個帽子以祭拜土公、土地、土祇三位 (總稱為灶君) 和一隻鯉魚。這隻鯉魚讓灶君騎上拜天。移民人騎馬，農業人騎魚。開始為元旦節，結束為灶君節，除夕，灶君從天上回來，這幾個時間標誌就成為一個緊密的流程，其中，陰陽互相轉化。

14.3.2. 如果節日是一個按時間分配的系統，廟會就是按空間來分配的。每個地區有自己的廟會。越南的廟會集中於人們工作量最少的春天和秋天這兩個季節。在這個時間裡廟會連續進行，從一個地區傳到另一個地區，有些地區舉辦密度很高。就因為如此京北有這一句：「Mồng bảy hội Khám, mồng tám hội Dâu, mồng chín đâu đâu nhớ về hội Dóng」(初七龕會，初八桑會，初九每個地方都想到榮會)。

廟會有「禮」和「會」兩部分。

「禮」的部分具有謝恩和祈禱的意義，乃是感謝神靈在這一年賦予他們好運並向神靈祈求保佑。根據這個目的並依照文化系統的結構，可以把廟會分為三類：與自然環境及生活有關的廟會、與社會環境及生活有關的廟會和與集體生活有關的廟會。

圖 14.2 (上)：南部地區的龍舟競賽 (Minh Trường [明長] 攝)；
圖 14.3 (右)：盪鞦韆 (越南通訊社攝)

與自然環境及生活有關的廟會即職業廟會，其中最重要的是農業廟會。有些廟會以求雨、防旱作為目的，比如：河北省順城縣的 Dâu (桑) 寺廟會則於 4 月初 8 舉辦，河北省順城縣的 Thứa (妥) 寺四法廟會也於 4 月初 8 舉辦，興安省美文縣的文林四法及安美四法廟會則於 1 月 17 號進行，清化省永祿的三總廟會則於天氣乾旱時才舉辦

等。一些廟會關注肥料的作用 (民間常道：「Nhất nước, nhì phân」，即指第一為水，第二為肥)，如河內市慈廉縣的古芮 (Cổ Nhuế) 廟會和南定省美祿縣的武碑 (Vũ Bi) 會都祭拜夾冀神，於年初日子舉辦，屬於農業廟會系列。西原高原地區的巴拿 (Ba-na) 人為了感謝老天已經給予了他們健康和一年的豐收，會進行殺牛廟會。片米餅 (cốm，即 Sa-Mok) 廟會於 10 月份左右舉辦，為了迎接新豐收的季節。西北部的岱 (Tày)、儂 (Nùng)、傣 (Thái) 等人過年時舉行下田會，山羅省的克木 (Khơ-Mú) 人有迎新飯的廟會。

除了以農業為主，還有鑄銅業廟會、紡織業廟會等，特別值得一提的是關於江河地方生活的廟會 (如廣平省同海 (Đồng Hới) 市的賽船廟會，太平省武書縣的交 (Keo) 寺廟會等)。

與社會環境及生活有關的廟會是紀念建國和保護國家的英雄的廟會，如在富壽省豐州禧僵鄉舉辦紀念旌王的雄殿廟會 (歌謠道：「Dù ai đi ngược về xuôi, nhớ ngày giỗ Tổ mùng 10 tháng Ba」(不管人們東奔西走，都應記住三月初十是祭拜雄王的忌日，要回來))；河內市家林縣扶董 (Phù Đổng) 村的扶董天王 (Gióng) 廟會則於四月九號舉辦 (民謠道：「Ai ơi mồng chín tháng Tư, Không đi hội Gióng cũng hư mất đời」(四月初九已到，凡不參加扶董天王廟會的人一生都會不順)；河內古螺的安陽王廟會則於正月初六舉辦；河內二徵夫人郡同名鄉的二徵夫人廟會於二月三號開辦，以及位於河內迷玲的下雷廟會則在正月 15 號開辦，以紀念兩位徵女人自殺之日；海陽省志玲縣劫泊 (Kiếp Bạc) 廟會則紀念興道王陳國俊的去世日，於 8 月 20 號開始；在平定省西山縣紀念著光中阮惠的西山廟會，以及在棟多郡紀念英雄阮惠於 1789 年戰勝的廟會，在正月五號開。

與集體生活有關的廟會則是宗教和文化的廟會。宗教廟會包括佛教廟會和民間信仰廟會。佛教廟會則有：於春節舉辦的河西 (Hà Tây) 省美德 (Mỹ Đức) 縣的香寺 (chùa Hương) 廟會；於三月初七舉辦的河西 (Hà Tây) 省石室 (Thạch Thất) 縣的西方寺 (chùa Tây Phương) 廟會。民間信仰廟會則有：於正月望日舉辦的河西 (Hà Tây) 省不拔 (Bất Bạt) 縣的和殿 (đền Và) 廟會 (祭拜傘圓神 [Tản Viên])；於正月初舉辦的諒山 (Lạng Sơn) 省有壟 (Hữu Lũng) 縣的北麗殿 (đền Bắc Lệ) 廟會 (祭拜上地母 [Thượng Ngàn])；於二月中旬舉辦的河西 (Hà Tây) 省長信 (Thường Tín) 縣自然 (Tự Nhiên) 鄉的褚童子 (Chử Đồng Tử) 廟會 (紀念仙蓉 [Tiên Dung] 和褚童子 [Chử Đồng Tử] 首次見面的地方)；於正月底舉辦的興安 (Hưng Yên) 省州江 (Châu Giang)

圖 14.4：高蹺比賽

縣平明 (Bình Minh) 鄉的多和 (Đa Hoà) 鄉會 (紀念褚童子 [Chử Đồng Tử] 與仙蓉 [Tiên Dung] 夫妻曾經生活的地方)；於二月中旬舉行的興安 (Hưng Yên) 省州江 (Châu Giang) 縣夜澤 (Dạ Trạch) 鄉的化夜澤 (Hóa Dạ Trạch) 殿廟會 (紀念褚童子 [Chử Đồng Tử] 與仙蓉 [Tiên Dung] 夫妻上天的地方)；於八月上旬舉辦的南定 (Nam Định) 省務本 (Vụ Bản) 縣雲吉 (Vân Cát) 鄉的府鞋 (Phủ Giày) 廟會以及從正月初十開始到春晚舉辦的清化 (Thanh Hoá) 省岑山 (Bỉm Sơn) 市的松 (Sòng) 殿廟會 (祭拜柳幸 [Liễu Hạnh])、西寧 (Tây Ninh) 省黑娘娘 (Bà Đen) 山廟會 (祭拜靈山聖母)。

「會」的部分則包括非常豐富的娛樂活動和遊戲。從其起源往上看，大多數娛樂都從農業工作者的美好願望出發。例如為了求雨，就在春節舉辦的廟會中模仿雷聲造出的爆聲以提醒老天下雨的遊戲，點鞭炮、扔鞭炮、打地炮等。以祈求乾為願望的，就在夏日的廟會中舉辦期望起風、天晴以使得涉水快速走去的遊戲。以繁衍願望為出發點的是搶球塞洞、擲銅錢兒、擲陀螺、盪鞦韆等遊戲 (圖 14.3)。以鍛煉、輕巧、靈活願望為出發點的是比賽煮飯、邊擔擔子邊煮飯、邊看小孩邊煮飯、邊划船邊煮飯，比賽蒸雞、抓豬、抓鴨、紮繭、爬橋、捉迷藏、玩眼力鉤、走高蹺等遊戲。以鍛煉身體和戰鬥實力為願望的則有搏鬥、拔河、鬥雞、鬥牛、鬥魚、鬥蟋蟀等遊戲。

14.3.3. 節日和廟會都是「禮」部分中的神聖性和節與「會」部分中的世俗性的綜合；但是禮節偏於物質方面 (主要是飲食)，廟會則偏於精神方面 (主要是玩遊戲)。因此，人們說「ăn tết」(吃新年，即過新年)、「chơi hội」(玩廟會，即玩遊戲)。禮節具封閉性 (僅在每個家庭範圍內)，廟會則開放 (吸引大家來參加)。禮節維持了家庭各成員之間上下尊卑關係，廟會則把鄉村裡各成員的平等民主關係維持下去，並把男女結成伴侶形成新家。禮節按時間分配，而廟會按空間分配。禮節與廟會互相之間橫豎結合，為越南人民的世世代代創造出一種陰陽結合的生活節奏。

§15. 交際文化與語言藝術

15.1. 越南人交際文化的基本特徵

人的本質只有在交際中才能表露出來。中國人把「亻」部首與「二」字結合在一起寫成仁字，意思是人的性格要在兩個人的關係中才能展現出來。德國哲學家 L. Pheurbach (費爾巴哈) 曾寫道：「個體的人未包含人的本質在內，人的本質只能在交際中，在人和人之間的統一體中才顯露出來。為了自己的人只是一般人，但是在與同類的交際中、在我和你之間找到統一性的人才是上帝。」(轉引自 Kagan (卡根)【1988：24】。)

15.1.1. 首先，從越南人對交際方面的態度來看，可以看出越南人有喜歡交際又害羞的特點。

如上所述，農業社會的越南人在生活中互相依賴，並非常注重維持與群體中所有成員的友好關係，這個集體性導致了越南人特別看重交際行為。交際會創造出關係，俗語道：「Dao năng liếc nắng sắc, người năng chào năng quen」(刀越磨越鋒利、人越打招呼越習慣)。交際會鞏固彼此的親切感，俗語道：「Áo năng may năng mới, người năng tới năng thân」(衣服常逢紉常更新，人們常往來常親切)。交際能力被越南人視為評價某一個人的首要標準，越南諺語道：

Vàng thì thử lửa, thử than,

Chuông kêu thử tiếng, người ngoan thử lời

黃金試火試碳，

鐘試其聲音，人試其言。

Một thương tóc bỏ đuôi gà,

Hai thương ăn nói mặn mà có duyên…

其一是愛放雞尾頭髮，

其二是愛說話有人緣。

由於看重交際，所以，越南人**很喜歡交際**。喜歡交際主要展現於以下兩點：

從交際主體的角度來看，越南人有著喜歡相互拜訪問候的特點。凡是越南人，若是關係親密，那麼每天不管在哪裡見過面、見了多少次，閒時他們都會互相問候對方。

互相問候不僅從工作需要出發，這還是雙方感情和友誼的表現，使雙方關係更為密切。對西方人來說，只有日常生活中少有機會見面的人，他們才會去拜訪。

對交際對象來講，越南人有好客的特點。家裡來了客人，不管親切還是陌生、不管家境怎麼貧困，越南人都盡力周到、盛情地接待客人，把家裡最好的東西、最好吃的飯菜讓給客人。越南人經常講一句「Khách đến nhà chẳng gà thì gỏi」(來了客人，不宰雞也要做涼拌菜)。因為他們認為「*Đói năm, không ai đói bữa*」(餓了一年，不差餓一餐)。Phan Ngọc (潘玉) 教授評論：「你去出差，走到有老百姓的任何地方，那裡就會有關心。他們把哪個地方讓給你？祠堂。祠堂這個地方被視為是家裡最莊嚴的。相反，你哪裡幫助過他們？跟他們有什麼親密關係呢？他們家裡窮過著貧困的生活，他們受苦受餓也不能讓你挨餓。我曾見過一位德國朋友，他不能理解這件事。如果在德國的話，進入一個德國家庭已經很難了，要留下來睡覺就更難，何況是在一個最莊嚴的房間裡睡覺」。我們來到偏僻的鄉村時，好客的特點就更為明顯。一個叫做 A. Pazzi[148]【1970：47】的女人評論：不管你多麼美、多麼強，若是你向客人表示不禮貌的態度或對鄰居、朋友顯得太自私、心眼狹窄的話，越南人也會把你視為為一個性格醜陋的女人。」

除了喜歡交際以外，越南人還有與上述幾乎完全相反的特點，這就是許多外國人經常提到的害羞。這兩個幾乎完全相反的特點 (喜歡交際與害羞) 並存，就是源於越南鄉村的集體性和自治性這兩個基本特點。

越南人在熟悉的集體範圍內的確是很喜歡交際，這時集體性存在。但是超越集體範圍時，在陌生人面前自治性就發揮了作用，這時就完全相反並表露出害羞的態度。這兩個幾乎完全相反的特點並不互相矛盾，因為其只是在不同環境中表露出同一個本質上的兩個方面罷了。這兩個特點表現出越南人在交際行為上的靈活性。

15.1.2. 從交際關係來講，偏重感情的農業文化，導致越南人以感情、以愛恨作為交際中為人的原則。俗語道：「Yêu nhau chín bỏ làm mười」(相愛九算為十)；「Yêu nhau củ ấu cũng tròn, ghét nhau bồ hòn cũng méo」(相愛讓菱角也變圓、相恨無患子也變扁)，以及：

Yêu nhau yêu cả đường đi,

Ghét nhau, ghét cả tông ty họ hàng.

[148] Vũ Hạnh (武幸) 的筆名。

相愛就要愛整個路程，

而一恨就恨了全家親戚們。

Yêu nhau cau sáu bổ ba,

Ghét nhau cau sáu bổ ra làm mười.

相愛就把檳榔切成三份，

一恨就把六分檳榔再切成十份。

Yêu nhau mọi việc chẳng nề,

Dẫu trăm chỗ lệch cũng kê cho bằng.

相愛所有事都沒問題，

不管有多麼不平的地方都能擺平。

總體來看，越南人把陰陽和諧作為主導原理，但還是偏於陰性。在生活上，越南人以有情有理的方式相處，但是多偏於情感。當需要在情和理之間衡量時，人們會把感情放在比理高的位置。越南俗語、民謠道：「Một bồ cái lý không bằng một tý cái tình」(理性一大堆不如感情一小撮)；「Đưa nhau đến trước cửa quan, Bên ngoài là lý, bên trong là tình」(一起來到衙門，外面是理，裡面是情)。眾所皆知，錢是貴重、重要的(俗語有一句「Có tiền mua Tiên cũng được」，即有錢能買到仙人)，但是越南人更明智地瞭解：「Có tình có nghĩa hơn của tiền」(有情有義比有錢還好) (俗語)；「Của tiền có có không không, Có tình có nghĩa còn mong hơn tiền」(錢財有來有去，有情有義比錢財還珍貴) (民謠)。

越南人總是互相提醒感情比任何東西都更重要，在家庭中，「Vợ chồng là nghĩa ở đời, Ai ơi chớ nói những lời thiệt hơn」(夫妻是一生的情義，大家不要說出傷人的話)。在社會中，某個人幫了什麼忙都要銘記在心，誰教了我們什麼，都應把誰尊稱為師。在越南，「師」這個概念被擴展得很廣，比如村鄉老師、武師、郎中、祭拜者、算命先生、風水先生、辯理師、蛇師 (越南南部善於制服蛇類、醫治蛇毒者) 等等。

15.1.3. 對於交際對象來講，越南人面對一個人的時候總喜歡瞭解、觀察、評價對方。歲數、籍貫、學問水準、社會地位、家庭情況 (父母是否健在、結婚了沒有、有孩子了沒、幾個男孩幾個女孩等家庭背景) 都是越南人經常關心的問題。偏重瞭解對方的這個習慣跟西方人完全相反，使外國人認為越南人過於好奇。這個特色不管用什麼名稱來命名，也只不過是鄉村集體性導致的產物。

由於擁有集體性的特色，越南人儼然認為關心別人就是他們的責任，而要展現自

己的關心則先要了解對方的家境。此外，由於社會關係辨別得過於仔細，所以，不同的交際對象之間有不同的稱呼方式，而為了選到一個合適的稱呼詞語，則要先知曉有關對方的足夠的必要訊息。

善於觀察的特點，使得越南人為自己積累了非常豐富的看相經驗，只要看臉型、鼻子和眼睛等器官就能看出人的性格來。比如，在藉由眼睛看相的方面上也有如下經驗：

Trên trời Phạm Nhan, thế gian một mắt.

天上有范顏、世間有獨眼（俗語）。

Đàn bà con mắt lá răm,

Lông mày lá liễu đáng trăm quan tiền.

鳳眼睛兮，柳眉毛兮，一百貫錢，迎接娘兮。

Người khôn con mắt đen sì,

Người dại con mắt nửa chì nửa thau.

智者眼睛亮黑，愚者眼睛暗褐。

Con lợn mắt trắng thì nuôi,

Những người mắt trắng đánh hoài đuổi đi.

白眼豬就留下餵養，白眼人就打罵趕去。

Những người ti hí mắt lươn,

Trai thì trộm cướp, gái buôn chồng người…

凡小小鱔魚眼的人，男者行為盜竊、女者搶奪人夫（民諺）

之所以要了解他人的性格是因為便於選擇符合的交際對象，俗語道：「Tùy mặt gởi lời, tùy người gởi của」(隨其臉而發言，隨其人而寄財)；「Chọn mặt gởi vàng」(挑面子留黃金)。在無法選擇的情況下，越南人就使用靈活的適應戰略，越南俗語道：「Ở bầu thì tròn, ở ống thì dài」(瓢中者則圓、管中者則長)；「Đi với bụt mặt áo cà sa, đi với ma mặt áo giấy」(跟佛陀走則穿袈裟，跟魔鬼走則穿紙衣。)

15.1.4. 從**交際主體**角度看，集體特性還使越南人看重名譽。俗語道：「Tốt danh hơn lành áo」(好名譽比得上好衣裳)；「Đói cho sạch, rách cho thơm」(餓也要乾淨，破也要發香)；「Trâu chết để da, người ta chết để tiếng」(牛死了就留著皮，人死了要留下名聲)。如上所述，越南人的名譽跟交際能力被連在一起。言語留下的痕跡就造成了名譽，但經傳到很多人的耳裡之後卻形成謠言。「Tiếng」這一詞在越南語中一開始指的是言語

(如「tiếng Việt」即是越南語)，現在它的意思已經被擴大了，指的是言語的產品，比如：Tiếng lành đồn xa (好事遠揚)，tiếng dữ đồn xa (惡事傳千里)，最後指的是言語造出的成果，這就是名譽和信譽 (比如：nổi tiếng 即是有名之意)。

就是因為過於看重名譽，越南人有愛面子的毛病[149]。

越南俗語、民謠常道：

Ở đời muôn sự của chung,

Hơn nhau một tiếng anh hùng mà thôi.

世上一切都是共用的，唯一聲「英雄」才分上下。

Đem chuông đi đấm nước người,

Không kêu cũng đấm ba hồi lấy danh.

拿鐘到他鄉打一打，不響也要為面子打三回。

Một quan tiền công, không bằng một đồng tiền thưởng.

一貫公金比不上一角賞金。

在鄉村裡，愛面子的行為在亭中攤分的場合中表現得最旺盛。七八十歲的老年人即便面對已經吃不下的菜，但是為了面子也要大聲地搶著吃：「Một miếng giữa làng bằng một sàng xó bếp」(村中一小塊等於廚房中一大盤)。愛面子這種毛病也被 Lưu Quang Vũ (劉光宇) 在一齣戲《Bệnh sĩ》(愛面子病)中展現出來。此齣戲中的一個人物道：「越南人把名譽看得比世上任何東西還重要。愛面子的毛病產生了有名的木頭魚故事，故事講的是一位越南中部的鄉村生徒，為了遮掩自己的貧窮背景而做了一些木頭魚，每頓飯都擺著木頭魚。愛面子迫使人們生活得不像真實的自己，甚至有時還欺騙自己。

看重名譽、愛面子的生活方式會導致謠言。謠言被群體視為最厲害的武器，用以維持鄉村的安穩。對於謠言，越南人害怕得就像 Lê Lựu (黎榴) 在一篇小說《*Thời xa vắng*》(過去時)中所描述的那樣：「人們只敢隨著謠言過日子，而沒有人敢踩上謠言，按著自己的私意而另行呢」。「世上，人們只願意受冷、受餓、受傷、受疼，以此來保護和養育自己的孩子，讓他度過苦難，讓他能過得好；反之，沒有人願意為了讓自己的孩子隨意地過日子而去受辱、丟面子」。

15.1.5. 關於交際方式，越南人注重拘謹、細心並看重和諧的氣氛。

---

149 「愛面子」本義是「有學問族的面貌」(請看：阮麟的《漢越詞與語詞典》，1989 年，580 頁)。士者是古時候的越南的領袖人物，所以「士者的面子」也是一個最有價值的面子。

委婉交際法使越南人不像西方人直言、開門見山地談論某個問題，而是習慣了「拐彎抹角」的交際法。按越南的傳統，開始交際時都要「問舍求田」，打聽家戶、田地等事。也為了製造和諧的氣氛，為了互相應酬，以前的越南人還有以檳榔做為故事開頭的傳統。隨著時間所帶來的改變，現在，檳榔蔞子已經被一杯茶、一根煙等取代了。

為了知道對方的父母是否在世，越南人經常問：「Các cụ nhà ta vẫn mạnh giỏi cả chứ?」(父母還安然無恙吧？) 為了想知道跟自己聊天的女人結了婚沒有，越南人就委婉地問：「Chị về muộn thế liệu anh nhà (*hay* ông xã) có phàn nàn không?」(你這麼晚回去，你丈夫會不會有意見？) 下面的一曲歌謠是一個南部男孩向一個女孩委婉地談情：「Chiếc thuyền giăng câu, Đậu ngang cồn cát, Đậu sát mé nhà, Anh biết em có một mẹ già, Muốn vô phụng dưỡng, biết bỏ dạng không?」(釣魚的一艘船，停泊在沙灘上，停靠在妳家。我知道妳有一個老母親，想進去照顧她，不知如何？)

委婉的交際法和了解交際對象的要求 (請參見 §15.1.3) 使越南人練成問候的習慣。「問」和「候」連在一起：「你去哪裡？」、「您在做什麼？」等。首先，問是為了獲得資訊，逐漸成為一個習慣，人們問而不要聽者回答，並且，他們對以下回覆類型完全滿意，如：「我去那裡一趟」或以回問方式來回答。比如，問：「您在做什麼？」，可以這樣回答：「嗯，你去哪裡？」

委婉的交際法就是偏重感情生活方式以及有星各種關係的思維 (綜合、辯證法的思維) 之產物，人們發言時都有三思的習慣。俗語道：「Ăn có nhai, nói có nghĩ」(吃的要嚼，說的要考慮)，「Chó ba quanh mới nằm, người ba năm mới nói」(狗繞三圈才臥，人三思才說)，「Biết thì thưa thốt, không biết thì dựa cột mà nghe」(知之為知之，不知而不知，靠柱聆聽吧)，「Khôn cũng chết, dại cũng chết, ai biết thì sống」(智者也死，愚者也死，懂事者則存)。

越南民謠也道：「Lời nói không mất tiền mua, Lựa lời mà nói cho vừa lòng nhau」(言語不要花錢買，說話前要想好以免傷人心)，「Trăm người bán, vạn người mua, Lựa lời mà trả cho vừa lòng nhau」(一百人賣，一萬人買，挑選語言討價還價，彼此稱心滿意)，「Ở sao cho vừa lòng người, Ở rộng người cười, ở hẹp người chê」(如何過得讓人滿意，過得太豪放挨人嘲笑，過得太小氣挨人嫌棄)，「Người khôn ăn nói nửa chừng, Để cho kẻ dại nửa mừng nửa lo」(智者說半句話，讓愚者半喜半憂)。

說話前再三考慮的習慣使越南人缺乏決斷性。為了避免武斷，也不傷別人的心，保持人與人之間所需的和氣，越南人經常笑。笑容是越南人交際中非常重要的部分，

人們可以在不太期待的時候也見到越南人的微笑。「從笑容來推理，我們可以看出越南人在生活的各個領域中都有一種特殊的和諧，從而使他們能合理地接受所有觀念，融合所有異同觀點。越南人的生活不存在勝而喜極，敗而悲極的情況。」【Pazzi 1970：12-13】。

重視和氣的心理使越南人總是保持互相忍讓的狀態。俗語道：「Một sự nhịn là chín sự lành」(一忍等九善)，「Chồng giận thì vợ bớt lời, Cơm sôi nhỏ lửa có đời nào khê」(夫氣妻少說，飯沸放小火) 等。

15.1.6. 越南人有一個非常豐富的語言禮儀系統

首先，越南語的稱呼系統十分豐富。其他語言只使用人稱代詞，越南語除了使用人稱代詞以外還使用 anh (兄)、chị (姊) 與 em (弟/妹)、ông (爺爺)、bà (奶奶)、bác (伯父/伯母)、cô (姑媽)、dì (姨媽)、chú (叔叔) 與 cháu (孫子/侄子)、con (孩子) 等指家庭親戚關係的大量名詞。此外，還使用一些指職務、工作的名詞 (比如 thầy / cô (老師)、bác sĩ (醫生)、ông cai (該老爺)、ông lý (鄉老爺)、ông huyện (縣官老爺)、ông đội (兵隊老爺) 以替換了代詞。它們成為代詞化的詞，這些代詞化的詞多過人稱代詞。

越南語一共有 60 多個名稱詞，這個極為豐富的名稱系統則非常明顯地表現出越南農業文化的特徵：

一、名稱詞具有較濃的親切感 (偏重感情的特性)。藉由使用這種稱呼，共同體中的所有人都成為同一個家庭的親戚。

二、名稱詞具有明顯的具體性 (靈活性)。在這個稱呼詞系統中沒有概稱的「我」，對不同的交際對象，對話者會身處不同的地位並扮演不同的角色。在這個稱呼詞系統中，也沒有概稱的「哥」、「他」等，名稱關係依賴於交際對象的社會地位、年齡，依賴於交際的空間、時間。同樣的兩人對話，在學校彼人叫此人為老師，但是回家時就叫弟弟，因為那位老師就是彼人的親弟弟。越南俗語道：「Chú khi ni, mi khi khác」(這時叫叔，那時叫汝)。同樣兩個男女，他們小時候互相稱呼為 mày - tao (汝 – 俺)，長大時稱為「cậu – tớ」(你 – 我)，結婚了成為「anh – em」(哥 – 妹) 或「nhà nó」(口子)，有孩子了就稱為「bố nó – mẹ nó」、「ba nó – má nó」(孩子的爸 – 孩子的媽)，有孫子了就稱為「ông nó – bà nó」(孫子的爺爺 – 孫子的奶奶)。於上世紀 60 年代，有一位長官曾經叫大家在交際中使用「tôi」、「nó」，像其他語言中一樣進行稱呼以便得到簡單及民主的效益。不過，文化的傳統還是比較強，沒有哪一個越南人可以對比自

己年齡大的人稱為「tôi」(我)，也沒有哪一個越南人可以把一個年紀大的人、一個長輩叫為「nó」(他)。

三、名稱詞具有高度的社會性 (集體性)。兩個人在談話，互相稱呼，但總是把第三者、第四者拉進去。這就是用孩子、侄子的名字，丈夫、妻子的名字等稱呼法。一對夫妻互相稱呼為「bố nó - mẹ nó」、「ba nó - má nó」、「ông nó - bà nó」，就等於把自己的孩子、孫子拉進去了。雖然只有兩個人在談話，但也告知了別人或者介紹自己已經有了孩子、孫子，已經當了爸媽，已經當了爺爺奶奶，以便對方若想跟自己談話時也知道怎麼稱呼。

四、名稱詞具有高度的多意義性 (綜合性)。同樣兩個人，但稱呼方法同時可以綜合各個不同的關係。比如「ông – con」(爺爺/外公 – 孩子)、「chú – con」(叔叔 – 孩子)、「bác-em」(伯伯 – 弟/妹) 等，即一邊展現爺爺 – 孩子、叔叔 – 侄子等關係，一邊展現爸爸 – 孩子、兄 – 弟的關係，一邊展現年齡的差別 (叫為「ông」則相差甚大，與自己的親爺爺相等；叫為「bác」則相差較大，與自己伯伯相等)；叫為「chú」則相差較小，與叔叔相等)、輩份的差別 (「ông」則與自己的爺爺相等、「chú」或「bác」則與自己的爸爸相等)，又一邊表示像爸爸與孩子、兄與弟一樣的親切。同一對交際者，有時他倆稱自己為「em」(妹)，都叫對方為「chị」(姊)。這種稱呼法並不矛盾，因為年齡比較小故稱為「em」，亦或輩份低故稱為「em」。生活中各個人之間不同的複雜關係在越南人的稱呼系統中都巧妙地顯現出來。

五、名稱詞具有尊卑性，同時也保有民主性。這裡的尊卑正確地展現出在親戚中、社會中的年齡關係、輩份、同時，由於正確地顯現出這種關係，故達到民主和公平。因為具有民主性，故發生兩個交際者同時都是姊姊、也是妹妹之情況。因為具有民主性，故出現以夫妻名字稱呼之情況。因為具有民主性，故出現依照丈夫的名字或妻子的名字進行稱呼的情況：在西方列國，以丈夫的名字稱呼就展現了丈夫的所有權，但是在越南，丈夫的朋友可以叫其妻子為「chị Thanh」(清姊) (等於清哥的妻子)，妻子的朋友可以叫其丈夫為「anh Nga」(娥哥) (等於娥姊的丈夫)。

六、名稱詞展現出忍讓、重視和氣的心理。越南人以「承謙呼尊」(謙虛地自稱，對交際對象則表示尊敬) 的原則稱呼對方。這種謙虛是跟社會化特性連在一起的，謙虛的他稱，沒有一個總稱代詞。而表現自己的方式則極為豐富，與同輩者交際自稱為 tôi，tớ，tao，mình，與長輩者交際則稱為 em，con，cháu，與晚輩者交際則稱為 anh/chị (哥/姊)，cô/chú (姑媽/叔叔)，bác (伯父/伯母)，ông/bà (爺爺/奶奶、外公/外婆) 等。謙

虛及尊敬都表現在名稱代詞中，「tôi」、「tớ」這兩個名稱代詞也是從具僕人之意的名詞「tôi」、「tớ」出來的 (比如越南語中有「bầy tôi」[臣子]、「kẻ tôi tớ này」[小的])。互相尊重與抬高地位的稱呼習慣，導致了叫私名之俗的禁忌出現。一個人的名字並不常拿來作為稱呼，如果用人名稱呼對方，特別是叫出對方父母的名字，乃是一種嚴厲的侮辱。人們吵架時才會呼喝對方父母的名字。給孩子起名，最關鍵的是不能用親戚長輩和四周鄰居的名字。由於禁忌呼叫個人的名字，以前的越南人還有入家問名的習俗，即踏進誰家作客時，要先問家主的姓名，以免談話時提到家主名諱，如果提到家主名字就用另一個詞來代替 (西方人則完全相反，見面時要問一下對方的名字，然後就用這個名字來稱呼)。

有時候會出現這樣的情況：兩個人已經相識了幾十年，但是一直到其中一個去世，另一個藉由訃告上的內容才知道自己朋友的姓名。在 VTV3 電視台上的《Ở nhà chủ nhật》(週日在家) 的節目中，主持人要求來參加比賽的小朋友們把他們奶奶的正式名字說出來，這一件事也並非事出無因。在生活中，小孩子們總不會告訴同學自己的父母的名字，因為他們怕同學們會用父母的名字來叫罵。

如此細膩而靈活的稱呼系統只存在於越南語以及東南亞幾個國家的語言系統中，並不存在於西方列國和中國的語言中，甚至包括日本、韓國等具有語法化敬語系統的語言在內。

禮貌說法方面的語詞也很豐富。

由於具有重視感情、靈活性的傳統，越南人跟西方人不一樣，沒有表示謝意、歉意的一般性的語詞。所以，越南人對不同的人會有不同的稱呼方式，表示謝意、歉意時，越南人在不同的場合都會有不同的說法。例如：「Con xin chú!」(每當收到禮物時表示謝意，意味著：叔叔，我珍重留下)，「Chị chu đáo quá! / Anh tốt quá!」(每當收到別人的關心時表示謝意：你太周到了！/ 你太好了！)，「Bác bày vẽ quá!」(每當接受熱烈的歡迎時表示謝意：你太誇張了！)，「Quý hoá quá！」(每當有客人來看時表示謝意：再珍貴不過的了)，「Anh quá khen!」(每當被讚揚時表示謝意：你過獎了！)，「Cậu đã cứu tớ một bàn thua trông thấy」(每當接受幫助時表示謝意：幸虧有你的幫助！)，「Nói vô phép / Nói khí không phải」(每當說漏嘴講出不好的事時表示歉意：冒昧 (地說) / 真不好意思 (地說))，「Tôi sơ ý (vô ý) quá!」(每當弄壞某某事情時表示歉意：我太輕率了 / 我失言，請原諒)。

甚至，越南語沒有像英語、法語、俄羅斯語一樣的 please、s'il vous plait、

пожалуйста 等概念。需要表示這種概念時，越南人隨著具體場合會有下列說法：「Phiền ông (bà)」(麻煩您)、「Ông bà làm ơn」(請您)、「Xin phép cụ」(請允許我)、「Xin gởi ông」(特意給您)、「Không dám」(不敢)、「Có gì đâu」(哪裡哪裡) 等等。

在問候儀式方面，越南人嚴格按照社會關係、空間 (上述不同場合使用不同稱呼的情況) 及感情色彩 (比如：Cháu chào ông ạ! [您好！]，Xin phép ông cháu về，Ông ở lại, cháu về! [我先走了！] 等等) 來選用問候的句子。西方人卻按照時間來選用問候的句子，如見面的時候、再見的時候 (英語：How do you do、Good bye；法語：Salut、Au revoir；俄羅斯語：*Здравствуйте*、*Досвидание*)；上午、中午、下午、晚上等見面時問候句子會不同 (英語：Good morning、Good afternoon、Good night；法語：Bonjour、Bon soir、Bonne nuit；俄羅斯語：*Доброе утро*、*Добрый день*、*Добрый вечер*)。這一點就顯現出偏重穩定 (所以社會地位以及感情極為關鍵) 的農業文化和偏重變動 (所以時間極為關鍵) 的遊牧文化之間的差別。所以，屬於過著農業文化生活的越南人比較重視空間中的關係，過著工業文化生活的西方人比較重視時間中的關係。

15.2. 越南言詞藝術中的象徵性、表感性及靈活性

語言是交際的工具。德國著名的文化家 W. Humboldt (威廉·馮·洪堡) 說語言是「一個民族的靈魂」。就越南語來說，它明確地反映了越南靈魂、越南人的性格以及越南文化的各個基本特徵。

15.2.1. 首先，越南言詞藝術具有很強的象徵性。象徵性表現於藉由平衡、和諧的結構所顯示的概括化、類化、公式化等趨向。

象徵趨向表現於越南語偏重具有象徵性的數字的說法 (請參見 §5.6.2)。如果法國人說「de toutes partes」(從各個方向)，英國人說「he opens his eyes」(他睜開他的眼睛)，越南人卻說「từ ba bề bốn bên」(三方四向)、「từ khắp bốn phương trời」(從四個天方)、「nó mở to đôi mắt」(他睜開他的雙眼)。有的場合，歐洲人用「所有的」這個詞來表達想說的意思，越南人卻使用具有象徵性的數詞【Phan Ngọc (潘玉) 1989：24】：ba thu (三個秋天)、nói ba phải (三也行、五也對，即指沒有自己的主意)、ba mặt một nhời (三臉一言，即指在下來說清楚某問題) 、 năm bè bảy mối (亂七八糟)、tam khoanh tứ đốm (三圈四斑，狹義是指選狗場合中的第三、第四級的狗；引申義是指千方百計的)、trăm khôn ngàn khéo (百智千惠，即指很伶俐的)、tiền trăm bạc vạn (百金萬銀，即指非常富裕)、trăm họ (百姓)、vạn sự (萬事)、ngàn thu (千秋)…。Nguyễn Bính (阮丙) 詩人曾寫：

Nhà em cách bốn quả đồi,

Cách ba ngọn suối, cách đôi cánh rừng,

Nhà em xa cách quá chừng,

Em van anh đấy, anh đừng thương em.

(大意：到我家要越過四座山丘、三條山溪、兩片森林。我家確實離這兒很遠，求求你不要愛我。) 其中象徵性表現於「bốn quả đồi」(四座山)、「ba ngọn suối」(三條溪)、「đôi cánh rừng」(兩個森林)，這一切都是「很遠」的意思。

綜合性的思維、偏愛穩定、與所有人交好等生活方式，使得語詞有重視平衡與和諧的趨向，這也是象徵性的另一個表現，平衡性是越南語的一個典型特徵。

據類型結構的原理，越南語是一種單音節的語言，但是雙音節詞的數量也不少；更重要的是每一個單音節詞語幾乎又有各個雙音節的變體或者重疊體 (以疊音詞形式出現)；所以，實際上，越南語中的話語及句子的主導結構是雙音節結構。越南語的成語、俗語結構都有兩個平衡的結構：trèo cao / ngã đau (爬得高/摔得痛)、ăn vóc / học hay (吃得飽/學得好)、một quả dâu da / bằng ba chén thuốc (一個草莓等於三碗神藥)、biết thì thưa thốt / không biết dựa cột mà nghe (知之為而知之，不知而不知，靠柱聆聽吧) 等等。

越南語中的文學作品，尤其是對聯 (câu đối) 十分發達。它既細膩、講究又簡練、壓縮。在一雙對聯中，形式上平衡協調，內容上蘊含著深刻的東方哲理。在以前的越南無論哪戶家庭、哪座亭子、哪間寺廟中都掛著對聯。從兩事到喜事的所有場合中，人們都寫對聯。漢字對聯、字喃對聯、漢喃結合對聯等各式各樣的對聯都非常流行。

例如：

Thiếp kể từ lá thắm xe duyên, lúc vận tía, buổi cơn đen, điều dại điều khôn nhờ bố đỏ;

Chàng ở dưới suối vàng có biết, vợ má hồng con răng trắng, tím gan tím ruột với trời xanh.

(小妾自從**綠**葉配良緣，時而**紫**運時而**黑**運，傻事好事靠著**紅**布；郎君正在**黃**泉能否知，妻子**粉**頰孩子**白**牙，破肝段腸恨對**蒼**天。大意：我自從出嫁從夫，百事萬事都依賴著你；你在黃泉知道嗎，我還青春，孩子還幼小，仰望蒼天而心緒如麻。)

這是越南詩人 Nguyễn Khuyến (阮勸) 先生下功夫寫給為具有染布才華的亡夫弔哭的孀婦寫出來的：上聯是描寫妻子、下聯是描寫丈夫，上聯說活人、下聯說死=亡者；本義表示夫妻深深的愛情，引申義表示染布這個工作中出現的多種多樣的顏色。

在一本譯成德語的越南詩歌中，Kurn Stern (斯特恩) 在序言中曾經認定「越南是

一個戰爭及詩歌之國」。好像每一個越南人都會寫詩，農業文化會偏重陰性、偏重感情，故一定會善於詩歌；遊牧文化則偏重陽性、偏重理智，故一定會善於散文。西方傳統文學強於散文，中國也強於散文[150]，越南幾千年的文學史卻都是詩歌形式。越南詩歌具有嚴密的結構 (六八體、雙七六八體)，並且有嚴格的韻調，表現出平衡、和諧。

從河內社會科學出版社 (1983-1984 年) 出版的兩本《文學詞典》上統計，在 198 個關於歐洲及俄羅斯西方文學作品的詞目中，43 個是詩歌的、155 個是散文的，就是說散文佔 78.3%。同時，在 95 個關於越南文學作品的詞目中 (不算單獨舉例的傳說、故事如：Trầu Cau (檳榔蔞子)、Thánh Gióng (扶董天王) 等)，69 個是詩歌的、26 個是散文的，詩歌佔 72.6% (在 26 個散文作品中就有許多具有詩歌抒情性的欹文或者越南北部的傳統戲「chèo」(嘲戲)、京劇式的「tuồng」(雜戲))。

這是一個原理性的區別，它屬於兩個文化類型的基本區別。含有動態的遊牧文化當然會趨於藉由寫實手法以及任意、自由的表達方式把情節、事件等內容描述下來—這些特徵只集中表現在散文作品裡 (至於西方詩歌也就是自由式的詩歌作品)。含有靜態的農業文化當然會趨於藉由象徵的手法以及平衡、和諧的方式把心理、感情等內容描述下來—這些特徵只集中表現在詩歌作品裡。

圖 15.1：門口（20 世紀初木刻畫）

把由阮攸寫的越南著名詩歌作品《Truyện Kiều》(翹傳) 跟中國清新士人的章回作品《金雲翹傳》相比，我們會清清楚楚地認出上述的區別：《金雲翹傳》是散文作品而《翹傳》是詩歌作品；《金雲翹傳》中所描寫各個事件、動態的段落是細膩、漫長的，《翹傳》中同樣內容的各個詩句則是壓縮、簡明的；對於描寫心理、情緒的內容，兩版作品的手法又轉換過來。例如，《金雲翹傳》使用 1600 個字來描寫叔生贖翠翹這個事件，《翹傳》中僅有 8 個詩句；《金雲翹傳》用不到一百個字

[150] 長篇散文、章回小說是中國拿手的，它們的歷史也很悠久；詩歌卻沒有前者那麼發展。中國唐朝詩歌才算是最輝煌燦爛的；中國古代除了結合各篇民謠的詩經以外只有楚辭；而楚辭卻是南方文化的作品 (屈原、宋玉是揚子河南邊的楚國人)。在《中國哲學史》裡，胡適評論：從中國開始開化周圍各個民族 (特別是南方地區的) 時，這些族群一邊接受北方文化一邊把他們引人注目多有抒情特色的神話傳到中原一帶。屈原、宋玉各個文學作品中的所有神話故事都是北方文化裡從來未有出現過的【胡適 1970：743-744】。

目來描寫翠翹在凝碧樓的心事，阮攸的《翹傳》就花了 22 個詩句來描寫之。

在越南，傳統散文也就是詩歌性的散文，這是由於越南語的聲調豐富，聲調本身已已經造就了句子中的音樂性。從按照駢文格式的越南散文 (如陳國俊的《諭諸裨將檄文》)或者按照自由風格的散文 (如阮廌給敵人的誘降書) 到平民的字喃文學，各類文學都有富含韻律的節奏以及平衡、和諧、密切的結構。

在阮廌給王聰寫的回信中有這幾句：「Nhà lớn gần xiêu, một cây gỗ khôn hay chống đỡ; đê dài sắp vỡ, một vốc đất khó thể duy trì. Nếu không lượng sức mà cứ cưỡng làm, thì ít khi không thất bại」(大屋將傾，一株木難以撐持；長堤快破，一把土無能維護。若不識相而強求作，或少或多失敗已定)。或是越南小孩子們玩「求掃帚魂」遊戲的求詞道：「Phụ đồng cái chổi, mau nổi mà lên. Ba bề bốn bên, đồng lên cho chóng. Nhược bằng cửa đóng, cũng phá mà vào; cách sông cách ao, phải vào cho được. Hoặc đồng còn đi quét lá đa, hoặc đồng còn đi xa về gần, hoặc đồng còn đi ân về ái, nghe lời thầy gọi, cũng phải về ngay. Ông chổi đi trước, bà chổi đi sau, dắt díu lấy nhau, nhập vào cái chổi…」(大意：掃帚魂啊！請快快附在掃帚上。無論如何，必須上來。若是門關，破門而入。倘隔江湖，務必進來。你或是還在掃帶樹葉，或是還遠在他方，或是到那裡恩愛去，聽師傅傳命，即刻返來。公帚在前，婆帚在後，手牽著手，附在帚上)。

甚至在罵人的時候，越南人所罵的詞語、風格、樣子都顯得平衡和諧、富含詩歌性的特點 (圖 15.1)。因此，越南人不是偶然地用各個演唱藝術名稱來稱「罵」這個動詞。(年輕人常常說「Mày nói vậy, bà ấy tế cho một trận bây giờ」(你這樣說，她會給你祭一陣呀)，「Tao của mày tao cũng tế cho một bài」(我媽媽剛給我唱一首歌了！)；其中，祭、唱就是罵的意思)。這樣，越南人可以一直連續罵人而一點兒也不覺得膩煩。這也許是世界上獨一無二的「詈罵藝術」。這所謂的「藝術」並沒有誰教授，越南的女孩只是在多次聽到媽媽責罵別人、聽到鄰居責罵別人的過程中，自己偶然學會的，以後出嫁了，有了自己的小家庭，她們一旦遇到社會上的衝突，就會把這種「藝術」表演出來並且一天比一天完善之。

延伸閱讀 7：越南人罵人

Nguyễn Thị Tuyết Ngân (阮氏雪銀)
Trần Ngọc Thêm (陳玉添)

談到「詈罵」時，每個越南人都馬上想起一種失禮的現象，他們會聯想到一些骯髒的罵語、謾罵的惡語。其實不是這樣！

在複雜生活中，人與人之間有著無數關係所以難免發生衝突。衝突一旦發生就一定要解決。人家可以藉由「對話」來和解，但有不少人卻選擇「敵對」這種方法。最善良的「敵對」有可能是「口頭比賽」，乃是吵架。

「吵架」是各國都有的，其歷史也必定久遠。

各民族 (包括越南人) 詈罵的普遍方式就是把身體上的生殖、排泄或性交等器官的詞語扔在對方的面前。人們還把對方貼上是跟某一種代表惡性、被社會批評的動物 (如黃牛、狗、豬、蛇、蟲子、羊 [有好色之意]) 有「血緣關係」的牌子。其他較「寬容」的人只限於把對方說成假仁假義蟲、魔鬼、妖魔，這些人還把對方連接於物質性、精神性的缺點或者社會病毒，如：瘸腿蟲、盲蟲、笨蛋、瘋癲、居心不良、惡毒、亂倫、不孝、狡猾、騙人、盜賊等。這些罵法雖然很普遍但不是越南人的代表性罵法。

受到偏重感情、偏重委婉細膩的傳統影響，越南民族的傳統詈罵是具有劇本性、詩歌性、韻調性的罵人方式，特別是可以隨意延長罵罵的時間。我們還記得在誕生於 1974 年的一首詩中開頭的有如下幾句：

「Chỉ vì mất một con gà,
Rêu rao bà chửi suốt ba ngày liền.
Chỉ sang tứ phía láng giềng,
Réo từ nội ngoại tổ tiên mười đời…」

(大意：只因為丟了一隻雞，大娘就連續罵了三天三夜，罵到了周圍所有的鄰居，罵了他們內外祖宗十代。)

就這四個句子在已定程度上都能夠顯露了越南人深刻的詈罵方式。

越南女人本來很賢良，但是每當被別人欺負時也不會忍氣吞聲。丟了一隻雞不是什麼太大的事，但是如果一直發生這樣的事就不可接受啦。所以她必須出手「迎頭」讓那個偷走她的雞的人從此千萬不要再對她家生出壞心。對總是把信譽放在第一位的越南民族而言，最好的對付方式就是使得對方在他人面前丟臉。在一般的場合，人家

何時生氣何時罵。傳統的越南人不這樣做，他們常等到人多的時候才罵，罵的時候又加上「ới làng trên xóm dưới」(村上鄉下的大家哪)、「ới trời cao đất dày」(高天厚地哪) 等句子，這樣就像在呼號、吸引越來越多聽眾來聽似的。

越南人罵人的時候，有意思的不是使用什麼骯髒語，而在於那些不正常的稱呼。人家日常則「謙稱尊呼」，罵人的時候就故意反序而做。例如 Đồ Phồn (圖番) 著的《KHAO》小說中的一段罵人短文：「Cha bố tiên nhân thằng Cò! Cha bố tiên nhân thằng Cốc! Cha họ nội họ ngoại, họ gần họ xa, họ năm đời giở lên, họ ba đời giở xuống nhà thằng Cò, thằng Cốc! Cha tam đại, tứ đại, ngũ đại mai thần chủ thằng Cò, thằng Cốc! Cha đứa già đứa trẻ, đứa nhớn đứa bé, đứa mẹ đứa con, đứa đỏ như son, đứa vàng như nghệ nhà thằng Cò, thằng Cốc, bảo nhau định vỗ mợ của bà!」

(大意：阿鷺的先父先祖！阿鴉的先父先祖！阿鷺、阿鴉的父系母系、近系遠系、三代以內的親戚宗族、五代以上的祖宗先人！阿鷺、阿鴉你們家裡老的幼的、大的小的、娘的子的阿爹，如紅脂、如黃薑的娘，你們想一起欠大娘我的債嗎？)

上述的短文中沒有骯髒語但是人們都可以看出那是罵人的語句。罵人的「我」自稱為與對方家裡人的祖先的父親同輩。越南人本來對祖先就很尊重 (表現於拜祭祖先)，所以每當被人把祖先、父母的名字或者如三代、四代的代詞來詈罵就無法忍受。可以說，這就是導致越南人常常隱含名字的習慣的原因之一 (請參見 §12.1.6)。

這種罵人方式的妙處還在於各個意義合理地連接起來，重疊及對應聯合在一起：họ nội họ ngoại (父系母系)、họ gần họ xa (近系遠系)、họ năm đời giở lên (五代以上)、họ ba đời giở xuống (三代以下)、đứa già đứa trẻ (老的幼的)、đứa nhớn đứa bé (大的小的)、đứa mẹ đứa con (娘的子的)、đứa đỏ như son (如紅脂的)、đứa vàng như nghệ (如黃薑的)。

下列的是 Nguyễn Công Hoan (阮公歡) 的《Bước đường cùng》(末路的步驟) 小說中一個丟了母雞的女人罵人的短文：

「Làng trên xóm dưới, bên sau bên trước, bên ngược bên xuôi! Tôi có con gà mái xám nó sắp ghẹ ổ, nó lạc ban sáng, mà thằng nào con nào, đứa ở gần mà qua, đứa ở xa mà lại, nó dang tay mặt, nó đặt tay trái, nó bắt mất của tôi, thì buông tha thả bỏ nó ra, không thì tôi chửi cho đới!

Chém cha đứa nào bắt gà nhà bà! Chiều hôm qua, bà cho nó ăn nó hãy còn, sáng hôm nay con bà gọi nó hãy còn, mà bây giờ nó đã bị bắt mất. Mày muốn sống mà ở vối chồng

với con mày, thì buông tha thả nó ra, cho nó về nhà bà. Nhược bằng mày chấp chiếm, thì bà đào mả thằng tam tứ đại nhà mày ra, bà khai quật bật săng thằng ngũ đại lục đại nhà mày lên. Nó ở nhà bà , nó là con gà, nó về nhà mày, nó biến thành cú thành cáo, thành thần nanh đỏ mỏ; nó mổ chồng mổ con, mổ cả nhà mày cho mà xem!

Ới cái thằng chết đâm, cái con xỉa kia! Mày giết gà nhà bà thì một người ăn chết một, hai người ăn chết hai, ba người ăn chết ba. Mày xuống âm phủ thì quỷ sứ thần linh nó rút ruột ra…」

(大意：村上鄉下、前邊後邊、道旁路邊的人過來看看！我有一隻快要下蛋的母雞，它早上不認路，被哪個從遠方來從近處走的傢伙伸一左手擺一右手給偷走了，你們快放棄它，要不本婦罵死你們啊！

打死那個抓住老娘的母雞的誰的爹！昨天下午本婦還餵著它，今早本婦孩子叫它它還在，現在卻被偷走了。如果你還想要跟你老公跟你的孩子一起生活就馬上把母雞還給我，要不我把你的祖先墳墓挖掘起來。它住老娘家，它是隻母雞；它到你家，卻變成貓頭鷹、成狐狸、成尖牙紅喙惡鷹，它啄死你丈夫、你孩子、你全家的人啊！

該刺死的傢夥啊、該剮死的臭娘啊！你要是殺死老娘的母雞，你家一個人吃一個人死、兩個人吃兩個人死、三個人吃三個人死。到了地府鬼神把你的腸肝拉出來。)

這裡詈罵者也主要使用重複與對比的手法來寫：**Lang trên** trên xóm **dưới** (上村鄉下)、bên **sau** bên **trước** (前邊後邊)、bên **ngược** bên **xuôi** (道旁路邊)；đứa ở **gần** mà **qua**, đứa ở **xa** mà **lại** (從遠方來、從近處走)、nó dang **tay mặt**, nó đặt **tay trái** (伸一左手擺一右手)；Nó ở nhà **bà** (牠在老娘家)、nó về nhà **mày** (牠去你家)等等。這一切都像詩歌一樣，帶著創造性的韻調，罵者會根據挨罵的對象經常靈活地變換。

雖然聽到這樣的惡罵，對方卻不會反攻或是「動手」，因為罵者的整個短文不指出任何確定的人而只是罵街而已，沒有一個人笨到出頭露面。此外，詈罵的內容雖然不指出是罵誰，但是都含有深刻含義，誰都知道是在罵誰，所以詈罵者最終也達到了讓對方在眾人面前丟臉的目的，這樣他們本身也覺得可以解恨。

憑著指桑罵槐的表達方式、富含內容的隱喻性、嚴密而和諧地結構、節奏均衡的形式，越南人的詈罵方式已經達到所謂「藝術」的程度。「詈罵」不但不是失禮的現象，反而成為越南的特殊現象，使越南傳統文化更為豐富。「詈罵藝術」現在雖然越來越被埋沒，但是它在一些地方被「舞台化」的現象並非偶然。這一點已經強有力地

證明了人在生氣的時候、罵人的時候也可以「有禮」地生氣、罵人[151]。

(《胡志明市法律》報刊，庚辰春 2000 年)

❖ ❖ ❖

在越南，傳統文學是詩歌文學，傳統詩歌就是具有韻律、平衡、和諧結構的。一直到二十世紀初，受到西方影響，自由式詩歌及散文才出現。但是這些受到西方影響的新式小說，還是同樣露出傳統文學的平衡和諧性及象徵性。下列的是 Tản Đà (傘沱) 作家在《小小夢想》作品中描述人物 (女人) 的一段文章：「Tiếng nói nhẹ bao nhiêu, dáng người mềm bấy nhiêu; mềm bao nhiêu, chín bấy nhiêu; chín bao nhiêu, tươi bấy nhiêu; tươi bao nhiêu, tình bấy nhiêu. Như ghét, như yêu, như chiều, như ngượng. Lông mày ngài, đôi mắt phượng, cô chờ ai?」(大意：聲音多麼溫柔，樣子多麼柔弱；多麼柔弱，多麼成熟；多麼成熟，多麼鮮艷；多麼鮮艷，多麼含情。似是討厭、似是可愛、似是疼愛、似是害羞。那對鳳眉、那雙鳳眼，妳在望著誰啊？)

不僅僅是小說，連越南的政論作品也帶著平衡和諧的結構，所以也具有詩歌性。看過胡志明的《獨立宣言》或者一些號召語的人，都很明顯地看出這些特徵；以胡志明的下面幾句話為例：「Nếu không có nhân dân thì không dựng nổi chính phủ. Nếu không có chính phủ thì không ai dẫn dường」；「Việc gì có lợi cho dân, ta phải hết sức làm. Việc gì có hại cho dân, ta phải hết sức tránh」(大意：「沒有人民就不夠力量沒有政府則無人帶領」；「對人民有好處的，我們務必盡力而為。對人民有害的，我們必須避免」)。

15.2.2. 越南言語藝術上的第二特點是富有表情性，而表情性乃是重情文化的必然產物。

在詞語上：除了詞源的中性語義以外，越南人常使用具有表情的詞語的異體，如：除了中性詞的「綠色」、「紅色」，越南人還以「xanh rì, xanh rờn, xanh rợn, xanh ngắt, xanh um, xanh lè, xanh lét」(青翠、碧綠、深綠、蔥綠、綠油油等)；「đỏ rực, đỏ au, đỏ lòm, đỏ loét, đỏ hoe」(紅通通、嫣紅、血紅、鮮紅等) 來表示不同程度的色彩。

越南中具有極強表情性的重疊詞也很普遍 (在其他語言中，甚至是漢語，雖然存

[151] 讀者要是想要多瞭解越南人的詈罵藝術可以查看 Nguyễn Thị Tuyết Ngân (阮氏雪銀)的《越南人各種詈罵方式的文化、語言特徵》【1993】。

在著重疊方式但是重疊詞的數量很罕見，不值一提)；所以，越南詩歌中富有重疊詞這個現象，也並非偶然。上面曾說過越南文學善於詩歌，詩歌本來就富有表情性了，所以具有表情特徵的重疊詞是適合詩歌的。因為具有重疊詞的表情性力量，Nguyễn Du (阮攸) 詩人在《Truyện Kiều》(翹傳) 中才能淋漓盡致地描寫出一個「Nhác trông nhờn nhợt màu da, Ăn gì to lớn đẫy đà làm sao」(乍見油膩皮色，食何物這麼肥) 的秀媽、一個「Mày râu nhẵn nhụi, áo quần bảnh bao; Trước thầy sau tớ lao xao」(鬍鬚光潤、穿著講究，喧鬧前主後斯) 的馬監生；或者是 Hồ Xuân Hương (胡春香) 女士的詩句都使用很多重疊詞，如：Cầu trắng phau phau (白花花的橋)、Nước trong leo lẻo (清清的水)、Cỏ gà lún phún (稀疏的絆根草)、Cá diếc le te (稀少鯽魚) 等等。

在語法方面：越南語有很多具有表情性的虛詞，如：à、ư、nhỉ、nhé、chăng、chớ、hả、phỏng、sao、chứ (等於漢語中的：啊、嘛、呢等等詞語)。又如具有「iếc」化結構 (如：sách siếc [書本]、bàn biếc [桌類])，也加強了越南語的表情系統。

上述詩歌比散文普遍的現象，不僅僅是象徵性的產物，也是表情性的產物。表情趨向還表現在傳統文學史中，沒有稱讚戰爭英雄的詩歌作品，論到戰爭之事只是描寫戰爭中的悲哀 (例如：描寫望著參加戰爭丈夫的一個婦女的情緒之長篇詩傳《Chinh phụ ngâm》(徵婦吟))。

15.2.3. 越南詞語藝術的第三個特點就是變動性及靈活性。

這些性質先在語法系統中得以呈現。歐洲各民族語言的黏著語法結構，緊密得像一台機器一樣，越南語的語法結構卻利用各種虛詞來表示語法意思及關係，從此使用者可以最大程度的靈活運用。西方各民族的語法是形態語法，越南的是語義語法。

用歐洲的某一種語言說話，我們要隨著某某時段、人稱代詞等因素而改變動詞；要根據性別、數量、格式等關係使用名詞；要根據與名詞的關係選擇形容詞。總而言之，使用者要考慮那種語言的語法系統中，所有繁雜的要求 (就算藉由各種表現形式，已經使得語法所要表現的意義達到多次重複也一樣)。越南語中，使用者隨著自己意圖可以靈動地展現、不展現或是多次展現某一種語法意義。例如：表達未來的時段，越南語有：(Ngày mai) tôi đi Hà Nội (我明天去河內)、(Ngày mai) tôi sẽ đi Hà Nội (我明天會去河內)這兩種說法；英語只有：I 'll go to Hanoi (tomorrow) 這個說法。為了表示女的性別，越南語的一句「Cô giáo trẻ người Nga dạy tôi viết」(年輕的俄國女老師教會我寫字) 中只要用「Cô」一個字表達一次就行了；俄語中的同一句子，說者要表達四次 (形容詞兩次、名詞一次、動詞一次)：「*Молод**ая** русск**ая** учительниц**а** научил**а** меня*

писать」。西方語言把所有沒有性別的東西加上性別，越南語允許使用者把本有性別的詞語改為無性別的、綜合的如：「giáo viên」(老師) 則有「thầy giáo」(男老師)、「cô giáo」(女老師)，「giám đốc」(經理) 這一詞也能包含「nữ giám đốc」(女經理)。

因為如此靈活，所以越南語具有特別高的概括能力。比如：越南語中的「Gần mực thì đen, gần đèn thì sáng」(大意：近墨者黑、近燈者亮) 則不需要指出時段、格式、人稱代詞，英國人及法國人會這樣說：「near the ink, you are black; near the light, you will shine」;「Près de l'encre, on se tache; près de la lampe, on bénéficie de sa lumière」。概括化、模糊化的表達能力是促使詩歌發展的最重要條件。

越南詞語的靈動性、靈活性還表現在話語的方面，越南人很喜歡採**用動詞性結構**：一個話語有多少個行動就有多少個動詞。西方語言卻相反，即很喜歡採用名詞性結構。越南人說：「Cám ơn anh đã tới chơi」(謝謝你來玩兒)，「Anh ta không bao giờ quên những chi tiết nhỏ nhặt cho nên đã trở thành một điệp viên tài giỏi」(他一直都不會忘記最微小的情節，所以他已經成為一個很有才華的偵察員)；英國人卻說：Thank you for your coming; never forgetting these small details make him a good secret agent)。

西方人不僅把動詞名詞化，而且連動詞和形容詞、主謂補語也進行名詞化，如：The brilliance of his satires was such as to make even his victims laugh (他諷喻的敏銳使得受到他諷刺的對象也都笑了起來)，His being a Jesuit was a great surprise (他成為一個耶穌信徒的事是非常令人震驚的)；越南人卻很簡單地使用形容詞、動詞來表達為：「Những lời châm biếm của ông ta sắc sảo đến mức ngay cả các nạn nhân cũng phải bật cười」(他的諷喻敏銳使得受到他諷刺的對象也都笑了起來)，Mọi người rất ngạc nhiên khi biết ông ta là một giáo sĩ dòng Tên」(當知道他是一個耶穌信徒時，大家無不震驚)。

歐洲各民族語言中名詞化的趨向，就是越南人把歐洲各種語言的文章譯成越南語時使用蠻多用來名詞性化的工具詞 (如：sự、việc、cuộc、cái、thứ) 的原因；這也是使得西方人學習越南語時多餘地使用名詞現象的原因，如：「Tôi nhớ ngày khi tôi đến Việt Nam」(我還記得我到越南那天的時候)。

靈動性、靈活性也是越南語常愛用主動性結構而不常用被動性結構的原因。甚至，越南人在被動性句子中還使用主動性結構，例如：英語中的「Linda was punished by the teacher; These chairs were made by John」這種句子若譯成越南語的「Linda bị phạt bởi thầy giáo; Những cái ghế này được làm bởi John」，這樣很難聽。越南人不會這樣說，他們會簡簡單單地說：Linda bị thầy giáo phạt (琳達被老師責罵)、Những cái ghế này do

John đóng (這幾把椅子是約翰做的)。這裡的「thầy giáo phạt」、「John đóng」都是主動性的結構。被動性結構適合西方向外、客觀的思維 (跟說話者的想法無關) 的表達手法，主動性結構適合東方農業文化的向內、主觀的思維 (跟說話者的想法有密切關係) 的表達方式。

總之，在交際這方面，越南人常使用靈活的形式 (動詞性結構，靈活的語法、語義) 來表達靜態的內容 (心理、情緒、所引起的詩歌藝術及象徵手法)。西方，特別是在重陽的文化傳統中，人家常用靜態的形式 (名詞性結構、密切的語法形式) 來表達動態的內容 (行動、事件、所引起的散文藝術及敘述手法)。

可以說，語言其實是民族文化的鏡子；陰陽規律 (陰中有陽、陽中有陰，陰極生陽、陽極生陰) 的影響的確非常廣泛深刻。

§16. 戲曲音樂藝術

16.1. 越南音樂、民歌及表演藝術的概述

「聲色藝術」是我們在提到西方所謂歌舞、音樂、戲曲等各種表演藝術時所用的術語；這幾種表演藝術都具有看重「聲」與「色」的共同點。

[圖 16.1 東山時代的樂器以及各種打擊樂器的使用法（銅鼓上的刻劃型）：
(a)銅鼓；(b)皮鼓；(c)銅鑼；(d)鈴；(e)雲板

16.1.1. 在打擊樂器、管樂器與弦樂器三種樂器中，越南的打擊樂器是最普遍、種類最多且歷史最悠久的一種；比如：銅鼓、皮鼓、大鼓、小鼓、太平鼓、鑼、大鈴、小鈴、鈸、「tiu」(一種屬銅的樂器，造型像翻轉的小碗)、「chũm choẹ」(像鈸一樣)[152]、雲板及雲板的變體，如「sênh tiền[153]」(笙)、石琴、t'rưng (竹管) 琴[154] 等。它們大部

[152] Hồ Xuân Hương (胡春香) 的「寫寺景」:"Khi **cảnh**, khi **tiu**, khi **chũm choẹ**; Giọng hì, giọng hỉ, giọng hi ha"。

[153] 一種改進的雲板，藝人還加裝兩條小椿，每一條又放著幾塊銅錢；每當敲擊，除了木屬雲板的平常聲音，這幾塊錢還互相接觸造成金屬的聲音。「sênh tiền」是「xâu tiền」(一串一串錢的）的諧音。

[154] 石琴和 t'rưng 琴 (竹管琴) 雖然名叫「琴子」，但是卻使用一根或者一對木槌敲擊，所以它們不屬於撥弦樂器而屬於打擊樂器。

分自雄王時代流傳至今，並且多次出現在東山銅鼓面上 (圖 16.1)。

喇叭、笛、「klông-pút」(科龍布：西部高原一種管式樂器) 等管樂器數量雖然少一點，種類也簡單一點，但是有的也是從東山時期便已存在。圖 16.2 (a) (b) 的一根長、一根短的現代傣族、苗族常用的蘆笙早就被刻在東山銅鼓上。在東山時期，吹蘆笙的人像，常用於裝飾勺子等諸如此類日常用品的手把 (圖 16.2 c)。

圖 16.2：東山時期的蘆笙 (a)、(b) 以及海防省越溪銅柱上的吹蘆笙人像 (c)

撥弦樂器雖然晚一點才出現 (在李朝的佛跡寺各個雕像的石座上，都有彈琴藝人、吹笛藝人等圖形)，但是種類已較豐富：「nhị」(二胡，越南南部人常叫作「đờn cò」)、「đàn nguyệt」(月琴，越南南部人常叫「đờn kìm」)、「tỳ bà」(琵琶，越南北部人常叫作「đờn tỳ bà」)、「tam thập lục」(三十六弦箏，越南北部人常叫作「đàn tranh」)、「đàn tam」(三弦，越南北部人常叫作「đờn tam」)、箏、琵琶琴、獨絃琴等等 (圖 16.3)。

打擊樂器是水稻種植農業的產品，所以，它們最普遍、種類最豐富、歷史也最悠久。它們是模仿雷聲的工具，做為每年求雨、求收穫節日的靈物。因為關係到求雨，自然大部分的也就跟生殖崇拜有密切關係。

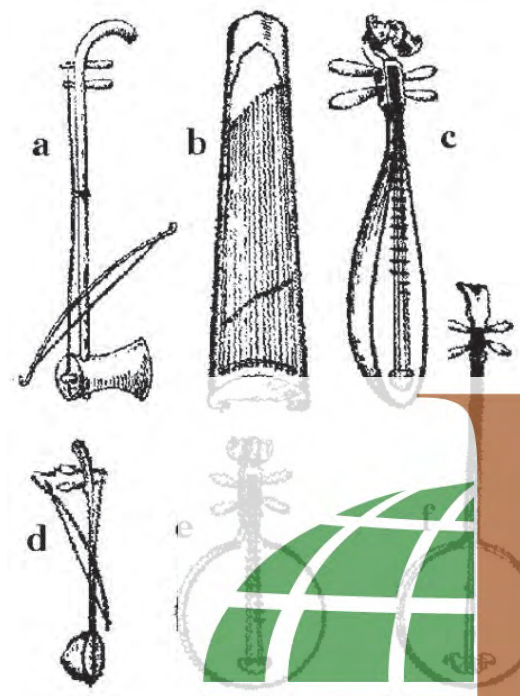


圖 16.3：撥弦樂器
a. 二胡；b. 越南箏；c. 琵琶琴；
d.「đàn gáo」(椰子瓢的琴)；e. 日琴，f. 月琴；
g. 獨絃秦。

圖 16.4：慶山石琴 (來源：越南通訊社)

在 §13.1 章節，我們就全面地分析了銅鼓在生殖崇拜的各個表現。跟銅鼓有密切關係的是「cồng/chiêng」(鑼)：鑼型圓圓、中間有一個鈕，以此模仿婦女的健康胸脯，因此，鑼也成為婦女的象徵 (民間有句話：「Lệnh không bằng cồng bà」：先生的命輸於太太的鑼)。鈴是另一個代表婦女的東西：大的鈴外邊有四個圓鈕，稱為「鈴的乳頭」；鈴鈕是要用槌打擊的地方 (鈴的槌像碗槌一樣，是一根掛在鈴鈕同一個高度的木棒)[155]。石琴，特別是擺有 12 塊石的慶山石琴，分為兩種：一種代表男，發低音；另一種代表女，發高音 (圖 16.4)。在越南各個寺廟裡，「mõ」(木梆) 或是鼓與銅鈴成為一對符合五行原理的陰陽之物：木梆或是鼓因為用木頭來做，所以屬木行，屬陽性，常被放在左邊 (東方)；銅鈴用銅來做，所以屬金行，屬陰性，常被放在右邊 (西方)。

[155] 胡春香詩中有一句："*Chày kình tiểu để suông không đấm*"(「鯨槌垂放著僧不敲」，其中，模仿鯨魚的槌被叫作「鯨槌」)。

圖 16.4：慶山石琴（越南訊社攝）

16.1.2. 越南北、中、南三折的民歌結構、曲調都很豐富。

越南傳統語言藝術善於詩歌的趨向（請參見 §15.3.1），形成了特殊的**吟詩**以及給嬰兒**唱的催眠**曲（是從歌謠及六八體詩編樂而來）。

工作中一種協助勞動而歌唱的形式則叫做「hò」(呼)；音樂的旋律以及歌詞的內容在一定程度上，會使大家感覺工作負擔減少了。對於生活、工作在江河地區的越南人，「hò」又分為地上的和水上的兩種。地上的「hò」有拉木頭的、織布的、碾稻的、舂米的、汲水的、插秧的等。水上的「hò」有離港的、到港的、搖櫓的、拔桿的、拉網的、船歌、划船的，其中，最有名就是划船載人渡河之人的船歌。有民謠說到：「*Trai khôn tránh khỏi vợ thừa, Gái khôn tránh giọng đò đưa mới là*」(聰明的男孩最好避開餘妻，聰明的女孩最好避開船歌聲)。雖然如此，女孩卻不能逃脫這個充滿魅力的渡船歌聲，民謠曾說：「*Mẹ cha khuyên nhủ sớm trưa, Nhưng em vẫn hát đò đưa cùng chàng*」(父母朝朝暮暮勸說，我卻還是跟你一起唱渡船歌)。

休閒時，北部有民謠「quan họ」調子（官賀民歌） (北寧省)、「xoan」調子 (富壽省)、「đúm」調子 (興安省)；中部有「ví」、「dặm」調子 (藝靜省)、順化歌、「bài chòi」調子 (春節時期在順化，特別是會安舊街這個地方常組織的一種遊戲，遊戲中有一個人領唱)；南部有各種「lý」(裡) 調子。除此以外，農村各地區還有男女表白對唱的「trống quân」(軍鼓) 調子、盲人歌唱的「xẩm」調子、宗教儀式招魂時的「chầu văn」(朝文) 調子。知識份子中最普遍的是「ca trù」(歌籌，北方一種皇宮貴族的歌唱，還叫做「hát

å đào」、「hát cô đầu」、「hát nhà tơ」、「hát nhà trò」等名字)。

16.1.3. 作為傳統表演藝術的「chèo」(嘲戲) 是最普遍、最受北部的平原及中部地區眾人歡迎的，每當村鄉舉辦節日都少不了這種表演藝術的鼓聲。「Chèo」坊 (嘲坊) 以前大概有 15 個人，其中，設有一個管理所有工作的「嘲坊老闆」，一個尋找傳說、造句、吩咐角色的「詩師傅」，另外還有七八個扮作生、旦、老、姆、醜的藝人以及三四個人組成，主要使用打擊樂器的樂團。藝人平時都去耕農，有節日的時候才跟著「老闆」、「詩師傅」一起去演唱，一直演唱幾個月，等到收穫的時候才回去。

越南傳統戲曲除了「chèo」以外，「tuồng」(嘹戲，越南南部稱之為「hát bội」) 也是一種較為普遍的戲曲形式。「Tuồng」分成兩類：一類是「tuồng đồ」(徒戲)，流行在平民界中；另一類是「tuồng thầy」(師戲，又叫「tuồng pho」)，流行在皇帝、貴族、官吏等上層階級中[156]。「Tuồng thầy」受到中國傳統表演藝術的極大影響，「tuồng đồ」卻跟越南的「chèo」有密切關係，富含民族文化本色。從陳朝開始「tuồng」就已發展，到 18、19 世紀達到最輝煌、燦爛的時期。越南從鄉村到皇宮、從北部到南部到處都演「tuồng」，人人都看「tuồng」。阮朝也創立了專寫劇本的「校書組」(ban Hiệu thư)。越南北部民謠曾說：

Tháng năm ngày tám, nằm suông
Nghe giục trống tuồng, bỏ bung đi xem
(五月八號在家躺著休息，一聽到演戲的鼓聲就抱著肚子起來去看)

南部民謠說：

Má ơi đừng đánh con vội
Để con hát bội làm đào má coi
(媽媽別打我啦，讓我扮旦演唱給您看)

在越南南部剛剛開墾，還有「水下滿鱷魚、地上滿虎狼」的荒野地區，民眾喜歡看戲，為了防虎就都把舞台蓋在水面上，觀眾坐在船上，圍在舞台四圍看戲，外邊做柵子防鱷魚【Sơn Nam ?：88】。

水上木偶戲也是一種特殊的傳統表演藝術，從李朝起就已經流行了。這是一種需要沉在泥水中，屬於耕種水稻農民的藝術。水池上蓋著一座小小的房子，名叫「水亭」，「水亭」常蓋兩層：上層用於拜祭戲祖，下層是操縱木偶的舞台，上面有一張簾子。

156 「Tuồng thầy - tuồng đồ」意思是藝術上的「師與生」的。這是儒教知識份子的區別法，具有看輕「tuồng đồ」的含義。

水上偶戲有兩個後台：簾子後面的後台是演員藏身的地方，水下的後台是隱藏桿子、繩子、滑車等道具的地方。水面成為木偶表演的舞台，水池岸邊是觀眾坐著看戲的地方 (圖 16.5)。如今，在河西省還有一座黎朝修建的「Thầy」(師) 寺，其前邊的龍池湖就是表演水上木偶戲之地 (圖 16.6)。

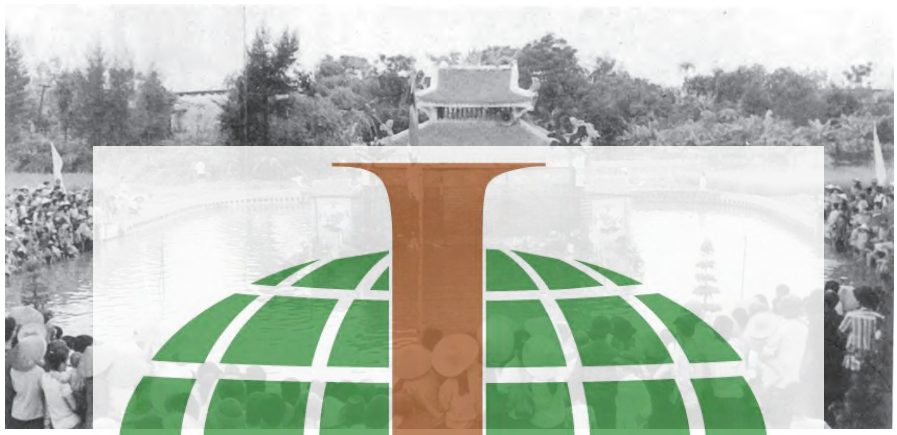


圖 16.5：鄉村水上木偶戲 (來源：越南報訊社攝)

圖 16.6：師寺的水亭 (Kim Sơn [金山] 攝)

20 世紀初葉，西方表演藝術逐漸深入越南。歐洲式「話劇」出現的同時，越南南部還有「cải lương」(改良戲)。「改良戲」藝術是把一些西方表演藝術因素加入傳統的「hát bội」的一種新類型，「改良」出現的同時還有著名的「vọng cổ」(望古) 調子。

16.2. 戲曲音樂藝術的像徵性

西方表演藝術的傳統是寫實：從化妝手法、道具到演員等各個因素，都要盡力地把生活中的現實帶到舞台上，兩者越相同越好。若是據亞裡士多德 (Aristote) 在《藝術學》作品中的定義，西方劇則是「一種完整及圓滿的行動的模仿法」。跟西方的不一樣，越南表演藝術的傳統具有象徵性：越南藝術的目的，主要是藉由具有象徵性的符號，來表達某個內容而不重視形式，注意描寫核心的 (寫神的) 而不是在於各個具體的情節。

16.2.1. 越南戲曲音樂藝術的象徵性像語言藝術一樣 (見 15.2.1)，先秉持對稱和諧的原理。越南傳統音樂沒有奇數節奏，只有偶數節奏 (兩、四個拍節)；每一句歌詞都平分成偶數 (2、4、8、16、32、64…)。越南舞蹈藝術最格地遵守陰陽哲理，普遍的舞蹈隊型是圓形和正方形。越南人對於舞蹈藝術、尤其是傳統劇中的舞蹈的審美觀，與身體各個器官及各類動作的對稱相關【Lâm Tô Lộc 1979: 140】。

一、上下相符：動作應該保證有上有下、有本有末、有頭有尾、有進有退等等；這些內容相互吻合，形成一個完整的總體。例如一隻腳站立模仿大象頭部，另一隻腳就要伸出來模仿老鼠尾部，負責站立的腿腳 (靜) 若是像根一樣，那麼伸展彎曲的腿腳（動）就好比枝幹，根與枝幹可隨舞蹈的時空轉換而有相轉換，進退自如。按照始末對稱的規律，表演舞蹈的時候前進多少步，那後退也要有一樣的步數。

二、左右相應：動作應該要有左有右，有前有後。這幾個方向需要相互對應，展現出和諧性。右手往高時左手就要降低；右手往前指著時左手則要輕鬆地後放；要往右指，則應該往左走一走才能向右轉。

三、胖瘦相制：和諧也藉由相反的因素造成，寬及窄、厚及薄的動作應該相制，同一個動作的寬窄、厚薄部分也需一樣。

四、內外相關：人物的內心和外貌 (有於中出形於外)、歌與舞 (是說舞蹈的動作應該適合劇本的內容—何詞何步)、人與周圍的大自然 (例如阮攸的《翹傳》中的「Người buồn cảnh có vui đâu bao giờ」(人一憂愁，周圍哪會歡樂) 應有相關。

16.2.2. 越南戲曲音樂藝術的象徵性還表現在其象徵手段上，用一部分、一個情節來使得觀眾聯想到現實中的事情。

在音樂中，西方要使用一個大的合唱團以及交響樂班，越南傳統音樂卻只有三四個音樂家使用鼓和幾種撥弦樂器、管樂器 (二胡、笛、琴等) 就造就了生活中的所有奇妙的聲音。

在舞台上，越南的演員們只要合攏手指抬在嘴巴上演做喝酒的動作就可以讓觀眾聯想到飲食、宴會的場景；西方若要表演這樣的場景卻必須把各種桌椅、杯子、飲料、食品等複雜的東西擺在舞台上。模仿一個大戰的背景，西方演員需要盡力搏鬥，讓對手的胸部「流血」才行；越南演員只不過演一兩幕具有代表性的鬥劍動作而已，然後其中一個演員把劍挾在腋裡，這樣觀眾就能夠瞭解這幾個人物已經打得很激烈，打到對手被刺穿了心髒。在越南的舞台藝術中，絕不會發生挾著劍的演員到舞台中間悲哀、痛苦地演唱心事的情況！演員會以蹣跚、摸索、側耳傾聽等動作，演繹身處黑夜的背景，表現出這兩個人物無法看見對方；事實上，舞台上這時燈火通明，這兩個演員也靠近站著。演員拿著一條鞭並加上一個具有代表性的動作，就可以使觀眾聯想到騎馬的現場 (圖 16.7 彩色圖，H 頁)；以一把船槳演繹划船、坐船的樣子；在舞台上走一番圓形就意味著演員已經走過了千萬里的路——「*Đường dài muôn dặm đi ba bước*」(千萬里之路走三步) 等等。

在《越南傳統舞台藝術》[157]一書中，一個研究表演藝術的法國專家 G. Coulet (庫爾特) 對越南傳統戲劇舞台上一個無比生動的騎馬比賽現場寫道：

「一個武士出場面見兩位武術比賽的評分官員，他要表現自己的騎馬才能。一個僕人站在遠方演出恭敬的樣子，左手遞弓箭，右手給他鞭子。鞭子代表馬，所以僕人要演成站在遠方交給主人。

他右手拿鞭子，左手將鞭頭伸出以表示拿著馬的髮毛之勢，他蓄力跳一下來表示自己一躍上了馬鞍。這樣，騎馬的人左手拿著想像的韁繩，右手撫弄無形的馬，演員藉由用手揮來揮去，身體前後搖擺，上下頸部時退時伸，觀眾就可以聯想到人在慢慢地走著。

但是因為不善於騎馬，他差點摔倒。恐慌的他伸手打著馬屁股，左手卻盡力拉韁繩，就像一個快溺死的人希望找到一條救命的繩子。馬生氣地騰闖。可以看見他的左手急忙地時彎時伸，他在舞台上猛地跳來跳去，圍著舞台上的一張席，以三拍子式快速地跑著，就如孩子們玩騎馬戲似的。可憐的他恐慌得大聲地呼喊，放開韁繩，身子彎曲，兩手緊緊地抓住跑得越來越快的馬的頸子。慌亂的他看著腳下地面似乎飛快的在向後退去，最終，他摔倒了。」

對於舞台上騎馬的這一幕，這一切豐富的表現和使人聯想到場面，都由一個演員以及唯一的道具—鞭子，呈現出來。

---

[157] G. Coulet. Le théâtre annamite classique. – Muoton, Toulon, 1926【據 Lê Ngọc Cầu (黎玉球) 與 Phan Ngọc (潘玉) 1984：249】。

16.2.3. 越南音樂戲曲藝術的象徵性，還出色地展現在模型化手法上【Lê Ngọc Cầu (黎玉球)、Phan Ngọc (潘玉) 1984：315 - 317】。在「tuồng」(嘭戲) 節目中，各種人物被分為生、旦、老、姆、帝、官、將、帥等類。

旦分成「đào chiến」(戰旦)，就是率領士兵參戰的女將；「đào thương」(悲旦) 就是生活中遇過不少悲哀痛苦的女人；「đào lẳng」(騷旦) 是賣弄風情的女人 (如氏姆)；「đào cảnh」(景旦) 就是如王公、大小姐的貴族女孩。

生根據臉譜來分類，其中紅色的是文武雙全、忠勇的英雄；黑色的是指樸實的好漢(如《陸雲仙傳》中的漢明)；綠色的是森林裡的豪傑；橙色的是江水一帶之人；斜生 (臉譜重視化妝眼部，花紋斜上至耳角) 就是擁有強大力氣的人；斑紋生就是邊疆之地的英雄 (如徐海)；白色的就是阿諛奉承的人；白紅色的是心中謀反的人；耳角有一橫紅色的生是心急、暴燥的人 (如張飛)。

眉毛也是另一種表達人物角色的手法:鎖刃型的是英雄；像槍子尖的是陰險的人；掃把眉是阿諛奉承、心裡狡猾的人；外邊紅色的是心急之人；鱘魚 (河鱸魚) 之眉是具有強大力氣的人等等。

圖 16.7：四個演員手中拿著鞭子扮演「四馬分屍」的小節

圖 16.8：帽子舞

鬍鬚也很重要：落腮鬍的是有力氣的人；龍鬚的是高貴的人；五綹長鬚是忠勇的人；三綹長鬚是誠實的人；鼠鬚、羊鬚是小氣的人；狼鬚的是狡猾的人。

所以，民間有兩句詩：

「Người trung mặt đỏ tội trồng bác

Đứa nịnh râu đen may sợi tơ」

(忠義之人面紅過棗，諂媚之人兩撇黑鬚)

藝人也按人物來規定服裝，以此形成符號化的標誌，讓觀眾一看就可以分清每個人物有什麼樣的工作、什麼樣的性格。黃帝戴著九龍帽 (以九條龍為裝飾的一頂帽子)，穿著繡五爪龍的鮮黃黃袍，著黃鞋。將軍穿著甲冑，肩膀上有令旗，腳穿鞋子，手中有大刀。因為越南傳統戲曲以服裝來辨別人物的工作、性格，所以越南戲曲舞台上的服裝沒有歷史性，即不管陳朝或者阮朝，各朝的軍官、公主、將帥都是一樣的服裝風格。

西原高原一帶，講長歌 (巴拿族稱之為 H'Ămon) 的時候，講故事的人一出聲，聽眾就知道被提到的人物是男還是女、善良還是惡毒，因為對於每組人物都有一種特殊的講述風格【Tô Ngọc Thanh (蘇玉清) 1995 年】。

16.2.4. 象徵性、符號化是農業的東方文化，尤其是越南傳統文藝表演藝術的基本

特徵。東方和西方雖然屬於兩種不同的文化類型，但是不是能融合在一起呢？**越南和西方**從 16、17 世紀開始**文化交流，對於雙方的影響都很大，留下了深刻的痕跡。**

上世紀 20 年代，在最早接受西方文化影響的越南南部地區，已經形成一種越南傳統戲曲「hát bội」的改革產品 —「改良」藝術。城市小資產階級把西方寫實傳統的新元素，加入了已脫離儒士之手、具備象徵傳統藝術 (象徵性的行為、模式化的打扮方式) 的「hát bội」藝術中，例如：減少唱歌，以說話替換；減少舞台上具有象徵性的行為，以類似真實的動作代替；背景、各種道具也逐漸被重視。

在「改良」藝術中，演唱的部分雖然數量上減少，但是由於「vọng cổ」(望古) 曲的出現，質量上得到加強、提高。有人就把薄遼省高文樓藝人於 1920 年創作的具有 20 雙拍唱句的「夜古懷郎」(Dạ cổ hoài lang)，發展成「望古」歌藝，且其節奏逐步增多 (1920 年至 1926 年：雙拍，1927 年至 1935 年：四拍，1936 年至 1945 年八拍，1946 年至 1954 年十六拍，1955 年至 1964 年三十二拍，1965 年起六十四拍)，然而句子卻日益減少 (從開始的 20 句減為 6 句)。人們常常把「望古」運用在最荊棘、最動人的分段中，「望古」唱得緩慢、清清楚楚，適合表達人物情緒或勸服、乞求、爭論等內容。

「改良」藝術以及「望古」從越南南部傳到全國各地，受到熱烈歡迎。「改良」中的「生、旦」因為他們唱「望古」的才華，最受歡迎。善於唱「望古」的人都是「改良」團的寵兒，並且獲得最高的薪水。這一點就能看出西方的影響只是起了附加、補充的作用而已，它永遠不能顛覆、代替民族文化的傳統。

西方戲曲舞台繼承要求的空三一定律 (行動、地點、時間三個方面的統一)。從 19 世紀開始，西方表演藝術革新者盡量放寬束縛。他們不但運用轉換舞台、分層舞台、廂台等技術手法，而且還使用同顯、間隔舞台等格調化的手段。間隔舞台、自傳戲曲的出現，猛烈撼動了西方表演藝術界。德國有名戲曲編導 Bertolt Brecht (1989-1956) 實際上就是採用東方這種具有千年歷史的表現手法，來演繹西方的表演藝術。在東方，符號化表演手法已經達到完善的程度，它讓演員可以脫離各種空間、時間的束縛。

16.3. 音樂戲曲藝術的表情性、綜合性以及靈活性

16.3.1. 除了象徵性以外，因為越南聲色藝術也是重陰性的農業文化產物，所以它有特別高的表情性。

越南音樂以及各種民歌曲調都偏於表達內心的情緒、富有抒情性，故速度緩慢、

重視滑音 (陰性)、低音 (陰性)，以此抒發富有憂愁的家鄉感情 (陰性)；例如北部平原民歌的「Cò lả」(白蒼鷺)；北寧民歌的「Người ơi, người ở đừng về」(請留下不要回去)、「Ngồi tựa mạn thuyền」(坐在船邊)、「Cây trúc xinh」(好看的竹子)；南部民歌的「Ru con」(搖籃曲)、「Lý con sáo」(八哥兒)等。相反的，屬遊牧文化的各國音樂卻偏於強烈、直截了當、速度快。「望古」調的出現受到眾人喜愛，就表示了表情性、抒情性仍然是越南人最深厚的傳統。

除了音樂、民歌以外，越南舞蹈也不太誇張、吵鬧。越南舞蹈沒有哥薩克人高跳、長跳等猛力動作，也沒有吉普賽婦女迴轉裙子的動作等等，越南舞蹈反而普遍於圓滿、苗條、柔軟、不曲折的動作，例如兩腳的開合。越南女人舞蹈的普遍特點在於羞怯、溫柔、委婉，例如：服裝合適、用扇子、北寧民歌用特殊的帽子等道具來半遮著臉等動作。屬於遊牧文化的各個民族善於足部舞 (模仿草原那裡的馬蹄聲)，屬於農業文化的越南人卻善於手舞 (模仿收穫、織布等動作；看圖 16.8)。

越南傳統戲的「Chèo」和農村生活就有密切關係，它的表情性就在於強調婦女的地位，慈悲的如氏敬觀音，淫蕩如氏姆 (在「氏敬觀音」[Quan Âm Thị Kính] 之戲中)；孝順如氏芳 (在「張袁」[Trương Viên] 之戲中)；貞潔如朱龍 (在「劉平、楊禮」[Lưu Bình - Dương Lễ] 之戲中)；深情而負心如帥雲 (在「金岩」[Kim Nham] 戲中)。

16.3.2. 越南屬農業文化的綜合性在音樂戲曲藝術上也表現得很明顯。

與西方音樂戲曲藝術不同的是，越南傳統舞台上沒有把歌、舞、樂、戲分得很清；這一切都同時出現在一場戲、一個場景、一個表演。越南人對於欣賞表演的說法也獨具特色：「xem hát chèo」(看嘲戲)、「xem hát tuồng」(看悲戲)、「xem hát bội」(看嗌戲)。這是一種綜合說法，即指包括邊看表演邊聽唱歌[158]的一種藝術的綜合概念。越南傳統表演藝術就是各種詩、文、賦至散文、民間口語等方面的綜合體。一切源自於生活，但又不同於生活。

越南傳統表演藝術甚至不把各種悲、喜等類型分清。西方表演藝術常把悲劇、喜劇一一分清，越南的悲和喜卻同時出現在同一個節目中。越南傳統嗌戲從不缺少搞笑的因素，其中必須具有「醜」這類人物。此外有的人物不是「醜」但是很會搞笑的，如算命先生、巫師等等【察看 Đặng Quốc Nhật (鄧國日) 1983 年】。在「Quan Âm Thị Kính」(氏敬觀音) 一齣戲中，氏敬的悲慘命運是主線，但同時，「Thị Mầu lên

[158] 像交際文化中的「叔叔與子」稱呼法一樣，這是「叔叔與侄子」與「爸爸與孩子」兩種關係綜合性的表現。

chùa」(氏姆上寺)、「Xã trưởng - mẹ Đốp」(社長與篤媽) 等分段卻格外幽默。可以說，觀眾時哭時笑，這一切就如同現實生活一樣精彩。

16.3.3. 越南音樂戲曲藝術還明顯表現出屬於農業文化的靈活性。

傳統**音樂**不要求所有的音樂家僅有一種表演風格，只需要開始和結束統一，並且保證規矩的調 (比如，以「xang」字 (上音) 開始，「xê」字 (尺音) 結束以確保南調或是春調)，在中間的響板，每個藝人都可以自由表演，各不一樣旨在盡量地露出自己的才華。

傳統**表演藝術**不要求演員嚴格地遵守表演的劇本。演員只需要把握劇本大意並帶入角色隨機應變，合理地演出或是選擇合適台詞。演員會隨著表演場所的風俗習慣而改變劇本，改得更符合表演環境更好；例如：到喜歡歌唱的地方，藝人會增加幾首歌；到喜歡幽默的地方，「醜」這類人物戲份更重；到重視科舉的地方，藝人便加上幾句淵博、具有學術性的台詞。

這種靈活性導致了同一齣戲一般會有很多異本。

靈活性還表現在傳統表演藝術的舞台和觀眾之間的密切交流。舞台常常是庭院，四張席就擺在正門前的庭院中間。跟西方舞台不一樣，因為要觀眾幻想舞台上的背景是真正的場景，故需要把觀眾座位放在離舞台較遠的地方。而富有象徵性的越南傳統舞台，卻把舞台上的所有東西都算是象徵的，故讓觀眾圍在三方，坐在離席最旁邊的地方看戲。觀眾還可以隨意地稱讚或是貶低，甚至有時候還把幾個偶然的句子。此時，演員不僅不能當作耳邊風而且還需要適當的回應。由此可見，屬農業文化的「演員與觀眾」關係比西方多國文化「演員與觀眾」的關係相比，更具有民主性。

比如，在「Quan âm Thị Kính」(氏敬觀音) 戲曲中的「Thị Mầu lên chùa」(氏姆上寺) 這一段，當氏姆越來越靠近敬心「小和尚」(本來是女扮男裝去修行的) 並對「小和尚」日益坦誠，情意日益深濃得要表白的時候，觀眾在外邊突然起了調皮的意圖便出口說：「阿姆啊，你家的黃牛都被人家偷光了！」這時，扮氏姆的演員巧妙地回應：「俺家水牛還數不了！富足的富翁家嘛，黃牛走還有水牛，有什麼好擔心的，要這樣大叫大喊呢？」因此，氏姆就有足夠理由來繼續扮演好自己的角色，以回應「小和尚」。

從此，傳統表演藝術中誕生了一種特別的台詞——「tiếng đế」(介聲)，所謂「介聲」是觀眾看戲的時候偶然加上的話語。遇到很合適、很有意思的介聲，下次再有別的模仿時就會重說，慢慢就形成一種習慣，一到這一段舞台下的觀眾或是後台的同事就會發出「介聲」。「介聲」成為越南傳統戲曲中一種具有兩面性特徵的存在：它既是

來自觀眾的話，又是戲曲中少不了的部分。

「介聲」和歐洲表演藝術中的「同歌組」、「講故事的人」完全不一樣。他們在歐洲舞台上只是增加戲曲戲劇性、強化戲曲情節的一部分。「介聲」在觀眾角度上是遇到疑問便提問，遇到不合理的情節便反駁，遇到可笑情節便搞笑、諷刺的自發行為。「介聲」使戲曲氣氛變得更靈活，悲突然轉喜，嚴肅忽然轉幽默。「介聲」有時候會喧賓奪主，搶走舞台上人物的台詞，使得人物面臨被動，如下列對話 (在「孫孟與孫仲」中的一齣戲)：

算命先生：本家三代老祖宗在白天去世吧。

介聲：夜晚去世！

算命先生：嗯嗯…本來白天去世，

疼妻愛子夜晚才去世，

本墳墓蓋在田野啊！

介聲：蓋在土堆嘛！

算命先生：嗯嗯…原於田野，

突然發大洪水就搬到土堆上。

「介聲」甚至還爭取指揮表演節目的戲團管理人的地位：

介聲：後台有哪個算命先生嗎？借給我一個吧！

算命先生 (攜帶傘子走出來)：沒有算命先生，你解瞎子不對了呢！

舞台上的「介聲」還是農鄉村文化民主傳統的痕跡。「介聲」是插嘴、阻斷卻引發興趣的，這尊重觀眾的表現，也代表舞台與觀眾間的靈活交流。

舞台和觀眾的交流還表現在「người cầm chầu」(擊鼓人)方面。每當越南傳統戲劇團到一個村鎮表演，那裡便選派一個擊鼓人，到筵席一邊坐著看，手持「trống chầu」(木鼓)，維持表演的節奏。這個擊鼓人必定是一個善於表演藝術、記得很多故事、知道各曲各調的人，因為他會代替村鎮所有人民說出自己的稱讚、喜愛、討厭等想法。對於一場表演節目的成或敗、熱鬧或無聊，這個人有著舉足輕重的地位。因為擊鼓人的角色如此重要，所以一般是村鎮裡最有名望、地位最高的人擔任。

維持節奏以及讚揚、貶低或是賞罰等事都藉由鼓聲表達。鼓聲規律如下：響九聲是催促之聲，一聲是用來點句，兩聲是一般的稱讚，三聲是大大讚美的；一個「噠」的低沉聲 (由一根木槌攔阻，另一根木槌敲在鼓面上並按一下) 是貶低的意思，擊出「咯」高脆聲 (由擊於鼓邊) 是大大地貶低，需要向團長指正。在非常特別的場合，

擊鼓人可以發鳴信號趕演員出去，當下「bác thơ」(文人) 要派別的演員進來替換。演員、觀眾和代表觀眾的擊鼓人之間的靈活關係，使得越南傳統表演藝術總是富有各式各樣的驚喜情節。

相傳有一次 Lê Văn Duyệt (黎文悅) 將軍府那裡演著「武成麟」這齣戲。當忠臣被敵人追到河邊，正在不知所措的時候，河裡就升上來一條神靈鯉魚背著忠臣渡河。坐在「魚」上，扮忠臣的生感慨地唱：

「Cưỡi ô mã qua miền hải ngạn

Cõng tiên hoàng tỏ rạng đường non

Vẩn vơ cá lội như cờ… Họ…Họ」

(騎烏馬過海岸一帶，背著先皇到山上，

不知不覺地出現一條魚…厚厚…)

生的口連續「厚厚」、手動作像騎著馬拉著繩子一樣，黎文悅拿著木槌便敲擊鼓邊一聲「咯」，大聲道：這是魚哪裡是馬啊？你為何「厚厚」呢？正處於死路的演員便機靈地回答道：

「Họ…Họ… Tưởng con ô mã ai ngờ lý ngư」

(厚厚…還以為烏馬，不料是鯉魚啊！)

黎文悅雖然並未消氣，但還是為了頒獎聰明的生角而揚手擊鼓。

觀眾和舞台的交流還深深地展現於水上木偶戲藝術中。水上木偶戲中有些專門跟觀眾交流的木偶，去請觀眾吃檳榔、或是去安慰他小、搞笑等等，最典型的就是「chú Tễu」(俏皮小叔叔) 這個人物，也長得胖胖的，下身穿著燈籠，上衣簡簡單單，頸子戴著銀磬，頭髮留著桃子型，是個一看水木偶戲就無法忘掉的人物 (圖 16.9)。再說，水上表演的技術比較複雜，很容易發生意外狀況，所以演員挺善於應變、應對，很巧妙、靈活。

比如，當河北省順城縣童魚水上木偶坊表演的時候，當演到一直翻土翻到田邊又轉回時，扮農夫的木偶突然脫繩，飄浮在水上。後台的演員靈活地讓農夫孩子的木偶跑出來道：「天啊，老牛碰倒我父親了！來來，讓我來背您回家去吧！」

在另一場表演，兩個木偶出台插旗子。插好了，其中一個木偶陷於繩子裡無法退場，在後台的演員一看就讓另一個木偶再次出台道：「你怎麼還不回去呢？怕旗子摔倒嗎？那就站在這兒保護旗子啊！」這樣處理，演員就巧妙地使卡住的木偶，在一整個表演節目中變得合理起來。

16.3.4. 論述音樂戲曲藝術結束之前，不得不談到越南的一種特殊樂器：獨弦琴(圖16.3g)。所謂特殊樂器是因為這種樂器具有綜合性、靈活性、表情性三個特徵。

其一為綜合性，是因為從樂器本身來說，獨弦琴僅憑一條琴弦就能創造各式各樣的音調，一條弦綜合了所有的聲音。

其二為靈活性，是因為從演奏上來說，藝人右手彈、按著弦，左手抖、拖著桿來調音。右手動，左手靜；右手屬陽性，左手屬陰性。兩手一陰一陽，靈活、和諧地互相配合，創造出了或抖動或平滑的聲音以及或長或短的音調，滿足了聽曲之人的各種想像。

其三為表情性，是因為從音樂效果層面來說，越南獨弦琴最適合表達陰性的情感，它特別準確地表達了越南的心境。因此，越南歌謠曾有：

「Đàn bầu ai gảy nấy nghe

Làm thân con gái chớ nghe đàn bầu！」

(誰打獨弦琴誰聽，

當女孩的你們別聽別人彈的獨弦琴。)

這是因為女孩和獨弦琴這兩個對象都屬陰性，從陰陽哲理上而言，若此兩者聯合在一起就變得嚴重的不平衡。

§17. 造型藝術

17.1. 越南繪畫及雕刻藝術之概論

這裡所提到的「造型藝術」是指「繪畫」及「雕刻」這兩種具有密切關係的藝術。

這種藝術所使用最古老的材料是石頭，然後是赤陶、木頭、金屬、紙等。不過，其中只有石頭和赤陶製品，在漫長的歷史中不易被損壞，但是，越南歷史上連綿的戰爭對其造成的損壞，卻無法避免。

17.1.1. 在和平省落水縣同內洞的石壁上所發現刻著三個人頭的壁畫，作於公元前一萬年 (圖 17.1)。在老街省沙霸低谷這一帶，曾經出土 159 個大小的石頭，這些石頭上刻著人、動物、古文、地圖等圖形。越南的石刻藝術，從原始的粗糙雕刻、石頭雕像起逐步完善，逐漸創作出精美石雕作品，比如：李朝時期雕刻而成的「四臂觀音佛像」，其外側鑲嵌著黃金，高度為兩米左右，放在北寧省、仙遊縣的佛跡寺中 (圖 22.1，見 22.2.2 章節) 以及古婆人精美的石雕藝術 (圖 21.3)。

圖 17.1：和平省 Đông Nội (同內) 縣洞崖壁畫的人面像

17.1.2. 東南亞地區，尤其是越南，是世界上陶器出現最早的地區【察看 Trần Khánh Chương (陳慶章) 1990 年，第 13 頁；本書附錄 1 的 Solheim (索爾海姆) 文章】。根據考古發現，大約在一萬年前，越南在和平及不少地區已經出現赤陶器。陶器的演變過程十分漫長，從赤陶至粗瓷器、瓷器等階段，從單色陶器到不同顏色 (象牙白色琺瑯、褐色紋琺瑯、深藍色紋琺瑯、玉琺瑯) 的搪瓷。全國聞名的陶器村有河內嘉林的 Bát Tràng (鉢場) 陶器村、北江省越安縣的土河村、北寧省桂武縣的浮浪村、永福省三島縣的香更村等等。

據阮朝當時的地志，越南要向中國朝貢時，鉢場陶器村都要提供 70 套碗碟。很多歐洲、亞洲國家，尤其是日本及東南亞各國，曾經大批進口越南的陶器。有一種日本人稱為「紅安南」的搪瓷，常用於日本茶道中。根據 Oneda Tokomo-souke 於 1873 年在巴黎出版的「La ceremique japonaise」(日本陶器) 一書記載，大約從十六至十九

圖 17.2：跪著奉燈人像 (公元前 300 年，Nguyễn Văn Trung [阮文忠] 攝)

世紀，日本有很多優秀的陶器師傅，模仿製作越南式的陶器，他們稱其為「Kochi」(Kochi 就是指交趾，比如西方用「Cochichine」一詞來指越南北部地區)。

17.1.3. 從雄王立國之初，差不多在公元前 1500 年 (馮元文化時期)，越南人就會製造黃銅合金了。利用金屬材料的特性，越南人早就能夠製作出銅鼓、銅缸以及其他銅器，並在上面進行裝飾雕刻。其中，以東山時代的銅像製品最為典型，如在青化省的瀝長古墓中發現的跪著奉燈的人像 (圖 17.2)，在青化省東山縣出土的人背著人跳舞的人像 (圖 17.3)，以及在北寧省嘉良縣浪吟社出土的乃西上的人像，其年代均在公元前 300 年左右。

17.1.4. 木頭是最容易損壞的材料，但是，如今仍保留一個十分珍貴、有近 2000 年歷史的木雕，那是在和平省富川縣春羅村出土的東山時期的一個船形棺材中發現的人形木雕，此外還有許多其他物品。史籍中還常提到公元初期桑木製的四法像 (請看 13.2.1，22.2.1 章節)。經過漫長的戰爭歷史，在北寧省順城縣筆塔寺中，還保留著 1656 年雕成的千手千眼觀音像 (圖 23.9) 以及十八世紀所雕成的西方寺的 18 位阿羅漢像，羅漢像神態各異，展現出不同人物的不同命運、性格、心心和情緒等。

