

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

2 of 2

Kỷ yếu
Proceedings



National Cheng Kung University



2 of 2 目錄 Contents

話頭・Preface／蔣爲文 Ná 來 Ná 昌颺 の 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

【發表論文】 (照發表人姓氏筆畫順序)

paper in order

- 31a** Phan Thị Thu Hiền HÔN NHÂN VIỆT - ĐÀI Ở MIỀN TÂY NAM BỘ TỪ GÓC NHÌN VĂN HÓA HỌC
- 31b** Phan Thị Thu Hiền Vietnamese and Taiwanese Marriages in the southwest of Vietnam from Perspectives of Culture
- 32** Phan Thị Xuân Bốn HÔN NHÂN CỦA NGƯỜI CƠ TU Ở LÀNG PR'NING XÃ LÃNG, HUYỆN TÂY GIANG, TỈNH QUẢNG NAM, VIỆT NAM
- 33** SHIMIZU Masaaki A Phonological Reconstruction of the 15th century Vietnamese Using Chữ Nôm 字喃 Materials
- 34** Thien-Huong Ninh Ethnicity under the shadow of religion: a comparison of Caodai practices among Vietnamese in Vietnam and the U.S.
- 35** Trần Lê Bảo Giao lưu và hợp tác nhằm thúc đẩy phát triển việc giảng dạy và nghiên cứu Việt Nam học và Đài Loan học
- 36** Trần Thị Lan 在台灣所編寫與出版的越南語教材之現況調查
- 37** Trần Thị Thu Huyền Language ability and socio-cultural adjustment of Vietnamese student in Taiwan
- 38** Trần Trí Dồi Vấn đề giáo dục tiếng mẹ đẻ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam: Những thuận lợi và khó khăn
- 39a** Trịnh Khắc Mạnh CHỮ NÔM VIỆT NAM VÀ VIỆC BẢO QUẢN, NGHIÊN CỨU CÁC VĂN BẢN CHỮ NÔM Ở VIỆT NAM

International Conference on Vietnamese and Taiwanese Studies

Hội thảo quốc tế về nghiên cứu so sánh nhân văn Đài Việt
新興 ê 越南學 kap 台灣學研究

- 39b** 鄭克孟 保存與研究喃字書籍的工作
- 40** Vũ Văn Thi Một số vấn đề về nghiên cứu, đào tạo Việt Nam học và định hướng đào tạo hiện nay
- 41** 三尾裕子
(Yuko MIO) The Indigenization and Re-sinicization of People of Chinese Origin in Central Vietnam
- 42** 何信翰 當代台灣主體教育 ê 建立 kap 爭議
- 43** 李宗儒 台商的跨國經營與管理—以越南微型的餐飲業為例
- 44** 李貴民 越南研究回顧與展望—以臺灣學界為論述中心
- 45** 李勤岸 近 10 年 ê 台灣語言政策探討
- 46** 周定邦 Ûi Siā-hōe-kong-lêng ê Kak-tō pí-kàu Tâi-oân kap Oát-lâm ê Bîn-kan-kò-sū: Thêh 《臺灣民間文學集》 kap 《越南神話民間故事選》 chò-lē
- 47** 林志忠 越南小學教育發展趨勢與特性之分析
- 48** 林志忠 越南高等教育學年制和學分制課程實施之比較
阮氏秋娟
- 49** 林美雪 Tâi-oân Kap Oát-lâm Ê Nî-siòk Pí-kàu Chho-thâm
- 50** 姜運喜 喃字會意字造字法研究
- 51** 許文堂 二次大戰後中國佔領軍對越北的經濟破壞
- 52** 陳益源 台越民間風俗的比較研究—以《安南風俗冊》為基礎
凌欣欣
- 53** 黃國超 台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究 (1961-1979)
- 54** 黃琬珺 政治制度與政治穩定：以越南與東歐國家為例
- 55** 蔣為文 Features and Prospects in Comparative Studies of Vietnam and Taiwan

International Conference on Vietnamese and Taiwanese Studies

Hội thảo quốc tế về nghiên cứu so sánh nhân văn Đài Việt
新興 越南學 kap 台灣學研究

- 56** 蔡氏清水 高雄縣越南新移民識字教材現況初探
- 57** 蔡明庭 喪禮狂歡節：越南中央高地 Giarai 人的死亡儀式
- 58** 鄧瑞蓮 台越年俗中年糕及粽子之比較研究
- 59** 黎氏寶珠 越南阮攸《翹傳》和中國青心才人《金雲翹傳》的創作藝術比較
- 60** 賴見禎 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
- 61** 龔宜君 又見懶惰的土著？：越南基層勞工勞動形構

【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 6th 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 (chiaⁿ-iāⁿ) 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 chiāⁿ 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-taⁿ 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

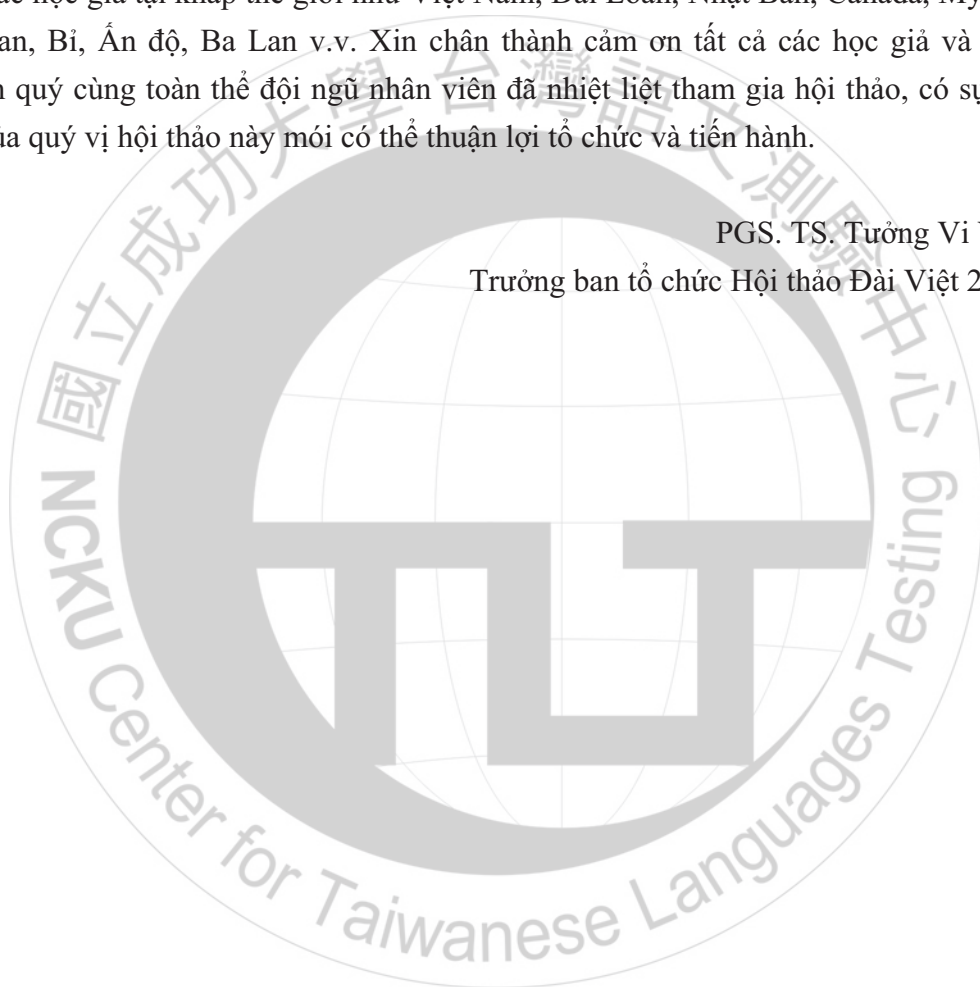
Tuy nghiên cứu Đài Loan và nghiên cứu khu vực đang dần trở thành phong trào, nhưng cơ hội gặp gỡ của hai lĩnh vực này lại tương đối hạn chế. Ví dụ đa số những người nghiên cứu về Đài Loan vẫn lấy cách nhìn từ Đài Loan, dùng những tư liệu của Đài Loan để nghiên cứu văn học Đài Loan; nếu như có một cách 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. Trương 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



HÔN NHÂN VIỆT - ĐÀI Ở MIỀN TÂY NAM BỘ TỪ GÓC NHÌN VĂN HÓA HỌC

PGS.TS. PHAN THỊ THU HIỀN

Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn

Đại học Quốc gia Tp.Hồ Chí Minh

Việt Nam

DẪN NHẬP

Hôn nhân xuyên quốc gia là một hiện tượng bình thường trong thời đại hội nhập toàn cầu. Tuy nhiên, điều này có thể đã trở nên bất bình thường đối với hôn nhân Việt-Đài trong những thời kỳ khá dài khi số lượng các cuộc hôn nhân đột ngột tăng mạnh đến mức tạo thành những “làn sóng” lớn, kéo theo các hệ quả xã hội, tiêu cực hơn là tích cực, về nhiều mặt, cho cả hai phía. Theo Hội Say Trâm Châu (tổ chức từ thiện giúp đỡ những hoàn cảnh khó khăn trong hôn nhân với người nước ngoài ở Đài Loan), đến 74% người hôn phối nước ngoài đến Đài Loan là phụ nữ Việt Nam. Mặc dù từ năm 2005 đến nay “con số lấy chồng Đài Loan” sụt xuống (số lượng các cuộc hôn nhân chỉ còn khoảng $\frac{1}{4}$ so với giai đoạn đỉnh cao), nhường chỗ cho “con số lấy chồng Hàn Quốc” (số lượng các cuộc hôn nhân liên tục tăng, tăng thậm chí trên dưới 100 lần chỉ trong vòng chục năm so với thời điểm khởi đầu) nhưng tính tổng cộng thì hôn nhân Việt-Đài vẫn dẫn đầu các hôn nhân xuyên quốc gia cả ở Việt Nam lẫn Đài Loan và các hệ quả xã hội thì sẽ còn lâu dài.

Năm	Số cặp kết hôn Việt-Đài	Số cặp kết hôn Việt-Hàn
1995	1.476	
1996	3.351	
1997	4.827	
1998	5.035	
1999	8.482	
2000	13.863	83

2001	12.417	104
2002	13.743	400
2003	11.358	1.607
2004	12.202	2.389
2005	3.697	4.566
2006	3.226	8.529
2007	1.729 (6 tháng đầu năm)	7.956
Tổng cộng	95.406	25.634

*Số lượng các cặp hôn nhân Việt-Đài qua các năm (so sánh với hôn nhân Việt-Hàn)
[Nguồn: Văn phòng Kinh tế và Văn hóa Đài Bắc, Lãnh sự quán Hàn Quốc tại
Tp.HCM – Dẫn lại theo Trần Hồng Vân 2008:28-29]*

Nghiên cứu hôn nhân Việt-Đài, vì thế, vẫn tiếp tục là vấn đề thời sự cấp thiết, giúp định hướng quản lý, phát triển nhiều lĩnh vực chính trị, xã hội, văn hóa của mỗi bên, góp phần tăng cường quan hệ hợp tác giữa hai bên.

Báo cáo này của chúng tôi, trên cơ sở kế thừa những học giả đi trước, xin góp thêm hướng tiếp cận văn hóa học, tập trung vào hôn nhân Việt-Đài ở miền Tây Nam Bộ như một trường hợp điển hình.

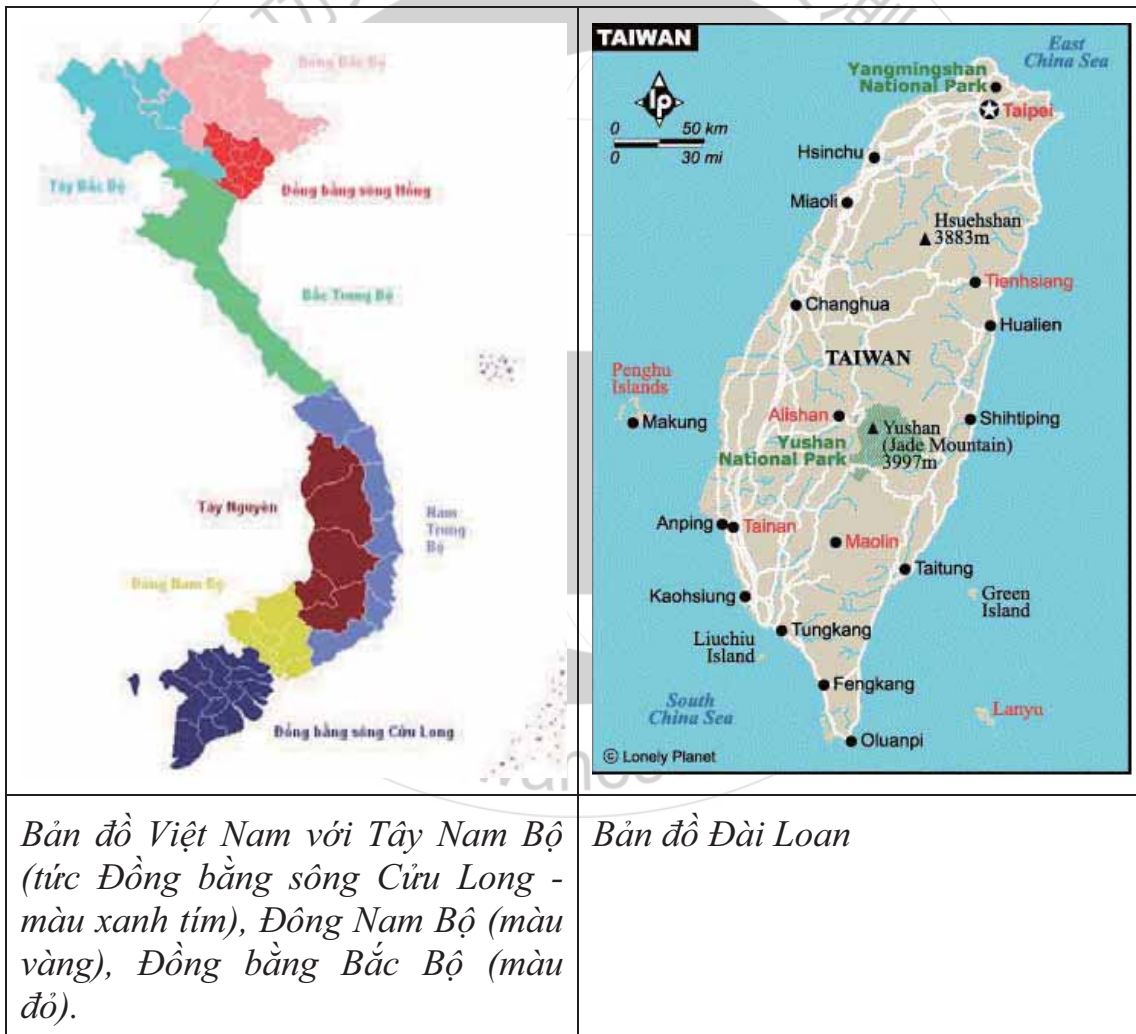
1. Cơ sở lý luận và thực tiễn

Miền Tây Nam Bộ là vùng đồng bằng sông Cửu Long bao gồm 12 tỉnh (An Giang, Bến Tre, Bạc Liêu, Cà Mau, Đồng Tháp, Hậu Giang, Kiên Giang, Long An, Sóc Trăng, Tiền Giang, Trà Vinh, Vĩnh Long) và 1 thành phố (Cần Thơ). Đến 89% trong số phụ nữ Việt Nam lấy chồng Đài Loan là từ miền Tây Nam Bộ. Phụ nữ Tây Nam Bộ lấy chồng Hàn Quốc cũng chiếm một tỉ lệ cao tương đương như thế. Từ 2004-2005, bên cạnh sự tập trung chính ở Tây Nam Bộ, xuất hiện thêm hiện tượng mới là phong trào phụ nữ kết hôn với người Đài Loan và người Hàn Quốc nổi lên ở một số địa phương phía Bắc (Nếu năm 1999, phía Bắc mỗi tháng chỉ có mười đôi Việt-Đài xin đăng ký visa kết hôn thì năm 2000 tăng lên 30 đôi, năm 2004: 60-80 đôi, năm 2005 lên đến 180-200 đôi [Theo Trang Hạ 2005]).

Xem hôn nhân Việt - Đài ở miền Tây Nam Bộ như một tiểu văn hóa (sub-culture), chúng tôi phân tích, lý giải các thành tố văn hóa của

hiện tượng và quan hệ giữa chúng. Văn hóa nhận thức về hôn nhân xuyên quốc gia là nền tảng chi phối, quyết định văn hóa tổ chức cũng như văn hóa ứng xử trong hôn nhân xuyên quốc gia. Trong khuôn khổ báo cáo này, xin tập trung trước hết vào hai thành tố - văn hóa nhận thức và văn hóa tổ chức.

Trường hợp nghiên cứu được đặt trong bối cảnh so sánh. So sánh nội văn hóa (giữa Nam Bộ và Bắc Bộ, giữa miền Tây Nam Bộ và miền Đông Nam Bộ) và so sánh xuyên văn hóa (giữa Việt Nam và Đài Loan, giữa Đài Loan và Hàn Quốc) không chỉ giúp lý giải hôn nhân Việt-Đài ở miền Tây Nam Bộ mà còn góp phần soi sáng những quy luật chung với hôn nhân Việt-Hàn ở đây, đồng thời dự báo được xu hướng hình thành, phát triển của hôn nhân xuyên quốc gia ở Bắc Bộ.



2. Hôn nhân Việt-Đài ở miền Tây Nam Bộ nhìn từ văn hóa nhận thức

Văn hóa nhận thức là một hệ thống hữu cơ những giá trị văn hóa trong kho tàng kinh nghiệm, tri thức được con người sáng tạo, tích lũy qua quá trình nhận thức vũ trụ và nhân sinh [Dựa theo Trần Ngọc Thêm 2006: 25, 28]. Nhận thức về hôn nhân xuyên quốc gia của người Việt và người Đài Loan trong truyền thống được thể hiện qua tục ngữ, thành ngữ, ca dao, văn học nghệ thuật, phong tục tập quán liên quan đến quan niệm về giới, hôn nhân và gia đình, ý thức về sự phân biệt bản địa và ngoại lai (in-group và out-group). Nhận thức về hôn nhân xuyên quốc gia của người Việt và người Đài Loan hiện nay có thể thấy qua kết quả điều tra xã hội học, phỏng vấn sâu các đối tượng liên quan cũng như phân tích dư luận xã hội và truyền thông.

2.1. Cái nhìn của người trong cuộc về hôn nhân xa xứ, hôn nhân ngoại tộc

a, Việt Nam

Ở nông thôn Bắc Bộ, với đặc điểm tính của nền văn hóa nông nghiệp lúa nước, suốt truyền thống lâu dài, cư dân mong muốn gả cưới gần nhà (*Có con mà gả chồng gần / Có bát canh cần nó cũng mang cho / Có con mà gả chồng xa / Một là mất giỗ, hai là mất con*). Thêm nữa, định kiến với dân ngụ cư, sự phân biệt đối với những cặp kết hôn khác làng (phải nộp cheo cao hơn) khiến cho cư dân hướng tới hôn nhân với người cùng làng (*Trâu ta ăn cỏ đồng ta...*). Đến tận gần đây ở nhiều nơi vẫn “cắm vận” gả làng.

Nam Bộ khác hẳn, làng xã không có đất công để ban cấp, ai có sức khai phá thì biến đất hoang thành của riêng, không phân biệt dân chính cư và dân ngụ cư. Tất cả đều gốc lưu dân, ly hương (*Rồng châu ngoài Huế, ngựa té Đồng Nai / Nước trong xanh sao lại chảy hoài / Thương người xa xứ lạc loài đến đây*). Dù xem gả cưới gần vẫn là lựa chọn tốt hơn (*Má ơi, đừng gả con xa / Chim kêu, vợ nứ, biết nhà má đâu*) nhưng người ta không quá ngại ngần di chuyển, sẵn sàng tùy cơ chấp nhận khả năng thay đổi (*Ra đi gặp vịt cũng lùa / Gặp duyên cũng kết, gặp chùa cũng tu – Em yêu anh nên đành xa xứ, xuôi ghe chèo về miệt thứ Cà Mau...*).

Trong khi ở Bắc Bộ đại đa số là cư dân người Việt thì Nam Bộ lại là nơi chung sống đa tộc người: Việt-Hoa-Chăm-Khmer.

	Bắc Bộ	Tây Nam Bộ	Đông Nam Bộ
Dân số	16.833.837	16.130.675	11.709.923
Việt	16.721.047	14.884.515	10.708.118
Hoa	4.504	199.778	581.950

Khmer	302	1.025.861	27.297
Chăm	29	13.766	97.476

Dân số theo chủng tộc ở Bắc Bộ và Nam Bộ (thống kê năm 1999)

Hòa nhập văn hóa giữa các dân tộc ở Nam Bộ đã có một quá trình lâu dài, gần như ngay từ đầu lịch sử khẩn hoang.

Hôn nhân xuyên chủng tộc chủ yếu là giữa người Việt và người Hoa, còn hôn nhân Việt-Khmer, Việt-Chăm khá ít, hiếm, khá ngoại lệ. Nguyên nhân của điều này không chỉ do Việt, Hoa cùng nền tảng tôn giáo (Nho giáo – Phật giáo Đại thừa – Đạo giáo) khác biệt với Khmer (Phật giáo Tiểu thừa) và Chăm (Hồi giáo / Bà La Môn giáo) mà còn do Việt, Hoa cùng truyền thống văn hóa gia đình phụ hệ, khác biệt với Chăm (mẫu hệ), Khmer (không hẳn phụ hệ hay mẫu hệ mà có phần mang đặc điểm song hệ).

Riêng về người Hoa, họ đã đến Nam Bộ từ thế kỷ XVII, với nhiều đợt sóng di cư số lượng lớn. Trong khi người Hoa ở Đông Nam Bộ phần lớn đến từ Quảng Đông, thì người Hoa ở Tây Nam Bộ lại chủ yếu từ Triều Châu (*Bạc Liêu nước chảy lờ đờ / Dưới sông cá chớt, trên bờ Triều Châu*), Phúc Kiến, Khách gia (Hakka), nghĩa là, chung nguồn cội với đa số người Đài Loan. Điều này chắc hẳn cũng tạo nên một trong những “lực hút” khiến phụ nữ Tây Nam Bộ, đặc biệt là phụ nữ người Hoa / gốc Hoa ở khu vực này, kết hôn với người Đài Loan (hơn 40% số phụ nữ Tây Nam Bộ lấy chồng Đài Loan là người Hoa / gốc Hoa).

So với Bắc Bộ, Nam Bộ cũng là nơi tiếp xúc trực tiếp sớm hơn và mật thiết hơn suốt lịch sử lâu dài với Pháp và Mỹ. Hôn nhân có yếu tố nước ngoài nơi đây từ lâu là một thực tế. Bên cạnh đó, không thể không nói đến hôn nhân với Việt kiều - dù đồng tộc nhưng ở những chừng mực nhất định cũng liên quan yếu tố nước ngoài, gắn với “giấc mộng Hoa Kỳ” - từ sau năm 1975, đã không ngừng là một dòng chảy mạnh mẽ, đi trước và đồng hành và chia sẻ khá nhiều điểm chung cùng làn sóng kết hôn với Đài Loan, Hàn Quốc.

b, Đài Loan

Tương phản với tính tương đối đa văn hóa, đa chủng tộc của Nam Bộ Việt Nam, Đài Loan lại có tính thuần nhất, thuần chủng cao.

Dù giữa thế kỷ XVII bị Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha nhòm ngó rồi trở thành thuộc địa của Hà Lan, dù cuối thế kỷ XIX bị Nhật chiếm đóng 50 năm, Đài Loan về cơ bản vẫn là một hòn đảo tương đối biệt lập. Dân cư tuyệt đại bộ phận là người Hán, với số đông từ Khách gia, Phúc Kiến... Nhìn chung, văn hóa Đài Loan ít độ thoáng mở, ít sự chấp nhận, sự dung hợp với tha nhân, tha tính hơn Nam Bộ Việt Nam. Hôn nhân

xuyên quốc gia ở Đài Loan chỉ mới có một thời gian lịch sử ngắn ngủi (từ khoảng giữa thập niên 90 của thế kỷ XX trở lại đây), do đó, chưa quen thuộc, không tránh khỏi sự nhìn nhận tiêu cực gắn với thành kiến phân biệt chủng tộc. Tình hình với Hàn Quốc còn nặng nề hơn vì tính thuần nhất, thuần chủng của Hàn Quốc còn cao hơn Đài Loan.

2.2. *Cái nhìn của người trong cuộc về động cơ kinh tế gắn với chữ Hiếu*

a, Việt Nam

Phân tích kết quả phỏng vấn sâu của nhóm Trần Thị Kim Xuyên đối với 51 người phụ nữ Tây Nam Bộ về sự hài lòng trong hôn nhân của họ với người Đài Loan, có thể thấy 3 trong 4 tiêu chí, ở những mức độ khác nhau, đều liên quan đến kinh tế (A, B, D), chiếm tới 71%. Một nửa số người được phỏng vấn trả lời họ hài lòng vì hôn nhân với người Đài Loan giúp họ có tiền giúp đỡ gia đình mình ở Việt Nam. Như vậy, đa số xem trọng động cơ kinh tế gắn với chữ Hiếu.

Tiêu chí về sự hài lòng	Tỉ lệ %
A- Có tiền giúp đỡ gia đình ở Việt Nam	50
B- Chồng người Đài Loan giàu có, rộng rãi	7,1
C- Chồng người Đài Loan thương và tôn trọng vợ	21,4
D- Cuộc sống tốt và thoải mái hơn	14,3
E- Không trả lời	7,1

Điều phụ nữ miền Tây Nam Bộ hài lòng trong hôn nhân với người Đài Loan (Xử lý tư liệu phỏng vấn sâu 51 người – theo đề tài nghiên cứu của nhóm Trần Thị Kim Xuyên)

Sự thẳng thắn, bộc trực, tính cách thực tế, thực dụng của người Việt miền Tây Nam Bộ phần nào thể hiện ở đây. Khác với ca dao, tục ngữ Bắc Bộ thường diễn đạt tâm lý coi nhẹ nghề buôn, khinh thường những người xem trọng đồng tiền, Tây Nam Bộ chấp nhận, khuyến khích buôn bán, có cái nhìn tích cực chứ không tiêu cực đối với đồng tiền (*Cái Răng, Ba Láng, Vàm Xáng, Phong Điền / Anh có thương em thì cho bạc cho tiền / Đừng cho lúa gạo, xóm giềng họ hay – Anh cất tiếng kêu cho thầu trong buồng / Cho em thức dậy bơi xuống với anh / Theo anh, thời cũng muốn theo / Tôi sợ anh nghèo, anh bán tôi đi – Khôn như tiên, không tiền cũng dai...).*

Chữ Hiếu là truyền thống đạo lý của dân tộc Việt nói chung. Song chữ Hiếu ở Nam Bộ cũng có sắc thái riêng. Với ảnh hưởng của Nho giáo thoáng mở hơn, tư tưởng “Nhất nam viết hữu, thập nữ viết vô” vào đến Nam Bộ không còn cứng nhắc (*Mười mà chi một mà chi / Sinh ra có ngãi có nghì là hơn*). Trách nhiệm nuôi dưỡng mẹ cha, phụ đỡ gia đình không chỉ của trưởng nam mà người con gái cũng đau đầu lo toan. Nhiều người con gái tạm gác tình duyên riêng mình để báo đền cha mẹ, nuôi dưỡng bày em (*Ba má sinh em ra / Má em nhai cơm lừ đá, nhai cá lừ xương / Anh ơi, em chưa lo đền, nghĩa em chưa trọn / Anh biểu em kết nghĩa tào khương sao đành! - Ân cha nghĩa mẹ chưa đền / Bậu mong ôm gói cuốn mền theo ai?*). Khi dựng vợ gả chồng, cư dân Tây Nam Bộ khá thoải mái, linh hoạt: có thể “bắt rể” nếu nhà ngoại hiểm con trai trong khi nhà nội lại đông. Không như miền Bắc xem “ở rể” như một hiện tượng phi chính thống, gắn với mặc cảm (*Ở rể như chó chui gầm chạn*), phân biệt rạch ròi trong-ngoài đối với con gái-con dâu, con dâu-con rể (*Con gái là con người ta / Con dâu mới thực mẹ cha mua về - Dâu là con, rể là khách*), ở miền Tây Nam Bộ, quan hệ cha mẹ chồng, cha mẹ vợ với dâu, rể bình đẳng, không phân biệt (*Cha chài, mẹ lười, con đặng / Rể mê làm ruộng, dâu hăng làm vườn*). Quan hệ thông gia hai họ cũng không giữ kẽ, xa cách mà gần gũi, thân mật (*Làm sui một nhà biết ra cả họ*).

Miền Tây Nam Bộ xưa vốn là nơi được thiên nhiên ưu đãi, làm ăn dễ dàng không mấy nhọc công, đời sống thuận lợi, sung túc hơn khá nhiều vùng khác ở Việt Nam (*Cần Thơ gạo trắng nước trong / Ai đi đến đó lòng không muốn về - Ai về Cao Lãnh thì về / Nước trong gạo trắng dễ bề làm ăn - Ai ơi về miệt Tháp Mười / Cá tôm sẵn bắt, lúa trời sẵn ăn*). Nhưng gần đây, khi nguồn lợi thiên nhiên ngày càng không đủ đáp ứng dân số đông đảo và tăng nhanh, khi sản xuất nông nghiệp lối tiểu nông tạo ra thu nhập thấp, công nghiệp ít phát triển, miền Tây Nam Bộ lại trở thành nơi nghèo hơn cả, so với Đông Nam Bộ và Bắc Bộ. Trong hoàn cảnh đó, một bộ phận những cô gái ở đây đã đặt hy vọng vào hôn nhân với những người đàn ông ở các xứ sở giàu có, mong được đổi đời mà lại có cơ hội giúp đỡ gia đình.

b, Đài Loan

Đến khai hoang Đài Loan thời kỳ đầu (sớm nhất từ thế kỷ III, giai đoạn tăng cao là khoảng 600 năm từ nhà Đường đến nhà Tống), về cơ bản, là những lực lượng di dân lẻ tẻ, tự phát. Năm 1335, nhà Nguyên mới chính thức đặt “Tuần Kiểm Tu” để quản lý dân chính của Bành Hồ và đảo Đài Loan. Nho giáo ảnh hưởng tới Đài Loan, như vậy, về cơ bản là Tống Nho với tôn ti xã hội nặng nề trọng nam khinh nữ.

Đài Loan có phong tục người cha cô dâu hắt chén nước theo xe hoa trong ngày cưới với ý nghĩa chén nước đã hắt đi rồi không còn lấy lại

được nữa, con gái đã thành con người ta, từ đây cô con dâu chỉ toàn tâm toàn ý phục vụ gia đình nhà chồng. Chữ Hiếu của người con dâu Việt Nam với cha mẹ đẻ ở quê nhà, do vậy, không những không được nhiều cảm thông ở Đài Loan mà còn bị xem là một gánh nặng vô lý, một sự lợi dụng nhà chồng. Những người con dâu họ đã phải tốn tiền cưới về bị xem thường, đặc biệt khi đó lại là những nữ ngoại nhân từ một nước nghèo.

2.3. Cái nhìn của dư luận xã hội và truyền thông

a, Việt Nam

Làng Bắc Bộ có tính cộng đồng và tính tự trị cao (*Phép vua thua lệ làng*). Nhiều làng có hương ước chặt chẽ, ở nhiều làng sống tập trung những dòng họ lớn nên lại thêm những tập tục của dòng họ. Áp lực xã hội rất lớn (*Trong họ ngoài làng – Ba bề bốn bên hàng xóm láng giềng – Sống vì danh vì tiếng, không ai sống về cả miếng ăn – Cọp chết để da, người ta chết để tiếng...*). Trường hợp chấp nhận rề ngoại quốc để hỗ trợ kinh tế cho gia đình, cha mẹ cô dâu sẽ bị dư luận cũng như bị chính các cô dâu phê phán, trách móc là “gả bán con” (*Mẹ em tham thúng xôi rền / Tham con lợn béo, tham tiền Cảnh Hưng / Em đã bảo mẹ rằng đừng / Mẹ hăm, mẹ hứ, mẹ bùng ngay vào / Bây giờ chồng thấp vợ cao / Như đôi đũa lệch, so sao cho bằng – Mẹ em tham khúc cá thu / Gả em về biển mịt mù tằm tằm*). Chính các cô dâu cũng chịu áp lực dư luận, đúng như Neil L. Jamieson, một người Mỹ từng nghiên cứu nhiều năm ở Việt Nam viết trong cuốn sách *Understanding Vietnam* rất nổi tiếng của ông: “Khi một cô gái Việt lấy một người nước ngoài, cô gái ấy cảm thấy xấu hổ cho dù vị thế xã hội của cô ta ra sao. Hành động lấy chồng “Tây” bị xem như một hành động mất gốc, hành động làm lạc của một người đã hủy hoại nguồn cội của mình”. Có thể thấy điều ấy được thể hiện rất rõ qua giọng điệu châm biếm trong phóng sự *Kỹ nghệ lấy Tây* của Vũ Trọng Phụng nói về những phụ nữ lấy chồng người Phương Tây những năm 30-40 của thế kỷ XX (“Những cuộc phối hợp của một số đông phụ nữ nước nhà với những người Tây phương liệu có đáng là những cuộc hôn nhân hẳn hoi không? Hay đó chỉ là..., chỉ như..., chỉ hao hao giống..., chỉ phảng phất... đáng gọi là một thứ “kỹ nghệ”?”).

Ở vùng “đất mới”, “đất trẻ” Nam Bộ, phần nhiều thôn ấp quy mô nhỏ rải rác theo những triền sông, ven bờ kinh rạch, tổ chức cộng đồng thoáng mở hơn Bắc Bộ. “Rất nhiều làng không có hương ước, cũng không có thần tích, thần phả. (...) Dân làng nói chung không bị những quy ước, những lệ làng ràng buộc, câu thúc chặt chẽ như ở Bắc và Trung” [Thạch Phương 1992: 55]. “Ở đây quan hệ cá nhân là mạnh mẽ”. “Không như những người Việt tiền bối từ Bắc vào Trung Bộ thường di dân theo từng làng xóm, dòng họ, vào nơi đất mới chừng nào vẫn giữ truyền thống quê hương xưa, từ việc đặt tên làng, tên xã đến các lễ tục mang đi từ quê cha, đất tổ; những người tới đất Nam Bộ thường là đi

riêng lẻ từng cá nhân, ra đi là rút bỏ những lẻ tực xưa cũ..” [Ngô Đức Thịnh 2004: 267]. Áp lực xã hội ở Nam Bộ nhìn chung không căng thẳng như ở Bắc Bộ.

Xử lý kết quả điều tra xã hội học từ đề tài nghiên cứu “*Thực trạng phụ nữ kết hôn với người Đài Loan tại khu vực đồng bằng sông Cửu Long*” (do Vụ Gia đình – Viện Dân số Gia đình Trẻ em và Khoa Xã hội học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn phối hợp thực hiện tại 6 tỉnh Cần Thơ, Đồng Tháp, Tiền Giang, Hậu Giang, An Giang, Vĩnh Long – Tháng 3/2004), Phạm Thị Thùy Trang ghi nhận: “Nếu như cách đây 10 năm, việc lấy chồng Đài Loan bị phê phán thì hiện nay cộng đồng đã không còn coi đó là điều bất thường. Dư luận ở đồng bằng sông Cửu Long hiện đang chuyển từ chỗ phản đối sang thái độ cảm thông và dần dần đồng tình”. Trong 635 bậc cha mẹ có con lấy chồng Đài Loan được hỏi, 632 người cho rằng được họ hàng, hàng xóm đồng tình, 630 người cho rằng được chính quyền đồng tình. 73,7% trong số 460 thanh niên từ 15 đến 25 tuổi cho rằng hiện tượng lấy chồng Đài Loan là bình thường. [Phạm Thị Thùy Trang 2004]. Ở miền Tây Nam Bộ gần đây, câu ca dao “*Má ơi, đừng gả con xa...*” được cải biên thành “*Con xin má gả Đài Loan / Tiền nhiều bạc lắm hân hoan trong lòng*”.

Góp phần làm nên sức hấp dẫn Đài Loan còn phải kể đến ảnh hưởng truyền thông. Những phim truyện Đài Loan chinh phục cư dân Nam Bộ nhiều hơn Bắc Bộ (số giờ phát sóng trên truyền hình nhiều hơn, nhiều “đất” hơn trên các tạp chí sân khấu điện ảnh, một, thời trang của các địa phương). Thập niên 90 của thế kỷ XX, dòng phim tình cảm lãng mạn (*Câu chuyện Đài Bắc, Dòng sông ly biệt, Xóm vắng, Hải Âu phi xứ, Bên dòng nước...*) với những kịch bản cảm động, những diễn viên xuất sắc (Lưu Tuyết Hoa, Tần Hán...) đã “lấy nước mắt” của không biết bao nhiêu khán giả nữ. Từ năm 2001, dòng phim thần tượng kết hợp sức mạnh những kịch bản chuyển thể từ truyện tranh *manga* ăn khách của Nhật Bản (*Vườn Sao Băng, Thơ ngây, Hana Kimi, Công tử nhà nghèo, Nàng Juliet Phương Đông...*) với diễn xuất của những “công chúa”, “hoàng tử” điện ảnh [nhiều người đồng thời là người mẫu, ca sĩ nổi tiếng Đài Loan (như nhóm F4 – Ngô Thừa Húc, Châu Du Dân, Ngô Kiến Hào, Chu Hiếu Thiện...) hoặc kết hợp Đài Loan-Hàn Quốc (Lâm Chí Dĩnh-Lưu Ha Na...)] lại đặc biệt thu hút các khán giả tuổi teen. Phim thần tượng Đài Loan có giai đoạn (như năm “bội thu” 2007) lấn lướt cả Hàn lưu (*Hallyu* – làn sóng văn hóa gắn với phim truyện truyền hình Hàn Quốc). Hình tượng Đài Loan, qua sự thể hiện của văn hóa đại chúng, như một “con Rồng châu Á” kinh tế phát triển thịnh vượng đồng thời như một xứ sở tình yêu lãng mạn, đã trở thành giấc mộng của nhiều cô gái Tây Nam Bộ.

Phim truyện Đài Loan không chỉ được chiếu trên truyền hình mà còn phát hành rộng rãi qua băng đĩa DVD, do đó, đến được với đông đảo cư dân Tây Nam Bộ. Trong khi đó, ở Tây Nam Bộ, báo chí và phim truyện cũng như phim tài liệu Việt Nam lại là những phương tiện truyền thông hạn chế hơn. Những khía cạnh tiêu cực, những câu chuyện bi kịch trong hôn nhân Việt-Đài được phân tích qua hàng trăm bài báo (trong đó đặc biệt nổi bật có tiểu thuyết-phóng sự nhiều kỳ *Chuyện kể dưới đèn đường* của phóng viên Trang Hạ báo *Thanh Niên*) hoặc được dựng thành phim (điển hình như phim truyện *Những cuộc tình trắng đen*) hầu như có rất ít ảnh hưởng.

b, Đài Loan

Dư luận xã hội Đài Loan có cái nhìn tiêu cực đối với những cô dâu đến từ Việt Nam cũng như đến từ các nước châu Á khác.

Gần đây, truyền thông Đài Loan đã có những nỗ lực để cải thiện tình thế. Năm 2007, cuộc thi viết *Tiếng lòng của cô dâu di dân* do Đảng Dân tiến và Hội phụ nữ Tân Cảnh Giới của Đài Loan tổ chức, tạo cơ hội cho các cô dâu ngoại được nói lên tâm tư, tình cảm, nguyện vọng của họ. Cũng năm này, bán nguyệt san *Bốn phương* (song ngữ Việt-Hoa) ra mắt, như một diễn đàn giúp các cô dâu Việt hòa nhập văn hóa Đài Loan hiệu quả hơn. Năm 2008, chương trình truyền hình mang tên *Cô dâu Việt ở Đài Loan* chính thức được phát sóng vào tối thứ bảy hằng tuần. Nói về ý nghĩa của chương trình, Steve Wu, giám đốc cơ quan Dịch vụ truyền hình Đài Loan nhấn mạnh: "Chúng ta đã đạt sự thần kỳ về kinh tế, (...) giờ đây chúng ta bước vào thời kỳ mới, trở thành một xứ sở của những người nhập cư. Chúng ta chào đón những người nhập cư vào các gia đình, sự hiện diện của họ sẽ khiến Đài Loan thêm phong phú. Chương trình truyền hình này là nhằm thể hiện lòng yêu mến của chúng ta với các cô dâu nhập cư". Phụ nữ Việt Nam, chiếm tỉ lệ lớn trong số các cô dâu nhập cư, theo Wu, là "những cô gái đáng yêu nhất châu Á" [Mai Trang 2007].

3. Hôn nhân Việt-Đài ở miền Tây Nam Bộ nhìn từ văn hóa tổ chức

Văn hóa tổ chức là hệ thống hữu cơ những giá trị văn hóa do con người sáng tạo và tích lũy qua quá trình tổ chức đời sống tập thể và tổ chức đời sống cá nhân [Dựa theo Trần Ngọc Thêm 2006: 25, 29]. Các khía cạnh quan trọng nhất trong tổ chức hôn nhân xuyên quốc gia Việt-Đài ở miền Tây Nam Bộ, bao gồm cách thức tổ chức môi giới, quy chế xuất nhập cảnh cô dâu, những biện pháp hỗ trợ quá trình hòa nhập của cô dâu trong xã hội Đài Loan. Hệ thống tổ chức này ở cả tầm vĩ mô lẫn vi mô, liên quan đến cơ chế lập pháp, hành pháp, tư pháp, hoạt động của các cơ quan nhà nước, các lực lượng xã hội cũng như từng cá nhân, gia đình trong cuộc. Trên cơ sở miêu tả hiện trạng, giải thích nguyên nhân, chúng

ta có thể phân tích ảnh hưởng của văn hóa tổ chức đến chất lượng, tương lai của các cuộc hôn nhân xuyên quốc gia.

3.1. Vấn đề môi giới và thị trường hôn nhân

Một số nhà nghiên cứu giải thích hôn nhân Việt-Đài ít khả năng hạnh phúc vì phần nhiều là những hôn nhân qua môi giới. Thật ra, bản thân môi giới không có lỗi.

Mai mối hôn nhân vốn có truyền thống lâu dài ở cả Việt Nam lẫn Đài Loan. So với Bắc Bộ, trong ca dao tục ngữ Nam Bộ, những câu về mai mối và vai trò của nó, nhiều hơn, đa dạng hơn (*Cây quàn vì bởi trái sai / Em xa anh vì bởi ông mai ít lời – Cây tre lóng cụt lóng dài / Anh lấy em vì bởi ông mai lắm lời - Ở đời có bốn việc ngu / Làm mai, lãnh nợ, gác cu, cầm châu...*). Quả cáp, lễ vật biểu ông mai bà mối ở Nam Bộ, do ảnh hưởng của người Hoa, cũng mang tính quy chuẩn hơn với phong tục biểu đầu heo (*Bà mai muốn ăn đầu heo / Nói chuyện giàu nghèo đưa đũa, đũa đưa*). Khi chịu ảnh hưởng văn hóa Phương Tây, hướng tới tự do yêu đương, những người tuổi trẻ, đặc biệt ở các thành phố, dần dà xem mai mối như một hình thức cổ hủ, lạc hậu, thậm chí định kiến rằng những người kém cỏi mới cần đến người mai mối – định kiến này ở Nam Bộ, tuy nhiên, cũng không sâu đậm bằng ở miền Bắc xã hội chủ nghĩa. Mặt khác, khi trong thời hiện đại mở ra những hình thức mới của mai mối, từ các mục *Làm quen* trên báo chí, các câu lạc bộ *Kết bạn*, các tour du lịch *Kết bạn*, các sự kiện giao lưu... cho đến gặp gỡ trên mạng *online* và *offline*... thì những hình thức như vậy cũng xuất hiện ở Nam Bộ sớm hơn, nhiều hơn, thoải mái, tự nhiên hơn ở Bắc Bộ.

Bản thân môi giới không gây phản ứng tiêu cực ở Tây Nam Bộ. Vấn đề ở chỗ, khác với mai mối truyền thống vốn là hình thức giúp cho cô dâu, chú rể và hai bên thông gia tương lai có điều kiện hiểu biết nhau thì môi giới hôn nhân Việt-Đài giờ đây, trong nhiều trường hợp, mang rõ tính chất buôn người, xúc phạm nhân phẩm phụ nữ Việt Nam và tạo những tiền đề tệ hại, không thể cứu chữa cho cuộc hôn nhân về sau. Đó là khi ở Đài Loan, trước thời điểm hoạt động môi giới trái phép bị nghiêm cấm (tháng 1 năm 2008), các quảng cáo về cô dâu Việt Nam tràn ngập nơi đường phố, bến tàu xe, chợ búa: “Không tốn nhiều tiền để có, không mất trinh, không bỏ trốn”, “Không đủ 300 cô gái cho bạn chọn làm vợ, chúng tôi sẽ hoàn lại tiền!”. [Lại Văn Long 2008]. Đó là khi ở Việt Nam, tục “xem mắt” biến tướng thành việc nhiều cô gái bị mang ra cho một vài người đàn ông Đài Loan chọn lựa, nhiều trường hợp bị buộc thoát y, bị sờ nắn như một con vật người ta lựa mua ngoài chợ. Những cách thức hành xử theo kiểu chủ nô - nô lệ tình dục rất man dã như vậy không có đường nào để khởi đầu cho một quan hệ “vợ chồng tương kính như tân” mà gia đạo cả Việt Nam lẫn Đài Loan đều tôn trọng.

Cả Việt Nam lẫn Đài Loan đã có những cố gắng để ngăn chặn, giảm thiểu tình trạng này, nhưng có thể nói, đều không đủ hiệu quả. Phía Đài Loan tuyên phạt 1 triệu Đài tệ đối với những công ty môi giới trái phép. Còn phía Việt Nam thì chiếu theo Nghị định 150/2005/NĐ-CP, người tổ chức môi giới hôn nhân trái phép bị xử phạt từ 1.000.000 - 2.000.000 đồng [vietnamnet.vn/xahoi/2009/07/858302/]. Số tiền xử phạt như vậy hoàn toàn không thấm thía gì so với lợi nhuận kékch xù từ hoạt động môi giới mà mỗi một cuộc, người đàn ông Đài Loan phải trả từ 250.000 đến 400.000 Đài tệ (tương đương 7.400 – 11.840 USD), trong đó, gia đình cô gái chỉ được nhận 500 đến 1.000 USD, số còn lại thuộc về môi giới.

Thành ra, ở đây, cơ bản không phải chuyện “shock” văn hóa hôn nhân gia đình Việt Nam và Đài Loan, mà thực sự, chúng ta đang đối mặt với vấn đề thị trường hôn nhân xuyên quốc gia trong bối cảnh hội nhập, với những đòi hỏi cung-cầu, những quy luật kinh doanh, những nguyên tắc trao đổi trong tương tác xã hội.

Theo giải thích của một số nhà nghiên cứu, sự mất cân bằng giới tính ở Đài Loan dẫn đến hiện tượng một số lượng lớn những người đàn ông nông thôn khó kết hôn được với phụ nữ trong nước phải kiếm tìm ra nước ngoài, trong đó, nhiều nhất từ Việt Nam. Luận điểm này đúng, song cần được hiểu sâu sắc hơn.

Về tỷ số giới tính¹ khi sinh, nhìn chung, bé gái luôn nhiều hơn bé trai. Tuy nhiên, theo UNDP, châu Á là khu vực có sự mất cân bằng tỷ lệ giới tính khi sinh cao nhất thế giới do chuộng sinh con trai dẫn đến tình trạng nạo phá thai nhi nữ, giết hại nhi nữ. Ở Đài Loan hiện nay, đúng là có sự thiếu cân bằng về nhân khẩu, với 106 người nam trên 100 người nữ, song, tỷ số 106 này vẫn trong phạm vi chuẩn chấp nhận được của thế giới. Chính ở Việt Nam, sự mất cân bằng đang ngày càng vượt chuẩn. Theo điều tra dân số năm 2006, tỷ số này chạm mức cao là 110, năm 2008 tới mức đáng báo động là 112. Tỷ số này ở miền Tây Nam Bộ cao nhất nước (113), tiếp đến là Đông Nam Bộ (109). Chín trong số 12 tỉnh Tây Nam Bộ có tỷ số giới tính khi sinh từ 110 đến 128.

Về giới tính theo độ tuổi, từ năm 1999 đến năm 2004, ở Việt Nam, tỷ số chênh lệch nam / nữ trong độ tuổi 15-19 tăng 5 điểm, trong độ tuổi 20-24 tăng tới 7 điểm. Một trong những nguyên nhân quan trọng cho mức tăng này là việc trong vòng 15 năm trở lại đây hơn 180.000 phụ nữ Việt Nam kết hôn với người nước ngoài (trong đó khoảng 100.000 lấy chồng Đài Loan) mà tuyệt đại đa số trong độ tuổi dưới 20 và từ 20 đến dưới 30 (88,3% năm 2002 – 95,9% năm 2007).

¹ Những con số thống kê trong phần Tỷ lệ giới tính dựa theo <http://giadinh.net.vn>

“Làn sóng phụ nữ Việt Nam lấy chồng Đài Loan” (hay Hàn Quốc cũng vậy) không phải xu hướng di chuyển từ nơi thừa đến nơi thiếu, mà lại là từ nơi thiếu nhiều đến nơi thiếu ít, khiến sự mất cân bằng giới tính ở Việt Nam, đặc biệt ở Tây Nam Bộ, ngày càng trầm trọng. Cốt lõi của tình thế không phải quá trình cơ học của tỷ số giới tính mà do những vấn đề văn hóa giới gắn chặt không tách rời bối cảnh và tương quan kinh tế-xã hội của hai bên.

Quá trình phát triển kinh tế thịnh vượng, quá trình hiện đại hóa, đô thị hóa nhanh chóng ở Đài Loan đã tác động mạnh mẽ dẫn đến những thay đổi đảo lộn, trong đó có quan hệ nữ giới và nam giới. Ngày càng nhiều những người phụ nữ được nâng cao học vấn, tham gia vào môi trường nghề nghiệp cũng như hoạt động xã hội, thức nhận sự tự chủ, quyền bình đẳng của mình. Họ mạnh mẽ phá bỏ hình tượng người phụ nữ “tam tòng, tứ đức” trong gia đình Tống Nho cổ xưa. Họ phần đông quyết định kết hôn muộn, sinh ít con, đòi hỏi cao ở vị hôn phu về cả trình độ học vấn, khả năng kinh tế, địa vị xã hội lẫn quan niệm hiện đại về hôn nhân và gia đình. Kết quả là số lượng đông đảo những người đàn ông làm lao động chân tay, thu nhập nghèo nàn ở các vùng nông thôn Đài Loan trở nên không có cơ hội kết hôn. Những người đàn ông Đài Loan ế ẩm ậy bỏ tiền ra để mua từ các nước đang phát triển, các nước chậm phát triển những người vợ - tội bực, những người vợ như cái máy sinh sản, những người vợ với thân phận thấp hèn mà phụ nữ Đài Loan hiện đại từ chối đảm nhận. Hành trình trong không gian sang nước ngoài kiếm vợ của họ, trong bản chất, chính là hành trình ngược thời gian, ngược tiến hóa, tìm lại chủ nghĩa sô vanh nam giới thời trung đại. Môi giới phía Đài Loan tăng cường quảng cáo sự nhần nhục, thuần phục của các cô gái Việt Nam. Trong khi đó, thực sự, ngay cả từ thời trung đại, so với Nho giáo Trung Hoa, Nho giáo Đài Loan thì Nho giáo Việt Nam trên cơ tầng văn hóa truyền thống Đông Nam Á, đặc biệt nơi thôn ấp Tây Nam Bộ, đã luôn dân chủ hơn, nghĩa là tiến bộ hơn, trong quan hệ giới. Gia đình miền Tây Nam Bộ, nhìn chung không cứng rắn kiểu “chồng chúa vợ tôi”, và vì vậy, cô gái miền Tây Nam Bộ không thể hình dung thân phận được chờ đợi của mình nơi xứ người.

Trong khi đó, đối với nhiều cô gái miền Tây Nam Bộ chọn lấy chồng ngoại, bên cạnh hy vọng có tiền để giúp đỡ gia đình, thâm tâm họ cũng mong muốn cuộc đời cho bản thân. Họ hình dung người chồng từ xứ sở giàu sang hẳn phải văn hóa, văn minh hơn so với nhiều thanh niên đồng hương nghèo khó, thô kệch, không hiếm người còn rượu chè, cờ bạc, thượng cẳng chân hạ cẳng tay với vợ con... Hành trình trong không gian - sang nước ngoài lấy chồng (hay lấy chồng để được sang nước ngoài) của họ, trong bản chất, chính là hành trình hy vọng vượt thời gian, tới trình độ phát triển cao hơn mà Việt Nam trong tương lai mới đạt

được. Nắm được tâm lý này, môi giới phía Việt Nam “đánh bóng” các chú rể Đài Loan thành những nhân viên công ty, những cư dân đô thị giàu có trong khi họ chỉ là những nông dân nghèo khổ, ít học. Theo công trình nghiên cứu mới nhất về các gia đình Đài Loan có cô dâu Đông Nam Á của giáo sư Hứa Nhã Huệ (Đại học Quốc tế Tế Nam), 85% các gia đình này có mức thu một tháng dưới 2 vạn Đài tệ, tức là thu nhập thấp và rất thấp. Đến 86% chú rể Đài Loan tuy có công việc, song chủ yếu chỉ là công việc tay chân... 14% thất nghiệp hoàn toàn và hơn 50% là công việc không ổn định [Dẫn lại theo Trang Hạ 2005].

Thành ra, nói như một số nhà nghiên cứu rằng những trục trặc trong hôn nhân Việt-Đài do “rất ít cặp kết hôn do hoàn toàn tự nguyện”, theo chúng tôi là không chính xác. Thật sự thì cả hai phía đều tự nguyện quyết định tham gia hôn nhân như một trao đổi xã hội, trao một giá trị A để nhận được giá trị B, giá trị này có thể là vật chất hay tinh thần, và điều này chẳng có gì bất bình thường, phi tự nhiên. Lý thuyết tương tác trong nhân loại học văn hóa xem hôn nhân cũng như mọi quan hệ giữa người và người, về một phương diện nào đó, thậm chí, về bản chất, đều mang ý nghĩa trao đổi xã hội.

Điều khiến hôn nhân Việt-Đài không ít trường hợp đem thất vọng cho cả hai phía là do trong trao đổi này, giữa giá trị B mà mỗi bên muốn nhận với giá trị B' mà đối tác thực có để trao là một khoảng cách quá lớn. Khoảng cách đó lại bị lực lượng môi giới chạy theo lợi nhuận trên thị trường hôn nhân làm cho lớn rộng nhiều hơn nữa. Quản lý lực lượng môi giới là biện pháp cần thiết song không đủ để giải quyết triệt để tận gốc vấn đề.

Điều khiến hôn nhân Việt-Đài không ít trường hợp đem thất vọng cho cả hai phía, nói cho cùng, là do trong trao đổi này, những giá trị khác đã thay thế giá trị của tình yêu. Vũ Trọng Phụng từng viết trong *Kỹ nghệ lấy Tây*: “Đã không cùng nói một thứ tiếng, người vợ lại chỉ coi ông chồng là cái tủ bạc thì người chồng dễ mỗi lúc đã đem tấm thân ái tình ra tặng vợ hay sao?”. Ca dao tục ngữ Việt Nam cũng từng đề cập cách thức tệ hại mà cả người chồng lẫn gia đình nhà chồng có thể xử sự đối với cô dâu mà người ta phải mất nhiều tiền của mua về: *Mất tiền mua mâm thì đâm cho thủng / Mất tiền mua thúng thì đựng cho tan...*

3.2. Vấn đề xuất nhập cảnh cô dâu

a, Đài Loan

Chính sách của phía Đài Loan với các cô dâu nước ngoài, có thể tóm tắt trong một quan hệ thể hiện nghịch lý, đó là hết sức nới lỏng, dễ dàng, nhanh chóng trong thủ tục nhập cảnh nhưng cực kỳ siết chặt, khó khăn, chậm chạp trong thủ tục nhập tịch.

