

# 2010 International Conference on Vietnamese and Taiwanese Studies 台越人文比較研究國際研討會

Hội thảo quốc tế về nghiên cứu so sánh nhân văn Đài Việt

## 新興越南學kap台灣學研究

主編／蔣為文

Kỷ yếu  
Proceedings

**1** of 2



National Cheng Kung University



# 1 of 2 目錄 Contents

話頭 • preface / 蔣爲文 Ná 來 Ná 昌颺 ê 台越比較研究

Nghiên cứu so sánh Đài Việt: ngày càng tốt đẹp!

A new age for comparative studies of Vietnam and Taiwan

越來越好的台越比較研究

## 【 專題論文 】

paper in order

- 1 蕭新煌 The Development and Features of Taiwan's Southeast Asian Studies
- 2 Lương Văn Hy The Global and the Local: A Comparative Perspective on Rural Northern and Southern Vietnam

## 【 發表論文 】 (照發表人姓氏筆畫順序)

paper in order

- 3 Bók I-Lī Chhi lūn Oát-lâm Bîn-kan Kò-sū 〈 憨漢學聰明 〉 kap Tâi-oân Pê<sup>n</sup>-pò Thoân-soat 〈 神技罔婿 〉 ê Kò-sū Hâm-gī
- 4 Bùi Quang Hùng 越南 Ê ĐÊ 族與台灣阿美族的母系社會比較研究
- 5a Đinh Quang Hải SỰ XÂM NHẬP CỦA QUÂN ĐỘI TƯỚNG GIỚI THẠCH VÀO VIỆT NAM TỪ THÁNG 8 NĂM 1945 ĐẾN THÁNG 10 NĂM 1946 – SO SÁNH VỚI ĐÀI LOAN
- 5b 丁光海 蔣介石軍隊入侵越南北越之研究以及台灣當年背景之比較 (1945/8-1946/10)
- 6 Edyta Roszko ‘Storming the Heavens’: Contestations of Religious Landscape in Central Vietnam’s Littoral Society
- 7 FUKUDA Yasuo Khảo sát câu có mô hình “Danh từ 1+Động từ 1+Danh từ 2 + Động từ 2” trong tiếng Việt
- 8 G. Jayachandra Reddy Vietnam: Towards Maintaining Equilibrium with International Competence in Higher Education and Human Resources

International Conference on Vietnamese and Taiwanese Studies

2010 台越人文比較研究國際研討會

Hội thảo quốc tế về nghiên cứu so sánh nhân văn Đài Việt

新興の越南學と台湾學研究

- |            |                                    |   |
|------------|------------------------------------|---|
| <b>9</b>   | Hà Văn Minh<br>Hà Đăng Việt        | Việc dạy học Hán Nôm ở Việt Nam hiện nay và những triển vọng hợp tác Việt Nam – Đài Loan  |
| <b>10</b>  | Hồ Thị Thanh<br>Nga                | Resistance strategies of Vietnamese spouses in public space, Case study in Tainan Park, Taiwan                                      |
| <b>11</b>  | Hoàng Anh<br>Tuấn                  | “Shutting The Ajar Door Off”<br>From The English Junk Affair To The Vietnamese Maritime Embargo In 1693*                            |
| <b>12</b>  | Kondo Mika<br>Lê Ngọc Chánh<br>Tín | Âm Hán Việt trong phương ngữ Nam bộ Việt Nam vào cuối thế kỷ 19   |
| <b>13</b>  | Lưu Tuấn Anh                       | The flexible feature of water puppet  |
| <b>14</b>  | Lý Toàn Thắng                      | Ý niệm LÒNG trong tiếng Việt: từ góc nhìn của lý thuyết giảng dạy ngoại ngữ   |
| <b>15</b>  | Nguyễn Công<br>Hoàng               | Marriages through Life Partner Matchmakers from Institutional and Managerial Perspectives: Case of Vietnamese immigrants in Taiwan  |
| <b>16a</b> | Nguyễn Duy<br>Thiệu                | Những vết tích Malayu trong văn hoá của tộc người Kinh (Việt) – qua tư liệu nghiên cứu điền dã về các cộng đồng thủy cư ở Việt Nam. |
| <b>16b</b> | 阮維紹                                | 在京「越」族文化中的馬來族遺跡—以越南水居族群的田野調查資料為據  |
| <b>17</b>  | Nguyễn Hữu<br>Tâm                  | 越南阮朝國史館與台灣當代國史館之比較-So sánh Quốc sử quán triều Nguyễn Việt Nam (1820-1945) với Quốc sử quán Đài Loan đương đại (1957 đến nay)        |
| <b>18</b>  | Nguyễn Ngọc<br>Phúc                | Từ Gia Định Thành đến Nam Kỳ lục tỉnh - Quá trình hình thành, thay đổi bộ máy quản lý hành chính Nam bộ nửa đầu thế kỷ XIX          |
| <b>19</b>  | Nguyễn Ngọc<br>Quận                | Qiong Yao In Vietnam  |

International Conference on Vietnamese and Taiwanese Studies

2010 台越人文比較研究國際研討會

Hội thảo quốc tế về nghiên cứu so sánh nhân văn Đài Việt

新興 越南學 kap 台灣學研究

- 20a** Nguyễn Ngọc Thơ VĂN HÓA LẠC VIỆT CỔ Ở VIỆT NAM VÀ VĂN HÓA TRUYỀN THỐNG THỔ DÂN ĐÀI LOAN DƯỚI GÓC NHÌN SO SÁNH
- 20b** 阮玉詩 越南古駱越文化與台灣傳統原住民文化之比較
- 21a** Nguyễn Sỹ Tuấn Một số vấn đề về Đông Nam Á học ở Việt Nam
- 21b** 阮士俊 越南研究東南亞學史簡介
- 22a** Nguyễn Thị Phương Châm Làm dâu nơi đất khách: thách thức và trải nghiệm của những người phụ nữ Việt Nam lấy chồng Trung Quốc
- 22b** Nguyen Thi Phuong Cham MARRY IN FOREIGN LAND: Challenges and Experiences of Vietnamese Brides who Married Chinese Men
- 23** Nguyễn Thị Thanh Xuân Một số đặc điểm tư duy trong văn xuôi Việt Nam thời gian gần đây: Ý thức phái tính và âm hưởng nữ quyền (qua sáng tác của một số nhà văn nữ tiêu biểu)
- 24** Nguyễn Thị Thanh Xuân Chương trình đào tạo và giáo trình giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài ở Việt Nam hiện nay- thực trạng và giải pháp
- 25a** Nguyễn Tô Lan Bước đầu nghiên cứu so sánh nghệ thuật sân khấu truyền thống hai nước Việt Đài qua trường hợp Tuồng (Việt Nam) và CA TÀI HÝ (Đài Loan)
- 25b** 阮蘇蘭 越南與台灣傳統舞台藝術—Tuồng (越南)、歌仔戲 (台灣) 的初步比較
- 26a** Nguyễn Văn Khang Nghiên cứu ngôn ngữ học ở Việt Nam hiện nay
- 26b** 阮文康 越南語言學研究現況
- 27** Oliver Streiter Fish Naming in Taiwanese: Chiah siaN–mih hi, kong Chhoà Éng-iok siaN–mih oe

International Conference on Vietnamese and Taiwanese Studies

2010 台越人文比較研究國際研討會

Hội thảo quốc tế về nghiên cứu so sánh nhân văn Đài Việt

新興 越南學 kap 台灣學研究

- 28** Oliver STREITER; Ann LIN Meifang; Yoann GOUDIN; Chun HUANG The Tombs of Taiwan's Mainlanders: Features of Memories, Power and Assimilation
- 29** Oscar Salemink A view from the mountains: A critical history of Lowlander – Highlander relations in Vietnam
- 30a** Phạm Hùng Việt Sự phát triển của việc biên soạn từ điển giải thích tiếng Việt ở Việt Nam
- 30b** 范雄越 越南的解釋字典編撰之發展

【附錄】

- A** 2010 台越人文比較研究國際研討會議程表 Agenda
- B** 發表人、評論人、主持人簡介 List of presenters and discussants
- C** 工作組織表 Organizing committee and staff

※本論文集頁數編碼說明：篇章順序-該篇頁碼順序，例：6-8→第6篇 8 頁。

Page index : paper in order – page# of each paper eg. 6-8 → page 8 of 6<sup>th</sup> paper

## Ná 來 Ná 昌颺 ê 台越比較研究

Ùi 解嚴以來，台灣研究 ê 風氣 jú 來 jú 風行。經過二十外冬 ê 發展，目前已經有 bē 少大學有設台灣文學、語言、文化、歷史等相關系所。綴 tiòh 國內台灣文史研究 ê 昌颺 (chia<sup>n</sup>-iā<sup>n</sup>) 發展，國外 ê 台灣研究社群 mā táuh-tauh-á 增加。像講，北美洲 ê North American Taiwan Studies Association ùi 1994 年起 ták 冬 lóng 辦理台灣研究研討會。其他國家像日本、越南、歐洲等 mā 有相關 ê 台灣研究單位 kap 研討會。

除了台灣研究之外，國內的區域研究，特別 tī 東南亞方面，mā 綴 tiòh 進前政府 ê 南進政策 ê 鼓勵 kap 大量東南亞新移民徙來台灣 soah 有大進展。像講以中研院亞太區域研究中心 kap 台灣東南亞學會做 chhoā 頭 ê 東南亞研究社群每年 lóng 辦理東南亞研討會，這個會近來每年 ê 投稿量 lóng 超過一百篇，其中 beh kah 半數 ê 討論對象是越南。

雖罔台灣研究 kap 區域研究 chiā<sup>n</sup> 做風氣，m̄-koh 這兩個領域 ê 交集 iáu 相當有限。親像，從事台灣文學研究者 iáu 多數 kan-ta<sup>n</sup> ùi 台灣 ê 視野、以台灣 ê 材料來從事台灣文學研究；若 ē-tàng 能用 khah 大 ê 國際視野，chhan 像 ùi 漢字文化圈或者 kui-ê bat hông 殖民 ê 國家來比較探討台灣文學 ê 發展，可能會 koh khah 清楚台灣文學史 ê 面形。因為按呢，本計畫主持人按算 ùi 跨學科、區域比較 ê 方向來籌辦國際研討會。Tī hiah 濟國家當中，越南 hām 台灣 ê 歷史背景 sio oá，兩國 ê 經貿、文化 kap 教育往來真昌颺，越南新移民 mā beh 十萬人，是東南亞移民 ê 頭名。M̄-koh 咱國對越南 ê 了解 soah iáu 真有限。所擺，這 piàn 研討會主題 khng tī 台越比較研究，映望透過研討會 ê 舉辦來帶動台灣 hām 各國比較研究 ê 學術風氣，同時 mā thèng-hó 促進台越比較研究 ê 大發展。

今年是頭擺研討會，lóng 總有來自越南、台灣、日本、加拿大、美國、德國、法國、荷蘭、比利時、印度、波蘭等國學者 63 篇論文發表。Tī chia 感謝所有與會來賓 kap 工作人員 ê 熱心參與，chiah 有才調 hō 研討會圓滿順利進行！



2010 台越人文比較國際研討會  
籌備處召集人

## Nghiên cứu so sánh Đài Việt: ngày càng tốt đẹp!

Từ khi xóa bỏ chế độ giới nghiêm đến nay, phong trào nghiên cứu Đài Loan ngày càng phát triển. Sau hơn hai mươi năm phát triển, hiện nay đã có không ít các trường đại học có thành lập các khoa, viện nghiên cứu liên quan đến văn học, ngôn ngữ, văn hóa và lịch sử Đài Loan. Cùng với sự phát triển mạnh mẽ về nghiên cứu văn sử Đài Loan ở trong nước thì ở nước ngoài cũng có không ít các trung tâm nghiên cứu về Đài Loan và con số này ngày càng gia tăng. Chẳng hạn tại Hiệp hội nghiên cứu Đài Loan ở Bắc Mỹ (North American Taiwan Studies Association) từ năm 1994 đến nay năm nào cũng có tổ chức hội thảo nghiên cứu Đài Loan. Các quốc gia khác như Nhật Bản, Việt Nam, châu Âu cũng có các đơn vị hoặc các hội thảo nghiên cứu những vấn đề liên quan đến Đài Loan.

Ngoài nghiên cứu về Đài Loan, theo sự cổ vũ của chính sách Nam tiến của chính phủ trước và số lượng lớn người di dân từ Đông Nam Á tới Đài Loan thì sự nghiên cứu khu vực học đặc biệt là khu vực Đông Nam Á cũng có sự tiến triển không nhỏ. Ví như trung tâm nghiên cứu châu Á Thái Bình Dương của Viện nghiên cứu trung ương và Hội nghiên cứu Đông Nam Á tại Đài Loan làm chủ đạo cho các trung tâm nghiên cứu Đông Nam Á mỗi năm đều có tổ chức hội thảo về nghiên cứu Đông Nam Á. Những năm gần đây, hội thảo hàng năm của hội này đều nhận được hàng trăm bài viết tham dự, trong đó có đến phân nửa là những bài viết nghiên cứu về Việt Nam.

Tuy nghiên cứu Đài Loan và nghiên cứu khu vực đang dần trở thành phong trào, nhưng cơ hội gặp gỡ của hai lĩnh vực này lại tương đối hạn chế. Ví dụ đa số những người nghiên cứu về Đài Loan vẫn lấy cách nhìn từ Đài Loan, dùng những tư liệu của Đài Loan để nghiên cứu văn học Đài Loan; nếu như có một cách nhìn rộng lớn hơn mang tầm quốc tế như từ vòng văn hóa chữ Hán hoặc toàn bộ những quốc gia từng bị thực dân đô hộ để so sánh và nghiên cứu sự phát triển của văn học Đài Loan, có thể sẽ càng làm rõ hơn diện mạo của lịch sử văn học Đài Loan. Do vậy, người chủ trì của kế hoạch này muốn từ những phương diện so sánh liên ngành, liên khu vực để trừ bị hội thảo quốc tế lần này. Trong nhiều quốc gia trên thế giới như vậy, Việt Nam và Đài Loan có bối cảnh lịch sử tương đối giống nhau, những năm gần đây mối quan hệ về thương mại, văn hóa và giáo dục giữa Việt Nam và Đài Loan cũng ngày càng thân thiết. Trong số những người di dân mới tại Đài Loan thì số lượng người đến từ Việt Nam lên tới gần 100 ngàn người, đứng đầu trong khu vực Đông Nam Á. Tuy nhiên sự hiểu biết về Việt Nam của người dân Đài Loan lại rất ít ỏi. Do vậy, hội thảo khoa học lần này lấy chủ đạo là sự nghiên cứu so sánh Việt Nam và Đài Loan, hy vọng thông qua hội thảo này sẽ đẩy

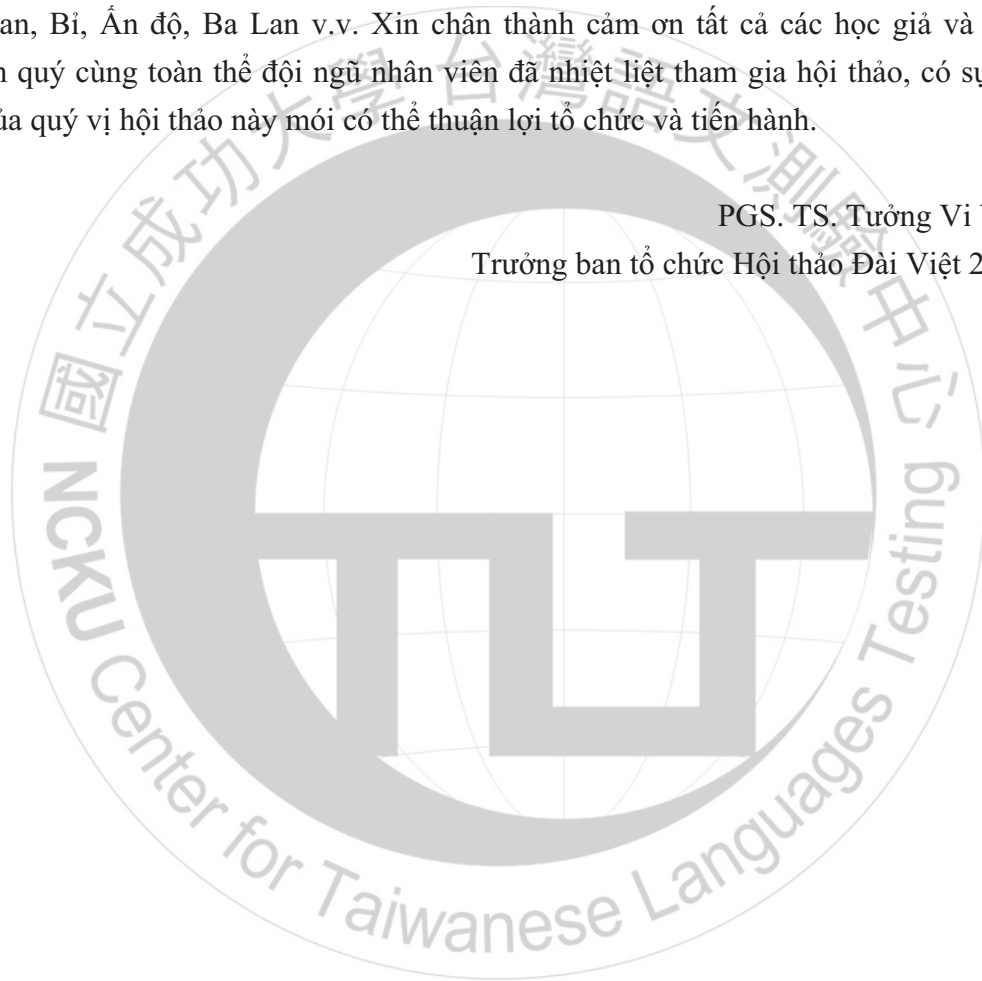


động lên phong trào nghiên cứu học thuật so sánh Đài Loan và các quốc gia khác, đồng thời cũng thúc đẩy sự phát triển mạnh mẽ phong trào nghiên cứu so sánh Việt Đài.

Năm nay là năm tổ chức hội thảo đầu tiên, tổng cộng có 63 bài tham gia phát biểu của các học giả tại khắp thế giới như Việt Nam, Đài Loan, Nhật Bản, Canada, Mỹ, Pháp, Hà Lan, Bỉ, Ấn độ, Ba Lan v.v. Xin chân thành cảm ơn tất cả các học giả và các vị khách quý cùng toàn thể đội ngũ nhân viên đã nhiệt liệt tham gia hội thảo, có sự tham gia của quý vị hội thảo này mới có thể thuận lợi tổ chức và tiến hành.

PGS. TS. Tường Vi Văn

Trưởng ban tổ chức Hội thảo Đài Việt 2010



## A new age for comparative studies of Vietnam and Taiwan

Marriages between persons from different countries have become more and more common in the globalization era. Taiwan is no exception to this phenomenon. Among the Southeast Asian countries Vietnam is the major source country of foreign spouses in Taiwan. In addition to international marriages between Taiwanese and Vietnamese citizens, economic and educational exchanges between the two countries have also significantly increased in the two recent decades.

Vietnam studies in Taiwan was initiated in the late 1980s and developed in 1990s under the Go-South policy of Taiwan's former president Lee Teng-hui. The so-called Go-South policy is mainly a economic policy promoting economic cooperation among Taiwan and Southeast Asian countries. Because economic and cultural exchange between Taiwan and Vietnam has rapidly increased, Vietnam is gradually becoming the major subject in Taiwan's Southeast Asian studies.

Why are comparative studies of Vietnam and Taiwan important? The major reason is that it can benefit and strengthen both Vietnam studies and Taiwan studies themselves. It can help researchers and the general public in Vietnam and Taiwan to understand their motherland more clearly.

For example, in the case of Chiang Kai-shek's occupation of Taiwan and northern Vietnam in 1945 after the Japanese surrendered, readers may not have a clear picture of this issue without comparing Vietnam to Taiwan. In Taiwan, all history textbooks for schools only describes that "Taiwan was returned to Chiang's Republic of China in 1945 according to the Cairo Declaration." The textbooks never mention the fact that Chiang took over both Taiwan and northern Vietnam on behalf of the Allied Powers under General McArthur's order. Why was Vietnam missing in Taiwan's textbooks? What happened when Chiang's military troops took over northern Vietnam? Why did Chiang's troops eventually leave Vietnam, but remained in Taiwan? What would have happened if Chiang's troops remained in Vietnam? Why was the great Vietnamese leader Ho Chi Minh regarded as a liar and traitor by Chiang? All the questions can not be well answered without mutual comparisons.

The 2010 International Conference on Vietnamese and Taiwanese Studies is the first conference in Taiwan focusing on comparative studies of Vietnam and Taiwan. As the conference coordinator, I deeply appreciate keynote speakers, paper presenters, discussants and all participants for their great contributions to make the conference successful!

Wi-vun Taiffalo Chiung  
Conference coordinator

## 越來越好的台越比較研究

自解嚴以來，台灣研究的風氣日漸盛行。經過二十餘年的發展，目前已有不少大學設有台灣文學、語言、文化、歷史等相關系所。隨著國內台灣文史研究的蓬勃發展，國外的台灣研究社群亦日漸增加。譬如，北美洲的 North American Taiwan Studies Association 自 1994 年起每年均辦理台灣研究研討會。其他國家如日本、越南、歐洲等也有相關的台灣研究單位與研討會。

除了台灣研究之外，國內的區域研究，特別在東南亞方面，也隨著先前政府的南進政策的鼓勵及大量東南亞新移民移入台灣而大有進展。譬如以中研院亞太區域研究中心及台灣東南亞學會為主導的東南亞研究社群每年均辦理東南亞研討會，該會近年來每年的投稿量均超過一百篇，其中約有近半數之討論對象為越南。

雖然台灣研究與區域研究漸成風氣，然這兩個領域的交集仍相當有限。譬如，從事台灣文學研究者仍多數僅從台灣的視野、以台灣的材料來從事台灣文學研究；若能以更大的國際視野，比如從漢字文化圈或整個曾被殖民的國家來比較探討台灣文學的發展，可能會更清楚台灣文學史的面貌。有鑒於此，本計畫主持人擬從跨學科、區域比較的方向來籌辦國際研討會。在眾多國家當中，越南與台灣的歷史背景相似，近年來台越之間的經貿、文化與教育往來日漸熱絡，越南新移民也近十萬人，為東南亞移民之冠。然而我國對越南的了解卻仍有限。因此，此次研討會主軸在台越比較研究，期望透過研討會的舉辦來帶動台灣與各國比較研究的學術風氣，同時也能促進台越比較研究的蓬勃發展。

今年為首屆研討會，計有來自越南、台灣、日本、加拿大、美國、德國、法國、荷蘭、比利時、印度、波蘭等國學者共 63 篇論文發表。在此感謝所有與會來賓及工作人員的熱烈參與，才能使研討會圓滿順利進行！



2010 台越人文比較國際研討會  
籌備處召集人



## The Development and Features of Taiwan's Southeast Asian Studies since 1994

**Hsin-Huang Michael Hsiao**  
Director, Institute of Sociology  
Research Fellow, CAPAS  
Academia Sinica

Oct. 16, 2010

1

### I. Characterizing Southeast Asia

1. 1950s~ Early 1960s : Under cold war mindset
2. Mid1960s~Mid1970s: Seeing as a part of the Third World Problems
3. Mid1970s~Mid1980s: Stagnation and Repression; Rising with new focus on Northeast Asia (NEA)
4. Late1980s~1990s: Revival with new interest in Asia, though questioned during the financial Crisis.
5. Since 2000: Reorganization, Indigenization and Linking Northeast Asia and Southeast Asia; Emergence of Southeast Asian Studies in SEA and Northeast Asian Studies in SEA.

2

### II. Important Timings and Opportunities of Taiwan's Southeast Asian Studies

1. 1994~1998: Facilitated by the first phase of "Go South Policy" by the Taiwanese Government under KMT rule  
  
A: PROSEA (Program for Southeast Asian Studies) in Academia Sinica:1994  
B: Graduate Institute of SEA at Tamkang University: 1996 → Graduate Institute of Asian Studies, 2009  
C: Graduate Institute of SEA at National Chi- Nan International University: 1997

3

2. 1999~: Launching of nationwide annual conference on SEA Studies, rotating in various universities and Academia Sinica

1999: Academia Sinica, (Taipei), 50 papers  
2000: Tamkang University, (Taipei), 49 papers  
2001: Chi-Nan University, (Nan-Tou), 61 papers  
2002: National Sun Yat-sen University, (Kaohsiung), 43 papers  
2003: Academia Sinica, (Taipei), 52 papers  
2004: Tamkang University, (Taipei), 60 papers  
2005: Chi-Nan University, (Nan-Tou), 75 papers  
2006: National Cheng-Kung University, (Tainan), 105 papers  
2007: Shi Chien University, (Kaohsiung), 73 papers  
2008: Asia University, (Taichung), 85 papers  
2009: Academia Sinica, (Taipei), 110 papers  
2010: Tainan University of Arts, (Tainan), 100 papers  
2011: Tamkang University (Taipei).

4

3. 2003: Expansion under the framework of the second phase of "Go South Policy" by the Taiwanese Government under DPP rule

PROSEA was reorganized and upgraded into CAPAS (Center for Asia-Pacific Area Studies)

4. 2005: Establishment of "Taiwan Association of Southeast Asian Studies" (TASEAS)
5. 2007: Establishment of "Taiwan Association of Northeast Asian studies" (TANEAS)

\* A shift of Taiwan's "regional identity" from a "Northeast Asia-bias" to incorporate Southeast Asia into a "dual regional identity".

5

### III. Organizational Changes in the Current Southeast Asia, Northeast Asia and the Pacific Studies in Taiwan: A Preliminary Assessment

1. Change from individual-casual interest to institutionalized, academic community formation and collective effort (SEA > NEA > the Pacific)
2. Change from almost non-existence to an increase of visibility in the international Asia-Pacific Studies Circle (SEA > the Pacific > NEA )
3. Emphasis on international collaboration and localization of field research in the region (SEA > the Pacific > NEA )

6

#### IV. Features of Current Southeast Asia Studies in Academia Sinica

1. Balance of individual country studies and multi-country comparative studies
2. Dual emphasis of single disciplinary research and multi-disciplinary research (Sociology, history, anthropology, religious studies, architecture, arts, music)
3. Dialogue between substantive knowledge and social science theories (middle class, cross-border marriages and labor, Tai-shang, Hakka studies, Islam, maritime links and transnationalism, etc.)
4. Choice of basic-academic research over applied policy studies

7

#### 5. Some featured research topics:

- Comparative middle class in Asia-Pacific
- Dynamics of Islam in SEA
- Inter-religious relations and ethnic cleavages
- Cross-border migration of marriage and labor
- "Tai-Shang" (Taiwanese Business) in SEA
- Hakka ethnic group in SEA
- History and dynamics of ethnic Chinese trades in SEA
- Culture in Sarawak
- Security Issues in ASEAN
- Peace watch in SEA
- Buddhist arts in SEA
- History and culture of Vietnamese buildings and architecture

#### 6. Ambitious Publications

- Asia Pacific Forum Quarterly: 49 issues published
- 53 books monographs published

8

#### V. Still a lot of Progress to be Made!

9

The Global and the Local:  
A Comparative Perspective on Rural Northern and  
Southern Vietnam

Hy V. Luong  
Department of Anthropology  
University of Toronto  
Toronto, ON, Canada M5S 2S2  
<vanluong@chass.utoronto.ca>

Working paper to be presented at National Cheng Kung University in Taiwan October 2010

It has become a cliché to say that we live in the age of globalization and that global forces have exerted a major impact on local landscapes and on our lives. The global flow of capital, people, commodities, ideas and forms has clearly accelerated. The current era of globalization involves not only the intensified flow of capital, commodities, and people, but also the compression of time and space through technology (e.g., the internet and plane travel). In the context of this conference on Taiwan and Vietnam, we know that by the end of 2009, among the sources of foreign direct investment in Vietnam, Taiwan ranked second in approved capital foreign direct investment (with US \$22.6 billion) (Vietnam, General Statistical Office 2010, <http://www.gso.gov.vn/default.aspx?tabid=392&idmid=3&ItemID=9920>), and that there is also an important flow of Vietnamese brides and laborers to Taiwan in the past decade. According to Taiwanese government statistics, there are about 78,000 Vietnamese workers in Taiwan, and approximately 20% of almost 400,000 foreign brides to Taiwan by the end of 2007 were of Vietnamese nationality (Belanger, Kim and Wang 2010: 1110, 1113, and Huang and Chuang 2010).

The literature on globalization and sociocultural landscapes includes different analytical perspectives, from an emphasis on global cultural standardization (e.g., Ritzer 1993), to a stress on the local (e.g., Escobar 1995), to highlighting the interplay of the local and the global in the remaking of sociocultural landscapes (Friedman 1994), and to problematizing the distinction between the local and the global through the emphasis on hybridity (e.g., Radhakrisnan 2010: 32-33). Regardless of the difference in theoretical positions, in contemporary social sciences, researchers have increasingly analyzed local sociocultural landscapes in relation to regional and global linkages and challenged the notion of local culture as being bound to a locality. In this paper, I suggest that there is still a value in the analysis of local cultures, that a greater attention to local sociocultural factors at the point of origin will greatly enrich our understanding of the global flow, and that the impact of global forces on the local arena is both limited in rural Vietnam and greatly refracted by regionally divergent sociocultural dynamics.

If we pay attention to the origin of the flow of people from Vietnam, we will realize that most Vietnamese brides in Taiwan and South Korea come from southern Vietnam, especially from the Mekong delta, while the majority of Vietnamese workers come from the Red river delta in the North and the northern half of the country in general.<sup>1</sup> Why does this difference exist in the origin of the 2 main

---

<sup>1</sup> According to official statistics from the Vietnamese Ministry of Labor, Invalid and Social Affairs, 82% of the 87,936 workers leaving Vietnam for overseas jobs in 2008 came from the northern half of the



categories of migrants from Vietnam to Taiwan? As I have not done any research directly on the flow of Vietnamese brides to Taiwan, I cannot offer a definite answer to this question, although I do have a good working hypothesis on the basis of my long-term research data on different communities in the northern Red River delta and the southern Mekong delta of Vietnam. This paper is based primarily on my in-depth data collected over 6 years in 2 villages, Hoài Thị in the Red River delta, and Khánh Hậu in the Mekong delta. Although the flow of people from these 2 villages to Taiwan was modest by 2005, they have sociocultural dynamics typical of those in rural communities in the Red River and Mekong deltas. And I would hypothesize that the different origins of Vietnamese brides and workers to Taiwan, as well as the divergent paths of ritual and festival intensification in rural northern and southern Vietnam, are rooted in the divergent sociocultural dynamics in these two regions of Vietnam.

## 1. Rural Red River and Mekong Deltas: A Comparative Analysis

### 1.1. A Basic Overview of the Two Studied Communities

Of the two communities under analysis, the northern village of Hoài Thị (pop. 1,036 in 2005) is one of the 6 villages in the commune of Liên Bảo, in Tiên Du district, Bắc Ninh province. It is situated at 27 kilometers from Hanoi, and the commune of Liên Bảo is along the newly constructed highway from Hanoi to Lạng Sơn on the Chinese border. The southern community is Khánh Hậu (pop. 10,575 in 2005), well known through Hickey's Village in Vietnam (Hickey 1964). Khánh Hậu is similarly located along the main highway from Hồ Chí Minh city to the Mekong delta.<sup>2</sup> Initially spending a summer in each locality in 1990-1992, I conducted a more systematic and comparative study of these two communities in 2000-2006 with the collaboration of many Vietnamese researchers and research assistants.

Khánh Hậu, like other Mekong delta rural communities, is more open in spatial, economic, ritual, and social landscapes than Hoài Thị and most other Red River delta

---

country, which has almost half of the Vietnamese population < <http://www.molisa.gov.vn/docs/SLTK/DetailSLTK/tabid/215/DocID/4815/TabModuleSettingsId/496/language/vi-VN/Default.aspx>>. In 2009, 79% of 65,831 workers leaving for overseas jobs came from northern Vietnam. 4.6% and 2.5% respectively in 2008 and 2009 came from the Mekong delta in southern Vietnam, although the Mekong delta has slightly over 20% of the Vietnamese population. Statistical data on the provincial and regional origins of Vietnamese brides are not yet available.

<sup>2</sup> In 2006, the commune of Khánh Hậu was divided into 2 urban wards, Khánh Hậu and Tân Khánh, in the municipality of Tân An.

villages.

Spatially, the settlement pattern in Hoài Thị is nucleated, while that in Khánh Hậu is dispersed, with households spread out along roads, rivers, and canals. This difference between Hoài Thị and Khánh Hậu is typical of that between Red River and Mekong delta communities.

Economically, Khánh Hậu is more strongly integrated into the global economy, partly through its rice export, than Hoài Thị or most other Red river delta villages. Specifically, in 2005, 96% of the rice from Khánh Hậu was sold for export. The local rice retained for consumption in Khánh Hậu averaged only 3 kilograms per person, and Khánh Hậu villagers purchased less expensive rice from the Plain of Reeds (Đồng Tháp Mười) for their own consumption. Khánh Hậu farmers actively participated in the global market despite the risk associated with the wide global fluctuation in commodity prices, in the same way that other Mekong delta rice and shrimp farmers have accepted such a risk, making the Mekong delta the leading rice- and shrimp-exporting region in Vietnam. Beyond agriculture, 3 foreign-capital factories were set up in Khánh Hậu in the 2000-05 period, bringing the number of foreign factories to 4, each of which employed a few hundred workers. Two of those 4 factories were established with capital from Taiwan, one manufacturing garment for export, and the other, motorcycle parts mainly for the Vietnamese domestic market. In contrast, in Hoài Thị, rice was cultivated mainly for subsistence: 85% of the rice from Hoài Thị in 2005 was retained for local consumption. Beyond agriculture, by 2005, there had been only 1 industrial factory in the commune of Liên Bảo, manufacturing garments for the US market and employing over 20 Hoài Thị villagers. In general, Hoài Thị, like most other villages in the Red River delta, participated in the global economy to a lesser extent than Khánh Hậu and most other southern communities.

In the 2000-06 period, Khánh Hậu had higher per capita net income than Hoài Thị. Our household surveys reveal that the gap in annual per capita income between the two communities was relatively wide in 2000 (4.13 million VND [US \$290] in Khánh Hậu vs. 2.48 million VND [US \$174] in Hoài Thị). By 2005, because the per capita income in Hoài Thị increased significantly in this 5-year period, this gap had narrowed: 6.38 million VND [US \$402] in Khánh Hậu vs. 5.57 million VND [US \$351] in Hoài Thị, see figure 1).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> The data on household incomes in Hoài Thị and Khánh Hậu are from the census of all Hoài Thị households and a survey of 14% of Khánh Hậu households chosen by random probability sampling. The census in Hoài Thị and the survey in Khánh Hậu were conducted in December 2000 and December 2005. By 2005, the net incomes from agriculture (including animal husbandry) accounted for only 22% of the incomes of Hoài Thị

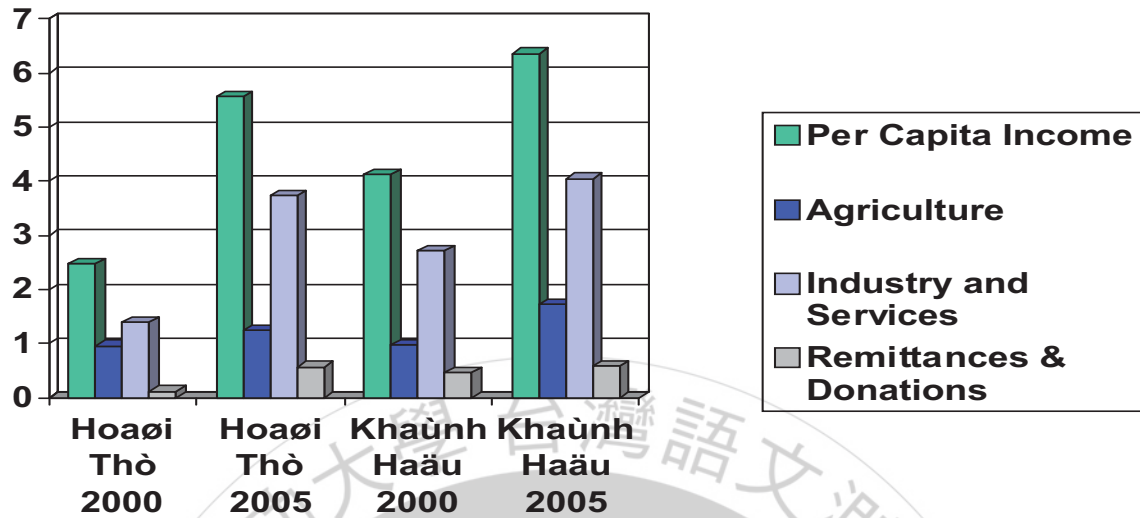


Figure 1: Annual Per Capita Incomes (in million VND, adjusted to the 2000 value of VND) and Income Sources in Hoài Thị and Khánh Hậu, 2000 and 2005.

In the ritual landscape, Khánh Hậu is also more open and diverse than Hoài Thị. Hoài Thị has only 1 communal house (đình) and 1 Buddhist pagoda, both renovated in the mid-1990s, and 1 small shrine. In contrast, Khánh Hậu has 2 communal houses, 2 Buddhist pagodas (the main Diêu Quang pagoda and the nun pagoda of Thiên Phước), 3 Cao Đài temples, 1 Quan Công temple, Marshal Nguyễn Huỳnh Đức shrine, as well as 16 small shrines throughout the commune.<sup>4</sup> Because Khánh Hậu has 10 times the population of Hoài Thị, it is not surprising that the number of public ritual sites is larger in Khánh Hậu than in Hoài Thị. More significant is the open and diverse nature of the ritual landscape in Khánh Hậu. More specifically, the 3 Cao Đài temples

households, and 27% of those in Khánh Hậu. In Khánh Hậu, this percentage had increased slightly from 24% in 2000 to 27% in 2005 because a number of households there raised fish to sell to fish farms, as well as chicken, pigs, and cattle to provide meat for urban consumers. Before the avian flu epidemic in late 2003 and early 2004, Khánh Hậu had 10 chicken farms with more than 3000 chickens each, including 2 farms with more than 8000 chickens each. By 2005, chickens were no longer raised in a large number in Khánh Hậu, and many local residents had switched to pigs and cattle. The number of Hoài Thị and Khánh Hậu villagers with non-agricultural incomes also increased significantly from 2000 to 2005: an increase from 148 to 298 villagers in Hoài Thị, and from 163 to 293 among the surveyed households in Khánh Hậu. In 2005, Khánh Hậu had 8 industrial factories with more than 100 workers each, 4 of which were established with foreign capital from Taiwan and France. In the commune of Liên Bảo, there was one garment factory, manufacturing for the U.S. market, with almost 500 workers, including more than 20 Hoài Thị villagers. More than 100 people from Hoài Thị worked in the construction industry, mainly in Hanoi. 19 of them had become construction contractors by 2005, and many others were specialized in laying granite floor tiles.

<sup>4</sup> Marshal Nguyễn Huỳnh Đức, a native of Khánh Hậu, assisted King Gia Long (1802-1820) in regaining the throne and became an influential mandarin during the latter's reign. Cao Đài is a syncretic religion whose pantheon includes Buddha, Jesus, among other figures and which appeared in southern Vietnam in the 1920s. It has many sects (see Smith 1970 & 1971, Werner 1981). Quan Công was a deified Chinese general in the Three Kingdom period.

belong to three different Cao Đài sects (Tiên Thiên, Ban Chinh Đạo Bến Tre, and Ban Chinh Đạo Đô Thành). A number of Khánh Hậu villagers also follow 2 other Cao Đài sects (Tây Ninh and Minh Chơn Lý) and worship at Cao Đài temples in the town of Tân An and in a neighboring commune. Khánh Hậu villagers who follow Catholicism attend masses at the Catholic church in Tân An. Many villagers, especially female ones, also travel a few hundred kilometers to the Lady of the Realm temple in Châu Đốc province. On the other hand, many people from other communes attend the bi-monthly ceremonies at the Tiên Thiên Cao Đài temple in Khánh Hậu. The major event on the 9th day of the ninth lunar month at the Nguyễn Huỳnh Đức shrine attracts visitors from as far away as Hồ Chí Minh city. Khánh Hậu has 2 communal houses because it was formed in 1917 from the merger of 2 villages, Tường Khánh and Nhơn Hậu (Hickey 1964: 1,8). If in Hoài Thị, the communal house and the pagoda are the centripetal ritual sites respectively for male and female villagers, in Khánh Hậu, no ritual space can serve as the focal point for the entire community.

In the social landscape, Khánh Hậu, like Mekong delta communes, is also more open than Hoài Thị and most Red River delta villages, as it has a more heterogeneous population due to the greater migration in and out of the community, partly through exogamous marriages (including overseas ones). This difference constitutes the focus of my analysis in the next section.

## 1.2. Population Mobility and the Sociocultural Landscape

In 2005, in Khanh Hau, among the members of surveyed households and their relatives having lived in those households, overseas were 4 men (1 as a worker in Japan, 3 having settled in North America) and 4 women (all having settled overseas for marital reasons, 1 in Taiwan, 2 in North America, and 1 in Australia). (2 of those women married foreigners [one Taiwanese and one Australian], and the other 2, ethnic Vietnamese.) In contrast, Hoài Thị had no native member having settled overseas and only 9 villagers working abroad: 4 men (3 working in Taiwan and 1 in Russia) and 5 women (2 working in China, 1 in Russia, and 2 in Taiwan). All 9 Hoài Thị villagers abroad in 2005 reportedly migrated there on a temporary basis for work, while 7 of the 8 aforementioned Khánh Hậu villagers had settled in other countries, including for marital reasons. Notwithstanding the small number of villagers from the two studied communities overseas, the differences in the pattern and reasons for overseas migration fit into more systematic differences in migration pattern between the Red River and Mekong deltas at large: a stronger long-term migration trend from Mekong delta communities, including for marital reasons, vs. a stronger temporary

and work-related migration, and the less frequent long-term migration for marital reasons, from the Red river delta. The latter are underlain by stronger centripetal forces in Red river delta villages.

In 2005, 13% of the Hoài Thị population (133 out of 1036 residents) were born elsewhere, while this percentage in Khánh Hậu was 27% (409 out of 1517 people in surveyed households). Survey data also reveal that of the 1016 locally born people in surveyed households in Hoài Thị, 113 (11%) had left the village on a permanent basis. The corresponding figure for Khánh Hậu was 22% (316 out of 1424 locally born people). Spatial mobility was greater in Khánh Hậu than in Hoài Thị.

The lesser spatial mobility in Hoài Thị related to the stronger preference of Hoài Thị and Red River delta villagers for village endogamy. This preference is reflected in the proverb quoted in Hoài Thị and many other rural Red River delta communities: “Có con mà lấy chồng gần, có bát canh cần nó cũng mang sang” (If the daughter is married to somebody close by, she will even share a bowl of cần soup with you). It is also reflected in the occasional press reports on northern male village youth beating up young men outside a village dating the young women of this village (Pháp luật thành phố Hồ Chí Minh 12/2/2005; Vnexpress online 6/7/2007; Vnexpress online 26/4/2008; Công An nhân dân online 3/2/2009; Vietnamnet online 24/12/2009; VTC News online 22/2/2010; VTC News online 25/5/2010).<sup>5</sup> Statistically, half of the marriages of people in surveyed Hoài Thị households involved village endogamy, in comparison to 24% in Khánh Hậu (see figure 2).<sup>6</sup> These community endogamy rates for Hoài Thị and Khánh Hậu are at the low ends of the known ranges for the Red River delta (50%-80%) and the Mekong delta (24%-41%) (see Luong 2010a: 227, Krowolski 2002: 85; and Luong 2009: 403).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> This phenomenon has been reported only for northern and north-central coastal communities, not for the Mekong delta.

<sup>6</sup> From a diachronic perspective, the endogamy rate in Hoài Thị was relatively stable in the past 80 years, except for a significant drop in the 1966-75 period due to the greater wartime mobility. For Khánh Hậu, it also dropped below 20% for the 1966-75 period for the same reason, and for 1996-2005.

<sup>7</sup> Researchers have long noted the preference for hamlet exogamy in the Mekong delta and for village endogamy in the Red river delta. In his study of Khánh Hậu in the late 1950s, Gerald Hickey notes: “Hamlet exogamy, observed before World War II, no longer is imperative, although many villagers still feel it is preferable to marry outside the hamlet” (Hickey 1964: 100). Focusing on northern Vietnam, the Vietnamese scholar Phan Kế Bính, like many others, remarks on the higher marriage fee for a village- exogamous marriage than for village-endogamous one (Phan Kế Bính 1915[1992]: 168).

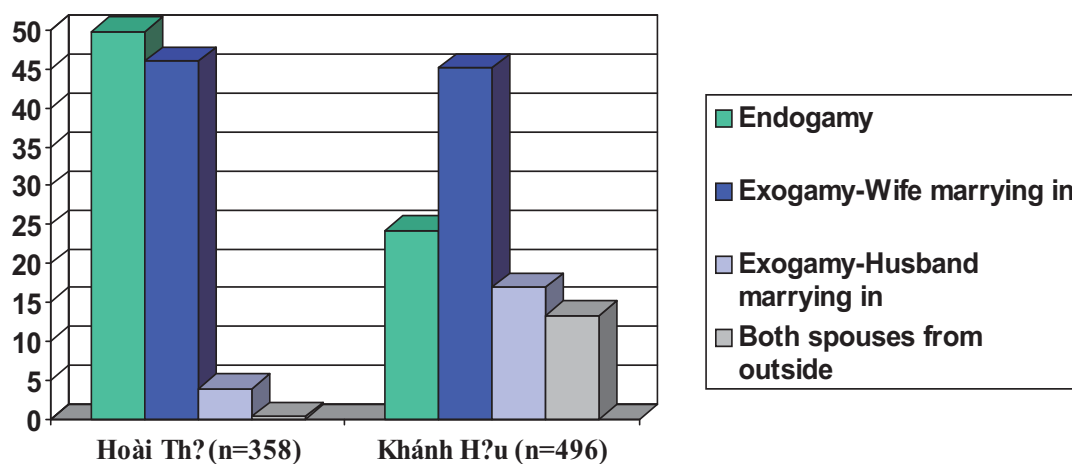


Figure 2: Percentage of Community-Endogamous and Exogamous Marriages in Hoài Thị and Khánh Hậu

Figure 3 shows that almost 40% of the marriages of Khánh Hậu residents involved spouses from other provinces, and 20% involved spouses from other districts in Long An province.<sup>8</sup> The respective percentages were 7% and 6% in Hoài Thị. The social landscape of Khánh Hậu is much more open than that in Hoài Thị.

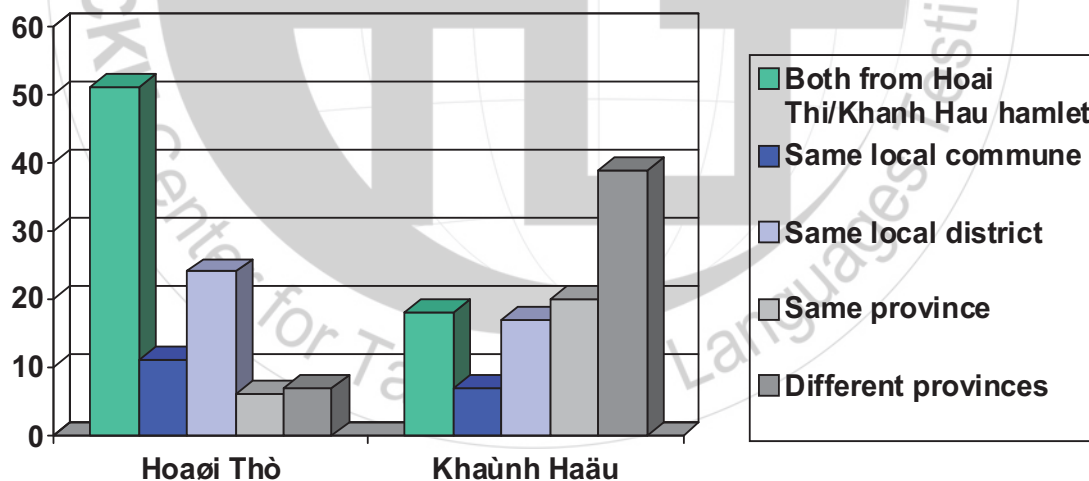


Figure 3: Native origins of spouses (% of couples from:)

Due to the patrilocal residence rule, a significantly larger number of women than men move in and out of community for marital reasons, especially in northern Vietnam. In 2005, of those who have moved out of their natal households and natal

<sup>8</sup> The high percentage of spouses in Khánh Hậu coming from other provinces reflects the fact that Khánh Hậu is located next to Tiền Giang province. Khánh Hậu's percentage of spouses from other provinces is much higher than those in most other Mekong delta communities.

communities, the percentage of men in Hoài Thị was only 12% vs. 29% in Khánh Hậu. This reflects a stronger rule of patrilocal residence in Hoài Thị (see also figure 4).

Table 1: Number of villagers in surveyed households having moved out of their native communities on a long-term basis

	Men	Women	Total
Hoài Thị	17	96	113
<i>for marital reasons</i>	13 (12%)	95 (88%)	
Khánh Hậu	97	209	316
<i>for marital reasons</i>	72 (29%)	171 (71%)	

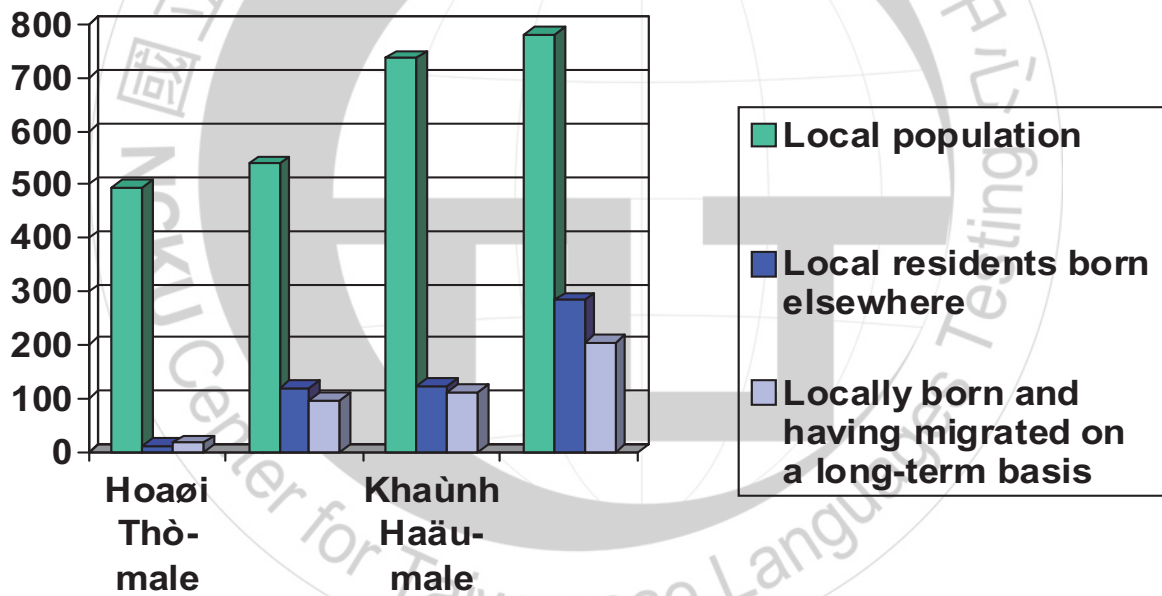


Figure 4: Permanent Migration by Gender in Two Studied Communities

The stronger centripetal force in a rural northern Vietnamese village is reflected not only in village exogamy, but also the resettlement of many North Vietnamese migrants in their home village, in the proliferation of voluntary associations within the same village and among the people of the same village in the Red River delta, as well as in the considerable efforts of Red river delta villagers in organizing community festivals in competition with one another.

Almost 20% of Hoài Thị villagers still being considered members of Hoài Thị households in 2005 have migrated and worked elsewhere, in comparison to 14.3% in Khánh Hậu. But more than two thirds of the former have resettled in their home village, in comparison to only half of the latter (figure 5). Both the lower percentage of permanent departures from Hoài Thị (p. 5) and the higher percentage of migrants resettling in Hoài Thị show the the stronger centripetal force at work in this village than in Khánh Hậu in the Mekong delta.

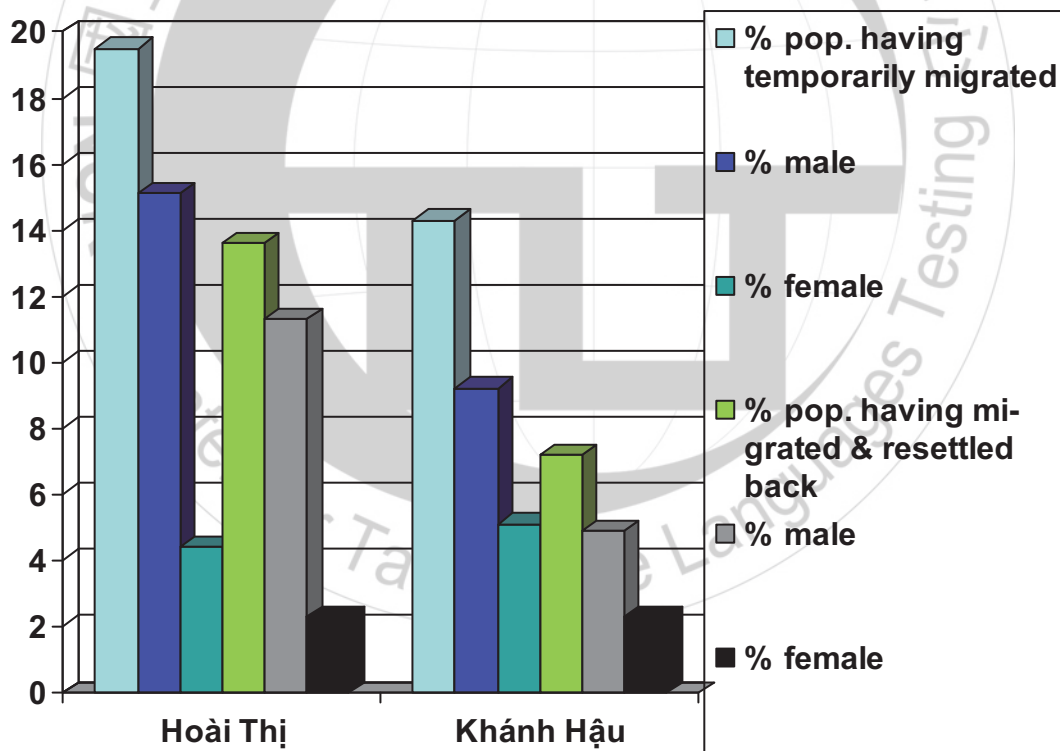


Figure 5: Temporary Migration and Resettlement in Home Village, by Gender, in Two Studied Communities



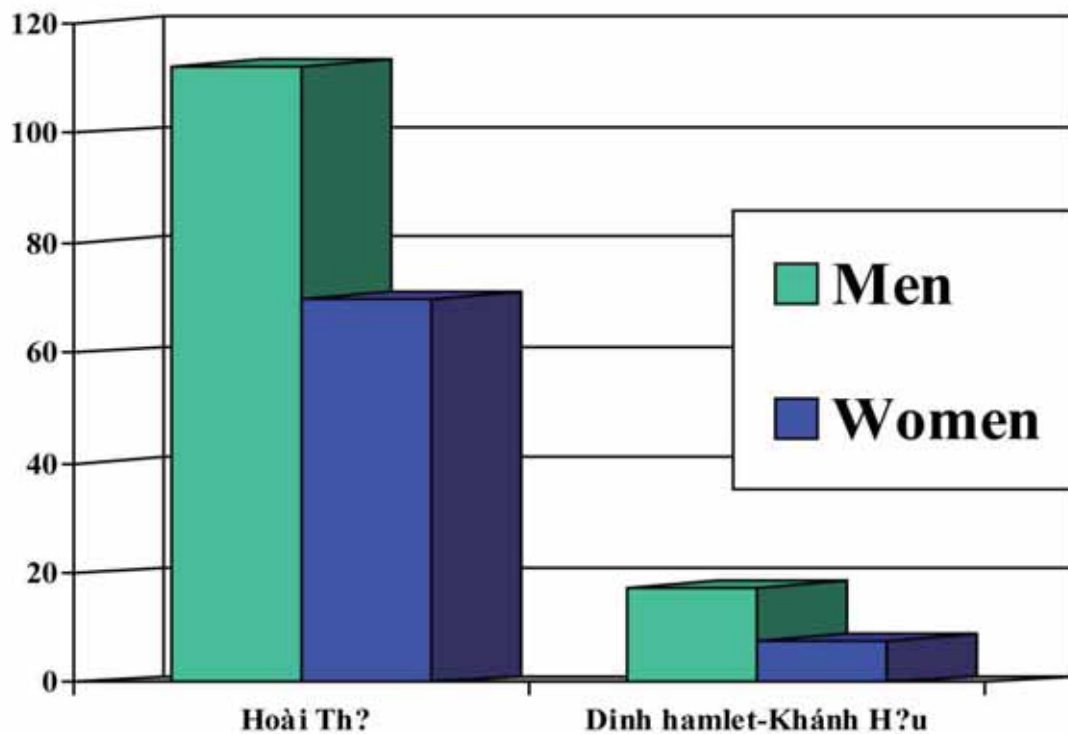


Figure 6: Voluntary Association Membership:  
Number of Memberships per 100 Residents above the Age of 16

The centripetal force in Hoài Thị as well as in numerous Red River delta villages is reinforced by the proliferation of voluntary associations within the village and among villagers living elsewhere. Most notable are the same-age associations whose members provide one another with labor assistance and gifts on occasions of weddings, funerals, house construction, and other major events in their families as well as at funerals of members' parents even if the parents no longer live in the same households with association members. In Hoài Thị, there were 112 voluntary association memberships for every 100 male villagers, and 70 for every 100 female villagers. In Khánh Hậu, there were only 18 and 8 voluntary association memberships respectively for every 100 male and 100 female villagers (see figure 6 and also appendix). The long-standing village endogamy and the proliferation of voluntary associational ties within the same village render social relations in Hoài Thị multiplex and its social networks highly intricate, which in turn underlie the greater attendance of Hoài Thị villagers at significant social events of people in their networks (see Luong 2010b).

Beyond the spatial environment of rural villages, informal same-village

associations abound in Hanoi for people originating in the Red River delta countryside, but not in Ho Chi Minh City among people originating in the same village or commune in the Mekong delta. In Ho Chi Minh city, there are some southern-based same-origin associations (*hội đồng hương*) but only at the provincial level. It is not surprising that there is occupational and spatial clustering among northern migrants in Hanoi and Ho Chi Minh City, and not that much among Mekong delta migrants (see Digregorio 1994, Luong 2009). For example, Hoài Thị villagers working in Hanoi have developed their own occupational niche in granite tile work in the construction industry.

The strong network among Hoài Thị villagers through kinship and voluntary association ties has facilitated effective collective action, including in the mobilization of local resources for community festivals. Community festivals have proliferated in the Red river delta in the past 2 decades, in comparison to other regions of Vietnam. According to the 2006 statistics from the Department of Community Culture (Vietnamese Ministry of Culture, Sports, and Tourism), the Red River delta, although having only 21.6% of the Vietnamese population, had 3650 festivals (46% of all festivals in Vietnam in 2006). The Mekong delta of southern Vietnam, with 20.7% of the Vietnamese population, had only 1,234 festivals (15% of all festivals in Vietnam that year). Of the main 2 metropolitan areas in Vietnam, the present Hanoi had 1,097 festivals (14% of those in Vietnam), while Ho Chi Minh City, although having a larger population, had only 91 festivals (1.1%, see table 2).

Table 2: Festivals and Population in 6 Regions of Việt Nam (2006)

Region	Type of Festival		Population		Administrative units		
	Community	Other	Total	(in million)	Ward	Town	Com-mune
Red River Delta	3502	148	3650	18.2	284	103	1861
<i>including</i>							
<i>Present Hà Nội</i>	1070	25	1097	5.9	147	22	408
<i>Bắc Ninh</i>	421	21	452	1.01	9	7	109
Northern Midlands & Highlands	1339	62	1401	12.1	157	145	2399
Central Coast <sup>9</sup>	802	90	892	19.5	244	145	2497
Central Highlands	147	75	222	4.9	61	47	579
Southeast	244	169	413	12.1	327	42	484
<i>Including</i>							
<i>Hồ Chí Minh City</i>	24	67	91	6.1	259	5	58
Mekong Delta	854	380	1234	17.4	157	115	1288
<i>including</i>							
<i>Long An</i>	50	2	52	1.4	9	15	166
Total	7,039	927	7,966	84.2	1230	597	9098

Sources: Việt Nam, Cục văn hóa cơ sở 2008: 11-14; and Vietnam, Tổng Cục thống kê 2007.

According to the same statistical source, in 2006, 88% of the festivals in Vietnam were organized by local communities. The above figures for the Mekong delta and Ho Chi Minh city do not mean that many communities in these southern parts of Vietnam did not organize any events annually. In fact, many southern communes and villages reported to be without community festivals annually organize the Kỳ Yên rituals at communal houses, and the Vu Lan ceremonies at Buddhist pagodas. However, these events in many southern communities do not attract large crowds. In other words, these occasions in many southern communities are not as festive as the main community events in Red River delta villages. The limited participation of southern villagers in those events had nothing to do with their economic resources, because in 2006, the per capita income in the Mekong delta was

<sup>9</sup> In the 2006 statistical yearbook by the General Statistics Office of Vietnam, Ninh Thuận and Bình Thuận provinces are considered to belong to the Southeast. In this table, they are considered to belong to the Central Coast, as they have been for a long time in Vietnam.

not lower than that in the Red River delta.<sup>10</sup> I argue that in order to explain the differences in community festivals between the Mekong and the Red river deltas, we need to examine systematically the differences in sociocultural dynamics between these two regions.

In Hoài Thị, in 1994-95, the communal house was renovated and expanded to bring its total surface to 126 m<sup>2</sup>, at the cost of 54 million VND (almost US \$5,000). The cost of ritual accessories brought the total cost to 70 million VND, of which 20 million VND came from the agricultural cooperative in Hoài Thị, and most of the rest, from villagers' donations. A ritual team (*đội tế*), composed of elderly male villagers, was subsequently established. It played the key role in communal house ceremonies in connection with the village festival on the 10th day of the first lunar month, as well as on the 15th day of the 10th month and the 10th day of the 12th month.<sup>11</sup> The ritual dresses, hats, and shoes for 18-24 ritual team members were purchased with community funds. In 1996, the pagoda in Hoài Thị was also reconstructed at the cost of 70 million VND. The cost of communal house and pagoda renovation in Hoài Thị amounted to approximately 8.5% of the net incomes of all villagers in the mid-1990s. A number of elderly female villagers also established a female ritual team (*đội dâng hương*) before the renovation of the pagoda. They purchased their own ritual dresses and shoes, and annually organized 4 incense-offering ceremonies to Buddhas at the village pagoda, on the 10th day of the 1st lunar month, the 4th day of the fourth and seventh lunar months, and on the death anniversary of the monk founding the pagoda (12th day of the ninth month). The number of team members increased from 12 at the time of team formation to 24 in 2002.

In 2001, for the first time in 56 years, Hoài Thị villagers organized a tutelary deity procession on the day of the village festival (the 10th day of the first lunar month). It was the second village in Liên Bảo commune that organized such a procession in the post-colonial era.<sup>12</sup> The tutelary procession in 2001 was more

<sup>10</sup> According to the 2006 household living standard survey conducted by the General Statistics Office of Vietnam, the *monthly* per capita income was 653,000 VND (US \$40.75) in the Red River delta and 628,000 VND (US \$39.20) in the Mekong delta (Việt Nam, Tổng cục Thống kê 2008: 197). However, the former figure incorporates the very high per capita incomes in Hanoi (ibid.: 206). No cities in the Mekong delta have per capita incomes close to the average one in Hanoi. The per capita income in the *rural* Mekong delta is therefore not lower than that in the *rural* Red River delta.

<sup>11</sup> The 15<sup>th</sup> day of the 10<sup>th</sup> lunar month is the death anniversary of Hoài Thị's tutelary deity, a Lý dynasty princess, and the 10<sup>th</sup> of the 12th lunar month is called *ngày chạp* in the local ritual calendar.

<sup>12</sup> Around this time, in Hoài Thị, there were also numerous other ceremonies: the *động thổ* ceremony (on the 6<sup>th</sup> day of the first lunar month), the *nhập tịch* ritual (on the 9<sup>th</sup> day), the offering at the tomb of the tutelary deity next to the communal house and the deity-thanking ceremony in the communal house itself on the 10<sup>th</sup> day; the *thượng nguyên* ritual on the 9<sup>th</sup> day and the incense-offering ceremony on the following day at the pagoda; as well as musical performances by villagers in the evening of the 9<sup>th</sup> day

elaborate than that during the French colonial period, because over 100 villagers participated in the procession and because the procession went around the village instead of simply going from the tomb of the deity to the communal house next door.<sup>13</sup> In 2002, as our research team agreed to videotape the rituals on the 9th and 10th days of the first lunar month in Hoài Thị, about 200 villagers participated in the procession. Villagers and guests donated 10 million VND (about US \$700) on the occasion of the village festival in 2001, 7 million VND (about US \$500) in 2002, and 8.5 million VND (US \$536) in 2005. Virtually all Hoài Thị households made donations on those occasions. The successful mobilization of 200 villagers for the procession in 2002 was no small feat because village households were also busy hosting guests and returning relatives in family banquets on the day of the procession and village festival. The village festival day had long been the occasion for relatives living not too far away to return to Hoài Thị with their families (husbands, children, and grandchildren) and for the parents-in-law of one's children to receive special invitations to visit. Hoài Thị youth also invited their friends and close classmates from neighboring villages to participate in family banquets. The tutelary deity procession in Hoài Thị in 2002 took place at the time when Hoài Thị households were busy preparing for banquets and entertaining guests and returning relatives. But despite conflicting obligations, many villagers participated in the tutelary deity procession in 2001, 2002, and 2005, which rendered this 10th day of the first lunar month more festive and made it a community-wide festival (see also Lương Văn Hy & Trương Huyền Chi 2010).

In Khánh Hậu, community ritual space and rituals have also undergone a major transformation since the late 1980s. However, this transformation process in Khánh Hậu is different than that in Hoài Thị due to the differences in historical context and local sociocultural landscape.

As far as the ritual space was concerned, in 1988, the administration of the Khánh Hậu commune returned the two communal houses to the two communal-house-ritual-organizing committees. In 1993, the Nguyễn Huỳnh Đức shrine was also designated a national heritage site. A heritage management committee was established for the shrine, composed of the Chair of the Administrative Committee for the commune, the head of the commune's Fatherland Front, and a representative of the Nguyễn Huỳnh patrilineage.

---

of the first lunar month.

<sup>13</sup> Elderly informants reported that in the 1940s, only about 40 male villagers participated in the tutelary deity procession.

In Khánh Hậu, although the per capita income was considerably higher than that in Hoài Thị, the contributions of villagers to the renovation of local ritual space were more modest and slower in coming. Before 2001, Khánh Hậu villagers made their largest financial contribution to ritual space renovation when they donated 35 million VND (US \$3,095) and 2000 labor days (equivalent to 20 million VND) to the renovation of the Diêu Quang pagoda in 1992, and the 14 million VND (about US \$930) to the repair of the pagoda fence in 2001. In the renovation of the Tiên Thiên Cao Đài temple in 2000-01, which cost 32 million VND (about US \$2,150), only 34 of the 117 donors came from Khánh Hậu.<sup>14</sup> The two most expensive renovations before 2001, the 800-million-VND one (over 70,000 USD) of the Thiên Phước pagoda in 1994 and the 350-million-VND one (about 25,000 USD) of the Nguyễn Huỳnh Đức shrine in 2000, were funded mainly by non-villagers. This reflects the more open social landscape of Khánh Hậu.<sup>15</sup> After 2001, Khánh Hậu villagers made their biggest financial contribution when they donated about 700 million VND (about US \$43,000) to the renovation of the Tường Khánh communal house in 2007. Of this amount, 202 million VND (13,500 USD) came from four wealthy villagers, and most of the rest, from other villagers. However, as the domain of the Tường Khánh communal house had about 7000 people with an estimated total income of 2.9 million USD in 2007, these donations of US \$43,000 amounted to only 1.5% of their incomes.<sup>16</sup> This percentage was modest in comparison to the contributions of Hoài Thị villagers to the renovation of the Hoài Thị communal house and pagoda more than a decade earlier, which amounted to 8.5% of the total local income at that time.

The data on public ritual participation in Khánh Hậu suggest that no ritual space there can serve as the gathering point for the entire community in the same way that the communal house and the pagoda in Hoài Thị do. In Khánh Hậu, the 3 events with the largest participation are the death anniversary of Marshal Nguyễn Huỳnh Đức on the 9th day of the 9th lunar month, the Kỳ Yên/Cầu An ceremony at the Tường Khánh

<sup>14</sup> In 2003 and 2005, this Cao Đài temple was further renovated at the total cost of 85 million VND (US \$5,390). No information is available on the percentage of local donors on those two occasions.

<sup>15</sup> According to informed Khánh Hậu villagers, the local contributions to the renovation of the Thiên Phước pagoda in 1994 were negligible. In 2007, a dormitory for nuns was added to this pagoda at the cost of 300 million VND (about US \$18,600). The head nun did not want to release the list of donors. An informed member of the Nguyễn Huỳnh patrilineage reported that the principal donor to the Nguyễn Huỳnh Đức shrine renovation fund was a long-lost lineage member working in business in the city of Cần Thơ in the Mekong delta. Khánh Hậu villagers also reported that some other members of this lineage living overseas made fairly important financial contributions.

<sup>16</sup> The Nhon Hậu communal house was renovated in 2006 at the cost of 100 million VND, of which about 80 million (about US \$5,000) came from Khánh Hậu villagers. This amount was modest in relation to the estimated total incomes of 1.5 million U.S dollars in 2006 for 4000 villagers living in the domain of this communal house.

communal house on the 16th day of the 4th lunar month, and the Vu Lan ritual at the Thiên Phước pagoda on the 15th day of the 7th lunar month. In 2006, only 484 individuals or organization representatives donated money at the time of their visits to the Nguyễn Huỳnh Đức shrine, although Khánh Hậu had over 2,500 households at that time. If we use the figure from the Nguyễn Huỳnh lineage showing that over 700 people partook of the meal at the shrine on this occasion, and if we take into account the fact that among them were people from Hồ Chí Minh city, Cần Thơ, and neighboring communes, less than one third of Khánh Hậu households participated in the death anniversary of Marshal Nguyễn Huỳnh Đức, that means, on the occasion officially marked as a festival day in Khánh Hậu in the national record of festivals.<sup>17</sup> The relatively modest participation of Khánh Hậu villagers in this event at a national heritage site had to do with the fact that this site is also the ancestral hall of the Nguyễn Huỳnh patrilineage, and the overwhelming majority of Khánh Hậu villagers do not belong to this lineage. Similarly, in 2005, only 497 individuals or organization representatives made donations to the Tường Khánh communal house on the occasion of the Cầu An ceremony, while over 1700 households lived in its domain. In 2007, the number of donors increased to about 1000, of which about 800 came from Khánh Hậu. But 800 donors from 800 households made up less than half of the households in the area of the Tường Khánh communal house. This is a much lower percentage than that in Hoài Thị on the occasion of the Hoài Thị festival. At the third major event in Khánh Hậu, according to the nuns at the Thiên Phước pagoda, about 1000 Buddhists took meals there on the 15th day of the 7th lunar month. This figure included Buddhists from the neighboring Tân Hương commune and a lot of workers at the factories in Khánh Hậu, many of whom were not originated in Khánh Hậu. However, it has to be added that many Khánh Hậu villagers participated in the pilgrimage to the Lady of the Realm temple in Châu Đốc province, and this temple attracted about 2 million pilgrims and about 30 billion VND (over 1.8 million US dollars) in donations in 2008 (Lê Hồng Lý 2008: 303 and [www.vtc.vn](http://www.vtc.vn), 20/3/2009; Taylor 2004).

In summary, because the landscape and the social community in Khánh Hậu are open and because its ritual institutions are diverse, no festival in Khánh Hậu can bring together the entire community. Khánh Hậu villagers participate in many public ritual events at different points in time and at different local sites. Khánh Hậu is listed in the official government records to have one festival on the death anniversary of Marshal Nguyễn Huỳnh Đức probably because his shrine has been designated a national heritage site. Many southern communities without such sites and with ceremonies

---

<sup>17</sup> Each household normally had one senior member attending any of those ritual events, if at all.

similar to those in Khánh Hậu are considered not to have community festivals at all due to the limited local participation in those events. I argue that the different patterns of public ritual participation by villagers in Hoài Thị and Khánh Hậu, and more generally in the Red River and Mekong deltas, result not from the differences in local economic conditions or in the state's cultural policy but from the differences in sociocultural dynamics, more specifically, from the tighter intra-village social networks, the stronger centripetal village forces and stronger inter-village competition in the Red River delta than in the Mekong delta.

## 2. The Local and the Global

I would suggest that in the regional and global landscape, the greater flow of brides from the Mekong delta and of migrant laborers from the Red River delta reflects the long-standing differences in local dynamics between the Mekong delta and the Red River delta, specifically the greater sociocultural and economic openness of communities in the Mekong delta and the stronger centripetal forces of villages in the Red River delta. I would argue that without a consideration of local dynamics, we cannot understand the different types of participation of Vietnamese from different regions in the globalization process. I would like to clarify that I do not wish to argue for subcultural essentialisms in Vietnam. The major features of rural life in the Red River and Mekong deltas have to be reproduced. But the sociocultural differences between the Red River and the Mekong deltas have persisted for at least one century, through the different regimes of political economy in each region. The reproduction is shaped not only by external forces, but considerably by the socialization process into local values on village endogamy, on intra-village voluntary association ties, among others. It will be simplistic to argue that local sociocultural landscapes in rural Vietnam in general or the corporate village community in rural northern Vietnam in particular were simply an artifact of colonialism.

It remains an open question for further research what impact the different patterns of participation of Red River delta and Mekong delta villagers in the global flow of people have had on this flow from Vietnam. Bélanger has argued convincingly that local conditions at the point of origin have exerted an impact on migrant workers' behavior (e.g., many Vietnamese migrant workers' escape from their assigned workplaces to become illegal workers) at the point of destination (Bélanger 2009).

How and to what extent do the global forces affect local sociocultural dynamics and village life in different regions of Vietnam? In the contemporary landscape, the



most visible impact of globalization is in the flow of financial and material resources from overseas. In Khánh Hậu, an important local pagoda and the well-known Marshall Nguyễn Huỳnh Đức shrine have been renovated with overseas financial contributions. Vietnam's integration into the global capitalist economy in the past quarter of century has also contributed to a general increase in the living standards in Vietnam and indirectly to an intensification of ritual life and gift exchange (see Luong 2010a: ch. 7, and Luong 2010b). However, the intensification of rituals and gift exchange follows different paths in the Mekong delta and the Red River delta. For example, patrilineages have begun playing an important role in community rituals in Hoài Thị, but not in Khánh Hậu or the Mekong delta in general (see Luong and Truong Huyen Chi 2010). For another example, without spending more money annually on gift exchanges, Hoài Thị villagers still participate in many more events where gifts could be exchanged, because they have followed the rule of no need for gifts at death anniversary banquets or the practice of joint gifts by siblings at funerals. Similarly, despite the greater local wealth, Khánh Hậu and numerous Mekong delta communities do not have ritual events pulling together entire communities as most northern villages do. Numerous northern villages have successfully mobilized their populations for collective action like community festivals not thanks to their greater wealth or their stronger linkages to global tourist flows, but because of intricately tight intra-village networks, local identities, and stronger inter-village competition. Ritual life and the flow of gifts in rural Vietnam are refracted considerably by local dynamics. They cannot be explained simply by global forces. Without a consideration of regionally divergent local dynamics, we can explain neither local events in rural Vietnam, nor the differential patterns of local participation in the globalization process. Theoretically, I would also like to suggest that in the Vietnamese context, it would still be useful to examine systematically local sociocultural landscapes and their interplay with global forces, and that it will be counter-productive to problematize the distinction between the global and the local as in the postmodernist tradition of social inquiry.

## References

- Bélanger, Danièle  
2009 “Becoming a migrant: Workers and brides from Vietnam to East Asia,” paper presented at the Asian Institute, University of Toronto, September 2009.
- Bélanger, Daniele, Hye-Kyung Lee and Hong-Zen Wang  
2010 “Ethnic diversity and statistics in East Asia: 'foreign brides' surveys in Taiwan and South Korea,” *Ethnic and Racial Studies* XXXIII: 1108-1130.
- Digregorio, Michael,  
1994 *Urban Harvest: Recycling as a Peasant Industry in Northern Vietnam*. Honolulu: East-West Center.
- Escobar, Arturo  
1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Friedman, Jonathan  
1994 *Cultural Identity and Global Process*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hickey, Gerald  
1964 *Village in Vietnam*. New Haven: Yale University Press.
- Huang, C. Julia & Kuang-ting Chuang  
2010 “Tranh luận với quan niệm và hiện tượng xuyên quốc gia: Một vài nhận xét về những nữ di dân người Việt lấy chồng Đài Loan và miền Nam Việt Nam” (Writing Against Transnationalism: Preliminary Notes on Vietnamese Female Marriage Migrants in Taiwan and Southern Vietnam), in *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận nhân học* (Modernities and the Dynamics of Tradition in Vietnam: Anthropological Approaches), edited by Hy V. Luong (Luong Văn Hy), Ngô Văn Lê, Nguyễn Văn Tiếp và Phan Thị Yên Tuyết, pp. 521-534. Hồ Chí Minh City: Nxb. Đại học Quốc Gia TP. Hồ Chí Minh.
- Krowolski, Nelly  
2002 “Village Households in the Red River Delta: The Case of Tả Thanh Oai, on the Outskirts of the Capital City, Hanoi”, in *Gender, Household, State: Đổi Mới in Vietnam*, ed. Jayne Werner and Danièle Bélanger, pp. 73-88. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program.
- Lê Hồng Lý  
2006 *Sự tác động của kinh tế thị trường vào lễ hội tín ngưỡng* (The Impact of Market Economy on Rituals, Festivals, and Beliefs). Hanoi: Nhà xuất bản Văn hoá thông tin & Viện Văn hoá.
- Luong, Hy V.  
2009 “Rural-to-Urban Migration in Vietnam: A Tale of Three Regions,” in *Reconfiguring Families in Contemporary Vietnam*, ed. Magali Barbieri and Danièle Bélanger, pp. 391-420. Palo Alto: Stanford University Press.  
2010a *Tradition, Revolution, and Market Economy in a North Vietnamese Village, 1925-2006*. Honolulu: University of Hawaii Press.  
2010b “Quà và vốn xã hội ở hai cộng đồng nông thôn Việt Nam” (Gifts and Social Capital in Two Rural Vietnamese Communities), in *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận nhân học* (Modernities and the Dynamics of Tradition in Vietnam: Anthropological Approaches), edited by Hy

- V. Luong (Lương Văn Hy), Ngô Văn Lệ, Nguyễn Văn Tiệp và Phan Thị Yến Tuyết, pp. 397-426. Hồ Chí Minh City: Nxb. Đại học Quốc Gia TP. Hồ Chí Minh.
- 2010c “Community Festivals in Rural Northern and Southern Vietnam: A Comparative Analysis of Their Different Dynamics”
- Luong, Hy V. and Trương Huyền Chi  
2010 “The Dialogic Restructuring of “Tradition” and Community Festival in a North Vietnamese Village,” in a volume edited by Nguyễn Thị Hiền. Hanoi: World Publishing House.
- Phan An, Phan Quang Thịnh, & Nguyễn Quới  
2005 *Hiện tượng phụ nữ Việt Nam lấy chồng Đài Loan* (The Phenomenon of Vietnamese Women Marrying Taiwanese Men). Hồ Chí Minh City: Nhà xuất bản Trẻ.
- Phan Kế Bính  
1915[1922] *Việt Nam phong tục* (Vietnamese Customs). Ho Chi Minh City: Nhà xuất bản TP. Hồ Chí Minh.
- Radhakrishnan, Smitha  
2010 “Limiting Theory: Rethinking Approaches to Cultures of Globalization,” in *The Routledge International Handbook of Globalization Studies*, ed. Bryan S. Turner, pp. 23-41. London: Routledge
- Ritzer, George  
1993 *The McDonalozation of Society*. London: Sage.
- Smith, Ralph B.  
1970 “An Introduction to Caodaism, 1. Origins and early history,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXXIII, 2: 335-349,  
1971 “An Introduction to Caodaism , 2. Beliefs and Organization,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXXIII, 3: 573-589.
- Taylor, Philip  
2004 *Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Vietnam, Tổng cục thống kê (General Statistics Office)  
2007 *Niên Giám Thống Kê-Statistical Yearbook 2006*. Hanoi: Nhà xuất bản Thống kê.  
2008 *Kết quả khảo sát mức sống hộ gia đình năm 2006* (Results of Household Living Standard Survey in 2006). Hanoi: Nhà xuất bản Thống kê.
- Vietnam, Cục Văn hóa cơ sở (Department of Community Culture)  
2009 *Thống kê lễ hội Việt Nam* (Statistics on Festivals in Vietnam). Hanoi: Cục văn hoá cơ sở, Bộ văn hoá, thể thao, và du lịch.
- Werner, Jayne S.  
1981 *Peasant political and religious sectarianism: peasant and priest in the Cao Đài in Vietnam*. New Haven, Yale University Southeast Asia studies.

## Appendix

Voluntary Association Membership  
in Hoài Thị and Dinh Hamlet of Khánh Hậu (2005)

	Hoài Thị	Khánh Hậu (Dinh hamlet)
Population	1032	2894
Association membership		
Communal house association/group	41	42
Buddhist (prayer) association	75	40
Ritual team (“incense-offering” in Hoài Thị)	24	7
Spirit medium group	8	
Cao Dai children team	6	
Ritual team (“incense-offering” in Hoài Thị)	24	7
Education-promotion association	86	6
Same-military-service association	41	2
Same-occupation association/group	7	13
Same-age association	240	
Same-circumstance women’s association	45	
Adverse-circumstance women’s group	21	
Alumni association	24	14
Retired state worker group	14	9
Singing team	22	
Gymnastics club		5
Traditional medicine philanthropy group		22

Chhì lūn Oát-lâm Bîn-kan Kò-sū 〈憨漢學聰明〉 kap

Tài-oân Pê<sup>n</sup>-pơ Thoân-soat 〈神技囡婿〉

ê Kò-sū Hâm-gī

1. Thâu-chêng oē

It-poa<sup>n</sup>-tek tī 《大不列顛百科全書》 tùi bîn-kan bûn-hák ê kái-soeh:

**Bîn-kan bûn-hák (Folk literature) : Bîn-kan bûn-hák tiòh sī bô bûn-jī ê bîn-chòk ê kháu-thâu thoân-soat. I pau-koat sà-bûn kap ēng si ê thé-hêng lái sū-sút kò-sū, si kap koa-khek, sîn-oē, hì-kiòk, chong-kàu gī-sek, gān-gú, ioh-bê-chhai, téng. Tui kó-chá kàu-ta<sup>n</sup>, chha-put-to só-ū í-keng chai-ia<sup>n</sup> ê bîn-chòk lóng ũ chit-chióng bîn-kan bûn-hák.**

láh tiòh sī kóng tī bûn-jī iáu-boē chhut-hiān, bûn-jī (su-bīn) bûn-hák iáu-boē hêng-sêng chìn-chêng. Tng jí-giân í-keng hoat-tián chhut hē-thóng ê sī, tī bîn-kan tiòh í-keng ēng kháu-thâu teh thoân-soat á-sī thoân chhiù<sup>n</sup> chòk-kûn khu-hék lái-bīn kiōng-tóng ê kì-ek, kiōng-tóng ê kò-sū, siāng-sī chiah ê kháu-thâu thoân-soat á-sī thoân-chhiù<sup>n</sup> tī bô-kāng sī-kan, bô-kāng tiú<sup>n</sup>-háp teh chìn-hêng ê sī, tông-sī iah ũ chòk-kûn thoân-sêng kàu-iòk ê chek-jīm kap ì-gī, chiah--ê kháu-thâu thoân-soat, thoân chhiù<sup>n</sup> tiòh kò-sêng só-ūi ê kháu-thoân bûn-hák.

Hák-chiá jīn-ūi kháu-thâu bûn-hák sī bûn-hák hoat-tián ê ki-chhó: **Kháu-thâu bûn-hák ê gián-kiù sī kui-ê bûn-hák hák-kho ê chơ-sêng pō-hūn, in-ūi i bô khó-lêng kap su-bīn chok-phín ê gián-kiù hun-koah, ..... chìn chē ki-pún bûn-hák lūi-hêng kap chú-tê ê khí-goân lóng-sī tui bîn-kan bûn-hák lái<sup>2</sup>.** Kháu-thoân (á-sī kháu-thâu) bûn-hák sī kiá<sup>n</sup>-tī su-bīn bûn-hák ê thâu-chêng, sī chòk-kûn bûn-hák hék-chiá sī kok-ka bûn-hák sīm-chì sè-kài bûn-hák iàu-kín ê kin-pún. Koh thong-koè tui kháu-thoân bûn-hák ê gián-kiù iah thang liáu-kái bô-kāng lék-sú kai-toā<sup>n</sup> ê siōng-bīn seng-oáh, bûn-hoà ián-piàn, iū-koh thang chìn-chit-pō hù-chō liáu-kái hòk-sò<sup>3</sup> khu-hék chi-kan, chòk-kûn chi-kan, bûn-hoà ê

<sup>1</sup> 《大不列顛百科全書》第 11 冊, 1997 年重編 中文版, p.3; goân sī hoà-gí-bùn pit-chiá èk siá choè Tàì-gí Pèh-oē-jī.

<sup>2</sup> (Rene Wellek and Austin Warren 著 劉象愚 刑培明 陳聖生 李哲明 譯, 《文學理論》, 江蘇教育出版社, 南京 中國, 2006/02, p.41; pún-bùn ēng chhou-thé-jī ê in-bùn goân sī hoà-gí pit-chiá èk siá choè Tàì-gí Pèh-oē-jī.

<sup>3</sup> 是指無全地區或區域、無全 ê 國家、無全 ê 族群之間, 至少 nng ê (包括 nng-ê) 以上稱作「複數」。

t<sup>n</sup> tông kap éng-hióng. 浦忠成 mā bat kóng: **Jīm-hô chit ê bîn-chók, bô-lūn in ê jîn-kháu ũ joā chē, chí-iàu i kū-pī ũ ē-tàng chhiong-hun piáu-tát chêng-kám su-sióng ê mui-kài: “gí-giân”, án-ne, i tiòh ũ chhòng-chō bûn-hák, thoân-pò bûn-hák, hoat-tián bûn-hák ê tiâu-kiā<sup>n</sup>** <sup>4</sup>. Só-í, tiòh sī kóng bô-lūn tī sím-mih só-chāi, siá<sup>n</sup>-mih chók-kûn, nā-sī tī chit kûn ê lāng só chơ-chit ê ‘kûn’ ( á-sī ‘chók’, group) lái-bīn khū-pī ũ kiōng-tông jí-giân, iah koh thong-koè chit ê jí-giân lái teh kau-liú kám-chêng, su-sióng, tiòh ũ bûn-hák sán-seng, liú-thoân kap hoat-tián. Tong-jian, kháu-thoân bûn-hák tui iáu bē ũ bûn-jī chìn-chêng tiòh í-keng chūn-chāi. Koh tī bîn-kan put-toān teh thoân-pò. It-tit kàu tī bûn-jī ê chhut-hiān kap hêng-sêng su-siá hē-thóng liáu-āu, hō kò-sū tui kháu-thoân hong-sek koh chà cheng-ka su-bīn ê thoân-pò hong-sek. Tng-tong kháu-thoân bûn-hák thau-koè bô-kāng ê kháu-sút-chiá sū-sút, koh tī bô-kāng ê sī-kan thoân-pò khi bô-kāng só-chāi téng-téng ê piàn-sò, tiòh ē chō-sêng kò-sū loē-iōng chheng-chha ê chêng-hêng. lū-koh kháu-thoân bûn-hák lui-hêng to-goān, nā chiam-tui bîn-kan bûn-hák kò-sū lui ê pō-hūn thang chham-khó Lō-se-a (Russia) ê bîn-kan bûn-hák hák-chiá 李福清 tui sîn-oē, thoân-soat, bîn-kan kò-sū ê hun-lūi :

1. Sîn-oē chú-iàu sī: (1) Sîn-oē biâu-siá ũ tēk-tēng ê sī-kan kap hoān-ūi, thong-siōng sī lán só-kóng ê phoān-kó khai-thian-toē ê sú-chiān sī-tāi. (2) Sîn-oē kap goān-sú chōng-pài, goān-sú chē-tián, gī-sek ũ it-tēng ê koan-hē. (3) Sîn-oē ũ sîn-sêng-ê, hōng-hiān hō sîn (sacred) ê tēk-sêng. (4) Sîn-oē ũ thām-thó goān-in ê kong-lêng (etiology function), chhin-chhiū<sup>n</sup> ē-tàng kái-soeh kok-chióng mih-kiā<sup>n</sup>, tōng-bút, jîn-lūi, chē-tián, gī-sek ê lái-goān téng-téng. (5) Sîn-oē ũ tēk-sū ê eng-hiōng kak-sek, hék-chiá sī tōng-bút, hék-chiá sī lāng. (6) Sîn-oē tang-tiong kóng tiòh eng-hiōng só choè ê tãi-chi it-tēng sī ũi-tiòh choān jîn-lūi (hék-chiá sī kui-ê pō-lók). Siāng-sí, sîn-oē ē chêng-chiat kap ē-tit-thang sū-sút ê loē-iōng mā ē í kò-sū ê hêng-thai lái piáu-hiān.

2. Bîn-kan thoân-soat kap sîn-oē bô-kāng. Bîn-kan thoân-soat kóng--ê khah m̄-sī sú-chiān sī-tāi ê kò-sū, i sī siók khah ũ lèk-sú sī-tāi--ê, thoân-soat tãi-khai thang hun-choè: (1) Lèk-sú thoân-soat; (2) Ũ miā ê lāng ê thoân-soat; (3) Tē-miā thoân-soat; (4) San-chhoan, chui-láu, khe, ô , hái ê thoân-soat; (5) Bēng-sêng kó-chek ê thoân-soat; (6) Hong-siók thoân-soat; (7) Sít-bút kap tōng-bút ê thoân-soat; (8) Bîn-kan kang-gē thoân-soat; (9) Chong-kàu thoân-soat;

<sup>4</sup> 浦忠成 〈台灣原住民族民間文學發展之探討〉收於林松源主編《首屆台灣民間文學學術研討會論文集》，台灣 磺溪文化學會，彰化縣員林，1997/06，p.338。

**(10) Bùn-hoà khí-goân thoân-soat ( chhiū<sup>n</sup> kóng bûn-jī ê khí-goân)  
téng-téng<sup>5</sup>.**

Put-hī-kò, tī kháu-thoân bûn-hák lâi-bīn khah siók kò-sū ê pō-hūn, siông-siông ē ũ sîn-oē kap thoân-soat thàu-lām ê chéng-hêng, eng-kai kap kháu-thoân kò-sū loē-iông ê kò-sū-sèng kap kháu-sút-chiá ê kì-ek, kóng kò-sū ê ki-khiáu, bô-kâng kóng-sút chiá téng-téng ê in-sò ũ koan-he. Ū khó-lêng kháu-sút-chiá it--lâi siu<sup>n</sup> beh hō kò-sū loē-iông khah hong-hù, jī--lâi khó-lêng beh in-èng sí-kan, khong-kan, khoân-kéng ê piàn-chhian koh choè tiâu-chéng. Put-kò chóng-sī pá-ak tiòh kò-sū loē-iông ê chú-iàu kut-kè khi chìn-hêng hoat-tián. Só-í 李福清 mā kóng:

傳說一面借用一些古神話情節單元，另一面借用不少民間故事情節單元，但相較於民間故事或神話，傳說與歷史的關係較密切；傳說常常有廣闊的地域性，通常只流行在該傳說產生的地區；傳說的民族性也較濃厚，一般大多數只有在一個民族之內流傳<sup>6</sup>。

李福清 koh kóng: **Kò-sū (chhiū<sup>n</sup> Hàn-chók ê bîn-kan kò-sū) siông-siông ē liú-thoân khi kàu kí-tha<sup>n</sup> ê bîn-chók, chhiū<sup>n</sup> kóng Hân-kok, Jit-pún, Oát-lâm, Bông-kó téng<sup>7</sup>. Jī-chhiá<sup>n</sup> bîn-kan bûn-hák mā sī chit chióng kiông-tóng kì-tí ê choân-bîn bûn-hák, tiòh chhiū<sup>n</sup> Loā Hô tī 1936 nī uī 《台灣民間文學集》 siá sū ê sí só kóng--ê: **Múi chit phi<sup>n</sup> áh-sī chit-siú kò-sū hām koa-iâu, lóng ē-tàng piáu-hiân tng-tong-sí ê bîn-chêng, hong-siók, chêng-tī, chè-tō; iā lóng ē-tàng piáu-sī tiòh tng-tong-sí bîn-chiòng ê chin-sit-tek ê su-sióng hām kám-chêng<sup>8</sup>.** Só-í, pún-bûn beh ēng Oát-lâm kap tái-oân Pê<sup>n</sup>-pơ bat teh liú-thoân ê kò-sū lâi choh pí-kàu. Soán-tek kí-tiong sú-iông “kiá<sup>n</sup>-sài” choè chú-tê ê kò-sū. Lâi khoá<sup>n</sup> thong-koè hun-in koan-hē só chơ-sêng ê siā-hoē sió tan-ūi, ték-piát sī í lám-sèng phoè-ngó choh chú-kak ê kò-sú só thoân-tát bô-kâng ê siā-hoē seng-oáh hêng-thài, bûn-hoà ì-siông sīm-chì lèk-sú hoat-tián ê sìn-sit. Lâi khoá<sup>n</sup> “ī-kok ī-chók” ê bîn-kan thoân-soat chi-kan ê siông-bín ê su-sióng, kám-chêng só sok-chō ê siā-hoē hêng-siông.**

**2. Chìn-chêng ê bûn-hiàn**

Koan-hē “gōng kiá<sup>n</sup>-sài” ê kò-sū, tī Tái-oân bîn-kan í-keng liú-thoân kú-kú, mā chìn-chē bô kâng-khoán ê pán-pún. Ē-tàng tui kok-chióng ê bîn-kan kò-sū chip lâi-bīn khoá<sup>n</sup>--tiòh. Nā-sī chiong tī Tái-oân liú-thoân ê “gōng kiá<sup>n</sup>-sài” bô-kâng pán-pún ê kò-sū chìn-hêng pí-kàu--ê, bók-chiàn pit-chiá chí choē tiòh 金榮華 〈澎

<sup>5</sup>李福清〈台灣布農族神話與民間故事〉siu tī《民間文學與中國文化國際研討會論文集》，國立編譯館，台北，1997，p.59-88。

<sup>6</sup>同上註。

<sup>7</sup>同上註。

<sup>8</sup>李獻璋編著 1970 臺灣民間文學集》序，台北：文光。

湖〈傻瓜丈夫聰明妻〉故事試探<sup>9</sup>, chit pi<sup>n</sup> lūn-būn sī chok-chiá chiam-tui ipún-sin khi chhái-chip tiòh ê 〈傻瓜丈夫聰明妻〉 kap kita<sup>n</sup> luī-sū “gōng kiá<sup>n</sup>-sài” ê kò-sū, thèh lái kap kì-chài tiū su-bīn chhin-chhiu<sup>n</sup> 《台灣民俗》 lái-bīn ê 〈李土〉、〈李門環〉 í-kip pò-hūn ê Tiong-kok-kó lái choè pí-kàu. I ê kiát-lūn sī kóng: 1.) chiah-ê kò-sū chha-ī tī it-tēng thêng-tō hoán-èng kò-sū liū-thoan tē-khu ê bûn-hoà poē-kéng hék-sī siā-hoē koan-siók. 2.) Hoán-èng sī-kan ê chha-ī. 3.) Chêng-chiat sèng-chit siong-kūn ê kò-sū iōng-ī<sup>n</sup> kiát-háp. 4.) 2 phi<sup>n</sup> bô-kâng ê kò-sū nā-sī chú-kak ê sin-hūn kap hêng-úi ū pō-hūn sio-kâng, pí-chhú ê chêng-chiat ē ū í- chiah ê chêng-hêng. 5.) Siū káng-sut ê láng ê seng-oáh poē-kéng kap seng-oáh koan-tiám ê éng-hióng. Koh ū kí-tha<sup>n</sup> (ték-piát sī tióng-kok) hák-chiá só tù-siá--ê, lóng-ē phian-hióng koh toē-hék kap tióng-kok, hék-sī kí-tha<sup>n</sup> kok-ka kap Tiong-kok chi-kan ê kò-sū pí-kàu. Koh só lūn--ê lóng-sī án-choá<sup>n</sup> chiong-in ê bīn-kan kò-sū kap tióng-kok choh lián-kiat. Pau-koat pō-hūn tióng-kok só phian-siá ê Tâi-oân bīn-kan kò-sū, lóng khah bē-khi thàm-thó bûn-hoà chú-thé ê chha-ī-seng. Só-í, lóng m̄-sī pit-chiá beh chham-khó, tiòh bô theh lái thó-lūn.

Tū-khi chia-ê í-goā, pit-chiá iáu-boē hoat-hián ū láng chiam-tui Tâi-oân kap Oát-lâm ê bīn-kan só liū-thoan ê kò-sū hék-sī thoan-soat choh pí-kàu. Nā chiū lèk-sú, bûn-hoà lái kóng, Oát-lâm chin-chêng mā bat siū<sup>n</sup>-tiòh Hàn bûn-hoà ê thóng-tī, sī siók “Hàn-jī bûn-hoà kho<sup>10</sup>” lái-bīn ê chit-ê. Nā chiū Jín-lūi-hák hiat-ián hē-phó lái kóng, chham-khó **Lím Má-lí kàu-siū** téng láng ê gián-kiù, Tâi-oân ê láng (ték-piát sī Pê<sup>n</sup>-pò goân-chū-bīn) kap Oát-lâm ê láng lóng sī siók pah-oát (百越). Che sī kap tióng-kok pak hàn tióng-goân oân-choân bô-koan-hē. Lēng-goā tiòh sī “gōng kiá<sup>n</sup>-sài” chit khoán ê kò-sū, sī khah phó-phian sèng, seng-oáh-hoà ê tē-chai. Eng-kai tī chin-chē chòk-kún ê kò-sū lái-bīn lóng ē ū. Chí-sī chêng-chiat tan-goân kap sè-chiat ū koá chheng-chha. M-koh, tī siā-hoē, bûn-hoà, khoán-kéng téng ê éng-hióng chi-hā, chiah ê chha-ī lái-bīn khah chhim-chân ê ì-gī sī siá<sup>n</sup>-mih leh. Che sī pit-chiá siu<sup>n</sup> beh thàm-thó—ê. Só-í, pit-chiá ēng Oát-lâm ê bīn-kan kò-sū 〈憨漢學聰明〉 theh lái kap Tâi-oân Pî<sup>n</sup>-pò-chòk thoan-soat ê kò-sū 〈神技罔婿〉 choèl ê pí-kàu kap thàm-thó.

### 3. Oát-lâm kap Tâi-oân ê Hàn bûn-hoà keng-lèk

Oát-lâm tui hō-choè 「文郎」 ê 「鴻龐」 sī-tāi (kong-goân chêng 2879~chêng 258), oā<sup>n</sup>-choè “An-iōng-ōng” kiàn-lip ê 「甌貉」 kok (kong-goân chêng 257~chêng 207), kàu chia thang sng choè sī Oát-lâm hit-ê khu-hék ê láng ka-kī kiàn-kok hong-lip tè-ōng ê lèk-sú thoan-soat. M-koh, kàu kong-goân chêng 204 nī ê sí,

<sup>9</sup> 金榮華, 〈澎湖〈傻瓜丈夫聰明妻〉故事試探〉收於《海峽兩岸民間文學學術研討會論文集》, 元智大學中國語文學系 編印, 2000, pp.131-144.

<sup>10</sup> 蔣為文 2005 《語言、認同與去殖民》 台南: 國立功大學, pp.189-190.



pak-pêng ê Chîn-kok Chîn-tiâu ê Chîn-sí-hông ê chiòng-léng 「趙佗」 chiàm-niá Léng-lâm, kiàn-líp “Lâm Oat Kok”. Che eng-kai thang sng choè kap só-uī ê 「華夏文化」 khi-chō koan-hē ê khai-sí. Koh kàu Hàn Bú-tè ê sí (kong-goân chêng III nî) 「南越國」 hông siau-biát koh chiàm-niá hiân-pō ê Oát-lám pak-pō, sóa chiong Oát-lám láp jip-khì tiong-kok kok-thó ê pán-tô. Kai-sí Oát-lám 「北屬時期」. It-tit kàu kong-goân 939 nî, chit chheng kuí tang, Oát-lám lóng sī siū “Hàn tiong-sim” tit-chiap ê thóng-tī. Āu-lái (kong-goân 939 nî í-āu) iū-gôan î-chhî phoan-siòk ê koan-hē. Koh tī phoan-siòk sí-kî, sui-jiân Oát-lám-lâng 「吳權」 léng-tō Oát-lám tók-líp, m̄-koh iáu sī ài tēng-kî òng Tông-tiâu chìn-kòng. Sīm-chì kàu kah Li tiâu (kong-goân 1010-1225) kap Tân tiâu (kong-goân 1225-1400) koh chìn 1 pō chek-kék sí-chí “kho-kí chè-tō” kap “Jū-ka su-siū”. Tông-sí iah tiā<sup>n</sup>-tiòh Oát-lám ê hong-kiàn ki-chhó kap hàn-jī tī Oát-lám pún-thó-hoà. Chiú<sup>n</sup> Uī-bûn chheng chit-ê choè “Oát-lám ê Tiong-kok kiōng-tông-thé sí-kî” kap “Oát-lám ê hàn-jī kiōng-tông-thé sí-kî<sup>11</sup>”.

Tī Oát-lám 「北屬時期」 ê chêng-āu chit-ê sí-toā<sup>n</sup>, tī Tâi-oân chit-ê tó-sū bīn-téng sui-jiân it-tit lóng ū-lâng teh khiā-khí, m̄-koh kap só-ūi ê Tiong-kok iau bô khan-liân. Kin-kì tām-pòh sú-liâu, kan-nā tī 《三國志》 kì-chài Sam-kok sí-tāi Gō kok bat chí-phài kun-tūi teng-liòk 夷洲, 《隋書》 ū Sùi-iōng-tè phài peng kong-tá<sup>n</sup> Liū-kiū-kok ê kì-chài (liáu-āu, Se-hàn sí-kî ê Tâi-oân thia<sup>n</sup> kóng hō-choè 「東鯤」, Suī-tiâu ê sí kiò-choè “Phê<sup>n</sup>-ô”, Goân-tiâu sí-kî hông chheng choè “Sió Liū-kiū”). M̄-koh, chiah-ê bók-chêng lóng iáu-kú khiàm-khoeh chêng-kù ē-tàng khak-jīn Í-chiu kap Liū-kiū-kok chin-sit ê ū-ti. Jī-chhiá<sup>n</sup> hák-chiá tang-tiong mā bô it-ti ê ì-kiàn, kan-nā ē-tàng tông-chò gián-kiù kó-tāi Tâi-oân ê chit-chióng chham-khó jī-í. Tâi-oân hàn hoà ê khai-toan chú-iàu sī àn Tī<sup>n</sup>-sī ông-tiâu (1662-1683) tui Hô-lân-lâng ê chhiú chiap koè thóng-tī í-āu, só khai-sí chek-kék si-hêng “hàn” uī “tiong-sim” ê su-sióng kàu-hoà kap bûn-hoà sok-chō, tiòh chhin-chhiū<sup>n</sup> “Lâm-oát-kok” kiàn-líp í-āu ê Oát-lám khai-sí chek-kék sú-iōng hàn-jī, koè hàn-jīn ê chat-kî, sīm-chì iah khó-léng thoân-kóng siū-tiòh hàn bûn-hoà éng-hióng ê kò-sū.

M̄-koh Tâi-oân ê chū-bîn put-chí hàn-bîn-chòk nā-tiā<sup>n</sup>. Kun-kù hák-chiá ê hun-lūi, Tâi-oân goân-chū-bîn-chòk ū chì-chiò ū Pê<sup>n</sup>-pō 10 chòk kap goân-chū-bîn 9 chòk. Chiah ê chòk-kûn tī 400 tang chêng hàn-jīn iáu-boē tãi-liōng soà jip-lái Tâi-oân ê sí tiòh í-keng toà tī Tâi-oân chin-kú ê sí-kan lah. Āu-lái tãi-liōng í-bîn lái Tâi ê hàn-jīn hun-soà<sup>n</sup> khi toà tī Tâi-oân koh só-chāi, iū koh kap koh tē-khu ê (Pê<sup>n</sup>-pō) chòk-jīn tãi-liōng thong-hun. Só-í, chō-sêng hiân-kim Pê<sup>n</sup>-pō, Hàn hùn-lām ê to-sò tãi-oân-lâng. Kì-jiân Tâi-oân put-chí hàn-bîn-chòk niá, tong-jiân eng-kai ài ū

<sup>11</sup> 蔣為文 2005 〈共同體 é 解構：台灣 hām 越南 é 比較〉，戰後 60 年學術研討會—後殖民論述與各國獨立運動研討會，台灣歷史學會，台北：台灣會館。

to chòk-kùn, to bûn-hoà, to gí-giân ê to-goân jîn-bûn ê têng-hiân. Mã ē ũ kok-chòk liú-thoân ê kò-sū, só-í ē-bīn beh ēng khah hán-tit thia<sup>n</sup> tiòh ê Pê<sup>n</sup>-pò kò-sū lâi kap Oát-lâm ê bīn-kan kò-sū, ēng kâng lūi-hêng, m̄-koh sī bô-kâng chòk-kùn gí-bûn ê kò-sū lâi pí-kàu. In-ūi pit-chiá bô oát-thòk Oát-lâm-bûn ê lêng-lèk, só-í pún-bûn sī chham-khó hàn-bûn hoan-ék-pún. Lêng-goā Pê<sup>n</sup>-pò thoân-soat sī kīn-tāi chàì chhòng-chok ēng hoà-bûn tú-siá ê, pēng m̄-sī Pê<sup>n</sup>-pò goân-sú bûn-jī, mã bô Pê<sup>n</sup>-pò gí-giân ê têng-hiân, in-ūi chit-ê in-toa<sup>n</sup>, n̄ng phi<sup>n</sup> kò-sū ê gí-giân bûn-jī iáh bô beh tī chia thó-lūn, kan-nā beh thàu-koè kò-sū loē-iông koan-chhat ī<sup>n</sup> bûn-hoà chi-kan ê (Tài, Oát) bīn-kan, pō-hūn chòk-kùn siā-hoē hêng-thài kap bûn-hoà tèk-sek ê ī-tông.

#### 4. Kò-sū piáu-bīn tông-chit-sèng só iân-chhun ê chhim-chân ì-gī

Oát-lâm bīn-kan khó-su nih ê 〈 憨漢學聰明 〉<sup>12</sup>, chit-ê kò-sū tãi-khai sīteh kóng 1 ê gōng-kiá<sup>n</sup>-sài, in bó beh koh kè pát-lâng, chhù-pi<sup>n</sup> kiò i tī in bó beh koh lêng-goā kiát-hun ê chìn-chêng tiòh kín siū<sup>n</sup> tui-chhek. Tiòh chhut-khì choē su-hū siu-chíp kè-chhek, thang-hó tī in bó kiát-hun pān iân-siáh hit kang khi in tiū<sup>n</sup>-lâng tau ká chéng tī.

Tài-oân Pe<sup>n</sup>-pò thoân-soat kò-sū nih ê 〈 神技罔婿 〉<sup>13</sup> sī hoat-seng tī Ka-va-lán Siū-siá ê 1 ê thoân-soat. Chit-ê kò-sū sī kóng-khí 1 ê toà tī in bó ê chhù, kap tiū<sup>n</sup>-lâng choè-hoé toà ê kiá<sup>n</sup>-sài. In-ūi chit-ê kiá<sup>n</sup>-sài choè tãi-chi ê hong-sek lóng kap pō-lòk kī-tha<sup>n</sup> ê chòk-jin chéng-siông ê choh-sit têng-sū bô-kâng. Sī 1 ê “不按牌理出牌” choh sū hong-keh chin kī-koài ê lêng. Só-í, chin bô tiông-lâng iân. M̄-koh, āu-lái i ũn-iông sîn-kí ê choh-sit hong-hoat koh lóng ē-tàng oân-sêng kang-khoē, jī-chhiá<sup>n</sup> sêng-chiū koh pí pát-lâng ke chiok hó.

Chit n̄ng ê kò-sū lóng-sī ēng kiá<sup>n</sup>-sài choè kò-sū ê hoat-tián tióng-sim, ē-bīn pí-kàu chit n̄ng ê kò-sú só têng-hiân piáu-bīn tông-chit-sèng kap poē-āu chhim-chân ê siā-hoē ì-gī hām bûn-hoà tèk-sek.

##### 4-1. Lám-sèng ê siā-hoē tè-uī ê phêng-toàn phiau-chún

N̄ng ê kò-sū kiát-kò tang-tiong lóng ũ chit-ê tui kiá<sup>n</sup>-sài bô moá-ì ê tiū<sup>n</sup>-lâng. Piáu-bīn khoà<sup>n</sup>-khí-lái Oát-lâm tiū<sup>n</sup>-lâng hiām in kiá<sup>n</sup>-sài gōng koh sán. Tài-oân Pê<sup>n</sup>-pò tiū<sup>n</sup>-lâng hiām in kiá<sup>n</sup>-sài choh-sit, thó-liáh ê chhau-chok hong-sek kap pát-lâng bô-kâng, ũ-sī kám-kak kiá<sup>n</sup>-sài gōng kah sú lêng siū<sup>n</sup>-khi.

Chhim-chân kiát-kò lai-té só têng-hiân ê sī kiá<sup>n</sup>-sài ê siā-hoē tē-ūi khah kē. Oát-lâm tiū<sup>n</sup>-lâng ì-ài kap ũ khoân-si (koa<sup>n</sup>-hú ê su-iá) ê lêng kau-poē, khó-kiàn tiū<sup>n</sup>-lâng khò-sè i ê siā-hoē tē-ūi khah koân. Tiòh ēng chit khoán ê siā-hoē kè-tát beh

<sup>12</sup> 梅李廣 1997 《越南神話民間故事選》 越南：河內世界出版社，p.200-205。

<sup>13</sup> 陳千武，1993，《謎樣的歷史 台灣平族傳說》 台北：台原出版社，p.72-81。

lái phêng-niū i ê kiá<sup>n</sup>-sài. Chiah ē hiâm hit-ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài bô-kàu hó-giáh, kan-nā i ê pē-bú lâu hō i “l keng phoà<sup>n</sup> chhù-liâu-ah, l tè hng-á kap kúi-khu--á chhân 田」<sup>14</sup>, hiâm in gōng kiá<sup>n</sup>-sài bô thak-chheh, chhùi-súi báí, hām-bān, bē pián-khiâu. tī siā-hoē siōng oh-tit kap pat-lâng pí-phēng, siā-hoē tē-uī kē. Chit-ê tiu<sup>n</sup>-lâng mā kā khoa<sup>n</sup> chit-ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài chin bô bák-tē, koh kā chiah-kàu-kàu.

Nā-sī Pē<sup>n</sup>-pō kiá<sup>n</sup>-sài, só choē hēng-úi kap kī-tha<sup>n</sup> it-poa<sup>n</sup> chòk-jîn bô-kâng. Chhia<sup>n</sup>chhia<sup>n</sup> bô chiàu chēng-siōng ê lí-lō choē tãi-chì. Kī-koài ê hēng-úi kap choē-sū ê hong-keh put-sí ín-khí pát-lâng ê chù-bák, mā pián-choē lêng chia-pá pŋg līm-tê phò-tāu ê sí ê chhiò-khui oē-tē, tì-sú hō in tiū<sup>n</sup>-lâng chin bô bīn-chú. Chit-ê kó-su poē-āu só tēng-hiān ê sī, tī bó-hē siā-hoē ê Pī<sup>n</sup>-pō-chòk, kiá<sup>n</sup>-sài jip-lái lú-hong ka-chòk lái-bīn, m̄-nā sī su-iàu hō lú-hong khoà<sup>n</sup>-ū kah ì. ū sí-chūn iah ū khó-lêng nā chit-ê kiá<sup>n</sup>-sài só choē bô tēng-lâng-ì, lú-hong ū-koân “oā<sup>n</sup> kiá<sup>n</sup>-sài”. He tiòh chhin-chhiū<sup>n</sup> teh oā<sup>n</sup> “seng-châi khi-khū á-sī seng-sán kang-khū” án-ne. Tiòh chhiū<sup>n</sup> chit-ê kò-sū lái-bīn ê tiū<sup>n</sup>-lâng sam-put-gō-sí tiòh kiò in cha-bó-kiá<sup>n</sup> kā chit ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài lí-lí leh koh chio l ê. Khó-kiàn Pē<sup>n</sup>-pō kiá<sup>n</sup>-sài ê siā-hoē tē-uī tī bó-hē siā-hoē tiong siong-tùi khah kē.

#### 4-2. Ī<sup>n</sup> bûn-hoà siā-hoē ê lú-seng tē-uī

Nng ê kò-sū tang-tiong, bô-lūn chū-goān hék-sī put-tek-í, lō-bé hū-jîn-lâng lóng-sī toē ang-sài choē-hoé.

Oát-lâm kò-sū ê sin-pū tī in lâu-pē ê lī-ek siū<sup>n</sup>-tiòh ui-hiáp ê chēng-hēng ē-bīn, hām āu-thâu-chhù mā bē-tàng koh choē i ê khò-soa<sup>n</sup> ah. Tī i kap lâu-pē chi-kan biān-lím chhin-chēng kap lī-ek hoat-seng chhiong-tút ê chiēng-kéng ē-bīn, pit-su ài hō lêng sàng tng-khì gōng-hàn-á hia. Oát-lâm kò-sū nih ê cha-bó-kiá<sup>n</sup> ê koân-lī sī ē-sài hi-seng lái oā<sup>n</sup> iah-sī pó-chūn lâu-pē ê lī-ek. Khó-kiàn Oát-lâm lú-seng tī hàn bûn-hoà ê éng-hióng chi-hā kap hàn-chòk lú-seng ê ūn-tô chha-put-to, lóng hō lêng tòng-chò hù-siòk-phín, chu-sán, sī lām-seng oā<sup>n</sup> chhú lī-ek ê kang-khū.

Siong-tùi Pē<sup>n</sup>-pō ê cha-bó-kiá<sup>n</sup> sī chū-kí soán-ték beh toē ang-sài chhian-soá khi pát-ūi. Sī lú-seng chū-chú-koân ê hián-sī. Sui-jân bûn-hiàn kì-chài Pē<sup>n</sup>-pō lú-seng in tī hun-chiān ê seng koan-hē ê thài-tō khah khai-hòng, put-kò, in it-tàn soán-ték kap ang-sài kâng-kiá<sup>n</sup> kiá<sup>n</sup>-miā, tiòh bē chhiū<sup>n</sup> hàn-chòk ê lêng án-ne, theh l tēng jū-ka ū kàu-ióng ê bō-a ka-tī tè leh, kan-nā chhùi-tūn-phoē-á kóng jîn-gī tō-tek, m̄-koh só kiá<sup>n</sup> ê sī bô kò jîn-gī koh sit-tek ê tãi-chì. Tùi chia mā thang khoà<sup>n</sup>-chhut in poē-āu só piáu-tát bô-kâng bûn-hoà kiàn-kò ê siā-hoē hiān-siōng.

#### 4-3. Bîn-kan thoân-soat kò-sū ê siā-hoē kàu-iòk kong-lêng

<sup>14</sup> 同註 11。

Kò-sū lāi-bīn tiū<sup>n</sup>-lāng tui kiá<sup>n</sup>-sài ê koan-liām, thài-tō lóng hoat-seng kái-piàn. Oát-lâm tiū<sup>n</sup>-lāng khoà<sup>n</sup>-ki<sup>n</sup> gōng kiá<sup>n</sup>-sài tī iân-siáh ê tiū<sup>n</sup>-bīn nih ē-tàng kóng-chhut ē tàu-kù ê oē-kù, kia<sup>n</sup> i nā m̄-sī kek-khong kek-gōng, tiòh sī āu-bīn ū gâu-lāng chí-tiám. Só-í tui gōng kiá<sup>n</sup>-sài lēng-gán tui-thāi. Nā-sī siong-tui Tâi-oân Pê<sup>n</sup>-pò tiū<sup>n</sup>-lāng khoà<sup>n</sup>-ki<sup>n</sup> kiá<sup>n</sup>-sài ū hoat-tō cheng-pû-á soà ē-tàng siu tiū-chhek, koh ē- tián sîn-kî ê khá-sut, piàn chhut soa<sup>n</sup>-ti kap liáh-hî, siū<sup>n</sup>-khí chìn-chêng tui i bô-lé ê thài-tō kám-kak chin kiàn siàu.

Sui-jiàn, Oát-lâm tiū<sup>n</sup>-lāng khó-lêng chit-sī kám-kak tiòh gōng kiá<sup>n</sup>-sài ê giân-gú hoán-kek tui i put-lī, só-í, ūi-tiòh lī-ek ê khó-liōng, chiām-sī chun-tiōng chit-ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài. Siu<sup>n</sup> kóng koh koan-chhat i ê āu-siòk ê hêng-tōng chiah koh choh phah-sng, hoân-sè chit-ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài ū chhàng siá<sup>n</sup>-mih pō-sò. Só-í, chit ê tiū<sup>n</sup>-lāng ê thài-tō kái-piàn chí-sī lī-ek khó-liōng ê 「權宜之計」.

Put-kò, Pê<sup>n</sup>-pò tiū<sup>n</sup>-lāng chìn-chêng tui kiá<sup>n</sup>-sài put-boán, sī in-ūi kiá<sup>n</sup>-sài kiàn choe—ê lóng sī kap pát-lāng cheng-siōng choh-sit ê tēng-sī bô-kâng, kóng koh bē chhun-chhia, só-í hō i kî-koài tng siū<sup>n</sup>-khí, hoân-ló kui-nî thàng thi<sup>n</sup> ê niū-sit bô hē-lòh, só-í koh hoân-ló tng siū<sup>n</sup>-khí. M̄-koh tng i khoà<sup>n</sup> tiòh kiá<sup>n</sup>-sài ê sēng-kong, tui chìn-chêng ê koan-liām kap thài-tō ka-tī kám-kak kiàn siàu, chin-sim hoán-hoé.

Chhim-jip lāi khoà<sup>n</sup>, bīn-kan kò-sū thau-koè kò-sū ê káng-sút koè-thēng, sū-sit siōng, teh chìn-hēng kò-sū thia<sup>n</sup>-siū-chiá ê siā-hoē kàu-iòk, ēng kò-sū lāi kà lāng thāi-jīn chiap-bút tiòh chin-sēng, m̄ thang bák-thâu-kôan. 「民間傳說的基本特徵是其解釋性。神話也有解釋性…。傳說也具有社會教育的意義<sup>15</sup>」；Chit 2 phi<sup>n</sup> kò-sū lóng teh kà lāng m̄-thang kan-na khoà<sup>n</sup> lāng goā-piáu. kò-sū ū khū-pī siā-hoē kàu-iòk ê ki-lēng, thē-chhé<sup>n</sup> kóng kò-sū kap thia<sup>n</sup> kò-sū ê lāng tiòh chù-i kò-sū loē-iōng ê kàu-iòk ì-gī. Ta-kè lāng lóng ū ták-lāng ê chái-chēng, chhin-chhiū<sup>n</sup> siòk-gú kóng--ê, lán-lán-mé mā ū chit-pō-that, tian-seng ngó chái pit iú iōng, ták ê lāng tui chū-ngó ài ū chū-sin, chú-ngó khéng-tēng, tui ka-kī ài ū sin-sim. Múi 1 ê lāng lóng sī 1 ê tók-it ê kò-thé, bô pát-lāng ē-sài suí-ì chhú-tāi, ták-lāng lóng èng-tong chun-tiōng pát-lāng kap chū-tiōng.

## 5. Tui kò-sū piáu-chân ê chha-ī khoà<sup>n</sup> bô-kâng ê chók-kūn bûn-hoà kap siā-hoē hoat-tián

### 5-1. Tui kè, chhoā khoà<sup>n</sup> Oát (Hàn), Tâi (Goân) siā-hoē hêng-thài ê chha-ī

Oát-lâm kiá<sup>n</sup>-sài sī pē-bú thè i chhoā jip-lāi ê sin-pū, sī kap Hàn bûn-hoà chin sēng, chhin-chhiū<sup>n</sup> cha-bó-kiá<sup>n</sup> to sò sī kè chhut-khí, cha-pò--ê tãi-pō-hūn sī chhoā jip-lāi. Iu-koh hun-in sī pē-bú chú-ì--ê, choh sī-sè--ê chí-ū chun-chiōng, bô

<sup>15</sup>李福清〈台灣布農族神話與民間故事〉收於《民間文學與中國文化國際研討會論文集》，國立編譯館，台北，1997，p.62。

thang ũ jīm-hô ê ì-kiàn kap koat-tēng ê koân-lī. Kè-choā ê sí só-kiáⁿ ê lé-siòk tiòh ài lóh-tiāⁿ, ài choân phèng-lé, pān-toh chhiáⁿ lāng-kheh ê bûn-hoà hiān-siōng, siā-kûn hō-tōng ê chêng-hêng lóng kap hàn-chòk chin sêng.

Tâi-oân Pêⁿ-po̍ ê kiáⁿ-sài sī kap bó kap tiūⁿ-lāng toà choè-hoé, poē-kéng ê kái-soeh chin bêng-hián teh kóng chit ê kiáⁿ-sài eng-kai sī hō pēⁿ-po̍ cha-bó-kiáⁿ “chhoā” jip-khi--ê. Kiáⁿ-sài “kè” jip-lâi kàu cha-bó-gin-á ê chhù, hoân-sū tiòh thàn bó chit-thâu ê ì-sù. M̄-nā ài hū-khí chhī-ke ê chek-jīm (keng-chè lêng-lék ê hó-pháiⁿ sī piáu-hiān tī chhân-hng choh sit ê siu-sêng kap chiūⁿ-soaⁿ thó lāh, lóh-hái liáh-hí sò-liōng chē, chió ê kiát-kó), tiòh sī Tâi-oân chá-kî píⁿ-po̍-chòk bó-hē siā-hoē hêng-thài, koân-lék hun-phoè chêng-hêng ê tēng-hiān.

### 5-2. Kò-sū ê poē-kéng chha-ī tēng-hiān chòk-kûn-sêng

Nā tui gōng kiáⁿ-sài ê bîn-kan kò-sū ê kut-kè lâi khoàⁿ, Oát-lâm gōng kiáⁿ-sài kap Tâi-oân Hàn-jîn bîn-kan kò-sū lâi-bīn ê gōng kiáⁿ-sài ê kò-sū khah chiap-kīn, khó-su loē-iōng khah sêng, pí-jū 《台灣民間文採錄》 lâi-bīn ê 〈傻女婿拜壽故事三部曲〉<sup>16</sup> hék-chiá-sī 金榮華 tī 〈澎湖〈傻瓜丈夫聰明妻〉故事試探〉<sup>17</sup> lâi-bīn só kóng tiòh ê gōng kiáⁿ-sài ê kò-sū, chin chē lóng ũ kóng tiòh gōng kiáⁿ-sài bó tiūⁿ-lāng iân, koh ē tī goā-bīn óh oē (á-sī khi siu-chíp oē-kù), khió 1 koá oēthang hó èng-hù beh khi tiūⁿ-lāng hia chiáh-toh (á-sī pài-siū) ê sí thang ēng. Put-kò sī tī chhàu-tú-kám ê sí-chūn kóng-chhut ē-tàng hoē-èng hiān-tiūⁿ tiūⁿ-bīn ê oē, tiòh hō lāng kám-kak i piàn-khiáu ê chhò-kak, ũ ê kò-sū sī kóng gōng kiáⁿ-sài kóng chhut chhui ê oē bó ùi-tāng hoán-tng piàn-sêng chhiò-oē. Put-koán sī toh-chit-khoáⁿ gōng kiáⁿ-sài, kóng-oē ũ ì-gī ê lāng chiah ē-sái tī jîn-kûn lâi-bīn chin-hêng siā-kau oáh-tāng.

Nā tui Oát-lâm gōng kiáⁿ-sài khi siu-chíp kè-chhek ê sí, ē-tàng tui kò-sū nih só biâu-sút ê siōng-bīn seng-oáh keng-tì, chhân-ia̍ ê keng-tì, í-kip khoàⁿ-tiòh tng-tong-sī ê siā-hoē chè-tō. Chhiuⁿ kóng ũ chhiⁿ-chhui chháu-tē kap pàng-gû gín--á, chú-chhân kap choh-sit-lāng, chhân-hoāⁿ-piⁿ liáh bûn-chhú kap iá-goā thó-liáh ê 「農夫兼職獵人」, ēng khe-lâu choè kau-thong chui-lô kap sūn chui-lâu sáng chhâ. Koh ũ thang khoàⁿ tiòh hit tông-sí chha-put-to keng ũ bûn-jī su-siá hē-thóng ê sí-kî. Hán Jū bûn-hoà ê ték-teng chin bêng-hián. Hong-kiàn chè-tō ê tai-piáu chhiūⁿ “koaⁿ-hú”, “su-ia̍” kap siōng-teng siā-hoē tē-ūi ê phêng-kè kin-kì, chhiūⁿ kóng, kong-oē tiòh 「得體」、「適時」、「適景」: 「草地寬又青, 勝坐花草蓆」、「伸頭縮腦, 厄運難逃」、「上田積水, 下田乾」、「大木流江, 不得回顧」<sup>18</sup>. Tēng-hiān chhut

<sup>16</sup> 陳益源 著《台灣民間文採錄》，1999，里仁書局，台北，p.138-143。

<sup>17</sup> 金榮華，〈澎湖〈傻瓜丈夫聰明妻〉故事試探〉收於《海峽兩岸民間文學學術研討會論文集》，元智大學中國語文學系 編印，2000，p.131-144。

<sup>18</sup> 梅李廣 1997《越南神話民間故事選》越南：河內世界出版社，p.200-205。

hām Tâi-oân ū hán bûn-jī lèk-sú iau ê hán bûn-hoà sèng-keh chin chiap-kīn.

Nā-sī Pī<sup>n</sup>-pō-chòk chit-ê hō tiū<sup>n</sup>-lâng phì<sup>n</sup>-siū<sup>n</sup> choè gōng-lâng ê kiá<sup>n</sup>-sài tiòh kap Oát-lâm ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài í-kip hàn-bîn-chòk ê bîn-kan kò-sū lâi-bīn ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài khah ū cheng-chha, sī khoân-kéng, siā-hoē hêng-thài, chơ-chit, chòk-kûn seng-oáh hong-sek ê chha-ī-sèng khah toā, ma in-ūi hit tang-chun hàn bûn-hoà iáu-boē tãi-liōng poá<sup>n</sup>-chai, koân-chù jip-lâi Tâi-oân, só-í ē-tàng pó-liu khah chē “goân-bī”, “goân-siōng” ê goân-chū-bîn bûn-hoà kap siā-hoē oáh-tāng ê bīn-hiòng.

### 5-3. Thêng-hiān bô-kâng ê chòk-kûn seng-oáh bô-sek

#### 5-3-1. Oát-lâm kò-sū hoat-seng tī gí-bûn kàu-iòk sī-kī, seng-oáh tī hong-kiàn siā-hoē ê thê-chê

Oát-lâm kò-sūl āi-bīn kóng--tiòh gōng-hàn-á thia<sup>n</sup> tiòh l ê kò gū gín-á kóng : 「草地寬又青，勝坐花草蓆。」……, tī chhân-hoā<sup>n</sup>-á thia<sup>n</sup> tiòh lák bûn-chhú ê lāng kóng: 「伸頭縮腦，厄運難逃！」……, khoa<sup>n</sup>--tiòh koân chhuí-chhân ê lāng kóng : 「上田積水，下田乾。」……thia<sup>n</sup> tiòh lâu-lāng kóng: 「大木流江，不得回顧。」……lō-boé koh tī lō nih òh tiòh 「罷！酒足飯飽，我告辭了，明早咱官府見<sup>19</sup>。」chit-ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài òh kúi kù tâu-kù ê oē, èng-iōng tī iân-siáh ê tiú<sup>n</sup>-bīn nih ká kóng chhut--lâi koh chin chhàu-tú-kám ē hah beh beh “chhiàng-tú” ê tiú<sup>n</sup>-bīn. Tongjī<sup>n</sup> tiòh hō lāng 「刮目相看」, iū-koh kap tī Hàn Jū bûn-hoà 「薰陶」ê éng-hiòng ê-bīn, tuì tī ē-tàng 「出口成章」 ê lāng , chiah sī ū chhai-chêng--ê, chit-khoán ê siā-hoē kè-tát-koan chin sên, kàu kah gōng kiá<sup>n</sup>-sài siōng lō-boé beh chàu chin-chêng koh lâu l kù keh kang chá-khí beh khi khi<sup>n</sup> koa<sup>n</sup>-hú, tiòh sī tè ông sī-tâi hong-kiàn chē-tō ê siā-hoē tèk-teng.

#### 5-3-2. Pē<sup>n</sup>-pò thoân-soat biâu-sút chū-jīn siā-hoē iáu bô bûn-jī kàu-iòk ê chū-jīn seng-oáh

Tī Pē<sup>n</sup>-pō kò-sū lâi-bīn oân-choân bô-siāng Oát-lâm hit khoán ê chêng-hêng, tng hàn-bûn-hoà iáu-boē jip-lâi Tâi-oân chin-chêng, Pē<sup>n</sup>-pō chòk-kûn pún-chiá<sup>n</sup> tiòh ū l thò siā-hoē chē-tō, tãi-ke chiáu chit-ê chē-tō teh seng-oáh. In só chù-tiōng ê sī siòk khah seng-oáh ki-lêng, pí-jū, tī káng l-jiah ê só-chāi kan-nā l tang keng-choh l piàn, só-í tú-chûn niū-sít sī chin iàu-kín ê tãi-chì. Tùi pū-a ê ì-siōng lâi choè hong-hù, boán-chiok, pá-tī<sup>n</sup> ê àm-sī, soat-bêng goân-bīn sī-kī, seng-oáh sī tùi-tiōng tī chiáh-pá ê su-kiù, kiù-seng ê ki-lêng tãi-piáu siā-hoē tē-ūi kap kè-tát, seng-oáh kap tãi-chū-jīn iōng-háp.

#### 5-3-3. Tùi keng-choh hun-piat siōng-bīn seng-oáh ê lèk-sú kai-toā<sup>n</sup>

Oát-lâm chú-tiū ê keng-choh kap keng-choh ki-khiáu: ……gōng-hàn-a khoa<sup>n</sup>

<sup>19</sup> 同上註。

tiòh 1 kùn kò gū kín-á .....kè-siòk kiá<sup>n</sup>, khoà<sup>n</sup> tiòh n̄ng ê lāng teh koàn chú-chhân, ..... gōng-hàn-a koh chàì hiòng-chêng kiá<sup>n</sup>, khoà<sup>n</sup> tiòh 1 tiâu chin chhoah-lâu ê hô, ũ 1 chiah tek-pâi-á sūn chú-lâu it-tit lâu--lòh-lái.<sup>20</sup> Tī chit-ê kò-sū lāi-bīn í-keng chin chheng-chhó khoà<sup>n</sup>-chhut Oát-lâm chìn-jip í-keng khū-pī khah ko chân-chhù ê keng-choh ki-khiáu, iah tiòh sī kóng, chit ê kò-sū tong-tiong ē-tàng hoat-kiàn Oát-lâm hia ê lāng ē-hiáu cheng chú-tiū, í-keng chìn-jip iù-jī keng-choh (精耕) ê sí-tāi, iū koh ē-hiáu ũn-iōng chú-lō kau-thong, khó-kiàn in í-keng chin-jip to-goân ê keng-chè oah-tōng sí-kī loh.

Nā-sī Tâi-oân ê Pê<sup>n</sup>-pò-chòk, chiàu hāk-chiá hun-sek Pê<sup>n</sup>-pò-chòk bûn-hoà ê hē-phó sī siòk lâm-tó bîn-chòk, ũ: 火耕與耕地輪休、手網與魚簍捕魚、籐竹論簍.....等 bûn-hoà tèk-teng, jī-chhiá<sup>n</sup>, chham-khó 陳第 só tù--ê 〈東番記〉 lāi-bīn só kì-chài tiòh Pê<sup>n</sup>-pò-chòk ê kì-sū: 「東番人...種類甚蕃，別為社，...交易，結繩以識。無水田，治畬種禾。山花開則耕，禾熟，拔其穗，粒米比中華稍長，且甘香。採苦草，雜米釀，間有佳者；豪飲能一。...<sup>21</sup>」, só-í, chhiu<sup>n</sup> Pó-pó kò-sū lāi-bīn khí-thâu tiòh kóng--tiòh--ê: **pō-lòk lāi-bīn ê chòk-jîn ták-ke lóng teh bô-êng pàng hoé sio goân-ia (uī-tiòh beh chin-hêng keng-choh). .... bô jōa kú ták ê lāng lóng teh óa chhiū-thâu .... chêng-tē, .... cheng tiū<sup>22</sup>** tú-tú-hó tuì-êng. iah in-uī hàn-jîn khah bān lāi Tâi-oân, só-í Tâi-oân Pê<sup>n</sup>-pó ê lóng-keng ki-khiáu siong-tuì khah bô hiah iù-jī. Tiòh chhiu<sup>n</sup> Eng-kok-lāng Pit-kí-lín tī 《歷險福爾摩沙》 lāi-bīn só biâu-siá tiòh i tī Tâi-oân só khoà<sup>n</sup>-tiòh Pê<sup>n</sup>-pò goân-chū-bîn ê kì-chài mā sī: 「... tī Tâi-oân ê Pê<sup>n</sup>-pò in-uī khiā-khí tī goân-chū-bîn kap Hàn-jîn ê kau-kài, Pê<sup>n</sup>-pò-chòk bô kong-kek-seng, sī tan-sūn seng-chit sūn-phok ê bîn-chòk ... chú-iaú ê sit-thâu sī lóng-giáp. Pê<sup>n</sup>-pò-chòk ê lāng sui-jiân ták-ê lóng-sī hó ê cho-hsit-lāng, m̄-koh, sán-liōng sòa put-jū Hàn-jîn.<sup>23</sup>」; tuì chia chin bêng-hián khoà<sup>n</sup>-chhut Pê<sup>n</sup>-pò sian-bîn tī hàn bûn-hoà iáu-boē tã-liōng ín--jip-lāi Tâi-oân ê sí, in kap kí-tha<sup>n</sup> ê goân-chū-bîn kâng-khoán lóng sī khah “lòk-thian ti-bêng” ê seng-keh. Tui in ê thoân-soat, kò-sū iah ē-tàng kám-kak tiòh-in kap tã-chū-jiân hêng-seng “hī pōng chúí, chúí pong hí” hō-siōng i-chûn (互為依存) ê seng-oah bō-sek. Chit-khoán ê seng-oah thài-tō hām siū Hàn bûn-hoà eng-hióng chin chhim ê Oát-lâm ũ chin toā ê chha-piát.

## 6. Bûn-hoà chiap-chhiok ê éng-hióng

Gōng kiá<sup>n</sup>-sài téng-téng Hàn chòk sek-chhái khah kâu ê bîn-kan khó-su,

<sup>20</sup> 同上註。

<sup>21</sup> 潘英 2001《臺灣平埔族史》台北：南天書局，p.228-230。

<sup>22</sup> 陳千武，1993，《謎樣的歷史 台灣平埔族傳說》台北：台原出版社，p.72-81。

<sup>23</sup> 必麒麟 (W.A. Pickering) 原著 陳逸君 譯 1999《PIONEERING IN FORMOSA, Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers & Heak-hunting Savages 歷險福爾摩沙》，台北：原民文化事業有限公司，p73-74

eng-kai sī tòe chiām-chiām chhian-sòa jip-khì chòk-kùn nih ê hàn-jîn só chah--lâi-ê kò-sū (Taioa<sup>n</sup> só-uī “Gōng-kiá<sup>n</sup>-sài” ê kò-sū, it-poa<sup>n</sup> mā lóng sī tī Hàn-jîn chū-chip ê só-chāi teh liū-thoan khah chē), koh hō tong-tē ê chū-bîn chip-siū ín-iōng, liū-thoan, chhiu<sup>n</sup> 浦忠成 ín-iōng 劉城淮 ê oē kóng--ê: 「口頭神話圈隨著民族的繁盛、衰微而擴大、縮小。一個民族越繁盛，人口越多，地域越潤，其口頭神話圈就越大，有若漢族的神話；反之，則越小，有若許多少數民族的神話。」(《中國上古神話通論》，p.232.)，i jîn-úì bûn-hoà chiap-chhiok sī chō-sêng bîn-kan bûn-hák chok-phín tī bô-kâng kok-ka, chòk-kùn lâi-bîn ũ 「並存互見」 ê hiān-siōng ê goân-in chi-it.

Oát-lâm-lâng pí Tâi-oân ê Pê<sup>n</sup>-pò-chòk khah chá chiap-chhiok tiòh Hàn-bûn-hoà, só-í put-chí Oát-lâm ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài ê kò-sū têng-hiān kap Tiong-kok hék-chiá-sī Tâi-oân hàn-chòk ê gōng kiá<sup>n</sup>-sài ê kò-sū ũ khah chē sio-kâng ê só-chāi. Ssīm-chì sîn-oē ê pō-hūn mā ũ-khah óa Hàn bûn-hoà tiong-sim chá-kí sîn-oē ê hong-sîn ê chok-iōng. Pí-jú Oát-lâm bîn-kan kò-sū tang-tiong ê〈山精與水精〉<sup>24</sup> kap 〈強暴大王〉<sup>25</sup> lóng sī siòk tī “choè toā-chuí” ê sîn-oē kò-sū luī-hêng. Kí-tiong 〈山精與水精〉 lâi-bîn ê soa<sup>n</sup>-cheng kap chúi-cheng chhin-chhiū<sup>n</sup> sī chiáng-niá peng chut ê chiòng-léng, chin ũ koân-úi, koh ũ sîn-kí ê lèk-kiōng, ē kiá<sup>n</sup> sîn-jiah. Sī ũ koán, ũ tē-ūi ê sîn. Kò-sū lâi-bîn só chhut-hiān ê sîn koh khah chē, tui sîn ê chóng koán-lí “giòk-tè”. Giòk-tè sī toà tī thi<sup>n</sup>-téng ê “Thian-kiong”, Giòk-tè ē-bîn koán-hat ũ “Lúi-kong”, Lúi-kong ê chō-chhiú “Hong-pô”, “Hō-pô”, lêng-goā chit ũ thian-kong ê koa<sup>n</sup> “Chúi-sîn” kap i ê pō-hā “Giâ-kang-chia<sup>n</sup>”, “Choâ-chia<sup>n</sup>”. Chúi-sîn ê pêng-iú (tī lêng-kài choè ông) ê “Giâm-ông”, Giâm-ông ê pō-siòk “ko-âng-chia<sup>n</sup> (貓頭鷹精)”, í-kip ǀ jiau-pê-á kak-sek ê “Chàu-kun” lóng thang sng choh thian-kun, thian-chiòng. Chiah ê thi<sup>n</sup>-téng ê sîn-chhe, kun-chiòng chha-put-to mā lóng bat chhut-hiān tī Tiong-kok sîn-oē kò-sū nih. Tui bô-hoat-tō lí-kái ê chū-jiân hiān-siōng ēng sîn ê koân-úi teh si-hêng sîn-lék lâi khoà<sup>n</sup>-thāi, iū koh chiah ê sîn lóng-sī kóng kò-sū ê lêng kâ in hong-lip--ê, mā hêng-sêng tī bîn-kan put-koán thi<sup>n</sup>-téng, toē-ē, lóng ē-tàng hong-siat kok-chióng bô-kâng hêng-thé ê sîn. Jí-chhiá<sup>n</sup>, Oát-lâm kâ chiah ê “lúi-kong”, “hong”, “hō”, “chúi”, “soa<sup>n</sup>” .....téng khng tī sîn-keh ê uī-kai teh hòk-sāi. Iū-koh in-ūi chiah-ê sîn sī lêng hong--ê, só-í, hong-sîn ê lêng ē siū<sup>n</sup> beh khi thiau-chiàn in ê sîn-úi. Sīm-chì bîn-kan ê lêng mā thang kâ in hong ê sîn thiat-oā<sup>n</sup>, keng-soán tui-in khah ũ pang-chō ê lâi kái hong-lip in choè sîn. Ū lī-ek tī pún-sin--ê kóng he sîn-bêng tek-khak khah lêng-sià<sup>n</sup>, tiòh kèng-hōng chit-khoán--ê, koh kâ in hòk-sāi tī toā-ūi. Tui chiah ê sîn-oē thoan-soat mā thang khoà<sup>n</sup> tiòh Oát-lâm bat siū<sup>n</sup> Hàn-bûn-hoà éng-hióng, só-í tī in ê bîn-kan bûn-hoà

<sup>24</sup> 梅李廣 1997《越南神話民間故事選》越南：河內世界出版社，p.17-18；& 羅長山，《越南傳統文化與民間文學》〈第13編 越南古代的神話和傳說〉，中國：雲南人民出版社，p.183-184。

<sup>25</sup> 梅李廣 1997《越南神話民間故事選》，越南：河內世界出版社。



chìn-têng lâi-bîn, lêng ē-hiáu chià-tiòh jí-giân, bûn-hoà ē ūn-iōng, chìn-chít-pō chiáng-ak sîn-kek ē chhoan-sek koân.

Lêng-goā, koh in-ūi seng-chûn khoân-kéng kap bûn-hoà su-sióng, lèk-sú hoat-tián sî-kî khah chiap-kîn ē, mā ē chō-sêng thoân kóng kò-sū ē sî, tui kâng-khoán ē chú-tê ē ū-khah chē sio-kâng ē só-chāi. Chhîn-chhiū<sup>n</sup> “chò toā-chúí” chít lūi choân sè-kài ták-ūi lóng ē hoat-seng ē chū-jîân hiân-siōng, kéng-gū lūi-sū, tiòh ē ū beh khah sio-kâng ē kò-sū tī chòk-kûn sèng-chít khah siong-kûn ē chòk-kûn chi-kan liū-thoân. Pí-jû, Tâi-oân pî<sup>n</sup>-pò-chòk ē chò toā-chúí ē kò-sū, tiòh kap Oat-lâm choh toā-chúí ē bûn-hoà bîn-hiòng chha-piát khah toā. Pî<sup>n</sup>-pò-chòk kóng--tiòh ē toā-chúí ē kò-sū sī kap toā chiah môa ū koan-hē. Lêng-goā tī kî-tha<sup>n</sup> goân-chū-bîn-chòk ē sîn-oē tong-tiong mā ū chin chhîn-chhiū<sup>n</sup> ē thoân-soat, chhiū<sup>n</sup> 張良澤 só siá--ê 泰雅族 ê 〈大洪水〉<sup>26</sup> mā sī kóng tiòh toā-chiah môa sī chō-sêng chò toā-chúí ē goân-in. iū koh thè toā-chúí lóng sī khò kî-tha<sup>n</sup> ē tōng-bút ē hi-seng, pí-jû mô-hē á-sī soa<sup>n</sup>-ti-bó kap toā-chia<sup>n</sup> môa-hî tui khòng chiah hō toā-chúí thè--khì.

Tui Tâi-oân goân-chū-bîn ē toā-chúí ē kò-sū só kóng tiòh ē mā lóng m̄-sī jîn-lūi chū-kí khi siau-thoē toā-chúí, sī chiah tiòh kî-tha<sup>n</sup> ē tōng-bút ē pang-chō. Koh kò-sū nih só hiân-sī chhut-lái, chiah ē tōng-bút sī kap [ goân-chū-bîn ] chòk-jîn choh hóe (khui-hoē, ū khó-lêng seng-oah choh hóe ). Tng in bîn-tui tã-chū-jîân ē ui-hiáp ē sî, in pēng-bô hun chò lêng sī khah chun-kùi, hék-sī khoá<sup>n</sup>-khin chò cheng-se<sup>n</sup>--ê thian-seng pi-chiân ē khu-piát, hoán-tng in tī kiōng-tōng bîn-tui gûi-lân ē sî, tãi-ke chò-hóe siū<sup>n</sup> pân-hoat beh kái-koat tãi-ke kiōng-tōng ē lân-tê. Chit-khoán tui-thāi tãi-chū-jîân bân-bút ē thài-tō toh chhiū<sup>n</sup> sī teh tui-thāi “miā-ūn kiōng-tōng thè”, sī Tâi-oân Pê<sup>n</sup>-pò sian-bîn kap kî-tha<sup>n</sup> goân-chū-bîn ték-iú ē 「原住民對於人與大自然親密關係的肯定態度<sup>27</sup>」, só-í, thàu-kòe sîn-oē thang liáu-kái Tâi-oân chá-kí ē goân-chū-bîn só thián-hiân ē siā-hoē hêng-thài sī lêng kap tōng-bút bô ū koân, kē ē kai-kip cheng-chha ē koan-liām, mā bô chun-kùi, pi-chiân ē khu-piát, thang khoá<sup>n</sup> tiòh Hàn/ Goân bûn-hoà ē chhe ī-sèng.

「神話是古文化的載體，是古文化的信息庫，某種類別的神話，都與一定文化相連屬，並從屬於一定的文化系統。<sup>28</sup>」, tui chia thang chai in-ūi

<sup>26</sup> 張良澤日文原著 宋少璵譯 《征伐太陽》，上仁文化，高雄縣鳳山，1988/10。

<sup>27</sup> 曾建次對卑南族 ê 民間故事探討中 mā 發現：卑南族 ê 來源 kap in 來台灣 ê 經歷，卑南族人起源 ê 故事，不經意流露出：先民對於人 kap 大自然親密關係 ê 肯定態度，包括人變作日頭、月娘，人生出蝦、mô-hē、魚、鳥。Chiah-ê 大自然中的基本生存要素，互人認為是 kap 人一體同心，無啥物仇視對抗，mā 無啥鄙視看輕。(曾建次〈卑南族民間故事涵義試探——一個族人的省察〉收於國立編譯館主編的《民間文學與中國文化國際研討會論文集》，國立編譯館，台北，1997，p92)。

<sup>28</sup> 《探尋一個尚未崩潰的神話王國》(雲南：人民出版社，1991，p.238)，轉引自浦忠成，〈中國大陸地區與台灣土著在民間文學上的關聯〉收於國立編譯館主編的《民間文學與中國文化國際研討會論文集》，國立編譯館，台北，頁 105-117。

bùn-hoà pún-chit siōng ê chha-ī, thang khoà<sup>n</sup>-chhut Tâi-oân Pî<sup>n</sup>-pò-chòk kap Oát-lâm hàn-bùn-hoà sîn-oē ê chha-piat. Tùi Tâi-oân goân-chū-bîn ê toā-chúi ê kò-sū, iáh thang pí-kàu chhut Oát-lâm bat siū<sup>n</sup> hàn-bùn-hoà thóng-tī éng-hióng, hék-chiá-sī in-ūi Hàn-bùn-hoà chin chá bat tī Oát-lâm ê bîn-kan tiâu-té. Kiông-sè ê Hàn-bùn-hoà tùi Oát-lâm bîn-kan bîn-hák iáh sán-seng éng-hióng, jî-chhiá<sup>n</sup> Oát-lâm kò-sū nih “lâng” ê ì-sek khah kiông. In-ūi “sîn” sī lâng hong siat--ê, jî-chhiá<sup>n</sup> lâng koh sī chiáng-ak sîn-bêng ê lâi-goân kap siat-tēng siá<sup>n</sup>-mih sîn-bêng, sī-m̄-sī sîn ê chhoan-sek-koân--ê, só-í, “lâng” ē-sái khi thiau-chiàn sîn-bêng ê koân-ui, sīm-chi phah-pāi tian-peng, thian-chiòng, mā in-ūi an-ni hō āu-lâi ê lâng chhái-chhú bô chióng gî-sek, pí-jû **oh ke-thî, phah lô kòng kó** thang kia<sup>n</sup> cháu Chú-sîn, thê toā-chúi ê tī<sup>n</sup> hong-siòk. Chit-khoan nā ián-piàn sêng gî-sek-hoà ê hêng-uī mā ē chiá<sup>n</sup>-choè bîn-kan chong-kàu ê ián-piàn ê koè-thêng. Siòng-tùi-ték, Tâi-oân pē<sup>n</sup>-pò thoân-soat “choè-toā-chúi” ê sîn-oē kò-sū, tiòh kap toā-pō-hūn ê kí-tha<sup>n</sup> Tâi-oân goân-chū-bîn choè-toā-chúi ê sîn-oē ū sio-káng ê chhim-chân kiát-kò. Hián-chhut Tâi-oân goân-chū-bîn chòk-kûn tī Tâi-oân hoat-seng chhian-soá ê sī, hék-sī pêng-siōng-sī kap kí-tha<sup>n</sup> ê chòk-kûn chi-kan ê hō-siong óng-lâi, liân-tài sán-seng hō-siong ê bîn-hoà éng-hióng.

## 7. Kiat-boé

Chí-iàu ū jîn-lūi seng-chûn ê tē-hng toh ē ū kháu-thâu bîn-hák. Tùi tī bîn-kan liú-thoân ê sîn-oē, thoân-soat, kò-sū, ē ū kái-soeh chong-kàu sîn-sèng sìn-gióng tiong ê sîn, lêng lâi-goân, í-kip tī chong-kàu gî-tián tang-tiong pit-su chún-pī ê chè-phín, khi-khū kap gî-sek. Bîn-kan kò-sū, thoân-soat i iáu ē-tàng hoat-hui kàu-iòk kong-lêng, ū-sí koh ē sán-seng gô-lòk ê hâu-kó, tiōng-iàu--ê sī in koh khū-pī bîn-hák chok-iōng, in-ūi tē-hék-sèng kap chéng-chòk-sèng ê chha-piat, siōng-siōng sī teh kiàn-chèng bô-kâng tē-hék, chòk-kûn ê seng-oáh hêng-thài, tēng-hián koh-piat ê siā-hoē hián-siōng kap bîn-hoà pún-chit.

Oát-lâm ê kò-sū bô-lūn sîn-oē hek-sī bîn-kan thoân-soat, kí-tiong chin-chē kap hàn-bùn-hoà (chòk-kûn) lâi-bîn só liú-thoân ê bîn-kan thoân-soat, ū khah chiap-kûn, lui-tông ê pō-hūn. Che kap Oát-lâm chá-kí hông siu-phian tī hàn-bùn-hoà kho-á lâi-bîn só siū<sup>n</sup>-tiòh ê éng-hióng ū koan-hē. In-ūi Oát-lâm tùi kong-goân chêng III kàu kong-goân 939 nî lóng-siu Hàn-bun-hoà tit-chiap thóng-tī ê sī, koh thiat-té chin-hêng 「(漢中心)共同體 ê 國族想像」 ê su-sióng kái-chō kap sit-chiàn. Chhin-chhiū<sup>n</sup> kóng Oát-lâm mā ū sit-si “kho-kí chè-tō” kap “Jû-ka su-sióng” ê thui-hêng, kí-chō liáu Oát-lâm ê hong-kiàn ki-chhó<sup>29</sup>, tiòh chhin-chhiū<sup>n</sup> goân kiá<sup>n</sup>-sài ê kò-sū nih ê su-iá, siá chng-choá, kò koa<sup>n</sup>-hú... che lóng sī hong-kiàn sī-tāi ê sán-bút. Sui-jian sī

<sup>29</sup> 蔣為文〈共同體解構：台灣 hām 越南 é 比較〉，戰後 60 年學術研討會—後殖民論述與各國獨立運動研討會，台灣歷史學會，2005.05.21，台北，台灣會館

kap hàn-bûn-hoà tang-tiong ê gōng-kiá<sup>n</sup>-sài ũ kúi-hun-á beh kâng. Put-kò tī Oát-lâm bîn-kan liū-thoân ê sí, í-keng chù-jíp tē-hng sek-chhái, kā i thó-tù-hoà chiá<sup>n</sup>-choè Oát-lâm ê bîn-kan kò-sū.

Hoán-túg lâi siū<sup>n</sup>, sui-jiân tī Oát-lâm thoân-soat ê bîn-kan kò-sū nih ũ kap hàn-chòk ê bîn-kan kò-sū ũ khah lūi-sū, kàn-chiap iáh chêng-bêng Oát-lâm siā-hoē lâi-bīn iáu-ū hàn-bûn-hoà ê iá<sup>n</sup>-chiah. M̄-koh, in Oát-lâm pēng-bô in-ūi án-ne lâi éng-hióng in khí-chō ka-kī “kiōng-tōng ê kok chòk ì-sek”, kap Tâi-oân Pê<sup>n</sup>-pō (á-sī goân-chū-bīn) chha-ī khah toā, put-kò, tian-tò Tâi-oân chit ê khū-pī bûn-hoà sek-chhái hong-hù to-goân ê “bē chêng-siōng-hoà kok-ka”, eng-kai têng-hiân chhut-lâi ê sī choē-choē pēng-chûn ê bīn-māu, jī-chhiá<sup>n</sup> tī Tâi-oân koh kap hàn-chòk bûn-hoà hêng-sêng chha-ī chiah tióh. Put-kò, tióh sī ũ-láng ì-ài chiong chit ê Tâi-oân chit pō-hūn hàn-chòk sek-chhái khok-tāi choè tan-it-hoà ê ì-it, ngē beh tau jip-khi tióng-kok bûn-hoà lâi-bīn, tit-tit beh kiōng-tiāu i (tióng-kok hàn-bûn-hoà) choè tióng-sim, hō i lâi khian-chè ka-kī chú-thé ê hoat-tián. Uī-siá<sup>n</sup>-mih Oát-lâm tī hàn-bûn-hoà éng-hióng ē-bīn koh iáu ē-tàng kiàn-lip ka-kī ê kok-chòk kiōng-tōng thé kap Oát-lâm ê chú-thé ì-sek, Tâi-oân soá iáu-boē?! Kī-sit Tâi-oân mā-sī ē-sài tui Tâi-oân ê sîn-oē, thoân-soat, bîn-kan kò-sū tang-tiong cháu-chhoē siók-tī Tâi-oân ê lèk-sú ki-tí, tui put-chí kan-nā hàn-bûn-hoà lâi-goân ê bîn-kan bûn-hák, pau-hâm kī-ta<sup>n</sup> ták-chòk gōan-chū-bīn ê káu-thoân bûn-hák, nā koh ũ chek-kek, chú-tōng, chun-tiōng ê pó-chûn siu-chúp kap kóng-thoân, ēng chiah-ê lâi kian-kò hong-hù ê Tâi-oân bûn-hoà tèk-sek, ka-kiōng Tâi-oân jīn-tōng, kũ-thé-hoà Tâi-oân ê chú-thé hêng-siōng.

Chham-khó chheh bak :

《大不列顛百科全書》第 11 冊，1998 中文版。

Rene Wellek and Austin Warren 著 劉象愚 刑培明 陳聖生 李哲明 譯 2006《文學理論》，中國：南京 江蘇教育出版社。

必麒麟 (W.A. Pickering) 原著 陳逸君 譯，《PIONEERING IN FORMOSA, Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers & Heak-hunting Savages 歷險福爾摩沙》，台北：原民文化事業有限公司。

李福清 1997，〈台灣布農族神話與民間故事〉收於國立編譯館主編的《民間文學與中國文化國際研討會論文集》台北：國立編譯館。

李獻璋編著 1970《臺灣民間文學集》台北：文光。

金榮華，2000，〈澎湖〈傻瓜丈夫聰明妻〉故事試探〉收於《海峽兩岸民間文學學術研討會論文集》，台灣 桃園：元智大學中國語文學系 編印。

浦忠成，1911〈中國大陸地區與台灣土著在民間文學上的關聯〉收於《民間文學與中國文化國際研討會論文集》台北：國立編譯館。

浦忠成，1997，〈台灣原住民民間文學發展之探討〉收於林松源主編《首屆台灣民間文學學術研討會論文集》，台灣 彰化縣員林：磺溪文化學會。

張良澤日文原著 宋少瓔譯，1998《征伐太陽》高雄縣鳳山：上仁文化。

梅李廣，1997《越南神話民間故事選》越南：河內世界出版社。

陳千武，1993《謎樣的歷史 台灣平埔族傳說》台北：台原出版社。

陳益源 著，1999《台灣民間文採錄》，台北：里仁書局。

曾建次，1991〈卑南族民間故事涵義試探——一個族人的省察〉收於《民間文學與中國文化國際研討會論文集》台北：國立編譯館。

潘英，2001《臺灣平埔族史》，台北：南天書局。

蔣為文 2005《語言、認同與去殖民》台南：國立功大學。

蔣為文，2005〈共同體 è 解構：台灣 hām 越南 è 比較〉，戰後 60 年學術研討會——後殖民論述與各國獨立運動研討會，台灣歷史學會，台北，台灣會館。

羅長山，2004《越南傳統文化與民間文學》中國：雲南人民出版社。

# 越南 Ê Đê 族與台灣阿美族的母系社會比較研究

裴光雄<sup>1</sup>

## 摘要

越南 Ê Đê 族與台灣傳統阿美都是母系社會，婚姻型態是招贅婚，既是夫從妻住，財產是母傳女的方式。男女地位特別複查，從繼承財產方面，女為主，從保護及發轉讓產還必要得到部族中的男性同意。不過，保護財產者也不一定是所有者，使男女地位不清楚。

因此本論文企圖由以上述及的角度進行切入，並透過越南和台灣研究學者們的結果進行討論幾個方面：其一，越南 Ê Đê 族和台灣阿美族的男女地位的差別；其次，越南 Ê Đê 族和台灣阿美族的婚姻型態的差別。

關鍵詞：越南 Ê Đê 族、台灣傳統阿美、女權、男權、收繼婚。

### 一、前言

越南 Ê Đê 族和台灣阿美族的母系社會習俗有了很多相同之處，如在家庭中的婦女地位、繼承財產方式、繼承財產規則、婚姻型態以及舅權等等。這些相同文化的，基本上在任何母系社會部族都有。但是在每個部族，確有自己特色的文化習俗。例如 Ê Đê 族母系社會不僅表示於婚姻型態，女性地位，繼承財產方面，它還表示在於他們所居住的房屋。可以說高腳長屋是 Ê Đê 族母系社會的產品。

此外，Ê Đê 族與阿美族的收繼婚，是一個比較奧特別的文化。在理論上這種婚姻具有人文性，因為它使死亡的配偶的老人，會有個幸福的家庭，女家的財產長流不斷。不過，從現代社會角度來看，這種婚姻是一種落後的習俗。

今日，由於現代社會的影響，越南 Ê Đê 族與台灣阿美族習俗已經有了很多改變，尤其是台灣阿美族從一個傳統母系社會漸漸地走向父系社會，招贅婚日益變少。這些問題，既是本論文所想討論的目的。

### 二、男女地位

提到母系社會我們會聯想到母權社會，在社會和家庭中婦女地位較高，從繼承財產到管理家庭權皆由女性管理。不過，事實上確不僅如此，繼承者只是個保護家族財產者，而不是所有者。家族的財產是共享的，因此每個成員都有保護家族財產的責任，同時他們也是確定可不可以轉讓家族財產的人。因此，使繼承者與家族中的其他成員之間的地位，尤其是女性與男性，會很模糊。

<sup>1</sup> 國力成功大學中博三。

(一) 女權

我們先討論在母系社會的女性地位。母系社會的女權最顯然在於繼承財產的方面。母系社會最特色的是，財產是母傳女的方式。這種規則是一種保護家族的財產方法，免得遺失家族的財產，同時也肯定婦女的地位。

家族的財產是一種共同的財產，家屬中的人，都可以使用家族的財產，同時，這種財產必要保存傳給後代子孫，甚至成爲一種代代相傳的財產。在氏族中，祖先所傳流的財產會由一位年紀最大的婦女管理。通常由母親管理，若管理人已經過世，則祖先傳流的財產會由其長女管理。

在越南 Ê Đê 族財產分爲私人及共享的二種。共享財產既是祖先所傳給後代的。例如：土地、大象、羅、銅鍋等財產；私人的財產是家庭中一對夫妻所作出來或買回來的財產。例如稻米、牛、土地等等，這種財產可以轉讓。共享的財產原則上是不可以轉讓。但是，若在氏族中有事情要用到的話，必定得到氏族中的婦女們和氏族中的舅舅們同意，才可以轉讓。Anne Dehauteclouque-Howe 說：

*Người con gái cả, hoặc người thay thế bà ta, không chỉ phải giám sát việc bảo tồn tài sản của gia đình, mà còn phải chủ trì việc phân chia tất cả những gì có thể và phải chia, như các cửa dễ hỏng cùng các đồ vật nhỏ thù kè của cha mẹ. trong thực tế, động sản cũng như các đồ vật có công dụng nghi lễ được sử dụng chung cho tất cả mọi người trong nhà. Còn các cửa cái có giá trị như chiêng, ché hay nồi đồng, dù chúng cũng thuộc quyền sử dụng của cộng đồng, và trên lý thuyết là bất khả chuyển nhượng, nhưng cũng có khi người ta phải sử dụng một phần một phần trong trường hợp thực sự cần thiết như để làm của hồi một cho một cô gái.....trong trường hợp vì một lý do nào đó, một phần gia sản chung phải chuyển nhượng để lo việc cho một cá nhân, thì đều phải có sự đồng ý của tất cả những người phụ nữ trong phân nhánh dòng họ, chủ yếu là người chị gái cả của mỗi bếp ăn hay gõ êsei, cũng như các dam dei.*<sup>2</sup>

意思是，長女除了代替母親負責保護氏族、家庭的財產，且家族分產時，還要負責將家族中可分的財產均分給家族中的姐妹們。實際上不動產、家具和祭祀具是家庭中共享的財產。其他有價值的財產如：銅鑼、銅鍋、大瓷瓶雖然亦是共享的財產，原則上是不可以轉讓，但是若氏族中有事情要轉讓的話，例如給一個女孩結婚的聘金，或用於祭祀等事情。那時必要得到氏族中的婦女們，尤其是個家庭的長女們，以及氏族中的舅舅們同意才可以轉讓。這顯然繼承和保護氏族的財產權不一致，繼承者沒有獨立使用及轉讓權，而

<sup>2</sup> Anne Dehauteclouque-Howe “Người Ê Đê một chế độ mẫu hệ”, nhà xuất bản Văn hóa dân tộc năm 2004, trang 282~283.

具體地說，她只單純是個保護祖先財產的代表者。

在Ê Đê族律俗也記載，祖先財產繼承必要共享，必要一起保護，儘管瓷碗、銅碗、銅鍋、馬匹、大象等，都由長女保護及分給姐妹。姐妹們只可以接受，不可以拒絕，或吵架爭執<sup>3</sup>。

在台灣的「阿美族最常見的傳統婚姻形式是招贅婚，即男子入贅至女家。居住類型是從妻居，即婚後丈夫居妻家，由此衍生之財產繼承亦為母系繼承，及財產由母傳女」<sup>4</sup>。但是，分產時，除了規定「長女原則上為財產之繼承人，亦有幼女繼承者」<sup>5</sup>之外，阿美族還以居住形式，為分財產方式。根據許新郎，木柱的調查，若女子婚後不跟母親同居，會不能得到繼承財產的權利。他們說：

傳統的阿美族社會，其婚姻形式，居住類型與財產繼承法則是一致的，若一對新人所採取的婚姻形式是常見的招贅婚，他們必定是居於女方或其親屬的家，繼承女方的財產；若他們採取變則之嫁娶婚，他們就居於男方或其親屬家，繼承男方的財產。但是阿美族人與父系社會接觸後。婚姻形式與居處法則產生分化的現象。雖然這種分化現象並不常見，我們在鏡月部落中只發現一個特例，但這種特例對於我們了解傳統阿美族財產繼承法則的基礎卻有啟示作用。

在鏡月的這個特例，結婚時是採取男入女家招贅婚，但是經過一個多月後，新郎回到他父親的家居住。而新娘最後也跟著搬到男家居住。這時候產生的一個問題：財產繼承是否仍以母系為標準？在這個特例中，她們的解決方式是新娘無權繼承財產，因為她並不住在女家。雖然這個新娘是長女，但是因脫離原有居處而無法繼承家產。因此財產的繼承似乎是以居住法則為指標，而不是以父系或母系為準。<sup>6</sup>

在越南的Ê Đê族，如果女孩婚後不住母家比較少，結婚那天，女方不用送男方聘金。同時結婚前，新娘不必到男方家工作<sup>7</sup>。

傳統母系社會，女權還表示在於愛情及婚姻方面。在愛情與婚姻，婦女是個主動者。從尋找配偶對像到決定結婚日期，都由女方決定。在婚姻母系社會實行招贅婚。不過，在傳統的阿美族，除了女孩主動最求之外，男孩也是個主動者。根據許木柱先生的調查「在傳統的阿美族文化中，結婚對象

<sup>3</sup>參 Ngô Đức Thịnh, Chu Thái Sơn, Nguyễn hữu Thấu “Luật tục Ê Đê . Tập quán pháp” nhà xuất bản Văn hóa dân tộc, năm 2001, p 197-198.

<sup>4</sup>許木柱《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》（劉斌雄 1960：362-4；衛惠林 1961：6）中央研究院民族學研究，1987年，頁33。

<sup>5</sup>阮昌銳，《臺東麻老漏阿美族的社會與文化》，台灣省立博物館印行 1994年，頁241。

<sup>6</sup>許木柱《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》，中央研究院民族學研究，1987年，頁33-34。

<sup>7</sup>傳統的Ê Đê族規定，婚前女孩必要到男方工作一段時間。通常是兩到三年時間。這種規定跟台灣阿美族一樣。

大多是年輕人自己尋找的，開始時都有男人主動尋求女人。當一個年輕男人中意某一個女孩時，他會在晚上打扮得很漂亮……帶著口琴到奴孩子的家門邊去邊吹口琴，以表示愛意，如果女孩因熟睡而沒有聽到，母親會搖醒女兒說有人找你，女孩會出去看看是誰，如果也覺得中意，就一起出來散步、聊天。如果連吹了幾天沒有回音，男孩子只好另尋對象。<sup>8</sup>」此外，阿美族傳統還有母親之命的婚姻。根據阮昌銳的調查的結果是「阿美族人自由戀愛而結婚，但在自由戀愛之前，受母親的指示，所以這種方式是和父母之命與自由戀愛兩種方式而成的<sup>9</sup>。

在越南 Ê Đê 族的習俗，男女愛情及婚姻，也是自由戀愛和母親指示二種結合。可是，自由戀愛乃佔多。在 Ê Đê 族若母親知道其女跟某男孩談戀愛的時候，她會主動請一位年紀最大對氏族中最有影響的舅舅當媒人，到那個男孩家通知男方何時女方會帶手鐲來求婚<sup>10</sup>。若一位女孩中意一位男孩(男女未交往)，她家也請一位舅舅到男方提及婚姻的問題，如果男方及那個男孩同意的話，他們會收女方帶來的青銅手鐲。接著雙方討論婚姻的問題，而主要討論結婚那天，女方要給男方多少聘金，和結婚的日期。

此外，母系社會女權還顯然在於夫妻生活中的權威方面。在阿美族「離婚原因很單純，如果妻子覺得丈夫工作不太努力就可以將丈夫“休”掉，過程與方法很簡單，只要將丈夫的佩刀和網袋丟到門外，丈夫回家看到了，就知道太太的意思，只好乖乖回到自己的母親(或姐妹)家裡，沒有任何辦法可以換回，而且在離開妻家之前，要砍兩擔很長的木柴放在房子側邊，這些柴火一方面表示這一對夫妻已經離婚了，一方面則補償女家少了一個人手。」<sup>11</sup>

同樣的，在 Ê Đê 族如果一個妻子覺得丈夫沒完成其責任，晚上睡覺時，她不拿草蓆給丈夫睡覺，若是情況越來越嚴重，會引起離婚的狀況。<sup>12</sup>

從此可知，雖然越南 Ê Đê 族和台灣的阿美族兩者居住隔離遙遠的地方，但是他麼卻又很多相同之處，這種相同完全不是互相影響的結果，而是母系社會特徵文化所流傳的

## (二) 男權

如上所述，在母系社會，男女地位有點複查。從繼承與保護家族財產角度而言，婦女是繼承與保護者一，但是管理使用財產，如：買賣、祭祀等方面，則婦女們要得到家族的兄弟們的同意。值得注意的是，在丈夫的地位的一個男性，理論上其地位較低，但是他也可管理夫妻的財產，甚至在社會

<sup>8</sup>許木柱，《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》，台北 中央研究院 1987 年，頁 96

<sup>9</sup>阮昌銳，《臺東麻老漏阿美族的社會與文化》，台灣省立博物館印行 1994 年，頁 120

<sup>10</sup> Đỗ Hồng Kỳ, “Văn học dân gian Ê Đê Mơ Nông”, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, năm 2008 P, 29.

<sup>11</sup>許木柱《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》台北 中央研究院 1987 年，頁 101

<sup>12</sup>參 Anne Dehautecloque-Howe “Người Ê Đê một chế độ mẫu hệ”, nhà xuất bản Văn hóa dân tộc năm 2004, trang 351.



與家庭中如果他是一個有信用者，他還成爲妻子家的男主家。我們先看 Ê Đê 族男性在丈夫角度與舅舅的角度的地位。Đỗ Hồng Kỳ 說：

*Về vai trò của **dăm dei** trong dòng họ, Ê Đê có hai mặt cần chú ý : ở vai trò là chồng, **dăm dei** hầu như không có quyền hành gì đáng kể, nhưng ở vai trò là bác, là cậu về phía cha mẹ đẻ, anh ta lại là người rất có uy quyền. Chị em gái của **dăm dei** muốn làm việc gì hệ trọng đều phải hỏi ý kiến của **dăm dei**. Từ việc trao đổi các tài sản lớn mua voi, mua chiêng ché quý, đến chuyện hỏi chồng cho con gái, **dăm dei** bao giờ cũng là người có tiếng nói quyết định cuối cùng. Các bà mẹ Ê Đê thường nói : “cậu nói thế nào thì tôi nghe như thế”<sup>13</sup>*

意思是：在氏族中男性（*dăm dei*）的地位有兩個要註意的角度：在丈夫的角度，似乎他沒有任何權利。但是，在其娘家的舅舅的角度，他卻是個有權威者。在氏族中其姐妹若想做任何事情都必要跟他討論，從買大象、羅、大瓷瓶，到給女孩結婚都要得到他（*dăm dei*）同意。Ê Đê 族婦女常說：「我們會聽你（*dăm dei*）的話」。

這也跟台灣阿美族類似的。傳統阿美族男性在丈夫的角度和舅舅的角度也有差別的。在丈夫的角度他也被專權的老婆管理，老婆不幸死亡或離婚他也要回娘家。在舅舅的地位他也受到家族的看重。阮昌銳：

阿美族的傳統文化與漢人的文化有著極大差異，諸如：本地阿美族人仍保有母系社會的傳統，而舅權的崇高對於社會的關係有著很大的影響。<sup>14</sup>

在 Ê Đê 族舅舅是確定家族大事情著，且他還替姐夫們教導侄子們所有男性的工作，因此小孩長大後對舅舅感情比父親密切，同時父子的感情日益埋沒。

在丈夫地位，理論上男性不可以管理及繼承女方家的財產。但是，在某個角度來看，在家庭中他卻可以作男主家。Anne Dehauteclouque-Howe 說：

*Trên lý thuyết người đàn ông không được sở hữu gì cả-tài sản riêng duy nhất của ông được giới hạn tối đa là một chiếc xe đạp hay một cái đồng hồ quả quýt-thì, do quyền được hành sử với tư cách là **dăm dei**, chính ông lại kiểm soát các cửa cải của nhánh dòng họ mẹ của mình. Trong nhà riêng của mình, tức là nhà vợ ông, chính ông là người quyết định thời gian cũng như tầm vóc các lễ hiến sinh do gõ êsei của mình thực hiện, và tuy theo trường hợp, nếu ông là chủ ngôi nhà, chính ông là*

<sup>13</sup> Đỗ Hồng Kỳ, “Văn học dân gian Ê Đê Mơ Nông”, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, năm 2008, p.35.

<sup>14</sup>阮昌銳，《臺東麻老漏阿美族的社會與文化》，台灣省立博物館印行 1994 年，頁 123。

*người quyết định việc làm chiếc ghế dài hay tấm ván phản, chúng sẽ chứng minh cương vị của ông trong cộng đồng. cũng chính ông quyết định việc bán hoặc mua thóc lúa hay trâu bò, và mặc dù không quên tham vấn vợ về các việc này, theo một cách nào đó ông là người quản lý tài sản của đôi vợ chồng.<sup>15</sup>*

意思是，在理論上，男性不可所有任何私人的財產，其所有私人財產只限於一台腳踏車，一個手錶。但是在舅舅的地位，他卻管理娘家的財產。在他自己的家（即婆家），他就是確定時間及祭祀大小者。若在妻子家，他是個男主人，他還可以確定要做一個長椅，還是木板，這樣會可以肯定他在社會上的地位高低。此外，在家庭中他還可以確定買稻米牛的工作，以及可以當妻子的顧問。因此在某個角度來說，他乃是管理夫妻的財產者。

這可以證明，在丈夫的角度，男性也不是完全沒有地位，甚至還可以當個男主人，這完全相反於我們常對母系社會的傳統觀念。Anne Dehauteclouque-Howe 又說：

*Dù vai trò của người phụ nữ trong đời sống gia đình có quan trọng đến mấy đi nữa thì điều đáng chú ý là nhà vẫn đặt dưới quyền cai quản của một trong những thành viên nam, **khua sang**, có thể được dịch là “người cao niên” đúng hơn là chủ, thường là chồng của bà cả của dòng cả của phân nhánh dòng họ trong nhà, việc truyền tước vị gắn liền với truyền tài sản, thừa kế tổ tiên. Nhưng đó có thể là một người đàn ông trẻ hơn, có uy tín và ảnh hưởng, thường do ông chiếm một đặc quyền, khi đó ông sẽ được gọi là **pô sang** (ở đây pô được dùng theo nghĩa “người chủ” chứ không phải “sở hữu”), từ ngữ không bao hàm ý nghĩa cao niên.....những người đó được xem như là những người quản lý công việc gia đình qua sự ủy quyền của các ông bà cả mà cả mà ông ta phải luôn tham vấn vì quyền hành chủ nhà chẳng có gì là tuyệt đối, phần lớn các quyết định của ông phải được sự đồng ý của các **dam dei**..... cùng với sự nhất trí của những phụ nữ trong nhà, đặc biệt là đối với những việc có liên quan đến tài sản. trong đời sống thường nhật, quyền hành này đôi khi chẳng rõ ràng, nhất là nếu trong gia đình riêng của mình, người chủ nhà bị đặt dưới quyền điều khiển của một bà vợ chuyên quyền. Chủ nhà can thiệp vào mọi tình huống mà gia đình có liên can với tư cách là một nhóm người. Ông là người chủ tọa việc tổ chức tang lễ của bất kỳ ai sống dưới mái nhà ông; các quyết định của ông được thông qua với sự tán thành của các **dam dei**.<sup>16</sup>*

<sup>15</sup> Anne Dehauteclouque-Howe “Người Ê Đê một chế độ mẫu hệ”, nhà xuất bản Văn hóa dân tộc năm 2004, trang.350.

<sup>16</sup> Anne Dehauteclouque-Howe, “Người Ê Đê một chế độ mẫu hệ” , nhà xuất bản Văn hóa dân tộc năm 2004, p.169~170.

意思是：在家庭不管中婦女地位如何重要，但乃被收家族中的一個男性的管理。khua sang 是高年著的意義，更正確的是「做主」的意義。khua sang 通常是家族中的大姐的丈夫，……但是，也可以是一個比他(khua sang)年輕，而有威信及影響力高的男性。他會被稱作(pô sang) 男主家(pô 被用於做主的意義，而不是所有財產者的意義) 意義不包含高年的意義。……通過家族中的長老的委託，他才能當家族中的管理者。但是，其管理權，亦不是絕對之權，大多他的決定，都必要得到家族中的 dăm dei 們(舅舅)的同意，以及家族中的婦女們，尤其是關於財產的事情。在生活中，男生管理權有時不清楚，尤其在其家庭中，他被管理於一個專權的妻子。在一群人的資格之下，pô sang 常干預到跟他所同住的妻子家族中任何事情。如舉行妻子家族中任何人死亡的喪禮等。他的確定被通過於 dăm dei 們的贊成。

那麼越南 Ê Đê 族和台灣阿美族的男生的損失何在？雖然男性不僅負責社會的工作，在家庭生活中還照顧家庭，以及照顧岳父岳母的責任。但是，若其妻子死亡時，他必要離開妻子家。離開時，他只能拿最多是百分之十夫妻所共同做出來的財產，以及結婚那天他所帶來的東西。此外，在生活中，若夫妻不合，必要離婚的話；如果他是提出來要求離婚者，他會空手地離開，而不能拿到夫妻共同的財產。因此可以說，這就是，母系社會男生最大的損失。

### 三、 婚姻制度

在傳統母系社會，愛情與婚姻大多由女方確定。對婚姻形式而言，雖然也有很多種婚姻形式，如：招贅婚、嫁娶婚、私奔婚等，但是最流行的是招贅婚。在此小節筆者主要討論招贅婚及嫁娶婚二種婚姻形式。

#### (一) 招贅婚

所謂招贅婚，既是婚後男子入贅至女嫁住的一種婚姻。結婚之前，新娘必要到男方工作一段時間，結婚那天，女方送男方聘金。此種婚姻的目的是保護女方的財產，以及將女方氏族的子孫代代繁榮。

至今，雖然收京族文化影響，但是 Ê Đê 族乃流傳招贅婚。此種婚姻最顯然於高腳長屋的特色文化。Ê Đê 族居住的特色是，每一東房舍不僅只有一個小家庭，有的房舍還包括一個氏族共同居住。在 Ê Đê 族習俗，女孩婚後，其夫妻都住於女方家，女方會把房舍延長一個新小間給他們住。因此，有些房舍經過數次延長達到 100 公尺的長。Trần Ngọc Bình 說：

*Những nhà dài vài ba chục mét đến hàng trăm mét là nơi ở sinh hoạt của cả gia đình lớn, hay những gia đình nhỏ, có quan hệ chị em cô cháu với nhau mới được phân chia. Mỗi nhà gồm hai nửa, nửa ngoài(gah) là nơi tiếp khách và sinh hoạt chung của gia đình, đồng thời còn là chỗ ngủ của thanh niên chưa vợ, nơi đặt phản tiếp khách(jhúng) và phản ngồi*

*đánh chiêng trống dài hơn 10m(kpam). Cả hai đều độc mộc, nửa trong (ok)phân chia thành những buồng và bếp của mỗi cặp vợ chồng. Hai đầu hồi nhà đều có cửa ra vào và sàn, khách chỉ có thể vào được gian gah.<sup>17</sup>*

意思是：有些高腳長屋長得幾十公尺至一百公尺之長，這是一個大家庭，或一個小家庭的居住之處，該房舍只有姐妹、姑姑和侄女的關係才能繼承居住。一棟房舍被分為兩個部分，外面是(gah)接待客人的地方，同時也是未婚年輕們的睡覺之處，以及是放接待客人的木板之處。裡面是(ok)被分為各小家庭的小間。房舍的兩頭都有陽台。客人來訪問時，只可以進來外面(gah)的部分。

在台灣，雖然傳統阿美族亦採取招贅婚形式，婚後女孩亦跟母親同居，但是他們沒有將房舍延長的習俗。大多女孩結婚後跟母親同住，等到家庭中的人數變多時，他們會分家，移到他地蓋新房屋居住。通常阿美族習俗，只有幼女才跟母親同居而已。因此，台灣阿美族沒有長屋的特色，這也是越南 Ê Đê 族和台灣阿美族母系社會文化差別之處一。

越南 Ê Đê 族，和台灣阿美族的另一個差別是，在越南 Ê Đê 族，男孩結婚後除了照顧家庭之外，還必要照顧岳父岳母。但是，對其父母似乎沒有任何責任。Đỗ Hồng Kỳ 說：

*Theo tục lệ của người Ê Đê nhà gái đi hỏi chồng. Sau khi cưới nhau, người chồng đến ở nhà vợ. Ngoài trách nhiệm nuôi vợ con, người chồng còn phải nuôi cha mẹ vợ.*

這也是很容易了解的理由，因為，Ê Đê 族習俗，婚後女婿必要居女方家，除了有特別情況之外，例如妻子死亡、男孩是部族首領等才不住女方家，因此養岳父岳母也是他的責任。

在台灣阿美族，雖然婚後男孩對其父母親也沒有照顧的責任，但是對岳父岳母也不是他必要照顧的責任，除非他不分家，一直跟岳父岳母同居。

## (二)，嫁娶婚

如上所述，在母系社會不僅流行是招贅婚，他們還有另一種婚姻，即是嫁娶婚，婚後新娘住男方家。不過，對傳統母系社會來說這是一種特別及較罕見的婚姻形式，只有在特別的情況，才能採用這種婚姻。因為母系社會的婚姻總跟居住、財產有關，所以原則上，很少人願意採用嫁娶婚。

從其理由及形式而言，越南 Ê Đê 族和台灣阿美族的嫁娶婚比較類似。經過調查及分析台灣學者阮昌銳將阿美族此種婚姻的原因分成 7 種理由：

<sup>17</sup> Trần Ngọc Bình, “ Văn hóa các dân tộc Việt Nam ”, nhà xuất bản Thanh niên năm 2008. Trang 231-232.

「1，無女嗣；2，男的雙親要媳婦；3，改變居住；4，男家財產多；5，女家財產少；6，女孩自己要出嫁；7，受外界漢人影響。<sup>18</sup>」

Anne Dehauteclouque-Howe 則將 Ê Đê 族的嫁娶婚分爲 4 個：1，女孩跟家裡的姐妹們、長輩不和；2，男方財產多；3，男性是職員、老師；4，首領。

<sup>19</sup>

若舉行嫁娶婚形式，結婚那天女方不用送男方聘金。同時，結婚之前，新娘也不用先到男方家工作幾年。<sup>20</sup>通常結婚後新郎新娘會不跟男方家人同居，則會蓋另一間新房舍住。

由於傳統的阿美族分產與居住一致，因此，一個女孩婚後不跟母親同居，她會沒有繼承財產的權利。若採用嫁娶婚的話，她會自己拆掉繼承母親的財產的權利。而今在阿美族，以漸走向男娶女嫁，由女嗣變成男嗣，根據許木柱調查則「傳統阿美族的從妻居婚制在 1950 年之前實站絕對優勢的（74%），到了 1950 年至 1965 年之間，開始有了相當大的轉變，從妻居降至 37%，而從夫居高達 63%，到了 1965 年以後，幾乎整個的轉變爲從夫居形態。<sup>21</sup>」可以說，這又是越南 Ê Đê 族與台灣阿美族的另一個差別，在 Ê Đê 族雖然至今很多方面收越南京族的影響，但是他們乃採用招贅婚形式。

(三)，收繼婚(duê nue)：

在阿美族和越南的 Ê Đê 族有另一個共同習俗，既是收繼婚的習俗。收繼婚「是指配偶死亡後再於配偶的同姓同胞再婚<sup>22</sup>」。這種婚姻在阿美族較罕見，但是在越南 Ê Đê 族是很普遍，甚至成爲一種規定。越南 Ê Đê 族收繼婚的目的有三個目的。Đỗ Hồng Kỳ 說：

*Thực hiện chuê nue, người Ê Đê nhằm các mục đích : 1, thừa kế tài sản và duy trì mối quan hệ thông gia; 2, vì con cái của người đã khuất; 3, để duy trì tài sản của dòng họ nữ; vì mục đích đền ơn.<sup>23</sup>*

意思是，Ê Đê 族進行收繼婚的目的是：其一，維持親家關係；其次，照顧子女；其三，保護女方家族的財產。他又說：

*Người Ê Đê luôn coi gia đình, cả đại gia đình mẫu hệ là một “hruh mdao” (tổ ấm). Nếu không may, một trong hai người chết đi, con trẻ sẽ rơi vào tình trạng thiếu người nuôi nấng, dạy bảo. Đối với người đàn ông*

<sup>18</sup> 參許木柱《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》中央研究院民族學研究所，1987年，頁105。

<sup>19</sup> Anne Dehauteclouque-Howe, “Người Ê Đê một chế độ mẫu hệ”, nhà xuất bản Văn hóa dân tộc năm 2004, p. 350.

<sup>20</sup> 若是取行招贅婚，結婚之前女孩必要到男方工作一兩年。

<sup>21</sup> 許木柱《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》中央研究院民族學研究所，1987年，頁76。

<sup>22</sup> 阮昌銳，《臺東麻老漏阿美族的社會與文化》，台灣省立博物館印行 1994年，頁105。

<sup>23</sup> Đỗ Hồng Kỳ, “Văn học dân gian Ê Đê Mơ Nông”, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, năm 2008, P. 30.

*già chết vợ cũng vậy, nếu không có người nuê thì ông ta phải trở về nhà cha mẹ để ở với cháu gái(lúc này cha mẹ đã rất già hoặc đã chết). Việc chuê nuê giúp cho con trẻ, người già góa bụa có nơi nương tựa, có cái không khí thân mật, ấm cúng của gia đình. Đó là tính nhân văn của hiện tượng này.<sup>24</sup>*

意思是，Ê Đê 人很看重家庭。若夫妻其中一個不幸死亡，小孩陷入無人照顧的環境。對一個老男人而言，妻子死亡後，若女方找不到收繼婚給他，他必要回其娘，靠自己的侄女過日子（此時他母親已經死亡）。收繼婚的好處是讓小孩及老人有個幸福的家庭，這是收繼婚的人文性。

因此，在越南 Ê Đê 族，若夫妻其中一個死亡，第一個問題必要解決是要從死者家族中找出一個人來代替死者再婚。因此，他們會從家族親屬裡面找出一個人，通常從死者家族找一個同輩，或是找一個侄女、侄子（不管大小），有時還找個長者，但較罕見。如果收繼婚著是小孩子，那麼配偶人必要養他（她）等到他（她）13 歲的時候才可以正式算是 nuê。<sup>25</sup>但是，Ê Đê 族的收繼婚也有它的規定，如果被收繼婚是個年輕男孩跟一個老太太年齡相差太多，那麼這個老太太必要從其家族找一個年輕女孩當小老婆。Anne Dehauteclouque-Howe 說：

*Trong trường hợp thay thế truyền thống người chồng quá cố của một phụ nữ già bằng cháu trai dòng mẹ của người đã mất, luật tục quy định bổn phận của người vợ là tìm cho người chồng trẻ một cô vợ trẻ bằng tuổi hoặc chỉ ít thì cũng ở độ tuổi có thể sinh đẻ nở. Để nòi giống không tắt đi, bà ta sẽ nói kết lại, để cho góc gác không suy yếu đi, bà sẽ để cho cháu gái bà thay thế mình.<sup>26</sup>*

意思是：若從死者找出一個年輕男孩跟一個老太太（寡婦）再婚，他們規定那個寡婦必要找一個年輕小老婆，至少那個小老婆是個還能生產的婦女。爲了種代代長久流傳，老太太會將其侄女代之。不過從 20 世的 60 年代至今有小老婆的男生，已經很少了。<sup>27</sup>

至今，收繼婚雖然還 Ê Đê 族一種婚姻的規定，但是由於長久接觸越南京族人文化，所以年輕們不願意接受跟一個老人結婚，因此此種婚姻日益減

<sup>24</sup> Đỗ Hồng Kỳ, “Văn học dân gian Ê Đê Mơ Nông”, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, năm 2008, P. 32-33.

<sup>25</sup> Đỗ Hồng Kỳ, “Văn học dân gian Ê Đê Mơ Nông”, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, năm 2008, P. 30.

<sup>26</sup> Anne Dehauteclouque-Howe, “Người Ê Đê một chế độ mẫu hệ”, nhà xuất bản Văn hóa dân tộc năm 2004, p. 339.

<sup>27</sup> 參 Anne Dehauteclouque-Howe, “Người Ê Đê một chế độ mẫu hệ”, nhà xuất bản Văn hóa dân tộc năm 2004, p. 339.

少。從此收繼婚的目的可以說，這種婚姻只是合法化繼承、保護及發展財產的目的而已。實際上年輕男孩沒有跟老太太發生性過，他真正的妻子既是年輕小老婆。不過，老先生跟其妻子的侄女再婚，會不一樣，因為他們沒有規定，男方要幫她找一個年輕丈夫。

在阿美族雖然也有收繼婚的習俗，但是，這種收繼婚不是一種必要規定的習俗。他們的「收繼婚主要是因為親子關係而留下來，父親愛妻子女，不願離開子女」。阿美族收繼婚的對象只可以是家族中的兄弟，或姐妹而已。同時，其目的不是為了保護女方氏族的財產的目的。阮昌銳在其《臺東麻老漏阿美族的社會與文化》一書說：

收繼婚指配偶死亡後在於配偶的同姓同胞再婚，有夫兄弟婚和妻姐妹婚兩型，在麻老漏妻姐妹叫兄弟為多見，父兄弟婚僅二例。……收繼婚主要是因為親子關係而留下來，父親愛妻子女，不願離開子女，但阿美族人的習慣若妻死，男子應該回其娘家，而不應該再住在其妻之家，若要再住下去，除非再與該家內的人結婚。<sup>28</sup>

收繼婚雖然有它的好處，但是它也有它的反面，尤其是長輩與年輕或小孩再婚。這種會發生，對方老的時候，年輕人會與外面的人通姦的情況。Đỗ Hồng Kỳ 說：

*Những người nuê có sự chênh lệch quá lớn về tuổi tác, đến lúc người chồng hoặc người vợ ở vào độ tuổi “mặt trời nghiêng sâu về phía tây”- ý nói người ta đã già rồi thì người tuổi còn trẻ hơn mới thấy thiệt thòi, buồn chán. Họ đâm ra trách móc những người đã khuyên răn, thuyết phục họ chũe nuê. Có người bắt đầu đi tìm cái “hương cỏ mật” mở mẽ của cuộc đời. Việc đó là dẫn đến những dạn nứt trong gia đình.<sup>29</sup>*

意思是，收繼婚配偶年紀相差太多，等到對方老的時候，他們（年輕收繼婚配偶）才感覺遺憾。他們會責怪說服人，說服他們接受收繼婚。因此，有些人會發生外遇，從而造成家庭的悲劇。

從此可知，收繼婚雖然有人文性，但是其後果也很嚴重。

#### 四， 結論

總之，越南Ê Đê族和台灣傳統阿美族的相同及差別文化有一下的原因。至於兩者相同的方面，筆者認為有兩個原因：其一，這些文化是母系社會代表的文化，似乎任何母系社會的部族都有這些文化，比如女權、繼承

<sup>28</sup>阮昌銳，《臺東麻老漏阿美族的社會與文化》，台灣省立博物館印行 1994 年，頁 105~106。

<sup>29</sup> Đỗ Hồng Kỳ, “Văn học dân gian Ê Đê Mơ Nông”, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, năm 2008P. 32.

財產、招贅婚、收繼婚等的代表文化。換句話說這既是母系社會的特別的文化。其次，越南 Ê Đê 族和台灣阿美族是屬於南島語因此，造成二族有很多相同的文化。

不過，由於在生活條件，和生活地理不同，因此越南 Ê Đê 族和台灣阿美族有了不少差別的文化習俗。比如，Ê Đê 族的高腳長屋、收繼婚、等等。此外，由於兩者生活與遙遠的地理，因此沒有互相的影響力，因此，使他們之間會有不同的習俗。

#### 五， 參考書目

- 1, 許木柱《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》中央研究院民族學研究所，1987年。
- 2, 阮昌銳，《臺東麻老漏阿美族的社會與文化》，台灣省立博物館印行 1994年。
- 3, Ngô Đức Thịnh, Chu Thái Sơn, Nguyễn hữu Thầu “*Luật tục Ê Đê . Tập quán pháp*” nhà xuất bản Văn hóa dân tộc, năm 2001
- 4, Anne Dehautecloque-Howe, “*Người Ê Đê một chế độ mẫu hệ*”, nhà xuất bản Văn hóa dân tộc năm 2004
- 5, Đỗ Hồng Kỳ, “*Văn học dân gian Ê Đê Mơ Nông*”, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, năm 2008.
- 6, Trần Ngọc Bình , “*Văn hóa các dân tộc Việt Nam* ”, nhà xuất bản Thanh niên năm 2008.
- 7, 黃宣衛《阿美族》三民書局股份有限公司，2008年。
- 8, 洪英聖，《台灣先住民腳印：十族文化傳奇= Taiwan early inhabitants' footstep : the culture & legend about ten minority tribes》臺北市：時報文化，1993年。



## SỰ XÂM NHẬP CỦA QUÂN ĐỘI TƯỞNG GIỚI THẠCH VÀO VIỆT NAM TỪ THÁNG 8 NĂM 1945 ĐẾN THÁNG 10 NĂM 1946 – SO SÁNH VỚI ĐÀI LOAN

*Dr. Đinh Quang Hải*

**Viện Khoa học Xã hội Việt Nam**

Ngày 2-9-1945, tại Hà Nội, Chủ tịch Hồ Chí Minh đọc Tuyên ngôn Độc lập tuyên bố thành lập Nhà nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa. Mặc dù tuyên bố độc lập nhưng chính phủ mới của Việt Nam chưa được thế giới công nhận. Hơn nữa, Việt Nam đang gặp phải những khó khăn nghiêm trọng về chính trị, kinh tế, văn hóa – xã hội; đặc biệt là nguy cơ thù trong giặc ngoài đang đe dọa xâm lược.

Về kinh tế, nạn đói năm 1945 đã làm hơn 2 triệu người bị chết đói, chiếm 1/5 dân số Việt Nam lúc đó<sup>1</sup>. Ruộng đất bị bỏ hoang do hạn hán, lụt lội xảy ra liên tiếp; sản xuất công nghiệp và tiểu thủ công nghiệp rất nhỏ bé, què quặt, lệ thuộc nước ngoài làm cho sản xuất bị ngưng trệ. Thương nghiệp bị đình đốn do hàng hóa trên thị trường khan hiếm, giá tăng cao; tài chính trống rỗng, tiền mặt trong kho bạc chỉ còn 1.250.000 đồng. Ngân hàng Đông Dương vẫn do thực dân Pháp và lính Nhật chiếm giữ. Các nguồn thu từ thuế giảm hẳn do việc bãi bỏ một số loại thuế và cấm buôn bán rượu, thuốc phiện, muối.

Về văn hóa – giáo dục, hơn 90% dân số bị mù chữ, tệ nạn xã hội do chế độ cũ để lại như: cờ bạc, nghiện hút, gái điếm, trộm cắp diễn ra ở nhiều nơi.

Về đối ngoại cũng gặp nhiều khó khăn do bị chủ nghĩa đế quốc bao vây bốn phía, Việt Nam bị cô lập với thế giới bên ngoài. Mặc dù Chính phủ lâm thời mới thành lập đã rất cố gắng tìm kiếm sự ủng hộ và công nhận từ các nước nhưng đều không mang lại kết quả.

Về quân sự là lĩnh vực Việt Nam vấp phải khó khăn lớn nhất. Theo sự thỏa thuận của các nước Đồng minh tại Hội nghị Potsdam, từ tháng 8-1945, quân đội Tưởng Giới Thạch chịu trách nhiệm về sự đầu hàng của Nhật Bản tại Bắc Đông Dương còn Việt Nam từ vĩ tuyến 16 trở ra Bắc và từ phía nam vĩ tuyến trở vào do quân Anh đảm nhận.

### **1. Quân đội Tưởng Giới Thạch xâm nhập Việt Nam**

---

1. Cao Văn Biên: *Về nạn đói năm Ất Dậu (1945)*. Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử*, số 251, 4-1990, tr. 52.

Ngày 20-8-1945, Quốc Dân Đảng Trung Quốc họp Hội nghị tại Chí Giang đã quyết định cử Tướng Lư Hán làm Tư lệnh đạo quân tiến vào Việt Nam giải giáp vũ khí và tiếp nhận sự đầu hàng của quân Nhật.

Ngày 27-8-1945, những đội quân đầu tiên trong tổng số gần 20 vạn<sup>1</sup> quân Tưởng Giới Thạch đã vượt qua biên giới Việt – Trung tiến vào Việt Nam. Từ phía Vân Nam, Quân đoàn 93 tiến qua Lào Cai dọc theo sông Hồng tiến xuống vùng châu thổ Bắc Kỳ. Phía Quảng Tây, Quân đoàn 62 tràn qua Cao Bằng, Lạng Sơn bằng đường bộ tiến về Hà Nội; Quân đoàn 50 tiến vào vùng Đông Bắc và Hải Phòng; Quân đoàn 60 tiến vào chiếm đóng từ Hội An (Quảng Nam) trở ra. Sau đó Tưởng Giới Thạch còn điều thêm Quân đoàn 53 được Mỹ trang bị khá tốt do Chu Phúc Thành chỉ huy sang Việt Nam để kiềm chế Lư Hán. Ngoài các quân đoàn tiến vào Việt Nam, còn có 1 sư đoàn quân Tưởng tiến vào chiếm đóng ở Lào.

Ngày 9-9-1945, Sư đoàn 93 Vân Nam của quân đội Tưởng Giới Thạch đã đến Hà Nội<sup>2</sup>. Hầu hết các thành phố, thị xã, thị trấn từ biên giới Việt – Trung đến vĩ tuyến 16 đã bị quân Tưởng đóng giữ. Ngày 11-9 Lư Hán đến Hà Nội bằng máy bay<sup>3</sup>. Mặc dù có nhiệm vụ kéo quân vào Việt Nam để tiếp nhận sự đầu hàng của quân Nhật, nhưng tình cảnh của quân Tưởng thật thảm hại. Tác giả người Mỹ L.A.Patti viết: “Đó là một mớ lộn lộn nào xe quân sự, xe đạp, xe bò kéo xen lẫn vào những đám đông người đi bộ chập chờn, khó tả. Nhiều người gánh gồng hoặc đeo những bó tương trên lưng, lùa đi hoặc dắt theo súc vật chăn nuôi. Chúng tôi còn thấy cả lồng gà, ngỗng, các đàn lợn, trâu và nhiều con vật khác được kéo theo đi trên đường..., đó chính là đội quân chiếm đóng của Tưởng Giới Thạch”<sup>4</sup>.

Tính kỷ luật của đội quân có nhiệm vụ tiếp nhận sự đầu hàng của Nhật Bản đã không còn, thay vào đó là hành động cướp bóc, vô kỷ luật ngày càng lộ rõ. L.A. Patti viết: “Suốt đêm hôm đó, quân Lư Hán tràn vào thành phố, âm âm tiếng xe cộ đi lại, tiếng máy nổ, tiếng hô các hiệu lệnh... Nhưng chỉ sáng hôm sau chúng tôi đã chứng kiến một cảnh tượng trái ngược hẳn. Quân đội Trung Quốc đã biến chất một cách ghê gớm. Đội quân tinh nhuệ hôm qua đã trở thành

---

1. Theo tài liệu của Việt Nam là khoảng 20 vạn quân Tưởng kéo vào Việt Nam; còn theo con số của Chính phủ Trung Quốc là 15 vạn quân, là con số tính chi phí chiếm đóng để người Pháp phải chịu chi phí. Theo Xin Hua, Chiang Kai Shek trong cuốn sách *De Gaulle contre Ho Chi Minh*, Paris 1994, tr. 79-80 thì con số quân Tưởng kéo sang Việt Nam là 152.486 người. Theo L.A. Patti trong cuốn *Why Vietnam*, Nxb Đà Nẵng, 2001, tr. 982 thì có thể 18 vạn quân là tổng số quân đã qua lại trong thời gian chiếm đóng (8-1945 đến 10-1946) trong mỗi lúc nhất định có không quá 5 vạn quân đồn trú.

2. Theo Philippe Devillers: *Pari – Sài Gòn – Hà Nội*. Nxb Tổng hợp TP. Hồ Chí Minh, 2003, tr. 107.

3. Có tài liệu viết là ngày 14-9-1945 (Xem: ARchimedes L.A.Patti: *Why Vietnam*. Nxb Đà Nẵng, 2001, tr. 559).

4. ARchimedes L.A. Patti: *Why Vietnam...* Sđd, tr. 542.

đội quân đi cướp chiếm đất. Ra phố tôi chỉ thấy một cảnh tượng lộn xộn không thể tả được cùng với những người Trung Quốc lang thang không mục đích”<sup>1</sup>.

Kéo quân vào Việt Nam, quân đội Tưởng còn dẫn theo một số tay sai là người Việt sống lưu vong ở Trung Quốc. Đi theo Quân đoàn 93 có một toán 200 người trong tổ chức Việt Nam Quốc dân Đảng do Vũ Hồng Khanh và Nguyễn Tường Tam cầm đầu; một toán khác trong tổ chức Việt Nam Cách mạng Đồng minh Hội do Nguyễn Hải Thần cầm đầu đi theo Quân đoàn 62.

Ngày 1-10-1945, Hà Ứng Khâm đến Hà Nội trực tiếp chỉ thị cho Lư Hán và Tiêu Văn phải bằng mọi cách thực hiện âm mưu tiêu diệt Đảng Cộng sản, phá tan Việt Minh. Do thực tế lúc đó chính quyền cách mạng đã được thiết lập ở hầu hết các địa phương trong cả nước, nên Hà Ứng Khâm đã ra lệnh tìm cách giúp bọn tay sai lật đổ chính quyền cách mạng, lập chính phủ phản động thân Trung Hoa Dân quốc.

Tại Hà Nội, quân Tưởng có nhiều hành động rất ngang ngược. Họ ngang nhiên nắm quyền đảm bảo trật tự trị an bằng việc quy định kiểm soát các phương tiện giao thông lưu hành trong thành phố, cấm mọi người dân mang theo vũ khí. Quân Tưởng chiếm đóng các vị trí quan trọng, kiểm soát các cửa ô dẫn vào thành phố; đồng thời tiến hành nhiều hành động vu cáo, nói xấu Việt Minh, chống chính quyền cách mạng. Tiêu Văn gợi ý với Hồ Chí Minh: “Nếu ở mỗi Bộ trong Chính phủ của ông Hồ mà đặt một sĩ quan chuyên môn người Trung Quốc để làm liên lạc thì thật là đích đáng, vì như thế người Việt thông hiểu hơn những nhu cầu và cách làm của người Trung Quốc”<sup>2</sup>.

Tất nhiên những đòi hỏi vô lý đó của Tiêu Văn không được Chính phủ Hồ Chí Minh chấp nhận. Quân Tưởng tiếp tục hăm dọa, nhiều lần gây ra các vụ khiêu khích, bắt cóc cán bộ, khủng bố, cướp bóc, phá rối trật tự trị an, đe dọa dùng vũ lực lật đổ chính quyền cách mạng. Họ xúi giục và giúp đỡ bọn Việt Quốc, Việt Cách gây tình hình không ổn định và tại một số địa phương từ biên giới về Hà Nội chúng đã thiết lập chính quyền cơ sở như Vĩnh Yên, Móng Cái, Yên Bái, Lai Châu... Tại Hà Nội, bọn tay sai vũ trang bắt cóc, ám sát cán bộ, kể cả cán bộ lãnh đạo. Họ đã tập hợp những tay sai của Pháp, Nhật, địa chủ, tư sản phản động lập ra tổ chức “Mặt trận quốc gia chống Pháp” nhưng thực chất là để xuyên tạc đường lối, chính sách của Đảng và Việt Minh, chia rẽ nhân dân.

Để tăng cường cho việc tuyên truyền phản động, họ đã lập ra các tờ báo: *Việt Nam, Tự do, Thiết thực, Đồng tâm, Liên hiệp, Phục quốc*... Bọn tay sai phản động mở đợt tuyên truyền rầm rộ xuyên tạc chính sách của Chính phủ Hồ

---

1. ARchimedes L.A. Patti: *Why Vietnam*... Sđd, tr. 548.

2. ARchimedes L.A. Patti: *Why Vietnam*... Sđd, tr. 555.

Chí Minh, tổ chức các cuộc biểu tình lớn để gây thanh thế, tổ chức các cuộc ám sát, gây xung đột, nổ súng ở Việt Trì, Phú Thọ, Vĩnh Yên, gây rối và lung lạc sinh viên, trí thức, công chức cũ...”<sup>1</sup>. Bọn phản động người Hoa cũng dựa thế quân Tướng ra sức lộng hành. Tiêu biểu là nhóm người Hoa ở Lục Ngạn, Sơn Động, Hữu Lũng (Bắc Giang) tổ chức Hoa kiều thành bang, lập ra luật lệ và lực lượng vũ trang riêng, mua chuộc dụ dỗ, kể cả cưỡng bức đồng bào thuộc một số dân tộc ít người phải “Hoa kiều hóa” nhằm gây mâu thuẫn trong nhân dân<sup>2</sup>.

Tại một số tỉnh khác như Cao Bằng, Yên Bái, Vĩnh Yên, Móng Cái..., những nhóm tay sai phản động thành lập tổ chức “Nam Dương Hoa kiều hiệp hội” để lôi kéo nhân dân chống phá chính quyền cách mạng.

Sự xâm nhập của quân đội Tưởng Giới Thạch và những hành động cướp bóc, phá phách của họ cùng những thái độ dung túng, hậu thuẫn cho sự chống phá điên cuồng của đám tay sai người Việt đã gây cho nhân dân Việt Nam muôn vàn khó khăn. Một trong những yêu sách nặng nề nhất do quân Tướng đề ra đối với Việt Nam là buộc Việt Nam phải thực hiện chế độ trưng thu lương thực tại chỗ để cung cấp cho họ. Trong khi nhân dân Việt Nam đang phải chịu hậu quả của nạn đói khủng khiếp nhất trong lịch sử thì Lư Hán ép Việt Nam phải cung cấp cho họ 10.000 tấn gạo mỗi tháng. Để chi phí chiếm đóng cho quân lính bằng cách hàng tháng Trung Quốc rút một khoản tiền 40 triệu đồng Đông Dương của Ngân hàng Đông Dương để chi cho “các nhu cầu cấp bách về quân sự”. Tướng Lư Hán còn ép Việt Nam phải để cho quân lính được tiêu đồng bạc Quan kim đã mất giá của họ trên đất Việt Nam. L.A.Patti viết: “Đồng Quan kim giấy bạc đã bị lạm phát một cách hết sức bừa bãi và ở Côn Minh người ta đã phải tiêu hàng bó để mua một phẩm vật thường ngày, nay trở thành một công cụ để họ bóc lột người Việt về phương diện tài chính”<sup>3</sup>. Tướng Lư Hán đã ấn định một cách chính thức và một chiều giá hối đoái 1 Quan kim bằng 14 đồng Đông Dương. Tỷ lệ này đối với đồng Quan kim luôn mất giá và các thủ đoạn tài chính khác đã tạo ra một làn sóng buôn tiền chợ đen kiếm lời. Tiền Quan kim tràn ngập thị trường làm cho giá cả các loại hàng hóa không thể kiểm soát nổi, tất cả các hoạt động phi pháp đó đã thực sự tàn phá nền kinh tế của Việt Nam.

Sự xâm nhập của quân đội Tưởng Giới Thạch và những hành động cướp bóc, phá phách của họ đi kèm với thái độ dung túng, hậu thuẫn cho những tên tay sai người Việt điên cuồng phá hoại chính quyền, gây mất trật tự trị an, gây

---

1. Theo *Lịch sử cuộc kháng chiến chống thực dân Pháp 1945-1954*, tập I. Nxb Quân đội Nhân dân, Hà Nội 2001, tr. 235.

2. Theo *Lịch sử Đảng bộ tỉnh Bắc Giang*, tập I (1926-1975). Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội 2003, tr. 119.