17.1.5. 越南人還會在木製材料、畜角上鑲嵌蚌殼(Khảm trai)、珍珠狀層殼(Khảm xà cừ)，從而創造成頗具特色的藝術作品。貝殼、蚌殼內光滑斑斕的珍珠層殼，會隨著觀者位置的變化，變換出各式各樣的顏色，就像在看萬花筒一樣，眼前彷彿有艷麗的彩虹。北屬時期，越南的嵌蚌殼作品就被中國史籍贊成寶物【越南史 1976：96】。在《*Vân Đài loại ngữ*》(芸臺類語)【1773】一書中，Lê Quý Đôn (黎貴惇) 就引述了中國《毛氏》一書中提及到貝殼珍珠層的《重魚疏》一段：「有種玉

圖 17.3：人背著人跳舞像 (公元前 300 年，Nguyễn Văn Huyên [阮文萱] 攝)

白的子貝……，九真、交趾人用這種貝殼來做盤子、碗等東西。據推測，貝就是海螺及珍珠層」。河西省富川縣的專美村便是憑嵌蚌殼這個生意而出名。

17.1.6. 磨漆畫(Tranh sơn mài)，是舉世聞名的越南工藝品。這種畫的主要材料源自越南北部中游地區 (尤其是富壽省) 種植最多的山樹樹脂。漆業從公元前數百年就出現在越南了，在海防省水源縣的越溪遺址，人們早已發現各種漆器，如：碗、內紅外黑的木盒子【Phạm Đức Cường (范德強) 1982：8】。至今，越南還保留不少李、陳時代用朱漆貼金的藝術作品，例如：雕像、祭器、橫匾、對聯等等。傳統工藝會在給器物上漆貼金後，仔細用石磨打磨處理好，以保證漆面的光滑細膩，這道工序每刷一次漆就會做一次。1928 年起，東洋美術學院已開始把這種技藝作為教學內容教給學生，以便學生們裝飾修繕各種盤子、盒子等器具。之後，工匠們還會加入繪畫，並慢慢地研究採用赭石、卵殼、蚌殼、貝殼珍珠層等其他材料，以求增加顏色的種類，「磨漆畫」便由此得名。

一幅磨漆畫，需要經過好幾個階段才能完成。只算塗抹、曬乾、磨製這三個階段，也要做個 8 至 10 次。在石磨的摩擦下，漆層會慢慢地清晰起來、各種花紋漸漸出現，層層疊疊的近景遠景就會顯露在畫面上。磨漆畫可以做出生動的浮型花紋，空間淵遠、色彩幽雅，一切相互映襯，顯得十分壯麗華美而又不失雅致深沉。磨漆畫反映出越南文化的精神和靈魂，適合靜的、陰性的題材，尤其是風景之類。Nguyễn Gia Trí (阮嘉智) 的《Vườn xuân Bắc-Trung-Nam》(北、中、南的春園，1937-1939)、《Lùm tre》(竹叢，1938)、《Thiếu nữ bên hoa phù dung》(芙蓉花旁的少女，1944)，Trần Đình Thọ (陳廷壽) 的《Tre》(竹子，1957)、Nguyễn Tư Nghiêm (阮私嚴) 的《Con nghé quả thực》(果然是小牛，1957)，Trần Văn Cẩn (陳文瑾) 的《Bình minh trên nông trang》(農莊的黎明，1958)，Phan Kế An (潘繼安) 的《Nhớ một chiều Tây Bắc》(西北一個下午的回憶，1958)，Hoàng Tích Chù (黃積珠) 的《Tổ đổi công miền núi》(山上換工組，1958)，Dương Bích Liên (楊碧蓮) 的《Chiều vàng》(黃昏) 等著名的磨漆畫都屬於這種題材。

17.1.7. 絹絲畫 (Tranh lụa) 也是越南繪畫藝術中一種歷史悠久的獨特藝術形式。因為絹絲這種材料很容易損壞，所以以前的絹絲畫保存至今的只剩下幾幅，例如：《Chân dung Nguyễn Trãi》(阮薦畫像)、《Chân dung Phùng Khắc Khoan》(馮克寬畫像)等。在單薄、光澤潤美、手感柔和的絹絲上，畫家一下筆墨，線條就會輕輕地暈散開來，形成清爽、幽雅、明暗相間的線條。像磨漆畫一樣，絹絲畫同樣能夠反映越南文

化的精神及靈魂，適合靜的、陰性的題材，特別是各種風景 (農村、花卉、少女、母親等) 題材。著名畫家 Nguyễn Phan Chánh (阮潘政，1892-1984) 的絹絲畫都屬於這種題材，如：《Chơi ô ăn quan》(玩官棋；圖 17.4)、《Lên đồng》(求魂巫術)、《Rửa rau cầu ao》(溏橋上洗菜)、《Về chợ》(回市)、《Cô gái với con trâu》(少女與水牛)、《Tắm ao》(池裡洗澡)、《Trăng lu》(月色朦朧)、《Kỳ lưng》(擦背)、《Tình mẹ con》(母子情深)、《Tiên Dung và Chử Đồng Tử》(仙蓉與褚童子) 等等。

圖 17.4：玩官棋 (Nguyễn Phan Chánh [阮潘政] 的絲畫，1931)

17.1.8. 紙是最容易損壞的一種材料。據史料記載，284 年羅馬商人在交州買了數萬張密香紙帶回去，這就是說，越南最晚當時已經出現了在紙上寫字、畫畫的藝術形式。

密香紙是一種用沉香樹的樹皮、樹葉製成的紙，白色，花紋如大大的魚眼，香味很濃，韌性好，放在水裡也不易被破壞。

有史書提過，公元初期，曾有在交州翻譯佛經的事件，但是當時經籍以及畫卷應該早已隨戰爭及時間而遺失。李朝時代 (公元十一世紀至十二世紀)，昇龍京都就成為最重要的紙料生產中心。據《Việt sử lược》(越南史略) (第三本)，昇龍外郊的易望區是專生產紙料的地區 (當時人們把這個地區稱為產紙巷，因此架在這裡橫跨蘇歷河兩岸的橋被稱為「Cầu Giấy」(紙橋))。昇龍外郊的義都，生產畫龍與帶有雲花紋的勅紙供給朝廷使用。史籍記載：李朝時，有關佛教題材的畫很多，只公元 1040 一年裡的畫作數量就達到數千幅。1396 年，胡季犛發行紙幣，紙幣上使用各種波浪、雲、烏龜、麒麟、鳳凰、龍等圖案來辨別紙幣的價值，為了避免紙幣作假，他們的勾畫以及印刷的技術精細、準確。從此，紙畫日益發展。

如今，還在流傳的最有名的紙畫，就是 Đông Hồ (東湖) 的民間畫與 Hàng Trống (鼓街) 畫。在技術上，畫家使用彩色木頭雕刻法來作畫。

東湖村 (字喃稱為雌村 (Làng Mái)，位於北寧省順城縣) 有作畫、做冥品、做鞭

炮的傳統。這裡，據一些家譜記載，有的家庭的從事作畫業已傳到 20 代，就等於 400 年多的時間。阮朝時，因為生意困難，好幾個家庭離開了本村，他們帶著作畫的手藝一起到別的地方定居。東湖畫反映了農民單純、善良、賢惠的品性，以鯉魚望月、雞群、豬群、搏鬥、蛤蟆老師、老鼠的婚禮、接獲椰子、抓奸等最為生動。東湖畫採用木版印刷術，木本有兩種。雕刻輪廓線條的木本使用柿木、肥木、墨木等耐性較高的木料，雕刻色塊部分的木本則使用較軟、吸收墨液的能力較高的木料，比如金心木。買畫兒的人常坐船來購貨，然後運到全國各地，甚至運到南部。

圖 17.5 甲 (左)、東湖畫的《Cá chép trông trăng》(鯉魚望月)
圖 17.5 乙 (右)、鼓街畫的《Lý ngư vọng nguyệt》(鯉魚望月)

Hàng Trống (鼓街) 畫則在河內的 Hàng Trống (鼓街)、Hàng Nón (帽街)、Hàng Hòm (棺材街)、Hàng Quạt (扇子街) 等街生產並販賣，但是數量最多的為鼓村街 (位於舊時的壽昌縣先足鎮寺塔村)。鼓街的畫主要反映了市民以及上層貴族的願望、心情，所以畫作更加精細，鼓街畫在一定程度上受到中國畫影響，故傳統審美的痕跡留下不多。以鯉魚望月、七童、三多、四貴、素女等畫為例，在技術領域，鼓街畫先用木本來作黑白線條，然後畫家親自給其他部分上色。比如在《鯉魚望月》的東湖畫 (圖 17.5 甲)

和鼓街畫 (圖 17.5 乙)，人們會清清楚楚地看出這兩種畫在內容及技術形式上的差異。一種單純、充滿活力且畫面立體感不強，著重表現鯉魚多子，畫的名稱富含純越性——這是保留農業傳統文化的農村畫流派；一種講究地勾勒出單獨寫實的鯉魚，畫的漢字名稱也表示了市民的向外心理——這是接受中國文化影響的城市畫流派。

民間傳統畫採用鄉村裡的材料，畫中有赭石、蘇方木的紅色，竹煤、稻草煤的黑色，槐花的黃色，馬藍的藍靛色，銅漏的綠色，貝殼、蚌殼珍珠層的白色等等。

除了東湖及鼓街以外，越南還有其他的民間畫生產中心，如：河西省懷德縣專門在紅色面上作畫的 Kim Hoàng (金黃) 街、承天順化省香富縣專門作祭拜畫的 Sình (逞) 村及 Chuồn (蜻蜓) 村。此外，越南南部也生產拜祭畫，人們常買祭拜畫用於拜年、祭拜太歲星以除難，然後再將它燒掉，所以畫這種畫的技術比較簡單。

17.1.9. 油漆畫是剛出現的新藝術形式，是與西方交流過程中所誕生的 (西方的油漆畫也僅出現於十五世紀)。油漆畫的調色很豐富，易於畫畫，其顏色從開始畫到曬乾的時候都不變，畫家的情緒可直接見諸畫上，畫錯了也可以簡簡單單地擦掉修改。越南畫家很早就利用這種新式的繪畫技術來作畫，創作出不少具有民族文化特色的絕美的油漆畫，比如：Tô Ngọc Vân (蘇玉雲) 的《Thiếu nữ bên hoa huệ》(在百合花旁的少女，1943)、Trần Văn Cẩn (陳文瑾) 的《Em Thúy》(翠妹妹，1943)、Lưu Văn Sìn (劉文新) 的《Việt Bắc》(越北，1958)。

17.2. 越南造型藝術的象徵性

17.2.0. 象徵性是農耕文化，特別是越南文化各種藝術類型最典型的特點。上面已經提到語言藝術上、音樂戲曲藝術上象徵性的表現，象徵性在造型藝術上也表現得很明顯。像音樂戲曲藝術一樣，越南的造型藝術和西方的造型藝術之差異，就在於越南走向象徵之路，而西方在歷史悠久的自然主義 (naturalisme) 影響下，走向寫實之路。在西方的傳統中，對於帶有翅膀的天神、天主下凡等想像畫題，畫家都畫得很真實。而在越南傳統中，連一些現實的，簡簡單單的現象、東西，畫家也是一下兩下，用象徵手法畫出具有象徵性的作品。造型藝術上象徵性的原理及其目的，就是著重引起想像力大於寫實這一點，讓觀眾集中在思想內容而不在乎其形式的好壞及對錯。

17.2.1. 為此，最簡單的辦法是強調法，與強調並肩的就是減少並省略。若要強調一個就要減少、省略另一個。

越南造型藝術重視描寫人物的內心、心理和情緒，因此，形式上就顯得單純、簡

略，例如南定省義興縣義盛鎮興祿亭中的《Trai gái đùa vui》(男女玩樂) 之木雕刻畫 (十七世紀，圖 17.6)。在本幅畫中各個人形的雕刻線條很粗，如果只憑這些特點來評估作者的藝術能力有限，是片面的，只要注目觀看人物身後，柱上所裝修的精細花紋，大家就會馬上改變想法。再說，那些粗糙的線條反過來，就代表著四個具有不同內心世界的人物。坐在中心的男子在抱著女朋友並害羞地把右手放在她肚兜裡面，癡情的臉上帶著害羞的笑容的男子在盡量表示大膽。女孩臉上的笑容更為羞怯可人，她心裡很矛盾，這種矛盾表現在她右手猶豫的動作，一面好像要扒開男子的手，一面又好像要抓住。坐在左邊的女孩雖然是旁人，但是她也覺得挺尷尬，明明是女孩，她一定會羞怯而不知不覺地轉身並用手遮著眼，但是她又很好奇、很想看，所以作者故意把她的全身轉過去但是臉還是看著朋友這方向，此外，伸手遮著眼的又是左手，這樣就等於沒有什麼作用。坐在右邊的男孩也是旁人，不過，因為他是一個性格大方、膽量大的人，所以笑得整個身體翻來覆去，笑得連肚臍和牙齒都露了出來，雙手指著兩個朋友。四個人神行各異，一同形成一幅男與女、當事者與旁觀者的不同情景，反映了人物的不同心情。

越南造型藝術重視題材的圓滿性，並以此強調它的創作重點，而不在意現實的合理性要求如何。

為了達到此目的，作者可能用了兩角度「的手段，例如，在河西省富壽縣連協鎮下協亭中的《Đánh cờ》(下棋) 之木屬雕刻畫 (十七世紀，圖 17.7 甲)，為了充分地顯示一盤快要結束的棋，當雙方都只剩下一個兵卒時，氣氛緊張，作者就把棋盤、坐在左上角的下棋人、坐在右邊的觀者放在從上往下的角度裡，同時把柱子、坐在右邊的下棋人、坐在左邊的觀者放在橫向的角度。這樣的安排一點也不隨便，因為棋盤從上往下看，才能清清楚楚地看出棋勢，從橫向觀看才看得到柱子。而且，這樣還可以讓人看出誰快要贏、誰快要輸。從上往下的角度，人們會看出坐在左上角的下棋人在往後坐，左手輕輕鬆鬆地下棋——他就是贏家；坐在右邊的下棋人端正地坐著，露出輸者的緊張心情。坐在對面的觀者因為在輸的一方所以也端正的坐著，還在專心地伸手出謀劃策；另一個觀棋者屬於勝利的一方，因此他也在得勝地抬頭。

圖 17.6：男女玩樂 (南定省興祿亭，十七世紀)

圖 17.7 甲 (上)下棋 (河西省下協亭)
圖 17.7 乙 (下)東山駱鳥

剛開始見到這種具有象徵性作品的粗糙線條，觀眾會低估作者的藝術能力。但是藉由與東山時代的造型藝術相比，人們可以明白，「兩角度」手法不單純是偶然的現象。在銅鼓上，飛鳥型的大部分都是用「兩角度」手法來雕刻的 (圖 17.7 乙)，鳥身橫向而飛，它們的翅膀卻像從上往下看地往縱向伸開。這麼一來，會發現這種藝術手法明明從東山時代便已經出現，並流傳後世。

另外一種較普遍的手法是「看透物體」(透視)。在銅鼓上，可以直接看到房子圖形的圖畫，此外還能看到屋裡打鼓、椿米、玩民間遊戲的人形。(圖 17.8 甲)。這個類似於「X 射線照相」的「看透物體」手法，也是從東山時代流傳至今的，例如在北寧省仙山縣新鴻鎮浮流亭的《Chèo thuyền》(划船) 木雕作品 (十七世紀，圖 17.8 乙)，從外觀上看，人家能直接看到位於船艄的划船者以及在船邊划船的人的腳。

圖 17.8 (甲，左邊) 東山房子；(乙，右邊) 划船 (北寧省浮流亭)

越南造型藝術還運用強調及省略的手法，來突出中心人物或者分清社會地位，這種表現手法在於擴大或縮小事物的原有大小。在東山銅器上，站在屋頂的鳥大得像整個房子一樣 (圖 17.8 甲)。在東湖畫的《Đám cưới chuột》(老鼠之婚姻) 上 (圖 17.9)，畫家把貓的圖形增大——它代表了社會上數量較少但地位高、權力極大的上層統治階級，老鼠騎的馬卻被縮小，這樣貓比馬大了好幾倍[159]。創作者不僅僅增大或者縮小人物，他們還把這種手段運用到人物的各個部分。比如，在永福省安樂縣二徵夫人神殿的《Tiên cưỡi hạc》(仙女騎鶴) 木版畫圖，創作者為顯出仙女漂亮、有翅膀、有光環等特點故放大了仙女的面孔、翅膀及頭上的火光，並且把仙女的身子、四肢縮小，本手法很久以後才出現在西方的漫畫中。

圖 17.9 (上)：老鼠之婚姻 (東湖畫兒)
圖 17.10 (右)：「仙女騎鶴」(永福省二徵夫人亭)

[159] 在此幅畫的另一個象徵性表現就是花轎後上邊的五座星，這五座星代表著五行。拿著聘禮的兩隻老鼠 (漢字寫為「進禮」) 也嚴格地遵守陰陽原理，在前邊的紅色 (代表「陽性」) 老鼠拿著一隻鳥 (代表「天、陽性」)，後邊的黑色 (代表「陰性」) 老鼠拿著一條魚 (代表「水、陰性」)。

縮小化如果達到極端的程度就會變成省略法。從東山時代到後世，在村鎮亭子的民間畫、雕刻畫等繪畫、雕刻作品，大都沒有多餘的部分。東湖的《Đánh vật》(搏鬥) 民間畫 (圖 17.11) 以鞭炮作為節日氣氛的唯一特點，並不添加草木、花葉、甚至也沒有觀眾 (那兩位在坐著等輪到自己的搏鬥人也是觀眾)。在河西省富壽縣連協鎮下協亭的《Trai gái đùa vui》(男女玩樂) 木雕 (十七世紀，圖 17.12) 中，藝人甚至把人的器官也給省略掉：男子的身子、左腿、左胳膊等器官被完全省略；這個男子只剩下帶著調皮笑容、瞇著眼睛的面孔以及伸到女朋友胸部那的右胳膊。這麼直接的省略卻不會讓觀眾對此副雕刻作品產生一種殘疾的感覺，本作品還是很生動活潑、充滿活力的，這也是象徵藝術的神奇之處。

為了達到象徵性的「引發想像力大於寫實」之目的，越南造型藝術與音樂戲曲藝術一樣，也運用符號化的手段。上述的《搏鬥》畫中，畫家以普遍象徵性手法，三兩下把三對對手放在三個基本幾何圖像中；中間一對三角形、左下角一對斜方形、右下角一對半月形。三個圖像的共同點就是上大下小，這樣就形成了穩固的姿勢。

圖 17.11 (上) 搏鬥(東湖畫)　圖 17.12 (右) 男女玩樂 (河西省聯協亭)

這幅畫裡的三組姿勢，為我們呈現了一組動靜結合的畫面。越南傳統繪畫藝術以象徵性的符號化手法來突顯其內容：穩固的姿勢顯示這些男子的力量平等，此外，坐在兩邊等待即將輪到自己參與搏鬥的兩個人，雙手緊緊地抱在胸前，彎腰的動作給人春初節日、天氣寒冷的感覺，流暢的肌肉線條亦讓人感受到他們正蓄勢待發。

17.2.2. 符號化的手段，造就了具有深刻含義的各式各樣符號的裝飾藝術 (西方裝飾藝術卻運用好看而不必有深意的圖像來進行裝飾)。

四靈也是越南傳統裝飾藝術中經常出現的主題。其中，龍就代表威勢、男性；龍馬 (圖 6.5) 或麟 (圖 17.13) 代表對太平的盼望[160]；龜代表長壽；鳳 (圖 17.14) 代表幸福。龍、鳳這一對 (原型為「龍、鱷魚」以及「鳥、仙」) 代表男女的幸福[161]。

圖 17.13：麟 (石頭雕刻品，河內的文廟碑)

圖 17.14：鳳 (木頭雕刻品，北寧省的亭榜亭)

在皇宮裡，龍的裝飾圖案十分普遍，並且能準確地地反映出各個朝代的特徵。

雄王時代的龍 (圖 6.11) 很像其本體的鱷魚。

李朝的龍 (圖 17.15 甲) 是鱷魚和蛇的結合，身長彎曲，代表社會的平穩；長著濃密的毛髮，口含珍珠，代表豪華、高貴；龍的全身顯出柔軟、賢良的樣子。

陳朝的龍 (圖 17.15 乙) 輕輕鬆鬆地彎曲著，代表時代的活潑與發展。

胡朝的龍 (圖 17.15 丙) 樣子胖胖的，代表充足、勇敢。

黎朝的龍 (圖 17.15 丁) 爪子彎折、樣子 (角、鬍鬚、面孔……) 兇猛，從此可以辨識出越南社會已經走向一個完全嶄新的階段——中華文化深入最強、儒教成為國教的這個階段。

莫朝的龍 (圖 17.15 戊) 則隨意彎曲、糾纏，這正是混亂、分離、矛盾不斷的時代的樣貌。

[160] 麟是一種想像出來的動物，獅子頭、鹿身、水牛尾巴，它吃草、本性賢良，對任何動物都無害。代表人們對太平的盼望——這些特徵絕大部分都是南方文化的標誌。

[161] 中華傳統文化卻以「鸞、鳳」這一對視為代表男女的幸福，其中鸞是雄的，鳳是雌的。

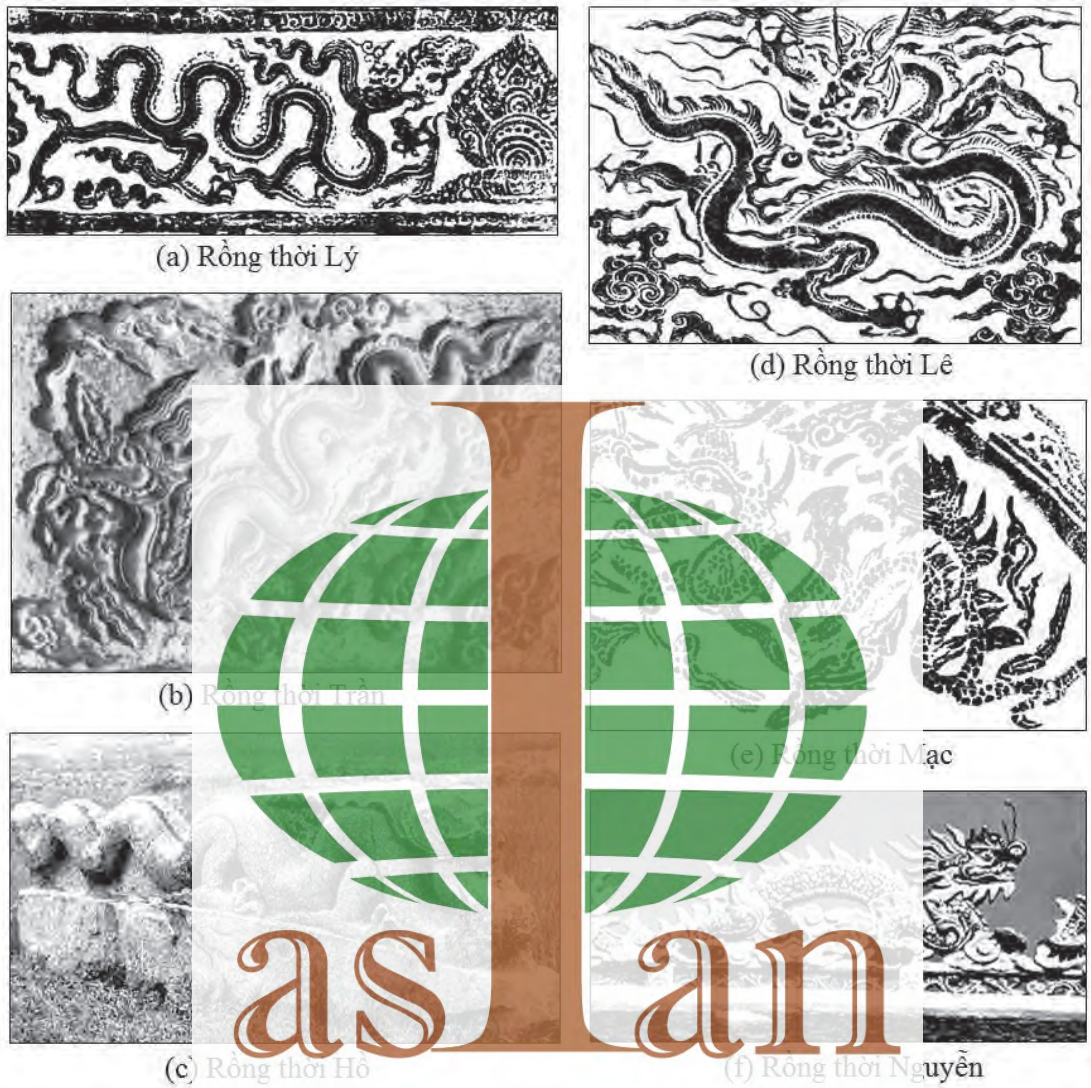


圖 17.15： 越南各個朝代的龍：(a)李朝；(b) 陳朝；(c)胡朝；(d)黎朝；(e)莫朝；(f)阮朝

最後就是樣子兇猛的阮朝的龍 (圖 17.15 f)，它代表儒教恢復國教之位的第二階段。把黎朝的龍和阮朝的龍相比，可以看到，黎朝的龍讓人感覺具有強烈的內在實力以及增長的潛力；阮朝的龍僅僅是外貌的兇猛，這又是儒教進入退步之途的樣貌。

在越南，龍不是皇帝貴族獨有的靈物。它的普遍表現在即使是在鄉下各地也隨處可見。北寧省的亭榜鄉亭共有 500 多條龍的圖形。越南的龍和村民們一同平凡地生活，也會懷孕並生下一群一群小龍，尤其是也會乖乖地讓越南鄉村裡穿著裙子、圍著肚兜的女人騎著跳舞 (圖 17.16)。

圖 17.16：在北江省武安縣的土靈亭 (上邊) 以及在河西省福壽縣的下協亭 (下邊) 之「騎著龍跳舞的婦女」圖

這個現象不但可以說明越南農業文化的民主性，而且還顯出越南龍的普遍性。正因如此，越南人心中對龍的敬畏 (龍、蛟、鼉) 十分熟悉，故各王各主雖然很想要從民眾手裡搶走本圖案的使用權，但是卻根本做不到。

四靈和另外四個動物聯合組成八物，另外四個動物是魚、蝠、鶴、虎。魚出於魚化龍之故事[162]，代表著興旺發達 (圖 17.17)。「福」這個字和「蝙蝠」的「蝠」字形差

[162] 魚化龍之傳一般都認為起源於中華鯉魚躍龍門的故事。據黎貴惇曾看過的中華《淵監類函》書，「龍門河，自古位於嘉陵州，河水快速地流下，人們要把渡船拉到地上，走過這一段水流才下船繼續划；旁邊有一個洞，洞裡有很多鸚鵡魚，有彎曲且紅色的嘴巴，相傳這種魚會變成龍，因此本地稱為龍門」。中華的《唐山思考》又寫：「龍門河處於蒙縣、嘉興州、安南國，發源於雲南省，到這裡，這條河被阻塞而分成三支，水流如瀑布，離這兒 100 里也能聽到它的聲音；旁邊有一個洞，有很多藍藍的鸚鵡魚，嘴巴像鸚鵡鳥的嘴巴一樣彎曲」【據 Lê Quí Đôn (黎貴惇) 1773：534】。從此可見，化為龍的魚是越南的魚，尤其，這種魚就是越南的 Việt Trì (越池)江交叉點這一帶的特產——鸚鵡魚，這裡水流快速，魚的嘴巴要銜著石頭，要不會被水流劃拉開。越南民間還流傳關於越池省 sông Thao (操河) 的鸚鵡魚來回規律的歌謠：「Mồng bốn cá đi ăn thề, mồng tám cá về cá vượt Vũ Môn」(大意：初四其魚去盟誓，初八回來跳龍門)。

不多相同，所以越南人很久以前就以「蝙蝠」作為福德的象徵。珍貴的鶴代表神仙，有鶴之處就是有仙之處 (圖 17.10：「仙女騎鶴」雕刻品)。老虎代表強力，人們常祭拜之以求驅除邪魔；有五虎圖(圖 6.12)，也有一虎圖。

圖 17.17：魚化龍 (木屬雕刻品，北江省協和縣的魯幸亭院)

圖 17.18：福壽雙全

越南人以符號來表現內容，因此完全不重視形式。龜原本代表緩慢；甚至蝙蝠是一種醜陋、既不像鳥也不像鼠、夜晚才會出去找食物的動物，這些都是西方人絕不會用來裝飾的動物，也不會崇拜。西方人只用樣子好看，顏色吸引人的東西來裝飾，不管它們的意含如何。

為了建立各種符號，越南人常常運用語言的聯想機制。

語言的聯想機制共有三種。第一是，由於越南人差不多有二千年使用漢字的經驗，故常用詞彙聯想法 (例如上述的「福」字和「蝠」字)。第二是同音聯想法，例如「蝙蝠、鹿、長老」這一組圖案代表「福祿壽」三多的概念[163]。第三是相似音聯想法：蝙蝠嘴巴含著「壽」字，下面掛著兩塊錢的畫 (圖 17.18) 就會念成「福壽雙全」之求福語 (雙錢為雙全諧音)。這個現象就像越南南方人過新年的時候，常常擺著一盤五種水果來祭拜神佛祖先。這五種水果就是「mãng cầu」(釋迦，代表請求、要求之意)、「sung」(無花果，代表充滿、富足之意)、「dừa」(椰子，代表中庸、剛好之意)、「đu đủ」(木瓜，代表足夠之意)、「xoài」(芒果，代表花費之意)；這就是說家家戶戶都希望新一年來臨，可以賺到足夠的金錢來過日子。(越南南方的語音中，「dừa」(椰子) 和「vừa」(中庸) 諧音，「xoài」(芒果) 和「xài」(花費) 諧音)。越南南方人

[163] 五隻蝙蝠的畫圖名稱「五福」。五福包括長壽、富足、康寧、孝德、終命。

重視的是五種水果的意義，而不是它們的樣子好不好看、貴或賤，連全無色彩的無花果也可以用來裝飾。

除了四靈、八物、三多以外，越南人還有其他普遍的裝飾符號，如名叫「四友」的一套畫，畫中畫著梅 (代表單純、純情)、蘭 (代表清潔)、菊 (代表清雅、隱居)、竹 (代表堅定、君子) 四種植物；又如，名叫「四時」的一套畫，畫中畫著梅與鳥 (代表春天)、蓮與鴨 (代表夏天)、菊與蝶 (代表秋天)、竹與鶴或者松與鹿 (代表冬天)，四種植物與動物的組合。

圖 17.19 (左)：「佛」字的石碑 (慈光寺仙隱寺)
圖 17.20 (上)：蛤蟆群 (東山銅像)

因為越南人總是看重內容、意義之故，所以「字」它本身也成為一種具有象徵性較高的裝飾圖案 (因為「字」本來就帶有意思了)。再說，長方形的字可看做是一種具有格調的圖畫，所以它是真實的符號。比如，在神龕上的「神」字、石碑上的「佛」字 (圖 17.19) 都變成很神聖的符號。不僅僅是漢字、字喃，連近日的拉丁字母都被人們，以各式各樣的寫法去創造，形成含有傳統風格、深刻意義的裝飾圖案。

含有繁殖意義的符號 (第 13.1 節) 是很普遍的裝飾模型之一。這種符號最明顯的特徵就是其中的數量多，例如，東山蛤蟆群像 (圖 17.20)；雞群、豬群圖 (圖 17.21)；魚群 (圖 17.5)；孩子們在碩果累累的樹下玩樂圖 (圖 17.22) 等等。陰陽符號也是另一個突顯出繁殖意義的典型標誌，如，豬身上的陰陽圖案 (圖 17.21)，鼓上的陰陽圖案 (圖 12.23)。

圖 17.21 (上)：豬群圖 (東湖畫)
圖 17.22 (右)：七童 (東湖畫)

圖 17.23 (上)：迎鼓 (東湖畫)
圖 17.24 (右)：小孩抱蛤蟆(東湖畫)

陰陽的各種變體包括龍鳳、鳳凰與太陽……等，各種跟收穫及雷聲有關如稻花、蛤蟆、鼓等東西，都直接地表現繁殖之意義：「小孩抱著蛤蟆」畫 (圖 17.24) 是一種象徵，而實際上沒有誰想抱這種難看的蛤蟆。迎鼓之鏡頭中的鼓聲是模仿求雨的雷聲，鼓上還畫著陰陽圖案 (圖 17.23)。在石碑上的兩隻鳳凰朝拜太陽的裝飾圖案 (圖 17.25) 中，鳳凰代表陰、太陽代表陽。太陽裡面，在稻花下畫著兩隻老鼠正打銅鼓 (其中稻及老鼠都代表著莊稼，銅鼓就是典型的生殖符號 (請參見 §13.14)[164]。這一切都顯出農業農民對生殖繁茂、子孫昌盛、莊稼豐收等祈禱與盼望。

17.2.3. 至此，我們可以說，象徵性就是越南語言、音樂戲曲、造型等傳統藝術的基礎原理。反過來，西方從音樂戲曲、造型到語言的各類傳統藝術，其寫實原理卻是較為突出的特點 (文學、語言藝術中的散文地位之高，更突顯其具有這種典型特徵)，這是一種偶然還是一個規律呢？

圖 17.25：老鼠打銅鼓 (北寧省都胡寺的石碑額上)

理所當然，每一種藝術都源於生活。依此原則，反映在藝術中的事實常常以複製的形式開始，從而慢慢地出現各種模型以及符號。

觀察東山的各種鳥 (圖 6.9)、船 (圖 20.6)，大家會看到越南在東山時期曾經存在

[164] 由於不瞭解這個雕刻品的確切意義，故《Nghệ thuật chạm khắc cổ Việt Nam》(越南古老雕刻藝術) 影片集集冊的作者【Viện nghệ thuật (藝術院) 1975：61】就介紹這個作品如下：「在本來很嚴肅的一對鳳凰造型在朝拜著一個莊嚴的圓形碑額上，又出現兩個外表似老鼠的動物 (？) 正在稻穀果實累累下**往白子打樁**。獸被人化，其動作好像真正的勞動人，又**穿著燕尾服**，這樣令人聯想到東湖老鼠的民間畫」(粗體字是我們所強調的——陳玉添注)。

過寫實及象徵這兩種趨向。後來，格調、象徵趨向逐漸戰勝寫實，銅鼓上的各種鳥類、船類數量日益漸多，樣式也日益豐富、多元。

考古學家也認為東山早期偏於寫實，後來慢慢地轉為象徵【Hà Văn Tấn (何文訊) 1994：387】。談到西原高原墳墓像「形式之簡潔，造型之誇張，描繪之細膩鮮活，然而其空間感之不真實」的造型手法時，藝術評論家 Phan Cẩm Thượng (潘錦尚) 及畫家 Nguyễn Tấn Cứ (阮晉據) 先生評價道：「如果不願承認土著人的藝術手法其實就是超現實及抽象藝術的起源，那便只能說西部高原形上學的藝術手法，其實與現代超現實藝術沒有大多區別，」【1995：31】。

這指出了無論是寫實法還是象徵法，不能反映文明的發展程度，只能反映文化類型的不同特徵。此現象可以解釋如下：

每一種藝術，都反映著人類對於自己不曾擁有的事物的渴望。對於遊牧文化體系下的人而言，由於人們在日常生活中總會看輕並控制大自然，所以藝術就反映出回歸大自然的渴望[165]。而對於農業文化體系下的人而言，因為日常和大自然和諧地生活所以藝術就反映出期望暫時脫離大自然、走向象徵性的渴望 (如果把市民愛用竹木、鳥魚東西的習慣和村民愛用精巧的雕刻品、工業品的習慣作個比較，就能看清此特點)。

在兩種文化類型「象徵」以及「寫實」中，以水墨繪畫為例的中華文化藝術又顯露出此兩類文化的中間地位：水墨畫一方面似屬遊牧文化的寫實風格——重視細節、線條，另一方面又像屬農業文化的象徵風格——使用具有深遠意義的空白及象徵性的尺寸來表達圖畫的意義。

「遊牧」與「農業」的對立，不僅僅在東與西地域上顯得正確，而且在比較中華文化南北差別時也是正確的。中華北方繪畫藝術偏於寫實 (屬於遊牧性)，中華南方的繪畫藝術卻偏於象徵 (屬於農業性)。W. Durant (杜蘭特)【1990：191】曾經評價中華北方各個畫家畫畫時重視正確、清楚的特點。唐代畫家李司訓畫出了最好看的中國風景畫，這些畫看起來像真的一樣，連唐明皇夜間賞畫時，都彷彿聽到其畫作中湖泊波浪聲，就連那湖中之魚也將一躍而出一般；而以王維為代表的中華南方繪畫則趨向於意象，認為一幅畫只是表現一種心態而已，他的每一幅畫都像一篇詩一樣。所以，人們以「詩中有畫，畫中有詩」這句話來稱讚他。

[165] 此種渴望就引起了藝術上的自然主義 (naturalisme) 以及生活中的裸體主義 (出現各種自然休閒區、海灘)。「法國自然主義信徒會」成立於 1926 年，至今共有兩百萬多會員。

17.3. 越南造型藝術的表情性以及綜合性

17.3.1. 與語言藝術及音樂戲曲藝術一樣，基於農業文化的越南文化中的造型藝術也明顯具有表情性。

越南人雖然遭受連續戰爭之苦，但是因為其本性偏於重情、孝與和順，故越南人在整個藝術史上，幾乎從不創造以戰爭為題的類似頭斷血流等可怕場景的繪畫、雕刻作品，而偏陽性文化的國家卻比較流行這類主題。在越南，最多只不過是搏鬥、比武、打虎狼等主題的藝術作品。由此可見，在越南語言、造型藝術的整個傳統中，從來沒有稱讚戰爭的英雄歌等文學作品 (請參見 §15.2.2)。

反過來，表現人類情緒的越南圖畫及和雕刻作品卻很多。同一個男女玩樂的主題，會在兩個不同的地方出現兩個風格不同的雕刻品 (圖 17.6 和圖 17.12)。在小池裡洗澡的景觀也比較普遍 (圖 17.26)。「接獲椰子」這幅畫 (圖 17.27) 畫出一個幸福的家庭，其中兩個孩子在樹旁玩樂，年輕的母親平靜地撩起裙尾以接獲丈夫摘下的兩個椰子；畫上的左邊還寫著兩句字喃詩：「巧妙地種植椰子，你爬我承正好一雙」。這幅畫並是一個不簡單描寫接獲椰子動作的圖，因為椰子皮很厚，掉落到地上時不會被破壞所以其實不用「接」；再說，椰子那麼重，又會有誰用「裙子尾」來接呢？畫家只不過想畫出越南鄉村中家庭的幸福生活而已，畫出本來很害羞，很少表白的越南婦女在向丈夫表白，即便他們已經有兩個孩子了！

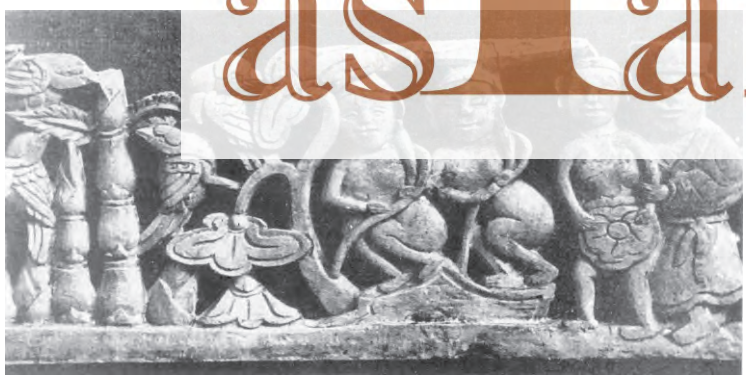


圖 17.26 (上)：在小池裡洗澡 (木頭雕刻品，第三廟)
圖 17.27：接獲椰子 (東湖畫兒)

圖 17.28：猴子相抱（寧平省丁皇石碑）

越南造型藝術不但體現出人與人之間的感情，而且還會顯示動物之間的情感：圖 17.28，是在寧平省華閭縣長安鎮的丁皇廟裡的石碑上，各對猴子在相擁的場景。最重要的是上述作品都出現在各個鄉村亭廟裡、石碑上等老百姓非常敬重的神聖地方所擺放的木製或石雕作品。此點意味著在民眾眼中，表達情感的各種景象，一點也不像儒家觀點所評價的那樣庸俗，它是很神聖、奇妙的，比如丁先皇廟裡的猴子相抱雕刻品，其實是民眾向這個屬猴的皇帝 (丁先皇生於甲申年，即924年) 祈求滿足、幸福、快樂生活的意思。

越南人藉由表情趨向、重情性格，把原始兇猛的鱷魚變成了一條賢良的龍 (請參見 §13.2.2)。此外，在藝人巧妙的技藝下，日日夜夜守衛佛門的護法爺爺也不一定總是兇惡的。反過來，他卻很和諧。惡神旁邊還有善神，惡神有時候也笑得很善良 (圖 17.29)，甚至閻王宮殿裡的牛頭馬面也不會面露惡毒 (圖 17.30)。

17.3.2. 越南造型藝術第三個重要特點就是綜合性。

圖 17.29 (左)：護法爺爺 (順化省天姆寺)

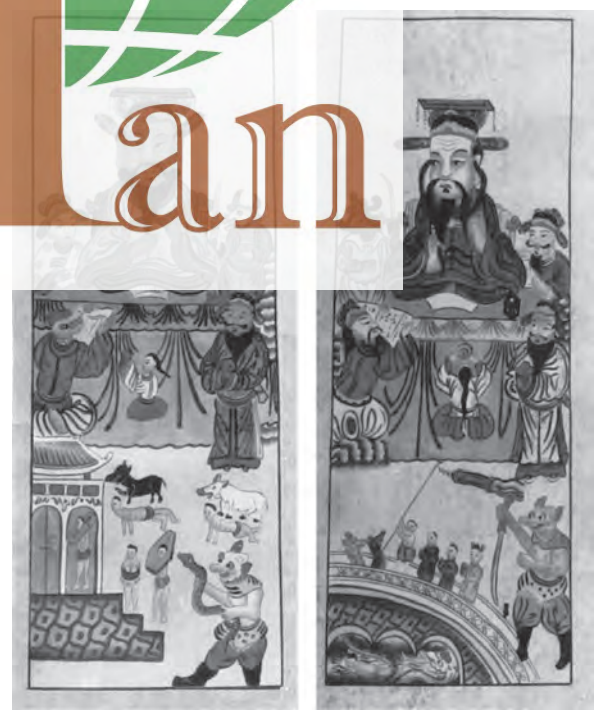


圖 17.30 (右)：十殿閻王 (鼓街畫兒)

在形式以及內容上，造型藝術具有象徵和表情的綜合性。有的作品在形式上體現了象徵性，內容上卻重視表達心中的情緒，例如「男女玩樂」(圖 17.6、17.12)，「在小池裡洗澡」(圖 17.26)。有的作品在形式上帶著表情性，內容上卻體現了象徵性，比如代表威武、權力的龍，樣子卻很苗條、柔軟 (圖 17.15 a、b、c)。

在風格上，越南造形藝術有著象徵和寫實的綜合性。《老鼠婚姻》這幅畫 (圖 17.9) 打破了接新娘組的前後線性程式，其分為上下兩組；按照象徵手法來打破各個動物通常的大小比例，但是畫家卻按寫實法確實而仔細地畫出十二隻各式各樣的老鼠。陳守度陵的石虎像(太平省興仁縣連協村，圖 17.31) 真實地表現出老虎全身健壯的肌肉，畫家又運用象徵手法，把尾巴造型成一個堅硬塊。這種寫實和象徵的綜合性，就含有靜與動的綜合意義。越南人本來很孝順、賢良但內心卻隱藏著一股堅強、活潑的動力。就像老虎尾巴一樣具有隱藏的強力，能讓它在奔跑的時候，利用甩尾增強好幾倍其自身的力量，這也就是提醒敵人「別看輕這個民族」的信號。(因此，把這隻石虎像放在建立陳朝基業的陳守度陵墓，並非隨意的行為)。

圖 17.31：陳守度陵的石虎像 (太平省，1264 年)

綜合性還體現在各方面。在北寧省仙山縣新鴻社浮流亭中的兩幅木製雕刻（如圖 17.32），我們可以看到動態平衡姿勢的綜合性。兩邊是兩條龍，但是分別騎在此兩條

龍身上的，一個是有翅膀的仙女、一個是人。上邊的作品中，兩條龍朝拜其中有「文」字的太陽；下邊的作品中，兩條龍卻朝拜兩個人在搏鬥的景觀 (代表「武」字)。在我們眼前是「文」、「武」，「仙」、「人」的綜合。

圖 17.32：仙與人騎龍 (木屬雕刻品，北寧省浮流亭)

在「耕農之圖」(鼓街畫，圖 17.33) 中，展現出空間和時間的綜合性。這就是農村人從田野到房子裡的生活，以及種水稻的各個階段。圖 17.34 中的石頭雕刻，是升於海面噴火的龍，此外海上還升起三座山。這個景觀是山水、火水、天地、陰陽等綜合因素的組合。

圖 17.33：耕農之圖 (東湖畫兒)

圖 17.34：昇龍 (青化省蘭山石碑)

【第五章】
與自然環境相處的文化

asian

引言

人與自然環境有著非常密切的關係，人生活在此關係中。由此可見，人與自然環境相處的方式，就是每一種文化體系的第三個重要因素。

在人與自然環境相處的過程中，常常會發生兩種可能性：其一，對自己有益的自然因素，人盡力利用之；其二，對自己有害的自然因素，人將盡力應對之。飲食是屬於利用自然環境的文化領域；而衣、住、行則屬於應對自然環境的文化領域。衣著與住宿是對天氣氣候的一種應對，行則是針對距離的應對。

對自然環境的利用與應對的界線，並非何時都清晰分明。為了應對天氣氣候，人們利用自然環境所提供的各種質料做衣服穿、蓋房子住，利用最佳的自然位置建屋。為了應對距離限制，人們盡量利用地形地貌，為自己選擇最好、最方便的交通工具。在越南，最方便的交通便是水路。

由此，在第五章，我們將對下列問題進行研究：

- 利用自然環境：飲食與保健
- 應對自然環境：人的衣著與裝扮
- 應對自然環境：人的住宿與行走

§18. 利用自然環境：飲食與保健

18.1. 飲食觀念以及越南人飲食結構中的農業烙印

18.1.1. 理所當然，為了維持生命，飲食是首要因素。可是，各個民族對此問題的觀念有所不同。

性格開朗、愛活動的西方人，常常把飲食視為必要條件及為工作而服務的行為；西方哲理常提醒人們：「為了活而吃，並非為了吃而活」(Il faut manger pour vivre et non vivre pour manger)。今日，西方人製造各種「速食」(fastfood)，為工作而犧牲了自己的「食」。

基於農業偏重切實性的越南人卻表示，食是極為重要的，成語說：「Có thực mới vực được đạo」(衣食足方能買鬼推磨)，物質能量要充足方才能顧及精神方面。對越南人來說，食非常重要，甚至連全能的上蒼不敢且無權侵犯到人們的食：「Trời đánh còn tránh bữa ăn」(老天打雷也不能不吃飯，即：閻王催命不催食)。與西方人相反，越南人的食慾很大，喜歡吃喝，宴席、越南人嗜酒，不管大事小事都喜歡請客，也喜歡被人請客。在越南語裡，泛指一般動作的詞語大都以語素 ăn (吃) 開始，要先吃才能做其他事情：ăn uống (吃喝)、ăn ở (睡宿)、ăn mặc (吃穿、衣著)、ăn diện (穿著體面)、ăn nói (講話)、ăn chơi (吃喝玩樂)、ăn học (學習)、ăn hỏi (訂婚)、ăn tiêu (花錢)、ăn ngủ (吃飽睡)、ăn nằm (男女上床)、ăn mừng (歡慶)、ăn thề (發誓)、ăn cắp (偷盜)、ăn cướp (搶劫)、ăn trộm (偷竊)、ăn bớt (揩油)、ăn xén (偷工減料)、ăn chặn (盜用)、ăn chịu (賒賬)、ăn hiếp (欺負)、ăn hớt (從中得利)、ăn quỵt (賴賬)……等。甚至當估計時間的時候，古越南人也以吃喝及種田所用到的時間作為時間單位。某工作做得快就說是「giập bã trầu」(檳榔渣碎，即指時間很短的意思)，時間再長一點就說「chín nồi cơm」(煮熟飯)，若是時間延長到一年兩年就說「hai mùa lúa chín」(兩季水稻穀黃) 等等。

許多文學作者對越南人的飲食極為感興趣 (鄭重地稱其為「飲食藝術」)。比如文學家 Nguyễn Tuân (阮遵)【1988：143】曾經談到越南「phở」(河粉) 的民族性、群眾性、實踐性等特徵：「我認為越南人民的生活中，有一種食品是很少有人捨得離開的，那就是河粉，河粉中蘊含著偉大的民族之魂。小小一口河粉，似乎就能感受到祖國的富饒與美麗」下面是文學家 Vũ Bằng (武鵬)所談的：「一瓶手指大小的印田鱉蝻 (Cà

cuống)、幾塊糯米片，旁邊是一兩重的蓮花醃茶、一瓶芝麻或一瓶魚露，若按時價計算，那些東西的價錢不超過 50 塊。神奇的是它們簡直讓我陶醉了，我拿著它，好像懷裡緊緊抱著祖國的味道。誰曾說過，飲食是一種藝術？更為確切完整的，應該說飲食是文化！」

18.1.2. 飲食是文化，是利用自然環境的文化。因此，處於遊牧文化的牧民(如西方，或者中國北部) 都偏於肉食，而在越南人的飲食結構裡面，可以看到水稻農業傳統的烙印是非常突出的。

18.1.2.1. 越南人的飲食結構就是偏於習慣吃植物食材的結構。在植物裡，稻米是名列前茅的食材。

河川、湖泊甚多，氣候溫濕的古代東南亞地區是稻米之鄉 (請參見 §4.1.1)。在此地區中，越南是水稻王國。從南方，水稻跨越長江進入了原本只偏於種植豆子、麥子的黃河流域[166]。從中國，水稻遍及韓國、日本。在日本，水稻種植非常困難，因此稻米成為稀罕而珍貴的產品。以前的日本人，只有屬於貴族、武士、富商之流才能經常吃到米飯；大部分老百姓和農民的餐飯中都是以大麥為主 (從二十世紀初期，稻米才成為日本老百姓餐飯中的主食)。韓國適於種植水稻的土地面積極少，需要進口稻米；在韓國語裡有「安南米」(annam mi) 一詞，是指從越南以及東南亞諸國進口的稻米。

以米粒特徵來區分，水稻有糯米、水稻米，按時季來區分，有季節稻 (lúa mùa) 及占城稻 (lúa Chiêm)。大抵，若以稻種來看，越南人主要用糯米；若以農時來看，越南人主要用季節稻。在《Phủ biên tạp lục》一書中，十八世紀的越南學者 Lê Quý Đôn (黎貴惇) 已將越南稻種統計了：越南有二百稻種，其中最豐富的是糯米有二十九種；季節稻(水稻)有二十三種；占城稻有九種。連描述那時代的廣東人 (住在中國東南盡頭，同屬古百越地區) 的《廣東新語》一書也寫道：「在嶺南地區有許多粳稻，最多的是在交趾。糯稻最多的是在安南，有白糯米、黃糯米十多種。他們用粳稻來煮飯，用糯稻來釀酒」【Lê Quý Đôn (黎貴惇) 1773：486】。十七世紀，Alexander de Rhodes (亞歷山德羅) 牧師【1994:30】 寫道：「在越南的資源中，稻米是最豐富的。每年有一月與六月的兩次收割，因此稻米價格比中國便宜了三倍」。

[166] 《Phạm tử kế nhiên》(范子計然)一書寫著：「五土之宜，各有高下。高而陽者多豆，平而陰者多五穀」。

種植稻米需要大量的水，因此每年雨量多的那季 (夏秋) 稻穀被稱為季節稻[167]。後來又有能夠在旱季 (冬春) 耐旱的稻種故名為占城稻。占城稻始於旱地占城 (Chiêm Thành)，故有「南占，北季」這一句話，占城稻的名字只普遍在越南北方，越南中部幾乎聽不到此詞。

不僅史前時代的水稻從東南亞地區遍及到北方去，後來占城稻與糯稻的許多種類都從越南遍及到廣東、福建、河南等中國南部省市。到宋代，中國統治者還派使者將珍珠帶到越南來換占城稻並將其發給老百姓【Lê Quý Đôn (黎貴惇) 1773：486】。提到此事，於 1984 年，中國兩位農學家即胡寶新 (Hu Baoxin) 和常舒嘉(Chang Shujia) 已在向聯合國遞交的報告中寫道：在華南地區 (屬南亞-百越地區)，種植水稻的歷史已很悠久，可是一直到宋代才能迅速發展，因為從越南進口了旱稻種 (就是占城稻，能耐旱)，該稻種迅速遍及中國農田，從此水稻產量高達數倍【轉引自 Đinh Gia Khánh (丁嘉慶)：1995】。

因為處在稻米之鄉，從而越南語中有甚多詞語來區別水稻生長各個階段以及水稻的各個部分：小水稻叫「mạ」(秧苗)；長大的叫為「lúa」(水稻)；快要吐穗的叫「đòng」(孕穗)；乾炒的嫩糯米叫為「cốm」(糯米片)；黃熟的稻粒叫為「thóc」(稻谷)；到收割農忙，在農田剩下來的水稻下半部分叫「rạ」(稻稈)；帶回家的上半部分將稻米掰開之後叫「rơm」(稻草)；稻米經過舂、舂之後分成外邊的「trấu」(粗糠)、裡面的「gạo」(白米) 和中間的「cám」(米糠同時稱米麩)；被打碎的叫「tấm」(碎米)；稻米煮熟後叫為「cơm」米飯；稻米煮熟後叫為「xôi」(蒸飯)；稻米乾炒後叫為「bỏng」(米香)；多放水的叫為「cháo」(粥)等。就連母親懷裡的胎兒，也已知道何為飯，長大了以後，米飯又跟隨人們一輩子。早上，工作、上班之前就吃一碗炒飯；作為母親，經常會給遠行的孩子準備飯糰，讓他在路上拿來充飢；午間休息，有錢的就到飯店、餐館吃飯，錢少的就在行人道的飯攤吃平民飯；回家後來不及熱飯就到廚房去找一碗涼飯充飢。農忙開始，越南人常常將一束新收割的稻米脫殼，然後煮一鍋飯來謝天地，這種儀式叫為新飯禮。每逢佳節，家家戶戶都準備一桌飯菜來祭拜祖先。

對越南人來說，水稻成為美的準則並非偶然 (越南北部著名民歌有一句：Em xinh là xinh như cây lúa…… (妳像水稻一樣漂亮……)，沉默寡言的人常常被人們說是「câm

[167] 越南語的「mùa」(季/時令) 有著很複雜的衍生義：起初的意思是「一年裡的一段時間」(春季)，「季」用來表示「種稻時節」「稻季」以及「收割時節」(農忙季節)，後來衍生為水稻的一種 (季節稻)。

như thóc」(噤如稻谷，即噤若寒蟬)。越南每餐一般都叫「bữa cơm」(飯餐) 也不是偶然的。成語用「cơm áo gạo tiền」(飯衣米錢) 來指生活中的必需用品；「cơm hàng cháo chợ」(吃路邊攤的飯，吃市場的粥) 來指湊合湊合的生活；「cơm niêu nước lọ」(簞食瓢飲) 來指孤孤單單的生活；「cơm thừa canh cặn」(殘羹剩飯) 來指羞辱的生活。在越南語口語中，人們開玩笑時常把自己的妻子叫做「cơm」(飯)，把外遇情人叫做「phở」(河粉)，因為飯是每天都需要的，而河粉只是另一種生活味道。越南人見面打招呼時總是問對方：「吃飯了嗎？」越南也有甚多能夠說明米飯在人們生活所扮演的重要作用的歌謠、俗語，如：「Người sống về gạo, cá bạo về nước」(人活於米，魚活於水)、「cơm tẻ mẹ ruột」(白飯，親媽)、「cơm tẻ no, xôi vò chẳng thiết」(米飯吃飽，連糯米飯也不求)、「Đói thì thèm thịt thèm xôi, hễ no cơm tẻ thì thôi mọi đường」(餓時饞糯米飯饞肉，米飯吃飽啥都不饞)。飯吃得調節、適度就是越南人生活習慣及身體健康的指標：「Nhà giàu cơm ngày ba bữa, nhà khó cũng phải đỏ lửa ba lần」(富人家一天三餐，窮人家也是三餐一天)、「Cơm ba bát, áo ba manh, đói không xanh, rét không chết」(飯三碗，衣三套，餓不怕，冷不死) (俗語)。當表示關心別人的身體情況，越南人只要問：「Độ này mỗi bữa bác ăn được mấy bát cơm?」(最近每頓飯您能吃幾碗呢？)

18.1.2.2. 在越南人的飲食結構中，蔬果僅次於白飯。位於種植之鄉，越南的蔬菜水果甚為豐富，一年四季，蔬果種類多多。對越南人來說，「đói ăn rau, đau uống thuốc」(餓吃菜，病吃藥)[168] 是無庸置疑的事。越南俗語裡還有很多談到飲食中蔬果之用的句子，如：「ăn cơm không rau như nhà giàu chết không kèn trống」(飯無蔬菜如富翁亡無鼓樂)、「ăn cơm không rau như đánh nhau không có người can」(飯無蔬菜如打架無人勸止)、「ăn không rau như đánh nhau không chửi」(飯無蔬菜如打架無咒罵)……等。

南方是植物之鄉，因此古代東南亞地區特有甚多蔬果，而中國及北方、西方等地區就算沒有也是可以理解的。

Lê Quý Đôn (黎貴惇)【1773：489】寫著：「好產物，大部分都產於南方。有許多中國沒有的香藥 (有香味的藥料)、果樹、蔬菜。自從漢代，人們已經對交趾進行開拓，收集各種奇物，然後收集從海裡或土地產出的各種有特奇香味的東西，而後都被擺滿在天府 (王宮) 之中」。《漢書》一書記載，在公元前 111 年，漢武帝建浮麗宮，要求將從越南運來的一百棵荔枝樹、兩棵香蕉種在宮裡；又設立在交趾的官職以便照管水

[168] 俗語。

果獻給皇帝之事【轉引自 Hà Văn Tấn (何文晉) 1994：297】。宋代的沈作哲與范成代已用五行來解釋南部珍貴香藥豐富之原因：「南方火盛生土，土有甜香味，南方的樹草得到火旺培育，花果燦爛，故有香味」。由於該地區是各種植物的搖籃，因此漢語裡的許多植物名都源於東南亞語言[169]：那就是稻米的名字 (請參見 § 4.1.1)；各種荖葉、檳榔、茶樹等名字 (請參見 §18.1.3)，或者甚多的其他樹木如：菠蘿蜜[170] (漢語) ← *b'lái mít* (=古越南語的「*trái mít*」)；橄欖 (漢語) ←*k'lam* (=古越南語的「*cây trám*」)；薑 (漢語) ← *khing* (= 傣族語的「*cây gừng*」) 等等。據《中國歷史文化》一書介紹【譚家健 1993：768】，在中國，「除了糧食以外，古代人主要以肉食為主。富有的家庭才多用蔬菜」。

越南的菜餚中有許多由各種青菜、蔬果 (如各種冬瓜、葫蘆、絲瓜、鳳梨、木瓜、豆類、茄子等) 以及各種花 (如瓜類的花、千里花、蕉蕾、金針花、韭菜花、苦楝花等) 煮成的湯和炒菜。越南人還有由各類蔬菜煮成的什錦湯，似乎人們身旁有哪樣能吃的，都會放在什錦湯裡面。

可是，談到越南菜餚中的蔬菜，不能不提到越南歌謠裡面所談到的兩道特殊之菜，那就是空心菜與圓茄：

「Anh đi anh nhớ quê nhà,
Nhớ canh rau muống nhớ cà dầm tương」
(出去我思故鄉，
惦空心菜湯，念圓茄醃醬)。

北寧省仙山縣有地區名字(字喃叫做「橫村」即 Hoành Ngang) 是空心菜的產地，這裡產出的空心菜非常另類，菜梗特大、顏色白嫩、長節、菜莖嫩厚，吃起來清脆、充滿甜味，故此從雄王時代就遠近聞名 (這種空心菜常以兩種方式種植：讓菜莖鑽過竹管或者鑽過螺殼)，常特意獻給皇帝。

漢人所住的中國北部地區沒有空心菜，他們給這種菜起名為「壅菜」。《南方草木狀》一書寫道：「壅菜涼性，味甜。南方人常以蘆葦編成面有小孔的疏筏，然後放在水面上，將壅菜種在上面，疏筏在水上像浮萍似的漂浮著。當壅菜長大了以後，菜莖與葉從小孔鑽出來，跟著水漲水下。那是南方特有的奇菜」【Lê Quý Đôn (黎貴惇)

[169] 相反，越南語的松樹、松柏樹等溫帶地區植物都源於漢語。

[170] 《明一統志》寫道：「安南有菠蘿蜜，像冬瓜 (也是漢人給一種瓜所起的名字，陳玉添注) 那麼大，皮有刺，每年五六月之間果熟，甚香而甜。」【轉引自 Lê Quý Đôn (黎貴惇) 1773：503】。

1773：491】。

扶董天王 (Thánh Gióng) 的故事是與圓茄連在一起的，天王的母親是種圓茄的人，他父親是去偷圓茄的一位神，他本身是因為吃了「七畚箕飯、三畚箕圓茄」才長成巨人救國。

將圓茄和芥菜拿去醃漬過會得到各種味道獨特的酸菜 (泡菜)。這種酸菜適於熱帶氣候食用，因此越南俗語道：「Có dưa, chừa rau」(有酸菜不要加蔬菜)、「Có cà thì tha gắp mắm」(有醃圓茄不再夾魚脯)、「Thịt cá là hoa, tương cà là gia bản」(魚肉是花，茄醬是家本) 等。說起越南人泡酸菜的技術，《經所歲時記》一書寫著：「南方人泡酸菜，將糯米舂成粉，與芝麻、鹽和水和伴著，然後將其按壓到熟，酸菜柔韌、菜汁有酸味，合胃口【轉引自 Lê Quý Đôn (黎貴惇)，1773：490】。除了酸茄、酸菜，越南人還用其他蔬菜也都泡成酸菜，熟成一道名為什錦酸菜：酸蔥頭、酸蒜頭、酸豆芽、酸高麗菜、酸蒜頭、酸大頭菜、酸水芹菜、酸木瓜、酸紅蘿蔔等等。好像沒有哪一種能食用的蔬菜，是越南人不能拿來泡成酸菜的！

多種多樣的調味料有如蔥、薑、辣椒、蒜頭、高良薑、香菜、越南香菜 (rau răm)、九層塔 (rau hung)、千頭艾納香 (或稱活鹿草 xương sông)、蒔蘿 (thìa là)、胡椒 (hồ tiêu)、紫蘇 (tía tô)、香薷 (rau kinh giới)、假蒟 (lá lốt)、魚腥草 (diếp cá) 等等都是越南飲食中不可缺少的蔬菜。

越南屬於天氣悶熱的地區，因此，越南飲食文化特色在於越南人非常喜歡吃生菜。而中國人的飲食中本來蔬菜很少，若有的話，蔬菜都要煮熟、炒熟之後才食用 (煮、炒時需要放許多油，都是與氣候冷的地區的飲食特色)。越南的烤肉米粉(bún chả)、越南煎(bánh xèo)等各種菜常常與生菜、香菜、什錦酸菜配食。許多菜需要用到特定的蔬菜才是道道地地的，如：越南煎需要與青菜配食、烤肉米粉需要與九層塔及切成絲的空心菜配食、鱸魚沙拉需要與「羽葉福祿桐」(đinh lăng，一種五加科南洋參屬的常綠灌木)或「臭娘子」(vọng cách，馬鞭草科臭魚木屬下的一種草)一起食用。魚露火鍋需要用到二十多種蔬菜，其中不可缺少的是苦菜、水合歡(rau nhút)、睡蓮等等。中華飲食文化主要以煮熟為主，越南的飲食文化則以新鮮生菜為主，比中國的更加豐富多樣。

18.1.2.3. 各種水產是排在越南人飲食結構中的第三要素，而且在越南人的肉食結構中排在第一位。田裡、湖泊裡、河裡、海裡等的水產如魚、蝦、螃蟹、螺、鱔魚、

青蛙、蜆、蚌等等[171]就是江水之鄉的特產。排在「飯與蔬菜」之後，「飯與魚」是最普遍的：「Có cá đổ vạ cho cơm」(有魚嫁禍於飯)、「Con cá đánh ngã bát cơm」(魚隻打倒飯碗) (俗語)。魚被評價得很高，且高於肉：「Đắt cá hơn rẻ thịt」(貴魚好過便宜肉) (俗語)。

依賴於豐富的水產資源，越南人已經製造出來一種特別營養、蛋白質特別高的調料汁，那就是魚露，此外還有各種醬、魚脯 (蝦醬、小蝦醬、魚醬、生魚醬、蟹醬、火蝦醬等)。潛水員下水之前常常喝魚露，只要有白飯和魚露就可以津津有味地吃一頓好飯。飯與醬、魚脯並非何時都是平民的選擇。阮朝的各妃嬪曾要求各地製造成百瓶醬用來獻給皇帝。富國、潘切、芩山、吉海、平定、潘日 (Phan Rí)、潘朗 (Phan Rang) 等地都是越南生產魚露最有名的地方。從越南語的詞彙中，「nước mắm」(魚露) 這一名詞，已經被世人所熟知，並出現在東西方許多百科辭典中。談到魚露，一位法國研究者名為 A. Brebion (布勒比昂) 認為：「那是一種醬，比我們在日出國家所品嚐的日本的醬油和巴黎的 Worcostor 還更好吃。歐洲人如果能接受它的味道很快就會習慣並且喜歡上它，他們肯定會比芥末和英國人的各種有名的醬更招人喜歡」【潘氏燕雪 1993：328】。

世界上許多飲食文化大師與越南飲食文化接觸了之後都認定，魚脯與魚露及醬，是越南飲食文化之「王」，是飲食文化最有特徵的印記。對越南人來說，如果「圓茄醬是家本」，那魚露將是「國本」。少了魚露，就不能說是越南人的飲食。生活在陸地及華北高原地區的中國人種植各種豆類，所以他們的調料汁主要是各種豆類製成的醬油。經過一千多年的文化交流，中國的醬油未能進入越南人的飯桌，中國的各種豆醬亦未能替換越南的豆醬及魚露。

18.1.2.4. 最後，在越南人的飲食中只佔一個很微小地位的食材，就是肉。大部分都是我們所熟知的動物如雞、豬、牛等。除了上述較為普遍的動物的肉，在越南的菜餚裡還有很多種特殊的肉類食材，從平民的狗肉 (俗語說：「Sống được miếng dồi chó, chết được bó vàng tâm」(大意：活吃一口狗腸等於亡後黃金包身、「Sống ở trên đời ăn miếng dồi chó, chết xuống âm phủ biết có hay không?」(活在人間吃一塊狗腸，死後不知陰府是否知道？) 到各種珍貴的菜，如虎筋、燕窩等山珍海味。

燕是一種喜歡在海上各荒島上生活的小鳥。在越南，慶和省是燕窩之鄉。為了生

[171] 與越南相差很大，處在高旱且近海地區 (如韓國、日本等國家) 幾乎只有海魚。

下小鳥，燕子用自己的口水來做巢、然後才孵蛋。燕窩是一種特產，非常珍稀。燕窩主要有四種吃法。第一種吃法是泡燕 (越南語叫做「yến thả」)。宴席前幾個小時，先將燕窩泡水，等燕窩鬆散了以後才弄乾淨，撕成絲狀，然後將這些燕窩絲放在一個碗裡再蒸熟 (為了不讓營養分散出去)，最後將雞肉撕成絲狀放進去。食用時，舀清澈、熱呼呼的湯水澆上去。第二種吃法是燜燕 (越南語叫做「yến tần」)。首先也要將燕窩泡水，弄乾淨，撕碎，然後把燕窩絲、綠豆、黃糯米、木耳放進鍋子裡面，最後將其蒸熟。第三種吃法是燕窩甜品 (越南語叫做「chè yến」)。一開始也是把燕窩泡水、弄乾淨、撕碎、蒸熟。然後將白糖和水後煮沸，過濾一下，再煮沸，最後舀糖水倒進放好蒸熟燕絲的碗裡。第四種吃法是冰糖蒸燕窩 (或人參蒸燕窩) (越南語叫做「Yến hấp đường phèn hoặc nhân sâm」)。燕窩泡水、撕碎之後，將其散進一個放著一塊冰糖 (或者幾片人參) 的碗裡再拿去蒸，熟了即可食用。燕窩對精神、筋骨好處極多。以前，燕窩只給皇帝、皇宮的人食用。

18.1.2.5. 越南飲食結構是由成份與數量呈現遞減趨勢的「白飯、蔬菜、魚、肉」組成的，這是偏於務實的飲食結構。

這是一個非常合理的飲食結構，對天氣悶熱地區的人而言，這也是最佳的飲食結構。按陰陽原理，天氣越熱 (陽)，人們越需要用陰來平衡之。在悶熱地區，人們需要減少各種活動 (靜 = 陰)，最熱時 (中午) 需要休息、睡午覺 (靜 = 陰)，身子不要肥胖 (陰)，皮膚、眼睛、頭髮等外表因素的顏色需要是深的 (陰)，體力勞動的人非常結實，他們都不是肥胖的人。但是在天氣冷的西方(陰)，人們需要以陽來平衡，需要多活動 (陽)，皮膚、眼睛、頭髮等外表因素的顏色需要是淺的 (陽)，身體需要肥胖 (陽) 以與冷抵抗。在動物與植物中，動物 (動) 是陽的，而植物 (靜) 是陰的。人們如果想抵抗悶熱就要多吃植物的 (陰)，若想抵抗寒冷就要多吃肉以及肉類製品 (陽)。

正因為如此，只有東方各宗教才有素食的傳統 (沒有肉食)。雖然常說素食是為了教育人們的殺戒，其實那不是主要目的 (所以在素菜宴席中，人們常常模仿各種動物的肉來做菜)。素食的主要目的就是讓人們有更多的陰性，更加溫和，減少怒氣，從而少做壞事。住在悶熱地區的人雖然經常吃素 (陰)，可是如果飲食、睡覺以及工作都合理的話，身體依然健康結實。

總而言之，植物是各種食物之母。老虎、豹吃小鹿等動物，可是小鹿又吃草木。可以說，各種動物都要以吃植物為主。西方人習慣吃肉食，但是肉食過多 (超過寒冷地區所需要的) 導致多種疾病。因此，由美國農業部提供資金的最新研究已經得出結論，西方人應該減少肉食、多吃植物，這種飲食結構名為「標準飲食制度金字塔」(The Eating Right Pyramid, 圖 18.1)。可惜的是，因為生產肉類與乳酪各個廠家的激烈反對，這個飲食結構在美國沒有被廣泛普及出去【Thích Phụng Sơn (釋鳳山) 1995：271】。來越南的外國旅客常常有同一個觀點，他們都認為越南飯餐中的蔬菜很多，人們同樣也認為那就是今日科學飲食制度的「現代性」。

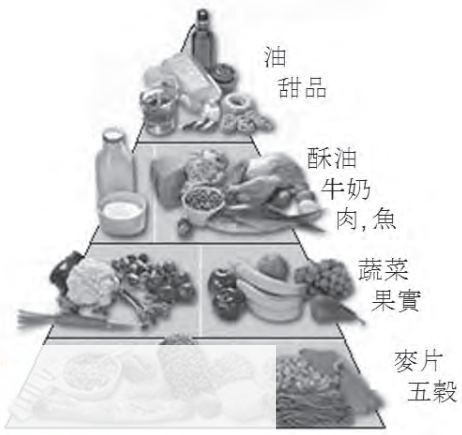


圖 18.1 美國農業部之標準飲食制度金字塔

18.1.3. 越南人傳統的飲料則有檳榔與荖葉、水煙、米酒、茶水、水榕水以及各種其他樹葉熬成的水。這些都是源於古代東南亞的種植業之特殊產品。

18.1.3.1. 公元前幾千年，荖葉與檳榔已經在越南土地上出現了，曾經是許多地區的圖騰；「Cau」[172] (檳榔) 是占族兩個大氏族的名字之一。吃檳榔是越南非常悠久的風俗，也是古代東南亞地區的普遍風俗；除了現代的東南亞，檳榔與荖葉的地域範圍覆蓋了從華南到台灣及太平洋的一些島嶼和群島，又經過斯里蘭卡以及印度的一部分，甚至非洲的馬達加斯加 (Madagascar) 島民也吃檳榔。漢語裡的檳榔、荖葉之名是源於東南亞語言；檳榔是由「nang」(古越南語，芒族語)，「pnang」、「mnang」(埃地族語) 翻譯過來的；荖葉是從「b'lâu」(古越南語) 翻譯過來的。一位專門研究南亞語言的專家 J.Przyluski (普日武斯基) 則認為，印度語的「tambula」(荖葉) 不是印歐語

[172] 據 Bình Nguyên Lộc (平原祿)【1971：769-772】，銅鼓頭上插著鳥毛，手裡拿著武器的一些人型上一直被認為其實是頭上插著檳榔葉。據作者，「文榔」這國名其實是由「vân nang」(紋囊) 的變音而來的。在古越南語裡，「nang」就是檳榔樹的意思，至今檳榔樹上還有一部分保留這個名字即檳榔鞨：「mo nang」，「vân」就是花紋的意思。越南歌謠有：「Quả cau nho nhỏ, Cái vỏ vân vân, Nay anh học gần, Mai anh học xa, Tiền sách là của mẹ cha, Cái nghiên cái bút thực là của anh」(小小的檳榔，花紋的果皮，今日你在近處學習，明日你跑遠處去，買書的錢是你父母的，那硯那筆才是你的)。

系的，它只能是從南亞語言裡的荖葉這個名字音譯過來的 (tam = 樹，bula = trầu)【Nguyễn Ngọc Chương (阮玉璋) 1989：333】。

檳榔荖葉通常由一片荖葉再擦上一點石灰配著一片檳榔和一點帶有澀味的樹皮一起食用，人們嚼著然後將嘴裡的水與渣吐出來。以前的越南婦女，一直到六十年代幾乎人人還都吃檳榔。有的人嘴裡一直嚼著檳榔，吐出一塊又將另一塊送進嘴裡。由荖葉、檳榔、石灰以及樹皮配成的荖葉檳榔塊還具有藥用價值，可以治好許多疾病。吃檳榔利於消化，膳食容易消化，避免腹脹，除去山嵐瘴氣，有治口臭、蛀牙的作用。荖葉有濃辣味與香味，溫性，能消毒，具有治肚子疼、腹脹、腹瀉、風濕等病，另外還可以用來治小孩子的打嗝病、老人的眼疼病，或者避免肚腸炎症等等。還可以用磨碎的荖葉來治感冒，或者塗上正在生膿的瘡四周以消膿，也能放進水裡煮沸後用來洗澡可以治好痱子。檳榔與其粒子都有澀辣味，屬於溫性的，對牙齒特有好處；咬檳榔也是一種鍛鍊牙齒的動作。檳榔有消除腹內寄生蟲的作用。檳榔荖葉塊裡的石灰則使心跳得以調節。

關於昇龍城 (Thăng Long) 十七世紀吃檳榔習俗，A. de Rhodes (亞歷山德羅) 這樣寫道：「這裡的人習慣用一種果實來增加體力，這種帶有香味的果實名為荖葉檳榔。他們身上總帶著一個小包，該小包被插在腰部，走路的時候小包總是打開的。當遇到親朋好友，人們互相拿對方的檳榔來吃。有人說，在城市裡許多地方，專批發或者零售檳榔的人達五萬個。由此可見，來買檳榔的人可是成千上萬的【De Rhodes (亞歷山德羅) 1994：17】。

吃檳榔的習俗隱藏著一個綜合性的哲理，那就是把許多不同的東西綜合起來：長得很高的檳榔樹是天 (陽)，屬於石的石灰是地 (陰)；荖藤從土裡長出，緊繞著檳榔樹扮演著中間和諧的角色。那種陰陽與三才的辯證綜合形成了一種非常和諧的結合。檳榔荖葉塊有檳榔子的甜味，荖葉的辣味，石灰的濃味以及樹皮的甘味，這一切結合起來帶有刺激的作用，使吃檳榔的人口齒芬芳，嘴唇紅美，臉部也像酒醉那樣的紅潤起來。吃檳榔荖葉的時候，人們只是嚼著而沒有嚥下去，因此，它隱藏著一個非常罕見的靈活風格。雖然說是「吃」的，可其實檳榔不屬於食物，也不屬於飲料，又不屬於吸之物。

因此，檳榔盤成為一種獨特的文化象徵。它被用來待客 (俗語道：「Miếng trầu là đầu câu chuyện」即一塊檳榔荖葉是談話的開頭)，它還是感情的象徵 (歌謠說：「Miếng trầu ăn nặng bằng chì, ăn rồi em biết lấy gì đền ơn, Thưa rằng bác mẹ đã răn, làm thân con gái chớ ăn trầu người」，大意是：檳榔重如鉛塊，我吃了怎麼報答，家長已經有警告，作

為女孩別吃別人的檳榔)，是婚姻的象徵 (俗語道「Miếng trầu nên dâu nhà người」即由檳榔成人家媳，如果說「請吃檳榔」就是說快要結婚了)，或者是尊重別人的象徵 (「cơi trầu lên quan」即檳榔為官之意)，是表示感謝、道歉的象徵 (喪禮中用檳榔請客，家裡有壞孩子也用檳榔來向鄰居們表示歉意)。吃檳榔是一個非常普遍的習俗，甚至還能用其作為衡量時間的尺寸 (Nguyễn Bính [阮丙] 的詩說道:「Láng giềng đã đỏ đèn đâu, chờ em chừng giập bã trầu em sang」大意：鄰居還沒開燈，等我嚼檳榔一片刻我就過去)。

捲檳榔荖葉是一種藝術，捲檳榔的方式也是一種用來衡量婦女手巧的標準。人們可以藉由捲檳榔的動作，判斷出那個人的性格與其生活習慣。以前，當去給孩子提親的時候，男方總會等著未來的新娘出來給人們捲檳榔、倒水。一方面是想看看她的容貌，另一方面就是想透過捲檳榔、倒水的動作判斷那女孩的性格。檳榔塊若是捲得不好看就說明那人的手不巧，她肯定不會裁縫刺繡等事。如果荖葉太小，檳榔又太大則說明那人不懂做生意，如果石灰擦得太多說明她是個膚淺的人，不懂為未來著想。將檳榔荖葉塊擺在盤子上時，檳榔需要排得整整齊齊的並且聚在中央；當將檳榔請客的時候，需要用兩手端著。

檳榔荖葉塊還可以用來作為向前輩們表示敬意的東西，因此越南人祭祀祖先的供桌上總會有檳榔荖葉。祭祀祖先就用捲好的檳榔，祭拜天地、神仙則用三片荖葉，再擦上一點石灰以及三顆完整的檳榔。

有一段時間，許多種植檳榔和荖葉的人將檳榔、荖葉都砍掉，他們以為到了現代文明時代就沒有人用檳榔荖葉了。可是他們錯了，如今，雖然年輕的越南人不再吃檳榔荖葉了，但是它還是在越南人生活中因為檳榔荖葉是一種特別的象徵，在祭拜神仙、祖先、喪禮時，它象徵尊敬之意；在婚禮、壽禮、節日、春節時，它象徵著情深意重。民族傳統文化的生命力是十分頑強的！

延伸閱讀 8：「檳榔荖葉一起紅」

Võ Thị Hảo (武氏好)

日後，不知道我們能否看到那些清閒地嚼著檳榔荖葉的婦女？她們的眼睛那麼閃亮，她們的嘴唇那麼紅，陶醉的紅色同她們的臉頰烘托著，那就是荖葉已經找到了檳榔。還有石灰，還有樹皮，還有水煙……正在紅唇下微凸出來。嚼檳榔荖葉婦女的上唇稍微往上噘起，似乎更鮮嫩、似乎在賭氣，一切使檳榔與荖葉的紅緣更加玲瓏。

很久以前，當越南人還不知道用化妝品來打扮自己的時候，檳榔荖葉已經打扮了許多婦女，使她們更加美麗。許多少女、少婦以及那些眼睛模糊、手腳不靈活的老婦人沉思漠然地坐看外面下的雨，手拿著小小的銅臼，慢慢地把檳榔荖葉磨碎，好像時間正嘩然地從她們舌頭上溢到臉頰，霎時間，青春也在那老邁通紅的臉上挽回了。

現在，吃檳榔的女人已經很少了，但是吃檳榔的習俗已成為越南人心靈深處不可淡漠的傳統文化。因此，在越南人婚禮、大小祭祀、拜祖先或是祭天拜地之節，人們依然用檳榔荖葉來表示自己對長輩、對天地神聖的度誠。跟隨著白牙齒的時代，吃檳榔習俗已經變樣了。現在，吃檳榔荖葉文化所留下的只是扇貝狀的小小檳榔荖葉塊用來向人們報喜事，只是用一種閃爍的紙料包好的檳榔簇讓新郎帶到新娘家作婚姻禮物。還有一片已經擦點石灰的巧妙荖葉，以及一顆還嫩的檳榔放在上面用來祭拜祖先。

現代的人們雖然大部分都不吃檳榔了，可人們還在潛意識中想著檳榔荖葉一起紅的那個緣份。那緣份是不是轉化與變調的緣份？檳榔、荖葉、石灰、樹皮如果分開出來只能是樹、是石、是葉，但當它們合在一起，互相的嘴裡融和著，一切忽然變化了。一切像是更加濃厚，更加燦爛，檳榔荖葉成為無數良緣的起頭。

趁著春節之際，在涼涼的天氣中看著車輛與人山人海為了謀生謀食而互相擁擠往來，突然感覺自己的心正在翻騰想望某個說不出來的。也許是在想念在永恆天堂上的母親，以及她還在人間時常吃的檳榔荖葉。也許是在想河內賣檳榔荖葉時間最長久的那些老人，她們之中有幾個現在還活著，還很有精神且坐在檳榔攤旁邊。

目前，檳榔荖葉攤買氣冷淡，賺到的錢不夠付市稅，因此大部分都搬到菜市場外邊，破破爛爛地坐在路邊。買檳榔荖葉的人大部分是用於婚禮的，買的數量怎麼也比不上古早時的兩三千顆檳榔及荖葉。相愛男女興沖沖地選買檳榔荖葉作為禮物的方式已過時了，現代的婚禮，新郎家只買來一兩百顆檳榔，幾乎沒有人吃，檳榔荖葉就在盤上慢慢地枯竭，時而才有七十過歲的老人拿一塊。但無論如何，老人與檳榔荖葉攤

還在那兒，最虔誠地把不能淡忘的時光的緣份留下來。

將自己一輩子與檳榔荖葉密切相連的老人很稀少了，她們也會順從天命相繼離開這個人間。可是那種古老香味，那種文化緣份還在。一切還會在越南人的血脈中漫溢著，不輕易淡漠。

1999 年，婦女報，春節期刊

❖ ❖ ❖

18.1.3.2. 如果吃檳榔是越南婦女的主要樂趣，那麼，吸水煙就是越南男人的主要愛好了。水煙草與香煙草很相似，人們採葉、曬乾、切細然後放在煙斗吸起來。以前，從官員到老百姓，人人都吸水煙。實際上，吃檳榔的不僅僅是越南婦女，男人同樣也吃檳榔，吸水煙也是如此，不只是男人的喜好 (圖 18.2)。河內有一條街名為「煙斗街」(Phố Hàng Điếu)，專賣各種煙斗以及配件。

圖 18.2：吸水煙的婦女(Dieulefils 的畫)

起源於西方的香煙吸起來只有火 (陽)，越南的水煙則包括著水火陰陽的辯證綜合性：煙斗 (吸水煙的工具) 下面有水，上面有連著水和煙斗的管子；火在上面燒，拉下去就遇水，燒出的煙霧 (陽) 經過水 (陰) 發出一種聲音然後才到人的嘴上，進入人身體內的每個細胞中。正因為如此，水煙與煙斗就成為很多人的嗜好，相愛的男女被

說是「say như điếu đổ」(像水煙那麼陶醉)。越南歌謠裡有一句：

「Nhớ ai như nhớ thuốc lào,

Đã chôn điếu xuống lại đào điếu lên」

(想誰像是在想水煙

煙斗埋下又挖上來)

18.1.3.3. 越南的酒是用東南亞特產的糯米作成的。用糯米去蒸熟，然後醞釀，等發酵了以後就蒸餾出來。按這種煮法所獲得的酒叫為「rượu trắng」或「rượu đế」(白酒)，容易與其他酒種如香酒、彩酒 (菊花酒、蓮花酒、檸檬酒等等) 區別開來。酒又是一種極好的藥引，酒與中藥一起泡叫做「藥酒」；在各種藥酒中，蛇泡酒 (三蛇、五蛇酒)，蛤蚧泡酒 (蛤蚧酒) 是花為營養、珍貴的酒類。

但是懂得賞酒的人一般都喝白酒，祭祀祖先時常常用白酒並且是白酒 (彩酒以及藥酒、西方的各種酒都不能用來祭拜祖先)。越南有一些遠近聞名的作酒地區，如雲村酒 (rượu làng Vân)，古梅酒 (rượu Kẻ Mơ) 等等。在1435年寫的《輿地志》一書中，Nguyễn Trãi (阮廌) 已經寫道：昇龍京都的瑞章坊 (今為河內市瑞圍坊) 是做酒有名的地方。到了黎鄭時代，那裡還有「醉佛像」(酒太好喝，好喝得連石佛也控制不住而犯了五戒)。

18.1.3.4. 茶樹與喝茶的習俗起源於百越地區 (中國南部與東洋北部)。漢語裡的「trà」(茶) 字源於南方的語言 (trà ← chè)[173]。中國的《茶經》一書寫道：「茶者，南方之嘉木也。其樹如瓜蘆，葉如梔子，花如白薔薇，實如栟櫚，蒂如丁香，味至寒」。唐代陸羽的《茶經》寫「茶生於南方，人將其汁水煮飲，及無貴賤，交州及廣州以其茶為貴，有客人來就泡茶請客」【Lê Quý Đôn (黎貴惇) 1773：483】。在西北山區 (萊州、山羅、老街、安拜) 及越北 (河江、宣光、諒山)，人們找到成千上萬的茶樹長成林子，有的與榕樹一樣大，幾個人都抱不住；在諒山的野茶林有十八米高的茶樹。到第四、五世紀，喝茶的習俗只普遍在長江以南的地區。到了唐朝末年才遍及到中國北部。從第八至第九世紀，喝茶習俗遍及到朝鮮及日本。在日本，第八世紀茶就出現在該國，可直到十二世紀才普遍使用。至十六世紀，荷蘭商船將茶運到歐洲。十九世紀，茶才在印度與斯里蘭卡普及開來。當茶樹剛剛被發現的時候，人們將茶視為藥品使用，

[173] 當「trà」這一詞進入了越南語，按語言規律，不能在同一個語言詞彙中存在兩個語義完全相同的詞語(太浪費)，因此很多越南人就用傳統的「chè」來指茶樹，用外來的「trà」指茶水：trồng chè (種茶)，uống trà (喝茶)。

後來將其磨成粉，泡水喝，最後才出現現代的品茶方式。

也許因為越南是茶樹的故鄉之一，所以到現在，在許多傳統飲料與現代飲料之中，茶還是受到絕大多數越南人歡迎的飲料。在任何越南人的家庭裡都會有一套茶具，人們早上飲茶，工作的時候飲茶，用茶來接待客人，飯後飲茶，睡前飲茶，甚至夜裡睡醒也飲茶。茶是一種非常普遍的飲料，因此「茶」已成為一種用來概括大部分能泡水喝的一般植物葉片 (不是茶) 如：水翁茶(chè nụ vối)、茵陳茶 (chè nhân trần，或稱毛麝香茶)、清熱茶、薑茶、甜草茶、三七茶、人參茶等等。

有許多理由說明飲茶習俗在越南如此普遍，對越南人而言如此親切，但是主要理由可能是因為茶是農業文化的飲料，是喜愛穩定生活、平靜生活之人的飲料。正因為如此，越南人說「餘茶酒後」，飲茶是一種藝術，需要花許多功夫，從挑選哪一種茶、處理茶葉、煮開水、泡茶、倒茶，最後以各種感官來品嘗茶水的香味。

在許多農村地區，老百姓常常喝鮮茶，新鮮的茶葉，洗乾淨後用開水泡著。該種鮮茶葉泡出來的茶水微香、呈綠色，倒入大石碗喝。可是最普遍的還是太原、富壽等一些有名的種茶地區，該茶葉經過粗加工以後成為人們所名的「chè mộc」(樸茶)，「chè sao suốt」(連炒茶) 或者「chè mốc câu」(毛尖茶)。連炒茶是因為茶葉被採摘以後就放在大炒鍋然後一直用大小適中的火來炒而得名。毛尖茶是因為茶葉炒乾以後就像釣魚勾捲起來而得名。愛飲茶的人又把此種茶叫做「chè mốc cau」(檳榔斑點茶)，因為若是好茶則有檳榔斑點一樣的白斑。樸茶是由於該茶沒有蘊含各種花的香味而得名。

很久以前，越南人已經懂得使用蓮花、茉莉花、米仔蘭花、金粟蘭、菊花、蘭花等各種花的香味來窨茶，茶與花的香味一起配合使人感覺清爽天與地的香味。每一種花都給茶葉另一類的香味，可是最為特別的還是蓮花的香味。用來窨茶的蓮花也是比較特殊的，大部分都產於河南、興安等地。該種蓮花從外表來看也像一般的蓮花，可最外面的蓮瓣裡面是許多個小蓮瓣緊緊地抱著蓮蕊、蓮蓬、蓮米。如果居近蓮塘，人們會用紙將茶包成小包，然後划船將此茶包放在蓮花之中。夜裡，蓮花瓣縮起來，整夜抱著茶包；第二天早上人們又划船去取回泡飲。若想多窨蓮花茶，人們將蓮花採回來，取蓮花蕊最頂上的「蓮米」然後與茶一起和著，再捂蓋一兩天，等到蓮米乾枯了以後拿去以小火炒，這樣才能保存蓮花的香味。一公斤茶需要用到成百朵蓮花，經過許多階段才能獲得成品茶。這麼下苦功才能得到的香又好喝的蓮花茶，利於補養神經，抗身體衰弱狀況。該茶非常珍貴，一般只用來接待貴賓或者用作禮物贈給別人。

用來泡茶的水需要是清潔的天然水。最佳的是用積在蓮葉上的霜，早上人們划船

到湖面去，輕輕地、巧妙地盛著積在蓮葉上的霜滴，將其倒進瓶裡。一般越南人搜集檳榔葉上的雨水，並儲於缸中，因為檳榔樹很高，盛來的雨水極為乾淨。這些天然水不僅清潔且更為香甜，因為裡面藏著天與地的陰陽元氣。

好水已有，接下來煮開水也是很重要的事。若想讓水沒有雜味，最佳方式還是把天然水倒進陶壺然後置在以煤炭燃燒的爐上去煮。水的溫度也要合理，因為如果水的溫度還不夠就不能徹底的泡出茶的味與香，可是如果泡茶時水開的時間太長也使茶味太濃，不好喝。泡茶的水壺需要洗乾淨，先將茶具用開水漱洗一次，然後才將適量的茶葉放進去。再將水分為兩次倒進去：第一次只倒入剛浸過茶葉的水量，第二次則倒入適飲的水量。

將茶水倒出杯子的環節也並不簡單。如果先給自己倒茶喝水極不禮貌，可是如果先倒給客人又顯得太刻意，因為俗語有句「Rượu trên be, chè dưới ấm」(酒上茶下)：下面的茶味道才濃好。因此，懂得飲茶的人都會先後按順向地往所有的杯子倒出少許的茶，然後又逆向地倒茶。這樣每一杯茶都會有一樣的濃度。倒茶時不要將茶壺抬得太高，如果倒茶發出聲音就會顯得不禮貌。茶壺抬低一點，使茶水順暢地倒進茶杯，這時候香噴噴的茶會顯得更加好看、好喝。飲茶專家常常將濃茶叫為「chè cắm tăm」(插牙籤茶)，誇張的意思是說：茶水濃得將牙籤插上去也不會倒下。不管是憂鬱時還是興奮時，無論是悠閒時還是忙碌時，客人都不能拒絕主人以好客的心以及珍重的言辭，兩手端著請人飲用的一杯熱濃茶。

選茶、泡茶以及請茶是展現主人之好客待客之交際文化。品茶也是一種社交文化。兩手抬著茶杯，以小口小口地喝，盡情感受茶的餘味，感覺茶水的滋味停留在舌頭上面，然後甜味流到嗓子裡，慢慢地浸入心脾。越南人不只以嘴飲茶，而且還以五官飲茶：眼看、鼻聞、耳聽、舌嚐、手拿；不僅以五官飲茶而且還以心飲茶。

越南人請人喝茶不是想以茶解渴那麼簡單，更是展現清雅的文化風采，一種知己的結交，一種和好期待的心以及人與人對話的心的體現。越南人互相請茶就是一種談心的開始，或是談論家庭、社會、世態人情等事，使人人都會感到濃濃的茶水裡面蘊藏著天地、草木以及萬物的香味。

飲茶習俗有著一串精細的道理以及千年來各種不成文的規約，猶如一種「道」。之所以該習俗不能成為像日本的「茶道」是因為它太普遍、太早地成為全民的習慣，

[174] 不懂飲茶的人將一杯茶水拿起就大口大口地喝下去，這樣被叫做「牛飲」(喝得像牛喝水一樣。)

加之越南文化固有的靈活性，不想受任何規範的約束。

從十六世紀，當東西交流迅速發展的時候，先是英國人然後到西方其他國家的人開始學飲茶，後來他們就迷上了該種飲料。可是西方人大部分用粗製茶 (trà mạn)，該茶葉子大，顏色深，泡出來的水帶有紅色，味甜不澀；他們用一個大水壺來泡茶，當需要喝的時候才倒出一點茶水，再加煮開水、糖以及檸檬一起飲用。這種飲茶法使得茶的味道消失了。隨著科學技術的發展，冰箱也進入了越南，在一整年炎熱的西貢，人們匆忙地融入了工業作風，「冰塊茶」(trà đá) 的習慣也從而形成，「冰塊茶」使得茶水成為一個模糊的概念，那是一種淡黃色、稀溜溜的、放在一個充滿冰塊的大杯子的水。

但是，在越南的大部分地區還保持著飲茶習俗。從農村到城市的各個地方已經存在並且持續出現成千上萬個街邊的茶水攤。各機關的門口、學校門口、醫院門口、菜市門口等地處處都有。當休息或是與朋友聚一聚甚至與夥伴談生意時，如果身邊沒有茶壺，越南人就一起到茶攤來喝茶。在今日的工業時代，越南的飲茶習俗帶給節奏快速的忙碌生活一種悠閒娛樂，給機械性工作帶來一種思考，也給西方的現代文明帶來一種均衡的東方文化。

18.2. 越南飲食的綜合性與群體性

18.2.1. 越南人飲食的綜合性首先體現在飯菜烹飪上。越南的絕大多數飯菜都是綜合烹飪過程的產品：一種蔬菜與另一種蔬菜，蔬菜與各種配料，蔬果與魚蝦等等。越南歌謠多次提到以各種配製方式刻意煮成一碗好湯：

「Bồng bồng nấu với tép khô,
Dầu chết xuống mồ cũng dậy mà ăn」
(葫蘆瓜與蝦米煮
死在墳墓也起來吃)。

「Rau cải nấu với cá rô,
Gừng thơm một lát cho cô giữ chồng」
(青菜與南洋鯽煮
加一片薑，能留住夫)。

「Rủ nhau xuống bể mò cua,
Đem về nấu quả mơ chua trên rừng」

(約好下海去捉蟹
帶回與酸山梅同煮)。

越南炒、煮、燉、蒸、凉拌等菜餚總會有肉、魚、蔬果、豆、花生……，幾乎不只用一種肉或魚的菜。談到綜合配製菜餚這事，越南有一句非常幽默的比喻：「Nấu canh suông，ở truồng mà nấu！」(煮白湯就光屁股而煮)

各種傳統悠久的食品，都由各種原料配製而成：粽子是由糯米、綠豆、肥肉、瘦肉、醃蔥以及尖苞柊葉 (lá dong) 的味道組成的。以前綁粽子時，人們還小心地加上用高良薑葉子泡出來的水或者用鹼水[175]來醃米或在糯米上灑一灑。春捲 (nem rán, 南方人叫 chả giò) 以從白米製作出來的外皮包著由肉或蝦、蟹、蛋、大頭菜、青木瓜、豆芽、細切的豆薯，或者是尖苞柊葉粉絲 (miến dong，一種越式冬粉)、芋頭等附料弄成的餡。越南南部人每逢春節時常常食用的中式燉肉，是由切成大塊的豬肉以及鴨蛋與椰子汁，配著米片，酸豆芽及韭菜、辣椒吃的菜餚。

綜合性也展現在各種最平民的菜餚中，一個最為平民的早餐點心，如「xôi ngô」玉米糯米飯 (一般叫為「xôi lúa」)，不只有玉米、糯米、豆，還會加上一點芝麻粉、花生粉、油炒蔥頭等東西。在南部，這道菜還可以加上糖、椰子肉。燉螺肉這道菜不僅有螺，還需要加上豆腐、肥肉、青香蕉、紫蘇菜。生菜凉拌這道菜也不例外，不只有一種蔬菜，它是各式各樣的蔬菜一起配合而成的。還有一些菜名為「什錦飯」，就名字而言已帶有綜合性了。

連一碗非常平民的魚露沾料也帶有綜合性。要弄成這種沾料，手巧的主婦也需要下許多功夫，魚露沾料不但帶有魚露的鹹味，還需要有薑、辣椒、胡椒的辣味；檸檬、白醋的酸味[176]；白糖的甜味以及蒜頭的特殊味道。一碗非常平民的河粉也帶有各種配料、味道、顏色的綜合性，它既有紅嫩的半熟牛肉、黏黏的白粉絲、飽含薑片或黑胡椒的微辣味，辣椒的烈辣、淡綠小蔥的微香和各種深綠香菜的濃香，這一切與由大骨頭熬出來的甜清湯一起食用，十分可口。

不管是平民的玉米糯米飯、燉螺、河粉，還是非常講究的粽子、春捲，或者是簡單的拌凉菜、魚露沾料等，這一切都含有許多原料一起配製。那麼多東西綜合起來，互相補充使食用的人們能獲得各種營養，如蛋白質、脂肪、澱粉、礦物質等。它不只有很高的營養價值，還帶有獨特的味道，飽含鹹、油、酸、甜、辣五味且又有黑、紅、

[175] 鹼水有利於洗蟲，使米更白。
[176] 南部人還加上細切青芒果。

青、黃、白五色的和諧。

18.2.2. 綜合性也在於食用方式。越南人擺上餐桌的菜，任何時候都會有很多道(圖 18.3)：白飯、湯、蔬菜、酸菜、魚、肉，這些飯菜經過炒、煮、燉、燜製成。一頓飯就是一整個綜合過程，任何一碗飯，甚至一口飯都是綜合性的結果，每一口飯都有白飯、湯、蔬菜、肉。這一吃法與西方人的吃法區別特別大，西方人通常是按照先後順序來食用各道菜，先用完一道再用第二道，這也是帶有分析性的食用方法。目前，在一些平民餐館較為普遍的盤飯 (cơm đĩa)：一盤飯上面擺著肉、蛋、蔬菜、酸菜等，綜合性還以非常獨特的方式，展現在上述的吃檳榔、吸水煙等習俗中 (請參見§18.1.3)。

圖 18.3：河內二十世紀初的一頓飯(Baky [巴吉] 的畫)

越南人的綜合飲食方法影響到各種感覺器官：鼻子聞著香噴噴的菜餚，眼看著顏色和諧的餐桌，舌頭品嚐菜餚的味道，耳朵聽著菜餚的清脆聲音 (越南人有許多道菜是以製作時發出聲音而得名，如「bánh xèo」(煎餅)。喜歡吃能發出清脆聲音的菜餚，如蝦餅、米片；喝好茶、好酒時喜歡發嘖嘖聲；喜歡聽各種獨特的叫賣聲等)。有時候，如果還能用手拿著吃 (如吃糯米飯、水煮雞時或者捲著菜肉米皮時) 就覺得更為好吃！

延伸閱讀 9：台灣飲食專家視線角度下的越南飯菜

翠穎年先生是台灣有名的飲食專家，1999 年春節來到胡志明市進行飲食研究工作的時候，他對越南如下三道菜有特別深的印象，那就是甘蔗蝦、豬肉絲捲以及春捲。

這三道菜與不可缺少的沾料都是帶有綜合性的菜餚。

翠穎年先生認為是絕頂的第一道菜就是甘蔗蝦。因為迷上了這道菜，他親自到廚房去研究製作該道菜的各個環節。據他的紀錄，新鮮的蝦脫皮、去頭之後就與魚露一起醃一小時，然後取出用溫水洗乾淨，再與洋蔥、蒜頭以及豬碎肉一起剁碎。當這一切全碎了之後，再加上蛋黃後拿一小塊放在還嫩的香蕉葉上，弄成薄薄一層後拿去蒸熟，接下來才將其包在已經去皮的甘蔗，最後拿去烤且要用煤炭烤才行。等熟了之後，甘蔗的甜汁都浸入蝦中就可以食用。據翠穎年先生，甘蔗蝦是吃飽了還想再吃的一道菜，春節大部分都吃美食也就覺得膩煩了，吃甘蔗蝦感覺非常另類。

第二道菜是豬肉絲捲，據翠穎年先生，這道菜做法非常簡單可是吃起來津津有味。豬肉先和椰子汁一起煎，然後切小，與切絲的豬皮、炒米粉 (好米或者黃豆炒熟了之後磨碎)，這三種一起和著就成了皮絲混合菜。最後用春捲皮，擺上皮絲混合菜，再加上各種香菜，包成一卷一卷的然後沾著沾料來食用，美味簡直甜潤心底。

第三道菜是春捲，這是沿海地區的越南人非常典型的菜餚，吃起來很可口而且耐飢，做下酒菜是再好不過。做春捲最花功夫的就是餡料，好的內餡一般需要有還留著蝦膏的蝦仁、煮熟的螃蟹等海產，加上嫩豬肉全部與切絲的木耳、粉絲、切細的大頭菜 (或豆薯、紅蘿蔔)，蛋黃和在一起，裹在春捲皮中後煎熟。若想春捲煎完更清脆，在包餡之前先將春捲皮蘸一點啤酒，這道菜與生菜、香菜和米粉一起配用。

據翠穎年先生，這三道菜之所以獨特是因為它們都需要蘸著魚露沾料，乃是一種世界獨一無二的沾料。魚露由海魚製成，有一種非常特別的香味，而不是一些外國人所說的那麼難聞。魚露需要與辣椒、蒜頭、檸檬、白糖配製，這些調味料使魚露的香味更為突出。

據翠穎年先生，上述三道菜帶有很高的營養價值，越南人叫為小吃，可是他天天都吃得飽腹且一點都不覺得膩。

(據大團結報登載於《越南智慧》FPT 電子版–1999 年 2 月)

❖ ❖ ❖

18.2.3. 綜合性引起了群體性。

大家一起用餐，所以在飲食中各個成員都有著密切的聯繫，並且互相附屬 (與西方區別特別大，人們用餐時完全獨立：每個人都有自己的飯菜量)。因此，在飲食過程中，越南人喜歡談天說地 (與不喜歡吃飯時談話的西方人不一樣)。Nguyễn Khuyến (阮勸) 大詩人有一句家喻戶曉的名詩：「Rượu ngon không có bạn hiền, Không mua không phải không tiền không mua」(好酒沒有斯文人，不買不是因為無錢)。越南少數民族有喝稈酒的習俗，大家圍繞大瓷瓶坐著，人們用一條管插進酒瓶然後輪流喝 (圖 18.4)。這種飲酒方法也類似越南的南部人，大家只用一個小杯輪流喝著，這一切展現了越南人生死相許之群體性的深厚哲理。

圖 18.4：喝稈酒 (Ngô Dư 吳餘攝)

延伸閱讀 10：喝稈酒習俗

很久以前，喝稈酒 (rượu cần) 是越南西北、越北、西原等山區的少數民族生活中不可缺少的風俗。任何家庭，無論再怎麼貧窮都需要有一個大瓷瓶放在家裡。每個少數民族在喝稈酒習俗中都有特定的儀式，可是各民族之間有一個同樣的觀念，喝稈酒的目的是為了使各個成員互相交流。這是唯一一種任何時候都不能一個人飲酒解愁的酒，反之，該酒類只能在春節、迎春、豐收、婚禮、恭喜新郎新娘、恭喜小嬰兒出生、大壽、蓋新房、兄弟重逢、祭祀祖先、祭祀天地等重大節日才會集體同飲稈酒。

因為稈酒不是用來解愁的飲料，也不是讓人家大杯小杯、你死我活地喝著，所以人們飲稈酒時一般不需要用下酒菜。稈酒的主要原料都是一般的五穀，但是主要的秘訣在於酵母。酵母通常由各種森林裡的樹葉配製的，該秘訣需要保密，不能洩露給別人。稈酒是由酵母與澱粉一起和著，放進大瓷瓶，再蓋上一層老糠，然後拿去醞釀。與其他酒類不同的是，稈酒沒有經過蒸煮而被埋在地下大約一百天左右。時間越久，得出的酒品質將越好，更吸引人。那種酒帶有深黃色，一打開大瓷瓶，酒的香味到處蔓延。當飲稈酒的時候，人們將水倒滿大瓷瓶裡使蒸餾水完全溶解，還需要有人坐在旁邊不斷將水倒進瓶裡。

用來裝酒的大瓷瓶是一個很受重視的東西。山區同胞相信，每一大瓷瓶稈酒都會有一位神保護著。墨儂族 (M'Nông) 人有一種叫做砂簡 (Salung) 大瓷瓶，該瓶不用來裝酒而被看為一種寶物來保護。埃地族 (Ê Đê) 人、嘉萊族 (Gia Rai) 人有一種非常珍貴的名叫土克 (Tuk)、桑 (Tang) 的大瓷瓶，其價值相當於一頭大象或者幾十頭水牛。

稈酒的獨特還在於它是沒有用杯子飲用的，是人們用一根長長的稈管來喝酒的唯一酒類。該稈管由竹子或者一種名為德佬 (D'rao) 樹來做的，人們將一根長竹子加工，使裡面全都空的，類似於吸管以便喝酒。因為大瓷瓶與稈都是很重要的用具，所以人們有一種忌諱，盡力不讓大瓷瓶破碎或者稈管斷掉。

在重大節日中，大瓷瓶被鄭重地放在家裡中間或者院子中間。為了避免使大瓷瓶破碎，人們將其繫在一根大柱上。當儀式結束了之後，大家圍繞大瓷瓶及火正旺的爐子坐著飲酒。

稈酒可以用一根或多根稈管來飲用。

每個地方的風俗習慣有所不同，通常是在神聖的祭祀儀式中，人們只用一根稈管

飲酒。這時候需要將該酒與獻生動物的血和著，人們在大瓷瓶周邊圍坐，家裡年紀最大的婦女先飲酒，其他人則以順序先後來喝。如果還沒有別人接拿稈管，正在喝的人不能把稈管放下。用一根稈管飲酒就是展現在同一個山村裡、在同一個山田上、祭拜同一位神仙的人們的穩固感情。他們用一根稈管也是想展現他們將會生死相許、一起維持生活、傳宗接代等意思。

如果是在佳節時，可以隨便用多根稈管。用多根稈管喝酒呈現一種融合，每個人都將自己特有的與大家融合。猶如山村的人，雖然每個人住在自己的家，但是人人同飲一條溪的水，同飲一大瓷瓶的酒，因此每個人都會有自己的稈管。

在鼓聲中，在大節日氣氛中同飲稈酒使人們越來越接近，彼此更加愛護。稈酒幫人們一起分享生活中的喜悅與憂愁，拋棄各種人與人之間的不和。稈酒也成為一種藉口，讓村裡的人原諒那些曾經犯錯的人，給他一個再融入群體的機會。

每逢節日，許多家庭將大瓷瓶拿到公共活動房（即長屋）來與大家分享節日喜悅，這也是每個人向大家表示自己心意的機會。家境好的人瓷瓶會更大，家境不好的人瓷瓶小一點。這是讓每個家庭炫耀才華的機會，不管瓷瓶大小，只要酒香噴噴、味道濃厚，人們將會永記。

在稈酒宴席中，如果有遠方來的客人，那客人將成為宴席的中心，坐在村長旁邊。按地方習俗，好客的姑娘會出來敬酒，邀請跳舞使客人很快就像兄弟、知己朋友般融入共同體。

在忽大忽小的火爐周邊，主客坐在一起，慢慢地品嚐稈酒的濃濃香味。大瓷瓶的酒乾了又滿，酒使人感覺嘴脣清爽。人的嘴唇好像更加鮮艷了，天與地好像更加接近了，人與大自然好像都在溫暖的火爐中醞釀著。兄弟姐妹、男女夥伴就那樣坐在一起，那酒、那直爽的談心、那舞蹈、那眼光、那歌聲以及那時而熱鬧時而悠揚的鼓聲簡直使人在此陶醉。一直到太陽出來了，這一切才慢慢地安靜下來。

新的一天開始了，大家的活力也在每個人的血管中加倍了。

❖ ❖ ❖

飲食的群體性要求人們具有一種高境界的交際文化，即飲食文化。長輩們教育後代的第一門課就是：「ăn trông nồi, ngồi trông hướng」(俗語：食看飯鍋，坐看方)，因為越南飲食的每個成員之間都互相聯繫，故用餐時需要注意分量。吃第一口之前需要有"請"話，因為：「Lời chào cao hơn mâm cỗ [177]！」(請話高於盛餐)。吃飯時需要拘謹，注意到別人，需要「liệu cơm gắp mắm」(即量體裁衣之意)，別使尷尬的情況發生，比如像一個民間故事所批判的內容：「再加點飯來用完碗中剩下的菜」，然後「再加點菜來用完碗中剩下的飯」。不管再怎麼討巧，也別粗心到飯鍋裡沒飯了還拿碗要飯那個地步[178]。得體要求人們吃時不要吃得太快、太多以致將別人的份都吃光了，可是也不要吃得太慢讓人人都要等著。越南人在做客時有一個習俗，一面需要吃得津津有味以向戶主表示謝意，另一方面需要將盤裡、鍋裡的菜剩下一點，說明自己不是貪婪的人，餓到不行的人。正因為如此，俗語有一句說：「Ăn hết bị đòn, ăn còn mất vợ」(吃光被打，吃剩失妻) [179]。以前越南人都透過觀察男女青年的用餐方式來擇媳選婿，封建社會也有一條古訓：「Thần thị quân, tửu bất quá tam bôi」(俗語：臣侍君，酒不過三杯)。就是說，皇帝請臣子喝酒，不能超過三杯（為了避免酒入話出而向皇帝說出失禮的話)。

飲食中的群體性展現在飯鍋與魚露碗中。各種菜餚都會有有人吃、有人不吃的情況，可是白飯與魚露誰都會吃。因為人人都吃所以此兩者就成為人們在飲食方面上拘謹的標尺以及衡量人文化水準的標尺，如上所分析的「吃看飯鍋」，就是要看到鍋裡面的飯量，蘸魚露則要蘸量不使魚露灑在外面。飯鍋與魚露碗是飲食中群體性的象徵，類似於亭院與井口是村莊的象徵（請參見 §10.6.3)。飯鍋在桌前頭，魚露碗在桌中間還呈現一些簡單而重要的對比：白飯是土壤的精華，魚露由魚製作，是水的精華，白飯與魚露正如五行中的土和水，是五行中的起源和中心元素。

可以說，越南人飲食中的美味就是各種元素的美味綜合。據文學家 Tản Đà (傘沱) (即 Nguyễn Khắc Hiếu [阮克孝]) 所說，一個懂得飲食藝術的人通常是：有好吃的菜，可時節不對也就不算是美味了；時節對了可是場合不對，也不能算是美味；場合對了但沒有好友，也就不能算美味；有好友同食可是沒有快樂的氣氛，更不能算是美味。如果有溫暖的用餐氣氛，有心投意合的好友同食，儘管是用一些最不值錢的東西所煮

[177] 俗語，成語。

[178] 客人拿空碗說：我家裡有一顆柳丁，果子都長得像這個碗大！主人立即拿起空飯鍋說：我家的菠蘿蜜樹結的果子個個都像這個鍋子這麼大。

[179] 越南人這種得體性 (分量性) 展現了陰陽和諧哲理的生活方式，交際方式也極為委婉，與西方人極端及直截了當的性格大有不同，西方人習慣吃客飯時需要全部吃光以向主人表示謝意。

的一碗湯也成為美味：

Râu tôm nấu với ruột bầu,

Chồng chan vợ húp gật đầu khen ngon.