Cùng cô dâu Việt lấy chồng nước ngoài nhưng thủ tục nhập cảnh Hoa Kỳ nghiêm ngặt hơn rất nhiều, đặc biệt với những cuộc phỏng vấn được tổ chức khoa học, cẩn kẽ để xác minh sự thật về cuộc hôn nhân cũng như mức độ hiểu biết giữa hai người phối ngẫu. Trung bình hàng năm số hôn nhân Việt-Mỹ khoảng 3.800 cặp [vietbao.vn/Xa-hoi/Cuoc-chien-moi-gioi-co-dau-Viet.../157/]. Trong khi đó, dễ dàng hơn nhiều để cuộc hôn nhân được cơ quan đại diện Đài Loan ở Việt Nam đăng bộ hợp pháp và cô dâu được thị thực cư trú tại Đài Loan.

Nhưng sang đến Đài Loan thì pháp luật “hạn chế di dân mới” lại có “tầng tầng lớp lớp những nguyên tắc quy định” ràng buộc: trước khi lấy được chứng minh thư, quyền lưu trú của các cô dâu nước ngoài không được đảm bảo, chỉ cần một mảnh giấy cũng có thể buộc họ quay về nước. Pháp luật như một thế lực a tòng khiến nhiều người chồng Đài Loan càng o ép, và những áp bức bất công của chế độ phụ quyền vốn cổ hủ lạc hậu lại thêm một ách nặng trên vai các cô dâu nước ngoài. Tất cả những điều này tăng trở ngại cho quá trình hòa nhập văn hóa, càng khó khăn cho việc xây dựng tình nghĩa vợ chồng vốn thiếu nền tảng của yêu đương. Họ có thể phải cố gắng chịu đựng để đến được thời điểm lấy chứng minh thư nhưng không hiếm trong số họ sẽ xem đó cũng là thời điểm thanh lý hợp đồng đối với cuộc hôn nhân mà họ không tìm thấy hạnh phúc, để làm lại cuộc đời mình.

Quan hệ nghịch lý này khiến trong suốt một thời gian dài kết hôn Việt-Đài tăng số lượng ào ạt, nhưng mang sẵn những tiềm năng tiêu cực, kể cả tạo kẽ hở cho những cuộc hôn nhân giả.

Quan hệ nghịch lý này, ở chiều sâu chính là sự phân biệt, sự kỳ thị đối với cô dâu nước ngoài, một sự kỳ thị không đáng có nếu người ta thực nhận được hôn nhân xuyên quốc gia không phải là một vấn đề xã hội tiêu cực mà là một hiện tượng tự nhiên của Đài Loan và hơn thế, một hiện tượng tích cực cho Đài Loan, vì Đài Loan. Theo thống kê của Chính phủ Đài Loan, năm 2002 có đến 40.000 lễ cưới (chiếm 25% lễ cưới) là với các cô dâu nước ngoài; 30.000 đứa trẻ (chiếm 12% trong số những đứa trẻ được sinh ra) là con lai. 40.000 trong số 280.000 cô dâu nước ngoài nhập quốc tịch Đài Loan là người Việt Nam. [Dẫn lại theo Hoàng Quý 2003]. Như đã phân tích ở trên, những cô dâu nước ngoài là giải pháp hôn nhân cho số lượng lớn nam giới nhiều tuổi, nghèo khó ở nông thôn Đài Loan. Những cô dâu nước ngoài đồng thời là “cứu tinh” cho xã hội Đài Loan ngày càng có nguy cơ thiếu hụt nguồn bổ sung nhân lực do phụ nữ Đài Loan không muốn sinh con sớm và không muốn sinh nhiều con (Theo thống kê tháng 8 năm 2003, tỷ lệ sinh sản tính theo số con trên một cặp vợ chồng ở Đài Loan chỉ còn 1,3). Hôn nhân xuyên quốc gia kéo theo hệ quả những đứa con hai dòng máu trở thành một bộ phận của tương lai Đài Loan. Những cô dâu nước ngoài nhập cư và những trẻ em lai cần được

Đài Loan hành xử trên lập trường “chúng ta” thay vì đối lập “chúng ta” và “họ”.

b, Việt Nam

Chính sách đối với những cuộc hôn nhân xuyên quốc gia, về phía Việt Nam, có thể cảm thấy dường như còn thiếu những quy định thật sự chặt chẽ.

Hãy nhớ trường hợp ông Liao Pen-yen, một nghị sĩ Đài Loan, từng đưa ra yêu cầu các cô dâu Việt Nam phải được kiểm tra sức khỏe kỹ lưỡng để phòng trường hợp bị di chứng chất độc da cam thời chiến tranh có thể sinh con dị dạng [http://tintuc.xalo.vn/00-997564642/nguyen_cuu_suc_khoe_cua_co_dau_viet_o_dai_loan.html].

Có thể miễn bình luận ý kiến ông Liao mà chỉ liên hệ để thấy rằng phía Việt Nam lẽ ra cũng phải siết chặt kiểm soát cấp phép để ngăn chặn hôn nhân với những người đàn ông nước ngoài quá già nua hoặc bệnh tật nghiêm trọng chỉ là gánh nặng trong cuộc sống gia đình và có thể sinh đứa con suy thoái. Đó chỉ là ví dụ về một trong những khía cạnh của vấn đề.

Nếu kiểm soát cấp phép được siết chặt hiệu quả hơn trên tinh thần trách nhiệm cao đối với quyền lợi của những người con gái Việt Nam và tương lai của những đứa trẻ lai mang dòng máu Việt, chắc chắn đã giảm được nhiều trường hợp bị kịch, giảm được số những cuộc ly hôn, số những người vợ thất bại mang con về quê mẹ khiến Việt Nam trở thành “thùng rác” của hôn nhân xuyên quốc gia.

3.3. Vấn đề khắc phục rào cản của những khác biệt ngôn ngữ và văn hóa

Trước hết về khắc phục rào cản ngôn ngữ.

Một mặt, có thể thấy khía cạnh thuận lợi từ đặc điểm vùng văn hóa. Không chỉ nhiều trong số những phụ nữ người Hoa Tây Nam Bộ ít gặp khó khăn do cùng nguồn cội Phúc Kiến, Khách gia với người Đài Loan mà phụ nữ Tây Nam Bộ nói chung cũng phần nào có lợi thế vì phương ngữ vùng này vốn sẵn hàng trăm từ gốc Hoa.

Nhưng mặt khác, cũng từ đặc điểm vùng văn hóa lại hiện ra những khía cạnh khó khăn. Nam Bộ, đặc biệt là Tây Nam Bộ, nhìn chung ít trọng chữ nghĩa học hành hơn so với Bắc Bộ. Từ xưa, “Nam Kỳ lục tỉnh nổi tiếng “ít chữ” [Trần Văn Giàu 1987:245]. Ngày nay, “xét theo hai tiêu chí là số người có trình độ đại học trở lên và tỷ lệ nhập học của các cấp giáo dục thì miền Tây Nam Bộ đều đứng thứ 8 trong số 8 vùng của cả nước” [Trần Ngọc Thêm 2008]. Đến 90% cô dâu miền Tây Nam Bộ chỉ có trình độ học vấn tiểu học (60%) và trung học cơ sở (30%) [Trần Hồng Vân 2008: 31]. Nhiều cô dâu miền Tây Nam Bộ không hết sức quyết tâm,

nỗ lực trau dồi ngoại ngữ ngay cả khi Đài Loan tạo điều kiện cho cô dâu nước ngoài được học tiếng miễn phí ở các trường tiểu học.

Rào cản ngôn ngữ không chỉ trở ngại sự thông cảm, yêu thương trong quan hệ gia đình, sự hội nhập xã hội của các cô dâu miền Tây Nam Bộ ở Đài Loan mà còn ảnh hưởng đến cả thế hệ con cái họ. Người mẹ nhập cư ngôn ngữ kém sẽ không thể dạy con sớm biết nói, có năng lực diễn đạt và tư duy tốt. Đặc biệt, trong xã hội Đài Loan suốt từ truyền thống Nho học đến thời hiện đại đều trọng học hành, người mẹ có vốn phụng đầu tư thời gian, công sức giúp con học tập tiến bộ vì sự thành công của người con trai là chìa khóa cho địa vị xã hội của cả gia đình. Người mẹ nhập cư ngôn ngữ kém không thể giúp con thành công qua các kỳ thi đầy tính cạnh tranh ở các cấp học.

Tiếp đến sự khắc phục rào cản của những khác biệt văn hóa.

Thoạt nhìn, người ta thường hình dung chủ yếu là thuận lợi vì Việt Nam và Đài Loan đều thuộc khu vực chịu ảnh hưởng văn hóa Nho giáo. Thật sự thì về ảnh hưởng văn hóa Nho giáo, giữa hai bên có những tương đồng căn bản nhưng mặt khác lại có những khác biệt khá sâu sắc. Từ truyền thống, Nho giáo ở Việt Nam nhìn chung ít cứng rắn hơn Nho giáo ở Đài Loan nhiều, nhất là Nho giáo ở miền Tây Nam Bộ càng thoáng mở hơn nữa. Thêm nữa, ngày nay, hình tượng Đài Loan trở thành một trong “những con rồng châu Á”, kinh tế phát triển thịnh vượng lại càng dễ khiến người ta tưởng tượng sự thống lĩnh của ảnh hưởng Phương Tây với những tư tưởng tự do, dân chủ, bình đẳng...hiện đại. Tuy nhiên, sức mạnh của Đài Loan nói riêng, những con rồng châu Á nói chung chính là ở sự tích hợp khoa học kỹ thuật, văn minh Phương Tây và đạo đức, văn hóa (Nho giáo) Phương Đông. Trong xã hội Đài Loan, tôn ti trật tự nghiêm ngặt hơn; khoảng cách quyền lực (power distance) giữa người trên và người dưới, nam và nữ... lớn hơn; mức độ nam tính (masculinity) cao hơn. Miền Tây Nam Bộ dân chủ hơn, sống thiên về tình hơn...

Trong tình huống sẵn tâm thế nghiêng về những tương đồng truyền thống, thậm chí định ninh rằng Đài Loan “Tây” hơn như vậy, hiểu lầm trong giao tiếp Việt-Đài nhiều khi trở nên tởm toái hơn.

Do đó, rất cần thiết những khóa học về ngôn ngữ cũng như về văn hóa cho các cô dâu Việt Nam trước khi cũng như sau khi sang Đài Loan. Bản thân các cô dâu cần được giảng giải để hiểu biết tầm quan trọng của những khóa học. Nội dung của những khóa học, một mặt cần thiết thực, mặt khác cần sử dụng những thành tựu nghiên cứu, đặc biệt là những nghiên cứu so sánh sâu sắc của các học giả Việt Nam và Đài Loan tập trung tâm huyết và trí tuệ cho vấn đề.

Khía cạnh chủ nghĩa sô vanh đàn ông, chủ nghĩa sô vanh Đài Loan (xem phía đối tác như đang phát triển, chậm phát triển) trong hôn nhân

xuyên quốc gia chỉ có thể được hóa giải khi những khóa học khắc phục rào cản do khác biệt văn hóa như thế phải được đòi hỏi không chỉ đối với những người vợ Việt Nam mà cả đối với những người chồng Đài Loan.

KẾT LUẬN

Đặc điểm tương đồng về cơ bản giữa văn hóa Đài Loan và Việt Nam (di sản Nho giáo với sự coi trọng gia đình, đức hạnh của người phụ nữ) là những “lực hút” khiến cho hôn nhân Việt-Đài trở thành hôn nhân xuyên quốc gia quan trọng nhất đối với cả hai nước. Mặt khác, những đặc trưng khác biệt về mức độ, cách thể cụ thể trong văn hóa truyền thống cũng như quá trình hiện đại hóa Việt Nam và Đài Loan cũng tạo ra những trở ngại cho hôn nhân Việt - Đài. Việt Nam, mà nhất là Nam Bộ, đa dạng chủng tộc (**heterogeneity**) hơn, do đó, ý thức đa văn hóa cởi mở hơn trong khi Đài Loan trên nền tảng thuần chủng (**homogeneity**) lâu dài, phân biệt cứng rắn hơn giữa trong nhóm và ngoài nhóm, giữa văn hóa chủ lưu và các yếu tố ngoại biên. Một cách tương đối, ở Đài Loan, xã hội mang tính chất trục tung hơn (**vertical society**) với tôn ti nghiêm ngặt hơn, khoảng cách quyền lực rộng hơn, nam tính hơn, trong khi ở Việt Nam nói chung, Tây Nam Bộ nói riêng, xã hội mang tính chất trục hoành hơn (**horizontal society**) với tính dân chủ mềm mại hơn, khoảng cách quyền lực hẹp hơn, nữ tính hơn.

Một số khía cạnh trong báo cáo này có thể đã được đề cập trong những công trình của các nhà nghiên cứu đi trước. Tuy nhiên, việc tiếp cận từ góc nhìn văn hóa như một hệ thống, kết hợp lịch đại và đồng đại, tích hợp kiến thức và phương pháp của các ngành khoa học liên quan, tăng cường so sánh chắc chắn cũng đem lại những đóng góp mới đối với đề tài. Trong những công trình tiếp sau ở quy mô sâu rộng hơn, có thể tiếp tục tìm hiểu văn hóa ứng xử cũng như quan hệ giữa văn hóa nhận thực, văn hóa tổ chức với văn hóa ứng xử trong hôn nhân Việt - Đài.

Mặc dù đã cố gắng vận dụng văn hóa so sánh như cách tiếp cận có ý nghĩa quan trọng, chúng tôi ý thức rằng những so sánh Việt-Đài trong báo cáo này có thể thuyết phục, hiệu quả hơn nếu được tăng cường những hiểu biết phong phú, cặn kẽ, thấu đáo hơn về lịch sử, văn hóa, xã hội Đài Loan. Hợp tác nghiên cứu giữa các học giả Việt Nam và Đài Loan, theo chúng tôi, sẽ là giải pháp tốt nhất để nâng cao chất lượng những công trình nghiên cứu như thế này trong tương lai.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Hoàng Bá Thịnh: “Đur luận xã hội về hôn nhân có yếu tố nước ngoài”

- <http://www.hcmussh.edu.vn/ssh/ImportFile/Magazine/Journal231006044029.doc>
2. Hoàng Quý 2003: “Những cô dâu nhập cảng ở Đài Loan”. <http://lenduong.net/spip.php?article5251>
 3. Lại Văn Long 2008: “Sang Đài Loan gặp các cô dâu Việt”. http://cao.congan.com.vn/phong_su_dieu_tra/2008/04/mlnews.2008-04-21.9683992648
 4. Mai Trang (theo Taipei Times) 2007: “Series truyền hình cho cô dâu Việt ở Đài Loan”. <http://vietbao.vn/Nguoi-Viet-bon-phuong/Series-truyen-hinh-cho-co-dau-Viet-o-Dai-Loan/11018447/283/>
 5. Ngô Đức Thịnh 2004: *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*. NXB Trẻ. Tp. HCM.
 6. Phạm Thị Thùy Trang 2004: “Định hướng dư luận xã hội tại đồng bằng sông Cửu Long về việc lấy chồng Đài Loan”. Tập san *Khoa học Xã hội và Nhân văn* số 9. Trường ĐHKHXHVNV Tp. HCM.
 7. Phan An, Phan Quang Thịnh, Nguyễn Quới 2005: *Hiện tượng phụ nữ Việt Nam lấy chồng Đài Loan*. NXB. Trẻ.
 8. Phan An: “Trở lại chuyện phụ nữ Việt Nam lấy chồng người Đài Loan”. Tập san *Khoa học Xã hội và Nhân văn* số 39. Trường ĐHKHXHVNV Tp. HCM.
 9. Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lúa, Nguyễn Quang Vinh 1992: *Văn hoá dân gian người Việt ở Nam Bộ*. NXB. Khoa học Xã hội.
 10. Trang Hạ 2005: “Lấy chồng Đài Loan – Con đường chẳng có hoa hồng”. <http://vietbao.vn/Xa-hoi/Lay-chong-Dai-Loan-Con-duong-chang-co-hoa-hong/70020745/157/>
 11. Trang Hạ 2010: “Chuyện kể dưới ngọn đèn đường”. <http://www.tienphong.vn/Phong-Su/188371/Chuyen-ke-duoi-ngon-den-duong.html>
 12. Trần Hồng Vân 2008: “Hiện trạng và đặc trưng hôn nhân xuyên biên giới vùng Đông và Đông Nam Á”. TC *Khoa học Xã hội* số 10 (122). Viện Khoa học Xã hội Việt Nam – Viện Phát triển bền vững vùng Nam Bộ.
 13. Trần Ngọc Thêm 2006: *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*. NXB. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh.
 14. Trần Ngọc Thêm 2008: “Tính cách văn hóa người Việt Nam Bộ như một hệ thống”. <http://www.vanhoahoc.edu.vn/content/view/408/74/>

15. Trần Thị Kim Xuyên 2005: “Nguyên nhân của phụ nữ đồng bằng sông Cửu Long kết hôn với người Đài Loan”, Tạp chí *Xã hội học* số 1(89) .
16. Trần Thò Kim Xuyéán, tháng 8/2004, *Tìm hiểu thời trang phụ nữ keát hoán vôi ngôôi Nại Loan tại khu vôi ñoàn bàng sông Côi Long*, Ñèa tài khoa hoïc, Trôông Ñãi hoïc KHXH&NV TP.HCM
17. Trần Văn Giàu (chủ biên) 1987: *Địa chí văn hóa thành phố Hồ Chí Minh*. NXB TpHCM.
18. “Từ tập quán văn hóa hôn nhân gia đình Nam Bộ Việt Nam suy nghĩ về hôn nhân xuyên biên giới”.
http://www.romelaw.com.vn/index.php?option=com_content&view=article&id=386
19. “Tỷ số giới tính của Việt Nam và một số địa phương những năm gần đây: Hiện trạng và bản luận”.
<http://giadinh.net.vn/50263p1054c1060/ty-so-gioi-tinh-cua-viet-nam-va-mot-so-dia-phuong-nhung-nam-gan-day-hien-trang-va-ban-luan.htm>

Vietnamese and Taiwanese Marriages

in the southwest of Vietnam from Perspectives of Culture

Associate Professor, Dr. PHAN THI THU HIEN

Vietnam National University-HCMC

University of Social Science and Humanities Vietnam

Translator: Nguyen Cong Hoang

Introduction

Transnational marriage is a normal phenomenon in an era of global integration. However, this can become abnormal for the Vietnamese-Taiwanese marriage in the long period when the number of marriages increased so dramatically that to create the big "wave" which pulls the social consequences, negative rather than positive, in many ways, for both. According to the Say Tran Chau association (a charity association helping disadvantaged cases in marriage with foreigners in Taiwan), 74% of foreign spouses in Taiwan is Vietnamese women. Although the "rush to get married with Taiwanese" decreased since 2005 (the number of marriages is only about a quarter compared with the peak periods), and leave way to "marry Korean" (the number of marriages continued to increase, rising about 100 times just in ten years from the beginning), the total Vietnamese-Taiwanese marriage is still leading the transnational marriages both in Vietnam and Taiwan which cause a long-term social consequences.

Year	Vietnamese-Taiwanese couples	Vietnamese-Korean couples
1995	1.476	
1996	3.351	
1997	4.827	
1998	5.035	
1999	8.482	
2000	13.863	83
2001	12.417	104
2002	13.743	400
2003	11.358	1.607
2004	12.202	2.389
2005	3.697	4.566
2006	3.226	8.529
2007	1.729 (first 6 months)	7.956
Total	95.406	25.634

Number of Vietnamese-Taiwanese couples over years (compared with Vietnamese-Korean marriages)

[Source: Taipei Representative Office of Economics and Culture, Korean Embassy in HCM city –

requited from Tran Hong Van 2008:28-29]

Researches on Vietnamese-Taiwanese marriage, therefore, continues to be an urgent matter, provides directions for management and development in many fields of politics, society, culture of each party, contribute to strengthening cooperation between the two sides.

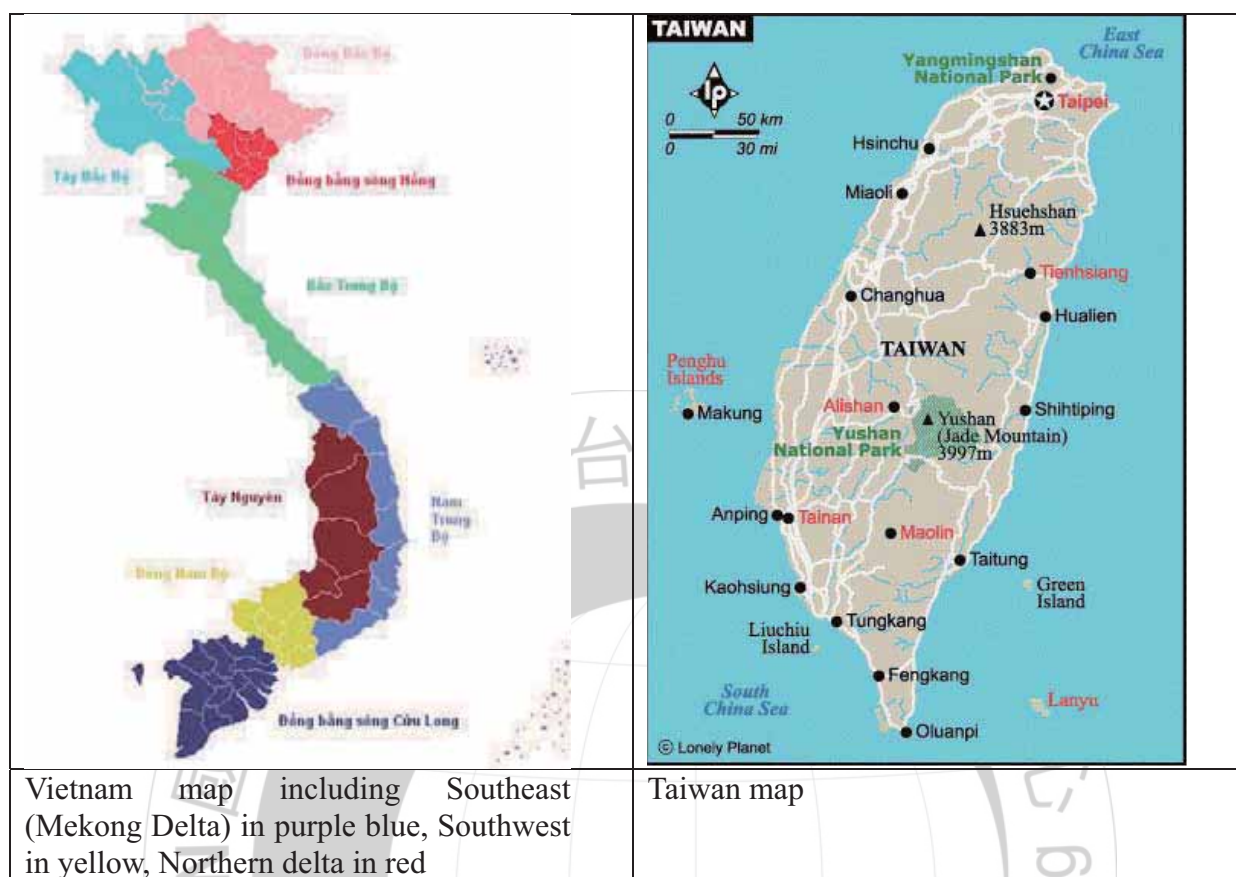
This report, on the basis of inheriting the previous scholars, would contribute more perspectives from cultural approach on Vietnamese-Taiwanese marriages in the Southwest region as a case study.

1. Theoretical basis and reality

The southwest region locating in the Mekong River Delta includes 12 provinces (An Giang, Ben Tre, Bac Lieu, Ca Mau, Dong Thap, Hau Giang, Kien Giang, Long An, Soc Trang, Tien Giang, Tra Vinh, Vinh Long) and 1 city (Can Tho). About 89% of women getting married with the Taiwanese come from this region. Southwest women who married with Korean men account for such high rate. Since 2004 and 2005, besides the main focus in the Southwest, appeared a new phenomenon that is the emergence of women in several northern provinces getting married to Taiwanese and Koreans (in 1999 in the north, only ten couples applied married-visa each month, but in 2000 increased to 30 couples, in 2004: 60-80 couples, and up to 180-200 couples in 2005. [Trang Ha, 2005]).

Taking consideration of Vietnamese-Taiwanese marriages as a sub-culture, we analyze and explain the elements of cultural phenomena and their relations. Cultural perception of transnational marriage is the foundation governing organizational culture and cultural behavior in transnational marriages. In the framework of this report, we would focus primarily on two elements - awareness culture and organizational culture.

Case studies are placed in comparative perspective. Internal cultural comparison (between South and North, between the southwest and the South East) and cross-cultural comparison (between Vietnam and Taiwan and between Taiwan and South Korea) not only helps explain Vietnamese-Taiwanese marriages in the Southwest region but also enlighten the general rule with Vietnamese-Korean marriages here, and predict the trend of formation, development of transnational marriages in the Northern .



2. Vietnamese-Taiwanese marriages in southwest from a view of cultural awareness

Cultural awareness is an organic system of cultural values in the repertoire of experience, human knowledge that is created, accumulated over the cognitive process of universe and human life [Tran Ngoc 2006: 25, 28]. Awareness of transnational marriage among the Vietnamese and Taiwanese people in tradition is expressed through proverbs, idioms, poetry, literature, art, customs and practices related to the concept of gender, marital and families, conscious of the distinction of in-group and out-group. The awareness of transnational marriage could be seen through the results of sociological surveys, depth interviews of stakeholders as well as analysis of public opinion and the media.

2.1. Insider's perspective on oversea marriages with foreigners

a, Vietnam

In the northern rural with the static characteristics of the rice agriculture culture and during a long tradition, the people want to marry with someone in near places (*Có con mà gả chồng gần / Có bát canh cần nó cũng mang cho / Có con mà gả chồng xa / Một là mất giỗ, hai là mất con*)..

Moreover, prejudice to the settled residents, discrimination against married couples in different villages (to be paid higher) makes people towards marriage with someone in the same village (Trâu ta ăn cỏ đồng ta...). Until recently, in many places still exist 'embargo' on their village women.

It is totally different in the South where the villages have no land for being granted, those has power to explore the wasteland into their own, regardless of the settled residents or occupants. People are all the exile. (*Ròng châu ngoài Huế, ngựa té Đồng Nai / Nước trong xanh sao lại chảy hoài / Thương người xa xứ lạc loài đến đây*). Although it's a better choice to get married with someone in near place (*Má ơi, đừng gả con xa / Chim kêu, vợ nỏ hú, biết nhà má đâu*), people are often ready to customize the ability to accept movement and change (*Ra đi gặp vịt cũng lùa / Gặp duyên cũng kết, gặp chùa cũng tu – Em yêu anh nên đành xa xứ, xuôi ghe chèo về miệt thứ Cà Mau...*).

While the vast majority in the North is Vietnamese, the South is a place of multi-ethnic coexistence: Vietnamese-Chinese-Cham-Khmer.

	North	Southwest	Southeast
Population	16.833.837	16.130.675	11.709.923
Vietnamese	16.721.047	14.884.515	10.708.118
Chinese	4.504	199.778	581.950
Khmer	302	1.025.861	27.297
Chăm	29	13.766	97.476

Population by race in North and South (1999 statistics)

Cultural integration among nations in the South has a long process, almost from the beginning of reclamation history.

Trans-racial marriages are mainly between the Vietnamese and Chinese, there are few marriages between Vietnamese-Khmer, Vietnamese-Cham which are rare and quite exceptional. The reason not only lies in the same religion foundations among the Vietnamese, and Chinese (Confucianism - Mahayana Buddhism - Taoism) which differ from the Khmer (Theravada Buddhism) and Cham (Muslim / Brahmanism), but also due to the traditional culture of patriarchal family, differing from Cham (matriarchal), Khmer (not really patriarchal or matriarchal).

Particularly for Chinese, they went to the South since the seventeenth century with many waves of immigrants in large numbers. While Chinese people in the Southeast region mostly come from Guangdong, the Chinese people in the Southwest are mainly from Chaozhou (*Bạc*

Liêu nước chảy lờ đờ / Dưới sông cá chột, trên bờ Triều Châu), Fujian, Hakka, which means the same origin with the majority of Taiwanese people. This surely created one of the "gravity" for the Southwest women, especially the Chinese or Chinese-origin, to marry with the Taiwanese (more than 40% of the Southwest women who married with the Taiwanese is Chinese or Chinese origin).

Compared to the North, the South had an earlier and closer direct contact with France and America throughout its long history. Marriage with foreign element here happens for a long time. Besides, we can not but talk about marriage with overseas Vietnamese - even the same nation but still concerned with foreign elements, associating with the "American dream" - after 1975, that has been a continuously strong flow, go ahead and accompanying and share a lot in common with a wave of marriages with Taiwan, South Korea.

b, Taiwan

In contrast to the relatively multi-cultural, multi-racial characteristics in the South of Vietnam, Taiwan has homogeneity, high purity.

Dispite of being snoopd by the Spanish, Portuguese snoopd in the seventeenth century, and then becoming the colony of the Netherlands, being occupied by the Japanese occupation about 50 years in the late nineteenth century, Taiwan is basically still a relatively isolated island. The majority of the population are Han people, with large numbers of Hakka, Fujian ... In general, Taiwan's culture has less opening and acceptance than that in the South-Vietnam. Transnational marriages in Taiwan has only a short history (from the mid 90th century to now), thus the Taiwanese are not familiar with that situation, which causes the negative perception associated with racial prejudice among the Taiwanese. The situation with South Korea is more serious due to their stronger homogeneity, purity.

2.2. Insider's perspective on the economic incentives associated with "Filial"

a, Vietnam

The analysis of depth interviews by Tran Thi Kim Xuyen group with 51 women in the southwest region about their satisfaction in their marriage with the Taiwanese people displays 3 of 4 criteria related to economics issues (A, B, D), accounting for 71%. Half of the interviewees said they are satisfied with marriage with the Taiwanese people because it brings chance to get money to help their family in Vietnam. Thus, the most women take economic incentives associated with filial as an important role in their marriages.

Criteria of satisfaction	Ratio %
A- Having money to help family in Vietnam	50
B- the Taiwanese husband is rich and generous	7,1
C- the Taiwanese husband take care and respect their wives	21,4
D- Life is better and more comfortable	14,3
E- no answer	7,1

Satisfaction of the southwest women in their marriages with Taiwanese men (Data analysis of depth interviews with 51 women in research by Tran Thi Kim Xuyen group)

The frank, outspoken, realistic, pragmatic characteristics of the Vietnamese in southwest regions are expressed here. Unlike folk songs, proverbs in the north that often display their disregard on wholesale or contempt of those who see the importance of the currency, the Southwest accept, encourage trade and look positive on money. (*Cái Răng, Ba Láng, Vàm Xáng, Phong Điền / Anh có thương em thì cho bạc cho tiền / Đừng cho lúa gạo, xóm giềng họ hay – Anh cất tiếng kêu cho thâu trong ruộng / Cho em thức dậy bơi xuống với anh / Theo anh, thời cũng muốn theo / Tôi sợ anh nghèo, anh bán tôi đi – Khôn như tiên, không tiền cũng dai...*).

The filial is a moral tradition of the Vietnamese people in general. But the filial in the South also has its own nuances. With the more opened influence of the Confucian system, the thought of "one son is considered as having child, ten daughters are still no child" in the South are no longer rigid (*Mười mà chi một mà chi / Sinh ra có gái có nghì là hơn*). Responsibility to nourish the parents, help family is not only for the oldest son but also daughters. Many girls leave their own love in order to help parents and care their brothers (*Ba má sinh em ra / Má em nhai cơm lừ đừ, nhai cá lừ xương / Anh ơi, em chưa lo đèn, nghĩa em chưa trọn / Anh biểu em kết nghĩa tào khang sao đành! - Ân cha nghĩa mẹ chưa đền / Bậu mong ôm gối cuốn mền theo ai?*). Regarding marriage, the southwest residents are quite flexible: the bride family can "catch" groom if they have no son. Unlike the North people who consider "groom staying in bride's family" as a non-orthodox phenomenon, associated with guilt (*Ở rể như chó chui gầm chạn*) and distinguish sharply insider and outsider for daughter, daughter-in-law and son-in-law (*Con gái là con người ta / Con dâu mới thực mẹ cha mua về - Dâu là con, rể là khách*), in the southwest, the relationships between parents and son/daughter in law are equal and unseparated (*Cha chài, mẹ lười, con đặng / Rể mê làm ruộng, dâu hăng làm vườn*). The relationships between two families are closed and friendly. (*Làm sui một nhà biết ra cả họ*).

Southwest region was blessed by nature, which helps people here have more comfortable lives than many other regions in Vietnam (*Cần Thơ gạo trắng nước trong / Ai đi đến đó lòng không muốn về - Ai về Cao Lãnh thì về / Nước trong gạo trắng dễ bề làm ăn - Ai ơi về miệt Tháp Mười / Cá tôm sẵn bắt, lúa trời sẵn ăn*). But recently, when natural resources are not sufficient to meet the rapid population increase and small oriented agricultural production produces low income, low industrial development, the Southwest region became poorer than

Southeast and North. In this context, a group of girls here have hopes for marriage with men in the wealth regions, which can change their lives with opportunities to support their families.

b, Taiwan

Those who first came and reclaimed Taiwan (the earliest time at the third century and the high increased period of 600 years from the Tang Dynasty to Song Dynasty), basically were some scattered, spontaneous immigrant forces. In 1335, the Yuan dynasty officially set "Control Check" to manage the main people in island of Taiwan and Penghu. Thus, the Confucism influenced Taiwan basically included the Song-Dynasty Confucian with heavily social hierarchy and male-supremacy mentality.

Of the Taiwan customs, the bride's father throw cups of water following the wedding car with a meaning that their daughter has become others' daughter, and since then she need her full-concentration on husband's family. Therefore, Vietnamese women's filial ideas with their parents do not only receive any sympathy from Taiwanese people but also are considered as an unreasonable burden or abusing husband's family. Their daughters-in-law whom they had to spend money on weddings are despised, especially foreign brides from poor countries.

2.3. Perspectives from public opinion and media

a, Vietnam

Northern villages are highly collective and autonomous (*Phép vua thua lệ làng*). Many villages have strict conventions or are gathered by the large families with additional lines of their customs. The social pressure is strong. (*Trong họ ngoài làng – Ba bề bốn bên hàng xóm láng giềng – Sống vì danh vì tiếng, không ai sống về cả miếng ăn – Cọp chết để da, người ta chết để tiếng...*). Some parents accepting foreign son-in-law in order to get financial support will be critical by the public as well as their own daughters who blame them "sell their daughters" (*Mẹ em tham thúng xôi rền / Tham con lợn béo, tham tiền Cảnh Hưng / Em đã bảo mẹ rằng đừng / Mẹ hám, mẹ hứ, mẹ bưng ngay vào / Bảy giờ chồng thấp vợ cao / Như đôi đũa lệch, so sao cho bằng – Mẹ em tham khúc cá thu / Gả em về biển mịt mù tăm tăm*). It's brides who suffer from public pressure, as Neil L. Jamieson, an American scholar who had studied on Vietnam for many years, mentioned in his book *Understanding Vietnam* that "When a Vietnamese girl gets married with a foreigner, she felt ashamed whatever her social status is. The action of marrying "Western men" is considered as a principal loss and misguided action of a person ruining her roots". That is also clearly expressed in an irony tone of Vu Trong Phung in his story *Technique to marry Western* about women who married Western in the 1930-1940 ("The cooperation by a large number of local women with the Western is a normal marriage?, or it's just..., just like... only worthy to be called "technique"?).

In the "new land", "young land" of the South, many small villages scattered by the side of rivers and coastal canals, community organization is more opened than the North. "Many villages have no conventions, no spiritual events (...) The villagers in general is not linded by conventions as in North and Central" [Thach Phuong, 1992: 55]. "Personal relationships here are strong". "Unlike their predecessor who moved from North to Central in the size of village or big family and still kept the old native traditions such as village name, customs in the new land, the people moving to the South often went by individuals, leaving old customs .. "[Ngo Duc Think, 2004: 267]. Social pressures in the South are generally not stressed as in the North.

The investigation results from sociological research "*The situation of women married to Taiwanese people in the area of the Mekong Delta*" (by the Family Department - Institute for Population, Family, Children and Social Sciences, University of Social Sciences and Humanities implemented in six provinces of Can Tho, Dong Thap, Tien Giang, Hau Giang, An Giang, Vinh Long - March 2004), Pham Thi Thuy Trang noted: "if the marriage with Taiwanese men was criticized 10 years ago, the current community no longer consideres it unusual. Public opinion in the Cuu Long River Delta is now moving from opposition to an attitude of sympathy and eventual agreement. " Of the 635 parents who have daughters marrying Taiwanese men, 632 mentioned agreemtns from their relatives and neighbors, 630 people said that the government agreed. 73.7% of 460 youths from 15 to 25 years old defined that the phenomenon is common [Pham Thi Thuy Trang, 2004]. In the southwest region, a folk "*Mama, please don't ask me marry someone so far...*" is revised as "*Please let me marry Taiwanese man /we will smile with much money*".

The influence of media also contributes to the attractiveness of Taiwan. These Taiwanese films attracted northern residents than the south (more hours broadcast on television, more "space" in magazines, theatrical movies, fashion, local fashion). In the 1990s, the romantic drama (The Taipei story, Separated River, Empty hamlet, non-origin Seagull, Beside the water ...) with the touching scenario and great actors (Luu Tuyet Hoa, Tan Han ...) has "taken tears" of countless female viewers. Since 2001, the idol series combining the power of adaptation from the comic book of Japanese manga (Meteor Garden, innocent, Hana Kimi, Poor Price, Orient Juliet...) with acts of "princess", "prince" [as Taiwanese models or famous singers (like F4 - Wu Yan, Vic Zhou, Vanness Wu, Ken Zhu ...) or Korea-Taiwan combined (Lin Chi-Ying Liu Ha Na ...)] again especially attracted teen audiences. Taiwan's image through the expression of media culture lookliked as a "Asian Dragon" of economic prosperity and development, a land of romance which has become the dream of many the southwest girls.

Taiwan films were not only broadcasted on television but also widely distributed via DVD recordings, therefore, reach more southwest residents. Meanwhile, the Vietnamese press and films as well as documentaries was more limited. The negative aspects and tragic stories of Vietnamese-Taiwanese marriages that were analyzed through hundreds of articles or made into a

film (such as The black and white love) have little impact.

b, Taiwan

Taiwanese public opinion has a negative view on the brides coming from Vietnam or other Asian countries.

Recently, the Taiwan media has made efforts to improve the situation. In 2007, the writing competition Immigrant Brides' Heart Words by the Democratic Progressive Party and Tan Canh Gioi Women Association created opportunities for foreign brides to speak out their thoughts, feelings and aspirations. Also in this year, the monthly "four ways" magazine (bilingual Vietnamese-Chinese) was released as a forum to help Vietnamese brides in Taiwan integrate culture better. Since 2008, a television program called Vietnamese Brides in Taiwan has been officially in every Saturday night. Speaking about the meaning of the program, Steve Wu, the director of Taiwan television stressed: "We have achieved the economic miracle, (...) now we enter the new era, becoming into a land of immigrants. We welcome immigrants to our families; their presence will make Taiwan more abundant. This television program is intended to show our love to immigrated brides". Vietnamese women who take a large proportion of immigrant brides, according to Wu, are "the loveliest girls in Asia" [Mai Trang, 2007].

3. Vietnamese-Taiwanese marriages in the southwest region from the perspectives of organizational culture

Organizational culture is a organic system of cultural values created and accumulated by human beings through the process of organizing collective life and personal life [Tran Ngoc, 2006: 25, 29] . The most important aspects of organizing transnational Vietnamese-Taiwanese marriages in the Southwest region include matchmaker organizations, bride immigration regulations, measures to support brides' integration in Taiwan society. This organizational system in both the macro and micro mechanisms is related to legislative, executive and judiciary, the activities of state agencies, other social forces as well as individuals, families inside. On the basis of describing the current situation, explaining the causes, we can analyze the impact of organizational culture on the quality and future of transnational marriages.

3.1. Matchmaker issues and marriage market

Some researchers explain the Vietnamese-Taiwanese marriages with little ability of happy ending dues to their wedding via matchmakers. In fact, the matchmakers did not have fault by themselves.

Matchmaking marriage has a long tradition in both Vietnam and Taiwan. Compared to the North, the Southern folk proverbs, sentences about matchmaking and its role is more diverse (*Cây quần vì bờ trái sai / Em xa anh vì bờ ông mai ít lời – Cây tre lóng cụt lóng dài / Anh lấy*

em vì bởi ông mai lắm lời - Ở đời có bốn việc ngu / Làm mai, lãnh nợ, gác cu, cầm châu...). Giving gifts for the matchmakers in the South has more standard (*Bà mai muốn ăn đầu heo / Nói chuyện giàu nghèo đưa đây, đây đưa*). Being influenced by Western culture toward freedom loving, young people, especially in cities, gradually see matchmaking as a old-fashioned form, backward and even prejudices that people who cannot do by themselves need to matchmakers - this prejudice in the South, however, is not serious than in the North. On the other hand, the modern time opens new forms of matchmaking such as Friend-finder on magazines, friend-making clubs, friend-making tours, online and offline meetings that also appears in the South earlier, more comfortable, more natural than in the North.

Matchmakers themselves do not cause negative reactions in the southwest. The problem is, unlike traditional matchmaking as a form to help bride, groom, and both parties understand each other, matchmakers' characteristics of human trafficking, offending Vietnamese women's dignity and creating bad premise, no cure for their marriages later. Before the illegal brokering activities are prohibited (January 2008), in Taiwan, the ads on Vietnam brides flooded streets, train stations, markets: "No need spend much money, still virginity, do not run away", "we will refund the money if there is not enough 300 girls for you to choose" [Lai Van Long, 2008]. In Vietnam, the custom of "first meeting" was metamorphosed into a screen in which many girls were taken out for a few Taiwanese men to choose, many were forced to strip off, touch as an animal in markets. Such behaviors of owner - sex slave can not start a respective relationship between husband and wife that all the Vietnamese and Taiwanese always admire.

Both Vietnam and Taiwan have made efforts to prevent, minimize these situations, but it can be said not to be efficient enough. Taiwan sentenced 1 million NT for illegal matchmakers. Vietnam established Decree 150/2005/ND- CP to fine persons who organized the illegal marriage brokerage one million to 2 million VND [vietnamnet.vn/xahoi/2009/07/858302/]. Such penalty can not compare to huge profit from brokerage activities. Each Taiwanese man had to pay from 250,000 to 400,000 Taiwan dollars (approximately 7,400 to 11,840US dollars) of which the bride family only got 500 to 1,000US\$, the rest belong to the broker.

Therefore, it is not a "shock" of marriage and family culture of Vietnam and Taiwan, but infact, we are facing problems of transnational marriage market in the context of integration with

supply and demand requirements, business rules, the principles of exchanges in social interaction.

As explained by some researchers, the gender imbalance in Taiwan leads a large number of rural men who are difficult to marry local women to seek their wives abroad, especially from Vietnam. This point is true, but it should be understood more deeply.

Regarding the sex ratio¹ at birth, generally, there are often more girls than boys. However, according to UNDP, Asia has the highest imbalance of sex ratio at birth because their son preference leads to female fetus abortion. In Taiwan today, the ratio of 106 (men per 100 women) is still within acceptable standards. It is in Vietnam where the imbalances are increasingly beyond the standard. According to the census in 2006, this ratio hit a high of 110; in 2008 it's at an alarming level of 112. The highest ratio is in the Southwest region (113), followed by Southeast (109). Nine of 12 provinces in the Southwest have the sex ratio at birth from 110 to 128.

Regarding gender by age, from 1999 to 2004, in Vietnam, the percentage difference of male / female aged 15-19 increased by 5 points, aged 20-24 increased by 7 points. One important reason for this increase is that, in recent 15 years, more than 180,000 Vietnamese women married foreigners (of which about 100,000 married Taiwanese men) of whom the majority aged under 20 or from 20 to 30 (88.3% in 2002 to 95.9% in 2007).

"The wave of Vietnamese women marrying Taiwanese men" (or Korean men as well) is not the tendency of moving from excessive place to deficit one but from much deficit to less deficit places, causing a gender imbalance in Vietnam, especially in the southwest. The core of the situation is not the mechanical process of the sex ratio but gender cultural issues embedded integral correlation with context and socio-economics of both sides.

The process of economic development, modernization and rapid urbanization in Taiwan has a strong impact on reversed changes, including the relationship of women and men. More and more women achieve high education and participate in professional environments as well as social activities, understanding their right of equality. They break the old image of a woman with "three followings, four virtues" from the Song Dynasty Confucian. Most of them decide to get married later with fewer children, demanding her husband with educational level, economic

¹ The figures in the sex ratio based on <http://giadinh.net.vn>

viability, social status and the modern concept of marriage and family. The result is that a large number of men who do manual work with income poverty in rural areas of Taiwan have no opportunity to get married. Then, those Taiwanese men spend their money to 'buy' wives from underdeveloped/developing countries, considering their wives as osin, giving-birth machine which Taiwanese women never accept. The journey through space to find their wives abroad, in essence, is a journey back in time, backward evolution to look for the Chauvinism for Men from the Middle Ages. Taiwanese brokers increased the advertisement on patience, taming of the Vietnamese girls. Meanwhile, in fact, even in the Middle Ages, compared with Chinese and Taiwanese Confucianism, Vietnamese Confucianism, especially in the southwest villages, has always been more democratic, and more advanced in gender relations. The southwest families do not generally have a hard-style like "husband as wife's king", and therefore, the southwest girls can not imagine their fate abroad.

Meanwhile, for many girls in the southwest choosing to marry a foreigner, besides hoping to have money to support their family, they also want a new life for themselves. They imagine their husband from the rich country would have higher education and civilization than many poor young fellow. Their journey through space - to go abroad for marriage (or marriage for going abroad), in essence, is a process of hope over time to a higher development level that Vietnam may achieve in the future. Understanding this psychology, matchmakers in Vietnam "polished" the Taiwanese men as company employees, residents from wealth urban while they are just poor farmers, poorly educated. According to the latest research on Taiwanese families with Southeast Asian brides by Professor Hua Hue Nha (Jinan International University), 85% of these families have income below 20,000NT per a month which is low and very low income. About 86% of Taiwanese grooms have jobs but of manual works...14% of them are totally unemployed and over 50% of them have unstable jobs [Trang Ha, 2005].

Accordingly, some researchers defined that problems of Vietnamese-Taiwanese marriages were caused by involuntary decisions, which is not accuracy. Actually, both sides have voluntarily decided to participate in marriage as a social exchange, given a value of A to get B; this value could be material or spiritual, and it was not nothing abnormal, unnatural. Theory of interaction in view of cultural anthropology considers any marriage as every relationship between persons and persons; and in a certain aspect, it naturally has a meaning of social exchange.

What brought disappointment to both sides is the large distance between the B value that each party hopes to receive and the value of B' that other could supply. The distance is also longer due to matchmakers chasing profits on the marriage market. Applying management on matchmakers was necessary measures but not enough to solve the problem roots.

Moreover, in those exchanges, the other values replaced the value of love. Vu Trong Phung

wrote in his story: “do not speak the same language, the wife just considers her husband as a money cabinet, so how could the husband easily bring love to his wife?” Vietnamese folk proverbs also mentioned how bad that both the husband and the husband's family may be acting on the bride that they spend money to buy: *Mất tiền mua mâm thì đâm cho thủng / Mất tiền mua thúng thì đựng cho tan...*

3.2. Immigration issues for brides

a, Taiwan

Taiwan's policy toward the foreign brides that can be summarized in a paradoxical relationship is very relaxed, easy, quick in immigration procedures but extremely tightening, difficult and slow in the citizenship process.

Meanwhile, U.S. immigration procedures are more stringent, particularly for interviews by scientific organizations to thoroughly verify the truth about marriage as well as their understanding each other. There are around 3,800 Vietnamese-American couples every year. [vietbao.vn/Xa-hoi/Cuoc-chien-moi-gioi-co-dau-Viet.../157/]. In contrast, it's much easier for Vietnamese-Taiwanese couples to receive official agreements from Taiwanese representative office in Vietnam and Taiwanese resident visa (for brides).

But after coming to Taiwan, the law of "new immigrant limiting" includes many related regulations in many levels. For example, before getting the identity cards, residence rights of foreign brides are not ensured, only a piece of paper can also force them to return home. The law becomes a power for many Taiwanese husbands put more pressures, especially old patriarchy on the foreign brides' shoulders. All these things increase the obstacles for immigrant brides's cultural integration process and more difficulties to build gratitude relationships which are originally lack of love. They have to be endured until the time of receiving identity cards, and many of them consider it as contract liquidation of their marriage without happiness and rebuild their lives.

This paradoxical relation, in a long time, makes the number of Vietnamese-Taiwanese marriages quickly increased but also takes negative potentials including fake marriages.

This paradoxical relation in depth is the distinction, discrimination against foreign brides which is undue if people aware that official transnational marriages are not a social problem but a natural phenomenon in Taiwan, and a positive phenomenon for Taiwan. According to the Taiwan Government, there are 40,000 weddings involved foreign brides in 2002 (25% of total), 30,000 children (12% of total) are blood-mixed. 40,000 of 280,000 foreign brides in Taiwan are Vietnamese [Hoang Quy, 2003]. As discussed above, marriage with foreign women is the solution for a large number of old and poor men in rural of Taiwan. In the same time, foreign

brides are "saviors" for Taiwanese society which is increasingly in danger of manpower shortage because Taiwanese women do not want to have babies early nor many children (accounting to the statistics in August 2003, birth rates accounted by number of children per couple in Taiwan is only 1.3). Transnational marriages bring consequences that blood-mixed children become a part of the future of Taiwan. The immigrated foreign brides and the children need receive Taiwan's behavior on the stance "we" rather than opposition of "we" and "them."

b, Vietnam

Vietnam's policies for transnational marriages lack of really tight regulations. Remember that Mr. Liao Pen-yen, a Taiwanese lawmaker made the request of the Vietnamese brides take physical examination to protect dioxine during Vietnam War that could cause defected births. [http://tintuc.xalo.vn/00-997564642/ngghien_cuu_suc_khoe_cua_co_dau_viet_o_dai_loan.html]. We do not comment Mr. Liao's opinion but should relate that Vietnam would also tighten controls to prevent licensed marriage with foreign old/diseased men who become a burden in family life and can give birth of recessed children. That is just one example of aspects of the problem.

If granted permission control was tightened more efficiently in the spirit of high responsibility for Vietnamese women's benefits and the future of Vietnamese-blood children, it had surely reduced many tragic cases, the number of divorces, number of failed brides who took their children back to the homeland and made Vietnam become a "trash" of transnational marriages.

3.3. Issues of overcoming barriers of language and cultural differences

The first is to overcome language barriers.

On the one hand, we can see the favorable aspects of the cultural characteristics. Many Chinese-Vietnamese women could not find difficult in language due to the same origin of Fujian, Hakka people of Taiwan, and the southwest women in general also have the advantage in part because their dialect includes hundreds words from Chinese language.

But on the other hand, the cultural characteristics also appeared difficult aspects. The South, especially the Southwest, generally do not take importance of learning as the North. In the past, "6 provinces in the South" were well-known by their 'few words' [Tran Van Giau, 1987:245]. Today, "in terms of two criteria such as the number of people with university degrees or higher and enrollment rates at all levels of education, the Southwest region are ranked 8th in all 8 regions of the country" [Tran Ngoc Them, 2008]. 90% of the southwest brides finished only primary school (60%) and secondary school (30%) [Tran Hong Van, 2008: 31]. Many brides from the Southwest region did not put efforts to learn foreign language even when Taiwan gave

chance for foreign brides learn Chinese freely at primary schools.

Language barriers do not only obstruct sympathy, love in family relations, social integration of the foreign brides in Taiwan but also affects their children. Immigrated mothers with poor language cannot teach their children speak soon, expression capability and good thinking. Especially in Taiwanese society from Confucian tradition to the modern often take importance of education; the mothers have to invest their time, efforts to help children improve learning because their sons' success is the key to the social status of the family. Immigrated mothers with poor languages can not help their children succeed in competitive examinations at all levels.

Overcoming barriers of cultural differences.

At first glance, people often imagine of advantages because both Vietnam and Taiwan are in the area affected by Confucian culture. Actually, the Confucian cultural influences in the two sides have fundamental similarities, but also some quite profound differences. The traditional Confucianism in Vietnam is generally less rigid than Taiwan's Confucianism, especially the Confucianism in the southwest of Vietnam is more opened. In addition, nowadays, Taiwan became one of the "Asian dragons" with the economic prosperity that makes people easily to imagine the dominance of Western influence with the liberal, democratic, equality ... modern. However, the strength of Taiwan in particular, the dragons of Asia in general, is the integration of science and technology, Western civilization and Orient morality, culture (Confucian). The hierarchy in the Taiwanese society is more stringent; power distance between the upper and the lower, men and women is larger, degree of masculinity is higher. The southwest region is more democratic, more love-oriented.

In the situation of being ready to follow traditional similarities, even keeping a thought of such more western Taiwan, misunderstandings among Vietnamese and Taiwanese become more troublesome.

Hence, it is necessary to provide language and culture courses for Vietnamese brides before as well as after arriving Taiwan. The brides themselves should be explained to understand the importance of the courses. The content of the course should be practical and use the research achievements, especially comparative studies by Vietnamese and Taiwanese scholars who deeply focus on the problem.

The aspects of Chauvinism for Men, Chauvinism for Taiwan (see the partners as the developing, least-developed) in transnational marriages can be dissolved only when the courses to help foreign women overcome barriers of cultural differences must be required not only for Vietnamese brides but also Taiwanese husbands.

Conclusion

The characteristics of basic cultural similarities between Taiwan and Vietnam (Confucian

heritage with respect the family, the woman's virtue) is the "gravitational force" that makes Vietnamese-Taiwanese marriages become the most important transnational marriages to both countries. On the other hand, the differences of degree, specific manners in the traditional culture as well as the modernization of Vietnam and Taiwan also create obstacles to Vietnamese - Taiwanese marriages. Vietnam, especially the South, has a larger heterogeneity, more opened multi-cultural awareness, while Taiwan, based on homogeneity for a long time, clearly distinguishes between insiders and outsiders, between the local culture and other foreign one. Relatively, Taiwan has vertical society with more stringent hierarchy, larger power distance, more masculine, while Vietnam in general, the Southwest in particular, has a horizontal society with a softer democracy, smaller power distance, more feminine.

Some aspects in this report may be mentioned in the work of previous researchers. However, the approach from the perspective of culture as a system, combining chronological and synchronical views, integrating knowledge and methods of related scientific disciplines, more comparisons also surely bring new contributions to the topic. The later works would have broader scale to continue to search behavioral culture and relations between awareness culture, organizational culture and behavioral culture in Vietnamese - Taiwanese marriages.

Despite efforts to apply the approach of cultural comparison as important implications, we are aware that the comparisons in this report may be persuaded more effectively when including the more understanding on Taiwan's history, culture, and society. The research cooperation between Vietnamese and Taiwanese scholars, we think, would be the best solution to improve the quality of the research projects like this in the future.