3. ARchimedes L.A. Patti: *Why Vietnam...* Sđd, tr. 561.

khó khăn về kinh tế - xã hội, làm cho nhân dân Việt Nam gặp muôn vàn khó khăn đòi hỏi những người đứng đầu Chính phủ phải hết sức tài giỏi, khôn khéo lãnh đạo toàn dân đoàn kết, vượt qua thử thách.

## **2. Chính sách ngoại giao mềm dẻo khôn khéo của Chủ tịch Hồ Chí Minh và Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa đối với quân Tưởng**

Ngay sau khi Cách mạng tháng Tám 1945 thành công, Chủ tịch Hồ Chí Minh và Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa đã chỉ đạo quân dân Nam Bộ và Nam Trung Bộ kháng chiến chống thực dân Pháp trở lại xâm lược và ra sức chuẩn bị thực lực cho kháng chiến toàn quốc, đồng thời đánh giá chính xác âm mưu của các thế lực đế quốc, thấy rõ được mâu thuẫn về lợi ích và các điểm khác biệt giữa các tập đoàn quân phiệt Tưởng Quảng và Vân Nam, giữa Vân Nam và Trùng Khánh<sup>1</sup> và giữa các nước Đồng minh, nên đã chủ trương một sách lược mềm dẻo nhằm tạm hòa hoãn với các thế lực thù địch để có thêm thời gian và điều kiện cho việc tăng cường thực lực.

Trong sách lược hòa hoãn với quân Tưởng, Việt Nam chủ trương hoan nghênh quân Tưởng với tư cách quân Đồng minh vào giúp quân Nhật, nhưng kiên quyết chống âm mưu câu kết với các nhóm phản động thân Tưởng để lật đổ chính quyền nhân dân. Chính quyền cách mạng nêu khẩu hiệu “Hoa – Việt thân thiện” và thực hiện hòa hoãn với sách lược mềm mỏng, bình tĩnh. Các tuyên bố công khai của Chính phủ Việt Nam về quan hệ Việt – Hoa, các thư, điện của Chủ tịch Hồ Chí Minh gửi Tưởng Giới Thạch đều khẳng định tình hình hữu nghị và các quan hệ lịch sử, văn hóa, truyền thống lâu đời giữa hai nước.

Mặt khác, Chủ tịch Hồ Chí Minh cũng thường xuyên nhắc nhở cán bộ và nhân dân Việt Nam vừa giữ vững nguyên tắc độc lập dân tộc, vừa tuân thủ chính sách “Việt – Hoa thân thiện”, bảo vệ Hoa kiều, ngăn ngừa những âm mưu ly gián, gây xích mích giữa người Việt và người Hoa. Luôn bình tĩnh, kiềm chế, tránh âm mưu khiêu khích vũ trang của quân Tưởng để tạo cơ cho họ dùng vũ lực tiêu diệt chính quyền cách mạng non trẻ.

Chính quyền cách mạng khôn khéo quan hệ với các tướng lĩnh Tưởng, vừa đấu tranh chính trị, vừa đấu tranh ngoại giao, vừa khai thác mặt hám lợi vật chất để hạn chế sự chống phá của họ. Đích thân Chủ tịch Hồ Chí Minh gặp Lư Hán, mời cơm, tặng quà cho Lư Hán. Chính quyền còn tạo điều kiện cho vợ Tiêu Văn buôn bán gạo và hàng hóa sang Hồng Kông<sup>2</sup>. Trả lời các nhà báo vào

---

1. Quân Tưởng đưa vào Việt Nam phần lớn là của Long Vân thích cướp bóc hơn đánh nhau. Tưởng Giới Thạch đưa miêng mời Bắc Đông Dương như Long Vân để “điều hồ ly sơn”. Lư Hán mang quân khỏi Vân Nam. Tưởng Giới Thạch lật đổ Long Vân.

2. *Ngoại giao Việt Nam 1945-2000*. Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội 2005, tr. 58.

tháng 10-1945, Chủ tịch Hồ Chí Minh nêu rõ: “Chính sách của Việt Nam đối với Trung Hoa, lúc này tóm lại là phải thân thiện”<sup>1</sup>.

Mặc dù chấp hành nghiêm lệnh của Chính phủ phải tự kiềm chế, nhưng trước các hành động trắng trợn của quân Tưởng, nhân dân một số địa phương rất công phẫn, đã tự động tổ chức đánh úp, diệt và tước súng một số lính Tưởng đi lẻ. Điển hình vụ bắn chết một số lính Tưởng ở khu vực Chèm (Hà Nội)<sup>2</sup>. Quân Tưởng vin có đòi lật đổ chính quyền cách mạng và tước vũ khí bộ đội. Chính quyền nhân dân đã phải đau xót xử bắn đồng chí của mình để tránh việc quân Tưởng kiếm có tấn công chính quyền.

Tuy nhiên, quân Tưởng vẫn không từ bỏ âm mưu xóa bỏ chính quyền cách mạng, họ tìm cách đưa bợn tay sai Việt Quốc, Việt Cách vào bộ máy chính quyền. Quân Tưởng đưa yêu sách đòi cải tổ chính phủ, đưa những người cộng sản ra khỏi Chính phủ lâm thời, đòi thay đổi quốc kỳ, quốc ca, đòi báo cáo quân số và hệ thống tổ chức quân đội...

Đối phó với các yêu cầu trắng trợn của quân Tưởng, giữa tháng 9-1945, Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa quyết định đổi tên Giải phóng quân Việt Nam thành Vệ quốc đoàn, Trường Quân chính Việt Nam đổi thành Trường Cán bộ Việt Nam. Tại các thành phố, thị xã có quân Tưởng đóng giữ chỉ để lại lực lượng tự vệ và một số đơn vị nhỏ, còn các đơn vị quân đội rút ra các địa phương xa. Ngày 11-11-1945, Đảng Cộng sản Đông Dương tuyên bố “tự giải tán” mà thực chất là rút vào hoạt động bí mật.

Tháng 12-1945, Tiêu Văn gửi tối hậu thư đòi cải tổ chính phủ trước Tổng tuyển cử, thúc đẩy các nhóm người Việt thân Tưởng tham gia Chính phủ liên hiệp. Chủ tịch Hồ Chí Minh đã phải tiếp xúc nhiều cuộc với đại diện của Việt Quốc, Việt Cách và trực tiếp điều đình, thương lượng với các tướng lĩnh Tưởng Giới Thạch. Cuối cùng đã thỏa thuận dành cho Việt Quốc, Việt Cách các chức vụ Phó Chủ tịch nước, Bộ trưởng Ngoại giao, Bộ trưởng Kinh tế và 70 ghế trong Quốc hội không qua bầu cử<sup>3</sup>. Chính nhờ sách lược khéo léo đó đã xoa dịu sự chống đối của các tướng lĩnh Tưởng và các nhóm thân Tưởng, góp phần ngăn chặn âm mưu phá hoại và lật đổ của chúng.

### **3. Quân đội Tưởng Giới Thạch rút về nước (9-1946)**

Tình hình Việt Nam đầu năm 1946 rất phức tạp. Quân Anh đang rút quân, quân Nhật bị tước vũ khí đang lần lượt về nước, quân Tưởng đóng quân từ vĩ

---

1. *Hồ Chí Minh toàn tập*, tập IV (1945-1946). Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội 2002, tr. 73.

2. Nguyễn Tố Uyên: *Công cuộc bảo vệ và xây dựng chính quyền nhân dân ở Việt Nam trong những năm 1945-1946*. Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội 1999, tr. 185.

3. Trong tổng số 70 ghế ở Quốc hội không qua bầu cử, có 50 ghế cho đại biểu của Việt Quốc, 20 ghế cho đại biểu của Việt Cách.

tuyến 16 trở ra Bắc, quân Pháp chiếm hầu hết Nam Bộ, Nam Trung Bộ, Campuchia và vùng nông thôn của Lào. Tại miền Bắc Việt Nam, quân Pháp chiếm Lai Châu và một phần Sơn La. Tuy nhiên quân Pháp chưa thể đưa quân ra chiếm miền Bắc nếu không dàn xếp được với quân Tưởng. Hơn nữa Việt Minh đã kiểm soát đất nước, có chính phủ, có quân đội đang ngày càng lớn mạnh.

Về phía quân Tưởng, mặc dù chống cộng, nhưng Tưởng Giới Thạch không muốn gây tình hình rối loạn làm cho quân Tưởng dính líu vào cuộc xung đột ở Việt Nam. Đặc biệt là để giải quyết vấn đề trong nước đòi hỏi chính phủ Trùng Khánh phải thay đổi kế hoạch. Tưởng Giới Thạch chủ trương để Pháp vào thay quân Tưởng ở Bắc Đông Dương đổi lấy một số quyền lợi kinh tế và tô nhượng. Quân Tưởng cần rút quân về chuẩn bị phát động lại cuộc nội chiến tấn công các vùng giải phóng do Đảng Cộng sản Trung Quốc kiểm soát. Ngoài ra chính quyền Quốc dân Đảng cũng cần sự hợp tác của Liên Xô để thu hồi Mãn Châu mà Hồng quân Liên Xô chiếm đóng để giải giáp quân Nhật. Họ tính toán rằng điều mà Trung Quốc làm cho Pháp ở Đông Dương thì Liên Xô sẽ làm cho họ ở Mãn Châu.

Ngày 28-2-1946, Hiệp ước Hoa – Pháp ký kết. Theo Hiệp ước này, quân Pháp được quyền thay quân Tưởng ở miền Bắc Đông Dương, còn Pháp đồng ý trao trả cho Trung Quốc các tô giới ở Thượng Hải, Thiên Tân, Hán Khẩu, Quảng Đông, đất Quảng Châu Loan, bán lại đường sắt Côn Minh – Lào Cai, Hải Phòng thành cảng tự do, hàng hóa của Trung Hoa Dân quốc vận chuyển qua miền Bắc Việt Nam được miễn thuế. Thời hạn quân Pháp thay thế quân Tưởng từ ngày 1 đến 15-3-1946 và hoàn thành muộn nhất vào 31-3-1946.

Tuy vậy, việc đưa quân ra Bắc của quân Pháp không chỉ tùy thuộc vào quan hệ giữa Pháp và Trung Hoa Dân quốc mà còn tùy thuộc so sánh lực lượng và thỏa thuận giữa Việt Nam với quân Pháp, đây mới là điều chủ yếu. Vấn đề nổi cộm trong quan hệ Việt – Pháp là vấn đề độc lập của Việt Nam. Lập trường của Pháp là không muốn cho Việt Nam độc lập mà chỉ là tự trị đối nội. Mặc khác, về phía quân Pháp, công cuộc bình định miền Nam đã quá sức với một lực lượng khá mỏng chỉ có 65.000 quân, trong đó 15% là lính bản xứ, chất lượng chiến đấu còn thấp. Việc vừa bình định miền Nam, vừa đánh chiếm miền Bắc là không đơn giản. Trong khi đó, ngày 27-2-1946 hạm đội Pháp đã dời miền Nam, ngày 6-3-1946 tiến vào cảng Hải Phòng, quân Pháp và quân Tưởng đã nổ súng bắn nhau, tình hình rất phức tạp.

Về phía Việt Nam, Chủ tịch Hồ Chí Minh và Thường vụ Trung ương Đảng cho rằng hòa với Pháp có thể phá tan âm mưu của chủ nghĩa đế quốc và bọn phản động, bảo toàn được lực lượng, có thêm thời gian chuẩn bị cho cuộc kháng chiến, tiến tới giành độc lập hoàn toàn.

Trong bối cảnh đó bản Hiệp định sơ bộ giữa Việt Nam và Pháp được ký kết vào ngày 6-3-1946 tại Hà Nội. Theo đó, Pháp công nhận Việt Nam là một quốc gia tự do, có chính phủ, nghị viện, quân đội và tài chính riêng ở trong Liên bang Đông Dương và khối Liên hiệp Pháp, và một phụ khoản về việc 15.000 quân Pháp được ra Bắc Bộ thay thế quân đội Tưởng Giới Thạch và hợp tác với quân đội Việt Nam giữ gìn trật tự an ninh lãnh thổ Việt Nam sẽ được quân đội Việt Nam thay thế hoàn thành trong thời hạn 5 năm.

Với Hiệp ước Hoa – Pháp ngày 28-2-1946 và Hiệp định sơ bộ Pháp – Việt ngày 6-3-1946 đã kết thúc vai trò của quân đội Tưởng Giới Thạch tại Bắc Đông Dương về mặt pháp lý theo Hội nghị Posdam. Từ sau khi Hiệp định sơ bộ ngày 6-3, chính sách hòa hoãn của Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa đối với quân Tưởng đã điều chỉnh cho phù hợp với tình hình mới. Lúc này cần tạo điều kiện cho quân Tưởng Giới Thạch rút về nước nhanh chóng, êm thấm; đồng thời cần giữ sự ổn định ở vùng biên giới phía Bắc.

Ngày 8-3-1946, Chủ tịch Hồ Chí Minh ký Nghiêm lệnh quy định toàn thể nhân dân, quân đội Việt Nam phải “giúp quân đội Trung Hoa trong lúc thoái triệt”, nếu “vi phạm tính mạng, tài sản của quân đội Trung Hoa sẽ bị nghiêm trị”.

Một tuần sau khi Hiệp định sơ bộ ngày 6-3 ký kết, quân Tưởng tuyên bố sẽ bắt đầu rút quân từ ngày 15-3-1946 và sẽ kết thúc vào ngày 31-3-1946. Phần lớn các nhóm Việt Quốc, Việt Cách cũng theo các toán quân Tưởng rút về Trung Quốc từ tháng 6-1946. Các bộ phận quân đội Tưởng Giới Thạch nấn ná ở lại, cuối cùng phải đến ngày 18-9-1946 mới rút hết khỏi Việt Nam, chấm dứt thời gian xâm nhập của quân đội Tưởng Giới Thạch vào Việt Nam.

Chính sách của Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa hòa hoãn và kiềm chế các lực lượng của Tưởng Giới Thạch tại Việt Nam đã giúp cho miền Bắc có một thời kỳ tương đối ổn định để thực hiện chủ trương kháng chiến kiến quốc, xây dựng củng cố chính quyền nhân dân; đồng thời làm thất bại âm mưu của Tưởng Giới Thạch hòng lật đổ chính quyền nhân dân để lập chính quyền tay sai thân Tưởng ở Việt Nam. Việc Chính phủ Việt Nam lợi dụng mâu thuẫn giữa Pháp và Tưởng đã làm chậm bước tiến của quân đội Pháp ra miền Bắc, giúp cho Việt Nam cùng một lúc không phải chống nhiều kẻ thù và tạo điều kiện thuận lợi chi viện cho cuộc kháng chiến của đồng bào miền Nam.

Việc quân đội Tưởng Giới Thạch xâm nhập vào Việt Nam chỉ trong vòng hơn một năm (từ tháng 8-1945 đến tháng 9-1946) đã phải rút quân về nước là một tuyệt chiêu về chính trị, quân sự và ngoại giao, một thắng lợi cực kỳ quan trọng của Chính phủ Hồ Chí Minh và nhân dân Việt Nam đối với cả thực dân Pháp và Tưởng Giới Thạch.



So sánh sự kiện trên đây của Việt Nam với Đài Loan chúng ta thấy được điều gì? Vậy tại sao Chính phủ Hồ Chí Minh đã giải quyết được vấn đề cực kỳ khó là đuổi được quân Tưởng ra khỏi Việt Nam mà Đài Loan lại không làm được như vậy? Thực ra so sánh để chỉ ra bài học kinh nghiệm là rất khó, bởi vì bối cảnh lịch sử Việt Nam và Đài Loan lúc đó khác nhau rất xa. Bài học lịch sử là không dễ gì nắm bắt được thời cơ. Tác giả Trung Quốc là Tân Tử Lăng đã viết: Cuối năm 1945 và nửa đầu năm 1946 là thời cơ của Tưởng Giới Thạch. Nếu Tưởng nắm lấy cơ hội 2 Đảng Quốc – Cộng cùng hợp tác bàn việc nước, không gây nội chiến, tiến hành cải cách chính trị, từ bỏ một Đảng độc tài, cùng Đảng Cộng sản tổ chức Chính phủ liên hiệp thì không đến nỗi bị đuổi khỏi Hoa lục. Song thực tế lịch sử đã không diễn ra như vậy.

Đối với Đài Loan, Đồng minh cũng giao cho Tưởng Giới Thạch tiếp quản tạm thời. Ngày 28-2-1947, Tưởng Giới Thạch đưa quân đội từ đại lục vượt biển đến Đài Loan tiến hành vũ trang trấn áp sự chống đối của nhân dân và chuẩn bị mọi mặt để xây dựng căn cứ cho tương lai ở đây. Cuộc tàn sát diễn ra, có đến hơn 1 vạn người bị giết và rất nhiều dân thường bị thương. Những người dân bản địa của Đài Loan từ chỗ lúc đầu mong muốn quân đội Tưởng Giới Thạch đến Đài Loan chỉ là tạm thời, song thực tế không phải như vậy. Từ năm 1949, quân đội cách mạng của Mao Trạch Đông đã đánh đuổi quân Tưởng bật khỏi Đại lục. Toàn bộ chính quyền và quân đội Tưởng Giới Thạch đã phải đem theo của cải và tài sản chạy ra Đài Loan. Dưới sự trợ giúp của Hoa Kỳ, Tưởng Giới Thạch đã xây dựng nơi đây thành căn cứ vững chắc để hy vọng có ngày quay trở lại Đại lục. Mặc dù Đài Loan chưa làm được điều mong muốn, nhưng thực tế lịch sử của Việt Nam xứng đáng để lại bài học kinh nghiệm không chỉ cho Đài Loan mà cho cả những quốc gia và vùng lãnh thổ khác có hoàn cảnh tương tự.



中譯版草稿

# 蔣介石軍隊入侵越南北越之研究 以及台灣當年背景之比較（1945-1946）

丁光海

越南社會科學院歷史研究所

翻譯：呂越雄

1945年9月2日胡志明於河內宣布成立越南民主共和國。越南雖然宣佈獨立，成立新政府但世界各國還沒承認。同時，越南經濟、政治、文化、社會各方面正在面臨著嚴重損害的困難。另外，越南國民也面臨著來自國內外的侵略危機。

關於經濟，越南1945年有2百萬人餓死，占越南當年人口的20%<sup>1</sup>。乾旱、水災連續發生之故，農業耕地被拋荒；工業及小型手工業的生產規模極小，依賴國外，導致工業生產凝滯。商業因市場的貨物嚴重缺乏、物價高漲等因素而停頓。財政拮据，國家銀庫只剩下125萬越南盾的現金。東洋銀行仍然在法國殖民者以及日本軍隊的管制之下。另外，因新政府實施取消部分稅金及禁止酒、鴉片，鹽等貨品買賣的政策，所以稅金總收入大大減少。

關於文化教育，越南當年人口的90%文盲，舊制度留下的賭博、吸毒、賣淫等社會問題到處都有。

關於對外，越南新政府面臨著帝國主義國家及來自四方的威脅，完全被外面世界孤立。儘管越南剛成立的臨時政府已經很努力爭取世界各國的支持與承認，但效果不佳。

關於軍事，這是越南有最大困難的方面。根據各個同盟國於波茨坦會議所提出的協調，從1945年8月起，蔣介石軍隊負責接管日本帝國在越南北部北緯16度以北的殖民地，至於越南南部北緯16度以南則由英國軍隊接管。

## 1. 蔣介石軍隊入侵越南

1945年8月20日，中國國民黨於芷江召開的會議，已決定派盧漢為司令率領軍隊前往越南繳械武器並接管日軍投降。

1949年8月27日，蔣介石軍隊的第一批軍團開始經過越南中國邊界前往越南<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> Cao Van Bien 1990《乙酉年的飢餓（1945）》，研究歷史雜誌，251號，頁52。

<sup>2</sup> 根據越南的資料是20000蔣軍的士兵入侵越南，但中國政府的數字指出有15000位士兵，則用來算法軍要負責支付的數字。據新華，1994《De Gaulle contre Ho Chi Minh》，巴黎，頁79-80裡面有提到，蔣介石軍隊佔據越南有152486人。據L.A. Patti 2001《Why Vietnam》，崑港出版社，頁982寫到可能有180000士兵在蔣軍入侵越南時陸續來往，但偶爾只有50000屯駐。

第 93 軍從中國雲南出發，經過越南老街省，沿著紅河前往越南北部地區。第 62 軍從中國廣西出發，經過越南高平省、諒山省前往河內。第 50 軍前往越南東北部和海防省。第 60 軍占據廣南省會安市以北。另外，蔣介石又派曾接收美國較好軍備支援並由周福成指揮的第 53 軍到越南控制盧漢。此外，還有另一軍團占據於寮國。

1945 年 9 月 9 日，蔣介石的第 93 軍已經到達越南河內<sup>3</sup>。此時，蔣軍已佔據從越南中國邊界到北緯 16 度以北的大部分城市及直轄市。9 月 11 日盧漢坐飛機到河內<sup>4</sup>。蔣軍雖然有任務派軍到越南繳械武器並接管日本殖民地，但蔣軍的情況非常淒慘。美國作家 L.A.Patti 寫道：在那群難以描寫出來的步行軍人裡偶爾冒出了軍車、腳踏車、牛車混雜一起。許多人還挑擔或背著大包，趕著或拉著家畜。我們也看見雞、鵝的竹籠，豬、水牛以及許多動物都被拉著走。那就是蔣介石佔據的軍隊<sup>5</sup>。

蔣介石軍隊裡原本的軍律已經沒有，換來是越來越明顯的搶劫、不守軍律等行爲。L.A. Patti 寫：那整個夜晚，盧漢軍隊湧入市區，車子來往鬧聲、機械啟動噪音、喊口令的聲音，實在很喧鬧。但只過了一夜，我們隔天早上就看到完全不一樣的畫面。蔣介石軍隊已經完全變質退化。昨天精銳的軍隊已經變成搶土地的軍隊。在街上，我只看到亂七八糟得無法描寫的畫面，其中有許多中國人似乎無目的的流浪漫行。<sup>6</sup>

入侵越南時，蔣介石軍隊也帶著一些流亡中國越南籍的告密者。其中，跟著第 93 軍有 200 個由武鴻卿和阮祥三帶頭的越南國民黨的黨員，另外一批是跟著第 62 軍由阮海辰帶頭的越南革命同盟會的會員。

1945 年 10 月 1 日，何應欽到河內直接指示盧漢和蕭文無論如何要實施消滅越南共產黨的陰謀，同時破壞越盟組織。由於越南革命政權似乎已成立於全國的縣市，所以何應欽命令協助告密者推翻革命政權，成立親中華民國新政府。

在河內，蔣軍有很多作威作福的行爲。他們直接提出管制市區交通工具流行以及禁止居民攜帶武器之規定來控制擔保社會治安的權利。蔣軍佔據重要位置來控制主要路線。同時蔣軍也進行許多誣告、惡意宣傳越盟組織及越南革命政權的行動。蕭文曾經跟胡志明說：如果胡先生政府的每一部門都有一位中國專門士官從事連絡實在太得當了，這樣一來越南人會更了解中國人的需求和做法。<sup>7</sup>

當然針對蕭文這些無理的要求胡志明政府完全不能接受。蔣軍不斷威脅新政府，加上不停的進行挑釁活動，密捕政治人物，搶劫，破壞社會治安，威脅進行武力政策推翻革命政權。蔣軍煽動與協助越南國民黨和越南革命同盟會造成不穩定的情形，他們成立基礎政權在永安、芒街、安沛、萊洲等從邊界到河內的一些

<sup>3</sup> Philippe Devillers 2003 《巴黎—西貢—河內》，胡志明綜合出版社，頁 107。

<sup>4</sup> 有資料寫是 1945 年 9 月 14 日，參考 ARchimedes L.A.Patti 2001 《Why Vietnam》，峴港出版社，頁 559。

<sup>5</sup> 請參考 ARchimedes L.A.Patti 2001 《Why Vietnam》，峴港出版社，頁 542。

<sup>6</sup> 請參考 ARchimedes L.A.Patti 2001 《Why Vietnam》，峴港出版社，頁 548。

<sup>7</sup> 請參考 ARchimedes L.A.Patti 2001 《Why Vietnam》，峴港出版社，頁 555。

區域。在河內，密告者不斷密捕、暗殺政治人物，其中包括高級領導幹部。他們集合法國殖民和日本帝國的密告者以及反革命的地主、資產人物，成立《抗法國家戰線》組織，但實際上是扭曲越南共產黨和越盟的方針與政策，企圖分裂人民的團結。

爲了加強破壞宣傳，他們已成立越南、自由、切實、同心、連協、復國等報刊。那群告密者已針對胡志明政府的政策進行大規模破壞宣傳，多次舉辦大規模的抗議以便接納新人，進行暗殺，殺了很多政治人物，在越池、福壽、永安等城市故意開槍挑釁新政府，攏絡學生、知識分子、舊職員的反抗精神<sup>8</sup>。華人反革命者也靠著蔣軍的勢力不斷破壞，其代表爲北江省陸岸、山洞、有隴市縣等華人。他們成立幫會，設立法規，建立自己的軍隊，收買甚至強迫少數民族“華僑化”以造成各族群之間的矛盾。<sup>9</sup>

在高平、安沛、永安、芒街等省市，那群告密者成立《南洋華僑協會》吸納及指導少數民眾破壞革命政權。

蔣介石軍隊入侵越南後，不斷進行搶劫、無理要求，再加上蔣軍勢力的支持做爲後盾的越南籍告密者，大規模瘋狂的破壞，已帶來給越南人民重重的困難。蔣軍所提出的無理要求，其中之一是，要求越南政府實施當地徵收糧食，來提供給蔣軍的制度。當越南人民要承受史上最嚴重的飢餓危機時，盧漢卻強迫越南要提供每個月一萬噸白米。爲了滿足蔣軍佔據的消費，每個月中國從東洋銀行領出四千萬東洋盾支付「軍事急迫之需求」。盧漢也要求越南政府允許蔣軍使用在越南已經無效的貫金幣。L.A.Patti 寫道：“紙票貫金幣已經嚴重貶值，在昆明要用一大袋錢才能買一種日常生活用品，現在這種紙票變成越南財政方面的剝削工具”<sup>10</sup>。盧漢曾正式制定匯率單向爲一貫金幣等於十四東洋盾。這個匯率使貫金幣更嚴重貶值，加上蔣軍在財政市場壟斷的手段，已造成黑市販賣貨幣的新趨向。貫金幣嚴重貶值的因素導致無法控制物價的情況，上述的非法手段實在已嚴重破壞越南的經濟。

蔣介石軍隊的入侵後，針對越南新政府在政治上的無理要求與破壞，經濟上的剝削與壟斷，再加上親華告密者不斷的宣傳破壞，已帶來給越南新政府及其人民困難重重，要求政府的領導級一邊團結人民、克服困難、掌控大局、維持社會治安，一邊委婉拒絕、應付蔣軍的要求。

## 2. 胡志明及越南民主共和國政府針對蔣介石軍隊委婉又靈活的外交政策

1945年8月革命成功後，胡志明及越南民主共和國政府已指導南部和南中部人

<sup>8</sup> 請參考 2001《1945-1954 抵抗法國殖民歷史》第一冊，人民軍隊出版社，河內，頁 235。

<sup>9</sup> 請參考 2001《北江省黨部歷史》第一冊 (1926-1975)，國家政治出版社，河內，2003，頁 119。

<sup>10</sup> ARchimedes L.A.Patti：《Why Vietnam》，峴港出版社，頁 561。

民抗戰，抵抗法國殖民重反登入，同時也努力準備全國抗戰的力量。另外，因加強預料評估帝國主義國家的陰謀，並認定與劃分清楚中國兩廣與雲南、雲南與重慶等軍閥集團<sup>11</sup>及同盟國之間的利益矛盾及其不相同的對比，所以主張實施委婉、靈活的政策以便暫時與敵對勢力緩和，累積機會與時間加強實力。

在針對蔣軍緩和策略中，越南政府主張歡迎蔣軍以同盟軍的名義登入越南繳械日軍武器，但堅持反對跟越南新政府有不同政見的親華黨派與蔣軍勾結，粉碎推翻人民政權的陰謀。越南革命政權提出口號“華越親善”，同時使用委婉、冷靜的策略維持緩和的情況。越南政府所有相關越華關係的公開宣布，胡志明主席給蔣介石的書信及電信，都肯定兩國友誼及長久歷史、文化、傳統的關係。

另一方面，胡志明常常提醒職員和越南人民，要一邊堅強維持民族獨立的原則，一邊遵守“華越親善”、保護華僑、防止越華人民之間的離間陰謀等政策。隨時保持冷靜意志，避免蔣軍故意找藉口，用武力消滅、挑釁剛成立的新政府的各項陰謀。

越南政府與蔣軍的一些將軍建立利用關係，在政治、外交觀點鬥爭的同時，利用這些人物的物質貪婪限制他們的破壞。胡志明曾經親自請盧漢用餐，送他禮物。越南政府也協助蕭文的老婆出口米和貨品到中國香港<sup>12</sup>。胡志明於1945年10月記者會上回答記者說：“越南對中華的政策，總之現在要親善”。<sup>13</sup>

越南人民雖然要遵守政府嚴格的命令，克制自己要忍耐，但是在面對蔣軍明目張膽破壞與挑釁的行為，反抗活動數次自動爆發，其代表為河內市慈廉區槍殺數名蔣軍軍人的事件<sup>14</sup>。此事件被蔣軍當藉口來要求推翻越南新政府以及繳械越南部隊的武器。越南政府不得已判刑槍斃自己的人，以免蔣軍對新政府的攻擊威脅。不過蔣軍仍然不放棄消滅越南革命政權的陰謀，他們想辦法讓越南國民黨黨員和越南革命聯盟會會員，能夠進入政府機構的系統。蔣軍提出要求改組政府，罷免臨時政府裡面的越南共產黨黨員，要求更改國旗、國歌，要求越南軍隊報告軍數及軍隊組織的系統。

1945年9月中旬，越南民主共和國政府決定把「越南解放軍」改為「衛國團」、 「越南軍政學校」改為「越南幹部學校」以應付蔣軍的要求。另外，有蔣軍佔據的城市只留下自衛軍以及小組部分，軍隊的其它單位遷移到比較偏僻的地方。1945年11月11日，東洋共產黨宣佈解散，但實際上是轉為私下秘密活動。

1945年12月，蕭文下最後通牒要求全國選舉前改組政府，促進親華越籍人士參加連協政府。胡志明曾多次與越南國民黨及越南革命同盟的代表人物接觸，與蔣介石一些將軍直接協調，最終同意讓給越南國民黨和越南革命同盟會國家副主

<sup>11</sup> 蔣介石所派到越南的士兵大部分是龍雲軍隊中喜歡搶劫勝於打戰的軍人。蔣介石提出北東洋來吸引龍雲，實際上是用調虎離山計。盧漢帶軍離開雲南後，蔣介石推翻龍雲。

<sup>12</sup> 請參考2005《1945-2000 越南外交》，國家政治出版社，河內，頁58。

<sup>13</sup> 請參考2002《胡志明全集》第四冊（1945-1946），國家政治出版社，河內，頁73。

<sup>14</sup> 請參考1999《1945-1946 保護與建立越南人民政權的事業》，社會科學出版社，河內，頁185。

席、外交部部長、經濟部部長各一名以及國會裡不需經過選舉的 70 席<sup>15</sup>。此策略已經安撫了蔣軍以及親蔣派的敵對心態，進一步防止他們破壞與推翻的陰謀。

### 3. 蔣介石軍隊退兵（1946.9）

1946 年初，越南的情況十分複雜，英軍正在進行退兵，日軍繳械後陸續回國去，蔣軍佔據越南北緯 16 度以北，法軍幾乎佔領越南南部、南中部、柬埔寨及寮國的農村區。法軍在越南北部也佔領萊洲省和山羅省的一部分。不過法軍與蔣軍不能協調的話，就不能出兵佔領越南北部。另外，越南獨立同盟會已經掌握政權，建立自己的政府及其日益強穩的軍隊。

關於蔣軍，雖然反抗共產注意，但蔣介石並不希望蔣軍干涉越南衝突的戰爭。再加上重慶政府正在面對中國國內問題必須改變策略的因素，蔣介石主張讓法軍替代蔣軍在北東洋的腳色，換來條件是經濟的一些特權以及租讓。蔣軍必須退兵回去，準備再一次發動攻擊由中國共產黨所佔據的領土之內戰。另外，中國國民黨政權也需要蘇聯的協助來徵收由蘇聯紅軍佔據繳械日軍武器的滿州。他們估算中國在東洋讓步法軍，蘇聯同樣在滿州將讓步蔣軍。

1946 年 2 月 28 日，「華法條約」簽署。根據此條約的內容，法軍可以代替蔣軍在北東洋的佔據，法軍同意把上海、天津、漢口、廣東的租界及廣州灣地還給中國，轉讓昆明老街的鐵路，越南海防變成自由港口，讓中華民國貨物經過越南北部的運輸完全免關稅。法軍替代蔣軍的時限自 1946 年 3 月初一至 1946 年 3 月 15 日，最慢至 1946 年 3 月 31 日為止。

雖然如此，法軍遷移到北越是否順利決定於法軍與中華民國關係之外，而更重要的因素是越南和法軍的軍力及協調內容。越南和法國之間最大衝突的問題是越南的獨立。法國的立場並不希望越南獨立，只想讓越南變成對內自治區。另外，法軍總數為 65000 位士兵，其中 15% 為作戰技術較弱的本土士兵。因此，對法軍來說要平定越南南部已不太可能，如加上侵略越南北部更極為困難。此外，法軍艦隊 1946 年 2 月 27 日離開越南南部 3 月 6 日進海防港口時，已與蔣軍互相開槍，情況十分緊張。

關於越南一方，胡志明和黨中央常務委員會認為，與法軍和緩也許將打破帝國主義和反革命者的陰謀，又能保全力量，又有足夠的時間準備全國抗戰，取回獨立。

在上述的情況下，越南與法國 1946 年 3 月 6 日於河內簽署初步協定。協定主要內容是法國承認越南在東洋聯邦及法國連協區域是一個有自己的政府、議院、軍隊、財政等方面的自由國家，另外有附上一條款為 15000 位法軍士兵將遷移到越南北部代替蔣介石的軍隊，並在五年的時間內將配合越南軍隊維護越南領土治安，五年後這一部分士兵將被越南軍隊完全代替。

<sup>15</sup> 份為越南國民黨 50 席，越南革命同盟會 20 席。

1946年2月28日的「華法協約」和1946年3月6日的「發越初步協定」已將蔣介石軍隊在北東洋的角色做個結束。自從三六協定簽署之後，越南民主共和國政府已經進行妥當地調整與蔣軍和緩的政策。當初，最重要的是協助蔣軍順利並快速退兵回國，同時要維護越南北部邊界區的治安和穩定。

1946年3月8日，胡志明下嚴令，規定越南全民及軍隊必須協助中華軍隊撤退，對中華軍隊的財產和生命有違犯者將被嚴處。

「三六初步協定」簽署一個星期後，蔣軍宣布將於1946年3月15日開始撤兵，其將結束於1946年3月31日。1946年6月起越南國民黨及越南革命同盟會的大部分人物也跟著蔣軍撤退回中國。蔣軍的最後一批留在越南到9月18日才完全離開，結束蔣軍在越南的佔據時期。

越南民主共和國政府維持和緩、讓步蔣軍的政策已經發揮效果，更重要的是讓北越能維持相當穩定狀態的時期，進一步準備全國抗戰的主張，能夠建立及鞏固人民政權，同時打破蔣介石推翻越南人民政權和建立越南親蔣政府的陰謀。越南政府能利用法軍和蔣軍之間的矛盾以緩慢法軍遷移北越的進度，使越南同時不要面對很多敵人的威脅，也能夠順利地支援南越人民的抗戰。

蔣介石的軍隊入侵越南僅僅一年內（1945/8-1946/9），使其撤退是政治、外交、軍事等方面十分重要的勝利。這次勝利的胡志明及越南人民，他們的團結心扮演非常重要的角色。

本人在研究蔣介石軍隊入侵越南的資料，尤其與蔣介石入侵台灣的情況做比較時，有以下的認定：越南和台灣雖然同樣被蔣介石軍隊以繳械日軍武器的名義入侵佔領，但越南能夠和緩並使蔣軍撤退回中國而台灣卻不能。實際上，這樣比較不是很完整，甚至偏見，因為越南和台灣的歷史背景、文化、政治等方面並不完全一樣。中國作家新子玲曾寫到：“1945年年底及1946年年初是蔣介石的天極時代。假設蔣介石把握此機會與中國共產黨合作商討國家事業，不發動內戰，進行政治改革，放棄獨黨主張，與中國共產黨組織連協的政府的話，就不會被趕出華陸。可惜歷史的實際演變不是這樣。”

當初台灣也被同盟國下令交給蔣介石暫時接管。1947年2月28日，蔣介石從中國帶軍隊越海入侵台灣，大規模鎮壓台灣人民的抵抗，在這個小島建立將來反攻的基地。許多殘殺事件發生，超過10000人被殘殺及受傷。台灣本土人士當初希望蔣介石軍隊只是短期停留此地，但實際上完全不一樣。自1949年起，毛澤東革命的軍隊已經打敗並趕走蔣介石的軍隊，使其從中國逃亡到台灣。蔣介石及部署政權必須帶著財產跑到台灣。在美國的協助下，蔣介石抱著反攻中國共產黨的希望，在此地建立了堅固的軍事基地。台灣人民的一部分雖然不斷的抵抗與鬥爭，不過可惜到現在，台灣仍然在國外政權的控制之下，還沒脫離蔣介石政權殘留的統治制度。本人希望透過這篇小論文，能提供給不斷為台灣努力的學者以及保護台灣本色的大眾人民，能夠參考的資料，也同時是鼓勵、支持追求獨立自由的聲音。



Edyta Roszko

Max-Planck Institute for Social Anthropology ( Halle, Germany)/ CAPAS, Academia Sinica, Taipei)

Email: [roszko@eth.mpg.de](mailto:roszko@eth.mpg.de), [edytaroszko@googlemail.com](mailto:edytaroszko@googlemail.com)

## ‘Storming the Heavens’: Contestations of Religious Landscape in Central Vietnam’s Littoral Society

The 2010 International Conference on Vietnamese and Taiwanese Studies

*Work in progress (not for citation, please)*

### Introduction

*In winter 2006, I visited the Buddhist pagoda of Sa Huỳnh in Quảng Ngãi province with a representative of the Commune People’s Committee. The leading monk (born in 1945), whom I intended to interview, came from Sa Huỳnh but had received Buddhist instruction in the pagoda of Thăng Quang, in Bình Định province, since his childhood. Lý was a young, energetic and devoted office worker in the cultural department who received his training at the province level and who was responsible for my introduction in the village and logistic matters. Lý often instructed interlocutors on religious policy and superstitious practices. However, this time the roles were reversed.*

*“What’s your name, uncle?” – Lý asked as usual. The monk became indignant over the way Lý addressed him and cautioned him immediately: “You, young man, call me ‘uncle’ (chú). That is wrong. You call me uncle, it means that I am an ordinary person, doesn’t it? In religion [Christianity], if you go to church and you must call a priest ‘Reverend Father’ (cha đạo). You, young man, are working on culture but you come to a Buddhist pagoda and you are calling me uncle. You cannot address me properly, huh? If you come to the pagoda you must respect the social status and the religious name of the person here. For example, if one is a Venerable (đại đức) then call him ‘Venerable’, if one is a Master (thầy), call him ‘Master’...”<sup>1</sup>*

*The monk warned the young official that he was visiting a sacred place and not a secular one and that he was obliged to follow religious rules. Lý was disconcerted and felt uneasy about*

---

<sup>1</sup> All quotes taken from interviews are translated from the original Vietnamese by the author.

*the monk's tirade because of his atheistic orientation. Nevertheless, he did not argue the issue with the monk. He simply asked how he should address the monk and eventually the two sides agreed that Lý should address him as 'Master'. The rest of the interview went smoothly.*

This short example illustrates that more than twenty years after the Vietnamese socialist state relaxed its anti-superstition law some of the tensions between religion and the state cultural politics, though less visible, are still present. However, instead of seeing this relationship as antagonistic, I would argue in this paper that there is room for negotiations over religion that include both the state agents and various strata of Vietnamese people. Through my ethnographic material I will demonstrate that villagers are able to act on behalf of their gods and sacred spaces and at the same time to make conscious compromise.

One of the main targets of the new socialist modernizing agenda of the Vietnamese government was to strip the traditional social order of its sacred character and mysterious aura in order to transform the Vietnamese people into a new and advanced society, with its progress based on education and rationality rather than "Gods works". In its effort to make Vietnam a secular society, the government adopted Marxist-Leninist theory according to which religion will naturally disappear when humankind enters the period of Communism, and "highly advanced material production, culture and science" (MacInnis 1989: 116). The Party ideologists blamed religion for the hardship and backwardness of the life of masses, saying it wasted time and money that could be better spent on education or national agriculture production.

It is not without significance that the first task of the policy of "separation of politics and religion" was a total restructuring of local village politics in which the two spheres were merged<sup>2</sup>. Village temples, pagodas, and shrines became the first targets of ideological zeal. Following the Marxist principles, such religious buildings were defined in terms of class struggle and considered to be a hotbed of feudalism, ignorance, and exploitation. The state, concerned with introducing a 'new culture' and a 'new way of life', undertook the task of turning religious building into spaces of secular rather than religious utility. In Northern Vietnam from the 1950s to the late 1980s, sacred spaces that, as it was believed, sustained unequal relationships and wastage of village resources were converted into granaries, storehouses, and schools, while monks and nuns were forced to cast off their robes and return to secular life. Spirit medium rituals

---

<sup>2</sup> For a detailed study of the redefining of the relationship between the sacred and profane in a Chinese village see Duara, P. (1988). *Culture, Power, and the State: Rural North China 1900-1942*. Stanford Calif., Stanford University Press; Duara, P. (1991). "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns Against Popular Religion in Early Twentieth-Century China." *The Journal of Asian Studies* 50(1): 67-83.

were banned and ritual professionals were controlled by local authorities (Luong Van Hy 1992; Malarney 2002). Since 1975, this process has spread across the southern parts of Vietnam as well<sup>3</sup> and lasted until 1986, when the state relaxed its enforcement of anti-superstitious law. But should we really believe in this overwhelming narrative of the contestation of religious space and that the local landscape was completely “re-inscribed” in the Party’s own “totalizing order” (Anagnost 1994)?

I hope to shed a new light on this process tracing local legacies in the form of physical buildings, sacred objects, and individual narratives of everyday life and memories of the past in the littoral community of Sa Huỳnh, Quảng Ngãi province. I will start with the analysis of the state’s policy through a study of the Official Gazette or *Công Báo* as the role of the state is crucial to understanding currents of remaking religious traditions and reclaiming sacred spaces since the state constructs and outlines the legal, social and political frame of religious space. Furthermore, drawing on ethnographic data, I will introduce stories of profanation of sacred spaces such as a Buddhist pagoda (*chùa*) that took place in Sa Huỳnh after the liberation of 1975. In the face of anti-superstition campaigns, people had to make a critical decision whether they should risk defending their gods and beliefs or find a compromise. As various narratives illuminate, in the people’s opinion the two positions incurred either socialist condemnation or the god’s anger.

The question then arises as to how the people resolve this tension in their response to anti-religious zeal. I do not argue that the people resist the state’s modernizing projects nor that they submit themselves to it (see Anagnost 1994; Feuchtwang 1993). Taking a middle path, I will show that the people actively interact with the state’s cultural policy. As Poon (2008: 269) points out in the case of China, remaking the identity of their gods and temples into state recognized ones required from them a kind of momentary and strategic conformity. In this light the bilateral relationship between the state and the local community appears to be more open, and flexible but, at the same time, complex. This paper will contribute to the discussion on the relationship between state policy and the local response of the people by going beyond the one-dimensional perception of the antagonistic relation of “state versus religion” (see Anagnost 1997; Duara 1988; 1991, Malarney 2003, Endres 2001, 2002, Chau 2005).

### **Religious Building or Exhibition Hall?**

---

<sup>3</sup> Taylor points out that the integration of the north and the south posed a serious challenge to the Communist state, which was confronted by a large body of religious sects and practices that had been eradicated or seriously restricted in the north but still flourished in the south despite of their selective control in resistance zones. Taylor, P. (2004). Goddess on the Rice: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam. Honolulu, University of Hawaii Press.

Various researchers working either on China or Vietnam describe the process of separation of politics and religion and of a total restructuring of local village politics as 'secularisation' (Yang 1961), 'desanctification' (Malarney 2002), and the 'desecration' or 'disempowerment of the religious domain' (Duara 1991), or 'ritual displacement' (Anagnost 1994). However, I do not aspire to argue here, which of these terms is the most satisfactory. My aim is rather to present the *emic* viewpoint, which gives us a sense of how this process is presented in official discourse and how it is perceived by the Vietnamese people. Comparing various issues of the Official Gazette – *Công Báo* – and local narratives, the gap between the official goals of a new usage of sacred spaces and their implementation and the people's feelings about it becomes evident. While, for the state the ongoing process of transferring authority from religious communities to the state was an attempt "to disenchant"<sup>4</sup> the local landscape and to make it predictable and manageable, for the common people it was an abuse and profanation of spaces that had not ceased to have sacred status.

It is worth pointing out that the state was selective in its acceptance of the ways of conversion of temples into more functional, in its view, nonreligious spaces. The analysis of the Official Gazette – *Công Báo* – from 1953 onwards reveals that the state had its own vision of how to make use of temples. In its rhetoric, the government proclaimed that although the "communal houses, Buddhists pagodas, shrines, and temples, and imperial tombs have for centuries been exploited by feudal tyrants, who turned them into places giving them prestige in order to be close to all classes of people and to sow superstitions to captivate people"<sup>5</sup> they should be utilized in accordance with a new cultural project of building a modern nation (*Công Báo* [Official Gazette] 1960/19: 338). In reality, the state's concern was dictated by practical considerations to develop them as places of historical interest, cultural value, or scenic beauty that the masses could visit as tourists rather than as places of religious activity. And, more importantly, this development aimed to replace superstitious beliefs with a new socialist creed. Thus, the fate of these places was not a trivial and unimportant matter since their new role was supposed to fill the spiritual void that the anti-religious campaigns had left and to serve the state machinery in building a new society. The Ministry of Culture, conscious of losing control over the management of temples and of the fatal

<sup>4</sup> see Weber Max (1958). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press. For a detailed discussion on Weber's term 'disenchantment' see Walton, C. L. (2000). "Is disenchantment the end of religion." Retrieved 10.03.2009, from <http://www.philocrites.com/essays/weber.html>.

<sup>5</sup> All quotes from the Official Gazette are translated from the original Vietnamese into English by the author.

consequences of anti-religious zeal, blamed its own followers for “lack of proper view”. In a self-critical mood, the *Công Báo* (ibid.) describes the temples’ destruction:

“...as a result of the need for material for building new projects, a number of the objects of our age-old architectural legacy (*di sản kiến trúc cổ truyền*) have been demolished; some of them have been used to support co-operative art or the production of oil lamps for meetings, others have been turned into shopping centres, storehouses and markets; while some of them remain in the hands of superstitious old ritual masters, the majority has no one looking after them; some people with little consciousness destroyed these places or used them as private houses.”

Then, it continues:

“It is prohibited to defile architectural monuments or to use them in illegitimate ways such as: making improper drawings on the walls (*vẽ bậy lên tường*), pillars, and statues, or on the objects of worship; raising chickens and ducks; piling straw; storing excrement (*chứa phân giò*) in communal houses, pagodas, shrines, and temples, or imperial tombs; taking memorial plaques, tiles, wood, wooden panels with Chinese characters (*câu đối*), or lacquered boards (*hoành phi*) belonging to communal houses in order to demolish them or to make piers (*cầu ao*), plank-beds (*phần*), or chairs (*ghế ngò*) or to bake lime (*phần nung*)”.

Yet, the public admission of shortcomings was not tantamount to a lessening of the tension between popular religion and official ideology. The state continued contesting, taking over, and refashioning ritual spaces according to its secular vision. Anagnost (1994: 223) calls this process the “politics of ritual displacement”, a sort of “uneasy accommodation” that engages both the local community and the state in a struggle over the symbolic meanings of temples. By removing sacred objects from temples, shrines, and pagodas and turning them into functional buildings, the state attempted to divest these places of their sacred aura and show that local gods were nothing more than powerless effigies.

Despite the total restructuring of local sacred spaces, in the official discourse the tradition of preservation of communal houses, temples, and shrines goes back to 1945 when Hồ Chí Minh issued a decree in the context of land reform on protecting national heritage<sup>6</sup>. However, all these directives had been largely ignored. The Official Gazette of 1956, continued to lament the pitiful

---

<sup>6</sup> See Endres, K. (2000). *Ritual, Fest und Politik in Nordvietnam: zwischen Ideologie und Tradition*. Münster, Hamburg, London, LIT Verlag.

situation of destroyed sites of local cults not only by the communist guerilla, which had used well-trying scorched earth tactics in order to deny the enemy any space to quarter their troops, but also by people who demolished the buildings (Công Báo [Official Gazette] 1956/20). Consequently, in the later issue of 1960, the state showed its disquiet over the popular reaction and feelings about the “dilapidated situation of temples falling into ruins and with pieces lying about higgledy-piggledy”, which might have resulted in a “negative political impression among local visitors and foreign guests” and recommended to provincial offices of culture and the People’s Committees to remove all defacements from monuments and to beautify the local landscape by planting trees (Công Báo [Official Gazette] 1960/19: 338). Note that in the official discourse, these temples underwent a metamorphosis into places of historical and cultural interest. Thus, the state worried not about religious but, above all, about national spaces. To rectify all “committed mistakes and shortcomings”, local authorities were strongly encouraged to protect and preserve “all old architectural and other locales of scenic beauty and to use them in an appropriate way without wastage” (ibid.). The “appropriate way” was understood as “turning all places of worship into schools, exhibition halls, gathering places, and cultural houses” (ibid.). However, the next six years did not bring a significant improvement in the situation and the Party had to sharpen its tone. Still in a self-critical temper, Prime Minister Phạm Văn Đồng reacted to the destruction of temples by pointing out the poor record activities of administrative committees (*ủy ban hành chính*) to “preserve all places of historical interest, to teach people about their value and to transform them into museums” (Công Báo [Official Gazette] 1966/13: 270). He stressed that these places have been lost and destroyed due to the lack of interest or even awareness of the official duty of preserving the historical heritage, and, as a consequence, of the low level of training of local cadres (ibid.).

In 1973, two years before the end of the Vietnam War, the state, specifying its agenda towards Buddhist pagodas and the clergy, had to again remind local authorities of the policy of protecting all places of historical and cultural interest. The government directive (Công Báo [Official Gazette] 1973/15) called for “preserving thoughtfulness and cleanness” (*giữ gìn chu đáo, sạch sẽ*) vis-à-vis Buddhist pagodas and forbade “hurting the feelings and beliefs of the people” (*xúc phạm đến tình cảm, tín ngưỡng của nhân dân*) by destroying Buddhist sculptures and instruments or using them in an inappropriate way. In reality, the Vietnamese procedures of converting temples into secular places did not differ markedly from those implemented in Republican and later in Communist China. Yang (1967) and Poon (2004; 2008) report that a large proportion of urban temples was turned into modern schools and exhibition halls, sacred objects were broken or smashed with a hammer. Malarney (2002) also gives an account of what

happened in the Think Liet commune of North Vietnam after the land reform in the mid-1960s. Smashing many symbols, destroying the structure of temples, or turning them into private houses, granaries, and the like was performed with such great vigor that it is remembered vividly by the villagers even today (ibid.:44-51). Nonetheless, most of the villagers, as I will show in my ethnographic cases, felt that the abuse of and irreverence towards temples and gods must, sooner or later, meet with supernatural punishment.

But as Poon (2001, 2008) illuminates, the shrinking and peripherization or even desecration of religious space hardly led to a break with religious traditions. In Guangzhou city, the temples in their secular disguise as schools and exhibition halls still retained sacred status as people managed to preserve small deity images that they continued to worship. Yang (1961: 366) gives an example of a temple located close to Shanghai where in 1927 the young Nationalists beheaded the city god. The local people pulled the head from the gutter and put it on the altar, when the temple was restored. In Think Liet commune, as soon as anti-religious vigor subsided, the villagers resumed worshipping their deities.

There is no denying that the state's homogenization of the religious domain in its totalizing order caused the decline of village festivals and religious rituals as Anagost (1994) argues. However, tracing local narratives, I shall illustrate that even in the time of anti-religious fervor the littoral population did not totally subject themselves to the official order. Nonetheless, I would be cautious to describe their response in terms of resistance. Through emphasis on details of everyday life, this article shows that common people were neither opponents nor victims of the state's policy. My point is that they were deliberate in their choice of strategy as well as conformity, which makes them active participants rather than passive recipients. In turn, as Adam Yuet Chau (2005) noted, local bureaucrats never act independently of their community; as Communist Party members they are predisposed to atheism, but as members of local communities they remain under sustained influence of god-fearing co-villagers as well as close kin (see also DiGregorio & Salemink 2007). Therefore, instead of drawing a line of demarcation between state and people, central and local, I intend to show how, at my field site these categories intersect with each other in everyday life.

### **Mapping the Sacred Landscape**

The part of the Sa Huỳnh coastline is dangerously rocky and in the old days was very treacherous for passing boats and junks. Thus, to ensure themselves a safe passage the fishermen always prayed to the goddess Thiên Y A NA whose temple was built on the steep cliff right in front of the entrance to the port, named the 'nose of Sa Huỳnh' (Mũi Sa Huỳnh) by local people.

Today, the locals prefer to call the cliff an “area of four ladies” (*chỗ bốn bà*) because there is also a temple of Thủy Long, who governs sweet and salt waters, a statue of Quan Âm (Quan Yin) and the grave of a woman whose body was found amongst the rocks below the Thiên Y A Na temple. In the past, there also existed a temple of the Spirit Whale, which today has been moved to the beach not far from the Từ Phước pagoda and the village market.

Mặn (born in 1943) remembered that in the early 1960s Sa Huỳnh served as a base for the American army and the Vietnamese quisling government<sup>7</sup>. In reality, Sa Huỳnh was trapped between two forces - the National Liberation Front that ruled the countryside at night and the American troops, who were in control during the day. The American forces had been stationed in the vicinity of the temples, which faced the south, on a high hill covered by green shrubs called Núi Hóc Mỏ east of the open sea and west of the Sa Huỳnh port.

According to Mặn, the place was strategic – no boat or junk could come into or leave the seaport unnoticed. Those who dared to pass the place were fired upon and bombarded. “How could people practice worship under such conditions?” he asked rhetorically and then added “the Americans did not permit incense offerings”. The situation had eased up by 1967-68, when the Americans gave permission to perform simple rituals, burn incense and votive paper, and to make modest offerings to Thiên Y A Na goddess every 1<sup>st</sup> and 15<sup>th</sup> of the lunar month. However, in 1978 the Communists forbade again the performance of rituals and worship. “We lived in peace at last but oppression (*sự áp bức*) remained. It was not allowed to take reverent care of worship (*thờ phượng cúng*). Some folks adhered to [religion] so they were politically [suspect] (*bị chính trị*), they were arrested, imprisoned in the province or the district, hence no one dared... All temples were tightly boarded up, superstitions were not allowed (*không cho mê tín*), no permission was given to lead a religious life, to enter a monk order (*không tu hành, Phật đạo hết*)... Only at home did we have the right to practice religion (*quyền tín ngưỡng*), during the full moon to burn incense and pray while outside no one dared or else risked going to prison.” Mặn, depicting a time of total religious suppression, juxtaposed the Americans and Communists. He

<sup>7</sup>Quảng Ngãi province is famous for its revolutionary history. In 1930 the province became the scene of the first peasant revolt against the French on Vietnamese territory. In 1954, after the French war, the United States created a non-communist government and made a political boundary of the demilitarized zone (DMZ). In 1965 the first regular American troops entered the province. People from the DMZ were relocated into refugee camps located around the provincial capital of Quảng Ngãi, where they suffered desolation, hunger, and confinement. Quảng Ngãi province became the scene of thousands of strategic bombing missions and the most brutal massacre of the war, in which hundreds of civilians were killed in My Lai by the American military, see Kwon, H. (2006). After the Massacre: Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai. Berkley & Los Angeles & London, University of California Press.



remembered the Americans as respecting the places of worship and even for giving their assent to the renovation of the Thiên Y A Na temple. But it was the Communists rather than the French or Americans who contributed to the temple's destruction.

A forty-eight-year-old brother-in-law of my landlady continued this motif at the first glance, drawing a picture of the complete control of religion and the local community. He recalled that shortly before 1975 he had become a Buddhist monk as he attempted to escape from being conscripted into Diêm's army, which supported the Americans. In his view, the Americans army at least respected the status of monks and sacred places in contrast to the Communists, who did not hesitate to destroy temples. He reported that soon after the war had ended, the Communists burnt the Từ Phước pagoda and confiscated the statues, with the exception of for the image of bodhisattva Quan Âm outside, which was earmarked for demolition. Risking punishment by the police, the local people, who felt that they should rescue the statue, transported it to the "nose of Sa Huỳnh". The two-meter high statue of Quan Âm expanded the holy pantheon of this place.

Although religious activities were seriously restrained in Sa Huỳnh from 1975 until the late 1990s, locals reported that they managed to build a new Whale's temple close to the Từ Phước pagoda during that time. At first, they built the temple very small but later they enlarged the site. The local authorities wanted to take over the building in order to make a granary out of it but they met with strong opposition from the people. Du, a retired fisherman, noted that the officials were more tolerant towards local beliefs and cults than towards institutional religions like Buddhism or Cáo Đài. Nonetheless, for a long time no one dared to go up to the cliff and burn incense for Quan Âm and the goddesses. The people also reported that they already ceased to worship the local deity Bạch Mã in the late 1940s and to make offerings in his shrine hidden in the bush for fear of being confused with French collaborators. The guerrilla, using well-trying scorched earth tactics as advocated by the Việt Minh, destroyed the sites of local cults in order to deny the enemy any space to quarter their troops (see Malarney 2002:45). After the Vietnam War, the villagers could not resume the cult because of religious restrictions. A similar fate was shared by a local communal house, which was destroyed in the French period and has never been rebuilt. After the liberation, the general school was erected on the foundations of the old *đình*.

Decrypting the nearby religious landscape takes one on a fascinating journey that reveals the past enclosed in the sacred symbols. My discovery of the Quan Âm statue in the vicinity of the old temple complex provided me with the stories of local negotiation over religious space between the littoral people and the state. Let me now to refer to the people's response to the state policy and their strategy in defending the local gods.

### Negotiating Religious Space

As stated by the Sa Huỳnh people, when liberation came, some Buddhist pagodas were considered by the communist government as inciting unlawful action against the political order and, as a result, were shut down. The Từ Phước pagoda shared that fate. Mói, a village sorcerer who at the time was pointed out as a head of the fishing community *vạn*, clearly remembered that it was a hot summer day in 1978 when the district police arrived at the pagoda. All statuettes and Buddhist instruments were confiscated and taken away to the Đức Phổ People's Committee. There was only problem with the statue of Quan Âm outside, which was too big to transport. As a consequence, the police ordered the locals to smash the figure.

“At the time of budget subsidies, revolutionaries did not rely on any religion, any superstitions, and heresy (*mê tín dị đoan*), they had been eradicating all of them... I had the opportunity that year to represent the fishermen in Sa Huỳnh and gained the people's trust and confidence. Hence, I came to the pagoda and stood face to face with the police. I said: ‘This is a statue, in fact, cement and plaster only, if you want to beat the statue you have to hire people. Instead, please give it to me, I will take it to the hill to beautify the place!’” – Mói recalled. “Did the police agree?” – I asked. “The police was unanimous in their decision; they said that it was urgent that I transport the statue as soon as possible. I called folks together and, first, we transported it by boat close to the Whale's temple. Then we changed the boat, crossed the channel and carried it up the cliff. I also planted a small Bodhi tree in the place where the statute was put. It took 5-10 years to grow”. Then he added – “But it withered and later people made an artificial tree of cement. They wanted the Quan Âm statue to look important (*quan trọng*) and older and to make it more dignified (*ngghiêm trang*)”.

Mói denied that the pagoda was burnt by the police, only cleaned out and shut down and let fall into ruin. “All monks were taken to the district and jailed. If Mói had not interceded for the statue, if it had remained without worshippers, all of us would have been guilty (*mang tội*)” – one of the villagers explained. Mói was also arrested several times and accused of spreading superstitious practices. At the time of budget subsidies, he was banned from curing and carrying out exorcisms. He recalled: “I cannot count how many times the police came here and said that I am spreading superstitions and the occult (*huyền bí*), that I am unintelligent and unaware (*vô trí vô giác*). I saved people, I have never taken a single *đồng*<sup>8</sup>, I have been helping the people at large (*người đời*). You, young lady, know the people's level here, they only finished elementary school and even this cannot be certain. In the war time, they just learned to spell, that was all. And that

---

<sup>8</sup> Vietnamese currency.

was why they called it occult practice”. Mói smiled and continued: “Once, the provincial police sent a letter and summoned me to the commune office. They detained me for two days. During this time, people gathered, around 300 persons from Sa Huỳnh alone. The police officer understood it wrong; he thought that I had confided in them. I answered him: ‘Honourable officer, I am sitting here for two days working with the cadres. How could I have asked the people to come here?’ Their presence reflected that I worked in their interest (*có lợi*) and it cost nothing. I wanted to stop healing but the village and the neighborhood did not let me stop; people came in crowds, a lot of work to do, you know... a sense of community (*tình làng nghĩa xóm*)”.

The picture of the total submission of the community to the new cultural politics is losing its sharpness as we look more closely at the experience of the Sa Huỳnh villagers. In the case of Mói’s defense of the Buddhist statue, I am cautious to consider it as a form of resistance. Although Mói regarded the police’s actions as profanation, he used the state rhetoric to save the statute on behalf of which he felt an obligation to act. He tried to show his rationality by pointing out that, in fact, the statue was nothing more than a plaster effigy, not really worth wasting the effort of smashing it on. Being aware of the state policy of preserving places of historical, cultural, or aesthetic interest and of a socialist beautification project he used the argument that instead, the Quan Âm image could beautify the local landscape. The police, carrying out the task of desanctification of the local pagoda, also had to make a decision as to what to do with the troubling object, which was too big and heavy to drive to Đức Phổ. As we have seen, the officials could not just leave the statue but they also were not very keen on dirtying their hands to destroy it. They let themselves be convinced by Mói’s proposition, ordered him to remove the statue as soon as possible, and maintained the appearance that their task had been carried out properly.

Many Sa Huỳnh people believed that offending spirits and deities must bring supernatural punishments to those who misbehave towards sacred spaces. Malarney (2002: 92-95) collected narratives about the misfortune, suffering and deaths of all persons involved in the temple’s destruction. Similarly, for Mói and other villagers, the act of removing sacred objects from the pagoda was abusive already, but letting the statue be destroyed would have made the community even guiltier. Since the spiritual and material propitiousness of the entire community depended on Mói’s irreproachable demeanor, he felt compelled to react and prove his moral conduct. I do not have any information on whether Mói was acquainted with the policemen, but he may well have been considering his frequent contact with authorities and his suspicious profession. Mói was aware of how far he could go with his persuasion and when he should yield.

*Vicissitudes of the Buddhist Pagoda in Sa Huỳnh*

As we have seen, in critical moments, the villagers were able to act on behalf of their gods. In the subsequent part, by looking at various actors such as clergy and officials, I intend to give a more coherent and complete picture of local negotiations over the sacred spaces. At the same time, I will show that the confrontation between the state and village includes also negotiations between the institutional and popular version of religion.

The pagoda Từ Phước is located, like most Buddhist pagodas in Vietnam in the vicinity of a local market. I learned that the market, the proximity of the communal village temple, the fresh water stream flowing down the mountains, and ponds favorable for planting water morning glory (*rau muống*) determined the choice of the old monk, who established the pagoda in this place in 1956. A few years later, the modest temple could not accommodate its growing congregation, hence the leading monk appealed to the people's generosity to expand the building. The pagoda's chronicle (*tiểu sử chùa*), to which the current leading monk (*trụ trì*) kindly gave me access, passes the anti-superstitious campaigns of the 1970s by in silence and stated that due to lack of clergy, the pagoda sank into stagnation. In 1984, along with the death of the last leading monk, the pagoda was officially admitted into the Vietnamese Buddhist Association (Giao Hội Phật Giáo Việt Nam), which is the Buddhist organization with legal status in Vietnam. However, the state's recognition did not save the building from gradual decline.

The miserable state of affairs lasted until 1999, when a new monk was appointed to the pagoda. He explained that the pagoda did not have anyone qualified in Buddhist practice. When he came to Sa Huỳnh, a lay person was in charge of the pagoda, the only Buddhist practice taking place being the chanting of the sutra. "The war was over, but after the vicissitude (*tang thương*) of time, restrictions (*sự xói mòn của thời gian*), and the hands of people who destroyed the building, at the end it was acutely downgraded. Then the years came in which the state expanded religious freedom and activities, at that time, Buddhism spread in the region. Without a monk there cannot be any development...Since I have been here, the pagoda has been renovated and become spacious. There are facilities to accommodate any group of Buddhist pilgrims who are passing by. I mean, they come to bring relief to flood-hit central regions, doing their duty, they stop over here. This is the closest point for the South and the North to meet each other. That is why I need to have a place for them when they are on their way back. The purpose of Buddhism is to bring prosperity and peace to all people, this is what Buddha teaches." Then, referring to the northern pagodas, which have become a popular tourist destination, the monk threw doubt on their religious character. For him such places have nothing to do with Buddhist cultivation, they are simply places of scenic beauty earning money from visitors.

According to the government order, all sites of historical interest including sites of scenic beauty that could be Buddhist pagodas and temples are managed by local People’s Committees (*ủy ban nhân dân*) and cultural offices (*sở văn hoá*) (Công Báo [Official Gazette] 1962/21; Công Báo [Official Gazette] 2001/21; Công Báo [Official Gazette] 2002/61). It means that any renovation and construction work in places of worship and of historical and cultural value must be officially approved by these bureaus. In the North, during the land reform (1956) and the time of budget subsidies, many Buddhist pagodas, like communal houses and local shrines, suffered extensive destruction as their facilities and property were repossessed by village agricultural co-operatives or simply cleared of clergy and left empty. As a result, monks and nuns who depended largely on these properties were dissociated from the basis of their livelihoods (cf. Duara 1991: 76).

Theoretically, the Buddhist clergy could count on official guarantees to continue their religious activities, if they voluntarily handed their land to the village co-operatives and joined common production. The co-operatives were expected to allot the monks and nuns to brigades based on practical abilities and their religious tasks in order to ensure their livelihoods (Công Báo [Official Gazette] 1973/15). In reality, however, the clergy had little choice: the state recommended training the most suitable local clergy as tour guides. It was supposed that monks and nuns could help local cadres with instructing visitors on the history of pagodas and scenic sites (ibid.). During the land reform, those pagodas that temporarily maintained their plot of land were taxed and their clergy was expected to work in its rice fields shoulder to shoulder with common people instead of relying exclusively on the believers’ labor (see Công Báo [Official Gazette] 1955/11; Công Báo [Official Gazette] 1955/12). Although a campaign of agricultural collectivization generally failed in the southern regions of Vietnam, many temples and pagodas lost their properties. In Sa Huỳnh, the Buddhist pagoda Từ Phước was also stripped of its chattels in favor of co-operatives.

As the monk stated during the interview, in 1999 he returned from Thăng Quang to Sa Huỳnh and found the Từ Phước pagoda in complete ruins. In 1995, a fire had consumed a large part of the building and the whole structure was in danger of collapsing. As a result, he could not carry out rituals even if large numbers of followers with spiritual needs existed. With the support of the villagers, he started the renovation work soon after he gained the approval from the local authorities. In the meantime, the People’s Committee of the district returned all confiscated statuettes, so that only the statue of Quan Âm was missing. Ultimately it was decided by the followers that they would fund a new monument of Bodhisattva, so that the old one could remain on the cliff where it was better suited. Although the monk considered the Buddhist pagoda was a

more appropriate place for Quan Âm the statue fit well into the pantheon of the other “ladies”, making the cliff of Núi Hóc Mỏ even more powerful and sacred (*linh thiêng*). Thus, instead of the old statue a new replica was erected in the yard of the pagoda. Unfortunately, in 2001 the pagoda was burnt down once again. It took five years for the monk to collect the money and necessary materials. Between 2006 and 2007, he applied for official approval a second time and with financial support of believers he has again begun reconstruction work.

### Conclusion

In conclusion, let me emphasize the main points of this article. Since the 1950s, North Vietnam underwent anti-superstition campaigns in the name of the new socialist modernization project. After the end of the Vietnam War this process included southern parts of the country. The state relaxed its policies concerning religion only in the late 1980s. This had far-reaching consequences regarding the religious sphere that opened itself up for various religious practices. Anagost (1994), drawing on a similar phenomenon in China, analyzes how the “totalizing order” of symbolic landscape – previously established by the state – is undermined by contemporary popular religious practices. In reference to Anagost’s article, I have attempted to discern whether, in the context of South Vietnam, it was possible to see the local landscape as totally re-inscribed in the state’s vision and, even more troubling, whether this was the case in the late 1970s, when religion endured the most severe restrictions.

Examining the day-to-day experience of individuals, I argue that the state as well as local authorities did not have the last word in the symbolic sphere. The villagers negotiated their local landscape with the authorities and had, although limited, success in forcing their own vision through. At the same time, the local authorities were not always completely negative about the people’s beliefs as the example of Mới’s experience with the police shows. The Sa Huỳnh people successfully defended the Quan Âm statue. They also did not allow the local officials to turn the Whale Spirit’s temple into a granary.

Despite of the fact that the local temples were stripped of their gods and ritual objects, left empty or rededicated as museums or granaries, for the villagers these places still held a mysterious aura and sacred status. The people believed that those who profaned temples must account to the spirits that they offended. The Sa Huỳnh people felt moral obligations towards their gods and, if the situation required, they skillfully used the state’s rhetoric, which was decisive in influencing the local officials.

Through the analysis of governmental promulgation and decrees published in the *Công Báo*, I also attempted to reveal dissonance between the state’s goals and their realization in

everyday life. The official policy aimed at desanctifying temples by removing the sacred objects and expelling clergy and lay specialists and turning the temples into sites for spreading the new message of "secular salvation". According to this vision, the temples, shrines, and pagodas were to have been converted into schools, exhibition halls, museums, and the like.

However, the state effort to convert temples into places of historical and cultural interest or into tourist sites met with mixed reactions, especially from religious authorities like the Buddhist monk in Sa Huỳnh. Eloquently, emphasizing the cultural and spiritual differences between North and South, he expressed his criticism of those northern pagodas that according to the state vision, have become "scenic spots" and destinations for sightseeing tours and for carrying on business instead of being places for practicing Buddhism. The monk believed that such places could not develop as a site for Buddhist religious cultivation similar to the Tù Phước pagoda that left without clergy was doomed to decline.

Despite the orthodox ideas of the Buddhist monk, who represents the institutional version of religion, the villagers saw nothing contradictory in leaving the Quan Âm statue on the cliff in the vicinity of the goddesses' pantheon. They felt that they had fulfilled their moral obligations saving the statue from destruction and following the state's instruction, beautifying the local landscape. The statuettes of Thiên Y A Na and Thủy Long goddesses enshrined in the temples, the grave of the Lý Sơn woman, and the Quan Âm statue – all together made the cliff – a transitional point between Sa Huỳnh and the open sea – more powerful and sacred (*linh thiêng*). Thus, for the local community the statue has become not only a symbol of the victorious defense against desanctification but also a symbol of their vision of religiosity.

#### References:

Anagnost, A. S. (1994). The Politics of Ritual Displacement. *Asian Visions of Authority*. C. F. K. Keyes, Laurel & Hardacre, Helen. Honolulu, University of Hawaii Press: 221-254.

Chau, Y. A. (2005). "The Politics of Legitimation and the Revival of Popular Religion in Shaanbei, North-Central China." *Modern China* 31(2): 236-278.

Công Báo [Official Gazette] (1955/11). Sắc Lệnh số 234-SL ngày 14-6-1955 ban hành chính sách tôn giáo [Decree no. 234-SL of 14-6-1955 on the promulgation religious policy], Chủ tịch nước Việt Nam dân chủ cộng hòa [President of the Democratic Republic of Vietnam]: 154-155.

Công Báo [Official Gazette] (1955/12). Nghị định số 559 -TTg ngày 14-7-1955 định mức thuế nông nghiệp cho những phần ruộng đất mà nhà thờ, nhà chùa, thánh thất được sử dụng từ sau cải cách ruộng đất [Decree no. 559 - TTg of 14 -7-1955 on agricultural tax normalization of land used by churches, Buddhist pagodas, and oratories since the land reform] Thủ Tướng Chính phủ [Prime Minister]: 172.

Công Báo [Official Gazette] (1956/20). Thông tư số 954 - ngày về việc bảo vệ những di tích lịch sử [Circular no.954 - TTg on the protection of places of historical interest], Chánh văn phòng [Chief of the Secretariat].

Công Báo [Official Gazette] (1960/19). Thông Tư số 165/VH/VP ngày 2-2-1960 về việc bảo quản, sử dụng, tu sửa các công trình kiến trúc chưa xếp hạng (đình, chùa, lăng, miếu, cầu, quán, nhà thờ, mồ mã, v.v... ) và các động sản phụ thuộc (bia, đồ thờ, đồ trang trí, cây cổ thụ, v.v...) [Circular Letter no. 165/VH/VP of 2-2-1960 on the preservation, use, and repair of architectural constructions that have not been yet classified (communal houses, pagodas, imperial tombs, temples, roadside shrines, palaces, churches, graves, etc.) and personal assets (tombstones, cult objects, decoration objects, century-old trees, etc.)], Bộ Văn Hoá [Ministry of Culture]: 338.

Công Báo [Official Gazette] (1962/21). Quyết định số 313-VH/VP ngày 28-4-1962 về việc xếp hạng những di tích, danh thắng toàn miền Bắc [Decision no.313-VH/VP of 28-4-1962 on the classification of monuments and places of natural beauty in North Vietnam] Bộ Văn hoá [Ministry of Culture]: 340.

Công Báo [Official Gazette] (1966/13). Chỉ thị số 188-TTg/VG ngày 24-10-1966 về việc bảo vệ và phát huy tác dụng của di tích lịch sử trong thời gian chống Mỹ cứu nước [Directive no.188-TTg/VG of 24-10-1966 on the protection and development of places of historical interest at the time of resistance against the American aggressors for national salvation], Hội Đồng Chính Phủ [Government Council]: 270.

Công Báo [Official Gazette] (1973/15). Chỉ thị số 88-TTg ngày 26-4-1973 về việc chấp hành chính sách đối với việc bảo vệ các chùa thờ Phật và đối với tăng ni [ Directive no. 88 -TTg of 26 - 4 -1973 on the implementation of the policy on protection of Buddhist pagodas and clergy], Thủ Tướng Chính phủ [Prime Minister]: 252-254.

Công Báo [Official Gazette] (2001/21). Luật Di sản văn hoá (số 28/2001/2001/QH10 ngày 29/6/2001) [Cultural heritage Law (no. 28/2001/2001/QH10 of 29/6/2001)], Chủ tịch Quốc hội [National Assembly Chairman]: 340.

Công Báo [Official Gazette] (2002/61). Nghị định của Chính phủ số 92/2002/NĐ-CP ngày 11/11/2002 quy định chi tiết thi hành một số điều của Luật di sản văn hoá [Governmental Decree no. 92/2002/NĐ-CP of 11/11/2002 on a detailed decision of implementation of some articles of the Cultural Heritage Law], Chính Phủ [Government]: 4045-4066.



DiGregorio & Salemink (2007). "Living with the Dead: The Politics of Ritual and Remembrance in Contemporary Vietnam." Journal of Southeast Asian Studies 38(3): 443-440.

Duara, P. (1988). Culture, Power, and the State: Rural North China 1900-1942. Stanford Calif., Stanford University Press.

Duara, P. (1991). "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns Against Popular Religion in Early Twentieth-Century China." The Journal of Asian Studies 50(1): 67-83.

Endres, K. (2000). Ritual, Fest und Politik in Nordvietnam: zwischen Ideologie und Tradition. Münster, Hamburg, London, LIT Verlag.

Kwon, H. (2006). After the Massacre: Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai. Berkley & Los Angeles & London, University of California Press.

Luong Van Hy (1992). Revolution in the Village: tradition and transformation in North Vietnam, 1925-1988. Honolulu, University of Hawai'i Press.

MacInnis, D. E. (1989). Religion in China Today: Policy and Practice. Maryknoll, New York, Orbis Book.

Malarney, S. K. (2002). Culture, Ritual and Revolution in Vietnam. London, Routledge Curzon.

Poon, S.-W. (2004). "Refashioning Festivals in Republican Guangzhou." Modern China 30(2): 199-227.

Poon, S.-W. (2008). "Religion, Modernity, and Urban Space: The City God Temple in Republican Guangzhou." Modern China 34(2): 247-275.

Taylor, P. (2004). Goddess on the Rice: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam. Honolulu, University of Hawaii Press.

Walton, C. L. (2000). "Is disenchantment the end of religion." Retrieved 10.03.2009, from <http://www.philocrites.com/essays/weber.html>.

Weber Max (1958). From Max Weber: Essays in Sociology. New York, Oxford University Press.

Yang, C. K. (1967). Religion in Chinese Society. Berkeley Calif., University of California Press.



## Khảo sát câu có mô hình “Danh từ 1+Động từ 1+Danh từ 2 + Động từ 2” trong tiếng Việt

FUKUDA Yasuo

### 1. Mở đầu

Bài viết này đề cập đến câu có mô hình “Danh từ 1+Động từ 1+Danh từ 2+Động từ 2” (Từ đây sẽ viết tắt là: “D1 Đ1 D2 Đ2”). Mô hình này tạo ra mấy ý nghĩa khác nhau của các loại câu. Trong đó, điển hình nhất là câu móc xích (hay còn gọi là câu với động từ gây khiến). Ví dụ,

-Tôi khuyên nó học tập. [Hoàng Trọng Phiên 1980:165].

D1 Đ1 D2 Đ2

Đặc trưng loại câu này là vị trí D2 đóng hai vai trò. D2 vừa làm bổ ngữ của Đ1 và vừa làm chủ ngữ của Đ2. Nhưng, các nhà Việt ngữ học áp dụng khuôn ngữ pháp tiếng Anh hoặc tiếng Pháp vào loại câu móc xích này để giải thích quy tắc. Cho nên họ có 2 cách giải thích. Giải thích thứ nhất là coi cụm “D2+Đ2” là một đối cách (bổ ngữ) của Đ1 và đồng thời, cụm “D2+Đ2” là một mệnh đề phụ. Mặc dù ở trước cụm “D2+Đ2” không có đại từ quan hệ (Relative pronoun). Giải thích thứ hai là coi tương đương với câu với động từ gây khiến (Causative verb sentence) của tiếng Anh hoặc tiếng Pháp. Đại diện các động từ gây khiến của tiếng Anh là *make, cause, let* và của tiếng Pháp là *faire, laisser* [Nguyễn Kim Thản 1999:156]. Vì thế, các nhà Việt ngữ học coi Đ1 đòi hỏi cả D2 và Đ2 như hai bổ ngữ. Nhưng, khi chúng tôi chú ý đến sức chi phối của Đ1 thì thấy có khi Đ1 chỉ đòi hỏi một bổ ngữ. Từ đó, chúng tôi thấy nên khảo sát lại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”.

Về mục đích nghiên cứu, câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2” hay được sử dụng trong tiếng Việt. Đặc trưng mô hình này, tùy theo tính chất của từ (đặc biệt là Đ1) hoặc khả năng kết hợp giữa các từ thì chúng sẽ khác nhau về cách kết hợp các từ ở mặt cú pháp. Chúng tôi cho rằng nắm bắt sự khác nhau này là một công việc rất quan trọng cho người học tiếng Việt. Trong mô hình câu này, tùy theo tính chất của từ hoặc khả năng kết hợp các từ, sẽ xảy ra các loại ý nghĩa của câu khác nhau. Vậy, mục đích bài này là làm sáng rõ các đặc điểm từng loại ý nghĩa của câu, trên cơ sở đó để khu biệt rõ sự khác nhau về ngữ nghĩa và góp phần nâng cao kỹ năng đọc và viết cho người học tiếng Việt.

### 2. Các nghiên cứu trước đây về câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”

Người đầu tiên đề cập đến mô hình câu “D1 Đ1 D2 Đ2” là M.B.Emeneau. Ông đề ý loại câu này có liên quan đến vấn đề một chuỗi động từ (A verb series) [Emeneau 1951:49]. Ông nêu lên câu cụ thể, đó là “Anh xem tôi nhảy.” Ông dịch theo nguyên văn: “You see me who jump.” Ông thêm một đại từ quan hệ “who”. Nhưng, ông không giải thích chi tiết nữa. Trong Việt ngữ học, Hoàng Tuệ, Nguyễn Kim Thản, Hoàng Trọng Phiến, Diệp Quang Ban cũng đã đề cập đến loại câu này.

Hoàng Tuệ chỉ ra 3 loại khả năng kết hợp các từ trong câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2” như sau: Loại thứ nhất là Đ1 chi phối cả D2 và Đ2. D2 là tân ngữ gián tiếp và Đ2 là tân ngữ trực tiếp. Ví dụ, “Bà Hồng dạy chúng tôi Nga văn.” Từ đó, trở thành “Bà Hồng dạy chúng tôi học Nga văn.” Loại thứ hai là Đ1 chi phối một bổ ngữ nhưng bổ ngữ nó là một cụm “D2+Đ2” như một mệnh đề phụ. Ví dụ, “Ông Lâm bảo nó ngồi xuống.”. Loại thứ ba là D2 “nó” là thành viên thứ yếu không thể tách ra khỏi Đ1, còn Đ2 “ngồi xuống” là thành viên thứ yếu kèm theo. Về Đ2 này, ông sử dụng thuật ngữ “bổ túc ngữ”. Tức là ông coi Đ2 sẽ bổ nghĩa cho Đ1. Quan điểm của ông đi theo mô hình mở rộng. Ví dụ, “Bà Hồng dạy chúng tôi *học Nga văn*.” thì ông giải thích, Đ2 “*học Nga văn*” sẽ bổ nghĩa cho Đ1 “*dạy*” [Hoàng Tuệ 1962:334-335]. Câu ví dụ “*Nó sợ rấn cắn*.” cũng vậy. Ông giải thích đầu tiên là có câu “*Nó sợ rấn*”, sau đó, nó được bổ sung thêm “*cắn*” ở cuối câu để trở thành “*Nó sợ rấn cắn*.” [Hoàng Tuệ 1962:338].

Nguyễn Kim Thản sử dụng thuật ngữ “động từ gây khiến” cho mô hình câu này. Về động từ gây khiến này, ông giải thích rằng những động từ gây khiến thường thường đòi hỏi có hai bổ ngữ [Nguyễn Kim Thản 1999:153]. Theo ông, những động từ gây khiến gồm có: *bảo, bắt buộc, buộc, bắt, cản trở, cho phép, cổ vũ, cưỡng bức, cưỡng ép, dạy, dắt, dẫn, diu, diu dắt, đề nghị, đòi, đòi hỏi, cấm, giục, gọi, giúp, giúp đỡ, hướng dẫn, hô hào, kêu gọi, kích thích, khuyến nhủ, khuyến răn, khuyến khích, khuyến bảo, khuyến, lãnh đạo, mời, nài, nài ép, ép, ngăn cản, sai, thúc đẩy, thúc ép, xin, thuyết phục, yêu cầu, v.v.* Ví dụ,

-Tôi sẽ *bảo* Oanh đưa cho Thứ mỗi tháng vài chục bạc.

-Dự xui Pha *mời* Trương Thi và San đến bàn việc.

Ngoài ra, ông nêu lên bốn động từ gây khiến tiêu biểu nhất. Đó là *cho, để(cho), khiến(cho), làm(cho)*. Ví dụ,

-Các anh đừng *làm* nhà tôi nó thẹn.

Và ông nêu lên một số động từ khác vẫn chấp nhận thuộc loại động từ gây

khiến, chúng bao gồm: *chờ, đợi, đập, điệu, điều động, hạn chế, gọi, giới thiệu, tổ chức*, v.v. Ví dụ,

- Tôi (...) *đập* bạn tôi dậy. [Nguyễn Kim Thản 1999:153-159].

Ngoài loại câu với động từ gây khiến ra, Nguyễn Kim Thản dựa vào chủng loại của Đ1 để phân ra một loại câu với động từ cảm nghĩ-nói năng. Ông giải thích loại câu này thường có dạng thức “D Đ S-P” (S-P, S là chủ ngữ và P là vị ngữ) và bộ phận S-P này thành một bộ ngữ của Đ. Theo ông, những động từ cảm nghĩ-nói năng gồm có: *bảo, bịa, biết, cãi, cảm thấy, chê, chối, cho, đình ninh, đồn, e, hiểu, kể, kêu, khen, khoe, lo, mong, ngại, ngờ, ngỡ, nhìn, nói, nhớ, nghĩ, nhận định, nghe, phao, quên, sợ, thấy, thanh minh, tuyên bố, trả lời, trông, tưởng, tin, tiếc, xem* v.v. Ví dụ,

-Tôi biết ông nói đùa tôi đấy. [Nguyễn Kim Thản 1999:166-168].

Hoàng Trọng Phiến gọi câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2” vừa là câu với động từ sai khiến và vừa là câu móc xích [Hoàng Trọng Phiến 1980:165]. Ông là người đầu tiên sử dụng thuật ngữ câu móc xích. Ông giải thích đặc trưng câu móc xích như sau: Bộ ngữ chỉ đối tượng của động từ vị ngữ lại là chủ thể gây hành động tiếp theo. Đ1 là động từ hạt nhân chi phối Đ2. Quan hệ D2 và Đ2 là quan hệ chủ-vị tương ứng với một câu đơn. Cả Đ1 và D2 và Đ2 làm thành một nhóm vị ngữ của câu, còn D1 là chủ ngữ toàn câu. Và ông nêu lên một số ví dụ câu móc xích như sau:

-Tôi *khuyến* nó học tập.

-Y *bắt* các em ăn.

-Tôi *gọi* nó đọc bài.

-Công việc này *khiến* chúng tôi lo lắng.

-Hai gia đình đã *cho phép* họ yêu nhau.

-Xin *chúc* các đồng chí mạnh khỏe. [Hoàng Trọng Phiến 1980: 165, 189-190].

Còn Hoàng Trọng Phiến giải thích loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2” mà D2 và Đ2 làm kết cấu chủ-vị. Theo ông, thường thường trong câu có động từ với ý nghĩa “nhìn”, “thấy” thì không cần thêm từ *rằng, là*. Còn có động từ với ý nghĩa “thính giác” thì sự xuất hiện của từ *rằng* là tùy tiện. Trái lại, trong câu có các động từ với ý nghĩa “nhận thức”. “lý trí” thì bắt buộc phải có *rằng, là*. Ví dụ,

-Anh thấy một đám lính Mỹ đứng gần sông. [Hoàng Trọng Phiến 1980:197].

Diệp Quang Ban sử dụng thuật ngữ “động từ khiến động” cho một trong những loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”. Ông giải thích câu với động từ khiến

động là trường hợp Đ1 đòi hỏi cùng một lúc hai bổ ngữ. Ví dụ, “bảo bạn chép bài hộ.” Ngoài ra, ông giải thích các động từ cảm nghĩ, nói năng sẽ đòi hỏi một bổ ngữ do cụm chủ-vị. Động từ đó là *biết, cảm thấy, nghĩ, nói, bảo*. Ví dụ, “Biết bạn sắp đi xa.” [Diệp Quang Ban 2001:93-94]. Sau đó, ông điểm lại loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2” thành 3 tiêu loại với câu ví dụ như sau:

- a) D | Đ(ngoại) + D + Đ(hệ quả)
  - Gió thổi mây tan. (Nó đánh con rắn chết.)
- b) D | Đ(khiến động) + D + Đ
  - Anh ấy nhờ bạn chép bài.
- c) D | Đ + [C | V ]
  - Anh ấy hẹn anh ấy đến trong ngày mai.

[Diệp Quang Ban 2001:132, 134]

Ở đây, chúng tôi tóm tắt nội dung và đưa ra ý kiến về các nghiên cứu câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”. Các nhà Việt ngữ học cho rằng trong mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”, loại câu tiêu biểu nhất là do Đ1 đòi hỏi (chi phối) hai bổ ngữ; bổ ngữ thứ nhất là D2, bổ ngữ thứ hai là Đ2. Tuy nhiên, chúng tôi thắc mắc một số câu ví dụ mà Nguyễn Kim Thân và Diệp Quang Ban nêu ra. Nguyễn Kim Thân nêu ra là “Tôi (...) đập bạn tôi dậy.” Diệp Quang Ban nêu ra là “Gió thổi mây tan.” và “Nó đánh con rắn chết.”. Chúng tôi cho rằng ba động từ “đập”, “thổi”, “đánh” đều không đòi hỏi hai bổ ngữ mà chỉ đòi hỏi (chi phối) một bổ ngữ thôi. Nếu dựa vào đó, có thể câu móc xích chia ra hai tiêu loại. Thứ nhất là loại câu do Đ1 đòi hỏi hai bổ ngữ. Thứ hai là loại câu do Đ1 đòi hỏi một bổ ngữ. Từ đó chúng tôi biết được rằng khi dựa vào tiêu chí sức chi phối của Đ1 thì có thể phân loại lại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”.

Tóm lại các nghiên cứu trước đây về loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”. Các nhà Việt ngữ học đã chỉ ra 3 loại ý nghĩa của câu khác nhau. **Loại thứ nhất** là Đ1 đòi hỏi cả D2 và Đ2, và D2 vừa làm bổ ngữ của Đ1 vừa làm chủ ngữ của Đ2. Người ta gọi là câu có động từ gây khiến hoặc là câu móc xích. **Loại thứ hai** là Đ1 chỉ đòi hỏi D2, và D2 vừa làm bổ ngữ của Đ1 vừa làm chủ ngữ của Đ2. Nhưng họ không để ý phân biệt loại này với loại câu thứ nhất. **Loại thứ ba** là Đ1 đòi hỏi một bổ ngữ mà do cụm “D2+Đ2” thực hiện.

### 3. Về một số loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2” chưa được nghiên cứu

Như đã xem, các Nhà Việt ngữ học đề cập 3 loại câu trong mô hình “D1 Đ1

D2 Đ2”. Trong đó, chúng tôi nghĩ rằng ta nên xem lại một loại câu. Đó là loại câu thứ hai. Bởi vì, trong nghiên cứu của mình, Diệp Quang Ban chỉ trình bày mô hình câu ấy do từ loại và cấu trúc chủ-vị. Ông không nói rõ cách kết hợp các từ trong câu ấy. Vậy, chúng tôi xét lại loại câu thứ hai.

Theo nghiên cứu chúng tôi, ngoài 3 loại câu nói trên, chúng tôi còn phát hiện 3 loại câu khác có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”. Chúng tôi gọi chúng là loại câu thứ tư, thứ năm, thứ sáu. **Loại thứ tư** là loại câu do Đ2 bổ nghĩa cho D2. **Loại thứ năm** là loại câu do bộ phận “Đ1+D2” bổ nghĩa cho D1. **Loại thứ sáu** là loại câu trật tự thời gian.

Chúng tôi nhận thấy có 6 loại câu theo mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”. Trong đó, loại câu được nghiên cứu tương đối nhiều là loại câu do Đ1 đòi hỏi cả D2 và Đ2 (loại thứ nhất) và loại câu do Đ1 đòi hỏi cụm “D2+Đ2” (loại thứ ba). Ngoài ra, 4 loại câu khác còn lại thì chưa được nghiên cứu nhiều. Cho nên tại phần này, chúng tôi sẽ đề cập đến 4 loại câu còn lại. Trước khi đi vào việc xác nhận các loại câu thì chúng tôi giải thích một chút về cách phân tích câu và tư liệu phân tích.

Khi phân tích câu, chúng tôi phân tích theo thứ tự sau đây: Thứ nhất là xác định từ loại, thứ hai là dựa vào từ loại để xác định mô hình câu, thứ ba là dựa vào ý nghĩa của câu để xác lập cách kết hợp các từ. Từ đó chúng tôi phát hiện được loại câu có Đ1 chỉ đòi hỏi một bổ ngữ.

Về tư liệu, chúng tôi sử dụng một số tư liệu của tác phẩm văn học Việt Nam hiện đại và của một số bài đăng trên báo ngày<sup>1</sup>.

### 3.1. Loại câu do Đ1 đòi hỏi D2

Chúng tôi xét về sự tồn tại loại câu do Đ1 đòi hỏi D2. Để chứng minh đó, chúng tôi tìm chọn 10 câu có quan hệ ngữ pháp do Đ1 đòi hỏi D2 và liệt kê chúng dưới đây:

- 1) Oanh nhìn Thứ nheo mắt cười. [SM:198]
- 2) Đôi mắt nảy lửa của y nhìn lũ trẻ con đang cúi đầu ăn, như muốn đem chúng ra mà giết hết đi.[SM:20]
- 3) Y mướn Thứ thay y làm hiệu trưởng và dạy mấy lớp học trên. [SM:6]
- 4) Mấy tháng sau, y gặp San về quê mặc âu phục hẳn hoi. [SM:18]

1 +Nam Cao, *Sống mòn*, Nxb.Văn học, Hà Nội, 2003.

+Thạch Lam, Nhà mẹ Lê, *Hà Nội 36 phố phường*, Nxb.Văn nghệ TP.HCM, TP.HCM, 1998.

+Bảo Ninh, *Nỗi buồn chiến tranh*, Nxb.Văn học, Hà Nội, 2007.

Khi trích dẫn câu, chúng tôi sử dụng các ký hiệu viết tắt như sau. *Sống mòn* [SM]. Nhà mẹ Lê[NML]. *Nỗi buồn chiến tranh* [NBCT]. Số trang được ghi vào sau ký hiệu. Ví dụ [SM:8].

5) Y đợi Liên khoe. [SM:242]

6) Y sẽ thành một vĩ nhân đem những sự đổi thay lớn lao đến cho xứ sở mình. [SM:277]

7) Bệnh viện Tiền Giang có hơn 90% bác sĩ ngoại khoa có khả năng mổ nội soi, kết hợp với việc trang bị hai bộ máy mổ nội soi hiện đại có khả năng phẫu thuật nhiều bệnh ngoại khoa khác nhau, hai máy nội soi chẩn đoán lý dạ dày và đại tràng,... [Báo Tuổi trẻ 14/5/2009: 9]

8) Mỗi lần, Thứ lại xông vào, ôm chặt lấy y, cố đi y nằm xuống. [SM:269]

9) Chúng tôi đưa cho ông Lôi xem thất lưng mình đang đeo, ông phì cười và ... [Báo Tuổi trẻ 14/5/2009: 11]

10) Giá có tiền thì mình đưa cho thầy u trả nợ đi. [SM:17]

### 3.1.1. Chứng minh Đ1 chỉ đòi hỏi Đ2

Tiếp theo, chúng tôi chứng minh sự việc Đ1 chỉ đòi hỏi một bổ ngữ. Để chứng minh điều đó, chúng tôi xác nhận Đ1 không chi phối Đ2. Sau đây là sự phân tích quan hệ giữa Đ1 và Đ2 từng các câu ví dụ trên:

Câu 1 rút ra được bộ phận “nhìn Thứ nheo”. Đ1 là “nhìn”. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người “Thứ”<sup>2</sup>. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “nheo”. Câu 2 rút ra được bộ phận “nhìn lũ trẻ con đang cúi đầu”. Đ1 là “nhìn”. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người “lũ trẻ con”. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “đang cúi đầu”. Câu 3 rút ra được bộ phận “mướn Thứ thay”. Đ1 là “mướn”. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người “Thứ”. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “thay”. Câu 4 rút ra được bộ phận “gặp San về”. Đ1 là “gặp”. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người “San”. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “về”. Câu 5 rút ra được bộ phận “đợi Liên khoe”. Đ1 là “đợi”. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người “Liên”. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “khoe”. Câu 6 rút ra được bộ phận “thành một vĩ nhân đem”. Đ1 là “thành”. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người “một vĩ nhân”. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “đem”. Câu 7 rút ra được bộ phận “có hơn 90% bác sĩ ngoại khoa có khả năng mổ nội soi”. Đ1 là “có” đầu tiên. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người “hơn 90% bác sĩ ngoại khoa”. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “có khả năng mổ nội soi”. Câu 8 rút ra được bộ phận “đi y nằm xuống”. Đ1 là “đi”. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người “y”. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “nằm xuống”. Câu 9 rút ra được bộ phận “đưa cho ông Lôi xem”. Đ1 là “đưa cho”. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người

---

2 Chúng tôi mượn thuật ngữ “danh từ chỉ người” của Nguyễn Tài Cẩn. Ở đây chúng tôi làm “danh từ chỉ người” đối lập với “danh từ chỉ đồ vật” mà Nguyễn Tài Cẩn cũng đề ra [Nguyễn Tài Cẩn 1975: 135-137].



“ông”. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “xem”. Câu 10 rút ra được bộ phận “đưa cho thầy u trả”. Đ1 là “đưa cho”. Đ1 chỉ đòi hỏi một danh từ chỉ người “thầy u”. Đ1 không đòi hỏi đến Đ2 “trả”. Do vậy, chúng tôi có thể nói rằng loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2” mà Đ1 chỉ đòi hỏi D2 có tồn tại trong tiếng Việt.

### 3.1.2. Chứng minh D2 là danh từ chỉ người

Chúng tôi phát hiện rằng vị trí D2 đều là danh từ chỉ người. Vậy, chúng tôi rút ra các danh từ ở vị trí D2 để chứng minh: Câu 1 là “Thứ”, câu 2 là “lũ trẻ con”, câu 3 là “Thứ”, câu 4 là “San”, câu 5 là “Liên”, câu 6 là “một vĩ nhân”, câu 7 là “hơn 90% bác sĩ ngoại khoa”, câu 8 là “y”, câu 9 là “ông Lôi”, câu 10 là “thầy u”. Như vậy, kết quả là D2 đều là danh từ chỉ người.

### 3.1.3. Chứng minh giữa Đ1 và Đ2 không có quan hệ đẳng lập và chính phụ

Sau đây, chúng tôi kiểm chứng giữa Đ1 và Đ2 các câu ví dụ trên không có quan hệ đẳng lập và chính phụ<sup>3</sup>.

Câu 1 rút ra được bộ phận “nhìn Thứ nheo”. Khi xem quan hệ giữa Đ1 “nhìn” và Đ2 “nheo” thì chúng không có quan hệ đẳng lập và chính phụ. Câu 2 rút ra được bộ phận “nhìn lũ trẻ con đang cúi đầu”. Khi xem quan hệ giữa Đ1 “nhìn” và Đ2 “đang cúi đầu”, chúng cũng không có quan hệ đẳng lập và chính phụ. Câu 3 rút ra được bộ phận “mướn Thứ thay”. Khi xem quan hệ giữa Đ1 “mướn” và Đ2 “thay” thì chúng không có quan hệ đẳng lập và chính phụ. Câu 4 rút ra được bộ phận “gặp San về”. Trong quan hệ giữa Đ1 “gặp” và Đ2 “về”, chúng không có quan hệ đẳng lập và chính phụ. Câu 5 rút ra được bộ phận “đợi Liên khoe”. Khi xem quan hệ giữa Đ1 “đợi” và Đ2 “khoe” thì chúng không có quan hệ đẳng lập và chính phụ. Câu 6 rút ra được bộ phận “thành một vĩ nhân đem”. Xem xét quan hệ giữa Đ1 “thành” và Đ2 “đem” thì thấy chúng không có quan hệ đẳng lập và chính phụ. Câu 7 rút ra được bộ phận “có hơn 90% bác sĩ ngoại khoa có khả năng mổ nội soi”. Khi xem quan hệ giữa Đ1 “có” và Đ2 “có khả năng...” thì có thể có quan hệ đẳng lập nhưng không có quan hệ chính phụ. Câu 8 rút ra được bộ phận “điều y nằm xuống”. Khi xem quan hệ giữa Đ1 “điều” và Đ2 “nằm xuống” thì chúng không có quan hệ đẳng lập và chính phụ. Câu 9 rút ra được bộ phận “đưa cho ông Lôi xem”. Khi xem quan hệ giữa Đ1 “đưa cho” và

3 Theo Nguyễn Văn Hiệp, quan hệ đẳng lập là quan hệ giữa các yếu tố bình đẳng với nhau về mặt ngữ pháp, thể hiện ở chỗ các thành tố có vai trò như sau trong việc quyết định đặc điểm ngữ pháp của cả tổ hợp (ngữ đoạn). Quan hệ chính phụ là quan hệ giữa những yếu tố không bình đẳng với nhau về mặt ngữ pháp, theo đó một thành tố đóng vai trò chính (thành tố trung tâm) và các thành tố khác đóng vai phụ [Nguyễn Văn Hiệp 2009:92-93].

Đ2 “xem” thì chúng không có quan hệ đẳng lập và chính phụ. Câu 10 rút ra được bộ phận “đưa cho thầy u trả”. Khi xem quan hệ giữa Đ1 “đưa cho” và Đ2 “trả” thì chúng không có quan hệ đẳng lập và chính phụ. Như vậy, giữa Đ1 và Đ2 trong loại câu có mô hình “Đ1 Đ1 Đ2 Đ2” do Đ1 đòi hỏi một bổ ngữ, không có quan hệ đẳng lập và chính phụ.

### 3.2. Loại câu do Đ2 bổ nghĩa cho D2

Tiếp theo, chúng tôi xét loại câu do Đ2 bổ nghĩa cho D2. Chúng tôi liệt kê được 6 câu ví dụ như sau:

- 11) Đích, trước kia, giữ một chân bán hàng buôn.[SM:6]
- 12) Thứ đã xong, y đánh dấu những trang cần dùng bằng những mảnh giấy con, rồi gấp giấy vào. [SM:8]
- 13) Oanh cất tiếng gọi Mô, thằng ở của nhà trường. [SM:10]
- 14) Rồi y trồng cái ca vát thất sắn vào cỏ, ...[SM:11 ]
- 15) Y lại phải nghe những lời độc địa của bà ngoại y nguyên rửa bợn kỳ hảo. [SM:14]
- 16) Y đợi một dịp may mắn có thể xin xuống làm bồi tào để đi sang Pháp. [SM:15]

#### 3.2.1. Chứng minh Đ1 không đòi hỏi Đ2

Sau đây, chúng tôi chứng minh loại câu do Đ2 bổ nghĩa cho D2. Để chứng minh điều đó, chúng tôi xác nhận hai việc. Việc thứ nhất là chứng minh Đ1 không đòi hỏi Đ2. Việc thứ hai là chứng minh bộ phận “Đ2 Đ2” không phải là quan hệ chủ-vị. Trước hết, chúng tôi chứng minh 6 câu ví dụ nêu trên có quan hệ ngữ pháp do Đ1 không đòi hỏi Đ2.

Đ1 của câu 11 là “giữ”, nó chỉ đòi hỏi một bổ ngữ “một chân”, chứ không đòi hỏi thêm một bổ ngữ “bán” nữa. Đ1 của câu 12 là “đánh dấu”, nó đòi hỏi một bổ ngữ “những trang”, chứ không đòi hỏi thêm một bổ ngữ “cần dùng” nữa. Đ1 của câu 13 là “cất”, nó đòi hỏi một bổ ngữ “tiếng”, chứ không đòi hỏi thêm một bổ ngữ “gọi” nữa. Đ1 của câu 14 là “trồng”, nó đòi hỏi một bổ ngữ “cái ca vát”, chứ không đòi hỏi thêm một bổ ngữ “thất sắn” nữa. Đ1 của câu 15 là “nghe”, nó đòi hỏi một bổ ngữ “những lời độc địa của bà ngoại y”, chứ không đòi hỏi một bổ ngữ “nguyên rửa” nữa. Đ1 của câu 16 là “đợi”, nó đòi hỏi một bổ ngữ “một dịp may mắn”, chứ không đòi hỏi một bổ ngữ “có thể xin xuống” nữa.

#### 3.2.2. Chứng minh giữa D2 và Đ2 không phải là quan hệ chủ-vị

Loại câu này là do Đ2 chỉ bổ nghĩa cho D2. Để chứng minh điều đó, chúng

tôi chỉ ra quan hệ giữa D2 và Đ2 không phải là quan hệ chủ-vị.

Về câu 11, khi chỉ xếp ngôn liệu D2 “một chân” và Đ2 “bán” thì ta khó có thể nghĩ “một chân” là chủ ngữ, “bán” là vị ngữ. Nếu hiểu “một chân” là danh từ, “bán” coi như là tính từ, thì tính từ đó sẽ bổ nghĩa cho “một chân” để tạo thành một danh ngữ. Về câu 12, khi chỉ xếp ngôn liệu D2 “những trang” và Đ2 “cần dùng” thì ta khó có thể nghĩ “những trang” là chủ ngữ, “cần dùng” là vị ngữ. Nếu hiểu “những trang” là danh từ, “cần dùng” coi như là tính từ, thì tính từ đó sẽ bổ nghĩa cho “những trang” để tạo thành một danh ngữ. Về câu 13, khi chỉ xếp ngôn liệu D2 “tiếng” và Đ2 “gọi” thì ta khó có thể nghĩ “tiếng” là chủ ngữ, “gọi” là vị ngữ. Nếu hiểu “tiếng” là danh từ, “gọi” coi như là tính từ, thì tính từ đó sẽ bổ nghĩa cho “tiếng” để tạo thành một danh ngữ. Về câu 14, khi chỉ xếp ngôn liệu D2 “cái ca vát” và Đ2 “thất sấn” thì ta khó có thể nghĩ “cái ca vát” là chủ ngữ, “thất sấn” là vị ngữ. Nếu hiểu “cái ca vát” là danh từ, “thất sấn” coi như là tính từ, thì tính từ đó sẽ bổ nghĩa cho “cái ca vát” để tạo thành một danh ngữ. Về câu 15, khi chỉ xếp ngôn liệu D2 “những lời độc địa của bà ngoại y” và Đ2 “nguyên rữa” thì ta khó có thể nghĩ “những lời độc địa của bà ngoại y” là chủ ngữ, “nguyên rữa” là vị ngữ. Nếu hiểu “những lời độc địa của bà ngoại y” là danh từ, “nguyên rữa” coi như là tính từ, thì tính từ đó sẽ bổ nghĩa cho “những lời độc địa của bà ngoại y” để tạo thành một danh ngữ. Về câu 16, khi chỉ xếp ngôn liệu D2 “một dịp may mắn” và Đ2 “có thể xin xuống” thì ta khó có thể nghĩ “một dịp may mắn” là chủ ngữ, “có thể xin xuống” là vị ngữ. Nếu hiểu “một dịp may mắn” là danh từ, “có thể xin xuống” coi như là tính từ, thì tính từ đó sẽ bổ nghĩa cho “một dịp may mắn” để tạo thành một danh ngữ.

Như vậy, chúng tôi cho rằng loại câu này không phải là câu móc xích. Mô hình loại câu này là “Danh từ 1+Động từ+Danh từ 2 (viết tắt: D1 Đ D2)”. Trong D2, yếu tố danh từ và yếu tố động từ được kết hợp lại để trở thành một danh ngữ.

### 3.2.3. D2 là danh từ chỉ đồ vật

Theo quan sát của chúng tôi, D2 của loại câu này là danh từ chỉ đồ vật. Vậy, chúng minh điều đó như sau: Câu 11 là “một chân”, câu 12 là “những trang”, câu 13 là “tiếng”, câu 14 là “cái ca vát”, câu 15 là “những lời độc địa của bà ngoại y”, câu 16 là “một dịp may mắn”. Như vậy sáu câu này đều là danh từ chỉ đồ vật.

### 3.3. Loại câu do bộ phận “Đ1+D2” bổ nghĩa cho D1

Loại câu do bộ phận “Đ1+D2” bổ nghĩa cho D1 là trông giống loại câu trật tự thời gian mà chúng tôi sẽ nói ở phần sau. Nhưng, các động từ trong loại câu này

không được xếp theo trật tự thời gian. Còn, D2 không phải là danh từ chỉ người. D2 không phải là danh từ biểu thị đối tượng của Đ1 mà D2 là danh từ biểu thị nơi đích của vận động [Nguyễn Kim Thản 1999:132-133].

Ví dụ:

-Trong khi ấy, vợ y ở nhà quê lại đã sinh một đứa con. [SM:7]

-Họ ở với nhau như thế được hơn một năm. [SM:18]

-Câu chữa mình chỉ tố cáo thêm.[SM:38]

### 3.4. Loại câu trật tự thời gian.

Nghiên cứu trước đây, loại câu này được coi là loại câu có “chuỗi động từ”, hay còn gọi là loại câu có “vị ngữ đồng loại”[Hoàng Trọng Phiến 1980:118]. Tuy loại câu này không được coi một loại câu riêng biệt, nhưng chúng tôi coi nó là một loại câu riêng. Loại câu này có mô hình các động từ được xếp theo thời gian tuyến tính.

Ví dụ,

-Rồi bà xuống nhà lá lấy cái thúng đựng tất cả gia tài sự nghiệp, dẫn hai con, ra về. [SM:272]

-Thằng con nhớn nhất thì từ sáng đã cùng thằng Ba ra cánh đồng kiếm con cua con ốc, hay sau mùa gặt, đi mót những bông lúa còn sót lại trong khe ruộng.[NML:9]

-Kiên rùng mình nhảy xổ tới. [NBCH:19]

-Sáng thứ hai một số bạn trong lớp A. đinh rủ nhau vào bệnh viện thăm A., nhưng bất ngờ thấy A. đã vào lớp học. [Báo Tuổi trẻ 14/5/2009: 9]

-Sáng 13-5, cả đội Olympiakos đã vào lăng đặt vòng hoa viếng Chủ tịch Hồ Chí Minh, dẫn đầu đoàn là ông Kokkalis, chủ tịch CLB. [Báo Tuổi trẻ 14/5/2009:16]

### 4. Về các đặc điểm của sáu loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”

Trên đây, chúng tôi đã xét về 4 loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”. Về loại câu do Đ1 đòi hỏi D2, chúng tôi muốn nói thêm một điều. Đó là sự tồn tại một loại câu khác có mô hình tương tự. Nguyễn Kim Thản đặt tên là câu có “động từ hạn chế”. Theo ông, Đ2 của loại câu đó là phó động từ phương hướng (hoặc là từ chỉ hướng), chứ không phải là động từ. Ví dụ, “Ông giđiều thuốc lá vào gót giày” [Nguyễn Kim Thản 1999:151]. Cho nên, chúng tôi tạm thời loại câu này không xếp vào loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”.

Do đó, chúng tôi trình bày tất cả 6 loại câu để so sánh được với nhau. Mỗi

một loại câu chúng tôi nêu ra hai câu ví dụ và các đặc điểm.

#### 4.1. Loại câu do Đ1 đòi hỏi cả D2 và Đ2

Ví dụ:

-Cái gì cũng khiến y ngửa tai, ngửa mắt. [SM:24]

-Nhiều lúc, y làm Thứ và Oanh khó chịu. [SM:24]

Đặc điểm:

+D2 là danh từ chỉ người (gồm: đại từ xưng hô)

+Đại diện Đ1 là *làm, khiến, để, cho*.

+Loại câu có mấy tên gọi khác là: Câu với động từ gây khiến, câu móc xích, câu với động từ khiến động.

#### 4.2. Loại câu do Đ1 đòi hỏi D2

Ví dụ:

-Y mướn Thứ thay y làm hiệu trưởng và dạy mấy lớp học trên. [SM:6]

-Y đội Liên khoe. [SM:242]

Đặc điểm:

+D2 là danh từ chỉ người

+Đ1 không đòi hỏi Đ2

+Loại động từ ở vị trí Đ1 là: *nhìn, mướn, gặp, đội, thành, có, đem, dúi, đưa (cho) v.v.*

+Bộ phận “Đ1 và Đ2” không có quan hệ đẳng lập và chính phụ

#### 4.3. Loại câu do Đ1 đòi hỏi cụm “D2+Đ2”

Ví dụ:

-Vợ tôi thấy tôi lấy vợ hai, đã không mất gì, lại được mấy cái nhà, có ghen cũng chẳng nói nào. [SM:26]

-Nhưng Thứ nhận thấy tính nết y đột nhiên đổi hẳn. [SM:30]

Đặc điểm:

+Loại động từ ở vị trí Đ1 là các động từ cảm nghĩ-nói năng : *bảo, biết, cảm thấy, hiểu, lo, mong, nhìn, nói, nghĩ, nghe, quên, thấy, trông, tưởng, xem v.v.*

#### 4.4. Loại câu do Đ2 bổ nghĩa D2

Ví dụ:

-Đích, trước kia, giữ một chân bán hàng buôn. [SM:6]

-Thứ đã xong, y đánh dấu những trang cần dùng bằng những mảnh giấy con, rồi gấp giấy vào. [SM:8]

Đặc điểm:

+D2 là danh từ chỉ đồ vật

+Giữa D2 và Đ2 không phải là quan hệ chủ-vị

#### 4.5. Loại câu do Đ1+D2 bổ nghĩa cho D1

Ví dụ:

-Trong khi ấy, vợ y ở nhà quê lại đã sinh một đứa con. [SM:7]

-Họ ở với nhau như thế được hơn một năm. [SM:18]

Đặc điểm:

+D2 không phải là danh từ biểu thị đối tượng của Đ1 mà D2 là danh từ biểu thị nơi đích của vận động.

+Trông giống câu trật tự thời gian

#### 4.6. Loại câu trật tự thời gian

Ví dụ:

-Vợ chồng San đến đó ở riêng. [SM:13]

-,...nên bác lấy phẩm xanh bôi cho chúng nó.[NML:10]

Đặc điểm:

+D2 không phải là danh từ chỉ người

+Đ1 và Đ2 là đồng loại

### 5. Kết luận

Trong bài viết này, chúng tôi căn cứ vào thành quả nghiên cứu trước đây của câu có mô hình “Đ1 Đ1 D2 Đ2” và bổ sung thêm một số kiến giải của mình.

Về các kết quả nghiên cứu trước đây, chúng tôi thắc mắc như sau: Thắc mắc thứ nhất là loại câu có D2 vừa là bổ ngữ của Đ1 vừa là chủ ngữ của Đ2. Trước đây, loại câu này được giải thích rằng Đ1 đòi hỏi hai bổ ngữ với cả D2 lẫn Đ2. Đối với điều đó, khi chú ý đến sức chi phối của Đ1 thì chúng tôi thấy được rằng ngoài loại câu có Đ1 đòi hỏi hai bổ ngữ, còn có loại câu có Đ1 chỉ đòi hỏi một bổ ngữ với D2. Cho nên, chúng tôi đã chứng minh sự tồn tại của loại câu có Đ1 chỉ đòi hỏi một bổ ngữ. Thắc mắc thứ hai là loại câu có Đ2 bổ nghĩa cho D2. Trước đây, không ai chỉ ra sự kết hợp đó. Cho nên, chúng tôi sử dụng các câu ví dụ để chứng minh sự tồn tại của quan hệ chính phụ giữa Đ2 và D2. Thắc mắc thứ ba là, chúng tôi đề xuất một loại câu khác. Chúng tôi tạm gọi là “câu trật tự thời gian”. Loại câu này chưa được nghiên cứu nhiều cho nên chúng tôi bắt đầu nghiên cứu.

Do bổ sung thêm 3 loại câu nói trên, chúng tôi đề xuất được 6 loại câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2”. Loại thứ nhất là loại câu do Đ1 đòi hỏi cả D2 và Đ2. Loại thứ hai là loại câu do Đ1 đòi hỏi D2. Loại thứ ba là loại câu do Đ1 đòi hỏi cụm “D2+Đ2”. Loại thứ tư là loại câu do Đ2 bổ nghĩa D2. Loại thứ năm là loại câu do Đ1+D2 bổ nghĩa cho D1. Loại thứ sáu là loại câu trật tự thời gian.

Câu có mô hình “D1 Đ1 D2 Đ2” này tùy theo tính chất của từ hoặc cách kết hợp các từ, có thể xảy ra 6 loại ý nghĩa của câu khác nhau. Dựa vào ngữ nghĩa, chúng tôi mới phân biệt được 6 loại đó. Chúng tôi cho rằng sự chỉ ra 6 loại câu này là một bước tiến triển. Trên cơ sở đó, chúng tôi sẽ tiếp tục nghiên cứu chi tiết hơn.

### TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Diệp Quang Ban (2001), *Ngữ pháp tiếng Việt, tập hai*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
2. M.B. Emeneau (1951), *Studies in Vietnamese(Annamese) grammar*, University of California press, Berkeley and Los Angels.
3. Hoàng Trọng Phiến (1980), *Ngữ pháp Tiếng Việt-câu*, Nxb. Đại học và Trung học Chuyên nghiệp, Hà Nội.
4. Hoàng Tuệ, Lê Cận, Cù Đình Tú (1962), *Giáo trình về Việt ngữ (sơ thảo) Tập 1*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
5. Nguyễn Kim Thản (1997), *Nghiên cứu Ngữ pháp Tiếng Việt*, Nxb. Giáo dục, TP.HCM.
6. Nguyễn Kim Thản (1999), *Động từ trong tiếng Việt*, Nxb.KHXH, TP.HCM.
7. Nguyễn Tài Cẩn (1975), *Từ loại danh từ trong tiếng Việt hiện đại*, Nxb.KHXH, Hà Nội.
8. Nguyễn Văn Hiệp (2009), *Cú pháp tiếng Việt*, Nxb.Giáo dục Việt Nam, Hà Nội.





## **Vietnam: Towards Maintaining Equilibrium with International Competence in Higher Education and Human Resources**

**Dr. G. Jayachandra Reddy**

Associate Professor in Geography

Centre for Southeast Asian and Pacific Studies

Sri Venkateswara University, Tirupati-517502, A.P., India

E-mail: jayachandrareddy.g@gmail.com

### **Abstract**

In context of globalization, no country can transform and feel itself comfortable with many of economic issues. This is the predicament of developing countries, more so Vietnam, one of the emerging nations embarking ambitious national goals. Vietnam has no alternative but to become a part of the ongoing world transition and competitiveness, for which it needs to lay foundation in terms of human resources (education), which play a significant role in projecting their own nation's identity at the global level.

In the recent past, Vietnam was undergoing a remarkable, yet painful, transition from a centrally planned economy to a market-oriented one. Operating within these socio-economically renovating parameters, Vietnam's education has to get itself adapted to new requirements. Unfortunately, the levels, structure and standards of education in Vietnam have become primary hurdles to overcome. Though, vigorous campaign and international collaboration have brought in certain changes in the primary and secondary levels of education, these levels of education could not meet the international standards nor its requirements of human resources. Thus, there is an imperative need to look into the higher education to promote competitive skilled human resources, initially, to serve the national interests and then to look into the international scenario.

Human performance as a strategic driver of organisational results has been debated in theory and practice. In fact, a new dimension of economy popularized as knowledge economy has also emerged, like industrial and agricultural economies. Gruesomely, the huge gap between demand and supply of skilled labour which is largely due to an antiquated educational system and the large quantities of foreign investments, is the common scene in Vietnam and other Southeast Asian countries. Such a ubiquitous demand for skilled labour can be met with only an advanced system of education that could offer new technologies, technical know-how and language skills, which are imperative for promoting new investment inflows into any country.

This paper offers a deep insight into Vietnam's educational adjustments in a transitional context. Much attention has been paid to the analysis of trends and patterns of education and the demand and supply of human resources in Vietnam. This paper also tries to put forth certain recommendations on the key issues of international competence and cooperation in promoting higher education and enhancing skilled human resources at domestic level for global competence.

## **Introduction**

The ability to produce and use knowledge has become a major factor in development and also critical to a nation's comparative advantage. Surging demand for secondary education in many parts of the world offers developing countries an invaluable opportunity to prepare a well-trained workforce that is essentially can generate required for a knowledge-driven economy. World Bank has its ultimate goal to steer the developing countries towards cultivating the highly skilled and flexible human capital needed to compete in the global markets. In this process the Bank seeks specific support to create a strong human capital base and build national innovation systems. Such broader objectives rely much on sustaining secondary education that provides foundation of a healthy, skilled and labour force; tertiary education to create intellectual base to produce and utilize knowledge; continuity in learning which helps in establishing educational life cycle and thereby meeting market demands; promoting science, technology and innovation to assess, adapt and apply new technologies and; access to information and communication technology which improves the quality of teaching and learning outcomes (World Bank Website).

A shortage of skilled labor exists in Vietnam, largely due to an antiquated educational system and the country's recent opening to major amounts of foreign investment.... skilled labor is in demand, and managers who are available tend to be unfamiliar with new technologies. This lack of technical know-how and language skills tends to hamper new investment. Recently, this problem was illustrated in Intel Corporation's assertion that they will not pursue in country manufacturing due to the lack of a significant pool of skilled engineering labor and unreliable power supplies.... (Intel Corporation Opens Rep Office, *Vietnam Business Journal*)

## **Economic Transformation**

The political history of Vietnam has its direct impact over the education system for centuries. Vietnam was ruled by Chinese for a period of thousand years until 10<sup>th</sup> Century

followed by seven hundred years of Vietnamese feudal government. During this period the rulers were aimed at providing education and training only for their own personnel involved in the administration but not for the public at large. The only milestone during Vietnamese feudal government was in the form of the National University (Quoc Tu Giam) and kept under the Kings direct supervision. Vietnamese education was basically started shaping into a new direction during French rule. A strong school education system was introduced on par with the French style apart from establishing Indochina University. (Nguyen Loc, 2006).

The policies of *Doi Moi*<sup>1</sup> have provided a better platform towards eradicating the illiteracy as a result the literacy rate rose to 85 per cent. Major accomplishments of Vietnam's higher education have come across many political decisions and invited few important international organizations like UNDP, UNESCO etc. UNDP during 1991-92 has joined with the Vietnam's government to promote its first ever project entitled "Education Sector Review and Human Resource Analysis," popularly referred as "Education Sector Review" (ESR).

The Ninth Congress of Vietnam Communist Party has affirmed the overall goals of the socio-economic strategic plan for 2001-2010 as follows: "To bring our country out of an under-developed situation, to increase significantly the level of material, cultural and spiritual life of people, to lay down the foundation for our country to become basically an industrialized, modernized nation by 2020". Ultimately education and science and technology are playing a significant role in achieving such goals. The education strategic plan for 2001-2010 identifies the goals, measures and steps in the direction of diversification, standardization, modernization and social participation to build up the practical and effective education, so as to create the radical change in qualitative aspect, to make our education catch up with developed countries in the region, to enhance mass knowledge, to train manpower, to nurture talent and to take active part in the implementation of the goals of socio-economic strategic development plan for 2001-2010 (EDSP 2001-2010).

---

<sup>1</sup> The policy *doi moi*, declared by the Sixth Congress of the Communist Party of Vietnam, replaced the centrally planned economy with a regulated market economy. The policy had an immediate and significant impact on the economy and progressively reengaged Vietnam with the international economy.

Ministry of Education and Training has clearly and categorically developed a plan to improve the higher education sector in Vietnam. Enlisted solutions for the betterment of education as identified by the MOET are i) renovation of objectives, contents, curricula of education; ii) developing teaching staff, to reform education methods and management; iii) continuing the improvement of the national education system and to develop the school network; iv) increasing financial resources and infrastructure of education; v) strengthening social participation in education; vi) strengthening international co-operation. Though, the required documentation of policies and the goals is very much appreciable, in ground reality these activities have not been achieved to the minimum extent. It may require a special task force just for implementation of well defined objectives and goals of higher education sector.

The total workforce had increased by 16% from 37,610,000 in 2000 to 44,916,000 in 2008. Notwithstanding the increase in the total employed population, the distribution of employees in Agriculture/Forestry/Fishery remained at 24 the million-threshold. On the contrary, the industry and construction sector attracted many workers: the total workforce by 2006 in this sector was almost doubled over that in 2000. The service sector has its workforce increased by 34% in 2008, in comparison with 2000.

As can be noted from Table-1, Vietnam has been witnessing clear transformation of its economy from agriculture to service and industrial sector. Over a period of nine years agriculture sector never gained any positive growth of its workforce. Industrial sector registered slower growth in absolute terms (though declined from 12% in 2001 to 6% in 2008 on proportion basis). On the other hand, service sector exhibits a positive growth, save in 2008. No doubt, Vietnam has been identified as agricultural economy; but surprisingly, the proportion of workforce in agriculture has decreased by 11% between 2001 and 2008 (Table-1). On the other hand, industrial sector registered around 6% of growth and service sector improved with 4% of growth during 2001-2008. Such changing trends in workforce point to the possibility of transformation Vietnam's economy from agriculture to industrial and service sector oriented economy.

**Table-1: Distribution of Workforce in Vietnam (in 000)**

	2001	% Share	2002	% Share	2003	% Share	2004	% Share	2005	% Share	2006	% Share	2007 Est.	% Share	2008 Est.	% Share
Total Employment	38,563	100	39,508	100	40,574	100	41,586	100	42,527	100	43,347	100	44,174	100	44,916	100
% Growth	2.53		2.45		2.70		2.49		2.26		1.93		1.91		1.68	
Agriculture	24,468	63.4	24,456	61.9	24,443	60.2	24,431	58.7	24,343	57.2	24,123	55.7	23,812	53.9	23,635	52.6
% Growth	-0.05		-0.05		-0.05		-0.05		-0.36		-0.90		-1.29		-0.74	
Industry and Construction	5,552	14.4	6,085	15.4	6,671	16.4	7,217	17.4	7,740	18.2	8,193	18.9	8,826	20.0	9,356	20.8
% Growth	12.62		9.60		9.63		8.18		7.25		5.85		7.73		6.01	
Service	8,542	22.2	8,967	22.7	9,459	23.3	9,939	23.9	10,445	24.6	11,032	25.5	11,536	26.1	11,925	26.6
% Growth	4.18		4.98		5.49		5.07		5.09		5.62		4.57		3.37	

Source: Government Statistical Office, 2009, quoted in VDR, 2010.

Table-2 provides a quite contradictory picture to the earlier version of discussion. Certainly, industry and service sectors are dominating with 80% of their contribution to the GDP, while surprisingly, the agricultural sector is limited to about 20% of contribution. This is quite paradoxical situation in that with less than 50% of workforce from industry and service sectors account for 80% to the GDP; but the agricultural workforce of 50% contribute about 20% to the GDP. Of course, it can be understood that agriculture is labour intensive compared to the industry and service sectors. The government should concentrate much on such trends in the composition of national economy and the adjustments in policy making are expected according to the demands of the orientation of national economy.

**Table-2: Share of GDP from Agriculture, Industry and Service sectors**

(VND billion at current prices)

Sector	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008
Total	535762	613443	715307	839211	974266	1143715	1477717
%	100	100	100	100	100	100	100
Agriculture	123383	138285	155993	175984	198798	232586	326505
%	23.0	22.5	21.8	21.0	20.4	20.3	22.1
Industry	206197	242126	287616	344224	404697	474423	587156
%	38.5	39.5	40.2	41.0	41.5	41.5	39.7
Services	206182	233032	271698	319003	370771	436706	564055
%	38.5	38.0	38.0	38.0	38.1	38.2	38.2

Source: Government Statistical Office, 2009.

A typical and complexity of situation in promoting education has been arise specifically in the developing or third world countries. Fundamental problem starts with poverty which leads to least access to education. Further lack of infrastructure is at the base of low standard of education and global competence. Even as the growth of

population is creating lot of pressure on employment generation, limited access to the education and low quality of education have not created better opportunities at domestic as well as outside the country. In certain instances minimum domestic employment is also grabbed by outsiders through multinational companies. Nguyen Thi Le Huong, a noted educational analyst of Vietnam, laments that “the educational scale is not sufficient for the nation’s industrialization and modernization; and neither imbalanced between supply and demand. Quality and relevance of graduates’ qualifications are a paramount issue. Graduates lack of labors skills needed, so that the employers are facing with difficulties in employing adequate and capable labors”.

Transformation of agricultural economies into industrial economies may not be possible in this globalization era. European economies have become industrialized-based through centralized manufacturing industry and monopoly in the international market. The only alternative for developing economies may be promoting knowledge and skilled human resources. The gap between agricultural economy and knowledge economy shall be reduced through educational reforms and providing better and competent education and training. A mere improvement in the literacy rate may not support but improved access, universal basic education and foundations of literacy offer essential steps towards a successful knowledge economy. Majority of educational analysts are arguing that aspirations of knowledge economy require not only basics of education but qualitative improvement in teaching, learning and research or continuity of education apart from updated training is very much essential.

To overcome such an issue the only alternative is to invite private investment either from national or internal level. Again it requires liberalization of investment policy. Table-3 clearly shows that only one fourth of investment is made possible from the private sector and the remaining large proportion of investment shared by the public sector. It is universally accepted that the third world countries are characterized with the low budget allocations from national/state budget.

**Table-3: Public and Private Investment on Education (in billion VND)**

Sector	2000	2002	2004	2006	2007	2008
<b>Total Expenditure</b>	<b>25,701</b>	<b>33,143</b>	<b>49,427</b>	<b>73,186</b>	<b>89,860</b>	<b>101,481</b>
Budget Expenditure	18,386	22,541	34,872	54,798	66,875	72,520
Private Sector	7,315	10,602	14,555	18,388	22,985	28,961
% of Private investment to the total	28.46	31.99	29.4	25.1	25.58	28.54

Source: Nguyen Thi Le Huong, Vietnam Higher Education – Reform for the Nation’s Development, Ministry of Education and Training, Vietnam

Emerging as a knowledge economy and establishing skilled human resources is nothing but transforming into a new sphere of economy apart from conventional models of economies – agricultural and industrial. Such transformation may be regular phenomena in the developed countries but it requires lot more commitment and large scale reforms in the developing countries. It is a challenging strategy to match the ground reality and the expected future of the nation. Therefore, this situation can be understood that the gaps in many developing countries between current reality and preferred future are enormous; and thereby the challenges for knowledge and skills development are significant and substantial.

### **Demand and Supply of Human Resources**

One of the major predicaments of quality of education in Vietnam comes from i) lack of qualified teachers, for instance, approximately only 13 per cent of teachers have Doctoral degrees and merely 33 per cent have Masters' degrees. More than 50 per cent of higher education teaching has been solely depended upon under graduate degree holders. This situation has not been supporting technical innovation in the higher education sector. Though this situation has been improving on a slow pace, again higher education is lacking diversified enrollments. For instance, nearly 50 per cent of students are taking their admission in economic and education alone whereas a mere 15 per cent of students are joining the courses of science and technology.

Vietnam has been rightly targeting the objective of promoting skilled labour in tune with the labour market of the nation. A young economist, Pham Thi Thu Huyen, rightly quoted the objective of the government that the functions of higher education are “building human resources for our industrialization and modernization, training a technological and scientific staff with high professional ability, having and applying knowledge in reality, innovation and technology transfer, successfully carrying out our national industrialization and modernization process”. It is clear that the higher education takes the responsibility of supplying skilled human resource base to meet the market needs. But, such a strong desire of the government has been undermined by certain issues of higher education. To quote Phung Khac Ke, Deputy Governor, State Bank of Vietnam:

In recent years, globalization has brought new opportunity as well as challenges to both policy makers and enterprises of Vietnam. In the context of globalization,

regional and international organizations have been established, growing and setting new standards to influence business activities and various sectors. In that inevitable course for integration, the country-in-transition of Vietnam is proactively preparing necessary steps for a stable integration into regional and international economy.

Ever since the Vietnam transformed into a market economy there has been a significant impact on all aspects of social life including education. More pressure is mounted on providing jobs for young graduates; and the government has been successful to some extent in this respect. But there are few observations commenting that Vietnam's higher education has not been changing as per the demands of international integration, especially, of globalization. Dr. Nguyen Huu Lee, Chairman, TMA Solutions, a leading software outsourcing company, Vietnam, explicitly explained the growing demand for skilled human resources. In an interview to the *Tholons*, he stated that Vietnam has been emerging an alternative to India and China with its growing English speaking graduates. Government has identified IT outsourcing as one of the strategic industry on the other side lot of IT graduates are entering into the market. He also predicted that IT outsourcing in Vietnam grows at 40% or more every year.

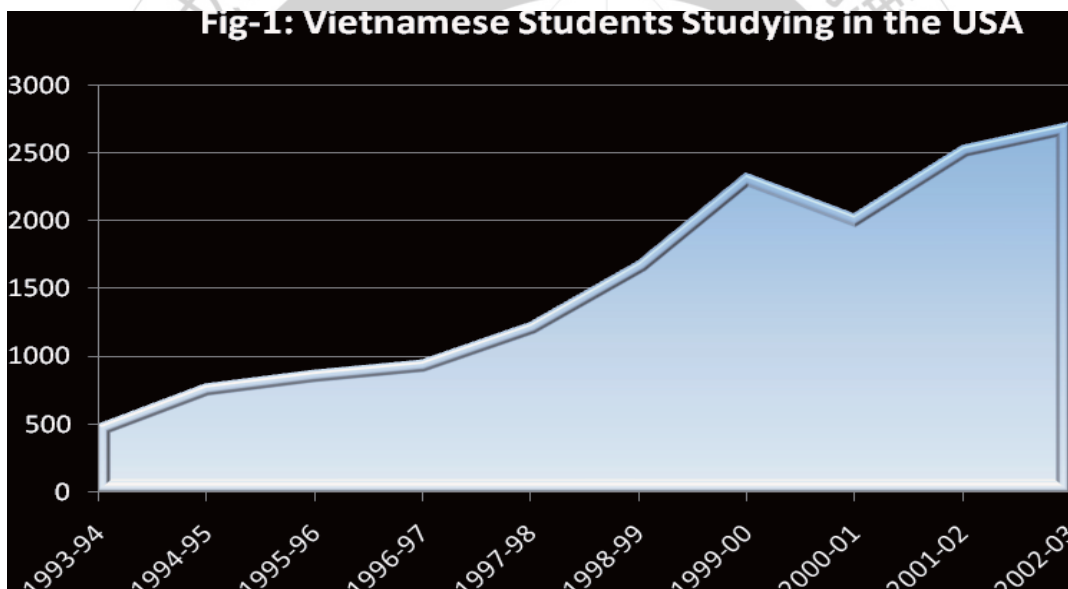
Mere graduation is not sufficient to deliver the goods without special training or orientation according to the needs of market requirements. This situation has been noticed in almost all the sectors across the national economy. Pham Thi Thu Huyen, quoted the World Bank, as having noted that 50% of textile and chemistry businesses claim that trained labourers could not meet their demand. About 60% of young labourers who graduate from training establishments need to be retrained right after being recruited, same is the case with 80% to 90% of recruited graduates in software area.

Internationalization of human resources is very much the order of the day due to the greater impact of globalization and decentralization of investment and production/manufacturing. This is the high time for developing nations to transform their traditional human resource practices into multinational or multifaceted outlook. In general internationalization of human resources needs to establish four stages – domestic, international, multinational and global or transnational (Hillary Harris, 2000). When there is a competition between expatriates and localization, entertaining expatriates may be questioned because of high salaries and lack of adoptability to the local culture and market too. Yet, many multinational companies are depending on the continuing expatriates, since the locally available resources are not competent in performing transnational duties.



### Internationalization of Education and Employment and Domestic Issues

**Overseas Higher Education:** Since the end of the Cold-War and globalization has brought together a new era in the education system. Internationalization of higher education which has been creating a means of commercialization from the point of developed countries – the USA, UK, Australia and France by way of attracting International students. The larger international student community from developing nations has been properly utilizing not only the opportunities in higher education but also employment. This trend is certainly has an impact on domestic higher education systems of a developing country. Concerns have been expressed over the possibility of poorly funded domestic higher education systems in low income countries being overwhelmed by foreign competitors.



The expansion of international trade in higher education and aid-financed student mobility has occurred in the context of rapid expansion of the global higher education systems. Total global enrolment exceeded 114 million in 2004, representing a 62 per cent increase over enrolment in 1999. During the same period, the growth in countries other than those of North America and the EU was even more dramatic with a 90 per cent rise. The increase in students studying abroad which is the most significant aspect of international trade in higher education, though impressive, has been smaller than the overall expansion of tertiary enrolment (Sajitha Bashir, 2007).

**Brain Drain:** Vietnam has been facing a difficult task in promoting human resource bank and skilled labour for its domestic services. As in the case of other Third World countries, brain drain may be the other problem; but in recent times a good number of well trained overseas Vietnamese youth are seeking to come back home for not only their employment but to invest. This trend seems to be good news for many of domestic economic and industrial groups which are in fact looking forward to have high quality human resources.

The number of Vietnamese students going abroad for study is steadily increasing. According to the British Council, 1,700 Vietnamese students got entry visas to Britain to attend pre-university, university and post-graduate training courses in 2007, a 24 per cent increase over the previous year. But unfortunately such students are in darkness about the domestic labour market and investment. More than 90 per cent of Vietnamese students overseas said they lack update on the Vietnamese labour market and situation of companies in Vietnam. Most of them get information about Vietnam's labour market through personal relations (VietNam Net Bridge, 2008).

Vietnam government is much concentrating on sustainable domestic education and obviously, it requires lot of improvement at base levels of higher education. "As part of cooperation between Singapore and Vietnam as many as 120 educational managers from various provinces across Viet Nam would finish a leadership training course in Singapore by the end of August 2010," said Deputy Minister of Education and Training, Nguyen Vinh Hien. Well trained professional are supposed to take up the responsibility of providing managerial skills of education for 14,000 high school principals in Vietnam. Another similar programme has aimed at higher education and trained 480 lecturers in 2008 in addition to 13,500 school principals in 2009. This programme was sponsored by Singapore based Temasek Foundation with \$1.4 million. As said by the Director, Human Resource Division from Hai Duong Province's Education and Training Department, that "Education management is expected to improve following the Singaporean model. Supervisory teams will be set up in each high school, helping both teachers and students improve teaching and learning." (VietNam Net Bridge, 2010).

**Overseas Remittances:** Growing overseas remittances are indirectly indicating the size of Vietnamese Diaspora in the contemporary world. This is a positive step towards improving the quality of higher education through attracting the diaspora and their investments in the homeland. On its part, the government is expected to initiate certain

policies. The Indian government, for instance, has established a separate Ministry for Non-Resident Indians and trying to convert the brain-drain into brain-rain. Vietnam has the greater potentialities in the form of its overseas Vietnamese and their financial capabilities. Nguyet Ha, a columnist of *VietNamNet*, is of the opinion that “Overseas remittance by Vietnamese living abroad serves as one of the largest channels for development and its volume increases yearly”... Overseas remittance has proven to be a vital source of capital for development; its growth rate has been steady at 40% per year, higher than many other economic sectors.

How best overseas remittances have been converted into investment or entrepreneurship? Le Dang Doanh, Senior Economic Expert, Advisor to the Minister of Planning and Investment, said that “a portion of the remittance come back to the banks as deposits, another part is used for everyday life of the families, while the rest goes to business and production activities”. When the volume of remittances increases the mode of expenditure has also been changing from family expenditure to business investments. Total capital sourced from overseas remittance is estimated to reach US\$15.5billion since 1991, equal to 60% of FDI capital and higher than the total disbursed Official Development Assistance (ODA) capital so far (*VietNamNet*, 2005).

The share of overseas remittances to the GDP has been overwhelmingly increasing to around 5% and Vietnam ranks second in Southeast Asia in terms of overseas remittance received (*VietNamNet*, 2007). According to the State Bank of Vietnam in HCM City, inward remittances via HCM City banks in the first five months of the year 2010, peaked at US\$1.7 billion, an increase of more than 32% compared to the same period of 2009 (*Vietnam Financial Review*, 2010).

**Imbalanced Domestic Higher Education:** Poverty may be the only factor which has been directly or indirectly playing its role in the quality and quantity of education of any part of the world. In this context, it may be over ambitious to expect more from any one of the Third World countries. But globalization is a pressure or an opportunity for improvising higher quality of education and for it involves overcoming many fundamental issues like i) low levels of parental support; ii) lack of school access; iii) least enrollments and high drop outs; iv) lack of investment and encouragement from the public sector; v) commercialization of education and ignoring the standards by the private sector; vi)

ambitious government policies and mismatching budgets; vii) overseas education and brain drain and; viii) advanced curriculum and least educational infrastructure.

In general, expenditure on education per capital is still low. In 2006, for example, the expenditure for a person was approximately 54 USD (over 1 USD per week) and about 203USD per student (0.56 USD/student/day). In addition, expenditure for universalization at primary and lower secondary education accounts for 52% of the total budget for education while kindergarten and other general education accounts for 71% of the total education budget. The remaining share of budget for workforce training from semi-skilled workers to higher education was only about 15%. Average expenditure on higher education is just about 400 USD/student/year. While access opportunity among the poorest is much lower, expenses to higher education from the poor families account for a significant proportion, pushing the poorest into the most difficulties in term of education access (Nguyen Thi Le Huong, 2009).

There is a greater demand for university education in Vietnam, as for instance, around 75 million candidates appeared for board examination to register for university entrance examinations in 2010. According to the Ministry of Education and Training, this accounts for 6.2 per cent of growth over the previous year registrations.

In the process of transforming education of Vietnam, advanced syllabi being implemented in 13 key universities in Vietnam are expected to become models for Vietnam's education. However, students have said, that they were disappointed with the project just within these three years "The biggest problems now for Vietnam's education are lack of lecturers, lack of quality textbooks, and lack of international-standard syllabuses," who further emphasized that the advanced syllabi were expected to become the model for Vietnam's education, because they could settle the problems (Lan Huong, 2008). But there has been a strong negative version of this programme in the form of 'foreign curricula with Vietnamese teaching way of reading and writing down'.

Ambitious policies in introducing more and more universities to cater the needs of nation's higher education further leads to confusion and sometimes criticism. Since 2005 more than 100 colleges and universities were introduced. As quoted in VietNam Net Birdge, (2008b), Prof Pham Phu at HCM City National University has warned that the current growth rate of the number of lecturers will not catch up with the sharp increase in the number of universities.

## Conclusion

Vietnam, being one of the fast growing economies of Asia, has been encountering with few major issues in promoting quality of education. On the other hand, the huge vacuum between the international demand and domestic supply of skilled human resources has been challenging the educational policy makers of Vietnam at large. No doubt that Vietnam's economy has been transforming at the faster rate; and the required policies to promote higher education are suffering from low budget allocations either from public or from private sector. For overcoming such a unique challenge, it does require large scale international cooperation at different levels and changes to get back the overseas Vietnamese skilled professionals along with their investment capabilities. There is a dire need to bring out policy changes targeting on issues like i) compulsory primary education, ii) avoiding dropouts, iii) encouraging higher education enrollments, iv) improving educational infrastructure of higher education, v) improving access to higher education through minimizing fee structures, vi) encouraging overseas education and employment and inviting them as investors and educational professionals, vii) inviting foreign teachers and institutions to improve the quality of education on temporary basis, viii) enhancing the capacity in creating qualified skilled human resource bank, and ix) minimizing the gap between international and domestic demand and supply. All such efforts may certainly support the process of transformation of Vietnamese economy from agriculture to knowledge economy. The ongoing process or efforts may not be sufficient to maintain equilibrium between international competence and human resources through improved higher education environment at domestic level.

## References

- (EDSP) The Education Development Strategic Plan for 2001-2010,  
<http://en.moet.gov.vn/?page=6.1&view=3450> accessed on July 2010.
- Hilary Harris, 2000, The Role of International Human Resource Management - Part One,  
Global Excellence, [www.global-excellence.com/getfile.php?g=49](http://www.global-excellence.com/getfile.php?g=49)
- Intel Corporation Opens Rep Office, Vietnam Business Journal, June 1997.
- Lan Huong, 2008, Advanced Syllabuses Disappointing Vietnamese Students,  
<http://english.vietnamnet.vn/education/2008/06/787509/>
- Le Thac Can and David Sloper, 2005, "Higher Education in Vietnam: The Door Opens –  
From Inside," in David Sloper and Le Thac Can (eds.), Higher Education in  
Vietnam: Change and Response, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore,  
pp. 1-25.
- Nguyen Huu Le, Editorial, *Tholon Newsletter*, October 2007,  
[http://www.tholons.com/nl\\_pdf/071006\\_Le\\_GE.pdf](http://www.tholons.com/nl_pdf/071006_Le_GE.pdf)
- Nguyen Loc, 2006, Vietnam's Education in the Transitional Period, Information submitted  
to the 28th Human Resources Development Working Group Meeting, Ho Chi  
Minh City, Viet Nam, Asia-Pacific Economic Cooperation,  
Doc.No.2006/SOM2/HRDWG/057.
- Nguyen Thi Le Huong, 2009, Vietnam Higher Education – Reform for the Nation's  
Development, Department of Higher Education, Ministry of Education and  
Training, Vietnam
- Nguyet Ha, 2005, Overseas Remittance Bolsters Vietnam's Economy,  
[www.english.vietnamnet.vn/reports/2005/01/361649/](http://www.english.vietnamnet.vn/reports/2005/01/361649/)
- Pham Thi Thu Huyen, 2008, Higher Education in Vietnam: A Look from Labour Market  
Angle, National Economics University (NEU) and Vietnam Development Forum  
(VDF), [www.vdf.org.vn/Doc/2008/VDFConf\\_WIPHuyen.pdf](http://www.vdf.org.vn/Doc/2008/VDFConf_WIPHuyen.pdf)
- Phung Khac Ke, 2004, Importance of Good Corporate Governance for Vietnam  
Commercial Banks, *OECD*, International Corporate Governance Meeting – Hanoi,  
Vietnam, December 6, 2004
- Que Anh Dang, 2009, Recent Higher Education Reforms in Vietnam: The Role of the  
World Bank, Working Paper 13, Danish School of Education, (DPU), University  
of Aarhus
- Sajitha Bashir, 2007, Trends in Interantional Trade in Higher Education: Implications and  
Options for Developing Countries, World Bank Working Paper No.6, Washington  
DC.
- SCB Programme, Information and Monitoring Sheet for Statistical Capacity Building in  
Education, Vietnam, 2003-2005

VDR, (Vietnam Development Report) 2010, Modern Institutions, Vietnam Development Report 2010, Joint Donor Report to the Vietnam Consultative Group Meeting, Hanoi

Vietnam Financial Review, 2010, Dramatic Rise in Overseas Remittances, Ministry of Finance, [www.vfr.vn/legal-update/dramatic-rise-in-overseas-remittances.html](http://www.vfr.vn/legal-update/dramatic-rise-in-overseas-remittances.html)

VietNam Net Bridge, 2008, Overseas Vietnamese Students, Potential Human Resource, <http://english.vietnamnet.vn/social/2008/02/768551/>.

VietNam Net Bridge, 2008b, In Age of Universities, Lecturers yet to Fully Evolve, <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/06/788132/>

VietName Net Bridge, 2010, Education Managers Trained in Singapore, <http://english.vietnamnet.vn/education/201008/Education-managers-trained-in-Singapore-926265/>

World Bank Website, Education for the Knowledge Economy, <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTEDUCATION/0,,contentMDK:20161496~menuPK:540092~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:282386,00.html>

World Bank, 2010, Emerging Stronger from the Crisis, World Bank East Asia and Pacific Economic Update 2010, Vol.1, The International Bank for Reconstruction and Development/World Bank, Washington

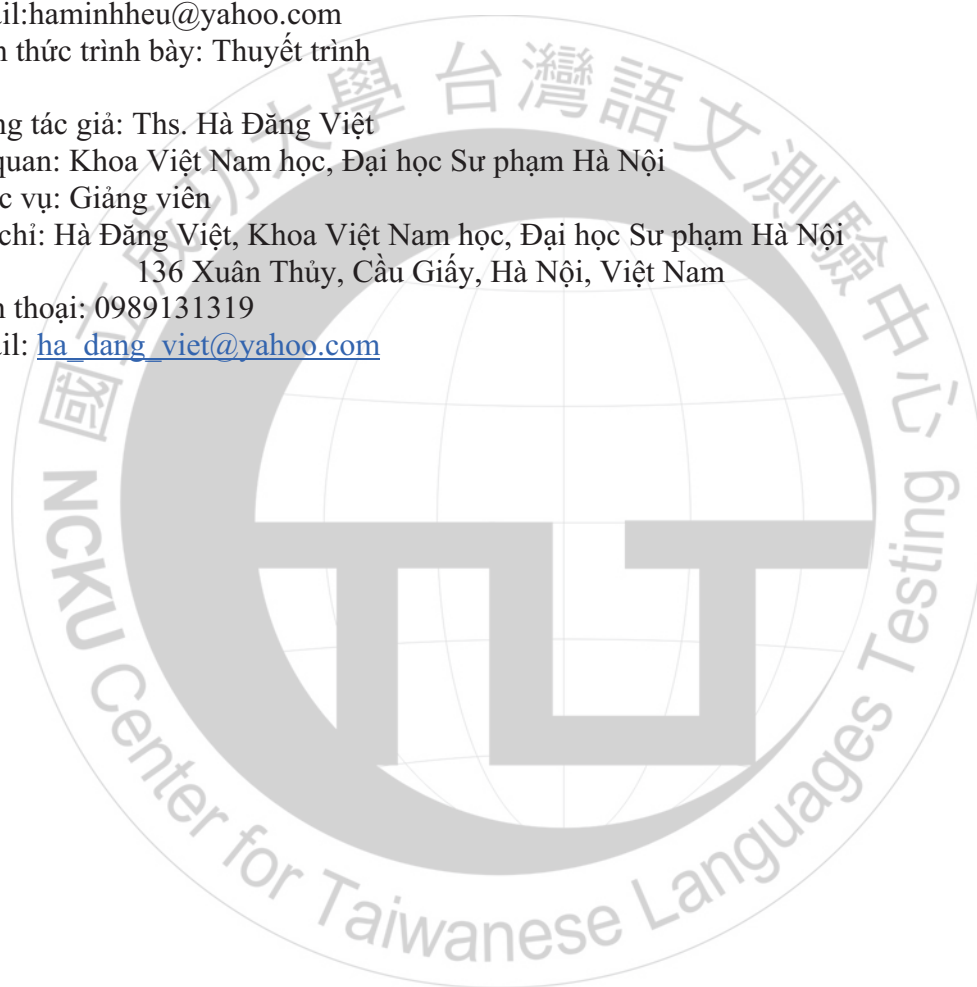




**VIỆC DẠY HỌC HÁN NÔM Ở VIỆT NAM HIỆN NAY  
VÀ NHỮNG TRIỂN VỌNG HỢP TÁC VIỆT NAM – ĐÀI LOAN**

Tác giả: TS. Hà Văn Minh  
Cơ quan: Khoa Ngữ văn, Đại học Sư phạm Hà Nội  
Chức vụ: Tổ trưởng Tổ Hán Nôm  
Địa chỉ: Hà Văn Minh, khoa Ngữ Văn, Đại học Sư phạm Hà Nội  
136 Xuân Thủy, Cầu Giấy, Hà Nội, Việt Nam  
Điện thoại: 0912129397  
Email: [haminhheu@yahoo.com](mailto:haminhheu@yahoo.com)  
Hình thức trình bày: Thuyết trình

Đồng tác giả: Ths. Hà Đăng Việt  
Cơ quan: Khoa Việt Nam học, Đại học Sư phạm Hà Nội  
Chức vụ: Giảng viên  
Địa chỉ: Hà Đăng Việt, Khoa Việt Nam học, Đại học Sư phạm Hà Nội  
136 Xuân Thủy, Cầu Giấy, Hà Nội, Việt Nam  
Điện thoại: 0989131319  
Email: [ha\\_dang\\_viet@yahoo.com](mailto:ha_dang_viet@yahoo.com)



### Tóm tắt báo cáo

Việt Nam – Đài Loan và một số nước đồng văn khác (đồng văn - cùng một thứ văn tự : là cách gọi phổ biến mà người Việt Nam dùng để chỉ một thời kì chữ Hán ở Trung Nguyên ( TQ) được chủ động truyền nhập phục vụ mưu đồ Hán hóa văn hóa các dân tộc Việt Nam, Nhật Bản, Triều Tiên (cũ)... và được các dân tộc này sử dụng theo những cách khác nhau, trở thành chữ viết của mình...) từng là những quốc gia có những tương đồng trong sự ảnh hưởng, lan tỏa của văn hóa Hán, hay ít nhất là văn tự Hán. Mỗi quốc gia lại có cách ứng xử riêng mình trong việc lợi dụng văn tự đó để cải hoán và sáng tạo thành chữ viết riêng, và trên hết là chống lại mưu đồ Hán hóa ấy.

Đối với Việt Nam, sau khoảng 2000 năm kể từ khi chữ Hán du nhập, 1000 năm dùng chữ Hán với tư cách là quốc gia văn tự và cũng gần chừng ấy thời gian tuổi đời của chữ Nôm – được coi là chữ quốc ngữ, sự tác động của nó đến nay vẫn không hề mai một mặc dù kể từ 1945 nhà nước Việt Nam mới đã tuyên bố chấm dứt sử dụng với tư cách là quốc gia văn tự. Song môn học Cổ văn hay Hán văn, Hán Nôm vẫn trở lại liên tục được giảng dạy trong nhà trường kể từ 1956. Trong bối cảnh giao lưu và hợp tác toàn cầu hiện nay, đặt những người dạy và học Hán Nôm trước những thách thức và cơ hội mới và vì thế lại đòi hỏi cần phải có những thay đổi trong phương pháp nghiên cứu, học tập, tư duy để thích ứng, tiếp cận và nắm bắt cơ hội mới. Vậy, thực trạng dạy học Hán Nôm, đội ngũ người dạy – người học... ở Việt Nam hiện nay sao? Những thành quả trong đào tạo Hán Nôm, khả năng và triển vọng hợp tác với Đài Loan và một số nước khác trong dạy – học, khai thác và trao đổi tư liệu, trao đổi chuyên gia Hán Nôm như thế nào?... Đây chính là những vấn đề giải đáp cho câu hỏi đó mà tác giả muốn triển khai trong bài viết của mình.

Bài viết dự kiến trình bày 2 vấn đề chính:

1. Chữ Hán, chữ Nôm ở Việt Nam và tình hình dạy – học Hán Nôm trong các trường Đại học, Cao đẳng hiện nay.

2. Những triển vọng hợp tác Việt Nam – Đài Loan trong dạy và học Hán Nôm.

# Resistance strategies of Vietnamese spouses in public space, Case study in Tainan Park, Taiwan

*Ho Thi Thanh Nga*

*PhD student, Dept of Taiwanese Literature, National Cheng Kung University, Taiwan*

## **Abstract:**

This paper explores the relationship between space, gender and migration in Taiwan urban landscape. The aim of this paper is to investigate Vietnamese spouses' social maps are structured and negotiated in relation to public space. It argues that the phenomenon of "spatial dualisms" evident in capitalist societies is even more salient in the lived experiences of Vietnamese spouse. Vietnamese women who get married with Taiwanese guys not only victims of patriarchy but also be seen as commodification of cross-border marriages business, so under dominant spatial practices, the live of Vietnamese spouse are constructed in terms of the private sphere and its imagery of reproduction, home and nature, and associated activities which have been ascribed less value. However, it is clear that these women are not entirely passive recipients of dominant practices and ideas. This paper explores what strategies Vietnamese spouses employs to escape from private sphere, these obligation and constraints to challenge the dominant spatial practices through the process of negotiating and colonisation public space. In this paper, the author adopts Tainan Park as public space in Tainan city for analysis.

**Keywords:** *Space, Gender, Migration, Cross-border marriages*

## Introduction

International migration has emerged as a critical issue throughout the world under the influence of globalization since the late 20<sup>th</sup> century. Nowadays it is not only a problem belonging exclusively to a nation but also a transnational concern in either international politics or diplomatic relationship. “The hallmark of the age of migration is the global character of international migration: the way it affects more and more countries and regions, and its linkages with complex processes affecting the entire world” (Miller 2009). In Asia, the last two decades have seen a massive increase in the scale and complexity of international migration (Hugo, 2003). International migration in E/SE Asia has its roots in the region’s rapid but uneven economic development, which is characterized by the inequality and conflict that differences of gender, class and nationality produce. Increasing disparities between the more rapid economic development of some countries in the region relative to the slower development of their neighbors have created opportunities for male and female from the low-income economies (the Philippines, Indonesia, Viet Nam) to transfer to the richer economies (Singapore, Malaysia, Hong Kong, Taiwan) (Keiko Yamanaka and Nicola Piper, 2005; Brenda and Huang, 1998). Among the most striking features of migration in SE Asian countries is the fact that in many important flows. The phenomenon of “foreign spouse” is one of the international migration flows in our globalization time (del Rosario, 1994; Glodava and Onizuka, 1994; Ordonez, 1997; Piper, 1997; Suzuki, 2000; Kojima, 2001).

In the past, research into this mobility has focussed strongly on that associated with labour migration (Lim and Oishi, 1996) and paid less attention on gender as well as cross-border marriage migration (Wang and Chang, 2002; Pessar&Mahler 2003). In the last two decades, transnational marriages have become a hot topic in Asian countries, have attracted much attention from scholar, so research has documented rapid increases in cross-border marriages involving men from Japan, Taiwan, Korea, Singapore and Hong Kong with women from Philippines, Vietnam, China, Indonesia and Thailand (Piper and Roces, 2003; Constable, 2005). Many existing studies view this issue from a western perspective, discussing questions of assimilation, sociocultural change and social integration (Johnson and Warren, 1994). Some researchers have analysed the issue in the context of labour migration and gender relations (Piper,

1997); while further studies on migrant partners focus on the importance of ethnicity in promoting cross-border marriages (Lievens, 1999; Browa, 1996) (all in Wang and Chang, 2002).

Since the 1990s, in Taiwan has had mass immigrant marriage partners coming from Southeast Asia countries. This phenomenon has attracted much attention from Taiwan scholars. Many existing studies view this issue as “commodified transnational marriages” and a by-product of capitalist development (Chou, 2000; Chen, 2003; Hsia, 2002; Liao, 2005; Wang and Chang, 2002). Some scholars adopt a structural viewpoint, and represent the “foreign bride” as someone who is supposed to play the traditional role of daughter-in-law. Some researchers focus on how the commodification element of marriages affects the social relations within the family and, paradoxically, helps foreign spouses to develop strategies to escape social controls (Chan and Wang, 2003; Wang, 2007). Others have analysed the issue from a gender culture which has pushed female into “cross-border marriages” (Li, 2003).

This paper explores the relationship between space, gender and cross-border marriage migration in Taiwan urban landscape. The aim of this paper is to investigate Vietnamese spouses’ social maps are structured and negotiated in relation to public space. It focuses on what strategies Vietnamese spouses employ to escape from private sphere, these obligations and constraints to challenge the dominant spatial practices through the process of negotiating and colonising public space.

***Method of research:***

To support our arguments, we draw on fieldwork in Tainan Park. In October 2009, I had my first fieldwork trips to Tainan Park as a Vietnamese taking part in the social space of Vietnamese people here. From October 2009 to August 2010, my main research method was distant observation and participant observation. The research carried out in-depth interviews on 12 Vietnamese spouses, 5 workers, 5 Taiwanese who came to the Park. We also discussed in group with three groups of Vietnamese spouses on the site. The research also uses figures provided by Taiwan Bureau of Employment and Vocational Training; Taiwan Council of Labour Affairs; Taiwan Industrial Development Bureau Ministry of Economic Affairs; Department of Economic Development, Tainan County Government. Besides, we also analyze and use information from mass media of Vietnamese people in Taiwan such as press and communication.

## II. Gender, Space and Migration

Since the early 1980s, geographers drawing on social theories have rediscovered space (along with place) as a central concept within the discipline (Rose, 1993:19 quoted Cathy McIlwaine, 1996). 'It is space not time that hides consequences from us' (Berger); 'The difference that space makes' (Sayer); 'It is the distinctively significant dimension of contemporary capitalism' (Urry); Foucault is now increasingly cited for his occasional reflections on the importance of the spatial "The anxiety of our era has to do fundamentally with space, no doubt a great deal more than with time" (quoted Massey, 1994). The interconnections between the "spacial" and the "social" have been more apparent in geographical work. This renewed interest witnessed a move away from viewing space as an entity or container for social relations, towards a conceptualization of space as being produced and constructed by social relations (Massey, 1994). The importance of spatial analysis is seen to exist in the principle that space can't be viewed as an empty container where things are merely recorded but is the location through which our everyday experiences and identities are constituted and constructed (Gillian, 1996).

In recent years, the relationship between gender and space has been recognized as an important issue in the geographical agenda and within feminist geography (as Bondi, 1993; Rose, 1993; Johnson, 1994; Massey, 1994; Hanson&Pratt, 1995). Feminist literatures have considered gender division of space, points to the way patriarchal gender relations generate gender-specific experiences of space and time. As McDowell (1993) points out "gender differences in spatial behaviour and activity patterns towards a concern with the social constitution of gendered being in particular place". Concepts of "gendered spaces", "spatial boundaries" and "spatial dualisms" have been employed by the various authors. Most work deals with how gender roles, considering the gender division of labour and relations vary over space. "Attempts in spatial mapping to explain inequalities in women's lives have resulted in the categorization of metaphorical and physical space into two opposing bipolar positions, the public and the private". Scholars highlight the importance of distinguishing between public and private spaces and how women tend to be more spatially constrained than men (Bowlby&Mc Dowell, 1987; Bondi, 1990; England, 1991; Mc Dowell, 1993). In this representation, the public sphere is the preserve of men who define the structures and roles within the private sphere, positioned primarily as

women's space. Women are constructed in terms of the private sphere and become a victim of patriarchy and capitalist societies (see more detail in McDowell & Massey's work, 1984).

However, "hegemony is never fully achieved – it is always contested" (Jackson, 1992 quoted in Brenda & Huang, 1997). Scott (1990) has pointed out that the "infrapolitics" of the subordinated is usually not confrontational, and if we want to understand the whole picture of power relations, we need to understand the "hidden transcript" of these subordinated women. Lefebvre (1997, p.341) has argued, "space is political and strategic" and spaces of representation often "arise from the clandestine or underside of social life to challenge the dominant spatial practices" (Lefebvre, quoted in Brenda & Huang, 1997). In recent years, researchers have pointed out that: women are not passive victims of circumstances, locked into a private sphere, unable or unwilling to make a difference in their own lives. By investigating the experiences of women's lives under a range of conditions in urban context, scholars reveal that "women occupy multiple and shifting sites, employ a range of strategies, and experience a wide variety of spatial relations, images that conflict with the dominant representations in literature" (Huang & Brenda, 1996). Women are able to negotiate spatiality in a variety of ways: while some do so largely within their spaces of confinement, others – some with "official" sanction, some as a strategy of resistance – are able to breach the boundaries imposed on them (Mill, 1996 quoted in Huang & Brenda, 1996).

In this paper, the author is primarily concerned with the lived experiences of Vietnamese spouse beyond the private sphere in the context of Taiwan. I argued that: Vietnamese women who get married with Taiwanese guys not only victims of patriarchy but also be seen as commodification of cross-border marriages business, so under dominant spatial practices, the lives of Vietnamese spouse are constructed in terms of the private sphere and its imagery of reproduction, home and nature, and associated activities which have been ascribed less value. However, it is clear that these women are not entirely passive recipients of dominant practices and ideas. The first, this paper explores landscape of Vietnamese spouses in urban context. Then, the author investigates how these women experience and negotiate public space and how these spatial experiences are represented, how Vietnamese spouses employ special space-time structure to resist the dominant spatial practices.

### **III. Tainan park as space of resistance strategies**

The new wave of immigrants over the past decade has made the landscape of Taiwan society is changing rapidly, moving towards a more multicultural picture (Chen, 2006). According to the recent government's statistics, there are more than 130,882 SE Asia spouses in Taiwan and more than 56,55% of them (74,015 spouses) are from Vietnam (MOI, 2006)<sup>1</sup>. Vietnamese spouses have been distributed over Taiwan island. The relatively high density of Vietnamese spouses in Taiwan raised the immediate questions: How they are organized geographically?

### **1. Tainan park – public space and cultural diversity**

Public space is designed with the following features: 1. Everyone has rights of access; 2. Encounters there between individual users are unplanned and unexceptional; 3. Their behavior towards each other is subject to rules none other than those of common norms of social civility (Chua 1992). So “public space as urban parks, beaches, and heritages sites those large urban spaces where we all come together—remain public, in the sense of providing a place for everyone to relax, learn, and recreate; and open so that we have places where interpersonal and intergroup cooperation and conflict can be worked out in a safe and public forum” (Low, Setha M., 2005).

In globalization context, large numbers of people are moving from developing countries to more developed regions has intensified. Increased flows of immigrants have attacked local environment, increasingly use the public spaces of city. The picture of a stream of people immigrating, attacking into public space of the city has become the attraction focus of many learners as studying about matters of immigration and urban space. Low (2000) showed multi-race and multi-culture picture at parks of USA in the study work: “Rethinking about urban parks: public space and cultural diversity”; Brenda & Huang (1998) studying the appearance of domestic worker in public space in Singapore; Law (2001) analyzing the image of Philippines domestic workers at Hong Kong landscape; Chih-hung Wang (2006) showed South East Asia concentration working image at shopping centers, or railway station in Taiwan etc.

In Taiwan, the attack of the globalization process impacted to urban space in two recent decades. At the public spaces in the city - such as ethno-consumptive space, park, shopping

---

<sup>1</sup> Department of Statistics, Ministry of the interior, TW. <http://www.moi.gov.tw/stat/>, 2006年2月8日



center...- the image of a stream of people emigrating from South East Asia countries contributed to make the urban picture more diversified. Due to the free and wide properties of the public space, immigrants look for public places in the city to gather, establish social network and satisfy shopping demand... Due to the characteristics of geographic property of each area, the public spaces chosen by immigrants are not same. In Taoyuan, Taizhong, South East Asia immigrants mainly concentrate at public spaces such as South East Asia ethno-consumptive space or shopping center; in Taipei, the previous concentration space used to be shopping center such as Zhongshan street or religious church areas of Filipino. In Tainan, the most crowded concentration space of Vietnamese is Tainan park.

Tainan Park is in the center of Tainan city. Apart from being the largest park in Tainan, Tainan Park enjoys a special advantage in attracting Vietnamese immigrants to choose it as the meeting place, only 200m from both the Tainan railway station and main coach station. The southern side of the park faces the street quarter with many shops, restaurants and shopping centers of Southeast Asian people. Tainan Park is located in the special complex space. Near important traffic junction of Tainan so Tainan park becomes an important and convenient traffic network connecting Vietnamese workers to a unified world. It also is close to the etho - consumptive space of the Southeast Asian immigrants in general and Vietnamese immigrants in particular. Therefore, Tainan park space has become the first choice for gathering, meeting and exchanging of Vietnamese immigrants in Tainan.



**Map 2: The Distribution of traffic network and Southeast Asian shops around the Tainan Park.**

*Edit from: <http://tw.maps.yahoo.com>.*

## **2. Resistance strategies of Vietnamese spouses in park space.**

As Wang (2007) points out, Vietnamese spouse have been considered as victims of commodification and traditional customs, treated without respect. The live of Vietnamese spouse are constructed in terms of domestic sphere where they are always supervised. By escaping from private space, these obligation and constraints to challenge the dominant spatial practices they find their “freedom space” through the process of negotiating and colonisation public space. Therefore, escaping from managed space and seeking such spaces as public space may “afford more degrees of ‘privacy’ and personal freedom to revert to her/his own social and cultural norms such as in speech and behavior”(Brenda 1998).

Distribution maps of Vietnamese spouses in urban context have a hierarchical structure that correspond to level of resistance of the subordinated. There are some physical spaces that these female migrant partners usually go to. One social space is created by the government, which provides free courses for newly arrived female migrant partners to help them to “accommodate” Taiwanese customs. Vietnamese spouse benefit by this space to escape domestic sphere, organize their social networks. Other social space that engage more Vietnamese spouses are Vietnamese restaurant, Vietnamese shop – the most popular place for these women to meet, to exchange information, and most important, to temporarily escape from the family controls. These spaces that only produce a “hidden space”<sup>2</sup> of resistance because they actually are always supervised by dominant ideology of government or be limited by time. However, research into resistance strategies of Vietnamese bride in urban context has focussed strongly on that associated with social space as above (Shen and Wang, 2003; Wang, 2007) and payed less attention on public space as park space. In this paper, author has argued that Vietnamese spouses not only employ social space to escape private sphere but also exlarge the spatial dimensions in public realm to develop resistance strategies. The matter set up here how the resistance strategy

---

<sup>2</sup> Hidden space is a concept of Wang (2007) “It is called “hidden space” because it doesn’t exist in “normal” social relation. It is a space in which the subordinate can hide, escape from norms, or find weapons to resist”.

and style of Vietnamese bride in park space is different in term of characteristics and property compared to the spaces mentioned above.

### **Public space and “right to city”**

The concept “right to city” is a slogan closely associated with French Marxist philosopher Henri Lefebvre “The right to the city manifests itself as a superior form of right to freedom, to individualization in socialization, to habitat and to inhabit. The right to the oeuvre, to participation and appropriation are implied in the right to the city” (Lefebvre, 1991). This right as Don Mitchell (2003) in his book “The right to the city: social justice and the fight for public space” made become clear, is dependent upon public space. Public space is the place where all people have right to patronize, the place where exiting the differences between groups of people, the place where presenting the clearest the social justice in the city.

Vietnamese spouse as getting married, in most of the beginning years, they are put into custody in the houses by their husbands or husbands’ families, not allowed contacting to the society. Because spending a great amount of money to get married with Vietnamese spouse, Taiwanese husbands are afraid that if Vietnamese spouse go out, they will find way to meet friends, exchange with other Vietnamese to escape. Limiting social relations, especially forbidding the spouse to join in social network of Vietnamese is the advice of marriage agents for husbands who get married with Vietnamese wives (Trang Ha, 2010). Being locked closely in the family space, Vietnam wife completely depends on her husband and has no freedom right. The family space is the place where they feel the most clearly the space of domination.

“The first year when I have just come, my husband did not allow me going out. Each day of going to work, he locked the door, left me inside the house. He also did not give me money for spending. He was afraid that I would go out, be friend with bad people then I would find way to escape. I lived like so for a year, there was no friend, did not contact to anybody. To the second year, I could not stand and told him that: “If you do not allow me going out, I will become stupid, depressed, I will not understand anything other people say, how I can teach children as I have children”. Then, gradually, he sometimes let me go out. At first, I applied for taking part in learning at the primary school for teaching Chinese to Vietnamese spouse near my house. I had more friends, sometimes, as having bad things, we often went to the park for confiding”.

(Vietnamese spouse, 25 years old)

“Once, I met a Vietnamese woman in the market, I invited her to my husband’s home. At that time, my husband drove taxi to home, he saw that woman; he said nothing and slapped my face. My friend was so frightened, since then, she did not dare to visit my house. Later, if meeting any matter that I wanted to confide, I often pretended to go shopping then I made an appointment to her to go to the park for talking”.

(Vietnamese spouse, 27 years old)

By many different ways, Vietnamese spouses look for a way to escape from the control of their husbands' families, escape from the management and look for personal space for them. The space which they choose is public space in the city - where they find to be the most free, where they recognize that they have right to frequent, where they feel that everybody has equality right in this space.

"Sometimes, I feel oppressive, fully strained, I often go to the park. The air here is fresh, and I feel comfortable. I can do what I like because nobody knows who I am and nobody forbids or forces me to do this thing or the other thing. At home, even my younger sister/brother and some of my relatives who come to this country and at present are workers at Yongkang want to visit my home but they feel uncomfortable. My husband's family does not like gathering and they do not like my relatives to visit me. Therefore, at weekend, if I want to meet them, I often make an appointment with them to go here and talk. Here, I feel freer."

Vietnamese wives do not have self-control right in their houses. Losing freedom and always being managed are the reasons forcing them to find another space to maintain the private space. Park - a public space with freedom property has become the first choice. Here, they temporarily escape from social statuses binding them.

### **Temporarily escape from status**

Park space becomes gathering place of Vietnam immigrants (include Vietnamese bride and Vietnamese worker). At weekend, Vietnam immigrants often gather here. They are worker, domestic worker, student and Vietnamese who gets married here. As we have analyzed in another paper<sup>3</sup>, park space with characteristics on geography, convenience on traffic has become the main gathering place of Vietnamese laborers who are working at Tainan area at present. The Vietnamese social network which is wide, with many components, classes, the difference on gender in public space were used by Vietnamese bride to develop her resistance strategy. In which, temporary escape from the bride status to join in another community, playing the role of another status is the resistance method being used by Vietnamese bride.

"In the park at weekend, most of the Vietnamese laborers and laborers of South East Asia countries often gather here. Vietnamese spouse gather here less frequent. I come here at weekend because I follow some workers

---

<sup>3</sup> Ho Thi Thanh Nga. 2009. The formation and construction of Vietnamese social network in urban context

near my house, we are Vietnamese therefore we are acquainted, sometimes at weekend, they call me to go to the park and I follow them”.

(Vietnamese spouse, 30 years old)

Joining in the network of laborers makes Vietnamese bride escape temporarily her status of being a daughter-in-law. If in other spaces, such as the space of Chinese learning class, the space of Vietnamese small restaurant... social network is mostly established based on people having the same status of being a daughter-in-law, in Tainan park space, the change of space, the change of contact environment, the change of contact object make them temporarily forget their status.

“At weekend, groups of Vietnamese worker go to the park in large number. They gather into each group, talk, go for a walk around the park, go fishing, picnic... The park is at weekend, that feeling seems to be the space of Vietnamese. I have been divorced for several years, sometimes, as I am sad, I go out with them and I also feel more comfortable. Here, surrounding people do not pay attention to who they are, and they do not pay attention to whether they are married or divorced. Whoever asks me, I say I am a worker coming here to work, so I relieve to meet questions or curious look, queries of everybody”.

(Vietnamese spouse, 32 years old)

In the stream of Vietnam immigrants to Taiwan, there is a quite clear discrimination on caste and status. Vietnamese women who get married with Taiwan husbands are often people coming from Mekong delta region, the South of Vietnam. They are people coming to Taiwan from early stage and they are often recognized by the society as poor girls with low knowledge, accept to sell their bodies to Taiwan husbands and become “commodification” in the transnational marriage market. They are rarely looked with sympathized eyes of Taiwanese and their fellow-citizens. While workers, laborers often come from the North of Vietnam. They come to Taiwan to “sell their labor” in definite term (3 years or 6 years depending on the contract). It is clear that these two forms of buying and selling are different in the property. One form is to sell labor, the other is to “sell the body”. It is this difference that leads to the discrimination of status and caste among Vietnamese. There often exists a boundary and there is quite clear distribution on operation space between Vietnamese bride and laborer. However, some Vietnamese spouses broke the boundary of the space separation, broke the fixed idea about the status in order to take part in social network of Vietnamese workers. It is the process of taking part in the space and network of laborers that helps them temporarily escape from dependent and cramped status of Vietnamese spouse.

### **Ways to look for happiness**

The Taiwanese - Vietnamese marriages are the ones based on buying and selling relation. The property of mechanizing marriage is the main reason that makes most of the marriages not be happy (Hsia, 2003. Wang, 2007). Furthermore, the cultural difference, the difference on living concept and the difference on ages are also main reasons that make these marriages lack of being in agreement. Many studies discussed about this matter. Recently, author Liao (2010) showed that Taiwanese Vietnamese marriage in fact is a marriage contract. Taiwan law and Taiwanese husbands used immigration status to bind women, forced them shoulder the roles of domestic worker in the family or birth machine. The binding time of this contract is the waiting time for having ID card (3 - 5 years). And when they have ID card; that is the time they liquidate the marriage contract in order to pursue their life and career. Liao (2010) warned about the ability of resisting the life of Vietnamese spouse. He also realized that women who went across the frontier to get married with foreigner, exchanged the life in order to look for a new life are strong, brave women and they have definite self-control nature.

The itinerary to look for happiness of these immigration women has many ways. They also use many strategies to escape from their status. In which, they use park space to find a happy space for them, that is also one of ways they choose.

“A: Many spouses go about with Vietnamese laborers. It is only necessary to go to the park, see a Vietnamese man going beside a Vietnamese woman who leads a child by the hand, she is Vietnamese bride going about with laborer.

Author: Why must she lead a child by the hand to go together?

A: If not leading a child by the hand to go together, how her husband can let her go out half a day. She must plead of taking child out for a walk, so she can go out.

Author: She is not afraid of the child telling his/her father as coming back home, is she?

A: A child no nothing to talk. And most of children cannot speak Vietnamese. His/her mother and that man speak to each other in Vietnamese, how they can understand.

Author: Have they been acquainted with each other before or are they acquainted with each other as they come to the park?

A: It is not fixed. There are people who are acquainted with each other before; there are people who are acquainted with each other after they come here. At weekend, you only need to lead a child by the hand to the park, I am sure that some Vietnamese men will get near to make the acquaintance. At first, they will make the acquaintance with the child; then they will find way to talk to his/her mother. Once, I led my wife here for a walk, I told my wife to lead my child to go in the front, and I would go at the back. A moment later, a Vietnamese man went to make acquaintance. I immediately run to her place; that man immediately went off”.

(Author and Taiwanese husband)

It is not too difficult to comprehend this phenomenon. For the Taiwanese, this may be behavior causing much anti-induction.

“Once, I led my child to the park, I met a Vietnamese woman (I know that is Vietnamese bride) and two Vietnamese men. They were drunk and did some objectionable things. Seeing that I wore a shirt with Vietnam flag, they called me back. I still led my child by the hand to go and spoke in Taiwanese to them: I don’t know. I am not Vietnamese but I consider Vietnam as my 2<sup>nd</sup> native country. Seeing that sight, I actually feel great anguish”.

(Taiwanese husband)

For the Taiwanese, they consider it as a behavior violating the morality. At an angle, it affects to the self-respect of people like them and their fellow-citizens. They think that women coming here is a luck, Taiwanese men spent a great amount of money to help them escape from poor land piece. Their duties are to stay at home to serve the family and fulfill the responsibility of a wife, not at public places and having behaviors violating the morality like this.

“Many women take money given by their husbands to feed a Vietnamese worker. There are many cases as I know, the bride has got married for 5 years, she wait until she has ID card, then she immediately asks for divorce, she requires to live privately and guarantees for her love to stay in Taiwan for working. You see, that means Taiwanese husband was taken advantage, was he?”.

(Taiwanese)

However, considering from the angle of Vietnamese women, they have reasons to explain for the aspiration of looking for their happiness:

“I get married when I was very young. Before getting married and coming to Taiwan, I have ever fallen in love with anyone. I thought that as I came to each other, gradually I would have sentiment. In fact, up to now, we live with each other just because the responsibilities. I met him once as I went to the park. Northern Vietnam man speaks very pleasant to the ears. Furthermore, at the same circumstance of being far away from home, we are Vietnamese, therefore it is easier to sympathize and understand the circumstances of each other. With the same sentence “I love you”, if listening from a man speaking in Chinese will not have much feeling as that of Vietnamese man speaking in mother tongue”.

(Vietnam spouse, 30 ages)

There are many reasons for women escaping from family life, escaping from their responsibilities to look for their happiness. One of the main reasons is that they cannot find happiness in current life. Most of them are young women, they have never fallen in love before or they still always aspire to be loved. As the buying and selling marriage does not bring happiness, they are cramped and bound in family life. Is it true that they have no right to look for happiness for themselves? According to a statistics of Taipei office in Vietnam (TECO, 2002), Vietnamese women getting married with Taiwanese husbands have average age of 23.3 years old;

Taiwanese men getting married with Vietnamese women have average age of 36.1 years old (Wang, 2007); many Taiwanese men among them are poor men, have low education knowledge and they are people having diseases on nerve or being injured in brain (See more Wang, 2007; Hsia, 2003). Therefore, it is very easy to understand why Vietnamese women did not find happiness as they wished. Resisting the fate, looking for happiness is a legitimate aspiration. Park space may be the starting point for the work of looking for that happiness aspiration, or it may be only one of many other resistance spaces which they use to escape from their fates. That resistance process is recognized as a behavior violating the morality, violating the marriage contract; however, considering at another angle, it is the behavior of looking for happiness, happiness aspiration. The capitalization process makes people be considered as a product, goods; as the patriarchy binds women in cramped private space, it is evident that public spaces such as park space will be used to bring into play the resistance strategies.

## **Conclusion**

As Ruddick (1996) has observed “the representation of public space is deeply implicated in the process of othering”. The way in which certain others are represented and/or accommodated in public space reflects and in turn reinforces dominant – subordinated, insider-outsider, self-other relation (quoted in Brenda&Huang, 1998).

The paper starts from recognizing the importance of space, analyzing matters based on the approach way of cultural geography speciality of feminists, then shows the relations among space, gender and migration. Proceeding the work of feminists of traditional cultural geography, the author analyzes spatial division, examines the way spatial boundaries between “male” and “female” are constructed. Recognizing the context specificity of categories such as the “public” and the “private” and need to draws attention women’s spatial experiences, and analyze how women experience contend with spatial boundaries become a main body of work. The aim of this paper is to investigate Vietnamese spouses’ social maps are structured and negotiated in relation to public space. The author showed that although being dominated and being dependant in the private space of the patriarchy and being the victim of capitalism, women are not passive victims of the circumstance. In some circumstances, they used public space to escape from the domination space of the patriarchy and capitalism to look for a free space for them, escape themselves from the dependant circumstance. Different resistance strategies will bring along definite freedom knowledge. It proves for the theoretical point of Jackson (1992) “hegemony is



never fully achieved – it is always contested” and “space is political and strategic” (Lefebvre, 1997) used to resist against hegemonic document.



### References:

- Bondi, L. 1993. Gender and geography: crossing boundaries, *Progress in Human Geography*, 17, 24 1-46.  
Bondi, L. 1990. Progress in geography and gender: Feminism and difference, *Progress in Human Geography*, 14, 438-45.

- Bowlby, S. & McDowell, L. 1987. 'The feminist challenge to social geography', in M. Pacione (ed.), *Social Geography: Progress and Prospect*, London: Croom Helm, 295-323.
- Brenda, S.A Yeoh and Shirlena Huang. 1998. Negotiating Public Space: Strategies and Styles of Migrat Female Domestic Workers in Singapore. *Urban Studies* 35 (3):583-602.
- Chen, Pi-Yun . 2006. Cross-Cultural Marriages between Taiwan and Vietnam ---- Issues, Controversies and Implications.
- Chua, B. H. and Edwards, N. 1992. Public space: design, use and Management. In *Public Space: Design Use and Management*, edited by C. Beng-Haut. Singapore Singapore University Press.
- Constable, N. 2005. Cross- Border marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Del Rosario, V. O. 1994. Lifting the Smoke Screen: Dynamics of Mail-Order Bride Migration from the Philippines. Unpublished Ph.D. thesis. Institute of Social Studies.
- Don Mitchell, 2003. *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space* . New York and London: Guilford Press .
- England, K.V.L. 1991, Gender relations and the spatial structure of the city, *Geoforum*, 22, 135- 47.
- Glodava, M., and R. Onizuka. 1994. *Mail-Order bride: Women for Sale*. Fort Collins CO: Alskan.
- Hanson, S & Pratt, G. 1995. *Gender, Work and Space*, London: Routledge.
- Ho, Thi Thanh Nga. 2009. The formation and construction of Vietnamese social network in urban context, case study in Tainan park. Paper presented at Migration, Citizenship and Intercultural Relation Conference, Deakin University, Australia. November 19-20.
- Hugo, G.J., 2003. Labour Migration Growth and Development in Asia: Past Trends and Future Directions. Paper for ILO Regional Tripartite Meeting on Challenges to Labour Migration Policy and Management in Asia, Bangkok, 30 June – 2 July 2003.
- Jackson, P. 1992. *Maps of Meaning: An Introduction to Cultural Geography*, London: Unwin Hyman.
- Johnson, L. C. 1994. 'What future for feminist geography?', *Gender, Place and Culture*, 1, 103- 13.
- Keiko Yamanaka and Nicola Piper. 2005. *Feminized Migration in East and Southeast Asia: Policies, Actions and Empowerment*. Occasional Paper 11. United Nations Research Institute for social development.
- Kojima, Y. 2001. In the Business of Cultural Reproduction: Theoretical Implications of the Mail-Order Bride Phenomenon. *Women's Studies International Forum* 24(2):199-210.
- Law, Lisa. 2001. "Home cooking: Filipino women and geographies of the senses in Hong Kong", *Ecumene* 8(3): 264-83.
- Lefebvre, H. 1991. *The production of space*. (trans. by Donald Nicholson-Smith). Oxford: Basil Blackwell.
- Lievens, J. 1999. Family-Forming Migration from Turkey and Morocco to Belgium: The Demand for Marriage Partners from the Countries of Origin. *International Migration Review* 33(3): 717-744.
- Lim, L.L. and Oishi, N., 1996. International Migration of Asian Women: Distinctive Charactersitics and Policy Concerns. In: Battistella, G. and Paganoni, A. (eds.) *Asian Women in Migration*, Scalabrini Migration Centre, Quezon City,.
- Low, Setha M., 2005. *Rethining urban parks – public space and cultural disversity*. Texas: The University of Texas press at Austin.

- Massey, D. 1994. *Space, Place and Gender*, Cambridge: Polity Press.
- McDowell, L. 1993. Space, place and gender relations: part 11. Identity, difference, feminist geometries and geographies, *Progress in Human Geography*, 17, 305- 18.
- McIlwaine, C. 1996. The negotiation of space among sex workers in Cebu city, the Philippines. *Singapore Journal of Tropical Geography*, Vol 17, No 2, 150-164.
- Miller, Stephen Castles and Mark J., ed. 2009. *The Age of Migration, Fourth Edition: International Population Movements in the Modern World*. The Guilford Press.
- Ordenez, R. Z. 1997. Mail-Order bride: An Emerging Community. In *Filipino Americans: Transformation and Identity*. Ed. M. P. P. Root. Thousand Oaks CA: Sage Publications. Pp. 121-142.
- Pessar, Patricia & Sarah Mahler. 2003. Transnational Migration: Bringing Gender, *International Migration review*, 37 (3): 812-846.
- Piper, N. and Roces, M. (eds.), *Wife or Worker? Asian Women and Migration*, Maryland, USA, Rowman and Littlefield, 2003.
- Piper, N. 1997. International Marriage in Japan: 'Race' and 'Gender' Perspectives. *Gender, Place and Culture* 4(3):321-338.
- Rose, G. 1993. *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*, Cambridge: Polity Press.
- Ruddick, S. 1996. Constructing difference in public spaces: Race, class, and gender as interlocking systems, *Urban Geography*, 17, 132-51.
- Scott, C. J. 1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven CT: Yale University Press.
- Shen, H.-J., and H.-Z. Wang. 2003. Norms of Integration and Strategies of Escape: Daily life of female Migrant bride in Taiwan. Paper presented at the British Sociological Association Annual Conference, University of York. April 11-13.
- Suzuki, N. 2000. Between Two Shores: Transnational Projects and Filipina Wives in/from Japan. *Women's Studies International Forum* 23(4):431-444.
- TECO (Taipei Economic and Cultural Office) 2002 *Zhongyue Tonghun Tongji Ziliao (Statistics on Taiwanese-Vietnamese Marriages)*. Ho Chi Minh City: Taipei Economic and Cultural Office.
- Trang Ha. 2010. Truyện kể dưới ngọn đèn đường. <http://vanhocmang.net/trangha/2008-04/chuyen-ke-duoi-ngon-den-duong/>.
- Wang, Chih-hung,. 2006. Dis/placed Identification and Politics of Space: The Consumptive Ethnoscape around Tao-Yuan Railroad Station, *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* No. 61, March 2006.
- Wang, H. Z and Chang, S. M.,. 2002. The Commodification of International Marriages: Cross-boarder Marriage business in Taiwan and Vietnam. *International Migration Quarterly Review* 40: 93-116.
- Wang, 2007. Hidden space of Resistance of the subordinated: Case studies from Vietnamese female migrant partners in Taiwan. *International Migration Review* Vol 41, no. 3, pp. 706-727
- 李美賢。2003。〈離鄉-跨海-遠嫁-作他婦：由越南性別文化看越南新娘〉。《臺灣與東南亞南向政策與越南新娘》。台北：中央研究院亞太區域研究專題中心。

- 吳比娜. 2003. ChungShan - The Formation of a Filipino Migrant Workers' Community Space in Taipei [ChungShan: 臺北市菲律賓外籍移工社群空間的形成], Graduate Institute of Building and Planning, National Taiwan University MA Thesis, Taipei.
- 金天立. 2006. The Making of Filipino Community in Taiwan [菲律賓社群的形成], Departement of Geography, National Tsing Hua University MA Thesis, Hsing Chu.
- 許弘毅. 2000. The Use of Space and Its Effect in a Filipino Labor Gathering Area-Christopher Church Area on Chung-Shane North Road [中山北路聖多福教堂地區菲籍外勞的空間使用及其影響之研究], Dept. of Architecture, Tamkang University, MA Thesis.
- 陳碧雲. 2003. 從多元文化觀點探討外籍新娘子女的教育問題。中央研究院訪問研究報告書。
- 夏曉鵬 (Xia, X. J.) .2002. Between Two Shores: Internationalization of Capital and “Foreign bride” in Taiwan). Taipei: Taiwan Shehui Yanjiu Congkan [流離尋岸。台灣社會研究叢刊 09]。台北：唐山出版社。
- 黃承泰. 2007. The Cultural Landscape and Consumptive Space of Filipino Migrant Workers Around the Catholic Jesus' Sacred Heart Church In Chung Li City [天主教耶穌聖心堂周邊菲籍移工的文化地景與消費空間之研究], Dept of Social Studies Education, Taipei Municipal University of Education, MA Thesis, Taipei.
- 楊麗芳. 2007. Consumer Space and Cultural Landscape of Indonesian Migrant Workers around Taipei Railway Station [臺北火車站周邊印尼移工的消費空間與文化地景研究], Dept of Social Studies Education, Taipei Municipal University of Education, MA Thesis, Taipei.
- 廖元豪. 2005. 「我們的」法律，「他們的」命運—台灣法律如何歧視外籍與大陸配偶。不要叫我外籍新娘，pp.146-169。
- 廖元豪。2010。移民/移住人權修法人權顧題。台北：聯合報。

“SHUTTING THE AJAR DOOR OFF”  
*FROM THE ENGLISH JUNK AFFAIR TO THE VIETNAMESE MARITIME  
EMBARGO IN 1693\**

Hoang Anh Tuan  
*Vietnam National University, Hanoi*

On 24 December 1693, amidst chaos and difficulties which were besieging the English factory in Thăng Long (present-day Hanoi), the capital of the northern Vietnamese kingdom of Tonkin,<sup>1</sup> the English bookkeeper carefully noted down in the factory records the following passage:

The *Nhamoones*\* this morneing brought the King *chaup* both to the Dutch and us. The perrport of which was that wee must not carry any of the Tonqueeners out of the country, and that our shippis must be searched at their going away, which fear will create both charges and a great deale of trouble.<sup>2</sup>

The subsequent descriptions of this incident in the English Tonkin Factory Records, as the English bookkeeper had rightly predicted, reveal a fascinating story of strong reactions from the local rulers, which eventually culminated in a “maritime embargo”. For the Western maritime merchants residing and trading in Tonkin, the court’s promulgation of the edict echoed the final moment for their commercial and diplomatic relationship with the northern Vietnam which had fell in rapid decline from the late 1680s. For the people of Tonkin, the aftermath of this act was even more serious: the court’s tighter control of shipping and foreign trade not only discouraged foreign merchants coming to Tonkin but also signaled the end of a period of relatively liberal trade, which had begun as early as the dawn of the seventeenth century.

Ironically, the court’s considerably important action, which would lead to a systematic change in the country’s foreign policies, was not recorded anywhere in the Vietnamese annals. Historians have for long blamed the biased points of view of the feudal rulers and historians, which, under the influence of the Confucianist ideology, often valued agriculture above trade, foreign trade in particular, in order to explain for the dearth of information on commerce in the Vietnamese annals. The famous Vietnamese annals of

---

\* Draft paper for Conference on Vietnamese and Taiwanese Studies, National Cheng-kung University, Tainan, Taiwan (October 2010).

<sup>1</sup> From the early seventeenth century, the Vietnamese Kingdom of Đại Việt was split into two kingdoms: Tonkin (present-day northern Vietnam) ruled by the Lê/Trịnh and Cochinchina or Quinam (today central and southern Vietnam) governed by the Nguyễn family. The Dutch East India Company traded with Tonkin between 1637 and 1700 while the English East India Company maintained its presence there throughout the period 1672-1697.

\* *Nha môn* (Vietnamese): a subordinate mandarin.

<sup>2</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 24 Dec. 1693, fo. 340r.

*Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, which covers this period, for instance, provides no information about this event at all.<sup>3</sup> On the basis of information extracted from the daily records of the English factory in Tonkin, this paper aims to draw an insightful picture of the transformation of Tonkin's foreign trade in the late seventeenth century by highlighting the English junk affair which eventually led to the Tonkinese court's promulgation of a tighter control upon the country's foreign trade during the mid-1690s.

### The English Tonkin trade prior to 1693

Trade, foreign trade in particular, was tolerated on an unprecedented scale by Vietnamese feudal rulers from the late 1500s in order to absorb money and weapons from foreign merchants to gain an edge in the protracted civil wars. By the dawn of the seventeenth century, such Asian maritime merchants as the Chinese and the Japanese *shuin-sen* (red seal) merchants regularly frequented the Vietnamese ports. From the late 1620s, the Portuguese, having successfully established themselves in China and Japan for more than half a century, began to visit northern Vietnam, though irregularly, for both commercial and religious purposes. The Iberians, nevertheless, were not highly evaluated by the Lê-Trịnh rulers as a potential ally owing both to the former random arrival as well as their intimacy with the Nguyen rulers of Cochinchina.

This favored the Dutch, whose aim was to succeed Japanese *shuin-sen* merchants in exporting Vietnamese silk to Japan in exchange for Japanese silver, once they commenced their official diplomatic and commercial relations with the Lê-Trịnh rulers in 1637. Thanks to their deliberate military involvement in the Tonkinese campaign against the Nguyen rulers, the Dutch in Tonkin were granted a number of trading privileges. Therefore, after a short experimental phase, the Dutch enjoyed the profitable silk trade in the period 1641–1654. From the mid-1650s, however, the VOC's Tonkin silk trade declined rapidly as Bengali silk gradually became marketable in Japan. From the 1660s the Dutch Company began to lessen its annual import of Tonkinese silk for the Japanese market and, instead, purchased such local products as ceramics for the Southeast Asian markets and silk piece-goods for the Netherlands.<sup>4</sup>

Obviously, the sparkling profit of the Dutch Tonkin–Japan trade lured English merchants to Tonkin. Nevertheless, it seems that the English in Asia evidently lacked of concrete and updated information on the ongoing decline of the Dutch Tonkin trade when they were planning what was known as the “East Asian strategy” in the late 1660s.<sup>5</sup> More

---

<sup>3</sup> *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* [Text and Commentary on the Complete Mirror of Vietnamese History as Ordered by the Emperor], Vol. II (Hanoi: Giáo dục, 1998).

<sup>4</sup> For a general account of the Dutch Tonkin trade, see: Hoang Anh Tuan, *Silk for Silver, Dutch – Vietnamese Relations, 1637-1700* (Leiden: Brill, 2007).

<sup>5</sup> On the early years of the English Tonkin trade: Anthony Farrington, “English East India Company Documents Relating Pho Hien and Tonkin”, in *The Association of Vietnamese Historians & People's*

fatally was the fact that the English initiated their commercial relations with Tonkin in an unpropitious time when the political and economic power of the latter has already in decline. When the English arrived in northern Vietnam in the summer of 1672, the Trinh ruler was making the final attempt to conquer the Nguyen kingdom of Cochinchina. The unsuccessful campaign consequently led to the undeclared ceasefire which ended half a century of fierce conflicts between the two kingdoms. Now that the civil war has ended, foreign support of weapons no longer seemed crucial to the Le-Trinh rulers. This mental distraction was perhaps the main reason which led to the local rulers’ frigid attitude towards the newly arrived English merchants and also their long-time Dutch friends. This combined with a series of misfortunes which the English had to suffer from the outset of their Tonkin business, first the Company’s failure to reopen trading relation with Japan and then the Anglo–Dutch war both in Europe as well as in Asia, to place the English Tonkin trade in a precarious position. After its establishment in 1672, the English factory in Tonkin was completely neglected from the rest of the Company’s trading network until the summer of 1676 due to the outbreak of the third Anglo-Dutch war.<sup>6</sup>

Despite the isolation of the English Tonkin factory after the failure to reopen trading relations with Japan, the directors in London decided to keep their trading station in northern Vietnam in a hope to provide Vietnamese products for the English market while endeavoring to search for the commercial relation with mainland China. Between 1676 and the late 1680s, the English factories in Banten and India managed to dispatch ships to Tonkin annually to exchange English manufactures for local products. This venture was not paid off handsomely enough due mainly to the unstable annual trading volumes and low profit. By the mid- 1680s, the English Tonkin trade worsened due to the serious contradictions among the English factors in Tonkin as well as between London and some Asian factories.<sup>7</sup>

Considering the weak management of the Tonkin factory and hence the current unprofitable trade in northern Vietnam, Fort St. George, to whom the Tonkin factory was then subordinated, planned to remove the chief merchant, William Keeling. The directors in London, nevertheless, strongly opposed this plan. In the General to Fort St. George dated 9 June 1686, the directors made it clear that: “the South Sea factoryes are now indeed under your management and will continue them soe, but we absolutely forbid you from displacing our chief Mr. Keling at Tonqueen [who] has lived near 20 years in that place and whom we have never found unfaithfull”.<sup>8</sup> In the eyes of the directors, out of the several factories in East Asia, the Tonkin station was still worth maintaining, considering

---

Committee of Hải Hưng Province (ed.), *Phố Hiến: The Centre of International Commerce in the 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries* (Hanoi: The Gioi Publishers, 1994), pp. 148-161; Hoàng Anh Tuan, “From Japan to Manila and Back to Europe: The Abortive English Trade with Tonkin in the 1670s”, *Itinerario*, 29/3 (2005), pp. 73-92.

<sup>6</sup> Hoàng Anh Tuan, “From Japan to Manila”.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> E-3-91, London to Fort St. George, 9 June 1686, fo. 70r.

the unprofitable Taiwan factory and the debt-evaded Siam office.<sup>9</sup> It is therefore no surprise that, in their instruction for the Tonkin factory in November 1687, the directors still fully supported their chief merchant. They even approved his request for the construction of new building: “we doe accordingly desire you to go on with building of a convenient house & all gowdownes proper for a perpetuall settlement & the management of our affaires in that place [As for the building cost] we shall not so strictly limit you, but that you may if you think it convenient for our present and future business”.<sup>10</sup> It is obvious that, by the end of the 1680s, London still maintained an optimistic view on the Tonkin trade.

This optimism faded quickly, nevertheless. The meager cargo from Tonkin, which arrived in London in the winter 1689/1690, dashed the high hope of the directors into pieces. In May 1690, taking into consideration the current stagnation of the Tonkin trade, the directors in London warned their factors that they should “be very frugall in your expences especially during this intervall of trade. Your own reason may tell you that a small trade cannot bear a great charge, which we hope you will consider”.<sup>11</sup> Because of the war with France and the precarious situation of England under the French siege of the Channel, the dispatch of ships to the East was delayed. London informed Fort St. George that there would be no ship for Tonkin in 1690 and 1691 and hence urged the latter to take care of the Company’s only factory in the South China Sea by assigning a country vessel to sail between Tonkin and India.

Also from this time onwards, the Court of Committees in London became highly anxious about the increasing deficit of the Tonkin trade, considering especially the Company’s bitter experience in Siam during the late 1680s.<sup>12</sup> After the careful examination of the Tonkin factory’s book keeping and taking into consideration the difficult situation during the Anglo-French war, the directors quickly replied to their Tonkin factors in February 1692 in a much high voice:

We find by our books we have a great estate in your hands, not less as it appears to us than 30,000 sterling. You sent us much miserable short returnes by captain Pool in his last voyage and those goods which came by him turned to such a loosing accompt as gave us no manner of incouragement to send another ship from hence with a fresh stock untill we have received the fruite of the old remains in your hands of what we sent out formerly, which had layn so long dead [...]. Other discouragement we had likewise from

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> E-3-91, London to Tonkin, 9 November 1687, fo. 225v.

<sup>11</sup> E-3-91, London to Tonkin, 24 May 1690, fo. 50r.

<sup>12</sup> On the English involvement in Siam during the 1680s, see, for instance: D.G.E Hall, *A History of Southeast Asia* (London: Macmillan, 1970), pp. 357-374. See also: D. K. Basett, “The Trade of the English East India Company in the Far East, 1623-1684”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1/4 (1960), pp. 145-157.



sending out any ship to you directly from hence vizt. the dearness of freight and demorage in this time of war, being 50 percent more than formerly and the low prices of all your silk wares wrought, your raw silk and musk which are cheaper yet here than they were in times of peace.<sup>13</sup>

Besides, in order to investigate the Tonkin factory’s business transaction, the directors also decided:

[We send] an able experienced person of our said Councill of Fort St. George to preside and be chief of our Councill at Tonqueen while he stayed there and to be impowered to act in all things on our behalf as if we ourselves were present upon the place and you and all our servants there are intirely to obey and to follow all such orders as you shall receive from him, more particularly in stating and presenting to him all our accompts ballanced to the time of his arrivall with you & delivering him all our effects of what nature or kind so ever to carry for our accompt to Fort St. George [...] We give him further power to place or displace at his discretion our chief or any of our Councill or servants there if he shall think it expedient for our interest.<sup>14</sup>

It was this instruction by London that led to Fort St. George’s dispatch of a commissioner in the summer of 1693 to Tonkin, where he found a great deal of mismanagements and wrongdoings of the Tonkin factors. These not only led to the Company’s decision to end its unprofitable trade with northern Vietnam, but also served as a pretext for the Vietnamese court’s promulgation of a maritime embargo in December of the same year.

### **The English junk affair in 1693**

In the summer of 1693, the Council of Madras resolved to send Richard Watts on board the *Pearl* frigate to Tonkin to inspect then take over the directorship of the Tonkin factory which, according to the Court of Committees’ complaint in 1692, had for several years been so chaotic. When the *Pearl* called at Achin at the end of May, Watts discovered that the junk fitted out by William Keeling, chief of the English factory in Tonkin, was also taking shelter at Achin after having sailed to Siam and several other Southeast Asian ports to dispose goods. Fearful of this unexpected encounter with the *Pearl*, William Sams, a member of the English factory in Tonkin and the manager of the junk, managed to escape the *Pearl* by quietly leaving Achin for Malacca during the night, after having refused to hand over the Company’s goods and money valuing at around one thousand rials of eight.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> E-3-91, London to Tonkin, 29 February 1692, fos. 102v-103r.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, May-June 1693, fos. 318r-321r.

Sporadic information from the testimony of Lamuel Blackmore, the Second of the Tonkin factory and one of the shareholders of the junk provides an insight of this affair. Accordingly, the junk was possessed by the chief, William Keeling, the second Lamuel Blackmore, and merchant William Sams. In the previous trip to Southeast Asian ports, presumably in 1692, Keeling possessed half of the share, Sams and Blackmore each possessed one quarter. Before this second sending, Keeling told Blackmore that he had sold his share to Sams. Blackmore, however, believed that this was a trick played by Keeling in order to increase the management capacity for Sams during the voyage. Sams, in the meantime, refused Blackmore's accusation over the share, claiming that the largest share of the voyage belonged to several Tonkinese mandarins and local women. The crew, besides Sams and Blackmore, consisted of Tonkinese and Chinese sailors, twenty in all. The cargo of this second voyage valued at around 5,259 taels silver which, according to Blackmore, partly was the Company's money. Blackmore admitted that his share valued at around 1,000 rials of eight. However, he could not tell exactly which sorts of goods the cargo was consisting of, because Keeling and Sams had never informed him in detail.<sup>16</sup>

In order to catch William Sams and the junk, which sailed much faster than the *Pearl*, at Malacca, Richard Watts and the Council of the *Pearl* frigate decided that Blackmore, who had been deliberately left behind at Achin due to his conflict with William Sams, would use a small boat to sail quickly to Malacca, where he would endeavor to intercede with the governor of that port to prevent Sams from sailing his junk to Tonkin, forcing him to wait for the *Pearl*'s arrival at Malacca. Shortly after this solution, Watts and his Council eventually decided not to take any action against the junk and let it sail freely to Tonkin for the following considerations. First, given that they would seize the junk, it was unlikely that they could manage to sail it to Tonkin since all people on board the *Pearl* were odd at handling such as a strange vessel. Second, since there were a large number of Tonkinese sailors employed on board the junk, it would not be wise to take any serious action because the local rulers might take this as pretext to challenge the English factory in Tonkin. Third, the amount of gold possessed by Blackmore on the junk's cargo was inconsiderable which was not worth bothering the governor of Malacca. Finally, since Blackmore had been showing his loyalty to the Company by helping Richard Watts and the Council of the *Pearl* to get back the Company's property from Sams, people were hopeful that Blackmore would be able to prevent the junk from leaving Malacca before the *Pearl*'s arrival at that port.<sup>17</sup>

In the middle of July, the two vessels met again at Malacca. After their attempts to force the junk to travel alongside the *Pearl* from Malacca to Tonkin to no avail, at the end of July the *Pearl* set sail to Tonkin. Right after the *Pearl*'s departure, the junk also left Malacca for Tonkin and, thanks to its small size, quickly bypassed the *Pearl* as soon as

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 24 June–17 July 1693, fos. 321v-322v.

the two vessels crossed the Strait. On 16 August, spotting a vessel on the horizon and thinking that their ship might be now wagging through the water of the southern Vietnamese kingdom of Cochinchina the crews of the *Pearl* hurriedly prepared weapons for a possible counterattack. Soon afterwards they realized that it was the junk, which had bypassed them in the straight of Malacca, already laying there for around six days in a badly leaking condition. Fearful of the wreck of the junk due to the bad weather of the late summer and the loss of the Company’s money, Watts and the Council of the *Pearl* frigate issued a written protest against Sams, demanding the later to hand over the Company’s goods and money which valued at around one thousand rials of eight. Before any goods and money was taken out of the junk, however, this ill-fated vessel was driven southwards by an excessive current in the morning of 20 August 1693. The *Pearl* therefore continued its voyage to Tonkin, knowing nothing about the fate of that unfortunate junk.<sup>18</sup>

As soon as the *Pearl* arrived in Tonkin in early September 1693, Richard Watts and his men immediately encountered serious challenges from both the local mandarins and the chief merchant William Keeling. Hearing about Watts’ arrival, Keeling has sent away all of his money and belongings. Keeling did not accept Richard Watts as the new chief of the factory, publicly expressing his suspicion of the legitimacy and the authenticity of the General and the Clause of the Company to Fort St. George dated 3 March 1692. Upon his investigation of the Tonkin factory’s business transaction, Watts discovered all sorts of wrongdoings. There was virtually nothing remained in the factory but some parcels of iron and lumber. The bookkeeping was messy and erroneous, only recording the factory’s business transaction up to the year of 1688, around five years behind. Upon the demand of wages and daily expenses for both the factors and sailors of the *Pearl*, Keeling replied that the factory had no money and the only way to survive was to borrow from the local people at a high interest. Besides, in order to escape the severe punishment from the Company, Keeling and his wench tried to bribe some high-ranking mandarins to allow him to remain in Tonkin at the *Pearl*’s departure. This put the factory into a pool of troubles and dilemma: if Keeling was sent to Madras to justify for his mismanagement, all of the Company’s money and properties he had concealed would never be recovered. Keeling also declared publicly that should he be shipped out of Tonkin, the junk he had dispatched to the Southeast Asian ports would never return.<sup>19</sup>

Amidst all of these perplexities, Lamuel Blackmore, William Sams and some Tonkinese sailors who were employed by Keeling to sail the junk returned to the capital on 12 December 1693, after having endured imprisonment and torture in Cochinchina for around three months. According to the declaration of the two English instigators, seeing that there would be no chance of saving the heavily leaky vessel, they (ten people in total)

---

<sup>18</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 16–20 August 1693, fos. 323v-324r.

<sup>19</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 24 June–17 July 1693, fos. 321v-322v.

decided to abandon her somewhere off the coast of Cochinchina in the middle of September. As soon as they landed on shore, they were seized by the local authorities and sent to Huế to be imprisoned; their salvaged goods and money were confiscated. After a few months of detention and investigation, they were eventually released by the local rulers and sent hither to Tonkin.