(蝦鬚與葫蘆心同煮

夫吃妻喝點頭叫好) [180]。

18.3. 越南人飲食的辯證性與靈活性

綜合性與辯證性有著緊密的關係。因此，越南人的飲食中，除了綜合性，還有辯證性與靈活性。

18.3.1. 越南人飲食的辯證性和靈活性在食用方式上展現得非常明顯。在§18.2.2部分曾提到，越南人的飯餐是由各種菜餚綜合起來的。有多少人吃就有多少種綜合性，那是由人所帶來的廣大而奇特的靈活性。比如，在一桌宴席上，除了飯鍋與魚露還有四道菜，人們就會有十四種食用方式：四道菜都各有一種吃法、三道菜綜合起來的有四種吃法、吃兩道菜的有六種吃法、吃一道菜的有四種吃法！

18.3.2. 辯證性與靈活性還表現在餐具上。

傳統的越南人通常只用一種餐具，那就是筷子。用筷子吃飯就是一種能展現出思維的辯證性和綜合性的特殊吃法。西方人吃飯時通常至少需要用到三種餐具——勺子、叉子和刀子，每個餐具都有各自的功能 (分析性思維的產物)，但是越南人的筷子可以非常靈活的使用，具有多種功能：夾，將菜放進嘴裡，撕、扒補、挖等功能，還可以將人的手延長來夾遠處的菜。這種餐具正是由農耕地農民創造出來的。印度人與許多東南亞民族都是徒手吃飯，秦代以前的中國人還沒有用筷子而用手拿菜【譚家健 1993：769】。在秦漢吞併南方之後，中國人才開始用筷子，一開始只是用筷子夾湯裡面的一些硬東西，後來，用筷子吃飯才得以普遍開來。第六世紀，筷子才開始進入日本。

越南人製造了各種筷子：平民的竹筷堅硬軟韌，夾熱湯的菜也不會壞掉；黑筷子使用越久越發亮；磨漆筷、鑲蚌殼筷像是一個微型的藝術作品；玉筷珍貴而涼爽；象牙筷使飯菜快速涼下去；金交筷 (由一種珍貴的木材製作出來的，目前只在菊芳國家林區才有)、銀筷能發現飯菜裡有無毒藥。

[180] 民謠。

使用筷子的悠久習俗已使越南在處世領域形成一個哲理，即筷子哲理。首先，那就是雙體性的哲理：「Vợ chồng như đũa có đôi」(夫妻像一雙筷子有雙有對)；「Vợ dại không hại bằng đũa vênh」(俗語：傻妻子不如彎筷子那麼有害處)；「Bây giờ chồng thấp vợ cao, Như đôi đũa lệch so sao cho bằng」(民謠：現在夫矮妻高，猶如長度相差的筷子怎麼相比)。在黎代，若是法官將筷子折斷就是意味著允許夫妻離婚。第二是多眾性哲理：筷束是團結性、群體性的象徵。「Vơ đũa cả nắm」(一概而論) 是說不分青紅皂白，不分是非好壞。

18.3.3. 但是，飲食的靈活性和辯證性最重要的表現就在於，當西方人主要看重食物所提供給身體的卡路里量，越南人則特別注重使用食物過程中的陰陽辯證關係，這種關係則包括三個緊密相關的方面：一、食物的陰陽和諧性；二、身體中的陰陽和諧；三、人與自然環境的陰陽和諧。

18.3.3.1. 為了製成各種陰陽和諧的食物，越南人根據五行將食物區別為五等陰陽程度：寒 (多陰 = 水)；熱 (多陽 = 火)；溫 (少陽 = 木)；涼 (少陰 = 金)；平 (中性 = 土)。隨之，在製作食物的時候，越南人非常嚴謹地遵守以上陰陽規律性。越南習慣使用調味料，不僅是為了用其料來刺激口味，使食品更芳香，更因為其料帶有利於保管食品的植物抗生素，從而抑制微生物的發展，特別是可以對食物的陰陽性，寒熱性進行調節。

比如，薑是屬於熱性 (陽) 的代表，有利於清寒、驅除感冒、解毒，因此常常與冬瓜、青菜、大白菜、魚、鴨肉等帶有寒性的食物配用 (煮青菜湯放薑，鴨肉則要蘸一下由魚露與薑做成的調料)。辣也屬於熱性 (陽) 食物，因此有帶有寒性、溫性及腥味的水、海產食品(魚、蝦、蟹、拌涼菜等)中使用得很多。蛤蒟(lá lốt)屬於寒性 (陰) 常常與屬於熱性的菠蘿蜜 (陽) 配用。越南芫荽(rau răm)則屬熱性 (陽)，因此常與屬寒性的鴨仔蛋 (陰) 配用等等。分析一下幾句民謠就可以看到民間經驗已經找到一個合理的陰陽調合：

「Con gà cục tác lá chanh,
Con lợn ủn ỉn mua hành cho tôi,
Con chó khóc đứng khóc ngồi,
Mẹ ơi đi chợ mua tôi đồng riềng,
Con trâu ngó ngó nghiêng nghiêng,
Mình đã có riềng, rồi để tôi cho tôi」

(雞肉要配檸檬葉
豬肉要配蔥頭
狗一直痛苦哭
快去市場買高良薑給我
水牛在那張望著
我已有薑了，快給我蒜頭)

雞肉 (溫性)	⇔	檸檬 (涼性)
豬肉 (涼性)	⇔	蔥頭 (溫性)
狗肉 (熱性)	⇔	高良薑、發酵飯、九層塔
牛肉 (涼性)	⇔	蒜頭 (溫性)

看起來，陰陽好像是相剋的，但是如果運用得合理，這兩個元素則成為相合的。西方人肯定不能理解為何吃甜品、西瓜等甜味東西時，越南人總會與鹽一起配食？那是因為西瓜、甜品有甜味即屬於陰性的，如果加點鹽（陽），甜味會更濃。反過來，燉魚、燉肉等帶有鹹味的菜就要加點糖，這樣陰陽才會互為相合。

18.3.3.2. 為了使體內的陰陽得以和諧，除了食用那些陰陽均衡的菜餚，越南人還將食物作為用來調和身體陰陽失衡的藥材食用。所有疾病都是由人體內陰陽失衡的因素造成的，因此，一個因為體內的陰太多而生病的人則需要多吃一些帶有陽性的食物，反過來，如果因為體內的陽太多而生病的人則需要多吃帶有陰性的食物來恢復身體陰陽均衡之狀態。

比如，若由於太熱 (陽) 造成肚子疼則要多吃一些寒性 (陰) 的食物，比如黑豆甜品、黑豆煮水 (黑色 = 陰)、雞蛋等。若是因為太冷 (陰) 而造成肚子疼則要用各種熱性 (陽) 的食品，比如薑、高良薑等。著涼 (陰) 了就吃薑粥、紫蘇菜粥 (陽)；如果是中暑了 (陽) 則吃蔥頭粥 (陰)。越南人具有治病功能的菜餚非常豐富，在《衛生要訣》一書中，越南十八世紀的名醫 Hải Thượng Lãn Ông (海上懶翁，1724-1791) 已經列出具有不同治病功能的三十六種粥、二十種酒【1971a：132-137】。經過總結民間經驗，他勸告人們：

「Nên dùng các thứ thức ăn,
Thay vào thuốc bổ có phần lợi hơn」

(應該用各種食物
替換補藥更有好處)。

18.3.3.3. 為了保證人與自然環境的陰陽之和諧性，越南根據氣候區域以及季節形成了獨特的飲食習慣。

越南屬於悶熱地區 (陽)，為了調和人與自然環境的均衡性，越南人的大部分食物都屬於寒性的、涼性的 (陰)。在 1769 年所寫的《女工勝覽》一書中，Hải Thượng Lãn Ông (海上懶翁) 已經列出 120 種食物與調味料【1971b：76-92】，其中大概有 100 種是屬於寒性、涼性的食材。因此，越南人偏於多吃植物類食物 (陰)，少吃動物類食物 (陽) 的傳統飲食餐結構 (請參見 §18.1.2) 是非常合理的，它在保證人與自然環境的均衡性中，起了非常重要的作用。為了使信徒的性格更為溫柔，東方的各派宗教主張素食也是易懂之事[181]。

暑期天氣熱，越南人喜歡吃蔬果、蝦、魚，即都是比肉類寒性、涼性更多的食品。烹飪的時候，人們常常吃生的、白煮的、涼拌的、醃漬的等等，製成各種水分多 (陰) 的以及有酸味的 (陰) 菜餚，既可口又利於消化，還可以清熱。因此越南人特別喜歡吃帶有酸味、苦味的東西，比如酸筍、楊桃、酸果、羅望子、檸檬、野山竺葉等的酸味和苦瓜、苦菜的苦味。苦瓜湯是南部人 (住在離赤道更近的) 特別喜歡食用的菜餚。

冬天天氣寒冷，住在北部的越南人多吃屬於陽性的、含脂肪成分高的肉類，使身體可以抵禦寒冷的天氣。在這個季節裡適合吃各種脂肪成分多的熱菜 (陽性更多的)，比如：炒、煎、燉、燒菜。該季節的主要調配料也是陽性更多，比如辣椒、胡椒、薑、蒜頭等。中部的人喜歡吃辣椒 (陽) 吃得很多，因為這一帶的主要食物是帶有寒性、涼性 (陰) 的海產，人們也經常在海水中泡水。

悶熱地區 (陽) 適宜種植各種植物與養殖水產 (陰)；寒冷地區 (陰) 則適宜牧養各種動物，故脂肪與乳酪類非常豐富 (陽)，如此一來，大自然本身便已經得到了平衡。因此，根據季節進行飲食活動就是利用大自然最大的優勢為人類服務，人從而也融入了大自然之中，形成人與自然環境辯證的平衡關係。根據季節安排飲食活動，使飲食適合於季節，古人將其叫為「時珍」；越南關於按照季節安排飲食的民謠就非常多：「Mùa

[181] 因為沒有注意到植物的蛋白質並且習慣於西方書本中的說法，在越南過去的一段時間，人們已經將科學知識片面及錯誤的地普及開來使得成千上萬的人只注重飯餐的動物蛋白質（肉類）。在肉類中的脂肪成分很多，身體中的脂肪過多導致各種有關心臟的病也越來越多（尤其是那些經濟條件較好的人，也就是肉食太多的人）[慈紙– 1988:34 – 35]。

hè cá sông, mùa đông cá bể」(夏季吃河魚、冬季吃海魚)；「Chim ngói mùa thu, chim cu mùa hè」(秋季鷓鴣、夏季杜鵑)；「Ếch tháng ba, gà tháng bảy」(三月青蛙、七月雞)；「Ếch tháng mười, người tháng giêng」(十月青蛙、正月人也)[182]；「Tháng chín ăn rươi, tháng mười ăn ruốc」(九月吃和蟲，十月吃火蝦)；「Rau muống tháng chín, nàng dâu nhịn cho mẹ chồng ăn」(九月的空心菜，媳婦都給婆婆吃)[183]。按著季節飲食，各種食品也是處於最好吃、最多、最便宜以及最新鮮的時候。

18.3.3.4. 飲食中的辯證性不只展現在飲食需要符合天氣、季節等方面，懂得飲食的越南人在選擇各種食物時，還講究食物具有食用價值的部分、具有食用價值的種類、具有食用價值的狀態和具有食用價值的時候。

每一種食品的每一個部分都有不同的價值。對蔬果類的食品，越南人民累積了許多經驗：「cần ăn cuống, muống ăn lá」(芹菜好於莖、空心菜好於葉)；「Cây rau má, lá rau húng, cuống rau đay」(積雪草莖、香花芭葉、黃麻莖)；「Chuối sau, cau trước」(香蕉根、檳榔頭)；「Mít tròn, dưa vẹo, thị méo tròn」(圓菠蘿蜜、歪瓜、歪屁黃柿) (俗語)。關於蝦、魚的俗語則有：「Đầu chép, mép trôi, môi mè, lườn trắm」(鯉魚頭、鰱魚嘴、鰱魚唇、草魚脯)；「Một trăm đám cưới không bằng hàm dưới cá trê」(一百個婚禮之宴不如塘虱魚下顎)。關於雞肉的俗語則有：「Nhất phao câu, nhì đầu cánh」(第一尾根肉、第二翅膀頭)。

越南人在選擇種類的過程中非常講究，好的糯米片需要是易望鄉 (Làng Vòng) 糯米片 (易望鄉現於河內市紙橋 [Cầu Giấy] 郡)，好的香花芭需要由河內市亮 (Láng) 村所產。在選擇地方特產方面，有許多傳達經驗的俗語，比如「Dưa La, húng Láng, tương Bần, nước mắm Vạn Vân」(羅瓜、亮村香花芭、貧村醬、萬雲村魚露)；「Rượu Kẻ mơ, cờ Mộ Trạch」(古梅酒、暮澤棋)；「Giò Chèm, nem Vẽ」(沾村豬肉團、畫村春捲)；「Khoai lang Triều Khúc, bánh đúc làng Bùi」(朝曲紅薯、裴村模子米糕)；「Cốm Vòng gạo táo Mễ Trì; Tương Bần, húng Láng còn gì ngon hơn」(易望鄉糯米片、米池八香米，貧村醬、亮村香花芭還有啥能比)。每一種食品在不同的狀態中又有不同的價值：「Tôm nấu sống, bống để ươn」(生蝦煮、腐筍殼魚)；「Bầu già thì ném xuống ao, bí già đóng cửa làm

[182] 十月是收割的季節，稻米都熟了所以青蛙都很肥嫩，類似於人在正月悠閒那樣，不需要工作，有更多時間打扮自己因此人顯得更美。"三月青蛙、七月雞"是倒反的說法：三月、七月都是青黃不接的季節，所以青蛙、雞都很瘦小的。

[183] 這也是倒反的說法 (類似於「三月青蛙、七月雞」)：自古以來，媳婦與婆婆的關係總是不好的，因此九月的空心菜媳婦都給婆婆吃，是因為九月的空心菜極不好吃。

cao lấy tiền」(老葫蘆瓜向池扔，老冬瓜就煮成膏賺錢)。

每一種食物又在特定的時候才會有食用價值：「Cơm chín tới, cải vồng non, gái một con, gà ghẹ ổ」(俗語：剛熟到之飯、莖剛嫩之菜、生一孩之女、快下蛋之雞)。選擇食物具有食用價值的特定時間時，越南人非常講究陰陽的辯證關係，它表現在越南人特別喜歡吃各種蛋或者仔畜上：動物的有仔蛋、蛹、乳豬、剛長毛的鳥、嫩蜜蜂、小蟬、小蟋蟀等；南部人有一種特產名為麥蟲，即是生長在椰子樹、檳榔樹、海棗樹的莖上之幼蟲，也是以前用來進貢給皇帝的食品；植物的則有：豆芽、糯米片、竹筍等。這是最有陰陽均衡性的食品，因此也是最富有營養的食品，對這一類食物評價很高，俗語道：「Cốm hoa vàng, chim ra ràng, gái mãn tang, cà cuống trứng」(正黃的糯米片、剛長毛的鳥、滿孝女、懷蛋的桂花蟬)[184]。產婦的胎盤被用來作為製造補藥的特殊原料也並非偶然。

圖 18.5：桂花蟬 (刻在順化九鼎上，旁邊註釋為「桂蟲」)

越南人喜歡吃各種蛋和仔畜製成的菜餚，對西方人來說是一種不能理解的行為。1821 年，兩位印度遊客名為 Crawfurd (克勞福) 與 Finlayson (芬利森) 來到越南，他們兩寫著：「一個歐洲人難以相信，這裡人們很看不起生蛋，但是已經壞掉的蛋則很值

[184] 桂花蟬是生活在溪澗、稻田、池塘裡的殼蟲，公蟲身上帶著一個有香味的小袋，其中是辣味的精油，可以用來做調味料。因為在中國沒有這種昆蟲所以中國人常把它誤叫為桂蟲，即桂樹上的蟲 (中國詞典解釋「是專鑿桂樹的蟲，有香味，是珍貴的食品」；在順化的九鼎上有桂花蟬刻畫，旁邊用漢字寫著：桂蟲 (圖 18.5)。相傳，這個名字是由趙佗而來，在趙佗送給漢王的禮品中，有一瓶桂花蟬精油。漢王吃了以後覺得很好就問那是什麼東西，趙佗回答說，那是桂樹蟲的水。後來有人訴說實話，漢王才將桂花蟬叫為「Đà cuống」(佗誑，即趙佗說誑話)。從此，越南人慢慢地將桂花蟬讀為「cà cuống」，在中國還習慣叫桂蟲。

錢。，比起來，那些腐爛的蛋價格比一般的高到三分之一。蛋裡面有小鴨的價格更貴，在皇帝送給我們的許多菜中，有三盤蛋，這些蛋不只都壞了而且裡面還有長毛的小鴨。人們非常肯定的跟我們說，皇帝送給我們這些菜就是想向我們表示敬意。我們則心裡有數地拿了這些蛋送給一個小兵，他果然將其吃得津津有味。」【轉引自 Hoàng Ly (黃鸝) 1995：14】。

談到有關飲食中的陰陽均衡性，不能不提到一個奇妙而有趣的事，那就是由種植者透露的佛手瓜種植業的秘訣[185] (看圖 18.6)【Vũ Bằng (武鵬) 1993：148】：種植這種樹如果想有收穫的話，在八月到九月即採果的期間，需要拿婦女 (陰) 已用的一些東西如肚兜、褲子等等埋在樹根下，還要用婦女已經用來洗過衣服的水澆一澆，這樣佛手瓜才會長更多更好，到九月份果實將會非常多 (否則，佛手樹就不會結果)。這時候，又要用舊的肚兜、褲子把果實包起來，等到果皮亮亮的，像手指的那個部分長長並彎起之後才摘下來，放上水果盤一夜裡，它的香味將會到處瀰漫。這種果實吃起來是不太好吃，但它是非常珍貴的藥材。懂得種植佛手瓜的人偶爾注射一點鴉片，果實將一年也不會壞掉，古人說，需要時將一塊拿出來用會比神仙的藥還好。

了解越南人的飲食文化，我們又一次看到水火陰陽哲理的重要性。在《海上醫尊心領》這一部書中，Hải Thượng Lãn Ông Lê Hữu Trác (海上懶翁黎有卓) 已經將他一輩子的行醫經驗總結起來，他寫著：「在幾十年來的行醫經驗中，也就靠陰陽這兩個元素及「補水之藥方」、「補火之藥方」治好了很多要緊的疾病，就這兩點是能與其他大夫有所不同【轉引自 Hoàng Tuấn (黃俊) 1994：142】。

圖 18.6：佛手瓜

[185] 佛手瓜 (citrus medica, sarcodactylis swingle)，意思是佛的手指，是屬於柚子類。佛手果實形狀奇特，由許多長片卵葉合起來，末端分成許多分支，各各似肥肥的佛手。中間層的皮比柚子的更厚、長、不太鬆，香味濃鬱，有甜味。佛手果實在春節之際常常用來擺水果盤以供觀賞，其肉也可以用來做蜜餞或者放進酒裡泡著。

§19. 應對自然環境：穿著與打扮

19.1. 越南人的穿著觀念以及源於農業的服裝布料

19.1.1. 對於人類來說，穿著的重要性僅次於飲食。不同的穿著對應悶熱或寒冷的天氣，呈現人類應對環境的策略。越南人常說：「Được bụng no còn lo ấm cật」(俗語：吃飽了還要穿暖)。因此，與飲食一樣，越南人對穿著的觀念首先表現出與實際相結合的特點：「Ăn lấy chắc, mặc lấy bền」(俗語：吃要吃飽、穿要耐久)；「Cơm ba bát, áo ba manh, đói không xanh, rét không chết」(俗語：飯三碗、衣三件、餓不瘦、冷不死)。

從應對自然環境的最初目的發展至今，穿著已經漸轉變為以妝點、打扮為目的活動，成爲人們生活中不可或缺的部分：「Người đẹp vì lụa, lúa tốt vì phân, chân tốt vì hài, tai tốt vì hoa」(俗語：人好於衣、稻好於肥、腳好於鞋、耳好於飾)。穿著能夠幫助人們掩飾自己體形及年齡上的缺點：「Cau già khéo bổ thì non, Nạ dòng trang điểm lại còn hơn xưa」(歌謠：老檳榔巧切會變嫩、老姑娘巧扮則更甚於前)。甚至還有更厲害的：

「Gà già khéo ướp lại tơ,
Nạ dòng trang điểm gái tơ mất chồng!」
(老母雞巧烹也成美味，
老姑娘巧扮可搶有婦之夫)

除了展現應對環境、妝點打扮的目的之外，穿著還具有重大的社會意義：「Quen sợ dạ, lạ sợ áo」(俗語：熟了怕人心，陌生怕衣服)。穿著顯現人的職業、籍貫及社會地位。有時候，人們之間的對比是藉由衣著來呈現的：「Hơn nhau cái áo manh quần, thà rằng ai cũng bóc trần như ai」(歌謠：人以衣著來相比，倒願人人都裸體)；有時候，人們也因衣著而感到苦惱：「Cha đời cái áo rách này, mất chúng mất bạn vì mày áo ơi」(歌謠：襤褸的衣衫啊，失掉朋友全怪你)。

每個民族都有自己的衣著與打扮方式，因此服裝也成為民族文化的象徵之一。與中國、印度、日本、朝鮮、泰國等相比，越南人傳統衣著和打扮方式具有自己的特點。當文化入侵發生時，所有的同化首先從衣著開始。中國的各個封建朝代曾經侵入越南(從漢朝到唐朝、宋朝、明朝、清朝)，而且總是想方設法要求越南人模仿他們穿著，但是總是失敗。在號召人們站起來與清朝士兵戰鬥時，民族英雄的 Quang Trung Nguyễn

Huệ (阮惠，其號為光中) (1753- 1792) 寫道：

「Đánh cho để dài tóc,

Đánh cho để đen răng,

Đánh cho nó chích luân bất phản,

Đánh cho nó phiến giáp bất hoàn,

Đánh cho sử tri Nam quốc anh hùng chi hữu chủ」

(把中國兵打回去以保留我們留長髮的習慣

把中國兵打回去以保留我們染黑齒的習慣

把中國兵打到隻輪不返

把中國兵打到片甲不還

教訓中國兵讓他們知道我們才是南國的主人翁)[186]。

究竟越南人的衣著特點是什麼？首當其衝的便是與農業文化緊密聯繫的特點，這一特點明顯呈現在製衣的布料上。

19.1.2. 關於布料方面：為了有效地應對自然環境，越南人善於利用各種源於自然的纖維。從採集到紡織成布，這些衣料輕薄、涼爽，特別適合於天氣悶熱的地區。

19.1.2.1. 最重要的布料莫過於絲綢，與種植水稻一樣，種桑養蠶業很早就已經出現。在距今大約 5000 年的新石器後期的考古遺址中（如 Bàu Tró [保豹] 遺址），已經找到布料的痕跡，還有紡陶的紡線器。到東山階段（距今大約 2500 年至 3000 年），銅鼓上的人形圖畫都穿有遮羞布、上衣、裙子等。水稻種植及種桑養蠶，是與越南農民緊密相連的兩種行業，從前漢人已經將其看為南方人的兩個主要特點，也就是徐松石在《粵江流域人民史》一書中所講的兩個特點【Kim Định (金定) 1971a：108】；在漢人用來指南方人的「蠻」[187] 字就有「蟲」部首，乃是「蠶」的意思。

種桑養蠶已從南方遍及到北方。中國的《皇帝內經》一書中形像性地描述道「當皇帝砍蚩尤的頭，蠶桑之神已經給他獻上了絲綢」(釋義為：由皇帝領導的北方部落戰勝了由蚩尤領導的南方部落後，北方人就接受了南方人種桑養蠶業的秘訣)。《水經註》、

[186] 這篇號召書是用喃字寫的，但是在最後三句中，每一句作者都採用一個漢字短語，可能是想讓對方更易懂，由此，號召的語氣也更為堅定：隻輪不返意味著沒有一輛車能回來；片甲不還意味著身上沒有一塊甲衣；史知南國英雄之有主意味著讓歷史知道英雄的越南已經有主人了。

[187] 「蠻」在周代的漢字中已經出現了，是從苗族、瑤族的名字翻譯過來的。「蠻」字的本義是「人」的意思【Nguyễn Văn Lợi (阮文利) 1993：37】。漢人用這個字眼來指住在南方的各個民族，對立於北方的狄，東方的夷和西方的戎。

《三都賦》、《齊民要術》等中國古書都寫道，到公元初期，中國每一年只能養三季蠶，但是在交趾、日南、林邑 (即占城) 每一年能養八季桑蠶。

為了在一年中能獲得更多的蠶繭，古越南人已經培育出許多不同的蠶類，這些蠶類適合於各種悶熱、寒冷、乾燥、潮濕的天氣條件[188]。養蠶是一項非常辛苦的工作，俗語道：「Làm ruộng ba năm không bằng nuôi tằm một lứa」(三年種田不如一年養蠶)；「Làm ruộng ăn cơm nằm, nuôi tằm ăn cơm đứng」(地裡幹活躺著吃飯，種桑養蠶站著吃飯) 等等。越南人利用絲綢製成了各種布料產品：絲、綢、綾、羅、錦、繡、縐、紗、緞、單面絲光紗、蚱蠶絲、花紗、粗絲、粗綢、粗紗、紋等，每一種又有上十款式[189]。可惜的是，西方的各式布料大量湧入後，很多傳統的紡織布料已經被淘汰了，甚至連昔日的布料名稱都已爲人所淡忘，只能在一些固定短語中留下痕跡如：綾羅綢緞 (指美麗的東西)、絲光褲子、薄紗衣、遍斗笠、蚱蠶絲腰帶、粗綢肚兜、黑色粗絲褲[190]等；或者在成語俗語中，如：「Chó có váy lĩnh」(狗穿綢衣) 等。

到十六至十八世紀，當中國絲綢已經大批生產並且佔領了世界市場的時候，越南的絲綢在質量上仍是得到了高度評價。1794 年，一位名叫 Poivre (普瓦沃) 的西方人認爲：「與中國的絲綢相比，南河 (Đàng Trong 塘中) 絲綢的質量和精緻度更為突出。最好看的絲綢產於廣義地區，中國人從這兒購買了很多絲綢轉手銷售，從中賺取到百分之十到百分之十五的利潤。這個時期，在日本從越南進口的二十七類主要貨品中 (在日本《和漢三才圖會》一書中記載的)，僅絲綢類就達十一種之多[191]。荷蘭的東印度公司每年都從越南購買三千噸絲綢。法國殖民時期，越南的絲綢已帶來龐大的利潤；僅 1909 年至 1913 年，越南每年都向法國出口 2,000 噸絲綢。據 P. Gourou（皮埃爾·古魯，法國地理學家）的調查，1935 年在北部平原的 108 不同的手工業中，紡織業名列第一，高達 5.4 萬人從事作紡織工作【Phan Đại Doãn (潘大尹) 1988：56-64】。

19.1.2.2. 除了絲綢，越南傳統的紡織業還使用香蕉絲、黃麻絲、麻絲、棉花等特別的植物纖維。

---

[188] 這些蠶類用漢越詞來起名，比如八寶蠶；螺珍蠶 (在三月養的)；拓蠶 (在四月養的)；元蠶(在五月養的)；愛蠶 (在六月養的)；寒珍蠶 (在七月養的)；四出蠶 (在九月養的)；寒蠶 (在十月養的)。

[189] 比如綢就有薄綢、厚綢、白綢、光綢、亮綢、五紋綢；紋則有四季紋、紅蝶紋、竹調紋、方壽紋、篆字紋、喜字紋……等。

[190] Nguyễn Bính (阮丙) 的《Chân quê》(土氣) 一首詩：「Nào đâu cái yếm lụa sồi, cái dây lưng đũi nhuộm hồi sang xuân, nào đâu cái áo tứ thân, cái khăn mỏ quạ cái quần nái đen」(何去了粗綢肚兜？你春節剛染的蚱蠶絲腰帶？何去了那四身襖？那鴉喙巾和粗絲褲子？)

[191] 分別是：黃券、紗綾、縐紗、五絲、黃絲、綾子、木棉花、白單面絲光、綢等 [潘大尹 1988：58】。

香蕉絲布料是越南以前的特產。到六世紀，香蕉絲布料紡織技術已經達到很高的水準，並且深受中國人的歡迎，他們給這種布料起名為「交趾布」。中國《南方異物誌》一書寫道：「婦女用香蕉絲織成兩種布料即稀 (hi) 與綌 (khích)，都是交趾葛。中國《廣志》一書記載：「香蕉樹被撕成絲線然後織成布……，那種產於交趾的布有淡黃色的，很容易破但是很好看」。直到十八世紀，這種布料仍然很受歡迎，在《安南志元》一書中，高雄徵還這樣讚揚道：「這種布像絲綢那樣細潤，適合在悶熱季節穿」【Viện Sử học (史學院) 1979：123-124】。

由黃麻絲、麻絲織成的布料也出現得相當早。越南的土壤和氣候適合於這些植物的生長，越南人祖先不但善於利用這些現成的資源，而且還馴化成為普遍的植物。中國漢代、唐代的書籍都寫道，安南的黃麻成片生長，專用於織成布料。由黃麻絲、麻絲織成的布料比香蕉絲布料更為耐用，將黃麻、麻絲放在水裡浸泡，待其完全腐爛之後則將剩下的絲搓成線，然後織成布，這種布也「像絲綢那樣細潤」。越南書籍中記載，麻絲曾經被用來給官員做官服：「每月初一，上朝時都穿麻絲衣服」。

棉花紡織的布料出現較晚，不過仍是在從公元初期。中國書籍將這種布料稱為「葛布」。《良書》解釋：「葛是一種樹，開的花像鵝毛那樣白，用其來織成白色的布料與黃麻絲布料完全一樣」【Phan Đại Doãn (潘大尹) 1988：51】。十世紀，南方的種棉織布技術進入中國，到十一世紀，棉布成為一種時髦，甚至當時中國人還說「棉布遍及天下」【Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 1994：25】。

越南與地處熱帶的其他農業區一樣，擅長紡織各種源於植物纖維的布料，北方人則善於利用源自遊牧民族的動物皮來做衣服，動物毛也利於適合天氣寒冷的地方，而越南的冬天，人們除了最簡單和最經濟的穿著方式即穿很多衣服以外，還把棉花放進衣服裡(棉衣)加以保暖。住在農村的人們還用棕櫚樹的葉做成蓑衣，下田的時候穿這種蓑衣可以抗冷又能避風遮雨。

19.2. 越南人各個時代的服飾以及應對環境的靈活穿著方式

以種類與功能來區分，服飾可分為：穿在上身的、穿在下身的、戴在頭上的、穿在腳下的以及各種裝飾品；以目的來區分則有：勞動服裝與禮服；以性別來區分則有：男服與女服。

越南人各個時代的服飾都與自然環境有密切的聯繫，正是熱帶地區的悶熱天氣以及種植水稻的農業勞動決定了越南人的服飾特點。

19.2.1. 歷經各個時代，裙子作爲越南婦女最具代表性下身服裝逐漸穩定下來。裙子有兩種：裹裙，即用一塊布捲在下半身；筒裙，即由兩塊布按照筒形縫起來。

從雄王時代起，越南婦女已經穿著裙子(圖 19.1)，這種穿著方式在許多地方一直被保留到二十世紀中葉。芒族以及山區的少數民族至今仍穿裙子。裙子是整個東南亞地區的典型服裝，它具有普遍性，甚至在東南亞的一些民族中，連男人都穿著裙子。這是因為裙子穿起來比較涼爽，不僅可以有效地應對悶熱的天氣，還適合於農活 時穿著(因為裙子沒有褲襠所以，需要下水田的時候可以隨意捲上去)。

作為一種適合於南方悶熱天氣的特殊服裝，裙子與源於中亞地區的遊牧文化的褲子有很大區別【Chesnov（切斯諾夫）1976：137】(中亞地區天氣寒冷，主要的工作是飼養與騎馬，穿褲子既能保暖，騎馬也方便)。懷著同化的陰謀，中國各個封建朝代多次強迫越南人放棄裙子，改為穿褲子，但是越南人堅決反對。因此到了附屬明朝的時候，僅有小部分城市的婦女才改為穿褲子。這一情況及時被越南朝廷糾正，史書記載 1665 年，為了將國俗保存下去，黎玄宗皇帝命令禁止婦女穿腿褲（就是說要求婦女穿傳統的裙子)。

圖 19.1: 雄王時代的服裝

然而到十七世紀末，因與北河 (Đàng Ngoài 塘外) 對抗的需要，阮主下令要求南河的男女「都穿北國 (中國) 的服裝以區別於北河」。因此，與北部相比，源於遊牧文化的褲子在越南南部更早得到普及。後來阮朝統治全國並且將儒教恢復為國教，明命 (Minh Mạng) 本來就是一位對儒教非常崇拜的皇帝，因此他徹底向中國學習，並於 1828 年下旨禁止人們穿裙子，這件事遭到民衆的強烈反對。在傳統文化被保留得較爲完好的北河地區，到處流傳著這樣幾句民謠：

「Tháng tám có chiếu vua ra,
Cấm quần không đáy người ta hãi hùng,
Không đi thì chợ không đông,
Đi thì phải mượn quần chồng sao đang,

Có quần ra quán bán hàng,

Không quần ra đứng đầu làng trông quan」

(八月皇帝頒禦旨

禁穿裙子人人怕

無人趕集市冷清

趕集則要借夫褲

穿褲出門可賣貨

無褲村頭張望官。)

之所以引起這樣的反對，是因為越南人對自己的裙子感到驕傲，對自己的文化傳統充滿自信：

「Cái thúng mà thủng hai đầu,

Bên ta thì có bên Tàu thì không」

(頭尾都空的籮筐[192]

越南有而中國無！)

對於男性，穿在下身的服裝一開始是遮羞布，這是一種繫在腰間遮蓋下身的布，由一塊布在腰間繞一圈或者幾圈然後從前面穿向後面，尾部常常在前面或後面下垂。

遮羞布既簡單又便宜，因此它成為男性最基本的服裝。談到那些過於貧窮的人，越南有這樣的成語：「Khố rách áo ôm」(破布爛衣，即遮羞布比破、上衣也爛，衣不遮體之意)；「Đầu không khăn, đít không khố」(頂無頭巾，腚無遮布)。當然，不是窮人才穿遮羞布。遮羞布穿起來很涼爽，適合悶熱天氣，便於勞動時穿著，因此遮羞布不只是雄王時代的典型服裝 (圖 19.1)，還在一部分民眾中維持得相當久。窮人整天都穿遮羞布，而其他人則多在勞動中穿著。遮羞布還曾經成為越南社會對男性的審美標準：「Đàn ông đóng khố đuôi lươn, Đàn bà yếm thắm hở lườn mới xinh」(民謠：男人著遮羞布，女人穿深紅露腰肚兜，這才叫好看)。到阮朝，士兵的種類還用「羞布」來區別：著藍色羞布的士兵是地方士兵，而紅色羞布則是常值兵，黃色羞布是朝廷衛兵。實際上，他們並不是穿著遮羞布，而已演變為以綁腿 (如果是常服) 或者腰帶 (如果是禮服) 的顏色來區別兵種。

雖然今天大多數男性不再穿著遮羞布了[193]，但是因為天氣悶熱，不管在城市還是

[192] 「無褲襠的褲子」和「頭尾都空的籮筐」都是用來描寫裙子的字眼。

[193] 今天，只有一些山區的少數民族之男人才穿遮羞布。

在農村，男性從小到大在家裡的時候大部分都光著上身，下身只著一條短褲[194]，這種穿著方式實際上與雄王時代所穿的遮羞布大同小異。

源於遊牧文化的褲子在進入越南之後，最早接受的主要是男性。這是容易理解的，因為男人 (陽性) 性格外向，容易接受外來文化，再說他們也適合於動態的遊牧文化 (陽性)。此時，住在寒冷地區的人們所穿的高檔、窄腿、厚布褲子被改成了兩種褲子：奢拉褲和疏筒褲。

奢拉褲的褲腿很寬而且直，褲襠低，褲腰 (南部人叫「lưng quần」) 很大。穿這種褲子的時候，人們把腰帶繫在外側，然後將剩下的褲腰垂放在腰帶外面 (因此才叫「奢拉」)。奢拉褲是根據越南悶熱氣候而創造出來的 (因為褲腿很寬所以穿起來也像婦女穿裙子那樣涼爽)，同時也可以在許多種農田勞動中靈活調整，根據農田的不同情況 (乾田、水田、淺水田、深水田)，男人都可以將褲腰拉上或者拉下來調整褲腿的高低(因此奢拉褲襠需要設計的較低)。「裙子」與「奢拉褲」曾被 Nguyễn Khuyến (阮勸) 詩人寫進悼妻的對聯中，這兩種服裝是越南十九世紀末農村男女的代表穿著：

「Nhà chỉn[195] cũng nghèo thay! Nhờ được bà hay làm hay làm, thắt lưng bó que, xắn váy quai cồng, tất ta chân đăm đá chân chiêu, vì tớ đỡ đần trong mọi việc. Bà đi đâu vội mấy! Để cho lão vất vả vất vưởng, bới tóc củ hành, buông quần lá tọa, gật gù tay đũa chạm tay chén, cùng ai kể lể chuyện trăm năm.」

(意譯：我家也很窮！因有勤勞節省，著裙忙碌整日，操持雜事，我方得閒暇。然卿今何往！剩我孑然一身，頭頂蔥髻，身著奢拉褲，一手執筷一手捧碗，與誰訴百年之事？)

疏筒褲主要供男性在節日穿著。這種褲子多為白色，褲腿較小，褲襠也高，穿起來整齊而好看，多在不用工作及下水田的時候穿著 (疏筒褲多為配套穿著：即上身穿深色紗襯，頭上戴盤巾，腳下穿木屐，手上拿黑傘)。

19.2.2. 歷經各個時代，婦女最具穩定性的上身服裝就是肚兜。

19.2.2.1. 肚兜多為一塊方形的布，斜遮在女人的胸部上，上角呈半月形，附有兩根帶子繫在頸後，兩側的角也附有兩根帶子，穿過腰間繫在背後，這四根帶子稱為兜帶。這是越南婦女的特色服裝。肚兜有多種頸式，顏色繽紛：低頸、高頸、半月形頸等；棕色肚兜常在農村勞動中穿，城市婦女多穿白色肚兜，農村婦女如果在家裡不用

[194] 南部人叫為「xà lỏn」。在黎朝，如果有人穿短褲出門將會受罰。
[195] 即「我」(方言)。

下田工作的時候也穿白色肚兜[196]；其他顏色如紅肚兜、桃色肚兜、深紅色肚兜等一般在節日裡才穿。

肚兜用以遮蓋胸部，因此是女性的象徵，婦女常常自己剪裁、染色，清洗後也必須拿到較爲隱蔽的地方去晾曬。肚兜以及肚兜的組成部分成了愛情的象徵。「Thuyền anh mắc cạn lên đây, mượn đôi dải yếm làm dây kéo thuyền」(我的船擱淺在這，借你的兜帶來拉船)，這句民謠就是一名男子向心愛的女子表露心跡之語。越南婦女本來就很含蓄、委婉，從來不像西方婦女那樣主動地向男子表白「我愛你、我喜歡你」，她們有自己的表白方式，而且這種方式實際上非常熱烈，這就是當她們提到肚兜的時候。越南民謠裡有許多生動的例子：

「Yếm trắng mà vã nước hồ
Vã đi vã lại anh đỏ yêu thương」
(湖水輕拍白肚兜
拍來拍去生發愛意)

「Trầu em têm tối hôm qua,
Cất trong dải yếm mở ra mời chàng」
(妹子昨晚捲好了檳榔
藏於肚兜拿來請哥)

「Ước gì sông rộng một gang
Bắc cầu dải yếm cho chàng sang chơi」
(但願河只一尋寬
兜帶搭橋待哥前來)。

越南肚兜的吸引力非常強，每個越南人幾乎都能熟記一段民謠，其講述了一個穿著鮮艷肚兜的女孩子與一位和尚的愛情故事：

「Ba cô đội gạo lên chùa,
Một cô yếm thắm bỏ bùa cho sư,
Sư về sư ốm tương tư,
Ốm lăn ốm lóc cho sự trọc đầu」
(三女頭頂白米去寺廟

[196] 民謠說：「Hỡi cô yếm thắm lòa lòa, Sao cô không bảo mẹ già nhuộm thâm?」(那個穿淺色肚兜的姑娘，為何不叫媽媽將肚兜染深色？)

一女身著紅兜引僧戀

僧返害著相思病

輾轉反側頭禿禿)。

為了應對悶熱的天氣，在勞動中，尤其是在樹蔭下勞動的時候，不管是雄王時代 (圖 19.1) 還是二十世紀初期 (圖 19.2-19.3)，越南婦女常常穿著裙子、肚兜，兩臂和背部都袒露著。

19.2.2.2. 男人勞動的時候常常光著上身。「váy vận, yếm mang」(關於婦女的：穿兜著裙) 以及「cởi trần đóng khố」(關於男人的：袒身只著羞布) 這些成語形象地描述了傳統的勞作服飾。這種穿著方式從最初爲了應對自然環境逐漸變成越南人的傳統審美觀念，男人「著遮羞布」，女人「穿深紅露腰肚兜」，像這句歌謠唱的那樣才是好看的。

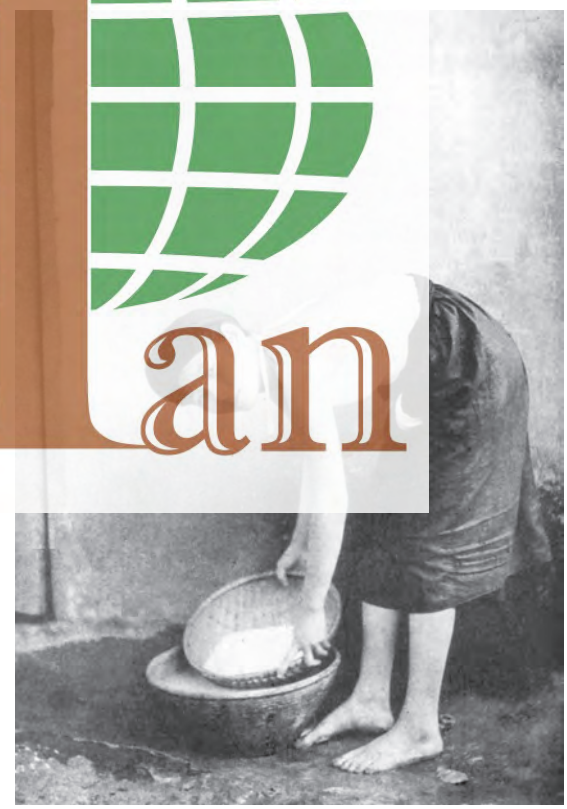


圖 19.2：二十世紀初期的河內女孩 (Apa Photo Agency)
圖 19.3：洗米的河內郊外女孩 (1915 年，Albert Kahn 收集)

在勞動以及一般的活動中，男女也經常穿短衫。這種短衫的衣襟下面有兩個口袋，腰部兩邊的衣襟可以對開或者縫緊。北部叫「áo cánh」(短衫)，南部叫「áo bà ba」(三

婆襖)。短衫上有鈕扣，但穿的時候女人可以不扣鈕扣，這樣既涼快又可以露出吸引人的白肚兜。

19.2.2.3. 每逢節日，越南人常穿長袍 (圖 19.4)。從十九世紀到 1945 年後期，在越南中部、南部以及北部的一些地區，甚至在平時或進行辛苦勞作的時候，人們也經常穿長袍(圖 19.5)。根據中國馬端林的《文獻通考》一書，在以前的交趾地區，「有社會地位的人都穿長袍。逢節日就將一件深色的大外衣套上去，這種外衣有四襟，名為四身襖」【Phan Thị Yến Tuyết (潘氏燕雪) 1993：319】。

婦女的長袍分爲四身襖和五身襖。四身襖更為普遍。這種服裝由四塊布縫成，後面兩塊拼縫在脊背處；前面兩塊是沒有衣扣的衣襟，穿的時候可以垂下或者繫在一起。五身襖的做法與四身襖相同，但是前面的左襟由兩塊布縫成，所以比右襟寬了一倍，左襟搭在外面叫做大襟，右襟放在裡面叫做小襟。

圖 19.4 (左)：節日裡的婦女服裝 (桃花女攝)
圖 19.5：日常生活中的婦女服裝(Dumoutier 二十世紀的記畫)

從五身襖的特點 (左襟大，右襟小) 我們又可以看出一個很有趣的哲理，那就是左邊的 (東邊，農業) 比右邊 (西邊，遊牧) 更得到重視 (請參見 §5.4.2 5.4.3 和

§6.6.2)。與之有異曲同工之妙的是，古越南人還習慣從左襟打鈕扣 (中國人將南方人這種從左襟打鈕扣叫為「左任」，區別於中國從右襟打鈕扣的「右任」[197])；後來，在男服中，這種打扣方式已經被中國右襟打扣方式所替代了。

因為生活在悶熱的地區 (陽) 所以越南傳統文化常常偏於陰性，人們喜歡含蓄，不喜歡誇張炫耀 (陽極生陰律)。因此，越南婦女的傳統服裝一般都做得比較寬鬆，將腰部都遮住，特意掩藏住女性的身體曲線[198]。同時，偏於陰性、喜歡含蓄而不喜歡誇張炫耀的傳統文化還展現在顏色方面。儘管越南傳統長袍多是在節日裡穿著，但其一般都是深色，即陰性的顏色。男女長袍都染成深色，比如棕色、灰色、褐色，與顏色鮮豔的韓服和日服以及生活在寒冷地區的各個民族的禮服大相徑庭。

當然，人們在佳節裡需要熱烈的氛圍 (陽性)，因此服裝的顏色也應該適合於這種氛圍。為瞭解決這一矛盾，越南人在長袍裡面穿上了顏色鮮豔的短衫 (淡黃色、鮮黃色、粉紅、桃紅、淺水色等)，這種穿著方式名為「三件五套」。在整年天氣悶熱的南部，這種「三件五套」常常代之以「雙件」(穿兩件)，即貼身穿著白色或者紅色的肚兜，在頸部與胸部處若隱若現。

受到西方的影響，越南的傳統長袍從二十世紀起逐漸更新換代。起初是兩位畫家——吉祥與黎鋪於三十年代的創造性設計，將四身襖改進為樣式豐富的兩襟長袍，寬腰、收腰、插肩袖、泡泡袖、燈籠袖、荷葉領、半月形領以及心形領等等。起初這些長袍款式都被叫作「Le Mur」(法語，意思是牆壁，其是從「吉祥」這個名字意譯過來的，在漢越詞中，「牆壁」的「牆」與「吉祥」的「祥」是完全諧音的)。

除了少數追求時髦的婦女外，大部分住在城市的婦女還是比較喜歡寬腰、頸部密閉、樣式簡單、顏色不太鮮豔的長袍。經過眾多人的篩選、補充與修改，「Le Mur」長袍漸漸地被改進為新式長袍，並且受到眾多人的歡迎 (圖 19.6)。目前的新式長袍是集體創造出來的成果，它巧妙地將民族傳統與西方影響結合起來。

一方面，新式長袍獲得大大改進 (與四身襖相比)，向西方學習直接藉由服裝來炫耀女性的曲線美 (陽性化)，包括：

---

[197] 在孔子時期前，南方的北越文化對華北地區的影響是非常大的，因此當談到管仲在建設齊國文化中的功勞 (開拓鐵礦、製造鐵具、組織做鹽) 的時候，孔子曾經讚揚道：「至今，民眾還得到他的恩德。如果沒有管仲，我們就要將頭髮打成小辮並且在左邊打鈕扣了」【論語，獻問篇】。

[198] 這種含蓄的要求甚至還被規範化，比如在阮福闊主公 (人們常稱為武王，從 1738 年至 1765 年治理北河地區) 的曉諭中清楚地寫著：「長袍從裉以下的都要縫緊，不能分開。」

一、顏色多樣 (放棄了深黑顏色)；

二、縫得緊身，使長袍緊裹身體，突出胸部；

三、長袍兩襟開得較高，使腰部外露；

四、用柔軟、輕薄的布料剪裁、縫紉；

戊、裡面不再穿著肚兜、短衫，取而代之為從西方傳入的方便型內衣 (法語「soutien」)，以托高胸部。

另一方面，新式長袍也較好地繼承並發展了含蓄、委婉的傳統風格 (陰性化)；與四身襖相比，新式長袍看起來反而更為密閉：

一、傳統四身襖的前面兩襟向下垂放，隨風飄擺；新式長袍則將兩襟縫在一起，成為一片前襟將前面都遮住。

二、傳統的四身襖將前兩襟垂下，露出貼身的短衫、肚兜以及頸部，雖然新式長袍也有許多露出頸部的款式，但目前最受歡迎的則是高頸、硬頸的款式。

三、在顏色方面，雖然新式長袍不再採用深色，大部分都屬於淺、亮色系 (例如白色、淡青色、粉紅色、淡黃色、淡紫色等)，但是一般越南婦女仍很少採用像深紅、金黃等耀眼的顏色，也不習慣在布料上面印上一些關於題目的花紋。

總的來看，新式長袍的這種「保守」性質使它在「陽性化」傾向中保持平衡。這種「保守」性質非常強，甚至到二十世紀的五十年代，吳庭儒 (越南共和國總統吳庭艷的顧問) 的妻子——陳麗春曾經在西貢推崇寬頸、露頸的長袍款式，但沒有得到人們的迎合 (儘管西貢是與西方交流的樞紐)。

正是由於能夠如此巧妙地將民族傳統和西方影響結合起來，新式長袍使得凡是穿上它的女性都顯得非常含蓄端莊，但是吸引力卻不減分毫。如果從側面觀看，這種性感就更加明顯 (圖 19.7)。一位外國女性曾對越南長袍提出這樣的看法：「長袍看起來很性感，那是一種委婉、含蓄和優雅的性感。這種性感源於腰間

圖 19.6：穿長袍的女生 (Trương Công Ánh [張公映] 攝)

圖 19.7：沙灘上的長袍

裸露的肌膚以及肩膀和背部在輕薄布料下透出的肉色。這種性感使許多外國男性陶醉，甚至比西方婦女那種大膽裸露的性感更讓人陶醉」[199]。

在這種委婉、含蓄的性感以及「兜圈子」的裸露中，陰中之陽的特殊風格既滿足了時代的要求又保持了民族本色。因此，在很短的時間內，新式長袍已經在河內、西貢、順化[200] 等地風靡起來，並成為越南傳統服飾的代表。

1995 年在東京舉辦的環美比賽中，越南長袍獲得最美民族服飾獎，從而對巴黎、紐約、米蘭等世界時裝中心產生很大影響。Giorgio Armani (喬治•阿瑪尼)、Ralph Lauren (拉爾伕•勞倫)、Calvin Klein (卡爾文•克萊恩) 等時裝設計師從越南長袍得到啟發，並設計出一些流行時裝。近來，越南長袍又以獨特的布料及樣式出現在西班牙時裝設計師 Roberto Verino (儸伯特•文諾) 在 97-98 年秋冬時裝表演中。

每逢節慶，男人也穿絲紗長袍，頭上盤著巾，腳下穿著木屐，手上拿著黑傘 (圖 19.8)。上流階層在日常生活中也穿長袍。

19.2.3. 除了下身與上身的服裝 (裙衫與褲衫)，越南服飾還包括腰帶、頭飾等其他裝飾品，雖然只是裝飾品，但在越南人形象的成形過程中，這些裝飾品還是具有典型特色，並且打上屬於熱潮濕的熱帶地區耕種文化烙印。

19.2.3.1. 以前的越南人常穿木屐 (最普遍的是粗木屐，上流階層則穿漆木屐)，或者穿各種由植物原料做成的涼鞋，比如草鞋、蒲草鞋、椰子鞋等，後來才普遍穿著由工業原料加工製成的橡膠鞋 (在抗法與抗美戰爭中，越南部隊的橡膠鞋已經成為神話)。在節日裡或者在富貴的家庭裡，越南婦女才穿上靴子，男人穿上鞋子。需要下田勞動的時候，越南人總是光著腳。

圖 19.8：男人在節日裡的服飾 (Nguyễn Thành Phương [阮成方] 攝)。

[199] 週日婦女半月期刊，95 年 12 月 10 日，22 號，34 頁。

[200] 順化長袍融合了偏傳統保留的河內風格以及偏歐化、革新的西貢風格。它沒有像西貢長袍改變得那麼多，頸部的高度適當、腰部不太緊、開得不太高。最受歡迎的顏色是紫色，這種顏色沒有像河內長袍的那麼深，也不像西貢長袍的顏色那麼耀眼奪目。

19.2.3.2. 在傳統服飾中，繫在腰部的有腰帶。這是一種常由布料做成的飾品，最初目的是讓穿在下身的服裝固定住 (以此功能爲主，腰帶可由一根繩子做成，稱爲「dải rút」，即腰繩)。後來再衍生第二種功能，即使長袍更整齊，然後又衍生第三種功能，即展現身體的曲線美。腰帶可以縫紉成圓筒狀(因此還被叫為「ruột tượng」即像大象的腸那麼長)，被婦女們用來放零碎東西 (錢、檳榔)，從此腰帶又具有第四種功能。

19.2.3.3. 不管在家裡還是出門，傳統的越南人頭上總戴著頭巾。婦女用一塊布把長髮捲起來盤在頭頂上 (稱爲盤髮布，圖 19.2-19.3)，髮尾突出一段叫做「雞尾髮」。民謠有這樣一句：

「Một thương tóc để đuôi gà,
Hai thương ăn nói mặn mà có duyên」
(第一愛上你那個雞尾髮
第二愛上你那蜜語甜言)。

在《Chùa Hương》(香跡寺) 這首詩中，Nguyễn Nhược Pháp (阮若法) 生動地描述了鄉下姑娘的服飾：

「Khăn nhỏ đuôi gà cao,
Em đeo giải yếm đào,
Quần lĩnh áo the mới,
Tay cầm nón quai thao」
(小小盤巾高雞尾髮
小妹穿上了桃色肚兜，
絲光褲子配薄紗衣
小妹手執著個扁斗笠)。

天冷時，婦女在盤髮巾外套上一塊繫成鴉喙形的方形巾 (前面有尖頭，兩角繫在下巴上)，天氣悶熱時則繫成錢幣形 (與鴉喙形差不多，但是兩角繫在後面的，見圖 19.4)。

以前男人留長髮 (在鼓勵民衆奮起與中國清王朝鬥爭的檄文中，阮惠 (Nguyễn Huệ) 寫道：「戰以留長髮」)，盤在頭上的叫做髮髻，如蔥頭髻 (在上面所引的阮勸悼妻的對聯中提到)。勞動時，男人多繫頭巾，隆重的場合則綁盤巾。南部人頭上常常繫著方格頭巾。

19.2.3.4. 為了遮陽擋雨，越南人出門的時候所戴的頭飾就顯得非常重要。戴在頭

巾上或者替換頭巾的是斗笠。斗笠有許多種，主要的有扁斗笠和尖頂斗笠兩種。扁斗笠 (nón thúng) 是平頂、圓形的，很寬的帽沿以弧形凸起來，其中央繫著由江竹條編成的圓環，緊包著頭部。扁斗笠也分許多種，其中帽沿最寬的稱為「nón mười」(十笠) 或者「nón ba tầm」(三層笠)，常常在節日才戴。尖頂斗笠為圓錐形，比扁斗笠更為普及。根據斗笠的尺寸、原料、絲線以及裝飾方式也可以分成許多種。各種斗笠都有用以固定的帶子，以前的扁斗笠就憑著絲線帽帶而出名，曾經還有一個專門從事編織絲線帽帶的村子，叫做朝曲村(今屬河內市青池縣)。

斗笠有竹製骨架，常用長在富壽、永福等山游地區的棕櫚葉鋪上去。地方官員，如區長、副區長都不戴棕櫚葉斗笠，而戴菠蘿絲縫製而成的斗笠 (稱爲菠蘿葉斗笠)。縣官、府官以上的官職則戴鳥毛、鵝毛斗笠，名為毛斗笠。這種斗笠頂上常有一塊明亮的銅或銀，帶子是則由柔軟的絲綢做成。

編製斗笠要求雙手靈巧，裡面由竹子做成的圓形骨架需要削得又均勻又光滑，且看不到接頭。鋪上的葉子需要碼得整整齊齊，針腳要均勻，且需要將接頭掩藏起來，以便看起來像是由一根長線縫起。編製斗笠時，工匠還在兩層薄葉中間加上一些圖畫，可以是民俗圖畫或是故鄉的風景畫，有的時候是幾句詩歌。這些圖畫、詩句在斗笠處於光亮下才能看到，名為「詩句斗笠」。斗笠裡面有時候還被附上一塊小鏡子。

越南有許多著名的斗笠產地：河西省的鐘村(屬青池縣)，河靜省的奇英，廣平省的波屯，順化省的順化笠。就鐘村而言，每年產量可達一千萬，關於鐘村斗笠，民謠有言：「Muốn ăn cơm trắng cá mè, muốn đội nón tốt thì về làng Chuông」(想吃白米與鰱魚，想戴真正好斗笠，還得回鐘村。河內市以前還有專賣斗笠的街道，名為「斗笠街」，而賣斗笠的市場也是隨處可見。

除了遮陽擋雨的功能以外，在靈活且綜合的傳統文化中，越南人憑著自己的創造性將斗笠開發出其他功能。儘管是走在路上，姑娘們也能停下腳步，使用內嵌小鏡子的斗笠來照照。在樹蔭下休息時，斗笠就化身為扇子給人帶來涼快的微風。走到井邊時，斗笠又變成打水的舀斗，讓人可以盡情地喝水、洗臉、洗手腳。起風時，斗笠又成爲一座遮風的牆，讓人可以打火抽煙。在露天的地方睡覺，人們可以將斗笠遮住臉部，這樣就避免陽光刺眼。被朋友戲弄而滿臉通紅的時候，斗笠能變成遮擋臉部的屏風，減輕了尷尬。沒有袋子盛裝東西時，斗笠又可作爲一個扁筐，盛放檸檬、芭樂、魚肉、蔬菜等零碎東西。甚至在腰酸腿疼時，人們可以坐在斗笠上休息。另外，斗笠也可以成為女性妝點的飾品。一雙水靈的眼睛、一副可愛的笑顏、淺淺的梨窩、白皙

的頸窩，還有幾縷髮絲……所有天生的麗質因在斗笠下若隱若現而變得更加美麗，更吸引人。斗笠與人如此貼合，也貼合於這樣一種注重委婉、含蓄之審美的文化。

斗笠反映了農業文化的靜態生活，體現了越南人委婉溫柔的性格。緩慢地走路適戴平頂斗笠，快步走路或者騎自行車則戴上尖頂斗笠。但是如果駕駛摩托車就不能戴斗笠了，風會把斗笠吹掉或者導致其遮擋視線，造成危險。隨著工業化及城市化的發展，人們大部分時間都在室內，遮陽擋雨的需求減少了，因此，在今天的城市中，斗笠逐漸讓位給帽子了。

帽子原本源於遊牧文化，它的邊沿比斗笠小，適合於日照少的地方。帽子總是緊裹著頭部，因此更適合於寒冷的地區，也便於放牧時進行騎馬看管的工作。帽子進入越南已經相當久了，起初官員階層佩戴，他們整天坐在官邸中，出門則乘轎，因此戴帽子就可以了。而且，帽子對他們來說只不過是用來打扮自己或供區別品級之用。法屬時期，源於西方的鴨舌帽、呢帽等迅速地進入越南各個城市，並被白領階層或者較少從事戶外工作的人群普遍使用。抗美時期，南部解放軍的風衣帽以及北部人用來避彈的稻草帽都是非常有名的創造。今日，人人都能戴帽子；在一些大城市裡，帽子幾乎成爲了主角。

然而，在那些小城市（例如順化）以及越南廣大的農村地區，斗笠在人們的物質與精神生活中還是佔有非常重要的地位。南部人甚至不知道「mũ」(帽子) 的概念，他們所用的「nón」(斗笠) 包括了帽子。與長袍搭配，斗笠成了越南人形像不可缺少的象徵，這不是偶然的。斗笠簡單樸素，但卻成爲越南女性用來饋贈的佳品。斗笠給許多作曲家、詩人帶來了靈感和創發。作曲家Lê Việt Hòa（黎越和）有一首名為《送你詩句斗笠》的歌曲，歌中以這樣幾句開頭：「Anh gửi cho em chiếc nón bài thơ xứ Nghệ, mang hình bóng quê hương, lợp vào đây trăm mến ngàn thương. Nón bài thơ, em đội nón bài thơ, đi đón ngày hội mới…」(我送給你謐靜的詩句斗笠，帶上故鄉的模樣，裝上滿滿的愛意。詩句斗笠，你戴上詩句斗笠，迎接那燦爛的節日……)。出國的越南女孩，不管身處何方，只要她們穿上長袍、戴上斗笠，馬上就引人注目。來越南的外國遊客幾乎都要購買斗笠回去做紀念，或者作為饋贈朋友的禮物。

19.2.3.5. 在首飾品方面，從雄王時代越南人就喜歡帶各種環：耳環、項圈、手環、腳環 (耳環太重會導致耳朵下垂，所以在一些山區的少數民族出現了延耳習俗)。

傳統的綜合性思維是與實際相結合的生活方式的源頭。吃東西就與治病相結合，而打扮的時候，越南人也想方設法讓這些妝扮對生活和健康產生其他積極效應。古時

候，即雄王時代或者更早以前，越南人有以鱷魚圖案紋身的習俗，最初的目的是避免鱷魚的傷害，後來這種紋身習俗演化為一種妝扮。紋身習俗一直到了陳朝，陳朝君臣都互相提醒這一習俗，意在透過紋身來保留傳統。

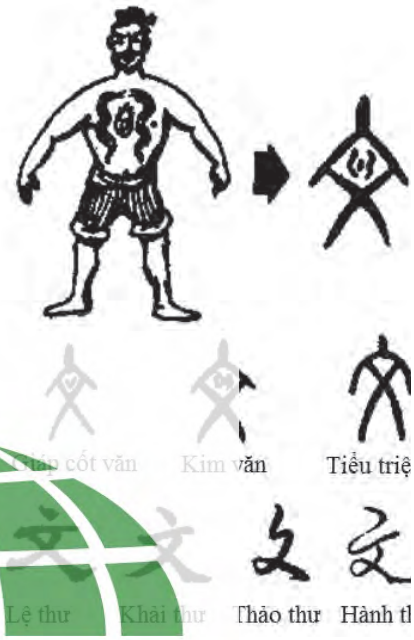


圖 19.9 “文”字來源

從文字學研究得知，凝結了東方文化中的各個精神價值的「文」字就是源於越南人的紋身習俗。在語音方面，北京音的「wén」是從「xăm」變音過來的。在字形方面，原始的「文」字字形是一個胸部紋著龍形的人。在《漢字溯源》一書中，李樂毅(中國人) 和 Jim Waters (美國人) 兩位研究專家在藉由不同的古漢字尋找「文」字的演變過程中得到了以下結果 (圖 19.9)：「文 (北京音 wén，比如文化 (culture, lit.letters changing) 原意是紋身。古文中的字形類似於一個人在胸部或者背部紋上許多花紋」，然後還引用莊子的一句話「越人斷髮紋身」，意思是「越人 (周代的) 剪短頭髮並且紋身」【李樂毅 1997：850】。

染黑齒的習俗除了保護牙齒的作用以外，還有妝扮的作用 (民謠道：「Răng đen ai nhuộm cho mình, để duyên mình đẹp để tình anh say」(黑齒誰給你染，讓我們的愛更美，讓我更陶醉)。吃檳榔除了避免山嵐瘴氣的作用 (請參見 §12.1.3) 還可以使嘴唇嫩紅。用草木葉汁染指甲、趾甲，除了保護指甲、趾甲 (請參見 §14.3.1)，還有妝扮的作用。

19.2.4. 上述表明，越南人已經利用種植文明的優勢創造出可以應對熱帶悶熱天氣的服飾。在應對熱帶悶熱天氣以及展開農田水田工作的過程中，越南人創造出具有靈活性的服飾。除了應對自然環境的功能外，服裝裁縫總是走向給人打扮的目的，而展現在服飾上的越南人性格特點即是，越南婦女喜歡委婉、含蓄的妝扮風格。越南人不喜歡過於誇張、直白的風格，而是喜歡繞圈子說話，穿長袍也是「繞圈子裸露」。從這些方面可以看出，和諧性是越南傳統文化中一貫的特徵。

§20. 應對自然環境：居住與行走

20.1. 應對距離：交通方面

20.1.1. 在越南傳統社會中，由於源於農業特色的定居生活，人們對於行走活動的需求很少，需要行走的話大都是去比較近的地方。許多農村的老人一生都沒有邁出村子，儘管村子和縣城的距離只是幾公里。因此，在以前的越南，交通是發展得最緩慢的領域。這與源於遊牧文化的西方完全相反，那裡的交通是發展得最快的領域。中國亦是如此，雖然早就轉向農耕的生產方式，但中國的遊牧文化還是留下了深刻的烙印；用來確定方向的指南針是中國人發明的，在孔子時代馬車數量是用來衡量一個國家強弱水準的標誌等，這顯然不是偶然的[201]。

20.1.2. 越南從事耕作的農民主要行走活動都是前往較近的地方，從家裡到農田。越南人的農田裡種植水稻，因此需要分為許多小的田塊，中間由一條條土埂隔著，這麼小的土埂僅供一個人行走。在這樣的條件下，越南人只能靠人力來搬運各種為生產與生活服務的物品[202]。因此，世界上沒有某一種語言能像越南語那樣使用衆多詞語來表示近距離的搬運活動。法語只有「porter」一詞，俄語則有「hecmu」一詞，英語有「to carry」或者「to take」。可在越南語裡，除了用來概括所有搬運活動的「mang」以外，還有一系列用來指搬運活動的詞語，一手拿著叫做「cầm」，握

圖 20.1：背與抱（《Churu [朱魯] 小孩》，范利攝）

[201] 孔子對學生說：「齊景公自己就有四千匹馬和一千輛馬車，很富有，可是沒有給人民做出什麼好事，所以當他死時，人民都找不出歌頌他的詞」【Luận ngữ (論語)，貴氏 12】。

[202] 與西方廣闊的種麥枯乾田野完全不一樣，那裡的人可以用車來搬運東西 (用馬車又是牧民的優勢。)

在手掌中叫做「nắm」，透過媒介提著叫做「xách」，將東西放在地上然後用繩子拉叫做「kéo」，一隻或兩只手拿著叫做「bốc」，兩隻手端上重的東西叫做「bê」，兩手拿著然後舉起來叫做「bưng」，兩手環抱著叫做「ôm」，抱在懷裡叫做「bồng」、「ẵm」，背在背上叫做「gùi」，背著人叫做「cõng」，用一塊布背著小孩叫做「địu」，夾在腋下叫做「cắp」、「 cặp」，扛在肩膀上叫做「vác」，用一個棍子扛著兩頭重量相同的東西叫做「gánh」，用一個棍子扛著兩頭重量不同的則叫做「gồng」，多人一起扛著叫做「khiêng」，頂在頭頂上叫做「đội」等等。

圖 20.2：頂扁蘿筐上街 (N.J.Lassen 攝)

20.1.3. 在交通工具方面，以前越南的公路發展得很緩慢，在法國人進入越南的時候，越南只有幾條小路。交通與搬運的工具除了水牛、大象、馬[203]以外，最普遍的還是人們的雙腳，國家的各種檔案主要都以這些方式來搬運，官員則乘轎。到了阮朝，國家才建立一個驛站系統，文件從順化京都轉到嘉定(西貢) 需要花費四天。在各個都城裡，較為普遍的是人力車，後來與自行車結合成了三輪車(xích lô，從法語的 cyclo 音譯過來)，至今仍很普遍。

越南幾千年前主要的交通就是水路，陸路比較比公路艱行、複雜而且危險(越南俗語道：「Ngày đàng không bằng gang nước」(行一天路易，蹚三寸水難)；「Đi mười bước xa, hơn đi ba bước lội」行十步路好過蹚三步水)。但水路又是越南普遍的交通，因為越南是屬河川地形的。在北部和南部，密密麻麻的江河水渠縱橫交錯 (特別是大河的流域)。以前人們還開鑿許多接連大河的人工運河，越南的海線很長並且處於季風地區，這一切都成爲越南水路交通發展的有利條件。《嶺南摭怪》一書寫道，古代越南人「善於潛水、游泳、掌握好水戰、善於用船」。到十八世紀，西方人對越南的交通情況做出這樣的描述：「這裡沒有寬闊大道，到處是密密麻麻的稻田。想到順化或者任何地方去，都要走海路或者河路」【Nguyễn Việt (阮越) 1983：45】。連上面所提到的

[203] 在越南，馬是從國外進入得比較晚的，而且也是不太普遍的動物。

小型道路大部分多是江河兩邊的堤壩。

越南歷史上的大部分城市都是設在海港、河港，這不是偶然的，紅河上的越池、河內；馬河上的青化；大河 (sông Cả) 上的榮市；香河上的順化；韓河口的峴港；西貢河上的西貢；後江上的芹苴 (Cần Thơ)；以及以前的雲屯、舖憲 (Phố Hiến)、會安 (圖 20.3) 與今日的海防、峴港 (Đà Nẵng)、歸仁、潘朗 (Phan Rang)、潘切、頭頓等，都是海港城市。

一個多世紀前，在《嘉定城通志》書中，Trịnh Hoài Đức (鄭懷德) 已記載和描寫南部水上交通的熱鬧情形：「在嘉定，到處都有船隻，人們用船來做房子，用船去買菜，用船去探親，也可以用船載柴去賣都很方便。船隻在江河上擁擠著，白天黑夜不停地來往」【Nguyễn Công Bình (阮公平) 1990：325】。在南部，運河、灌渠就是路，人們在江河上來往，房子也面向河流，在河上建立集市 (名為水上集市)，如芹苴的水上集市，全國聞名 (圖 20.4)。

圖 20.3：十八世紀的會安入海口 (J.Barrow1973 年書中的畫面)

談到南方人與北方人傳統交通方式的區別，中國漢代的書籍常常簡短地描述為：「南移舟、北移馬」。在遊牧文化來源的中華廣大平原上，皇帝的強勢表現在各種三馬車、四馬車，但在河川眾多的南方，龍船是權威的象徵。在越南，連灶君也是騎上

鯉魚飛升而去，橫衝直闖的龍本來也就是一條鱷魚而已。

正因為如此，越南水上的交通及搬運工具非常豐富：船、艇、木筏、排筏、大渡船、輪船等。船有許多種類：小蔑船、梭形船、大帆船、鰻魚船、丁字船、蛤蟆舟、漁舟、龍船、獨木船、舢舨船等。南部的木船則有：大眼雞船、門船、巨舫、帆船、漁舟、大船、渡船等。人們把船隻做為人來看待，在越南的許多地方還有給船畫上眼睛的習俗 (圖 20.5)，人們深信，船的眼睛將會使其不被怪物、蛟龍所損壞；幫助漁民找到多魚的地方；幫助做生意的人找到財富碼頭。

圖 20.4：芹苴水上市場 (Đặng Ngọc Thanh [鄧玉青] 攝)

圖 20.5：船的眼睛 (Tim Page 攝)

從東山時代起，越南人已經造出各式各樣、載重量大的船。有的是鑲銅的，可以跨海到東南亞列國去 (圖 20.6)。據《晉書》記載，從第三世紀起，交趾已能造出大型船隻，這種船可以跨海，載著六七百個人或者大量貨物。1407 年，清朝的士兵侵略大越並打敗了胡朝，獲得 8,865 隻船；張附從越南抓到 7,700 名熟練的造船工人，並把他們帶到明朝造船廠中工作。後來朝廷還下令，要求大將黃福再去抓捕。黃福派士兵到處搜捕，抓到上千名造船工人，並於 1413 年將他們帶回燕京【Tạ Phong Châu (謝峰

州) 1977：213-214】。

黎朝時越南人已經能夠造出很大的船了。這些船長約 26 – 30 公尺，寬約 3.6 – 5 公尺，有 34 – 50 根槳，載重 35 – 50 噸。由歐洲人依樣描畫的十八世紀南河的戰船 (圖 20.7) 讓我們或多或少了解到古代越南人的造船技術。A. de Rhodes (亞歷山德羅) 在自己的回憶錄也寫道，據那時荷蘭人的評價，鄭主與阮主的戰船可以打敗曾經被西方看為「印度洋主人」的荷蘭大船。

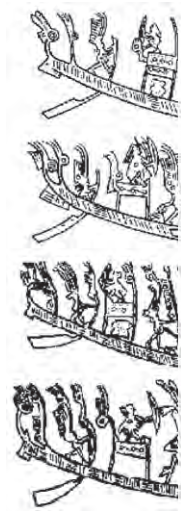


圖 20.6：東山銅鼓上的船形刻畫

圖 20.7：南河戰船 (F.Marini [馬瑞尼] 1663 年之書的畫圖)

De Rhodes (德羅) 這樣描寫南河戰船以及那時代的划船方式：「船頭 (與我們 [即西方 – 陳玉添注] 所知的船相反) 是最重要的部分，這裡有一個裝飾了許多珍貴圖畫、金燦燦的房間。船尾的木頭也塗上了金黃色，外面的雕刻十分講究，甚至連槳與帆柱都充滿特色。船行的時候則要按照號令，即有板有眼地拍打一塊竹根，使其發出高低有致的聲音來下達號令。划船的人劃得既好又快，儘管三、五或者七隻船並行，但仍能齊頭並進。如果需要停下、繞圈、拐彎或者後退，他們都能配合得天衣無縫，仿若一體」【De Rhodes (德羅) 1994：15】。

據十八世紀末曾經來到北河的英國皇家科學協會會員 J.Barrow (巴羅) 說，「北河有一個值得讓他們感到驕傲的技術，那就是造船；他們造出來的船非常好看，長度一般從 50 到 80 英尺【1 英尺= 0.3 公尺】。划船的人面向船行的前方，而不似西方面向後方。這裡有許多種船。他們的海船運行得不太快但是很安全。裡面被分成多倉，這種船很堅固，即使撞到暗礁也不會下沉，因為水只進入一個倉而已。目前，英國已經

圖 20.8 (左)：猴子橋 (Hà Sơn [何山] 攝)

模仿這種技術來造船」。1820 年，美國海軍上校 White (懷特) 也認爲：「越南人果然是造船的能手。他們以一個非常準確的技術來完成自己的工程」【Viện Sử học (史學院) 1979：214-218】。

河川眾多使得公路交通更為艱難，因此一種建橋技術產生了。在越南土地上，走到哪裡都能看到各種材料搭建的橫跨江河、運河、管道的橋梁，包括竹橋、木橋、石橋等等。有的橋只用一兩棵竹子捆紮在一起，人們形象地稱其為「cầu khỉ」(猴子橋，即獨木橋)。這種橋非常難走，走在橋上就像猴子在一根線上進行雜技表演 (圖 20.8)。在山區，「雲橋」則橫搭在山溝上，像是飛騰在雲彩中。「瓦橋」上面有遮頂，可以在橋上漫步行走乘涼，橋上還有椅子可供坐、臥 (圖 20.9)。「寺廟橋」不僅有遮頂、椅子，而且還設有寺廟，讓來往的人可以停下拜佛 (如會安寺廟橋)。

除了修建固定橋的技術，還有採用竹、木做成移動橋 (浮橋) 的技術，以及將船與船連在一起以修建船橋的技術，而越南是世界上最先掌握這兩項技術的民族之一。據《大越史略》一書記載，1214 年，李代修建的浮橋已經連到東部頭的碼頭。1587 年，鄭松 (Trịnh Tùng) 在邑市場 (chợ Rịa) (靠近寧平省的僕關隘) 修建浮橋以方便士兵進攻莫軍營寨。1600 年末，黎鄭軍隊也修建了橫跨紅河的浮橋。而歐洲直到 1617 年至 1647 年荷蘭戰爭期間才出現了浮橋【Viện Sử học (史學院) 1979：192】。

20.1.4. 越南人不僅將船作為來往工具，用船來搭建浮橋，而且人們的一輩子都與船隻緊密相連。船隻的形像已經在人們潛意識中刻下了深刻的印記，因此，人們的生活都以船隻與河川來做為衡量標準或比較對象，這表現在各種民間語言 (成語、俗語、歌謠) 中。

圖 20.9：在瓦橋上休息、睡覺 (Thomas Renaut [連奴奧特] 攝)

談到人的毅力和意志，有：「Chớ thấy sóng cả mà rã tay chèo」(別看大浪就鬆了槳)，「Chết trong

còn hơn sống đục」(清死勝過濁活，即寧死不屈)等；談到生意經驗，有：「Ăn cỗ đi trước, lội nước theo sau」(吃席在前，蹚水在後，意為享樂在前，吃苦在後)，「Bồi ở lở đi」(淤積則居、淤散則離)，「Bắc cầu mà noi không ai bắc cầu mà lội」(修橋為過河，誰人修橋還趟水)，「Chết sông chết suối không ai chết đuối ngọn đèn」(人死在河川，誰人死在燈火) 等；談到節儉方面，有：「Buôn tàu buôn bè không bằng ăn dè hà tiện」(賣船賣舶不如粗茶淡飯，意為做大生意不如生活節儉) 等；談到婦女生孩子時的艱難，有：「Đàn ông vượt biển có chúng có bạn, đàn bà vượt cạn chỉ có một mình」(男人越海結朋伴友，女人生娃一人獨撐) 等；談到人的險惡，有：「Dố ai lặn xuống vực sâu, mà đo miệng cá uốn câu cho vừa」(誰人可下萬丈深淵，量量魚嘴以爲魚鉤)，「Sông sâu còn có kẻ dò, lòng người nham hiểm ai đo cho tường」(水深尚有人可測，人心險惡無人知) 等；談到夫妻關係和男女相愛，有「Thuyền theo lái gái theo chồng」(船憑舵，婦從夫)，「Thuyền về có nhớ bến chăng, bến thì một dạ khăng khăng đợi thuyền」(船返可會憶岸否，岸自堅心等船來)，「Thuyền anh mắc cạn lên đây, mượn đôi dải yếm làm dây kéo thuyền」(我的船擱淺在這兒，借你的兜帶來拉船)，「Chiếc thuyền kia nói có, chiếc ghe nọ nói không, phải chi miếu ở gần sông, em thề một tiếng kẻo lòng anh nghi」(這隻船說有，那隻艇說無，如果河邊有寺廟，聽我誓言別猶疑) 等。

越南人說：「Nhìn nhau đắm đuối」(沉醉相望，意為含情脈脈地相望)；「Chìm đắm trong suy tư」(沉浸在思緒中，意為沉思默想)；「Bơi trong khó khăn」(在艱難中游泳，意為身處艱難之中)；「Thời gian trôi nhanh」(時間匆匆流逝)；「Ăn nói trôi chảy」(說話像流水般，意為說話很流利)；「Thân phận bọt bèo」(像浮萍與泡沫般，意為地位卑賤)；「Mặt trời lặn」(日頭在海面翻滾，意為日落)；「Suối tóc」(髮溪，意為長髮)；「Làn sóng đấu tranh」(起義浪潮)；「Nước sơn」(漆水)；「Nước thép」(鐵水) 等。表達時間流逝時，越南人常說：「Đã bao nhiêu nước chảy bèo trôi」(多少浮萍順水流去) 等。談到路上的辛苦，越南人說：「Lặn lội đến thăm nhau」(跋山涉水來探望)，搭別人的自行車、摩托車、汽車走一段路，越南人說：Quá giang (過江)；客車南部人叫做「xe đò」(艇車)，就是說，即使走在公路上，越南人還是以走在水路上的角度來說話、思考！

越南人與水上生活的緊密聯繫不僅表現在行走方面，而且還表現在居住方面 (請參見 §20.2.2)。在東山時代，甚至連埋葬死人的棺材也模仿著船的形象 (如海防省越溪縣的古墓)。此外，人死後到來的地方也被越南人形容是一個水域 (叫做「九泉」)，死人的靈魂也要乘上船才能到達 (故有划船帶靈的習俗，請參見§13.3.1)。

20.2. 應對氣候：房子與建築——越南人居住方式的和諧性、靈活性以及象徵性

20.2.0. 對於耕農的人，能應對冷熱天氣、遮陽避雨的溫暖房屋是保證他們擁有穩定生活的前提之一，安居而後才能樂業。俗語有云：「Thứ nhất dương cơ, thứ nhì âm phần」(第一陽宅，第二陰居)。這裡的第一與第二都是居所：「陽宅」是人活著時居住地方，而「陰居」是人死後居住的地方。

與遊牧文化相比，越南的交通顯然很不發達，可是定居和居住的經驗就很豐富。據中國的《皇明通紀》一書記載，中華的京師 (故宮)、明朝時代所建的各個部屬公堂以及大型官邸全都由安南太監阮安 (Nguyễn An，他與許多熟練的工匠都被明軍抓回中國) 所督建。對於中國提督朱佩連提出的問題，即安南有那麼多人才但為何沒有什麼城牆，越南十八世紀的博學家黎貴惇從中國《韓志》一書中引注：交趾有六十多座城牆，到明代又建了二十座，但是當黎利 (Lê Lợi) 帶領起義時，各座城牆都被明軍夷為平地了【Nguyễn Thị Thảo (阮氏草) 1996：80】。

相傳，建屋是由木林女神教的。越南有這樣的傳說：很久以前，老天看到人們都在漆黑的山洞裡蝸居，所以派女神下來教人們建屋的方法。女神裝扮成一位老嫗，與人們住在一起，後來被世人稱為「九天玄女」。有一天，大家到溪邊洗澡，女神指著一叢野菠蘿，然後摘了一片葉子割在自己身上，把皮膚割破了。路班與路瀑兄弟隨之發明鋸子，用來割鋸樹木。又有一天，女神雙手撐腰，挺起腰肢，路班與路瀑兄弟模仿之蓋起了中間有一根支柱的屋子，名為丁字屋。女神還教人們造船，她仰臥將身子呈現彎曲的形狀，路班與路瀑兄弟又模仿其樣，將木材鑿為船艇，再用短小的木片作槳，可以在水面上來往【黃重眠 1959：79】。

由於房屋在越南人的生活中扮演著一個很重要的角色，因此在越南語中，表示「住所」之意的詞與表示「家庭」之意的詞同為一體，即為「nhà」(包括所有住在家裡的人，比如「Cả nhà đi vắng」家人都出門了)，也可表示妻子或丈夫 (兩個人都是屋子的主人，比如：「Nhà tôi ở trong bếp」我那口子在廚房裡)，而廣義上可用來指某個機關 (如「nhà máy」廠房、「nhà văn hóa」文化宮、「nhà xuất bản」出版社)，也可用來指政府 (「Nhà nước」國家) 以及專業水準較高的專家 (「Nhà văn」文學家、「nhà chính trị」政治家、「nhà khoa học」科學家) 等。

越南人的房屋有什麼特點？

20.2.1. 首先，因為越南人居住在河川眾多的地區，因此越南人的房屋都與水緊密相連。

圖 20.10：治安浮水村 (越南通訊社攝)

靠水謀生者(漁夫、船夫等)常常把船做為居所：如船屋、艇房。許多戶家庭聚居在一起則形成了水上村、漁村、漁鄉 (圖 20.10)。J.B. Tavernier (塔韋尼埃)於 1909 年描述了越南人的這種生活：「他們很喜歡在水上居住，與在陸地上居住相比，他們更喜歡住在水上，因此大部分河川上到處都是船。那些船代替了他們的房屋。儘管他們在船上豢養家畜，但船裡還是很乾淨的」【Nguyễn Việt (阮越) 1983：43】。

還有很多人雖然不靠水謀生，但是也喜歡在水面上搭建高腳屋以應對每年洪水氾濫的情形。在英國外交官員 Finlayson (費萊遜) 的眼中，17 世紀初的西貢有「許多高腳屋，地板都是用木板做的。高腳屋在河岸上或者公路兩邊整整齊齊地排著，感覺非常寬敞。他們的這街比歐洲許多城市的更有條理」【Văn Tạo (文造) 1989：350】。高腳屋就是越南東山時代的主要房屋類型。在東山地區 (青化省)，考古學家已在四個不同的地方找到高腳屋的痕跡【Hà Văn Tấn (何文晉) 1991：334】，而在銅鼓上也都能找到高腳屋的圖畫 (圖 20.11)，高腳屋在東南亞各國的農村地區或者山區是很普遍的。

圖 20.11：東山時代的高腳屋

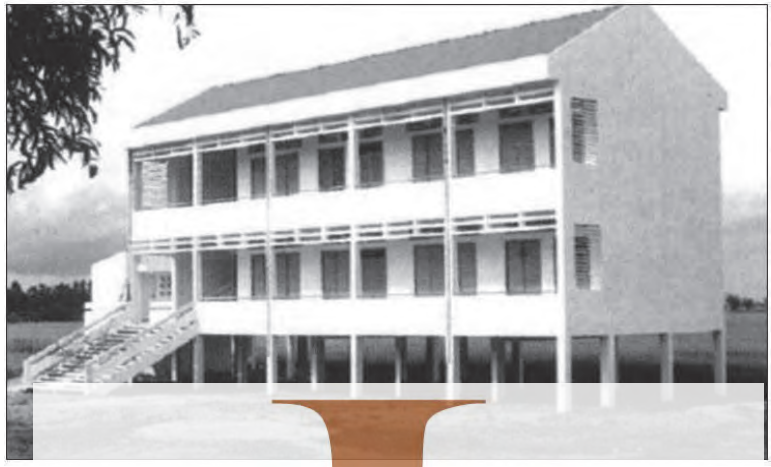


圖 20.12 (右)：永濟學校一 高腳屋 (同塔省)

高腳屋既適合於河川地區，又適合山區。它主要有四種功能：一、應對每年洪水氾濫的情形；二、應對多雨環境造成的山區水災以及低窪地區的內澇；三、應對熱帶地區的高溫天氣；四、阻擋昆蟲及野獸 (蒼蠅、蚊子、蛇、鱷魚、虎豹等)。在十七世紀，諸如北寧省的 Đình Bảng (亭榜亭，圖 10.2)，河西省的 Chu Quyến (朱眷亭) 等都按照高腳屋的模型來搭建。現今，洪水多發地區[204] (如九龍江平原，圖 20.12) 以及各種倉庫 (需要應對潮濕) 還保留著高腳屋式建築。

圖 20.13：西原高原墳屋屋頂

與河川自然環境緊密相連的生活對越南人的房屋產生重要影響，因此，越南人所蓋房屋的屋頂總是模仿船隻的彎曲模型。人們常以為這個特色是源於中國建築，其實恰恰相反。從東山時代 (還沒有與中國交流的時候)，越南的高腳屋已經有彎頂了。從留下的遺跡 (圖 20.11) 中我們可以看出，朝向兩邊的彎頂(太重的需要有兩根支柱支撐)

[204] 在經常發生洪澇災害的同塔省，根據洪澇程度，各地的高腳屋的高度也不一樣。

以及房屋整體呈現出一艘船的形狀，這是不可否認的。西原高原的墳屋屋頂到現在還保留著船隻形象 (圖 20.13)，儘管此地區從未與中國交流。Phan Cẩm Thượng (潘錦尚) 與 Nguyễn Tấn Cứ (阮晉據) 在《Điêu khắc nhà mồ Tây Nguyên》(西原高原墳屋的雕刻) 【1995：25】一書中提出自己的看法：「可能嘉萊人、巴納人的祖先曾經出海或者在水上生活，因此，船隻形狀成為屋頂的主要結構。他們把屋頂裝飾得很講究，好像在裝飾很大的一艘船」。占塔也有彎頂 (請參見 §21.2.3)，可是，中國漢代的屋子，屋頂的部分還是直的。甚至，十五世紀明代所建的北京故宮頂部也只是稍有點彎度而已 (圖 20.15)。

圖 20.14 (左)：漢代的中國房屋 (石雕，Cheboksarov [切博克薩羅夫] 1979)
圖 20.15 (右)：故宮 (北京，十五世紀)

在一個刀柄、一把大勺子都被裝飾得非常講究的東山時代，座座房屋都做成彎頂。後來，隨著人口增加，工作也增多，為了建造方便，老百姓的屋頂也就被簡單了。只有大型建築工程 (如寺廟、亭子、宮邸、宮殿) 才講究地建造彎頂。木匠把這種彎頂的屋子稱爲有「réo」的屋子，屋子兩頭的柱子較中間的柱子更高，每一排柱子的高度有 3、4 公分到一寸的落差。另外，房簷的四角 (特別是亭廟、宮殿) 呈現彎翹之勢 (參見圖 10.2 的亭榜亭頂、圖 20.16 的西方寺寺頂)。彎頂以及彎翹的簷角除了讓我們想到船的形象以及河川地區的人們的生活外，還能讓原本在平坦地面上修建的房屋帶有一種灑脫的氣質和飛揚輕快的韻味 (陽)，從而與大自然相得益彰(陰)，使建築更為均衡、和諧。

圖 20.16：西方寺寺頂
(Văn Phúc [文福] 攝)

20.2.2. 如前所述，高腳屋有應對自然環境的功能。由此可推知，越南人在居住方面已經掌握了應對自然環境的重要方法，這些方法得以總結為一個公式，體現在「nhà cao cửa rộng」(高房大門) 的這一成語中。這也是越南房屋結構方面的範例，它與西方的房屋完全相反。爲了應對寒冷的天氣，西方的房屋都要蓋得較爲窄小，有著低矮的屋頂、厚實的牆壁和既少又小的門窗，這樣才能產生保暖作用。

越南房屋的「高」包括兩個要求：第一，房屋的地板要高於地面，這樣才能應對水淹、濕潮、昆蟲等情形。以前，高腳屋曾經滿足了這個「高」的要求。而後，越南人的房屋大部分轉變為土房，但是最理想的土房仍然要求地板高於地面。因此，有錢人及地主的家宅、官邸等都把地板修得很高。在經常發生洪澇災害的地方，地板也逐漸被修高起來。「高」的第二個要求是，屋頂要高於成人站立的高度，這樣才能形成一個寬大的空間，並且能應對悶熱的天氣。高的屋頂還修成較大的坡度，以便在雨水較多的時節及時排放雨水，這樣就能防止屋頂漏水，避免損壞。這些要求不管是東山時代的房屋還是後來的土房都要嚴格地遵循。從東山時代的屋子可以看出來，屋頂都做得比較高。但是，這裡所說的「高」不是隨隨便便地「高」，而是適當的「高」，即寬度和高度保持合理的比例，且能保證屋頂所需的坡度，亦即「三躺兩坐」(nằm ba ngồi hai)。但是在多風的沿海地區，為了應對颱風，屋頂就要做得較低（雖然低但也十分涼快)。

一個需要提出的問題就是，「高屋」為什麼不與「高門」配合而是與「大門」配合呢？門不應該做得高是為了避免太陽照射以及雨水濺灑。為了遮陽，人們還編織許多竹簾掛在門前，這樣就可以遮擋陽光的直接輻射以及防止地面的熱反射。同樣，為了遮陽以在屋子周圍形成一圈陰涼帶，同時使雨水遠離木樁腳滴落，越南房屋的簷角(叫做「giọt gianh」) 常常從門廊一直向外延伸出去，山區高腳屋的簷角甚至延伸至與地板的高度相當。

另外，修建大門的其他目的是為了使屋裡通風、涼爽。房屋的山牆常常留下一塊三角形的空格，以排出熱氣以及從廚房裡冒出的炊煙。這其實也是一種門，即位於高處的門，它與下面的門窗形成一個完整的通風系統。大門是為了通風而設計，但是也需要避開大風、邪氣。因此，在越南民間的建築經驗中，絕不能讓門口與正門在一條直線上 (正門常在屋子中間，門口則斜在一邊)，絕不能讓前面的道路與房屋正門對沖。在不可避免的情況下，就要豎起一道屏風，使吹入正門的風向兩邊分散，以阻擋其直接吹入屋內。這種屏風可以由樹木修剪而成，也可是一座影背墻。傳統觀念認為，門

口與正門在一條直線上，或者有一條道路與房屋正門對沖是非常不好的，住在這樣的房屋裡會經常生病、死亡甚至絕子絕孫等。聽起來似乎過於迷信，但是這種迷信的內涵實際上是源於越南人應對自然環境的民間經驗總結。

20.2.3. 應對自然環境的第二個重要經驗就是選擇屋子、土地的方向，這是在盡可能大的程度上利用自然環境的優勢來應對不利。

越南人房屋的典型方向就是南向：「Lấy vợ đàn bà, làm nhà hướng nam」(娶女人為妻，蓋房子朝南)。這一句貌似理所當然的俗語其實蘊含著自然之理，對於越南人來說，房屋要朝南正如娶女人為妻一般，是順應自然倫常的法則。越南靠海，且位於季風影響的地區，而在四個方向中，只有南向 (或者東南) 是最佳的。房屋朝南，上午與下午不受烈日直射，可避免西邊的熱氣、東邊的颱風以及北邊冬季的寒風 (東北風)，而且還能利用南邊夏天的涼風 (東南風)。想乘涼的話，自然風是最好不過，故俗語有雲：「Một trăm người hầu không bằng ngồi đầu ngọn gió」(一百個人服侍都不如坐在風口) 以及「Gió nam chưa nằm đã ngáy」(南風吹來，還沒躺下就打呼嚕了)。

實地觀察也可看出，從原始時代，古代人已經掌握利用南向來避熱擋冷。和平文化時代的大部分洞窟都是朝南或者東南向，供人居住的洞窟門口是沒有朝北邊的【Nguyễn Tài Thư (阮才舒) 1993：42】。如果是有許多門洞的城牆，則正門必定朝南 (順化京城的午門是南邊的門，根據風水師羅盤的子午軸，這裡的「午」是南邊的意思[205])。

越南後來各個封建朝代在修建城牆時，注重南邊的民間風水觀念，這也很偶然地符合中國「聖人南面稱王」的思維。這種思維源於從「東進」階段過渡至「南進」階段的周代所形成的[illegible]思想 (請參見 §3.4)。中國的大屋本來就沒有朝南的需求，一是因為大陸離海邊很遠，因此沒有「南風」的概念；二是在北方天氣較冷，乘涼通風的需求沒有那麼迫切。許多關於越南王城城牆的書籍認為，這些城牆朝南的原因是遵循中國封建時代「天子南面向陽而治」的思想是不正確的。老百姓的房屋與中國封建朝代互不相關，為何家家戶戶還是朝南呢？

因為房屋朝南，所以屋脊桿 (也叫上樑) 則為東西向。根據注重左邊的農業文化，人們規約屋脊桿的固定底座放置在左邊 (東邊相應於左邊[206]，請參見 §5.4.2)，因此屋脊桿還被叫為「đòn đông」(東桿)，許多地方也說成「đòn dông」。因為注重左邊的習

[205] 因為不懂這個意思，很多譯者將這個名字翻譯為西方語言的時候都翻譯為「中午的門」(比如關於越南的法語書籍常翻譯為 Porte du Midi。)

[206] 「東為左，西為右」。

慣，因此用來祭祀家裡最重要的、專管廚房的灶君神的供桌被放在左邊，其牌位也因而被寫為：東廚司命灶府神君。

廚房也通常置於左邊 (東邊)，與主房隔開並呈現方角，朝向西邊。民間經驗認為，如果廚房的方向不對，家裡的人會常常吵架，火災常發。為什麼廚房朝西呢？這是因為廚房是烹飪的地方，朝西是爲了避免從海邊吹來的風 (南邊與東邊)，如果風吹進來，爐火就會被吹到屋壁上，就算沒引發火災也會導致飯菜做得不好吃(這樣一來吵鬧是難以避免的)。