REFERENCES

- Hoàng Bá Thịnh: “Dư luận xã hội về hôn nhân có yếu tố nước ngoài”
<http://www.hcmush.edu.vn/ssh/ImportFile/Magazine/Journal231006044029.doc>
- Hoàng Quý 2003: “Những cô dâu nhập cảng ở Đài Loan”.
<<http://lenduong.net/spip.php?article5251>>
- Lại Văn Long 2008: “Sang Đài Loan gặp các cô dâu Việt”.
<http://cao.congan.com.vn/phong_su_dieu_tra/2008/04/mlnews.2008-04-21.9683992648>
- Mai Trang (theo Taipei Times) 2007: “Series truyền hình cho cô dâu Việt ở Đài Loan”.
<<http://vietbao.vn/Nguoi-Viet-bon-phuong/Series-truyen-hinh-cho-co-dau-Viet-o-Dai-Loan/11018447/283/>>
- Ngô Đức Thịnh 2004: *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*. NXB Trẻ. Tp. HCM.
- Phạm Thị Thùy Trang 2004: “Định hướng dư luận xã hội tại đồng bằng sông Cửu Long về việc lấy chồng Đài Loan”. Tập san *Khoa học Xã hội và Nhân văn* số 9. Trường ĐHKHXHVNV Tp. HCM.
- Phan An, Phan Quang Thịnh, Nguyễn Quới 2005: *Hiện tượng phụ nữ Việt Nam lấy chồng Đài Loan*. NXB. Trẻ.
- Phan An: “Trở lại chuyện phụ nữ Việt Nam lấy chồng người Đài Loan”. Tập san *Khoa học Xã hội và Nhân văn* số 39. Trường ĐHKHXHVNV Tp. HCM.

- Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh 1992: *Văn hoá dân gian người Việt ở Nam Bộ*. NXB. Khoa học Xã hội.
- Trang Hạ 2005: “Lấy chồng Đài Loan – Con đường chẳng có hoa hồng”. <<http://vietbao.vn/Xa-hoi/Lay-chong-Dai-Loan-Con-duong-chang-co-hoa-hong/70020745/157/>>
- Trang Hạ 2010: “Chuyện kể dưới ngọn đèn đường”. <<http://www.tienphong.vn/Phong-Su/188371/Chuyen-ke-duoi-ngon-den-duong.html>>
- Trần Hồng Vân 2008: “Hiện trạng và đặc trưng hôn nhân xuyên biên giới vùng Đông và Đông Nam Á”. TC *Khoa học Xã hội* số 10 (122). Viện Khoa học Xã hội Việt Nam – Viện Phát triển bền vững vùng Nam Bộ.
- Trần Ngọc Thêm 2006: *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*. NXB. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh.
- Trần Ngọc Thêm 2008: “Tính cách văn hóa người Việt Nam Bộ như một hệ thống”. <<http://www.vanhoahoc.edu.vn/content/view/408/74/>>
- Trần Thị Kim Xuyên 2005: “Nguyên nhân của phụ nữ đồng bằng sông Cửu Long kết hôn với người Đài Loan”, Tạp chí *Xã hội học* số 1(89).
- Trần Thị Kim Xuyên, tháng 8/2004, *Tìm hiểu thực trạng phụ nữ kết hôn với người Đài Loan tại khu vực đồng bằng sông Cửu Long*, Nền tảng khoa học, Trờông Nữ hoặc KHXH&NV TP.HCM
- Trần Văn Giàu (chủ biên) 1987: *Địa chỉ văn hóa thành phố Hồ Chí Minh*. NXB TpHCM.
- “Từ tập quán văn hóa hôn nhân gia đình Nam Bộ Việt Nam suy nghĩ về hôn nhân xuyên biên giới”. <http://www.romelaw.com.vn/index.php?option=com_content&view=article&id=386>
- “Tỷ số giới tính của Việt Nam và một số địa phương những năm gần đây: Hiện trạng và bàn luận”. <<http://giadinh.net.vn/50263p1054c1060/ty-so-gioi-tinh-cua-viet-nam-va-mot-so-dia-phu-ong-nhung-nam-gan-day-hien-trang-va-ban-luan.htm>>



HÔN NHÂN CỦA NGƯỜI CƠ TU Ở LÀNG PR'NING XÃ LĂNG, HUYỆN TÂY GIANG, TỈNH QUẢNG NAM, VIỆT NAM

MỞ ĐẦU

1. Lý do chọn đề tài

Hôn nhân là một trong những lĩnh vực phản ánh khá rõ những đặc trưng văn hoá tộc người và là một hiện tượng có liên quan trực tiếp tới toàn bộ hệ thống xã hội, như: Kinh tế, xã hội, văn hoá, giáo dục, đạo đức, lối sống,...Hôn nhân được xem là một thể chế xã hội, trải qua những thay đổi trong lịch sử, chịu nhiều ảnh hưởng của điều kiện tự nhiên, kinh tế và văn hoá - xã hội, là đối tượng nghiên cứu của Dân tộc học/Nhân học văn hoá. Do vậy, tác giả chọn hôn nhân ở người Cơ-tu làm đề tài luận án tiến sĩ của mình.

Người Cơ-tu ở nước ta sinh sống dọc theo dãy Trường Sơn, chủ yếu ở hai tỉnh Quảng Nam và Thừa Thiên - Huế. Tại nước Cộng hoà dân chủ Nhân dân Lào, người Cơ-tu sống tập trung ở hai tỉnh Sêkông và Savanakhet. Nếu như ở tỉnh Thừa Thiên - Huế người Cơ-tu có trên 12.000 người, xen cư và cận cư với người Tà ôi và Bru-Vân Kiều ở hai huyện A Lưới và Nam Đông, thì ở Quảng Nam, tộc người này có trên 43.000 người, chiếm số lượng dân đông nhất trong các dân tộc thiểu số của tỉnh, cư trú chủ yếu ở các huyện Tây Giang, Đông Giang và Nam Giang. Riêng ở huyện Nam Giang, ngoài người Việt (Kinh), người Cơ-tu sống xen cư với người Giẻ - Triêng.

Trong gần 30 năm cùng sống và làm việc với người Cơ-tu, nhất là thời gian công tác ở làng Prning, xã Lăng, huyện Tây Giang, cá nhân tôi đã cố gắng tìm hiểu hoàn cảnh sống, điều kiện lao động, những tập tục trong cuộc sống liên quan đến hôn nhân của họ. Hiện nay, hôn nhân của người Cơ-tu cũng đang dần thay đổi theo sự phát triển chung của vùng và của xã hội. Câu hỏi đặt ra là làm thế nào để từng bước phát huy được những yếu tố tích cực

và hạn chế dần những phong tục tập quán không còn “phù hợp” với xã hội hiện tại, như: Hôn nhân võ bụng đặt lời, hôn nhân nói rồn, hôn nhân anh em chồng hay chị em vợ, hôn nhân giữa bố chồng và con dâu, hôn nhân giữa bố dượng và con riêng của vợ,... Đây là những vấn đề vừa lý thú về khoa học nhưng cũng rất bức xúc trong đời sống thực tiễn, đòi hỏi phải được nghiên cứu, phân tích và có biện pháp giải quyết phù hợp với mục tiêu phát triển kinh tế và thúc đẩy tiến bộ xã hội, kế thừa được những tinh hoa của truyền thống để xây dựng nền văn hoá tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc. Muốn vậy, phải có những nghiên cứu sâu về lĩnh vực này, vì thế tác giả chọn vấn đề *"Hôn nhân của người Cơ-tu ở làng Prning, xã Lăng, huyện Tây Giang, tỉnh Quảng Nam"* làm luận án tiến sĩ của mình.

2. Mục tiêu nghiên cứu

Thực hiện đề tài nghiên cứu này, tác giả mong muốn đạt được các mục tiêu sau đây:

Mục tiêu chung: Phác hoạ bức tranh tương đối toàn diện về hôn nhân của người Cơ-tu tại điểm nghiên cứu, với những phân tích, lý giải, so sánh đối chiếu theo thời gian và không gian tại điểm nghiên cứu và với các địa bàn khác cùng tộc, để từ đó xây dựng cơ sở khoa học, đề xuất các giải pháp cho vấn đề hôn nhân của Cơ-tu tại tỉnh Quảng Nam.

Mục tiêu cụ thể:

- Góp thêm những tư liệu điền dã mới, qua đó thấy được sắc thái địa phương nhằm góp phần nhận diện đặc điểm hôn nhân của người Cơ-tu.

- Kết hợp giữa lý luận với thực tiễn, góp phần tìm hiểu về vấn đề hôn nhân liên minh ba thị tộc, những vết tích hôn nhân của thời kỳ mẫu hệ và những thiết chế xung quanh nó.

3. Đối tượng và nội dung nghiên cứu

Đối tượng nghiên cứu của luận án là hôn nhân của người Cơ-tu ở làng Prning xã Lăng, huyện Tây Giang, tỉnh Quảng Nam trong truyền thống và hiện tại.

Nội dung nghiên cứu bao gồm các nguyên tắc và hình thức hôn nhân, trong đó đi sâu vào các nghi lễ và phong tục tập quán trong từng nguyên tắc và hình thức hôn nhân, các mối quan hệ về kinh tế, xã hội, văn hóa liên quan đến hôn nhân, đồng thời cũng tìm hiểu vai trò và vị trí của người phụ nữ Cơ-tu trong xã hội, trong hôn nhân và trong gia đình trước đây và hiện nay.

4. Đóng góp mới của đề tài

- Luận văn là chuyên khảo toàn diện và có hệ thống về hôn nhân của người Cơ-tu ở điểm nghiên cứu.

- Góp phần nhận diện đặc trưng văn hoá của người Cơ-tu và những biến đổi cũng như tác động của nó trong xã hội hiện tại, từ đó xây dựng cơ sở khoa học, cung cấp luận cứ, góp phần vào việc hoạch định các chính sách xã hội, văn hoá và giáo dục, nhất là trong hôn nhân và gia đình của người Cơ-tu cho phù hợp với thực tiễn địa phương.

CHƯƠNG 1

HÔN NHÂN TRUYỀN THỐNG CỦA NGƯỜI CƠ-TU Ở LÀNG PRNING

1. Các quan niệm về hôn nhân của người Cơ-tu ở làng Prning

- Mục đích kết hôn
- Tiêu chí lựa chọn vợ chồng
- Tuổi kết hôn
- Vai trò của cha mẹ, họ hàng, cộng đồng trong hôn nhân

2. Các nguyên tắc và hình thức hôn nhân

2.1. Một số nguyên tắc hôn nhân cơ bản

- Hôn nhân nội tộc người
- Ngoại hôn dòng họ
- Hôn nhân nối dòng (*tropun adhi anoo*) hay hôn nhân chị em vợ và hôn nhân anh em chồng
- Hôn nhân liên minh 3 thị tộc hay hôn nhân con trai cô con gái cậu (*torpun angăh*)

2.2. Một số hình thức hôn nhân khác

- Hôn nhân tự do
- Cướp vợ/ép buộc (*coop kadiêl*)
- Tập tục hôn nhân hứa hẹn hay vỡ bụng (*gnoo* hay *htap luôn*)
- Hôn nhân hỗn hợp dân tộc (*torluc cabhuh*)
- Hôn nhân của những người góa vợ góa chồng (*manuih comai*)
- Hôn nhân giữa người góa với người hết hôn lần đầu
- Trai tân/đã có gia đình lấy gái chửa hoang (*bơon manuih lâh bhrở tu*)
- Hôn nhân của những người đã li dị (*oy t'loi diuc điêl ti*)
- Hiện tượng đa thê (*bơon bəc kđiêl*)
- Hôn nhân chưa đủ tuổi (*đóh nhănh kđiêl*)
- Hôn nhân của hai người vi phạm luật tục như sinh hoạt tính dục/có thai trước khi cưới.

- Loạn luân mà vẫn lấy nhau sau khi chịu phạt

2.3. Một số phong tục tập quán trong hôn nhân

- Nguyên tắc cư trú sau hôn nhân
- Tính chất mua bán, ép gả trong hôn nhân
- Trang phục và ẩm thực trong hôn nhân
- Sự hỗ trợ và quà mừng trong hôn nhân của gia đình, họ hàng và cộng đồng

2.5. Một số qui định ngăn cấm và xử phạt của luật tục trong hôn nhân

- Loạn luân
- Quan hệ tình dục và có thai trước hôn nhân
- Ngoại tình
- Li dị
- Nhiều vợ/nhiều chồng

2.6. Một số nghi lễ trong cuộc hôn nhân bình thường

- 2.6.1. Tìm hiểu và hẹn ước (của hai người yêu nhau)
- 2.6.2. Lễ hứa hẹn của gia đình/ông bà mối (*Gnoo*)
- 2.6.3. Lễ hỏi (*Lrot tomoóh*)
- 2.6.4. Lễ cưới (*Bhiéc torođoong acoon* :Lễ cho nhau con:)
- 2.6.5. Lễ hợp cẩn (*Pazum*)
- 2.6.6. Lễ thông đường (*Bhiéc comocolâng*)
- 2.6.7. Lễ đâm trâu (*Bhiéc Prđăh tori* - lễ cho ăn thịt trâu)
- 2.6.8. Lễ đền ơn mẹ (*Pordit đac toh* - chày sữa mẹ)

2.7. Một số nghi lễ trong các cuộc hôn nhân không bình thường

- Hình thức cướp vợ (*coop kađiêl*)
- Hình thức hôn nhân hỗn hợp dân tộc (*torluc cabhuh*)
- Hôn nhân của những người góa vợ góa chồng (*manrih comai*)
- Hôn nhân giữa người góa với người hết hôn lần đầu
- Hình thức lấy gái chữa hoang (*bơon manrih lâh bhrỏ tu*)
- Hiện tượng đa thê (*bơon béc kđiêl*)
- Tập tục hôn nhân hứa hẹn hay vô bụng (*gnoo hay htap luônh*)
- Hôn nhân chưa đủ tuổi (*đóh nhănh kđiêl*)
- Hôn nhân của những người đã li dị (*oy t'loi diéc điêl ti*)

CHƯƠNG 2

BIẾN ĐỔI TRONG HÔN NHÂN CỦA NGƯỜI CO-TU Ở LÀNG PRNING

1. Những tiền đề dẫn đến sự biến đổi

1.1. Luật Hôn nhân và Gia đình

1.2. Một số chính sách phát triển kinh tế, văn hóa, xã hội, nhất là chính sách phát triển kinh tế hộ và kế hoạch hóa gia đình

1.3. Sự chuyển biến cơ cấu kinh tế và thu nhập

1.4. Sự giao lưu, hội nhập giữa các dân tộc

1.5. Sự phát triển cơ sở hạ tầng, thông tin, giáo dục và y tế

2. Các xu hướng và biểu hiện cụ thể của sự biến đổi

2.1. Biến đổi trong quan niệm về hôn nhân

- Biến đổi về tiêu chí chọn bạn đời
- Biến đổi về mục đích kết hôn
- Biến đổi về tuổi kết hôn
- Biến đổi về vai trò của cha mẹ, họ hàng trong hôn nhân

2.2. Biến đổi trong các nguyên tắc và hình thức kết hôn

- Hôn nhân hỗn hợp dân tộc tăng lên
- Các hình thức kết hôn truyền thống (nôi dòng, con cô con cậu, hứa hẹn,...giảm)

2.3. Biến đổi trong tập quán hôn nhân

- Biến đổi về tính chất mua bán trong hôn nhân
- Biến đổi về nguyên tắc cư trú sau hôn nhân
- Biến đổi về các qui tắc ngăn cấm và xử phạt của luật tục
- Biến đổi về các nghi lễ, tập quán trong hôn nhân
- Biến đổi về cách thức tổ chức, trang phục và ẩm thực trong đám cưới

- Biến đổi về sự hỗ trợ và quà mừng trong lễ cưới của gia đình và cộng đồng

3. So sánh sự biến đổi trong hôn nhân giữa người Co-tu ở làng Prning, xã Lăng với một số làng ở huyện Đông Giang và Nam Giang

4. Tác động của những biến đổi trong hôn nhân đến sự phát triển của người Co-tu làng Prning

4.1. Tác động đến đời sống kinh tế (tiết kiệm hay lãng phí, phát triển hay kìm hãm các hoạt động sản xuất và kinh tế hộ gia đình, tăng thêm hay giảm bớt thu nhập và chi tiêu, sự hỗ trợ nhau trong sản xuất giữa các thành viên trong gia đình và họ hàng hay thông gia như thế nào,...)

4.2. Tác động đến đời sống xã hội (mở rộng và củng cố hay thu hẹp và làm lỏng lẻo các mối quan hệ trong gia đình, dòng họ và cộng đồng; độ tuổi kết hôn và tỷ lệ sinh đẻ tăng lên hay giảm đi; hình thức gia đình lớn hay nhỏ, tỷ lệ các cặp đến đăng ký kết hôn tăng hay giảm và công tác quản lý xã hội như thế nào; công tác giáo dục và chăm sóc sức khỏe trong gia đình tốt lên hay xấu đi; quan hệ giới trong gia đình, dòng họ, nhất là vợ và chồng, nam và nữ như thế nào...).

4.3. Tác động đến đời sống văn hoá (gồm cả văn hoá lối sống, phong tục tập quán, văn hoá ứng xử giữa con người với tự nhiên, với xã hội và với con người...).

KẾT LUẬN



A Phonological Reconstruction of the 15th Century Vietnamese

Using *Chữ Nôm* 字喃 Materials

SHIMIZU Masaaki

qingshui@world-lang.osaka-u.ac.jp

Research Institute for World Languages, Osaka University, Japan

0. Introduction

This study aims at introducing a new method of Vietnamese historical phonology by using the domestic writing system, *Chữ Nôm*.

When Maspero (1912) mentioned about the characteristics of *Chữ Nôm* characters in the study of historical phonology (1912: 7), he used them for the purpose of surveying the 13th century Vietnamese. I almost agree with him in that the characters were much more fixed and regulated than generally believed, therefore they are valuable enough to serve in historical phonology. However, there is no evidence for supporting his opinion that most of them were created in the 13th century, and there is no explicit evidence of standardizing *Chữ Nôm* characters in the past, because their structure had been changed several times and they kept holding the secondary status to the Chinese characters throughout the history of writing system.

In contrast, in the comprehensive study of Sino-Vietnamese phonology, Mineya mentioned about the usage of *Chữ Nôm* characters in historical phonology as follows: Because all the *Chữ Nôm* characters contained in a certain document are the products of different periods, the phonological features indicated by the phonetic components of them cannot be regarded as those of some certain period. ... However, their value is still enormous in the sense that each character can implicate the existence of some phonological features in the history of Vietnamese (1972: 16).

Given two contrastive opinions above, a new proposal about the usage of *Chữ Nôm* characters in historical phonology of Vietnamese will be given: if the phonological homogeneity of the characters contained in a certain document is guaranteed, and the characters themselves hold some ancient phonological features different from those of 17-19 centuries, we can utilize them to reconstruct the phonological system in a certain period, especially that of the 15th century. We suppose that the Vietnamese version of *Phật Thuyết Đại Báo Phụ Mẫu Ân Trọng Kinh* 佛說大報父母恩重經 is of this case.

Hereafter, firstly I analyze the document from a philological point of view to conclude that the early version of the document was compiled in the 15th century. Secondly, I place the phonological features deduced from the phonetic components of these characters between Proto Vietmuong stage and that of *Hua Yi Yi Yu* 華夷譯語, based on the reconstruction of Proto

Viet-Muong phonemes proposed by Nguyễn Tài Cẩn (1995) and Ferlus (1982, 1991, 1992, 1997, 2004, 2009), for the purpose of proving the phonological homogeneity of the characters in the document. Finally, the phonological system deduced through the analysis of the characters will be proposed.

1. On the period of compiling the material

The material in problem is the Vietnamese version of *Phật Thuyết Đại Báo Phụ Mẫu Ân Trọng Kinh* 佛說大報父母恩重經, a kind of Buddhist sutra of Chinese origin. This sutra is also quite popular among other countries under Confucian influenced such as Korea and Japan.

So far, there are at least two opinions concerning the period of compiling the document: one put it in the 15th century (Hoàng Thị Ngọc 1999, Shimizu 1996) and the other in the 12th century (Nguyễn Tài Cẩn 2008). I summarize the evidence for supporting the former opinion with some new information below.

1-1. Taboo characters

Taboo characters of the court found in a certain document often allow us to guess the period of its compilation. We can find two cases of taboo forms in the present document as follows:

The first one is the taboo name of the emperor Lê Thái Tổ 黎太祖 (on the throne during 1428 – 1433), *Lợi* 利. We can find a notice on this taboo character in the Vietnamese annals *Đại Việt*



Fig. 1. Taboo characters
in the document

Sử Ký Toàn Thư 大越史記全書:

“On April 20, 1428, the taboo names of the court were proclaimed, they are not permitted to write down in the documents, while homophonous but different characters are not the case. The name of the court, *Ngũ* 五, the name of the emperor *Hiên tổ Chiêu Đức*, *Đinh* 汀, the name of the empress *Hiên tổ Tỳ Gia Thúc*, *Quách* 廓, the name of the emperor *Tuyên tổ Hiến Văn*, *Quàng* 曠, the name of the empress *Trinh Tư Uy Văn*, *Thương* 蒼, the name of the emperor, *Lợi* 利, the name of the empress, *Trần* 陳, and the name of the emperor's elder brother, *Học* 學. (戊申順天元年 (1428) 四月二十日, 頒廟諱御名, 凡正字臨文並不獲用, 音同字異則否. 廟號諱五, 顯祖昭德皇帝諱汀, 顯祖妣嘉淑皇太后諱廓, 宣祖憲文皇帝諱曠, 貞慈懿文皇太后諱蒼, 御名諱利, 后諱陳, 皇兄諱學: 本紀, Vol.10)”

The other character is 僧 whose reading *Tăng* is homophonous with the taboo name of the emperor Lê Hiến Tông 黎憲宗 (on the throne during: 1498 – 1503), *Tăng* (/Tranh/Chanh) 鎧. A notice on this taboo character in the Annals is as follows:

“On February 16, 1497, the taboo name of the emperor, *Tranh/Chanh/Tăng* 鎧, and that of the empress, *Hằng* 恒, were proclaimed. (丁巳洪德二十八年 (1497) 二月十六日, 頒御諱鎧, 并皇太后諱恒: 本紀, Vol.14)”

The avoidance of the original form of these characters is not exhaustive in this document, because in other parts the character 利 is written in the original form, such as in 25a, 25b, 44a. The reason for that will be discussed below, and we are sure that the present text shows the trace of publication in as early as the 15th century.

1-2. Construction of the material

1-1-1. “佛說大報父母恩重經” and “佛說報父母恩重經”

The present document consists of two versions of a Buddhist sutra named *Phụ Mẫu Ân Trọng Kinh* 父母恩重經: one is 佛說大報父母恩重經 and the other 佛說(報)父母恩重經. According to Ogawa (1984), the former 大報父母恩重經 is the extended version of the latter 父母恩重經. The first appearance of 父母恩重經 in the ancient bibliography is in 大周刊定衆經目錄 (vol. 15) published in 695. The same contents as that of 大報父母恩重經 are found in 敦煌 fragments, therefore its appearance is old enough to be back to the late Tang dynasty. However, Ogawa supposed the version of 大報父母恩重經 containing pictures and gaathaa as seen below is relatively new to be back to as late as the 15th century (1984: 219).

We summarize the construction of the material as follows:

Gaathaa: 梵讚, 開經偈, 淨口業真言, 安土地真言, 普供養真言, 五分享讚, 念諸聖號, 發願文

Sutra: 佛說大報父母恩重經 with Pictures

followed by 報父母恩重真言, 往生真言

Sutra: 佛說報父母恩重經

followed by 報父母恩重真言, 補缺真言

Gaathaa: 志心懺悔, 志心請勸, 志心隨喜, 志心回向, 志心發願, 解座

1-1-2. Pictures in the sutra

The pictures in 父母恩重經 of Korean version were studied by Kuroda in 1940. He concluded that the pictures in this sutra are so sophisticated that they played an important role in

preaching a sermon for the audience. However, Kuroda also pointed out that, as for the Korean version is concerned, the pictures in the newer version are unexpectedly less sophisticated. Meanwhile, Ogawa (1984) supposed that two characters 大報 in the name 大報父母恩重經 could have been added in Korea during *Li* dynasty (1392 -) and the version with pictures and gaathaa had appeared as late as in the era of *Chenghua* (1465 -) in *Ming* dynasty of China.

As we see clearly in Fig. 2., the pictures in the Korean version and those of Japanese and Vietnamese versions are exactly the same. Therefore, we can conclude that the period of the Vietnamese version in question can be retraced up to as late as the 15th century.

1-1-3. On the additional page

The document in question contains an additional page with information about the compiler. The content is as follows:

大越國，清華承宣，紹天府，永福縣，塑山社，屋卞上鄉，後和軍，管中軍，都督府，左都督，副都將，掌府事，□□□□太宰，宣郡公，鄭樞，字真松，□□□□



Fig 2. Comparison of pictures in the sutra

It denotes the compiler's birth place: 大越國, 清華承宣, 紹天府, 永福縣, 塑山社, 屋卞上鄉, military profession: 後和軍, 管中軍, 都督府, 左都督, 副都將, government post: 掌府事, □□ □□太宰, title: 宣郡公, and his names: 鄭櫛, 字真松. According to the articles in 大越史記續編, it is quite sure that the compiler 鄭櫛 was a person in the early 18th century (Shimizu 1996).

In conclusion, the earlier version of the document was compiled in the 15th century, and the present version is the revised one compiled in the 18th century. Interestingly enough, we can find an article in the year 1760 in 大越史記續編 which notices the actual lapse of avoidance of taboo characters as follows: “A direct notice is demanded. The court as well as the military are allowed to use the taboo names without modification, those who failed to avoid them will not be punished. (求直言. 朝政軍機並許觸諱實陳, 過當者不罪).” This could be the reason why taboo characters in this document are not avoided exhaustively.

2. Phonological Change from Proto Viet-Muong to Modern Vietnamese

Taking the compiling period estimated above into account, the phonological features of Chữ Nôm contained in the document are analyzed for the purpose of reconstructing the phonological system of the 15th century. I suppose the phonetic components of each Chữ Nôm represent the phonological system of the 15th century. They are used to transcribe the Vietnamese vocabulary at that time, based on their Sino-Vietnamese readings.

My method is to compare the readings of Chữ Nôm characters themselves with those of their phonetic components to analyze their relationship from the viewpoint of phonological evolution from Proto Viet-Muong to Modern Vietnamese. Conventionally Chữ Nôm characters are read based on their pronunciation of modern equivalents or the forms attested in some old dictionaries. Therefore, I regard the conventional readings of each Chữ Nôm as representing the modern phonology and those of their phonetic components as denoting the 15th century phonology. I compare those phonemes with the corresponding Proto Viet-Muong ones to estimate the phonetic value represented by the Sino-Vietnamese readings of the phonetic components.

As far as I know, one of the most comprehensive studies on the phonological system of each period in Vietnamese history is the monograph by Nguyễn Tài Cẩn (1995), and other important studies are: Ferlus (1982, 1992, 2009) for initial consonants, Ferlus (1991, 1997) for vowels, Ferlus (1991) for finals and Ferlus (2004) for tones.

Referring to the studies mentioned above, I summarize the syllable structure and the phonemes of Proto Viet-Muong, as follows:

Syllable structure (Ferlus 2004):

Sesquisyllable: C-CV(C) Monosyllable: CV(C)

-m -n -ŋ -l > *sắc-nặng-ngang-huyền* > *sắc-ngang*
nặng-huyền

We regard the phonological system summarized above as the basis for the comparison between Chữ Nôm readings and the Sino-Vietnamese readings of their phonetic components. For example, the character 索 has the conventional reading as *rách* /zak⁵/, with the Sino-Vietnamese reading of its phonetic component (the character itself in this case) as *tác* /tak⁵/ . In this case, it must have been only possible to use this phonetic component to transcribe the word *rách* at the time when neither the phonological change *s > t nor *s > z had occurred.

3. Phonological features of Chữ Nôm contained

The noticeable characteristics of Chữ Nôm contained in this document are of two kinds: firstly, the trace of ancient sesquisyllabicity, and secondly, the phonological homogeneity of the phonetic components.

The first feature was analyzed by Shimizu (1996), Hoàng Thị Ngọc (1999) and so forth. It has been attracting so many researchers so far that we just list the examples in Appendix I. The point here is the status of the first element in the units. For example, in the unit 車莽 (SV: *xa măng* /sa¹ maŋ⁴/, Modern V: *măng* /mãŋ⁵/, Ruc cognate: /caməŋ¹/), was the first element 車 used to transcribe the minor syllable in the disyllabic unit or the first syllable in the disyllabic modern words such as *mở hôi* /mo² hoj¹/ (Ruc cognate: pəhu), *chiêm bao* /ciəm¹ baw¹/ (Ruc: cəmpo) where the first syllable holds a phonetically independent status? We have now little evidence to answer this question, but tentatively I suppose the second view is the case.

Meanwhile, the homogeneity of the phonetic components has been of little interest for the researchers. I suppose the phonological homogeneity of Chữ Nôm characters within a certain document is quite important for proving the advantages of Chữ Nôm characters in the historical phonology.

Following the method mentioned above, I analyze the phonological relationship between each Chữ Nôm and its phonetic component.

3-1. Initials

In the following table, I present the proto Viet-Muong phonemes (PVM) followed by the Sino-Vietnamese readings of each character (SV) and the modern phonemes corresponding to them, that is, the conventional readings of Chữ Nôm (CN). In case of 索 *rách* /zak⁵/ (SV: *tác* /tak⁵/) cited above, for instance, the phonemes are put in order: *s (PVM): t (SV): r (CN). Therefore, the phonemes in Quốc ngữ in the box are the objectives for reconstruction.

PVM ¹ :	*p^h	*t^h	*s	*k^h	*h	
SV:	ph	th	t~t	kh	h	
CN:	<i>ph</i>	<i>th</i>	<i>t~r²</i>	<i>kh</i>	<i>h</i>	
	*p *b	*t *d	*c *j	*tʃ	*k *g	*ʔ
	b~b-ph	đ~đ-d	ch~tr~tr	x~th~tr	c/k~c/k-kh	#
	<i>b~v</i>	<i>đ~d</i>	<i>ch~gi</i>	<i>x~gi</i>	<i>c/k~g/gh</i>	#
	*b	*d	*f			
	m	n	nh-d			
	<i>m</i>	<i>n</i>	<i>nh</i>			
	*m	*n	*ɲ	*ŋ		
	m	n	nh	ng/ngh		
	<i>m</i>	<i>n</i>	<i>nh</i>	<i>ng/ngh</i>		
	*v	*j				
	v	d				
	<i>v</i>	<i>d</i>				
	*r	*l				
	r	l				
	<i>r</i>	<i>l</i>				

3-2. Initial clusters

As for the initial consonant clusters, many cases can be deduced from the examples transcribing each syllable with two characters (Appendix I). Actually, because the phonetic components are based on their Sino-Vietnamese readings, they are not capable of distinguishing *r* from *l*. Here following Maspero (1912), I present the reconstructed forms in the box: those clusters resulting in *s* are reconstructed as *Cr*, while those resulting in *tr*, *nh*, *l*, etc. as *Cl*.

PVM:	*pr	*br	*tr	*dr	*kr	*gr
SV:	p ^h r ³	br	-	-	kr-k ^h r	-
CN:	<i>s</i>	<i>s</i>	<i>s</i>	<i>s</i>	<i>s</i>	<i>s</i>

¹ Proto Viet-Muong phonemes are written in bold IPA, while the Sino-Vietnamese phonemes of the phonetic components are in normal Quốc ngữ orthography followed by their modern equivalents in italic Quốc ngữ.

² Phonemes in the left side *t* is the case occurring in monosyllables, while *r* in the right side is the result of spirantisation in sesquisyllables. Other pairs as **p/*b>b~v*, **t/*d>đ~d*, **c/*j>ch~gi*, **tʃ>x~gi*, and **k/*g>c/k~g/gh* are of the same cases (Ferlus 1982).

³ There are 6 cases in which *Cr > s* had already completed (see Appendix II).

*pl	*bl	*ml	*kl	*gl
p ^h l	bl	ml	kl	-
<i>tr</i>	<i>tr~gi</i>	<i>nh~l</i>	<i>tr</i>	<i>tr</i>

*kj
-
<i>gi</i>

3-3. Vowels

The correspondence between PVM phonemes and those of Modern Vietnamese are rather complicated (Ferlus 1997). Here I refer to the consideration by Nguyễn Tài Căn (1995) and Ferlus (1997) to take the modern phonemes as the basis of comparison.

CN:	<i>ia/iê</i>	<i>ua/wơ</i>	<i>ua/uô</i>
SV:	iê-i-e	ư-ư-a	ô-u-uô
PVM:	*ɛ:	*a:	*ɔ:
	<i>i</i>	<i>ư</i>	<i>u</i>
	i-ê-iê	ư-â-a	ô-u
	*i:	*ə:	*u:
	<i>ê</i>	<i>ơ</i>	<i>ô</i>
	iê-ê-i	a-ư-ơ-i-ê-â	ô-uâ-u-â-o-oa
	*e:	*ə:	*o:~*u:
	<i>e</i>	<i>â</i>	<i>o</i>
	i-iê-a-e-ê	â-a-i-ê(-u-ô)	ô-u-uâ-o
	*ɛ:	*ə:~*i:~*i/i~*u:	*ɔ:
	<i>ă</i>	<i>a</i>	
	a-ă-â-iê-i-ê	a	
	*a~*i/i~*e:	*a:~*e:~*o:	

3-4. Finals

Several final consonants of PVM, such as *s, *h, *r, *l, do not survive in the 15th century as well as present. Therefore, in finding the vocabulary corresponding to each PVM phoneme, I follow their distribution in the vocabulary listed in Ferlus (1991).

PVM:	*p	*t	*c	*k	*ʔ
SV:	p	t	t	k	i/y~zero
CN:	<i>p</i>	<i>t</i>	<i>t</i>	<i>c</i>	<i>i/y~zero</i>
	*m	*n	*ɲ	*ŋ	
	m	n	n	ng	
	<i>m</i>	<i>n</i>	<i>n</i>	<i>ng</i>	
	*s			*h	
	i/y			zero	
	<i>i/y</i>			<i>zero</i>	
	*w		*j		
	o/u		i/y		
	<i>o/u</i>		<i>i/y</i>		
		*r	*l		
		i/y	i/y		
		<i>i/y</i>	<i>i/y</i>		

3-5. Tones

Same as the case of final consonants, no trace can be found of PVM final segments corresponding to each tone in the Chữ Nôm usage within the present document. Therefore, I only compare the CN tones with those of SV readings of the phonetic components to see the tone shift within the system. The results are shown in Appendix II, and here only the main correspondences are presented.

CN:	SV:
Ngang	ngang > sắc
Huyền	huyền > ngang > nặng
Hỏi	hỏi > ngã > sắc
Ngã	ngã > ngang
Sắc	sắc > ngã > hỏi
Nặng	nặng
Sắc tắc ⁴	sắc tắc > nặng tắc
Nặng tắc	nặng tắc

⁴ *Sắc tắc* and *Nặng tắc* mean *Sắc* and *Nặng* tones with final stops.

4. Reconstruction of the phonological system in the 15th century

Based on the data presented above, we now have the condition to reconstruct the phonemes affected in the phonetic components of Chữ Nôm in the document.

4-1. Initials

As for the initials, the main problems are concerned with the PVM fricatives and stops that had undergone the spirantisation process in their evolution (Ferlus 1982). Other consonants are quite similar to the values of modern phonemes.

As for the first pair, *s > t and *s > r, they must have retained their original value /s/ with the cases as: 塞 ráy /zǎj⁵/ (SV: tái /taj⁵/), 索 rách /zɛk⁵/ (tác /tak⁵/), 燥 ráo /zaw⁵/ (táo /taw⁵/), (破) 散 rǎn /zǎn⁵/ (tán /tan⁵/) ...

Three pairs, *p/b > ɓ and *p/b > v; *t/d > ɗ and *t/d > z; *k/g > k and *k/g > ɣ, hold the common situation. The evolution in the monosyllable which ends in the voiced or voiceless plosives must have completed at that time. More problematic is the spirants in the sesquisyllables. Most of the cases are transcribed with the Sino-Vietnamese plosives, while others with fricative or aspirated plosives such as *ph* /f/, *d* /z/, *kh* /x/. Therefore, I tentatively reconstruct them as /β/, /ð/, /ɣ/.

The remaining two pairs, *c/ɟ > c and *c/ɟ > dʒ; *tʃ > s and *tʃ > dʒ, are also problematic in the sense that the Sino-Vietnamese syllables used to transcribe the spirant consonants are in most cases the voiceless retroflex *tr* /tʃ/, which means this phoneme might have remained voiceless. Through this case, some new point on the order of voicing and spirantisation could be suggested. I tentatively reconstruct them as /c/, /tʃ/, /f/, /tʃ/.

Based on the consideration so far, I sum up the phonemes of initial consonants with their modern equivalents as follows:

ɓ		ɗ		c		k		ʔ
> b		> ɗ		> ch		> c/k		> zero
p^h		t^h		tʃ		k^h		
> ph		> th		> gi		> kh		
β	v	ð	s	f	j	ɣ	h	
> v	> v	> d	> t-r	> x	> d	> g/gh	> h	
m		n		ɲ		ŋ		
> m		> n		> nh		> ng/ngh		
		r						
		> r						

l
> /

4-2. Initial clusters

In a single document, it would be difficult to attest all patterns of clusters therein. Here I only list the ones deduced so far⁵:

Cr (p^hr, br, kr-k^hr) > *s*

Cl (p^hl, bl, ml, kl) > *tr*

4-3. Vowels

In the case of vowels, such phonemes as *e* /ɛ/, *o* /ɔ/, *ɔ* /ə/, *ă* /ã/ rarely occur in the Sino-Vietnamese readings. Therefore, actually reconstruction of some phonemes are rather inferential.

ie > <i>iê/ia</i>	uə > <i>uə/ua</i>	uo > <i>uô/ua</i>
i: > <i>i-ây</i>	u > <i>u</i>	u: > <i>u-ô-âu</i>
e: > <i>ê-ay</i>	ə: > <i>ɔ</i>	o: > <i>ô</i>
ɛ: > <i>e</i>	ə > <i>â</i>	ɔ: > <i>o</i>
a > <i>ă</i>	a: > <i>a-uɔ</i>	

4-4. Finals

Little change in the final consonants can be found from the 15th century to present.

p > <i>p</i>	t > <i>t</i>	k > <i>c-ch</i>	ʔ > <i>zero</i>
------------------------	------------------------	---------------------------	---------------------------

⁵ For details, please refer Shimizu (2006).

m **n** **ŋ**
 > *m* > *n* > *ng-nh*

w **j**
 > *o/u* > *i/y*

4-5. Tones

In selecting the phonetic components of Chữ Nôm characters, apparently the least attention is paid to the tones. Therefore, only two kinds of rules are allowed to be deduced from the data. Firstly, the syllables with the same tones are the most preferred. Secondly, the shift of high between hỏi and ngã tones had not been completed. The correspondence of sắc tắc (CN) to nặng tắc (SV) is simply the problem of the initials, that is, the Sino-Vietnamese syllables with nasal initials can only hold the low tones.

ngang > <i>ngang</i>	hỏi > <i>hỏi-ngã</i>	sắc > <i>sắc</i>	sắc tắc > <i>sắc tắc</i>
huyền > <i>huyền</i>	ngã > <i>ngã-hỏi</i>	nặng > <i>nặng</i>	nặng tắc > <i>nặng tắc</i>

5. Conclusions

In this study, the phonological features of Chữ Nôm characters contained in one document were analyzed for the purpose of reconstructing the phonological system at the time when it was compiled. Through the reconstruction process, I could assume the phonological homogeneity of the characters in the document, which reinforced the advantage of using Chữ Nôm characters in the historical phonology of Vietnamese. Furthermore, the document played an important role in showing the phonological situation in the missing link between the stage of Proto Viet-Muong and that of *Hua Yi Yi Yu*.

References

[1] Ferlus, Michel. 1982. Spirantisation des obstruents mediales et formation du systeme consonantique du vietnamien. *Cahiers de Linguistique Asie Orientale*. 11-1. pp.83-106.

[2] ----- . 1991. *Vocalisme du Proto Viet Muong*. Paper to be circulated at the 24th International Conference on Sino-Tibetan Languages and Linguistics.

- [3] -----, 1992. Histoire abrégée de l'évolution des consonnes initiales du Vietnamien et du Sino-Vietnamien. *Mon-Khmer Studies*. 20. pp.111-125.
- [4] -----, 1997. Problèmes de la formation du système vocalique du vietnamien. *Cahiers de Linguistique Asie Orientale*. 26-1. pp. 37-51.
- [5]-----, 2004. *The Origin of Tones in Viet-Muong*. Papers from the Eleventh Annual Meeting of the Southeast Asian Linguistic Society 2001. Edited by Somsong Burusphat, Arizona State University. pp. 297-313.
- [6] -----, 2009. A layer of Dongsonian vocabulary In Vietnamese. *Journal of the Southeast Asian Linguistics Society*. 1. pp. 95-109.
- [7] Hoàng, Thị Ngo. 1999. *Chữ Nôm và tiếng Việt qua bản giải âm Phật thuyết Đại báo phụ mẫu ân trọng kinh*. Nxb Khoa học Xã hội. Hà Nội.
- [8] Kuroda, Ryo. 1940. 朝鮮旧書考 (*Studies on the old Korean books*). Iwanamishoten. Tokyo.
- [9] Maspero, Henri. 1912. Études sur la phonétique historique de la langue annamite: les initiales, *BEFEO*. 12. pp.1-126.
- [10] Mineya, Toru. 1972. 越南漢字音の研究 (*Studies on the Sino-Vietnamese*). Toyobunko Ronso. 53. Toyobunko. Tokyo.
- [11] Nguyễn Tài Cẩn. 1995. *Giáo trình lịch sử ngữ âm tiếng Việt (A course of Vietnamese historical phonology)*. Nxb. Giáo dục. Hà Nội.
- [12] -----, 2008. *Một số vấn đề về ngành Nôm học*. Hội nghị Nôm học, 11-12 tháng 4 năm 2008. Trung tâm Triết học, Văn hoá & Xã hội Việt Nam. Đại học Temple.
- [13] Ogawa, Kan'ichi. 1984. 父母恩重經 (Bumo onju kyo). In 敦煌と中国仏教 (*Dunhuang and Chinese Buddhism*). 講座敦煌 (*Lectures on Dunhuang*). 7. Daitoshuppansha. Tokyo. pp.207-222.
- [14] Shimizu, Masaaki. 1996. 漢文＝字喃文対訳『佛説大報父母恩重經』に見る字喃について (On the chu Nom characters contained in Sino-Vietnamese text of “Phat thuyet dai bao phu mau an trong kinh”). *Human and Environmental Studies*. 5. Kyoto University. pp.83-104.
- [15] -----, 2006. ベトナム語の子音連続—その変化過程への漢字音素配列の影響 (Consonant clusters in Vietnamese – the influence of Sino-Vietnamese phonotactics on their evolution). *Studies of Eastern Eurasian Languages*. 1. Linguistic Circle for the Study of Eastern Eurasian Languages. pp. 247-270.

Appendix I:

Transcription of the consonant clusters and sesquisyllables

1. Consonant clusters:

Chữ Nôm	Readings	17C	Present	Chinese	Pages
bl - > t-					
巴邏	ba la /6a ¹ la ¹ /	blả	trả	報答	8b/5
波來	ba lai /6a ¹ laj ¹ /	blái	trái	—	11a/2-3
婆論	bà luận /6a ² lwǎn ⁶ /	blộn	trộn	全備	11b/5
𠵼	ba lữ /6a ¹ lu ⁴ /	blở	trở	翻	42a/2
𠵼	ba lai /6a ¹ laj ¹ /	blai	trai	男,臂	5a/1, 7b/3, 7b/4, 7b/5, 8a/3, 8b/1...
巴*例 ⁶	ba lệ /6a ¹ le ⁶ /	blời	trời	昊天,天,日,二義	16b/2, 20a/2, 34a/5, 34b/3, 43b/2
巴*監	ba lam /6a ¹ lam ⁶ /	blàn	tràn	滿	12b/4
巴*辣	ba lạt /6a ¹ lat ⁶ /	lạt	lạt	—	15a/2
p ^h l - > t-					
坡栗	pha lậ /p ^h a ¹ lặ ⁶ /	blậ	trậ	失	13b/1
k ^h r - > ʃ-					
可羅	khả la /k ^h a ³ la ¹ /	sa	sa	垂	28a/1
可列	khả liệt /k ^h a ³ liặ ⁶ /	sắt	sắt	鐵	29a/5, 31a/3
kr - > ʃ-					
古*弄/𠵼	cổ lộng /ko ³ lo ⁶ /	sống	sống	生,存	6a/3, 15b/1, 30a/1, 44a/3
𠵼	cự lữ /ku ⁶ lu ⁴ /	sữa	sữa	乳	34a/4, 35a/4
𠵼	cự lǎng /ku ⁶ lǎ ¹ /	sung	sung	腫	38a/2
p ^h r - > ʃ-					
坡律	pha luật /p ^h a ¹ lwặ ⁶ /	sốt	sốt	熱	29a/4
破律	phá luật /p ^h a ³ lwặ ⁶ /	sốt	sốt	熾	29a/3

⁶ “A*B” means “component A is placed on component B.” For example, 山*石 denotes 岩.

br - > ɣ-

𠵼 ba lữ /6a¹ lu⁴/ sữ sữ 白血 18a/2

ml - > l-

麻例 ma lệ /ma¹ le⁶/ mlời lời 言、教、語 19a/1, 31a/2, 37b/4-5

麻隣 ma lân /ma¹ lǎn¹/ lǎn lǎn 荏苒 19b/2

麻碌 ma lộc /ma¹ lok⁶/ - lóc 荏苒 19b/2

麻吝 ma lận /ma¹ lǎn⁶/ - lǎn 深重,嬌 23a/4, 36a/4-5

2. Sesquisyllables

Chữ Nôm	Readings	Present	Rục cognate	Chinese	Pages
*ka-					
可汝	khả nhữ /xa ³ ɲu ⁴ /	nhớ	kuɲo ³	憶	15b/1
*ca-					
車莽	xa mǎng /sa ⁵ ɲu ⁴ /	mǎng	camɑŋ ¹	聞	5b/3, 6b/3, 8b/4, 28a/1, 30b/5
舍莽	xá mǎng /sa ⁵ ɲu ⁴ /	mǎng	camɑŋ ¹	諦	23a/5
舍美	xá mỹ /sa ⁵ ɲu ⁴ /	mở		開	6a/5
*pa-					
破散	phá tán /fa ⁵ tan ⁵ /	rǎn	pusiŋ ³	蛇	29a/5
*sa-					
桐	tư bó /tu ¹ ɓo ⁵ /	vua		王	5a/1
盃/司*盃	tư bôi /tu ¹ ɓoj ¹ /	vui	tapuj ¹	歡,樂	20a/3, 46a/3
*a-					
阿盃	a bôi /a ¹ ɓoj ¹ /	vội		早	38a/1
阿*普	a phỏ /a ¹ fo ³ /	vỗ		寵弄	14a/4
阿*批	a phê /a ¹ fe ¹ /	về		寵弄	14a/4
阿吟	a ngâm /a ¹ ɲəm ¹ /	ngâm		甘	42a/4
阿路	a lộ /a ¹ lo ⁶ /	lò		爐	29a/4
阿論	a luận /a ¹ lwǎn ⁶ /	lợn		爛	20a/2

...

Appendix II:
Correspondence of CN readings and SV readings of phonetic components

Initials	Chữ Nôm	Sino-Vietnamese readings of phonetic components			
labial	b /b/	b /b/ (幫:29, 並:14)	ph /f/ (非:1, 敷:1)		
	ph /f/	ph /f/ (滂:4, 非:2, 敷:1)	b /b/ (並:2)		
	v /v/	b /b/ (幫:10, 並:2)	v /v/ (微:2, 云:1)	ph /f/ (滂:3)	m /m/ (明:1)
	m /m/	m /m/ (明:48)			
Dental	t /t/	t /t/ (精:1, 從:1, 心:19, 邪:3, 幫:1)	s /s/ (心:1)	d /q/ (端:1)	
	th /tʰ/	th /tʰ/ (透:8, 清:2, 船:1, 書:6, 常:1)	x /s/ (船:1)	s /s/ (崇:1, 生:1)	kh /x/ (溪:1) l /l/ (來:1)
	x /s/	x /s/ (昌:6, 微:1)	th /tʰ/ (清:2, 書:1)	ch /c/ (書:2)	s /s/ (微:1) d /z/ (以:1) gi /dʒ/ (見:1) l /l/ (來:1)
	d /z/	d /z/ (以:19)	d /q/ (端:7, 透:1, 定:7)	l /l/ (來:1)	m /m/ (明:1)
Alveolar	d /q/	d /q/ (端:47, 透:1, 定:16)	d /z/ (以:1)		
	n /n/	n /n/ (泥:30, CN:2)			
	l /l/	l /l/ (來:41)			
Retroflex	tr /tʃ/	l /l/ (來:24)	d /q/ (端:1, 定:2)	ch /c/ (章:2)	tr /tʃ/ (莊:1) k /k/ (見:1) b /b/ (幫:1)
	s /s/	l /l/ (來:21)	s /s/ (微:2, 生:4)	t /t/ (並:1)	
	r /ʒ/	l /l/ (來:20, CN:1)	t /t/ (知:1, 精:1, 心:4)	d /z/ (以:1)	
Palatal	ch /c/	ch /c/ (章:29, 知:1)	tr /tʃ/ (知:2, 澄:5, 莊:3)	gi /dʒ/ (章:3)	
	gi /dʒ/	tr /tʃ/ (澄:6)	ch /c/ (章:2)	d /z/ (以:1)	d /q/ (定:1) gi /dʒ/ (這:1)
	nh /ɲ/	nh /ɲ/ (日:17, 疑:1, 匣:1)	d /z/ (以:4)		
Velar	k /k/	k /k/ (見:29, 群:9, 曉:1)			
	kh /x/	kh /x/ (溪:7, 見:1)			
	g /ŋ/	k /k/ (見:10, 群:5)	kh /x/ (溪:2, 見:1)		
	ng /ŋ/	ng /ŋ/ (疑:23)			
Glottal	zero /ʔ/	zero /ʔ/ (影:24)			
	h /h/	h /h/ (曉:14, 匣:10, 見:1, 云:1)	zero /ʔ/ (影:1)		

Vowels	Chữ Nôm	Sino-Vietnamese readings of phonetic components				
Front	e /e/	i /i/:20	iê /iɛ/:10	a /a/:6	e /e/:5	ê /e/:4
	ê /e/	iê /iɛ/:13	ê /e/:7	i /i/:4	a /a/:3	ã /ã/:1
	i /i/	i /i/:9	â /ɤ/ (-n/t):7	iê /iɛ/:5	a /a/:1	
	iê /iɛ/	iê /iɛ/:17	i /i/:7	e /e/:2	oe /we/:1	

Back	o /ə/	ô /o/:43	u /u/:7	uô /wə/:5	o /ə/:3	ơ /ə/:1	â /â/:1	uô /uə/:1	uyê /wi/:1	uy /wi/ (oi/oi):1
	ô /o/	ô /o/:37	uô /wə/:6	o /ə/:3	oa /wa/:3	u /u/:2	â /â/:2	a /a/:1	wiê /wi/:1	uy /wi/ (oi/oi):1
	u /u/	ô /o/:16	u /u/:2	a /a/:1	iê /i/:1					
	uô /uə/	ô /o/:9	u /u/:5	uô /wə/:3	iê /i/:1	uô /wə/:1	oa /wa/:1			
Central	a /a/	a /a/:104	ư /i/:1	ươ /i/:1	uê /we/(ai/aj):1	i /i/(ai/aj):1				
	â /â/	a /a/:41	â /â/:10	â /â/:19	iê /i/:4	i /i/(ai/aj):4	ê /e/(ay/aj):2	ư /i/:1	ư /i/(ay/aj):1	
	ơ /ə/	ơ /ə/:2	a /a/:13	ư /i/:9	i /i/:6	â /â/:3	ê /e/(oi/aj):5	iê /i/:1	i /i/(oi/aj):1	oai /waj/(oi/aj):1
	oi /oi/ (oi/oi):1									
	â /â/	â /â/:20	a /a/:16	â /â/:1	ư /i/:1	i /i/(ây/aj):6	ê /e/(ây/aj):8	u /u/(âu/ăw):1	ô /o/(âu/ăw):1	u /u/:1
	uê /we/(ây/aj):1	ai /aj/(ây/waj):1								
ư /i/	ư /i/:9	â /â/:7	a /a/:2	ê /e/:1	i /i/:1					
ươ /i:/	ươ /i/:11	ư /i/:16	a /a/:10	u /u/:4	ô /o/:3	â /â/:2	i /i/(ươ/i):2	ê /e/(ươ/i):1	ơ /ə/:1	
i /i/	i /i/:1	iê /i/:1	ai /aj/(c:ua/i):1							

Finals		Sino-Vietnamese Readings of Phonetic Components								
		-m /m/	-n /n/	-ng;nh /ŋ/	-p /p/	-t /t/	-c;ch /k/	-i;y /j/	-o;u /w/	open
Chữ Nôm	-m /m/	36	1							
	-n /n/	1	72							
	-ng;nh /ŋ/			86						
	-p /p/				11					
	-t /t/					56	3			
	-c;ch /k/						42			
	-i;y /j/							90		40
-o;u /w/								45	1	

Tones		Sino-Vietnamese readings of Phonetic components							
		ngang	huyền	hỏi	ngã	sắc	nặng	sắc tắc	nặng tắc
Chữ Nôm	ngang	136	5	1	2	13	7		
	huyền	23	33	1	4	1	32		
	hỏi	4	1	30	21	19	0		
	ngã	6	3	4	27	2	1		
	sắc	17	0	18	23	52	10		
	nặng	9	1	0	9	3	28		
	sắc tắc							49	26
nặng tắc							2	35	

Thien-Huong Ninh
Department of Sociology
University of Southern California

Ethnicity Under the Shadow of Religion: A Comparison of Caodai Practices among Vietnamese in Vietnam and the U.S.

Emerging studies on the second generation, children of post-1965 immigrants, are inconclusive over the dynamic relationship between religious participation and ethnic identity. In the trajectory of adapting to life in the U.S. for these individuals, how does involvement in their religious communities reinforces or revitalizes their ethnic identity? To what extent is certain cultural practices “ethnic” and how are they linked to religious beliefs and practices?

My research engages in this theoretical debate with a case study of Caodaists in southern California and Vietnam. I examine the following research questions: (1) How important is involvement in community religious life for young Vietnamese Caodaists in the U.S.? (2) How are their motivations for participation similar and different from those of co-religionists in Vietnam? (3) What are the implications of these similarities and differences on the identity formation of Vietnamese American Caodaists and their relations with co-religionists in the homeland?

By holding ethnic background constant (Vietnamese) while making analytical comparison across countries (the U.S. and Vietnam), my dissertation aims to systematically dissect the cultural content of ethnicity and its reconstitution amidst contacts with cultural differences. It situates the analysis within debates about assimilation and engages with the concept “diaspora” to conceptualize immigrant cross-border lives. In turn, my research shines light on three significant themes of social inquiry: (1) the impact of transnational religious involvement on ethnic reconstitution, (2) the significance of religion for immigrant integration, and (3) the implications for immigrant religious congregations for inter-ethnic relations.

BACKGROUND TO ETHNOGRAPHIC ISSUES

My participants embrace a syncretistic religion that interweaves the distinctive history and cultural traditions of Vietnam with Western philosophies and religions, including the teachings of Victor Hugo and Christianity (Hoskins 2005; Hoskins 2006). Their religion, Caodaism, emerged during the 1920s in Vietnam under French colonialism and did not have a wide exposure to other societies until after 1975, when a large number of Vietnamese Caodaists fled Vietnam and brought the religion to their resettlement communities. It has about 3.2 million practitioners in Vietnam, mostly concentrated in the south where they constitute 5-10% of the region's population (Hoskins 2008). Among today's 2 million Vietnamese in the U.S., there are at least 20,000 practicing Caodaists (Hoskins 2005). However, the exact number may be greater because some faithful belong to other religious communities but consider it as part of practicing Caodaism's syncretistic, universal theology.