To the belief of Blackmore and Sams, the junk would surely sink after they abandoned her. A Cantonese merchant arriving in Tonkin in November 1694, nevertheless, provided a totally different story about the fate of the vessel. According to his testimony, after Blackmore and Sams left the junk to go on shore, the rest of the crew, consisting of some sixteenth sailors, both Chinese and Tonkinese, managed to sail her northwards and finally reached the Island of Hainan. There, upon of the governor's demand for presents, they made the story known to him, requesting for permission to sell some goods still remained on board in order to pay for the maintenance of the vessel.

The records of the English factory in the following days could not confirm which truth of the fate the junk might have been. Prior to the testimony of the Cantonese merchant in November 1694, Blackmore and Sams had made people believed for almost a year long in the inevitable wreck of the junk, considering its incurable leakiness and weak southern monsoon to sail northwards to either Tonkin or China. Only at the news of the survival and arrival of the junk in China, Watts and the other English factors began to reconsider seriously the statement of some Tonkinese sailors who were, together with Blackmore and Sams, imprisoned in, and then later freed from, Cochinchina. According to the account of these Tonkinese survivals, the condition of the junk was not as bad as Sams and Blackmore had rumored. The English factors therefore suspected the decision by Blackmore and Sams to abandon the junk, taking all the money and merchandise ashore, where it was all confiscated. Unable to get a detailed account from Keeling and Sams, Watts and the Council of the Tonkin factory left the investigation of this accident to the Company's officials. No account of further inquiry about this incident has been found in the Factory Records, though. There was at least one truth, however: the Vietnamese court's strong reaction, and hence the maritime restriction, which hindered the English and their Dutch counterpart's trade in the following years.

#### **The court's reaction: pretext for the promulgation of a close-door policy?**

Indubitably, the Tonkinese rulers were annoyed with the English scandalous junk affair, considering especially the Tonkinese captives in Cochinchina and the rumor of some Tonkinese exiles in China. Therefore, upon their arrival in the capital on 12 December 1693, Sams and Blackmore were immediately summoned to the king's palace for a thorough investigation. Alongside with their questions about the fatal voyage, the king and his courtiers also queried about the current situation of the southern kingdom of Cochinchina. Besides, the two Englishmen also had to travel to Hien, around fifty miles from the capital, to give a full account of their ill-fated voyage to the governor, being

their chief *dispatchadores*\*. He also asked the new chief Richard Watts if the factory would pay wages for the Tonkinese sailors who had been employed by Keeling to manage the junk. Watts, however, plainly denied such a burden, reasoning that it was a totally private and illegal action taken by the former chief merchant, who was under the Company’s investigation and would inevitably face severe punishment.

More than ten days after the return of the survivors from Cochinchina, the court still did not show any strong opposition against the English factory. Yet, any hope of escaping the court’s punishment nourished by the English factors soon turned out to be an illusion as, in the morning of 24 December 1693, the King eventually issued an edict. Accordingly, the foreign ships (in this context mainly the English and Dutch vessels) were forbidden to carry the locals out of the country. In order to reinforce the implementation of this edict, it was regulated that every ship had to be inspected and searched carefully by the appointed mandarins before its departure. The English were fearful of the fact that this regulation would cause them not only additional charges but also a great deal of troubles.<sup>20</sup>

The matter went from bad to worse for the English and the Dutch after the issuance of the maritime embargo as the English bookkeeper has rightly predicted. In the following months, a ship could not lift its anchor until the assigned mandarins have searched it thoroughly and issued a *chaup* (written permission) stating that there were neither local people nor forbidden goods on board the vessel. In the winter of 1694 when the English were preparing for the departure of the *Pearl* to India, they encountered much difficulty from the mandarin in charge of inspecting the vessel and could not escape heavy ransacks without a considerable charge. The Dutch suffered the same aggression from the local mandarins when dispatching the *Westbroek* to Batavia. The situation remained the same in the following years, though little less hazardous.<sup>21</sup>

This naturally prompts the question of to what extent did the English junk affair affect the Tonkinese court in the promulgation of the maritime restriction in 1693? Regarding the object of the regulation, one may raise another question of whether the Dutch accidentally became the victim this maritime restriction? Following the story, one could simply conclude that the issuance of the maritime embargo, which would surely affect also the Dutch trade in Tonkin, was merely a consequence of the scandalous voyage

---

\* *Dispatchadores*: a local mandarin, usually a eunuch, who represented the king or prince at business transactions with foreigners.

<sup>20</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 24 December 1693, fo. 340r.

<sup>21</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 24 December 1694, fo. 417r.

Interestingly, in the winter of 1693, the Dutch, too, failed to dispatch the *Westbroek* to Batavia because of the contrary wind. This, together with the detention of the chief merchant Jacob van Loo a few months earlier, caused the Dutch factory a grievous loss of both money and reputation. On the Dutch incident in Tonkin in 1693. VOC 8365, Missive from Jacob van Loo and the Council to Batavia, 23 Nov. 1693, fos. 1-3.

undertaken by the English factors. This sort of accusation is by no mean groundless. Yet, it is not perfectly true should one take into consideration the Dutch Tonkin trade by the closing decade of the seventeenth century. After its Tonkin–Japan silk trade declined rapidly since the mid- 1650s, the VOC’s Tonkin trade endured a period of low profit during the period 1660s–1680s despite many attempts from Batavia to revive the Dutch Company’s once-lucrative Tonkin trade.<sup>22</sup>

Not only their trade but even the Dutch diplomatic relation with the Tonkinese rulers also quickly deteriorated. Displeased with the Dutch low-value presents and regular failures to supply his ordered goods, from the late 1680s, the Tonkinese *Chúa* (king) stopped sending annual letter to the Dutch Governor-General at Batavia, a symbolic act to confirm the intimate relationship between the two parties. The *Chúa*’s discontent with the Dutch Company reached its nadir in 1693, when he had the chief factor Jacob van Loo and the captain of the Dutch ship *Westbroek* imprisoned because Batavia had failed to send him amber. The Dutchmen were not released until their factory had signed an agreement to guarantee the delivery of amber and the other objects which the *Chúa* had ordered on the next ship. The *Chúa*’s discontent with, and hence insult to, the Dutch factors in Tonkin continued in the following years which discouraged the Dutch Governor-General and the Council of the Indies at Batavia, and eventually led to the VOC’s abandonment of its Tonkin trade in 1700.<sup>23</sup>

The tense relationship between the Tonkinese rulers and the Dutch factors prior to the English junk affair in 1693 confirms at least a clear-cut truth: the Dutch were no longer the privileged foreign merchants in Tonkin as they had been before. Thus, they by no mean fell victim to the English junk affair. This matter seems much assessable should one takes into consideration the Tonkinese rulers’ indifferent attitude towards foreign trade after the conclusion of their long-lasting civil war with CochinChina in 1672. Now that such internal affairs of the country as the royal rivalry and the costly conflict between the North (Tonkin) and the South (Cochinchina) had ceased, external aids like weapons and forces did not seem necessary as before. The fact that foreign merchants were valued as “less useful” in term of weapon supply together with the court’s frigid attitude towards foreign trade contributed to drive the Dutch and the English out of Tonkin in the final years of the 1600s, despite their faint hope of penetrating the China trade from the Tonkin springboard.

It is therefore fair to conclude that the English junk affair in 1693 was not the real cause for the maritime embargo of Tonkin. Instead, it was simply a timely pretext for the feudal rulers to tighten its control of the country’s foreign trade, which had been tolerated to a large scale since the early 1600s.

---

<sup>22</sup> Hoang Anh Tuan, *Silk for Silver*, pp. 103-123.

<sup>23</sup> Hoang Anh Tuan, *Silk for Silver*, pp. 121-123.

### **An agonizing repercussion of the saga: contradiction, loss, debt, and misery**

The junk affair in 1693 badly affected the English Tonkin trade. On paper, the court’s promulgation of the maritime restriction would greatly hinder the English trade in Tonkin. In reality, the far-reaching repercussions were due mainly to the English internal contradiction consequently led to grief losses, huge debts at high interests, and a miserable life in Thăng Long in the final years of their venture in northern Vietnam.

After succeeding the directorship from William Keeling in 1693, the new chief factor Richard Watts faced with a great deal of challenges. The most hazardous dispute was the contradiction between Watts and the removed chief Keeling. Suspecting the legitimacy of Richard Watts’ action of taking his long-lasting directorship, Keeling and his comrade William Sams, refused to cooperate with the new chief. Blackmore and Warren, the two other factors who had been residing in Tonkin for many years, even rumored that Richard Watts was a usurper who came to Tonkin without any order from the Company. This sort of public declaration caused great harms to the factory later on. In the autumn of 1695, for instance, the king was hesitant to lend the English six million copper cash because, according to a certain factory’s *jurebass* (interpreter) Chubu, the former was strongly influenced by Blackmore’s and Sams’ “mischievous insinuations”, propagandizing that Richard Watts was merely assigned by Fort St. George, not by the directors in London. Therefore, he was not a legitimated chief.<sup>24</sup>

It was mainly this contradiction, which led to the disobedience of most of the factors who had resided in Tonkin before Watts’ arrival. Responding to Watts’ decision to send him to Madras to justify his wrongdoings before the court of justice, Keeling and his Vietnamese wench bribed some local mandarins, asking them to intercede with the king for a written permission which would allow him to remain in Tonkin. Their attempts were in vain as the court declined Keeling’s appeal. Before the *Pearl*’s departure, Keeling was even detained by the chief, after his plot to escape was foiled. Sams, however, disappeared just before the *Pearl*’s departure and only showed up after he had perceived that the *Pearl*, having lost the northern monsoon to sail to India, would remain in Tonkin for a yearlong. These two factors continued to confront with Watts throughout the year 1694, before Keeling was forced to travel to Madras on board the *Pearl* in January 1695.<sup>25</sup> In the years following up to the Company’s abandonment of its Tonkin trade in 1697, the chief factor was made to work hard and dexterously to prevent Sams and Blackmore from working as sailor for the Chinese junks trading from Tonkin to Siam and the other Southeast Asian ports. The purpose of this prevention was to keep these two factors in Tonkin in order to take them back to Madras for a thorough investigation on their mismanagement and embezzlement of the factory’s money.

---

<sup>24</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 10 November 1695, fo. 434v.

<sup>25</sup> G/12/17, Tonkin’s General letter to Fort. St. George, 21 December 1695, fos. 440r-442r.

Besides these stubborn factors, captain James Howell of the *Pearl* frigate also discontented with Watts. Between September 1693 and January 1695, the captain utilized every occasion to challenge the new chief, demanding the payment of wage and provision for the crew at time of the factory's bankruptcy and making a sort of strike to delay the ship's departure. According to the chief factor, Howell had to bear the main responsibility for the *Pearl's* failure to leave Tonkin in the winter of 1693. One year later, the chief again accused Howell for, again, using "malicious and scurrilous" trick to prevent the *Pearl's* departure in December 1694. Yet, in January 1695, after months of contradiction and discontent with Watts, captain Howell eventually sailed the *Pearl* to India.<sup>26</sup>

The English factory's money shortage was also a direct consequence from the abovementioned contradictions. It seems that Fort St. George, relying on London's calculation of the 30,000-pound still remained in Tonkin, only sent to Tonkin a small sum of money on board the *Pearl* in the summer of 1693. Therefore, when Keeling refused to make up the bookkeeping and denied to transfer the remaining stock to the new chief, the English factory quickly fell into a financial crisis. The matter slipped from bad to worse, as the *Pearl* could not leave Tonkin in the spring of 1694. This means the factory had unexpectedly to provide sailors with wage and provisions, not to mention the other sorts of daily expenses and problems for a yearlong.

The Factory Records reveals the fact that, by December 1694, the factory began to run out of money. In order to survive and to provide the *Pearl* with necessities for its departure in January, Watts and the Council of the English factory began to discuss about the danger of borrowing money at high interest from the local people. But before taking such a detrimental action, the English endeavored to appeal to the king first, petitioning him to lend them money so that they could survive until the arrival of the next Company ship. This plan was not paid off handsomely despite the English had bribed a certain *Duckba* (Viet. Madam) to help them deliver the petition to, and intercede with, the king. The plan failed due mainly to the king's concern over the fact that no English ship had arrived in Tonkin in 1694 as well as the chaos inside the English factory. The English factors, finding no better solution, contented themselves with selling the remaining pieces of broadcloth and borrowing money at excessively high interest, usually 2½ per cent per month.<sup>27</sup> By November 1696, the English factory had contracted debts to both the locals and free Dutch merchants in Tonkin, totaling 1,400 tales silver at the monthly interest of 2½ per cent.<sup>28</sup> In May 1697, the English was forced to borrow 200 tales silver from a certain Ungia Thaw at the monthly interest of 4 per cent.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> The lengthy and intricate confrontation between Howell and Watts can be seen in the Factory Records, December 1695.

<sup>27</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, December 1694–December 1695, fos. 427v-438v.

<sup>28</sup> G/12/17, Tonkin to Madras, 24 November 1696, fo. 459v.

<sup>29</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 16 May 1697, fo. 473v.



On the other side, the Company has by that time fully perceived the entire failure of the Tonkin project. It seems that, by the time Madras sent Richard Watts to Tonkin to take over the management of the business transaction there in the summer of 1693, the directors in London have fully realized about their ignorance and loose management of the chaotic Tonkin trade. According to the Generals exchanged between London and Fort St. George in the early 1690s, right after receiving the former instruction in 1692 to inspect the Tonkin office in 1692, Fort St. George sent Watts on board the *Pearl* to Tonkin in the summer of 1693. Before receiving any concrete report from the commissioner and new chief Richard Watts on the current situation and prospect of the Tonkin trade, the directors in London have already decided to completely withdraw the Tonkin factory. In the General to Fort St. George dated January 1694, the directors urged their officials in Madras to “use all possible endeavours to get home to us the remainder of those our effects yet remaining at Tonqueen”.<sup>30</sup> One year later, the directors seemed to have completely lost their patience with their Tonkin factors when, in their General to Fort St. George dated 6 March 1695, they insisted that:

We find the trade of China directly out and home hence much more profitable than the trade of Tonqueen, considering the constant charge of that place and the remoteness of it that we have no opportunity of corresponding with it otherwise than by sending a ship which how little so ever they can seldome half load, except by filling her up with mean lackred wares that will not pay half freight, and therefore we would have you withdraw that factory by the first opportunity you can, and put a finall end to our charge there if you can sell the buildings before our people come away it may doe well, if not it is better to loose them than stay there any longer.<sup>31</sup>

Obviously, at time the aforementioned General arrived in India, Madras had well perceived the miserable condition of the Tonkin office. The *Pearl* frigate, which left Tonkin in January 1695, endured a hazardous voyage and, having suffered contrary wind and bad condition, eventually drifted to Johor where its cargo was unloaded to keep ashore. When the junk trading to Madras brought the news of the *Pearl* accident in May 1695, Fort St. George sent a European ship to Johor to successfully rescue the *Pearl*'s crew and cargo. A detailed report of the daily-worsening Tonkin trade was then forwarded to London which surely heartened the directors to press Fort St. George to immediately close down the Tonkin factory. Having no ship for the Tonkin mission in 1696, Fort St. George resolved to send via the *Elizabeth* sailing to Canton in that summer a General to the Tonkin factory, informing London's decision to abandon the Tonkin

---

<sup>30</sup> E-3-91, London to Fort St. George, 3 January 1694, fo. 154v.

<sup>31</sup> E-3-91, London to Fort St. George, 6 March 1695, fo. 193v.

office and instructing the factors there to quietly prepare for the withdrawal in the following year.<sup>32</sup>

One month before a Cantonese messenger brought the General of Fort St. George to Tonkin, Richard Watts had come to know about the Company's decision to leave Tonkin during his discourse with a French bishop on 10 January 1697. The president of Fort St. George also sent two letters to the king and the prince of Tonkin to explain for the Company's decision to withdraw from Tonkin, blaming the protracted and costly war with France for the shortage of ships and sailors which forced the Company to "temporary close down" the Tonkin office, and making some fair promises that the Company would consider returning to Tonkin later on.<sup>33</sup> In July, the *Marry Bouyer* arrived in Tonkin. The English factors used a part of the cargo valuing at 7,849 *pagodas* to pay for the debt of around 2,000 *tales* and spent the remaining capital in some goods ordered by Madras. After their vain attempts to get back long-standing debts from the local mandarins and merchants, the Englishmen left the capital of Thăng Long on 24 November 1697. Five days later, the *Marry Bouyer* crossed the bar of the Tonkin River, ending twenty-five years of the Anglo-Vietnamese relationship.<sup>34</sup>

### Conclusion

By the late 1680s, the Tonkin factory enjoyed a highly privileged position from the Court of Committees as the latter provided the Company's only trading **station** in the South China Sea with its utmost support. A few years earlier, the other trading stations of the English Company in Southeast Asia have all disappeared: the Banten factory was overthrown by the Dutch in 1682; the English venture in Siam ended in tragedy in 1687 when the Company declared war against the Siamese kingdom; while the Company's involvement in Burma had much to do with the Bengal trading zone. Thanks to its "only" position in Eastern Asia and under the aegis of the directors who had for years been nourishing the hope of penetrating Mainland China, the Tonkin factory enjoyed the full support from London, despite Madras's constant proposal to close down the unprofitable Tonkin office.<sup>35</sup>

The English factors in Tonkin, especially the chief merchant William Keeling, nevertheless, responded poorly to their Masters' auspices. His bad management resulted in huge consequences: contradiction among factors, private undertakings, and the embezzlement of the Company's stocks. Seeing the irregular arrival of the Company's ship due to the Anglo-French war in Europe, Keeling and his colleague, William Sams

<sup>32</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 10 February 1697, fos. 466v-469r (General of Fort St. George to Tonkin, 30 May 1696).

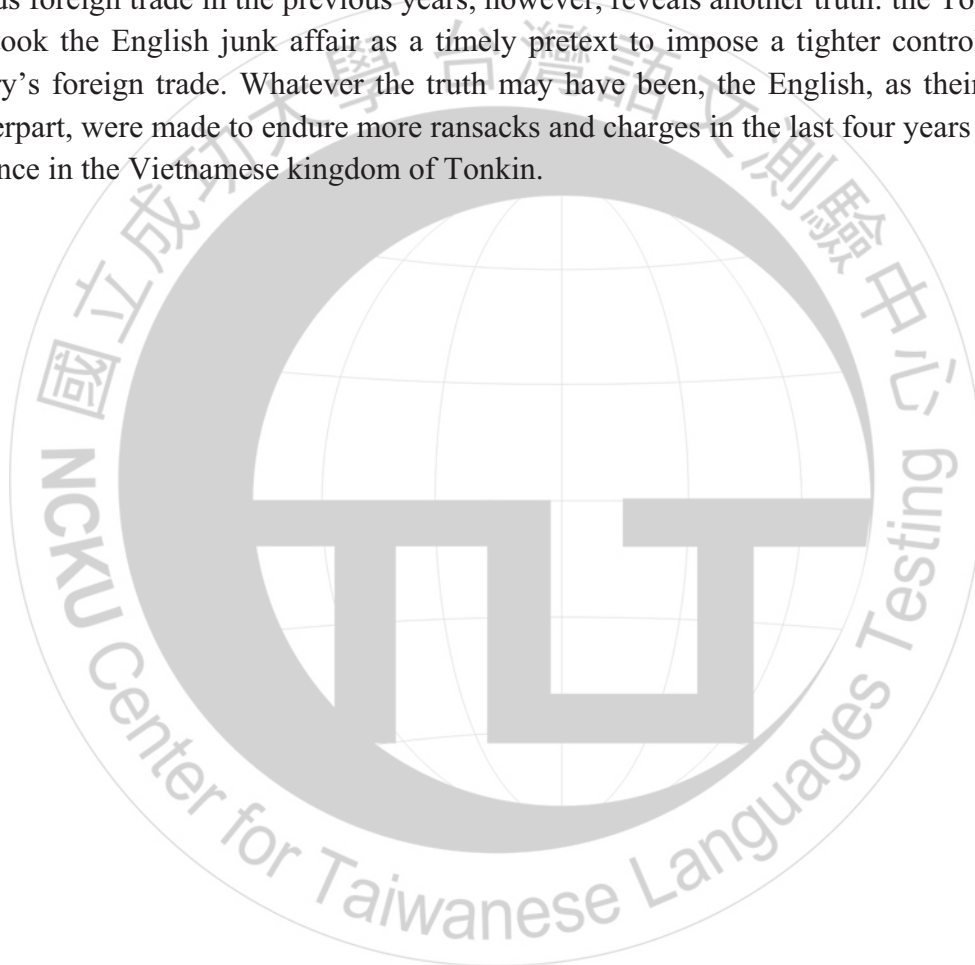
<sup>33</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, 10 February 1697, fos. 469r-470v (Letters of Fort St. George to the king and the prince of Tonkin, 30 May 1696).

<sup>34</sup> G/12/17, Tonkin Factory Record, July-November 1697, fos. 480r-501v.

<sup>35</sup> E-3-91, London to Fort St. George, 12 October 1687, fo. 221v.

purchased a junk and, using the Company’s investment capital, employed the Vietnamese and Chinese sailors to operate between Tonkin and various Southeast Asian ports. After the first safe venture in 1692, the junk was dispatched again in the summer of 1693 when it encountered the commissioner and new chief Richard Watts at Achin. Not only their illegal transactions were discovered, the English factors in Tonkin also encountered a grievous loss of money after the junk accident.

The Tonkinese court reacted strongly to the English junk affair, immediately issuing a maritime embargo in the winter of 1693. A careful analysis of the court’s frigid attitude towards foreign trade in the previous years, however, reveals another truth: the Tonkinese ruler took the English junk affair as a timely pretext to impose a tighter control of the country’s foreign trade. Whatever the truth may have been, the English, as their Dutch counterpart, were made to endure more ransacks and charges in the last four years of their residence in the Vietnamese kingdom of Tonkin.





## Âm Hán Việt trong phương ngữ Nam bộ Việt Nam vào cuối thế kỷ 19

KONDO Mika, Lê Ngọc Chánh Tín

Học viên cao học

Chuyên ngành ngôn ngữ xã hội

Khoa nghiên cứu văn hóa ngôn ngữ

Trường Đại Học Osaka

\*\*\*\*\*

### 1. Phần mở đầu

Miền Nam Việt Nam là vùng đất mới, lịch sử của miền này với tư cách là một bộ phận của Việt Nam chỉ đến bốn năm thế kỷ và phương ngữ Nam bộ cũng hình thành và phát triển trong vòng thời gian này (Bùi Khánh Thế 1998: 161, Hoàng Thị Châu 2004: 91, Trần Thị Ngọc Lang 1995: 7). Mặc dù chỉ có lịch sử ngắn nhưng hệ thống ngữ âm phương ngữ Nam bộ có nhiều sự khác biệt với hệ thống ngữ âm phương ngữ tiếng Việt khác, nhất là hệ thống vần. (Hoàng Thị Châu 2004: 181). Các nhà nghiên cứu phương ngữ học cho rằng nguyên nhân chủ yếu hình thành phương ngữ Nam bộ là do sự phân chia lãnh thổ chính trị - hành chính và quá trình hội tụ của nhiều ngôn ngữ và phương ngữ khác nhau (Huỳnh Công Tín 2007: 41-42, Nguyễn Văn Ái chủ biên 1987: 9, Trần Thị Ngọc Lang 1995: 7). Các nhà nghiên cứu đều đưa một ý kiến rằng ngôn ngữ và phương ngữ của những người di cư tới vùng đất mới này tác động đến ngữ âm của miền này, nhưng chưa giải thích được cụ thể là có sự ảnh hưởng như thế nào, do ngôn ngữ nào hoặc phương ngữ nào. Chính vì thế chúng tôi vẫn cần tìm hiểu thêm về nguyên nhân hình thành phương ngữ nam bộ.

Việt Nam và Trung Quốc có mối quan hệ lâu đời vì những lý do như là địa lý, chính trị, kinh tế, văn hóa v.v., ngôn ngữ Việt Nam không chỉ lấy chữ viết của Trung Quốc làm văn tự của mình mà còn bổ sung từ vựng thể hiện quan niệm mới và mở rộng từ vựng bằng cách du nhập từ Hán. Và những từ vựng như vậy vẫn được sử dụng với khối lượng khá lớn sau khi người Việt Nam lấy chữ quốc ngữ làm văn tự chính thức. Trong tiếng Việt hiện đại, những từ có nguồn gốc là từ Hán được coi là từ Hán Việt và gọi cách đọc từ Hán là cách đọc Hán Việt hoặc âm Hán Việt. Âm Hán Việt rất quan trọng

vì ngữ âm Hán Việt là một bộ phận của hệ thống ngữ âm tiếng Việt, nên hiểu được lịch sử hình thành âm Hán Việt thì có thể góp phần hiểu rõ hơn toàn bộ lịch sử ngữ âm tiếng Việt (Nguyễn Tài Cẩn 1979: 18).

Chính vì thế chúng tôi muốn tìm hiểu thêm về lịch sử hình thành phương ngữ nam bộ bằng cách phân tích âm Hán Việt vào cuối thế kỷ 19.

## 2. Đối tượng nghiên cứu

Đối tượng nghiên cứu là âm Hán Việt xuất hiện ở trong tác phẩm “Chuyến đi Bắc-kỳ năm ất-hợi (1876)” (sau đây chúng tôi xin gọi tắt là CĐBK) của Trương Vĩnh Ký. Trương Vĩnh Ký là một nhà trí thức vào cuối thế kỷ 19. Ông là một người hết sức cố gắng truyền bá chữ quốc ngữ, ông dịch văn Hán sang tiếng Việt bằng chữ quốc ngữ và phiên âm văn Nôm sang chữ quốc ngữ để giới thiệu văn học xưa với thế hệ sau và giáo dục chữ quốc ngữ cho người dân Việt Nam vào thời đó. Quê ông ở tỉnh Vĩnh Long, hiện nay là tỉnh Bến Tre, vì vậy ông là người nói phương ngữ nam bộ. Ông hiểu rõ về tình hình phương ngữ tiếng Việt. Trong “Cours d’annamite parlé (vulgaire)” ông đã viết đến đặc trưng của phương ngữ Nam bộ là không có đối lập âm cuối n/ng và t/c và thanh ngã và thanh hỏi thành một (Trương Vĩnh Ký 1894: 9). Ông hiểu điều này có nghĩa là ông tự mình biết rằng lời nói của mình có sự khác biệt với hệ thống chữ quốc ngữ. Mặc dù ông là người miền nam, có lẽ có khó khăn về việc sử dụng chữ quốc ngữ vì nó có cơ sở là hệ thống ngữ âm phương ngữ bắc bộ Việt Nam, nhưng để truyền bá chữ quốc ngữ ý thức đến việc viết chính tả đúng của ông rất cao.

Thông qua CĐBK chúng ta có thể thấy rằng Trương Vĩnh Ký diễn đạt theo hệ thống chữ quốc ngữ tương đối giống với hệ thống hiện nay đến mức không thể tin rằng văn bản này được viết hơn 100 năm trước. Văn bản trong CĐBK có 3 đặc điểm là; sử dụng nhiều từ vựng phương ngữ Nam bộ như “... rủ nhau đi cọi cảnh chùa...” (tr.5, d.10), “Tôi mắc quan lãnh-sự mời ăn com, ...” (tr.6, d.41); có một số ngữ pháp và ngữ nghĩa khác với hiện đại như “... ăn ngon com lắm.” (tr.4, d.11); có một số từ có âm khác với âm theo tiếng Việt hiện nay. Chúng tôi có thể thấy rằng trong những từ có âm khác với âm tiếng Việt tiêu chuẩn<sup>1</sup> này có thể có sự ảnh hưởng của cách phát âm phương ngữ nam bộ. Đây chính là đối tượng phân tích trong luận văn này.

<sup>1</sup> Tiếng Việt tiêu chuẩn được thành lập trên cơ sở là phương ngữ bắc bộ Việt Nam

### 3. Phương pháp nghiên cứu

Chúng tôi thu thập các từ Hán Việt trong CĐBK rồi phân tích và xem xét những âm có sự khác nhau giữa từ trong tác phẩm và tiếng Việt tiêu chuẩn.

Chúng tôi thu được 905 từ Hán Việt không trùng nhau từ CĐBK. Trong đó có 707 từ là những từ Hán Việt mà chúng tôi có thể biết được rằng chữ Hán nào tương ứng với chúng. So sánh chúng với tiếng Việt tiêu chuẩn để xác định đối tượng nghiên cứu và so sánh chúng với tiếng Hán trung đại, hệ thống ngữ âm cơ sở để hình thành âm Hán Việt, để biết đặc trưng của chúng từ 3 góc độ là thanh mẫu, vận mẫu<sup>2</sup> và thanh điệu. Theo kết quả so sánh, chúng tôi chia các âm Hán Việt thành 6 nhóm:

(Ở đây chúng tôi lấy cách phân chia từ vào 6 nhóm theo vận mẫu làm ví dụ. Cách chỉ ví dụ là: [chữ Hán tương ứng với âm đó] âm trong CĐBK: âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn (âm đúng theo quy luật tương ứng với hệ thống ngữ âm tiếng Hán trung đại) )

Nhóm A1: Những âm trong CĐBK giống với âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn và âm đó là âm theo đúng quy luật.

VD: [歌] -a /e/: -a /e/ (-a /e/)

Nhóm A2: Những âm trong CĐBK khác với âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn nhưng cả hai âm đó là âm theo đúng quy luật.

VD: [周] -âu /ǝw/: -u /u/ (-âu /ǝw/, -u /u/, -uru /iɰ/)

Nhóm B1: Những âm trong CĐBK giống với âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn nhưng âm đó là âm không theo đúng quy luật.

VD: [号] -iêu /iew/: -iêu /iew/ (-ao /ɛw/)

Nhóm B2: Những âm trong CĐBK khác với âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn và cả hai âm đó là âm không theo đúng quy luật.

VD: [合] -iêp /iep/: -ơp /əp/ (-am/-ap /ɛm/,/ɛp/)

Nhóm C: Những âm trong CĐBK là âm theo đúng quy luật mà âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn thì không đúng.

VD: [進] -ân /ǝn/: -iên /ien/ (-ân /ǝn/)

<sup>2</sup> Thanh mẫu và vận mẫu là thuật ngữ của ngữ âm học tiếng Hán tương đương với phụ âm đầu và vần trong tiếng Việt.

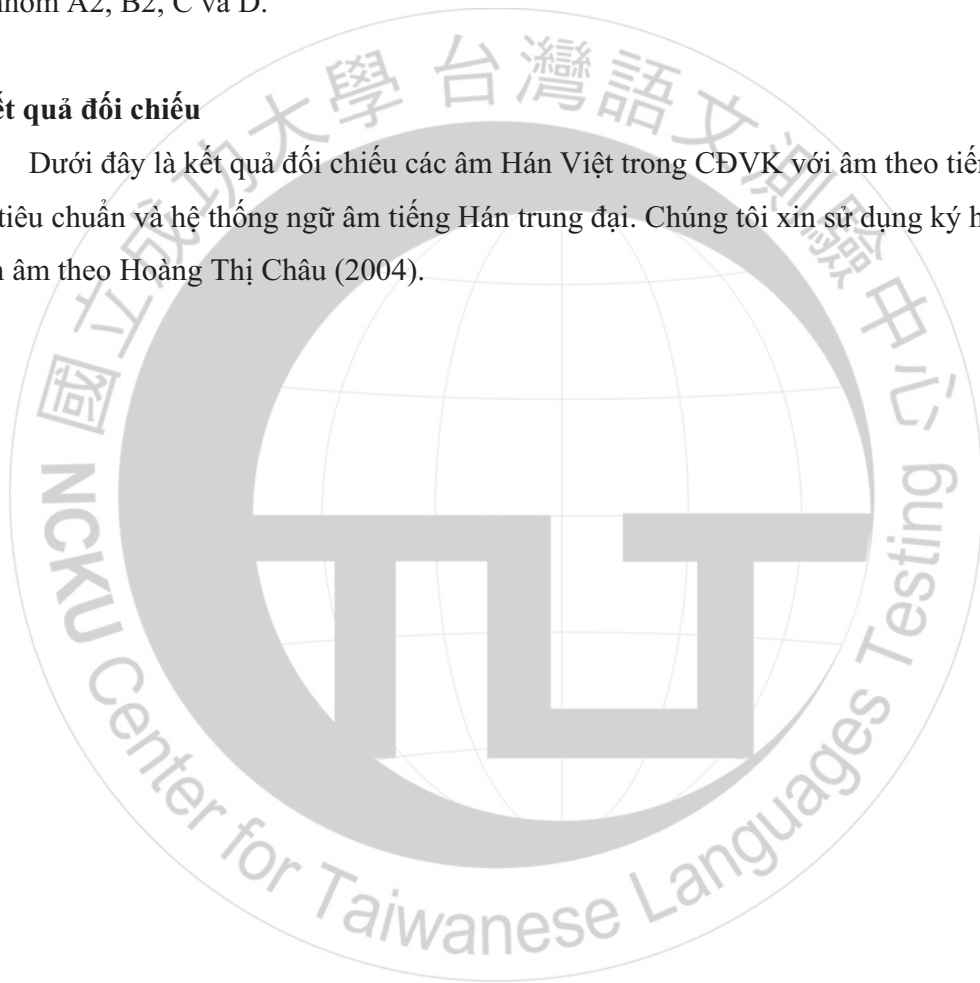
Nhóm D: Những âm trong CĐBK là âm không theo đúng quy luật mà âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn thì đúng.

VD: [泰] -oi /əj/: -ai /ej/ (-ai /ej/)

Như đã nói ở trên, đối tượng khảo sát chính là các âm có sự khác nhau giữa âm trong tác phẩm và tiếng Việt tiêu chuẩn, theo sự chia nhóm ở trên thì đó là các âm thuộc vào nhóm A2, B2, C và D.

#### 4. Kết quả đối chiếu

Dưới đây là kết quả đối chiếu các âm Hán Việt trong CĐVK với âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn và hệ thống ngữ âm tiếng Hán trung đại. Chúng tôi xin sử dụng ký hiệu phiên âm theo Hoàng Thị Châu (2004).





**Kết quả đối chiếu Thanh mẫu**

Thanh mẫu	Số lượng	Nhóm					
		A1	A2	B1	B2	C	D
Bang	19	b /b/ (19)					
Bang (Trùng nữ)	0	b /b/ (0) t /t/ (0)					
Bàng	4	ph /f/ (4)					
Bàng (Trùng nữ)	1	ph /f/ (1) th /tʰ/ (0)					
Tịnh	15	b /b/ (15)					
Tịnh (Trùng nữ)	4	b /b/ (2) t /t/ (2)					
Mính	23	m /m/ (20) l /l/ (1) d /z/ (1)		v /v/ (1) l /l/ (1) d /z/ (1)			
Mính (Trùng nữ)	3	m /m/ (1) d /z/ (2)					
Phi	12	ph /f/ (11)		b /b/ (1)			
Phu	0	ph /f/ (1)					
Phụng	9	ph /f/ (9)					
Vi	7	v /v/ (7)					
Kiến (Nhất, Tam, Từ dăng)	65	k /k/ (61)		h /h/ (2) kh /x/ (2)			
Kiến (Nhị dăng)	20	gi /ʒ/ (15) k /k/ (4)		h /h/ (1)			
Khê	14	kh /x/ (11)		h /h/ (2) k /k/ (1)			
Quản	19	k /k/ (19)					
Nghi (Nhất, Tam,	27	ng /ŋ/ (27)					

Từ dăng)	Nghi (Nhị dăng)	2	nh /ɲ/ (2)						
Ảnh	32	Ø /ʔ/ (24)	nh /ɲ/ (4) h /h/ (1) v /v/ (1)						k /k/ (1) h /h/ (1)
Dĩ	14	d /z/ (13)	k /k/ (1)						
Vân	17	h /h/ (4) v /v/ (13)							
Hiếu	18	h /h/ (18)							
Hạp	39	h /h/ (36)	b /b/ (1) gi /ʒ/ (2)						
Đoan	19	đ /dʰ/ (19)							
Thấu	11	th /tʰ/ (9)	đ /dʰ/ (1) t /t/ (1)						
Định	28	đ /dʰ/ (27)	tr /tʰ/ (1)						
Nê	6	n /n/ (6)							
Tri	11	tr /tʰ/ (11)							
Triệt	1	s /s/ (0)	tr /tʰ/ (1)						
Trùng	13	tr /tʰ/ (13)							
Nường	1	n /n/ (1)							
Lại	51	l /l/ (51)							
Tinh	20	t /t/ (18)	tr /tʰ/ (1) s /s/ (1)						
Thanh	13	th /tʰ/ (12)	t /t/ (1)						
Tùng	12	t /t/ (12)							
Tâm	27	t /t/ (27)							
Tà	15	t /t/ (13)	đ /dʰ/ (1) th /tʰ/ (1)						
Trang	4	tr /tʰ/ (3)	s /s/ (1)						
Sơ	4	s /s/ (3)							
Sùng	3	s /s/ (2) tr /tʰ/ (1)							
Sinh	13	s /s/ (13)							
Sĩ	0	s /s/ (0)							

Chương	26	ch /c/ (25)	th /t <sup>h</sup> / (1)			
Xương	10	s /s/ (1)				
		x /x/ (9)				
Thuyền	8	th /t <sup>h</sup> / (8)				
		x /x/ (0)				
Thư	15	th /t <sup>h</sup> / (15)				
		x /x/ (0)				
Thường	18	th /t <sup>h</sup> / (17)				
		x /x/ (1)				
Nhật	14	nh /p/ (14)				
tổng số	707	666	39			2

### Kết quả đối chiếu vận mẫu

Nhịp	Khái/Hợp	Vận mẫu	SL	Nhóm						
				A1	A2	B1	B2	C	D	
Quá	K	Ca	11	-a /ə/ (10)		i /i/ (1)				
	H	Qua	0	-a /ə/ (0)		-a /ə/ (3) -uy /wɨ/ (1)				
Già	K	Ca	9	-oa /wə/ (5)						
	H	Qua	0	-oa /wə/ (0)		-ai /ɛj/ (1)				
Ngô	K	Mã (Nhị) Mã (Tam)	14 8	-a /ə/ (13) -a /ə/ (8)						
	H	Ma (Nhị)	3	-oa /wə/ (3)						
Giai	K	Mô	24	-ô /o/ (20)		-u /u/ (2) -r /r/ (1) -ac /bk/ (1)				
	H	Ngư	18	-r /r/ (17) -ô /o/ (1)	-o /ə/ (1)					
Đàm	K	Thái	21	-ai /ɛj/ (16)		-at /ət/ (1) -oi /oj/ (1) -oi /aj/ (1) -ê /e/ (1)				
	H	Giai	8	-ai /ɛj/ (5) -r /r/ (1/1)						

Chi	Té	Thái	Giai	Té	Vi	Vi	Vi	Hảo	Hảo	Tiêu	Hào	Vưu	Đàm	Hàm	Té	Thái	Giai	Té	Vi	Vi	Hảo	Hảo	Tiêu	Hào	Vưu	Đàm	Hàm	Vận mẫu		
																												-ê /e/ (17)	-oi /ɔj/ (6)	-u /u/ (1)
																													-ay /ɛj/ (1) -ây /əj/ (1)	
																													-oi /oi/ (1)	



Thanh Toàn Trọc	49	nặng (36)		huyền (11) sắc (1) hỏi (1)				
Thứ Trọc	42	nặng (21)		ngang (11) ngã (6) sắc (1) nặng (1)	ngã (1)			ngang (1)
Toàn Thanh	40	sắc (38)		nặng (2)				
Thứ Thanh	8	sắc (7)		nặng (1)				
Toàn Trọc	20	nặng (19)		sắc (1)				
Thứ Trọc	18	nặng (16)		sắc (1)				sắc (1)
Tổng số	707	566		129	2	2		8

K	Đông	22	-ông/-óc /õim/, /õkp/(22)						
H	Chung	28	-ung/-uc /ũim/, /ũkp/(21)	-ong/-oc /õim/, /õkp/(6)					-tróc /fek/(1)
Tổng số		707	541	2	127	3	5	5	29

**Kết quả đối chiếu thanh điệu**

Thanh điệu	Thanh/Trọc	SL	Nhóm					
			A1	A2	B1	B2	C	D
Bình	Toàn Thanh	121	ngang (103)		huyền (3) sắc (9) nặng (3)			huyền (1) sắc (1) hỏi (1)
	Thứ Thanh	17	ngang (16)		huyền (1)			
	Toàn Trọc	85	huyền (80)		ngang (1) nặng (4)			
Thượng	Thứ Trọc	76	ngang (69)		huyền (1) hỏi (1) ngã (2) nặng (2)			sắc (1)
	Toàn Thanh	48	hỏi (39)		ngang (1) huyền (2) sắc (4) nặng (2)			
Khứ	Thứ Thanh	12	hỏi (7)		huyền (1) sắc (3)			sắc (1)
	Toàn Trọc	30	ngã (5) nặng (8)		huyền (2)			
	Thứ Trọc	29	ngã (22)		ngang (2) sắc (3)	sắc (1)	hỏi (1)	
Khứ	Toàn Thanh	91	sắc (50)		ngang (26) huyền (2) hỏi (5) nặng (6)			ngang (1) hỏi (1)
	Thứ Trọc	21	sắc (15)		ngang (5) nặng (1)			

## 5. Những từ có âm có thể chịu ảnh hưởng của phương ngữ nam bộ

Trong các từ có âm khác với âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn có thể thấy những âm có khả năng đã chịu ảnh hưởng của phương ngữ nam bộ. Ở đây, chúng tôi sẽ trình bày về những từ như thế.

### 5.1. Biến thể ngữ âm trong phương ngữ nam bộ

Trần Thị Ngọc Lang cho rằng giữa hai phương ngữ; phương ngữ bắc bộ và phương ngữ Nam bộ có những từ mà “một trong hai từ là biến thể ngữ âm của từ kia” (1995: 59). Trong âm Hán Việt trong CĐBK của chúng tôi cũng có những âm trùng nhau với thí dụ mà Trần Thị Ngọc Lang đưa ra. Dưới đây chúng tôi xem xét những từ như thế.

#### 5.1.1 âm chính

**a/ø: i/i/**    thinh[靑] (tr.15, d.19), sanh[生] (tr.14, d.22), chánh[正] (tr.16, d.15),  
chánh[政] (tr.4, d.4)

VD: sanh[生]

“Sanh ư Quảng-đông, tử tại Hà-nội, gia-quan ư Triều-tiến.” (tr.14, d.22)

Đây là câu người Trung Quốc bình luận về lễ tang trọng thể của người Hà Nội. Âm “-anh” xuất hiện ở một chỗ nữa là trang 23 dòng thứ 37, đó cũng là một câu trong bài thơ: “Thị thánh-hiền vi vạn thế sanh dân” [是聖賢爲万勢生民]. Trong văn xuôi thì có một chỗ từ này xuất hiện nhưng ở chỗ đó lại dùng âm “-inh”: trang 23 dòng thứ 23 có câu “D.C.G sinh ra”. Petit dictionnaire française-annamite<sup>1</sup> ghi là “naître: sanh (sinh ra)”, “naissance: sự sinh (sanh) ra” (tr.477), dùng cả 2 âm.

[生] là âm vần Canh (Khai, Tam). Trong những vần nhiếp Ngạnh có một đôi lập là tam đẳng (âm có giới âm /j/) và nhị đẳng (âm không có giới âm /j/). Nhưng trong tiếng Việt chỉ có giới âm duy nhất là /w/, nó cách xa với /j/ rất nhiều, vì thế người Việt Nam đọc âm không có giới âm /j/ bằng nguyên âm rộng hơn, đọc âm có giới âm /j/ bằng nguyên âm hẹp hơn để giữ đôi lập đó. Vần “-anh” và “-inh” là một trong những đôi lập

<sup>1</sup> Trương Vĩnh Ký 1884 “Petit dictionnaire française-annamite” Imp. de la Mission; Imp. C. Ardin, 1937. Sau đây chúng tôi xin gọi tắt là Petit dictionnaire.

đó. Theo quy luật thì phải đọc [生] là “sinh” vì [生] là âm tam đẳng. Sự lẫn lộn vẫn này là một hiện tượng phá đối lập này.

**a/ɤ/: ô/o/**      bản[本] (tr.21, d.41)

“2. Thiện-bôn huyện, 10 tổng, 88 xã, thôn, trang, trại.” (tr.21, d.41)

Trong tác phẩm này có cả 2 âm “bôn” và “bản”. Ở trang 24 dòng thứ 10 có câu “Tâm giả nhân chi bản dã[心者人之本也]”. Hiện nay cũng có một số từ có âm là “bôn”<sup>2</sup> nhưng chủ yếu là “bản”. Tuy nhiên trong từ điển Việt-Bồ-La<sup>3</sup> ghi là “bôn” (tr.53), “nhật bôn” (tr.553) và trong Petit dictionnaire thì là “essence: bôn-tính, căn-bôn” (tr.325). Hơn nữa TĐNB<sup>4</sup> cũng ghi là “bôn” (tr. 198).

**âu/ăw/: u/u/**      châu[周] (tr.9, d.13)

“Cái hồ Tây ở tại huyện Vĩnh-thuận, phía tây thành Hà-nội; kẻ châu-vi nó được 20 dặm, nước sâu từ 1 thước cho đến một trượng; thuở xưa tên nó kêu là Lăng-bạc.” (tr.9, d.13)

[周] là âm vẫn Vưu (Khai, Tam), cả âm “-âu” cả âm “-u” đều là âm theo quy luật. Nhưng TĐTV chỉ ghi là âm “chu” thôi. Còn “Tự Điển Việt-Hoa-Pháp” của Gustave Hue ghi là “châu vi” (tr. 147) và Petit dictionnaire ghi là “circonférence: vòng tròn (châu-vi. c<sup>5</sup>)” (tr. 204).

**ơ/ə/: â/ă/**      chơn[真] (tr.27, d.13)、nhơn[人] (tr.22, d.12)、nhơn[仁] (tr.12, d.31)、nhơn[因] (tr.3, d.3)

VD: nhơn[人]

“Tình này là hùng tình thứ nhất Bắc-kì: ruộng-nương tốt, nhơn-vật thịnh, buôn-bán lớn, chơi-búa đông.” (tr.22, d.12)

<sup>2</sup> Trung Tâm Từ Điển Học 2007 “Từ Điển Tiếng Việt” NXB Đà Nẵng (Sau đây gọi tắt là TĐTV) có từ bôn phận[本分] trên trang 137.

<sup>3</sup> Thanh Lăng, Hoàng Xuân Việt, Đỗ Quang Chính dịch 1991 “Từ điển An nam- Lusitan-La tin” NXB khoa học xã hội; Alexandre de Rhodes 1651 “Dictionarivm Annamitvum Lvsitanvm, et Latinvm” Sau đây gọi tắt là từ điển VBL.

<sup>4</sup> Huỳnh Công Tín 2007 “Từ điển từ ngữ nam bộ” NXB Khoa học và xã hội (Sau đây gọi tắt là TĐNB)

<sup>5</sup> Ký hiệu “c” có nghĩa là “caractères chinois (expression en caractères chinois)” (Petit dictionnaire), tức là từ ngữ gốc Hán.

Như công-nhân(tr. 23, d. 25), Tâm giá nhân chi bản dã (tr. 24, d.10), ở chỗ khác thì đọc chữ [人] là “nhân” hết. [人] là âm vần Chân (Khai, Tam). Cách viết của những âm thuộc vào vần Chân hay bị lẫn lộn. Không chỉ ở trong CĐBK mà còn trong từ điển VBL cũng vậy<sup>6</sup>. Petit dictionnaire cũng ghi là “amitié: ngãi-nhon” (tr. 35).

Cũng có thể hiểu rằng biến âm này xảy ra do kiêng gọi thụy hiệu của Nguyễn Phúc Lan(1635-1648) là Nhân chiêu vương[仁昭王] (Ngô Đức Thọ 1997:121).

ơ/ə/: a/ɐ/      thối[泰](tr.24, d.19)、giái[械](tr.6, d.35)

VD: giái[械]

“Lo rên khí-giái, lập binh.” (tr.6, d.35)

[械] là âm Giai vần (Khai, Nhị), vần theo quy luật là “-ai”. Có nghĩa là âm giái[械] là âm theo đúng quy luật, còn âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn, “-oi” là âm không theo quy luật.

Âm này bị kiêng vì âm này trùng với tên của vợ chúa Nguyễn Phúc Nguyên (tại vị 1614-1635) là Nguyễn Thị Giai[阮氏佳]. Thời đại nhà Nguyễn có khuynh hướng kiêng âm giống với âm tên húy<sup>7</sup>, nên có khả năng là vào thời đó ngoài trừ “giai”, người ta kiêng âm “giái” nữa, và đọc chệch là “giới”, rồi âm đó được giữ lại đến hiện nay.

Từ điển VBL cũng ghi là “khí giái” (tr. 367) và Petit dictionnaire ghi là “arme: khí-giái (giới. T<sup>8</sup>)” (tr. 59), theo cách hiểu của Trương Vĩnh Ký thì âm “giới” là âm theo phương ngữ bắc bộ.

ơ/ə/: ư/i/      thơ[書] (tr.10, d.11)

“Kẻ lấy được thơ thấy ba Hớn ở Bắc-ninh mời qua một bữa chơi cho biết xứ.” (tr.10, d.11)

Có khả năng là vì âm “thư” trùng với tên của Trương Thị Thu[張氏書] là vợ của Nguyễn Phúc Thụ (tại vị 1725-1738) nên người ta kiêng dùng âm “thư” mà đọc “thơ”.

<sup>6</sup> Xin hãy tham khảo Shimizu (1999: 65-70)

<sup>7</sup> Thực ra không có lệnh kiêng âm gần húy nhưng trên thực tế có một số âm gần húy đã bị kiêng như “Huế” (Nguồn gốc của “Huế” là “hóa” của Thuận Hóa. Âm “hóa” bị kiêng vì giống âm húy “hoa” của mẹ vua Thiệu Trị, Hồ Thị Hoa.)

<sup>8</sup> Ký hiệu “T” có nghĩa là “expression tonkinoise” (Petit dictionnaire), tức là âm theo phương ngữ bắc bộ.

Petit dictionnaire ghi là “lettre: thư (thư, T.)” (tr.434), theo cách hiểu của Trương Vĩnh Ký thì âm “thư” là âm theo phương ngữ bắc bộ.

**ư/i/: â/ă/**      nhựt[日] (tr.7, d.14)、nhút[一] (tr.3, d.17)

VD: nhựt[日]

“Sáng ra chúa-nhựt xem lễ tại nhà đức thầy.” (tr.7, d.14)

Âm “nhựt” xuất hiện ở hai chỗ khác nữa. Một chỗ là trang 25 dòng thứ 26 “Nhựt-nam ngươn chúa thần bút”, còn một chỗ kia là ở trang 23 dòng thứ 38 có một câu trong văn vần là “đức dữ nhật tân”.

Từ điển VBL ghi là “nhít”, “nhét” (tr. 553), còn Petit dictionnaire ghi là “jour: ngày (nhựt. c)”, “journal: nhựt-trình, nhựt-báo” (tr.424).

**ươ/iə/: a/ə/**      xang[昌] (tr.13, d.5)、tràng[場] (tr.31, d.29)

VD: xang[昌]

Nam-xang nước lụt lấm ốc nhồi (lòi) (tr.13, d.5)

Từ [昌] xuất hiện ở trong ba địa danh. Nhưng ở trong hai địa danh kia thì đọc “xương” như “Thọ-xương” (trang 9 dòng thứ 35), “Kiến-xương” (Trang 21 dòng thứ 34).

Âm [昌] là âm Dương vần (Khai, Tam) Như nhiếp Ngạnh, nhiếp Đẳng cũng có đối lập giữa âm có giới âm /j/ và âm không có giới âm /j/. Âm theo quy luật thì đọc âm có giới âm /j/ là “-ương” và âm không có giới âm /j/ là “-ang”. Đọc [昌] là “xang” là một hiện tượng phá đối lập này.

Cũng có khả năng là âm này cũng chịu ảnh hưởng của việc kiêng huy. Con trai của Lê Thái Tông (tại vị 1433-1442) là Lê Khắc Xương[黎克昌].

### 5.1.2. thanh điệu

**hỏi/ sắc**      xí[侈] (tr.14, d.21)

“Việc tang-tế hay làm trọng-thê xa-xí quá.” (tr.14, d.21)



[侈] có âm Xương mẫu(Thứ Thanh), Thượng thanh, thanh điệu theo quy luật là thanh hỏi. Trong 12 âm Thứ Thanh, Thượng thanh có 5 âm không theo đúng quy luật và trong đó 4 âm là thanh sắc như “xí[侈]”.

Petit dictionnaire cũng ghi là “luxe: sự xa-xỉ” (tr. 442).

**nặng/ sắc** lúc[錄] (tr.7, d.4)

“Rồi cầm ở lại dùng cơm với người, có cố Mĩ (P. Landais) là thầy chính sở Hà-nội và cố Phước (P. Bonfils) là kí-lúc người đồng bàn trò-chuyện vui-vẻ lám.” (tr.7, d.4)

Petit dictionnaire ghi là “secrétaire: thơ-kí, kí-lúc” (tr.618). Nhưng trong “Poème Kim Vân Kiều Truyện” (Trương Vĩnh Ký, 1875) Ký phiên âm [錄] là “lúc” như “Phong tình cổ lúc còn truyền sử xanh” [風情古錄群傳史擘](tr.13).

**ngã/ sắc** miếu[廟] (tr.6, d.3)

“Ngoài cửa có cái hồ Hoàn-guom rộng-lớn; giữa hồ lại có cái củ-lao nhỏ-nhỏ có cát cái miếu Ngọc-son, cây cối im-rợp huyền-vũ coi tươi-tốt.” (tr.6, d.3)

[廟] có âm Minh mẫu (Thứ Trọc), Khứ thanh, thanh điệu theo quy luật là thanh nặng. Thanh ngã trong âm xuất hiện trong CĐBK “miếu” và thanh sắc trong âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn “miếu”, cả hai đều là âm không theo đúng quy luật.

“Miếu” được ghi trong TĐNB (tr. 828) và Petit dictionnaire cũng ghi là “temple: chùa-miếu” (tr. 651), “pagode: chùa, miếu, đền, tháp” (tr. 502).

## 5.2. Chữ húy

Có những 23 từ trong 40 từ có âm chịu sự ảnh hưởng của phương ngữ Nam bộ có thể biến thể ngữ âm do hiện tượng kiêng dùng chữ húy: châu[周] (tr.9, d.13), thơ[書] (tr.10, d.11), hiệp[合] (tr.27, d.17), ngài[義] (tr.14, d.34), giải[械] (tr.6, d.35), tẩn[進] (tr.9, d.37), thình[青] (tr.15, d.19), thối[泰] (tr.24, d.19), bửu[寶] (tr.26, d.26), huỳnh[黃] (tr.29, d.15), kiểng[景] (tr.5, d.29), nguơn[元] (tr.25, d.26), xang[昌] (tr.13, d.5), võ[武] (tr.5, d.18), thiềng[城] (tr.14, d.3), chơn[真] (tr.27, d.13), nhơn[人] (tr.22, d.12),

nhơn[仁] (tr.12, d.31), nhơn[因] (tr.3, d.3), phước[福] (tr.12, d.19), nguyệt[月] (tr.26, d.26), thoại[瑞] (tr.19, d.16), thiết[美] (tr.23, d.21), quờn[拳] (tr.15, d.27).

Ở các nước thuộc khối văn hóa chữ Hán có thói quen là kiêng dùng chữ húy của hoàng đế hoặc vua v.v.. Ở Việt Nam cũng tránh sử dụng từ mà có âm trùng với tên húy hoặc tên thụy của gia đình vua. Mỗi lần vua mới lên ngôi lại ra lệnh kiêng húy của vua, ông bà vua, bố mẹ và anh cả của vua. Sau khi vua đó bị truất ngôi, lại được phép sử dụng những từ đã kiêng. Ở Việt Nam không chỉ là tên húy của vua mà còn tên húy của chúa Trịnh ở Đàng ngoài và chúa Nguyễn ở Đàng trong cũng phải kiêng (Ngô Đức Thọ 1997: 180). Có một số nhà nghiên cứu nói rằng con cháu chúa Nguyễn là vua triều đình Nguyễn, vì thế có nhiều trường hợp âm húy trong đời chúa Nguyễn tồn tại lâu dài và trở thành một yếu tố quan trọng của phương ngữ Nam bộ (Ngô Đức Thọ 1997: 180, Trần Thị Ngọc Lang 1995 :61), nhưng trong CDBK không chỉ có âm kiêng húy vào thời đại chúa Nguyễn và triều đình Nguyễn mà còn những âm kiêng vào thời đại khác như là triều đình Trần, Lê, Mạc v.v... Hơn nữa, trong CDBK Trương Vĩnh Ký biểu hiện một từ bằng cách phiên âm cả âm kiêng húy cả âm không kiêng húy. Có nghĩa là ông biết rằng người ta không cần kiêng nguyên dạng của âm đó vào thời đó nhưng cứ dùng âm kiêng húy. Vì vậy có khả năng là âm húy dễ được bảo tồn trong phương ngữ nam bộ.

VD: kiêng[景]

“Đã nên là một kiếng sơn-thủy quá vui quá đẹp; phải mà sửa-soạn bồi-bổ cho hẳn-hoi, thì lại càng ra xinh ra đẹp hơn nữa bội phần.” (tr.5, d.29)

Trong CDBK, chúng tôi có thể thấy cả 2 dạng là “cảnh” và “kiếng”. Có hai chỗ ghi niên hiệu Cảnh hưng; một chỗ là “cảnh hưng” (tr.9, d.25), một chỗ kia là “kiếng hưng” (tr.21, d.25)

Âm này trùng với tên húy Cảnh[景] của Trần Thái Tông[陳太宗] (tại vị 1225-1258), nên có khả năng là do việc kiêng húy âm “cảnh” thành “kiếng”.

Petit dictionnaire ghi là “paysage: cảnh sơn-thủy” (tr.515), “parterre: vườn hoa, sân kiếng (cảnh) ” (tr.510).

### 5.3. Những âm có thể phản ánh âm thanh thực tế trong phương ngữ nam bộ

#### 5.3.1. Âm chính mất đối lập âm dài và âm ngắn

Có một số âm khác với âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn cho biết hiện tượng nguyên âm ngắn hợp nhất với nguyên âm dài.

##### 5.3.1.1 ơ/ə/: â/ă/

chơ[真] (tr.27, d.13), nhơ[人] (tr.22, d.12), nhơ[仁] (tr.12, d.31), nhơ[因] (tr.3, d.3)

Có một số âm được ghi bằng “-ơ” trong CĐBK mà âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn thì phải được ghi bằng “-â”. Nhưng không phải là nhất định như vậy mà là mỗi từ được viết bằng cả “-ơ” lẫn “-â”, và không thấy nguyên nhân nào để xảy ra sự phân biệt hai vần này. Tuy nhiên, còn từ Thuận Việt có vần trùng với vần này thì ông nhất quán viết bằng “-ơ” (VD: chơ thì đi dép (tr.8, d.15) v.v...), Vì vậy có thể là thường viết bằng “-ơ” theo cách phát âm của mình mà đối với âm Hán Việt thì có ý thức đến âm theo quy luật, nên cũng có chỗ dùng chữ theo âm quy luật.

VD: chơ[真]

“Đời Hùng-vương là bộ Cửu-chơ; đời Triệu võ-đế là quận Cửu-chơ.” (Trang 27 dòng thứ 13)

Cũng có thời đại không dùng âm này để kiêng huy, nhưng đó là âm kiêng huy vào thời vua Thành Thái (tại vị 889-1906), có nghĩa là thời đại sau CĐBK. Vì thế có thể nói rằng biến thể ngữ âm này đã xảy ra mà không liên quan đến am kiêng huy.

Từ điển VBL ghi rằng chơ (tr. 102) còn Petit dictionnaire ghi rằng “naïvement: chơ-chất (c)” (tr. 477).

##### 5.3.1.2 a/ə/: ă/ê/

bác[北] (tr.19, d.23), đắc[得] (tr.25, d.2), khác[刻] (tr.25, d.36), sắc[色](tr.14, d.26)

Những từ có âm theo tiếng Việt tiêu chuẩn là “-ă-” mà trong CĐBK dùng “-a-”. Vì không thấy dấu thanh điệu và dấu phụ nào khác hay bị rơi, nên tôi không nghĩ rằng hiện tượng này chỉ xảy ra do dấu phụ bị xóa trong quá trình biên soạn hoặc in.

Trong phương ngữ nam bộ, trước âm cuối /j/ và /w/, đối lập âm dài “a” và âm ngắn “ă” biến mất (Huỳnh Công Tín 2007: 48). Trong âm thuận Việt cũng có ví dụ như

thể là “ra mát quan lớn” (tr.4, d.2), “lám” (tr.13, d.20) v.v... Như hiện tượng đó, có khả năng là trước âm cuối khác cũng không có sự biến mất của đôi lập âm dài và ngắn rõ ràng.

VD: bác[北]

“Tỉnh Hải-dương ở phía đông đất Bác-kì, có núi-non sông-biên, tốt thế hiểm địa lám.  
“ (tr.19, d.23)

Từ “bác[北]” được dùng rất nhiều lần trong CĐBK và cũng có chỗ ghi là “bác” như trang 5 dòng thứ 17, trang 7 dòng thứ 29 v.v... còn có chỗ ghi là “bắc” như trong chủ đề trang 3, trang 8 dòng thứ 28 v.v.. Xem CĐBK được thu vào Bằng Giang 1994<sup>9</sup> thì tất cả đều đã được sửa thành “bắc”.

### 5.3.2. Biến mất giới âm /w/

ngat[月]

“ngoài cửa động có đề thơ lại có hiệu 寶天洞主大順三年二月 Bửu-thiên-động-chúa-đề. Đại-thuận tam niên nhị ngat. Vân vân...” (tr.26, d.26)

Theo quy luật thì cách đọc từ [月] phải đọc là “nguyệt”. Nhưng do kiêng húy của họ ngoại của nhà Trần mà [月] đã được đọc chệch thành “ngoạt” (Ngô Đức Thọ 1997: 49). Từ điển VBL ghi rằng “nguyệt”, “nguyệt” (tr. 532) và Petit dictionnaire ghi rằng “lune: mặt trăng, trắng, (nguyệt, c ngoạt, c)” (tr. 441).

Có khả năng là vì trong phương ngữ nam bộ, giới âm /w/ không được phát âm (Huỳnh Công Tín 2007:48, Hoàng Thị Châu 1989:94), nên chữ “o” bị rơi.

### 5.3.3. Thanh ngã và thanh hỏi thành một

ngũ[五]

“Cửa ngũ môn xuất nhập đạo cung môn,” (tr.24, d.30)

Xem bản Bằng Giang 1994 thì chỗ này được sửa thành thanh ngã như “cửa ngũ môn” (tr. 283).

<sup>9</sup> Đây là bản CĐBK được đánh máy lại theo bản “Bulletin de la sociestee des Études indochinoise” 1929 ., Tome, No3, pp.5-35 (bản quốc ngữ), pp.37-76 (bản tiếng Pháp, Trương Vĩnh Tổng dịch). Ở đây, những sự sai lầm được sửa theo cách chính tả tiếng Việt tiêu chuẩn.

Trong CĐBK có một số âm có thanh hỏi mặc dù theo âm tiếng Việt tiêu chuẩn thì đáng lẽ được đánh dấu ngã. Ngoài trừ ví dụ trên, cũng có ví dụ khác là “mang-cầu” (tr.26, d.1), “giờ thứ 1 rời” (tr.30, d.3) v.v... Trương Vĩnh Ký 1894 giải thích về những đặc trưng phương ngữ nam bộ. Trong đó ông viết rằng trong phương ngữ Nam bộ không phân biệt thanh ngã và thanh hỏi.

## 6. Kết luận

Thông qua việc phân tích âm Hán Việt được thu thập từ CĐBK, chúng tôi có thể nhận xét về âm Hán Việt trong phương ngữ nam bộ vào cuối thế kỷ 19 như sau:

- 1) Trong CĐBK có một số từ có âm chịu ảnh hưởng của phương ngữ Nam bộ. Trong sự ảnh hưởng đó có hai trường hợp: trường hợp thứ nhất là dùng biến thể ngữ âm, trường hợp thứ hai là những âm phản ánh âm thanh được phát âm trên thực tế.
- 2) Phương ngữ Nam bộ có khuynh hướng bảo tồn âm kiêng húy.

Âm Hán Việt có cơ sở hình thành vững chắc là hệ thống ngữ âm tiếng Hán trung đại. Có thể là vì Trương Vĩnh Ký cũng có ý thức như thế mà dùng lẫn hai âm là âm theo phương ngữ và âm theo quy luật. Vào thời đại sau, để thống nhất cách chính tả, âm Hán Việt được “chuẩn hóa”, tức là được chỉnh lại sao cho theo đúng quy luật. Tuy nhiên, trong CĐBK Trương Vĩnh Ký vẫn dùng âm gần với âm được phát âm theo phương ngữ trên thực tế, đó chính là âm vào thời đó trước khi chúng được người ta chỉnh lại. Tài liệu này đã cho biết cách dùng âm Hán Việt ở miền Nam Việt Nam vào cuối thế kỷ 19.

Chúng tôi sẽ tiếp tục phân tích các tài liệu Nam bộ và sẽ tìm hiểu thêm các ngôn ngữ có khả năng đã ảnh hưởng đến sự hình thành phương ngữ Nam bộ. Trong luận văn này chúng tôi chỉ tập trung vào âm để phân tích, nhưng để làm rõ lịch sử và quá trình hình thành phương ngữ Nam bộ, chúng tôi cần tìm hiểu thêm về những mặt khác như từ vựng và ngữ pháp.

## Tài liệu tham khảo và trích dẫn

### Tài liệu tiếng Việt

- |               |   |
|---------------|---|
| Bằng Giang    | 1994 “Strong mù trên tác phẩm Trương Vĩnh Ký” NXB Văn học   |
| Bùi Khánh Thế | 2002 “Trương Vĩnh Ký và chữ quốc ngữ” Nhiều tác giả “Thế Kỷ XXI Nhìn về Trương Vĩnh Ký” NXB Trẻ và Tạp chí Xưa và Nay |

- 1998 “Từ tiếng Sài Gòn đến tiếng nói thành phố Hồ Chí Minh”  
Trần Văn Giàu, Trần Bạch Đằng, Nguyễn Công Bình “Địa chí văn hóa thành phố Hồ Chí Minh II Văn học” NXB Thành phố Hồ Chí Minh
- Gustave Hue 1971 “Tự Điển Việt-Hoa-Pháp” Nhà sách Khai-trí ;Imp. Trung Hòa, 1937
- Hoàng Thị Châu 1989 “Tiếng Việt trên các miền đất nước (phương ngữ học)” NXB Khoa học xã hội
- 2004 “Phương ngữ học tiếng Việt” NXB Đại học quốc gia Hà Nội
- Huỳnh Công Tín 2007 “Từ điển từ ngữ nam bộ” NXB Khoa học và xã hội
- Ngô Đức Thọ 1997 “Nghiên cứu chữ hý Việt Nam qua các triều đại” NXB Văn Hóa
- Nguyễn Văn Ái, Lê Văn Đức, Nguyễn Công khai 1987 “Sổ tay phương ngữ nam bộ” NXB Cửu long
- Thanh Lăng, Hoàng Xuân Việt, Đỗ Quang Chính dịch 1991 “Từ điển An nam- Lusitan-La tin” NXB khoa học xã hội; Alexandro de Rhodes 1651 “Dictionarivm Annamitivm Lvsitanvm, et Latinvm”
- Trần Thị Ngọc Lang 1995 “Phương ngữ nam bộ” NXB Khoa Học Xã Hội
- Trung Tâm Từ Điển Học 2007 “Từ Điển Tiếng Việt” NXB Đà Nẵng
- Trương Vĩnh Ký 1881 “Chuyến đi Bắc kỳ năm ất-hợi(1876)” P.J.Honey dịch và soạn 1982 “Voyage to Tonking in the year of At-hoi(1876)” University of London
- 1875 “Poème Kim Vân Kiều Truyện” Bản in nhà nước

#### **Tài liệu tiếng Pháp**

- Henri Maspero 1912 “Études sur la phonétique historique de la langue annamite. Les initiales” BEFEO, t. X II
- Trương Vĩnh Ký 1894 “Cours d’Annamite parlé (vulgaire)” Imp. Nouvelle; Nhà in Duc-Luu-Phuong, 1937
- 1883 “Gammaire de la langue Annamite” Bản in nhà-hàng C.guilland et martinon
- 1884 “Petit dictionnaire française-annamite” Imp. de la Mission; Imp. C. Ardin, 1937

**Tài liệu tiếng Nhật**

HIRAYAMA Hisao 1967 “Ngữ âm của tiếng Hán trung đại” (中古漢語の音韻)

USHIJIMA Tokuji, KOSAKA Jyunichi, TODO Akiyasu “Ngôn ngữ -Tập luận văn Trung Quốc 1-”, Taisyukan-syoten

KONDO Mika 2010 “Cách đọc Hán Việt ở miền Nam Việt Nam vào cuối thế kỷ 19 -thông qua “Chuyến đi Bắc-kì năm Ất-hợi (1876)” của Trương Vĩnh Ký-” (19世紀後半のベトナム南部における漢越音－ Trương Vĩnh Ký “Chuyến đi Bắc-kì năm Ất-hợi(1876)”を通して－), Luận văn tốt nghiệp, Khoa tiếng Việt, Trường Đại Học Osaka

MINEYA Toru 1972 “Nghiên cứu cách đọc Hán Việt” (越南漢字音の研究), Pháp nhân Toyo bunko

SHIMIZU Masaaki 1999 “Âm Hán Việt trong từ điển Alexandre de Rhodes” (Alexandre de Rhodes の辞書に見るベトナム漢字音について) “Đông Nam Á -lịch sử và văn hóa-” No.28

**Tài liệu tiếng Trung**

Vương lục 1958 “Nghiên cứu Hán Việt” (漢越語研究) “Tập luận văn lịch sử tiếng Hán” pp.290-406, NXB Khoa học





## THE FLEXIBLE FEATURE OF WATER PUPPET

Luru Tuấn Anh\*

### 0. PREFACE

“The water puppet is the miracle of Vietnamese art of performance, which is the food for the mind of the lifetime of Vietnamese people” [Nguyễn Thành Nhân 2003: 61]. The water puppet is usually performed outdoor on the occasions of leisure after harvest time, festival, on the surface of pond or on a river before the temple, pagoda. The noisy scenery for performance is the harmony of the factors in the nature, upper is the sky, under is the earth and at the middle is the water with the puppets for amusement and performance. The contents of the plays resist the daily life of the farmers with the field works, festivals, and the struggles that have entered into the history. The performances of the water puppet lead the watchers to spend from this surprise to the other, from this fun to the other, in the simple minded space is the water surface of the pond in the village.

In Vietnam water puppet has developed so long. To the dynasty of Ly Nhan Tong (1121) the fine arts for puppet was so abundant, diversified with the high level. To now in the Hong River Delta has still remained a lot of ruins for stage with tens of the popular water puppet guild operate in the villages. Typically in Long Tri at the frond of Chua Thay pagoda (Ha Tay) far from Ha Noi capital is about thirty kilometers that has still existed the water puppet theater constructed about the century XVIII - XIX.

In Vietnamese culture, the water puppet is a factor belonging to the culture of community organization, to resist profoundly the cultural features with the agricultural origin. Beside the symbolic, sythetizing and emotional features, the flexible feature is also the feature which have frequently been reminded when talking about the style of this art of performance.

---

\* M.A., Vietnam National University – HCMC, University of Social Science and Humanities.

## 1. CONCEPT

*Flexibility* is the ability for high customization, adaption in all circumstances. The flexible feature is a natural feature of the water puppet, to express clearly the cultural character of Vietnamese people.

The fine art needs to pay the attention to the category, it also needs to pay the attention to the flexibility, if not it will be very hoary. Here the concept of the flexible feature can understand: although the factors of fine arts in water puppet should observe the fixed patterns, but according to the demand of the play and circumstance that has still had the creation, change in the performance, to make the high effect for the stage and to bring the interesting to the watchers. For that the water puppet has the condition for development and formation of the specific fine art styles of the Northern Delta.

## 2. EXPRESSION

### 2.1. Through the design of stage

#### 2.1.1. The free structure of the time – space

The change of the time – space in the water puppet stage is relatively free. This is one of the aspects expressed the flexibility in water puppet.

The water puppet stage has taken back the limits in the life to change into the unlimits in the fine arts. Basing on the movements, the exit and entry into the stage of the puppet and the conversations of the characters to structure the order of the scenes, plays. “Enjoyment of Vietnamese water puppet the people fo from this fault to the other” [Nguyễn Thành Nhân 2003: 62].

The water puppet stage is arranged relatively simple, even empty. In the water puppet stage just uses the solution for change of the truth and picion in interaction to stimulate the look-back of the audiences in order together for combination in creation of the concrete backgrounds. Because the stage is empty, therefore the actors are convenient in conduction of the puppets from inside, and the performance is not obligated by the real scenery of the stage, to develop the ability for reappearance of the most noisy space and time.



Hình 1: *The water puppet stage is arranged relatively simple,*

[[www.thanglonghanoi.gov.vn](http://www.thanglonghanoi.gov.vn): *Mùa rỗi nước, nghệ thuật sân khấu độc đáo,*

<http://www.thanglonghanoi.gov.vn/channel/124/2010/01/4462/#8LMXt3f2cbvg>]

Indeed according to the demand of each play, sometimes some small properties are also arranged in the water puppet stage such as swing, bush, flag, parasol, processional parasol... However these properties are usually put in both sides of the stage or out the stage to avoid the jam for the section to conduct the puppets.

The flexible feature through the design of stage in water puppet brings the the play composers, the puppet actors and artisans are free maximum in expression of the plays. In a space of the the empty water stage, by the talent technique for conduction of puppet, the actions for skilled performance of the puppet, has also led the audiences together for completion of the creative duty for fine art in the abundant and diversified look-back of the life such as escaping the high mountain, deep river, sitting on the palanquin, sailing, evacuation, harvesting rice in the field, enjoyment of festival...

Such as when the puppet actors make up the farmer with some tools in the hand and perform the scenery for rice harvest then immediately the stage become the rich field. Next, a small boat with the puppets in the costume of a king and soldiers from the *mành tre* (bamboo screen) move out, the stage becomes the scenery of a river, surrounding is the charming landscapes. Or just for puppets wearing beautiful clothes, run and jump freely on the water surface in the noisy sound of the drum-beat, goong that has also expressed wholly the picture for a noisy and funny festival.

In a paragraph of the prelude [Yến Giang 1999: 61] by a male puppet wears the *khăn đầu riu* (Ox-head turban) (also called as *quắm quặp* or *tướng loa*) performing that described fully the ability for reappearance and the flexible change of the water puppet stage:

“Nay tôi xin diễn tích trò ôi dỗi  
 Trên thì có hai người tiên đối  
 Dưới đủ cả trò vè  
 Trống phách nhịp nhàng  
 Quân kéo hai hàng  
 Ngựa voi súng ống  
 Cờ xanh cờ trắng dưỡng dục đôi bên  
 Ngựa chạy khuy tiền  
 Lộn thang nhào đất  
 Người câu xúc, kẻ lưới chài  
 Biết bao nhiêu chim cá ngựa voi  
 Trên đu cuộc, dưới người dệt cửi  
 Tiền phu hái củi, mục, nông, tang  
 Sư với sãi dựng phướn dăng nhang  
 Thợ kéo bể, đúc chuông, tạc tượng  
 Dưới mặt nước lân ly quy phượng  
 Trên đình chùa lầu các nguy nga  
 Vẻ vang thay náo nức trẻ già  
 Thế mới được chữ là hoàn thành, thánh tán”

(It can understood that: now I would like to perform the plays. Upper there is two dialogists. Under with full significant action. The drum and castanets are smooth. The soldiers are in two rows. Horses, elephants and weapons. The blue and white flags are in both sides. Salvo running horses. Acrobatics on the bladder and on the earth. fisher, net caster. A lot of birds, fish, horses and elephants. Upper swinging, under weaving. hewer, shepherd, farmer, mulberry planter. Reveren and monk construct the gonfalons, burning incense. Workers for making pool, bell, statue. Under the water surface with dragon, unicorn turtle and phoenix. On the top of the pagoda with the luxurious tower. How glorious and eager the old and young man are. That can get the words for completion, appreciation).

What describes in this prelude could not be expressed directly in the puppet stage, lat alone it is the water stage. But through the singing voice with full description, all are appeared at sight of the audiences, without a cutting trace, adjoining and completion. This expresses the altitude for the flexible feature of the water puppet stage.

In opposite with the art of water puppet, the change of the time and space in the Occidental drama fixes concretely. In the stage it needs to construct the backgrounds for operation of the real and reasonable characters, to help for the audiences to explain the case of the characters and the dramatics. With the utility of the principle *tam duy nhất* (three in one), the Occidental drama with the intent to press the unity of the time, the unity of the location, and the unity of the action for the characters in the stage in comparison with the real life. In the Occidental drama all are published from inside of the arrangement of the stage. It can understand like the occidental stage to lead the audiences to the viewpoint: this is a real room, the matter generates from here.

For another aspect in design of the water puppet stage, the flexible feature also expresses clearly through the structure of *buồng trò*<sup>(1)</sup> (back stage). *Buồng trò* is designed very original, to express the purity and flexibility of Vietnamese people. The inside of *buồng trò* is separated with the stage simply by the *mành tre* (bamboo screens), that has also been called as *phông hậu*. The screens for covering the door of *buồng trò* are fallen down to contact with the water surface just for ten to fifteen centimeters. The part of water surface in *buồng trò* to go through the stage. The screen is designed specially that the audiences could not see the actors who are controlling the puppets directly from inside. Sometimes the actors splash water to the screens to make the *buồng trò* darker.



Hình 2: Thủy đình of Water puppet art

[[http://vietnampuppetry.com/index.php/63/roi\\_nuoc\\_trò\\_co](http://vietnampuppetry.com/index.php/63/roi_nuoc_trò_co)]

<sup>(1)</sup> *Buồng trò* is the importantly structured section in the fine art for water puppet. Because the general shape of *buồng trò* looks like a small temple floating on the water surface, so it is also called as *thủy đình* (water temple).

All the movements in the water puppet stage also have the effective support from water. Water is an important factor in the art structure of water puppet<sup>(2)</sup>. Water is not the scenery, that it is also the environment for creation of the strength of the puppets and the talents of the puppet actors. Water helps to conceal the equipment for control such as the sticks, ploes, cord, and the other properties, to make the puppets and everything appear with full secret before the watchers. The puppets appear flexibly, sometimes from under water surface, sometimes to go out through the screen for performance, disappearance and appearance suddenly, both surprise and convenience. A Japanese puppet Director uttered: “the appearance, exit and entry of water puppet is very talent and simple. For the dry puppet that we should turn off the light, or push out, push in through the tormentor, very inconvenient” [Ngô Quỳnh 2001: 43].

The method for utility in performance for water puppet is implemented relatively flexible to make the effects for the stage bearing the specific cultural color of Vietnam. “It is very natural mirror that has made what is rough and solid, poor from the puppet to become soft, noisy, abundant” [Nguyễn Huy Hồng 1996: 44].

#### 2.1.2. The two-way communication

The other typical aspect expresses clearly the flexible feature in design of the water puppet stage is the two-way communication between the audiences and actors.

In the water puppet stage the sceneries for performance to be appeared directly at the sight of the audiences. This is also easy to recognize in the occidental comedy stage. However the water puppet, according to the demand of the play, space between the watchers and actors have the insertion at the different level forms.

The traditional water puppet stage is designed simply following the style of open space, with three exposed sides, one side is divided by the *phông hậu* (rear font). The relationship between the audiences and actors in the water puppet stage is directly performed through the open space of the main side of the stage. Due to the stage is constructed with three empty sides, therefore the plays made the audiences the strong phenomenons, the real sensity sensibility, to attract the audiences into the play, to live together with the play by the talent performance of the puppets and the controllers.

---

<sup>(2)</sup> Water is also the factor to change flexibly in the nature. In operation, water has no a fixed frame, to bend following the water flow. Water is close to the agricultural life of Vietnamese people. Water is regular, soft for running, to nourish for a lot of generations of Vietnamese people. But water can also become powerful, violent, to destroy the crops, the life of the farmers in the storm, flood.

The direct communication inside of the stage is performed continuously. The puppet actors during the performance have always forwarded to the audiences to expose the sentiment, state of mind through the actions for performance and singing.

In the water puppet there are the puppets in charge for inviting the audiences to have betel, giving flower, security for the performance, dodge instruction... In which, invitation of betel<sup>(3)</sup> is one of the nice cultural characters in performance for water puppet. At the performance, the puppets row up horizontally to go up from the *buồng trò* to closely the side of the lake, their hands hold the tray of betel to invite audiences with the sentimental singing. A representative of the old-age actors to receive the betel and divide regularly for the watchers, at the same time to give the puppet guild flower and gift.

On the other hand, the communication from the side of audiences to the puppet actors and the play is also very big. Right after the puppets enter into the stage to travel around or sing some-tune then the audiences welcome enthusiastically, or at the time the puppet actors perform successfully an episode, the audiences will acclaim for appreciation, the acclaim and appreciation of the audiences besides making the interesting for their personalities, it is also the very big source for mobilization to the actors for conduction of puppets, to express the conduction of puppet for better performance.

Beside the appreciation, the audiences can also participate into the performance in the stage of the actors by the inserting statements. This is the point not to have in the Occidental drama. When enjoying the Occidental drama, the audiences clap their hands for cheering when opening or when finishing the play. During the performance they also have the rote into the role, but due to the actual description therefore that rote is nearly the waiting for the performance of the story. The audiences of the occidental play seldom or does not acclaim for appreciation much as the water puppet, and less to nod repeatedly out of satisfaction following the performance of the actors.

The resistance of the audiences is one of the important targets for surveying the performance quality. The relationship for direct communication between the

---

<sup>(3)</sup> This interesting and strange item to have due to the artistry for driving poles, pulling the rope to give the permission to the puppets to come directly to the edge of the lake. But it has also requested the high technique in controlling the rope for exit and entry not to be disturbed. This is the specific characteristics and also an esoterism of the puppet guild [Đặng Thị Phong Lan 2009: 54].

actors and audiences in water puppet to explain for the love to the style of this fine arts of Vietnamese people. These recognitions make the starting for the communications and the stipulation together between both sides.

Every thing appears in the water puppet stage is unreal, even the person takes the role of the character is also the puppets, but the depth of the fine arts, the ferment of the agricultural culture is expressed fully, perfectly. The puppet actors escaped the limit of “the fourth wall”<sup>(4)</sup> in the stage, to reappear lively all what is most beautiful in the life in water stage.

In other hand, because the actors are the puppets, for that to have the condition for minimizing effectively the quantity of the members in the theatre troupe. The structure of the water puppet theatre troupe is simple to make the convenience in movement and performance.

## 2.2. Through the action for performance

The flexible feature is also expressed through the action for performance of the puppets.

“The puppets and their actions on the water surface is the center of the water puppet art. Not to have the puppets then there is no puppet arts, the puppets are the symbol of the puppet arts” [Phạm Trọng Toàn 1997: 37]. In difference with the styles of the other arts of performance, the audiences of water puppet perceive the fine art through the appearance and operation of the puppets under the control of the actors.

The puppets are made from the main materials as the wood of coral tree and wood of cluster fig. These are the kinds of light, soft wood, with the good resilience, to make the puppets are easy to float on the water surface. This specific character has also made the good condition for the flexible actions of the puppets when performing. Such as the *Chú Tễu* (harlequin)<sup>(5)</sup>. When moving, the body of the *Chú Tễu* oscillates, the section of hand is flexible for movement, sometimes to raise the hand for the signal to request the audiences to keep the silence for enjoyment of the play.

---

<sup>(4)</sup> The Occidental drama considers that between the actors and audiences exist a “the fourth wall”. The audiences need to escape this intangible wall to enjoy the actors to reappear the circumstance of the life, to carry out the test, then to generate the resonance.

<sup>(5)</sup> *Chú Tễu* is the typical symbol of the farmer of the Vietnam Northern delta, that has become relatively familiar in the heart of the fans. *Tễu* steps into the stage with a manner of the funny sentiment, the fat appearance, ruddy skin, wearing loin-cloth, wide mouth with the fresh smile always.





Hình 3: *Chú Tễu* [www.tvad.com.vn: *Phận rỗi*,

[http://www.tvad.com.vn/vn/newsctl.aspx?arId=13651&grpId=93&cms\\_action=0](http://www.tvad.com.vn/vn/newsctl.aspx?arId=13651&grpId=93&cms_action=0)]

In the performance *Bắt cá* (Fishery), the action of the farmers is very flexible. Although all are the wooden puppets, but with the clever conceptions, the artisans changed them to become noisy as the genuineness. The action for catching fish orderly, left side and right side, very brisk and lively. One of the excellences of this episode is the scenery that the farmer catches in mistake the trapping basket into a fisher on the boat. The person to stand for catching fish and the fisher on the boat at two different spaces, it can say that it is relatively far from each other, but in the water puppet stage they are closer so that they can catch in mistake into each other. This is one of the sceneries expressing the flexible feature in the water puppet stage.



Hình 4: *The flexible feature express through the performance Bắt cá (Fishery),*

[[http://vietnampuppetry.com/index.php/63/roi\\_nuoc\\_tro\\_co](http://vietnampuppetry.com/index.php/63/roi_nuoc_tro_co)]

In the episode for *Múa bát tiên* (dancing of eight fairies), the action of eight puppets in the appearance of the female fairies are very flexible. The inter-movement between the puppets inserts each other butt there is no touch, to have the combination

smoothly between eight puppets. All follow the rhythm of drum and gong in the emotive singing of the artisans.



Hình 5: *The flexible dancing of eight fairies*

[[http://vietnampuppetry.com/index.php/63/roi\\_nuoc\\_tro\\_co](http://vietnampuppetry.com/index.php/63/roi_nuoc_tro_co)]

Dragon, unicorn, phoenix are the supernatural animals, to be reappeared originally in water puppet. The scenery for performance of two unicorns compete a ball, or the phoenix stretches the wings to bide on the head of the golden turtle, which both swims and oscillates the head from avoiding to make the interesting for the watchers. For most specially that the action for performance of the puppets in the image of the dragon. In the stage, the dragon not only to circle freely on the water surface, that sometimes it ejects the fire, even to swim under the water that it has still ejected fire. The swimming actions, fire ejecting actions of the dragon is very flexible, to attract the watchers. In other hand, fire and water hereby is combined in a perfect whole, contrary but it is perfect, firm in the concept of the Yin-Yang philosophy.



Hình 6: *Dragons ejects the fire on the water surface of the water puppet theatre,*

[vietnampuppetry.com: *Lịch sử nghệ thuật múa rối nước,*

[http://vietnampuppetry.com/index.php/1/91/L%E1%BB%8Bch\\_s%E1%BB%AD\\_ngh%E1%BB%87\\_thu%E1%BA%ADt\\_m%C3%BAa\\_r%E1%BB%91i\\_n%C6%B0%E1%BB](http://vietnampuppetry.com/index.php/1/91/L%E1%BB%8Bch_s%E1%BB%AD_ngh%E1%BB%87_thu%E1%BA%ADt_m%C3%BAa_r%E1%BB%91i_n%C6%B0%E1%BB)

The persons for conduction of the puppets are the skilled actors. They have been clever to transmit the fire of the heart for loving the fine arts, the cultural ferment accumulated thousands of the years of the peoples into each puppet, each action for performance and each singing. The actions for performance of the puppets are the result of the period for study, practice, to sum up the experience, creation of the actors for the formation. Those actions are flexible, familiar day by day, to make the specific beauties for the style of this fine art.

In the poem *Enjoyment of the water puppet* of Trường Giang to have the paragraph to describe the flexible beauty in creation of the image and performance of the water puppet [vi.wikipedia.org: *Múa rối nước*, [http://vi.wikipedia.org/wiki/M%C3%BAa\\_r%E1%BB%91i\\_n%C6%B0%E1%BB%91i](http://vi.wikipedia.org/wiki/M%C3%BAa_r%E1%BB%91i_n%C6%B0%E1%BB%91i) Bc].

“Thời con nít, mê trò rối nước  
Reo âm lên: Giỏi quá ! Tài ghê!  
Các chú rối úp nơm, bắt cá  
Các cô rối múa đều, hết chê!  
Xem, cứ tưởng Trời ban phép lạ  
Biến đất thó, gỗ vụn thành người  
Nghĩ, càng thấy lắm điều bí ẩn  
Lại reo toáng: Tuyệt vời! tuyệt vời!”

(It can be understood that: For the childhood, adoring the water puppet. Cheering loudly: So excellent! So skilful! The puppets for catching the trapping basket, catching fish. The female puppets dance regularly, no complain! Enjoyment, it seems that the God gives the miracle. To change the soil, crushed wood into the human. Thinking, to see more the secret things. Again cheering loudly: wonderful! wonderful!).

### 3. THE CAUSE, ROLE AND MEANING

#### 3.1. The cause

In Vietnamese culture, the flexible feature is one of the typical, specific characters, generating from the culture with the agricultural origin. It can mention to three important causes for formation of the flexible feature in water puppet.

Firstly, the foundation for formation of the flexible feature generates from the Yin-Yang average philosophy. The farmers have always forwarded to the earth and sky for prayer of the peaceful weather, the crop with the good harvest. The growth of agricultural products is the biggest desire in their life, to affect directly to their vitality. The life with more difficulties of the farmers to compel the human to opt the method for flexible, smooth conduction, to change according to the concrete background of Vietnamese culture. The farmers have agreed that the sky is the father, the earth is the mother. These two contrary pairs transform to each other, to exist in the balance.

The structure of reality and unreality in correlation in the water puppet stage that correlates with the change between two poles in the Yin-Yang diagram. This concept bases on the ideal of world view in Vietnamese culture. Yin-Yang is the religion of the cosmos, all things have also had the nature of both sides. In the extreme circle, Yin-Yang combines together, but they have always transformed to each other, the finishing point of Yin is the commencement of Yang, otherwise the finishing point of Yang is the commencement of Yin, that could not be separated. In the Yang with the appearance of Yin, in the Yin with the appearance of Yang, flexible change. The personality of Vietnamese culture is diversified that is also a lively expression for this theoretical point.

Secondly, the economic foundation of the small farmers of the village in the Vietnam Northern Delta has formed the term for simple performance in water puppet. Everything in the stage is simplified suitable with the living condition of the population, and makes the convenient condition in maximum development for the creation of the role.

Thirdly, the stage of water puppet is the water surface that has had the flexibility. The techniques for conduction of puppet on the water surface is relatively complex in comparison with the form of the other puppet, and easy to occur the situations beyond the control. For that the puppet actors usually have very high ability in performance, to extemporize flexibly, smoothly. Such as, “in a performance of Đồng Ngư water puppet guild (Thuận Thành, Hà Bắc), when ploughing to the end of the bank then returning, the puppet as plougher escapes from the rope and floats on the water; the actors in the back stage with the swift wit to let the child of the plougher to run out and shout: My God, the buffalo butts my father falling, let me carry you on my back to home!” [Trần Ngọc Thêm 1996/2004: 313].

### 3.2. The role, meaning

The flexible feature takes the important role in assistance to the water puppet stage can be suitable with all circumstances, for uninterrupted development. The water puppet stage can construct everywhere in the ponds, lakes in the village, to the big cities such as Ho Chi Minh city.

The flexible feature gives the permission to the components of the fine arts to participate into the water puppet to be developed freely while it has still ensured the pattern for common operation for all play. The flexible feature has also helped for the relationship between the puppet actors in the stage and the audiences closer in an open space, not close. The watchers can also become the same creator of the scenery for performance.

The flexible feature has still brought back the ability for transforming the change effectively with the selection of the imported effects in water puppet. This contributes for orientation properly for the Vietnamese art culture for more development.

## 4. CONCLUSION

The water puppet is an important factor in Vietnamese culture. Beside the features as the symbolic, sythetizing and emotional, the flexible feature has made the specific stylelife, countenance of the water puppet in comparison with the style of the other fine arts.

Nowadays, in the tendency for integration of globalization increases day by day, moreover, the flexible feature is very necessary for the matter to protect, preserve and develop the traditional values. The flexible feature helps for the styles of the arts of performance, in which there is the water puppet, passively to receive the creams of the world, while it hasn't lost its character. For the evidence that the recent years, in the relationship for cultural communication in the world, water puppet has had more innovations, more modern, beside the traditional values to be embellished day by day.

At present with the aim to improve for the national culture, a lot of professional water puppet units have been brave for reproduction of a lot of traditional plays, beside that it also presents a lot of plays with the new title, the styles for new performance, more lively, to convince not only for the audiences in domestic that even the foreign audiences.

## BIBLIOGRAPHY

### A- BOOKS, JOURNAL

1. Vương Duy Biên 2001: “Giá trị mỹ thuật trong nghệ thuật múa rối”.// In trong *Tạp chí Văn hóa nghệ thuật*, số 2, tr 19-20. (Vuong Duy Bien 2001: “The art values of the puppetry”.// In *The Art culture Journal*, no. 2, p19-20).
2. Huyền Chiêm 2001: “Múa rối trên đường phát triển”.// In trong *Tạp chí Văn hóa nghệ thuật*, số 2, tr 35-37. (Huyen Chiem 2001: “The puppetry on development”.// In *The Art culture Journal*, no. 2, p35-37).
3. Hoàng Kim Dung 1996: “Về kịch bản múa rối cho trẻ em”.// In trong *Tạp chí Văn hóa nghệ thuật*, số 1, tr 102-103. (Hoang Kim Dung 1996: “About the puppet scripts for children”.// In *The Art culture Journal*, no. 1, p102-103).
4. Phạm Đức Dương 2001: “Sân khấu múa rối – Con rối, sứ giả của thế giới tâm linh”.// In trong *Tạp chí Văn hóa nghệ thuật*, số 2, tr 25-28. (Pham Duc Duong 2001: “The puppetry theater - Puppets, messenger of the spiritual world”.// In *The Art culture Journal*, no. 2, p25-28).
5. Yên Giang 1999: “Đôi điều về rối nước làng Gia”.// In trong *Tạp chí Văn hóa nghệ thuật*, số 5, tr 59-61. (Yen Giang 1999: “Something about the water puppet of Gia village”.// In *The Art culture Journal*, no. 5, p59-61).
6. Nguyễn Huy Hồng 1996: “Múa rối nước – nghệ thuật cổ truyền Việt Nam”.// In trong *Tạp chí Văn hóa nghệ thuật*, số 9, tr 43-44. (Nguyen Huy Hong 1996: “The water puppet – Vietnamese traditional art of performance”.// In *The Art culture Journal*, no. 9, p43-44).
7. Nguyễn Xuân Kính 2003: *Con người, môi trường và văn hóa*. – NXB Khoa học xã hội Hà Nội, 410 tr. (Nguyen Xuan Kinh 2003: *Human, environment and culture*. – Ha Noi Social Science publishing house, 410 pages).
8. Đặng Thị Phong Lan 2009: “Nghệ thuật rối nước trong hội Chùa Thầy”.// In trong *Tạp chí Văn hóa nghệ thuật*, số 300, tr 52-55. (Dang Thi Phong Lan 2009: “The water puppet art on the festival of Chua Thay pagoda”.// In *The Art culture Journal*, no. 300, p52-55).
9. Trần Lâm 2001: “Đôi nét về tạo hình trong nghệ thuật rối Việt”.// In trong *Tạp chí Văn hóa nghệ thuật*, số 2, tr 29-32. (Tran Lam 2001: “Something about the

- plastic arts on Vietnamses puppetry”.// In *The Art culture Journal*, no. 2, p29-32).
10. Nguyễn Thành Nhân 2003: “Mỹ học rối nước”.// In trong Tạp chí *Văn hóa nghệ thuật*, số 5, tr 61-63. (Nguyen Thanh Nhan 2003: “The water puppet aesthetics”.// In *The Art culture Journal*, no. 5, p61-63).
  11. Nguyễn Thị Nhung 1999: “Một số suy nghĩ về phương pháp luận trong nghiên cứu sân khấu truyền thống Việt Nam và sân khấu truyền thống Phương Đông”.// In trong Tạp chí *Văn hóa nghệ thuật*, số 10, tr 72-75. (Nguyen Thi Nhung 1999: “Some opinions about the methodology on researching into Vietnam traditional theatre and Eastern traditional theatre”.// In *The Art culture Journal*, no. 10, p72-75).
  12. Vũ Tú Quỳnh 2006: “Rối nước – từ sân khấu dân gian đến sân khấu đô thị”.// In trong Tạp chí *Văn hóa dân gian*, số 5, tr 40-44. (Vu Tu Quynh 2006: “The water puppet – from the folk theatre to the urban theatre”.// In *The Folk culture Journal*, no. 5, p40-44).
  13. Trần Ngọc Thêm 1996/2004: *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam* (in lần thứ tư). – NXB Tổng hợp Tp.HCM, 690 tr. (Tran Ngoc Them 1996/2004: *Discovering the indentity of Vietnamese culture*. – Ho Chi Minh city General publishing house, 690 pages).
  14. Đỗ Đình Thọ 2000: “Múa rối – một môn nghệ thuật dân gian truyền thống của quê hương Nam định”.// In trong Tạp chí *Văn hóa nghệ thuật*, số 1, tr 78-80. (Do Dinh Tho 2000: “The puppetry – the style of Nam Dinh art of traditional folk performance”.// In *The Art culture Journal*, no. 1, p78-80).
  15. Phạm Trọng Toàn 1997: *Tìm hiểu nghệ thuật múa rối nước cổ truyền làng Nguyễn*. – Luận văn Thạc sĩ Khoa học văn hóa, Hà Nội, 105 tr. (Pham Trong Toan 1997: *Researching into the traditional water puppet art of Nguyen village*. – The Master dissertation of Cultural Science, Ha Noi, 105 pages).
  16. Trần Trí Trắc 2004: “Liên hoan rối nước tại Festival Huế 2004”.// In trong Tạp chí *Văn hóa nghệ thuật*, số 7, tr 66-69. (Tran Tri Trac 2004: “Water puppet festival in the Hue Festival 2004”.// In *The Art culture Journal*, no. 7, p66-69).
  17. Trần Quốc Vượng 2001: “Bàn về hệ sinh thái nhân văn của múa rối nước Việt Nam”.// In trong Tạp chí *Văn hóa nghệ thuật*, số 2, tr 21-24. (Tran Quoc

Vuong 2001: “Talking about humanities ecosystem of Vietnam water puppet” // In *The Art culture Journal*, no. 2, p21-24).

B- INTERNET

18. Vi.wikipedia.org: *Múa rối nước* (Water puppet),  
<http://vi.wikipedia.org/wiki/M%C3%BAAr%E1%BB%91in%C6%B0%E1%BB%9Bc>
19. Vietnampuppetry.com:  
[http://vietnampuppetry.com/index.php/63/roi\\_nuoc\\_tro\\_co](http://vietnampuppetry.com/index.php/63/roi_nuoc_tro_co)
20. www.nhandan.com.vn: *Nhà hát múa rối Thăng Long biểu diễn tại Mexico* (Thang Long Puppetry theatre performs at Mexico),  
<http://www.nhandan.com.vn/tinbai/?top=43&sub=80&article=105794>
21. www.thanglonghanoi.gov.vn: *Múa rối nước, nghệ thuật sân khấu độc đáo* (Water puppet, the unique art of performance),  
<http://www.thanglonghanoi.gov.vn/channel/124/2010/01/4462/#8LMXt3f2cbvg>
22. www.tvad.com.vn: *Phận rối* (Puppet condition),  
[http://www.tvad.com.vn/vn/newsctl.aspx?arId=13651&grpId=93&cms\\_action=0](http://www.tvad.com.vn/vn/newsctl.aspx?arId=13651&grpId=93&cms_action=0)



*Paper for the 2010 International Conference  
on Vietnamese and Taiwanese Studies*

---

**Ý niệm LÒNG trong tiếng Việt:  
từ góc nhìn của lý thuyết giảng dạy ngoại ngữ  
(The Vietnamese concept LÒNG:  
from the perspective of foreign language teaching)**

*Lý Toàn Thắng, Phạm Hữu Đức  
lytoanthang@yahoo.com*

**1. Dẫn nhập**

Theo quan niệm của ngôn ngữ học tri nhận (cognitive linguistics), chúng ta không thể dạy một ngoại ngữ nào đó (chẳng hạn như tiếng Việt) mà lại không chú ý đến văn hóa và tư duy/nhận thức của học viên người bản ngữ (chẳng hạn của các sinh viên Đài Loan).

Chúng ta cũng không thể bỏ qua một điều đã được thừa nhận chung là: **trong tiếng mẹ đẻ (L1) của sinh viên Đài Loan và trong ngoại ngữ tiếng Việt (L2) tồn tại không phải chỉ có những sự khác nhau dễ thấy và đã được nói đến nhiều trong sách vở ngôn ngữ học về ngữ âm, từ vựng, ngữ pháp; mà quan trọng hơn, thú vị hơn và còn đang ít được nghiên cứu hơn – đó là những cách thức khác nhau (different ways) trong các quá trình tâm thần (mental processes) như các sự ý niệm hóa (conceptualizations), phạm trù hóa (categorizations) hay các thao tác lý giải (construal operations) về các sự vật, hiện tượng của thế giới quanh ta mà người Việt Nam hay người Đài Loan sử dụng trong ngôn ngữ của mình.**

Nói một cách khác, có sự khác nhau trong cái cách thức mà chúng ta nhìn và nghĩ về thế giới chung quanh, tức là khác nhau về cái được gọi là **“cách nhìn thế giới” (world view), được phản ánh trong ngữ nghĩa (semantics) của bản ngữ L1 và ngoại ngữ L2** (xem: Ly Toan Thang 1993, 2003, 2010; Palmer 1996; Sharifian 2007).

Sự khác nhau này rất dễ thấy - thông qua các ví dụ và bằng chứng của các ý niệm về tình cảm và bộ phận cơ thể của con người (concepts of human emotions and body parts), đặc biệt là trong sự so sánh giữa một ngôn ngữ Ấn-Âu (như tiếng Anh hay tiếng Nga) với một ngôn ngữ phi Ấn-Âu (như tiếng Việt hay tiếng Trung). Đồng thời, cũng không kém phần thú vị - nếu

chúng ta thực hiện một sự so sánh tương tự như thế, giữa hai ngôn ngữ đều phi Ấn-Âu như tiếng Việt và tiếng Trung hay tiếng Đài.

Mục đích chính yếu của báo cáo này là muốn chỉ ra tầm quan trọng của việc các sinh viên Đài Loan cần phải cố gắng nhận ra được, thông hiểu được cái “cách nhìn thế giới” đặc thù của người Việt được thể hiện ra trong tiếng Việt.

## 2. Tổng quan về ý niệm LÒNG trong tiếng Việt

Tiếng Việt, cũng như nhiều ngôn ngữ khác, có một tập hợp các từ ngữ chỉ bộ phận cơ thể người, trong đó có:

(i) các từ chỉ hai phần của thân người là *ngực* và *bụng*;

(ii) các từ chỉ “lục phủ ngũ tạng” chứa bên trong “ngực” và “bụng”, đó là: *phổi, tim, dạ dày, ruột, gan, mật, thận, tụy, lá lách, ...*

Những từ ngữ này, về nguyên tắc, đều có thể được dịch tương đương sang các tiếng khác như tiếng Anh, tiếng Trung, v.v. Một số trong chúng - theo giới nghiên cứu Việt ngữ học - có thể được dùng như là **biểu tượng** (symbol) của ý chí hay tình cảm của con người; chẳng hạn:

+ **bụng**: là biểu tượng của những ý nghĩ, tình cảm thầm kín hay tính cách của con người; thí dụ:

- *Nó nghĩ thầm trong **bụng***
- *Tính nó rất thẳng thắn, có gì nói ngay, không để **bụng***
- *Nó rất tốt **bụng***

+ **ruột**: là biểu tượng của sự chịu đựng về tình cảm của con người; thí dụ:

- *Nghe nó nói mà tôi tức lộn **ruột***
- *Chờ lâu quá sốt cả **ruột***
- ***Ruột** nóng như lửa đốt*

+ **gan**: là biểu tượng của tinh thần hay ý chí mạnh mẽ của con người dám đương đầu với khó khăn, nguy hiểm; thí dụ:

- *Nó bé người mà to **gan***
- *To **gan**, lớn mật*
- *Miệng hùm, **gan** sứa*

Bên cạnh đó, tiếng Việt còn có hai từ rất đặc biệt, không thấy trong tiếng Anh hay tiếng Trung – chúng biểu thị những ý niệm không hề tương thích với sự giải phẫu sinh lý người thành các bộ phận cơ thể. Cụ thể là:

(ii) từ **lòng**, có 2 nghĩa:

1. (dùng cho con vật giết thịt) chỉ những bộ phận trong bụng dùng làm thức ăn; thí dụ: *Nó mua một cỗ **lòng** gà* (bao gồm tim,

gan, mề, ruột non, trứng non); *Cháo lòng* (gồm: gan, dạ dày, tràng, ruột/lòng non).

2. (dùng cho con người) như là biểu tượng của mặt tâm lý, tinh thần, hay ý chí, tình cảm của con người: *Nghe tin bà cụ mất, lòng nó rất buồn. Anh ấy là người có tấm lòng vàng. Đừng bận lòng vì chuyện đó. Lòng tin; Lòng thương; Lòng căm thù. Ăn ở hai lòng.*

(ii) từ *dạ*, có 3 nghĩa:

1. (dùng hạn chế trong một số tổ hợp cố định) có nghĩa như “bụng”, là nơi chứa và tiêu hóa thức ăn: *Nó yếu dạ, ăn gì lạ vào là hay bị đi ngoài. Bị đau bụng tháo dạ. Bụng dạ không tốt.*

2. có nghĩa như là biểu tượng của khả năng nhận thức và ghi nhớ của con người; thí dụ: *Nó rất sáng dạ, học cái gì cũng giỏi, cũng nhanh.*

3. có nghĩa như là biểu tượng của những tình cảm hay thái độ kín đáo của con người; thí dụ: *Nó đã thay lòng đổi dạ, không còn như xưa nữa. Mặt người, dạ thú.*

Trong khi đối với những từ chỉ bộ phận cơ thể người, chúng ta có thể nói:

- *Nó bị đau bụng/tim/gan/dạ dày, bác sĩ bảo phải mổ.*

nhưng đối với hai từ *lòng, dạ*, chúng ta không có khả năng nói như vậy:

- \* *Nó bị đau lòng/dạ, bác sĩ bảo phải mổ.*

Nghĩa là “lòng”, “dạ” không phải là những **thực thể vật lý** (physical entity) - những vật(objects) hay chất(substances) - như các bộ phận cơ thể người mà các bác sĩ nội khoa, ngoại khoa có thể chẩn đoán hay phẫu thuật chúng; đây là những thực thể **tâm thần**(mental).

Hơn nữa, *lòng* còn đặc biệt hơn *dạ*, vì rằng: tổ hợp từ *yếu dạ* vẫn là biểu thị cái yếu đau của “bụng” về mặt vật lý, nhưng tổ hợp từ *đau lòng* thì khác hẳn – nó biểu thị cái khổ sở về tâm lý và vì thế một điều dễ hiểu là: khi một đứa con hư hỏng làm bố mẹ nó *đau lòng*, thì khi đó nếu cần đến sự giúp đỡ của một bác sĩ ắt đó sẽ phải là một bác sĩ **tâm lý** (chứ không phải bác sĩ nội khoa hay ngoại khoa!).

Do đó, cần nhấn mạnh ở đây là: **lòng không phải là một bộ phận cơ thể người, không phải là một cơ quan trong ngực hay bụng; nó chỉ là chỗ (seat), nơi(place), địa điểm/vị trí(locus/location) hay vật chứa (container) những cái tâm thần(mental) như tình cảm, ý chí v.v.** Vì thế, không nên và không thể giải thích nó như trong từ điển, chẳng hạn: ‘**Lòng** = **Bụng** con người, coi là **biểu tượng** của mặt tâm lý, tình cảm, ý chí, tinh thần’, bởi vì “lòng” không phải là “bụng”!

### 3. Đi tìm cái tương đương của từ *lòng* trong tiếng Anh

Các từ điển Anh-Việt, Việt Anh thường chuyển dịch như sau

(i) **lòng**: 1. internal organs; entrails 2. **heart**; feelings

(ii) **heart**: 1. tim; 2. **lòng**

Như thế là quả có một sự tương đương nào đó về ngữ nghĩa giữa *lòng* và *heart*.

Chúng ta có thể tìm thấy sự tương đương này được thể hiện ra rất thú vị trong khá nhiều thành ngữ (idom) của hai ngôn ngữ; thí dụ:

Tiếng Anh	Tiếng Việt
HEART	LÒNG
- <i>It breaks her heart</i>	- <i>Cô ấy thật đau lòng</i>
- <i>From the bottom of one's heart</i>	- <i>Tự đáy lòng của ai</i>
- <i>Learn by heart</i>	- <i>Học thuộc lòng</i>
- <i>A heart of gold</i>	- <i>Tâm lòng vàng</i>

Tuy nhiên, cần chú ý rằng: quan hệ *heart - lòng* không phải luôn luôn là “một đôi một”, vì *heart* có thể được dịch ra bằng những tương đương khác; thí dụ:

*Kind-hearted* : *Tốt bụng* (kind belly)

*Heart-break* : *Nỗi đau buồn xé ruột* (intestines-break)

Đáng chú ý là những từ phức tiếng Việt biểu thị mặt tâm lý, tinh thần hay tính cách, đạo đức của con người, trong đó có chứa yếu tố *lòng* - không thể chuyển dịch thành *heart* tiếng Anh:

*Lòng thương* (compassion); *Lòng tin* (faith)

*Lòng tham* (greed); *Lòng ghen tỵ* (envy)

*Lòng quyết tâm* (determination); *Lòng căm thù* (hatred)

Sự khác biệt lớn nhất giữa *lòng* tiếng Việt và *heart* tiếng Anh là ở chỗ:

(i) **heart** chỉ là trung tâm **tình cảm** của con người (centre of person's feelings);

(ii) **lòng** vừa nói về **tình cảm**, vừa nói về **tâm lý** (mental/psychological), **tinh thần** (spirit), **ý chí** (will), **tính cách** (character), **đạo đức** (moral nature) của con người.

### 4. Thử nhìn sang tiếng Trung và tiếng Đài

Học giả Ning Yu trong cuốn sách mới đây nhất của ông “*The Chinese HEART in a Cognitive Perspective : Culture, Body, and Language*” (2009), đã chỉ rõ rằng:

(i) Nếu trong truyền thống văn hóa phương Tây là đối lập giữa con tim - tâm trí (heart - mind) trong đó tim là chỗ(seat) của tình cảm(emotions) và xúc cảm (feelings), còn tâm trí là nơi(place) dành cho tư tưởng(though) và lý trí(reason); thì trong văn hóa Trung Hoa không có sự đối lập này.

(ii) Trong truyền thống văn hóa Trung Hoa thì 心 *xin* ‘tim’ là địa điểm(locus) cho cả những trạng thái và hoạt động xúc cảm (affective) lẫn trạng thái và hoạt động tri nhận(cognitive) - nghĩa là nó tương đương với cả “heart” và “mind” được ý niệm hóa trong tiếng Anh.

(iii) Trong tiếng Trung có những từ phức(compound word) cho thấy tim được ý niệm hóa như một vật chứa(container) hay một địa điểm/vị trí(location); thí dụ:

- 心房 *xin-fang*: (heart-house/room) ‘heart; interior of heart’ = (tâm phòng) ‘trong lòng’

- 心田 *xin-tian*: (heart-field) ‘heart; intention’ = (tâm điền) ‘tầm lòng, ý nghĩ trong lòng’

- 心地 *xin-di*: (heart-land) ‘heart; mind; character; moral nature) = (tâm địa) ‘lòng dạ, bụng dạ’

(iv) Trong tiếng Trung có những từ phức cho thấy những cách hình dung(imagine) về các chức năng của trái tim: *xin* ‘tim’ có thể liên quan đến các trạng thái hay các quá trình xúc cảm và tâm thần của con người như: “suy nghĩ”, “hy vọng”, “mong muốn”, “ước ao”, “chờ đợi”, “hồi tưởng”, “học tập” v.v...; thí dụ:

- 心思 *xin-si*: (heart-think/though) ‘thought; idea; thinking; state of mind; mood’ = (tâm tư) ‘tâm tư/ý nghĩ; tâm trí; tâm tình/lòng dạ/bụng dạ’
- 心愿 *xin-yuan*: (heart-hope/wish/desire) ‘cherished desire; aspiration; wish; dream’ = (tâm nguyện) ‘ý nguyện/nguyện vọng’
- 心得 *xin-de*: (heart-obtain) ‘what one has learned from work, study, etc.’ = (tâm đắc) ‘tâm đắc/điều thu hoạch được’

Từ những điều vừa trình bày trên, chúng ta thấy 心 *xin* trong tiếng Trung chỉ tương ứng với *tim* trong tiếng Việt về “nghĩa đen” – cùng chỉ cái cơ quan bơm máu đi khắp cơ thể. Nhưng về “nghĩa bóng” thì 心 *xin* không hề tương ứng với *tim*, mà 心 *xin* rất giống với *lòng* (tuy không phải hoàn toàn). Một bằng chứng thú vị là khá nhiều từ phức có yếu tố *xin* ‘tim’ trong tiếng Trung đều được chuyển dịch thành *lòng* trong tiếng Việt; thí dụ:

- 心潮 *xin-chao*: (tâm triều) ‘sóng lòng’
- 心底 *xin-di*: (tâm đẽ) ‘đáy lòng’; 心髓 *xin-sui*: (tâm tủy) ‘đáy lòng’
- 心寒 *xin-han*: (tâm hàn) ‘tê tái lòng’; 心切 *xin-qie*: (tâm thiết) ‘nóng lòng’; 心软 *xin-ruǎn*: (tâm nhuyễn) ‘mềm lòng’; 心硬 *xin-ying*: (tâm ngạnh) ‘lòng dạ gỗ đá’

<http://www.foxitsoftware.com> For evaluation only.

Tuy nhiên sự tương ứng 心 *xin* - lòng không phải là tuyệt đối, có một số từ phức chứa 心 *xin* ‘tim’ có thể được chuyển dịch thành những bộ phận cơ thể khác như mình, bụng, ruột,...; thí dụ:

+ **ruột**: 心急 *xin-jí* (tâm cấp) ‘nóng ruột’; 心焦 *xin-jiao*:

(tâm tiêu) ‘sốt ruột’

+ **bụng**: 心窄 *xin-zhǎi* (tâm-trách) ‘hẹp bụng’

+ **mình/dạ**: 心虚 *xin-xu* (tâm hư) ‘giật mình/chột dạ’

Đáng chú ý là trong tiếng Việt còn có một yếu tố Hán-Việt (sino-vietnamien) đọc là *tâm* vốn vay mượn từ tiếng Trung: 心 *xin*. Mối quan hệ giữa từ Hán-Việt *tâm* và từ thuần Việt *lòng* là như sau:

(i) Tiếng Việt có hàng loạt từ phức được vay mượn từ tiếng Trung có chứa yếu tố *tâm*, thí dụ như: *tâm can*, *tâm sự*, *tâm tình*, *tâm tư*; *tâm đắc*, *tâm đầu ý hợp*; *tâm huyết*; *tâm niệm*; *tâm phúc*; *tâm trí*, *tâm khảm*, *tâm tưởng*; *tâm lý*, *tâm linh*, *tâm thức*, *tâm trạng* v.v... Những từ phức này có thể thay đổi ý nghĩa không còn như trong nguyên ngữ, điển hình là trường hợp từ phức 心地 *xin-di* (tâm địa) ‘lòng dạ/bụng dạ’ trong tiếng Trung vốn có ý nghĩa trung tính nhưng vào tiếng Việt nó lại có nghĩa tiêu cực là ‘lòng dạ thường xấu xa của con người’; thí dụ:

- *Thằng ấy tâm địa rất xấu*

(ii) *Tâm* có thể được dùng trong một số kết hợp hạn chế (chứ không kết hợp tự do như *lòng*) với động từ hay tính từ, để biểu thị mặt tình cảm, ý chí hay đạo đức của con người. Trong cách dùng này, có hai khả năng:

+ *Tâm* và *lòng* như hai từ đồng nghĩa, có thể thay thế nhau về nguyên tắc; thí dụ, so sánh:

- *Chúng ta phải vững tâm/vững lòng trước mọi khó khăn*

- *Anh đừng có bận tâm/bận lòng về chuyện ấy làm gì!*

+ *Tâm* và *lòng* là hai từ khác hẳn nhau, không thể thay thế cho nhau; thí dụ, so sánh:

- *Chị ấy là người rất có tâm* vs. *Ai có lòng thì xin góp tiền cho!*

Rất thú vị là trường hợp đối lập giữa 甘心 *cam tâm* (Hán + Hán) với *cam lòng* (Hán + Việt). Trong tiếng Trung, 甘心 *gan-xin* (*cam tâm*) có nghĩa trung tính là ‘cam lòng/bằng lòng/thỏa mãn’; nhưng vào tiếng Việt nó lại mang nghĩa xấu là ‘cảm thấy vẫn tự bằng lòng cho dù đã làm việc xấu xa, nhục nhã’, ví dụ:

- *Nó cam tâm bỏ vợ con trong hoạn nạn. Không cam tâm làm nô lệ.*

Cái nghĩa tốt vốn có của 甘心 *gan-xin* (*cam tâm*) đã được chuyển giao sang cho tổ hợp *cam lòng* là ‘cảm thấy thỏa lòng trước việc làm nào đó’, ví dụ:

- *Vì danh dự của Tổ quốc, có chết cũng cam lòng.*

## 5. Kết luận

Qua những tư liệu ngôn ngữ Việt, Anh, Trung đã dẫn ra trên, chúng ta có thể nhận thấy rằng:

- (i) Có sự khác nhau về ngữ nghĩa giữa các từ *lòng, tâm* của tiếng Việt, với *heart* của tiếng Anh và 心 *xin* của tiếng Trung, và sự khác nhau này đến lượt nó phản ánh một sự khác nhau khác, quan trọng hơn, sâu xa hơn: đó là các cách thức ý niệm hóa khác nhau về cái bộ phận cơ thể người, cái cơ quan(organ) vật lý là “tim” (*heart*, 心 *xin*) và cái không-phải-bộ phận cơ thể người, cái cơ quan tâm thần đặc biệt là “lòng” (không có tương đương trong tiếng Anh và tiếng Hán).
- (ii) Tiếng Việt có hai từ: từ *lòng* (không có từ tương đương trong tiếng Trung) và từ *tâm* (vay mượn 心 *xin* của tiếng Trung). Hai từ này có ngữ nghĩa và tri nhận rất giống với từ 心 *xin* trong tiếng Trung, nhưng cũng có những khác biệt rất đặc thù.
- (iii) Dạy-học một ngoại ngữ L2 (như tiếng Việt) cho sinh viên Đài Loan có tiếng mẹ đẻ là L1, không thể không chú ý đến sự khác biệt nêu trên, bởi vì sự thủ đắc ngôn ngữ thứ hai(second language acquisition) - như đã được chỉ ra trong

ly.



tâm lý-ngôn ngữ học, ngôn ngữ học tri nhận, văn hóa-ngôn ngữ học (xem: Achard & Niemeier 2004, Sharifian & Palmer 2007) - là rất khác với sự thủ đắc tiếng mẹ đẻ của người bản ngữ, đặc biệt là trong “cách nhìn thế giới”...

## Tài liệu trích dẫn

Achard, M. and Niemeier, S. (eds.). 2004. *Cognitive Linguistics, Second Language Acquisition, and Foreign Language Teaching*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Ly Toan Thang 1993, 2003. *Prostranstvenaia model' mira: Kognicia, Kultura and Ethno-psixologija*. Moskva: Institut Jazykoznanija (Second edition 2003).

Ly Toan Thang 2010. *Different way of viewing and thinking about the same location situation: Non-Indo-European Vietnamese vs. Indo-European English* // Monash University Linguistics Papers, Volume 7, Number 1, May 2010, pp. 45-56.

Ninh Yu 2009. *The Chinese HEART in a Cognitive Perspective: Culture, Body, and Language*. Mouton de Gruyter: Berlin-New York.

Palmer, G. 1996. *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin, TX: University of Texas Press.

Sharifian, F. 2007. L1 cultural conceptualizations in L2 learning: The case of Persian-speaking learners of English // *Applied Cultural Linguistics: Implications for second language learning and intercultural communication*.

Sharifian, F. and Palmer Gary B. (eds.). John Benjamins Publishing Company: Amsterdam/Philadelphia.

Sharifian, F. and Palmer Gary B. (eds.). 2007. *Applied Cultural Linguistics: Implications for second language learning and intercultural communication*. John Benjamins Publishing Company: Amsterdam/Philadelphia.

### Địa chỉ liên hệ:

+ GS. TSKH. Lý Toàn Thắng

[lytoanthang@yahoo.com](mailto:lytoanthang@yahoo.com)

Viện Từ điển học và Bách khoa thư Việt Nam

109 Quan Thánh - Ba Đình – Hà Nội

+ TS. Phạm Hữu Đức

[phduc@hcmiu.edu.vn](mailto:phduc@hcmiu.edu.vn), [huuduclan@gmail.com](mailto:huuduclan@gmail.com)

Khoa tiếng Anh

Đại học quốc tế – Đại học Quốc gia TP. Hồ Chí Minh

Khu 6, Linh Trung, Thủ Đức, TP. HCM



*Paper for the 2010 International Conference  
on Vietnamese and Taiwanese Studies*

---

**The Vietnamese concept LÒNG  
from the perspective of foreign language teaching**

*Lý Toàn Thắng, Phạm Hữu Đức  
lytoanthang@yahoo.com*

## **1. Introduction**

According to the concept of cognitive linguistics, we cannot teach a foreign language, i.e. Vietnamese, without considering the culture and the way of thinking of the native learner, i.e. Taiwanese students.

We cannot overlook what has generally been recognized: **in Taiwanese students' mother tongue (L1) and in such a foreign language as Vietnamese (L2) exist not only noticeable differences discussed in the linguistic books on phonology, lexicology, and syntax, but also the different ways in mental processes, which are more important and interesting and less researched, such as conceptualizations, categorizations and construal operations of facts, phenomena of the world around us which either Taiwanese or Vietnamese use in their languages.**

In other words, there is a difference in the way we look and think of the world around us, i.e., the difference in what is called “**world view**”, **which is reflected in the semantics of the native language (L1) and the foreign language (L2)** (Ly Toan Thang 1993, 2003, 2010; Palmer 1996; Sharifian 2007).

This difference is very noticeable through the examples and the evidence of the concepts of human emotions and body parts, especially in the comparison between an Indo-European language, i.e., English or Russian, with a non-Indo-European language i.e., Vietnamese or Chinese. Simultaneously, it will not be less interesting if we make the similar comparison between two non-Indo-European languages such as Vietnamese and Chinese or Vietnamese and Taiwanese.

The primary purpose of this article has been to indicate the importance that Taiwanese students should try to identify and interpret the special Vietnamese view about the world expressed in Vietnamese.

## **2. Overview of the Vietnamese concept LÒNG**

Vietnamese as well as other languages, possesses a collection of words and phrases indicating human body parts in which there are

- (i) words indicating the two parts of a human body which are *chest* and *belly*;
- (ii) words indicating “six internal organs and five viscera” lying inside the “chest” and the “belly”, which are *lungs*, *heart*, *stomach*, *intestine*, *liver*, *gall*, *kidneys*, *gall*, *pancreas*, *spleen*, etc.

These words and phrases, in principle, can be correspondingly translated into other languages such as English, Chinese, etc. Some of them, according to the researchers on the Vietnamese linguistics, can be used as a **symbol** of human will or emotions, for example,

+ **bụng (belly)**: a symbol for thoughts, confident emotions or the human character;

e.g.

- *Nó nghĩ thầm trong **bụng**.*  
*He thought confidently in his **belly**. (He thought to himself.)*
- *Tính nó rất thẳng thắn, có gì nói ngay, không để **bụng**.*  
*His character is very straightforward, saying pointblank what he thinks, leaving nothing in his **belly**. (He is very straightforward in expressing things.)*
- *Nó rất tốt **bụng**.*  
*He has a good **belly**. (He is very kind.)*

+ **ruột (intestine)**: a symbol for endurance of human emotions;

e.g.

- *Nghe nó nói mà tôi tức lộn **ruột**.*  
*Hearing him say made my **intestine** overturn with anger. (I was furious when I heard what he sai.)*
- *Chờ lâu quá sốt cả **ruột**.*  
*Waiting too long made (my) **intestine** get a fever. (Waiting too long made me impatient.)*
- ***Ruột** nóng như lửa đốt*  
*(My) **intestine** was hot like it was on fire. (I was too impatient to bear.)*

+ **gan (liver)**: a symbol for human spirit or strong will to confront with difficulty or danger.

e.g.

- *Nó bé người mà to **gan**.*  
*He was young but his **liver** was big. (Though he was young, he was courageous.)*
- *To **gan**, lớn mật*  
*Big **liver**, big gall (Very daring)*

- *Miệng hùm, gan sứa*  
*The mouth of a tiger, the **liver** of jelly (Roar like a tiger and tremble like a jellyfish)*

Besides, Vietnamese has two very special words that do not have the equivalent in English or Chinese. They show the concepts that are not congruent with the human physiological anatomy of body parts, namely:

(ii) **lòng**, which has two connotative meanings.

1. (for animals killed for food) indicating the internal parts in the belly used as food, for example: *Nó mua một cỗ **lòng** gà (he bought the whole **intestine** of a chicken (including heart, liver, gizzard, small intestine and unborn eggs); Cháo **lòng** (**intestine** porridge (including liver, stomach, intestine).*

2. (for human) symbolizing human psychology, spirit, will or emotions:

e.g.

*Nghe tin bà cụ mất, **lòng** nó rất buồn.*

*Hearing the old woman die, his **heart** felt very sad. (He was very sad when hearing of his mother's death.)*

*Anh ấy là người có tấm **lòng** vàng.*

*He is a person with a golden **heart**.*

*Đừng bận **lòng** vì chuyện đó.*

*Don't bother your **heart** with that story. (Don't worry about that.)*

**Lòng tin.**

*The **heart** of faith (Faith);*

**Lòng thương**

*The **heart** of love (Love);*

**Lòng căm thù**

*The **heart** of hatred (Hatred)*

**Ăn ở hai lòng**

*Live with two hearts (Live a dishonest life)*

(ii) **đạ** has three connotative meanings.

1. (limitedly used in some certain collocations) meaning that “bụng” (belly) is the place to contain and digest food.

e.g.

- *Nó yếu **đạ**, ăn gì lạ vào là hay bị đi ngoài*

*He has a weak **stomach**; eating something strange makes him go out. (He has a stomach upset. If he eats anything strange, he has a diarrhea).*

- Bị đau bụng tháo **dạ**

*Having an ache in the **stomach** (Having a stomach upset)*

- Bụng **dạ** không tốt

*An unkind **stomach** (Not a good person)*

2. as a symbol of human awareness and memorization

e.g.

*Nó rất sáng **dạ**, học cái gì cũng giỏi, cũng nhanh.*

*He has a very intelligent **stomach**, learning everything well and quickly. (He is very intelligent as he learns everything well and quickly.)*

3. as a symbol of changed human emotions or reserved attitudes

e.g.

*Nó đã thay lòng đổi **dạ**, không còn như xưa nữa.*

*He has changed his **stomach**; he is not what he was.*

*(He has changed; he is not what he was.)*

*Mặt người, **dạ** thú.*

*Human face, beast **stomach***

*(A person with a cruel heart)*

As for the words showing the human body parts, we can say:

- Nó bị đau **bụng/tim/gan/dạ dày**, bác sĩ bảo phải mổ.

*He has an ache in his **belly/ heart/ liver/ stomach**; the doctor said he had to have an operation. (He had a problem with his belly/ heart / liver / stomach, and the doctor said that he had to have an operation.)*

but for the two words *lòng* and *dạ*, it is impossible for us to say:

- \* Nó bị đau **lòng/dạ**, bác sĩ bảo phải mổ.

*He has an ache in his **lòng/dạ**; the doctor said he had to have an operation. (He had a problem with his **lòng/dạ**, and the doctor said that he had to have an operation.)*

Accordingly, “lòng” and “dạ” are not **physical entities**, objects, substances, as are the human body parts that therapeutic or surgical doctors can diagnose or operate them. These are **metal entities**.

Moreover, *lòng* is more special than *dạ*, since the collocation *yếu dạ* (*weak stomach*) shows the illness of the “belly” physically, but the collocation *đau lòng* (*unhappy*) is quite different. It represents the psychological unhappiness, so it is

easy to understand that a mischievous child makes their parents *đau lòng* (unhappy). Then they only need help from a psychological doctor (not a therapeutic or surgical doctor!).

Therefore, here it is necessary to emphasize that “**lòng**” is not a human body part, an organ inside the chest or the belly, but rather a seat, a place, a locus/location or a container of mental entities such as emotions or will, etc. Then it should not and cannot be explained in Vietnamese dictionaries such as ‘**lòng** = human belly considered as the symbol of psychology, emotions, will, or spirit’, because “lòng” is not “bụng”!

### 3. The equivalence of the Vietnamese word *lòng* in English

All English-Vietnamese and Vietnamese-English dictionaries often translate as follows.

(i) Vietnamese-English: *lòng* 1. internal organs; entrails; intestine  
2. **heart**; feelings

(ii) English-Vietnamese : *heart* 1. tim; 2. **lòng**

These result in the certain semantic equivalence between *lòng* and *heart*.

We can find this equivalence interestingly explicit in many idiomatic expressions of the two languages.

e.g.

English	Vietnamese
HEART	LÒNG
- <i>It breaks her heart</i>	- <i>Cô ấy thật đau lòng</i>
- <i>From the bottom of one's heart</i>	- <i>Tự đáy lòng của ai</i>
- <i>Learn by heart</i>	- <i>Học thuộc lòng</i>
- <i>A heart of gold</i>	- <i>Tấm lòng vàng</i>

However, it should be noticed that the relationship *heart* - *lòng* does not always have “one-to-one valeur” since *heart* can be translated into many other equivalents.

*Kind-hearted*: *Tốt bụng* (kind belly)

*Heartbreak*: *Nổi đau buồn xé ruột* (intestines-break)

It is noticeable that Vietnamese compound words expressing the aspects of human psychology, spirit, character, or moral nature with the prefix *lòng* cannot be translated into the English word *heart*.

*Lòng thương* (compassion)

*Lòng tin* (faith)

*Lòng tham* (greed)

*Lòng ghen tỵ* (envy)

*Lòng quyết tâm* (determination)

*Lòng căm thù* (hatred)

The biggest difference between the Vietnamese word *lòng* and the English word *heart* is

- (i) *heart* expresses the centre of person's feelings;
- (ii) *lòng* expresses both **emotions** and **mental/psychological aspects, spirit, will, character, moral nature** of human.

#### 4. Chinese and Taiwanese: A quick overview

Scholar Ning Yu in his latest book "*The Chinese HEART in a Cognitive Perspective: Culture, Body, and Language*" (2009), clearly pointed out:

- (i) If there is an opposition in the Western cultural tradition between the heart and the mind, in which the heart is the seat of emotions and feelings, and the mind is the place for thought and reason, there is not such an opposition in the Chinese cultural tradition.
- (ii) In the Chinese cultural tradition, 心 *xin* 'tim' (heart) is the locus for not only the affective state and activity but also the cognitive counterparts. Accordingly, *xin* is equivalent to both "heart" and "mind" that have been conceptualized in English.
- (iii) In Chinese, some compound words show that "heart" is conceptualized as a container or a location.  
e.g.
  - 心房 *xin-fang*: (heart-house/room) 'heart; interior of heart' = (tâm phòng 'trong lòng')
  - 心田 *xin-tian*: (heart-field) 'heart; intention' = (tâm điền 'tâm lòng, ý nghĩ trong lòng')
  - 心地 *xin-di*: (heart-land) 'heart; mind; character; moral nature = (tâm địa 'lòng dạ, bụng dạ')
- (iv) In Chinese, some compound words show the ways to imagine the functions of *xin*, which are relevant to the states or the processes of human emotions or mentality such as "thought", "hope", "wish", "desire", "wait", "reminiscence", "study".  
e.g.



- 心思 *xin-si*: (heart-think/thought) ‘thought; idea; thinking; state of mind; mood’ = (tâm tư ‘tâm tư/ý nghĩ; tâm trí; tâm tình/lòng dạ/bụng dạ’)

- 心愿 *xin-yuan*: (heart-hope/wish/desire) ‘cherished desire; aspiration; wish; dream’ = (tâm nguyện ‘ý nguyện/nguyện vọng’)

- 心得 *xin-de*: (heart-obtain) ‘what one has learned from work, study, etc.’ = (tâm đắc ‘tâm đắc/điều thu hoạch được’)

From what has been represented above, we can see that 心 *xin* in Chinese is only equivalent to *tim* in Vietnamese in the “literal sense”. They both express the organ that makes the blood circulate in the body. In the “figurative meaning”, 心 *xin* is not equivalent to *tim*, but rather equivalent to *lòng*, though not quite so. There is the interesting evidence that several compound words with the prefix *xin* can all be translated into *lòng* in Vietnamese.

e.g.

- 心潮 *xin-chao*: (tide of the heart) = (tâm triều ‘sóng lòng’)

- 心底 *xin-di*: (bottom of the heart) = (tâm đở ‘đáy lòng’); 心髓 *xin-sui*: (bottom of the heart) = (tâm tủy ‘đáy lòng’)

- 心寒 *xin-han*: (sorrowful heart) = (tâm hàn ‘tê tái lòng’); 心切 *xin-qie*: (impatient) = (tâm thiết ‘nóng lòng’); 心软 *xin-ruan*: (be discouraged) = (tâm nhuyễn ‘mềm lòng’); 心硬 *xin-ying*: (cold heart) = (tâm ngạnh ‘lòng dạ gồ đá’)

However, the equivalence 心 *xin* - *lòng* is not absolute. Some compound words that contain 心 *xin* ‘*tim*’ can be translated into other body parts such as *mình*, *bụng*, *ruột*, etc.

e.g.

+ **ruột**: 心急 *xin-ji* (impatient) = (tâm cấp ‘nóng ruột’); 心焦 *xin-jiao*: (be nervous) = (tâm tiêu ‘sốt ruột’)

+ **bụng**: 心窄 *xin-zhǎi* (narrow-minded) = (tâm-trách ‘hẹp **bụng**’)

+ **mình/đạ**: 心虛 *xin-xu* (be startled/ feel one’s guilt) = (tâm hư ‘giật **mình**/chột **đạ**’)

It is remarkably noticeable that in Vietnamese there is a Sino-Vietnamese word pronounced as “**tâm**”, a borrowing from Chinese: 心 *xin*. The relationship between the Sino-Vietnamese word **tâm** and the pure Vietnamese word **lòng** is as follows.

(i) Vietnamese has many words borrowed from Chinese that contain the prefix **tâm**, i.e. **tâm can** (fortitude), **tâm sự** (intimate feelings), **tâm tình** (affection), **tâm tư** (thought); **tâm đắc** (self-assured), **tâm đầu ý hợp** (congenial companion); **tâm huyết** (confidential); **tâm niệm** (wish); **tâm phúc** (intimate); **tâm trí** (heart and mind), **tâm khảm** (from the bottom of one’s heart), **tâm tưởng** (imagination); **tâm lý** (psychology), **tâm linh** (spirit), **tâm thức** (conscientiousness), **tâm trạng** (mood), etc. These compound words can change the meaning from their originals. The typical example is the case of 心地 *xin-di* (**tâm địa**) (*nature*), which means ‘**lòng dạ/bụng dạ**’. In Chinese, it has the neutral sense, but becomes negative in Vietnamese meaning the “brutal nature of human”.

e.g.

- *Thằng ấy **tâm địa** rất xấu*  
*That man has a very brutal **nature**.*

(ii) **Tâm** can be used in some limited collocations (not so freely combined as **lòng**) with verbs or adjectives to express the aspects of human emotions, will or moral nature. In this usage, there are two possibilities.

+ **Tâm** and **lòng** are synonyms, and in principle, can be used interchangeably, for example,

Compare:

- *Chúng ta phải **vững tâm/ vững lòng** trước mọi khó khăn.*  
*(We should be **confident** in every difficulty.)*

- *Anh đừng có **bận tâm/ bận lòng** về chuyện này làm gì!*  
*(Don’t **worry** about that!)*

+ **Tâm** và **lòng** are the two different words and cannot be interchangeably, for example,

Compare:

- *Chị ấy là người rất **có tâm**.*

*(She is **good-natured**.)*

vs.

*- Ai có **lòng** thì xin góp tiền cho!*

*(If you are **kind-hearted**, please contribute money!)*

A very interesting case is the one showing the opposition between 甘心 *cam tâm* (Sino + Sino) and *cam lòng* (Sino + Vietnamese). In Chinese, 甘心 *gan-xin* (*cam tâm*) ‘to be content with / to be pleased / to be satisfied’ does not have the negative meaning as it does in Vietnamese ‘to feel satisfied despite doing something bad and humiliating’.

e.g.

*- Nó **cam tâm** bỏ vợ con trong hoạn nạn*

*(He was content with leaving his wife and children behind in difficulty)*

*- Không **cam tâm** làm nô lệ*

*(not to be content with living as slaves).*

The inherent good sense of 甘心 *gan-xin* (*cam tâm*) has been transferred to the collocation *cam lòng*, which means: “to feel satisfied with doing something’.

e.g.

*- Vì danh dự của Tổ quốc, có chết cũng **cam lòng**.*

*(For the honor of one’s nation, one **feels satisfied** with dying for it.)*

## 5. Conclusion

Through the linguistic data of Vietnamese, English and Chinese cited above, we can see that

- (i) There is a semantic difference between the Vietnamese words **lòng**, **tâm**, and the English word **heart** and the Chinese word 心 *xin*. This difference itself reflects another difference, which is more important and profound. That is the way in which conceptualizations vary in what is a human body part, the physical organ “**tim**” (**heart**, 心 *xin*) and what is not human body part, the mental organ, especially “**lòng**” which does not have the equivalent in English and Chinese.

- (ii) Vietnamese has two words *lòng* (not equivalent in Chinese) and *tâm* (borrowed from Chinese 心 *xin*). These two words have the semantic and cognitive similarity with the Chinese word 心 *xin*, but also have very special differences.
- (iii) Teaching and learning a foreign language (L2), i.e., Vietnamese to Taiwanese students whose mother tongue is L1 is hardly possible without taking the above differences into account, because the second language acquisition, as mentioned in the linguistic psychology, cognitive linguistics, linguistic culture (Achard & Niemeier 2004, Sharifian & Palmer 2007), is quite different from the first language acquisition by native speakers, especially in “the view of the world”.

### References

- Achard, M. and Niemeier, S. (eds.). 2004. *Cognitive Linguistics, Second Language Acquisition, and Foreign Language Teaching*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Ly Toan Thang. 1993, 2003. *Prostranstvenaia model' mira: Kognicia, Kultura and Ethno-psixologija*. Moskva: Institut Jazykoznanija (Second edition 2003).
- Ly Toan Thang. 2010. *Different way of viewing and thinking about the same location situation: Non-Indo-European Vietnamese vs. Indo-European English* // Monash University Linguistics Papers, Volume 7, Number 1, May 2010, pp. 45-56.
- Ninh Yu. 2009. *The Chinese HEART in a Cognitive Perspective: Culture, Body, and Language*. Mouton de Gruyter: Berlin-New York.
- Palmer, G. 1996. *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Sharifian, F. 2007. L1 cultural conceptualizations in L2 learning: The case of Persian-speaking learners of English // *Applied Cultural Linguistics: Implications for second language learning and intercultural communication*. Sharifian, F. and Palmer Gary B. (eds.). John Benjamins Publishing Company: Amsterdam/Philadelphia.

Sharifian, F. and Palmer Gary B. (eds.). 2007. *Applied Cultural Linguistics: Implications for second language learning and intercultural communication*. John Benjamins Publishing Company: Amsterdam / Philadelphia.

**Addresses for contacting:**

+ Professor, Doctor of Science, Ly Toan Thang

[lytoanthang@yahoo.com](mailto:lytoanthang@yahoo.com)

Vietnam Institute of Lexicography and Encyclopedia

109 Quan Thanh - Ba Dinh – Ha Noi

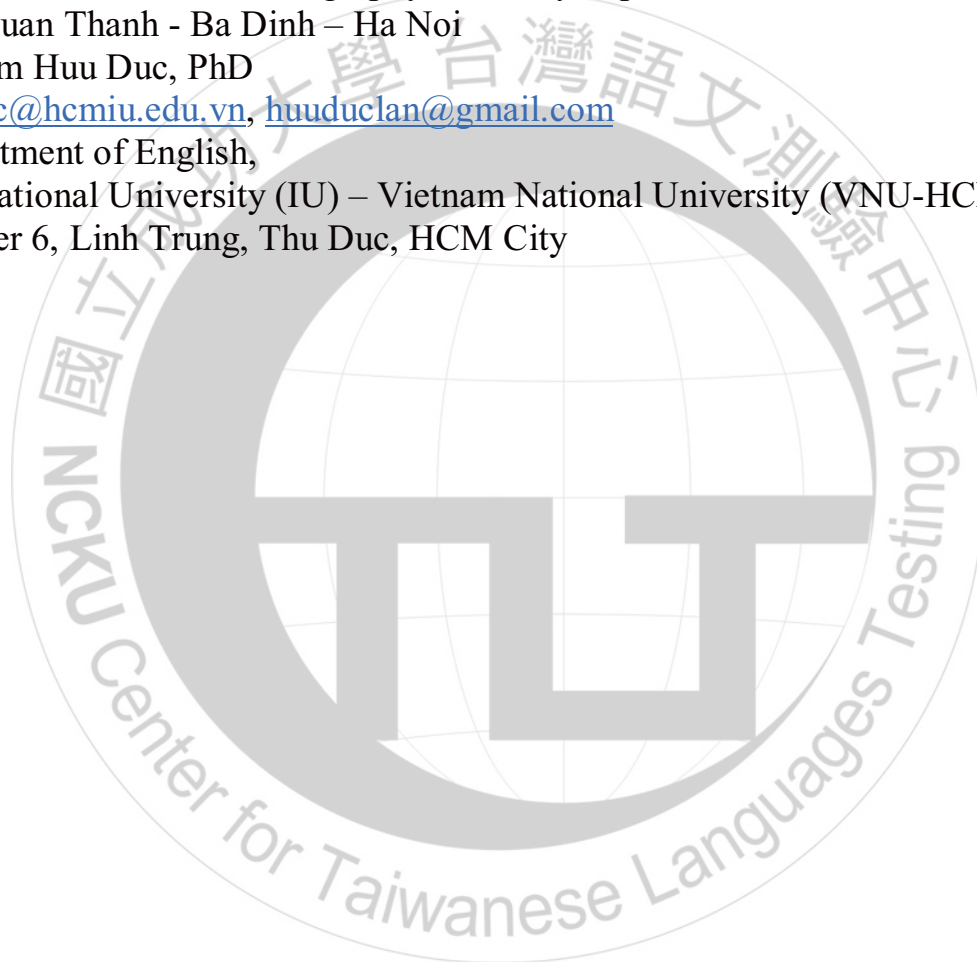
+ Pham Huu Duc, PhD

[phduc@hcmiu.edu.vn](mailto:phduc@hcmiu.edu.vn), [huuduclan@gmail.com](mailto:huuduclan@gmail.com)

Department of English,

International University (IU) – Vietnam National University (VNU-HCMC)

Quarter 6, Linh Trung, Thu Duc, HCM City





## Marriages through Life Partner Matchmakers from Institutional and Managerial Perspectives: Case of Vietnamese immigrants in Taiwan

Nguyen Cong Hoang

*Institute of International Management, National Cheng Kung University, Taiwan*

*Email: hoangncvn@gmail.com*

### Abstract

Bridal service and agency is one of the most sting issues in Vietnam recently. This “industry” has been blooming increasingly since more men in rich Asian countries such as Japan, South Korea, Singapore or Taiwan are pushing many desperate bachelors to seek out brides in poorer nations around the region. Demand in Taiwan for brides began expanding in the mid-1990s when Taiwanese companies were aggressively moving into Vietnam. Getting married with foreign men is not a new phenomenon for Vietnamese brides any more. With its government’s *doi moi* (Open Door) policy - more than 10 years of economic reform, Vietnam is transitioning from a centrally planned economy to a market economy. *Doi moi* has produced a new affluent class, but it also has created a generation of young women who “*dream of moving abroad, living a life of luxury.*”

International matchmaking services flourish in Vietnam despite their illegality. More and more Vietnamese bridal agencies grow up and expanding their market. When demand is rising, importing brides has become a booming business orchestrated by marriage brokers and wedding planners. The most popular operation is the “bullet speed wedding” in Vietnam. Bridal agencies are bridges connecting Taiwanese men and Vietnamese women, but the ways and conditions those bridges work in seems break down institutional norms, values, and system of culture, which cause many unhappy-ending consequences and push the governments get in with many urgent actions.

This paper will explore urgent issues related to Vietnamese brides in Taiwan including bridal agencies, marriages’ consequences, and actions of the government and communities to help those immigrants in new lives.

## Introduction

I have a 48 year old single Taiwanese friend who owns a very small factory with limited profit every month. One day, he met me and asked for my help: “could you please introduce me with this girl”. He pointed on the photo in his hand which he took in the music performance time we organized Vietnam Cultural Week in Tainan, Taiwan. She is young cute girl and studying master in a university. “My father asked me to get married soon, and I think I can still have chance to marry with Vietnamese woman”, he talked with a bright face. I was surprised how he dared to ask me to do what I think is only his dream never becoming true. With my living experience in Taiwan, I understand why he or other guys like him is brave to set up that dream. Of course, I refused.

But my friend’s dream pushed me refresh what I saw and understood about Vietnamese brides in Taiwan which hides bunch of issues. I started this paper by searching google with two words “*Vietnamese brides*”. The first four hits on my eyes were “*Vietnamese bridal agency*”, “*Vietnamese bride for \$1.00*”, “*Men buy Vietnamese wives off bridal parades in small – town coffee shops*”, and “*...supply girls with high quality bridal..*”. I also caught a short movie report from **Reuters UK** with the title “*Bridal business suffers a hitch*” which introduced about a Singaporean company named **Vietnamese brides International Matchmaker** with the advertising: “*If you're a single man looking for love in Singapore, the looming recession might be a blessing in disguise. Bridal agencies, hit hard by the credit crisis, have been forced to slash prices in half. Wedded bliss used to cost 8,000 Singapore dollars, now you can get hitched for just 4,000. Matchmaking is common in Singapore with young Vietnamese girls coming to the country in the hopes of finding a husband that will take good care of them*” [1]. I also saw an old man seemed satisfied by the chance of a lifetime “*Actually now is a good time to do any thing if you have some money and you like to get married. You can find a good wife for less money. Like supermarket is having a sell off, you just need to go to the market bravely and invest. I believe it's no problem in Singapore like Hong Kong and Taiwan, but it just like human nature like a heard mentality*” [1].

Four years in Taiwan, I observed many situations related to Vietnamese brides, but I was still surprised with what I found on internet. What is happening in Singapore now is the same as that in Taiwan for about two decades. There were a lot of news, photos, movies about them but they seem be only the tip of the iceberg of this complicated issue. Arranging my observation and



experience, I gradually go deep into the issue. It is better to have an understanding on matchmaker agencies that help “men meet their right women” and work as illegal business in Vietnam but legal one in Taiwan. On the way with that, the reasons why Vietnamese women have to marry Taiwanese men are appeared with many problematic situations related marriage’s consequences. Authority governmental offices or human right activities are also involved. More suggestions should be provided too.

### **Vietnamese bridal agencies – an overview**

Vietnamese bridal services and agencies is one of the most sting issues in Vietnam recently. This “industry” has been blooming increasingly since the more men in rich Asian countries such as Japan, South Korea, Singapore, or Taiwan are pushing many desperate bachelors to seek out brides in poorer nations around the region. Getting married with foreign men is not a new phenomenon for Vietnamese brides any more. Several married agencies were firstly established to help solving administrative formalities for Vietnamese brides who get married with foreign men and vice versa. As time goes by, a growing number of young Vietnamese women who get married with foreigners as well as the raising of demanding seeking for Vietnamese brides by men from richer countries bring this industry to a “fat” new business. More and more bridal agencies spring up not only in Vietnam but also in the foreign brooms native countries.

Vietnamese bridal agencies, bridal service or foreign married matchmaking, in fact, are the same concept with different clothes that matchmaker Vietnamese brides with foreign men who looking for wives. Then, they supply Vietnamese brides for Taiwanese, Korean, Singaporean men. The one who would be grooms came to these agencies have to pay them a considerable amount of money to get a Vietnamese wife. There some ways for them to choose, either taking a tour to Vietnam seeking directly, or, seeking right in their home countries. Vietnamese bridal agencies more and more attract comers by some ways such as cut down the fees for promotion, by many different types of advertising about Vietnamese girls (Appendix1), or providing some special service such as “bridal testing” (a men after paying a deposit can choose a “wife” and stay with her for some days. He can refuse that marriage after testing days).

Few of the married matchmakers were succeed, which means to bring pretty “happy endings” for spouses. A happy ending here was understood like a marriage without family violence, the brides wouldn’t run away, generally no unexpected results happened. Beside, these agencies are the main causes of bundle social issues.

## Current situation

Demand in Taiwan for brides began expanding in the mid-1990s, when Taiwanese companies were aggressively moving into Vietnam. Taiwan is now said to be one of the top investors in the Vietnamese economy. The shift in the way Taiwanese women see marriage has also contributed to the change. Taiwanese women are tending to remain single longer, postponing marriage or not choosing to wed at all. More than 50 percent of Taiwanese women in their late 20s are single. Taiwan is a place of "*women who don't want to get married,*" and "*men who want to, but can't find anyone who'll say yes.*" What I see in Taiwan is that women is very independent and trend to reach higher education, they do not like to get married, more and more unlike get married with Taiwanese men who have lower education or social status. Thus, most of Taiwanese men who want their dream of having wives come true with Vietnamese brides get a low income (less than NT\$30,000 per month). Here, some men choose brides from the comfort of their living rooms by watching a TV show that airs photographs and biographical details of Vietnamese women looking for husbands.

On the other hand, Vietnam has gone through a completely different shift. With its government's *doi moi* policy-more than 10 years of economic reform-the country is transitioning from a centrally planned economy to a market economy. *Doi moi* has produced a new affluent class, but it also has created a generation of young women who "*dream of moving abroad, living a life of luxury.*" Most of Vietnamese women who have no choice but marry to Taiwanese men come from very poor family or bad family situations. They also have very low education which could not help them understand information even they need or should know before decision of marriage. Despite the risks, Vietnamese brides who come to Taiwan can enjoy lifestyles and amenities hard to find at home. The women are willing to marry men sometimes decades older than themselves to exchange a life of poverty at home for relative affluence abroad. Life in Vietnam isn't great. They wanted to come Taiwan, and they did it by fate.

International matchmaking services flourish in Vietnam despite their illegality; 118,300 Vietnamese women, largely from the south of Vietnam, were married to Taiwan men as of 2005 [2]. As early as 2001, Vietnamese women composed 49% of all foreign brides in Taiwan. Their average age was between 25 and 26 years old, while that of their grooms was 36; 54% came from Ho Chi Minh City. 73% were of Kinh ethnicity, the majority group in Vietnam, while the

remaining 27% were of Chinese descent [3]. 72,411 (60%) of all Vietnamese brides in Taiwan as of 2005 had married within the past ten years [2]. Vietnamese women married to Taiwan men composed 85% of the 11,973 people who naturalized as Republic of China citizens in 2006 [4].

Most of marriages were organized by matchmakers. More and more Vietnamese bridal agencies grow up and expanding their market. When demand is rising, importing brides has become a booming business orchestrated by marriage brokers and wedding planners. Estimates are that about 100 to 300 marriage brokers are in business in Taiwan. The most popular operation is the "bullet speed wedding" in Vietnam. One successful broker, Lonchen Co. based in Kaohsiung, in southern Taiwan, offers a quickie matchmaking and wedding package that lasts four nights and five days. In the fun-packed tour, Taiwanese men visit Vietnam, pick a bride and return home married men. On average, five or six couples tie the knot through the service each month.

These Vietnamese bridal services in Taiwan were doing business well. Nowadays, Vietnamese women trend to marry with South Korean, these matchmakers narrow their market in Taiwan and expand to South Korean and Singapore. However, some agencies are still working well. The price depends on the service process. The more services the company provide to customers, the more money they have to pay. This money will be used for the procedures; also for "Portion reserved" to brides' families. The matchmaking, about 10 hours for introductions, takes place in the first two days. Potential partners who hit it off proceed to the next stage on day three, visiting the Council of Local Authorities for International Relations, a branch office of the Taiwanese government, to arrange to register the marriage. If things go smoothly, the wedding and reception take place the next day. It's all included. The company charges grooms who manage to find a bride NT\$200,000. The groom also shoulders such costs as paying for the bride's dress and trousseau, processing fees for her visa and her airfare. Bachelors who fail to find a bride pay up to NT\$20,000 for their Vietnam holiday. Industry sources say matchmaking fees start at NT\$170,000.

In fact, Vietnamese bridal services are running their business in many different disguised ways. The director of **Mr Cupid International matchmakers** on Straits Time confirmed that "their main business fields, producing footwear, are totally lawful", and they do matchmaker as "added interests for their women workers". They just want to provide those girls chances to get

over poverty. In the end of 2008 is the hard time for doing business in general and for Vietnamese bridal business in particular since financial crises.

### ***Matchmaker or Women Trade?***

One day, I was on the way and suddenly saw an advertisement banner in Chinese with meaning of “Vietnamese Bridal Agency – Cheap and Trust”. Another day, I got a piece of flyer ‘Vietnamese brides – young, beautiful, and virgin. If she is not virgin, you can change another one’. If you type ‘Vietnamese brides’ on google, it will automatically suggest you to search ‘Vietnamese brides for sale’, then you click it, you will have a surprise too. “*Singapore Blue Chips: Vietnamese brides for sale!*”, “*Chao-Vietnam: Brides On Sale*”, “*Beautiful brides from Vietnam up for sale in China*”, “*Brides on sale | Look At Vietnam*”, “*Vietnamese Mail Order Bride*”, “*Certified Vietnamese virgin brides*” for sale”, “*Vietnam's house of virgins*”, etc. are hits you can catch with you eyes. And all these titles involved bridal services or agencies. It is their advertisements, also criticism on their business. And if you enter [www.lifepartnermatchmaker.com](http://www.lifepartnermatchmaker.com), you will be attracted with slogan “Every man needs a partner” and brief introduction “*Matchmaking & Marriage Agency Specializing in Beautiful Virgin Vietnamese Brides*”. If you go to <http://www.bridesbymail.com> and plan to have a bride, you will follow all steps as in any e-commerce/only-buying system website.

Vietnamese girls are popular with Taiwanese men because they look a lot like the Chinese women at home. Chinese men usually prefer light-skinned women to darker-skinned Southeast Asian females"[18]. Thus, their brides-to-be are mainly from the countryside with the advertisement “gentle, attractive, young, devoted to family, faithful, submissive and virgin, between 18 to 30 years old”.

I (author) do not like to speak out ‘bride’ and ‘sale’ together and it’s also sure that all bridal services never use these words for their customers. These words were used to criticize ‘go-between’ behind what bridal agencies have been doing as their business and victims. People criticize them, humanity activists criticize them, and governments criticize them. There would be not critique if they did business legally or more responsibly. The hurried marriages with cheap real costs brought a huge profit to their business. When demand was increasing and supply was abundant, it is easy for businessmen forget other organizational, cultural, or environmental norms in order to get return quickly. Those agencies can be considered as organizations but they seemed work with only basic characteristics of organizations as place to coordinate human

activity, coordinate and control to achieve common goal/common objective which is to make money through hurried marriages. That is only conventional view in which think that a group of individuals (organization) is internal side of organization as shareholder value/profits. However, nowadays, external side as environment is also important for stakeholders. An external environment means legitimacy.

The legitimacy here is similar with the rule-like status in social thought and action which institutions take on, and building the “isomorphism” which means organizations become similar. Basically, institutions are governance structures based on rules, norms, values, and systems of cultural meaning, it is the set of working rules that are used to determine who is eligible to make decisions in some arena such as what actions are allowed or constrained, what aggregation rules will be used, what procedures must be followed, what information must or must not be provided, and what payoffs will be assigned to individuals dependent on their actions. All organizations are normally and basically similar in legitimacy or institutions. However, those bridal agencies seem different from other normal organizations when they ignored norms and values of human, and go against systems of cultural meaning in their business of setting up hurried marriages. Marriage is a sensitive issue, it’s hard to find out which is trade or real matchmaker.

Just see how marriages were arranged by their service process: Each customer come will have a very short and simple interview. They need to answer three questions “Are you married?”, “Are you able to feed your wife?” and “Are you sure you can live with her for longtime?” The interview even doesn’t need to check to see if the answers are correct or not. No medical check is required. When men pay deposit, they are offered a tour to Vietnam. Each man will be arranged to meet two or three women, and their chaperones, in the hotel where they will be interviewed. Men will take a look at those women and talk to them through a translator, then decide whether he likes them. If no one catches his fancy, more will be introduced, and so far, the process has been foolproof. Once four or five prospective brides have been chosen, they are invited to have lunch or dinner with the to-be groom, who will spend more time with them to see who he likes more and feels more comfortable with. And when he has decided who he wants as his partner for life, the agency would send her to a doctor who would then examine her and see if she is healthy and a virgin. A woman attendant will also be employed to bathe the bride and check if she has any scars on her body. The client can turn down the marriage if the doctor does not certify her to

be a virgin bride or of good health. The “groom” only pays the balance when he decides to marry. The bride-to-be will be taken care of by the agency until arriving in Taiwan to her husband.

That is a way more than 100,000 Vietnamese brides immigrating to Taiwan. Anyway, thanks to those bridal services or agencies, many Taiwanese men had wives and many Vietnamese women had a chance to change their life. The more couples of Taiwanese and Vietnamese, the more profits those services earn. But those agencies just provide services for the first step of the couples. After matching them together, services are stopped. In fact, there are not many happy endings as the women hoped. A question should be raised. Both Taiwan and Vietnam have to solve the consequences of illegal matchmaking. While Taiwan has considered making matchmaking legal, Vietnam still prohibits it. What is the current situation? In Vietnam, matchmaking is not a legal service, but it exists and is difficult to supervise. Matchmaking is a service with high profits and many matchmaking organizations have developed intricate networks in every village and commune to seek interested people. In the south-western provinces, grooms come into a village by the carload to see prospective brides, slipping past local government. Women are very poor and have no occupation so they immediately agree to marry foreign men after only two or three days of knowing them. Some matchmakers also operate under the guise of labor export agents.

### **Consequences and Government's actions**

Why is it difficult to control illegal matchmaking in Vietnam? Is there any way to stop it? Illegal matchmaking is expanding in Vietnam, in my opinion, because of the poor coordination among the government bodies charged with policing it. Local women's unions as well lack infrastructure to promote the issue. There is only one centre assisting marriage between Vietnamese people and foreigners, based in Ho Chi Minh City. This centre provides free consulting services for women who want to marry foreigners and teaches them some, but not all, of the things they need to know about Taiwanese culture. However, this is a non-profit organization so it often lacks money and can't meet the increasing demand. With current responsibility and management, the answers to those questions can not be satisfied. It seems that the authorities do not have a true scene on what happened and will happen after those marriages, they did not put more efforts and supports to help change situations.

That is only about business of matchmakers and challenges Vietnamese government. What now headaches Taiwanese government as well as Vietnamese government is consequence of those marriages. The hurried marriages through bridal services brings potential family violence, human trafficking, legal issues related to Vietnamese women marrying foreign nationals and child custody issued across international borders into a social problem. Governments, especially Taiwanese, can no longer ignore.

I (author) observed or heard about many problems directly from victims. And televisions, newspapers broadcasted many times about problems happened in Taiwanese-Vietnamese family. Here is an example from [www.taiwanact.net](http://www.taiwanact.net). “Mai was eventually “picked” by a 66 year old Taiwanese man who came to Vietnam, like thousands others before him, to find a bride. Of the thousands of dollars that exchanged hands between the man and the Vietnamese broker, Mai’s family only got US\$133. The family used up the money, and then some, to travel to the city for the marriage ceremony. But Mai hoped to be able to work once in Taiwan and send money home to help her parents and siblings. Mai arrived in Taiwan in June 2004. Immediately after her arrival, she was locked up in the bedroom. Her husband then kept her naked, forbidding her from wearing any clothes during her entire incarceration. As he takes his regular dose of Viagra, he would force himself upon her, starving her until she gives in to his demands. Sometimes he would beat her when she resists his advances. On the 9th and 10th days of captivity, Mai’s husband beat her so constantly and so severely that she escaped. The policeman who found Mai took her to a domestic violence shelter, where she is currently residing. Hospital records showed that she had numerous bruises and that she had contracted a sexually transmitted disease. However, the police claimed they do not have enough evidence to prosecute her husband. Since her husband refuses to divorce her, her case languished for months”. This is one of hundreds of similar case in Taiwan.

Moreover, despite a more affluent life, some brides are ill equipped to deal with cultural and other issues, including large age gaps with their husbands and demanding in-laws. Lack of Chinese language skills can also cramp marriages. Some husbands hold their foreign mail-order brides captive. Sometimes, the men control their ID cards and won't let them contact other Vietnamese women. Or some foreign brides brought to Taiwan under the pretext of marriage end up as forced laborers or prostitutes (U.S. State Department report on human trafficking). This is reasons why police, humanity offices did not know about their cases.

Taiwan who directly challenges those problems in the local land issued some policies to take care of Vietnamese brides. Department of Internal Affairs has applied the policy "Consulting and taking care of foreign and Chinese spouses" covers 50 issues divided into 8 categories: Adaptation to life; Health and health care; Protection of job interests; Education improvement; Children education; Self-protection; Regulations and policies perfection; Social conception dissemination [16]. To perform the policy "Consulting and taking care of foreign and Chinese spouses", at the first step, Taiwanese government spent 220,400 US dollars for collecting information and building a basic database. In 2000, it was paid 47,500 US dollars. From 2001, each province had to prepare the fund by itself. In 2005, a fund of 100 million US dollars was set up to help and take care of the people in the foreign marriages within 10 years.

Vietnam is ratifying a legal document on marriage with foreigners which has some new articles about marriage between Vietnamese and foreigners. First, the two parties must be present at the local justice department to fulfill marriage registration formalities, no more vesting somebody with authority. The interview process also changes: future grooms and brides must participate in a prenuptial interview to define the purpose of their marriage and the level of mutual understanding. The interviewer will then determine whether or not the union is suitable.

### **Further analysis and suggestions**

What Taiwanese and Vietnamese governments are trying to do is reactions to current situations. We cannot do anything for what already happened but can do a lot to change and improve their consequences. In this issue, Taiwanese government will shoulder more heavily because Vietnamese or other foreign brides become Taiwanese citizens when they arrive Taiwan.

It is seemly that bridal agencies still try to ignore some rule-like status to do business because the demand and supply is still available. This needs the closed control from both Vietnamese and Taiwanese governments. In Vietnam, I think, it is necessary to promote the operation of bridal centre and establish other similar centers at the grassroots level to provide more useful information to all women who have ideas to get married with Taiwanese men. Of course, this need supports and fund from the governments.

In Taiwan, besides of policies for current Vietnamese brides, the government should consider other policies or strategies to help foreign brides who just arrive at Taiwan by providing information of hotlines, randomly check by police or randomly talk by humanity activists.



Moreover, policies related to regulation before marriage such as age difference between spouses, financial supports, health check, etc. should be issued for Taiwanese men.

The fabric of Taiwan society is changing. Long gone are the days of the traditional matchmaker. The birthrate has dropped, as more Taiwanese women opt to stay single or hold out longer before marriage. Vietnamese brides are one solution. Thus, to have a good ending for all spouses, the better way is that Taiwanese and Vietnamese governments should cooperate together to issue practical policies to help both dreams of Taiwanese men and Vietnamese women become true beautifully.

Moreover, there still exist many humanity activists or human traffic offices or non-governmental associations for foreign bride protection working hardly since the first Vietnamese brides came to Taiwan. In fact, this people and associations understand more about foreign brides' situations and often directly contact with them. Both Vietnamese and Taiwanese governments put more supports to these associations who will be surely the right hand in process of helping foreign brides.

The last but not least is involved to the new generation – children of Taiwanese-Vietnamese spouses. I (author) feel disappointed on those situations. The children still grow in a poor condition. Especially, the children only know their mother is Vietnamese, and have nothing in their mind how their mother land is. No language, no culture of Vietnam. Both father and mother have low education and being too busy for daily earning in the modern society, their children will face many disadvantages. Because of this, Vietnamese and Taiwanese governments should co-organize and provide necessary materials on Vietnam for spouses and their children. The materials can be provided through language classes for brides or through schools where the children are studying. Moreover, Vietnamese-Taiwanese children may face discrimination from classmates and neighborhood, propaganda and activities to change the Taiwanese's opinion on them should be considered.

In summary, with my observation and thoughts, I provide some of my suggestions which I hope are useful for the authority in the process of improving current situations of foreign bridal spouses:

- Vietnamese government should support more bridal centers and establish other similar centers at the grassroots level. At the same time, check and punish bridal agencies when they work illegally.

- Both Vietnamese and Taiwanese governments should support more social activists or associations. At the same time, they should organize some open discussions between two sides with participations of social activists or representatives of foreign bride protection associations who can provide practical understanding and useful ideas for solutions. Especially, Taiwanese government can set up an association which includes foreign bride volunteers and assign each volunteer to take care some new foreign brides. Of course, this association has rights to ask Taiwanese husbands let volunteers contact with their wives.
- Both Vietnamese and Taiwanese governments find their agreements in managing bridal services or agencies through meetings or conferences.
- The education for Taiwanese-Vietnamese children is urgency. Again, both the governments should co-operate and reach agreements in helping new generation of Taiwan and Vietnam.

## **Conclusion**

This paper, coming out from the author's observation and experience, tried to speak out problems related to Vietnamese brides in Taiwan including bridal agencies, marriages' consequences, and the governments' actions. From institutional views, I provide some analysis on those issues and provide personal suggestions for solutions. Bridal agencies are only bridges connecting Taiwanese men and Vietnamese women, but the ways and conditions those bridges work in seems break down institutional norms, values, and system of culture, which cause many unhappy-ending consequences and push the governments get in. Of course, some happy-endings were created by those bridal agencies, which, but, is too small comparing to bad consequences if the governments and other social associations do not go quickly to improve them.

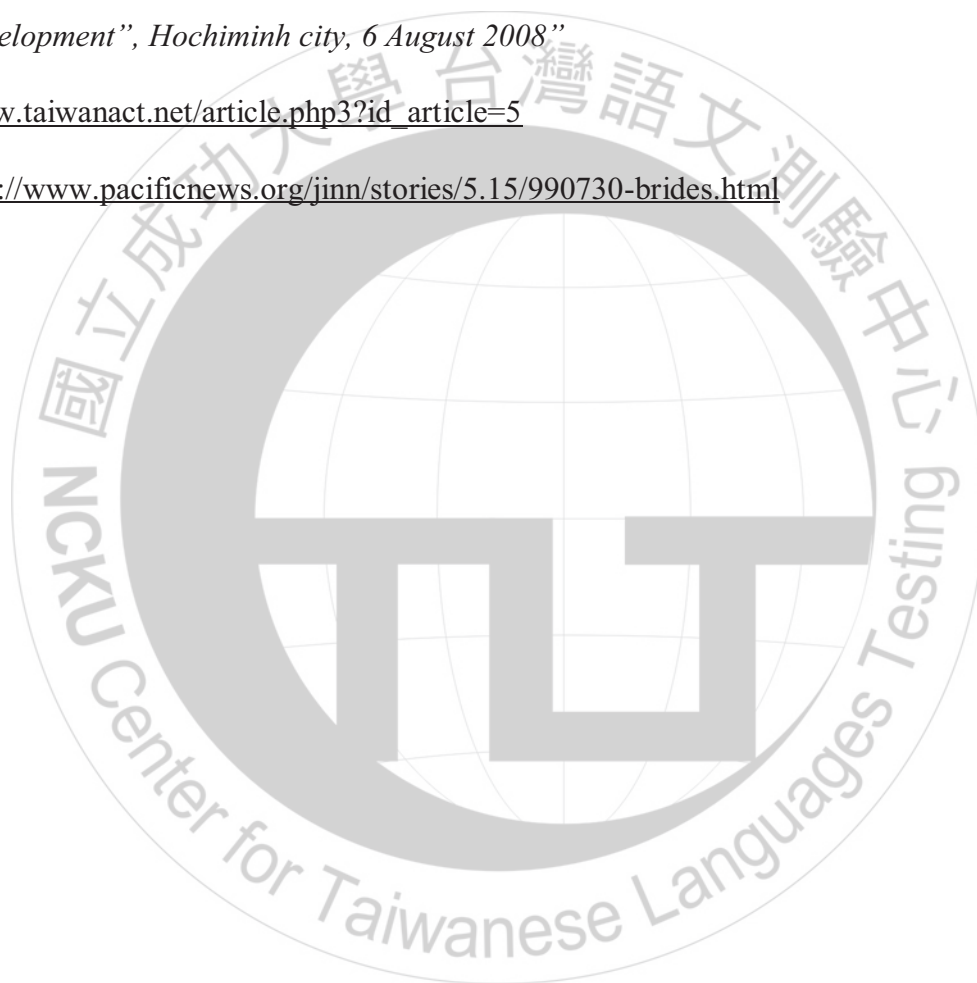
In globalization trend, marriage between two persons from different countries is a general phenomenon. Therefore, it causes much change in population structure and distribution in the world. Taiwanese government noticed about its importance, so they attended much to managing and taking care of new citizens coming from marriage with foreigners. They supplied good condition and environment for new citizens to adapt to the new life, disseminated social opinions of a pluralism society, where each community must respect others to keep a united and happy society. Besides of the best efforts of new citizens to adapt to new society, it is necessary to have

the interest of Taiwanese and Vietnamese governments and much more applauses to help and encourage them.

## References

1. <http://uk.reuters.com/news/video?videoId=93253>
2. Quang, Hanh (2005-08-23). "VN-Taiwan discuss brides' rights in illegally-made matches". *Vietnamnet Bridge* (Vietnam News Agency). <http://english.vietnamnet.vn/features/2005/08/482081/>.
3. Wang, Hong-Zen (March 2001). "社會階層化下的婚姻移民與國內勞動市場：以越南新娘為例 (Social Stratification, Vietnamese Partners Migration and Taiwan Labour Market)" (in Chinese). *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* (41): 99–127.
4. "95年我國國籍之歸化、回復及喪失情況 (Naturalisation, restoration, or loss of nationality in our country in Republic Year 95)" (in Chinese). Ministry of the Interior, Republic of China. 2007-02-22. [http://www.moi.gov.tw/upload/m\\_39129\\_3816087963.doc](http://www.moi.gov.tw/upload/m_39129_3816087963.doc)
5. <http://www.straitstimes.com/Breaking%2BNews/Singapo>
6. [http://www.straitstimes.com/Breaking%2BNews/Singapore/Story/STIStory\\_294310.html](http://www.straitstimes.com/Breaking%2BNews/Singapore/Story/STIStory_294310.html)
7. <http://www.x-cafevn.org/forum/showthread.php?t=1572>
8. <http://www.x-cafevn.org/forum/archive/index.php/t-1572-p-7.html>
9. [http://www.bbc.co.uk/vietnamese/vietnam/story/2005/12/051220\\_vietbrides.shtml](http://www.bbc.co.uk/vietnamese/vietnam/story/2005/12/051220_vietbrides.shtml)
10. <http://dantri.com.vn/c20/s20-233481/siet-chat-moi-gioi-hon-nhan-voi-nguoi-nuoc-ngoai.htm>
11. <http://tthc.moj.gov.vn/InforDetail.aspx?InforID=110>
12. [http://baokinhteht.com.vn/home/2009021103150561\\_p0\\_c121/moi-gioi-hon-nhan-co-yeu-to-nuoc-ngoai.htm](http://baokinhteht.com.vn/home/2009021103150561_p0_c121/moi-gioi-hon-nhan-co-yeu-to-nuoc-ngoai.htm)

13. [http://www.sotuphap.hochiminhcity.gov.vn/web/tintuc/default.aspx?cat\\_id=565&news\\_id=259](http://www.sotuphap.hochiminhcity.gov.vn/web/tintuc/default.aspx?cat_id=565&news_id=259)
14. <http://www.lifepartnermatchmaker.com>
15. <http://www.humantrafficking.org/updates/644>
16. Jane Y.C.Ko (2008) Policies to take care of Vietnamese brides in Taiwan, *Presented at "Cross-Border Marriage In East And South-East Asia - Situation, Integration And Development", Hochiminh city, 6 August 2008"*
17. [www.taiwanact.net/article.php3?id\\_article=5](http://www.taiwanact.net/article.php3?id_article=5)
18. <http://www.pacificnews.org/jinn/stories/5.15/990730-brides.html>



Appendix 1: Photos

An advertisement on the street in Taiwan



Brochures advertise for Vietnamese brides at Life Partner Matchmaker office



## Appendix 2: Service Packages

### Service packages (1) from a Bridal Agency

#### Flexible Matchmaking Packages Available

<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Special promotion, limited period only</i></li> <li>• <i>3D to 5D matchmaking tour</i></li> <li>• <i>Return economy class airfare to Ho Chi Minh</i></li> <li>• <i>Hotel accommodation</i></li> <li>• <i>Transportation</i></li> <li>• <i>Daily breakfast, lunch and seafood dinner</i></li> <li>• <i>Prospective brides viewing up to successful match</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Health screening for bride (HIV test, X-ray)</i></li> <li>• <i>Virginity test</i></li> <li>• <i>HIV test for groom</i></li> <li>• <i>City tour /tourist attraction places</i></li> <li>• <i>Professional &amp; personal service</i></li> <li>• <i>Pay the balance only upon successful match</i></li> </ul>
--	---

#### Special Marriage Package (Life Partner's Groom only)

- *Bride's make over, hair styling*
- *Flower bouquets*
- *Wedding car, car's decoration, room's decoration*
- *Wedding gown & men suits for new couple*
- *Traditional Vietnamese manner of tea ceremony*
- *Wedding banquet*
- *Ceremonial gift*
- *Professional videography, photography*
- *Dowry to bride's parents*
- *Bus for relatives*
- *Red packets for helper*
- *Singer, live band, fire performance, dancer*

## Appendix 3

### Service packages (2)

#### **Bride's Safety & Enhancement Program**

- *Bride's personal grooming*
- *Safe & healthy accommodation*
- *Pre marriage consultant*
- *Training for housework, cooking, personal value & socialization*
- *I can speak Mandarin program by qualified Vietnamese-Mandarin speaking teacher*
- *Application for visa, passport & documents*
- *Translation of documents for marriage purpose*
- *Purchase air ticket for bride*
- *New clothes, new shoes for bride*
- *7-45 days bride delivery*
- *Health screening & Certified virginity by Singapore doctor again*

#### **Added Services**

1. *Filing of notice of marriage with Registry of marriage*
2. *Assistance in application of long term social visit pass*
3. *3 months pre & post marriage consultant*
4. *Delivery of bride to your door step*
5. *After sales service and support*
6. *Purchase air ticket to Vietnam at best price*
7. *Organize for Solemnization Venue, Solemnizer*
8. *Wedding gown, men suits, bride make over, hair styling, flower, studio photo & venue decoration at very special promotional price*





## NHỮNG VẾT TÍCH MALAYU TRONG VĂN HOÁ CỦA TỘC NGƯỜI KINH (VIỆT) - QUA TƯ LIỆU NGHIÊN CỨU ĐIỀN ĐÃ VỀ CÁC CỘNG ĐỒNG THỦY CƯ Ở VIỆT NAM

Nguyễn Duy Thiệu

### 1. Các vết tích Malayu trong văn hoá của người Việt (Kinh)

Cách đây hơn ba mươi năm về trước, ông Bình Nguyên Lộc đã công bố một cuốn sách có thể nói là đồ sộ về: *Nguồn gốc Mã Lai của Dân tộc Việt Nam* (Bình Nguyên Lộc, 1971). Tính xác thực của các luận điểm cũng như các nguồn tư liệu trong cuốn sách hẳn là còn nhiều vấn đề cần phải nghiên cứu và bàn cãi, nhưng với độ dày gần chín trăm trang trong đó có “200 biểu đối chiếu so, ngôn ngữ cùng nhiều khám phá mới lạ về thượng cổ sử 5000 năm của dân ta”- như chính tác giả ghi ở đầu cuốn sách- rất đáng để chúng ta trân trọng công sức lao động của Ông. Có thể nói những chứng tích như A: Trống đồng; B: Kiến trúc; C: Cái đình; D: Thờ mặt trời và âm dương vật... mà ông đưa ra trong chương V: *Dấu vết Mã Lai trong xã hội Việt Nam* là những tư liệu thật thú vị.

Thực ra, có thể nói rằng các vết tích Malayu trong người Việt còn thấy đậm đặc hơn trong một số cộng đồng ngư dân thủy cư dọc theo ven biển và của một số nhóm cư dân sống ven các dòng sông.

Tài liệu dân tộc học cho thấy có những cộng đồng cư dân dọc theo hai bờ ven sông Đáy đã sử dụng khoai sọ và mật mía, hoặc cây mía để tế thần hoàng làng, giống như cách làm ở Melanesia. Ở Bắc Ninh người dân vẫn thờ mía, họ sử dụng hai cây mía để nguyên dựng hai bên bàn thờ trong các dịp lễ tết nhất là dịp tết, mấy năm gần đây thờ mía vào dịp tết Nguyên Đán đã thành “mốt” ở Việt Nam, nhất là khu vực Bắc Bộ. Có những người đã đặt câu hỏi tại sao giỏi làm hàng mã như người Việt mà lại sử dụng cây mía thật để thờ (Nguyễn Từ Chi, 1996). Người Mường là một tộc người có cùng nguồn gốc với người Việt (Kinh), theo các nhà nghiên cứu thì họ mới tách khỏi người Việt vào khoảng thế kỷ thứ X, còn bảo lưu được phong tục: khi đám cưới đang vui, có một người bán mía, gánh một gánh mía nguyên cả lá, lên đứng giữa nhà sàn. Chủ nhà phải đưa

tiền ra cho, người đó mới chịu bỏ gánh mía xuống. Các cư dân ở Melanesia, kể cả các tộc người nói ngôn ngữ Malayo - Polynesian hiện vẫn cư trú ở Việt Nam như người Gia Rai, người Êđê... coi mía là cây vũ trụ nối liền đất với trời, như cây đa, cây si ở Đông Nam Á lục địa và cây sen ở Tây Âu. Đề tài Bích Câu kỳ ngộ của người Việt nằm trong thần thoại Melanesian, chuyện kể về mối tình giữa một anh ngư dân nghèo với một nàng tiên thường ẩn mình trong cây mía (Nguyễn Từ Chi: 1996).

Tục thờ thủy thần, trực tiếp là thờ rắn khá phổ biến ở người Việt. Ví dụ: đền thờ Xạ Kang ở làng Bằng, huyện Thanh Trì, Hà Nội; đền Kòn ở Nghệ An; miếu thờ Tam Long ở Thạch Lạc, Hà Tĩnh; miếu thờ ông Lang, ông Dài, ông Cụt ở ven biển tỉnh Quảng Ninh và phổ biến ở hầu khắp các tỉnh phía nam.

Nhiều người cho rằng tục thờ cá Ông<sup>1</sup> là người Việt mượn của người Chăm, mà người Chăm cũng thuộc nhóm Malayo-Polynesian. Thực ra tập tục này phân bố rải rác ở các cộng đồng ngư dân dọc theo đôi bờ Thái Bình Dương.

Như chúng ta biết ở Hà Nội có một địa danh mang tên là *Chèm*, dân gian cho là có thể đọc trệch từ chữ Chăm, còn ở Hà Đông lại có một địa danh là *Ba La Bông Đỏ*, nó thường được liên tưởng theo cách của dân gian với *Bô rô bu đũa*. Tại Nghệ An có một cửa biển được gọi là cửa Lò, còn tại Hà Tĩnh cũng có một cửa biển được gọi là cửa Kỳ La, cả hai tên gọi này được Trần Trí Giỏi giải thích theo kiểu từ nguyên dân gian là *Kuala*, trong tiếng Malayu có nghĩa là cửa sông đổ ra biển (Trần Trí Giỏi, 2000). Ngoài 2 tên cửa biển gọi theo ngôn ngữ Malayo- Polynesian như trên, Trần Trí Giỏi còn cho rằng các từ khác như cửa Càn ở Quỳnh Lưu nơi sông Hoàng Mai đổ ra biển vốn trước đây là cửa *Càn/ Kòn*, đều có nghĩa là cá vì ở đây có đền Kòn thờ cá voi rất nổi tiếng; địa danh núi *Đầu Càn* thuộc làng La Nham, Nghi Thiết (Nghi Lộc) phải được hiểu theo nghĩa là núi *Đầu Càn/Kòn*, trong tiếng Malayu nghĩa là núi đầu cá (Trần Trí Giỏi, 2000).

---

<sup>1</sup> Cứ liệu những người này viện dẫn là tục thờ cá Ông chỉ phổ biến từ Thanh Hoá trở vào và theo họ đây là khu vực ảnh hưởng Văn hoá Chăm.

Có người còn nghĩ rằng cái lều mái ở đồng bằng Bắc Bộ có dáng dấp như một số dạng nhà ở Melanesia, đặc biệt là mái “hình thuyền” của ngôi đình làng của người Việt ở Bắc Bộ rất giống với một loại thuyền của “cộng đồng” của cư dân trên đảo Tanimbar ở phía nam Indonesia- tên của loại nhà thuyền này là Pra’uw. Đây là chiếc thuyền dùng trong ngày hội mà làng nào cũng có (mỗi làng một thuyền) chứ không phải là các con thuyền nhỏ đi đánh cá của các gia đình trong làng. Không chỉ giống về dáng mái hình thuyền mà còn giống cả về chức năng của ngôi đình và của con thuyền cộng đồng (B.G.Vroklage, 1936)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Theo B.G.Vroklage, 1936 thì: Cái thuyền ở trên hòn đảo Tanimbar (phía nam Indonesia) tên là Pra’uw, đây là chiếc thuyền chỉ dùng trong ngày hội mà làng nào cũng có (không phải là loại thuyền nhỏ dùng để đánh cá). Mái nhà thuyền làm sừng vồng ở giữa, hai đầu hơi nhô lên. Trong ngày hội tất cả cộng đồng đều có mặt để sinh hoạt trên thuyền.

Đầu phía trước của nhà được gọi là mũi thuyền, đầu phía sau được gọi là đuôi thuyền và bao giờ phía trước của nhà (phía mũi thuyền) cũng hướng ra biển. Hai phía của đường nóc nhà thuyền được trang trí bằng những chạc gỗ được gọt đẽo theo hình sừng bò, gọi là Kora- nghĩa đen là sừng. Thổ dân thường treo lên đó một số bùa. Cái thuyền này dài được làm từ một cây gỗ (độc mộc) phía mũi và đuôi nhô lên cao có trang trí, hai bên mạn thuyền có ghép ván cho cao thành. Thuyền là niềm tự hào của mỗi làng, nó được dùng trong dịp ngày hội: đi đón dâu từ các làng khác; đi thăm làng khác có tính chất nghi lễ; tiến quân đánh nhau... Đẽ “phô trương” thanh thế cho các chuyến đi nghi lễ như vừa nói thổ dân còn dùng trống mặt da có tang trống bằng gỗ và công đẽ tạo âm thanh.

Trong chiếc nhà thuyền như vừa nói trong các ngày hội lễ của cộng đồng, từ các bậc tù trưởng tôn kính đến những người thường dân đều có nơi ngồi theo qui định..

Ngoài chiếc nhà thuyền, mỗi làng còn có một nơi hội họp gồm nhiều tảng đá lớn gọi là Natar. Những làng lớn do nhiều làng nhỏ họp thành thì cứ bao nhiêu làng nhỏ có bấy nhiêu nơi hội họp. Nơi họp giống như cái thuyền, ngay cả khi nơi này là một hình tròn người ta cũng gọi một bên là mũi thuyền, một bên là đuôi thuyền. Trên bãi đá đó có một bệ để đồ cúng tế bằng gỗ hoặc bằng đá cũng có khi là một tảng đá rất lớn.

Người chết thường được chôn đặt nằm trên một cái giá nhưng người ta thích nhất là chôn người chết trong một cái thuyền. với mong muốn hồn người chết sớm về bên kia quê hương nơi biển cả. Nhà mồ cũng theo hình thuyền - phía bên sông nhà treo những con chim được tạc bằng gỗ.

Quan niệm về hồn người chết: Người chết có 2 hồn: một về với tổ tiên (đưa bằng thuyền; một quanh quần nơi bộ lạc, trú ngụ ở hòn đá mồ tạc hình bằng đá hoặc bằng gỗ. Họ thường thờ cúng những người sáng lập nên làng. ở Indonesia thổ dân không khai phá những vùng đất được coi là đất tổ tiên.

Có 2 loại mái nhà:

- Mái sừng thẳng của loại nhà có mái vẩy là loại một sừng 2 mái.. Còn dạng nhà có mái vồng xuống thì gọi là mái hình thuyền, dựa vào ý nghĩa của chính dạng mái nhà đó.(tiếng thổ dân ở Indonesia là Pr’uw, ở Melanesia là Canoe; trên đảo Kel nhà thuyền như vừa nói gọi là Belan. Tại quảng giữa của Belan có mái nhô lên rất đẹp đó là chỗ giành cho tù trưởng. Phía mũi thuyền là chỗ để trống, kông và tù và. Suốt dọc hai bên khoang giữa là chỗ cho thủy thủ ngồi chèo thuyền. Có 2 cột để treo cờ, cờ hình  $\Delta$  tam giác, hoặc đuôi nheo theo hình một con cá, một con rồng hoặc một con chim.

- Tại đảo Banda và đảo Ambon, chiếc thuyền ngày hội có hình con rắn Naga, mái nhà hình thuyền. Nhà người Batak-cá làng Toba- Ba tak đôi khi mái nhà hình thuyền này có gắn tượng hình con trâu hoặc là trên mái hay dưới mái vẩy. Hình trâu này đẽo bằng gỗ có bùa thần bí. phân bố tới tận Aceh (bắc Sumatra).

Lại nói dọc theo ven biển bắc miền trung từ Quảng Bình đến Thanh Hoá, còn rất nhiều vết tích loại giếng lấy nước mà phía dưới đáy được ghép theo hình vuông bằng đá hoặc bằng ván. Loại giếng này rất phổ biến trong khu vực của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận. Trong lễ hội đầu xuân hoặc lễ tạ ngư tại bắc miền trung ngư dân thường biểu diễn trò “chèo cạn”. Họ làm những mô hình thuyền để rước trong lễ hội và khi rước có lúc họ biểu diễn cách thức chèo thuyền, vừa chèo thuyền vừa hát các điệu hát mà theo như ông Thái Kim Định - một nhà văn hoá dân gian nổi tiếng ở Hà Tĩnh- thì các điệu hát ấy giống như cách hát “bả trạo” ở vùng biển cực nam trung bộ, đặc biệt phổ biến tại Ninh Thuận và Bình Thuận... Còn theo Nguyễn Hữu Thông thì Mẫu trong tín ngưỡng thờ Mẫu ở miền Trung Việt Nam, đã ảnh hưởng nặng nề thần mẹ Thiên Yana của người Chăm (Nguyễn Hữu Thông, 2000). Còn tín ngưỡng thờ Nhang Yàng của ngư dân ở miền trung mà Lê Quang Nghiêm và Nguyễn Đăng Vũ đã mô tả rõ ràng là có nguồn gốc từ tín ngưỡng của người Chăm (Lê Quang Nghiêm, 1970; Nguyễn Đăng Vũ, 2000).

## 2. Các bộ phận cư dân trong tộc người Kinh có “dáng dấp” Nam đảo

Giọc theo ven biển Việt Nam hiện còn một số cộng đồng ngư dân thủy cư. Từ những nghiên cứu khá lâu dài trên thực địa, dựa theo nghề nghiệp kiếm sống có thể phân các cộng đồng này thành hai bộ phận chính: một bộ phận chuyên làm nghề *Đặng*, *Đáy* đánh bắt tôm cá trong sông, bộ phận còn lại đánh cá bằng câu, và lưới rút ngoài biển khơi. Về mặt nguồn gốc cũng có thể phân họ thành 2 nhóm: một nhóm có nguồn gốc nông dân trong nội đồng, nhóm còn lại đã cư trú lâu đời trên biển, có thể nói phần lớn nhóm thứ hai này có nguồn gốc Malayu. Đó là người Bồ Lô ở vùng biển từ Thanh Hoá tới Quảng Bình và người Hạ ở vùng biển Khánh Hoà.

Cố GS. Trần Quốc Vượng đã dẫn lời học TS. Li Tana và một vài nhà khoa học Australia nói rằng họ đã tới thăm một cộng đồng Chăm ở phía nam đảo Hải Nam, nay làm nghề đánh cá. Cũng trong bài trên, tại trang 22 dòng 13 từ dưới lên ông viết tiếp: “*người Ryu Kyu ở Okynawa, người Cao Sơn ở Đài Loan, người Hak Ka ở ven biển Phúc Kiến, Quảng Đông, người Lê (Đài-ao) ở Hải Nam, người Đàn (Thán Sín) ở vịnh Hạ Long - hậu duệ là Mạc Đăng Dung (Về người Sín và người Đản ở Quảng Đông, Quảng Tây, Trung Quốc, xem: Trần Tự Kinh, 1972. Về người Sín và người Đản ở Việt Nam, xem: Nguyễn Trúc Bình, 1972; Diệp Trung Bình, 1985) người Bồ Lô ở cửa Cờn, cửa Lò, cửa Hội, Nghệ-Tĩnh, người Chăm người Hẹ ở cù lao Ré, hòn Tre đảo Phú Quý v.v... đều là hậu duệ của các cư dân Malayo-Polinesian...*”(Trần Quốc Vượng, 2000).

Trong luận văn TS., Nguyễn Đăng Vũ đã cho biết: ở Quảng Ngãi đã từng có một dân tộc có tên gọi là Ma Da được nói tới trong các văn bia của người Chăm mà theo GS. Đặng Nghiêm Vạn, dân tộc này đã sống ở bờ biển Quảng Ngãi (1983, *Sổ tay các dân tộc Việt Nam*, Nxb, KHXH, Hà Nội. tr. 39-40). Phải chăng họ là một bộ phận người Chăm còn sót lại phải chịu sống hoang lạnh ở vùng ven biển Quang Ngãi cho đến nhiều thế kỷ sau này trước khi bị Việt hoá hoặc tàn lụi. Các tác giả của Quảng Ngãi chỉ cũng cho biết về tộc người Thổ còn tồn tại ở Lý Sơn (đến lúc viết sách này năm 1932 và in năm 1933) trong lúc bàn đến việc: người Thổ chỉ biết chở hàng, hén và đá vôi vào đất liền chứ không biết nung thành vôi để nấu đường phèn. (Nguyễn Bá Trác, Nguyễn Đình Chi, Khiếu Lưu Kiều, 1933, “Quảng Ngãi tỉnh chí” Nam phong tạp chí, bản đánh máy lưu tại thư viện tỉnh Quảng Ngãi, tr.148 (Nguyễn Đăng Vũ, 2002).

Tại vùng Lạch Quèn thuộc tỉnh Thanh Hoá còn có một ngôi đình mà người địa phương gọi là đình Chàm. Điều lý thú là trong “Nhật trình kê ra”<sup>1</sup> của người Bồ Lô cho rằng tổ tiên của họ khi xưa ở Thanh Hoá:

...“Chó ngòi nhoi một hình tho lỗ  
Rồng nằm ngang mới tổ lạch Quèn  
Ông bà đã kết nhân duyên  
Khi xưa hai cụ ở miền chốn đây”...

Càng lý thú hơn, trong khi khảo sát về người Bồ Lô ở cửa Sót, Hà Tĩnh, chúng tôi cũng đã bắt gặp những câu văn vần mà một đôi người có học ở địa phương đã cúng tổ tiên như sau:

... “Nhớ khi xưa dân họ Cát Hoài, Người đời Sào Toại.

Tai không điếc, mắt không mờ, lưng không đau, chân không mỏi.

Lạch Sót còn Sông, Hồ Lô còn núi...”

Người địa phương giải thích với chúng tôi “hồ lô” là bãi cỏ lau ở lạch Quèn, Thanh Hoá. Lịch sử không được ghi chép đầy đủ nên chưa rõ thực hư như thế nào (Nguyễn Duy Thiệu, 2003).

\* Người Bồ Lô

<sup>1</sup> Có thể nói, trước đây khi chưa được trang bị công cụ và kỹ thuật hiện đại, đại bộ phận ngư dân chỉ quanh quẩn đánh cá gần bờ, trừ người Bồ Lô là có khả năng đi biển khơi và đi xa. Với kỹ thuật đi biển điêu luyện, họ có thể nhìn núi, nhìn mặt trời, nhìn trăng, nhìn sao... để định hướng. Khi trời mù mịt không thể nhìn được cái gì thì họ nhìn vàng nước vỗ vào mép thuyền... Và nhằm “lập bản đồ” để đi dọc theo ven biển mà họ có bài văn vần kể lại các mốc dọc đường đi. Nhật trình được phân thành hai phần: một phần kê ra (kể lên phía Bắc) và một phần kê vô (kể xuống phía Nam). Điểm xuất phát để “ra”, hoặc “vô” là vùng Quảng Bình, Quảng Trị ngày nay, trước đây gọi là châu Bố Chính. Điểm ra tận vùng biển Thanh Hoá, còn điểm vô tận vùng biển Vũng Tàu - Bà Rịa (Nguyễn Duy Thiệu, 2003).

Nhóm này cư trú giọc theo ven biển từ Thanh Hoá tới Quảng Bình. Họ được mô tả lưng còng, cổ rụt, đi như chạy, khi đi chú ý đầu về phía trước, nói như chim hót... Người địa phương gọi họ là *dân Nôóc câu*, hay là *dân Bồ Lô*, hoặc *dân Bồ Chính*. Trước Cách mạng Tháng Tám 1945 “Bồ Lô” được dùng như một tộc danh để chỉ nhóm người mà dân cửa Sót quan niệm là “*Mường nước mặn*”.

“*Bồ Chính*” là gì ? Nhất thống chí - tỉnh Quảng Bình chép: “*Huyện Bình Chính, Đông, Tây cách nhau 55 dặm, phía Đông đến biển, Nam - Bắc cách nhau 45 dặm. Phía Đông đến biển 8 dặm, phía Bắc đến đèo ngang, giáp địa giới huyện Kỳ Anh, tỉnh Nghệ An, 42 dặm. Xưa là châu Bồ Chính của Chiêm Thành; đời Lý là châu Bồ Chính; đời Trần vẫn còn như thế. Đời Lê là châu bắc Bồ Chính thuộc Nghệ An; bản triều đến đầu đời Gia Long là châu Bồ Chính ngoại. Năm Minh Mệnh thứ 3, lại gọi là châu Bồ Chính, năm thứ 8, đổi tên hiện nay, trước lệ Phủ Quảng Bình. Năm thứ 12, đổi lệ Phủ Quảng Ninh. Năm thứ 19, đặt riêng Phủ Quảng Trạch, công việc huyện này do Phủ kiêm lí. Hiện lãnh tổng 50 xã, thôn, phường, ấp, giáp*”(Đại Nam Nhất thống chí, 1970).

Nhất thống chí - tỉnh Quảng Bình, mục Dựng đặt và diên cách lại chép: “*Xưa là đất Việt Thường Thị. Đời Tần thuộc Tượng quận. Đời Hán là cõi Nhật Nam. Đời Đường thuộc Lâm ấp. Đời Tống là đất Địa Ly, Bồ Chính và Ma Linh của Chiêm Thành. Nước ta đời Lý, năm Thiên Huống Bảo tượng thứ 3, Thánh Tôn thân đi đánh Chiêm Thành, bắt được chúa Chế Củ đem về. Chế Củ xin đem 3 châu Địa Ly (Dư địa chí) chính để chuộc tội, Thánh Tôn y cho, Lý Nhân Tôn năm Thái Ninh thứ tư, đổi Địa Ly làm châu Lâm Bình, Bồ Chính làm châu Nam Bồ Chính (xem bài thơ Bồ Chính hải khẩu của Lê Thánh Tôn), và Ma Linh làm châu Minh Linh (có sách chép là Địa Linh) rồi chiêu dân đến ở. Năm Long Phù thứ 3, chúa Chiêm Thành là Ma Na sang cướp lại đất 3 châu; năm thứ tư, sai Lý Thường Kiệt đi đánh, Chế Ma Na lại nộp trả đất ấy*”(Đại Nam Nhất thống chí, 1970).

Như vậy, tên gọi “*Bồ Chính*” gán cho người Bồ Lô chỉ là tên châu Bồ Chính cũ. Người Bồ Lô cho chúng tôi biết rằng ông cha họ mới ra cửa Sót từ

khoảng 8 đến 10 đời<sup>1</sup>. Về mặt thuần túy ngoại diện, cũng dễ phân biệt họ với cư dân địa phương: da của họ sẫm hơn, tóc xoăn, môi dày... thoáng nhìn, họ có dáng dấp gần với người Chăm hơn.

Vậy họ có phải là di duệ của người Chiêm Thành xưa nay hay không? Chúng ta còn quá ít tư liệu.

Theo ông Thái Kim Đỉnh, một nhà văn học dân gian lớn ở Hà Tĩnh thì: ngoài người Bồ Lô, có thể còn có người Chăm ở vùng ven biển từ Thanh Hoá vào tới Quảng Bình. Đã có những thời kỳ người Chăm hiện diện 70 năm tại vùng Thanh - Nghệ. Đến thời Lê Đại Hành người Việt mới đẩy người Chăm lùi vào phía nam. Tại vùng Trường Xá còn vết tích 5 làng Chăm. Tại khu vực Vệ Chính (Khu vực Nam Hoa, Hạ Phú, Vệ Chính, nay thuộc huyện Thanh Chương, huyện Nam Đàn tỉnh Nghệ An) có nhiều làng Chăm. Có một vua Chăm chết ở đây nhưng người Chăm đã đưa xác về nam. Đến thời Lý Nhật Quang một số tài liệu vẫn ghi tại khu vực Thanh - Nghệ - Tĩnh có một số làng Chăm. Khi thảo luận cùng chúng tôi, ông Thái Kim Đỉnh đã đặt ra câu hỏi: “Vấn đề là có người Chăm thủy cư hay không?”.

Thực ra theo chúng tôi vấn đề không hề đơn giản. Trong các nhóm ngư dân dọc theo ven biển có dáng dấp gần gũi với các cư dân Malayu, thì, đâu là hậu duệ của người Chăm, còn đâu là những nhóm hậu duệ của cái mà các nhà nghiên cứu gọi là “tiền Mã Lai”... thật là quá phức tạp.

Còn từ “*Bồ Lô*”? Trong tiếng Việt hiện đại, từ Bồ Lô không có nghĩa. Qua những cuộc trao đổi với các bạn đồng nghiệp, chúng tôi chỉ dừng lại ở mức độ đoán định, từ này có gốc Mã Lai. Trong các ngôn ngữ thuộc dòng Nam Đảo, *Bù-lao* hay *Pu-lao* có nghĩa là đảo. Đến Nam Bộ từ này được Việt hoá thành “*Cù lao*” (cù lao Thượng, cù lao Thới...). Phải chăng, trên duyên hải tỉnh Hà Tĩnh, từ “*Bù lao*” lại được Việt Hoá thành “*Bồ Lô*” để chỉ nhóm người mà dân địa phương quan niệm là người từ ngoài đảo vào? Như vậy, phải chăng có thể ghép người Bồ Lô vào cùng một loại với người Mô-ken, cũng là dân thủy cư sống thành những chằm trên duyên hải Đông Nam Á lục địa, từ Mianma qua Thái Lan, đến Malaixia, hay là người Mô-rô sống trên biển giữa Nam Philippin và Đông Ấnônêxia? Thật đáng tiếc chúng tôi chưa đủ cứ liệu trong tay để trả lời câu hắc búa này. Nhưng, mặc dù chẳng có chứng cứ gì, không riêng chúng tôi mà các đồng nghiệp khác cũng ngờ vực họ có nguồn gốc Nam đảo. Có một nhà báo người Mỹ ở Hawaii ông ta

<sup>1</sup> Theo cách tính Dân tộc học, mỗi đời khoảng từ 20-25 năm.

chuyên nghiên cứu và viết về lối sống của các cư dân Polinesia ở vùng các đảo Thái Bình Dương (Bob Krauss, 1988). Sau khi cùng chúng tôi tìm hiểu người thủy cư, trở về Hawaii ông đã viết một loạt bài báo về lối sống của cư dân thủy diện trên. Tôi còn nhớ tên của một trong những bài báo ấy: as in polinesia - water is their world (cũng như ở Polinesia - nước là thế giới của họ), hoặc The Vietnam - Polynesia connection (Mối họ hàng Việt Nam - Polynesia). Nhưng cũng như tôi, ông chỉ viết bằng cảm nhận mà chẳng hề có chứng cứ gì (Về người Bồ Lô, xem: Nguyễn Duy Thiệu, 1989; 1993; 2002).

#### \*Người Hạ ở Khánh hoà

Thực ra vùng biển Khánh Hoà không chỉ bó hẹp trong thủy vực của tỉnh Khánh Hoà ngày nay mà nó thường được hiểu theo nghĩa rộng hơn bao gồm toàn bộ khu vực ven biển cực nam Trung Bộ. Tại vùng biển này có nhiều nhóm dân thủy cư làm nghề đánh cá, trong đó có một bộ phận đã định cư từ lâu trên đảo Đầm Môn thuộc xã Vạn Thạnh, huyện Vạn Ninh tỉnh Khánh Hoà.

Nhóm ngư dân thủy cư này trước đây được gọi là *người Hạ*. Trong trường hợp cụ thể này, chỉ ít thì từ *Hạ* cũng có 2 nghĩa, một nghĩa để đối lập với từ *Thượng*, được dùng để chỉ nhóm cư dân phân bố ở địa bàn có độ cao kém thua: người *Hạ* so với người *Thượng*, các cư dân ở biển thường được cư dân đồng bằng gọi là người *Hạ Bọn*; nghĩa khác đem tính xã hội, hàm nghĩa miệt thị “hạ đẳng”, được sử dụng để chỉ các nhóm người “hèn kém” trong xã hội. Về mặt sinh kế, các cư dân thủy cư ở Khánh Hoà cũng kiếm sống bằng nghề đánh cá ngoài biển khơi với hai loại công cụ chính đó là câu và lưới rút. Cần phải nói thêm rằng, trước đây, cũng như người Bồ Lô tại Bắc Trung Bộ, một số bộ phận cư dân thủy cư tại vùng biển Nam Trung Bộ cũng rất thành thạo nghề câu kể cả câu cá mập.

Về người Hạ, ông Lê Quang Nghiêm đã từng giải thích: “Người Hạ, theo đồng bào hiện nay nói là người Thượng lai. Nhưng họ là người Hạ-Châu, có lẽ là dân Phù-Nam, gốc ở Indônêxia, xây dựng Vương quốc tại miền Nam Việt Nam, đã có một thời oanh liệt (thế kỷ thứ 6). Đến sau bị Vương quốc Khờ Me (Căm bốt) tiêu diệt, dân Phù Nam ở miền Nam Trung phần trong lãnh thổ Chiêm Thành. Người Việt gọi họ là người Hạ Châu để



phân biệt với người Thượng. Hiện nay người Hạ đã hoàn toàn đồng hoá Việt Nam”(Lê Quang Nghiêm, 1970, ghi chú trang 31).

Có người nghĩ rằng, có thể trong quá khứ có một nhóm người Đản tại Vịnh Bắc Bộ hoặc Nam Trung Quốc vì một lý do nào đó đã trôi dạt tới vùng biển Khánh Hòa, đã và đang thay đổi các đặc trưng tộc người theo hướng bị Việt (Kinh) hoá. Chúng tôi chưa có dịp nghiên cứu sâu, nhưng những tư liệu bước đầu có được cũng có thể cho phép chúng ta giả thuyết đây là một bộ phận cư dân có nguồn gốc Nam đảo.

Như vậy là, căn cứ vào những nghiên cứu bước đầu, có thể giả thiết người Bồ Lô tại vùng biển Bắc Trung Bộ, người Hạ tại vùng biển Nam Trung Bộ, có thể cả một số nhóm thủy cư tại các nơi khác nữa đều có chung nguồn gốc Nam đảo. Đương nhiên đây chỉ là chuyện nguồn gốc, còn ngày nay họ đã Việt hoá hoàn toàn và đã trở thành một bộ phận chung trong tộc người Kinh (người Việt). Nhưng đứng về mặt nghiên cứu việc chỉ ra nguồn gốc của họ không chỉ có ý nghĩa để hiểu về mặt nguồn gốc tộc người của người Kinh (Việt) mà còn góp tư liệu để nghiên cứu đại phân bố cư dân Malayu trước đây.

Có thể nói, những nhóm ngư dân thủy cư hiện cư trú dọc theo ven biển-những nhóm mà chúng ta nghĩ rằng có thể họ có nguồn gốc Nam Đảo đều rất thống nhất với các đặc điểm chung như sau:

1.Về cấu trúc hình thể nhìn bằng mắt thường rất giống loại hình Malayo-Polinesien.

2.Đều thủy cư.

3.Mối quan hệ được thiết lập theo “mạng” chiều dọc (giữa các nhóm cùng nguồn gốc cư trú dọc theo ven biển-khác các nhóm thủy cư có nguồn gốc nông dân là các mối quan hệ của họ chỉ hạn chế theo bề ngang với cư dân trên đất liền trong một cửa biển hoặc một vịnh cửa biển gần nhau mà thôi).

4.Khai thác cá ngoài biển khơi với hai dạng công cụ giống nhau: Câu và lưới rút (cha ông họ đều đã từng câu cá mập).

5.Điều luyện về kỹ thuật đi biển (thông thiên, thông đê, thông hà, thông hải) và các kỹ thuật đánh bắt cá.

6. Tại các điểm cư trú đều tập trung theo nhóm họ (các hộ/ thuyền cùng họ thường cùng làm một nghề và xác lập thành những nhóm nhỏ cư trú riêng).

7. Thiết chế xã hội của họ cao nhất là Vạn (làng chài), nhóm tự quản được hình thành từ các vị “tộc biểu”.

8. Mọi sinh hoạt đều tổ chức trên thuyền, trước đây đã từng thủy tắng nay mua đất trên bờ địa tắng.

9. Đối tượng thờ cúng chính là Cá Ông, Mẫu Thoải và một vị thánh tại một cửa bể cụ thể nào đó...

### **3. Văn hoá Malayu thâm thấu đến người Việt bằng những con đường nào?**

Có thể nói đây là một vấn đề rất thú vị và rất có ý nghĩa không chỉ đối với việc nghiên cứu các cư dân thủy cư, mà nó còn có cả ý nghĩa đối với việc nghiên cứu nguồn gốc của người Kinh, tộc người chủ thể ở Việt Nam. Các nhà nghiên cứu cho rằng, nôi hình thành của cộng đồng cư dân Malayo - Polynesian, là ở khu vực ven biển phía đông nam Trung Quốc, sau đó khoảng trên 5 ngàn năm về trước, bộ phận cư dân này thiên di xuống phía nam theo hai con đường (Heine Geldern; Benedict, Paul K., 1942).

Có thể một bộ phận ngược lên phía tây nam của Trung Quốc sau đó theo đường xuống Luông Phạbang, Húa Phấn - trước đây gọi là Sâm Nưa - Xiêng Khoảng, Sê Koong (thuộc đất Lào ngày nay), sau đó đến Tây Nguyên, Việt Nam, rồi ra biển. Chứng tích cho con đường thiên di này về mặt ngôn ngữ, là các ngôn ngữ thuộc nhóm Kadai (cũng gọi là nhóm Klao- Lachí) còn lại, được phân bố rải rác ở nam Trung Quốc, bắc Lào và bắc Việt Nam - nhóm ngôn ngữ mà theo Benedict D.K, thì ngôn ngữ của họ là điểm gạch nối giữa tiếng Thái và tiếng Nam đảo; còn về mặt văn hoá là các di tích trụ đá ở bắc Lào, di tích chum đá rất nổi tiếng ở Húa Phấn... những di tích mà các nhà khảo cổ học gọi là *cự thạch*, về mặt nguồn gốc thường gắn với các cư dân Nam đảo; hấp dẫn hơn, các nhà dân tộc học Lào còn tìm thấy những bài cúng ở mừng Khoang (nay là tỉnh Sê Koong) mà một số địa danh trong đó được nghi là có liên quan với người Nam đảo.