但是，如果只簡單地選擇房子的方向，那效果也會相當受限。理由很明顯，所在地區的地形、地貌，以及周圍的山川、道路等會使風、陽光所帶來的影響有所不同。因此，除了選擇房子的方向，還要選擇住址：「Chọn bạn mà chơi chọn nơi mà ở」(俗語：擇友而處，擇址而居)。

為了可以徹底地、更高明地解決問題，南方的傳統文化形成了一個選址以造屋、建墓的職業，稱為風水師。風水之術源於農耕人口在定居過程中的微觀需求以及豐富的勞動經驗。用來造屋的叫做陽宅，用來建墓的叫做陰居。與陰居比起來，頭腦實際的人比較注重陽宅 (俗語：「一陽勝十陰」)。不過人們一般只在修建亭廟、規畫城市等時候才會看重選址，一般的老百姓通常只注重房屋朝向，但在修建陰居時卻很講究，通常要請風水師看地 (「Người ta sống về mồ về mả, ai sống về cả bát cơm」(俗語：人們活著是為了死後的墳墓，沒人活著是為了飯碗)。Lê Quý Đôn (黎貴惇)【1773：50】寫道：橫渠先生是中國人，他來來不相信風水，可也記載了風水之術，「南方人想看看穴土的好壞，他們將五色線埋在地下，幾年後挖出來，如果土好，則五色線不會掉色，反之則五色線都會變了顏色；他們還用水壺盛裝活魚，然後也將其埋在地下，幾年後挖出來，如果魚還活著就說明穴土好，魚死則說明穴土不好。此外，看穴土上面的草木是茂盛還是乾枯的也能辨別穴土的好壞」。

風水之術是在南亞農業文化[207]中形成的，因此起初完全形成於陰陽五行[208]的基礎

[207] 據中國研究專家王玉德的研究資料【1996：32-33】，在中國，風水觀念從秦代以前就出現了；以地理方面來看，風水中心就是江南的江西、福建、安徽、浙江地區 (就是百越地區)。據王玉德 【1996：43】，就今日來看，「日本以及東南亞各國本來就很注重風水，在香港與台灣還存在許多風水習俗，這些意識形態**蔓延**到東南沿海地區，從兩廣到浙江，然後**侵入陸地**」[粗體字是我們所強調的，陳玉添注]。在中國，除了從東南引入的風水以外，本來的「堪輿」、「地理」或者「地相」也都是看地、選址方面的藝術。

[208] 中國的地理朮數常常偏於靠八卦來堪看 (比如，以八宅來尋地，金樓歲計算方式等。)

上。「風」與「水」是形成室內微氣候的兩個最重要因素。炎熱潮濕地區的房屋很需要風與水。風是動態的，屬於陽，沒風不行，但過多了也不好。風可以被山、丘或者大樹阻擋或改向，因此風水師需要掌握好風向，運用各種屏風來調整風向以符合所需。水是靜態的，屬於陰，屋前的水能夠維持微氣候裡的生態均衡。水流彎曲縈繞則聚，如果擴為水池則更聚，但若為死水則不佳，當然水流過猛也不好，唯有細水長流 (陰陽協調) 方為最佳。

按照五行，各種地勢被分為水狀 (如水徑般彎曲縈繞)、火狀 (如火苗騰躍之形)、木狀 (如樹枝狀細長)、金狀 (圓形) 以及土狀 (方形)。對應於五行中的東西方以及兩種文化類型的相關性，金狀地勢 (與遊牧的西方相應) 將會幫助後代向武才方面發展，木狀地勢 (與農業的東方相應) 將會幫助後代向文才方面發展。如果五行地勢都具備 (幾百年才出現一次)，則被認為是帝王之相 (圖 20.17)。越南最有名的風水師是黎代的阮德暄 (Nguyễn Đức Huyên)，他是藝安省儀春縣左幼村的人，俗稱左幼先生，他在此方面留下許多珍貴的書籍【Cao Trung (高忠) 1969、1974、1985；Đô Nam (涂南) 1992】。

陰陽規律在地面下作用，形成脈。與右邊 (西方) 相比，南亞農業傳統文化更為注重左邊 (東方)。因此，地脈被叫做龍脈 (按照五行，龍即東方)，找尋地脈的工作稱為尋龍，尋龍的工具叫做捉龍 (以及羅盤，羅盤比捉龍更大，功能也更多，用來分金點穴；圖 20.18 是乙進士阮公色[209]的指南針，目前被保存在同塔省高領縣的阮生色紀念區)。

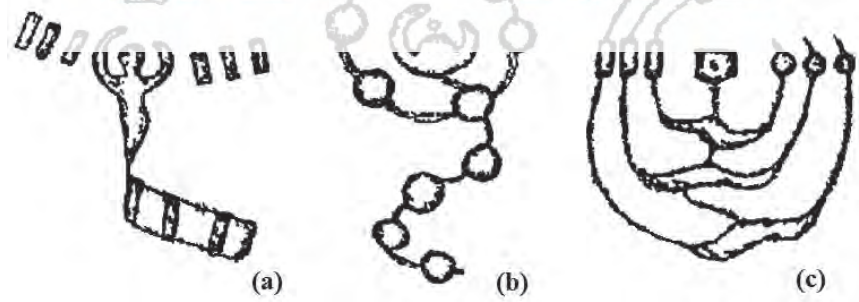


圖 20.17：各種風水的地勢：
(a)木狀發展文才；(b)金狀發展武才；(c)五行狀稱王 (據 Cao Trung (高忠)【1969】)

[209] 胡志明主席的父親。

尋龍首先要找山祖，然後跟著龍脈找到穴。長穴是指有屏風擋在前面的地勢 (叫做前案，有時候是一座丘陵)，後面有靠山 (叫做後枕，有時候是一座山)，左邊有龍掌，右邊有虎掌 (叫做「左青龍，右白虎」)，龍掌與虎掌可以是山嶺、田地，呈現出疊套在一起的形狀，龍掌 (=左邊，東方) 套在虎掌 (=右邊，西方) 的外邊。穴前要有水窪(明堂)，後面則要有低地 (腦堂)。龍脈可大亦可小，大的可以是涵蓋多座山脈及丘陵的一整個地區。一個龍掌中可以有許多結點，最大的結點稱為含龍(比如青化省的含龍山)。

以前的京都都是從風水的角度慎重選出的地點。

在《遷都詔》中，李太祖 (李公蘊) 皇帝是這樣描述後來改名為昇龍的大羅城 (圖20.19)：「況高王故都大羅城。它天地區域之中。得龍蟠虎踞之勢。正南北東西之位。便江山嚮背之宜。其地廣而坦平。厥土高而爽塏。民居蔑昏墊之困。萬物極繁阜之豐。遍覽越邦。斯爲勝地。誠四方輻輳之要會。爲萬世帝王之上都」。

圖 20.18 (左)：阮生色乙進士的羅盤 (同塔省高領縣的阮生色紀念區)
圖 20.19 (右)：昇龍城地勢，1490 年。

史學家潘輝注 (Phan Huy Chú) 在《歷朝憲章類誌》一書中對黎代藍京宮殿 (圖20.20) 的描述如下：「藍京殿後面靠山，前面朝江，周圍山清水秀，森林茂密。殿後以西湖為腦。湖很大，水從各地流入這裡。有一條河發源於此湖，河水繞流至殿前，又有小小的管道從右邊流到殿前，形成弓狀環抱宮殿」。

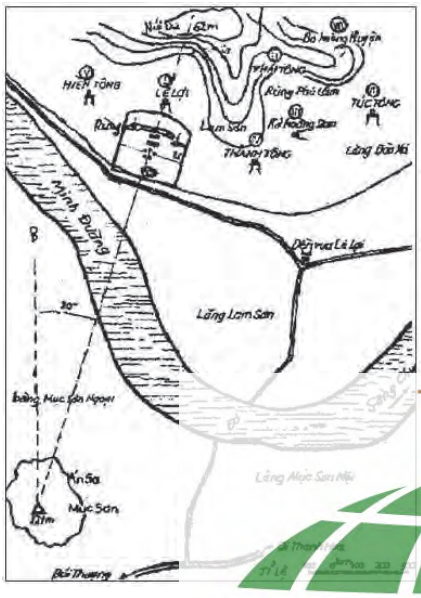


圖 20.20：藍京地勢 (1470)

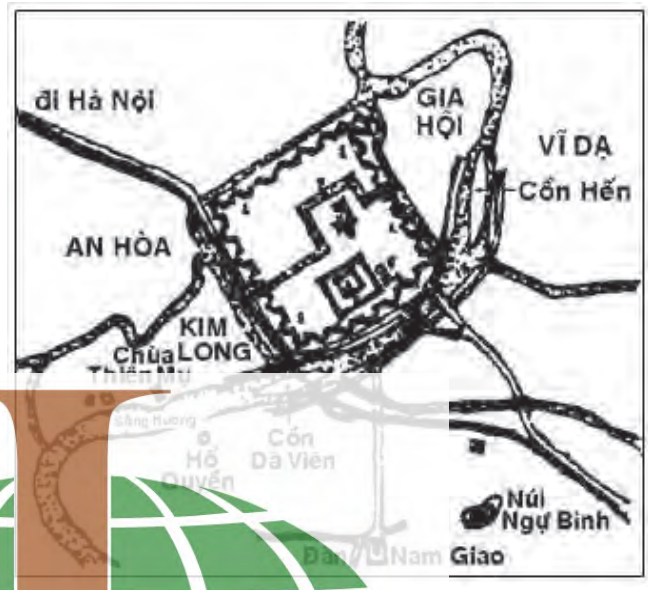


圖 20.21：順化城地勢

順化城 (圖 20.21) 在地區中心，放眼望去，前面有海，後面有山。近前再觀，則前有作為前案的禦屏山，香江縈繞環繞，水流平緩。香江上有兩座山丘，彷彿兩座島嶼守望呼應：野園丘在右邊，為白虎，蜆丘在左邊，為青龍，在這兩座山丘中間的河段就是明堂。

風水之術為各個都城找到了山清水秀、陰陽和諧的地勢，造就了清淨、康寧的自然環境：昇龍有珥河瀼山，榮市有藍河紅嶺山，順化有香河禦屏山，峴港有韓河山茶山。

另外，在「擇址而居」方面，本來就有農業文化群體性的越南人在選擇鄰居方面也很講究。至商品經濟發展時期，越南人也開始注重選擇便於交通和做生意的位置：一近市、二近江 (俗語，意味著最好的居所是離市場近的，第二是離河近的)。快速發展的地區都是靠近江、海等交通方便的城市 (請參見 §20.1.3)。南部的農村以及新興的住宅區已經放棄了傳統的封閉式鄉村組織，並且轉為以水路 (江、運河)、公路兩邊作為主要選址。在城市裡，臨街的房屋都有很高的價格。但是，群體的角色並沒有淡化，當有許多標準並行的時候，鄰居要素還是排在第二位：一近市、二近鄰、三近江、四近路、五近田(俗語，請參見 §10.7)。

20.2.4. 應對自然環境的第三個經驗：在選擇及使用建築原料中盡可能利用自然環境的優勢。

自然界中最多的建築原料就是竹子。竹子到處都有，它可以帶來陰涼，遮風擋雨，在改善生態環境方面產生很大作用，故被用來做為修建房屋的重要原料。竹子的種類不同，特性也不同，人們依其特性將其用於不同的目的：毛竹、大竹的莖既粗又厚，竹節短故耐力，可以用來做房屋的棟樑；大麻竹莖部幾乎為實心，莖幹柔軟故韌性很強，可以用來做桁條；篷竹莖部既直又厚，山區的人常常將其劈成薄片蓋在房屋地面上；薄竹莖部薄軟，可以劈成竹片蓋在屋頂或者用來編織屋壁；江竹既薄又長，可以劈成竹篾以捆紮東西。此外還有細竹、大竹、絲竹、打藤等等。為了防止白蟻、蛀蟲的侵蝕，竹、藤等在劈成竹篾之前需要煮一煮，而後還要將其放在廚房上面讓炊煙熏一熏。建房用的竹子要先埋放在泥池下，使其更為柔軟，這樣才易於造型，而且防止蛀蟲、白蟻侵蝕的作用也更好。具備了這些綜合性和靈活性的竹子不愧為越南風格的代表，越南之美的象徵：「Trúc xinh trúc mọc đầu đình, em xinh em đứng một mình cũng xinh」(民謠：漂亮的竹子長在亭前，美麗的你儘管一人獨立還是那麼漂亮)。

在建築材料中，木頭僅次於竹子。用來修建房屋、建造寺廟、宮殿的四種最理想而珍貴的木材被稱為「四鐵」，即：丁木、格木、樸木以及望天樹木。老百姓普遍用以建屋的木料 (除了竹子以外) 是苦楝子木和菠蘿蜜木。農民成家建屋的時候通常都會在園子角落種一叢竹子、一排苦楝子和幾棵菠蘿蜜。二十年後，當他們的兒女長大需要成家時，竹子、苦楝子以及菠蘿蜜也正好成長為可用來建屋的材料了。這也是越南人為將來著想的習慣。所謂「輪流債務」的說法，父母為孩子著想，孩子長大結婚後又為孫子 (孩子的子女) 著想。苦楝子樹幹粗而圓，其根可以用來做柱子，其幹則用來做棟樑等。苦楝子木既有苦味，因此防止蛀蟲侵蝕的作用是極好的：「Nhà gỗ xoan, quan ông nghè」(俗語：苦楝子木頭屋，進士官)。

蓋屋頂的材料主要還是植物：稻草、棕櫚、椰子葉、茅草、薄竹 (編成大片)。在南部一些地方，人們將黏土撒在椽子上面然後才用棕櫚、椰子葉蓋在上面，黏土有隔熱 (防暑)、防火的作用。

用土燒成磚瓦並且用其砌牆蓋屋頂是一項具有上千年歷史且非常普遍的傳統手工活。磚瓦有許多種類和功能：陰陽瓦、平瓦、龍鱗瓦、鞋頭瓦、琉璃瓦 (搪瓷) 等。磚除了長方形、方形外，通常還有很多專用的磚型，比如盒瓦 (大瓦)、柚瓣瓦 (用以建設拱門)、榫瓦、曲尺瓦、圓瓦、多角形瓦等等。

需要建牆的時候，人們先將螺殼燒成碳，將貝殼石灰碾碎，然後與沙粒、搗爛的紙皮、稻草一起混合。此外，還可以再放一些由樹皮 (因地而異) 和蔗蜜煉製的混合

物，這是一種非常理想的粘合劑，常被用來捏成亭頂上的龍、鳳、鱷魚等造型，或者建成非常耐用的飛簷。

20.2.5. 建築方式方面：越南傳統房屋的特點是兼具動態性與靈活性。

一整間房屋在一個立方體的受力框架的基礎上形成，所有的部分在一個立體空間內結合得非常緊密。縱向，房屋的重力平均分配在各個樑柱 (大柱、小柱、簷柱)上，並將重力往柱腳的石樁上牽引；橫向，各個樑柱並排形成一套椽子；直向，各套椽子又被屋樑 (頂樑、上樑、中樑、下樑、腳樑) 相連在一起 (圖 20.22)。為了使屋子更加堅固，柱子的柱頂、柱桿以及柱腳需要按 6 – 10 – 8 的比例來鑿削成「秤桿頭，棋子腳」的形狀。立起來的時候，椽子是「上縮下擴」(高度每降下一尺，則直徑就擴大兩分)。越南的木屋不需要打基，砌牆，土牆、竹壁只具備遮風避雨的作用而已，不能承重。

房屋的各個部分都以捆繩、栓繩 (對於簡單的竹房) 或者榫卯結構 (對於木房) 相連。榫卯結構是某個部分的頭部凸起來 (一般是翻倒的梯形)，另一個部分的頭部凹下去，凸起與凹下的地方形狀及尺寸完全一樣 (按著陰陽原理)。榫卯技術廣泛應用於所有的傳統木器，大至房屋，小到床、櫃子、桌子、椅子，形成一種具有動態性和靈活性的堅固體。需要搬運的時候，只要採用與安裝流程相反的操作就可以拆開。因此，嘉隆皇帝即位時就曾下令將河內的一些宮殿拆開，水路由水路搬運到順化來，這是多麼地不可思議。反過來，順化的一些祠堂也被拆開搬運到河內去。為了避免水災破壞，位於河內的二徵夫人祠以及鎮國寺也從河岸挪到田野裡。1903 年，河內北邊的水方亭 (đình Chèm) 也被[illegible]。這種類型的房屋建築在買賣時與土地買賣是完全不一樣的。

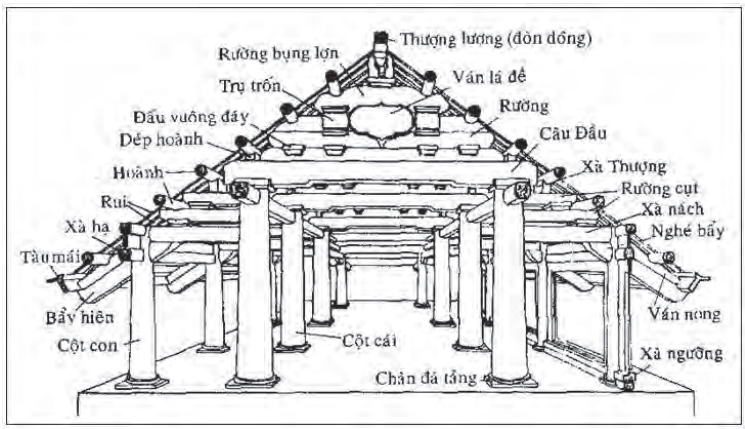


圖 20.22：村亭的框架 (橫斷)

為了統一尺寸，西方人常用複雜、細緻、死板的技術圖紙，越南木匠則只用一把「尋尺」(還叫「墨棍」[210])。這是一根被劈成兩半並且長度比大柱還長的竹子，裡面刻上記號讓木匠可以確定橫、豎、直的各項尺寸，從而也能確定簷柱、小柱、大柱的高度及其他各個部分的尺寸。尋尺的結構適用於每個家庭，但是每一根尋尺又可以由個別的單位來計算，就是屋主的小指頭【Chu Quang Trứ (周光著) 1989：39】或者主家的「手拃」(拇指尖到小指尖的距離)為單位【Nguyễn Cao Luyện (阮高練) 1977：53】(傳統的越南人以人為中心，以人的尺寸作為標準來衡量自然和宇宙，請參見 §9.2.3)。因此，每個家庭都有自己的尋尺，不能藉別人的尋尺來蓋自己的房子。尋尺代表了主人對房子的所有權。房子完工後就需要舉行落成儀式，向神靈、土神報告並且鄭重地把尋尺放在家裡兩個棟樑之間，即上樑下面的最高處。只有需要修補的時候，木匠才將尋尺拿下來衡量需要修補的部分。

按照傳統風俗，從開始著手修建房屋到房屋完工，越南人需要舉行很多儀式，其中有三個最重要的儀式：動土儀式，主家向土地神報告並且請求允許修蓋房屋，然後在地面上鋤下第一鋤；上樑儀式，即將屋脊蓋上的儀式，上樑上繫著兩支鐵樹枝葉和一塊畫著八卦圖的紅布，然後將其放在房屋上面的正中央，祈求給主家帶來安寧、興旺[211]；最後是落成儀式，這個儀式在房子完工時才進行，主家祭祀祖先然後把尋尺放在家裡兩個棟樑之間、上樑下面的最高處。落成儀式常常有酒席，請親戚朋友來參加，被邀請的人通常帶來紅包、對聯、鞭炮等恭喜主家[212]。

除了上述三個主要的儀式外還有其他的儀式，例如借歲儀式，如果蓋房子的那一年與主家的年齡是相剋，他可以舉行一種儀式，借別的年齡，好來蓋房子。還有伐木儀式，由主家和首席木匠一起完成：主家做兩桌酒席，一桌用於祭祀祖先與土地神，另一桌用於祭祀師祖，請求允許著手修蓋房子，祭祀完畢，首席木匠拿起斧頭向打算用來做主柱的樹幹砍三次，還需要「上墨棍」(將房子的尺寸刻上尋尺)。印磉儀式，是鋪設屋子地板並確定主柱位置的儀式。安土禮儀、祭祀並向土地神、祖先報告房屋完工，祭品中有一種炒米與清水的混合物，將其灑到房子的四角，祈求土地完好如初，房子得以堅固耐用。動床儀式，祭祀祖先以請求允許搬到新房。安居儀式，祭

[210] 尋尺(thước tầm) = 上面記尺寸的尺；墨棍(Rui mục, Sào mục) = 上面用墨的刻記的棍子。

[211] 主家可以自己辦，也可以邀請一位親戚，他應該是夫妻和睦，多子多孫，生意興旺的。

[212] 今日，恭喜新家的宴席常常另擇時間舉行，一般都是在主家搬到新家完畢且生活得較為穩定之後才舉辦，這個儀式叫為「新家」宴。

祀並向祖先、土地神報告全家已經搬到新房，在新房裡安穩的生活。

20.2.6. 結構形式方面：越南的房屋就是一面反射民族傳統文化特色的鏡子。

越南房屋的建築形式反映了農業文化重視左邊 (東邊) 的傳統。除了上述關於上樑的底座放在左邊 (東邊)、廚房總置於左邊 (東邊) 以外，我們還可以看到一系列有趣的現象：一座多門的城牆，正門位於南邊；如果南邊兩側有兩個大小一樣的門，則正門是左邊的那扇門 (左門，東邊)。在許多地區 (比如南部)，如果家裡同時祭祀夫妻雙方的祖先，則男方祖先的供桌置於左邊 (上樑底座所在的一側，即東邊)，女方祖先則置於右邊。如果父母都去世了，祭祀父母的供桌置於左邊，其他的則置於右邊 (因為父母更為親密)【Phan Thị Yến Tuyết (潘氏燕雪) 1993：38-39】。

在農業傳統文化的影響下，越南房屋的建築形式還遵守重視奇數的原則 (大約的數字)。各個亭、廟、聖廟、宮殿等的大門都有三個門洞，即一面三門 (有三條道路，圖 20.23)[213]，老百姓的家門通常只有一個門洞。大型建築工程的大門 (例如順化京城的午門) 有五條道路。從院子走上房屋，最普遍的台階數是三階。如果家裡貧窮，地板較低的則只一階就好。在大型建築裡，台階數可以是 5、7、9，都是修成奇數的。民居的木屋通常都是三間，家貧的可以是一間兩廂。亭、廟、宮殿等建築可以有 5、7、9 或者更多房間，但也是按照奇數來修建。大型建築一般都以三座平行的樓層互相連接，稱做**三座屋**，如金蓮寺廟(河內，圖 20.24)、西方寺 (河西省) 或者三**脊屋** (如富壽省操河縣賢多村的三脊亭 [đình Ba Nóc])。古螺城、順化城等城廓都由三層環城套在一起的。

圖 20.23：古螺殿的三個門洞 (Bùi Việt Hưng [裴越興] 攝)

[213] 很多人將一面三門與佛教裡的三關概念聯在一起，這是一種錯誤，因為這是兩個不同的概念。一面三門在各個地方都有 (亭、廟、村、官邸、宮殿等)，而不是只在寺廟才有。

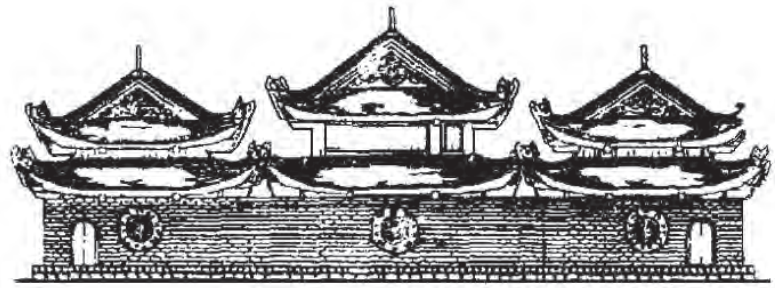


圖 20.24：三座屋(河內，金蓮寺)

從正面看，順化的午門 (圖 20.25) 有三個讓皇帝與官員行走的門，再加上兩側留給士兵和動物行走的門，總共是五門。頂上有九個脊群，順化民謠說「Ngọ môn 5 cửa 9 lầu, cột cờ 3 cấp phú văn lâu 2 tầng」(午門五門九樓，旗柱三階文樓賦兩層)。

圖 20.25：午門 (順化)

不僅僅是道路、跨進房屋的台階、屋裡的房間等都修成奇數的，就連房子裡的樓梯數也都是奇數。因為奇數是陽數，是活人的數字：陽是動態，是活力，符合於農業文化的靈活性[214]。

總而言之，從居住方面我們可以看出，陰陽原理以及嚮往陰陽和諧的生活夢想已

[214] 山區少數民族的墳屋都要用偶數，因為偶數是陰數 (陰=靜態，死)。越南人的傳統風俗也規定，去悼念逝者的時候，需要用偶數 (香的數量、花朵數量以及拜的次數)。請參見§14.2.3。

經徹底支配了越南人。一座好的房子需要與自然環境、氣候保持和諧：風要適當，不要太少也不要太多；水也一樣，不要太少或者太多，不過於淤積也不要過於流動。好的房子還要在位置、方向上體現和諧感，不要太高也不要太低：不在丘陵頂面建屋以防止日曬風吹，也不在低窪的地方建屋以避免水淹；如果在高處可以在山丘腳下建屋，如果在低處則可以修建高腳屋以將地板抬高。

以卯榫 (陰陽) 方式將各個部分連接在一起，可以讓建築既堅固又可處於動態、靈活的狀態。當需要把房子的各個部分固定起來，越南人會使用一種特別的釘子，即方形的竹釘，將其插入圓孔 (陰陽)，使得每個木榫被連接得非常堅固，不會輕易破裂，也不怕釘子生鏽損壞 (金屬釘子則相反)。蓋放屋脊的時候，越南人使用陰陽瓦，一塊俯臥一塊仰臥 (與中國的筒瓦區別【Đỗ Văn Ninh (杜文寧) 1988：38-39】。在建築形式方面，上述注重左邊、奇數傳統也都由陰陽哲理推演而來的。

【第六章】

與社會環境相適應的文化

asian

引言

一個民族共同體不只在與自然環境的關係中生活，還要與周圍的其他群體建立關係，那就是社會環境。與社會環境適應的方式是一種文化系統的第四個要素。

在應對社會環境方面，面對著各種具有相對優勢的文明類型，越南民族特別注意接受它們的價值：接受印度文化就產生了獨特的占婆文化以及越南的佛教，接受中華文化就產生了儒教和道教。西方文化帶來基督教以及異質的精神和物質文化價值。在長期的文化交流過程中，越南民族除了表現出包容與和諧的精神外，還始終展現出綜合性、融合性與集成性。而在軍事和外交領域中，除了包容、和諧的精神，綜合性和靈活性也是自始至終支配越南民族應對社會環境方式的重要特點。

本章將研究以下五個主要問題：

- 與印度交流：占婆文化
- 佛教與越南文化
- 儒家與越南文化
- 道教與越南文化
- 應對社會環境的文化：融合性。

§21. 與印度交流：占婆 (CHĂM) 文化

21.1. 來自印度的婆羅門教以及占婆文化的三個來源

21.1.1. 印度人早在公元初已經沿著海路來到越南。印度人的遺跡至今留存在安江省奧埃奧地區 (Óc Eo)，此外，中部沿海和河北省壘樓縣 (Luy Lâu) 也能找到。印度人將婆羅門教和佛教帶入了越南。

但從占婆人建國起，這一情況發生了根本的轉變。

在人種方面，占婆人（和一些山原民族）屬於南島語族，是馬來人種的一部分 (請參見 §3.2)，從前分散居住在從橫山 (Đèo Ngang) 到平順一帶[215]。公元初，這一帶受漢朝的統治，稱象林郡。根據中國史料記載，規模龐大的二徵夫人起義被血腥鎮壓後，利用後漢衰弱的時機，居在象林郡的占婆人於 192 年發動起義並取得勝利，建立起一個中國史書稱為林邑 (有「林處」之意) 的獨立國家。於二世紀在芽莊省建立的武競石碑上已有記載：占婆的第一位國王是區連 (Sri Mara)。占婆國號何時出現則不明確，只知道最早提到該國號的碑文立於六世紀末【Ngô Văn Doanh (吳文營) 1994：6】[216]。

占婆王國被分成四州 (以前本來是不同的小國)：阿瑪拉瓦蒂 (Amaravati：以廣南省為中心，從廣治省到廣義省一帶)、維傑亞 (Vijaya：平定省和富安省一帶)、古笪羅 (Kauthra：慶和省一帶)、賓童瑢 (Panduranga：平順省和寧順省一帶)，州下再分成縣和鄉。占婆王國存在至 17 世紀，經過許多朝代，起初是都廣南省的茶轎 (Trà Kiệu)，然後遷到印德拉普拉 (Indrapura：廣南省同楊縣)，再遷到毗居西阿 (Vijushia) 和蘇德拉 (Sudra，越漢音叫圖盤 (Đồ Bàn)，位於平定省安人縣)。

---

[215] 現在占婆人居住在 8 個省市，其中 89 % 以上住在平順和寧順二省。其餘的分別住在安江省、富安省、胡志明市、平定省、西寧省、同奈等省市。據人口調查結果，到 1989 年 4 月 1 日占婆族有 98,971 人，在越南 54 個民族中排第 14 位。

[216] 一直以來，人們認為該國號在九世紀出現，即在一次遷都之後。占婆是一種花的名字，在越南語中北方人稱之為雞蛋花或者緬梔子 (Hoa đại)，南方人稱之為瓷花 (Hoa Sứ)。「Chămpa」簡稱為「Chăm」(占)，變音為「Chàm」。越漢音是「Chiêm Thành」(占城)，簡稱為「Chiêm」(占)。林邑和占婆時期之間，中國史書還記載有桓王國號。占婆民族的名稱除了「Chăm」、「Chàm」以外，越人還使用其他名稱如「Hời」(回)、「Lồi」(雷)。

建國以後，占婆人擺脫了中國人的統治，跟中國所建立的聯繫幾乎斷絕。取而代之的是日益增多的印度人。跟中國不同的是，印度人沒有帶來戰爭，因此印度文化為占婆人所樂意接受。

何以在公元初越來越多印度人渡海來到東南亞？有兩種主要動力：第一、豐富的沉香、奇楠、各種香油、樟腦、紫梗等香料資源；第二是黃金，尤其是自印度失去從西伯利亞和中亞購買黃金的來源[217]。古代的占婆就是著名的沉香和黃金的產地。據波斯史學家伊卜尼阿貝亞科庫伯 (Ibn Abei Yak Kub) 在大約 875-880 年間的記載，占婆的沉香被評價為是世界上最好的。中國的《水經注》一書中寫道，人們要用「相等重量的黃金」來購買占婆的沉香。占婆的黃金儲量也達到難以想像的程度。中國的《梁書》這樣記載：「那個國家有金山，石頭都呈紅色，黃金由此生出。黃金在夜間像螢火蟲一樣飛出來」【Ngô Văn Doanh (吳文營) 1994：13】。中國《宋書》記載，為了懲罰林邑對日南 (交州南邊) 的侵擾，交州刺史檀和之於 446 年帶兵討伐林邑，在各寺廟掠奪的黃金祭祀物鑄成金塊後，相當於十萬斤純黃金。史書也記載另一名中國將領劉方在 605 年對林邑的進攻，從神廟收繳了 18 尊黃金神像。

印度對占婆文化產生了重大影響，這一影響從七世紀開始，直至十五世紀占婆以國家資格存在而告終。在漫長的多個世紀中，這一影響發揮得淋漓盡致，以至於人們在占婆文化中只看到印度因素，把占婆文化看作印度文化的複製版[218]。即使這種看法是不正確的 (下面我們將指出)，但我們還是要承認，若要提到印度在越南的影響，必須首先提到其對占婆文化和南方地區的影響，因為只在這裡，這種影響才以最強烈和直接地方式展現出來。

21.1.2. 占婆人從印度接受了許多宗教：婆羅門教、佛教和伊斯蘭教。佛教直到九世紀才傳入占婆，雖然有很多佛寺和碑文提到佛教教義的誕生，但佛教在占婆所發揮的作用和影響遠不及婆羅門教。伊斯蘭教從十一世紀傳入占婆，但直到十五世紀末才有信徒，那時已是占婆王國衰落的階段。因此，提到印度對占婆文化的影響，**發揮最重要作用的是婆羅門教**。

婆羅門教 (Brahmanism、Brahminism) 是以西北方的雅立安 (Aryen)人傳入的吠陀

---

[217] 東南亞的一系列用梵文記載的地名指出各地的典型特產如：蘇瓦那德比琶 (Suvarnadvipa)是「黃金處」、卡拉卡普里 (Karakapuri) 是「黃金城」、卡爾古拉德比琶 (Karguradvipa) 是「樟腦島」、那裡可拉德比琶 (Narikeladvipa) 是「椰子島」。

[218] 有人還認為在種族方面，占婆人有可能是「屬於印度貴族等級的人，因在國內失勢所以在江湖漂泊另尋容身之處」【Lê Văn Siêu (黎文超) 1972：335】。

(Veda) 經為基礎而形成。婆羅門教尊奉源於吠陀經的一個抽象意念[219] (Brahmâ =「大魂」，漢越音譯成「梵天」)。梵天是諸神的主宰，是宇宙之根源，有無邊的能量。他化身為梵天 (Brahma：創造神)、毗溼奴 (Vishnu：保存神)、濕婆 (Shiva：破壞神) 等三位一體的神靈形象。

梵天創造了世界，他的形象是四面人，但只有三個化身，四支手各拿著吠陀經的一部分，頭上戴著花環，臉上長著茂盛的鬍子。他時而騎著漢沙 (Hamsa) 天鵝，時而坐在一朵蓮花上，這朵蓮花是當毗溼奴神躺在那伽 (Naga) 蛇神身上在原始大洋漂浮時從其肚臍中生長出來的 (即大魂自生)。

毗溼奴 (Vishnu) 神維護宇宙，四支手拿著創造宇宙四種物質的四個法器：法螺、神輪、金剛杵和蓮花。他時而騎著伽樓羅 (Garuda) 神鳥，時而化爲半人半牛的形狀，時而躺在那伽 (Naga) 蛇神身上。

濕婆 (Shiva) 神毀滅世界，帶有死神的職能和時間神的主宰可權，有 Ugra (尤格羅)、Rudra (魯德拉)、Aghora (阿格娜) 等無數兇狠的名稱。他常騎喃丁 (Nandin) 神牛。

佛教在印度領土上衰落後，婆羅門教轉變爲印度教，簡稱為印教 (Hinduism)。

印度的影響雖然在占婆文化的形成中起了非常重要的作用，但它並不是唯一。繼承沙黃文化的豐富遺產[220]，占婆文化必然是外來影響與本地來源相融合的綜合體。

本地來源的典型特徵是占婆人性格中的陽剛特質。一邊是聳立的長山山脈，而另一邊是浩瀚的東海，占婆人正是在二者之間的狹窄地帶上生活。換言之，占婆人的生存環境呈現出一邊是陽極而另一邊是陰極的特點。也正是由於自然環境的這種對立，產生出一些特殊的產品 (如沉香、黃金)，但如此兩極的自然環境也造成了嚴苛的氣候，不管降下多少雨都立即東流入海，使中部的土壤異常貧瘠。在這樣的環境中生活的人們既要與自然界搏鬥，又要和鄰邦相爭。

整個中部地區還遺留著滋養草木的水利工程，如幾何形的引水系統、水壩、蓄水湖等等。占婆人培育了一種不需要很多水的水稻，稱爲「占稻」(占城)。同時，占婆人還向海洋進軍，發展了漁業。在王國存在的過程中，占婆人也曾經多次掠奪南邊的高棉人的村莊，向西原高原各民族進攻，向北方擴張，侵佔交州 (後來是大越) 橫山

[219] 信仰這個宗教的人 (僧侶、僧侶等級成員) 稱為婆羅摩或婆羅瑪娜 (Brâhmana)，漢越音拼成婆羅門 (Bàlamôn)。

[220] **沙黃**是在越南中部離現在 3 千到 4 千年的古代文明總稱。沙黃本來是位於廣義省會南方 60 公里外的一個地方的地名。1909 年，考古學家於此地發現大規模裝著火葬遺骨的陶甕灘，還有公元前一世紀的農業生產工具和鐵製兵器。

南邊的土地。

這樣的生活賦予占婆人一種強硬、尚武、剛毅的性格，並稍有點好戰 (陽性)。

Hoàng Xuân Hãn (黃春罕)【1995：8】評價：「十六世紀以前，雖然占城軍隊曾被中國軍隊和越南軍隊多次打敗，但占城人仍然是善戰和好戰的人。越南的清化、義靜兩省經常受威脅，升龍也容易從海邊受襲擊。」在歷史進程中占婆一共 43 次侵略越國。就在制蓬峨占王一代曾 12 次攻打大越，其中有三次一直打到升龍京都。公元 433 年，林邑王甚至還遣使去中華南朝劉宋，請求把交州 (即越南) 交給林邑統治。

占婆人雖然帶有陽剛特質，但由於生活於東南亞的農業地區，其又不得不吸收**在努力達到陰陽調和時偏向陰柔的這一典型特徵**，以及關於陰陽哲理的意識體系和崇拜生殖器的習俗等這些區域文化的影響。

總而言之，占婆文化由以下三個要素構成：**占婆自身的性格** (偏陽剛)，**區域文化的作用** (陰陽調和但偏於陰柔)，**印度婆羅門教的影響** (信奉梵天 (Brahma)、毗溼奴 (Vishnu)、濕婆 (Shiva) 三位神靈，其中梵天是主導的)。

占婆文化包括許多領域，其中最突出的是建築、雕刻和宗教。占婆建築和雕刻的顯著成就是占塔建築和占塔上的雕刻。那些占塔是宗教塔，宗教在占婆人的生活中產生非常重要的作用，其藉由建築和雕刻被具體化。因此，我們可以透過建築和雕刻來探索占婆人的宗教觀念。

21.2. 占婆建築的特點

21.2.0. 提到占婆文化必須要提到占塔(占婆佛塔 tháp Chàm)。占塔在風浪中巋然聳立，舉世壯觀。占塔出現在中部一帶，由北至南，從沿海到西原高原，凡是有占婆人居住的地方都有占塔。

據統計，目前留存有 19 個塔區，包括 40 座大小建築物【Ngô Văn Doanh (吳文營) 1994：103】。而受戰爭摧毀及破壞的占塔數量至今未能確定。

倖存的塔區中最集中的是位於廣南省維川縣的美山聖地，這裡被險要的山谷環抱著。該聖地位於峴港 (Đà Nẵng) 西南方 70 公里，建成於四世紀末到十三世紀期間。1898 年，法國的學者巴黎 (M. C. Paris) 發現了美山遺址。據時任河內遠東學院院長法國人赫・巴爾蒙蒂 (H. Parmentier) 於 1904 年至 1909 年的考察和統計，僅在美山盆地內就有 70 座建築物。赫・巴爾蒙蒂依照美山占塔的風格進行統計並且分成 A、B、C、D 等各類。因為受到戰爭的破壞，到 1975 年，在美山只剩下 32 座建築物，其中只有

20 座還能保存相對完整的輪廓。該地有一處高達 24 公尺的最大建築 A1 塔，曾被評為占塔建築的絕世之作，但遺憾的是，周圍 6 座副塔於 1969 年已被美軍炸彈摧毀了。1999 年 12 月 1 日，美山被聯合國教科文組織正式公認為世界文化遺產。

21.2.1. 占塔的**精美程度**為世界所公認。在《Indochine, Carrefour des arts》(巴黎 1961 年) 一書中，格羅斯利(B. Groslier) 認定：「在結構方面，占塔比高棉塔更美」，之所以如此「一定是由於他們 (占婆人) 對原料 (指磚塊)有所選擇並尊重它的特性，而高棉人則習慣用各種原料進行建築，然後再加以雕刻。占婆的建築更爲平衡、敞亮，並帶有韻律感，造就了占塔那種令人矚目的美感」。自五、六世紀起，中國的史書已承認占婆人是磚式建築和雕刻藝術的大師【Ngô Văn Doanh (吳文營) 1994：106】。

占塔建築藝術的顯著特點是使用紅磚緊密接疊起來，不用黏著劑。磚塊牢固地結合，屹立上百年而不搖，甚至可以承受砲彈的襲擊和天災的破壞，最多只會有縱向的裂痕，而磚塊之間的連接處並不會裂開。

占塔使用紅磚緊密接疊起來而成，造就了建築史上的一個神話：占婆人先用粗磚接疊，然後進行削鑿，最後在旺火中燒造整座建築。波蘭專家認為，占婆人先把燒製好的磚塊用泥土相連接，然後再次燔燒一整座塔。另外一些專家又認為，占婆人從植物中萃取膠質 (仙人掌的樹脂加上甘蔗蜜，或龍腦香樹的樹脂[221]) 貼在磚塊上，再把它們連接起來。最近的研究指出，占婆人結合了兩種技法來建造占塔：因為使用表面上有一定的凹度的磚，所以砌上時兩邊都看不見磚與磚之間的黏著劑，其實磚塊之間是有一層厚厚的泥膠。占婆人將磚塊放在水裡磨至其相互緊貼，然後交疊起來，讓磚粉利用塔自身的重力黏在一起。因為使用表面凹凸不平的磚塊，結合陰陽榫卯原理，這些磚被砌上時自然就互相疊砌在一起【Lê Đình Phụng (黎廷奉) 1990；Nguyễn Xuân Lý (阮春李) 1991】。

占塔的精美還展現在匠人直接在塔壁上雕刻的無數精緻形象。雕刻工作要進行得準確，不能因雕刻錯誤而把砌好的磚牆重新再砌。所以，法國學者巴爾蒙蒂認定：占婆人雕磚如雕木，削石如削木，這完全是有道理的。【Nguyễn Duy Hinh (阮維馨) 1992：169】。

21.2.2. 從建築群結構來看，占塔可以分為兩類【Nguyễn Duy Hinh (阮維馨) 192：80】。

---

[221] 龍腦香樹 (cây dầu rái) 是一種在中部長大成林的樹種，它的樹脂被中部人用來作爲造船的粘合劑或用於拋光木器【Trần Kỳ Phương (陳奇方) 1988：19】。

第一類是**一套三塔的建築群**，包括祭祀梵天、毗溼奴和濕婆並立的三座塔。這類建築群的典型代表如：位於廣南省三岐省會北方的旃檀塔，三岐省會南方的**薑美**塔，位於平定省安人縣的**陽隆**塔 (圖 21.1)，歸仁市郊外的**興盛**塔 (目前興盛塔群只剩下兩座，人們稱之為**雙塔)**，位於寧順省潘朗市附近的**和來塔。**

圖 21.1：平定省的陽隆塔群體 (Hữu Cảy [友給] 攝)

第二類是以祭祀濕婆的主塔為中心，副塔環抱在周圍的建築群。這類塔建成的時間較晚 (大約九世紀以後)，有的地方原本是一套三座建築群，後來在修繕時又改爲中心塔—副塔的建築群。這類的代表是廣南省升平縣的同陽塔群、廣南省維川縣美山 A1 塔群和芽莊的婆塔群。在同陽塔群，主塔用於祭祀佛 (而不是祭祀濕婆神)，這是一種濕婆神與佛的混合體，是婆羅門教和佛教融合的結果。

藉由占塔塔群結構的發展，我們得知，梵天 (Brahma) 在印度被看作主宰，濕婆和毗溼奴只是他的化身 (因此，婆羅門教也被稱為「梵教」Brahmanism)，但在占婆則情況完全不同。這種變化歷經兩個階段：

一、第一個階段：當婆羅門教剛傳入占婆時，梵天的等級已被降級，跟自己的兩位化身平等，占婆人同樣看重這三位神靈，這一點得以展現在並列的一套三塔中。

二、第二個階段：三位神靈的平等趨勢逐漸被打破，占婆人尊奉濕婆為主宰 (就在一套三塔群體中，最大的主塔用於祭祀濕婆)。

這種轉變的緣由在於占婆文化偏重陽性的屬性，所以在三位神靈當中，濕婆神 (毀滅，陽性) 顯然與占婆人更接近。就這樣，占婆人實質上已把婆羅門教變成濕婆教。

21.2.3. 本地的影響還藉由**塔形**表現出來。關於形狀，占塔源於印度婆羅門教一種稱爲西卡拉 (Sikhara) 的建築，即美魯山[222] 的象徵，所以大部分占塔都有山頂的形狀 (「Sikhara」意為山的頂峰)。占塔由許多層組成，上層比下層小，一直向上重疊最後成爲突出的尖頂。塔的諸層之角可以有象徵山頂的小塔 (21.2 圖兩邊有兩座小塔)。雖然占塔的形狀源於印度婆羅門教傳說中的美魯山，但是對占婆人而言，它們又是中部雄偉疊嶂的高山的象徵，所以忠實地反映了占婆文化本地屬性——陽性 (山 = 陽)。

圖 21.2：婆・克朗・加萊 (Po Klong Garai) 塔 (J.C.Sharma [沙馬] 攝)

這個本地屬性還展現於占塔當中有一些不按山頂形狀建造的圓頂，這是模仿**男性生殖器**而來，從縱切面可以清楚看見 (圖 21.3)。這種類型的代表有廣南省甸盤縣的平

[222] 美魯山是宇宙中心的神話山脈，包括許多高低不同的山頂，諸神隨著自己的地位住在這些不同的山峰。

安塔 (圖 21.4)。除了山頂形狀的正塔，我們還可以看到船形塔頂的副塔，即東南亞民宅的特殊形狀 (請參見 §20.2.1)。這類塔的典型是美山聖地的婆•克朗•加萊 (Po Klong Garai) 塔組，其中就船形塔頂 (圖 21.2 中間的塔)。由此可見，占塔建築帶有更濃厚的區域文化特色。

圖 21.3：(上) 縱切生殖器形祠塔　圖 21.4：(右) 廣南省平定塔 (沙爾瑪 [J. C. Sharma] 攝)

從最初接受印度的西卡拉山頂造型，到帶有本地文化屬性的生殖器式塔形和反映區域農業文化影響的船形塔頂，占婆人已經創造出屬於占婆文化的新塔形。

從外表上看，我們習慣把這些建築稱為「塔」，但占婆人稱之為**卡蘭**，即「陵」之意。它們大部分都是用來祭祀各個國王的陵墓[223]。除了作爲國王陵墓的功能外，占塔還兼具祭神亭廟的功能，或是祭祀該國王保護神的聖堂[224]。正因為具有陵墓和亭廟的功能，所以占塔的內部很狹窄，只是法師行禮之處，而非信徒匯聚、祈禱之處。

[223] 婆・克朗・加萊 (圖 21.3 位於潘朗市簍山 [Núi Trầu]) 祭祀婆・加萊王，婆尋塔 (Pô Tầm，於潘梨附近) 祭祀婆尋王，婆・裡米塔 (Pô Rêmê，寧順省) 祭祀婆・裡米國王。

[224] 在碑文中常看到這些詞：devàlaya (祭神生堂)、*prasàda* (祭祀神殿)、devakutidve (神住的地方)。

21.3. 占婆雕刻的特點

21.3.1. 在占塔中或占婆人居住的地方，隨處可見一種名叫林伽或林阿 (Linga) 的物品，這是最普遍的崇拜物。林伽常被置於塔內正中最莊嚴的祭壇上，也可以置於有裝潢性的位置、屋外或山頂上 (如在芽莊婆塔)。「Linga」的意思是陽具。鑑於其形狀和構造，我們把占婆的林伽分為三類：

一、只有單一成份的林伽，是一個象徵陽具的圓柱形。在安江省奧埃奧發現最古老的林伽 (圖 21.5，左) 正是屬於此類。這種林伽有時是十來個排列在一起 (圖 21.5，右)，在印度則前所未見。它帶有濃厚的占婆本地屬性的烙印，是偏陽的特性。

二、由上、下兩部分構成的雙合林伽。上邊部分還是個圓柱形；下面的部分可以分為兩種式樣。

第一種式樣：下面部分是一種較大、圓形的盆狀物體，其典型是陳列在峴港占婆博物館的茶轎林伽 (圖 21.6，左)。我們暫且稱之為雙合林伽的 2A 型林伽，這種在印度也沒見過。若是把它放在越南繁殖信仰的大背景中 (請看 13.1)，便可看到這種林伽以杵和臼的形象顯現出來，上面的圓形是杵的象徵，盆形物體很明顯是模仿舂米的臼。杵和臼、「nõ」和「hường」就是男生殖器和女生殖器的典型標誌，展現了東山銅鼓主人的繁殖信仰 (請看【N. H. G 1986】)。

圖 21.5：單一成份的林伽：安江省奧埃奧的 (左)；峴港占婆博物館 (右)

雙合林伽的第二種式樣：下部分是方扁形物體，乍看像墊台或底座，但實際上並非如此，因為方扁形物體跟上面的圓柱形緊密連接，其下面的才是真正的底座。這種式樣在很多地方都可見 (圖 21.6，右)。我們可以稱之為雙合林伽的 2B 型林伽。與 2A

型林伽 (杵臼) 相比，2B 型的臼 (陰戶) 被方扁形物體所取代。再把 2B 型林伽放在越南繁殖信仰發展的大背景中 (請參見 §13.1)，可發現上下兩個部分現在又是「圓與方」形象，即陰陽哲理的典型標誌，下面的方形物體被稱為優尼 (yoni)，意味著「陰戶」。

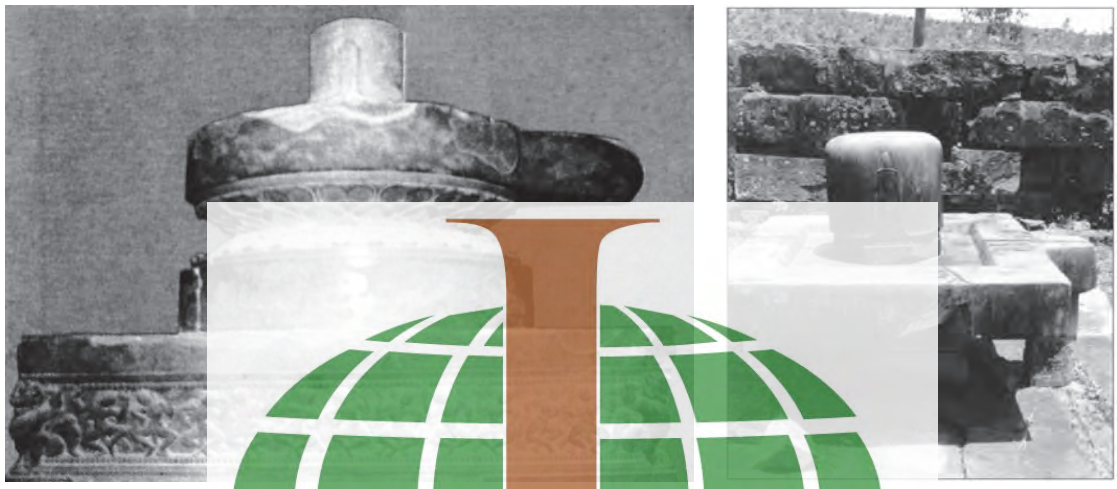


圖 21.6：由兩部分構成的雙合林伽：峴港占婆博物館 (左)、美山 (右)

由此可見，由兩部分構成的雙合林伽雖然都稱為林伽，但這種林伽已不再是純粹的陽具了，還包括優尼 (陰戶)。就是說，這裡不僅包含了占婆本地的陽性，而且還有陰性。雙合林伽是陰陽調和的象徵體，乃是區域濃厚文化傳統的明顯烙印。

三、第三類是由三部分構成的三體林伽。上面還是圓柱形，下面還是方形，此外，這種林伽中間還有一層六稜 (或八角) 形。

如果「方與圓」是創造、「方、六稜、圓」就是「創造、保存、毀滅」，六稜是方和圓之間的過渡，猶如「保存」是「創造」和「毀滅」之間的過渡。三體構築已成為聯結本地的繁殖信仰 (崇拜林伽) 和雅利安人來自吠陀經的婆羅門教哲理 (崇拜一套三神)的橋樑，下面的方形與梵天創造神相應；六稜部分 (連接部分) 與毗溼奴保存神相應；上面的圓柱形 (陽性) 與毀滅神濕婆相應。

三體林伽也有兩種變體：3A 式，方形物體只有大而扁的部分，(圖 21.7，左)[225]；3B 式則不同，下面的方形物體有兩層，最底層的還是大而扁的部分，其上增加了柱形的一小層 (圖 21.7，右)。3B 式在形式上看有四個部分，但在構築上其實只是三體。

[225] 最近在林同省吉仙縣的吉仙遺址發現了一座這類林伽，其方形部分邊長 2.3 公尺，六稜部分高 0.68 公尺，圓柱部分高 0.76 公尺，直徑 0.66 公尺。一些專家認為這座林伽有可能是東南亞及世界上最大的。

跟雙合林伽一樣，這種林伽的下面陰性方形物體被稱為優尼 (陰戶)。一旦擁有優尼，雙合林伽和三體都失去了原本的意義，不再僅是「陽具」了，但習慣上仍被稱為「林伽」(廣義的林伽)。由此可見，占婆文化的三個構成因素中，陽性(占婆本地性格)仍是主導因素，它常常比外來影響更爲強烈。

21.3.2. 這種陽性和本地性不僅展現在無數的林伽像，還展現在濕婆像。除了林伽，濕婆是最普遍的崇拜對象，在三位神的人化形像當中，濕婆神像占多數。

偶爾可以見到依印度風格雕塑的濕婆像 (圓臉、多手、周圍有火圈、在跳舞)，但很稀少。絕大部分濕婆像所反映的外來因素只被保留在名稱上，而其表現的形象完全是一個帶有占族人種典型特點的占婆人 (方臉、斜眼、厚嘴唇)。而那些展現神聖性的表徵(多手、周圍有火圈) 也很少見。占婆濕婆神像大多為一個雙手正常的男子形象。如果印度的濕婆是充滿變動性的 (在跳舞)，占婆濕婆則安靜地穩坐，一支腳立撐，另一支腳平放。

此外，為了強調本地的陽性因素，有一些濕婆像，也許塑像的匠人認為只有名字或只是一個男子形象還不夠展現占婆特色，所以讓這位神靈手持一個林伽 (圖 21.8)。

不僅是人化的濕婆像，就連動物形狀的伽內什象頭神也手持一個林伽 (圖 21.9)。

圖 21.7：三體林伽 (右邊：廣南省的安美林伽)

不僅男神，女神也執林伽，有些女神像雙手拿著兩支林伽！(圖 21.10) 女神手裡的林伽有的並非象徵性的，而是非常寫實的，明顯是陽具 (圖 21.11)。

這些都表明占婆文化本地強烈的陽性傾向，並明顯地暴露其獨特的民族本色。

21.3.3. 除了一般的林伽和濕婆像以外，我們還見到林伽和濕婆特殊的結合：那就是帶人臉的林伽 (占文叫做穆卡林伽 [Mukhalinga])。在這種林伽 (一般是由方圓兩部分的 2A 式) 的圓柱部分上面是占族的某一位國王的浮雕像 (圖 21.12)。

此類神像經常具備明顯的濕婆的標誌，如神牛喃丁 (在婆裏米塔及婆・克朗・加

萊塔裡的穆卡林伽上)。濕婆 (印度神)、林伽 (區域內的繁殖信仰) 和國王 (占婆民族領袖) 在穆卡林伽中的一體化，展現了構成占族文化的三要素 (本地性格、區域的影響、印度的影響) 在偏於陽性的本地性格基礎上嫻熟、細膩的融合程度。

圖 21.12：穆卡林加（婆・克朗・加萊塔，Tiến Dũng [進勇] 攝）

圖 21.8：手握林伽的濕婆神像 (Lê cường [黎強])

圖 21.9：手握林伽的伽內什象頭神 (Trần Ngọc Thêm [陳玉添] 攝)

圖 21.10：手握林伽的女神 (Tim Page [替姆巴格] 攝)

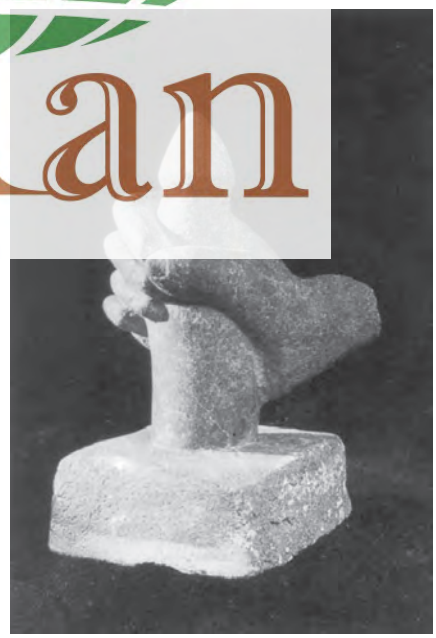


圖 21.11：握著林伽的拉克斯密 (Laksmi) 女神的手掌 (胡志明市歷史博物館資料)

濕婆 (一位抽象的神) 和林伽 (陽具) 原本是相去甚遠的概念。崇拜生殖器 (請參見 §13.1) 是農業居民的信仰，農業性越典型，則這種信仰越強烈。在印度，崇拜生殖器原是土著人德拉維蒂安 (Dlavidien) 的信仰，而從西北入侵並稱霸半島的雅利安遊牧民族本來就沒有崇拜生殖器的傳統，他們的吠陀經指出「把林伽當做上帝的人就是雅利安的敵人」【Lê Văn Siêu (黎文超) 1972：339】。

即便如此，林伽形象 (陽具) 進入婆羅門教聖堂及其與濕婆神同化的現象並不難理解。對於農業居民來說，要接受、崇拜原本陌生的婆羅門教，他們理所當然會選擇其中和自己傳統信仰最接近的神。在婆羅門教的三位神中，只有濕婆神最具接近陽具崇拜的特點。也正是因爲這一點，即生殖器崇拜和濕婆崇拜均帶有陽性本質，因此它們容易合為一體。農業居民在傳統信仰中崇拜陽具，在崇拜神靈時選擇濕婆神，以便同時能崇拜林伽，不至於喪失自己的傳統信仰，可謂一舉兩得。

占婆人居住在農業區，也就是說，這一地區在婆羅門教傳入之前就已存在崇拜生殖器的習俗。越南中部土地貧瘠，帶有偏陽的性格，所以崇拜陽具 (林伽) 之俗也就更爲廣泛。在占塔 (請參見 §21.2.2-21.2.3) 和占族雕刻的發展過程中，都能發現林伽的重要性和尊崇濕婆為主宰的傾向，這不是偶然的。

21.3.4. 陽性因素還展現在廣南省茶轎像座上的舞女雕像，這是占族文化的傑作 (陳列於峴港占婆博物館，圖 21.13)。這座雕像是一個具有占族人種生理特徵 (方臉、斜眼、厚嘴唇) 的姑娘，藉由貼近裸體的簡單衣著，石像以陽性的趨勢直白地展現了女人的美：豐滿的乳房、細長的大腿、稍寬的盆骨、圓潤的手腕等。舞蹈動作表現出一個完美諧和的形象：上半身和雙腿呈半跪姿，雙腿彎曲，身體左傾，左手臂伸向右下，上半身也向右挺出；頭部和彎曲的右臂向左上舉以保持平衡姿勢。扭轉的動作委婉且充滿力量。這是因為這一形象的美就在於呈現了武術的姿態：雙腿曲跪就是武術的蹲步之勢，一手向下遮擋是自衛之態，另一支手彎曲向上舉則是準備進攻的姿勢。

圖 21.13：舞女像
(廣南省茶轎縣，Lê Cường [黎強] 攝)

圖 21.14：伽持廟會中的占族舞蹈
(Hoàng Thế Nhiên [黃世然] 攝)

雕像表現的是定型的舞姿，它或許明顯地展現出印度舞蹈的影響，從服裝到腰部肢體扭動的姿態都可以看出來。同時，這尊雕像又展出中部婦女的剛烈性格和傳統的陽性。只要是在西山起義女將裴氏春的故鄉生活的婦女，不管是古代的占族婦女還是後來的越族婦女，都有這種性格。中部因此出現這樣的歌謠：「誰到平定觀上一觀，平定婦女執鞭打拳」(Ai về Bình Định mà coi, Con gái Bình Định cầm roi đi quyền) [226]。

陽性的屬性還展現在雕塑材料上：絕大部分占婆的雕塑作品 (林伽、濕婆像、舞女像) 都是石像。在周圍農業區居民普遍崇拜泥土的同時，在廣治省、承天—順化省以南的多山、多石的中部，人們還保留著崇拜靈石和特殊形狀石頭的習俗 (越族人把那些靈石叫做石公 (Ông Đá)，天公 (Ông Dàng)、天婆 (Bà Dàng)；高棉人則叫做涅達 (Niết tà)。這習俗流傳至今。

21.3.5. 與以濕婆、林伽、武步及石料為代表的強烈陽性潮流並存的是**陰性潮流**。

[226] 第二句有異版：平定姑娘執鞭訓夫 (Con gái Bình định cầm roi dạy chồng) 。

這種**陰性潮流以**委婉的民間舞蹈、豐滿的乳房、本土的母神形象及石雕為特徵。

如果說占婆宮廷流行的是幾近裸體的穿著、快速的 (陽剛) 動作節奏為特點的如茶轎舞女表現的陽性舞蹈，那麼至今仍流傳在民間的則是完全相反的舞蹈 (陰柔)：占婆男女穿著傳統服裝 (非常嚴謹)，伴隨基能 (ginăng) 鼓聲、薩萊奈 (Sarainai) 委婉細膩的管樂聲哼唱民歌、輕跳民舞 (圖 21.14)。

豐滿的乳房不僅在占婆舞女的胸上異常搶眼，還作爲裝飾品排列在雕像底座周圍 (圖 21.15)。這種裝飾是幽羅加 (Uroja，即「婦女的乳房」之意) 女神或婆・嫣・伊娜・娜伽 (Po yan Ina nagar) 聖母——占婆人的國母 (Po = 您，Yan = 神，Ina = 母，Nagar = 處所)的標誌與特點。在芽莊婆塔，占婆人祭祀婆・嫣・伊娜・娜伽聖母，其化身是一位土著母親的形象

芽莊的婆塔從底層到頂層高 23 公尺，由哈利伐曼 (Harivarman) 一世時期的一位尚書於 871 年動工建立。塔頂上放置一套石林伽，塔內本來供奉著一座純金的林伽，但在戰爭中被從海上進攻的真臘人奪走，只剩下優尼部分。到 965 年，人們就在優尼上面放置國母塑像 (圖 21.16)。

圖 21.15：平定省敏塔 (Tháp Mẫm) 上排列的乳狀裝飾

國母像用整塊原質大理石雕塑而成，放置在蓮花形的石台上，背靠著形似菩提葉的大石片。這尊塑像高 260 公分。塑像是本土聖母與婆伽婆底 (Bhagavati) 女神或烏

瑪 (濕婆妻的 Uma) 的結合，有十隻手，其中八隻握著象徵權威和力量的短刀、象牙、箭頭。但陌生的婆伽婆底女神形象非常模糊，「神聖」的八隻手似乎隱蔽在後面，正面凸顯的是一個人形影像，即一位坐禪入定的本土聖母，顯出健康的體態，她的乳房豐滿富有活力，肚子上的皺紋似乎隨著呼吸節奏起伏，這就是越南繁殖信仰的典型標誌：豐滿的乳房展現哺育孩子的能力，肚子上的皺紋則說明她曾經多次分娩 (請參見 §1.4.1)。據占族民間傳說，本土聖母是「產生土地、稻米、沉木」的人，她「把一粒白斑稻米向藍天上拋」讓老天爺由之繁殖產生出其他稻種。她是婦女的國王 (Patao Kumay)，是女人之王 (Stri Ratjnhi)，是黑婆 (Muk juk)。

圖 21.16：婆・伊娜・娜伽 (Pô Ina Nagar) 聖母像 (芽莊市婆塔廟，沙瑪 [J.C.Sharma] 攝)

後來，戰爭再次損壞該塔，國母像的頭部遺失了。人們給它換上別的，即在圖 21.16 上被塗上顏色的像首。

印度社會是父系制度，但占婆社會自古以來基本上還是屬於母系制度。在寧順、平順二省，占族女子有「娶」丈夫。古代的中國人到訪占婆時就有這樣的評價：對占城人來說「婦女乃是尊貴，男子一無所有」。印度婆羅門教的影響不能代替占族和東南亞農業居民千百年來尊崇婦女的傳統文化 (母親)。現在，到處都可以看到天雅娜聖母 (Thiên Yana Thánh Mẫu，即天母) 或在順化缽島 (Hòn Chén) 殿的玉主婆[227]，慶和省的婆・伊娜・娜伽・亞丹 (Po Ina Nagar Yathan，即蘆葦處之母)，寧順省的婆・伊娜・娜伽・呼姆・阿蘭 (Po Ina Nagar Humu Aram，即林處之母)，平順省的婆・伊娜・娜伽・呼姆・卡瓦特 (Po Ina Nagar Humu Cavat，即鳥處之母)，巴地頭頓省的婆・伊娜・娜伽・呼姆・查諾克 (Po Ina Nagar Humu Chanok，即漁處之母)，安江省周篤杉山的處主婆 (Bà Chúa Xứ) 等等。

227 「玉主」名稱是於 1832 年由明命皇帝頒賜。天雅娜結合了占族聖母的特徵和柳幸公主的特點及三府崇拜的習俗。目前在該殿中央供奉的是戴紅頭巾的天雅娜，其左邊是戴白頭巾的退母 (Thoải)，其右邊是戴青藍頭巾的地母。

陽性和陰性並存可謂是中部大自然鬼斧神工的產品：一邊是代表陽性的雄偉高山——長山山脈，而另一邊則是充滿陰性的汪洋大海——東海 (請參見§ 21.1.2)。

21.4. 當地語系化婆羅門教和回教影響的力量

21.4.1. 占族文化的三個來源當中，從表面上看，來自印度的影響顯得最突出，但實際上，本地和區域來源才起重要的作用。大部分占族平民也許不瞭解陌生的婆羅門教與其諸神以及印度傳說，那是婆羅門修士的事。婆羅門修士指導人們按照印度模式建殿塑像，而民間藝人則按照自己的興趣和民間的傳統來建造和雕塑。

在婆羅門教剛傳入時，三位神靈都被建塔來祭祀，但後來只有濕婆神被尊崇，因為其性格最符合於占族本地性格。在姿態萬千的濕婆形象中，只有結合了林伽形狀特點的濕婆形象才被普遍祭祀，因為崇拜石柱習俗原本就是農業居民悠久傳統的繁殖信仰。結果，濕婆被化身為占婆人(連濕婆的喃丁神牛也以熟悉的水牛形狀展現出來[228])。實際上，帶著印度出身的濕婆神及其朋友、部下存在於婆羅門修士和知識份子的信念中，而對於占婆民眾來說，大多數濕婆神、林伽像等等只是表現形式，本民族的繁殖願望和對地方女神、傳統的民族英雄的虔誠崇拜才是實際內容。陌生的婆羅門教被占婆人改變成熟悉的婆占教 (Bà Chăm)，該教不再是印度婆羅門教了，充其量只能看成婆羅門教的變體。

21.4.2. 除了婆羅門教的變體即婆占教以外，在占婆還存在著回教 (Islam)。雖然傳入占婆較晚[229]，而且屬於具有最嚴苛教義的宗教之列，但回教也被占婆人改變頗多。在回教最先傳入的地方它變成了另一種宗教，成為一種回教的變體，稱爲**婆尼**教 (Bà Ni)。**婆尼**教在中部的占婆人中非常盛行。

回教的教律主要有 5 條：

- 絕對忠誠於唯一的上帝阿拉 (Allah)，對穆罕默德 (Mohamed，571-632) 教主的使命和最後判決抱有絕對的信心；
- 每天祈禱 5 次 (清晨、中午、下午、傍晚、晚上)；
- 在齋月 (Ramuwan 九月) 完全吃素，白天禁食、禁酒、禁止吸煙；

[228] 如在芽莊婆塔楫葉上雕塑的形象或在峴港占族博物館陳列的同楊像等。

[229] 回教 (阿拉伯語中，「Islam」有「服從」之意) 於七世紀初在阿拉伯半島上誕生，到十五世紀變得普遍並傳到東南亞各國。據姆・涅 (M. Ner) 調查，1936 年，在越南有 9 萬名占婆回教徒，其中在中部有 1.6 萬名，安江省周篤地區和西寧省大約有 7 千名【Nguyễn Văn Luận (阮文論) 1974：47】。目前，在越南大約有 5 萬名回教徒。

- 把年利息的十分之一佈施給窮人；
- 到麥加 (Mecca) 聖地朝覲。

跟教律不同，婆尼教的信徒把阿拉當成最高聖人來崇拜，但不看做是唯一的，他們還崇拜傳統信仰中的雨神、山神、海神等諸神。他們還按照民間信仰組織一些農業儀式，如祈禱處所之母神 (Rifa Nagar) 的儀式、求雨儀式 (Yor Yang)、求海浪神儀式 (Plao Pasah)、阻斷來源儀式 (Kap Hlau Krong) 等等。

婆尼教的信徒不是每天祈禱五次，在齋月(Ramuwan) 期間白天也不按律禁食，只有教士在齋月的頭三天禁食，他們也不去麥加聖地朝拜 (周篤地區的占婆人後來派遣代表去)。

按照回教嚴苛的習俗，成年男子 (從 13 到 15 歲) 割包皮 (Khotan) 儀式被婆尼教信徒改為卡達特 (Katat) 禮，割包皮一事只是象徵性的 (用木刀割)。根據農業區域文化陰陽調和的傳統，占婆人還給笄女行卡咯禮 (Karoh)。與注重男子 (父系制度) 的回教社會不同，婆尼教信徒在家庭組織、嫁娶等方面還保持注重婦女 (母系制度) 的傳統。因此，給女孩的卡咯 (Kaloh) 禮比給男孩的卡達特 (Katat) 禮更隆重。

婆尼教信徒的喪禮按照回教習俗進行，但加上一些東南亞居民的古傳習俗，比如去陰府開闢道路、阻止死人靈魂搗亂、託死人把禮物帶到陰府給親人等等【Phan Xuân Biên (潘春邊) 1992：51】。

只有安江省周篤地區、平順省和胡志明市等地的占婆人的風教才較爲接近原貌。比如周篤的占婆男子戴白帽，穿圍裙，13 到 15 歲要進行割包皮之禮。主持人誦經後用竹製夾子夾著包皮，然後用鋒利的刀切割掉，再塗上止血藥和消毒藥。安江省占婆婦女出門時不蒙臉，只圍彩綢巾。

§22. 佛教與越南文化

22.1. 佛教的形成及其主要內容

22.1.1. 佛教 (Buddhism) 於公元前五世紀在印度誕生，由悉達多(Sidharta) 太子創立。他姓喬達摩 (Gotana)，是淨飯[230]王和摩耶 (Maya) 皇后的兒子。他於大約公元前 563 年誕生。當時的印度存在著許多思想潮流和宗教。據佛經記載，當時有 62 – 63 哲學學派，而在宗教方面，占統治地位的是婆羅門教。其時，印度社會分成四個基本等級。

這四個等級分別是：

一、婆羅門修士 (Brahmans)，是屬於雅利安白色人種，負責宗教和社會精神的宏觀問題。依據吠陀經，他們出生於梵天之嘴。

二、王將 (Kshatryas)，是守護公理的人 (各位國王都屬於該等級)。

三、實業 (Vaishyas)，是負責資產管理並使資產增多的人，包括富商、農家、銀行老闆等等。

四、勞動者 (Shudras)，是在農村和城市直接從事體力勞動，在社會中，他們占絕大多數。

此外，還有被逐出社會各等級之外的人，這些是被雅利安人征服而受盡貧寒的土著人 (Parias)。實際上，在社會中就有了 5 個不同的等級。

悉達多太子對社會等級分化、膚色的歧視與萬民的苦難抱有同情心。這是導致他放棄婆羅門教而創立新宗教的主要原因。後來，當他的門徒問他為什麼婆羅門法師認為自己高尚而蔑視佛祖出生的等級，他就這樣回答：「婆羅門修士真的是從梵天之嘴生出來的嗎？豈有此理！他們的妻子也來月經，也懷孕，也生孩子，也給孩子餵奶等等。那他們怎麼能是高級的呢？只具有道德、善良的人才是高級的，其餘的都為卑賤」(長部經)。

當妻子生下了兒子羅侯羅[231] (Rahula) 後，看到王室有了繼承人，悉達多的修行意

[230] 在印度北方跟尼泊爾接壤的一個小王國，由釋迦部族統治。
[231] 後來羅侯羅是其父親的助手，18 位菩薩之一。

志更堅定。29 歲時，他離開了家，從此，人們稱他為**釋迦牟尼** (Sakya Muni，釋迦牟尼即是「釋迦宗族的賢人」)。釋迦牟尼前往修行家眾多的地方，尋找多年修行的人請教，但結果並不能使他滿意。他跟五個朋友一起到伽亞 (Gaya) 鎮附近的烏魯維拉 (Uruvela)[232] 進行苦行式修行。傳說，他們連續六年間每天只吃一粒穀子、一粒芝麻，喝一口水，但一無所獲。知道自己修錯了路，他改變了膳食方式，恢復了健康後，找到一棵名為畢婆羅 (pipal) 的樹下，以草為席坐下集中思考。過了一段時間 (據說是 49 晝夜)，他的思想變得豁達，他通曉了人生的真諦、眾生的苦難，他覺悟到了一直苦苦追尋的真理。後來，釋迦牟尼去找跟他苦修的五個朋友，點化他們後，他用下半生的 40 年帶領他們一起沿著恆河流域到處傳播他的思想。從此，人們稱他為佛 (Buddha，即覺悟人，越文拼音成「Bụt」或「Phật」)[233]，畢婆羅樹被稱為菩提 (boddhi)，成為覺悟的象徵。大約公元前 483 年，佛祖逝世，享年 80 歲。

22.1.2. 佛教的本質是關於苦難和**解脫**的學說。佛祖常說：「吾只有一道教條：苦和苦滅」。這個學說被佛祖首次度化給跟隨他苦修的五個朋友，稱為**四妙諦** (四項奇妙的真理) 或**四聖諦** (苦、集、滅、道，巴利文：「cattari arya saccani」)，即為：

一、**苦諦** (Dukkha) 是關於苦難**本質**的真理。我們周圍的生活 (現實世界) 充滿苦難。何謂苦？那是由人的生、老、病、死造成，或一切願望得不到滿足引起的煩惱狀態。

二、**因諦**或集諦[234] (Samudaya) 是關於苦難由來的真理。在現實世界生活的人類為什麼受苦？這皆由愛欲 (渴望) 和無明 (不明智) 所造成，由貪、嗔、癡 (貪心、憤怒和愚蠢)所導致。當這些轉化成行動，稱為業 (Karma，不好的行動) 使人們要承受其後果 (因果律，業報)，所以在輪迴中徘徊，無法解脫。

三、**滅諦** (Nirodha) 是滅苦境界、滅苦的真理。當致苦的原因 (愛欲和無明) 被剷除，苦難就會被消滅。痛苦的消滅稱爲**涅槃** (nirvana，本意是「覆滅」，覆滅煩惱之火)，那是覺悟和解脫的理想境界。佛教徒的目的是實現涅槃。正在修行的時候就是實現部分的涅槃，已經覺悟了就全部涅槃，成佛了。

四、**道諦** (Magga) 是指出滅苦的道路 (辦法)。滅苦、解脫和覺悟的道路要求修煉道德 (戒)、鍛煉思想 (定) 並開拓智慧 (慧)。這三門課就在八正道或八聖道這一概

[232] 後來的書籍常寫道佛祖在雪山修行。
[233] 由於認為佛祖到處去救度眾生，所以大乘派稱之為**如來**。
[234] 「集」有積聚的意思，集中起來。

念中得到具體化。

八正道包括：

一、正見：正確認知，正確見解；

二、正思維：正確地考慮；

三、正語：話語真實、溫和；

四、正業：做好事 (善業)，實現五戒 (不殺生、不盜竊、不邪淫、不飲酒、不說謊)；

五、正命：用正當、良善的職業養活自己；

六、正精進：努力爭取正當的進步；

七、正念：經常懷有善念；

八、正定：淨心，向一個對象集中思想。

在這八條道路中，正語、正業、正命屬於道德方面的修煉 (戒)；正念、正定屬於思想方面的鍛煉 (**定**)；正見、正思維、正精進屬於智慧的開拓 (**慧**)。

佛教的全部經典後來被整理並分為經、律、論共**三藏** (藏是儲藏)。**經**藏收集佛祖及其大弟子的說講內容，**律**藏則搜集佛祖關於戒律以及僧眾生活儀式的訓導；**論**藏則包括爭論的主題和談論德話語[235]。

佛教看重三項：佛、法、僧，謂之**三寶**。佛祖可敬，因為他創造了佛教；法 (教義) 可重，因為它是佛教之精髓；僧眾 (出家的修行者) 可親，因為佛法靠他們在世間上到處傳播。

以上提到是佛祖逝世前的修煉還提到僧問題。

22.1.3. 佛祖逝世後，他的弟子定期召開會議。在後來的會議上，他們對佛經的理解和解釋的意見分歧越來越大。佛教隊伍分成兩派：長老們的稱爲**上座**派(Théravada)，傾向保守，主張緊貼經典，嚴守教律，佛子只求自悟，只崇拜釋迦佛祖，只求早日證果羅漢[236]。其餘的大部分僧眾並不順從，他們另開會議，從而形成了**大眾派** (Mahasaghika)。他們主張不要拘泥於經典，在踐行教律方面要寬容大量，廣泛接受向

[235] 許多研究者認為首次大會並未通過《論藏》【Minh Chi (明之) 1993：202】。關於作者，人們常認為《論藏》是後來由佛祖的門徒草擬，但也有人認為佛祖親自指導這部分編撰【Bùi Biên Hòa (裴邊和) 1994：73】。

[236] 羅漢 (是阿羅漢的縮短語，梵文：「Arhat」) 是已經擺脫了生死輪迴境界，無需再生，值得尊崇的人。

佛皈依的人，求得眾人覺悟和解脫，崇拜多位佛，其中的理想人物是菩薩[237]。在第三和第四次集會中，大眾派編寫了自己的經書並自稱**大乘** (Mahayana)，意思是大車 (乘人可以眾多)，並把上座派稱為**小乘**，意思是小車 (能載少人)[238]。

大乘派向北發展，所以被稱為北宗，向中華、日本、朝鮮等地傳播。小乘派向南發展，所以稱為南宗，從斯里蘭卡向東南亞各國傳佈[239]。大乘的經書用梵文撰寫，後來又使用漢語；小乘的經書用巴利文撰寫。

在印度有兩種語言：梵文是文學語言，普遍使用於知識份子和學者階層；巴利文是平民階層常用的普通語言。佛祖在世時，因想要使廣大群眾好懂，佛祖就用巴利文表達自己的思想。因此，當小乘派 (保守) 保持用巴利文撰寫的原版經書的同時，大乘派則改用梵文編寫自己的經書。傳到中華後，用梵文寫的經書都被翻譯成漢語。後來，印度的佛教逐漸衰落，北宗佛教就主要依靠漢語撰寫的經書了。南宗經書只有阿含 (Nikaya) 一部，與北宗經書大相逕庭，北宗經書除了包含一整部阿含經外，還有很多其他的經書 (如華嚴、陵嚴、法華、八雅等等)。

22.2. 佛教在越南傳播及發展過程

22.2.1. 公元初年，印度的僧侶就沿著海路到了越南[240]。嬴婁 (或籯樓：Luy Lâu) 當時是交趾郡的治所，早已成爲重要的佛教中心。正是在這裡，隨著丘陀拉 (Ksudla) 的傳教活動 (Ksudla 大約於 168-189 年間到達嬴隴)，出現了越南第一個佛教傳說——石光佛與曼娘 (Man Nương) 佛母的傳說[241]。

故事概述如下：當丘陀拉在嬴隴傳道時，有很多人皈依。一位名為修定的皈依者還讓自己的女兒曼娘前往學道，並天天為丘陀拉做家務及做飯。有一次，丘陀拉出門去講道，曼娘熬完粥就倚靠在門口等他，不知不覺睡著了。丘陀拉很晚才回來，沒留

---

[237] 菩薩 (梵文是「Boddisattva」) 有「覺悟眾生」之意。

[238] 因小乘此名稱有貶義，易使人們誤會，所以 1956 年在尼泊爾召開的佛教國際會議上，世界佛教領導建議把小乘名稱取消並代之為「原始佛教」一詞。

[239] 在印度，佛教最興盛的時期是阿索卡王朝 (大約公元前三世紀)。從公元五世紀起，佛教遭到印度教進攻，到八世紀又被伊斯蘭教摧毀，故逐漸衰落了。從十二世紀後，佛教只是印度的小衆宗教。

[240] 根據褚童子遇見印度和尚後跟隨其學道的故事，Phan Lạc Tuyên (潘樂宣)【1993：23】認為：佛教傳入越南和東南亞的時間「一定是公元前數幾年。」

[241] 該傳說在《古珠法雲佛版行語錄》、《嶺南摭怪》、《法雲古寺碑記》等材料中都有記載，參見【Nguyễn Tài Thư (阮才舒) 1988：45-53】；Lê Mạnh Thát (黎孟鞨) 1999：134-171】以及參見§13.2.1。在《嶺南摭怪》一書中，丘陀拉的名字寫成「伽拉佘黎」。

神，從曼娘身上跨了過去。不久，曼娘懷孕了。丘陀拉遭到修定的嚴厲斥責，但他一直默默忍受。

懷胎滿 14 個月，曼娘於 4 月 8 日午時生下一個女孩，就抱到丘陀拉家還給他。丘陀拉抱著嬰兒來到河流岔口附近的一棵古樹下默禱，祈求樹神幫他照料這個嬰兒。樹根立即裂開一個大洞，丘陀拉剛把嬰兒放進去，樹洞就馬上合上了。丘陀拉與曼娘告別時交給她一根棍子並囑咐道：發生乾旱時，把棍子插在地上就會有水湧上來救濟居民。說完話，丘陀拉就告辭了，一眨眼的工夫他已身處另外的一座山上，曼娘知道自己跟不上，就遙望著拜別後回家了。

後來大旱頻繁，曼娘想起丘陀拉的話，便拿出棍子來取水，每次都很靈驗。曼娘年老的時候，有一天狂風大作天起陰雲大雨，古樹傾倒並沿著河流漂到曼娘居住的村子。村裡壯丁怎麼扯也扯不動，而曼娘只輕輕地一拉，古樹就跟著她靠上岸邊。

村民把樹鋸成四段，雕成四尊像：法雲、法雨、法雷和法電，放在桑娘娘 (Bà Dâu)、豆娘娘 (Bà Đậu)、將娘娘 (Bà Tướng)、簪娘娘 (Bà Dàn) 四座寺廟來祭祀。當村民們鑿到樹心時，發現丘陀拉以前藏嬰兒的地方已經變為石頭，因太過堅硬而無法鑿開。村民們把石頭扔到水裡，那塊石頭就閃閃發光。於是村民們就拜託漁民把石頭撈上來放在佛殿裡祭祀，並起名為石光佛 (以發光石製的佛)。曼娘死後被尊奉為佛母 (或曼娘佛母)[242]。

從此以後，每次國內發生旱災或霪雨不停，國王便前往該村求把法雲像迎到京城以舉辦求雨或求晴儀式，據說很靈驗。《大越史記全書》(本紀) 第三卷，668 頁寫道：「太寧二年癸醜 [...] 迎太雲佛回京都。時。「四法」信仰由此形成 (請參見 §13.2.1)，與四法相關的佛寺體系也在多處出現。

已經有印度人摩羅耆域(Mahajivaka)、中亞裔人康僧會等多位皈依佛門的僧士，從佛教中心嬴隴出發，深入至中華領土進行傳教[243]。後來，當隋文帝問起交州的佛教情況時，中國僧人譚天 (中亞裔人) 回答道：「交州地區有通往天竺的道路。佛教傳至中華但未普及至江東時，交州地區的嬴隴已經建立了 20 多座寶塔，僧衆超過 500 名且

[242] 據《嶺南摭怪》記載，曼娘於 4 月 8 日逝世。

[243] 康僧會傳教對象之一是東吳的孫權。很可能佛教從嬴隴傳到長江下游楚國的彭城 (楚國的京都，位於長江下游，今屬江蘇省)，然後從彭城乘船到洛陽 (東漢的京城，位於洛水岸上，黃河南邊，今屬河南省)，從而形成公元初漢帝國的三個大型佛教中心 【Nguyễn Tài Thư (阮才舒) 1988：27-28】。

翻譯了 15 部經書。由此可知，交州比我們更早信仰佛教。」[244]三國時期，孫權之母吳國太曾經讓人從贏隴邀請高僧到建業 (吳國的首都) 來講道。

在交州，一位名叫牟博的中華人 (大約生於 165-170 年) 跟隨母親前來避難，在接觸佛教後就立即放棄了儒教、道教而皈依佛門，他在交州撰寫的《理惑論》(論解決錯誤、迷惑的方法) 一書[245]便成為第一本用漢字介紹佛教的書。此書採用問答的方式撰寫，共有 37 句，其內容表明佛教是從印度直接傳至交州，所以，這裡佛教徒的服飾和交際方式別具特色，使中華人覺得莫明其妙 (如交州的僧士穿紅色的袈裟，交際時不下跪)，作者對於中華文化與周邊民族的關係有著客觀的評價[246]。

正因為佛教在公元初年從印度直接傳到越南，所以「Buddha」(釋迦摩尼，即覺悟的人) 被直接拼音成越南語的「Bụt」。其時，交州的佛教帶有小乘南宗的色彩，在越南農業居民眼裡，「Bụt」(布特) 被看成一位全能、平和、處處都能顯身的靈神，他竭盡所能救助良民、懲罰惡者。

至四、五世紀，大乘北宗佛教從中華傳來，不久就佔領越南並取代了先前的小乘南宗。「Buddha」(釋迦摩尼) 一詞從梵文傳入中華被拼寫成「佛陀」、「佛教徒」，然後從「佛陀」、「佛教徒」傳到越南時簡化為「佛」。從此，佛漸漸代替「Bụt」(布特)[247]。帶有「創造了佛教的人」這一意思的「Bụt」只限於成語、俗語等固定詞語中 (例如：「鄰寺稱 Bụt (佛) 為兄」(Cận chùa gọi Bụt bằng anh)。在日常語言中，人們把「Bụt」理解成「仙翁」。慈祥的「Bụt」經常在越南民間故事中出現 (如《Tấm Cám》[碎米和細糠] 故事)。

22.2.2. 從中華傳入越南的佛教宗派有三個，禪宗、淨土宗和密宗：

---

[244] 1096 年 2 月望日，當國內的高僧集中在開國寺 (現在是升龍鎮國寺) 時，靈仁太后 (即倚蘭) 詢問他們關於越南佛教的來源，國師通辨就復述了此事。

[245] 此書在於六世紀出版的《弘明集》一書中留存下來；在《隋志》和《唐志》中都提到《理惑論》一書。

[246] 例如第十四道問題：「我聽說用夏人 (=中華) 改化夷狄人，何時聽過用夷狄改化夏人？」作者回答：因為哪兒也沒去，有所不知，自以為自己是天下無雙，「好像一個人只看到河、溪而沒看到海，只看見火把的光沒有見到陽光」。「佛教如太陽，而孔、老只是火把。」

[247] 有人認為「Bụt」和「Phật」都來自漢語，因為「越南平民不認識梵文，他們沒有僧侶和儒士那樣善於辨音的能力」。「在民間，"佛"一詞使用的頻率更高」等。這些證據的說服力不夠強：不一定要懂一門語言，要「會辨音」才能把一個詞拼音出來？當出現一個新的概念時，人們只需按照母語的語音規則「怎麼聽就怎麼說」，所以「Buddha」(兩個音節) 才縮短成「Bụt」(一個音節)。越南的普通民眾不懂法語，沒有「辨音能力」，不也拼轉了不少法語詞進入越南語詞彙系統？當「佛」一詞輸入後漸漸代替「Bụt」，它的使用頻率也自然越來越高。

22.2.2.1. 禪宗是由印度高僧菩提達摩 (Boddhiharma)於六世紀初在中國創造的佛教宗派。「禪」(“禪那”之略) 是「Dhyana」的音譯 (梵文中有「靜心」的意思)，主張集中智慧思考 (禪)，以便自己找出佛教的真理。依照禪宗修行要傾盡全部力量和時間，同時要充滿智慧，所以智慧有限且仍為衣行住食問題操心的平民階層難以依照禪宗修行。因此，禪宗只流行於知識份子、上層階級，也因為他們有記載的能力，所以在越南大乘佛教的三支宗派中，禪宗的歷史是最爲人所知的。

越南佛教歷史中的第一禪派是由毗尼多流支 (Vinitaruci) 所創立。他是印度人，路過中華時，中華禪宗第三代祖師僧璨勸他「應速南行與天下接觸」。他遂於 580 年來到越南，在法雲寺修行。該寺位於北寧省順成縣，俗稱桑寺。後來，毗尼多流支傳位給第二代禪師法賢。該支派一共傳了 19 代。

第二禪派由中國廣州人道號無言通創立。他於 820 年到達越南，在扶董村建初寺 (今河內市嘉林縣) 修行。繼承他衣鉢的是禪師惟敬。這一派一共傳了 17 代。

李朝時期，一位名叫草堂 (中國人) 的僧人，原本是在占城被捕的俘虜，得到李聖宗 (在位於 1054-1072 年) 大赦，並獲准於 1069 在開國寺 (升龍京都) 創辦道場。跟隨草堂學禪的弟子很多，其中就有李聖宗皇帝。由此產生第三禪派，一共傳了 6 代。

陳朝時期，陳仁宗 (生卒年月 1258-1308，在位時間 1279-1293) 曾追隨和尚的慧中尚士[248] 禪師研究佛法。1298 年陳仁宗出家後，一度前往廣寧省東朝縣的竹林寺修行。在此地，他創立了竹林禪派[249]。法螺和玄光和尚分別是這一派的第二和第三代禪師。竹林派的創建，實質上是陳仁宗對之前存在的禪派進行了統一，並使陳朝所有的越南佛教宗派歸於一統。

之後，各階段還陸續出現一些禪派，如鄭阮紛爭時期的曹洞派；大約十六至十九世紀的蓮孫派，該派的所在地是河內的石婆寺 (chùa Bà Đá) 和蓮派寺 (Chùa Liên Phái)；十八世紀

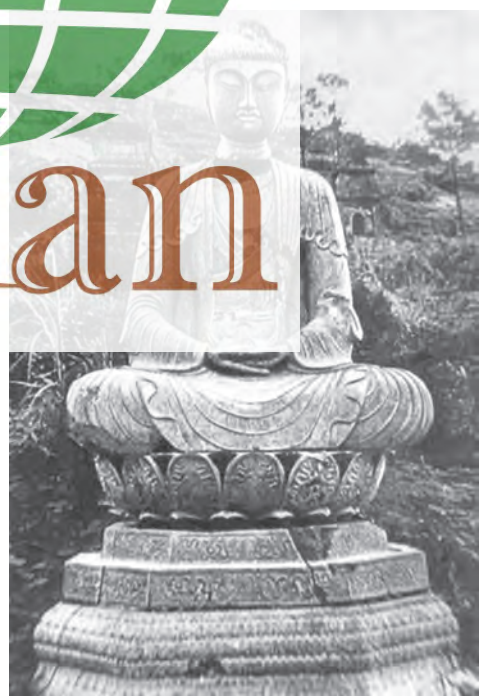


圖 22.1：阿彌陀佛像 (北寧省佛跡廟，1057 年)

[248] 慧中尚士名為陳嵩，陳柳之子，陳仁宗之伯父。
[249] 竹林派在陳仁宗上安子山以前就繼承了在此山 (由高僧善光開山) 修行的僧人們的傳統。

在中部流行的聊館派；阮朝時期在中部出現並之後在南部流行的林祭派。

越南禪宗一直很注重心。佛在心，心是涅槃、是佛。安子山上的國師跟陳太宗說道：「山本無佛，佛在心，心靜而明謂之真佛」。陳仁宗曾寫道：「我身有玉，何方找，景前無心，那禪道」(Nơi mình có ngọc, tìm đâu nữa, Trước cảnh vô tâm, ấy đạo Thiền)。

22.2.2.2. 與禪宗不同，淨土宗主張依靠外力 (外邊的幫助) 修行。其實，不管禪宗還是淨土宗，都是自佛祖而來並適合於不同對象的修行法：釋迦佛祖靠自己的思考而覺悟，但要讓人人都覺悟，則一定要盡力幫助他們。外力的幫助很重要，釋迦佛祖曾教導：「即使多小的石頭扔進水裡也一定會沉下去，但即使多大的石頭若放在竹筏上也會浮上來」。禪宗是適合於水準高、有能力、有修行條件的信徒的宗派；淨土宗則適合於平民階層，因此，在修行中需要外力幫助。

對淨土宗信徒的外力幫助，是給予他們一種希望，引領他們到達涅槃之淨土 (= 安靜、明亮)。這片淨土被描述成極樂世界，由阿彌陀佛[250]看護，而依據佛經，阿彌陀佛早在無數世代前就已出現。這種幫助還可藉由其他方式獲得，如經常入寺拜佛，在佛像前獻花上香，經常念誦阿彌陀名稱等。對涅槃的具體描述是為了設定所追求的目標；在佛像前獻花上香、念誦佛名是為了時時想起佛祖的教導並努力仿效。高僧釋清慈解釋道：「入寺的目的不是供奉而是學正法，習修德行 <…>。拜佛不是為了祈求贖罪，也不是為了懇求賜恩，而不是因為表示敬意 <…> 拜佛以便知道自己還渺小 <…>。尊敬佛的崇高榜樣以便自己仿效」【Phật pháp (佛法) III：370-373】。如能仿效，跟得上便已成佛，在人間達到涅槃。對於佛像、佛名的「工具」角色，越南人擁有清晰的認知。關於佛像，越南諺語有云：「Để là hòn đất, nắn nên ông Phật」(地上一捧土，推升便成佛)。

憑著這樣簡單的修行方式，淨土宗成為越南普遍流行的宗派，到處都能見到人們唱誦「南無阿彌陀佛」(意思是「願歸阿彌陀佛」)。阿彌陀像也是處處可見，而且歷史悠久。

在佛跡寺 (即北寧省仙山縣鳳凰鄉的萬福寺) 有一尊外部貼金的阿彌陀石像，高近 2 公尺，建於 1057 年。後來，該寺受到戰爭破壞，金箔全被剝掉。法國殖民統治時期，法軍還將石雕作爲練槍的靶子 (22.1 圖上可見石雕頸部處嚴重破損)。

22.2.2.3. 密宗主張用靈符、密咒、掐訣等玄秘 (秘密) 的修行方法以盡速達到覺

[250] 阿彌陀是從梵文「Amitabha」音譯的名字，有「無量光」的意思。

悟和解脫。據說密宗 (Tantrism) 由大日如來大師 (Mahavairocana) 主倡。密宗有《大日經》和《金剛經》兩部基本經書。傳到越南後，密宗不再是獨立的宗派，而是與求神、法術、壓符、馘鬼、治病等民間信仰傳統迅速融合。

在佛教界，凡是出家修行之人，男的稱為僧，女的稱為尼。在級別方面，剛出家的人被稱為小，經過一段實習，如果得到僧眾好評就被受戒薩迪 (sadi)，越南人稱為師伯。又經過一段時間，按僧眾的評價就被受戒比丘 (tỳ-kheo)，稱為大德或師翁。經過多年 (最少為 25 年) 修行，有德行且佛學水準被推尊為上座，修行長達 40 年者將被推尊為和尚。對尼來講，沒有上座和和尚佛品，只有尼師和師長而已[251]。

22.2.3. 因爲傳播手段平和，佛教在北屬時期就已經廣泛流行起來。以李賁為例，其將梁軍趕走後，於 544 年登基稱李南帝，他派人建立開國寺 (河內鎮國寺的前驅)，而在李姓家族裡有一位臣服李南帝的將領名叫李佛子，這些都反映了當時佛教的影響。中國唐朝歷代的各位皇帝也曾請李南僧人到中華京都說法講經[251]。

李陳朝時期，越南佛教發展至鼎盛。在陳朝，朱文安的弟子黎括儒士曾因民眾不信儒只信佛而發怒道：「佛只用禍福打動人心，如何能深遠而穩固？上至君王下至庶民，只要是辦佛事就不惜傾盡家產。如果今天用錢財建寺、築塔，就如同手裡拿到契據明天即可得到錢財回報那樣興高采烈。所以，內自京都皇城，外到州府、窄巷，不勸也跟，不誓也信，凡有住戶就有佛寺，寺毀則重建，壞則修繕」【Thích Thanh Từ (釋清慈) 1966：24】。

這時期修建了很多規模宏大、建築風格獨特的佛寺，如北寧省仙山縣的佛跡寺、北寧省桂武縣的大覽神光寺 (Chùa Dạm)、升龍的延祐寺 (俗名為獨柱塔)、南定郊外祿旺鄉的普明寺、河西省青威縣的貝溪寺、河西省懷德縣的廣嚴寺 (別名為百間寺)、興安省文林縣的香浪寺 (該寺於 1954

圖 22.2：佛跡廟石獸

[251] 中華書籍關於交州這時期的佛教有不少記載。到越南任職、觀賞寺廟的中華官吏、士夫已有詩歌頌當地的和尚。被請到中華說法的交州大師也受到中華帝王和詩人們的仰慕。楊巨源詩人寫的《供奉定法師歸安南》一文中，言辭頗爲懇切、真誠。賈島詩人在《送安南惟鑒法師》一詩中這樣描述越南大師給皇帝講佛經的場景：「講經春殿裡，花繞禦床飛，南海幾回渡，舊山臨老歸」【Lê Văn Siêu (黎文超) 1972：391-396】。

年被法國侵略軍毀壞)、興安省美文縣的泰樂寺 (也稱法雲寺)、廣寧省東朝縣的瓊林寺、廣寧省汪秘縣的安子寺群、永福省立石縣永慶寺的平山塔等等。

佛跡寺，也稱「萬福寺」，1057 年建於北寧省仙山縣鳳凰鄉。據《萬福大禪寺碑》文，該寺有一百座，「山頂上開鑿出一座石屋，殿內敞亮，恍如閃爍琉璃玉的華彩；殿內寬敞，豁亮卻也靜謐。殿前的石質台階排列著十隻石獸 (至今仍然存在，圖 22.2)，後面有龍池，高閣上描畫著鳳鳥、閃耀的牛星和鬥星，龍首和龍爪伸向星空」。寺園內有「高達千丈的佛塔，塔裡有一尊六尺高的金色佛像」。1937 年，貝箚西埃 (L. T. Bezacier) 測量過塔底直徑，有 850 公分長，他認為塔高大約 42 公尺高 (按傳統，底部直徑和高度比例是一比五)。

景隆同慶寺 (也稱大覽神光寺，俗名為「Dạm」[淡] 寺，還稱「Tấm Cám」寺) 由倚蘭元妃於 1086 年派人在北寧省桂武縣大覽山上建造，工程進行了整整 8 年。該寺非常大，每次開關門需要 72 人同時合作。民間流傳這樣的成語：「Mười tám đóng cửa chùa Dạm」(十八關淡寺門，原為「Mười tám rám trấu」，意指十八日從太陽下山到晚上月亮升起時才能把寺廟所有的門關完)。陳仁宗皇帝在《大覽神光寺》一文中歌頌該寺：「十二樓台開畫續，三千世界入視眸」。現存的寺廟遺址佔地達 8 千平方公尺，登寺的台階長 120 公尺，寬 16 公尺。

延祐寺是一座宏偉的建築群，擁有國家級的規模 (「國寺」)，由李朝兩代君主費時兩個世紀建成。李太宗夢見佛娘把自己牽到蓮座上，醒後認為此夢不甚吉利，因此李太宗按照高僧禪惠的意見，派人建立一座國寺以便延長壽辰，取名為延祐 (有「延長」的意思)。該寺於 1049 年 10 月動工，國寺的塑像供奉於蓮座，立石柱於中央。1105 年 9 月，李仁宗重新修繕，使其更爲壯麗，開挖靈沼湖 (延祐寺位於湖的中央)。湖邊有裝飾華美的走廊，走廊之外又開挖碧池湖，湖上搭建拱橋以通行。寺前方的兩旁有修建寶塔 (根據大越史記的記載)。寺分兩層，上層嵌金瓦，下層鋪銀瓦，樓閣漆朱貼金，金碧輝煌，加上石雕以及在石質走廊上的壁畫，仿若瓊樓玉宇倒映在湖面上。1121 年，兵部尚書阮公弼在南定省隊寺 (chùa Đọi)書寫的《崇善延靈》碑文上，記載了繼續修建延祐寺之事：「向西禁之名園，廠延佑之光寺。跡從前之舊制，出聖意之新謀。鑿靈沼之芳池，而池中湧一石幹，於上圻千葉蓮花。花上而橋安紺殿，殿中坐金，相之能仁。池之外周繞環廊。環廊之外又疏碧池。每架飛橋以通之。前橋之廷，左右梵琉璃寶塔」。此外，寺旁還有有一座高達八丈的青石方亭，以掛銅鐘之用。根據文獻資料，有專家認為延祐寺的石柱高達 20 公尺。因受戰爭破壞，該寺於陳朝 (1249

年) 重修，此後還多次修繕。法屬初期，拱橋被黃高凱讓人改換成磚砌台階。1954 年，法軍在撤離河內之前炸毀了延祐寺全部的建築。接管首都河內後，越南政府重建延祐寺，於 1958 年 5 月 29 日竣工。現在我們所見的獨柱寺只是原來宏壯的延祐寺建築群體的一小部分。

出於對李陳時代越南佛教文化成就的讚賞，中國明朝的書籍廣泛傳頌被稱為「安南四大氣」的大越四大藝術工程，分別是：

一、瓊林寺的佛像：大約十一世紀建於廣寧省東朝縣，依據現存碑文的記載，瓊林寺佛殿高達 7 丈高，內置一尊高 6 丈的銅鑄彌勒佛像。站在距離瓊林寺十里遠的東朝渡口，都還可看見殿頂。

二、報天塔：全名是「大勝可天寶塔」。李聖宗大破宋軍後，為了報答天和佛的恩德，於 1057 年下詔在升龍建立 (跟報恩寺一起修建) 報天塔。報天塔位於綠水湖 (今河內的還劍湖) 西岸的高丘上，用石料砌成，頂上幾層及塔尖以銅鑄成。《越史略》記載，該塔共有 30 層，高約 20 丈。《大越史記全書》記載：報天塔矗立了 325 年，1322 年因遇雷劈，頂上銅鑄兩層的東面一角遭到破壞。許多文獻都讚頌這座獨一無二、高大宏偉的建築物。陳朝著名詩人范師孟曾作一首漢字詩 (摘要) 歌頌該塔：

「鎮壓東西鞏帝畿
鼇然一塔獨巍巍
山河不動擎天柱
今古難磨立地錐
風擺鐘鈴時應答
星移燈燭夜光輝」

Trấn áp Đông Tây vững đế kỳ,
Vọt cao một tháp đứng uy nghi,
Cột chống trời Nam, sông núi lặng,
Tháp vững bao đời vẫn chẳng suy,
Gió thổi, chuông ngân, vang ứng đáp,
Đêm sao, đèn đuốc, ánh lưu ly…

1414 年，被黎利圍困在東關城裡的明軍，拆除了塔的頂上幾層，取銅以鑄槍砲。1434 年，黎太宗挑選能工巧匠來修葺。報天塔及寺廟繼續存在了九個世紀。1884 年，法國殖民者在第二次攻佔河內時破壞了塔和寺，在舊址上建立了約瑟夫 (Josep) 聖教

堂 (即今河內大教堂)。

三、龜田鐘：1101 年，為了修造延祐寺，李仁宗允許使用上萬斤銅來鑄鐘，並準備掛在延祐寺內八丈高的青石鐘塔裡 (方亭)。但鑄好的鐘太大，據說，其直徑一丈半，高度為三丈，重達幾萬斤，無法掛在鐘塔上，只能放在田野裡。洪水發生時，烏龜爬進去，所以民間稱為龜田鐘。這座鐘於 1414 年被明軍毀壞以取銅鑄槍砲。

四、普明鼎；陳仁宗 (1279-1293) 年間以銅所鑄，置於南定郊外祿旺鄉即墨村普明寺院內。該鼎深 4 尺，寬 10 尺，重 7 噸多[252]，大得能煮下整頭公牛，而小孩可以在鼎口邊上追趕嬉戲。至今，普明寺院子裡還保留著墊鼎的三根石柱。