Although Vietnamese Caodai communities commonly lived in concentrated areas and called each other by kinship pronouns ("father," "brother," and "sister"), migration to the U.S. since 1975 broke these ties as they were divided across oceans and dispersed throughout the country. Partly because of the lack of Caodai temples during the early years of arrival, many Vietnamese Caodaists engage in Caodai religious practices at home while converting to a Christian religion to express gratitude to their Christian sponsors (Bankston 2000; Hoskins 2005; Phan 2005). However, with the recent emergence of Vietnamese ethnic enclaves and secondary migration to these places, Vietnamese Americans are reconnecting to fellow believers and re-establishing their religious communities. As they are mending these religious ties within a culturally diverse society, Vietnamese Caodaists are compelled to re-examine the significance of

ethnicity in defining the boundary of their religious communities.

They are also transforming their religious networks at the crossroad of homeland reconnections. Although the history of forced displacement continues to strain their ties with Vietnam, an increasing number of overseas Vietnamese are orienting toward the homeland since the normalization of U.S.-Vietnam relations in 1995 and Vietnam's entrance into the WTO in 2007. With these historic developments, Vietnam has lessened formal structures against religious practices and instituted incentives to lure visits and investments from overseas Vietnamese (Carruthers 2006). In addition to sending remittances to family members and religious communities in Vietnam, Vietnamese Caodaists in the U.S. also make delegation visits and pilgrimages to holy sites.

Perhaps one of the most important religious centers for Vietnamese Caodaists is the Toa Thanh Tay Ninh, located in the Tay Ninh province in southern Vietnam. It is the site where Caodaism was declared by its founders as a new religion in 1926. Considered as the “Holy See” by followers, it plays a leading role in the history and continuing development of Caodaism, such as by promulgating religious teachings, publishing texts on Caodaism, and orchestrating elaborate religious rituals.

BACKGROUND TO THEORETICAL ISSUES

Scholars of immigration have generally conceptualized “ethnicity” as a distinctive cultural template that shapes the world-views and behaviours of immigrants (Portes and Rumbaut 2001; Rumbaut 2002; Zhou 1994). It is often operationalized by socio-economic parameters, such as income level, educational attainment, and language fluency. A particular ethnicity facilitates “successful” adaptation if these socio-economic measures have increased

since the time of resettlement or they are comparatively above the average of the local “mainstream” population (Portes and Rumbaut 2001; Zhou 1997). This analysis assumes that ethnicity is a measure of adaptation without considering the challenges of migration and re-adjustments to new socio-cultural conditions.

Particularly for Vietnamese refugees who were unprepared to leave Vietnam and did not arrive in resettlement sites with many material resources, a “sense of belonging” was important for dealing with psychological trauma and creating continuity with life before migration (Tran 1987). This need motivated many of them in the U.S. to become more involved in religious life in order to re-connect to other ethnic members, even if this participation requires conversion to Christianity because their homeland-grown religions are not popular or institutionalized in the local settings (Lewis, Fraser, and Pecora 1988). These patterns of religious adherence and conversion are also among Vietnamese immigrants in Canada and European countries (Dorais 1998, 2007).

Unlike ethnic groups whose identity is grounded in the politics of local adaptation, a “diaspora” is a distinct group whose members are spread across different countries and share collective concerns toward a distant place, such as a homeland (Baumann 1995). Because diaspora is a voluntary and self-subscribed identity, members will not follow the assimilation path of ethnic groups but remain distinct from their host societies (Tololyan 1996). Scholars initially used the concept diaspora to characterize exclusively Jewish people but, increasingly, have been applying it to other groups since the 1990s, including Asian immigrants scattered throughout the world (Parrenas and Siu 2007).

Before the mid-1990s, Vietnamese immigrants had limited access to their homeland because they were considered by the Vietnamese regime as allies to former enemies (the

Republic of South Vietnam and the U.S.). The restricted connection to family members and co-religionists in the homeland created a space of cultural isolation and innovation that is unusual among Asian immigrant religious groups (Ebaugh and Chafetz 2000). Meanwhile, Vietnamese clustering in ethnic enclaves has revitalized homegrown religious traditions and rituals in their local settings (Hoskins 2006; Dorais 2007), thus maintaining the persistence of “long distance nationalism” (Anderson 1998) and conducting diasporic formations outside of Vietnam.

THEORETICAL ORIENTATION

Migration Literature

Scholars have argued that descendents of post-1965 immigrants actively participate in ethnic religious communities because they provide a safe haven for U.S.-born immigrants to express or learn about their ethnic background (Chong 1998; Kim 2004; Williams 1998). They have observed that this generation feels marginalized from the mainstream American society because of their racial and ethnic identities. Consequentially, these researchers have found that the children would seek a socio-cultural religious community where they can interact and meet other individuals who share similar cultural background and experiences.

As a result of this participation in ethnic religious life, researchers have contended that children of post-1965 immigrants can gain positive self-images by embracing their ethnic identity while challenging negative ethnic stereotypes. For instance, Chong (1998) has found that his second-generation Korean American participants see their Korean traditions as legitimate, acceptable, and sacred through their religious conviction. Or, as Smith (1996) and Suh (2003) have discovered among Mexicans in New York City and Koreans in Los Angeles' Koreatown, respectively, the second generation can negotiate the feelings of belonging and alienation as

minorities through involvements in religious activities, such as taking pilgrimages to their homeland and practicing cultural rituals. Moreover, Yang (1990) has further supported that this pattern of ethnic resiliency is also visible in religious institutions where the religion is not associated with the traditions of the ethnic group, such as the preservation and intensification of ethnicity among second-generation Chinese at their ethnic Christian churches. These scholars have suggested that religion is a positive mode of incorporation for post-1965 second generation precisely because it revitalizes and maintains their ethnic identity.

These scholars have contended that ethnicity and religious participation are strategies for adaptation. According to them, ethnicity intensifies and wanes at different times as immigrants navigate through local socio-cultural contexts and structures. However, ethnicity cannot be fully “optional” or “strategic” as long as it is racially marked (Omi and Winant 1994). For example, Vietnamese can “become” more generic Asian Americans, but they cannot simply decide to “become” white and gain access to the “privilege” of whiteness (Lipsitz 1998). Therefore, ethnic reconstitution is less a matter of choice than negotiations with socio-political structures. In the process, it could redefine the meaning of adaptation and what full assimilation would entail, as evident by the pan-ethnic congregational movement (Jeung 2004 & 2002) and the emphasis on religious choice over transmission (Kurien 2004) among second generation Asian Americans.

Diaspora Framework

A number of scholars have emphasized that children of refugee immigrants such as Vietnamese have different relationships with religious life and ethnic identity than their non-refugee counterparts. First, while non-refugee groups are able to congregate and gather enough resources to establish their own ethnic religious institutions (Buenaventura 1999; Lin 1999; Yang

2000; Yang and Ebaugh 2001), refugee communities have experienced a long history of disenfranchisement that hindered this process and, consequentially, altered their experiences with religious community life (Ong 1995; Men 1997; Hoskins 2005). A part of this historical social circumstance is due to the fact that their “refugee” status is the pretext for the American government to justify and facilitate quick assimilation (Palumbo-Liu 1999). As a result, they were dispersed throughout the U.S. by refugee policies (Desbarats 1985; Zhou and Bankston 1998) and were vulnerable to religious conversion into Christian churches (Burwell, Hill, and Wicklin 1986; Hoskins 2005; Ong 2003; Smith-Hefner 1994).

While research (Bankston and Zhou 1996; 1995) has found that Christian children of post-1965 refugees are able to achieve socio-economic and educational upward mobility through involvements in their ethnic religious communities, studies on their non-Christian counterparts have observed a pattern of estrangements from religious life. For example, Ong (1995) has found that many children of Cambodian refugees in the San Francisco Bay Area joined the Mormon Church because it appeals to them as “a rite of passage to self-reinvention” (217): a disassociation from their parents’ Southeast Asian culture and an effort of assimilating into the middle-class white American mainstream. However, she also has observed that they do not experience full inclusion into the Mormon religious community. Instead, she noted that they create a sense of belonging by “hiding” their Buddhist beliefs and deflecting the racial bigotry that marks them as “the Third World” in the Church.

Likewise, Men (1997) has determined that the lack of an integrated religious community has contributed to the disappearing Buddhist and cultural ritual of *lieng arak* among Cambodian refugees. In cases in which her participants continue to conduct religious activities, she has found that they often would do so at home rather than Buddhist temples. These studies have

revealed that religion and religious life can be a source of estrangement for refugees and their ethnic identities. Faced with the dual push and pull of assimilation and the lack of a coherent ethnic community, they are vulnerable to coerced religious conversions and have to hide or forgo their religious traditions as they adapt to life in the U.S.

Second, unlike children of post-1965 non-refugee parents who increasingly participate in the transnational circuit of religious life as a means of adaptation (Hawley 2004; Levitt 2002; Levitt and Jaworsky 2007; Lin 1999; Smith 2006), their refugee counterparts have restrained relationships with their homeland. In particular, their countries of origin may be a source of ethnic and religious inspirations but also traumatic memories of exile and scars from antagonistic political ties. For example, Tweed (1997) has discovered that second-generation Cuban Americans and their refugee parents in Miami cannot separate their homeland politics from their religious life. He has observed that his participants have created a “transtemporal” and “translocative” space at their Catholic churches, where they can reconcile with their history of forced displacement and envision a future in which they would return to Cuba.

Thus, scholars have suggested that the history of forced displacement, community disenfranchisement, and estranged homeland relationships is transforming the Vietnamese immigrant group into a diaspora through religious participation. As Hoksins (2006) has discovered, many Vietnamese following the indigenous religion Caodaism were not primarily concerned with maintaining ties to Vietnam during their early years of arrival in the U.S. They were focused on rebuilding their lives in the new country, such as learning English and other marketable job skills. A number of them converted to Christianity because they felt obligated to express gratitude to their Christian sponsors. Meanwhile, they were “hiding” their homeland-originated religion by practicing Caodai rituals secretly at home. However, as they gradually re-

established their religious networks, Vietnamese American Caodaists began to revitalize and transplant their religion into American soil. During the past ten years, they have pooled enough resources to construct public Caodai temples and re-mend ties with co-religionists in Vietnam and other countries (Hoskins 2006; 2008).

While the diasporic dimension of homeland religious activities may create room for negotiating belonging beyond the national politics of local incorporation and transgressing involuntary ethnic labels, Vietnamese immigrants are not free-floating subjects but they must negotiate with relational power dynamics. An ethnography of the religious life of Vietnamese immigrants in the U.S. and Cambodia needs to navigate through these cultural and political terrains, traversing between the experiences of exile, refugee status, ethnic labeling, and diasporic involvements.

RESEARCH DESIGN AND STRATEGIES

My research design integrates a transnational field of data collection in order to consider the impacts of displacement, resettlement, and homeland reconnection in the lives of Vietnamese immigrants. This is a methodology which: (1) unpacks and teases out the meanings of ethnicity by contextualizing them within geographical and socio-cultural conditions; and (2) re-situates Vietnamese immigrants within a long cultural history by linking them to their homeland and ethnic members in other countries. This approach allows for greater temporal depth and deeper cultural insights into religion-motivated institutionalization and ethnic reconstitution.

This transnational field of data design has been recently advocated by a number of researchers, such as Peggy Levitt (2001) and Manuel Vasquez (2003). They have contended that more in-depth ethnographies attentive to the interconnected lives of migrants and non-migrants

are necessary. This research direction would factor in overarching socio-cultural structures and relational powers that circumscribe the daily lives of religious practitioners. Wimmer and Schiller (2002) have maintained this is an important scholarly shift from the “methodological nationalism” that has shaped many nation-based sociological studies.

I entered the field sites in Southern California in 2007 through a research assistantship with Professor Janet Hoskins, my advisor. As I gradually developed relationships with Caodai members at three temples, I began recruiting key informants for my study. I collected data in Ho Chi Minh City, Vietnam between July and September 2009. I was based at two Caodai temples that generously supported my research activities.

In this paper, I analyze twenty interviews of Vietnamese Caodaists in Southern California and Ho Chi Minh City, Vietnam. These individuals are either college students or young professionals, ages ranging between 18 to 40 years old. Except for one interview in California that I conducted at a bookstore, all of my interviews were held at Caodai temples.

During the timeframe that I was conducting interviews, I was also collecting data from participation observation. As I was immersing myself into my participants' environment, I was able to observe how they create and perceive meanings through social engagements. Although I was not neutral in my view, I agree with Emerson and his colleagues (1995) that there is no one “truth” and participation observation can shine light on the “multiple truths” that exist at the research site.

I attended a total of 20 public gatherings in the U.S. and five in Vietnam, with each lasting between one to six hours. These events included: scripture classes, weekly prayers, weekly community lunch, the Annual National Caodai Youth Conference, the Mother Goddess Ceremony, Vietnamese New Year, and the 2007 Overseas Caodai International Convention.

SIMILARITIES IN THE RELIGIOUS LIFE OF YOUNG VIETNAMESE CAODAIISTS IN VIETNAM AND THE U.S.

My participants grew up in families with either one or both parents practicing Caodaism. Therefore, to different degrees, all had been exposed to and were involved in Caodai religious activities as they were growing up. Among young Caodaists in Vietnam, they often participated in attending temples, eating vegetarian meals on certain days of the month, and practicing ancestral worship at home. Before they were initiated into the religion, usually at the age of eighteen or older, they did not consider these activities as religiously significant because they did not know much about Caodaism and was not interested in religion. Instead, they emphasized that these involvements were only family rituals and traditions that they were not forced to participate in. As a Caodai follower in Vietnam commented,

[Translation]: My parents have always practiced the religion [Caodaism]. As a result, I am fortunate more than other people because we already have this tradition of going to the temple and attending classes on religion every Sundays... Whenever either my mother or father went to worship at the temple, they would always bring me. Even though I did not understand much, I got used to all the religious activities after a while and they became natural to me.

Upon arrival to the U.S., many Caodaists in the U.S. continued to practice their religious traditions in private settings and congregate at each other's homes on important religious holidays. However, their community religious life was much more limited in comparison to that of co-religionists in Vietnam, where temples are opened everyday and regularly have social programs throughout the week. This was due to the fact that Caodaism, as a religion historically confined to Vietnamese society, was not readily transplanted into American religious landscape. Moreover, a number of Vietnamese American Caodaists had initially converted to a Christian religion on paper to express gratitude to their Christian sponsors.

While they were involved in religious activities in the Caodai community and at homes, my participants in Vietnam and the U.S. were also learning about other religions through interactions with friends and co-workers as they were growing up. A number of them shared that non-Caodaists sometimes teased or ridiculed them because of their “strange” religious beliefs and practices. However, upon reflection, all of my participants emphasized these exchanges with non-Caodai faithful strengthened their appreciation for Caodaism as a tolerant and all-embracing religion.

This realization turned into a ground for greater devotion to Caodaism during their teenage years or early twenties. During this transition into adulthood, many young Vietnamese Caodaists faced challenging social circumstances that shocked their emotional well-being and views of life, such as moving away from family for work, facing stress from the materialism and competition that consume urban life, and mourning the deaths of close family members. In response, they sought solace, comfort, and stability from religion. They took initiatives to read about Caodaism and became more involved in community religious life, such as regularly attending scripture sessions, visiting Caodai temples, and volunteering for charity works. This self-motivated participation transformed their views of Caodaism as a family tradition into a rational, personal choice important for navigating through life and grounding spiritual inspirations.

My Caodai participants in Vietnam and the U.S. shared a universal aspiration to “return” (“trở lại”) to God through their religious faith and practices. They believe that God is the source of all life and the purpose of Caodaism is to bring people back to their religious root (“gốc”). Thus, they insisted that there is only one God and religious leaders of all faith are his prophets, including Jesus, Buddha, and Mohammed. This encompassing view encouraged them to study

about other religious traditions of the world and call fellow practitioners by sibling pronouns, brothers (“đạo huynh,” “đạo đệ,” “anh,” “em”) and sisters (“đạo muội,” “chị,” “em”). In fact, during my fieldwork, they usually referred to me as “sister” to express my inclusion into their community of faith. They also explained to me that the Left Eye (“Thiên Nhãn”) hanging in the center of the main altar in the temple is a sacred reflection and reminder of God’s universal love regardless of gender, race, and nationality.

DIFFERENCES IN THE RELIGIOUS LIFE OF YOUNG VIETNAMESE CAODAISTS IN VIETNAM AND THE U.S.

Vietnam

1. Religious Roots: “Duyên,” Family, and Transmission

Although my participants in Vietnam expressed that following Caodaism was a personal choice rather than fulfilling family religious traditions, they also emphasized that this religious pathway was shaped by “duyên” [charm]. They explained that duyên is a result of their actions from previous life or incarnation. They believed that it has blessed them with the opportunity to be born into and raised by a Caodai family, thus seeding their religious conviction. In this respect, they felt quite fortunate in comparison to peers who were not born into a Caodai family and therefore did not have contacts with Caodai teachings. As two interviewees explained,

[Translation]: I see that a part of my faith is about following family traditions but, even deeper than that, it is because I have charm with the religion. I have charm with the religion because I am fortunate that my father follows the religion, is very devoted to it, and I believe that this has influenced my faith.

[Translation]: All of us have charm [to follow the religion], but it is only a matter of how much. We all came from the Highness, but each person has a different life path. I am fortunate that I was born into a “religion-rooted” family. Probably that this is not random but is a product of my past life.

However, while duyên is a blessing, it is also attached to a spiritual responsibility shared within the family and passed down the filial bloodline. This burden involves inheriting the debts (or sins) of their family members, including dead ancestors and spouses, that has hindered their souls from transcending toward a higher stage of reincarnation. Through devotion and commitment to Caodaism, my interviewees claimed that they are clearing the debts of their family members. As one interviewee explained,

[Translation]: If our parents do not successfully fulfil their devotion to the religion in this life, then I have the responsibility to help them. This responsibility to my parents is similar to my responsibility to my marriage partner. When I have already decided to share a life with someone, I am involved in whatever this person does and will suffer the consequences.

As duyên is predetermined by previous life and family ties, my participants in Vietnam insisted that they could not impose Caodaism on nonbelievers or those not destined to follow the religion. If someone is preordained to follow Caodaism, they believed that this person would encounter the religion on their own. As a result, they refrained from missionary activities and would give their future spouses and children the choices to find their own religious pathways.

2. Vietnam Centrality: Origins and Trajectories

While Caodaism bound my participants in Vietnam to their blood heritage, it also solidified their ties to Vietnam. They were not surprised that their homeland is the birthplace of a new, universal religion that will bring salvation to mankind. My interviewees explained that Vietnam has proven itself as a tolerant and compassionate society that embraces all religions and cultures of the world. In particular, despite its long history of sufferings from centuries of foreign military aggression, my participants noted that Vietnam has never retaliated by invading

other countries. As one participant claimed, Vietnam is a peaceful country that was forced to engage in wars by other countries. The college student said,

[Translation]: Vietnam had never wanted to have wars. It was other countries that invaded Vietnam and waged wars in the country, as if it was a military bait. Vietnam had never invaded any country.

Because it has suffered so many years of violence, my participants believed that their homeland has paid its spiritual debts and has become a sacred ground for cultivating Caodaism. Now, as the country is recovering from years of wars, they maintained that Vietnam is progressing and Caodaism is thriving. One interviewee said that other countries must look to Vietnam, specifically the Holy See in Tay Ninh, as a spiritual role model to pay their debts:

[Translation]: The Teacher chose Vietnam to establish a new religion and picked Tay Ninh as the Holy See because the country has paid its debts through many years of sufferings. In the future, other countries will have to orient toward Tay Ninh to pay their debts. If they don't pay their debts, then their souls will suffer and they will be trapped in a cycle of rebirth.

Although all of my participants in Vietnam have not travelled outside of Vietnam, they have the global aspiration of spreading Caodaism to other countries while maintaining their homeland as the center of the religion. They believed that Caodaism may spread and adapt to other countries by, for example, translating Vietnamese scriptures into the languages of the local societies. However, in order to learn the true meanings of Caodaism, they asserted that overseas Caodaists must visit Vietnam and learn Vietnamese culture.

While Caodaism centralizes Vietnam, it also sacralizes the Vietnamese identity. Young Caodaists in Vietnam explained that the religion re-affirms the teachings and traditions of Vietnamese morality, ethics, and guidance for behaviours. They often cited admirable characteristics of Vietnamese people that Caodaism reinforces. As a college student said,

[Translation]: Because Caodaism was born in Vietnam, it is compatible with the traditions and customs of the country. To Vietnamese people, these are: hard-work, diligence, morality, and compassion, particularly care for the family and other people.

By evoking religion, my participants elevated the Vietnamese ethnicity identity to a spiritual status and claimed that being a Caodaist is an intense way to be “truly” Vietnamese. This connection between religion and Vietnamese ethnicity was not officially appreciated and recognized by the Vietnamese government until 2008, when it supported a study recognizing Caodaism as an “indigenous religion of southern Vietnam” [tôn giáo bản địa Nam bộ] (Phan 2008). Previously, since the communist takeover of Vietnam in 1975, Caodaism was seen as an “anti-Vietnamese” political movement by the Vietnamese government.

Caodaism in Exile

1. God's Chosen People: Religious Ruptures, Repetition, and Renovation

Within the contexts of forced displacement from their homeland and marginalization in the U.S. that broke their family and community ties, young Vietnamese American Caodaists struggled to redefine their religious destiny. Unlike co-religionists in Vietnam who evoked family roots and homeland ties, they saw themselves as “God’s chosen people” with the mission of spreading Caodaism to the rest of the world. Comments from a dentist and a doctor typified this point of view:

I feel that it's a duty [to spread the religion] because Caodaism is new religion. And God told us that we —as Vietnamese Caodaists --- are like the chosen one. We have to spread the word on Caodai. This includes me.

I feel that a responsibility as a follower of Caodaism is to know about it very well so that when other people ask about it, you are able to convey more accurate information about Caodaism. In that

sense, in that small part, you have a small role in propagating Caodaism. This is the mission of Caodai followers.

This ambitious vision propelled many Vietnamese American Caodaists to re-imagine Caodaism as a religion that, despite having roots from Vietnam, could be transplanted onto American religious landscape. As they participated in secondary migration to ethnic enclaves and reconnected to faithful fellows in Southern California, home of the largest number of Caodaists, their community struggled to build a new home for their religion. Vietnamese American Caodaists regularly met at “modelled” temples constructed out of garages and extensions of their homes. A number of them had also envisioned building another large Holy See temple in the United States and had pooled enough resources to purchase land in Irvine and Perris. In 1997, they formed the Overseas Vietnamese Caodai Association, an international organization with its headquarter in southern California. However, it was only until 2008 that the first architecturally Caodai temple in the U.S. opened in Garden Grove. The building is similar to the Toa Thanh Tay Ninh in Vietnam but is notably different for its less colourful presentation and shorter height because of city regulations. As with many other Caodai temples in the U.S., it is also attached to a kitchen, a private guest room, and a public gathering area.

The efforts of religious revitalization and transplantation have generated strategic changes that encouraged young Vietnamese American Caodaists to participate in religious community life. For example, many temples no longer hold important religious holidays according to the lunar calendar. They usually have them on a convenient weekend in order to accommodate work schedules. Moreover, although Vietnamese remains as the primary language, there is openness toward using English at community and cultural events. A number of followers have also written about Caodaism in English to outreach to the younger Vietnamese generation and non-Vietnamese. Furthermore, while religious hierarchy is still respected, lay participation

is increasingly playing important roles in community life. Committees and groups are established with designated roles and responsibilities to carry out functions ranging from organizing fundraising events, creating websites, and outreaching to the media.

These transformations have created a welcoming space for young Vietnamese American Caodaists to participate in community religious life. However, because the institutionalization of the Caodai community in the U.S. began only within the last ten to fifteen years, many young Vietnamese Caodaists often cannot find readily established programs available to their generation but they must initiate and organize these activities. As a pharmacy student explained her motivation for becoming involved in Caodai community life,

When I came to the US, it [Caodai community life] was boring. We had no sense of belonging. There were not many youth groups for activities. I read the concepts of the religion and learned about its teachings from the adults. I know that the religion has a big mission and it is my will to get involved and to build the relationships with other fellow Caodaists and other religions. It's just not something that I have to do but something I want to do.

Although small in numbers in comparison to their ethnic Catholic and Buddhist counterparts, my participants are committed to organizing scripture classes, charity programs, choirs, bands, and cultural events.

Through these activities, they echoed that they wanted to create a “home” where they could cultivate meaningful relationships with other co-religionists and welcome non-Caodaists.

As a college student described,

I have been to churches and other temples, but I don't get the same feelings like here. Here, I feel like home. People are considerate. If I don't come, they would start calling me and ask where I am at and why I haven't been coming. They are very considerate of me...We are very close to each other. Whoever comes, or just a guest, we treat them like one of us. We welcome them in, introduce them to everybody, where they are coming from, as if they are one of us.

This sense of community also includes the responsibility of each other's spiritual well-being. My participants said that they often pray for each rather than for themselves. In particular, it is important for them to support and attend the funeral ceremonies of other Caodai fellows. They believed that the spiritual transcendence of their co-religionists toward a higher stage of reincarnation would give blessings to their community. As one participant explained, Caodaists in the U.S. "move as a unit...it's not just one person doing everything but everyone shares the load of the jobs."

Through the institutionalization of Vietnamese Caodai community, young Vietnamese Americans also have the opportunity to learn about Vietnamese culture and meet other Vietnamese at Caodai temples. As a Vietnamese American doctor reflected on her childhood,

I went [to the temple every Sunday] because I made dad happy and I didn't have anything to do anyways. So we had a youth group that allowed us to explore different things...like learning Vietnamese, learning the Vietnamese culture, in terms of singing Vietnamese songs, doing cultural dances, just a wide range of activities that were very fun.

Unlike their co-religionist counterparts in Vietnam, my participants in the U.S. value the preservation of Vietnamese customs through Caodai community life. They underscored that Vietnamese identity is not presupposed on any particular traits or characteristics but shared cultural activities.

However, these practices are not always widely accepted among co-religionists. Most notably, they have created tensions between the older and younger generations within the Vietnamese American Caodai community. As three participants explained,

Most of them [the first generation] don't understand how we [the younger generation] feel about boredom. They just want us to go to worship – just sitting and listening. If they try to explain a song to us, it will take a while. Even if they try to make an effort to

explain things to us, it may not work out as planned. Part of the activities involved in youth is to make these things understandable in term of fun games, like Jeopardy.

The difficulty we have here is that most of the youth do not follow the older generation's thoughts and one [the first generation] is very conservative and closed to their specific concepts or guidelines and the youths are very open... They [the first generation] just want to do things that they are more adapted to. Maybe to them [the younger generation], the old thoughts and guidelines are boring and cannot get them involved.

Well, I think that the youth, they don't come to the temple that much because they want to feel useful... [If] they just sit there and study giáo lý [theology] like their parents, then it's boring. But when we started nhạc lễ [choir], they would come every weekend...sometimes twice a week.

These second-generation Vietnamese American Caodaists centralized “fun” activities, “open” thoughts, and feeling “useful” in Caodai life. They asserted that community cohesion is grounded in participation and innovations rather than following “old thoughts and guidelines” of the first generation.

2. Vietnam De-centered: Ethnic Reconstitution and Religious Aspirations

Through the re-articulation of their fate as God's chosen people, Vietnamese American Caodaists also de-emphasized the role of Vietnam in their religion. Their homeland configures as vague memories or an unfamiliar and strange place since the majority of them have spent more than half of their lives in the U.S. They did not return to visit Vietnam until their late teens or early twenties, often motivated by curiosity and the desire to reconnect to it. However, the distancing away from Vietnam through religious grounds is less because of the lack of attachment to the country and more so as a testament of political assertion.

My participants de-centered Vietnam through opposition to one of the most important Caodai sites in the country, the Toa Thanh Tay Ninh. Although they recognized the Temple as a religious “home” that reunite Caodaists from disparate parts of the world, they also believed that it is no longer a legitimate source of inspiration and guidance for Caodaism. One participant explicitly stated that the temple is currently corrupt because of political control by the Vietnamese government. As he said,

When I came back over there [Vietnam] several years ago, I saw many offices at Toa Thanh Tay Ninh that were not related to the religion. People told me that these were the offices of political cadres. I also heard that the government had control over the religion. To me, religion should not have anything to do with politics.

The other seven Vietnamese Americans grounded opposition to the Tay Ninh Temple in religious beliefs and philosophies. They expressed that the Tay Ninh Temple is a religiously superficial place that do not bear significance on their beliefs. During an informal conversation, a college student shared that she last visited the Temple three years ago but, contradictory to her expectations, she did not “feel belonged” there. She explained that the people were not welcoming as those at her temple in the U.S. Likewise, an engineer expressed that the Tay Ninh Temple is “only a place.” During his trip to the Tay Ninh province in 2003, he did not make efforts to visit the Holy Temple. He elaborated on its insignificance,

[Translation]: The Tay Ninh Temple is only a holy land...Tay Ninh is only a place where the Supreme Palace wanted to build the holy temple, and this does not mean that we have to go there to pray. Or anything that is Tay Ninh, then we have to listen to everything that the Holy Temple tells us to do.

Unlike their co-religionist counterparts in Vietnam who elevated the Temple to a sacred status, my participants in the U.S. believed that its physical grandness and history do not justify its religious significance. On the contrary, they suggested that an orientation toward the Tay Ninh

Temple is antithetical to their belief in the universality of God. As a Dentist elaborated this point of view,

[Translation]: To me, wherever there is God, then we can go there to pray. It does not mean that we have to go to the Tay Ninh Temple, Pomona Temple, or California Temple....wherever there is a shrine, then there is God, and we can just go there to worship.

He echoed other participants' emphasis that the Caodai community exists under the eyes of God rather than the Tay Ninh Temple. During several youth scripture sessions, they discussed the incapability of human's "limited mind" to materialize a temple for God. This is in contrast to co-religionists in Vietnam who believed that the Temple was divinely constructed based on messages received through séances.

IMPLICATIONS FOR IDENTITY FORMATION AND HOMELAND ORIENTATION AMONG VIETNAMESE AMERICAN CAODAISTS

At the cross-roads of espousing a universal religious mission and rejecting the significance of the Tay Ninh Temple, young Vietnamese American Caodaists confronted the paradox of embracing a religion from their "lost" homeland. They asserted that Caodaism is expansive, embracing new meanings of belonging to the religion all the while maintaining a distinctive Vietnamese character that has been reconstituted and transformed amidst contacts with other cultures. This contention is similar to the Boyarins' (1993) idea of "the generational ground of Jewish identity," from which they have argued that the Jewish identity could only survive and continue to exist through "mixing." In other words, the seemingly paradoxical "cosmopolitan ethnicity" is the crux from which ethnic identity is resilient because it can accommodate differences. Therefore, if such a cosmopolitan outlook on the meanings of

ethnicity is a strategy for survival, then these participants are enacting a model of adaptation for refugees and immigrants in contemporary society.

Yang and Ebaugh (2001) have characterized patterns of cultural and structural accommodations among immigrant religious communities as “Christianization.” They have contended that, after a period of transition to life in the U.S., immigrants and their children would gradually re-connect with co-religionists and revive their religious community by following the trajectory of institutionalization modelled after Christian congregations (i.e. congregational structure, social programs and activities, and lay leadership). The scholars have argued that these individuals are motivated to transplant their religious communities on a new land and compete for converts in the religious marketplace.

However, unlike other post-1965 immigrant communities, the Vietnamese Caodai community in the U.S. is instable. It has endured a cyclical history of disintegration and integration within the contexts of coerced displacement, migration, adaptation, and homeland re-connection. As had been expressed by my participants in the U.S., the interpretation of Caodaism as a collective mission with global aspirations has re-mended ties among co-religionists. However, the community continues to struggle with internal divisions as it is adapting to a new social context, such as with cultural differences across generations.

Perhaps the fluidity and uncertainty makes the Vietnamese American Caodai community more like a diaspora in formation than an ethnic group predicted to follow the pathway of assimilation. As my U.S. participants had shared, they continued to reflect upon Vietnam in order to re-interpret their religious and ethnic identities in relations to it. In particular, they evoked Vietnam to de-emphasize its significance as the center and birthplace of their religion. Through this re-constitution of the role of Vietnam, they asserted that Caodaism could only fully

pursue its aspirations in the overseas. In turn, they suggested that being in exile is valued because their ethnic identity is not longer about loss, yearning, and isolation but resiliency, survival, and re-imagination. In other words, homeland attachment could transform a painful political past into a hopeful present and future, mitigating between the experiences of displacement and re-emplacement.



BIBLIOGRAPHY

- Alba, Richard and Victor Nee. 2005. *Remaking the American mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- Anderson, Benedict. 1998. *The Specter of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*. New York: Verso.
- Bankston, Carl III and Min Zhou. 1996. "The Ethnic Church, Ethnic Identification, and the Social Adjustments of Vietnamese Adolescents." *Review of Religious Studies* 38:18-37.
- 1995. "Religious Participation, Ethnic Identification, and Adaptation of Vietnamese Adolescents in an Immigrant Community." *The Sociological Quarterly* 36:523-534.
- Bankston, Carl III. 2000. "Vietnamese-American Catholicism: Transplanted and Flourishing." *U.S. Catholic Historian* 18:36-53.
- Baumann, Martin. 1995. "Conceptualizing Diaspora: The Preservation of Religious Identity in Foreign Parts, Exemplified by Hindu Communities Outside India." *Temenos* 31:19-35.
- Burawoy, Michael, Alice Burton, Ann Arnett Ferguson, Kathryn J. Fox, Joshua Gamson, Nadine Gartrell, Leslie Hurst, Charles Kurzman, Leslie Salzinger, Josepha Schiffman, and Shiori Ui. 2000. *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California.
- Burwell, Ronald J. and Peter Hill, John F. Wicklin. 1986. "Religion and Refugee Resettlement in the United States: A Research Note." *Review of Religious Research* 27(4): 356-366.
- Cadge, Wendy and Howard Ecklund. 2007. "Immigration and Religion." *Annual Review of Sociology* 33:359-379.
- Carnes, Tony and Fenggang Yang. 2004. "Introduction." In *Asian American Religions: The Making and Remaking of Borders and Boundaries*, edited by Tony Carnes and Fenggang Yang. New York City: New York University Press.
- Carruthers, Ashley. 2002. "The Accumulation of National Belonging in Transnational Fields: Ways of Being at Home in Vietnam." *Identities* 9:423-444.
- Chen, Carolyn. 2008. *Getting Saved in America: Taiwanese Immigration and Religious Experience*. Princeton: Princeton University.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Derks, Annuska. 1996. "Diversity in Ethnicity. A Picture of the Vietnamese in Cambodia." In Center for Advanced Study, Interdisciplinary Research on Ethnic Groups in Cambodia. Final Draft Reports.
- Do, Thien. 2003. *Vietnamese Supernationalism: Views from the Southern Region*. New York: Routledge.
- Dorais, Louis-Jacques. 2007. "Faith, Hope, and Identity: Religion and the Vietnamese Refugees." *Refugee Survey Quarterly* 26:57-68.
- 1998. "Vietnamese Communities in Canada, France and Denmark." *Journal of Refugee Studies* 11:107-25.
- Ebaugh, Helen Rose, and Janet Saltzman Chafetz, editors. 2000. *Religion and The New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. New York, NY: Altamira Press.
- Edwards, Penny. 2007. *Cambodge: The Cultivation of a Nation, 1860-1945*. Honolulu: University of Hawai'i.
- Ehrentraut, Stefan. 2004. "The Theory of Multiculturalism and Cultural Diversity in Cambodia."

- Masters thesis in Political Theory. University of Potsdam, Germany. Accessed online <<http://cambodia.mellenthin.de/archives/2005/02/01/the-theory-of-multiculturalism-and-cultural-diversity-in-cambodia-final-draft/>>
- Espiritu, Yen Le. 2002. "Viet Nam, Nuoc Toi' (Vietnam, My Country): Vietnamese Americans and Transnationalism." In *The Changing Face of Home*, edited by Peggy Levitt and Mary C. Waters. New York: Russell Sage Foundation.
- Fjelstad, Karen. 2006. "'We Have Len Dong Too': Transnational Aspects of Spirit Possession." In *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*, edited by Karen Fjelstad and Hien T. Nguyen. Ithaca: Cornell University.
- Freeman, James A. 1989. *Hearts of Sorrow: Vietnamese-American Lives*. Stanford: Stanford University Press.
- Gold, Steven J., and Nizla Kibria. 1993. "Vietnamese Refugees and Blocked Mobility." *Asian and Pacific Migration Journal* 2:27-56.
- Guarnizo, Luis E. 2000. "Notes on Transnational." In *Transnational Migration: Comparative Theory and Research Perspectives Conference*. Oxford, England.
- Ha, Thao. 2002. "The Evolution of Remittances from Family to Faith: The Vietnamese Case." In *Religion Across Borders: Transnational Immigrant Networks*, edited by Helen R. Ebaugh and Janet S. Chafetz. New York, NY: Altamira Press.
- Haines, David, Dorothy Rutherford, and Patrick Thomas. 1981. "Family and Community among Vietnamese Refugees." *International Migration Review* 15:310-319.
- Hall, David D., editor. 1997. *Lived Religion in America: Toward A History of Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hartney, Christopher. 2004. "A Strange Peace: Dao Cao Dai and Its Manifestation in Sydney." Department of Studies in Religion, University of Sydney, Sydney, Australia.
- Hoskins, Janet. forthcoming. "God's Chosen People': Race, Religion and Anti-Colonial Struggle in French Indochina." In *Anthology on Race in France and in French Colonies*, edited by Jyoti Mohan and Michael Vann.
- 2008. "Can a Hierarchical Religion Survive without its Center? Caodaism, Colonialism, and Exile." In *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Transformations*, edited by Knut Rio and Olaf Smedal. Oxford and New York: Berghahn Books.
- 2006. "Caodai Exile and Redemption: A New Vietnamese Religion's Struggle for Identity." In *Religion, Immigration and Social Justice*, edited by Pierrette Hondagneu-Sotelo. Rutgers University Press.
- 1998. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York: Routledge.
- Hoskins, Janet and Gelya Frank. 2007. "Biography" (with Gelya Frank). *Encyclopedia of Sociology*. London: Blackwells Press.
- Huynh, Thuan. 2000. "Center for Vietnamese Buddhism: Recreating Home." In *Religion and The New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, edited by Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz. New York, NY: Altamira Press.
- Jeung, Russell. 2005. *Faithful Generations: Race and New Asian-American Churches*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- "Asian American Pan-Ethnic Formation and Congregational Culture." In *Religions in Asian America: Building Faith Communities*, edited by Pyong G. Min and Jung Ha Kim. New York: Altamira Press.
- Kibria, Nazli. 1993. *Family Tightrope: The Changing Lives of Vietnamese Americans*. Princeton:

- Princeton University Press.
- Kim, Rebecca Y. 2004. "Second-Generation Korean American Evangelicals: Ethnic, Multi-ethnic, or White Campus Ministries?" *Sociology of Religion* 65:19-34.
- Levitt, Peggy. 2001. "Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion." Presented at *Transnational Migration Conference: Comparative Research and Theoretical Perspectives, Part II*. Princeton University, June 2001.
- Levitt, Peggy and B. Nadya Jaworsky. 2007. "Transnational Migration Studies: The Longue Duree." *Annual Review of Sociology* 33:129-56.
- Lewis, Robert E., Mark W. Fraser, and Peter J. Pecora. 1988. "Religiosity among Indochinese Refugees in Utah." *Journal for the Scientific Study of Religion* 27:272-283.
- Lipsitz, George. 1998. *Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Marr, David. 2000. "Concepts of 'Individual' and 'Self' in Twentieth Century Vietnam." *Modern Asian Studies* 34:769-796.
- Myers, Bill. 2002. "The Outsiders: Cambodia's Ethnic Vietnamese Continue to Live in the Shadow of Discrimination and Hatred." *The Cambodia Daily* (July 6-7). Accessed online <http://www.camnet.com.kh/cambodia.daily/selected_features/vietnamese.htm>.
- Nguyen-Vo, Thu-Huong. 2005. "Forking Paths: How Shall We Mourn the Dead?" *Amerasia Journal* 31:157-175.
- Omi, Michael and Howard Winant. 1994 [1986/1989]. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.
- Ong, Aihwa. 2003. *Buddha is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America*. Berkeley: University of California Press.
- Parrenas, Rhacel Salazar and Lok Siu, editors. 2007. *Asian Diasporas: New Formations, New Conceptions*. Stanford: Stanford University Press.
- Pelzer, Kristin. 1992. "On Defining 'Vietnamese Religion': Reflections on Bruce Matthews' Article." *Buddhist-Christian Studies* 12:75-79.
- Phạm, Bích Hợp. 2007. *Người Nam Bộ và Tôn Giáo Bản Địa* [The people of the south and their indigenous religions]. Hanoi, Vietnam: Nhà Xuất Bản Tôn Giáo.
- Pham, Quynh Phuong. 2009. *Hero and Deity: Tran Hung Dao and the Resurgence of Popular Religion in Vietnam*. Chiang Mai, Thailand: Mekong Press.
- Phan, Peter C. 2005. *Vietnamese American Catholics*. New York, NY: Paulist Press.
- Portes, Alejandro. 1999. "Conclusion: Toward a New World – The Origins and Effects of Transnational Activities." *Ethnic and Racial Studies* 22:463-77.
- Portes, Alejandro and Ruben G. Rumbaut. 2001. *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press.
- Rumbaut, Rubén G. 2002. "Severed or Sustained Attachments? Language, Identity, and Imagined Communities in the Post-Immigrant Generation." In *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, edited by Peggy Levitt and Mary C. Waters. New York, NY: Russell Sage Foundation.
- Smith, Timothy. 1978. "Religion and Ethnicity in America." *The American Historical Review* 83(5):1155-1185.
- Taylor, Philip. 2004. *Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*. Honolulu: University of Hawaii.
- Thai, Hung Cam. 2008. "'My Mother Fell in Love with My-Xuan First': Arranging 'Traditional' Marriages Across the Diaspora." In *Asian Diasporas: New Formations, New Conceptions*,

- edited by L. Siu and R. S. Parrenas. Stanford: Stanford University Press.
- Tololyan, Khachig. 1996. "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment." *Diaspora* 5:3-36.
- Tran, Thanh Van. 1987. "Ethnic Community Supports and Psychological Well-Being of Vietnamese Refugees." *International Migration Review* 21(3): 833-844.
- Tweed, Thomas. 1997. *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion as a Cuban Catholic Shrine in Miami*. New York: Oxford University Press.
- Vasquez, Manuel A. 2005. "Historicizing and Materializing the Study of Religion: The Contribution of Migration Studies." In *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*, edited by Karen I. Leonard, Alex Stepick, Manuel A. Vasquez, and Janet Holdaway. Walnut Creek: Altamira Press.
- Vasquez, Manuel A. and Marie F. Marquardt. 2003. *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Vertovec, Steven. 2000. "Religion and Diaspora." Presented at the "New Landscapes of Religion in the West" Conference. University of Oxford School of Geography and the Environment: University of Oxford, Sept 27-29.
- Warner, Stephen. 1998. "Introduction: Immigration and Religious Communities in the United States." In *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, edited by S. Warner and J. G. Wittner. Philadelphia: Temple University Press.
- Waters, M. 1990. *Ethnic Options: Choosing Identities in America*. Berkeley: University of California Press.
- Wimmer, Andreas and Nina G. Schiller. 2002. "Methodological Nationalism and the Study of Migration." *Archives Européennes de Sociologie* 3:217-240.
- Yang, Fenggang and Helen Rose Ebaugh. 2001a. "Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications." *American Sociological Review* 6:269-288.
- 2001b. "Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries." *Journal for the Scientific Study of Religion* 40:367-378.
- Zhou, Min. 1994. "Social Capital and the Adaptation of the Second Generation: The Case of Vietnamese Youth in New Orleans." *International Migration Review* 28:821-845.
- 1997. "Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation." *International Migration Review* 31:975-1008.
- Zhou, Min and Carl III Bankston. 1998. *Growing Up American*. New York: Russell Sage Foundation.

Giao lưu và hợp tác nhằm thúc đẩy phát triển việc giảng dạy và nghiên cứu Việt Nam học và Đài Loan học

PGS.TS Trần Lê Bảo
Trường Đại học Sư phạm Hà Nội

1. Những tiền đề của hợp tác nghiên cứu Việt Nam học và Đài Loan học

1.1 Khu vực hóa và toàn cầu hóa đang diễn ra ngày càng mạnh mẽ trên hành tinh, đã là những cơ hội để các nước tăng cường hiểu biết về nhau, hợp tác với nhau để cùng phát triển.

Toàn cầu hóa là một quá trình làm thay đổi kết cấu không gian toàn cầu. Nó tạo ra sự thay đổi về phương thức sản xuất, về trao đổi kinh tế cũng như cách thức trao đổi mới về văn hóa. Những phương thức mới này nhờ có công nghệ thông tin nên đã vượt qua những ràng buộc về không gian và thời gian, xuyên qua mọi lãnh thổ, quốc gia, làm cho toàn bộ đời sống kinh tế xã hội và văn hóa của nhân loại có nhiều biến đổi lớn lao. Toàn cầu hóa là một xu thế tất yếu, không thể đảo ngược. Mặt khác nó tạo ra sự lệ thuộc vào nhau về kinh tế, ảnh hưởng lẫn nhau về chính trị và văn hóa giữa các cộng đồng quốc gia trong khu vực và thế giới, đồng thời cũng tạo ra những cơ hội để các cộng đồng có thể mở rộng nhận thức, vượt ra khỏi phạm vi cương vực lãnh thổ vươn lên tầm khu vực và quốc tế, thực hiện mục tiêu vì sự phát triển phồn vinh của khu vực và thế giới, vì cuộc sống tốt đẹp về cả đời sống vật chất và tinh thần của các dân tộc.

Hoà bình, đối thoại, hợp tác và phát triển đang trở thành xu thế lớn phản ánh đòi hỏi chính đáng của các quốc gia, dân tộc trong khu vực và thế giới. Nhu cầu xây dựng hệ giá trị của từng quốc gia và của từng khu vực, giữ gìn và phát huy bản sắc dân tộc đảm bảo cho sự hội nhập của mỗi quốc gia trong khu vực và thế giới có hiệu quả nhất.

Khoa học và công nghệ có những bước tiến nhảy vọt khiến cho chất lượng cuộc sống của nhân loại ngày một thay đổi sâu sắc. Nền kinh tế thế giới đang chuyển dần sang kinh tế tri thức. Các nước đang phát triển có cơ hội thu hẹp khoảng cách, đồng thời cũng có thể đứng trước nguy cơ tụt hậu xa hơn và bị phụ thuộc vào các nước phát triển và “Phát triển bền vững” đang là mục tiêu của nhiều hoạt động lớn trên thế giới do UNESCO đề ra.

Bên cạnh đó là các mâu thuẫn của thời đại vẫn đang diễn ra không kém phần gay gắt. Các cuộc chiến tranh cục bộ, xung đột sắc tộc, tôn giáo, chạy đua vũ trang, hoạt động can thiệp lật đổ, khủng bố cùng những đại dịch đang xảy ra ở nhiều nơi với tính chất phức tạp ngày càng tăng, có nguy cơ lan tràn đe dọa sự yên ổn của hành tinh... Trật tự thế giới mới đang có nhiều biến

động khó lường. Môi trường sống đang bị khủng hoảng nặng nề, nguy cơ biến đổi khí hậu cũng đang hiện hữu đe dọa cuộc sống của nhân loại, phá hủy nhiều thành quả lao động và cướp đi hàng vạn sinh linh...

Những biến đổi của thế giới đã đặt ra bốn thử thách đối với nhân loại: Một là hòa bình với tư cách là điều kiện tiên quyết để giải quyết mọi vấn đề khác. Hai là nhân loại phải đối mặt với sự gia tăng bất bình đẳng đến chóng mặt, phân hóa giàu và nghèo, văn minh và lạc hậu, dân chủ và bạo lực. Ba là phát triển bền vững và quản lý lành mạnh môi trường của hành tinh và cuối cùng là hiệu ứng lan tỏa, cộng hưởng các vấn đề của hành tinh vượt khỏi tầm kiểm soát của biên giới các quốc gia.

Vì vậy trước những thách thức lớn lao và đầy cam go trên, đòi hỏi các cộng đồng trên thế giới trong đó có Việt Nam và Đài Loan, cần có những nhận thức mới về tính toàn cầu của thời đại, chủ động tham gia hội nhập khu vực và quốc tế bên cạnh đó là giữ gìn bản sắc văn hóa dân tộc để cùng vì một nền hòa bình ổn định và phát triển bền vững và sự hợp tác tốt đẹp của các cộng đồng trong khu vực.

1.2 Việt Nam và Đài Loan đều nằm trong khu vực Đông Á - “Vùng văn hóa chữ Hán” (Hán tự văn hóa quyển), đã có chung nhiều giá trị văn hóa truyền thống.

Các cộng đồng cư dân Đông Á đã sáng tạo nhiều giá trị văn hóa. Tuy nhiên các giá trị văn hóa truyền thống Đông Á thường thể hiện ở tổ chức cộng đồng là: tổ chức gia đình và làng xã; ở văn hóa tinh thần là: Nho giáo, Phật giáo, chữ Hán cùng vai trò, ảnh hưởng của nó trong cộng đồng, ở các phẩm chất thuộc về tính cách của con người phương Đông, ở những đặc điểm văn hóa phổ quát, tiêu biểu của Đông Á v.v...

* Nói về các giá trị văn hóa Đông Á cũng có nhiều ý kiến tương đồng dị biệt, tuy nhiên các nhà khoa học thường nhắc đến một số phẩm chất đặc trưng trong tính cách con người ở khu vực này như sau:

- Một là con người Đông Á đề cao huyết tộc, lấy giá trị cộng đồng làm gốc, đề cao trách nhiệm của cá nhân đối với cộng đồng.

Ở Đông Á, gia đình chính là hạt nhân liên kết chặt chẽ những con người trong một mái nhà và dòng tộc. Sự tôn trọng gia đình, huyết thống và dòng tộc là một trong những giá trị văn hóa truyền thống của cư dân Đông Á. Điều này thể hiện ở tinh thần trách nhiệm, vai trò gương mẫu của cha mẹ đối với con cái, hành vi kính trên nhường dưới, kính già yêu trẻ, sự hiếu thuận của con cái đối với cha mẹ, lòng thủy chung và tình nghĩa vợ chồng... Những quan hệ đạo đức này đã chi phối quan niệm sống, trở thành động lực sống, lối sống, thành giá trị văn hóa đặc hữu của người Đông Á nói chung, Cho dù đã xảy ra nhiều biến cố thăng trầm trong lịch sử, thì sự bảo lưu bền

vững gia đình dòng tộc ở Đông Á trong đó có Việt Nam và Đài Loan vẫn được coi là một giá trị quan trọng của mạng lưới quan hệ xã hội phương Đông.

- Hai là các nước Đông Á đều có chung ý thức tự cường cao. Tinh thần này có nguồn gốc từ câu «Thiên hành kiện, quân tử dĩ tự cường bất tức» trong quẻ Càn của Chu Dịch. Câu này được coi là phương châm sống của người Đông Á. Người quân tử phải phấn đấu không mệt mỏi vì ý chí tự cường mới phù hợp với đạo trời mạnh mẽ. Đây chính là một nét tâm lí mạnh của các dân tộc Đông Á, quyết tâm vươn lên là động lực thúc đẩy con người nơi đây dám xả thân cho đất nước cho cộng đồng. Điều này được thấm nhuần lâu dài trong lịch sử các cộng đồng Đông Á và thể hiện rõ rệt trong tinh thần các nhà cầm quyền ở các nước Đông Á ngày nay. Nhờ ý thức tự cường cao mà các nước như Nhật Bản, Hàn Quốc, Đài Loan, Hồng Kông, Singapore... đã đưa đất nước mình vươn lên «thành rồng thành hổ» vào những năm 70 thế kỉ trước....

- Ba là tinh thần cần cù lao động và tiết kiệm trong tiêu dùng. Do phải vất vả chống lại kẻ thù «hai chân và bốn chân» quá khắc nghiệt và lâu dài mới có đủ cái ăn cái mặc, mới có cuộc sống đầy đủ, nên cư dân nơi đây không thể không cần cù lao động và tiết kiệm trong tiêu dùng. Ngay cả những nước giàu có như Nhật Bản, Hàn Quốc, Đài Loan vẫn luôn có ý thức giáo dục nhắc nhở thế hệ sau biết sống giản dị tiết kiệm mặc dù cuộc sống hiện tại có khá giả hơn nhiều.

- Bốn là tính hiếu học, lòng ham hiểu biết, tiếp nhận nhanh những tri thức mới. Điều này có nguồn gốc từ Nho giáo. Học thuyết này đề cao việc tu dưỡng hình thành nhân cách con người quân tử - chủ thể xã hội. Người Quân tử là người biết tu tề trị bình và đạt được cả Đạo (vua tôi, cha con, vợ chồng) và Đức (nhân, lễ, nghĩa, trí, tín). Nho giáo chủ trương con người sống có trách nhiệm với mình và với đời. Mục đích của Nho giáo là xây dựng một chính quyền tập trung, một xã hội trị bình - hoà mục, ổn định, trật tự và đưa con người trở về với cái “thiện” vốn là bản tính của nó. Với tinh thần này và bản thân Nho giáo luôn đề cao giáo dục, đề cao đức tính hiếu học tự tu dưỡng của mỗi con người ở trong các nước Đông Á.

- Năm là cách thức chỉ đạo tập trung có hiệu quả, đảm bảo thống nhất được mọi hành động trong cộng đồng, hạn chế tối đa sự phân tán, tự phát và vô tổ chức cũng là giá trị của văn hóa phương Đông. Chính những đặc điểm tính cách này chẳng những là động lực mà còn có tác dụng làm cho các xã hội Đông Á tương đối ổn định, tạo thuận lợi cho sự tập trung phát triển kinh tế và văn hoá trong thời đại mới.

* Bên cạnh giá trị nhân bản về tính cách con người Đông Á, thì chữ Hán cũng là một trong những giá trị văn hóa nổi bật của Đông Á. Với tư cách là

hệ thống chữ viết ghi ý, chữ Hán trở thành một công cụ giao tiếp được phổ cập rộng rãi trong khu vực, tạo thành “Vùng văn hóa chữ Hán” (Hán tự văn hóa quyển), thể hiện tính thống nhất văn hoá không chỉ ở Trung Hoa mà còn cả trong khu vực Đông Á. Từ xa xưa, chữ Hán đã là một phương tiện quan trọng bảo lưu, định vị các giá trị văn hoá cổ, đồng thời tiếp nhận những giá trị văn hoá trong khu vực. Giá trị văn hoá được thể hiện trong chữ Hán chẳng những tạo nên bản sắc khu vực mà còn trở thành động lực tinh thần giúp cho các nước Đông Á có thể hội nhập mạnh mẽ trong thời đại toàn cầu hóa. Chẳng thế mà văn hoá chữ Hán, được cho là “văn hoá siêu văn hoá” hay “văn hoá trí tính” (tức văn hoá mang tính trí tuệ cao).

Thêm nữa cùng với sự phát triển kinh tế mạnh mẽ của những con rồng - con hổ châu Á như: Nhật Bản, Hàn Quốc, Hồng Kông, Đài Loan, và sự vươn lên của Trung Hoa đại lục; cộng với sự kiện ra đời của EU ở châu Âu, đã có những ý kiến kêu gọi thành lập Cộng đồng Đông Á. Vị thế của chữ Hán với tư cách là văn tự quốc tế vùng Đông Á cũng đã được đánh giá lại, được khôi phục và phát triển.

* Mặt khác cần thấy văn hoá Đông Á là một nền văn hoá mở, sẵn sàng tiếp nhận có chọn lọc những tinh hoa văn hóa từ bên ngoài, nhất là những yếu tố tiên bộ về khoa học kỹ thuật hiện đại của phương Tây. Nhờ sự kết hợp hài hòa giữa các yếu tố văn hoá truyền thống với kỹ thuật hiện đại phương Tây một số quốc gia Đông Á như Nhật Bản, Hàn Quốc, Đài Loan và Trung Quốc đã tạo nên sự phát triển vượt bậc.