Con đường thứ hai trực tiếp từ vùng ven biển Quảng Đông, Trung Quốc, thiên di xuống vùng biển phía nam theo hai hướng. Hướng thứ nhất đi ven theo dọc bờ biển từ Trung Quốc đến Việt Nam, người Chăm dừng lại ở vùng ven biển miền trung của Việt Nam, còn các bộ phận khác tiếp tục đến

miền tây Indônêxia, rồi từ đó đi về phía đông và đông bắc, đến Philippin và Đài Loan. Hướng thứ hai từ Quảng Đông, Trung Quốc, qua Đài Loan, sang Philippin, từ đó sang Indônêxia, rồi vào Đông Nam Á lục địa. Con đường thiên di này đã để lại tiếng Bê ở Đài Loan, cũng như một hệ thống các di chỉ khảo cổ học theo trình tự thời gian của các đợt thiên di.

Nếu giả thiết trên đây của các nhà khoa học sát với thực tế của lịch sử, thì từ đó, chúng ta cũng có thể suy luận thêm đôi ba điều. Thứ nhất là khu vực vùng biển Đông nam Trung Quốc, trong không gian thời tiền sử (Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, 1998) chắc chắn là được tồn tại trong một mối liên hệ mật thiết với vùng ven biển Việt Nam, nhất là từ vùng biển Trung Bộ trở ra. Văn hoá Sa Huỳnh theo nghĩa rộng, có quan hệ như thế nào với quá trình tộc người thời tiền sử, ở trong khu vực mà chúng ta đang xem xét? Hơn thế nữa, trước đây, mà có thể là cách ngày nay chưa bao xa, trừ những cồn cát dọc theo ven biển, còn lại các đồng bằng của Việt Nam, đặc biệt là đồng bằng Bắc Bộ, hẳn là còn ngập nước. Cảnh quan chính thời bấy giờ có thể là sông ngòi và các đầm lầy. Cũng có thể là giữa cảnh quan sông nước ấy đã từng tồn tại một số làng chài thủy cư, thủy canh. Sau này khi các cư dân khác từ các vùng cao hơn tràn xuống khai thác đồng bằng đã đẩy họ đến các khu vực khác, trong đó có cả một số làng chài - như cách gọi của chúng ta ngày nay. Đương nhiên trong suốt hàng nghìn năm sau đó việc giao lưu vẫn tiếp diễn bằng nhiều cách theo nhiều con đường.

Quá trình như vừa nói, cũng đã tích hợp một số đặc trưng về chủng tộc và văn hoá của các cư dân tiền Mã Lai cho việc hình thành cả về mặt chủng tộc lẫn văn hoá của một cộng đồng người mới, mà hậu duệ chính của cộng đồng ấy, ngày nay là tộc người Kinh. Có lẽ bởi do quá trình như vừa đề cập, mà ngày nay trong văn hoá của tộc người Kinh còn bảo lưu một số yếu tố đem tính chất nguồn gốc Mã Lai.

Qua những cứ liệu vừa trình bày có thể nghĩ rằng chất Malayo, không phải chỉ ảnh hưởng mà có một số yếu tố đã tham gia cấu thành văn hoá Việt (Kinh). Dĩ nhiên, đối với một số cộng đồng cư dân vạn chài thì có vẻ như là có nguồn gốc trực tiếp từ các cư dân Mã Lai. Cho tới ngày nay có nhiều nhóm người như người Đản ở vịnh Hạ Long, người Bồ Lô từ Thanh Hoá đến Quảng Bình, một bộ phận cư dân trên phá Tam Giang, người Hạ ở biển

Khánh Hòa và dọc theo ven biển miền Trung... mặc dù đã bị Việt hoá, vẫn còn lại các dấu tích cả về cấu trúc thể chất, lẫn sinh hoạt văn hoá không thể chối cãi được về nguồn gốc Malayo - Polynesian.

Đương nhiên các nhóm cư dân như vừa trình bày có thể bởi nhiều nguyên nhân đã chuyển đổi đặc tính tộc người và đã bị Kinh (Việt) hoá hoàn toàn. Đã từ lâu họ đã hoà nhập và trở thành một bộ phận trong tộc người Kinh, tộc người đa số ở Việt Nam. Tìm hiểu về nội dung đang bàn hẳn là rất thú vị và có ý nghĩa để hiểu biết về nguồn gốc tộc người của người Kinh, một vấn đề mà cho tới nay chưa hoàn toàn sáng tỏ.

Đáng tiếc là cho tới nay vấn đề đang bàn hoặc là được nhấn mạnh thái quá kiểu Bình Nguyên Lộc hoặc là chưa được nhận thức và quan tâm nghiên cứu đúng mức./.

#### Tài liệu trích dẫn

1. Bình Nguyên Lộc. *Nguồn gốc Mã Lai của dân tộc Việt Nam*. Bách bộ xuất bản. Sài Gòn, 1971.
2. Nguyễn Từ Chi. *Góp phần nghiên cứu văn hoá và tộc người*. Nxb. Văn hoá và thông tin. Hà Nội, 1996.
3. *Đại Nam Nhất thống chí*. T. II. Nxb. KHXH, Hà Nội, 1970.
4. Trần Trí Giỏi. *Về địa danh của Lò*. Tạp chí Văn hoá dân gian. Số 3(71)/2000. Tr. 43-47.
5. Dr. B.G.Vroklage, S.V.D. *Das schiffinden megalit kulturen sudest ansiens und der sudsee*. Trong tập: *Revue internationale d'ethnologie et de linguistique-anthropos*. Tập số 5-6/tháng 9-12/1936 (bản dịch tiếng Việt. Thư viện Viện Nghiên cứu Đông Nam Á).
6. Nguyễn Hữu Thông. cb. *Tín ngưỡng thờ Mẫu ở miền trung Việt Nam*. Nxb. Thuận Hoá. Huế, 2001.
7. Bob Krauss. *Keneti South Seas Adventures of Keneth Emory*. A Kolowalu Book. University of Hawaii Press. Honolulu, 1988( 89- 90-91-92-93).
8. Lê Quang Nghiêm. *Tục thờ cúng của ngư phủ lưới đặng Khánh Hoà*. Trung tâm Văn bút Việt Nam. Sài Gòn, 1970, ghi chú của trang 131.
9. Trần Quốc Vượng. *Việt Nam và biển Đông*. Tạp chí Văn hoá dân gian. Số 3(71)/2000. Tr. 20-27.

10. Nguyễn Đăng Vũ. *Văn hoá dân gian của cư dân ven biển Quảng Ngãi*. Luận án tiến sĩ. Hà Nội, 2002.
11. Heine - Geldern. *Quê hương và những cuộc thiên di sớm nhất của người Nam Đảo*. Bản dịch từ tiếng Đức. Viện Khảo cổ học (Hà Nội).
12. Benedict, Paul K. *Thai, Kadai and Indonesian: a new alignment in Southeastern Asia*. "American Anthropologist". N. 44, 1942.
13. Condominas G. *Ethnologie Regionale du Sud-Est*, Ethnologie Regionale II, Encyclopédie De La Pléiade. Paris, 1983.
14. Diệp Trung Bình. *Vài nét về đời sống của ngư dân vùng biển Đông Bắc Việt Nam*. TC. Dân tộc học, số 2, 1985.
15. Nguyễn Trúc Bình. *Về tộc danh Đán, Sín trong nhóm người Hoa ở vùng ven biển tỉnh Quảng Ninh*. Thông báo Dân tộc học, số 1, 1972, Hà Nội.
16. Trần Tự Kinh. *Nghiên cứu về người Đán*. Nxb. "Thương vụ quán" Thượng Hải, năm Trung Hoa Dân quốc thứ 35, năm 1972. Bản dịch tiếng Việt, Viện Dân tộc học.
17. Nguyễn Duy Thiệu. *Người Bô Lô và vạn Kỳ Xuyên*. Tạp chí Dân tộc học, số 3. Hà Nội, 1989.
18. Nguyễn Duy Thiệu. *A few features on the way of life of the Bo Lo and other fishing inhabitants at Cua Sot estuary*. Vietnam Social Sciences, N.4, 1993.
19. Nguyễn Duy Thiệu. *Cộng đồng ngư dân ở Việt Nam*. Nxb. KHXH. Hà Nội, 2002.
20. Nguyễn Duy Thiệu. *Nhật trình đi biển của người Bô Lô tại vùng biển Bắc Trung Bộ*. Tạp chí Văn hoá dân gian. Số 6(90)/2003. Tr. 27-32.
21. Nguyễn Duy Thiệu. *Các cộng đồng ngư dân thủy cư ở vùng biển Việt Nam*. Nghiên cứu Đông Nam Á. Số 6(63)/2003. Tr. 3-10.
22. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á. *Biển và người Việt cổ*. Nxb. Văn hoá, Hà Nội, 1998.



中譯版草稿

# 在京「越」族文化中的馬來族遺跡

## 以越南水居族群的田野調查資料為據

阮維紹

越南社會科學院民族博物館副館長

翻譯:阮氏清河

### 1. 越族文化中的馬來族遺跡

早在三十多年前，平元祿先生(Bình Nguyên Lộc)已經出版一本巨著關於：越族源自於馬來族人(Bình Nguyên Lộc, 1971)。本巨著的正確性以及其論點、參考資料雖仍有待研究、討論，但是在將近 900 頁的書中記載有「200 顆頭顱、語言對照以及許多關於 5000 多年前越南上古史的新發現」——如同作者在序言所介紹，是他的研究結果是值得我們珍惜。在第五章〈越南社會中的馬來族遺跡〉，如作者所提及，有一些證據如：銅鼓；建築；方亭；太陽與男、女生殖器的崇拜等，都是很有趣的資料。

其實，越族人的社會中仍存留許多馬來族的文化，例如在越南沿海漁民以及沿著河岸的居民族群。

根據民族學的資料，在 Day 河（紅河的一個支流，經越南和平、河內、河南、寧平與南定流至東海——譯者註釋）沿岸的居民使用芋頭與甘蔗糖或甘蔗樹作為祭拜城隍的祭品，這點與美拉尼西亞人相同。而在北寧省(Bắc Ninh)，人民仍習慣用兩根甘蔗樹擺放在神桌旁作為祭品，近幾年來，過年期間所祭拜的甘蔗樹成為越南祭品的潮流，尤其是在越南的北部。許多人懷疑說為何很會製作金紙物品的越南人卻是用真正的甘蔗樹作祭品(Nguyễn Từ Chi, 1966)。芒族與越族(京族)是同種人，據專家的研究，芒族從十世紀才分支出來，至今他們仍保留一個習俗：在結婚典禮當中，有一個人擔甘蔗來叫賣，家主一定要拿錢買下他才會離開。在美拉尼西亞的居民，包括目前居住在越南的馬來波里尼西亞語系族人，如加來(Gia Rai)、埃地(Ê Đê)族人，視甘蔗樹為天與地之通連樹，如同東南亞對榕樹、菩提樹或西歐對蓮花的看法。越南民間文學中的「碧溝奇遇」也提及美拉尼西亞人的來源，故事是說一個貧窮漁民與一個藏在甘蔗樹中的仙女之間的情事(Nguyễn Từ Chi, 1966)。

在越族人祭拜水神的習俗中，以祭拜蛇神為最普遍。比如在河內是清池縣(Thanh Trì, Hà Nội)的 Xạ Kang 廟；藝安省(Nghệ An)的 Kòn 廟；河靜省石落

縣(Thạch Lạc, Hà Tĩnh)的 Tam Long 廟；廣寧省(Quảng Ninh)的沿海有 ông Lang, ông Dài, ông Cụt 等廟，在南部也各地到處都有。

許多人認為，越人祭拜藍鯨魚的習俗來自於占婆族<sup>1</sup>，而占婆族也屬於馬來一波里尼西亞語族。其實這個習俗在太平洋兩岸的居民到處都可看見。

眾所周知，在河內有一個地方名叫 Chèm，民間認為那是 Chàm(占婆)的諧音，而在河東皆有個地方叫 Ba La Bông Đỏ，被認為是婆羅浮屠(BoroBudur)。藝安省有 Cửa Lò，河靜省有 Kỳ La 海口，這兩個地名都由 Trần Trí Giỏi 解釋辭源為 Kuala，在馬來語裡面有海口的意思(Trần Trí Giỏi, 2000)，除此之外，還有一些地名與馬來語的「魚頭山」類似的意(Trần Trí Giỏi, 2000)。

有人還認為紅河三角洲常有的甘蔗草屋與美拉尼西亞人相同，尤其是越南北部廟宇船舶式的屋頂很像印尼南方 Tanimbar 小島上名叫 Pra'uw 的船屋。這是在祭拜典禮用的船隻而非漁船。不僅它的樣式雷同而且它的功能與作用也相同(B.G.Vroklage, 1936)。<sup>2</sup>

在越南北中部從廣平省至清化省，還有很多水井的遺跡，這種水井的底部是四方形的，由石頭或木板組合而成。此種水井常見於寧順、平順省的占婆人村落中。北中部的居民舉辦春節的祭典常有划船的遊戲，在遊戲當中，他們一邊划船一邊唱著民歌，這些遊戲深受占婆族的文化影響。

<sup>1</sup> 這個資料指出祭拜藍鯨魚的習俗只普遍在清化以南的地帶，他們說這是影響占婆族文化的區域。

<sup>2</sup> 據 B.G.Vroklage，印尼南方 Tanimbar 小島居民的船屋名叫 Pra'uw，印尼南方 Tanimbar 小島居民的船屋名叫 Pra'uw，船的屋頂在中間凹下，旁邊兩頭凸出。在祭典的日子，村裡的人一起在船上共同生活。船屋的前面叫船頭，後面叫船尾，船頭一定要往海的方向。屋頂上都用木頭雕刻成牛角的形狀，當地的人會在牛角上掛一些符咒。船的長度是一隻獨木舟，頭為兩處凸高，船邊由其他木板合成。船屋是每個村莊的驕傲，僅用在祭拜典禮、去其他村莊迎娶新娘、去其他村莊拜訪、出陣打仗。為了壯大聲勢，他們會敲鑼打鼓。在祭典時，在船屋裡面，每個人都有自己的位子，依輩分來分配。

除了船屋，每個村莊還有一個聚會的地方叫 Natar，是一塊很大的石頭。如果一個村由很多個小村合起來就會有很多個 Natar。聚會的地方也被看成一隻船無論它的實際形狀都會有分頭和尾，上面通常會有一個祭台。

死人的棺材通常被放在一個架子上，但是他們比較喜歡用一隻船作為棺材，因為他們希望亡者可以早日回到寬闊的海洋裡。他們的墓屋也是船形，在墓屋兩邊常掛著雕刻的木鳥。

死人魂魄的觀念：死人有兩個魂魄，一個會跟祖先回去(以船隻送走)，一個還留在村裡。居留在一些石頭或木頭雕刻他的形狀。他們通常會祭拜村落的創始者，因此，在印尼沒有開拓一些地區被認為是祖先的創立。

有兩種屋頂：一種是正脊歇山頂，有一條脊以及兩邊單檐式，類似單檐歇山屋。另外一種是正脊凹下像船隻樣式叫船式屋頂，這些名稱都以屋頂的樣式來說(印尼土語叫做 Pr'uw，美拉尼西亞語叫 Canoe，而在 Kel 島叫 Belan。在中間有一處凸出來，這是酋長的位置。船頭放置的鼓、鑼、牛角，兩邊是水手要划船的地方，另有兩個旗竿，旗子是三角旗、彩旗，上面繡魚、龍或鳥的象徵。

在 Banda 和 Ambon 島，這種船屋是 Naga 蛇的形狀，屋頂是船隻式。在 Toba-Ba tak 村，船屋的屋頂上有時候還掛水牛的雕刻，這些水牛都使用木頭做的，上面貼著符咒，這個習俗衍生至 Aceh (Sumatra 北部)。



## 2. 京族人中有南島語族的「樣貌」

越南沿海至今仍存留一些以水為居的族群。從一些長時間的田野調查結果，根據當地居民的生活方式可以分成兩個大部分，主要的謀生方式是以 Đẳng, Đáy 的工具在甘水源捕魚、蝦類為活，而另一部分主要出海捕、抓魚謀生。以來源來講也可以把他們分成兩支：一是內陸的農民，另一支是長久以來以海為家的族群，這一支也是馬來族人的來源。那是清化省 (Thanh Hoá) 至廣平省 (Quảng Bình) 沿海區域的 Bò Lô 族人以及慶和 (Khánh Hoà) 省海區的下 (Hạ) 族人。

陳國旺故教授曾引用 Li Tana 博士說法，以及一些澳洲的專家說曾經去拜訪海南島南方的占婆族村落，但現在他們已經改捕漁為生。同在此文中，在 22 頁，倒數 13 行寫道：「在琉球島的琉球族人、台灣的高山族人、中國沿海福建廣東省的客家人、海南島的黎族人、下龍灣的譚 (người Đàn (Thán Sín)) 族人、藝安、河靜一帶的僕盧族 (người Bò Lô)、以及中南部沿海的占婆等族人都是馬來—玻里尼西亞語族的後裔」(Trần Quốc Vượng, 2000)。

在阮登武 Nguyễn Đăng Vũ 的博士論文也寫道：「在廣義省曾經有一個民族名叫 Mada 曾在占族人的碑文中被提及，鄧嚴萬 Đặng Nghiêm Vạn 教授他們曾經居住在廣義省沿海，莫非他們就是占族人在被越族同化之前存留下來而流浪在廣義省沿海許多年，最後也被埋沒或越化了。編寫廣義志的作者們也提及在 1932-1933 年李山島仍存在著土族人，他們只會運載蛤蜊、岩石至陸地去賣而不會把它作為石灰水來煮黑糖。(Nguyễn Bá Trác, Nguyễn Đình Chi, Khiếu Lựu Kiều, 1933, “Quảng Ngãi tỉnh chí” Nam phong tạp chí, bản đánh máy lưu tại thư viện tỉnh Quảng Ngãi, tr. 148) (Nguyễn Đăng Vũ, 2002)。

在清化省 Lạch Quèn 區仍有一座寺廟，當地人民俗稱占亭 (đình Chàm)。有趣的是在僕盧族人的民歌「出去日程 - Nhật trình kẻ ra」<sup>3</sup> 自認他們的祖先原在清化省：

... “Chó ngồi nhoi một hình tho lỗ  
Ròng nằm ngang mới tỏ lạch Quèn  
Ông bà đã kết nhân duyên  
Khi xưa hai cụ ở miền chôn đây”...

更有趣的是，在我們考察河靜省的僕盧族，也發現到當地人在祭拜祖先的文辭裡有文如下：

... “Nhớ khi xưa dân họ Cát Hoài, Người đời Sào Toại.  
Tai không điếc, mắt không mờ, lưng không đau, chân không mỏi.  
Lạch Sốt còn Sông, Hồ Lô còn núi...”

<sup>3</sup> 之前，還沒有現代技術的設備，大部分的漁民只能在海岸旁捕魚而不敢出遠洋，只有僕盧族人才有出遠方的能力。依熟練的技術，他們可以看岸上的山座、天空的星星、月亮和太陽來擬定方向。當天氣雲霧無法猜測，他們要看船邊的水流。因此，他們要以歌謠來畫版圖。日成有兩個部分，一個是講出來(北上)的行程，另一部份進去(南下)。出發點在布正州(今日的廣平、廣治省地帶)。他們出去可至清化，而進去可到頭頓等海域 (Nguyễn Duy Thiệu, 2003)。

當地人向我們解釋“Hò Lô”就是在 Lạch Quèn，因為史料的缺乏所以無法確定真假(Nguyễn Duy Thiệu, 2003)。

## 僕盧族：

這個族群的居落位在清化至廣平沿海。他們被描述成駝背、脖子很短、走路時會向前斜倒，說話如鳥鳴……，當地人叫他們為 *Nôóc câu* 人、僕盧人、布征人。1945 年以前，僕盧被稱為一個族名，是指在 Sót 河口之「鹹水芒」的人們。

布征是什麼？《大南一統志·廣平省·建設沿革》寫道：

「古為越裳氏地，秦屬象郡，漢為日南郡，後為林邑所據，唐初縣廢，為占城地哩布征麻令之地。安南李聖尊天貺葆象二年親征占城擄其主制矩以歸。制矩請獻地哩布征麻令三州贖罪，許之。仁尊太寧四年改地哩為臨平州，布征為南布征州，(改布征見黎洪德布征海口詩註)麻令為明靈州，招民居之。龍符三年，占城王制麻八寇復取三州，四年命李常傑討破制麻那復納其地。」(Đại Nam Nhất thống chí, 1970)

如此，把布征名稱嫁給僕盧族只是古時候布征州的名字，僕盧族人跟我們說他們祖先從清化 Sót 河口到此地才八到十代。<sup>4</sup>以外貌來講，他們的皮膚較深，捲頭髮，嘴唇比較厚，很容易與當地人有區別且比較像占婆族人。

那麼，他們是否是占城的遺裔？史料缺乏，無法確認。

據蔡金鼎先生，一位河靜省著名的民間文學家，除了僕盧族，可能還有許多占婆族居住在清化至廣平沿海地帶。占族人在這裡長達 70 年，直到前黎朝黎大行時代越族人才把占族人退至南方。在 Trường Xá 區域仍有五個占族村落的遺跡，藝安省的 Vệ Chính 也有很多占族村落。還有一位占城的王主在此死亡，死後被民眾把屍體運回南方去。到李日光時代，有些資料仍記載有占族存在清化藝安河靜地區。與我們討論時。蔡進鼎先生提出疑問說：「占族人是否有水居？」

其實，問題沒那麼簡單。在那些沿海水居的族群有外觀與馬來族相近的，哪些是占族的後裔，哪些是被專家們叫做「前馬來族」的後裔，真的很複雜。

那“Bò Lô”這個詞呢？在現代的越南語詞裡面，毫無意思。經與其他同事們討論，我們只能猜測，它有馬來語的由來。在南島語系的語言，Bù-lao 或 Pu-lao 是「島嶼」的意思。至越南南部已經越語化為 Cù lao (漢喃字寫劬勞，譯者註解)。是否在越南的中部沿海 Bù lao 被越音化成 Bò Lô，用來指稱當地人認為是從外海島嶼移民進來的人們？如此可以將他們列入 Moken 人的同種，他們都是海上島嶼的人移至東南亞陸地各地，從緬甸到泰國、馬來西亞，或南菲律賓群島與東印尼的 Moro 人？可惜還沒有很多資料可以解開這個謎題。儘管沒有證據，但是不僅我們，還有很多研究者也懷疑他們具有南島人的血源。有一位美國夏威夷的記者專門研

<sup>4</sup> 據民族學的算發，每代大約 20~25 年

究太平洋諸島上的居民生活方式(Bob Krauss, 1988)。這位記者與我們一起做越南水居人的田野調查之後，回夏威夷時他寫了一系列的報導，介紹越南水居人的生活方式。我仍記得其中幾篇：As in polinesia - water is their world、The Vietnam - Polynesia connection。但是跟我一樣，他只能以自己的感受寫出而沒有任何的證據 (Về người Bò Lô, xem: Nguyễn Duy Thiệu, 1989; 1993; 2002)。

## 慶和的下族：

慶和海域是指越南中南部的全部沿海水域。在這區域有許多水居族群，以漁業為生，其中有一群已經在慶和省萬寧縣萬盛鄉潭門島上（đảo Đầm Môn xã Vạn Thạnh, huyện Vạn Ninh tỉnh Khánh Hòa）定居很久。

之前這群水居族群名叫下族人。在這個個案，下人至少有兩個含義，第一是與上人對立，指他們居住的海拔比較低；另外因為水居居民都被平地居民稱為 Hạ Bản「下冊」具歧視蔑視的義涵，是有社會性的分別。於生計，清河的水居人也以出海捕魚釣魚為主。要加註釋說，與北中部的僕盧族相同，南中部的的水居族群也有些很熟悉釣魚的工作甚至釣沙魚。

至於下人，黎光嚴先生曾說：「下人，據現在當地人的說法是上人的混血。但他們是下州人，可能是扶南人，原印人，曾在越南南部建立一個王朝（第六世紀）後來被高棉王朝所滅，扶南中南部人屬占城，因此越族人叫他們是下州人來區別山上人。現在下人已經完全同化為越南人(Lê Quang Nghiêm, 1970, ghi chú trang 31)」

有人則說，可能過去有些北部灣或南中國的撣族漂流至此地後來慢慢被越化。雖未有機會深入研究，但是從初步的資料可以猜測他們也有南島語系的根源。

所以初步的研究可以假設北中部的僕盧族、南中部的下族與其他區域的水居族群都有共同的南島語系的來源。當然那只是來源，先在他們已經完全地同化為越南人並成為越族(京族)的一部分。但在研究方面，找出他們的來源不僅對京族的來源有意思，也是提供更多的資料協助研究馬來族人的分布。

可以說，現在在越南沿海的水居族群被懷疑為南島語系族人的後裔都有一致的特點如下：

1. 外貌很像馬來波里尼西亞人
2. 水居
3. 關係網絡由直系而成
4. 出海撈捕魚使用的工具一樣：釣具與抽網
5. 具有熟練的航海技術
6. 在居住地區都以氏族聚集
7. 社會制度最高是萬(漁村的意思)，管理代表從每個氏族選出
8. 全部的生活都在船上，早期水葬最近才在陸地買地土葬

9. 祭拜對象主要是藍鯨魚、Mẫu Thoải (水神) 或某個海口的人神

### 3. 馬來族文化引入越族的途徑

這是一個很有趣的議題，它不僅有益於研究水居族群，且對研究京族，越南的主要族群都很有意義。研究專家認為馬來波里尼西亞族群的搖籃是在中國東南部的沿海，後來大約 5000 年前他們分成兩路，遷移至南部(Heine Geldern; Benedict, Paul K., 1942)。一個路徑是往中國西南部移動，再以那條南下寮國的琅勃拉邦省、華潘省、塞公省後來到越南的西元省，由此出海。這條遷移的途徑證據是在語言上，卡岱語支分布在南中國、北寮國與北越南，Benedict D.K 認為這個語支是泰語系與南島語系的聯結線條，在文化上的證據是發現在北寮國有石柱、石甕的遺址，這些都被認為有南島語族的巨石來源；另外也在塞公省找到一些祭拜文裡面有些地名跟南島人有關。

第二條路徑是直接在中國廣東沿海分成兩道方向南下遷移。一部分沿著中國、越南海岸，占族人到越南中南部就停下來，其他族群繼續往海邊到印尼西部，從此再往東、東北方移到菲律賓、台灣等地。另一部分從中國廣東到台灣再南下菲律賓、印尼、東南亞陸地。這條遷移路線中所留在台灣的 Bê 語以及一系列的考古遺址根據遷移的時段。

如果上面的假設是與歷史事實符合，藉此我們也可以推測出一些問題。第一，中國東南沿海地區在史前史時期一定與越南沿海有密切關係，尤其是中部以北區域。沙黃文化層會與此區域的史前史人群有什麼的關係？再來，可能不遠之前，除了一些沿海丘島，越南的平地尤其是紅河三角洲可能還淹在水裡。當時的環境可能是河川與湖潭。也有可能在這樣的環境曾經存在著一些靠水源為生的族群部落。後來較高地的族群移來把他們驅離到其他地方，其中的漁村也因此而流落它方。當然在幾千年裡，各個族群的文化交流仍然以各種途徑持續不斷。

這樣的過程已經集合一些前馬來族人的種族與文化特點來形成另一新族群，無論是在種族或文化方面。而這個新的族群的後裔就是今日的京族。或許因為這樣，現在的京族文化當中仍然保留一些馬來族文化。

從以上的資料可知，馬來族人的文化不僅影響且已成為京族文化的因素之一。對一些水居族群，馬來族人文化就是直接的由來。至今，許多族人如下龍灣的撿人、清化至廣平的僕盧人、慶和的下人及一些中部沿海的水居族群雖已被越化，但從他們的相貌形體或生活特點，都無法否認他們有馬來波里尼西亞族人的來源。

當然這些居民或許因為某個因素而完全同化為越(京)族人。他們已經融入以及成為越南最大族群的一部份。研究這個議題一定很有趣且有助於了解京族的來源，是各至今仍未有解答的問題。

可惜至今，這個問題或者被過分強調如平元祿，或者還未被真正研究與認同。

2010 台越人文比較研究國際研討會論文

越南史學院歷史學博士 - 阮友心 (TS. NGUYỄN HỮU TÂM - Viện Sử học)

論文題目：越南阮朝國史館與台灣當代國史館之比較

- So sánh Quốc sử quán triều Nguyễn Việt Nam (1820-1945) với Quốc sử quán Đài Loan đương đại (1957 đến nay)

### I. 阮朝國史館的形成和發展過程(1820-1945):

阮朝(1802-1945)是越南歷史上的末代封建君主王朝。阮朝對於當代的越南歷史起了不少包括積極性河西興的重要作用。許多年來國內，國外的歷史學者下了很大的時間和努力來研究阮朝的經濟，政治，社會，文化等各個領域，其中阮朝的史學成爲有意義的研究項目。雖然，對於國史館-阮朝編撰國史機構十幾年來也有學者關心並受到初步成就。可是，應該深刻，全面地進行了解阮朝的國史館。只有在這樣的研究基礎上，我們才能對阮朝的歷史發展過程補充了客觀，真正的認識。

#### I. 1. 史局-國史館的前身

在與西山朝政權相拒的時候，阮福映(後來成爲阮朝第一個皇帝-嘉隆)已經有記載自己的言行思考。他模仿中國皇帝設立起居住機構。眾所週知，起居住或稱注記是漢代建立的專職史官，它的任務是紀錄皇帝言行。起居住的來源始於商周時代的"左史記言，右史記事"<sup>1</sup>。

阮福映是一位喜歡歷史，就在還跟西山朝進行戰爭的時期，他經常跟群臣討論各個前代皇帝管理國家的治亂得失教訓。史載：“帝好觀前代史常召文臣武楨陳宥等讀歷朝通鑑輿論治得失日昃乃罷”<sup>2</sup>。1802年2月，一個朝官“阮吳吉進《大越史記》，帝覽久之因與群臣論歷朝故事日昃乃罷”<sup>3</sup>。所以，奪取王權以後，嘉隆帝立即著手學習前代和中國個王朝治國的教訓。書籍曾記載事件：有一次至深夜皇帝還閱覽明朝歷史：“辛未嘉隆十年(1811)，秋八月，帝臨朝嘗與群臣論漢唐君臣事迹及歷朝禮樂制度朝罷輒命侍書以明史進覽夜分乃罷”<sup>4</sup>。

<sup>1</sup> 張大可主編：《中國歷史文獻學》陝西人民教育出版社，西安，1991年版，304葉。

<sup>2</sup> 阮朝國史館：《大南實錄》正編第一紀，卷四十三卷，世祖高皇帝實錄，15葉。日本慶應義塾大學言語文化研究所，東京。

<sup>3</sup> 《大南實錄》正編第一紀，卷十六卷，世祖高皇帝實錄，11葉。

<sup>4</sup> 同上，《大南實錄》正編第一紀，卷四十三，世祖高皇帝實錄，3葉。

我們通過書籍記載的資料可以肯定：還沒掌握王位之前，嘉隆帝已經形成了繼承越南各個前代的傳統史學意識，同時學習中國的史學經驗以便設立專門史學機構。由於依靠了法國殖民主義的勢力，1802年滅亡西山朝以後，阮福映稱帝，建立阮氏王朝，改元嘉隆。阮福映實行諸多政策為鞏固新王朝奠定了基礎。阮世祖（嘉隆帝的廟號）對阮朝初創業績。他關心到朝廷的嗣位和設置中央官職。

他曾頒下詔書規定有名的阮朝四個不如左：第一個是：皇帝不立皇后，僅置皇妃宮嫔之位。帝去世後，嗣君皆為阮氏子孫，並尊其母為皇太后。第二個是：不立宰相，第三個是：科舉會試不取狀元，第四個是：不立內閣。嘉隆帝將全國劃分為二十三鎮與四營。從清化外鎮以北，成為北城，轄十一鎮，共分內五鎮（山南上，山南下，山西，京北，海陽）和外六鎮（宣光，興化，高平，涼山，太原，廣安）自平順以南，成為嘉定鎮，管轄五鎮（藩安，邊和，永清，永祥，河仙）。對於中部地區阮朝則置清化鎮（包括：清化內真和清化外鎮），義安鎮，廣義鎮，平定鎮，富安鎮，平和鎮以及平順鎮。京師轄四營—直隸廣德營（今承天順化）廣治營，廣平營，廣南營。北城和嘉定城皆設立總鎮和副總鎮，處理轄各鎮的諸政務。諸鎮還設有留鎮或鎮守，該簿，記錄等官職處理鎮里的政務。鎮下被分為府州縣，設置知府，知縣，知州管轄。

嘉隆帝注重編撰越南地輿和國史。1806年由兵部尚書黎光定編撰出來的第一部地理書《皇越一統輿地志》。不知從何時黎光定着手編撰？現在我們只能閱讀《大南實錄》記載這個事件“丙寅，嘉隆五年（1806）冬天十一月《一統輿地志》成，先是嘉隆帝命兵部尚書黎光定稽考通國圖籍，以自京師以南至河仙，北至涼山諸城營鎮道（廣德，廣南，廣義，評定，富安，平和，嘉定鎮，藩鎮，鎮邊，鎮定，永鎮，河仙，廣治，廣平，義安，清化，清平，北城，山南上，山南下，山西，京北，海陽，安廣，太原，興化，宣光，涼山，高平）。凡山川之險易，路數之遠近，疆域之界限，河海之源委，以至橋梁，市店，風俗，土產，一一載登，厘為十卷，書成光定奉表以進”<sup>5</sup>。

<sup>5</sup>引上，《大南實錄》正編第一紀，卷三十，世祖高皇帝實錄。

1811年6月阮朝群臣洽商關於編撰國朝實錄一部國史，史局這個名稱在阮朝國家書籍里始現。史載：“議修國朝實錄召侍中學士范威擊威，山南上督學阮陞懷德督學陳鑽等來京充史局編修”<sup>6</sup>。

我們可以確定：1811年史局成為阮朝國家政權的真正機構。它有編撰國史的重要任務，同時編修是史局的第一個職官。史局出現之後嘉隆帝逐步進行完善編撰國史機構組織。同年(1811)皇帝下詔命令武楨當作侍中學士起草編寫歷史凡例。12月，嘉隆帝欽閱修史凡例之後“名阮文誠充總裁，范如登副之”<sup>7</sup>。阮文誠是阮朝史局的第一位總裁。

雖然，嘉隆帝的史局機構出現，補充了總裁，副總裁，編修等各職官，可是史局的活動還沒得到有力推動，參加編撰隊伍還缺陷。所以，壬申嘉隆十一年5月(約1812年7月份)總裁阮文誠遞上一封秘密之信，內容提出建議：請允許選摺儒士補充史局，嘉隆帝讚揚並承諾。在嘉隆期間(1802-1819)史局的機構組織還沒完備，然而它的編撰工作也獲得可觀的成就。1811年嘉隆地頒下詔書廢除旧黎朝的法規重新規定新法。從1811年初至1812年7月在短短的19個月時間，史局已經完成編寫《皇越律例》或叫《嘉隆律例》包括22卷和398條律之一部法典。1815年8月這部法典被阮朝向全國正式施行。這部律書由廷臣阮文誠從命當作總裁。阮朝史臣們依賴黎聖宗帝(1460-1497)主持的《國朝刑律》或常稱為《洪德律例》(洪德-黎聖宗年號(1470-1497)這部法書為主，除此以外還參照《大清律來》編撰為《皇越律例》。

史局的初步成功給阮朝正在進行鞏固，健全國家機器的過程貢獻一分力量。這是阮朝對於編撰國史事業的第一個功夫。

## I. 2. 國史館成立

阮朝的第二個皇帝-明命帝繼承皇考的遺志。1820年，剛剛掌握王權，明命帝立即著手進行國家多方面的行政改革。特別，文化-史學領域也得到這位君王的重視。以皇家和國家的元首之責任和意識，阮朝諸帝皆想方設法提高阮姓的威望。史學亦是能夠給阮朝宣傳，鞏固勢力之一種有效的工具。這一些主觀，客觀因素更催促明命帝對於發展史學事業的關心。

<sup>6</sup>引上，《大南實錄》正編第一紀，卷四十二，世祖高皇帝實錄，18葉。

<sup>7</sup>引上，《大南實錄》正編第一紀，卷四十三，世祖高皇帝實錄，19葉。

庚辰明命元年夏五月(1820年),明命帝下詔求故典:命令搜羅全國舊書籍。詔曰:“朕惟歷代帝王之興必有一代之史以紀其言行政事垂之後世我國家奉肇祖皇帝闢壤建邦,太祖皇帝穎圖嗣曆列聖相承顯揚光大二百餘年其間各有事迹惟王制未備史局尙虛柱下之編致猶闕略”<sup>8</sup>。詔書頒下后,大量前代的史書和民間中的書籍得到搜集。其中不少被朝廷頒大獎的著作例如:鄭懷德編的《嘉定通志》或《嘉定城通志》三卷,《明渤遺漁文草》,黃公才編的《本朝玉譜》二卷,龔文曦寫的《開國工業演志》七卷,武元鑣著的《故事編錄》一卷等。這些著作都由皇帝嘉獎之賞賜金幣有差<sup>9</sup>。特別,翰林院編修潘輝注進所著的《歷朝獻章類志》書四十九卷,1821年夏4月得到明命帝頒獎:一件沙衣,30兩白銀<sup>10</sup>。

明命帝在詔書中,指出有不少原因,使得阮主時期史學還沒得到重視。趁此,他亦大膽聯繫到嘉隆帝期間,雖然史局設立了,可是朝廷剛成立,事務挺繁忙,所以還沒注意完善這個編撰國史機構。明命帝希望能夠繼承併振興列祖列宗曾創造的編撰史學傳統:“我皇考世祖高皇帝中興帝業躬致龍平追念前徽思求實錄而萬幾不遑史職仍曠。朕游情古典遙追先志仰惟世德肇培以有今日深欲闡揚往跡用付史官以備纂述”<sup>11</sup>。

1820年6月國史館正式成立,是阮朝的最高史政機關。《大南實錄》載:“明命元年,夏六月(1820),初建國史館”<sup>12</sup>。這是第一次阮朝書籍里出現的國史館名稱。在頒給群臣的上諭,明命帝強調史書的重要性並提出建立國史館編撰國史是為了給後代做好榜樣的實際目的。上諭曰:“國家開拓以來列聖相承二百年迨我世祖高皇帝中興混一區宇其間事跡勳烈苟非史冊何以垂示永久朕欲建立史館命儒臣纂修國史實錄以表建篤基勤之盛為後世法不亦可乎”<sup>13</sup>。

群臣據皇帝的上諭,命派選擇京城(順化)內的左邊地方建設國史館的辦事處,聚集工匠在一個多月建成,同年8月,國史館的辦事處落成<sup>14</sup>。可是建設在哪個具體地方,書籍還沒記載。《大南一統志》在官署條國史館記載如左:“京城的富文坊

<sup>8</sup> 《大南實錄》正編第二紀,卷三,聖祖仁皇帝實錄,5葉。日本慶應義塾大學言語文化研究所,東京。

<sup>9</sup> 引上,《大南實錄》正編第二紀,卷三,聖祖仁皇帝實錄,6葉。

<sup>10</sup> 引上,《大南實錄》正編第二紀,卷八,聖祖仁皇帝實錄,18葉。

<sup>11</sup> 引上,《大南實錄》正編第二紀,卷三,聖祖仁皇帝實錄,5葉。

<sup>12</sup> 引上,《大南實錄》第二紀,卷三,聖祖仁皇帝實錄,12葉。

<sup>13</sup> 引上,《大南實錄》第二紀,卷三,聖祖仁皇帝實錄,12葉。

<sup>14</sup> 《大南實錄》第二紀,卷八,聖祖仁皇帝實錄,12葉。



地分"<sup>15</sup>即是順化京城的左邊，(後來富文坊改成忠后坊,現屬於順化市順成坊地分). 關於國史館的辦事處，《欽定大南會典事例》記載: 在富文坊的辦事處用磚砌牆，包括正堂三間兩翼，庭園前建設兩派住所,每派有七間,周圍都是磚牆,皆開一個前門和一個後門<sup>16</sup>.

國史館辦事處落成以後,明命二年,辛巳三月(1821 年四月),明命帝親來參訪國史館,命設御座在正中堂並在門前建立"傾蓋下馬"石碑<sup>17</sup>.皇帝還命增加建立正堂兩邊的左右房間以給國史館的人員工作<sup>18</sup>.根據順化研究學者意見,阮氏王朝建設在京城里面的政權系統數百座辦事處和數十座神聖,王主寺廟,只有午門, 敷文樓, 文廟, 啓聖祠和國史館等幾各地方才得到設立"傾蓋下馬"石碑<sup>19</sup>.

皇帝參訪國史館和增加建設等事件證明了明命帝對於編撰國史機關的體貼照顧,同時還表現出國史館在阮朝的政權系統之重要性位置.

國史館建立之後,阮朝逐步健全這個編撰國史機構.阮氏諸皇帝,尤其明命帝和嗣德帝非常關心國史館的組織,人事選擇, 編撰等各方面工作.諸皇帝都以爲編撰國史是秉政期間的首要任務之一. 嘉隆(1802-1829),明命(1820-1840),紹治(1841-1847),嗣德(1848-1883)諸帝都強調編撰國史和段代史的重要性.嗣德帝的上諭指出:“帝王創業垂統繼體守成一代之正史以記載功德垂示將來.自古聖政日歷金匱皇圖均為有國鉅典製作修明莫此為大者也”<sup>20</sup>. 諸帝對國史館全部活動的直接, 及時關心使得國史館的位置越來越高. 參加編撰國史的史官隊伍亦得到重用.這樣鼓舞, 激勵他們更加積極盡力投入纂述國史工作.

阮氏及其後代在京師順化建立國史館,讓全國名儒編輯國史,其首要目的之一在於抬高阮氏的權威,宣揚阮氏家族的戰攻, 政績和文治.在一百多年活動期間阮朝國史館已經出色的完成王朝交給之任務. 它收拾, 整理, 典藏許多越南歷朝的重要史籍, 同時編撰和出版了國史, 玉謀, 地理著作(包括阮朝的《大南實錄》, 《大南一統志》, 《欽定越史通鑑綱目》等). 這些巨作對於了解阮朝和越南封建

<sup>15</sup> 阮朝國史館《大南一統志》卷一,京師, 65 葉.

<sup>16</sup> 阮朝內閣《欽定大南會典事例》卷三

<sup>17</sup> 引上,《大南實錄》第二紀,卷八,聖祖仁皇帝實錄, 11 葉.

<sup>18</sup> 引上,《大南實錄》第二紀,卷八,聖祖仁皇帝實錄,11 葉.

<sup>19</sup> 潘順安: "阮朝國史館", 順化研究雜誌, 第一集, 順化市, 順化研究中心出版,1999 年, 168-190 葉 (越文). 泰文檢: "順化故都", 西貢市,1960 年.(越文)

<sup>20</sup> 引上: 《大南實錄》第三紀, 卷四十一,1 葉.

朝代歷史奠定了較完備的基礎。雖然阮朝的國史館模擬了中國明清國史館，可是在運行過程之中也有靈活性地創造，成為越南國史館的獨特。

### I. 3. 阮朝國史館的人事組織和運行原則

#### I. 3. 1. 國史館的人事組織

阮氏諸皇帝都以個前朝的使用賢能政策作為借鑑。阮朝通過任子，選舉和科舉的其中科舉是最重要之三個方式來銓選國家官僚隊伍。嘉隆帝始創阮氏王朝期間，施行諸多政策為鞏固新王朝奠定了基礎。可是，他碰到種種困難，所以那時候選擇中央和地方之官吏大多數都依賴任子方式。即是幫助嘉隆帝取得政權的功臣之子弟被提撥為阮朝行政機器的重要位置。雖然如此，嘉隆政權仍有不少名儒得到重用。繼承皇考業績，明命帝為補充和完善官僚隊伍而深深著想辦法。他進行改革培訓與選擇賢能方式。除了任子方式外，從 1822 年阮朝開始進行會試并頒布考試定例，史籍記載：“壬午明命三年春三月... 初開會試恩科定試法...，命協辦大學士鄭懷德充會試場主考，形部右參知吳廷介充副主考”<sup>21</sup>。1825 年起阮朝更改鄉試和會試制，1828 年改變考中鄉試的鄉貢名號為舉人。通過科舉選賢任能的方式逐步成為阮朝的主要渠道。國史館亦是阮朝的重要機關之一，所以它的史官隊伍也不例外。人事組織是建設國史館最重要事務。國史館的編撰工作人員就是阮朝成功地編寫大量史書留給後代的決定因素。

日常工作在國史館的史官和人員隊伍跟編撰史學項目有密切的關係。一般來說，每天都有 5 個史官人員集中來館從事編輯工作。負責國史館者如總裁，副總裁分功應值。據阮朝的規定總裁不常來館，只有副總裁天天都工作在館，及時處理館內諸事。朝廷允許大臣兼任總裁，副總裁時，可以隔日來監督編撰國史。史籍曾載：“乙未，明命十六年（1835 年）夏五月以兵部尚書張登桂充實錄所總裁，都察院左副都御史潘伯達充副總裁... 又以張登桂，潘伯達既有部院職事，又充機密大臣準仍遵前諭以機密為正辯，史事閒日一輪往檢督”<sup>22</sup>。直接編撰國史如算修，編修必定天天都分成白班和夜班來館工作。服務人員如考校，收掌，辦事等日常來館。

#### I. a. 阮朝諸帝期間的國史館人事隊伍統計表

序號	皇帝	總裁	副總裁	算修	編修	考校	收掌	藤錄	總共
----	----	----	-----	----	----	----	----	----	----

<sup>21</sup>引上，《大南實錄》第二紀，卷十四，聖祖仁皇帝實錄，8 葉。

<sup>22</sup>引上，《大南實錄》第二紀，卷一百五十一，聖祖仁皇帝實錄，1 葉。

1	嘉隆	1	1		03				5
2	明命	1	2	10	25	5	13	8	64
3	紹治	2	1-3	5-7	5-10	4	3	8	37
4	嗣德	3	6	18	5-38	4-8	3-18	6-8	99
5	建福	1	2	3-6	12				21
6	同慶	1	1	2-4	2-6	2-6	2	6	26
7	成泰			3	6	6			15
8	維新	1		3-4	5-6	2-3	2	8	24
9	啓定	1	1	5	3	2	1	4	17
10	保大	1	1	2	3	2	1	3	13

來源：《大南實錄》，《欽定大南會典事例》，《欽定大南會典事例續編》，《阮朝硃本》等書。

通過 I.a 統計表我們不難能認識國史館之人事隊伍參加編撰國史的大概情況：阮朝國史館之活動始為明命帝時期，後來最發達於嗣德帝時期。從法帝國主義侵略並正式統治越南後(1884 年)阮朝國史館的活動範圍被影響，縮小，所以它的人事隊伍大大的減少。國史館在嗣德帝時期有總共 99 人參加編撰國史，可是在保大帝-末代皇帝時期，只存在 13 個人編撰《大南實錄第七紀正編》，其中包括：一個兼管員，一個總裁，兩個算修，三個編修，兩個考校，三個藤錄，一個收掌。

### I. 3. 2. 阮朝國史館的運行原則：

#### I. 3. 2. 1. 編撰觀點：

東方君主封建制度一直以儒家為主要思想，儒家經常提高天道觀念。阮氏王朝亦不例外。所以國史館的史臣以天道為基礎來評價每個國家的興亡，各個朝代的得失。在國史館編寫的不少史學項目都能找到明顯例子。十五世紀，胡季犛父子被明寇俘獲使得胡氏政權的失敗。其原因包括主觀和客觀在內，可是，嗣德帝在《欽定越史通鑑綱目》御批如左：“天道報應，明明不錯”<sup>23</sup>。阮朝在歷史著作里的體現觀點仍然被天道觀念束縛。

<sup>23</sup>引上，《欽定越史通鑑綱目》正編，卷十二，二十葉。

國史館的著作對象集中於正在秉權的皇帝，君王的一切言談舉止都得到史官的記載。國史館就是以帝王為中心的史官機構。皇帝掌握國家政權以唯我獨尊和替天行道之觀念，所以他經常控制朝廷各個機構的活動。國史館也成為皇帝干涉，控制的對象。在國史館的內政活動過程譬如聘選人事，修史的題材，凡例，編撰內容等事項都被皇帝直接指導甚至過度的干預。

雖然如此，阮朝史官因能吸收并繼承越南各前代的編撰國史傳統，所以，國史館的著作在一定的程度上可以體現出民族自主意識。越南反抗侵略者的民族解放鬥爭如二徵王起義(公元 40 年)，吳權起義(公元 938)，藍山起義(公元 1317-1428)等都被反映在國史的內容裡面。

另一方面，史臣本有認為歷史是一個通鑑之觀念，所以在編撰國史時，他們都秉筆直書地寫成信史。這是東方史學和越南史學的傳統特色。越南國史一般都較忠實地反應歷史的事實。阮朝諸帝常以本民族光榮的歷史傳統為自豪感，嗣德帝編的《御製越史總詠》三卷，曾寫道："且我越本稱文獻之邦從來久矣"，或是："夫南史自鴻龐以來四千年與北國相并"<sup>24</sup>。阮朝諸帝皆希望通過編撰國史來振興國家的文化事業，可是其目的主要在於能肯定阮朝的正統位置及其繼承前代的歷史作用。上面的政治與文化理由使阮朝諸帝都非常珍惜歷史，以忠實編寫精神為第一個評價的標誌。明命帝曾頒上諭指出："職居載筆當思所以示信萬世其慎之"<sup>25</sup>。阮朝史臣一貫遵守各位皇帝對信史的意旨，可是不能說他們編寫的國史都包涵全部歷史事實。尤其，從十九世紀後半期起，法帝國主義統治越南，阮朝的各方面活動都被法國的干涉。國史館的史學活動像阮朝的經濟、政治等一樣受到嚴格的制約。《大南實錄第六紀正編和附編》，《大南實錄第七紀正編》的更改內容是阮朝史臣束手無策之明顯例證。

### I. 3. 2. 2. 監督制度

阮朝對國史館的活動監督制度很嚴格。督察院是檢查國史館工作的直接機構。每個月督察院的科道官輪流派人一天兩次來監督。不僅管理工作時間，勞動紀律，工作進度，而且督察院還跟其他有關機構如六部直接閱讀，復閱國史館編撰著作，然後才能遞上皇帝御覽。

<sup>24</sup> 《御製越史總詠》卷首，御製越史總詠繼序，西貢，1970 年版，2 葉。

<sup>25</sup> 引上，《大南實錄》第二紀，卷五十一，聖祖仁皇帝實錄，12 葉。

阮朝審閱國史館的項目過程秩序如左：編修官編撰以後，算修官閱讀，補充，糾正，考校官進行校訂，對照，遞程總裁，副總裁再閱，最後還要通過兩三次檢閱，復閱。明命二十一年十二月(1840)督察院和六部審閱國史館編的《欽定剿平匪寇方略》著作查出一百九十多錯處，漏處。編撰著作的負責人及其算修官都被譴責并處罰<sup>26</sup>。對於國史館的監督過程經常進行并嚴謹。這個工作按照阮朝規定的上下協同連結，內外互相箝制之檢查基本原則。雖然如此，可是國史亦不能免得有錯誤現象。紹治帝，嗣德帝幾次發現史學項目的露錯之處。每次發現立即修改，甚至有時皇帝命取消全部稿本。

#### I.4.國史館的成就

##### I.4.1.歷史,地理著作:

現列舉幾部常使用的歷史,地理著作如下:

國史館編撰的巨作有:《大南實錄前編和正編》一共 502 卷。其內容涉及從太祖嘉裕皇帝(阮黃)開始鎮守順化(1558)至阮氏啓定帝王朝(1916-1925)包括 367 年歷史的演變過程。這是阮朝國史投資最大的集中最多史官隊伍和編撰時間最長的國史項目。

《欽訂越史通鑑綱目》53 卷，這是阮朝國史館在嗣德帝親自指導編撰的最大民族歷史巨著。其書內容包括從雄王建國時代至於十八世紀末期(1789)的越南歷史。

《大南一統志》28 卷，嗣德帝時間編撰的地理書，所以越南全圖編寫較詳細從北方各省如涼山，高平至儘南極如金歐角。

《同慶地輿志》或稱《同慶地輿志略》還是《同慶御覽輿地志略》這是阮朝國史館編撰在同慶王朝(1886-1888)的最後地理書。其書一共 25 卷，大張幅度，有 314 張北圻，中圻之全部省，府，縣的地圖。

##### I.4.2.國史館的積極作用

在一百多年存在的活動時間，阮朝國史館獲得的成就非常重大，給越南史學史帶來很大的貢獻。國史館留下價值很高之歷史,地理巨著。這些著作根據編年,紀傳,記事本末等體材不僅反應阮氏王朝在政治,經濟,文化的全部領域而且還

<sup>26</sup>引上,《大南實錄》第二紀,卷兩百二十,聖祖仁皇帝實錄, 25 葉。

給讀者提供當代的實際生活資料。國史館通過編撰和印刷使得民族的史學事業和印刷技術更加發達,完善。

阮朝國史館集中大多數有歷史知識和繼承并發揮民族傳統精神的儒家。國史館的人員隊伍認真工作,積極編撰,公佈了不少史學巨著。這些著作不僅有及時作用而且至今還發揮很好的效果。

我們不能否認阮朝及其國史館對越南史學,文化領域的有效貢獻。

## II. 台灣當代的國史館 (1957 年至今)

在當代的全世界上,只有維一台灣的國史館還在活動并發展,所以了解台灣國史館成爲很有意義的學術題材項目。

台灣的國史館繼承中國歷代的國史館傳統。眾所週知,中華民族是歷史意識發達的民族。中國史官設置很早,相傳,從三代就有了史官名稱,例如夏代有終古,殷代有向摯都掌爲史官職務。春秋時期晉有史臣董狐,齊有太史南史<sup>27</sup>。可是中國設置史館始於北齊,當時魏收受詔撰修<魏書>,至此才出現了史臣奉職專事撰述的機構。史館設置的深刻背景是自北魏建國以來一百多年間重視修史的長久傳統。可是,設館修史制度的確立是在唐朝初年,其政府對纂史工作的高度重視和完成八部"正史",佔了"二十四史"的三分之一之巨大成績,大大加強了中國歷史記載長期連續的傳統,對後代產生了深遠影響<sup>28</sup>。宋代繼承唐代的設館修史制度更加發展。元,明,清三代也重視設館修史的事業。清代史館是中國古代官方修史機構發展的最後階段。它們充分吸收此前歷朝設館修史的經驗,在人員設置,組織管理等方面都有較爲完善的制度。在史館建設的全面都達到了從前未有的最完備狀況<sup>29</sup>。

台灣國史館前身是 1912 年由臨時大總統孫中山設立的國史院。同年(1912)10 月 28 日北京政府制定公佈<國史館官制>,改院爲館。可是遲到 1914 年 5 月 25 號國史館才正式成立,然而因缺乏經費,導致館務無法正常運作。當時,王闓運得到袁世凱大總統批准爲國史館的第一位館長。由王館長被特准遙領史職,所以副館長楊度代理館務則責。旋因人謀不藏,國史館時設時廢。1928 年 6 月北京政府結束,國史館也隨之停辦。

<sup>27</sup> 陳其泰: "設館修史與中華文化的傳承",載於 清史研究雜誌, 2003 年 2 月第一期。

<sup>28</sup> 引上, 陳其泰: "設館修史與中華文化的傳承"。

<sup>29</sup> 王記錄: "清代史館的人員設置與管理機制",載於史學史研究雜誌, 2005 年第四期。

蔣介石政府遷台後，國史館隸屬於總統府。1956年5月10日，立法院修正，總統公佈〈國史館組織條例〉。1957年6月29日開始國史館在台灣復館<sup>30</sup>，特任羅家倫為館長。1958年1月，國史館在台復館辦公。2001年10月24日，通過立法院的修正，總統公佈〈國史館組織條例〉，調整組織編制。2004年1月20日公佈〈總統副總統文物管理條例〉增加國史館的管理項目，其中包括總統副總統從事各項活動所產生而不屬於檔案性質之各種文物如：信箋，手稿，個人筆記，日記，備忘錄，照片，錄影帶，錄音帶，等文字，非文字資料或物品<sup>31</sup>。

從復館至今，在半個多世紀發展之中台灣國史館有了53年艱難和輝煌的歷史。台灣國史館已“從創業艱難到今日的茁壯發展”<sup>32</sup>。

### III. 阮朝的國史館與台灣的國史館之比較：

雖然阮朝和台灣的國史館在活動期間，在政治制度等方面都有差別的。可是，我們要通過兩館的多方面之比較指出及其的異同處。

#### III. 1. 阮朝國史館和台灣國史館的共同處

##### III. 1. 1 兩館在其政府的重要位置：

兩館都是國家的最高史政機關，以纂修國史為中心任務，以採集，整理，典藏，編纂，研究，推廣國家重要史料文物為施政方針。兩館在其政府都有重要的位置，所以都得到最高當權人（皇帝，總統）體貼的關心。李登輝總統於1991年6月28日曾蒞國史館視察<sup>33</sup>。陳水扁總統於2001年2月27日曾蒞國史館視察與本館同仁合影留念<sup>34</sup>。同時各位總統還給館內人員重要的指示，強調國史館的工作位置。李總統曾指示：“一，整修清史應列為國史館重點工作之一，最好能在三完成，二，國家黨案法從速制定暨主管機關定位問題。．．．三，國史館組織條例之修訂，可於修憲後配合總統府組織法修正案辦理”<sup>35</sup>。陳水扁肯定國史館同仁的努力...，宣示開放檔案以供社會各界利用，期勉國史館成為總統文物典藏機構<sup>36</sup>。

<sup>30</sup> www.dmh.gov.tw: 國史館沿革

<sup>31</sup>〈總統副總統文物管理條例〉載於國史館館刊,半年刊,42期,2007年6月274葉。

<sup>32</sup>張炎憲:〈國史館的發展特色與未來展望〉,國史館館刊,半年刊,42期,2007年6月4葉。

<sup>33</sup>簡筌簧,林秋敏整理"國史館復館50週年大事記",載於〈國史館館刊〉,國史館,2007年6月,299葉。

<sup>34</sup>引上,簡筌簧,林秋敏整理"國史館復館50週年大事記",載於〈國史館館刊〉,312葉。

<sup>35</sup>引上,簡筌簧,林秋敏整理"國史館復館50週年大事記",載於〈國史館館刊〉,299葉。

<sup>36</sup>引上,簡筌簧,林秋敏整理"國史館復館50週年大事記",載於〈國史館館刊〉,312葉。

兩館的出世之目的和宗旨都一樣的,1911年由孫中山為首的民國政府剛成立,有97個代表中國的知識份子呈請設立國史院,目的就是:"撰輯中華民國建國史,頒示海內以垂法戒而鞏邦基"<sup>37</sup>.孫大總統贊成并指出成立國史院的方向如下:"查中國歷代編纂國史之機關均系獨立,不受他機關之干涉,所以示好惡之公,昭是非之正,使秉筆者據事直書,無拘牽顧忌之嫌,法至善也"<sup>38</sup>.

### III. 1. 2. 兩館的組織結構,從事工作,編撰目的等各領域,較相似的:

兩館的官員隊伍較相同皆有:總裁,副總裁,纂修,編修,考校,收掌,藤錄(阮朝)除外台灣國史館還加上協修,檢討,秘書長一人承館長之命,襄理館務,秘書三人,處長三人<sup>39</sup>.兩管的最高職官-館長,總裁都是通過皇帝(阮朝),總統(台灣)特任方式來擔當職務.

### III. 1. 3. 兩館都重視編撰信史方向:

上面我們亦談過阮朝的諸皇帝經常警告史臣都要忠實編撰國史.台灣國史館的編撰宗旨也跟阮朝相同.孫中山總統曾強調信史的重要作用:"民國開創,神州空前之偉業,不有信史,何以焜耀宇內,昭示方來"<sup>40</sup>.兩館的共同目的都是讓史臣能振筆直書的,編寫皆為信史著作.

### III. 1. 4. 參加館內的官員隊伍為編撰國史的工作都有自豪感:

兩館的史臣皆帶有著本民族歷史的醉心.他們都以為自己能參加編撰國史是個人的崇高之榮幸,所以盡能力為王朝,國家付出熱情的貢獻.

阮朝的纂修官武范凱曾四次被調動國史館工作有詩句表示個人的內心振奮:

一名苟可存來史,  
未死猶能免寸陰<sup>41</sup>

他認識到史官能編寫國史的重要位置,為此自豪:

史吾國史館吾家  
別占人間最樂窩...  
閔析能無尸素辱  
吳曹況是職編摩<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> 國史館:〈國史館概況〉,台北,中華民國80年2月出版,4葉.

<sup>38</sup> 引上,〈國史館概況〉,台北,中華民國80年2月出版,4葉

<sup>39</sup> 引上,〈國史館概況〉,台北.

<sup>40</sup> 許師慎編纂〈國史館紀要〉,中華民國史料研究中心,台北市,1977年版,1葉.

<sup>41</sup> 武范凱著作〈東洋詩文選〉,越南社會科學出版社,1991年版,河內,156-157葉.



台灣國史館五十週年成立的特刊之[國史館與我]有四篇文章，登載本館退休或離職人員回憶在館服務的點滴<sup>43</sup>。其中，陶英惠寫的“在國史館服務雜憶”文章中，自豪想起在台灣國史館工作的五年期間，只有不長工作時間，可是留給他一輩子不忘記的深刻紀念<sup>44</sup>。

### III. 2. 兩館之間的不同處

#### III.2.1. 首先我們要談到兩館的政治性質完全相反的：

阮朝國史館屬於封建制度的產物而台灣國史館是共和民主制度的產物。所以每館都帶有時代的特殊。我們閱讀許師慎編寫的“國史館紀要”著作里之會議速記錄<sup>45</sup>就清清楚楚認識兩館政治上的區別。如果阮朝國史館的史官只能遵從皇帝命令。相反，在〈國史館組織條例〉從民國 35 年(1946)公佈，經過兩次修改，民國 45 年(1956)和民國 90 年(2001)仍然規定：國史館隸屬於總統府<sup>46</sup>，可是在會議上台灣各代表都可以自由發表個人的觀點。

III. 2. 2. 阮朝國史館由封建政權皇帝操縱，而台灣國史館由總統府管轄。台灣國史館除了編撰國史等史學工作以外還專管總統副總統文物。從 2004 年 1 月 20 日，總統公佈由立法院修正的：〈總統副總統文物管理條例〉，明定國史館為總統，副總統文物之主管機關。雖然兩管都由政府最高當權人管轄，可是阮朝國史館被皇帝深刻的干涉，有時還阻礙國史館的活動。在皇帝的控制下，阮朝國史館不能完全獨立實施本館的編撰國史之宗旨。這跟中國封建制度的國史館運行同樣的特點。“國史館官制，東西各國無之，在中國為特一之機關。黨專制時代，史臣半為專職皇帝所私”<sup>47</sup>。反過來，台灣國史館在一定的程度上仍然獨立編撰國史，沒有受總統的限制。這是兩館的最大區別。

#### III. 2. 3. 台灣國史館的組織機構有具體，合理的專門職責劃分工作：

在民國 90 年 10 月 24 日(2001 年 10 月 24 日)公佈〈國史館組織條例〉修正版，第二條規定：國史館（以下簡稱本管）掌理下列事項（總共有八個事項，我們之舉三個來參考）：

<sup>42</sup> 引上，武范凱著作〈東洋詩文選〉184-185 葉

<sup>43</sup> “編者的話”，載於〈國史館館刊〉，國史館，2007 年 6 月，336-337 葉

<sup>44</sup> 陶英惠：“在國史館服務雜憶”載於〈國史館館刊〉，國史館，2007 年 6 月，254-268 葉。

<sup>45</sup> 引上，許師慎編纂〈國史館紀要〉，中華民國史料研究中心，3-29 葉。

<sup>46</sup> “國史館組織條例”，載於〈國史館館刊〉，國史館，2007 年 6 月，271-273 葉

<sup>47</sup> 引上，許師慎編纂〈國史館紀要〉，中華民國史料研究中心，20 葉。

- 一. 政紀, 志書, 傳記, 專題之研究, 撰述, 彙編事項.
- 二. 歷史圖表之製作, 彙整事項.
- 三. 史學集刊, 專刊之編印, 工具書之編製, 資料庫之建立事項<sup>48</sup>.

這次修正健全台灣國史館內部組織架構及職務結構, 內部單位設有四處三室如下: 修纂處, 審編處, 采集處及秘書處, 并得分科辦事; 三室: 會計室, 政風室及人事室<sup>49</sup>.

從 2000 年至 2008 年的擔任國館長張炎憲先生曾指出: 2001 年國史館組織條例修正是自國史館成立之後, 首次修正. . . 新的組織條例重新劃分工作項目, 職權, 職等和升遷管道, 使得國史館功能更臻完備, 更能發揮<sup>50</sup>.

#### III. 2. 4. 兩管服務的對象不相同

阮朝國史館以皇帝和皇家的活動為主體的對象, 在編撰凡例有十條其中五條射及到皇帝的規定(佔有 50%). 這樣的編撰國史幾乎成為皇帝的個人歷史. 阮朝的國史裡面很少事件提到人民, 偶爾史書記載在某個地方群眾反抗政權進行起義. 所以阮朝編撰國史是為一個人-皇帝服務.

台灣國史館編撰史書給台灣社會各階層服務. 53 年發展的台灣國史館已經出版和公佈許多重大作品, 例如: 1961 年出版的〈開國文獻〉21 冊, 〈中日外文史料彙編〉9 冊, 〈中華民國史事紀要〉從 1972 年至 2006 年共出版 175 冊, 重印〈國民政府公報〉共 222 冊, 〈清史稿校注〉從 1986 年至 1990 年全 15 冊出版等. 除了出版歷史, 地理, 政治, 外交等書籍以外, 從 1987 年國史館還復刊國史館館刊<sup>51</sup>. 許多年來, 通過業務的增加和持續, 台灣國史館逐步建立起自己的特色, 收獲不少碩果, 對於促進社會的進步發展起很大的作用. 張炎獻館長曾指出:

1. 民主運動史料的出版. 民主化締造台灣的政治奇蹟, 使台灣從威權體制邁向自由民主, . . 從其中更會發覺建立民主的艱辛過程正是台灣歷史發展的特色, 是台灣人民追求理想的實現.
2. 社會運動史料的出版. . . 整理出版勞工, 環保, 台語文, 原住民運動等史料, 不只是留存史料, 印證歷史, 更是了解台灣社會本質, 解決問題的依據.

<sup>48</sup> 引上: 張炎憲: "國史館的發展特色與未來展望".

<sup>49</sup> 林山本: "國史館組織現狀"載於〈國史館 館刊〉, 國史館, 2007 年 6 月, 141-144 葉.

<sup>50</sup> 引上: 張炎憲: "國史館的發展特色與未來展望".

<sup>51</sup> 引上: 簡笙簧, 林秋敏整理"國史館復館 50 週年大事記".

3. 有關 台灣主權的史料和論述的出版... 不只改變了民眾對國家的思考方式, 更產生追求獨立自主, 不畏強權, 昂然自信的觀點<sup>52</sup>.

### III. 2. 5. 台灣國史館加強應用先進科技

這是阮朝國史館永遠不能達到的地步. 在跟世界現代化的接軌過程中, 台灣國史館逐步促進先進科技應用. 現舉個例子: 從 2002 年, 國史館已經參加〈國家典藏數位化計劃〉, 在短短時間內, 建置了〈國史館數位典藏系統〉: "可以提供符合 EAD 檔案描述層級架構的瀏覽幾查詢功能"<sup>53</sup>, 除此還建置〈國史館數位典藏資料庫〉: "包括目錄資料與影像資料庫... 這些資料透過數位典藏系統, 以網路傳輸的方式提供各界研究應用"<sup>54</sup>. 尤其, 國史館的審編處在數位資料的文化加值應用上, 規劃出版了幾類文化加值產品, 包括: 〈數位典藏計劃出版系列〉電子書, 〈多媒體影音光碟〉, 〈動畫光碟及隨需出版系統〉<sup>55</sup>, 〈國史特藏文物-總統系列〉等.

## IV. 結語

阮朝國史館活動期間主要屬於十九世紀末和二十世紀初期, 台灣國史館從二十世紀五十年代復館至今二十一世紀還正在持續發展. 可是越南和台灣的兩館都有不少共同處. 兩館的組織結構, 從事工作, 編撰目的等各方面, 可以說較相似的. 我們要通過兩館的多方面之比較指出兩館的異同點. 從此明定: 國史館對研究國家的歷史提供了多順利的條件, 兩館已經完成起初確定的服務目的. 既然在政治制度有差別的, 可是兩館都是國家的最高史政機關, 以纂修國史為中心任務, 以採集, 整理, 典藏, 編纂, 研究. 推廣國家重要史料文物為施政方針.

本人對於台灣國史館的了解還是初步, 很簡陋的, 所以在文章里不免出現錯誤或不妥之處. 請各位同仁指教為此本人無比感謝.

2010 年庚寅年仲秋吉日

於河城官仁書齋

<sup>52</sup> 引上: 張炎憲: "國史館的發展特色與未來展望".

<sup>53</sup> 葉飛鴻: "審編處的第一個五年成長與茁壯", 載於〈國史館 館刊〉, 國史館, 2007 年 6 月, 52-84 葉.

<sup>54</sup> 引上, 葉飛鴻: "審編處的第一個五年成長與茁壯"

<sup>55</sup> 引上, 葉飛鴻: "審編處的第一個五年成長與茁壯"



**TỪ GIA ĐỊNH THÀNH ĐẾN NAM KỲ LỤC TỈNH**  
**- QUÁ TRÌNH HÌNH THÀNH, THAY ĐỔI TỔ CHỨC BỘ MÁY**  
**QUẢN LÝ HÀNH CHÍNH NAM BỘ NỬA ĐẦU THẾ KỶ XIX**

**ThS. Nguyễn Ngọc Phúc**

Khoa Lịch sử, Trường Đại học Khoa học xã hội & Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội

Những năm cuối thế kỷ XVIII đầu thế kỷ XIX, cục diện đất nước luôn ở thế biến động, giằng co quyền lực. Vương triều Tây Sơn quật khởi cùng những chiến công oanh liệt, song không ổn định, tồn tại lâu dài. Chiến thắng trong cuộc nội chiến với nhà Tây Sơn đưa Nguyễn Ánh - người đứng đầu lực lượng trung thành với dòng tộc chúa Nguyễn vươn tới đỉnh cao quyền lực, trở thành vị Hoàng đế đầu tiên của vương triều mới.

Triều Nguyễn thiết lập trong bối cảnh đất nước vừa trải qua thời kỳ dài bất ổn, xung đột giữa các tập đoàn phong kiến thống trị, đất nước chia cắt, hệ lụy từ các cuộc nội chiến tương tàn nhiều thế kỷ là những nguyên nhân chính khiến đời sống kinh tế - xã hội luôn xáo động và kìm hãm nghiêm trọng... Nhưng mặt khác, đó cũng là thời kỳ lịch sử - do nhiều nguyên nhân, trong đó gồm cả những yêu cầu về củng cố thế lực, khẩn hoang phát triển kinh tế, giải tỏa áp lực gia tăng dân số..., quá trình lãnh thổ của người Việt không ngừng mở rộng. Hơn một thế kỷ - nếu chỉ tính từ thời điểm Chương cơ Lễ Thành Hầu Nguyễn Hữu Cảnh được chính quyền Đàng Trong cử vào kinh dinh vùng đất Nam Bộ (1698) đến khi triều Nguyễn thiết lập, công cuộc khai phá và thực thi chủ quyền của người Việt đối với vùng đất phương Nam đã được xác lập khá vững vàng...

Bước sang thế kỷ XIX, từ những tiền đề phong trào Tây Sơn tạo dựng, quá trình thống nhất lãnh thổ và quyền lực được nhà Nguyễn kế thừa, tiến tới xác lập trọn vẹn. Với triều Nguyễn, đây là yếu tố nền tảng, trở thành điều kiện và mở ra cơ hội phát triển đất nước. Song chính yêu cầu của việc quản lý một lãnh thổ rộng lớn hơn bất cứ thời kỳ nào trước đó cũng là thách thức to lớn đặt ra cho vương triều mới. Dưới góc độ thực thi quyền lực hành chính, thực tế triều Nguyễn phải đối mặt, và giải quyết - như nhận xét của một nhà nghiên cứu: "không chỉ là vấn đề cai trị lãnh thổ được mở rộng mà còn là vấn đề thống nhất ba phần lãnh thổ khác biệt: phần đất trước đây của nhà Trịnh ở miền Bắc, vùng đất trung tâm của nhà Nguyễn ở miền Trung và chính quyền Gia Định ở miền Nam"<sup>1</sup>.

Nam Bộ - như đã đề cập, là vùng đất hội nhập vào lãnh thổ Việt Nam trong một thời kỳ biến động. Xuất phát từ những đặc thù về điều kiện tự nhiên, cũng như lịch sử

---

<sup>1</sup> Choi Byung Wook: *Southern Vietnam under the Reign of Minh Mạng (1820 - 1841): Central Policies and Local Response*, Cornell University, Ithaca, New York, 2004, p.45

suốt cả quá trình trước, trong và sau khi người Việt khai phá, thực thi chủ quyền, Nam Bộ sớm đã định hình, xác lập với tư cách một không gian lịch sử - văn hoá<sup>1</sup>. Các đặc điểm địa lý, lịch sử dân cư, văn hoá tộc người không chỉ tác động tới đời sống kinh tế xã hội mà còn là nhân tố chi phối quá trình tổ chức, hoạt động của bộ máy quản lý hành chính, nhất là trong những giai đoạn giao thời lịch sử. Đầu thế kỷ XIX, khi chính quyền trung ương mới thiết lập, thực lực chưa đủ mạnh để có thể vươn xuống nắm quyền kiểm soát, chi phối toàn bộ lãnh thổ. Vì thế, trong quá trình chọn lựa, xây dựng mô hình quản lý, triều đình Huế không thể không cân nhắc đến yếu tố vùng miền của Nam Bộ. Phương án Gia Định Thành thực chất được xem là giải pháp quá độ trên con đường củng cố, tăng cường sức mạnh quyền lực của triều đình Nguyễn. Hệ quả của giải pháp này là hàng chục năm dưới thời Gia Long và đầu triều Minh Mệnh, từ cơ cấu hành chính cũng như thiết chế quản lý đi kèm, Nam Bộ được tổ chức, điều hành bởi một chính quyền địa phương mà tính tự trị được coi là đặc điểm nổi bật.

Nhìn nhận bối cảnh cùng những nguyên nhân, tác động trên sẽ góp phần tìm lời đáp cho câu hỏi vì sao, bằng phương cách nào, trong mấy thập kỷ đầu thế kỷ XIX, từ thiết lập Gia Định Thành, rồi xoay chuyển, đưa đến việc chia đặt, hình thành lục tỉnh Nam Kỳ. Suốt quá trình đó, tương quan quyền lực chính quyền trung ương - địa phương là yếu tố quyết định cho mỗi bước đi và sự lựa chọn, để cuối cùng tạo nên những biến chuyển sâu sắc cả về thiết chế hành chính lẫn cơ cấu quyền lực Nam Bộ... Theo hướng tiếp cận này, bài viết của chúng tôi sẽ đưa ra những lý giải, nhằm góp phần làm rõ thêm thực chất, căn nguyên của quá trình trên.

### **1. Gia Định Thành - bước chuyển quá độ của Nam Bộ trong Việt Nam thống nhất**

Giữa những ngồn ngộn bề bộn của công cuộc kiến thiết đất nước, thiết lập và tổ chức bộ máy quản lý hành chính là nhiệm vụ vô cùng quan trọng. Ý thức được điều đó, nhà Nguyễn - với vai trò nổi bật của hai vua đầu triều Gia Long, Minh Mệnh - đã giành nhiều tâm sức, nỗ lực cho sứ mạng này.

Năm 1802, sau khi lên ngôi, vua Gia Long chia cả nước thành 27 trấn (Đàng Ngoài cũ) và doanh (Đàng Trong cũ). Đàng Ngoài có 13 trấn và 1 phủ Phụng Thiên (năm 1805 đổi làm phủ Hoài Đức), Đàng Trong cũ gồm 14 doanh (trừ doanh Quảng Đức sau đổi thành phủ Thừa Thiên, từ năm 1808 các doanh còn lại đều lần lượt đổi thành trấn). Tuy nhiên, triều đình chỉ trực tiếp quản lý 4 "trực doanh" (gồm "tứ Quảng": Quảng Bình, Quảng Trị, Quảng Đức - Thừa Thiên, Quảng Nam) cùng 7 "cơ trấn" (Nghệ An, Thanh Hoá, Quảng Ngãi, Bình Định, Phú Yên, Bình Khương và Bình Thuận).

Đối với những doanh, trấn còn lại, ở Đàng Ngoài cũ, năm 1802, vua Gia Long lập ra Bắc Thành, phạm vi gồm năm nội trấn (Sơn Nam Thượng, Sơn Nam Hạ, Kinh

<sup>1</sup> Vũ Văn Quân: *Nam Bộ - một số vấn đề tiếp cận thiết chế quản lý xã hội*, in trong: *Lịch sử nghiên cứu và phương pháp tiếp cận (Kỷ yếu Hội thảo khoa học lần thứ nhất Đề án khoa học xã hội cấp Nhà nước: Quá trình hình thành và phát triển vùng đất Nam Bộ)*, Nxb Thế giới, H., 2008, tr.139

Bắc, Sơn Tây và Hải Dương) và sáu ngoại trấn (Thái Nguyên, Lạng Sơn, Tuyên Quang, Cao Bằng, Yên Quảng và Hưng Hoá). Với Bắc Thành, lần đầu tiên trong lịch sử triều Nguyễn, một cấp hành chính trung gian, quản lý trực tiếp địa bàn rộng, gồm nhiều trấn được thiết lập.

Đứng đầu Bắc Thành là Tổng trấn, được triều đình giao cho "trọng thần trấn giữ". Tổng trấn có quyền lực rất lớn: "phàm những việc cát bĩ quan lại, xử quyết kiện tụng, đều được tùy mà làm rồi sau mới tâu". Các cơ quan giúp việc Tổng trấn ở Bắc thành gồm ba tào Hộ, Binh, Hình, có nhiệm vụ "theo quan Tổng trấn để xét biện công việc"<sup>1</sup>.

Dưới Bắc Thành, các cấp hành chính có trấn (gồm nội và ngoại trấn), phủ, huyện, tổng và đơn vị hành chính cơ sở thôn/xã/phường... Theo quy định, mỗi trấn đặt hai ty Tả thừa, Hữu thừa. Mỗi ty ở nội trấn đặt 1 câu kê, 1 cai hợp, 1 thủ hợp và 22 người thuộc ty. Cấp phủ, huyện, mỗi phủ đặt 2 đề lại, 10 thông lại; huyện đặt 2 đề lại, 8 thông lại; mỗi phủ huyện đều có 50 lính lệ; cấp tổng đặt 1 tổng trưởng, 1 phó tổng. Riêng đối với các ty Tả thừa, Hữu thừa thuộc 6 ngoại trấn chỉ đặt 1 cai hợp, 1 thủ hợp và 13 người thuộc ty<sup>2</sup>.

Còn với Nam Bộ, năm 1800, Nguyễn Ánh đổi phủ Gia Định thành trấn Gia Định<sup>3</sup>, đứng đầu là Lưu trấn. Đơn vị hành chính doanh lúc này cơ bản giống như thời kỳ Đàng Trong<sup>4</sup>. Đứng đầu doanh là Lưu thủ, giúp việc có Cai bạ, Ký lục. Năm 1804, Gia Long thay thế hai ty Tướng thần và Xá sai bằng việc đặt ty Tả thừa và Hữu thừa, mỗi ty 100 người, chia làm bốn phòng Hộ, Binh, Hình, Công. Sai Lưu trấn chọn các ty của chính doanh thuộc trấn để sung bổ<sup>5</sup>.

Tuy nhiên, phải đến năm 1808, những thay đổi căn bản về quản lý hành chính Nam Bộ mới thực sự bắt đầu. Vua Gia Long "thấy địa thế Gia Định rộng lớn", sau khi "sai đình thần bàn kỹ việc kinh lý để giữ gìn bờ cõi cho vững mạnh"<sup>6</sup> đã quyết định thiết lập ở Nam Bộ một khu vực hành chính mới với tên gọi *Gia Định Thành*<sup>7</sup>. Phạm vi gồm địa giới của 5 trấn (vốn là các doanh): doanh Phiên Trấn đổi làm trấn Phiên An, doanh Trấn Biên đổi làm trấn Biên Hoà, doanh Vĩnh Trấn đổi làm trấn Vĩnh Thanh, doanh Trấn Định đổi làm trấn Định Tường và trấn Hà Tiên (đặt từ năm 1810). Nhiệm vụ của Gia Định Thành, theo *Gia Định thành thông chí*嘉定城通志 gồm: "trông coi các việc binh dân, thuế dịch và hình án của 5 trấn: Phiên An, Biên Hoà, Vĩnh Thanh, Định

<sup>1</sup> Quốc sử quán triều Nguyễn: *Đại Nam thực lục* 大南實錄, bản dịch, tập 1, Nxb Giáo dục, Hà Nội, 2002, tr.528

<sup>2</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 1, sđd, tr.523

<sup>3</sup> Trịnh Hoài Đức: *Gia Định thành thông chí* 嘉定城通志, bản dịch, Nxb Tổng hợp Đồng Nai, 2005, tr.115. Tuy nhiên, theo *Đại Nam thực lục*, việc này bắt đầu vào năm 1802 (*Đại Nam thực lục*, tập 1, sđd, tr.487).

<sup>4</sup> Theo *Gia Định thành thông chí*, năm 1805, khi Gia Long lệnh cho 5 doanh, trấn của Gia Định: "kê khảo đầy đủ về sự tích, cương vực, thổ sản trong địa hạt, cùng với đường sá xa gần, núi sông chỗ nào bình thường, chỗ nào hiểm yếu, vẽ thành bản đồ, chép thành biên bản, ghi chú rõ ràng để làm thành trình lục", 5 doanh trấn lúc này vẫn là Phiên Trấn, Trấn Biên, Vĩnh Trấn, Trấn Định và Hà Tiên. (*Gia Định thành thông chí*, sđd, tr.115)

<sup>5</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 1, sđd, tr.617

<sup>6</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 1, sđd, tr.716

<sup>7</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 1, sđd, tr.716

Tường và Hà Tiên, đồng thời còn kiêm lãnh đạo từ xa thêm trấn Bình Thuận ở phía Bắc. Phạm việc binh thì do thành chỉ huy, còn các việc thuế má, hình án thì trấn tự sắp đặt”<sup>1</sup>.

Cũng như Bắc Thành, đứng đầu Gia Định Thành là Tổng trấn, ngoài ra có Hiệp tổng trấn (sau đổi là Phó Tổng trấn). *Đại Nam thực lục* 大南實錄 cho biết năm Gia Long thứ 7 (1808): “Bắt đầu đặt chức Tổng trấn thành Gia Định... lấy Nguyễn Văn Nhân làm Tổng trấn, Trịnh Hoài Đức làm Hiệp tổng trấn. Ban ấn Tổng trấn thành Gia Định (ấn bạc nóm hình sư tử)”<sup>2</sup>. Quyền hạn của Tổng trấn rất lớn: “phàm truất thăng quan lại, hưng lợi trừ hại, tất cả việc thành và việc biên cương đều cho tùy nghi mà làm”<sup>3</sup>.

Giúp việc cho Tổng trấn Gia Định, từ năm 1813, Gia Long đặt bốn tào Hộ, Binh, Hình, Công. Người đứng đầu mỗi Tào sẽ lấy từ chức Tham tri, Thiêm sự ở các bộ biệt phái xuống<sup>4</sup>. Tùy từng giai đoạn và yêu cầu công việc cụ thể, số viên lại ở các tào có sự thay đổi. Năm Minh Mệnh thứ 2 (1821), triều đình chuẩn định ba tào Hộ, Binh, Hình ở Gia Định Thành mỗi tào 2 Thiêm sự, Công tào 1 Thiêm sự, phái từ mỗi bộ Hộ, Binh, Hình 1 viên Thiêm sự đưa đến Gia Định Thành làm các công việc của 3 tào Hộ, Binh, Hình. Năm 1824, Minh Mệnh lại cho Hộ tào được bổ thêm 1 viên Thiêm sự, Binh tào thì Lang trung, Chủ sự mỗi chức 1 viên, Hình tào mỗi chức Thiêm sự, Lang trung, Chủ sự mỗi chức 1 viên<sup>5</sup>.

Các công việc cụ thể về hành chính, tư pháp, quân sự... ở Gia Định Thành được giải quyết thông qua hai ty Tả thừa, Hữu thừa, mỗi ty có 3 phòng. Ty Tả thừa gồm các phòng Lại, Binh và Hình, ty Hữu thừa gồm các phòng Hộ, Lễ và Công. Theo *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ* 欽定大南會典事例, năm 1808, số nhân viên thuộc hai ty Tả thừa, Hữu thừa của Gia Định Thành được quy định<sup>6</sup>:

Ty/phòng	Chức vụ				Cộng
	Câu kê	Cai hợp	Thủ hợp	Bản ty	
Ty Tả thừa: Phòng Lại	1	2	2	10	69

<sup>1</sup> *Gia Định thành thông chí*, sđd, tr.120

<sup>2</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 1, sđd, tr.739

<sup>3</sup> Quốc sử quán triều Nguyễn: *Đại Nam thực lục*, bản dịch, tập 2, Nxb Giáo dục, H., 2004, tr.62

<sup>4</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 1, sđd, tr.873

<sup>5</sup> Nội các triều Nguyễn: *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ* 欽定大南會典事例, bản dịch, tập 2, Nxb Thuận Hoá, Huế, 1993, tr.259

<sup>6</sup> *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sđd, tr. 257

Trong khi đó, cũng theo quy định năm 1808, số lượng nhân viên ở các cơ quan tương ứng tại Bắc Thành là:

Ty/phòng	Chức vụ				Cộng	
	Câu kê	Cai hợp	Thủ hợp	Bản ty		
Ty Tả thừa: Phòng Lại Phòng Binh Phòng Hình	1 2 2	1 2 2	2 4 4	40 80 80	220	
Ty Hữu thừa Phòng Hộ Phòng Lễ Phòng Công	 1 1 1	2 1 1	4 2 2	80 50 70		214
<b>Cộng</b>	<b>7</b>	<b>9</b>	<b>18</b>	<b>400</b>		



Phòng Bình			2	20	
Phòng Hình			2	30	
Ty Hữu thừa	1	2			69
Phòng Hộ			2	30	
Phòng Lễ			2	10	
Phòng Công			2	20	
<i>Cộng</i>	2	4	12	120	138

Năm 1821, Minh Mệnh cho đổi chức Cai hợp các thành, dinh, trấn làm Thư lại chánh bát phẩm, Thủ hợp làm Thư lại chánh cửu phẩm<sup>1</sup>. Sau 1 năm, lại tiếp tục "đổi định lại số viên chức ở hai thừa ty và các thành dinh trấn", số nhân sự tại các phòng được tăng thêm 22 người, cụ thể: “ba phòng Lại, Bình Hình thuộc Tả thừa ty và ba phòng Hộ, Lễ, Công thuộc Hữu thừa ty, mỗi phòng 1 người Câu kê. Phòng Lại, bát cửu phẩm thư lại đều 1 viên, vị nhập lưu 15 người. Phòng Bình, bát phẩm 1, cửu phẩm 2, vị nhập lưu 25. Phòng Hình, bát phẩm 1, cửu phẩm 3, vị nhập lưu 30. Phòng Hộ, bát phẩm 1, cửu phẩm 5, vị nhập lưu 35. Phòng Lễ, bát cửu phẩm đều 1, vị nhập lưu 10. Phòng Công, bát cửu phẩm đều 2, vị nhập lưu 25”<sup>2</sup>.

Thư lại giúp việc tại mỗi phòng cũng được quy định cụ thể. Năm 1821, số lượng và phẩm hàm lại viên của Gia Định Thành như sau<sup>3</sup>:

Phòng	Thư lại			Cộng
	Chánh bát phẩm	Chánh cửu phẩm	Vị nhập lưu	
Lại	1	1	15	17
Hộ	1	3	35	39
Lễ	1	1	10	12
Bình	1	2	25	28
Hình	1	3	30	34
Công	1	2	25	28
<i>Cộng</i>	6	12	140	158

Năm 1829, trong chủ đích tiết giảm quyền lực và tái cơ cấu bộ máy quản lý ở cả hai thành, nhân việc bộ Lại: “tâu xin xem công việc phiền hay giản mà định số nhân viên nhiều hay ít, cho được thích đáng”, Minh Mệnh đã ban hành hàng loạt các quy định thay đổi, cho: “định ngạch nhân viên ở các tào, phòng, cục thuộc Bắc Thành và Gia Định... Gia Định thì Hình tào kiêm quản Lễ phòng, Từ chương kiêm quản Lại phòng, mà Bắc Thành thì Bình tào kiêm quản Lễ phòng, Hình tào kiêm quản Lại phòng”<sup>4</sup>, cụ thể<sup>5</sup>:

Hộ, Tào	Lang trung	Viên ngoại lang	Chủ sự	Tư vụ	Chánh bát cửu phẩm thư lại	Vị nhập lưu	Cộng
Tào Hộ kiêm phòng Công và cục Tạo tác	1	2	2	2	7	50	64
		2	2	3	7	40	54

<sup>1</sup> Đại Nam thực lục, tập 2, sđd, tr.149

<sup>2</sup> Đại Nam thực lục, tập 2, sđd, tr.227-228

<sup>3</sup> Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ, tập 2, sđd, tr. 258-259

<sup>4</sup> Đại Nam thực lục, tập 2, sđd, tr.918

<sup>5</sup> Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ, tập 2, sđd, tr. 260-261

Tào Bình kiêm phòng Lại	1	2	2	2	9	50	66
Tào Hình kiêm phòng Lễ	1	2	2	2	7	40	54
Phòng Ân		1			5	15	21
<i>Cộng</i>	3	10	10	11	44	215	293

Ân phòng (phòng giữ ấn) đặt năm 1829: “làm một phòng riêng, nhưng thuộc thành ấy chuyên giữ. Các công việc phòng ấn, không phải lệ thuộc tào nào trông coi”<sup>1</sup>. Cơ chế điều hành, quản lý các Tào cũng được điều chỉnh: “hiện đặt chức tả hữu Thông phán mỗi chức 1 viên, tả hữu Kinh lịch mỗi chức 1 viên, đều tạm chi chức hàm Chủ sự, Tư vụ ty Hộ, Bình, Hình, chia giữ công việc của ba phòng Lại, Lễ, Công thành ấy. Còn chức Thông phán, Kinh lịch không phải đặt nữa”<sup>2</sup>.

Dưới Gia Định Thành, về mặt hành chính, đứng đầu mỗi *Trấn* là Trấn thủ<sup>3</sup> (võ quan), giúp việc có các chức Hiệp trấn, Tham hiệp (văn quan)<sup>4</sup>.

Tương tự cấp Thành, quản lý các công việc hành chính, tư pháp, xây dựng, quân đội... ở mỗi trấn được bố trí thành hai tào (gồm 6 phòng), nhưng nhân sự cụ thể thì khác biệt. Theo quy định năm 1808: “Tả thừa, Hữu thừa ở các trấn, doanh và các ty thuộc lại các đạo, phân định số nhân viên phẩm trật có khác nhau, hai thừa ty chia làm 6 phòng”<sup>5</sup>. Cụ thể, số nhân viên các trấn Phiên An, Biên Hoà, Vĩnh Thanh, Định Tường gồm<sup>6</sup>:

<i>Ty/phòng</i>	<i>Chức vụ</i>				<i>Cộng</i>
	<i>Câu kê</i>	<i>Cai hợp</i>	<i>Thủ hợp</i>	<i>Bản ty</i>	
Ty Tả thừa:	1	2			59
Phòng Lại			2	10	
Phòng Bình			2	15	
Phòng Hình			2	25	
Ty Hữu thừa	1	2			59
Phòng Hộ			2	25	
Phòng Lễ			2	10	
Phòng Công			2	15	
<i>Cộng</i>	3	4	12	100	118

Năm 1822, Minh Mệnh giảm nhân sự thuộc các ty ở hai trấn Phiên An, Định Tường từ 118 xuống còn 108 người<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sđd, tr. 261

<sup>2</sup> *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sđd, tr. 261

<sup>3</sup> Năm 1808, sau khi đặt Gia Định Thành, chức quan đứng đầu trấn lúc này không thấy chép trong chính sử, có lẽ cho đến trước năm 1810 vẫn là các chức Lưu thủ, Cai bạ, Ký lục. Năm Gia Long thứ 9 (1810), triều đình khi đó mới ban chỉ dụ: “Đổi chức Lưu thủ các trấn từ Quảng Ngãi về Nam làm Trấn thủ” (*Đại Nam thực lục*, tập 1, sđd, tr.803).

<sup>4</sup> Năm 1827, vua Minh Mệnh “chỉ dụ quan trấn tam tứ phẩm từ tỉnh Quảng Nam trở vào Nam, chuẩn theo như quan trấn từ Nghệ An trở ra đổi làm Hiệp trấn, Tham hiệp, không phải giữ những chức danh Cai bạ, Ký lục và Hiệp lý như trước” (*Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sđd, tr.137-138). Riêng trấn Hà Tiên ngay từ năm Gia Long thứ 10 (1811) đã cho đặt chức Hiệp trấn.

Đến đây thì cấp trấn cùng các chức vụ đứng đầu trấn ở Bắc Thành và Gia Định Thành đã được thống nhất, chỉ còn ở miền Trung vẫn tồn tại 4 dinh dưới sự quản lý của triều đình.

<sup>5</sup> *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sđd, tr.160

<sup>6</sup> *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sđd, tr.161-162

<sup>7</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 2, sđd, tr.228

Riêng đối với trấn Hà Tiên, năm Gia Long 13 (1814), hai ty cùng số nhân sự mới được thiết lập, gồm 46 người, cơ cấu đơn giản hơn so với 4 trấn cũ. Cụ thể, ty Tả thừa Câu kê, Cai hợp, Thủ hợp đều 1 người, 20 Bản ty. Ty Hữu thừa Câu kê, Cai hợp, Thủ hợp đều 1 người, 20 Bản ty. Đạo Long Xuyên và đạo Kiên Giang từ năm 1808 ty thuộc lại đều có 1 Thủ hợp, 10 bản ty. Tuy nhiên, năm 1814, khi hai đạo này cho lệ vào trấn Hà Tiên, được chuẩn định đặt ty Thuộc lại Cai hợp, Thủ hợp đều 1 người, 20 Bản ty<sup>1</sup>.

Dưới trấn, trước và sau thời kỳ thiết lập Gia Định Thành, quá trình diễn cách đơn vị hành chính đưa đến sự biến đổi mạnh về quy mô, số lượng *phủ, huyện, tổng, thôn/xã/nậu/thuộc...* Cấp phủ trước năm 1808 chưa có, khi đặt Gia Định Thành, nhiều huyện được nâng thành phủ, tổng trở thành huyện mới. Như trường hợp trấn Phiên An, theo *Gia Định thành thông chí*, gồm 1 phủ, 4 huyện, 8 tổng, 460 xã, thôn, phường, ấp, điểm. Trong đó phủ Tân Bình trước là huyện, nay cải đôn lên làm phủ, gồm 4 huyện:

- Huyện Bình Dương (trước là tổng), đổi thành huyện; lãnh 2 tổng Bình Trị, Dương Hoà mới đặt.
- Huyện Tân Long (trước là tổng), lãnh 2 tổng Tân Phong, Long Hưng mới đặt.
- Huyện Phước Lộc (trước là tổng); lãnh 2 tổng Phước Điền, Lộc Thành mới đặt.
- Huyện Thuận An (trước là tổng Bình Thuận); lãnh 2 tổng Bình Cách, Thuận Đạo mới đặt<sup>2</sup>.

Các trấn Biên Hoà, Định Tường, Vĩnh Thanh và Hà Tiên đều có tình trạng tương tự. Thống kê từ *Gia Định thành thông chí*, cơ cấu đơn vị hành chính các cấp ở Gia Định Thành sau năm 1808 gồm<sup>3</sup>:

<i>Trấn</i>	<i>Phủ</i>	<i>Huyện</i>	<i>Tổng</i>	<i>Thôn/xã/ấp...</i>
Phiên An	1	4	8	460
Biên Hòa	1	4	8	310
Định Tường	1	3	6	314
Vĩnh Thanh	1	4	6	353
Hà Tiên		2	4	103
<i>Cộng</i>	4	17	32	1.540

So sánh các con số trên với thống kê năm 1776 của Lê Quý Đôn càng thấy rõ sự biến động đơn vị hành chính các cấp thuộc Gia Định Thành<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sđd, tr.164-165

<sup>2</sup> *Gia Định thành thông chí*, sđd, tr.121-132

<sup>3</sup> *Gia Định thành thông chí*, sđd, tr.121-178

<sup>4</sup> Năm 1776, theo thống kê của Lê Quý Đôn trong *Phủ biên tạp lục*, đơn vị hành chính các cấp ở Nam Bộ có:

<i>Dinh/trấn</i>	<i>Phủ</i>	<i>Huyện/châu</i>	<i>Tổng</i>	<i>Thôn/xã/ấp...</i>
Phiên Trấn		1	4	650
Trấn Biên		1	4	320
Long Hồ		1	3	350
<i>Cộng</i>		3	12	1.320

(Xem Lê Quý Đôn: *Phủ biên tạp lục* 撫邊雜錄, bản dịch, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1977, tr.196-197)

Với cách thức tổ chức hành chính, quy định cất đặt, tuyển chọn quan lại trên, có thể thấy, cơ cấu bộ máy chính quyền Gia Định Thành chưa thật quy củ, ổn định, phương thức tổ chức quản lý một số lĩnh vực còn khá đơn giản. Bốn *tào*, lục *phòng* thuộc hai *ty* là những cơ quan thừa hành thuộc các lĩnh vực khác nhau, dù được bố trí theo cách dễ liên hệ nó với hình ảnh một "tiểu triều đình", nhưng giữa *tào*, *ty*, *phòng*, các cơ chế phối hợp, quy định về thanh tra, giám sát hoạt động chưa có, hoặc nếu có thì vai trò cũng chỉ mờ nhạt. Bên cạnh đó, nguyên tắc quan lại cấp trấn đặt dưới sự điều khiển trực tiếp, nhận chỉ thị từ Tổng trấn, không được liên hệ thẳng với các bộ ở trung ương cũng như tâu trình vượt cấp lên Hoàng đế; ngược lại, triều đình cũng chỉ làm việc với địa phương thông qua Tổng trấn. Điều đó cho thấy sự liên hệ giữa lục bộ ở triều đình với những cơ quan thừa hành 6 *phòng*, nhất là với cấp trấn khá hạn chế.

Quy trình tuyển chọn, bố trí nhân sự, cách thức biệt phái quan lại trị nhậm tại Gia Định cũng có không ít bất cập. Ngay từ năm 1813, khi lập bốn *tào* thuộc Thành, Tham tri hoặc Thiêm sự được điều phái từ lục bộ có thể đồng thời nắm giữ một hoặc hai *tào*. Nhiều Tham tri, Thiêm sự được giao quản lĩnh các *tào* không đúng với bộ viên quan đó. Chẳng hạn, năm 1813, Tả Tham tri Công bộ Nguyễn Khắc Thiệu lãnh Công *tào* kiêm lý Hộ *tào*, Hữu Tham tri Hình bộ Lê Bá Phẩm lãnh Hình *tào* kiêm lý Binh *tào*, Hàn lâm thị thư Nguyễn Công Định làm Thiêm sự Hộ bộ, Hàn lâm viện Lê Hy làm Thiêm sự Binh bộ, sung làm công việc hai *tào* Hộ, Binh<sup>1</sup>. Năm 1820, lấy Hữu Tham tri Binh bộ Nguyễn Xuân Thục lĩnh Công *tào*, Hộ *tào* Gia Định, Thiêm sự Hình bộ Trần Hữu Châu làm biện lý Hình *tào*, Công *tào*, Thiêm sự Hộ bộ Ngô Quang Đức biện lý Hộ *tào* kiêm biện Binh *tào*<sup>2</sup>. Năm 1821, lấy Hữu Tham tri Lại bộ Trần Văn Tuấn lĩnh hai *tào* Binh, Công; Hữu Tham tri Hộ bộ Nguyễn Xuân Thục lĩnh Hộ *tào*<sup>3</sup>...

Cách thức bổ dụng, bố trí nhân sự này khiến cho quan hệ giữa các *ty*, *phòng*, *tào*, cũng như giữa quan lại Gia Định Thành phức tạp hơn. Trở lại với danh sách nhân sự bổ nhiệm trong hai năm 1820, 1821 trên đây, sẽ thấy một loạt những quan hệ kép. Trần Hữu Châu là thuộc cấp dưới quyền của Nguyễn Xuân Thục ở Công *tào*, đồng thời vẫn chịu sự điều hành của viên quan đứng đầu Hình *tào* Gia Định Thành khi đó. Thiêm sự Hộ bộ Ngô Quang Đức giúp việc cho Nguyễn Xuân Thục ở Hộ *tào*, song vẫn phải thực thi các nhiệm vụ tại Binh *tào* do Tham tri Trần Văn Tuấn phụ trách!

Trên phương diện quản lý, cách thức bố trí "liên thông" giữa các *tào* tại Gia Định Thành như vậy dường như để tiết giảm, song thực ra lại cho thấy tính chưa quy củ, ổn định của tổ chức bộ máy, nhân sự. Tham tri, Thiêm sự cũng như nhiều nhân viên lục bộ khác có thể được điều chuyển, nhậm lĩnh một hoặc hai *tào* không thuộc bộ viên quan này. Cũng vì thế, trong điều hành xử lý công việc nha môn của các *tào*, *phòng*, nhiều

<sup>1</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 1, sđd, tr.873

<sup>2</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 2, sđd, tr.60

<sup>3</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 2, sđd, tr.115

trường hợp do kiêm nhiệm, quản lĩnh nên khó có thể tìm thấy sự phân định chức năng, quy trách nhiệm một cách rành rọt.

Ở khía cạnh khác, dấu ấn, ảnh hưởng từ mô hình tổ chức chính quyền quân sự là một đặc điểm dễ nhận thấy trong bộ máy quản lý hành chính Gia Định. Suốt thời kỳ Gia Định Thành, từ Tổng trấn - người nắm giữ quyền lực cao nhất cho đến Phó Tổng trấn, Hiệp Tổng trấn, Trấn thủ... phần nhiều xuất thân từ võ quan. Chính vì nắm giữ những vị trí quan trọng trong hệ thống chính quyền, võ quan trở thành thế lực có vai trò, ảnh hưởng rất lớn. Lê Văn Duyệt - người giữ chức Tổng trấn Gia Định Thành hai lần là trường hợp điển hình.

Tổng trấn là người nắm trong tay cơ chế quản lý và thực thi quyền lực rất rộng, gồm các khâu từ cất nhắc, bổ dụng, bãi miễn quan lại thuộc cấp, chỉ huy điều động quân đội, giải quyết công việc thường ngày... Thế lực, ảnh hưởng của viên Tổng trấn không quá khó để có thể vượt ra khỏi tầm kiểm soát của triều đình. Mặt khác, quyền hạn to lớn đó dễ trở thành mảnh đất thuận lợi để dung dưỡng ý đồ gây dựng thanh thế, cát cứ quyền lực của viên quan trị nhậm "thên thang một cõi" xa cách triều đình. Đơn cử trường hợp, năm 1821, trong một lần, Tổng trấn Lê Văn Duyệt thu nạp 219 người tuyển chọn trong số con em quan lại Gia Định, bổ vào các chức vụ hành chính địa phương<sup>1</sup>. Kết quả tuyển lựa không tránh khỏi việc người nắm giữ quyền lực địa phương chủ yếu được chọn từ những nhân vật có quan hệ mật thiết với Tổng trấn hơn là với chính quyền trung ương. Ảnh hưởng, ràng buộc giữa Tổng trấn với quan lại Gia Định vì thế sẽ sâu sắc hơn so với triều đình.

Có lẽ, triều Nguyễn sớm đã nhận ra "nguy cơ" này, cho nên, các vị trí quan trọng trong bộ máy quan lại Gia Định Thành, việc chuyển, cất nhắc nguyên tắc đều phải thông qua triều đình. Song rõ ràng, không thể tránh khỏi sự chi phối, thao túng của viên Tổng trấn quyền lực.

Những diễn biến trên đây, một mặt, phản ánh đúng tình hình, thực lực của chính quyền triều Nguyễn khi đó. Mặt khác, là biểu hiện của sự dung hoà, "chia sẻ" quyền lực, trong điều kiện năng lực so với mong muốn của chính quyền trung ương còn có khoảng cách chưa thể khắc phục. Song, nếu tình trạng này tồn tại không kiểm soát hoặc kiểm soát kém hiệu quả, nó không chỉ còn là nguy cơ tiềm tàng, mà sẽ trực tiếp phương hại đến quyền lực triều đình. Vì thế, Minh Mệnh đã chủ động, khôn khéo nhưng cũng không kém quyết liệt, từ chuyển, thay thế dần nhân sự, cất giảm số quan lại... Đó là những chỉ dấu báo hiệu cho cuộc thay đổi lớn lao sắp diễn ra.

## **2. Cục diện giằng co và những giải pháp cho vấn đề "giải quyền lực" Gia Định Thành**

<sup>1</sup> Mục lục châu bản triều Nguyễn 阮朝硃本目錄, tập 2, Ủy ban biên dịch sử liệu, Viện Đại học Huế, 1962, tr.28

Thừa hưởng thành quả trị vì được Gia Long nỗ lực tạo dựng, song di sản mà Minh Mệnh tiếp nhận vẫn còn rất nhiều khó khăn, thách thức. Trong đó, khắc phục những hạn chế đang tồn tại trong hệ thống chính quyền, nhằm thu tóm, nhất thống quyền lực, xây dựng vương triều hùng mạnh theo di nguyện của tiên đế Gia Long được Minh Mệnh đặc biệt chú ý. Lúc này, bài toán Bắc Thành, Gia Định Thành trở thành một trong những ưu tiên chiến lược của vị Hoàng đế trẻ tuổi.

Đối với Bắc Thành, vấn đề giải quyết có phần đơn giản hơn. Nguyễn Văn Thành - Tổng trấn Bắc Thành nổi tiếng quyền lực qua đời năm 1816, người kế nhiệm là Lê Chất (quê Bình Định) qua đời không lâu sau khi từ chức năm 1826. Trương Văn Minh - viên Tổng trấn tiếp theo cũng từ chức sau hai năm tại nhiệm. Dường như có chủ đích, chức vụ Tổng trấn Bắc Thành sau đó bị bỏ trống nhiều năm. Cuối cùng, năm 1831, triều đình bổ nhiệm Lê Đại Cương - vốn xuất thân văn quan vào chức Phó Tổng trấn. Đây cũng là người mà sau Minh Mệnh giao nhiệm vụ giải thể, chia Bắc Thành làm các tỉnh. Cuối năm 1831, cải cách hành chính ở Bắc Thành cơ bản hoàn thành.

Nhưng ở Gia Định Thành, tình hình không suôn sẻ như vậy. Gia Định vốn là đất hưng nghiệp triều Nguyễn. Trong quan hệ với Chân Lạp, Xiêm La cùng các quốc gia phía nam khác, đất Gia Định có vị thế chiến lược đặc biệt. Đặc điểm dân cư Gia Định lại không thuần nhất, nhiều giai tầng (Hoa kiều, người Công giáo, đại địa chủ, thương nhân...) có nguồn gốc, vai trò và thái độ chính trị khác nhau. Quá trình xác lập nền hành chính của chúa Nguyễn cũng như triều Nguyễn sau này chưa có lịch sử lâu dài, ổn định như các vùng miền khác của đất nước. Vì thế, việc lựa chọn, trao phó quyền lực Tổng trấn cho nhân vật nào sẽ có tác động to lớn, trực tiếp đến cục diện và sự ổn định vương triều. Thực tế, những nhân vật từng nắm giữ chức vụ này, đều là kết quả của mọi tính toán, cân nhắc từ phía triều đình Huế.

Từ năm 1808 cho đến khi giải thể Gia Định Thành, 4 người đã lần lượt giữ chức Tổng trấn, trong đó 2 người triều đình tái cử:

<i>TT</i>	<i>Tổng trấn</i>	<i>Thời gian trị nhậm</i>
1	Nguyễn Văn Nhân	1808 - 1812 1819 - 1820
2	Lê Văn Duyệt	1812 - 1815 1820 - 1832
3	Trương Tấn Bảo	1816
4	Nguyễn Hoàng Đức	1816 - 1819

Ở đây, những quy định "hồi tị" của triều Nguyễn dường như bị bỏ qua, cả bốn viên Tổng trấn đều quê quán Nam Bộ: Nguyễn Văn Nhân - Tổng trấn đầu tiên (trước đó từng giữ chức Lưu trấn Gia Định) người An Giang; Lê Văn Duyệt, Nguyễn Hoàng Đức người Định Tường, Trương Tấn Bảo người Vĩnh Long. Đó là chưa kể đến các Hiệp trấn

như Trịnh Hoài Đức người Minh hương Trấn Biên, Ngô Nhân Tĩnh ở Phiên An<sup>1</sup>... Không chỉ vậy, Tổng trấn và nhiều quan lại cao cấp ở Gia Định vốn xuất thân từ nghiệp binh, từng là tướng lĩnh trận mạc. Bốn Tổng trấn Gia Định thì Lê Văn Duyệt là Chương Tả quân, Trương Tấn Bảo từng giữ chức Đề đốc Tả biên bộ Binh. Nguyễn Văn Nhân, Nguyễn Hoàng Đức đều là "công thần trung hưng" triều Nguyễn.

Với nhà Nguyễn, thiết lập Bắc Thành, Gia Định Thành, "san sẻ" quyền lực cho Tổng trấn và những chức vụ trọng nhậm khác đều trong thế chằng đờng. Quyền lực đó lại "giao phó" cho những tướng lĩnh, công thần - lực lượng mà tân vương ấu chúa vừa không thể không trả ơn phò tá, vừa luôn phải dè chừng, cảnh giác. Cho nên, sự xung đột lúc ngầm ngầm, khi công khai là điều khó tránh khỏi.

Trong những diễn biến xung quanh câu chuyện quyền lực trên đây, nổi lên mối quan hệ giữa Gia Long, Minh Mệnh với một bên là Tổng trấn Lê Văn Duyệt - nhân vật ảnh hưởng và cũng nổi tiếng sắc sảo chính trị<sup>2</sup>. Quan hệ đôi bên này vốn chất chứa nhiều mâu thuẫn, tuy âm thầm, nhưng cũng ngày càng khó có thể dung hoà. Sử dụng Lê Văn Duyệt, nhưng trong lòng định, chủ đích của Gia Long, nhất là Minh Mệnh, tìm cách để kiềm chế quyền lực của Lê Văn Duyệt được coi là một trong các nhân tố quan trọng, tác động trực tiếp vào vấn đề thu hồi quyền lực Nam Bộ của triều đình Nguyễn.

Sự kiện đáng chú ý là năm 1820, ngay sau khi lên ngôi, Minh Mệnh tái bổ nhiệm Lê Văn Duyệt làm Tổng trấn Gia Định<sup>3</sup>. Với Lê Văn Duyệt, Gia Định là đất cố hương; trước đó, trong các năm 1812- 1815, Lê Văn Duyệt đã từng giữ chức vụ này, ảnh hưởng của Lê Văn Duyệt ở Gia Định rất lớn. Biết vậy, nhưng vì sao Minh Mệnh lại tái cử Lê Văn Duyệt vào cương vị đó?. Căn cứ vào tình hình thực tế bấy giờ, từng có những luận giải cho rằng vì tình thế, Minh Mệnh muốn tạm thời đẩy ra xa một cái gai trong mắt, khi điều kiện chưa cho phép nhổ ngay được<sup>4</sup>. Và có lẽ Lê Văn Duyệt hiểu thâm ý của Minh Mệnh, cho nên, suốt thời gian nhậm chức, viên Tổng trấn này một mặt kiên trì chủ trương giữ quan hệ với người Pháp, một mặt tiếp tục âm thầm củng cố lực lượng, gây dựng phe cánh và cơ sở xã hội, đặc biệt là trong đội ngũ võ quan, thương nhân người Hoa, giáo dân và tầng lớp địa chủ Gia Định.

Về phía triều đình, vốn có sự dè chừng nên những hành động của Lê Văn Duyệt không qua được tầm mắt của Minh Mệnh, song vì thực lực và ảnh hưởng của Lê Văn

<sup>1</sup> Điểm này khác hẳn với Bắc Thành, 4 người lần lượt nắm giữ chức Tổng trấn Bắc Thành đều quê quán miền Nam, hoặc miền Trung: Nguyễn Văn Thành (người trấn Phiên An), Nguyễn Hoàng Đức (quê trấn Định Tường), Lê Chất (quê Bình Định) và Trương Văn Minh (quê Thanh Hoá).

<sup>2</sup> Trong cuốn *Minh Mạng*, Gaultier từng nhận xét Lê Văn Duyệt: "là một con người mạnh mẽ, giàu có và được toàn dân biết đến... Hơn nữa, cùng với những con chiên mà ông ủng hộ, cùng với người dân Nam Kỳ ngổ ngược thì ông đại diện cho một sức mạnh đáng ngại mà Minh Mệnh cảm thấy vẫn chưa thể nào chế ngự được" (Xem Gaultier: *Minh Mạng*, Éditions La Rose, Paris, 1935, p.92-93; dẫn theo Nguyễn Minh Tường: *Cải cách hành chính dưới triều Minh Mệnh*, Nxb Khoa học xã hội, H., 1996, tr.120-121)

<sup>3</sup> Tháng 5/1820, Minh Mệnh "lấy Chương Tả quân Lê Văn Duyệt lãnh Tổng trấn Gia Định Thành", "Duyệt bệ từ. Vua cho rằng ký thác công việc ở biên khốn khó tìm được người, hai ba lần vỗ về yên ủi" (*Đại Nam thực lục*, tập 2, sđd, tr.62)

<sup>4</sup> Nguyễn Phan Quang: *Lê Văn Khôi và sự biến thành Phiên An (1833 - 1835)*, Nxb Văn học, Hà Nội, 2002, tr.34

Duyệt còn khá lớn, Minh Mệnh chưa thể "ra tay" sớm. Mọi việc chỉ bắt đầu khi ngôi vị của Minh Mệnh được củng cố vững chắc. Nhưng ngay cả lúc này, trước khi thực thi bất kỳ biện pháp nào, Minh Mệnh vẫn luôn tỏ ra cân nhắc, thận trọng. Sau khi Lê Văn Duyệt qua đời (1832), Minh Mệnh - bằng thái độ và những hành động khá quyết liệt - mới kết thúc câu chuyện "giải quyền lực" Gia Định.

Trở lại câu chuyện giằng co quyền lực, để giảm dần thế lực của Lê Văn Duyệt, Minh Mệnh đã thi hành các biện pháp nhằm từng bước chuyển hoá, hoặc vô hiệu hoá lực lượng trung thành với Tổng trấn. Mục tiêu đầu tiên là các nhân vật then chốt trong hàng ngũ có thế lực, đưa vào đó những nhân vật thân cận của Minh Mệnh. Trường hợp thay thế Trần Nhật Vĩnh bằng Nguyễn Khoa Minh năm 1828 là một ví dụ<sup>1</sup>. Các biện pháp tương tự cũng được áp dụng để triều đình từng bước chi phối, thâm tóm quyền kiểm soát tướng lĩnh Gia Định Thành. Năm 1831, Minh Mệnh phái viên tướng thân cận là Thống chế hậu dinh quân Thần sách Nguyễn Văn Quế tới "quản lý biên binh thành Gia Định, hiệp cùng Tổng trấn Lê Văn Duyệt làm công việc thành, phàm có việc gì phải tâu thì cùng ký tên"<sup>2</sup>. Năm 1832, ngay sau khi Lê Văn Duyệt chết, lực lượng quân sự chủ chốt của nhân vật này bị giải tán, rời khỏi Gia Định<sup>3</sup>. Trước đó, năm 1829, Nguyễn Văn Thụy - Thống chế lĩnh ấn bảo hộ Chân Lạp (nhậm chức năm 1820, là người chịu ảnh hưởng của Lê Văn Duyệt) qua đời. Lê Văn Duyệt tiến cử Phó tướng Hữu quân Nguyễn Văn Xuân làm người kế nhiệm. Minh Mệnh từ chối, đích thân chỉ định Tả Tham tri Binh bộ Bùi Đức Minh (vốn xuất thân từ quan văn, thân cận của Minh Mệnh) thay thế Nguyễn Văn Thụy làm hiệp đồng bảo hộ (vẫn có sự hợp tác của Tổng trấn). Nhưng sự cân bằng quyền lực đó cũng nhanh chóng bị phá vỡ khi Minh Mệnh gia hàm Thượng thư cho Tả Tham tri Binh bộ Bùi Đức Minh<sup>4</sup>. Bằng cách đó, Minh Mệnh đã dần tách được ảnh hưởng và kiểm soát của Lê Văn Duyệt đối với Bùi Đức Minh, đồng thời xác lập mối liên hệ trực tiếp từ triều đình với chức quan bảo hộ Chân Lạp, thông qua cầu nối của viên quan vốn xuất thân văn giai...

Bằng những bước đi như thế, Minh Mệnh đã có thể dần kiểm soát, hạn chế quyền lực, uy thế của Lê Văn Duyệt. Nhìn rộng hơn, khi sử dụng tới các biện pháp khác nhau để suy yếu quyền hành của Tổng trấn cũng như toàn bộ cơ cấu quyền lực Gia Định Thành, đó là những bước tiến của triều đình Minh Mệnh, nhằm chuẩn bị hiện thực

<sup>1</sup> Trần Nhật Vĩnh - một nhân vật thân cận của Lê Văn Duyệt - bị tố cáo tham nhũng, buôn lậu. Lê Văn Duyệt đứng ra bảo vệ, gây áp lực với việc điều tra. Tuy quá trình điều tra phải dừng lại nhưng Minh Mệnh cũng đã điều được Trần Nhật Vĩnh ra Bắc Thành, thay thế cho vị trí của Vĩnh là Hữu Tham tri bộ Binh Nguyễn Khoa Minh. Cuối cùng thì Trần Nhật Vĩnh cũng bị bắt đưa về kinh đày tội (*Đại Nam thực lục*, tập 2, sđd, tr.722, 744-745)

<sup>2</sup> Quốc sử quán triều Nguyễn: *Đại Nam thực lục*, bản dịch, tập 3, Nxb Giáo dục, H., 2004, tr.152

<sup>3</sup> *Đại Nam thực lục* chép ngay sau khi truy tặng "công thần" cho Lê Văn Duyệt, Minh Mệnh: "rời đó, sắc cho hai vệ Tào Bảo nhất và Tả bảo nhị thuộc Tả quân đồn thú ở thành Gia Định rút về hàng ngũ ở Kinh, vệ Minh Nghĩa rút về tỉnh Quảng Ngãi, chia bổ vào 6 cơ Tỉnh Man, còn lính trước ở cơ An Thuận thì cứ cho lưu lại liệu bổ vào các đội Tả Sai, Tả Thuận, đợi sau khi an táng Lê Văn Duyệt xong thì về Kinh. Bọn thuộc binh, viên từ, hào mục của Duyệt thì sung bổ vào chân khuyết trong cơ đội ở thành, ai muốn về quê quán thì giao sớ tại ghi vào sổ ghi vào sổ để chịu sai dịch" (*Đại Nam thực lục*, tập 3, sđd, tr.354)

<sup>4</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 2, sđd, tr.866-867, 902



hoá mục tiêu thu hồi trọn vẹn quyền lực đối với vùng đất Nam Bộ mà triều đình đã phải "san sẻ" bấy lâu nay.

### **3. Nam Kỳ lục tỉnh - thành quả của quá trình thống nhất tổ chức hành chính quốc gia trên vùng đất Nam Bộ**

Với triều Nguyễn, Bắc Thành, Gia Định Thành là những trở lực lớn nhất trên con đường củng cố, tăng cường sức mạnh quyền lực, thiết lập nền hành chính thống nhất quốc gia. Cải cách hành chính do Minh Mệnh chủ xướng chính là để khắc phục hạn chế đó.

Như đã nói, một trong các mục tiêu quan trọng của cải cách Minh Mệnh là xoá bỏ tình trạng phân quyền, thiếu thống nhất về cơ cấu đơn vị quản lý hành chính, tổ chức bộ máy quan lại giữa các địa phương. Mục tiêu này không thể hoàn thành nếu hai đầu đất nước vẫn tiếp tục duy trì hai khu vực hành chính đặc biệt. Do đó, đối tượng trung tâm mà cải cách Minh Mệnh nhắm tới chính là tổ chức hành chính và bộ máy chính quyền địa phương. Trong đó, việc giải quyết vấn đề Bắc Thành, Gia Định Thành giữ vai trò quyết định cho kết quả của cuộc cải cách.

Bắt đầu với Bắc Thành, năm 1831, sau mấy chục năm tồn tại, Bắc Thành bị triều đình Huế giải thể, chia đặt làm các tỉnh. Tuy nhiên, phải một năm sau, cả đến khi Lê Văn Duyệt qua đời, triều đình mới tiến hành với Gia Định Thành. Tại sao vậy, có phải vì Minh Mệnh còn e ngại Lê Văn Duyệt? Nhìn lại bối cảnh lúc đó, cũng như diễn biến suốt mấy chục năm đầu triều Nguyễn, có thể thấy:

Thứ nhất, cải cách hành chính do Minh Mệnh khởi xướng tiến hành trên quy mô toàn quốc, đụng chạm đến nhiều vấn đề phức tạp, từ tái cơ cấu các đơn vị hành chính đến chọn lựa, sắp đặt lại bộ máy quan lại thừa hành. Vì thế, Minh Mệnh không muốn lập tức có sự xáo trộn lớn, đồng thời ở cả hai khu vực chiến lược, nhạy cảm về chính trị. Do đó, như thể lặp lại quá trình thiết lập cấp Thành trước đây, năm 1831, Bắc Thành một lần nữa trở thành bước "thử nghiệm", cũng là để thăm dò phản ứng từ địa phương của triều đình Huế.

Thứ hai, ngoài sự chờ đợi kết quả "thử nghiệm" ở Bắc Thành, Minh Mệnh cũng muốn thăm dò chính "phản ứng" từ phía Gia Định Thành. Trong cái "nghe ngóng" đó, có cả sự e dè với Lê Văn Duyệt. Song đây không phải là lý do duy nhất. Cuộc cải cách trên quy mô sâu rộng, phức tạp buộc Minh Mệnh - như những gì đã đề cập - phải tiến hành qua cả quá trình, với những bước đi thích hợp cho mỗi giai đoạn. Năm 1832, cái chết của Lê Văn Duyệt tạo ra "khoảng trống quyền lực" tạm thời ở Nam Bộ, đó chính là thời điểm thuận lợi để hoàn thành một việc mà mọi thời cơ và sự chuẩn bị đã "chín muồi", nhằm giải quyết dứt điểm cho vấn đề Gia Định Thành.

Với "lộ trình" như thế, một lần nữa, cho thấy sự đánh giá cao vị trí, vai trò - thể hiện qua các đối sách - của triều đình Nguyễn đối với Nam Bộ. Trong cuộc cải cách này, Gia Định Thành là đối tượng rất quan trọng mà triều đình nhắm tới. Nhưng Gia Định

Thành lại là nơi chọn để thực thi cuối cùng. Tuy là bước cuối cùng nhưng đóng vai trò chiến lược, quyết định thành công hay thất bại của cuộc cải cách do Minh Mệnh chủ xướng.

Như thế cũng dễ thấy rằng - từ những tính toán và dự liệu trên - đã lý giải cho quyết định của triều đình Huế về quá trình và thời điểm kết thúc của Gia Định Thành: "Việc chia hạt đặt quan ở Bắc Kỳ, hiện đã quy định xếp đặt rồi, vậy Nam Kỳ từ Quảng Nam đến Gia Định cũng nên theo các tỉnh từ Quảng Trị trở ra Bắc...để tỏ ra có sự thống nhất". "Năm trước chia đặt các tỉnh Bắc Kỳ, những việc mưu ích lợi, trừ tệ hại, thực có công hiệu sờ sờ ra rồi. Các trấn Nam Kỳ, địa thế dẫu có lớn nhỏ, xa gần khác nhau, nhưng mọi việc như quân, dân, tài chính, thuế khoá, hình án đều không khác gì Bắc Kỳ". "Một hạt Gia Định là nơi có nhiều công việc quan trọng, như võ về thuộc quốc, phòng giữ nước ngoài. Vậy ra lệnh cho đình thần bàn tâu đợi chỉ thi hành. Đến bấy giờ đình thần họp bàn cho rằng chia đất, đặt quan làm phen giậu che đỡ, thực là mưu kế rất hay về việc trị dân, giữ nước"<sup>1</sup>.

Từ những "bàn tâu" và "mưu kế" đó, một năm sau khi xoá bỏ Bắc Thành, 3 tháng sau cái chết của Lê Văn Duyệt, tháng 10 năm 1832, triều đình Huế cho giải thể Gia Định Thành, bãi bỏ chức Tổng trấn. Gia Định được tổ chức lại thành 6 tỉnh mới, gồm:

- Tỉnh Phiên An<sup>2</sup> (đổi từ trấn Phiên An), thống trị 2 phủ, 5 huyện.
- Tỉnh Biên Hoà (đổi từ trấn Biên Hoà), thống trị 1 phủ, 4 huyện.
- Tỉnh Vĩnh Long (đổi từ trấn Vĩnh Thanh), thống trị 3 phủ, 6 huyện.
- Tỉnh Định Tường (đổi từ trấn Định Tường), thống trị 1 phủ, 3 huyện.
- Tỉnh An Giang (tách từ 2 huyện Vĩnh An và Vĩnh Định thuộc Vĩnh Long, gộp với đất Châu Đốc), thống trị 2 phủ, 4 huyện.
- Tỉnh Hà Tiên (đổi từ trấn Hà Tiên), thống trị 1 phủ, 3 huyện<sup>3</sup>.

"Lục tỉnh" (6 tỉnh) hay "Nam Kỳ lục tỉnh" chỉ chung toàn bộ khu vực Nam Bộ là cách gọi xuất hiện chính từ sau việc thiết lập 6 tỉnh năm 1832 này.

Cùng với việc thiết lập các đơn vị hành chính mới, tổ chức bộ máy quản lý ở Nam Kỳ, nhất là cấp tỉnh cũng có nhiều thay đổi. Trong đạo dụ năm 1832, sau khi đánh giá kết quả cũng như kinh nghiệm của việc bãi bỏ Bắc Thành đổi với Gia Định Thành, vua Minh Mệnh cho rằng: "Nay (Gia Định Thành - TG) chia đặt tỉnh hạt, thiết lập quan chức, có hai ty Bộ chính, Án sát, chia giữ các việc tài chính, thuế khoá và hình luật; có Lãnh binh quan cai quản, quan võ và binh lính tất cả đều thuộc quyền Tổng đốc, Tuần phủ. Như vậy thì chức vụ đều có chuyên trách, mọi việc mới mong sắp xếp được hẳn

<sup>1</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 3, sđd, tr.392-393

<sup>2</sup> Năm 1833, tỉnh Phiên An đổi gọi thành tỉnh Gia Định

<sup>3</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 3, sđd, tr.394

hoi. Còn Gia Định Thành Tổng trấn và các chức Trấn thủ, Hiệp trấn, Tham hiệp ở các trấn đều nên bỏ đi”<sup>1</sup>.

Theo đó, tại Nam Kỳ, triều đình bãi bỏ các chức Tổng trấn, Trấn Thủ, đặt *Tổng đốc*, *Tuần phủ* đứng đầu tỉnh. Theo cơ cấu hành chính mới, Tổng đốc vừa là chức quan cao nhất tại địa phương, vừa có tư cách thành viên, được triều đình phái cử về cai quản. Chức Tuần phủ theo quy định đứng đầu một tỉnh. Tổng đốc thống hạt hai tỉnh<sup>2</sup>, trong đó một tỉnh chuyên hạt (chuyên chủ công việc trong hạt của mình), một tỉnh kiêm hạt (kiêm lý công việc ngoài hạt mình thống trị). Các tỉnh ghép tại Nam Kỳ được triều đình đặt chức Tổng đốc có: An - Biên (Phiên An - Biên Hoà); Long - Tường (Vĩnh Long - Định Tường); An - Hà (An Giang - Hà Tiên). Thông thường Tổng đốc đóng trụ sở tại tỉnh nào thì kiêm luôn Tuần phủ tỉnh đó: “các tỉnh An - Biên, Long - Tường, An - Hà, Tổng đốc kiêm làm việc của Tuần phủ”<sup>3</sup>.

Dưới quyền Tổng đốc, Tuần phủ có các chức *Bố chính* (đứng đầu Bố chính sứ, tức Phiên ty); *Án sát* (đứng đầu Án sát sứ, tức Niết ty). Thuộc quan ở hai ty này có *Thông phán*, *Kinh lịch*, *Thư lại* (sổ Bát, Cửu phẩm thư lại, Vị nhập lưu tùy tỉnh to hay nhỏ mà nhiều ít khác nhau). Công việc về quân sự do *Đề đốc*, *Phó Đề đốc*, *Lãnh binh* (tỉnh lớn), *Lãnh binh*, *Phó Lãnh binh* (tỉnh nhỏ) phụ trách, dưới quyền có các Chương cơ, Vệ úy phụ tá. Đề quản lý các công việc giáo dục, triều đình còn cho đặt ở mỗi tỉnh 1 viên *Đốc học*.

Theo *Minh Mệnh chính yếu* 明命政要, nhiệm vụ của các quan đứng đầu tỉnh được quy định như sau:

- Tổng đốc giữ việc cai trị quân dân, trông coi cả quan văn, quan võ, khảo hạch các quan lại và sửa sang chốn biên cương.
- Tuần phủ giữ việc tuyên bố ơn đức nhà vua, phủ dụ yên dân, trông coi hành chính, giáo dục, chấn hưng việc có lợi và trừ bỏ tục lệ.
- Bố chính coi việc thuế, tiền của trong toàn hạt, triều đình có ban ơn huệ hoặc lệnh cấm thì tuyên đạt cho các chức việc biết.
- Án sát giữ việc hình phạt, phát dương kỷ cương, phong tục, xem xét việc quan lại trị dân, kiêm lý việc bu chính truyền đi trong hạt.
- Lãnh binh cai quản binh lính, đều theo quan Tổng đốc mà thi hành<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Đại Nam thực lục, tập 3, sđd, tr.393

<sup>2</sup> Có hai trường hợp ngoại lệ, đó là 1 trường hợp duy nhất Tổng đốc cai quản 3 tỉnh (Sơn - Hưng - Tuyên, tức Sơn Tây, Hưng Hoá, Tuyên Quang), 1 trường hợp Tổng đốc chỉ đứng đầu 1 tỉnh (Thanh Hoá - "quý hương" của triều Nguyễn).

<sup>3</sup> Đại Nam thực lục, tập 3, sđd, tr.394

<sup>4</sup> Quốc sử quán triều Nguyễn: *Minh Mệnh chính yếu* 明命政要, bản dịch, tập 1, Nxb Thuận Hoá, Huế, 1994, tr.205-206

Dưới tỉnh, cơ cấu đơn vị hành chính các cấp vẫn gồm phủ, huyện, tổng và thôn/xã/ấp... Ngoài việc năm 1828, Minh Mệnh đổi chức Xã trưởng thành Lý trưởng, quy định mỗi xã đặt một Lý trưởng thay vì có thể một hoặc nhiều Xã trưởng như trước đây. Còn lại, cơ cấu đơn vị hành chính, tổ chức bộ máy quản lý hành chính dưới cấp tỉnh ở Nam Bộ cơ bản không thay đổi so với trước năm 1832. Sự biến động sau năm 1832 chủ yếu chỉ diễn ra ở quy mô, số lượng các đơn vị do quá trình diên cách.

Có thể thấy, cơ cấu hành chính các cấp Nam Bộ từ sau cải cách Minh Mệnh đã tuân thủ tối đa theo mô hình thống nhất, áp dụng trên quy mô cả nước. Tuy nhiên, bộ máy quan lại ở Nam Bộ, do tình hình, đặc điểm cụ thể, vẫn có những điều chỉnh nhất định, ngay giữa các tỉnh cũng không hoàn toàn như nhau. Khác biệt về số nhân sự 2 ty của 6 tỉnh Nam Kỳ thống kê dưới đây là một ví dụ<sup>1</sup>:

Tỉnh	Ty	Thông phán	Kinh lịch	Thư lại			Tổng cộng
				Chánh bát phẩm	Chánh cửu phẩm	Vị nhập lưu	
Phiên An	Bố chính	1	1	3	6	60	119
	Án sát	1	1	2	4	40	
Định Tường	Bố chính	1	1	2	5	40	75
	Án sát	1	1	1	3	20	
Biên Hoà	Bố chính	1	1	2	5	40	75
	Án sát	1	1	1	3	20	
Vĩnh Long	Bố chính	1	1	3	6	60	119
	Án sát	1	1	2	4	40	
An Giang	Bố chính	1	1	2	5	40	75
	Án sát	1	1	1	3	20	
Hà Tiên	Bố chính	1	1	1	2	20	39
	Án sát	1	1	1	1	10	
Tổng cộng		12	12	21	47	410	502

Một số trường hợp, khi bổ nhiệm chức vụ cụ thể tại địa phương, sự điều chỉnh ở những mức độ khác nhau cũng được áp dụng. Chẳng hạn, mỗi tỉnh, theo cơ cấu do triều đình quy định, Bố chính thường do Tuần phủ kiêm chức. *Hội điển* cho biết các tỉnh Nam Bộ: “phàm lệ đặt Tuần phủ Biên Hoà, Định Tường, Hà Tiên thì án triện của Bố chính do viên Tuần phủ kiêm lĩnh, nếu chỉ đặt Bố chính thì án triện Tuần phủ do Bố chính, Án sát hội đồng hộ lý”<sup>2</sup>. *Thực lục* chép Tuần phủ 3 tỉnh Biên Hoà, Định Tường, Hà Tiên: “dùng chức Bố chính giữ quyền án và làm việc Tuần phủ”<sup>3</sup>. Như vậy, có thể thấy, do Tổng đốc kiêm nhiếp 3 tỉnh nên 6 tỉnh Nam Kỳ chỉ có 3 tỉnh đặt Tuần phủ là Biên Hoà, Định Tường, Hà Tiên. Nhưng 3 tỉnh trên, ít nhất trong giai đoạn đầu, khi mới lập tỉnh đều chưa có chức Tuần phủ. Những tỉnh không có Tuần phủ này, quyền lực được giao cho viên Bố chính. Ngay cả tỉnh đặt trị sở Tổng đốc, Bố chính vẫn là viên quan đóng vai trò khá quan trọng. Trường hợp năm 1832 tại tỉnh Phiên An là một ví dụ,

<sup>1</sup> *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sđd, tr.171-172

<sup>2</sup> *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sđd, tr.137

<sup>3</sup> *Đại Nam thực lục*, tập 3, sđd, tr. 395

khi bàn bạc với triều đình về cách thức xử trí Lê Văn Khôi, đề nghị "tâu xin bắt Khôi (tức Lê Văn Khôi - TG) nghiêm xét" do cả Tổng đốc An - Biên Nguyễn Văn Quế và Bộ chính Bạch Xuân Nguyên cùng tâu lên triều đình<sup>1</sup>.

Cơ chế quan lại "kiêm lĩnh", trao quyền cấp trên cho cấp dưới thừa hành - vì thế, có thể dẫn đến hiện tượng cậy quyền, lạm quyền. Cho nên, dù đã có những quy định về quyền hạn, chức trách của từng viên quan đầu tỉnh. Song để minh định rõ ràng hơn chức năng, phận sự, ngăn chặn việc lạm quyền, trong một đạo dụ năm 1834, Minh Mệnh đã lưu ý: “Tổng đốc, Tuần phủ là quan to đầu hạt, không việc gì là không thống nhiếp thì Bộ chính, Án sát và Lãnh binh trở xuống phải bảo nhau mà nghe theo. Nếu tỉnh nào chỉ có các viên Bộ chính, Án sát, Lãnh binh thì chức quan không cách xa nhau lắm, kiến thức cũng không ai hơn ai kém, phải nên tùy việc châm chước mà làm mới mong cho xong xuôi được. Chuẩn định trừ các tỉnh Gia Định, Vĩnh Long, An Giang... nguyên có Đốc, Phủ đại viên kiêm quản, không phải bàn lại. Còn như các tỉnh Biên Hoà, Định Tường, Hà Tiên... như chi phát tiền lương, tra biện việc án, chọn cử những văn chức phủ huyện, cùng các việc thừa biện tầm thường nên do Bộ, Án đều căn cứ chức trách mà làm, viên Lãnh binh không phải dự đến, để chuyên trách việc thành. Còn như chọn cử vũ chức, sai phái biên binh, phân phái đồn trát, cấm phòng mặt đất, phạm việc có quan hệ việc quân, chuẩn cho Lãnh binh hoặc Phó lãnh binh quan tỉnh ấy hội đồng với Bộ, Án cùng bàn; một lòng làm việc, có nêu tâu thì chuẩn đến nhất luật liên danh, để cho phối hợp trí tuệ mà làm việc, văn vũ cùng giúp lẫn nhau”<sup>2</sup>.

Sự "nhắc nhở" đó của Minh Mệnh, một mặt, giúp cho việc hạn chế, ngăn ngừa các nguy cơ về quyền lực tại địa phương; mặt khác, bổ khuyết, làm rõ chức trách, phân nhiệm, xử lý sự vụ trong địa hạt quản lý của quan lại thừa hành, nhất là những nơi khuyết chức hay kiêm lĩnh...trong bộ máy quan lại.

Tóm lại, dù có những điều chỉnh và đôi chỗ khác biệt trong cơ cấu tổ chức bộ máy quan lại địa phương ở Nam Bộ so với những quy định chung, được xác lập và thực thi trên quy mô cả nước từ sau cải cách Minh Mệnh; nhưng đó chỉ là những bổ sung, điều chỉnh nhằm phù hợp với tình hình, hoàn cảnh, theo yêu cầu cụ thể địa phương. Trên nguyên tắc cao nhất, tổ chức đơn vị hành chính và bộ máy quản lý hành chính Nam Kỳ lục tỉnh tuân thủ triệt để các quy định thống nhất về hành chính của triều đình.

Trong bối cảnh chung cả nước, cũng như diễn biến quanh câu chuyện quản lý hành chính Nam Bộ suốt mấy chục năm đầu triều Nguyễn, ý nghĩa của việc thiết lập Nam Kỳ lục tỉnh không đơn thuần chỉ là tách nhập diên cách thông thường. Cả với Nam Bộ cùng triều đình nhà Nguyễn, sự kiện này đều mang tầm vóc đặc biệt.

<sup>1</sup> Quốc sử quán triều Nguyễn: *Đại Nam liệt truyện* 大南列傳, bản dịch, tập 4, Nxb Thuận Hoá, Huế, 1997, tr. 475-476

<sup>2</sup> *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 2, sdd, tr.140

Lần đầu tiên, sau cải cách Minh Mệnh, với Nam Kỳ lục tỉnh, cấp tỉnh - đơn vị hành chính địa phương cao nhất được thiết lập trên toàn Nam Bộ, kèm với đó là sự thống nhất về cơ cấu tổ chức bộ máy quản lý hành chính. Với sự kiện này, vùng đất Nam Bộ đã hội nhập một cách đầy đủ về phương diện tổ chức hành chính cùng cả nước.

Với triều Nguyễn, Nam Kỳ lục tỉnh không chỉ là thành công của chính quyền trung ương trong việc bãi bỏ cơ cấu đơn vị hành chính cũ, thiết lập các đơn vị mới tại Nam Bộ, mà còn là thành quả, đánh dấu cho việc hoàn thành quá trình cải cách, xác lập hệ thống tổ chức đơn vị hành chính thống nhất trên quy mô cả nước.

\*

### *Thay lời kết*

Như một tất yếu lịch sử, thống nhất lãnh thổ và quyền lực luôn là tiền đề, điều kiện tiên quyết cho việc xác lập nền hành chính thống nhất quốc gia. Đầu thế kỷ XIX, thách thức đối với nhà Nguyễn chính là thực lực của một vương triều vừa thiết lập mâu thuẫn với yêu cầu quản lý lãnh thổ rộng lớn, nhưng còn khó khăn bộn bề - hệ quả sau bao năm đất nước biến động. Trong bối cảnh đó, tự lượng sức mình, phương án Bắc Thành, Gia Định Thành là giải pháp như không thể khác mà triều Nguyễn đã phải chọn.

Những giằng co quyền lực xung quanh câu chuyện quản lý hành chính Gia Định, bề ngoài, chỉ là những biểu hiện trong phạm vi hoặc những liên hệ trực tiếp tới vùng đất Nam Bộ. Song thực chất, căn nguyên, cốt lõi của nó phản ánh môi trường quan quyền lực chính quyền trung ương - địa phương. Tương quan đó quyết định thái độ, cách thức phản ứng từ phía chính quyền Gia Định Thành, cũng như việc chọn lựa chính sách, biện pháp của triều đình Nguyễn áp dụng trên bước đường "giải quyền lực" đối với vùng đất Nam Bộ.

Từ Gia Định Thành, trải qua quá trình với những tính toán, giằng co, để rồi đi đến lục tỉnh Nam Kỳ, điều đó không đơn giản chỉ là kết quả diên cách như vẫn thường có trong lịch sử. Một mặt, đây là sự nhất thể hoá mô hình quản lý hành chính được thực thi trên lãnh thổ quốc gia thống nhất. Mặt khác, sau cả quá trình, Nam Kỳ lục tỉnh chính là thành quả trên con đường củng cố, tăng cường sức mạnh quyền lực của vương triều Nguyễn, trong một Việt Nam thống nhất.

## QIONG YAO IN VIETNAM

Nguyen Ngoc Quan, PhD.<sup>1</sup>

Qiong Yao (Chiung Yao) 瓊瑤 (Quỳnh Dao in Vietnamese character) has been one of the most striking phenomenon in Vietnamese popular culture in modern time. It is surely said that up to now, Qiong Yao has still been a foreign female novelist who has works translated and introduced in Vietnam with an enormous amount, including works and printed matters.

In early 1970s, when Vietnam was still divided into two, Qiong Yao's works won great applause in the South of Vietnam, making "a real fever" in literary and artistic life. Her fame really took off when countless readers, especially young female readers, became her fans. After 1975 when Vietnam was reunited, because of the orthodox ideology of Vietnamese government, Qiong Yao's works, as many works of other writers, were prohibited and were even harshly criticised for nearly two decades. However, since 1990s till now, Qiong Yao has been gradually received warmly again, not just in the South of Vietnam as before 1975 but all around the country.

Why was Qiong Yao warmly received in Vietnam almost right after some of her works being translated and introduced in Vietnam? Why did she used to be severely criticised but now she still has been a good position in the life of contemporary literary reception in Vietnam? Researching on Qiong Yao in Vietnam as a case-study, therefore, has a scientific significance, not only to understand the value of Qiong Yao's productions but also help get better understanding of the life of literature and art in Vietnam for nearly four decades, especially in the context of Vietnamese literature and art in contemporary time.

### *Qiong Yao in Vietnam before 1975*

Quynh Dao was first introduced in Vietnam in 1966 by Vi Huyen Dac.

Vi Huyen Dac translated Shan Feng's article on Qiong Yao<sup>2</sup> and four short stories among Qiong Yao's productions: *Dream, A Mole, Hate?, The Ancient Vase*

---

<sup>1</sup> Department of Literature and Linguistics, University of Social Sciences and Humanities, Ho Chi Minh City, Vietnam.

<sup>2</sup> Shan Feng 山鳳, "A Cup of Tea, a Lamp, a Pen", written in Chinese character, printed in the Journal *Huang Guan* 皇冠雜誌 in Taipei, No. 147, 1966.

and introduced them in *Journal Van* (Journal of Literature), No. 68 dated 15-10-1966. This was a famous literary journal in Saigon (now Ho Chi Minh City), mostly for highly educated readers, however. It is clear that, Qiong Yao was first deeply considered as a great writer when being translated and introduced in a famous journal of literature by a well-known Vietnamese writer Vi Huyen Dac.

Soon later, series of Qiong Yao's works were translated and introduced on publications. Han Thuyen Publisher released the long story *Song ngoai* 窗外; the *Doi*, a weekly, printed in the feuilleton the story *Tho ty hoa* 菟絲花 and gained a lot of readers who were always eager for the weekly to read the story. When Khai Hoa Publisher published *Tien tien phong* 剪剪風 and *Tho ty hoa* 菟絲花, Qiong Yao really became a striking phenomenon. Many publishers competed to print and release Qiong Yao's novels. *Song ngoai* was also reprinted. In 1970, in Saigon appeared the "fever of reading Qiong Yao" and it lasted strongly to 1975 - the year Saigon was liberated. According to the Press at that time, the spread of the name Qiong Yao was home in and out, like the "phenomenon of reading Jin Yong 金庸 stories" in the late half of 1960s. People bought or borrowed or lent, exchanged or offered Qiong Yao's stories to one another. Crowds of readers often stood in line in front of publishers waiting for Qiong Yao's new release<sup>3</sup>. Many soldiers in remote areas sent mails to ask for Qiong Yao's stories. People flocked together to the movies for films adapted from Qiong Yao's works... Qiong Yao was also introduced and advertised on radios, on street posters in very impressive words. Publishers, Newspaper organizations contended with one another to release Qiong Yao's stories for appealing to their own readers. There were about twenty publishers which printed and released Qiong Yao's stories, such as Khai Hoa, Tri Dang, Dat Lanh, Gio Moi, Huong Xa, Da Huong, Binh Minh, Quynh Dao, Tu Luc, Thuy Chung, La Dau, Huong Duong, Chieu Duong, Diem Xua, May Hong...; and a large number of translators (more or less fifty translators, among them were some famous translators) translated Qiong Yao's stories. Translators who translated many of Qiong Yao's works were Vi Huyen Dac, Hoang Diem Khanh, Lieu Quoc Nhi, Phuong Que, Vinh Dien, Xuan Ha, Banh Dung Ton, Hong Phong...

---

<sup>3</sup> See Phan Vinh Loc, "The phenomenon of reading Qiong Yao", *Journal of Literature*, No.156, 1972, pp: 1-4.



Due to the needs of Qiong Yao's fans, demand exceeded supply, there appeared a lot of false translators. They were plagiarists in real matter when adapting Qiong Yao's works or writing stories under the pen-name of Qiong Yao for earning money. Such kinds of books were also displayed and sold well all around in the book market in the South of Vietnam.

In 1972, the Journal *Van hoc* (the Journal of Literature) gave a special issue on Qiong Yao with the contributions of famous writers and literary critics. The translation of Shan Feng's article on Qiong Yao stated above was reprinted in this issue.

In 1973, Khai Hoa Publisher released the work *The Phenomenon of Qiong Yao* written by Dao Truong Phuc. That was an essay written rather meticulously about Qiong Yao's life and works; and it helped readers better understand Qiong Yao.

There were some causes that made Qiong Yao become one of the most prominent phenomena in the literary life of South Vietnam before 1975:

Firstly, it is the attraction of Qiong Yao's romance novels. She paid attention to young generation of readers with the themes of love, dramatic plots. Characters in Qiong Yao's stories are close and nice, and most of them are more or less influenced by Confucianism and by education in Oriental spirit in general. This is the reason why Qiong Yao's romantic stories have captivated readers in Taiwan, Hongkong, and Vietnam.

Another reason could not be ignored, that is Qiong Yao's writing style. She has a gentle tone, vivid and sentimental style, easy to go into one's heart. When asked about the reason to translate and introduce Qiong Yao's works, the veteran translator Vi Huyen Dac said that "Qiong Yao's stories are gentle and interesting"<sup>4</sup>. Hoang Diem Khanh, a woman translator who had a lot of good translations from Qiong Yao's works, also gave a similar reason. She also said that she translated Qiong Yao's works but not Guo Liang Hui's 郭良蕙, a pretty well-known woman writer at that time, because Guo Liang Hui's stories were so audacious that caused some scandal in literary circle then<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> See Nguyen Phuong Khanh, "Who is Qiong Yao?", Journal of *Literature*, No.156, 1972, p.21.

<sup>5</sup> See Nguyen Phuong Khanh, *ibid*, p.22.

Secondly, along with the attractions of Qiong Yao's stories in story-line, in writing style and in the conformable psychology..., the readers in the South of Vietnam also found Qiong Yao's stories a kingdom of evading the reality. In war time, the complicated political situation, unsecured life... made people, especially young town-dwellers in the South of Vietnam, feel world-weary, lonely and disoriented. Indulging in romantic love stories as kind of Qiong Yao's stories was one of ways to elude their reality.

Thirdly, together with the rampant translations just for making money, newspapers and publishers were in rushing in printing and publishing Qiong Yao's stories, creating in books market in the South of Vietnam a huge number of books with pseudonym Qiong Yao; and the large advertising network brought the fame of Qiong Yao almost everywhere.

### ***Qiong Yao in Vietnam from 1975 to 1990***

Right after Vietnam was reunited (April 30<sup>th</sup>, 1975), the Policy of ideology and culture were applied nation-wide. The publishing system and press organizations were considerably restricted. Printing and publishing were stringently censored. As a matter of course, publication that was considered depraved and counter-revolutionary was prohibited to put into circulation. Qiong Yao's works were rated depraved and too overly sentimental, just fit for petty bourgeoisie. Since August 1975, the State promulgated some bans on circulating *bad* publication of the former regime in the South of Vietnam (before 1975). Along with these bans were lists of books prohibited to be circulated, among them were Qiong Yao's works<sup>6</sup>. Since that time, Qiong Yao has been severely criticized, that her stories were kind of "...philosophy that did not make a difference between the just and the unjust, between the right and the wrong, the good and the evil, and made readers apolitical, non-idealized<sup>7</sup> and considered the

---

<sup>6</sup> Vietnamese State promulgated some papers on banning books printed under the former regime, with lists of banned books in circulation, such as: Circular Letter No. 218/CT.75, dated 20-8-1975 of the Ministry of Culture and Information, Circular letter No. 15/TTVH/MCTH, dated 08-3-1976 of the Ministry of Culture and Information, Circular letter No. 12030/STTVH/XB on 03-4-1977 of the Department of Culture and Information of Ho Chi Minh City, etc... See Tran Trong Dang Dan, *Van hoa, van nghe phuc vu chu nghĩa thực dân mới Mỹ tại Nam Việt Nam 1954-1975 (Culture and Art served for American New Colonialism in South of Vietnam 1954-1975)*, Thông tin - Long An Publishers, 1990, pp.617-619, 635.

<sup>7</sup> These words translated from Vietnamese coming from Chinese: 非正, 非邪, 非善, 非惡, 非理想化, 非政治化。

love above everything”<sup>8</sup>; as “a huge pile of garbage full of baneful and foolish "cultural products”<sup>9</sup>, or “...having tendency to mix depravity”<sup>10</sup>. Qiong Yao’s works were considered “directly harmful to the Southern Vietnamese readers”<sup>11</sup>, “poison that made one’s nerve paralytic and one’s will wore out”<sup>12</sup>.

Qiong Yao’s stories were criticized in aspect of artistic style. They were considered kind of stories having no literary value, lacking of ideas, overly sentimental and boring because of being thoughtless, tasteless, and having nearly the same story-line, the same writing style, nothing profound in them...

### ***Qiong Yao in Vietnam from 1990s to now***

Since the 90s of last century, as a result of the “Doi moi” policy (Policy of Innovation) implemented in 1986, Vietnam has turned away from a planned economy to embrace the free market and open door to the world. The extreme assessment as stated above has no longer appeared. Individuals have been more and more highly appreciated. Foreign cultures in general, foreign literatures in particular, have been translated and introduced in Vietnam in increasing quantities. Qiong Yao reappeared with the old stories reprinted and then the new ones. In company with them were films adapted from her works broadcasted repeatedly by many TV stations, such as *Cong chua Hoan Chau* 還珠格格, *Song ngoai* 窗外, *Quan chua Tan Nguyet* 新月格格, *Ngon co ven song* 青青河邊草...

Qiong Yao’s return in Vietnam is very impressive. She is still the author who has a lot of fans in Vietnam, not only in the South as ever a previous time.

Lately, a student in Ho Chi Minh City carried out a sociological survey of Qiong Yao with 150 readers in a variety of ages and walks of life to serve her scientific research. The result was noteworthy: fans of Qiong Yao reached the ratio of 41%,

<sup>8</sup> Tran Trong Dang Dan, *ibid*, p.153.

<sup>9</sup> Tran Trong Dang Dan, *ibid*, p.153.

<sup>10</sup> Bui Cong Hung, in *Van hoa van nghe mien Nam duoi che do My-Nguy (Culture and Art in South Vietnam under the American- puppet government)*, Vol.2, Van Hoa Publisher, 1979, p.282.

<sup>11</sup> Tran Trong Dang Dan, *ibid*, p.153.

<sup>12</sup> Tran Trong Dang Dan, *ibid*, p.473.

whereas only 4% of readers dislike Qiong Yao's stories; the remaining was eclectic, not like nor dislike<sup>13</sup>.

Most of the readers loving Qiong Yao think that her romance novels are close to Vietnamese cultural life, have a very youthful style and lively characters that suit the youngsters. They also give opinions of other aspects of Qiong Yao and her works: Theme of love is exploited gently yet deeply; characters' psychology, especially the inner world of the heroines, is often exploited very truthfully; the female characters in the Qiong Yao's novels are often passive, suppressed to withered, and only become cheerful and fresh when imbued with love. To them, Qiong Yao's stories have captivated the readers due to their diversified, dramatic plots, and lots of their details full of romance, suddenness, unexpectedness, attractiveness... Her characters are at a large number, but all have prominent personality; her characters often have beautiful names, with the beauty of appearance and the beauty of soul. The readers would be deeply impressed by those matters easily. Truly, Qiong Yao was also known serious in selecting actors and actresses, and requiring play-acting<sup>14</sup>. In addition, the readers also praised Qiong Yao because they found her novels full of human loving, and so, her works have deep worth of humanity. Qiong Yao's works are not only romantic but also realistic. Another reason that made readers particularly love Qiong Yao is that all her real life is put into her novels, including her successes and her failures.

Readers who do not like Qiong Yao's novels think that her stories are so sad, "steamy", "maudlin", and overly sentimental. They think that her characters develop directionally, her style is no longer fashionable, the topic is not new, the motifs are old, the contents are not expanded, the romance stories are monotonous and there are lots of excessive exaggeration,... All could make the readers feel depressed and bored. However, this type of comments of condemnation is only a very low rate, about 7%.

It is remarkable that part of readers who do not like Qiong Yao still admits the attractiveness of her works to the public. The readers in general all know Qiong Yao; and those who love Taiwanese movies all know and love Qiong Yao.

---

<sup>13</sup> Upon the research entitled "The attraction of Qiong Yao's romance novels in Vietnam" - Graduation Thesis of Tran Thi Han Ni, Faculty of Literature, Van Hien University, Vietnam, 2006. Data on the ratios below are also cited from this thesis.

<sup>14</sup> For example, see <http://www.giaoducvietnam.info/quynh-dao-nha-van-cua-tinh-yeu-273.html>

Currently, researchers and critics continue to argue about Qiong Yao. Some say that Qiong Yao's romance stories are true literature; others say they are only "para-literary", not true or real literature, or they are just "popular literature"... Overall speaking, according to researching on Qiong Yao today from different sources, it can be believed that most of Vietnamese readers would highly appreciate Qiong Yao's works. Many fans admire Qiong Yao and her novels. Readers today who love Qiong Yao are no longer limited to the youngster, high school or college students but also teachers at all levels. Qiong Yao's works, therefore, are not only for popular readers or audiences.

We think that Qiong Yao is a typical example of creating and laboring in the field of art. She works ceaselessly with resourcefulness and innovation. She herself once confided that she brought the good, the beauty she had known to dedicate to those who "consented" to accept them...<sup>15</sup>.

Qiong Yao is worthy to be known as the writer of love. As for Vietnam, up to now, Vietnamese have known not much about Taiwanese literature but Qiong Yao's works. In the new context of the relationship between the two countries, Qiong Yao and her works would be a significant bridge for Vietnamese readers and researchers to pay more attention to Taiwanese literature and art.

Nguyen Ngoc Quan 阮玉郡

---

<sup>15</sup> See Dao Truong Phuc, *The phenomenon of Qiong Yao*, Khai Hoa Publisher, 1973, p.67.

## APPENDIX:

### QIONG YAO'S WORKS TRANSLATED AND PRINTED IN VIETNAM

Qiong Yao's works translated and issued in Vietnam up to now have made a huge number. We have just through preliminaries recorded the books titles and publishers as follows:

#### + Before 1975, in the South:

1. **Ba doa hoa**, a collection of short stories, translators Vi Huyen Dac and Hoang Diem Khanh, Tri Dang Publisher (PUBL.), undated.
2. **Bach ngam suong** (that is **Con chon trang**) (白狐 *Bach ho*), translator Vinh Dien, Tan Lieu Trai PUBL., 1972.
3. **Ban tinh ca muon thuo** (original unknown), translator Lam Quoc Trung, Thuy Chung PUBL., undated.
4. **Ben bo quanh hieu** (寒煙翠 *Han yen thuy*), translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL., undated.
5. **Bich van thien** (碧雲天 *Bich van thien*), translator Lieu Quoc Nhi, Huong Duong PUBL., 1974.
6. **Bich van thien** (碧雲天 *Bich van thien*), translator Thanh Chi, Tu Luc PUBL., 1974.
7. **Biet to cung ai**<sup>16</sup> (心有千千結 *Tam huu thien thien ket*), translator Lieu Quoc Nhi, Huong Duong PUBL., 1974.
8. **Bong nhan chieu ta** (斜陽雁影 *Ta duong nhan anh*)<sup>17</sup>, translator Phuong Thao, La Dau PUBL., undated.
9. **Buoi sang bong toi co don** (紫貝殼 *Tu boi xac*), translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL., (reprinted) 1972.
10. **Buoi sang suong mu**, a collection of short stories, translator Hoang Diem Khanh, Dat Lanh PUBL., undated.

---

<sup>16</sup> This work was reprinted by Van hoc PUBL., 2006, with the title *Lao xao trong nang*.

<sup>17</sup> At Library of Social Sciences of Ho Chi Minh City, this book has the symbol VbN.0082, 352 pages. However, according to our research, this work may be kind of "pseudo Qiong Yao".

11. **Canh hoa chum gui** (菟絲花 *Tho ty hoa*), translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL., (reprinted) 1972.
12. **Con gio thoang** (剪剪風 *Tien tien phong*), translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL., undated.
13. **Cua cam** (禁門 *Cam mon*), translator Vuong Quynh Ngan, Tan Lieu Trai PUBL., 1972.
14. **Chiec la lia canh** (original unknown), translator Chieu Duong, Chieu Duong PUBL., 1973.
15. **Chiec vong cam thach** (水晶鐲 *Thuy tinh trac*), translator Vuong Quynh Ngan, Tan Lieu Trai PUBL., 1972.
16. **Dong tro tan** (original unknown), translator Au Quoc Dat, Da Huong PUBL., undated.
17. **Dung dua voi ai tinh** (海鷗飛處 *Hai au phi xu*), translators Dang Binh Chuong and Tu Boi Ngoc, Van hoc PUBL., 1972.
18. **Duoi lieu** (柳樹下 *Lieu thu ha*), translator Vinh Dien, issued by the Bookcase of Love and Youngsters, 1972.
19. **Duong ve chim bien** (海鷗飛處 *Hai au phi xu*), translators Thoi Tieu Nhien and Le Quynh, Hong Loan PUBL., 1972.
20. **Giong song ly biet** (煙雨朦朦 *Yen vu mong mong*), translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL., 1972.
21. **Hai au phi xu** (海鷗飛處 *Hai au phi xu*), translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL., 1972.
22. **Hai au phi xu** (海鷗飛處 *Hai au phi xu*), translator Xuan Ha, Gio Moi PUBL., 1975.
23. **Hoa vuong mua bay** (雨花 *Vu hoa*)<sup>18</sup>, selected and translated by Le Dinh Nguyen, Tu Luc PUBL., 1974.
24. **Hoang hon dung lai chan may** (金藍花 *Kim lam hoa*)<sup>19</sup>, translator Thanh Chi, Tu Luc PUBL., 1975.

---

<sup>18</sup> Upon research of Dao Trung Phuc, Ibid, 雨花 *Vu hoa* is a work of "pseudo Qiong Yao"; we do not have a chance to witness real terms, it is still included here.

25. **Khoi lam cuoc tinh** (星河 *Tinh ha*), translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL., 1972.
26. **Khuc nhac tinh yeu** (original unknown), translator Xuan Ha, Gio Moi PUBL., 1974.
27. **Mau lua sat son** (original unknown), translators Banh Dung Ton and Hong Phong, Dat Lanh PUBL., 1972.
28. **Mot chut huong tinh yeu**, a collection of short stories, translators Banh Dung Ton and Hong Phong, Dat Lanh PUBL., 1972.
29. **Mot sang mua he** (庭院深深 *Dinh vien tham tham*), translator Banh Dung Ton and Hong Phong, PUBL. Dat Lanh, undated.
30. **Mua thu la bay** (彩雲飛 *Thai van phi*), Translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL., 1972.
31. **Nam mo di vang** (original unknown), translator Chieu Duong, Chieu Duong PUBL., undated.
32. **Niem dau cua mot loai hoa** (紫藤花 *Tu dang hoa*), translator Lieu Quoc Nhi, Huong Duong PUBL., 1974.
33. **Ngoui vo cam** (啞妻 *A the*), translator Vinh Dien, publisher unknown, 1972.
34. **Nhu may trong hoang hon** (花說 *Hoa thoi*), translator Lieu Quoc Nhi, Diem Xua PUBL., 1974.
35. **Ruou mung pha nuoc mat** (original unknown), translator Au Quoc Dat, Da Huong PUBL., 1972.
36. **Song ngoai** (窗外 *Song ngoai*), translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL. (PUBL.) and Han Thuyen PUBL., Saigon, undated; Duc Hung PUBL., Saigon, 1974.
37. **Tinh buon** (幾度夕陽紅 *Ky do tinh duong hong*), translators Banh Dung Ton and Hong Phong, Vang Son PUBL., undated.
38. **Tuong tu thao** (相思草 *Tuong tu thao*), translators Ngoc Linh and Vinh Dien, publisher unknown, 1973.

---

<sup>19</sup> At Library of Social Sciences of Ho Chi Minh City, this book has symbol VbN.2517, 281 pages. However, upon my research, this may be a work of "pseudo Qiong Yao".



39. **Thuyen** (船 *Thuyen*), translator Phuong Que, Tri Dang PUBL., 1972.
40. **Troi theo dong doi** (船 *Thuyen*), translator Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa PUBL., 1972.
41. **Truong tuong tu** (original unknown), translator Long Duc Nhan, Binh Minh PUBL., 1973.
42. **Vet mong tan** (夢影殘痕 *Mong anh tan ngan*), translator Vinh Dien, publisher unknown, 1972.
43. **Vuon mong**, a collection of short stories, translator Hoang Diem Khanh, Van hoc PUBL., undated.
44. **Vuon thuy** (月滿西樓 *Nguyet man Tay lau*), translator Hoang Diem Khanh, Tri Dang PUBL., 1972.
45. **Xin diu nhau den tinh yeu** (夏夜 *Ha da*), translator Xuan Ha, PUBL. Gio Moi, 1974.
46. **Xom vang** (含煙山莊 *Ham yen son trang*), translator Ngoc Linh, May Hong PUBL., 1972.

**+ After 1990:**

1. **Bang nhi** (冰兒 *Bang nhi*), translator Hoai Anh, Van hoc PUBL., 2001.
2. **Ben anh mai mai** (生死相許 *Sinh tu tuong hua*) (at National Library, Ha Noi, symbol: VN01.04504/VN01.04505, the translator not mentioned in the e-index), Van nghe Thanh pho Ho Chi Minh PUBL., 2001.
3. **Ben bo quanh hieu** (寒煙翠 *Han yen thuy*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2003, 2006.
4. **Ben dong nuoc** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Mui Ca Mau PUBL., 1990 / Van nghe Thanh pho Ho Chi Minh PUBL., 2000 / Hoi Nha van PUBL., 2001, 2003.
5. **Bong cuc vang** (金盞花 *Kim tran hoa*), translator Nguyen Thi Ngoc Hoa, Hoi Nha van PUBL., 2000.
6. **Bong toi co don** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Thanh pho Ho Chi Minh PUBL., 2001.
7. **Bot song** (浪花 *Lang hoa*), translator Minh Khue, Van hoc PUBL., 2001.
8. **Buoi sang bong toi co don** (紫貝殼 *Tu boi xac*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2003, 2006.

9. **Canh chim trong giong bao** (月朦朧, 鳥朦朧 *Nguyet mong lung, dieu mong lung*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2000, 2002, 2003, 2006.
10. **Canh hoa chum gui** (菟絲花 *Tho ty hoa*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2003.
11. **Canh nhan co don** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Tong hop Quang Ngai PUBL., 1991 / Hoi Nha van PUBL., 2002, 2003, 2006.
12. **Chay len di, hoi chim lua** (燃燒吧! 火鳥 *Nhien thieu ba! Hoa dieu*), translator Nguyen Nguyen Binh, Phu nu PUBL., 2000.
13. **Chiec ao mong mo** (夢的衣裳 *Mong dich y thuong*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2000, 2003, 2006, 2010.
14. **Chop be mua nguon** (失火的天堂 *That hoa dich thien duong*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2000, 2003, 2006, 2010.
15. **Chuyen doi toi** (我的故事 *Nga dich co su*), translator Pham Hong Hai, Van nghe Thanh pho Ho Chi Minh PUBL., 1992, 2001.
16. **Dem hoa chuc... buon!** (煙鎖重樓 *Yen toa trung lau*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2003.
17. **Diep khuc tinh yeu** (Mai mai yeu thuong) (original unknown), Translator Lieu Quoc Nhi, Phu nu PUBL., 2004.
18. **Dong song ly biet** (情深深雨濛濛 *Tinh tham tham, vu mong mong*), Translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 1999, 2002, 2003, 2006.
19. **Dung quen dem nay** (original unknown), translator Ho Mo La, Văn học PUBL., 1994, 2001 (Vol.1), 2001 (Vol.2).
20. **Em la canh hoa roi** (燃燒吧!火鳥 *Nhien thieu ba! hoa dieu*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2000, 2010.
21. **Gia tu kiep long dong** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Tien Giang PUBL., 1991 / Van hoc Nghe thuat Daklak Society, 1991 / Hoi Nha van PUBL., 2003.
22. **Gong bao**, Vol.1 (original unknown), translator Minh Khue, Hoi Nha van PUBL., 2002.
23. **Gong bao**, Vol.2 (original unknown), translator Minh Khue, Hoi Nha van PUBL., 2002.
24. **Giot le tuong tu** (一顆紅豆 *Nhat khoa hong dau*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2010.
25. **Hai au phi xu** (海鷗飛處 *Hai au phi xu*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2010.
26. **Hay hieu tinh em** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2003.
27. **Hay ngu yen tinh yeu** (一簾幽夢 *Nhat liem u mong*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2000, 2002, 2003, 2006, 2010.

28. **Ho ly trang** (白狐 *Bach ho*), translator Nguyen Nguyen Binh, Phu nu PUBL., 2000, 2004.
29. **Hoa mai bac menh** (梅花烙 *Mai hoa lac*), translator Lieu Quoc Nhi, Van nghe Thanh pho Ho Chi Minh PUBL., 2001 / Phu nu PUBL., 2004, 2005.
30. **Hoan Chau cach cach**, Vol.1 - Am cung sai ma duong cung sai (還珠格格 *Hoan Chau cach cach* -陰錯陽差), translators Nguyen Trung Tri, Nguyen Thi Ngoc Hoa, Tran Menh Mong, Tran Hiep, Ton Tam, Ho Huu Long, Le Xuan Khai, Nguyen Xuan Dien, Hoi Nha van PUBL., 2000.
31. **Hoan Chau cach cach**, Vol.2 - Nuoc sau lua bong (還珠格格 *Hoan Chau cach cach* - 水深火熱), translators Nguyen Trung Tri, Nguyen Thi Ngoc Hoa, Tran Menh Mong, Tran Hiep, Ton Tam, Ho Huu Long, Le Xuan Khai, Nguyen Xuan Dien, Hoi Nha van PUBL., 2000.
32. **Hoan Chau cach cach**, Vol.3 - Su that da ro (還珠格格 *Hoan Chau cach cach* - 真相大白), translators Nguyen Trung Tri, Nguyen Thi Ngoc Hoa, Tran Menh Mong, Tran Hiep, Ton Tam, Ho Huu Long, Le Xuan Khai, Nguyen Xuan Dien, Hoi Nha van PUBL., 2000.
33. **Hoan Chau cach cach**, Vol.4 - Song gio lai dang (還珠格格 *Hoan Chau cach cach* - 風雲再起), translators Nguyen Trung Tri, Nguyen Thi Ngoc Hoa, Tran Menh Mong, Tran Hiep, Ton Tam, Ho Huu Long, Le Xuan Khai, Nguyen Xuan Dien, Hoi Nha van PUBL., 2000.
34. **Hoan Chau cach cach**, Vol.5 - Song chet co nhau (還珠格格 *Hoan Chau cach cach* - 生死相許), translators Nguyen Trung Tri, Nguyen Thi Ngoc Hoa, Tran Menh Mong, Tran Hiep, Ton Tam, Ho Huu Long, Le Xuan Khai, Nguyen Xuan Dien, Hoi Nha van PUBL., 2000.
35. **Hoan Chau cach cach**, Vol.6 - Lop lop buon vui (還珠格格 *Hoan Chau cach cach* - 悲喜重重), translators Nguyen Trung Tri, Nguyen Thi Ngoc Hoa, Tran Menh Mong, Tran Hiep, Ton Tam, Ho Huu Long, Le Xuan Khai, Nguyen Xuan Dien, Hoi Nha van PUBL., 2000.
36. **Hoan Chau cach cach**, Vol.7 - Luu lac noi chan troi (還珠格格 *Hoan Chau cach cach* - 浪跡天涯), translators Nguyen Trung Tri, Nguyen Thi Ngoc Hoa, Tran Menh Mong, Tran Hiep, Ton Tam, Ho Huu Long, Le Xuan Khai, Nguyen Xuan Dien, Hoi Nha van PUBL., 2000.
37. **Hoan Chau cach cach**, Vol.8 - Lam ban cung bui tran (還珠格格 *Hoan Chau cach cach* - 紅塵作伴), translators Nguyen Trung Tri, Nguyen Thi Ngoc Hoa, Tran Menh Mong, Tran Hiep, Ton Tam, Ho Huu Long, Le Xuan Khai, Nguyen Xuan Dien, Hoi Nha van PUBL., 2000.
38. **Hon Vong phu** (望夫崖 *Vong phu nhai*), translator Hoai Anh, Van hoc PUBL., 1997.
39. **Hoang hon cuoi cung** (彩霞滿天 *Thai ha man thien*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2000, 2006, 2010.

40. **Hu ao mot cuoc tinh** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Phu nu PUBL., 2004, 2005.
41. **Khoi lam cuoc tinh** (星河 *Tinh ha*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2006.
42. **Lao xao trong nang** (心有千千結 *Tam huu thien thien ket*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2006.
43. **Mai mai yeu thuong** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2003, 2006.
44. **May trang van bay** (original unknown), Vol.1 and Vol.2, adapted by Lieu Quoc Nhi, Cuu Long PUBL., 1992.
45. **May troi van xanh** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2003.
46. **Mot chut huong tinh yeu** (original unknown), translator Banh Dung Ton and Hong Phong, Van nghe Thanh pho Ho Chi Minh PUBL., 2000.
47. **Mua thu la bay** (彩雲飛 *Thai van phi*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2010.
48. **Mua xuan cho em** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2003.
49. **Nhu canh beo troi** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2003.
50. **Quan chua Tan Nguyet** (新月格格 *Tan Nguyet cach cach*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2000, 2006.
51. **Song ngoai** (窗外 *Song ngoai*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 1999, 2003, 2006.
52. **Thien duong boc chay** (失火的天堂 *That hoa dich Thien duong*), translator Hoai Anh, Nha Van hoc PUBL., 2001.
53. **Thien su ao den** (original unknown), translator Nguyen Nguyen Binh, Phu nu PUBL., undated.
54. **Tinh buon** (幾度夕煙紅 *Ky do tich yen hong*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2006.
55. **Toi la mot ang may** (我是一片雲 *Nga thi nhat phien van*), translator Minh Khue, Van hoc PUBL., 2001.
56. **Trang ao chim huyen** (月朦朧, 鳥朦朧 *Nguyet mong lung, dieu mong lung*), translator Hong Van, Ha Noi PUBL., 1994 / Van hoc PUBL., 2004.
47. **Troi theo dong doi** (船 *Thuyen*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2006.
48. **Truyen ngan Quynh Dao**, Vol.1 (A collection of 5 short stories), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2005.
57. **Truyen ngan Quynh Dao**, Vol.2 (A collection of 8 short stories), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2005

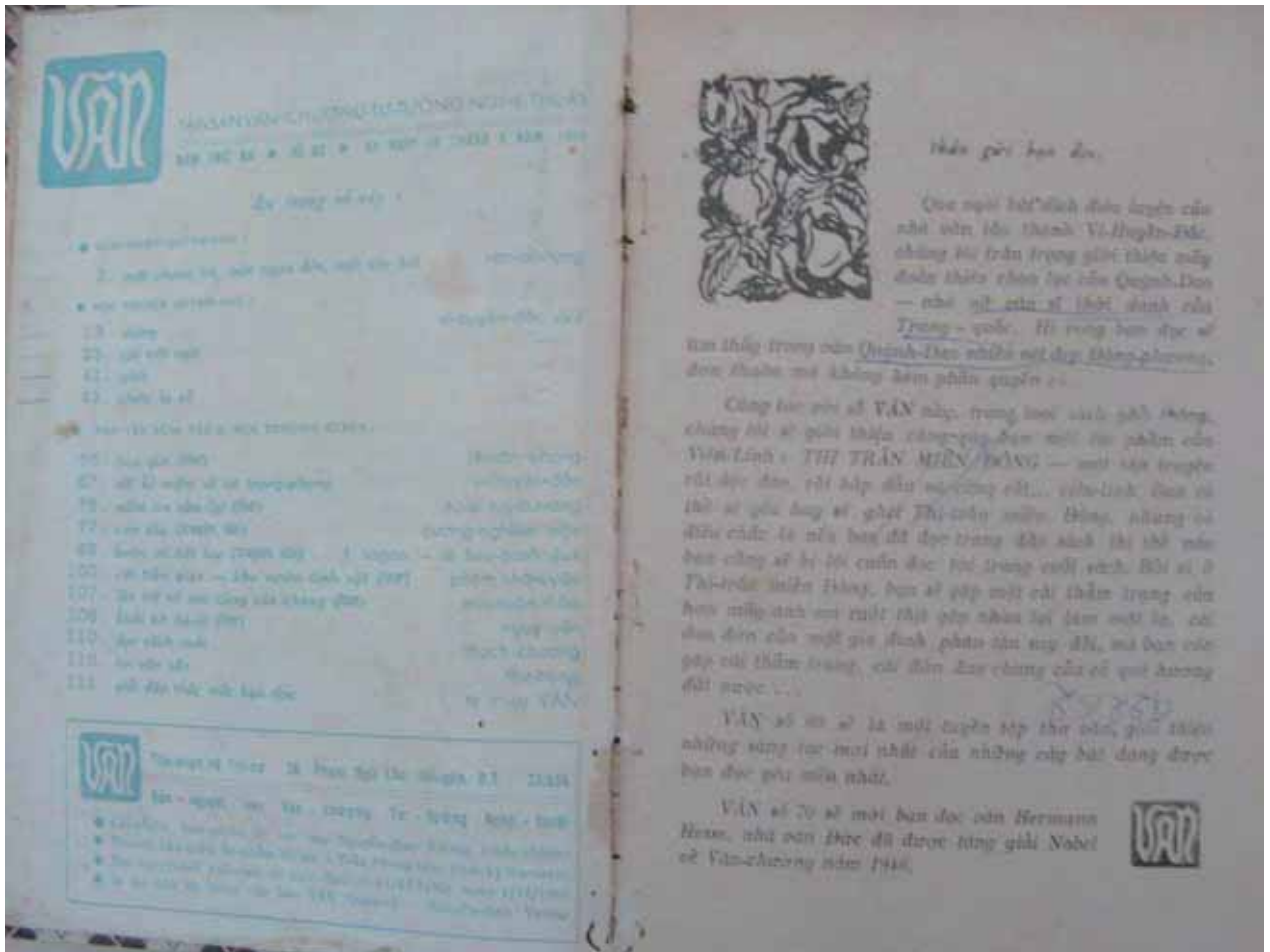
58. **Van ve ben anh** (original unknown), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2000, 2002, 2003.
59. **Vuon rong san sau** (庭院深深 *Dinh vien tham tham*), translator Xuan Du, Van hoc PUBL., 1995.
60. **Vong tay ky niem** (庭院深深 *Dinh vien tham tham*), translator Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van PUBL., 2010.
61. **Xom vang** (含煙山莊 *Ham yen son trang*), translator Ngoc Linh, Hoi Nha van PUBL., 1999.



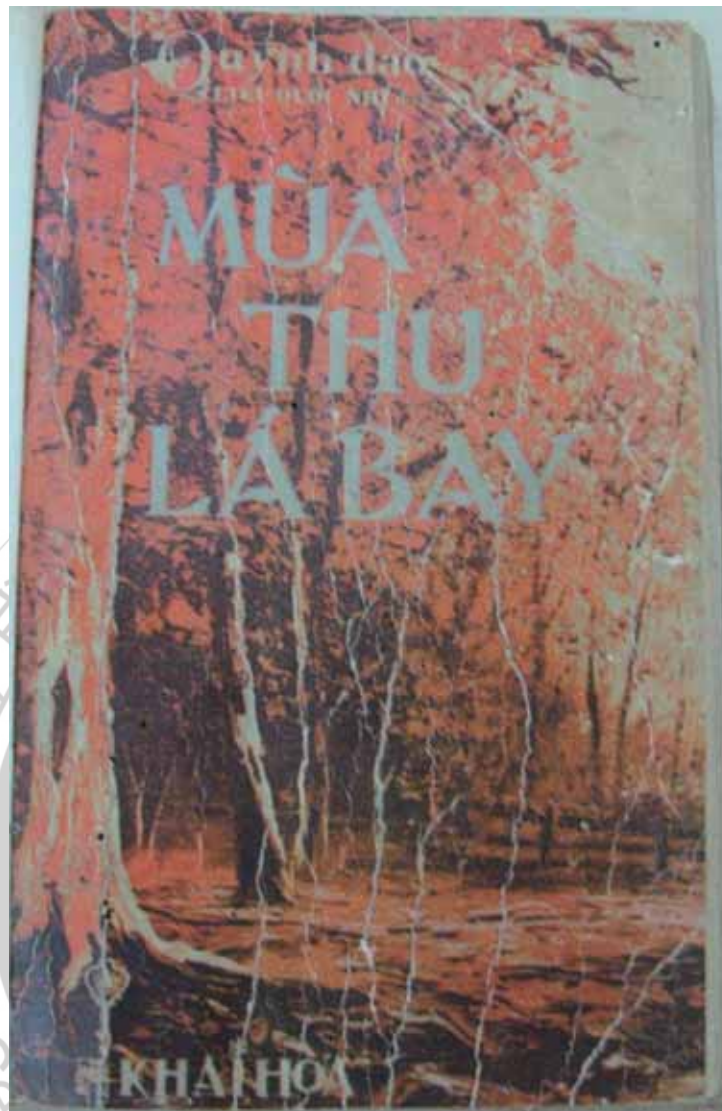
SOME PICTURES OF TRANSLATIONS IN VIETNAMESE



Cover of Journal *Van* (The Journal of *Literature*), No.68, dated 15 of October, Saigon, 1966. Qiong Yao was first introduced in Vietnam by Vi Huyen Dac.

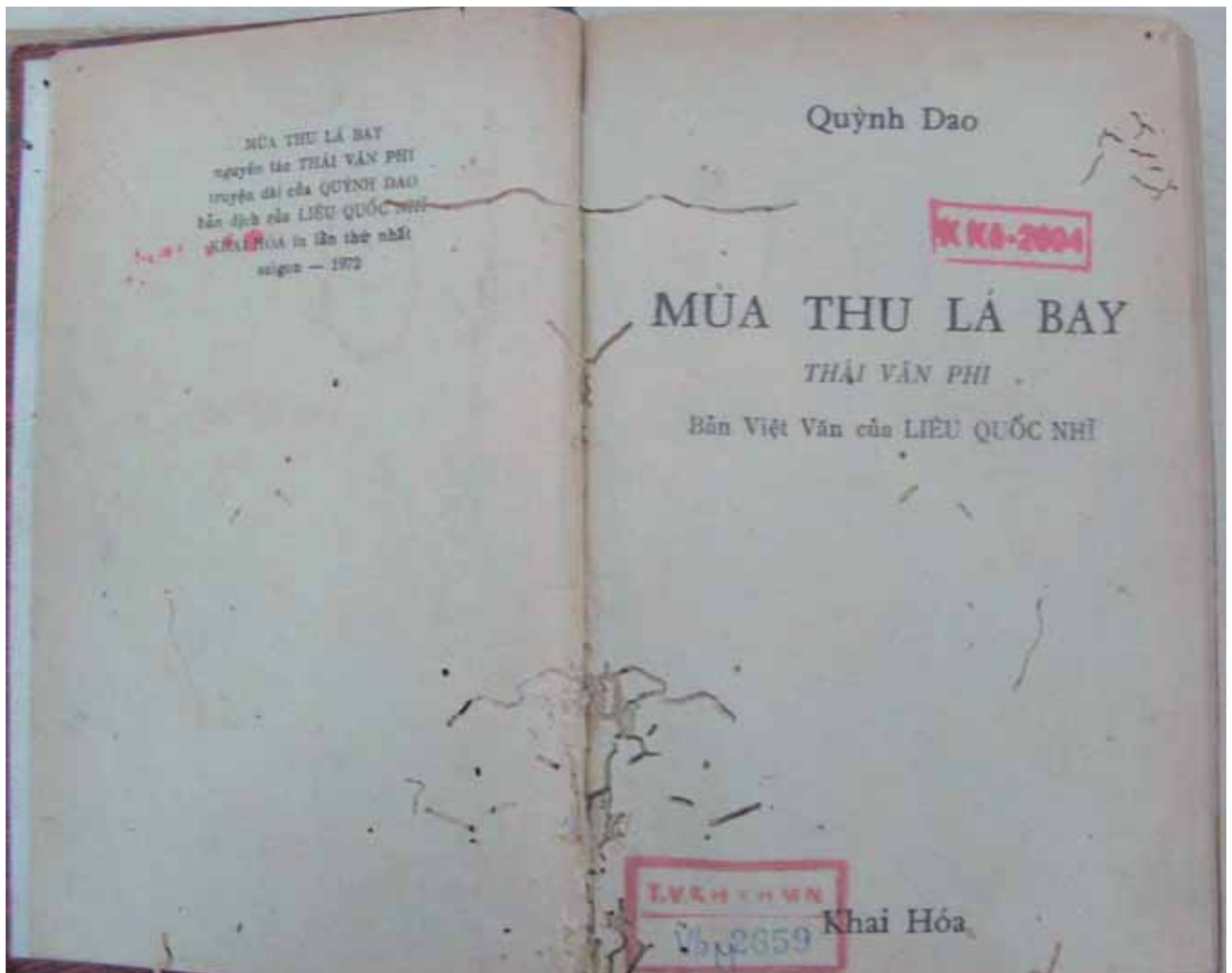


The inner cover and page 1 of Journal *Van* (The Journal of *Literature*), No.68, October 15<sup>th</sup>, 1966. Qiong Yao was first introduced in Vietnam by Vi Huyen Dac.

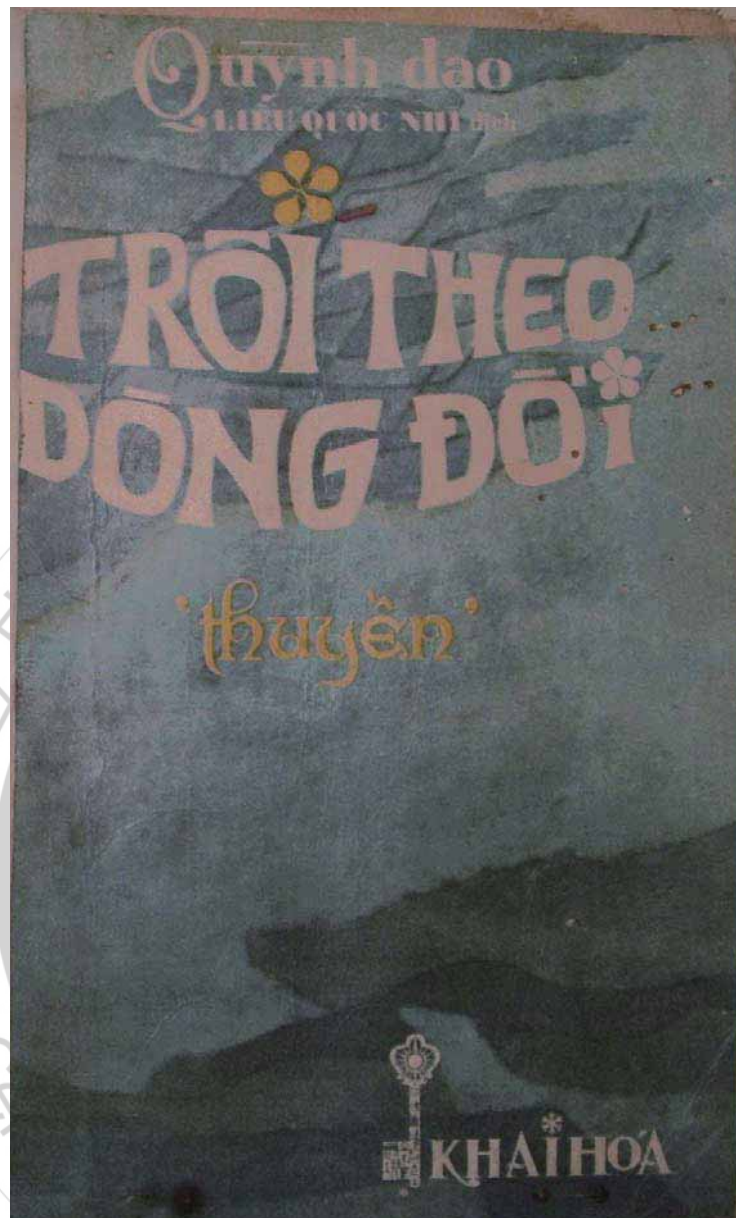


Cover of *Mùa thu lá bay* (translation of *Thai vân phi* 彩雲飛)  
Translated by Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa Publisher, 1972.

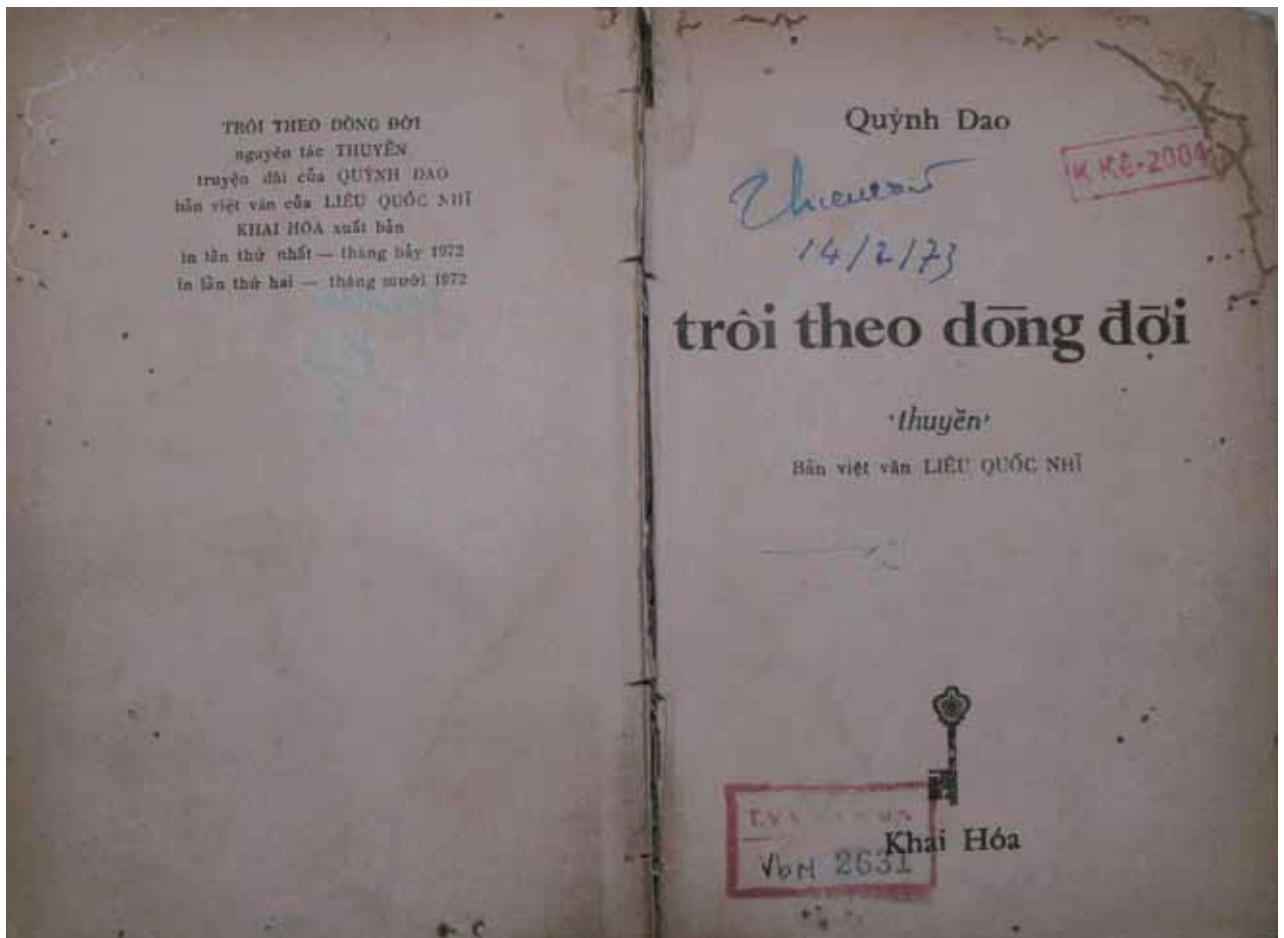




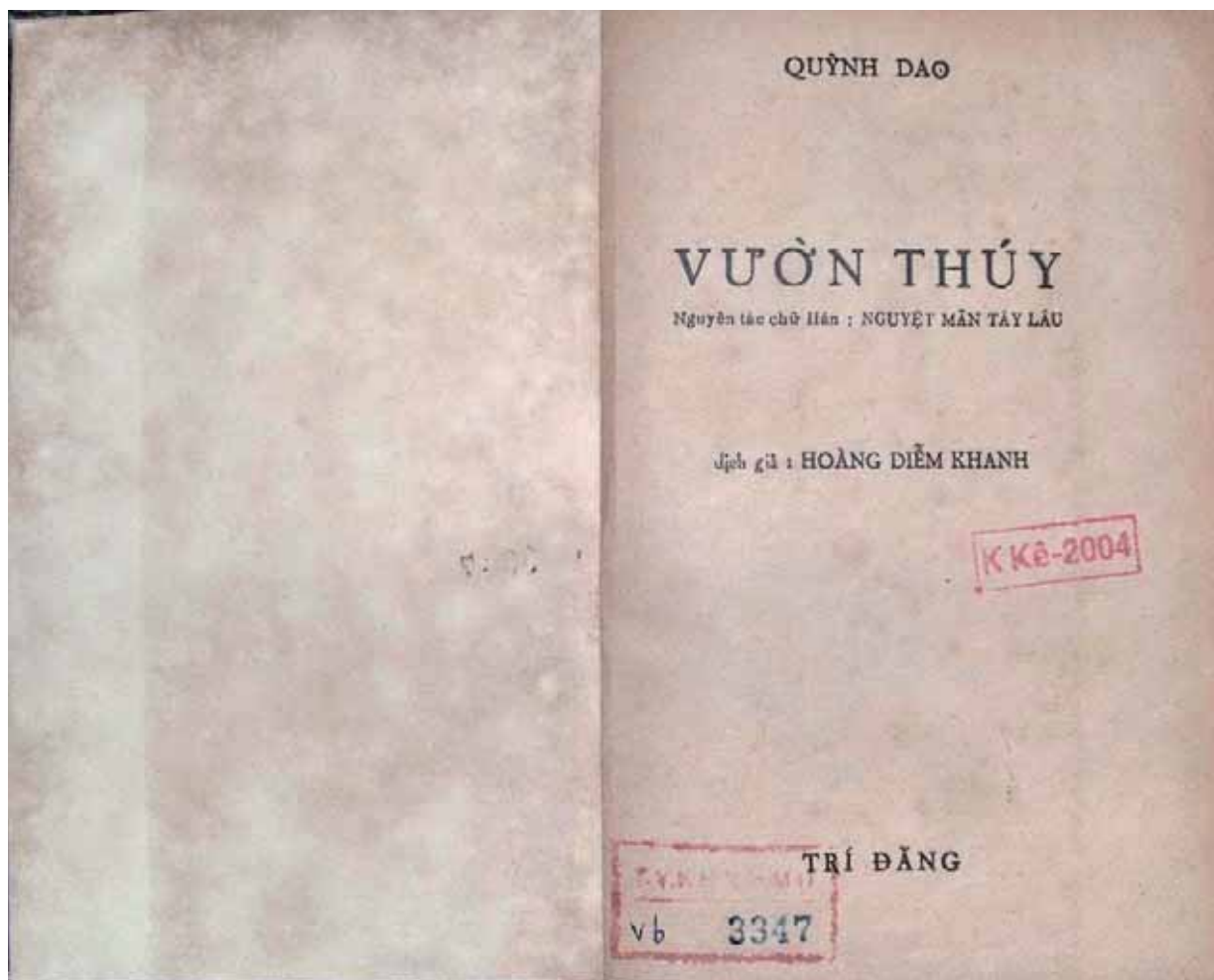
Inner cover of *Mùa thu lá bay* (translation of *Thai van phi* 彩雲飛)  
Translated by Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa Publisher, Saigon, 1972.  
(Library of Social Sciences of Ho Chi Minh City - VbN.2659)



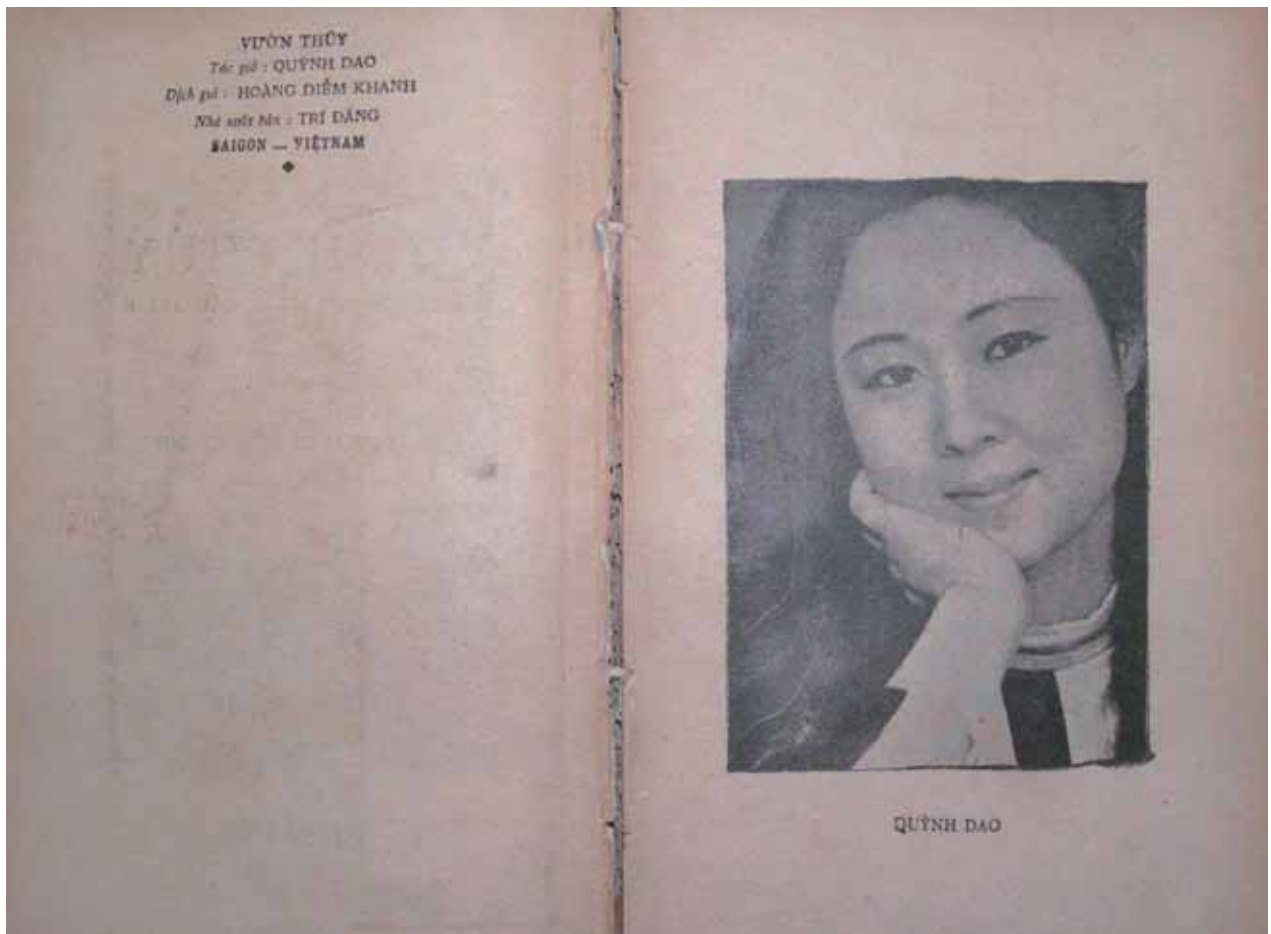
Cover of *Troi theo dong doi* (translation of *Thuyen* 船)  
Translated by Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa Publisher, 1972



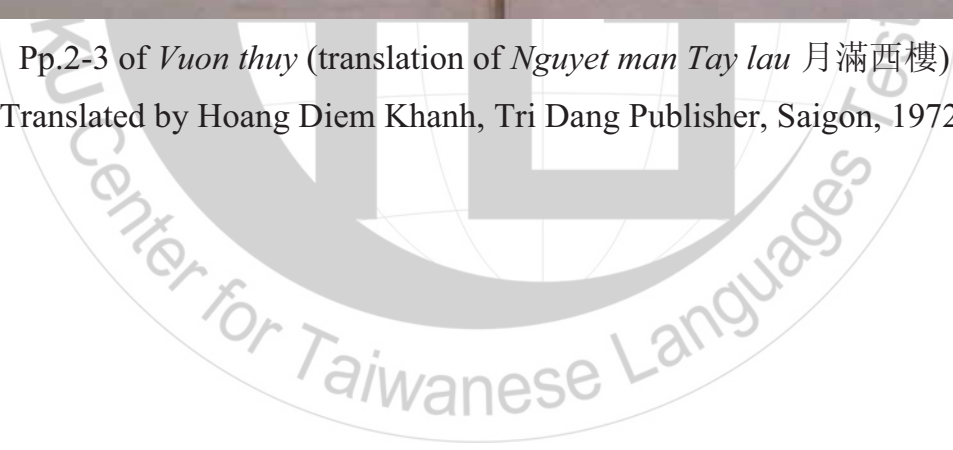
Inner cover of *Troi theo dong doi* (translation of *Thuyen* 船)  
Translated by Lieu Quoc Nhi, Khai Hoa Publisher, 1972  
(Library of Social Sciences of Ho Chi Minh City - VbN.2631)

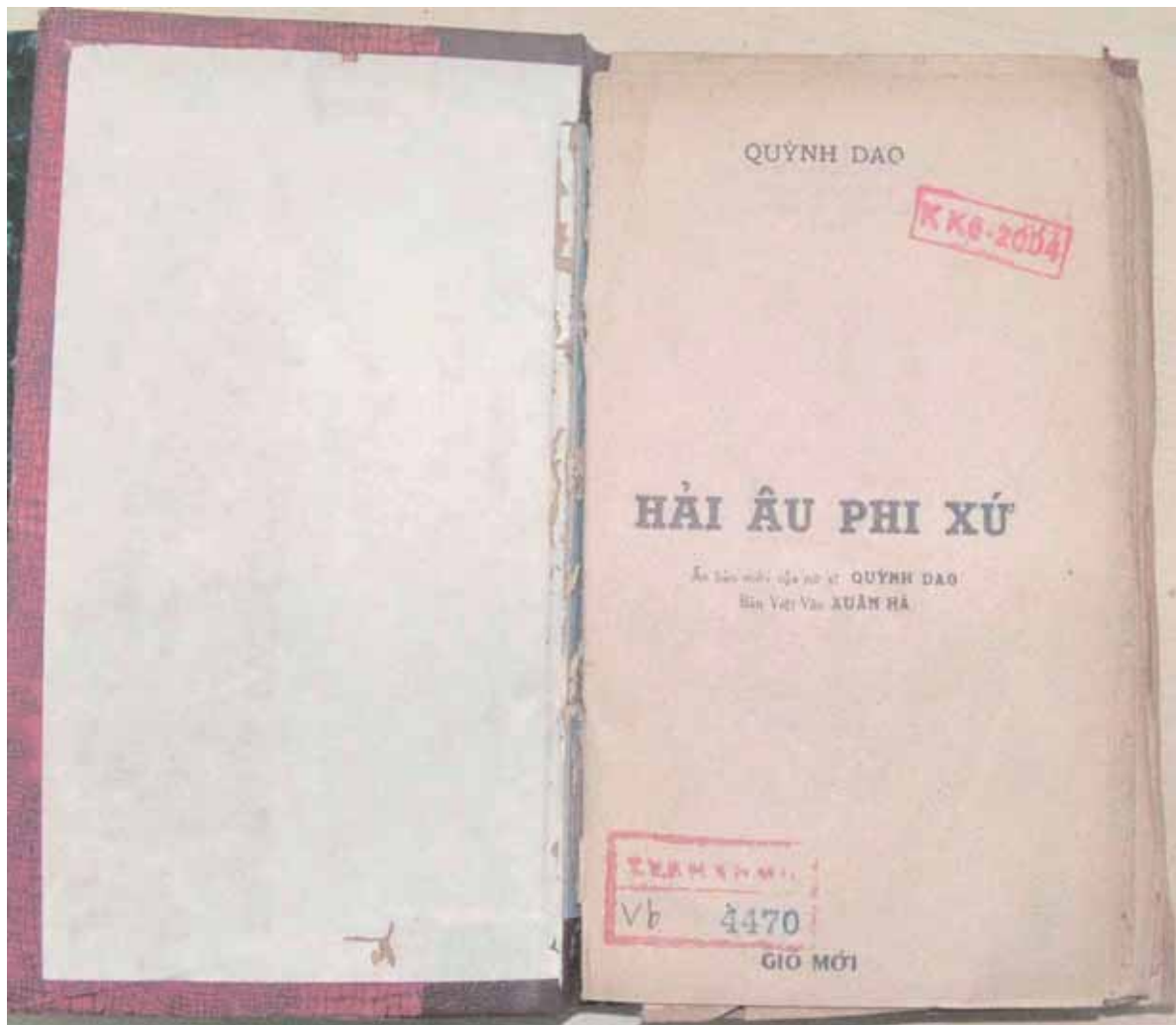


Inner cover of *Vuon thuy* (translation of *Nguyet man Tay lau* 月滿西樓)  
Translated by Hoang Diem Khanh, Tri Dang Publisher, 1972.  
(Library of Social Sciences of Ho Chi Minh City - Vb.3347)



Pp.2-3 of *Vuon thuy* (translation of *Nguyet man Tay lau* 月滿西樓)  
Translated by Hoang Diem Khanh, Tri Dang Publisher, Saigon, 1972.





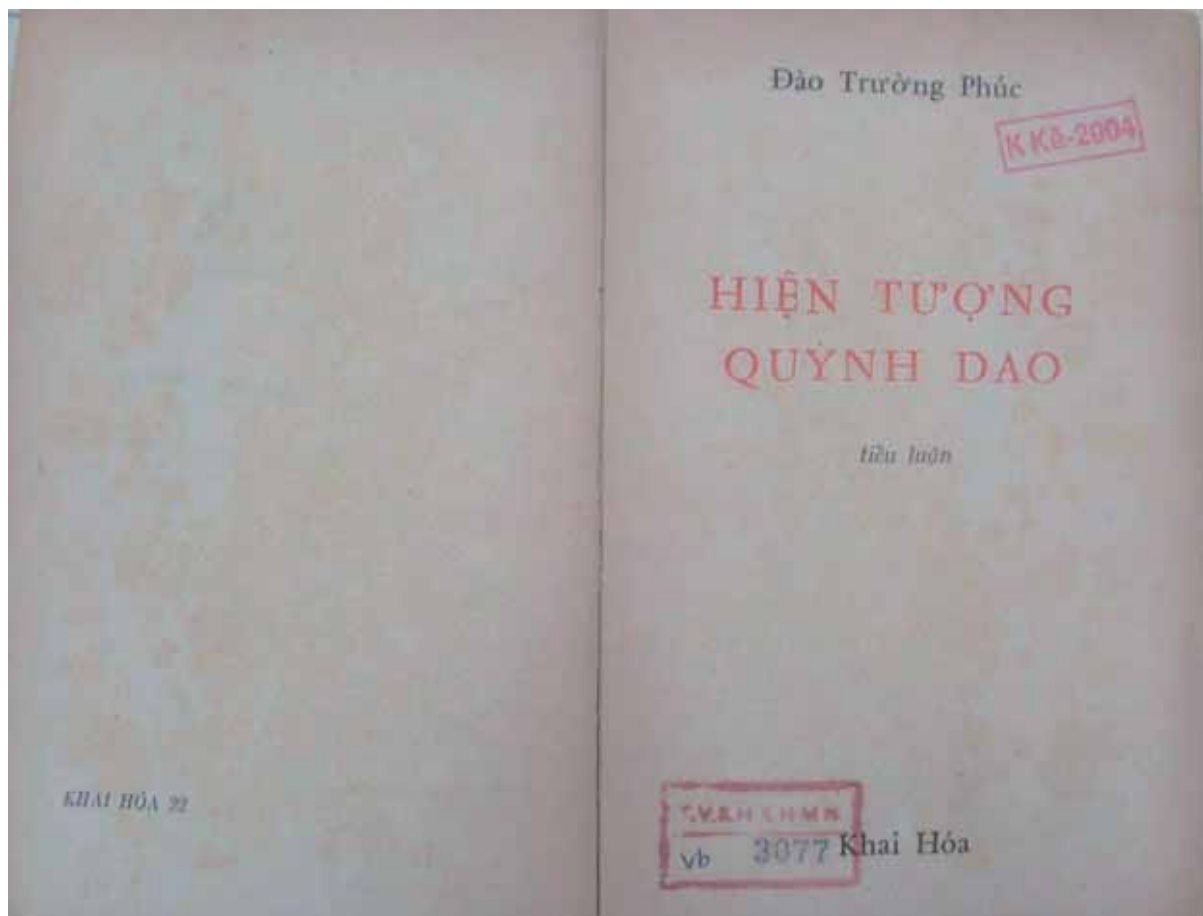
Inner cover of *Hai au phi xu* (translation of *Hai au phi xu* 海鷗飛處)

Translated by Xuan Ha, Gio Moi Publisher, 1974.