遺憾的是，絕大部分李陳時期的文化成就都被明軍瘋狂地摧毀了。明成祖在 1406 年 8 月 21 日頒給朱能和張輔的旨諭中寫道：「王兵一日進入南國 <…> 就要把所有的書籍文字，甚至民間歌謠、教孩子的書本統統焚盡。安南在全國各地 <…> 所立的碑摧毀，一字不留」。九個月後，明成祖又下旨催促：「多次令諸卿凡是安南所有的書籍文字以及民間歌謠，教孩子的書本，安南所立的碑都要立即摧毀，一片、一字不留」。明史記載，在侵略越南期間，像劉曉那樣的基層官員都在越南掠奪了 93 個銅鼓帶回國。

黎朝時期，國家宣佈以儒教為國教，佛教逐漸式微。十八世紀初，光中皇帝注意振興佛教，下詔整頓佛寺修建事宜，允許建立有大文化的佛寺，選擇有道德、有學問的僧人主管，但後因皇帝早逝而半途而廢，沒有多大成就【Trần Trọng Kim (陳仲金) 1973，卷二：142】。

二十世紀初，西化潮流以及與西方交流所引起的國家變動，振興佛教運動再度興起，以慶和、善昭諸大師為首的振興運動在南方都市最早發起。三十年代在南圻、中圻和北圻陸續出現有自己喉舌的佛教會。報刊上關於佛教思想的爭論異常活躍[253]。

可見，越南佛教經歷過四個發展階段：從公元初年到擺脫北屬階段是佛教形成並廣泛發展的階段；大越時期是極盛階段；從黎朝到十九世紀末是衰退階段；從二十世紀初至今是復興階段。

---

[252] 這些數據來源為最新的南河通訊文化廳於 1994 年出版的《南河名勝古跡》一書。以前的資料都記載該鼎有 6150 斤 (將近 3.7 噸)。

[253] 這個時期爭論的主要問題是：佛教徒的態度是出世還是入世，佛教是無神還是有神，有沒有靈魂以及靈魂和身體的關係是怎樣等。

圖 22.3：廣寧省安子縣解冤寺的內室 (Võ Văn Tường [武文祥] 攝)

在越南，佛教至今仍是影響最深遠、信徒最多的宗教。按政府宗教委員會的統計，全國出家佛教徒有三百萬人，經常到佛寺參加佛事的約為一千萬人，受佛教影響的人約達兩千萬【Ban Tôn Giáo (宗教委員會) 1993：272】。佛教已經深入越南人的生活中，任何一個越南人，如果不信仰別的宗教，則他必定就是佛教徒或至少對佛教有好感。越南最大的銅像是阿彌陀佛像，位於河內伍社鄉神光寺，高度為四公尺，包括蓮台則重達 14 噸，由伍社鑄銅坊用三年 (1949–1952 年) 時間鑄成。

與村亭一樣，佛寺也成為村社的重要公共工程，由此可見佛教的影響多麼深遠。耽誤了路程的行人可以到佛寺乞食或過夜。「Của chùa」(佛寺的) 這一慣用語意指「公共的」，由此產生「làm chùa」(辦寺廟事，即無報酬的勞動)、「ăn chùa」(吃寺廟的)、「học chùa」(在寺廟學的，即作旁聽生) 等等。越南人看到各種事物都可以聯想到佛、佈達 (Buddha)，如「hiền như Bụt」(像佈達一樣慈悲)，表達"光滑的"就說「nhẵn như đít Bụt」(跟佛的屁股一樣光滑)。在湖邊生長的頭似佛像的樹被稱為「cây bụt mọc」(佈達長出來的樹)，一種像手掌一樣的果實叫做「quả Phật thủ」(佛手瓜) 等等。

22.3. 越南佛教的綜合性和靈活性

22.3.1. 農業思維方式的綜合性特徵也是越南佛教最突出的特徵。佛教傳入越南時，很快地與越南民族的傳統信仰產生交流，而後更緊密結合。「四法」寺體系雖然稱之為「寺」，但其實只是祭奉傳統的雲、雨、雷、電及石頭等自然神的民間亭廟。越南寺廟的普遍形式是「前佛後神」，將神、聖、母神、城隍土地、民族英雄鄧形象設於寺廟內祭祀。不少寺廟還祭奉胡志明主席【Hiệp Hội DL (旅遊協會) 1995：176】。幾乎每座寺廟都會放置供奉亡魂的牌位、香爐。

越南的佛教史是各個宗派的綜合。在越南沒有任何一種單一的佛教宗派。雖然禪

宗主張不立言，但越南的禪師們卻留下了很有價值的著作。毗尼多流支禪派跟密教混合，許多禪師，尤其是李朝的萬幸、徐道幸、阮明空等大師都會法術，能以神通變化而著名。越南佛教也把以自力解脫的道路和以他力解脫的道路緊密地結合起來，禪宗和淨土宗也互相結合 (念阿彌陀佛並求於菩薩保佑)。

北方的佛寺可謂洋洋大觀，佛殿裡擺放著源於不同宗派的佛像、菩薩、羅漢等，數量可達幾十尊之多 (圖 22.3)。單就釋迦佛祖來說就有五種樣式：初生的釋迦 (常稱為九龍，傳說其誕生時有九條龍來噴水讓他沐浴，圖 22.4)、雪山 (在雪山腳下苦行修行時期的釋迦，圖 22.5)、站著說法的釋迦、坐在蓮台上的釋迦 (最流行的佛像)和入涅槃的釋迦 (臨終時，圖 22.6)。在南部，大乘和小乘緊密結合，許多佛寺有著小乘的形式 (祭奉釋迦佛祖，和尚穿著色袈裟)，但遵奉大乘的教義；與釋迦大佛像並列的是其他小佛像 (圖 22.7)，除了黃色僧衣同時也有褐色和藍色的僧衣。

圖 22.4 (左)：胡志明市覺林寺的九龍釋迦 (Võ Văn Tường [武文祥] 攝)；
圖 22.5 (右)：河西省西方寺的雪山釋迦

圖 22.6：河西省三座縣蒞 (Mia) 寺入涅槃的釋迦

圖 22.7 (左)：胡志明市首德的龍擾寺的內室。
圖 22.8 (右)：自焚的釋廣德和尚 (於西貢，1963 年)

越南佛教與其他宗教也緊密結合：佛教和儒教，佛教和道教 (請參見 §26.2)。

越南佛教把道事和世事緊密地結合起來。雖然是出世宗教，但在越南，佛教又非常入世：高僧們常被朝廷邀請參政或諮詢重大事務。971 年，丁先王封框越大師吳真劉為僧統。前黎時期，框越大師和杜順大師負責接見宋朝使臣的事宜。出兵討伐侵略的宋軍前，黎大行皇帝 (即黎桓) 曾諮詢萬幸大師。李朝時，萬幸禪師成為李太祖皇帝在各方面的顧問。李仁宗在追贊萬幸大師的偈文中寫道：「萬幸融三際，真符古讖詩，鄉關名古法，拄錫鎮王畿。」

陳朝時期，多寶、圓通等大師都參與政事。道和世的緊密結合還展現在許多君王、官吏、貴族出家皈依 (特別是草堂禪派和安子竹林)。草堂派的六代弟子中有九位是當任的君王、官吏[254]。位於陳朝宗室祖籍地的普明寺院內放置著象徵權力的大鼎 (「安南四大氣」之一)，這也非偶然，顯然是神權和王權緊密結合的最典型象徵。

由於道和世結合的傳統，越南的佛教徒經常積極參加社會活動。二十世紀初，在要求釋放潘佩珠運動及潘周楨喪禮的參與者時，佛教徒是一股非常積極的力量。在吳廷琰及阮文紹執政時期，南部的佛教徒多次參加爭取和平、民族獨立的鬥爭運動。最突出的是佛教徒參加反對吳廷琰家族的專制獨裁運動，這一運動也因 1963 年 6 月釋廣德和尚在西貢的自焚事件而達到高潮。

22.3.2. 越南佛教的第二個顯著特點是偏向女性的陰陽調和的傾向，這也是農業文化的本質特徵。

印度佛本來是男佛，到越南就變成佛公和佛母，甚至有些芒族的佛寺還保留原來的名字：雄佛和雌佛 (Bụt Đực – Bụt Cái)【Trần Lâm Biền (陳琳駢) 1989：41】。觀音佛母 (觀世音菩薩[255] 的變體，圖 22.9) 成為河流地區 (原為南亞文化區域) 居民的守護神 (所以佛母又稱為「南海觀音」)。

圖 22.9：筆塔寺的千手千眼的觀音菩薩

[254] 草堂派弟子當中的帝王有：李聖宗 (在位年代 1054-1072)、李英宗 (在位年代 1138-1175)、李高宗 (在位年代 1176-1210)。

[255] 「觀世音菩薩」意味著「能**觀**看**世**界所有聲**色**之**菩薩**」(聽盡了人間對苦難的怨歎)。

越南人還有自己的「佛母」：相傳於 4 月 8 日誕生的曼娘女兒被視為越南的佛祖，曼娘成為佛母。還有其他的佛母形象，如氏敬觀音 (Quan Âm Thị Kính) (在各地的寺廟中，她的石雕被稱為「送子觀音」(Quan Âm Tống tử)，圖 22.10)。還有諸位無名的佛母、菩薩，比如桑寺的白娘娘 (圖 22.12)。甚至就連姓名和身世可考的釋迦佛祖，明明為男子，卻在民間圖畫中以佛母形象呈現出來！

圖 22.10：河西西方寺的送子觀音

越南有很多以婦女名字命名的寺廟：四法寺體系中有桑婆 (Bà Dâu)、豆婆 (Bà Đậu)、將婆 (Bà Tướng)、簪婆 (Bà Dàn) 等寺，僅在河內就有六座女性名字的寺廟：還劍郡教宣街 3 號的石婆寺 (Bà Đá)、巴亭郡朱文安學校附近的釘婆寺 (Bà Đanh)、棟多郡阮勸路 154 號的寧婆寺 (Bà Nành)、巴亭郡阮勸路 128 號的吳婆寺 (Bà Ngô)、西湖郡富尚坊富嘉村的伽婆寺 (Bà Già)、阮帖路 27 號的鉤婆寺 (Bà Móc) 等。在家修行的佛教徒絕大部分是女性。「Trẻ vui nhà, già vui chùa」(年輕樂於家，老年樂於寺) 這句俗語反映了她們的情況。

佛寺與自然界相得益彰，成為有景有情的地方。越語、俗語說道：「Đất vua, chùa làng, phong cảnh Bụt」(王土、村寺、佛陀的風景)；「Vui như trẩy hội chùa」(樂如趕廟會)……情景交融的寺廟，熱鬧的廟會，高敞的寺院，使得寺廟又成為男女青年結緣之所，俗語說：「Hội chùa Thầy có hang Cắc Cớ, Trai chưa vợ nhớ hội chùa Thầy」(師寺廟會格據洞，單身小夥切莫忘)。用字喃六八詩體書寫的《Phan Trần》(潘陳) 共計上千句，敘述一對男女青年 (書生潘必政與尼姑妙常) 在廟堂發生的愛情故事。他們的愛情得到師姑的同情和幫助，因此，越南歌謠也提到：「Đàn ông chớ kể Phan Trần, Đàn bà chớ kể Thúy Vân, Thúy Kiều」(男不講潘陳之情，女不提翠雲翠翹。)

22.3.3. 綜合性與偏女性的陰陽調和傾向是農業文化傳統的多樣化表現。同時，農業文化傳統還具有靈活性。這種靈活性使傳入越南的佛教展現出強烈的本土化特點。

佛教傳入初期，越南人就創造了自己的佛教歷史：河北的桑村姑娘——曼娘是佛教首批弟子之一，成為越南佛母，其化為石身的女兒便成為 4 月 8 日誕生的佛祖。

想法實際的越南人認為，在世時有德行比去寺廟更重要，民謠說道：「Thứ nhất là

tu tại gia, thứ nhì tu chợ, Thứ ba tu chùa」(第一在家修、第二在市修、第三在寺修)；「Dù xay chín bậc phù đồ, Không bằng làm phúc cứu cho một người」(救人一命勝造九級浮屠)。越南人祭奉祖先、父母的傳統比供奉佛陀更爲重要：「Tu đâu cho bằng tu nhà, Thờ cha kính mẹ mới là chân tu」(民謠：何處修不如在家修，祭父奉母才是真修)；將祭祀祖先、父母和供佛合二為一：「Phật trong nhà không thờ, đi thờ Thích-ca ngoài đường」(俗語：家裡有佛尚不供，偏向外供釋迦佛)。

圖 22.11 (左)：河西香寺的佛母。圖 22.12 (右)：北寧省順成縣延應寺 (桑寺) 的菩薩娘娘 (白娘娘)

佛祖的形象在傳入越南後，就跟傳統信仰中可拯救萬民的諸神歸於一統 (而不僅僅是度化佛教徒)：「Nghiêng vai ngửa vái Phật, Trời, Đương cơn hoạn nạn độ người trầm luân」(民謠：斜肩仰拜佛與天，患難中度沉淪人)；能喚來雲、雨、雷、電使莊稼茂盛 (四法寺體系；賜子於無法生育之人 (去佛寺求嗣的習俗)：「Tay bưng quả nếp vô chùa, Thắp nhang lạy Phật xin bùa em đeo」(民謠：手捧糯米盒進佛寺，燒香拜佛求賜符籙)；授平民福祿使生意興隆 (除夕時去寺拜佛、採青等習俗)；為死人救度並助其超脫 (請和尚為逝者誦經行禮的習俗)。

爲了保持佛教薪火相傳，越南人有時也打破戒律。一些貧窮地方的村民為了留住和尚以主持村裡的佛寺和供祭活動，便給和尚娶妻，使佛寺變成一個家庭！【Thích Thanh Từ (釋清慈) 1966：66】。對這現象的理解不能只停留在形式上，而要進一步檢視其內容。一些宗教禁止神職人員成家立室，只是爲了使他們全心全意地履行傳教的責任。「給和尚娶妻」雖然在形式上違反戒律，但在內容上是為傳教事業服務的，讓村民跟宗教緊密地結合在一起。這即是越南佛教靈活性的典型表現。

圖 22.13：隆安古寺 (Long An Cổ tự) 的彌勒佛 (Huỳnh Ngọc Trảng [黃玉長]攝)

在交際方面，越南人有「稱謙呼尊」的原則 (請參見 §15.1.6)，所以越南人尊敬的菩薩、和尚都被尊稱為佛：觀音佛母 (本來是菩薩)、彌勒佛 (本來是和尚)。越南佛像具有越南人的謙和姿態和簡樸的名字：螺佛 (捲髮的釋迦)、白餓體面佛 (ông Nhịn Ăn Mà Mặc，即在雪山苦修的瘦小形象的釋迦，圖 22.5)、偷穿大衣佛 (ông Nhịn Mặc Mà Ăn，即福態的彌勒)。越南的彌勒佛不僅有獨到的名字「偷穿大衣」，而且還像賢善的爺爺一般，讓孩子們抱著他的脖子 (圖 22.13)。許多佛像按照雙腿一伸一屈的方式塑造，看起來平和、舒服 (雪山佛像、香寺的佛母像)。香寺的佛母頭上隱隱約約能看到越南婦女傳統的雞尾髮束 (圖 22.11)。

越南寺廟也按照越南傳統房屋的形式設計，有曲拱的屋頂，有三間兩廂或五間兩廂等等。

獨柱寺 (或一柱塔、延祐寺) 彷彿獻給佛母的禮物，上面是純潔的蓮花形像，下面是表現繁殖願望的石柱 (意味著溫飽和人丁興旺)[256]，可見獨柱寺是充滿特色的民族建築。這種模式不僅限於河內獨柱寺，北寧省淡寺 (即大覽神光寺) 內有高達 5 公尺的石柱，也是繁殖信仰的象徵 (請參見 §13.1.1 和圖 13.1)，柱上雕刻雙龍戲珠和浪濤紋，柱頂還留下橫樑及周圍六孔的痕跡，還有撐柱的痕跡，這些都展現出繁殖信仰的特點【Ngô Văn Doanh (吳文營) 1990】。

[256] 阮登蜀 (Nguyễn Đăng Thục) 教授對於獨柱寺形象的繁殖意義及其價值有詳細的分析【1992，三卷：187-202】。

圖 22.14：Huỳnh Phú Sổ (黃富楚)

22.3.4. 在綜合佛教和祖先崇拜基礎上的靈活改變 (本土化的能力)中，誕生了**和好佛教** (Phật giáo Hòa Hảo)，也稱**和好道** (Đạo Hòa Hảo)，教主為黃富楚。

黃富楚 (Huỳnh Phú Sổ，1919-1947，圖 22.14)，出生於周篤省新州縣和好村 (今安江省富新縣)，少年時聰明但體弱多病，故學業中斷，只讀完小學。己卯年 5 月 18 日 (即 1939 年 7 月 4 日)，他成立了和好道。和好一名為其家鄉名字，同時也象徵著和諧、友好的團結精神。從此，黃富楚展開行腳治病、預言、說法、寫詩及講道之活動。他的文章貼近平民，內容切實、含蓄、引人入勝，因此很容易深入人心。

雖然和好道是由黃富楚在 1939 年新近創立的佛教派別，但實際上它繼承了百年前在南部平原出現的「寶山奇香」[257] (佛教的一個宗派) 的傳統。寶山奇香由受到民眾尊敬的西安佛師 (正名為阮明萱) 於 1849 年在七山 (位於安江省淨邊、知孫兩縣交界) 一帶創立。關於和好佛教的發展，學界通常分為以下三個不同時期：

一、創立時期 (1849-1856 年)，這一時期與西安佛師有密切關係。

二、鞏固時期 (1862-1901 年)，這一時期與西安佛師繼傳人佛王 (也稱本師) 有關。

三、發展時期 (1939 年起)，這一時期與黃富楚有密切關係，這是發展得最廣泛和最高峰的時期。到 1946 年，和好教派擁有一百萬信徒，到二十世紀 70 年代，按政府宗教委員會的統計，和好道的信徒達二百萬[258]【宗教委員會 1992：205】。和好道曾有自己的喉舌——《Đuốc từ bi》(慈悲火把)，出版了黃富楚的經書讖講詩文全套【Sấm giảng (讖講) 1966】。世界上有 30 個國家保存著和好道的經書、報刊【Nguyễn Văn Hầu (阮文侯) 1968：269-284】。

關於教義：和好道以淨土宗法門為根本，跟傳統的祖先崇拜互相結合。和好道的尊旨是**學佛修人**，按照佛祖的教義來修行，積極執行四恩學說：知祖先父母之恩、知江山祖國之恩、知三寶之恩、知同胞與人類之恩。在這四種恩德中，祖先父母之恩被排在第一位，這原本就是越南人的傳統認知。知三寶 (佛、法、僧) 之恩則是佛教信徒的認知。

257 「寶山奇香」的含義是從寶山，奇香會四處芬芳。
258 在安江等地區，該道的信徒占總人口 90%。

第二是知江山、民族、祖國之恩。和好佛教特別注重培養民族精神和抵抗外侵的意識：「初生，我們要依靠祖先、父母；活著，我們要依靠祖國、家鄉，享用土地、吃葉菜類，所以，當敵人蹂躪祖國時我們要負起保衛祖國的責任。國家危亡之時要敢於犧牲；要努力使家鄉擺脫貧困，致富強盛。社稷安，己身方有所依；國強盛，民才可得溫飽」【Sấm giảng (讖講) 1966：147】。作為農業人口的宗教，從西安佛師到黃富楚都鼓勵信徒要「一邊修行一邊種田」。

第四是知同胞、人類之恩。黃富楚教導信徒：「除了同胞，這世界上還有其他勤勞、認真的民族，他們與我們在地球上共處。如果沒有其他民族，試問我們民族亦情何以堪？<...> 所以，我們民族也要依靠別的民族，要知他們之恩，要像關心自己民族一樣關心他們 <...>。我們沒有任何理由只關心我們自己的利益，或是為了自己的民族而損害其他民族的利益。相反，我們要拿出仁愛、慈悲的態度對待他們，並有責任在患難中幫助他們」【Sấm giảng (讖講) 1966：149-150】。正當戰火在地球上某些地方點燃的時候，和好佛教的仁愛與寬容思想特別受到外國學者的關注，而這思想居然在遠隔千里的越南南部鄉村裡得到實踐和傳播，尤顯得難能可貴。

關於修行的方式，和好佛教主張在家修行，避免各種繁雜的儀式，除了現有的寺廟就不再新建寺廟、新鑄像。在家修行的人設有三個簡單的祭壇，一是佛壇，即上鋪棕色粗布的木板[259] (也稱「tấm trần điều」或「trần đà」，即「棕板」)，其為西安佛師的遺物，是融合的象徵，也是還家的顏色。二是佛棕下面的九玄七祖 (即祭奉已故的祖先父母) 祭壇。三是住前祭天的通天台。當然，也可不必三者都具備。黃富楚教導信徒：「若屋窄，只需在祭祀時間默念經誦佛即可，因為修行之要是修身養性而非表面的祭拜 <...>。若須與異教人同住或房屋過窄而沒有祭壇者，只需在祭祀時間默念經誦佛即可」【Sấm giảng (讖講) 1966：145】。

和好佛教主張不接受迷信異端，不算卦，不向佛獻供食品，不焚燒紙錢。和好信徒只用涼水 (清潔的象徵)、花 (純潔的象徵) 和香 (清高的象徵) 供佛。憑著上述的教義和行道方式，和好佛教主張不必設立教職等級和組織系統。後來當和好佛教發展壯大時，其領導者才成立從中央到各地方的理事委員會，他們一度還建立了武裝勢力及政治黨派。

[259] 這種棕色來源於一種木本、棕色外皮、用來染衣服的植物。

§23. 儒教與越南文化

23.1. 儒教的形成

23.1.1. 在中國古代社會中，「儒」意指有學問、知禮儀的人。儒教是儒家為了有效地組織社會所制定的教理系統。儒教的基礎於西周時期在周公旦的助力下已經奠定[260]。到春秋時期，社會動亂，孔子 (23.1 圖) 才把周公的思想[261]發展起來，並且有系統化地積極傳播。因此，孔子被視為儒教的創始人。

圖 23.1：孔子

孔子名丘字仲尼，於公元前 551 年 8 月 17 日在一個由宋國遷至魯國昌平縣鄒邑 (今山東省曲阜縣) 的貴族家庭中出生。其父是鄒邑的一名武官，七十多歲娶顏氏為第三房，生下孔子。孔子 3 歲失去父親，他從小必須辛苦勞作幫助母親，但他也很好學。後來，他以此為榮：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」【論語，公冶長 28】。孔子 19 歲時娶妻並任守倉的小官，20 歲生子取名孔鯉字伯魚。

從 22 歲起，孔子開始教學。學生稱他為孔夫子，簡稱孔子。他經常要求學生推論 (一已貫之)：「舉一隅，不以三隅反，則不復也」【論語，述而 8】。

從 34 歲起，連續 20 年間孔子帶著學生周遊列國以傳播自己的思想，並尋找能採納其思想的人來實踐之。他說：「苟有用我者，基月而以可也，三年有成」【論語，子路 17】。孔子師徒在有些地方受到敬重，但也在一些地方挨餓、受圍攻甚至被恐嚇，

[260] 周公旦是周文王的次子，是周朝的政治、文化顧問，同時為年幼登基的成王作輔政。周公就把之前的夏、商各朝各代的經驗總結起來，建立治國 (那時還帶有部落性質) 平天下 (部落聯盟) 的政治學說。

[261] 周武王繼承父業消滅殷紂並建立周朝時，把魯國賜予其弟周公旦。因此，孔子家鄉的魯國正是周公所統治之地。周公是孔子終生崇拜的偶像。跟弟子談話時，他常說自己「夢見周公」。

他的思想最終也沒有得到採納。孔子 51 歲回到魯國時，被任命為中都城的看守，一年後升到大司寇 (管理刑法事宜)，兼任宰相；三個月後，魯國成為興盛的國家。但是後來因被離間，受人進讒言，孔子辭官並再次出走。

孔子 68 歲時又回到魯國，繼續教學並著手著書。他於公元前 479 年 4 月去世，享年 73 歲。

23.1.2. 儒教經典書籍共有兩部。

第一部是包括六卷的六經，大部分在孔子以前已經出現，孔子加工刪定、校正並註釋。這六卷是：

一、**詩經**：是搜集民間詩歌的書籍。詩經在孔子以前已經存在，其中關於男女青年的愛情占相當大的比重。經孔子刪定並篩選後，詩經還剩下三百多篇。他努力藉由詩經培養人們純潔、健康的感情觀以及明晰的思想表達方法。孔子曰：「詩三百，一言已細知，曰：思無邪」【論語，為政 2】。孔子之子伯魚趨，嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：學詩乎？對曰：未也。不學詩，無以言。鯉退而學詩」【論語，季氏 13】。

二、**書經**：是記載古代帝王的傳說和變故，在孔子以前也已存在。孔子加以刪定的目的是把堯舜的英明、桀紂的殘暴做為後代的借鑑。

三、**禮經** (原名禮記)：是記載前代禮儀的書籍。孔子加以校正以便做為維持社會秩序與穩定的方式。孔子之子即鯉曰魚道：「他日又獨立，鯉趨而過庭，曰學禮乎？對曰：未也。不學禮，無以立。鯉退而學禮學禮」【論語，季氏 13】。

四、**易經**：起初主要搜集陰陽、八卦等概念並以記號的形式標註之。周朝，周文王命名並解釋各種八卦組合 (纂辭)，立出後人稱為周文王六十四卦。周公旦則詳細地解說每卦、每爻的意義 (叫爻辭)。以此為基礎，孔子努力把纂辭和爻辭擴展至更廣泛、更深刻的層面 (成為纂傳和爻傳)，並且表達得更有層次、更清楚易懂，也就更容易使用。

五、**春秋經**：是孔子最滿意的作品。「春秋」原是魯國的史書，後經孔子重新修訂而成。與史學家不同，孔子著春秋的目的是爲了表達自己的治國理念，所以他特意記敍一些具有代表性的歷史事件，注上評語甚至還加上對話，以訓誡後世帝王。因此孔子自己也說道：「天下因春秋經而知我，天下也會因春秋經而怨我。」

第六卷是由孔子校正的**樂經**。但後來樂經失傳了，只剩下一些，遂合成一篇寫入禮經，稱為樂記。因此「六經」只有五經。

孔子去世後，他的學生把他生前所教導的話搜集起來並編成《論語》。孔子的優

秀門生曾參 (也稱曾子) 依其所言編寫了《大學》，教人成為君子之方法。孔子的孫子，即曾子的學生孔伋 (也稱子思) 為了發揚孔子的溫和、不偏激的思想而編寫了《中庸》。戰國時期社會變動，各學派紛紛出現，其中就有子思派的學生孟軻 (大約公元前390-305 年，也稱孟子) 是孔子思想最出色的繼承人。他的話語後來被學生編纂成《孟子》一書。漢朝時，《大學》和《中庸》只是《禮記》中的兩篇，到宋朝則被分列，並跟《論語》、《孟子》合為儒教的第二部經典書，謂之「四書」。

「四書」和「五經」成為儒家之經典。

至孟子時代，儒教成形的最重要階段已經完成。此即原始儒教，也稱為先秦儒教。孔子開頭孟子結尾，因此，原始儒教哲理也被稱為孔孟思想。

由此「儒教」和「儒家」這兩個概念已有所區別。儒家是指一個學派 (包括儒士、學者) 之意，儒教則是有宗教性的概念，其教理被看成儒士在行之時要遵循的信條。此時，文廟成為聖堂，孔子成為教主。

23.2. 儒教的基本內容、雙重來源及其發展中的兩面性

23.2.1. 儒教的精髓是一套治理組織社會的政治學說——儒學。為了有效地組織社會，關鍵在於要培養出一批理想典範的統治者，即君子。

23.2.1.1. 若要成為君子，首先要進行自我培養，要修身。關於修身一事，有三個主要準則：

一、要達「道」。道即道路，是人們在生活中要處理的人與人之間的關係：「天下之達道五：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。【中庸 20】。「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」此五道稱做五倫。應對各種社會關係的最好方法是中庸。孔子說：「中庸之為德也，其至已乎」【論語，雍也 27】。

二、要達「德」。按照孔子的觀點，君子若具備仁、智、勇便已達德【中庸 20】。他說道：「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，智者不惑，勇者不懼」【論語，憲問 14】。後來，孟子以「禮、義」替代「勇」，使之變爲四德：仁、義、禮、智 (到漢朝時加上「信」而成五德：仁、義、禮、智、信，稱為五常。)

三、除了「道」和「德」準則以外，君子還要通曉詩、書、禮、樂。孔子說人們「興於詩，立於禮，成於樂」[262]【論語，泰伯 8】。換言之，孔子要求統治者不能只是

[262] Nguyễn Hiến Lê (阮憲黎) 注釋：「樂有調和性情的用途，能與別人融洽」。

武夫，而是有文化知識全面之人。按照 Phan Ngọc (潘玉) 的說法【1991：66】，在信仰孔道的國家裡，選拔官吏的基準是「具有用文化表達政治行為的能力」。

由此，理想的統治者 (君子) 必定是有道、有德，通曉詩、書、禮、樂之人。因此後來，「君子」還用來指那些不掌權但有道德的人；反過來，掌權者一旦沒有道德，則只是小人而已 (跟平民一樣)。在論語譯本的前幾頁，Nguyễn Hiến Lê (阮憲黎)【1994：26】注釋道：「君子此一概念起初指掌權治民的貴族，小人是平民。孔子認為掌權者要有德，由此君子指的是有德行的人，不論其是否掌權。小人一詞亦是如此，有兩種含義：平民或缺德行之掌權者。對《論語》的理解要因時、因地而異」。

23.2.1.2. 修身後，君子的責任就是要行道，要有行動，要踏入官場、參與政治。這方面的內容展現為「齊家、治國、平天下」的理念。君子的統治行為要遵循以下兩個指針：

一、第一是仁治。仁就是人情。仁治是以人情來統治。仁治是愛人，視人如己。樊遲問仁時，孔子回答道：「愛人」【論語，顏淵 22】；仲弓問仁時，孔子答道：「己所不欲，勿施於人」【論語，顏淵 2】。孔子把仁視為倫理，是道德最高的規範，是禮樂之根本，他說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」【論語，八佾 3】。

二、第二是正名。學生子路問道：「若衛君子而為政，子將奚先？」。孔子回答：「必也正名乎<...>名不正則言不順，言不順則事不成」【論語，子路 3】。「正名」就是事物要符合其名，人人要守己責。統治行為中的正名，正像孔子跟齊景公說的那樣，要達到「君君、臣臣、父父、子子」【論語，顏淵 11】。

以上是儒教學說在經書中的基本內容。這些內容被首創者進一步凝練為九個字：修身、齊家、治國、平天下。這九個字說穿了也就是「統治」這兩個字而已。

23.2.2. 儒教來源為何？這一問題似乎從來沒有多少人會提出來，因為答案是理所當然的：儒教是中華文化的產物。當然也有個別的，哲學家梁金定神父提出「越儒」的說法。根據他的說法，「儒字和儒道一開始由越南人開創，後來中國人使之完備，但也使之墮落成漢儒」【Kim Định (金定) 1973 丙：239-240】。儒教是中華文物一說太過籠統難以解釋，而金定的說法又不免太極端，沒有說服力。

儒教的確是中華文化的產物，但眾所周知，中華文化即為黃河流域文化 (原來由西北的遊牧文化和中原的耕田農業文化所構成) 和東南亞水稻農業文化 (請參見 §3.4.2) 的總和。因此，正確的說法應該為：儒教是北方遊牧文化傳統和南方農業文化傳統共同孕育出來的精神產物。

23.2.2.1. 原始儒教所接受的北方遊牧性質展現在以下幾個方面：

一、第一是「平天下」之雄心。一方面重視國際，另一方面又輕視國家，乃是遊牧文化的傳統特徵之一 (請參見 §11.1)，而孔子本身也不只一次離開家鄉魯國奔波他國尋找明主。「平天下」之雄心導致霸權、蔑視邊遠民族等思想，認為只有自己才是中心，周圍的「四夷」都是「鄙陋」的。這種觀念對孔子的影響非常明顯，他說：「裔不謀夏，夷不亂華」(邊遠不得謀求華夏之事，夷狄不得搗亂中華之地)【春秋，左傳】；「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」【論語，八佾 6】[263]。

野心勃勃及霸權思想都是非民主精神的表現。對外瞧不起別的國家，把「華夏」和「四夷」對立起來；對內則瞧不起老百姓、蔑視婦女，把「君子」(統治者) 和「小人」(庶民) 對立起來。孔子提到庶民時常有蔑視的態度：「民可使由之，不可使知之」【論語，泰伯 9】。提到婦女時，他說：「唯女子與小人為難養也，近之則不遜，遠之則怨」【論語，陽貨 25】[264]。

二、遊牧根源的文化具有重視武力的傳統。慾得武力，先要勇敢、不恐懼。「勇」這一素質在孔子的儒教中被看成君子必備的三德之一 (仁、智、勇)。「勇者不懼」【論語，子罕 28】。勇而缺仁和義則很危險，所以孔子一再警告：「好勇疾貧，亂也」【論語，泰伯 10】。子路問：「君子尚勇乎？」孔子曰：「君子義以為上，君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜」【論語，陽貨 23】。

三、「正名」一詞所主張的社會秩序分明、尊卑嚴明的理念也展現在北方遊牧根源的生活方式：使用武力來維持紀律、嚴緊生活的文化傳統。

23.2.2.2. 原始儒教所接受的南方農業特質則表現在以下方面：

一、重視"仁"及"仁治"之理根源於南方農業居民的重情之生活方式。有一次，子路問強，孔子答道：「南方之強與？北方之強與？<...> 寬柔以教，不報無道：南方之強也，君子居之。衽金革，死而不厭：北方之強也，而強者居之」【中庸，10】。

正因為選擇南方重情的生活方式，所以當葉縣官員講述縣裡一名直性子的人控告自己父親偷羊之事時，孔子馬上說：「吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱，直在其中矣」【論語，子路 18】。

---

[263] 在理論上，「平天下」是「平」「天底下」的所有地方，包括「四夷」，但實際上，歷代中華帝國的領袖只有野心侵略土地肥沃、居民友善的東南一帶 (因為這裡是有著更濃厚農業性的文化地帶)，他們厭煩了遊牧性比自己高的西北方民族。

[264] 中華文化的重男輕女傳統連在文字上也暴露出來：很多表現"鄙陋"之意的字都帶女字部首，如姦、婬、嫉等等。

相似的例子並不少。又有一次，有人問孔子：「昭公 (孔子的國君-陳玉添注) 知禮否？」孔子馬上回答：「知」。然後，那人說道：「原來君子也有黨羽呢，昭公娶同姓人為妻，如果他也知禮還有誰不知？」聽了那個人說的話，孔子高興地說：「丘某【孔子名丘－陳玉添注】幸運，若有非也，人必知。」

重情的生活方式使從事農業的越南人擁有牢固的家庭關係 (請參見 §10.1)。從儒家的眼光看，中國人將其看做「孝」的特殊表現。爲了表示高度讚揚，宋朝大臣李公麟 (即李龍冕)，祖籍周地，同時也是著名畫家，於 1078 年作了一幅描述大越國使臣的畫，並稱大越國使臣為孝億國人 (即來自於知孝之地的人)。這幅獨特的畫作被巴黎吉美 (E.Guimet) 博物館保存【Thái Văn Kiểm (蔡文檢) 1960：630】。

二、重民思想來自南方農業文化的「民主」精神

孔子說：「民是神之主，因此古時聖人辦完民事才辦神事」【春秋，左傳】。子路問治民法，孔子答：「先之，勞之」【論語，子路 1】。子貢問統治方法，孔子說：「足食，足兵，民信之矣」，其三條中「民信」最重要【論語，顏淵 7】。孟子表達得更清楚：「民為貴，社稷次之，君為輕」[265]。

五倫中的關係常被原始儒教解釋為雙方平等的關係，即互相尊重：「君明臣忠」、「父慈子孝」、「夫義婦敬」、「兄良弟悌」、「朋友有信」[266]。子路問事君，孔子回答：「勿欺也，而犯之」【論語，憲問 22】。

三、原始儒教很重視文化，尤其是精神文化 (詩、書、禮、樂……)。

詩經提到的男女愛情正是人情的表現，是仁字之本，也是萬事之本。「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地」【中庸，12】。

圖 23.2：孝億國 (李公麟之畫)

[265] 有人認為這裡的「君」不是一般的君王而只是諸侯。筆者對此提請留意以下兩點；第一、在語言方面，為了區別君王的高低，漢語就利用「帝」、「王」、「霸」三個字而不用「君」字，「君」字用來指一般的統治者。第二、在邏輯方面，「民、社稷、君」是合理的三面對立，如果認為「君」只是諸侯的統治者，那麼分類就會混亂：那麼這裡的「民」和「社稷」所指為何？諸侯的民和社稷又如何呢？

[266] 其他的表達還有：「君仁臣忠」、「君義臣行」、「夫義婦聽」、「兄愛弟敬」。孟子也按民主精神提出五項原則：「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」。

孔子說道：「小子和莫學夫詩，詩可以興、可以觀、可以群、可以怨。邇知事父，遠知事君，多識於鳥獸草木之名」【論語，陽貨 9】。

關於樂，他說：「當人們通曉樂以養心智溫柔、誠實之德容易發展 <...>。改造風俗最好的方法是 <...> 仔細地瞭解國內的樂品」【杜蘭 1990：78】。

重文輕武也來自南方的農業 (跟遊牧根源傳統重武輕文大不相同)[267]。

23.2.3. 農業根源的文化傳統與遊牧根源的文化傳統之間的對立在這裡展現得格外明顯：一方重武 (「勇」字) 另一方卻重文 (詩、樂)；一方建立一個有明顯的尊卑、秩序、紀律的社會，另一方卻建立一個以感情為首的社會 (「父為子隱罪，子為父隱罪」)；一方以非民主方式行事 (對外瞧不起「四夷」，對內不重視庶民、婦女)，另一方卻相反 (重視民眾、婦女)。

由於同時依據兩種對立的文化傳統——農業根源和遊牧根源，加之又在動盪的社會中產生，因此孔子的思想不免存在著某些衝突，導致儒教中兩種文化傳統相互對立的情況，使原始儒教充滿著矛盾。

最突出的矛盾是在接受農業民主傳統的影響而重視人民的同時，孔子仍擺脫不了強者蔑視民眾的想法 (請參見 §23.2.2.1)，對他來說，他們只是一群惡毒的、無仁的小人：「君子成人之美，不成人之惡；小人反是」【論語，顏淵 16】。「君子不仁者有矣，未有小人而仁者也」【論語，憲問 6】。小人不是統治者，當然不屬於「君子」範疇，稱他們為「小人」也可以，但蔑視他們則表明孔子自我矛盾。他的想法和看法源於一個遊牧根源的統治者本質，而並非堂而皇之稱「民之神之主」的賢哲者，也不是把臣民看作自己子弟的慈父。孔子要民主，但他擺脫不了重男輕女的遊牧性格、輕視小國的霸權思想的支配。

孔子反對遊牧傳統的「法治」政策，但起初他在「禮治」和「仁治」之間徘徊：孔子強調「禮治」，他鼓勵諸侯國維持西周之禮：「吾學周禮，今用之，吾從周」【中庸 28】，而學生常聽孔子稱其「夢見周公」。後來，孔子的保守性逐漸減少，他從機械的「禮」字轉到敦厚的「仁」字。《中國文化歷史》一書的作者們【譚家健 1993：434】認為，「(孔子) 關於政治思想的最新創造是他把仁和禮統一起來。」其實，他還有更深刻的探討，把仁看作禮樂之本：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」【論語，八佾 3】。

[267] 在一定程度上，孔子還間接地經由老子接受了農業精神 (請參見 §24.1.2 的 16 注釋)。

雖然充滿著矛盾，但在思想方面，孔子及其原始儒教在兩種傳統中展現出偏向南方農業傳統的痕跡。

23.2.4. 南方農業因素是造成儒教最大**悲劇**的原因：孔子費盡心思開創了儒教，既可以說其很成功，也可以說已經失敗。

失敗，因為在重武傳統的北方帝王習慣用武力，以法治和專制方式進行統治的同時，受南方重情 (重文) 傳統影響的孔子卻勸他們按仁治方式行事。正因為與一般的趨勢逆行，所以孔子在世時一直不被重用 (除了管理中都及當大司寇兼宰相的幾年)。年邁時，孔子一再預言儒道的衰落：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫」【論語，子罕 8】。「甚兮吾衰也！久矣，吾不復夢見周公」【論語，述而 5】。臨終時，聽說有人捕獲一隻被斷左肢的麒麟，孔子淚水盈眶地說：「我道到衰微的時候了[268]」。

公元前 221 年，秦王[269] 嬴政用武力統治天下，登上皇帝寶座 (稱秦始皇帝) 後採取了非常獨斷、專橫的法治政策，它跟儒家以民主平等的人情統治主張完全對立。也正是這種對立，導致秦朝使用駭人聽聞的**焚書坑儒暴行**來消滅儒教。

秦始皇的獨裁統治受到當時大多數的知識份子，尤其是孔子門生的反對。他們請求皇帝按古人的方式治國。秦始皇讓群臣討論。法家派、韓非的同窗李斯丞相上奏道：「五帝不相複，三代不相襲，各以治 <...> 時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知 <...>。是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人善其所私學，以非上所建立。今皇帝並有天下，別黑白而定一尊。私學而相上非法教。人聞令下，則各以其學議之 <...> 如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語詩、書者棄市；以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦」。

秦始皇聽完非常滿意，立即准奏，使之實現。即使那些得到重用的朝臣也因爲對暴君失望而逃亡出走。秦始皇審問儒士後，挑出犯禁令的 460 名，將其活埋於咸陽。秦始皇長子扶蘇太子上諫詞：「天下剛平定<...>。儒生都學孔子，如今陛下用重刑約束他們，臣怕天下不安，請陛下斟酌。」始皇大怒，遣扶蘇去北方當官【司馬遷：史

[268] 這個故事只是隱喻：麒麟來自南方，是傳說中象徵太平的獸類 (請參見 §17.2.2)；「麒麟斷了左肢」是農業文明衰微的表現 (左邊=東方，按五行陰陽哲理是農業方，請參見 §5.4 和 §6.6)。

[269] 秦國原本發跡於西邊 (有較高的遊牧性質)。從公元前七世紀，秦曾在西邊稱霸並不斷想方設法向東發展，積極接受東邊的文化，吞併周圍的部落。

記；秦始皇本紀下】。

正因為太過專制獨裁 (富有遊牧性質)，所以秦始皇薨世後 3 年，即公元前 207 年，秦朝迅速滅亡了，漢朝代之。起初，漢高祖還憑借武力，輕視知識、文化 (遊牧根源的性格)。有一次，他跟大夫說：「吾以布衣提三尺劍取天下，此非天命乎？」【司馬遷：史記，高祖本紀】；另一次，他跟陸賈說：「乃公居馬上而得之，安事詩書？」甚至有一次他還在前來求職的儒士的帽子上撒了泡尿！【Đặng Thai Mai (鄧郃梅) 1994：153】。但是冷靜後，漢高祖也吸取了秦朝的經驗，聽從陸賈的勸告，取消了苛刻的刑罰、減輕賦稅，還起用知識份子來鞏固他的權力。

漢武帝 (公元前 140-87 年) 為了實現中央集權，英明地進行了許多重要的改革。他聽從董仲舒[270]的勸告，下令罷逐百他學說，首次把儒教提到國教地位，將儒教作為統一國家思想的工具。至此，儒教成為後來兩千多年捍衛中華封建制度的精神工具。不僅如此，它還在東亞各國廣泛傳播。孔子被尊為聖人，他的名字在世界各地都爲人所知。

從這一事實來看，誰能否認儒教很**成功**？！《中華文明歷史》的作者 W. Durant (杜蘭)【1990：82】寫道「追根究底，孔道贏了<...> 經猛於劍了」。

23.2.5. 但是，這又是很微妙的事。從形式上看，儒教的確成功了，但實際上還是失敗的。成功和失敗的原因都來自於原始儒教所接受的南方農業性質。

為什麼漢朝不選「百家」中的其他學派而選儒教為國教？正因為儒教擁有繼承北方傳統的學派所沒有的仁治 (重感情、重民主的統治)。若選儒教，漢朝會得到民衆的廣泛支持，而他們曾在戰亂和秦朝殘暴法治制度下不斷呻吟「衣不如牛馬，食不如豬狗」。

但是重感情和民主的生活方式只適用於小規模的管理，如鄰里相識的農村地區，如何能在廣闊的中華大地上運用？為了解決這矛盾，漢朝採取了兩種辦法：

一方面，漢朝只在形式上提高儒家地位，但實際上仍按照法家的方式進行統治。他們主張**陽德、陰法**，或是像後來有人謂之的**外儒、內法**【詳見 Trần Văn Giàu (陳文昭) 1973：81】。這是具有媚民目的的兩面手法政策，用「儒」和「仁治」作爲幌子來掩蓋法治的統治方式。

而另一方面，就連形式上的儒教，漢朝也並未保全。漢武帝讓劉歆 (跟曾黃楊、

[270] 董仲舒在武帝登基時曾三次上諫要「罷逐百家，尊崇儒術」。

公孫煌一起) 從根本上對儒教進行改造[271]，以達到**利用其服務王朝的目的**。為了完成這個任務，劉歆等人實質上集中於**剷除原始儒教中的「南方農業」因素**。原始儒教裡的「南方農業」因素展現在三個方面，爲了根除這些因素，劉歆等人完成了相應的三件事：

一、改革派不敢直接向「仁」及「仁治」進攻，因為這是孔子學說的核心，也正由於此，儒教才被選作媚民工具。但是，他們想方設法迴避或**限制提到「仁」及「仁治」，取而代之，多是提到「禮治」**。「禮治」是一種討巧的統治，在內容方面很接近法治，與法治一樣都要求臣民遵守一定的法則；但形式上則跟「仁治」相似，主張用社會輿論批判違犯者，相形之下，「法治」方式則採用嚴苛的刑罰處理。但是「禮治」也可以達到與「法治」同樣的目的，有人因受不了社會批判而自我了斷。

二、剷除民主核心。

為了剷除「民主」，改革派揮對其採取視而不見的態度，不像孔子、孟子那樣提倡民之地位，但也不明目張膽地宣佈「君為主」。他們巧妙地抬高"天"，提出**天命**這一說法。孔子坦誠地說不知天地鬼神是否存在，但最好要「敬而遠之」；改革者卻昭昭宣佈世上一切皆由老天的意志決定，包當不滿，老天就會給人降下災禍以示懲罰，如乾旱、瘟疫、日蝕等非常的現象。

抬高"天"後，他們又將王權和天權 (神權) 合二爲一，提出「王權神授」的說法：君王的統治權是遵照天命，由天交付的。君王是「天子」，反天就是違反天意。這真是巧妙的策略，它的作用更強於禮治和法治！

爲了剷除原始儒家關於互依裡的相互平等關係的民主觀念，改革派只強調社會的三種主要關係：君臣、父子、夫婦，提出了「三綱」說法，這一說法展現的是一種要求下對上負有責任的單向關係：臣要絕對服從君，子要絕對服從父，妻子要絕對服從丈夫[272]。三種關係的要求包含在「忠孝、節義」四字之內。

在此基礎上，改革派把臣對君、子對父的責任藉由一個極度非人本 (卻很有遊牧性！) 的公式呈現：「君使臣死、臣不死不忠，父處子亡、子不亡不孝」。妻子對丈夫的責任則以「夫唱婦隨」這一說法來表達，甚至還以「**三從**」公式來擴大婦女對男子

---

[271] 董仲舒反對這種做法，所以被罷免而且曾兩次差點被殺。曾黃楊對儒教懷有厭惡感，而公孫煌則熟知韓非子和李斯的法治思想，所以被武帝提拔作宰相，史學家司馬遷稱他為「儒皮而心律，外表貌似寬容而心裡裝滿計謀」。

[272] 「君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱」。一些人將「三綱」理解為「君、師、父」的服從關係。

的責任範圍：「在家從父、出嫁從夫、夫死從子。」

三、漢朝以後，文化的作用只限於有利於王權的部分，其餘的都**被壓制**。《詩經》被從雅致、高貴的角度來解釋[273]，男女關係遭到過度的限制甚至禁止（「男女授受不親」）[274]，重男輕女（「陽善陰惡、男尊女卑」），從事彈唱的人被鄙視為「唱歌無類」。

被漢朝改革派從根本改造後的儒教成為漢儒。為了跟漢儒以及後來出現的儒教區別，人們把原始儒教稱為孔教[275]。

就這樣，孔教或原始儒教按照孔子所預測的那樣，已經完全失敗了。孔子在去世前非常傷心（請參見 §23.2.4），令他無法理解的是，他吸取了農業文明的一部分精髓所創立的具人本精神的儒教只適合於鄉村規模。為了在國家範圍內滿足服務王權的需求，就必須創造出一套哲理，既能在最大程度上利用遊牧文明的尊卑法律來進行統治，又盡可能利用農業文明的民主性和重情的生活方式來討好人心，這套哲理正是遊牧化的儒教。藉由強調神權（天）和尊卑等級，高舉「禮治」的旗號以掩蓋法治的真實目的，以及悄無聲息地限制文化的作用，漢儒已經出色完成了這一任務。

這才是從漢朝以後歷代提倡的儒教。到**宋儒**[276]，儒教又採用佛教的優越一面（心理、心靈要素）及道教（超形要素）來培養統治官吏。

23.3. 儒教向越南傳入、發展過程以及越南儒教的特點

23.3.1. 公元初年，漢儒藉由錫光、王延、士燮等中華官員向越南傳播。然而，由於是侵略者強迫接受的文化，因此只有一小部分越南人如李琴、李進或薑公輔有所學習，並透過考試得以任命為官。其中，官職最高的是日南郡人（現在是清化省）姜公輔，其曾經考取進士並擔任唐朝的宰相。可以說，**整個北屬階段，儒教雖然傳入，但在越南社會中沒有舉足輕重的地位**。這即是第一個階段：探索階段。

---

[273] 譬如，《詩經》第一首詩原本敘述農村的一對男女青年相愛，夜裡相思翻四次身。儒教書籍則解釋為：「孔聖談詩經，先說關雎，說明當國王的人在上是萬民之父，其妻之德行不如天不如地就不能侍奉神明宗族……」或「後妃希望得到淑女以助己奉侍君王，未得時輾轉反側，得之則滿心歡喜」【詩經 1992：52】。將鄉村男女的愛情解釋成要求皇后、嬪妃對國王有始有終（國王卻有權對任何人都不要有始有終），這就是按對王權有利的方向進行解釋，。

[274] 帝王貴族的男女關係卻很放縱。

[275] 用西方語言編寫的材料沒有如此區別，他們把孔教、儒教或儒家均稱為孔教（Congfucianism，其中的 congfuci 是「孔夫子」的拼音。）

[276] 宋儒著名學者有朱熹（也稱朱子）、程顥、程頤等。西方的哲學術語把宋儒稱為「新孔教」（new-congfucianism）。

至 1070 年，李朝在升龍京城建立文廟祭祀周公、孔子 (圖 23.3)[277]，儒教才為越南所**正式接受**。因此在越南，儒教是宋儒 (越南的李朝對應於宋朝時期) 而非漢儒、唐儒，也非後來的明儒、清儒。

圖 23.3：在河內文廟祭祀的孔子像

陳朝時期，朱文安考上太學生[278]，但他沒有做官，而是開辦學校教書。朱文安是德高望重的名師，培養了許多學生，其中不少人功成名就[279]。首批儒士大力排斥佛教以肯定自己的位置，然而直到陳朝末年，儒教仍未被廣泛接受。朱文安的學生黎括看到全民信仰佛教而對儒教冷淡，甚是不滿。他在一塊碑上寫道：「我自小讀書，關心古今之事，學到聖賢的許多道理以使民開化，但卻無人信我。我常遊歷山川，窮南極北，卻鮮少找到學宮、文廟之處，故在佛教徒面前我甚是慚愧」【Thích Thanh Từ (釋清慈), 1960：25】。

不僅在村野，就連在朝廷，儒教的習俗規矩都很鮮見。陳朝的廷臣建議按北方的模式改組朝廷，但遭陳主拒絕，其認為應有自己的組織方式。然而，儒士越多，教條式的模仿就越嚴重，陳朝君主對此煩惱。陳睿宗 (1373-1377 年在位) 警告道：「國家各有法則，南北不同，如果聽從尋找晉升之路的白面書生就亂了」[280]【Ngô Sĩ Liên (吳士連)，卷二：138】。陳裕宗時期 (1341-1369 年在位)發生了改變。陳藝宗 (1370-1372 年在位) 繼位時歎息道：「前朝按自己的法律、制度建國，不按宋朝的模式，因為南北

[277] 文廟 (奉祭文儒的廟，儒教重視「文」，以「文」為尚) 對於儒教，正如寺廟對於佛教，觀府對於道教，教堂對於基督教一樣具有表徵價值。除了升龍京都 (河內) 的文廟外，還有順化京都的文廟 (1808 年建成並被當地人稱為文聖) 以及其他省市的文廟，例如海陽鎮 (今海陽省的錦樣 [Cẩm Giàng] 縣錦田鄉的毛田文廟、廣南省殿盤縣延福鄉的廣南文廟【參見 Cửu Long Giang (九龍江) 1967：377】。一些慕學的地方也建立孔廟，一些鄉村則建立文祠、文址。

[278] 該學位自 1370 年起改爲進士。

[279] 後來陳明宗請他任國子鑒司業教授太子。到陳裕宗時，他上七斬疏請求斬七名佞臣，裕宗不聽，他便辭官隱居，繼續教書。

[280] 這是專指儒生的詞。

各自作爲其國之主，不相模仿。裕宗大嗣年間，白面書生被起用，不懂立法的深遠意義，依北方風俗而改變祖先的法則，如服飾、樂章等等，不勝枚舉」【Ngô Sĩ Liên (吳士連)，卷二：151】。

在抗擊明朝的十年間 (1418-1428)，在黎利的旗幟感召下，以阮廌為首的儒士作出了重大貢獻。越南儒教的力量 (主觀條件)、國家管理改革的需求 (客觀要求) 以及儒士們在抗擊中的貢獻 (感情要求) 致使黎朝主動地把儒教做爲**國教**。儒教的發展進入第三階段。

從此，儒教隨著朝廷的興衰而更迭：黎初是儒教的盛世，人才紛紛踴躍參與國家事務。黎末時，儒教衰微，許多優秀的儒士 (如阮帎，阮秉謙等) 返鄉隱居。阮朝建立，儒教的地位再次被肯定，儒教再次成爲國教。面對西方文化的入侵，儒教逐漸式微，至二十世紀初即完全消失。

23.3.2. 越南文化的獨特便是在接受某種外來文化時，並不接受整個文化系統，而只是接受該系統的個別要素，同時改變其他的要素，最後按自己的方式演變成與原來不完全相同的新系統。越南儒教就是這樣的系統。

越南封建王朝具有對國家更緊密、更有秩序地組織和管理的要求，而儒教正好能滿足這種要求，因為它的內容和優勢就是「治國」，這也是越南所能接受的因素。

圖 23.4：河內文廟裏的進士碑

第一，越南君主制國家，尤其是黎朝和阮朝向中國學習了**朝廷的組織方法及法律系統** (請參見 §11)。其實，這種成就並非儒教的，而主要是來自於儒教所接受的遊牧根源的文化傳統。

第二，在重文基礎上建立的人才選拔及錄用制度——儒教**科舉制度** (請參見 §23.3.2.3) 早在李朝就開始實施(11.3.4.)。從越南封建時代首次開科取士 (1075 年) 到歷史上最後一次考試 (1919 年)，844 年間共辦了 185 次考試，有 2875 人考取，其中有 56 位狀元 (阮朝不取狀元)。

這些人才中最聞名的有：阮賢 (1234-？) 12 歲考取狀元；莫挺之 (1272-1346) 和

阮直 (1417-1474)，不僅是越南狀元而且還被中國朝廷封「兩國狀元」；梁世榮 (1441-？) 22 歲考取狀元，算數方面很有才能，人們稱他為「Trạng Lường」(狀量，即度量、衡量的量)；民間慣稱狀程的阮秉謙 (1491-1585)，是有名的哲學家、理學家，「上知天文，下知地理，中至人事」[281]；黎貴敦 (1726-1784)，自小就是著名神童，是許多有價值的百科性工程的創造者，人們傳頌：「天下無知者問榜敦」[282]。

第三，當古代文字 (請參見 §4.1.4) 埋沒和消失時，越南人就在行政交際中使用**漢字做**為正式文字。在越南人的心目中，漢字和儒教不可分割 (漢字被稱為儒字——「儒家的字」)，並被看成「聖賢的字」，有字的紙張禁止用來做汙穢的事，即使掉在地上人們也不敢跨過去。

在漢字的基礎上，越南人創造了字喃 (南人的字，請參見 §4.2.3)，用字喃記錄越南人的語言、撰寫文章。西山時期，光中皇帝以字喃代替漢字，被推廣到行政、教育領域 (羅山夫子阮岱受光中皇帝委任，將《四書》、《五經》及其他書籍翻譯成字喃)。

23.3.3. 許多儒教的因素進入越南後就被民族的文化傳統所同化，再加入民族的特質，使儒教的因素發生變化以適應本土的需求。字義也許不變，但理解角度則大相逕庭。

23.3.3.1. 儒教被越南文化本土化的第一個表現即是**偏於穩定的傾向**。帶有遊牧根源的中原古代國家經常發生變動，因此儒教的目的是建立一個穩定的社會。然而在中國，歷代封建王朝只使用儒教來鞏固政權 (保持對內的穩定)，對外則實現膨脹、侵略的政策 (對外的發展)。而越南農業文化自古以來的傳統是希冀有穩定、不動亂的生活 (請參見 §10.5.1、15.3.3.4.2)。在越南，不論是對內或是對外方面，也不論是對民衆還是朝廷來說，維持穩定始終是一個最重要的需求。越南人對中國封建朝廷或占婆的戰爭都具有自衛性質 (請參見 §21.1.2)。

為了維持穩定，越南村社裡有正居民和寓居民之分 (請參見 §10.5.1)，以及婚姻的擴大化 (請參見 §14.1.2)、善用輿論 (請參見 §15.1.4) 等，所有這些都**使個人依附於集體**。同樣地，要維持一個國家的穩定，則需要使官吏依附於統治者，而為了達到該目的，越南的封建王朝採用以下兩種措施：

一、經濟措施：「輕俸重祿」，古代官吏不是靠薪俸生活 (薪俸只有象徵性)，而主

[281] 阮秉謙是為世人傳頌最多的學者，特別是關於他的先知才能，稱之為「程狀讖」，例如他對 1954 年解放河內首都的預測以及關於 1985 年歷史對他重新評價的先知等等。

[282] 黎貴敦考上榜眼 (請參見表 11.3 的封建時代的學位系統。)

要是靠上級賞賜的祿。官吏經濟來源藉由頒恩的方式由朝廷補貼。

二、精神措施：「重德輕才」，利用德重於才的農業文化傳統（「德」是主觀概念，模糊的，由輿論評價），越南封建王朝要求官吏注意輿論。

23.3.3.2. 第二個重要表現是**重人情**。因為重視人情是越南農業文化的悠久傳統，所以在接受儒教時，即使儒教的因素被多次改變，但「仁」、「義」等字仍深植人心。

如果說中國儒教強調「忠」，韓國儒教強調「順」，那麼越南儒教則強調「義」。據 Nguyễn Lộc (阮祿)【1997】的觀察，「義」是在越南歌謠、民歌中出現頻率異常高的道德學術語，它的意義跟「情」完全重合：

「Đường dài ngựa chạy biệt tăm,
Người dưng có nghĩa trăm năm vẫn chờ.」
長路漫漫馬跑無蹤，
生人有義百年相候。
「Tình thương quán cũng như nhà,
Lều tranh có nghĩa hơn tòa ngói cao.」
有情小館似家屋，
有義草屋勝豪門。
「Gái mà chi, trai mà chi,
Sinh ra có nghĩa có nghì vẫn hơn.」
生男生女亦如何，
有情有義方為人。

對於越南平民來說，「義」和「情」同義，「仁」和「情」也同義。仁是愛人之心：「Tấm thành đã thấu đến trời, Bán mình là Hiếu, cứu người là Nhân」(誠心撼蒼穹，賣身是孝，救人是仁 (金雲翹傳)。越南人還連用「仁義」二字：「Ngư rằng tôi chẳng lòng sờn, Xin tròn nhân nghĩa còn hơn bạc vàng」(漁翁曰吾心矢志，只求仁義圓滿，貴於金銀財寶 (陸雲仙故事)。阮廌在永世不朽的《平吳大誥》一文中，開篇一句便是：「Việc nhân nghĩa cốt ở yên dân」(仁義之舉，要在安民)。在越南語中，「nhân tình」(人情)、「nhân ngãi」(仁義) 等連用詞完全沒有儒教的道德學內涵，反之，還被用於表達男女的愛情。以下歌謠再次展現越南傳統文化對儒教強大的同化能力：

「Mình về em chẳng cho về,
Em nắm vạt áo em đề câu thơ.

Câu thơ ba chữ rành rành：

Chữ Trung, chữ Hiếu, chữ Tình là ba.

Chữ Trung thì để phần cha,

Chữ Hiếu phần mẹ, đôi ta chữ Tình!」

(你慾歸我不允

扯你衣襟題上詩句；

詩句昭昭三字：

三字乃是忠、孝與情，

忠於父孝于母，

情字留予你我珍重。)

真是充滿人性和幽默！

越南儒教中偏重人情的部分來自南方農業文化的民主傳統，這傳統被原始儒教接受 (但至漢儒時期被根除)。正因為有民主的傳統，所以有遊牧性的中國因素傳入越南時就被弱化，不至於過於苛刻 (例如法律領域，重視婦女的傳統致使《洪德法典》、《嘉隆法典》都比較寬容，請參見 §11.3.3)。也因為這種民主的傳統，即使後來的儒教在越南佔據獨尊地位並成為統治社會的工具，其仍不敢排斥佛教，不敢取消越南文化之本的宗教。

曾被中國人尊稱為「孝僊國」(請參見 §23.2.2.2 及圖 23.2) 的越南人，按照自己的方式使用儒教的「孝」字，忽與沉重的「男尊女卑」、「重男輕女」等中國式思維並無絲毫關聯，但至少承認父親和母親平等的地位。

「Công Cha như núi Thái sơn,

Nghĩa Mẹ như nước trong nguồn chảy ra.

Một lòng thờ Mẹ kính Cha ,

Cho tròn chữ hiếu mới là đạo con.」

(父恩如巍巍泰山，

母愛似涓涓細流。

一心一意供養母親、敬重父親，

乃是為兒盡孝之道。)

因為這句民謠「至少」忠實地反映了越南文化的「重女」傳統。這裡雖然先說「父恩」，但是只像「泰山」，山可以培築使其更高，而「母愛」雖然後提，但其如「涓涓

細流」，是無窮無盡，無法衡量。而且，在第三句中，越南人對父母的態度更為明顯：母先父後，母親要像神一樣「供養」而父親只要「敬重」而已。

23.3.3.3. 值得注意的第三個文化表現是**重文傾向。**重文是農業文化的傳統。正因為受南方農業文化的影響，原始儒教才重文、重視文化、重視讀書人，但實際上，後來的漢儒想方設法以限制文化的影響，後來的中國社會雖然重視文官，但也只視其跟武官一樣而已。

在中國、日本、朝鮮的東亞各國，「**勇**」字得到不同程度的重視：蔣介石軍隊強調的是智、信、仁、勇、直五德；新羅時期的朝鮮軍隊則注重忠、孝、信、仁、勇；日本軍隊則歌頌忠、禮、勇、信、謙【Hoàng Việt (黃越) 1995：49】。「士、農、工、商」說法的次序在越南、中國、日本都一樣，但越南的「士」是文士，而在日本乃指武士【Anabuki 1995】。在日本，「武」特別被重視，形成了「武士道」傳統。在中國春秋戰國時期以前也有「士」，主要是武士 <...>，在士大夫內部，還要求按宗法分成不同的類別，如上士、中士、下士」【LSVHTQ (中國文化史) 1999：I：278】。

越南則相反，雖然持續不斷地陷入反抗外侵的戰爭困局中，但從民眾到朝廷對「武」都相當忽視。關於官職系統方面，在丁、黎朝時期有「十道將軍」，而至後黎朝，最高軍事組織是五府[283]，到阮朝才有跟文官一樣包括九品級的完整武官系統，但是左軍(最高武官品級——正一品）的朝服與文官的相同（只以文官為準）【Lê Nguyễn (黎阮) 1998：78-86】。關於科舉制度，直到後黎和阮朝，當儒教成為國教時，才舉行武試，而「講武」學校、「學武堂」才得以開辦【Nguyễn Phúc Nghiệp (阮福業) 1996】。1865年，即嗣德年間才第一次舉行武進士考試，考上的人稱為「武士」【Lê Nguyễn (黎阮) 1998：79-86】。民眾不太在乎武官考試，而且還輕視武官。民謠道：

「Quan văn cửu phẩm là sang,
Quan võ tứ phẩm còn mang gươm hầu.」
(文官九品光耀門楣
武官四品還帶劍立候。)

「Quan văn mất một đồng tiền,
Làm cho quan võ mất quyền quận công.」
(文官出錢一文，

[283] 五府包括：中軍、東軍、西軍、南軍、北軍。

武官盡失郡公之權。)

與此同時，重文、重情得以注重，文比武更受重視。掌權人藉由儒教和「文」找到一個統治工具，而平民又由此找到一個文化工具和一條建立偉業的途徑。文字用來跟黃金相比：「Một kho vàng không bằng một nang chữ」(俗語：一庫黃金不如一囊文字)，越南人還把"學"字跟務農聯繫起來：「Chẳng cấy lấy đâu có thóc, chẳng học lấy đâu biết chữ」(俗語：不耕種哪有稻米，不學習如何識字)。越南各地都好學字、考文。姑娘在民謠中也吐露這樣的心聲：

「Chẳng tham ruộng cả ao liền,
Tham vì cái bút cái nghiên anh đồ.」
(不貪連頃大田，
只貪書生的筆和硯。)
「Anh về lo học chữ Nho,
Chín trăng em đợi, mười thu em chờ.」
(你快歸去學好儒字，
九月我等十秋也待。)

23.3.3.4. 值得注意的第四個表現是「忠君」。中國儒教很重視「忠君」思想，但沒有提及愛國主義思想。這就是源於根源的文化傳統，抬高首領個人，輕視國家，以對外爲主 (請參見 §11.1)。中國的官員、日本的武士都重視對「明君」、「明主」、「天皇」的忠誠，為他們不惜捨身。

在越南，愛國之心、民族精神卻是強大的傳統 (因為農業文化重視兩個單位——鄉和國，請參見 §11.1)。越南人在現有的愛國心和民族精神的基礎上接受儒教的忠君思想，使忠君思想發生改變。在形式上，越南人仍然使用「忠」字 (阮廷炤在《陸雲仙》故事寫道：「Trai thời trung hiếu làm đầu, Gái thời tiết hạnh làm câu răn mình」；男以忠、孝為上，女以節、行自誡)，但越南的**「忠君」已與「愛國」**緊密聯繫在一起。

當君主與國家、民族之間發生矛盾，國家、民族是決定因素。在前朝缺乏強有力的國家領導人之歷史關頭，黎桓就代替丁王，李公蘊就代替 (前) 黎主，陳景就代替李主，西山阮惠就代替後黎主等等，他們都獲得軍民支持。阮廌輔助黎利而不是陳朝後裔，吳時任輔助西山阮惠而不是沒落的黎、鄭朝後裔。在嗣德皇帝割讓南圻三省給法國的時候，儒士們紛紛反對，潘文治甚至還憤怒地宣佈：「斬嗣德之首、挖嗣德之肝、飲嗣德之血！」十九世紀末，張定以及其他愛國儒士不是跟隨阮朝向侵略者投降，

而是發動抗法 (意味著對抗朝廷) 起義。這些行為都表明儒士們遵守**國上王下**原則。

正因為國家居上，故在儒教家庭出生的胡志明才敢違反儒教的訓誡，至少兩次犯了不孝之罪：第一次是將老父親留在家中，自己前往遙遠的西方尋找救國真理 (按儒教規定「父母在不遠遊」)；第二次是終身未婚 (按儒教規定「不孝有三無後為大」)【Trần Khuê (陳奎) 1995：153】。Phan Ngọc (潘玉)【1994a：28】的敍述確實有道理：「有兩種儒教 <…>。以文學為基礎的的儒教文化傳統，中國是無可比擬的，但在愛國傳統基礎上的儒教文化，越南則是天下無雙的。」Trần Khuê (陳奎)、Nguyễn Thị Thanh Xuân (阮氏青春)【1994：139】也說得有理：「請不要把作爲民族財富的愛國意識歸於儒教。在中國，真正的儒學家也輕視國家。他們重視家庭、宗族，亦即他們重視血統而不是民族共同體。為了替家庭報仇，即使國家遭受外邦侵略也不管不顧。伍子思就是一個典型。」

23.3.3.5. 值得注意的第五個表現是**蔑視商業心理**。中國的儒教蔑視商業的心理是出於對「道」和「道德」的重視。「君子憂道不憂貧」【論語，衛靈公 31】，「不義而富且貴，於我如浮雲」【論語，述而 15】。

孔子勉勵致富，但不能違背：「富於貴，是人之所欲也」【論語，裡仁 5】，「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為也」【論語，述而 11】。

致富不僅是應該的，而且還是統治者的責任。孔子對衛國如此評價：「庶矣哉」冉有 (趕車的人) 說：「既庶矣，又何加焉。」孔子說：「富之」【論語，子路 9】。孟子在談到貨物流通、價格，市場稅、馬路稅的徵收等等時說道：「有恆產者有恆心」。

正因為這樣，中國的儒教才能夠促進商業發展，中國出現了許多精於貿易、世界聞名的商人，這事並非偶然。在孔子時代，擁有貨幣且勢力日益強大的商人隊伍就已經出現，孔子的學生子貢因經商而致富，許多跟諸侯、公卿、大夫結交的商人對當時的政界產生重大影響。戰國時期，秦國的大商人呂不韋靠財產操縱政權，齊國的孟嘗君放高利貸，憑藉錢財鞏固自己的政治權力【Nguyễn Anh Thái (阮英泰) 1991：26-31】。

戰國時期，各國的帝王將市民，主要是商人作為靠山。這個階層支持領土擴張、建立中華帝制的侵略政策。

越南蔑視商業的心理源自農業文化傳統、集體性以及自治性 (請參見 §11.3.5，12.2.2)。這些想法在每個人的觀念和情感中根深蒂固，在越南歷史上阻止了商業的發展，被概括為「以農為本、以商為末」觀念和「重農抑商」的政策。洪德年間，君主曾意圖把在升龍沒有戶籍的市民趕回鄉下種田。十五世紀，政府還讓在農村有錢而沒

有土地的人必須去墾荒。

蔑視商業的傳統跟儒教相結合，導致越南在原本就偏於穩定的農業的基礎上更陷入遲滯的困境。現今，我們放棄了蔑視商業的觀念，但也許還需要很長的時間才能擺脫其後果。

23.3.4. 中國的儒教之所以被越南人巧妙地拆分、改造後重新構築，是因為中國的儒教和越南的文化之間有**相同**之處。

這些相同不是偶然的。原始儒教吸收了**南方農業文化**的精華，因此當其傳到越南時，便令人產生「又陌生又熟悉」的特殊感覺。亨利·馬斯別羅(Henri Maspero) 在《La Chine antique》(古代中國) 一書寫道：「南方人在新的歷史時期對中國文化的接受，只不過是使他們回歸到自古就熟悉、而今改變不大的文化氛圍中，在那個時代，他們作爲中華帝國的子民，共同參加了文明的締造。」【轉引自 Kim Định (金定) 1970：156】。

以上特點均可說明越南儒教是具有獨到的本土化特色的儒教。

§24. 道教與越南文化

24.1. 從道家到道教：農業從事者的哲理和宗教

24.1.1. 道教於公元二世紀在中華農民起義運動中形成，其理論基礎由老子提倡、莊子完善的道家學說 (老莊學說)。

老子，楚國人 (百越地區)，名耳，字聃 (也稱老聃)，生活於公元前六、五世紀，大約與孔子同一時代 (比孔子稍早一些)[284]。他曾在周代擔任管理圖書館的小官，後來回鄉隱居。卒年不詳，相傳臨走時，他騎著水牛往西北走，遂杳無蹤影。老子的思想得以闡明在《道德經》一書中。此書有 81 章，分爲上下兩篇，談到「道經」和「德經」。

圖 24.1：老子 (巴黎，吉美博物館)

老子的道是抽象的哲學概念 (「視之不見、聽之不聞、搏之不得」)，指自然規律，自然地存在：「人法地，地法天，天法道，道法自然」(第 25 章)。它是萬物之本：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」(第 25 章)。

德是事物裡的道的具體表現。道生萬物，但德促使某物成形並能在宇宙中存在：「道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之」。如果道是無形的靜，那麼德就是道有形的動。如果道是宇宙的本質，那麼德就是宇宙的構造與存在。

由道化為德，從德回到道的衍生就說明老子參透了南方農業文化哲理的辯證精神：「道生一、一生二、二生三、三生萬物」(請參見 § 5.6.1)，老子接著說：「萬物負

[284] 生卒年代不詳，胡適【1970：121】認為他生於公元前 570 年。

陰而保陽，沖氣以為和」。受到陰陽平衡規律的支配，萬物按照自然法則合理、公平、嚴密而奇妙地存在。合理，是因為「天之道其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之」。公平，是因為「天之道，損有餘而補不足」。嚴密，是因為「天網恢恢，疏而不失」，正因為這樣所以非常奇妙：「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來」。不及或太過都違反天道，因此要按照循環往復的原則自己調整，即遵循陰生陽，陽生陰的規律：「物或損之而益，益之則損」(第 42 章)「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」(第 22 章)。

由此，老子提出的最好的生活哲理是想做什麼就從其對立點出發，要無為。無為並不是什麼都不做，而是與自然界融合，不要做得太過分：「去甚，去奢，去泰」(第 29 章)。因為按照陰陽規律，極甚就要往復（「物窮則變」「物極則反」），得到的結果還不如完全不做。

無為哲理運用到個人生活則是「視素、保樸、少私、寡欲」。老子說我有三件寶物 <...> 一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」(第 67 章)。「慈」是仁慈，以德報怨；「儉」是不奢侈；「不敢為天下先」是不競爭。這是以柔勝剛，以弱勝強的哲理，「夫唯不爭，故天下莫能與我爭」(第 22 章)。「是以聖人後其身而身先，外其身而身存」(第 7 章)。

運用到社會生活，老子不贊成暴力強制、壓抑的統治方式，他說：「民之飢，以其上食稅之多，民之難治，以其上之有為」(第 75 章)。想要安民，按照老子的治國方法就應該像「紅燒一鍋小魚」一樣：小魚不刮鱗，不割內臟，燒魚時不攪，刮、割、攪只使魚爛。

24.1.2. 老子的功勞在於將南方農業文化傳統的哲理思想系統化為學說：道就是將尊重自然這一哲理類型化，而德是將按照陰陽規律變化的自然存在類型化。

孔子與老子都吸取了農業文化的生命力[285]，但是孔子努力將它與遊牧根源的文化結合，老子則完全接受它。孔子「入世」，「有為」，老子卻「出世」，「無為」。有人認

[285] 孔子還藉由老子間接地領會南方農業精神。當他去找老子問禮，老子說：「善於做生意者會隱藏珠寶，使別人以為他無貨似的；君子有好德，面貌好像愚蠢。君應棄驕傲及欲望，興高采烈的樣子及貪婪之志。那些對君都無益」【司馬遷 1988 卷 2：330】。胡適【1970：176】肯定「孔子很明顯地受到老子的影響，《論語》裡表明對無為的崇拜：無為而治，以德報怨。那就是老子的學說」。又如在【論語，衛靈公 4】，孔子說：「無為而治也，其舜也餘！夫何為哉？恭其正南面兮以兮。」

為老子是「百越哲學之祖」，這不是沒道理的【Nguyễn Hữu Lương (阮友良) 1971】[286]。正因為老子的學說建立在農業文化陰陽哲理的基礎上，而這是遊牧根源的傳統從未所知的，所以我們才能理解為什麼黑格爾曾說：孔子的思想很貧瘠，只有老子才不愧為東方古代精神的代表。樂尼比爾特蘭 (René Bertrand) 也說《道德經》是「只幾行字合成的這本書就蘊藏著整個地球的精巧」[287]。

孔子像一位高帽長衫的官員，而老子則被形容成一位騎在青牛上的光頭光腳的樸素的南方老農 (圖 24.1)[288]。孔子傳是清清楚楚的，老子傳卻模模糊糊的。孔子抱著「平天下」之夢，老子卻只滿足於「寡民小國」，充滿鄉村氣質且內帶共同性、外有自治性，小得「鄰國相望，雞犬之聲相聞」，自治得「至老死也不往來」(第 80 章)[289]。

孔子將農業文化的精華和遊牧根源的文化傳統結合起來創立的原始儒教尚且得不到重用，更遑論是完全依靠農業傳統及其消極的應對方式而形成的哲理，當然更不可能被採納。老子抱怨道：「吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行」(第 70 章)。

24.1.3. 直到莊子時代，老子的學說才得到人們的關注。莊子 (大約公元前 369-前 286 年) 名周，宋國人 (今屬河南省)。他一生拒絕當官，在南華山隱居。他的思想記載於《南華經》一書。

在認知領域中，莊子將老子的辯證思想進一步發展，將運動絕對化，抹煞了人與自然界、是與非、存在與虛無之間的界限，把辯證法推到極端地步而形成一種「齊物論」。

莊子的詭辯齊物論的典型例子是《南華經》〈齊物論章〉中所記載的莊周化蝶故事：有一天，莊周夢見自己是蝴蝶，高興地飛來飛去了，不知是莊周。醒過來驚訝地發現自己是莊周。他驚慌失措，不知道是莊周夢見自己成爲蝴蝶還是蝴蝶夢見自己成爲莊周。

---

[286] 該「儒與道」中的南與北對立曾被日本作家岡倉天心 (Okakuru Kakuzo) 這樣解釋：「要記住道教象徵著中國南方的精神，即個人主義思維。它們與中國北方的社會性思維——儒教的思維截然不同。」【Nguyễn Duy Cần (建阮勤)1991：218，見 OKakuzo《茶之書》*(Le livre du Thé)*，Paris payot 1931：53 頁】。

[287] Les quelque lignes qui le composent contiennent toute la sagesse de cette terre (René Bertrand .*Sagesse perdue*. Paris : Ariane, 1946, p.305)。

[288] 老子騎著青牛往西山走，遂無影無蹤的傳說是一種隱喻的說法：水牛是南方農業的動物，青色按五行是東方的顏色。老子騎牛意味著他跟南方農業有著緊密關係。往西走是死 (按照南曹、北斗傳說，東南方是主持生事，西北方主持死事 (請參見 §6.6.2)。

[289] 中國哲學家馮友蘭以及一些西方學者認為正是因為在相反的兩個思想潮流中生活，中華子民才在一定程度上擁有了溫和的靈魂【Nguyễn Duy Cần (阮惟勤) 1991：220】。

在社會領域中，如果說老子不贊成有為的統治方式，則莊子是極度憎恨統治者，他不僅不跟他們合作，而且還咒罵他們，諷刺他們是大盜：「彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉？」(胠篋)。

那麼莊子提出了怎樣的解決辦法呢？他把老子的無為法及其與自然界融合的主張推向極端，形成厭世、脫俗主義，提倡回到原始社會：「山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長」(馬蹄)。

24.1.4. 從老子到莊子，道家學說業已形成。東漢末年 (公元二世紀)，中國社會陷入動亂，莊子在老子提出的思想系統中所灌輸的唯心性成為把道家神秘化成道教的基礎。老莊的無為主張以及對統治階層的有為的壓迫剝削政策的反對態度，使道教迅速成為號召農民起義的精神武器。

道教崇拜「道」，尊稱老子為教主，稱其為「太上老君」，將其看作降塵的「道」的化身。佛教修行目的是脫苦，而道教修行目的是長生。道教分兩派：巫師道教，即用法術驅邪、治病，使平民能健康；神仙道教，教人修仙、煉丹，幫助貴族求得長生不死[290]。道教的經典叫「道藏」。除了關於禮儀、教理外，道藏還包括藥物、養生、算卦、相數、地輿、詩文、筆記等各種內容，一共達五千卷。

道教始於五斗米道——是一種由張道陵創立的巫師道教。張道陵是沛國人 (今屬江蘇省)，到四川修煉，他尊老子為太師[291]，用符咒和方術、聖水和野草來治病，為達到反封建的目的而吸收民眾參加其道 (參加的人要交五斗米)。張道陵的孫子張魯繼承其事業，在漢中建立了宗教性的政治體系和政權系統，劃分 24 教區。這政權存在 30 年。後來五斗米道發展為各種不同派別的政一道、政一道、道教祖師修行，只崇拜神仙、畫符念咒、降神除鬼、求福解崇等。

東漢末年，張角成立太平道，也用方術、符咒的方法來集合農民，發動黃巾起義 (此起義運動於 184 年爆發，因起義軍頭上系著黃巾之故而得名)，以反對當時的統治者的。太平道被鎮壓後仍在民間存在了一段時間，許多信徒後來歸服了五斗米道。

神仙道教嚮往修行成仙、長生不死的目標[292]。修仙有兩種方法：內修和外養。外養是使用長生藥，稱為金丹 (或靈丹，用朱砂、雄黃、磁石、黃金等一些礦物質，放

[290] 像佛教中淨土宗和密宗是平民的，禪宗是貴族的。

[291] 「太上老君」這一稱謂正是始於該派。

[292] 因此，關於老子就有不少傳說，例如說他剛出生時頭髮就白了(所以叫老子)，他因為會修仙之法所以活到約 200 歲。

在爐裡煉製而成)。東漢末年出現以魏伯陽為代表的金丹道，至晉代得到一名官員兼道士葛洪 (283-363) 的大力推動，使之發展起來。葛洪主張「外儒內道」，即用儒來治國安民，用道來養生修仙。內修是鍛煉身體，採用辟穀、養生、氣功等方法以己身為煉爐，煉精成氣，煉氣成神，煉神回到虛無 (道)。人與萬物一樣，生髮於道，修煉後也回到「道」。屬於這一類型的有於金代出現由王重洋創立的全真道，後來發展成七個不同的支派。

中國哲學家馮友蘭【1968：19】評價得比較精確：道家和道教的主張「不僅不同，反而還互相矛盾。在哲學方面，道家是教人順應自然的學說，相反的，道教又是教人違背自然的學說。老子和莊子認爲，天下萬物有生必有死，因此人們要冷靜地對待這自然生死規律。但是道教又以特殊法術去尋找長生不死之法，就完全違背自然。道教具有科學精神，要征服自然界。關注中國古代科學史的人可以從道士們的著作找到有價值的史料。」

24.2. 道教在越南的傳播及發展

24.2.1. 道教大約於公元二世紀末傳入越南。《大藏經》一書記載：「漢靈帝崩後，(中國) 社會動亂，只有交州安定，很多北方人到此避難，大部分是用辟穀方法修煉長生之法的道士」【Lê Anh Dũng (黎英勇) 1994：44】。許多派遣來越的中國官吏都嗜方術，其中以唐朝的高駢為典型，他曾尋找並掩埋風水穴，企圖切斷越南人才的龍脈。

在傳入越南時，儒教和道教之間的區別是：儒教在此沒有任何基礎，但道教卻能找到已有的相同信仰。自古以來，從山區到平原的越南人都很崇拜法術、符法，他們確信符咒可以驅邪、治病、增強力量、刀槍不入，在山上修煉的人知道藏形法，可以紮草成人、撒豆成兵等等。傳說，雄王因為會法術所以威信很高，能收服其他十五個部族建立文朗國。連和尚也要學治病、驅邪的法術，才能使佛教在原本信法術的居民中傳播[293]。

因此，儒教找不到立足點 (到李朝才被承認，到黎朝才廣泛發展) 的同時，而道教，首先是巫師道教則迅速發展並與原有的法術信仰幾乎完全融合。所以，越南的道教非常複雜，以至於不少研究者都把越南古代信仰歸結於道教，實際上愛跳神、符咒的越南人並不知道什麼是道教。

[293] 目前法術在山區的少數民族中仍然盛行，詳見阮成雲著作【Nguyễn Thành Vân (阮成雲) 1995】。

陳文昭 (Trần văn Giàu) 教授寫道：「道教信仰思想 <…> 在大部分的越南民衆中，從原始社會開始以及整個歷史發展過程中一直存在，越南人未曾給這種信仰思想起名，唯有研究者認為它跟道教有共同的本質，所以歸於同類而已」【1973：471】。

儒教和道教另一個重要的區別是：儒教帶有社會組織工具的性質，漢儒成為統治者的武器，而在無為學說基礎上建立的道教卻具有反抗統治階級的思想內涵。因此，不管在中國還是來到越南後，巫師道教都被人民當作反對統治者的武器。

就在傳入越南的初期，道教已經成爲反對北方封建王朝的武器了。公元二世紀，中國南部各省的農民起義與越南交趾、九真兩郡都有聯繫。越南自主封建時期，道教曾被用來號召農民參加反對從中央到地方的地主、惡霸、官吏的起義運動：李仁宗時期，在演州就發生了由通曉奇方異術、「紮草成人」的李覺領導的暴動；1379 年 (陳廢帝時)，在北江有阮補，自稱王號為唐朗子醫；胡朝時，陳德輝曾用方術吸收很多人參加暴動，但於 1403 年被胡季犛剿滅了。

抗法時期，為了對付擁有先進武器的西方敵人，許多起義運動充分利用法術作為精神武器。1895 年，北部沿海起義的領導者莫挺福 (莫家第 18 代後裔) 宣稱自己擁有使法軍的子彈能反攻法軍的神通。平定省的武著和廣南省的陳高雲率領越南人及少數民族起義軍以弓箭、砍刀和符籙去攻打敵人。阮友智在南部塔蘭山 (Tà Lơn，後來遷到禁山) 進行抗法活動，他尊封潘朱龍為皇帝。據說，他是咸儀皇帝的兒子並擁有很多法術，尤其是能使法軍的槍不能開火。他還在南坂建立了上萬人參加的「秘密組織」運動等等。

24.2.2. 越南巫師道教除了祭祀道教一般神聖如三清、太上老君、鎮武神 (玄武，圖 24.2)、關聖帝君 (關公) 以外，還祭祀越南自己的神聖，如陳聖 (Đức Thánh Trần，或 Trần Hưng Đạo [陳興道]) 和柳杏公主 (Bà Chúa Liễu，俗語說：「Tháng Tám giỗ cha, tháng Ba giỗ mẹ」[八月祭父，三月祭母] 正是祭祀這兩位神聖)。陳興道是兩次打敗元軍的民族英雄，被認為是為民驅邪救難的人 (特別是滅除妖人范顏)[294]，所以被尊稱為陳聖；柳杏 (請參見 §13.3.4) 傳說是擁有很多神通法術的仙女，經常護佑民眾，所以

[294] 據傳范顏原名阮伯靈，為某廣東客商與一名廣寧省東朝縣的越南婦女所生之子。伯靈跟隨父親回國後考上元朝的進士。他擅長巫術，在深宮來往治病，跟宮女通淫，被處極刑。爲了贖罪，他請求參加元軍侵略越南。不料在白藤之戰，他與烏馬兒一起被活捉。傳說斬他的時候請來興道大王才斬成功。臨死時他問：「大王給我吃什麼？」興道大王大怒說：「給你吃產婦的血」。從此他的靈魂到處飄泊，看到產婦就使她發病，家人要去興道王聖堂求助，產婦才得以痊癒【Nhất Thanh (一青) 1973，23 號：344】。

被稱為柳杏公主。在民衆的心目中，聖與主經常配成對，那就是陰陽哲理及成對思維方式的產物 (請參見 §5.4)。祭奉柳杏的神殿裡常常連帶祭奉三府、四府母 (請參見 §13.2.1 和 §13.3.4)。這就意味著道教已經與奉母的民間信仰相融合。

圖 24.2 左：河內觀聖殿的鎮武神銅像 (Lê Vượng [黎旺] 攝)
圖 24.3 右：通靈 (Lên đồng) (Nguyễn Phan Chánh [阮潘正] 綢畫 1931 年)

祭奉陳聖和三府、四府的跳神信仰分不開。祭奉陳聖的人叫**巫師** (Ông đồng)，祭奉三府、四府（即各尊位）的人叫**巫婆** (Bà đồng)。因為是祭奉神聖的人，所以**巫師、巫婆擁有神通**，能請來諸位神聖，或是託魔鬼請來裡魂進入活人的身體說話、斷言。活人的靈魂暫時離開身體，讓陰魂借其身來說話稱為通靈 (Lên đồng 或 Hầu bóng) (圖 24.3)，每次巫師請來神聖或與陰魂通靈的行爲稱作跳一回神 (Giá đồng)。命運不濟的女子常被勸告要到廟或府裡頂香爐，請求神聖收其為弟子 (Con công đệ tử)。

此外，從南到北的越南法師還祭奉三彭、獨腳、玄壇、五營大爺、巡爭大官等神靈。

三彭神 (Thần Tam Bành) 相傳南定省務板縣的一名婦女 (於黎聖宗年間) 生出三隻胎囊，其中盛有角、首、鐵。她嚇壞了，把三隻胎囊埋在地裡，胎囊遂成精，特別靈驗並擊退來犯的敵人，所以被皇帝封為“三名陰兵大將”。法師們所祭祀的三頭人形就是“三名”，誤讀成三彭。

獨腳神 (Thần Độc Cước) 原為北寧省徐山縣著名的法師。相傳，他三歲時已擅長擊鼓，聲震蒼穹。老天爺趁他熟睡時將他劈成兩半。父親埋了他，但 100 天後他又復

活，只剩下頭部、軀幹、一隻手和一條腿，所以稱「獨腳」。據說獨腳神 (圖 24.4)抓魔驅鬼非常靈應。清化省岑山縣上有祭奉獨腳神的廟宇，此地還有一隻印在石頭上的巨大腳印。

玄壇 (Huyền Đàn) 傳說是丁先皇時期的人，他騎著黑虎，揮舞神劍，百戰百勝，所以玉皇將他看作十二天將之一。

五營大爺 (Ông Năm Dinh，也稱五營大官) 為五虎神，擁有強大的鎮壓邪魔的神力。祭奉他的殿裡供的是五虎畫圖 (請參見 §6.6.2 以及圖 6.12)。

巡爭大官 (Quan lớn Tuần Tranh) 相傳是由海陽省四歧縣夫妻倆撿回來的兩顆蛋生出來的一對蛇神。這對蛇神長大後對兩位老人很孝順，但因好吃雞，老夫妻怕鄰居知道，就把它們放入爭河裡。河水從此出現漩渦且很靈驗。在祭奉巡爭大官的殿裡，它們的形象是纏在屋樑上的兩條蛇 (按照五行中東方和西方顏色稱爲青蛇和白蛇。)

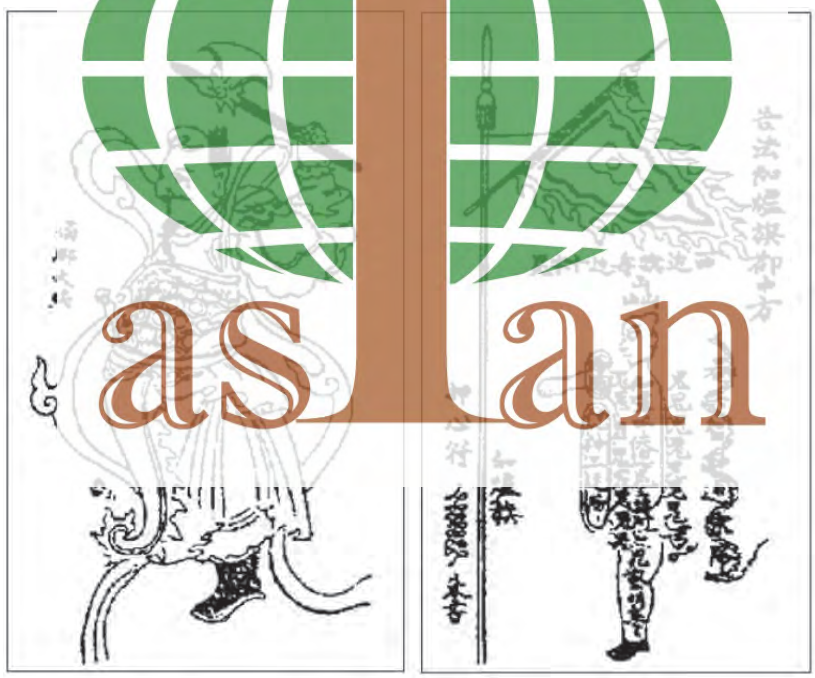


圖 24.4：獨腳神 (左)獨腳神符籙 (右)

道士們曾和僧侶一樣，受到越南封建王朝的重視。丁、黎、李、陳歷代王朝的君王都邀請僧侶和道士進宮當顧問，有僧官也有道官職名。丁先皇曾以「師生之禮」接待文遊祥法師，託他斬去惡神倡狂的首級 (倡狂原是富壽省越池縣一帶旃檀樹上的木精，壽命太長就變成害民的妖怪。)

十七世紀黎神宗年間，越南出現一個規模很大的道教教派，稱為內道。創立該派的人是清化省的陳全。他原是黎朝官員，因不服莫氏家族，回鄉修仙，幫助歡州和愛州人民驅除魔鬼。他在清化省弘化縣開辦道場，擁有十萬信徒，被尊為上師。相傳黎神宗身上長出虎毛，陳全用符咒治好了他。陳全還救活已經死了兩天的鄭主兒子。黎王和鄭主派人到他家鄉給他蓋房，黎王還親手書寫「內道場」三字的大匾。陳全的三個兒子都善於道法，被尊為「三聖」。該道向北部以及南面的義安發展。至二十世紀，清化、義安、海陽、興安、河內各地都有該道的中心。甚至到第一次世界大戰後，在河內講武地區，每年仍有上萬信徒到內道場去供拜、求治病。

24.2.3. 神仙道教有兩派：內修和外養。

24.2.3.1. 外養派認為人可以藉由吃長生藥 (叫做金丹，請參見 §24.1.4) 成仙，長生不死。該派在中國出現後立即傳到越南，因為大部分煉金丹的朱砂均由中國商販用黃金從交趾換得。

公元 42 年，馬援率領軍隊入侵交趾，除了實現漢朝關於剿滅二徵夫人起義的命令外，還有去找朱砂礦的目的。馬援在迷靈縣—禁溪縣的戰場向起義軍進攻，迫使二徵夫人跳河自盡，遂繼續血腥鎮壓九真郡的起義軍，完成朝廷交付的任務。之後他仍繼續南進，最後在今廣南省占島 (Cù lao Chàm) 上找到朱砂巨礦【Bình Nguyên Lộc (平元祿) 1971：874-879】，該礦一直開採到宋代才枯竭。

東晉時期 (317-419)，葛洪謝辭去朝廷頒給的職務和爵位，請求到海陽鉤漏當縣令，他的目的是尋找朱砂煉丹藥。十八世紀 (元朝) 釋大汕去東洋區考察，確認交趾有朱砂，其中占島礦的儲量最大【Bùi Văn Quê (裴文桂) 1992】。

陳裕宗 (1341-1369 年在位) 年間，在海陽省志靈縣鳳凰山修煉的玄雲道士被召到王宮向國王貢獻長生藥。雖然有煉丹原料的礦藏，但是除了上述幾個場合外，煉丹派在越南並不流行。

24.2.3.2. 在越南，神仙道教內修派更為流行。越南人崇拜已經飛仙的褚童子，尊其為越南道教之祖 (稱為褚道祖)，此外還有許多其他仙聖 (例如被賜授神杖和意願書的傘圓聖)。越南的歷史及傳說記載了許多擁有妙奇法術的道士和一般人得道修仙的故事。

陳順宗 (1388-1398 年在位) 年間有清化省人的徐識，在北寧省仙遊縣當官時救了一位姑娘，後來他回鄉隱居修煉成仙並跟降香仙女結婚，降香就是曾得到他幫助的姑娘。

陳與胡時期，據說在清化省農貢縣葛山 (Núi Nưa) 有一人修煉成仙，人們稱其為黃眉先生，他曾準確地預測了胡家父子的命運。相傳甚至到黎朝、阮朝時還有人見過他。

黎朝有書生陳秀淵幸運地在碧溝村跟仙女降嬌結婚，後來這對夫妻騎鶴升天，人們在其住所原址上建立「碧溝道觀」，據說非常靈驗，他們曾給黎聖宗 (1460-1497 年在位) 託夢助其打敗占婆軍。

有一次，黎聖宗在西湖遊覽，與一位漂亮的姑娘詩文相和，聖宗把她接回皇宮，不料她是仙女，剛行至大興門 (今河內南門)，她就飛上天了。聖宗扼腕嘆息，便於此修建望仙樓 (今河內棉街 120B 號的望仙館)。人們給她取名為「陪輦仙娘」(圖 24.5)。

黎神宗 1619-1643 年在位) 年間有一人叫范圓，他是義安省黃甲縣范質的兒子，常上紅嶺采藥。相傳他見到仙人，學了道，能預先知道火災、其父去世的日期，曾贈送有法術的棍子給一名乞丐，使其能夠自己謀生。

阮朝時期，清和編纂的《匯真編》一書 (1847 年的木刻版) 中搜集了越南 13 位仙翁和 14 位仙女的故事，上述只是其中一部分。

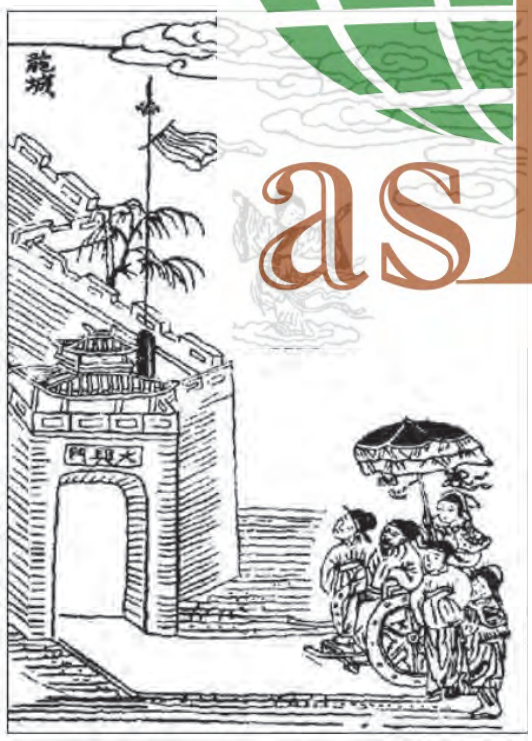


圖 24.5：在大興門前的黎聖宗與仙女。(木刻畫圖)

越南古代知識份子常進行**附仙**或**求仙**，求問天機，以預知時勢、大事吉凶等等。河內的玉山殿、山西的傘圓殿、興安的陶舍殿等許多地方曾是聞名一時的求仙壇。家屋寬敞的儒士就在私家設立求仙壇。黃甲阮尚賢 (1868-1923) 在寧平省當督學時就在公堂上設立求仙壇。二十世紀初，各地都出現求仙壇 (也叫善壇)，在抗法鬥爭中發揮了鼓勵愛國和民族精神的重要作用。在南方的許多求仙壇 (也叫求乩) 成為高台教形成的基礎 (請參見 §26.3.2)。

雖說是立壇，其實很簡單，只要在小案上放置一隻沉香焚鼎、一瓶花，案前放一個裝滿稻米的大盤子，一支削尖的桃樹枝用來在米盤上寫字，稱爲鶴筆。一名普通水準的儒生，臉蒙上嚴實的紅巾，手持鶴筆等待

(叫「Cầm kê」，即擒笄)。焚燒沉香祈禱後，如果有仙人降於筆中，儒生就快速在米盤上書寫，坐在兩旁的人就大聲朗讀並抄寫在紙上。如有讀錯，儒生就在米盤邊敲擊後再寫，這個過程延續到把詩寫完為止。

關於降筆所得詩文的靈驗問題，流傳著許多有趣之處。例如附仙的士子詢問功名、考試及考題，降筆的內容陳述得十分清楚，但士子往往在考試後才恍然大悟。年長的前輩認為，這就是天機的玄妙：說得清清楚楚但並沒有洩露天機。

Nhất Thanh (一青)【1973：223-227】說道：他在清化省有兩個學習成績非常好的同窗，他們求仙打聽紹治王朝時鄉試的題目，直到第二夜天快亮時，仙人才降筆，但只留下「東振殊」(Đông chấn thù) 三個字，就離開了。兩個人花了整整一個月間反復考慮，但無法參透，在各種書籍上也從來沒見過這三個字。考試時，考題是「東獸陳」(Đông thú trần) 三個字，他們才醒悟，原來是戲字，故意把字說錯，如果降筆是「Đông trấn thù」，反過來可說成「Đông thú trần」也可以猜出來，無法參透皆因 Chấn 和 Trấn 在形式和意義上都不相同。

學者陶維英曾藉由許多求仙壇及參加求仙的人瞭解此一問題。關於回答是否事先寫好詩文然後讓執筆者寫出來，或執筆者自己作出詩文來這一問題，他寫道：「從實際上看，這兩個可能性都可以排除。第一，<…> 無人能即時應筆成詩且滔滔不絕，<…> 如果真的有，那麼他也就是仙聖了！<…> 如果說是預先作好的詩，那麼從這些詩歌的內容來看，參加者們的人文中找不到擁有足夠見識、思想和文才足以作出這些詩文者。試看寫《南道》經的阮文井先生，他是儒士，考鄉試第一場不中就休了學 <…>，而這本經書是綜合中外學者一生歷史時期的見解和思想的巨作，阮文井不可能一蹴可及。」反駁上述兩個問題後，陶維英認為：「需知執鶴筆之人須識得若干個字，須懂寫詩，哪怕寫得不好，惟此方能降筆成詩。但是降筆的詩文完成得更爲迅速，且內容也更爲精良。這些詩文裡的見解和思想 <…>或爲在場之人已經具備了的，或是這些人接觸過的。有可能在特殊的宗教氣氛中，<…> 大部分是非常安靜的半夜，在迷濛的沉香香味中，在有能量的祈禱之聲中，這種氣氛給執鶴筆者營造了一種特殊的心態，促使其與在場之人的類似潛意識的感官活躍起來 <…> 增強了執筆者的創造能力 <…> 並反映出某個環境及時代的見識和思想，而這些都是他們曾直接或間接接觸過的，有時又是偶然和無意識地接受到的<…>。我想這不是什麼神秘的現象，只是真正的科學還沒有解釋，或還沒有把它視爲與其他自然現象一樣的來研究而已」【Đào Duy Anh (陶維英) 1989：206-210】。

24.2.4. 與神仙道教相近的是受老莊思想影響的喜靜、閒適的趣向。幾乎所有越南儒士都有這種趣向。生不逢時，在官場上鬱鬱不得志，或年老辭官，他們都會退隱，在自然界中找樂趣，喝酒、下棋、吟詩作畫懷著閒逸的心境與純淨的大自然和諧而處，正是他們的養生之道。朱文安、阮秉謙、潘輝益、阮公著等都是典型的例子。

至今，跳神、頂香爐、符咒等仍然流傳下來，不過是作爲傳統的民間信仰，而作為一個宗教的道教則早就不存在了。它的謝幕之作是道教信徒於 1933 年在西貢出版的《道教》一書，共有三卷，呈現了道教的宗教精神【陳文昭 (Trần Văn Giàu) 1975：360-376】。

§25. 西方與越南文化

25.1. 基督教與越南文化

越南與西方的文化交流大約在十六、七世紀，並分成兩個階段：大南文化階段和現代文化階段。每一階段又可分為兩個時期。大南文化階段始於基督教傳入時期，而後是法國殖民者侵略越南以及與西方尤其是法國的文化交流時期。現代文化階段始於與各社會主義國家的文化交流，而後是當今全面地與人類文明融合的時期。