Tóm lại trên đây là những giá trị văn hóa truyền thống cơ bản của khu vực Đông Á. Những giá trị này có vai trò quan trọng trong việc hình thành nhân cách và tổ chức cộng đồng của con người Đông Á. Nó trở thành sức mạnh tinh thần vô cùng mạnh mẽ độc hữu của cư dân trong khu vực, trong đó có Việt Nam và Đài Loan. Những giá trị này là nền tảng tạo nên sự tương đồng về văn hóa, giúp cho Việt Nam và Đài Loan dễ vượt qua những bất đồng hướng về những hiểu biết và hợp tác thuận lợi trong thời kỳ hội nhập văn hóa.

1.3 Nghiên cứu Việt Nam học và nghiên cứu Đài Loan học xuất phát từ nhu cầu thực tiễn của quan hệ quốc tế và nguyện vọng chính đáng, hợp tác cùng phát triển của cả hai dân tộc và hai quốc gia.

Trong thời đại mới, sự giao lưu hợp tác giữa Việt Nam và Đài Loan ngày càng được mở rộng cả chiều rộng và chiều sâu, đã có nhiều kết quả khả quan. Tuy nhiên cũng còn những chỗ hạn chế, chưa tương xứng với tiềm năng của hai nước. Nhiều doanh nghiệp Đài Loan đã đầu tư vào Việt Nam, nhiều nhà khoa học, sinh viên Đài Loan đã tới Việt Nam trao đổi và nghiên cứu học

tập ở các khoa Việt Nam học và các trường đại học. Mặt khác do qua trình mở cửa, nhiều người Việt Nam đã đến Đài Loan làm việc học tập và định cư.

Trên hòn đảo tươi đẹp Đài Loan đã có tới khoảng 80.000 người Việt Nam (tính đến năm 2006) đến đây. Trong số đó 60.000 người giúp việc trong gia đình, 16.000 làm việc tại các nhà máy và 2.000 còn lại làm các công việc khác. Họ chiếm khoảng 21% trong số các công nhân nước ngoài tại hòn đảo này. Đồng thời, có khoảng 118.300 người phụ nữ Việt Nam đã kết hôn với những người đàn ông bản xứ Đài Loan thông qua các dịch vụ môi giới kết hôn quốc tế kể từ năm 2005 (Số liệu nguồn Bách khoa toàn thư mở Wikipedia)

Như vậy trên hòn đảo Đài Loan đang diễn ra những hình thức giao lưu và hội nhập văn hóa sôi động, trong đó quan hệ giao lưu giữa người Việt Nam và người Đài Loan là hết sức quan trọng và đáng quan tâm bởi số lượng người Việt ở đây đã lên tới con số đáng kể và mục đích du nhập vào Đài Loan của họ chủ yếu là từ xuất khẩu lao động và kết hôn. Ngoài những giao lưu hợp tác tốt đẹp, đã có không ít những va chạm văn hóa đáng tiếc xảy ra. Những công nhân Việt Nam không tuân thủ quy định pháp luật của nước sở tại, những mâu thuẫn giữa chủ và người giúp việc, những cuộc hôn nhân không hợp pháp dẫn đến gia đình vốn là hạt nhân bền vững trong giá trị văn hóa truyền thống phương Đông nay bị biến dạng, đổ vỡ dẫn đến những bất ổn trong xã hội...

Tất cả những vấn đề phức tạp trên đã vượt ra khỏi tầm mỗi quốc gia. Nó không chỉ đòi hỏi các cấp chính quyền mỗi nước quan tâm mà còn cần cả cộng đồng hai dân tộc phải quan tâm, không chỉ các đường lối kinh tế chính trị xã hội phải chú ý, mà đặc biệt văn hóa cũng cần nhập cuộc. Bởi lẽ nhân loại ngày càng thức nhận rằng phát triển kinh tế phải đi đôi với phát triển văn hóa. Phát triển có văn hóa mới là phát triển bền vững. Liên Hiệp Quốc cũng đã dự báo thế kỉ XXI không phải là thế kỷ của phát triển kinh tế mà là thế kỷ của văn hóa. Điều này đòi hỏi các nhà văn hóa, các nhà khoa học xã hội và nhân văn, các nhà Việt Nam học và Đài Loan học cần phải hợp tác đầu tư nghiên cứu nhằm tìm ra những giải pháp tối ưu để tạo ra sự hợp tác phát triển bền vững ở cả hai nước, góp phần tích cực vào sự ổn định trong khu vực.

2. Những nội dung nghiên cứu về Việt Nam học và Đài Loan học

2.1 Việt Nam học hay Đài Loan học là khoa học liên ngành, nghiên cứu về đất nước và con người Việt Nam cũng như Đài Loan thông qua các chuyên ngành địa lí, lịch sử, văn hóa, ngôn ngữ, văn học nghệ thuật... nhằm làm sáng tỏ những nét riêng của Việt Nam hoặc Đài Loan so với các cộng đồng

khác. Bên cạnh đó cần tìm hiểu quan hệ của Việt Nam và Đài Loan trong khu vực và quốc tế từ vị thế địa chính trị, địa văn hóa của mỗi nước cũng như xu thế hội nhập, hợp tác của cả hai quốc gia hướng tới sự phát triển phồn vinh trong thời đại toàn cầu hóa.

2.2 Đối tượng và mục tiêu nghiên cứu

- Việt Nam học hay Đài Loan học đều nhằm nghiên cứu những vấn đề liên quan đến Việt Nam hay Đài Loan. Có thể chia những vấn đề này thành các lĩnh vực như: Ngôn ngữ; Khoa học nhân văn (bao gồm văn hóa và lịch sử, truyền thống nghệ thuật, khảo cổ học, nhân chủng học); Khoa học xã hội (địa lý, dân số, con người, phụ nữ, gia đình, chính trị, triết học xã hội, giáo dục, đô thị hóa, đời sống nông thôn); Kinh tế và xã hội hiện đại (y tế, giáo dục, chính phủ, thương mại, kế hoạch hóa, sự tác động qua lại về sự phát triển giữa các vùng miền ...) Tuy nhiên sự phân chia các các vấn đề này chỉ có tính chất tương đối, trong thực tế chúng có sự liên quan gắn bó chặt chẽ với nhau.

- Phạm vi ảnh hưởng của ngành Việt Nam học và Đài Loan học rất lớn không chỉ với nhiều người Việt Nam hay Đài Loan ở chính quốc mà còn đối với cả người Việt hay người Đài đang định cư ở nước ngoài, ngoài ra còn có những người nước ngoài muốn nghiên cứu về Việt Nam hay Đài Loan.

2.3 Phương pháp nghiên cứu. Phương pháp tiếp cận đối với các lĩnh vực và đối tượng như trên cho thấy cũng rất đa dạng đối với từng nhóm, Chẳng hạn đối với người nói tiếng Việt, người Đài nói tiếng mẹ đẻ khác với người nói tiếng Việt tiếng Trung như một ngôn ngữ thứ hai, cách tiếp cận các vấn đề hiện tại hoặc với văn hóa người địa phương cũng khác so với người không phải dân địa phương...

Mặt khác ngành Việt Nam học và Đài Loan học phải thực sự mang tính chất liên ngành và chỉ có thể đạt được điều này khi có sự phối hợp hài hòa giữa các ngành khoa học, giữa nghiên cứu trong nước và quốc tế. Giá trị riêng của ngành Việt Nam học và Đài Loan học có được, phụ thuộc vào khả năng tổng hợp từng ngành riêng lẻ vào một liên kết chung.

Bên cạnh đó phương pháp tiếp cận so sánh với khu vực và quốc tế khi nghiên cứu về một đất nước là một phương pháp hữu hiệu để tìm ra những nét đặc thù và tương đồng với các nước trong khu vực mà còn thấy được những giá trị thu nhận được trong quá trình giao lưu và phát triển của quốc

gia dân tộc đó. Những kết quả so sánh này mới mang lại những giá trị đầy đủ về hệ giá trị của cộng đồng dân tộc định nghiên cứu.

Từ một góc độ khác cho thấy: Ngành Việt Nam học và Đài Loan học sẽ bao gồm từ việc nghiên cứu, giảng dạy đến trao đổi học thuật, xuất bản, như mọi lĩnh vực nghiên cứu quan trọng khác mà nhiều quốc gia đã và đang thực hiện công việc này và thu được nhiều lợi ích nhờ hợp tác quốc tế.

2.4 Chức năng của ngành Việt Nam học và Đài Loan học

* Trước hết Việt Nam học và Đài Loan học có tầm quan trọng hàng đầu đối với đất nước và con người bản xứ Việt Nam hay Đài Loan.

- Bởi lẽ sự hiểu biết toàn diện về một đất nước và con người ở đó, về một xã hội là một trong những nguyên nhân trực tiếp và quan trọng thúc đẩy sự phát triển của đất nước, xã hội đó. Đó là những hiểu biết về địa lí, văn hóa, về các giá trị lịch sử, về những thế mạnh và cả những khát vọng của quốc gia đó, kể cả sự đồng nhất cũng như dị biệt.

- Những thành tựu nghiên cứu về các vấn đề này chẳng những cung cấp những hiểu biết giá trị chung của cộng đồng, mà còn đem lại những hiểu biết về sức mạnh những thuận lợi cùng những khó khăn kể cả những yếu kém của cộng đồng để có thể hoạch định những chiến lược phát triển bền vững cho dân tộc và đất nước.

- Những kiến thức này cũng là một lĩnh vực, là đối tượng quan trọng đáng kể để sinh viên và các nhà khoa học quan tâm nghiên cứu, xem xét, nêu như họ quan tâm tới vấn đề Việt học và Đài học.

* Ngành Việt Nam học và Đài Loan học có tầm quan trọng đối với người nước ngoài, trước hết là những người Việt kiều và Đài kiều ở nước ngoài có nhu cầu tìm hiểu về quan hệ giữa quốc gia họ sống đối với đất mẹ của họ.

- Trước hết Việt Nam và Đài Loan nằm ở vị thế địa chính trị nhạy cảm, có một lịch sử văn hóa chịu ảnh hưởng của văn hóa Hán, lại thêm trong thời hiện đại, vị thế của Việt Nam và Đài Loan làm cho nhiều nước trên thế giới phải quan tâm nghiên cứu, lí giải nhiều vấn đề về lịch sử, kinh tế, chính trị, văn hóa, ngôn ngữ... nhằm hiểu biết và mong muốn hợp tác cùng phát triển trong thời đại toàn cầu hóa và hội nhập khu vực. Vì vậy những vấn đề về đất nước con người Việt Nam hay Đài Loan được người nước ngoài quan tâm

và những nghiên cứu về hai cộng đồng này cũng chiếm được sự quan tâm của các nhà khoa học, các nhà đầu tư nước ngoài cũng là điều dễ hiểu.

- Đặc biệt một thành phần không nhỏ người nước ngoài là người gốc Việt hoặc người gốc Đài Loan mang bản sắc văn hóa Việt hay bản sắc văn hóa Đài luôn mong muốn gắn bó với quê hương. Đó cũng là những người có mối quan tâm đặc biệt và có nhu cầu tìm hiểu sâu hơn về đất mẹ Việt Nam hoặc Đài Loan, luôn có tâm niệm gắn bó với «quê cha đất tổ», luôn mong muốn tha thiết bảo lưu giữ gìn bản văn hóa sắc dân tộc, trước hết là ngôn ngữ Việt hay Đài mặc dù sống ở khắp nơi trên «đất khách quê người».

- Sự hiểu biết này chẳng những giúp cho việc tăng cường hợp tác quốc tế thuận lợi, mà những người Việt kiều hoặc Đài kiều sẽ đóng vai trò quan trọng trong việc hỗ trợ cho sự giao lưu của Việt Nam hay Đài Loan với thế giới cả về kinh tế, trí tuệ, văn hóa xã hội.

* Cùng với sự phát triển của khu vực và thế giới, những lĩnh vực nghiên cứu về Việt Nam hay Đài Loan ở tầm quốc gia càng trở nên quan trọng đối với việc giảng dạy và nghiên cứu, đặc biệt là trong nước và cả ở nước ngoài. Bởi lẽ những vấn đề về đất nước và con người Việt Nam hay Đài Loan từ quá khứ đến hiện đại tùy thuộc vào quá trình nhận thức, vào sự hội nhập và nhu cầu quan hệ hợp tác quốc tế thông qua con đường giáo dục, trao đổi nghiên cứu và cứu giảng dạy là hết sức quan trọng.

2.5 Nội dung nghiên cứu cụ thể

Nghiên cứu Việt Nam cũng như nghiên cứu Đài Loan bao gồm hai mảng nghiên cứu lớn: đó là nghiên cứu Việt ngữ và nghiên cứu Đài ngữ với tư cách là cơ sở, là phương tiện để tiếp tục đi sâu nghiên cứu các lĩnh vực khác như lịch sử, địa lí, dân tộc, văn hóa, triết lí xã hội, chính trị kinh tế cho đến giáo dục, luật pháp, tôn giáo, phong tục tập quán... với mục tiêu là hiểu biết về đất nước và con người Việt Nam cũng như Đài Loan nhằm tăng cường, hợp tác cùng hướng về sự phát triển phồn vinh của cả hai dân tộc.

* Ngôn ngữ gắn liền với tư duy chẳng những là công cụ giao tiếp quan trọng phản ảnh đời sống văn hóa các dân tộc, mà còn là phương tiện chuyển tải thông tin trong xã hội giữa các thế hệ và giao lưu với bên ngoài. Nó chẳng những tạo thành mã văn hóa riêng của mỗi cộng đồng mà còn thể hiện trình độ phát triển trên nhiều lĩnh vực của mỗi cộng đồng dân tộc. Vì vậy, ngôn ngữ là một thành tố không thể thiếu được của văn hoá, thành chìa khóa để mở kho báu văn hoá của nhân loại. Muốn nắm được văn hoá của một

quốc gia, một khu vực, không thể không biết đến ngôn ngữ của quốc gia ấy. Ngôn ngữ được xác định là việc học ngoại ngữ không chỉ dừng lại ở việc học ngữ âm, từ vựng, ngữ pháp mà còn lồng vào đó cả những nội dung về văn hóa và đất nước học.

Trong các ngôn ngữ Phương Đông, như trên đã nói, tiếng Hán và chữ Hán chiếm một vị trí quan trọng. Do vậy, ở Việt Nam, ngoài tiếng Hán hiện đại được giảng dạy ở các trường Đại học Ngoại ngữ, khoa Đông Phương học, sinh viên một số trường đại học thuộc ngành khoa học xã hội và nhân văn, trong đó có một số khoa như Văn học, Lịch Sử, Ngôn ngữ còn được học chữ Hán và chữ Nôm.

Mặt khác, tiếng Việt với tư cách là một ngoại ngữ đối với người nước ngoài muốn tìm hiểu về đất nước con người Việt Nam đều được giảng dạy với một thời lượng khá cao tại khoa Việt Nam học, khoa Ngôn ngữ hay Văn hoá Việt Nam cho người nước ngoài.

Thêm nữa nghiên cứu giảng dạy tiếng Việt cũng như tiếng Trung bao gồm nhiều phương pháp khác nhau, dạy cho nhiều đối tượng khác nhau chủ yếu là dạy tiếng Việt hoặc tiếng Trung cho người trong nước và người nước ngoài là không giống nhau về phương pháp. Việc nghiên cứu giảng dạy tiếng Việt hoặc tiếng Trung cũng phải đáp ứng cả những nhóm mục tiêu khác nhau: tiếng Việt hoặc tiếng Trung với tư cách là tiếng mẹ đẻ, với tư cách ngôn ngữ thứ hai, hay với các mục đích chuyên môn khác nhau như: ngoại giao, kinh doanh và thương mại, nghiên cứu khoa học...

* Bên cạnh việc trang bị kiến thức ngôn ngữ, những kiến thức về địa lí, lịch sử, văn hóa, tôn giáo, triết học... nói tóm lại là khoa học xã hội và nhân văn cũng quan trọng, cần được cung cấp cho người học, đem lại sự hiểu biết toàn diện về đất nước và con người Việt Nam cũng như Đài Loan, kể cả những mặt mạnh và yếu, tích cực và tiêu cực của con người Việt Nam hoặc Đài Loan.

* Nghiên cứu truyền thống với những thành tựu phát triển và hệ giá trị độc đáo của mỗi cộng đồng là một trong những nhân tố cơ bản chẳng những tìm được những động lực tinh thần mạnh mẽ của mỗi cộng đồng dân tộc mà còn góp phần giữ gìn và phát huy bản sắc dân tộc nhằm thực hiện những mục tiêu riêng của mỗi cộng đồng. Vì vậy nghiên cứu Việt Nam học hoặc Đài Loan học không thể không nghiên cứu truyền thống lịch sử và văn hóa của hai cộng đồng Việt Nam và Đài Loan.

* Ngoài ra các công trình nghiên cứu về kinh tế xã hội hiện đại trong bối cảnh khu vực và toàn cầu có khả năng hỗ trợ tích cực cho việc hoạch định chiến lược phát triển và tăng trưởng của của Việt Nam và Đài Loan

* Một trong những nội dung quan trọng nghiên cứu về Việt Nam học và Đài Loan học là trao đổi hợp tác giáo dục và đào tạo. Bên cạnh việc nghiên cứu

giảng dạy và học tập những bộ môn liên quan đến tri thức về đất nước và con người Việt Nam cũng như Đài Loan, cần có sự trao đổi, hợp tác của các nhà khoa học hai nước, để có thể thống nhất, xây dựng chương trình giảng dạy, giáo trình, phương pháp giảng dạy phù hợp và đạt hiệu quả cao nhất trong quá trình đào tạo. Bên cạnh đó là cùng tìm những dự án nghiên cứu về Việt Nam và Đài Loan... Đây là những nhiệm vụ phức tạp và dài lâu, vì vậy cần tìm ra những cơ chế thích hợp, nhằm tạo ra sự hỗ trợ về hành chính và nghiệp vụ ở các cấp để việc hợp tác có hiệu quả nhất.

3. Việt học và Đài học hợp tác phát triển

Sự phát triển của Việt Nam học và Đài Loan học trên bình diện khu vực và thế giới đã đến lúc đòi hỏi phải mở rộng quan hệ giao lưu hợp tác giữa các nhà Việt Nam học và Đài Loan học với nhau, cùng với các tổ chức nước ngoài quan tâm nghiên cứu về các vấn đề của hai cộng đồng này. Trên thực tế, quan hệ hợp tác nghiên cứu Việt Nam với quốc tế trong đó có Đài Loan, theo các dự án, có thể là từng chủ đề hay mang tính chuyên ngành, đa phương hay song phương đã được thực hiện ngày càng có hiệu quả thông qua sự hợp tác giữa các tổ chức khoa học Việt Nam với các tổ chức nước ngoài. Nhưng trong nhu cầu phát triển cũng như ước vọng của các nhà Việt Nam học, mong muốn sự giao lưu và hợp tác với các nhà Đài Loan học có chiều sâu, có chất lượng và trình độ tổ chức toàn diện và thường xuyên hơn.

Ba cuộc Hội thảo Quốc tế về Việt Nam học năm 1998 tại Hà Nội, năm 2004 tại thành phố Hồ Chí Minh và năm 2008 tại Hà Nội do Trung tâm Khoa học Xã hội & Nhân văn Quốc gia cùng Đại học Quốc gia Hà Nội đồng chủ trì tổ chức, có hơn 600 nhà khoa học tham dự, trong đó có gần 300 nhà khoa học nước ngoài đến từ 26 nước. Các nhà khoa học đã đem đến cho hội thảo nhiều kết quả nghiên cứu mới nhất, góp phần nâng cao nhận thức về Việt Nam. Hội thảo đã tạo điều kiện cho các nhà Việt Nam học mở rộng giao lưu và đối thoại đem lại sự hiểu biết lẫn nhau và thắt chặt quan hệ đồng nghiệp. Hội thảo lần thứ nhất năm 1998 các nhà khoa học đã nhất trí kiến nghị thành lập một Hội đồng quốc tế về Việt Nam học, đảm nhiệm vai trò giữ vững mối liên hệ giữa các nhà Việt Nam học và tổ chức Việt Nam học trên thế giới, đồng thời thiết lập kênh thông tin để trao đổi và cập nhật những tư liệu và kết quả nghiên cứu Việt Nam, những kinh nghiệm trong nghiên cứu và đào tạo về Việt Nam học, về giảng dạy và học tập tiếng Việt.

Để có thể làm cho Việt Nam học và Đài Loan học trở thành một ngành nghiên cứu và đào tạo vững chắc và phát triển, cần hướng tới một cơ chế mang tính quốc tế nhằm thúc đẩy việc dạy - học và nghiên cứu Việt Nam học và Đài Loan học, theo chúng tôi cần một số giải pháp sau:

3.1 Cần làm rõ đối tượng nghiên cứu, nội dung nghiên cứu của Việt Nam học và Đài Loan học. Điều này chẳng những cần thiết và quan trọng cho những người nghiên cứu nói chung và những người học ngành Việt Nam học và Đài Loan học nói riêng, có lợi trong chuyên ngành Việt Nam học và Đài Loan học, mà còn bổ trợ đắc dụng cho nhiều ngành công tác khác như kinh tế, chính trị, văn hoá - xã hội, du lịch, báo chí, giáo dục, ngoại giao, kế hoạch đầu tư, nghiên cứu khu vực...

3.2 Ngành Việt Nam học và Đài Loan học cần được nghiên cứu và phổ biến rộng rãi tại các trường đại học ở Việt Nam cũng như ở Đài Loan như là một lĩnh vực nghiên cứu chính thức và có giá trị gắn liền với các lĩnh vực khoa học khác. Các nhà nghiên cứu Việt Nam học và Đài Loan học, các giáo viên của hai ngành học này, không những phải thường xuyên nghiên cứu mà còn cần giao lưu liên kết trao đổi thông tin trong các trường đại học, trong và ngoài nước, để nâng cao trình độ hiểu biết và cập nhật thông tin...

3.3 Trên cơ sở những nhu cầu nghiên cứu, những thành tựu nghiên cứu của ngành Việt Nam học và Đài Loan học, cần tổ chức soạn thảo chương trình, soạn thảo giáo trình, tài liệu nghiên cứu, đáp ứng yêu cầu đa dạng của người học và nghiên cứu về Việt Nam và Đài Loan: cho dù là người Việt Nam hay người Đài Loan chính quốc hay người nước ngoài muốn nghiên cứu về Việt Nam và Đài Loan; cho dù là sinh viên học chính quy hay sinh viên học từ xa, tại chức, học một hai chuyên đề hay học toàn khoá trình... ở đây cũng cần nhấn mạnh những kiến thức về các phương pháp liên ngành, phương pháp so sánh, hay những phương pháp chuyên ngành có thể chuyển tải những thành quả nghiên cứu của những ngành khoa học khác vào khoa học nghiên cứu về Việt Nam và Đài Loan đều được quan tâm.

3.4 Cần có chủ trương và kế hoạch dài hạn cũng như từng bước xây dựng, đào tạo và phát triển đội ngũ các nhà nghiên cứu và giảng dạy, quản lý ngành học Việt Nam học và Đài Loan học sao cho ổn định, vững chắc và năng động; một mặt có thể phát huy hết chức năng nhiệm vụ của bản thân từng ngành Việt Nam học và Đài Loan học, đồng thời thích ứng được với xu thế phát triển và biến động mạnh mẽ của khu vực và thế giới. Để thực hiện được điều này, trước hết là các cơ quan nhà nước, mà trực tiếp là Bộ Giáo dục và Đào tạo với tư cách là cơ quan chủ quản của hai nước, cần có sự chỉ đạo chung về hợp tác quốc tế. Các trường đại học, các viện nghiên cứu của hai nước cần hợp tác trao đổi cụ thể về chương trình sách giáo khoa, quản lý

chuyên môn, đầu tư kinh phí, đặc biệt là thường xuyên hợp tác trao đổi thông tin...

3.5 Hợp tác quốc tế là một trong những lợi thế quan trọng để phát triển ngành Việt Nam học và Đài Loan học. Bên cạnh đó là kỹ thuật công nghệ thông tin là một phương tiện hiện đại giúp cho việc phát triển phổ biến những ý tưởng mới, những hợp tác học thuật nhanh chóng và có chất lượng cao. Một vấn đề cũng hết sức quan trọng là cùng hỗ trợ, hợp tác đào tạo các chuyên gia về Việt Nam học và Đài Loan học. Hợp tác quốc tế - Nghiên cứu và học thuật

* Hợp tác quốc tế là hướng cơ bản để các thông tin, các sự kiện, các kết luận, các ý tưởng được trao đổi, so sánh, kiểm nghiệm qua trí tuệ mạng lưới cộng đồng các học giả quốc tế.

- Phương tiện hợp tác: qua hội thảo, tham luận, tạp chí, bài giảng, sách, các mạng điện tử, kênh thông tin...

- Cần có một trung tâm điện tử toàn diện quảng bá về Việt Nam và Đài Loan cung cấp những thông tin cần thiết, nơi lưu giữ hồ sơ vô giá về thông tin quốc gia, thông tin những vấn đề hiện tại có giá trị to lớn cho những người làm việc trong chính phủ và cộng đồng; với cả các học giả, góp phần quan trọng trong sự phát triển.

* “Hợp tác quốc tế về Dạy và học Việt Nam học và Đài Loan học

- Vận dụng công nghệ thông tin hỗ trợ cho việc giảng dạy và học tập: sản xuất ra các phần mềm giáo trình điện tử cho phép cung cấp những tài liệu học tập lý thú và có chất lượng cao, đáp ứng nhu cầu nhiều loại hình, cấp độ sinh viên trong và ngoài nước. Các qui định dịch tiếng Việt và tiếng Trung bằng phương pháp điện tử sẽ dần trở nên có hiệu quả.

- Dùng công nghệ thông tin loại bỏ được hạn chế về không gian, thời gian. Trao đổi nhanh chóng tài liệu cá nhân với cộng đồng và tiếp nhận những chiến lược dạy và học có hiệu quả trong thế kỷ mới.

- Cần sử dụng một phương pháp tiếp cận mang tính phối hợp xây dựng các mô đun rõ ràng có thể sử dụng vào mọi chương trình giáo dục thích hợp.

- Cần hình thành một nhóm điều phối có năng lực lập kế hoạch, xây dựng cung cấp tài liệu trên phạm vi toàn cầu bằng cách sử dụng đầu vào, các kiến thức chuyên môn và các tài liệu của nhiều nơi.

Tóm lại nghiên cứu Việt học hay Đài học không phải xuất phát từ nhu cầu riêng của mỗi cá nhân, mà phải từ nhu cầu khách quan đòi hỏi những hiểu biết về những sự kiện liên quan đến đất nước và con người Việt Nam cũng như Đài Loan và thực sự hiện tượng Việt Nam hay Đài Loan luôn luôn là đối tượng quan tâm của nhiều nước trong khu vực và thế giới, mong muốn

tìm hiểu, hợp tác để cùng phát triển. Bài viết này cũng mong muốn tìm ra mối quan hệ hợp tác tốt đẹp nhằm thúc đẩy sự phát triển của cả hai ngành học nghiên cứu về Việt Nam và Đài Loan.

Tài liệu tham khảo chính

1. Trần Lê Bảo (chủ biên) Văn hóa sinh thái nhân văn. Nxb ĐHSP 2005
2. Trần Lê Bảo. Khu vực học và nhập môn Việt Nam học NxbGD 2008
3. Nhiều tác giả. Lịch sử văn hóa Trung Quốc (Ba trăm đề mục) Nxb Cổ tịch Thượng Hải – Nxb VHTTHN 1999
4. Phêđêricô Mayo. Một thế giới mới. UBQG UNESCO Việt Nam 1999
5. Toàn cầu hóa văn hóa. Tư liệu chuyên đề. Học viện Chính trị Quốc gia HCM 2000
6. Tuyên bố ASEM về Đối thoại giữa các nền văn hóa và văn minh (Hội nghị Á Âu lần thứ V) 2004
7. Lương Duy Thứ (chủ biên) Lịch sử văn hóa phương Đông NXBGD 1996
8. A.Radugin Từ điển bách khoa Văn hóa học. Vũ Đình Phòng dịch, Viện NCVHNT 2002



2010 台越人文比較研究國際研討會

論文題: 在台灣所編寫與出版的越南語教材之現況調查

作者姓名: 陳氏蘭

服務單位: 國立成功大學教育研究所

職稱: 博士研究生

通訊地址: 台南市東區成功大學勝六舍北棟 1005 室

通訊電話: 0919 410824

e-mail : xiaolan_nn1809@yahoo.com

發表形式: powerpoint



摘要

今日越南語教學在臺灣越來越發展。需要學習越南語的對象不只限制在一些臺灣企業在越南投資的工作人員、商人或越南配偶家庭的成員，還有很多臺灣學生、研究生、學者也開始選擇越南語為第二外語或接觸研究越南的工具。各學校的系所、語言中心及研究單位也開始建立越南語課為教學與研究越南語。越南語教材編寫在這個過程當中成為一個非常重要的問題。

目前在臺灣流行很多種越南語教材，但是大部分教材都是由越南語老師自己編輯，或只是為了滿足一小部分學者的要求而編的，如《越南語會話通》、《家有越備立可說》、《自遊自在越南語》、《旅行達人的越南話》、《即時溝通越南語三百句》等等。這些教材或缺少語法的部分、或缺少練習作業、或缺少聽力練習等問題，因此還沒有一本滿足大部分教師及學者的要求。本研究以臺灣所編寫與出版的越南語教材為研究對象來進行調查。調查過程以語言教學、語言教材編寫理論為基礎，進行統計、分析、描寫每一部越南語教材的內容與結構及教材使用的主要目的，並透過調查過程來發現每一本教材在編寫過程當中的優缺點。

本研究內容主要注重統計與分析在臺灣所編寫之越南語教材的幾個具體方面如主題系統與展現方式，語法解釋方式，練習作業設計方式。研究目的是針對越南語教材編寫過程，因此希望調查及分析結果可以解答一些問題如教材內容要怎麼選擇才接近實際使用，課文結構要怎麼安排才比較有系統與關聯性，才使學者與教學者使用過程都容易掌握等問題。希望研究結果可以為了編寫一部臺灣人學越南語教材過程提出一些建議。

越南語教學與越南學研究在臺灣漸漸地成為多元文化研究當中不可缺少的一部分。通過調查與分析在臺灣所編寫的越南語教材，本文希望調查結果將要提供給有關台越在教育、經濟等領域的合作研究計劃一些有益的資料。

關鍵詞：越南語、越南語教材、語言教材編寫

在台灣所編寫與出版的越南語教材之現況調查

發表者: 陳氏蘭

國立成功大學教育研究所

1. 前言

近幾年來，台灣與越南在經濟、文化、學術等各個領域上的合作關係越來越密切。台灣學者、研究組織、各個協會及政府機關開始深入研究越南文化、越南社會、越南語言等有關越南的問題。「越南」成為多元文化研究的一個重要題目。需要學習越南語的對象不只限制在一些台灣企業在越南投資的工作人員、商人或越南配偶家庭的成員，還有很多台灣學生、研究生、學者也開始選擇越南語為第二外語或接觸研究越南的工具。

越南語教學在台灣越來越流行，各學校的系所、語言中心及研究機關都開始建立越南語課為了教學與研究越南語。編寫越南語教材在這個過程當中是非常重要的問題。本文以在台灣所編寫與出版的越南語教材為研究對象以便進行蒐集，並運用統計方法來進行統計教材的結構與內容兩個方面。統計教材結構包括每一本教材的課文數量，課文裡面包括多少部分如會話、新詞、語法等部分，每個部分的容量如新詞數量、語法現象數量、作業數量等等。統計教材內容包括統計每一本教材的主題內容、語法內容與解釋方式、練習作業與聽力類型等。統計結果以量表與百分比或頻率來呈現。最後是進行綜合觀察分析。綜合分析是根據統計結果來分析教材結構與內容如教材程度與教材的課文數量及內容之相關性、詞彙與語法數量數量分配、作業練習難度等等。

本研究希望從調查及分析結果可以發現每一本教材在編寫過程當中的優點及缺點，從此可以了解到怎麼編寫與改進越南語教材符合於大部分學者及教學者的目的與外語教學的要求如教材內容要怎麼選擇才接近實際使用，課文結構要怎麼安排才比較有系統、有關聯性，使學者與教學者使用過程都得到最好的效

果。也希望透過調查過程可以為了在台灣發展越南語研究與教學的過程提供一些研究資料。

2. 在台灣所編寫與出版的越南語教材簡介

越南語教學目前在台灣越來越發展。因此給台灣人的越南語教編寫也越來越被重視。從九〇年代到現在，在台灣所編寫與出版的台灣人學越南語教材數量已將近三十本。目前在台灣的一些越南語教學單位經常使用三種越南語教材。第一種是在台灣編寫與出版的越南語教材。第二種是在越南編寫與出版的教材如以上第三節所提出的教材。第三種是由越南語教師自己編寫的，因為還沒有出版所以只使用在內部教學單位。本論文的研究對象只限制在第一種，就是一些在台灣編寫與出版的越南語教材。

根據台灣國家圖書館的統計與實際資料搜集，台灣所編寫與出版的越南語教材從 2000 年到現在包括下面 21 本：

- (1) 范水 2008《基礎越南語》。臺北縣：統一語言中心。
- (2) 范水 2008《越南語 7000 單字》。臺北縣：統一語言中心。
- (3) 馬克承 1995《越南語口語教程》。臺北市：淑馨。
- (4) 馬克承 2000《即時溝通越南語三百句》。臺北縣：三思堂。
- (5) 蔣為文 2006《牽手學台語·越南語》。臺南：國立成功大學。
- (6) 彭世亮 2008《快易通越南語》。臺北市：師大書苑。
- (7) 黃金枝 2008《生活越南語：初級會話》。臺北市：敦煌。
- (8) 楊中志 1994《越南話速成》。臺北縣五股鄉：萬人。
- (9) 楊中志 2006《自學越南語會話》。臺北縣五股鄉：萬人。
- (10) 鄭如玲、阮映紅 2007《速記越南語單字》。臺北縣：三思堂。
- (11) 鄭雯琦 2005《越南語真簡單》。臺北縣：三思堂。
- (12) 鄭雯琦 2006《旅行達人的越南話》。臺北縣：三思堂。

- (13) 鄭雯琦 2005《快速學會說越南語——單字篇》。臺北縣：三思堂。
- (14) 鄭雯琦 2005《快速學會說越南語——會話篇》。臺北縣：三思堂。
- (15) 鄭雯琦 2007《越南語一學就會》。臺北縣新店市：三思堂。
- (16) 鄭適意 2004《自遊自在越南語》。臺北縣：三思堂。
- (17) 鄭適意、阮映紅 2005《越南語會話通》。臺北縣：三思堂。
- (18) 鄭適意、阮映紅 2005《3分鐘學會道地越南語》。臺北縣：三思堂。
- (19) 鄭適意、黎文 2004《高效能越南語教室》。臺北縣：三思堂。
- (20) 鄭適意 2005《越南語單字速成》。臺北縣新店市：三思堂。
- (21) 魏俊雄主編 1995《越南話速成》。臺北縣五股鄉：萬人。

在台灣出版最早的越南語教材是魏俊雄主編的「越南話速成」與馬克承的「越南語口語教程」教材於 1995 年出版。從此到現在似乎每年都有新出版的越南語教材。從 2000 年到 2005 年大部分越南語教材都由鄭適意、阮映紅、鄭雯琦、鄭如玲編寫並由三思堂文化事業有限公司出版的，因此各教材之間的編寫方式比較類似。從 2006 年至今又出現不少新教材由不同的作者編寫與有不同的出版社發行如范水著的「基礎越南語」由統一語言中心出版、蔣為文的「牽手學台語·越南語」由國立成功大學出版、黃金枝著的「生活越南語：初級會話」由敦煌有限公司出版、彭世亮的「快易通越南語」由師大書苑出版等等。以上 21 本教材內有四本的編寫方式與內容是完全重復其他教材，有四本只專注把日常生活的單字分類成具體的主題來提供給學習者，有兩本的出版時間比較久不符合目前的學習狀況。因此本文只選擇 11 本為調查對象，具體如下：

圖表 1.在臺灣所編寫與出版越南語教材

秩序	作者	出版年	書名	使用語言
1	馬克承	2000	即時溝通越南語三百句	華語
2	鄭適意、阮映紅	2005	越南語會話通	華語，英語
3	鄭適意、阮映紅	2005	3 分鐘學會道地越南語	華語
4	鄭適意、黎文	2005	高效能越南語教室	華語
5	鄭雯琦	2005	快速學會說越南語	華語
6	鄭雯琦	2005	越南語真簡單	華語
7	蔣為文	2006	牽手學台語·越南語	台語，英語
8	范水	2008	基礎越南語	華語
9	黃金枝	2008	生活越南語: 初級會話	華語
10	彭世亮	2008	快易通越南語	華語
11	楊中志	2009	自學越南會話	華語

以上 11 本教材的編寫內容都是屬於基礎越南語程度，以日常生活問題為編寫主題，以訓練交際能力為主要目的。教材使用的語言大部分都是用華語來編寫。其中只有「牽手學台語·越南語」教材使用台語與英語，「越南語會話通」使用華語與英語來編寫。在臺灣編寫的教材有一個特點就是除了使用華語、英語或台語來編寫之外，大部分教材還提供一種拼音來記越南語發音。這種拼音是使用類似聲音的詞語來記越南語詞語的聲音為了幫助學習者發音越南語。

例如：

華語	越南語	拼音
我好累	Tôi rất mệt	多仍免
你從哪裏來	Anh từ đâu đến	按度都點

在十一本教材內有五本教材是使用這種拼音來幫助學生發音越南語。這種拼音適合於短期學習越南語的對象因為他們可以使用這種拼音來背熟越南語單

字與練習會話。但是對於需要發展越南語聽、說、讀、寫能力的對象應該要從基礎語音系統開始才是最有效果的。

關於教材結構編寫與設計，大部分教材都以會話與單字為重要部分而沒有注重提供給學習者有關語法現象或作業練習。以上循序從第二到第六本的編寫方式比較類似，主要提供日常生活所使用的話語與主題。其他教材雖然用不同的方式與結構來設計但是差別不是很大。

鄭適意、阮映紅（2005）的「越南語會話通」課本也從介紹越南語字母發音開始。課本內容主要針對日常生活與去旅遊所遇到的問題來展現。課本結構分成三個大部分包括旅遊會話篇、生活會話篇與基本單字篇，總共有 28 課。旅遊會話篇與生活會話篇主要按照具體的主題提供說法。這些說法都以會話背景為基本而不是語法現象。課本也沒有語法解釋與作業練習部分。每一課結束之後有一段用華語介紹越南傳統文化與風俗。

鄭適意、阮映紅（2005）的「3 分鐘學會道地越南語」包括三十課，也是從介紹基礎越南語字母開始。課本內容分成四個部分包括歡樂篇、聊天篇、日常會話篇與速成活用篇。課文結構包括三個部分包括常用例句、會話與單字，沒有語法與作業練習部分。

鄭適意、黎文（2005）的「高效能越南語教室」也從介紹基礎越南語字母開始，包括三十四課分成七篇，每一篇是一個大主題包括自我介紹、聊天、實際活動、旅遊、交通、逛街購物、日常生活。課文結構只有提供常用例句而沒有提供會話、單字、語法解釋與作業練習。

鄭雯琦（2005）的「快速學會說越南語」也從介紹基礎越南語字母開始，包括五十八課分成八章，每一章是一個大主題包括問候、時間和天氣、觀光娛樂、飲食、溝通和聊天、感情、日常會話與生活情境。課文結構設計兩個部分包括單字與常用例句，沒有會話、語法解釋與作業練習。

鄭雯琦（2005）「越南語真簡單」也從介紹基礎越南語字母開始，包括三十八課分成八篇，每一篇是一個大主題包括飲食篇、購物篇、觀光篇、生活篇、意外篇、溝通篇、商務篇與住宿篇。課文結構設計兩個部分包括單字與常用例句，沒有會話、語法解釋與作業練習。

以上五本教材其實一樣的編寫方式與結構設計，只有內容選擇不一樣因為編寫目的是不同。這五套教材的內容主要針對台灣人在越南生活、工作或去旅遊所遇到的問題。其中只有鄭適意與阮映紅（2005）的「3分鐘學會道地越南語」的內容是最接近一般初學者所需要的問題。這套教材雖然沒有設計語法解釋部分但是課文內容都按照語法循序來安排如從人稱代詞與簡單的問句（誰、什麼、嗎、在哪裏、幾個、多少等）到問時間、購物、文路的方法等等。這種安排比較類似在越南所編寫與出版的初級越南語教材。

馬克承（2000）的「即時溝通越南語三百句」包括兩個部分，第一個部分是介紹基本語音系統，第二個部分是三十課基本課文。每一課設計成三個部分包括範句、情景會話、必備詞彙、語法注解。全書總共設計三百句，內容設計於日常生活及對外交際各方面。教材內容沒有設計作業練習部分而主要要求學生練習範句。

蔣為文（2006）的「牽手學台語·越南語」包括三十三課，主要提供簡單的例句與單字為幫助初學者開始認識越南語，從此繼續深入了解越南語。教材結構沒有設計語法解釋與作業練習。

范水（2008）的「基礎越南語」包括四十五課，教材編寫內容比較特別。課文以語法現象或會話主題為主要內容但是沒有分清楚而混合在一起。

- 例如：
- 第 36 課：郵局
 - 第 37 課：理髮店
 - 第 38 課：動詞
 - 第 39 課：形容詞

課文結構只有提供常用例句而沒有會話、新詞與作業練習。語法部分介紹比較簡單，主要透過範句來介紹。

黃金枝（2008）的「生活越南語: 初級會話」包括三十三課，每一課是一個主題。教材開始的部分是細節地介紹越南語語音系統。課文結構分成三個部分包括會話、新詞與練習。這是唯一教材有簡單地編寫作業練習部分包括練習會話、造句與回答問題。

彭世亮（2008）的「快易通越南語」沒有以課文單位來區分教材結構而把全書分成八個部分包括稱謂介紹問候拜訪、形容表達交友生活、交通旅遊住宿地名、數字單位餐飲購物、時間日期季節天氣、金融貿易商業銀行、單字、音標。教材結構沒有設計會話、語法、作業練習部分。

楊中志（2009）的「自學越南會話」教材分成三個部分，第一個部分是介紹發音，第二個部分是會話，第三個部分是常用單字。會話部分分成十二課，每一課是一個主題。課文結構主要提供單字與常用例句而沒有語法解釋或作業練習。

這 11 套教材都有附上光碟爲了幫助學習者的聽力。這些光碟主要錄音課文所提供的單字、句子或會話而不是設計成聽力作業練習。在 11 套教材內只有馬克承（2000）的「即時溝通越南語三百句」與黃金枝（2008）的「生活越南語: 初級會話」這兩套教材的編寫內容與結構比較完整。其他教材主要提供單字與常用例句補充給學習者因此不適合正式教學教材。這 11 套教材的結構設計可以綜合在以下表格。

圖表 2.在台越南語教材課文結構*

循序	課文數量	語音	會話	常用例句	新詞	語法	練習	其它部分
1	30	✓	✓		✓	✓		
2	28	✓		✓				介紹越南文化、風景、習俗。
3	30	✓	✓	✓	✓			介紹越南文化、風景、習俗。
4	34	✓		✓				
5	58	✓		✓	✓			
6	38	✓		✓	✓			
7	33	✓		✓	✓			
8	45	✓		✓	✓			
9	33	✓	✓		✓		✓	
10	8	✓		✓	✓			
11	12	✓		✓	✓			

*書名按照圖表 13 的循序安排

關於課文數量問題，大部分教材都分成 30 到 40 課。彭世亮（2008）的教材雖然只分成八課但其實每一課的內容比較長包括三到四個主題綜合起來。鄭雯琦（2005）的「快速學會說越南語」雖然課文數量是最多但是每一課的容量比較少。

關於課文結構，大部分教材除了介紹越南語字母系統為課本的開始以外都注重設計常用例句與單字兩個部分為了提供給學習者最接近日常生活的說法與詞語。會話部分只有三本有設計包括「即時溝通越南語三百句」、「3 分鐘學會道地越南語」、「生活越南語: 初級會話」，其他課本都把會話情景拆開曾單獨的例句。黃金枝（2008）的「生活越南語: 初級會話」是唯一教材有設計作業練習但是內容很簡單，只有三個種類包括練習範句、造句與回答問題，主要圍繞課文所提出的範句範圍。馬克承（2000）的「即時溝通越南語三百句」是唯一有設計語法部分比較完整的教材。

關於課文內容，大部分教材內容都以越南人日常生活問題以及台灣人在越南生活、工作、學習、旅遊常見的問題為編寫主題，以訓練交際能力為主要目的。

教材內每一課都按照一個具體主題來展現。以下將 11 套教材的主題系統與語法現象設計進行統計與分析。

3. 在臺灣所編寫與出版的越南語教材之調查

3.1. 主題系統與展現方式

本節將以 11 套越南語教材的主題系統進行統計與分析在三個方面，第一是課本所展現的主題數量，第二是哪些主題經常被選擇來展現，第三是各主題安排的程序。

關於主題數量的問題，大部分教材選擇三十主題以上來展現，通常每一課是展現一個主題。具體統計結果如以下表格。

圖表 3. 台灣所編寫與出版越南語教材主題數量統計*

循序	課本數量	課文數量	主題數量
1	一冊	30	30
2	一冊	28	23
3	一冊	30	30
4	一冊	34	34
5	一冊	58	58
6	一冊	38	38
7	一冊	33	28
8	一冊	45	26
9	一冊	33	33
10	一冊	8	24
11	一冊	12	12

*書名按照圖表 13 的循序安排

馬克承（2000）的「即時溝通越南語三百句」包括 30 個主題，內容主要偏向最基本情景會話、常見的問題與表達方式。主題內容與程序安排比較類似在越南編寫的越南語教材之主題安排包括打招呼、自我介紹、問物品、問時間、家庭介紹、問路、飲食、在郵局、在旅館、去參觀、購物、天氣等等。

鄭適意、阮映紅（2005）的「越南語會話通」包括 23 個主題，內容主要針對日常生活與去旅遊所遇到的問題來展現。主題內容分成兩個大主題包括有關旅遊之主題、有關生活之主題。旅遊主題有十一個小主題包括在飛機內、在機場、在飯店、在餐廳、逛街購物、觀光、娛樂、交友、交通、郵局與電話、遇到麻煩。每個小主題又有分成四或五個具體的問題，例如逛街購物主題有分成六個小問題：找地方、在百貨公司、郵寄、只看不買、講價與付款、退貨。生活主題有十二個主題包括日常招呼、感謝及道歉、肯定與同意、否定與拒絕、詢問、介紹、愛好、網際網路、邀約、拜訪朋友、感情、祝賀。

鄭適意、阮映紅（2005）的「3 分鐘學會道地越南語」包括三十個主題，內容分成四個大主題包括歡樂主題、聊天主題、日常生活主題與速成活用主題。歡樂主題包括一些小主題如打招呼、見面、問句（誰、什麼、在哪裏、嗎）。聊天主題分成幾個小主題如天氣、時間、家庭、愛好、旅遊。日常生活主題有購物、飲食、郵寄、訂房、剪頭髮、生病。速成活用主題有坐公車、借東西、抱歉的話、約會、恭喜等。

鄭適意、黎文（2005）的「高效能越南語教室」有三十主題分成七個大主題包括自我介紹、聊天、實際活動、旅遊、交通、逛街購物、日常生活。自我介紹主題有介紹姓名、年齡、稱呼法。聊天主題有愛好、家庭狀況、住家、生活習慣、工作、學校、天氣。實際應用主題有拜訪、電話、約會、吃飯、娛樂。旅遊主題有觀光、住宿、用餐。交通主題有搭乘工具、坐公車、問路。逛街購物主題有數量、逛百貨公司、去市場、買衣服、買票。日常生活主題有上美容院、郵局、看病、日期、時間。

鄭雯琦（2005）的「快速學會說越南語」58 個主題分成八個大主題包括問候、時間和天氣、觀光娛樂、飲食、溝通和聊天、感情、日常會話與生活情境。每個大主題也分成六到八個小問題。

鄭雯琦(2005)「越南語真簡單」有 38 個主題分成八個大主題包括飲食、購物、觀光、生活、意外、溝通、商務與住宿。每個大主題也分成三到四個小問題。

蔣為文(2006)的「牽手學台語·越南語」包括 28 個小問題有關打招呼、自我介紹、打電話、飲食、問路、坐車、生病、時間、運動等問題。

范水(2008)的「基礎越南語」包括 26 個主題包括最基本的會話背景與日常生活問題如訪問、時間、天氣、旅館、機場、餐廳、交通、約會、購物、娛樂、家庭、銀行、郵局、運動等等。

黃金枝(2008)的「生活越南語: 初級會話」有 33 個主題包括最基本的會話背景與日常生活問題如訪問、時間、天氣、旅館、機場、餐廳、交通、約會、購物、娛樂、家庭、銀行、郵局、看病、租房子等等。

彭世亮(2008)的「快易通越南語」有 24 個主題包括稱謂、介紹、問候、拜訪、形容、表達、交友、生活、交通、旅遊、住宿、地名、數字、單位、餐飲、購物、時間、日期、季節、天氣、金融、貿易、商業、銀行。

楊中志(2009)的「自學越南會話」包括 12 個主題包括見面問候、旅館、餐廳、娛樂、旅遊、卡拉 OK、舞廳、訪友、拜訪客戶、購物、機場、賣房子。

以上 11 套越南語教材表示教材內容主要針對日常生活及對外交際個方面，目的為幫助學習者在短時間內可以學會基礎會話。透過統計、綜合與分析過程，本文發現各教材內經常出現的有以下 20 個主題分成六個大主題：

- | | |
|----------|------------------|
| 1 · 問候 | (1) 打招呼 |
| | (2) 禮貌用語 |
| | (3) 表達問候 |
| | (4) 稱謂用語 |
| | (5) 代名詞 |
| 2 · 自我介紹 | (6) 問姓名、年齡、職業、國籍 |

- | | |
|-----------|---------------|
| | (7) 家庭介紹 |
| | (8) 愛好 |
| 3 · 時間與天氣 | (9) 時間用語 |
| | (10) 日期 |
| | (11) 氣候 |
| 4 · 去旅遊 | (12) 在機場 |
| | (13) 交通、問路 |
| | (14) 在飯店 |
| | (15) 購物 |
| | (16) 在郵局 |
| 5 · 飲食 | (17) 在餐館 |
| | (18) 在菜市場、在超市 |
| 6 · 健康 | (19) 去看醫生 |
| | (20) 運動 |

關於教材的主題安排的程序，可以說大部分教材都以基礎生活問題為教材開始如打招呼、自我介紹、時間、娛樂主題，接下來是安排有關對外交際的主題如有關去旅遊主題、有關飲食主題。這樣的安排是比較適合初學者的學習目的。

總之來說 11 套在台灣編寫與出版的越南語教材已發現與接觸到學習者最需要的主題來展現。這些主題雖然只屬於初級越南語教材程度但是也是給初學者最基礎的開始，不但讓初學者對越南語越有興趣而且還可以幫助他們從基本的知識來繼續深入了解與提高越南語聽說讀寫能力。

3.2. 語法現象

馬克承（2000）的「即時溝通越南語三百句」是唯一有設計語法部分比較完整的教材。這套教材的語法解釋部分總共包括 254 個現象。每一課的課程分配

數量不一樣，最少的是三或四個現象在一課，最多的是十五到二十個現象。語法設計方式主要是用單字解釋方式來展現，先解釋單字的意義與使用方法再來提出例如。語法現象內容可分為三個部分，第一是虛詞解釋，第二是實詞解釋，第三是專用名詞解釋。

例如：

▪ 虛詞解釋

Mà 有兩種用法：

第一 mà 作連詞，其含義比較多，簡單地說，由 mà 連接的兩個部分，或者意思相反或相對，或者含有進一層的意思。

Hàng tốt mà rẻ.

東西好而便宜。

Nó đã dốt mà lại lười.

他又笨又懶（他不但笨而且懶）。

第二 mà 作語氣詞放在句尾，往往表示本應如此，顯然易見，或者表示責備或否定對方意見。

Tôi đã bảo anh mà.

我已經告訴過你的嘛。

Tôi đây mà

是我嘛。

（馬克承 2000: 86-87）

▪ 實詞解釋

Hộ 放在動詞之後，表示代替別人做某事，相當於中文的「幫助」。

Nhờ mua hộ.

請幫忙買一下。

Đề tôi làm hộ cho.