(Library of Social Sciences of Ho Chi Minh City - Vb.4470)

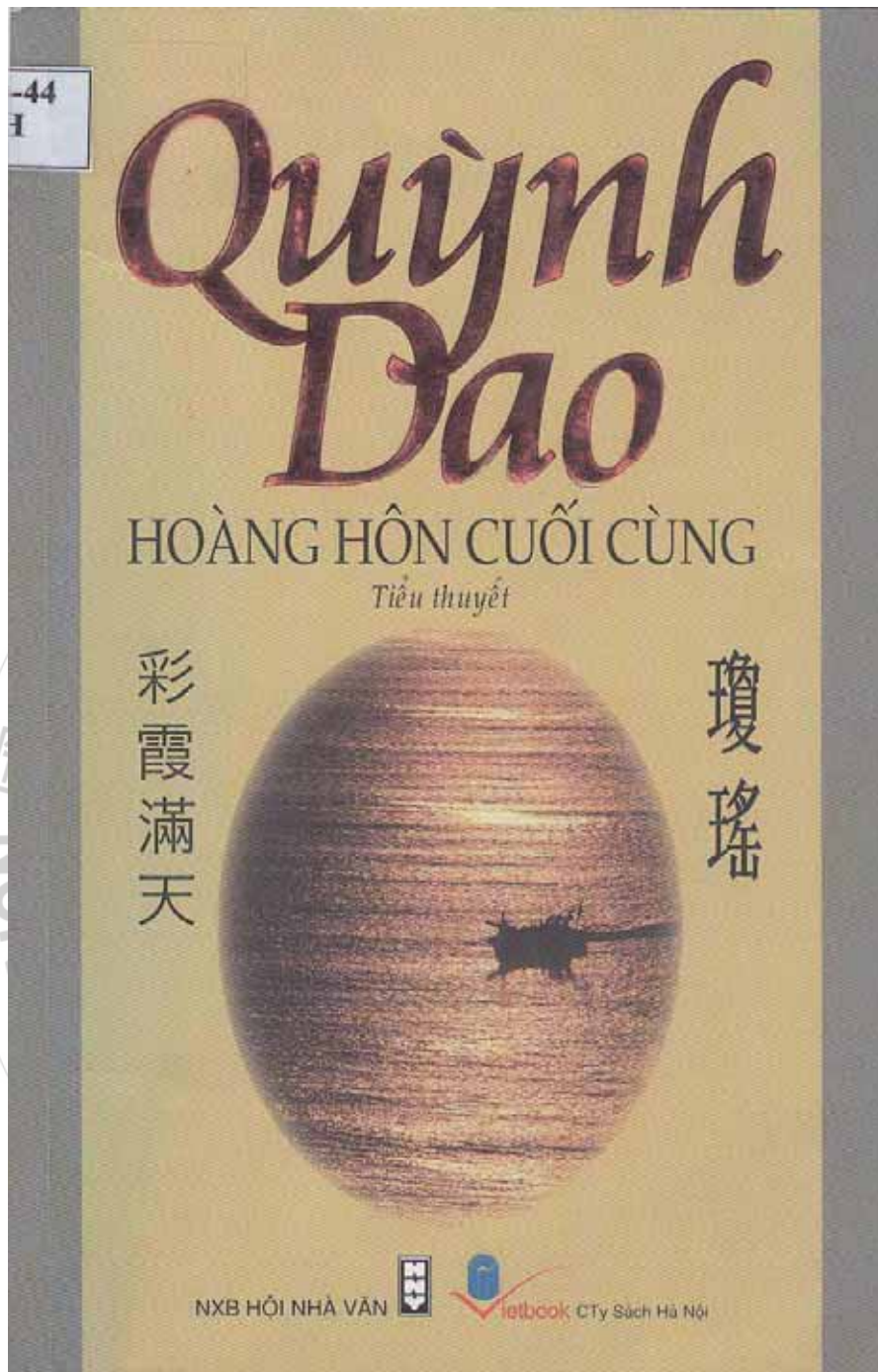


Cover of *Hien tuong Quỳnh Dao* (*Phenomenon of Qiong Yao*)  
Essay of Dao Truong Phuc, Khai Hoa Publisher, 1973.



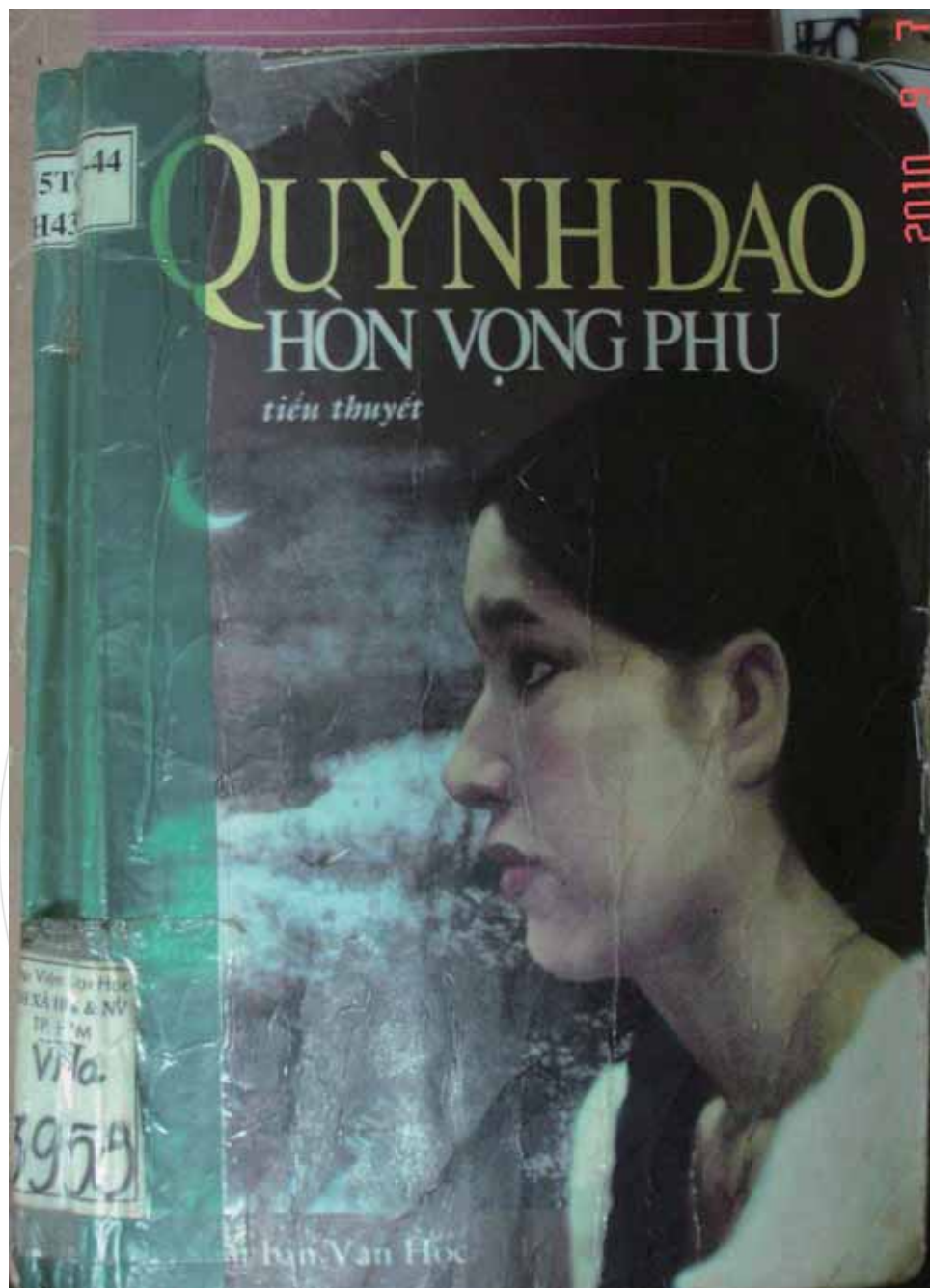
Inner cover of *Hien tuong Quynh Dao* (*Phenomenon of Qiong Yao*)  
Essay of Dao Truong Phuc, Khai Hoa Publisher, 1973.  
(Library of Social Sciences of Ho Chi Minh City - Vb.3077)





Cover of *Hoang hon cuoi cung* (translation of *Thai ha man thien* 彩霞滿天)

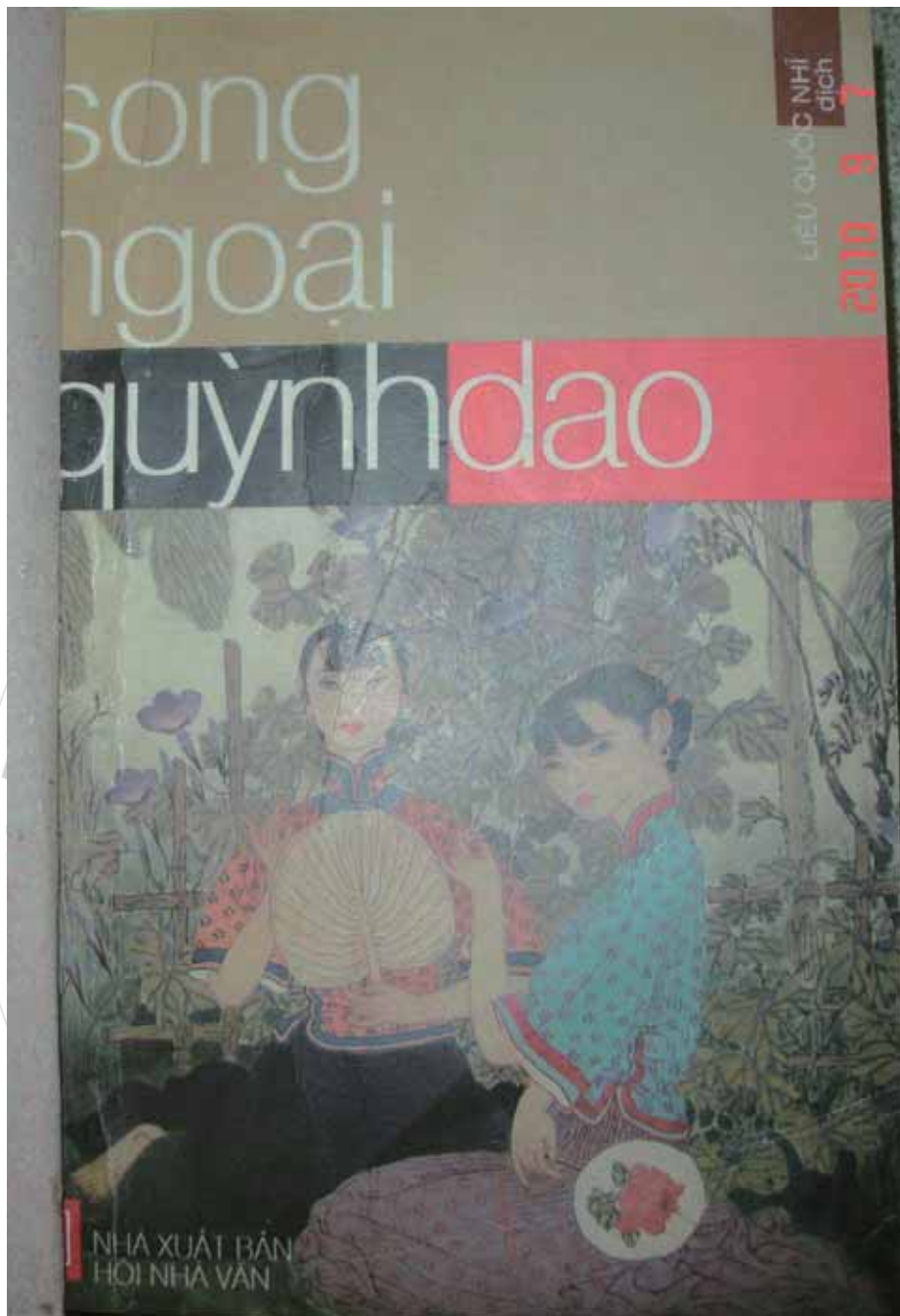
Translated by Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van Publisher, 2006



Cover of *Hon Vong phu* (translation of 望夫崖 *Vong phu nhai*)

Translated by Hoài Anh, Van hoc Publisher, 1997.

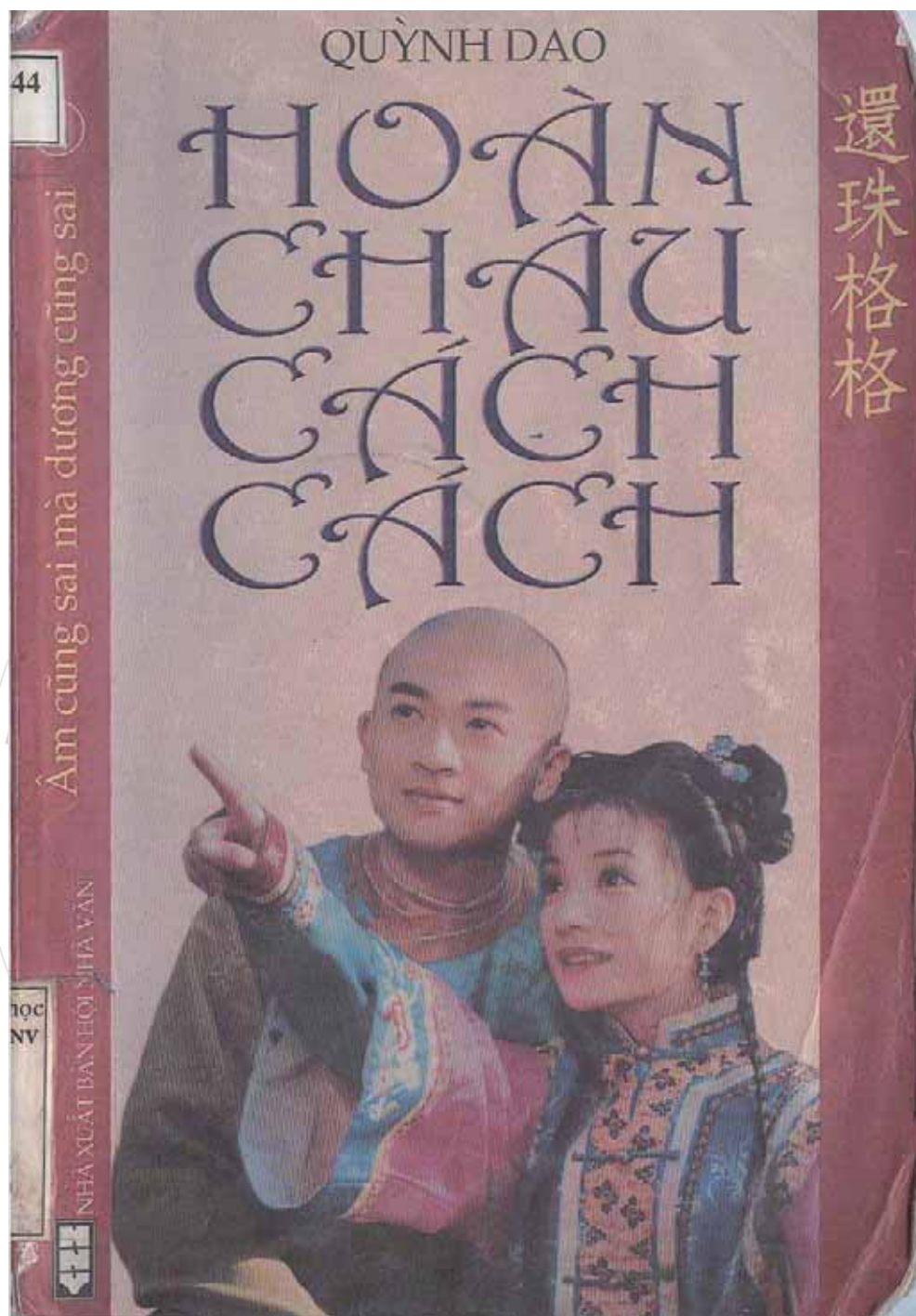
(Library of University of Social Sciences and Humanities, Ho Chi Minh City)



Cover of *Song ngoai* (translation of 窗外 *Song ngoai*)

Translated by Lieu Quoc Nhi, Hoi Nha van Publisher, 1999.

(Library of University of Social Sciences and Humanities, Ho Chi Minh City)

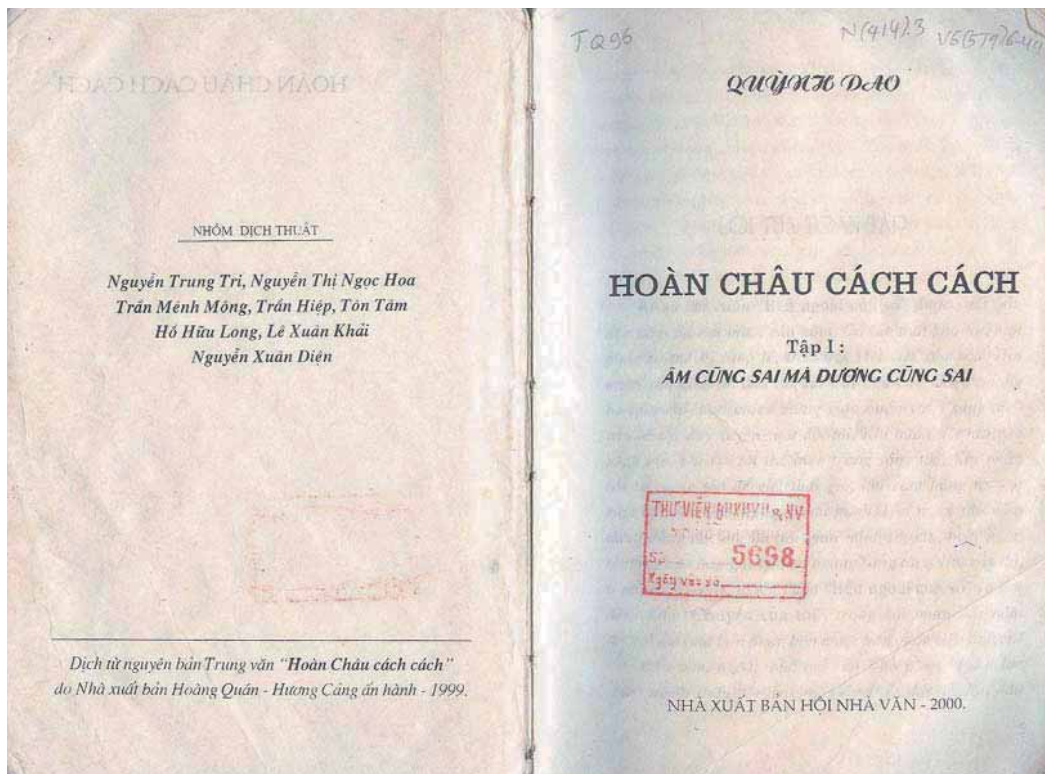


Cover of *Hoan Chau cach cach, Vol.1*

(translation of 還珠格格 *Hoan Chau cach cach* - 陰錯陽差)

Translated by Nguyen Trung Tri and others, Hoi Nha van Publisher, 2000.

(Library of University of Social Sciences and Humanities, Ho Chi Minh City)



Inner cover of *Hoan Chau cach cach*, Vol. 1  
(還珠格格 *Hoan Chau cach cach* - 陰錯陽差)

Translated by Nguyen Trung Tri and others, Hoi Nha van Publisher, 2000.

(Library of University of Social Sciences and Humanities, Ho Chi Minh City)

--- The End ---



## VĂN HÓA LẠC VIỆT CỔ Ở VIỆT NAM VÀ VĂN HÓA TRUYỀN THỐNG THỔ DÂN ĐÀI LOAN DƯỚI GÓC NHÌN SO SÁNH

Nguyễn Ngọc Thơ<sup>(1)</sup>

### 1. Cơ sở lý luận

Đây là đề tài nghiên cứu thuộc lĩnh vực *văn hóa so sánh*, sử dụng kết hợp tư liệu khảo sát của các mảng *văn hóa vùng* và *văn hóa sử*.

Đầu tiên, trong hướng nghiên cứu văn hóa vùng, chúng tôi sử dụng đồng thời các lý thuyết có liên quan, trong đó tiêu biểu là ba lý thuyết vùng văn hóa, loại hình kinh tế - văn hóa và sinh thái văn hóa.

Lý thuyết vùng văn hóa được hai nhà nghiên cứu C.L. Wisler và A.L. Kroeber đề xuất vào cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX, đánh dấu một bước ngoặt quan trọng trong nghiên cứu văn hóa các dân tộc trong một khu vực có nhiều điểm tương đồng về điều kiện tự nhiên và lịch sử xã hội. Trong nghiên cứu vùng văn hóa, tập hợp nhiều yếu tố mang tính đặc trưng cho toàn vùng được chọn làm cơ sở để khảo sát. Trong số các đặc trưng ấy, “*típ đặc trưng cho vùng*” hay *loại hình văn hóa* là hạt nhân cơ bản, góp phần tạo nên những sắc thái riêng cho vùng văn hóa.

Song hành với lý thuyết vùng văn hóa, chúng tôi áp dụng lý thuyết loại hình kinh tế - văn hóa do các nhà khoa học Xô Viết đề xuất, như S.P. Tolstov, M-G Levin, N.N Cheboksarov v.v. Tính chất sinh thái (loại hình sinh thái) là điều kiện cơ bản quyết định tính chất kinh tế và văn hóa (loại hình kinh tế - văn hóa).

Bên cạnh, lý thuyết tân tiến hóa luận gắn với môi trường sinh thái, hay còn gọi là lý thuyết sinh thái văn hóa (cultural ecology) còn được chúng tôi sử dụng như cơ sở tự nhiên - văn hóa trong quá trình so sánh. Thuyết sinh thái văn hóa nhấn mạnh mối quan hệ giữa một nền văn hóa và môi trường của nó.

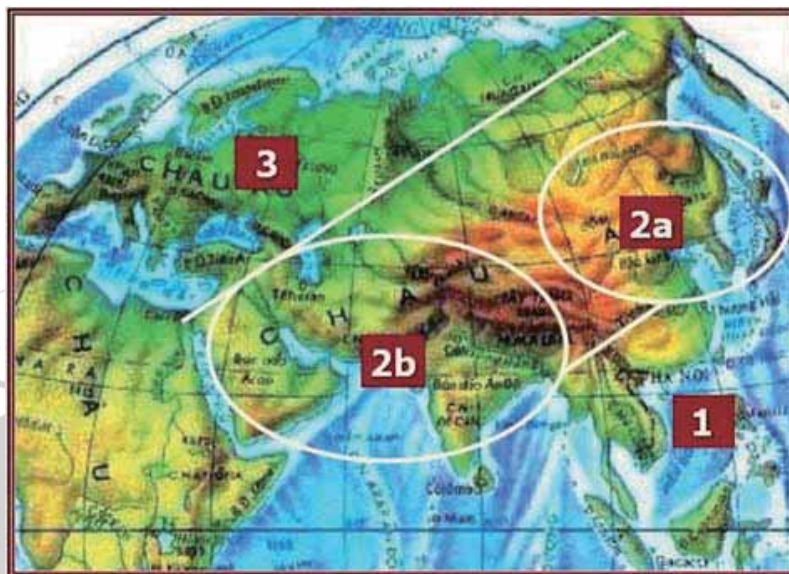
Thêm vào đó, đề tài này thuộc mô típ nghiên cứu xuyên văn hóa, do vậy việc khu biệt các đặc trưng văn hóa mang tính loại hình còn giúp xác định đặc trưng bản sắc và quy luật phát triển văn hóa của từng bộ phận: văn hóa truyền thống ở Việt Nam, và văn hóa truyền thống thổ dân Đài Loan.

Có thể thấy các lý thuyết nói trên đều gắn liền với yếu tố loại hình văn hóa, được xác định thông qua các phẩm chất, đặc trưng chung của nền văn hóa. Ở một phạm vi không gian nhất định, các nhà nghiên cứu đều có thể xác định loại hình văn hóa thông qua các phẩm chất, đặc trưng nói trên, và thường được nhận diện thông qua so sánh với các khu vực lân cận.

Theo cách phân chia theo thuyết loại hình văn hóa của Trần Ngọc Thêm [2001], cả lục địa Á-Âu có thể được phân thành ba vùng với ba kiểu loại hình văn hóa khác nhau, gồm (1) vùng văn hóa gốc nông nghiệp lúa nước Đông Nam Á cổ ; (2) vùng văn hóa mang kiểu loại hình trung gian (thiên về nông nghiệp cận, chăn nuôi du mục), có thể chia nhỏ thành hai khu vực là Đông Bắc Á trọng thế tục (2a) và Tây Nam Á, Nam Á trọng tâm linh (2b), và 3) vùng văn hóa gốc du mục, thương mại phương Tây (xem hình 1.1). Khi đi vào từng vùng cụ thể, ta vẫn có thể xác định được cả ba loại hình này.

<sup>1</sup> Nguyễn Ngọc Thơ – NCS – Giảng viên Khoa Văn hóa học, Trường ĐHKHXH&NV, ĐHQG TP HCM

Ứng dụng *lý thuyết loại hình* vào khu vực Đông Á, chúng tôi tiến hành phân loại loại hình văn hóa khu vực này thành hai kiểu chính do căn cứ vào sự khác biệt về điều kiện tự nhiên và nguồn gốc kinh tế, bao gồm loại hình văn hóa gốc nông nghiệp lúa nước Đông Nam Á cổ và loại hình văn hóa gốc kết hợp nông nghiệp khô và du mục phương Bắc. Tác giả Trần Ngọc Thêm [2001] thì gắn hai loại hình này với hai đặc tính lần lượt là *văn hóa trọng tĩnh* và *văn hóa trung gian song thiên về trọng động*. Khái niệm trọng tĩnh hay trọng động được hiểu trong khung văn hóa Á Đông:



H.1.1. Các vùng văn hóa

<i>Khu vực văn hó</i>	<b>Đông Nam Á cổ</b>	<b>Phương Bắc</b>
<i>Loại hình văn hóa theo kinh tế</i>	Gốc NN lúa nước	Gốc nông nghiệp khô và/hoặc du mục
<i>Loại hình văn hóa theo bản chất</i>	Trọng tĩnh	Trung gian, thiên về trọng động

[Trần Ngọc Thêm 2001]

Theo cách phân chia này, toàn bộ khu vực văn hóa Bách Việt cổ, kể cả đảo Đài Loan, thuộc vùng văn hóa Đông Nam Á cổ, vì vậy cả văn hóa Lạc Việt cổ ở Việt Nam và văn hóa truyền thống thổ dân Đài Loan đều mang đầy đủ các đặc trưng cơ bản của *loại hình gốc nông nghiệp lúa nước* phương Nam.

Vấn đề so sánh văn hóa Lạc Việt cổ ở Việt Nam và văn hóa truyền thống thổ dân Đài Loan không thể không gắn liền với quá trình lịch sử - xã hội, chính vì thế, ngoài việc quan tâm đặc biệt đến khía cạnh *văn hóa nhìn theo không gian*, chúng tôi cũng coi trọng ý nghĩa chi phối của các *quá trình phát triển lịch sử văn hóa* từng đối tượng. Sự phân lập của văn hóa Bách Việt thành văn hóa truyền thống ở Việt Nam và văn hóa truyền thống ở thổ dân Đài Loan chịu sự quy định chung của cả yếu tố loại hình văn hóa lẫn tính chất của các điều kiện lịch sử - xã hội. Nghiên cứu vấn đề từ góc nhìn lịch sử văn hóa sẽ góp phần minh chứng sự tồn tại và tác động của các vận động văn hóa qua các thời kì lịch sử, trong đó chú trọng đến hoàn cảnh văn hóa ở từng đối tượng, qua đó kiểm chứng *tính chất chi phối của loại hình văn hóa* đến sự hình thành diện mạo văn hóa truyền thống ở Việt Nam và văn hóa truyền thống của thổ dân Đài Loan.

Theo chiều dài lịch sử - xã hội, khu vực văn hóa Bách Việt cùng chịu chung số phận lịch sử là đối mặt với sự thâm nhập của văn hóa Hán từ phương Bắc. Điều này làm cho sự vận động các vùng văn hóa Bách Việt khác nhau theo các xu hướng khác nhau và dần



hình thành các dòng chảy văn hóa khá độc lập. Đề tài này liên quan trực tiếp đến vấn đề so sánh song song hai dòng chảy văn hóa có cùng nguồn gốc nhưng lại phân lập là văn hóa Lạc Việt cổ ở Việt Nam và văn hóa truyền thống của thổ dân Đài Loan. Nói cách khác, đây là xu hướng nghiên cứu song song hai đối tượng văn hóa “nhất nguyên đa phân”, trong đó lấy yếu tố loại hình văn hóa (hay loại hình kinh tế - văn hóa) làm cơ sở, đồng thời coi trọng các vấn đề kinh tế, địa lý, xã hội lịch sử v.v., các tác nhân tạo nên sự khác biệt giữa hai bộ phận.

Ngạn ngữ cổ có câu “mọi vật đều được nhận biết qua so sánh”. Tác giả Trung Hoa Chương Học Thành (章学诚) từng nói “Vạn vật có phong phú mới là văn của vạn vật, vạn sự có so sánh mới thấy chủng loài”<sup>(2)</sup>. Tương tự như vậy, quá trình so sánh văn hóa hai đối tượng sẽ giúp làm nổi rõ đặc trưng mang tính bản sắc của từng nền văn hóa.

Trong trường hợp của văn hóa Bách Việt, hiện có rất ít các công trình tiến hành theo khuynh hướng này. Một vài tác giả Trung Hoa và Đài Loan tiến hành so sánh văn hóa truyền thống của thổ dân đảo Đài Loan và một số cộng đồng dân tộc thiểu số Nam Trung Hoa có nguồn gốc Bách Việt như Choang, Đông, Thái, Bô Y v.v.. Tiêu biểu là Tạ Thế Trung [2004] với cuốn *Luận thuật quốc tộc: Trung Quốc với bối cảnh Bắc Đông Nam Á*, tìm hiểu phân tích so sánh các cổ tục Bách Việt như *phụ tử liên danh* (bố con nối họ, nối tên), *tùng mẫu cư* (ở nhà vợ, matrilocal), *tùng thê mẫu cư* (ở nhà mẹ vợ, sororalocal), *tùng cữu cư* (ở nhà cậu, avuculocal) v.v.. Dù vậy, tác giả này đứng ở góc nhìn dân tộc học trong nghiên cứu, trong đó tập trung chủ yếu ở mối quan hệ “Hoa-Di hợp nhất” bắt đầu từ thời Tần-Hán trở về sau.

## 2. Văn hóa Lạc Việt cổ ở Việt Nam

### a. Loại hình văn hóa Lạc Việt cổ

Văn hóa Lạc Việt cổ được cho là tiền thân của văn hóa truyền thống ở Việt Nam. Địa vực Lạc Việt cổ bao gồm trung tâm là đồng bằng châu thổ sông Hồng và các khu vực phụ cận là đồng bằng sông Mã và vùng núi xung quanh ở Bắc Bộ Việt Nam, gọi là Tây Lạc Việt; và các vùng bắc vịnh Bắc Bộ, bán đảo Lô Chi và đảo Hải Nam (Trung Quốc), gọi là Đông Lạc Việt. Đến lượt mình, Lạc Việt là một trong ba chi tộc lớn ở vùng văn hóa Lĩnh Nam. Chủng tộc, văn hóa và ngôn ngữ Lạc Việt hình thành và phát triển trong khung văn hóa Lĩnh Nam, rộng hơn là toàn khu vực Bách Việt.

Tên gọi *Bách Việt* xuất hiện lần đầu tiên trong cuốn *Lã Thị Xuân Thu*<sup>(3)</sup>, dùng để chỉ cộng đồng nhiều nhóm cư dân nông nghiệp người Việt (越 Yue) cư trú từ vùng Dương Tử xuống đến tận Bắc Đông Dương thời tiền sơ sử. *Hán Thư* viết “Việt hữu bách chủng” (Người Việt có đến trăm chủng, 越有百种). Thiên *Địa Lý Chí* trong *Hán Thư* viết “Từ Giao Chỉ đến Cối Kê, hơn bảy, tám ngàn dặm, người Việt ở lẫn với nhau, mỗi nhóm đều có chủng tính riêng của mình” v.v.. Bách Việt tuy *đồng chủng, nhất nguyên văn hóa* so do định cư trên địa bàn rộng có điều kiện tự nhiên, khí hậu-thời tiết, đời sống sản xuất và quá trình lịch sử - xã hội khác nhau nên phát sinh *tính đa dạng văn hóa*, và vì thế mới gọi là “Bách Việt”, tức “trăm Việt”. Trên đại thể, Bách Việt có thể phân thành các chi tộc chính như Câu Ngô, Vu Việt (vùng Ngô Việt), Dương Việt, Can Việt (vùng Nhị Hồ), Đông Âu, Mân Việt, Di Việt (vùng Mân-Đài), Diên Việt, Câu Đinh, Dạ Lang (vùng Vân-Quý), Âu Việt, Nam Việt, Lạc Việt (vùng Lĩnh Nam) v.v.

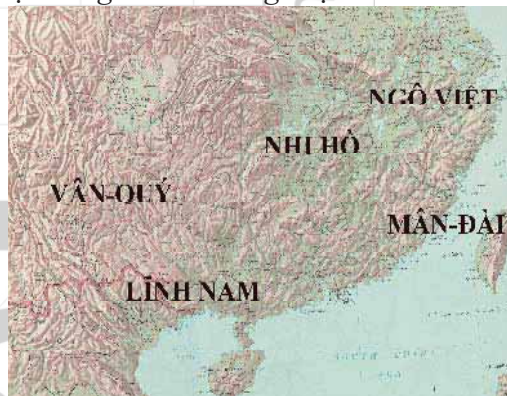
<sup>(2)</sup> “物相杂而为之文，事得比而有其类 万物相杂而为之文，事得比而有其类”

<sup>(3)</sup> “Dương Hán chi nam, Bách Việt chi tế.. 杨汉之南，百越之际。”

*Tính nhất nguyên* của văn hóa Bách Việt nói trên rất phù hợp với kết quả nghiên cứu di truyền học và khảo cổ học. Công trình khảo sát ADN mang nhiễm sắc thể Y ở tập đoàn Bách Việt của nhóm tác giả Lý Huy [2002] cho thấy tập đoàn này mang vết tích di truyền học *khởi nguồn đơn tuyến*, theo đó Bách Việt có thể đã hình thành ở dải đất nay là Lĩnh Nam vào khoảng 3, 4 vạn năm trước. Sau Bách Việt phân tán từ từ thành hai nhánh chính, gồm *nhánh Đông Việt* có trung tâm tập trung ở hạ lưu Dương Tử, và *nhánh Tây Việt* có trung tâm nay là vùng Tây Song Bản Nạp. Tác giả Việt Nam Trịnh Năng Chung [2009] cũng khẳng định *tính chính thể* của văn hóa Bách Việt ở Lĩnh Nam qua nghiên cứu các di vật khảo cổ thời đồ đá mới, đồng thời khẳng định đây là chiếc nôi hình thành văn hóa Bách Việt cổ. Trong mối quan hệ so sánh với vùng Hoa Bắc, *văn hóa Bách Việt thiên về nông nghiệp lúa nước*. Các tác giả đều thống nhất Bách Việt là cư dân nông nghiệp lúa nước, chủ nhân của các nền văn hóa lúa nước xán lạn vào loại sớm nhất thế giới như Hà Mẫu Độ, Mã Gia Tân, Đại Buộn Khanh v.v.. Đặc trưng loại hình này của Bách Việt khác biệt hoàn toàn với kiểu loại hình kinh tế - văn hóa trồng trọt nương rẫy, ruộng cạn của khối Môn-Khmer vùng trung và nam Đông Dương. Còn so với khối Nam Đảo, *văn hóa Bách Việt thiên về kiểu văn hóa lục địa*, trong khi Nam Đảo cơ bản vẫn là cư dân nông nghiệp song yếu tố *biển* đóng vai trò rất quan trọng. Trong nội bộ Bách Việt, theo Eberhard W. [1968], nhánh *Đông Việt* (Yue) thiên về nông nghiệp châu thổ, còn nhánh *Tây Việt* (Tai) phức tạp hơn, gồm nông nghiệp ven sông, thung lũng, đồi gò (ruộng bậc thang). Trong năm vùng văn hóa lớn, vùng Ngô Việt, Mân-Đài thuộc Đông Việt; vùng Nhị Hồ, Vân-Quý thuộc Tây Việt; riêng Lĩnh Nam là nơi hội tụ của cả hai nhánh. Ở Lĩnh Nam, tộc Âu Việt thuộc nhánh Tây Việt, tộc Lạc Việt được xếp vào Đông Việt (đồng bằng sông Hồng, bắc vịnh Bắc Bộ, bán đảo Lôi Châu, đảo Hải Nam). Theo cách phân chia này, *tổ tiên Lạc Việt và tiền dân Đài Loan đều thuộc cùng nhánh Đông Việt*.



Sự phân lập Tây Việt và Đông Việt từ chiếc nôi Bách Việt vào khoảng 4000-5000 năm trước



Các vùng văn hóa Bách Việt

Vùng văn hóa	Ngô Việt	Nhị Hồ	Mân-Đài	Vân-Quý	Lĩnh Nam
Đặc trưng tự nhiên	Đồng bằng sông nước, biển	Đồng bằng sông hồ, núi	Núi, biển đảo	Núi-cao nguyên, hồ	Đồng bằng sông nước, núi-cao nguyên, biển đảo
Loại hình kinh tế-văn hóa truyền thống	Nông nghiệp lúa nước, nghề biển (đánh bắt,	Nông nghiệp lúa nước, nương rẫy	Nghề rừng, nương rẫy, nghề biển (đánh bắt,	Nghề rừng, nông nghiệp lúa nước thung	Nông nghiệp lúa nước, nương rẫy, nghề rừng, nghề biển (đánh bắt,

	thương mại)		thương mại)	lũng, nương rẫy	thương mại)
--	-------------	--	-------------	-----------------	-------------

Như một sự tổng hợp khá hoàn hảo các đặc trưng loại hình văn hóa Bách Việt, vùng văn hóa Lĩnh Nam được ban tặng đầy đủ các tính chất văn hóa *sông nước, núi, biển, đồng bằng châu thổ* của các vùng văn hóa Bách Việt khác cộng lại. Bốn kiểu loại hình chính ở Lĩnh Nam tương ứng với bốn tiểu vùng, lần lượt là (1) vùng núi và thung lũng ven sông ở phía tây bắc (Quảng Tây, gọi tắt là *tiểu vùng Âu Việt*); (2) núi xen kẽ với đồng bằng ven biển theo kiểu “trong đồng có núi, trong núi có đồng” ở phía đông bắc (Quảng Đông, *tiểu vùng Nam Việt*); (3) vùng dải đất ven biển, bán đảo và hải đảo phía đông nam<sup>(4)</sup> (bờ bắc vịnh Bắc Bộ, bán đảo Lô Châu, đảo Hải Nam Trung Quốc, *tiểu vùng Đông Lạc Việt*); và (4) kiểu loại hình đồng bằng bằng phẳng khép kín được bao bọc bởi hệ thống núi non ở đồng bằng Bắc Bộ Việt Nam (*tiểu vùng Tây Lạc Việt*).

Xét về bản chất văn hóa, yếu tố môi trường rừng núi quyết định *tính dị biệt (phân tán)* trong văn hóa Âu Việt. Bàn về tình trạng phân tán của Âu Việt cổ, cuốn *Dật Chu Thư* có viết: “.. phía nam (Ngũ Lĩnh) lại có Âu (瓠), Đặng (邓), Quế Quốc (桂國), Tôn Tử (损子), Sản Lí (产里), Bách Bộc (百濮), Bách Khuẩn (百菌) sinh sống”. Ngày nay, đất Quảng Tây nay là quê hương hàng chục tộc người được cho là hậu duệ trực tiếp của cư dân Bách Việt như Choang, Đồng, Thủy, Mao Nam, Bồ Y, Hà Nhì v.v..

Địa hình Nam Việt mang đặc trưng đồng, núi, biển xen kẽ lẫn nhau quyết định diện mạo văn hóa *dị biệt, phân tán giữa các nhóm đồng nhất nhỏ*. Nông nghiệp lúa nước, trồng trọt nương rẫy và nghề đi biển là ba kiểu kinh tế truyền thống tiêu biểu. Lịch sử Trung Hoa từng ghi nhận, từ trước khi Đô úy Thư và Triệu Đà kinh lược, vùng này đã từng tồn tại nhiều “nhà nước” cổ như nước Phọc La (縛罗國), Bá Lự (伯虑國), Hoan Đầu (驩頭國, còn gọi là nước Phiên Ngung (番禺國)) [Tăng Chiêu Hoàn 1994: 37-38], mỗi “nhà nước” làm chủ một đồng bằng thung lũng lưu vực các con sông Bắc Giang, Tây Giang. Qua hơn 2000 Hán hóa, đất Quảng Đông nay là nơi có số phương ngữ Hán nhiều nhất Trung Quốc, bao gồm Quảng Phủ, Triều Châu, Khách Gia, Việt Tây<sup>(5)</sup>.

Tiểu vùng Đông Lạc Việt, tức bắc vịnh Bắc Bộ, bán đảo Lô Châu và đảo Hải Nam, đặc trưng *phân tán* của tự nhiên (duyên hải, bán đảo, đảo) và *tính dị biệt* trong loại hình kinh tế - văn hóa là cố hữu. Thời tiền Hán hóa, đảo Hải Nam từng đã có các “nhà nước” Đạm Nhĩ (儋耳国), “nhà nước” Điêu Đề (雕题国) v.v., song về thực chất vẫn là các liên minh bộ lạc nhỏ lẻ.

Khác hẳn với các tiểu vùng trên, văn hóa Tây Lạc Việt mang đặc trưng *tính đồng nhất* cao nhất trong toàn Lĩnh Nam. Tiểu vùng này lấy đồng bằng châu thổ sông Hồng làm trung tâm, bao quanh là vùng núi-trung du phía bắc và đồng bằng sông Mã-sông Cả ở phía nam. Thế đất đặc biệt này đã tạo nên xu hướng “nhìn về trung tâm” của các cộng

<sup>(4)</sup> Đây là một tiểu vùng khá phức tạp. Trong lịch sử, chủ nhân xa xưa hòn đảo này là người Lạc Việt, tức cùng nguồn gốc chủng tộc và văn hóa với Bắc Bộ Việt Nam. Song, qua biến thiên của quá trình lịch sử-xã hội, văn hóa tiểu vùng này càng tiến gần hơn với tiểu vùng Quảng Đông. Tỉnh Hải Nam được tách ra khỏi tỉnh Quảng Đông trong hai thập niên gần đây. Xuất phát từ những điều kiện trên đây, chúng tôi xếp riêng thành một tiểu vùng để tiện quan sát.

<sup>(5)</sup> Thuộc phương ngữ Quảng Đông, phân bố ở cực tây nam Quảng Tây (vùng bán đảo Lô Châu) nhưng cách phát âm khá khác biệt. Nghiên cứu dân tộc học cho thấy nhóm dân cư này là hậu duệ của hỗn hợp các tộc Nam Việt, Lạc Việt cổ và người Hán. Văn hóa Việt Tây chịu ảnh hưởng của văn hóa Quảng Phủ, song vẫn có sắc thái địa phương riêng.

đồng cư dân trong khu vực, biến đồng bằng sông Hồng thành “chiếc lò” hun đúc các dòng văn hóa đa nguyên thành một thể thống nhất: văn hóa truyền thống ở Việt Nam.

*Bảng 4: So sánh điều kiện tự nhiên và loại hình kinh tế- văn hóa truyền thống các tiểu vùng Lĩnh Nam:*

Tiểu vùng	Âu Việt	Nam Việt	Đông Lạc Việt	Tây Lạc Việt
Vị trí	Tây bắc Lĩnh Nam	Đông bắc Lĩnh Nam	Bắc vịnh Bắc Bộ, bán đảo Lôi Châu và đảo Hải Nam	Bắc Bộ Việt Nam
Địa hình	Chủ yếu là đồi núi	“Trong núi có đồng, trong đồng có núi”	Hải đảo, đồng bằng ven biển, núi	Trung tâm là đồng bằng bằng phẳng và khép kín
Cư dân Bách Việt cổ	Âu Việt	Nam Việt	Lạc Việt	Lạc Việt
Loại hình kinh tế cổ	Săn bắt, nương rẫy	Nông nghiệp lúa nước, thủ công nghiệp, đi biển	Nghề biển, nông nghiệp lúa nước, nương rẫy	Nông nghiệp lúa nước, thủ công nghiệp, ngư nghiệp
Quá trình lịch sử - xã hội	Từ văn hóa Bách Việt đến văn hóa Nam Trung Hoa			Từ văn hóa Bách Việt đến văn hóa Việt Nam
Đặc trưng lối sống	Tính dị biệt cao	Tính dị biệt trên nền tảng các cộng đồng địa phương có tính tương đồng		<b>Tính đồng nhất cao</b>

Như đã phân tích ở phần trên, đồng bằng Bắc Bộ là vùng đất của văn hóa Lạc Việt từ thời tiền sử cho đến giai đoạn phân lập văn hóa người Việt và người Mường. Ở mục này, chúng tôi tiến hành khảo sát tính đồng nhất trong văn hóa Lạc Việt qua hai thời kì là văn hóa Cổ Lạc Việt (từ cuối thời đồ đá mới đến đầu thời Đông Sơn), và văn hóa Tân Lạc Việt (từ thời kì đỉnh cao văn minh Đông Sơn đến hết thời chống Bắc thuộc).

Cuốn *Thủy Kinh Chú* dẫn *Giao Châu Ngoại Vực Ký* viết “Thời Giao Chỉ chưa có quận huyện, đất có lạc điền, dân theo thủy triều lên xuống mà làm ruộng nên gọi là lạc dân”. Sự có mặt của cư dân Lạc Việt và nền văn hóa của họ tại đây là rất lâu đời trước khi người Hán biết đến. Trong việc tìm tòi nguồn gốc và văn hóa của Lạc Việt, ta không thể không tính đến các kết quả nghiên cứu của các lĩnh vực khác như ngôn ngữ học, nhân chủng học, di truyền học và khảo cổ học.

*b. Sự hội tụ đa nguyên trong văn hóa Lạc Việt*

Người Việt Nam còn giữ thuyết cho rằng từ Lạc (駱, Lạc bộ Mã) xuất phát từ tên gọi “nước” trong tiếng Việt cổ (nước = nác, sau chuyển âm thành Lác, Lạc) [Vũ Thế Ngọc 1974, 2005]. Ngoài ra cũng có các quan niệm cho “Lạc” (駱) bắt nguồn từ “Lúa hay Ló”, “loài ngựa trắng bờm đen” (theo sách *Tống Bản Quảng Vận* đời Tống), “con lạc đà” (Karlgrén và L. Wieger) “cháy rần rật hay trôi cuồn cuộn” (xem Nguyễn Duy Hình [2004: 56-59]) v.v.. Ngoài Lạc bộ Mã (駱), còn có Lạc bộ Chuy (雒), xuất hiện trong *Giao Châu Ngoại Vực Ký* (tk. IV) và *Thủy Kinh Chú* (tk.VI), nghĩa là một loài chim (theo *Tống*

*Bản Quảng Vân*); và Lạc bộ Trãi (貉), chỉ một loại chồn. Các lối giải thích này tuy khác nhau, song đều không gắn được với các thuật ngữ Lạc vương, Lạc dân, Lạc điền, chủ nhân của nền văn hóa Phùng Nguyên với đỉnh cao là văn minh Đông Sơn thời kì giữa và cuối tk I trCN.

Tuy vậy, *thành phần tộc người Lạc Việt phức tạp nhất* trong số các chi tộc Bách Việt. Thứ nhất, do vùng này nằm ở cực nam Bách Việt, tiếp giáp với vùng Vân-Quý và khu vực còn lại ở Đông Nam Á lục địa nên quá trình giao thoa tộc người và văn hóa diễn ra liên tục trong suốt quá trình lịch sử.

Nghiên cứu *ngôn ngữ học* cho thấy, tiếng Việt hiện đại có cơ tầng Môn-Khmer và cơ chế Tày-Thái. Tày-Thái được cho là nhóm ngôn ngữ gắn với nhánh Tây Việt trong gia đình Bách Việt, đại diện là tiếng nói của tộc Âu Việt cổ. Ở khu vực đồng bằng sông Hồng-sông Mã hẳn nhiên cũng có cư dân nhánh này (nhóm Tày-Nùng-Thái..) cư trú, nhất là vùng rìa tiếp giáp với trung du.

Bàn về cơ tầng Môn-Khmer trong tiếng Việt Mường, nhiều tác giả nửa sau tk. XX nhìn chung đã thống nhất quan điểm về sự có mặt của cư dân Môn-Khmer nhánh Việt-Chứt (hay Proto-Việt Chứt) ở khu vực vịnh Hà Nội ít nhất là 4000 năm trước (theo phương pháp Swadesh)<sup>(6)</sup> trước khi có sự pha trộn yếu tố ngôn ngữ Tày-Thái.

Theo Nguyễn Tài Căn [1995: 15], tiếng Việt-Chứt tách khỏi khối Việt-Katu vào khoảng 4000 năm trước (giai đoạn văn hóa Phùng Nguyên) do họ thiên di về phía đông bắc đến vịnh Hà Nội, sau tiếp tục phân hóa thành Việt-Mường và Pọng-Chứt trong khoảng 1.500-2.000 năm sau đó<sup>(7)</sup>. Do vậy, thứ ngôn ngữ chung cho quãng thời gian đó gọi là Việt-Chứt (hoặc Proto Việt-Chứt). Theo Nguyễn Ngọc San [2003: 17], cư dân Việt-Chứt tại đây áp đảo hơn nên đã đồng hóa dân Âu Việt nói tiếng Tày-Thái.

Cùng thời ấy, một lượng lớn cư dân Đông Việt vùng hạ lưu Dương Tử kéo về vùng duyên hải Lĩnh Nam, một bộ phận đến đồng bằng sông Hồng, hòa trộn với cư dân nói tiếng Việt-Chứt. Bernet Kempers [1988: 266] qua nghiên cứu khảo cổ cho rằng vào khoảng 5000 năm trước, một lượng cư dân người Việt từ vùng ven biển đông bắc di cư về phía nam, mang theo kỹ nghệ đồ đá, làm nền tảng cho các nền văn hóa Phùng Nguyên (và cả Đông Đậu, Gò Mun) về sau. Theo nhận định này, mốc 4000 năm trước có thể là lần tiếp xúc đầu tiên giữa người Đông Việt vùng Dương Tử và cư dân nói tiếng Môn-Khmer cổ ở đồng bằng sông Hồng. tác giả Mei Tsu-lin và Jerry Norman [1976: 274-301], khi cho tiếng Việt ở Việt Nam có quan hệ cùng nguồn gốc với tiếng Ngô Việt, Mân-Đài, đều là *Austro-asiatic*; hay thuyết tiếng Việt ở Việt Nam là “chiếc neo (anchor)” phía đông bắc của khối *Austro-asiatic* theo Benedict (đã bàn trên). Trần Đại Sỹ [2008] viết “người Việt từ Ngô Việt di cư xuống phương Nam. Người Mân Việt đi xuống Giao Chỉ. Người Việt di cư từ nam sông Trường Giang tránh lạnh xuống Bắc Việt đều đúng. Đó là những

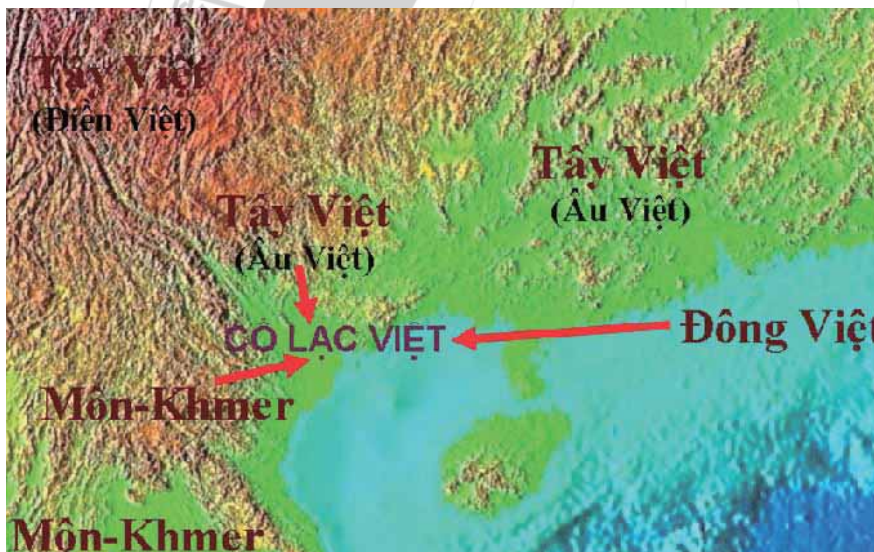
<sup>(6)</sup> Theo Nguyễn Tài Căn [1995], ngành ngôn ngữ Môn-Khmer hình thành vào khoảng khu vực miền trung bán đảo Đông Dương, tức phía nam Tày-Thái và phía bắc Nam Đảo. Môn-Khmer bao gồm hàng trăm ngôn ngữ khác nhau, xếp thành ba khu vực (1) phía Bắc, bao gồm ba tiểu chi Khmu, Palaung-Wa và Khasi, định cư chủ yếu ở vùng biên giới Việt-Trung; (2) phía Đông với ba tiểu chi Khmer, Banar và Việt-Katu, phân bố rải rác ở hầu hết miền trung và nam bán đảo Đông Dương; (3) phía Nam với ba tiểu chi Jahaic, Senoic, Semelaic, chủ yếu phân bố ở bán đảo Malacca (xem thêm Phạm Đức Dương [2000: 37]; Nguyễn Ngọc San [2003: 16]). Trong số các tiểu chi vừa kể, tiếng Việt-Mường (tiểu chi Việt-Chứt) gần nhiều nhất với Katu.

<sup>(7)</sup> Theo Nguyễn Tài Căn [1995: 319] thì địa bàn chung của Việt-Katu là khu vực miền núi Hà Tĩnh-Quảng Bình-Quảng Trị sang đến Trung Lào. Nhóm Việt-Mường đi về phía đông bắc, nhóm Pọng-Chứt (Thà Vụng, Pakatan, Phon Soung, Pọng, Arem, Mây, Rục, mã Liêng, Khạ Phọng v.v.) hiện vẫn còn ở khu vực này.

cuộc di cư của tộc Việt trong lãnh thổ của họ, chứ không phải họ là người Trung Quốc di cư xuống Nam, lập ra nước Việt” (xem thêm Đặng Nghiêm Vạn [2003: 262]). Với nền tảng kết hợp Đông Việt và lớp cư dân nói tiếng Môn-Khmer tại chỗ, tộc Lạc Việt cổ hình thành và tiến dần về đồng bằng sông Hồng, ban đầu khai thác vùng ngã ba Việt Trì, lập nước Văn Lang, dựng thành Phong Châu, sáng tạo nên văn hóa Phùng Nguyên, tạo lập nền tảng cho văn hóa các giai đoạn sau.

Đến nửa đầu tk. I trCN, trên cơ sở của các nền văn minh Phùng Nguyên, Đông Đậu, người Cổ Lạc Việt bước vào thời kì phát triển đồ đồng huy hoàng – văn minh Đông Sơn với các dụng cụ bằng đồng như lưỡi cày đồng, trống đồng, mâu đồng v.v. mang đậm bản sắc Lạc Việt khắp vùng đồng bằng và trung du sông Hồng, sông Mã, sông Cả<sup>(8)</sup> [Bernet Kempers A.J. 1988: 268; Ambra Calò 2009]. Công cụ lao động xuất hiện, kéo theo thúc đẩy sản xuất phát triển, xã hội phân tầng, từ đó xuất hiện mô hình nhà nước Văn Lang của các vua Hùng. Ngay ở thời kì huy hoàng nhất của văn minh Văn Lang – Âu Lạc, văn hóa Cổ Lạc Việt chuyển sang một giai đoạn mới: văn hóa Tân Lạc Việt.

Ở giai đoạn này, văn hóa các nhóm Lạc Việt, Âu Việt, Nam Đảo, Australoid lại tiếp tục hòa trộn thành văn hóa Tân Lạc Việt (New Lac Viet) dưới tác động của ba yếu tố chính: (1) *tính đồng nhất* của điều kiện tự nhiên và kinh tế - văn hóa đồng bằng; (2) *xu hướng nhất thể hóa* văn hóa dưới tác động của các nhà nước Văn Lang – Âu Lạc; và (3) *sức hút hướng tâm* của nền văn minh Đông Sơn.

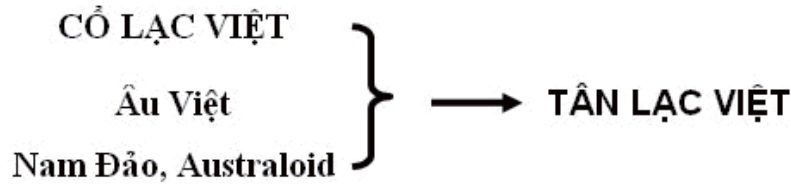


*Sự hội tụ Môn-Khmer, Đông Việt và một bộ phận Tây Việt (Âu Việt) hình thành tộc Cổ Lạc Việt ở đồng bằng sông Hồng-sông Mã đầu thời đồ đồng (văn hóa Phùng Nguyên-Đông Đậu-Gò Mun-tiền Đông Sơn)*

Đông Sơn đến đầu Công nguyên. Thêm vào đó, sự nhất thống ấy diễn ra trên cơ sở tự nguyện, hoàn toàn không phải kết quả của sự thôn hóa bằng quyền lực dù rằng nhà nước Văn Lang đã hình thành và ngày càng thắt chặt quản lý (xem thêm Chử Văn Tấn [2003: 66]). Quá trình đi từ Cổ Lạc Việt sang Tân Lạc Việt có thể tóm tắt như sau:

Tác giả Chử Văn Tấn [2003: 221] nhận định “văn hóa Đông Sơn hình thành như là kết quả của sự dung hợp của nhiều yếu tố văn hóa kết tinh lại quanh cái lõi Phùng Nguyên..”. Thật vậy, thành quả ấy là sản phẩm của một quần thể các tộc người dần dung hòa vào nhau dưới những điều kiện đặc biệt. Thời gian diễn ra mạnh mẽ nhất là vào thời cực thịnh của văn hóa

<sup>(8)</sup> Ngoài trung tâm ngã ba Phong Châu, hai di tích Châu Can (vùng trũng sông Hồng), Việt Khê (vùng biển) cho thấy cư dân Tân Lạc Việt đã dần tiến xuống làm chủ đồng bằng.



Văn hóa *Tân Lạc Việt* hình thành trên cơ sở tổng hòa đa nguyên các dòng văn hóa Lạc Việt, Âu Việt, Nam Đảo và Australoid vào cuối thời kì đồ đồng, trong đó văn hóa Lạc Việt đồng bằng Bắc Bộ đóng vai trò chủ lưu.

Sự hình thành diện mạo văn hóa Tân Lạc Việt chịu sự chi phối mạnh mẽ của yếu tố lịch sử - xã hội.

Điều kiện môi sinh đồng bằng thuận lợi là động lực khiến nhiều nhóm cư dân từ các vùng lân cận tìm về, trong đó có Âu Việt từ vùng núi bắc và tây bắc, cư dân Nam Đảo từ phía Nam hoặc từ biển vào, cư dân Australoid ở vùng rừng núi cao phía tây đồng bằng sông Mã v.v.. Và một khi họ đặt chân đến đồng bằng, tính đồng nhất ấy của tự nhiên và loại hình kinh tế đã dần dà đồng hóa họ vào lớp dân bản địa (Lạc Việt). Trong tất cả các cuộc gặp gỡ ấy, sự tương tác giữa Lạc Việt bản địa và Âu Việt là đáng kể hơn cả. Chuyện nàng Âu Cơ từ núi xuống, chàng Lạc Long Quân từ biển lên thể hiện mối quan hệ mật thiết giữa hai khối Âu và Lạc trong lịch sử.

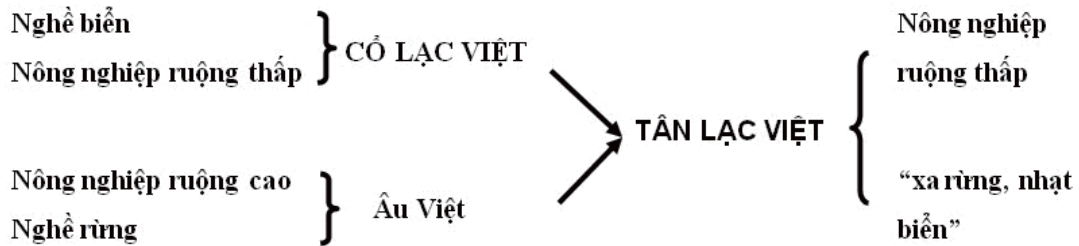
Dùng góc nhìn so sánh loại hình văn hóa, ta có thể thấy cả Lạc Việt và Âu Việt đều là cư dân nông nghiệp song họ có hai sự lựa chọn khác nhau về môi trường sống và canh tác. Người Lạc Việt chọn đồng bằng thấp và biển cả, trong khi người Âu Việt thiên về canh tác vùng đồi gò, thung lũng và rừng núi. Khi hai yếu tố này gặp nhau, cư dân *Tân Lạc Việt* dần dà tích tụ và chọn lọc để cuối cùng còn lại *kiểu loại hình nông nghiệp lúa nước thuần túy*.

Có thể thấy rằng nhà nước Văn Lang lấy vùng chuyển tiếp giữa núi và đồng bằng làm trung tâm (ngã ba Phong Châu), sang đến Thục Phán thì di chuyển xuống đồng bằng (Cổ Loa). Đây là một động thái thể hiện sự chuyển dịch trọng tâm kinh tế từ vùng tiếp giáp trung du xuống vùng trũng đồng bằng sông Hồng.

Cư dân Tân Lạc Việt gìn giữ và phát triển lên thêm các yếu tố cơ bản của cư dân nông nghiệp đồng bằng thấp, như đắp đê ngăn lũ - trị thủy (như thể hiện trong sự tích *Sơn Tinh-Thủy Tinh*, dù có ý kiến cho rằng đến tận thời Lý mới có hệ thống đê điều hoàn thiện), hệ thống tưới tiêu, kỹ thuật trồng lúa ruộng nước sâu, thâm canh – xen canh (văn hóa sản xuất), lối sống sông nước (tích *Chử Đồng Tử*), di chuyển bằng thuyền, lối sống xóm làng (văn hóa đời sống), tư duy lưỡng phân, tín ngưỡng vật linh, tín ngưỡng phồn thực, trọng nguyên lý Mẹ (văn hóa nhận thức – tâm linh) v.v..

Ở văn hóa Tân Lạc Việt thuần túy nông nghiệp lúa nước, dù “biển đã nhạt” song “rừng vẫn xa”, tức yếu tố Cổ Lạc Việt để lại trong Tân Lạc Việt không còn thuần nhất nữa. Đây là một vấn đề rất quan trọng trong nghiên cứu diện mạo văn hóa Tân Lạc Việt sau khi hình thành, bởi vì cư dân Tân Lạc Việt thời Đông Sơn thời kì đầu còn rất giỏi đi biển, đã góp phần mang trồng đồng lan tỏa khắp Đông Nam Á hải đảo, ấy vậy mà đến cuối Âu Lạc thì đã không còn truyền thống ấy nữa. Trong tâm thức người Việt hôm nay, người ta thường ca ngợi “cánh đồng thẳng cánh cò bay” và coi thường miền rừng núi là nơi “khí ho cò gáy”, không thích lên rừng, và nếu có làm chủ vùng rừng thì lập tức biến rừng cây thành đồng ruộng hay nương thâm canh. Mãi cho đến khi người Việt Nam tiến đến khu vực Trung Bộ thì nghề đi biển mới phát triển trở lại dưới tác động của văn hóa Chăm. “Chất biển như những đợt sóng vỗ đứt đoạn để lại những dấu vết trên các di chỉ

còn sò, nghề đánh cá, thuyền, nhà hình thuyền, tục thờ cá voi..” [Phạm Đức Dương 2000: 220].



c. Từ văn hóa Lạc Việt đến sự phân lập văn hóa người Việt

Đến cuối thời Âu Lạc, văn hóa Tân Lạc Việt bước vào kỷ nguyên chống Bắc thuộc, nhất là từ sau khi khởi nghĩa Hai Bà Trưng thất bại năm 43 sau CN. Điều đó có nghĩa là văn hóa đồng bằng này đứng trước một quá trình lịch sử - xã hội mới với nhiều sức ép từ sức ảnh hưởng nặng nề của văn hóa Hán. Thế nhưng, sau gần mười thế kỷ Bắc thuộc, văn hóa Tân Lạc Việt tiếp thu, dung hòa văn hóa Hán, vận động và phát triển, cuối cùng phân lập hai dòng văn hóa Việt và Mường. Tiếng nói của cư dân Tân Lạc Việt thời Văn Lang – Âu Lạc là tiếng Việt-Mường chung, dần dà dấu ấn ngôn ngữ Tày-Thái càng dày thêm khi nhóm cư dân này đổ về đồng bằng càng đông. Đến cuối thời Văn Lang, tiếng Việt Mường chung với cơ chế Tày-Thái lại tiếp tục du nhập thêm nguồn từ vựng tiếng Hán để cuối cùng phân lập tiếng Việt và tiếng Mường hiện đại.

Qua quá trình ấy, có thể thấy sức mạnh nội tại của văn hóa Tân Lạc Việt là lớn lao, trong đó *tinh đồng nhất* trong văn hóa nông nghiệp lúa nước và đỉnh cao Đông Sơn trước đó được cho là “hành trang” vững chắc cho giai đoạn lịch sử khắc nghiệt này.

Thật vậy, cư dân Tân Lạc Việt vẫn bảo vệ được dòng văn hóa vốn rất gần gũi với dân gian của mình, do nó phù hợp với lối sống định cư làng xã khép kín và lối sản xuất nông nghiệp lúa nước cổ. Tinh thần dân chủ trong quan hệ cộng đồng; lối sống sông nước gắn với nghề lúa nước; thói quen xăm mình, ăn trầu trong phong tục; tín ngưỡng đa thần, tín ngưỡng phồn thực, đạo Mẫu trong tín ngưỡng dân gian v.v. vẫn được đảm bảo lưu truyền. Phạm Đức Dương [2000: 264] viết “bộ máy nhà nước chỉ thiết lập được ở các quận huyện, còn dưới làng xã vẫn mang tính chất tự trị..”. Cuốn *Tam Quốc, Ngô Thu. Toàn Tông Truyện* có ghi mặc dù (xứ Giao Chi) đã trải qua thời kì Bắc thuộc từ Hán – Nam Triều khá khắc nghiệt song vẫn duy trì được phong tục văn hóa Việt cổ trong tầng lớp dân gian. Còn tác giả phương Tây Jennifer Holmgren trong chuyên luận “Sự đô hộ của Trung Hoa đối với Bắc Việt Nam” (Chinese Colonisation of Northern Vietnam, 1980) có đoạn viết “Những ghi chép về hoạt động của Trung Hoa ở Bắc Bộ Việt Nam trong 6 thế kỷ đầu thời kỳ thực dân này (Việt Nam gọi là thời Bắc thuộc) cho thấy quá trình Việt Nam hóa đối với các dòng họ Trung Hoa hơn là quá trình Hán hóa đối với người Việt...” (trích trong [Lê Đỗ Huy 2003: 30-33]). Sử gia Trung Quốc cũng thừa nhận rằng mặc dù Lĩnh Nam từ thời Tần – Hán về sau đã đặt dưới mạng lưới thống trị quận huyện, song “vẫn không thâm nhập được vào tầng lớp cơ bản của xã hội”. Hán triều đã cử nhiều quan lại có tài như Tích Quang, Nhâm Diên đến Giao Châu “mở trường dạy học”, “truyền bá văn hóa Trung Nguyên”, song chỉ có một bộ phận dân Việt “thuộc tầng lớp cao và trung mới tiếp nhận mà thôi” [Vương Văn Quang.. 2007: 215]. Người Việt học chữ Nho để đọc kinh Phật, Đạo làm vũ khí chống Nho.

3. Văn hóa truyền thống thổ dân Đài Loan



Cộng đồng thổ dân Đài Loan được phân thành 10 tộc lớn, gồm Saisiyat, Atayal, Bunun, Tsou, Thao, Rukai, Paiwan, Puyuma, Ami và Yami [Trịnh Nguyên Khánh 1994: 24]. Dù vậy, trong tài liệu giới thiệu *Công viên văn hóa các dân tộc bản thổ Đài Loan* (Taiwan Indigenous Peoples Cultural Park, Pingtung) thì lại giới thiệu 14 tộc, ngoài 10 tộc nói trên còn có thêm Sediq, Sakizaya, Truku và Kavalan. Trù tộc Yami trên đảo Lan được cho là thiên di từ đảo Batan (Philippines) vào khoảng 1000 năm trở lại, các tộc người còn lại đều có lịch sử lâu đời. Các vấn đề được đặt ra là họ từ đâu đến và họ thiên di ra đảo cùng một lần hay nhiều lần khác nhau?

Nhiều tác giả thống nhất rằng tổ tiên họ ra đảo cùng một lượt, song do tương tác với môi trường sống lâu dân phân lập đa tộc người và văn hóa.

Đảo Đài Loan xưa là quê hương của nền văn hóa cổ, tiêu biểu là văn hóa Đại Buộn Khanh ở miền bắc và miền trung, văn hóa Phụng Ty Đầu 凤鼻头 ở miền Nam (theo Hà Truyền Khôn 何传坤[1996]). Trong đó, văn hóa Đại Buộn Khanh<sup>(9)</sup> được cho là quan trọng hơn, có quan hệ mật thiết với văn hóa Bách Việt cổ trong đất liền.

Có hai thuyết chính bàn về nguồn gốc văn hóa Đại Buộn Khanh. Thuyết thứ nhất chủ trương nguồn gốc từ dải đất đông nam Trung Hoa –bắc Đông Dương. Thuyết này được nhiều tác giả ủng hộ nhất. Đầu tiên là nhà nghiên cứu người Nhật Bản 鹿野忠雄 [1955], người đề xuất quan niệm nguồn gốc đông nam Trung Hoa. Nhà nghiên cứu Đài Loan Lâm Huệ Tường [1955] cũng khẳng định rằng “cư dân thời đồ đá mới ở Đài Loan là người Việt”, “họ di chuyển từ Phúc Kiến qua ngã quần đảo Bành Hồ”. Lăng Thuần Thanh [1979] cũng theo hướng này, ông cho rằng qua các thời kì Tần Thủy Hoàng bình định đất Bách Việt, Hán Vũ Đế công phá Mân Việt, chinh phục Nam Việt, một bộ phận người Việt chạy ra Đài Loan trở thành thủy tổ cư dân Nam Đảo.

Tác giả Trương Quang Trực 张光直 trong cuốn *Vùng tương tác tương hỗ của Trung Quốc và sự hình thành văn minh* (中国相互作用圈与文明的形成) chỉ rõ vùng đất ven biển từ Phúc Kiến xuống đến Lương Quảng là quê hương của cư dân Đại Buộn Khanh, chính họ mang đồ gốm hoa văn thừng và các công cụ lao động khác ra đảo. Tác giả này chỉ ra nhiều điểm tương đồng giữa văn hóa Đại Buộn Khanh và văn hóa Hòa Bình, song nhấn mạnh văn hóa Đại Buộn Khanh có những đặc trưng riêng, không hẳn là một bộ phận của văn hóa Hòa Bình. Các tác giả Lưu Ích Xương 刘益昌[1988], Hoàng Thổ Cường 黄土强[1989] và Tạng Chấn Hoa 藏振华 [1999] cũng ủng hộ quan điểm này.

Tác giả Trần Trọng Ngọc 陈仲玉 [1997] thì cho rằng hậu duệ văn hóa Hà Mẫu Độ ở vịnh Hàng Châu mới là chủ nhân văn hóa Đại Buộn Khanh, tức tổ tiên của các thổ dân Đài Loan hôm nay. Tác giả Tiêu Khắc [1988: 9] thì khác, ông khẳng định người Việt đất Phúc Kiến ra đảo từ rất sớm, có thể là vị mưu sinh. Về sau, khi Hán Vũ Đế đánh Mân Việt, một bộ phận người Mân Việt lại tiếp tục ra đảo. Theo tác giả này, các dấu vết của sự tương đồng cư dân Việt cổ trên đất Mân và đảo Đài Loan lần lượt là cơm gạo canh cá, bôn đá và đồ gốm hoa văn in, kiến trúc nhà sàn, cắt tóc xăm mình, nhổ răng, săn đầu

<sup>(9)</sup> Đại Buộn Khanh là nền văn hóa đồ đá mới, bao gồm nhiều cụm di chỉ, ngoài di chỉ chính ở Đài Bắc ra còn có cụm Bát Lý Hương (huyện Đài Bắc), di chỉ Tân Thành ở huyện Nghi Lan; di chỉ Ty Nam 卑南 ở Đài Đông (5000-4500 năm); di chỉ động Tiểu Mã Hải Thực 小马海蚀洞 cùng ở Đài Đông<sup>(9)</sup>. Di chỉ thôn Thái An có mộ quan tài vách đá. Các đặc trưng quan trọng của văn hóa Đại Buộn Khanh là nhiều đồ gốm, ít kiểu dụng cụ đồ đá, vài ba bộ dụng cụ bằng xương, một số di chỉ mộ táng chôn lỏa thể theo phương thức “thân thổ nhi táng 亲土而葬”, nhiều dấu vết các hạt gạo, đậu v.v.. Niên đại chung của nền văn hóa này vào khoảng 7000-4500 năm.

người, coi rấn là vật tổ, ngôn ngữ có nét tương đồng. Chính hai đợt di dân này hình thành các tộc người Nam Đảo hiện tại<sup>(10)</sup>.

Ghi chép sử liệu cũng ghi nhận khá đầy đủ về nguồn gốc Bách Việt của cư dân Đài Loan thời tiền sơ sử. Các cuốn *Hậu Hán Thư*, *Tam Quốc Chí*, *Lâm Hải Thủy Thổ Ký* và *Tùy Thư* đều có ghi chép về họ, gọi chung là *người Di Châu* (夷州人 hay Sơn Di (山夷)). Thêm vào đó, các miêu thuật về cảnh quan tự nhiên, sản vật ở Di Châu trong *Lâm Hải Thủy Thổ Chí* hoàn toàn phù hợp với hiện thực trên đảo Đài Loan. Bàn về phong tục, Thẩm Doanh liệt kê các chi tiết vốn rất phổ biến ở cộng đồng Mân Việt trên đất liền như đời sống bộ lạc, dùng đồ đá, đồ dùng bằng xương, bới tóc, xỏ tai, có tục săn đầu người, mẫu hệ ngoại hôn, nhổ răng, xăm mình, dùng trống gõ, ở nhà sàn, táng treo v.v. [Trần Quốc Cường.. 1998: 256-278].

Nhìn chung, thuyết đại lục di cư sang được đông đảo tác giả ủng hộ. Chúng tôi cũng theo quan niệm này, nhất là khi lập luận của tác giả Barry V. Rolett [2007: 498-503] được đề xuất. Theo đó, tiền dân từ dải đất ven biển đông nam Trung Quốc – đông bắc Đông Dương di cư ra hải đảo, làm nên các văn hóa Đại Buôn Khanh, Phụng Tỵ Đầu. Rồi sau đó, tổ tiên thổ dân Đài Loan mang kỹ thuật trồng lúa, đồ gốm, đồ đá mới từ Đài Loan sang bắc Philippines vào khoảng 4000 năm trước. Khoảng 500 năm sau nữa, họ đã vượt biển thành công để mở rộng không gian cư trú khắp Đông Nam Á hải đảo và nam Thái Bình Dương. Động lực chính của quá trình lan tỏa thành công ấy chính là ngành hàng hải Bách Việt cổ sớm phát triển. Theo tác giả, họ đã sớm chế tác được các loại thuyền đi biển. Vào khoảng 6000 đến 4500 năm trước, nước biển đột ngột dâng cao (hơn hiện nay 2,4 mét), đất đai canh tác bị thu hẹp, làm cho một bộ phận dân Bách Việt vùng hạ lưu Dương Tử chuyển từ nghề canh nông sang nghề hàng hải và bắt đầu chế tác thuyền. Một bộ phận cư dân đã vượt biển sang Đài Loan, mang theo cả các kinh nghiệm sống và sinh hoạt, thành tổ tiên thổ dân Đài Loan. Tại đảo Đài Loan, họ cư trú rải rác khắp đảo, song vẫn rất ưa chuộng vùng núi non. Theo tác giả [Trịnh Nguyên Khánh 1994: 40], việc lựa chọn lối cư trú vùng núi rất có thể xuất phát từ mục đích tránh muỗi anophen – tác nhân gây bệnh sốt rét (malaria) rất phổ biến trong vùng. Minh chứng khảo cổ học và hiện thực cho thấy các ngôi làng thổ dân dưới 1000 mét thường nằm xa nguồn nước, xa tầm hoạt động của loài muỗi này.

Thứ hai là thuyết đa nguyên. Như trên đã giới thiệu, văn hóa Đại Buôn Khanh khác Phụng Tỵ Đầu ở miền Nam. Tác giả Trương Sùng Căn [2007] cho rằng văn hóa Bách Việt và Đại Buôn Khanh tồn tại một số nét dị biệt. Theo ông, chủ nhân văn hóa Đại Buôn Khanh mang nguồn gốc Đông Di, từng góp phần vào các văn hóa Đạn Vấn Khẩu, văn hóa Long Sơn trên đất liền trước khi ra đảo, mãi về sau mới có thêm cư dân Ngô Việt, Mân Việt. Tương tự, An Chí Mẫn 安志敏 [1990] dù cho rằng văn hóa Đại Buôn Khanh có quan hệ mật thiết với văn hóa Bách Việt vùng duyên hải Phúc Kiến, Lưỡng Quảng, song các di vật tại Trần Kiều 陈桥 (Triều An, Quảng Đông), thung lũng Tây Sa 西沙坑 (Hải Phong 海丰, Quảng Đông), gò Bình Đàn 平潭坑丘头 (Phúc Kiến) lại rất khác với các di vật Đại Buôn Khanh. Một số ít tác giả Đài Loan Khác coi đó là sản phẩm của đa

<sup>(10)</sup> Nhiều công trình nghiên cứu của nhiều tác giả trên thế giới cho thấy cộng đồng Nam Đảo Austronesien xuất phát từ đảo Đài Loan. Đó là thuyết “những chuyến tàu nhanh” (express trains) đưa cư dân cùng tổ tiên với các thổ dân Đài Loan lan rộng khắp Đông Nam Á hải đảo, nam Thái Bình Dương, phía tây đến tận Madagasca ở châu Phi do Bellwood (1979, 1985) đề xuất, sau được các tác giả Stephen Oppenheimer [1998; 2004: 591-600], Robert Cribb [2000: 30], Matthew Hurles [2002: 299-309], Katherine Szabó, Sue O'Connor [2004: 621-628] v.v. đồng loạt hưởng ứng.

nguyên văn hóa, dù vậy quan niệm chung vẫn xếp tổ tiên của hai nền văn hóa này là cư dân Đông Nam Á cổ, dòng di cư lớn nhất vẫn là vùng duyên hải đông nam Trung Quốc.

Từ các nền tảng của văn hóa Đại Buôn Khanh, Phụng Ty Đầu v.v., tiền dân Đài Loan đã lần lượt thiên di về phía nam thành khối Nam Đảo hiện đại. Bộ phận cư dân ở lại hòn đảo này dần dà phân tán thành các tộc người hiện đại. Ban đầu họ phân tán khắp đảo. Từ các thời Hán, Đường về sau, nhiều lớp cư dân Hán, đặc biệt là người Mân Nam di cư ra đảo, làm cho các tộc người thổ dân Đài Loan lui về ở hẳn các vùng rừng núi trung tâm và phía đông Đài Loan.

Tóm lại, các cộng đồng thổ dân Đài Loan là hậu duệ trực tiếp của văn hóa Đại Buôn Khanh và các văn hóa cổ khác ở phía nam hòn đảo. Các nghiên cứu dân tộc học, khảo cổ học và ngôn ngữ học cho thấy tổ tiên xa xưa nhất của họ từng di cư từ vùng duyên hải Nam Dương Tử - Bắc Đông Dương ra hải đảo. Nói cách khác, tổ tiên các thổ dân Đài Loan có mối quan hệ mật thiết với nhánh Đông Việt trong gia đình Bách Việt cổ, tức xét ở một tầng mức nhất định, họ có cùng tổ tiên với cư dân Lạc Việt cổ ở Việt Nam.

#### 4. Những nét tương đồng và dị biệt trong văn hóa Lạc Việt cổ và văn hóa truyền thống các thổ dân Đài Loan

a. Tổ tiên người Việt Nam và tổ tiên các tộc người bản địa Đài Loan chia sẻ chung một nguồn gốc tộc người và văn hóa: cộng đồng Bách Việt. Và do vậy, trong văn hóa truyền thống hai đối tượng này tồn tại những nét tương đồng điển hình.

Đầu tiên, đó là kiểu *loại hình nông nghiệp lúa nước điển hình* của toàn khu vực Đông Nam Á. Cả Đài Loan và Bắc Việt Nam đều cùng một vành đai khí hậu, đó là á nhiệt đới (Bắc Bộ Việt Nam: á nhiệt đới nóng; Đài Loan: á nhiệt đới), đều nằm trong vành đai nhiệt đới giò mùa, có hệ sinh thái khá tương đồng. Có thể thấy cả hai cộng đồng cư dân cổ đều lấy nghề nông nghiệp trồng trọt làm phương thức kinh tế chính. Bắc Đông Dương - Nam Dương Tử xưa được cho là quê hương cây lúa nước, và do vậy khi tiền dân Đài Loan ra đảo đã mang theo kỹ thuật trồng lúa ra cùng, và khi một bộ phận thiên di xuống các quần đảo phía nam và đông nam thì họ mang theo luôn kỹ thuật ấy.

Vì đều là cộng đồng nông nghiệp trồng trọt, cả Lạc Việt cổ và tiền dân Đài Loan chia sẻ nhiều đặc trưng chung trong văn hóa truyền thống. Dù tiếp nhận ảnh hưởng Nho giáo Trung Hoa sâu đậm, song văn hóa truyền thống ở Việt Nam vẫn lấy nền tảng văn hóa Lạc Việt cổ làm cơ sở, và do vậy vẫn giữ được cốt cách quan trọng của văn hóa Bách Việt cổ như tính cộng đồng làng xã, tính dân chủ, tính linh hoạt v.v.. Ở Đài Loan, dòng chảy văn hóa truyền thống của thổ dân, tương tự, cũng duy trì được những thành tựu quan trọng mà tổ tiên họ để lại.

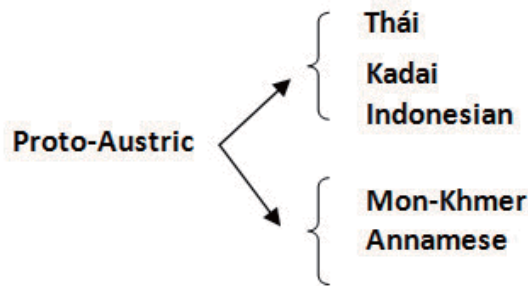
Trong văn hóa nhận thức, đó là kiểu tư duy lưỡng phân (dualism) bộc trực, là nền tảng chung của cả triết lý âm dương và tín ngưỡng phồn sinh vốn đều rất phổ biến ở cả hai dòng văn hóa. Cả hai cộng đồng đều có kiểu tư duy tổng hợp kiểu nông nghiệp, thiếu sự rạch ròi, phân minh trong tư duy như người Hoa Hạ phương Bắc. Kiểu tư duy ấy là nền tảng của sự hình thành tính chất tổng hợp của các quan niệm về nhân sinh và vũ trụ. Chất đa thần, quan niệm “vật ngã dung nhất”, “vạn vật hữu linh” v.v. đều đã và đang rất thịnh hành trong cách tư duy của cả hai đối tượng.

Trong văn hóa tổ chức đời sống cộng đồng, lối sống trọng vai trò tập thể làng xã (làng bản) là kiểu thức điển hình, khá khác biệt với kiểu tổ chức trọng vai trò tông tộc của người Hoa Hạ - Hán. Nhà làng, tiếng Việt cổ là *ma-lang* (玛郎, Mã lang, tương đương với *be-lang* trong văn hóa Naga, *kalan* hoặc *kan-lan* trong văn hóa Khmer, *ka-lăn* trong văn hóa Chăm), cũng có vai trò đặc biệt quan trọng trong văn hóa thổ dân Đài Loan.

Ngược lại với truyền thống làng nông thôn, chất đô thị và thương mại cực kỳ kém phát triển.

Trong văn hóa tổ chức đời sống cá nhân, chúng ta có thể tìm thấy rất nhiều nét tương đồng. Trong tín ngưỡng, về cơ bản có thể kể đến tín ngưỡng phồn sinh (thờ linga, yoni, các biểu tượng giới đã cách điệu), tín ngưỡng thờ các hiện tượng tự nhiên như trời, trăng, sông, núi; tín ngưỡng thờ quý thần, linh hồn người quá cố và thờ cúng tổ tiên. Trong phong tục, đó là tục cắt tóc – xăm mình, tục ăn trầu-cau, phong cách hôn nhân tự do, các cỗ tục *phụ tử liên danh* (bố con nối họ, nối tên), *tùng mẫu cư* (ở nhà vợ, matrilocal), *tùng thê mẫu cư* (ở nhà mẹ vợ, sororalocal), *tùng cữu cư* (ở nhà cậu, avuculocal) v.v (xem Tạ Thế Trung [2004] ), tục chôn bó gói (蹲踞葬), v.v..

Trong ngôn ngữ, Benedict [1942: 576] từng đề xuất thuyết gia đình ngôn ngữ Proto-Austric, trong đó gom các nhánh ngôn ngữ Việt Mường (An Nam), Tày-Thái, Nam Đảo và Môn-Khmer thành một khối:



Trong văn hóa ứng xử với môi trường tự nhiên, cụ thể là các bình diện ẩm thực, trang phục, kiến trúc, giao thông và sản xuất thì những điểm tương đồng càng rõ nét. Thổ dân Đài Loan vốn nổi tiếng với “cơm gạo canh cá” thì cơm và cá là hai thành phần rất cơ bản trong văn hóa Lạc Việt cổ (cơm – cá – rau – thịt). Nam vận khó, nữ chuộng áo váy là đặc trưng chung của cả hai đối tượng. Trong giao thông, “Nam di chu, Bắc di mã” từ xa xưa đã được người Hoa Hạ đúc kết rất rõ. Cư dân Cổ Lạc Việt ở Việt Nam tiếp nối truyền thống Đông Việt rất thạo chèo thuyền và đi biển (mãi đến cuối thời Tân Lạc Việt mới “xa rừng nhật biên”), trong khi đó thì tổ tiên thổ dân Đài Loan di cư ra đảo bằng thuyền, rồi từ đảo Đài Loan họ lại tiếp tục di cư ra Đông Nam Á hải đảo. Trong sản xuất và sinh hoạt, có thể thấy các dụng cụ dao găm (đoàn kiếm) có tay cầm bằng đồng, ngọc lưu li, chày đá, đồ gốm hoa văn thừng – hoa văn kỷ hà v.v. hoàn toàn mang cùng phong cách (xem thêm Trịnh Nguyên Khánh [1997: 43-44]; Lăng Thuận Thanh [1979: 964]). Ngoại trừ những khác biệt mang tính địa phương thì giữa văn hóa Hòa Bình ở Việt Nam và văn hóa Đại Bុၢၤၤ Khanh về cơ bản có cùng phong cách.

Trong văn hóa ứng xử với môi trường xã hội, cả hai đều có quan hệ mật thiết với văn hóa Bách Việt (nhánh Đông Việt) ở vùng hạ lưu Dương Tử - Phúc Kiến – đông Lĩnh Nam. Từ chiếc nôi chung này, cư dân Lạc Việt tiếp nhận ngôn ngữ và văn hóa Môn-Khmer và Tày-Thái để trở thành người Việt Mường (Tân Lạc Việt); trong khi đó là quá trình cách biệt với đất liền đã biến ngôn ngữ tiền dân Đài Loan thành một ngữ hệ khác – ngữ hệ Nam Đảo.



b. Ở hai điều kiện môi sinh khác nhau (đồng bằng sông Hồng – sông Mã; đảo Đài Loan), văn hóa hai cộng đồng dần dà phát triển thành hai kiểu thức văn hóa khác nhau. Do vậy, bên trên nền tảng *đồng nguyên* tộc người và văn hóa, giữa văn hóa Lạc Việt cổ và văn hóa truyền thống thổ dân Đài Loan tồn tại những điểm khác biệt đáng kể.

Ở phần trên, chúng tôi đã thảo luận đặc trưng *tính đồng nhất cao* trong loại hình sinh thái, kinh tế - văn hóa đồng bằng Bắc Bộ Việt Nam, do vậy truyền thống văn hóa Lạc Việt cổ phát triển trên cái trục của tính đồng nhất này. Kinh tế truyền thống thiên hẳn về kiểu nông nghiệp lúa nước thuần túy, lối sống làng xã khép kín, và tuy duy hướng tâm đã tạo nên sự thống nhất văn hóa ở tầng mức cao. Đó là sức mạnh vô hình giúp người Việt Nam truyền thống không bị ngoại lai hóa, mà ngược lại giúp tạo sức mạnh thống nhất đánh thắng kẻ thù xâm lược.

Trong khi đó, đảo Đài Loan đa dạng về địa hình, chủ yếu là núi, đồi, do vậy tính dị biệt là đặc trưng cơ bản khi bàn về điều kiện sinh thái và bản chất văn hóa (trong tương quan so sánh với Bắc Bộ Việt Nam). Từ cộng đồng tổ tiên chung, các tộc người thổ dân Đài Loan phát triển theo các khuynh hướng khác biệt nhau để cuối cùng tạo ra diện mạo tính đa dạng trong văn hóa tộc người.

Cùng làm nghề nông nghiệp lúa nước, ở văn hóa Lạc Việt cổ và văn hóa truyền thống ở Việt Nam là chất *nông nghiệp thuần túy*. Ở thời phong kiến, cùng với tầng lớp nho sĩ, nông dân luôn là trụ cột trong tất cả các lĩnh vực đời sống, kể cả chống giặc ngoại xâm. Người Việt Nam có câu tục ngữ nổi tiếng: “*Nhất sĩ nhì nông, nhất nông nhì sĩ*”. Trong khi đó, quá trình định cư miền rừng núi đã bổ sung tố chất văn hóa núi rừng trong vốn văn hóa truyền thống các thổ dân. Kinh nghiệm sống ở rừng, yêu rừng, phương thức sản xuất và sinh hoạt miền rừng núi là vốn tri thức quý báu mà các thế hệ thổ dân Đài Loan đã gìn giữ; trong khi sức mạnh của đồng bằng và nghề nông nghiệp lúa nước thuần túy đã biến văn hóa truyền thống Bắc Bộ Việt Nam thành “*xa rừng nhát biển*”.

Sự khác biệt trong văn hóa hai đối tượng còn thể hiện khá rõ nét ở bình diện ứng xử với môi trường tự nhiên và xã hội.

Trong văn hóa giao thông, cũng có truyền thống “*tọa sơn hành thủy*”, cư dân Lạc Việt cổ và Bắc Bộ Việt Nam hôm nay rất giỏi chèo thuyền và thích ứng tốt với môi trường sông nước. Dấu ấn con thuyền trên sông Đông Sơn, dáng cong vút của mái đình, chùa, miếu mạo, hình ảnh con thuyền trong thơ ca, ngôn ngữ và tâm tưởng mỗi người Việt Nam hôm nay là rất đặc biệt, luôn nhắc nhở mỗi người Việt Nam hướng về nguồn cội tổ tiên Lạc Việt. Cùng là con thuyền, song trong văn hóa thổ dân Đài Loan là thuyền đi biển. Ở một chừng mực nhất định, văn hóa truyền thống thổ dân Đài Loan còn giữ được cốt cách “*tọa sơn hành thủy*” có từ thời Bách Việt hơn văn hóa truyền thống ở Việt Nam.

Theo Janse O. [1961] và Phan Ngọc [1983: 24]: “*Việt Nam xưa (đồng bằng Bắc Bộ) là ngã tư đường của các nền văn minh (carrefour des civilisations)*”. Trong lĩnh vực ứng xử với môi trường xã hội, văn hóa truyền thống ở Việt Nam trải qua nhiều quá trình giao

lưu, tiếp biến văn hóa liên tục và mạnh mẽ với văn hóa Trung Hoa, Ấn Độ và phương Tây, song do sức mạnh của tính đồng nhất văn hóa, văn hóa bản địa không bị thay thế mà nó tồn tại song hành với các lớp văn hóa mới đến. Cụ thể, văn hóa Việt Nam đương đại một tổng thể của ba lớp văn hóa: cơ tầng văn hóa Lạc Việt cổ, lớp văn hóa bác học truyền thống ảnh hưởng từ Trung Hoa thời phong kiến, và lớp văn hóa đương đại thiên về kinh tế thị trường ảnh hưởng từ phương Tây thời cận-hiện đại. Trong khi đó, văn hóa truyền thống thổ dân Đài Loan còn giữ được nhiều giá trị nguyên sơ, nhất là ở những địa bàn ít giao lưu, tiếp xúc với văn hóa người Hán ở vùng thấp. Chính vì lẽ đó, đảo Đài Loan còn được mệnh danh là “*bảo tàng văn hóa Nam Đảo truyền thống*”.

Tóm lại, sự tương đồng trong văn hóa Lạc Việt cổ - văn hóa truyền thống ở Việt Nam và văn hóa truyền thống thổ dân Đài Loan xuất phát từ *tính đồng nguyên* trong thành phần tộc người và văn hóa; trong khi sự khác biệt văn hóa là sản phẩm của sự tương tác với các điều kiện môi sinh cụ thể và quá trình lịch sử - xã hội. Dù tồn tại một số nét dị biệt, cơ tầng văn hóa truyền thống ở Việt Nam và thổ dân Đài Loan luôn là nền tảng cho mọi sự vận động và phát triển ở từng đối tượng.

### 5. Kết luận

Tổ tiên của người Việt Nam là người Lạc Việt, tộc người được tạo thành qua quá trình lịch sử giao thoa, dung hợp tộc người, ngôn ngữ và văn hóa giữa các yếu tố Đông Việt, Tây Việt trong gia đình Bách Việt và Môn-Khmer từ miền trung bán đảo Đông Dương. Qua quá trình vận động và phát triển lâu dài trên địa bàn đồng bằng trũng sông Hồng – sông Mã, văn hóa Lạc Việt dần phát triển và phân lập thành văn hóa truyền thống ở Việt Nam với đặc trưng tính đồng nhất cao trong loại hình kinh tế - văn hóa. Có cùng tổ tiên Bách Việt, các tộc người thổ dân Đài Loan từ đất liền ra hải đảo, mang theo văn hóa mẹ ra đảo, vận động và phát triển thành dòng văn hóa Nam Đảo, thể hiện sự hòa trộn đa dạng của các yếu tố trồng trọt nông nghiệp, yếu tố rừng núi và biển cả. Hai khuynh hướng vận động, phát triển riêng biệt ấy đã góp phần tạo nên một số nét khác biệt cục bộ trên nền tảng chung của văn hóa nông nghiệp Bách Việt cổ xưa.

### Tài liệu tham khảo

1. Đào Duy Anh (1955), *Cổ sử Việt Nam*, Tác giả xuất bản, Hà Nội.
2. Trịnh Năng Chung (2009), *Mối quan hệ văn hóa thời tiền sử giữa Bắc Việt Nam và Nam Trung Quốc*, NXB KHXH.
3. Phạm Minh Huyền (1993), *Văn hóa Đông Sơn, tính thống nhất và đa dạng*, Luận án Phó tiến sỹ khoa học lịch sử.
4. Phan Ngọc (1983), “Tiếp xúc ngôn ngữ và tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á”, *Tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á*, Viện Đông Nam Á xuất bản.
5. Chử Văn Tần (2003), *Văn hóa Đông Sơn, văn minh Lạc Việt*, NXB KHXH
6. Cung Đình Thanh (2003), *Tìm về nguồn gốc văn minh Việt Nam dưới ánh sáng mới của khoa học*, NXB Tư Tưởng, Sydney, Australia
7. Trần Ngọc Thêm (2001), *Bản sắc văn hóa Việt Nam*, NXB TP. Hồ Chí Minh.
8. Bùi Thiết (1999), *Việt Nam thời cổ xưa*, NXB Thanh Niên, Hà Nội
9. Ngô Đức Thịnh (2004), *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*, NXB Trẻ, TP.HCM
10. Barry V. Rolett (2007), “Sự xuất hiện của thuật hàng hải ở đông nam Trung Quốc và các dân tộc Nam Đảo”, *Nghiên cứu Bách Việt*, NXB KHKT Quảng Tây (Barry

- V. Rolett 2007, “中国东南与南岛语族航海术的出现”, 百越研究, 广西科学技术出版社).
11. Benedict, Paul L. (1942), “Thai, Kadai and Indonesien: a new alignment in Southeastern Asia”, *American Anthropologist*, n.s., 44, pgs. 576-601.
  12. Benedict, Paul L. (1942), “An analysis of Anamese kinship system”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 3, pg. 371-392.
  13. Benedict, Paul L. (1975), *Austro-Thai: language and culture*, HRAF Press. Bureau of Cultural Park, Council of Indigenous Peoples, Taiwan Indigenous Peoples Cultural Park,
  14. Janse O. (1961), “Vietnam, Carrefour de peuples et de civilizations”, *France-Asie/Asia*, XVIII, 165.
  15. 安志敏 (1990), 《闽台史前遗存试探》, 福建文博 1990 增刊。
  16. 陈国强, 蒋炳钊, 吴绵吉, 辛土成 1998, 《百越民族史》, 中国社会科学出版社。
  17. 黄土强 (1989), 《台北市圆山遗址第二地点试掘报告》, 台湾大学考古人类学刊 (45)
  18. 黄国安 (1980), “骆越与广西壮族及越南民族的历史渊源关系”, 《广西历史学会第二次代表会暨 1980 年年会会刊》, 页 25.
  19. 蒋炳钊, 吴绵吉, 辛土成 (1987), 《百越民族文化》, 学林出版社
  20. 凌纯声 “台湾土著族的宗庙与社稷”, 《中国边疆民族与环太平洋文化》, 联经出版事业公司.
  21. 林惠祥 (1955), 《台湾石器时代遗物的研究》, 厦门大学学报, 第 4 期.
  22. 林慰文 (2003), 《中国百越民族经济史》, 厦门大学出版社.
  23. (日) 鹿野忠雄 (1955), 《台湾考古学民族学观念》, 台北: 台湾省文献会.
  24. 罗香林 (1982), “古代百越分布考”, 《南方民族是论文选集》, 中南民族学院民族研究所.
  25. 司徒尚纪 (2001), 《岭南历史人文地理- 广府, 客家, 福佬闽西比较研究》, 中山大学出版社
  26. 谢世忠 (2004), 《国族论述: 中国与北东南亚的场域》, 国立台湾大学出版中心.
  27. 萧克 (1988), “闽越人与高山族”, 《闽台文化志》, 上海人民出版社.
  28. 郑元庆主编 (1994), 《与鹿公舞: 台湾原住民文化 1, 2, 3》, 光华书报杂志社.
  29. 张光直 (1987), “中国东南海岸考古与南岛语族起源”, 《中国南方民族与考古》 (第一辑), 成都四川大学出版社
  30. 张光直 (1995), 中国相互作用圈与文明形成, 《中国考古学论文集》, 台湾联经出版事业公司。
  31. 张崇根 (2007), “台湾大坵坑文化来源初探”, 《百越研究》, 广西科学技术出版社).
  32. 蒋为文 (2007), 《语言文学及台湾国家再想象》, 国力成功大学.
  33. 藏振华 (1999), “台湾考古代发现和研究”, 《东南考古研究第二辑》, 厦门大学出版社。

34. 何传坤 (1996), 《台湾史前文化三论》, 台湾稻乡出版社.





中譯本草稿

## 越南古駱越文化與台灣傳統原住民文化之比較

阮玉詩<sup>1</sup>

翻譯：呂越雄

### 1. 理論基礎

筆者之研究屬文化比較領域，結合使用區域文化和歷史文化之考察資料。

首先，在研究區域文化方面，筆者同時使用多種相關理論，其代表為區域文化理論、文化經濟類型和生態文化等理論。

區域文化理論為威斯勒（C.L. Wisler）和克魯伯（A.L. Kroeber）兩位研究家於十九世紀末，二十世紀初所提出，對研究同一區域具有共同的自然條件和歷史社會背景的族群文化有非常重要的作用。區域文化的研究，其考察對象為全地區有代表性的綜合特質。其中又以「文化類型」為核心，為區域文化打造獨特的色彩。

使用區域文化理論之同時，我們也運用俄羅斯科學家托爾斯托夫（S.P. Tolstov）、勒文（M.G Levin）和切博克薩羅夫（N.N Cheboksarov）等所提出的經濟文化類型理論。生態特質（或生態類型）是決定經濟及文化特質（即經濟文化類型）的基本條件。

另外，我們也使用生態環境與新進化論，又名文化生態理論，為比較過程中的自然、文化基礎。文化生態理論強調文化與其環境之間的關係。

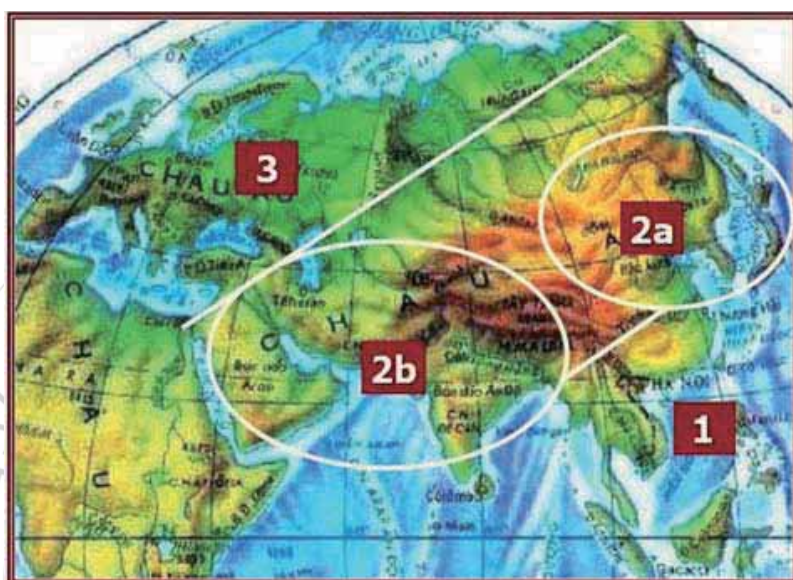
再加上，此論文屬跨文化研究，因此區別各文化類型也幫助確定各區域的特質和文化發展規律。這篇論文為越南傳統文化和台灣傳統原住民文化。

我們可以看出，上述的理論均與文化類型密不可分，而文化類型是通過文化各共同特質而定。在一定的空間範圍內，研究者可以通過以上特質和跟鄰近區域文化之比較來確定其文化類型。

根據陳玉添（Trần Ngọc Thêm）文化類型的分類法，亞歐整片地區可分成三種文化類型，分別為：古東南亞水稻農業文化區（1），中間文化類型區（偏向乾旱農業，游牧）。這種又可以分為兩個區域，第一為偏重世俗的東北亞（2b），第二為偏重心靈的西南亞和南亞。最後是西方游牧商業文化類型（3）。（可參考圖1）。如果要研究每一個區域，我們又可以確定這三種類型。

<sup>1</sup> 阮玉詩，胡志明市國家大學所屬人文社會科學大學文化學系講師，博士研究生。

圖表 1 各文化類型



用類型理論來研究東亞地區，我們可以根據其自然條件和經濟來源而將其文化類型分類成以下兩種，分別為古東南亞水稻農業文化和北方乾旱農業結合游牧文化。陳玉添認為，這兩種文化的特徵是「重（重視）靜文化」和「重（重視）動之中間文化」。其「重靜」和「重動」的概念在亞東區域文化理解如下：

文化區域	古東南亞	北方
經濟式的文化類型	水稻農業	乾旱農業和/或游牧
本質式的文化類型	重靜	中間，偏向重動

〔陳玉添 2001〕

根據上述的分類，全部古百越區域文化，包括台灣都屬於古東南亞文化區域，因此，越南古駱越文化和台灣傳統原住民文化都帶有南方水稻農業文化類型的基本特徵。

比較研究越南古駱越文化和台灣傳統原住民文化跟社會、歷史背景密不可分，因此，除了特別注重空間文化方面，我們也特別關心文化歷史的發展過程對其的影響。百越文化區分成越南傳統文化和台灣原住民傳統文化，其過程受到文化類型和社會、歷史因素的影響。從歷史文化的角度研究此問題，可以證明各歷史時期文化運動的存在與互動，其中注意各對象的文化背景，從而檢驗文化類型的支配特徵對越南傳統文化和台灣原住民傳統文化形成的影響。

在歷史長河當中，百越文化共同受到北方漢文化的影響，之後往不同方向延伸，並逐漸形成較為獨立的文化。本論文直接將兩種本有共同源流，之後卻分歧的文化進行比較。換句話說，就是比較研究「一源多分」的文化，其中以文化類型（或經濟文化類型）為基礎，同時也關注造成兩者之異同的經濟、地理、歷史社會等條件。

從比較當中才能將事情看得清楚，就如中國學者章學誠的說法：「物相雜而為之文，事得比而有其類」<sup>2</sup>，因此，通過比較研究，更能凸顯兩種文化的特徵。

就百越文化來講，目前使用此方法進行研究很少。一些中國和台灣學者將台灣原住民文化跟有百越文化源流的壯族、侗族、泰族、布依族等南中國一些少數民族文化進行比較。代表者為謝世忠之《國族論述：中國與北東南亞的場域》，將百越一些古習俗進行比較分析，如父子聯名、從母居、從妻母居、從舅居等。然而，謝世忠是從民族學角度切入，其中又主要集中在從秦漢往後的「華夷合一」的關係。

## 2. 越南古駱越文化

### 2.1. 古駱越文化類型

古駱越文化被視為越南傳統文化的前身。古駱越地域包括以紅河平原為中心和附近地區，分別是西駱越（包括馬河平原、越南北部山區）和東駱越（包括北部灣地區、雷州半島和中國海南島）。駱越又是嶺南文化的三大支族之一。駱越種族、文化和語言在嶺南文化區域中的形成與發展比百越全區域還要大。

「百越」這名稱在《呂氏春秋》<sup>3</sup>中第一次出現，指前初史時期居住在揚子區往南到北東洋止並以農業為主的許多越人的共同社會。《漢書》寫道：「越有百種」。《漢書》之〈地理志〉記載：「從交趾到會稽的七八千里內，越人一起居住，每一族群都有自己個別的種性」等等，百越雖然同種、一元文化，但是由於定居在廣大地盤，並擁有著自然環境、季節氣候、生產生活及社會歷史發展過程等方面的不同，所以才產生「文化多樣性」，也因此才被稱為「百越」，即一百種越人。大體上，百越可分成句吳和於越〈吳越區〉、揚越和幹越〈二湖區〉、東甌和閩越及夷越〈閩台區〉、滇越和句丁及夜郎〈雲桂區〉、甌越和南越及駱越〈嶺南區〉等主要支族。

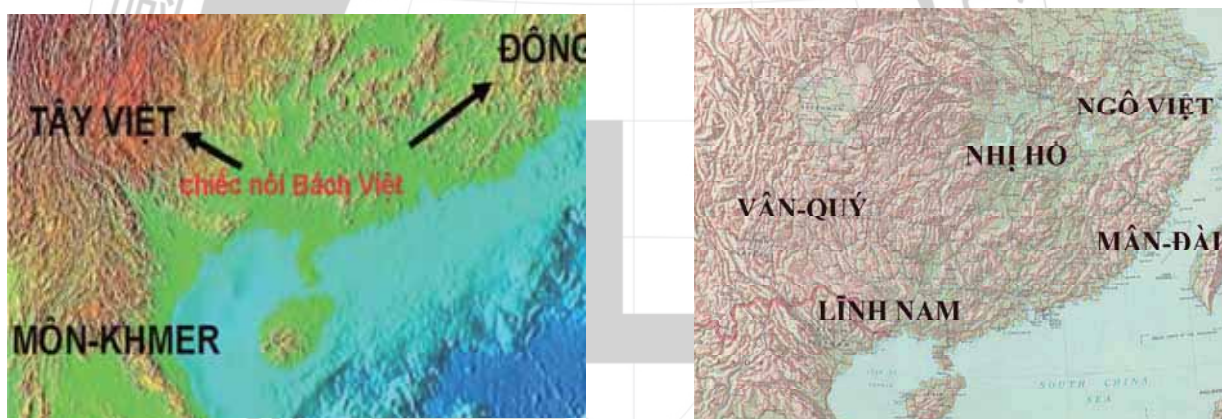
上述百越文化的「一元性」符合遺傳學及考古學的研究結果。I 李暉研究組〔2002〕針對百越族群帶 Y 染色體 ADN 考察結果指出該族群帶有「單線起源」遺傳學的痕跡，其中百越有可能是大約三、四萬年前在嶺南地區裡形成。後來百越逐漸分散成兩大支，分別是中心為揚子下游的「東越支」以及中心為今日西雙版

<sup>2</sup> 「物相雜而為之文，事得比而有其類」。

<sup>3</sup> 《呂氏春秋》寫：「楊漢之南，百越之際」。

納地區的「西越支」。越南學者鄭能中通過新石器時代考古遺物的研究〔2009〕也確認了嶺南地區百越文化的「整體性」，同時也認為此地方就是古百越文化的搖籃。與華北地區相比，百越文化偏向水稻農業。學者界都認定百越是水稻農業居民，也是河姆渡文化、馬家邦文化、大垵坑文化等世界最早燦爛發展的水稻文化之主人。百越族群這一類型的特徵與中南東洋 Mon-Khmer 族群山地種植經濟、文化的類型完全不同。與南島區域的文化相比，百越文化偏向陸地文化類型，可是南島文化基本上仍是大海扮演重要角色的農業居民。據 Eberhard W.〔1968〕，百越內部的東越支偏向三角洲農業，西越支更複雜，其包括河邊、盆地、丘陵等地形的農業。五大文化區裡，吳越區、閩台區屬於東越，二湖區、雲桂區屬於西越；至於嶺南區則是這兩大支的聚會之地。在嶺南區，甌越族屬於西越，駱越族屬於東越（包括紅河平原、北北部灣、雷州半島、海南島）。按照這種分類，駱越祖先和台灣前民都屬於東越支。

圖表二



4000-5000 年前百越搖籃裡東越和西越的分支

百越文化區分佈圖

文化區	吳越	二湖	閩台	雲桂	嶺南
自然環境	河邊平原、海	山、湖邊、河邊平原	山、海島	山、高原、湖	山、高原、河邊平原、海島
傳統經濟文化類型	水稻農業、漁業、航海	水稻農業、山地種植	林業、山地種植、漁業、航海	林業、盆地水稻農業、山地種植	水稻農業、山地種植、林業、漁業、航海

嶺南文化區是百越文化類型各種特徵較完美的綜合，其包容著較完整的江山、大海、三角洲平原等其它百越文化區的文化性質。嶺南文化區的主要四種類

型分別為：第一，西北方的河邊盆地及山區〈廣西，簡稱「甌越小區」〉；第二，東北方的沿海平原與山區交叉〈廣東，簡稱「南越小區」〉；第三，東南方的沿海地區、半島和海島<sup>4</sup>〈北北部灣，雷州半島，中國海南島，簡稱「東駱越小區」〉；第四，越南北部平原由山脈圍著封閉的平坦平原〈簡稱「西駱越小區」〉。

從文化本質角度來看，山林環境因素將決定甌越文化的「異別性〈分散〉」。討論到古代甌越分散的情況，《逸周書》寫道：「南方〈五嶺〉卻有甌、鄧、桂國、損子、產裏、百濮、百菌一起生活」。今日的廣西地區是曾被認定為壯族、同族、水族、毛南族、布衣族、哈尼族等百越居民直接後代數十種族的家鄉。

南越地形帶有稻田、山與海互相交叉的特徵，其決定「同一小族群之間的異別、分散」的文化面貌。水稻農業、山地種植及向大海謀生是傳統經濟的三大代表。中華歷史曾記錄，舒督尉及趙佗經略之前，這個地方曾經存在縛羅國、伯慮國、驩頭國、番禺國等許多「國家」〔曾昭煥 1994：37-38〕，每一個國家都占據北江、西江等流域的一個盆地平原。經過漢化的兩千年，中國廣東地區如今是中國內地最多漢方言種類的地方，其包括廣府、潮州、客家、西越<sup>5</sup>。

東駱越小區，即北北部灣、雷州半島及中國海南島，帶著故有自然分散的特徵〈沿海、半島、島〉及文化、經濟類型的異別性。前漢化時期，中國海南島曾經存在儋耳國、雕題國等國家，不過實際上只是零散小部落的聯盟。

西駱越文化小區與上述的小區卻不同，西駱越帶著全嶺南區同一性最高的特徵。這個小區以紅河三角洲平原為中心，北方是中游山區圍著，南方是馬河、藍河的平原。這個特別的地形已使該區域的各族群產生「面向中心」的趨向，並使紅河平原變成磨練各種多元文化為越南傳統文化一體的「鍛爐」。

圖表三：嶺南小區自然環境及傳統經濟文化類型之比較：

小區	甌越	南越	東駱越	西駱越
位置	嶺南西北	嶺南東北	北部灣北方、雷州半島、海南島	越南北部
地形	主要是山、丘陵	山與田交叉	海島、沿海平原、山	中心為平坦封閉的平原
古代百越居民	甌越	南越	駱越	駱越

<sup>4</sup> 這個小區較為複雜。史上，該小島長久以來的主人是駱越人，跟越南北部的種族、文化有共同的來源。但是，這個小區經過歷史、社會、文化的變遷，逐漸靠近中國廣東區域。中國海南省於二十年來從廣東省分開。如此，筆者把它視為個別小區以方便觀察。

<sup>5</sup> 屬於廣東方言，主要分布在廣西西南邊〈雷州半島〉，但是發音較差別。民族學研究指出，這個居民小組是南越、古代駱越及漢人等族群的混合後代。西越文化受廣府文化的影響，但仍擁有自己當地的色彩。

古代經濟類型	打獵、山地種植	水稻農業、手工業、漁業	漁業、水稻農業、山地種植	水稻農業、手工業、漁業
歷史社會過程	從百越文化到南中華文化			從百越文化到越南文化
生活特性	異別性較高	當地社會基礎上的異別性較相同		同一性較高

據上述的分析，北部平原自史前時代至越人和芒人分立的階段一直是駱越文化的地方。這個部份，筆者將針對駱越文化兩個階段分別為古駱越文化〈自新石器末期至東山文化初期〉及新駱越文化〈自東山文明頂峰時期至抵抗北屬時期止〉的同一性進行深入考察。

《水經注》引用《交洲外域記》寫道：「交趾時代沒有郡縣，地有駱田，人民隨著潮水種田，以此叫做駱民」。駱越居民及其文化比漢人的更早出現於此地。駱越文化來源的尋找過程中，我們不能忽略語言學、人種學、遺傳學及考古學等領域的研究結果。

## 2.2. 駱越文化中的多元聚會性

越南人仍然保留著一套理論認為，「駱」詞是越南古語裡面的「國/水」〔武世玉 1974, 2005〕。另外，也有各種觀念認為「駱」詞啟發於「黑鬃白馬」〈據宋朝的《宗版廣運》〉、「駱駝」〈Karlgrén và L.Wieger〉、「火盂燒或者水漩渦」〈看阮維馨 2004: 56-59〉等等，另外也有「雒」詞，出現於《交洲外域記》和《水經注》，指一種鳥〈據宋朝的《宗版廣運》〉；「貉」詞，指一種像狐狸的動物。以上的解釋理論相當不同，但是都不能用於駱王、駱民、駱田等指公元前一世紀中末期東山文明為頂峰的馮原文化主人之術語。

雖然如此，駱越族群部分在百越支族之中是最複雜的。原因是，第一，該地方居於百越的最南方，與雲桂地區及東南亞陸地的其它區域接近，因此族群和文化交叉的過程連續發生。

語言學的研究也指出，現代越南語有 Mon-Khmer 的基層及岱、泰的結構。岱、泰語言曾被認為百越家庭裡西越支的語言，也是古代甌越語言的代表。在紅河、馬河平原區域當然也有該支〈岱、農、泰族〉的居民居住，尤其是與中游區域接近的地方。

論到越芒語言的 Mon-Khmer 基層，許多二十世紀後半期的學者大部分都統一關於 Viet Chut 〈proto- Viet Chut〉支的 Mon-Khmer 居民至少四千年前〈用 Swadesh 方法〉<sup>6</sup>於跟岱、泰語言因素產生混合情形之前早已出現於河內灣的觀點。

<sup>6</sup> 據阮才謹〔1995〕，Mon-Khmer 語言形成於東洋半島的中部區域，即岱泰南方和南島北方。Mon-Khmer 包括數百不同的語言分成三區，其分別為：第一為北部，包括 Khmu、Palaung-Wa 及

根據阮才謹〔1995：15〕，Viet-Chut 語言於四千年前〈馮原文化階段〉從 Viet-Katu 組分離，故他們往東北方遷移到河內灣，大約 1500-2000 年後分化成越、芒組和 Pong-Chut<sup>7</sup>。因此，那段時間的共同語言是 Viet-Chut 〈proto-Viet Chut〉。據阮玉珊〔2003：17〕，Viet-Chut 居民數量在此地方已佔大部分，所以才同化甌越居民用岱、泰的語言。

同一個時代，揚子下游區域的一大批東越居民往嶺南沿海地區遷移，另一個部份遷移到紅河平原，與講 Viet-Chut 語言的居民一起生活。Bernet Kempers〔1988：266〕通過考古研究曾認為，大約五千年前，一大批越人居民從東北沿海地區移民到南方，他們帶著石器技術，並把它當作後期馮原文化〈同豆、欄丘〉的基礎。據此觀點，四千年前的關鍵點有可能是揚子區域東越人和紅河平原講 Mon-Khmer 語言居民的第一次接觸。梅祖麟和 Jerry Norman〔1976：274-301〕認為，越南的越南語跟吳越、閩台語言有共同的來源，都是 Austro-asiatic；或是 Benedict 認為〈上述〉，越南的越南語是 Austro-asiatic 東北方的「錨」〈anchor〉。陳大士〔2008〕寫道：「越人從吳越遷移到南方。閩越人遷移到交趾。越人從長江南方避寒遷移到北越都對。那都是越族人在自己領土的移民，他們並不是移民南方後創立越國的中國人」〈請參考鄧嚴萬〔2003：262〕〉。古代駱越形成於東越居民與當地講 Mon-Khmer 語言的居民結合的基礎，他們逐漸移民到紅河平原，一開始從開拓越持丁字型區域，後來創立文郎國，建立豐洲城，創造馮原文化，爲了後期文化創立基礎。

公元前一世紀前半期，在馮原文化、同豆文化的基礎上，古代駱越人開始走進以東山文明爲頂峰的輝煌銅器時代，其代表有銅鐻、銅鼓、銅矛等帶著紅河、馬河、藍河平原中游區域的駱越色彩之工具〔Bernet Kempers A.J. 1988：268；Ambra Calò 2009〕<sup>8</sup>。勞動工具的出現已經提高生產力，社會逐漸分層，從此出現雄王文朗國家的模型。就在文朗甌駱文明最輝煌的時期，古代駱越文化轉變到新的階段，即新駱越文化。

這個新階段，駱越、甌越、南島、Australoid 小組的文化又繼續混合並形成新駱越文化〈New Lac Viet〉，此過程收到三種因素的影響，分別爲：第一，平原經濟、文化、自然環境的「同一性」；第二，文朗甌駱國家影響之下的「文化一體化趨向」；第三，東山文明的「向中心吸引力」。

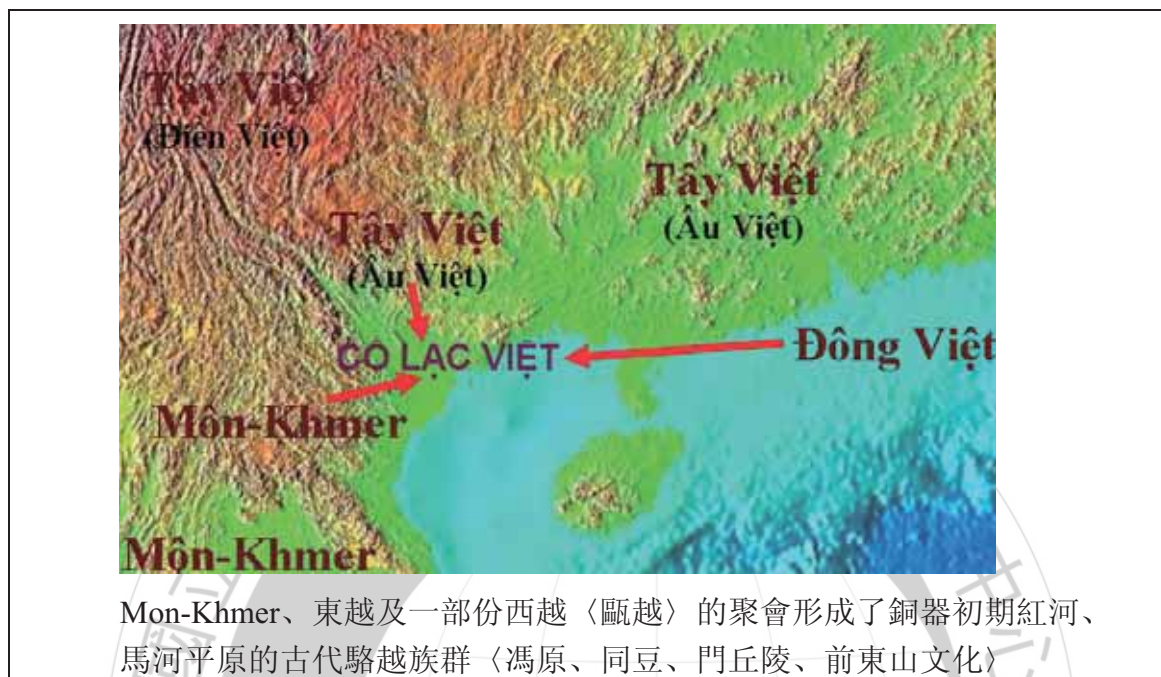
---

Khasi 等三小組，主要定居於中越邊界；第二爲東部，包括 Khmer、Banar 及 Viet-Katu 等三小組，零散分布在大部分東洋半島中部和南部；第三爲南部，包括 Jahaic、Senoic、Semelaic 等三小組，主要分布於 Malacca 半島〈請參考范德楊〔2000：37〕，阮玉珊〔2003：16〕。其中，越芒〈屬 Viet Chut 小組〉跟 Katu 有密切關係。

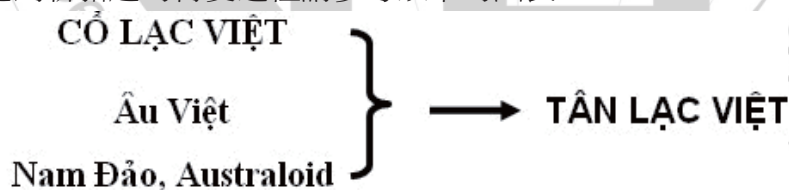
<sup>7</sup> 據阮才謹〔1995：319〕，Viet-Katu 的共同底盤是越南河靜—廣平—廣治山區到寮國中部的區域。Viet-Muong〈越芒〉往東北方，Pong-Chut〈Tha Vung, Phong Soung, Pong, Arem, May, Ruc, Ma Lieng, Kha Phong 等等〉如今仍存在於這個地方。

<sup>8</sup> 除了豐洲中心外，洲乾〈紅河盆地〉及越溪〈海區〉等遺址指出，新駱越的居民已逐漸移民到平原地區。

圖表四



褚文秦〔2003：221〕認定：「東山文化的形成宛如來自馮原文化為中心的文化因素結晶融合的結果」。換另一個說法，那成果就是各個族群的群體在特別的情況下逐漸融合一起的產品。發展最燦爛的時段就是公元初期東山文化的最頂峰時期。另外，雖然文朗國家已創立，行政管理越來越有系統，但是該統一過程完全來自自然反應而不是權力強迫的結果之基礎〈請參考褚文秦〔2003：66〕〉。自古駱越到新駱越的轉變過程請參考以下的圖表：



新駱越文化在銅器時代末期形成於駱越、甌越、南島及 Australoid 等文化的多元綜合之基礎上，其中北部平原的駱越文化扮演最主流的角色。

新駱越文化面貌的形成受到歷史社會因素強烈的支配。平原生活良好的環境是吸引來自附近地區的居民聚會的動機，其中有來自北部及西北部山區的甌越、來自南方或沿海地區的南島居民、居住於馬河平原西方高山林區的 Australoid 居民等等。這些族群一旦來到平原，將被自然環境及經濟類型的同一性同化為當地居民〈駱越〉。以上相遇過程裡頭，當地駱越與甌越的互動比較明顯。甌姬下山與來自大海的駱龍君相遇的傳說故事已經說明歷史上甌越和駱越文化之間的密切關係。

從文化類型比較的角度來看，駱越及甌越都是農業的居民，但是他們對生活、

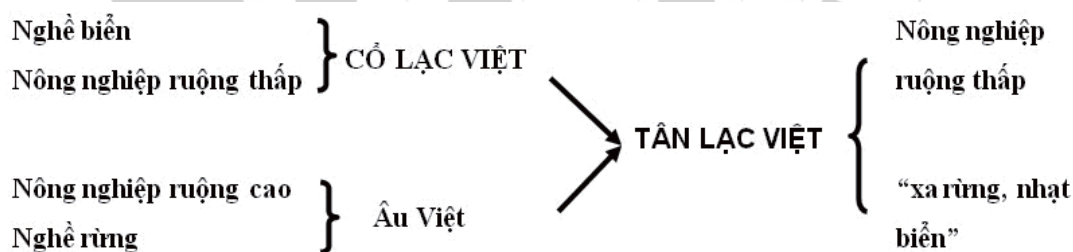


耕作的環境有不同的選擇。駱越人選擇較低平原和大海，甌越人卻偏向在丘陵、盆地、山林上耕作。當這兩種因素融合時，新駱越的居民將逐漸累積並精選出「純粹水稻農業類型」。

文郎國家把山區與平原轉接區作為中心〈豐洲丁字型的區域〉，直到蜀泮時代才移到平原〈古螺〉。這個過程表現出經濟重心從接近中游地區轉移到紅河平原地區的改變。

駱越居民維持並發展一些較低平原農業居民的基本特徵，比如建堤、防水災、治水〈《山精和水精》傳說的涵義，雖然有很多學者認為到李朝才有完整的堤防系統〉、水利系統、深水稻種植技術、深耕、間作〈生產文化〉、水上生活〈《褚童子》事蹟〉、使用船、村莊生活〈生活文化〉、兩分思維、物靈信仰、繁殖信仰、重視母親原理〈認知、心靈文化〉等等。

在純粹水稻農業新駱越文化裡，古駱越所留下的特徵已經被混雜在新駱越文化。這個問題在研究新駱越形成後文化面貌的過程扮演十分重要的角色，因為新駱越居民在東山文明初期仍然保留出海的習慣，並為了把銅鼓到東南亞海島全區域的推廣提供一定的貢獻，可是到甌駱末期，就沒有這個傳統習慣了。現代越南人的想法裡頭，大家都稱讚「寬大的稻田」，卻輕視山林區域，不喜歡往山區發展，若在山林做主，便馬上改造成能深耕的稻田。一直到越南人往中部區域移民的時候，漁業在占婆〈Cham〉的文化影響之下才重新發展。「海的痕跡就像破浪斷斷續續打進來，留下貝克島遺址、打漁業、船、船型屋、拜鯨魚習俗等痕跡」〔范德楊 2000：220〕



### 2.3. 從駱越文化到越人文化的分立

甌駱末期，新駱越文化走進抵抗北屬的紀元，特別是從公元 43 年徵氏姐妹起義失敗後，這個平原文化面臨著新歷史社會的轉變及其來自漢文化全面影響的許多壓力。雖然如此，經過北屬時代長達將近十個世紀後，新駱越文化卻接收、融合漢文化，並發展後進行分立越文化和芒文化。文郎甌駱時代新駱越居民的語言是越芒共同語，當岱泰居民移民到平原越來越多時，他們語言的影響日益增加。到文郎時代末期，越芒共同語帶有岱泰語言特性又繼續吸收漢字的詞彙，到最後卻分立為現代越語和芒語。

從這個過程，我們可以看到新駱越文化內在的力量是十分強大的。其中，水

稻農業文化的「同一性」以及前提的東山文明頂峰都被視為傳過這個歷史刻薄階段準備的「基礎」。

實際已證明，新駱越居民仍然保留下來原本與民間十分相近的文化，因為該文化符合於村莊封閉定居的習俗以及古代水稻農業生產的習慣。共同社會關係的民主精神、多神信仰、繁殖信仰、民間信仰的母道等特徵仍然被保留下來。范德揚〔2000：264〕寫道：「國家機構只設立於郡、縣，村莊裡仍保留自治的特性。」《三國·吳書·全總專》也記載，〈交趾區〉雖然已經過自漢南朝較刻薄的北屬時代，但是仍然能夠維持並留下給民間古代的越文化。西方學者 Jennifer Holmgren 在專論《中國對越南北部的統治》〈Chinese Colonisation of Northern Vietnam, 1980〉裡寫道：「中華在越南北部殖民時期〈越南用北屬時代〉前六個世紀活動的記載指出中華家族的越南化多於越南人的漢化...」〈摘〔黎杜暉 2003：30-33〕〉。中國史家也承認，雖然嶺南區域從秦漢時代以後已經被設立於郡、縣統治系統之下，但是「一直無法深入社會基本的階層」。漢朝曾經多次派極光、任彥等有才能的大官到交州「創校教學」、「推廣中原文化」，但只有「屬於高中階層的部份越南人才接收而已」〔王文光 2007：215〕。越南人學漢字卻爲了學佛經、學道後當武器抵抗儒教。

### 3. 台灣原住民傳統的文化

台灣原住民共同社會被分類成 10 大族群，分別爲 Saisiyat、Atayal、Bunun、Tsou、Thao、Rukai、Paiwan、Puyuma、Ami 和 Yami〔鄭元慶 1994：24〕。《台灣本土原住民文化公園》的資料卻介紹 14 種族群，除了上述的 10 大族群外，加上 Sediq、Sakizaya、Truku、Kavalan 等 4 種族群。除了曾被認爲一千年來從菲律賓 Batan 島遷移到台灣蘭嶼的 Yami 族外，其它族群都有長久的歷史。他們從哪裡來？他們一次移民還是陸續多次遷移到台灣？是這個部份要討論的內容。

許多學者都認爲他們的祖先同時一起出現在台灣島，但由於與生活環境的互動不同所產生多族群及其文化的分立。台灣島是許多古代文化的啓發地，其代表爲北部和中部的大坌坑文化，南部的鳳鼻頭文化〈何傳坤〔1996〕〉。其中大坌坑文化<sup>9</sup>比較重要，並曾被認爲與陸地古代百越文化有密切的關係。

關於大坌坑文化有兩套觀點，分別爲：第一，主張大坌坑文化有北東洋中華東南地區的來源。這個觀點受到最多學者的認同。首先是日本學者鹿野忠雄〔1995〕提出中華東南地區的來源。台灣學者林惠祥〔1955〕也認爲：「台灣新石器時代的居民是越人」，「他們從福建遷移到澎湖群島」。凌純聲〔1997〕也

<sup>9</sup> 大坌坑文化是新石器時代的文化，其包括許多遺址區，除了台北最主要的遺址外，還有台北縣八里鄉遺址、宜蘭新城遺址、台東卑南遺址（5000-4500 年）、台東小馬海蝕洞遺址等等。泰安村遺址有石壁棺財墓。大坌坑文化的主要特徵是多瓷具、少石器，有一些骨器，一些墳墓遺址用親土而葬的方式，許多大米、豆類等痕跡。這種文化的年代大約 7000-4500 年。

認為從秦始皇評定百越、漢武帝攻擊閩越、征服南越等時代開始，有一部分越人逃到台灣，並成為南島居民的始祖。

張光直的《中國相互作用圈與文明的形成》也指出，從福建沿海地區到兩廣全區域是大坌坑居民的家鄉，他們就帶著幾何花紋的瓷具以及其它勞動工具到台灣。這個學者也指出大坌坑文化與和平文化之間的相同特點，不過卻強調大坌坑文化有自己的特徵，不完全是和平文化的一部份。劉益昌〔1988〕、黃士強〔1989〕、藏振華〔1999〕也認同此觀點。

陳仲玉學者卻認為，杭州灣的何姆度文化才是大坌坑文化的主人，即台灣今日原住民的祖先。蕭克學者〔1988：9〕不認同指出，福建地區的越人很早就來台灣島，有可能是為了謀生。後來，漢武帝攻擊閩越時，一部份閩越的居民又繼續逃到台灣。據這位學者，閩地古代越人與台灣居民的相同痕跡分別為米飯魚湯、石斧、印花紋瓷具、高腳屋建築、剪頭髮刺青、拔牙、獵人頭的習俗、蛇為祖物、語言相同等等。這兩大次移民已形成了南島今日各種族群<sup>10</sup>。

史料也記載較完整有關前初史時代台灣居民的百越來源。《後漢書》、《三國志》、《林海水土記》、《隋書》也都有記載，並總稱為「夷州人」或者「山夷」。再加上，《林海水土記》裡，夷州自然風景、產物的描述與台灣島上的實際情形完全符合。論到風俗習慣時，沈營學者列出部落生活、用石器、骨的工具、鞭發、串耳洞、獵人頭、外婚母系、拔牙、刺青、用木頭鼓、住高腳屋、掛葬等陸地閩越社會原本十分普遍的習俗。〔陳國強 1998：256-278〕

總之，關於從陸地居民遷移到台灣的觀點受到許多學者的認同。筆者同意這個觀點，特別是 Barry V. Rolett〔2007：498-503〕的立論被提出之後。Barry V. Rolett 認為，中國東南—東洋東北沿海地區的前民移民到海島，創造大坌坑、鳳鼻頭等文化。然後大約四千年前，台灣原住民的祖先從台灣帶著水稻種植、瓷具、新石器技術到菲律賓北部。大約五百年後，他們成功越海，擴大到東南亞海島及太平洋南方的居住空間，其中，早已發展的古代百越航海業扮演最重要的角色。這位學者也認為，他們早就能製作出海的各種船。大約 6000-4500 年前，由於海水突然升高（比現在高達 240 公分），使耕作土地的面積縮小，因此一部份揚子下游區域的百越居民從耕農轉到航海業，並開始製作船。一部分居民已經越海到台灣，他們也帶著生活習俗的經驗，並成為台灣原住民的祖先。在台灣島上，他們分散居住全島，但比較喜歡山林區域。鄭元慶學者〔1994：40〕也指出，居住山區的選擇有可能是為了避免瘧蚊——普遍傳染當地瘧疾的蚊子。考古學和實際情況

<sup>10</sup> 許多學者的研究成果都指出，Austronesien 南島社會出發於台灣島。那是由 Bellwood(1979, 1985) 所提出的將與台灣原住民有共同祖先的居民帶到東南亞海島、太平洋南方、西邊到非洲 Madagasca 等地區的「特快車」(express trains) 理論。後來 Stephen Oppenheimer〔1998；2004：591-600〕、Robert Cribb〔2000：30〕、Matthew Hurlles〔2002：299-309〕、Katherine Szabó、Sue O'Connor〔2004：621-628〕等學者也認同此觀點。

的研究已證明，1000 公尺以下的原住民部落通常遠離水源，遠離這種蚊子活動的範圍。

第二套觀點是多元論。像以上所介紹，大坌坑文化與南部的鳳鼻頭文化完全不同。張崇根學者〔2007〕認為，百越文化和大坌坑文化存在一些異別的特點。他指出，大坌坑文化的主人帶有東夷的來源，到海島之前曾經是陸地地區大坌坑文化、龍山文化的一部份，後來才多有吳越、閩越的居民。相同此觀點，安志敏〔1990〕雖然認為大坌坑文化與福建、兩廣沿海地區的百越文化保持密切關係，但是在陳橋〈廣東，朝安〉、西沙坑〈廣東，海豐〉、平潭坑丘頭〈福建〉等遺址的遺物卻與大坌坑文化的遺物完全不一樣。一小部份台灣學者認為，那就是多元文化的產品，雖然如此，共同觀點仍然認為這兩種文化的祖先是古代東南亞的居民，最大的移民是中國東南方的沿海地區。

從大坌坑、鳳鼻頭文化的基礎，台灣前民已陸續遷移到南方，並創立現代南島區。島上的居民逐漸分成現代的各種族群。一開始他們分散全島。自從漢、唐朝往後，許多漢人種族，特別是閩南人移民到台灣，使台灣原住民族群徹底退回中心山區以及台灣的東邊。

總之，台灣原住民的社會是大坌坑文化及台灣南方古代文化的直系後代。民族學、考古學、語言學等研究曾指出，他們最古老的祖先曾經從南揚子—北東洋的沿海地區移民到海島。另一個說法是，台灣原住民的祖先與古代百越家庭裡東越支族有密切的關係，從一定的角度來看，他們跟越南古代駱越居民有共同的祖先。

## 4. 古代駱越文化與台灣原住民傳統文化的相同與差異

### 4.1. 越南人祖先和台灣原住民祖先有共同來源及其文化： 百越社會。因此，這兩者的傳統文化存在典型的相同。

首先，要談到東南亞全區域水稻農業典型類型。台灣和越南居在共同的氣候帶，即亞熱帶〈越南北部：熱亞熱帶；台灣：亞熱帶〉，都居住在熱帶季風帶，生態環境較相同。可知這兩個古代居民社會都把種植農業作為主要經濟方式。南揚子—北東洋從以前曾被視為水稻的家鄉，因此，台灣前民到海島時，已經帶著水稻種植的技術，後來一部份移民到南方及東南方的群島，他們也帶著那種技術。

故均為種植農業社會，古代駱越和台灣原住民都有共同傳統文化的特徵。越南傳統文化雖然曾收中華儒教深刻的影響，但仍保留古代駱越文化為基礎，因此才能保留村莊社會、民主性、靈活性等古代百越文化的重要特徵。在台灣，原住民傳統文化的主流也一樣保留下來其祖先留下的重要成就。

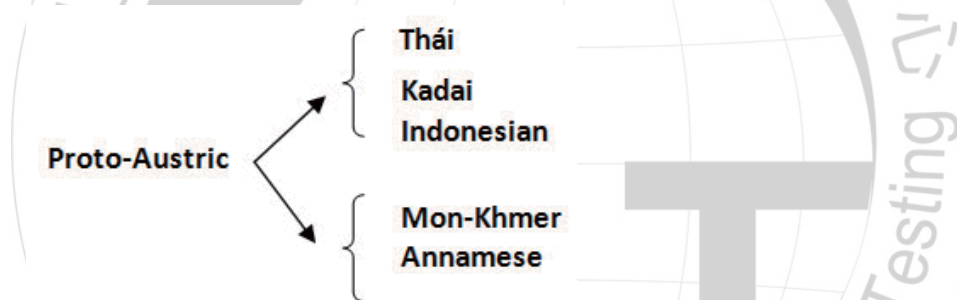
關於認知文化，純樸的二分思維法〈dualism〉是這兩個文化主流十分普遍的陰陽哲理及繁生信仰之共同基礎。這兩個族群都有農業型綜合思維的方式，即北方華夏人缺乏分明的思維。這種思維方式就是形成有關人生、宇宙等觀念的綜合

性。這兩種對象的思維也流行著「多神性」、「物我融一」、「萬物有靈」等觀念。

關於社會生活組織文化，重視村莊集體角色的生活方式是典型模式，與華夏—漢人重視宗族角色的模式比較不一樣。古代越南語的村屋「ma-lang」〈瑪郎相當於 Naga 文化的「be-lang」、Khmer 文化的「kalan」或「kan-lan」、占婆文化的「ka-lăn」〉，在台灣原住民文化所扮演的角色也十分重要的。與農村村莊的傳統相反，都市性和貿易的發展較差。

關於個人生活組織文化，我們可以找到許多相同的特徵。信仰方面，基本上可提到繁生信仰〈拜 linga、yoni、格式化的生殖器〉；拜天、月亮、河、山等自然象徵的信仰；拜鬼神、死人的靈魂、祖先等信仰。風俗習慣方面，有剪頭髮、刺青、吃檳榔、自由婚姻等習慣，及父子連名、從母居〈matrilocal〉、從妻母居〈sororalocal〉、從舅居〈avuculocal〉〈參考謝世忠〔2004〕〉、蹲踞葬等古俗。

關於語言方面，Benedict〔1942: 576〕曾經提出 Proto-Austric 語言家庭理論，其中把越芒〈安南〉、岱泰、南島及 Mon-Khmer 等語言分成一組。



關於與自然環境互動的文化，具體是飲食、服裝、建築、交通、生產等方面的相同特點更明顯。台灣原住民著名於「米飯魚湯」，飯和魚也就是古代駱越文化十分基本的兩個成分〈飯—魚—菜—肉〉。男穿褲、女喜裙的特徵是這兩種對象的共同點。交通方面，從早期華夏人已經提出「南移豬、北移馬」的觀念。越南古代駱越人繼續傳承東越人的出海習慣〈直到新駱越末期這個特性才慢慢模糊〉，台灣原住民的祖先卻用船移民，又從台灣島繼續移民到東南亞海島。生活生產方面，可以找到銅、琉璃玉做的匕首根、石杵、繩子花紋—幾何花紋的瓷具等工具，這些工具都有共同的風格〈參考鄭元慶〔1997: 43-44〕；凌純聲〔1979: 964〕〉。除了地方性的差別外，越南和平文化與大坌坑文化基本上是有共同風格的。

關於社會環境互動文化，這兩個對象與揚子下游—福建—嶺南東方地區東越支族的百越文化都有密切關係。從此共同搖籃的環境，駱越居民接收了 Mon-Khmer、岱泰語言文化後，成為越芒人〈新駱越〉；在台灣，台灣前民的語言因與陸地隔閡漫長的過程已變成另一種語系，即南島語系。



#### 4.2. 在生活環境的不同之下 紅河、馬河平原；台灣島，兩個社會逐漸發展成不同文化的兩種模式。因此，除了族群、文化同原的特性外，古代駱越文化和台灣原住民傳統文化之間存在許多差別的特徵。

上述的部份，筆者已討論到越南北部平原生態、經濟、文化等類型的「同一性較高」的特徵，因此，古代駱越文化於這個「同一型」的基礎發展。傳統經濟偏向純粹水稻農業模式、村莊生活封閉、向心思維等因素已經產生文化高水準的統一。這是無形的力量協助越南人的傳統不受外來化過程的影響，反而創造能打敗侵略者團結的力量。

台灣的情況卻不同，台灣島的地形多樣，主要地形都是山、丘陵，因此，當討論到生態環境及文化本色時〈與越南北部相關比較〉，差異性就是最基本的特徵。從共同祖先社會，台灣原住民的族群發展出不同的趨向，最後造出族群多樣性的面貌。

都是從水稻農業文化的基礎，古代駱越文化和越南傳統文化是「純粹農業性」。封建社會時代，農民與儒教學者階層一直是生活所有領域、甚至抵抗外來侵略者的「支柱」。越南語裡面有個著名的成語：「一土二農、一農二土」。相反，居住山區的過程已爲了台灣原住民傳統文化補充許多山林文化的本色。再加上，居住山區、喜歡森林、生產、生活的經驗成爲台灣原住民一代接一代能保留下來的寶貴知識；可是對越南北部傳統文化來說，平原及其純粹水稻農業的力量已經改變傳統文化爲「遠林離海」。

關於交通文化方面，兩者都有「坐山行水」的傳統，古代駱越和越南北部今日的居民很會划船，適應河水的環境。東山文明的銅鼓上所留下船的象徵、廟、庭、寺裡的彎型頂、文學、語言和越南人心裡的船象徵是十分重要的。船的象徵提醒越南每個人都要記得駱越祖先的根源。台灣原住民傳統文化裡面的船就不一樣，船是用來出海的。在一定的程度上，台灣原住民傳統的文化還能保留百越文化的「坐山行水」，這點越南傳統的文化比較模糊。

關於與自然環境及社會的互動，此部份也表現出這兩個對象的文化差異。

Janse O.〔1961〕和潘玉〔1983：24〕都認爲：「以前越南〈北部平原〉是各個文明的交叉口〈carrefour des civilisations〉」。關於與社會環境方面，越南傳統

文化經過與中華、印度、西方強大文化不停的交流、接觸之過程，但是卻擁有文化同一性的力量，因此當地文化完全不被代替，而與新來的文化同時生存。越南當代文化是三種文化的總體，其分別為古代駱越文化的基層、封建社會時代受中華影響的傳統博學文化以及近現代時代受西方影響的偏向市場經濟當代文化。在台灣，原住民的傳統文化仍保留下來許多原始的價值，尤其是與漢人平原的文化較少接觸的地區。正如此，台灣島也被稱為「傳統南島文化博物館」。

總之，越南傳統文化——古代駱越文化與台灣原住民傳統文化的相同出發於族群及文化的「同源性」；同時，與生活環境的互動及受歷史社會之影響的過程已產生不少文化上的差別。雖然存在一些差異，越南傳統文化及台灣原住民文化基層卻一直是所有運轉、發展的基礎。

## 5. 結論

越南人祖先是駱越人，其形成於百越家庭裡的東越、西越支族及來自東洋半島 Mon-Khmer 族的種族、語言、文化等因素的融合、交叉歷史。駱越文化經過在紅河、馬河平原發展的過程，逐漸發展並分立成越南傳統文化及其經濟、文化類型高水準的同一性特徵。有共同祖先的台灣原住民族群從陸地移民到海島，卻帶著陸地文化後，發展成南島文化，其呈現種植農業、山林及大海等因素的多樣融合。這兩種發展趨向已爲了古代百越農業文化共同的基礎提供了一些局部上的差別。

## 參考文件

- Đào Duy Anh (1955), *Cổ sử Việt Nam*, Tác giả xuất bản, Hà Nội.
- Trịnh Năng Chung (2009), *Mối quan hệ văn hóa thời tiền sử giữa Bắc Việt Nam và Nam Trung Quốc*, NXB KHXH.
- Phạm Minh Huyền (1993), *Văn hóa Đông Sơn, tính thống nhất và đa dạng*, Luận án Phó tiến sỹ khoa học lịch sử.
- Phan Ngọc (1983), “Tiếp xúc ngôn ngữ và tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á”, *Tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á*, Viện Đông Nam Á xuất bản.
- Chữ Văn Tàn (2003), *Văn hóa Đông Sơn, văn minh Lạc Việt*, NXB KHXH
- Cung Đình Thanh (2003), *Tìm về nguồn gốc văn minh Việt Nam dưới ánh sáng mới của khoa học*, NXB Tư Tưởng, Sydney, Australia
- Trần Ngọc Thêm (2001), *Bản sắc văn hóa Việt Nam*, NXB TP. Hồ Chí Minh.
- Bùi Thiết (1999), *Việt Nam thời cổ xưa*, NXB Thanh Niên, Hà Nội
- Ngô Đức Thịnh (2004), *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*, NXB Trẻ, TP.HCM
- Barry V. Rolett (2007), “Sự xuất hiện của thuật hàng hải ở đông nam Trung Quốc và các dân tộc Nam Đảo”, *Nghiên cứu Bách Việt*, NXB KHKT Quảng Tây (Barry V. Rolett 2007, “中國東南與南島語族航海術的出現”, 百越研究, 廣西科學技術出版社).
- Benedict, Paul L. (1942), “Thai, Kadai and Indonesien: a new alignment in Southeastern Asia”, *American Anthropologist*, n.s., 44, pgs. 576-601.
- Benedict, Paul L. (1942), “An analysis of Anamese kinship system”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 3, pg. 371-392.
- Benedict, Paul L. (1975), *Austro-Thai: language and culture*, HRAF Press. Bureau of Cultural Park, Council of Indiginous Peoples, Taiwan Indigenous Peoples Cultural Park,
- Janse O. (1961), “Vietnam, Carrefour de peoples et de civilizations, France-Asie/Asia, XVIII, 165.
- 安志敏 (1990), 《閩台史前遺存試探》, 福建文博 1990 增刊。
- 陳國強, 蔣炳釗, 吳綿吉, 辛土成 1998, 《百越民族史》, 中國社會科學出版社。
- 黃土強 (1989), 《臺北市圓山遺址第二地點試掘報告》, 臺灣大學考古人類學刊 (45)
- 黃國安 (1980), “駱越與廣西壯族及越南民族的歷史淵源關係”, 《廣西歷史學會第二次代表會暨 1980 年年會會刊》, 頁 25.
- 蔣炳釗, 吳綿吉, 辛土成 (1987), 《百越民族文化》, 學林出版社
- 凌純聲 “臺灣土著族的宗廟與社稷”, 《中國邊疆民族與環太平洋文化》, 聯經出版



事業公司。

林惠祥(1955),《臺灣石器時代遺物的研究》,廈門大學學報,第4期。

林慰文(2003),《中國百越民族經濟史》,廈門大學出版社。

(日)鹿野忠雄(1955),《臺灣考古學民族學觀念》,臺北:臺灣省文獻會。

羅香林(1982),“古代百越分佈考”,《南方民族學論文選集》,中南民族學院民族研究所。

司徒尚紀(2001),《嶺南歷史人文地理-廣府,客家,福佬閩西比較研究》,中山大學出版社

謝世忠(2004),《國族論述:中國與北東南亞的場域》,國立臺灣大學出版中心。

蕭克(1988),“閩越人與高山族”,《閩台文化志》,上海人民出版社。

鄭元慶主編(1994),《與鹿公舞:臺灣原住民文化1,2,3》,光華書報雜誌社。

張光直(1987),“中國東南海岸考古與南島語族起源”,《中國南方民族與考古》(第一輯),成都四川大學出版社

張光直(1995),中國相互作用圈與文明形成,《中國考古學論文集》,臺灣聯經出版事業公司。

張崇根(2007),“臺灣大盆坑文化來源初探”,《百越研究》,廣西科學技術出版社。

蔣為文(2007),《語言文學及臺灣國家再想像》,國力成功大學。

藏振華(1999),“臺灣考古代發現和研究”,《東南考古研究第二輯》,廈門大學出版社。

何傳坤(1996),《臺灣史前文化三論》,臺灣稻鄉出版社。



# MỘT SỐ VẤN ĐỀ VỀ ĐÔNG NAM HỌC Ở VIỆT NAM

*TS. Nguyễn Sỹ Tuấn*

*Nghiên cứu viên cao cấp*

*Viện trưởng Viện Nghiên cứu Đông Nam Á*

## **I. Sự ra đời và hoạt động của các tổ chức nghiên cứu về Đông Nam Á ở Việt Nam.**

Thế giới biết đến Đông Nam Á với tư cách là một khu vực địa lý khá sớm, nhưng **sự quan tâm toàn diện** về các lĩnh vực lịch sử, văn hóa, kinh tế, chính trị, an ninh **của khu vực này như là một thực thể thị** lại khá muộn. Ngay ở Việt Nam, cho tới đầu những năm 70 của thế kỷ trước vẫn chưa có một tổ chức nào được thành lập để nghiên cứu về khu vực Đông Nam Á. **Mãi** đến năm 1973, giữa lúc cuộc kháng chiến chống ngoại xâm của nhân dân Việt Nam đang ở thời kỳ cao trào, giữa lúc khu vực Đông Nam Á đang có những mâu thuẫn, chia rẽ sâu sắc vì ý thức hệ, thì Chính phủ Việt Nam cho phép thành lập Ban Đông Nam Á trực thuộc Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam (nay là Viện Khoa học Xã hội Việt Nam) **để tìm hiểu về khu vực này**. Điều này thể hiện một nhãn quan chính trị và một tầm nhìn khoa học hết sức sáng suốt của các nhà lãnh đạo Việt Nam nói chung và của Ủy ban khoa học xã hội Việt Nam nói riêng lúc bấy giờ.

Năm 1983, Thủ tướng Chính phủ Việt Nam quyết định thành lập Viện Nghiên cứu Đông Nam Á (trên cơ sở Ban Đông Nam Á trước đây) trực thuộc Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam. Sau năm 1986, khi Việt Nam tiến hành công cuộc đổi mới, và khi mối quan hệ giữa Việt Nam với các nước trong khu vực được cải thiện và ngày càng phát triển tốt đẹp thì việc nghiên cứu khu vực Đông Nam Á càng phát triển cả về chiều rộng và chiều sâu. **Ngoài Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, một số tổ chức khác** nghiên cứu về khu vực Đông Nam Á ra đời. Phần lớn các tổ chức này được đặt ở các trường Đại học. Có thể liệt kê một số tổ chức như sau: Khoa Đông Nam Á học thuộc Trường Đại học mở bán công thành phố Hồ Chí Minh (nay là Trường Đại học mở Thành phố Hồ Chí Minh), Chuyên ngành Đông Nam Á, thuộc Bộ môn Châu Á của Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn thành phố Hồ Chí Minh, Chuyên ngành Đông Nam Á thuộc Khoa Đông phương, Trường Đại học Khoa học Xã hội và

Nhân văn Hà Nội, Chuyên ngành Đông Nam Á, thuộc Khoa Lịch sử, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội, Bộ môn Đông Nam Á thuộc Trường Đại học Hồng Bàng, Chuyên ngành Đông Nam Á thuộc Khoa Đông phương của Trường Đại học Văn hiến (Thành phố Hồ Chí Minh) v.v...<sup>1</sup> Ngoài các tổ chức nghiên cứu thuộc Nhà nước, các Trường Đại học nói trên, một số tổ chức phi chính phủ (NGO) cũng đã được thành lập, ví dụ: Viện nghiên cứu phát triển văn hóa và giáo dục Đông Nam Á, Viện nghiên cứu văn hóa phương Đông, Trung tâm tiền sử Đông Nam Á... (các tổ chức nghiên cứu phi chính phủ này đều thuộc Hội nghiên cứu Đông Nam Á, được thành lập năm 1996).

Ngoài các Viện, khoa, trung tâm nghiên cứu có chức năng nghiên cứu, đào tạo về Đông Nam Á học nói trên, tại các cơ sở nghiên cứu và giảng dạy khác đều có các giảng viên, sinh viên nghiên cứu về Đông Nam Á học.

Về phương diện đào tạo: Bộ Giáo dục và Đào tạo Việt Nam đã chú trọng và khuyến khích các Viện Nghiên cứu, các Trường Đại học đào tạo ở bậc đại học và sau đại học về Đông Nam Á học. Bộ Giáo dục và Đào tạo đã cho phép mở mã ngành đào tạo Tiến sỹ Đông Nam Á học (Mã số: 62.31.50.10).

Có thể nói rằng, ở Việt Nam hiện nay, nghiên cứu về Đông Nam Á đang phát triển một cách mạnh mẽ, tương xứng với vai trò, vị thế mới của khu vực, trong đó Viện Nghiên cứu Đông Nam Á thuộc Viện Khoa học xã hội Việt Nam là một trong những cơ sở nghiên cứu hàng đầu<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> - Năm 1991, khoa Đông Nam Á thuộc Trường Đại học mở bán công Thành phố Hồ Chí Minh (nay là Trường Đại học mở Thành phố Hồ Chí Minh) được thành lập. Lúc đầu chỉ có 2 chuyên ngành là Văn hóa Đông Nam Á và Kinh tế Đông Nam Á, sau đó có thêm ngành Du lịch. Từ năm 2006 đến nay, khoa Đông Nam Á tập trung đào tạo 2 ngành là Văn hóa Đông Nam Á và Quan hệ quốc tế.

- Năm 1992, Chuyên ngành Đông Nam Á học thuộc Bộ môn Châu Á của Trường Đại học Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh (nay là Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn Thành phố Hồ Chí Minh) được thành lập.

- Năm 1996, Chuyên ngành Đông Nam Á thuộc Khoa Đông phương của Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Hà Nội được thành lập. Ngoài những vấn đề chung về khu vực Đông Nam Á, Chuyên ngành Đông Nam Á còn giảng dạy tiếng Malayu và tiếng Thái cho các sinh viên.

<sup>2</sup> Viện Nghiên cứu Đông Nam Á hiện nay có 60 người, bao gồm 9 phòng và trung tâm nghiên cứu (Phòng Nghiên cứu Lịch sử và Văn hóa, Phòng Nghiên cứu Kinh tế và hội nhập khu vực, Phòng Nghiên cứu Chính trị và Quan hệ quốc tế, Phòng Nghiên cứu Lào, Phòng Nghiên cứu Campuchia, Phòng Nghiên cứu Thái Lan và Mianma, Phòng Nghiên cứu các nước hải đảo, Phòng Nghiên cứu Ấn Độ, Trung tâm ASEAN-Nhật Bản); có 1 tờ Tạp chí (Tạp chí Nghiên cứu Đông Nam Á) xuất bản 12 số tiếng Việt và 2 số tiếng Anh/năm; Thư viện của Viện Nghiên cứu Đông Nam Á là một thư viện lớn về khu vực ở Việt Nam; Viện có

## II. Tình hình nghiên cứu về Đông Nam Á ở Việt Nam trong những năm gần đây.

### 1. Khái niệm về Đông Nam Á và quan điểm, phương pháp tiếp cận của ngành Đông Nam Á học của Việt Nam.

Đông Nam Á sớm tồn tại một nền văn hóa của riêng mình. Cách nay trên dưới hai ngàn năm, các nước ở Đông Nam Á đã tiếp nhận văn hóa của Ấn Độ<sup>3</sup>; tiếp đến là văn hóa Trung Hoa và Ả Rập, kết hợp với văn hóa bản địa của mình để xây dựng nên những nền văn hóa mang tính quốc gia dân tộc. Từ các thế kỷ đầu công nguyên, việc buôn bán bằng đường biển giữa Đông Nam Á với thế giới bên ngoài đã ra đời và ngày càng trở nên nhộn nhịp. Từ đầu thế kỷ XVI, Bồ Đào Nha và sau đó là một số nước phương Tây khác đã lần lượt xâm chiếm một số nước trong khu vực. Nhưng ý niệm về Đông Nam Á với tư cách là một khu vực (như quan niệm hiện thời) lại hình thành muộn hơn rất nhiều. Theo D.G. Hall thì "Đông Nam Á là một thuật ngữ đã trở nên thông dụng trong Chiến tranh thế giới thứ hai dùng để miêu tả các lãnh thổ thuộc lục địa Đông Á tạo thành bán đảo Đông Dương và quần đảo rộng lớn bao gồm Indônêsi-a và Philippin"<sup>4</sup>.

Có thể nói, từ đây, khu vực này thực sự bước vào đời sống văn hóa, chính trị, kinh tế thế giới với tư cách là một thực thể thực sự.

Các nhà nghiên cứu về Đông Nam Á ở Việt Nam coi khu vực Đông Nam Á là một chỉnh thể thống nhất và được tiếp cận trên hai bình diện: (i) Đông Nam Á là một khu vực lịch sử, văn hóa, được sản sinh trong một môi trường sinh thái tự nhiên và xã hội, từ tiền sử đến ngày nay, đồng thời diễn ra nhiều quá trình tiếp biến văn hóa, (ii) Đông Nam Á là một khu vực chiến lược, phát triển hiện đại, hiện đang liên kết thành một khu vực, bao gồm 11 quốc gia, tiến tới thành một cộng đồng ASEAN vào năm 2015.

Cùng với việc nghiên cứu khu vực Đông Nam Á với tư cách là một thực thể thống nhất, các nhà nghiên cứu Đông Nam Á học ở Việt Nam còn chủ

---

một cơ sở đào tạo bậc tiến sĩ, chuyên ngành Lịch sử cận, hiện đại Đông Nam Á (từ tháng 5/2010 đã hợp nhất vào Học viện Khoa học xã hội thuộc Viện Khoa học xã hội Việt Nam).

<sup>3</sup> Xem: G.Codes: *Histoire ancienne des Etats Hindouises d'Extreme-Orient*, Hanoi, 1944

<sup>4</sup> D.G. Hall: *Lịch sử Đông Nam Á*; NXB. Chính trị Quốc gia (Việt Nam), H. 1997, trang. 19.

trường nghiên cứu về những đặc điểm, quá trình phát triển của các quốc gia trong khu vực (đất nước học).

Trên cơ sở xác định đối tượng và phương pháp tiếp cận như trên, các nhà nghiên cứu Đông Nam Á ở Việt Nam tự xác định cho mình hai nhiệm vụ chủ yếu sau: Một là, tìm hiểu, phát hiện những giá trị văn hóa đích thực, những quy luật phát triển của khu vực Đông Nam Á; nghiên cứu mối quan hệ giữa Việt Nam và các nước còn lại của Đông Nam Á, qua đó khơi dậy lòng tự hào dân tộc, thúc đẩy tình đoàn kết, hữu nghị giữa các dân tộc trong khu vực, nhằm xây dựng một Đông Nam Á hòa bình, ổn định, hợp tác và phát triển trong một thế giới toàn cầu hóa. Những thành tựu nghiên cứu khoa học này sẽ góp phần vào việc hoạch định chiến lược phát triển, cũng như chiến lược đối ngoại, nhất là chiến lược đối với khu vực Đông Nam Á của Nhà nước Việt Nam. Hai là, góp phần mở rộng và đi sâu nghiên cứu những vấn đề của chính khoa học xã hội và nhân văn Việt Nam; phát hiện những vấn đề của Việt Nam trên cứ liệu của khu vực và những vấn đề của khu vực trên cứ liệu Việt Nam trong một chỉnh thể Đông Nam Á "thống nhất trong sự đa dạng" <sup>5</sup>.

## **2. Một số vấn đề và kết quả nghiên cứu về Đông Nam Á ở Việt Nam.**

Như đã nói ở trên, Đông Nam Á được tiếp cận trên hai bình diện, một là, Đông Nam Á với tư cách một khu vực lịch sử, văn hóa; hai là, Đông Nam Á với tư cách một khu vực chiến lược, phát triển hiện đại.

- Ở bình diện thứ nhất – Đông Nam Á một khu vực văn hóa, lịch sử. Nói một cách cần trọng, về vấn đề này, các nhà Đông Nam Á học của Việt Nam (nếu có thể gọi được như thế), cũng "không có tham vọng làm một cái gì lớn hơn, chỉ mong cố gắng làm cho mới hơn, cập nhật hơn một phần những gì có sau một nửa thế kỷ và cũng tiếp nối một cách đơn giản những gì diễn ra sau một nửa thế kỷ" <sup>6</sup> (sau một nửa thế kỷ là tính từ khi G.Coedes xuất bản cuốn *Histoire ancienne des Etats Hindouises d'Extreme-Orient*, năm 1944 – người viết). Mặc dầu vậy, đánh giá một cách tổng quát, về vấn đề này, các nhà Đông Nam Á học Việt Nam cũng đã phân tích và làm rõ thêm những đặc trưng riêng có của nền văn minh Đông Nam Á bản địa, rất khác và khu biệt với hai nền văn minh Ấn Độ và Trung Hoa, trên cơ sở nghiên cứu tiến trình phát triển liên tục

---

<sup>5</sup> Xem thêm: *Tiếp cận với Đông Nam Á*. Phạm Đức Dương (Tư liệu Viện Nghiên cứu Đông Nam Á).

<sup>6</sup> *Lịch sử Đông Nam Á*. Lương Ninh (Chủ biên), Đỗ Thanh Bình - Trần Thị Vinh. NXB. Giáo dục, H. 2005, tr. 4.

của nền văn minh Đông Nam Á bản địa từ sơ kỳ thời đại đá cũ đến hậu kỳ đồng thau - sắt sớm, gắn liền với nó là các cư dân nông nghiệp lúa nước <sup>7</sup>. Các nhà Đông Nam Á học đã tiến hành nghiên cứu quá trình giao lưu, tiếp nhận hai nền văn hóa lớn là Ấn Độ và Trung Hoa và quá trình hình thành, phát triển và suy vong của các quốc gia trong khu vực như Phù Nam, Champa, Dvaravati, Srivijaya, Lạng Xạng, Sukothay, Ayuthia, Pagan...; nghiên cứu các quá trình tộc người, trong đó chú trọng đến vấn đề môi trường, cảnh quan khu vực Đông Nam Á, các hoạt động, tổ chức, thiết chế và những đặc trưng cơ bản của những cộng đồng người vốn gắn liền với môi trường, cảnh quan khu vực cũng như quá trình thiên di của các tộc người trong / ngoài khu vực Đông Nam Á <sup>8</sup> v.v....Nhiều công trình mang tính chuyên sâu về tiến trình phát triển và các đặc điểm chủ yếu của văn học của khu vực; về các ngữ hệ và các quá trình tiếp xúc ngôn ngữ ở khu vực; về quá trình du nhập và bản địa hóa các tôn giáo lớn ở khu vực; về vai trò của tôn giáo, tín ngưỡng trong đời sống chính trị, xã hội của khu vực và của các quốc gia Đông Nam Á đã được công bố.

Dưới góc độ đất nước học, nhiều vấn đề về lịch sử, văn hóa, xã hội, ngôn ngữ, văn học... của các quốc gia Lào, Campuchia, Thái Lan, Myanmar, Malaixia, Indônêxia, Singapor, Philippin v.v... đã được đi sâu nghiên cứu một cách tương đối có hệ thống <sup>9</sup>.

Cũng thuộc bình diện thứ nhất, về lịch sử - văn hóa, trong khuôn khổ Viện Khoa học xã hội Việt Nam, một Bảo tàng tầm cỡ khu vực về các cư dân Đông Nam Á đang được hoàn thiện và sẽ mở cửa đón công chúng trong tương lai gần. Có thể nói đây là một nỗ lực rất lớn, một cách thể hiện trách nhiệm của Việt Nam với tư cách là một thành viên của hiệp hội các nước Đông Nam Á

<sup>7</sup> Xem: *Về khảo cổ học tiền sử Đông Nam Á*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, H. 1983.

<sup>8</sup> Về những vấn đề này có một số công trình nghiên cứu gần đây như:

- *Việt Nam – Đông Nam Á: Ngôn ngữ và văn hóa* (Phạm Đức Dương, NXB. Giáo dục, H. 2007

- *Nghiên cứu văn học Đông Nam Á* (Nguyễn Đức Ninh, NXB. KHXH, H. 2004 v.v...

<sup>9</sup> Về vấn đề này, Viện Nghiên cứu Đông Nam Á đã xuất bản nhiều công trình như:

- *Lịch sử Campuchia* (Phạm Đức Thành, NXB. KHXH, H. 1995

- *Lịch sử Lào* (Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. Văn hóa Thông tin, H, 1998)

- *Lịch sử Thái Lan* (Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, H, 1998)

- *Lịch sử Mianma* (Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, 2005)

- *Tìm hiểu lịch sử văn hóa Philippin* (Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH. H. 2001)

- *Tìm hiểu lịch sử, văn hóa Campuchia* (Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, 3 tập, H. 1983, 1985, 1994), v.v...

(ASEAN) nhằm đóng góp vào công việc giới thiệu và bảo tồn các nền văn hóa đa dạng và thống nhất của khu vực.

- Ở bình diện thứ hai – Đông Nam Á với tư cách là một khu vực chiến lược, phát triển, hiện đại, các nhà Đông Nam Á học ở Việt Nam đã tập trung vào một số nội dung chủ yếu sau đây;

+ Sự xâm lược của chủ nghĩa thực dân phương Tây và cuộc đấu tranh giải phóng dân tộc của các quốc gia trong khu vực.

+ Con đường công nghiệp hóa, hiện đại hóa và triển vọng về một Đông Nam Á trong thế kỷ XXI.

+ Mô hình phát triển của Đông Nam Á và của tổ chức ASEAN.

+ Quan hệ của ASEAN với các đối tác bên ngoài, đặc biệt là với các nước lớn.

Riêng Viện Nghiên cứu Đông Nam Á thuộc Viện Khoa học xã hội Việt Nam, trong khoảng 5 năm gần đây đã tập trung vào những vấn đề sau đây:

Một là, phân tích, luận giải về hội nhập, liên kết, hợp tác khu vực và quan hệ quốc tế của khu vực. Những vấn đề trên được tiếp cận trên các cấp độ khác nhau: cấp độ toàn khu vực, cấp độ tiểu vùng và các cặp quan hệ đa phương và song phương.

Ở cấp độ khu vực, Viện đã tập trung nghiên cứu liên kết ASEAN trong hai thập niên đầu thế kỷ XXI, nghiên cứu tiến trình, nội dung và cơ chế vận hành của Cộng đồng ASEAN (AC), một cộng đồng được xây dựng dựa trên 3 trụ cột: Cộng đồng kinh tế, Cộng đồng chính trị, an ninh và Cộng đồng văn hóa xã hội.

Trên bình diện tiểu vùng, Viện đã hình thành các đề tài nghiên cứu sự hợp tác giữa các nhóm nước, giữa các tam, tứ giác tăng trưởng, ví dụ, nghiên cứu sự hợp tác giữa hai nhóm nước ASEAN cũ và mới, nghiên cứu về Tam giác phát triển Việt Nam-Lào-Campuchia, nghiên cứu về Tiểu vùng sông Mê Công mở rộng, Hành lang kinh tế Đông-Tây, nghiên cứu về biển Đông...

Trên góc độ song phương, nhiều đề tài đi sâu nghiên cứu mối quan hệ hợp tác giữa các nước thành viên ASEAN như quan hệ Việt Nam-Lào, Việt Nam-Campuchia, Lào-Thái Lan, Việt Nam-Thái Lan....

Viện cũng đã có nhiều công trình, đề tài nghiên cứu mối quan hệ giữa Việt Nam với ASEAN, nhất là những sáng kiến, những đóng góp của Việt Nam trong việc thúc đẩy nhanh tiến trình hội nhập, liên kết của Hiệp hội.



Về nghiên cứu quan hệ quốc tế, Viện Nghiên cứu Đông Na Á chú trọng nghiên cứu mối quan hệ của khu vực, của tổ chức ASEAN và của các nước thành viên với các đối tác bên ngoài, nhất là đối với các nước lớn như Trung Quốc, Mỹ, Nhật Bản, Ấn Độ, Nga và EU... Viện đã chú trọng nghiên cứu về sự tham gia và đóng góp của Việt Nam trong các tổ chức APEC, ASEM; đóng góp các sáng kiến cho các Hội nghị Thượng đỉnh Á-ÂU, APEC tổ chức tại Việt Nam. Viện cũng đã tổ chức nghiên cứu sâu về cơ chế ASEAN + 3 và 3 cơ chế ASEAN + 1 (ASEAN + Trung Quốc, ASEAN + Nhật Bản, ASEAN + Hàn Quốc) và hợp tác Đông Á. Ngoài ra, Viện cũng đã có một số công trình đi sâu nghiên cứu sự điều chỉnh chính sách của các quốc gia, nhất là của các nước lớn như Trung Quốc, Mỹ, Nhật Bản, Ấn Độ, EU đối với khu vực; nghiên cứu phản ứng chính sách của ASEAN và của các nước Đông Nam Á về những điều chỉnh chiến lược, chính sách của các quốc gia trên đối với khu vực, nhất là về vấn đề Biển Đông.

Hai là, nghiên cứu những vấn đề về chính trị, an ninh. Cùng với nghiên cứu an ninh truyền thống, Viện Nghiên cứu Đông Nam Á đã có nhiều đề tài nghiên cứu an ninh phi truyền thống như an ninh con người, an ninh lương thực, an ninh năng lượng, an ninh môi trường, phòng chống tội phạm xuyên biên giới v.v.. Về cơ chế hợp tác an ninh, Viện đã đi sâu nghiên cứu những vấn đề về ARF, về vị thế của ASEAN trong ARF, nghiên cứu về Cộng đồng chính trị, an ninh ASEAN, Hiến chương ASEAN v.v...

Ba là, nghiên cứu về hợp tác kinh tế và hội nhập khu vực. Hợp tác kinh tế là động lực để thúc đẩy hợp tác, liên kết khu vực. Nhiều vấn đề nghiên cứu được đặt ra như: nghiên cứu quá trình phát triển kinh tế, xã hội của các nước ASEAN, các chính sách và giải pháp của khu vực trong việc đối phó với cuộc khủng hoảng tài chính của khu vực trước đây và trong việc suy thoái kinh tế toàn cầu hiện nay; kinh nghiệm hội nhập quốc tế của các nước trong các thể chế hợp tác khác nhau: ASEAN, ASEAN + 1, ASEAN + 3, APEC, ASEM và WTO. Mặt khác Viện Nghiên cứu Đông Nam Á cũng đặt ra những vấn đề nghiên cứu liên quan đến hợp tác, hội nhập và liên kết của ASEAN như Khu buôn bán tự do ASEAN (AFTA), Khu đầu tư tự do ASEAN (AIA), Cộng đồng kinh tế ASEAN (AEC), hội nhập kinh tế trong các lĩnh vực ưu tiên của ASEAN. Viện cũng đã và đang triển khai nghiên cứu một số vấn đề khác như phân phối thu nhập ở một số nước ASEAN, điều chỉnh chính sách kinh tế của các nước Đông Nam Á

sau khủng hoảng tài chính khu vực, cộng đồng kinh tế ASEAN, những vấn đề về thể chế trong liên kết kinh tế ASEAN<sup>10</sup>... Đặc biệt, Viện Nghiên cứu Đông Nam Á đang thực hiện Chương trình nghiên cứu *Những vấn đề kinh tế, chính trị nổi bật của khu vực Đông Nam Á giai đoạn 2011-2020 và tác động đến Việt Nam* (do Nguyễn Sỹ Tuấn làm Chủ nhiệm chương trình), trong đó tập trung nhiều đến vấn đề "chuyên đổi mô hình phát triển và tái cấu trúc nền kinh tế của các quốc gia Đông Nam Á sau cuộc khủng hoảng kinh tế toàn cầu". Đây là những vấn đề lớn, phức tạp, đòi hỏi phải có sự hợp tác nghiên cứu của nhiều nhà khoa học, nhiều chuyên gia, không chỉ của Việt Nam mà của cả khu vực và quốc tế. Do vậy, chúng tôi không nghĩ rằng các nhà khoa học của Việt Nam nói chung và của Viện Nghiên cứu Đông Nam Á nói riêng đã có những câu trả lời thỏa đáng, song, ít ra cũng góp một tiếng nói tích cực trong việc thúc đẩy sự liên kết và hợp tác của ASEAN.

Bốn là, nghiên cứu con đường phát triển của các quốc gia Đông Nam Á (trên bình diện đất nước học). Về vấn đề này, Viện nghiên cứu Đông Nam Á tiếp tục và đi sâu nghiên cứu về con đường phát triển nói chung của khu vực Đông Nam Á qua các giai đoạn, nhất là từ sau khi chiến tranh lạnh kết thúc và những vấn đề về chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa, quan hệ quốc tế... nói riêng của các nước trong khu vực như Lào, Campuchia, Thái Lan, Mianma, Malaixia, Singapore, Inđonêxia, Philippin, Brunây, Đông Timo.

#### ***Kết luận:***

Có thể nói, trong khoảng bốn mươi năm qua, giới Đông Nam Á học Việt Nam đã có sự phát triển về số lượng các cơ sở nghiên cứu, về lực lượng các nhà khoa học; có những đóng góp quan trọng trong việc nghiên cứu về khu vực và các quốc gia Đông Nam Á, góp phần cung cấp các luận cứ khoa học cho việc hoạch định chính sách mở cửa, hội nhập khu vực và quốc tế của Nhà nước Việt Nam; cung cấp một cách khá hệ thống những kiến thức về Đông Nam Á

---

<sup>10</sup> Về vấn đề này, Viện Nghiên cứu Đông Nam Á đã công bố một số công trình như:

- *Cộng đồng kinh tế ASEAN (AEC): Nội dung và lộ trình* (Viện Nghiên cứu Đông Nam Á. NXB. KHXH, 2009)

- *Kinh tế các nước Đông Nam Á: thực trạng và triển vọng*. Viện nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, Hà Nội, 2002, v.v...

cho bạn đọc rộng rãi, trước hết là đội ngũ các nhà nghiên cứu, sinh viên, học viên các Trường Đại học và Cao đẳng nghiên cứu về Đông Nam Á ở Việt Nam. Cố nhiên, việc nghiên cứu về khu vực vẫn còn gặp nhiều khó khăn. Do nhiều khó khăn khách quan, nhiều nhà nghiên cứu, nhất là các nhà nghiên cứu trẻ, chưa có đủ các điều kiện cần thiết để tiếp cận trực tiếp các đối tượng nghiên cứu, phần lớn họ phải nghiên cứu gián tiếp qua sách, báo, mạng internet ... và lại, phương pháp nghiên cứu cũng có những hạn chế nhất định.

**Tài liệu tham khảo:**

1. *ASEAN – Những vấn đề và xu hướng*. Viện nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, H. 1997.
2. *Cộng đồng kinh tế ASEAN (AEC): Nội dung và lộ trình*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á. NXB. KHXH, H. 2009.
3. *Đông Á-Đông Nam Á: Những vấn đề lịch sử và hiện tại*. Đại học quốc gia Hà Nội, NXB. Thế giới, H. 2004.
4. *Kinh tế các nước Đông Nam Á: thực trạng và triển vọng*. Viện nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, H. 2002.
5. *Lịch sử Đông Nam Á*. Lương Ninh (chủ biên), Đỗ Thanh Bình-Trần Thị Vinh, NXB. Giáo dục. H. 2005
6. *Lịch sử -văn hóa ba nước Đông Dương*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, H. 1983.
7. *Liên kết ASEAN những năm đầu thế kỷ XXI*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, H. 2006.
8. *Một số vấn đề về xung đột sắc tộc và tôn giáo ở Đông Nam Á*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH. H. 2007.
9. *Những khía cạnh Dân tộc- Tôn giáo- Văn hóa trong tam giác phát triển Việt Nam-Lào-Campuchia*, Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, H. 2009.
10. *Tìm hiểu lịch sử - văn hóa Campuchia*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, Hà Nội, NXB. KHXH, 3 tập, H. 1983, 1985, 1994.
11. *Tiếp xúc ngôn ngữ Đông Nam Á*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, H. 1983.
12. *Văn hóa dân gian Việt Nam trong bối cảnh văn hóa Đông Nam Á*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á. NXB. KHXH, H. 1993.

13. *Về khảo cổ học tiền sử Đông Nam Á*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, H. 1983.
14. *Văn hóa Đông Nam Á*. NXB. Đại học Quốc gia Hồ Chí Minh, TP. Hồ Chí Minh, 2005.
15. *Viện Nghiên cứu Đông Nam Á 30 năm xây dựng và trưởng thành*. NXB. KHXH, H. 2003.
16. *Văn hóa Óc-eo và Vương quốc Phù Nam*. Lương Ninh, NXB. Chính trị thế giới, H. 2008.
17. *Văn học Campuchia qua những chặng đường lịch sử*. Vũ Tuyết Loan, Nguyễn Sỹ Tuấn, Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH. H. 2000.
18. *Văn học Đông Nam Á*. Lưu Đức Trung, NXB. Giáo dục, H. 1999.
19. *Xã hội dân sự ở Malaysia và Thái Lan*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, H. 2009.
20. *25 năm tiếp cận Đông Nam Á học*. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, NXB. KHXH, H. 1998.

(Một số từ viết tắt: NXB: Nhà xuất bản; KHXH: Khoa học xã hội, H: Hà Nội)

中譯版草稿

# 越南研究東南亞學史簡介

阮士俊

越南社會科學院東南亞研究所所長

翻譯：裴光雄

## 1. 在越南各單位研究東南亞的起源及活動

雖然東南亞地區很早就被世界所知悉，但是進一步研究東南亞的歷史、文化、經濟、政治等卻起步得很晚。甚至越南在 70 年代初，仍未成立任何專門研究東南亞地區的機構。一直到 1973 年，越南抗美的高峰時期，以及東南亞之間嚴重衝突時，越南政府才確定成立「東南亞班屬社會科學委員會」（今日越南社會科學院）來專門研究東南亞。

1983 年，越南政府決定成立東南亞研究院，隸屬越南社會科學委員會。1986 年，越南進行改革開放，越南對外的關係獲得改善，這使得研究東南亞地區的工作日益擴大。也因此，大學院校內，相關的東南亞研究院如雨後春筍般紛紛成立，例如：胡志明市開放大學東南亞學系；人文科暨社會大學的亞洲部門，河內人文科暨社會大學東方學系的東南亞部門；河內歷史大學歷史系的東南亞專科；鴻厯大學東南亞部門；文獻大學東南亞專科等等。<sup>1</sup> 此外還有些非政府組織（NGO）也被成立。例如：東南亞教育及發展研究院；東方文化研究院等等（這些非政府組織都是成立於 1996 年的研究東南亞會的所屬單位）。此外，其他教育研究單位，也都有學者老師投入東南亞的研究領域。

關於教訓方面：越南教育部已經著重及鼓勵各研究院和各大學開設東南亞課程與研究東南亞學術的碩士班，也核准設立東南亞學博士班（號碼：62.31.50.10）

目前在越南，東南亞的研究日益廣深，其中研究東南亞院屬越南社會科學院是研究東南亞排第一。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - 1991 年，胡志明市開放大學東南亞系成立。初期只有東南亞文化和東南亞經濟兩個部門，後來再開觀光系。從 2006 至今，東南亞系著重教訓東南亞文化和國際關係。

- 1992 年，綜合大學東南亞學屬亞洲部門（今日是胡志明市人文科暨社會大學）被成立。

- 1996 年，河內人文科暨社會大學的東南亞屬東方系被成立。除了東南亞共同問題之外，東南亞專業還開 Malayu 語和泰語班。

<sup>2</sup> 東南亞研究院目前有 60 個研究員，包括：9 個研究中心(研究歷史及文化中心，研究地區經濟匯入，研究政治及國際關係，研究遼國中心，研究 Campuchia 中心，研究泰國和 Mianma 中心，研究海島各國中心，研究印度中心，研究日本中心；一板東南亞研究越語-英語雜誌一年出版 12 次；東南亞研究圖書館是越南一個東南亞地區較大的圖書館圖書館；專門近代歷史，東南亞現代的碩士班，從 2010 年 5 月已經合一於社會科學學院書越南社會科學。

## 2. 越南這幾年來研究東南亞的情況

### 2.1. 東南亞概念及越南的東南亞學的觀點及東南亞學研究方法

東南亞早有自己的文化。大概兩千年以前，東南亞地區跟印度文化、中國文化及 *Â Rập* 文化接觸<sup>3</sup>，並進而與本地文化結合成一個具有民族國家性的文化。公元初期，東南亞與各州的海路貿易已經開始並日益發展。到 XVI 世紀初，首先是葡萄牙，接著是一些西方國家侵略東南亞地區幾個國家，但是東南亞地區這概念卻是較晚才出現。D.G. Hall 說：「東南亞這個用語是在第二次世界大戰用於描寫東南亞東陽半島領土及 *Indônèsia và Philippine* 群島」<sup>4</sup>。

從此，次地區躍上世界的文化、政治、經濟、真實實體的舞台。越南研究東南亞的學者們將東南亞地區視為一個統一整體，並從兩個平面接近它：其一，東南亞是個發展自自然社會及自然環境的地區。從前史至今同時出現很多演變文化；其二，東南亞是個戰略發展的地區，目前正在串連成爲一個包括 11 個國家的地區，2015 年將成立東協（ASEAN）。

由於已經確定研究對象及接觸的方法，因此越南研究東南亞學界兩個主要的任務：其一，探討、發現東南亞地區發展的規律，以及其真正價值的文化；研究越南與東南亞其他國家，從而促進民族自信，以及促進東南亞地區團結、夥伴關係，使東南亞在全球化情況之下成爲和平、穩定、合作及發展的地區。

這些科學研究的成就，將會對東南亞的戰略發展，和對外策略有所貢獻，尤其是越南對東南亞地區的戰略。其次，更進一步地研究越南的社會科學和人文的領域；從地區的資料發現越南的問題，和從越南的資料發現東南亞地區的問題。<sup>5</sup>

### 2.2. 越南研究東南亞的情況和結果

如上所述，越南研究學家從兩個方面來研究東南亞：一是，東南亞是個深具歷史、文化的地區，二是，東南亞是個具戰略及現代發展的地區。

在第一個方面，東南亞是個歷史、文化的地區。在這方面，越南的東南亞研究學者「不希望作出結論，只希望能掌握後半世紀所發生的事情，以及簡單的繼承後半世紀所發生的事情<sup>6</sup>。」（後半世紀是從 1944 年 G.Coedes 出版“*Histoire ancienne des Etats Hindouises d'Extreme-Orient*”一書 – 作者）。雖然如此，在這方面，越南研究東南亞學家已從東南亞初期舊石時期至後青銅時期、早鐵時期，以及農業文化的連續發展的研究結果做一個分析，並將東南亞本地文明與印度文化

<sup>3</sup> 參：G.Coedes: *Histoire ancienne des Etats Hindouises d'Extreme-Orient*, Hanoi, 1944

<sup>4</sup> D.G. Hall:《東南亞歷史》；政治學出版社，1997 年，頁 19。

<sup>5</sup> 參：《接觸東南亞》，凡德陽（東南亞研究院資料）。

<sup>6</sup> 《東南亞歷史》，梁寧，杜清平-陳氏榮，教育出版社 2005 年，頁 4。

做一個區別，以及有別於中國文化<sup>7</sup>。越南的東南亞研究學者已經著手進行研究東南亞與印度、中國文化的交流過程，以及在東南亞地區的幾個國家的起源、發展、衰亡的過程，例如：Phù Nam, Champa, Dvaravati, Srivijaya, Lạng Xạng, Sukothay, Ayuthia, Pagan……；在研究部族發展的過程，其中著重的是東南亞的環境、景觀、活動、組織、制定，和各部族的基本特徵與地區環境、景觀的相關性，以及研究內外東南亞地區的各部族遷移的情況<sup>8</sup>。許多具有專業性的東南亞地區研究論文已被發表。例如：東南亞地區發展過程及主要文學特點、語系及接觸語言過程、接觸外來宗教過程，和本地化外來宗教過程、宗教信仰對東南亞地區及各國政治社會的影響。

從國家學來看，許多國家，如：遼國、柬埔寨、泰國、緬甸、馬來西亞、印尼、新加坡、菲律賓等的歷史、文化、社會、語言、文學已被較有系統地研究。<sup>9</sup>

此外，也屬於第一方面，關於歷史／文化，在越南社會科學院的範圍之下，一個相當東南亞地區規模的博物館、專門展覽東南亞地區各部族文化，正在完善階段。

在第二方面：東南亞是個具戰略、現代發展資格的地區。越南研究東南亞的學者主要研究以下的內容：

1. 西方殖民主義侵略，和東南亞地區各國民族的解放鬥爭。
2. 東南亞在 XXI 世紀工業化、現代化之路。
3. 東南亞和 ASEAN 組織的發展模式。
4. ASEAN 組織與外面的關係，特別是世界上的些強國。

東南亞研究院屬越南社會科學院在 5 年內主要研究以下方面：

其一，分析、論解、東南亞地區與國際關係的匯入、連結、合作。同時將東南亞分成不同等級：全地區等級、小區和多方、雙方的關係。

在地區等級，東南亞研究院屬越南社會科學院著重研究 ASEAN 的共同性在 XXI 世紀初的二十年初的進程、內容和運行機制 (AC)，該方面被建築在於 3 方面：經濟共同、政治共同、安寧共同和文化社會共同。

在小區平面，本院已經形成研究各國之間的合作、三角形地區、四角形地區

<sup>7</sup> Xem: 《東南亞前史考古學》。研究東南亞院，1983 年。

<sup>8</sup> 此方面最近已如下的著作：

《越南-東南亞：語言與文化》范德方 教育出版社 2007 年。

《研究東南亞文學》，阮德寧，社會科學出版社，2004 年。

<sup>9</sup> 此方面最近東南亞研究院已出版：

《遼國歷史》，東南亞研究院，文化通信出版社，1998 年。

《泰國歷史》，東南亞研究院，社會科學出版社 1998 年。

《緬甸歷史》，東南亞研究院，社會科學出版社，2005。

《探討菲律賓文化歷史》東南亞研究院，社會科學出版社，2001 年。

《探討柬埔寨的歷史-文化》東南亞研究院社會科學出版社，3 冊，1983，1985，1994 年。

升漲的題目。例如：研究 ASEAN 新舊二組的合作；研究越南、遼國、柬埔寨的三角形地區的發展；研究湄公河小地區；東－西經濟的周圍；研究太平洋等等。

在雙方關係，主要研究 ASEAN 之間的成員合作關係的題目。例如：越南－遼國，越南－柬埔寨， 遼國－泰國，越南－泰國等。

本院亦有很多研究關於越南和 ASEAN 成員關係的議題，尤其越南在促進 ASEAN 匯入、連結過程的創見及貢獻。至於在研究國際關係方面，越南東南亞研究院也很注重研究東南亞地區中各國的關係、ASEAN 成員的關係，以及 ASEAN 各成員和國際，尤其是對中國、美國、印度、俄羅斯、歐盟的關係等。本院也很注重到越南與 APEC、ASEM 的影響，以及越南所對在越南主辦的 Á-ÂU，APEC 會議作出一個貢獻。本院也研究 ASEAN + 3 和 ASEAN + 中國，ASEAN + 日本，ASEAN + 韓國三個機制和東南亞合作。此外，本院還著重研究世界上強國的政策調整，例如：中國、美國、日本、印度、歐盟。對於東南亞地區的研究，本院研究 ASEAN 政策反映，以及東南亞各國戰略調整，東南亞各國對東南亞地區的政策，尤其是對太平洋的問題。

其次，研究政治安寧的方面。除了研究傳統的安寧，本院還研究非傳統的安寧，例如：個人安寧、糧食安寧、能量安寧、環境安寧、國際刑事警察組織。至於安寧合作機制，本院已經研究關於 ARF 組織的問題、ASEAN 在 ARF 的地位、ASEAN 的政治、安寧、憲章等。

其三，研究經濟合作與地區匯入。經濟合作是促進地區合作的動力。許多研究問題被提出來。例如：研究 ASEAN 各國的經濟發展過程，地區對地區經濟危機的政策及解決方法，以及目前全球的經濟危機，各國不同合作體制匯入的經驗：ASEAN, ASEAN + 1, ASEAN + 3, APEC, ASEM 和 WTO。

此外，本院還提出要求研究關於 ASEAN 的合作、匯入和連結，例如：自由貿易地區 ASEAN(AFTA)、自由投資地區 ASEAN(AIA)、共同經濟 ASEAN(AEC)、ASEAN 的匯入經濟優待領域。本院也展開研究另一方面如：ASEAN 地區的幾個國家的收入分配、地區經濟危機後的東南亞各國經濟調整政策、ASEAN 共同經濟、有 ASEAN 經濟連結體制<sup>10</sup>。特別的是本院正在展開研究「東南亞地區 2011-2020 年階段最突出的經濟政治問題和影響到越南的問題」（由阮士俊當研究題目的主任），其中主要研究經濟危機後的東南亞各國的轉換發展模型和經濟再構、這是

---

<sup>10</sup> 至於此方面，東南亞研究院已經出版：《ASEAN (AEC)經濟共同》東南亞研究院社會科學出版社，2009 年。

《東南亞各國的經濟：實裝和展望》，東南亞研究院社會科學出版社，2002 年。



一些比較大的問題，因此除了要求越南學者之外，且還需要東南亞地區、國際的科學家、專家的合作。

其四，從國家學的角度，研究東南亞各國的發展史，該方面本院繼續增加仔細地研究東南亞發展各階段，尤其從冷戰之後，以及遼國、柬埔寨、泰國、緬甸、馬來西亞、新加坡、印尼、菲律賓 Brunây、東帝汶的政治、經濟、社會、文化、國際關係等。

### 3. 結論

可以說，在 40 年內，越南研究東南亞學界在研究基礎及研究學家的人數上已經有了很大的改變。同時，對東南亞地區和東南亞各國也有了很多重要的貢獻。研究東南亞學家已經爲了越南的國際、地區開放政策、匯入政策做出一份貢獻。提供了學界很多東南亞的資料。固然，還有很多困難，尤其年輕研究員，由於他們還沒有機會接觸現實社會，而主要是透過書籍和網路，因此在他們的研究方法上還有一定的限制。

### 參考書目

- 《ASEAN—問題與趨向》，東南亞研究院社會科學出版社，1997 年。
- 《ASEAN (AEC)經濟共同》東南亞研究院社會科學出版社，2009 年。
- 《東亞-東南亞：歷史和現代的問題》河內國家大學出版社。2004 年。
- 《東南亞各國的經濟：實裝和展望》，東南亞研究院社會科學出版社，2002 年。
- 《東亞歷史》杜清平-陳氏榮，教育出版社，2005 年。
- 《東洋三國的歷史文化》東南亞研究院社會科學出版社，1983 年
- 《XXI 世紀初的 ASEAN》東南亞研究院社會科學出版社，2006 年。
- 《東南亞的種族及宗教衝突的問題》東南亞研究院社會科學出版社，2007 年。
- 《越南-遼國-柬埔寨三國的三角形發展的民族-宗教-文化》東南亞研究院社會科學出版社，2009 年。
- 《探討柬埔寨的歷史-文化》東南亞研究院社會科學出版社，3 冊，1983，1985，1994 年。
- 《接觸東南亞語言》東南亞研究院，1983 年。
- 《越南民間文學在東南亞文化背景》，東南亞研究院社會科學出版社，1993 年。
- 《東南亞前史考古學》。研究東南亞院，1983 年。
- 《東南亞文化》，胡志明市國家大學出版社 2005 年。
- 《東南亞研究院 30 年發展史》，社會科學出版社，2003 年。
- 《Óc-eo 文化和吠喃王國》，梁寧，世界政治出版社，2008 年。
- 《柬埔寨文學史》。武雪蘭，阮士俊，東南亞研究院，社會科學出版社，2000 年。

《東南亞文學》劉德忠，教育出版社，1999年。

《馬來西亞和泰國的民事社會》東南亞研究院，社會科學出版社，2009年。

《25年接觸東南亞學》東南亞研究院，社會科學出版社，1998年。



## LÀM ĐAU NƠI ĐẤT KHÁCH: thách thức và trải nghiệm của những người phụ nữ Việt Nam lấy chồng Trung Quốc

Nguyễn Thị Phương Châm

Nghiên cứu này của tôi giới thiệu về đời sống của những người phụ nữ Việt Nam lấy chồng Trung Quốc và hiện sống tại một làng biên nhỏ có tên là Vạn Vĩ nằm cách biên giới Việt - Trung 25km. Phần đông những người đàn bà này có đời sống vất vả cả ở Việt Nam và Trung Quốc, họ là những người nghèo, không được học hành, cư trú ở Vạn Vĩ không có hộ khẩu, một số người trong số họ bị lừa bán sang đây,... họ là những người không có địa vị, tên tuổi, thậm chí không được tôn trọng trong xã hội. Những người phụ nữ như vậy, trong sự nhìn nhận của xã hội và cả trong một số các nghiên cứu khoa học, họ thường bị xem là nhóm người không có tiếng nói (*subaltern*), dễ bị lợi dụng và trở thành nạn nhân của tệ nạn buôn bán phụ nữ<sup>1</sup>, nạn nhân của cuộc đời và của xã hội. Tuy nhiên khi tôi nói chuyện với họ tôi lại thấy họ rất năng động, họ không xem mình là nạn nhân, mà trong một phạm vi nào đó họ làm chủ được đời sống của mình, biết cách sắp xếp cuộc sống và còn chủ động với những câu chuyện kể về cuộc đời của mình.

Trong bối cảnh các làng quê phía Bắc Việt Nam, cho đến năm 2002 khi Nelly Kowolsky nghiên cứu về hôn nhân ở Thái Bình thì nội hôn trong làng vẫn là chủ đạo, tới 75% và 83% phụ nữ ở làng lấy chồng trong vòng bán kính 3km<sup>2</sup>. Tuy nhiên, trong thập kỷ qua ở khu vực này, hiện tượng các cô gái nông thôn lấy chồng nước ngoài, nhất là Đài Loan, Trung Quốc, Hàn Quốc thông qua môi giới trở nên phổ biến<sup>3</sup>. Vì sao có hiện tượng này? Điều gì khiến họ chấp nhận sự

<sup>1</sup> Xem

- “Vietnamese Women Are Kidnapped And Later Sold in China as Bride”, Wall Street Journal, August 3, 1999;

- “Trade in Vietnamese brides a boon for Chinese”, Le Viet Nam, Aujourd’hui, Vietnam News, November, 14, 2002,...

- “Ham chồng ngoại bị bán sang Trung Quốc”, Báo Công An nhân dân ngày 21/8/2008; “Bi kịch lấy chồng ngoại quốc”, <http://netlife.com.vn/vn/doisong/11506/index.aspx> website cập nhật ngày 14/11/2007,...

- “Gần 11.000 phụ nữ vượt biên trái phép lấy chồng ngoại”, website: <http://vietnamnet.vn/xahoi/doisong/2006/06/579511/> Vietnamnet ngày 10/6/2006; “Phụ nữ Việt Nam lấy chồng Hàn Quốc: Những cuộc hôn nhân không tình yêu và bao nỗi khó khăn”

<sup>2</sup> Nelly Krowolsky, “Village Households in the Red River Delta” in Daniele Belanger and Jayne Werner, Gender, Household, State: Doi Moi in Vietnam (2002), pp. 73-88

<sup>3</sup> Theo số liệu thống kê từ các trang web:

[http://tintuc.timnhanh.com/kieu\\_bao/20070830/35A65319/](http://tintuc.timnhanh.com/kieu_bao/20070830/35A65319/) từ 2003-2005 có khoảng 32.000 phụ nữ Việt Nam lấy chồng nước ngoài, phần lớn là Hàn Quốc, Đài Loan và Trung Quốc.

<http://dantri.com.vn/c25/s20-337835/dbsc1-phu-nu-lay-chong-ngoai-nhieu-gap-4-lan-di-xkld.htm> Hội Liên hiệp Phụ nữ thành phố Hải Phòng cho biết chỉ tính riêng năm 2005 và 6 tháng đầu năm 2006 đã có 2.380 phụ nữ lấy chồng người Trung Quốc, Đài Loan, Hàn Quốc.

ra đi đó?..là những điều mà tôi muốn tìm hiểu và sẽ bàn đến trong nghiên cứu này. Tuy thuật ngữ “mail-order brides” đã có từ lâu để chỉ về những cuộc hôn nhân qua môi giới, mua bán nhưng việc nghiên cứu về hiện tượng phụ nữ Việt Nam lấy chồng nước ngoài ở Việt Nam vẫn còn khá mới mẻ. Một số tác giả như Chang, Shu-ming (2001)<sup>4</sup>, Nicole Constable (2003)<sup>5</sup>, Trần Thị Kim Xuyên (2005)<sup>6</sup>, Nguyễn Thị Hồng Xoan và Graeme Hugo (2006)<sup>7</sup>, Hsun-Hui Tseng<sup>8</sup>...đã quan tâm nghiên cứu hiện tượng này. Các tác giả này đã phân tích những sự thiệt thòi và thiếu hiểu biết của các phụ nữ nông thôn nghèo trên thị trường môi giới hôn nhân, và chính điều đó khiến cho họ có nguy cơ cao trở thành nạn nhân của việc buôn bán phụ nữ hay bị lạm dụng tình dục, lạm dụng sức lao động...Những mối quan hệ trong hôn nhân và gia đình như quan hệ giữa họ với gia đình ở Việt Nam, giữa họ với các cá nhân hoặc trung tâm môi giới hôn nhân, giữa họ với người chồng và gia đình chồng ở nước ngoài,... thường được phân tích và nhìn nhận trong sự thiệt thòi về phía người phụ nữ Việt Nam do họ không thạo ngôn ngữ, không có công việc tốt, không hiểu biết nhiều về văn hoá,... kể cả việc những cô gái này bước qua những rào cản của phong tục tập quán, những chuẩn mực đạo đức nơi làng quê để có được cuộc hôn nhân nhanh chóng với người chồng nước ngoài cũng được xem là mang lại sự thiệt thòi cho người phụ nữ... Tất cả những điều này đúng khi nhìn nhận trên bề nổi hoặc tính đa số của hiện tượng, còn khi đi sâu vào trải nghiệm của từng cá nhân, từng câu chuyện cuộc đời thì lại chưa hẳn là đúng, thậm chí còn có nhiều khác biệt. Chính vì vậy trong nghiên cứu này tôi muốn hướng đến việc tìm hiểu bức tranh đa dạng hơn, sâu sắc hơn của cuộc đời và sự trải nghiệm của những người phụ nữ mà tôi đã may mắn được họ chia sẻ những câu chuyện đời họ.

---

<http://dantri.com.vn/c25/s20-337835/dbsc1-phu-nu-lay-chong-ngoai-nhieu-gap-4-lan-di-xkld.htm>  
từ năm 2006 đến đầu 2009 khu vực Tây Nam Bộ có 70.000 phụ nữ lấy chồng nước ngoài

Daniele Belanger, (2007) “Transnational Migration, Marriage and Trafficking at the Vietnam-China Border.” (with Duong, Le Bach and Hong, Khuat Thu) in *Watering the Neighbour's Garden: The Growing Demographic Female Deficit in Asia*. Attane I. and Guilmoto C. (eds). Paris: CEPED.

<sup>4</sup> Chang, Shu-ming, *Marketing International Marriages: Cross-Border Marriage Business in Vietnam and Taiwan*, M.A., 2001, Graduate Institute of Southeast Asian Studies, Tangkang University

<sup>5</sup> Nicole Constable, *Romance on a global stage: pen pals, virtual ethnography, and "mail-order" marriages*. Berkeley: University of California Press, 2003

<sup>6</sup> Trần Thị Kim Xuyên, “Tại sao những người phụ nữ ở Đồng bằng sông Cửu Long lấy chồng Đài Loan” (Nghiên cứu tại Cần Thơ, Sóc Trăng, Tiền Giang, Đồng Tháp, Hậu Giang, An Giang, Vĩnh Long). Tạp chí Xã hội học, số 1 (80), 2005.

<sup>7</sup> Nguyen, Thi Hong Xoan, and Graeme Hugo, *Marriage migration between Vietnam and Taiwan: A view from Vietnam*. Seminar on Female deficit in Asia: Trends and Perspectives 5-7, 2006.

<sup>8</sup> Hsun-Hui Tseng, “Gender, Class and Race/Ethnicity in the Transnational Marriage Market in Taiwan”, conference *Continuity and Change in the Asia-Pacific: People, Places, System*, Honolulu, Hawaii USA, February 15 - 17, 2007

Vạn Vĩ là một làng biển nhỏ nằm trong khu vực Kinh đảo - khu vực cư trú tập trung của người Việt ở Trung Quốc (bao gồm 3 làng biển đảo: Sơn Tâm, Vạn Vĩ, Vu Đầu) nay thuộc Giang Bình, Đông Hưng, Quảng Tây, trong đó Vạn Vĩ là lớn nhất với diện tích là 13.7 km<sup>2</sup>, 1002 hộ, 4062 khẩu. Vạn Vĩ nối liền với Móng Cái, Quảng Ninh của Việt Nam bằng cả đường bộ (cách cửa khẩu Đông Hưng-Móng Cái 25km), đường biển, đường sông và đường rừng. Vạn Vĩ hiện có khoảng 30% dân số là người Kinh, còn lại là người Hán, Choang và một số tộc thiểu số khác. Dân cư ở đây sinh sống bằng 4 nghề chính: khai thác biển; nuôi hải sản; thu gom, sơ chế và buôn bán hải sản; buôn bán qua biên giới; dịch vụ du lịch. Thu nhập bình quân đầu người ở đây cao nhất trong số các dân tộc thiểu số tỉnh Quảng Tây, năm 2003 đạt 4300NDT/người/năm<sup>9</sup>. Cơ sở hạ tầng, trường học, các dịch vụ y tế, thương mại, giải trí,... đều khá phát triển.

Tôi đã đến Vạn Vĩ từ năm 1999 và từ đó đến nay tôi có nhiều dịp trở lại làng với những mối quan tâm nghiên cứu khác nhau và đã có nhiều dịp gặp gỡ, nói chuyện với những người phụ nữ này. Không chỉ biết được nhiều thông tin về đời sống hàng ngày, điều kiện kinh tế, công việc, những mối quan hệ gia đình và xã hội của họ ở Vạn Vĩ mà tôi còn có được những thông tin về gia đình họ ở Việt Nam và mối quan hệ giữa họ với quê hương. Tính đến năm 2009 tôi thống kê được 51 phụ nữ Việt Nam lấy chồng ở Vạn Vĩ, tôi đã có dịp gặp gỡ 24 chị và trong số đó tôi chọn ra 5 chị<sup>10</sup> để tìm hiểu kỹ hơn và về thăm gia đình của các chị ở Việt Nam.

### 1. Con đường đến Vạn Vĩ

Những người phụ nữ Việt Nam sống hiện sống ở Vạn Vĩ có chung một con đường từ các tỉnh phía Bắc Việt Nam sang đây lấy chồng, nhiều hơn cả là từ Quảng Ninh, Hải Phòng, Thái Bình, Hải Dương, Vĩnh Phúc. Mỗi người đều có những lý do riêng, hoàn cảnh riêng để đến sống ở đây nhưng có 3 con đường cơ bản dẫn họ đến với làng biển nơi biên giới này:

- *Tự nguyện và chủ định sang Vạn Vĩ lấy chồng*: Đây là trường hợp những người phụ nữ Việt Nam được giới thiệu cho những người chồng Trung Quốc thông qua người quen hoặc những người đã lấy chồng ở đó, họ được giới thiệu trước về người chồng, có trường hợp còn được gặp người chồng đó trước khi quyết định lấy.

- *Sang Vạn Vĩ làm ăn buôn bán rồi lấy chồng*: Do chính sách mở cửa và phát triển mậu dịch biên giới ở khu vực Đông Hưng (Trung Quốc) và Móng Cái (Việt Nam) từ cuối những năm 80, đầu 90 nên ngày càng có nhiều phụ nữ Việt Nam đến Vạn Vĩ làm ăn buôn bán, họ có thể làm thuê trong các xưởng thu gom và sơ chế hải sản, trong các trại nuôi hải sản, hoặc buôn bán nhỏ (bán hàng quà bánh rong, làm dịch vụ như cắt tóc gội đầu,...). Sau thời gian qua lại Vạn Vĩ họ gặp

<sup>9</sup> Số liệu do Ban Lãnh đạo thôn Vạn Vĩ cung cấp tháng 8 năm 2004

<sup>10</sup> Tên thật của các chị đã được thay đổi. Trong 5 chị đó tôi chọn mỗi chị đến từ một vùng quê khác nhau ở Việt Nam, các chị thuộc các lứa tuổi khác nhau, lấy chồng ở Vạn Vĩ vào các thời điểm khác nhau, có chị bị lừa bán sang, có chị tự nguyện sang, có chị sang làm thuê trước rồi lấy chồng.

trực tiếp người chồng hoặc qua giới thiệu rồi lấy và ở lại Vạn Vĩ luôn. Với những người này họ chủ động quyết định và có một số thông tin cơ bản về người chồng trước khi lấy.

- *Bị lừa gạt, gả bán và buộc phải lấy chồng*: Những người phụ nữ này mất hoàn toàn sự chủ động trong lựa chọn hoặc quyết định hôn nhân, mà phụ thuộc vào người dẫn mối. Có trường hợp thì họ được người dẫn mối nói là đi sang làm ăn, lương cao, có trường hợp người dẫn mối cũng nói thẳng với họ là sang lấy chồng nhưng đưa thông tin sai về người chồng, họ thường nói người đó trẻ trung, giàu có, tốt tính,...nhưng cuối cùng khi những người phụ nữ này sang đến nơi thì ngay lập tức phải sống với người chồng khác hẳn so với những gì họ đã được nghe, có khi người chồng đó hơn họ rất nhiều tuổi, sức khoẻ không tốt, đã có gia đình, con cái, nghèo khó,...

Nguyên nhân nào khiến những người phụ nữ nông thôn này rời bỏ làng quê của họ đến sống ở Vạn Vĩ? Qua câu chuyện của các chị, tôi được biết những cân nhắc, tính toán rất thực tế của họ khi bước chân ra khỏi làng và lấy chồng ở Vạn Vĩ.