雖然越南與西方的文化交流成形於十六、七世紀，但是這種交流很早以前就開始萌芽了。

25.1.1. 公元初年，首批西方人到達越南及其他東南亞地區。他們用裝飾品、玻璃、武器和甲冑等貨物換來西方貴族喜好的沉香、奇楠、黃金、寶石、燕窩、象牙，犀牛角、玳瑁等東南亞的特產。其時西方人最需要的特產是用來調味及醃製肉類的香料 (如胡椒)。學界把當時從地中海到越南及東南亞的海路稱為胡椒之路 (法文是「Chemin des Epices」)。東南亞不僅是目的地，而且還是西方人前往中華的驛站。

這些交流藉由以下文物得到見證：記載於公元「152」年的黃金製勳章 (屬於羅馬 Antoni le Pieux [安敦寧・虔元王朝)、印有羅馬皇帝馬可・奧勒留(Macus Aurelins，161-180) 形象(圖 25.1) 的黃金貨幣、安江省奧埃奧 (Oc Eo) 出土的羅馬產的裝飾品。印有安敦寧頭像的黃金貨幣在承天一帶、巴韋 (Ba Vì) 山區出土。在巴韋還發現了更晚的、屬於君士坦丁一世 (Congstantin，306-337) 和拜占庭時期 (Byzance，五世紀) 的錢幣【Phan Lạc Tuyên (潘樂宣) 1993：14-16，26】。公元二世紀末，地理學家克勞狄烏・托勒密(C Claudius Ptolémée) 首次繪製了東南亞地圖 (在 Geographica 發表)。

圖 25.1：在安江奧埃奧地區出土的印有羅馬皇帝馬可·奧勒留圖像的金幣

沉重的中世紀也許是阻斷這種交流的原因之一。直到復興時期，經過葡萄牙船長瓦斯科・達・伽馬的數次遠遊，加之歐洲航海業的發展，

越南及東南亞與西方的交流才恢復並持續進行。關於第一個西方人返回越南一事在《欽定越史通鑒綱目》裡有清楚記載:「黎莊宗年間 (1533 年),一位名叫伊尼庫 (Ignatio) 的西方人偷偷地沿著海路到達 (南定省的) 寧強、群英、茶履等各村傳播基督教。爾後,西班牙、葡萄牙的教士日益增多。起初,這些教士不瞭解當地風土人情,語言又不通,因此信教的人寥寥無幾。後來則發生了改變。據教會的統計,公元 593 年在中部以南地區,信徒人數達到 5 萬多,教士們培養了 40 位越南人修士,義安省已有 12 個村的居民信仰公教」【Ban tôn giáo (宗教委員會) 1993：94】。就這樣,基督教作爲媒介拉開了越南和西方文化廣泛交流的序幕。

基督教 (Christiannism、Christianity) 是崇拜耶穌的各種教派的總稱。該教創立者的名字「耶穌」在希伯來 (Hébreux) 語中的意思為救世[295]、「基督」(Christós),是信徒對他的尊稱,在希臘語中的意思是"受膏者"(古代的以色列王即位時必須將膏油倒在國王的頭上,象徵這是來拯救以色列人的王,後來轉變成救世主的意思)。藉由漢語為仲介,這個名字在越南語中被表達成「Ki-tô」、「Gia-tô」、「Cơ-đốc」(漢語「基督」的譯文),基督教名稱是「Ki-tô giáo」、「Gia-tô giáo」、「Cơ-đốc giáo」。

基督教脫胎於羅馬帝國統治下的巴勒斯坦一帶的猶太教,並迅速發展成獨立的宗教,成為被壓迫人的宗教。起初,它遭到羅馬奴隸主的阻止及迫害,但是,它還繼續發展並日益壯大。到四世紀,君士坦丁 (Constantin) 一世皇帝不僅要教徒而且還承認它是國教。

基督教的教義分為「舊約」和「新約」的聖經 (Bible)。

舊約 (Old Testament) 是耶穌降生之前,先知們和猶太作者感應到天主而寫成的書。舊約闡述宇宙和人類的來源,敘述猶太民族——被天主「挑選」以傳播信念並帶領人們奔向美好的未來——的歷史。至今流傳下來的舊約有兩部不同的校正版[296]：猶太語版 (Masoret) 和希臘文版 (Septuanginta，公元前二世紀在亞歷山・德・羅[Alexandri] 翻譯並校訂的版本)【KSA 1986：48-49】。舊約包括三方面的內容：歷史題材的 (包括摩西的 5 卷、關於帝王的系列卷、關於馬加比兄弟的以及一些故事卷),詩篇方面的 (包括讚美、格言、傳道等書) 和讖記 (先知) 的。

---

[295] 據馬太福音所言,新教則是:「主的天使在夢中跟約瑟說：約瑟，大衛的子孫。你不妨娶馬利亞為妻，因為懷孕的孩子是靈聖。你會生出一男，你要給他起耶穌一名，因為就是他會從罪中救我民」【聖經，新約：1】。

[296] 因此,舊約中書的數量不一致,有的寫 46 本【Deveux-1968：21】,有的寫 42 本【Đỗ Quang Hưng (杜光興) 1991：14】,還有的更少。

新約 (New Testament) 共計 27 本，包括三方面的內容。歷史方面展現在頭三卷叫「Evangile」(Evangile 源於希臘的「eaggelion」，有「福音」之意，越南語的意思是「**Tin mừng**」(好消息)、「**Tin Lành**」(佳音)，漢越音是「**Phúc âm**」(福音)，敍述耶穌的一生、奇蹟、教導、死亡與復活；其次是由聖徒撰寫的「聖書」，在書上聖徒講解通道和倫理，傳播教理活動；最後是門徒約翰 (Jean) 所寫的啓示錄，描繪了宇宙和教會的光景。

羅馬在發展過程中形成東羅馬和西羅馬兩個帝國。基督教也分成東、西兩個教會。起初這兩個教會擁有共同的教義並都以羅馬為中心，但是因為矛盾日益擴大，所以大約到 974-1054 年間，兩者發生分裂。結果是公教產生 (Catholicism；Catholic，有「普世性」的意思)[297]，西方以羅馬為中心所以稱羅馬公教，或羅馬教，東方以君士坦丁堡 (舊名拜占庭) 為中心故稱正統教 (Orthodoxia，有「正統」的意思，也叫東正教)。

到 1520 年，隨著資產階級的發展，德國人馬丁・路德 (M. Luther) 發起並引領了宗教改革，使新教 (Protestanism)，即福音教從羅馬公教中脫離出來。新教深受資產階級民主思想及個人自由主義的影響：否認羅馬教廷及教盟的權力，只承認耶穌天主和聖經，認為馬利亞直到生下耶穌時還是貞女。正因為反對羅馬教權，這個教派才有「Protestanism」這一名字，來自拉丁文詞根「Protestatio」，意思是「反對」。新教的教堂建築很簡單，沒有偶像，只有象徵耶穌受難的十字架，該教把自治權交給基層教會。傳教士只有講師和牧師兩個職品，傳教士們獲得良好的培訓以展開傳教工作，不過，他們不用一生單身，也要妻生子。

也是在十六世紀，英國人民對羅馬教宗以及當時西歐級的修道院日益不滿，亨利八世對教宗也非常不滿，因此，英國教堂也從羅馬天主教教會中分離，成立「英國聖公宗」(Anglicanism)。1534 年，英國跟教廷斷絕關係並藉由「至尊法案」，承認亨利八世是英教會的「統領」。但是從亨利八世到愛德華六世再到瑪麗都鐸女皇，隨著歷代國王的偏好，英國教會時而傾向於羅馬公教時而傾向於新教。1563 年，即伊莉莎白 (本來是新教信徒) 王朝時期，英國議會藉由《三十九條信綱》，否定教宗的至高權力以及使用拉丁文行禮的傳統，允許教士結婚。伊莉莎白時期的規定和經書成為英國聖公宗的基本規則，沿用至今。英國聖公宗在組織機構和教品方面仍然維持羅馬公教模式，所以可以說其是長在羅馬公教軀幹上的新教精神。英國聖公宗的主要範圍是英國、

[297] 在越南叫「Thiên chúa giáo」(天主教)。

美國以及英國的老殖民地。

天主教教會組織系統及其教階：最基層的單位是堂區 (堂區下又有分堂)，受神甫管理。堂區上面是由主教管理的教區，這是梵蒂岡教廷的直屬單位元，全部主教都由教宗直接任命。在一些國家，多個教區在教廷的准許下可合併為國家教會，並成立主教委員會作爲領導機構。教會的首腦機關是梵蒂岡教廷，設有聖部、聖務辦、事務部及教宗委員會，處理各種宗教及行政事務。教宗擁有最高而絕對的權力。教宗由紅衣主教團選舉出來並能終生在位。紅衣主教由教宗嘉封，他們是教宗的直接共事者。輔助教宗的最重要機關是由全世界主教組成的教會議會(synode)，他們定期召開會議向教宗提供諮詢。每次涉及教會發展方向、政策和命運等的重要變革時，教宗就會召開由全世界各級別主教參加的大公會議(Concie)。迄今爲止，天主教已經在世界各地召開了 21 次大公會議。第 21 屆會議是第二次在梵蒂岡舉行，稱爲第二次梵蒂岡大公會議，會期長達 3 年多 (1962/10-1965/12)，有 2500 主教參加。

25.1.2. 在第一階段 (十六世紀到十七世紀初)，越南和西方的文化接觸，藉由宗教和商業兩方面進行。要向遙遠的東方擴張，資本家和傳教士必定要互相合作。傳教士想擴大天主之國，就一定要有遠航的手段，資本家想賺更多的錢，就需要有瞭解市場的人。擁有大商船隊的商人可以給予傳教士財政方面的資助並將他們運送到世界各地去。反過來，到達目的地後，傳教士可以一邊傳教一邊尋找商人需要的珍貴貨物 (例如在越南的沉香、奇楠、糖、胡椒、絲綢等貨物)，等商船到來時銷貨兩訖。有時，傳教士透過當地政府交涉以幫助商人申請貿易許可。

在這階段的傳教和商業活動，商人和教士們都跟隨著越南北河 (Đàng Ngoài) 和南河 (Đàng Trong) 封建政權的規定。越南封建政權也很熱情地歡迎他們。鄭主曾收一位荷蘭船長為養子，允許葡萄牙、荷蘭商人自由往來和貿易。鄭主、阮主和黎王都曾多次寄信或派遣使臣去邀請葡萄牙、西班牙、荷蘭商人前來。而這股勢力都想藉由傳教和商業活動鞏固勢力、發展經濟、增強軍事潛力以制衡對方【Nguyễn Hồng (阮鴻) 1959：17-34；Đạo Thiên Chúa (天主教) 1980：269】。

25.1.3. 與此同時，歐洲資本主義迅速發展並走向殖民化道路，他們支配了包括宗教在內的一切社會活動。如果說起初傳教士為了擁有遠航的手段而與資本家合作，那麼現在他們為了得到保護和資助而更深地陷入世俗事務，為殖民者服務。除了宗教和商業，西方人在越南 (以及遠離西方的地方) 的擴展也深入到政治領域。爲了向全世界傳播基督教以及進行殖民擴張，教會和資本主義列強進而相互勾結起來，這也是資

本主義和西方文明迅速發展過程中的必然產物。

1624 年底，屬於葡萄牙某教派[298] 的法國教士亞歷山•德•羅 (Alexandre de Rhodes，也寫為亞歷山得露，1591-1660) 從澳門來到越南南河。在南河和北河遊歷幾年後，亞歷山・德・羅返回歐洲並說服羅馬教廷把遠東傳教權賜給法國。1658 年，教宗封法國兩位教士陸方濟(Francois Pallu) 和德拉莫特 (Lambert de la Motte) 為印支地區最早的主教，即越南南河教區和北河教區的主教。1664 年，巴黎外方傳教會 (Mission étrangère de Paris，簡寫為 MEP)，也稱為法國對外傳教會成立。1790 年，該會在向法國國會的報告中明確地提到「商業、傳教、政治」的關係：「傳教會的教士沒有忘記國家利益<…>，藉由商業及科學活動，他們將源源不斷地向國家報告一切發現和必要的資訊。他們為法國在東方貿易事業創造條件，也是他們成立第一個東印度公司的<…>。教士們相信國家會對教會進行特殊保護」【轉引自 Đỗ Quang Hưng (杜光興) 1991：36】。

十八世紀，阮福映與西山之間的內戰為巴黎外方傳教會在越南的擴張提供了可乘之機。

百多祿主教 (Pigneau de Behaine，1741-1799) 是教廷在越南南河的代表[299]，成為阮福映的顧問和保護者。也是他將景皇子送到法國。1787 年，他代表阮福映與法國國王路易十六簽訂凡爾賽條約。該條約規定，阮福映要將會安海口和崑侖島交給法國，法方則給阮福映四艘戰船和一支由 1650 名士兵組成的武裝部隊，幫助阮福映跟西山軍爭奪土地。然而法國於 1789 年發生了大革命，凡爾賽條約無法實現，百多祿就親自招募軍隊，購買武器，幫助阮福映攻打西山起義軍。

百多祿的積極行動使法國在越南保有一個基督教和政治地位。在宗教方面，到 1802 年，北河的教徒達 30 萬，南河有 6 萬，由 6 位主教管理。在政治方面，在阮福映繼位後，阿德蘭・羅內 (Adran Launay) 教士認為：「嘉隆終獲勝利是因爲百多祿的努力，正是這位教廷欽命的法國主教回到巴黎為逃跑的帝王求援，並簽訂 1787 年

[298] 耶穌會派 (Ordre des jesuites) 由西班牙的一名指揮官依納爵·羅耀拉 (Ignatio Loyola) 於 1534 年創立，並於 1540 年被教宗保祿三世正式承認。該教派的目的之一是滿足在遠方傳教的需要。十七、八世紀，該教派幾乎遍佈世界各地。

[299] Pigneau de Behaine 生於 1741 年 11 月 2 日，是法國埃納 (Aisne) 省奧里尼 (Origny) 區人，1767 年被法國對外傳教會派到越南任神甫，後來升任主教，是南河教廷的代表，1799 年 10 月 9 日死於歸仁省。阮福映追封他為太子太傅百多祿郡公，他的遺體被送回嘉定埋葬，並於現今的黃文樹、黎文士和共和路的三叉路口修建陵墓，老百姓稱爲「大神父陵」(Lăng Cha Cả)。1975 年後，他的骸骨被送回巴黎改葬，此地變成交通環島。

條約，完成了法國征服印支地區的第一步。」[300]

25.1.4. 1802 年阮福映登基，年號嘉隆，他陷入了進退兩難的局面：一方面他承受法國傳教士百多祿等人的重恩，因此以豐厚的賞賜作爲回報，並啓用一些法國人擔任顧問或朝廷官員；另一方面，他又擔心基督教的發展會影響民族的純風美俗和道德傳統，而導致政治不穩定乃至亡國。

這擔憂並非杞人憂天。文化方面，跟隨百多祿去法國作爲質子四年後的景皇子回國，在祭祀祖先時不肯跪拜，致使阮福映非常憤懣[301]。政治方面，1804 年，趁著巴黎外方傳教會再建立時，法國皇帝拿破崙一世在法國皇家委員會面前明確表達要利用傳教為殖民服務的主張：「那些傳教士在亞洲、非洲和美洲會對我們很有好處。我會派他們去各地。他們的宗教外衣能掩護他們，並掩蓋政治和商業的意圖。他們的花費不多，但他們能得到野蠻人敬重，因為他們不是正式的，所以不會給政府惹來丟臉的事。宗教的敏感性會促使他們完成任務並藐視危險，勝過一般的職員。」

為了應對這種局面，阮朝在交流方面主張「**閉關鎖港**」，並力使基督教保持原狀以限制其繼續發展。在 1804 年的詔書中，藉著向北河民眾提及佛教信仰問題之機，嘉隆帝宣佈：「基督教教堂發生倒塌的地方要向當地官員提交申請書才能修繕，禁止新建教堂。」為了保護傳統文化，保證政治穩定，阮朝重新將儒教定為國教。

在年號為明命的阮福膽 (1820-1840 年在位) 執政時期，法國的侵略意圖表現更為露骨：在阮朝當官的法國人以及很多神父都向法國政府提供重要的情報，一些法國傳教士搭乘法國戰船入侵越南。1836 年，嘉定發生由黎文恢領導、法國傳教士馬爾尚 (Marchand，常稱為[302]參加的兵變，面對這種情況，明命帝頒佈第二道諭旨，其中把沒有向政府申報備案的西方傳教士看成「來搜集情報的外國間諜，處以死刑」。

在紹治時代 (1841-1847 年) 和嗣德時代 (1848-1883 年)，法國對越南的侵略活動有增無減，其頂峰是 1858 年法國砲轟峴港 (Đà Nẵng)，1859 年又攻佔嘉定城。在這一過程中，有很多傳教士表現得十分激進：副主教勒菲弗爾 (Lefebvre)經常跟法國戰艦聯絡，幫助他們進行 1845 年、1847 年軍事挑釁。1857 年，他返回巴黎，在法國政

[300] L'abbe Adran Launay Les Missionnaires fracaises du Tonkin Paris 1900 p.50 (法國在越南的傳教士們，巴黎 1900 年 50 頁)【轉引自 Đạo Thiên Chúa (天主教) 1988：173】。

[301] 景皇子於 1785 年赴法國，1789 年回國，1801 年患天花而去世。

[302] 馬爾尚 (Marchand) 在一封信中表明：「承蒙上帝大恩，若是暴亂者獲勝，我們希望看到安南王國變成天主教國家」(Jacquenot.Vie de l'abbé Marchand, missionnaire apostolique et martyr)。轉引自【Đạo Thiên Chúa (天主教) 1988：174】。

治界中發起武裝干涉越南的運動，並向拿破崙三世呈遞侵略越南的計畫。另外，主教柏勒安 (Pellerin) 也出現在攻打峴港戰船上【Ban tôn giáo (宗教委員會) 1993：96】。

傳教士的態度也對教徒產生重大影響：傳教士們拉攏偏聽偏信的教徒，其中包括一些官員，唆使他們背叛自己的祖國。紹治皇帝在 1847 年的諭旨中寫道：「基督教是迷惑人心的邪道，不僅誘使小民愚昧，而且官員也執迷不悟！如最近的峴港事件，統領武文典秘密地向洋夷洩露了軍機。」[303]

雖然內心充滿善意，但面對嚴峻的形勢，紹治帝、嗣德帝不得不加緊實施禁道政策。二帝頒法的諭旨針對的治罪對象範圍越來越廣：首先是西方傳教士，然後是越南傳教士，接著是信基督教的官員。法國攻佔峴港和嘉定城後，嗣德帝於 1859 年 4 月和 9 月 (第 11 和 12) 頒佈的諭旨中還規定處理教民的辦法：「凡是通道之人，不論男女，都要在臉上刺字 <...> 讓他們與非教民混居以接受管束。法軍侵入至受管束教民的聚居地時就把這些教民殺掉。」

在當時的形勢下，禁道是可以理解的，但那是錯誤的做法。因為他們不能區分披著宗教外衣的殖民者及其走狗與偏聽偏信的信徒和善良的教民。因此禁道、殺害教民成了殖民者加緊武裝干涉的正當藉口。一個錯誤緊接著另一個錯誤，1862 年，阮朝被迫與法國簽訂壬戌和約，規定朝廷要把越南南部以東三省割讓給法國[304] 以及取消對基督教的禁令。這事件引起官吏和愛國儒士的強烈反對，中部一帶掀起「平西殺邪」(西指法國，邪指基督教) 運動，該運動一直持續到勤王運動為止。

在挑起骨肉相殘的戰爭後，殖民者徹底撕開了所謂關心教民生活的僞裝。二十世紀初，在《越南亡國史》一書中，愛國人士潘佩珠寫道：「基督教徒同胞都是我們的兄弟 <...>。幾十年來，法國人利用嚴刑重罰，哪有絲毫對基督教徒寬容！教徒的賦稅一分錢也不予以減少！」就在傳教士隊伍裡，法國傳教士對本土傳教士也有殘忍的歧視。直到 1933 年，梵蒂岡教廷才將自管權交與越南教會，並給首次嘉封越南人阮伯松為主教。1954 年，法國殖民者在奠邊府失敗後，披著宗教外衣的殖民者叫囂「天主已經到南部去了」，以拉攏北部各省的大量信徒遷移到南部，嚴重破壞了民衆的生活。

25.1.5. 經過四世紀的傳教，基督教在越南已經擁有較爲穩定的地位，公教的信徒已超過 5 百萬人，福音教的信徒也有近 50 萬 (主要在南方各省)【Ban tôn giáo (宗教委

303 《大南實錄正編》，第 26 集。

304 1867 年，法國用武力佔領剩下的西南部三省。

員會) 1993：272-273】。但是，與亞洲 1.3 億、世界 15 億的教徒相比，或是與越南其他宗教的影響 (如佛教) 相比，5 百萬這數字並不大。在封建制度正處於嚴重危機之中、飢荒到處發生，佛教衰微、儒教又沒有提到來世問題的時候傳到越南，基督教有很多機會成為需要安慰的人們的精神依靠。然而，基督教爭不到順利的機會以成為大多數人的宗教，因為：

第一，與西方不同，基督教傳入遙遠的越南的過程中，傳教士要跟商人和殖民主義的政客聯結，而西方傳教士和侵略者的牽連非常明顯，在《法國殖民制度的告狀》一書中，阮愛國專門寫成「教會主義」單獨一章[305]。

有包容傳統的越南人，只要對自己符合和有和平善意的外來宗教就很容易接受，但是從未有隨著侵略戰爭入侵的外來思想和宗教得到成功[306]。因此，歷史上第一次出現「教方」(基督教) 和其餘的「良民」(善良) 共同體的對立。「良」方對基督教抱持反感，反過來，「教」方就在自己的傳道中過著封閉式的生活。天主教、知識份子李正中教授指出：「壓在這個教會肩上的就是一串沉重的遺產：教會成立初年的含糊黑暗性質，公開跟佔領土地者妥協的一個世紀中，不管有意還是無意的愚民政策，教會和民族共同體的生活方式格格不入，但是現在這個共同體不能排斥該教會。教會雖然顯現 (可怕而刺眼的顯現)，但像在越南民族身上加接的東西一樣」【1996：21】。

其次，與先前傳入越南的宗教 (如佛教、道教等) 不同，基督教具有西方文化傳統的強勢特質，因此有很長時間無法與越南文化相融。作爲被壓迫人民的宗教，基督教起源於巴勒斯坦之卑屈傾向仁慈、博愛的 (因此，公元初年受到羅馬政權的殘酷鎮壓)，但傳入歐洲並得到歐洲人的認可，基督教受到統治政權並受到遊牧根源文化的強硬、獨尊特質的深刻影響 (審判科學家的法庭、十字軍東征等等)[307]，在地理

---

[305] 阮愛國寫道：「殖民地傳教士不僅負責在殖民地發動戰爭而且還延長戰爭並要打得徹底，絕不早調停。熱努耶 (Rigault de Genouilly) 都督在關於海軍部的報告中寫道：我想與越南掌權人物交涉以便簽訂和約，但是遇到因傳教士造成的很大障礙<...>。不管跟越南簽訂利益多大的和約也不能滿足他們的貪心。他們想佔領全國、推翻正在統治的朝廷。佩勒林鑒牧多次這樣講，那也是萊夫布瓦爾的意見」【Hồ Chí Minh (胡志明) 1995，二卷：103-104】。

[306] 公元初年，儒教也跟侵略軍而來，但到李、陳時代當越南取得了獨立，越南人主動接受之後，儒教才在社會上確立地位 (請參見 §4.2 和 §23.3) 。

[307] 1095 年秋天，教宗烏爾班 (Urban) 二世號召十字軍東征，從回教徒手裡奪回伊斯雷爾聖地，他許諾參加戰鬥的人會被天主接到天堂。在 1096-1270 年間發生了多次十字軍東征，參與者包括市民、農民、騎士、貴族和皇帝。最慘的是 1212 年上千名 10-18 歲少年參加的十字軍東征，很多人在路上餓死、凍死；有些人搭乘外國船隻前往東方，有的不幸淹死，有的被賣為奴隸；而那些回到家的人也生活在羞愧中【Nguyễn Văn Khang (阮文康) 1998：270-271】。

環境相近、文化相同的歐洲各國傳播時，這些特質不至於引起衝突，但在越南以及以農業爲主的其他東方各國則導致了強烈的對立。

另一位天主教知識份子阮子祿 (Nguyễn Tử Lộc)【1968：291】寫道：「基督教在越南的傳播及其在越南生活中的發展，對於非教徒民衆來說帶有明顯的異族性質。從形式到內容，從禮儀、藝術到生活方式、信仰，都滲透著異族性質。從拉丁經文、祭奉的聖像、教堂建築，到人生觀、宇宙觀，這一特質無所不在，無論從哪個方面來看，它都跟越南現有的信仰產生對立」。

民族文化與基督教之間最顯著的矛盾就是：越南人擁有祭奉祖先的傳統，而基督教除了崇拜天主以外不得祭祀任何人。亞歷山德羅在《北方王國歷史》一書中敘述了一位官吏和一位大夫的故事，這些人曾被他說服，接受洗禮而信奉基督教，自願「放棄一切異端迷信」，但是當他們被要求拆除祭奉祖先的祭壇時，按德羅的話，他們「不能接受」，他們「頑固地堅持並在苦難和錯誤中死去」【De Rhodes (德羅) 1994：67】。不僅是祭奉祖先，連儒、佛、道三教都被傳教士們看成「異端迷信」並加以否認【De Rhodes (德羅) 1994：38-49】。其實不少西方教士已經發現這種極端觀念是「走上迷途，並對傳教事業產生不可逾越的阻礙」【Nhất Thanh (一青) 1972：10】。

正因為這樣，1658 年，當嘉封兩名法國人為南河和北河的主教時，羅馬教廷就在印支地區傳教的問題上下達了比較合理的指示：培養本土傳教士隊伍，對政治和國家問題要謹慎，尊重地方文化和習俗，跟羅馬保持緊密聯繫。實際上，這些原則並沒有被遵循[308]。

來到越南之初，耶穌會傳教士還是允許教民祭祀祖先，後來遭到巴黎外方傳教會和多名修派教士反對與禁止。經過一個世紀的爭論，1715 年，教宗克雷蒙十一世 (Clément) 正式宣佈祭祀祖先跟基督教完全相違背。這種極端保守的觀點維持了兩個半世紀，直到第二次梵蒂岡大公會議 (1962-1965) 召開才得到修改。也正是這次會議後，各地教會必須統一的這一觀念轉變為尊重各地教會在文化傳統方面的差別。

如今，越南的基督教徒正在融入本土民族，在民族的懷抱中並為民族同胞找尋天主，高呼「在民族的懷抱中享受福音生活」的口號，並建立「敬天主愛祖國」的良好傳統。

[308] 相似的原則於十五世紀也被梵蒂岡傳教部傳達給第一批赴中華的傳教團。

25.1.6. 在與基督教交流過程中，越南文化不僅贏得了尊重，而且還在一些場合使傳入越南的基督教本土化，接受越南文化。

耶穌是基督教的創立者，在該教中他顯然是突出的核心人物。但是當基督教傳入越南後，擁有尊重婦女、崇拜母神等傳統的越南文化特別重視瑪麗亞聖母，她成為越南基督教中經常提到的人物，很多教堂以她的名字命名，甚至還形成了關於越南瑪麗亞聖母的傳說，即羅王 (La Vang) 聖母。

羅王是廣治省兆海縣的一個偏僻山村，此地生長著一種味道苦澀的植物，產婦生產後將其葉子煮水當藥喝下，這種植物叫做「Lá Vàng」，此地的名稱也誤讀成羅王 (La Vang)。

1798 年，景盛王 (光中王之子) 頒佈敕諭，從順化到北河禁止基督教，為了躲避西山軍，周邊的教民都跑到羅王。一天夜裡，他們看到聖母懷抱孩童耶穌降在一棵巨大的古榕樹下，身旁有兩位天神護佑。聖母安慰教民們，讓他們採集樹葉作藥並允諾會向來此處祈禱的人賜下恩典。

為了紀念這件事，此處於 1885 年之前就有了教堂，1901 年一座堅固的教堂於此落成，擁有「保佑教友的聖母」的稱號。從此以後，每三年一次在 8 月於此舉行羅王 (La Vang) 大會 (這是聖母魂歸上天的時間)。1961 年 8 月 22 日，梵蒂岡教廷敕封羅王教堂為聖堂王宮。1980 年 5 月 1 日，越南主教總委員會在河內召開的會議上公認羅王是全國聖母中心。

在教堂建築方面，世界聞名的基督教教堂常為哥德式建築，有高而尖的塔頂，但是越南自十九世紀起就出現了一些越南式建築和裝飾風格的教堂。發艷教堂是典型的例子 (圖 25.2)。

寧平省的發艷教堂是越南獨特的建築群之一，同時也是東亞、東南亞最古老的基督教教堂之一。該建築群佔地超過 2 公頃，包括位於中心的大教堂以及周邊的四座小教堂。與歐洲常見的教堂不同，發艷教堂擁有寺廟的外形，它的建築物比較低且分散排列，有著越南民族特色的拱形屋頂。發艷教堂的設計及指導施工者沒有讀過任何建築學校，他就是清化省的六神父 (Cha Sáu)。

發艷教堂大約用了 26 年 (1875-1901) 才建成。建築用的巨型石塊 (20 公噸一塊) 則來自寧平省，巨型木材 (長達 11 公尺，直徑 2.3 公尺，重 7 公噸) 則來自義安、清化、山西各省。這些建材都藉由水路運輸。教堂動工之前，六神父用同等數量的材料建造了三個人工石洞，觀察土地下陷的情況。至今，這三石洞依舊點綴著教堂的風景，

使其倍添生趣。站在發艷教堂的鐘塔上可以環視周圍的 20 座教堂，它的鐘聲在 10 公里遠的地方都能聽到。

教堂以竹、樹、李朝的龍形等圖案裝飾，這是西方教堂前所未見的東西。頭戴小帽、身著修士服的傳教士形象鐫刻在入口處的石頭上，周圍還飾以各種花紋，讓人覺得這就是佛教寺廟。

東京大學的教授藤森照信 (Terunobu Fujimori) 被發艷教堂所震驚，他寫道：「我很難想像在越南 <...> 也可以有如此大型的建築，這座越—歐基督教堂的巍峨壯麗給我留下了深刻的印象。在建築結構和風格上，它有著明顯的越南特色，前院有水池，教堂前有廣場，信徒祈禱時就彷彿佛教徒在求願 <...>。與歐洲教堂唯一的共同點就是教堂內部的縱向距離很長。【Fujimoto (富本) 1966：79】。

現今，我們在禮拜天常常看到穿著民族服裝的教徒前往教堂。為了展現自己的虔誠，教徒在聖母或天主像下也按越南人的祭祀傳統燒香。

圖 25.2：發艷教堂 (Văn Phúc [文福] 攝)

25.2. 西方文化對越南文化其他方面的影響

在與西方接觸和交流的幾個世紀中，除了基督教以外，西方文化還對越南物質文化和精神文化的許多領域都有深遠的影響。儘管越南人在不同時空裡有著接受或反對的不同態度，但最後都會靈活地吸收和消化，接受有益的精華並予以改造，使其符合越南民族的性格、條件和需要。

25.2.1. 在物質文化方面，西方文化對越南文化最首要的影響主要展現在都市發展、工業和交通等領域。這些都是現代西方文化的優勢，也是起初法國殖民者為了開發殖民地而最先推進的領域。此外，在民居及建築、服裝等方面也可看到明顯的交流與影響。

25.2.1.1. 在都市發展方面，十九世紀末以來，那些以政治中心功能為主的傳統都市 (請參見 §12.1) 逐漸轉變為以經濟功能為主的西式都市 (工商業都市)。在一些如西貢及堤岸、河內、海防等城市逐漸形成包括商人、企業主和承包商的民族資產階級。一些越南人合資成立自己的公司，與法國和其他外僑競爭。一系列工業行業形成，尤其是開採、加工製造業，如開礦、開辦農場、農林產品生產加工等。中小企業 (包括小企業主、小商販、知識分子和職員) 也迅速發展。

南定、海陽、峴港、歸仁、邊和、美萩等小型都市、市鎮、網絡也迅速形成、發展。

25.2.1.2. 在交通領域上，大量人力被調配到農場、礦山周邊以及偏僻的地區鋪路修橋。鐵道系統也不斷發展，至 1912 年，鐵路長達 2000 公里，穿山隧道、大型橋樑也得以修建。以當時印支總督保羅・杜梅 (或保爾・杜美，Paul Doumer) 名字命名的橫跨紅河的鐵路大橋 (今為龍邊橋) 成為第一次成功征服殖民地的象徵 (圖 25.3)。

25.2.1.3. 在房屋建築領域，西方式的樓房逐漸出現，但大部分並非完全模仿寒冷氣候條件下的西方建築方式，而是得以靈活地改造以符合越南環境、氣候，所以，本土化的痕跡非常明顯。例如河內印支大學 (今屬河內國家大學)、外交部、法國遠東學院 (今為歷史博物館，圖 25.4) 的建築都有共同的特點：樓房不如西方的高，大部分只蓋兩層，與周邊的自然環境很和諧。屋內的房間不像西方那樣為了保暖而建得很低，而是挑高而涼爽。窗戶按照本土樣式設置多扇，屋簷、窗簷寬大並向外延伸，可以遮陽避雨。建築師還注意使用瓦片屋頂、三關式佈局、八角形閣樓等建築方式來突顯民族特色。

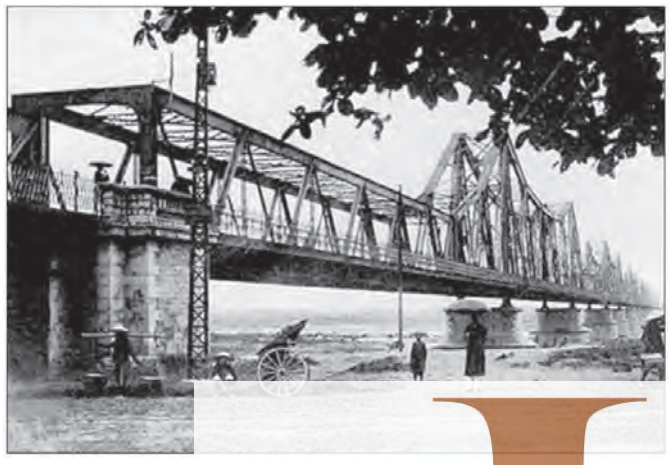


圖 25.3 (左)：龍邊橋（1925 年）　圖 25.4：(右) 法國遠東學院 (今為歷史博物館，Lê Thanh Đức [黎青德] 攝)

25.2.1.4. 在服裝方面，西式服飾（越南語叫做「歐服」）早就征服了都市的男子(職員、知識份子)，而對於婦女，西方的影響是漸進式發展的。西方影響和越南傳統互相結合的產物即是現在象徵著越南人形象且舉世聞名的長袍襖（請參見§19.2.2.3)。

25.2.2. 在精神文化方面，除了基督教的傳播以外還有在其他領域的遺產，包括語言文字、報刊、文學藝術、科學教育、思想等等。

25.2.2.1. 法國傳教士們在越南傳教遇到第一個困難是語言和文字。傳教士們可以學習越南語，但學習字喃則舉步維艱，因此，他們用熟悉的拉丁字母加上一些符號（一些西方語言如葡萄牙文曾這樣做）把越南語的發音記錄下來，這種語言後來稱為國語。國語字是由葡萄牙、義大利、法蘭西等國傳教士以及曾幫助他們學習越南語的越南人共同創造的成果。

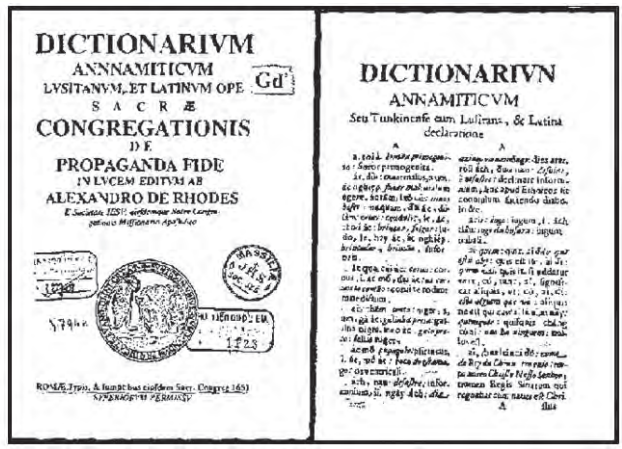


圖 25.5：亞歷山・德・羅和《越、葡、拉詞典》第一頁

1632 年，譚瑪爾 (Gaspar d' Amaral) 編寫了《越-葡詞典》，而後，巴博薩 (Antonio Barbosa) 編寫了《葡越詞典》。對國語字發展貢獻最大的要數亞歷山•德•羅 (Alexandre de Rohdes) (圖 25.5)，他費盡心思搜集、補充、編纂並於 1651 年在羅馬出版了《越、葡、拉詞典》(Annam-Lustian-Latin 詞典) 以及《安南語語法》。

雖然教士們起初編寫詞典只是爲了傳道，後來則被法國政權用作統治工具，但是與漢字和字喃相比，國語字還是更容易學習[309]。因此，雖然起初有一些極端的愛國知識份子 (如阮廷炤) 不讓孩子學習國語字，但後來更多人瞭解到國語字在普及教育、提高民智方面的好處，他們就大力鼓勵使用國語字。東京義塾學會的《文明新學冊》中寫道：

「Chữ Quốc ngữ là hồn của nước
Phải đem ra tính trước dân ta.
Sách Âu Mỹ, sách China,
Chữ kia chữ nọ dịch ra cho tường.」
(國語字是國魂，
要國民都瞭解。
歐美書，中華書，
都要譯成國語字。)

25.2.2.2. 西方文化對越南的第三個重要影響是報刊的出現。它是西方文化的特殊產品，西方人在廣闊的地域生活，每天都有各式各樣的事件，報紙也就應運而生，而從事農業的東方人在小小的鄉村裡過著安靜的生活，也就沒有這種需要。

在越南，報刊出現的目的首先是為法國統治者提供資訊。《嘉定報》由法國人歐內斯特 • 波托 (Ernest Potteaux) 任主編，在順化朝廷將南圻東三省割讓給法國後，第一份國語字報紙於 1865 年月 15 日正式發行。出版的目的有二個：第一，在越南民眾中傳達法國政權的各種思想，第二是普及國語字。1869-1872 年間，該報的主編是張永記[310]。《嘉定報》出版後，在西貢和河內逐漸出版了許多國語字或漢字報紙，由法國

[309] 每種文字都有自己的優點和缺點：中國的漢字和越南的字喃屬於記意的方形文字，雖然難學，但是它們也有很多優點，且蘊藏著很多的文化內涵。

[310] 張永記 (Trương Vĩnh Ký，1837-1898) 不僅是記者而且還是科學家，是越南與西方交流的第一階段中頗具代表性的文化學者。1937 年，他在永隆省新明縣永青鄉出生 (今屬檳椥 [Bến Tre]省)。少年時，他曾去柬埔寨、馬來西亞留學。1861 年，他為潘清簡率領的順化朝廷赴法國代表團當翻譯，隨後他又前往西班牙、義大利並於當年回國。他出版了上百本用越南語和法語撰寫的社

人或越南人擔任主筆。報刊 (尤其是後來的革命報刊) 在普及教育、提高民智、啓發民族意識並加強越南人的主觀能動性方面發揮了重要作用。

25.2.2.3. 與西方文化的接觸促使文學領域出現了具西方文化特色的散文式現代小說文體 (請參見 §15.3.1)。第一本小說由阮仲管用國語字撰寫的《拉紮羅煩先生故事》(Truyện thầy Lazaro Phiền)，該書於 1887 年在西貢出版。接著是張維瓚的《潘安外史》(Phan Yên ngoại sử，1910 年出版)，而後是胡表政的一系列作品。西方的散文體、個人主義還對於歷史悠久的傳統詩歌也產生了重要影響，引發了三十年代盛行的新詩潮流，著名的詩人有世旅、韓墨子、春妙、輝近等。

25.2.2.4. 與西方文化的交流也使越南語發生很大的變化：被借用來表達新概念的許多詞語進入越南人的日常生活。在借用過程中，法語來源的詞語最明顯：原本為多音節的辭彙被單音節化，音節被分開並與越南語一樣帶有聲調符號：「savon」變成「xà phòng /xà bông」(肥皂)、「crème」變成「kem」(冰棒)、「gare、gaz」變成「ga」(車站、煤氣)、「band、banque、ruban」變成「băng」(銀行、彩帶…)、「enveloppe」變成「lốp」(輪胎) 等等[311]。報刊、小說、科學語言的發展也致使原屬西方語言的特殊語法現象(如使用被動式等，請參見 §15.3.3) 進入越南語體並得到進一步使用。

25.2.2.5. 在繪畫藝術方面，出現了從西方流傳而來的油畫、水彩畫，這些畫作採用寫實手法[312] (請參見 §17.1.8、17.2)，按照西方的繪畫原則創作。西方藝術的寫實手法和舞台話劇類，並推動了改良戲 (Cải lương) 藝術的發展 (請參見 §16.2.4)。原本充滿綜合性的越南傳統民俗藝術，按照西方人的分析思維方式被分為歌、舞、音樂、戲劇等類型。

25.2.2.6. 為了培訓為我所用的人，法國強迫實施西方式教育體系，要求學生學法

會科學、自然科學書籍 (包括語言教材、語言研究、詞典、歷史、地理、民間文學集冊、風俗民情、譯著、文學著作等等)。其中，許多書籍至今仍有重大價值，如：《Truyện đời xưa》(古跡)、《Việt-Pháp tự điển》(越法詞典)、《Pháp-Việt tự điển》(法越詞典)、《Sử ký An Nam》(安南史紀) 等等。他能聽、說並閱讀西方 15 種語言、東方 11 種語言。他是法國人種學會、科學會、東方語言學會、亞洲文化專考會的會員。當時，他被西方科學界列入世界 18 位博學家的行列。他於 1898 年 9 月 1 日在西貢去世，享年 68 歲。他的陵墓位於今胡志明市第五郡陳興道和陳平仲路口處【參看 Nguyễn Văn Trung (阮文中) 1993】。

311 1895 年，黃淨國 (Huỳnh Tịnh Của) 的《大南國音字彙》中只有幾個法語借詞，但到 1952 年，由青議編著並出版的《越南新詞典》中已經有 200 多個法語借詞，而在黃批主編並於 1989 年出版的《越南語詞典》中，法語借詞已達上千個【Vương Toàn (王全) 1992】。

312 後來還有現代象徵手法 (如印象、超現實等等)。

語。1898 年的鄉試內容還要加上國語和法文。1906 年，法國政府成立印支政學司，制定出三級基礎學制：鄉村的幼學、府縣的小學和省級的中學。同時，殖民政府也成立一些大專院校，於 1907 年成立印支大學。面對西方嚴謹的思維方式以及西式的實踐性，越南儒士逐漸發現傳統儒學教育體系的局限性。詩人秀昌 (Tú Xương) 埋怨道：

「Nào có ra gì cái chữ Nho,

Ông nghè ông cống cũng nằm co.」

(儒字價值有幾何，

儒士、貢生全無用。)

詩人阮勸 (Nguyễn Khuyến) 也嘆息道：

「Sự học ngày nay đã chán rồi,

Mười người đi học, chín người thôi.」

(如今學道已厭倦，

十人上學，九人休。)

1915 年，北圻的鄉試取消。1918 年，中圻的鄉試也被取消。這標誌著儒學教育在越南徹底終結。

新的教育體系幫助越南人開闊眼界。藉由西方的書籍，越南人首先接觸到的是資產階級民主思想，緊接著是馬克思主義。

從傳統的綜合思維出發，越南獲得了各項科學成就：慧靜的醫藥研究、梁世榮的數學以及其他領域的研究、吳士連的史學研究、黎貴敦的百科文化研究、黎有卓的醫學研究。然而直到跟西方文化具有交流的時候（第二階段的西方文化交流的第一階段），越南的學術傳統才得以補充了新的思維方式，即分析的思維。這一思維主要藉由報紙、教育、科學研究機構得到進一步的鍛煉，其中如 1901 年於河內成立的法國遠東學校 (l'Ecole française d'Extrême-Orient，縮寫成 EFEO，在越南稱「遠東博古院」)，前身為 1898 年在西貢建立的印支考古學會，1891 年於西貢、1896 年於芽莊[313]、1902 年於河內成立的細菌學院等，對促進越南人的分析思維的發展發揮了重要作用。越南的現

[313] 芽莊細菌學院與著名的細菌學家耶爾森 (A. Yersin) 有著密切的關係。他於 1863 年在瑞士出生，但一生的大部分時間都在越南生活、工作 (1891-1943 年)。他於 1893 年發現浪邊高原 (Langbian)，並與印支聯邦總督杜梅 (Doumer) 一起創辦浪邊療養所 (1899 年)，位於現今的大叻市。1894 年，在一次赴香港考察、出診時，他發現了鼠疫症的細菌，這種細菌後來以他名字命名。1943 年，他在芽莊去世並被安葬在離芽莊 20 公里的油溪 (suối Dầu) 。

代科學萌芽於法屬時期，到與蘇聯及其他社會主義國家展開文化交流的階段 (與西方交流的第二階段)，越南科學工作者的團隊已不斷壯大，現代科學也獲得長足發展。

25.2.2.7. 令法國統治者始料未及的是，他們殘暴的壓迫並未使越南人民屈服，反而激起了他們的愛國主義精神、民族意識和反法意志 (陰陽轉化的規律)。

十九世紀中葉，身為基督教徒的愛國知識份子阮長祚 (Nguyễn Trường Tộ, 1828-1871) 從羅馬和巴黎回來後，在 1863-1871 年間先後向嗣德皇帝進言 18 次，提出一系列推動國家發展的社會經濟改革，如：整頓官僚機構，發展農、工、商業，改組國家財政體系，整頓國防，擴大外交，改革教育等等。

二十世紀初，潘周楨 (Phan Chu Trinh, 1872-1926，號西湖) 發起維新運動 (Duy tân, 1906-1908) 期間，積極宣傳資產階級民主思想，要求實現「開民智、振民氣、厚民生」，號召辦學，發展工商業，風俗改革等等。這些要求得到梁文幹、黃東抗、吳德繼等愛國知識份子的積極回應。為了響應該運動，北圻和中圻的許多儒士留白牙，剪短髮，學西湖式衣著。他們開設商店，開辦許多學校 (潘周楨一人創立了 48 所學校)。

在北方，梁文幹 (Lương Văn Can) 與其他一些愛國志士於 1907 年成立東京義塾 (Đông Kinh Nghĩa Thục)，用國語字教學，號召振興工業，鼓勵人才，發展報業，編寫宣傳書籍，其中最突出的是《文明新學冊》。該運動得到廣泛支持，當時詩文也紛紛反映運動的盛況：

「Buổi diễn thuyết người đông như hội
Kỳ bình văn khách đến như mưa.」
(聽演講人如是會
評詩墨客似雨來)

越南上層階級的子弟得到「保護國」的優待，獲得去「宗主國」遊學的機會。他們吸收了西方文明的精華，認識到殖民主義的黑暗面，因此迅速覺悟並成長為反法鬥爭的戰士。

瞭解西方，吸取西方文明的精華用以救國的代表之一是阮愛國。他憑藉著一顆赤子之心，隻身前往西方，遊學各國，而後回國領導反法民族解放鬥爭運動，發展國家，為越南開闢了向社會主義方向前進的新紀元 (請參見 §26.4)。

§26. 應對社會環境的文化：融合性——應對社會環境文化的典型特徵之一

26.1. 應對社會環境的文化：軍事、外交領域

歷史規律表明，農業文化地區往往是遊牧文化 (或帶有更高的遊牧性質) 所侵略的對象。由於具有特殊的地理位置，越南曾遭受中國、蒙古、日本、法國和美國的入侵。令人驚訝的是，狹小的越南不僅沒有被同化，反而經常獲得勝利。因此，人們經常提出難以回答的問題，這也造就了關於越南軍事力量的神話[314]。

26.1.1. 從本質上來看，越南屬於農業文化，依照歷史規律，凡是農業 (而越南又是典型的農業！) 必定是組織能力差，軍事力量弱 (重武是遊牧根源的文化特點，請參見 §2.3.4.1)。農業根源的文化之特徵是重情[315]，所以在應對社會環境時，越南人最突出的特點是喜好和睦的性格，因此越南人極力避免對立、戰爭發生。藉由 §15.2.2，我們知道在越南文學歷史傳統中沒有歌頌戰爭的英雄詩歌作品，即使提到戰爭，也只是提到它的痛苦 (如十八世紀鄧陳琨所著《征婦吟曲》[由段氏點女士譯成字喃詩歌])。藉由 §17.3.1，我們又知道在越南立體性藝術歷史傳統中沒有關於戰爭的繪畫或雕刻作品，更遑論描寫駭人聽聞的戰鬥流的景象。越南人學文重之於學武，封建王朝對武考沒有對文考那樣重視 (請參見 §23.3.3.3)。戰鬥英雄謝氏嬌曾 30 多次受到胡志明主席接見，她說「我很幸運，能多次見到胡伯伯，但是每次見面，他只不過問問關於健康，學習等問題，他不提及打仗問題」(引自 1996 年 5 月 18 日勞動者日報)。

在不得已進行自衛戰時，越南人只希望能爭取到和平，所以寬容而不好勝，就連勝利掌握在自己手裡的時候也不例外。

因喜好和睦而不好勝，安陽王輕信敵人，接受講和條件，把女兒媚珠嫁給敵人之子。也是因為喜好和睦，所以 1077 年在求江防線打敗宋軍後，李常傑不像在西方戰爭中常見的那樣「乘勇追窮寇」，而是主動停火，提出調停問題，讓敵人能夠體面地

---

[314] 克洛德·帕拉佐裡 (Claude Falazzoli) 在《Le Vietnam entre deux mythes》【1981】一書中說道，西方人常把越南和下面兩種認識聯繫起來：一、一個小而勇敢、勤勞、剛強的民族；二、是一個軍閥、好戰的民族。帕拉佐裡認為越南位於兩者之間。

[315] 義大利傳教士波里 (Cristophoro Borri) 在回憶錄《1621 年的南河》中認為，越人「有寬容的性格，常佈施窮人」。他還講述，幾個外國人沉船漂浮到越地，不識越南話以討飯度日，只要學會一個「餓」字就打動了越南人，他們討到很多東西，以至於獲贈返鄉船隻時，他們還依依不捨不想回去，船長用棍子驅趕他們才上了船【Borri (波里) 1998】。

撤退的同時「不辱將領，避免血肉犧牲而又能保存宗廟」【Hoàng Xuân Hãn (黃春罕) 1995：211】。敵將郭逵如抓住了救命稻草，忙不迭地接受「講和」撤兵回國。

由於喜好和睦、寬容的性格，1288 年第三次打敗元軍後，陳仁宗於 1289 年初論功行賞之時，派人將進城時收到叛徒跟敵人聯絡的信件統統燒毀，使這些叛徒的家眷能夠安心地生活如常【Trần Trọng Kim (陳仲金) 1971，一：160】。

在反抗明軍期間，黎利義軍於 1427 年在支陵打敗十萬明軍後，同意讓王通「講和」並撤兵回國。不僅如此，為了讓敵軍能夠回去，還給予糧食、船隻、馬匹等。這種喜好和睦與寬容的精神清楚地展現在阮廌的《平吳大誥》中：「參將方政、內官馬騏，先給艦五百餘艘，既渡海而猶且魂飛魄散；總兵王通、參政馬瑛，又給馬數千餘匹，已還國而益自股慄心驚。彼既貪死貪生，而修好有誠；予以全軍為上，而欲民之得息」。在《至靈山賊》一首中更清晰地表明：

「Nghĩ về kế lâu dài của nước.
Tha kẻ hàng mười vạn sĩ binh.
Sửa hòa hiếu cho hai nước…
…Chỉ cần vẹn đất, cốt an mình.」
(為國從長計議，
釋放降兵十萬。
共為兩國和好，
…保全國土，重在安寧。)

在抗法、抗美時期，為了表示善意，越南釋放俘虜是常見的事。法國印支聯邦總督保羅・杜梅 (Paul Dumer) 曾經跟安世起義領袖黃花探之女黃氏世說：「加利耶尼 (Galieni) 和我曾被提探先生逮捕，我們手裡沒有武器，提探先生完全不用擔心我們反抗，但他竟然釋放了我們 <…>提探先生遠勝過我們。他被視為賊，但他又是武德之人。若是我們抓住他，即使他有武器進行反抗，也定不被釋放。」杜梅又說：「如果沒有你父親的寬容，加利耶尼無法拯救巴黎」【Tô Nguyễn (蘇阮) 1981：233-234】。

經過反法和反美的兩次抗戰，西方人認為，從未有像越南一樣的國家制定出這樣寬容且富有仁義精神的俘虜政策：就在戰爭期間，經過教育改造後將上百名健康的俘虜釋放回敵人的堡壘，而且通常沒有遭遇背叛【Nguyễn Hữu Ngọc (阮友玉) 1983：189】。而且被放釋的人往往成為積極反戰的宣傳力量。潘玉教授提到一個德國人的疑問：「為什麼越南人只打正在開槍射擊他們的敵人，當敵人放下武器時，他們就待其

如親人一般？」【Phan Ngọc (潘玉) 1996：38】。如果不從農業文化的特徵出發，就根本無法瞭解這種特殊的喜好和睦、寬容精神的根源。

在抗美戰爭中發生了很多關於寬容精神的動人故事：攝影師潘俊的一張作品世界聞名，照片攝於 1965 年 9 月 10 日，照片上阮氏萊正押解在河靜省鄉溪縣被擊落的美國飛行員羅賓森 (W. A Robinson)。詩人素友對這張照片頗有感觸，他寫道：

圖 26.1：小小女游擊隊員 (潘俊攝)

「O du kích nhỏ giương cao súng,
Thằng Mỹ lênh khênh bước cúi đầu,
Ra thế , to gan hơn béo bụng ,
Anh hùng đâu cứ phải mày râu!」
(小小女游擊隊員高舉長槍，
高大的美國壯漢低頭步行，
才知這膽量大勝於壯皮大，
誰言英雄必是男子？)

1995 年 5 月 1 日，羅賓來越回越南見到阮氏萊，激動地回想起那段時期，一位老人家把唯一的床讓給了他，村民受挨餓卻煮雞肉粥給他吃。

賴如縣，是富壽省封州縣經堂鄉的遊擊隊長，他於 1972 年 10 月 6 日逮捕了美國飛行員。他購買了特大號的上衣，並將他弟弟在越戰中陣亡的遺物──軍裝一併讓這名飛行員換上。後來 (1995 年)，美國記者問他：「難道那時你不憎恨自己的敵人？」賴如縣說：「當時我只想馬上讓他換衣服，以避免村民們對他的憤恨，能夠人道地對待他」(人民軍隊報，1995 年 8 月 5 日)。

即使戰勝了，越南人也仍然謙虛地接受形式上的附屬來保存實質上的獨立。宋軍在如月河被打敗時，李常傑派使者喬文應到郭逵軍營承諾：「請下詔書撤回大軍，我方就立即派使者去謝罪並修貢」【Hoàng Xuân Hãn (黃春罕) 1995：211】。從曲家，吳家 (十世紀) 到後來的阮朝，所有的越南封建君主一直都保持著一種傳統，即戰勝中國封建侵略軍後 (或登基時) 都派遣使臣以「贈」、「送」的名義去貢納，並接授中國朝廷的冊封，表示像諸侯國一般臣服於中國。

然而，每次敵人故意逾越表面的權力界限，派軍入侵企圖奴役越南時，越南人毫

不猶豫地反抗到底並取得勝利。

為什麼這樣一個民族：性本喜好和睦、重情、組織能力差、軍事力量弱、人口不多又生活在狹小地域的民族，爲何能夠戰勝軍事和經濟實力強於自己數倍的侵略軍，包括歷史上的元蒙、近代的美國等帝國主義？[316] 其原因有很多，但追根究柢除了強烈的愛國精神 (源於鄉村自治性的國家意識的產物，請參見 §11.1.3) 外，主要原因在於越南文化基質中的兩個特性，即綜合性和辯證靈活性。

26.1.2. 在應對社會環境的文化中，綜合性展現在全民抗戰的傳統 (跟遊牧根源的文化不同，他們認為戰爭是男人的事)。這一傳統用越南軍事術語來表達即是人民戰爭。

圖 26.2：擊落美國飛機的老農 (越南通訊社攝)

在越南，老百姓都參加抗戰：男、女、老、少都有。自古少年的榜樣是陳國瓚。1285 年，15 歲的他已經獨立成立一支軍隊，直接參加反元蒙軍的戰鬥，並取得許多顯赫的戰功，他 18 歲時在追趕敵人時英勇犧牲在馬背上。抗法時期有聯絡員金童，擲手榴彈殺敵的武氏六，自焚以引燃敵人汽油庫的黎文八等等，他們都在未滿 18 歲時就犧牲了。延洪會議沸騰著老人們堅決驅敵的呼聲。婦女也不遜色：昔日有二徵夫人、趙氏貞，現今有女將席小姊和阮氏定。越南俗語說：「Giặc đến nhà, đàn bà cũng đánh」(敵來犯，婦女也戰)。在美國飛機轟炸越南北部的時期，各地人民都「宜農宜兵」，許多女民兵和老人曾擊落了美國飛機 (圖 26.2)。李、陳時期，國家有「寓兵於農」和「全

[316] 元蒙軍隊曾在從亞洲到歐洲的許多國家上建立奴役制度。然而，1258 年、1285 年、1288 年元蒙軍隊曾三次進攻越南，但都被越南人打得落荒而逃。

民為兵」的政策。在《曆朝憲章類志》一書中，史學家潘輝注寫道：「陳朝，全民皆兵才能破凶敵，強國勢」。

在越南反侵略戰爭中，每個人都成為戰士，生活之物都可以當武器。帕呂(Léopold Pallu) 在《1861 年印支拓殖史》(*Histoire de l'expédition de Cochichine en 1861*，Paris Hachette，1864 年，248 頁) 中對南部反法抗戰的評價是：「到處都有抗戰中心，數不勝數，幾乎有多少安南人就有多少個抗戰中心。」在 1946 年 12 月 19 日的全國 (反法) 抗戰號召文中，胡志明主席寫道：「不管男、女、老、少，不分宗教、黨派、民族，凡是越南人都要站起來反抗法國殖民者以挽救國家。有槍的用槍，有劍的用劍，沒有劍就用鋤、鐮、棍杖」【胡志明 1980，一：404】。抗美戰爭也是如此。在《Êmili, con…》(俄米利，孩子…) 這首詩中，青友詩人對越南人民戰爭的綜合性表達得非常準確而充滿詩意：

「Ôi Việt Nam xứ sở lạ lùng,
Đến em thơ cũng hóa những anh hùng,
Cả ong dại cũng luyện thành chiến sĩ,
Và hoa trái cũng biến thành vũ khí.
(啊，神奇的越南，
連小孩也化為英雄，
連野蜂也煉成戰士，
連花果也變成武器。)

這一特殊的「人民戰爭」傳統引發了美國歷史上關於越南戰爭的「最激烈和最持久的爭論」，被視爲美駐越軍事顧問指揮部 (MACV) 與中央情報局 (CIA) 之間、哥倫比亞廣播公司 (CBS) 與威斯特摩蘭將軍 (Westmoreland) 之間的「數字遊戲」。這次爭論始於 1967 年，幾乎每天都進行，在 1968、1972、1975 年，尤其是 1982 年，爭論不斷升級，達到高潮。藉由報刊媒體，爭論還蔓延到國會和法庭。這個「本世紀最值得咒罵的事件」(當時美國報刊的說法) 源於與「敵人的力量 (包括規模、成份、數量)」相關的資訊，而美方都提出不同的數字。最大的差別在於對「越共非正規軍隊」的評估 (例如平定省游擊隊人數，美駐越軍事顧問指揮部的數據是 4500 人，而中央情報局的數據是 55000 人，兩者竟相差 11 倍)【Davidson (戴維森) 1995：48-100】。

應對社會環境的文化之綜合性還展現在各種鬥爭形式的配合上。不僅是「全民抗戰」，而且按胡志明主席的話，還要「全面抗戰」：戰場上攻敵 (軍事鬥爭) 要與敵運

工作相結合，向對方的軍隊和人民進行廣泛的勸説、宣傳 (政治鬥爭)，同時為早日結束戰爭而與敵人談判 (外交鬥爭)。在抗美鬥爭中，這種結合被發展成「三面夾攻」的戰術理論。

越南歷史上，外交一直被看成一個戰線。在保衛和發展國家的事業中，外交戰線是越南綜合國力不可或缺的一部分，而外交能力本身也是充分運用綜合國力的重要展現。越南的外交跟西方的不同，並不是等到槍聲停息後才開始外交活動，「邊打邊談」相結合的辦法往往卓有成效。

李朝時，李常傑一邊佈置如月河上的堅固防線，領導大越軍民打擊敵軍，一邊用「辯士來談和」的辦法以便奪回領土。狀元黎文盛率領談判團赴永平軍營談判，收回了被宋朝侵佔的土地，同時他也很謙虛地說「陪臣不敢爭執」，並用有理有情的話語來說服，最終宋朝將已侵佔的六縣三洞還給了大越國。

在反明鬥爭中，外交工作由阮廌負責，明軍佔領的十座城池中先後有七座開門投降 (開始是義安城，最後是東關城)。在《平吳大誥》中，阮廌這樣總結：「予以全軍為上，而欲民之得息，非惟謀計之極其深遠。」歷史不會忘記，在法國進攻南部前後，即 1945-1946 年，胡志明主席率領越南外交代表團赴法談判，付出了艱苦卓絕的努力。在抗法期間，即支戰事日益吃緊的同時，日內瓦會議也緊張的召開，直到越南軍隊在奠邊府大獲全勝時才得以結束。「邊打邊談」的一貫辦法在抗美救國戰爭中運用到了極致：在巴黎招來的四方會談從 1968 年持續到 1973 年，直到美國用 B52 型的戰略機轟炸河內的計畫完全失敗後才結束。為了形成綜合實力，參加外交工作的不僅有國內同胞，而且還有國外僑胞的「人民外交」這從另一個角度反映了文化的綜合性，越南人對此很熟悉，而西方人卻倍感陌生。

26.1.3. 與綜合性一樣，辯證靈活性在應對社會環境中也發揮了重要作用。對於遊牧根源的文化，按照具有原則性的應酬方式必然會產生勞師動眾的軍事活動，而在越南則相反，辯證式思維以及靈活的應對之法是「游擊戰爭」戰術形成的基礎。

游擊戰爭充滿著各種不確定因素，敵人事前無法預料。敵人強大時，越南人常採用「空城計」，撤退到農村或山區，但有時也為了自衛先主動進攻，將敵人的侵略陰謀扼殺在萌芽階段 (如 1076 年，李常傑帶領軍隊襲擊邕州，即現今中國的廣西省南寧市)。長途遠征的敵人意圖速戰速決，越南人就偏要「長期抗戰」(像抗明、抗法、抗美戰爭)，但有時也利用山林、水流等地形特點進行埋伏，消滅敵人。

因此，歷史上越南的大部分大戰役都是利用水路埋伏，這不是偶然的。公元一世

紀，黎真女將的水兵利用白藤江扼困馬援。六世紀，趙光復在興安省夜澤水塘的襲擊打得梁朝軍隊七零八落，恢復了萬春國。938 年在白藤江上，吳權覆滅了由弘操率領的南漢強大水軍，結束了持續千年的北屬時期，恢復了越南的獨立。1288 年也是在白藤江上，陳興道埋伏並消滅五萬元軍，使他們的第三次侵略遭遇大敗。1875 年，阮惠在美萩河上埋伏並消滅四萬多暹羅軍。該戰之後，阮超國史館編撰的《大南實錄》(正編) 這樣描述：「暹羅人懼西山軍如懼虎」。

越南人主要採用游擊戰方式，完全不像中國或西方那樣重視堡壘的作用。游擊戰經常使越南人掌握主導權，靈活且出其不意，使敵人陷於被動狀態。美國一位軍事專家幽默地說：美國輸給越南是因為美國太正式、太準時了。

在外交領域，胡志明主席提出的以不變應萬變的方針，準確地概括了在把握目標、堅持自己基本原則的基礎上機動靈活的應對方式之內涵。

越南人利用人民戰爭戰略和游擊戰爭戰術，不斷實現阮惠提出的以寡敵眾、以弱勝強的主張。菲力浦・戴維森 (Philip Davidson) 曾在越南南方擔任負責情報工作的美軍副總參謀長，他認爲越南革命戰爭歸納有六個特點：

甲、是一場全民戰爭 (發動全體人民)；

乙、在全部努力統一之下進行；

丙、拖延戰術，使對方的意志動搖不振；

丁、注重爭取並掌握主導權；

戊、變化萬千 (兼用軍事、政治鬥爭等各種形式)；

己、千形萬狀 (在各地點穿插不同階段)。

很明顯，前兩個特點 (甲、乙) 是「人民戰爭」概念的表現，後四個特點 (丙至己) 是靈活性、「游擊戰爭」概念的表現。這六個特點都跳不出越南文化傳統的綜合性和靈活性範疇之外。

26.1.4. 值得注意的是，在越南人對於社會環境的應對中，綜合性和靈活性是密不可分的：綜合被靈活地實現，靈活又形成綜合的力量。戴維森總結的六個特點中，戊特點關於軍事和政治鬥爭形式的綜合被定義為環境「千變萬化」，就富有有靈活性的色彩，而己特點為「千形萬狀」的靈活性，又被解釋成「在各地點穿插各階段」，即帶有綜合的色彩。

26.2. 融合以及區域文化的融合：三教

綜合性和靈活性的緊密結合是越南應對社會環境的文化的基本特徵，亦即融合性。融合是許多因素的綜合，然後靈活地變化形成新的因素。融合等於綜合加上靈活。融合是一種特殊的文化嬗變。

在上述的 §26.1，我們瞭解到在在應對社會環境中的融合性，下面我們接著分析在利用社會環境中的融合性，以便更進一步瞭解它。

26.2.1. 首先，我們發現每個外來文化現象和本地文化傳統之間的融合：民族文化和傳入的佛教融合，就產生出崇拜雲、雨、雷、電等神的「四法」信仰體系、寺廟的前佛後神的建築方式以及越南佛教的「女性化」等等 (請參見 §22.3.2)。儒教傳入越南後也因為受到農業文化傳統的影響，諸如重視鄉村、民主精神等而發生變化。道教則跟越南的傳統信仰相近，所以傳入越南後就融合至不分你我的程度 (請參見 §24)。崇拜自然神、尊崇婦女等傳統還改變了婆羅門教、回教等「強勢」的宗教 (請參見 §21.4)。

26.2.2. 第二是外來文化現象之間的相互融合。佛教和道教的融合是最牢固且長久的。就在反抗北屬時期，這兩種宗教已經在平民的日常生活中互相融合。有些地方如河內還劍湖的玉山亭，時而是佛教的寺廟，時而是道教的教亭。很多佛教寺廟祭奉玉皇、南曹、北斗、關公等道教的神。丁、黎、李、陳列代許多和尚也是道士。竹林禪派融合佛教思想和生活，創立返樸歸真的生活哲理，朝廷既重視和尚又重視道士。李仁宗皇帝 (1072-1127年在位) 不管去哪兒都要禪師覺海和道士通玄陪同，一次他試探他們的才能後作詩誇讚：

「覺海心如海，
通玄道又玄，
神通兼變化，
一佛，一神仙。」

佛教和儒教也有頗深的淵源。因為中華佛教逐漸替代印度佛教的影響，所以和尚要讀佛經先要會漢字，而漢字多是藉由儒家書籍習得，因此和尚精通儒學是理所當然的。丁、黎、李、陳列代，和尚擔負著接待中國使臣的責任，越南和尚的對答能力以及他們淵博的儒學知識使中國使臣敬佩。草堂禪派糅合了佛教的哲理和儒教的思想，該派得到最多君王、官吏的皈依，這不是偶然的。(請參見 §22.3.1)。

26.2.3. 傳統融合性的強烈支配使先來的宗教敞開大門迎接後來的宗教，形成廣泛

的融合。自從公元初年，佛教得到本土原始信仰的接受，而後是佛教與原始信仰共同接受道教。然後，它們綜合體又接受儒教，形成三教同源和三教同歸的觀念。「三教」的融合是人們在生活和感情中自然而然形成的實體。這種實體早在二世紀時牟博在北寧省羸隴 (Luy Lâu) 寫的《理惑論》一書中已有提及 (請參見 §22.2.1)，到李陳時期被政權廣泛承認。朝廷舉行幾次三教考試來尋找建國人才：第一次於 1195 年 (李高宗年間)，第二次於 1247 年 (陳泰宗年間)。

越南人發現，三教乍看是不同的，但仔細觀察後就發現它只是同一個概念的不同說法。陳泰宗 (在位年代 1217-1277) 曾經指出：為了鼓勵人們行善則要「儒書教導施仁布德，道經教導愛物，愛生命，而佛教主張守戒，禁止殺生」。或者有時是不同的範疇，不同的辦法但有共同的目的，殊途同歸，如後黎禪師香海所說的【轉自 Lê Anh Dũng (黎英勇) 1994：92】：

「Nho dùng tam cương ngũ thường,
Đạo gìn ngũ khí giữ giềng ba nguyên,
Thích giáo nhân tam qui ngũ giới,
Thể một đường xe phải dụng ba.」
(儒則用三綱、五常，
道則保五氣、守三元。
釋則教人三皈、五戒，
體一道、車要用三)

那些不同之處並不互相矛盾對立，而是互補、相輔相成：儒教把社會組織得有規矩；道教要讓人們健康、舒暢；佛教為人救苦並管理人的心靈和來生。因此，人們都需要三種宗教，隨著性別、年齡而不同程度的結合並使用它們。

在越南人中，婦女偏佛教，男子偏儒教。佛教偏於出世，主張為人慈悲所以偏陰性；儒教偏於入世，主張參加政事所以為陽性。阮丙在《Thơ xuân》(春詩) 中寫道：

「Có những ông già tóc bạc phơ,
Rượu đào nối chén, bút đề thơ,
Những bà tóc bạc hiền như Phật,
Sắm sửa hành trang trẩy hội chùa.」
(鬚髮皆白之老翁，
紅酒連杯，筆題詩，

慈眉善目之老嫗，

收拾行裝趕廟會。)

同一個越南人，年輕時學儒護國，當沉淪苦海時就求佛保佑，患病時就請道士驅邪治病或練養生安神功。不僅是一輩子，甚至在一天中也可遇到三教展現在同一個人身上。在儒教是國教的黎朝時代，黎聖宗只在上午上朝解決國事時才像個儒士，下午他懷著向佛的心前往寺廟，遇到漂亮而有才華的仙女，隨即與其唱和詩文，當仙女飛升時他又懷著向道之心在其飛升之地建立「望仙樓」以作紀念 (請參見 §24.2.3.2)。

十八世紀，史學家吳時士 (1726-1780) 談到三教時這樣表述：「佛教主張慈悲，道教最愛清靜，儒教則以仁義、忠信學說開闢天道綱常、建立人倫。最主要的是把有形世界積合在超形的虛空之中，把萬法歸於一點。入世和出世，用不同而體相同。」陳泰宗也肯定：「世人因不明而區別三教，明其根則參悟三教乃一心」。多少世紀以來，釋迦居中、老子居左 (東南方=自然農業精神)，孔子居右 (西北方=遊牧社會精神) 的三教祖師形象 (圖 26.3) 已經銘刻在越南人的心目中。

圖 26.3：三教祖師 (木刻圖畫)

阮朝時，儒教再一次成為國教，然而三教精神並沒因此而受到影響。佛教也是在南河把人民團結起來，以建設祖國的黏著劑，所以特別受到重視；在大南時期，南部各省的寺廟數量也較多；嘉隆、明命、同慶、成泰等君王曾多次頒旨修繕寺廟。與此同時，許多貴族、官吏也喜歡過道士式的隱逸、返樸歸真的生活。

越南的古典文學作品描寫的世道、人情通常都深刻地展現了三教融合的特性。在詩人阮攸 (1766-1820) 的傳世之作《金雲翹傳》(《翹傳》) 裡，翠翹的親人金重、王官等一心向學、慾登仕途 (儒)，而她本身經常受到淡仙的影響 (道)，當生命垂危時她得到覺緣尼師的救度 (佛)。詩人阮廷炤 (1822-1888) 的《陸雲仙》也是如此，陸雲仙本身是儒生，臨難時依靠佛門，得到山君 (老虎) 救助 (解救小童並把瓊莊母女帶到洞裡)，又得到浪神幫助將鄭歆的船壓沉，最後得到仙爺 (道) 賜藥使他的雙眼復明。

26.2.4.「外來思想體系和宗教互相融合」的提法實際上是從分析、分別的角度進行表述。越南人不僅僅使外來思想互相融合，而且也使它們和本地文化傳統互相融合。

阮廷炤的《陸雲仙》故事充滿了南部人的生活氣息，因此雖然藝術價值並非絕頂，但是南部無人不熟稔於心。人們讀、吟、唱、演《陸雲仙》。阮攸的《翹傳》也如此：雖然借用中華文學的情節，但卻成形於越南民間思想傳統的基礎上，正是在這種情況下，三教融合的精神被淋漓盡致地展現出來。不僅如此，《翹傳》的詩歌藝術和語言已然達到登峰造極的水準，故此成為極富特色的文化現象。雖然《翹傳》裡使用了很多典故，但從它問世以來，越南各地民衆，無論男女老少皆耳熟能詳，記得多的能從頭到尾背誦，甚至還能倒背，少的也能背幾段。人們不僅藉由讀、吟、唱、演劇、畫畫等形式來表現《翹傳》，而且代代相傳並寫詩歌歌頌翹，還用《翹傳》來算命，尤其是預測愛情。從國王、官吏、知識份子到平民，無不為《翹傳》所迷。

注重儒家思想的嗣德皇帝 (1847-1883 年在位) 也承認：

「Mê gì như đánh tổ tôm,

Mê ngựa hậu bổ, mê nôm Thuý Kiều.」

(好之如打麻將；

迷候補之馬，愛翹傳喃詩。)

西學知識份子范瓊說：「翹有婦女的莊嚴姿態而又有騷客的風情，德行使人敬重，才情使人愛慕，品格夠使人珍視，身體使人憐憫，因境遇而陷入煙花之地，但重情故為節義之人，出淤泥而不染，是劫難而不沉淪，翹具備如此品德，故任誰也敬，也愛，也憐，也珍視。」范瓊對《翹傳》的熱切歌頌遭到一些儒士的反對，但范瓊說道：「一國豈無國花，《翹傳》乃吾之國花；一國豈無有國粹，《翹傳》是吾之國粹；一國豈無國魂，《翹傳》吾之國魂」。

宗教方面，在越南所接受的宗教中，與平民最接近的是佛教和道教。對於越南的農業人口來說，最典型且普遍的的本土信仰是母神信仰。由此形成了一種兼具平民化和綜合性的「三教」，其中沒有儒教，取而代之的是聖母道 (圖 26.4)。

自阮朝起，融合精神就不限於本土信仰和三教範圍之內，而是不斷擴大，與西方文化融合。

圖 26.4：佛教、道教和聖母道 (鼓街 [Hàng Trống] 圖畫)

26.3. 東、西文化的融合：從啟定陵到高台教

26.3.1. 在物質文化領域，從新式的旗袍我們就可以看到內斂、含蓄的民族傳統與西方大膽的風格巧妙地結合 (請參見 §19.2.2.3)。西方的單人自行車在越南卻實現了各種各樣的具有創造性的功能：綁上貨架能帶 2-3 個人或上百公斤貨物，可改裝成三輪車或三輪貨車等等 (圖 2.6)。

我們也可以藉由法屬時期一些建築物看到越南古典建築與西方現代建築和諧的結合：磚砌的牆面，呈現輕微拱形的屋簷向外延伸，以達到遮陽避雨的效果 (窗戶上邊的窗簷也有同樣的功能)，房間設置多扇窗戶，挑高天花板使屋裡透氣而涼爽 (請參見 §25.2.1.3)。越南文化強烈的融合性還展現於那些聳立在世界各地有著高而尖屋頂的基督教教堂，到越南也要按本土古典的建築方式改變形狀。典型的例子是高度不高且擁有拱形屋頂的發艷教堂 (請參見 §25.1.5)。順化市的啟定陵 (Lăng Khải Định) 也被看作是這種東、西融合精神的另一個典型例子。

總而言之，啟定陵按照傳統的風水觀念建立：背面靠山，前面是蜿蜒曲折的周曖 (Châu Ê) 溪。而陵墓區又按照西方的建築風格，呈階梯狀逐級升高，而不像越南的傳統建築那樣保持在一個較低的高度。陵墓的建築分成區塊，按傳統的樣式相接，但又不像嗣德陵那樣在平面上平鋪排列以融入自然，而是用上百級台階將各建築物連接起來，結合水泥鋼筋、避雷針、電燈等現代技術，呈現出宏偉壯觀的建築總體 (圖 26.5)。

圖 26.5：俯瞰啟定陵 (lăng Khải Định) (Phan Phùng [潘馮] 攝)

在內室裝潢方面，利用豐富的瓷、陶、玻璃原料以及生動的裝飾圖案來呈現出人一生中的三個認知階段【Trần Đức Anh Sơn (陳德英山) 1994：93】。首先 (在啓成殿) 是四靈、四屏、日月、龍雲等展現宮廷裝飾性質 (儒教) 的圖案。在正殿，源於道教八寶的圖案越來越多，逐漸取代儒教性質的圖案，代表天子、儒教的太陽緩緩西沉。放置啟定牌位的後殿裝飾著 400 個卐字 (佛教的象徵)，意味著在涅槃之地獲得超脫。在三教結合的裝飾圖案之間是老鼠、狗、雞、貓等的家畜及生肖圖案，或是一些雄雌動

物、狐狸抓雞等的日常生活景象。此外還有鬧鐘、網球拍、香檳酒杯、放大鏡、煙盒、美國燈等西方文化的東西。

不從綜合思維–傳統融合精神出發就很難接受啟定陵 (有人認為啟定陵是混雜的、怪異的)，更不能理解南部的改良戲、高台教等其他文化現象。

26.3.2. 在精神文化領域，二十世紀初在南部出現的改良戲藝術就是越南古典戲劇藝術和西方寫實戲劇藝術的互相結合 (請參見 §16.4.2)。此外，在南部出現的高台教則是典型的宗教融合。

高台教 (Đạo Cao Đài，完整的名稱是大道三期普渡高台教 (Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ)，產生於二十世紀 20 年代。其時，北部安勢、太原起義、中部的勤王運動、南部秘密組織的愛國反法運動先後被鎮壓，現有的宗教不能彌補民衆心中的空虛，高台教便應運而生。在這個社會背景中，高台教從民族文化的融合傳統中尋找發展之路，在綜合各種宗教的基礎上創立出新的宗教。

高台教的教義解釋：自人類出現，上帝曾兩次普渡眾生。當時因為「五洲還分別存在」，所以他在各地出現，建立符合各地風俗習慣的宗教。這些宗教雖然從共同的根源 (上帝) 出發並有共同的目的 (普渡眾生)，但由於分別存在，故產生互相矛盾、互相衝突的現象。如今交流已經暢通，「五洲共市，四方同屋」，玉皇大帝就決定建立新的宗教進行第三次普渡眾生。高台教不僅融合三教而且還想融合「萬教」，融合人的心靈和宇宙的心靈。高台教的宗旨是「天人合一」和「萬教一理」。

三期普渡的演變可以參見表 26.1。

表 26.1：「三期普渡」的演變

	在東亞和東南亞		在南亞	在西南亞	
第一期	伏羲	神農[317]	燃燈古佛	亞伯拉罕 (Moise Abraham)	
第二期	孔子 (儒教)	老子 (道教)	釋迦 (佛教)	耶穌 (基督教)	默罕默德 (回教)
第三期	高台教				

[317] 據 Đồng Tân (同新) 所考【1967：30】，老子的前身是太上老君，但是道教裡 (請參見 §24.4.1)，太上老君就是老子。據《西寧首府簡介》(*Petit guide practique sur la capital de Tay Ninh*，在西寧出版)，第一期普渡包括中華的伏羲、神農、黃帝，印度的梵天、溼婆、奎師那，小亞細亞的摩西。此外，還有阮忠厚、張文長等人的不同解釋。

在第三期，依據高台教義，上帝即教主，其完整名稱是「高台仙翁大菩薩摩訶薩」(簡稱為「台」)，親自普渡眾生。該名稱本身已經是三教的綜合體：儒教 (「高台」)，道教 (「仙翁」)，佛教 (「菩薩摩訶薩」)。上帝與幫助他的仙聖及其弟子之間的聯絡工具是乩筆 (cơ bút，關於乩筆，請參見 §24.2.3.2)。高台尊師以及仙聖的降筆組成高台教主要經書：《聖言合選》。高台尊師首選的弟子是吳文招 (Ngô Văn Chiêu 1878-1932)，成立高台教的任務交由其完成，道號吳明招 (Ngô Minh Chiêu)。

吳文招喜歡求乩。據說 1920 年，當他在富國島任郡長時，在一次求乩上有一位自稱「高台」的神聖出現，並從此經常給他講道。1923 年吳文招調到西貢。1925 年高台尊師 (起初使用借名 A-Ă-Â) 又出現，在西貢將企圖使用西方圍桌[318]的方法與神聖接觸的高瓊居、范公稷等人訓斥了一頓。1926 年，高台仙翁藉由乩筆引導高、范二人與吳明招相見，二人遂尊他為大哥。接著，高台尊師繼續挑選弟子並講解教理、祭祀、組織等方法，還指導他們立道之法[319]。

高台教分爲兩個法門：無為和普渡。普渡帶有普遍性，容易信仰，為大家敞開大門。無為則更爲高超，為信徒提供一些選擇。普渡主持人體，無為主持人魂。無為派門弟對祭祀形式、爵爵、品位都不關心[320]。

1926 年 10 月 7 日，普渡法門 247 名信徒選出 28 位代表，在高台教成立宣言 (開導表) 上簽名，宣佈高台教正式成立。創教儀式於 1926 年 11 月 18 日在西寧肯丘 (Gò Kén) 慈林寺舉行，從此西寧成為高台教都。高台教的聖地建於 1933-1947 年間，佔地 10 公頃，四周有圍牆，內有高大的聖室以及周圍的護法堂、頭師堂等建築物。在整個發展過程中，高台教分化為許

圖 26.6：吳明招 (Ngô Minh Chiêu)

[318] 圍桌是通靈學 (spiritisme) 接觸神聖的方法，是十九世紀末二十世紀初在西方盛行的潮流。它的做法是要祈禱的人圍坐在三腳桌旁 (桌要擺放得不平)，手放在桌面上，心念自己所有的內容。如有神聖降臨，則桌腳會敲擊地面。通過敲聲的數量就可以確定字母表上某個字的位置 (次序)，按次序把字拼成詞，成句。

[319] 高台教特別提高筆生的神聖玄妙性質。然而高台教內部有人懷疑在一些場合，為了個人目的而有人爲的操縱。教宗代表人尚中日曾說過：「對筆生要警惕。道靠筆生而開，道由筆生而神聖玄妙。道也由於筆生而被分成許多派別。道被攻擊、被輕視，其緣故也在於筆生」【Đặng Nghiêm Vạn (鄧嚴萬) 1995：46】。

[320] 高台教中的「無為」和「普渡」的關係跟佛教中的「禪宗」和「淨土宗」關係可相比。

多支派，至今高台教有 20 個組織，大約二百萬信徒【Ban tôn giáo Chính phủ (政府宗教委員會) 1993：173】[321]。

高台教非常重視傳統表徵的價值。三 (三才，請參見 §5.6.1，6.1) 是最被重視的數字。根據該教的歷史，在 1935 年 9 月 27 日的降筆中，高台尊師講解：「天有三寶，即日、月、星；地有三寶，即水、火、風；人有三寶，即精、氣、神。天以三寶化生萬物，輪轉日夜，劃分陰陽 <...>，地有三寶而氣候得以調和、草木潤澤，得分春夏秋冬四季。人有三寶才造仙作佛」【Đồng Tân (同新) 1972：116】。「造仙作佛」即成立各教。在各教中，三教是最主要的[322]。三教的精、氣、神是什麼？在儒教是三綱，在佛教是皈依三寶，在道教是三清 (乃是比精氣神更廣的概念)，三綱、三皈、三清就是三教的精氣神。在祭壇上要有香花、酒和茶，舉行大禮時要三次上供：「首先上香花，接著上酒，最後上茶」，因為香花是精的象徵，酒是氣的象徵，茶是神的象徵。高台教的三教和三寶關係可以從表 26.2 瞭解。

表 26.2：高台教中的三教和三寶關係

三教	儒教	道教	佛教
禮品	三寶	三綱	三清	三皈
花	← 精	夫妻	玉清	皈依僧
酒	← 氣	父子	真清	皈依法
茶	← 神	君臣	尚清	皈依佛
	↓	↓	↓	↓
三鎮	關聖	李白	觀音
三派	玉清	尚清	泰清
三色	紅	青	黃

三教合一形成高台教的核心。在高台聖室裡的祭奉畫像體系中至高者為「三教祖師」：中間是釋迦，左邊是老子，右邊是孔子。接著是「威嚴三鎮」：觀音佛母代表佛教 (佛道)、李太白 (唐代詩人，被尊稱為太白金星) 代表道教 (仙道)、關聖帝君 (三

[321] Đồng Tân (同新)【1967：112】認為 1967 年，高台教信徒數量是 3-4 百萬左右。

[322] 1926 年 10 月 7 日開道表寫道：「自古以來在印支已經有三教。我們祖先按照三教教義修行，並因為遵守三教道祖的教誨而獲得幸福的生活」(轉引自 Lê Anh Dũng (黎英勇)【1993：169】)。

國時期的關雲長被尊稱為協天大帝關聖帝君) 代表儒教 (人道)。這三位代替三教幫助高台仙翁普渡眾生。高台教的職位分成與儒、道、佛三教相應的玉、上、太三派，分別穿紅、青、黃三色禮服。

在高台教裡，佔據主導地位的三教還跟其他東、西方宗教相融合。在祭奉的畫像體系中，除了「三教祖師」、「威嚴三鎮」之外還有代表聖道的耶穌、代表神道的姜太公 (《封臣榜》故事中的太師姜子牙)。佛道、人道、仙道、聖道、神道是五支大道 (圖 26.7)。東、西文化的綜合還展現在各座聖室大廳中懸掛的三聖大圖，上畫越南的著名先知狀程阮秉謙 (Trạng Trình Nguyễn Bỉnh Khiêm) 及其兩位弟子：法國文豪維克多・雨果 (Victor Hugo) 和中國革命家孫文。三聖頭頂相光，共同向上帝同心提出人類關於仁愛、愛情、真理 (*Nhân ái - Tình yêu - Lẽ phải*) 的共同願望，這一願望用漢字和法文書寫 (圖 26.8)。西寧聖室的《三聖》圖旁邊的說明這樣解釋，三聖是「得令給人類當嚮導以實現第三天人和約」。

但是，祭奉各聖的圖像 (綜合的成份) 可有可無，被高台信徒祭奉的主要和至上對象就是左眼 (綜合的結果)。眼睛象徵著心靈 (心在眼)，左邊是陽性 (=天)，左眼象徵著蒼天之眼，稱為天眼 (Thiên Nhãn)。天眼被放在天藍色的球形宇宙 (乾坤)中，被日月星球所襯托 (圖 26.9)。作為短形心靈的表徵，各地的天眼是統一且唯一的 (不像圖畫會因各地有所不同)，是高教綜合精神的產品。天眼看透一切，無所不知，信徒望著天眼就像看著自己的心靈。

圖 26.7 (左)：五支大道 (【Đặng Nghiêm Vạn [鄧嚴萬] 1995】攝)
圖 26.8 (右)：三聖 (Trần Ngọc Thêm 攝)

圖 26.9：天眼 (西寧省) (【Đặng Nghiêm Vạn [鄧嚴萬] 1995】攝)

高台教的組織與高台聖室的建築一樣 (參圖 26.10) 分爲三部分：其一為八卦台，即聖室後方的八角塔。這是祭奉天眼之處，是上帝統轄的無形之境，也是立法機關。其二是協天台，即位於聖室前面的高立雙塔[323]。這裡是進行乩筆、與上帝聯絡之處，是制定本教的主張、路線的司法機關。其三是九重台，即在分割成 9 塊區域的聖室中的中間部分。這裡是舉行儀式之處，也是指導實現一切工作的執法機關。協天台的最高領導人是護法，護法之下是上品和上生。九重台的最高領導人是教宗，教宗之下是代表本教三分支的三位元掌法，再下面的是 3 位頭師、36 位配師、72 位教師，36、72 都是 3 和 9 的倍數。

高台教也展現民族文化的陰性及重視婦女傳統。1926 年 7 月 17 日降下的《聖言》一篇中有一段話教導要建立高台女派：「汝等傳道普濟也艱辛，多少男即多少女。男知成仙佛女豈不知乎？吾說過《白玉經》有男也有女，而且女還凌駕於男」【Đồng Tân (同新) 1972：165】。在許多地方，祭奉至尊 (即高台) 的聖室裡還有祭奉集姚池金母 (西王母) 和佛母同體的九天玄女 (天婆) 殿 (常稱爲佛母)。佛母的祭台到處可見。一年中，高台教有最大的兩個祭日：即祭祀至尊先師的 9 月 1 日 (請參見 §14.3：九號天魂，十號地魂) 以及祭祀佛母 (姚池宴會) 的 8 月 15 日。越南陰陽和諧的傳統思維再次得到展現 (佛公-佛母、翁公-月婆等等，請參見 §5.5)。因此，1936 年在倫敦召開的國際宗教會議上，高台教被評為「世界最寬容的宗教」【Đồng Tân (同新) 1972：423】。

圖 26.10：高台聖室 (西寧省，友給 [Hữu Cấy] 攝)

[323] 左邊塔懸掛木製的雷音鼓 (木)，右邊塔懸掛銅製的白玉鐘 (金)。

可見，高台教得以建立在廣泛的融合–綜合精神基礎之上：這是儒、佛、道乃至西方宗教的綜合，從求仙降筆到用數字表徵的思維以及嚮往陰陽和諧的民族文化傳統的綜合。正因為綜合才造成「既陌生又熟悉」的印象，誕生之初高台教已經吸引了許多人 (有的曾經或正在信仰其他宗教) 參加並迅速發展[324]。

隨著各民族交流日益加強，這種綜合精神愈發符合於人類在生活、科學以及在宗教中的結合、融合傾向。墨西哥大學哲學及宗教比較學的教授 A. J. Bahm (巴姆) 在《活著的宗教》(*The World's Living Religions*，1964 年於紐約出版) 一書中寫道：「人類目前缺少一種全球性宗教，這種宗教從宗教的意義來看是唯一的，因此它凌駕於其他所有的宗教，因為它本身就蘊藏著其他一切宗教的精華」【Lê Anh Dũng (黎英勇) 1993：21】。

在發展過程中，有些具有機會主義思想的高台教領導人受到反動勢力拉攏、收買，給高台教帶來負面的影響，但是政府宗教委員會鑒定：「高台教的絕大多數信徒與大部分領導人 <...> 在民族的兩次抗戰中作出了相當的貢獻」【Ban tôn giáo (宗教委員會) 1993：198】。

26.4. 東、西文化與社會主義理想的聚集：阮愛國 - 胡志明

展現在上述現象的東、西文化融合偏重於形式。在堅固的基礎之上實現高度的融合才是聚集。要說到在民族文化傳統的基礎上東、西文化和社會主義理想的聚集之典型，就不得不提到民族英雄、文化名人阮愛國–胡志明 (Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh, 1890-1969)。

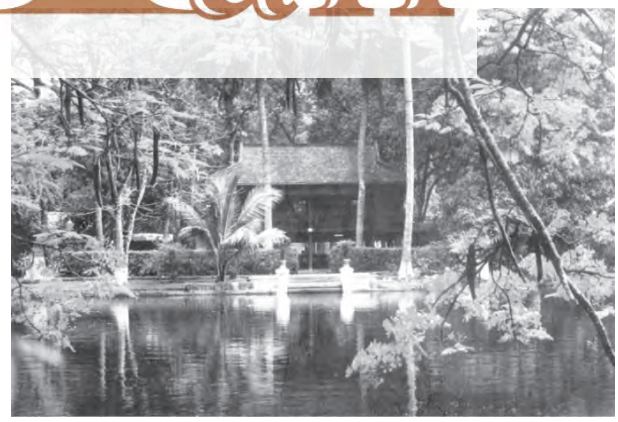


圖 26.11 (左)：胡志明跟岑山漁民一起拉網 (Nguyễn Kim Côn [阮金棍]攝)
圖 26.12 (右)：在河內的胡志明的高腳屋以及魚塘 (Đỗ Huân [杜熏] 攝)

[324] 有的人不理解這一深刻的根源，誤認為高台教是農民的「混雜」宗教。

26.4.1. 首先，胡志明在五洲四海奔波了一輩子，仍然堅守著民族傳統的價值，這就是共同性：遠離家鄉仍然保有對家鄉、家族的感情，不忘義安的鄉音。胡志明離鄉半世紀後再回到故鄉金蓮，還能認出少年時一起去釣魚的朋友，也常常跟勞動人民親近 (圖 26.11)。這就是偏陰性、重情且和諧的生活方式：尊老愛幼、敬重婦女、對朋友有始有終、融入大自然 (即使是抗戰時期在越北或是後來回到河內，他仍然住在簡樸的屋子以親近大自然)、詩才橫溢。

胡志明帶著濃厚的儒、道、佛三教的特質。胡志明出身於儒教家庭，從儒家學到關於教育改造人的重要作用。《胡志明全集》中的重要談話和文章都可以找出成百上千句源於孔子思想和表述的摘要或引用。佛教的仁愛精神、道教輕視形式的生活方式，都在胡志明身上明顯呈現。1946 年 1 月在接受記者訪問時，他透露出充滿越南特色及老莊風格的願望：「我個人會在綠山清水的地方修一間小屋子，可以釣魚、種菜，早晚跟老樵夫和牧童做為伴，與名利無關」【Hồ Chí Minh (胡志明) 1980：381】。胡志明在河內住在樹園裡、魚塘旁邊的高腳屋，過著淡泊的生活 (圖 26.12)，這正是部分地實現了這一願望。

胡志明身上聚集了東方傳統與民族文化價值，因此常常顯露出綜合、重直覺的思維方式以及尋找世界大同的抱負。他很喜歡將應對之法概括為簡短的詞語：「大團結」路、「勤、儉、廉、正」的生活方式、「以不便應萬變」的主張，「獨立、自由、幸福」的目標 (從孫文的三民主義宗旨「民族獨裡、民權自由、民生幸福」所析出)。

多年奔走於西方以學習其族的文化精華，胡志明已經把建立於東方文化傳統的感情基礎上的綜合思維，和建立於西方文化傳統的理性基礎上的分析思維熟練地結合起來。這一點明顯地展現在他撰寫的新聞、隨筆、小品、傳記等文章中，即實事求是的調查與充滿說服性的嚴密陳述相結合的文筆風格。不止步於思維方式上的聚集，胡志明還把越南傳統中偏重集體的生活方式與西方的偏重個人的生活方式結合起來：在 1953-1955 年間按照中國經驗進行「土地改革」時，雖然不能阻止下屬的幼稚謬錯，但胡志明曾經為一名醫生挺身而出，避免其由於照料某個地主的孩子而遭受過激份子的譴責。在北部反抗美軍空襲時期，胡志明曾經授意火爐牢房 (西方叫作「希爾頓 [Hilton] 旅館」) 的領導每年按照美國人的習俗為這些飛行員俘虜們舉辦感恩祭。在觀察了他的生活方式及應對方式後，一位元支援戴高樂派系 (De Gaulle) 的法國部長評價道：「胡志明可很有法國風格」【Hữu Ngọc (友玉) 1990：332、336】。

不僅是綜合東、西方文化，胡志明還是在越南將東、西方的文化價值和馬克思主

義精華聚集起來的第一人。胡志明曾跟一位記者說：

「孔子學說的優點是個人道德修養。

耶穌教的優點是崇高的仁愛心。

馬克思主義的優點是辯證的工作方法。

孫文主義的優點是它的政策適合於我國。

孔子、耶穌、馬克思、孫文難道沒有共同點嗎？實際上，他們都想為人類謀求幸福，為社會謀求福利。若是如今他們還在世上，他們能夠聚在一起，我相信他們一定像好友一般和睦相處。我努力當他們的弟子[325]。」

26.4.2. 正是對東、西方知識的強大的聚集能力，胡志明才如此高瞻遠矚，能夠提出並解決超越時代的各種問題。

在傳統的融合精神基礎上，胡志明於 1930 年在《黨的簡明策略》中提出全民團結路線並確定：「要盡可能跟小資產、知識份子、中農保持聯繫 <...> 以便吸引他們站在無產階級一邊」【Hồ Chí Minh (胡志明) 1980，一：303】。當時不是誰都能理解胡志明，就連同志中也有人批判他有右派思想【Đỗ Quang Hưng (杜光興) 1990：30】。然而，革命實踐證明胡志明的團結路線完全正確且有創造性。有了「越盟戰線」，越南最終從殖民者和法西斯勢力的壓迫下取得獨立，早於印度、中國，成爲民族解放運動的開端。1946 年，胡志明成立了有許多知名人士參加的「聯合政府」，使越南能夠獨立撐過「民族存亡千鈞一髮」的時刻，保持穩定且成功地進行抗法戰爭。

胡志明的團結路線運用得很靈活，但仍有原則性的團結，與政見不同而心存善意者團結，不跟敵人團結。就在 1930 年初，殖民主義代表 (J. Marty) 說：「阮愛國比炮羅廷 (孫文廣州政府的蘇聯顧問團團長) 更明智，他並不想像中國共產黨和中華國民黨聯結一樣，與越南國民黨實現一種危險的聯結」【Đỗ Quang Hưng (杜光興) 1990：36】。

憑藉著尊重各民族的自決權以及把國家和國際的利益結合起來的精神，胡志明往往能夠提出符合歷史環境的正確路線。1925 年，胡志明在廣州成立越南青年革命會，並提出「先國家革命，後國際革命」的綱領，當時引起了殖民者的憂心忡忡。

1930 年，胡志明成立「越南共產黨」，但是共產國際認為胡志明有民族主義思想，不予以公認，要求改成「印支共產黨」【Đỗ Quang Hưng (杜光興) 1990：31】。胡志明

[325] 陳民先：胡志明傳。上海三聯出版社，1949 年，第 91 頁【轉引自 UBKHXH (社會科學委員會)，1990：256】。

的思想和做法是正確且先進的，因為雖然當時印支三國有共同的敵人，但是越南人口多，人力階級數量大，革命運動成熟，而老撾和柬埔寨並未具備成立政黨的條件。如果越南成立的政黨冠名為「印支共產黨」，就會形成將大國的做法強加於小國身上的印象，未必是好事。胡志明思想中尊重各民族的精神不僅在當時而且在任何時代都是正確的。歷史事實證明，一直以來所有的國際或國家之間的糾紛，都是由於沒有正確處理民族問題而引發。

胡志明的思想先進於時代，他於 1945 年 9 月 2 日宣佈越南獨立，而當時中國和印度都還沒有取得獨立，因此胡志明領導的越南政府並沒有得到國際的承認。胡志明是共產黨人，就連史達林 (Stalin) 為首的蘇聯以及東歐社會主義國家都沒有即時承認，那麼美國和西方國家更不可能承認越南政府，越南不得不再經歷五年的等待和單槍匹馬的戰鬥。直到 1949 年中國共產黨革命成功，1950 年越南勝利地展開邊境戰役後，中國、蘇聯和東歐社會主義國家才先後承認越南獨立。

胡志明對於國家和國際性的結合是如此天衣無縫，以至於到現在西方仍在繼續討論胡志明究竟是共產主義者還是民族主義者的問題。戴維森 (Philip B. Davidson)【1995：209】認爲：「胡志明無疑是一位盡心的共產黨人，而他也的確是一位真誠的民族主義者。那麼他到底是何者－共產主義者還是民族主義者？<…> 胡志明先生的民族主義傾向是微弱的，這已經得到了列確鑿事實的證明。他很早以前已經是共產革命者了，到 1945 年，他加入共產黨已超過 25 年；他是法國共產黨的創立者之一，而且從 1930 年起就是共產國際在亞洲的主要代表之一。

胡志明深刻瞭解知識的作用。1946 年，他鄭重地號召一些越南知識份子回來共同建設祖國。就在宣佈獨立的第二天，他號召消滅「文盲」，一個月後，即 1945 年 10 月 4 日，他又發動「平民學務」運動，目的是治理失學狀況。在國際上，直到 1967 年，聯合國教科文組織 (UNESCO) 才提出掃盲問題，蘇聯 1969 年才向掃盲有功的人頒發克魯普斯卡雅 (Krupskaia) 獎。

從 1960 年開始，胡志明發動「植樹節」運動，帶頭栽種樹木，展開對生態環境的保護工作，而直到最近聯合國教科文組織才正式提出該問題。當時，胡志明主席說：「植樹節有利於為祖國的自然風景增添光彩，也使氣候更宜人，木材資源更充足。這樣才能為改善人民的生活作出重大的貢獻」【Trần Viết Hoàn (陳曰桓) 1996】。

26.4.3. 胡志明對不同文化及思想的聚集能力也是世界上各種報刊媒體不約而同提到的顯著特點。《印度影面》報認為：「在胡志明主席身上，高貴文雅與民主平和、

擺脫繁文縟節的自由與嚴肅、謹慎的作風結合得如此完美，因此，胡志明主席具有無比的魅力。」日本的《朝日新聞》報提到：「民族主義與社會主義、民族解放運動與社會主義革命的結合使胡志明主席成為傑出的群眾領袖。」讓・盧在法國《戰鬥》報上寫到：「30 年來在我所見的人物中，胡主席是確實值得大家歌頌的人，因為他非常巧妙地將英雄主義與明智的頭腦、歌頌偉大的革命精神、生活中不屈撓的態度與人道主義結合起來。也許正是這種反差性格融合後的和諧造就了同時是詩人、黨員、國家領導人、戰士的胡主席」【轉引自 Trần Văn Giàu (陳文饒) 1995：69】。

事實上，從阮愛國到胡志明，從愛國、愛民族者成為智慧的共產黨人，胡主席經歷了漫長的路程。正因為充滿智慧，所以他選擇的途徑是聚集而不是代替與排斥。所以，他成為國際人物但還保持著民族品質，接受了西方文化卻同時能發揚東方文化，形成了理智的思維方式仍然過著重感情的生活，寫傳記不忘寫詩歌，有堅決的革命行動而又有浪漫的個人情懷：

「Trăng vào cửa sổ đôi thơ ,
Việc quân đang bận, xin chờ hôm sau.」
(月推窗問詩成未
軍務仍忙未做詩。)

正因為這所有因素的結合，故早在 1923 年，我國記者奧西普・曼德爾施塔姆 (Osip Mandelstam) 感慨道：「阮愛國接受的也許不是來自歐洲的文化而是未來的文化<…>。藉由阮愛國高雅的姿態，從容的話語，人們聽到來自未來的響亮聲音，友誼汪洋大海的雄渾浪濤之聲」【轉引自 Le Van (1990)】。

胡志明成為民族解放運動的象徵並非偶然。1990 年聯合國教科文組織大會上，他被公認為民族解放英雄和文化名人也並非偶然。聯合國教科文組織的決議明確評價：「胡志明主席在文化、教育及藝術各領域的卓越貢獻，展現了越南人民千年文化傳統的結晶，他的思想呈現了各民族在肯定本民族特色的同時 <…> 渴望互相瞭解的意願。」

1998 年 4 月 13 日，美國著名的《時代》週刊 (Time) 評選胡志明為二十世紀最有影響力的 20 位革命活動家之一。該期刊登的介紹胡志明生平的文章 (標題為「胡志明——民族主義和共產主義的聚集者、游擊戰爭藝術完善者」) 明確提出顯現在胡志明身上的越南文化的兩個最重要特徵：綜合性 (把民族主義和共產主義結合起來) 與靈活性 (游擊戰爭藝術)。