讓我幫你做吧。

(馬克承 2000: 87)

Nay 是現在，如今的意思。它還經常放在一些表示時間的名詞後面，表示多久以來。

ba tháng nay

三個月來

mười năm nay

十年來

(馬克承 2000: 101)

▪ 專有名詞解釋

Tranh Đông Hồ：東湖民間畫是出自東湖村民間藝人的一種古傳的繪畫藝術，是一種主要為祭祀或過年作裝飾用的木版畫。東湖村位於越南的北寧市，北距河內約三十多公里（馬克承 2000: 286）。

Huế：順化，位於越南中部，北距河內約六百公里，順化曾是阮朝（一八〇〇~一九四五）的首都，現仍保持著古都風貌，較完整地保存了古建築群和帝後陵墓以及大量文物，是越南著名的旅遊勝地（馬克承 2000: 164）。

Tết Dương lịch：是指陽曆元旦；tết Nguyên Đán 是指農曆新年。
(馬克承 2000: 333)

語法解釋部分雖然比較簡略但已經綜合所有有關越南語語法現象來展現。程序安排也按照從簡單到複雜之規則來設計與安排。最開始的幾個課文只安排三到五個簡單的語法現象如人稱代詞、打招呼方式、語氣詞，以後越來越增加數量與難度。語法現象與主題內容也有一定的配合。

例如：

問候主題安排四個語法現象包括：

Chào:見面寒暄或道別致意用語，

「ạ」語氣詞，

「còn chi」（你呢）省略句

「đáy」語氣詞

（馬克承 2000: 16-17）

問路主題有：

rẽ phải, rẽ trái（向左轉、向右轉）

đầu phố, cuối phố（街頭、街的末端）

bị lạc（迷路）

rồi：連詞，連接兩個分句，表示然後或接著的意思。

sang（過、轉）

thì：作連詞與做副詞，表示因果、連接、讓步。

kia kia 用來指示遠處的東西

（馬克承 2000: 121-122）

馬克承（2000）的「即時溝通越南語三百句」是一套有設計語法系統比較完整的教材，選擇展現之語法內容有基本性與代表性，解釋方式與舉例方式比較簡單符合初學者的程度。馬克承（2000）的教材目前在台灣是一本值得參考的教材。

3.3. 小結

以上在台灣所編寫與出版的越南語教材有一些方面還要更努力完整。教材結構編寫與設計還太簡單沒有創造性，主要提供常用例句與單詞而沒有解釋基本的語法現象。學習者只能在一定的交際背景使用固有的句子來溝通，如果遇到不同的交際背景卻不能自己運用語料來表達。教材課文結構也沒有注意到訓練學生語言能力透過設計作業練習。雖然沒一套教材都有附上光碟幫助學生訓練聽力能力但光碟內容只是重復念課文的例句與單字卻沒有發展學生的主動性與創造

性。總之來說目前在台灣所編寫與出版的越南語教材適合於短期學習越南語的對象或當做參考教材。在台越南語教學單位應該要設計更基礎更完整的一套教材包括不同程度的教材如基礎教材、中級教材、高級教材爲了滿足目前台灣學習者的需求。

對於課文內容設計方式的方面，台灣所編寫與出版的越南語教材主要針對初學者對象來編寫，因此內容都是屬於初級越南語教材程度。書名都以鼓勵學習者學習越南語動力為取名方式如：快速學會說越南語（鄭雯琦 2005）、牽手學台語・越南語（蔣為文 2006）、即時溝通越南語三百句（馬克承）、生活越南語：初級會話（黃金枝 2008）等等。

關於主題系統設計方面，台灣編寫與出版的越南語教材只有基礎程度，主題系統偏向越南人日常生活問題以及台灣人在越南旅遊、留學、工作過程所遇到的問題。這個主題系統適合於越南語初學者，特別是台灣初學者的需要。台灣所編寫與出版的教材所選擇與設計的主題系統是比較合理，只是還缺少高級與專業越南語教材部分。

關於語法解釋部分，大部分在台灣所編寫與出版的教材沒有注意到設計語法解釋部分，因此課文內容都以主題為出發點來選擇常用例句與日常用語部分。只有馬克承（2000）的「即時溝通越南語三百句」是唯一有設計語法部分比較完整的教材。語法設計方式主要是用單字解釋方式來展現，先解釋單字的意義與使用方法再來提出例如。

關於作業練習設計方面，大部分在台灣所編寫與出版的教材沒有注重設計者個部分而只要求學生自己練習聽力與說話能力透過課文所提供的常用例句及光碟。

總之來說在台灣所出版與使用之越南語教材在內容設計以及結構設計都比較簡單，目的為幫助初學者對越南語更有興趣並能夠從這些基礎的問題真正深入了解與提高越南語聽說讀寫能力。這些教材目前只適合當作參考教材或用給短

期越南語學習的初學者。台灣學習者還需要一套更基礎更完整的教材才能夠滿足語言學習的需求。在越南的越南語教材編寫過程是最好的經驗讓在台編寫者可以做參考。

4. 結論

可以說在台灣所編寫與出版的越南語教材之優點就是已選擇與設計比較合理的主題系統，有助於初學者的需要，特別是還沒有來過越南的對象。這些主題提供給學習者最基本的會話背景、常用的表達方式以及日常用語使學習者透過學習過程當中也可以了解越南人的生活與思考方式。從此可以幫助初學者對越南語更有興趣而且也可以從這些基礎的問題真正深入了解與提高越南語聽說讀寫能力。但是這些教材還沒有注重到語法解釋與作業練習者兩個部分。因此這些教材除了注重選擇常用例句與新詞來展現之外應該要補充語法解釋與作業練習這兩個部分才更完整。透過深入了解與分析在台灣所編寫與出版的越南語教材之現況，本研究將學生與研究生為學習對象、將越南語為學校的必修課或選修課，對於編寫與設計一套台灣人學越南語教材問題提出以下建議。

有關課文結構可以分成 4 個部分包括：

- (1) 會話 (dialogue)
- (1) 新詞 (new words)
- (2) 語法解釋 (grammar notes)
- (3) 作業練習 (drill 或 exercises)

課文展現方式可以按照以上傳統的循序來展現，或把會話、新詞、語法解釋結合在作業練習的形式之教材編寫方式來展現，或可以創造新設計方式來展現以上四個部分為了使教材更有吸引力。

教材課文數量可以將學生學習時間為限制，包括十六到十八禮拜一個學期包含兩個禮拜期中與期末考試。這樣一套初級越南語教材可以分成兩冊，每一冊包括 15 課，每一課可以展現一個具體的主題，每四課有一課綜合復習。

有關主題系統設計問題，語言教材編寫最重要的問題是主題系統設計因為主題系統支配課本的內容以及連接課文的成分。主題系統決定課本是否符合學生的學習目的與程度。編寫教材要根據學習對象與學習目的來選擇適合的主題來展現。選擇主題系統給一套台灣人學越南語初級教材要偏向交際目的，提供給學習者越南人日常生活中最代表之問題、台灣人在越南常遇到的會話背景與表達方式。可以把主題系統分成兩個大主題，第一個是日常生活會話主題包括一些最基本的交際問題如打招呼、自我介紹、家庭、時間、約會、飲食等，第二是旅遊會話主題包括一些外國人在越南常遇到的交際背景如在機場、在飯店、在餐廳、在郵局、逛街購物、問路、在旅遊地等等。除了初級越南語越南語教材設計之外，中級、高級以及專業越南語教材也要注重為了提高學習者的語言能力以及提供給學習者所需要的知識如旅遊專業、外貿專業、文化專業等等。

有關語法解釋設計問題，可以說在語言教學當中語法現象是非常重要的問題。語法現象提供給學習者最基本知識讓學生能夠了解那個語言的特點與性質並練習聽說讀寫能力。語法解釋在編寫設計教材是不可缺少的部分，但是要選擇哪些語法現象來設計以及如何設計就是屬於教材程度、學生對象與編寫者的目的。一般初級越南語設計要以基本越南語語法系統為基礎而選擇適合的現象來展現。例如：

課文主題	語法現象
打招呼：你好	1. 人稱代詞 2. 打招呼方式 3. 禮貌用語
問候：你好嗎？	1. 人稱代詞 2. 問句:có...không? (有...嗎?)

	3· 問候方式
自我介紹（名字、國籍）	1· 係詞：是 2· 問名字與回答方式 3· 問國籍與回答方式
自我介紹（職業、年齡）	1· 數詞 2· 問職業與回答方式 3· 問年齡與回答方式 4· 問句：phải không?（是不是）

初級教材語法編寫要以學習者交際能力為重要目標。設計方式要簡單，主要提供給學習者具體交際背景的表達方式及日常用詞。高級教材語法編寫要以學習者寫作能力為重要目標，主要提供給學習者最基本最正式的語法結構與詞彙讓學生提高閱讀與寫作能力。

有關作業練習設計問題，作業練習在語言教材編寫結構也是一個不可缺少的部分。作業練習設計與編寫如果適合學生的程度與學習目的將要提高學生的語言能力並能夠評價教材內容的效果。作業練習與課文的會話主題、語法解釋部分有密切的關係。作業練習類型與內容要符合教材的程度，幫助學習者形成使用語言的習慣而隨時都能夠運用在具體的交際背景。作業練習要同時幫助學生發展聽說讀寫能力。教材程度越高作業類型越要豐富，不只設計一些重複練習固有句型或結構的作業類型，而還要創造一些鼓勵學生主動使用語料來參加實際會話或寫短文。可以以聽力練習、說話練習、閱讀練習、寫作練習四個方面來設計教材作業練習類型。

總之，在目前在台灣越南語教學發展現況，編寫一套正統越南語教材給一般台灣學習者是一個非常重要的問題，特別是對於有需要研究越南的學習者。本文希望以上對編寫設計一套台灣人學越南語的建議能夠提供給各位編寫者珍貴的資料，使一套基礎越南語教材可以儘快完成滿足台灣教學者與學習者的願望。

參考文獻

1. 越南語課本

- 伍錦雄 2003 《21世紀初學者越南語會話速成》。臺北縣五股[鄉]:萬人。
- 范水 2008 《基礎越南語》。臺北縣 :統一語言中心出版。
- 馬克承 1995 《越南語口語教程》。臺北市：淑馨。
- 馬克承 2000 《即時溝通越南語三百句》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。
- 蔣為文 2006 《牽手學台語·越南語》。臺南:國立成功大學。
- 彭世亮 2008 《快易通越南語》。臺北市：師大書苑公司出版。
- 黃金枝 2008 《生活越南語: 初級會話》。臺北市：敦煌。
- 黃金枝 1997 《生活越南語初級會話》。臺北市:冠唐國際圖書。
- 楊中志 1994 《越南話速成》。臺北縣五股鄉。
- 楊中志 2006 《自學越南語會話》。臺北縣五股鄉。
- 鄭如玲 2000 《家有越備立可說》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。
- 鄭如玲 2000 《越備生活指南》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。
- 鄭如玲、阮映紅 2007 《速記越南語單字》。臺北縣: 三思堂文化事業有限公司。
- 鄭雯琦 2005 《越南語真簡單》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。
- 鄭雯琦 2006 《旅行達人的越南話》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。
- 鄭雯琦 2005 《快速學會說越南語—單字篇》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。
- 鄭雯琦 2005 《快速學會說越南語—會話篇》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。
- 鄭雯琦 2007 《越南語一學就會》。臺北縣新店市:三思堂文化事業有限公司。
- 鄭適意 2004 《自遊自在越南語》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。
- 鄭適意、阮映紅 2005 《越南語會話通》。臺北縣: 三思堂文化事業有限公司。

鄭適意、阮映紅 2005《3 分鐘學會道地越南語》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。

鄭適意、黎文 2004《高效能越南語教室》。臺北縣：三思堂文化事業有限公司。

鄭適意 2005《越南語單字速成：中、越、英三效合一= Vietnam》。臺北縣新店市：三思堂出版。

魏俊雄主編 1995《越南話速成》。臺北縣五股鄉：萬人。

Đoàn, Thiện Thuật (chủ biên). 2001a. *Thực Hành Tiếng Việt B (Sách dùng cho người nước ngoài)*. Hà Nội: NXB Thế giới.

Đoàn, Thiện Thuật (chủ biên). 2001b. *Thực Hành Tiếng Việt C (Sách dùng cho người nước ngoài)*. Hà Nội: NXB Thế giới.

Đoàn, Thiện Thuật (chủ biên). 2004a. *Tiếng Việt Trình Độ A (tập 1)*. Hà Nội: NXB Thế giới.

Đoàn, Thiện Thuật (chủ biên). 2004b. *Tiếng Việt Trình Độ A (tập 2)*. Hà Nội: NXB Thế giới.

Đoàn, Thiện Thuật (Editor-in-chief). 2009. *A Concise Vietnamese Grammar*. Hanoi: Thegioi Publishers.

Hwang, Gwi Yeon & Trịnh, Cẩm Lan & Nguyễn, Khánh Hà. 2006. *Bài Đọc Tiếng Việt Nâng Cao*. Hà Nội: NXB Đại học Quốc Gia.

Lê, Huy Khoa. 2007. *Tiếng Việt Thực Dụng Dành Cho Người Hàn Quốc*. Sài Gòn: NXB Văn Hóa.

Nguyễn, Anh Quế & Hà, Thị Quế Hương. 2000. *Tiếng Việt Trong Giao Dịch Thương Mại – Vietnamese in Commercial Transaction*. Hà Nội: NXB Văn hóa thông tin.

Nguyễn, Anh Quế. 2000. *Tiếng Việt Cho Người Nước Ngoài – Vietnamese for Foreigners*. Hà Nội: NXB Văn hóa Thông tin.

- Nguyễn, Văn Phúc(chủ biên). 2004. *Tiếng Việt Cho Người Nước Ngoài – Vietnamese for Foreigners (Elementary Level)* . Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia.
- Nguyễn, Việt Hương. 2004. *Thực Hành Tiếng Việt(Dành Cho Người Nước Ngoài) – Practice Vietnamese Use for Foreigners*. Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia.
- Phan, Văn Giưỡng. 2009a. *Tiếng Việt – Vietnamese for Beginners 1*. Hồ Chí Minh. NXB Văn hóa Sài Gòn.
- Phan, Văn Giưỡng. 2009b. *Tiếng Việt – Vietnamese for Beginners 2* . Hồ Chí Minh. NXB Trẻ.
- Phan, Văn Giưỡng. 2009c. *Tiếng Việt – Vietnamese Intermediate 3*. Hồ Chí Minh. NXB Trẻ.
- Phan, Văn Giưỡng. 2009d. *Tiếng Việt – Vietnamese Intermediate 4*. Hồ Chí Minh. NXB Trẻ.
- Tô, Cẩm Duy. 2006. *Tiếng Việt Cho Người Trung Quốc (Nâng Cao)* . Hà Nội : NXB Trẻ.
- Tô, Cẩm Duy. 2006a. *Tiếng Việt Cho Người Trung Quốc (Tập 1)* . Hà Nội : NXB Trẻ.
- Tô, Cẩm Duy. 2006b. *Tiếng Việt Cho Người Trung Quốc (Tập 2)* . Hà Nội : NXB Trẻ.
- Trần, Việt Thanh. 2006a. *Tiếng Việt Dành Cho Người Nhật (tập 1)* . Hà Nội: NXB Trẻ.
- Trần, Việt Thanh. 2006b. *Tiếng Việt Dành Cho Người Nhật (tập 2)* . Hà Nội: NXB Trẻ.
- Trịnh, Đức Hiền (chủ biên) . 2005. *Tiếng Việt Cho Người Nước Ngoài (Trình Độ Nâng Cao) – Vietnamese for Foreigners (Intermediate Level)* . Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia.
- Vũ, Văn Thi. 1996. *Tiếng Việt Cơ Sở*. Hà Nội: NXB Khoa Học Xã Hội.

Vương, Thị Hoa Hồng. 2007a. *Tiếng Việt Dành Cho Người Hàn Quốc (tập 1)*. Hà Nội: NXB Trẻ.

Vương, Thị Hoa Hồng. 2007b. *Tiếng Việt Dành Cho Người Hàn Quốc (tập 2)*. Hà Nội: NXB Trẻ.

2. 專書

Graves, Kathleen. 2000. *Designing Language Courses: A Guide for Teachers*. Boston : Heinle & Heinle Publishers.

Lê, A & Nguyễn, Quang Ninh & Bùi, Minh Toán. 1997. *Phương Pháp Dạy Học Tiếng Việt*. Hà Nội: NXB Giáo Dục.

Penny, Ur. 1996. *A Course in Language Teaching: Practice and Theory*. New York: Cambridge University Press.

Viện Ngôn ngữ học. 1997. *Tiếng Việt và Việc Dạy Tiếng Việt Cho Người Nước Ngoài*. Hà Nội: NXB Đại học Quốc Gia.

Woodward, Tessa. 2001. *Planning Lessons and Courses: Designing Sequences of Work for Language Classroom*. New York: Cambridge University Press.

Yalden, Janice. 1987. *Principles of Course Design for Language Teaching*. New York: Cambridge University Press.

3. 論文

Thích, Giải Hiền. 2008. *Dạy Và Học Tiếng Việt Tại Đài Loan – Hiện Trạng Và Tương Lai*. Bài tham luận hội thảo “Giảng dạy tiếng Việt như một ngoại ngữ- Những vấn đề lý luận và thực tiễn”. Nantou: Đại học Quốc lập Chinan.

阮明進 2010〈編寫當為選修課（以越南文一為例）的外國人學習越南文教材的構思〉，第一屆國際暨第四屆古典與現代學術研討會「語文教材編寫與教法研究」，文藻外語學院。



LANGUAGE ABILITY AND SOCIO-CULTURAL ADJUSTMENT OF VIETNAMESE STUDENT IN TAIWAN

Tran Thi Thu Huyen

Abstract

It has been widely argued that host language ability might relate greatly to socio-cultural adjustment of people who are working or studying in that host country. Even though the English proficiency of Taiwanese speakers is rising in Taiwan, communicating with Taiwanese host people in English is still difficult. Therefore, proficiency in Chinese may improve the socio-cultural adjustment of Vietnamese students in Taiwan. The study aims to test this proposition by surveying Vietnamese students who have been studying in Taiwan for at least one year. Not surprisingly, the results showed that their language ability had a positive association with their socio-cultural adjustment. The effects and implications of these findings are discussed in detail.

Vietnamese students, due to their special characteristics of typical Eastern cultural and communist ideology, face significant challenges of studying and living in Taiwan. It is not out of the proposal that international students frequently encounter problem in adjusting to their new social environment (Al-Sharideh & Goe, 1998). These problems can form formidable barriers to their success in academic performance and socio-cultural adaption. Among number of reasons cause these problems, language ability should be concerned as the key issue.

With almost nearly 4000 Vietnamese students in Taiwan recently, it is quite big number compare with amount of students abroad. As time goes by, this amount is surely

rising rapidly according to the open policy of Taiwanese government as well as the admission regulations of schools in Taiwan. However, it's more likely a big gap do exist in Taiwanese-Vietnamese studies that no one has tended to study about Vietnamese students' socio-cultural adjustment in Taiwan which seems strongly effect to their academic performance.

Communication is crucial to socio-cultural adjustment. But communication depends on a common language, a condition not popular existing in studying environment settings of Vietnamese students in Taiwan. Although the standard of English is rising in Taiwan, using English in conversation with Chinese host national may be very difficult due to a lack of much common vocabularies. For the students who study by Chinese, it's still the issue but not as serious as the one who study in a third language (English). Even though in Vietnam foreign language emphasizes reading and writing rather than listening and speaking, but with the advantages of the similarities in phonetics of Chinese and Vietnamese, students who have studied well Chinese before coming to Taiwan seem don't have much issues dealing with adjusting in the new environment. Problem is just happened to the one who think it's not needed to know Chinese to stay in Taiwan since they are in an English program and, English is more than enough to survive here because Taiwanese people's English ability is quite good. It's not true indeed.

To meet the research demands and, with a hope to contribute to the literature theories as well as in practical by given knowledge to Vietnamese students to better adjust in the new environment, this study aims to examine how the language ability effect on the socio-cultural adjustment of Vietnamese students in Taiwan where the culturally and socially very different location than their origin.

Vietnamese students' difficulties in Taiwan and the role of language abilities

Hodge (2000) argued that culture to humans is like water to fish. Living at home, we never think about culture. But if you take the fish and throw it on a patch of sand, water takes on a whole new meaning. Culture shock, cultural differences and communication could all shed lights on the causes for difficulties for Vietnamese students studying here.

Take myself as a typical example. When I came to Taiwan, I felt totally lost, incompetent, and dysfunctional lost my voice (because I could not speak Chinese), my ideas, and even my thinking skills. I could not communicate with people, and I could not even order my food at Mc Donald's or at tea shops. People saw me as different, somebody unable to do anything. I was depressed and isolated myself from the outside world. I was lazy to go out and meet local people. I progressively understand language ability plays a vital role in the process of transformation and language inefficiency could trigger a series of inconvenience. Interactions with government agencies maybe be another area much effected by the language barrier. Since the official language of Taiwan is Chinese, all official government communication is in that language. Even though in some places there might be some officers could speak some English and the written documents can be translated, but still do exist a barrier because the officers my feel obliged to accept English as the medium of communication with a foreign comer.

Besides the external problems above, campus life for us is sometime not as easy as for whom who can communicate well in Chinese. The internal problems first should be mentioned whenever we have to do any administrative procedures. Almost all people working at administrative departments in school speak only Chinese. Specially many of

the announcements from housing service division, from library or other administrative units are only in Chinese. When we are not able to understand it, sometime it just being ignored. And, it caused many consequences such as over deadline for accommodation registration or to active dorm net then we were asked to move out of dorm, paying the punishment, etc.

In class, even the courses have been taught in English but it will be a lot of difficulties if you can't communicate any thing with local students such as group meeting or outdoor activities, without Chinese, Vietnamese students will be limited in interacting with local friends as well as participating in the activities that provided by school. Obviously, there is a need for foreign students to be able to interact effectively with local people, serving as links of communication. The language ability would be essential.

Socio-cultural Adjustment

The concept of socio-cultural adjustment has been proposed and defined in the literature on international adjustment (W Searle, 1990). Socio-cultural adjustment relates to the ability to “fit in” or effectively interact with members of the host culture (C Ward, 1992) Socio-cultural adjustment has been associated with variables that promote and facilitate culture learning and acquisition of social skills in the host culture (Galchenko & van de Vijver, 2007). The socio-cultural notion of adjustment is based on cultural learning theory and highlights social behavior and practical social skills underlying attitudinal factors (Black & Mendenhall, 1990).

JS. Black (1991) argued that the degree of cross-cultural adjustment should be treated as a multidimensional concept, rather than a unitary phenomenon, as was the previous dominating view (Naumann, 1993). In their proposed model for international

adjustment, Black et al. (1991) made a distinction between three dimensions of in-country adjustment: (1) adjustment to work; (2) adjustment to interacting with host nationals; and (3) adjustment to the general non-work environment. In this study we concern “work” is basically school work.

While the current study make use of the concept of socio-cultural adjustment, it does not purport to either further refine or test the conceptual coherence of this notion. Instead, the stated intention is to examine the relationship between this concept of international adjustment and language ability.

Language and culture

Language both reflects and affects one’s view of the world, since language and culture are dimensions of each other, interrelated and inseparable. Paraphrasing the classical claim by Edward Hall that “culture is communication” (WG Lutte, 1973), the reverse is also true: “communication is culture.” Communicative ability permits cultural development through interaction with other individuals. Language becomes the means that promotes the development of culture. Language affects and reflects culture just as culture affects and reflects what is encoded in language. Furthermore, although signals of speech are often part of communicative ability, they are only a sub-set of several interrelated systems of communication. There is a linguistic component (sounds, signs, and grammar), a paralinguistic component (tone, pitch, volume, speed, and affective aspects), an extra-linguistic component (nonverbal aspects such as gestures, movements, grimaces, etc.), and a sociolinguistic dimension (a repertoire of styles appropriate for different circumstances). All these are mastered as part of one’s native, cultural competence. Coming to an understanding of these dimensions and how they are

interrelated explains what is involved in developing competence in a second or third cultural/language context (Hannigan, 1990) .Therefore, the more we improved language ability, the more students are familiar with host culture, with the school context and so that the more we will enjoy our classes in an open and interactive way.

Hypotheses

According to the literature review, (Feely & Harzing, 2003)proposed the language barrier increased people's feelings of being outsiders. Similar findings that language problems can contribute to problems of interpersonal relations have been reported by others with regard to cultural encounters. Many problems can't be resolved because of the poor communication capability. Instead, uncertainty within the relationship will be increased, manifesting itself in suspicion, caution, and mistrust. To the one who can communicate well with host people may be able to reach a higher degree of interaction adjustment than those lacking in Chinese linguistic skills. This presumption is explored in the first hypothesis:

Hypothesis 1: Students have higher language ability will have better interaction adjustment than the one who have not.

Interaction adjustment may be the most fundamental of the three dimensions of socio-cultural adjustment since both general adjustment and work adjustment are based on interpersonal interactions (Inman, 1985). Generally, interactions with host country nationals (HCNs) in social settings are one way for expatriate new comers to become aware of appropriate behaviors in the host country since HCNs may act as sources of information and help in understanding. Foreign students with frequent such interactions

tend to exhibit more appropriate behaviors than others. Interacting with HCNs can enhance a better understanding of the host country culture (Selmer, 2005). As Selmer (2005) pointed out, deeper relationships with HCNs help bridge the gap between the two cultures. They facilitate an appreciation of and sensitivity of cultural differences, and foster adjustment (MA Shaffer, 2001). Furthermore, spillover theory suggests that experiences will be positively correlated (Bhagat, 1983; Kohn & Slomoczynski, 1990; Staines, 1980). Consequently, students' successful interactions with HCNs in Chinese are also likely to have a positive effect on both their general adjustment and school work adjustment. According to this I thus provide hypothesis 2 and 3 that:

Hypothesis 2: Students have higher language ability will have better general adjustment than the one who have not.

Hypothesis 3: Students have higher language ability will have better school work adjustment than people who have not.

Methodology

A mail survey targeted at Vietnamese students in Taiwan was used as the source to extract data for this study. The number of returned questionnaires was 122, representing a response rate of a quite high rate, about 75%. The background of the Sample is described in detail in the table below. Most of the respondents are at the age of 26 – 30 (52.46%) and in master program (70.49) which teaching in English (73.77%). Those normally have the tenure of living in Taiwan within two years or from 2-4 years and almost all living abroad for the first time (75.41%).

Table 1: BACKGROUND OF THE SAMPLE (N=122)

Background variables	Frequency	Percent	Background variables	Frequency	Percent
<i>(1) Gender</i>			<i>(4) Time living in Taiwan</i>		
Male	54	44.26	Less than 2 years	54	44.26
Female	68	55.74	2-4 years	36	29.51
			4-6 years	28	22.95
			More than 6 years	4	3.28
<i>(2) Age</i>			<i>(5) Studied program's Language</i>		
Less than 25	30	24.59	Chinese	32	26.23
26-30	64	52.46	English	90	73.77
31-35	22	18.03			
36-40	6	4.92			
<i>(3) Education</i>			<i>(6) Times living abroad</i>		
Bachelor	2	1.64	First time	92	75.41
Master	86	70.49	Second time	16	13.11
Doctorate	34	27.87	Third time or more	14	11.48

Instrument

Questionnaires were translated into Vietnamese. The self- developed scale measuring language ability used a six-item scaled with $\alpha = .87$. The scale ranged from 1=strongly disagree to 5 = strongly agree. Principal component factor analysis loaded all items on the same factor, suggesting that the scale was unique.

To measure social-cultural adjustment, the measurement of Black and Gregersen (1991) with 14 items was adopted. This scale is designed to measure three dimensions: General adjustment, interaction adjustment and work adjustment. The respondents were asked to complete how well adjusted they were to Taiwan on scale ranging from 1= very unadjusted to 5 = Very adjusted. Principal component factor analysis with varimax rotation produced the three previously identified dimensions of students' adjustment. Seven items on "general adjustment" (Alpha = .81) and four items on interaction adjustment (alpha =.83) were identified. However, one item on "work adjustment" was deleted due to low reliability of alpha= .69. Resulting in a reliability of alpha = .71 for this two item factor.

Time in Taiwan was used as a main control variable. It is very important to control for the time students have spent in Taiwan since their adjustment is a process over time (Black & Gregersen, 1991). Also, students' language ability may also increase over time. This variable was measured by asking respondents how long they have been living in Taiwan.

SPSS 16 was used with multiple regression method. The aim is to test the relationship of the two constructs to figure out the hypotheses' relation and to examine the effect of the control variable as well.

Analysis Results

Table 2 displayed the sample means, standard deviations, and the correlations are. The mean score for the language ability variable is not significantly different than the neutral midpoint (3.00) of the scale. It suggested that the proficiency in Chinese among the sampled respondents is not very high. Besides, all three adjustment variables have significant higher mean scores than the midpoint of the scale, general adjustment ($t = 22.35$; $P < .001$),

interaction adjustment ($t= 17.68$; $P<.001$) and work adjustment ($t=43.93$; $P<.001$). This meant the students adjusted quite well to the socio-cultural context in Taiwan. Not surprisingly for the assumption above, there is a positive significant correlation between time in Taiwan and language ability ($r=.20$; $P<.05$). It showed that it's needed to take time in Taiwan as a control variable. More ever, according to the positive significant associations between all socio-cultural variables, there hypotheses are all supported.

Table 2. Means, Standard Deviation and Correlations among the variables

Variables	Mean	SD	1	2	3	4	5
1. Language ability	2.84	1.17	1.00				
<i>Social-cultural Adjustment</i>							
2. General adjustment	5.41	.85	.27***	1.00			
3. Interactional Adjustment	5.37	1.00	.45***	.45***	1.00		
4. Work Adjustment	5.58	.72	.21	.46***	.59***	1.00	
<i>Control</i>							
5. Time in Taiwan	5.98	7.45	.30***	.11	.21*	.07	1.00

160 < N < 162

* $p < .05$; *** $p < .001$

Table 3 showed that the control variable is only significant for interaction adjustment ($\beta = .21$; $P=.05$). The language ability variable produced a significant positive effect on all of the socio-cultural adjustment variables. All F values for the adjustment variables were statistically significant, indicating a proper fit between the regression model and the data.

Table 3. Results of Regression for effects of language ability on Adjustment of Vietnamese students in Taiwan

	General Adjustment β	Interaction Adjustment β	Work Adjustment β
Step 1			
Time in Taiwan (Control)	.11	.20*	.07
<i>R</i>	.11	.20	.07
<i>R</i>² (Adjusted)	.01	.04	-.00
<i>F</i>	1.82	6.69*	.82
Step 2			
Language Ability	.26**	.42***	.19*
<i>R</i>	.27	.45	.20
Change in <i>R</i>²	.07	.20	.04
<i>R</i>² (Adjusted)	.06	.19	.03
<i>F</i>	6.03*	19.46**	3.09*

* $P < .05$; ** $P < .001$.

Conclusion

The main finding in this research is that the language ability of Vietnamese students had a positive association with all the adjustment variables, take time in Taiwan of students as the control variables. It's consistent with the assumption that, the strongest positive relationship for interaction adjustment and weakest for work/study adjustment. It is not surprisingly at all, since the English proficiency is increasing in China, especially among students in campus. However, Vietnamese students may have more chance to speak English at school than in

non-work situations. This may lead to an implementation that interaction adjustment may be positively effect on academic performance (study results) since previous study did argued that adjustment to interacting with host country nationals generally is the most difficult to achieve of the three socio-cultural adjustment dimensions. Furthermore, the finding of this research suggested for a further research of the association between language ability and academic performance.

Even though there are some limitations such as bias issue since the data were collected as self report questionnaire (such as self evaluate language ability, etc) and base on the time limited, the data has not been really rich. However, a clear evidence was proved in this study of the benefits of Vietnamese students' language ability in Taiwan. This makes a new contribution to the literature since the evidence has not been provided before. Controlling the time they spend in Taiwan, Vietnamese students' proficiency in Chinese was shown to have a positive association with interaction adjustment and with both general and work adjustment as well. This is implied that, even though students are good in the language they are studying in like English, the fact is lack of host country's language is still influence to the adjustment greatly and may effect to the academic performance too.

REFERENCE

- Al-Sharideh, K., & Goe, W. (1998). Ethnic communities within the university: An examination of factors influencing the personal adjustment of international students. *Research in Higher Education*, 39(6), 699-725.
- Black, J., & Gregersen, H. (1991). Antecedents to cross-cultural adjustment for expatriates in Pacific Rim assignments. *Human Relations*, 44(5), 497.
- Black, J., & Mendenhall, M. (1990). Cross-cultural training effectiveness: A review and a theoretical framework for future research. *Academy of Management Review*, 113-136.
- C Ward, A. K. (1992). Locus of control, mood disturbance, and social difficulty during cross-cultural transitions. *International Journal of Intercultural Relations*.
- Feely, A., & Harzing, A. (2003). Language management in multinational companies. *Cross Cultural Management: An International Journal*, 10(2), 37-52.
- Galchenko, I., & van de Vijver, F. (2007). The role of perceived cultural distance in the acculturation of exchange students in Russia. *International Journal of Intercultural Relations*, 31(2), 181-197.
- Hannigan, T. (1990). Traits, attitudes, and skills that are related to intercultural effectiveness and their implications for cross-cultural training: A review of the literature. *International Journal of Intercultural Relations*, 14(1), 89-111.
- Inman, M. (1985). Language and cross-cultural training in American multinational corporations. *Modern Language Journal*, 69(3), 247-255.
- JS Black, M. M., G Oddou. (1991). Toward a comprehensive model of international adjustment: An integration of multiple theoretical perspectives. *Academy of Management Review*.
- MA Shaffer, D. H., KM Gilley. (2001). Struggling for balance amid turbulence on international assignments: Work-family conflict, support and commitment. *Journal of Management*.
- Naumann, E. (1993). Antecedents and consequences of satisfaction and commitment among expatriate managers. *Group & Organization Management*, 18(2), 153.
- Samuel-Hodge, C., Headen, S., Skelly, A., Ingram, A., Keyserling, T., Jackson, E., et al. (2000). Influences on day-to-day self-management of type 2 diabetes among African-American women: spirituality, the multi-caregiver role, and other social context factors. *Diabetes Care*, 23(7), 928.
- Selmer, J. (2005). Is it bigger better? Size of the location and expatriate adjustment in China. *International Journal of Human Resource Management*.
- W Searle, C. W. (1990). The prediction of psychological and sociocultural adjustment during cross-cultural transitions. *International Journal of Intercultural Relations*.
- WG Luttge, N. H. (1973). Differential effectiveness of testosterone and its metabolites in the induction of male sexual behavior in two strains of albino mice. *Hormones and Behavior*.



HỘI THẢO QUỐC TẾ ĐÀI VIỆT NĂM 2010

Việt Nam học và Đài Loan học: Những lĩnh vực nghiên cứu mới nổi.

Trường Đại học Thành Công, Đài Nam, Đài Loan; ngày 16-17 tháng 10 năm 2010.

a. *Đề tài:* **VẤN ĐỀ GIÁO DỤC TIẾNG MẸ ĐỂ CÁC DÂN TỘC THIỂU SỐ Ở VIỆT NAM: NHỮNG THUẬN LỢI VÀ KHÓ KHĂN**

b. *Họ tên tác giả:* Trần Trí Dồi, Giáo sư - Tiến sỹ.

c. *Cơ quan:* Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn (Đại học Quốc gia Hà Nội).

d. *Chức vụ:* Giám đốc Trung tâm “Nghiên cứu phát triển Dân tộc thiểu số và Miền núi”; Chủ nhiệm Bộ môn “Ngôn ngữ và Văn hoá các dân tộc thiểu số Việt Nam” (Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn).

e. *Địa chỉ liên lạc:* Cơ quan: Phòng 408 nhà A, số 336, đường Nguyễn Trãi, Quận Thanh Xuân, Hà Nội - Việt Nam; Nhà riêng: số 89, phố Nguyễn Quý Đức, Quận Thanh Xuân, Hà Nội - Việt Nam.

f. *Điện thoại liên lạc:* Cơ quan: 00.84.4.35576847; Di động: 00.84.913588364; Nhà riêng : 00.84.4.38542668.

g. Email: doihanh@yahoo.com; doihanh@hotmail.com.

h. *Hình thức trình bày:* Thuyết trình.

i. *Ngôn ngữ sử dụng:* Tiếng Việt.

VẤN ĐỀ GIÁO DỤC TIẾNG MẸ ĐỂ CÁC DÂN TỘC THIỂU SỐ Ở VIỆT NAM: *NHỮNG THUẬN LỢI VÀ KHÓ KHĂN*

(Nội dung tóm tắt)

Việt Nam là một quốc gia đa dân tộc, đa văn hoá. Cùng với dân tộc Kinh (Việt) đa số, cả nước còn có 53 dân tộc thiểu số khác nhau. Từ khi thành lập (1945) đến nay, Việt Nam luôn coi vấn đề *giáo dục tiếng mẹ đẻ* cho các dân tộc có vai trò đặc biệt quan trọng trong phát triển bền vững vùng dân tộc thiểu số nói riêng và phát triển bền vững quốc gia đa dân tộc nói chung. Chính vì thế, hoạt động giáo dục này luôn được duy trì, cho dù có những thời kỳ, ở từng địa bàn cụ thể, nó cũng đã có những thất bại nhất định.

Theo những kết quả nghiên cứu của chúng tôi và đồng nghiệp trong hơn hai mươi năm qua ở vùng dân tộc thiểu số, việc giáo dục tiếng mẹ đẻ cho các dân tộc thiểu số Việt Nam có *những thuận lợi* và *khó khăn* nhất định. Những thuận lợi và khó khăn ấy chính là nguyên nhân của những thành công và một số thất bại đã có. Vì thế, trong một mức độ nào đó, chúng có thể là những kinh nghiệm hữu ích để những quốc gia đa dân tộc khác tham khảo khi họ tổ chức giáo dục tiếng mẹ đẻ cho các dân tộc thiểu số ở quốc gia mình.

Thuận lợi cơ bản của Việt Nam khi thực hiện giáo dục *tiếng mẹ đẻ* cho người dân tộc là: Nhà nước có chính sách đúng và luôn luôn chủ trương kiên trì thực hiện chính sách của mình; đa số người dân tộc thiểu số thực sự có nhu cầu được thụ hưởng giáo dục tiếng mẹ đẻ của họ; và một vài dân tộc như Chăm, Khmer, Thái có chữ viết truyền thống rất lâu đời. Nhờ đó, việc tổ chức giáo dục tiếng mẹ đẻ cho một số dân tộc đã thu được những kết quả tốt, giúp cho họ lưu giữ và phát huy tốt bản sắc văn hoá của dân tộc mình.

Tuy nhiên, việc giáo dục *tiếng mẹ đẻ* cho người dân tộc ở Việt Nam cũng có những khó khăn thực sự. Trước hết, đó là tình trạng tuy có chính sách đúng, nhưng nhà nước lại thiếu đi một kế hoạch triển khai bài bản, khả thi trong dài hạn. Thứ đến là, có một bộ phận chính người dân tộc thiểu số do lợi ích kinh tế - xã hội trước mắt không hào hứng học tiếng mẹ đẻ kéo theo một bộ phận người dân tộc không dành đủ thời gian cho việc tiếp nhận giáo dục tiếng mẹ đẻ. Cuối cùng là trong xu thế đang đòi hỏi trước hết phải phát triển kinh tế - xã hội vùng dân tộc thiểu số, cả người có trách nhiệm trong ngành giáo dục lẫn người dân tộc chưa thực sự kiên trì thực hiện một nhiệm vụ rất khó khăn nhưng không mang lại lợi ích kinh tế trước mắt. Đó chính là nguyên nhân cơ bản của những thất bại trong việc giáo dục *tiếng mẹ đẻ* cho người dân tộc thiểu số ở Việt Nam.

VẤN ĐỀ GIÁO DỤC TIẾNG MẸ ĐỂ CÁC DÂN TỘC THIỂU SỐ Ở VIỆT NAM: *NHỮNG THUẬN LỢI VÀ KHÓ KHĂN*

(Toàn văn báo cáo)

1. Việt Nam là một quốc gia đa dân tộc, đa văn hoá. Cùng với dân tộc Kinh (có tên gọi khác là Việt) đa số, theo số liệu chính thức, cả nước còn có 53 dân tộc thiểu số khác nhau. Căn cứ vào kết quả nghiên cứu hiện nay, ngôn ngữ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam thuộc vào 05 họ ngôn ngữ ở Đông Nam Á. Đó là các họ ngôn ngữ Nam Á (Austroasiatics, 24 ngôn ngữ), Nam Đảo (Austronesian, 05 ngôn ngữ), Thái - Kadai (Tai - Kadai, 12 ngôn ngữ), Hán - Tạng (Sino - Tibetan, 08 ngôn ngữ) và Mông - Dao (Miêu - Yao, 03 ngôn ngữ).

Điều đặc biệt là cảnh huống ngôn ngữ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam thuộc tình trạng đa dân tộc đan xen. Nó đan xen không chỉ ở địa bàn cả nước mà đan xen ngay trong địa bàn một tỉnh, một huyện, một xã hay thậm chí ở một bản. Hơn nữa, phần lớn các dân tộc thiểu số ở Việt Nam sống ở vùng núi cao, có địa hình tự nhiên khó khăn và phức tạp. Trình độ kinh tế - xã hội của họ thuộc vào mức thấp nhất ở Việt Nam.

2. Từ khi thành lập nước (1945) đến nay, Việt Nam luôn coi vấn đề *sử dụng và giáo dục tiếng mẹ đẻ* cho các dân tộc có vai trò đặc biệt quan trọng trong phát triển bền vững vùng dân tộc thiểu số nói riêng và phát triển bền vững quốc gia đa dân tộc nói chung. Sự coi trọng này được ghi trong Hiến pháp và các văn bản pháp lý của nhà nước. Chính vì thế, việc sử dụng tiếng mẹ đẻ được khuyến khích; hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ luôn được duy trì. Tuy nhiên, cũng có những thời kỳ nhất định, ở từng địa bàn cụ thể, việc sử dụng và giáo dục tiếng mẹ đẻ của các dân tộc thiểu số cũng đã có những thất bại không tránh khỏi.

3. Dựa trên những kết quả nghiên cứu trong hơn hai mươi năm qua ở vùng dân tộc thiểu số, chúng tôi đã nhận thấy hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ cho các dân tộc thiểu số Việt Nam có *những thuận lợi* và *khó khăn* nhất định. Những thuận lợi là nguyên nhân của những thành công và những khó khăn chính là nguyên nhân của những thất bại trong việc tổ chức hoạt động này. Chính vì thế, trong một mức độ nhất định, chúng tôi xin tổng kết lại để có thể xem đó là những kinh nghiệm hữu ích, giúp cho những quốc gia đa dân tộc khác tham khảo khi họ tổ chức giáo dục tiếng mẹ đẻ cho các dân tộc thiểu số ở quốc gia mình. Và đó chính là lý do và là mục đích của bản báo cáo này.

3.1. Thuận lợi cơ bản, đầu tiên, của Việt Nam khi thực hiện việc giáo dục *tiếng mẹ đẻ* cho người dân tộc thiểu số là Nhà nước có chính sách đúng và luôn luôn chủ trương kiên trì thực hiện chính sách ấy của mình.

Điều 05, Hiến pháp đang có hiệu lực của Việt Nam năm 1992 ghi rõ “*Các dân tộc có quyền dùng tiếng nói, chữ viết, giữ gìn bản sắc dân tộc và phát huy những phong tục, tập quán, truyền thống và văn hoá tốt đẹp của mình*”. Trước đó, Quyết định 53/CP ngày 22-2-1980 của Thủ tướng Chính phủ xác định “*Tiếng nói và chữ viết hiện có của các dân tộc thiểu số được Nhà nước tôn trọng, duy trì và giúp đỡ phát triển*”, “*Ở các vùng dân tộc thiểu số, tiếng và chữ dân tộc được dùng đồng thời với tiếng và chữ phổ thông*”, “*ở những nơi người dân ít biết hoặc không biết tiếng phổ thông, cần dạy chữ dân tộc xen kẽ với tiếng và chữ phổ thông*”. Ngày 03-2-1997, Bộ Giáo dục và Đào tạo Việt Nam đã có “*Thông tư hướng dẫn việc dạy học tiếng nói và chữ viết dân tộc thiểu số*” để thực hiện những chính sách này.

3.2. Thuận lợi thứ hai của hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ cho các dân tộc thiểu ở Việt Nam là đa số người dân tộc thiểu số thực sự có nhu cầu được thụ hưởng (hay tiếp nhận) giáo dục tiếng mẹ đẻ của họ. Theo kết quả

khảo sát đã được công bố, có thể khẳng định một cách chắc chắn rằng các cộng đồng người dân tộc thiểu số ở Việt Nam đều bày tỏ rõ ràng nhu cầu được thụ hưởng việc giáo dục tiếng mẹ đẻ của dân tộc mình. Như cầu ấy đương nhiên phụ thuộc những tộc người khác nhau, ở những điều kiện kinh tế - xã hội khác nhau, thuộc vào trình độ văn hoá khác nhau. Số liệu cụ thể ở một vài địa bàn mà chúng tôi có được là như sau.

+ Ở tỉnh Nghệ An, nơi có các dân tộc Thái, Mông, Khơ Mú, Thổ v.v cư trú, với 2171 người được phỏng vấn, câu trả lời của họ là như sau [T.T. Dõi (2004), 193]:

Dân tộc	Số người được phỏng vấn	Có nhu cầu học tiếng mẹ đẻ		Không có nhu cầu học tiếng mẹ đẻ	
		Số lượng	Tỷ lệ	Số lượng	Tỷ lệ
Thái	1952	1899	97,28%	53	2,72%
Mông	141	131	92,90%	10	7,01%
Khơ Mú	49	48	97,96%	1	2,04%
Thổ	21	21	95,23%	1	4,77%
DT khác	8	8	100,00%	0	0
<i>Cộng</i>	2171	2106	97,00%	65	3,00%

+ Ở tỉnh Sơn La, nơi có các dân tộc Thái, Mông, Dao, Mường, Khơ Mú, Xinh Mun, La Ha, Tày v.v cư trú, với 2445 người được phỏng vấn, câu trả lời là như sau [T.T. Dõi (2004), 199]:

Dân tộc	Số người được phỏng vấn	Có nhu cầu học tiếng mẹ đẻ		Không có nhu cầu học tiếng mẹ đẻ	
		Số lượng	Tỷ lệ	Số lượng	Tỷ lệ
Thái	1513	1333	88,10%	180	11,90%
Mông	375	326	86,93%	49	13,07%
Dao	224	213	95,09%	11	4,91%
Mường	272	246	90,44%	26	9,56%

Kho Mú	19	19	100,00%	0	0%
Xinh Mun	21	21	100,00%	0	0%
La Ha	7	7	100,00%	0	0%
Tày	2	2	100,00%	0	0%
DT khác	12	12	100,00%	0	0%
<i>Cộng</i>	2445	2179	89,12%	266	10,88%

+ Còn ở tỉnh Tuyên Quang, nơi có các dân tộc Tày, Dao, Cao Lan, Nùng, Mông, Hoa v.v cư trú, với 2445 người được phỏng vấn, câu trả lời nhận được là như sau [T.T. Dỗi (2004), 205-206]:

Dân tộc	Số người được phỏng vấn	Có nhu cầu học tiếng mẹ đẻ		Không có nhu cầu học tiếng mẹ đẻ	
		Số lượng	Tỷ lệ	Số lượng	Tỷ lệ
Tày	999	923	92,39%	76	7,61%
Dao	450	427	94,88%	23	5,12%
Cao Lan	150	146	97,33%	4	2,67%
Nùng	85	77	90,59%	8	9,41%
Mông	17	17	100,00%	0	0%
Hoa	23	19	82,60%	4	7,40%
DT khác	25	24	96,00%	1	4,00%
<i>Cộng</i>	1749	1633	93,36%	116	6,64%

+ Với trường hợp người Chăm ở Việt Nam, Nguyễn Văn Khang và cộng sự [N.V. Khang (2009), 98-99] cũng cho chúng ta một số liệu điều tra đáng chú ý khi phỏng vấn học sinh và phụ huynh người Chăm ở An Giang. Cư dân này đã thể hiện nhu cầu thụ hưởng giáo dục tiếng mẹ đẻ như sau:

Nguyện vọng	Độ tuổi học sinh				Cộng
	7-8	9	10	11	
Có	42(100%)	22(100%)	19(100%)	17(94,4%)	99(99%)

Không	0	0	0	1(5,6%)	1(1%)
	Độ tuổi phụ huynh học sinh				
	20-29	30-39	40-49	Trên 50	Cộng
Có	61(100%)	42(97,7%)	25(100%)	71(98,6%)	199(99%)
Không	0	1(2,3%)	0	1(1,4%)	2(1%)

Rõ ràng, qua số liệu kết quả phỏng vấn nói trên, chúng ta thấy người dân tộc thiểu số ở Việt Nam có nhu cầu thụ hưởng tiếng mẹ đẻ là một thực tế. Và không còn nghi ngờ gì nữa, tỷ lệ ấy là rất cao. Vấn đề còn lại là nhà nước có đáp ứng được nhu cầu thụ hưởng đó hay không và nếu đáp ứng thì việc tổ chức thực hiện phải như thế nào mới phù hợp với thực tế để thu được hiệu quả tốt nhất.

3.3. Ở Việt Nam, việc tổ chức hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ cho các dân tộc thiểu số còn có một thuận lợi khác nữa. Đó là tình trạng một vài dân tộc như Chăm, Khmer, Thái v.v đã có chữ viết cổ rất lâu đời. Cùng với chữ viết cổ, những dân tộc này lại là những dân tộc có văn hoá truyền thống khá phát triển. Nhờ đó, việc tổ chức giáo dục tiếng mẹ đẻ cho những dân tộc như thế đã thu được những kết quả tốt, giúp cho họ lưu giữ và phát huy tốt bản sắc văn hoá truyền thống của dân tộc mình.

Ba thuận lợi cơ bản nói trên là ba nhân tố có tác động quan trọng đến tình hình sử dụng và hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ của vùng dân tộc thiểu số của Việt Nam. Chính sách của nhà nước làm cho nhu cầu và nguyện vọng của người dân trở thành nhu cầu có giá trị pháp lý. Đồng thời, chính truyền thống văn hoá và chữ viết là nguyên nhân, là lý do tác động đến nhu cầu của người dân. Đến lượt mình, chính việc đồng thời tác động của ba thuận lợi nói trên tạo nên một môi trường tốt trong hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ cho người dân tộc thiểu số, góp phần phát triển bền vững vùng dân tộc thiểu số nói riêng và phát triển bền vững quốc gia đa dân tộc nói chung.

4. Tuy nhiên, theo đánh giá của chúng tôi, hoạt động giáo dục *tiếng mẹ đẻ* cho người dân tộc thiểu số ở Việt Nam ở thời điểm hiện nay vẫn còn chưa đáp ứng được yêu cầu của cả chính phủ lẫn của người dân. Lý do là hoạt động này có những khó khăn thực sự. Chính những khó ấy là nguyên nhân, cả trực tiếp lẫn gián tiếp tác động tiêu cực đến hoạt động này.

4.1. Trước hết, có lẽ đó là tình trạng tuy xây dựng một chính sách đúng, nhưng nhà nước lại thiếu đi một *kế hoạch triển khai bài bản, khả thi* trong dài hạn và ngắn hạn để thực hiện mục đích chính của chính sách. Nói một cách khác, chính sách đối với tiếng mẹ đẻ của các dân tộc thiểu số ở Việt Nam nghiêng về mô tả mục tiêu cuối cùng, mục tiêu chính trị mà thiếu hẳn việc nêu ra các biện pháp khả thi để thực hiện mục tiêu đó. Trong thực tế triển khai hoạt động, người ta chưa thấy có được những quy định có tính pháp lý quy định trách nhiệm của cá nhân hay cơ quan nhà nước khi họ chưa hoặc không triển khai nhằm thực hiện chính sách này.

Có lẽ, đối với chúng tôi, khó khăn này là quan trọng nhất làm cho hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ của người dân tộc thiểu số khi thì có kết quả, khi thì thất bại, thậm chí hoàn toàn thất bại. Có hai dấu hiệu để xác nhận tình trạng thiếu tính khả thi này. Thứ nhất đó là hiện nay, nền giáo dục Việt Nam chưa có được một hệ thống các trường sư phạm cung cấp giáo viên cho hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ ở vùng các dân tộc thiểu số. Thứ hai đó là ở Việt Nam, vẫn còn thiếu những quy định cụ thể của công chức nhà nước hoạt động trong môi trường dân tộc thiểu số về về trách nhiệm và quyền lợi đối với việc sử dụng và giáo dục tiếng mẹ đẻ của người dân tộc.

4.2. Khó khăn thứ hai là, *có một bộ phận chính người dân tộc thiểu số do lợi ích kinh tế - xã hội trước mắt không hào hứng học tiếng mẹ đẻ*. Bộ phận này, do vị thế xã hội của họ, kéo theo một bộ phận người dân tộc không dành đủ thời gian cho việc tiếp nhận giáo dục tiếng mẹ đẻ. Đây là khó

khăn trong nội bộ của cộng đồng dân tộc, làm cho hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ của người dân tộc thêm muôn phần phức tạp.

Sở dĩ có tình trạng này là vì một bộ phận cư dân người dân tộc chưa thấy “ích lợi” của việc phát triển bền vững gắn liền với việc giữ gìn tiếng mẹ đẻ. Trong điều kiện kinh tế khó khăn trước mắt, những người này thường hướng tới lợi ích vật chất cụ thể. Theo hoạt động thực tiễn của chúng tôi, chính bộ phận này gây cản trở hữu hiệu nhất trong việc sử dụng và hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ của người dân tộc thiểu số. Tình trạng một bộ phận cư dân nào đó, tuy trong toàn dân tộc có nhu cầu tiếp nhận giáo dục tiếng mẹ đẻ, mà không hào hứng học hay sử dụng tiếng mẹ đẻ của mình là do sự tác động của nhóm người này. Đối với họ, sự phát triển bền vững, lợi ích văn hoá dân tộc không giá trị hơn lợi ích kinh tế.

4.3. Cuối cùng là *khó khăn gắn liền với lợi ích kinh tế* của toàn xã hội. Trong xu thế đang đòi hỏi trước hết phải phát triển kinh tế - xã hội nói chung và xã hội vùng dân tộc thiểu số nói riêng, cả người có trách nhiệm trong ngành giáo dục lẫn người dân tộc chưa thực sự kiên trì vượt qua khó khăn này. Bởi vì thực hiện nhiệm vụ giáo dục tiếng mẹ đẻ cho vùng dân tộc thiểu số bao giờ cũng là một nhiệm vụ khó khăn, phức tạp và tốn kém nhưng dường như không mang lại lợi ích kinh tế trước mắt. Cho nên, không phải nhiều người có đủ kiên trì theo đuổi hoạt động này.

Chúng tôi xin nêu một ví dụ về sự khó khăn và phức tạp của hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ cho người dân tộc ở Việt Nam. Do cảnh huống ngôn ngữ đa dân tộc đan xen, có khi trong một lớp học có nhiều hơn hai, thậm chí hơn ba nhóm học sinh có nhu cầu học tiếng mẹ đẻ khác nhau. Đây là một thách thức thực sự trong việc triển khai hoạt động này. Sự đa dạng về nhu cầu làm nảy sinh rất nhiều những phức tạp kéo theo trong tổ chức thực hiện mà nếu không kiên trì sẽ dẫn đến thất bại.

Mặc dù có nhiều thuận lợi, nhưng ở Việt Nam, kết quả của những hoạt động giáo dục tiếng mẹ đẻ cho người dân tộc thiểu số vẫn chưa như mong muốn. Những khó khăn vừa được nêu ra chính là nguyên nhân cơ bản của những thất bại trong hoạt động ấy. Vì thế, từ kinh nghiệm ở Việt Nam, chúng tôi cho rằng để việc giáo dục *tiếng mẹ đẻ* cho người dân tộc thiểu số đạt kết quả như mục tiêu chính sách của nhà nước nêu ra, nhất định phải biết chế ngự những khó khăn đang tồn tại. Đặc biệt là phải biết xây dựng một kế hoạch khả thi và kiên trì thực hiện kế hoạch khả thi ấy. Một quốc gia đa dân tộc, đa văn hoá sẽ có lợi ích lâu dài và vững chắc khi các cộng đồng thiểu số luôn duy trì và phát huy được tiếng mẹ đẻ của dân tộc mình.

Mother tongue education for ethnic minorities in Vietnam:

Advantages and Disadvantages

(Full text of report)

1. Vietnam is multi-ethnic and multi-cultural country. Along with the Kinh majorized ethnic group (or Viet), according to official data, Vietnam has 53 different ethnic minorities. Based on the results of the present study, languages of ethnic minorities in Vietnam belonged to 5 language families in Southeast Asia.

These are Austroasiatics with 24 languages, Austronesian with 05 languages, Tai-Kadai with 12 languages, Sino-Tibetan with 08 languages and Miew-Yao with 03 languages.

The language context of ethnic minorities in Vietnam is very special since it belonged to the context of ethnic mixture. It not only co-exists throughout the country but also within a province, a district, a sub-village or even a village.

Moreover, most of ethnic minorities in Vietnam lived in high mountains and the natural terrain is difficult and complex. Economic and social levels belonged to the lowest level in Vietnam.

2. Since its founding countries (1945) to date, Vietnam has always considered usage and education of mother tongue for ethnic groups play specially important role in sustainable development of ethnic minorities in particular and sustainable multi-ethnic country in general. This was written in the Constitution and other legal documents of the state. Therefore, the mother tongue usage is encouraged; activities in mother tongue education have always been maintained. However, in some certain periods, in each specific area, mother tongue usage and education for ethnic minorities had the inevitable failures as well.

3. Based on studies in more than twenty years in the minority areas, we have found the mother tongue education for ethnic minorities in Vietnam have their certainly advantages and difficulties. The advantage is the cause of the successes and difficulties is the cause of the failures in organizing these activities. Therefore, in a certain degree, we can sum up to see it as useful experience, to help other multi-ethnic nations in organizing mother tongue education for ethnic minorities in their country. And that is the reason and purpose of this report.

3.1. The first fundamental advantages in mother tongue education for ethnic minorities are Vietnam has correct policies and consistently advocates in implementing its policies. Article 05, Vietnamese Constitution 1992 marked "All ethnic groups have the right to use its languages, scripts, maintain ethnic identities and promote the beauty of customs, traditions and culture". Previously, Decision 53/CP dated 22-2-1980 of the Prime Minister identified "languages and scripts of ethnic minorities are respected, maintained and

developed by the State", "In areas of ethnic minorities, ethnic languages and scripts are used in conjunction with popular languages and scripts", "where few people know or not know popular language, it should teach ethnic scripts in conjunction with popular languages and scripts".

On February 2, 1997, Ministry of Education and Training of Vietnam issued "Instructions on teaching languages and scripts for ethnic minorities" in order to implement these policies.