Thứ nhất, do *hoàn cảnh gia đình gia đình nghèo và vất vả*: Hầu hết những người phụ nữ mà tôi đã gặp đều có hoàn cảnh gia đình không được thuận lợi, nhà nghèo, đông anh chị em, bố hoặc mẹ mất sớm, gia đình đều làm nông nghiệp là chính, bản thân các chị từ nhỏ đã quen với công việc nhà nông, cũng có một số chị nhà gần biển thì cũng còn biết đến việc làm biển bãi như làm muối, buôn bán cá, một số chị khác làm thêm những công việc buôn bán vật hoặc làm thuê. Không có chị nào trong số những phụ nữ mà tôi đã gặp học hết phổ thông trung học, các chị chủ yếu dừng lại ở cấp học tiểu học hoặc trung học cơ sở. Trong điều kiện gia đình như vậy nên các chị luôn hy vọng đến nơi đất mới có thể cuộc sống của họ sẽ tốt hơn, may chăng còn có thể giúp đỡ được gia đình. Tôi đã có không ít trải nghiệm về cảnh nghèo ở các vùng quê của các chị vào thời điểm các chị ra đi và cả hiện nay khi ruộng đồng bị thu hẹp do công cuộc đô thị hoá và công nghiệp hoá, các nguồn cung cấp thực phẩm từ tự nhiên dần cạn kiệt, môi trường ô nhiễm, thiên tai ngày càng khắc nghiệt,...người nông dân vốn cả đời gắn bó với ruộng đồng bỗng trở nên ngỡ ngàng khi không biết sẽ phải đối mặt với cuộc sống thế nào, nhận tiền đền bù đất nông nghiệp xong chỉ biết xây nhà và sau đó không còn biết kiếm việc gì làm để lo liệu cuộc sống lâu dài nữa. Ước vọng thoát nghèo, đổi đời nơi những miền đất khác đã xuất hiện và ngự trị trong suy tính của nhiều cô gái nông thôn và việc lấy chồng nước ngoài được xem như một phương cách tốt để thoả mãn ước vọng đó.

Thứ hai, ngoài điều kiện kinh tế khó khăn, các chị còn là những người *không gặp thuận lợi trong chuyện tình cảm*, chị thì trực trặc nhiều lần mà vẫn không gặp được người ưng ý nên cứ lờ dờ rồi thành ra quá lứa, chị thì đã lấy chồng nhưng chồng lại đi biệt tích, chị có người yêu mà gia đình phản đối, rồi có chị bị cưỡng bức,... Do tâm lý và phong tục kết hôn sớm ở rất nhiều làng quê Việt Nam hiện nay, nếu người nào muộn lấy chồng họ cảm thấy rất khó sống ở làng vì không chỉ họ cảm thấy xấu hổ và mang tiếng với dân làng, với bạn bè là quá lứa lỡ thì, mà còn ảnh hưởng đến gia đình nữa. Chị Hồng kể “Ở làng cứ thỉnh thoảng lại có bà lấy chị ra để bảo con gái: nhìn con Hồng đây, già kén kẹn hom con ạ, nghe thấy chán chán là”. Tôi đã chứng kiến cảnh

một bà người làng của chị Hồng, chị Tân ở Thái Bình tất bật chuẩn bị làm lễ cắt tiền duyên<sup>11</sup> cho con gái ở chùa làng và còn đi lễ lạt nhiều nơi ngoài làng nữa để cầu cho con gái 31 tuổi nhanh lấy được chồng. Bà nói “con gái cứ trơ ra thể sốt ruột lắm cô ạ, ra đường không dám nhìn ai, con nhà người ta cưới đông cưới tây, con mình ai cũng hỏi bao giờ cưới, chẳng dám cả đến đám nữa, nó mà có thằng nào ở xa cũng được, Trung Quốc cũng được tôi gả đi ngay”. Trong những hoàn cảnh gia đình và chuyện tình cảm riêng lặn độn như vậy khiến nhiều chị có tâm lý phải lấy chồng đi cho xong và đi xa được cũng tốt, các chị luôn nghĩ đến việc đi xa khỏi làng như một giải pháp hữu hiệu, thậm chí như một lối thoát.

Thứ ba, *sức hấp dẫn của cuộc sống ở ngoài làng* cũng là lực hút quan trọng đối với những cô gái quanh năm đầu tắt mặt tối ở làng và lại ít học hành cũng như hạn chế về thông tin. Họ chỉ thấy nhiều người thoát ly khỏi làng khi quay về đều có vẻ khá hơn, họ ăn diện hơn, tiêu tiền thoải mái hơn, đóng góp cho làng nhiều hơn, gia đình và cộng đồng tôn trọng họ hơn,... Nhìn những tấm gương như vậy dần dần hình thành trong tâm lý nhiều cô gái sống ở làng là cứ ra được khỏi làng là tốt hơn mà họ không biết rằng những người đó (cũng như họ sau này) luôn phải cố gắng làm như vậy khi quay về làng. Cảnh “áo gấm về làng” đó hiện tại vẫn rất phổ biến ở các làng quê Việt Nam.

Thứ tư, *lo lắng với những bất ổn trong cuộc sống* mà hàng ngày mà các cô gái sống ở làng quê chứng kiến cũng tạo ra cho các chị tâm lý sợ mình cũng gặp hoàn cảnh như vậy. Ví như có chị rất sợ khi nhìn thấy bạn lấy phải người chồng bị nghiện hay người chồng say rượu đánh vợ, rồi cuộc sống làm dâu cực khổ, mất tự do, hay những lễ giáo khắt khe với người phụ nữ ở làng,...nên cảm thấy sợ và việc lấy chồng ở xa nơi mà họ không biết đến những việc tương tự như vậy nhiều khi lại tạo ra cảm giác an toàn hơn.

Thứ năm, việc lấy chồng xa giúp họ *tránh được sự đố kỵ của dân làng* đến cuộc sống của gia đình của họ, họ có làm gì, có vất vả khổ sở thế nào đi nữa thì dân làng cũng không biết, nhiều khi cả bố mẹ anh chị em cũng không biết. Việc ở xa cũng tạo thuận lợi cho họ thể hiện được vị trí cao hơn mỗi khi quay về làng, ít nhất họ cũng được biết đến như những người có đi ra ngoài, có kinh nghiệm và hiểu biết hơn những người suốt ngày quanh quẩn trong làng. Trong nhiều trường hợp việc họ đi xa khỏi làng còn giống như hình thức phản kháng lại sự khép kín chặt chẽ của làng quê với dư luận, với sự bàn tán và những sự đánh giá khắt khe dành cho phụ nữ. Tất nhiên không phải người phụ nữ nào sau khi lấy chồng ở Vạn Vĩ quay về làng cũng cải thiện được tiếng nói và vị trí của họ ở làng nhưng ít nhất là họ cố gắng bằng nhiều cách để “gia đình anh chị em không xấu hổ vì mình” (chị Lý).

---

<sup>11</sup> Lễ cắt tiền duyên thường được thực hiện với phụ nữ lặn độn đường tình duyên được xem như có người âm theo nên phá không cho người đó lấy chồng, làm lễ cắt giải đi để người âm đó không theo nữa và họ sẽ dễ lấy chồng.

Trong bối cảnh kinh tế, văn hoá, thông tin và tâm lý cũng như thực tế của những câu chuyện mà những người phụ nữ Việt Nam ở Vạn Vĩ đã kể trước khi họ lấy chồng thì thực sự không khó khăn để kéo họ ra khỏi làng quê, và chính vì vậy nhiều khi họ bị lừa chỉ vì sự cả tin, vì điều kiện bản thân và gia đình không thuận lợi và tâm lý muốn ra khỏi không gian sống quen thuộc của mình. Cũng vì họ có những suy nghĩ liên quan đến những gì họ cho là lợi ích trước mắt như vậy nên không phải người phụ nữ nào sang Trung Quốc lấy chồng cũng đều là nạn nhân của việc mua bán phụ nữ. Ở Vạn Vĩ, theo tìm hiểu của tôi con số bị lừa bán chỉ khoảng 20-30% mà theo các chị là những năm trước đây thôi, còn “khoảng năm, bảy năm trở lại đây ít người bị bán lắm, chủ yếu tự sang qua người quen hoặc những người đã lấy chồng ở đây giới thiệu, sau đó đôi bên tự thoả thuận trực tiếp rồi sang” (chị Tân).

## 2. Những thách thức của cuộc sống nơi đất khách

### *Tiếp cận thông tin hạn chế và sai lệch*

Tất cả những người phụ nữ từ Việt Nam sang lấy chồng ở Vạn Vĩ mà chúng tôi biết hiện nay đều từ những làng quê khu vực bắc Việt Nam, nhiều hơn cả là từ Quảng Ninh, Hải Phòng, Hải Dương, Thái Bình. Nếu xét về khoảng cách địa lý thì những nơi này không phải là quá xa Vạn Vĩ và giao thông lại khá thuận lợi cả đường bộ và đường thủy. Nếu tính theo đường bộ qua biên giới thì người xa nhất cũng chỉ cách Vạn Vĩ 500km, người gần nhất chỉ cách 40km, tuy nhiên trong sự hạn chế về thông tin, học vấn, cũng như những sự giao tiếp xã hội ngoài làng nên hầu như không có người nào biết gì nhiều về Vạn Vĩ trước khi họ đến đây, thậm chí có người ngay cả cái tên Vạn Vĩ, Giang Bình, hay Đông Hưng họ cũng chưa hề được nghe. Chỉ đến khi có người giới thiệu thì họ cũng chỉ biết một cách rất không rõ ràng rằng nơi họ định đến là một làng biển khá giả hơn làng của họ và rất gần Việt Nam. Chị Tân nhớ lại: “lúc bà cô nói là sang bên Trung Quốc làm sứa<sup>12</sup> thuê thì cũng biết vậy thôi chứ có biết Trung Quốc là đâu đâu, tin tưởng bà cô thì cứ đi theo thôi”. Đến chị Thanh ở ngay bên Móng Cái, là trường hợp rất hiếm đã sang tận Vạn Vĩ gặp mặt chồng tương lai trước khi lấy mà vẫn “em cũng biết đại khái tên làng vậy, đi theo bạn bà chị gái sang mà chứ cũng chẳng tường tận làng xã, huyện tỉnh thế nào đâu, em cũng chẳng để ý cái đó”. Thêm nữa, khoảng cách địa lý có thể không xa và không khó khăn gì với những người sống ở thành phố hoặc thường xuyên đi lại nhưng đối với những người phụ nữ quanh năm sống ở làng như các chị thì việc ra khỏi làng và đi đến được Vạn Vĩ là cả một chặng đường khó khăn xét trên nhiều phương diện.

Thông tin về làng Vạn Vĩ - nơi họ sẽ đến đã hạn chế, thông tin về người chồng tương lai cũng không có gì là sáng sủa hơn với họ. Hầu hết các thông tin đến được với các chị đều rất sơ

<sup>12</sup> Sứa là loài nhuyễn thể, thân mềm, bơi nổi trên mặt nước, có hình chuông, màu trong suốt do 98% là nước. Sứa là loại hải sản có giá trị kinh tế cao ở vùng biển Vạn Vĩ, ở đây có nhiều cơ sở thu gom và sơ chế sứa để đóng thùng bán đi các thành phố khác hoặc xuất khẩu nên đến mùa sứa (mùa hè) các cơ sở này thuê nhiều công nhân làm thuê. Sứa được chế biến thành nhiều món ăn khác nhau như gỏi sứa, bún sứa,...



lược, đơn giản, trong nhiều trường hợp còn sai lệch và chỉ qua một nguồn duy nhất là người giới thiệu, mai mối. Thậm chí có chị cũng chẳng cả thuộc tên đầy đủ của chồng tương lai nữa, càng không nhớ được đến tên bố mẹ chồng hay quê quán và những thông tin cơ bản của gia đình, theo các chị thì “khi về ở rồi dần dần mới biết” (chị Hồng). Các thông tin về tuổi và điều kiện gia đình của người chồng là những thông tin thường xuyên bị sai lệch, với những trường hợp mà người giới thiệu là người môi giới kiếm tiền thì thông tin còn sai lệch nhiều hơn nữa: các thông tin về tuổi tác, nghề nghiệp, điều kiện gia đình đều được người môi giới thay đổi để có vẻ hợp hơn cho người được giới thiệu. Khi đã lấy nhau rồi biết ra thì đa số các chị chỉ còn cách là chấp nhận.

### *Hôn nhân không nghi lễ và cuộc sống bất hợp pháp*

Có thể gọi những người phụ nữ Việt Nam đến Vạn Vĩ lấy chồng là “những cô dâu không mặc áo cưới” vì thực tế hầu hết họ (dù tự nguyện sang hay bị bán sang) đều trực tiếp sống luôn cùng những người chồng đã được thoả thuận trước đó thông qua người môi giới mà không hề có đám cưới hay những thủ tục cần thiết giữa hai gia đình và sự chứng kiến của cộng đồng. Hầu hết những người chồng của họ, trước khi lấy (và đa số cho đến tận khi đã chung sống với nhau có con cái rồi) chưa một lần về quê vợ, không biết bố mẹ, họ hàng anh em nên ngoại. Không có nghi lễ, những cuộc hôn nhân này cũng không có sự thừa nhận của pháp luật. Theo bà Wei Xiaoning (Hội Liên hiệp phụ nữ Quảng Tây): “năm 1999 điều tra ở Đông Hưng cho thấy 1.269 phụ nữ Việt Nam sống trái pháp luật (không có hộ khẩu hoặc đăng ký tạm trú chính thức), hầu hết họ kết hôn với người địa phương và không có hôn nhân hợp pháp”<sup>13</sup>.

Theo tìm hiểu của tôi ở Vạn Vĩ và Đông Hưng thì các quan chức địa phương trực tiếp quản lý nhân khẩu cũng có ý kiến tương tự và chính vì để giải quyết vấn đề lấy vợ cho đàn ông Trung Quốc nên họ cũng lờ đi tình trạng nhập cảnh và cư trú phi pháp của phụ nữ Việt Nam tại đây. Vì theo họ: “việc phụ nữ Việt Nam sang Trung Quốc lấy chồng đã tạo ra bước ngoặt cho đàn ông nghèo ở các vùng xa xôi giải quyết được vấn đề lấy vợ”<sup>14</sup>. Hơn nữa việc đi lại khá dễ dàng hai bên biên giới hiện nay và một phần nào đó là sự quản lý không quá chặt chẽ của khu vực mậu dịch tự do hai bên biên giới cũng tạo ra những sự thuận lợi nhất định cho cuộc sống và sự đi lại của họ ở Vạn Vĩ.

### *Những người chồng hoàn cảnh*

Qua câu chuyện của các chị và những gì tôi đã được chứng kiến ở Vạn Vĩ thì những người mà các chị kết hôn (dù hôn nhân tự nguyện hay hôn nhân qua mua bán) đều là nghèo và

<sup>13</sup> Xem bài: “Trade in Vietnamese brides a boon for Chinese”, The Vietnam news, website: <http://perso.Wanadoo.fr/patrick.guenin/cantho/vnnews/boon.htm>

<sup>14</sup> Xem bài “Mấy trăm phụ nữ Việt Nam lấy chồng phi pháp tại Thanh Viễn”, website cập nhật ngày 5/8/2008 <http://www.dthoi.com/forums/showthread.php?p=55083>

gia đình có hoàn cảnh, người thì bỏ mắt, mẹ mất, hoặc vợ mất, người thì nhiều tuổi, có tật hoặc tính tình không tốt, một số khác lại từ nơi khác phiêu dạt đến Vạn Vĩ, công việc chủ yếu của họ liên quan đến biển bãi, khi thì tự làm, khi thì làm thuê nên rất vất vả. Các chị chấp nhận những cuộc hôn nhân ấy như chấp nhận số phận của mình: “Ở đây trăm người lấy con gái Việt Nam thì đến 99 người là có hoàn cảnh, không vụng đàn thì lại phá nhà phá cửa như chồng cái Lý ấy, không phải là gia đình nhe nhóc lờ dờ, thì lại nghèo xác xơ, không nhà không cửa, không bị tật gì thì cũng lại già cả, chết vợ hoặc thế nào đấy. Thì cô tính như tôi hồi lấy ông ấy gần 40 rồi, con nheo nhóc, không có tiền bạc gì thì làm sao mà có người lấy, có về quê ở Việt Nam thì cũng ở vậy cả đời thôi chứ. Vì thế nên chấp nhận tất cả để mà sống qua ngày thôi” (chị Hà).

Thực sự những người đàn ông Trung Quốc ở Vạn Vĩ muốn tìm vợ Việt Nam không chỉ có hoàn cảnh gia đình khó khăn và bản thân nghèo mà còn có nhiều lý do khác nữa. Trước hết, do sự mất cân bằng giữa nam và nữ ở Trung Quốc kéo dài nhiều thập kỷ và hậu quả của nó trở nên nghiêm trọng trong vài ba thập kỷ gần đây mà theo dự đoán đến năm 2020 có khoảng 30 triệu đàn ông Trung Quốc rơi vào tình trạng này<sup>15</sup>. Nằm trong khu vực nông thôn miền nam của Trung Quốc, tình hình ở khu vực Quảng Tây còn nghiêm trọng hơn, phụ nữ nông thôn ngày càng có xu hướng ra thành phố kiếm việc làm và kết hôn, thậm chí ra nước ngoài kết hôn, để lại một tỷ lệ không nhỏ đàn ông nông thôn khó khăn kiếm được vợ. Trong khi đó bên phía Việt Nam trong thập niên 70, 80 thì tỷ lệ nam thấp hơn tương đối do chiến tranh và tỷ lệ tử vong ở nam cao hơn so với nữ<sup>16</sup>. Ở nông thôn Việt Nam sự chênh lệch theo xu hướng nhiều nữ hơn nam thể hiện rõ rệt do đàn ông có xu hướng đi xa làm ăn, khiến cho phụ nữ nông thôn ở độ tuổi kết hôn khó lấy chồng hơn. Bên cạnh đó, chi phí cho hôn lễ ở Trung Quốc nói chung và khu vực Vạn Vĩ nói riêng khá tốn kém. Theo khảo sát của tôi vào năm 2004 thì đám cưới ở Vạn Vĩ (dù người Hán hay người Kinh) thì đều tốn kém, trong đó nhà trai lo là chủ yếu, một đám cưới vừa phải, chi phí ở mức rất thông thường nhà trai cũng phải tiêu tốn khoảng 20.000 Nhân dân tệ (khoảng 3.000 đô la Mỹ). Đây là một khoản tiền rất lớn mà những người nghèo ở Vạn Vĩ dường như rất khó chi trả.

Chính vì điều kiện của những người đàn ông này như vậy nên họ tìm đến những cô gái Việt Nam như một giải pháp giúp họ có được một gia đình. Thậm chí với những người phải bỏ tiền ra “mua” vợ (chi phí cho người môi giới) thì họ cũng sẵn sàng chấp nhận vì số tiền ấy không nhiều so với việc cưới hỏi mà họ cũng dường như không có khả năng để tìm người phụ nữ đồng ý cưới họ ở địa phương<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Theo bài “30 triệu đàn ông Trung Quốc khó tìm được vợ vào năm 2020” đăng trên báo *Hà Nội mới* ngày 13/1/2007 và bài “Trung Quốc mất cân bằng giới nghiêm trọng” đăng trên Vietnamnet ngày 2/7/2008.

<sup>16</sup> Xem “Mỗi năm dân số Việt Nam tăng thêm gần 1 triệu người” đăng trên Vietnamnet ngày 13/8/2009

<sup>17</sup> Số tiền mà những người đàn ông này phải trả cho người môi giới tùy theo mối quan hệ giữa họ và đối tượng họ muốn lấy làm vợ là ai, theo tìm hiểu của tôi thì vào thời điểm 2005-2006, nếu không quen biết gì, thuần túy là mua bán thì người đàn ông muốn lấy vợ Việt Nam phải trả khoảng 1500-3000 NDT (khoảng 220-450 đô la Mỹ)

Trừ những người bị bán sang thì không biết trước được hoàn cảnh của người chồng, còn những người được giới thiệu về người chồng trước khi lấy đều biết người mà họ sẽ lấy nghèo và điều kiện gia đình cũng như bản thân không thuận lợi nhưng họ vẫn chấp nhận. Như vậy lấy chồng nước ngoài do mục đích kinh tế hay mang theo ảo vọng về một cuộc sống khá giả, một người chồng giàu có để có thể giúp đỡ được gia đình như nhiều trường hợp lấy chồng ngoại, nhất là Đài Loan và Hàn Quốc mà báo chí trong những năm gần đây thường nói đến<sup>18</sup> có vẻ không đúng hoàn toàn với trường hợp những người phụ nữ Việt Nam lấy chồng Trung Quốc ở Vạn Vĩ.

### *Rào cản ngôn ngữ*

Tất cả các chị mà tôi đã gặp ở Vạn Vĩ đều không có chị nào nói được tiếng Trung trước khi đến sống với người chồng Trung Quốc. Vì vậy các chị bắt đầu cuộc sống mới ở nơi đất mới trong sự khó khăn về giao tiếp với chồng, với gia đình chồng và với cộng đồng. Thời gian đầu cuộc sống vợ chồng của các chị thực sự là khó khăn vì “có hiểu nó muốn thế nào đâu mà làm theo”, “chẳng biết nói thế nào cho nó hiểu nên cứ phải im thôi”, “cuộc sống cứ ào ào rồi qua đi thôi chứ biết tiếng tăm gì đâu mà bảo là hiểu nhau được” như lời các chị tâm sự. Mặc dù sau một thời gian các chị đã cải thiện được phần nào tình trạng bất đồng ngôn ngữ đó song vì kiểu học tiếng chỉ học nói, không học viết nên các chị rất nhanh biết nói nhưng lại chỉ hạn chế ở mức độ giao tiếp đơn giản. Vì vậy trong cuộc sống vợ chồng cũng vẫn còn những rào cản ngôn ngữ nhất định “nó mà nói nhanh, hay nói những cái khó khó là chịu không hiểu được, đành cứ kệ thôi” (chị Hà), “vẫn nhiều lúc nó nói mình không hiểu, mình nói nó cũng không hiểu, lúc bình thường đã vậy, lúc tức giận thì thấy bực mình lắm” (chị Thanh). Trong gia đình hay giao tiếp xã hội các chị cũng “chỉ biết sơ sơ vậy thôi chứ ngồi xem vô tuyến có hiểu mấy đâu, cũng không đọc được” (chị Tân).

Rào cản ngôn ngữ không chỉ khiến cuộc sống vợ chồng của các chị trở nên khó khăn mà các chị còn bị hạn chế khá nhiều trong các mối quan hệ với gia đình nhà chồng, với xã hội. Những ngày đầu mới đến sống ở Vạn Vĩ cuộc sống của các chị tương đối biệt lập do không giao tiếp được, nhưng sau này kể cả khi các chị đã biết tiếng thì các chị cũng không thể thông thạo đến mức xóa nhòa được rào cản này. Theo khảo sát của tôi có nhiều chị đã sống ở Vạn Vĩ hơn 20 năm thì cũng vẫn chỉ có thể giao tiếp được ở mức thông thường. Sau khi con cái của các chị lớn lên thì rào cản ngôn ngữ càng có phần rõ nét do các chị thực sự khó giao tiếp với con. Khi con còn nhỏ, các chị tương đối chủ động trong việc chăm sóc và dạy bảo con cái và ngôn ngữ giao tiếp thường là tiếng Việt và tiếng địa phương (gọi là tiếng Pạc-và) song khi chúng lớn, đi học thì sự chủ động này bớt dần, do trẻ con đến trường học bằng tiếng phổ thông, trong nhà giao tiếp với

---

<sup>18</sup> Xem các bài: “Phụ nữ Việt Nam lấy chồng ngoại quốc để giúp đỡ gia đình”, Ben Stocking, Amerasian Family, 8/11/2008 website:

<http://www.dcvonline.net/php/modules.php?name=News&file=article&sid=5359> ;

“Bi kịch lấy chồng ngoại quốc”, Vệ Giang, Tạp chí Hạnh phúc gia đình ngày 14/11/2008, website: <http://netlife.com.vn/vn/doesong/11506/index.aspx>

bố mẹ, ông bà bằng tiếng địa phương nên dần dần chúng không còn nói tiếng Việt nữa, các chị buộc phải giao tiếp với con bằng tiếng địa phương, thứ tiếng mà các chị không biết thông thạo.

Rào cản ngôn ngữ cũng khiến cho các chị khó tiếp xúc được với các nguồn thông tin từ các phương tiện như tivi, radio, cũng không lĩnh hội được đầy đủ thông tin từ chính quyền địa phương. Điều này đã làm cho cuộc sống của các chị có phần cô lập, bị phụ thuộc vào người chồng và khá thiệt thòi. Ví như các chị rất sợ đi bệnh viện, ngại gặp chính quyền địa phương vì “sợ không biết nẻo nào mà nói” (chị Tân).

#### *Điều kiện sống nghèo khó và lao động vất vả*

Hầu hết những chị mà tôi gặp ở Vạn Vĩ đều có mức sống nghèo so với mặt bằng kinh tế khá phát đạt của dân làng hiện nay. Theo tìm hiểu của tôi vào tháng 5 năm 2009, mức sống của dân làng Vạn Vĩ khá cao, 80% số hộ trong làng có nhà kiên cố từ 2 tầng trở lên, trung bình mỗi hộ có 1 xe máy, 1 điện thoại, các thiết bị gia dụng cơ bản như bếp ga, tivi, hầu như nhà nào cũng có, do buôn bán phát triển nên nhiều gia đình ở Vạn Vĩ sở hữu những chiếc xe ô tô hiện đại, có gia đình sở hữu vài khách sạn lớn bên bờ biển hay một vài xưởng thu gom, sơ chế và bán buôn hải sản,... Còn với những phụ nữ Việt Nam ở đây, chị thì đi thuê nhà ở, chị thì đã có nhà riêng nhưng hầu hết đều là nhà cấp 4, diện tích nhỏ, không kiên cố, đồ dùng trong nhà ở mức rất đơn giản, hiếm nhà nào có điện thoại,...

Trong điều kiện gia đình nghèo so với dân làng như vậy, những người phụ nữ Việt Nam ở đây đều bắt đầu cuộc sống gia đình bằng công việc nội trợ. Cũng do họ không có công việc gì ổn định trước khi đến Vạn Vĩ nên họ cũng chưa thể làm công việc gì khác ngoài việc nội trợ và những người đàn ông Trung Quốc khi kết hôn với họ cũng phần lớn là cần đến họ trong vai trò này. Những người chồng của họ chuyên tâm vào việc đi biển kiếm ăn nên hầu như toàn bộ việc nhà và chăm sóc con cái đều do những người phụ nữ này đảm nhận. Việc nội trợ của các chị không chỉ có chuyện cơm nước, con cái, nhà cửa mà còn luôn cần trợ giúp cho công việc đi biển, làm biển của chồng, các chị thường chuẩn bị lưới, dụng cụ, đồ ăn cho người đi làm, rồi sau khi họ đi về các chị lo việc gỡ lưới, vá lưới, giặt giũ,... nhìn chung là “công việc không có gì vất vả lắm nhưng cũng cứ luôn chân luôn tay ấy” (chị Hồng).

Sau một thời gian, bên cạnh việc nội trợ vẫn chiếm nhiều thời gian nhất của các chị, các chị còn tranh thủ lúc rảnh rỗi khi con cái đi học, chồng đi biển để ra bãi khai thác hải sản, theo chồng ra biển trợ giúp công việc kéo lưới, thu gom hải sản, bán hải sản hoặc mở hàng buôn bán nhỏ quanh nhà hoặc ở chợ làng. Hầu như chị nào cũng vừa đảm nhiệm vai trò nội trợ, vừa tham gia vào các công việc nặng nhọc bên ngoài để kiếm thêm thu nhập. Trong khi đó phần đông những người phụ nữ ở làng Vạn Vĩ không tham gia vào công việc lao động kiếm tiền như các chị, họ chỉ ở nhà chăm lo gia đình, còn công việc đi biển hoặc buôn bán kiếm tiền là của người chồng.

#### *Sức ép từ chuyện con cái*

Do hoàn cảnh của những người chồng Trung Quốc nên họ đặc biệt quan tâm đến chuyện con cái, nhiều người xác định hẳn là bằng mọi cách lấy vợ hay mua vợ về chỉ để có con. Điều này tạo sức ép lớn cho các chị, nhất là với những chị không thể có con được ngay hoặc chưa muốn có ngay do muốn ổn định tâm lý và gia đình một thời gian sau cuộc hôn nhân vội vã. Trong các chị mà tôi đã gặp không có chị nào trì hoãn được việc có con ngay do người chồng không muốn như vậy và các chị không có cách nào để bàn bạc hay thống nhất với chồng về chuyện đó. Một số chị chưa có con ngay thường là do không thể có được chứ đều không phải là do họ chủ động làm như vậy. Và trong trường hợp đó thì cuộc sống của họ khá căng thẳng (cả với chồng và gia đình nhà chồng). Đa số đưa con đầu của các chị được sinh ngay sau một năm đầu các chị lấy chồng, và không lâu sau đó các chị đã sinh thêm con thứ hai. Các chị đều làm mẹ trong bối cảnh chưa sẵn sàng về tâm lý, khó khăn về điều kiện kinh tế và thiếu sự chăm sóc y tế cần thiết.

Thêm nữa, tư tưởng phân biệt con trai con gái vẫn còn khá phổ biến ở Vạn Vĩ, nhất là ở những người chồng và gia đình chồng của các chị. Do họ đều là những người lao động nghèo, ít học, ít giao tiếp xã hội nên nhận thức của họ về vấn đề này còn nhiều hạn chế. Mặc dù chính họ đang gánh hậu quả của việc lựa chọn sinh con trai, mà việc họ phải khó khăn đi tìm vợ, mua vợ từ Việt Nam là ví dụ sống động mà họ đang trải nghiệm nhưng dường như điều đó không mấy thức tỉnh họ. Tất nhiên cũng do công việc chính của họ là làm biển nên họ có nhu cầu nhiều hơn về sức lao động của con trai song điều đó chỉ là một phần, điều quan trọng hơn nằm ở tâm lý đã ăn sâu vào văn hoá, suy nghĩ và ứng xử của họ. Theo chính sách các chị được phép sinh hai con nên có không ít trường hợp các chị sinh con gái thứ hai phải giấu giếm cho đi để sinh tiếp với hy vọng sinh được con trai, có chị may mắn vì sau khi cho con gái đi sinh được con trai, còn có chị cho con gái đi nhưng rồi vẫn lại sinh con gái. Tuy nhiên mặc dù sinh được con trai giải toả tâm lý căng thẳng với chồng và gia đình chồng thì chính các chị lại rơi vào sự căng thẳng khác là nỗi niềm của người mẹ khi phải để con mình cho người khác nuôi từ khi mới sinh.

Việc chăm sóc con cái cũng tạo ra không ít sức ép cho các chị khi công việc này do các chị làm là chính nhưng lại luôn là nguyên nhân dẫn đến sự va chạm. Không thống nhất được cách dạy bảo và chăm sóc con với chồng và gia đình chồng, lỗi lầm của con cái luôn được gán cho sự chăm sóc và dạy bảo không tốt của người mẹ,...là những điều khiến các chị cảm thấy không thoải mái.

Việc học hành của con cái cũng mang đến cho các chị không ít điều phiền muộn. Do các chị không được học hành đến nơi đến chốn nên niềm khao khát của các chị là con cái học hành tốt hơn mình nhưng do điều kiện Vạn Vĩ không có trường cấp 3 nên con cái các chị chỉ học được hết cấp 2, các chị không đủ điều kiện kinh tế để gửi con lên huyện hoặc thành phố học cấp 3. Thêm nữa chồng và gia đình chồng các chị cũng thường không ủng hộ việc học hành cao của con cái, và đây lại là một sự thiệt thòi khác của con cái các chị và của chính các chị trong cuộc sống.

Con cái không nói được tiếng Việt cũng là nỗi niềm của các chị. Các chị đều mong muốn và cố gắng giữ được tiếng Việt cho con như giữ sự kết nối giữa con cái với gia đình và quê hương bên ngoài, giữ sự giao tiếp thoải mái nhất giữa các chị với con nhưng con cái các chị dần dần xa lạ với tiếng Việt khi chúng đến trường khiến cho các chị không khỏi ngậm ngùi.

### *Sự đánh giá không công bằng của xã hội*

Trong sự nhìn nhận của xã hội, những người phụ nữ Việt Nam lấy chồng Trung Quốc thường bị xem là nhóm người không có tiếng nói (*subaltern*), dễ bị lợi dụng và trở thành nạn nhân của tệ nạn buôn bán phụ nữ<sup>19</sup>. Nghĩ đến họ, dường như mọi người nghĩ ngay đến những người “có hoàn cảnh đặc biệt”, không lấy được chồng ở Việt Nam nên phải đi Trung Quốc lấy chồng, nghĩ ngay đến những cuộc hôn nhân do mua bán, lừa gạt không có tình yêu, hạnh phúc,... Chính vì mang tiếng như vậy nên ở nhiều làng quê, nhất là thời điểm cuối những năm 80, 90 nhà nào có con đi lấy chồng Trung Quốc thường cảm thấy xấu hổ và chịu sự bần tán của dân làng. Không chỉ chịu sự đánh giá chủ quan và nhiều định kiến đó của nơi quê hương Việt Nam, những người phụ nữ này còn chịu sự nhìn nhận không thiện cảm từ cộng đồng nơi họ đến sống. Dân làng Vạn Vĩ cũng thường xem những người phụ nữ Việt Nam lấy chồng ở đây như những đối tượng có hoàn cảnh, nghèo khó vất vả và “chắc là cũng không tốt đẹp gì lắm nên mới phải thế” (bà Trân, đội 12 Vạn Vĩ). Các chị quen với việc dân làng Vạn Vĩ ít khi gọi tên các chị mà thường gọi chung là “cái cô Việt Nam”, “cái đũa Việt Nam”, “cái con Việt Nam” sau đó ghép với nghề nghiệp hoặc đặc điểm đặc biệt gì đấy của các chị hoặc của những người chồng, kiểu như “cái cô Việt Nam bán hoa quả”, “đũa Việt Nam vợ thằng lái xe ba bánh”, “đũa Việt Nam vợ thằng què tay”,... Mặc dù dần dần các chị cũng quen với cách gọi tên đó nhưng cũng vẫn không khỏi ngậm ngùi.

### *Gánh nặng của cảnh “áo gấm về làng” và nỗi lo làm tròn chữ “hiếu”*

Chính vì chịu sự đánh giá không công bằng của xã hội cả ở Việt Nam và Trung Quốc nên việc làm thế nào để thay đổi định kiến của cộng đồng và nâng cao thể diện cho bản thân và gia đình trở thành nỗi lo triền miên của các chị. Bất cứ chị nào cũng có những sự tính toán và chuẩn bị

<sup>19</sup> Xem

- “Vietnamese Women Are Kidnapped And Later Sold in China as Bride”, Wall Street Journal, August 3, 1999;

- “Trade in Vietnamese brides a boon for Chinese”, Le Viet Nam, Aujourd’hui, Vietnam News, November, 14, 2002,...

- “Ham chồng ngoại bị bán sang Trung Quốc”, Báo Công An nhân dân ngày 21/8/2008; “Bi kịch lấy chồng ngoại quốc”, <http://netlife.com.vn/vn/doisong/11506/index.aspx> website cập nhật ngày 14/11/2007,...

- “Gần 11.000 phụ nữ vượt biên trái phép lấy chồng ngoại”, website: <http://vietnamnet.vn/xahoi/doisong/2006/06/579511/> Vietnamnet ngày 10/6/2006; “Phụ nữ Việt Nam lấy chồng Hàn Quốc: Những cuộc hôn nhân không tình yêu và bao nỗi khó khăn”

chu đáo về vật chất, tinh thần và diện mạo bản thân cho những chuyến về quê. *Về kinh tế*, chị nào cũng nói dù thế nào thì về quê cũng phải có chút ít quà cáp rồi tiền để cho mọi người và tiền tiêu pha trong những ngày ở quê cũng phải rộng rãi thoải mái một chút thì mới yên tâm được và mới dám về. *Về diện mạo*, chị nào trước khi về quê cũng chuẩn bị tươm tất hơn cho bản thân để xuất hiện cho đàng hoàng, “không đến nỗi” trước mặt gia đình và làng xóm. Chị Lý kể chị chuẩn bị rất nhiều thứ trước khi về trong đó việc quan trọng là “chỉnh trang” lại diện mạo: “chị cũng mua cái quần cái áo mới cho mình nữa và đi cắt cái tóc cho gọn gàng, bao nhiêu năm mới về cũng phải cho tươm tất để hàng xóm láng giềng còn nhìn vào, để bố mẹ mình đỡ xấu hổ chứ”. *Về tinh thần*, chị nào cũng chuẩn bị cho mình tinh thần vui vẻ khi về thăm nhà, các chị không nói những chuyện buồn, không than thở về sự vất vả trong cuộc sống, thậm chí còn luôn nói tốt hơn về cuộc sống của mình hay tìm cách che giấu sự vất vả của mình nếu người nhà có đoán được và hỏi đến. Các chị luôn cố gắng để làng xóm, gia đình nhìn vào và nghĩ là các chị có cuộc sống tốt. Tại sao các chị phải làm như vậy trong điều kiện kinh tế rất hạn chế của mình?

Trước hết, cũng như bao nhiêu người khác sống trong lũy tre làng, họ được trao truyền những giá trị văn hoá của làng quê, trong đó có tâm lý phổ biến là việc đi ra khỏi làng quê của một thành viên trong làng thường đồng nghĩa với việc người đó sẽ thành đạt hơn ở ngoài xã hội, sung túc hơn trong cuộc sống và có thể giúp đỡ được gia đình và làng quê. Chính vì vậy mà những người đi xa khỏi làng dù có vất vả thế nào thì khi về làng cũng luôn muốn thể hiện là mình thành đạt, sung túc hay ít nhất cũng không đến nỗi gì. Các chị cũng như những người con xa quê khác làm điều đó phần vì để có được sự hãnh diện cho bản thân mình trước dân làng hay ít nhất là cũng không bị họ “nói ra nói vào” là “tưởng đi khỏi làng thế nào hoá ra cũng chẳng làm được cái gì ra hồn” (chị Hồng kể) nhưng một phần quan trọng khác là vì gia đình, vì những người thân đang sống ở quê, sống trong dư luận của cộng đồng làng vốn hay “nhìn ngó” nhau, “bàn tán” nhiều hơn ở đô thị. Thêm nữa, việc các chị lấy chồng Trung Quốc nghèo khó cũng là đề tài cho dân làng bàn tán nên mỗi lần về quê, các chị lại càng phải cố gắng thể hiện với dân làng rằng các chị đi lấy chồng Trung Quốc nhưng không đến nỗi nghèo, vất vả và các chị cũng không phải là dạng “bỏ đi”, không còn ai lấy thì mới phải lấy chồng Trung Quốc như mọi người nghĩ.

Dù các chị làm tất cả những điều đó đơn giản vì nghĩ là nên làm như vậy vì thể diện của bản thân và gia đình ở quê nhưng tôi nhận thấy rõ ràng tất cả những sự bàn tán, dèm pha, ác cảm trong dư luận dân làng dành cho các chị đã là một sức ép không nhỏ mà các chị phải chịu và các chị từng bước cố gắng cải thiện điều đó. Sự cố gắng đó không phải trong một ngày, một lần mà theo suốt và trở thành một phần trong ứng xử, trong cuộc sống của các chị.

Không những “đối ngoại” với dân làng như vậy mà ngay cả “đối nội” với những người thân trong gia đình các chị cũng không thể hiện hết được đời sống thật của mình. Các chị chủ động chỉ chia sẻ với người nhà những thông tin, những chuyện vui trong cuộc sống mà không chia sẻ những chuyện mà theo các chị là sẽ khiến người nhà lo lắng. Những nỗi khó nhọc khi làm dâu xứ người, những sự vất vả của công việc biển bãi hay buôn bán, những nỗi buồn của cuộc sống với người chồng không cùng ngôn ngữ,... đều được các chị giấu kín. Theo các chị thì “nói ra người

nhà cũng không hiểu được hết mà lại thêm lo cho mình. Các chị không nghĩ đến bản thân mình nhiều mà chỉ lo lắng và sợ nhất là làm gì ảnh hưởng đến gia đình, làm cho gia đình bị mang tiếng với làng xóm. Điều đó chứng tỏ mặc dù các chị đã đi xa khỏi làng, đi ra ngoài biên giới đất nước nhưng cũng vẫn không ra khỏi được sức ép của dư luận cộng đồng nơi làng quê vì đơn giản là các chị còn có gia đình bố mẹ anh chị em ở đó và các chị luôn muốn nâng cao thể diện cho họ với làng xóm. Điều này trở thành nguyên nhân quan trọng khiến cho các chị đã bước chân ra đi là không còn có ý nghĩ trở về cho dù nơi đất khách các chị có chịu khổ sở, cô đơn, có gặp khó khăn đến thế nào đi nữa.

Nỗi niềm mà chị nào cũng chia sẻ và xuất hiện nhiều nhất trong các câu chuyện của các chị là sự lo lắng cho cha già mẹ yếu ở Việt Nam. Nỗi lo lắng của các chị về cha mẹ giống nhau từ trong ý nghĩ cho đến những câu nói thể hiện ra, chị nào cũng kể rằng lo lắng nhất là lo cho bố mẹ ở quê, lo mình không làm tròn phận sự làm con, không làm tròn chữ hiếu với cha mẹ. Chị nào cũng cho rằng không ở gần chăm sóc được bố mẹ là điều “khổ tâm” nhất, là nỗi lo lắng dằn vặt nhất. Trong quan niệm của các chị, được tiếp nhận từ truyền thống gia đình và trong bối cảnh văn hoá Việt Nam thì con cái nên và cần thiết ở gần bố mẹ lúc bố mẹ đã già để chăm sóc, để “báo hiếu”. Trong khi đó quan niệm về chữ “hiếu” ở làng quê của các chị hiện đã có sự thay đổi, không ít gia đình quan niệm rằng con gái đi lấy chồng xa có tiền gửi về cho bố mẹ xây nhà cao cửa rộng, sống sung túc, mát mặt với dân làng như vậy mới là con có hiếu. Càng nhìn thấy như vậy các chị càng buồn và tủi cho phận của mình và càng cảm thấy mình có lỗi với cha mẹ. Và suy nghĩ này cũng đã trở thành gánh nặng thường trực trong cuộc sống của các chị.

#### *Sự cô đơn, tủi phận trên đất khách*

Xa quê hương, xa gia đình và những người thân, làm quen và thích nghi dần với một cộng đồng khác, ngôn ngữ khác, văn hoá khác, cuộc sống của các chị có nhiều những nỗi niềm và cả sự cô đơn, tủi phận. Mặc dù việc vất vả kiếm sống, sự bận rộn chăm sóc gia đình con cái, những nỗi lo “cơm áo gạo tiền” thường nhật đã chiếm hầu hết tâm trí của các chị khiến cho các chị rất hiếm có thời gian để nghĩ nhiều đến hoàn cảnh của mình hay cảm nhận về nỗi cô đơn ở xứ người. Nỗi niềm cô đơn của các chị thể hiện cả ở ý nghĩa vật chất và tinh thần. Trong cuộc sống hàng ngày ở Vạn Vĩ hầu như một mình các chị lo liệu thu xếp cho cuộc sống gia đình, do tính chất công việc nên những người chồng của các chị thường xuyên đi làm biển nên công việc nhà, nội trợ, việc sinh đẻ và chăm sóc con cái chủ yếu do các chị đảm nhận là chủ yếu. Không những vậy, trong ứng xử với hàng xóm, với gia đình cả bên nội bên ngoại cũng chủ yếu do các chị thu xếp và chủ động làm, trở về quê ngoại cũng như lo lắng cho các công việc bên gia đình mình cũng chỉ có các chị làm,... Từ thực tế như thế, các chị luôn là những phụ nữ cô đơn trong đời sống tinh thần. Các chị chia sẻ rằng lấy chồng “khác người, khác tiếng” không thể nào giải bày được với chồng những tâm sự của mình, thậm chí trong công việc và cuộc sống hàng ngày nhiều khi còn chẳng hiểu được hết xem chồng nói gì thì làm sao mà những chuyện khác thuộc về tình cảm và nỗi niềm riêng tư mà có thể nói được. Ngoài ra những nỗi lo lắng của các chị cho gia đình ở Việt Nam, cho con cái, cho tương lai,... thì đều rất hiếm khi nói được với chồng. Cuộc sống trong quá



khứ, những thăng trầm trong chuyện tình cảm,...lại càng chẳng bao giờ các chị chia sẻ với chồng. Con cái các chị từ khi bắt đầu đi học cũng ít nói hoặc không nói tiếng Việt và bắt đầu nói tiếng khác với thứ tiếng mà các chị đang nói (nhưng cũng không thạo) khiến cho mẹ con cũng khó có thể chia sẻ tình cảm và nhiều điều khác trong cuộc sống khiến cho không khỏi có lúc các chị cô đơn ngay trong gia đình của mình.

Dù mỗi chị có hoàn cảnh gia đình khác nhau nhưng dường như nỗi lo lắng, sự tủi thân thì lại khá giống nhau, có lẽ do cùng cảnh lấy chồng và sống ở xứ người đã tạo ra điều đó. Ngoài ra, thái độ và ứng xử của cộng đồng với các chị, cả cộng đồng làng nơi quê hương các chị ở Việt Nam và cộng đồng ở Vạn Vĩ. Với cộng đồng ở Việt Nam, không ít người nhìn các chị với những định kiến và con mắt đầy dò xét mỗi lần các chị về thăm quê. Chị Hà tâm sự là không về quê được thì thấy buồn vô cùng vì nhớ nhà nhưng về quê xong quay lại sang đây cũng thấy buồn vì tủi thân trước những lời bàn tán ác ý của dân làng. Với cộng đồng ở Vạn Vĩ, các chị cũng chịu không ít sự hiểu lầm, sự không tôn trọng của mọi người, nhất là trong thời gian đầu khi các chị mới sang.

Hầu hết các chị mà tôi đã có dịp nói chuyện đều chia sẻ với tôi cảm giác tủi thân vì đã không thể thuyết phục được chồng con học tiếng Việt, đặc biệt là con cái không nói tiếng Việt. Các chị thấy buồn vì các chị ngày càng trở nên cô đơn khi con cái lớn dần và không muốn chia sẻ sự hiểu biết ngôn ngữ với các chị, nhiều đứa trẻ học tiếng phổ thông xong cũng không còn muốn duy trì cả phương ngữ địa phương để nói chuyện với bố mẹ nữa, mà ngay cả phương ngữ địa phương (ngôn ngữ thường ngày) thì các chị cũng vẫn chưa thành thạo. Các chị tủi thân vì mình thì sang xứ lạ, mọi thứ phải học từ đầu, nhất là ngôn ngữ, phải cố gắng quen để nhanh chóng giao tiếp và thích nghi được với người chồng và cuộc sống ở đây, vậy mà chồng các chị thì coi đó là việc đương nhiên các chị phải làm nếu muốn hiểu họ, còn họ và con cái thì lại không có nghĩa vụ phải hiểu các chị.

Thêm nữa việc chồng các chị hầu như không bao giờ về thăm quê cùng các chị, đã vậy lại cũng không muốn các chị cho con cái về quê cũng làm cho các chị tủi thân không ít. Các chị đều tâm sự là các chị không ngại quãng đường xa xôi hay con đường trở về bất hợp pháp qua biên giới, cũng không sợ sự cô đơn khi “thân gái dặm trường” mà chỉ sợ những ánh mắt dò xét của dân làng, sợ những câu hỏi về chồng con của bố mẹ, anh em, sợ những lời bàn tán sau khi các chị đi sẽ làm khổ gia đình, sợ việc con cái không có mối quan hệ với gia đình bên ngoài. Những người chồng của các chị do mặc cảm về cuộc hôn nhân không hợp pháp, mặc cảm về việc không có đầy đủ giấy tờ cần thiết và họ luôn có tâm lý là về Việt Nam sợ bị công an bắt nên họ không muốn theo vợ về quê. Họ cũng không muốn cho con cái về quê cùng vợ vì chỉ sợ các chị về cùng con thì sẽ không muốn quay lại Vạn Vĩ với họ. Mặc dù không gọi tên nỗi niềm này là sự không công bằng hay là cái gì khác, cũng không vì thế mà kêu ca hay mâu thuẫn với chồng nhưng các chị rất buồn và tủi thân vì điều đó.

Có vô vàn những khó khăn mà những người phụ nữ Việt Nam lấy chồng Trung Quốc ở làng biển nhỏ này phải đối mặt. Tự tôi, sau khi được nghe câu chuyện cuộc đời của các chị, đã gọi tên và

ghi lại những khó khăn đó của các chị, còn bản thân các chị rất ít khi nghĩ đến những điều đó. Các chị chấp nhận cuộc hôn nhân với người chồng Trung Quốc nghèo khó đó như chấp nhận số phận của mình và dù cuộc sống sau hôn nhân có khó khăn đến đâu các chị cũng vẫn cho đó là sự sắp đặt của số phận và không hề có ý định thay đổi. Bằng sự quan sát của mình và qua câu chuyện của các chị, tôi được chứng kiến các chị đã thông minh như thế nào để vượt qua những khó khăn đó và dần dần chủ động sắp xếp cuộc sống của mình.

### *Quá trình chủ động thích nghi và tạo dựng cuộc sống mới trên đất khách*

#### *Học tiếng*

Có thể nói cuộc sống của các chị là chuỗi ngày dài của những sự thích nghi, trong đó việc học ngôn ngữ là sự thích nghi đầu tiên. Tất cả các chị đều cho biết các chị học được tiếng tốt nhất và nhiều nhất là qua người chồng. Trong cuộc sống hàng ngày, vợ chồng cứ nói chuyện với nhau, cứ trao đổi qua lại, lúc đầu thì phải chỉ trực tiếp, rồi diễn tả bằng cử chỉ,...sau rồi dần dần các chị hiểu dần từ những đồ vật hay công việc trong nhà, trong bếp, rồi các chị đi chợ, giao tiếp qua việc mua bán,...Cách học trực tiếp và thực tế đó của các chị tỏ ra rất có hiệu quả, học từ người chồng là chính, rồi đến các thành viên trong gia đình, rồi hàng xóm, người làng,...học ở mọi nơi mọi lúc có thể nên các chị tiếp thu rất nhanh. Tất nhiên cũng do các chị chỉ học nói thôi mà không học viết hay cách nhận mặt chữ nên cũng nhanh hơn nhưng chính các chị cũng thừa nhận là “cứ hay nói chuyện với chồng và các người rồi bắt chước nhiều mà nói được đấy” (chị Tân). Theo quan sát của tôi và cũng được các chị chắc chắn lại là thường thì các chị chỉ mất khoảng 6 tháng là quen với tiếng ở đây, bắt đầu hiểu và nói lại được những cái đơn giản, và mất khoảng 1 năm để có thể nói chuyện thông thường được. Bằng việc học tiếng thông qua việc chịu khó giao tiếp từ trong gia đình cho đến ngoài cộng đồng, các chị đã chuyển vị trí và tiếng nói của mình trong gia đình từ thụ động tiếp nhận một chiều sang chủ động nói chuyện và bàn bạc việc nhà cũng như dàn xếp các mối quan hệ. Và vì vậy quá trình thích nghi của các chị được đẩy nhanh hơn, cuộc sống vợ chồng cũng cải thiện theo hướng tốt hơn, các quan hệ xã hội trong cộng đồng cũng được thuận tiện hơn.

#### *Học các thói quen sinh hoạt*

Các chị đều cho biết thời gian đầu các chị đã phải rất cố gắng chú ý, tìm hiểu và thích nghi với chồng và gia đình chồng, chú ý từ cách nấu ăn, cách nói, cách làm các công việc của người chồng cũng như các thành viên khác trong gia đình để học hỏi, bắt chước và rồi làm đúng như vậy. Các chị cũng đã phải dần dần thay đổi những thói quen của mình để thích nghi với những thói quen mới của chồng và gia đình, ví dụ khi tôi gặp chị Thanh năm 2004 lúc đó chị mới sang được 1 năm chị kể rằng lúc mới sang các chị rất khó ăn các món ăn mà chồng và gia đình chồng thường ăn như ăn cháo buổi sáng và buổi trưa, trong bữa cơm thường ăn các loại canh trước, ăn nhiều đồ ngọt,...hay khó quen cách xưng hô chỉ có hai ngôi (mày-tao), cách thực hành các nghi lễ trong gia đình,...nhưng lần sau gặp chị năm 2005 chị cho biết đã quen cách ăn mặc, nói năng,

cũng như cách sinh hoạt của chồng rồi và chị cũng đã đổi thói quen của mình cho giống như vậy “cho nó tiện”, đến năm 2009 gặp lại chị, tôi thấy chị không khác gì người Trung Quốc, từ cách ăn nói, làm lụng, nấu nướng,...chị còn chia sẻ với tôi là “đợt trước về bên ngoài anh chị nấu cho ăn mà lại thấy khó ăn, chắc em đã quen ăn ở đây rồi”. Các chị đã luôn có ý thức tốt về vai trò của người vợ, chăm lo vun vén cho cuộc sống gia đình, nhiều khi quên đi những sở thích cá nhân, những thói quen đã có từ nhiều năm để hoà hợp với chồng và gia đình chồng.

#### *Chủ động tìm kiếm việc làm ngoài gia đình*

Ngay sau khi sắp xếp ổn định được việc nội trợ trong gia đình, các chị nhanh chóng tìm kiếm các công việc phù hợp ngoài gia đình vừa để kiếm thêm thu nhập, vừa mở rộng phạm vi giao tiếp xã hội. Đa số họ chọn việc làm biển bãi cùng với gia đình, vừa chủ động về thời gian lại vừa thuận tiện cho công việc chung của cả gia đình. Một số chị tự đi khai thác hải sản trên bãi biển ở làng, một số chị khác ra bãi biển đợi khi chồng kéo lưới về thì gỡ lưới, bán hải sản rồi thu dọn lưới về. Một số chị khác chọn nghề may vá quần áo hoặc buôn bán nhỏ lẻ ở chợ làng. Mỗi công việc có sự vất vả riêng, tuy nhiên, bằng sự chăm chỉ và nhanh chóng tìm các công việc hợp lý để làm chứng tỏ khả năng thích nghi và chủ động thích nghi của các chị ở đây. Công việc của các chị không những đóng góp một phần quan trọng cho kinh tế gia đình mà hơn thế sự chủ động làm việc để có thêm thu nhập của các chị còn cải thiện rất lớn tiếng nói cũng như vị trí của các chị trong gia đình. Sự chăm chỉ và tháo vát đó của các chị đã thay đổi khá nhiều sự phân công lao động trong gia đình. Thông thường ở Vạn Vĩ trong gia đình chỉ người đàn ông đi làm, còn phụ nữ ở nhà lo việc nội trợ, có rỗi thời gian thì họ ngồi nói chuyện với nhau, chơi mạt-chược,...chứ họ không đi làm kiếm tiền. Các chị Việt Nam lấy chồng ở đây thì khác hẳn, bên cạnh việc đảm bảo vai trò nội trợ, các chị vẫn làm các công việc kiếm tiền, kể cả các việc nặng như làm biển bãi. Người chồng trong gia đình các chị chủ yếu chỉ lo việc đi biển trong sự hỗ trợ đắc lực và cùng làm của các chị. Chính đức tính chăm chỉ, nhanh nhẹn và chủ động làm việc này của các chị mà đã khiến cho cuộc sống của các chị nhanh chóng ổn định ở nơi đất mới này.

#### *Đầu tư và tạo dựng mạng lưới xã hội*

Khi mới đặt chân đến làng Vạn Vĩ, cuộc sống của các chị gần như chỉ bó hẹp trong phạm vi gia đình. Sau đó trong quá trình học tiếng, quá trình sinh con và chăm lo cuộc sống gia đình, quá trình thích nghi với công việc và điều kiện sống ở làng, các chị đã từng bước mở rộng phạm vi quan hệ, phạm vi giao tiếp của mình và dần dần tạo dựng nên những mối quan hệ xã hội bên ngoài phạm vi gia đình. Điều này giúp cho các chị có thêm được nhiều những thông tin hữu ích, giúp các chị hoà nhập nhanh hơn với cuộc sống và cũng thuận lợi hơn trong công việc làm ăn.

Để giao tiếp với hàng xóm láng giềng, các chị phải cố gắng vượt qua rào cản ngôn ngữ và khắc phục định kiến không chính xác của dân làng về mình. Các chị thường chủ động giao tiếp với những người hàng xóm theo nhiều cách khác nhau và luôn giữ ý tứ cũng như chủ động giúp đỡ họ trong khả năng có thể. Các chị không ngại gì việc hết, ngoài việc gọi nhau chia sẻ cái ăn cái

uống hàng ngày, chia sẻ ít quà mang từ Việt Nam sang, hàng xóm mà có việc gì như việc hiếu hỉ, hay gió bão xô lệch mái nhà cần giúp, trông con những lúc cần thiết,...các chị đều sẵn lòng làm giúp, hoặc không trực tiếp làm được thì cũng nhắc chồng sang làm. Không những vậy trong gia đình các chị cũng luôn cố gắng không để to tiếng, cãi vã gì để làm phiền hay mang tiếng với hàng xóm. Cứ dần dần, bằng những hành động cụ thể và bằng chính cung cách sống và ứng xử trong gia đình như vậy, các chị xây dựng được quan hệ thân thiện và gần gũi với những người hàng xóm. Dần dần những người hàng xóm của các chị cũng có những nhìn nhận khác về các chị, họ hiểu ra rằng các chị là những người lao động hiền lành và chịu thương chịu khó, rồi họ cũng đã đối xử với các chị rất tốt. Với nhận thức “bán anh em xa mua láng giềng gần” các chị không ngừng duy trì và “đầu tư” vào mối quan hệ với hàng xóm láng giềng theo những cách rất tự nhiên, thiết thực và gần gũi. Và rồi giữa các chị và họ có mối quan hệ thân thiết chia sẻ và giúp đỡ nhau rất nhiều trong công việc hàng ngày.

Do mặc cảm vì chưa có đăng ký kết hôn mà cũng không có hộ khẩu ở Vạn Vĩ, lại cũng chưa thạo ngôn ngữ nên hầu hết các chị hiện đang sinh sống ở đây đều có tâm lý e ngại chính quyền địa phương. Nếu như trong quan hệ với hàng xóm láng giềng các chị thường chủ động tạo ra những cơ hội giao tiếp thì trong mối quan hệ với chính quyền địa phương các chị dường như lại chủ động né tránh, nếu như các chị luôn cố gắng để có được những sự giao tiếp trực tiếp với những người hàng xóm thì trong giao tiếp với chính quyền địa phương các chị lại thường chọn cách giao tiếp gián tiếp. Khi có việc cần phải gặp chính quyền như xin học cho con, xin giấy phép mở hàng,...các chị đều để chồng đi trực tiếp. Nhưng trong gia đình thì các chị lại luôn là người nhắc nhở chồng con thực hiện tốt các qui định của chính quyền, tham gia tích cực vào các cuộc vận động đóng góp như sửa đường, dọn vệ sinh,...Không những vậy các chị còn cố gắng giữ gia đình yên ấm, không gây chuyện âm ỉ xóm làng, không cãi nhau to tiếng gì ở chỗ làm,... Vì vậy, mặc dù không giao tiếp trực tiếp nhiều nhưng bằng những việc làm cụ thể của mình, từ sự biết điều, giữ ý trong những ứng xử trong gia đình cho đến ứng xử trong cộng đồng với hàng xóm láng giềng, với dân làng, và sự tham gia nhiệt tình các công việc của cộng đồng, sự chấp hành đầy đủ và nghiêm túc những qui định của làng xóm,...các chị đã tạo ra được sự cảm tình và những suy nghĩ tốt về mình từ phía những người dân làng, những người hàng xóm và những cán bộ đại diện cho chính quyền địa phương. Đây là những cách ứng xử rất thân thiện và thông minh của các chị với cộng đồng và chính quyền. Duy trì cách ứng xử đó các chị đã nhận được sự ủng hộ, chở che, giúp đỡ rất nhiều của cộng đồng làng và chính quyền sở tại, và chính điều này đã giúp cho cuộc sống của các chị nơi “đất khách quê người” thuận lợi và dễ chịu hơn.

Với những chị em cùng hoàn cảnh sang Vạn Vĩ lấy chồng, các chị coi nhau như chị em trong nhà, giúp đỡ và chia sẻ với nhau nhiều chuyện: từ việc trợ giúp những người mới sang làm quen với cuộc sống đến việc thăm hỏi, hỗ trợ nhau những lúc gia đình và bản thân có khó khăn; từ việc chuyển tải cho nhau thông tin về việc đi lại, làm ăn đến việc cầm giúp quà cáp và thăm hỏi gia đình của nhau khi về Việt Nam,... Bằng những sự trợ giúp nhau cả về vật chất và tinh thần, cả trong công việc làm ăn và cuộc sống hàng ngày như vậy, các chị đã thực sự tạo ra một cộng đồng

tại đây, chia sẻ trách nhiệm và những lợi ích từ cộng đồng đó. Đây lại là một cách ứng xử thông minh và hiệu quả khác của các chị trong quá trình thích nghi với cuộc sống ở ngôi làng biển này.

### *Biết cách bằng lòng với cuộc sống*

Mặc dù chị nào cũng xác định được là mình lấy chồng trong hoàn cảnh không bình thường như những người phụ nữ khác nhưng họ chấp nhận cuộc sống và luôn cố gắng thích nghi với người chồng, các chị luôn nhìn ra những điểm tốt của chồng để nhìn vào đó coi như sự may mắn của mình. Nói chuyện với bất cứ ai các chị cũng thường chỉ nói đến những điểm tốt đó của chồng và gia đình chồng, nhất là với những người mới gặp, họ luôn muốn nhấn mạnh, thậm chí nhiều chị còn nói quá lên những điểm tốt đó ở người chồng. Thậm chí, hoàn cảnh bị bán sang lấy người chồng tính tình ngang ngược, lười làm, hay đánh mắng vợ con,...như chị Lý thì chị cũng vẫn thường nói đến những ưu điểm của chồng cũng như những cố gắng của chồng trong việc khắc phục những hạn chế về tính cách và đối xử với gia đình, vợ con. Không chỉ tìm ra và nhấn mạnh ưu điểm của người chồng, các chị còn luôn đặt những ưu điểm đó trong sự so sánh với những người chồng ở quê của các chị để có thêm sự động viên cho mình rằng: “Chồng ở quê nhà em chẳng được như chồng em đâu, vợ có đi đâu làm gì thì phải nói từng tí một, vợ đẻ chẳng chăm vợ đâu, toàn lệ vào bố mẹ anh chị em thôi, có thằng vợ đẻ còn sinh chuyện ra đi tìm gái ấy, sợ lắm. Mà chúng nó chẳng thoải mái với vợ con như chồng em đâu” (chị Tân). Trong hoàn cảnh nào các chị cũng tìm ra được những điểm tốt của người chồng và nói nhiều đến điều đó mà không muốn nói đến những điều phiền muộn của mình về người chồng hay than thở về những nỗi khổ khi lấy chồng trong hoàn cảnh khó khăn. Vì tôi có điều kiện tiếp xúc với những người chồng cùng gia đình chồng của các chị và cả cộng đồng làng nơi các chị sống nữa nên tôi có được nhiều những thông tin từ những nguồn khác về những người chồng của các chị nên tôi hiểu không phải khi nào những người chồng đó cũng được như các chị nói. Nhưng tôi cũng hiểu vì sao các chị lại luôn khoe ra những ưu điểm của chồng và muốn nói nhiều về điều đó. Tất cả những khó khăn mà các chị gặp phải luôn được các chị lặng lẽ chịu đựng, một mặt sự chịu đựng ấy được các chị xem như bổn phận của mình phải như vậy, mặt khác các chị luôn tìm ra những ưu điểm của người chồng như một sự bầu víu, một sự động viên cho chính bản thân mình rằng dù sao thì chồng các chị vẫn là những người tốt hoặc ít nhất là không đến nỗi nào, không hay đánh vợ con mà ngược lại còn chăm sóc vợ con. Việc các chị luôn so sánh chồng mình với các trường hợp mà các chị biết ở quê hay ở ngay làng cũng là hình thức để tự động viên và bằng lòng với những gì mà mình đang có. Hơn nữa, sẵn có tâm lý “xấu chàng hổ ai”, “trong nhà đóng cửa bảo nhau”,...rất quen thuộc trong văn hoá ứng xử của người phụ nữ Việt, các chị bao giờ cũng muốn khoe với người khác những điểm tốt của chồng mình, vừa để có tiếng tốt về gia đình mình, vừa nâng cao vai trò của mình trong việc giữ yên ấm và hoà thuận trong gia đình, và cũng vừa như một sự an ủi cho chính bản thân mình, một chỗ dựa tinh thần để tự động viên mình tiếp tục cố gắng và lo liệu cuộc sống.

Tôi nhận thấy trong hoàn cảnh nào các chị cũng tìm ngay được lý do để giải thích cho những vấn đề mà các chị gặp phải, ví dụ mẹ chồng quát mắng thì giải thích là “chắc không nói được con trai

thì trút giận lên đầu chị”, chồng ham cờ bạc thì cho là “trước nhà buôn bán có tiền nên quen chơi bởi rồi” (chị Lý), chồng không giúp việc chăm sóc con cái thì giải thích là “mình là phụ nữ phải chăm con chứ đàn ông thì chăm sao được” (chị Thanh),...thậm chí cả việc các chị không thạo tiếng nên khó thể hiện được hết những cách ứng xử của mình trong gia đình cũng được các chị các chị lý giải theo chiều hướng tích cực hơn là khó khăn “nhiều khi lại thấy may ấy vì họ nói mình mình cũng không có hiểu, biết mình không hiểu họ cũng thôi, chắc thế nên họ cũng chẳng kiểm soát gì mình, lại đỡ va chạm” (chị Hồng). Không chỉ vậy, trong trường hợp nào các chị cũng luôn có ý nghĩ mình vẫn còn may mắn. Chị chồng đau ốm phải đi bệnh viện thì thấy may mắn vì mẹ chồng già, con cái và bản thân vẫn còn khoẻ mạnh, chị khác chồng ham cờ bạc thì lại nghĩ mình may mắn vì chồng chưa đến nỗi đánh mắng vợ con, có chị bị chồng đánh thì cũng lại vẫn thấy may mắn vì “bố mẹ chồng thương chị lắm, cứ chửi con trai suốt vì chuyện đó” (chị Lý),... Suy nghĩ như vậy khiến cho sự chấp nhận người chồng hay cuộc sống gia đình của các chị một cách vui vẻ và thoải mái hơn.

Qua câu chuyện của các chị tôi nhận thấy rõ một hành trình mà tất cả các chị đều đi qua với các chặng đường tương tự như nhau: từ quê nhà đến một miền đất mới, làm vợ rồi làm mẹ, lúc đầu phụ thuộc vào chồng mọi chuyện rồi chủ động dần trong cuộc sống, từ lạ lẫm đến quen thuộc, từ lo lắng đến thích nghi, từ sự thiếu hiểu biết về chồng đến sự cảm thông, dần dần có tình cảm rồi đến sự hy sinh bản thân cho chồng con,... Trong hành trình ấy các chị đã thể hiện rõ sự nhanh nhẹn, linh hoạt của mình, chủ động thích nghi, chủ động thu xếp ổn thoả cuộc sống gia đình và đặc biệt là cuộc sống vợ chồng của mình. Chính sự năng động, xông xáo và chủ động này của các chị đã khiến cho các chị thể hiện được vai trò làm vợ, làm mẹ và cải thiện vị trí của mình trong gia đình và trong cộng đồng.

Không lo nghĩ những điều xa xôi, không ảo tưởng về cuộc sống, không có nhiều tham vọng, những nỗi lo toan và tính toán của các chị chỉ là những điều rất gần gũi và cần thiết cho cuộc sống vật chất và tinh thần thường ngày, những điều mà các chị cố gắng để đạt tới được. Sẽ vẫn còn đó những trở trở, những nỗi niềm của các chị và cả những khó khăn của việc kết hôn với những người chồng Trung Quốc và sống xa quê hương, tôi không thể giúp gì được các chị nhưng tôi biết chắc chắn rằng sau khi được nghe những câu chuyện đời của các chị, có nhiều điều đã thay đổi trong nhận thức của tôi về cuộc sống của những người phụ nữ Việt Nam ở ngôi làng biển Vạn Vĩ này, về những phận đời được xem là “có hoàn cảnh”, là “lấy Tàu chứ hay ho gì đâu”,... như lời của một số dân làng ở quê các chị nói về các chị. Sự chịu đựng, chấp nhận hoàn cảnh, sự vượt khó, nỗi cô đơn, tủi phận, những toan tính đời thường, nỗi niềm đau đáu về quê hương, sự quyết tâm lập nghiệp nơi đất khách,... đều có ở các chị và mỗi câu chuyện đời của các chị lại là một cách thể hiện những điều đó ở những mức độ khác nhau. Chính vì vậy cuộc sống cũng như những trải nghiệm đó của những con người bình thường như các chị có thể đã nói với chúng ta nhiều điều.

Những người phụ nữ Việt Nam ở Vạn Vĩ mà tôi quan tâm có thể xem là đứng ngoài lề cả ở Việt Nam và Trung Quốc, họ không đại diện cho xã hội Việt Nam, không đại diện cho xã hội

Trung Quốc và cũng không đại diện cho xu hướng lấy chồng nước ngoài hiện nay (vì số lượng phụ nữ Việt Nam lấy chồng Trung Quốc ở Vạn Vĩ rất nhỏ so với số lượng này ở một số làng thuộc Đài Loan hay Hàn Quốc<sup>20</sup>). Tuy vậy những trải nghiệm của họ mà tôi ghi lại ở đây lại giúp cho chúng ta nhìn ra và nhìn lại nhiều vấn đề mà nếu như không có sự ra đi của họ thì chúng ta cũng sẽ không để ý tới hoặc có thể có những nhìn nhận chưa thật đầy đủ.

Khi việc di cư lên thành phố và việc lấy chồng nước ngoài trở thành xu hướng phổ biến của các cô gái nông thôn Việt Nam trong khoảng hai thập kỷ gần đây, chúng ta mới có thể nhìn lại thực trạng việc *di cư khỏi làng và những thách thức của quá trình đô thị hoá, công nghiệp với nông thôn Việt Nam*. Ở các làng quê nơi những người phụ nữ này đã sinh ra hiện nay đều đã được đô thị hoá, người dân ít còn làm nông nghiệp và có xu hướng vươn ra thành phố ngày càng nhiều. Việc ra đi khỏi làng của các chị cùng với nhiều những sự ra đi khác của cả phụ nữ và đàn ông trong làng đã khiến cho chúng ta cần nhìn lại mặt trái của quá trình đô thị hoá ở nông thôn (người nông dân mất đất, khủng hoảng việc làm, sự cách biệt nông thôn - đô thị, chất lượng dịch vụ kém và không công bằng,...). Cuộc sống khó khăn ở quê và sức hấp dẫn của đô thị đã kéo không ít những phụ nữ nông thôn như các chị tham gia vào thị trường lao động di cư và hôn nhân ngoại vùng cũng như quốc tế.

Có lẽ tôi cũng như nhiều phụ nữ Việt Nam khác hiếm khi nhìn lại xem những phong tục tập quán, tâm lý, cách nghĩ, lối sống của làng quê đã ảnh hưởng đến cuộc sống của mình như thế nào vì chúng ta coi đó như những gì đương nhiên là như vậy. Chỉ khi những người phụ nữ Việt Nam này ra đi khỏi làng và chia sẻ suy nghĩ của họ rằng khi họ có hoàn cảnh riêng không được thuận lợi thì họ cảm thấy rất khó sống ở quê thì chúng ta mới nhìn lại và cảm nhận được môi trường làng quê với dư luận cộng đồng, những định kiến xã hội, quan niệm ngặt nghèo về tuổi kết hôn, gánh nặng trách nhiệm và bổn phận của người phụ nữ trong gia đình, quan niệm và lối sống của người đàn ông thường ít chia sẻ công việc nội trợ và chăm sóc con cái với vợ, sức ép của việc nâng cao thể diện với làng nước,... đã tạo ra không ít sự bó buộc đối với cuộc sống của người phụ nữ và họ có tâm lý muốn thoát khỏi sự chật hẹp và bó buộc của môi trường xã hội đó ở làng quê, việc lấy chồng xa là cách giúp họ làm được điều đó. Tuy nhiên tôi nhận thấy ngay cả khi những người phụ nữ này đã đi lấy chồng xa và sống ở Trung Quốc thì các chị cũng không thực sự thoát ra được sức ép của dư luận cộng đồng, của sự nhìn ngó nhau nơi làng quê, các chị vẫn luôn lo lắng và cố gắng làm nhiều việc để nâng cao thể diện trước gia đình và cộng đồng nơi

---

<sup>20</sup> Theo kết quả điều tra của GS Kim Hyun-jae của Trường Đại học Youngsan, Hàn Quốc thì một phần sáu đàn ông của một ngôi làng nông trại và đánh cá ở Hàn Quốc đã cưới vợ Việt Nam, có 8.027 nông dân và người đánh cá đã thành hôn trong năm 2005, trong số đó có 2.885 người tức 35,9% đã có vợ là người nước ngoài và hơn phân nửa số này (1.535 người) đã cưới phụ nữ Việt Nam. Xem [http://tintuc.timnhanh.com/kieu\\_bao/20070830/35A65319/](http://tintuc.timnhanh.com/kieu_bao/20070830/35A65319/)

làng quê. Rõ ràng, *sức ép của của văn hoá truyền thống Việt Nam nơi làng quê là không nhỏ đối với cuộc sống của các chị* nói riêng và phụ nữ nông thôn nói chung.

Nếu không được nghe chuyện của các chị thực sự tôi khó có thể hình dung được những người phụ nữ Việt Nam lấy chồng Trung Quốc ở Vạn Vĩ lại phải đối mặt với nhiều những khó khăn trong cuộc sống đến như vậy. Rào cản ngôn ngữ là thách thức lớn nhất mà các chị luôn phải cố gắng và hầu như chưa có chị nào mà tôi đã gặp gỡ có thể coi là đã vượt qua rào cản này, kể cả những chị đã sống ở Vạn Vĩ hơn 20 năm. Khó khăn về điều kiện sống còn nghèo cũng là vấn đề không nhỏ với các chị, các chị đều lấy chồng nghèo, công việc của tất cả các thành viên trong gia đình đều là lao động phổ thông, phụ thuộc nhiều vào khai thác hải sản hoặc những công việc buôn bán nhỏ. Từ điều kiện sống nghèo đó khiến các chị không có điều kiện lo cho con cái học hành tốt hơn, cũng không thể về thăm quê được thường xuyên và cũng chưa có điều kiện để có được ngôi nhà riêng như các chị mong muốn. Bên cạnh đó khó khăn về việc sống không hợp pháp ở Vạn Vĩ, đi lại qua biên giới không hợp pháp, sự nhìn nhận và đánh giá khắt khe của xã hội đối với những hoàn cảnh như các chị ở cả Vạn Vĩ và nơi quê nhà cũng làm các chị suy nghĩ và cảm thấy buồn. Ngoài ra còn rất nhiều khó khăn về sự khác biệt văn hoá, lối sống, cách nuôi dạy con cái, quan hệ gia đình,... mà những người phụ nữ trong nghiên cứu của tôi nói riêng và những người phụ nữ làm dâu nơi “đất lạ xứ người” nói chung đang phải gánh chịu.

Tuy nhiên, cùng với việc biết được những khó khăn của các chị nơi đất khách, tôi cũng biết được *các chị đã năng động và thông minh như thế nào trong quá trình thích nghi với cuộc sống mới và tạo dựng cho mình sự chủ động trong việc sắp xếp gia đình để có cuộc sống yên ổn nơi đất mới.* Chấp nhận điều kiện sống nghèo khó cùng người chồng, các chị nhanh chóng thu xếp ổn thỏa việc nội trợ và con cái trong nhà để tìm kiếm cho mình một công việc phù hợp để vừa nâng cao thu nhập, vừa đỡ buồn. Bằng sự tháo vát, nhanh nhẹn, chăm chỉ lao động, biết cách quản lý chi tiêu, các chị đã dần dần cải thiện được hoàn cảnh sống của mình, cùng chồng lo liệu để có được chỗ ở cũng như thu nhập tương đối ổn định. Bên cạnh công việc, trong các mối quan hệ gia đình các chị cũng đã chủ động nhẫn nhịn, dung hoà và hết lòng chăm lo cho gia đình khiến cho vai trò của các chị ngày càng trở nên quan trọng trong gia đình. Luôn xác định cho mình rằng sống ở đâu thì cũng phải lao động mới có ăn, lấy ai thì cũng phải hết lòng lo cho gia đình nên các chị bằng lòng với cuộc sống hiện tại và luôn cố gắng cải thiện cuộc sống đó trong điều kiện và khả năng có thể. Sống nơi đất khách, xa quê hương, xa những người thân, mọi thứ phải học từ đầu, nỗi buồn, nỗi cô đơn, tủi thân đến với các chị là chuyện đương nhiên nhưng các chị có cách riêng để vượt qua những nỗi buồn đó. Chị nào cũng nói đến số phận, nỗi buồn hay niềm vui nào cũng gắn số phận, số phận giống như một điểm tựa an toàn để các chị dựa vào khi đối mặt với những khó khăn. Trong mọi hoàn cảnh, các chị luôn có cách tự động viên và giải toả, đó là tin vào sự sắp đặt của số phận, luôn nghĩ đến những điều tích cực và tin rằng mình còn may mắn hơn nhiều người khác. Việc kết hôn với người nước ngoài cũng được họ nhìn nhận một cách đơn giản “lúc đầu thì lạ lẫm nhưng rồi nhanh quen thôi”, các mối quan hệ với gia đình chồng, với con cái,... dần dần được họ thu xếp hài hoà trên nền tảng của sự xác định rõ bản phận và trách nhiệm



của người phụ nữ trong gia đình. Như vậy *không phải khi nào những cuộc hôn nhân nhanh chóng qua môi giới như của họ cũng hoàn toàn là không tốt.*

Bên cạnh ý nghĩ tích cực trong cuộc sống, bên cạnh khối lượng và hiệu quả công việc hàng ngày mà các chị làm đã khiến cho vị trí và tiếng nói của các chị ngày càng được nâng cao thì việc chủ động mở rộng sự giao tiếp xã hội, mở rộng mạng lưới các mối quan hệ cộng đồng, và những trải nghiệm thực tế trong việc đi lại giữa hai đất nước của các chị cũng đã góp phần đáng kể *khẳng định vị trí và tiếng nói của các chị trong gia đình và cộng đồng ở Vạn Vĩ và cả ở quê hương Việt Nam.* Những chuyến đi về, những công việc làm ăn sinh sống, những câu chuyện về gia đình, quê hương ở Việt Nam với chồng con, hàng xóm ở Vạn Vĩ, và những câu chuyện về chồng con, gia đình, và ngôi làng biển Vạn Vĩ với gia đình, làng xóm ở Việt Nam khiến cho những người phụ nữ này trở nên có quyền lực hơn, hay ít nhất cũng được gia đình và cộng đồng xem là người đã “đi đây đi đó” và hiểu biết hơn những người khác. Nếu như những người chồng của họ chỉ có một việc là hàng ngày đi biển và hầu như không đi ra khỏi làng thì những người phụ nữ này lại có sự thay đổi đa dạng hơn trong công việc hàng ngày, họ đi thu gom hải sản trên bãi biển, họ đi chợ hàng ngày bán hàng hoặc mua đồ ăn, gặp gỡ và nói chuyện với nhiều người, đặc biệt là có sự qua lại hai bên biên giới khiến cho họ có nhiều thông tin hơn chồng và cũng biết cách sắp xếp gia đình cả về kinh tế và những chuyện ứng xử khác. Chính vì vậy trong mắt những người đàn ông Trung Quốc ở Vạn Vĩ, những người vợ Việt Nam có vị trí quan trọng trong gia đình, mặc dù họ không muốn công khai thừa nhận điều đó và những người phụ nữ Việt Nam cũng không ý thức rõ về điều đó.

Không những chủ động và thông minh trong cách chấp nhận cuộc sống mới, biết cách tạo dựng vị trí và tiếng nói cho mình, các chị còn có phần nào đó *chủ động với câu chuyện cuộc đời mình,* các chị ý thức được mình nên nói điều gì, không nên nói điều gì với ai, vào thời điểm nào, vì mục đích gì. Với gia đình ở Việt Nam, các chị chủ động kể câu chuyện đời mình trong sự nhấn mạnh những thuận lợi, những tin vui trong cuộc sống ở Vạn Vĩ và lờ đi những khó khăn, thiếu thốn hay những nỗi buồn riêng tư. Với chồng con ở Vạn Vĩ, các chị chủ động kể về đời sống khám khá dần của những người thân ở Việt Nam, sự mong mỏi ngày gặp mặt con cháu của họ...mà giấu đi nỗi lo lắng ngày đêm của các chị về việc phải cốp nhật tiền nong, sắp xếp thời gian, con cái cho những chuyến về quê và nỗi niềm trăn trở về việc làm thế nào để thể hiện được chữ hiếu với cha mẹ. Với chính quyền địa phương, với nhà báo, với hàng xóm láng giềng,...mỗi đối tượng, câu chuyện cuộc đời của các chị lại được các chị chia sẻ ở những mức độ khác nhau. Tôi nhận rõ một điều là cuộc sống thực sự của các chị (cả đời sống vật chất và đời sống tinh thần) không hề đơn giản như nhiều người đã nghĩ về họ. Các chị - những người phụ nữ bình thường, có thể nhiều lúc không có được tiếng nói hay vị trí gì trong xã hội, nhưng câu chuyện của họ, trải nghiệm của họ lại khiến cho tôi (và tôi tin rằng nhiều người khác nữa) nhìn nhận lại xã hội mà chúng ta đang sống, những giá trị vật chất, tinh thần mà chúng ta đang có, những trải nghiệm mà chúng ta có thể chia sẻ để hiểu họ hơn và cũng là để hiểu chính chúng ta hơn.



# MARRY IN FOREIGN LAND: Challenges and Experiences of Vietnamese Brides who Married Chinese Men

Nguyen Thi Phuong Cham

Institute of Cultural Studies, Vietnam Academy of Social Sciences

Translator: Tran Thi Thu Huyen

This study aims to introduce about Vietnamese brides' life who got married to Chinese men and recently living in a fishing village named Van Vi, where is 25km away from Vietnam – China border. Almost all these women have hard lives in either Vietnam or China. They are poor village women, uneducated and residing in Van Vi without residence cards. A part of them were tricked then being sold there. They are people of low social standing, no reputation, not being respected. Those women, in social perspective as well as in some social researches, they were considered as subaltern group, have been used and become victims of woman trades easily. However, when I talked to them, I recognized that they are very active. They do not consider themselves as victims but at some points, they can handle and arrange their lives and also, being active in telling their life stories.

In Vietnamese Northern village context, until 2002 when Nelly Kowolsky studied about marriages in Thai Binh province, basically there were village endogamies. 75 to 83% women married to men within a radius of 3 km<sup>2</sup>. However, during the last decade, in this area, village women got married with foreign men, especially Taiwanese, Chinese, Korean through Marriage Agencies is quite popular phenomenon. Why this happens? What makes they accept those kind of leavings? Those are the main issues I would like to research and discuss in this study.

Even though the term “mail – order brides” has been existed for long time to mention about the marriages through agencies, trading, but studying about Vietnamese brides who married foreign men is still a quite new research issue. Some authors like Chang, Shu – ming (2001), Nicole Constable (2003), Tran Thi Kim Xuyen (2005), Nguyen Thi Hong Xoan and Graeme Hugo (2006), Hsun-Hui Tseng, etc had tempted to study this issue. Those authors did research the disadvantages and unknowledgeable of poor village women in the bridal agency market. Those are the reasons why they were

likely to become the victims of woman trade or being sex abuse, labor abuse...In the relationships between those women and their husbands and their families in law in foreign countries, between them and their family in Vietnam, and in the relationship with persons or agents at the bridal agencies, the Vietnamese women were often at a disadvantages since they cannot communicate well via host language, they don't have good jobs, they are not socio-culture knowledgeable..Even though these women dared to overcome the barrier of manners and customs, of moral standard at their villages to have quick marriages with their foreign husbands, it also brings to themselves disadvantages. All of those are correct if we look at the surface or the majority of the issue. But, when go deep into each personal experience, each life story, this may not be correct, sometime it even conflicts. Hence, in this study, I trend to study about lives and experiences of these women, whom I was lucky to have chance to listen their life stories, at more diversified, deeper perspectives.

Van Vi is a small fish village located at Kinh Dao – the concentrated residence of Vietnamese people in China (including three fish island villages: Son Tam, Van Vi, Vu Dau), recently belongs to Giang Binh, Dong Hung, Quang Tay province. Among that, Van Vi is the biggest one with 13.7 km<sup>2</sup>, 1002 households, 4062 people. Van Vi connects to Mong Cai, Quang Ninh, Vietnam by land way, sea way, river way and also forest road. Van vi now has about 30% population is Kinh ethnic, the rest are Han ethnic, Choang and some other minority ethnics. People here basically live by four works: Fishing; aquaculture; collected, rounded processing and trading in seafood through border; and travel service. Average income here is highest among those minority ethnics in Quang Tay province which was 4300NDT/ person/ year in 2003. Infrastructures, school, health care services, business, entertainments, etc are quite developed.

I've been to Van Vi since 1999 and until now I've come back there for several times with many different researched purposes. I've had many chances to meet and talked with these women. I've learned not only about their daily life' stories, economic condition, works, family and social relationships in Van Vi but also their Vietnamese families' lives and the relationships with their villagers. Up to 2009, I'd totaled up 51 Vietnamese women who married in Van Vi. I've met 24 of them and among them I picked 5 to do more research and to visit their families in Vietnam.

## 1. The ways to Van Vi.

The Vietnamese women are living in Van Vi, all from Northern Vietnam married men here. Most of them are from Quang Ninh, Hai Phong, Thai Binh, Hai Duong, Vinh Phuc.

Each one has their own private reasons, circumstances to be here but basically follow these three ways to come to this fishing village:

*Going to Van Vi to marry intentionally and voluntarily:* These cases are Vietnamese women who were introduced to Chinese men through their relatives or the previous married women in Van Vi. They were introduced about their to-be husbands. Some even were able to meet their future husbands before deciding for a marriage.

*Going to Van Vi to work then marry:* Due to open policy and develop border commerce at Dong Hung area (China) and Mong Cai ( Vietnam) since late 1980's, early 1990's so as time goes by more and more Vietnamese women come to Van Vi to do business or work. They often work in collected and raw processing seafood, in aquaculture workshop or running small business (peddling fruit, hair cut..). Later then they met the future husband directly or through introduction or through match maker, then staying in Van Vi permanently. Those cases, they decide their marriages intentionally and already have some basic information about their to-be husband.

*Been tricked to be married off those men:* Those cases, the women totally lost their initiatives in choosing or deciding their marriages but all depending on the match makers. Some were told that they will be taken there to work with good salary. Some were told straightly that they will be taken there to marry, but provided information about the husbands weren't true. The husbands often been described such young, rich, nice men, but when those women arrived to they had to get married with the men with the truth is quite otherwise with what they had been listened before. Sometime the husband is a long distance older than the woman, not in a good health, married, poor, etc.

What are the reasons make those village women leaving their home villages to live in Van Vi? Through their life stories, I've understood their realistic considerations when depart away from their villages to marry in Van Vi.

Firstly, *it's because of their poor hard circumstances:* Almost all the women I've met have difficult backgrounds, growth up in poor families, great number of children, losing their dad or mom soon, living base on agriculture. They themselves used to farm works. Some of them living near by the sea coast so they can work salt works, selling fish, employed etc,. None of them finish high school. They almost stop at primary or elementary school. At these backgrounds, they always hope to come to the new land

where they may have better lives, if lucky they can even assist their families. I have some experiences in the villages when they departed from and recently. Rice fields were narrowed because of urbanization and industrialization. The natural resources have been exhausted, polluted and natural calamity become more and more severe. The farmers used to identify themselves with rice fields now desolate, don't know how to face with the life. The compensated money from recovering farm land only for building the new house, then they don't know how to earn money for long term living. The hope of running away from poverty at the new lands had been appeared and dominated in their minds. And, marry with foreign men is considered such a good way to satisfy their aspirations.

Secondary, besides difficult economic conditions, those women are bad luck in love. Some have broken up for some times but still couldn't find the right man yet, so time goes by they passed the marriageable age. Some already married but the husband has gone without leaving a single trace. Some did have a lover but get the protest from her family, some were raped... Because of the married pressure psychology and the custom of getting married so early in many Vietnamese villages recently, people late marry will feel very uncomfortable and difficult living in the villages because the psychology not only themselves but also their families feel shameful with villagers. Ms Hong said: "In my village some time old women takes me as an example to teach their daughters: Look at Hong, pick over and over and being an old maid! Feels really bad..". I witnessed a villager in Ms Hong's village was hurried to prepare for a "cutting predestined affinity" ceremony to pray for her 31 year olds daughter will be able to get married. She said: "Having this inert daughter is really anxious you know. I am not dared to see others. The others daughters already married, every one asked me when will my daughter get married? If she has a man, even far away is ok, even Chinese, I give in marriage immediately!".

At family background, especially when their love stories not being smoothly like that, many women trended to get married for the sake of peace and quite and if able to going far away is also good. They always think about leaving away from their villages such a best solution, even the best exit.

Third, the attraction of living outside the village is also a force of gravity for those women who are over head and ears in work whole year, low education and limited in information exchanges. They only see many others leave village and getting better when coming back, look more fashionable, spend money more comfortably, contribute more for the village, family and have been respected by community. Those patterns encouraged village women to run away from their village and they don't know that,

whenever coming back to the village, the women always have to try to be like that. The “brocaded robe back home” is still quite popular in Vietnamese villages recently.

Fourth, worry about insecure in life which they have to witness also concern them greatly that they might get in the same situation. For example, some are really afraid when seeing her friend got married with a heroin addict or an alcohol addict, their life have been horrible. The life of a daughter in law with many ethical behaviors, lack of freedom also bring them bad feelings. There fore, marry far away where they haven’t been seen those similarities, sometime bring them better feelings.

Fifth, marrying far away help then avoiding the nitpickings from villagers on their family life. Whatever they do, even though how hard they could be, the villagers cannot know, even their family, parents, bothers and sisters cannot know. Staying away from village also bring them condition to be more respected whenever they come back home. At least they will be recognized as “repatriates”, better learning, more experienced than the one who hang around in their village for whole life. In many cases, the leaving away from their village is concerned like the protest of those women to the villagers’ conception about women, to the debating and evaluation too strict for the women. Certainly not all of them after leaving to marry in Van Vi are able to change their position and their voices when coming back home. However, at least they have tried by many different ways “to make the family won’t feel shameful about them” (said Ms. Ly).

At the economic, cultural, informational and psychological circumstances and with the facts like in the stories that I’ve heard from the Vietnamese women in Van Vi before they married, it’s totally understandable why they were taken away from their villages intentionally. And because of that, many were tricked by being gullible, by other disadvantages and the wish to get out of the familiar living space. Also because of their considerations about advantages of the foreign marriages carefully so not many people who marry Chinese men were the victims of woman trade. In Van Vi, as I’ve learned, there were only 20-30% of the women here were tricked to be married. Due to the women here, this number is belongs to previous years. “From recent 5-7 years, very few women were sold. Almost all they come here by themselves through the introduction from their relatives or from the previous married women here, then the bride and groom make their own agreement together and the women come”. (Ms. Tan).

## 2. Challenges of life in the foreign land

### *Approaching information incorrectly and restrictively*

Vietnamese married women in Van Vi that we've known now all from Northern villages of Vietnam, most from Quang Ninh, Hai Phong, Hai Duong, Thai Binh. According to geographic distance, those provinces are not very far from Van Vi. Transportation is quite convenient in both sea way and land way. The farthest hometown of a Vietnamese bride is only 500km away from Van Vi, the closet is only 40km away. However, with the limitation of approaching news low education as well as limiting in external communication, almost none of them aware enough of the place before they arrived. They are even unfamiliar with the names Van Vi, Giang Binh or Dong Hung. Until they were introduced about this, they just knew unclearly that Van Vi is a small fish village where the living condition is better than their home village and quite close to Vietnam. "When my aunt told me come to China working at jelly-fish processing workshop, I had no idea how was China. But I still go here because I trust her", Tan reminisced. Even Ms Thanh, one of a very special case, had chance to come to Van Vi to see her to-be husband before marriage, but still say: "I just knew roughly about the name Van Vi, not clear about the Commune, district, province.. I actually don't care much about this. I followed my sister's friend to come there". Furthermore, the geographic distance maybe not a big issue for townspeople but for those village women who have been living in their village so far, that would be a hard long way to get to Van Vi.

The information about Van Vi – where they will come – is limited. The information about the to-be husband is not better. They were able to hear only one-way basic information subjectively from the match makers. They even didn't know or remember their to-be husband's full name and future husband's parents' names. They of course didn't know the husband's family's information and their livings but "after marriage, step by step we will get to know.." (Ms. Hong). The information about the to-be husband's age, his living condition, job, etc almost were modified by the match makers to be more pleasing to the ear. The women only understand all after married then the only way is to accept every thing.

### *Marriage without ceremonies and illegal life*

It can be called the Vietnamese women marry men in Van Vi are "non-wedding dress brides" because in fact almost all of them (voluntarily or being tricked) live with the husbands who they knew through agency immediately, without weddings or any



needed ceremonies between the two families and the witness of the community. All most all of their husbands, before or after the marriages, never go to their wives' villages for a while. They certainly don't know their wives' families, relatives. Not only without wedding ceremonies, but also some of the marriages even haven't been recognized by the law as well. According to Ms Wei Xiaoning (Quang Tay Women's Union): "In 1999, an investigation in Dong Hung pointed out 1.269 Vietnamese women have lived illegally (without alien of residences). Most of them marry native men illegally.

According to my research in Van Vi and Dong Hung, the local authorities also had the same conclusions. But to help Chinese men to have wives, they pretend to not know these illegal immigrated situations of Vietnamese women. Because they think: "Vietnamese women come to China to marry did help a lot to solve the married problem for poor men at the solitary areas". Further more, the convenient transport and somehow the flexible controls at the border also give them more conveniences to live and moving around in Van Vi.

### *Poor husbands*

Through their stories and from all I've witnessed in Van Vi, I recognized it seems they all married (voluntarily or through agencies) to poor men and/or men in very special circumstances such as losing mother/father or wife, old, invalid or not good personality, etc. their work a lot depends on seaside, working by themselves or employing so life is very difficult. The women admit life here like they admit their destinies: "Here 100 men married Vietnamese women, 99 people have special circumstances: If not unintelligent so being devastate guy like Ly's husband; Very poor, neglected, homeless, old, invalid, windowed, etc. But, you see like my case, when I married I was almost 40's, so poor with neglected children, who want to marry me?! If in Vietnam I would be single for whole life. So better admit all here to continue living" (ms. Hai).

In fact, Chinese men seeking for Vietnamese wives not only because of their difficult situations and they are poor but also there are some more reasons. Firstly, it is the unbalance between female and male rate in China that has prolonged for decades and its consequences have been getting more serious in recent decades. It has been predicted that in 2020, there will be 30 millions Chinese men won't have wives. Located at Southern country side in China, the situation in Quang Tay is even worse. The more and more village women more have tended to come to cities to work and marry, even go abroad to marry. It will lead to a big amount of men will be very

difficult to find women to marry. Meanwhile in Vietnam at the 70's, 80's, the rate of male is lower than female due to the wars that lead to death rate of men was much higher than women's. In the country side, the unequal rate of more women than men was quite clear since the men had tempted to go away from their village to work. It made the married age-women were difficult to find their men. In the other hand, in China the cost for marriages in general and in Van Vi in particular are quite high. According to my research, in 2004, weddings in Van Vi (no matter Han or Kinh ethnic) are very costly and basically the men's family must handle it. The spend for an average wedding is about 20.000 NTD (about 3.000 USD). This is a very big amount that poor people in Van Vi seems really hard to deal with.

Therefore, those Chinese men looking for Vietnamese wives like a good solution to help them to have a family. Even they have to pay to "buy" wives (expenses for agencies), they are all accepted since it's not a big amount compare with the money they have to pay if marry with a native wife and, even that, it seems they are unable to find a native woman to marry with.

Accept the one who were sold or tricked to be there, they didn't know the to-be husbands' situation in advanced. Otherwise they all knew their future husbands are poor, not good living condition, but those women still accepted. Mean, marry foreign men with a wish for a better life and to assist their family base on the rich to-be husbands like those who married Taiwanese, Korean men that mass media has mentioned recent years seems not totally true in these cases of Vietnamese women marry men in Van Vi.

### *Language barrier*

All Vietnamese women in Van Vi I've met can't speak Chinese before they came to live with Chinese husband. The new life started at the new land with full of difficulties in communicating with their husband and husband' family. At first, their marriage life was extreme difficult since "How could I know what did he want. I understood nothing", "didn't know what to tell him so better be quiet", "without common language, how could we understand each other so life passed roughly then as time goes by it's overcome progressively" like what these women confided. Even though as time goes by, they have improved the language ability but since only learning speaking, not writing so it still be limited at basic communications. There fore in daily life, still exist given language barrier like "if he speaks quickly or difficulty, I can't understand, so just let it be" (Ms. Ha), "Still, many times he spook I didn't understand and vice versa. It's not a big problem if it's ordinary. But when we fight, really resent!" (Ms. Thanh). In family or social communication, they just "know cursorily, watching

Tivi or reading, we still don't understand much" (Ms. Tan).

Language barrier is not only put their marriage life in a difficult situation but also limit these women to interact with family in law as well as social interaction. Those first days living in Van Vi, their lives were quite isolated since lack of communication. Even though lately they can communicate some but still cannot overcome this barrier. As my research showed that many of them have been living in Van Vi for 20 years but still only able to communicate basically. When their children growth up, the language barrier seems become more obvious since they feel really hard to communicate with them. When the children were still little, they took care of them and teaching them more actively by Vietnamese language and local language (so called Pac-Va). But when they growth up, going to school, this initiative less and less effective because their children study by national language at school, communicate with family members by local language and they don't speak Vietnamese any more. So those women have to talk with them by local native language, the language that they are not influent in.

Language barrier also separates them to the information form mass media such TV, radio as well as not getting enough information from local authorities. This makes their life become more and more isolated, dependent and having many disadvantages. They afraid of going to hospital, afraid of meeting with local authorities because "don't know how to say" (Ms. Tan).

### *Difficult living condition and working hard*

Almost all women I met in Van Vi have poor living condition compare with average local economic development standard recently. According to my study on May, 2009, living standard in Van Vi is quite good. 80% households have multistoried house. Each family averagely has at least one motorbike, one telephone, essential household equipments such as gas cooker, TV, etc. Owing to running well business, many families in Van Vi are able to own model cars, some even owning big seaside hotels or some processing seafood workshops. For Vietnamese women here, some still have to rent a place, some owning a private house but mostly are 4th.level houses, small, unsolid, household equipments are very simple and they rarely owning telephone.

In a lower living condition compare with the neighbors like that, the Vietnamese women here started family life by housework. Also because they have nothing to do except housework and, Chinese men want to marry them mostly because of the demand for this work. Those husbands concentrate in fishing to earn money so almost housework and taking care of the children belongs to the wives. Their housework is not only mean cooking, cleaning, taking care children, but also need to be always ready to

assist their husbands in fishing works such as prepare fishing equipments, food for them. When they are back from work the wives have to wash, take/ stitch fishing-nets up, etc. In general, “those are not hard works but working all the time”(Ms. Hong).

Then, besides the housework which takes most of their time, they have to take advantage of time their children at school and husbands are going fishing offshore, going to seaside to seek for seafood, or sometime follow their husband to assist fishing works, or they open a small shop selling sundries near by their home. Most of them working as housewives and also joining in outdoor work to supplement family's income. Meanwhile most women in Van Vi don't participate in outdoor working to earn money like those Vietnamese women. They are only responsible in taking care of the family, hard work and earning money are belongs to the husbands.

### *Progeny pressure*

Because of those husbands' situations, they specially take account of progeny. Many of them specified that marry or buy a woman just to have children. This puts Vietnamese women high pressure, especially for those who cannot give a birth or haven't been ready for having children yet since they first want to be stable and better adjust with new life after a hurried marriage.

For the women I've met, none of them could delay childbirth because their husbands don't want to. And, the wives weren't able to discuss or argue with them about this. Some women hadn't had a child right after marriage unintentionally. In this case, their lives normally are so stress to face with their husbands and their families. Most their first child was born within one year after the marriage. And no later they have the second one. They became mothers in unready psychology, in a difficult economic condition and lack of health care service.

Moreover, sexual discrimination is still quite popular in Van Vi at the husbands' families since they all are poor labor, lower social classes, lack of social interaction so their awareness about this is very limited. Even though they themselves are bearing the consequences of thirsty for having sons, they had to seek for wives hard and even buy wives from Vietnam. This lively example they have been experienced but it seems they haven't been enlightened. It's somehow reasonable since their main work are fishing so they have high demand for sons to be their assistants when they growth up. But it's just a small reason. The more important is the psychology that's it's needed to have sons which originated from their culture, thought and behavior. According to the policy, the couples are just allowed to have two children. In case they have the second daughter, the women have to give to other people secretly, and continuous giving birth with a

hope it will be a son. Some were lucky after giving up the daughter, they had a son. Some still unlucky to born a daughter. For those who are luckier having son after give up the daughter to satisfy husband's family, they fall into another stressor that is the innermost feelings of losing their daughter since she was just born.

Taking care of the children also bring them many concerns and put them into another pressure. The women are the main people who responsible for this but this work always being the reason of arguments, fighting. The women and husbands and husbands' families are not unanimous in educating and taking care of the children but the mothers are always in charge of children's mistakes. This makes the women feel bad.

Children's studying also causes many concerns to the mothers. Since they could not have been better educated, they really want their children have better education than them. However there is no high school in Van Vi so their children only able to finish secondary school. They are not rich enough to take the children for high school at towns or cities. Further more, the husband and his family usually not support for their children's studying. This is one of the disadvantages for the children and also for right those women.

Children cannot speak Vietnamese also concern these women. They all hope and try to keep teaching Vietnamese for the children like keeping the connection between their children and their distaff side, keep the well communication between the mothers and the children. But the children usually diverge from Vietnamese at their school ages. It grieves them too.

### *Unfair assessing from society*

Society acknowledged them as subaltern people, easy to be taken advantages and become being victims of woman trades. To then, It seems they are always be considered as the one who have had a "special background", couldn't marry in Vietnam then must go to China. People think about them a long with thinking about the marriages through agencies, tricky, without loves, no happiness, etc. Because of getting bad reputation like that so in many villages, at the end of 1980's, 1990's, if the family has daughter who married with Chinese man always feel ashamed and being rumored about. Not only withstand the bias consideration from their home country, those women have to withstand unsympathetic consideration from the community where they live. People in Van Vi usually disregard Vietnamese women here. They have been considered such very poor people, "maybe not very good so have to be here" Ms Tran, team 12, Van Vi). Those brides have been used to be called not by their own names but "the Vietnamese"

unexpectedly and stick with their work or their specific features such as “The Vietnamese selling fruit”, “The Vietnamese, three wheeler driver’s wife”, “The Vietnamese, crippled guy’s wife”, ect. Even though step by step, these Vietnamese women get used more and more with the way they have been called. But, they certainly still feel grieve.

“Brocaded robe back home” burden and the concern to fulfill filial piety

Because being acknowledged unfairly from both Vietnamese and Chinese society so, how to change social preconceptions and improve their reputation for themselves and for their family has been concerned them greatly. All of them have to prepare and work out thoughtfully for the trip back home.

*About gift:* All said that no matter what they have to prepare some gifts and money for their relatives and money for spending quite comfortably during time staying in their home villages. About appearance, they all prepare quite swell to show up, “not too bad” in front of their family and villagers. Ms Ly said that she had to prepare a lot before coming back, most important is “refresh my appearance”, “I also buy some new clothes for me and did hair cut, back home after many years, must be tidy to keep family’s reputation”. About spirit, all prepare to be happy and relax, keep hiding bad and sad stories, not tend to confide about hard life and even modify for their life to be better in others’ eyes. They always try to make villagers look at them as happy women. Why they have to do that?

Firstly, same with many other villagers, they have learned the local culture, especially if people left to live away from home, it meant those people must be successful and have better life, able to help their family and villagers. Because of this, those people even how hard they had to experienced, when they come back home they always try to show up as successful, well-off people or at least their life’s alright. Furthermore, the rumor in the country side is popular. The women marry poor foreign men always been a hot topic for villagers rumor about. So that it makes them try harder to show that: Even marry Chinese men but life is ok, not that bad, they are not bad women, doesn’t like others’ thoughts that they are too bad, no one married so must go to China for a marriage.

They do all of this simply for their reputation and their families’ back home. But I can see clearly that all the rumors, aversions from villages suddenly became a high pressure for them and they day by day have to try to change it. These efforts not only in a short time but follow their life for so long.

Not only to the villagers but to the family members, the brides also can’t show up their real life too. They share to family happy stories but can’t share the bad things which, they think, will make their family worry much. The difficulties in daily life, in working,

the sadness in marriage life with the husband without a common language.. all were hidden. Because, as they thought, “speak out people cannot understand but have to worry much more for me.” They don’t care about their own life but the thing they concern the most is family’s reputation. It proved that, even they live far away from their villages, pass the country border but still cannot escape from pressure from the village community. Simply just because they still have family members back home and they always want to improve reputation for them. This became the important reason for them to withstand all difficulties and hard life in foreign land but still never ever think about going back even though how hard their life abroad could be.

The confidence appeared mostly when they confide is concern for their old parents back home. Their concerns are alike in their thoughts and their talks as well. They all agree that thing make them worry the most is they don’t fulfill filial piety. Can’t not stay around their parents to take care of them is the most grieved, torment them. For them, they have been aware that in Vietnamese culture, children should and have to stay around their old parents to take care of them, to return their favor. Meanwhile the conception of “piety” in their villages has been changed. Some family now think that the women after married, no matter where they are, just sending money back home to assist their family mean already fulfill their piety. This new conception makes them even feel more grieved and feel guilty for their parents. This concern has become permanent burden in their life.

#### *Lonesome and feeling self-pity on the foreign land*

Being away from home country, away from their families and relatives to step by step adopt and adjust with a new community, new language, new culture, Vietnamese brides’ lives have been lonely with many sorrows. Though working hard for life, busy for taking care of the family, the concerns for food and clothing have filled full their mind so they rarely have time to feel and think of their circumstances and the loneliness in the foreign land. The loneliness has been showed clearly in their house work since the husbands working far from home. In treating family in law, behaving to neighbors, come back home town.. all they have done alone. They confided that without a common language it’s impossible to share with the husbands their confidences. So they never able to share the spirit life, past, love, etc. Their children growth up and will speak only Chinese so the women can’t even confide with their children. There fore sometime they feel lonely even right in their family.

It seems become a common confidence which originated from the same situations. They feel grieve not only because being disregarded from the foreign community but also

from people in their home land. Not coming back home then being homesick but coming back home they feel really sad because of the malice of villagers.

Furthermore, they feel depressed when unable to convince their husband and children learning Vietnamese. It's really sad when their children more and more keep aloof from them. It's so bad when the women coming to the new land, have to learn everything from the beginning, especially language and their husbands think it's something the women obviously have to do. But, their husband and children have no duty to understand them.

Besides, the husbands nearly never come to visit the wives' families. They even don't want the wives taking their children back home. This also brings the women a lot of sorrows. The women don't afraid of going alone, thing makes them feel sad is people back home will concern why they didn't come back with their family. How the family is. The villager or relatives may sustain about their life and many questions couldn't be clear up. This seems like an unnamed sadness.

There are many difficulties that the Vietnamese brides in this fishing village Van vi have to face to. I my self record and namely their difficulties after listening their life stories, these women themselves very seldom think about this. They accept the marriage with poor Chinese men like accept their destinies. Even how hard the marriage life could be, they still think it's the arrangement of their destinies, and never think about changing it. By my own observation and through their stories, I can see how smart they are to over come all those difficulties and step by step arrange and settle down their lives.

*Process of Adaptation intentionally and forming new life on the foreign land*

#### *Study language*

Their life is days of adaptation. Among that learning language is the first thing for adjustment. All of them said that the best way to learn is through their husbands. The every conversation between wives and husbands daily starts by pointing directly house equipments, then describe by non-verbal communication, then step by step the wives understood the words to describe house works, cooking stuffs, then shopping, etc. This direct way leaning seems really effective. Firstly, they learn from the husbands then from other family members, neighbors, study every time, any where so they improve very quickly. Of course they leaning only speaking without writing so it's simpler. They admit that "just talk with others more often then mimic so we can speak out" (Ms. Tan).



Normally it takes about 6 months for them to get used to the new language, start understanding and converse simply, and it takes about a year to communicate quite fluently. By learning language through trying to communicate with others, from family members to communities, they progressively changed their voice, from being very passive to be much more active in discussion house works, behaving so on. Therefore the adjust progress has been raised faster and marriage life has been better improved and community relation is also getting better.

### *Leaning habits*

At the first time, they had to pay high attention to study and adjust with their husbands and the new families. Heeding from the way they cook, the way they talk, the way they do house work to learn, to mimic and reply similarly. Those women have to change their habits progressively to adapt new habits of new families, and it's not easy thing. For example when I met Ms Thanh in 2004, that time she's just been arrived Van Vi for a year. She said when first came, they ate daily food such soup in the morning and afternoon very hard. At the main meal the soups were eaten first. The foods are too sweet. Or it was hard to greeting by only two personal pronouns (you – I), the way to for family rituals, etc. But later when I met her again in 2005, she said she has already used to the way dressing, talking as well as daily habits of family in law. Then in 2009 I met her, I found she was exactly the same with other native Chinese. From the way dress up, converse, working, cooking, etc. She confided “When coming back home, my family cooked for me, I didn't eat well, maybe I already used to eat the foods here”. Those women have always well aware of their roles, taking care well and built up family life. Sometime even have to scarify their own habits, favorites to cooperate well with the family in law.

### *Finding outside jobs actively*

Right after arrange stably house works, those women quickly seek for outside jobs to raise family incomes, and to extend social interaction too. Almost choose working at the seaside with their family for better time control and more convenient for general family works. Some go out fishing on the sea, some waiting for their husbands coming back to take up the fishing-nets, selling sea foods and cleaning up nets. Some choose sewing works or running small business at the local market. Each job has its own difficulties. But by working hard and doing suitable jobs, they did show their adjust abilities actively. Their work not only contributes significantly for family's incomes but also help them change their voice and their position in the family. Normally in Van Vi, only

the men working outside, the women are home for housework, hanging out, playing mah-jong with friends if they are free. However Vietnamese brides here are totally different. With their resourceful abilities, beside responsible for housework, they also working for earning money, even hard works like fishing. The husbands basically are just responsible for outside working with big assistances from the wives. For those very reasons, their life here is quickly stable in the new land.

### *Investing and building social networks*

When first came here, their life virtually limited in family scope. Then through learning language process, parturition, taking care family life, adjustment of living condition and work progress,, they step by step extend communication scope, extend relationships, and build up social relations progressively. Those help them to have more useful information, help them to better adapt in living and working.

To communicate with neighbors, Vietnamese brides must try to overcome language barrier as well as the uncorrected preconception of community about them. They usually talk to neighbors initiatively and always being thoughtful, helpful. They are not hesitated to share foods, gifts, assist them when they have family events, look after their children if needed, fixing house in typhoon, etc they always help with pleasure. Besides, they always try to have peaceful family atmosphere to not influence to the neighbors. As time goes by, by specific actions and by the way they behave, they have well built up friendly relationships with their neighbors and changed their preconception about them. They recognized that the Vietnamese brides are gentle labors, diligent. Then they treat them well. Have been aware that “it’s better to have good neighbors than distant relatives”, those brides non stop maintain and “invest” into the relationships with their neighbors in friendly, naturally ways. Then between them have close relationship, assist each other a lot in daily life.

Behaving with local authorities is another story. Without marriage registration certificate and residence certificate as well as not well communicate, the brides here always feel complex to interact with local authority. So that they usually try to avoid directly interact with those people but choosing indirectly way. If needed, they encourage their husband to do it. However in the family they are the person who reminds other family members to realize well authority’s regulations or encourage them to participate actively into public events. Moreover they always keep trying to have a peaceful life, no fighting, so by their specific activities, their encourages to others family members, those women have well built up their own reputation, created good images to neighbors, to local authorities. Those are their smart and friendly ways to

behave to neighbors and authorities. Maintain and uphold these this way, they've gotten the supports, helps from the community and local authority. It makes their life in the new land more convenient and more comfortable.

Besides building good relationships with native people, those brides also well build up a good community between Vietnamese brides, who have the same circumstances. By helping each other by sharing experiences for the new comers better adjust, assist each other to overcome obstacles and difficulties, those physical and spirit assistances in working as well as daily life, the brides here did create a community there where they can share responsibilities and benefits. This is more evidences to show their smart and effective behaviors in adjusting progress in this fishing village.

### *Know how to satisfy with life*

Even though all of them specified their unusual marriages but they well accept it and always try to adapt with their husbands. They've always tried to find good points at their husbands to concern as some of their lucks. Whenever talking with others, they always mention to good points of the family in law. Especially to the one who they just met, they sometime even overstate their husbands' strengths. Some as Ms Ly had a lazy, perverse husband but still just mention to the strong points and his efforts to overcome his weaknesses. Mean in every situation they always find out their husband's good points. But I have more chance to hear about those husbands from different sources not just bias way. I've known those husbands never as good as they mentioned. But I am not quite sure why they always show off their husband's strengths and just want to talk about that. All the obstacles and difficulties they withstand alone and considered like their duties. On the other hands, they always find out their husband's strengths as to encourage themselves, to lean on to live. Furthermore, with the thoughts "husbands make something wrong, the wives feel ashamed" and teaching each other secretly which they have been used to, they always want to show their husband's good points, to have better reputation and to raise up their own roles in keeping peaceful, happy families as well as to comfort themselves, to have spirit supports to self encourage for better lives.

I've found that, in any situation, they always immediately found out the reasons to explain for the problems they've gotten. For example, mother in law storming then they explained "Perhaps they were failed to teach their sons so put all angers on me". The husband infatuated with gambling then it was explained" before his family was rich so he used to indulge in play. (Ms. Ly). Husband doesn't help in taking care of children then she explained "The women should handle it, how can the men do it" (Ms. Thanh), etc. They are not influent in Chinese so it's hard to express their behaviors in home, but

it also was explained in a very positive way “sometime it’s lucky because sometime we don’t understand what they said, they knew we couldn’t understand then they stop. It might be the reason why they never control us, so never hit against” (Ms. Hong). Not just it, in any cases those women always consider that they are still lucky. The husband is sick in hospital then they feel they are lucky because mother in law is still healthy and their children are already growth up. Husband gambling then she thought they are still lucky since the husband hasn’t beaten them yet. If were beaten by the husband, she feels lucky because” parents in law felt much pity for me, scold their son all the time” (Ms. Ly). The way the thought like this make them better accepted current life and living more positively.

Those women, with the same journey: Leaving home country coming to a new land, being wives then being moms. At first depend all on the husbands then being initiative progressively, feel strange then familiar, worry then adjust, lack of understanding about the husband then sympathize, step by step develop affection then scarify themselves for family. During this journey they did show their briskness, they adjust arrange their life, specially their marriage life actively. Owing to their dynamic and being active, they well show their important wife/mother roles and improve their position in their own family as well as in community.

Not worry much, not being unrealistic, not much ambitions, their concerns and reckonings are very needed and familiar for their physical and spirited life which they’ve always tried to achieve. Still there many things must be worry about, many concerns and obstacles of their foreign marriages which take them away from home land. I cannot help them, but I definitely know that after listening to their life stories, I’ve been changing my awareness about those lives of the Vietnamese brides in Van Vi fishing village, about the conditions of “special cases”, “bad to marry Chinese men” like the villagers’ thoughts. The acceptances and withstanding as well as the abilities to overcome obstacles, the loneliness and concerns, the sentiments towards home land, the efforts to settle in the foreign land... all we can find at them. Each of their life stories has presented those things at different levels. Their lives and experiences from those very normal women did tell us a lot.

The Vietnamese brides in Van Vi who I cared about can be considered being marginal in both Vietnam and China. They are not present for Vietnamese society, not for China society and not foreign marriages recently (Number of Vietnamese brides married Chinese men in Van Vi is quite small compare with the number in other villages in Taiwan or Korea). However, their experiences that I’ve recorded help us to find out many things which we haven’t cared or paid attention enough.

The migration from countryside to cities and the tendency of married foreign men of Vietnamese village girls are become more popular for recent two decades make us look back to *the aspect of leaving away from home village and challenges of urbanization and industrialization of Vietnamese countryside*. At the villages where those women born now all urbanized, very few farmers doing farm works. More and more people tend to get into the cities. We should look back the disadvantages of urbanization (farmers losing land, employment, social discrimination, ect) from the leavings of these brides as well as from many other leavings of both village women and village men. Difficult village life and the attractions of city life did take many village women like them participating into immigrated labors and foreign marriages market.

I myself and many other women, we seems rarely look back to see how the customers, psychology, point of views and life styles in our villages effect on our life because we think it's something natural. Until those Vietnamese women left away the villages and confide their concerns that it's very hard to live in their home villages if they are in special cases with inconvenient circumstances then might rethink and understand how the environment, public opinions, preconceptions, critical opinions about marriageable age, responsibility and obligation burdens in the family, erroneous conceptions from men that housework belongs to women, pressure of improving faces with villagers, etc did create the compulsions to women's life. And, they trend to run away from those compulsions by getting married with a man far away. However, even when those run away women married with Chinese men and living in China, they more likely cannot escape from the hammer and axe of public opinion from their current communities and from the home villagers as well. They are always in a pressure of improving their appearance in the presence of family and villagers. Clearly, village traditional culture significantly pressures on those lives in general and on village women in particular.

Without their life' stories I've heard, it's impossible for me to image Vietnamese brides' lives in Van Vi must facing that much difficulties. Language barrier is always the biggest challenge that they always have to overcome. None of them could able to overcome this barrier. Even the one has been living in Van Vi for 20 years. Difficulties from poor living condition are also big issues for them. All of them married to poor men in low class family, mainly doing unskilled works, very much depend on fishing or trading sundries. Because of this difficult living condition, their children cannot have better educational condition. They cannot come back to visit their home village often too and also cannot have their own house as they have wished. Besides, difficulties in illegal residence in Van Vi, illegal immigration, strict acknowledge from community for their circumstance in Van Vi and even in homeland makes them concern and sorrow

greatly. Further more, there are bundle of difficulties of the cultural shock as well as from the differences of life style, way of educate children, family relations, etc that these women and all of Vietnamese brides in foreign lands in general must withstand.

However, along with aware their difficulties in the foreign land, I also understand how active and smart they are in the process of adjusting with new life and build up for themselves the initiatives to have good life in foreign land.

Accept poor condition with the husband, these women well handle housework then finding a suitable outside work to raise family incomes and to reduce sadness. With their briskness, assiduity and well organized, they have improved a lot their living condition progressively with stable income and residence. Besides working, in behaving, they also being very active, long-suffering and take care of the family wholeheartedly so their role being more and more important to the family. Always been aware that must working to have profit no matter marry with whom, and must be wholehearted with the family, they are pleased with current condition and always try the best for better life. Living in foreign land, far away from home country and their relatives, have to learn everything from the beginning. Loneliness, sorrows, self-pity certainly come up, but they have their own ways to over come those. They all mention about destiny. Their sadness or happiness always been attached to destiny. It's like a safe fulcrum for them to face to over come difficulties. They all have their positive ways to solve problems by self- encourage believing in predestination, always believe in optimistic things and believe that they are still luckier than many others. Married with foreigners has been considered simply: "At first it was so strange but quickly getting familiar". They well compound the relationships with family in law, with children by well clarifying the roles and responsibilities of each family member. So, it's not always true that speedy marriages through agencies like theirs are not good.

By the positive thoughts and the huge daily working effects, by expanding social interaction initiatively, expanding community networks and their real experiences while moving around between the two countries, all contribute to affirm the improving of their position and their voice at home and in the community in Van Vi as well as in Vietnam. The trips back home, the living and trading stories of the home land to their family in law and neighbors in Van vi, and the stories about their family in Van Vi to villagers in Vietnam, all makes these women seem more powerful or at least they have been considered as the one who has travel experiences and more knowledgeable than others villagers. If the husbands they have only monotonous daily work fishing and almost not going out of the village then these women have been changing a lot in daily life. They work on the seaside, they shopping or selling foods or sundries at the market,

interacting with many people, especially moving around between the two countries updated them more information than the husbands can do. Furthermore, they better arrange family work and behaving to others. Those are very reasons why in the eyes of Chinese men in Van Vi, the Vietnamese wives have important role in the family even though they don't want to admit this and the Vietnamese brides seem not aware well about this too.

Not only being active and smart in the way they accept new life as well as in building up their reputation creatively, these brides also take the initiative in their own life stories. They well aware about what should they talk to others and when, why, to whom they should or shouldn't talk about themselves. To the family in Vietnam, they talk about their life stories with emphasis the advantages, happiness in Van Vi and ignore the difficulties, deprivation and private sadness. To family in Van Vi, they talk about the development of the family members' lives in Vietnam, about their expectation to see their son in law and the children, etc. They hide all the concerns of gathering money, arranging time and housework as well as how to full fill the filial piety to their parents before starting the visiting trip back home. To local authority, to reporters, to neighbors, to each object, they share their life stories in different ways, different levels. I've learned that, their real lives (both physical and spiritual life) are not as simple as people have thought about them. These brides, the ordinary women who often being considered low voice, low position in society, but their stories and their experiences encourage me (and many others I think) to look back at our current society as well as the physical and spiritual values we've had and the experiences that we can share to deeper understand them and ourselves.





Báo cáo tham dự Hội thảo quốc tế tại khoa Văn học, trường Đại học Quốc gia  
Thành Công, Đài Loan (từ ngày 15 đến 18 tháng 10 năm 2010)

**Đề tài: Một số đặc điểm tư duy trong văn xuôi Việt Nam thời gian gần đây: Ý thức  
phái tính và âm hưởng nữ quyền (qua sáng tác của một số nhà văn nữ tiêu biểu)**

Nguyễn Thị Thanh Xuân- Khoa Việt Nam học, Đại học Hà Nội

**Lời mở đầu:**

“Nữ nhi thường tình”, “Nữ sinh ngoại tộc”, “Nhất nam viết hữu, thập nữ viết vô”,... là những câu nói người ta vẫn truyền đời lại cho nhau. Thái độ “trọng nam khinh nữ” qua hàng ngàn năm lịch sử đã bám rễ rất sâu vào xã hội bị cai trị bởi tư tưởng nam quyền, thậm chí ngay cả nhiều người phụ nữ cũng ngầm thừa nhận vai trò thống trị của nam giới.

Loài người bắt đầu lịch sử của mình bằng chế độ mẫu quyền (mẫu hệ). Cùng với thời gian, đàn ông, với ưu thế mạnh mẽ về cơ bắp và là người tạo ra thu nhập kinh tế nhiều hơn đã trở thành “kẻ mạnh”. Trong lịch sử loài người, phái nam gần như giữ vai trò thống trị tuyệt đối, điều đó đã được minh chứng bằng nhiều tác phẩm, trong đó có sử thi *Iliat* của Homer, phụ nữ và nô lệ là hai phần thường dành cho kẻ thắng trận.

Vai trò thống trị của đàn ông không chỉ nhận được sự ủng hộ của các thiết chế xã hội mà còn trở thành một tâm lý phổ biến trong cách nhìn và quan niệm của con người. Nếu ở Phương Tây, ngự trị trên đỉnh Olempe là thần Zot thì ở Phương Đông, các vị thần tối cao cũng gắn với đàn ông. Ở một số nước Hồi giáo quy định phụ nữ ra đường phải che mặt.

Có nhiều yếu tố cả về mặt lịch sử lẫn phương diện văn hóa để lý giải về vai trò và vị trí của người phụ nữ trong xã hội Việt Nam truyền thống. Việt Nam nằm trong khu vực văn minh Đông Nam Á bản địa trước khi tiếp thu ảnh hưởng của nền văn hóa Ấn- Hoa, vốn có đặc trưng là nền văn minh độc canh cây lúa nước, từng tồn tại chế độ mẫu hệ phổ biến và dai dẳng, có nhiều nữ thần đến mức người ta cho rằng thế giới thần linh Việt toàn là nữ. Tuy nhiên, theo dòng lịch sử của nhân loại, xã hội Việt Nam dần chuyển sang chế độ phụ quyền. Người phụ nữ Việt Nam bắt đầu chịu sự chi phối của tư tưởng Khổng Tử và chế độ phụ quyền Nho giáo. Thuyết “tam tòng, tứ đức” đã biến người phụ nữ Việt Nam thành những sinh thể thụ động, phụ thuộc hoàn toàn vào đàn ông.

Bước sang đời sống hiện đại, đa số phụ nữ đi làm và từ đó giá trị của người phụ nữ tỉ lệ thuận với những đóng góp về kinh tế của họ đối với gia đình và xã hội. Họ bắt đầu ý thức được vai trò của mình và lên tiếng đấu tranh đòi quyền bình đẳng.

Cuộc chiến đấu để giành lại địa vị đã mất của nữ giới vốn âm ỉ từ lâu trong lịch sử đã dần phát triển mạnh mẽ với tên gọi là nữ quyền luận- Chủ nghĩa nữ quyền (Feminism).

## **1. Một số vấn đề lý luận chung về lý thuyết phê bình nữ quyền (nữ quyền luận)**

### *1.1 Vấn đề nữ quyền ở một số nước châu Âu*

Chủ nghĩa nữ quyền (Feminism) là sản phẩm của phong trào cách mạng tư sản cận đại, đã có bề dày lịch sử hơn hai trăm năm. Ngay sau khi Đại cách mạng Tư sản Pháp bùng nổ, vào tháng 10 năm 1789, một nhóm phụ nữ Paris xông vào trụ sở Quốc dân đại hội, đòi quyền bình đẳng nam nữ, đến sau Đại chiến Thế giới lần thứ hai, tuyệt đại đa số các nước trên thế giới đều xác định nam nữ bình quyền trong hiến pháp.

Trong cuốn “Chú giải về thuật ngữ văn học” của M.H. Abrams, lý thuyết về phê bình nữ quyền được chia thành hai giai đoạn, lấy mốc là năm 1970 làm ranh giới phân chia. Trong hai giai đoạn đó, mà chủ yếu là giai đoạn thứ hai, lại có sự phân định giữa cách thức phê bình nữ quyền thuộc trường phái Anh- Mỹ và cách thức phê bình của Pháp. Tựu chung, họ đều có quan điểm chung trong cách tiếp cận. Đó là quan niệm cho rằng nền văn minh phương Tây tràn ngập tính gia trưởng. Trong nền văn minh đó, vai trò của người phụ nữ bị hạ thấp. Bản thân người phụ nữ trong quá trình xã hội hóa cũng tự hạ thấp giá trị của mình. Xa hơn nữa, tư tưởng phụ quyền còn lan tràn trong những sáng tác được coi là kiệt tác văn chương nhân loại, mà ở đó, chủ yếu vẫn do đàn ông viết về đàn ông.

Bình đẳng giới tính và nữ quyền thuộc những vấn đề quan trọng nhất của thời đại mới.

### *1.2 Vấn đề nữ quyền ở một số nước châu Á*

Trong đa số các nền văn hóa ở cả phương Đông lẫn phương Tây, giới thường phải chịu nhiều bất công nhất trong xã hội chính là nữ giới. Do đó, tranh đấu về bình đẳng giới tính thường đồng nghĩa với đấu tranh cho nữ quyền.

Ở Trung Quốc, nhiều nhà nghiên cứu cho rằng, phong trào nữ quyền thường bắt đầu từ phong trào Ngũ Tứ, đặc biệt là từ sau Đại hội phụ nữ thế giới lần thứ tư được tổ chức tại Bắc Kinh năm 1995.

Ở Nhật Bản, sau cuộc cách mạng về chính trị, kinh tế thời Minh Trị, vị trí của người phụ nữ trong xã hội đã có thay đổi đôi chút. Tuy nhiên, phải đến sau năm 1975 thì phong trào đấu tranh đòi quyền bình đẳng cho người phụ nữ mới phát triển mạnh mẽ và người phụ nữ mới thực sự thoát khỏi cái “đức” vẫn được người Nhật đề cao ở phụ nữ là “tùng- thuận”.

Ở Việt Nam, những năm đầu thế kỷ XX, do ảnh hưởng của những tân thư hải ngoại, một số người đã lên tiếng và bắt đầu bàn về vai trò của nữ giới, kêu gọi đấu tranh đòi sự bình quyền, kêu gọi phải có một vị trí xứng đáng dành cho người phụ nữ trong gia đình và trong xã hội. Năm 1945, với sự ra đời của Hội phụ nữ Việt Nam, phụ nữ Việt Nam đã được giúp đỡ để bước đầu thoát khỏi những ràng buộc phong kiến lạc hậu, cổ hủ. Từ sau năm 1986, cùng với sự đổi mới và phát triển mạnh mẽ của đất nước, ý thức về giới đã mang một âm hưởng mãnh liệt trong đời sống của người phụ nữ Việt Nam.

### *1.3 Ngôn ngữ như một phương thức phê bình nữ quyền luận*

Đi vào thế giới của nghệ thuật ngôn từ trong văn học, giới nghiên cứu ngôn ngữ học và văn hoá Phương Tây và các nhà nữ quyền luận ngày càng quan tâm hơn đến ngôn ngữ, coi đó như một vài bằng chứng rõ rệt nhất tố cáo tình trạng mất bình đẳng về phái tính trong xã hội.

Chẳng hạn, trong tiếng Anh, chữ “man” vừa có nghĩa là đàn ông vừa có nghĩa là nhân loại. Nhân loại (mankind) là thế giới đàn ông “man”. Đàn ông là gốc, “man” là gốc, từ đó nảy sinh ra nhánh “woman” (đàn bà). Mr (ông) là gốc, từ đó nảy sinh ra Mrs (bà). Trong Tiếng Việt cũng có sự phân biệt phái tính như vậy. Ví dụ ngay trong câu chào “Thưa quý ông, quý bà” đã bao hàm quan niệm nam trước nữ sau. Những cách nói quen thuộc như “nữ văn sĩ”, “nữ luật sư”, “nữ ký giả”, “nữ bác sĩ”... cũng đều bao hàm những nghề ấy vốn là những người đặc biệt dành cho phái nam, phụ nữ ở đó chỉ là ngoại lệ, cho nên người ta phải thêm vào đó từ “nữ” để phân biệt.

Phải chăng ngôn ngữ cũng có sự hình thành tự phát từ xa xưa. Theo Barbara Johnson- “Vấn đề giới tính thực chất là vấn đề ngôn ngữ”. Vì vậy, bà S.de.Beauvoir kêu gọi các văn sĩ hãy dùng chính sức mạnh của ngôn từ đấu tranh chống lại sự không chế của nam giới, chứ không phải lui về nương náu trong ngôn từ quy thuận của mình.

Các tác giả nữ dùng ngôn ngữ để nêu bật lên nội dung và tìm lối thoát cho chính những gì mình đang bị trói buộc. Chính vì vậy đã xuất hiện hàng loạt những khuynh hướng mới

về thể loại tiểu thuyết, những quan điểm đổi mới nhằm thay cho những quan điểm, tư tưởng bị lệ thuộc, từ đó khẳng định vai trò của người phụ nữ trong đời sống gia đình - xã hội, đặc biệt là trong nghệ thuật. Nhà văn nam dùng văn để trình bày lý thuyết, triết lý thể hiện quan điểm lập trường của mình, nhà văn nữ dùng văn học thể hiện cái tôi, xác định cái tôi, cá nhân, và họ đi vào tình dục. Tình dục được xem như là “vũ khí” để cho các nhà văn nữ phản kháng lại chế độ phụ quyền đang tồn tại, chế ngự đời sống của người phụ nữ.

Do ảnh hưởng của làn sóng tân thư và phong trào đấu tranh của phụ nữ trên toàn thế giới, vào đầu thế kỷ XX, phụ nữ Việt Nam đã bắt đầu thể hiện vai trò cũng như vị thế của họ trong nhiều lĩnh vực vốn trước đây chỉ dành riêng cho nam giới như sáng tác văn học, hoạt động báo chí,... Âm hưởng nữ quyền đã xuất hiện trong đời sống xã hội, trong đó có văn học. Sau năm 1945, đặc biệt là sau năm 1986, đội ngũ các nhà văn nữ trở nên đông đảo, và tài năng của họ được thừa nhận rộng rãi, nhiều tác phẩm của họ có ảnh hưởng đến công chúng và được giảng dạy trong Nhà trường.

Cùng với tinh thần tự do dân chủ, nhiều nhà văn nữ đã mạnh dạn phê bày đời sống của người phụ nữ ở “tầng sâu bản thể”, đem lại cho chính nền văn học nhiều tri thức mới về người phụ nữ trong đời sống hiện đại, qua đó xác lập cái nhìn, hệ quan điểm thẩm mỹ của mình, không phụ thuộc vào sự áp chế của đàn ông.

## **2. Vấn đề phái tính và âm hưởng nữ quyền trong văn học Việt Nam truyền thống**

Trong văn học Việt Nam truyền thống, hình ảnh người phụ nữ bị chà đạp cả về thể xác lẫn tâm hồn rất ít được quan tâm. Hay nói đúng hơn, dưới con mắt của nam quyền, đó đơn thuần chỉ là một sự kiện, một thứ tai nạn mà thôi, hay còn lạ lùng hơn, một thứ may mắn đối với nạn nhân. Rõ ràng, đây chính là một cách nhìn mang nặng sự kỳ thị về phái tính.

Văn học dân gian Việt Nam được biết đến với rất nhiều bài ca dao về tình yêu đôi lứa, trong đó người phụ nữ luôn là đối tượng của những niềm thương yêu, mong nhớ, khao khát, giận hờn. Dù vậy, người đọc không khỏi chạnh lòng bởi những bài ca dao nói về những môi tình dang dở do những luật lệ hà khắc và những hủ tục của lễ giáo phong kiến.

Bước sang giai đoạn văn học thời Trung đại, khi ý thức hệ Nho giáo đã ăn sâu vào tâm thức người Việt, thì việc xuất hiện những nhân vật nữ “hồng nhan bạc mệnh” như

nàng Kiều trong “Truyện Kiều” của Nguyễn Du là kết quả tất yếu. Để phản kháng lại xã hội với những luật lệ hà khắc đã tước đoạt đi hạnh phúc của mình, những người phụ nữ lúc này lại chỉ biết than thân trách phận, cho rằng mình bất hạnh là do duyên số. Một người phụ nữ và cũng là một nhà thơ bản lĩnh, sắc sảo, “đanh đá” đến như Hồ Xuân Hương mà cũng phải thừa nhận sự thắng thế của nam quyền bằng một ước ao quá thực: “Vĩ đây đòi phận làm trai được. Sự nghiệp anh hùng há bấy nhiêu”.

### 3. Vấn đề phái tính và âm hưởng nữ quyền trong văn học Việt Nam hiện đại

Bước sang xã hội hiện đại, khi dân trí được nâng cao, người phụ nữ bắt đầu được đi học, được tham gia bầu cử thì số phận của người phụ nữ cũng được cải thiện đáng kể.

Văn học lãng mạn giai đoạn 1930- 1945 với Phong trào thơ mới và tiểu thuyết của nhóm Tự lực văn đoàn đã đặt vấn đề tự do hôn nhân, tự do mưu cầu hạnh phúc cá nhân lên vị trí ưu tiên đặc biệt trong sáng tác. Vượt qua hàng rào khắt khe của lễ giáo phong kiến, nhân vật nữ trong tác phẩm thời kỳ này đã ngẩng cao đầu “đoạn tuyệt” với quá khứ bất hạnh để bước đến với con đường mình đã chọn trong tình yêu, hôn nhân. Dù thế, những quyết định của họ vẫn bị coi là “sự nổi loạn” khiến những người đàn bà vốn tự coi mình là những người đoan chính không khỏi sùng sờ.

Văn học Việt Nam vào khoảng thập niên 60 thường đề cập đến người đàn bà trong đời sống đại gia đình. Những người phụ nữ này thường phải sống trong những nghịch lý trở trêu giữa những điều được giáo dục thời thiếu nữ với thực tế ở đời khi trở thành phụ nữ. Ở giai đoạn văn học này, những nhân vật nữ vẫn chỉ miệt mài đi tìm hạnh phúc mà chẳng bao giờ thoát khỏi được những trách nhiệm và bổn phận nữ giới.

### 4. Vấn đề phái tính và âm hưởng nữ quyền trong văn học Việt Nam đương đại

Từ những năm Việt Nam đổi mới đến nay, đặc biệt là những năm đầu của thế kỷ XXI, quan điểm giới thực sự đã làm thay đổi nhận thức, thái độ và hành vi của nhiều người đối với những vấn đề phụ nữ, bình đẳng, hội nhập và phát triển. Xu hướng toàn cầu hóa đang ngày càng tác động đến mọi lĩnh vực của đời sống xã hội, sự chủ động và tích cực của Việt Nam trong hội nhập quốc tế, những thành tựu to lớn do công cuộc đổi mới đem lại đang mở ra những cơ hội và thách thức cho người Việt Nam nói chung và phụ nữ Việt Nam nói riêng. Trong bối cảnh đó, để đáp ứng kịp thời những đòi hỏi của sự nghiệp giải phóng phụ nữ, nghiên cứu về giới ở Việt Nam đã có những bước phát triển mới.

Ý thức về giới một cách tự giác đã ăn sâu vào tâm thức của các nhà văn nữ và tạo nên âm hưởng nữ quyền trong văn học. Hình tượng người phụ nữ với những giá trị phẩm chất cũng như giá trị tinh thần vốn xưa nay thường được nhìn nhận, đánh giá dưới đôi mắt của nam quyền, thì giờ đây đã được nhìn nhận bằng đôi mắt của chính họ- những người phụ nữ. Từ năm 1986 đến nay, nền văn học Việt Nam chứng kiến sự phát triển mạnh mẽ cả về số lượng tác giả lẫn tác phẩm. Sự góp mặt của hàng loạt cây bút nữ thực sự tài năng như Phạm Thị Hoài, Lê Minh Khuê, Võ Thị Hào, Phan Thị Vàng Anh, Nguyễn Thị Thu Huệ, Vi Thùy Linh, Phan Huyền Thư, Đỗ Hoàng Diệu, Nguyễn Ngọc Tư,... đã mang đến cho văn đàn những tiếng nói mới mẻ. Nếu như trước đây, văn xuôi viết về người phụ nữ thường theo hướng phê phán hay ngợi ca từ cái nhìn đạo đức, chỉ sử dụng nhân vật nữ để chuyển tải một quan niệm, tư tưởng thì trong văn xuôi thời kỳ đổi mới, việc xem phụ nữ như một khách thể thẩm mỹ độc lập, như một thế giới riêng đầy bí ẩn và hấp dẫn cần được khám phá và lý giải đã trở thành một trào lưu văn học mới. Có thể nói, chưa bao giờ người phụ nữ lại giành được sự quan tâm lớn của đông đảo người cầm bút như hiện nay. Thậm chí, chỉ nhìn qua tên tác phẩm, người đọc cũng có thể phần nào thấy được thế giới phụ nữ qua cái nhìn của nhà văn hôm nay đa dạng và đa sự đến nhường nào. Bằng kinh nghiệm của bản thân, các nhà văn nữ thoải mái phô bày đời sống của người phụ nữ ở tầng sâu bản thể. Họ đem đến cho văn học những trải nghiệm mới, những hiểu biết mới về người phụ nữ. Thông qua những trang viết đầy nữ tính, các nhà văn nữ đã trình bày những quan niệm độc đáo về đời sống và về hình ảnh người phụ nữ trong xã hội hiện đại. Ba nhà văn nữ mà chúng tôi sẽ đề cập dưới đây là những người như thế.

#### *4.1 Võ Thị Hào và những cuộc chiến vẫn còn nhức nhối bên trong*

Là nhà văn sinh ra trong chiến tranh, lớn lên lại chứng kiến biết bao sự khó nhọc, vất vả hy sinh của những người phụ nữ, Võ Thị Hào là nhân chứng của một thời kỳ lịch sử bi tráng và thấm đầy nước mắt của dân tộc. Trong hình dung của chị, có biết bao nữ thanh niên xung phong đã cống hiến cho đất nước cả tuổi xuân của mình và khi trở về sau cuộc chiến tranh vẫn chịu nhiều thiệt thòi, thậm chí chỉ một mong ước giản đơn là được làm vợ, làm mẹ nhiều khi cũng mãi chỉ là khao khát, ước mong. Đất nước hết chiến tranh, số phận những người phụ nữ như thế lại rơi vào bi kịch đời thường. Bằng tấm lòng thương cảm, nhạy cảm của một nhà văn nữ tinh tế, đằng sau những câu chữ trau chuốt

của Võ Thị Hảo là một cái nhìn đầy cảm thông và những day dứt khôn nguôi về số phận con người, về cuộc đời và nhân tình thế thái.

Trong nhiều truyện ngắn của Võ Thị Hảo, người ta cảm nhận được sự âu yếm mang chút thánh ca của tác giả khi nói về tình yêu, còn lại là sự cảm thông của trái tim người đàn bà khi viết về nỗi đau của đồng giới. Đâu là căn nguyên bất hạnh của thân phận con người? Ẩn sâu trong những trang viết của Võ Thị Hảo là sự lên án đối với cái ác vẫn còn ẩn hiện đâu đó trong cuộc đời này. Tập truyện ngắn “Người sót lại của rừng cười” do nhà xuất bản Phụ nữ phát hành là một tập truyện viết về một xã hội đã tan chiến nhưng chưa tàn chiến. Hình ảnh những người nữ thanh niên xung phong coi giữ một kho quân nhu bị cô lập ở Trường Sơn ngày nào trong những trang truyện của Võ Thị Hảo khiến người đọc không khỏi xót xa. Những nữ thanh niên xung phong sống trong một thế giới đầy bom đạn, nhưng việc đối mặt với bom đạn không đáng sợ bằng việc đối mặt với những khát khao bản năng không được hưởng. Tuy nhiên, những người phụ nữ ấy vẫn đẹp diệu kỳ dưới ngòi bút của Võ Thị Hảo- một cái đẹp thật thánh thiện, thật nhân văn và rất truyền thống. Bản năng nữ giới khát khao hạnh phúc là thế, nhưng họ lại dành viên đạn cuối cùng để tránh ô nhục khi sa vào tay kẻ thù. Dưới ngòi bút của Võ Thị Hảo, chiến tranh đã khắc dấu ấn của nó lên đời sống xã hội trong một thời kỳ dài đằng đẵng, thậm chí ngay cả khi chiến tranh đã chấm dứt. Qua “Người sót lại của rừng cười”, Võ Thị Hảo đã đem lại cho người đọc một cái nhìn mới, một cái nhìn trực diện về chiến tranh, trong đó là số phận của những người phụ nữ.

Là một nhà văn của phụ nữ, viết về phụ nữ, đòi hỏi quyền lợi chính đáng của người phụ nữ, nên trong nhiều truyện ngắn của mình, Võ Thị Hảo cũng đã không ngần ngại lên tiếng đòi quyền làm mẹ cho những người phụ nữ không chồng- những người phụ nữ đã bỏ lại cả một thời xuân sắc ở chiến trường và khi trở về sau chiến tranh, mặc dù họ đã “quá lứa lỡ thì”, nhưng khát khao với thiên chức làm mẹ của họ là một khát khao hoàn toàn chính đáng và buộc xã hội phải công nhận.

Đúng như lời nhận xét của nhiều người, bằng tác phẩm của mình, Võ Thị Hảo thuộc thế hệ nhà văn “chối bỏ cổ tích” và không tin vào “thần thoại chiến trường”. Với Võ Thị Hảo, cách viết tô hồng hiện thực chiến tranh như nhiều nhà văn thuộc thế hệ trước đã làm là một điều hoàn toàn xa lạ. Chiến tranh trong tác phẩm của Võ Thị Hảo thường được hình tượng hóa bằng những nụ cười méo mó, man dại. Chiến tranh làm con

người ta đánh mắt nụ cười tự nhiên. Đánh mắt nụ cười tự nhiên, con người đánh mắt chính mình. Và với người phụ nữ, còn gì đau đớn hơn khi phải nở một nụ cười méo mó?

#### 4.2 Nguyễn Thị Thu Huệ và khát khao hạnh phúc đời thường

Nguyễn Thị Thu Huệ là một nhà văn có cái nhìn tinh tế. Truyện ngắn của Nguyễn Thị Thu Huệ là những câu chuyện rất đời thường, về sự bộn bề của cuộc sống trong thời buổi đồng tiền chế ngự đời sống và tình cảm của con người. Nguyễn Thị Thu Huệ thường viết về những nhân vật phụ nữ- những người đàn bà luôn sống với trăm mối tơ vò trong bi kịch tâm hồn không lối thoát hay những cô gái háo hức bước vào tình yêu, bước vào cuộc sống mà ở đó những khát vọng hưởng thiện, hạnh phúc hay khổ đau, bất hạnh đôi khi chỉ có khoảng cách là một sợi tóc.

Mỏng manh đến điệu đà, nhạy cảm đến mức khắt khe là cảm giác của người đọc về những nhân vật nữ của Nguyễn Thị Thu Huệ. Đọc tác phẩm của Nguyễn Thị Thu Huệ, người ta tìm thấy những nhân vật phụ nữ khát khao yêu, khát khao sống cho đúng nghĩa với tình yêu nhưng lại rơi vào những cảnh sống, những nỗi đau không lối thoát. Truyện ngắn *Tân cảng*, *Huyền thoại*, *Tình yêu ơi*, *Ở đâu*, *Dĩ vãng*,... đều viết về những bi kịch của người phụ nữ, về thân phận của những người đàn bà với nỗi đau trong sâu thẳm tâm hồn bởi luôn khao khát một tình yêu tuyệt mỹ nhưng lại là thứ tình yêu thật khó kiếm tìm trong cuộc sống hiện đại.

Đọc truyện ngắn của Nguyễn Thị Thu Huệ, người đọc hình dung được phần nào mặt trái của xã hội, và để cảm nhận, cảm thông với những góc khuất trong tâm hồn con người. Đó là sự thông cảm, chia sẻ với những người đàn bà luôn mang trong mình khao khát hướng đến sự toàn mỹ của cuộc đời, nhưng lại phải đối mặt với những bi kịch- thứ bi kịch tâm hồn của người đàn bà trong đời sống hiện đại

#### 4.3 Đỗ Hoàng Diệu : Tính dục như một phương thức biểu đạt bản ngã

Đỗ Hoàng Diệu sinh ra sau chiến tranh, lớn lên trong thời kỳ xã hội mở cửa, và bước vào cuộc sống hiện đại với bề bộn những lo toan và thách thức. Sống trong thời buổi mà ai cũng nhận thấy rằng khung nhận thức cũ trở nên chật hẹp, những chuẩn mực



đạo đức cũ đã trở nên lỗi thời và cần phải thay đổi, Đỗ Hoàng Diệu đã tìm cho mình được hướng đi riêng.

Trước đây, đề tài về tính dục vẫn được xem là một đề tài kị húy trong văn học Việt Nam bởi những ai dám đề cập đến nó đều phải chịu gò bó trong những ngôn từ ước lệ do thứ tư duy kiểu ‘khuôn vàng thước ngọc’ vốn dĩ đã ăn sâu trong tâm thức mọi người.

Bút phá khỏi thứ văn phong đạo mạo truyền thống, ngôn từ trong truyện ngắn Đỗ Hoàng Diệu là những ngôn từ đầy góc cạnh, đầy cá tính, thể hiện chính xác những trải nghiệm bản thân trong nhiều mối quan hệ khác nhau. Ngay từ khi mới xuất hiện trên văn đàn, tập truyện ngắn ‘Bóng đèn’ của Đỗ Hoàng Diệu đã gây phản ứng nhiều chiều và được coi là một hiện tượng thách thức cảm nhận và đánh giá của đồng nghiệp và độc giả về vấn đề phụ nữ và dục tính.

‘Bóng đèn’ trong tiếng Việt dùng để diễn tả hiện tượng pha trộn giữa mơ và thực, con người ở trong trạng thái nửa thức nửa tỉnh của một người thấy mình đang bị ma làm, biết mình bị ma làm nhưng tay chân như bị bó chặt không cưỡng lại được. Truyện ngắn ‘Bóng đèn’ của Đỗ Hoàng Diệu miêu tả sự chiếm hữu trong một tình thế phức tạp hơn : tình trạng cưỡng hiếp chiếm đoạt siêu hình mang màu sắc loạn luân : Tổ tiên đèn lên con cháu, vừa để áp đặt, vừa để duy trì quyền độc tôn ở các thế hệ sau. Lần đầu tiên, dưới ngòi bút của một nhà văn nữ, đời sống tình dục được miêu tả một cách mạnh bạo nhất không hề giấu giếm. Những khát vọng hạnh phúc được gọi tên một cách thẳng thắn. Nhiều nhà nghiên cứu và phê bình cho rằng đây là một truyện ngắn vào loại ‘nóng’ nhất khi viết về đời sống bản năng của con người. Với bút pháp miêu tả đặc biệt, ‘Bóng đèn’ được Đỗ Hoàng Diệu miêu tả trong một không gian đầy ma quái và một không khí căng thẳng với những diễn biến cốt truyện nhanh đến chóng mặt. Xã hội ‘Bóng đèn’ còn được Đỗ Hoàng Diệu miêu tả trong tác phẩm ‘Vu quy’ mà ở đó giải thích nguyên do của xã hội ‘bóng đèn’ là sự ép duyên tàn bạo trong quá khứ : Người con gái lấy chồng hôm nay đã có một quá khứ dạn dày ba chìm bảy nổi từ hôm qua.

Có thể nói, phía sau những nhân vật nữ còn rất trẻ đang khát khao sống, sống mãnh liệt trong các tác phẩm của Võ Thị Hảo, Nguyễn Thị Thu Huệ, Đỗ Hoàng Diệu lại

là những số phận đàn bà luôn phải gánh chịu và chấp nhận thiệt thòi. Và cuối cùng, họ đều nhận ra rằng chính họ phải đi tìm lại niềm hạnh phúc mà họ xứng đáng được hưởng.

## KẾT LUẬN

Phong trào đấu tranh cho nữ quyền bắt đầu từ Phương Tây đã phát triển mạnh mẽ và lan sang các nước Phương Đông, nhất là ở Việt Nam đến nay đã đạt được những kết quả nhất định.

Bước vào thời kỳ xã hội dân chủ văn minh, đời sống của người phụ nữ cũng được thay đổi trên nhiều phương diện. Phụ nữ dần dần đã khẳng định được vị thế của mình so với nam giới.

Trong sáng tác văn học, nhiều nhà văn nữ đã lên tiếng phản đối, phản kháng lại những tôn ti trật tự vô lý để đòi quyền bình đẳng xã hội. Bằng một tâm hồn nhạy cảm, với tài quan sát tinh tế và năng lực ngôn ngữ dồi dào, các nhà văn nữ đã cố gắng xác định một thứ mỹ học riêng của mình, một cái nhìn của nữ giới về đời sống xã hội. Nếu như trước đây, người đọc chỉ quen nhìn thấy trong sáng tác, trong cách thể hiện của các nhà văn nữ sự dịu dàng, thơ mộng, ngôn ngữ mang đậm dấu ấn nữ giới thì giờ đây họ bắt gặp một thứ ngôn ngữ thể hiện chính xác nhất những trải nghiệm cá nhân - thứ ngôn ngữ góp phần đem lại cho văn học Việt Nam hiện đại một sắc thái mới.

Nhà văn Võ Thị Hảo, bằng những trang viết sắc sảo đã đem đến cho văn học Việt Nam một cái nhìn mới về chiến tranh, về số phận người phụ nữ trong và sau chiến tranh. Những mất mát hy sinh trong chiến tranh không phải là “huyền thoại của chiến trường”.

Với cái nhìn cảm thông sâu sắc về nữ giới, Nguyễn Thị Thu Huệ đã mang đến cho người đọc những cảm giác bộn bề của số phận người đàn bà trong buổi thời kinh tế thị trường, khi đồng tiền rất chế ngự và đẩy họ rơi vào tha hoá. Nhưng đi qua sự khốn khó và cạm bẫy, họ vẫn mang trong mình niềm khát yêu, khát sống.

Còn Đỗ Hoàng Diệu, với cái nhìn trẻ trung và mạnh bạo, đã làm cuộc chơi bỏ mạnh mẽ với truyền thống thông qua việc thể hiện trong tác phẩm một thứ ngôn ngữ góc cạnh, gây tranh cãi khi chạm tới mọi góc ngách của đời sống tình dục. Trong cái nhìn của Đỗ Hoàng Diệu, phụ nữ không còn là nô lệ tình dục mà họ là những chủ thể chủ động, là những người muốn khẳng định bản ngã của mình bằng sự độc đáo của “giới thứ hai” bình đẳng với “giới thứ nhất”.

Rõ ràng, mỗi một nhà văn nữ, mỗi người có một cách nhìn, một cách viết khác nhau nhưng suy cho cùng, trong thẳm sâu trái tim họ vẫn là một niềm khắc khoải về số phận của đàn bà trong xã hội phụ quyền. Những trang viết của họ, vì thế, không chỉ có ý nghĩa thức tỉnh mà thực sự, còn là những trang viết giàu tinh thần tranh đấu: tranh đấu vì một xã hội công bằng, tranh đấu để những người phụ nữ được sống đầy đủ nhất với ý nghĩa là một nửa của nhân loại.

### TÀI LIỆU THAM KHẢO

#### Tài liệu Việt văn

1. Tú Ân “Văn tự và phái tính”, Việt, *tienve.org*.
2. Đỗ Hoàng Diệu (2005), “Bóng đèn”, Nxb Đà Nẵng.
3. Nguyễn Đăng Điệp (2006), “Đi qua sự rối bời và nỗi hoang mang”, Nxb Hội nhà văn.
4. Võ Thị Hảo, (2006), “Người sót lại của rừng cười”, Nxb Phụ nữ, Hà Nội
5. Võ Thị Hảo, (2006), “Hồn trinh nữ”, Nxb Phụ nữ, Hà Nội
6. Võ Thị Hảo, (2006), “Góa phụ đen”, Nxb Phụ nữ, Hà Nội
7. Nguyễn Thị Thu Huệ, (2006), *37 truyện ngắn*, Nxb Văn học, Hà Nội
8. Thanh Hoa, “Dòng chảy yêu thương trên cánh đồng bất tận”, *Evan.com.vn*
9. Nguyễn Vy Khanh, “Tán mạn về tính dục và nữ quyền”, *Evan.com.vn*
10. Nguyễn Ngọc Tư (2005), “Cánh đồng bất tận”, Nxb Trẻ
11. Nguyễn Ngọc Tư, (2005), “Giao thừa”, Nxb Trẻ
12. Đoàn Cẩm Thi, “Chiến tranh, tình yêu và tình dục trong văn học Việt Nam đương đại”, *Evan.com.vn*
13. Nguyễn Hữu Lê, “Tình dục trong văn học dưới cái nhìn của đạo lý hồn nhiên và của đạo lý học thuyết”, *Việt, Tienve.org*
14. Phong Lê (1997), “Văn học trên hành trình của thế kỷ XX”, Nxb Đại học Quốc gia, Hà Nội
15. Phong Điệp, “Có quyền kỳ vọng vào các cây bút nữ”, *phongdiep.net*

#### Tài liệu Anh văn

1. Catherine Belsley and Jane Moore, "The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism (1997)
2. Stacy Gillis, Gillian Howie and Rebecca Munford Hampshire, Macmillan Press, "Third Wave Feminism : a Critical Exploration (2004).



Papper for International Conference held by Department of Taiwanese Literature, National Cheng Kung University, Taiwan (from October 15<sup>th</sup> to October 18<sup>th</sup>, 2010)

**Title: Some characteristics of thinking in Vietnamese prose recently: Aware negative effects of gender and women's rights (through the publication of a typical writer)**

Nguyen Thi Thanh Xuan – Department of Vietnamese Studies, Hanoi University

**Introduction:**

“Nữ nhi thường tình – common for female”, “Nữ sinh ngoại tộc – female is not considered to be part of family”, “Nhất nam viết hữu, thập nữ viết vô – one male is counted but 10 females considered zero”,... are proverbs which have been passed this life to another life. Attitude of “trọng nam khinh nữ - respect male and look down female” over thousands of years has very deep roots to society ruled by men, even many women also recognizes the role of male dominance.

The human being began its history under female's control (matriarchy). Over time, men with the advantage of strong muscles and income generator more than women become "strong". In history of human, men play a role of almost absolute control; this has been proved by many works, including Homer's epic Iliad, women and slaves as a reward for victors.

The role of male dominance not only gets the support of social institutions, but also becomes popular in psychology and perspective of human perception. For the West, Zeus dominates the top Olympus and for the Orient, the supreme deity also associated with men. In some Muslim provisions of going out for women is to cover their faces.

There are many factors both historically and culturally explaining the role and the position of women in the Vietnam's traditional society. Vietnam is located in indigenous South East Asia civilization before collecting the impact of India-Chinese culture, which is characterized by monocultures of rice water civilization, used to existed common and persistent matriarchal model. There are so many goddesses that it is thought that in the religious world of Vietnam had only female gods. However, the history of humanity and

society, Vietnam gradually switches to the patriarchal regime. The Vietnam woman was dominated by thoughts of Confucius and Confucian patriarchal regime. Theory "three accomplice, four virtues," turned the Vietnam woman into passive beings depending entirely on men.

Jump into modern life, most women work and therefore the value of women proportional to their economic contribution to their family and society. They began to be aware of their role and voice fighting for equal rights.

The struggle to regain the status of women which took a long simmering in history has grown strongly called feminist criticism - feminism (Chu nghĩa nu quyền).

### **1. Some general arguments on issues of critical feminist theory (feminist criticism)**

#### *1.1 The issue women's rights in some European countries*

Feminism (Chu nghĩa nu quyền) is the product of revolutionary movements of modern capitalism, has had a long history over two hundred years. Shortly after General French bourgeois revolution broke out, in October 1789, a group of women stormed the Paris-based National Congress, demanding equality between men and women, until after World War II, the majority of countries in the world of men and women have equal rights determined in the Constitution.

In "Notes on literary terms" by MH Abrams, theories of feminism were divided into two periods, taken in 1970 to mark the dividing line. In the two stages, which was essentially the second phase, again there was a delineation between how feminist criticism of Anglo-American and French. Generally, they all have a common approach. That is the perception that Western civilization with being patriarchal. In that civilization, the role of women was lower. Women themselves in the process of socialization itself also lower your value. Furthermore, patriarchal ideology still rife in the compositions which were considered literary masterpieces of mankind, mainly written by men about men.

Gender equality and women's rights are the most important problems of the new era.

#### *1.2 The issue on women's rights in some Asian countries*

In most cultures of both East and West, women is suffered the most unequal in society. Therefore, the struggle for gender equality is often synonymous with the struggle for women's rights.

In China, many researchers believe that the feminist movement often starts from the May Fourth movement, especially after the forth World Congress of Women was held in Beijing in 1995.

In Japan, after the revolution in political, economic, Meiji period, the position of women in society has changed somewhat. However, should come later in 1975, the movement fighting for equal rights for women became stronger and women actually escaped from the "faith" which was considered by Japanese women as "obedient."

In Vietnam, early twentieth century, influenced by the new mail overseas, some people spoke out and began to discuss the role of women, calling the struggle for equal rights, calling for a rightful place for women in family and in society. In 1945, with the advent of the Women's Vietnam, the Vietnam Women were initially to get rid of the obsolete and outdated feudal constraints. Since 1986, along with innovative and powerful development of the country, gender awareness has brought a strong effect in the woman's life in Vietnam.

### *1.3 Language as a mode of feminist criticism*

The world of language arts in literature, gender studies, cultural linguistics and the Western feminist criticism have been increasingly more interested in language as evidence of the most obvious factor stating on gender equality in society.

For example, in English, the word "man" both means man and humanity. Mankind (Nhân loại) is the "mān" world. Men are the original; "man" is the original, which arose from the branch "woman" (female). Mr as the root from which arises out Mrs.

In Vietnamese language, there is also gender discrimination as such right in the greeting "Dear Gentlemen, ladies" also embraces the concept of men before women. These familiar expressions such as "women writers", "female lawyers", "female journalists", "female doctor" ... are in occupations that involve specifically for men; women are only exception, so that one must add the word "female" to distinguish.

Has the language formed spontaneously from ancient times? According to Barbara Johnon - "The gender problem is in fact language problem." So she called S.de.Beauvoir

writers to use the power of words to combat the men's control, not retired refuge in the words of their agreement.

Female authors use language to accent the content and escape from what we are tied. Thus appeared a series of new trends of genre fiction, innovative perspectives to replace the dependence views, thoughts, thereby confirming the role of women in family life – Social, especially in art. Male writers use to present the theoretical literature, philosophy representing the views of his stance, women writers use literature to show identify, personally, and sex. Sexuality is seen as a "weapon" for women writers to resist existing patriarchal modes, dominated women's lives.

Influenced by wave of new idea and movement of women around the world, in the early twentieth century, Vietnam women began to demonstrate their status in many areas that used to be for men like writing literature, press activities, ... Effects of feminism have appeared in social life, including literature. After 1945, especially after 1986, a team of women writers become numerous, and their talent was widely acknowledged, many of their works affects the public and taught in school.

Along with the spirit of freedom and democracy, many women writers have boldly display a woman's life in "deep layer of themselves", giving the culture a lot of new knowledge about women in the modern life, which established image, aesthetics of their views, regardless of the oppression of men.

## **2. Problems and effects of gender feminist in Vietnam literary tradition**

In Vietnam traditional literature, woman image trampled both body and soul with little attention. Or more correctly, under the eyes of male power, it is merely an event, an accident only, or more strange, something fortunate for the victim. Clearly, this is a serious look at bringing about gender discrimination.

Vietnam folk literature known with a lot of songs about love and couples, a woman is always the object of faith love and hope in mind, the passion, anger. Even so, the reader is not pleased by the district from the song about unfinished love due to draconian laws and bad practices of nationwide political views.

Entering literary of Middle Phase, the Confucian ideology was rooted in the mind of the Vietnamese, then the female characters appear "beautiful woman, sad fate" like Kieu in "The Tale of Kieu" by Nguyen Du is the inevitable result. To protest against



society with strict laws have stripped away happiness, these women only know that their misfortune was due to fate. A woman is also a sharp, bravery and “alarming” poet as Ho Xuan Huong, which must recognize the rights of men winning by a desire to do so: "If this change as part of man be, career opens as much the hero."

### **3. Gender issues and the effects of feminism in Vietnam modern literature**

Step into a modern society, people's knowledge is enhanced when the woman started going to school, participated in the election, fate of the women were also significantly improved.

Romantic literary period 1930 - 1945 with new poetry movement and novels written by Tu luc van doan (self-help groups) have set the problem of free marriage, freedom to pursue personal happiness that was a special priority position in writing. Overcoming barriers of strict religious feudal ceremony, female characters in works of this period had stood "rupture" with past misfortune to step to her chosen path in love, marriage. Nevertheless, those decisions are still being considered a "rebellion" which makes women who considered themselves not from the main Union stunned.

Vietnam literature about the 60s usually refers to the woman in the great family life. The women usually lived in the paradoxical irony between what educated young women with real time in life when become women. In the literature of this period, the female character is just hard to find happiness that never escapes from the responsibilities and duties of women.

### **4. Gender issues and effects of feminism in Vietnam contemporary literature**

Vietnam since renovation to date, especially the early years of the XXI Century, gender perspective has really changed the perception, attitude and behavior of many problems for women, average equality, integration and development. The trend of globalization is increasingly affecting all spheres of social life, activeness and positive in Vietnam's international integration, the major achievements by the renewal offer is to open opportunities and challenges for Vietnam in general and Vietnam women in particular. In this context, to meet the demands in time of the liberation of women, gender studies in Vietnam were new developments.

Self sense of gender was rooted in the consciousness of women writers and created effects of feminism in literature. Woman image with values of quality and spirit

which used to be evaluated under the eyes of male power, it has now been seen by their own eyes - women. Since 1986, Vietnam literature witnessed strong growth in both quantity of works and authors. The presence of a series of writers of really talented women as Pham Thi Hoai, Le Minh Khue, Vo Thi Hao, Phan Thi Vang Anh, Nguyen Thi Thu Hue, Vi Thuy Linh, Phan Huyen Thu, Do Hoang Dieu, Nguyen Ngoc Tu... That has given new voices. If as before, prose writing about women generally in the direction of criticism or praise from the moral perspective, just use female characters to convey an idea, thought of prose in the renovation period, women as an independent aesthetic object, like a separate world full of mysterious and intriguing to be explored and explained that has become a new literary movement. We can say a woman has not ever gained the attention of numerous major writers today. Even just looked over the name of a work, reader can see any part of the world through the eyes of women writers today which is diversity. By their own experience, the women writers expose comfortably the woman's life in their deep layer. They bring new literary experiences, new understanding of women. Through the pages full of feminine writing, the writer presented the unique concept of the life and image of women in modern society. Three women writers that we will mention later are people like that.

#### *4.1 Vo Thi Hao and the inside ache war*

As a writer born in war, was raised and witnessed how hard and sacrifice of these women, Vo Thi Hao are witnesses of a historical periods and dramatic infiltration of nation tears. In her figure, many young women volunteered for the country devoted all their youth and when they returned after the war, they are still disadvantaged, even just a simple wish of being wife and mother but still just as much as desire, desire. Country off to war, the fate of women like tragedy falls into life. Heart with compassion, sensitivity of a fine writer, behind the polished words of Vo Thi Hao is a sympathetic look and tormented calming wisdom about human destiny, about the life and status of the situation.

In many short stories by Vo Thi Hao, people feel the tenderness brought little hymn of the author talking about love, the rest is the feeling of the heart when the woman wrote about the pain of men. What is the root cause of the unfortunate human condition? Hidden deep in the pages of Vo Thi Hao is the condemnation of evil which is

still hidden somewhere in this life. Short story collection "The remnants of the laughing forest" published by Women's publisher released a collection of social stories written about a war but not soluble disabled war. Photos young women who volunteered as a warehouse to keep ammunition cases isolated in Truong Son in Vo Thi Hao story that reader could not help but torment. The female youth volunteers lived in a world full of bombs, but facing bombs is not as frightening as the instinctive desire that can not reach. However, woman under the beautiful and magic pen of Vo Thi Hao is a real beauty of holiness, humanity and tradition. Women's instinct is thirsty of happiness, but they spent the last rounds to avoid disgrace when mired in enemy hands. Under the pen of Vo Thi Hao, war has carved its mark on social life in long periods, even when the war ended. Through "The remnants of the laughing forest ", Vo Thi Hao gave readers a new look, a direct view on the war, in which the fate of these women.

As a writer of women writing about women, requiring the legitimate rights of women, in many of her short stories, Vo Thi Hao has also not hesitate to assert their rights to speak up for mothers who are non-married women who have left the young time in the battlefield and when they return after the war, although they had "missed the most beautiful and young time," but the desire to Maternity. This is one of their entirely legitimate desires and forced society to recognize.

As the comments of many on her own works, Vo Thi Hao belongs to writer's generation of "denial tales" and "no belief in mythical battle". With Vo Thi Hao, writing good view for realistic war as many other writers of previous generations does not appear in her works. War in the writings of Vo Thi Hao is often visualized by distorted and wild smiles. War made people lose their natural smile. Losing natural smile, people lose themselves. And for woman, nothing is more painful when having a distorted smile.

#### *4.2 Nguyen Thi Thu Hue and desire of a normal happy life*

Nguyen Thi Thu Hue is a writer with sophisticated look. Short story by Nguyen Thi Thu Hue reflects very real life such as the chaos of life in currency times and emotional life of man. Nguyen Thi Thu Hue often writes about the female characters - the woman who always lives with hundreds of soul drama without out way or girls are

eager to love and start life in which the aspiration towards being well, but happiness or suffering, misfortune sometimes only a hair gap.

Sensitive to the strict sense of whom is reading about the female character of Nguyen Thi Thu Hue. Reading the works of Nguyen Thi Thu Hue, it was found that women characters are eager to love, desires for meaningful lives for love but are fallen into the live scene, the pain with no escape. Short Stories like Tan cang (New port), Huyen thoai (Legends), Tinh yeu (Love), O dau (Where), Di vang (Past), etc. are about the tragedy of the woman, the status of the woman with deep sorrow in the soul having a great desire of love but it is hard to find true love in modern life university.

Reading short stories by Nguyen Thi Thu Hue, the reader visualize part of the bad social side to feel and sympathize with the corners of the human soul. That is sympathy and shares with the woman who always carries with me thirsty towards the full beauty of life, but must face the tragic soul- tragedy in a woman's modern life.

#### *4.3 Do Hoang Dieu: Sexuality as a method of self expression*

Do Hoang Dieu born after the war, grew up during the open society, and into modern life with the undertaking worries and challenges. Live in times that one can see that the old framework that becomes aware of the narrow, old moral standards have become obsolete and need to be changed, Do Hoang Dieu finds his own personal driving directions.

Previously, the topic of sexuality still is a subject of hydrophobic commander in Vietnam literature by those who dared to mention it must be removed in the verbal agreement by logic type of “golden rule” inherently ingrained in people mind.

Breaking out of traditional style, words in short stories of Do Hoang Dieu is the language of all corners, full of personality, showing exactly the experience itself in many different relationships. Since emerging literature, short story collection Bong de (Shadow override” by Do Hoang Dieu caused many reactions and considered a dimensional phenomenon challenging experience and evaluation of colleagues and audiences about women and sex.

Bong de in Vietnamese used to describe the phenomenon of mixture between dream and reality, people in a state of semi-consciousness of one being bothered by ghost, consciousness but as arms and legs was tightly not able to resist. Short story Bong de by Do Hoang Dieu described possession in a more complex situation: the state appropriated metaphysical rape brought incest color: ancestors override descendants, both to impose, just to maintain an independent authority in the next generation. For the first time, under the pen of a writer, sex life was described in a most aggressive with no secret. The desire for happiness is named straightforwardly. Many researchers and critics say that this is a short story in the category 'hot' when writing about the life of the human instinct. With a special description pen, Bong de of Do Hoang Dieu described in a space filled with ghost and a tense atmosphere with the rapid changes in the plot. Dong de Society of Do Hoang Dieu has been described in the novel "Marriage" which explains the cause of Bong de society is the brutal grace pressure of marriage in the past.

Moreover, behind the very young female characters are longing to live in the writings of Vo Thi Hao, Nguyen Thi Thu Hue, and Do Hoang Dieu which are the fate of women and always have to suffer and accept disadvantages. And finally, they recognize that they must find happiness that they deserve.

## **CONCUSION**

Movement for women's rights starting from the West have grown strong and spread to the East, especially in Vietnam up to date that has achieved certain results.

Entering a period of civilized society, a woman's life also changed in many ways. Women have gradually asserted its position compared with men.

In literary writing, many women writers opposed the unreasonable order and hierarchy to demand social equality. With a sensitive soul, an observation, and subtle and plentiful language capacity, women writers were trying to determine something of their own aesthetic, a look of women in social life. Before, reader only saw in writings styles of women writers with gentle and romantic language bearing the imprint of women now they found a language presenting the most accurate individual experience - language contributes to bringing Vietnam modern literature a new nuance.

Writers Vo Thi Hao, with sharp pages of literature brought to Vietnam a new outlook war, the fate of women during and after the war. The losses and sacrifices in war are not a "battlefield legend."

With a deeply sympathetic look about women, Nguyen Thi Thu Hue has given the reader the feeling of chaos of fate during the time the woman with market economy, when money is managed and pushed them down on alienation. But going through hard times and the pitfalls, they still carry in their naïve love, thirst to live.

Now Do Hoang Dieu with young and aggressive view has strongly denied the tradition through the work embodied in an edge and controversial language that causes debate because of touching every corners of sex life. In view of Do Hoang Dieu, women are not sex slaves but they are all active, are those who want to assert their ego by the uniqueness of "the second" to "the first" equality.

Obviously, every writer, every person has a view; a different spelling for the same thoughts, but deep in their hearts is still an anxious belief about the fate of women in patriarchal society. The pages of them, thus, not only mean that really awakened, these pages also rich spiritual struggle: a struggle for social justice, fighting for women to live full enough with the sense of half of humanity.

## REFERENCE

### Vietnamese materials

1. Tú Ân “Văn tự và phái tính – Writing and Gender”, Việt, tienvo.org.
2. Đỗ Hoàng Diệu (2005), “Bóng đè – Shadow override”, Đà Nẵng Publisher.
3. Nguyễn Đăng Điệp (2006), “Đi qua sự rối bời và nỗi hoang mang – Go through confusedness and panic”, Hội nhà văn Publisher.
4. Võ Thị Hảo, (2006), “Người sót lại của rừng cười - Remnants of laughing forest”, Phụ nữ Publisher, Hà Nội
5. Võ Thị Hảo, (2006), “Hồn trinh nữ - Soul Virgins”, Phụ nữ Publisher, Hà Nội
6. Võ Thị Hảo, (2006), “Góa phụ đen – Black Widow”, Phụ nữ Publisher, Hà Nội
7. Nguyễn Thị Thu Huệ, (2006), *37 truyện ngắn – 37 short stories*, Văn học Publisher, Hà Nội

8. Thanh Hoa, “Dòng chảy yêu thương trên cánh đồng bất tận - Love flow on the endless feild”, *Evan.com.vn*
9. Nguyễn Vy Khanh, “Tản mạn về tính dục và nữ quyền - Scattered stories about sexuality and women's rights”, *Evan.com.vn*
10. Nguyễn Ngọc Tư (2005), “Cánh đồng bất tận - Endless feild”, Trê Publisher
11. Nguyễn Ngọc Tư, (2005), “Giao thừa – New year eve”, Trê Publisher
12. Đoàn Cẩm Thi, “Chiến tranh, tình yêu và tình dục trong văn học Việt Nam đương đại - War, love and sexuality in contemporary literature Vietnam”, *Evan.com.vn*
13. Nguyễn Hữu Lê, “Tình dục trong văn học dưới cái nhìn của đạo lý hồn nhiên và của đạo lý học thuyết - Sex in literature under the eyes of nature and the moral spirit of moral theory”, *Việt, Tienve.org*
14. Phong Lê (1997), “Văn học trên hành trình của thế kỷ XX - Literature on the journey of the XX century”, Hanoi National University Publisher
15. Phong Điệp, “Có quyền kỳ vọng vào các cây bút nữ - Having the expected right on women writers”, *phongdiep.net*

#### **English materials**

1. Catherine Belsley and Jane Moore, “The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism (1997)
2. Stacy Gillis, Gillian Howie and Rebecca Munford Hampshire, Macmillan Press, “Third Wave Feminism: a Critical Exploration (2004).





Báo cáo tham dự Hội thảo quốc tế tại khoa Văn học, trường Đại học Quốc gia  
Thành Công, Đài Loan (từ ngày 15 đến 18 tháng 10 năm 2010)

## **Đề tài: Chương trình đào tạo và giáo trình giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài ở Việt Nam hiện nay- thực trạng và giải pháp**

Nguyễn Thị Thanh Xuân- Khoa Việt Nam học, Đại học Hà Nội

### **1. Đặt vấn đề:**

Chúng ta đều biết, sau hơn hai mươi năm mở cửa, Việt Nam đã và đang hội nhập mạnh mẽ với thế giới và cũng ngày càng được thế giới biết đến và quan tâm đến nhiều hơn. Điều này thể hiện rất rõ trên tất cả các lĩnh vực của đời sống xã hội, kể cả trong lĩnh vực nghiên cứu học thuật.

Số người nước ngoài đến học tập, nghiên cứu và làm việc ở Việt Nam có nhu cầu học tiếng Việt cũng nhiều hơn bao giờ hết. Có thể nói, ngôn ngữ chính là công cụ có vai trò như một chiếc cầu nối, là chìa khoá giúp họ- những người nước ngoài đến từ những nền văn hoá khác, đến với Việt Nam, đi sâu vào nghiên cứu Việt Nam.

Với quan niệm “mở cửa”, “hội nhập” không phải chỉ để “nhận” mà còn để “cho”, chúng ta cần phải tích cực, chủ động giới thiệu, quảng bá về đất nước mình để bạn bè thế giới hiểu hơn về Việt Nam. Trong vô vàn cách quảng bá thì quảng bá thông qua ngôn ngữ, có thể nói, là một trong những con đường hiệu quả và mang tính “bền vững” hơn cả. Thế giới, vũ trụ là khách quan, nhưng mỗi dân tộc lại có cách nhìn nhận, chia cắt thế giới theo cách riêng của mình và ngôn ngữ của mỗi dân tộc là nơi định hình cái nhận quan mang bản sắc của dân tộc đó. Do vậy, học một ngôn ngữ là biết thêm một nền văn hóa, bởi ngôn ngữ chính là tấm gương phản ánh đặc trưng văn hóa dân tộc.

Trở lại với nhận định nêu trên, để “hội nhập”, chúng ta cần phát triển, mở rộng hơn nữa việc dạy tiếng Việt cho người nước ngoài. Thực tế cho thấy số lượng các trung tâm dạy tiếng Việt ở trong nước và nước ngoài cũng như số người có nhu cầu học có xu hướng ngày càng tăng; số giáo trình, tài liệu giảng dạy, hỗ trợ giảng dạy và học tiếng Việt cũng tăng lên, nhưng sự “bùng nổ” này có vẻ như theo kiểu “mạnh ai người nấy làm”, mỗi người một kiểu, phục vụ mục đích riêng của mình.

Trong bài viết này, trước hết tôi muốn trình bày một số nhận xét, có thể phân nào mang tính chủ quan, về thực trạng chương trình đào tạo và một số vấn đề liên quan đến tài liệu giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài ở Việt Nam hiện nay, cũng như đưa ra một số kiến nghị cho vấn đề này.

## 2. Nội dung:

### *2.1 Thực trạng về chương trình đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài ở Việt Nam hiện nay*

Ngay sau khi đất nước bước vào thời kỳ đổi mới, do nhu cầu học tiếng Việt, tìm hiểu về Việt Nam của người nước ngoài ngày càng tăng, ở Việt Nam đã xuất hiện nhiều trung tâm giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài. Mô hình dạy tiếng Việt thời gian đầu là lớp học một thầy, một trò; giáo trình giảng dạy tiếng Việt lúc đó còn rất hiếm, chủ yếu là do các trung tâm tiếng Việt tự biên soạn.

Hiện nay, tại nhiều cơ sở đào tạo, chương trình tiếng Việt đã được phân chia thành *Tiếng Việt Cơ sở Trình độ A, Tiếng Việt Trung cấp Trình độ B, Tiếng Việt Nâng cao Trình độ C, Tiếng Việt Chuyên sâu theo các kỹ năng (nghe, nói, đọc, viết), Tiếng Việt Chuyên ngành (ngôn ngữ học, lịch sử, văn hóa, văn học nghệ thuật,...)*.

Ngoài ra, một số cơ sở đào tạo còn giới thiệu các khóa học tiếng Việt cho người nước ngoài (Tiếng Việt Sơ cấp, Tiếng Việt Trung cấp, Tiếng Việt Cao cấp, Tiếng Việt Đàm thoại cấp tốc 3 tháng, Tiếng Việt Cho người nội trợ, tiếng Việt Dự bị đại học cho sinh viên nước ngoài).

Trong khoảng năm năm trở lại đây, việc dạy và học tiếng Việt đã bước sang một giai đoạn mới khi các cơ sở đào tạo không dừng lại ở các khóa học ngắn hạn và trung hạn nữa mà còn có cả chương trình cử nhân chính quy dài hạn hệ 0+4, 1+3, 2+2 (sinh viên được đào tạo tại chính đất nước của họ một thời gian theo quy định và thời gian còn lại học tại Việt Nam). Đối tượng sinh viên học hệ cử nhân chính quy là sinh viên ngành Việt Nam học ở nhiều nước trên thế giới, nhưng chủ yếu là Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc, Thái Lan, Ba Lan, Nga.

Sau khi Bộ giáo dục và đào tạo thông qua và cho triển khai thực hiện đào tạo đại học Việt Nam học (1997) và đặc biệt là khi Bộ giáo dục ban hành văn bản cho phép các trường đại học cao đẳng phát triển ngành đào tạo Khu vực học trong đó có Việt Nam học (2003) thì số trường đại học và cao đẳng ở cả ba miền Bắc, Trung, Nam mở mã ngành

Việt Nam học ngày càng tăng. Dù học hệ đào tạo nào thì việc học tiếng Việt cũng là điểm khởi đầu của những người nước ngoài quan tâm đến Việt Nam và tiếng Việt.

Có thể nói, trong thời gian qua, các cơ sở đào tạo tiếng Việt đã rất cố gắng trong việc đào tạo theo những thế mạnh riêng của mình. Tuy nhiên, điều chúng ta dễ nhận thấy ngay là chương trình đào tạo không có một sự chuẩn hóa nào đang được thực hiện tràn lan, thực hiện ở bất cứ cơ sở đào tạo nào có học viên nước ngoài muốn học tiếng Việt. Đành rằng khi “có cung thì sẽ có cầu”, đành rằng lợi nhuận cũng là yếu tố quan trọng trong lĩnh vực đào tạo hiện nay, nhưng việc chuẩn hóa chương trình đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài để có được một chương trình thống nhất cho các cơ sở đào tạo, tiến tới thực hiện một chiến lược đào tạo chuyên nghiệp, lâu dài là vô cùng cần thiết.

## ***2.2 Thực trạng về giáo trình, tài liệu giảng dạy tiếng Việt cho sinh viên nước ngoài ở Việt Nam hiện nay***

Để đảm bảo chất lượng đào tạo cho sinh viên thì giáo trình là một yếu tố rất quan trọng quyết định sự thành công hay không của chương trình.

Thực trạng về giáo trình và tài liệu giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài ở Việt Nam hiện nay, theo đánh giá của chúng tôi thì vừa thừa, vừa thiếu, vừa không có hệ thống và hầu như chưa có sự kiểm định chất lượng, đánh giá thống nhất. Chúng tôi tạm chia số lượng giáo trình, tài liệu hiện đang được dùng để giảng dạy tại các cơ sở đào tạo tiếng Việt theo hai loại chính sau đây:

Thứ nhất là giáo trình thực hành tiếng Việt. Có thể nói, đây là loại giáo trình đa dạng nhất tại Việt Nam hiện nay. Các giáo trình này được các soạn giả chia theo trình độ A, B, C và nâng cao hay còn gọi là giáo trình tiếng Việt trình độ sơ cấp, trung cấp và cao cấp dành cho sinh viên nước ngoài. Về loại giáo trình này, chúng tôi có thể kể đến hàng trăm giáo trình khác nhau của các soạn giả cả trong và ngoài nước. Với số lượng giáo trình lớn như vậy, các cơ sở đào tạo có thể dễ dàng lựa chọn giáo trình phù hợp với đối tượng sinh viên của mình. Tuy nhiên, sau khi lựa chọn giáo trình và sử dụng một thời gian, nếu cảm thấy không phù hợp hoặc phát hiện ra một số lỗi của giáo trình, cơ sở đào tạo sẽ đưa ngay ra giải pháp là chuyển sang dùng giáo trình khác để thay thế hoặc là tự copy ý tưởng của một số giáo trình và “chế biến” thành giáo trình của riêng mình để tiện sử dụng. Từ thực trạng đó, chúng ta có thể thấy loại giáo trình thực hành tiếng Việt tuy có đa dạng nhưng cũng chưa phải là đã đáp ứng được hoàn toàn nhu cầu giảng dạy và học tập tiếng Việt cơ bản hiện nay.

Thứ hai là loại giáo trình tiếng Việt chuyên ngành và một số tài liệu lưu hành nội bộ khác do chính các thầy cô giáo tham gia giảng dạy tại các cơ sở đào tạo tự biên soạn để giảng dạy do những giáo trình thuộc loại này hiện có không đáp ứng được nhu cầu giảng dạy và học tập.

Thông qua việc thống kê các giáo trình giảng dạy tiếng Việt hiện nay thuộc hai loại trên, chúng tôi tạm chia số lượng sách giảng dạy tiếng Việt hiện có theo cách thức trình bày gồm 06 nhóm sau:

Nhóm thứ nhất: Không phân chia trình độ mà chỉ đặt tên sách

Những cuốn giáo trình được trình bày theo cách thức này bao gồm: *Tiếng Việt cho người nước ngoài*, *Tiếng Việt thực hành (Dùng cho người nước ngoài)*, *Thực hành tiếng Việt (Dùng cho người nước ngoài)*, *Chương trình đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài hệ ngắn hạn* [Bùi Phụng (chủ biên), *Tiếng Việt cho người nước ngoài*, Nxb Giáo dục, 1992; Đinh Thanh Huệ (chủ biên), *Tiếng Việt thực hành (Dùng cho người nước ngoài)*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 1997; Khoa Việt Nam học và tiếng Việt, Trường đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, ĐHQGHN: *Chương trình đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài hệ ngắn hạn*; Mai Ngọc Chừ, *Tiếng Việt cho người nước ngoài*, Nxb Giáo dục, 1995; Nguyễn Anh Quế, *Tiếng Việt cho người nước ngoài*, Nxb Văn hóa thông tin; Nguyễn Việt Hương, *Thực hành tiếng Việt (dùng cho người nước ngoài)*, Nxb Giáo dục, 1996].

Đặc điểm về trình độ của các sách dạy tiếng Việt loại này là đều đi từ trình độ của người bắt đầu học tiếng Việt, nhưng nếu xếp theo thang trình độ thì mức trình độ tiếng Việt trong mỗi cuốn sách trên cũng khác nhau (dung lượng từ vựng cao thấp khác nhau, dung lượng ngữ pháp cao thấp khác nhau). Nói chung là tên gọi của các cuốn sách trên đều theo cùng một kiểu là “Tiếng Việt cho người nước ngoài” hoặc là “Thực hành tiếng Việt (Dùng cho người nước ngoài)” và trình độ từ đầu sách đều đi từ trình độ cho người bắt đầu học tiếng Việt nhưng mức trình độ tiếng Việt trong các cuốn sách không có sự thống nhất, bởi mỗi tác giả đều viết theo tiêu chí riêng của mình, mỗi cuốn sách dạy tiếng Việt là một công trình độc lập, không liên quan đến nhau và cũng không theo một chuẩn chung nào.

Nhóm thứ hai: Không phân chia theo trình độ mà chỉ phân bộ sách theo tập

Đây là cách phân chia của nhóm tác giả viết sách dạy tiếng Việt cho người ngoài do Nguyễn Văn Huệ chủ biên [Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, Nxb Giáo dục, 2003 (tập 1, tập 2, tập 3, tập 4, tập 5, tập 6)].

Nhóm thứ ba: Phân chia theo 2 trình độ

Những giáo trình thuộc nhóm này bao gồm *Tiếng Việt trình độ cơ sở* và *Tiếng Việt trình độ nâng cao* [Nguyễn Văn Phúc (chủ biên), *Tiếng Việt cho người nước ngoài (chương trình cơ sở - elementary level)*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2004; Vũ Văn Thi, *Tiếng Việt cơ sở*, Nxb Khoa học xã hội, 1996; Trịnh Đức Hiền (chủ biên), *Tiếng Việt cho người nước ngoài (trình độ nâng cao)*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2005; Vũ Thị Thanh Hương (chủ biên), *Tiếng Việt nâng cao (Dành cho người nước ngoài)*, Nxb Khoa học xã hội, 2004; Nguyễn Thiện Nam, *Tiếng Việt nâng cao (cho người nước ngoài – quyển I)*, Nxb Giáo dục, 1998].

Trong phần lời nói đầu của các sách *Tiếng Việt trình độ nâng cao*, các tác giả đều nói rằng cuốn sách dạy tiếng Việt trình độ nâng cao là cuốn sách tiếp theo của cuốn sách tiếng Việt trình độ cơ sở, sau khi người học học xong chương trình tiếng Việt cơ sở thì sẽ có thể tiếp tục học cuốn sách tiếng Việt trình độ nâng cao. Nhưng cách phân chia trình độ này cũng chỉ mang tính tương đối, bởi các tác giả viết các sách dạy tiếng Việt trình độ cơ sở và các sách dạy tiếng Việt trình độ nâng cao đều là các nhóm tác giả khác nhau và tiêu chí cá nhân của các tác giả đều thể hiện rõ trong các cuốn sách. Mức trình độ tiếng Việt của các cuốn sách *tiếng Việt trình độ cơ sở* đều khác nhau và mức trình độ tiếng Việt của các cuốn sách *tiếng Việt trình độ nâng cao* cũng khác nhau. Và cách phân chia này cũng chỉ là cách phân chia do các tác giả tự đặt ra một cách tương đối chứ cũng không theo một chuẩn chung nào.

Nhóm thứ tư: Phân chia theo 3 trình độ

Những giáo trình thuộc nhóm này bao gồm : *Tiếng Việt trình độ A*, *Tiếng Việt trình độ B*, *Tiếng Việt trình độ C*, [Đoàn Thiện Thuật (chủ biên), *Tiếng Việt trình độ A (tập 1)*, Nxb Thế giới, 2003; Đoàn Thiện Thuật (chủ biên), *Tiếng Việt trình độ A (tập 2)*, Nxb Thế giới, Hà Nội, 2000; Đoàn Thiện Thuật (chủ biên), *Thực hành tiếng Việt (trình độ B)*, Nxb Thế giới, 2001; Đoàn Thiện Thuật (chủ biên), *Thực hành tiếng Việt (trình độ C)*, Nxb Thế giới, 2001].

Đây là cách phân chia trình độ của nhóm tác giả viết sách dạy tiếng Việt cho người nước ngoài do G.S Đoàn Thiện Thuật chủ biên. Trong phần *lời nói đầu* của cuốn sách *Tiếng Việt trình độ A (tập 1)* và *Tiếng Việt trình độ A (tập 2)*, tác giả cũng nói rõ rằng hai cuốn *Tiếng Việt trình độ A* này không phải là hai cuốn sách tiếp theo trong bộ sách của hai cuốn *Thực hành tiếng Việt (trình độ B)*, và *Thực hành tiếng Việt (trình độ C)* đã viết trước đó mà nằm trong hệ thống mới, nhưng cách phân chia trình độ theo kiểu *Tiếng Việt trình độ A, Tiếng Việt trình độ B, Tiếng Việt trình độ C*, là cách phân chia mà nhóm tác giả này đưa ra đầu tiên trong tiếng Việt. Tuy vậy, cách phân chia này cũng chỉ mang tính chất tương đối, có ý nghĩa là các trình độ nằm trong một hệ thống từ thấp đến cao nhưng cũng không theo một chuẩn chung nào.

Nhóm thứ năm: Phân chia theo 3 trình độ tương đương với thuật ngữ tiếng Anh tương ứng là *Beginner, Intermediate, Contemporary reading*, [Nguyễn Bích Thuận, *Spoken Vietnamese for beginners*, Northern Illinois University – Center for Southeast Asian Studies, 1997; Nguyễn Bích Thuận, *Contemporary Vietnamese (An intermediate text)*, Northern Illinois University – Center for Southeast Asian Studies, 1997; Nguyễn Bích Thuận, *Contemporary Vietnamese readings*, Northern Illinois University – Center for Southeast Asian Studies, 1997].

Đây là cách phân chia trình độ của tác giả Nguyễn Bích Thuận cho bộ sách dạy tiếng Việt cho người nước ngoài của tác giả, và đây cũng là cách phân chia theo tiêu chí cá nhân của tác giả và cũng lại không theo một chuẩn chung nào.

Tác giả Dana Healy, trong cuốn *Vietnamese a complete course for beginners* (Nxb Thành phố Hồ Chí Minh, 2001) cũng đặt tên trình độ cho sách theo kiểu của Nguyễn Bích Thuận, nhưng mức trình độ tiếng Việt trong hai cuốn sách cho trình độ *Beginner* của hai tác giả cũng khác nhau.

Nhóm thứ sáu: Viết theo các kỹ năng riêng

Giáo trình thuộc nhóm này bao gồm: Annie Heaton (chủ biên), *An Introduction to everyday Vietnamese*, VOS Vietnam; Hwang Gwi Yeon – Trịnh Cẩm Lan – Nguyễn Khánh Hà, *Bài đọc tiếng Việt nâng cao (Dành cho người nước ngoài)*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2004; Mai Ngọc Chừ, *Học tiếng Việt trong hai tháng*, Nxb Thế giới, HN 1997; Nguyễn Anh Quế - Hà Thị Quế Hương, *Tiếng Việt trong giao dịch thương*

mai, Nxb Văn hóa thông tin, HN 2000; Đoàn Thiện Thuật (Editor-in-chief), *A concise Vietnamese grammar*, Nxb Thế giới, 2001].

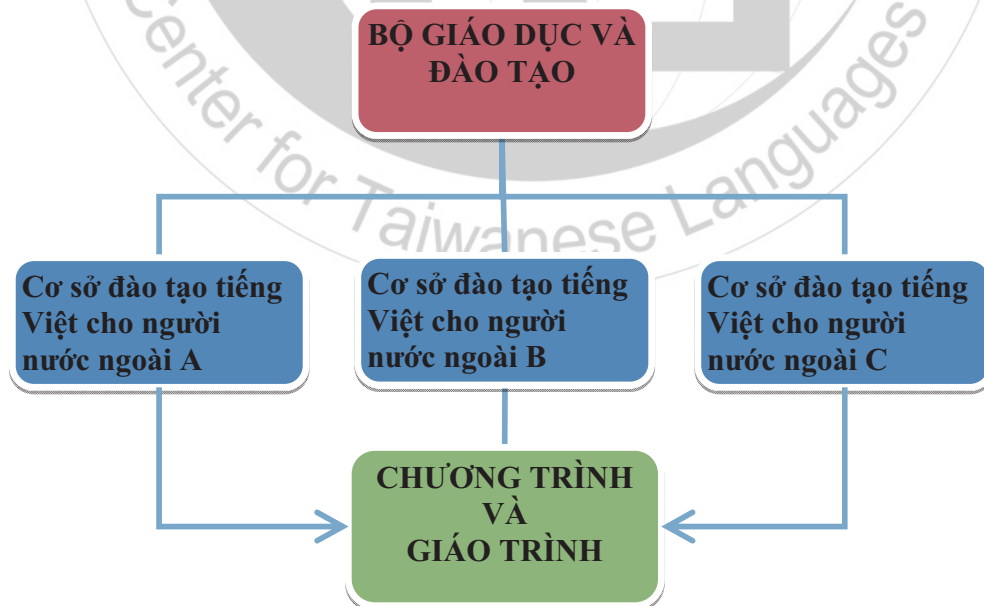
Sau khi điểm lại và phân tích các cách cách phân chia trình độ của các tài liệu, sách dạy tiếng Việt cho người nước ngoài hiện đang sử dụng trong và ngoài nước, chúng tôi có một kết luận chung là các cách phân chia trình độ trong sách dạy tiếng Việt đó đều mang tính tương đối và đều theo tiêu chí riêng do các tác giả viết sách tự đặt ra chứ không theo một chuẩn chung nào.

Cuối cùng, điều chúng tôi muốn nhấn mạnh ở đây là giáo trình, tài liệu hiện đang được sử dụng để đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài hiện còn quá nhiều vấn đề cần phải giải quyết và đưa ra giải pháp cấp bách.

### 2.3 Đề xuất và kiến nghị

Thực trạng về tình hình chương trình đào tạo, giáo trình và cả về phương pháp giảng dạy tiếng Việt chắc chắn là những vấn đề luôn làm trăn trở những nhà giáo tâm huyết với nghề. Với kinh nghiệm và hiểu biết còn rất hạn hẹp của mình, tôi xin đưa ra một vài đề xuất và kiến nghị liên quan đến việc chuẩn hóa chương trình đào tạo và giáo trình giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài như sau:

2.3.1 *Giải pháp tổng thể cho việc xây dựng một chương trình đào tạo và hệ thống giáo trình giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài đạt chuẩn:* Sự chỉ đạo, điều phối của cơ quan quản lý và sự hợp tác chặt chẽ giữa các cơ sở đào tạo.



## GIẢI PHÁP TỔNG THỂ CHO VIỆC XÂY DỰNG CHƯƠNG TRÌNH VÀ BIÊN SOẠN GIÁO TRÌNH ĐÀO TẠO TIẾNG VIỆT CHO NGƯỜI NƯỚC NGOÀI ĐẠT CHUẨN

### 2.3.2 Tiến tới việc chuẩn hóa chương trình đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài

Hiện tại, tất cả các cơ sở đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài đều đã có chương trình đào tạo của mình. Mặc dù các cơ sở đào tạo đều hướng đến một mục tiêu chung là mang tiếng Việt đến với thế giới, nhưng vì không có một chương trình bắt buộc, cũng không có các tiêu chuẩn để tiến hành khảo sát, đánh giá sản phẩm đào tạo nên các cơ sở đào tạo vẫn mạnh ai nấy làm, chủ yếu chạy theo lợi nhuận mà ít quan tâm đến thực trạng và kết quả đào tạo. Vì thế, chúng tôi cho rằng việc chuẩn hóa chương trình đào tạo là một vấn đề hết sức quan trọng trên cơ sở một giải pháp tổng thể bao gồm sự phối hợp giữa các cơ quan chức năng có liên quan và những người tâm huyết.

### 2.2.2 Tiến tới việc chuẩn hóa hệ thống giáo trình giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài

Như chúng tôi đã đề cập ở trên, giáo trình giảng dạy tiếng Việt cho sinh viên nước ngoài hiện nay còn rất nhiều điều bất ổn, bất hợp lý. Vì thế, việc sớm có được những bộ giáo trình đạt chuẩn là công việc hết sức bức bách trong thời điểm hiện nay. Sau đây là một vài kiến nghị của chúng tôi về vấn đề này.

Trước hết, các cơ sở đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài cần phải xác định rõ mục tiêu đào tạo và chuẩn đánh giá trình độ sinh viên trong từng giai đoạn đào tạo cụ thể. Chúng ta không thể đưa ra những mục tiêu chung chung mang nặng tính lý thuyết như hiện nay, kiểu như: “Sau khi học xong giai đoạn thứ nhất này, sinh viên có thể nắm được chuẩn tiếng Việt về ngữ âm, từ vựng, ngữ pháp để thực hiện tốt các kỹ năng Nghe, Nói, Đọc, Viết,...”. Việc xác định mục tiêu đào tạo và chuẩn đánh giá trình độ một cách rõ ràng, cụ thể sẽ chính là “kim chỉ nam” hay chính là những tiêu chí được đặt ra khi biên soạn giáo trình.

Thứ hai, sau khi đã xác định rõ mục tiêu đào tạo và tiêu chí đánh giá trình độ cụ thể, các cơ sở đào tạo cần phải rà soát lại hệ thống giáo trình mà cơ sở đào tạo đang sử dụng để từ đó có phương hướng cụ thể cho việc chỉnh sửa, biên soạn lại giáo trình cho hợp lý và xin cấp phép xuất bản. Khi biên soạn giáo trình, với đối tượng đặc thù là sinh viên nước ngoài, ngoài việc cung cấp kiến thức, chúng ta cũng phải tính đến những yếu tố văn hóa, tâm lý tiếp cận tài liệu của họ để biên soạn giáo trình cho phù hợp. Thông thường, nhận thức của con người được các nhà khoa học trên thế giới chia làm 3 giai đoạn là “Biết”



(get knowlege), “Hiểu, vận dụng” (application) và “Phân tích, tổng hợp, đánh giá” (evaluation). Những bộ giáo trình đạt chuẩn hướng tới người học bao giờ cũng được thiết kế trên cơ sở bậc thang nhận thức chung của con người. Theo chúng tôi, một cuốn giáo trình có chất lượng phải là cuốn giáo trình cung cấp cho sinh viên những kiến thức mà giảng viên đòi hỏi sinh viên phải chiếm lĩnh được sau khi học xong từng bài học, thậm chí từng phần trong bài. Và lẽ tất yếu là những kiến thức mà sinh viên được cung cấp phải là một lượng kiến thức có hệ thống. Và như vậy, một bộ giáo trình đào tạo tiếng Việt đạt chuẩn, trước hết, phải là một bộ giáo trình mang tính hệ thống.

Với quan điểm trên, tôi cho rằng việc biên soạn để có được một bộ giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài đạt chuẩn không thể chỉ đòi hỏi ở chính các cơ sở đào tạo, hay hẹp hơn là không thể chỉ trông đợi vào các giảng viên trực tiếp tham gia giảng dạy. Nó tùy thuộc vào một tập hợp đồng bộ các yếu tố quan trọng khác, đó là: (1) Tâm nhìn và quyết tâm quảng bá tiếng Việt ra thế giới của các cấp quản lý, từ đó tạo ra tiền đề quan trọng cả về việc cho phép, khuyến khích cũng như sự đầu tư về vật chất, động viên về tinh thần cho những sáng kiến biên soạn, cải tiến hệ thống giáo trình. (2) Lòng nhiệt tình và ham muốn sáng tạo, học hỏi của các nhà nghiên cứu và đội ngũ giảng viên đang giảng dạy tiếng Việt. (3) Sự đồng lòng, giúp đỡ, ủng hộ, chia sẻ kinh nghiệm của các nhà nghiên cứu, các chuyên gia ngôn ngữ và ngoại ngữ.

### 3. Kết luận

Với mong muốn được học hỏi và chia sẻ công việc nghiên cứu và giảng dạy tiếng Việt, một ngành đào tạo mà chúng tôi cũng là những người đang trực tiếp tham gia, bài viết này của tôi có thể còn quá sơ lược. Trên thực tế, ở Việt Nam, chưa hề có bất kì một chương trình tiếng Việt chuẩn nào dành cho người nước ngoài. Và khi cái gốc này đã không có thì tất cả những gì dựa vào nó cũng đều chỉ mang tính “tạm thời”. Theo đó, việc phân chia trình độ (A, B, C hay Sơ cấp, Trung cấp, Cao cấp, nâng cao...) xét cho cùng, cũng là vô căn cứ. Mỗi đơn vị tự định ra một “chuẩn”, người học học hết sách này được coi là hết trình độ A, hết sách kia được coi là hết B hay C; bài thi/kiểm tra đánh giá trình độ cũng mỗi nơi một kiểu. Đối với đối tượng người nước ngoài muốn học tại các trường đại học ở Việt Nam, chúng ta cũng hoàn toàn không có hệ thống đánh giá, cấp chứng chỉ theo một chuẩn nhất định. Thiết nghĩ, đã đến lúc chúng ta không phải chỉ quan tâm đến “bề rộng” mà còn phải chú trọng đến “chiều sâu” của công tác này. Nói một

cách rõ hơn, chúng ta cần xây dựng cho được một chương trình chuẩn tiếng Việt cho người nước ngoài, lấy đó làm cơ sở để từng bước xây dựng các bộ giáo trình chuẩn; thiết kế các hệ thống đánh giá, cấp chứng chỉ mang tính quốc gia và quốc tế.

Hà Nội tháng 09 năm 2010

Nguyễn Thị Thanh Xuân

**Phụ lục:**

**BẢNG THỐNG KÊ CÁC TÀI LIỆU, SÁCH DẠY TIẾNG VIỆT CHO NGƯỜI NƯỚC NGOÀI HIỆN ĐANG SỬ DỤNG TRONG VÀ NGOÀI NƯỚC**

1. Annie Heaton (chủ biên), *An Introduction to everyday Vietnamese*, VOS Vietnam.
2. Bùi Phụng (chủ biên), *Tiếng Việt cho người nước ngoài*, Nxb Giáo dục, 1992.
3. Dana Healy, *Vietnamese a complete course for beginners*, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh, 2001.
4. Đinh Thanh Huệ (chủ biên), *Tiếng Việt thực hành (Dùng cho người nước ngoài)*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 1997.
5. Đoàn Thiện Thuật (chủ biên), *Thực hành tiếng Việt (trình độ B)*, Nxb Thế giới, 2001.

6. Đoàn Thiện Thuật (chủ biên), *Thực hành tiếng Việt (trình độ C)*, Nxb Thế giới.
7. Đoàn Thiện Thuật (chủ biên), *Tiếng Việt trình độ A (tập 1)*, Nxb Thế giới, 2003.
8. Đoàn Thiện Thuật (chủ biên), *Tiếng Việt trình độ A (tập 2)*, Nxb Thế giới, Hà Nội, 2000.
9. Đoàn Thiện Thuật (Editor-in-chief), *A concise Vietnamese grammar*, Nxb Thế giới, 2001.
10. Hỗ trợ việc dạy và học tiếng Việt cho người Việt Nam ở nước ngoài.
11. Hwang Gwi Yeon – Trịnh Cẩm Lan – Nguyễn Khánh Hà, *Bài đọc tiếng Việt nâng cao (Dành cho người nước ngoài)*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2004.
12. Khoa Việt Nam học và tiếng Việt, Trường đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, ĐHQGHN: *Chương trình đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài hệ ngắn hạn*.
13. Mai Ngọc Chừ, *Học tiếng Việt trong hai tháng*, Nxb Thế giới, HN 1997.
14. Mai Ngọc Chừ, *Tiếng Việt cho người nước ngoài*, Nxb Giáo dục, 1995.
15. Nguyễn Anh Quế - Hà Thị Quế Hương, *Tiếng Việt trong giao dịch thương mại*, Nxb Văn hóa thông tin, HN 2000.
16. Nguyễn Anh Quế, *Tiếng Việt cho người nước ngoài*, Nxb Văn hóa thông tin
17. Nguyễn Bích Thuận, *Contemporary Vietnamese (An intermediate text)*, Northern Illinois University – Center for Southeast Asian Studies, 1997.
18. Nguyễn Bích Thuận, *Contemporary Vietnamese readings*, Northern Illinois University – Center for Southeast Asian Studies, 1997.
19. Nguyễn Bích Thuận, *Spoken Vietnamese for beginners*, Northern Illinois University – Center for Southeast Asian Studies, 1997.
20. Nguyễn Thiện Nam, *Tiếng Việt nâng cao (Cho người nước ngoài – quyển I)*, Nxb Giáo dục, 1998.
21. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 1, Nxb Giáo dục, 2003.
22. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 2, Nxb Giáo dục, 2004.

23. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 3, Nxb Giáo dục, 2003.
24. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 4, Nxb Giáo dục, 2004.
25. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 5, Nxb Giáo dục, 2004.
26. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 6, Nxb Giáo dục, 2004.
27. Nguyễn Văn Phúc (chủ biên), *Tiếng Việt cho người nước ngoài (Chương trình cơ sở - elementary level)*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2004.
28. Nguyễn Việt Hương, *Thực hành tiếng Việt (Dùng cho người nước ngoài)*, Nxb Giáo dục, 1996.
29. Trịnh Đức Hiền (chủ biên), *Tiếng Việt cho người nước ngoài (Trình độ nâng cao)*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2005.
30. Vũ Thị Thanh Hương (chủ biên), *Tiếng Việt nâng cao (Dành cho người nước ngoài)*, Nxb Khoa học xã hội, 2004.
31. Vũ Văn Thi, *Tiếng Việt cơ sở*, Nxb Khoa học xã hội, 1996.

**TÀI LIỆU THAM KHẢO**

1. Trần Lê Bảo, *Khu vực học và nhập môn Việt Nam học*, NXB Giáo dục, 2008
2. Đại học Quốc gia Hà Nội, *Hội thảo khoa học Nghiên cứu và đào tạo về Khu vực học*, NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2005.
3. Đoàn Thiện Thuật, *Thực hành tiếng Việt*, Sách dùng cho người nước ngoài, trình độ A, Trung tâm nghiên cứu Việt Nam và giao lưu văn hóa, Đại học Quốc gia Hà Nội, Nhà xuất bản Thế giới, Hà Nội, 2001.
4. Đoàn Thiện Thuật, *Thực hành tiếng Việt*, Sách dùng cho người nước ngoài, trình độ B, Trung tâm nghiên cứu Việt Nam và giao lưu văn hóa, Đại học Quốc gia Hà Nội, Nhà xuất bản Thế giới, Hà Nội, 2001.
5. Đoàn Thiện Thuật, *Thực hành tiếng Việt*, Sách dùng cho người nước ngoài, trình độ C, Trung tâm nghiên cứu Việt Nam và giao lưu văn hóa, Đại học Quốc gia Hà Nội, Nhà xuất bản Thế giới, Hà Nội, 2001.
6. Nguyễn Đức Tồn, *Những vấn đề dạy và học tiếng Việt trong nhà trường- Phương pháp dạy và học tiếng Việt ở bậc trung học cơ sở*, Nhà xuất bản Đại học Quốc gia, Hà Nội, 2001.
7. Nguyễn Thiện Nam, *Tiếng Việt nâng cao*, NXB Đại học Quốc gia, 2000.
8. Khoa Việt Nam học, Đại học Hà Nội, *Tủ sách tiếng Việt chuyên ngành và giáo trình chuyên đề Việt Nam học*, 2004- 2009.

9. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 1, NXB Giáo dục, 2003.
10. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 2, NXB Giáo dục, 2003.
11. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 3, NXB Giáo dục, 2003.
12. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài*, tập 4, NXB Giáo dục, 2003.
13. Nguyễn Bích Thuận, *Tiếng Việt cho người nước ngoài*, NXB Giáo dục, 1999.
14. Vũ Văn Thi, *Vietnamese for beginner*, NXB Đại học Quốc gia, 1999.
15. Brown D, *Principle of teaching and learning*, Prentice Hall Regal, 2003.

Papper for International Conference held by Department of Taiwanese Literature, National Cheng Kung University, Taiwan (from October 15<sup>th</sup> to October 18<sup>th</sup>, 2010)

**Title: Current Vietnamese Language Training Program and Textbooks for foreigner in Vietnam - reality and solution**

Nguyen Thi Thanh Xuan – Department of Vietnamese Studies,  
Hanoi University

**1. Literature Review:**

We all know that, after more than twenty years of opening, Vietnam has strong integration with the world and the world is increasingly aware of and interested in more. This is shown clearly on all aspects of social life, including in the field of academic research.

The number of foreigners who come to study, research and work in Vietnam has increased and raised the needs of studying Vietnamese more than ever. It is said that language is a tool which acts as a bridge, is key to help them - those who come from foreign cultures, to Vietnam, go into research in Vietnam.

With the concept of "open", "integration", it is not just to "get" but to "give"; we need positive, proactive referrals, promotion of the country to friends of the world to understand more about Vietnam. Among the multitude of broadcast through the language, it is considered as one of the most effective and "sustainable" ways at most.

The world, the universe is objective, but each nation has its own way of recognition and division of the world and language of each ethnic group is being shaped with the vision of its ethnic identity. Therefore, learning a language is learning one more culture, because language is a mirror reflecting the nation's cultural characteristics.

Back with the above statement, to "integrate", it is necessary to develop and expand further the teaching Vietnamese to foreigners. In fact the number of Vietnamese language teaching centers in the country and abroad as well as people who want to learn becomes a growing trend, the number of textbooks, teaching materials, supplementary documents for learning Vietnamese is also increasing, but this "explosion" seems to be "by themselves", each one has its own kind, serving its own purpose.

In this paper, some statements which may be subjective will be presented on the actual situation of training programs and a number of issues related to teaching materials for foreigners in Vietnam today, as well as providing some recommendations for this issue.

## **2. Contents:**

### ***2.1 Current situation of Vietnamese training program for foreigners in Vietnam***

Immediately after the country entered a period of renovation, due to the need of studying Vietnamese, learn about Vietnam's growing overseas, in Vietnam have appeared more central teaching Vietnamese to foreigners. Vietnamese teaching model is the first time a classroom teacher, a role; Vietnamese curriculum as it is very rare, mainly because the Vietnamese central compiled

Currently, at many institutions, Vietnamese program was divided into Basic Vietnamese Level A, Intermediate Vietnamese Level B, Advanced Vietnamese Level C, Intensive Vietnamese of four skills (listening, speaking, reading and writing), and Vietnamese for special purposes (linguistics, history, culture, literature and art, etc.).

In addition, some institutions also introduced Vietnamese teaching courses for foreigners (Basic Vietnamese, Intermediate Vietnamese, Advanced Vietnamese, Intensive Conversation 3 months, Vietnamese for homemaker, Vietnamese for Pre-university foreign students).

During the past five years, teaching and learning Vietnamese entered a new phase when the institution does not stop at the short and medium term course but also the long

term formal degree program 0 +4, 1 +3, 2 +2 (students are trained in their own country with a prescribed time and learning the remaining time in Vietnam). Full-time undergraduate students from Department of Vietnamese Studies are from different countries around the world, but mainly China, Japan, Korea, Thailand, Poland, Russia.

After the Ministry of Education and Training (MOET) approved to implement the training of Vietnamese studies to get bachelor degree (1997) and especially MOET issued the written permission for universities or colleges to develop the regional training including Vietnamese Study (2003), the number of universities and colleges in the North, Central and South Vietnam teaching Vietnamese study program is increasing. Although being trained by short course or long-term program, learning Vietnamese is a starting point for foreigners who are interested in Vietnam and Vietnamese.

Recent years, the Vietnamese institution has made great efforts in training its own strengths. However, it is shown that the training program is not standardized and being taught widespread at any institutions having foreign students who want to study Vietnamese. Obviously, "that is to meet the demand" and profit is an important factor in training nowadays, but the standardization of Vietnamese training program for foreigners to get a consistent program for all training locations and then proceed to implement a strategy for long term and professional training. That is essential.

## ***2.2 Current situation of textbook, teaching Vietnamese documents for foreign students in Vietnam***

To ensure quality training for students, the textbook is an important factor determining the success of the program.

The current textbook and materials teaching Vietnamese for foreigner in Vietnam according to our assessment are plentiful and limited, not systematic and it has no quality control and consistent evaluation. We roughly divided the number of textbooks and materials being used for teaching in many institutions under the following two main categories:

Firstly, for Vietnamese practical textbooks, this is the most diverse textbooks in Vietnam at present. These textbooks are divided by different levels of A, B, C and advanced, which also known as Vietnamese elementary, intermediate and advanced levels for foreign students. It is easy to find hundreds of textbooks with the same type written by writers from Vietnam and foreign countries. With a large number of such



kinds of textbook, it is easy to select the textbook in line with students. However, after selecting and using for a certain time, if it is inadequate or they discovered some errors of textbook, the solution is to replace by other textbooks or copy the idea from the textbook and “processed” into their own textbook for usage. From that reality, although the teaching Vietnamese textbooks are various, they do not fully meet the needs of teaching and learning basic Vietnamese.

Secondly, Vietnamese textbooks for special purposes and some internal documents have been written by teachers because such kinds of textbooks don’t meet the needs of teaching and learning.

According to statistics, Vietnamese textbooks are belonging to two above types; the number of teaching Vietnamese textbooks is roughly divided into 06 groups as the following:

The first group: no differentiation on levels only name of textbook

Those kinds of textbooks include: *Tiếng Việt cho người nước ngoài - Vietnamese language for foreigners*, *Tiếng Việt thực hành (Dùng cho người nước ngoài) - Practical Vietnamese language for foreigners*, *Thực hành tiếng Việt (Dùng cho người nước ngoài) – Vietnamese Practice for foreigners*, *Chương trình đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài hệ ngắn hạn – Short course teaching Vietnamese for foreigner* [Bùi Phụng (editor), *Tiếng Việt cho người nước ngoài –Vietnamese for foreigner*, Giáo dục Publisher, 1992; Đinh Thanh Huệ (editor), *Tiếng Việt thực hành (Dùng cho người nước ngoài) Vietnamese Practice for foreigner*, Vietnam National University Hanoi, 1997; Khoa Việt Nam học và tiếng Việt – Department of Vietnamese Studies and Vietnamese, University of Social and humanity, Vietnam National University: *Chương trình đào tạo tiếng Việt cho người nước ngoài hệ ngắn hạn – Short course training Vietnamese for foreigner*; Mai Ngọc Chừ, *Tiếng Việt cho người nước ngoài –Vietnamese for foreigner*, Giáo dục Publisher, 1995; Nguyễn Anh Quế, *Tiếng Việt cho người nước ngoài – Vietnamese for foreigner*, Culture and Information Publisher; Nguyễn Việt Hương, *Thực hành tiếng Việt (dùng cho người nước ngoài) Vietnamese practice for foreigner*, Giáo dục Publisher, 1996].

Characteristics of levels in Vietnamese textbooks of this type is from level of people starting to learn Vietnamese, but if the level is ranked on a scale level in the Vietnamese language on each book, it is different (level of vocabulary, grammar are

different). Generally name of textbook are the same style as "Vietnamese for foreigners" or "Practice Vietnamese (For foreigners)" from level for beginners to learn Vietnamese but the level in the Vietnamese language textbooks do not have unity, because each author wrote under his own criteria, a book teaching Vietnamese as a separate project, not related to each other and do not follow a common standard.

The second group: is not divided following the level distribution policy but set

This is way to divide groups of writers to teach Vietnamese for foreigner by Nguyen Van Hue (editors), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài - Vietnamese textbooks for foreigners*, Education Publisher, 2003 (volumn 1, volume 2, volume 3, volumn 4, volumn 5, volumn 6)].

The third group: is divided into 2 levels

Those textbooks belongs to this group including *Tiếng Việt trình độ cơ sở và Tiếng Việt trình độ nâng cao – Basic and Advance Vietnamese* Nguyen Van Phuc (editors), *Tiếng Việt cho người nước ngoài (basic program- elementary level*, Vietnam National University Publisher, Hanoi, 2004; Vu Van Thi, *Vietnamese for beginner*, Vietnam National University Publishers, 1999; *Tiếng Việt cho người nước ngoài (Trình độ nâng cao) – Vietnamese for Foreigner (Advanced level)*, Vietnam National University Publishers, Hanoi, 2005, Vu Thi Thanh Huong (editors), *Tiếng Việt nâng cao (Dành cho người nước ngoài) – Advance Vietnamese for Foreigner*, Social Science Publisher, 2004; Nguyen Thien Nam, *Tiếng Việt nâng cao (Cho người nước ngoài – quyển I) – Advanced Vietnamese (for Foreigner – volumn 1)*, Giáo dục Pubisher, 1998.

In preface of advanced Vietnamese textbooks, the authors present that this Advanced Vietnamese level is the next level textbooks for Vietnamese for beginners, after finishing Vietnames for beginners, learners will be able to continue learning advanced Vietnamese book. But the division also offers only relative, because the authors who wrote those Vietnamese textbooks for beginners and advanced learners are different groups of authors and based on individual criteria of the authors showed clearly in those textbooks. Level of Vietnamese language in Vietnamese textbooks for beginners is different and advanced level is also different. And the division way is just divided by the authors to set a relatively criteria without following a common standard.

The forth group: is divided into 3 levels

This group includes: *Tiếng Việt trình độ A*, *Tiếng Việt trình độ B*, *Tiếng Việt trình độ C* - Vietnamese level A, Vietnamese level B, Vietnamese Level C, Doan Thien Thuat (editor), *Tiếng Việt trình độ A (tập 1)* - Vietnamese level A (volumn 1), World Publisher, 2003; Doan Thien Thuat (editors), *Việt trình độ A (tập 2)* - Vietnamese level A (volumn 2), World Publisher, Hanoi, 2000; Doan Thien Thuat (editors), *Thực hành tiếng Việt (trình độ B)* - Practical Vietnamese (level B), World Publisher, 2001; Doan Thien Thuat (editors), *Thực hành tiếng Việt (trình độ C)* Practical Vietnamese (Level C), World Publisher, 2001].

This is the way that group of authors headed by Professor Doan Thien Thuat used to divide levels. In the foreword of the book Vietnamese level A (volume 1) and Vietnamese level A (volume 2), the author stated that two Vietnamese level A is not the next two books in his Vietnamese practice (level B), and Vietnamese practice (Level C) previously in the new system, but dividing style of level A, B, C was firstly used by this group of authors. However, this division is only relative in nature, meaning that the level of the system lies in a low to high but does not follow a common standard.

The fifth group: is divided in to 3 levels equivalent to the corresponding English terms of Beginner, Intermediate, Contemporary reading, [Nguyen Bich Thuan, Spoken Vietnamese for Beginners, Northern Illinois University - Center for Southeast Asian Studies, 1997; Nguyen Bich Thuan, Contemporary Vietnamese (An intermediate text), Northern Illinois University - Center for Southeast Asian Studies, 1997; Nguyen Bich Thuan, Contemporary Vietnamese readings, Northern Illinois University - Center for Southeast Asian Studies, 1997].

This dividing way of qualifications belongs to the author Nguyen Bich Thuan in his textbooks set of teaching Vietnamese to foreigners, and this is also divided according to criteria of the individual authors and do not follow a common standard.

Author Dana Healy, in his book a *Vietnamese a complete course for beginners* (Ho Chi Minh City Publisher, 2001) also named to the level of Nguyen Bich Thuan style, but the level in the Vietnamese language books for Beginner of these two authors is different.

The sixth group: is divided by specific skills

This group include: Annie Heaton (ed.), *An Introduction to Everyday Vietnamese*, Vietnam VOS; Hwang Gwi-yeon - Cam Lan Trinh - Nguyen Khanh Ha, *Advanced Vietnamese Reading* (for foreigners), Vietnam National University Publisher, Hanoi, 2004; Mai Ngoc Chu, *Vietnamese Studies within two months*, the World Publishing House, Hanoi 1997, Nguyen Anh Que - Ha Thi Que Huong, *Business Vietnamese*, Culture and Information Publisher, Hanoi, 2000; Doan Thien Thuat (Editor), *A Concise Vietnamese grammar*, World Publishing, 2001.

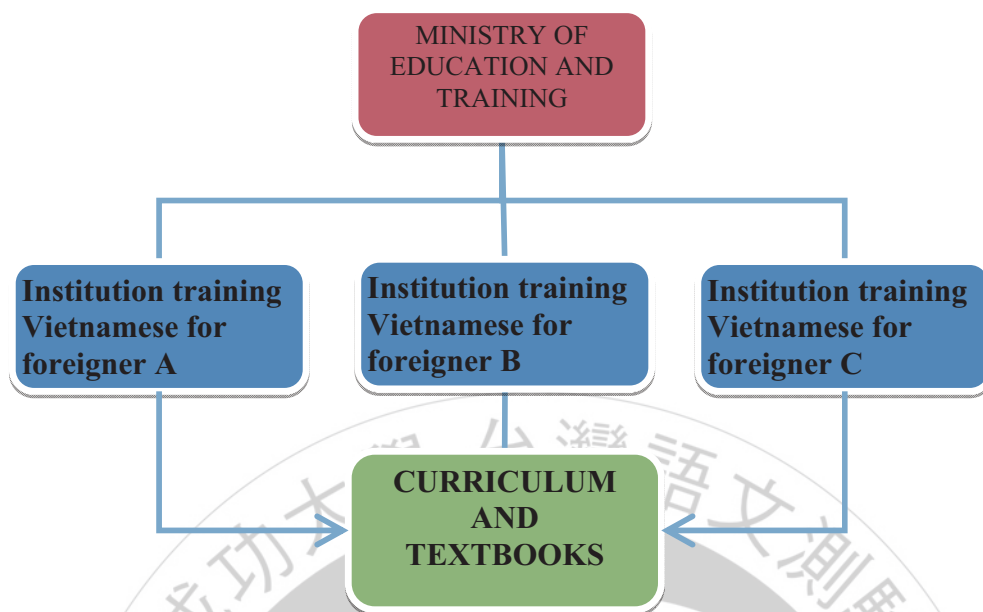
After review and analysis by dividing the level of materials, textbooks, teaching Vietnamese to foreigners currently used in Vietnam and abroad, it comes to a general conclusion that the division on levels of textbooks teaching Vietnamese is relative and under specific criteria set by the writer without a common standard.

Finally, what we want to emphasize those textbooks and materials are now used to train the Vietnamese are foreigners exist too many problems needed to be solved and provide urgent solutions.

### **2.3 Proposals and suggestions**

Situations on the training programs, curricula and teaching methods of Vietnamese exit definitely the problem having concerns of the teacher's enthusiasm for training. With experience and understanding, I would like to offer a few suggestions and recommendations related to the standardized training program and curriculum for teaching Vietnamese to foreigners as follows:

*2.3.1 General solution for the construction of a training program and curriculum system of Vietnamese standards for foreigners: the direction and coordination of the management agencies and the close cooperation among training institutions.*



GENERAL SOLUTIONS FOR THE CONSTRUCTION OF TRAINING PROGRAM  
AND EDITING VIETNAMESE STANDARDS FOR FOREIGNER

2.3.2 *Towards the standardized training program of Vietnamese for foreigner*

Currently, all Vietnamese training institutions for foreigners have had their own training program. Although training institutions toward a common goal is not to bring Vietnamese to the world, there is not a mandatory program, or the standards for surveying and evaluating learning products, mostly run by profit but little attention to the status and results of training. Therefore, we believe that the standardized training program is a very important issue on the basis of a general solution including the coordination and cooperation among authorized agencies and involvement of enthusiastic people.

2.3.3 *Towards the standardized textbook system of Vietnamese for foreigner*

As mentioned above, the Vietnamese textbooks for foreign students present a great deal of instability, irrational. Therefore, having standardized textbooks teaching Vietnamese is very urgent at the moment. Here are recommendations on this issue.

First, institutions teaching Vietnamese for foreigners should be clearly defined training objective and standardized assessment of students in each specific phase of training. We can not make a general objectives or theory such as: "After finishing this first phase, students can grasp the Vietnamese standard of pronunciation, vocabulary, to make good grammar skills in listening, speaking, reading and writing, etc." The

determination of training objectives and the level of assessment standards must be clear and detailed as "lodestar" or is the criteria set when compiling textbooks.

Second, after being clearly defined training objectives and evaluation criteria with specific levels, institutions must revise the textbook system that training institutions are using to edit, compile teaching materials for reasonable re-applying and publishing. When compiling teaching materials, with particular subjects for foreign students besides providing knowledge, it is necessary to consider cultural factors, psychological approach to their compiled materials for appropriate textbooks. Normally, human awareness is divided in to three phases by scientist in the world of "Knowledge" "Application" and "analysis, synthesis and evaluation" (evaluation). The standard textbooks towards learners designed on the ladder of human perception. In addition, a quality textbook provides students with the knowledge that teachers require students to occupy after each lesson, even in all parts. And the knowledge that students are provided a systematic knowledge. And thus, a standard Vietnamese textbook first of all must be systematic.

With the above mentioned point of view, the compilation of Vietnamese textbooks for foreigners should not only meet the standards required in the training establishments, or institutions or teachers. It depends on a set of other important factors, namely: (1) the vision and determination to promote the Vietnamese into the world of management board, thereby creating an important premise of allowing both to encourage investment in materials as well as moral encouragement for initiatives of writing textbook systems. (2) Enthusiasm and desire for creativity, learning from researchers and teaching staffs who are teaching Vietnamese. (3) Agreement, help, support, share experiences of researchers, experts, linguists.

### **3. Conclusion**

With the desire to learn and share research and teaching Vietnamese that we are directly involved, this article may be too brief. In fact, in Vietnam, there has not ever had any standard program teaching Vietnamese for foreigners. And there is no original standard to be based on; any additions are only "temporary." Accordingly, the division of levels (A, B, C or Beginner, Intermediate, Advanced, etc.) after all, is also unfounded. Each unit automatically define a "standard", all students study this book is considered the end of level A, all other books is considered the end B or C; examination / assessment is also of the same model. For foreigner who wants to study at universities in

Vietnam, there is absolutely no rating system certified by a certain standard. Obviously, it is time to be not only interested in "width" but must also focus on "depth" of this work. Moreover, it is essential to develop standard Vietnamese textbooks for foreigners, taking step by step to be a basis for the construction of the standard textbook set; design assessment systems, issuing national and international certificates.

*Hanoi September 2010*

Nguyen Thi Thanh Xuan



**Appendix:**

**LIST OF MATERIALS, TEXTBOOKS TEACHING VIETNAMESE FOR  
FOREIGNER USED IN VIETNAM AND OTHER COUNTRIES**

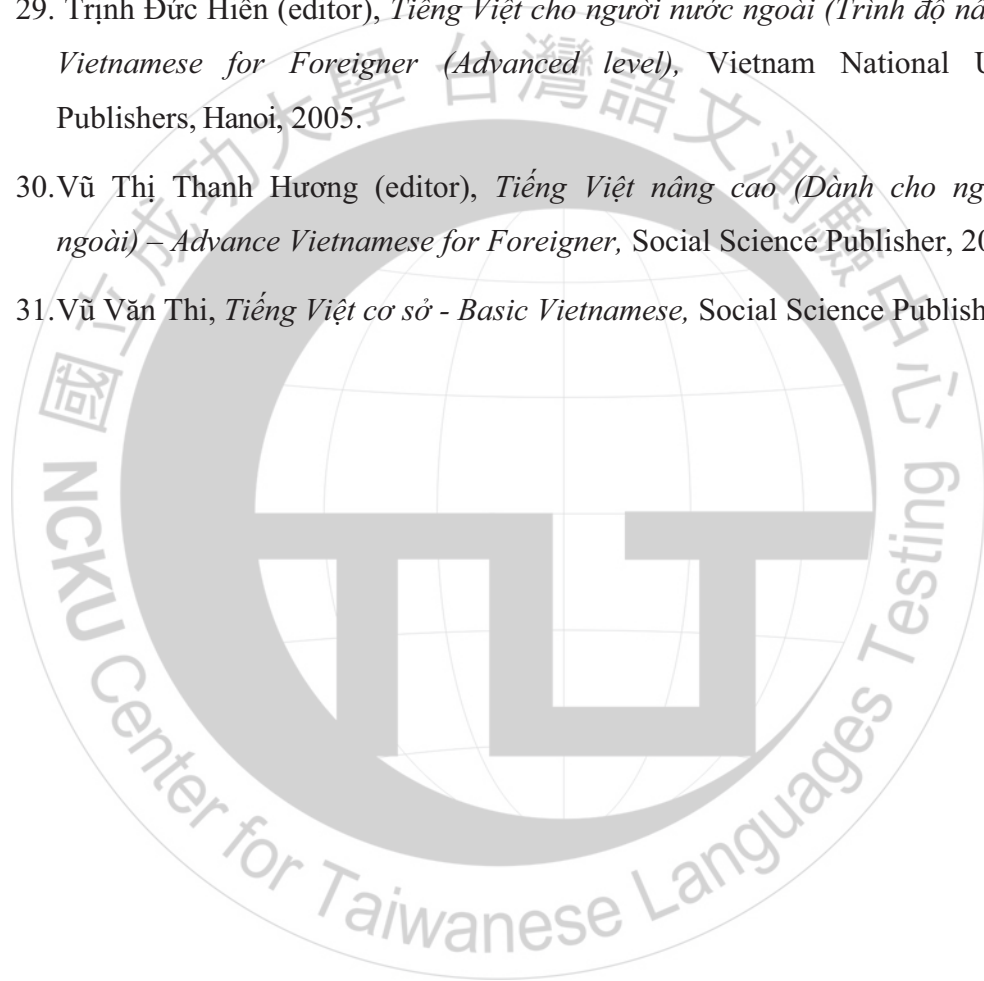
1. Annie Heaton (editor), *An Introduction to everyday Vietnamese*, VOS Vietnam.
2. Bùi Phụng (editor), *Tiếng Việt cho người nước ngoài*, Giáo dục Publisher, 1992.
3. Dana Healy, *Vietnamese a complete course for beginners*, Thành phố Hồ Chí Minh Publisher, 2001.
4. Đinh Thanh Huệ (editor), *Tiếng Việt thực hành (Dùng cho người nước ngoài) - Vietnamese Practice for foreigner*, Vietnam National University Publisher, Hanoi, 1997.
5. Đoàn Thiện Thuật (editor), *Thực hành tiếng Việt (trình độ B) - Vietnamese Practice (level B)*, World Publisher, 2001.
6. Đoàn Thiện Thuật (editor), *Thực hành tiếng Việt (trình độ C) - Vietnamese Practice (level C)*, World Publisher.
7. Đoàn Thiện Thuật (editor), *Tiếng Việt trình độ A (tập 1) Vietnamese level A (volumn 1)*, World Publisher, 2003.
8. Đoàn Thiện Thuật (editor), *Tiếng Việt trình độ A (tập 2) Vietnamese level A (volumn 2)*, World Publisher, Hà Nội, 2000.
9. Đoàn Thiện Thuật (Editor), *A concise Vietnamese grammar*, World Publisher, 2001.
10. Hỗ trợ việc dạy và học tiếng Việt cho người Việt Nam ở nước ngoài – Guide on learning and teaching Vietnamese for foreigner.
11. Hwang Gwi Yeon – Trịnh Cẩm Lan – Nguyễn Khánh Hà, *Bài đọc tiếng Việt nâng cao (Dành cho người nước ngoài)- Advanced Vietnamese Readings for Foreigners*, Vietnam National University Publishers, Hanoi, 2004.
12. Department of Vietnamese study and Vietnamese, University of Social and Humanity, Vietnam National University, Hanoi: *Chương trình đào tạo tiếng Việt*



*cho người nước ngoài hệ ngắn hạn – Short course teaching Vietnamese for Foreigner.*

13. Mai Ngọc Chừ, *Học tiếng Việt trong hai tháng – Learning Vietnamese within Two Months*, World Publisher, Hanoi, 1997.
14. Mai Ngọc Chừ, *Tiếng Việt cho người nước ngoài – Vietnamese for Foreigner*, Giáo dục Publisher, 1995.
15. Nguyễn Anh Quê - Hà Thị Quê Hương, *Tiếng Việt trong giao dịch thương mại – Business Vietnamese*, Culture and Information Publisher, Hanoi, 2000.
16. Nguyễn Anh Quê, *Tiếng Việt cho người nước ngoài – Vietnamese for Foreigner*, Culture and Information Publisher.
17. Nguyễn Bích Thuận, *Contemporary Vietnamese (An intermediate text)*, Northern Illinois University – Center for Southeast Asian Studies, 1997.
18. Nguyễn Bích Thuận, *Contemporary Vietnamese readings*, Northern Illinois University – Center for Southeast Asian Studies, 1997.
19. Nguyễn Bích Thuận, *Spoken Vietnamese for beginners*, Northern Illinois University – Center for Southeast Asian Studies, 1997.
20. Nguyễn Thiện Nam, *Tiếng Việt nâng cao (Cho người nước ngoài – quyển I) – Advanced Vietnamese (for Foreigner – volume 1)*, Giáo dục Publisher, 1998.
21. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài – Vietnamese Textbook for Foreigner, Volume 1*, Giáo dục Publisher, 2003.
22. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài, tập 2 – Vietnamese Textbook for Foreigner, Volume 2*, Giáo dục Publisher, 2004.
23. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài, tập 3 – Vietnamese Textbook for Foreigner, Volume 3*, Giáo dục Publisher, 2003.
24. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài, tập 4 – Vietnamese Textbook for Foreigner, Volume 4*, Giáo dục Publisher, 2004.
25. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài, tập 5 – Vietnamese Textbook for Foreigner, Volume 5*, Giáo dục Publisher, 2004.

26. Nguyễn Văn Huệ (chủ biên), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài, tập 6 – Vietnamese Textbook for Foreigner, Volumn 6*, Giáo dục Publisher, 2004.
27. Nguyễn Văn Phúc (chủ biên), *Tiếng Việt cho người nước ngoài (Chương trình cơ sở - elementary level)*, Vietnam National University Publishers, Hanoi, 2004.
28. Nguyễn Việt Hương, *Thực hành tiếng Việt (Dùng cho người nước ngoài – Vietnamese for Foreigner)*, Giáo dục Publisher, 1996.
29. Trịnh Đức Hiền (editor), *Tiếng Việt cho người nước ngoài (Trình độ nâng cao) – Vietnamese for Foreigner (Advanced level)*, Vietnam National University Publishers, Hanoi, 2005.
30. Vũ Thị Thanh Hương (editor), *Tiếng Việt nâng cao (Dành cho người nước ngoài) – Advance Vietnamese for Foreigner*, Social Science Publisher, 2004.
31. Vũ Văn Thi, *Tiếng Việt cơ sở - Basic Vietnamese*, Social Science Publisher, 1996.



## REFERENCE

1. Trần Lê Bảo, *Khu vực học và nhập môn Việt Nam học – Regional and beginning Vietnamese Studies*, Giáo dục Publisher, 2008
2. Đại học Quốc gia Hà Nội, *Hội thảo khoa học Nghiên cứu và đào tạo về Khu vực học – Conference on Regional Research and Training*, Vietnam National University Publisher, Hanoi 2005.
3. Đoàn Thiện Thuật, *Thực hành tiếng Việt – Vietnamese Practice*, for foreigner A level, Center of researching Vietnamese and cross culture, Vietnam National University and World Publishers, Hanoi, 2001.
4. Đoàn Thiện Thuật, *Thực hành tiếng Việt – Vietnamese Practice*, for foreigner B level, Center of researching Vietnamese and cross culture, Vietnam National University and World Publishers, Hanoi, 2001.
5. Đoàn Thiện Thuật, *Thực hành tiếng Việt– Vietnamese Practice*, for foreigner C level, Center of researching Vietnamese and cross culture, Vietnam National University and World Publishers, Hanoi, 2001.
6. Nguyễn Đức Tôn, *Những vấn đề dạy và học tiếng Việt trong nhà trường, Phương pháp dạy và học tiếng Việt ở bậc trung học cơ sở - Issues on teaching and learning Vietnamese at school, Teaching and learning methods of Vietnamese at secondary schools*, Vietnam National University Publisher, Hanoi, 2001.
7. Nguyễn Thiện Nam, *Tiếng Việt nâng cao – Advanced Vietnamese*, Vietnam National University Publisher, Hanoi, 2000.
8. Department of Vietnamese Study, Hanoi University, *Tủ sách tiếng Việt chuyên ngành và giáo trình chuyên đề Việt Nam học – Vietnamese for Special Purposes and Textbooks on Vietnamese study*, 2004- 2009.
9. Nguyễn Văn Huệ (editor), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài – Vietnamese Textbook for Foreigner*, volumn 1, Giáo dục Publisher, 2003.
10. Nguyễn Văn Huệ (editor), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài ngoài – Vietnamese Textbook for Foreigner*, volumn 2, Giáo dục Publisher, 2003.
11. Nguyễn Văn Huệ (editor), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài ngoài – Vietnamese Textbook for Foreigner*, volumn 3, Giáo dục Publisher, 2003.
12. Nguyễn Văn Huệ (editor), *Giáo trình tiếng Việt cho người nước ngoài ngoài – Vietnamese Textbook for Foreigner*, volumn 4, Giáo dục Publisher, 2003.

13. Nguyễn Bích Thuận, *Tiếng Việt cho người nước ngoài – Vietnamese for Foreigner*, Giáo dục Publisher, 1999.
14. Vũ Văn Thi, *Vietnamese for beginner*, Vietnam National University Publishers, 1999.
15. Brown D, *Principle of teaching and learning*, Prentice Hall Regal, 2003.



**BƯỚC ĐẦU NGHIÊN CỨU SO SÁNH  
NGHỆ THUẬT SÂN KHẤU TRUYỀN THỐNG HAI NƯỚC VIỆT ĐÀI  
QUA TRƯỜNG HỢP TUỒNG (VIỆT NAM) VÀ CA TẢI HÝ (ĐÀI LOAN)**

*Nguyễn Tô Lan*

***Từ truyền thống.....***

Nghệ thuật sân khấu truyền thống Việt Nam được coi là có mầm mống từ năm 2500 trước CN cho đến năm 100 sau CN<sup>1</sup>, bao gồm rất nhiều loại hình phong phú như Chèo, Tuồng (còn gọi là Hát bộ, Hát bội, Ca ra bộ<sup>2</sup>), Múa rối, Dù kê, Dã hai, Bài Chòi, Ca Huế v.v.. Trong đó, Tuồng được coi là loại hình nghệ thuật có lịch sử lâu đời và có ảnh hưởng sâu sắc tới đời sống tinh thần người Việt qua nhiều thế kỷ. Với giá trị như vậy, Tuồng thu hút được sự quan tâm nghiên cứu của các học giả trong và ngoài nước ngay từ thế kỷ 17 cho đến ngày nay. Tựu trung các nghiên cứu đều khai thác Tuồng ở các góc độ như: nguồn gốc và sự hình thành, đặc trưng nghệ thuật. Từ góc độ so sánh, bước đầu mới chỉ có một số nghiên cứu chỉ ra sự liên quan giữa Tuồng với Kinh kịch của Trung Quốc hoặc một số loại hình sân khấu khác (nhất là ca vũ kịch) của các nước Đông Nam Á.

Cũng như Việt Nam, nghệ thuật sân khấu truyền thống Đài Loan bao gồm nhiều loại hình, trong đó Ca tải hý được coi là loại hình nghệ thuật bản địa, đặc sắc, là quốc hồn quốc túy của Đài Loan<sup>3</sup>. Theo Edmard L.Davis thì:

“Traditional theatre in Taiwan can be divided into three types: large - scale theatre, small scale theatre and puppet theatre. The large - scale theatre inculdes Jingju (Peiking opera), Yueju (Zhejiang Opera), Nanguan (southern music, see Minan nanyin), Beiguan (northern music) and Gezaixi (Taiwanese opera). With the retirement or death of old performers, Nanguan anf Beiguan are in decline, while Jingju and Ca tải hý remain popular.

<sup>1</sup> James. R. Brandon, 1957, *Theater in Southeast Asia*, Harvard University Press, USA, p.7

<sup>2</sup> Những thuật ngữ này sẽ được dẫn dụng trong toàn bài viết với cùng một nội hàm ý nghĩa.

<sup>3</sup> Như: 吴安辉: 《台湾歌仔戏传入闽南考略》, 转引|福建省艺术研究所, 厦门市台湾艺术研究室合编《闽台民间艺术散论》, 鹭江出版社, 1991, 6 月; 转引|简博士主编《漳州地方戏曲》, 第12 - 14 页, 海风出版社, 2005; 陈啸高、顾曼庄: 《福建和台湾的剧种-芗剧》, 转引|厦门市台湾艺术研究所编《歌仔戏资料汇编》, 光明日报出版社, etc.

*“Sân khấu truyền thống ở Đài Loan có thể chia thành 3 loại hình chính là: Đại hình sân khấu, Tiểu hình sân khấu và múa rối. Đại hình sân khấu bao gồm Kinh kịch (kịch Bắc kinh), Việt kịch (kịch Triết giang), Nam quản (âm nhạc phương nam, dùng thổ âm Mân Nam), Bắc quản (âm nhạc phương Bắc) và Ca tải hý (kịch Đài Loan). Cùng với sự giải nghệ hoặc khuất bóng của nghệ nhân lão thành, Nam quản và Bắc quản đang trên đà suy tàn trong khi đó Kinh kịch và Ca tải hý càng trở nên phổ biến.” (Encyclopedia of contemporary Chinese culture, London, New York, 2004, trang 643)*

Những nghiên cứu về Ca tải hý ngoài những nghiên cứu về giá trị nghệ thuật, còn lại hầu như được tập trung vào mối quan hệ “đồng căn đồng nguyên” với “Hương hý” của Phúc Kiến hoặc sự giao lưu về nghệ thuật sân khấu giữa Đài Loan và khu vực Mân Nam.

Từ trong lịch sử, Đài Loan và Việt Nam đã có một số mối quan hệ qua lại nhất định. Ngày nay, với xu thế toàn cầu hóa cùng với sự giao lưu văn hóa khu vực, giao lưu văn hóa thế giới được mở rộng và đẩy mạnh, mối quan hệ giao lưu giữa Đài Loan và Việt Nam ngày càng được phát triển. Ngoài ra, với xu thế số lượng người Việt Nam định cư và sinh sống tại Đài Loan ngày một tăng (du học sinh, người Việt Nam kết hôn với người Đài Loan và sinh sống tại Đài Loan<sup>4</sup> v.v...), văn hóa Việt Nam được phổ biến trong cộng đồng bản địa, nhu cầu tìm hiểu văn hóa Việt Nam được nảy sinh một cách tự nhiên trong xã hội Đài Loan. Bên cạnh đó, thương nhân Đài Loan sang Việt Nam tìm kiếm cơ hội kinh doanh và thiết lập cơ sở kinh doanh tại Việt Nam ngày càng nhiều<sup>5</sup>, việc tìm hiểu văn hóa Đài Loan cũng được chính phủ Việt Nam cũng như giới học giả Việt Nam ngày càng quan tâm đúng mức hơn. Vì vậy, trong những năm gần đây, nhiều tài liệu văn hóa hai nước đã được dịch sang tiếng nước bạn, nhiều đề tài nghiên cứu đã được triển khai nhưng chưa có một công trình nào nghiên cứu diện mạo nghệ thuật sân khấu truyền thống hai nước từ góc nhìn so sánh.

Để bước đầu tìm hiểu sân khấu truyền thống hai nước, tham luận tập trung nghiên cứu so sánh trường hợp Tuồng (Việt Nam) và Ca tải hý (Đài Loan) từ một số góc độ cơ bản như nguồn gốc và sự hình thành, sự phát triển của hai loại hình nghệ thuật này

<sup>4</sup> Theo thống kê không đầy đủ, trong vòng 10 năm qua, đã có hơn 100.000 phụ nữ Việt Nam kết hôn với người Đài Loan. Thế hệ sinh ra từ những cuộc hôn nhân này có chung dòng máu Đài Việt. Giáo dục cho trẻ em văn hóa của cả quê hương mẹ và cha là vấn đề được chính phủ Đài Loan đặt ra trong những năm gần đây.

<sup>5</sup> Tính đến tháng 7 năm 2009, thương nhân Đài Loan đã đầu tư vào Việt Nam 2010 dự án với tổng mức đầu tư là 21,2 tỷ USD, đứng đầu trong các nước và vùng lãnh thổ đầu tư vào Việt Nam. (Số liệu thống kê của VCCI)

trong bối cảnh xã hội biến đổi, sự tiếp nhận của công chúng đương đại đối với hai loại hình nghệ thuật truyền thống v.v....

Nguồn gốc của nghệ thuật Tuồng là vấn đề xuyên suốt trong các nghiên cứu về Tuồng nói riêng và nghệ thuật sân khấu truyền thống Việt Nam nói chung qua nhiều thế kỉ. Đây cũng là mẫu số chung trong nghiên cứu bất kỳ một đối tượng nào, tuy nhiên, không phải với đối tượng nào, nghiên cứu cũng đưa lại một kết quả rõ ràng, nhất là trong lĩnh vực nghệ thuật. Ngay từ thời phong kiến, các học giả Việt Nam đã ít nhiều bàn luận đến nguồn gốc của Tuồng như *Hý phường phả lục* của Lê Quý Đôn<sup>6</sup>, *Vũ trung tùy bút* của Phạm Đình Hồ<sup>7</sup>, hay *Hý trường tùy bút* của Đào Tấn<sup>8</sup>. Đến đầu thế kỷ 20, Đạm Phương nữ sĩ - một vị công chúa xuất thân từ cung đình, là người thẩm thấu sâu sắc nghệ thuật Tuồng cung đình Việt Nam là người viết nghiên cứu về Tuồng đầu tiên bằng chữ quốc ngữ<sup>9</sup>, tiếp đó, Huỳnh Khắc Dụng - một vị quan tuần lý của triều Nguyễn, Đoàn Nồng, Thân Văn Quý là người đầu tiên khảo cứu về nghệ thuật Tuồng một cách có hệ thống qua các sách *Hát bội*<sup>10</sup>, *Sự tích và nghệ thuật hát bội*<sup>11</sup>, *Khảo cứu văn chương nghệ thuật hát bội*<sup>12</sup>. Trong thời hiện đại, nguồn gốc của Tuồng một mặt được tập trung nghiên cứu trong các sách chuyên khảo như *Sơ khảo lịch sử nghệ thuật Tuồng*<sup>13</sup> của Hoàng Châu Ký, *Nghệ thuật sân khấu hát bội*<sup>14</sup> của Lê Văn Chiêu, một mặt được đề cập đến ở nhiều cấp độ trong các nghiên cứu chung về Tuồng khác như *Tuồng Huế* của Tôn Thất Bình, *Tuồng Bắc* của Hoàng Chương, *Tuồng cổ* của Hoàng Châu Ký, *Tuồng hài* của Lê Ngọc Cầu v.v... Từ các nghiên cứu cho thấy, người mê Tuồng bao nhiêu năm nay vẫn đang lưỡng lự trước câu trả lời cho câu hỏi “Tuồng truyền thống Việt Nam bắt nguồn từ đâu?”. Cho tới nay, chưa tìm được ghi chép nào khả tín về nguồn gốc của Tuồng trong thư tịch cổ. Sớm nhất có thể kể đến một số ghi chép về chuyện kếp hát nhà Nguyễn là Lý Nguyên Cát sang Việt Nam dạy cho phường

<sup>6</sup> Lê Quý Đôn 黎贵敦 (1726 -1784), 戲坊譜錄.

<sup>7</sup> Phạm Đình Hồ 范廷虎(1768 -1829) 雨中隨筆.

<sup>8</sup> Đào Tấn 陶巡 (1845 - 1907 ), 戲場 戲坊.

<sup>9</sup> Đạm Phương nữ sĩ, *Lược khảo về Tuồng hát An Nam*, Tạp chí Nam Phong, số 16, 1923, tr. 303 - 307.

<sup>10</sup> Huỳnh Khắc Dụng, *Hát bội (Théâtre Traditionnel du Vietnam)*, Nam Chi tùng thư, Kim Lai Ấn thư quán, Sài Gòn, 1970. (Sách viết bằng song ngữ Pháp - Việt).

<sup>11</sup> Đoàn Nồng, *Sự tích và nghệ thuật hát bội*, Mai Linh, Hà Nội, 1943.

<sup>12</sup> Thân Văn Quý, *Khảo cứu văn chương nghệ thuật hát bội*, tài liệu chưa xuất bản, được tặng riêng cho ông Lê Văn Chiêu 1 bản.

<sup>13</sup> Hoàng Châu Ký, *Sơ khảo lịch sử nghệ thuật Tuồng*, Nhà xuất bản Văn hóa, Hà Nội, 1973.

<sup>14</sup> Lê Văn Chiêu, *Nghệ thuật sân khấu hát bội*, Nhà xuất bản Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, 2008.

hát những điệu thức của nhà Nguyên trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, nhưng sự thật hiển nhiên rằng một bộ môn nghệ thuật có bề dày lịch sử, chứa đựng nhiều yếu tố của văn hóa bản địa với đặc trưng nghệ thuật cao không thể chỉ xuất phát từ việc học một số điệu hát, điệu múa của một người ngoại quốc. Tuy vậy, đây là một trong những ghi chép ít ỏi của lịch sử có liên quan đến Tuồng nên có ảnh hưởng lớn tới nhiều quan điểm về nguồn gốc và sự ra đời của Tuồng sau này. Thêm nữa, nhìn bề ngoài, trang phục và một số động tác trong vũ đạo của Tuồng có nhiều nét tương đồng với kịch hát Trung Quốc đại đa số ý kiến đều cho rằng Tuồng bắt nguồn từ kịch hát Trung Quốc, có người cho là từ hát Ban Hý đời Nguyên Minh (Phạm Đình Hồ), có người thì cho là từ “Bình kịch” hoặc thậm chí là Triều kịch. Đây đó, cũng có một vài nghi vấn về nguồn gốc thực sự của Tuồng vì “âm nhạc hát bội của mình khác với âm nhạc Tàu xa lắm, mà cái giọng hát là do âm nhạc phát sinh... Trong các giọng hát bội, có điệu hát khách hơi mừng tượng giọng hát Tàu nhưng không giống hệt”<sup>15</sup>; “Rõ ràng, hý khúc của Trung Quốc về cơ bản vẫn là ca vũ, còn Tuồng của ta là sân khấu kịch, tuy có hát, có múa (vũ đạo) nhưng không phải là ca vũ thuần túy như sân khấu Kinh kịch Bắc Kinh v.v...”<sup>16</sup>. Có một số tìm tòi khác như: “Hát bội xuất phát từ Bình Định, do Đào Duy Từ biên chế lối hát chèo ở ngoài Bắc và lối hát ở địa phương, bắt chước Chiêm Thành mà tạo ra”<sup>17</sup> hay “Hát bội là một sản phẩm miền Nam tập theo lối hát Tiều (Triều Châu) trong lối hát truyền thống thời nhà Minh”<sup>18</sup> v.v... nhưng những lập luận này chỉ áp dụng được cho một số tiểu phái của Tuồng mà không thể hiện được căn cội của nghệ thuật này nói chung.

Nguồn gốc của Tuồng vẫn còn đang là vấn đề cần được soi chiếu từ nhiều góc độ. Chúng tôi sẽ quay trở lại vấn đề này trong một bài viết khác, tuy vậy căn cứ vào đặc trưng nghệ thuật cũng như kịch bản nghệ thuật Tuồng, căn cứ vào sự truyền thừa về âm nhạc, về tích truyện, về vũ đạo của các loại hình diễn xướng dân gian truyền thống Việt Nam khác, ở đây chúng tôi tạm đưa ra ý kiến riêng cho rằng Tuồng Việt Nam vốn bắt nguồn từ diễn xướng dân gian Việt Nam, có tiếp thu một số yếu tố từ kịch hát Trung Quốc ở phương diện phục trang, vũ đạo; nếu kịch bản Tuồng dân gian giai đoạn đầu

<sup>15</sup> Trần Văn Khải, *Nghệ thuật sân khấu Việt Nam*, Xuân Thu xuất bản tại Đài Loan, tr. 9.

<sup>16</sup> Vũ Ngọc Liên, *Mấy vấn đề về sân khấu truyền thống*, Viện Sân khấu xuất bản, Hà Nội, 1986, tr. 62.

<sup>17</sup> Quách Tấn, *Nước non Bình Định*, tr. 439. Chuyển dẫn theo Lê Văn Chiêu, *Nghệ thuật sân khấu hát bội*, sđd.

<sup>18</sup> Nguyễn Văn Xuân, *Tân vấn nguyệt san, Nghiên cứu và phê bình văn học*, năm thứ 1, bộ 1, số 4 tháng 8, 1968, Sài Gòn, Chuyển dẫn theo Lê Văn Chiêu, *Nghệ thuật sân khấu hát bội*, sđd.



cũng như Tuồng hài giai đoạn sau lấy chất liệu từ ngụ ngôn, tiểu lâm và các tích trò dân gian, thì Tuồng trong giai đoạn thành thực lấy chất liệu trực tiếp từ tiểu thuyết chương hồi Trung Quốc, chưa kể đến Tuồng trong giai đoạn hiện đại lấy chất liệu từ đời sống sinh hoạt, chiến đấu chống ngoại xâm của người dân đương đại v.v.. nhưng xét cho cùng Tuồng là sản phẩm có căn cội từ Việt Nam, là kết tinh của diễn xướng dân gian Việt Nam nhiều thế kỷ và nâng tầm lên thành một loại hình sân khấu kịch hát có tính bác học<sup>19</sup>.

Khác với Tuồng Việt Nam, nguồn gốc của Ca tải hý khá rõ ràng, cũng không có nhiều ý kiến tranh cãi về vấn đề này có lẽ do đặc trưng lịch sử hình thành và phát triển của đảo Đài Loan. Ban đầu, những quân nhân người Chương Châu<sup>20</sup> di cư đến đảo Đài Loan phải đương đầu với những điều kiện sinh sống và lao động khắc nghiệt nên luyến nhớ tới quê hương hoặc giả những lúc lao động sản xuất, người xuống biển bắt cá, kẻ lên núi hái củi, hoặc trong những lúc trà dư tửu hậu thì đều muốn dùng lời ca để ký thác tâm tình. Người Chương Châu vốn thịnh hành lối Cẩm ca 锦歌 ngay từ thời Đường, Tống, lối hát này có khúc điệu mềm mại, trữ tình, dùng phương ngữ Mân Nam để ca, được người dân vô cùng yêu mến. Dần dà, theo bước chân của những người Chương Châu tới Đài Loan, Cẩm ca trở nên thịnh hành và được gọi là Ca tải 歌仔 (đọc theo tiếng Mân Nam). Về sau, có một số tay ca tay đàn giỏi mới kết hợp với nhau thành phường thành hội, thiết lập “Ca tải quán”. Nhằm phục vụ nhu cầu trong đời sống sinh hoạt, đời sống tinh thần của người dân như các dịp lễ tiết quanh năm, lễ rước thần, đám cưới và những dịp đại khánh đều cần có những diễn viên hóa trang múa hát theo những tích trò nhất định nên Ca tải đã hấp thụ những yếu tố của nghệ thuật diễn xướng dân gian bản địa như ca múa tiểu điệu 小调 với điệu Xa cổ 车鼓, Thái trà 采茶 để diễn xướng những truyền thuyết dân gian đơn giản hoặc là những việc lạ xảy ra trong đời sống thường nhật nên được gọi là Ca tải trận 歌仔阵. “Thủ phủ” của Ca tải hý Đài Loan là huyện Nghi Lan, phía đông bắc Đài Loan. Những người dân nơi đây bằng lòng yêu thích Ca tải hý đã không ngừng truyền nghề qua nhiều thế hệ. Ca tải hý dần được hoàn thiện về nghệ thuật bởi cùng với việc dưới sự c rèn luyện của những nghệ nhân từ lục địa sang, khiến cho nó trở nên thích hợp với yêu cầu diễn tả những tích truyện, có tính đặc sắc riêng, được coi là sản phẩm của địa phương. Cho đến cuối đời Minh, Qua

<sup>19</sup> Về vấn đề nguồn gốc của nghệ thuật Tuồng, chúng tôi xin trở lại ở bài viết khác.

<sup>20</sup> Phúc Kiến, Trung Quốc.

ương xoang 戈阳腔, Tây bình hý 西平戏, Lê viên hý 李园戏 lần lượt truyền vào Đài Loan. Ca tải trận hấp thu những yếu tố ngoại lai, dần trở nên thành thực, được gọi là Lạc địa tảo 落地扫 hay Xa cô hý 车鼓戏.

Như vậy, cũng giống như Tuồng Việt Nam vốn dĩ bắt nguồn từ đời sống, để phục vụ cho cuộc sống dân gian, Tuồng và Ca tải hý đều đi từ hình thức đơn giản, sơ khai nhất của nghệ thuật biểu diễn. Ban đầu, thường chỉ là một số giọng hát, lối hát diễn tả một số tâm trạng hỷ, nộ, ái, ố, sau dần dần trở thành bài bản. Những bài bản này một mặt được hoàn chỉnh hóa trở thành những lối hát cơ bản trong diễn xướng, một mặt khác, những bài bản này kết hợp với các yếu tố khác trở thành bộ phận trong các nghi thức truyền thống như tế thần, hôn nhân (ví dụ trường hợp múa lục cúng ở Việt Nam). Vai diễn ban đầu rất đơn giản, như Ca tải hý chỉ có ba vai là sinh 生, đán 旦, sũu 丑, Tuồng thì chỉ chia thành kép, đào, có khi thêm nhân vật hề (kế thừa từ chèo truyền thống), động tác và lời hát gần gũi với đời sống, phục trang và hóa trang cũng rất tùy tiện, tuy vậy cũng đã có hình thức sơ khai của nghệ thuật sân khấu. Ca tải hý khi còn ở hình thức Lạc địa tảo thì diễn viên hoàn toàn là nam giới cũng như Tuồng Việt Nam giai đoạn sau mới có diễn viên nữ, còn lại các vai đào cũng do nam giới đóng. Diễn viên Ca tải hý mang tính nghiệp dư cao, diễn viên ăn mặc đơn giản, chưa có trang phục quy định theo nhân vật, âm nhạc cũng đơn giản, hầu như bảo lưu nguyên dạng các yếu tố âm nhạc dân gian. Sân khấu cũng đơn giản, có khi chỉ là một khoảng đất trống, có khi quây thêm mấy sợi dây thừng để quy ước. Diễn viên Tuồng cũng vậy, thường là những người được coi là có “thanh, sắc” chốn thôn dân trong lúc nông nhàn họp nhau tập tành biểu diễn, bất quá cũng chỉ tự diễn cho nhau xem hoặc giao lưu với các vùng lân cận. Sân khấu thì thường là sân đình, miếng đất trống giữa làng hay dưới bóng cây đa, diễn viên trải một cái chiếu xuống đất là đã có không gian biểu diễn, khoảng cách giữa người xem và người diễn chỉ mang tính quy ước, phục trang cũng chưa có quy định gì. Hình thức này được người Đài Loan gọi là Dã đài hý (kịch diễn với sân khấu là nơi thôn dã) phảng phất cũng như người Việt Nam gọi chung các loại hát xướng dân gian trong đó có Tuồng là hát cửa đình (bao gồm chầu văn, rỗi nước, chèo, Tuồng v.v...).

Yêu cầu hoàn thiện hóa của hai môn nghệ thuật này cũng có nhiều điểm tương đồng. Từ hình thức diễn xướng dân dã, mộc mạc, cả Ca tải hý và Tuồng đều buộc cải

tiến, tự phát triển và hoàn thiện để phục vụ cho các hoạt động mang tính tôn giáo như lễ hội nơi đình miếu, thờ thần v.v...mà phải lập nên các phường hội, có lịch diễn ổn định “theo đơn đặt hàng” của địa phương sở tại và các địa phương khác nhất là vào những dịp tế lễ xuân thu nhị kỳ. Ngoài việc biểu diễn nơi sân vườn còn phải dựng sân khấu để phục vụ lễ hội, vì vậy mà mới hình thành nên sân khấu biểu diễn, đi từ tiểu hình sân khấu phát triển thành đại hình sân khấu.

Có xuất phát điểm khá tương đồng, nhưng con đường hoàn thiện của hai môn nghệ thuật này lại khác hẳn nhau. Sau khi dần thoát thai khỏi tiểu hình sân khấu, Ca tải hý không ngừng học tập các loại hình sân khấu đương thời khác đang rất thịnh hành ở huyện Nghi Lan như Tây bình hý 西平戏, Loạn đàn hý 乱弹戏 ở phương diện phục trang, động tác biểu diễn và các thể loại đại hý mà đặc biệt từ năm 1923, Ca tải hý học tập Bình kịch 平剧 ở cách thức biểu diễn và phối hợp nhạc khí, đến năm 1925 chính thức biểu diễn như một loại hình sân khấu, được gọi là Nội đài ca tải hý 内台歌仔戏 (trong sự đối lập với Dã đài ca tải hý 野台歌仔戏).

Khác với Ca tải hý, sau khi thoát thai khỏi hình thức ban đầu, Tuồng định hình được bản sắc riêng và phát triển với tư cách là một loại hình sân khấu chuyên nghiệp. Nếu ban đầu, Tuồng được trình diễn theo thể thức “diễn cương”, tức là không có kịch bản sẵn, trước khi diễn được phổ biến qua về nội dung rồi người nghệ sĩ dựa vào đó, dùng những câu hát thích hợp đã thuộc sẵn để tự dàn dựng nên vở, miễn là hát cho hợp lý thì dần dần đã có những sườn kịch bản nhất định, quy định những diễn biến, kịch tính chính, diễn viên có sáng tạo cũng chỉ phụ thêm mà thôi. Về nghệ thuật biểu diễn thì ban đầu, yếu tố kịch vẫn còn chưa rõ nét, chú yếu vẫn chú trọng đến nói lới (nói cho có vần có điệu) là chính. Nói lới là xương sống của buổi diễn, dẫn dắt, đưa đẩy động tác, biện bạch tâm trạng. Các điệu hát khác như hát nam, hát bắc còn chưa xuất hiện, nếu có thì chỉ dùng để điểm xuyết đôi đường mà thôi. Lới vẽ mặt, đóng trò, mang mặt nạ, xưng danh, bạch tuy đã phổ biến nhưng chưa có quy cách nhất định, vẫn tùy thuộc vào trình độ, điều kiện cũng như cảm hứng của diễn viên. Sau này, tính “kịch” của Tuồng được nâng cao hình thành các “Tuồng tích” phổ biến khắp trong Nam ngoài Bắc, được sự hưởng ứng của khán giả với sự quy định nghiêm ngặt về thứ tự các sự kiện, tính cách của nhân vật, phương thức diễn xướng của từng nhân vật, phục trang, hóa trang cũng chuyên nghiệp hơn.

Con đường phát triển của Tuồng từ thời điểm này chia thành hai ngã rẽ rõ rệt. Một đường, tập hợp các nghệ nhân hoạt động nghệ thuật trong dân gian được phát triển, mở rộng, hình thành các phường hội chuyên nghiệp, biểu diễn phục vụ nhân dân suốt thời phong kiến cho đến tận ngày nay. Đến đầu thế kỷ XX, riêng ở Huế đã có tới 14 đoàn Tuồng dân gian có rạp riêng để biểu diễn định kỳ<sup>21</sup>, chưa kể đến các đoàn lưu động khác. Hiện nay, tại tỉnh Bình Định, theo thống kê chưa chính thức, có hơn chục đoàn Tuồng biểu diễn lưu động phục vụ nhân dân với lịch diễn ken dày suốt năm, tại nhiều địa phương khác ở Việt Nam như Thanh Hóa, Thái Bình, Khánh Hòa, Tây Ninh vẫn có các đoàn Tuồng biểu diễn và sống được bằng nghề trong dân gian. Ở một phương diện khác, Tuồng được quan phương hóa, nuôi dưỡng và đưa lên đến đỉnh cao bởi giới trí thức phong kiến. Có thể nói, đây là điểm khác nhau cơ bản giữa con đường phát triển của Tuồng và Ca tải hý. Nếu Ca tải hý hoàn thiện nghệ thuật biểu diễn dựa trên sự tự hoàn thiện bằng cách tiếp thu các yếu tố về vũ đạo, ca múa từ các loại hình nghệ thuật gần gũi, bằng sự sáng tạo của nghệ nhân bản địa và việc “nhập khẩu” các nghệ nhân từ phía bên kia bờ vịnh (vùng Mân Nam) thì Tuồng được hoàn thiện dựa trên sự phát triển thành thực của hai bộ phận cấu thành nên là kịch bản và phương thức biểu diễn.

Có một điều rõ ràng rằng, Tuồng được phát triển trong dân gian (gọi tắt là Tuồng dân gian) được tạo nên không những bởi nghệ nhân trình diễn dân gian mà còn có sự tham gia của tầng lớp trí thức địa phương, mà ở thời phong kiến là những Nho sĩ (hoặc ít nhiều có đỗ đạt để lấy chút danh, hoặc không đỗ đạt ở nhà làm thầy giáo, hoặc công thành danh toại về nghỉ ngơi vui thú điền viên). Bởi lẽ, bên cạnh những Tuồng hài mang đậm hơi thở thô phác của ngôn ngữ và lối tư duy dân gian như Tuồng *Trương Ngáo*, Tuồng *Tiên Bửu*, Tuồng *A Lành bán heo* v.v.. là những Tuồng tích với kết cấu chương hồi khá chặt chẽ, mượn tích truyện của Trung Quốc, ngôn từ hàm súc, điển cố uyên áo ắt phải được viết nên bởi những tay lão luyện văn chương.

Tuồng Việt Nam là một sản phẩm bản địa đặc sắc chính vì tuy hình thức biểu diễn cũng ca cũng múa nhưng ở giai đoạn thành thực của nó, tính kịch trong Tuồng lại đặc biệt rõ nét, nhất là với Tuồng tích<sup>22</sup>. Tuồng tích, tức là Tuồng diễn theo một tích truyện nhất định, có nhiều tình tiết, xung đột, mâu thuẫn, thông thường được kết cấu

<sup>21</sup> Tôn Thất Bình, *Tuồng Huế*, Nxb Trẻ, 2006, tr. 110.

<sup>22</sup> Đây cũng là nguyên nhân khiến Tuồng có thể được xếp vào nhiều loại hình sân khấu: ca kịch, vũ kịch, ca vũ kịch, hý kịch v.v...

thành 3 hoặc 4 hồi với kết cấu chung là mở đầu là màn giới thiệu bối cảnh vở Tuồng, các nhân vật chính, gợi mở các mối quan hệ để dẫn dắt đến xung đột diễn ra ở hồi sau; hồi thứ 2 (hoặc hồi 2, và hồi 3 nếu là Tuồng 4 hồi) đỉnh cao diễn ra các xung đột, mâu thuẫn đẩy lên đến cao trào, thông thường người tốt lâm vào cảnh nguy khốn vô cùng, kẻ gian được đặc chí, hoàn cảnh như ngàn cân treo sợi tóc, không ít người đã hi sinh; hồi cuối gỡ nút các tình tiết dẫn đến kết cục có hậu. Kịch bản Tuồng từ việc chỉ được truyền miệng qua các thế hệ diễn viên đã được cố định bằng văn bản. Sự kiện đánh dấu sự trưởng thành của Tuồng chính là việc triều Tự Đức (1848 - 1883), thành lập Ban Hiệu thư là tập hợp những vị danh Nho (bao gồm cả thân vương quý tộc) giỏi nghề Tuồng như Đào Tấn, Ngô Quý Đồng, Trương Quốc Dụng, Miên Thẩm, Miên Trinh. Ban này, một mặt chỉnh lý, cố định hóa văn bản, hiệu chỉnh về văn từ, chỉnh sửa về số lớp, hồi như *Sơn hậu*, *Tam nữ đồ vương* v.v..., một mặt dưới sắc chỉ của vua đã tổ chức biên soạn một số vở Tuồng mới như *Vạn bửu trình tường*, *Quần phương tập khánh*, *Tứ quốc lai vương* v.v...<sup>23</sup>

Dưới triều Nguyễn (1802 - 1945), Tuồng được nâng lên thành một thú chơi của giới phong kiến thống trị. Khác với quan niệm “xướng ca vô loài” đã khiến cho Đào Duy Từ<sup>24</sup> phải vượt sông Ranh vào Nam giúp phò chúa Nguyễn, miền đất phương Nam rộng mở chào đón những người mới, những tư tưởng mới, khao khát những món ăn tinh thần được coi là không gian tự do cho nghệ thuật phát triển mà theo nhiều thuyết cho rằng chính Đào Duy Từ đã mang theo mình nhiều yếu tố của Tuồng Bắc vào Nam, được coi là người khai cơ cho Tuồng phía Nam đất nước. Đến khi thống nhất hai miền, nhà Nguyễn lần lượt qua từng triều đại, đã dần đưa Tuồng trở thành một món không thể thiếu trong đời sống tinh thần của nhân dân nói chung và của đời sống cung đình nói riêng.

<sup>23</sup> Trong giai đoạn hưng thịnh của mình, Tuồng được coi là một thể loại sáng tác văn học được nhiều danh nho, danh văn của triều đình phong kiến ưa chuộng (có thể kể đến một loạt tác gia thuộc hoàng tộc như đức ông Trần Biện soạn *Tạc khổng truyền kỳ*, Hoàng Hóa quận vương, đức ông Nam Sách, đức ông Ninh Thuận cùng soạn bộ *Tuyệt diệu bình yên*<sup>23</sup>, Diên Khánh vương soạn một phần bộ *Vạn bửu trình tường*<sup>23</sup>, Hàm Thuận vương soạn *Bình hoài*, trong truyền vua Minh Mạng cũng tham gia sáng tác phần vở *Quần tiên hiến thọ*<sup>23</sup>; các tác gia là bậc đại Nho của triều đình như Đào Tấn soạn *Tân Dã đôn*, Hoàng Phi Hồ quá *Giới Bài quan*, *Cổ thành* v.v...)

<sup>24</sup> Đào Duy Từ (1572 - 1634), người huyện Thanh Hóa (Việt Nam), Cha ông tên là Đào Tá Hán, một xướng hát chuyên nghiệp. Mẹ ông là người họ Nguyễn. Ông thông minh, và học rộng biết nhiều. Ông đi thi hương ở Thanh Hoa nhưng vì xuất thân là nòi xướng ca nên bị gạch bỏ tên không cho thi. Đào Duy Từ trốn vào Đàng Trong. Trở thành một trong những danh thần khai cơ của triều Nguyễn.

Trong phong khí như vậy, phương thức biểu diễn Tuồng không ngừng được hoàn thiện. Một mặt, các gánh Tuồng dân gian lưu động khắp các địa phương một mặt truyền bá phong cách nghệ thuật của mình tới nhiều đối tượng khán giả ở các cơ sở văn hóa khác nhau, mặt khác, chính những gánh này trên bước đường ruổi rong của mình đã hấp thu nhiều yếu tố văn hóa bản địa mà nhiều khi do nguyên nhân phải thay đổi phong cách, gia giảm thêm đôi chút cho hợp với thị hiếu địa phương, hầu mong thu hút nhiều khán giả đến hết mức có thể. Những phường, gánh hát dân gian nhiều khi còn được mời vào trình diễn cho vua hoặc các vị thân vương thưởng thức. Nghệ nhân ưu tú dân gian được mời giảng dạy nghệ thuật trong các trường học Tuồng của triều Nguyễn. Các trường học này mà khởi thủy là Viện Giáo Phường và Việt Tường đội thời Gia Long (1802 - 1820) cho đến Thanh Bình Thự dưới thời Minh Mạng (1820 - 1840), Thiệu Trị (1840 - 1847), Tự Đức (1847 - 1883), sau đổi làm Võ Can Thự dưới thời Thành Thái (1889 - 1907) đã đóng góp đáng kể cho việc xiển dương nghệ thuật Tuồng ở trình độ chuyên nghiệp. Tại trường này, học viên được học đủ ba môn nhạc, múa và Tuồng. Tuy không có giáo trình cố định nhưng học viên được học có bài bản từ dễ đến khó theo 10 bài cơ bản (nói lời, xem tam lang, múa *Yên lung bích thọ* v.v...), sau đó học đến các tích thường diễn để vua xem, học liên tục một khóa 2- 3 năm đến khi thành thục mới được diễn. Y phục, hóa trang phải theo quy định của triều đình.

Tuồng cũng giống Ca tải hý hay bất kỳ một loại hình nghệ thuật nào khác, muốn tồn tại và phát triển được phải có duy trì và mở rộng được lớp khán giả của riêng mình. Ca tải hý có lẽ là một trường hợp hy hữu trong lịch sử nghệ thuật khi vốn có nguồn gốc từ Mân Nam, sau khi phát triển tại Đài Loan đã truyền thừa trở lại Mân Nam, phát triển thành công rõ, thu hút được sự say mê của khán giả vùng Mân Nam<sup>25</sup>. Theo Lý San San:

“歌仔戏最早在厦门传入，这是因为厦门与台湾仅一水之隔，且作为闽南经济文化中心以及对外开放的通商口岸，因此，两地之间的经贸交流、人员往来十分频繁。歌仔戏传入厦门后，由于语言相通，曲

<sup>25</sup> Xin xem Ngô An Huy, *Đài Loan Ca tải hý truyền nhập Mân Nam lược khảo* 台湾歌仔戏传入闽南考略, chuyển dẫn theo *Mân Đài Dân gian nghệ thuật tán luận* 闽台民间艺术散论, Viện Nghiên cứu nghệ thuật tỉnh Phúc Kiến và Phòng Nghiên cứu nghệ thuật Đài Loan thành phố Hạ Môn biên soạn, Lộ Giang xuất bản xã, 1991; và Trần Khiếu Cao, Cổ Mạn Trang, *Phúc Kiến hòa Đài Loan kịch chủng - Hương kịch* 福建和台湾的剧种 - 芗剧, chuyển dẫn theo Phòng Nghiên cứu nghệ thuật Đài Loan thành phố Hạ Môn biên soạn, *Ca tải hý tư liệu vừng biên* 歌仔戏资料汇编, Quang Minh Nhật báo Xuất bản xã.

调唱白易懂，音乐美妙，带有着浓厚的乡土气息，具有强烈的感染力，因此很受民众的欢迎，并迅速流传开来”

*Ca tài hý ban đầu được du nhập vào Hạ Môn là bởi vì giữa Hạ Môn và Đài Loan chỉ có cách nhau có dòng nước, hơn nữa đây lại là trung tâm văn hóa, kinh tế vùng Mân Nam và là cửa khẩu giao thông mở rộng buôn bán với bên ngoài của, vì vậy, nhân viên đi lại giao lưu mậu dịch hai bên bờ vô cùng đông đúc. Sau khi Ca tài hý truyền vào Hạ môn, vì lời ăn tiếng nói tương đồng, điệu khúc ca từ dễ hiểu, âm nhạc mỹ miều, mang khí vị nồng đậm thuần hậu, có sức khơi tình gợi cảm cao nên được đông đảo quần chúng hoan nghênh mà nhanh chóng được quảng bá. (Đài Loan Ca Tài hý đích hình thành, phát triển cập khái thị, Tạp chí Viện Khoa học Xã hội Phúc Kiến, số 4, năm 2008, tr. 75)*

Cũng như vậy, Tuồng sở dĩ đạt đến đỉnh cao của nó với tư cách là một loại hình nghệ thuật sân khấu một phần nhờ vào đội ngũ khán giả chuyên nghiệp. Hệ thống khán giả hùng hậu từ giới bình dân cho đến giới trí thức, giới cầm quyền là nền móng cho nghệ thuật này liên tục được bồi dưỡng và hoàn thiện. Không những Tuồng được phổ biến trong dân gian, đến mức có chết cũng phải lết đi xem Tuồng như trong câu ca dao:

“Tháng 3 ngày 8 năm suông<sup>26</sup>,  
Nghe giục trống tuồng cố lết đi xem”

(Ca dao Việt Nam)

Sức quyến rũ của Tuồng đến mức dân gian có câu về “Hát bội làm tội người ta, Bỏ cửa bỏ nhà cũng vì Hát bội”. Đâu đâu cũng thấy diễn Tuồng, người xem lúc nào cũng đông:

“Đồn rằng Ai Thái chùa Bà  
Làm chay, Hát bội đông ã quá đông”

(Ca dao Việt Nam)

Việc xem Tuồng phổ biến từ dân gian cho đến sinh hoạt nghệ thuật của giới trí thức và thượng lưu đương thời. Các phủ đệ hoặc dạy con hầu theo nghề hát, hoặc nhà có sang hơn thì nuôi gánh Tuồng trong nhà, thường có tổ chức, trao đổi. Triều đình cũng thường tổ chức diễn Tuồng, lúc thì do diễn viên cung đình đảm nhiệm, lúc vờ các đoàn Tuồng địa phương vào kinh thành biểu diễn. Trào lưu xem Tuồng phổ khắp xã hội,

<sup>26</sup> Tháng 3, ngày 8, tức chỉ tháng 3 và tháng 8 trong năm, đây là thời điểm giáp hạt trong năm của người nông dân Việt Nam vùng Bắc Bộ khi mà lúa vụ trước đã hết, lúa vụ sau chưa chín, nông dân rơi vào cảnh đói nghèo.

các gánh hát Tuồng sống được bằng nghề, khán giả say sưa thưởng thức nghệ thuật và trọng vọng nghệ sĩ vì tài hoa. Một người nước ngoài khi tham dự một buổi diễn tại cung đình từ thời Gia Long (1802 -1820) đã viết như sau:

*“Vô số đồng tiền rơi như mưa vào sân khấu để ban thưởng cho các tài tử, đó là một dấu hiệu thỏa ý quân vương, vì mỗi cảm hứng nồng nhiệt, khán giả quên băng đang ở trước Hoàng đế, vui thích đậm chân rậm rạp, vỗ tay đôm đốp và gật đầu ra vẻ tán thưởng vai chính. Tất cả đều say sưa chăm chú theo dõi cảnh phần nộ kịch liệt ấy.”*  
(Michel Đức Chaigneu, Souvenirs de Hué, Edition Typhon, Shangai 1941)<sup>27</sup>

Sau giai đoạn thịnh trị ở thời Tự Đức, và còn vang bóng dưới thời Đồng Khánh, hát bội đi vào thời kỳ suy thoái (khoảng từ 1832 - 1880) khi triều đình cấm hát bội ở Lục tỉnh Nam kỳ, thêm nữa thực dân Pháp xâm chiếm Nam bộ, đặt nền móng cho bộ máy cai trị tạo điều kiện cho văn hóa phương Tây xâm nhập vào thành thị, hát bội trong cả nước thiếu sự dẫn dắt, nâng đỡ từ triều đình, sự giao lưu học hỏi giữa ba miền, hát bội cả ba miền phát triển theo hướng riêng biệt. Ngoài một hiện tượng lạ xuất hiện ở Nam Bộ trong 20 năm đầu thế kỉ XX tại Nam Bộ, Tuồng có được một giai đoạn phục hưng rực rỡ khi xã hội Lục tỉnh vốn đã cởi mở hơn so với các miền đất cũ đã bắt đầu chuyển biến, nhu cầu giải trí tăng cao nhưng xã hội lại chưa du nhập những loại hình giải trí mới, sự quan tâm của dân chúng tập trung cho hát bội. Có thể nói, một trong những nguồn tiếp nhiên liệu cho Tuồng Nam Bộ chính là việc “nhập khẩu”, phiên dịch, in ấn, phát hành tràn lan ở khắp chốn cùng nơi những truyện tàu như *Tam quốc diễn nghĩa, Thủy hử, Tam hạ Nam đường, Chinh đông chinh Tây*. Tuồng tích đáng ra phải xa lạ với quần chúng bởi nhân vật và sự tích hầu như được lấy trong tiểu thuyết chương hồi của Trung Quốc nay trở nên thân quen và sinh động lạ thường. Tuồng truyện được người ta ham mê, khán giả bình dân từ trẻ nít đến ông già đều nghiên ngẫm những tiểu thuyết ba xu<sup>28</sup> người ta thuộc tên các nhân vật của các thời đại Trung Quốc như Tiết Đinh San, Quan Công, Trương Phi, Trịnh Ân, Phàn Lê Huê, Đào Tam Xuân, Mộc Quế

<sup>27</sup> Tôn Nữ Hảo dịch, chuyển dẫn theo Tôn Thất Bình, *Tuồng Huế*, Nxb Trẻ 2006, tr. 86.

<sup>28</sup> Tiểu thuyết ba xu: Tiểu thuyết chương hồi của Trung Quốc được dịch, chia thành nhiều quyển nhỏ, in giấy xấu, bán giá rất rẻ, chỉ khoảng 3 xu một quyển, phù hợp với túi tiền của người bình dân. Sau này, chữ tiểu thuyết ba xu được dẫn dụng để chỉ tiểu thuyết rẻ tiền, không có giá trị văn học.



Anh v.v... còn hơn các anh hùng liệt nữ nước Nam. Giai đoạn này được coi như “hồi quang” của Tuồng trước khi bước sang giai đoạn lụi tàn.

Trong khi đó, ở miền Bắc và miền Trung, Tuồng đã đi vào giai đoạn suy thoái mà chưa tìm được lối thoát chính bởi sự thay đổi của xã hội từ xã hội phong kiến chuyển thành phong kiến nửa thực dân, các chuẩn mực đạo đức cũ bị phá vỡ, tư tưởng thẩm mỹ phong kiến dần dà không còn phù hợp với một xã hội mới chứa đựng nhiều yếu tố văn hóa phương Tây, lớp nghệ nhân gạo cội cũng vắng bóng cùng với lớp khán giả xưa cũ cùng ngày càng ít dần. Có thể nói, như tất cả các loại hình nghệ thuật khác đều tồn tại vì khán giả, phát triển nhờ khán giả và suy thoái cũng do mất khán giả. Khi tư tưởng thẩm mỹ của khán giả thay đổi, để tồn tại được, buộc Tuồng phải tìm đường đi cho chính mình. Đây là lí do để từ những năm đầu của thế kỷ XX trở đi, Tuồng bước sang một giai đoạn mới trên quy mô toàn quốc, phát triển theo hai con đường chính phân tách thành hai dòng Tuồng truyền thống và Tuồng cải biên.

Tuồng truyền thống bảo lưu các hình thức diễn xướng truyền thống, tìm được đất sống ở nơi quê hương cố cựu của Tuồng như Bình Định, Khánh Hòa, Thanh Hóa, vẫn truyền thừa được đặc trưng của Tuồng cho đến ngày nay. Tuy nhiên, những gánh Tuồng nơi đây vẫn học theo các hình thức trình diễn Tuồng cải biên khác để phục vụ nhu cầu thưởng thức nghệ thuật đa dạng của khán giả. Tuồng truyền thống dưới nhiều hình thức vẫn đóng vai trò quan trọng với đời sống tinh thần ở nhiều phương diện. Tuồng là hình thức giải trí những lúc nông nhàn, ở dạng này, Tuồng được coi là một loại hình nghệ thuật sân khấu truyền thống; Tuồng được tấu lên vào những dịp lễ tết cổ truyền, trong các nghi lễ truyền thống, ở dạng này Tuồng được coi như một “kênh” liên lạc với thần linh trong các nghi lễ tâm linh v.v...

Tuồng cải biên hình thành vốn là để “chiều” khán giả và cạnh tranh với những hình thức giải trí mới mẻ, hấp dẫn như kịch phương Tây, chớp bóng (điện ảnh), xiếc v.v... Theo Đinh Bằng Phi:

“Các đoàn hát bội ở thành thị luôn luôn phấn đấu để giữ chân khán giả vì sự sống còn của mình. Người ta vận dụng óc sáng tạo để cách tân sân khấu, có khi phản lại tính cách cố hữu của nghệ thuật hát bội, miễn sao tạo được cái hay, cái lạ, nhằm lôi cuốn khán giả về mình.

“(Đình Bằng Phi, *Nhìn về sân khấu hát bội Nam Bộ*, Nxb Văn nghệ, Tp. HCM, 2005, tr. 72)

Xét về mặt kịch bản, Tuồng đã có một số tìm tòi mới, tiêu biểu phải nói đến việc chuyển thể một số vở kịch phương Tây sang Tuồng ta như Ứng Bình Thúc Dạ Thị đã chuyển thể vở LeCid của Pháp thành vở Lộ Dịch, Kính Dân chuyển thể Angtigon. Tuy các vở này ít nhiều cũng nhận được sự hưởng ứng nhưng chưa đủ để thay đổi bộ mặt của Tuồng cũng như vạch ra một lối mới cho Tuồng Việt. Sau những thử nghiệm đó, Tuồng hiện đại bắt đầu xuất hiện với những sáng tác mới dựa trên lịch sử Việt Nam hay nhằm phục vụ cho cuộc kháng chiến chống Pháp. Xét về mặt phương thức biểu diễn, Tuồng phát triển theo hai con đường. Một con đường “thỏa hiệp” với ca cải lương (hình thức sân khấu kịch hát được coi là thoát thai từ đờn ca tài tử, xác định giai điệu, tiến lên sân khấu, kết hợp các tình tiết có kịch tính, đồng thời có thu nhập một số yếu tố của vũ đạo Tuồng và dân gian) hình thành hát bội pha cải lương, nhiều khi Tuồng thì ít mà cải lương thì nhiều, pha trộn Tuồng tích với những đoạn ca cải lương, bỏ bớt bài bản Tuồng như hát nam, hát khách để hát các bài ba nam sáu bắc của cải lương. Con đường khác, hòa theo thị hiếu quần chúng đương đại, chiều lòng lớp khán giả chuộng thể thức kiểu Tàu, nhiều gánh hát đã cải biên Tuồng pha trộn với Tuồng Trung Quốc.

Bấy giờ, số lượng người Hoa ở Nam Bộ khá lớn, hình thành lớp khán giả đông đảo. Người Hoa ở đây chủ yếu là người Triều Châu, Quảng Đông. Vì vậy, tổ chức người Hoa một mặt tự xây dựng những gánh hát hí kịch theo kiểu Quảng Đông hoặc Triều Châu, người Việt gọi là hát Quảng, hát Triều mặt khác mời những gánh hát từ Trung Quốc sang biểu diễn gọi là diễn Tuồng Tàu. Tuồng Tàu có sân khấu lộng lẫy, phục sức sang trọng, phối cảnh thay đổi theo từng lớp từng hồi, ca nhạc rộn rã vui tai, người nghe miễn cưỡng, rất được hâm mộ. Tuồng Việt cũng học theo Tuồng Tàu, hình thành một lớp diễn viên riêng nghề hát Tuồng vẽ mặt, phục trang, vũ đạo và dàn nhạc theo kiểu Triều Châu, được khán giả hâm mộ không kém.

Cuối thập niên 60 đến 70 của thế kỉ XX, lại một lần nữa sân khấu Kinh kịch cải biên của Trung Quốc, Hồng Kông thậm chí của cả Đài Loan du nhập vào Việt Nam, phù hợp với thị hiếu dân chúng đã tạo nên trào lưu mời thầy Tàu về dạy hát Tuồng. Rất nhanh chóng, những vở Tuồng truyền thống như *Lương Sơn Bá - Chúc Anh Đài*; *Phàn Lê Huê*; *Lưu Kim Đính*; *Mộc Hoa Lan từng chinh v.v...* đã ra mắt khán giả với một

diện mạo mới với ca cải lương, múa Quảng pha trộn ca nhạc Đài Loan<sup>29</sup>, mặc đồ Thượng Hải. Người ta gọi riêng loại hình này là ca Hồ Quảng. Các vở diễn kiểu này được ưa chuộng, thu hình và phát trên truyền hình, rất được quần chúng hâm mộ.

Cũng chuyển biến theo hướng cải lương hóa, nhưng nhân tố tác động đến Ca tài hý lại không phải là khán giả như trường hợp của Tuồng Việt Nam. Nếu Tuồng Việt Nam “vùng vẫy” tìm hết đường này đến đường khác, hết học Tây lại học Tàu, hết học Kinh kịch lại học đến Triều kịch, Việt kịch với mục đích chính để duy trì nghệ thuật, nuôi sống nghệ nhân, truyền thừa tiếp sau thì Ca tài hý lại biến đổi dưới áp lực của hoàn cảnh chính trị trong bối cảnh chung của nghệ thuật diễn xướng khu vực Chương Châu. Chính quyền Quốc dân đảng coi Ca tài hý là “Dẫn dụ phụ nữ, thương phong bại tục 引诱妇女伤风败俗”, đã nhiều lần hạ lệnh cấm diễn<sup>30</sup>, đến khi kháng chiến chống Nhật bùng nổ, Ca tài hý càng bị cấm diễn nghiêm ngặt do bị coi là điệu hát mất nước (vong quốc điệu 亡國調), diễn viên chịu sự bức hại vì bị coi là Hán gian. Trước bối cảnh như vậy, nhằm sinh tồn để bảo tồn nghệ thuật khỏi sự tận diệt của chính thể cai trị, Thiệu Giang Hải và những người bạn đã xây dựng một hình thức Ca tài hý mới gọi là “Cải lương điệu” để thay cho “Ca tài điệu”, đổi tên “Ca tài hý (Gezaixi)” thành “Cải lương hý (Gailiangxi)”. Loại hình Cải lương hý mới này dựa trên cơ sở của “Cẩm ca tạp niệm tài 錦歌雜念載” và “Đài Loan tạp niệm tài 臺灣雜念載”, thu nhập các yếu tố một số loại hình diễn xướng khác như Trúc mã hý, Kinh kịch, Lê viên hý, Bạch tự hý, v.v... cho đến các tiểu khúc dân ca, sơn ca vùng Mân Nam. Công việc này đại khái được tiến hành từ năm 1937. Đến năm 1939, với sự ra đời của bài bản “Lục nguyệt tuyết 六月雪” chủ yếu vận dụng “Tạp toái điệu 雜碎調” đã khiến cho Tạp toái điệu đạt đến độ thành thực. Vốn dĩ dựa trên cơ sở của âm nhạc Cẩm ca, tạp toái điệu khiến cho sự sống Ca tài hý diên trường trong dân chúng. Hơn nữa, cải lương điệu, bản chất

<sup>29</sup> Đây là thời điểm được coi là sớm nhất cho thấy sự du nhập các yếu tố từ Kinh kịch cải biên Đài Loan vào Tuồng Việt Nam.

<sup>30</sup> Tuồng cũng đã từng bị cấm diễn ở Việt Nam nhưng nguyên nhân không do đặc tính nghệ thuật của Tuồng mà do trong những thập niên 40, 50 của thế kỉ XIX, vùng Nam Kỳ xảy ra sự kiện con trai nuôi của Lê Văn Duyệt (tổng trấn Gia Định) là Lê Văn Khôi bị người kế nhiệm cha mình là Bạch Xuân Nguyên mưu đồ hãm hại bèn vượt ngục, cùng những người trung thành giết quan sở tại, chiếm cứ Phan An, triều đình chinh phạt, 3 năm mới dẹp được. Theo cùng Lê Văn Khôi có nhiều người hành nghề hát Tuồng. Vì vậy, triều đình là lệnh cấm hát Tuồng khắp 6 tỉnh Nam kì. Hát bội lén lút tồn tại trong dân dã, xa rời hẳn thị thành, nhà quan.

âm nhạc có nhiều vẻ thanh tân, tha thiết, đem lại cho lòng người sau một thời gian dài sống trong cảnh chiến tranh điêu tàn ly loạn sự an ủi êm ái nên càng ngày càng được hâm mộ. Trong vòng 10 năm, Cải lương hý đã phổ biến khắp một dải Hương giang 蕙江, đến những năm năm mươi của thế kỷ 20 đã định hình dạng thức “Hương kịch 蕙劇” đặc thù của hai bên bờ Cửu long giang.

Bước sang giai đoạn hiện đại, chính trị tiếp tục có những ảnh hưởng lớn tác động đến con đường phát triển của Ca tải hý. Vào khoảng những năm 1958, vùng Chương Châu, Hạ Môn đẩy mạnh việc giáo dục nghệ thuật Hương kịch, mời nghệ nhân Kinh kinh đến giảng dạy cho diễn viên trẻ, đưa Hương kịch trở thành một bộ môn biểu diễn được hệ thống hóa có trình thức và quy phạm hóa cao, thời kỳ hoàng kim này diễn ra trong vòng hơn 10 năm thì tác động của Cách mạng văn hóa (1966 - 1976) tại Trung đã khiến cho Hương kịch và kéo theo là Ca tải hý bước sang một giai đoạn khác. Trong thời gian này, các đoàn kịch địa phương bị giải tán, chuyển thành “Đội tuyên truyền văn hóa 文宣队”, bắt buộc phải học “dạng bản hý 样板戏<sup>31</sup>” với 8 vở kinh điển gọi là “Bát cá dạng bản hý 八个样板戏”. Tuy vậy, vì trong 8 vở kinh điển này có hai vở vũ kịch là *Bạch mao nữ* và *Hồng sắc nương tử quân* là một nhân tố quan trọng khiến Hương kịch được ca vũ hóa. Ca tải hý vốn dĩ là thể loại học từ các kịch chủng như Kinh kịch, Bình kịch, Loạn đan, Lê viên, Cao giáp nay lại thêm yếu tố ca vũ để trở thành thể loại dùng ca vũ để kể tích truyện. Như vậy, cách mạng văn hóa, ở một khía cạnh nào đó cũng có tác động đến sự phát triển của Ca tải hý, khiến cho nó có sự thay đổi mạnh về hình thái.

Tương ứng với giai đoạn đó ở Đài Loan, ở Việt Nam cuộc kháng chiến chống Pháp nổ ra trên toàn Việt Nam, lúc này Tuồng lại có thêm một loại hình Tuồng cải biên gọi là Tuồng cách mạng. Hình thái Tuồng này chủ yếu phổ biến ở miền Bắc, nơi những nghệ nhân Tuồng tòng quân kháng chiến, sử dụng những trình thức của nghệ thuật Tuồng để xây dựng những tích truyện mới với nội dung chủ yếu là: tố cáo tội ác và sự hủ lậu của chính thể phong kiến, thực dân như ở *Con chó vện*; nêu cao những tấm gương đấu tranh và hy sinh anh dũng vì đất nước như *Chị Ngộ*, *Má Tám*, *Sư già và em*

<sup>31</sup> 样板戏: Những sáng tác từ sau khi nước Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa lập quốc, đề cao lập trường tư tưởng chính trị hơn là trình độ nghệ thuật, tổng cộng có 8 tác phẩm. Trong đó có các vở Kinh kịch là *Hồng đăng ký 红灯记*, *Sa gia bình 沙家浜*, *Tri thủ Uy Hồ sơn 智取威虎山*, *Hải hạng 海港*, *Ký tập Bạch Hổ đoàn 奇袭白虎团*; Vũ kịch Balê *Hồng sắc nương tử quân 红色娘子军*, *Bạch mao nữ 白毛女*, Vở giao hưởng *Sa gia bình 沙家浜*.

bé v.v...; hoặc giả mượn đề tài lịch sử dân tộc để nói chuyện đương thời như *An Tư công chúa*, *Đề Thám*, *Trung Nữ vương*, *Áo vải cò đào* v.v... Trong giai đoạn trước dưới thời thuộc địa, tự thân giới trí thức đã kiến thiết các phong trào cải cách theo hướng duy tân. Các diễn đàn được nở ra khắp nơi với sự góp mặt của giới học giả đặt ra vấn đề cải lương xã hội như văn hóa, nông nghiệp, văn hóa, giáo dục, phong tục tập quán v.v... và cải lương sân khấu. Người ta phê phán Tuồng từ nhiều mặt như văn hóa, tư tưởng, coi nó là đại biểu của thứ lạc hậu trì trệ, mang nặng ý thức hệ phong kiến, công thức ước lệ, văn chương nặng nề khuôn sáo v.v..., nhưng các yếu tố này tuy có phần nào tác động đến sân khấu nhưng chưa đủ là một cú hích khiến Tuồng thay đổi bởi những người đòi cải lương không phải là những người làm nghệ thuật. Đến đây, dưới sự tác động mạnh mẽ của chính trị, Tuồng đã được cải biên theo hướng mới bởi chính nghệ nhân.

Có thể thấy, nếu trong giai đoạn trước, về mặt bản chất, quá trình “cải lương” hóa của Tuồng và Ca tải hý đi theo hai hướng hoàn toàn khác nhau. Nghệ thuật Tuồng chỉ biến đổi khi chính nghệ nhân trên con đường mưu sinh bảo nghệ của mình đã tự tìm tòi và thể nghiệm khiến cho trong khi sự phát triển thành Cải lương hý của Ca tải hý là hành động có tính tổ chức, chuyên nghiệp cao và thống nhất, đặt nền móng cho sự phát triển của một hệ phái thống nhất về sau dưới ảnh hưởng sâu sắc của chính trị thì Tuồng Việt Nam phát triển thành nhiều chi phái nhỏ trên cơ sở bảo tồn hệ phái nguyên gốc. Tuy vậy, về hình thức cải lương hóa hai loại hình nghệ thuật này lại có điểm tương đồng chính là ở việc trong quá trình tự biến đổi, chúng đã thu nhập một cách có ý thức các yếu tố của nhiều trình thức nghệ thuật lân cận, với Ca tải hý là Cầm ca tạp niệm tải và Đài Loan tạp niệm tải trên cơ sở kết hợp với các loại hình dân ca, với Tuồng là du nhập các yếu tố của ca tải tử dân gian Nam Bộ Việt Nam hoặc học tập các hình thức biểu diễn của Tuồng Tàu bao gồm cả Kinh kịch, Triều kịch, Việt kịch. Sang đến thời hiện đại, cả Tuồng và Ca tải hý đều chịu ảnh hưởng sâu sắc của chính trị, dưới tác động của nhân tố này, Tuồng được cải biên có ý thức, chủ yếu là trên phương diện nội dung trong khi và Ca tải hý bị “cưỡng ép” phải thay đổi trên cơ sở học tập một số loại hình ca vũ khác.

.....**đến hiện tại.**

Đã từng có một thời hoàng kim trong lịch sử nghệ thuật dân tộc, có đóng góp không nhỏ trong việc làm cho kho tàng văn hóa truyền thống dân tộc trở nên phong phú, dồi dào và nhiều màu vẻ, bước sang thời hiện đại, cả Tuồng và Ca tải hý đều phải đối

mặt với nhiều thách thức cũng như nhiều loại hình nghệ thuật truyền thống khác. Thách thức lớn nhất của các loại hình sân khấu diễn tại kịch trường (còn gọi là Nội đài hý) là sự xuất hiện của điện ảnh đi kèm với nó là phim chiếu ngoài rạp) và sự phát triển, phổ thông hóa của truyền hình. Khán giả từ chỗ chỉ thưởng thức một loại hình đơn lẻ, tại những thời điểm quy định nhất định nay cả thế giới giải trí rộng lớn được đặt tại gia, truyền hình trở thành thời thượng, và hơn thế, nó rất tiện lợi. Trong khi đó, sân khấu truyền thống bao gồm Ca tải hý và Tuồng đều yêu cầu phải có không gian biểu diễn, giờ giấc biểu diễn cố định, khán giả không có nhiều sự lựa chọn bởi bài bản trước sau cũng chỉ có từng ấy, người xem nếu không thích cũng không thể “chuyên kên” v.v...Hiện trạng này đã tác động không nhỏ tới nghệ thuật truyền thống.

Từ năm 1955 trở về sau, kinh tế Đài Loan dần dần phục hồi, hoạt động biểu diễn nghệ thuật bắt đầu được đa nguyên hóa trở lại. Sự xuất hiện của điện ảnh, truyền thanh và truyền hình khiến cho hoạt động biểu diễn kịch tại kịch trường không còn kế sinh tồn. Các ban hát một là giải thể, hai là đầu quân cho truyền hình, nảy sinh ra dạng thức “Ca tải hý truyền hình”, “Ca tải hý truyền thanh”, còn những đoàn kịch diễn rong để tồn tại được phải tự mình cải biên, một mặt giảm bớt diễn viên, giảm thiểu nhạc công, một mặt chủ yếu diễn xướng theo kiểu đối đáp mà thôi. Do ảnh hưởng của sự phát triển của Ca tải hý truyền hình những năm 60 của thế kỷ XX mà nhiều đoàn hý kịch được tổ chức, chuyển đổi theo hướng đi từ ước lệ sang tả thực, diễn viên từ “trình thức hóa” chuyển thành “sinh hoạt hóa”, giai đoạn này rất nhiều làn điệu được sáng tác, tiếp cho Hương kịch cũng như Ca tải hý một nguồn sống mới. Tuy vậy, cũng chính từ đây, chỉ trong hơn 30 năm không có giao lưu với Hương kịch mà Ca tải hý và Hương kịch đã bắt đầu phát triển theo hai chiều hướng khác nhau, Hương kịch thì phát triển theo hướng Kinh kịch hóa, Vũ đạo hóa, Ca tải hý lại phát triển theo chiều hướng Sinh hoạt hóa, Tùy ý hóa. Bản thân Ca tải hý cũng chia thành hai lưu phái: một là Ca tải hý truyền hình, hai là Hồ phách tải hý<sup>32</sup>.

Đến những năm 80, 90 của thế kỷ XX, khi Trung Quốc đại lục thực thi chính sách mở cửa, Đài Loan cũng bãi bỏ lệnh giới nghiêm thì giao dịch giữa hai nước được khôi

---

<sup>32</sup> Hồ phách tải hý 胡撇仔戏 là do cách đọc chữ Opera theo tiếng Nhật, đây là một loại hình kịch nói có dung nạp nhiều loại hình nghệ thuật như Ca tải điệu, Ca dao Nhật Bản, Ca xướng Quảng Đông kết hợp cùng với những ca khúc thời thượng tiếng Quan thoại, Đài ngữ v.v...với trang phục và sân khấu lộng lẫy, vô cùng đẹp đẽ.

phục trở lại, càng ngày càng thường xuyên, học giới và nghệ sĩ hai bên qua lại thường xuyên, tăng cường học hỏi thì Hương kịch và Ca tải hý lại dần dần phát triển theo hướng thống nhất<sup>33</sup>.

Tuy nhiên, sự huy hoàng trong thời gian này tập trung chủ yếu vào việc nghiên cứu nghệ thuật, sưu tầm, bảo tồn hai loại hình nghệ thuật này. Điều này cũng xảy ra tương tự với Tuồng ở Việt Nam trong cùng giai đoạn. Sau khi thống nhất đất nước năm 1975, nghệ thuật Tuồng nói riêng và nghệ thuật diễn xướng truyền thống nói chung được coi là hòn ngọc quý của văn học nghệ thuật dân tộc. Nhiều chương trình nghiên cứu được tổ chức, nhiều công trình nghiên cứu quan trọng được xuất bản, các hội nghị hội thảo về nghệ thuật Tuồng, nghệ nhân Tuồng được tổ chức khắp trong Nam ngoài Bắc, có thể nói rằng đây là thời kỳ nghiên cứu Tuồng có nhiều thành tựu nhất. Trong khi đó, với xã hội, Tuồng dần trở thành một món sản vật trong bảo tàng. Đẹp đấy, quý đấy, nhưng chỉ để ngắm mà thôi.

Cuối thế kỷ XX, khi thế giới bước sang thế kỷ mới, cả Ca tải hý và Tuồng đều phải đối mặt với một thực tế rằng chúng đang mất đi khán giả. Đối với Ca tải hý, đến những năm 90 của thế kỷ trước, hình thức diễn kịch ở kịch trường đã không còn khán giả, các đoàn kịch buộc phải hướng ra hình thức biểu diễn lưu động, đưa nghệ thuật này về biểu diễn chủ yếu ở các vùng hương thôn nơi lớp khán giả xưa cũ vẫn còn trong khi tại thành thị hầu như đã vắng bóng. Tuy vậy, những cố gắng cuối cùng này vẫn không níu kéo được sự thực là lớp khán giả được tôi luyện trong mỹ niệm truyền thống ngày càng vắng bóng, thanh niên không mấy thích thú xem Ca tải hý, nghệ nhân già ra đi mà không tìm được truyền nhân. Những ý kiến về sự tồn tại của Ca tải hý trong thời hiện đại (tác giả tính từ năm 1979 cho đến năm xuất bản sách là 2004) trong *Encyclopedia of contemporary Chinese culture* như đã dẫn ở đầu bài có lẽ mới chỉ quan sát trên bình diện nghiên cứu và bảo tồn nghệ thuật này. Thực tế, có nghịch lý rằng, Ca tải hý càng được nghiên cứu, sưu tập, được ca ngợi trên báo chí, trên các phương tiện thông tin đại chúng bao nhiêu thì khán giả lại càng ít đi bởi lẽ lớp khán giả mới chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của toàn cầu hóa, du nhập tư tưởng thẩm mỹ và nhu cầu giải trí từ phương

<sup>33</sup> Căn cứ vào thống kê của nhà nghiên cứu, đạo diễn Quách Chí Hiền từ Trường Nghệ thuật Phúc Kiến thì trong Nghiên cứu hý khúc, tập 66 (nguồn [www.cnki.net](http://www.cnki.net)) thì các năm 1989; 1990; 1993; 1995; 1996; 1997; 1998; 1999; 2001 đều có các sự kiện lớn, ghi nhận sự giao lưu, cùng thúc đẩy nghiên cứu của học giới và giới nghệ thuật Phúc Kiến - Đài Loan.

Tây và từ các phương tiện nghe nhìn không còn mấy hứng thú với nghệ thuật xưa cũ, hơn nữa Ca tải hý lại diễn xướng bằng phương ngữ, thứ tiếng được coi như là tiếng người già nói với nhau, phương ngữ Đài Loan lùi về tồn tại trong quy mô gia đình, ở quy mô xã hội, tiếng Quan thoại được dùng làm ngôn ngữ chính thức. Tuồng ở Việt Nam cũng vậy, Tuồng cổ điển xướng trên nền nhạc cổ truyền đã trở thành lạ tai với khán giả đương đại thích nghe nhạc Pop, nhạc Jazz, ca từ rối rắm, khó hiểu, đầy chữ Hán, điển tích điển cố mà những người phải được đào tạo kỹ về văn học cổ mới hiểu được, sân khấu tượng trưng ước lệ đòi hỏi trí tưởng tượng phong phú dường như là một thách thức đối với lớp khán giả tín đồ của các phương tiện nghe nhìn. Cả nước có chừng 8 đoàn Tuồng chuyên nghiệp, hai năm có một liên hoan Tuồng toàn quốc mà quanh đi quẩn lại cũng chỉ toàn tích cũ trò xưa.

Như là một mẫu số chung, một môn nghệ thuật muốn tồn tại được phải thu hút được khán giả, phải có lớp khán giả trung thành và am hiểu môn nghệ thuật đó, muốn “lôi kéo” được khán giả, hệ quả tất yếu là phải “cải lương” theo tư tưởng thẩm mỹ của thời đại. Đây là vấn đề được đặt ra với cả Tuồng và Ca tải hý. “Cải lương” là bài học đã từng được áp dụng trong thực tế. Ca tải hý để tồn tại, đã biến đổi thành loại hình Cải lương tải, rồi hợp lưu với Hương kịch, đến giai đoạn sau chuyển biến kết hợp với Dạng bản hý, thu nhập yếu tố ca vũ vào kịch chủng, sau đó dưới sự ảnh hưởng của truyền thanh truyền hình mà lại chia thành hai lưu phái Hồ phách tải hý và Ca tải hý truyền hình, cuối cùng lại nhập chung với Hương kịch. Tuồng cũng vậy, từ Tuồng truyền thống để tồn tại đã du nhập ca cải lương bản địa xuất phát từ đờn ca tải tử, sau nữa là học hỏi Triều kịch, Việt kịch thành cải lương Hồ Quảng, rồi lại phát sinh ra Tuồng hiện đại (hay còn gọi là Tuồng cải biên, Tuồng cách mạng). Từ đây, Ca tải hý sẽ “cải lương hóa” thế nào, Tuồng sẽ cải biên thế nào để có thể diên trường sinh mệnh mà phát triển, những bài học trong lịch sử là những kinh nghiệm quý giá, đồng thời cả hai môn nghệ thuật này đều phải nhìn ra xung quanh, nhìn khắp thế giới để tìm tòi, để thử nghiệm, và để sinh tồn. Phương thức ứng xử và ứng biến với những thách thức của xã hội mới sẽ quy định sự kiến lập vị trí của hai môn nghệ thuật này nói riêng và nghệ thuật biểu diễn truyền thống của các nước nói chung trong guồng xoáy của thế giới mới

Hà Nội, ngày 27 tháng 8 năm 2010



中譯版草稿

## 越南與台灣傳統舞台藝術

## Tuồng (越南)、歌仔戲 (台灣) 的初步比較

阮蘇蘭

越南社會科學院漢喃研究所

翻譯：蔡氏清水

## 1. 從傳統

越南傳統舞台藝術可以說：從公元前 2500 年至公元 100 年<sup>1</sup>已經萌芽，包括很多豐富的類型如：嘲戲、Tuồng (又稱：Hát bộ, Hát bội, Ca ra bộ)<sup>2</sup>、木偶戲、Dù kê、Dã hai、Bãi Chòi、順化歌劇等。其中，Tuồng 被稱為有悠久的歷史，更是經過很多世紀以來，對越南人民精神生活有深刻影響的一種藝術類型。因其具有相當的藝術價值，Tuồng 從十七世紀至今，已引起很多國內外的學者關心跟研究。一般集中於形成之根源或是藝術特徵的角度來研究 Tuồng。致於，比較的角度來說，初步只有一些研究指出：Tuồng 與中國京劇或東南亞其他舞台類型（尤其是歌舞劇）之間的關連而已。

像越南一樣，台灣傳統舞台藝術亦包括很多類型，其中歌仔戲被看作是本地代表性的藝術類型，也是最有特色，可說是台灣的國粹<sup>3</sup>。據 Edmard L.Davis 說法：

“Traditional theatre in Taiwan can be divided into three types: large-scale theatre, small scale theatre and puppet theatre. The large-scale theatre includes Jingju (Peiking opera), Yueju (Zhejiang Opera), Nanguan (southern music, see Minan nanyin), Beiguan (northern music) and Gezaixi (Taiwanese opera). With the retirement or death of old performers, Nanguan and Beiguan are in decline, while Jingju and Ca tài hí remain popular.

<sup>1</sup> James. R. Brandon, 1957, *Theater in Southeast Asia*, Harvard University Press, USA, p.7

<sup>2</sup> 這些術語在此論文引用同樣的意涵。

<sup>3</sup> 像：吳安輝：《台灣歌仔戲傳入閩南考略》，轉引福建省藝術研究所，廈門市台灣藝術研究室合編《閩台民間藝術散論》，鹭江出版社，1991，6 月；轉引簡博士主編《漳州地方戏曲》，第12-14 頁，海風出版社，2005；陳嘯高、顧曼庄：《福建和台灣的劇種-芗劇》，轉引廈門市台灣藝術研究所編《歌仔戲資料匯編》，光明日報出版社，etc.

台灣傳統舞台藝術主要可分為三類型：大型舞台戲、小型舞台戲及木偶戲。大型舞台戲包括京劇（北京戲劇）、粵劇（浙江戲劇）、南管（南部音樂，使用閩南音）、北管（北部音樂）與歌仔戲（台灣戲劇）。隨著老演員的歇業或去逝，南管與北管已邁入衰殘，而京劇和歌仔戲變成越來越普遍的趨勢。

（Encyclopedia of contemporary Chinese culture, London, New York, 2004, 頁 643）

現行研究歌仔戲，除了研究其藝術價值外，其他皆集中於研究歌仔戲和福建的“薊戲”“同源同根”的關係或閩南區域與台灣舞台藝術之間的交流。

從前，台灣和越南已經有一些一定的交流，現在因全球化之趨勢，有區域文化交流、世界文化交流，使台灣和越南之間的關係發展更加密切。此外，因越南人在台灣居住或定居數量日益增加的趨勢（留學生、越南配偶<sup>4</sup>等），越南文化在台灣本地、社區變成非常普遍，在台灣社會裡，了解越南文化之需求也自然地發生。同時，台灣商人到越南找市場、設立經營公司也越來越多<sup>5</sup>，了解台灣文化因此也被越南政府以及研究界相當注重關心。因此，最近有很多兩國文化資料被翻譯成對方語言，很多研究題材已經展開，不過未有從兩國傳統舞台藝術面貌，用比較的角度來做研究的論文。

爲了初步了解兩國傳統舞台戲，本論文集中於比較研究越南 Tuồng 與台灣歌仔戲在一些基本角度上如：形成之根源、在社會背景之改變，這兩種藝術類型如何發展或公眾對它的接受度等等。

Tuồng 的根源是研究越南傳統舞台藝術或 Tuồng 本身已經過很多世紀的串連問題。這亦是研究任何對象的共同點，但是，對任何對象的研究，不可能都有明確的結果，尤其是研究藝術的領域。從封建時代，越南學者們已多多少少討論到 Tuồng 之根源，像：黎貴敦之戲坊譜錄<sup>6</sup>、范廷虎之雨中隨筆<sup>7</sup>、或陶迅之戲場隨筆<sup>8</sup>等。到二十世紀初，淡芳女史—出身於宮廷的公主，對越南宮廷 Tuồng 藝術有很深入的了解；是用越南國語字書寫 Tuồng 的頭一個人<sup>9</sup>。接著，黃刻用—阮朝巡里官員、段農、申文貴是有系統地研究 Tuồng 的研究者，他們的著作包括：“Hát bội”<sup>10</sup>、“Hát bội 藝術與事跡”<sup>11</sup>以及“Hát bội 藝術文章之研究”<sup>12</sup>。在現代，Tuồng

<sup>4</sup> 根據未完整的統計，近十年來已經有超過十萬位越南女性跟台灣人結婚。其所生的子女有著台灣和越南的血統。教育小孩子父母故鄉的文化是最近台灣政府注重之問題。

<sup>5</sup> 至 2009 年 07 月爲止，台灣商人已在越南投資 2010 預案，投資總金額達到 21, 2 億美元，在世界、區域投資越南排行榜第一。（VCCI 的統計數據）

<sup>6</sup> 黎貴敦 (1726 -1784)，戲坊譜錄。

<sup>7</sup> 范廷虎(1768 -1829) 雨中隨筆。

<sup>8</sup> 陶巡 (1845 - 1907), 戲場 戲坊。

<sup>9</sup> 淡芳女史《安南從戲略考》，南風雜誌，16 號，1923，頁 303-307。

<sup>10</sup> 黃刻用《Hát bội》(Théâtre Traditionnel du Vietnam), (用法越雙語書寫) 南之叢書，金來印書館，西貢，1970。

之根源一方面被集中在一些專業書的研究，如：黃朱記之《Tuồng 藝術歷史初考》<sup>13</sup>、黎文昭之《Hát bội 舞台藝術》<sup>14</sup>；另一方面也被提及在一些基本的研究，如：宗室平之《順化 Tuồng》、黃章之《北部 Tuồng》、黃朱記之《古戲》、李玉裘之《滑稽戲》等等。從這些研究指出：喜愛 Tuồng 的人一直在猶豫“越南傳統 Tuồng 之根源從哪開始”？至今，對於 Tuồng 之根源，在古籍裡尚未找到值得信賴的記載。最早，可以提到《大越史記全書》裡的一些記載，如：元朝的男演員，李原吉到越南戲班教元朝調式；不過事實上證明：一個歷史悠久、藝術特徵高，蘊藏很多本土文化因素的一種藝術類型；絕不只從學習外國人一些舞姿、唱腔而開始形成的。儘管如此，這是歷史有關 Tuồng 稀少記載的其中之一，所以對後來一些有關 Tuồng 之根源、形成的觀點仍然有很大影響。另外，從外觀來看，戲的一些舞蹈動作與服裝跟中國歌劇相同，大部分意見認為：Tuồng 之根源是從中國歌劇而來的，有人認為是從元、明朝的 Ban Hỷ (范廷虎)，又有人認為是從“平劇”，甚至從潮劇。偶爾，也有些對 Tuồng 真正根源的疑問，因為“越南 hát bội 音樂與中國音樂南轅北轍，而唱腔是由音樂發生……Hát bội 裡，客唱調跟中國唱調只有些雷同”。<sup>15</sup>“明顯地，中國戲劇基本上是歌舞，而越南 Tuồng 是舞台劇，雖然有唱、有舞（舞蹈）但不是純粹歌舞，像北京京劇等等”<sup>16</sup>。有一些其他發現如：“Hát bội 從平定開始，由陶維慈改編北部嘲戲與當地的唱法，模仿占城而創造”<sup>17</sup>或者“Hát bội 是南部的產品，學習明朝傳統的潮州唱法”<sup>18</sup>等等；不過這些立論只適合運用於戲的一些小部份，而不能體現該藝術類型的根源。

Tuồng 根源的問題仍然需要從各角度來探討。在我們的論文要回來討論另一個議題，根據 Tuồng 的藝術特徵、藝術劇本，再根據其他越南傳統民間演唱類型的傳承音樂、典故、舞蹈；在此，我們暫時提出個人意見認為越南 Tuồng 是從越南民間演唱發源，向中國歌劇吸收一些要素如：服裝、舞蹈方面；假如，開始於民間的 Tuồng 劇本或後來的滑稽戲都從寓言、笑話集、民間典故找題材的話，那麼 Tuồng 在最成熟的階段直接從中國章回小說來的，或 Tuồng 在現代階段從當代人民生活起居、抵抗外侵取材等等；但歸根究底 Tuồng 之根源是在越南的，是很多世紀越南民間演唱的結晶，再提高成一種有博學性的歌劇舞台類型<sup>19</sup>。

與越南 Tuồng 不一樣，歌仔戲之根源很清楚，也沒有很多爭論意見；可能由

<sup>11</sup> 段農《Hát bội 藝術與事跡》，梅齡，河內，1943。

<sup>12</sup> 申文貴《Hát bội 藝術文章之研究》，未出版，特別贈送黎文昭先生一份。

<sup>13</sup> 黃朱記《Tuồng 藝術歷史初考》，文化出版社，河內，1973。

<sup>14</sup> 黎文昭《Hát bội 舞台藝術》，年青出版社，胡志明市，2008。

<sup>15</sup> 陳文凱《越南舞台藝術》，春秋在台灣出版，頁 9。

<sup>16</sup> 武玉璉《傳統舞台若干問題》，舞台院出版，河內，1986，頁 62。

<sup>17</sup> 郭迅《平定江山》，頁 439。轉引黎文昭《Hát bội 舞台藝術》。

<sup>18</sup> 阮文春《文學批評與研究，新聞月刊》，第一年，第一冊，4 號，1968 年 8 月，西貢。轉引黎文昭《Hát bội 舞台藝術》。

<sup>19</sup> 對於 Tuồng 之根源，我們再另外有論文說明。

於台灣島形成與發展歷史的特徵有關。初期，漳州軍人<sup>20</sup>移民到台灣島要面對生存和惡劣勞動的環境，引起想念故鄉；或者勞動時：有人下海撈魚、有人上山砍柴，或者茶餘飯後等等，都想要用歌聲來寄託心情。漳州人本來從唐、宋朝已經盛行錦歌，這唱法有柔軟、抒情的曲調，用閩南方言來唱，頗受民眾喜愛。逐漸地，跟著漳州人的腳步來到台灣，錦歌也變得非常盛行，而被稱為歌仔（閩南音）。後來，有一些會唱、會彈的人士結合在一起成坊會，成立“歌仔館”。為了服務人民日常生活、精神生活上的需求，如：年度節慶、迎接神明、婚禮、大慶等；都要有一些演員來打扮、歌舞，說唱、表演一些特定的典故，所以歌仔已經吸收本地民間演唱藝術如：車鼓的小調、採茶，來演唱一些簡單民間傳說；還是日常生活發生的一些特別的事情等等，所以叫做歌仔陣。台灣歌仔戲的“首府”是屬於台灣東北地方的宜蘭。此地人民用熱愛歌仔戲的心情不斷地將其傳承下來給後代子孫。跟著一些來自唐山的藝人，不斷的訓練、學習，歌仔戲漸漸地具有完善的藝術，使其更適合於表演有特色的典故之要求，成為當地的產品。到明末，弋陽腔、西平戲、梨園戲等相繼傳到台灣。歌仔陣吸收外來的精華，慢慢地成熟，稱為落地掃或車鼓戲。在地上鋪一張草蓆就有表演空間了，觀眾與演員之間只有規約性的距離，服裝也沒有任何規定。該形式被台灣人稱為野台戲（劇演和舞台皆在村野），好像越南人將民間歌唱，其中有 Tuồng，稱為廟口歌唱（包括 chầu văn、水上木偶，嘲戲、Tuồng 等等）。

Tuồng 和歌仔戲這兩種裡面，像越南 Tuồng 一樣，從生活中發源，為人民服務；Tuồng 和歌仔戲皆從藝術表演的開始、用最簡單形式出發。早期通常只有一些表達喜怒哀樂的歌聲或唱法，後來漸漸地才有劇本系統。這些劇本一方面被完整化，成為演唱裡的基本唱法，另一方面，與其他要素結合，成為傳統儀式裡的一部分，如：祭神、婚禮（譬如越南的六拜舞蹈）。一開始演員角色很簡單，像歌仔戲只有三個角色是生、旦、丑，Tuồng 只分成男主角和女伶，有時多個小丑人物（繼承傳統嘲戲），動作與歌詞親近生活，服裝與化妝也很簡單，不過已經有舞台藝術的初始形式。歌仔戲在落地掃的形式，演員全部是男性，越南 Tuồng 亦是如此，女伶角色也是男性扮演，後來的階段才有女性演員。歌仔戲演員有較高的業餘性，穿著簡單，尚未有人物規定的服裝，音樂也簡單，幾乎保留民間音樂原樣的要素。舞台也很簡陋，有時只是一塊空地，有時多了幾條繩子做範圍規約。Tuồng 演員也一樣，通常是一些被看作有“聲、色”的村民，趁農務閒暇，聚集練習表演，只不過演給自己人看或與鄰近交流而已。舞台常常是庭院、廟口，村裡的空地或榕樹下；演員只要藝術完善化的要求有很多相同的地方。從演唱形式純樸村野，為了服務一些有宗教性的活動如：廟宇的典禮、祀神等等，歌仔戲以及 Tuồng 都需要改進、發展讓其更完善；此外，應該成立坊會，根據當地或鄰近地方的“訂單”而有穩定的表演日程，尤其是祭禮、春秋二期。為了服務典禮，除了在庭院表演以外，還需

<sup>20</sup> 中國，福建。

要設舞台，所以才形成表演舞台，從小型舞台發展成大型舞台。

兩者有相同的出發點，不過這兩種藝術完善的途徑卻相異。脫胎於小型舞台之後，歌仔戲不斷地學習宜蘭正在盛行的當代舞台類型如：西平戲、亂彈戲的服裝、表演動作和大戲體類這方面，特別從 1923 年，歌仔戲學習平劇的表演方式、樂器配合；到 1925 年像舞台類型一樣地正式表演，被稱為內台歌仔戲（相對於野台歌仔戲）。

與歌仔戲有別，脫胎於起初形式之後，Tuồng 會定型自己的本色，以專業舞台類型的資格來發展。如果當初，Tuồng 用“演綱”方式來表演，即是沒有劇本，在上台之前將內容說明一下，藝人用已熟悉的歌詞，自己設計台詞，只要唱得有道理的話，現在慢慢地已有一定劇本大綱，規定主要的演變、劇性；演員的創造只是其次而已。對於表演藝術來說，開始劇情要素尚未清楚，最主要仍注重道白（說要有押韻）。道白是表演的主軸，引導其動作、心情的。其他的北部調、南部調還沒出現，如果有的話，也只是點綴而已。畫臉、戴面具、扮演等雖然已普遍，但未有一定的規格，仍然附屬於演員的程度、條件或興趣。後來，Tuồng 的“劇”性被提昇成“典故”，有事件秩序的嚴格規定，人物性格、演唱方式，連服裝，化妝各方面也較專業；盛行北、南部，受觀眾歡迎。

Tuồng 此時發展成兩個清楚的方向。其一，集合一些在民間有藝術活動的藝人，發展成專業的團體坊會，從封建時代至今一直為人民服務。至二十世紀初，單在順化市已經有十四個民間 Tuồng 團，其有定期表演的舞台<sup>21</sup>，另外還有流動表演團。現在，在平定省，根據還沒正式的統計，有超過十幾個整年排滿表演的流動表演團；在越南的許多地方如清化、太平、慶和、西寧省等，有很多 Tuồng 團在民間能以表演為生。其二，從戲被培養、官方化且因封建知識分子而發展到頂端。可以說這是 Tuồng 與歌仔戲之間發展途徑之差別。如果歌仔戲以從民間藝術接受舞蹈、歌舞，本土藝人的創造與“進口”對面海灣（閩南地區）藝人等來完善表演藝術的話，Tuồng 以劇本和表演方式來發展，使其成熟度更加完善。

很清楚地看到，Tuồng 在民間中發展（簡稱民間 Tuồng），不但有民間藝人表演，還有地方的知識分子（封建時代所謂知識分子即儒士，或有一些名望、家師，或已功成名就而退休，享受田園之樂的人士）參加。所以，除了一些具有民間的思維、語言很純樸的滑稽戲如：Trương Ngáo, Tuồng Tiên Bửu, Tuồng A Lảnh bán heo 等之外，同時還有一些由熟練者創作的東西，有章回小說結構、藉由中國故事、言詞含蓄、淵博典故等的 Tuồng。

越南 Tuồng 是一種帶有本土特色的作品，在成熟的階段表演時，有歌有舞，特別清楚是 Tuồng 裡的劇性，尤其是 Tuồng 跡<sup>22</sup>。Tuồng 跡是根據一定的典故來演的 Tuồng，有多情節、衝突、矛盾等，通常有三到四回的結構，有開始介紹背景、

<sup>21</sup> 宗室平《順化 Tuồng》，年輕出版社 2006，頁 110。

<sup>22</sup> 這也是將從戲列入許多舞台類型的原因：歌劇、舞劇、歌舞劇、戲劇等等。

主角、引發各關係影響後面的衝突發生，第二回（或二回，三回再有四回的戲）衝突、矛盾被推至高潮，常常好人遇到困境，壞人得志，環境千鈞一髮，不少人犧牲；最後一回各情節得到解開，且圓滿地結束。Tuồng 劇本從幾代演員的口傳到有固定文本。印證從戲成長的事件正是阮朝嗣德（1848-1883）成立校書部，集合各位通曉 Tuồng 的名儒（包括親王貴族）像：陶迅、吳貴同、張國用、綿沈、綿貞。該部一方面整理，固定化文本，文詞校正，調整章回如：Son hậu, Tam nữ đồ vương 等，另一方面，依照皇帝的敕旨編撰一些新的 Tuồng 如：Vạn bửu trình tường, Quân phương tập khánh, Tứ quốc lai vương<sup>23</sup>等。

在阮朝時代（1802-1945），Tuồng 被提昇成一種封建統治階級的樂趣。與“唱歌無類”觀念不一樣，使陶維慈<sup>24</sup>從北部到南部輔佐阮王，南部迎接新人士、新思想，渴望新的精神食糧，即是藝術發展的自由空間；所以有很多人認為：陶維慈是將北部 Tuồng 傳到南部，是南部 Tuồng 的始祖。到南、北越統一時，經過許多阮朝朝代，Tuồng 已成爲宮廷及老百姓精神生活不可缺少的食糧。

在這種風氣之下，Tuồng 表演方式不斷地改善。一方面，民間 Tuồng 班子到處流動，將自己藝術風格傳播到不同文化的觀眾面前；另一方面，這些戲班在馳騁途徑上，已吸收許多本土文化，雖然爲了符合當地觀眾嗜好、吸引更多觀眾而有些改變，甚至加減一些不同的風格。民間 Tuồng 班子有時被邀請到皇宮裡表演給皇帝或皇室欣賞。民間優秀藝人被邀請到阮朝 Tuồng 學校教導藝術。這些學校的起始是嘉隆王時代（1802-1820）的教坊院和越祥隊，明命（1820-1840），紹治（1840-1847），嗣德（1847-1883）的清平署；後來在成泰時代（1889-1907）改成武乾書等等，對於闡揚 Tuồng 藝術專業已經有很大的貢獻。在此學校，學員能夠學到三種：樂、舞與 Tuồng。雖然沒有固定的教材，但學員可以從簡單到困難，學完十課基本教材（道白、xem tam lang, múa Yên lung bích thọ 等等），再來學些常常演給皇帝看的典故，一直學約二至三年，等熟練之後才能表演。衣服、化妝要遵守朝廷之規定。

與歌仔戲或其他藝術類型一樣，Tuồng 要能夠存在與發展的話，一定要維持及擴大自己的觀眾。歌仔戲也許是藝術歷史上稀有的例子，本起源於閩南，在台灣發展之後再次傳承回閩南，且很成功，受閩南地區民眾的青睞<sup>25</sup>。李姍姍認為：

<sup>23</sup> 在盛行的階段，Tuồng 被當做一種文學創作，受封建朝廷的名儒、名文歡迎（可以提到一些皇族的作家如 Trần Biện soạn *Tạc không truyền kỳ*, Hoàng Hóa quận vương, đức ông Nam Sách, đức ông Ninh Thuận cùng soạn bộ *Tuyệt diệu bình yên*<sup>23</sup>, Diên Khánh vương soạn một phần bộ *Vạn bửu trình tường*<sup>23</sup>, Hàm Thuận vương soạn *Bình hoài*, tương truyền vua Minh Mạng cũng tham gia sáng tác phần vở *Quần tiên hiển thọ*<sup>23</sup>; các tác gia là bậc đại Nho của triều đình như Đào Tấn soạn *Tân Dã đàn*, Hoàng Phi Hổ quâ *Giới Bài quan*, *Cổ thành* v.v...

<sup>24</sup> 陶維慈(1572 - 1634)，(越南)清化省人，父親是陶佐漢，是專業唱歌演員，母親姓阮。陶維慈聰明、博學，曾參加過清化縣鄉試，不過因出身唱歌之子所以被除名。陶維慈逃避到南方，成爲阮朝名臣始祖之一。

<sup>25</sup> 參閱吳安輝《台灣歌仔戲傳入閩南略考》，轉引台灣藝術研究室與福建省藝術研究院，廈門市編撰《閩台民間藝術散論》鷺江出版社，1991；陳嘯高、顧曼庄《福建和台灣的劇種－薈劇》，轉

“歌仔戲最早在廈門傳入，這是因為廈門與台灣僅一水之隔，且作為閩南經濟文化中心以及對外開放的通商口岸，因此，兩地之間的經濟交流，人員往來十分頻繁。歌仔戲傳入廈門後，由於語言相通，曲調唱白易懂，音樂美妙，帶有著濃厚鄉土氣息，具有強烈的感染力，因此很受民眾的歡迎，並迅速流傳開來”(台灣歌仔戲的形成、發展及啟示，福建社會科學院雜誌，4號，2008年，頁75)

相同的，Tuồng之所以以舞台藝術類型的資格達到頂端，因 Tuồng 有很專業的觀眾隊伍。該觀眾基礎十分雄厚，包括貧民和知識分子，而掌權者是 Tuồng 不斷地被培養及完善之基礎。Tuồng 不但能普遍的在民間發展：

“Tháng 3 ngày 8 năm suông<sup>26</sup>,  
Nghe giục trông tuồng có lét đi xem”  
(越南歌謠)

他還有很大的吸引力，且處處皆看得到 Tuồng 表演，隨時都有滿滿的觀眾：

“Đồn rằng Ai Thái chùa Bà  
Lâm chay, Hát bội đông đà quá đông”  
(越南歌謠)

欣賞 Tuồng 是很普遍的，從老百姓到當時上流人士，還有知識分子的學術活動到處都有 Tuồng 影子。在府尹裡教侍女唱戲，富有一點的就養班戲在府裡，之間常有交流。朝廷裡亦經常演從戲，有時由宮廷演員擔任，有時邀請地方 Tuồng 團到宮城表演。看 Tuồng 潮流普遍到全社會，戲班可以以藝術為生，觀眾陶醉欣賞藝術以及尊重有才藝的演員。一位外國人在嘉隆王(1802-1820)時代，看完宮廷內的一場戲寫到：

“為了給演員獎賞，在舞台上灑錢如雨下，這是君王滿意的象徵，因太興奮而忘記在皇帝面前，高興地雜沓頓足，熱烈掌聲及一直點頭表示讚賞主角。大家都陶醉、注意欣賞很激怒的那一幕。(Michel Đức Chaigneu, Souvenirs de Hué, Edition Typhon, Shanghai 1941)<sup>27</sup>

Tuồng 在嗣德時代盛行，同慶時代仍然風光，但到了(約 1832-1880)開始走入衰退期，此時，朝廷在南圻六省禁止從戲，加上法國殖民侵佔南部、為統治機構奠定基礎，以方便西方文化入侵城市；全國的 Tuồng 因缺乏朝廷引導、支持，少了互相交流，北中南三地區之 Tuồng 從此分道揚鑣。在南部有出現特別現象，

引《歌仔戲資料彙編》台灣藝術研究室，廈門市編撰，光明日報出版社。

<sup>26</sup> Tháng 3, ngày 8, tức chi tháng 3 và tháng 8 trong năm, đây là thời điểm giáp hạt trong năm của người nông dân Việt Nam vùng Bắc Bộ khi mà lúa vụ trước đã hết, lúa vụ sau chưa chín, nông dân rơi vào cảnh đói nghèo.

<sup>27</sup> Tôn Nữ Hào dịch, chuyển dẫn theo Tôn Thất Bình, *Tuồng Huế*, Nxb Trẻ 2006, tr. 86.

就是二十世紀初的二十年，Tuồng 再有一次輝煌的復興，原因在於六省社會本來比其他地方較開放，現在開始有轉變，娛樂需求增加，但社會尚未有新的消遣類型，所以民眾還是很喜愛 Tuồng。可以說，給南部之 Tuồng 提供材料的來源之一是：到處“進口”，翻譯，印刷，發行的一系列中國小說如三國演義、水滸傳、Tam hạ Nam đường, Chinh đông chinh Tây 等。之前群眾對 Tuồng 跡很陌生，因它取自中國章回小說，如今卻變熟悉及十分生動。Tuồng 跡受很多人的喜愛，從老人到小孩子都咀嚼三分錢的小說<sup>28</sup>，人家熟背中國各時代人物的名字如薛丁山、關公、張飛、木桂英等超過越南英雄烈女。此階段視同 Tuồng 進入衰退階段之前的“迴光”。

此時，在北越及南越，Tuồng 已經邁入衰退的階段而還沒找到出路，因社會變遷，從封建社會轉成半殖民封建社會，早期的道德圭臬被摧毀，封建審美思想逐漸被西方文化的新社會所取代，變得不適合；老成的演員、以前的觀眾亦漸漸地消失。可以說：像其他藝術類型一樣，Tuồng 為觀眾而存在、發展，也為了沒有觀眾而衰退。一旦，觀眾審美思想改變，若要生存，Tuồng 需要找到自己的出路。這正是為何從二十世紀初之後，Tuồng 在全國邁入新階段，分成傳統之 Tuồng 與改編之 Tuồng 兩大主流。

傳統 Tuồng 保留各傳統演唱形式，在 Tuồng 的故鄉：平順、慶和、清化等地方找到生存契機，仍將 Tuồng 傳承至今。雖然，此地的 Tuồng 團為了服務觀眾多樣藝術欣賞之需求，還改編 Tuồng，重新學習表演形式。傳統 Tuồng 在很多方面來說，依然是民眾的精神食糧。Tuồng 是閒暇時的娛樂形式，在這種樣式裡，Tuồng 被認為乃是傳統舞台藝術的類型；且在過年、過節、傳統禮儀的 Tuồng 又被當作與神靈聯誼的一種“頻道”等等。

改編 Tuồng 的形成是為了“嬌慣”依順觀眾之外，還要與較新的、較有吸引力的娛樂形式競爭，像：西方戲劇，電影，雜技等等。丁鵬飛認為：

“城市 Tuồng 為了自己的存亡，一直奮鬥留住觀眾。它們運用創造革新舞台，有時甚至違背 Tuồng 藝術固有之風格，只要造出新的、好看的，可以吸引觀眾的。”（丁鵬飛《南部之 Tuồng 舞台探討》，文藝出版社，胡志明市，2005 年，頁 72）

Tuồng 劇本方面來說，Tuồng 已經有些進展，具體的將一些西方戲劇轉成越南 Tuồng，如：Ứng Bình Thúc Dạ Thị 將法國 LeCid 轉成 Lộ Địch，Kính Dân 轉體 Angtigon。雖然這些戲劇已受到響應，不過，還不足夠改變或讓 Tuồng 找到新出路。之後，現代 Tuồng 開始出現，有新的創作，以越南歷史或服務對抗法國事業為目的。從表演方式來說，Tuồng 發展成兩種傾向。一是與改良戲“妥協”（改良戲即是一種舞台歌劇，從業餘音樂脫胎出來，有情調，進入舞台，結合各情節，同時吸收民間 Tuồng 的影響），形成 Tuồng 加上改良戲，有時改良戲多於 Tuồng，或

<sup>28</sup> 所謂三分錢小說是：將中國章回小說翻譯，分成小冊子，印紙不好，價錢便宜，約三分錢一本，符合老百姓荷包。後來，三分錢小說一詞被引用指便宜、沒有文學價值的小說。



兩種混合等等。二是，隨著當代群眾的嗜好，順著喜歡中國樣式的觀眾，很多戲班將改編 Tuồng 混合於中國戲劇。

當初，南部華僑主要是潮州、廣東人最多，形成觀眾的隊伍。因此，他們一方面成立像廣東、潮州的戲班，越南人將其稱為廣戲，潮戲；另一方面邀請從中國過來表演的戲班，叫作中國戲。中國戲有華麗的舞台、高貴的服裝、配景隨著內容而改變、音樂悅耳，挺受觀眾歡迎。越南 Tuồng 向中國戲學習，成立 Tuồng 專業演員，畫臉、服裝、舞蹈以及音樂各方面模仿潮州戲，觀眾也非常喜歡。

二十世紀 60、70 年代，中國、香港、甚至台灣<sup>29</sup>，改編的京劇舞台再次傳入越南，因符合民眾的嗜好，已引發請中國師父到家教導 Tuồng 的潮流。傳統的 Tuồng 如：梁山伯祝英台、Phan Lê Huê; Lưu Kim Đính、花木蘭從征等，快速地呈現一個新面貌，用改良戲、廣東舞蹈混合台灣音樂與同觀眾見面，演員穿上海裝。人家稱此類型是湖廣戲。其被錄影且電視播放，頗受觀眾的愛慕。

說到歌仔戲，雖然也有改良化的傾向，但不像越南 Tuồng，影響歌仔戲不是觀眾的因素。若是越南 Tuồng“縱橫掙扎”找各種出路，為了傳承給後代、養活藝人、維持藝術的目的；不斷地向國外學習，從西方到東方，從京劇到潮劇的話；歌仔戲則受漳州區域演唱藝術的大環境、政治環境壓力之下而改變。國民黨認為歌仔戲“引誘婦女、傷風敗俗”，很多次發佈命令禁止表演<sup>30</sup>，到抗日戰爭爆發時，由於被認為是亡國的曲調（亡國調）歌仔戲更加被嚴厲的禁止，演員被迫害，稱為漢奸。在這種情況下，為了保存藝術不受統治政體的抹殺，1937 年，召江海與其朋友已成立了新歌仔戲的形式，將“歌仔調”改成“改良調”、“歌仔戲”改成“改良戲”。改良戲以“錦歌雜念仔”、“台灣雜念仔”當基礎，吸收竹馬戲、京劇、梨園戲等等或閩南的山歌、民歌小曲。1939 年，“六月雪”出現，主要是運用“雜碎調”使雜碎調達到成熟度。因以錦歌、雜碎調做基礎使歌仔戲流傳在民眾生活。何況，改良調音樂特徵是很親近、清新，給長時間活在戰爭離亂裡的人民一種安慰、平靜他們的心情，因而越來越受歡迎。十年內，改良戲在薈江一帶已經很普遍，到了二十世紀的五十年代，九龍江河岸已有定型的“薈劇”樣式。

到現代階段，政治仍然對歌仔戲發展途徑有很大的影響。大約 1958 年，漳州、廈門地區推動教育薈劇藝術的工作，邀請京劇藝人給年輕演員上課，將薈劇變成有系統化、規範化的一種表演類型；這黃金時期延長十年後，則受中國文化革命（1966-1976）影響，使薈劇以及歌仔戲進入另一階段。此時，當地的劇團被解散，

<sup>29</sup> 這被看作台灣京劇改編流入越南 Tuồng 的最早時期。

<sup>30</sup> Tuồng 在越南也曾經被禁止不過原因不在於 Tuồng 的藝術特徵而由於十九世紀的四、五十年代，南圻地方發生黎文悅（嘉定總鎮）之養子黎文魁被養父繼任者白春元原陷害而越獄，跟一些忠誠人士殺當地官員，佔據 Phan An，朝廷花三年時間才能平定的事件。於黎文魁在一起有些是 Tuồng 藝人。因此，朝廷發佈命令在南圻六省禁止表演 Tuồng。Tuồng 偷偷地在村野生存，脫離城市、官家。

轉成“文宣隊”，強迫學“樣板戲”<sup>31</sup>於八齣樣板戲經典。雖然如此，八齣經典戲內有白毛女及紅色娘子軍，這兩齣舞劇已使薈劇被歌舞化。歌仔戲本來向京劇、平劇、亂彈、梨園等劇種學習，現在加上歌舞因素變成用歌舞來演故事的類型。所以，文化革命在另一角度來看，對歌仔戲改變型態的發展也有影響。

同這時間，在越南全國爆發抗法戰爭，此時 Tuồng 多了一種改編叫作革命之 Tuồng。該 Tuồng 主要普遍在北部，有很多 Tuồng 藝人參加抗戰，用 Tuồng 形式設計新的 Tuồng 跡，而主要內容包括：控告封建、殖民政體的罪行和腐敗，如“花斑狗”，發揚為國家鬥爭或英勇犧牲者的榜樣，如：悟姊、八媽、老和尚和女童等等，或者藉民族歷史題材來講當代的故事，如：An Tư công chúa, Đè Thám, Trưng Nữ vương, Áo vải cờ đào 等等。在成為法國屬地之前，知識分子本身已經建設維新改革潮流。到處皆有學者們的討論演壇，提出改良社會，像：農業文化、教育文化、風俗習慣等，以及改良舞台之問題。他們批判 Tuồng 文化、思想各方面，認為其是落後、濃厚封建意識形態、公式約例、文章空洞無物等的代表。這些因素雖然有影響到舞台藝術，但仍然不是一個全壘打，來使 Tuồng 有所改變，因為要改良的人士並不是藝術活動者。到這裡，Tuồng 在政治激烈的影響下已經由藝人開始改變。

可以說，在本質方面 Tuồng 和歌仔戲的“改良”化過程中南轅北轍。Tuồng 藝術由藝人在謀生、保存藝術路上親自探求、體驗影響之下有所改變。如果改良戲受政治深刻的影響，以有組織的行動、專業性高、為其發展奠定基礎的話，越南 Tuồng 既在保存原樣基礎上發展成許多支流。但在“改良”化形式方面，這兩種藝術有些相同，就是改變過程中皆有意識地吸收鄰近藝術形式，歌仔戲是以民歌結合錦歌雜念仔與台灣雜念仔，Tuồng 又學習中國表演形式：粵劇、潮劇、京劇結合越南南部民歌。至現代階段，Tuồng 與歌仔戲皆受政治深刻的影響，Tuồng 被有意識地改編，尤其是內容方面，歌仔戲就被“強迫”改編去學習其他的歌舞類型。

## 2. 到現代

Tuồng 及歌仔戲在民族藝術的歷史，曾經有過輝煌的黃金時期，對民族傳統文化的寶庫有極大的貢獻，使其豐富、多彩多姿；到現代階段這兩者皆需要面對很多挑戰及其他傳統藝術類型。舞台表演的藝術類型（又稱內台戲），最大的挑戰就是電影的出現，且又能在院外的播放；另外還有電視的發展與普通化。觀眾從在規定的時段內，只能欣賞單獨一種藝術類型，至今，在家都已經有很大的娛樂消遣空間，電視成為時尚，而且非常方便。當那時候，傳統舞台的歌仔戲和 Tuồng 皆需要有表演空間、表演時間固定，因前後只有那些劇本，所以觀眾無法有多的

<sup>31</sup> 樣板戲：是中華人民共和國立國之後，提高政治思想立場比藝術程度還高的作品，一共有 8 個作品。其中有紅燈記、沙家濱、智取威虎山、海港、奇襲白虎團的京劇；紅色娘子軍、白毛女的芭蕾舞；沙家濱的交響。

選擇，如果不喜歡看，觀眾也不能“轉台”等等。該現況的確對傳統藝術影響甚大。

1955年之後，台灣經濟漸漸地恢復，藝術表演活動開始多元化。電影、電視、廣播使戲劇活動無法生存下去。各戲班或者解散，或者加入電視變成“電視歌仔戲”，“廣播歌仔戲”；其他流動戲班爲了生存也需要改變，一方面減少演員、演奏者，一方面注重在對唱演唱形式。二十世紀的六十年代，由於受電視歌仔戲發展的影響，許多劇團被改變，從約例轉成寫實的傾向，演員部分從“程式化”轉成“生活化”，此階段有很多新的曲調被創作出來，給薈劇與歌仔戲帶來新的活力來源。雖然如此，不過因有三十多年，薈劇與歌仔戲之間沒有交流，引起它們發展的動向相異；薈劇往京劇化、舞蹈化發展，歌仔戲則發展於生活化、隨意化方面。歌仔戲本身有分成兩流派：其一電視歌仔戲，其二胡撇仔戲。<sup>32</sup>

到二十世紀 80、90 年代，中國大陸實施開放政策時，台灣也廢除戒嚴，兩國關係得到恢復，越來有越多雙方學界、藝人互相交流、學習的活動；引起薈劇與歌仔戲往統一發展的傾向<sup>33</sup>。

不過，最重要還是注重於研究藝術，蒐集、保存這兩種藝術類型。此時，此事和越南 Tuòng 相同。1975 年，越南統一之後，傳統演唱藝術及 Tuòng 藝術皆被看作民族藝術文化的寶石。從北到南，舉辦許多有關 Tuòng 藝術、Tuòng 藝人的研討會、研究章程，出版一些對 Tuòng 藝術的重要研究；可以說：這是研究 Tuòng 有最多成就的時期。在社會上，Tuòng 漸漸地成爲博物館裡的寶物，雖然很美、很寶貴但只是觀望而已。

二十世紀末，世界跨入新紀元時，歌仔戲與 Tuòng 皆需要面對沒有觀眾的事實。對歌仔戲來說，上世紀的九十年代，劇場內演戲的形式已經沒有觀眾，所有戲班皆轉換成流動表演的形式，將歌仔戲拿到鄉村來表演，此地其仍然還有觀眾。雖然如此，盡最大的努力仍然無法維持曾經喜愛傳統藝術的觀眾、年輕人不太喜歡看歌仔戲或者老演員找不到傳人的事實。根據《Encyclopedia of contemporary Chinese culture》說法，現代歌仔戲之存在的看法（筆者以 1979 年至 2004 年出版書來算）也許只從歌仔戲研究與保存平面來觀察而已。事實上，有相反的意見認爲：歌仔戲越被研究、蒐集、在報章雜誌或大眾通訊工具上讚美越多，觀眾就越少；由於新的觀眾受全球化影響深刻，流入西方娛樂需求、審美思想，有了新的聽視覺享受，卻對古老的藝術變沒興趣，加上歌仔戲用方言演唱，方言被認爲是老人之間的語言，台灣方言只存在於家庭範圍，在社會範圍上，官話才是正式語言。越南 Tuòng 也是如此，以傳統音樂演唱的傳統 Tuòng 對當代觀眾變成很陌生，他們只喜歡聽爵士樂、流行音樂或歌詞複雜，難懂、很多漢字與典故，而只讀古

<sup>32</sup> 胡撇仔戲一詞是日本音的 Opera 歌劇，是一種容納許多藝術類型如歌仔調、日本歌謠、廣東歌的話劇，其結合了官話、台語的時尚歌曲等等，有服裝和華麗的舞台。

<sup>33</sup> 根據福建藝術學校導演郭志賢的統計，研究戲劇 66 冊 ([www.cnki.net](http://www.cnki.net)) 在於 1989; 1990; 1993; 1995; 1996; 1997; 1998; 1999; 2001 皆有大事件記錄福建—台灣學界、藝術界之間的交流，促進研究。

文學者才聽懂的音樂；有約例性、要求想像力豐富的舞台幾乎對視覺享受的觀眾是一種挑戰。全國約有八個專業 Tuồng 團，兩年才有一次全國 Tuồng 聯誼而仍然表演的一些老舊的劇本。

有個共同點就是，一種藝術要能夠存在的話，需要吸引觀眾，需要有很忠誠與通曉其本身的觀眾；而要“拉攏”到觀眾，必需跟著時代審美思想做“改良”。這是 Tuồng 和歌仔戲共同面對的問題。“改良”是曾經應用在實際上的經驗。爲了生存，歌仔戲已改變成改良仔，又於薊劇合流；後來跟樣板戲結合，劇種卻吸收歌舞因素，在電視、廣播影響之下又分成胡撇仔戲與電視歌仔戲兩流派，到最後與薊劇結合在一起。Tuồng 也不例外，爲了生存，傳統 Tuồng 已吸收有民歌根源的本地改良戲，然後學習潮劇、粵劇變成湖廣改良戲，又發展出現代 Tuồng（又稱改編 Tuồng、革命 Tuồng）。從此，爲了延長生命及發展，歌仔戲會如何“改良化”，Tuồng 要如何改變，相信歷史的教訓是很寶貴的經驗，同時，爲了尋找、體驗及生存，歌仔戲與 Tuồng 應該放眼看周遭，看全世界。對新社會的挑戰、應變與處理方式、建立自己位置、在各國傳統表演藝術的新世界漩渦裡，歌仔戲與 Tuồng 應如何找到自己的定位。

河內，2010年08月27日

## NGHIÊN CỨU NGÔN NGỮ HỌC Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

### 关于在越南當代語言研究的若干问题

Nguyễn Văn Khang 阮文康

Viện Ngôn ngữ học, Việt Nam 越南語言學院

1. 越南的語言學 歷來都在接受世界語言學理論的基礎上，結合越南語言的實際背景，對越南的各種語言本體及其使用情況、越南社會對語言所產生的影響以及語言在越南社會發展中的作用進行研究的。

由此可見，越南語言的研究 努力緊跟着 世界語言學研究接軌的。當結構主義語言學流派得到普遍承認期間，越南語言研究也盡力于對越南語及越南少數民族語（即方言）的結構系統特點進行考察與描寫。在這一期間，越外（主要是越漢、越俄、越英、越法等）以及越南語及方言的語言對比研究也主要在結構系統 语音、语法、词汇、语义、风格学等各个方面進行的。

當世界語言學 進入結構主義後期時，越南語言的研究任務也隨之由語言的結構系統轉向于語言的功能。語言與文化、語言與社會、語言與人種等跨學科研究在這期間特別得以重視。

2. 自從 20 世紀的九十年代，尤其是在 21 世紀的頭十年裏，越南社會經歷過極大變化，越南的語言狀況因此也面對新的變動因素。這些因素可概括如下：1/城市化；2/全球化；3/市場經濟的上升；4/高科技，尤其是多媒體的蓬勃發展；5/語言態度及語言政策的變化。可以

說這些因素對越南各種語言的結構系統以及語言功能與地位 都產生巨大影響。比如，在這些因素的影響下，居民分佈發生變化，社會階層因此也有所改變。這一切導致越南語中的方言成分增加，家庭裏及社會上語言的使用具有明顯的階層性區別。各方言之間的相互作用也明顯增加.....。以英語為中心的全球化過程已經並且還在繼續對越南語及越南方言的結構系統、語言功能產生影響。在與英語同時吃香的日語、韓國與等外語蓬勃發展的情況下，群眾的所謂“語言市場”態度使得不同外語在越南的排列及地位也有所發生變化。

面對越南語言狀況的上述新動態，越南語言學在繼續加深對越南語的傳統研究的同時，要更加重視對越南語、越南方言的新發展變化以及目前在越南的外語教學等方面的研究任務。

這也就是說，越南的語言學在繼續努力接受當代語言學理論來解決越南語本體問題，同時，通過對越南各種語言的研究，為當代語言學理論提供可靠的證據並加以應有的補充。

越南語言研究的成果 是越南共產黨、越南政府為越南在工業化、現代化、與世界接軌的將近 10 年來 (2010 -2020) 擬定出語言以及其他有關政策的具有科學性的 理論基礎。

**Toàn văn:**

**NGHIÊN CỨU NGÔN NGỮ HỌC Ở VIỆT NAM HIỆN NAY**

**Nguyễn Văn Khang**

**Viện Ngôn ngữ học, Việt Nam**

1. Nghiên cứu ngôn ngữ học ở Việt Nam từ trước đến nay đều dựa trên hai nền tảng: tiếp thu lí thuyết ngôn ngữ học thế giới và dựa vào thực tế cảnh huống ngôn ngữ ở Việt Nam để nghiên cứu các ngôn ngữ ở Việt Nam, tình hình sử dụng ngôn ngữ ở Việt Nam, tác động của xã hội Việt Nam đối với ngôn ngữ và vai trò của ngôn ngữ đối với sự phát triển của xã hội Việt Nam .

Với cách nhìn này, ngôn ngữ học Việt Nam không tách khỏi dòng chảy của ngôn ngữ học thế giới. Đó là:

Khi chủ nghĩa cấu trúc trong nghiên cứu ngôn ngữ thịnh hành thì ngôn ngữ học Việt Nam tập trung vào miêu tả, khảo sát đặc điểm cấu trúc - hệ thống của tiếng Việt và của các ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam; đối chiếu ở các bình diện cấu trúc hệ thống giữa tiếng Việt với các ngoại ngữ nhất là với tiếng Hán, tiếng Nga, tiếng Anh, tiếng Pháp và đối chiếu một số giữa ngôn ngữ dân tộc thiểu số với tiếng Việt.

Khi ngôn ngữ học thế giới bước vào thời kì hậu cấu trúc, ngôn ngữ học Việt Nam cũng theo đó, tập trung vào nghiên cứu vị thế, chức năng của tiếng Việt, của các ngôn ngữ dân tộc thiểu số và các ngoại ngữ, trong đó chú trọng tới nghiên cứu liên ngành (giữa ngôn ngữ học với văn hoá học, xã hội học, dân tộc học, nhân chủng học,...).

2. Ngôn ngữ học Việt Nam nhìn một cách tổng quát được nghiên cứu từ rất sớm. Tuy nhiên, nó thực sự định hình, trở thành một ngành khoa học của Việt Nam là vào cuối những năm 50 đầu 60 của thế kỉ XX khi Bộ môn Ngôn ngữ học được hình thành (tại Khoa Ngữ văn Trường Đại học tổng hợp Hà Nội; Khoa Ngữ văn Trường Đại học Sư phạm Hà Nội ) và Tổ từ điển thuật ngữ (tiền thân của Viện Ngôn ngữ học). Tiếp theo là sự ra đời của Viện Ngôn ngữ học vào năm 1968. Sự ra đời của Viện Ngôn ngữ học đã đánh dấu một bước ngoặt trong nghiên cứu ngôn ngữ học ở Việt Nam, đó là sự hình

thành các chuyên ngành của ngôn ngữ học dưới hình thức các phòng ban chuyên môn như phòng ngữ âm học, ngữ pháp học, từ vựng học, ngôn ngữ học lịch sử, ngôn ngữ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam,... và sự ra đời của tạp chí “Ngôn ngữ”, một tạp chí mang tính chuyên ngành ngôn ngữ học đầu tiên của Việt Nam. Trên cơ sở đó, càng về sau, ngôn ngữ học ở Việt Nam càng phát triển về cả số lượng và chất lượng.

Về số lượng cho thấy, đến nay, các Khoa Ngữ văn của mọi trường đại học ở Việt Nam đều có bộ môn ngôn ngữ học. Riêng Trường Đại học KHXH&NV, Đại học quốc gia Hà Nội đã thành lập Khoa Ngôn ngữ học với các tổ bộ môn chuyên ngành. Cùng với Viện Ngôn ngữ học, Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Viện Từ điển và Bách khoa thư Việt Nam với chức năng của mình đã tập trung chuyên sâu vào một số vấn đề của ngôn ngữ học. Đáng chú ý là, nhiều trường đại học ngoại ngữ và các khoa ngoại ngữ tại một số trường không chỉ dạy ngoại ngữ mà đã hướng vấn đề dạy ngoại ngữ trên cơ sở của lí thuyết ngôn ngữ học.

Về chất lượng, ngôn ngữ học Việt Nam, với đội ngũ ngày càng đông đảo, được đào tạo từ nhiều nguồn khác nhau nên đã dần bắt kịp với các vấn đề của ngôn ngữ học thế giới. Trong quá trình phát triển đó, có thể thấy nổi lên một số vấn đề đáng chú ý như sau:

1) Để có thể bắt kịp với lí thuyết của ngôn ngữ học thế giới và áp dụng nghiên cứu ngôn ngữ ở Việt Nam, giới ngôn ngữ học Việt Nam chú trọng trước hết tới việc dịch các công trình lí luận ngôn ngữ đề giới thiệu, làm tài liệu nghiên cứu, giảng dạy ngôn ngữ học. Có thể nói, cho đến nay, nhiều tác phẩm lí luận về ngôn ngữ học thuộc các chuyên ngành sâu của ngôn ngữ học đã được dịch sang tiếng Việt. Bên cạnh các ấn phẩm xuất bản rộng rãi này còn có rất nhiều bản dịch ở dạng bản chế bản chưa in cùng hàng



loạt các bài viết của các tác giả nước ngoài được đăng tải trên tạp chí ngôn ngữ và một số tạp chí khác

2) Nghiên cứu, biên soạn các sách về lí luận ngôn ngữ. Cùng với việc dịch, giới thiệu các tác phẩm ngôn ngữ nước ngoài, nhiều nhà ngôn ngữ học Việt Nam đã viết các giáo trình và chuyên khảo về lí luận ngôn ngữ.

Về ngôn ngữ học đại cương, cuốn sách đầu tiên phải kể đến là “*Khái luận ngôn ngữ học*” của Tổ ngôn ngữ, Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội được hình thành từ các bài giảng, sau đó NXB Giáo dục ấn hành vào năm 1961. Từ đó đến nay, nhiều cuốn sách về lí luận ngôn ngữ học xây dựng trên tư liệu của các ngôn ngữ ở Việt Nam đã được ấn hành. Cùng với ngôn ngữ học đại cương, các chuyên ngành sâu của ngôn ngữ học thế giới cũng nhanh chóng hình thành được giới thiệu và nghiên cứu trên cơ sở tư liệu là các ngôn ngữ ở Việt Nam như ngữ dụng học, ngôn ngữ học xã hội, ngôn ngữ học tri nhận,...

3) Theo hướng cấu trúc luận hay chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa cấu trúc, Việt ngữ học tập trung vào nghiên cứu hệ thống-cấu trúc của tiếng Việt ở các bình diện ngữ âm, ngữ pháp, từ vựng-ngữ nghĩa tiếng Việt.

Đối với ngữ âm tiếng Việt, các hướng nghiên tập trung vào miêu tả cơ cấu ngữ âm tiếng Việt trên phương diện đồng đại: miêu tả và xác định cấu trúc ngữ âm của tiếng Việt; nghiên cứu lịch sử ngữ âm tiếng Việt trên phương diện lịch đại: chú trọng tới diễn tiến của ngữ âm tiếng Việt qua các thời kì.

Đối với ngữ pháp tiếng Việt, theo trường phái ngữ pháp châu Âu và ảnh hưởng của ngôn ngữ học Xô Viết, các nhà ngữ pháp học Việt Nam đã nghiên cứu ngữ pháp tiếng Việt bằng thực tế tiếng Việt: lấy biện pháp duy vật biện chứng làm cơ sở, chỉ ra mối quan hệ giữa hình thức và nội dung trong ngữ pháp tiếng Việt. Tuy chú trọng vào cả hai mặt này, nhưng trên

thực tế, thời gian đầu hầu như chỉ tập trung vào hình thức ngữ pháp. Phải từ những năm 80 của thế kỉ XX, ngữ pháp tiếng Việt mới chú trọng tới phương diện chức năng ngữ nghĩa cú pháp, cấu trúc văn bản và phát ngôn (câu) và các đơn vị trên câu. Đặc biệt, thời kì hậu cấu trúc, ngữ pháp học đã chú trọng tới đặc điểm ngữ pháp-ngữ nghĩa của câu, phát ngôn lời nói, tổ chức văn bản theo đường hướng của chức năng luận.

Đối với từ vựng-ngữ nghĩa tiếng Việt, ngôn ngữ học Việt Nam đã nghiên cứu tính đặc thù của từ tiếng Việt, chú trọng tới đặc điểm âm tiết tính của tiếng Việt, tính không biến đổi hình thái của từ; chỉ ra các đặc điểm từ vựng ngữ nghĩa của từ tiếng Việt ; phân tích cấu trúc ngữ nghĩa của từ; nghiên cứu các lớp từ tiếng Việt;...

4) Cùng với việc nghiên cứu tiếng Việt, ngôn ngữ học Việt Nam tập trung vào khảo sát, nghiên cứu ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam. Việt Nam là một quốc gia đa dân tộc và đa ngôn ngữ, nên việc cứu ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam không chỉ là vấn đề thuần túy ngôn ngữ mà quan trọng hơn là tham gia giải quyết những vấn đề thực tiễn của đất nước, nhằm phát triển hài hoà mối quan hệ giữa các dân tộc và ngôn ngữ các tộc người. Đó là các vấn đề xây dựng chữ viết cho các ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam (xây dựng chữ viết mới, cải tiến chữ viết đã có); góp phần xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam ; nghiên cứu và đề xuất những vấn đề liên quan đến chính sách ngôn ngữ; phục vụ sự nghiệp phát triển văn hoá, giáo dục ở vùng dân tộc thiểu số.

5) Điều tra, miêu cảnh huống ngôn ngữ là một trong những nội dung quan trọng, một bước đi cần thiết trong công nghiên cứu ngôn ngữ. Ngôn ngữ học Việt Nam trong nhiều năm qua đã tiến hành điều tra khảo sát tiếng Việt, các ngôn ngữ dân tộc thiểu số, ngoại ngữ. Chẳng hạn, điều tra việc sử dụng tiếng Việt trên các phương tiện thông tin đại chúng; điều tra sự phát

điều tra một số phương ngữ, thổ ngữ để chuẩn bị cho việc khảo sát, điều tra các phương ngữ trên toàn lãnh thổ Việt Nam; điều tra về các ngôn ngữ dân tộc thiểu số trên toàn quốc ở bình diện cấu trúc nhằm miêu tả từng ngôn ngữ; điều tra tình hình sử dụng ngôn ngữ tại các vùng dân tộc thiểu số; điều tra thái độ ngôn ngữ của người dân tộc; điều tra tình hình sử dụng ngoại ngữ, dạy học ngoại ngữ,... Nhờ những điều tra này mà những nghiên cứu về ngôn ngữ ở Việt Nam ngày càng chuyên sâu, gợi mở được những vấn đề mới.

3. Bắt đầu từ thập kỉ 90 của thế kỉ XX, nhất là 10 năm trở lại đây của thế kỉ XXI, xã hội Việt Nam có nhiều thay đổi và những biến động này đã và đang tác động đến cảnh huống ngôn ngữ Việt Nam. Vì thế, những thay đổi về cảnh huống ngôn ngữ ở Việt Nam tất yếu sẽ dẫn đến cách nhìn nhận, hướng nghiên cứu cũng như các nội dung nghiên cứu ngôn ngữ ở cũng cần phải thay đổi.

1) Trước hết có thể thấy, các ngôn ngữ ở Việt Nam hiện nay đang chịu tác động của 04 nhân tố, đó là: tác động của quá trình đô thị hoá; tác động của quá trình toàn cầu hoá; tác động của nền kinh tế thị trường; tác động của khoa học công nghệ trong đó đóng vai trò quan trọng là công nghệ thông tin; tác động của con người đối với ngôn ngữ: thái độ ngôn ngữ và chính sách ngôn ngữ. Có thể coi đây là những nhân tố mạnh đang tác động đến các ngôn ngữ ở Việt Nam ở cả bình diện cấu trúc - hệ thống cũng như bình diện chức năng. Có thể khái quát như sau:

*Đối với tiếng Việt:*

- Sự di chuyển cư dân giữa ba vùng Bắc – Trung - Nam tạo ra sự tương tác giữa ba vùng phương ngữ lớn của tiếng Việt, hình thành tính đa phương ngữ trong sử dụng và làm nảy sinh phương ngữ pha trộn.

- Sự di chuyển của dòng người từ nông thôn ra thành phố và ngược lại từ thành phố về nông thôn có tác động mạnh mẽ tới mối quan hệ giữa tiếng Việt đô thị với tiếng Việt nông thôn, làm mờ dần ranh giới giữa tiếng Việt đô thị với tiếng Việt ven đô, tiếng Việt nông thôn.

- Sự phân tầng trong xã hội Việt Nam đang diễn ra mạnh mẽ, theo đó là sự đa dạng hoá của các loại phương ngữ xã hội tiếng Việt. Trong đó đáng chú ý là: tương tác giữa phương ngữ tiếng Việt đô thị và phương ngữ tiếng Việt nông thôn và xu hướng ảnh hưởng của phương ngữ tiếng Việt đô thị đối với phương ngữ tiếng Việt nông thôn; sự xuất hiện phương ngữ tiếng Việt theo sự phân tầng xã hội về mặt kinh tế kéo theo địa vị về mặt xã hội đang lộ rõ.

- Sự xuất hiện ngày một nhiều các nhóm xã hội cũng như sự tương tác giữa các nhóm xã hội này làm xuất hiện nhiều dạng tiếng Việt phương ngữ xã hội, tạo sự đa dạng cho tiếng Việt cũng như sự pha trộn giữa các phương ngữ xã hội tiếng Việt trong sử dụng

- Sự tiếp xúc với tiếng Anh đang diễn ra mạnh mẽ với các hình thức chuyển mã, trộn mã và vay mượn đang tác động mạnh vào tiếng Việt.

*Đối với các ngôn ngữ dân tộc thiểu số:*

Sự tác động rõ nhất đối với các ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam là quá trình di dân đã tạo nên sự phân bố lại về mặt địa-xã hội của các dân tộc. Theo đó là diễn biến của một quá trình thay đổi cảnh huống ngôn ngữ truyền thống ở Việt Nam ở vùng dân tộc thiểu số.

Thứ hai là quá trình đô thị hoá với sự xuất hiện các khu công nghiệp tại các vùng dân tộc thiểu số làm cho có sự di chuyển của một số lượng lớn người Kinh đến đó làm việc và sinh sống.

Hai hiện tượng di dân này tạo nên tính cộng cư, đan xen đa dân tộc vốn đã có nay càng mạnh thêm tại các vùng dân tộc thiểu số, từ đó tạo nên

một xã hội đã ngã , phá vỡ dần tính bền chặt của các cộng đồng đơn dân tộc ngay ở tại các làng bản.

Một nhân tố xã hội khác không thể không nói đến là đời sống xã hội chung đang tác động mạnh mẽ đến đời sống của các dân tộc thiểu số, trong đó có ngôn ngữ. Đó là, nhiều người dân tộc thiểu số thoát li nương rẫy, buôn làng lên thành phố, trị trấn công tác, làm ăn, buôn bán,...đã mang về cho buôn làng những đời sống tinh thần mới trong đó có tiếng Việt. Chương trình phát sóng tiếng Việt trên phát thanh, truyền hình đang ngày một phổ biến rộng rãi, trong đó có nhiều chương trình thu hút sự quan tâm của người dân tộc thiểu số như chương trình khuyến nông; các chương trình quảng cáo bắt mắt thu hút sự chú ý của bà con; các chương trình vui văn nghệ, vui chơi giải trí bằng tiếng Việt thu hút sự quan tâm, hào hứng của mọi người, nhất là giới trẻ dân tộc thiểu số. Tất cả các nhân tố này đang tác động mạnh mẽ tới việc sử dụng ngôn ngữ của đồng bào dân tộc thiểu số: tiếng Việt được sử dụng rộng rãi hơn. Nói cách khác, phạm vi giao tiếp của tiếng Việt được mở rộng. Có thể nói, nếu như trước đây, ngôn ngữ sử dụng trong phạm vi giao tiếp gia đình là tiếng dân tộc thiểu số thì giờ đây có cả tiếng Việt, thậm chí tiếng Việt ngày càng phổ biến trong số đông gia đình người dân tộc thiểu số. Thực tế cho thấy, không ít gia đình vợ chồng đều thuộc một dân tộc ít người nhưng lại đa phần là sử dụng tiếng Việt trong giao tiếp gia đình.

*Đối với các ngoại ngữ (tiếng nước ngoài)*

Khái niệm “thị trường ngôn ngữ” (Language market) ra đời không lâu khi thuật ngữ ngôn ngữ học xã hội được chính thức hoá. Theo đó, thị trường ngôn ngữ được quyết định bởi 03 nhân tố: 1/ Mối quan hệ cung-cầu giữa ngôn ngữ và người sử dụng ngôn ngữ; 2/ Thực lực kinh tế của quốc gia, khu vực, dân tộc sử dụng ngôn ngữ đó và 3/ Lợi ích kinh tế có được khi biết (nắm được và sử dụng) ngôn ngữ. 03 nhân tố này cho thấy, khái niệm thị

trường ngôn ngữ là “hiện thân” của nền kinh tế thị trường mà máu chốt của mọi vấn đề là ở “yếu tố kinh tế”. Từ đây, có thể thấy, một số tác động của xã hội Việt Nam đối các ngoại ngữ như sau:

Trước hết, việc sử dụng ngoại ngữ ở Việt Nam không tách khỏi nhân tố toàn cầu hoá, đó là vai trò số một của tiếng Anh. Điều đó cũng có nghĩa rằng, với sự lui xuống vị trí thấp hơn như đã có của tiếng Nga không phải là vấn đề của Việt Nam mà là vấn đề của toàn thế giới. Tại Việt Nam, tiếng Anh đang là ngoại ngữ dẫn đầu trong sử dụng và trong giáo dục với tư cách là môn học ngoại ngữ. Tiếng Anh đang đứng trước một vận hội với những quyết sách mạnh mẽ của Bộ Giáo dục và Đào tạo: tiếng Anh trở thành môn học đại trà tại cấp học đầu tiên của phổ thông; tiếng Anh là ngôn ngữ giảng dạy trong nhà trường (một số ngành học và môn học); tiếng Anh là ngoại ngữ bắt buộc đối với bậc học tiến sĩ kể từ ngày 01/01/2010; tiếng Anh cũng là một tiêu chí bắt buộc đối với việc đạt tiêu chuẩn giáo sư, phó giáo sư kể từ năm 2011;...

Sau tiếng Anh phải kể đến vai trò của tiếng Hán (tiếng Hán phổ thông hiện đại). Tiếng Hán bây giờ ở Việt Nam được xếp vào thứ hai về lượng người biết, sử dụng và tính phổ cập của nó. Cùng với sự đi lên của nền kinh tế Trung Quốc và sự rộng lớn về địa lí, đông đảo về dân số cùng một chính sách quảng bá tiếng Hán của Đảng và Nhà nước Trung Quốc, tiếng Hán đang được chú ý ở nước ngoài trong đó có Việt Nam. Nếu tính bình quân về lượng sinh viên Việt Nam học ngoại ngữ thì tiếng Hán xếp thứ hai sau tiếng Anh. Nếu xét về việc làm thì tiếng Hán tuy có thể không giúp cho người sử dụng nó giàu lên nhanh chóng như việc biết các ngoại ngữ khác nhưng nó lại giúp cho những người biết tiếng Hán dễ tìm được việc làm và có thể có được cuộc sống ổn định. Đây là một trong những lí do quan trọng để người ta học tiếng Hán hiện đại.

Trong khi các ngoại ngữ truyền thống như tiếng Pháp, tiếng Nga vẫn được duy trì ở mức “cầm chừng” thì có một số ngoại ngữ khác lại đang nổi lên thu hút sự quan tâm và theo đuổi của giới trẻ đó là tiếng Nhật tiếng Hàn, tiếng Đức. Sự đầu tư của Nhật Bản, Hàn Quốc, Cộng hoà liên bang Đức với nền kinh tế phát triển kinh tế của các nước này giúp cho người học có cơ hội kiếm được việc làm với mức thu nhập cao. Điều này có thể lí giải bằng một so sánh là thực tế là: tại sao người ta lại chú trọng tới tiếng Hàn ở Hàn Quốc) mà lại không để ý gì đến tiếng Triều Tiên ở Triều Tiên)? Câu hỏi này chỉ có thể trả lời bằng lí do về kinh tế dựa trên lí thuyết của thị trường ngôn ngữ. Có thể về mặt chiến lược mang yếu tố chính trị, quân sự,...ở tầm quốc gia còn có thể phải có những lựa chọn khác, nhưng rõ ràng, tác động của xã hội mà nổi lên là nhân tố kinh tế đối với vấn đề ngoại ngữ ở Việt Nam là một thực tế.

2) Trước sự xuất hiện những đặc điểm mới về cảnh huống ngôn ngữ ở Việt Nam và những hướng nghiên cứu mới của ngôn ngữ học hiện đại, ngôn ngữ học Việt Nam đang hướng vào các mục tiêu chung và mục tiêu cụ thể. Ngôn ngữ học Việt Nam một mặt tiếp tục nghiên cứu một số nội dung chuyên sâu mang tính truyền thống, đang hướng vào nghiên cứu những vấn đề đang đặt ra hiện nay đối với tiếng Việt, đối với ngôn ngữ dân tộc thiểu số, đối với ngoại ngữ (vấn đề dạy và học ngoại ngữ ở Việt nam hiện nay). Điều này cũng có nghĩa rằng, ngôn ngữ học ở Việt Nam đang cố gắng tiếp thu các lí thuyết ngôn ngữ học hiện đại để giải quyết các vấn đề ngôn ngữ Việt Nam, đồng thời, qua nghiên cứu các ngôn ngữ ở Việt Nam có thể góp phần minh chứng, bổ sung cho các lí thuyết đó.

- Nghiên cứu ngôn ngữ học theo hướng cấu trúc - hệ thống là hướng nghiên cứu truyền thống-thành tựu rực rỡ của thế kỉ XX, vẫn là một trong những hướng nghiên cứu chủ đạo của ngôn ngữ học Việt Nam. Đó là những

ngiên cứu chuyên sâu về những nội dung cụ thể về các bình diện ngữ âm, ngữ pháp và từ vựng-ngữ nghĩa của tiếng Việt; miêu tả cấu trúc-hệ thống từng ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam; đặc biệt, nghiên cứu đối chiếu tiếng Việt với các ngôn ngữ nước ngoài (với tiếng Anh, tiếng Hán, tiếng Pháp, tiếng Nhật, tiếng Hàn,...) đang thu hút sự quan tâm đặc biệt của giới nghiên cứu, trong đó có các luận văn luận án.

- Nghiên cứu ngôn ngữ học hậu cấu trúc gắn với cảnh huống ngôn ngữ Việt Nam hiện nay được coi như một trào lưu mang tính thời thượng của ngôn ngữ học Việt Nam. Trong đó, nổi lên những hướng nghiên cứu đáng chú ý sau:

Áp dụng lí thuyết của ngữ dụng học vào nghiên cứu các hành vi ngôn ngữ của tiếng Việt cùng các biểu thức tương ứng. Các hành vi như khen, chê, hỏi, xin, nài,...đều trở thành đầu đề của các luận án tiến sĩ ngôn ngữ học trong những năm trở lại đây.

Ngôn ngữ học xã hội ở Việt Nam được rộ lên vào những năm cuối của thế kỉ XX và đầu thế kỉ XXI. Trở thành một hướng nghiên cứu "nóng", mọi nội dung của tiếng Việt, ngôn ngữ các dân tộc thiểu số,...không ít thì nhiều đều được gán thêm một cụm từ "nghiên cứu từ góc độ ngôn ngữ học xã hội" (nhưng, nếu xem xét kĩ thì có không ít nội dung không phải là cách nghiên cứu của ngôn ngữ học xã hội). Sự chú trọng tới vấn đề đô thị hoá ngôn ngữ, cảnh huống ngôn ngữ, sự phân tầng xã hội trong sử dụng ngôn ngữ, thái độ ngôn ngữ,...đã có những đóng góp đáng kể vào nghiên cứu tiếng Việt và ngôn ngữ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam.

Mấy năm trở lại đây, ở Việt Nam lại rộ lên hướng nghiên cứu ngôn ngữ học tri nhận, đến nỗi sẽ cảm thiếu nếu không nhắc thuật ngữ "ngôn ngữ học tri nhận" trong công trình nghiên cứu của mình. Khai thác các trường từ vựng ngữ nghĩa như thời gian, không gian, thực vật, phương



hướng màu sắc...từ góc độ tri nhận bước đầu đã làm bộc lộ những đặc điểm mới của tiếng Việt từ góc nhìn này. Tuy nhiên, cũng giống như ngữ dụng học, ngôn ngữ học xã hội,...ngôn ngữ học tri nhận là cả một vấn đề, đang cần được chuyên sâu, nếu không nó sẽ trở thành một “sọt giấy lộn” như người ta từng gán cho ngữ dụng học (Vi, hẳn cứ nghiên cứu bất cứ nội dung gì của tiếng Việt người ta cũng gò cho được vào bài viết của mình cụm từ “ngôn ngữ học tri nhận” hay “ngữ dụng học” hay “ngôn ngữ học xã hội”).

Nghiên cứu theo hướng liên ngành đặc biệt là ngôn ngữ với văn hoá học đang được ngôn ngữ học Việt Nam quan tâm, nhất là trong dạy-học ngoại ngữ. Dường như có cảm nhận rằng, nghiên cứu ngôn ngữ không thể thiếu văn hoá và vì thế, văn hoá là một yếu tố/thành tố trong nghiên cứu cũng như dạy-học ngoại ngữ. Điều này được thể ở việc nghiên cứu theo hướng đối chiếu giữa tiếng Việt với tiếng Anh (tiếng Hán, tiếng Nhật, tiếng Hàn Quốc) ở từng nội dung cụ thể cả ở bình diện cấu trúc-hệ thống lẫn bình diện giao tiếp.

3) Điều đáng chú ý là, kết quả của các nghiên cứu ngôn ngữ ở Việt Nam sẽ được coi là cơ sở khoa học, những luận cứ khoa học tin cậy để Đảng, Nhà nước Việt Nam xây dựng chính sách ngôn ngữ và các chính sách khác có liên quan trong giai đoạn công nghiệp hoá, hiện đại hoá và hội nhập quốc tế của Việt Nam từ nay đến năm 2020.

Như trên đã nêu, sự tác động của xã hội đối với ngôn ngữ ở Việt Nam cho thấy cảnh huống ngôn ngữ ở Việt Nam đã có nhiều thay đổi so với trước đây. Vì thế, chính sách ngôn ngữ ở Việt Nam, được xây dựng trên cơ sở cảnh huống ngôn ngữ của Việt Nam, cũng phải có những điều chỉnh cho thích hợp.

Hướng tới mục tiêu xây dựng Việt Nam trở thành một nước công nghiệp hoá, hiện đại hoá vào năm 2020, chính sách ngôn ngữ cần xây dựng trên cơ sở một số nội dung khoa học chủ yếu sau đây:

Ở tầm vĩ mô, chính sách ngôn ngữ ở Việt Nam hiện nay phải giải quyết cho được mối quan hệ về chức năng giữa tiếng Việt với các ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam và tiếng Anh. Bởi cảnh huống ngôn ngữ ở Việt Nam hiện nay đang nổi lên đặc điểm này. Cụ thể:

- Tác động của toàn cầu hoá và nhu cầu hội nhập quốc tế của Việt Nam: Nếu như cảnh huống ngôn ngữ ở Việt Nam trước đây chủ yếu là sự phân bố về chức năng giữa tiếng Việt (thực hiện chức năng của ngôn ngữ quốc gia, ngôn ngữ chính thức, giao tiếp chung trong cả nước) với ngôn ngữ các ngôn ngữ dân thiểu số (thực hiện chức năng giao tiếp trong nội bộ dân tộc) thì vào vào những năm cuối của thế kỉ XX và thì ở thế kỉ XXI này, do yếu tố toàn cầu hoá và hội nhập, sự phân bố chức năng trên phải được chia sẻ cho một ngôn ngữ mang tính quốc tế hiện nay là tiếng Anh.

- Tác động của nền kinh tế thị trường và đô thị hoá. Trước đây, cảnh huống ngôn ngữ ở Việt Nam được miêu tả ở trạng thái tương đối tĩnh tại, ổn định: tính tương đối ổn định của các vùng phương ngữ địa lí tiếng Việt và tính tương đối bền vững của các cộng đồng ngôn ngữ dân tộc thiểu số theo vùng miền. Từ khi xuất hiện nền kinh tế thị trường và tốc độ đô thị hoá tăng mạnh làm cho dòng người lưu chuyển liên tục, vì thế, thay vì tính bền vững, ổn định tương đối như nêu ở trên, các cộng đồng phương ngữ tiếng Việt đang có sự tương tác mạnh mẽ, các cộng đồng ngôn ngữ dân tộc thiểu số đang thay đổi mạnh với sự tác động của tiếng Việt và sự xuất hiện của các ngôn ngữ dân tộc mới của những người dân tộc thiểu số từ nơi khác đến. Vì thế, chính sách ngôn ngữ ở Việt Nam hiện nay cần xuất phát từ trạng thái động của các cộng đồng ngôn ngữ ở Việt Nam.

Vì thế, trong tình hình hiện nay, một chính sách ngôn ngữ phù hợp hiện nay là chính sách hướng vào mục tiêu nhằm tạo ra được những điều kiện tốt nhất cho tiếng Việt phát triển theo hướng hiện đại hoá, thực hiện chức năng là ngôn ngữ chung của Việt Nam; ngôn ngữ các dân tộc thiểu số vẫn được vẫn được bảo tồn và phát huy chức năng của chúng trong nội bộ dân tộc; đồng thời, tạo chỗ đứng thuận lợi cho tiếng Anh trở thành ngôn ngữ để hội nhập quốc tế.

ở tầm vi mô, chính sách ngôn ngữ của Việt Nam cần tập trung vào một số vấn đề cụ thể sau:

- Bảo vệ, phát triển và hiện đại hoá tiếng Việt nhằm đáp ứng nhu cầu giao tiếp của toàn xã hội Việt Nam. Những nội dung chính là: chuẩn hoá tiếng Việt; mở rộng chức năng của tiếng Việt tại các vùng dân tộc thiểu số và quảng bá tiếng Việt trên trường quốc tế; vấn đề giáo dục tiếng Việt gồm hai nội dung là giáo dục tiếng Việt để nắm vững và sử dụng tốt tiếng Việt với tư cách là công cụ giao tiếp chung (vấn đề dạy- học tiếng Việt) và giáo dục bằng tiếng Việt ( dạy học bằng tiếng Việt).

Tuy nhiên, tiếng Việt đang đứng trước một thử thách lớn là, tiếng Anh với tư cách là lingua franca trong thời kì toàn cầu hoá và hội nhập quốc tế ở Việt Nam đang tác động toàn diện đến tiếng Việt ở các bình diện từ cấu trúc hệ thống (ngữ âm, từ vựng, ngữ pháp, ngữ viết) đến phong cách (cách diễn đạt giao tiếp) và vị thế của tiếng Việt. Bảo vệ như thế nào và phát triển ra sao để tiếng Việt vẫn mang sắc ngôn ngữ văn hoá Việt, đồng thời lại không cản trở sự hội nhập (tức là sự chia sẻ chức năng với tiếng Anh) là một vấn đề lớn trong chính sách và thực thi chính sách ngôn ngữ hiện nay đối với tiếng Việt.

- Bảo tồn và phát huy các ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam.

Trong đường lối “xây dựng một xã hội công bằng, dân chủ và văn minh” ở Việt Nam mà Đảng cộng sản Việt Nam đã chỉ ra, có nội dung là bình đẳng dân tộc trong đó có bình đẳng về ngôn ngữ. Điều này được thể hiện trong điều khoản của cả bốn bản Hiến pháp. Những năm qua, chính của Việt Nam đã thể hiện rõ đường lối này. Bằng chứng là: Người dân tộc thiểu số được tự do sử dụng ngôn ngữ của mình trong giao tiếp trong cộng đồng dân tộc của mình; Nhiều ngôn ngữ dân tộc thiểu số chưa có chữ viết đã được chế tác chữ viết; nhiều ngôn ngữ được cải tiến, Latinh hoá chữ viết; Nhiều tác phẩm văn học truyền thống của của dân tộc thiểu số được phiên âm và dịch ra tiếng Việt; Những năm gần đây, một số ngôn ngữ dân tộc thiểu số trở thành môn học trong nhà trường phổ thông và là ngôn ngữ phát sóng trên đài phát thanh và truyền hình trung ương (cũng như của địa phương) . Vì thế, trong tình hình mới:

Việc bảo tồn và phát huy các ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam phải được thể hiện ở việc duy trì cho được chức năng của ngôn ngữ dân tộc thiểu số trong cộng đồng khi mà tính cộng cư, đan xen giữa các dân tộc trong các cộng đồng dân tộc thiểu số đang tăng mạnh, tạo nên trạng thái đa ngữ phức tạp. Cùng với các nhân tố xã hội khác, nhân tố này góp phần thuận lợi cho việc người dân tộc thiểu số tìm đến ngôn ngữ chung là tiếng Việt và thu hẹp phạm vi chức năng của ngôn ngữ dân tộc thiểu số.

Việc bảo tồn và phát huy các ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở Việt Nam phải tạo ra sự thống nhất trong đa dạng hay sự đa dạng trong thống nhất của mỗi ngôn ngữ dân tộc thiểu số. Lí do là vì, do tác động của hàng loạt các nhân tố xã hội, trong đó có một nhân tố quan trọng là sự xa cách về địa lí giữa các tiểu cộng đồng cùng sử dụng một ngôn ngữ dân tộc thiểu số đã làm cho các phương ngữ của một ngôn ngữ dân tộc thiểu số có nhiều điểm khác nhau. Thêm vào đó, nghị quyết 53-Cp của Chính phủ cho phép chính quyền

các tỉnh có vai trò quyết định trong việc lựa chọn chữ viết cho các ngôn ngữ dân tộc thiểu số. Chính nguyên nhân này, đã làm mờ dần tính thống nhất và làm tăng tính đa dạng của mỗi ngôn ngữ dân tộc thiểu số (Nói một cách không quá đó là tính cát cứ về ngôn ngữ dân tộc thiểu số ở mỗi tỉnh).

- Phát huy vai trò của tiếng Anh trong hội nhập quốc tế nhưng vẫn đảm bảo được chức năng ngôn ngữ quốc gia của tiếng Việt, chức năng ngôn ngữ dân tộc của các ngôn ngữ dân tộc thiểu số và vai trò của các ngoại ngữ khác trong sự phát triển của Việt nam và mối quan hệ với làm bạn với tất cả cá nước trên thế giới.

Không thể phủ nhận vai trò của tiếng Anh trong quá trình toàn cầu hoá thế giới và hội nhập với thế giới của Việt Nam. Tuy nhiên, việc đẩy tiếng Anh lên vị trí số 1 về ngoại ngữ ở Việt Nam hiện nay liệu có ảnh hưởng gì đến các ngoại ngữ khác, có gây ra sự chia sẻ chức năng đối với tiếng Việt, nhất là nguy cơ bỏ dần quên dần tiếng dân tộc thiểu số? Vì thế, chính sách ngôn ngữ đối với ngoại ngữ nói chung, tiếng Anh nói riêng phải được đặt ra trong mối quan hệ sau:

ở Việt Nam, tiếng Anh chỉ là một ngoại ngữ. Trên thế giới hiện nay, tiếng Anh đang có vai có là ngôn ngữ quốc tế. Vậy, ở tầm vĩ mô, tiếng Anh Vấn đề cốt lõi là tiếng Anh hiện đang ở vị trí nào ở Việt Nam hiện nay. Liệu Sau tiếng Việt với tư cách là ngôn ngữ giao tiếp chung, tiếng Anh có được coi là ngôn ngữ (hay ngôn ngữ chính/chủ yếu) giao tiếp chung ở lĩnh vực đối ngoại không? Nếu cách đặt vấn đề này được chấp nhận thì mặc nhiên, tiếng Anh là ngoại ngữ bắt buộc còn các ngoại ngữ khác là đương nhiên phải dạy-học tùy vào nhu cầu của các lĩnh vực ngành nghề cũng như nhu cầu của các cá nhân.

## CHÚ THÍCH

**Một số công trình ngôn ngữ học nước ngoài được dịch ra tiếng Việt:**

“*Mác, Ăngghen Lênin bàn về ngôn ngữ*” ( Nxb sự thật, 1962) ; “ *Ngữ âm học đại cương*” L.R Zinder (Nxb Giáo dục, 1964); “*Giáo trình ngôn ngữ học đại cương*” của F.de Saussure ( Nxb KHXH, 1973); “*Những cơ sở của ngôn ngữ học đại cương*” của J.X. Xtepanov (Nxb ĐH và THCN,1977); “ *Nhập môn ngôn ngữ học lí thuyết*” của J. Layon ( Nxb Giáo dục, 1996); “ *Ý nghĩa và cấu trúc của ngôn ngữ*” của W. L. Chafe ( Nxb Giáo dục, 1998); “ *Những yếu tố cơ sở của ngôn ngữ học đại cương*” của V.B. Kasevich ( Nxb Giáo dục, 1998); *Những bài giảng của ngôn ngữ học đại cương của Ju. V. Rozdextvenxki* (Nxb Giáo dục, 1998); “*Ngôn ngữ: Dẫn luận và sự nghiên cứu tiếng nói*” của E. Sapir (Trường ĐHKHXH&NV, Tp. HCM, 2000); “*Phân tích diễn ngôn*” của G. Brown và G.Yule ( Nxb ĐHQGHN, 2001); “*Dẫn luận ngữ pháp chức năng*” của M.A.K Halliday ( Nxb KHXH, 2001); “ *Ngôn ngữ học qua các nền văn hoá*” của R. Lado ( Nxb ĐHQG HN, 2002); “ *Lược sử ngôn ngữ học*” của R.H. Robins ( Nxb KHXH, 2003); *Dụng học*( Nxb ĐHQG HN, 2003); “ *Ngữ nghĩa học dẫn luận*” của J. Layons (Nxb Giáo dục, 2006); “ *Những chân trời mới trong nghiên cứu ngôn ngữ và ý thức*” của N. Chomsky (Nxb Giáo dục, 2007); “ *Ngôn ngữ văn hoá và xã hội-một cách tiếp cận liên ngành*” 12 bài của các tác giả B. Whorf, W. Labov, J. Searl, D Hmnes ( Nxb Thế giới, 2006), “ *Các trường phái ngôn ngữ học phương tây*” “ *Những cơ sở của giáo dục song ngữ và vấn đề song ngữ*” của Colin Baker( Nxb ĐHQG HN, 2008);...

**Một số công trình nghiên cứu của giới ngôn ngữ học Việt Nam:**

“*Khái luận ngôn ngữ học*” (NXb Giáo dục,1961); “ *Đại cương ngôn ngữ học*” của Đỗ Hữu Châu và Bùi Minh Toán (tập 1, Nxb Giáo dục, 2001) ; “*Dẫn luận ngôn ngữ học*” của Nguyễn Thiện Giáp chủ biên cùng với Đoàn

Thiện thuật, Nguyễn minh Thuyết (1994, Nxb. Giáo dục); “*Cơ sở ngôn ngữ học và tiếng Việt*” của Mai Ngọc Chừ - Vũ Đức Nghiệu – Hoàng Trọng Phiến, Nxb. Giáo dục, 2006; “*Cơ sở ngôn ngữ học*” của Nguyễn Thiện Giáp (1998, NXB KHXH); “*Giáo trình ngôn ngữ học*” của Nguyễn Thiện Giáp (1998, NXB KHXH); “*Giáo trình dẫn luận ngôn ngữ học*” (2008, Nxb. ĐHSP tp Hồ Chí Minh) của Hoàng Dũng, Bùi Mạnh Hùng; “*Những bài giảng về ngôn ngữ học đại cương*” của Nguyễn Lai (Nxb ĐHQGH, 1997); ...

“*Đại cương ngôn ngữ học- Ngữ dụng học*” (tập 2, Nxb Giáo dục 2001); “*Ngữ dụng học*” của Nguyễn Đức Dân (tập 1, Nxb KHXH 1998 ); “*Ngôn ngữ học xã hội-Những vấn đề cơ bản*” của Nguyễn Văn Khang (Nxb KHXH 1999); “*Kế hoạch hoá ngôn ngữ-ngôn ngữ học xã hội vĩ mô*” (Nxb KHXH 2003); “*Nghiên cứu dịch thuật*” của Hoàng Văn Vân ( Nxb KHXH 2005); “*Ngôn ngữ học tri nhận*” của Trần Văn Cơ, (Nxb KHXH, 2007); “*Ngôn ngữ học thống kê*” của Nguyễn Đức Dân (Nxb ĐH và THCN, 1984); “*Phân tích diễn ngôn phê phán*” của Nguyễn Hoà (Nxb ĐHQGHN, 2006); “*Lôgic ngôn ngữ học*” của Hoàng Phê (NxbKHXH, 1989), “*Ngôn ngữ học tri nhận-từ lí thuyết đại cương đến thực tiễn tiếng Việt*” ( Nxb KHXH, 2005); “*Nghiên cứu đối chiếu các ngôn ngữ*” của Lê Quang Thiêm (NXB ĐHQGHN, 2004 tái bản); “*Đặc trưng văn hoá dân tộc của ngôn ngữ và từ duy*” của Nguyễn Đức Tồn ( NXB KHXH2008

“*Ngữ âm tiếng Việt*” của Đoàn Thiện Thuật ( Nxb Đại học quốc gia 2003, tái bản); “*Giáo trình ngữ âm học lịch sử tiếng Việt*” của Nguyễn Tài Cẩn ( Nxb giáo dục 1995); “*Nguồn gốc và quá trình thành cách đọc Hán Việt*” của Nguyễn Tài Cẩn ( Nxb KHXH, 1979); “*Giáo trình lịch sử tiếng Việt*” của Trần Trí Dõi (Nxb ĐHQG Hà nội); “*Ngữ pháp tiếng Việt, tiếng-từ ghép đoạn ngữ*” của Nguyễn Tài Cẩn, ( Nxb Đh và THCN, Hà Nội 1975);

“*Ngữ pháp tiếng Việt*” của UBKHXH (Nxb KHXH, 1983); “*Nghiên cứu ngữ pháp tiếng Việt*” của Nguyễn Kim Thản (Nxb KHXH, 1976) , “*Động từ trong tiếng Việt*” của Nguyễn Kim Thản (Nxb KHXH, 1977); “*Hoạt động của từ trong tiếng Việt*” của (Đái xuân Ninh, Nxb KHXH, 1978); “*Ngữ pháp tiếng Việt-Từ loại*” của Đinh Văn Đức (Nxb ĐHQGHN, 2001); “*Tiếng Việt: Sơ thảo ngữ pháp chức năng*” của Cao Xuân Hạo ( Nxb KHXH, 1991); “*Ngôn ngữ thơ*” của Nguyễn Nguyễn Phan Cảnh (Nxb Đại học và Trung HCN, 1987), “*Từ vựng học tiếng Việt*” của Nguyễn Thiện Giáp (Nxb ĐHVà THCN, 1985); “*Dụng học Việt ngữ*” của Nguyễn Thiện Giáp (Nxb ĐHQGHN, 2000); “*Hệ thống liên kết văn bản tiếng Việt*” của Trần Ngọc Thêm (Nxb KHXH, 1985); “*Cơ sở ngữ nghĩa học từ vựng*” của Đỗ Hữu Châu (Nxb giáo dục, 1998, tái bản); “*Từ vựng-ngữ nghĩa tiếng Việt*” của Đỗ Hữu Châu (Nxb Giáo dục 1991); “*Từ đồng nghĩa tiếng Việt*” của Nguyễn Đức Tồn (Nxb KHXH, 2006); “*Từ và vốn từ tiếng Việt*” của Nguyễn Văn Tu (Nxb ĐHVà THCN, 1976); “*Từ ngoại lai trong tiếng Việt*” của Nguyễn Văn Khang (Nxb Giáo dục, 2007);...

“*Nghiên cứu ngôn ngữ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam*” của Trần Trí Dõi (Nxb. ĐHQG Hà Nội, 1999); “*Tiếng Việt và các ngôn ngữ dân tộc phía Nam*” của Viện KHXH Tp HCM (Nxb KHXH, Hà Nội 1992); “*Những vấn đề chính sách ngôn ngữ Việt Nam*” của Viện Ngôn ngữ học (Nxb KHXH, Hà Nội 1993); “*Cảnh huống và chính sách ngôn ngữ Việt Nam*” của Viện Ngôn ngữ học (Nxb KHXH, Hà Nội 2002); . . .



# 越南語言學研究現況

阮文康

越南社會科學院語言學研究所副所長

翻譯：呂越雄

越南語言學研究的基礎，從開始到現在分為兩個部份：第一，接收世界語言學的理論，與越南語言實際的境況相結合來研究越南的語言，第二，越南語言使用的情形，越南社會發展對語言的影響，以及語言在越南社會發展的過程所扮演的角色。

從這個角度來看，越南語言學是世界語言學不可分開的部份，那是：

當語言研究的結構主義流行時，越南語言學集中描寫、考察越南語和越南少數民族語言系統結構的特點，對照越南語和一些少數民族語言之間的相同與差異，對照越南語和外語之間的系統結構方面，尤其是與漢語、俄語、英語、法語等的比較。

當世界語言學發展到最後結構時期時，越南語言學也跟著，集中研究越南語、少數民族語言和外語的定位及其功能，其中重視跨領域之研究，比如：語言學和文化學、社會學、民族學、人種學等領域的結合研究。

越南語言學綜觀的研究早已開始，到二十世紀的五〇年代末期、六〇年代初期，當語言學研究組，成立於河內綜合大學語文系和河內師範大學語文系，再來越南語言學研究所前身術語辭典組成立時，才正定型並成為越南科學研究項目之一。1968年越南語言學研究所成立，誕生在越南語言學研究的發展路徑，打下十分重要的關鍵點，接著是語言學的語音學、語法學、詞彙學、語言學史、越南少數民族語言等，專門研究組陸續成立，「語言雜誌」——越南第一個語言學專門雜誌也跟著成立。從這個基礎上，越南語言學研究品質與數量越來越發展。

關於研究數量，現今越南各所大學的語文系都有語言學研究組。河內國家大學人文社會科學學院，已成立語言學系及其各研究小組。語言學研究所和漢喃研究所，以及越南辭典和百科書研究所，已經集中在研究語言學的一些重要問題。值得特別強調的是許多外語大學、學院，還有一些大學的外語系不但傳授外語，且曾把語言學的理論，於教學課程的內容來採用。

關於越南語言學研究品質，研究隊伍日益增加之外，並有來自不同的培訓搖籃研究經驗的背景，因此與世界語言學研究重心逐漸接軌。其發展過程突顯出以下一些問題：

一、爲了與世界語言學理論接軌，並採用這些理論於越南語言研究的過程，越南語言學界十分重視世界語言理論成就的翻譯；適用來介紹、當作研究資料、語言學教學等用途。至今，除了許多語言學的理論書籍已被翻成越南語外，

並廣泛出版流行之外，還有許多未出版製版的翻譯書籍，還有一系列曾登載於「語言雜誌」和其它雜誌有關國外研究專家之研究成果。

- 二、關於研究、編輯語言理論書籍，在翻譯及推薦外國語言學作品的同時，許多越南學者已經出版語言學理論教材及實際考察的報告。關於語言學大綱，值得注意的代表作品，有 1961 年教育出版社印行，由河內綜合大學語言組使用，曾經為著教學課程內容所編輯的《語言學概論》。從此以後，有更多使用越南語言資料的語言學理論書籍，印行並廣泛流行。隨著語言學大綱的發展，世界語言學的語用學、社會語言學、認智語言學等專門研究也快速形成，並推廣研究，其研究的基礎資料為越南的各種語言。
- 三、越南語言學接受結構論或結構主義的影響，集中研究越南語語音、語法、詞彙語義等領域的系統結構。

關於越南語語音，研究方向集中於研究同代方面的越南語語音機構：描寫和確定越南語語音的結構；注重於研究歷代方面的越南語語音歷史：越南語語音的演變。

關於越南語語法，越南語言學者走歐洲語法派，又接受蘇聯語言學的影響，他們用實際的越南語來研究越南語語法，再用辯證唯物辦法為基礎，指出越南語裡面的形式與內容的關係。雖然都注重這兩個方面，但是實際上，一開始幾乎只集中於語法形式。從二十世紀的八〇年代起，越南語語法研究才注重到句法語義功能、文本結構、發言〈句子〉及句子以上的單位等方面。尤其是後結構時期，語法學已經注重到句子語法、語義的特點、發言詞語及具有功能論特性的文本組織。

關於越南語詞彙語義研究，越南語言學者已經開始研究越南語的特殊性，特別注重越南語的音節性特點，詞的型態不變性；同時也指出越南語詞彙語義的特點，以及分析詞的語義結構，專門研究越南語的詞組。

- 四、越南語言學者在研究越南語的同時，也注重考察、研究越南少數民族的語言。越南是一個多民族、多語言的國家，因此研究少數民族的語言，不只純粹是研究語言問題，而更重要是參與解決國家實踐的問題，其目的為和諧地發展各民族及其各種語言之間的關係。那是為了越南少數民族的語言創造書寫文字〈創造新文字，改進原有的文字〉；在確定越南少數民族族群的工作提供一定的貢獻；研究後提出有關語言政策的問題；同時也服務越南少數民族區域的文化、教育等方面的發展事業。

- 五、調查、描寫語言境況是十分重要的內容之一，也是研究語言工作過程中十分重要的步驟之一。越南語言學者，許多年來已經進行調查、考察越南語和少數民族的各種語言以及外語。其代表為媒體越南語之調查；越南語在經濟、社會、科學、技術等方面的發展過程所產生的新詞語之調查；越南語的外來語使用情況之調查；為了籌備越南全國方言調查、考察工作，先調查一些特殊方言、土語；越南全國少數民族語言結構的調查；少數民族區域的語言使

用情況之調查；少數民族族群的語言態度之調查；外語教學、使用情況之調查等等。以上的調查工作已開拓了許多語言學研究的角度，並找出更多待研究的問題。

從二十世紀的九〇年代起，尤其是二十一世紀的近十年來，越南社會已經有很多改變，其改變在直接影響越南語言的境況。因此，越南語言境況的改變，將導致研究觀點及語言研究的內動也跟著改變。

一、越南的各種語言目前正在接受都市化過程、全球化過程、市場經濟，由資訊技術為主導角色的科學技術，以及人類使用語言的態度與政策等五種因素之影響。這些都是最有影響越南各種語言的系統結構與功能之因素。以下是概括的分析：

關於對越南語的影響，越南北中南居民的互相流動，使越南語系統裡，最大的三種方言也跟著產生互動，而形成越南語實用多方言的特性及混合方言現象。

鄉下和城市居民的互動與來往，也明顯影響到都市越南語和鄉下越南語之間的關係，使都市、郊外、鄉下越南語之間的界限逐漸模糊。

越南社會分層在不斷產生，導致越南語各種社會方言的多樣化，其中值得注意為：都市及鄉下越南語方言的互動，還有鄉下越南語受都市越南語方言影響的趨向；由經濟導致社會地位改變，造成社會分層所產生的越南語方言越來越明顯。

社會族群的存在與出現日益增加，這些族群之間的互動也產生了許多越南語社會方言，創造了越南語實用的多樣性，及越南語社會方言的混合適用等現象。

另外，越南語與英語的接觸也產生了互相轉碼、混碼，及借用等形式的互動現象。

關於對少數民族語言的影響，最明顯的是移民過程中，帶給各個民族在地理社會重新分布的必要，接著是少數民族的區域，隨著越南傳統語言境況改變的過程。另外，都市化過程及在少數民族區域裡，建立越來越多工業區的趨向，已帶來一大批京族人到工業區工作。這兩種移民的現象，已讓更多少數民族在同一區域，有更強烈的多族群共居性，從此建立了一種多語社會，能破解各種族群維持在村莊裡單一種族的保守原則。

另一個社會因素，是共同社會生活對各個少數民族及其語言的影響。許多身為少數民族的人，離開家鄉到城市裡工作、做生意後，卻帶回從都市生活所收納的經驗，其中越南語是實用一部份之一。越南電視、廣播廣泛使用越南語，其中許多節目受到少數民族族群的歡迎與關注，比如農業資訊、廣告、音樂娛樂等節目，都吸引大家的注意力尤其是少數民族的年輕人。上述的因素都直接或間接影響少數民族族群語言使用的情況：使得越南語的使用日益

廣泛。另一種說法，越南語交際的範圍更擴大，以前家裡交談常用的語言為少數民族語言，如今也出現越南語，甚至在大部分少數民族家庭裡使用越南語越來越普遍。語言使用上確實指出，有不少夫妻同屬一種少數民族的族群，但在家庭裡，大部分用越南語來交談。

關於對外語的影響，當「社會語言學」術語正式使用時，「市場語言」(Language market) 的概念出現未久，其決定於三種因素：第一，語言和語言使用者之間的供求關係；第二，使用語言的國家、區域、族群的經濟實力；第三，領會並運用語言後，所取得的經濟利益。這三種因素指出，「市場語言」的概念，是由經濟決定的市場經濟做「代表」。因此，我們可以看見越南社會對外語的影響如下：

首先，在越南使用外語與全球化因素是不可分開的，其中最重要的角色是英語。這意味著俄語的位置比重降低，並不是越南的問題，而是全世界共同的普遍趨向。目前在越南，英語在生活上的使用，及外語教學上站第一名。另外，英語擁有越南教育部的支持為後盾，這種政策支援的良好機會：使英語成為國小普及的課程；英語是校園裡一些課程的教學語言；從 2010 年 1 月 1 日起英語成為博士班課程的必修課；自 2011 年起，英語將成為申請教授、副教授必要的標準之一。

次於英語是漢語（現代漢語），目前在越南漢語使用的普及率排第二名。由於中國經濟踴躍發展、地理廣大、人口眾多，及中國共產黨和政府漢語推廣的政策等因素，漢語在外國受歡迎，越南也不例外。在越南，如果統計越南大學生學外語的平均人數，漢語排第二名，僅次於英語，若從就業率的角度來看，漢語使用者雖然不能像其它外語使用者，能快速地賺大錢，但是可以更容易找到工作。這是大家選擇漢語的主要原因。

當法語、俄語等其它傳統的外語，仍然維持較穩定發展狀態，有一些新興的外語，也受到年輕人的關心並成為新興的潮流，如日語、韓語、德語等等。日本、韓國、德國等政府，投資的政策及其經濟發達的水準，將協助外語使用者能夠找到高收入的工作機會。相同的比較是受歡迎的韓國語，和未受歡迎的朝鮮語。這種現象用市場語言理論來解釋，並非經濟因素。也許這是越南在處理國家政治、軍事等問題的戰略上，必須有不一樣的選擇，但經濟明顯影響越南的外語問題，這是很實際的情形。

- 二、越南語言學者，在面對越南語言境況的新特性，及現代語言新研究方向的出現時，集中在共同、具體的目標。越南語言學者一方面繼續研究傳統性的專門問題，另一方面將進一步研究越南語、少數民族語言及外語（教授與學習外語），這些都是正要面臨的問題。這也意味著，越南語言學者正在努力接受現代語言學的理論，並運用這些理論來解決越南語言的問題，同時用實際現象來補充、證明語言學的理論。

系統結構語言學的研究，該傳統研究方向是二十世紀燦爛的成就，仍是越南語言學主導研究方向之一。這個方向專門研究以下的具體內容：有關越南語語音、語法及辭彙語義等方面的研究；關於越南少數民族和其他每種語言的描寫；特別的是，越南語和英語、漢語、法語、日語、韓語等外語的比較研究，這都非常受到研究界的關心，其中碩博士論文也都有一定的數量。

機構後語言學的理論與越南語言境況相結合的研究，目前是越南語言學界的主要潮流，其中主要的研究方向如下：

運用語用學的理論於越南語語言行爲及相應表式。近幾年來，「讚揚」、「批評」、「問」、「求」等語言行爲，都被當做語言學博士論文的題目。

越南社會語言學從二十世紀末及二十一世紀初開始盛行，並成爲「熱門」的研究方向。越南語及越南少數民族語言的每一個研究內容都被貼上「從社會語言學角度研究」之詞組（但是嚴格分類會有不少內容絕對不是社會語言學研究的方法）。都市化語言、語言境況、使用語言的社會分層，語言態度等方面的注重，正爲越南語及少數民族語言的研究提供一定的貢獻。

越南近數年來，又興起「認知語言學」新的研究方向，甚至在研究的論文裡頭，一定要提到該術語，否則會認爲微不足道。從認知語言學的角度來開拓時間、空間、食物、顏色方向等辭彙語義，在這方面將發現越南語的新特性。不過，就像語用學和社會語言學，認知語言學是需要深入研究的新興理論，否則將跟「語用學」概念的被亂用，進而成爲「垃圾桶」的情況沒有兩樣。跨領域研究的方向，尤其是語言和文化之間的研究，正受到越南語言學者的關心，特別是在外語教授、學習方面。文化長久以來是外語研究、教授及學習的重要因素/成分，因此語言和文化跨領域研究是必要的。這一特徵表現於越南語與英語、漢語、日語、韓語等外語，在系統結構和交際方面的比較研究。

三、值得注意的是越南語言學界的研究成果，將被公認爲科學基礎、論點，讓越南政府建立 2010-2020 越南工業化、現代化及國際化階段的語言及其它有關的政策。

如同上述，越南社會對語言的影響，指出語言境況已經有許多變化，因此越南語言政策，原本從越南語言境況建立出來，現在必須做適當的調整。本文提出建議如下：

在宏觀方面，越南語言的政策，無論如何必須解決，越南語和少數民族語言與英語之間的功能關係，因爲越南語言境況，目前有著突出特性，具體如下：

1. 越南全球化及國際化需求的影響：之前越南語言的境況主要是越南語（扮演國家語言、官方語言的角色）和少數民族語言（扮演族群內交際語言的角色）之間的功能分布，但是二十世紀末二十一世紀初，由於全球化、國際化因素的必要，這種功能的分布，必須與國際性語言---英語，共同分擔這個角

色。

2. 市場經濟及都市化的影響：之前越南語言境況的描寫為相當平靜、穩定的狀態〈越南語地理方言區的相當穩定性以及少數民族語言地理區的相當堅固性〉，但是自從市場經濟開放後，都市化速度增加，人口不停的流動，使越南語方言族群之間產生強大的互動，少數民族語言族群，在越南語及其他新語言的出現，共同影響之下，有巨大改變。因此，越南語言的政策必須建立於越南語言族群流動狀態的基礎。

總之，在目前的情況下，適合的語言政策，是爲了越南語創造最好的條件的政策，使越南語走向現代化、國際化，並擔任越南共同語言的角色；越南少數民族的語言，該保存並發揮其族群內交際的功能；同時，爲了英語提供適合的位置，使它成爲國際化的「接軌」語言。

在微觀方面，越南語言的政策應該集中以下具體的問題：

1. 爲了滿足越南全社會交際的需求，必須保護、發展及推廣現代化越南語，其主要內容爲：標準化越南語；擴大越南語在少數民族區域的功能和推廣越南語在國際環境的價值；越南語教育的問題，包括把握、精通使用越南語目的的教學問題，以及使用越南語在教學方面的問題。

雖然如此，越南語正在面對很大的挑戰，是全球化、國際化時期扮演通用語〈lingua franca〉角色的英語，在不斷影響越南語的系統結構〈語音、詞彙、語法、文字〉、風格〈交際表達方式〉、位置等方面。如何保護、發展越南語，才能保留越南文化的色彩，而不會阻礙國際化的過程〈與英語分享位置〉，是針對越南語政策及語言政策實施最大的問題。

2. 保存及發揮越南少數民族的語言。

在越南共產黨所提出的「建立公平、民主、文明的社會」綱領裡頭，有一部份內容提到民族平等，其中也有提到語言平等。這一條款也出現於越南憲法的四個版本裡。這些年來，越南政府也實施此政策。越南少數民族族群，在自己的共居區可以自由地使用自己的母語；製作許多文字系統給未有文字的少數民族語言；精簡、改進、羅馬字化，解決許多族群的語言；許多少數民族傳統文學的作品被注音、翻譯成越南語；近幾年來，有不少少數民族語言成爲國小學校的課程，並被用於中央、當地的廣播及電視台。因此，在新的情況下：

當越南少數民族族群之間的共居性、交叉性，快速地混居所產生多語複雜的狀態時，少數民族語言的保存、發揮，無論如何必須維持其功能。該因素以及其它因素，將爲了少數民族族群使用共同語言---越南語的順利進行，以及少數民族語言功能範圍的縮小，在此目的上提供一定的貢獻。

少數民族語言的保存、發揮，必須造出少數民族的每一種語言「多樣的統一性」或者「統一的多樣性」。原因是，由於一系列社會因素的影響，其中有

一個重要的因素，是共同使用一種少數民族語言的各小族群之間的地理距離，使一些少數民族語言的方言產生許多差異。在加上，越南政府第 53 議決，已允許越南各省的省委會，直接決定選擇某種少數民族語言的文字系統。此原因使少數民族語言的統一性更模糊，多樣性更加強。

3. 在國際化過程發揮英語所扮演的角色，但仍須在越南發展的過程和世界各國結交的關係發展範圍內，擔保越南語國家語言的功能與少數民族語言的族群語言的功能，以及其它外語的角色。

不能否認英語在越南全球化、國際化過程中的角色，不過，目前英語在越南是第一外語的狀態，是否會影響其它外語，是否影響越南語言功能的分佈，尤其是逐漸放棄少數民族語言的危機。因此，對外語來說，尤其對是英語，語言政策必須放在以下的關係裡：

在越南，英語只是一種外國語言，不過在世界上，英語扮演國際語言的角色。因此，若干問題是英語在越南的哪個位置。繼越南語之後，英語有沒有可能被公認為外交共同交際的語言〈主要語言〉？如果這種提出問題的方式被接受，英語當然成為必要的外語，而其它外語要隨著行業和使用者的需求進行教學的分布。





## Fish Naming in Taiwanese: Chiah siá<sup>n</sup>-mih hî, kóng siá<sup>n</sup>-mih ôe<sup>1</sup>

Oliver Streiter,  
National University of Kaohsiung,  
[ostreiter@nuk.edu.tw](mailto:ostreiter@nuk.edu.tw)  
Chhoà Éng-iok,  
National Taiwan Normal University,  
[chhoaengiok@gmail.com](mailto:chhoaengiok@gmail.com)

### Abstract:

Starting from the notion of **language death** and the dying of cultures worldwide, we reflect on how this topic is treated for the **endangered languages** of the **Chinese language family**. Linguistic misconceptions, national language policies and myths around the Chinese script and nation, suggest that this research topic is irrelevant, stipulating an empirically not established uniformity of Chinese languages. Using fish-names in Taiwanese, a still widely spoken, but in the future endangered language with different writing traditions and different degrees of literacy, we set out to investigate the actual range of variation under the influence of spatial factors, of the acquaintance of people with the objects named, of different political histories and of different writing traditions. In this paper we introduce this research by focusing on our research method, data processing and visualization techniques.