【結論】

asian

§27. 越南文化：從傳統到現代

27.1. 越南文化本色與性格的回顧

越南文化是在南亞文化與東南亞文化基礎上**形成**的 (第一層文化)。歷經多個世紀，其在與中國文化引領的區域文化的密切交流中**發展** (第二層文化)。近幾世紀以來，越南文化在與西方文化的交流中逐漸**轉型** (第三層文化)。然而，儘管經歷了兩次如此巨大的蛻變，但是越南文化仍然保留著自己的特色。

在本書裡，我們盡力指出，從過去到現在，越南文化領域所顯現的面貌似多樣而無限的現象中，大部分都只是本土民族文化中有限特徵的不同表現而已。這首先要歸因於越南民族的生活環境，其具備三個最基本的特點：

一、熱帶地區，光照充足；

二、多雨、多河川；

三、是各種文明的交匯處 (從陸地到海洋，從海洋到陸地；從北到南，從南到北；從西到東，從東到西)。

27.1.1. 在南亞與東南亞文化 (亦即古代東南亞) 基礎上建立的區域文化，已經塑造了越南文化的許多重要特點。這些特點造就了越南文化與東南亞民族文化的相同之處以及與漢文化的基本差異，包括：

一、物質生活方面：由於悶熱及多雨、多河川的特點，因此植被茂密，水稻種植業在經濟產業中佔主導地位，由此衍生出各種農業技術 (如稼穡、灌溉等) 及生產工具 (斧、犁、耙等)，種植出各種農業作物 (冬瓜、葫蘆瓜、檳榔、荖葉等)、各種家禽家畜 (水牛、雞、豬等)。飲食方面：由於水稻種植是主導的經濟產業，因此米飯就成爲主食，米酒則成爲餐桌上的主要飲料；因為天氣悶熱，植被茂密，所以蔬菜是飲食結構中僅次於米飯的重要角色 (普遍是生菜與川燙蔬菜)，人們又使用許多佐料來搭配，實現陰陽調和；因為河川眾多所以魚 (水產) 成爲飲食結構中的第三成份。穿著方面：因為天氣悶熱，所以越南人喜歡穿植物纖維 (絲綢、麻、棉) 製成的透氣服裝 (裙子、肚兜、遮羞布、奢拉褲……)；戴在頭上的典型飾物是斗笠，其遮陽擋風的功能非常實用；裙子、奢拉褲等服裝適合於在水田裡幹農活時穿著。居住方面：為了應對悶熱的天氣，越南人在選擇房屋座向時通常都很謹慎 (朝南，風水學的功能)；由於河川在越

南人生活中扮演著重要角色，因此，古代越南人通常修建具有船形彎頂的高腳屋。交通方面：因為河川眾多是自然環境的顯著特點，所以越南人主要使用水路交通。

漢文化是遊牧根源的文化，後來才轉型為旱地農業 (種植大麥)，典型的搭配作物就是豆類，典型的家畜就是馬、牛。主要的飲食結構是肉類和包子，蔬菜多用油炒製。而適合於寒冷天氣以及遊牧文化的穿著是褲子以及帽子。在居住方面，主要是丁字土房或者有封閉屋頂、豎直屋頂的土房。交通工具也主要以車馬為主。

二、由於水稻種植的季節性很強，從而導致越南人在社會組織中的關係非常緊密 (群體性)，人們組成家族、坊、會、宗派或者封閉的鄉村 (自治性)。這種社會組織形成了民主性、尊卑性、團結性、集體性、獨立性 (但也導致很多弊端，如地方主義、宗派、自私、依賴、嫉妒以及大鍋飯等)。從大範圍來看，鄉村構成了國家，群體性和團結性轉化為全民團結的精神和民族獨立的意識，形成了愛國主義傳統。

三、認知方面，需要依靠許多不同因素的農業生活使人們關注其內部因素之間的關係，從而形成辯證的思維方法。這種辯證思維的典型產物就是陰陽哲理，具體表現為均衡的生活方式，嚮往陰陽調和的個人生活 (以防病與治病以及樂觀地生活)，嚮往與自然環境陰陽調和 (衣食住行) 的關係，在群體組織中嚮往陰陽調和的社會環境關係 (在生活中，盡力不得罪周圍人，盡力戰勝敵人但不使其屈辱……)。

四、但是這種和諧、均衡不是絕對的。鑒於農業的本質，這是一種偏於陰性的和諧：在傳統的家庭組織裡，女性的地位比男人更高。在社會組織裡，喜歡穩定勝過發展，陰比陽更強 (鄉村退出各種辦法維持穩定，如對村民依戀故土、輕蔑寓居民……；選地建都也以穩定為主要，以作「萬世之都」[326]。越南歷經風霜，但並未被敵人所同化。在社交關係中，感性比理性更被看重，精神也比物質更爲重要，含蓄、委婉的方式比簡單、直接更受歡迎 (儘管要繞圈子)。在對外方面 (應對社會環境)，越南人更注重平和、玲瓏的處世態度。此外，文則更勝於武。

五、注重各種關係有助於越南人形成對於各種情況及變化的高度適應能力，即一種兼具靈活性與技巧性的應對方式。這一方式出現在思維中，出現在聽覺、視覺等交際藝術領域，出現於日常生活中的言行舉止，出現在戰爭、衛國外交等與外來文化價值的交流過程中。

靈活性只有在穩定的基礎上才發揮最好的效果。越南文化蘊藏著穩定性 (陰) 與

[326] 李太祖 (李公蘊) 1010 年在「遷都詔」中所寫之詞。

靈活性 (陽) 的微妙結合。人們在穩定存在的群體中靈活地相處。以靈活的游擊戰作為作戰方式是以穩定的人民戰爭為基礎的。在「土水-國家」這一概念中，「土」(陰) 是穩定的象徵，「水」(陽) 則是靈活的象徵 (水總是流動的，流到各個角落，沒有固定的形狀)，是高度適應能力的象徵 (隨著承裝的物體不同而有不同形狀)，是嚮往均衡性的象徵 (水往低處流，從多的地方流入少的地方)[327]。

六、需要依靠許多不同因素的農業生活也使人們努力將各種因素考慮在內，因而形成綜合的思維方式，總喜歡把所有東西結合在一起。群體的生活方式 (上述談到) 將所有成員合為一體。綜合的相處方式與靈活性的結合使越南人擁有一種廣泛的融合精神；而在堅實的民族文化基礎上靈活地運用綜合性，則誕生了更高程度的綜合形式，即聚集。眾所周知，無論在物質方面還是精神方面，越南人都善於組織、加工和改良各種舶來品，使其成爲具有越南特色的產品 (請參見§2)。這種融合性使進入越南的宗教都得以存在並發展，而不像區域中的一些國家發生宗教衝突或形成一教獨尊的狀況，例如緬甸、柬埔寨、老撾、泰國的小乘佛教，印度尼西亞的伊斯蘭教，菲律賓的基督教等。這也是致使越南基督教比中國的基督教地位更高的原因。

上面所說的情況造就了越南文化的本色特徵。

27.1.2. 由於越南位於文化的「交匯處」，因此越南文化在交流過程中持續存在並進一步發展，其中產生最深遠影響的就是與漢文化的交流。這是一種雙向的交流，如果從歷史的角度來看，這種交流不是越南與中國的交流而是古代東南亞 (包括長江流域以南) 與漢族的文化交流。

秦漢以前的時期，影響方向，文化影響主要是南方到北方，自古代東南亞地區 (包括長江流域以南)到華北地區 (包括黃河流域)。秦漢之後的階段則相反，文化影響是自北方到南方。

由多個國家的科學家所提供的各個領域的相關資料表明，在秦漢以前的時期，文化影響主要集中在以下幾點：

一、物質生活方面：漢族從南方所接受的最重要影響就是水稻種植 (依據中國科學家的研究，「自周代起，水稻就進入北方並且在中原地區種植」【譚家健 1993：

[327] 高春輝 (Cao Xuân Huy) 教授建議將水作為概括民族思想特徵的象徵：「我們的民族已經戰勝了那麼惡劣的自然環境，戰勝了一個巨型民族的巨大同化力……皆因我們民族具有如水那樣柔軟、委婉、靈活、流動的特徵。水的一個特徵就是「均勢」(均衡勢態)。正因為這些特徵，所以在任何情況下，儘管顛簸搖動，水依然能夠快速回到它本身微妙的均衡狀態」【1995：363 - 366】。

767】)、種桑養蠶以及種植一些熱帶作物。另外，諸如沉香、象牙、珊瑚、琥珀、珍珠、瑪瑙等南方特產，使用筷子，拱形屋頂的建築、斧子、玻璃以及金屬冶煉等物品及技術都是自南方傳入。

二、宗教、藝術方面：漢族從南方接受的最重要影響就是神農以及其他神話傳說與神仙形象 (如盤古、女媧、牛郎 – 織女……，參見「延伸閱讀 2」)；龍的形象，對此傑奧皮克 (D. V. Deopik)【1993：13】作出結論：「龍是百越地區居民的共同產物，龍從這裡進入了中國」；此外還有南方佛教成果以及南方的音樂【看 Ngô Vinh Chính (吳榮正) 1994：448】。

三、在精神方面：漢族從南方接受的最重要影響就是偏於感性的生活方式，它有益地補充了源於遊牧文化的強硬的精神生活，並使其更平和 (即古代孔子以及後來的梁啟超、胡適所說的問題，請參見 §23.2.2、3、4，15.2.1)。

27.1.3. 自北 (漢族) 向南 (南亞－百越) 的文化影響主要出現於秦漢之後的階段，可以分為兩個區域。

在領土上，長江以南的百越人民族所居住的區域從秦代 (公元前) 就被漢族吞併，但是在文化上，他們在一段相當長的歷史時期內還保留著百越的文化基質，文化上的漢化直到第七世紀才完結【Deopik1993：16】。

從雒越居民居住的區域往南入 (越南)，漢文化的影響發展得比較緩慢，有時候得以接受，有則遭遇抵抗。漢文化沒有足夠能力同化越南文化，它只能為越南文化補充上一些新鮮的元素，凸其形成與漢文化的相同之處，同時顯現出與東南亞民族文化的差異。這些新的元素主要包括：

一、物質文化方面：冶鐵以及鐵器製造 (銅器是南方的優勢、鐵器則是北方的優勢)、一些武器、造紙技術；一些藥材 (中藥)[328]、官服等。

二、精神領域：語言、漢文字以及政治社會方面的大量詞彙 (漢語詞)；中央政權及法律的組織方式；八卦、易經思想以及一些卜卦方式 (易經算卦、紫微斗數等)……。

三、宗教藝術方面：道教 (自北屬時代起) 和儒教 (自李、陳時期，特別是在黎阮時代)。自中國傳入越南的佛教 (大乘佛教) 也給越南佛教帶來許多另類的特點，使得越南佛教與其他東南亞國家的佛教有著許多差異。中國的文章史籍也給越南人的精

[328] 在這個領域中，雖然中藥比較有名，但是南藥 (草藥) 的治療效果更好。中國人常說，南方人坐在藥堆上。越南俗語有這麼一句：「Thuốc Nam đánh giặc, thuốc Bắc lấy tiền」(南藥攻敵，中藥收錢)。

神生活帶來許多影響，特別是對貴族、知識份子階層。一些風俗習慣 (或者某些風俗習慣的一部分) 也進入並且在越南紮根……。

在西方文化開始傳入越南、同時中國文明開始衰退的時候，屬於越南文化傳統本色的要素獲得發揮得空間。平民的文化蓬勃發展。儒教文化被世界文化所代替，中國文化的一些要素永遠成為越南傳統文化的一部分 (漢越詞，儒教、道教的傳統觀念……)。

27.1.4. 一個民族在發展的過程中，文化交流是必然的。所有的文化體都包括三個部分：本土要素，從近處 (地區內) 吸收的要素，從遠處 (世界) 吸收的要素。任何民族的文化，如果要保留其自身的特色，那麼需要有主幹部分以及本土要素。從 §21 的分析可看出，占族文化常被看為印度文化的複本，但即便是這樣，本土要素還是佔主導地位的。擁有四千年有記曆史的越南文化更是如此。

儘管從漢語裡借用了大量的社會政治詞彙，但越南語還是越南語，因為其已經擁有獨立的語法系統以及基本的詞彙庫，即便是那些呱呱墜地的嬰兒都要開始學習 (比如「mắt」(眼)、「mũi」(鼻子)、「tay」(手)、「chân」(腳)、「trời」(天)、「đất」(土地)、「núi」(山)、「sông」(河))。儘管後來從中國文化引進許多元素，但大都被越南本土化了，這是因為再越南文化中存在著許多佔據支配地位的傳統文化要素。因此，乍看之下越南文化貌似中國文化的複本，但其實不然，除了那些相同的地方，我們可以從各個方面看出差異：

- 都是「忠君」思想，但中國人是對具體的一位皇帝忠誠 (個人)，越南人則將「忠君」與「愛國」結合在一起 (因為越南人重視鄉村、民族)；

- 中國人重視核心家庭，越南人則重視家族 (因為越南的群體性更大)；

- 漢語裡的親族系統只區別四代，更前的或者更後的則需要用各個詞彙連接起來 (類似於西方的語言)，而在越南語裡，只需要用單個詞語就能將九代區別開來 (越南的家族角色的支配性更強)；

- 漢語裡只有概括三種人稱的代詞 (類似西方語言)，越南語則有整套代詞系統以及將其他詞彙代詞化的系統，展現出濃厚的親族關係與感情色彩(因為越南人偏於感性)；

- 中國的音樂很注重雄壯、豪邁，越南音樂則注重悠揚、抒情；

- 繪畫方面，中國的水墨畫偏重寫實手法，越南傳統繪畫則偏重虛構爲主的象徵手法；

- 華北地區的農業作物主要是麥子和小米，越南的主要是水稻；以前的中國人喜歡吃肉和包子，越南人則喜歡吃飯和蔬菜；

- 中國傳統交通工具主要是車、馬，越南人的則是船隻；中國皇帝坐三馬車、司馬車，越南皇帝則坐龍船；

- 中國的軍事藝術注重章法，而越南則偏重人民戰爭、游擊戰爭；

- 中國的民間傳統中更多使用八卦，越南人則喜使用陰陽、五行；

- 中國神話中的各位神聖總是發揮個人功能，越南人的神聖總是成對出現 (龍-仙，絲翁月娘 (ông Tơ – bà Nguyệt) 或共同合作；

- 中國人的民間信仰偏於男神，越南人的民間信仰則偏於女神；

- 在性別方面，傳統的中國人看常重視男人，在越南，儘管是儒教盛行的時代，重視婦女的傳統也在一定程度上被保留下來；

- 在中國 (尤其是華北地區)，都市很早就開始發展，民眾善於買賣、貿易；而在越南，都市發展得很緩慢，民眾有輕視生意人的傳統……。

上述差異證明越南是一個具有本民族特色的文化實體，中國文化與西方類似的各種特點則證明該文化的兩面性 (請參見 §3.4)。

27.1.5. 至今，越南文化已歷經三次最基本的蛻變：從純粹的本土農村農業制度出發，與中國的封建階層制度相結合，發展形成越南封建農業社會制度。在此基礎上，越南文化與西方進行交流 (都市、交通、科學獲得初步發展)，然後吸收社會主義，促進科學、工業發展……。

這種不斷的聚集與整合，使越南文化擁有將各個民族團結在一起的強大力量，並與自然環境和諧相處，戰勝比自己強大的外敵。傳統是穩定的，現在是發展的。四千年的文化歷史就是今日越南社會發展的重要動力。

27.2. 面臨工業化與現代化事業的傳統文化

27.2.1. 農業傳統「集體為每一個人著想」以及社會主義「國家照顧人民生活」的特徵展現了新制度的優越性，但同時也在二十世紀五、六十年代導致了配給制度——大鍋飯制度 (符合農業傳統的平均思想，請參見 §10.6.3)、過度集中的行政管理方式以及官僚作風。

在目前階段，與西方的交流已經引起整個社會全面的變化，過度集中以及官僚制度已經不能適應改革開放的迫切要求。這種情況迫使越南的傳統文化不得不面對國家

的工業化、現代化事業，面對市場經濟。

這種對面是必然的，儘管傳統文化與市場經濟之間的差異特別大，但市場經濟的進入不可避免，它們之間的差異如表格 27.1 所示。

表 27.1：傳統文化與市場經濟之比較

目標		傳統文化	市場經濟
綜觀	主體	農業社會	工商業社會
	空間	農村地區	都市地區
	特徵	農村的群體性	個人的獨立性
	對商業的態度	輕視商業	重視商業
思維	思維方式	綜合，重視關係	分析，重視要素
	思維方式	靈活，容易改變	穩定，決斷
行動	生活方式	偏於感情	守法
	評價標準	偏於道德	貨物
	行動戰略	保持均勢	競爭
	行動方式	依靠關係	歸為價格，利潤
	管理方式	依「國法、鄉村的慣例」	依經濟規律

在面對並融入市場經濟的過程中，必然有好也有壞，有得也有失，有新出現的也有將淘汰的，有能夠擺脫的，但也有不得不接受的，這些總結於表 27.2。

表 27.2：市場經濟對傳統文化之利弊

	積極		消極	
	獲得的	擺脫的	失去的	被接受的
1	都市與工業發展	都市被農村控制	大自然遭到迅速破壞	環境污染
2	物質生活水準提高，許多便利	貧窮、物資短缺	重情的生活方式淡化	重利益的生活方式
3	個人地位提高	依賴性、保守	集體性、家庭的穩定性	個人主義
4	自由批判精神	家長制、「其」制	秩序、「禮儀」淡化	互相競爭
5	廣泛的國際聯係	地方主義	獨立性 (自治) 下降	「黃色文化」

在面對市場經濟的過程中，積極的影響與消極的影響一覽無遺。

都市化與工商業的發展速度從未像近幾年來這麼快。各個城市日新月異。但是，噪聲與環境污染也隨之而來，為都市民衆帶來痛苦。城市排放的污水漫溢，給農村地區造成污染，導致許多郊縣地區的種植業和水產業面臨生存危機。工業化的負面影響可能會導致難以相信的悖論：在一些郊區，甚至生活用的自來水也需要從城市購買[329]。

同樣地，近幾年來，物質生活水準的提高給人們帶來了許多便利，人們的生活也得到大大改善。但與此同時，重利、拜金的生活方式也日益嚴重。都市的生活節奏愈發緊張，導致家庭關係日漸疏離，夫妻、父子之間很少互相關心。在報刊上已經刊登關於孩子對父母進行起訴、財產爭奪或者將父母送到養老院去等現象，以前，這些現象只在西方才發生的。

27.2.2. 上述表 27.2 只是對積極方面與消極方面的概括。我們可以增添內容使之細化，更為完整。這樣的表格是一種模型，其中的每格都處於錯綜複雜的關係中。一個完整的模型可以幫助我們找到最佳辦法，從而發揮積極方面，抑制消極方面。

越南文化具有靈活性 (綜合的思維方式且重視關係)，這一特點為動態的、靈敏的市場經濟的進入創造了有利條件。這是一個很重要的因素，可以用來解釋為什麼同是社會主義制度，但是與其他國家相比，越南更容易接受市場經濟 (蘇聯與東歐國家自劇變後至今仍未復甦，中國也遭受到十年文化大革命的重創)。

但是傳統文化與市場經濟之間又是異多同少的，因此市場經濟的進入也遇到不少困難，主要有以下幾方面：

一是機動性，這是要回憶對策略的負面產物。市場經濟建立在遊牧根源的西方文化之基礎上，擁有有堅定、果斷、守原則的傳統，也是市場經濟與都市文明的基本特點，而機動性與其是背道而馳的。機動性的表現就是容易改變想法，生活中不遵守法律規定，執行法律的人習慣於靈活應對，故有時缺少嚴格性和公平性。

目前，各公司之間有時還是會出現任意修改合約而沒有提前告知對方，有的單位甚至輕易地將經費挪作他用。各種法律、法規及規定有時也是輕易地就改變了。這種在法律上缺少穩定性的情形已經造成許多後果，其中之一就是難以吸引外資。EPCO 公司的總經理曾在報紙上表示：「近幾年來，很多次我們正在出貨就收到禁止出貨令，正在進貨又被禁止進貨，生意合約還沒有生效稅就增加了。政府各行政部門就那樣若無其事地實施，若無

[329] 例如胡志明市的平政縣、芽郸 (Nhà Bè) 縣。

其事地下指令，他們完全沒有顧及到這樣做將會給許多投資者造成巨大損失。政策朝令夕改也使得各個投資商往往陷入巨大危機。這種情況導致各個企業總是憂心忡忡，誰也不敢把所有的資金挹注，他們的心理是需要保留一部分資金以防萬一[330]。

法律沒有被尊重的表現之一就是交通混亂以及侵佔路道的情況：在城市，餐廳的服務生肆無忌憚地站在道路中間攬客；在農村，無人看管的家畜、家禽從容地漫步在公路上；路面成為用來曬稻草、稻米、玉米、紅薯、木薯的場地；客車超載營運，有人坐在車頂上，有人則在掛靠在車門。1995 年 8 月，為了整頓交通秩序，越南政府頒布了 36/CP 號決議，可是至今該決議並未得到嚴格地執行。

另一個嚴重的問題就是零售市場，即群體性以及鄉村自治性的負面產物。其表現之一就是仿冒品充斥、偽劣產品以及隨意宰客 (請參見 §11.3.5)。越南傳統生意的宗派性、商人互相勾結欺詐顧客 (群體性的表現)，這些無論如何也不符合西方的市場機制。在西方的市場機制下，商人甚可能取得顧客的信任並從中獲利，同時想方設法淘汰競爭對手 (競爭規律，請參見 §12.2.2)。

群體性不僅導致影響零售市場的經營方式，甚至還形成家庭主義、過於粗糙的弊病以及依賴性。一個社會如若要發展，社會裡的個人能力需要得到鬆綁，而這一要求又遭遇巨大障礙，即源於農業文化的人被約束在群體中，從這個角度來看，群體性引發的最嚴重後果就是平均和嫉妒，不想別人超越自己 (請參見 § 10.6.5)。

農民在封閉的鄉村空間中過著安靜、穩定、悠閒的生活，他們也不理解時間的珍貴 (請參見 §15.1.6)。這種拖泥帶水的作風也是不小的問題，因為工業生產及生活方式要求快速地、正確地、科學地解決所有問題。

除了上述的困難，還有許多其他困難，例如「鄉村慣例」(傳統鄉村自治性的產物，請參見 §10.6.2) 導致上下不一致 (從中央到地方，從決策者到執行者)，同時各部分之間也缺少一致性 (地方、人員)。最典型的例子就是在交通、郵政、電力、供排水以及道路建設等領域的現狀，他們之間缺乏一致性，重複建設嚴重。官本位的弊病，作爲近來官僚供給制度的後遺症以及「少資多祿」的傳統管理機制的產物 (請參見 §20.3.3.1)，已經在國家壟斷的服務行業中 (例如電力、郵政、傳媒) 導致強制消費、服務態度惡劣等亂象。

27.2.3. 雖然存在許多困難，但是上述情況中的大部分都不乏正派經營。如果人們

[330] 1995 年 2 月 19 日的《青年》報。

經營時懂得遵守法律、法規，同時法律體系日益完善，那麼各種隨便的做法將會減少直至完全消除。隨著商品經濟的發展，零售市場的經營規模中缺乏誠信 (宰客、偽劣商品) 也將遭淘汰[331]。隨著就業增加，生活步調緊湊，拖泥帶水的作風也就無立足之地了。隨著社會關係的廣泛發展，家庭主義的應對方式也會被淘汰。

當然，越南目前也存在一些有利的基本條件 (除上述的靈活性與能動性外)，這就是國家的改革開放、工業化和現代化事業正在一個非常有利的環境中進行：空間 (得到東亞及東亞各國的支持)、時間 (世界重心正在向亞洲太平洋地區轉移)、以及主體 (人民積極性高、黨與政府的決心大) 等。許多東方國家在經歷多個衰退的世紀，已經進入發展階段，重新回歸到西方曾欽羨的優勢地位 (請參見§2.3.6.1 的東西方經濟發展比較之表格)。對於越南來說，雖然發展較為緩慢，但離那個階段已經不遠了。越南具備天時、地利以及人和。

在一段很短的時間內，越南已經從一個需要進口稻米的國家轉變為世界上稻米出口的第三國，這並非偶然。1995 年，在民眾的支持下，政府已經成功地實行禁止燃放鞭炮的規定，既能節省支出又能避免事故及環境污染，這也並非偶然。在每一項具體的工作，政府的態度和執行辦法也更為堅決。

雖然前路漫漫並非坦途，許多困難不斷出現，阻礙著我們前進，但很明顯的是，當具備了所有需要的條件，越南完全可以進行自我調節，從偏於陰性的傳統和諧性 (請參見 §12.3) 轉變為偏於陽性的和諧性。偏於陽性的趨勢將使國家走上發展的道路 (而像以前那麼穩定)；和諧性將保障國家穩定發展，即在東方與西方文化之間、民族與世界文化之間的聚集中發展。這也是上述表 27.2 中選入的關於市場經濟的消極影響與積極影響此一數學題的最佳答案，亦即提高人民生活、發展經濟、保存及發揚民族文化三者兼顧的最佳措施。

27.3. 保存、發揚及建設具有濃厚民族特色的越南先進文化之問題

27.3.1. 可喜的是，近幾年來，隨著經濟的迅速轉型，文化領域也發生著一場巨大的複興。很多傳統的精神價值 (家庭、鄰居、師生關係以及各種良好的風俗習慣…) 正在恢復，物質文化遺產也得到國家與人民的注重、修繕。許多形式多樣、豐富、生動的文化活動正散發著吸引力，在一定程度上滿足了人民對於文化欣賞的需求。但是，

[331] 目前，這些弊病慢慢地減少了，只存在於一些中小規模的經營領域，其他大型企業都轉而將質量、威信視爲企業的生命線。

與此同時，市場經濟的負面效應，如以「商業化」為主的傾向、價值體系的混亂以及貪腐行爲死灰復燃等，產生了嚴重的不良影響。民族文化的保存與發揚成為一個比任何時候都迫切的問題。

這個全社會都擔憂的問題也得到了黨和國家的高度重視。越南共產黨第八屆中央執行委員會專門召開第五次會議 (1998 年 7 月 6 至 16 日召開的) 來討論這一問題，並藉由了「關於建設具有濃厚民特色的越南先進文化」的決議。從決議的標題就能看到，目前越南已經將文化方面的重心從穩定 (保存) 轉變為發展 (接受人類文化精華以建設一個先進的文化實體) 並且向前邁進一大步，從關注國家的獨立自由轉變為關注民富國強，從偏於陰性的傾向轉變為注重並加強陽性。發展也意味著有所失 (不只是「Hương đồng gió nội bay đi ít nhiều」[多多少少失去了淳美的鄉村味][332])，也會帶來很多弊端。因此，民族特色一詞雖然放在後面但卻是被強調的，這些特色不僅要保存下來，還要使其更為濃厚，足以作爲越南文化的堅實基礎。

為了保存、發展並建設一個具有濃厚民族特色的先進文化，我們首先要對這一任務有著明確的認識。「保存」而不是「保護」：保存是「留下來不讓失去」，而「保護」則是「守著不讓侵犯」[333]。將民族文化保存下去並非守舊、不讓其改變，反而需要使其更為強大、豐富起來，並且補充上一些新的元素，就是需要發展的民族文化。「保護」則沒有這個意思。

保存與發展之間的關係非常多樣：有時，已有的與舶來的並存不悖 (例如在繪畫領域，從西方傳入的油畫，還有模仿西方文章撰寫的各種小說以及自由詩體)；有時，已有的與舶來的互相融合創造出嶄新的，其與已有的並存不悖 (例如改良戲就是由嘟劇 (hát bội) 與西方的話劇結合後產生，它與嘟劇、嘲劇 (tuồng, chèo) 並存)；有時，已有的被轉變為新的並代替了舊的 (例如新式長袍是由四身襖、五身襖改進而來，並且代替了這兩類服飾)。只有將保存放在與發展的辯證關係中才能避免偏見、保守的目光：珍惜過去，但不應該將其視爲準則或者衡量尺寸，從而壓制住新的，不讓其有發展的空間 (例如一部分家長反對自己的孩子穿高跟鞋、化妝、塗口紅)。

27.3.2. 那麼，保存與發展需要按照哪些原則來進行呢？最重要的原則就是必須有所選擇。

---

[332] 阮丙 (Nguyễn Bính) 在《Chân quê》(鄉村味道，1936 年) 寫道：「昨日你進城回來，多多少少失去了淳美的鄉村味」(Hôm qua em đi tỉnh về, hương đồng gió nội bay đi ít nhiều) 。

[333] 從這個角度來看，有時從某個地方看到的「保護文化」這一說法是不正確的。

在保存方面，要從傳統中選擇具有保存價值的因素，阻礙發展的必須摒棄 (例如重情重義的生活方式、靈活的創造思維等需要保存下去；不想讓別人超越自己的齊頭式平等主義、封閉的生活方式、不再適應工業社會的宗派主義，必須摒棄)。

在具有保存價值的因素中，又必須進一步選擇，哪一個需要在人們的頭腦中保存下來，哪一個需要在實際行動中保持下來，避免太過廣泛地保存 (例如吃檳榔、染黑牙、穿著紅肚兜及四身襖等都是頗有意義的習俗，是過去一段歷史時期內的審美標準，雖然這些都需要世世代代繼承及保存，但是它們已經不符合現代社會的審美觀，因此也不應該恢復。而鄰里之間的深情厚誼、搖籃曲以及許多具有民族特色的菜餚……都不應該被摒棄)。在一些需要在行動上保持的因素中，又需要進行選擇，什麼應該完整地保存下來，什麼應該被更新。

藉由接受來實現發展的方式亦是如此，需要有選擇性地接受，精萃的、有需要的才接受，而並非對新的事物都囫圇吞棗。學電腦、學英文、學習遵守交通規則是需要的，學跳舞、學唱歌也可以，但是學習電影裡面的性騷擾、暴力、吸毒等行爲則不應該，因為這些是西方人本身也在盡力淘汰的社會惡行。在應該接受的精華中，又需要進行選擇，什麼應該完整地接受，什麼應該修改後接受 (即本土化)，使其更符合越南的文化。

在保存與發展中進行選擇，也就是要在適當的地方、適當的時候進行適當地使用 (這展現了越南文化的適度和謙以及靈活性)。鄉村裡還有一些缺乏吃穿的家庭，就不應該舉辦一些浪費金錢的禮節性活動。長袍雖然漂亮，但是也不應該要求那些年齡太小的女生穿長袍，看起來很不美感。學外語是必要的，但在公共場所、商店招牌不需要都用英語來寫。城市發展需要有規畫，考慮到與周圍自然環境的和諧，就不能盲目的建設高樓，但也不要礙於一些算不上古老的建築而反對建設一些現代的高樓大廈。過去是可敬的，可是社會是需要向前發展的。

27.3.3. 瞭解選擇的必要性之後，還要採取一些必要的物質及精神方面的措施以保障選擇的科學性，保障所選得以切實地保存、發展下去。

最重要的精神保障措施就是在文化方面進行完整地、系統性地教育 (民族文化與外國文化)。這不只是學校的責任，還是全社會的責任。學校裡有限的民族文化課程只是水滴，而社會上無邊際的資訊有如汪洋大海：試想想，日常的大眾媒體上關於民族文化教育內容的電影有多少部、新聞有多少則？而關於時尚潮流、明星及模特的隱私、恐怖及暴力犯罪的電影又有多少部、新聞有多少則？報紙、電台應該開設一些有關民

族文化的專欄 (如果已經開設就要增加內容)，藉由這些方式讓年輕人更廣泛地瞭解文化產品、風俗習慣的來源、意義、存在的理由以及使用範圍……。如果知道祭祀祖先風俗的深刻意義，年輕人就不會無情地「以工作忙碌為藉口，等到吃飯時候才帶妻子、兒女來，匆匆忙忙地燒柱香，匆匆忙忙地扒幾口飯，又以工作忙碌為藉口而快速離開」[334]。如果瞭解並且懂得欣賞世界上深受讚譽的嘲戲、嘞戲、水上木偶戲、改良戲等越南傳統舞台藝術，年輕人就不會對這些藝術如此無感。瞭解一種外國文化的存在理由以及使用範圍，年輕人就不會那麼盲目地追從。提高對文化的瞭解，也能避免生活中以及各種報紙、廣播上經常發生的遺憾和錯誤。

與此同時，政府以及地方有關部門 (文化、旅遊、博物館、教育) 在物質保障方面需要拿出具體措施。不僅要堅決地排除外來的各類有害的文化產品，而且還要為國內更快地生產出更多、更有質量的文化產品供人們依據喜好選擇。不只是吸引遊客來參觀，還要對名勝古蹟進行保護、修復，使之成為值得讓人來參觀的地方。必須建立全面而有效的機構，負責組織和舉辦關於民族文化的保存與發展的各項活動。

27.3.4. 總而言之，民族文化的保存與發展是我們每一個人的責任，尤其是年輕一代——未來傳承的責任。從瞭解到需要，又從需要至意識到應該從自身著手。關於文化方面的書籍相當豐富，文化可謂無處不在，年輕人需要自己去尋找、學習、思考，不要被動地等待還埋怨得不到學習的機會。不要藉口「快速、簡單、切實的工業作風」，藉口「需要跨國家、跨區域以開拓眼界來接受現代知識」[335]而疏忽了民族文化——一個我們正掌握在手裡的無價之寶，不要失去後才感到遺憾。

我們正處於歷史的轉折點：時間上，我們已從二十世紀邁入二十一世紀；經濟上，以零售為主的農業經濟正在轉變為大規模的工業經濟；生活上，以傳統的鄉村生活為中心轉變為以都市的現代生活為中心……。為了完成歷史轉折的神聖使命，為國家貢獻自己的力量，一方面不讓越南落後於世界上的其他兄弟民族，另一方面不能失去本色並且需要將越南文化特色保存下來，是今日越南每一代人的責任，不論其於何處工作、生活。

---

[334] 《年輕》報，1995 年 11 月 2 日。

[335] 一些年輕人以及大學生在《青年報》於 1995 年 9 月至 11 月舉辦的關於民族文化保存的討論會上所提出的意見。

❖

易經有 64 卦，第 63 卦的名字為「水火既濟」，就是「工作已完畢」(水在上面火在下面，水火相交)；最後一卦是第 64 卦，名字為「水火未濟」，意思是「工作還沒有完畢」(火在上面水在下面，水走在前火走在後)。既濟寓於未濟，亦即宇宙乃人所未料般無窮無盡。

科學要求嚴謹，有了開頭了就要有結束。因此，第 27「越南文化：從傳統到現代」(代結論) 可看作是這本書的「既濟」。

但是科學畢竟不是生活，在生活中，我們從「傳統到現代」的必經之路充滿正面、積極的因素，當然也有消極、負面的因素，還有許多未知的因素。因此，下面的「延伸閱讀 11」將介紹一篇由作者德濟撰寫的文章「Chuyến hè Tăng-gô」(探戈轉調)，該篇散文登載於 1995 年 4 月 30 日紀念南部解放 20 週年的《青年週末》特刊中。作者在散文裡運用藝術化的語言來表達從傳統走向現代的道路之兩面性。雖然文章主要提出近年來越南都市生活中（主要是胡志明市）的變化及衝突，這些並非具有濃厚農業文化的越南社會的典型，但是作者經過微妙地觀察提出了一些類似於警告的疑慮，值得我們深思。

謹以此篇散文作爲該書的「未濟」。

❖

延伸閱讀 11：探戈轉調

Đức Tế (德濟)

幾年前趿拉著拖鞋。幾年後，就出現了專賣國內外如義大利、巴西皮鞋的商業街。擦鞋的小孩有錢賺，吸引了很多老人也上路給人擦鞋，整天只低著頭看人們的腳。

幾年前還不知道 CD 是什麼，只是模糊地聽說過愛滋病 (xi da)。幾年後，咖啡廳、豪宅、生日禮物……CD 無處不在。而愛滋病也出現在走上革新之路的西原地區，出現在少數民族的聚落。

有進，就有退。

以前大家都吃粗茶淡飯。現在孩子滿月，在華麗的飯店設宴席，邀請上百人來參加，禮物都是一根根金條。來參加的賓客穿短裙、著長裙，頸上戴著金光閃閃的金項鍊，他們不是從掛著白底黑字車牌的車上下來，就是在那些掛著藍底白字車牌的車上抖著肥胖的啤酒肚。

新建的柏油路從森林延伸到都市，從田野延伸到山丘，走出往昔狹窄的地道，行人可以買到冰涼的可口可樂。

通往未來的道路矗立著高樓大廈，圓形的飛碟縱橫天際。回到過去的道路上都是塗上水泥的古塔，前人遺像的臉龐被潑上紅漆。

英語掛在乞丐的嘴邊，越南男孩脫在外國遊客的內褲。滿目皆是一對對東西合璧的戀人。女朋友結婚了，可新郎是外國人。出了國的朋友就此各分東西。

有被打開的，就有被關上的。

我們乾杯。我們緊握彼此的手。我們肩並肩，親吻彼此的臉頰。父母逝世時有人來悼念，妻子生病時有人來探望，有時候不是朋友竟也可以如此親密。沒錯，只要是生意夥伴也可以如此有情有義，因爲有情才會有錢。

這是原子時代。晚上全家團聚、爸爸看報、媽媽縫衣服、奶奶講故事、孩子學習……的場面早就過時了。現在要的是「核子」家庭。父母老了，可以無期限地送到養老院

去。妻子每天晚上都可以到外邊做運動，使身材更加苗條，以免丈夫在那些唇紅齒白的迎新宴席上丟臉。丈夫每天都可以晚歸，因為需要外出交際應酬，處理某些突發的商務事件。孩子的學習由家教來負責。做飯、打掃等家務由保姆來管理。

這是資訊時代，手機、傳真機……。人們互相交談，但卻看不到彼此的臉、聞不到彼此的味道、見不到彼此的眼淚、汗水，感覺不到人情的冷暖。話說得很多，那些言辭熟稔於心卻了無心意。麻煩、感謝、拜託、對不起、希望、非常、十分……，放下電話後，可能馬上就咒罵剛與自己談話的人。

有倒塌，就有升起。

偉大的探戈，就在二十世紀末期。前進，後退。打開，關上。倒塌，升起……。

這是繞圈的探戈。爸爸、媽媽，我走了。走吧。一直向前走吧。你面前是一條直路。一條穿過五湖四海的直路。繞過地球一周，這條直路就變成了歸途。目的地正是你最初離開的地方，還有爸爸，還有媽媽。當你回來的時候，你的頭腦不清靜，你的內心寬廣，那麼你的行程將會毫無意義。在快速吃、快速做、快速說、快速享受、快速戀愛的時代，請記住黃昏時女孩在村子的堤防上挑米前行的咿呀之聲，請記住媽媽每天傍晚誦讀佛經的呢喃聲音。

這是換位的探戈。一步前進，一步後退。那是宇宙、世界和時間的舞台上，前進是暫時的，每跳一步都理應後退。西嚮往東，減少個人正義，恢復家庭、群體以及精神的價值。東文嚮化西，是高物質與個人主義。

這是四步的探戈。為何衣與食那兩步走得那麼快？還有情與義、智慧與心靈、愛心與樸實那兩步呢？

這是人與人之間的探戈。不要踩到對方的腳。不要碰到對方的頭。不要閉著對方的嘴。不要彼此為難。不要使彼此心痛。不要淡忘彼此的往事。

轉調與舞蹈才剛剛開始。還來得及。

❖ ❖ ❖

參考文獻

1. An Chi (安之) 1996: *Chuyện Đông chuyện Tây*. – T/c *Kiến thức ngày nay*, số 196, tr. 59-61 (東與西故事，載《今日見識》第 196 號，第 59-61 頁).
2. Anabuki Makoto 1995: *Người Việt Nam và người Nhật Bản* (Tiếng Nhật) (越南人與日本人，日語). – Tokyo: PHP Kenkyujo (theo bản tóm tắt của Hồ Hoàng Hoa trên t/c *Nghiên cứu Nhật Bản*, số 2-1995) (依據胡黃華在《日本研究》雜誌，1995 年第 2 期的摘要).
3. Arnoldov A.I. (chủ biên/ 主編) 1985: *Cơ sở lý luận văn hóa Mác-Lênin* (馬克思列寧文化理論基礎). – HN: NXB Văn hóa.
4. Ban tôn giáo (宗教委員會) 1993: *Một số tôn giáo ở Việt Nam* (lưu hành nội bộ) (越南的宗教，內部刊物). – HN: Phòng TTTL Ban tôn giáo của Chính phủ.
5. Bellwood P. 1978: *Man's conquest of the Pacific. The prehistory of Southeast Asia and Oceania.* – (Bdt Nga: M: Nauka, 1986).
6. Bình Nguyên Lộc (平元祿) 1971: *Nguồn gốc Mã Lai của dân tộc Việt Nam* (越南民族的馬來溯源). – SG: Lá Bối.
7. Bình Nguyên Lộc (平元祿) 1971 *a: Lột trần Việt ngữ* (揭祕越語).– SG: Nguồn Xưa.
8. Blauberg… 1969: Блауберг И. В., Садовский В. Н., Юдин Э. Г. *Системный подход: предпосылки, проблемы, трудности.* - М: Знание.
9. BNS 1987: *Biên niên lịch sử cổ trung đại Việt Nam (từ đầu đến giữa tk. 19)* (越南近代編年史——從十九世紀初之中葉). – HN: NXB KHXH.
10. Borri Cristoph oro 1998: *Xứ Đàng Trong năm 1621* (1621 年的南河) (Hồng Nhuệ - Nguyễn Khắc Xuyên - Nguyễn Ngọc 譯). - NXB Tp. Hồ Chí Minh.
11. Bùi Đức Tịnh (裴德淨) (biên dịch/ 編譯) 1996: *Lịch sử thế giới (từ 570 triệu năm trước đến 1990, bằng hình ảnh)* (世界史——從 5 億 7 千萬年到 1990 年——圖解). – HN: NXB Văn hóa.
12. Bùi Huy Đáp (裴輝答) 1999: *Ca dao tục ngữ với khoa học nông nghiệp* (民謠俗語與農業科學). – Hà Nội -Đà Nẵng: NXB Đà Nẵng & Trung tâm từ điển học
13. Brinton C., Christopher J.B., Wolff R. Lee 1971-1974: *Văn minh Tây phương* (西方文明/ Civillization in the West). – SG: Phủ QVK đặc trách Văn hóa. Tập I:1971, tập II :1972, tập III:1974.
14. Bùi Biên Hòa (悲邊和) 1994: *Đạo Phật và thế gian* (佛教與世俗). – HN: NXB Hà Nội.
15. Bùi Huy Hồng (裴輝洪) 1974: *Lịch thời Hùng vương trên mặt trống Hoàng Hạ. – T/c Khảo cổ học,* số 14, tập 2 (黃夏鼓上的雄王歷史，載《考古學》雜誌，第 14 期第 2 集).
16. Bùi Thiết (裴設) 1986: *Góp một vài nhận xét về tổ chức giáp ở nông thôn người Việt). – Tạp chí Dân tộc học,* số 2, tr.58-66 (關於越南農村甲丁制的若干認識，載《民族學》雜誌，第 2 期，第 58-66 頁).
17. Bùi Thiết (裴設) 1993: *Từ điển lễ hội Việt Nam* (越南廟會辭典). – HN: Văn hóa.

18. Bùi Văn Nguyên (裴文元) 1993: *Việt Nam: thần thoại và truyền thuyết* (越南──神話與傳說). – HN: NXB KHXH & NXB Mũi Cà Mau.

19. Bùi Văn Quế (裴文桂) 1995: T*hủy ngân và lịch sử*. – Tạp chí *Sống vui khoẻ* (Hội y học cổ truyền Tp. HCM), số 9 (水銀與歷史，載《娛樂健康生活》，胡志明市傳統醫學會，第九期).

20. Bửu Cầm (寶琴) 1969: *Quốc hiệu nước ta từ An Nam đến Đại Nam* (從安南到大南的國號). – SG: Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa.

21. Cao Trung (高忠) 1969: *Dã Đàm Tả Ao. Tầm long gia truyền bảo đàm* (野潭左幼・尋龍家傳寶談). – SG.

22. Cao Trung (高忠) 1969: *Địa lý Tả Ao bí truyền. Địa đạo diễn ca* (秘傳左幼地理・地道演歌). – SG: Hồng Dân.

23. Cao Trung (高忠) 1985: *Địa lý gia truyền. Bí thư đại toàn* (家傳地理・秘書大全). – Xuân Thu.

24. Cao Xuân Huy (高春輝) 1995: T*ư tưởng phương Đông gợi những điểm nhìn tham chiếu* (東方思想提供的若干參照角度) (Nguyễn Huệ Chi 撰、註、介紹). – HN: NXB Văn học.

25. Cheboksarov… 1971: Чебокрасов Н. Н, Чебокрасова И. А.: *Народы, Расы, Культуры*. - M.: Наука.

26. Cheboksarov… 1979: Чебокрасов Н. Н. (ред.): *Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии*. - M.: Наука.

27. Chesnov 1976: Чеснов Я. В.: *Историческая этнография стран Индокитая*. - M.: Наука.

28. Chu Quang Trứ (周光著) 1989: *Thức kiến trúc Việt Nam* . – Tạp chí *Kiến Trúc*, số 4 (89), tr. 39-42 (越南建築，載《建築》雜誌，第 4 期 (89)，第 39-42 頁).

29. Chu Xuân Diên (周春延) 1995: *Văn hóa dân gian và phương pháp nghiên cứu* (民間文化及其研究方法). – ĐHTH Tp. HCM.

30. Chử Văn Tần (渚文秦) 1988: *Vấn đề nông nghiệp sớm ở Việt Nam và Đông Nam Á . – T/c Khảo cổ học*, số 3, tr.29-41 (越南及東南亞地區早期農業的問題，載《考古學》雜誌，第 3 期，第 21-41 頁).

31. Chử Văn Tần 1990: *Nguồn gốc và sự phát triển trống đồng Việt Nam trong quan hệ văn hóa trống đồng ở Đông Nam Á* . – T/c Khảo cổ học, số 1+2, tr. 63-70.

32. 渚文秦 1990：越南銅鼓在東南亞銅鼓文化關係中的來源及發展。《考古學》雜誌，第 1、2 期，第 63-70 頁。

33. Cửu Long Giang, Toan Ánh (九龍江、端映) 1967: *Người Việt, đất Việt* (越人、越地). – SG: Nam Chi tùng thư.

34. Davidson F. (戴維森) 1995: *Những bí mật của cuộc chiến tranh Việt Nam* (越南戰的秘密). – HN: NXB Chính trị Quốc gia.

35. Deopik 1993: Деопик Д. В. *Вьетнам как часть Юго-восточной Азии. - В : Традиционный Вьетнам*. M., с. 11-23

36. 易君左 1992: 中國文學史 (Huỳnh Minh Đức 譯). – Tp. HCM: NXB Trẻ.

37. Doãn Chính, Trương Chung, Nguyễn Thế Nghĩa, Vũ Tình (尹政、張終、阮世義、武晴) 1994: *Đại cương lịch sử triết học phương Đông cổ đại* (*古代*東方哲學史大綱). – NXB Giáo dục.

38. Doãn Chính, Trương Giới, Trương Văn Chung (尹政、張介、張文鍾) 1994: *Giải thích các danh từ triết học Trung Quốc* (中國哲學名詞解釋). – NXB Giáo dục.

39. Dongson 1990: *Dong Son drums in Vietnam*. – HN: NXB KHXH.

40. Durant W. (杜蘭特) 1990: *Lịch sử văn minh Trung Quốc* (中國文明史). – Tp. HCM: Trung tâm thông tin ĐHSP.

41. Durant W. (杜蘭特) 1990a: *Nguồn gốc văn minh* (文明的根源) (Nguyễn Hiến Lê 譯). – Huế, NXB Thuận Hóa.

42. Dương Kinh Quốc (楊經國) 1988: *Chính quyền thuộc địa ở Việt Nam trước Cách mạng tháng Tám* (八月革命前的越南殖民地政府). – HN: NXB KHXH.

43. Dương Thiệu Tống (楊邵宋) 1989: *Tương quan giữa trống đồng và cốt lõi truyền thuyết Hồng Bàng thị. – Tạp chí Kiến thức ngày nay*, số 20, tr. 3-6 (銅鼓與鴻龐氏傳說，載《今日知識》雜誌，第 20 期，第 3-6 頁).

44. Dương Thiệu Tống (楊邵宋) 1993: *Trống đồng – một tài liệu triết học Lạc Việt. – Tạp chí Giáo dục và sáng tạo*, số 1, tr. 112-14 (銅鼓——雒越哲學的文獻，載《教育與創意》雜誌，第 1 期，第 112-114 頁).

45. Đại học (大學) 1991: *Đại học – Trung dung* (Nho giáo) (《大學・中庸》). – HN: KHXH.

46. Đàm Gia Kiện (譚家健) (chủ biên/主編) 1993: *Lịch sử văn hóa Trung Quốc* (中國文化史) (Trương Chính 譯). – HN: KHXH.

47. Đạo Thiên Chúa (天主教) 1988: *Một số vấn đề lịch sử Đạo Thiên Chúa trong lịch sử dân tộc Việt Nam* (越南民族史中關於天主教歷史的若干問題). – Viện KHXH và Ban tôn giáo Tp. HCM.

48. Đào Duy Anh (陶維英) 1951: *Việt Nam văn hóa sử cương* (越南文化史綱). – SG: Bốn Phương (theo bản in 1951).

49. Đào Duy Anh (陶維英) 1950: *Nguồn gốc dân tộc Việt Nam* (越南民族來源). – HN: Thế giới.

50. Đào Duy Anh (陶維英) 1955: *Cổ sử Việt Nam* (越南古代史). – HN: Tác giả xuất bản.

51. Đào Duy Anh (陶維英) 1964: *Đất nước Việt Nam qua các đời* (越南歷朝歷代). – HN: Khoa học.

52. Đào Duy Anh (陶維英) 1989: *Nhớ nghĩ chiều hôm* (傍晚憂思). – Tp . HCM: NXB Trẻ.

53. Đào Quang Huy (陶光輝) 1995: *Giáo trình hành chính công quyền học* (公共權力學行政教材). – ĐH Đà Lạt.

54. Đặng Nghiêm Vạn, Nguyễn Duy Hinh, Đặng Thế Đại, Nguyễn Quốc Tuấn, Lê Trung Vũ (鄧嚴萬、阮維馨、鄧世黛、阮國俊、黎忠宇) 1995: *Bước đầu tìm hiểu đạo Cao Đài* (探索高台教). – HN: NXB KHXH.

55. Đặng Nghiêm Vạn, Nguyễn Trúc Bình, Nguyễn Văn Huy, Thanh Thiên (鄧嚴萬、阮竹屏、阮文輝、青天) 1972: *Những nhóm dân tộc thuộc ngữ hệ Nam Á ở Tây Bắc Việt Nam* (越南西北地區南亞語系的民族). – HN: NXB KHXH.

56. Đặng Quốc Nhật (鄧國日) 1983: *Tiếng cười trên sân khấu truyền thống* (傳統舞台上的笑聲). – HN: NXB Văn hóa.

57. Đặng Thai Mai (鄧邰梅) 1994: *Xã hội Trung Quốc* (中國社會). – HN: NXB KHXH.

58. Đặng Văn Lung (鄧文龍) 1991: *Tam tòa Thánh Mẫu* (三座聖母). – HN: NXB Văn hóa dân tộc.

59. Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 1991: *Thần thoại Trung Quốc* (中國神話). – HN: NXB KHXH.

60. Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 1993: *Văn hóa dân gian Việt nam trong bối cảnh văn hóa Đông Nam Á* (東南亞文化背景中的越南民間文化). – HN : NXB KHXH.

61. Đinh Gia Khánh (丁嘉慶) 1995: *Đại cương về tiến trình văn hóa Việt Nam. – Trong: Các vùng văn hóa Việt Nam* (Đinh Gia Khánh và Cù Huy Cận chủ biên). – HN: NXB Văn học. (越南文化發展大綱，載《越南文化各分區》，丁嘉慶與瞿輝瑾)

62. Đoàn Thanh Bình (段清平) 1990: *Tử vi với số phận con người* (紫薇與人的命運). – Sở VHTT Hà Nam Ninh.

63. Đoàn Thị Tình (段氏晴) 1987: *Tìm hiểu trang phục Việt Nam* (探趣越南服飾). – HN: NXB Văn hóa.

64. Đồ Nam (涂南) 1992: *Những câu chuyện lý thú về Tả Ao* (左幼軼事). – NXB Đồng Nai.

65. Đỗ Đình Tuân (杜廷筍) 1973: *Dịch học nhập môn* (易學入門). – SG : Tủ sách Hoa Lư.

66. Đỗ Quang Hưng (杜光興) 1990: *Chủ tịch Hồ Chí Minh trong thời kỳ 1934-1938. Rọi sáng thêm cho vấn đề dân tộc hay quốc tế*. – In trong: *Hồ Chí Minh – anh hùng giải phóng dân tộc, danh nhân văn hóa*, (1934-1938 年間的胡志明主席——啓發民族及國際問題，載《民族解放英雄與文化名人——胡志明》，河內：社會科學出版社，第 28-36 頁).

67. Đỗ Quang Hưng (杜光興) 1991: *Một số vấn đề lịch sử Thiên Chúa giáo ở Việt Nam* (越南天主教歷史的若干問題). – ĐHTH Hà Nội.

68. Đỗ Quang Hưng (杜光興) 1995: *Con người Việt Nam trong môi trường văn hóa phương Tây cưỡng chế (1897-1945): những giải pháp tiếp nhận*. – T/c Văn Hóa - nghệ thuật, số 2 (受西方文化脅迫的越南人 (1897-1945)：接受的措施，載《文化藝術》雜誌，第 2 號).

69. Đỗ Tất Lợi (杜必利) 1977: *Những cây thuốc và vị thuốc Việt Nam* (越南的草藥). – HN: NXB KH và KT.

70. Đỗ Thị Hảo, Mai Thị Ngọc Chúc (杜氏好、梅氏玉祝) 1984: *Các nữ thần Việt Nam* (越南女神). – HN: Phụ nữ.

71. Đỗ Văn Ninh (杜文寧) 1983: *Thành cổ Việt Nam* (越南古城). – HN: NXB KHXH.

72. Đỗ Văn Ninh (杜文寧) 1988: *Ngói âm dương. – Tạp chí Dân tộc học*, số 1+2, tr. 38-41 (陰陽瓦，載《民族學》雜誌，第 1、2 期，第 38-41 頁).

73. Đồng Tân (同新) 1967: *Lịch sử Cao Đài Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Phần vô vi* (高台教三期普渡・無為). – SG: Cao Hiên.

74. Đồng Tân (同新) 1972: *Lịch sử Cao Đài Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Phần phổ độ* ((高台教三期普渡・普渡). – SG: Cao Hiên.

75. EINJUVA 1981: *Этническая история народов восточной и юго-восточной Азии*. - M.: Наука.

76. Engels F. (恩格斯) 1971: *Biện chứng của tự nhiên* (大自然的辯證). – HN: NXB Sự thật.

77. Engels F. (恩格斯) 1971a: *Chống Đuy-rinh* (反杜林). – HN: NXB Sự Thật.

78. Evsjukov 1988: Енсюков В. В.: *Мифология китайского неолита*. - Новосибирск: Наука.

79. Falazzoli Claude 1981: *Le Vietnam entre deux mythes*. – Paris: Economia.

80. Fujimori T. (藤森照信) 1966: *Hà Nội và các công trình kiến trúc*. – T/c *Kiến trúc Việt Nam*, số 1, tr. 78-82 (河内及其建築物，載《越南建築》雜誌，第 1 期，第 78-82 頁).

81. Gagnon G.1959: *Hồn Việt* (越魂). – Cần Thơ.

82. GATSJAA 1983: *Генетические, ареальные и типологические связи языков Азии*. - М.: Наука.

83. Greenberg 1963: Гринберг Дж.: *Квантитативный подход к морфологической типологии языков. - В кн.: Новое в лингвистике*, вып. 4. - М.

84. Hà Thúc Cần (何叔勤) 1989: *The bronze Đông Sơn drums* (東山銅鼓). – Hanoi - Saigon - Singapore - Hongkong.

85. Hà Văn Tấn (何文迅) 1982: *Dấu vết về một hệ thống chữ viết trước Hán và khác Hán ở Việt Nam và nam Trung Quốc*. – T/c *Khảo cổ học*, số 1, tr. 31-46 (越南及中國華南地區前漢字時代文字系統之殘跡，載《考古學》雜誌，第 1 期，第 31-46 頁).

86. Hà Văn Tấn (何文迅) 1983: *Có một hệ thống chữ Việt cổ thời các vua Hùng*. – T/c *Báo ảnh Việt Nam*, số 291, tháng 3 (雄王時代的古越字系統，載《越南圖報》雜誌，第 291 期，三月).

87. Hà Văn Tấn (何文迅) 1993: *Văn hóa và ngôn ngữ Việt Nam thời tiền sử*. – Trong cuốn: *Việt Nam – những vấn đề ngôn ngữ và văn hóa*. – HN: Hội Ngôn ngữ học VN, tr. 27-31 (史前越南的文化與語言，載《越南——語言及文化》，河内：越南語言學協會，第 27-31 頁).

88. Hà Văn Tấn (何文迅) (chủ biên/ 主編) 1994: *Văn hóa Đông Sơn ở Việt Nam* (越南的東山文化). – HN: NXB KHXH.

89. Hy Trương (羲張) 1973: *Nhân tướng học* (面相學). – SG: Tủ sách KH Nhân văn.

90. Hiệp hội DL (旅遊協會) 1995: *Đất nước mến yêu. Kiến thức phục vụ thuyết minh du lịch* (親愛的祖國——導遊服務之錦囊). – NXB Tp. HCM.

91. Hồ Chí Minh (胡志明) 1980: *Tuyển tập* (選集), tập I-II. – HN: NXB Sự thật.

92. Hồ Chí Minh (胡志明) 1981: *Văn hóa nghệ thuật cũng là một mặt trận* (文藝也是一條陣線). – HN:VH.

93. Hồ Chí Minh (胡志明) 1990: *Hồ Chí Minh – anh hùng giải phóng dân tộc, danh nhân văn hóa* (kỷ yếu hội thảo quốc tế về Hồ Chí Minh) (關於胡志明國際研討會紀要：民族解放英雄、文化名人胡志明). – HN: NXB KHXH.

94. Hồ Chí Minh (胡志明) 1995: *Toàn tập* (全集), tập 1-6 (in lần 2). – NXB Chính trị quốc gia.

95. Hồ Phước Vinh (胡福榮) 1971: *Đạo Cao Đài và Nguyễn Bỉnh Khiêm*. – Trong cuốn: *Nguyễn Bỉnh Khiêm trong lịch sử phát triển văn hóa*. – Tp. HCM: TTNC Hán Nôm, tr.204-205 (高台教與阮炳謙，載《文化發展史中的阮炳謙》，胡志明市：漢喃研究中心，第 204-205 頁).

96. Hồ Sỹ Vịnh (胡仕泳) (chủ biên/ 主編) 1993a: *Tìm về bản sắc dân tộc của văn hóa* (探源文化的民族本色). – HN: Tạp chí VH-NT.

97. Hồ Sỹ Vịnh (胡仕泳) (chủ biên/ 主編) 1993b: *Văn hóa và con người* (文化與人類). – HN: NXB Văn hóa và tạp chí VH-NT.

98. Hồ Sỹ Vịnh, Huỳnh Khái Vinh (胡仕泳、黃慨榮) (chủ biên/ 主編) 1994: *Văn hóa Việt Nam: Một chặng đường* (越南文化：一段路程). – HN: NXB Văn hóa và tạp chí VH-NT.

99. 胡適 1970: *Trung Quốc triết học sử* (中國哲學史) (Huỳnh Minh Đức 譯). – SG: Khai trí.

100. Hồ Tường (胡祥) 1992: *Tục lệ thờ Hai Bà Trưng và Liễu Hạnh thánh mẫu* (供奉二徵夫人及柳幸聖母的習俗). – Tp. HCM.

101. Hoài Việt (淮越) 1996: *Ngàn xưa đất mẹ tinh hoa* (千古精華的家鄉). – HN: NXB văn hóa dân tộc.

102. Hoàng Đạo Thúy (黃道翠) 1974: *Phố phường Hà Nội xưa* (河內的古街市). – HN: NXB Hà Nội.

103. Hoàng Ly (黃鸝) 1995: *Hai người Anh thăm Sài Gòn và Huế đầu tk. XIX*. – T/c *Kiến thức ngày nay*, số 192, tr. 12-15 (十九世紀訪問西貢和順化的兩位英國人，載《今日見識》雜誌，第 192 號，第 12-15 頁).

104. Hoàng Minh Hùng (黃明雄) 1992: *Lịch thế kỷ XX: 1901-2000* (二十世紀歷史：1901-2000). – NXB Thanh Hóa.

105. Hoàng Thị Châu (黃氏珠) 1966: *Mối liên hệ về ngôn ngữ cổ đại ở Đông Nam Á qua một vài tên sông*. – Trong: *Thông báo khoa học Đại học Tổng hợp Hà Nội, phần Ngữ văn* (從河流名稱探尋東南亞古代語言的關係，載《河內綜合大學的科學通知》，語文系列).

106. Hoàng Thị Châu (黃氏珠) 1967: *Tìm hiểu từ "phụ đạo" trong truyền thuyết Hùng Vương*. – T/c Nghiên cứu lịch sử, số 9, tr. 22-28 (在雄王傳說中探索「父導」一詞，載《歷史研究》雜誌，第 9 號，第 22-28 頁).

107. Hoàng Tuấn (黃俊) 1990: *Học thuyết tâm thận trong y học cổ truyền* (古代醫學中的心腎學說). – HN: NXB Y học.

108. Hoàng Tuấn (黃俊) 1994: *Học thuyết âm dương và phương dược cổ truyền* (陰陽學說與古傳藥方). – HN: NXB Y học.

109. Hoàng Vân Nội (黃文內) 1973: *Nguồn gốc dân tộc Việt Nam* (越南民族的來源). – SG: Tác giả xuất bản.

110. Hoàng Việt (黃越) 1995: *Một vài sự khác biệt giữa Nho giáo ở Nhật Bản với Nho giáo ở Trung Quốc*. – Tạp chí *Nghiên cứu Nhật Bản*, số 2, tr. 47-50 (日本儒教與中國儒教之若干差別，載《日本研究》雜誌，第 2 期，第 47-50 頁).

111. Hoàng Vinh (黃榮) 1986: *Góp bàn về định nghĩa văn hóa*. – Trong: *Khái niệm và quan niệm về văn hóa*. – HN: Viện Văn hóa (漫談文化的定義，載《關於文化之概念與觀念》，河內：文化學院).

112. Hoàng Xuân Hãn (黃春罕) 1982: *Lịch và lịch Việt Nam*. – Tạp san *Khoa học xã hội* (Paris), số 2 (曆法與越南曆法，載《巴黎社會科學》雜誌，第 2 期).

113. Hoàng Xuân Hãn (黃春罕) 1995: *Lý Thường Kiệt* (in lần đầu năm 1950) (李常傑). – HN: NXB Văn học.

114. Hrisch Jr. E.D. 1987: *Cultural Literacy (What Every American Needs to know)*. – Boston: Houghton Mifflin Co.

115. Huard P., Durant M. 1954: *Connaissance du Vietnam*. – HN: EFEO.

116. Huệ Thiên (慧天) 1992: *Tìm hiểu về hai từ "Bụt" và "Phật"*. – T/c Kiến *thức ngày nay*, số 84, tr. 15-17 (探索「菩」與「佛」二詞，載《今日見識》雜誌，第 84 期，第 15-17 頁).

117. Humboldt 1984: Гумболдт В. Фон: *Избранные труды по языкознанию*. - М.: Прогресс.

118. Huntington S.P. 1993: *The Clash of Civilizations?* – In: *Foreign Affairs,* Summer, Vol. 72, N.3, pp. 7-29 (theo bản dịch *Sự đụng độ giữa các nền văn minh trong: Thông tin KHXH*, 1995, chuyên đề số 1).

119. Huyền Nam (玄楠) 1986: *"Làng" và "kẻ" trong hệ thống tên tổ chức cơ sở cổ truyền*. – T/c *Ngôn ngữ* 1986, số 3 (古代基礎結構名稱系統中的「làng」與「kẻ」，載《語言》雜誌，1986 年，第 3 期).

120. Huỳnh Khái Vinh, Nguyễn Thanh Tuấn (黃概榮、阮青俊) 1995: *Chấn hưng các vùng và tiểu vùng văn hóa ở nước ta hiện nay* (現今我國各文化區域及小區域的振興). – HN: NXB Chính trị quốc gia.

121. Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường (黃玉長、張玉祥、胡祥) 1994: *Ông Địa - tín ngưỡng và tranh tượng* (土地公──信仰及塑像). – Tp. HCM: NXB Tp. HCM.

122. Hữu Ngọc (友玉) 1990: *Hồ Chí Minh và những giá trị văn hóa phương Tây*. – Trong *Hồ Chí Minh - anh hùng giải phóng dân tộc, danh nhân văn hóa*. – HN: NXB KHXH, tr. 332-337 (胡志明以及西方文化價值，載《民族解放英雄與文化名人──胡志明》).

123. HVDN-I 1970: *Hùng Vương dựng nước*, Tập I (建國的雄王，第 1 集). – HN: NXB KHXH.

124. HVDN-II 1972: *Hùng Vương dựng nước*, tập II (建國的雄王，第 2 集). – HN: NXB KHXH.

125. HVDN-III 1973: *Hùng Vương dựng nước*, tập III (建國的雄王，第 3 集). – HN: NXB KHXH.

126. HVDN-IV 1974: *Hùng Vương dựng nước*, tập IV (建國的雄王，第 4 集). – HN: NXB KHXH.

127. Insun Yu 1994: *Luật và xã hội Việt Nam thế kỷ XVII-XVIII* (十七到十八世紀越南的法律與社會). – HN: NXB KHXH.

128. James J. 1989: *Stalking the Giant Ape*. – In: *Discover* (February 1989). Theo bản dịch *Cuộc săn đuổi người vượn khổng lồ*, trong: *Đất Việt*, Canada, 3-1989, tr. 46-51.

129. Jansé O. 1961: *Nguồn gốc văn minh Việt Nam* (越南文明之來源). – Huế: NXB Đại học.

130. Kagan 1974: Каган М. С.: *Человеческая деятельность*. - М.: Наука.

131. Kagan 1988: Каган М. С.: *Мир общения*. - М.: Политиздат.

132. Khuyết danh (缺名) 1993: *Đại Việt sử lược* (大越史略). – Tp. HCM: NXB Tổng hợp & BM Châu Á học Trường ĐHTH.

133. Kim Định (金定) 1967: *Chữ Thời* (時字). – SG: Thanh Bình.

134. Kim Định (金定) 1969: *Nhân bản* (人本). – SG: Thanh Bình.

135. Kim Định (金定) 1969a: *Những dị biệt giữa hai nền triết lý Đông Tây* (東方與西方哲理之間的差別). – SG: Ra khơi.

136. Kim Định (金定) 1970: *Việt lý tố nguyên* (越理溯源). – SG: An Tiêm.

137. Kim Định (金定) 1971a: *Triết lý cái đình* (亭的哲理). – SG: Nguồn sáng.

138. Kim Định (金定) 1971b: *Lạc thư minh triết* (洛書明哲). – SG: Nguồn sáng.

139. Kim Định (金定) 1973a: *Tinh hoa ngũ điển* (五典精華). – SG: Nguồn sáng.

140. Kim Định (金定) 1973b: *Nguồn gốc văn hóa Việt Nam* (越南文化來源). – SG: Nguồn sáng.

141. Kim Định (金定) 1973c: *Cơ cấu Việt Nho* (越儒機構). – SG: Nguồn sáng.

142. Kim Định (金定) 1974: *Cửa Khổng* (孔門). – SG: Ca dao.

143. Kinh thánh (聖經) 1988: *Kinh Thánh. Cựu ước và Tân ước* (聖經：舊約與新約). – Korea: United Bible Societies.

144. Kinh Thi (詩經) 1992: *Kinh Thi* (詩經) (bản do Tản Đà Nguyễn Khắc Hiếu, Nghiêm Thượng Văn, Đặng Đức Tô phiên âm, dịch và chú giải/ 由傘沱 阮克孝 嚴尚文 鄧德蘇 拼音、翻譯、註解). – NXB Tp. HCM.

145. Krjukov… 1983: Крюков М. В., Переломов Л. С., Софпонов М. В., Чебокрасов Н. Н.: *Древние китайцы в эпоху централизованных империй*. - М.: Наука.

146. KSA 1986: *Карманный словарь атеиста* - М.: Политиздат.

147. Lâm Tô Lộc (林蘇祿) 1979: *Nghệ thuật múa dân tộc Việt*. – HN: NXB Văn hóa (越南民族的舞蹈藝術).

148. Lakoff G. 1986: *Classifiers as a reflection of mind. – Noun Classes and categorization.* – Amsterdam (BdtNga trong: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 23 - М.: 1988).

149. Lã Sỹ Bằng (黎仕鵬) 1973: *Khởi nguyên của dân tộc Việt Nam* (rút trong *Bắc thuộc thời kỳ đích Việt Nam*). – SG: Tạp chí Tư tưởng, số 2, tr. 85-90 (越南民族的起源，載《思想》雜誌中的《北屬時期的越南》一文，第 2 期，第 85-90 頁).

150. Lê Anh Dũng (黎英勇) 1993: *Lịch sử đạo Cao Đài. Thời kỳ tiềm ẩn 1920-1926* (高台教史・發端時期 1920-1926 年間). – Tp. HCM.

151. Lê Anh Dũng (黎英勇) 1994: *Con đường tam giáo Việt Nam* (越南三教之途). – Tp. HCM: NXB Tp. HCM.

152. Lê Anh Dũng (黎英勇) 1994b: *Lịch sử đạo Cao Đài. Thánh thất Hà Nội* (高台教史・河內聖室). – Tp. HCM.

153. Lê Chí Thiệp (黎志涉) 1973: *Kinh Dịch nguyên thủy* (原始易經). – SG: Khai Trí.

154. Lê Đình Phụng (黎廷奉) 1990: *Kỹ thuật xây dựng tháp Chàm: Một chặng đường nghiên cứu*.- T/c *Khảo cổ học*, số 1+2, tr. 84-94 (占婆建築技術：一段研究之路，載《考古學》雜誌，第 1+2 期，第 84-94 頁).

155. Lê Đình Sỹ, Nguyễn Danh Phiệt (黎廷仕、阮名閥) 1994: *Kế sách giữ nước thời Lý - Trần* (李陳時代的衛國策略). – HN: NXB Chính trị quốc gia.

156. Lê Hữu Trác (黎有卓) 1971a: *Vệ sinh yếu quyết* (衛生要訣). – HN: NXB Y học.

157. Lê Hữu Trác (黎有卓) 1971b: *Nữ công thắng lãm* (女功勝覽). – HN: NXB Phụ nữ.

158. Lê Kim Ngân (黎金銀) 1974: *Định chế chính trị và xã hội tại Việt Nam Thời Hùng Vương* (雄王時代越南政治與社會規則). – SG: Tủ sách khảo cứu Đại Việt.

159. Lê Kim Ngân (黎金銀) 1974a: *Văn hóa chính tri Việt Nam: Chế độ chính trị Việt Nam thế kỷ XVII và XVIII* (越南政治文化：十七到十八世紀之間的越南政治制度). – SG: Tủ sách khảo cứu Đại Việt.

160. Lê Mạnh Thát (黎孟韃) 1999: *Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 1: Từ khởi nguyên đến thời Lý Nam Đế* (越南佛教史，第 1 集：從起源至李南帝時期). Huế: NXB Thuận Hóa.

161. Lê Ngọc Cầu, Phan Ngọc (黎玉球、潘玉) 1984: *Nội dung xã hội và mỹ học tuồng đồ* (嘭劇的社會內容及美學). – HN: NXB KHXH.

162. Lê Nguyễn (黎阮) 1998: *Thành cổ Sài Gòn và mấy vấn đề triều Nguyễn* (西貢古城以及阮朝若干問題). - Tp. HCM, NXB Trẻ.

163. Lê Quang Nghiêm (黎光嚴) 1970: *Tục thờ cúng của Ngư phủ Khánh Hòa* (慶和省漁夫的祭祀習俗). – SG.

164. Lê Quý Đôn (黎貴惇) 1773: *Vân đài loại ngữ* (芸臺類語) (theo bản in: SG, miền Nam, 1973/ 據於 1973 年版由南方西貢出版社的版本).

165. Lê Quý Đôn (黎貴惇) 1993: *Kinh thư diễn nghĩa* (演義經書). – Tp. HCM: NXB Tổng hợp.

166. Lê Sỹ Thắng (黎仕勝) (chủ biên/ 主編) 1994: *Nho giáo Việt Nam* (越南儒教). – HN: NXB KHXH.

167. Lê Thành Lân (黎成麟) 1987: *Lịch thế giới và Lịch Việt Nam*. – Trong *Lịch Văn hóa tổng hợp 1987-1990*.- HN: Viện Văn hóa (世界曆法與越南曆法，載《1987-1990 年綜合文化曆表》，河內文化院).

168. Lê Thành Lân (黎成麟) 1991: *Lịch pháp Việt Nam*. – Trong *Sách lịch Sự thật 1991*. – HN: NXB Sự thật (越南曆法，載《1991 年事實曆書》，河內事實出版社).

169. Lê Văn Hảo (黎文好) 1982: *Hành trình về thời đại Hùng Vương dựng nước* (回到雄王建國時代). – HN: NXB Thanh niên.

170. Lê Văn Quán (黎文冠) 1993: *Khảo luận tư tưởng Chu dịch* (周易思想考論). – HN: NXB Giáo dục.

171. Lê Văn Siêu (黎文超) 1964: *Văn minh Việt Nam* (越南文明). – SG: Nam chi tùng thư.

172. Lê Văn Siêu (黎文超) 1967: *Việt Nam văn minh sử cương* (越南文化史綱). – SG: Lá bối.

173. Lê Văn Siêu (黎文超) 1972: *Việt Nam văn minh sử lược khảo, tập thượng* (越南文明史略考・上). – Trung tâm học liệu BGD.

174. Lênin I.V. (列寧) 1981: *Toàn tập, tập 29: Bút ký triết học* (全集・第 29 集：哲學筆記). Moskva: NXB Tiến bộ.

175. Leroi-Gourhan A., Poirier J. 1953: *Ethnologie de l'Union Française*. – Paris.

176. Lévi-Strauss C. 1958: *Anthropologie structurale*. – Paris. (theo BdtNgoM., 1983).

177. Lévi-Strauss C. (列維・斯特勞斯) 1992: *Chủng tộc và Lịch sử* (種族與歷史) (Bản dịch của chương trình KX.06/ KX.06 項目的譯本). – HN.

178. Levitan G. (勒威坦) 1990: *Nguyễn Ái Quốc đến thăm quốc tế cộng sản: cuộc phỏng vấn có một không hai*. – Tạp chí *Liên Xô*, số 2 (阮愛國參觀共產國際組織：獨一無二的採訪，載《蘇聯》，第 2 期).

179. Likhachov D. (利哈僑夫) 1990: *Văn hóa và văn minh*. – T/c *Báo ảnh Liên Xô*, số 2 (文化與文明，載《蘇聯圖報》，第 2 期).

180. Lisevich I.S. 1993: *Tư tưởng văn học Trung Quốc cổ xưa* (古代中國文學思想) (Trần Đình Sử dịch/ 陳廷史 譯). – Tp. HCM: ĐHSP.

181. LSVHTQ 1999: *Lịch sử văn hóa Trung Quốc - ba trăm đề mục* (中國文化史三百題) (nhóm Trần Ngọc Thuận dịch, 2 tập/ 由陳玉順等人翻譯，共 2 集). – HN: NXB VH-TT.

182. LSVN 1976 : *Lịch sử Việt Nam*, tập I (越南史・第 1 集) (UBKHXH). – HN: NXB KHXH.

183. LSVN 1985 : *Lịch sử Việt Nam*, tập II (越南史・第 2 集) (UBKHXH). – HN: NXB KHXH.

184. Luận ngữ (論語) 1995: *Luận ngữ* (論語) (bản do Nguyễn Duy Cần dịch và chú giải/ 由阮惟勤註譯的版本). – HN: NXB Văn học.

185. Luật tục (律俗) 1996: *Luật tục Ê-đê (Tập quán pháp)* (埃地律俗・習慣法). – HN: NXB Chính trị Quốc gia.

186. Lương Đức Thiệp (梁德涉) 1971: *Xã hội Việt Nam* (越南社會). – SG: Hoa tiên.

187. Lý Chánh Trung (李正忠) 1969: *Hai bộ mặt của Giáo hội Công giáo* (公教教會的兩面性). – T/c *Đất nước*, số 9 (tháng 2) (載《國家》雜誌，第 9 期，2 月).

188. Lý Chánh Trung (李正忠) 1974: *Đạo đức học tổng quát* (道德學概論). – SG: ĐH Văn khoa.

189. 李樂毅 1997: 李樂毅與 Jim Water: 漢字溯根. – HN: NXB Thế giới.

190. Markarijan 1983: Маркарян Э. С.: *Теория культуры и современная наука*. - М.: Мысль.

191. Mckeon R.P., Robinson H. 1992: *Culture et civilisation* (Bản dịch của chương trình KX.06). – HN.

192. Minh Chi (明之) 1994: *Tôn giáo học và tôn giáo vùng Đông Á* (宗教學與東亞地區的宗教). – Tp. HCM: Trường ĐHTH (khoa Đông phương học).

193. Minh Chi, Hà Thúc Minh (明之、何叔明) 1933: *Đại cương triết học phương Đông* (東方哲學大綱). – Tp. HCM: Trường ĐHTH (bộ môn Châu Á học).

194. Mukhlinov 1977: Мухлинов А. И.: *Происхождение и ранние этапы этнической истории Вьетнамского народа*. - М.: Наука.

195. N.H.G. 1986: *Bàn thờ Trà Kiệu*. – T/c *Mỹ thuật*, số 2, tr. 37-38 (茶嶠香卓. 載《美術》雜誌，第 2 號，第 37-38 頁).

196. Nalimov 1991: Налимов В. В.: *Требование к изменению образа науки*. - Вестник МГУ, серия 7 (Философия), N 5, с. 18-33.

197. Needham J. 1954: *Science and civilization in China*. Vol. 1: Introductory orientations. – Cambridge University Press.

198. Needham J. 1984: *Science and civilization in China*. Vol. 6, part II: Agriculture (by Francesca Bray). – Cambridge University Press.

199. Ngô Huy Quỳnh (吳輝瓊) 1986: *Tìm hiểu lịch sử kiến trúc Việt Nam* (探尋越南建築史). – HN: NXB Xây dựng.

200. Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 1986: *Truyền thống ăn uống Việt Nam với dinh dưỡng và trị bệnh*. – T/c *Văn hóa dân gian*, số 4 (越南飲食傳統與營養及食療，載《民間文化》雜誌，第 4 期).

201. Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 1987: *Xung quanh việc xác định đối tượng, chức năng của ngành Folklore học Việt Nam. – Văn hóa dân gian*, số 4 (關於確定越南民俗學的對象、功能之問題，載《民間文化》雜誌，第 4 號).

202. Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 1993: *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam* (區域文化與越南的文化分區). – HN: NXB KHXH.

203. Ngô Đức Thịnh (吳德盛) 1994: *Trang phục cổ truyền của các dân tộc Việt Nam* (越南各民族的傳統服裝). – HN: NXB Văn hóa dân tộc.

204. Ngô Đức Thịnh (吳德盛) (chủ biên/ 主編) 1996: *Đạo Mẫu ở Việt Nam* (越南的母教). – HN: NXB Văn hóa - Thông tin.

205. Ngô Sỹ Liên (và các sử thần triều Lê) (吳士連) 1967-1968: *Đại Việt sử ký toàn thư* (大越史記全書) (bản dịch/ 譯本). – HN: NXB KHXH.

206. Ngô Tất Tố (吳必素) 1992: *Lão Tử* (老子). – Tp. HCM: NXB Tổng hợp.

207. Ngô Thời Sỹ (吳時仕) 1960: *Sử Việt tiêu án. Từ Hồng Bàng đến ngoại thuộc nhà Minh* (越史摽案・從洪龐時代至屬明時期). – SG: Văn hóa Á Châu.

208. Ngô Văn Doanh (吳文營) 1990: *"Hình tượng Quan Âm Nam Hải" và cột đá chùa Dạm (Hà Bắc)*. – T/c Khảo cổ học, số 1 +2, tr. 95-98 (南海觀音的形象與河北省覽神光寺的石柱，載《考古學》，第 1+2 期，第 95-98 頁).

209. Ngô Văn Doanh (吳文營) 1993: *Nhà mồ và tượng nhà mồ Giarai, Bahnar* (嘉萊、巴拿族人的墳墓及墳墓塑像). – Sở VHTT Gia Lai.

210. Ngô Văn Doanh (吳文營) 1994: *Văn hóa Chăm-pa* (占婆文化). – HN: NXB Văn hóa - Thông tin.

211. Ngô Vinh Chính (吳文正) (chủ biên/ 主編) 1993: *Đại cương lịch sử văn hóa Trung Quốc* (中國文化史大綱) (nhóm Lương Duy Thứ dịch/ 梁維茨等人翻譯). – NXB Văn hóa - Thông tin.

212. Ngọc Canh (玉庚) 1982: *Nghệ thuật múa Chàm* (占婆舞蹈藝術). – HN: NXB Văn hóa.

213. Nguyễn Anh Thái, Đặng Thanh Tịnh, Ngô Phương Bá (阮英泰 鄧清淨 吳方伯) 1991: *Lịch sử Trung Quốc* (中國史). – HN: NXB Giáo dục.

214. Nguyễn Bá Lăng (阮伯樓) 1972: *Kiến trúc Phật Giáo Việt Nam* (越南佛教建築). – SG: Viện ĐH Vạn Hạnh.

215. Nguyễn Bá Vân, Chu Quang Trứ (阮伯雲 周光著) 1984: *Tranh dân gian Việt Nam* (越南民間繪畫). – HN: NXB Văn hóa.

216. Nguyễn Bỉnh Khiêm (阮炳謙) 1991: *Nguyễn Bỉnh Khiêm trong lịch sử phát triển văn hóa dân tộc* (民族文化發展史中的阮炳謙) (kỷ yếu hội thảo khoa học/ 研討會紀要). – Tp. HCM: TTNC Hán Nôm.

217. Nguyễn Cao Luyện (阮高練) 1977: *Từ những mái nhà tranh cổ truyền* (從古代茅草屋說起). – HN: NXB Văn hóa.

218. Nguyễn Công Bình, Lê Xuân Diệm, Mạc Đường (阮公平 黎春焰 莫堂) 1990: *Văn hóa và cư dân đồng bằng sông Cửu Long* (九龍江平原的文化與居民). – Tp. HCM: NXB KHXH.

219. Nguyễn Duy Cần (阮維勤) 1957: *Văn minh Đông phương và Tây phương* (東方與西方的文明). – SG: Phương Đông.

220. Nguyễn Duy Cần (阮維勤) 1971: *Nhập môn triết học Đông phương* (東方哲學入門). – SG: Tủ sách Thu Giang.

221. Nguyễn Duy Cần (阮維勤) 1973: *Dịch học tinh hoa* (易學精華). – SG: Tủ sách Thu Giang.

222. Nguyễn Duy Cần (阮維勤) 1974: *Chu dịch huyền giải* (周易玄解). – SG: Tủ sách Thu Giang.

223. Nguyễn Duy Cần (阮維勤) 1991: *Lão Tử tinh hoa* (老子精華). – Tp. HCM: NXB Tp. HCM.

224. Nguyễn Duy Cần (阮維勤) 1992a: *Tinh Hoa đạo học Đông phương* (東方道學精華). – Tp. HCM: NXB Tp. HCM.

225. Nguyễn Duy Cần (阮維勤) 1992b: *Phật học tinh hoa* (佛學精華). – Tp. HCM: NXB Tp. HCM.

226. Nguyễn Duy Hinh (阮維馨) 1992: *Tháp cổ Việt Nam* (越南古塔). – HN: NXB KHXH.

227. Nguyễn Đăng Thục (阮登淑) 1961: *Văn hóa Việt Nam với Đông Nam Á* (東南亞背景中的越南文化). – SG: Văn hóa Á Châu.

228. Nguyễn Đăng Thục (阮登淑) 1973: *Triết lý đối chiếu* (哲學比較). – SG: Nhị Khê.

229. Nguyễn Đăng Thục (阮登淑) 1992: *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*, tập 1-6 (越南思想史・第 1-6 集). – Tp. HCM: NXB Tp. HCM.

230. Nguyễn Đình Chú (阮廷註) 1995: *Sự áp đảo của phương Tây đối với phương Đông trên phương diện Văn hóa tinh thần truyền thống*. – T/c *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 3 (西方在傳統精神文化方面對東方的制勝，載《東南亞研究》雜誌，第 3 號).

231. Nguyễn Đình Khoa (阮廷科) 1976: *Các dân tộc ở miền Bắc Việt Nam (dẫn liệu nhân chủng học)* (越南北部各民族・人類學資料). – HN: NXB KHXH.

232. Nguyễn Đình Khoa (阮廷科) 1983: *Nhân chủng học Đông Nam Á* (東南亞人類學). – HN: NXB ĐH và THCN.

233. Nguyễn Gia Phu (阮家夫) 1993: *Đại cương lịch sử phương Đông cổ trung đại* (東方古代史大綱). – Trường ĐHTH Tp. HCM.

234. Nguyễn Hiến Lê (阮憲黎) 1992: *Kinh Dịch - đạo của người quân tử* (易經——君子之道). – HN: NXB Văn học.

235. Nguyễn Hiến Lê (阮憲黎) 1993: *Hồi ký Nguyễn Hiến Lê* (阮憲黎回憶錄). – NXB Văn học.

236. Nguyễn Hiến Lê (阮憲黎) (chú dịch và giới thiệu/註解、介紹) 1994: *Luận ngữ* (論語). – HN: NXB Văn học.

237. Nguyễn Hồng Phong (阮洪峰) 1963: *Tìm hiểu tính cách dân tộc* (探索民族性格). – HN: NXB KHXH.

238. Nguyễn Hữu Lương (阮友良) 1994: *Kinh Dịch với vũ trụ quan Đông phương* (易經與東方宇宙觀). – SG: Nha tuyên úy Phật Giáo.

239. Nguyễn Hữu Ngọc (阮友玉) 1985: *Người nước ngoài nghĩ gì về Việt Nam?* – Trong: *Về giá trị tinh thần Việt Nam*, tập II. – HN: NXB Thông tin lý luận (外國人如何看待越南，載《關於越南的精神價值》，第 2 集，河內理論訊息出版社).

240. Nguyễn Huy Hồng (阮輝洪) 1974: *Nghệ thuật múa rối Việt Nam* (越南的木偶藝術). – HN: NXB Văn hóa.

241. Nguyễn Khắc Thuần (阮克純) 1993: *Thế thứ các triều vua Việt Nam* (越南歷代皇帝). – HN: NXB Giáo dục.

242. Nguyễn Khắc Thuần (阮克純) 1993: *Việt sử giai thoại (thời Trần - thời Hồ và thuộc Minh, thời Lê sơ)* (越史佳話・陳朝、胡朝、明屬時期以及黎初時代). – HN: NXB Giáo dục.

243. Nguyễn Khắc Viện (阮克院) 1993: *Bàn về đạo Nho* (論儒教). – HN: NXB Thế giới.

244. Nguyễn Lộc (阮祿) 1997: *Văn hóa Trung Hoa và ca dao, dân ca Việt Nam. – Trong Tạp chí văn học*, số 9, tr. 15-21 (中國文化與越南民間歌謠，載《文學雜誌》第 9 期，第 15-21 頁).

245. Nguyễn Mạnh Hùng (阮孟雄) 1989: *Ký họa Việt Nam đầu thế kỷ XX* (20 世紀初的越南之概覽). – Tp. HCM: NXB Trẻ.

246. Nguyễn Minh Hòa (阮明和) 1995: *Bảo tồn và phát triển văn hóa truyền thống trong quá trình công nghiệp hóa - đô thị hóa ở Tp. Hồ Chí Minh*. – T/c *Thông tin lý luận*, số 10, tr. 20-24 (傳統文化在胡志明市工業化、都市化進程中的保存與發展，載《理論訊息》雜誌，第 10 期，第 20-24 頁).

247. Nguyễn Ngọc Chương (阮玉章) 1989: *Trầu Cau Việt điện thư* (檳榔：越殿書). – Sở VH-TT Hà Nam Ninh.

248. Nguyễn Ngọc Huy (阮玉輝), Young S.B.: *Undertanding Vietnam* (Special report, ed. by T.D.R. Thomason). – The DPC Infromation Service.

249. Nguyễn Ngọc San (阮玉山) 1993: *Tìm hiểu về tiếng Việt lịch sử* (探尋歷史上的越南語). – HN: Giáo dục.

250. Nguyễn Phát Lôc (阮發祿) 1972: *Tử vi hàm số* (紫薇函數). – SG: Tủ sách KH Nhân văn.

251. Nguyễn Phát Lộc (阮發祿) 1974: *Tử vi tổng hợp* (紫薇綜合). – SG: Tủ sách KH Nhân văn.

252. Nguyễn Phi Hoanh (阮非訇) 1984: *Mỹ thuật Việt Nam* (越南美術). – NXB Tp. HCM.

253. Nguyễn Phúc Nghiệp (阮福業) 1996: *Mậu xuân, nghĩ về truyền thống thượng võ của dân tộc*. – T/c *Kiến thức ngày nay*, số 196 (1 tháng 1), tr. 99-101 (春節，回溯民族的尚武傳統，載《今日見識》雜誌，第 196 期 (1 月 1 日)，第 99-101 頁).

254. Nguyễn Phút Tấn (阮福晉) 1967: *Tư tưởng chính trị Đông Tây khái luận* (東、西方政治思想概論). – SG: Khai trí.

255. Nguyễn Quân, Phan Cẩm Thượng (阮君、潘錦尚) 1989: *Mỹ thuật của Người Việt* (越人的美術). – HN: NXB Mỹ thuật.

256. Nguyễn Quân, Phan Cẩm Thượng (阮君、潘錦尚) 1991: *Mỹ thuật ở làng* (村落的美術). – HN: NXB Mỹ thuật.

257. Nguyễn Quang Hồng (阮光洪) 1981: *Truyền thống ngôn ngữ học châu Âu và Trung Hoa với vấn đề xác lập các đơn vị ngôn ngữ*. – T/c *Ngôn ngữ*, số 2, tr. 33-41 (歐洲及中國的語言學傳統與語言單元的確定問題，載《語言》雜誌，第 2 期，第 33-41 頁).

258. Nguyễn Quang Quân (阮光權) 1978: *Các chủng tộc loài người* (人類各種族). – HN: NXB KH và KT.

259. Nguyễn Quốc Siêu (阮國超) 1996: *Nói chuyện tổ tiên và thờ phụng*. – T/c *Thế giới mới*, số 177 (25-3), tr. 50-51 (漫談祖先與祭祀，載《新世界》雜誌，第 177 期 (3 月 25 日)，第 50-51 頁).

260. Nguyễn Sinh Duy (阮生維) 1995: *Danh xưng chỉ Hội An xưa*. – Đà Nẵng, Tạp chí *Du lịch*, số 5, tr. 16-17 (古代會安的名稱，峴港《旅遊》雜誌，第 5 期，第 16-17 頁).

261. Nguyễn Tấn Đắc (阮晉得) 1987: *Nội dung folklore*. – T/c *Văn hóa dân gian*, số 4 (民俗內容，載《民間文化》雜誌，第 4 號).

262. Nguyễn Tấn Đắc (阮晉得) 1995 : *Về môn học Văn hóa*. – Trong *Tập san khoa học ĐHTH Tp. HCM*, số 1, tr. 20-28 (文化這門課，載《胡志明市綜合大學》雜誌，第 1 期，第 20-28 頁).

263. Nguyễn Tài Cẩn (阮才謹) 1994: Нгуен Тай Кан: *О прочтении титула Bố Cái Đại Vương*. - В кн.: *Языки и литература Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии*. - Санкт-Петербург: СПбГУ, с. 66-69.

264. Nguyễn Tài Cẩn (阮才謹) 2000: *Về tên gọi con Rồng của người Việt.* - Trong tạp chí *Diễn đàn* (của Việt kiều ở Pháp), số 94 (tháng 3-2000), tr. 19-21 (關於越南人的龍的名稱，載《演壇》雜誌，第 94 期 (2000 年 3 月)，第 19-21 頁).

265. Nguyễn Tài Thư (阮才舒) (chủ biên/ 主編) 1988: *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* (越南佛教史). – HN: NXB KHXH.

266. Nguyễn Tài Thư (阮才舒) (chủ biên/ 主編) 1993: *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* (越南思想史). – HN: NXB KHXH.

267. Nguyễn Thành Vân (阮成雲) 1995: *Người Rục và các hình thức ma thuật*. – T/c *Kiến thức ngày nay*, số 176 (10-6), tr. 96-97 (哲族與各種法術形式，載《今日見識》雜誌，第 176 期 (6 月 10)，第 96-97 頁).

268. Nguyễn Thị Thảo, Phạm Văn Thắm, Nguyễn Kim Oanh (阮氏草 范文探 阮金鸚) 1996: *Sứ thần Việt Nam* (越南使臣). – HN: NXB Văn hóa - Thông tin.

269. Nguyễn Thị Tuyết Ngân (阮氏雪銀) 1993: *Đặc trưng văn hóa - ngôn ngữ trong các lối chửi của người Việt*. - T/c *Ngôn ngữ*, số 1, tr. 32-38. In lại trong: *Việt Nam – những vấn đề ngôn ngữ và văn hóa*. - *HN: Hội Ngôn ngữ học VN*, tr. 72-76 (越南人的咒罵形式中的文化、語言特徵，載《語言》雜誌，第 1 期，第 72-76 頁).

270. Nguyễn Thường (阮嘗) 1992: *Lịch, lịch sử kinh tế chính trị và chiến tranh*. – Tạp chí *Hán-Nôm*, số 1, tr. 42-48 (經濟、政治及戰爭史，載《漢喃》雜誌，第 1 期，第 42-48 頁).

271. Nguyễn Từ Chi (阮慈支) 1966: *Góp phần nghiên cứu văn hóa và tộc người* (文化與民族研究). – NXB Văn hóa - thông tin.

272. Nguyễn Tử Lộc (阮子祿) 1968: *Vấn đề dân tộc đặt ra cho người công giáo*. – T/c *Đất nước*, số 6 (tháng 12) (對於公教信徒的民族問題，載《祖國》雜誌，第 6 期 (12 月)).

273. Nguyễn Tuân (阮遵) 1988: *Cảnh sắc và hương vị đất nước* (祖國的風光與風味). – HN: NXB Tác phẩm mới.

274. Nguyễn Văn Âu (阮文歐) 1993: *Địa danh Việt Nam* (越南地名). – HN: NXB Giáo dục.

275. Nguyễn Văn Chiến (阮文戰) 1993: *Từ xưng hô trong tiếng Việt*. – In trong: *Việt Nam – những vấn đề ngôn ngữ và văn hóa*. - HN: Hội Ngôn ngữ học VN, tr. 60-65 (越南語中的稱呼詞，載《越南：語言與文化問題》，河內越南語言學協會，第 60-65 頁).

276. Nguyễn Văn Hầu (阮文侯) 1968: *Nhận thức Phật giáo Hòa Hảo* (走進和好佛教). – Hương Sen.

277. Nguyễn Văn Huyên (阮文萱) 1995: *Góp phần nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, tập I-II (越南文化研究・第 1-2 集). – HN: NXB KHXH.

278. Nguyễn Văn Khang & Đặng Thị Hạnh (阮文康 鄧氏幸) (biên soạn/ 編撰) 1998: *Những nền văn minh vĩ đại trên thế giới* (世界上的偉大文明). – HN: NXB văn hóa.

279. Nguyễn Văn Lợi (阮文利) 1993 : *Tộc danh của một số dân tộc ở nam Trung Quốc và Đông Nam Á. Vấn đề tên gọi Giao Chỉ*. – In trong: Việt Nam – những vấn đề ngôn ngữ và văn hóa. - HN: Hội Ngôn ngữ học VN, tr. 35-44 (華南及東南亞地區民族的民稱・關於交趾的名稱，載《越南：語言與文化問題》，河內越南語言學協會，第 35-44 頁).

280. Nguyễn Văn Luận (阮文論) 1974: *Người Chàm Hồi giáo miền Tây Nam phần Việt Nam* (越南西南部的回教占婆人). – SG: Bộ Văn hóa - Giáo dục - Thanh niên.

281. Nguyễn Văn Tài (阮文才) 1978: *Góp thêm tài liệu cho việc đoán định thời điểm chia tách hai ngôn ngữ Việt và Mường*. – Tạp chí Dân tộc học, số 3 (關於越、芒兩種語言劃分之新資料，載《民族學》雜誌，第 3 期).

282. Nguyễn Văn Trung (阮文忠) 1993: *Trương Vĩnh Ký - nhà văn hóa* (文化學家張永記). – HN: NXB Hội nhà văn.

283. Nguyễn Việt, Vũ Minh Giang, Nguyễn Mạnh Hùng (阮越 武明江 阮孟雄) 1983: *Quân thủy trong lịch sử chống ngoại xâm* (對抗外侵史中的水軍). – HN: NXB QĐND.

284. Nguyễn Vinh Quang (阮榮光) 1986: *Về một vài danh xưng thời Hùng Vương*. – T/c *Khảo cổ học*, số 1, tr. 40-43 (關於雄王時代的若干名稱，載《考古學》，第 1 期，第 40-43 頁).

285. Nguyễn Xuân Lý (阮春李) 1991: *Trở lại vấn đề kỹ thuật xây dựng tháp Chàm*. – T/c *Khảo cổ học*, số 3, tr. 76-79 (關於占塔的建築技術，載《考古學》雜誌，第 3 期，第 76-79 頁).

286. Nhất Thanh (一青) 1973: *Tín ngưỡng Đạo giáo Việt Nam*. – SG: T/c *Phương Đông*, số 21 (tr. 178-184), số 22 (tr. 221-229), số 23 (tr. 339-346), số 24 (tr.409-423) (越南道教信仰，載《東方》雜誌，第 21、22、23、24 期).

287. Nhất Thanh (一青) 1992: *Đất lề quê thói* (一鄉一俗). – Tp. HCM: NXB Tp. HCM.

288. Ninh Hùng (寧雄) 1991: *Lịch sử của cuốn lịch* (歷法的歷史). – Tp. HCM.

289. Nông thôn… (農村) 1977: *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*, tập I – II (歷史上的越南農村・第 1-2 集). – HN: NXB KHXH.

290. Pazzi A.336 [336] 1970: *Người Việt cao quý* (高貴的越南人) (Hồng Cúc 譯). – SG: Khai trí.

291. Phật giáo… (佛教) 1989: *Phật giáo và văn hóa dân tộc* (佛教與民族文化) (kỷ yếu hội thảo/ 研討紀要). – HN: Giáo hội PGVN.

292. Phạm Cao Dương (范高陽) 1972: *Nhập môn lịch sử các nền văn minh thế giới*, tập I: *Văn minh Tây phương* (世界文明概論，第 I 冊：西方文明). – SG: Tủ sách phổ thông Sử học.

293. Phạm Đan Quế (范丹桂) 1992: *Giai thoại và sấm ký trạng Trình* (程狀之佳話及讖記). – Tp. HCM: NXB Văn nghệ.

294. Phạm Đình Hổ (范廷虎) 1989: *Vũ trung tùy bút* (雨中隨筆). – NXB Trẻ & Hội NC-GD VH Tp. HCM.

295. Phạm Đức Cường (范德強) 1982: *Kỹ thuật sơn mài* (磨漆技術). – HN: NXB Văn hóa.

296. Phạm Đức Dương (范德陽) 1983: *Nguồn gốc tiếng Việt: Từ tiền Việt-Mường đến Việt-Mường chung*. – In trong: *Tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á*. – HN: Viện NC ĐNA (越南語來源：從前越芒形態至越芒體系，載《走近東南亞語言》，河內東南亞研究院).

297. Phạm Đức Dương (范德陽) 1994: *Tiếp xúc, giao lưu và phát triển văn hóa: Quan hệ văn hóa Việt Nam và thế giới* (chương trình KX-06-15). – T/c *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 4, tr. 1-23 (文化的交匯、交流與發展：越南與世界的文化關係，載《東南亞研究》雜誌，第 4 期，第 1-23 頁).

[336] Bút danh của Vũ Hạnh.

298. Phạm Đức Dương (范德陽) 1996: *Đông Nam Á – một khu vực lịch sử - văn hóa*. – In trong: *Văn hóa học đại cương và cơ sở văn hóa học Việt Nam*. – HN: NXB KHXH, tr. 191-205 (東南亞：歷史—文化區域，載《文化學大綱與越南文化學基礎》，河內社會科學出版社，第 191-205 頁).

299. Phạm Đức Thành Dũng (范德成勇) 1995: *Rồng nguyên thủy và cá sấu?* (theo T/c Du lịch Trung Quốc). – T/c *Kiến thức ngày nay*, số 192 (20-11), tr. 77-78 (原始的龍與鱷魚？，載《今日知識》雜誌，第 192 期 (11 月 20 日)，第 77-78 頁).

300. Phạm Huy Thông (范輝通) 1988: *Về gốc tích con rồng*. – T/c *Khảo cổ học*, số 1+2, tr. 1-3 (關於龍的起源，載《考古學》雜誌，第 1+2 期，第 1-3 頁).

301. Phạm Minh Huyền, Nguyễn Văn Huyên, Trịnh Sinh (范明弦 阮文萱 鄭生) 1987: T*rống Đông Sơn* (東山鼓). – HN: NXB KHXH.

302. Phạm Ngộ Hiên, Nguyễn Hòa Đường, Nguyễn Bá Âm, Trần Trình Hiên (范悟軒 阮和堂 阮伯諳 陳程軒) 1981: *Tây dương Gia-tô bí lục* (西洋耶穌秘錄). – HN: NXB KHXH.

303. Phạm Văn Đồng (范文同) 1994: *Văn hóa và đổi mới* (文化與革新). – HN: NXB Chính trị Quốc gia.

304. Phạm Việt Tuyền (范越泉) 1974: *Cửa vào phong tục Việt Nam* (越南風俗入門). – SG: ĐH Văn khoa.

305. Phan Cẩm Thượng, Nguyễn Tấn Cứ (潘錦尚 阮晉據) 1995: *Điêu khắc nhà mồ Tây Nguyên* (西原墳墓的雕刻). – HN: NXB Mỹ thuật.

306. Phan Đại Doãn, Nguyễn Quang Ngọc (潘大尹 阮光玉) 1988: *Những bàn tay tài hoa của cha ông* (祖先的才華與技藝). – HN: NXB Giáo dục.

307. Phan Huy Lê, Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn, Lương Ninh (潘輝黎 陳國旺 何文迅 梁寧) 1991: *Lịch sử Việt Nam*, tập I (越南史・第 1 集). – HN: NXB Đại học & GDCN.

308. Phan Hữu Dật (潘友溢) 1974: *Chiếc trống đồng Lũng Cú*. – Tạp chí *Khảo cổ học, số đặc biệt về Trống đồng*, tập I (龍句銅鼓)，載《考古學》雜誌，第 1 集).

309. Phan Kế Bính (潘繼丙) 1915: *Việt Nam phong tục* (越南風俗). – Theo bản in: Tp. HCM, NXB tổng hợp, 1990.

310. Phan Lạc Tuyên (潘榮宣) 1993: *Lịch sử bang giao Việt Nam - Đông Nam Á (trước công nguyên tới thế kỷ XIX)* (越南與東南亞邦交史・從公元前至 19 世紀). – Tp. HCM: Viện ĐT Mở rộng.

311. Phan Ngọc (潘玉) 1989: *Một vài mẹo để đạt đến phong cách khoa học*. – Trong: *Tạp chí khoa học trường ĐHTH Hà nội,* loạt *Ngôn ngữ và văn học*, số 3, tr. 23-27 (通往科學的若干秘訣，載《河內綜合大學科學雜誌・語言與文學系列》，第 3 期，第 23-27 頁).