3.2. The second advantage of mother tongue educational activities for ethnic minorities in Vietnam: Most ethnic minorities really need to receive the education of their mother tongue. According to an announced survey, it can be said with certainty that all ethnic minorities in Vietnam have expressed a clear demand to receive the mother tongue education. The demand obviously depends on each ethnic group, social-economic conditions, and knowledge levels. These below are data in some specific areas:

+ There are 2171 persons interviewed in Nghean province, where is the residence of Tai, Mong, KhoMu, Tho etc. Their answers as follows (T.T. Doi, 2004):

Ethnic groups	Interviewed person	Demand in learning mother tongue		No demand in learning mother tongue	
		Amount	Rate	Amount	Rate
Tai	1952	1899	97,28%	53	2,72%
Mong	141	131	92,90%	10	7,01%
KhoMu	49	48	97,96%	1	2,04%
Tho	21	21	95,23%	1	4,77%
Others	8	8	100,00%	0	0
<i>Total</i>	2171	2106	97,00%	65	3,00%

+ There are 2445 persons interviewed in Sonla province, where is the residence of Tai, Mong, dao, Muong, KhoMu, XinhMun, LaHa, Tay etc. Their answers as follows (T.T. Doi, 2004):

Ethnic groups	Interviewed person	Demand in learning mother tongue		No Demand in learning mother tongue	
		Amount	Rate	Amount	Rate
Tai	1513	1333	88,10%	180	11,90%
Mong	375	326	86,93%	49	13,07%
Dao	224	213	95,09%	11	4,91%
Muong	272	246	90,44%	26	9,56%
KhoMu	19	19	100,00%	0	0%
XinhMun	21	21	100,00%	0	0%
LaHa	7	7	100,00%	0	0%
Tay	2	2	100,00%	0	0%
Others	12	12	100,00%	0	0%
<i>Total</i>	2445	2179	89,12%	266	10,88%

+ There are 2445 persons interviewed in Tuyenquang province, where is the residence of Tay, CaoLan, Nung, Mong, Hoa etc. Their answers as follows (T.T. Doi, 2004):

Ethnic groups	Interviewed person	Demand in learning mother tongue		No Demand in learning mother tongue	
		Amount	Rate	Amount	Rate
Tay	999	923	92,39%	76	7,61%

Dao	450	427	94,88%	23	5,12%
CaoLan	150	146	97,33%	4	2,67%
Nung	85	77	90,59%	8	9,41%
Mong	17	17	100,00%	0	0%
Hoa	23	19	82,60%	4	7,40%
Others	25	24	96,00%	1	4,00%
<i>Total</i>	1749	1633	93,36%	116	6,64%

+ In the case of Cham people in Vietnam, Nguyen Van Khang and colleagues (N.V. Khang, 2009) supported us some noticeable data when interviewed pupils and their parents who are Cham Angiang. They expressed their demand as follows:

Demand	Pupil age				
	7-8	9	10	11	Total
Yes	42(100%)	22(100%)	19(100%)	17(94,4%)	99(99%)
No	0	0	0	1(5,6%)	1(1%)
	Parent age				
	20-29	30-39	40-49	Over 50	Total
Yes	61(100%)	42(97,7%)	25(100%)	71(98,6%)	199(99%)
No	0	1(2,3%)	0	1(1,4%)	2(1%)

Obviously, from above data, ethnic minorities in Vietnam have demand in mother tongue education. And no doubt, its demand rate is very high. The problem left is State responses this demand or not and how to implement in order to have the best results.

3.3. In Vietnam, the implementation of mother tongue education for ethnic minorities have a more advantage since some ethnic groups such as Cham, Khmer, Tai has its ancient scripts. Along with ancient scripts, these peoples have developed culture. Thus, the mother tongue education has obtained such good results, help them better maintain and promote their cultural identities.

Three basic advantages are three factors which influenced mother tongue usage and education of ethnic minorities in Vietnam. State policies made peoples' demand and desire to become legal demand. Beside, cultural and writing traditions are reasons affect people's demand. In turn, the simultaneous influence of three above advantages created a good environment for mother tongue education to ethnic minorities, contributed to sustainable development of ethnic minorities in particular and sustainable development of multi-ethnic nation in general.

4. However, in our opinions, mother tongue education for ethnic minorities in Vietnam at the moment still not meets requirements of both government and people. The reason is that this activity is really difficult. Difficulties, both of direct and indirect are reasons that negative influences to these activities.

4.1. First of all, although we had proper policies, but the State lacks a methodical and realizable plan in order to implement in the long term and short term goals. In other words, policies on mother tongue of ethnic minorities in Vietnam inclined to describe ultimate goals, political goals, and lack of suitable solutions. In actual operation, we have not seen the legal provisions stipulated the responsibilities of individuals or state agencies when they have not carried out this policy.

Perhaps, for us, this difficulty is the most important cause of mother tongue education for ethnic minorities, and makes it possible in some cases, failed in some cases, and even failed completely in some cases. There are two signals to confirm the lack of feasibility of this. Firstly, until now, Vietnam still has no teachers' university system, provides teachers for mother tongue education for ethnic minorities.

Secondly, Vietnam still misses the specific provisions for employees work in ethnic minorities' environment, provisions on responsibilities and rights for mother tongue usage and education of ethnic minorities groups.

4.2. The second difficulty is that there is a group of ethnic minorities do not interested in learning mother tongue due to their social economic interests. This group, due to their social status, brings about other groups that do not spend enough time to receive mother tongue education. This is difficulty within the ethnic communities, making the mother tongue education to be more complex.

The reason for this situation is that a group of ethnic minority has not seen "benefits" of sustainable development associated with the preservation of mother tongue. In the economic conditions ahead, these people often toward specific material interests. According to our practices, this group is the most obstructed factor in mother tongue usage and education for ethnic minorities. An unidentified group is not interested in learning or using mother tongue education although others want may be influenced from above group. For them, sustainable development or cultural benefits are not important than economic benefits.

4.3. Finally, difficulties associated with economic interests of the whole society. In the trend of developing society, economy in general and ethnic minority's society in particular, all persons responsible for education and

ethnic minorities have not really overcome this difficulty. The mother tongue education for ethnic minorities is always a difficult, complicated, expensive task but does not seem to bring immediate economic benefits. So, not much people have enough patience to pursue this activity.

We would mention to an example of the difficulty and complexity in educating mother tongue for ethnic minority in Vietnam. Due to circumstances multi-ethnic languages have overlapping, sometimes in a class with more than two, even three groups of pupils wishing to study different mother tongues. This is a real challenge in implementing this activity. The diversity of demands raises many complexities, involves the implementation of which, if not consistently lead to failure.

Despite many advantages, in Vietnam, results of mother tongue education for ethnic minorities are not as desired. Above difficulties are basic causes of the failures in its implementation. Thus, from experience in Vietnam, we believe that mother tongue education for ethnic minorities achieve success as policy goals of state, certainly have conquered the existed difficulties, especially to set up a possible plan and keep firmly to implement it. A multi-ethnic, multi-cultural nation will gain long and strong benefits in case ethnic minorities always maintain and promote their mother tongues.

TÀI LIỆU THAM KHẢO CHÍNH

- Trần Văn Bính chủ biên (2004), *Văn hoá các dân tộc Tây Bắc thực trạng và những vấn đề đặt ra*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội.
- Bộ Giáo dục và Đào tạo (2004), *Chính sách, chiến lược sử dụng và dạy - học tiếng dân tộc, tiếng Việt cho các dân tộc thiểu số*, Kỷ yếu Hội thảo quốc gia, Hà Nội 2004, 107 tr.
- Trần Trí Dõi (1999), *Nghiên cứu ngôn ngữ các dân tộc thiểu số Việt Nam*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội 1999 (tái bản 2000), 301 tr.
- (2003), *Chính sách ngôn ngữ văn hoá dân tộc ở Việt Nam*, Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội 2000, 184 tr.
- (2004), *Thực trạng giáo dục ngôn ngữ ở vùng dân tộc miền núi ba tỉnh phía Bắc Việt Nam*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội 2004, 286 tr.

- Trần Trí Dõi - Nguyễn Văn Lộc (2006), *Thực trạng sử dụng ngôn ngữ của một số dân tộc thiểu số và vấn đề đặt ra cho giáo dục ngôn ngữ trong nhà trường ở Việt Bắc*. Nxb Giáo dục, Hà Nội 2006, 216 tr.
- (2008), *Vấn đề lựa chọn ngôn ngữ trong tiếp nhận giáo dục ngôn ngữ ở một vài dân tộc thiểu số của Việt Nam*. Ngôn ngữ 11(234)-2008, tr 10-13.
- (2008a), *Về một vài đặc điểm trong hoạt động giáo dục song ngữ ở vùng dân tộc thiểu số của Việt Nam*. Ngôn ngữ & đời sống, 12 (158)-2008, tr 28-32.
- (2008b), *Về một vài đặc điểm trong hoạch định chính sách giáo dục song ngữ ở vùng dân tộc thiểu số của Việt Nam*. Toạ đàm KHQT “Trao đổi kinh nghiệm đào tạo, nghiên cứu và hoạch định chính sách trong thời kỳ hội nhập”, ĐHKHXH & NV Hà Nội - Quỹ Rosa Luxemburg (CHLB Đức), Hà Nội ngày 5-6 tháng 12 năm 2008, 08 tr A4.
- (2009), Thử phân tích những bất cập trong chính sách giáo dục song ngữ ở vùng dân tộc thiểu số của Việt Nam. **Hội thảo Ngôn ngữ học toàn quốc “Chính sách của Đảng và Nhà nước Việt Nam về ngôn ngữ trong thời kỳ công nghiệp hoá, hiện đại hoá và hội nhập quốc tế”**, Viện Ngôn ngữ học, Hà Nội ngày 26-27 tháng 11 năm 2009, 06 trang A4.
- (2010), *Giáo dục ngôn ngữ và sự phát triển bền vững vùng dân tộc thiểu số Việt Nam: trường hợp tỉnh Sơn La*, HỘI THẢO QUỐC TẾ **Tạo dựng hoạt động kinh tế - xã hội phục vụ phát triển bền vững địa phương (CREADEL)**, (Colloque International “Création d’Activités Socio-Économiques au Service du Développement Local Durable”), Đại học KHXH&NV-Đại học Toulouse le Mirail, Hà Nội 7-10/04/2010. tr 42-54
- Nguyễn Văn Khang ... (2009), *Khảo sát, nghiên cứu vai trò của tiếng nói và chữ viết Chăm trong đời sống xã hội của người Chăm hiện nay: Thực trạng và kiến nghị đề xuất*, Đề tài NCKH Cấp bộ, Viện Ngôn ngữ học, 284 tr A4.
- Nhiều tác giả (1993), *Giáo dục ngôn ngữ và sự phát triển văn hoá các dân tộc thiểu số phía Nam*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội.
- Nhiều tác giả (1996), *Văn hoá và sự phát triển các dân tộc ở Việt Nam*, Nxb Văn hoá dân tộc, Hà Nội 1996, 540 trang.
- Vương Toàn (chủ biên) (2002), *Nghiên cứu ngôn ngữ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam từ những năm 90*, Viện Thông tin Khoa học xã hội xuất bản, Hà Nội, 240 tr.
- Hoàng Tuệ (1996), *Ngôn ngữ và đời sống xã hội - văn hoá*, Nxb Giáo dục, Hà Nội 1996, 379 tr.
- UNESCO (2006), *Giáo dục trong một thế giới đa ngữ*. Tài liệu về quan điểm giáo dục của UNESCO. Bản tiếng Việt 1.2006, 38 tr.
- Ủy ban dân tộc và miền núi (2000), *Hệ thống các văn bản chính sách dân tộc và miền núi Tập III về kinh tế - xã hội*, Nxb Nông nghiệp, Hà Nội 2000, 312 tr.

* * *

CHỮ NÔM VIỆT NAM VÀ VIỆC BẢO QUẢN, NGHIÊN CỨU CÁC VĂN BẢN CHỮ NÔM Ở VIỆT NAM

PGS.TS Trịnh Khắc Mạnh
Viện trưởng
Viện Nghiên cứu Hán Nôm

Ở Việt Nam, chữ Hán có mặt từ rất sớm, có thể kể từ những thế kỷ trước Công nguyên. Thời kỳ đô hộ của phong kiến phương Bắc (thế kỷ I - X) chữ Hán tiếp tục phát triển. Từ năm 939 trở về sau, Việt Nam thoát khỏi sự thống trị của phong kiến phương Bắc, nhưng chữ Hán vẫn được thịnh hành và khẳng định vị trí quan trọng của mình trong đời sống chính trị, văn hoá, xã hội của người Việt. Chữ Hán trở thành một phương tiện quan trọng để nâng cao dân trí, thi cử, đào tạo nhân tài và phát triển văn hoá dân tộc Việt Nam.

Từ chữ Hán (漢字), người Việt Nam sáng tạo ra chữ Nôm (喃字) và chữ Nôm được sử dụng và phát triển trong đời sống văn hoá của người Việt Nam. Xét về mặt vị trí thì, chữ Hán được nhiều triều đại phong kiến Việt Nam coi trọng, được xem là văn tự chính thống của quốc gia. Còn chữ Nôm chủ yếu được phát triển trong sáng tác văn học, tuy nhiên cũng có triều đại phong kiến ở Việt Nam từng rất coi trọng chữ Nôm, khuyến khích mọi người học chữ Nôm, vua Quang Trung 光忠 (1752-1792) từng viết chiếu, thư cho quần thần bằng chữ Nôm, đó là thời kì Tây Sơn 西山 (1788-1802).

1. Sự hình thành chữ Nôm

Chữ Nôm ở Việt Nam ra đời có ý nghĩa hết sức lớn lao, đánh dấu bước phát triển của nền văn hoá dân tộc Việt Nam, ý thức tự cường và khẳng định vai trò địa vị của tiếng Việt. Nhiều nhà nghiên cứu đã đi sâu tìm hiểu về sự ra đời của chữ Nôm ở Việt Nam và có nhiều ý kiến khác nhau: Ông Lê Dư 黎嶼 (1885 - 1957) và Giáo sư Nguyễn Đông Chi 阮董芝 (1915 - 1984) đã căn cứ vào ý “Sĩ Vương bắt đầu lấy chữ Hán để dịch ra tiếng ta 我國自士王譯以北音” của Nguyễn Văn San 阮文珊 (1848 - 1883) viết trong cuốn *Đại Nam quốc ngữ* 大南國語 (một

cuốn tiêu từ điển Hán - Việt, gồm 50 mục từ) để đưa ra nhận định cho rằng chữ Nôm có từ thời Sĩ Nhiếp 士 變 (thế kỷ thứ II)¹. Ông Nguyễn Văn Tố 阮 文 素 (1889 - 1947) thì dựa vào chữ “Bố Cái 布 蓋”, trong cụm từ “Bố Cái đại vương 布 蓋 大 王” mà nhân dân Việt Nam suy tôn vua Phùng Hưng, để cho rằng chữ Nôm ở Việt Nam có từ cuối thế kỷ thứ VIII². Học giả Trần Văn Giáp 陳 文 甲 (1902 - 1973) đã căn cứ vào chữ “Cò 瞿” trong cụm từ “Đại Cò Việt 大 瞿 越” (đây là quốc hiệu của Việt Nam vào thế kỉ thứ IX) để cho rằng chữ Nôm có từ thời nhà Đinh (thế kỉ X)³. Trần Huy Bá (1901 - 1987) dựa vào hai chữ “Ông Hà 翁 何” khắc trên chuông *Văn Bản tự chung minh* 雲 本 寺 鍾 銘 tìm được ở Đồ Sơn có niên đại năm 1076, để cho rằng chữ Nôm có từ thời nhà Lý (thế kỉ XI)⁴. Hai nhà nghiên cứu, là Giáo sư Nguyễn Tài Cẩn 阮 才 瑾 và Giáo sư Lê Văn Quán 黎 文 冠 đã căn cứ vào ngữ âm lịch sử để chứng minh chữ Nôm không thể có từ thời Sĩ Nhiếp⁵, mà xuất hiện sau thời Đường Tống (khoảng thế kỉ VIII - thế kỉ X)⁶. Giáo sư Đào Duy Anh 陶 惟 瑛 (1904 - 1988) cho rằng: do yêu cầu mới của xã hội từ sau cuộc giải phóng, đặc biệt dưới các triều Đinh (thế kỉ X) và đầu Lý (thế kỉ XI) thì chữ Nôm đã xuất hiện⁷.

2. Quá trình phát triển của chữ Nôm và các văn bản chữ Nôm Việt Nam

Bắt đầu từ thời nhà Lý (1010 -1225), trong các văn bia 碑文 hiện còn lưu giữ được những chữ Nôm ghi tên đất và tên người, như: văn bia *Phụng Thánh phu nhân Lê thị mộ chí* 奉 聖 夫 人 黎 氏 墓 志 (niên đại 1174) có các chữ: “bến sông 漚 澗, cửa ngõ 舉 午, đầu đình 頭 停”;

¹ Lê Dur: *Chữ Nôm với chữ Quốc ngữ*. *Tạp chí Nam Phong*, tập XXX và Nguyễn Đông Chi: *Việt Nam cổ văn học sử*, 1942.

² Nguyễn Văn Tố: Bài đăng trong *Tạp chí B.E.F.E.O*, tập XXX. 1939.

³ Trần Văn Giáp: *Lược khảo về nguồn gốc chữ Nôm*. *Nghiên cứu lịch sử*, số 127, 1969.

⁴ Trần Huy Bá: *Một quả chuông 700 năm dưới đáy biển*. *Tạp chí Tổ quốc*, số 3, 1963.

⁵ Nguyễn Tài Cẩn: *Cứ liệu ngữ âm lịch sử với vấn đề thời kỳ xuất hiện chữ Nôm*. *Ngôn ngữ học*, số 1, 1971 và Lê Văn Quán: *Góp phần tìm hiểu nguồn gốc chữ Nôm trên cơ sở cứ liệu thanh điệu Hán Việt*. *Ngôn ngữ học*, số 4, 1973.

⁶ Nguyễn Tài Cẩn và Lê Văn Quán: tài liệu đã dẫn.

⁷ Đào Duy Anh: *Chữ Nôm nguồn gốc câu tạo diễn biến*, Nxb. KHXH, H. 1975.

Thánh Báo Ân tự bi 祝聖報恩寺碑 (niên đại 1185-1214) có các chữ: “Bà Đỗ 婆杜, đồng Mộc 洞木”; văn bia *Báo Ân thiên tự bi ký* 報恩禪寺碑 (niên đại 1210) có các chữ “chài 紂, đường 塘, phướn 幡”. Những chữ Nôm khắc trên các văn bia thời Lý là sản phẩm của giai đoạn đầu trong quá trình hình thành và phát triển của chữ Nôm trong các văn bản và làm tiền đề tạo nên văn hóa chữ Nôm ở Việt Nam.

Chữ Nôm ra đời, đã đáp ứng được phần nào nhu cầu phát triển của nền văn hoá dân tộc, giai đoạn nước Đại Việt (Việt Nam ngày nay) vững bước trong kỷ nguyên độc lập, tự chủ và thống nhất. Chữ Nôm ra đời, ở thời nhà Lý, chỉ đơn thuần là những chữ ghi tên đất, tên người xuất hiện trong các văn bia; nhưng sang thời nhà Trần thì chữ Nôm phát triển thịnh hành và bắt đầu dùng trong sáng tác trước thuật.

Thời Trần (1225 -1400), theo các tài liệu đã công bố, ở Việt Nam còn lưu giữ được một số văn bản được coi là các tác phẩm viết bằng chữ Nôm ở vào thời kỳ này. Trước hết phải kể đến hai tác phẩm *Cư trần lạc đạo phú* 居塵樂道賦 và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* 得趣林泉成道歌 của vua Trần Nhân Tông 陳仁宗 (1258-1308), ông Tổ thứ nhất của phái Thiền tông Trúc lâm Việt Nam; tiếp đến là tác phẩm *Hoa Yên tự phú* 花燕寺賦 của Lý Đạo Tái 李道載 (1254-1334), đạo hiệu là Huyền Quang 玄光, ông Tổ thứ ba của phái Thiền tông Trúc lâm Việt Nam; và tác phẩm *Giáo tử phú* 教子賦 của Mạc Đĩnh Chi 莫挺芝 (thế kỷ XIV). Bốn bài phú này, hiện còn được ghi chép trong sách *Thiền tông bản hạnh* 禪宗本行 (văn bản khắc in thế kỉ XVIII).

Ngoài ra, các bộ sử lớn của Việt Nam, như *Đại Việt sử ký tiền biên* 大越史記前編 (q.5, t.37) và *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* 欽定越史通監剛目 (q.7, t.26) đều ghi: “Mùa thu tháng 8 năm Nhâm Ngọ niên hiệu Thiên Bảo thứ 4 (1282), có cá sấu đến sông Lô, vua sai quan Thượng thư Bộ Hình là Nguyễn Thuyên 阮詮 làm bài văn ném xuống sông, cá sấu tự bỏ đi. Vua cho việc ấy giống việc làm của Hàn Dũ 韓愈 (đời nhà Đường Trung Quốc 中國唐代) nên ban cho ông họ Hàn 韓. Nguyễn Thuyên giỏi thơ phú quốc ngữ, nhiều người bắt chước làm. Nay gọi thơ Quốc âm (chữ Nôm) là Hàn luật bắt đầu từ đây”. Theo ghi chép của Ngô Thì Nhậm (1746 - 1803) trong *Hải Đông chí lược* 海東志略 thì “Chữ viết nước ta (Việt Nam) bắt đầu sử dụng nhiều quốc ngữ (chữ Nôm) từ thời Hàn Thuyên 我國文字多用國語自韓詮”. Nguyễn Thuyên còn

có tập thơ *Phi sa tập* 披沙集, theo Phan Huy Chú 潘輝註 (1782 - 1840) ghi trong *Lịch triều hiến chương loại chí* 歷朝憲章類志 (phần *Văn tịch chí* 文籍志) thì “*Phi sa tập* 披沙集 có nhiều thơ quốc âm”. Như vậy, theo các tư liệu lịch sử của Việt Nam thì Nguyễn Thuyên là người giỏi về văn và thơ chữ Nôm, rất tiếc các tác phẩm của ông hiện không còn. Ngoài ra, căn cứ vào ghi chép của Phan Huy Chú trong *Lịch triều hiến chương loại chí* 歷朝憲章類志 thì Chu Văn An 朱文安 (?-1370) có *Tiêu ẩn quốc ngữ thi tập* 樵隱國語詩集 (đã bị thất truyền), sau này các nhà nghiên cứu cho rằng trong tập thơ này có thể có thơ chữ Nôm. Theo *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* 欽定越史通監剛目 (Chính biên, q.7, t.44) thì Nguyễn Sĩ Có 阮仕顧 (thế kỷ XIV) cũng giỏi làm văn thơ chữ Nôm; và cũng theo *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* 欽定越史通監剛目 (Chính biên, q.11, t.3 và t.22) có chép việc Hồ Quý Ly 胡貴璃 (cuối thế kỷ XIV - đầu thế kỷ XV) có làm thơ chữ Nôm để tặng vua Trần Nghệ Tông 陳藝宗 và dịch thiên *Vô dật* 無逸 trong *Kinh Thư* 經書 ra quốc ngữ (chữ Nôm) để dạy cho các quan gia, nhưng đều thất truyền. Theo Nguyễn Đông Chi trong *Việt Nam cổ văn học sử* thì Hồ Tông Thốc (thế kỷ XIV) có soạn cuốn *Phú học chỉ nam* 賦學指南 và Nguyễn Phi Khanh (1355-1428) cùng một số Nho sĩ có làm bài phú *Con ngựa lá* 昆馭蘿, đều viết bằng chữ Nôm, nhưng đều thất truyền.

Nhìn chung, tác phẩm chữ Nôm thời Trần truyền lại đến nay không nhiều; những tác phẩm này tuy thuộc thời Trần, nhưng đều do người đời sau sao chép lại, sửa chữa, làm thay đổi nguyên tác, nên vấn đề giám định văn bản đang được đặt ra cho giới nghiên cứu Hán Nôm hôm nay. Dẫu sao thì, đây là những văn bản có giá trị giúp chúng ta tìm hiểu về sự phát triển của chữ Nôm nói riêng và văn bản chữ Nôm thời Trần nói chung.

Thời Lê sơ (thế kỷ XV), nền văn hóa của nước Đại Việt phản ánh tinh thần của một dân tộc đã cường thịnh, trong xu hướng phát triển chung của lịch sử, các tác phẩm viết bằng chữ Nôm thời kỳ này đạt được những thành tựu nhất định. Những tác phẩm viết bằng chữ Nôm điển hình của thời kỳ này, trước hết phải kể đến *Quốc âm thi tập* 國音詩集 của Nguyễn Trãi (1380-1442), với tập thơ chữ Nôm gồm 254 bài thơ, Nguyễn Trãi được đánh giá là một trong những tác giả làm thơ chữ Nôm hay nhất trong lịch sử sử dụng chữ Nôm ở Việt Nam; tiếp đến là *Hồng Đức quốc âm thi tập* 洪德國音詩集, trong đó của Lê Thánh Tông 黎聖宗 (1442 -

1497) có 128 bài thơ chữ Nôm và sau này người ta sưu tầm các bài thơ Nôm xướng họa của các tác giả khác trong Hội Tao đàn, với khoảng 328 bài thơ Nôm. *Quốc âm thi tập* và *Hồng Đức quốc âm thi tập* được sáng tác bằng chữ Nôm, ghi lại tiếng nói của dân tộc, nói lên sức sống mãnh liệt, một bước tiến mới của ngôn ngữ dân tộc và khẳng định vai trò của chữ Nôm trong văn hóa Việt Nam thế kỷ XV. Ngoài ra còn có các tác phẩm, như *Thập giới cô hồn quốc ngữ văn* 什戒孤魂國語詩 chép trong *Thiên Nam dư hạ tập* 天南餘暇集 tương truyền là của Lê Thánh Tông, *Kim lăng ký* 金陵記 và *Phan Trần* 潘陳 tương truyền là của Đỗ Cận 杜近 (thế kỷ XV), *Hồng Châu quốc ngữ thi tập* 洪州國語詩 của Lương Như Hộc 梁如鵠 (thế kỷ XV), rất tiếc, những tác phẩm này hầu hết đã thất truyền.

Tình hình văn bản các tác phẩm viết bằng chữ Nôm vào thế kỷ XV, tuy còn những vấn đề cần xem xét về văn bản học, nhưng những văn bản còn lại đến hôm nay thể hiện sức sống, cảm xúc ngôn ngữ dân tộc và tinh thần sáng tạo của người Việt Nam, tạo nên nền tảng vững chắc cho sự phát triển của chữ Nôm thời kì sau.

Từ thế kỷ XVI đến đầu thế kỷ XX, trải qua các triều đại phong kiến: Mạc (1527-1533, các năm sau đó bị coi là nguy triều và đến 1677 thì mất hẳn) - Lê Trung hưng (1533-1788) - Tây Sơn (1788-1802) và Nguyễn (1802 -1945), tình hình chính trị, văn hoá, xã hội có nhiều biến đổi lớn lao. Các triều đại nhà nước phong kiến ở Việt Nam phát triển lúc thịnh, lúc suy; nhưng văn hóa Việt Nam nói chung và văn hóa viết bằng chữ Nôm nói riêng, lại có sự phát triển mạnh mẽ. Các văn bản viết bằng chữ Nôm phát triển toàn diện về chất lượng nội dung và số lượng tác phẩm. Nhiều tác phẩm Nôm có tư tưởng tiến bộ, thể hiện nhận thức và quan điểm ngoài khuôn khổ đạo lý chính thống của nhà nước phong kiến; và vì thế nhà nước phong kiến đã ban hành những chủ trương cấm đoán hay huỷ hoại các văn bản viết bằng chữ Nôm⁸, đây cũng là một trong những nguyên nhân dẫn đến nhiều tác phẩm chữ Nôm giai đoạn này đã không đề tên tác giả (khuyết

⁸ Các chúa Trịnh, như Trịnh Tạc, Trịnh Cương và Trịnh Doanh; đã ban hành những lệ vào các năm 1663, 1718 và 1760; để thu hồi, tiêu huỷ sách chữ Nôm đã in và không chi in sách chữ Nôm mới.

danh). Nhưng việc sáng tác chữ Nôm là khuynh hướng tất yếu của phát triển lịch sử, nhằm đáp ứng nhu cầu văn hoá của công chúng.

Về các tác phẩm văn xuôi chữ Nôm, tiếp nối thành tựu từ thời Trần, văn xuôi Nôm giai đoạn này phát triển ngày càng nhiều về số lượng, như *Phụng thành xuân sắc phú* 鳳成春色賦 của Nguyễn Giản Thanh 阮簡青 (1482-?), *Cung trung bảo huấn* 宮中寶訓 của Bùi Vịnh (1508-1545), *Tịch cư ninh thể phú* 僻居寧體賦 và *Đại đồng phong cảnh phú* 大同風景賦 của Nguyễn Hăng 阮沆 (thế kỷ XVI), *Huyền Quang cho vang một cung nữ* 玄光朱榮沒宮女 của Nguyễn Thế Nghi 阮世儀 (thế kỷ XVI), *Phạm Lãi đi chơi Ngũ Hồ* 范蠡移制伍湖 của Vũ Duy Đoán 武惟鍛 (1621-1688), *Ngã ba Hạc phú* 我三鶴賦 và *Giai cảnh hưng tình* 佳景興情 của Nguyễn Bá Lân 阮伯鄰 (1701-1785), *Tụng Tây Hồ* 頌西湖 của Nguyễn Huy Lượng 阮輝亮 (?-1808), *Chiến tụng Tây Hồ* 戰頌西湖 của Phạm Thái 范太 (1777-1813), *Thảo tặc vấn đối quốc âm luận* 討賊問對國音論 (khuyết danh), v.v.. Nhiều văn bản tuồng viết bằng chữ Nôm (có xen chữ Hán) đã ra đời trong giai đoạn này, như *Sơn Hậu* 山厚 (khuyết danh), *Tam nữ đồ vương* 三女圖王 (khuyết danh), *Sãi Vãi* 仕媿 của Nguyễn Cư Trinh 阮居貞 (1716-1763).

Về các tác phẩm thơ chữ Nôm, giai đoạn này có *Bạch Vân Am quốc ngữ thi* 白雲庵國語詩 gồm 178 bài của Nguyễn Bình Khiêm 阮秉謙 (1491-1585), *Ngự đề Thiên hoà doanh bách vịnh* 御提天和嬴百詠 khoảng hơn 100 bài của Trịnh Căn 鄭根 (1633-1709), *Càn nguyên ngự chế thi tập* 乾元御制詩集 có 231 bài thơ của Trịnh Doanh 鄭贏 (?-1767). Ngoài ra phải kể đến nhiều tác giả khác có sáng tác thơ Nôm, như Nguyễn Cư Trinh (1716-1763), Mạc Thiên Tích 莫天昔 (1706-1780), Nguyễn Tông Khuê 阮宗奎 (1693-1767), Hoàng Sĩ Khải 黃仕啟 (thế kỷ XVI), Hồ Xuân Hương 胡春香 (thế kỷ XVIII), Bà Huyện Thanh Quan 婆縣青官 (thế kỷ XIX). Sau này xuất hiện nhiều nhà thơ sáng tác thơ Nôm và thơ Nôm theo thể ca trù, như: Nguyễn Công Trứ 阮公著 (1778-1858), Cao Bá Quát 高伯适 (?-1854), Nguyễn Hàm Ninh 阮咸寧 (1808-1867), Nguyễn Khuyến 阮勸 (1835-1909), Dương Khuê 陽奎 (1839-1902), Dương Lâm 陽林 (1851-1920), Nguyễn Khắc Hiếu 阮克孝 (1888-1939), Trần Tuấn Khải 陳俊啟 (1895-1983) v.v..

Với sự đóng góp của chữ Nôm đã xuất hiện những tác phẩm văn học mới, như: thơ ca trù, truyện thơ lục bát, diễn ca, song thất lục bát và truyện

thơ luật Đường, đây là những tác phẩm đã sử dụng thành công chữ Nôm vào sáng tác văn học.

Về thơ ca trù viết bằng chữ Nôm có tác phẩm *Nghĩ hộ tám giáp giải thưởng hát ả đào* 擬護八甲喝婀姚 của Lê Đức Mao 黎德髦 (1462-1529), tác phẩm gồm 128 câu thơ, chia làm nhiều đoạn; mỗi đoạn thường bắt đầu 2 câu bảy chữ - song thất (hoặc 2 câu năm chữ - song ngũ), đoạn giữa là câu sáu chữ và câu tám chữ - lục bát (thỉnh thoảng có xen hai câu 7 chữ - song thất), đoạn kết là 4 câu với 2 câu 7 chữ - song thất và 2 câu sáu chữ tám chữ - lục bát.

Về truyện thơ chữ Nôm lục bát (câu sáu chữ và câu tám chữ) phải kể đến các tác phẩm: *Lâm tuyền văn* 林泉挽 của Phùng Khắc Khoan 馮克寬 (1528-1613) gồm khoảng 200 câu, *Ngọa Long cương văn* 臥龍崗挽 gồm 136 câu và *Tư Dung văn* 思容挽 gồm 332 câu đều của Đào Duy Từ 陶惟徐 (1572-1634), *Hoán tỉnh châu dân từ* 喚省州民詞 của Đinh Nho Hoàn 丁儒皖 (1671-?), *Lư Khê văn tương truyền* 盧溪挽相傳 của nhóm Chiêu Anh Các 昭英閣, *Nhạc Xương phân kính* 樂昌分鏡 của Nguyễn Thế Nghi 阮世儀 (thế kỷ XVI), *Song tinh bất dạ* 雙星不夜 gồm 2000 câu của Nguyễn Hữu Hào 阮有豪 (?-1713), *Sứ trình tân truyện* 使程新傳 gồm 600 câu của Nguyễn Tông Khuê 阮宗奎 (1693-1767). Sau này có những tác phẩm truyện thơ Nôm lục bát được lưu hành sâu rộng trong nhân dân và được nhiều người học thuộc lòng, như: *Đoạn trường tân thanh* 斷長新聲 của Nguyễn Du 阮攸 (1765-1820), *Truyện Hoa tiên* 傳花箋 của Nguyễn Huy Tụ 阮輝嗣 (1743-1790), *Sơ kính tân trang* 梳鏡新妝 của Phạm Thái 范太 (1777-1813), *Lục Vân Tiên* 蓼雲仙 của Nguyễn Đình Chiểu 阮廷沼 (1822-1888). Ngoài ra còn hàng loạt các tác phẩm truyện thơ Nôm lục bát khuyết danh, như: *Nhi độ mai* 二度梅, *Phạm Tải Ngọc Hoa* 范載玉花, *Tống Trân Cúc Hoa* 宋珍菊花, *Phương Hoa* 芳花, *Lý Công Hoàng Trừu* 李公黃儲, *Phan Trần truyện* 潘陳傳, *Lục súc tranh công* 六畜爭功傳, *Hoa điểu tranh năng* 花鳥爭能, *Trình thử truyện* 貞鼠傳, v.v..

Đặc biệt, ở giai đoạn này xuất hiện nhiều các tác phẩm chữ Nôm thể lục bát diễn ca lịch sử Việt Nam, điển hình là *Thiên Nam ngữ lục* 天南語錄 (khuyết danh), đây là tác phẩm viết bằng chữ Nôm dài nhất với hơn 8000 câu thơ chữ Nôm; *Truyện Song tinh* 傳雙星 (khuyết danh), *Thiên Nam quốc ngữ lục ký* 天南國語錄記 (khuyết danh), sau này có *Đại*

Nam Quốc sử diễn ca 大南國史演歌 của Lê Ngô Cát 黎吳吉 (1827-1875). Tiếp đến là các tác phẩm chữ Nôm diễn ca truyện cổ tích, như: *Ỗ Lan phu nhân* 倚蘭夫人 của Trương Ngọc Trong 張玉融 (thế kỷ XVIII), *Lý triều đệ tam Hoàng Thái hậu cổ lục thần tích quốc ngữ diễn ca* 李朝第三皇太后古錄神跡國語演歌, *Chúa Thao cổ truyện* 主幡古傳, *Ông Ninh cổ truyện* 翁寧古傳, *Thạch Sanh* 石生, *Trương Chi* 張芝, v.v.. Rồi loại ký sự viết theo thể thơ lục bát cũng ra đời, như: *Mai Đình mộng ký* 梅庭夢記 của Nguyễn Huy Hồ 阮輝琥 (1783-1841), *Bát phong lưu truyện* 不風流傳 của Lý Văn Phức 李文幅 (1875-1849), v.v.

Tác phẩm thơ chữ Nôm viết theo lối song thất lục bát (2 câu 7 chữ - song thất và 2 câu sáu chữ tám chữ - lục bát) ở giai đoạn này xuất hiện theo thể ngâm khúc 曲吟, như các tác phẩm: *Tứ thời khúc* 四時曲 của Hoàng Sĩ Khải 黃仕啟 (thế kỷ XVI), *Thiên Nam minh giám* 天南明監 (khuyết danh), *Chinh phụ ngâm* 征婦吟 bản dịch của Đoàn Thị Điểm 段氏点 (1705-1748) và của Phan Huy Ích 潘輝益 (1750-1822), *Cung oán ngâm khúc* 宮怨吟曲 của Nguyễn Gia Thiều 阮加韶 (1741-1798), *Ai tư vãn* 哀思挽 của Lê Ngọc Hân 黎玉欣 (thế kỷ XVIII), *Chức cảm hồi văn* 錦回文 của Hoàng Quang 黃光 (?-1801), *Triệu linh văn* 召靈文 của Phạm Thái 范泰 (1777-1813), *Chiêu hồn văn* 招魂文 của Nguyễn Du 阮攸 (1765-1820), *Tự tình khúc* 自情曲 của Cao Bá Nhạ 高伯偌 (thế kỷ XIX), *Tỳ bà hành* 琵琶行 của Phan Huy Thực 潘叔值 (1778-1844), *Bần nữ thán* 貧女嘆 (khuyết danh) v.v..

Các tác phẩm truyện thơ viết bằng chữ Nôm theo thể Đường luật (Trung Quốc), như: *Vương Tường* 王祥, *Tô công phụng sứ* 蘇公奉使, *Lâm tuyền kỳ ngộ* 林泉奇遇, *Tam quốc thi* 三國詩, v.v., đều là những truyện khuyết danh cũng lần lượt xuất hiện.

Ngoài ra, còn phải kể đến việc dịch sách và diễn ca các sách kinh truyện sang chữ Nôm, như *Tân biên Truyện kỳ mạn lục tăng bổ giải âm tập chú* 新編傳奇漫錄曾補解音集註 của Nguyễn Thế Nghi 阮世儀, *Chỉ nam ngọc âm giải nghĩa* 指南玉音解義, *Phật thuyết đại báo phụ mẫu ân trọng kinh* 佛說大報父母恩重經; rồi Thiên sư Hương Hải 香海 dịch và chú giải kinh phật ra Quốc âm, Đặng Thái Phương 鄧太芳 (1678-?) diễn ca *Kinh dịch* 經易, Nguyễn Bá Lân 阮伯璘 (1701-1785) diễn ca *Kinh thi* 經詩, v.v., để phổ biến bằng chữ Nôm.

3. Cấu tạo chữ Nôm

Người Việt Nam hôm nay không sử dụng hệ thống chữ ô vuông truyền thống là chữ Hán và chữ Nôm nữa, mà sử dụng hệ chữ Latinh. Trong khi đó người Nhật Bản căn bản vẫn dựa vào chữ Hán với một tỷ lệ lớn, hay người Hàn Quốc dựa trên một phần chữ Hán rồi thoát dần ra và xây dựng hệ thống chữ ô vuông theo nguyên tắc biểu âm.

Về cấu tạo chữ Nôm, các nhà nghiên cứu Việt Nam tương đối thống nhất với nhau đưa ra các dạng cấu tạo chữ Nôm, xin nêu một số ví dụ:

a. Chữ Nôm vay mượn văn tự Hán

+/ *Mượn văn tự cả âm và nghĩa:*

- Ghi âm Hán Việt: 才 tài (âm Hán Việt) = tài (âm Nôm), 命 mệnh (âm Hán Việt) = mệnh (âm Nôm), 德 đức (âm Hán Việt) = đức (âm Nôm).

- Ghi âm cổ (Hán Việt - Việt hóa): 符 phù (âm Hán Việt) = bùa (âm Nôm), 務 vụ (âm Hán Việt) = mùa (âm Nôm), 肝 can (âm Hán Việt) = gan (âm Nôm).

+/ *Chỉ mượn văn tự:*

- Mượn nghĩa: 爪 trảo (âm Hán Việt) = vuốt (âm Nôm), 腋 dịch (âm Hán Việt) = nách (âm Nôm).

- Mượn âm chính xác: 沒 một (âm Hán Việt) = một (âm Nôm),

- Mượn âm nhưng đọc chệch: 别 biệt (âm Hán Việt) = biết (âm Nôm).

b. Chữ Nôm do người Việt Nam sáng tạo

+/ *Ghép hai thành tố của văn tự Hán:*

- Ghép âm + âm: 巴 ba (âm Hán Việt) + 賴 lại (âm Hán Việt) = 𪗇 trái (âm Nôm), 巴 ba (âm Hán Việt) + 陵 lăng (âm Hán Việt) = 𪗈 trắng (âm Nôm).

- Ghép nghĩa + nghĩa: 天 thiên (âm Hán Việt) + 上 thượng (âm Hán Việt) = 𪗉 trời (âm Nôm), 人 nhân (âm Hán Việt) + 上 thượng (âm Hán Việt) = 𪗊 trùm (âm Nôm).

- Ghép bộ + chữ: 月 nhục (Hán Việt) + 星 tinh (Hán Việt) = 腥 tanh (Nôm), 才 thủ (Hán Việt) + 戈 qua (Hán Việt) = 𪗋 quơ (Nôm), 口 khẩu (Hán Việt) + 安 an (Hán Việt) = 𪗌 ăn (Nôm).

- Ghép chữ + chữ: 草 thảo (âm Hán Việt) + 古 cổ (âm Hán Việt) = 𪗍 cỏ (âm Nôm), 南 nam (âm Hán Việt) + 五 ngũ (âm Hán Việt) = 𪗎 năm

(âm Nôm), 包 bao (âm Hán Việt) + 入 nhập (âm Hán Việt) = 包入 vào (âm Nôm).

+/ Thêm kí hiệu phụ hoặc viết tắt:

- Thêm kí hiệu phụ: 買 mãi (âm Hán Việt) + < kí hiệu phụ = 買< mới (âm Nôm).

- Viết tắt: 為 vi (âm Hán Việt) = 𠄎 làm (âm Nôm).

4. Số lượng các văn bản chữ Nôm hiện còn ở Việt Nam

Kho tàng thư tịch về chữ Nôm và nền văn học chữ Nôm, hiện được lưu giữ tương đối đầy đủ nhất và phong phú nhất ở Viện Nghiên cứu Hán Nôm thuộc Viện Khoa học xã hội Việt Nam, với số lượng tác phẩm khoảng 1600 tên sách. Trong đó sách viết toàn chữ Nôm khoảng 600 tác phẩm, sách chữ Hán diễn Nôm khoảng 200 tác phẩm, sách chữ Hán lẫn Nôm khoảng 800 tác phẩm. Ngoài ra còn hàng vạn thác bản văn bia có chữ Nôm (trong đó văn bia toàn khắc chữ Nôm hơn 100 đơn vị). Gần đây Viện Nghiên cứu Hán Nôm đã sưu tầm được hàng ngàn cuốn sách chữ Nôm của các dân tộc khác, như chữ Nôm Tày, chữ Nôm Nùng, chữ Nôm Dao, chữ Nôm Ngạn, v.v..

5. Việc nghiên cứu và giới thiệu các văn bản Nôm ở Việt Nam

Từ đầu thế kỷ XX, người Việt Nam chuyển sang sử dụng chữ cái La tinh, nay thường gọi là chữ Quốc ngữ. Một vấn đề được đặt ra là, người Việt Nam thế kỷ XX và hôm nay có sự cách biệt về văn tự với ông cha mình các thế kỷ trước, đại đa số người dân Việt Nam ngày nay không đọc được chữ Nôm, không hiểu được di sản văn hoá thành văn trước đây của ông cha đã để lại những gì. Để góp phần giải quyết vấn đề quan trọng này, ngành Hán Nôm học ở Việt Nam đã ra đời, nhằm sưu tầm, bảo quản và phiên dịch nghiên cứu các văn bản chữ Nôm và đào tạo đội ngũ cán bộ nghiên cứu chữ Nôm.

Để giới thiệu với thế hệ người Việt Nam hôm nay về vai trò của chữ Nôm trong ngôn ngữ dân tộc và các tác phẩm viết bằng chữ Nôm, nhiều thế hệ nghiên cứu Hán Nôm Việt Nam, từ những năm đầu của thế kỷ XX đã tiến hành nghiên cứu chữ Nôm và giám định, phiên dịch, công bố nhiều tư liệu chữ Nôm có giá trị ra tiếng Việt hiện nay. Có thể nêu ra như sau:

- Về nghiên cứu chữ Nôm có: *Chữ Nôm với chữ Quốc ngữ* (Lê Dư), *Chữ Nôm nguồn gốc cấu tạo diễn biến* (Đào Duy Anh), *Lược khảo về nguồn gốc chữ Nôm* (Trần Văn Giáp), *Một số vấn đề về chữ Nôm* (Nguyễn Tài Cẩn), *Nghiên cứu về chữ Nôm* (Lê Văn Quán), *Nghiên cứu chữ Nôm Tây - Nung* (Hoàng Triều Ân 黃朝恩 và Cung Văn Lược 龔文略), *Các phương thức biểu âm trong cấu trúc chữ Nôm Việt* (Nguyễn Tá Nhí 阮佐而), *Các Phương thức biểu ý trong cấu trúc chữ Nôm Việt* (Lã Minh Hằng 呂明恒), *Mối tương quan giữa âm Hán Việt và âm Nôm trong cách đọc chữ Nôm* (Trương Đức Quả 張德果), *Chữ Nôm và tiếng Việt qua bản giải âm Phật thuyết đại báo phụ mẫu ân trọng kinh* (Hoàng Thị Ngọ 黃氏午), *Chữ Nôm và tiếng Việt qua văn bản Thiên Nam ngữ lục* (Nguyễn Thị Lâm 阮氏林), *Truyền kỳ mạn lục - Nghiên cứu văn bản và vấn đề dịch Nôm* (Hoàng Hồng Cẩm 黃紅錦), v.v...; và nhiều bài viết nghiên cứu về chữ Nôm đăng trên các tạp chí khoa học chuyên ngành.

- Về việc phiên âm các văn bản chữ Nôm, có: *Quốc âm thi tập* 國音詩集, *Hồng Đức quốc âm thi tập* 洪德國音詩集, *Bạch Vân Am quốc ngữ thi* 白雲庵國語詩, *Chỉ nam ngọc âm* 指南玉音, *Phật thuyết đại báo phụ mẫu ân trọng kinh* 佛說大報父母恩重經, *Đoạn trường tân thanh* 斷長新聲 (Truyện Kiều 傳翹), *Hoa Tiên truyện* 花箋傳, *Phan Trần truyện* 潘陳傳, *Chinh phụ ngâm* 征夫吟, *Cung oán ngâm khúc* 宮怨吟曲, *Lục súc tranh công* 六畜爭功, *Phạm Công Cúc Hoa* 范公菊花, *Phạm Tải Ngọc Hoa* 范載玉花, *Lâm tuyền kỳ ngộ* 臨泉奇遇, *Tân biên Truyền kỳ mạn lục tăng bổ giải âm tạp chú* 新編傳奇漫錄曾補解音雜註, *Ngọc kiều lê* 玉橋藥, *Thiên Nam minh giám* 天南明鑑, *Thiên Nam ngữ lục* 天南語錄, *Đại Nam quốc sử diễn ca* 大南國史演歌, *Lục Vân Tiên* 蓼雲仙, *Sứ trình tân truyện* 使程新傳, *Sơ kính tân trang* 梳鏡新妝, *Nhị độ mai* 二度梅, *Phượng Hoa* 芳花, *Lý Công Hoàng Trừu* 李公黃儲, *Hoa điều tranh năng* 花鳥爭能, *Trình thử truyện* 貞鼠傳, *Truyện Song tinh* 傳雙星, *Ỗ Lan phu nhân* 倚蘭夫人, *Lý triều đệ tam Hoàng Thái hậu* 古錄神跡國語演歌, *Chúa Thao cổ truyện* 主帽古傳, *Ông Ninh cổ truyện* 翁寧古傳, *Thạch Sanh* 石生, *Trương Chi* 張芝, *Mai Đình mộng ký* 梅庭夢記, *Bát phong lưu truyện* 不風流傳, v.v...

- Về biên soạn những bộ sách công cụ, nhằm góp phần tạo nên những phương tiện tra cứu khi tiếp cận văn bản chữ Nôm, có thể kể như: *Bảng tra chữ Nôm* (Viện Ngôn ngữ học), *Đại tự điển chữ Nôm* (Vũ Văn Kính 武文

敬), *Từ điển chữ Nôm Tày* (Hoàng Triều Ân 黃朝恩 chủ biên), *Tự điển chữ Nôm* (Nguyễn Quang Hồng 阮光洪 chủ biên), *Đại tự điển chữ Nôm* (Trương Đình Tín 張廷信 - Lê Quý Nguru 黎貴牛) v.v..

- Về quốc hóa các chữ Nôm: Từ năm 1994, Viện Nghiên cứu Hán Nôm đã tham gia chương trình xây dựng Bảng mã chữ Nôm và đưa chữ Nôm vào Bảng mã chuẩn quốc tế IRG/ISO, hiện nay tổng số chữ Nôm của Việt Nam đã đưa vào kho chữ quốc tế là 9299 chữ, trong đó số chữ Nôm không trùng hình với chữ của các nước trong khu vực sử dụng chữ vuông (chữ tượng hình) là 4200 chữ.

Có thể nói, từ những chứng cứ để chứng minh cho sự hình thành chữ Nôm từ thế kỷ X, chữ Nôm thịnh hành trong các văn bản từ thế kỷ XI đến thế kỷ XII, chữ Nôm phát triển từ thế kỷ XIII đến thế kỷ đầu thế kỷ XX và hình thành văn hóa chữ Nôm. Văn hóa chữ Nôm, trải theo chiều dài lịch sử Việt Nam đã phát triển ngày càng rộng rãi trong đời sống văn hóa xã hội Việt Nam, đáp ứng nhu cầu của nhân dân, đánh dấu sự phát triển rực rỡ của văn hóa chữ Nôm trong lịch sử văn hóa Việt Nam.

Từ đầu thế kỷ XX, việc nghiên cứu cấu tạo chữ Nôm, giám định văn bản Nôm, biên soạn sách tra cứu chữ Nôm, biên soạn thư mục Nôm, và phiên dịch công bố các tác phẩm chữ Nôm có giá trị đã được các nhà nghiên cứu quan tâm; bước đầu thu được những kết quả, phần nào đáp ứng nhu cầu tìm hiểu chữ Nôm trong đời sống văn hoá xã hội, nhưng việc làm trước đây chưa được hệ thống.

Đề tạo điều kiện cho giới nghiên cứu Hán Nôm và các ngành khoa học khác có cái nhìn tổng thể về các tác phẩm viết bằng chữ Nôm, giúp cho các thế hệ người Việt Nam hôm nay hiểu được giá trị đích thực của văn hoá truyền thống trong lịch sử và thực hiện việc xã hội hoá ngày càng nhiều các văn bản chữ Nôm, Viện Nghiên cứu Hán Nôm tổ chức biên dịch và xuất bản bộ *Tổng tập văn học chữ Nôm*, một tập đại thành đầu tiên về văn bản viết bằng chữ Nôm ở Việt Nam. Bộ *Tổng tập văn học chữ Nôm* gồm nhiều phần, trong mỗi phần chia nhiều tập và khoảng hơn 30 tập lần lượt sẽ được giới thiệu.

Xin chân thành cảm ơn.