**Keywords:** Language-death, Chinese language family, Taiwanese, Fish-names, Writing, Regional Variations

## Introduction

### **Language Death in Taiwan**

Worldwide cultures and languages are dying at an unprecedented pace (Dressler 1988, Robins & Uhlenbeck 1991, Sommer 1992, Brenzinge 1998, Wurm 1996, 2001, Hagège 2000, Crystal 2002, Nettle & Romaine 2002, Abrams & Strogatz 2003,

---

<sup>1</sup> This research started in the framework of the undergraduate course “Linguistic Anthropology/Anthropological Linguistics” at the National University of Kaohsiung. We are grateful to all students and classmates that helped with the collection of data and their annotation. Thanks to Devi Natalia, Gūi Chì-iū, Leong Man I, Lōa Ú-sêng, Tân Chi-piān, Tiu<sup>n</sup> Chí-lêng, Tiu<sup>n</sup> Ngá-kun.

UNESCO 2005, Harrison 2007). In Taiwan, a still multilingual and multicultural society, this process can be observed, studied and potentially reversed. The extinction of cultures and languages in Taiwan began under the Qing Dynasty (1683-1895). During that time, the Indigenous population living in the plains on the west-coast started to adopt the languages and cultures of their Han neighbors. During the Japanese occupation of Taiwan (1895-1945), Japanese as language of education and prestige started to marginalize all other languages, Indigenous or Han, on the island. It is also at that time that the last fluent Plains Indigenous speakers of their languages such as Siraya could be heard in public. The aggressive colonial language policy of the Kuomintang, finally, enforced with Modern Mandarin Chinese a once foreign language on Taiwan as only language, to the extent that most Taiwanese languages, we estimate, might have gone extinct in 50 years. The once majoritarian language Taiwanese, also known as Holo-oe, will probably go extinct in 100 years unless fundamental changes in the society will stop and reverse the trend of non-transmission of the ancestral language.

### ***Consequences of Language Death***

There is no doubt among linguists and anthropologists, that with the extinction of an Indigenous language, a conceptual framework and very detailed classification of entities, processes, properties and relations within an ecological environment is lost, which probably required thousands of years to develop, not only under the pressure to survive, but also under the need to create a worth-living live based on notions of beauty, knowledge and mystery.

This *kowtow* of scientists to Indigenous languages stands in sharp contrast to how languages of the Chinese Language Family are approached in China, Taiwan and the Western World. Not only are regional Chinese languages notoriously referred to as 'dialects' of Modern Standard Mandarin, which is linguistically absurd, but the myth of the Chinese script as a tool through which speakers all Chinese languages should be able to communicate seems to imply that the death of a Chinese Language and it's replacement by Modern Standard Mandarin, as happening in China, Taiwan, Hong Kong, Singapore, Malaysia or Indonesia, would be a conceptually lossless process which only phoneticians should deplore. In addition to the myth of the Chinese script, there is the myth of the Chinese nationality, through which endangered languages in, for example, China are discussed as being synonymous with the notion of the languages of national minorities, c.f. Bradley 2005. The endangerment of language varieties within a 'nationality' are not raised as a topic, although language variations and their endangerment are empirical facts, linguists can and should investigate. Not

investigating them means a) to leave the definition of these notions to national or local political movements and b) to rely on the definitions and classifications provided by them.

To sum up, nationalist traditions in China and Taiwan and the need of Westerners to simplify a complex reality mutually nourish each other to the extent that linguistic distinctions of languages and dialects, different writing traditions in Chinese Languages and thousands of years of illiteracy of environment-studying farmers and fishers are done away with in a brush stroke, avoiding the enormous empirical work that actually should be done and, at it's end, would show how nonsensical such assumptions are.

We thus set out in this paper to pave the way to an empirical research, that tries to make linguistic and conceptual differences within and among Chinese Languages measurable and that tries to establish in how far such variation could be bridged by Chinese characters or by a standardized languages such as Modern Mandarin.

## Research Framework

### *Fish-naming: primary data*

In order to analyze the intricate relation between, naming, conceptualization, communication and writing in a Chinese non-standardized language, we concentrate on the naming of fish in Taiwanese with sporadic comparison to Standard Modern Mandarin. Fish has been chosen to study naming, as many Taiwanese today live in coastal areas or smaller islands, where fishing industry is still a main source of income and involves large segments of the population. In addition, even today, fish is the main source of daily protein for many Taiwanese, including city-dwellers and farmers, as their ancestors immigrated from coastal or coast-near areas in Hok-kian.

To elicit fish naming in Taiwanese we either visit fish markets and ask about the names of the fish sold there. These naming-events are videotaped. To indicate for the later processing which kind of fish is talked about, we either zoom in on that fish, or pointed in the video at that fish. In addition to the naming, this method informs us also about which fish occurs naturally in which parts of Taiwan.

As a second method, we use a photo-book of about 200 fish, we call here fish-types, i.e. kinds of fish. The photos in this fish-book have been taken in all parts of Taiwan on various field trips. Using this book, we thus ask for a wider range of fish-types,

including non-local fish-types, and thus extend our research, accessing the knowledge of people of fish that goes beyond their daily activities on the fish market. The naming events elicited by the fish-book are voice-recorded. In order to mark which fish is named, the researcher, in the dialog with the informant mentions a fish-number, marked with a sticker on the photo, .e.g asking: “And the name for fish 23?”

A third data-type, we use, are photos of written fish names, in Taiwanese and Mandarin we find in fish-markets, restaurants etc. in order to set up a database that will a) document variations in writings and b) the mutual relations between writing and naming. In this introductory paper, however we concentrate on fish naming.

A fourth data-type are photos of fish taken on fish-markets, showing us where which fish-type occurs naturally.

All three data-types are geo-tagged. Photos are generally geo-tagged with the help of a GPS-camera. Audio- and video-recordings are geo-tagged during the annotation by assigning each file to a place, the geo-references of which are known.



Figure 1: Elicitation of fish-naming on the basis of real fish (left) and a fish-book (right).

### **Data Processing: secondary data**

The primary research data are thus video- and audio-recordings of fish-naming and photos of fish and fish-name writing. The GPS-data contained in the photos, as well as the time of recording are extracted from the photos and stored in a database in order to match the GPS-data coming from different source in a Geographic Information Systems (GIS).

All other data are of textual types and stored in the same relational database. The

entities in the database link wherever possible back to segments in the multimedia data: Fish-types, e.g. 'eel', are linked to the segments of geo-tagged photos and videos showing eels. This way we can visualize a) how a fish looks like and b) where a fish can be found in Taiwan.

Fish-types are linked to fish-names, which are represented through a written form of the name, the fish-name writing, e.g. Taiwanese: Peh-oe-ji: *môa*. Fish-name writings can be writings we find on geo-tagged photos of products, shops or stalls. Through the GPS-data, we thus know where people write how which fish name. These fish-name writings are completed by our transcriptions in Peh-oe-ji or API/IPA of the fish-naming as attested through the audio- or video-recordings. These transcriptions of fish-naming are linked to the segment in the audio- and video-recording that document them, so that, for example in a web-page, each fish-name can be heard in different pronunciations according to which part of a map one clicks on.

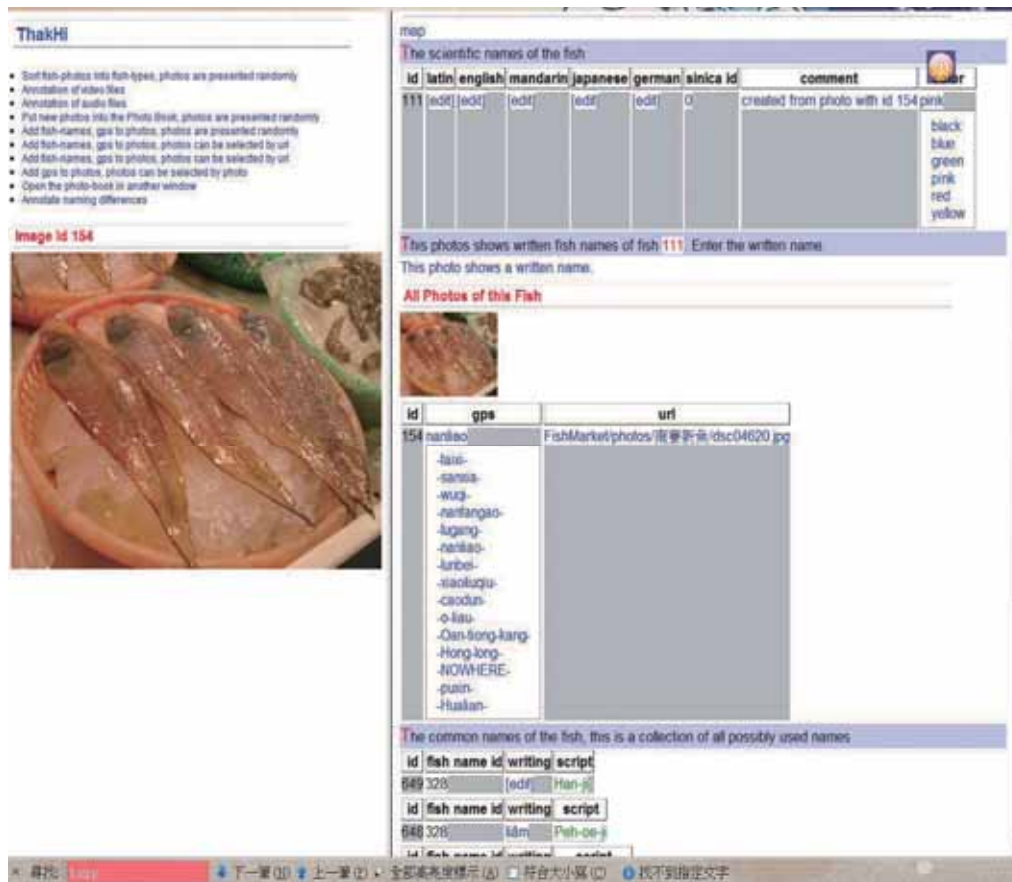
The textual data in the database can be step-wise extended to add linguistic categories (e.g. number of syllables, etymology) or conceptual categories (color-based name or form-based name) that characterize a fish-name. This way we hope to achieve in the long run a detailed understanding of the where and why of fish-naming. Thus not only fish-types and fish-names are geo-tagged, but also fish-name-properties. It thus will become possible to find out whether there are regions where color-based names are preferred over form-based names or the other way round. Geo-references, in addition help to distinguish different histories, in terms of the time since the first Han-settlings, e.g. Jinmen/Kin-mng, Penghu/Phe<sup>n</sup>-o, Taiwan West-coast, Taiwan East-coast, but also in terms of their political and linguistic histories. Kin-mennn, for example was not controlled by the Japanese and Penghu has no sinicized Austronesian population.

### **Annotation Interface**

The complex relations in the database are hidden to the researcher behind a web-based interface, which requires the researcher to complete tasks of reduced complexity. In addition, the web-based nature of this interface makes it possible for different researchers with different strengths or research interests to work together and jointly set up a rich database which neither linguists, anthropologists, information scientists or marine biologists could set up when working in isolation. We will show a number of annotation tasks completed through the interface below.

Figure 1 shows how a fish-type is created through the association of one or more photos with a fish-type identifier, here 111. This identifier can be then associated

with some scientific names (above), or local names (below). Photos not yet



geo-tagged can be associated the place where the photo has been taken (middle).

**Figure 2:** Association of fish types with fish-photos and fish-names.

Figure 2 show how segments of a video (left) can be associated with a fish-type. After that association, the transcription of the fish-naming in that segment can be entered into the database. Figure 3 shows a similar process for audio-recordings. In the right upper part recording segments are associated with fish types (which fish talked about) and the lower part with the fish-naming (which name is given to the fish-type). If the names already exist in the database, as simple click on the name will store this name as this naming-instance. Otherwise, the new fish-name is typed, from where it will also be stored as one possible fish-name of that fish-type.



Figure 3: Association of video-segments with fish types and fish-names.



Figure 4: Association of audio-segments with fish types and fish-names.

## Analysis and Results

In our data sampled so far, a fish-type has an average of 4 different names, with a minimum of 1 and a maximum of 16 names. 2403 naming events have been transcribed in 90 interviews held in 38 places. Informants produced an average of 27 fish-names for 22 fish-types, meaning that of 4 fish-types 1 is referred to by two names. 2 informants reported more than 200 fish-names, additional 6 informants reported more than 100 fish-names.

The differences of names are first visualized in fish-maps as shown in Figure 5. These maps are 'primary' maps as they show the informants' answers without any statistical weight nor a correction of informants' misnaming, which basically consists of reporting the name of another, probably similar fish. Although we correct misnamed

fish, wherever the correct answer is obvious through the association of the naming with another fish-type, the original answer is retained so as to allow for future research in the psychology of this naming event and the conditions that help in the correct recall of fish-types.

Different fish-names can result from different semantic types ('color' versus 'form'), different semantic values ('white' versus 'silver'), different combinations of semantic types (e.g. 'color-bodypart' versus 'size-bodypart', 'size-form' or 'color-size-bodypart'). The fish shown in Figure 5, shows a relatively stable semantic forms of the semantic type 'bodypart-form' and the semantic values 'skin-knife'.

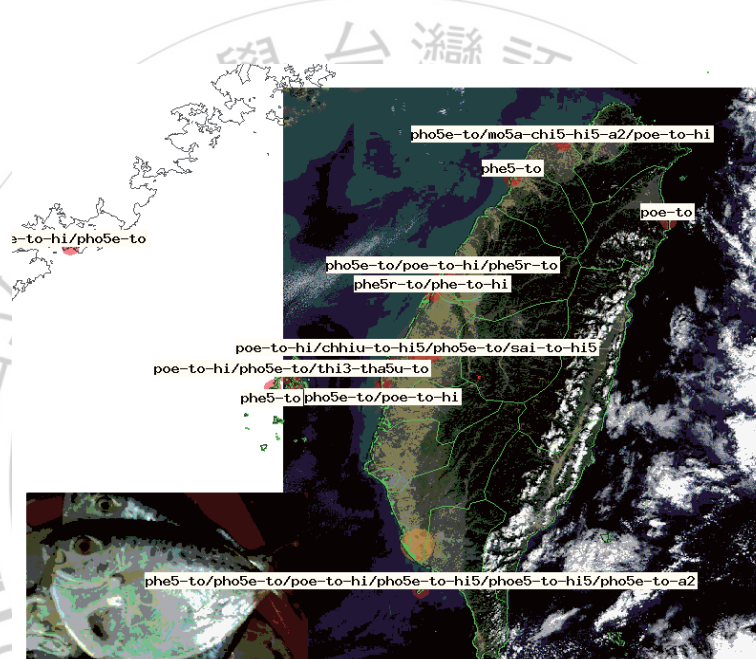


Figure 5: The distribution of names for 'phe-to'.

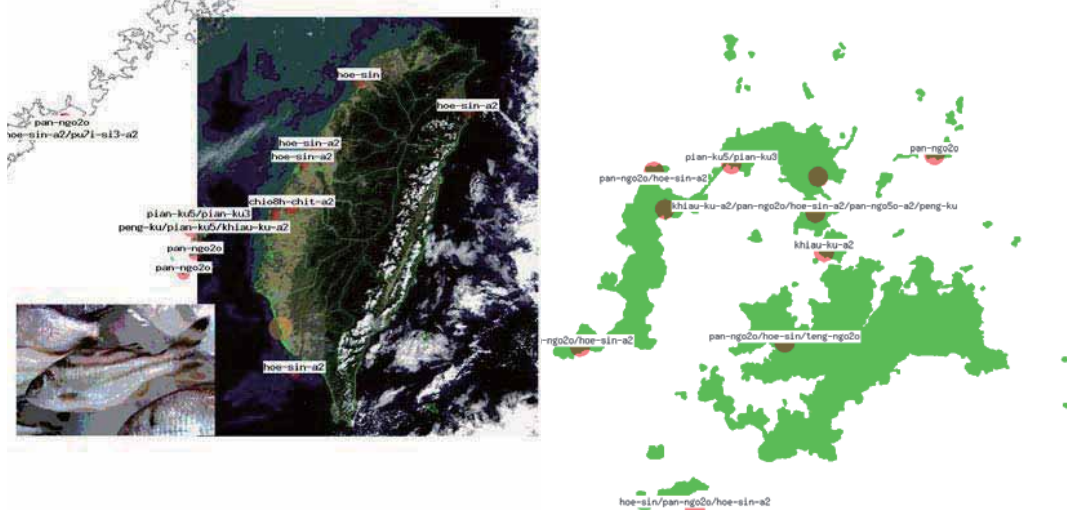
A major source of variation is the phonetic variation, such as /phe/phoe/poe/. Although these might not be different names as people understand the meaning of 'name', we consider them here, technically speaking different names, as long as their differences are not accounted by a factor in our model.

Nominal support of the form *Taiwanese: Peh-oe-ji: hî* (fish) or *Taiwanese: Peh-oe-ji: á* is another source of variation. These nominal endings can be relatively freely added in the forms  $-\acute{a}$ ,  $-\acute{a}-hî$ ,  $-hî$  and  $-hî-\acute{a}$  to the semantic component, in the same way as 'color' can be added to the word 'red' to form 'red color', or 'thing' can be added to the word 'little' to form 'little thing'.

Regional variations is what one would expect to find, such as exemplified in Figure 6. Here one supra-regional form *Taiwanese: Peh-oe-ji: hoe-sin-á/ hoe-sin* (*Taiwanese: Han-ji: 花身仔*, *Mandarin: Hanzi: 花身雞魚*, *semantic type: color-bodypart*, *semantic value: varied-body*) competes with a number of regional varieties, most of



which we still ignore whether there exists a writing in Taiwanese with Chinese characters, or whether there exists a Mandarin calque. What is obvious however is that neither one writing in Chinese characters nor one standardized Mandarin term can compensate for the rich linguistic heritage contained in these names.



**Figure 6:** The distribution of names for 'hoe-sin', left Taiwan-wide, to the right Penghu/Phe<sup>n</sup>-o.

Very particular are very regional, almost family-based names such as *Taiwanese: Peh-oe-ji: khiāu-ku-á* (semantic type: bodyform, semantic value: hump-backed). Such names raise the question of how and when fish-names are used for the different fish-types in different regional and economic settings.

Other examples show quite similar fish-types with very different naming patterns. While *Taiwanese: Peh-oe-ji: pe□h-chhiu<sup>n</sup>* (semantic type: color-form, semantic value: white-spear) is a name used systematically all over the island, *Taiwanese: Peh-oe-ji: o□-chhiu<sup>n</sup>* (semantic type: color-form, semantic value: white-spear) shows at least 7 different regional names.

Interesting in this case is the confusion of these two fish-types in Nantou county, a region relatively far away from the sea, where both fish receive the same name. In the case of *Taiwanese: Peh-oe-ji: o□-chhiu<sup>n</sup>*, one might also wonder how communication within Taiwan can work unless the fish-names are transparent. One might even ask why the communicative about these two fish is so different, why one fish-type has a Taiwan-wide name, while the names of the other fish\_type are limited to regions.

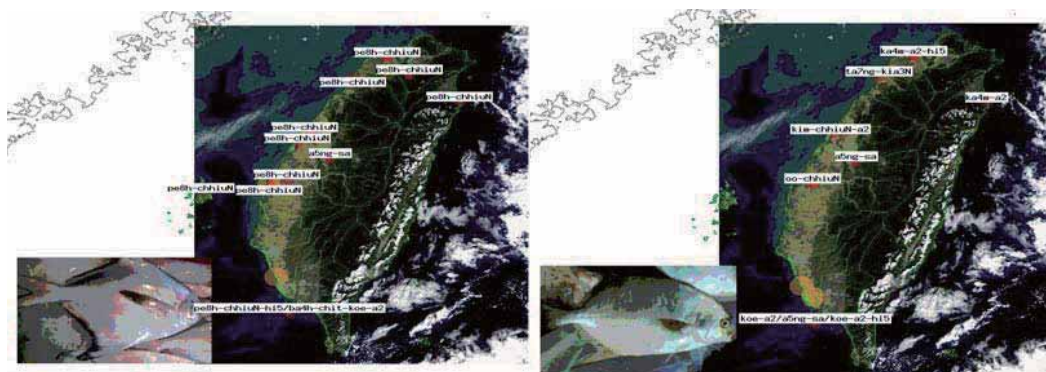


Figure 6: The distribution of names for pe-h-chhiu (left) and o-h-chhiu (right).

## Discussion

Being at the very beginning of this research, we notice that a very interesting and rich resource has been tapped. A great number of questions spring up that either can be tackled in this framework of geo-referenced naming events, while others require an extension of the framework in various directions. A few of these questions will be discussed here:

In this research framework, we will, for example, establish, what are the most significant cognitive categories involved in fish-naming are in terms of semantic types e.g. *colors* and their respective values, e.g. *red*. How important and rich such categories are may show the following table that contrasts *red* with *black*.

Table 1: Color-based fish-names in Taiwanese, red vs. black.

Red	Black
<p> <i>âng-ba-k-khong, âng-ba-k-liân, âng-ba-k-te-k-á,</i>  <i>âng-chhiah-chang, âng-chîm, âng-chio-h-pan, âng-chô,</i>  <i>âng-chu-kè, âng-chu-kòe, âng-giam-khong, âng-hî,</i>  <i>âng-kam, âng-ke-á, âng-keh-bé-keh-á, âng-kó,</i>  <i>âng-liân-á, âng-nih-loh, âng-nî-lo, âng-niû-á, âng-poá-á,</i>  <i>âng-sa, âng-sin-niû-á, âng-thiâu</i> </p>	<p> <i>o-á, o-âu,</i>  <i>o-bîn-ke, o-bîn-keh,</i>  <i>o-chhiu, o-chô,</i>  <i>o-hî, o-hî-kiân,</i>  <i>o-hî-piō, o-ian-thûi,</i>  <i>o-ka-bang, o-keh,</i>  <i>o-mng, o-po-á,</i>  <i>o-soa, o-tiá</i> </p>

These cognitive categories involve semantic transfer from what is not the sea to the sea, e.g. *hái-chháu* (sea grass), *hái-chháu-á-phê*, *hái-chia-h-pan*, *hái-chit-á* (sea carp), *hái-ke-chí*, *hái-koe-chí*, *hái-lē*, *hái-môa* (sea eel), *hái-tāi-á*, especially of

non-sea-related animals as *dog*: *káu-bú-hî*, *káu-chat-hê*, *káu-gām-á*, *káu-kí<sup>n</sup>-á*, *káu-thiâu-á* or *chicken*: *ng-be2-ke-a*, *ng-ke-a*, *gu5-ka2ng-ke-a*, *a5ng-ke-a*, *pe8h-ke-a*, *sa4m-ke-a*, *oo-bi7n-ke-a*, *ba4h-chit-ke-a*, *koe-a*, *ng-koe-a*, *su2i-koe-a*, *si-koe-a*, *pe8h-bi7n-koe-a*, *ba4h-chit-koe-a*.

Further questions will try to solve can only be listed here:

- Can fish-names be order into pieces of folk-taxonomies and in how far they correspond to scientific taxonomies.
- Are fish names in Taiwanese written or writable in Chinese characters?
- For which fish are fish names available in Mandarin Chinese, either as calque from Taiwanese or from dictionaries?
- Do Mandarin Chinese conceptual categories used in dictionaries match the conceptual classifications in Taiwanese?
- Does the naming of fish depend on the local availability of the fish?
- Do regional variations in fish naming correspond to local markets in Taiwan, e.g. patterning with the main regions in Taiwan North, East, South, West, or to different source of origin in Fujian, Taiwan?
- Which fish are commonly know, although not available on all common markets?
- Which fish show different names, although available on all common markets?
- Which properties of fishnames, e.g. transparency, taxonomy facilitate the recall of fishnames, which facilitate the recognition of fish-types?
- Which fish-types are confounded most frequently, can this be explained by fish-similarity only or is fish-naming involved as well?

## Bibliography

Abrams, D. M. & Strogatz, S. H. (2003). Modelling the dynamics of language death. *Nature* 424: pp. 900.

Bradley, D. (2005). Language policy and language endangerment in China. *International Journal of the Sociology of Languages* 173(2005), pp. 1-21.

Brenzinger, M. (1998). *Endangered languages in Africa*. Köln: Köppe.

Crystal, D. (2002). *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dressler, W. (1988). Spracherhaltung - Sprachverfall – Sprachtod. In: Ulrich, A., Dittmar, N., & Mattheier, K. [eds], *Sociolinguistics: an international handbook of the*

*science of language and society*. Berlin: Walter de Gruyter, 1551-1563.

World Language Mapping System. Hagège, C. (2000). *Halte à la mort des langues*. Paris: Editions Odile Jacob.

Harrison, K. D. (2007). *When languages die: The extinction of the world's languages and the erosion of human knowledge*, Oxford University Press, USA.

Nettle, D., & Romaine, S. (2002). *Vanishing Voices: The Extinction of the World's Languages*. Oxford University Press, USA.

Robins, R. H., & Uhlenbeck, E. M. [eds] (1991). *Endangered Languages*. Oxford & New York: Berg. Tyler, M. (2005).

Sommer, G. (1992). A survey on language death in Africa. In: Brenzinger, M., [ed], *Language death: Factual and theoretical explorations with special reference to East Africa*. Berlin: Mouton de Gruyter, 301-407.

UNESCO (2005). *Interactive Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing* now online.

[http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL\\_ID=18853&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=18853&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), retrieved 2010.9.10.

Wurm, S. [ed] (1996). *Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing*. Paris: UNESCO Publishing. Wurm, S. [ed] (2001). *Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing*. Paris: UNESCO Publishing.

# The Tombs of Taiwan's Mainlanders: Features of Memories, Power and Assimilation<sup>1</sup>

**Oliver STREITER**

National University of Kaohsiung  
ostreiter@nuk.edu.tw

**Chun (Jimmy) HUANG**

National University of Kaohsiung  
huangc20@gmail.com

**Yoann GOUDIN**

EHESS, Paris  
yoanngoudin@yahoo.fr

**Ann Meifang LIN**

Phillips University Marburg  
dunk5299@hotmail.com

## Abstract

*In this paper we discuss the development of tombs of Taiwan's Mainlanders under the aspect of a hegemony exercised by a minority that through its cultural products, such as tombs, has to maintain a distinction in order to consolidate the established power relations. The tombs of the ruling minority are also expected to provide semantic means by which the dominated culture can be reinterpreted as belonging to the dominant culture. After discussing the different ways how tombs can change when entering into contact with a new society, we analyze some feature of Mainlander tombs in order to understand whether, how and why they have been changed. Features that identified all Mainlanders were firmly established on tombs through the use of placenames. The positioning of the placename on the tombstone, however, was adapted to the Taiwanese tombstone style, in order to identify the Taiwanese and Mainlander placenames as if they would have had the same history and the differences in their content would be a variation of the placename type used by the Mainlanders. We further argue, that the positioning of the coffin above the ground, as exercised by many Mainlanders, was a feature that was incompatible with the Taiwanese Han cultures and was thus abandoned. Not completely abandoned by Mainlanders was the rectangular tombstone. Although island-wide many Mainlanders slowly adopted the rounded tombstone form, Mainlander elites established the rectangular tombstone as a marker of their identity, together with inscriptions that in their use are limited to specific circles.*

## 1 Introduction

### 1.1 Features of Tombs and Migration

Contrary to the grave, which is the space occupied by the deceased, the tomb, the structure built above the ground, is made for the living, to comfort their grievances, to interpret and give meaning to life and death, to rebuild disrupted social structures or to demonstrate or claim power, c.f. WATSON (1988); FREMBGENI (1989); LINDUFF (2009). All these functions of a tomb have specific, socially negotiated forms of expression, which vary through time and space and among different social and ethnic groups.

The experience of migration or diaspora leaves in general noticeable traces on tombs through the complex interplay of forms of expressions, called here *features*, of both the old and new culture. In general, this can be seen through the assimilation of some features of the new culture, marking however clearly through other features the belonging of the community to a different

<sup>1</sup>This research has profited from the Taiwan e-Learning and Digital Archives Program (TELDA) under which we received the grant 99-2631-H-390-002.



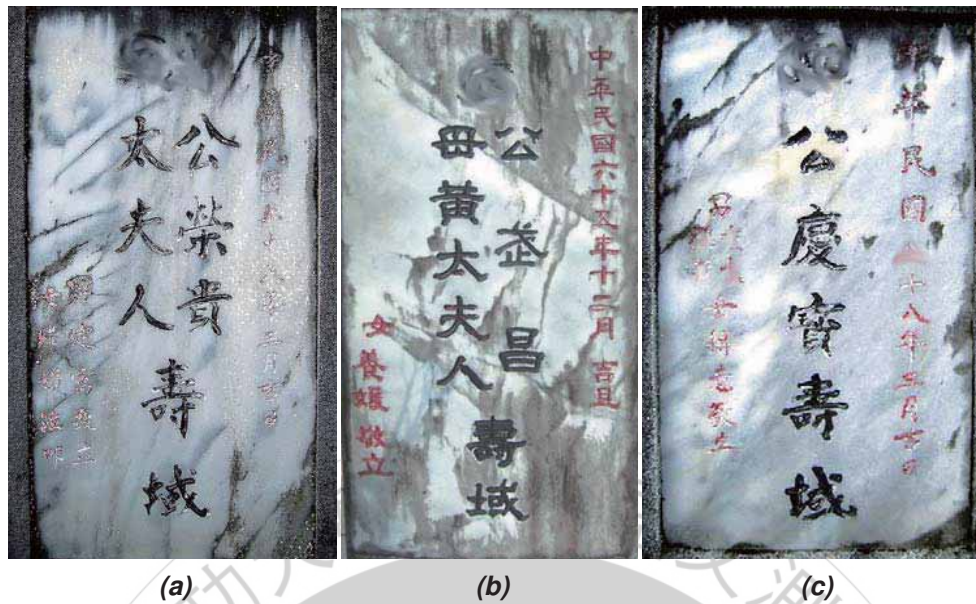
(a) Date, offspring, family name and family name in red. Date and offspring with the character 'shou'; in red. Only offspring with 'li' character 'li'.  
 (b) Date, offspring and family name in red. Date and offspring with the character 'li'.  
 (c) Date in red and family name and offspring in black, date and offspring with the character 'li'.

**Figure 1:** Tombstones in Ningbo, Zhejiang, China. Large squared steles manifest a complex combination of red and black. Both date, and offspring tend to end in 'li' (erected) and tend to be in red. The family names also tend to be red.

culture or a different social group. This marking of a difference might be achieved through *authentic features* traded from the culture of departure, *remembered features* and even *fabricated features*. The latter two features can have the function to mark the difference between the immigrants and the new society, e.g. with the aim to forge future alliances. To this latter type of feature belong especially features that articulate the notion and experience of migration as such. These features that neither the culture of departure nor the culture of arrival originally dispose of, index the bonding of people that shared this experience. In a previous publication, STREITER *et al.* (2008b), we could show, how the Mainlanders arriving in Taiwan developed a specific 4-character style of placenames, which can be understood as an example of an fabricated feature that articulates the common experience of migration.

Even if no feature of the new society is voluntarily adopted, the legal, geographic or climatic condition of the new surrounding, or the availability of materials or craftsmen in the new society might trigger some changes in how tombs are built, c.f. BENNINGHAUSEN (2005). Any scientific analysis of features of tombs of migrating groups must thus separate features that change without or without such external constraints in order to estimate their semantic content.

Of special interest, and barely studied, are the tombs of immigrants that claim superiority of their original culture, claim their cultural standard as general standard of the society of arrival and claim political and economic power. Would they adopt for their tombs features of the new culture, too, or would they simply reproduce the tombs in the style of their old culture? The



**Figure 2:** Mainlander tombstones from the Ningbo Tongxianghui graveyard in Taipei City. Date and offspring are red, the family name black. The character 'li' is only used with the offspring, not with the date. The formula 'shou cheng' matches with examples from Ningbo in China. The expression 'furen' is mainly used by some Mainlanders in Taiwan and can only occasionally be found on tombstones in Ningbo.

risk of the first strategy is to become indistinctive and thus no longer in state to limit the access to power to a specific ethnic group. The risk of the second strategy would be to consolidate a cultural distinction which would not allow to interpret the new culture as being essentially the same as the immigrants' culture. An alternative would be to initiate a process of creating a new culture with new features that in their combination mark a distinction but create a conceptual space in which both cultures can be understood as being essentially the same. Actually it is this what theories on cultural hegemony would predict to happen, c.f. GRAMSCI (2001); GOBLOT (1925); BOURDIEU (1979).

As this question is far too complex to be solved in this punctual contribution, we just try to provide some first basic data to test the suitability of method and theory. Using the ThakBong corpus, a digital archive of 20.000 tombs in Taiwan and about 5.000 Chinese tombs in China, Hong Kong, Hawaii, the US Mainland and Europe, c.f. STREITER *et al.* (2007, 2008a, 2010b), we will compare the tombs of Taiwan's *Waishengren/ Mainlander*<sup>2</sup> with those of Taiwan's *Holo* people and of Chinese migrants in other parts of the world. In addition, we compare different subgroups of Mainlanders<sup>3</sup>, in order to see how the social position of Mainlanders in the new society and the place of origin in China determine the main features of their tombs.

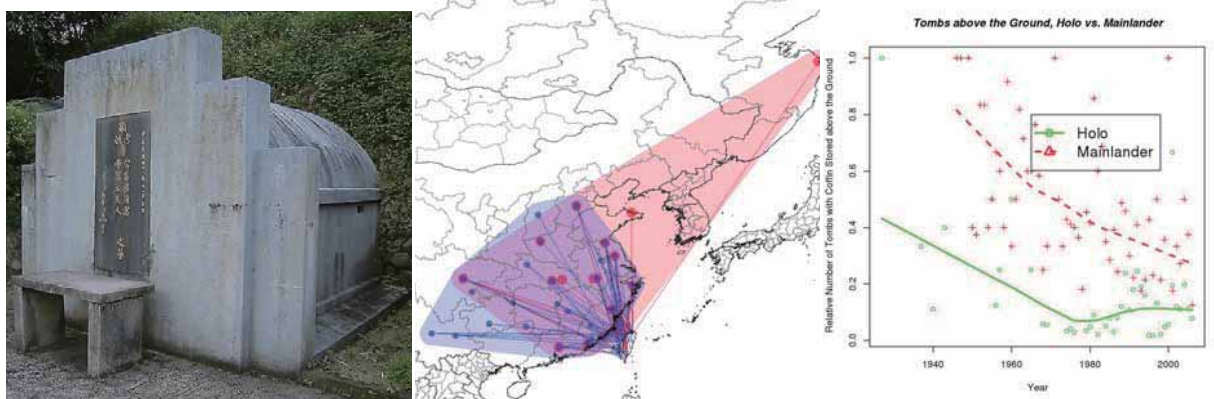
## 1.2 Features of Tombs and Taiwan's Mainlanders

The *Kuomintang*<sup>4</sup> retreat in 1949 from Mainland China triggered a massive migration of peo-

<sup>2</sup>外省人, Wàishěng rén, Gōa-séng-lâng

<sup>3</sup>Only tombs of Mainlanders not marked as Christians or Muslims are included in our analysis, to avoid the influence of additional factors.

<sup>4</sup>國民黨/中國國民黨, Guómíndǎng/Zhōngguó Guómíndǎng, Kok-bîn-tóng/Tiong-kok Kok-bîn-tóng



(a) Mainlander tomb with coffin above the ground, Taipei City. (b) Tombs styles and origin as marked on tombstones. (c) Holo and Mainlander tombs above the ground.

**Figure 3:**

Mainlander tombs in Taiwan with coffins stored above (red) or below (blue) the ground. Through the placename on the tombstone, the origin has been traced back to a place in China. Graveyards which impose a specific style of burial have been excluded from these data.

ple from different regions, different ethnicities and different religious beliefs to Taiwan. With their arrival they not only brought to Taiwan a new language, i.e. Standard Modern Mandarin, a new calendar, i.e. the Republican Calendar starting in 1911, new maps which showed Taiwan as part of China and a hatred the Japanese culture.

Province	Above	Below	p-value
Liaoning	1	0	
Hebei	2	5	
Henan	2	2	
Shandong	5	14	
Jiangsu	5	11	
Guizhou	0	4	
Anhui	3	8	
Hubei	3	5	
Sichuan	7	6	
Hunan	0	9	0.00391
Zhejiang	51	9	0
Jiangxi	0	2	
Fujian	1	4	
Guangxi	0	1	
Yunnan	0	3	
Guangdong	3	10	

**Table 1:** Coffin in Mainlander tombs.

This not only disrupted the traditions of how *Holo*, *Hakka*<sup>5</sup> and Indigenous People set up their tombs in the choice of form, script, language, time indications and placename specifications, c.f. STREITER *et al.* (2010a), but forced Mainlanders themselves to develop styles for tombs and tombstone inscriptions that suited the general political as well as local situations. Such a process of finding new and agreed forms of tombs is relatively slow, as it relies on the subconscious negotiation of many agents. Only top-down processes, such as legal regulations on the form of burial, c.f. TREMLETT (2007), or economical constraints, such as the price for ground, could accelerate such negotiations. Surprisingly, we can observe today, that the great variety of early Mainlander tombs has been channeled into a few forms, most of which are now conceptually more compatible with the majority of tombs on the island. This conceptual similarity, however has become not only possible through the adaption of Mainlanders to Taiwanese tomb styles, but also through the disruption of conceptual frameworks that once dominated the island and had to be given up or adapted when forced to cremation and the storage of bodily remains in bone-ash towers<sup>6</sup> or family urn-houses.<sup>7</sup>

<sup>5</sup>客家/客人, Kèjiā, Kheh-lâng

<sup>6</sup>寶塔/納骨塔/靈骨塔, línggūtǎ, lêng-kut-thah

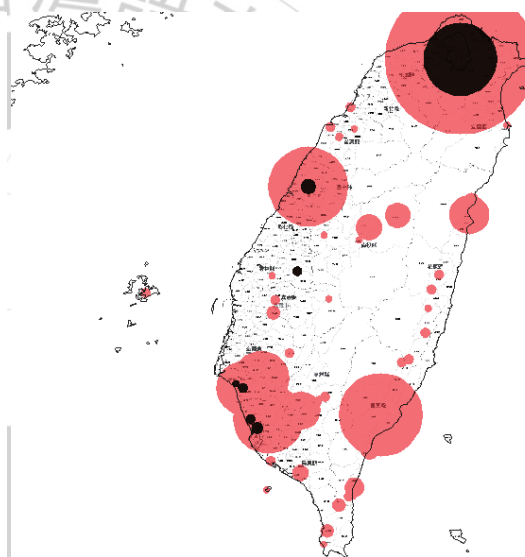
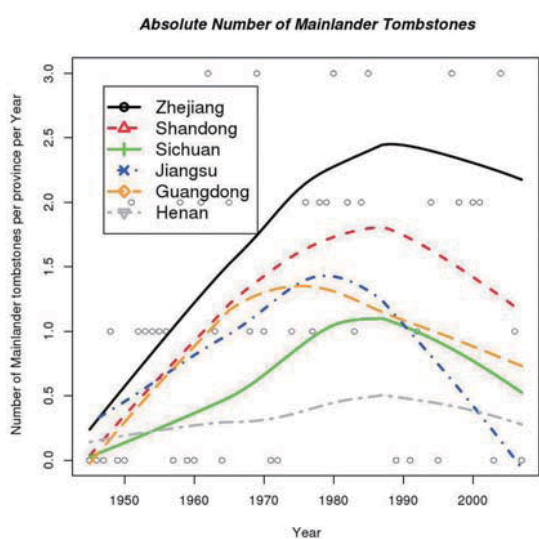
<sup>7</sup>This second, parallel process will be subject to future studies



## 2 Features of Mainlander Tombs

### 2.1 Place of Origin: Trading features

When trying to understand the development of the tombs of Taiwan’s Mainlanders, one has to acknowledge that there are regional differences, a) in the form that tombs have traditionally been built and b) in how traditions have been traded through Mainlanders in Taiwan. An example of the first distinction, i.e. the style of tombs in different provinces of origin, is the distinction of storing coffins in or above the ground. Although this distinction might sometimes difficult to make, the data included in this analysis contain relatively clear cases where the coffin is either buried and covered with earth or where it is stored above the ground with a structure build around it. As unclear data have been removed, our analysis relies on relatively small numbers yet.



(a) Number of Mainlander tombs per year (b) The distribution of the expression 'furen' that mark the province of origin on the (black) on Mainlander tombstones (red). Mainlanders from different provinces trade their origin differently. The black spots concentrate in respective density in places of administrative and economical power.

Figure 4: Province of origin and social position in Taiwan. Two interrelated factors.

As Table 1 shows, to build tombs above the ground seems to be a particular practice of Mainlanders from Zhejiang (浙江, Zhèjiāng, Chiat-kang) more than of Mainlanders of any other province. Tombs like that shown in Figure 3 a) seem to celebrate this tradition despite the fact that such tombs runs counter to all traditions and conceptions related to burials as cherished by the Taiwan *Hakka* and *Holo* communities. The storage above the ground as practiced by Mainlanders might lead to the mummification of the corps, which is actually the opposite of what is intended by a first burial by the *Hakka* and *Holo*, who want the corps to decompose so that the bones can be recovered for the practice of Second Burial<sup>8</sup>. The association of above-the-ground tombs with mummification finds support in an ethnographic report documented in HUANG (2010): When the informant, XU Ling-mei, a 52-year old second generational Zhe-

<sup>8</sup> 撿骨/洗骨, Jiàngǔ/ Xǐgǔ, Khioh-gut/Se-gut

jiang Mainlander, recounted her unsettled feeling of rootlessness, i.e., finding neither Taiwan nor China as her real "homeland", she referenced the Chinese/Zhejiang belief of *daolushi* (road-finding-zombi)<sup>9</sup>. According to the belief, if one dies outside of her/his homeland, not only would her/his corpse not decay, but the corpse would one day find its way home once awakened by a Taoist priest.

We understand tombs as in Figure 3 a), as a willing or unwilling manifestation of the cultural and social separation between Taipei (台北, Táiběi, Tái-pak) Mainlanders and the majority of the people on the island. It thus comes as no surprise that these tombs did not develop into a normative tomb style, as Figure 3 c) shows, this practice was abandoned instead. When comparing different subgroups of Mainlanders, one observes that actually mainly soldiers used this practice. On graveyards of the elites in and around Taipei, this practice cannot be seen.

An example of the second distinction is how the belonging to a province in China is traded to the following generation. As Figure 4 a) shows, the number of tombstones which can be identified through a placename written on them with a province in China differ for each province. Provinces like Zhejiang and Shandong (山東, Shándōng, San-tong) not only have most tombstones with related inscriptions, but they also seem trade this origin as an identity feature into the following generations. Provinces like Sichuan (四川, Sīchuān, Sù-chhoan), Jiangsu (江蘇, Jiāngsū, Kang-so) and Guangdong (廣東, Guǎngdōng, Kín-tang), once almost equally strong in terms of the Mainlander population as the Shandong province do not seem to trade this origin as an identity feature. Tombstones with corresponding inscriptions of location seem to disappear with the last members of the first generation. This finding is again supported by the Zhejiang Mainlander XU's account in HUANG (2010), whose identity narrative indicates a Zhejiang-specific identity. For example, the Zhejiang Mainlanders in Taiwan show a strong preference of Zhejiang-to-Zhejiang marriages over marriages between a Zhejiang Mainlander and someone from other Mainlander groups, which is then preferred over marriages between a Zhejiang person and a non-Mainlander.

## 2.2 Place of Origin: Remembering Features

Beside the *traded features* of tombs there are features which are vaguely and probably incorrectly remembered. This memory-affected trading of features can be illustrated through the selection of red and black colors for the inscriptions of tombstones from Ningbo (寧波, Níngbō, Lêng-pho). A comparison of 'Ningbo' tombs in Taipei, mainly at the *Ningbo Tongxianhui Muyuan*, c.f. Figure 1, and tombs in Ningbo, Zhejiang, itself c.f. Figure 2, reveal some simplifications in the selection of these colors, which most probably are triggered from memory distortions, since, according to traditional theories on memory, e.g. BARLETT (1932), simplification and fabrication are two important features of memory distortions. In addition to these changes, we observe a standardization which works into the direction of filling gaps in the memory with something that makes tombs of a specific social group more similar. Thus, incomplete memories do not result in privately maintained random features but in socially negotiated replacements which create new meanings.

The usage of *furen* as an expression to refer to a married woman, as seen in the examples from Taipei in Figure 2a is another characteristics of some Mainlander tombs. As shown in Figure 4 b) this feature does not show on all Mainlander tombstones, but mainly on tombstones

<sup>9</sup>導路屍, dǎolùshī

in the important cities Taipei, Kaohsiung (高雄, Gāoxióng, Ko-hiông), Taichung (台中, Táizhōng, Tâi-tiong) and Tainan (台南, Tánán, Tâi-lâm). The lion’s share of tombs however can be found in Taipei and thus goes beyond the identification with the place of origin<sup>10</sup> and hints to the identification with a specific group of Taiwan’s Mainlanders. Actually, from the distribution of this feature, one can induce that the identification achieved through this feature is the identification with the ruling class, administering the island, the capital and the main cities.

Province	furen	ma/mu	p-value
Anhui	2	5	
Fujian	2	6	
Guangdong	5	3	
Guangxi	1	1	
Hainan	1	0	
Hebei	6	4	
Henan	2	6	
Hubei	2	6	
Hunan	4	1	
Jiangsu	19	4	0.0026
Jiangxi	1	4	
Shandong	6	3	
Sichuan	4	6	
Yunnan	1	1	
Zhejiang	18	17	

**Table 2:** ‘furen’ versus other reference to a woman.

From the few hundred tomb photos we have from Mainland China (Beijing, Ningbo, Wenzhou, Nanjing, Fujian (福建, Fujian, Hok-kian), we find the expression *furen*, as the tombs above the ground, only in Wenzhou (Zhejiang). One of the very few tombs showing the expression *furen* is a tomb from 1989, built in the form of a Ming dynasty tomb, thus claiming power and cultural superiority through ‘authenticity’.

When comparing the usage of the expression *furen* to alternative references to a married woman, such as *ma* or *mu* across different provinces of origin, we see that Mainlanders from the provinces Zhejiang and Jiangsu use this expression most frequently. Jiangsu, in addition, shows a significantly high percentage of this usage. Again this feature seems to be linked to the

topic of power and influence. Mainlander of both provinces have ascended to become Premiers of the Republic of China, i.e. HAU Pei-tsun from Jiangsu and CHEN Cheng from Zhejiang. CHI-ANG Kai-shek himself was from Zhejiang, his ancestral home in Jiangsu. In addition, if Zhejiang is associated with the center of power among the Mainlanders, this would explain why the identification with this province is not declining after 1980 as for the other provinces. The decline of the province Jiangsu, however would need further explanation.



(a) Tomb, general view.

(b) Tombstone.

**Figure 5:** A Ming-style tomb in Wenzhou (Zhejiang) from 1989 showing the expression ‘furen’. Here also, the expression seems to coincide with ambition and power and the use of tombs as operational device.

<sup>10</sup>Although tombstones written in Chinese characters share a common vocabulary for the reference to places, times and men, the expressions referring to women seem to vary locally and probably with the ethnicity and the spoken language. In Taiwan, the expression 媽 (mā) and 母 (mǔ) thus show different geographic and ethnic distributions. The tombstones in Hawaii, mainly from Taishan (Guangdong) use mainly the expression 太君 (tài-jūn).

### 2.3 Place of Origin: Forgetting Features

Some tomb features from the place of origin are simply forgotten. They may be so tiny that no-one ever paid attention to them and that they can be easily replaced by features of the tomb-model provided by the new culture. The usage of the character *li* may here serve as an example. This character is used in Ningbo in two positions (date and offspring), a fact that probably escaped observations. As a consequence, the new Ningbo tombs show the usual pattern we find in Taiwan, i.e. using the *li* only with the offspring. We thus have a 'Taiwanization' of a Mainlander tomb that nobody may be aware of, not even Mainlanders themselves. But there might be more implied by this minor change. In our future research we thus, will try to find out whether with this passage from *li* to markers like *dan* or *xiu*, Mainlander tombs also changed their conceptual framework from tombs that are erected once and for all, to tombs that like the Taiwanese tombs are constantly re-opened or rebuilt. If this is the case, this would mean that Mainlanders switch from a restricted framework to a more expressive framework which allows to interpret all occurring markers.

### 2.4 Articulating the Place of Origin: Adopting Features

While the tombstones in Figure 2a do not show a placename, and thus followed a tradition in Mainland China that tombstones either do not show a placename or, if they do so in the rightmost column of the tombstone, tombstones in Taiwan, as many other places where people from China migrated to, frequently show a placename, which in all these places but Taiwan is the ancestral hometown or *jiguan*<sup>11</sup> in China. As mentioned above, Mainlanders discovered this feature and modified the placename into a 4-character name in order to mark a specific Mainlander identity.

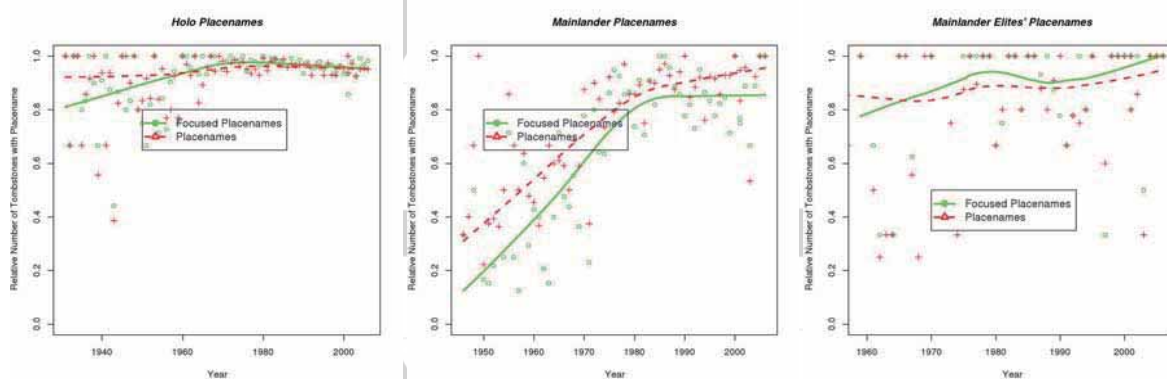
The overall composition of the tombstone however was made more similar to the usual Taiwanese style by moving the placename from a marginal right column into the focus position at the top. The graphs in Figure 6 show that the adoption of placenames and the adoption of placenames in a focus position was a parallel movement. This means that the newly created placenames appeared mainly in the focus position, to avoid in Taiwanese eyes 'awkward' compositions of tombstones as shown in Figure 6 a). Such compositions would make Mainlander tombstones look very different from local tombstones. By moving the Mainlanders' *jiguan* into the focus position, the placename was structurally and conceptually equated with the placenames on Taiwanese tombstones. A placename like 台南 (Tainan) as found on *Holo* tombstones could thus be interpreted as an abbreviation of 'Taiwan Tainan', re-integrating the implicit concept of 'China' into the conceptual framework. It is thus an example of how the dominating culture provides a framework which reinterprets the dominated culture as being essentially the same as the dominant culture. Actually, we claim as a working hypothesis, that the placename of tombs in China and of Mainlanders, on the one hand, and the placenames in Taiwan, on the other, are not the same and do not have the same history. Placenames in China and those of Mainlanders, we hypothesis, developed out of a person-field that ended in *ren* (man/person/human), meaning for example, 'a man from Shandong'. Placenames on Taiwanese tombstones as found today had their origin in the time of the Japanese occupation, c.f. STREITER *et al.* (2010a) and to a large extent developed, we hypothesis, out of the references to the government and dynasty,

<sup>11</sup> 籍貫, jíguǎn, chèk-kòan

e.g. 皇清 (huáng qíng) and the refusal to write 皇日 (huáng rì) or 皇民 (huáng mǐn) on their tombstones.



(a) Mainlander, marginal (b) Mainlander, focused 4- (c) Taiwanese, focused 2-  
placename. character placename. character placename.



(d) Holo, focused place- (e) Mainlander, focused pla- (f) Mainlander Elites, focused  
names. cenames. placenames.

Figure 6: Articulating and Focusing a Place Name.

The tombstones in Figure 2a still show another particularity which is typical for Mainlanders. The rectangular tombstone form, that can be seen also in Ningbo, c.f. Figure 1, opposes the rounded tombstone form which is dominant in Taiwan. The rounding of tombstones is thought to improve the properties of the tomb in the framework of the *Chinese Geomancy*<sup>12</sup>. According to this belief, corners are thought to block the flow of *Energy*<sup>13</sup>. As the aim of the tomb in the Chinese world, however, is to make the *qi* of the tomb’s *Fengshui* available to the offspring, rectangular tombstones oppose to the very function of tombs.

Square tombstones are certainly more easy to produce and might therefore prevail in rural China. In addition, the *Fengshui* of tombs of young *Kuomintang* soldiers’ was not important as they had no offspring. Accordingly, many of them were buried with a rectangular tombstone. Ultimately however, this feature seems to have turned into a feature adopted as identity sym-

<sup>12</sup>風水, Feng Shuǐ, Hong Sui

<sup>13</sup>氣, qì, ki

bol, by Mainlander elites, contrary to, for example, Mainlander soldiers, c.f. Figure 7. Huge and bulky these tombstones mock the poor men's attempt to improve their meager *Fengshui* by carving corners round. Other than the poor men's tombs, these elitarian tombs are located in places of such a marvelous *Fengshui* that marginal optimizations can be generously ignored. These tombstones thus demonstrate the political and economical power to erect tombs in sites with island-wide the best *Fengshui* while everywhere else grunge graveyards are shut down and people forced to store the remains of their ancestors in bone-ash towers.

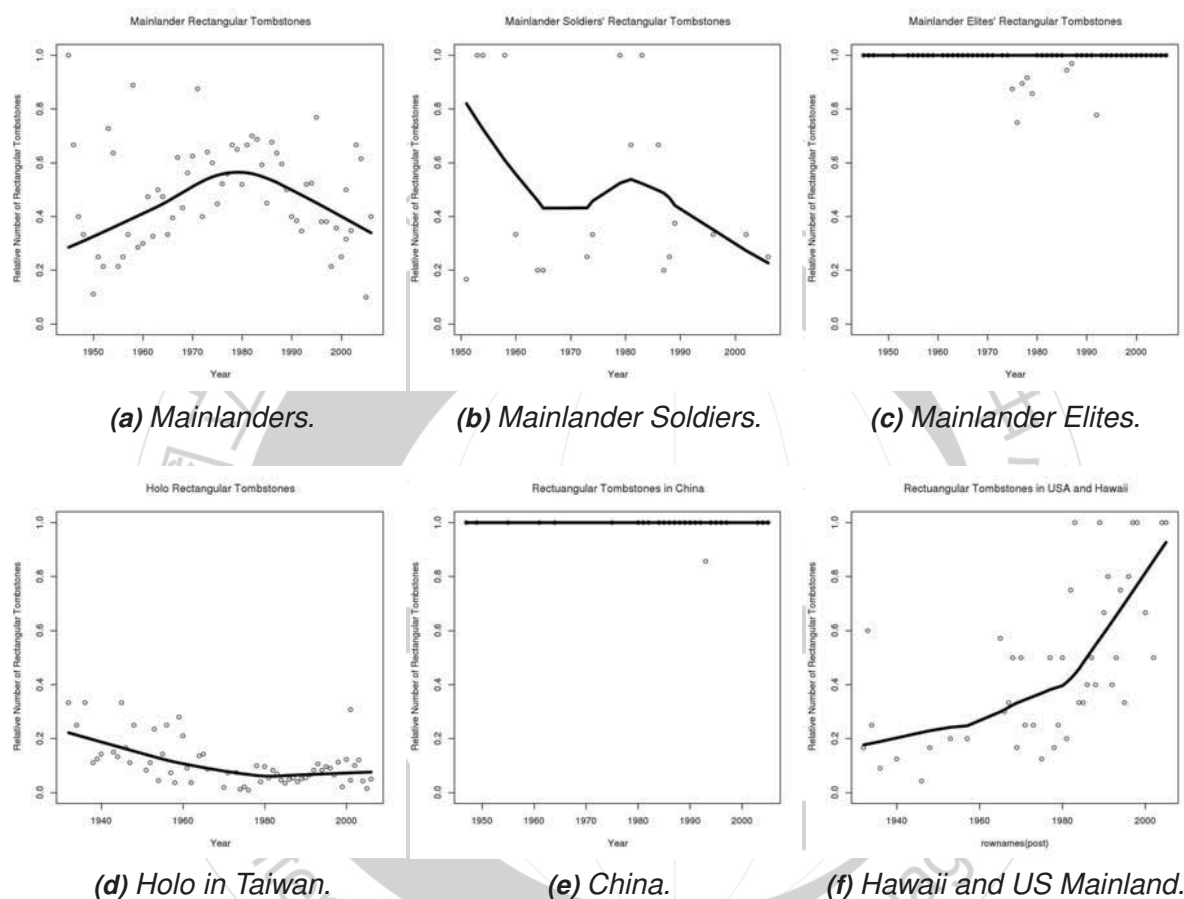


Figure 7: Rectangular versus rounded tombstones.

### 3 Discussion

Tombs and tombstones of Taiwan's Mainlanders, we expected, would not only show features of both cultures, but add to them certain *fabricated features*. The selected features and their combination however is not random but is the result of a careful process which aims at a) the maintenance of the status of a minoritarian ruling class, and b) at the creation of coherence and a conceptual overlap with the existing tomb styles and tombstone inscriptions found in Taiwan. However this coherence and overlap are not balanced. The new Mainlanders tombs provide an interpretation for the Taiwanese tombs and not the other way round, with the aim to reinterpret taiwanesity and indiginity as being essentially Mainland Chinese. Therefore, features that cannot be merged are removed, e.g. the coffin above the ground. Similar features like the placenames

of Mainlanders and Taiwanese are identified structurally, i.e. by moving the placename in the Taiwanese position. The conceptual framework for the interpretation of placenames, however, is claimed by Mainlanders by using a longer placename, which reintroduces the concept of China and the structure China/province/county into the conceptual framework. As mentioned before, 'Tainan' thus becomes the implied 'China', Province 'Taiwan', City 'Tainan'. Similarly the 'new' Taiwanese calendar, which the Taiwanese conceded to use and which is marked 'Minguo' on most Taiwanese tombstones, is marked as 'Zhonghua Minguo' on many Mainlander tombstones, providing again the standard interpretation of 'Minguo'. Even though the traditional Chinese Moon Calendar is used frequently by Taiwanese, this requires an marker of an era, as the Calendar repeats every 60 years. Thus when 'Minguo' is used as marker of the era, it becomes also subject to the reinterpretation process.<sup>14</sup> Where the Taiwanese tombs had a framework that allowed to interpret Mainlander tombs, such as through the rich 'jian', 'dan', 'xiu' classification of temporal indications, Mainlanders switched to the more inclusive framework.

To sum up, it thus seems that tombs not only reflect the process of migration, but also the struggle for hegemony. The research method we applied here, i.e. the combination of quantitative and qualitative analysis based on an digital archive of tombstones has shown to yield important details which otherwise no one might become aware of. As such trends and tendencies which show up in the data collection cannot be explained by voluntary actions of single person, new models are required to explain such relatively homogeneous developments. A first step in this research would be to identify the different agents, e.g. masons, *Fengshui* masters, priests and to describe and delimit their respective influence.

Our initial statement proved to be correct. Tombs are not built for the dead. In our example, however, not the interpretation of death and life lie at their heart, but the struggle for an interpretative framework that subdues other frameworks and nevertheless remains for future manipulations under the custody of those who share the same roots.

## References

- BARLETT, F.C. 1932. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. New York, USA: Cambridge University Press.
- BENNINGHAUSEN, R. 2005. Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels: Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei. *Pages 247–288 of: LANGER, R., MOTIKA, R., & URSINUS, M. (eds), Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Frankfurt a. M., Germany: Peter Lang.
- BOURDIEU, Pierre. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. collection Le sens commun. Paris: Éditions de Minuit.
- FREMBGENI, J.W. 1989. Religious Folk Art as an Expression of Identity: Muslim Tombstones in the Gangar Mountains of Pakistan. *Muqarnas*, **15**, 200–210.
- GOBLOT, Edmond. 1925. *Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*. Paris: Félix Alcan.
- GRAMSCI, Antonio. 2001. *Quaderni del carcere*. Collana Einaudi tascabili. Torino: Einaudi.

<sup>14</sup>In many rural areas of Taiwan the Moon Calendar is used without marker of an era. Whether this represents a tradition or a political statement will be subject to further studies. In Kinmen/Quemoy (金門, Jinmén, Kim-mâng), the marker is frequently reduced to 'Min'.

- HUANG, C. 2010. *Language Revitalization and Identity Politics: An Examination of Siraya Reclamation in Taiwan*. Ph.D. thesis, University of Florida.
- LINDUFF, K. 2009. Art, Death and the Interpretation of Mortuary Remains. *In: Art, Ritual and Religion: Material Culture and Spiritual Beliefs*, 13-14. Nov. 2009.
- STREITER, O., VOLTMER, L., & GOUDIN, Y. 2007. From Tombstones to Corpora: TSML for Research on Language, Culture, Identity and Gender Differences. *In: PACLIC21, 21st Pacific Asia Conference on Language, Information and Computation*.
- STREITER, O., GOUDIN, Y., & LIN, A. M.F. 2008a. Building a Corpus in Linguistic Anthropology: The Example of Thakbong. *In: Workshop on the relationship between the Distribution of Languages or Dialects in Taiwan and Racial Migration*.
- STREITER, O., LIN, A. M.F., YEN, K.R., HSU, E., WANG, Y.W., & GOUDIN, Y. 2008b. Place Names on Taiwan's Tombstones: Facts, Figures, Theories. *In: Workshop on the relationship between the Distribution of Languages or Dialects in Taiwan and Racial Migration*.
- STREITER, O., GOUDIN, Y., & LIN, A. M.F. 2010a. An Archeological View on Bentuhua: Taiwan's Tombstones in a Historical Perspective. *In: Seventh Annual Conference of the European Association of Taiwan Studies (EATS)*.
- STREITER, O., GOUDIN, Y., & HUANG, Ch. J. 2010b. ThakBong, Digitalizing Taiwan's Tombstones for Teaching, Research and Documentation. *In: TELDAP 2010 - The International Conference on Taiwan e-Learning and Digital Archives Program*.
- TREMLET, P.F. 2007. Death-Scapes in Taipei and Manila: A Postmodern Necrography. *Taiwan in comparative perspective*, 1(1), 23–36.
- WATSON, R.S. 1988. Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China. *Pages 203–227 of: WATSON, J.L., & RAWSKI, E.S. (eds), Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press.



A view from the mountains: A critical history of Lowlander - Highlander relations in Vietnam

**Oscar Salemink**

VU University Amsterdam

[o.j.h.m.salemink@vu.nl](mailto:o.j.h.m.salemink@vu.nl)

**Please do not quote or cite without permission from the author!**

*Abstract*

Much international scholarship on highland ethnic minorities in Vietnam emphasizes a fundamental cultural difference between Việt lowlanders and minority highlanders. According to this view, highlanders were politically and culturally largely autonomous until they were ‘pacified’ by the colonial state, assuming a fundamental cultural divide between lowlanders and highlanders. Postcolonial Vietnamese scholars, however, emphasize political unity between lowland and upland ethnic groups within the frame of the Vietnamese nation, with the state border as the most relevant spatial dividing line.

In both discourses lowlander Việt and highlanders within the national borders are also classified along a temporal axis (of advanced and backward, civilized and primitive). ‘Remote areas’ are conceived as the ‘natural’ abode of ethnic minorities, despite a historical reality of travel, migration, and re-settlement. Although recent critical scholarship has debunked cultural essentialism by looking at the role of the (post)colonial state in ethnic classification, the net effect of state action is to stress the essential difference between lowlanders and highlanders. In present-day ‘development-speak’, this notion of a cultural and geographic gulf to be bridged is brought out in expressions like ‘remote areas’ and underlies much current policies regarding uplands and minorities.

In this paper I would like to focus on historical *relations* between lowlanders and highlanders in the literal sense, meaning the relations connecting rather than dividing ethnic groups and geographic areas. I shall argue that local identities were profiled as a result of religious, political, economic and cultural exchanges during the precolonial, colonial and postcolonial eras. I shall especially focus on the effects of these exchanges in terms of leadership. Contrary to the view that local, ethnic leadership closed off ‘ethnic boundaries’, I shall argue that local leadership was actually *produced* through such ritual exchanges, against the backdrop of constant change. Only with the (post)colonial era did the governmentalization of exchanges and the territorialization of governance ‘produce’ not just the ‘hard’ ethnic boundaries through classification processes (cf. Charles Keyes), but also James Scott’s ‘impermeable’ borders. By debunking both nationalist historiography and culturalizing discourse, I open up space for new, critical insights into lowlander-highlander relations in the present.

## **A View from the Mountains: A Critical History of Lowlander - Highlander Relations in Vietnam<sup>1</sup>**

Oscar Salemink

### Introduction

In the summer of 1996, when I worked as Program Officer for the Ford Foundation in Vietnam, I met with Dr. Hoàng Xuân Tý who wanted to discuss a project proposal about 'indigenous technical knowledge' among upland minorities in Vietnam. A soil scientist working for the Forest Science Institute of Vietnam in Từ Liêm, Hanoi, Dr. Tý explained why he had become interested in the concept of 'indigenous knowledge'. Up until that point, the knowledge of (Highland) ethnic minorities was generally seen as backward [*lạc hậu*], primitive [*nguyên thủy*], steeped in superstitious beliefs [*mê tín dị đoan*] and their 'slash-and-burn' agricultural practices [*phá rừng làm rẫy*] were regarded as the main cause of deforestation (cf. Jamieson et al. 1998). From that perspective, widely shared by Vietnamese scientists, Government officials and media, development consisted of bringing science, technology and the superior civilization of the lowlander Việt to the Highlands. Dr. Tý recalled his years as a soldier fighting for his country, when he and his fellow soldiers could only survive in the mountainous jungles because local people taught them how to. Then after his studies in Hanoi he went back to the mountain areas and was involved in dozens of projects with the aim of lifting local ethnic groups out of their backwardness and poverty. But, Dr. Tý insisted: "All of our beautiful science and technology projects failed, while local people were successful in what they did. The trees that we brought died within one year, but the trees that local people planted still stand. Their local knowledge is much better than our so-called scientific knowledge; it is time that we come to the Highlands to learn instead of to teach." In the face of suspicion from scientists and other experts, the project was implemented with funding from the International Development Research Centre (Canada) and the Ford Foundation, and resulted in a number of publications and other projects in 'indigenous knowledge' in Vietnam (see Hoàng Xuân Tý and Lê Trọng Cúc 1998).

This anecdote serves to illustrate the complex and contradictory relationships between Highlands and Lowlands, between upland ethnic minorities and the majority Việt, through history. Much international colonial and postcolonial scholarship on highland ethnic minorities in Vietnam emphasizes a fundamental cultural difference between Kinh or Việt lowlanders and minority highlanders. According to this view, in precolonial times highlanders were politically, culturally and economically largely autonomous and lived undisturbed lives until they were 'pacified' by the colonial state. The fundamental divide, then, runs along ethnic and geographic (highlands – Lowlands) lines. Eager to deny the cultural divide-and-rule implications of colonial scholarship, Vietnamese historiography and ethnology tend to emphasize perennial political solidarity and unity between lowland and upland ethnic groups within the frame of the Vietnamese nation, while acknowledging and celebrating cultural diversity. In this view, the state border is the most relevant dividing line. That said, also efforts to stress national solidarity and other connections between ethnic groups are predicated on prior distinctions between Highlands and Lowlands, between ethnic minorities and ethnic majority, between ethnic(s) and nation.

However, the relation between lowlander Việt – who affixed their ethnonym to the country's name – and ethnic minority highlanders within the national borders are in both discourses also classified along a temporal axis (of advanced and backward, civilized and primitive, center and periphery), thus connoting a denial of coevalness to minorities (cf. Fabian 1983). Remote areas are discursively conceived as the 'natural' abode of ethnic minorities, despite a historical reality of travel, mobility, migration, and re-settlement, including migration of Việt people into upland areas. Although recent critical scholarship has tended to debunk cultural essentialism by looking at the role of the (post)colonial state in ethnic classification (Keyes 2002; Koh 2004; Pelley 1998; 2003; Salemink 2003; Taylor 2001), the net effect of the action of the state – as vehicle of the Việt-dominated nation – is to stress the essential difference between

lowlanders and highlanders. In present-day ‘development-speak’, this notion of a cultural and geographic gulf to be bridged is brought out in expressions like ‘remote areas’ or ‘*vùng sâu, vùng xa*’ and underlies much current thinking and policy regarding uplands and minorities, resembling a benevolent, postcolonial *mission civilisatrice*.<sup>2</sup>

In this chapter, however, I would like to zoom in on historical relations between lowlanders and highlanders in the literal sense, meaning the relations connecting rather than dividing ethnic groups, population groups and geographic areas. Assuming that formal ethnic identities were weak where local identities were strong in fluid situations, I shall argue that local identities were profiled as a result of religious, political, economic and cultural exchanges during the precolonial, colonial and postcolonial eras. I shall especially focus on the effects of these exchanges in terms of leadership. Contrary to the view that local or ethnic leadership closed off ‘ethnic boundaries’, I shall argue that local leadership was actually *produced* through economic, political and ritual exchanges, akin to Arjun Appadurai’s notion of the ‘production of locality’ (1996) against the backdrop of constant change, transformations, threats – brief: globalization *avant la lettre*. Only with the colonial and postcolonial eras did the governmentalization of exchanges and the territorialization of governance ‘produce’ not just the ‘hard’ ethnic boundaries through the classification processes that Charles Keyes (2002) speaks about, but also the impermeable borders that James Scott (1998) speaks of. By debunking both the nationalist historiography and culturalizing discourse in this manner, I hope to open up space for new, critical insights into assumptions concerning lowlander-highlander relations in the present age.

The main body of this chapter is devoted to the argument that the historical relations between lowland polities and various upland groups in precolonial times and at the time of the French conquest have been more substantial for the economic and political situation of these Lowlands than usually acknowledged. A third paragraph is devoted to the lowland-upland dynamics and international maritime trade in Đàng Trong (southern Vietnam, 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> C) and Đàng Ngoài (Tonkin 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> C), in which I argue that successful maritime trade in Đàng Trong was linked up with riverine and overland trade with the mountainous hinterland. This insight about the mountains as trade and contact zone leads me to draw an analogy with the South China Sea which has often been seen as a bridging rather than dividing water – a sea of commerce (Reid 1988), as a cultural crossroads (Lombard 1990), as an Asian Mediterranean (Lombard 1998; Sutherland 2003), or as porous border (Tagliacozzo 2007). A third section looks at the relations between Lowlands and uplands during the 19<sup>th</sup> Century under the Nguyễn dynasty, in which I argue that political and ritual leadership in the Highlands of what is now Vietnam was very much connected up with the position of such leaders in long-distance trade networks. A fourth section zooms in on the Northern Highlands and the role of the Đèo lineage during the early and latter days of French rule and their interest in the opium trade. In a fifth section I offer some more general reflections on the nature of Highlander leadership in precolonial times, arguing for a realization that Highlander leadership was largely based on connections with the Lowlands; and that lowland polities were also dependent on trade and alliances with highland leaders. Finally, I shall conclude that – akin to the ‘view from the sea’ proposed by Li Tana, John Whitmore and Charles Wheeler – the historiography and ethnography of Vietnam require a ‘view from the mountains’ in order to redress the nationalist and developmental notions about backwardness, remoteness and isolation produced by the modern state and eagerly supported by NGOs and other development donors.

#### Historical trade relations between Tây Nguyên [Central Highlands] and Đàng Trong [Southern Vietnam]

Many authors insist that the Vietnamese Highlands, surrounded by ‘Indianized’ and ‘Sinicized’ states on all sides (cf. Coedès 1948), constitute one ‘culture area’, contiguous with and similar to the uplands stretching from Northeast India, Bangladesh and Burma to the west, Yunnan to the north, to Thailand, Laos, Vietnam and Cambodia to the south and east (Kirsch 1973;

Wijeyewardene 1990; Michaud 2000; 2007; Jonsson 2005). In order to move the focus away from area studies specialisms that tend to project present-day sub-continental boundaries into the past, Willem van Schendel (2002) gave this region a proper name – ‘Zomia’ – in order to denote this area stretching across three subcontinents (South Asia, East Asia and Southeast Asia). James Scott (2009) re-cast this *Zomia* region as a zone of refuge from state impositions. Other authors were more modest in their geographical ambitions, just arguing against nationalist narratives in historiography and ethnography by speaking of ‘hill tribes society’ (Kirsch 1973), the South-East Asian Massif (Michaud 2000) or Montane Mainland Southeast Asia (MMSEA – cf. the series of international conferences taking place in Chiang Mai and elsewhere since the 1990s). While these authors convincingly debunk the nationalist narratives that lock ethnic groups up within national states by pointing at cross-border connections and commonalities, the emphasis on a common cross-border geographic and culture area has an unintended side effect of emphasizing difference and distance from lowland states and civilizations, thereby exoticizing uplanders as ethnic ‘others’ *vis-à-vis* lowlanders.

In earlier work I showed that historical cultural difference between and among Lowlanders and Highlanders and misperceptions of Highlander culture does not mean that this difference was absolute, nor that Lowlanders and Highlanders were naturally antagonistic, as was and is often assumed by outsiders (Salemink 2003). It does not mean that there was no contact or commerce, as trade has linked Highlands and Lowlands alike with international trade networks. Long distance trade connected lowland and highland places and populations, with important political and cultural effects both in Highlands and Lowlands. This is evident from the lists of (upland) forest products like elephant tusks, rhinoceros horns, beeswax, aloe and eagle wood and cinnamon, exported by lowland states – as recorded, for instance, in old reports and records of the Dutch East Indies about mainland Southeast Asia (Muller 1917; Buch 1929; Van Wuysthoff 1987). It is equally evident from the range of ‘imported’ prestige items like bronze gongs from Burma and jars from China that played a critical role in denoting political and ritual prestige in upland areas all over mainland (Maitre 1912; Bourotte 1955; Dournes 1970, 1977; Condominas 1980; Hickey 1982a) and insular Southeast Asia (Harrisson 1986; Li Zhi-Yan et al. 1993), but especially (sea)salt, a necessity for survival in the Highlands (Salemink 2003).

Despite the perception of perennial antagonism between Lowlanders who were organized in states, and Highlanders who remained marginal to lowland state centers, there has been a rich history of political contacts, especially between Cham and Central Highlanders (Po Dharma 1987). Until its defeat by the Vietnamese in 1471, Champa was a powerful ‘Indonesian’ Hindu state on the coast of Central Vietnam, and maintained well into the 18<sup>th</sup> century a reduced presence in the principalities of Panduranga (Phan Rang) and Kauthara, located in the present-day provinces of Ninh Thuận/Bình Thuận and Khánh Hòa. However, before its incorporation into the Việt polity respectively French empire, Champa consisted not only of the coastal Lowlands, but of parts of the Central Highland area as well – what Jacques Dournes has called ‘*Haut-Champa*’ (1970). Around the turn of the 19<sup>th</sup> Century many ruins, statues and other vestiges of this Cham presence still existed in sites like Kon Klor and Kodo/Bomong Yang (near Kontum); Yang Mum (near Ayun Pa in present-day Gialai province); Yang Prong north of Buôn Đôn in Dak Lak, close to the Cambodian border; and in the form of ‘treasures’ of Cham princes among Churu and Roglai groups in present-day Lâm Đồng (Dournes 1970; Hickey 1982a: 91-107). Aymonier (1890), Leclère (1904), Maitre (1912a), Bourotte (1955), Boulbet (1967) and Hickey (1982a) all recorded legends among Highlanders about the Cham and their overlordship. In a recent article Andrew Hardy (2009) draws attention to the ‘political economy of eaglewood’ in Champa and Vietnam and the importance of trade between Highlands and Lowlands for the lowland polities. Two decades ago Po Dharma surmised that the Nguyễn lords and emperors kept an autonomous Cham polity alive in order to use the Cham cultural and trade networks for extraction of precious forest products through trade (1987-I: 1974; 1987-II: 64 ff., 181), and pointed to the interdependence

and mutual influence – economically, politically, militarily, ritually – of lowland Cham and (Roglai, Churu, Koho) Highlanders (1987-I: 181).

When the Việt replaced the Cham as overlords in the Lowlands (1832), they soon became the dominant population through a process of systematic colonization by the establishment of military colonies, *đồn điền*. However, they usually did not venture as deep into the Central Highlands as did the Cham, and hardly attempted to settle in the Highlands. When the first Europeans arrived in Asia, they were not very much interested in the peoples living in the mountainous areas of mainland Southeast Asia. Commerce and conversion being the main motivations for their ventures, the Europeans contacted the better accessible lowland states, where the political forms of principalities and kingdoms and the civilizations based on wet rice cultivation in a way mirrored the European state of affairs. If the populations living in the mountainous areas bordering Laos, Cambodia, Vietnam (Cochinchina) and, still, Champa, were mentioned at all, it was in passing only.<sup>3</sup> When, for instance, the Portuguese Jesuit missionary Christoforo Borri in his “Account of Cochin-China” (or. 1631) spoke of “a ridge of mountains inhabited by the *Kemois*”, it was only in order to describe the borders of Cochin-China (Borri 1811: 773).

Similarly, when the Dutch East-Indies Company merchant Gerard van Wuysthoff related of his voyage in 1641/42 to the kingdom of *Lauwen* (Laos), he mentioned a place called *Phonongh*, to the east of Sambor and Sambock on the Mekong river in Cambodia. Chinese merchants would venture there in order to acquire gold, elephant tusks and rhinoceros horns (Muller 1917: 157).<sup>4</sup> Borri described the highlanders as a “savage people, for though they are Cochin-Chinese, yet they no way acknowledge or submit to the King, keeping in the fastnesses of the uncouth mountains, bordering on the kingdom of Lais [Laos]” (1811: 773). Van Wuysthoff, on the other hand, maintained that the *Phonong* were dominated by the Cambodians and the Cham (Muller 1917: 157). This difference of opinion may reflect the divergent goals of missionaries and traders: while the former tended to emphasize the Highlanders’ political autonomy from the courts in order to claim political space for missionary work, the latter would simply observe that they are part and parcel of the trade networks which connected the interior with the coastal ports.

Nevertheless, European observers were hardly interested in the mountain peoples of Indochina, for although the Highlands procured many of the trade items for the Asian commercial networks at the time, their produce was collected by the several courts and peddlers in the region, and shipped from ports in the Lowlands. Thus, until the middle of the nineteenth century, there were hardly any first-hand accounts by Europeans of the people inhabiting the mountainous parts of mainland Southeast Asia. Thus Richard, in his *History of Tonquin*, could write in 1778 that “travellers have never penetrated into the interior of the country [of Champa]” (Richard 1811: 768); and Crawford, relating of his embassy to the courts of Siam and Cochin-China in 1823, would mention the *Moi* in Cochin-China, “of whom little is known but their name, and that they are an uncivilized but inoffensive people” (Crawford 1967: 468).

At this point it is interesting to focus on the new historiography about the two Vietnamese polities of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries, that fought each other while both formally recognizing the authority of the Lê emperors. The northern part, known as *Đàng Ngoài* or *Đông Kinh* [Tonkin], was dominated by the *Trịnh* lords.<sup>5</sup> The southern part, known as *Đàng Trong* or Cochin-China, was ruled by the *Nguyễn* lords, and gradually expanded southward from the former Cham lands of *Thuận Quảng* into the Mekong Delta. Inspirations for the new historiography can be found in the synthesizing work by Anthony Reid (1988; 1999) and Heather Sutherland (2003; 2004) who look at Southeast Asia as a trading zone in which polities and economies are connected through maritime trade; in Victor Lieberman’s work (1993; 1997; 2003) on structural parallels in trade and state formation in (mainland) Southeast Asia and Europe which looks at mutual connections between states; in Eric Tagliacozzo’s (2001; 2002; 2004) and Willem van Schendel’s (2002) work on border areas as zones of contact, trade and smuggling.

These scholars move away from the 'statist' perspective adopted by nationalist historiographers or historians who almost exclusively focus on one country. Instead, they emphasize how political centers can become centers in wider field of contact. Rather than zooming in on the political centers, the 'margins' seem to come into starker relief to the effect that these do not seem to be so marginal after all. In his article 'Surface orientations', Keith Taylor (1998) argues for the recognition of the geographic, cultural and political diversity of historical Vietnam, and interprets key events in Vietnam's history in terms of regional competition. With these insights about political fragmentation, cultural diversity and trade as unifying factor at the back of our heads, recent work on the role of maritime trade in Vietnam's history acquires new relevance for the argument in this chapter.

A thematic section in the *Journal of Southeast Asian Studies* 37(1), 2006, highlights the role of the sea and the coast in various episodes and various places in Vietnam's history, in articles by Li Tana, John Whitmore and Charles Wheeler. In various ways, all three articles show how maritime trade influenced political and military balances. John Whitmore (2006: 121) shows how by 1400 "the old core of Đại Việt in the mid-river zone became integrated with the downriver coastal zone, and the cultural forces of each merged", underpinned economically by trade and culturally by the well-known myth of the 'upland fairy' Âu Cơ and the water dragon Lạc Long Quân. Charles Wheeler draws attention to the littoral character of Thuận Quảng beyond the lowland "bamboo pole" connecting two baskets (agricultural deltas). It was trade that sustained Đàng Trong against the odds when fighting a much more fertile and populous Đàng Ngoài. Wheeler (2006: 137) suggests that seaports like Hội An connected the maritime trade – with European powers as well as with other Asian lands – with the inlands through a river-based transportation system that linked downriver commercial centers with the uplands (see also Woodside 1995). In their contributions to the 1990 International Symposium on the Ancient Town of Hoi An, the Vietnamese historians Đỗ Bang (2006) and Phan Đại Doãn (2006) described how the maritime trade from Hội An was connected with riverine and eventually overland trade with the hinterland [read: the Highlands], listing products like sandalwood, eagle wood, cassia, ivory, and gold, which were procured in the mountains.

In other words, many of the goods that were exported from centers like Hội An were products of highland regions – usually forest products. In her contribution to the thematic section, Li Tana builds on her monograph *Nguyễn Cochinchina* (1998) in order to present 'a view from the sea' that emphasizes trade between and within riverine polities consisting of a religious center in the mountains, a political center in the alluvial plain, and a port city, all linked by waterways (Li 2006: 99).<sup>6</sup> Contra "the simple black-and-white story of nationalist historiography" (2006: 102) Li sketches "a different map of ethnicity":

"Situated among the different peoples along the Sino-Viet border areas, the Việt must have experienced both intensive and extensive ethnic mixing. These relations and interactions cannot be summarized in the simplistic nationalist paradigm of 'Việt' or 'Han' versus mountain peoples, but must have resulted from a long process of intensive interpenetration and absorption, after which more solid and rigid identities took shape in the modern period." (Li 2006: 100)

In her earlier monograph, Li also paid attention to the exchanges of goods taking place between Việt and uplanders (1998: 119-138), sometimes assuming the form of regular trade, sometimes of tributes, of tax collection or of raids and piracy. The trade objects that Việt traders brought to the uplands included ceramics, metalware and fabrics, but also (sea)salt (a much needed commodity for survival in the Highlands), fish sauce and dried fish, while forest products (rattan, precious woods, wax, honey, cotton cloth), animals (oxen, buffaloes, horses, elephants), animal products (elephant tusks, rhino horns, hides), and spices (cassia and cardamom) were traded downstream. Much of the trade in forest products was taxed, constituting almost 50% of the tax receipt for Đàng Trong in 1768 (Li 1998: 136). Another lively trade was the slave trade – usually associated with the slave markets in Phnom Penh and Bangkok, but according to Li equally important in Đàng Trong.<sup>7</sup> Much of the forest produce was traded overseas, generating profits that could buy

military hardware and technology for the struggle against the Trịnh lords of Đàng Ngoài. Thus mutual dependence not only produced rituals among the Việt of Đàng Trong that referred to the various ethnic groups that made claims to particular places, but it also produced shared experiences that led Li Tana to argue that the origins of the Tây Sơn rebellion up in the mountains near An Khê lie among a coalition of Việt, Cham, Bahnar and other groups, who resisted the increasing taxes as a result of the failing trade in the second half of the 18<sup>th</sup> Century.

In the mean time, the situation in Đàng Ngoài was vastly different. In his recent study *Silk for Silver*, about the trade between Đàng Ngoài and the Dutch East-Indies Company (VOC) between 1637 and 1700, Hoang Anh Tuan (2007) shows how the Trịnh tried to emulate the commercial successes of the Nguyễn in Cochinchina by inviting the then dominant trading power to open up trade lodges ('factories') in Phố Hiến and Hà Nội in the Red River Delta in order to acquire military hardware and know-how, and silver and copper in exchange for silk and ceramics. In contrast with Đàng Trong, then, the maritime trade with Đàng Ngoài did not involve highland products but commodities produced in the Delta. For a few decades the VOC was Đàng Ngoài's major trading partner until the VOC factories closed down by the end of the 17<sup>th</sup> Century. The trade was no longer profitable for the VOC who turned to competing regions, but Đàng Ngoài had also become less hospitable to trade because of the attitude of the Trịnh lords who tended to close Đàng Ngoài off from international maritime trade.

In conclusion I would suggest that it was the demise of trade – not just maritime trade but also inland trade via riverine and overland routes – in both Đàng Trong and Đàng Ngoài that weakened both Việt states to a point that both could surprisingly easily be overrun by a rebel army. In other words, it was maritime trade – and by implication the connections of the Lowland polities with the Highlands – that determined the fate of Lowland Vietnam.

#### The Nguyễn dynasty and the hinterland of 'Annam'

Vietnam was reunited by the Tây Sơn rebellion (1771-1802) and once again successfully pushed back a Chinese intervention. The Tây Sơn regime, however, was eventually defeated by a surviving member of the southern Nguyễn clan, Nguyễn Ánh. Nguyễn Ánh sought Siamese and French support against the Tây Sơn brothers, and was successful because of his clever coalitions. After his final victory in 1802 he changed his name to Gia Long, crowned himself emperor and founded the Nguyễn dynasty. His attempt to regularize and systematize his governance according to neo-Confucian doctrine was followed rigorously and rigidly by his successors Minh Mạng (1820-1841), Thiệu Trị (1841-1847) and Tự Đức (1848-1883) who began to make attempts to try to 'pacify' the Highlands by incorporating them into the Vietnamese polity. One example of such 'pacification' policies was the so-called *Sơn Phòng* or 'mountain defense' program in Quảng Ngãi and Bình Định provinces, which was started in 1863 under Emperor Tự Đức by mandarin Nguyễn Tấn, who recorded his strategy in 1871 under his title *le Tiều-Phủ-Sứ* [The officer in charge of pacification of minorities] and published in French as 'Phủ man tạp lục, la pacification de la région des Mơi' (1905). The *Sơn Phòng* – which continued an 18<sup>th</sup> Century Vietnamese mountain pacification scheme – combined the establishment of a strong military presence in strategic locations with the political incorporation of local chiefs in the Vietnamese administration, with establishing trade monopolies and with tax collection by so-called *các lại* or *thuộc lại*. Local chiefs were respected and often given a formal role in the administration of a territory as lower rank mandarin. The state supervised, monopolized and taxed trade, including items that Highland populations needed (salt) as well as highly lucrative highland forest products, like cassia (Nguyễn Xuân Linh 1973; Tiều-Phủ-Sứ 1905; Hickey 1982a: 182-184). After the establishment of their 'protectorate' in Annam the French started to dismantle the *Sơn Phòng* in 1898 (Brière 1890; Durand 1907). According to French sources, in the latter part of the 19<sup>th</sup> century the *Sơn Phòng* degenerated into a system of corruption and legalized swindle, creating unrest among Highland populations (Aymonier 1885). But a more likely reason for the dismantling was the use that the fugitive king Hàm Nghi made of the *Sơn Phòng* infrastructure to hide and resist during the so-

called *Cần Vương* [save the king] movement in the early years of the French colonization. In years to come, any unrest among ethnic groups in the hinterland was conveniently attributed to the Việt *các lại* who were depicted as unreliable and cruel swindlers.

Another example of incorporation was the tributary relationships that the Huế court established with various groups in border areas, mirroring its own tributary relationship with China's suzerain authority. For instance, the Jarai *Patao Apui* ('King of Fire') and *Patao Ia* ('King of Water') offered triennial tribute to the courts of Phnom Penh and Huế. These two 'kings' were powerful shamans with a religious and ritual status that was recognized by surrounding populations (Dournes 1977). As their authority was recognized by more distant Lowland courts the *Patao* acquired a political importance there which they did not possess within their own societies. They were mentioned as two 'kings' in various Vietnamese annals and manuscripts as the *Hỏa Xá* and *Thủy Xá*, princes of the small 'kingdom of fire' and 'kingdom of water', who exchanged gifts with the Nguyễn lords of southern Vietnam before the Tây Sơn Rebellion (1771-1802) which occasioned the reunification of the country (Lê Quý Đôn 1977). For our purpose it is interesting to note that around 1820, under the second Nguyễn emperor Minh Mạng, 'diplomatic relations' between the 'King of Water' and the court of Vietnam were re-established with a tribute and gifts of elephant tusks, perfumed wood, and other forest products. In 1831, a triennial tribute by the two Jarai 'vassal kings' was institutionalized, which took place in Phú Yên province, with the Emperor returning gifts of cloth and other valuable or ceremonial items. The exchange of gifts continued through the reigns of Thiệu Trị and Tự Đức, until the French took over the management of the relations with the Highlanders from the Court of Huế (Nghiem Thâm & Voth 1972; Dournes 1977: 109-122; Hickey 1982a: 121-189). This exchange of gifts institutionalized in the tribute not only had a political character – as the two *patao* were given the title of mandarin – but carried an economic aspect as well, given the – economic and ritual – value of the objects for the receiver. In other words, the exchange shored up the prestige within their own contexts for both the emperor and for both *patao*.

How the political relations between the *Patao* and the court in Huế worked out in practice became apparent in the attempts by Mgr. Cuénot, bishop of Qui-Nhơn in Annam, to establish a mission station in the Central Highlands, out of reach of the lowland mandarins at a time when Christianity was persecuted. In 1841, he gave a short description of the Cham, the Rhadé and the Jarai, which focused on the *Patao apui* (Master of Fire), who reportedly enjoyed unlimited prestige among the Jarai, and entertained tributary and commercial relations with the Court of Annam in Huế. The Vietnamese traders, whose rights were acknowledged both by the Jarai *patao* and the Court, were thought to be the main obstacle for missionary activity among highlanders (Cuénot 1841: 139-145). Cuénot's analysis turned out to be correct as the first attempt in 1842 to establish a mission station in Jarai territory failed when Vietnamese traders arrested the priests Duclos and Miche while their host, the *Patao apui*, did not intervene. Those Highlanders who had let them pass, reportedly Êđê, were rebuked by the Vietnamese authorities. The missionaries were brought to Huế, where they were held in prison, accused of rebellion with the help of Laotian soldiers. Sentenced to death, along with three other French priests, they were released in 1843 because of the military action of the French Navy. Their report reached Mgr. Cuénot, who published it in the *Annales de la Propagation de la Foi* (16, 1844: 89-105). This example (there are many more) tells us that there were extensive economic, political and cultural contacts between Highlanders and the Vietnamese state in precolonial times, and that Việt officials and traders exerted a distinct level of authority in the Highlands.

When Annam (Trung Bộ) and Tonkin (Bắc Bộ) were turned into French protectorates in 1883, the Vietnamese administrative system had already been crumbling in many regions, first of all in those Highland areas where the court only had tenuous authority. This is clear from the reports on the basis of a number of expeditions by military officers and others mounted from the colony of Cochinchina, beginning with the great expedition of the *Commission d'Exploration du Mekong* of 1866-68, headed by Doudart de Lagrée and by Francis Garnier (Villemereuil 1883;



Taboulet 1970; Valette 1996). From the 1880s until the killing of Henri Maître in 1914 a series of expeditions into the *'hinterland moi'* region were mounted from Saigon, under the leadership of military officers like Lieutenant Septans, Lt. Amédée Gautier, Captains Cupet and De Malglaive (who were members of the famous Mission Pavie), and Henri Maître; or medical doctors like Paul Néis, Jules Harmand and Alexandre Yersin.<sup>8</sup>

These explorers usually hired local guides who took the footpaths that were used for long-distance trade, both by highland traders and by Kinh peddlers, the *thuộc lại* or *các lại*. In many upland areas they found Kinh and/or Cham influence in the remains of a rudimentary administrative system or of the *Son Phòng* 'mountain defense *cum* trade system', e.g. among the Cau Maa, who used to pay tribute to the emperor in Huế *via* the Cham but shifted allegiance to the colonial administration (Gautier 1882; 1884; 1902-3). These footpaths also led them to the most successful traders who coupled economic success with political and ritual prestige. One example is the person known as *Patao*, whose fame as 'king of the Cau Maa' had reached Saigon by way of *các lại*.<sup>9</sup> *Patao* turned out to be a trader of Lao descent, who had settled down and gained influence in the area, and who was interested in trade with the French (Néis 1880: 22, 28). This *Patao* dominated the surrounding area and sought French protection against villages under Vietnamese rule. Later explorers described the same person – alternatively known as *Mesao* – as slave trader; the protection he sought against other villages turned out to be a scam to use French force against competitors as well as against relatives of slaving victims (Gautier 1882: 48-50; Cupet 1893, Yersin 1893; Pavie 1900, 1902; Maitre 1909: 56-61).

During the confused and effervescent times marked by the collapse of Vietnamese rule, the contraction of Cambodia, the incursions by Lao and Thai traders, slavers and soldiers, and the incursions by French missionaries and explorers, French observers noticed the existence of influential traders who acquired high status by virtue of their economic success in the long-distance trade, and of their – related – military prowess, especially in the capture and trade of slaves and elephants. In my 2003 monograph of the Central Highlands of Vietnam I called such local leaders 'Big Men', who were often in-migrants from Laos or lowland Vietnam. For instance, Gautier interacted with local leaders of Lao, Vietnamese, Chinese and mixed descent living with Highlanders, still maintaining a rudimentary Vietnamese administrative infrastructure that had been more elaborate in the past (Gautier 1882; 1884; 1935; Maitre 1912a: 463-4; Dubourg 1950). Usually, such 'big men' were very influential in one or even several villages by virtue of their position in the trade networks trade that linked uplands with Lowlands and Highlanders with Vietnamese, Laotians, Siamese and Chinese traders and polities. Their political and ritual status depended on their wealth, their military prowess, and their capacity for organizing feasts which would ensure their ritual primacy within their village. Their status was not hereditary and hence temporary – limited to one lifetime – and did not evolve into a formal ruling class, thus effectively creating the system of social oscillation and feasting that Thomas Kirsch described (Kirsch 1973; Hickey 1982b).

Thus, contrary to the French view of the *Montagnards*, they had not been 'isolated' before European contact. Rather, it was the French themselves who isolated the Central Highlands in order to establish their own influence in the area. In this respect, it is significant that the French forbade the – very rapid – transmission of messages through fire or sound signals (drums), with the suppression of the *Son Phòng*, thus effectively cutting off communication (Salemink 2003). This had to do with the fact that a number of these 'big men' had been the most outspoken opponents of French colonial penetration, as their political power was threatened or destroyed by the French. The same happened with their economic power as a consequence of by French efforts at controlling the long distance trade in the region (Maitre 1909:161-2).

The career of *Khun Jonob* aka Ma Krong is illustrative in this regard. Of mixed Lao-Mnong descent, Ma Krong controlled the capture and trade of elephants in the region surrounding the local center of Buôn Đôn (Ban Don) which is still a center of elephant domestication. At the time of the *Mission Pavie*, Ma Krong served as officer for the Siamese army which penetrated

east of the Mekong River, into the Central Highlands, earning him the Siamese title (not name) of *Khun Jonob*. Ma Krong initially opposed French penetration, because of his Siamese connections. French colonial administrators like Léopold Sabatier tended to suppress local ‘big men’ as rival contenders for power and as obstacles to colonial rule, but Sabatier made an exception for Ma Krong who became his ally as Sabatier eventually became Ma Krong’s son-in-law when Ma Krong’s daughter gave birth to their daughter H’Ni (Annie) in 1923. Sabatier used Ma Krong’s influence over the Mnong and Rhadé [Êđê] to improve the collection of the head tax. This tax, together with the considerable tax levied on the elephant trade, enabled Sabatier to establish an administrative infrastructure in the highland province of Darlac, financially independent from the colonial center. As the drawing and closing of the colonial border effectively diminished the international trade in elephants and other upland ‘products’, Ma Krong changed his career. In a twist of irony, as an ethnic Lao in-migrant in a Mnong village, he became the head of the (Êđê) customary law tribunal in Buôn Ma Thuột, and thus became a French official, dependent on a salary for his income.

#### The northern uplands

In a recent article Emmanuel Poisson (2009) shows that in the northern part of Vietnam the Vietnamese emperors from the 15<sup>th</sup> Century onward were obliged to rely on local, ethnic minority chiefs because of the lack of suitable *Kinh* mandarins willing to live in the ‘unhealthy’ mountains. Over time these chiefs assumed hereditary positions within the bureaucratic hierarchy of the Việt state, and later – in an ironic historical continuity – in the colonial state (Poisson 2009; 2004). After taking possession of the Red River Delta in the 1880s French colonial officers tried to pacify the Highlands of Tonkin as well. These areas were in great turmoil because of invasions by Chinese bands like the ‘Black Flags’ and to a lesser extent by in-migration of Hmong settlers (McAleavy 1968; Culas 2000 and 2004; Michaud 2000, 2007). It is useful to take a closer look at the policy which Galliéni and Pennequin developed in the *territoires militaires* of Tonkin, a very heterogeneous area from an ethnic point of view. Their ‘oilspot-method’ (*tâche d’huile*) – presently a widely used tactic by the International Security Assistance Force in Afghanistan<sup>10</sup> – combined military repression of the rebellion with the political and social organization of the region. First a fort would be constructed in a strategic site in the refractory region, from which the surrounding population would be militarily pacified. Then the infrastructure would be developed – roads, military posts and supervised markets constructed. When this area would be entirely controlled, a neighboring area would be pacified. Thus, this ‘structural pacification’ would spread like an oil spot. The political leadership in the area would be more or less respected, if the local leaders would formally submit to French authority. Local potentates would be left in power, if they agreed to submit nominally and not to bother the French. Colonel Pennequin defined the role of the French authorities as a restricted one, granting each race its autonomy and keeping a balance between the different interests of each race (De Lanéssan 1895: 56-112; Galliéni 1941: passim; Boudarel 1976: 137-140).

Let us take a closer look at two such local power wielders: Đê Thám (aka Hoàng Hoa Thám) and Đèo Văn Trí. In Vietnam’s nationalist historiography Đê Thám was an anticolonial hero, who resisted and outwitted the French in his home base of Yên Thế (Bắc Giang province) until his assassination in 1913. This account fails to mention that for most of the time since the French conquest of lowland and upland Tonkin, Đê Thám had an agreement with the French that he would leave them alone if they would leave him alone. Đê Thám was a Vietnamese general who in 1883 heeded king Hàm Nghi’s call to “save the king” and resist the French. In 1894 and again 1898 Đê Thám struck an agreement with the French who ceded him an area that he could rule as a feudal lord. When he broke that agreement in 1908, the French army went after him in Yên Thế and finally killed him in 1913. Đê Thám may have been a patriot and an anti-colonial resistance leader, but he was also a feudal leader who ruled over an area of 22 villages populated by different ethnic groups. In other words, political mobilization did not follow ethnic boundaries

and political leadership was not linked to national affiliation but on feudal conceptions of vassalage,<sup>11</sup> which sooner or later had to clash with modern colonial forms of statecraft.

The case of Đèo Văn Trí is still more instructive. Đèo Văn Trí was a Thái feudal lord who – in the words of Charles Fourniau – “extended his domination over a vast zone around Lai-châu largely flowing over into the traditional border between China and the empire of Annam” (Fourniau 1989: 87). It was after all a normal pattern under the Nguyễn dynasty that “marginal groups [were subjected] to tribute while the control by the mandarinal administration was exercised via the intermediary of customary chiefs” (Nguyễn Thế Anh 1989: 186). The prelude to Đèo Văn Trí’s rise to power was the incursion of the ‘Black Flags’, remnants of the Taiping rebels in China who crossed into Tonkin in the 1860s and doubled as ‘pirates’ and as mercenaries for the Vietnamese court in their dealings with refractory ethnic groups in the mountains (McAleavy 1968). This cemented Đèo Văn Trí’s position as vassal ruler of *Mường Lai* [the Lai fief] with his seat in Lai Châu. After the French imposed their protectorate over the remainder of Vietnam (Annam and Tonkin) in 1883, the regents of the Huế Court revolted against them in 1885 but were defeated. The young Emperor Hàm Nghi sought refuge in Cam Lộ and other mountain districts in central Vietnam until he was betrayed by his bodyguard and exiled to Algeria in 1888. Regent Tôn Thất Thuyết went to Tonkin and sought refuge with Đèo Văn Trí in Lai Châu but when he tried to poison Đèo Văn Trí he had to flee to China while the latter shifted allegiance to the French. The French colonial regime continued the system that they inherited from imperial Vietnam, and shored up the political power of Đèo Văn Trí, who was left free to rule a vast, multi-ethnic area which included Lai Châu, Điện Biên Phủ and Phong Thổ.

Although beyond the direct control of the Vietnamese or French authorities, this area was not beyond trade – and a lucrative trade at that. Since the Chinese empire had legalized opium trade under British pressure, large portions of the ‘Golden Triangle’ region had been planted with poppy (McCoy 1972: 64-65). This highly lucrative crop connected this part of the uplands of Tonkin with the rest of mainland Southeast Asia, with the Đèo Văn Trí family reaping much of the profits. In his reinterpretation of the battle of Điện Biên Phủ (1954), John McAlister argued that the stakes were not just territory and population, but the profits of the opium trade (1967). The French defeat at Điện Biên Phủ in 1954 was tantamount to the toppling of the feudal grasp by Đèo Văn Long – Đèo Văn Trí’s son and successor – in a new ethnic politics that pitted ethnic groups rather than feudal masters against each other. In their respective articles on Thai / Tai feudalism, Georges Condominas (1976) and Jacques Lemoine (1997) analyze the development of rigid political hierarchies – based on surplus extraction of labor through taxation, corvée labor and exclusive usufruct rights for the Thái chiefs – also vis-à-vis other ethnic groups that were subjected to the overlordship of the Thái chiefs. After a new chief had been named, a delegation was sent to the Lowlands to seek approval by the Vietnamese court which usually bestowed the chief the mandarinal title of *chí châu* (Lemoine 1997: 205-7; see also Ngô Đức Thọ, Nguyễn Văn Nguyễn and Philippe Papin 2003). Within the *châu* or *mường* fief, the chief’s paramount position as guardian of the land on behalf of tutelary spirit of the land and as intermediary with the spirits and (clan) ancestors was regularly buttressed in rituals and feasts.

The hierarchical, quasi-feudal system of the Thái / Tai (cf. Condominas 1976; Lemoine 1997) bore resemblance with the hierarchical, autocratic *gumsa* pole of the Kachin society as described by Sir Edmund Leach (1954), which inspired such lively debate about the political and economic characterization of upland societies and about the nature of ethnicity. The oscillation of Kachin society between hierarchical *gumsa* and more egalitarian *gumlao* poles had an equivalent in Thái society. The rise of the Đèo family during the effervescence in the northern Highlands at the time of the Black Flags and the extension of their power during the early decades of the French protectorate [read: colonial rule] could be seen as a swing to the *gumsa* pole, while the rise of the Việt Minh in the 1940s culminating in the French defeat in Điện Biên Phủ (1954) can be cautiously interpreted as a swing to the *gumlao* pole of a more egalitarian ideology. A. Thomas Kirsch (1973) extended Leach’ theory of social oscillation to what he called ‘hilltribe society’ in

upland Southeast Asia, linking it up with the notion that the authority of chiefs was accepted as legitimate through ritual feasts. In an article commenting on Leach and on Jonathan Friedman's *System, structure and contradiction in the evolution of 'Asiatic' social formations* (1979) – but ignoring Kirsch – David Nugent (1982) drew attention to the economic underpinnings of such feasts in the long distance trade which linked the economies of upland societies with lowland states and markets. The 'oscillation' between *gumsa* and *gumlao* poles in upland society can then be re-interpreted as a political struggle over economic resources and their redistribution. It is precisely such a struggle which John McAlister (1967) describes in his analysis of the ethnic dynamics leading up to the battle of Điện Biên Phủ (see also Culas 2000). According to McAlister it was the competition over opium as a valuable commodity economically linking upland Vietnam with the Lowlands and the rest of the world, that not only financed the upland feudal class but part of the war effort on both French and Việt Minh sides – an analysis which was expanded chronologically as well as geographically by Alfred McCoy in *The Politics of Heroin in Southeast Asia* (1972).

The lessons that I like to draw from these brief vignettes are fourfold. First of all, in precolonial times ethnic identities did not naturally translate into political allegiances, and conflict did not necessarily follow ethnic lines. Second, the areas that were often portrayed as remote, uncouth, barbarous, etc. were in fact connected up with the lowland courts and ports through numerous overland and riverine trade routes. Such connections were often vehicles for the exercise of political, ritual and sometimes religious authority. Thirdly, where Li Tana, John Whitmore and Charles Wheeler propose to adopt a 'view from the sea' when looking at Vietnam's history, I would suggest that it would be equally rewarding to adopt *a view from the mountains*. The comparison of the trade histories of Đàng Trong and Đàng Ngoài would suggest that maritime trade – and its relevance for the military and political success of these polities – can only work well if the seaport connects the maritime trade with a hinterland that must be largely upland. Finally, then, it may be interesting to speculate about the importance of such trade connections both with overseas lands and with the mountainous hinterland for the enduring viability of the lowland states. In the next paragraph I would like to sketch a picture of political, military and ritual leadership in upland areas in connection with economic exchanges.

#### Reflections on Highlander leadership

For the Central Highlands, a common assumption on the part of outsiders regarding its political organization holds that the local populations are made up of clearly distinct tribes, distinguishable by their language, their traditional costume, architecture, and – more in general – their 'manners and customs' (*mœurs et coutumes, phong tục tập quán*) (Keyes 2002; Khong Dien 2002; Salemink 2003; Scott 1998). In precolonial times, such tribes usually lacked central institutions of political authority. It is often assumed that daily life among Central Highlanders was ruled almost absolutely by old men, be it in the guise of village chiefs, shamans or village elders. At the time of the early French explorations, however, explorers into the Central Highlands often complained about the *absence* of supra-village political organizations that could give them a key to this politically fragmented society. In fact, political life in the Central Highlands was pretty much 'decentralized', if not fragmented, except in those places where a Vietnamese mandarinal administration still existed (Maitre 1912b).

However, there were supra-village institutions which did not have a political character. Some villages shared a common territory for shifting cultivation, requiring common ritual guardians of the land. Some religious institutions commanded respect in a wide area, such as the Jarai *patao*, shamans who held a privileged position with regard to the elements fire, water and wind. The word *patao* (*p'tau* or *pōtao*) is of Cham origin, employed to designate politically and/or religiously superior persons, like kings, princes, local leaders, but also influential priests or *shamans*. Other local leaders who rose to positions of affluence and influence adopted the title of *patao* or *mesao*. Commonly, the word was translated as 'king', hence the confusion among

Western observers, who searched for kings with the habitual pomp and regalia, but found minor chiefs or ritual leaders instead.

Most important, however, were the ‘big men’ who rose to positions of prominence because of their descent, their military prowess, their economic success, their ritual prestige, which was associated with their (economic) capacity for feasting. Such ‘big men’ often had many slaves, either captured or from households that were indebted. Captured slaves were mostly sold to the slave traders from Laos, Cambodia and as far as Thailand, while indebted slaves were added to their household and practically indistinguishable from other household members. Such ‘big men’ usually were cunning in their dealings with outsiders, which gave them a leverage over their fellow villagers, but they were never absolute masters – not even within their own village or family. During their early explorations, the French often dealt with such ‘big men’, either making allies or enemies out of them.

The political and ritual position of such ‘big men’ required enormous investments in the form of ‘feasting’ (cf. Kirsch 1973), the staging of ritual feasts during which buffalo and other livestock had to be sacrificed, other food consumed and rice wine drunk. Most of these resources had to be invested by the big man, who then enjoyed the ritual and political prestige associated with the feast. In other words, in order to be recognized as a big man one had to have access to considerable economic resources. In an economy which was mostly subsistence as far as staple and other everyday foodstuffs (except salt) was concerned, wealth did not come from internal exchange or appropriation of surplus, but from external trade. Such big men enjoyed high status because of the trade in forest products, livestock and – sometimes – slaves or opium. Such forest products could include precious wood (eagle wood, scented wood, hard woods), rattan, wax, honey, spices like cassia or cardamom, elephant tusks, rhino horns, etc. Their commercial acumen tended to be personal rather than hereditary, reason why it was difficult to institutionalize such high status. One often saw that such individuals possessing an extraordinary trade network were recent in-migrants (often Lao or Việt) or people of mixed descent who came to live among a particular local community, like, for instance, Khun Jonob or Patao, ‘the king of the Cau Maa’.

In the Northern Highlands the example of the Đèo Văn Tri lineage shows that the valley-based small-scale hydraulic societies of the Thái were more suited for hereditary, feudal systems of overlordship. But also this example shows that this brand of feudalism was not an exclusively Thái affair, but that the overlordship extended over a territory where various ‘ethnic’ groups lived side by side. Moreover, it had to be backed up by support from an outside military power (Lao, Chinese, Vietnamese, French). Most importantly, it had to be sustained economically by long-distance trade, in this case opium. In other words, local forms of political domination were related to the place of the area in the economic and political geography of the region, and the positioning of the elite in larger networks of economic and political influence. As Arjun Appadurai (1996) re-interprets the existing ethnographic record in terms of the production of localities through ritual, notions of belonging, and what he calls ‘neighborhood’ against the backdrop of continuous change, of flux and flow, so can we re-interpret the ethnographic and historical record of places like Lai Châu or Điện Biên Phủ as particular forms of localization that are necessarily linked to the wider environment – Vietnam, Southeast Asia, the world.

In this context it is interesting to note that in the past, all over upland Southeast Asia wealth was not only linked to political and ritual status, but to the possession of particular objects as well. Such objects were usually believed to have ritual significance. Sometimes such objects were manufactured locally, but some kinds of objects were traded from afar. As an example I would like to mention the Chinese ceramic jars that one finds in upland societies all over Southeast Asia, and which had to be transported over great distances to reach their destinations. Early visitors to the Central Highlands of Vietnam or the uplands of Borneo or the Philippines often marveled at the size, beauty and antiquity of such jars (Harrison 1986; Li Zhi-Yan et al. 1993). Other precious objects were often made of metal, e.g. the sets of bronze drums – resembling *gamelan* – that one finds in upland Southeast Asia. In the area that Jean Michaud calls

the Southeast Asian Massif (which includes the Central Highlands of present-day Vietnam and adjacent areas in Cambodia, Laos, Thailand, Burma and Yunnan) the bossed gong sets that used to be manufactured in Burma were the most prized ones. These objects which had ritual qualities and which could be used to indicate wealth and status locally could only be acquired through long-distance trade. In other words, local discourses on wealth and political/ritual status and related practices were tied up with economic exchanges over long distances. In such a world, there were no remote, isolated places.

#### Conclusion: remote areas

Just like religion as a category emerged along with notions of the secular (Asad 2003), the notion of 'primitives' appeared along with notions of civilization and evolution. 'Backwardness' and 'remoteness' are tropes that are used to shore up discourses of development, usually mingling spatial (center-periphery) and temporal (modern-traditional) axes for denoting difference. In this chapter I have argued that Highlanders played an important role in the history of the Vietnamese Lowlands – a historical role that reached its apotheosis with the battles of Điện Biên Phủ (1954), An Khê (1954) and Buôn Ma Thuột (1975). The main body of this chapter was devoted to the argument that the historical relations between lowland polities and various uplands in precolonial times and at the time of the French conquest have been more substantial for the economic and political situation of these Lowlands than usually acknowledged. This had historical and cultural effects for the political and ritual leadership in the Highlands of what is now Vietnam, which was very much connected up with the position of such leaders in long-distance trade networks.

Rather than postulating a radical difference and separation between Highlands and Lowlands, highlanders and lowlanders, it is instructive to look at the exchanges connecting the two cultural and geographic zones. In Vietnam as elsewhere, such physical and classificatory separations were in fact products of the modern colonial and postcolonial states. The French enacted policies of dismantling Vietnamese governmental structures in the Highlands, and zoned the land so as to keep populations apart. The consequences of such forms of governmentalization and territorialization are still with us today. In a recent issue of the *Journal of Southeast Asian Studies* 37(1), Li Tana, John Whitmore and Charles Wheeler proposed a new vista on the history and historiography of Vietnam dubbed 'a view from the sea'. I suggest that the historiography and ethnography of Vietnam also requires *a view from the mountains* in order to redress the nationalist and developmental notions about backwardness, remoteness and isolation produced by the modern state and eagerly supported by NGOs and other development donors.

#### Bibliography

Appadurai, Arjun, 1996, "The production of locality", in *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, ed. Richard Fardon. London: Routledge, pp. 204-225.

Asad, Talal, 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Aymonier, Étienne, 1885, "Notes sur l'Annam", *Excursions et reconnaissances* 24: 199-340; 26: 179-218; 27: 5-29.

Borri, Christoforo, 1811, or. 1631, "Cochin-China in Two Parts", in *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World, Vol. IX.*, ed. John Pinkerton. London: Longman, Hurst et al.

- Boudarel, Georges, 1976, "Sciences sociales et contre-insurrection au Vietnam", in *Le mal du voir*, ed. H. Moniot. Paris: Cahiers Jussieu, pp. 136-197.
- Boulbet, Jean, 1967. *Pays de Maa', domaine des génies (Nggar Maa', nggar yaang). Essai d'ethno-histoire d'une population proto-indochinoise du Viêt Nam central*. Paris: EFEO.
- Bourotte, Bernard, 1955, "Essai d'histoire des populations montagnardes du Sud Indochinois jusqu'à 1945", *Bulletin de la société des études indochinoises* XXX: 17-116.
- Brière, M. 1904, "Culture et commerce de la cannelle", *Bulletin économique d'Indochine* 6, 33: 935-950.
- Buch, W.J.M. 1929. *De Oost-Indische Compagnie en Quinam; de betrekkingen der Nederlanders met Annam in de XVIIe eeuw*. Amsterdam: H.J. Paris.
- Bùi Cán, ed. 1977. *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*. Hanoi: NXB KHXH.
- Coedès, George, 1948. *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris: E. de Boccard.
- Condominas, Georges, 1976, "Essai sur l'évolution des systèmes politiques thais", *Ethnos* 41(1) : 7-76.
- Condominas, Georges, 1980. *L'Espace sociale à propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris : Flammarion.
- Crawford, John, 1967, or. 1823. *Journal of an Embassy to the Courts of Siam and Cochin China*. With an introduction by David K. Wyatt. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Cuénot, Mgr. 1841, "Lettre", *Annales de la propagation de la foi* 13: 139-145.
- Culas, Christian, 2000, "Migrants, Runaways and Opium Growers: Origins of the Hmong in Laos and Siam in the nineteenth and early twentieth centuries", in *Turbulent Times and Enduring Peoples : Mountain minorities in the South-East Asian Massif*. ed. Jean Michaud. Richmond: Curzon, pp. 29-50.
- Culas, Christian and Jean Michaud, 2004, "A Contribution to the Study of Hmong (Miao) Migrations and History", in *Hmong/Miao in Asia*, ed. Nicholas Tapp, Jean Michaud, Christian Culas and Gary Yia Lee. Chiang Mai: Silkworm Books, pp. 61-96.
- Cupet, Capt. P. 1893, "Chez les populations sauvages du Sud de l'Annam", *Tour du monde* 12-16: 177-256.
- Đặng Nghiêm Vạn, 1993. *Quan hệ giữa các tộc người trong một quốc gia dân tộc* [The relations between ethnic groups in one nation state]. Hanoi: NXB Chính trị quốc gia.
- Đặng Nghiêm Vạn, 1998. *Ethnological and Religious Problems in Vietnam*. Hanoi: Social Sciences Publishing House.
- Đặng Nghiêm Vạn, Chu Thái Sơn, Lưu Hùng, 1993. *Ethnic Minorities in Vietnam*. Hanoi: The Gioi Publishers.
- De Lanessan, J. L. 1895. *La colonisation française en Indochine*. Paris: Alcan.

De Malglaive, Capt. M. 1893, “Six mois au pays des Kha (sauvages de l’Indochine Centrale)”, *Tour du monde* 25: 385-400.

Deo-Van-Tri, 1904, “Mémoires de Deo-Van-Tri”, *Revue indochinoise* II, 2: 256-275.

Do Bang, 2006, “The relations and patterns of trade between Hoi An and the inland”. In: The National Committee for the International Symposium on the Ancient Town of Hoi An (ed.), *Ancient Town of Hoi An*. Hanoi: Thế Giới Publishers, pp. 218-230.

Dournes, Jacques, 1970, “Recherches sur le Haut-Champa”, *France-Asie* 24, 2: 143-162.

Dournes, Jacques, 1977. *Pötao: Une théorie du pouvoir chez les Indochinois Jörai*. Paris: Flammarion.

Dournes, 1978, “The history of the natives of central Vietnam”, in *Identités collectives et relations interculturelles*, ed. Guy Michaud. Brussel: Éditions Complexe, pp. 167-208.

Dubourg, M. 1950, “Une tentative de colonisation en pays Moï: la mission A. Gautier, 1881-1883”, *Revue d'histoire des colonies* XXXVII: 101-38.

Durand, E. 1907, “Les moy du Son-Phong”, *Revue indochinoise* VI: 1055-68; 1158-71.

Fabian, Johannes, 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Forest, Alain, 1999, “L’Asie du Sud-Est continentale vue de la mer”, in *Commerce et navigation en Asie du Sud-Est (XIV<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècle) / Trade and navigation in Southeast asia (14<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries)*, ed. Nguyễn Thê Anh & Yoshiaki Ishizawa. Paris: L’Harmattan, pp. 7-29.

Fourniau, Charles, 1989, “La frontière sino-vietnamienne et la face à face franco-chinois à l’époque de la conquête du Tonkin”, in *Les frontières du Vietnam: Histoire des frontières de la péninsule indochinoise*, ed. P.B. Lafont. Paris: l’Harmattan, pp. 85-103.

Friedman, Jonathan, 1979. *System, structure and contradiction in the evolution of ‘Asiatic’ social formations*. Copenhagen: National Museum, Denmark.

Galliéni, J. 1941, or.1913. *Galliéni au Tonkin (1892-1896), par lui-meme*. Paris: Berger-Levrault.

Gautier, Amédée, 1882, “Exploration de M.A. Gautier au Nord de la Cochinchine. Extraits de des lettres”, *Bulletin de la société académique indochinoise* II: 411-425.

Gautier, Amédée, 1884, “Les Moï”, *Bulletin de la société de géographie de Rochefort* VI, 2: 139-149.

Gautier, Amédée, 1902-3, “Étude sur les Moïs”, *Bulletin de la société de géographie commerciale du Havre* 1902-3: 95-109; 172-182; 234-248; 305-317; 371-379; 428-440.

Gautier, Amédée, 1935 (or. 1882), “Voyage au Pays des Moïs accompli par A. Gautier, Lieutenant de l’Infanterie de Marine”, in *Variétés sur les Pays Moïs*, ed. Gouvernement de la Cochinchine. Saigon: Gouvernement de la Cochinchine.



- Gladney, Dru, 2004. *Dislocating China: Muslims, minorities and other subaltern subjects*. London: Hurst.
- Hardy, Andrew, 2003. *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hardy, Andrew, 2009, "Eaglewood and the Economic History of Champa and Central Vietnam", in *Champa and the Archaeology of My Son (Vietnam)*, ed. Andrew Hardy, Mauro Cucarzi and Patrizia Zolese. Singapore: NUS Press, pp. 107-126.
- Harrell, Stevan, ed. 1995. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Harrison, Barbara, 1986. *Pusaka: Heirloom jars of Borneo*. Singapore: Oxford University Press.
- Hickey, Gerald C. 1982a. *Sons of the Mountains: Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954*. New Haven/London: Yale U.P.
- Hickey, Gerald C. 1982b. *Free in the Forest: Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands, 1954-1976*. New Haven/London: Yale U.P.
- Hoang Anh Tuan, 2007. *Silk for Silver: Dutch-Vietnamese relations, 1637-1700*. Leiden: Brill (Tanap series).
- Hoàng Xuân Tý and Lê Trọng Cúc, eds., 1998. *Kiến thức bản địa của đồng bào vùng cao trong nông nghiệp và quản lý tài nguyên thiên nhiên* [Indigenous knowledge on agriculture and natural resource management of the highland compatriots]. Hanoi: NXB Nông Nghiệp.
- Jamieson, Neil, Lê Trọng Cúc and A. Terry Rambo, 1998. *The Development Crisis in Vietnam's Mountains*. East-West Center Special Report No. 6. Honolulu: East-West Center.
- Jonsson, Hjorleifur, 2005. *Mien Relations: Mountain people and state control in Thailand*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kashinaga Masao, 2007, "Transmissions and uses of the Tai Dam chronicles 'Quam To Muang'", Paper presented at the International Conference 'Modernities and dynamics of tradition in Vietnam: anthropological approaches', Binh Chau Resort, Vietnam, December 15-18, 2007.
- Keyes, Charles, 2002, "Presidential Address: 'The Peoples of Asia' – Science and politics in the classification of ethnic groups in Thailand, China, and Vietnam", *Journal of Asian Studies* 61(4): 1163-2003.
- Khong Dien, 2002. *Population and Ethno-Demography in Vietnam*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Kirsch, A. Thomas, 1973. *Feasting and Social Oscillation: Religion and Society in Upland Southeast Asia*. Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program.

- Koh, Priscilla, 2004, "Persistent Ambiguities: Vietnamese ethnology in the Doi Moi period (1986-2001)", *Explorations in Southeast Asian Studies* 5(1) [http://www.hawaii.edu/cseas/pubs/explore/vol5no2.html].
- Lafont, Pierre-Bernard, 1989. *Les Frontières du Vietnam: Histoire des frontières de la péninsule indochinoise*. Paris: l'Harmattan.
- Lajoux, Jean-Dominique, 1977. *Le tambour du déluge. Villages des montagnes d'Indochine*. Paris: Ed. du Seuil.
- Launay, Adrien, 1894. *Histoire générale de la Société des Missions-Etrangères* (3 tomes). Paris: Téqui.
- Lê Quý Đôn, 1977. *Tòan tập, tập I: Phủ Biên Tạp Lục* [ed. Mai Ngọc Mai]. Hanoi : Viện Sử Học.
- Leach, Edmund, 1954. *Political Systems of Highland Burma: A study of Kachin social structure*. London: Bell.
- Leclère, Adhémar, 1904, "Légende djaray sur l'origine du sabre sacré par le roi du feu", *Revue indochinoise* II: 366-69.
- Lemoine, Jacques, 1997, "Féodalité Tai chez les Lü des Sipsong Panna et les Tai blancs, noirs et rouges du Nord-Ouest du Viêt-Nam", *Péninsule* 35, 2: 171-217.
- Li Tana, 1989. *Nguyễn Cochinchina: Southern Vietnam in the seventeenth and eighteenth centuries*. Ithaca NY: Cornell University Southeast Asia Program Publications.
- Li Tana, 2006, "A View from the Sea: Perspectives on the northern and central Vietnamese coast", *Journal of Southeast Asian Studies* 37, 1: 83-102.
- Li Zhi-Yan, Rosemary Scott, Rita Tan, Allison Diem, 1993. *Chinese and South-East Asian White Ware Found in the Philippines*. Oxford: Oxford University Press.
- Lieberman, Victor, 1993, "Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asian History, c. 1350-c. 1830", *Modern Asian Studies* 27(3): 475-572.
- Lieberman, Victor, 1997, "Transcending East-West Dichotomies: State and culture formation in six ostensibly disparate areas", *Modern Asian Studies* 31(3): 463-546.
- Lieberman, Victor, 2003. *Strange Parallels : Southeast Asia in global context, c. 800-1830. Volume I: Integration on the Mainland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lombard, Denys, 1990. *Le carrefour javanais: Essai d'histoire globale*, 3 vol.s, Paris, EHESS
- Lombard, Denys, 1998. "Une autre Méditerranée dan le Sud-Est asiatique", *Hérodote* 88: 184-192.
- Maitre, Henri, 1909. *Les Régions moi du Sud-Indochinois: Le plateau du Darlac*. Paris: Plon-Nourrit.

- Maitre, Henri, 1912a. *Les jungles moi: Mission Henri Maitre (1909-1911), Indochine Sud-Centrale*. Paris: Larose.
- Maitre, Henri, 1912b, “Les populations de l’Indochine (Conférence Broca)”, *Mémoires de la société d’anthropologie de Paris* 6-III: 107-115.
- McAleavy, Henry, 1968. *Black Flags in Vietnam: The story of a Chinese intervention*. London: George Allen and Unwin.
- McAlister, John T. 1967, “Mountain Minorities and the Viet Minh: A Key to the Indochina War”, in *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations, Vol 2* ed. Peter Kunstadter. Princeton, NJ: Princeton U.P., pp. 771-844.
- McCoy, Alfred W. (with Cathleen B. Read and Leonard P. Adams II), 1972. *The Politics of Heroin in Southeast Asia*. New York: Harper & Row.
- Michaud, Jean, 2000, “The Montagnards and the State in Northern Vietnam from 1802 to 1975: A historical Overview”, *Ethnohistory* 47, 2: 333-368.
- Michaud, Jean, ed. 2000. *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain minorities in the South-East Asian Massif*. Richmond: Curzon.
- Michaud, Jean, 2007. *‘Incidental’ Ethnographers: French Catholic Missions on the Tonkin-Yunnan Frontier 1880-1939*. Leiden: Brill.
- Muller, Hendrik, 1917. *De Oost-Indische Compagnie in Cambodja en Laos: Verzameling van bescheiden van 1636 tot 1670*. ’s-Gravenhage: Linschoten Vereeniging.
- Ngô Đức Thọ, Nguyễn Văn Nguyên, Philippe Papin, eds. 2003. *Đông Khánh địa dư chí* [The descriptive geography of the Emperor Đông Khánh]. Hanoi: NXB Thế Giới.
- Nghiêm Thâm & Donald Voth, 1972, “Seeking to Understand the Highland People: The two tribal kingdoms of the Vietnamese court in the past, the King of Fire and the King of Water”, *Southeast Asia* 1: 335.
- Nguyễn Thế Anh, 1989, “Établissement par le Viêt Nam de sa frontière dans les confins occidentaux”, in *Les Frontières du Vietnam: Histoire des frontières de la péninsule indochinoise*, ed. Pierre-Bernard Lafont, Paris: l’Harmattan, pp. 185-193.
- Nguyễn Xuan Linh, 1973, “Monarchie vietnamienne et minorités ethniques”, *ASEMI* IV, 2: 149-70.
- Nugent, David, 1982, “Closed System and Contradiction: The Kachin in and out of history”, *Man* (new series) 17, 3: 508-527.
- Pavie, Auguste, 1900. *Mission Pavie, géographie et voyages, t. 3: Voyages au Laos et chez les sauvages du Sud-Est de l’Indochine par le Cap. Cupet*. Paris: Ernest Leroux.
- Pavie, Auguste, 1902. *Mission Pavie, géographie et voyages, t. 4: Voyages au centre de l’Annam et du Laos et dans les régions sauvages de l’Est de l’Indochine par le Cap. De Malglaive et par le Cap. Rivière*. Paris: Ernest Leroux.

- Pelley, Patricia, 1998, “‘Barbarians’ and ‘Younger Brothers’: The remaking of race in postcolonial Vietnam”, *Journal of Southeast Asian Studies* 29, 2: 374-391.
- Pelley, Patricia, 2002. *Postcolonial Vietnam: New Histories of the National Past*. Durham and London / Duke University Press.
- Phan Dai Doan, 2006, “Hoi An and Dang Trong”, in *Ancient Town of Hoi An*, ed. The National Committee for the International Symposium on the Ancient Town of Hoi An. Hanoi: Thế Giới Publishers, pp. 245-254.
- Po Dharma, 1987. *Le Panduranga (Campa) 1802-1835: Ses rapports avec le Vietnam*. Paris: EFEO (2 vols.).
- Poisson, Emmanuel, 2009. *Mandarins et subalterns au nord du Viêt Nam: Une bureaucratie à l'épreuve (1820-1918)*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Poisson, Emmanuel, 2009, “Unhealthy Air of the Mountains: Kinh and ethnic minority rule on the Sino-Vietnamese frontier from the fifteenth to the twentieth century”, in *On the Borders of State Power: Frontiers in the Greater Mekong Sub-Region*, ed. Martin Gainsborough. London: Routledge, pp. 12-24.
- Reid, Anthony, 1988. *Southeast Asian in the Age of Commerce, 1450-1680. Volume One: The Lands below the Winds*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Reid, Anthony, 1988. *Southeast Asian in the Age of Commerce, 1450-1680. Volume Two: Expansion and Crisis*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Reid, Anthony, 1999. *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Richard, Jérôme, 1811(or. 1778), “History of Tonquin”, in *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World*, Vol. IX, ed. John Pinkerton. London: Longman, Hurst et. Al.
- Salemink, Oscar, 2003. *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990*. London: RoutledgeCurzon / Honolulu: University of Hawai'i Press [Anthropology of Asia Series].
- Salemink, Oscar, 2008, “De ‘inktvlekmethode’: een geschiedenis met een toekomst?”, *Armex, defensie magazine van de Koninklijke Nederlandse Vereniging Ons Leger* 92, 3: 11-15.
- Scott, James, 1998. *Seeing like a State: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James, 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Shine Toshihiko, 2007, “Montagnards Cultivating Cham Royal Paddy Fields Recorded in the Nguyen dynasty's 1836 Cadastral Book: Research from the Present (2007) to the Past”. Paper

presented at the International Conference ‘Modernities and dynamics of tradition in Vietnam: anthropological approaches’, Binh Chau Resort, Vietnam, December 15-18, 2007.

Sutherland, Heather, 2003, “Southeast Asian History and the Mediterranean Analogy”, *Journal of Southeast Asian Studies* 34, 1: 1-20.

Sutherland, Heather, 2004, “The Sulu Zone Revisited”, *Journal of Southeast Asian Studies* 35, 1: 133-157.

Taboulet, Georges, 1970, “Le voyage d’exploration du Mékong (1866-1868): Doudart de Lagrée et Francis Garnier”, *Revue française d’histoire d’Outre-Mer* 57: 5-90.

Tagliacozzo, Eric, 2002, “Smuggling in Southeast Asia: History and its contemporary vectors in an unbounded region”, *Critical Asian Studies* 34, 2: 193-220.

Tagliacozzo, Eric, 2004, “Ambiguous Commodities, Unstable Frontiers: The case of Burma, Siam, and Imperial Britain, 1800-1900”, *Comparative Studies in Society and History* 46, 2: 354-377.

Tagliacozzo, Eric, 2007. *Secret Trades, Porous Borders: Smuggling and states along a Southeast Asian frontier, 1865-1915*. Singapore: NUS Press.

Taylor, Keith W. 1998, “Surface Orientations in Vietnam: Beyond histories of nation and region”, *Journal of Asian Studies* 57, 4: 949-978.

Taylor, Keith W. 2001, “On Being ‘Muonged’”, *Asian Ethnicity* 2, 1: 25-34.

Thomas, Nicholas, 1989. *Out of Time: History and Evolution in Anthropology*. Cambridge: Cambridge U.P.

Thomas, Nicholas, 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tiểu-Phủ-Sứ, le [The officer in charge of pacification of minorities], 1905 (or, 1871), “Phủ man tạp lục, la pacification de la région des Moï”, *Revue indochinoise* II: 455-796, passim.

Valette, Jacques, 1969, “L’expédition de Francis Garnier au Tonkin à travers quelques journaux contemporains”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine* 16: 189-220.

Van Schendel, Willem, 2002, “Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping scale in Southeast Asia”, *Environment and Planning D: Society and Space* 20: 647-668.

Van Wuysthoff, G. 1987. *Le journal de voyage de G. van Wuysthoff et de ses assistants au Laos (1641-1642)* [Présentation, traduction, commentaire notes et index par Jean-Claude Lejosne]. Paris: Cercle de Culture de Recherches laotiennes.

Villemereuil, A.B. de, 1883. *Explorations et missions de Doudart de Lagrée*. Paris: Bouchard-Huzard.

Wheeler, Charles, 2006, "Re-thinking the Sea in Vietnamese History: Littoral society in the integration of Thuận-Quảng, seventeenth-eighteenth centuries, *Journal of Southeast Asian Studies* 37, 1: 123-153.

Whitmore, John K. 2006, "The Rise of the Coast: Trade, state and culture in early Đ ai Việt, *Journal of Southeast Asian Studies* 37, 1: 103-122.

Wijeyewardene, Gehan, ed. 1990. *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.

Willenberg, Ursula, 1972. *Interethnisch-ökonomische Beziehungen in Süd-Vietnam. Ihre Bedeutung für den Ethnogeneseprozess*. Berlin: Akademie Verlag.

Woodside, Alexander, 1995, "Central Việt Nam's Trading World in the Eighteenth Century as Seen in Lê Quý Đôn's "Frontier Chronicles", in *Essays into Vietnamese Pasts*, eds. Keith W. Taylor & John K. Whitmore. Ithaca NY: Cornell University Southeast Asia Program Publications.

Yersin, Dr. Alexandre, 1893, "Les Moï de la Cochinchine et du Sud-Annam, *Revue indochinoise Illustrée* II, 2: 52-81.

#### Notes

<sup>1</sup> Research for this paper was made possible by grants from WOTRO Science for Global Development of the Netherlands Organization for Scientific Research. Earlier versions of this paper were presented at the workshop 'Montane Choices and Outcomes: Contemporary transformations of Vietnam's uplands', Hanoi, January 4-6, 2007; and at the workshop on 'Revisiting the "frontier" in the Southeast Asian Massif', Singapore, December 12-13, 2007. I would like to thank the discussants Janet Sturgeon and Craig Reynolds, as well as Peter Boomgaard, Thomas Sikor, Cao Xuân Tú, the organizers and participants of both conferences for their wonderful and insightful feedback. A much 'truncated' version of this chapter was published as "Trading Goods, Prestige and Power: A revisionist history of Lowlander - Highlander relations in Vietnam", in: Peter Boomgaard, Dick Kooiman & Henk Schulte Nordholt (eds.), *Linking destinies: Trade, towns and kin in Asian history*. Leiden 2008: KITLV Press, pp. 51-69. A Vietnamese version of an earlier version was published as "Một góc nhìn từ vùng cao: Phân lịch sử quan trọng về mối quan hệ giữa đồng bằng và miền núi ở Việt Nam". In: Thomas Sikor, Jenny Sowerwine, Jeff Romm, Nghiêm Phương Tuyên (eds.), *Thời kỳ mở cửa: Những chuyển đổi kinh tế - xã hội vùng cao Việt nam* [Era of opening up: Socioeconomic changes in Vietnam's uplands]. Hà Nội 2008: NXB Khoa học Kỹ thuật [Science and Technology Publishing House], pp. 11-36. Although I have benefited from comments, all mistakes are my sole responsibility.

<sup>2</sup> For comparative work on China, see Harrell (1995) and Gladney (2004).

<sup>3</sup> The official chronicler of the *Société des Missions Étrangères*, Adrien Launay, mentions an attempt by P. Vachet to baptize Montagnards inland of Faifo (present-day Hoi An), but never forced him to go back to the plains (Launay 1894-I: 199). Lajoux (1977: 124) mentions an unpublished manuscript by the Portuguese Jesuit priest João Loureira, *De nigris Moï et Champanensibus* (1790), which is preserved in Lisbon. No published accounts, however, exist of these ventures.

<sup>4</sup> Van Wuysthoff probably refers here to the *Phnong*, as the Highlanders were generically known by the Khmer, bearing connotations of 'slave' and 'savage'. Possibly, but not necessarily, the Mnong groups are meant.

<sup>5</sup> For the purpose of this paper it would be interesting to elaborate on the presence of the Mạc pretenders in their northern mountain base of Cao Bằng. I lack the time and space to do that here, though.

<sup>6</sup> Li Tana was not the first scholar to propose to look at mainland Southeast Asian history from the vantage point of the sea; in 1999 Alain Forest's introductory essay 'L'Asie du Sud-Est continentale vue de la mer' appeared in Nguyễn Thê Anh & Yoshiaki Ishizawa, (eds.), *Commerce et navigation en Asie du Sud-Est*

(XIV<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècle) / *Trade and navigation in Southeast asia (14<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries)*. Paris: L'Harmattan, pp. 7-29.

<sup>7</sup> This is also noted by Ursula Willenberg (1972) in her study of interethnic economic relations in southern Vietnam [in German], based mostly on French sources.

<sup>8</sup> For a more in-depth account of these expeditions and references to documentary and published sources, see Hickey (1982a) and Salemink (2003).

<sup>9</sup> The person concerned here is not related to the three *patao/p'tau* of the Jarai, who entertained tributary relations with the courts of Cambodia and Vietnam. The word *patao* is of Cham origin, employed to designate politically and/or religiously superior persons, like kings, princes, local leaders, but also influential priests or *shamans*. The *Patao* referred to here used this 'title' with the connotation of 'king' in order to impress both his patronage and interested outsiders (see Yersin 1893).

<sup>10</sup> See Salemink (2008).

<sup>11</sup> The geographic situation of Đê Thám might be compared with the position of the Mạc throne pretenders in their struggle against the Lê dynasty in the 17<sup>th</sup> Century, as analyzed by Keith Taylor in his seminal article 'Surface orientations' (1998) in which he re-interprets parts of Vietnam's history in the light of regional affiliations and competition. Both Đê Thám and the Mạc had strongholds in the northern mountains, in a 'multi-ethnic' environment, and staked claims to political authority over the Red River Delta as well. In different parts of what is now Vietnam and in different historical eras, Lê Lợi and the Tây Sơn brothers started their successful campaigns against lowland rulers from multi-ethnic strongholds in mountainous areas.

### Bio Oscar Salemink

Oscar Salemink is Professor of Anthropology at VU University in Amsterdam. He received his doctoral degree from the University of Amsterdam, based on research on Vietnam's Central Highlands. Between 1996 and 2001 he held positions with the Ford Foundation in Thailand and Vietnam. Recent booklength publications include *Colonial Subjects* (1999); *Vietnam's Cultural Diversity* (2001); *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders* (2003); *The Development of Religion, the Religion of Development* (2004); *A World of Insecurity: Anthropological perspectives on human security* (2010) and thematic issues of *Focaal – European journal of anthropology* (2006) and *Journal of Southeast Asian Studies* (2007). His current research concerns religious and ritual practice in everyday life in Vietnam and the region.

Professor Oscar Salemink, Ph.D.

Department of Social and Cultural Anthropology

Faculty of Social Sciences

VU University Amsterdam

The Netherlands

E-mail: [ojhm.salemink@fsw.vu.nl](mailto:ojhm.salemink@fsw.vu.nl)

Website: <http://www.fsw.vu.nl/english/salemink> (English)

<http://www.fsw.vu.nl/salemink> (Nederlands)





# SỰ PHÁT TRIỂN CỦA VIỆC BIÊN SOẠN TỪ ĐIỂN GIẢI THÍCH Ở VIỆT NAM

**PHẠM HÙNG VIỆT**

PGS TS Ngữ văn

Viện trưởng Viện Từ điển học và Bách khoa thư Việt Nam

Tổng biên tập tạp chí Từ điển học & Bách khoa thư

## 1. Lịch sử biên soạn và quy mô từ điển

Từ điển là loại hình sách công cụ được chú ý từ rất lâu ở Việt Nam. Cuốn từ điển đầu tiên được xuất bản bằng chữ quốc ngữ là Từ điển Việt-Bồ-La (Annam-Lusitan-Latin) của Alexandre de Rhodes in ở Roma 1651. Kể từ đó đến nay, chỉ tính riêng những từ điển về tiếng Việt, liên quan đến tiếng Việt, được biên soạn bằng tiếng Việt, được dịch ra tiếng Việt, theo thống kê của các nhà nghiên cứu, đã có khoảng 1000 đầu từ điển. Có thể kể ra một số cuốn từ điển giải thích gắn với từng thời kì lịch sử của Việt Nam như sau.

Cuối thế kỉ 19, ra đời cuốn *Đại Nam quốc âm tự vị* của Huỳnh Tịnh Paulus Của. Đây là bộ tự điển giải nghĩa tiếng Việt bằng chữ Việt (chữ quốc ngữ) đầu tiên của Việt Nam. *Đại Nam quốc âm tự vị* in lần đầu tại Sài Gòn vào các năm 1895 và 1896 sau đó được tái bản nhiều lần. Từ điển này thu thập và giải nghĩa khoảng 7.500 từ đơn, 30.000 từ ghép, nhiều thành ngữ, tục ngữ, nhân danh, địa danh, tổng số từ và thành ngữ trong từ điển gần 71.000 đơn vị, là kho tư liệu vô cùng quý giá về từ vựng tiếng Việt thế kỷ XIX.

Năm 1931, Hội Khai trí Tiến đức hoàn thành bộ *Việt Nam tự điển* (viết tắt là KT). *Việt Nam tự điển* dày 664 trang khổ lớn (21 x 34 cm). Tự điển chủ yếu lấy tự làm đơn vị giải thích, phân thành nhiều từ được giảng nghĩa rõ ràng, có in chữ Hán, có thu thập một số nhân danh, địa danh, tổng cộng có khoảng 24.500 mục từ. Có phần văn liệu minh họa rất phong phú gồm nhiều ca dao, tục ngữ, thành ngữ...

Năm 1951, cuốn *Việt Nam tân từ điển* của Thanh Nghị (viết tắt là TN) được phát hành. TĐ gồm hai tập đóng bộ dày 1.774 trang, bao gồm khoảng 35.000 từ (có cả tên riêng), có chú từ loại, có dẫn chứng văn học minh họa. Cuối mỗi mục từ có tiếng Pháp đối chiếu, cuối bộ sách có bảng tra từ Pháp Việt.

Năm 1952 Đào Văn Tập cho ra đời cuốn *tự điển Việt Nam phổ thông* (viết tắt là DVT).

Nhà sách Vĩnh Bảo, Sài Gòn in xong vào tháng 06 năm 1952, sách dày 728 trang khổ lớn (19 x 27 cm). Từ điển này thu thập và giải nghĩa khoảng 37.500 từ, có kèm ví dụ.

Năm 1967 công bố bộ *từ điển tiếng Việt* đầu tiên của nước Việt Nam dân chủ cộng hoà. Bộ từ điển này được một tập thể các nhà khoa học tham gia biên soạn do Văn Tân chủ biên. Sách được khởi thảo từ năm 1954, năm 1967 ra mắt độc giả. *Từ điển tiếng Việt* (viết tắt là VT) do NXB Khoa học xã hội in năm 1967 dày 1.172 trang, thu thập và giải thích khoảng 35.100 từ gồm nhiều từ thường dùng trong tiếng Việt hiện đại, nhất là từ sau ngày thành lập nước.

Năm 1970 *Việt Nam tự điển* của Lê Văn Đức và Lê Ngọc Trụ ra đời (viết tắt là LVD). Tự điển gồm hai tập dày tổng cộng 2.516 trang, chia làm ba phần. Phần tự điển tập hợp và giải thích gần 76.000 từ. Phần thành ngữ-điển tích có khoảng 10.000 câu thành ngữ, tục ngữ, điển cố. Phần nhân danh-địa danh gồm nhiều tên người, tên đất, các tôn giáo, sự kiện lịch sử...

Năm 1988 ra đời cuốn *Từ điển tiếng Việt* của Viện Ngôn ngữ học do một tập thể các nhà ngôn ngữ học tham gia biên soạn, Hoàng Phê chủ biên (viết tắt là HP). Đây là một thành tựu to lớn của ngành ngôn ngữ học Việt Nam. *Từ điển tiếng Việt* dày 1.208 trang, thu thập và giải thích khoảng 36.000 từ ngữ thường dùng trong đời sống và thường gặp trên

sách báo, các từ ngữ phương ngữ phổ biến, các thuật ngữ khoa học-kỹ thuật thông dụng. Công trình đã được tiến hành chỉnh lý hai lần. Lần thứ nhất (1992) , lần thứ hai (2000) đã đưa Tổng số từ được thu thập, giải nghĩa lên con số 39.924 mục. Quyển Từ điển tiếng Việt giữ kỷ lục về số lần tái bản và số lượng phát hành, từ năm 1988 đến 2006 bộ từ điển này đã tái bản đến lần thứ 10, với số bản in kỷ lục là 150.000 bản. Năm 2005, công trình Từ điển Tiếng Việt được tặng giải thưởng Nhà nước về khoa học công nghệ. Theo đánh giá của Hội đồng giải thưởng quốc gia thì đây là “Công trình có giá trị khoa học cao và có những đóng góp xuất sắc cho việc phổ biến và truyền bá tiếng Việt, rất có ích cho người học tập, giảng dạy và nghiên cứu tiếng Việt”.

Năm 1998 hoàn thành bộ *Đại từ điển tiếng Việt* do Nguyễn Như Ý làm chủ biên (viết tắt là DTD). Đây là bộ từ điển khá lớn. Từ điển dày 1.892 trang khổ lớn (19 x 27 cm) do NXB Văn hoá thông tin xuất bản năm 1999, thu thập và chú giải gần 74.600 từ, ngữ bao gồm từ phổ thông, từ nghề nghiệp, từ địa phương, từ cổ, tiếng lóng, danh từ chuyên môn, thành ngữ...

*Từ điển từ và ngữ Việt Nam* (viết tắt là NL) của giáo sư Nguyễn Lân, do NXB thành phố Hồ Chí Minh xuất bản năm 2000, thu thập và giải thích khoảng 54.000 từ ngữ tiếng Việt, có chú giải từ nguyên và trích dẫn nhiều văn thơ minh họa.

## 2. Cách sắp xếp mục từ

Không giúp độc giả tra cứu thì không phải là từ điển. Cho nên, một trong những vấn đề quan trọng của từ điển là cách sắp xếp đơn vị mục từ. Từ điển là đa dạng, nên kiểu sắp xếp mục từ cũng rất khác nhau. Về cơ bản có hai kiểu lớn là dựa vào hình thức và dựa vào ý nghĩa. Nhìn vào lịch sử từ điển học thế giới, cách sắp xếp theo nghĩa xuất hiện trước cách sắp xếp theo hình thức. Từ điển đầu tiên của các nước Ai Cập, Ấn Độ, Hy

Lập, Trung Quốc,... đều là từ điển sắp xếp theo ý nghĩa. Càng ngày, cùng với sự phát triển của từ điển học, cách sắp xếp theo hình thức đã chiếm ưu thế tuyệt đối. Đây là một sự tiến bộ, vì nhà từ điển học không phải xử lí trước tiên vấn đề phức tạp là phân loại ý nghĩa, còn độc giả tra cứu lại thuận tiện, dễ dàng.

Do đặc điểm về loại hình, vấn đề ranh giới từ trong Tiếng Việt hiện nay vẫn chưa được giải quyết triệt để. Vì vậy sự xác định đơn vị trong bảng từ là vấn đề rất phức tạp. Các từ điển tiếng Việt lập bảng từ theo hai cách.

a. Cách thứ nhất lấy tiếng (chữ, âm tiết) làm đơn vị mục từ cơ bản. Đứng đầu các mục từ này đôi khi còn có một chữ vuông, chữ Hán hoặc chữ Nôm. Sau mỗi mục từ cơ bản là các kết hợp của tiếng đó với các tiếng khác, được xếp lùi vào trong, biểu thị vai trò phụ thuộc.

Ví dụ:

**ai**

trần ai

ai nấy

hễ ai

Cách tổ chức mục từ như thế gọi là cách sắp xếp kép (multiple). Đây là cách xử lý của từ điển Đại Nam quốc âm tự vị (1895), Việt Nam tự điển của Hội Khai trí tiến đức (1931), Tự điển Việt Nam của Lê Văn Đức(1970)

Ưu điểm của phương thức này là phản ánh rõ mối quan hệ của từ đơn và các phái sinh, tức là xử lý tốt quan hệ về ý nghĩa, song việc tra cứu không phải lúc nào cũng thuận tiện. *Trần ai, hễ ai* tra ở mục từ cơ bản *trần, hễ* hay *ai*? phải lật tìm nhiều lần, phải suy nghĩ, suy luận khi tra cứu thì sẽ không thể tra nhanh, từ điển không tiện dụng. Hơn nữa, trong tiếng Việt “tiếng” có rất nhiều cấp độ khác nhau, nhiều trường hợp

“tiếng” không phải là đơn vị độc lập hoặc không có ý nghĩa độc lập. Coi “tiếng” luôn là mục từ cơ bản có thể dẫn tới khiên cưỡng, không thuyết phục.

b. Cách thứ hai coi từ là đơn vị mục từ cơ bản. Các đơn vị của bảng từ có quan hệ bình đẳng với nhau, được xếp liên tục theo vần a, b, c... gọi là cách sắp xếp đơn (single). Các quyển *Từ điển Việt Nam phổ thông* (1951) của Đào Văn Tập, *Việt Nam tân từ điển* (1952) của Thanh Nghị, *Từ điển tiếng Việt* (Văn Tân chủ biên 1967) và *Từ điển tiếng Việt* (Viện Ngôn ngữ học, Hoàng Phê chủ biên, 1988)... đều sử dụng phương thức này.

Cách sắp xếp đơn tận dụng được ưu điểm của ngôn ngữ dùng con chữ Latin như tiếng Việt. Từ điển tiếng Việt không cần bất kỳ bảng hướng dẫn tra cứu nào, vì hễ ai biết tiếng Việt đều đã học thuộc bảng chữ cái Latin

### 3. Phương pháp định nghĩa

Giải thích nghĩa từ ngữ trong từ điển là công việc quan trọng nhất, khó khăn nhất và thường là bị phê phán nhiều nhất.

Qua khảo sát các định nghĩa trong các cuốn từ điển trên, có thể thấy các từ điển giải thích tiếng Việt thường sử dụng 6 phương pháp định nghĩa sau đây để định nghĩa từ ngữ.

- Phương pháp định nghĩa bằng phân tích (định nghĩa tự nhiên)

Đặc điểm cơ bản của lời giải thích trong từ điển là cách giải thích tự nhiên – kiểu giải thích thường gặp trong đời sống.

Ví dụ: Định nghĩa của mục từ *đi*

HP: (Người, động vật) tự di chuyển bằng những động tác liên tiếp của chân, lúc nào cũng vừa có chân tựa trên mặt đất, vừa có chân giơ lên

đặt tới chỗ khác. *Trẻ đi chưa vững. Đi bách bộ\*. Chân đi chữ bát. Cho ngựa đi thông thả bước một*

- Phương pháp định nghĩa bằng cách dùng từ bao

Đây là phương pháp định nghĩa của logic học. Nội dung của nó là quy sự vật, hiện tượng, khái niệm vào khái niệm cùng loại rộng hơn, rồi vạch ra những đặc trưng khu biệt của khái niệm được giải thích.

Phương pháp định nghĩa này là một dạng đặc biệt của phương pháp định nghĩa bằng phân tích.

Ví dụ: Định nghĩa của mục từ *hành*

HP: Cây thân ngầm, hình đẹp, mang nhiều lá mỏng nước xếp úp vào nhau thành một khối hình củ, dùng làm gia vị.

- Phương pháp định nghĩa bằng dùng từ đồng nghĩa

Là kiểu định nghĩa bằng cách đưa ra từ đồng nghĩa với từ đang cần định nghĩa. Đây là kiểu giải thích phổ biến trong từ điển và cũng là kiểu giải thích từ ngữ thường gặp trong giao tiếp.

Ví dụ: Định nghĩa của mục từ *heo*

HP: (phg.) Lợn

- Phương pháp định nghĩa bằng dùng từ trái nghĩa

Là phương pháp định nghĩa bằng cách phủ định từ (hoặc các từ) có ý nghĩa đối lập với từ được định nghĩa.

Ví dụ: Định nghĩa của mục từ *ngắn*

HP: Có chiều dài dưới mức bình thường, hoặc không bằng so với những vật khác; trái với dài. *áo may ngắn quá. Cắt tóc ngắn. Năm ngón tay có ngón dài ngón ngắn (tng.)*

- Phương pháp định nghĩa bằng chỉ dẫn

Là phương pháp định nghĩa bằng cách đưa từ đang cần định nghĩa ra so sánh với một đối tượng của thế giới ngoài ngôn ngữ.

Đối tượng ngoài ngôn ngữ được chọn phải là cái điển hình nhất, phổ biến nhất, có thuộc tính dễ gợi sự liên tưởng nhất tới nghĩa của từ. Phương pháp giải thích này thường được áp dụng với những từ biểu thị sự cảm nhận trực tiếp hiện thực như cảm nhận về màu sắc, mùi vị, âm thanh.

Ví dụ: - Định nghĩa của mục từ *cay*

HP: Có vị làm cho tê xót đầu lưỡi, như vị của ớt. *Quả ớt cay. Rượu cay. Gừng cay muối mặn*

- Phương pháp định nghĩa bằng cách nêu chức năng của từ ngữ

Là phương pháp dùng siêu ngôn ngữ miêu tả để nêu lên chức năng của từ được định nghĩa. Đây là cách định nghĩa thường áp dụng cho các hư từ.

Ví dụ: Định nghĩa của mục từ *và*

HP: Từ biểu thị quan hệ liên hợp giữa hai sự vật, hiện tượng, quá trình, tính chất cùng loại, cùng phạm trù. *Tôi và nó. Nó biết tiếng Hán và tiếng Nhật. Mưa to và gió lớn. Nói và làm đi đôi với nhau. Nhà rộng và mát*

Nhận xét

- Các từ điển thời kì đầu (KT, DVT, TN ...) nhìn chung chưa có sự nhất quán trong phương pháp định nghĩa từ ngữ. Các từ ngữ cùng loại thường không được định nghĩa theo một kiểu.

- Trong số các phương pháp định nghĩa đã nêu ở trên, ba phương pháp thường được sử dụng là phương pháp phân tích và phương pháp sử dụng từ đồng nghĩa, trái nghĩa. Tuy nhiên phương pháp phân tích thường chưa chú ý đến việc chọn lựa đưa các yếu tố quan trọng trong nghĩa của

từ mà thường đưa một cách quá đơn giản, thậm chí thiếu yếu tố nghĩa cơ bản để nhận diện nghĩa từ. Chẳng hạn, với *từ đi*, yếu tố nghĩa “lúc nào cũng vừa có chân tựa trên mặt đất, vừa có chân giơ lên đặt tới chỗ khác” là rất quan trọng để phân biệt hành động *đi* với những cách thức di chuyển khác như *chạy*, *nhảy*, nhưng các từ điển KT, DVT, TN. NL đã không chú ý đến yếu tố nghĩa này.

Nhiều từ điển (KT, TN, DVT, ...) quá lạm dụng phương pháp định nghĩa bằng đồng nghĩa, trái nghĩa nên dễ dẫn người đọc đến ngộ cụt hoặc tạo thành một đường vòng không có lời giải thích (kiểu định nghĩa *mênh mông* là *mông mênh*, rồi *mông mênh* lại định nghĩa là *mênh mông*).

Phương pháp định nghĩa bằng chỉ dẫn rất hiệu quả để định nghĩa các từ ngữ chỉ màu, sắc, mùi vị, âm thanh. Từ điển HP đã sử dụng rất hiệu quả phương pháp này. Từ điển VT và DTD có dùng nhưng không nhất quán, Các từ điển khác hầu như không sử dụng phương pháp này nên rất lúng túng khi định nghĩa các từ thuộc các nhóm vừa kể.

#### **4. Hướng phát triển**

Ở Việt Nam hiện nay, tình hình biên soạn và xuất bản từ điển có nhiều dấu hiệu đổi mới. Có nhiều cuốn từ điển giải thích tiếng Việt được xuất bản hàng năm. Tình hình này chứng tỏ xã hội ta đang có nhu cầu lớn và ngày càng tăng về từ điển giải thích tiếng Việt. Tuy nhiên, cũng do xuất phát từ nhu cầu lớn này, đã có không ít quyển từ điển được biên soạn vội vàng, in ấn cũng vội vàng, có nhiều sai sót, không hoàn thành được chức năng là sách công cụ, dùng để tra cứu của từ điển. Hơn nữa, Việt Nam chưa từng có một quyển từ điển tiếng Việt cỡ lớn theo đúng nghĩa của nó.

Sự phát triển mạnh mẽ của vốn từ tiếng Việt cùng với tình hình biên soạn và xuất bản từ điển như đã nêu ở trên đặt ra yêu cầu cấp thiết đối với những người làm công tác từ điển học là: cần phải tập trung công sức, trí



tuệ để biên soạn một cuốn từ điển tiếng Việt thật tốt, hệ thống hoá vốn từ tiếng Việt ở giai đoạn hiện nay, giải thích ý nghĩa từ ngữ, hướng dẫn người sử dụng dùng đúng từ ngữ, góp phần vào công tác chuẩn hoá tiếng Việt cũng như công cuộc giữ gìn sự trong sáng của tiếng Việt. *Từ điển tiếng Việt cỡ lớn* được biên soạn chính là để đáp ứng được yêu cầu cấp thiết này. Công trình này đòi hỏi phải được biên soạn ở một cơ quan có uy tín về từ điển.

Viện Từ điển học và Bách khoa thư Việt Nam đang chuẩn bị các điều kiện về chuyên môn để tổ chức biên soạn công trình từ điển này. Dự kiến *Từ điển tiếng Việt cỡ lớn* có khoảng 100.000 mục từ, chia thành hai tập, có tranh ảnh minh họa và các bảng phụ lục kèm theo. Đây sẽ là cuốn từ điển giải thích tiếng Việt có tầm cỡ lớn nhất ở Việt Nam từ trước tới nay.

### TÀI LIỆU THAM KHẢO

B.T. Atkins & Michael Rundell. *The Oxford guide to practical lexicography*. Oxford, 2008.

Nguyễn Ngọc Trâm, Hoàng Phê, Chu Bích Thu ... *Một số vấn đề từ điển học*. Nxb. KHXH, HN. 1997.

Phạm Hùng Việt, *Hướng tới việc biên soạn Từ điển tiếng Việt cỡ lớn – công cụ quan trọng để chuẩn hóa, giữ gìn sự trong sáng của tiếng Việt*. Tạp chí Từ điển học & Bách khoa thư, số 1. 2010.

Rey Debove J. *Nghiên cứu về kết cấu của từ điển ngôn ngữ* (trong: Nghiên cứu từ điển hiện đại bằng tiếng Pháp về ngôn ngữ học và kí hiệu học - Paris 1971. bản dịch của Viện Ngôn ngữ học).

Viện Ngôn ngữ học. *Cơ sở lí luận và mẫu định nghĩa cho bộ từ điển tiếng Việt cỡ lớn*. Viện Ngôn ngữ học, 2002

Vũ Quang Hào. *Kiểm kê từ điển học*. Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, HN. 2005.

Wierbicka A. *Từ điển học và việc phân tích khái niệm*. (copyright 1985 by Karoma Publisher, in tại Hợp chủng quốc Hoa Kỳ. Bản dịch của Viện Ngôn ngữ học 2002).

Zgusta L. *Giáo trình từ điển học*. Praha 1971 (Bản dịch của Viện Ngôn ngữ học, 1978).



中譯本草稿

# 越南的解釋字典編撰之發展

范雄越

越南社會科學院百科全書暨詞典研究所所長

翻譯：陳氏蘭

## 1. 字典規模與編撰歷史

在越南，很久以前就將字典列為一種工具書類型。第一本越南羅馬字字典是由 Alexandre de Rhodes 編撰，並於 1651 年在羅馬（Roma）出版的越-葡-羅（Annam-Lusitan-Latin）字典。從此至今，根據研究家的統計，有關越南語字典，用越南語編撰字典、翻譯成越南語字典的數量將近 1000 本。其中有幾本字典跟越南歷史有緊密的相連。

十九世紀末期，黃靖果<sup>1</sup>（Huỳnh Tịnh Paulus Của）的大南國音字位（Đại Nam quốc âm tự vị），成為越南第一本使用越南語羅馬字編撰的越南語解釋字典。大南國音字位初版於 1895-1896 年，在西貢（Sài Gòn）出版，之後還多次再版。這本字典曾經搜集與解釋大約 7500 單詞和 30000 複合詞，除此之外還有很多成語、俗語、人名、地名，總數量將近 71000 單位。大南國音字位，成為十九世紀越南語詞彙非常珍貴之資料庫。

越南字典（Việt Nam tự điển，簡寫為 KT）由進德開智協會編撰，於 1931 年完成，包括 664 頁（版面 21 x 34 cm）。這本字典主要以字為解釋的單位，分很多詞語來解釋，力求明瞭、清楚，上面有印漢字並搜集一些人名、地名，總共大約 24500 字詞，再加上豐富的文料，包括很多成語、俗語等等。

越南新辭典（Việt Nam tân từ điển），由青誼（Thanh Nghị）於 1951 年發行，有兩集計：1774 頁，總共有 35000 詞（包含名字），有註明類別，有引證文學來作註解。每個字詞在後面都有法文來作對照，詞典最後部分有法越詞典對照。

1952 年，越南普通字典（Tự điển Việt Nam phổ thông，簡稱為 DVT）由陶文習（Đào Văn Tập）編撰，透過西貢永保書店出版。這本辭典包括 728 頁（版面 19 x 27 cm），搜集與解釋大約 37500 詞，還加上許多例句。

1967 年，越南民主共和國的第一本越南語辭典正式公佈。這本辭典是由一群研究者參加編撰，主編是文新（Văn Tân），從 1954 年開始至 1967 年完成。這本越南語辭典（Tự điển tiếng Việt，簡稱為 VT）由社會科學出版社出版，有 1172 頁，

<sup>1</sup> 黃靖果（Huỳnh Tịnh Paulus Của）的“果”因為沒有相當意思的詞所以用“果”這個字來標越南語的發音。

搜集與解釋大約 35100 詞，包括現代越南語最常用的詞語，尤其是從越南民主共和國成立之後的日常用語。

1970 年，由黎文德（Lê Văn Đức）與黎玉柱（Lê Ngọc Trụ）合編的越南字典（Việt Nam tự điển）。這本字典有兩集總共 2516 頁，分成三個部分。字典部分搜集與解釋大約 76000 詞。成語典籍部分包括 10000 個成語、俗語、典故。人名地名部分包括很多人名、地名、宗教、歷史事件等詞語。

越南語辭典（Từ điển tiếng Việt）於 1988 年出現，由越南語言學院的一部分語言學家一起編撰，黃批（Hoàng Phê）為主編。這是越南語言學最重大的成就。越南語辭典包括 1208 頁，搜集與解釋大約 36000 個在日常生活與期刊常用的詞語，以及普遍地方語、通用科學技術術語。這本辭典已經過兩次修正，第一次在 1992 年，第二次在 2000 年。經過第二次修正之後，總數字詞已達到 39924 個詞語。越南語辭典是一本發行量與再版數最多的辭典。從 1988 年到 2006 年這本辭典已經再版 10 次，包括 150000 印版。2005 年這本辭典已經得到越南政府有關科學工藝方面的獎賞。根據國家獎賞委員會的評價，這是一個有科學價值的研究，對於普遍與傳播越南語過程很有貢獻，對於教學、研究與學習越南語的人很有幫助。

1998 年，由阮如意（Nguyễn Như Ý）主編的大越南語辭典（Đại từ điển tiếng Việt，簡稱為 DTD），完成後透過文化通訊出版社（NXB Văn hoá thông tin）在 1999 年出版。這本辭典的規模比較大，包括 1892 頁（版面 19x27cm），搜集與解釋將近 74600 詞語，包括常用詞語、職業詞語、地方語、古詞、專用名詞、成語、隱語等等。

由阮璘（Nguyễn Lân）越南詞與語詞典（Từ điển từ và ngữ Việt Nam，簡稱為 NL），於 2000 年透過胡志明市出版社正式出版。這本辭典搜集與解釋大概 54000 越南語詞語，包括解釋原詞並加上引用文學為註解。

## 2. 字詞安排方法

詞典是為幫助讀者考證，因此，字詞的安排是編撰詞典重要的問題之一。詞典種類要豐富，字詞安排也要不一樣。基本上有兩個安排方式，一是按照形式來安排，一是按照意義來安排。從世界字典學歷史來看，按照意義來安排字詞是比較早出現的。埃及、印度、希臘、中國的第一本詞典，都是按照意義來安排字詞。之後，跟著字典學發展過程，按照形式安排的方式越來越普遍。這也是一個進步，因為字典學家不用先分類意義，讀者在查字典的時候比較方便。

由於越南語類型的特點，因此，越南語詞彙的界限問題，至今還沒有很徹底的解決。確定字詞單位是一個很複雜的問題。越南語辭典安排字詞，主要是透過以下兩個方式。

## 2.1. 以音節（字）為基本字詞單位

每個字詞的最前面有時候還加上方形字、漢字或喃字。每個基本字詞的後面有那個音節，跟其它音節結合的安排，通常都退一格，以表示屬於以上基本字詞。

例如：

ai  
trần ai  
ai này  
hễ ai

這種字詞安排方式叫做復安排（multiple）。這是大南國音字位（1895）、進德開智協會的越南字典（1931）、黎文德的越南字典（1970）之安排方式。

這個方式的優點，就是明顯的反映單詞與派生詞之間的關係，也就是已經處理好意義上的關係，不過查字典的過程不是很方便。以上面的例句 *trần ai*, *hễ ai*，是要查在字詞 *trần*, *hễ* 還是 *ai*？要查很多次或要思考怎麼查，將影響到查詢的速度，這樣的字典對讀者來說很不方便。再說，越南語的音節有很多不一樣的等級，有時音節不是獨立的單位，也沒有獨立的意義。把音節看為基本字詞是比較勉強的安排方式，沒有說服力。

## 2.2. 以詞為基本字詞單位

每個字詞單位之間有平等的關係，按照 a,b,c 等字母來連續安排，也叫做單排方式（single）。陶文習的普通越南字典（1951）、青誼的越南新詞典（1952）、文新主編的越南語辭典（1967）、越南語言學院-黃批主編的越南語辭典（1988）都是用這個方式。這種安排方式已經利用到越南語羅馬字的優點，而所有會越南語的人都知道羅馬字字母，因此越南語辭典不用再解釋如何查詢。

## 3. 定義方法

在字典編撰過程中，詞語意義的解釋是最重要也最困難的部分，也是經常受到批評的部分。透過調查以上詞典的定義方式，越南語解釋字典在定義詞語時，通常都使用以下六個定義方法。

### 3.1. 分析定義法（自然定義）（*Phương pháp định nghĩa bằng phân tích - định nghĩa tự nhiên*）

這個定義方法的特點，就是使用自然的解釋方式，類似日常生活所遇到的解釋。

例如：di（去、走）的定義

HP: (Người, động vật) tự di chuyển bằng những động tác liên tiếp của chân, lúc nào cũng vừa có chân tựa trên mặt đất, vừa có chân

giơ lên đặt tới chỗ khác. Trẻ đi chưa vững. Đi bách bộ\*. Chân đi chữ bát. Cho ngựa đi thông thả bước một。

(人、動物)自己移動透過腳的連續動作，同時有一只腳踏在地上、一只腳踢起往別的地方去。例如：小孩走不穩，去逛逛，腳走八字，讓馬輕鬆一步一步地走。

### 3.2. 用包詞定義法 ( Phương pháp định nghĩa bằng cách dùng từ bao )

這是邏輯學的定義方法，主要是把事物、現象、概念歸回一個範圍比較大的概念，然後指出要解釋的概念之區別特徵。這個定義方法是分析定依法的特別方式。

例如：hành (蔥)的定義

HP: Cây thân ngầm, hình dẹp, mang nhiều lá mỏng nước xếp úp vào nhau thành một khối hình củ, dùng làm gia vị.

(地下樹，扁薄型，有很多熟軟多水的葉子，包起來成爲一個球根型，用爲調味料)。

### 3.3. 用同義詞的定義法 ( Phương pháp định nghĩa bằng dùng từ đồng nghĩa )

這個方法是透過提出同義詞來定義需要解釋的詞語。這個方法對於編撰字典過程比較普遍，也是在實際交際經上經常遇到的解釋方式。

例如：heo (豬)的定義

HP: (phg.) Lợn

HP: (地方語): Lợn (豬)

### 3.4. 用反義詞的定義法 ( Phương pháp định nghĩa bằng dùng từ trái nghĩa )

這個方法是透過否定、有相反意思的詞語，來定義需要解釋意義的詞語。

例如：ngắn的定義

HP: Có chiều dài dưới mức bình thường, hoặc không bằng so với những vật khác; trái với dài . áo may ngắn quá. Cắt tóc ngắn. Năm ngón tay có ngón dài ngón ngắn (tng.)

(有長度不平常，比不上其它東西的長度，跟“長”的意思有相反。例如：這件衣服太短了，頭髮剪短，五只手指有的長有的短)

### 3.5. 用指示的定義法 ( Phương pháp định nghĩa bằng chỉ dẫn )

這個方法是把需要解釋的詞語，跟真實世界的具體事物或現象拿來做比較。這些事物應該是最具代表性的、最普遍的、最容易聯想到那個詞語的意義。這個方法通常被使用來解釋一些表示感受的詞語，如：表示顏色、味道、聲音的詞語。

例如：cay (辣) 的定義

HP: Có vị làm cho tê xót đầu lưỡi, như vị của ớt. Quả ớt cay.

Rượu cay. Gừng cay muối mặn

(舌頭有刺痛的感覺，像辣椒的味道。例如：辣的辣椒，辣酒、薑辣鹽鹹)

### 3.6. 提出詞語的語法功能定義法 ( Phương pháp định nghĩa bằng cách nêu chức năng của từ ngữ )

這個方法是使用超越語言來描寫，爲了要明顯詞語的語法功能。這個方法通常使用來解釋虛詞的意義。

例如：và (和、與) 的定義

HP: Từ biểu thị quan hệ liên hợp giữa hai sự vật, hiện tượng, quá trình, tính chất cùng loại, cùng phạm trù. Tôi và nó. Nó biết tiếng

Hán và tiếng Nhật. Mưa to và gió lớn. Nói và làm đi đôi với nhau.

Nhà rộng và mát

(表示兩個共同種類及範疇的事物、現象、過程、性質之聯合關係。例如：我和他，他會講漢語與日語，大雨與大風，說與做要同行，房子寬和涼快)。

### 3.7. 小結

總之，早期出現的辭典 (KT, DVT, TN ...) 對於詞語定義方法都沒有很一致。同類的詞語也沒有使用同一個方法來定義。

以上的定義方法之中，有三個方法比較通用，包括分析方法、使用同義詞定義法、使用反義詞定義法。分析方法其實沒有很在意選擇表達意義的重要因素，而只是簡單的解釋，甚至缺少表示詞語意義的基本因素。例如“đi” (去、走) 有一個基本的意義，就是表示“同時有一支腳踏在地上、一支腳踢起往別的地方去”，這是很重要的因素，因爲可以跟其它表示移動的動詞來區分，如：“跑、跳”，但是KT、DVT、TN、NL 這幾本字典卻沒有注意到。

有幾本字典因爲太濫用同義詞定義法與用反義詞定義法，所以讀者被推進一個圓圈，而沒有具體的解答。例如：“mênh mông”被定義爲“mông mênh”，然後“mông mênh”又被定義爲“mênh mông”。

用指示的定義法來定義，表示：顏色、味道、聲音是最有效果的。HP 是一本使用這個方法來定義字詞最有效果的詞典。VT 與 DTD 這兩本詞典有使用這個方法，但是也沒有很一致。其它詞典似乎都沒有使用這個方法，所以在定義一些，

表示：顏色、味道、聲音的詞語沒有解釋得很清楚。

#### 4. 展望

目前在越南編撰或出版的詞典，有很多新的發展方向。有很多越南語的解釋詞典，每年都至少出版一次。這個現況表示，越南對越南語解釋詞典的需求越來越大。不過因為這麼大的需求，也引起不少字典，為了儘快出版而編撰不詳細、犯很多錯誤，沒有完成一本好詞典的任務。越南未曾完成過一本大尺寸的越南語辭典。

越南語的發展速度，與編撰、出版字典的現況，對於字典學的研究者提出一些必要的要求。字典學的研究者，要盡力專心來編撰一本最好的越南語辭典，系統化的越南語詞彙，字詞的意義要解釋清楚，幫助讀者正確地使用詞語，為標準化越南語與保留越南語的意義做貢獻。編撰一部大尺寸的越南語辭典( *Từ điển tiếng Việt cỡ lớn* ) 是必要的，還得滿足新時代的要求。這個計劃應該由一個有關字典學的單位來負責。越南百科書與字典學院，正在準備有關的專業條件，為了進行編撰這部辭典。大尺寸的越南語辭典，預定有大概 100000 字詞，分成兩集，有照片或圖畫來註明，還有附錄部分。這將是一本規模最大的越南語解釋詞典。



## 參考文獻

- B.T. Atkins & Michael Rundell. 2008. *The Oxford guide to practical lexicography*: Oxford.
- Nguyễn Ngọc Trâm, Hoàng Phê, Chu Bích Thu ... 1997. *Một số vấn đề từ điển học*. Nxb. KHXH: Hanoi.
- Phạm Hùng Việt. 2010. *Hướng tới việc biên soạn Từ điển tiếng Việt cỡ lớn – công cụ quan trọng để chuẩn hóa, giữ gìn sự trong sáng của tiếng Việt*. Tạp chí Từ điển học & Bách khoa thư, số 1.
- Rey Debove J. 1971. *Nghiên cứu về kết cấu của từ điển ngôn ngữ* (trong: Nghiên cứu từ điển hiện đại bằng tiếng Pháp về ngôn ngữ học và kí hiệu học - Paris bản dịch của Viện Ngôn ngữ học).
- Viện Ngôn ngữ học. 2002. *Cơ sở lí luận và mẫu định nghĩa cho bộ từ điển tiếng Việt cỡ lớn*. Viện Ngôn ngữ học.
- Vũ Quang Hào. 2005. *Kiểm kê từ điển học*. Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội. HN.
- Wierbicka A. 2002. *Từ điển học và việc phân tích khái niệm*. (copyright 1985 by Karoma Publisher, in tại Hợp chủng quốc Hoa Kỳ. Bản dịch của Viện Ngôn ngữ học).
- Zgusta L. 1978. *Giáo trình từ điển học*. Praha. (Bản dịch của Viện Ngôn ngữ học).



2010 年 10 月 16 日 (星期六) Ngày 16 tháng 10 năm 2010 (thứ 7)				
時間 Thời gian	議程暨活動內容 Lịch trình và nội dung hoạt động			
8:30 - 9:00	報到 (領取資料) Đăng ký (lấy tài liệu)			
9:00 - 9:30	開幕典禮 Lễ khai mạc			
9:30 - 10:00	主持人 Chủ trì	專題演講人 Người phát biểu chuyên đề	講題 Chuyên đề	地點 Địa điểm
	康培德	蕭新煌 #1	The Development and Features of Taiwan's Southeast Asian Studies	第一演講室 Hội trường 1
10:00 - 10:20	茶敘 Nghi			
10:20 - 12:00	論文發表:A1 區域學研究 (第一演講室) Chuyên đề: Nghiên cứu khu vực học (hội trường 1)			
	主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận
	蔣為文	Trần Lê Bảo #35	Giao lưu và hợp tác nhằm thúc đẩy phát triển việc giảng dạy và nghiên cứu Việt Nam học và Đài Loan học 全面促進教學、研究越南學 kap 台灣學 ê 合作交流	蔣為文
		Nguyễn Sỹ Tuấn #21a #21b	Một số vấn đề về Đông Nam Á học ở Việt Nam 越南 ê 東南亞學研究 ê 一寡問題探討	蕭新煌
		Vũ Văn Thi #40	Một số vấn đề về nghiên cứu, đào tạo Việt Nam học và định hướng đào tạo hiện nay 現今越南學研究、教學概況 kap 發展趨勢	蔣為文
		蔣為文 #55	Features and Prospects in Comparative Studies of Vietnam and Taiwan	Nguyễn Đình Luận
Yoann GOUDIN		Taiwanese Studies in French: a sociological approach of a language based research association	許文堂 高格孚	

2010 年 10 月 16 日 (星期六) Ngày 16 tháng 10 năm 2010 (thứ 7)

論文發表：B1 跨國流動、婚姻及女性 (第二演講室) Chuyên đề: Sự di dân, hôn nhân và nữ tính đa quốc gia (hội trường 2)				
主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận	
10:20 - 12:00 林秀娟	Nguyễn Thị Phương Châm #22a #22b	Làm dâu nơi đất khách: thách thức và trải nghiệm của những người phụ nữ Việt Nam lấy chồng Trung Quốc 佇他方為媳：越南女性嫁予中國人 è 挑戰 kap 經歷	林秀娟	
	Nguyễn Thị Thanh Xuân #23	Một số đặc điểm tư duy trong văn xuôi Việt Nam thời gian gần đây: Ý thức phái tính và âm hưởng nữ quyền (qua sáng tác của một số nhà văn nữ tiêu biểu) 近代越南文學作品內底 è 一寡思維特點：性別 kap 女權意識 (以一寡代表女性文學家 è 作品做例)	方耀乾	
	Phan Thị Thu Hiền #31a #31b	Hôn nhân Việt – Đài ở miền Tây Nam Bộ từ góc nhìn văn hóa Ừ 文化角度探討越台 è 跨國婚姻—以越南西南部區域為研究對象	莊永山	
	Nguyễn Công Hoàng #15	Marriages through Life Partner Matchmakers from Institutional and Managerial Perspectives: Case of Vietnamese immigrants in Taiwan	楊芳枝	
	Hồ Thị Thanh Nga #10	Resistance strategies of Vietnamese spouses in public space, Case study in Tainan Park, Taiwan	林秀娟	
	12:00 - 13:00	午餐 Nghi		
13:00 - 13:30	主持人 Chủ trì	專題演講人 Người phát biểu chuyên đề	講題 Chuyên đề	地點 Địa điểm
	蔣為文	張炎憲	台灣研究的現況與未來發展 Hiện trạng nghiên cứu Đài Loan và triển vọng trong tương lai	第一演講室 Hội trường 1
13:30 - 13:50	茶敘 Nghi			

2010 年 10 月 16 日 (星期六) Ngày 16 tháng 10 năm 2010 (thứ 7)

論文發表：A2 漢喃研究（第一演講室） Chuyên đề: Nghiên cứu Hán Nôm (hội trường 1)			
主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận
13:50 - 15:30	Hà Văn Minh Hà Đăng Việt #9	Việc dạy học Hán Nôm ở Việt Nam hiện nay và những triển vọng hợp tác Việt Nam - Đài Loan 越南漢喃教學現況以及越南台灣學術合作之展望	王三慶
	姜運喜 #50	喃字會意字造字法研究 Nghiên cứu phương pháp tạo chữ hội ý trong chữ Nôm	鄭邦鎮 阮有榮
	鄭邦鎮 SHIMIZU Masaaki #33	A Phonological Reconstruction of the 15th century Vietnamese Using <i>Chữ Nôm</i> 字喃 Materials	Trịnh Khắc Mạnh
	Trịnh Khắc Mạnh #39a #39b	Chữ Nôm Việt Nam và việc bảo quản, nghiên cứu các văn bản chữ Nôm ở Việt Nam 保存 kap 研究喃字冊 的工作	阮有榮
	Hà Thị Tuệ Thành	20 世紀初〈南風雜誌〉與〈台灣府城教會公報〉對母語詞彙發展之比較研究 Nghiên cứu so sánh sự phát triển của tiếng mẹ đẻ trong “Nam Phong tạp chí” và “Công báo Giáo hội Phủ thành Đài Loan” đầu thế kỷ 20	張宏宇
論文發表：B2 歷史研究（第二演講室） Chuyên đề: Nghiên cứu lịch sử (hội trường 2)			
主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận
13:50 - 15:30	Đình Quang Hải #5a #5b	Sự xâm nhập của quân đội Tưởng Giới Thạch vào miền Bắc Việt Nam từ tháng 8 năm 1945 đến tháng 10 năm 1946—so sánh với Đài Loan 1945/8-1946/10 蔣介石軍隊侵入越南北越之研究以及台灣當年背景之比較	許文堂
	許文堂 #51	二次大戰後中國佔領軍對越北的經濟破壞 Sự phá hoại về kinh tế của quân chiếm đóng Trung Quốc tại miền Bắc Việt Nam sau chiến tranh thế giới thứ 2	Đình Quang Hải
	張炎憲 Nguyễn Hữu Tâm #17	越南阮朝國史館與台灣當代國史館之比較 So sánh Quốc sử quán triều Nguyễn Việt Nam (1820-1945) với Quốc sử quán Đài Loan đương đại (1957 đến nay)	張炎憲
	Hoàng Anh Tuấn #11	“Shutting The Ajar Door Off” From The English Junk Affair To The Vietnamese Maritime Embargo In 1693*	查忻
	李貴民 #44	越南研究回顧與展望—以臺灣學界為論述中心 Nhìn lại quá trình nghiên cứu Việt Nam cùng những triển vọng tương lai trong quan điểm của giới học giả Đài Loan	Nguyễn Hữu Tâm

2010 年 10 月 16 日 (星期六) Ngày 16 tháng 10 năm 2010 (thứ 7)				
15:30 - 15:50	茶敘 Nghi			
15:50 - 17:30	<b>論文發表：A3 民俗研究 (第一演講室)</b> <b>Chuyên đề: Nghiên cứu phong tục tập quán dân gian (hội trường 1)</b>			
	主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận
	吳淑華	陳益源 凌欣欣 #52	台越民間風俗的比較研究—以《安南風俗冊》為基礎 Nghiên cứu so sánh phong tục dân gian ở Việt Nam và Đài Loan - lấy cơ sở từ “An Nam phong tục sách”	Trịnh Khắc Mạnh
		鄧瑞蓮 #58	台越年俗中年糕及粽子之比較研究 Nghiên cứu so sánh phong tục làm bánh chưng bánh giầy ở Việt Nam và Đài Loan	簡齊儒
		賴見禎 #60	殖民現代性與傳統的衝突與協商—以法國殖民時期的越南產婆為例 Sự xung đột, thỏa hiệp giữa chủ nghĩa thực dân hiện đại và truyền thống - lấy đối tượng nghiên cứu là bà đỡ ở Việt Nam trong thời kỳ thực dân Pháp chiếm đóng	吳淑華
Phan Thị Xuân Bôn #32		Hôn nhân của người Cơ Tu ở làng Pr'ning xã Lăng, huyện Tây Giang, tỉnh Quảng Nam, Việt Nam 越南廣南省西江縣陵鎮 Pr'ning 村戈都 (Cơ Tu) 族婚姻 研究	吳淑華	
15:50 - 17:30	<b>論文發表：B3 教育制度 (第二演講室)</b> <b>Chuyên đề: Chế độ giáo dục (hội trường 2)</b>			
	主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận
	廖瑞銘	何信翰 #42	當代台灣主體教育 建立 爭議 Việc gây dựng và những tranh luận về nền giáo dục mà chủ thể là Đài Loan đương đại	呂興昌
		林志忠 阮氏秋娟 #48	越南高等教育學年制和學分制課程實施之比較 So sánh việc sử dụng hình thức đào tạo theo niên chế và theo tín chỉ trong các trường cao đẳng đại học ở Việt Nam	廖瑞銘
		林志忠 #47	越南小學教育發展趨勢與特性之分析 Phân tích xu hướng phát triển và đặc tính của nền giáo dục tiểu học Việt Nam	陳美瑩
G. Jayachandra Reddy #8		Vietnam: Towards Maintaining Equilibrium with International Competence in Higher Education and Human Resources	康培德	

2010 年 10 月 17 日 (星期日) Ngày 17 tháng 10 năm 2010 (chủ nhật)

時間 Thời gian	議程暨活動內容 Lịch trình và nội dung hoạt động			
8:30 - 9:00	報到 (領取資料) Đăng ký (lấy tài liệu)			
9:00 - 9:30	主持人 Chủ trì	專題演講人 Người phát biểu chuyên đề	講題 Chuyên đề	地點 Địa điểm
	蔣為文	Lương Văn Hy #2	The Global and the Local: A Comparative Perspective on Rural Northern and Southern Vietnam 全球 kap 在地：越南北部 kap 南部農 村 ê 比較觀點	第一演講室 Hội trường 1
9:30 - 9:50	茶敘 Nghỉ			
9:50 - 11:50	論文發表：A4 文學研究 (第一演講室) Chuyên đề: Nghiên cứu văn học (hội trường 1)			
	主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận
	丁鳳珍	Nguyễn Tô Lan #25a #25b	Bước đầu nghiên cứu so sánh nghệ thuật sân khấu truyền thống hai nước Việt Đài qua trường hợp Tuồng (Việt Nam) và Ca Tải Hý (Đài Loan) 越南 <i>Tuong</i> kap 台灣歌仔戲兩國傳統表演 藝術 ê 初步比較研究	丘慧瑩
		黎氏寶珠 #59	越南阮攸《翹傳》和中國青心才人《金雲 翹傳》的創作藝術比較 So sánh nghệ thuật sáng tác trong Truyện Kiều của Nguyễn Du ở Việt Nam và Kim Vân Kiều Truyện của Thanh Tâm Tài Nhân ở Trung Quốc	鄭邦鎮
		Bùi Quang Hùng #4	越南 Ê ĐÊ 族與台灣阿美族的母系社會比 較研究 Nghiên cứu so sánh xã hội mẫu hệ của dân tộc Ê-đê của Việt Nam và dân tộc A-mỹ của Đài Loan	蔡明庭
		Nguyễn Ngọc Quận #19	Qiong Yao In Vietnam	丘慧瑩
阮黃燕		從越南十八、十九世紀才子佳人喃傳看越 南儒士的民族意識與個人意識 Tìm hiểu về ý thức dân tộc và ý thức cá nhân của các nho sỹ Việt Nam thông qua một số truyện Nôm tài tử giai nhân thế kỷ XVIII, XIX	丁鳳珍	

2010 年 10 月 17 日 (星期日) Ngày 17 tháng 10 năm 2010 (chủ nhật)

論文發表：B4 宗教祭儀 (第二演講室)				
Chuyên đề: Lễ nghi tôn giáo (hội trường 2)				
主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận	
9:50 - 11:50	康培德	蔡明庭 #57	喪禮狂歡節：越南中央高地 Giarai 人的死亡儀式 Lễ mừng tang: nghi thức ma chay của người Gia-rai ở cao nguyên Trung bộ Việt Nam	蔣斌
		Edyta Roszko #6	'Storming the Heavens': Contestations of Religious Landscape in Central Vietnam's Littoral Society	譚昌國
		Oscar Salemink #29	A view from the mountains: A critical history of Lowlander - Highlander relations in Vietnam	Lương Văn Hy
		Thien-Huong Ninh #34	Ethnicity under the shadow of religion: a comparison of Caodai practices among Vietnamese in Vietnam and the U.S.	譚昌國
11:50 - 13:00	午餐 Nghỉ			
論文發表：A5 語言研究 (第一演講室)				
Chuyên đề: Nghiên cứu ngôn ngữ (hội trường 1)				
主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận	
13:00 - 14:40	林修澈	李勤岸 #45	近 10 年台灣語言政策探討 Thảo luận về chính sách ngôn ngữ ở Đài Loan trong 10 năm trở lại đây	Nguyễn Văn Khang
		Trần Trí Dõi #38	Vấn đề giáo dục tiếng mẹ đẻ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam: Những thuận lợi và khó khăn 越南少數民族母語教育:優勢 và 困境	林修澈
		Oliver Streiter Chhoà Éng-iok #27	Fish Naming in Taiwanese: Chiah siaN-mih hi, kong siaN-mih oe.	李勤岸
		Kondo Mika Lê Ngọc Chánh Tín #12	Âm Hán Việt trong phương ngữ Nam bộ Việt Nam vào cuối thế kỷ 19 19 世紀尾期越南南部方言漢越音	Nguyễn Văn Khang
		FUKUDA Yasuo #7	Khảo sát câu có mô hình "Danh từ 1+Động từ 1+Danh từ 2 + Động từ 2" trong tiếng Việt 越南語內底「名詞 1+動詞 1+名詞 2+動詞 2」句型考察	Vũ Văn Thi



2010 年 10 月 17 日 (星期日) Ngày 17 tháng 10 năm 2010 (chủ nhật)

論文發表：B5 文化認同與變遷 (第二演講室) Chuyên đề: Nhận đồng văn hoá và sự thay đổi (hội trường 2)				
主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận	
13:00 - 14:40	鄭瑞明	Nguyễn Duy Thiệu #16a #16b	Những vết tích Malayu trong văn hoá của tộc người Kinh (Việt) - qua tư liệu nghiên cứu điền dã về các cộng đồng thủy cư ở Việt Nam. 在京「越」族文化中的馬來族遺蹟—以越南水居族群的田野調查資料為據	林開忠
		三尾裕子 #41	The Indigenization and Re-sinicization of People of Chinese Origin in Central Vietnam	龔宜君
		Nguyễn Ngọc Thơ #20a #20b	Văn hóa Lạc Việt Cổ ở Việt Nam và văn hóa truyền thống thổ dân Đài Loan dưới góc nhìn so sánh 越南古駱越文化 kap 台灣原住民傳統文化 è 比較	鄭瑞明
		Oliver STREITER; AnnLIN Meifang; Yoann GOUDIN; Chun HUANG #28	The Tombs of Taiwan's Mainlanders: Features of Memories, Power and Assimilation	Ann Heylen
		Trần Thị Thu Huyền #37	Language ability and socio-cultural adjustment of Vietnamese student in Taiwan	林開忠
14:40 - 15:00	茶敘 Nghỉ			
論文發表：A6 語言教材 (第一演講室) Chuyên đề: Giáo trình ngôn ngữ (hội trường 1)				
主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận	
15:00 - 16:40	張學謙	Lý Toàn Thắng #14	Ý niệm LÒNG trong tiếng Việt: từ góc nhìn của lý thuyết giảng dạy ngoại ngữ Ừ 外語教學理論角度探討越南語「心」è 概念	何信翰
		Nguyễn Văn Khang #26a #26b	Nghiên cứu ngôn ngữ học ở Việt Nam hiện nay 越南語言學研究現況	何信翰
		Phạm Hùng Việt #30a #30b	Sự phát triển của việc biên soạn từ điển giải thích tiếng Việt ở Việt Nam 佇越南 è 越南語詞典編撰 è 發展	張宏宇
		Nguyễn Thị Thanh Xuân #24	Giáo trình giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài tại Việt Nam - thực trạng và giải pháp 針對外國人 è 越南語教材: 越南現況 kap 建議	楊允言
		Trần Thị Lan #36	在台灣所編寫與出版的越南語教材之現況調查 Điều tra thực tế về việc biên soạn và xuất bản giáo trình dạy tiếng Việt ở Đài Loan	張學謙

2010 年 10 月 17 日 (星期日) Ngày 17 tháng 10 năm 2010 (chủ nhật)

論文發表：B6 全球化下的地方回應 (第二演講室) Chuyên đề: Giao thoa kết tinh trong quá trình toàn cầu hóa (hội trường 2)			
主持人 Chủ trì	發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề	討論人 Người thảo luận
15:00 - 16:40 王逸峯	龔宜君 #61	又見懶惰的土著? : 越南基層勞工勞動形構 Lại một bọn lười biếng?: Hình thái kết cấu lao động của công nhân Việt Nam	王逸峰
	黃國超 #53	台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究(1961-1979) Phong trào phát hành đĩa hát tiếng dân tộc sau chiến tranh thế giới thứ II ở Đài Loan: nghiên cứu các đĩa hát của Linh Linh (1961-1979)	王雅萍
	黃琬珺 #54	政治制度與政治穩定：以越南與東歐國家為例 Chế độ chính trị và sự ổn định chính trị: Việt Nam và các nước Đông Âu	施正鋒
	李宗儒 #43	台商的跨國經營與管理－以越南微型的餐飲業為例 Đầu tư và quản lý ở nước ngoài của doanh nhân Đài Loan: đối tượng nghiên cứu là ngành thực phẩm quy mô nhỏ ở Việt Nam	王逸峯
16:40 - 17:00	綜合座談 (第一演講室) Thảo luận tổng hợp		
17:00~	賦歸 Lễ bế mạc		

## 海報發表 (Poster presentations)

發表者 Người phát biểu	題目 Chuyên đề
Bók I-Lī #3	Chhì lūn Oát-lâm Bìn-kan Kò-sū 〈憨漢學聰明〉 kap Tâi-oân Pê <sup>n</sup> -pơ Thoân-soat 〈神技罔婿〉 ê Kò-sū Hâm-gī Bước đầu phân tích hàm ý trong truyện dân gian “Chàng Ngốc học khôn” của Việt Nam và truyền thuyết “Chàng rể tài giỏi” của vùng đồng bằng Đài Loan
Chiu Tēng-pang #46	Ùi Siā-hōe-kong-lêng ê kak-tō pí-kàu Tâi-oân kap Oát-lâm ê Bìn-kan-kò-sū: Thêh 《臺灣民間文學集》 kap 《越南神話民間故事選》 chò-lē So sánh truyện dân gian Việt Nam và Đài Loan từ góc độ chức năng xã hội - đối tượng nghiên cứu là “Tuyển tập văn học dân gian Đài Loan” và “Tuyển chọn truyện dân gian thần thoại Việt Nam”
Līm Bí-soat #49	Tâi-oân Kap Oát-lâm Ê Nî-siòk Pí-kàu Chhō-thâm Bước đầu nghiên cứu so sánh phong tục ăn Tết ở Việt Nam và Đài Loan
Lưu Tuấn Anh #13	The flexible feature of water puppet
Nguyễn Ngọc Phúc #18	Từ Gia Định Thành đến Nam Kỳ lục tỉnh - Quá trình hình thành, thay đổi bộ máy quản lý hành chính Nam bộ nửa đầu thế kỷ XIX 19 世紀初期越南南部嘉定城到南部六省行政管理系統建立 kap 改變 ê 過 程
蔡氏清水 #56	高雄縣越南新移民識字教材現況初探 Bước đầu tìm hiểu tình hình giáo trình ngôn ngữ của các cư dân mới Việt Nam tại huyện Cao Hùng - Đài Loan

---

## 【專題演講人簡介】

---

- ◆蕭新煌／中央研究院社會學研究所／所長
- ◆張炎憲／國立台北教育大學台灣文化研究所、長榮大學台灣研究所／兼任教授
- ◆Lương Văn Hy／多倫多大學人類學教授及亞太研究學程／主任

---

## 【主持人簡介】

---

- ◆丁鳳珍／台中教育大學台灣語文學系／助理教授
- ◆王逸峯／南台科技大學休閒事業管理學系／副教授兼系主任
- ◆吳淑華／崑山科技大學／助理教授
- ◆林秀娟／成功大學醫學院／教學副院長
- ◆林修澈／政治大學民族學系、原住民族研究中心／教授兼中心主任
- ◆康培德／東華大學台灣文化學系／教授兼系主任
- ◆張炎憲／台北教育大學台灣文化研究所、長榮大學台灣研究所／兼任教授
- ◆張學謙／台東大學華語文學系／副教授
- ◆廖瑞銘／中山醫學大學台灣語文學系／副教授兼系主任
- ◆蔣為文／成功大學台灣文學系／副教授
- ◆鄭邦鎮／靜宜大學中文系／副教授
- ◆鄭瑞明／長榮大學台灣研究所／所長

---

## 【討論人簡介】

---

- ◆Ann Heylen／台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所／副教授
- ◆Đình Quang Hải／Viện Sử học Việt Nam 越南社會科學院歷史研究所  
／Trưởng phòng nghiên cứu 現代越南史研究室主任
- ◆Luong Văn Hy／多倫多大學人類學教授及亞太研究學程主任
- ◆Nguyễn Đình Luận／Trường Đại học Hà Nội 河內大學／Hiệu trưởng 校長
- ◆Nguyễn Hữu Tâm／Thư viện Viện Sử học thuộc Viện Khoa học xã hội Việt Nam 越南社會科學院歷史研究所圖書館／Giám đốc 館長
- ◆Nguyễn Văn Khang／Viện Ngôn ngữ học 越南社會科學院語言學研究所  
／Phó viện trưởng 副所長
- ◆Trịnh Khắc Mạnh／Viện Nghiên cứu Hán Nôm 漢喃研究所  
／Viện trưởng, Tổng biên tập Tạp chí Hán Nôm 所長
- ◆Vũ Văn Thi／Khoa Việt Nam học và Tiếng Việt, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội 河內國家大學社會科學與人文學院越南學暨對外越南語系／Chủ nhiệm khoa 系主任
- ◆丁鳳珍／台中教育大學台灣語文學系／助理教授
- ◆方耀乾／台中教育大學台灣語文學系／副教授
- ◆王三慶／成功大學中文系教授／教授
- ◆王逸峯／南台科技大學休閒事業管理學系／副教授兼系主任
- ◆王雅萍／政治大學民族學系、教學發展中心／講師兼中心研究規畫組組長
- ◆丘慧瑩／東華大學中文系／副教授
- ◆何信翰／中山醫學大學台灣語文學系／副教授
- ◆吳淑華／崑山科技大學／助理教授
- ◆呂興昌／成功大學台灣文學系／教授
- ◆李勤岸／台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所／副教授兼所長
- ◆阮有榮／工業技術研究院電子與光電研究所企劃與推廣組／經理
- ◆林秀娟／成功大學醫學院／教學副院長

- ◆林修澈／／政治大學民族學系、原住民族研究中心／教授兼中心主任
- ◆林開忠／暨南國際大學東南亞研究所／副教授
- ◆施正鋒／東華大學原住民族學院／教授兼院長
- ◆查忻／輔仁大學／兼任講師
- ◆高格孚／法國里昂高等政治學院／教授
- ◆張宏宇／高苑科技大學應用外語系／副教授
- ◆張炎憲／國立台北教育大學台灣文化研究所、長榮大學台灣研究所／兼任教授
- ◆張學謙／國立台東大學華語文學系／副教授
- ◆莊永山／崑山科技大學語言中心／主任
- ◆許文堂／中央研究院近代史研究所／副研究員
- ◆陳美瑩／嘉義大學教育學系／助理教授
- ◆康培德／東華大學台灣文化學系／教授兼系主任
- ◆楊允言／台中教育大學台灣語文學系／助理教授
- ◆楊芳枝／成功大學台灣文學系／副教授
- ◆蔡明庭／台東大學南島文化研究所／研究生
- ◆廖瑞銘／中山醫學大學台灣語文學系／副教授兼系主任
- ◆蔣為文／成功大學台灣文學系／副教授
- ◆蔣斌／中央研究院民族學研究所／副研究員
- ◆鄭邦鎮／靜宜大學中文系／副教授
- ◆鄭瑞明／長榮大學台灣研究所／教授兼所長
- ◆蕭新煌／中央研究院社會所／所長
- ◆簡齊儒／台東大學華語文學系／助理教授
- ◆譚昌國／台東大學南島文化研究所／助理教授
- ◆龔宜君／暨南大學東南亞研究所／教授

---

【發表人簡介】

---

- ◆ AnnLIN Meifang / National Kaohsiung University, Taiwan / B.A
- ◆ Bók I-Lī / Siā-thoan hoat-jîn Tâi Oát bûn-hoà hiáp-hoē / hù pì-su-tiú<sup>n</sup>
- ◆ Búi Quang Hùng / 國立成功大學中文所 / 博士生
- ◆ Chhòa Éng-iòk / 台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所 / 研究生
- ◆ Chiu Tēng-pang 周定邦 / 國立台灣文學館 / 助理研究員
- ◆ Đinh Quang Hải / Phòng nghiên cứu lịch sử Hiện đại Việt Nam, Viện Sử học Việt Nam  
越南社會科學院歷史研究所現代越南史研究室  
/ Trưởng phòng 主任
- ◆ Edyta Roszko / Max-Plack Institute for Social Anthropology, Germany / PhD Candidate
- ◆ FUKUDA YASUO / Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân Văn, Đại học Quốc gia  
Hà Nội 河內國家大學社會科學與人文學院語言學系  
/ Nghiên cứu sinh 研究生
- ◆ G. Jayachandra Reddy / Centre for Southeast Asian and Pacific Studies, Sri Venkateswara  
University, Tirupati-517502, AP India / Associate Professor
- ◆ Yoann GOUDIN / INALCO / MA
- ◆ Hà Đăng Việt / Khoa Việt Nam học, Đại học Sư phạm Hà Nội 河內師範大學越南學系  
/ Giảng viên 講師
- ◆ Hà Thị Tuệ Thành / National ChengKung University / PhD student
- ◆ Hà Văn Minh / Bộ môn Hán Nôm, Khoa Ngữ Văn, Đại học Sư phạm Hà Nội  
河內師範大學語文系漢喃研究組 / Tổ trưởng Bộ môn 組長
- ◆ Hồ Thị Thanh Nga / National Cheng Kung University / PhD student
- ◆ Hoàng Anh Tuấn / Department of History, Vietnam National University, Hanoi  
/ Lecturer/Deputy Dean
- ◆ KONDO Mika / Osaka University / Graduate Student
- ◆ Lê Ngọc Chánh Tín / Đại Học Osaka 大阪大學 / Thạc sĩ 碩士
- ◆ Lâm Bí-soat / 台灣語文測驗中心 / 研究助理
- ◆ Lưu Tuấn Anh / Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn - Tp.Hồ Chí Minh  
胡志明市國家大學社會科學與人文學院 / Giảng viên 講師
- ◆ Lý Toàn Thắng / Vietnam Institute of Lexicography and Encyclopedia  
/ Chairman of the Academic Council
- ◆ Masaaki Shimizu / Osaka University / Associate Professor

- ◆MIO Yuko /Tokyo University of Foreign Studies /Professor
- ◆Nguyễn Công Hoàng /National Cheng Kung University /PhD Candidate
- ◆Nguyễn Duy Thiệu /Vietnam Museum of Ethnology /Vice Director
- ◆Nguyễn Hữu Tâm /Thư viện Viện Sử học thuộc Viện Khoa học xã hội Việt Nam  
越南社會科學院歷史研究所圖書館 /Giám đốc 館長
- ◆Nguyễn Ngọc Phúc /Khoa Lịch sử, Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, Đại  
học Quốc gia Hà Nội 河內國家大學社會科學與人文學院歷史系  
/Giảng viên 講師
- ◆Nguyễn Ngọc Quận /Khoa Văn học và Ngôn ngữ, Trường Đại học Khoa học Xã Hội và  
Nhân văn TP. Hồ Chí Minh 胡志明市國家大學社會科學與人文學  
院文學暨語言系 /Phó Trưởng Khoa 副系主任
- ◆Nguyễn Ngọc Thơ /Khoa Văn hóa học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn,  
Đại học Quốc gia Tp. Hồ Chí Minh 胡志明市國家大學社會科學與  
人文學院文化學系 /Phó Trưởng Khoa 副系主任
- ◆Nguyễn Sỹ Tuấn /Institute for Southeast Asian Studies /Director General
- ◆Nguyễn Thị Phương Châm /Viện Nghiên cứu Văn hóa 越南社會科學院文化研究所  
/Nghiên cứu viên 研究員
- ◆Nguyễn Thị Thanh Xuân /Khoa tiếng Việt, Đại học Hà Nội 河內大學越南學系  
/Phó chủ nhiệm khoa 副系主任
- ◆Nguyễn Tô Lan /Viện Nghiên cứu Hán Nôm 越南社會科學院漢喃研究所  
/Nghiên cứu viên 研究員
- ◆Nguyễn Văn Khang /Viện Ngôn ngữ học 越南社會科學院語言學研究所  
/Phó viện trưởng 副所長
- ◆Oliver Streiter /National University of Kaohsiung /Assistant Professor
- ◆Oscar Salemink /VU University Amsterdam /Professor of anthropology
- ◆Phạm Hùng Việt /Viện Từ điển học và Bách khoa thư Việt Nam, Viện Khoa học xã hội  
Việt Nam 越南社會科學院百科全書暨詞典研究所  
/Viện trưởng 副教授兼所長
- ◆Phan Thị Thu Hiền /Bộ môn Hàn Quốc học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân  
văn, Đại học Quốc gia Tp. Hồ Chí Minh 胡志明市國家大學社會科  
學與人文學院韓國學研究組 /Trưởng Bộ môn 組長
- ◆Phan Thị Xuân Bôn /Trường Đại học Quảng Nam 廣南大學 /Giảng viên 講師
- ◆Thien-Huong Ninh /University of Southern California /Doctoral Candidate
- ◆Trần Lê Bảo /Trung tâm nghiên cứu Trung Quốc, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội  
河內師範大學中國研究中心 /Giám đốc 主任
- ◆Trần Thị Thu Huyền /National Cheng Kung University /MA Student



- ◆Trần Trí Dỗi/Trung tâm Nghiên cứu Phát triển các dân tộc thiểu số và miền núi, Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội Việt Nam 河內國家大學社會科學與人文學院越南少數民族暨高山民族研發中心/Giám đốc 教授兼中心主任
- ◆Trịnh Khắc Mạnh/Viện Nghiên cứu Hán Nôm 漢喃研究所/Viện trưởng 所長
- ◆Vũ Văn Thi/Khoa Việt Nam học và Tiếng Việt, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội 河內國家大學社會科學與人文學院越南學暨對外越南語系/Chủ nhiệm khoa 系主任
- ◆三尾裕子/東京外國語大學亞洲非洲語言文化研究所/教授
- ◆何信翰/中山醫學大學台灣語文學系/副教授
- ◆李宗儒/暨南國際大學東南亞研究所/研究生
- ◆李貴民/成功大學歷史系博士班/博士生
- ◆李勤岸/台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所/副教授兼所長
- ◆阮氏秋娟/暨南國際大學教育政策與行政研究所/碩士生
- ◆阮黃燕/成功大學中國文學所/博士生
- ◆林志忠/暨南國際大學/副教授
- ◆姜運喜/政治大學民族學系/碩士
- ◆凌欣欣/成功大學中國文學系/博士後研究員
- ◆許文堂/中央研究院近代史研究所/副研究員
- ◆陳氏蘭/成功大學教育所/博士生
- ◆陳益源/成功大學中國文學系/教授兼系主任
- ◆黃國超/靜宜大學台灣文學系/助理教授
- ◆黃琬珺/成功大學/博士後研究
- ◆蔣為文/成功大學台灣文學系/副教授
- ◆蔡氏清水/成功大學台灣文學系/研究生
- ◆蔡明庭/台東大學南島文化研究所/研究生
- ◆鄧瑞蓮/元智大學/研究生
- ◆黎氏寶珠/元智大學/碩士生
- ◆賴見禎/暨南大學東南亞所/研究生
- ◆龔宜君/暨南大學東南亞研究所/教授

## 2010 台越人文比較研究國際研討會【工作組織表】

計畫主持人	蔣為文
籌備委員	蔣為文、康培德、廖瑞銘、李勤岸、王一峰
行政召集人	潘秀蓮

組別	組頭／副組頭	組員
秘書組	陳理揚、張玉萍	
議程組	何氏慧誠、陳氏秋玄	王芳語、吳思萱、杜仲奇、林思廷 林惠芳、許珮旻、蘇代千
論文組	潘秀蓮、阮意雯	阮氏清河、阮功皇
翻譯組	阮功皇、陳氏蘭	何氏慧誠、呂越雄、阮氏清河 阮黃燕、胡氏青娥、陳氏秋玄 裴光雄、蔡氏清水
文宣組	阮意雯、張彩鳳	張玉萍
住宿／招待組	穆伊莉、胡氏青娥	何氏慧誠、呂越雄、阮意雯 阮功皇、阮黃燕、陳氏秋玄 蔡氏清水
出納組	湯美玲、梁君慈	阮氏清河、林月娥、陳俊豪
報到組	林美雪、裴光雄	阮黃燕、陳怡瑄、範文孝、盧美辰
紀錄組	張彩鳳、黃光弘	蘇頌淇
總務組	蔡承翰、陳奎原	曾學佑
志工組	江澄樹	李明嘉、林怡如、黃宏原

2010 台越人文比較研究國際研討會籌備處

70101 台南市東區大學路 1 號成功大學台灣文學系

TEL: 06-2757575 ext 52627

FAX: 06-2755190

<http://cvs.twl.ncku.edu.tw/conf/2010>

E-mail: [cvsncku@gmail.com](mailto:cvsncku@gmail.com)