312. Phan Ngọc (潘玉) 1991: *Tiếp cận của Khổng Tử*. – Trong: *Nho giáo xưa và nay* (Vũ Khiêu chủ biên), tr. 61-70 (走近孔子，載武跳 主編的《儒教的過去與現在》，第 61-70 頁).

313. Phan Ngọc (潘玉) 1994: *Văn hóa Việt Nam và cách tiếp cận mới* (越南文化與研究新法). – HN: NXB Văn hóa - Thông tin.

314. Phan Ngọc (潘玉) 1994a: *Sự tiếp xúc văn hóa của Việt Nam với Pháp*. – T/c *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 4, tr. 24-43 (越南與法國的文化交匯，載《東南亞研究》雜誌，第 4 期，第 24-43 頁).

315. Phan Ngọc (潘玉) 1996: *Bề dày văn hóa của người Việt Nam*. – T/c *Việt Nam & Đông Nam Á ngày nay*, số 1 (tháng 3), tr. 38-39 (越南人的文化深度，載《今日越南及東南亞》雜誌，第 1 期 (3 月)，第 38-39 頁).

316. Phan Ngọc, Phạm Đức Dương (潘玉 范德陽) 1983: *Tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á* (走近東南亞的語言). – HN: Viện NC ĐNA.

317. Phan Thanh Hiền, Trần Mạnh Tiến, Huy Trang, Nguyễn Khánh Trâm (潘青賢 陳孟進 輝莊 阮慶簪) (sưu tầm/ 搜集) 1990: *Trò chơi dân gian Việt Nam* (越南民間遊戲). – Tp. HCM: NXB Tp. HCM.

318. Phan Thị Yến Tuyết (潘氏燕雪) 1993: *Nhà ở, trang phục, ăn uống của các dân tộc vùng đồng bằng sông Cửu Long* (九龍江平原各民族的民居、服裝及飲食). – HN: NXB KHXH.

319. Phan Xuân Biên (潘春邊) 1992: *Văn hóa Chăm – những yếu tố bản địa và bản địa hóa*. – In trong: *Kinh tế - văn hóa Chăm*. – Tp. HCM: Viện ĐT Mở rộng (占婆文化：本土及本土化的若干因素，載《占婆經濟與文化》，胡志明市開方院).

320. Phùng Hữu Lan (馮友蘭) 1968: *Đại cương triết học sử Trung Quốc* (中國哲學史大綱) (Nguyễn Văn Dương 譯). – SG: Đại học Vạn Hạnh (Bản tiếng Anh: Fung Yu-lan. *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. by Derk Bodde. - Philadelphia, 1948).

321. Polianxki F.Ia. 1978: *Lịch sử kinh tế các nước* (各國經濟史) (dịch từ tiếng Nga/ 從俄語翻譯). – HN: NXB KHXH. (Полянский Ф. Я. *Древний Вьетнам. Проблема летописания*. - М.: Наука).

322. Pozner 1980: Познер П. В.: Древний Вьетнам. Проблема летописания. - М.: Наука.

323. QTHL 1991: *Quốc triều hình luật* (國朝刑律). – HN: NXB Pháp lý.

324. Quang Đạm (光淡) 1994: *Nho giáo xưa và nay* (儒教之前世今生). – HN: NXB Văn hóa.

325. REINVA 1977: *Ранняя этническая история народов Восточной Азии*. - М.: Наука.

326. Rhodes, A. de 1651: *Histoire du royaume de Tunquin*. – Lyon. (Theo bản dịch tiếng Việt: *Lịch sử vương quốc Đàng ngoài*. – Tp. HCM, 1994).

327. Sadovskij 1974: Садовский В. Н.: *Основания общей теории системы*. - М.: Наука.

328. Sấm giảng (讖講) 1966: Sấm giảng thi văn toàn bộ của Đức Huỳnh Giáo chủ (黃教主詩文全集讖講). - SG, Ban phổ thông giáo lý TU Giáo hội Phật giáo Hòa Hảo ấn hành.

329. Solheim II W. G. 1971: New Light on a Forgotten past. – In: *National Geographic*. Vol. 139, No 3 (bản dịch tiếng Việt: *Mở cửa* 1 *sách này*).

330. Sơn Nam (山南) 1992: *Văn minh miệt vườn* (樹園的文明). – HN: NXB Văn hóa.

331. Sơn Nam (山南) 1994: *Người Sài Gòn* (西貢人). – Tp. HCM: NXB Trẻ.

332. Sơn Nam (山南) (?): *Tìm hiểu đất Hậu Giang* (探尋後江). – SG.

333. STDT 1983: *Sổ tay về các dân tộc ở Việt Nam* (越南民族手冊). – HN: NXB KHXH.

334. Stratanovich 978: Страганович Г. Г.: *Народные верования населения Индокитая*. - М.: Наука.

335. Tân Việt (新越) 1993: *100 điều nên biết về phong tục Việt Nam* (越南風俗 100 知). – HN: NXB Văn hóa dân tộc.

336. Tăng Sâm (曾參), Khổng Cấp (孔伋) 1991: *Đại học và Trung dung* (大學與中庸). – HN: NXB KHXH.

337. Tạ Phong Châu, Nguyễn Quang Vinh, Nghiêm Đa Văn (謝峰州 阮光榮 嚴多文) 1977: *Truyện các ngành nghề* (各行業傳說). – HN: NXB Lao động.

338. Tản Đà… (傘沱) (dịch và chú giải/ 譯、註解) 1992: *Kinh Thi* (詩經). – Tp. HCM: NXB Tổng hợp.

339. Thạch Trung Giả (石忠賈) 1972: *Hệ thống tam giáo trong "Truyền kỳ mạn lục"*. – SG: T/c *Tư tưởng*, số 3, tr. 83-108 (「傳奇漫錄」中的三教體系，載《思想》雜誌，第 3 期，第 83-108 頁).

340. Thanh Giang (青江) 1978: *Mặt trăng* (月亮). – HN: NXB KH và KT.

341. Thái Bá Vân (蔡伯雲) 1976: *Hai lần thay đổi mô hình thẩm mỹ*. – T/c *Nghiên cứu nghệ thuật*, số 2. In lại trong: *Tìm về bản sắc của văn hóa dân tộc*. – HN: Tạp chí Nghiên cứu văn hóa -nghệ thuật XB, 1993, tr. 193-208 (審美模型的兩次更新，載《藝術研究》，第 2 期).

342. Thái Văn Kiểm (蔡文檢) 1960: *Đất Việt trời Nam* (越南天地). – SG: Nguồn sống.

343. Thích Minh Châu, Minh Chi (釋明珠 明芝) 1991: *Từ điển Phật học Việt Nam* (越南佛學辭典). – HN: NXB KHXH.

344. Thích Phụng Sơn (釋鳳山) 1995: *Những nét văn hóa của đạo Phật* (佛教的若干文化特點). – Viện NC Phật học VN.

345. Thích Thanh Từ (釋清慈) 1966: *Phật giáo trong mạch sống dân tộc* (民族血脈中的佛教). – SG: Lá Bối.

346. Thiên Lương (天良) 1986: *Tử vi nghiệm lý toàn thư* (紫薇驗理全書). – California: Dainam Co.

347. Thiệu Vĩ Hoa (邵偉華) 1995: *Chu dịch với dự đoán học* (周易與預測學) (dịch từ tiếng Hoa/ 從中文本翻譯). – HN: NXB Văn hóa.

348. Thu Linh, Đặng Văn Lung (秋玲 鄧文龍) 1984: *Lễ hội – truyền thống và hiện đại* (廟會：傳統與現代). – HN: NXB Văn hóa.

349. Tư Mã Thiên (司馬遷) 1988: *Sử ký* (史記) (2 tập/2 集). – HN: NXB Văn học.

350. Tô Ngọc Thanh (蘇玉清) 1995: *Vùng văn hóa Tây Nguyên*. – Trong: *Các vùng văn hóa Việt Nam* (Đinh gia Khánh và Cù Huy Cận chủ biên). – HN: NXB Văn học (西原文化區，載由丁嘉慶及瞿輝瑾主編的《越南各文化區》，河內文學出版社).

351. Tô Nguyễn, Trịnh Nguyễn (蘇阮 鄭阮): 1981: *Kinh Bắc - Hà Bắc* (京北與河北). – HN: NXB Văn hóa.

352. Toan Ánh (端映) 1969: *Phong tục Việt Nam: từ bản thân đến gia đình* (越南風俗：從個人至家庭). – SG: Khai Trí.

353. Toan Ánh (端映) 1970: *Cầm ca Việt Nam* (越南琴歌). – SG: Lá Bối.

354. Toan Ánh (端映) 1992: *Nếp cũ, 6 cuốn* (舊風・6 卷). – Tp. HCM: NXB Tổng hợp.

355. Tôn Trung Sơn (孫中山) 1995: *Chủ nghĩa Tam dân* (三民主義). - HN: Viện Thông tin KHXH.

356. Từ Giấy, Đường Hồng Dật… (徐紙 唐洪溢) 1988: *Ăn uống và sức khỏe* (飲食與健康). – HN: NXB KH & KT.

357. Toynbee A. 1976: *La genèse des civilisations* (Phần II cuốn *Histoire*, Paris, 1976. – Bản dịch chương trình KX. 06). – HN.

358. Trần Bạch Đằng (陳白藤) 1991: *Trạng Trình ở Nam Bộ*. – In trong: *Nguyễn Bỉnh Khiêm trong lịch sử phát triển văn hóa dân tộc*. – Tp. HCM, TTNC Hán-Nôm, tr. 166-170 (南部的程狀，載《民族文化發展史中的阮炳謙》，胡志明市漢喃研究中心，第 166-170 頁).

359. Trần Đức Anh Sơn (陳德英山) 1994: *Mấy nhận xét về trang trí nội thất lăng Khải Định*. – T/c *Sông Hương*, số 2, tr. 89-94 (啟定陵墓室裝飾的若干問題，載《香江》雜誌，第 2 號，第 89-94 頁).

360. Trần Khánh Chương (陳慶章) 1990: *Nghệ thuật gốm Việt Nam* (越南陶瓷藝術). – HN: NXB Mỹ thuật.

361. Trần Khuê (陳奎) 1995: *Khổng giáo và vấn đề nữ quyền ở Việt Nam*. – In trong: *Năm năm Hán Nôm 1991-1995*. – Tp. HCM: TT NC Hán-Nôm, tr. 292-300 (孔教與越南的女權問題，載《漢喃 5 年：1991 年至 1995 年》，胡志明市漢喃研究中心，第 292-300 頁).

362. Trần Khuê và Nguyễn Thị Thanh Xuân (陳奎 阮氏青春) 1995: *Nho giáo và sự phát triển của Việt Nam*. – In trong: *Năm năm Hán Nôm 1991-1995*. – Tp.HCM: TT NC Hán-Nôm, tr. 132-159 (儒教與越南的發展，載《漢喃 5 年：1991 年至 1995 年》，胡志明市漢喃研究中心，第 132-159 頁).

363. Trần Kỳ Phương (陳奇方) 1988: Mỹ Sơn trong lịch sử nghệ thuật Chàm (占婆藝術史中的美山). – NXB Đà Nẵng.

364. Trần Kim Thạch, Lê Quang Sáng, Lê Thị Đính (陳金石 黎光創 黎氏訂) 1970: Lịch sử thành lập đất Việt (越南建立史). – SG: Lửa thiêng.

365. Trần Kim Thạch, Trần Hải Vân (陳金石 陳海雲) 1971: *Biên khảo về người tiền sử (thế giới và Việt Nam)* (史前人類編考・世界與越南). – SG: Lửa thiêng.

366. Trần Lâm Biền (陳琳駢) 1989: *Bước đi của ngôi chùa Việt*. – T/c *Kiến trúc*, số 2, tr. 41-47 (越南寺廟的發展，載《建築》雜誌，第 2 期，第 41-47 頁).

367. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1976: *Về lịch sử, hiện tại và tương lai của tên người Việt*. – Tạp chí *Dân tộc học*, số 3, tr. 11-20 (越南人的歷史・現在與未來，載《民族學》雜誌，第 3 期，第 11-20 頁).

368. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1991: *Cơ sở văn hóa Việt Nam*, tập 1-2 (越南文化基礎・第 1-2 集). – HN: ĐHNN HN.

369. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1992: *Giao lưu quốc tế và việc giáo dục văn hóa dân tộc*. – T/c *Thế giới mới*, số 31, tr. 3-7 (國際交流以及民族文化教育，載《新世界》雜誌，第 31 期，第 3-7 頁).

370. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1992a: *Giải đáp về chiều quay của trống đồng*. – T/c *Thế giới mới*, số 40, tr. 39-40 (關於銅鼓鼓面之解惑，載《新世界》雜誌，第 40 期，第 39-40 頁).

371. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1993: *Đi tìm ngôn ngữ của văn hóa và đặc trưng văn hóa của ngôn ngữ*. – Trong: *Tạp chí Khoa học Việt Nại*, số 18, tr. 45-54. In lại trong: *Việt Nam – những vấn đề ngôn ngữ và văn hóa*. - HN: Hội Ngôn ngữ học VN, tr. 9-16 (探索文化的語言以及語言的文化特徵，載《越南：語言與文化的若干問題》，河內越南語言學，第 9-16 頁).

372. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1994: *Cơ sở văn hóa Việt Nam* (bản mới), tập I-II (越南文化基礎・新本，第 1-2 集). – Tp. HCM.

373. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1995: *Triết lý âm dương và vai trò của nó trong truyền thống văn hóa Việt Nam*. – T/c *Văn hóa - Nghệ thuật*, số 12, tr. 18-21 (陰陽哲理以及其在越南文化中的地位，載《文化藝術》雜誌，第 12 期，第 18-21 頁).

374. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1995a: *Văn hóa Việt Nam đối mặt với kinh tế thị trường. – Tạp chí Cộng sản*, số 16 (484), tr. 38-40 (面對市場經濟的越南文化，載《共產》雜誌，第 16 期，第 38-40 頁).

375. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1995b: *Để có một giáo trình văn hóa Việt Nam. – Tập san khoa học ĐHTH Tp.HCM*, số 1, tr. 13-19 (越南文化教材的重要性，載《胡志明市綜合大學》雜誌，第 1 期，第 13-19 頁).

376. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1995c: *Cơ sở văn hóa Việt Nam* (bản đầy đủ) (越南文化基礎) (完整版本). – Tp. HCM: ĐHTH.

377. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1996: *Hồ Chí Minh – biểu tượng của sự tích hợp văn hóa Đông-Tây*. – T/c *Người đại biểu nhân dân*, số 9, tr. 13-14 (胡志明：東方與西方文化聚合的表徵，載《人民代表者》雜誌，第 9 號，第 13-14 頁).

378. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1998: *Vai trò của nước trong truyền thống văn hóa Việt Nam và Đông Nam Á*. – Tạp chí *văn hóa - nghệ thuật*, số 8, tr. 66-72 (水在越南及東南亞文化傳統中的位置，載《文化藝術》雜誌，第 8 號，第 66-72 頁).

379. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1999a: *Vai trò của thực vật trong đời sống văn hóa Việt Nam và Đông Nam Á*. – T/c *Văn hóa dân gian,* số 4, tr. 17-28 (植物在越南及東南亞文化中的位置，載《民間文化》雜誌，第 4 號，第 17-28 頁).

380. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1999b: *Vấn đề bản sắc văn hóa dân tộc Việt Nam*. – Tạp chí *khoa học xã hội*, số 42, tr. 24-32 (關於越南民族文化特色之問題，載《社會科學》雜誌，第 42 期，第 24-32 頁).

381. Trần Ngọc Thêm (陳玉添) 1999c: *Nghĩ về bản sắc văn hóa dân tộc Việt Nam*. – T/c *Khoa học và cộng đồng* (Hội KH KT VN tại Nga), số 99, tr. 14-18 (關於越南民族文化特色之思考，載《科學與共同體》雜誌，第 99 期，第 14-18 頁).

382. Trần Nhâm (陳壬) (chủ biên/ 主編) 1995: *Có một Việt Nam như thế – such is Vietnam* (如此越南). – HN, Singapore: NXB Chính trị Quốc gia - Cty Ishou.

383. Trần Quốc Trị (陳國治) 1994: *Các văn hóa trước Hòa Bình và Hòa Bình ở bắc Đông Dương* (和平時期之前的文化體系與印支北部的和平). – HN: NXB Văn hóa - thông tin.

384. Trần Quốc Vượng (陳國旺) (chủ biên/ 主編) 1996: *Văn hóa học đại cương và cơ sở văn hóa Việt Nam* (文化學大綱與越南文化基礎). – HN: NXB KHXH.

385. Trần Quốc Vượng (陳國旺) 1980: *Suy nghĩ đôi điều về văn hóa Việt Nam*. – Tạp chí *Dân tộc học*, số 1, tr. 12-18 (越南文化之思考，載《民族學》雜誌，第 1 期，第 12-18 頁).

386. Trần Quốc Vượng (陳國旺) 1991: *Việt Nam: 100 năm giao thoa văn hóa Đông Tây*. – T/c *Đất mới* (Canada), số tháng 3-4 (越南：東、西方文化交流中的一百年，載《新土》，3-4 月期).

387. Trần Quốc Vượng (陳國旺) 1995: *Mấu hệ Êđê trong bối cảnh chung của vùng Đông Nam Á*. – T/c *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 1, tr 17-19 (在東南亞背景中的埃地族母系，載《東南亞研究》雜誌，第 1 期，第 17-19 頁).

388. Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn (陳國旺 何文迅) 1960: *Lịch sử chế độ cộng sản nguyên thủy tại Việt Nam* (越南的原始共產制度史). – HN.

389. Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn, Diệp Đình Hoa (陳國旺 何文迅 葉廷華) 1978: *Cơ sở khảo cổ học* (考古學基礎). – HN: NXB ĐH và THCN.

390. Trần Quốc Vượng, Nguyễn Cao Lũy (陳國旺 阮高壘) 1978a: *Những mẩu chuyện về truyền thống văn hóa Việt Nam* (越南文化傳統故事). – HN: NXB Giáo dục.

391. Trần Thị Ngọc Diệp (陳氏玉葉) 1970: *Những vị thánh của tín ngưỡng đồng bóng*. – Trong: *Việt Nam khảo cổ tập san*, số 6, SG (跳神信仰的聖者，載西貢的《越南考古雜誌》，第 6 期).

392. Trần Từ (陳詞) 1984: *Cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền Bắc Bộ* (越南北部古代村落的組織機構). – HN: NXB KHXH.

393. Trần Trọng Kim (陳仲金) 1973: *Việt Nam sử lược*, tập I-II (越南史略・第 1-2 集). – SG: Trung tâm học liệu BGD.

394. Trần Trọng San (陳仲珊) 1969: *Văn học Trung Quốc đời Chu-Tần* (中國周秦文學). – SG: Bắc Đẩu.

395. Trần Văn Giàu (陳文昭) 1973: *Sự phát triển của tư tưởng ở Việt Nam từ thế kỷ 19 đến Cách mạng tháng Tám, tập I: Hệ ý thức phong kiến và…* (19 世紀至八月革命越南思想之發展・第 1 集：封建意識體系與…) – HN: NXB KHXH.

396. Trần Văn Giàu (陳文昭) 1975: *Sự phát triển của tư tưởng ở Việt Nam từ thế kỷ 19 đến Cách mạng tháng Tám, tập II: Hệ ý thức tư sản và…* (19 世紀至八月革命越南思想之發展・第 1 集：資產意識體系與…) – HN: NXB KHXH.

397. Trần Văn Giàu (陳文昭) 1980: *Giá trị tinh thần truyền thống của dân tộc Việt Nam* (越南民族的傳統精神價值). – HN: NXB KHXH.

398. Trần Văn Giàu (陳文昭) 1995: *Nhân cách của Chủ tịch Hồ Chí Minh*. – Trong cuốn: *Năm năm Hán Nôm 1991-1995*. – Tp. HCM: TT NC Hán Nôm (胡志明主席的人格，載《漢喃 5 年：1991-1995》，胡志明市漢喃研究中心).

399. Trần Văn Hải Minh (陳文海明)1991: *Bách gia chư tử* (百家諸子). – Tp. HCM: Hội NCGD văn học.

400. Trần Văn Khải (陳文凱) 1970: *Nghệ thuật sân khấu Việt Nam* (越南舞台藝術). – SG: Khai Trí.

401. Trần Viết Hoàn (陳曰桓) 1996: *Nơi khởi đầu của tết trồng cây*. – Tạc Xưa và nay, số tết Bính Tý, tr. 5 (植樹節的發源地，載《昔與今》雜誌，丙子春節期，第 5 頁).

402. Trịnh Cao Tưởng, Trịnh Sinh (鄭高蔣 鄭生) 1982: Hà Nội thời đại đồng và sắt sớm (銅、鉄器時代初期的河內). – HN: NXB Hà Nội.

403. Trịnh Khắc Mạnh, Nguyễn Văn Nguyên (鄭克孟 阮文元) 1994: *Rồng Trung Quốc* (giới thiệu cuốn Trung Quốc đích long do Từ Hoa Đường biên soạn, NXB Công nghiệp nhẹ Trung Quốc xuất bản năm 1988). – *Tạp chí Hán Nôm*, số 1, tr. 66-69 (中國的龍（介紹徐華鏞著的「中國的龍」，輕工業出版社，1988 年版），載《漢喃》雜誌，第 1 期，第 66-69 頁).

404. Trịnh Nhu, Nguyễn Gia Phu (鄭儒 阮家夫) 1990: *Đại cương lịch sử thế giới cổ đại*, tập I-II. (古代世界史大綱・第 1-2 集) – HN: NXB ĐH và THCN.

405. Trương Chính, Đặng Đức Siêu (張正 鄧德超) 1978: *Sổ tay văn hóa Việt Nam* (越南文化手冊). – HN: NXB Văn hóa.

406. Tsuboi Y. 1993: *Nước Đại Nam đối diện với Pháp và Trung Hoa* (面對法國及中國的大南國). – HN: Hội sử học.

407. Uryson 1977: Урысон М. И.: *Проблема прародины древнейшего человека в свете палеоантропологических и археологических данных*. - В кн.: REINVA 1977, с. 10-12

408. Văn Tân, Nguyễn Linh, Lê Văn Lan, Nguyễn Đổng Chi, Hoàng Hưng (文新 阮玲 黎文蘭 阮董之 黃興) 1973: *Thời đại Hùng Vương* (雄王時代). – HN: NXB KHXH.

409. Văn Tạo (文造) (chủ biên/ 主編) 1989: *Đô thị cổ Việt Nam* (越南古代都市). – HN: Viện sử học.

410. VC 1993: *Традиционный Вьетнам* (сборник статей) - М.: Вьетнамологический центр.

411. Vereschagin - Kostomarov 1983: Верещегин Е. М., Костомаров В. Г.: *Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного*, 3-е изд. - М.: Русский язык.

412. Viện DTH (民族學學院) 1983: *Sổ tay về các dân tộc Việt Nam* (越南民族手冊). – HN: NXB KHXH.

413. Viện DTH (民族學學院) 1984: *Các dân tộc ít người ở Việt Nam* (các tỉnh phía Nam) (越南的少數民族・南方各省). – HN: NXB KHXH.

414. Viện Nghệ thuật (藝術院) 1975: *Nghệ thuật chạm khắc cổ Việt Nam (qua các bản rập)* (越南古代雕刻藝術・由拓本观之). – HN: Viện Nghệ thuật.

415. Viện Sử học (歷史學學院) 1979: *Tìm hiểu khoa học kỹ thuật trong lịch sử Việt Nam* (越南歷史上的科技). – HN: NXB KHXH.

416. Viện Tôn giáo (宗教院) 1994: *Về Tôn giáo*, tập I (宗教問題・第 1 集). – HN: NXB KHXH.

417. Viện Triết học (哲學學院) 1986: *Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam* (越南佛教及思想史之若干問題). – HN.

418. Việt sử… (越史) 1957: *Việt sử thông giám cương mục* (越史通鑑綱目). – HN: NXB Văn sử địa.

419. VN - NN&VH 1993: *Việt Nam – những vấn đề ngôn ngữ và văn hóa* (越南：語言與文化之若干問題). – HN: Hội Ngôn ngữ học VN.

420. Võ Tài Lục (武才陸) 1973: *Những quy luật chính trị trong sử Việt* (越史中的政治規律). - SG: Việt Chiến.

421. Vũ Bằng (武鵬) 1990: *Miếng ngon Hà Nội* (河內美味). – HN: NXB Văn học.

422. Vũ Bằng (武鵬) 1993: *Thương nhớ Mười hai* (十二記憶). – HN: NXB Văn học.

423. Vũ Khắc Khoan (武克寬) 1974: *Tìm hiểu sân khấu chèo* (探尋嘲戲舞台) – SG: Lửa Thiêng.

424. Vũ Khiêu (武挑) chủ biên (主編) 1991: *Nho giáo xưa và nay* (儒教的過去與現在). – HN: NXB KHXH.

425. Vũ Ngọc Khánh (武玉慶) 1991: *Dẫn luận nghiên cứu folklore Việt Nam* (越南民俗學研究引論). – SGD Thanh Hóa.

426. Vũ Ngọc Khánh (武玉慶) (chủ biên/ 主編) 1989: *Nhân vật thần kỳ các dân tộc thiểu số Việt Nam* (越南少數民族的神奇人物). – HN: NXB Văn hóa dân tộc.

427. Vũ Ngọc Khánh (武玉慶) (chủ biên/ 主編) 1993: *Từ điển văn hóa Việt Nam. Phần nhân vật chí* (越南文化辭典・人物誌). – HN: NXB Văn hóa.

428. Vũ Ngọc Khánh, Ngô Đức Thịnh (武玉慶 吳德盛) 1990: *Tứ bất tử* (四不死). – HN: NXB Văn hóa dân tộc.

429. Vũ Ngọc Khánh, Phạm Minh Thảo, Nguyễn Thị Huế (武玉慶 范明草 阮氏化) 1995: *Kho tàng thần thoại Việt Nam* (越南神話寶庫). – HN: NXB Văn hóa - Thông tin

430. Vũ Tam Lang (武三郎) 1991: *Kiến trúc cổ Việt Nam* (越南古代建築). – HN: NXB Xây dựng.

431. Vũ Thị Phụng (武氏鳳) 1990: *Lịch sử nhà nước và pháp luật Việt Nam* (越南國家及法律的歷史). – HN: NXB KHXH.

432. Vũ Trọng Hùng, Ngô Hy (武仲雄 吳羲) 1990: *Bí ẩn và bí quyết sự sống - đời người* (人生與活力的秘密及秘訣). HN: NXB Văn hóa dân tộc.

433. Vương Ngọc Đức (王玉德) 1996: *Bí ẩn của phong thủy (nghiên cứu và phê phán thuật xem tướng địa truyền thống)* (風水之要秘：傳統風水之研究與批判). – HN: NXB Văn hóa - Thông tin.

434. Vương Toàn (王全) 1992: *Từ gốc Pháp trong tiếng Việt* (越南語中的法語借詞). – HN: NXB KHXH.

435. White L. 1949: *The science of culture*. – New York.

436. White L. 1975: *The concept of cultural systems. A key to undertanding tribes and nations*. – New York.

437. Wolters O.W. 1995: *Đặc trưng văn hóa Đông Nam Á*. – T/c *Tiến tới kỷ nguyên châu Á - Thái Bình Dương*, ĐHSP Tp. HCM, số 4, tr. 17-19 (東南亞文化特徵，載《走進亞洲太平洋的紀元》雜誌，胡志明市師範大學，第 4 期，第 17-19 頁).

asIan

附錄

讀者手上拿著的《探索越南文化本色》一書 (1996 年首次印刷) 是以下兩個項目的擴展：越南部級科學研究項目《越南文化的系統性》(1994 年驗收並被教育部評選為 1991-1995 年優秀科學研究項目)、長達 500 頁的《越南文化基礎》一書(1995 年由胡志明市綜合大學首次正式出版)。儘管《越南文化基礎》在當時只是內部發行，出版的數量有限，但是出版之後吸引了許多讀者的青睞。國學中心爲此舉辦一場研討會。許多國內及海外的越僑報刊都登載了對該書的介紹、評價、討論之文章。

《探索越南文化本色》一書得到了許多高度評價以及真誠而公開的建議、意見，同時也遭遇到一些有失偏頗的非議。這一情況源於多種原因，可能由於讀者對書中內容不甚瞭解，也可能是由於出發點不同，甚至可能是讀者閱讀得不夠仔細。這些非議很可能是許多讀者對《探索越南文化本色》所提出的疑慮，因此我們在本書《附錄》中納入與讀者對話的內容，主要是我們針對《文藝報》記者公開的採訪作出的回答，該回答也刊登在 1996 年 22 期《文藝報》，另外還有一些寄給《文藝報》但未被刊登的其他文章。

另外，在《附錄》中還有我們針對《勞動報》記者的關於越南文化之未來的採訪作出的回饋，此外還有一些文化研究專家以及讀者對《探索越南文化本色》及其前身《越南文化系統性》科學研究項目、《越南文化基礎》一書所提出的評價意見。

從不同的角度來看，這些資料都有助於本書所探討的問題內容及研究方法更加明瞭。

一、與讀者對話

（一）「文化」概念與文化結構

- 有人對《越南文化基礎》以及《探索越南文化本色》中關於文化的定義提出批評意見，認為這兩本書沒有提到或者不恰當地提到文化主動性、人道性等特徵以及認知與資訊再造功能、定向功能、世界再造功能等文化功能？

每個科學概念常常有許多特徵與功能，一個只需要簡單扼要的定義通常不能把一切都包括在內。因此，在古今的科學實踐中，人們可以用不同方式針對一個概念而敘述出各種不同的「性質」以及定義（因此，各種重要的科學概念常常有許多定義），所以不能說只有某個定義是對的，其他定義都是錯的，或者提到某些特徵、功能才是對的，只提到別的特徵、功能是錯的等等。據科學研究的邏輯，要提出一個具有說服力的定義，就要從所有的「性質」裡面選出最基本的特徵。基本特徵是一些有區分性、有代表性的特徵，在區別這個概念（事物）與其他概念（事物）時，這些既是必要的又是充分的特徵。

關於「文化」的概念，目前有很多定義。1952 年，A. Kroeber 和 C. Kluckhohn 兩位美國人學家撰寫出一本專門探討文化定義的《文化－各觀念與定義的批判總論》(Culture: a critical review of concepts and definitions)，裡面引出 164 項文化定義並且加以分析。這本書再版時，文化定義已經增加為 200 項。到現在，文化定義之數量，很難有一個確實的數據：有人說文化定義有 400 項，有人說是 500 項，又有人非常肯定的說，文化有上千項定義。

現有的文化定義雖然豐富多樣，但是綜觀下來可歸於以下兩類：描寫的定義以及介紹特徵的定義。描寫的定義列出文化的各要素，介紹特徵的定義則可歸於三個大趨向：第一個趨向將文化看為一種有形的結果（產品），它可以是一個群體所創造出來、繼承並積累下來的價值、傳統、生活習俗、準則、思想、社會體制、表徵與記號、信息……；第二個趨向將文化看作一些過程，它可以是創造活動、技能、流程、生存、生活以及發展方式，與自然環境相處的方式以及人與人之間的相處方式……；第三個趨向將文化看作各種價值之間、人與同類和萬物之間的關係、結構等。

所有不同的定義趨向都有自己的合理性，它們之間的區別在於作者所強調的各項

概念的著重點不同而已。但是，進行比較、核查之後，我們認為以下四個必要和充分的特徵就能將文化與相關概念、現象區別開來：一、系統性，以辨別文化是一個價值系統，而避免將其視爲許多領域中零零散散的知識之複合體的那種錯誤觀念；二、價值性，以將具有價值性的文化與非文化辨別開來；三、人爲性，以將人造的文化與自然價值區別開來；四、歷史性，以將多年積累起來的文化與表示一段特定時間之發展水準的文明區別開來。我們的文化定義就是將這四個特徵綜合起來。關係到這四個基本特徵的就是四個基本功能：社會組織、社會調整、教育以及交際。

其他的特徵或功能通常是上面四個特徵或功能的後因，或者已被包含在裡面：主動性被社會組織功能所包含 (如果沒有主動性如何進行組織呢)；人道性是人爲性的後因 (說文化有人性，由人類創造，爲人類服務就是說文化有人道性)；各準則的定向功能是社會調整功能的後因 (1995 年出版的《越南文化基礎》第 23 頁，或者《探索越南文化本色》§1.1.2 已有提及)；認知與資訊功能被教育功能所包含 (說 A 教育了 B 就是說 A 向 B 傳授並使其掌握自己的意識、資訊)；世界再造功能關聯到認知功能 (使我們對世界有一種看法)，因此它也關聯到教育功能以及社會調整功能 (創造一個新世界) ……。

- 有人要求文化定義需要強調「創造與使用各種價值的方式」，因為它們是「一種衡量文化發展水準的尺規並且具有定性意義的特別價值」？

理所當然，活動就是人與自然和社會之間互動的環節；活動創造文化，人的活動本身、活動方式、活動藝術也是文化。因此，有學派將文化定義爲活動也是自然的。但是，依我們看來，文化定義的任務就是將文化與非文化、自然界等辨別開來，而不是用來區分高水準和低水準。再說，如果過於強調這個方面，那文化概念將主要包含科技方面的知識，問題是，這些都是文明所關心的對象，已不是文化了。對我們來說，創造以及使用價值的活動屬於價值的概念-這是非物質的文化價值。

- 在文化結構方面，為何「信仰」被列入「個人生活組織」的子系統中，而「佛教」竟列入「與社會環境應對」這一子系統呢？

這一疑慮很有道理。但是，在科學方法論方面，人們都知道同一個分類對象可以使用多種面向、多種標誌來看待。因此，將這個對象列入哪一種分類還需要看哪一種才是主要的標誌，並且需要保證分類毫無遺漏 (需要包括所有對象) 也不多餘 (不要互相重複)。如果以本質來看，儘管信仰與宗教屬於同一類，但是如果從每一具體情況的來源以及演變來看，這兩個可能有很大的區別。人人都知道，在越南，佛教、道教、

基督教等宗教都是外來的宗教，而不是從民族信仰衍生出來的，都是與其他民族文化交流過程的產物。如果比較起來，這些宗教與創造其的民族、文化之間的關係更為密切、重要，而與民族的各種信仰之間的關係則次之。因此，在自己的系統中，我們將「信仰」列入「個人生活組織」的子系統 (因為關聯到每個人的生活)，而佛教與其他宗教被列入「與社會環境相處」的子系統。

（二）關於兩種文化類型

- 有些人不贊成將西方文化列入「遊牧根源」類型。

首先，需要弄懂「遊牧根源」和「農業根源」這些字眼，我們用這兩個名詞來說明兩種文化類型是為了概括已介紹的兩種文化的某些特徵。由此，西方各文化體可以列入「遊牧根源」的類型，東方文化體可以列入「農業根源」的類型。由於時間與空間上的交叉，「沒有任何文化體是完全屬於遊牧的還是農業的」(請參考 1995 年出版的《越南文化基礎》第 41 頁，或者《探索越南文化本色》§2.3.6)。

因此，依據以下理論：「遊牧民族的生活水準比農業民族的生活水準差，怎麼能有君主制度，怎麼能有控制自然的欲望，怎麼能有分析頭腦……」(1996 年 5 月，胡志明市《文》雜誌) 所提出的反對意見是沒有根據的。沒錯，遊牧生活是比農業生活差，因此，大型的古代文化體一開始都出現在東方。但是，由於歷史的運行規律，西方盡力擺脫低水準的生活並且將這一現實轉化為推動古代西方快速超越農業階段 (那裡的自然條件不太好) 的動力，使西方進入了工商業與都市發展的階段。將全部權力都集中在遊牧部落 (一種典型的生活方式使西方很早就成為一個有嚴密紀律的社會。分析的思維方式和控制自然的欲望原本就生發於遊牧文化中的潛在本質，為西方科學技術的快速發展做出了重要貢獻。

又有人認為，不能把遊牧根源文化和農業根源文化區分開來，因為每個民族都需要經過所有的發展階段：遊牧 - 農業 - 都市 - 工業，並且質問：「難道南亞民族沒有經過遊牧文化的階段，怎麼能從猿人馬上就掌握種水稻的技能呢？」(1996 年文藝報 17-18 期)。我們的回答是，進化圖表是如此，但是也不要過於死板地理解。每個民族經過什麼階段，那個階段發生得快還是慢還要看每一地區的具體自然條件。東南亞區域是河川平原與山地，缺乏廣闊的草原怎麼能有足夠的條件來「遊」與「牧」呢？古代越南人的確沒有「經過遊牧文化」：在《越南歷史》(大學與 GDCN 出版社，1991，第 20 頁) 一書中，潘輝黎、陳國旺、何文晉、梁寧各位作者已經寫明：「在熱帶森林

發展採集經濟的基礎上，和平的各個部落實現了意義重大的躍進：農業發明」。同樣，西方的土壤不夠肥沃，寒冷天氣不適合於種植業，相比起來，畜牧業與貿易更適合於這裡的自然條件。根據寶養 (Bửu Dưỡng) 的《人類歷史》(西貢，1972，28，67 頁)：「以前，希臘人只養羊與綿羊，很少人耕種，大部分人都操畜牧和航海之事」；羅馬人喝牛奶，穿羊毛衣服或者動物皮的服裝。在《文明來源》(順化，1991，33 頁) 一書中，W. Durant 介紹：「在狩獵與畜牧部落中，牛是一個非常便利的價值單位。在希臘的 Homer (荷馬) 時代，人們用牛頭數量來評價人或物的價值：Diomede (迪奧梅德) 的戰甲相當於九頭牛，一個手巧的奴隸相當於四頭牛。羅馬人也是如此，他們用兩個差不多的名詞來指牛頭與金錢——pecus 與 pecunia」。從這一段可以看出來，西方文化的遊牧根源是非常明顯的。

- 關於兩種文化類型，有人理解如下：《越南文化基礎》和《探索越南文化本色》認爲「北方是遊牧的，南方是農業的」，亦即「將文化分為源於北方和南方的兩個系統」。由此，其便提出反駁的立論。一、如果是這樣，照理說「十七世紀前的越南文化之遊牧性應該比柬埔寨文化的更為強烈，但是越南人才是南部平原的成功開拓者，而不是柬埔寨人。或者在十七、十八世紀，南河 (Đàng Trong) 的越南文化之農業性比北河 (Đàng Ngoài) 更高。可是人們都知道，在這期間，南河的社會文化生活又比北河更早地受到資本前的商品經濟影響」；二、如果作者陳玉添那樣認為遊牧式的畜牧活動不屬於農業生產的範疇，那麼農業只是種植業，同時還要更多地列舉一些文化類型，例如許多山地民族遊耕遊居的「遊農文化」或者島嶼居民的「捕撈文化」；三、「陳玉添無形中陷入了一種關於文化方面的地理決定論」(1996 年，文藝報，37 期)。

首先，如果仔細地閱讀 1995 年出版的《越南文化基礎》(或者《探索越南文化本色》§2.2)，讀者將會看到我們所劃分的「遊牧根源」以及「農業根源」這兩種文化類型不是想像的產物，而是從實際出發，那就是東方與西方[337] 兩個文化區域的明顯區別。對於這一點，任何人都能看出來。如果將地理、氣候環境的角色絕對化就是大錯特錯的 (導致關於文化方面的地理決定論)，因為一個民族的生活還被歷史、社會等因素所支配。但是如果將此否定了也是大錯特錯的，因為文化首先就是人們對自然環境的挑戰做出的反應，然後才是人們對社會環境的挑戰 (比如，生活於天氣寒冷地區的人們

[337] 在亞–歐前大陸地區 (Eurasia)，西方常常被理解為包括歐洲到 Ural (烏拉爾) 山脈，其實是西–北；從「近東」(西–南亞) 到「遠東」(東亞) 的東方，其實是東–南。

在衣食住行方面當然與悶熱天氣地區的人們會有所不同) 做出的應對。地理、氣候環境的區別與文化的區別之間的大致關係已經很明顯了。

但是，「關係」歸「關係」。我們從來沒有將兩種文化類型與兩個地理區域一致化，更沒有提出那種非常死板的肯定，比如「北方是遊牧的，南方是農業的」。我們沒有給這兩種文化類型起名為西方文化類型以及東方文化類型或者西北文化類型以及東南文化類型，而是以其經濟來源特徵 (「遊牧根源」和「農業根源」) 或者以其活性 (「好動」和「好靜」，「重陰」和「重陽」) 來命名，而這並非偶然的。

看起來，提出上述反駁的人對「文化類型」的概念理解得還不夠正確。文化類型實際上是一種具有一定特徵的模型，不應該根據其名字而死板地理解。總體上的文化類型概念以及各種模型、圖形往往是正確的，它在大空間中變化並且在小階段、小空間裡移動。這些變化、移動不是隨便的。它受到自然與社會條件以及空間和時間的支配，但其中也存在一定的規律。1995 年出版的《越南文化基礎》中第 41 - 43 頁以及《探索越南文化本色》的 §2.3.6 中，我們已經指出，在時間裡，兩種文化類型的特徵呈現多樣化，這是在發展不平衡的條件下具備週期性並呈正弦形的發展規律所致。在空間中，這兩種文化類型也呈現出多樣化，這是文化交流中的交叉之發展規律以及各個地區內部、各文化體之間的自然與社會條件差異所致。

以位於南部平原的越南人與柬埔寨人為例，或以十七、十八世紀的南河與北河作為例子，說明提出反駁的人不僅誤解了「文化類型」的涵義，而且還缺乏歷史辯證的眼光，因為特馬南定就了南部土地的主人一開始就是扶南人。正如中國《晉書》所描寫的：「扶南人皮膚很黑，不得足醜，卷頭髮，性格質實剽率、不偷竊」，農業活動和水路交通很發達。到第六世紀，扶南農業被真臘所吞併。也不能說高棉人沒有「成功地開拓南部平原」，要知道，從六世紀到十五世紀，南部是許多領土糾紛的緩衝區 (水真臘和陸真臘之間、爪哇與真臘之間、吳哥與占城及真臘之間、泰國與真臘之間)，因此，扶南時代本來非常肥沃、茂密的土地變成了枯竭、荒涼的地方。到十六世紀末，越南人到此墾荒居住，與此同時西方人開始窺探並且踏上這塊土地。以此類推，「北河比南河更早地受到資本前期的貨物經濟影響」這一問題變得更爲易懂了。

提出反駁的人對我們「沒有把遊牧畜牧活動列入農業生產範疇」一事深有疑慮，這點使我們感到非常詫異。一直以來，東、西兩方都沒有一本詞典認為遊牧畜牧活動是屬於農業生產範疇的，農業總是被定義為「種植、種田」。在農業經濟中也可以有畜牧，但這種畜牧總是農業經濟的一個副業而不是遊牧的那種方式，其道理很簡單：

一個民族的生活方式不可能既是定居的又是遊居的！

掌握科學方法論的人必然要懂得，任何模型都是需要概括的，想要概括就先要略過細節或者一些模糊的界限。因此，要全面提出「山地民族遊耕遊居的遊農文化，或者島嶼居民的捕撈文化」是沒有必要的，類似於個人履歷表上的「性別」項目，在「男」與「女」的分格旁邊，完全無需再加上「半男半女」一格。

（三）關於南方文化與北方文化之問題

- 許多人對南方文化價值的肯定深有疑慮。

這一點很容易理解。我們許多人一直以來都習慣於中國的領土與文化定型之說，並認為越南以及該區域的一切都源於中國，中國之言皆為正確，甚至包括最荒唐的事(例如這位皇帝可以「看著天地而寫成八卦」，那位皇帝則「嘗試百草尋得治病方法」等)。當然，在後來的兩千年中，越南卻是從中國學到了很多東西，接受了中國的很多影響，這點不置可否。但是，就這麼多的影響已經導致了一個毛病，這就是學界所謂的「以華為中」(Sinocentrism) 的毛病。其實，中國文化活動中的著名學者梁啟超已承認，中華的祖先本來就是一群遊牧人「從西北方起源，然後遍及到黃河流域並且打敗了那些野蠻的民族，後來越來越膨脹到大陸的所有地區」。在秦漢時期，「膨脹到大陸的所有地區」這一事才發生，因此「Chine」(即秦) 對西方人來說就是中國的國名，而「漢」則成為一個佔了該國 94% 人口的主體民族之名字。秦代以前，從長江流域到越南中北部地區是 Austroasiatic (南亞) 人種居住的地方，中國與越南的書籍常常將此人種稱爲「百越」，越南人是從此人種分離出來的一部分。這個南亞 (百越) 文化區域位於 Indonesien 人的居住區域，總體上屬於古代的南方文化。

關於這個問題，一些人沒有及時更新知識，只根據 60 年代的資料提出看法，例如：「很有可能在 2000 年的文朗文化中，我們跟長江南邊的百越沒有一點聯繫。也許當淑判 (Thục Phán) 到了我國以後，雒文化才與越文化混合」。「到了周代末期，華南地區幾乎都被華化了」(1996 年，文藝報，第 17-18 期)。或者，「中華古書中的南方有可能是在中國邊界以外的，但是有國名，比如越常國 (Việt Thường)，大部分是指華南。南方是華南，就是中國的了，那把這兩個概念對立起來就沒有什麼意義了」(胡志明市，《文》雜誌，1996 年 5 月)。

我們知道，在周代的個別階段或者先秦時代，華夏的邊界只在華北地區之內，所以當時在「中華邊界之外」的「華南」與越常國有什麼不一樣？如此一來，怎麼能將

「華南地區幾乎都華化」了呢？在秦漢時期，這個地區才被佔領，但是怎麼能隨即就能同化這裡的人呢？俄羅斯東方學著名專家 D. V. Deopik 在最近的一篇文章裡 (1993 年) 提醒道：「華南的沿海地區是公元前第一千紀後半葉具有相當高的發展水準的越國，並且在公元前第一千紀末葉才被佔領，在 1000 年左右被同化了。因此，越南與這個地區有許多共同之處。」

- 那麼，可以理解「南方」這個概念是包括華南與越南北部嗎？

更準確的是，古代南方是從長江延伸到南邊的陸地 Indonesien 人所居住的區域。其中，秦漢時代前的華南與越南北部是南亞人種的居住區域。這是一個掛領域的科學結論，並且得到人種學、語言學、考古學等研究證據的支撐。談到這裡，我們又涉及到南方文化的價值及其影響。這不是假設，也不是最近一些人所提出的「驚天動地的問題」。實際上這個已被許多科學領域、許多國家 (包括中國) 的科學家們所確定。

潘輝黎、陳國旺、何文晉、梁寧等教授所著的《越南歷史》(大學與專業教育出版社，1991 年，第 20 頁) 表示：「東南亞是人類的最早產生農耕的中心之一」。1952 年，美國地質學家 Carl Sauer (索爾) 已經認定，這是最古老的農業中心。美國東南亞學家 Wihelm Solheim II (索爾海姆二世) 宣佈 (1971)：「我完全同意索爾的認定，東南亞地區某個地方的和平居民是世界上最早掌握種植行業的人種。儘管那個時代是公元前 15,000 年，我也並不感到驚異」。由中國社會科學院的研究專家編著的《中國文化歷史》一書 (河內，1993，第 767 頁) 肯定：「從周代，水稻被引進並且在中原地區種植」。從哪兒引進？顯然是許多人認為當時已經屬於中華或是有人認為到周代「幾乎都被同化了」 的華南地區。根據 Hsu Chuisian (1958)、Sie Chi (1972) 等許多中國學者的研究成果，D. V. Deopik 教授於 1977 年在一本書中寫道：「公元前第三千紀，在東亞地區中心 (即黃河流域，陳玉添注)，我們只看到仰韶小米種植文明的一小部分，比印支中心的花紋陶器文化落後得多。在東亞北部決沒有大型的農業搖籃……。龍山時期或者更晚的長江流域水稻種植文化實際上都是印支水稻種植搖籃的外圍」。另一位俄羅斯的東方學家 Ja. V. Chesnov (切斯諾夫) 在《印支國家的民族學史》(莫斯科，1976 年，第 265 頁) 一書中提出看法：「東南亞在經濟領域的影響展現於公元前幾千年把水稻帶入東亞地區，公元前大約一千年，水稻又被帶入了西亞地區。在使豬、水牛、雞等動物普及的過程中，東南亞也扮演著很重要的角色。到公元前的 1450 年，雞已經出現於埃及了」。關於雞，十九世紀大名鼎鼎的生物學家 Charles Darwin (查爾斯・達爾文) 已經在著名的《物種起源》一書中肯定，世界上所養的所有雞種都起源於東南亞的森

林雞種。最近，在一本 560 頁厚，1998 年鳳凰出版社 (Phoenix) 發行的長達 560 頁的《東方伊甸園》—— 一個在東南亞沉沒的陸地》(Eden in the East: The Drowned Continent of Southeast Asia) 一書中，Stephen Oppenheimer (奧本海默) 根據地質學、考古學、語言學、遺傳學等研究成果來探討被淡忘的東南亞文明。他認爲，東南亞銅器時代始於 5000 -6000 年前，比中近東以及中華的銅器時代還早，東南亞文化正是世界文化文明的搖籃。

在影響北方農業的同時，古代東南亞還給北方 (以及鄰近地區) 貢獻了許多文化成就。這就是結合了江河地區常見的動物——鱷魚和蛇所想像出來的龍 (「rồng」、「long」就是東南亞語言「k'rong」的變音，而東南亞語言的「k'long」就是「江水」的意思)。D. V. Deopik (1993) 肯定：「龍是百越地區居民的共同產物，龍從這裡進入了中國」。J. V. Chesnov (1976) 說道：「龍的形象起源於東南亞，它從這裡跨越到最遙遠的歐洲地區」。還有神農以及與農業相關的神仙。美國有名的漢學專家 Joseph Needham (尼德韓姆) 在《Science and Civilization in China》(1954 年) 一書中肯定：「神農以及與農業相關的神仙原本都是屬於被併入華族的南方本地居民的」。在《中國神話》(河內，社會科學出版社，1991 年) 一書中，丁嘉慶教授提出許多資料，特別是中國研究專家關於神農、女媧的南方起源、牛郎織女的百越來源以及盤古的苗傜起源之資料。在《中華新石器神話》(Novosibirsk，1988 年，第 39 頁) 一書中，俄羅斯研究專家 V. V. Evsjukov 也寫道：盤古這一人物的起源得到了各位研究專家承認，不是起源於中華，這一人物形象是從苗傜族即中華的南方鄰近民族所借用來的」。

提到南方的角色，在刊登於《民族學》雜誌的一篇文章中 (1980 年，第 1 期)，陳國旺教授寫道：「中國北方文化許多成就都是從南方傳入，並且說是自己的。後來，從中國的書籍中，越南人學到許多本來就是自己祖先的經驗、記憶，但是這些都被中國學者改變並“概念化”了」。東南亞研究院院長范德陽教授，即《文化接觸、交流與發展：越南文化與世界之關係》的國家級科學研究項目負責人做出結論 (1994)：「中華文明發端於黃河流域的中原地區，最早由旱地農業人口所創造。其與北部及西北居民文化融合，後又與東南亞居民水稻農業文化融合。楚漢爭雄結束之後，漢朝由北向南統一了中國領土 (先北後南)，並且以相反的秩序去發展國家：先南後北」。考古學院院長何文晉教授於 1983 年在關於越南古代文字的文章裡、談到東山文化的具體作用：「東山文化影響到北方，開始從沅江流域到湘江，到楚國領地時這一影響已經非常明顯了」。

- 對《越南文化基礎》以及《探索越南文化本色》中關於孔子的「南方之強」和

「北方之強」(中庸，10) 理解為「南方人的強」和「北方人的強」這一點，有人提出批判意見，認為應該將「南方」理解為「面南」(面向南) = 上人= 君子；「北方」是「面北」(面向北) = 下人 = 小人才正確！ (文藝報 1996 年第 37 期)。

我們的理解完全符合長期的歷史實際，「南方」是中國書籍所用來指長江流域以南地區的術語，符合於宋代著名學者朱熹的理解，他在《四書集注》如此解釋：「南方人的性格柔和，因此用忍耐為其之強以戰勝別人，此為君子之道。北方人的性格剛毅，因此用勇敢為其之強以戰勝別人，那是強者之態」。這樣理解也符合讓宋、段中存、潘滄、光淡等人的越南語譯本，同時也符合於 James Legge 的英文譯本 (南方= southerm regions，北方= northern regions)。

「南方」=「面南」(面向南方) = 上人= 君子，「北方」=「面北」(面向北方) = 下人= 小人的這種理解過於另類而且也不合理。孔子學說中之「君子」概念不是用來指「掌權」的人，而是指儒家所主張訓練出來的「理想掌權人」。中華封建社會中正在掌權的人何必要柔和地相處，何必要用忍耐來戰勝別人？而且，被統治的人已經在「下面」了怎麼能強硬，怎麼能有強者的態度呢？

-《探索越南文化本色》將「君子」理解為「統治者」(§23.2.1) 恐怕不正確，因為據陶維英的《漢越詞典》，君子是「才德出眾的人、品行坦率的人、人格完善的人……」？再說，這是一個基礎概念，將這一概念誤解了會導致對儒教的全部內容的誤解。(《昔今》雜誌，第 75 期，第 29 頁)

我們不是不知道陶維英的《漢越詞典》中對「君子」的理解。這樣理解，水準一般的人不需要查詞典也可以懂得。但是科學家如果滿足於這些一般的理解，那科學怎麼能前進呢？

「統治者」才是「君子」的原義。在《漢字溯根》一書中，作者李樂毅和 Jim Waters (1977) 寫道：「君 (比如君子、君主，北京拼音為「jūn」) 原義是 “君主”。 “君” 字是由 “尹” 字與 “口” 字合成的：“尹” 是一手執杖，象徵權力；“口” 是來下命令的」。

「統治者」的原義是用來指春秋時代的掌權貴族階層 (孔子時代)，孔子認爲，「典範的統治者」需要具備美好的才、德、品行、人格，與「小人」(即被統治者的概念) 對立，慢慢地，「君子」被用來指有德行、有人格的人 (不管有否掌權)。在《論語》翻譯本的前幾頁，阮獻黎學者【1994：26】非常謹慎地提醒讀者不要誤解這個詞的意思：「君子一詞開始是指掌權、治民的貴族階層。小人就是老百姓。孔子認為，掌權的人需要有德行，因此君子的意思也是有德行的人，儘管有沒有掌權。小人這個字眼也一

樣，有兩個意思：老百姓，或者掌權但是沒有品行的人。讀《論語》，我們要根據不同的語境來理解。」

《辭海》將「君子」兩個意思區別開來，使得這兩個意思的衍生過程更為明顯：「君子：1. 指春秋時期的貴族階層……；2. 春秋末期以後，君子和小人漸漸轉為有品行的人和沒有品行的人之概念。」

（四）陰陽與五行問題

-《越南文化基礎》以及《探索越南文化本色》對「陰陽」、「五行」、「八卦」等概念所產生的爭論問題是什麼？

有三個問題：它的來源如何？它屬於何人所有？它是不是迷信？

它從何而來？它與依靠足夠的基礎來做出結論的南方文化價值有所不同，這是處於假設狀況的問題。從古至今，大部分人都與漢代的孔安國以及劉鑫一致，將創造之功歸於伏羲。另一部分則認為，陰陽五行的始作者是鄒演和陰陽家派。將創造之功歸於伏羲是沒有科學根據的，簡單的理由是因為這位皇帝是荒唐的傳說而不是真實的。將創造之功歸於陰陽家派也沒有道理，簡單的原因就是因為直到公元前三世紀，陰陽家派才出現，就是孔子時代之後的兩個世紀，問題是在孔子時代已經有易經、陰陽八卦了，陰陽家派只不過是運用陰陽來解釋地理、歷史並且運用五行來創造「五帝德」而已。

依照我們的看法，首先，我們認為五行和八卦是兩個不同的民族的產品。第一個證據就是，中國人在關於宇宙形成過程的觀念中具有「太極生兩儀，兩儀生四象、四象生八卦、八卦演萬物」，而沒有五行在裡面。第二是，我們看到五行和八卦有一些同樣的現象 (土、水、火)，但是名字卻不同，也與不同的方位相對應。第三是，分析五行與八卦的特點讓我們看到它們是兩種不同思維的產品 (請參見 §7.4)。中國哲學家馮友蘭在《中國哲學史大綱》(西貢出版社，1968 年，第 140-151 頁) 中也提醒：在經書中只提到五行，在易經中則只提到八卦，他提出了看法：「好像這兩種思維獨立地發展，沒有什麼相關」。

它們是兩個民族的產品。那哪個是誰的產品呢？藉由分析可知：一、五行是看重關係的綜合思維方式的產品 (更典型的南方特徵)，八卦是看重要素的分析思維之產品 (更典型的北方特徵)；二、五行在南方使用得更為普遍，八卦則在北方使用得更為普遍 (請參見 §7.4)。從而可得出結論：五行是南方的產品，八卦是北方的產品。此兩種

獨立地發展，但是都起源於陰陽哲理。

關於陰陽哲理，一系列相關證據可以歸為 7 項並且證明：陰陽哲理在南方文化區域形成 (參見 1995 年印刷的《越南文化基礎》第 86-91 頁或者本書 §5)。如果陰陽不是南方的產品 (而是黃河流域的產品)，那為什麼越南人的圖騰 (龍、仙) 是成對的，可是中國人沒有呢？為什麼中國人只有月老，但是進入到越南就發展為一對「絲翁–月婆」呢？為什麼東山古墓是以陰陽原理下葬的呢？為什麼在東山銅鼓上有方塊圖形與圓圈圖形套在一起呢？為什麼越南民間思維明顯地以陰陽哲理發展呢 (「倒楣中藏運氣、壞處藏好、禍中藏福」，「多樂多苦」，「富無三代享」)？很容易就可看出，漢語中的「陽」(yang) 字是從東南亞語言的「yang」(= 天 = trời、giàng) 音譯過來的，「陰」(yin) 是從南方語言的「yana、nha」(= 母親 = mẹ) 音譯過來的；之所以「母親 – 天」不是一個對立的配對是因為綜合思維傳統，將「母親」與「天」搭配，這樣就可以綜合兩個在生育過程中的最重要配對，那就是「父與母」與「天與地」：產生出人以及產生出農作物。為什麼越南人的稱呼常常是「ông-con」(爺-子)、「cô-con」(姑-子)，經常說「xem hát」(看唱) 等等？目的只不過是將爺爺與孫子和父親與兒子、姑姑與侄子和母親與兒子、看與演和聽與唱的兩個關係都能綜合起來！

瞭解起源不是為了「爭執」所有權。一個文化現象不管從哪裡出發，經過交流過程進入其他民族並被其接受、發展，這些文化現象將會成為全部文化體的所有。儒教起源於中國，如今已是東南亞多民族以及越南的共同所有物。同樣的，不管陰陽哲理起源於南亞居民還是某族，如今它也成為東方諸多民族的所有物。確定一個現象的起源只不過是為了使問題更為明晰，並且可以針對數個目前看規律的問題做出解釋。

陰陽五行是不是迷信？有人認為我們談到「奇數的重要性、談到陰陽五行以及根據干支來將陽曆的年月日與陰曆的年月日進行換算這些問題，無形中會使讀者被形上學以及迷信思想所支配」…… (胡志明市《文》雜誌，1996 年 5 月)。應該注意到的是，我們完全「沒有強調奇數的重要性」，我們只是提出一個非常客觀的看法，就是「越南人很看重奇數 (3、5、7、9) 以及奇數之倍數 (18、27、36)」，並且解釋為何有這樣的現象。陰陽五行和干支日曆是古代文化知識，在人們生活的許多方面上都有廣泛地應用 (飲食、醫療、農業……)。這些知識被一部分人所利用並使用在迷信異端中只是一個方面。不應該因為嫌棄酒不好喝就將酒瓶打碎。不需要用到干支日曆以及根據干支來將陽曆和陰曆換算，難道會有某個越南人依照陽曆過春節或者祭祀祖先嗎？

- 是否《越南文化基礎》以及《探索越南文化本色》的作者已經用陰陽五行哲理

來作為理解越文化規律形成的哲學基礎？

關於越南文化規律形成的理論基礎，我們在這兩本書的第一章已介紹得很詳細了，特別是在《探索越南文化本色》一書中，我們使用系統–類型方法，即根據文化的自然和社會條件之三維空間坐標來區別兩種文化類型並對越南文化進行定位。在後五章所談到的陰陽思維方式以及其他內容只是越南文化之特點，即所涉及的事物之後因。

- 關於陰陽問題，有意見認為：「至少，需要將某個事物放在與同一個系統中的另一個事物、現象之關係中，這樣才能說這一事物、現象是陰的還是陽的，否則它本身既不是陽的也不是陰的？」(文藝報 1996 年第 37 號)。

這一看法不管在實踐中還是在科學方法論上都是錯誤的。

實際上，每個初中學生都懂得，一塊磁鐵被分成許多小塊，每小塊裡面都會有一極是陽的，另一極是陰的，不管它是不是被放在「與另一個事物的關係中」。每個時間概念本身都會有前有後，每個空間物體本身都會有上下、內外、左右……，有上下、內外、左右就是有陰陽的了。在宇宙中，沒有一個不包含陰陽兩種本質的事物 (現象)，陰與陽雖然是兩個因素但又合為一體，古人稱為「兩一」情況。正因為每個事物都包含陰與陽，因此如果想確定某個事物是偏於陰的還是陽的，這時才需要將它放在比較關係中。

在科學方法論上，這樣的理解那陷入了所謂「純粹的結構論」，只知道各種關係而否認了事物本身的作用。這早已經被科學界早就批評的極端主義。

-以上所提《文藝》報上的那篇文章之作者還提出看法：「如果依照陰變為陽、陽變為陰 的規律 (即陰陽轉化規律) 那麼文化史 (或文明哲理的運用) 只是一個沒有出路的封閉圓形，遑論發展到信息時代這一事呢！」

這一問題再次證明瞭作者對陰陽哲理的理解大錯特錯。很多人看到陰陽圖表的時候 (圖 5.1)，的確會感到那是一個「沒有出路的圓形」。但是，須知那只是一個圖形，是描繪陰陽哲理的不夠充分的草圖，而不是陰陽哲理本身。實際上，陰陽哲理是對萬物有規律性的運作之概括，那一種持續的運作，沒有中斷，也並非一模一樣的重複：熱轉為冷，冷轉為熱，但是今年的熱與去年的熱不一樣。從部落民主走到現代民主也是一種重複，但是一種更高的發展 (是螺旋上升的圓形)，怎麼是沒有出路的圓型呢？古代越南人非常智慧地認為：「傻瓜生聰明」，然後「聰明生糊塗」，繞來繞去只有「傻瓜」和「聰明」，但這怎麼是一個封閉的圓形呢？因為我們的前輩明明知道，沒有哪兩種傻瓜是完全相同的。從事資訊行業的人都知道，如果沒有 0 – 1 (陰陽) 的最初配

對概念以及它們之變化，怎麼會有信息時代呢？陰陽圖表只能說明陰陽運作之規律性的轉化 (相同之處)，而不是反映它們的異別。如果陰陽哲理只是一個沒有出路的圓形，它怎麼能有活力存在到現在的，怎麼會被運用到現在呢？

- 書上說越南語指陰陽配對基本的複合詞需要按照「先陰後陽」的秩序，那為什麼我們祖先說「公母」、「雄雌」、「父母」……？

陰陽是反映古代人們關於客觀認知的具有哲理性的觀念，重女、偏於陰性的傳統 (其表現之一就是「先陰後陽」的秩序，比如「陰陽、妻夫、奇偶、方圓等) 是一個民族、一個文化體帶有主觀性的習慣，這個習慣被生活環境、經濟類型所規定。既然是帶有主觀性的習慣，我們只能藉由具有頻率性、統計性的事件找到規律。何況，各個實際事件總是許多不同規律、不同影響所共同作用的產物。因此，如果總是死板地要求「先陰後陽」的秩序在一切事件中都是絕對的，那是沒有道理的，如此也就不能理解為什麼我們祖先說「公母」、「父母」。

其實，在這一階段，越南語言學歷史之成就還不允許我們確定哪些詞語是從什麼時候出現的。因此，如果馬上就肯定那是我們祖先的說法，可能會是一種錯誤。在歷史上，有許多相近的少數民族語言從沒有受到重陽文化之影響，我們只要稍微注意就可看出其中的巨大差別。林同省的纪族 (K'ho) 語言中有「me bap」(= mẹ cha = 母父)、「mộ pàng」(= bà ông = 婆婆公公)、「oh mịu」(= chị anh = 姐姐 哥哥)、「ur klau」(= gái trai = 女男)、「mê kuăng」(= cái đực, mái trống = 母公、雌雄)；廣義省的赫列族 (H're) 語言中有：「mẻ ba」(= mẹ cha = 母父)、「za vok」(= bà ông = 婆婆公公)，「mai ong」(= vợ chồng = 妻夫)、「ku klo」(= gái trai = 女男)；傣族語言中有「mẻ tập」(= cái đực = 母公)、「phú pỏ」(= mái trống = 雌雄) 等等。這些都按照「先陰後陽」的秩序。經過系統的研究，我們可以找到一系列語言領域中和其他科學領域中的證據，讓我們看到一個全景式的描述並且得出一個不可否認的結論，這就是古代東南亞地區、尤其是越南的重女、偏於陰性之傳統。

-《探索越南文化本色》一書 §26.2.3 寫道：「越南人，婦女偏於佛教，男人偏於儒教。佛教更為陰性，儒教更為陽性」。這是一個非常遺憾的錯誤！Michio Kushi 教授在《Your face never lies》[338] 寫道：「人的寫作活動是陰，人的說話活動是陽。孔子寫得很多因此是陰的，耶穌和釋迦牟尼佛一個字都沒寫，因此是陽的」(《昔與今》雜

[338] A very Publishing Group Inc, 1983, p64.

誌，75B 期，第 37 頁)。

Michio Kushi (久司道夫) 說得很對。我們的說法也沒有錯。但是，用 Michio Kushi 教授的這句話來反駁，然後認為我們是錯的這個人才是大錯特錯！簡單的原因就是他還未瞭解陰陽哲理。

陰陽哲理常常被人們忽略的一個重要特點就是萬物既有陽的又有陰的。在這個方面是陰的，可在那個方面反而是陽的。與這個對象比較的時候，它是陰的，與其他對象比較的時候，它是陽的。水與土相比，水更偏陰性 (因為比土軟、低)，但是水也可以更為陽性 (因為具有動態性的)。

寫作比說話更為陰性，沒錯。因為寫是靜態的 (惜墨如金 bút sa gà chết)，說話是動態的 (耳旁之風)，在這一方面，孔子比釋迦牟尼更陰性。但是這只是將兩位教主在傳播活動方面進行比較，如果把兩種教理、教律等進行比較，那得出的結論會完全不同：佛教偏於出世，主張慈悲，因此更為陰性；儒教偏於入世，主張參政，因此更為陽性。

- 有人對《越南文化基礎》以及《探索越南文化本色》的作者提出批評意見，認為作者是以各種星座入門書籍的直觀方法來解釋五行生克，而沒有理解古人的細微之處？

首先，需要強調的是，我們這本書的目的不是談論五行、八卦，更不是談論易經方面的。我們只是說了一個任務，即把它們與越南文化有關之處進行簡單地、適當地介紹。但是，關於這些概念的細微之處，我們在 1995 年印刷的《越南文化基礎》第 96 頁(以及《探索越南文化本色》36.2) 已經說得很清楚了：五行不是五種元素，而是五種具有高度概括性的運作、關係，水、火等等不僅也不一定是 “水” 與 “火”，還可以是其他東西」。因為具有這樣高度的抽象性與概括性，從古至今，如果想把五行生尅關係解釋得更為易懂，星座入門書籍和許多哲學辭典都需要用上直觀的例子，比如「水滅火」。但是我們也說明瞭，那只是例子，因為水、火等等不僅也不一定是 “水” 與 “火”，還可以是其他東西。

- 是否「相生的五行之圖沒有同時展現各種相克關係，這種情況不符合於生中有克、克中有生這一規律「以及「這些圖形未能足夠地反映實際」？

這樣說證明瞭對科學方法論尚未有足夠的理解：每個圖形、模型總是對實際較為粗略的、不充分的反映，這樣才稱為圖形、模型，不然，如果是夠充分、夠正確，那麼它本身就是實際了！從圖形到實際還需要補上其他圖形、其他資料以及其他運

用……。帶有「水克火」原理的圖形以及「遠水救不了近火」的實際之間是運用的問題，是量與質轉化規律互動的結果。

- 有一種非常肯定的意見認為：因為五行具有欠缺所以古人才創造八卦？

這是一個非常普遍的理解方式，並且已經成為一種固定的看法。在這兩本書中，我們提出了各種證據以證明五行與八卦是兩個不同的民族之產品 (請參見 1995 年版的《越南文化基礎》，第 91、114-117 頁或者《探索越南文化本色》§5.6、7.4)，並且在回答第一個問題時我們已重複闡明。

- 有人認為五行和八卦是兩個不可比較的東西。一是因為五行是「被概括並成為一個概念系統的各種自然界的要素」，但是八卦是「被運用以認知世界發展過程的人造概念」……。

這只是一種誤解。實際上，沒有任何人造概念不起源於對自然界的觀察。很久以前，各位科學理論家都知道，無論是採用分析的方式還是綜合的方式，是使用歸納方法還是演繹方法，科學家們歸根結底都要從直觀的實際出發。如果研究了馬克思哲學，誰還能不懂得列寧關於認知的辯證理解是「從生動直觀到抽象思維」之著名論點呢？

- 其二，五行「描寫五個成份的世界」，八卦則「把世界看為一元一體 (太極)」……。

其實，把世界視為一個統一體、一種太極不是八卦纔有的特點，而是東方認知的共同特點。如果從根源來看，五行 (包括水-火、木-金的對立雙體) 也是從陰陽出發的，陰陽又是解釋宇宙和萬物本體的概念。因此，從這一角度來看，連五行帶八卦都是「把世界看為一元一體」。如果從表現的角度來看，五行「描寫一個世界」，這個世界已經變化了許多並不斷復雜起來：一個是五個成份的，另一個是八個成份的。

- 其三，五行反映空間中的世界，八卦「已經忽略了空間的要素，因此只反映世界在時間軸上的運作」。

研究八卦的人都知道關於八卦的知識有所謂方位的問題。關於先天八卦，邵子說道：「這是伏羲皇帝的八卦方位：乾在南，坤在北，離在東，坎在西，兌在東南，震在東北，巽在西南，艮在西北」。關於後天八卦，胡居仁說：「離南坎北，天地中正之交；震東兌西，時令出入之序；艮東北巽東南，輔震以出生；坤西南乾西北，輔兌以收入。聖人佈置八卦方位，其精如此，或猶謂其多不可曉，殆未之深考耳」【Nguyễn Hữu Lương (阮友良) 1971：212-542】。如果那不是空間，還可以是什麼呢？1996 年第 37 期《文藝》報上的文章之作者本身也是自相矛盾的：當他想證明八卦不能與五

行相比，便詭辯：「八卦只反映時間軸上的世界而已」，但是他在上面的 12 行字寫道：「八卦在空間中的方位也類似於五行，都是帶有表徵性的規約」。

- 反駁《越南文化基礎》以及《探索越南文化本色》關於「八卦中的各卦之間沒有什麼關係」這一看法，1996 年第 37 期《文藝》報的文章之作者說：「八卦中的各卦是緊密相連的，如果將陽爻變成陰爻或者反過來的話，每卦都會變為另七卦？」

首先，要記得「關係」和「聯繫」是兩個大相逕庭的概念；第二是，這裡所說的聯繫 (每卦都會變為另七卦) 是變化的聯繫，它帶有假定性和思辨性 (因此如果缺少了那些「如果…就可能…」將會不能表達)，這大大區別於五行中帶有自然性的相互關係。試比較，一方是金壺 (金) 埋在樹下面 (木) 使這棵樹越來越枯萎的這一關係，而另一方是如果將獸類的前肢換為翅膀則能變爲鳥類的這一種想像。將五行和八卦這樣進行比較，猶如一個人將「傷在腳部」和「傷在長山上」這兩種表述方式進行比較一樣。

- 在反駁《越南文化基礎》以及《探索越南文化本色》中關於五行有中心而八卦缺少中心這一看法時，上述的《文藝》報的文章之作者認為「八卦的中央就是表建空間，即實體的部分是太極兩儀四象圖形，而八卦本身只是為太極實體部分所用而已」。

這一句話包含了四個非邏輯之處：一，如果作者認為八卦只是「在時間軸上反映世界」，那麼八卦的中心 (= 時間) 不可能同時也是空間！二，八卦的中心 (= 一個概念) 不能是一個圖形 (= 直觀的表達方式)！三是，八卦的中心 (= 它本身的一部分，在它裡面) 不能是原本在它之外生出它的東西 (=太極)！四是，那個「在它之外」卻被塞入這個中心裡的內容則又是如此龐大，是所有的「太極兩儀四象」：在民間術士做避邪的護命符時，也就在八卦圖的空處畫上一個太極圖形而已。

（五）其他問題

- 有意見認為《越南文化基礎》以及《探索越南文化本色》的作者已經將越南視為中心？

工作的時候，我們總是盡力保持最高的客觀性。每個結論我們都根據許多證據或者結合許多專家、包括有名的科學家的研究成果來進行分析和理解。我們將事物放在運動中來看待：其中，每個文化體都有盛有衰，每個民族的性格都有好有壞；其外，各文化體總是交匯、交流，有來有往。只不過是因為多年以來，許多人犯了以中華和歐洲為中心這一毛病，因此，當觀察越南文化內核的時候，他們只看到衰落的東西，在交流活動中，他們只看到從外面進來的單向影響。正因為如此，當我們談到東南亞

地區、尤其是越南的興盛與影響力時，有人立即感到奇怪並且武斷地認定是「以越南為中心」了。仔細閱讀的人會看到我們不僅談到好的東西，而且還以客觀的態度對越南不好的習慣之來源分析得很仔細，例如隨便性、輕視個人、依賴性、平均的習慣、宗派之弊病以及地方主義、私有思想等等…… (參見 1995 年版的《越南文化基礎》的第 157-159 頁，420-422 頁以及《探索越南文化本色》 §2.3、10.6、27.2)。是否「以越南為中心」這個問題，請本書第 624 頁的阮仲文之意見。

- 有意見認為陳玉添 (Trần Ngọc Thêm) 是金定 (Kim Định) 的副本？

每個科學家都要「站在巨人的肩膀上」(牛頓的說法)，就是依靠前人。為了寫《越南文化基礎》和《探索越南文化本色》這兩本書，我們參考了四百多份資料，其中有 9 份金定的資料。依靠前人的時候自然會有共同之處和不同之處，有接受之處也有補充之處。我們與金定的基本共同之處就是盡力脫離「以華為中」的這個毛病。我們的不同之處是：在「去中」方法上，金定的觀念可歸為三點：一、與華族比起來，炎族 (= 越族) 更早地成為中國之主 (越理溯源，1970 年版，第 52-53、77 頁)；二、因此可以說：「當華族進入，越儒遍及了中國之地」，也因此，秦代前的儒教就是越儒 (孔子是最後的代表之一)，秦代後的儒教是漢儒 (精華五典，1973 年版，第 18、9 頁)；三、由此，陰陽五行八卦的所有思想以及儒家的所有經典之書都屬於炎族。

只需這些就能看出來我們與金定之間的基本區別。依據系統-類型方法且結合跨領域的資料，我們將古百越民族的居住地之界限劃分得很明確，同時也把北方文化和南方文化的產品明確地區別開來 (這是金定作品中尚未提到的)，我們還指出它們之間的交流(參見《探索越南文化本色》§27.1.2)。除了以上不同之處以及那些明顯的或已被多人談及的內容，金定的所有意見以及引自金定的資料，我們在《越南文化基礎》(1995 年版) 和《探索越南文化本色》(1996 年版) 的第一次印刷中均有明確的註釋。以為我們只是對金定的重複顯然是閱讀得不夠仔細的結果。

針對我們與金定的共同之處和不同之處，現居英國的武慶城 (Vũ Khánh Thành) 先生 (原為金定之徒，多年從事教學工作，目前是安越協會的負責人，這一協會由金定設立，以幫助人們互相學習並專門研究安為哲理和越南文化的協會) 在 2000 年 4 月 5 日寄給我們的一封信中寫道：「金定尊師憑藉著直覺觀察到了越南文化的起源。後輩的你將其證明得更為清楚。金定尊師鑽研哲理思想，你則走向科學論說。金定尊師振聾發聵，你則冷靜地尋根探底」。

二、相約週末·越南文化的未來：「偏於陽性的和諧…」

主持人：順天

《勞動報》，1998 年 11 月 28 日，190 (98) 號

經過針對大學教程《越南文化基礎》(1995) 的爭論以後，該書的作者——陳玉添博士教授出版了一本長達 700 頁《探索越南文化本色》一書，這是社會科學研究方面非常罕見的著作之一，也是最近的「暢銷」書。出版僅六個月後 (1996 年 8 月)，《探索越南文化本色》又再版了。

- 但是，至今還有人認為作者把漢文化的一些基本意念都歸於古越南人 (更正確的是百越或者南亞各部族) 同時還運用思辨的演繹法來強化自己的見解。您能不能說出幾個證據來證明您所認為的越南文化核心之陰陽五行哲理的南方來源？

首先我想提醒一下：有人常常誤解，認為陰陽哲理是一些對立雙體的哲理。南方 (古代東南亞地區) 是水稻之鄉，人們對於多生子女 (以滿足時務性強的勞動需求)、土地多產的期望正是「母父」、「地天」兩對概念合一的潛意識形成的基礎。南方人的陰陽哲理不是兩個對立方面的哲理，而是動態結合的哲理，陰中有陽，陽中有陰，陰陽總是互為轉化。

「陰陽」的漢越音詞使人們對於這個哲理的北方來源感到更加放心。其實，漢語中的「yin」(陰) 是從南方語言「母親」之意思借過來的 (古侗族語的「yana」，嘉萊語的「ina」，印尼語的「inang」，古越南語的「nạ」)；「yang」(陽) 是從南方語言指「天」、「神」之意思借過來的 (芒族語的「giàng」，西原一系列地區語言的「yang」)。古代南方人的陰陽象徵還明顯地展現於我在東山銅鼓上找到的方圓圖案 (有考古家認為那是「錢幣」，想必是忘了東山時代還沒有銅錢！)

從「陰陽」，南方又發展為「三才」、「五行」，同時北方也發展為「四象」、「八卦」兩部分。關於這一點，我已經提出許多證據，現在用幾句話不能說清楚。但是我想，如果想客觀地接受這些見解，首先必須排除那種很久以前就認為越南文化是中國文化的複本之思維定式。遺憾的是，有一些越南的知識份子，甚至還有的已參加關於越南文化問題的國家級科學項目，但是心裡一直認為「越南文化沒什麼可說的」。可是，猶如我在書裡已經說過的，許多國家包括中國在內的古今書籍都承認南方文化在中華

文化形成過程中的影響。

- 按照您的說法，如果想理解越南文化特色，首先要去尋找那些還沒被中華和西方文化所影響的本土文化層面。而越南的文化特色就是水稻農業文明的產物：越南人重視感情、與自然界的和諧關係、陰陽調和的生活方式 (適當的程度)、有靈活性等等。這些特色是否適合於建設一個現代社會？

每件事都一體兩面。歷史悠久的民族特色阻礙了現代化事業的發展，但是也可看出現代化的消極方面：邁入文明的每一步同時也是人們在生理能力以及感情生活上的每個退步。因此，世界的共同趨勢是將過去和現代、東方和西方結合起來，從而發揮積極作用，抑制消極影響。越南文化特色中有一個非常適合改革開放事業之特點，這就是靈活性。它符合於經濟市場之動力的需求，文化是一個可自行調整的機制。我相信越南憑藉著傳統文化能夠進行自我調整，從偏於陰性和諧的傳統轉變為偏於陽性和諧，就是說走向發展而不是像以前那樣固守穩定，當然這是一種穩定的、堅固的發展。

- 國內外的許多知識份子對《探索越南文化本色》作出很高的評價，並且認為這是一個具有價值的研究項目之一。難以相信的是，這個項目的作者是一個年輕的研究人員，從沒在歷史遺址裡頭苦幹或者在古書堆中汲汲忙忙，而且作者原本接受的是計算語言學的專業培訓！

二十四年前，當我在 Saint-Petersburg（聖彼德保）國家大學計算語言專業畢業的時候，我真的沒有想到有一天我會成為一個文化方面的研究專家。但是，可能是因為我在計算語言方面得到了井然有序的系統訓練，加上十年研究文本的語法-語義的經驗，我才能在系統-結構方法上占更大的優勢（正如我的導師所說）。正是系統-結構方法，使語言學成為人文科學的重要專業。在人文與社會科學領域，經過一段時間的以歸納為方法的累積資料，需要停下來並藉由一種傾向於演繹的總括性目光來調整所遇到的矛盾及錯誤。我可能是因為將系統-結構之思維方法的優勢與我本身的辛勤工作結合起來，才能走上成功之路。在一段不夠長的時間內，我盡力將越南各位文化研究專家已經累積起來的巨大資料庫之主要特徵進行概括化和系統化，從而得出一幅全景式的描繪。

- 非常感謝！

2000 年 6 月，重新閱讀

三、一些評價意見

★謝文誠 副教授、博士 (胡志明市城委社會科學中心)

系統-結構方法得到作者的連貫運用並且帶來了很好的結果。越南文化被放在世界文化、農業文化、東方文化之系統以及農業根源文化和遊牧根源文化之比較中來進行觀察，從而顯出其特殊之處。越南文化的各種成份也被放置於一個完整的系統中以發現各成份之間的關係……。

作者擺脫並批判了「以華為中」及「以歐為中」的觀點，從而提出越南文化的獨特之處，並指出這一文化體在接受中華和法國文化影響之前就已經有自己的特色了。

總體上，作者運用文化學理論來瞭解越南文化的發展規律、文化特色和特殊性等方面初步地作出了寶貴的貢獻。作者盡力把越南文化視為一個有關聯性、符合邏輯性的完整系統來理解。

(1994 年 12 月 23 日，《越南文化系統性》部級科學研究項目驗收會上的意見之摘要)

★梁維茨教授 (胡志明市國家大學附屬人文與社會科學大學中國語文系系主任)

陳玉添對於越南文化這個研究項目不是採取介紹、集合或者編撰的方式，也不是謙虛地「談到」、「訪談」，而是直接面對科學對象，並且以一個一致的觀點來分析、理解。簡言之，作者有著自己持續而堅定的思考脈絡，這也是科學研究中最為珍貴的。正如《紅樓夢》小說的作者之手法，可謂「草蛇灰線，伏延千里」。

該項目的突出特點就是作者站在與北方文化對立的角度對南方文化勇敢地作出的肯定，更突出的是，當許多前輩都肯定南方文化一直被動地接受北方文化之影響 (儘管有自己創造的，也只是改編性的創造)，作者竟然能夠肯定南方文化影響到北方文化。至於中國文化學、文化史書籍在談到與南方文化交流的時候，也只是簡單地提到水稻種植、造紙、玻璃器皿等行業而已。

我對陳玉添作者的這個觀點非常支持。因為一個很簡單的道理，考古學家法縣，在越南文化進程的 6 個階段中，史前階段就已經出現水稻文明，馴養家畜，使用藥草、製造陶器等等。到文郎-甌雒階段，水稻種植、治水技術、煉銅，特別是銅鼓以及古螺城的建築等這些成就已經處於巔峰階段。

我們在接近 1050 年的北屬階段 (從公元前 111 年到 938 年) 中失去了太多。我們不只失去了物質方面的文化 (銅馬、銅像、銅製首飾以及寺廟亭子……) 而且在抵抗同化的漫長鬥爭中也失去了許多非物質的文化。到獨立自主階段，我們的國號是「大瞿越」，京都是「昇龍」，至此我們才慢慢恢復了活力並且走到李、陳文化階段的高峰。但是在獨立自主的 10 個世紀中，我們多次被北方人侵略，文化也遭到破壞。如果南方沒有一個燦爛的文化，那為何中國明朝的皇帝下令要求張輔將一切有文字的遺物全部毀滅並且擄走全部熟練的工人？

這樣的一個文化體必定起源於一種深刻的文化意識基礎並且帶有突出的特色。在第二章意識文化中，對陰陽與五行哲理、河圖與洛書、曆法以及干支等方面的理解具有許多值得肯定的地方。總而言之，作者盡力使用越南文化中的資料來證明它的南方來源。這是值得珍惜的努力。

(1994 年 12 月 23 日，《越南文化系統性》部級科學研究項目驗收會上的意見之摘要)

★周春延副教授 (胡志明市國家大學附屬人文與社會科學大學文化與民間文化部門主任)

陳玉添教授的《越南文化基礎》徹底地並且連貫地運用系統研究方法，在主要使用同代原則、類型原則的同時，歷代原則、歷史原則也沒有被排除在外。作者藉由系統研究方法來運用上述原則，利用基本文化元素橫切的文化系統、文化的三個維度以及文化進程中的各個層面對越南文化全貌進行確定、描寫。

(1995 年 3 月 6 日，由胡志明市綜合大學語文系舉辦的《文化學與越南文化的編撰、教學》研討會之介紹報告摘要，登載於《胡志明市綜合大學科學雜誌》社會科學系列，1995 年 1 月)

★陳清淡副教授 (胡志明市國家大學附屬人文與社會科學大學語文與報刊系)

陳玉添教授關於越南文化的這本書是一項艱巨的、花費許多功夫的且系統性相當高的研究項目，可以說是前所未有的。它的問世滿足了社會對知識的需求以及學校教育的需求。這是一項經過多年嚴謹研究的項目。由於文化問題在我們改革開放事業中的重要性以及各所大學目前的教育改革中都有關於越南文化這門課程，因此這本書從出版那天起就一直備受輿論關注。

這本書最突出的優點就是資料非常豐富。本書概括並且廣泛使用了所有前輩們的研究結果，擁有近 400 份國內外的參考資料，其中有一些幾乎不為他人所知，還有不少是最近收集到的或者剛剛發掘的資料。這些資料都有一定的可信度和正確性，並且

被作者研究得非常嚴謹透徹，又被介紹得非常清楚、明晰，這的確是一位語言學家的言簡意賅的文采。可以將這本書作為關於越南文化的充分而簡明的資料參考。

第二個優點是，與多年來許多研究文化方面的人之作品相比，這本書藉由一個非常新穎的視角及方法來向讀者展示越南文化——這就是系統和演繹。每個觀點都被作者放在系統的角度來闡釋，每個結論也都從這個系統演繹出來。當然作者也配合其他方法，但是系統-演繹方法被他徹底而連貫地使用。在科學研究工作中，這是一個應該採取的態度。人們可以對這個觀點或那個觀點表示不贊同，但是，需要尊重作者的觀點和立論。如果想提出反駁或爭論，需要仔細地閱讀作者的整個系統。

在研究問題的時候，作者盡力擺脫人們一直以來犯的毛病，即「以歐為中」(Eurocentrisme) 和「以華為中」(Sinocentrisme)：關於越南傳統文化，我們常常借助中華的工具來思考，以中華為準則；關於越南現代文化，我們又常常借助西方的工具來思考，以西方為準則。對陳玉添的意見可以表示贊同或不贊同，但是要站在理解他的觀點之基礎上。在科學研究中，一位科學家可以提出一個觀點並且對此保持一致性。陳玉添從頭到尾都對自己的觀點保持一致性，這就是貢獻。這本書是一個新的 thèse (論文)——陳玉添的 thèse，當別人對這本書提出反駁意見的時候，陳玉添需要維護它。

(1996 年 3 月 5 日，由國學中心於胡志明市舉辦關於《越南文化基礎》科學研究項目研討會上的發表意見摘要)

★楊紹宋教授、博士 (胡志明市師範大學)

陳玉添撰寫的關於越南文化的著作問世了，我感到非常高興。任何一本書，免不了有一些欠缺。有時候，那不是作者本身的欠缺而是前輩作者的錯誤，作者只是參考並且以其為據。為什麼犯錯誤呢？我們可能會很少反省自己，因為我們被「以歐為中」(Eurocentrisme) 和「以華為中」(Sinocentrisme) 這一毛病所影響。儒學家黃叔抗曾經說道，很久以來我們 (儒學家) 已經習慣認為中國人所說的都是對的，連他們的錯誤我們也都認為是真理。我們這一代受過法國教育，有人全盤否定，否認一切，甚至連雄王也否認，因為他閱讀西方的書籍，看到西方某些人認為雄王不存在，只有雒王而已……。幸而現在有了一位年輕的陳玉添教授，這些錯誤才得以避免。在未來，當年輕的一代受中華和西方的影響不再如此之多時，我認為他們將會更精確地找到越南的原始文化。

談到陳玉添的這本書，有人認為作者需要把陰陽五行還給中國。首先，要提醒一

下，陳玉添沒有肯定陰陽、五行、八卦……這一切都是越南的，他只是證明陰陽、五行和干支日曆來源於南方 (百越)，八卦則源自北方。接下來是名字的問題。如果把它稱爲「陰陽」、「五行」(漢越音的)，將其還給中國也可以。但是我們有另一個詞來命名它 (陳玉添找出來了，連「陰」帶「陽」都是南方語言音譯過來的)，能看到陰陽寸在於銅鼓上，存在於那些「空」與「實」(rỗng và đặc) 的圖形上。我已經寫了一本 400 頁厚的書，可惜的是還沒能出版，因為還要等「天時、地利、人和」。我相信，這「空」與「實」的理論是越南的原始哲理，我也相信「洛書」是一本日曆。我使用那本日曆找出春分、秋分、夏至、冬至，結果都非常準確。這是南方人的日曆。我認為我們不應該急於反對，應該瞭解，看看它是什麼樣子，看看這「空」與「實」理論是怎麼形成與發展的，這樣我們才能更加瞭解越南文化，瞭解越南人。

至於越南和華南的關係，根據考古學的結論，我認為越人區域是長江區域以南的地區 (包括楚國)。這也是中國作者許雲樵在《安南通史》這本書 (譯自岩村成允的日語著作，1957 年由新華印刷公司於香港出版，第 3-4 頁) 的引言中所寫的：

「公元前十一世紀出現之楚國，即安南民族所建立 <...> 史記正義雲：“南越及甌雒姓”。又引世本：越媚姓也，與楚同祖氏也。古籍所謂同姓，同祖，即同種族之位也」。

故此，連中國人都親口說是安南人建立楚國 (需留意，楚國於公元前十一世紀建立，也就是說比文郎國晚差不多一千年)，但是又有越南人竟說越南沒有雄王，人們常常提到的雄王是楚國的。在這種情況下，還需要更多時間來確定誰對誰錯，但是目前，確定一個文化現象的來源沒有那麼重要，更重要的是要意識到在很久以前，南方與北方之間已經有文化交流；在交流中，南方不只是受到影響的對象，而且還是影響北方的對象——這是許多不同領域的科學家們已經證實了的。

在科學領域，想找到真理就需要珍惜新的東西。憑藉著這樣的精神，我對陳玉添教授的這本書能夠問世感到非常高興，並且也熱烈歡迎。

(1996 年 3 月 5 日，由國學中心於胡志明市舉辦關於《越南文化基礎》科學研究項目研討會上的發表意見摘要)

★武進始研究專家 (美國)

這是一項需要豐富知識和下許多功夫的艱巨研究項目。在今天的越南以及世界的舞台上，這是一個基本的而且也是必要的研究項目。特別是對於海外的越南人，越南

文化問題更值得大家關心和重視，這是由於以下三個需求：一、瞭解淵源的需求；二、在新的社會展現民族個性的需求 (人們居住的國家或者在多文化的社會)；三、對祖國做出貢獻的需求 (內部的需求) ……。

五百張紙，五年多的工作時間，非常豐富的資料，陳玉添已經給文化研究領域貢獻了一個帶有綜合性的、廣泛而且深刻的研究項目……。最特別的就是，當他邁入中國、西方的文化叢林中，以及當他身處於二十世紀初的資訊大爆炸的全新社會環境中時，他總是能有一個非常新穎的、充滿理想的態度。

(1996 年 6 月，美國越僑的《哲》雜誌第 2 號的《「越南文化基礎」新書介紹》摘要)

★黎孝廉研究專家 (美國)

這是一部罕見、寶貴、新穎、價值非常高的著作，不管何種文化水準、從事何種專業的越南人都需要仔細閱讀。閱讀是為了更加瞭解自己的民族和祖國。閱讀是為了更加熱愛自己的同胞和故鄉。閱讀是為了將越南文化掌握在自己的手裡，為了與它真誠地、有始有終地、完整地共同生活。閱讀是為了可以給自己的子孫傳授越南文化知識，同時也可以向外國人介紹越南的文化。更重要的還是為了找出共同之處並且也能超越不同之處……。最重要的就是為了懂得我們是一個獨立的民族，是一個值得驕傲的民族，是一個有著獨立、獨特文化之民族。

(讀「越南文化基礎」一文的摘要)

★阮仲文 哲學專業碩士 (越南國家大學附屬人文社會科學大學哲學系)：

關於越南文化這一領域，長期以來許多國內外學者撰寫了文章和著作，陳玉添的新穎之處就是將文化視為一個非常廣泛但也非常深刻的領域，文化被作為文化學系 (culturologie) 的研究對象而不是一個生活範圍、社會水準或者一個歷史思想。另一方面，作者談到文化的基本特徵，就是談到具有客觀性、科學性的問題，從而避免了從個人願望出發的主觀、片面的看法或者一定的觀點立場。換句話說，作者提出有方法論的科學原則是為了可以研究任何文化體而不只限於越南文化的範疇 (《探索越南文化本色》只是這種研究方法的具體地運用)。在文化研究尤其是越南文化研究中，這一點是最為新穎的。

有人認為，陳玉添作者已經將「以歐為中」和「以華為中」這一想法替換為「以越為中」，換言之，他用一種「過激」來替換另一種「過激」。這樣說是不妥當的，因

為我們很容易看出來這本書的目標是什麼，作者的研究方法以及問題的理解都具有客觀性和科學性並且也有高度的概括性，這不可能是個人感情或者狹窄的民族主義之表現。應該相反地說才對：藉由《探索越南文化本色》一書，陳玉添作者不但脫離了「以歐為中」和「以華為中」的想法，而且還能超越「以越為中」的想法 (狹窄的民族主義)，從而給文化研究尤其是越南文化研究工作奠定了具有客觀性和科學性的原理基礎。

(對《探索越南文化本色》一書的評價文章之摘要)

★阮玉熟武師 (胡志明市平盛郡)

作為武師，我已經參加了武訓並且有機會與許多外國門生和武師接觸。當他們回到越南，他們想探索的大部分不是戰鬥中的技能而是武術中的原理和哲學。由於文化知識有限，許多越南武師還沒有搞明白哪一種是越南武派，哪一種是中國武派，哪一種是本土的，哪一種是舶來的？就連越南武術聯團也沒有努力從我們的傳統文化去尋找淵源並且勇敢地肯定一個真理：越南有自己的戰鬥體系和自己的武術。

很偶然的，我借閱到這本《探索越南文化本色》。我陶醉地把該書從頭到尾看了一遍，而且只用了一天一夜的時間。許多問題我沒能完全體會，許多概念我沒能真正地理解。但是我多年來一直困惑的許多問題漸漸都清楚了。我感覺自己覺悟了許多，我告訴自己：這就是我需要尋找的，這就是真理！

(1996 年 10 月 27 日來信的摘要)

★《青年報》，1996 年 10 月 8 日

672 頁、200 多張說明圖片、許多表格以及 420 份國內外參考資料，《探索越南文化本色》提出關於越南文化特色非常獨特的看法……。這是關於民族文化淵源、年輕人應該掌握的有趣知識以及成熟見解。

★潘萊潮作家：

在六個章節的二十七項目中，作者將關於研究越南文化的許多問題介紹得非常嚴謹而且具有科學性的。作者也提出並且指出來許多問題、許多新鮮之處，從而使讀者掌握了更多知識。甚至，我們在日常文化生活中常常遇到或者接觸到但沒能詳細地瞭解，沒能掌握它的出處以及越南文化與中國文化、法國文化、印度文化之間的區別等許多問題，在此書一一都包含。

陳玉添副教授博士在《探索越南文化本色》這本書中所寫的問題是非常珍貴的。該書的確幫助人們對越南文化瞭解得更深刻、更全面並且也幫助人們在民族文化保護、保存和發展的工作中有更多的決心和更多的愛惜。

(《閱讀「探索越南文化本色」》一篇文章的摘要，
載《民間文化》雜誌，1997 年第 4 號第 98-100 頁)

★阮春敬 副教授、博士 (民間文化院副主任)

陳玉添副教授、博士的《探索越南文化本色》(胡志明市出版社，1996 年第一次印刷，1997 年第二次印刷) 是許多年辛勤研究的結果，也是部級科學研究項目(1994 年驗收)《越南文化的系統性》以及《越南文化基礎》(1995 年初由胡志明市綜合大學出版) 這兩個項目的擴展。在《探索越南文化本色》一書中，作者參考並且繼承了 420 份資料的研究結果。他連貫地使用系統–結構方法，對越南文化進行了全方面的展示，包括：認知文化、群體生活及個人生活等群體組織文化、應對自然環境及社會環境的文化等。經過陳玉添副教授、博士的介紹，越南文化以具備嚴謹性、條理性和科學性的立體面貌出現。這是概括性研究越南文化的第一個項目。可以看出，作者在研究工作中花費了許多功夫，並且採取了一個嚴謹的態度，這是值得我們珍視的。

(摘自《越南：在世界文化發展十年」的文化研究之路》，
載《民間文化》雜誌第 4 期，第 65-66 頁)

asian

《越南文化：從紅河到九龍江流域》
DÒNG CHẢY VĂN HÓA VIỆT NAM TỪ SÔNG HỒNG ĐẾN SÔNG CỬU LONG
ISBN：9789577633835
作者：蔣為文教授 主編
出版：五南圖書出版公司
定價：520 元

《越南魂：語言、文字與反霸權》
ISBN：9789869447904
作者：蔣為文教授 著
出版：亞細亞國際傳播社
定價：680 元

《戰火人生》陳潤明越南語詩選_台文、中文譯版

ISBN：9789869447935

作者：陳潤明 著　蔣為文、蔡氏清水 譯

出版：亞細亞國際傳播社

定價：300 元

《台灣英雄傳：決戰西拉雅 Truyện các anh hùng Đài Loan: Quyết chiến Siraya》台灣布袋戲劇本_越南文版

ISBN：9786047750085

作者：陳建成 著　呂越雄 譯

出版：世界出版社

定價：250 元

《越南七桃 long 母驚》增修放大版

ISBN：9789869447942

作者：蔣為文教授 主編

出版：亞細亞國際傳播社

定價：380 元

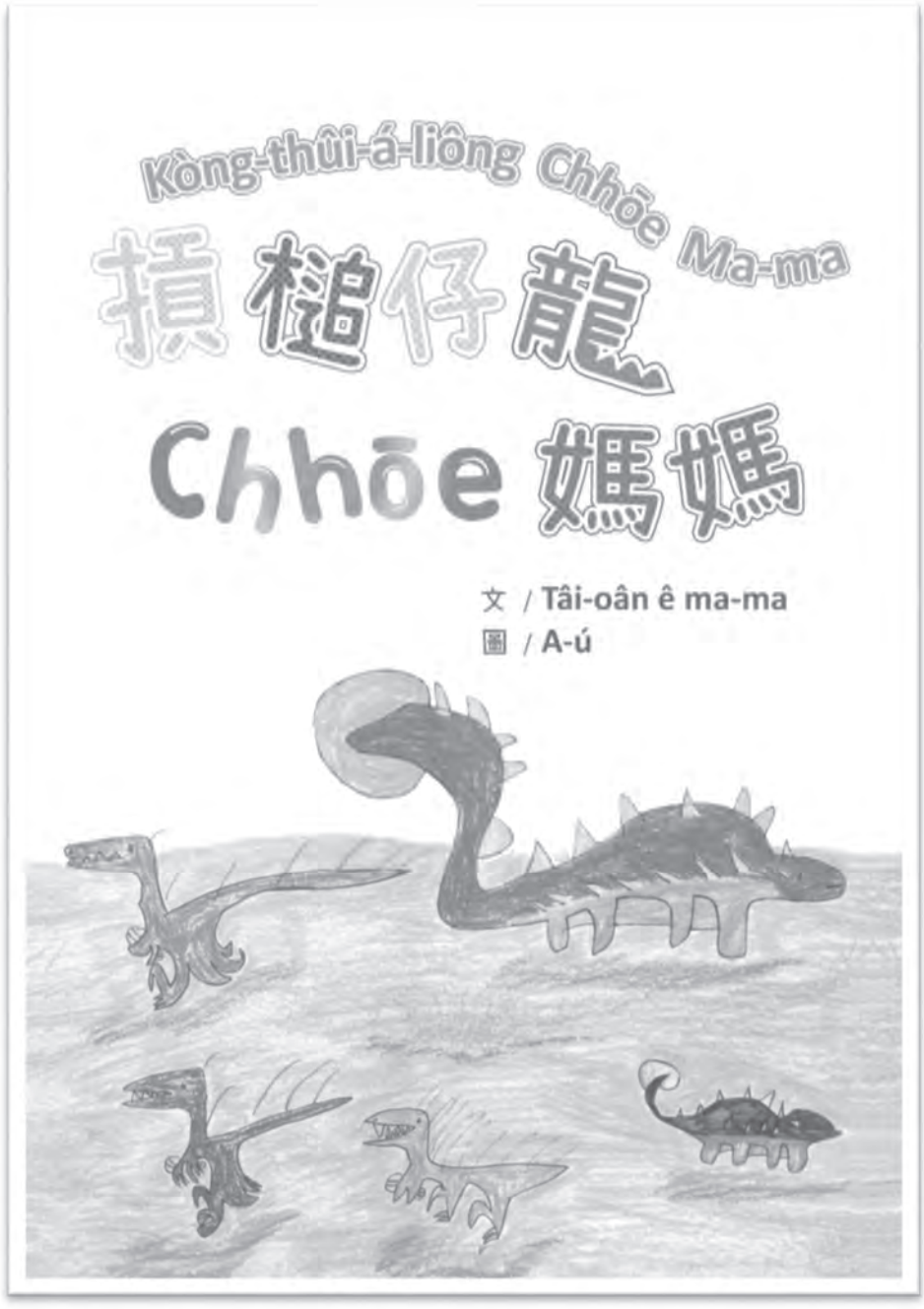
《2018 年的夏天 Sơn La Bé Bỏng》台、越雙語有聲繪本

ISBN：9789869102087

作者：文／呂越雄　圖／陳理揚

出版：亞細亞國際傳播社

定價：250 元



《損槌仔龍 chhoe 媽媽》台、越、日、英 4 語有聲繪本
ISBN：9789869447928
作者：文／Tâi-oân ê ma-ma　圖／A-ú（蔣台宇）
出版：亞細亞國際傳播社
定價：260 元

《動物園大對決》台、越、日、英 4 語有聲繪本

ISBN：9789869447959
作者：文／Tâi-oân ê ma-ma　圖／A-ú（蔣台宇）
出版：亞細亞國際傳播社
定價：300 元

《國際越南語認證導論》
ISBN：9789869102094
作者：國立成功大學越南研究中心 策畫
出版：亞細亞國際傳播社
定價：480 元

《校園進階越南語
TIẾNG VIỆT VÀ CÁC VĂN BẢN HÀNH CHÍNH GIÁO DỤC》
ISBN：9789868541863
作者：蔣為文教授 著
出版：亞細亞國際傳播社
定價：250 元

《HIỆU QUẢ CỦA VIỆC HỌC CHỮ HÁN VÀ CHỮ QUỐC NGỮ》
（漢字與越南羅馬字學習效率比較）
ISBN：9789869102018
作者：蔣為文教授 著
出版：亞細亞國際傳播社
定價：350 元

《越南語教材教法》

TÀI LIỆU VÀ PHƯƠNG PHÁP GIẢNG DẠY TIẾNG VIỆT CHO NGƯỜI ĐÀI LOAN
ISBN：9789571196893
作者：蔣為文教授 主編
出版：五南圖書出版公司
定價：400 元