中譯版草稿

保存與研究喃字書籍的工作

鄭克孟

越南社會科學院漢喃研究所所長

翻譯：胡氏青娥

公元前，漢字就已出現，中國封建王朝的統治之下的時期（從公元一世紀至十世紀）漢字繼續發展。從公元 939 年，越南脫離中國封建，直接統治而獨立，但漢字在當時越南社會、政治及文化中獲得了蓬勃發展及佔重要的地位。漢字在提高民智、培訓人才、科舉考試制度的施行及民族文化的發展過程，都顯示他是官方統治者重要的一部分。

模仿漢字的發展模式，越南人開始創造喃字，讓喃字在越南文化社會中使用及發展。漢字獲得大部分越南封建朝代的重視，成為官方的文字。然而，喃字僅止於文學創作領域獲得發展及繁盛。越南有幾個短暫的時期，以喃字為正式文字，多數時期只用於民間，喃字也只是在胡朝（公元 1400-1407 年）和西山阮朝（公元 1788-1802 年），成為國家正式文字。光中皇帝（1752-1792 年）當時鼓勵人民學喃字，本身也用喃字討詔，傳檄給屬官。

1. 喃字的形成過程

喃字形成後對越南民族文化有極大意義。其出現在歷史上標誌民族文化的新發展階段，肯定國語的地位，從而展現出越南強烈的民族性。關於喃字產生的年代，學界不斷研究及測探，其結論有不同的看法：Lê Dur 黎嶼（1885-1957 年）和 Nguyễn Đổng Chi 阮董芝（1915-1984 年）根據越南現存的一部漢越詞典《大南國語》的漢文序載「我國自土王譯以北音來認為：喃字出現在於 Sĩ Nhiếp 士燮時期（公元二世紀）」¹。Nguyễn Văn Tố 阮文素（1889-1947）根據在「布蓋大王」詞組中的「布蓋」一詞（這詞組越南人用於推戴 Phùng Hưng 馮興王）認為：「喃字出現在公元第八世紀晚期」²。Trần Văn Giáp 陳文甲學者（1902-1973）根據在「大瞿越」（越南國號在於公元九世紀）詞組中的「瞿」一詞認為喃字出現在丁朝時期（公元第十世紀）。³

Trần Huy Bá（1901-1987）根據兩字「翁何」刻印在《雲本寺鍾銘》（古鐘--

¹ 黎嶼：《喃字及國語字》，南風雜誌，第二十集；阮董芝：《越南古文學史》，1942 年。

² 阮文素：Bài đăng trong Tạp chí B.E.F.E.O, tập XXX. 1939。

³ 陳文甲：《略考喃字的起源》，歷史研究期刊，127 號，1969 年。

年代為 1076 年，被發掘於 Đò Sơn 圖山) 認為喃字出現在李朝 (第十一世紀)⁴。越南語言學家 Nguyễn Tài Cẩn 阮才謹先生和 Lê Văn Quán 李文冠教授根據語音歷史辨析，認為喃字不可能出現於 Sĩ Nhiếp 士燮時期⁵，而可能在唐宋時期以後 (約公元八世紀-十世紀) 才出現。越南著名學者 Đào Duy Anh 陶維英 (1904-1988 年) 認為：喃字出現在越南獨立後，主要在於丁朝 (公元十世紀) 和李朝早期 (十一世紀)。⁶

2. 喃字的發展過程及越南喃字書籍

根據李朝 (1010-1225 年) 現存的喃字碑記鐘銘，發現這段時間已經鏤刻喃字。例如：在《奉聖夫人黎氏墓志》 (1174 年) 中鏤刻三個喃字：「𠵼 滄」，「舉午」，「頭停」，《祝聖報恩寺碑》碑文 (1185-1214 年) 有幾個喃字如：「婆杜」、「垌木」，《報恩禪寺碑》碑文 (1210 年) 有三個喃字：「𠵼」、「塘」、「幡」。以上舉出李朝最古早喃字的碑文。於李朝，這些鏤刻於李朝最古的碑記鐘銘上的喃字是早期越南喃字發展及形成的過程之產品。其作用是建設在越南喃字文化的基礎。

喃字的產生回應了當時民族文化發展的需要，協助民族意識不斷增強，促進大越民族獨立統一與自主的紀元。起初，在李朝時代喃字單純用來記錄人名、地名，後來逐漸普及，進入國家的文化生活。喃字在十三世紀 (陳朝時) 獲得了蓬勃發展，形成一個文化體系，登上越南文壇，真正成爲了一種越南的民族文字。

陳朝 (1225-1400 年)，根據目前學界公佈的資料，至今越南現在保存一些陳朝的喃字書籍。首先要提到的是陳仁宗皇帝的兩個有名的作品：《居塵樂道賦》和《得趣林泉成道歌》。陳仁宗皇帝 (1258-1308 年) 晚年出家修行佛教，成爲竹林禪派第一祖；接著是 Lý Đạo Tài 李道載 (1254-1334 年)，道號是 Huyền Quang 玄光，竹林禪派第三祖的《花燕寺賦》；十四世紀 Mạc Đĩnh Chi 莫挺芝著的《教子賦》。上面有名的四首詩賦收藏於《禪宗本行》 (鏤刻於十八世紀)。

除外，根據越南現存最大的兩部史籍—《大越史記前編》 (卷 5，第 37 頁) 和《欽定越史通監剛目》 (A.1/3，卷 7，第 26 頁) 記載：「紹保第四年歲在壬午秋八月鱷魚至富良江，帝命刑部尚書阮詮爲文投之江。鱷魚自去。帝以事類韓愈賜姓韓。阮詮海陽青林人善爲國語詩賦，多效之後。爲國音詩曰韓律者以此」。據 Ngô Thời Nhậm 吳時任 (1746-1803 年) 之《海東志略》記載：「我國文字多用國語自韓詮」。Nguyễn Thuyên 阮詮尙有《披沙集》，根據 Phan Huy Chú 潘輝註

⁴ 陳輝伯：發現在海底下的 700 年古鐘，祖國雜誌，第三號，1963。

⁵ 阮才謹：根據歷史語音的資料來初探喃字出現時期，語言學期刊，一號，1971 年 和 黎文冠：根據漢越音聲調的資料來了解喃字起源，語言學期刊，第四號，1973。

⁶ 陶維英：《喃字：起源、構造及演變》；社會科學出版社，1075。

(1782-1840年)之《歷朝憲章類志--文籍志》記載：「《披沙集》內有國語詩」；且根據越南史料的記載，阮詮是頭一個用喃字吟詩作賦，可是已失傳了。除外，根據 Phan Huy Chú 潘輝註之《歷朝憲章類志》所記錄 Chu Văn An 朱文安 (?-1370年) 有一部已失傳的《樵隱國語詩集》。學界認為在這詩集裏可能出現喃字。根據《欽定越史通監綱目》所記載 Nguyễn Sĩ Cố 阮仕顧 (十四世紀) 也喜於作喃詩 (卷 7, 第 44 頁)；Hò Quý Ly 胡貴犛 (十四世紀晚期-十五世紀早期) 曾經創一首喃詩奉獻給 Trần Nghệ Tông 陳藝宗皇帝；除此之外，胡貴犛尚有翻譯《經書--無逸篇》成喃字，為了教給官宦，可惜都失傳了。根據阮董枝 Nguyễn Đông Chi 之《越南古文學史》(卷 11, 第二十二頁) 記載 Hò Tông Thốc 胡宗鴛 (十四世紀) 曾編創一篇喃賦《賦學指南》以及 Nguyễn Phi Khanh 阮飛卿 (1355-1428) 跟著當時的一些儒士寫了一篇喃賦《昆馭蘿》。至今上述兩篇賦都已經失傳了。

陳朝的喃字文獻現存不多，雖屬於陳朝文人的喃文作品，但是流轉至今的作品都經過後世抄寫、修改後與原著有所不同。所以鑑定及複製各種喃字原始資料成爲漢喃學界重要的一部分工作。畢竟，這些現存的喃字資料對研究陳朝喃字文本及喃字發展過程具有極大貢獻。

黎朝初期 (十五世紀)，越南封建社會步入了興盛繁榮階段，民族意識空前高漲。在這一意識的驅使下，民族文化發展快速反映了當時國家的精神，於是喃字文品獲得蓬勃發展，達到顯著成就。其中最值得一提的是阮廌 (1380-1442年)，他使喃字得以發展。他創作的《國音詩集》(包括 254 首詩) 是越南現存最早的一部喃文詩集，他因而被越南文學界譽爲民族文學語言的首要奠基者，並且在越南喃字文學他被排名首位。接著是《洪德國音詩集》。其中十五世紀喃文代表著的黎聖宗 (1442-1497年) 有 128 首喃詩。後世採集當時「騷壇令」的詩人所創造有 328 首喃詩 (「騷壇令」由黎聖宗組織促使越南詩賦發展)。《國音詩集》和《洪德國音詩集》這兩個喃字詩集用來記錄民族語言，體現國語的猛烈活力，讓喃字在十五世紀越南文化上步入新階段，並且肯定其角色。除外，尚有《什戒孤魂國語詩》抄錄於《天南餘暇集》，相傳是由黎聖宗創作；Đỗ Cận 杜近 (十五世紀) 的《金陵記》和《潘陳》和 Lương Như Hộc 梁如鵠 (十五世紀) 的《洪州國語詩》等，可惜都已失傳。十五世紀，喃字文獻流傳至今，關於文本的部分雖然尚有很多質疑的問題，但流轉至今的一些文本已經展現了民族語言的活力和越南人的創造精神，開創了後期喃字的發展之堅實基石。

從十四世紀至二十世紀，經過莫朝 (1527-1533年，而 1533 至 1677 年被認爲僞朝)、黎中興朝 (1533-1788年)、西山阮朝 (1788-1802) 和阮朝 (1802-1945) 這些時間，越南政治、社會及文化各方面都以差異甚大。越南封建王朝在發展過程中有盛有衰，反而越南民族文化與越南喃字的發展路徑一路繁盛，其中有不少先進思想，以打破封建王朝所規定正統之道理、準則爲觀點的作品，使得封建王

朝偶有頒發禁止或毀壞喃字文學的指令⁷。這也是引起較多的喃字文學作品成爲「佚名」的原因之一。但是爲了回應民衆的文化需求使用喃字創作，這個動作成爲一種歷史發展路徑上的必要傾向。

關於喃字文體作品，接著陳朝的成就傳承，喃文作品却在此時進入了繁榮時期。一些代表作品如：Nguyễn Giản Thanh 阮簡青（1482-?）的《鳳成春色賦》，Bùi Vịnh 裴詠（1508-1545年）的《宮中寶訓》，Nguyễn Hăng 阮沆（十六世紀）的《僻居寧體賦》和《大同風景賦》，Nguyễn Thế Nghi 阮世儀（十六世紀）的《玄光朱榮沒宮女》，Vũ Duy Đoán 武惟鍛（1621-1688年）的《范蠡 移 制伍湖》，Nguyễn Bá Lân 阮伯鄰（1701-1785年）的《我 𠵼 鶴賦》和《佳景興情》，Nguyễn Huy Lượng 阮輝亮（?-1808）的《頌西湖》，Phạm Thái 范太（1777-1813年）的《戰頌西湖》，《討賊問對國音論》「佚名」等。在此時並且出現喃字戲作品（喃字跟漢字混在一起），例如《山厚》「佚名」，《三女圖王》「佚名」，Nguyễn Cư Trinh 阮居貞（1716-1763）的《仕媿》。

關於喃詩的部分，此時有 Nguyễn Bình Khiêm 阮秉謙（1491-1585年）的《白雲庵國語詩》（共 178 首），Trịnh Căn 鄭根（1633-1709年）的《御提天和羸百詠》（約有 100 首），Trịnh Doanh 鄭羸（?-1767年）的《乾元御制詩集》（共有 231 首）。除外，尚有許多用喃字創詩的作者，如 Nguyễn Cư Trinh（1716-1763年）、Mạc Thiên Tích 莫天昔（1706-1780年）、Nguyễn Tông Khuê 阮宗奎（1693-1767年）、Hoàng Sĩ Khải 黃仕啓（十六世紀）、Hồ Xuân Hương 胡春香（十八世紀）、Bà Huyện Thanh Quan 婆縣青官（十九世紀）。後來，接續出現各用喃字創詩及歌籌類的作者，如有：Nguyễn Công Trứ 阮公著（1778-1858年）、Cao Bá Quát 高伯適（?-1854年）、Nguyễn Hàm Ninh 阮咸寧（1808-1867年）、Nguyễn Khuyến 阮勸（1835-1909年）、Dương Khuê 陽奎（1839-1902年）、Dương Lâm 陽林（1851-1920年）、Nguyễn Khắc Hiếu 阮克孝（1888-1939年）、Trần Tuấn Khải 陳俊啓（1895-1983年）等。

喃字出現對越南的文學歷史起了很大的激化，在體類方面上又有許多新的文體類型出現，如：歌籌、喃字六八詩體傳、喃字演歌、喃字雙七六八詩體、唐律詩體傳等，對越南中生代文學體類系統有所貢獻。

關於喃字歌籌體，代表的作品有 Lê Đức Mao 黎德髦（1462-1529年）的《擬護 𠵼 甲喝婀姚》。作品共有 128 詩句，其中分成多段，每段的開端常是兩個七字詩句--雙七，或兩個五字詩句--雙五，中段是六字與八字兩個詩句--六八詩體（有時加入兩個七個字的詩句--雙七），最後是四個詩句，其包含兩個雙七詩句及兩個

⁷ 各鄭王如：在於 1663 年，1718 年和 1760 年，鄭柞、鄭剛、鄭營有頒發撤回及擊毀喃字書籍和禁止刻印新的喃字書籍的指令。

六八詩體詩句。

關於喃字六八詩體傳，一些著名的作品如下：Phùng Khắc Khoan 馮克寬（1528-1613年）的《林泉挽》（共有200詩句）；Đào Duy Từ 陶惟徐（1572-1634年）的《臥龍崗挽》（共有136詩句）及《思容挽》（共有332詩句）；Đinh Nho Hoàn 丁儒皖（1671-?）的《喚省州民詞》；Chiêu Anh Các 昭英閣的《盧溪挽相傳》；Nguyễn Thế Nghi 阮世儀（十六世紀）的《樂昌分鏡》；Nguyễn Hữu Hào 阮有豪（?-1713年）的《雙星不夜》（共有2000詩句）；Nguyễn Tông Khuê 阮宗奎（1693-1767年）的《使程新傳》（共有600詩句）。從十八世紀初到十九世紀初為喃字的繁榮時期，此時喃字文學在文壇上佔了優勢，產生較多有價值的作品，包括 Nguyễn Du 阮攸（1765-1820年）的《斷長新聲》，Nguyễn Huy Tụ 阮輝嗣（1743-1790年）的《傳花箋》，Phạm Thái 范太（1777-1813年）的《梳鏡新妝》，Nguyễn Đình Chiểu 阮廷沼（1822-1888年）的《蓼雲仙》。此外，又有較多的佚名喃字六八詩體傳，如：《二度梅》，《范載玉花》，《宋珍菊花》，《芳花》，《李公黃儲》，《潘陳傳》，《六畜爭功傳》，《花鳥爭態》，《貞鼠傳》等。

特別的是，在此時又出現許多喃字六八詩體歷史演歌的作品，代表的作品具有《天南語錄》「佚名」——這是最長的喃字作品（共有8000詩句）；《傳雙星》（佚名）；《天南國語錄記》「佚名」，Lê Ngô Cát 黎吳吉（1827-1875年）的《大南國史演歌》。接下來尚有演歌民間故事的喃字作品，包括：《張玉蘭》（十八世紀）的《倚藍夫人》，《李朝第三皇太后古錄神跡國語演歌》「佚名」，《主帽古傳》「佚名」，《翁寧古傳》「佚名」，《石生》「佚名」，《張芝》「佚名」等。後來還出現了六八詩體傳記，如有：Nguyễn Huy Hổ 阮輝琥（1783-1841年）的《梅庭夢記》，Lý Văn Phục 李文福（1875-1849年）的《不風流傳》等。

這段時期的喃字雙七六八詩體出現通過曲吟形式，如有 Hoàng Sĩ Khải 黃仕啓（十六世紀）的《四時曲》，《天南明監》「佚名」，Đoàn Thị Điểm 段氏點（1705-1748年）及潘輝益 Phan Huy Ích（1750-1822年）的《征婦吟曲》喃字譯本；Nguyễn Gia Thiều 阮加韶（1741-1798年）的《宮怨吟曲》，Lê Ngọc Hân 黎玉欣（十八世紀）的《哀思挽》，Hoàng Quang 黃光（?-1801年）的《錦回文》，Phạm Thái 范泰（1777-1813年）的《召靈文》，Nguyễn Du 阮攸（1765-1820年）的《招魂文》，Cao Bá Nhạ 高伯偌（十九世紀）的《自情曲》，Phan Huy Thục 潘叔值（1778-1844年）的《琵琶行》，《貧女嘆》「佚名」等。

喃字唐律詩體傳包括：《王祥》、《蘇公奉使》、《林泉奇遇》、《三國詩》等，這些作品都是佚名的。

除外，此時尚有翻譯漢字作品及經傳成喃字的活動。代表的一些喃字翻譯版具有 Nguyễn Thế Nghi 阮世儀的《新編傳奇漫綠曾補解音集註》；《指南玉音解義》；《佛說大報父母恩重經》。香海禪師翻譯及註解佛教經傳成喃字；Đặng Thái Phương 鄧太芳（1678-?）用喃字演歌《經易》；Nguyễn Bá Lân 阮伯璘（1701-1785）

演歌《經詩》等。

3. 喃字的構造

日本人採用新字體，基本上漢字使用**頻率**比較高，韓國人按照漢字的一部分所創造的朝鮮文字--**諺文**，後來逐漸脫離了傳統的漢字。越南人現今不使用傳統喃字及漢字，而使用拉丁文字系統。關於喃字的構造，越南學者大部分提出喃字構造的分類。下面筆者舉一些例子：

a. 假借漢字的喃字

+/借用音及義漢字來表示，如：

- 記錄漢越音：

喃字（才）- 漢越音（tài）-喃音（tài）-意義（才）

喃字（命）- 漢越音（mệnh）-喃音（mệnh）-意義（命）

喃字（德）- 漢越音（đức）-喃音（đức）-意義（德）

- 記錄古越語音：

喃字（符）- 漢越音（phù）-喃音（bùa）-意義（符）

喃字（務）- 漢越音（vụ）-喃音（mùa）-意義（務）

喃字（肝）- 漢越音（can）-喃音（gan）-意義（肝）

+/借用漢文字來表示，如：

-借用漢字的意義：

喃字（爪）- 漢越音（trảo）-喃音（vuốt）-意義（爪）

喃字（腋）- 漢越音（dịch）-喃音（nách）-意義（腋）

-借用同音漢字來表示：

喃字（沒）- 漢越音（một）-喃音（một）-意義（一）

-借用相近音漢字來表示，如：

喃字（別）- 漢越音（biệt）-喃音（biết）-意義（知道）

b. 越南人特制的喃字：

+/用兩個漢字來記錄一個越語音

- 漢越音配漢越音成喃字音：

𠵼 trái（喃音）= 巴 ba（漢越音）+ 賴 lại（漢越音）

𠵼 trãng（喃音）= 巴 ba（漢越音）+ 陵 lǎng（漢越音）

- 漢字意義+漢字意義：

𠵼 tròi（喃音）= 天 thiên（漢越音）+ 上 thượng（漢越音）

人 nhân（漢越音）+ 上 thượng（漢越音）= **𠵼** trùm（喃音）

- 由一個漢字部首加一個漢字構成，漢字部首表義，漢字表音，如：

月 nhục (漢越音) + 星 tinh (漢越音) = 腥 tanh (喃字)

才 thù (漢越音) + 戈 qua (漢越音) = 找 quơ (喃字),

口 khẩu (漢越音) + 安 an (漢越音) = 啞 ăn (喃字)。

由一個漢字加一個漢字：草 thảo (漢越音) + 古 cổ (漢越音) = 韃 cỏ (喃字),

南 nam (漢越音) + 五 ngũ (漢越音) = 𠵼 năm (喃字)

包 bao (漢越音) + 入 nhập (漢越音) = 𠵼 vào (喃字)。

+/在漢字上加“<、个、司、巨、口”等記號或簡稱

加上記號：買 mãi (漢越音) + < 記號 = 買< mới (喃音)。

簡稱：Viết tắt: 爲 vi (漢越音) = 𠵼 làm (喃音)。

4. 越南現存的喃字書籍數量

越南社會科學院和漢喃研究所現在保存最豐富的喃字資料庫，單位數以 1600 卷。其中，全喃字文本約數 600 文本，喃字加漢字的文本約數 800 文本。此外，數以萬計喃字碑文拓片（全喃字的碑文拓片約有 100 多拓片）。最近，漢喃研究所採取的數千少數民族的喃字文本，如 Tày 民族的喃字，Nùng 民族的喃字，Dao 民族的喃字等。

5. 關於在越南研究及介紹喃字文本的工作

從二十世紀，越南人開始用拉丁字系統（國語）來替代漢字及喃字。然而，今天人們對古代文獻的認識不深，大部分越南人無法讀喃字文本，更不了解傳統文獻遺產。為了解決這個問題，出現了越南漢喃學。其目的是探訪、保管喃字，及促進喃字著作翻譯成國語字，培訓年輕喃字研究隊伍。

為了增進越人對喃字及喃字文獻的角色之認識，從二十世紀以來，越南漢喃研究學者不斷進行研究、鑑定、介紹及翻譯許多有價值的喃字著作成國語。舉例：

- 關於研究喃字的部分：Lê Du 黎嶼的《喃字及國語字》；Đào Duy Anh 陶維英的《喃字：起源、構造及演變》；Trần Văn Giáp 陳文甲的《略考喃字的起源》；Nguyễn Tài Cẩn 阮才僅的《關於喃字的一些問題》；Lê Văn Quán 黎文冠的《喃字研究》；Hoàng Triều Ân 黃朝恩 & Cung Văn Lược 龔文略的《Tày – Nung 民族的喃字研究》；Nguyễn Tá Nhí (阮佐而) 的《越南喃字結構中的表音方式》；Lã Minh Hằng 呂明恒的《在越南喃字結構中的表意方式》；Hoàng Thị Ngọc 黃氏午的《佛說大報父母恩重經的翻音版中的喃字及越南語》；Nguyễn Thị Lâm 阮氏林的《天南語錄中的喃字及越南語》；Hoàng Hồng Cẩm 黃紅錦的《傳奇漫錄- 有關文本研究及翻譯工作等》。此外，尚有較多的期刊論文也研究喃字。

-關於翻譯喃字文本的工作，有：《國音詩集》、《洪德國音詩集》、《白雲庵國語詩》、《指南玉音》、《佛說大報父母恩重經》、《斷長新聲》（傳翹），

《花箋傳》、《潘陳傳》、《征夫吟》、《宮怨吟曲》、《六畜爭功》、《范公菊花》、《范載玉花》、《臨泉奇遇》、《新編傳奇漫錄曾補解音雜註》、《玉橋藜》、《天南明鑑》、《天南語錄》、《大南國史演歌》、《蓼雲仙》、《使程新傳》、《梳鏡 新妝》、《二度梅》、《芳花》、《李公黃儲》、《花鳥爭能》、《貞鼠傳》、《傳雙星》、《倚 蘭夫人》、《李朝第三皇太后古錄神跡國語演歌》、《主帽古傳》、《翁寧古傳》、《石生》、《張芝》、《梅庭夢記》、《不風流傳》等。

-關於編撰工具書的工作，成就包括：語言學研究所的《查詢喃字表》；Vũ Văn Kính 武文敬的《喃字大辭典》；Hoàng Triều Ân 黃朝恩主編的《Tày 族喃字辭典》；Nguyễn Quang Hồng 阮光洪主編的《喃字詞典》，Trương Đình Tín 張廷信& Lê Quý Ngu 黎貴牛主編的《喃字大辭典》。

- 關於國家化喃字：自 1994 年，漢喃研究所已經參加建設喃字字碼表的章程，把喃字加入國際標準字碼表 IRG/ISO。目前越南喃字數量已經加入國際字庫是 9299 字，其中與東亞地區的象形字系統不相同的喃字數量是 4200 字。

總括來說，喃字文化經過漫長的發展歷史，從喃字形成時期（10 世紀）至喃字盛行時期（十一世紀至十二世紀）和最後是喃字繁盛時期（十三世紀至二十世紀），喃字文化經過漫長的時間，已經擴展和深入越南社會生活，回應百姓的需求，進一步標誌了在越南民族文化歷史中喃字的輝煌發展過程

從二十世紀以來，研究喃字構造、鑑定喃字文本、編撰喃字查詢詞典、編撰喃字文本書目、翻譯及公開有價值的喃字著作等各項工作，已經吸引多方學者的關心。目前這些工作在某種方面都已達到成果，繼續冀望了解喃字文化的社會需求。

爲了協助漢喃研究學者及其他科學領域的學者對喃字作品有綜觀的看法，也幫助現在的越南人增進了解民族傳統文化，普遍及社會化喃字文本等目的，漢喃研究所因此已促進編譯及出版喃字“文學總集”的工程。這部總集包括數個部分，在某個部份分成各集，約有 30 集將依次介紹及公佈。

MỘT SỐ VẤN ĐỀ VỀ NGHIÊN CỨU, ĐÀO TẠO VIỆT NAM HỌC VÀ ĐỊNH HƯỚNG ĐÀO TẠO HIỆN NAY

PGS.TS. Vũ Văn Thi
Đại học Quốc gia Hà Nội

Việt Nam hiện nay đang hội nhập quốc tế một cách mạnh mẽ nhất là vào thập niên đầu của thế kỷ 21 với một sự kiện lớn là VN đã gia nhập Tổ chức thương mại thế giới (WTO), năm 2006. Trong xu thế đó, việc nghiên cứu về Việt Nam học đã được thúc đẩy, phát triển mạnh mẽ và sự ra đời của ngành Việt Nam học với tư cách là một ngành đào tạo ở bậc đại học và cao đẳng là một xu thế tất yếu.

Đào tạo ngành Việt Nam học một mặt đáp ứng nhu cầu về nguồn nhân lực chất lượng cao phục vụ cho nhu cầu phát triển đất nước, mặt khác sẽ cung cấp lực lượng chuyên gia đáng kể về Việt Nam học cho các tổ chức quốc tế tạo điều kiện để Việt Nam có thể hội nhập sâu hơn, mạnh mẽ hơn vào cộng đồng quốc tế. Vì vậy, bài viết này tập trung thể hiện một cái nhìn toàn cảnh liên quan đến việc nghiên cứu và đào tạo về Việt Nam học và định hướng đào tạo Việt Nam học ở Việt Nam hiện nay.

Tình hình nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học trên thế giới

1. Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học ở Đông Bắc Á

Nghiên cứu Việt Nam học tại Trung Quốc

Trung Quốc là nước láng giềng và cũng là nước sớm quan tâm nghiên cứu về Việt Nam. Tuy vậy, các học giả Trung Quốc ít có sự tiếp xúc trao đổi với Việt Nam mà thường rất độc lập trong nghiên cứu.

Từ những năm 60, Trung Quốc đã thành lập một số trung tâm khoa học nghiên cứu lịch sử và văn hoá của các nước Đông Nam Á trong đó có Việt Nam như Sở nghiên cứu Nam Dương Đại học Hạ Môn, Sở nghiên cứu Đông Nam Á Đại học Ký Nam... Vào cuối những năm 70 và nửa đầu những năm 80 bắt đầu hình thành các tổ chức nghiên cứu ngành Việt Nam học và Đông Nam Á học ở Trung Quốc, nhiều trung tâm ra đời, một số các tạp chí khoa học và các sách báo đã được xuất bản định kỳ. . Năm 1978 Hội nghiên cứu Đông Nam Á của Trung Quốc đã được thành lập. Những năm 1980 lại hình thành cả các hội khoa học của các tỉnh nhằm nghiên cứu về Đông Nam Á.

Nhiều công trình nghiên cứu về Việt Nam đã được công bố như: cuốn *Lịch sử Việt Nam* của Viện hàn lâm Khoa học Xã hội Trung Quốc xuất bản, *Tuyển tập những tư liệu lịch sử những mối quan hệ Việt – Trung cổ đại* của Viện Lịch sử, cuốn *Tuyển tập những tư liệu lịch sử những mối quan hệ Việt – Trung hiện đại* của Cổ Minh, cuốn *Tuyển tập các tư liệu về lịch sử các mối quan hệ Việt – Trung đương đại* của Viện Đông Nam Á trực thuộc Viện Hàn Lâm KHXH Văn Nam biên soạn

Những công trình dịch từ tiếng Việt phải nói đến cuốn *Nghiên cứu riêng biệt từ vấn đề Hoàng Sa và Trường Sa, Những trận quyết chiến trong lịch sử dân tộc* do Đới Khả Lai dịch. Trong những năm gần đây, các học giả Trung Quốc cũng đã bắt đầu đến việc tìm hiểu các bộ sử có giá trị của Việt Nam như: Phủ biên tạp lục, Đại Nam thực lục, Đại Việt sử ký toàn thư, Lịch triều hiến chương loại chí...

Qua các công trình nghiên cứu về Việt Nam, có thể thấy những khuynh hướng nghiên cứu sau:

Dịch thuật: dịch các tài liệu liên quan đến Việt Nam từ tiếng Hán cổ sang tiếng Bắc Kinh hiện đại, biên khảo, hiệu đính các tư liệu cổ. Điều này, Trung Quốc có thuận lợi là những loại tư liệu này đều có sẵn ở Trung Quốc do các trí thức, quan lại trước kia ghi chép lại.

Nghiên cứu về đảng cộng sản Việt Nam, về quan hệ giữa hai đảng cộng sản Việt Nam và Trung Quốc trong thời kỳ cận hiện đại.

Nghiên cứu về các vấn đề liên quan đến vấn đề chủ quyền lãnh thổ trên đất liền và trên biển giữa hai nước.

Về giảng dạy tiếng Việt, Trung Quốc là nước bắt đầu dạy tiếng Việt tương đối sớm ngay từ năm 1949. Các trung tâm đào tạo lớn phải kể đến Đại học Bắc Kinh, Đại học ngoại ngữ Bắc Kinh, Đại học Kinh tế - Thương mại, Học viện Quan hệ quốc tế Bắc Kinh, Viện Chính trị - Kinh tế thế giới, Viện Triết học, Viện Lịch sử Thế giới, Viện Văn học Thế giới, Viện nghiên cứu Châu Á - Thái Bình Dương,... Các cơ sở đào tạo tại các tỉnh gồm có: Đại học Trịnh Châu, Học viện Ngoại ngữ quân sự Lạc Dương (Hà Nam), Học viện Dân tộc Quảng Tây và Đại học Quảng Tây (Quảng Tây), Đại học Ngoại ngữ - Ngoại thương Quảng Đông và Đại học Trung Sơn (Quảng Đông), học viện dân tộc Vân Nam...

Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học ở Nhật Bản

Ngay từ thời Minh Trị, Nhật Bản đã quan tâm đến Việt Nam và đã có những nghiên cứu về Việt Nam. Thời kỳ Chiêu Hoà, việc nghiên cứu về Đông Dương trong đó có Việt Nam đã được quan tâm. Một số công trình nghiên cứu đã được công bố như: như cuốn *Khái quát lịch sử An Nam*

(1880) của Hikita Toshiaki, cuốn *An Nam chí lược* (1910) của Takegoshi Yosaburo...

Sau chiến tranh thế giới thứ 2, nhất là trong và sau chiến tranh Việt Nam, nhiều học giả tập trung nghiên cứu về Việt Nam. Tiêu biểu cho thời kỳ này là các học giả như: Yamamoto Tatsuro, Katakurai Minoru, Sakurai Yumio, Matsumoto Nobutito, Kawamoto Kunie, Kikuchi Kazuma, Takahashi Tamotsu...

Vào cuối những năm 80, các nhà nghiên cứu Việt Nam tại Nhật Bản đã được tập hợp lại trong tổ chức *Nhật Bản nghiên cứu Việt Nam* do GS. Yamamoto làm chủ tịch với trên 100 thành viên. Hiệp hội nghiên cứu này có sinh hoạt định kỳ đều đặn và tiến hành tổ chức hội thảo khoa học hàng năm về Việt Nam học. Gần đây nhất, Hội cũng đã tiến hành một chương trình nghiên cứu lớn ở Việt Nam là *Chương trình nghiên cứu đồng bằng sông Hồng* (trường hợp làng Bách Cốc, Vụ Bản, Nam Định). Chương trình tiến hành thuận lợi và đã có những kết quả nghiên cứu rất khả quan.

Về đào tạo tiếng Việt, Nhật Bản tuy có quan hệ ngoại giao với Việt Nam chưa lâu nhưng việc học tiếng Việt và nghiên cứu Việt Nam lại diễn ra khá mạnh. Nhiều trường Đại học, học viện, trung tâm, hiệp hội đã tổ chức việc giảng dạy tiếng Việt và nghiên cứu Việt Nam. Tiêu biểu phải kể đến Đại học Ngoại ngữ Tokyo, Đại học Quốc gia Tokyo, Đại học Keio, Đại học Waseda, Đại học Takushoku, Đại học Kyorin, Đại học Quốc tế học Kanda, Đại học Tokai, Đại học Daito Bunka,...

Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học ở Hàn Quốc

Có thể nói, trước năm 1965 Hàn Quốc không có quan hệ gần gũi với Việt Nam, do đó cũng hiểu rất ít về Việt Nam. Từ khi quân đội Hàn Quốc tham gia trong cuộc chiến tranh Việt Nam, người Hàn Quốc bắt đầu quan tâm đến Việt Nam từ những bản tường thuật về binh lính Hàn Quốc ở Việt Nam và các học giả Hàn Quốc cũng bắt đầu quan tâm nghiên cứu về Việt Nam. Tuy nhiên, các nghiên cứu cũng chủ yếu nghiêng về đề tài chiến tranh.

Năm 1966, Khoa Việt Nam học ở trường đại học Ngoại ngữ Hankuk được thành lập đánh dấu sự ra đời của một tổ chức nghiên cứu và đào tạo một cách chính qui về Việt Nam học. Khoa đã được chính phủ Hàn Quốc quan tâm nâng đỡ, tài trợ vì thời kỳ này, Hàn Quốc đang xây dựng mối quan hệ chặt chẽ với chính quyền miền Nam Việt Nam

Thời kỳ từ năm 1976 đến 1986, sau khi Việt Nam thống nhất, ở Hàn Quốc dấy lên phong trào nghiên cứu về Việt Nam. Các học giả ở Hàn Quốc đã ra sức tập hợp các nguồn tư liệu quan trọng để nghiên cứu lịch sử Việt Nam, sự phát triển của chủ nghĩa cộng sản ở VN và cấu trúc xã hội VN sau

khi thống nhất do lo ngại về một cuộc tấn công từ Bắc Triều Tiên. Trong thời gian này, nổi bật lên các công trình khảo cứu về lịch sử, văn hoá, phong tục Việt Nam của Insun Yu và một số học giả khác.

Từ khi Việt Nam thực hiện chính sách Đổi mới (1986) và công bố luật đầu tư mở đường cho đầu tư nước ngoài vào VN, chương trình nghiên cứu của các học giả Hàn Quốc có những thay đổi theo xu hướng mới: Nghiên cứu kinh tế, luật pháp, hệ thống hành chính, quản lý... đã trở thành một những đề tài chủ yếu.

Về giảng dạy tiếng Việt, Hàn Quốc là nước bắt đầu dạy tiếng Việt khá sớm. Ở Seoul, Đại học ngoại ngữ Hankuk đã bắt đầu tuyển sinh chính thức vào Ban Tiếng Việt từ năm 1967. Sau đó, đại học Ngoại ngữ Pusan cũng tuyển sinh vào Ban Tiếng Việt và mời giáo sư thỉnh giảng từ Việt Nam tới. Năm 1998, trường Cao đẳng Sungsin ở Pusan tuyển 80 sinh viên vào Ban Tiếng Việt. Năm 2000 lại có thêm Khoa Việt Nam học ở Đại học Chungwoon,... Việc dạy tiếng Việt ở Hàn Quốc được mở rộng chủ yếu để đáp ứng nhu cầu của các công ty phục vụ công việc kinh doanh, thương mại nên thiên về thực hành tiếng; việc nghiên cứu cơ bản về tiếng Việt và Việt Nam còn chưa được chú ý nhiều.

Ở Đài Loan: Hiện nay, việc nghiên cứu về Việt Nam và giảng dạy tiếng Việt cũng đã được quan tâm. Hai trường đại học lớn ở Đài Loan đã mở chương trình dạy tiếng Việt. Đó là Chương trình tiếng Việt thuộc Trung tâm nghiên cứu ngôn ngữ, Đại học Chính trị (Đài Bắc), Trung tâm nghiên cứu Ngôn ngữ Đài - Việt, Đại học Thành công (Đài Nam).

2. Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học ở Đông Nam Á

Mặc dù, các nước Đông Nam Á rất gần Việt Nam về mặt địa lý và có nhiều đặc điểm văn hoá giống nhau song việc nghiên cứu về Việt Nam ở các nước này lại không được quan tâm nhiều và phát triển khá chậm. Việc nghiên cứu về Việt Nam có thể hình dung qua 3 giai đoạn chủ yếu:

Giai đoạn trước khi Việt Nam gia nhập ASEAN, trong một thời gian dài hiểu biết về Việt Nam của các nước này chỉ hạn chế trong thời kỳ chiến tranh Việt Nam. Những tài liệu sử dụng trong các trường đại học chủ yếu là sách của các học giả Châu Âu, Mỹ, do đó cách nhìn nhận về Việt Nam của họ cũng chịu ảnh hưởng của các học giả phương tây.

Từ khi Việt Nam gia nhập khối ASEAN, với đường lối đổi mới, mở cửa của Việt Nam, tình hình nghiên cứu về VN bắt đầu đầu tiên triển theo chiều hướng tích cực hơn. Các nhà nghiên cứu của ASEAN và Việt Nam có thể tiếp xúc, trao đổi với nhau nhiều hơn tạo điều kiện cho việc nghiên cứu của họ tốt hơn. Nhiều học giả của Singapore, Malaysia và Thái Lan đã đến Việt

Nam nghiên cứu, một số trường đại học đã gửi sinh viên sang học tập và nghiên cứu ở VN. Hiện nay, các nước ASEAN đã xúc tiến tổ chức các hội thảo khoa học nhằm mục đích tăng cường hiểu biết lẫn nhau, gần đây nhất là hội thảo *Workshop for Reading Materials* tổ chức tại Manila (Philippin). Mục đích của hội thảo là giới thiệu cho nhau những tài liệu về lịch sử, văn hoá, chính trị và kinh tế, xã hội, thương mại..của mỗi nước để thúc đẩy việc hợp tác đào tạo và nghiên cứu về mỗi nước và tăng cường giao lưu văn hoá và hiểu biết lẫn nhau.

Về đào tạo tiếng Việt, nói chung trước khi gia nhập ASEAN việc giảng dạy tiếng Việt chưa được quan tâm nhiều ở các nước Đông Nam Á.

Sau khi gia nhập ASEAN (1995), các nước bắt đầu quan tâm đến đào tạo tiếng Việt nhiều hơn như. Nhiều trường đại học đã mở chương trình giảng dạy tiếng Việt như: Đại học Chulalongkorn, Thammasat, Ubon (Thai Lan), Đại học Malaya, Putra Malaysia, Kebangsaan (Malaysia), Đại học Quốc gia Xinh Ga Po, Đại học Quốc gia Lào...

3. Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học ở Nga và Đông Âu

Mối quan hệ của Nga với Việt Nam bắt đầu vào khoảng thế kỷ XIX, nhưng chỉ thật sự gần gũi từ những năm 20 của thế kỷ XX cùng với hoạt động của nhiều nhà chính trị Việt Nam. Nghiên cứu về Việt Nam ở Nga bắt đầu phát triển từ những năm 20 của thế kỷ trước do xuất hiện nhiều nhà chính trị người Việt Nam ở Nga. Vào những năm 30, những công trình được công bố chủ yếu liên quan đến tình hình kinh tế, xã hội, văn hoá, lịch sử Việt Nam thế kỷ XIX, XX và những cuốn giáo trình đầu tiên về tiếng Việt (do Nguyễn Khánh Toàn và Yu.K.Shutsky biên soạn) đã được xuất bản. .

Đầu những năm 1950, A.A.Guber, nhà nghiên cứu tiên phong về Việt Nam học đã trình bày những bài giảng đầu tiên về lịch sử Việt Nam từ cổ đại đến hiện đại. Từ đó, các nhà nghiên cứu về Việt Nam được hình thành tạo nên một đội ngũ các nhà Việt Nam học như: A.P.Shitova, M.A.Cheskov, I.A.Ognetov. Yu.K.Lekomtsey, D.V.Deopik, G.G.Kagymov, A.I.Muhlinov, V.A.Zelentsov, N.I.Nikulin, ...

Thời kỳ những năm 1950, Trường Đại học Mát-xcơ-va đã bắt đầu có những nghiên cứu sinh chuyên nghiên cứu về Việt Nam.Vào thập niên 60, Việt Nam học ở Nga phát triển mạnh, với đội ngũ các nhà nghiên cứu về khoa học nhân văn gồm các lĩnh vực lịch sử, dân tộc học, khảo cổ học, văn học, ngôn ngữ học, kinh tế học...

Những năm 80 của thế kỷ trước là giai đoạn phát triển mạnh nhất của Việt Nam học tại Liên Xô. Thời kỳ này, Việt Nam và Liên Xô có quan hệ đặc biệt, toàn diện và Việt Nam đã cử nhiều nghiên cứu sinh sang Liên Xô học tập và nghiên cứu.

Vào những năm 90, nhiều công trình khoa học của các nhà Việt Nam học Nga vẫn tiếp tục tiến hành. Nhiều Trung tâm nghiên cứu Việt Nam vẫn thu hút được nhiều nhà nghiên cứu, nhiều học giả và nhiều cán bộ vẫn tiếp tục được đào tạo mặc dù nước Nga vẫn còn gặp nhiều khó khăn trong giai đoạn này. Nhiều công trình có giá trị về một số lĩnh vực như lịch sử, ngôn ngữ, kinh tế... đã được công bố. Theo thống kê chưa đầy đủ, đến nay, đã có khoảng hơn 4000 công trình nghiên cứu về Việt Nam được công bố tại Cộng Hoà Liên bang Nga và các nước thuộc Liên Xô cũ. Đó là một con số đầy ý nghĩa, một thành tựu vô cùng to lớn của các nhà Việt Nam học tại Nga.

Các học giả Liên Xô cũng đã tiến hành dịch nhiều bộ sách có giá trị của Việt Nam như: *Việt sử lược*, *Đại Việt sử kí toàn thư*, *Việt sử thông giám cương mục*, *Truyện Kiều*, *thơ Hồ Xuân Hương*.....

Năm 2002, Khoa Đông Phương của Trường Đại học Saint Peterburg đã đăng cai và tổ chức thành công Hội nghị quốc tế về Việt Nam (EURO - VIET 5). Hội thảo đã quy tụ được sự tham gia của hơn 200 nhà khoa học nghiên cứu về Việt Nam từ khắp nơi trên thế giới. Ở Liên Xô cũng đã hình thành nên những trung tâm giảng dạy tiếng Việt ở các trường đại học lớn hay ở một số viện nghiên cứu như: Đại học St. Petersburg, Đại học Quốc gia Moskva mang tên Lomonosov, Đại học Viễn Đông,... Những trung tâm này không chỉ đào tạo tiếng Việt và các nhà Việt Nam học cho Nga mà còn cho cả một số nước đông Âu như Ba Lan, Đức, Tiệp Khắc, Bulgari, Hungari... Nhiều người đã trở thành những nhà nghiên cứu giỏi, nổi tiếng như: GS.TS Vasiljev Ivo của Cộng hoà Séc, Múcka Ján của Cộng hoà Slovakia, GS. TS. W. Lulei của Cộng hoà Dân chủ Đức, ...

4. Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học ở Mỹ

Cho đến nửa đầu thế kỷ XX, có rất ít những công trình nghiên cứu về Việt Nam của các học giả Mỹ, chỉ có một vài cuốn sách của Thompson, một vài bài tạp chí về dân tộc học, nhân học của Benedict, Heicovits

Sau năm 1965, khi nước Mỹ thực sự tham gia vào cuộc chiến tranh Việt Nam, số lượng công trình nghiên cứu liên quan đến Việt Nam tăng mạnh, bao gồm nhiều lĩnh vực nhất là về quân sự, chính trị, những vấn đề về chiến tranh Việt nam. Tuy nhiên vẫn có một số công trình nghiên cứu về lịch sử, văn hoá Việt Nam đã được xuất bản. Đặc biệt là sau 1975, các học giả Mỹ nghiên cứu về về xã hội, văn hoá Việt Nam truyền thống ngày càng nhiều như viết về lịch sử, lchính trị, các vương triều, các nhân vật lịch sử, các vấn đề văn hoá, tôn giáo,....

Các học giả tiêu biểu trong giới Việt Nam học Mỹ phải kể đến J.K. Whitmore, Keith Taylor, A. Woodside, Piter Zinoman, David Marr... Có thời kỳ Mỹ đã từng là một trong những trung tâm nghiên cứu Việt Nam lớn

nhất trên thế giới với những trường đại học nổi tiếng về ngành Việt học như Cornell, Berkeley, Illinois, Yale, Harvard, Wisconsin, Hawaii... Bên cạnh những nghiên cứu về chiến tranh, xuất hiện những công trình nghiên cứu lớn về lịch sử, văn hóa truyền thống như cuốn *Việt Nam and the Chinese Model* của A. Woodside, *The Birth of Vietnam* của K. Taylor...

Về đào tạo tiếng Việt, ở Mỹ có khá nhiều trường đại học có mở chương trình đào tạo tiếng Việt, hầu hết nằm trong các trung tâm nghiên cứu về Đông Nam Á của trường đại học như: Đại học Cornell, Michigan, Harvard, Hawaii, Wisconsin... Học viên tiếng Việt không nhiều nhưng trình độ giảng dạy và nghiên cứu khá cao. Mỹ cũng đã xuất bản một cuốn giáo trình tiếng Việt có giá trị.

5. Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học tại Pháp và Tây Âu

Do có thời kỳ Việt Nam là thuộc địa của Pháp (1858 - 1945) nên Pháp là nước có nền Việt học sớm nhất và các học giả nước này cũng có những thành tựu đáng kể trong lĩnh vực này. Thời kỳ Việt Nam là thuộc địa, Pháp đã xây dựng trường Viễn Đông Bác Cổ chuyên nghiên cứu về văn hoá Đông Dương trong đó chủ yếu là văn hóa Việt Nam. Vừa qua, Pháp đã xây dựng một chương trình hợp tác rất lớn với Việt Nam là chương trình nghiên cứu đồng bằng Bắc Bộ. Hiện nay, Pháp vẫn là nước nghiên cứu mạnh về Việt Nam.

Sau chiến tranh Việt Nam, một số nước ở Tây Âu cũng bắt đầu quan tâm nhiều đến Việt Nam như Na Uy, Hà Lan, Đức... Năm 1993 theo sáng kiến của Tiến sĩ Stein Tonnesson, một nhà Việt Nam học của Na Uy, các nước Châu Âu đã thành lập một tổ chức nghiên cứu về Việt Nam là EURO – VIET.

Tổ chức này đã tiến hành nghiên cứu và tổ chức một số cuộc hội thảo quốc tế như: Hội thảo EURO – VIET lần thứ nhất tại Copenhagen, Đan Mạch, năm 1993; EURO - VIET 2 tổ chức ở Ex-en-Provence, Pháp, năm 1995 đã có tới hơn 100 nhà nghiên cứu ở các nước châu Âu, Nhật Bản, Mỹ, Úc tham dự; EURO-VIET 3 tổ chức tại Amsterdam, Hà Lan năm 1997; EURO-VIET 4 tổ chức tại Passau, CHLB Đức năm 1999; EURO-VIET 5 tổ chức tại Saint Petersburg năm 2002, EURO-VIET 6 tổ chức tại Hamburg, Đức, năm 2008.

Về đào tạo tiếng Việt, Pháp cũng có khá nhiều nơi giảng dạy tiếng Việt như: Đại học Paris 7, Đại học Sorbonne, Đại học Toulouse, Đại học Denis Diderot... Ở Đức có chương trình tiếng Việt tại Đại học Passau, Đại học Hamburg, Đại học Humboldt..., Ở Anh có Viện Nghiên cứu Á – Phi (SOAS)..., Ở Hà Lan có Đại học Leiden, Đại học Amsterdam... Ngoài ra, tiếng Việt còn được đào tạo ở Cộng hoà Séc, Hungari, Ba Lan, cả Phần Lan,

Thụy Điển nhưng với số lượng học viên không nhiều, nhìn chung, các cơ sở giảng dạy tiếng Việt đều được đặt tại các trường đại học.

6. Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học ở một số nước khác

Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học tại Úc

Trước chiến tranh Việt Nam, Úc hầu như không có công trình nghiên cứu đáng kể nào về Việt Nam. Tuy vậy, Úc là một đồng minh của Mỹ tham gia chiến tranh Việt Nam rất sớm. Từ đó, việc nghiên cứu về Việt Nam bắt đầu được quan tâm. Năm 1961, Úc bắt đầu mở lớp dạy và học tiếng Việt. Hai nước chính thức thiết lập quan hệ ngoại giao vào năm 1973. Tháng 11 năm 1994, *Hội Nghiên cứu Việt Nam tại Úc (The Vietnam Studies Association of Australia)*, (gọi tắt là VSAA) đã được thành lập. Cùng với VSAA, *Hội Úc nghiên cứu Việt Nam* do GS. Nguyễn Xuân Thu thành lập, đồng thời là Chủ tịch hội. Một số trường đại học ở Úc đã có quan hệ hợp tác với một số trường đại học ở Việt Nam như: *Đại học Quốc gia Úc (ANU)*, *Đại học Kỹ thuật Hoàng gia Melbourne (RMIT)*, *Đại học tổng hợp Deakin*... Những học giả có tên tuổi về Việt Nam học ở Mỹ có thể kể đến David Marr, Ben Kenklit, Li Tana...

Về đào tạo tiếng Việt, việc dạy và học tiếng Việt ở Australia phát triển mạnh nhất là ở bang Victoria. Số lượng các trường đại học, cao đẳng, trung học coi tiếng Việt là môn ngoại ngữ chính khá đông. Tiếng Việt cũng được coi là môn thi tốt nghiệp tú tài trong một số trường phổ thông... Nguyên nhân chính của việc phổ cập tiếng Việt rộng rãi ở Australia là do số người Việt sống ở Australia rất đông. Tiếng Việt được xếp vào hàng thứ năm trong số 10 ngôn ngữ được nhiều người sử dụng nhất ở quốc gia này. Mặt khác, có thể nói chính sách ngôn ngữ của Australia đã tạo điều kiện cho việc phổ cập tiếng Việt là: Chính phủ Australia chủ trương khuyến khích học thêm các ngoại ngữ ngoài tiếng Anh. Úc có nhiều trung tâm đào tạo tiếng Việt ở một số trường đại học như: Đại học Victoria, đại học Sydney, đại học Melbourn...

Khu vực Nam Á, cụ thể là Ấn Độ cũng có dạy tiếng Việt ở trường đại học từ khá lâu nhưng số học viên không đông, mục đích chủ yếu cũng là để đào tạo một số cán bộ phục vụ công tác ngoại giao và văn hoá.

Ở Canada cũng có một số trung tâm dạy tiếng Việt như: Đại học Ottawa, Đại học Laval, đại học Montreal...

Nghiên cứu và đào tạo Việt Nam học ở Việt Nam

1. Sự phát triển ngành Việt Nam học ở Việt Nam thời kỳ phong kiến, tự chủ

Từ thế kỷ 10, sau khi giành lại nền độc lập, Triều Lý (1009 - 1225) đã bắt tay vào việc xây dựng đất nước về mọi mặt để khẳng định nền độc lập của mình. Triều Lý bắt đầu tiến hành các công việc khảo cứu, biên soạn các sách về lịch sử, văn học, địa lý Việt Nam. Các triều đại tiếp theo như Triều Trần (1226-1400), Triều Lê, Triều Nguyễn vẫn tiếp tục các công việc đó. Di sản tư liệu Hán-Nôm qua các thời kỳ để lại khá phong phú bao gồm các bộ quốc sử, các bộ luật, các tác phẩm về thơ văn, tôn giáo, triết học như: *Đại Việt sử ký toàn thư*, *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, *Đại Nam thực lục*, *Lê Triều hình luật*, *Dư địa chí*... Lịch sử Việt Nam còn lưu lại tên tuổi các nhà văn hoá lớn của Việt Nam như: Lý Thường Kiệt, Trần Hưng Đạo, Nguyễn Trãi, Nguyễn Bình Khiêm, Lê Quý Đôn, Phan Huy Chú, Nguyễn Du...

Thời kỳ cận đại, xuất hiện tầng lớp trí thức tây học, chủ yếu được đào tạo ở Pháp, có tinh thần dân tộc đã tiến hành nghiên cứu Việt Nam về lịch sử, văn hoá, văn học, Thời kỳ này, chúng ta thấy có những tên tuổi của những học giả cấp tiến như: Đào Duy Anh, Nguyễn Văn Huyền, Nguyễn Văn Tố, Trần Văn Giáp, Đặng Thai Mai....

Thời kỳ hiện đại, Việt Nam học đã trở thành đối tượng nghiên cứu của nhiều học giả thế giới nhưng tại Việt Nam cho đến nay vẫn giữ một vị trí khiêm tốn trong giới Việt Nam học thế giới. Tuy nhiên, gần đây, Việt Nam học thúc đẩy phát triển mạnh ngành học này. Trước đây sinh viên các nước khác thường phải tìm đến Pháp hay Mỹ để học về Việt Nam (GS. Yu Insun của Hàn Quốc đã bảo vệ luận án tiến sĩ ở Mỹ, GS. Tsuboi của Nhật Bản đã bảo vệ luận án tiến sĩ ở Pháp...) thì ngày nay các học viên tìm đến các trường đại học ở Việt Nam ngày càng đông hơn. Các chương trình học của Việt Nam, các bài giảng của giáo sư Việt Nam và nhất là môi trường thực tế Việt Nam đã có ảnh hưởng rất nhiều đến nhận thức cũng như tình cảm của các thế hệ học viên và các học giả mới.

Nói về sự phát triển ngành Việt Nam học ở Việt Nam, phải nói đến 3 cuộc hội thảo lớn diễn ra trong thời gian qua:

Năm 1998, Việt Nam lần đầu tiên tổ chức thành công Hội thảo Quốc tế về Việt Nam học ở Hà Nội. Cuộc hội thảo do Đại học Quốc gia Hà Nội và Viện Khoa học Việt Nam phối hợp tổ chức. Hội thảo đã có 15 tiểu ban, 395 báo cáo, trong đó có 163 báo cáo quốc tế và 232 báo cáo của Việt Nam. Hơn 300 học giả quốc (27 nước) đã đến tham dự hội thảo. Đây là một thành công

lớn của Việt Nam, khẳng định vị trí trung tâm nghiên cứu Việt Nam học của mình. Toàn bộ nội dung hội thảo đã được tập hợp lại và xuất bản trong cuốn kỷ yếu *Việt Nam học* gồm 5 tập, Nhà xuất bản Thế giới năm 2000.

Năm 2004, Đại học Quốc gia Hà Nội phối hợp với Viện Khoa học xã hội Việt Nam tổ chức hội thảo về Việt Nam học lần thứ hai tại thành phố Hồ Chí Minh. Hội thảo lần này tập trung vào chủ đề khẳng định con đường hội nhập của Việt Nam với tiêu đề: *Việt Nam trên đường phát triển và hội nhập: Truyền thống và hiện đại*. Hội thảo đã thành công rực rỡ với sự tham dự của nhiều học giả Việt Nam và gần 100 học giả nước ngoài. Hội thảo đã có 10 tiểu ban, 316 báo cáo, trong đó có 104 báo cáo nước ngoài và 212 báo cáo của Việt Nam. Trong hội thảo, nhiều kết quả nghiên cứu mới về lịch sử Việt Nam của các nhà sử học nước ngoài và trong nước đã được công bố. Các báo cáo đã đề cập đến hầu hết các lĩnh vực của Việt Nam như: Văn hoá, xã hội, lịch sử, tôn giáo, kinh tế, chính trị,...

Hội thảo quốc tế Việt Nam học lần thứ ba với chủ đề *Việt Nam: Hội nhập và Phát triển* đã tập trung nghiên cứu, đánh giá mức độ hội nhập hiện nay của Việt Nam, các điều kiện để Việt Nam có thể hội nhập nhanh cũng như những cản trở và thách thức đối với Việt Nam trong quá trình hội nhập. Hội thảo cũng thảo luận, trao đổi kinh nghiệm của các nước đối với quá trình hội nhập của Việt Nam và dự báo tiến trình hội nhập và phát triển của Việt Nam trong thập kỷ tới. Hội thảo được tổ chức vào tháng 12 năm 2008 tại Trung tâm Hội nghị quốc gia Mỹ Đình, Hà Nội với 18 tiểu ban, 531 báo cáo khoa học trong đó có 160 báo cáo nước ngoài và 371 báo cáo của Việt Nam.

Qua 3 cuộc hội thảo cho thấy sự phát triển không ngừng của ngành Việt Nam học, nhất là sự tham gia và các báo cáo của các học giả Việt Nam. Trong cả 3 cuộc hội thảo, số các báo cáo của các học giả Việt Nam đều chiếm số lượng lớn.

Việt Nam là một nước có bề dày truyền thống văn hoá lịch sử, có tiềm năng phát triển lớn. Do đó, nhiều quốc gia trên thế giới đã tiến hành nghiên cứu về Việt Nam như đã trình bày ở trên.

Nắm bắt được xu thế phát triển này, năm 1968, Bộ Giáo dục và Đào tạo đã quyết định thành lập Khoa Tiếng Việt tại Trường đại học tổng hợp Hà Nội để đào tạo tiếng Việt và văn hoá Việt Nam cho người nước ngoài. Nhiều nhà ngoại giao, chính khách, chuyên gia, nhà nghiên cứu nước ngoài, trong đó có các nhà Việt Nam học đã từng được đào tạo ở đây.

Ngày 11 tháng 11 năm 1988, Hiệu trưởng trường Đại học Tổng hợp Hà Nội đã ra quyết định thành lập *Trung tâm Phối hợp nghiên cứu Việt Nam* và cử GS Phan Huy Lê một chuyên gia đầu ngành về lịch sử và nghiên cứu

Việt Nam làm Giám đốc, đứng ra xây dựng ngành Việt Nam học theo hướng nghiên cứu liên ngành.

Đầu những năm 1990, một số Bộ môn, Trung tâm, Khoa của các trường Đại học Tổng hợp Hà Nội, Đại học Sư phạm Hà Nội, Đại học Tổng hợp thành phố Hồ Chí Minh đã mở chương trình đào tạo Việt Nam học, bước đầu cũng đã quan tâm đến nghiên cứu đào tạo các môn lịch sử, văn hoá, văn học Việt Nam,... theo hướng liên ngành, nhưng nhiệm vụ chủ yếu của các cơ sở này vẫn thiên về giảng dạy tiếng Việt cho người nước ngoài.

Ngay sau hội thảo Việt Nam học lần thứ nhất, vấn đề đặt ra là Việt Nam học phải trở thành một ngành khoa học đích thực có phạm vi của học thuật, có đối tượng và phương pháp nghiên cứu cụ thể, rõ ràng cần được tiếp tục xây dựng và phát triển.

Từ đó, nhiều Bộ môn, Khoa và Trung tâm chuyên dạy tiếng Việt cho người nước ngoài trước đây cũng bắt đầu chuyển hướng sang nghiên cứu và đào tạo cử nhân Việt Nam học như: Bộ môn Việt Nam học thuộc khoa Ngữ Văn trường Đại học Sư phạm Hà Nội, Trung tâm Đông Nam Á học của Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn thành phố Hồ Chí Minh, Khoa Tiếng Việt và Văn hoá Việt Nam cho người nước ngoài Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Đại học Quốc gia Hà Nội, Bộ môn Việt Nam học của trường Đại học Đà Lạt (Lâm Đồng)...

Trước nhu cầu phát triển mạnh của Việt Nam học, Bộ Giáo dục và Đào tạo đã soạn thảo và ban hành Khung chương trình đào tạo Cử nhân Việt Nam học “cung cấp những kiến thức cơ bản, hệ thống, hiện đại và thiết thực về Việt Nam học và Tiếng Việt” cho cả sinh viên nước ngoài và sinh viên Việt Nam.

Khung chương trình này gồm có các môn học truyền thống như *Các dân tộc ở Việt Nam; Cơ sở văn hoá Việt Nam; Tiến trình lịch sử Việt Nam; Thể chế chính trị Việt Nam; Địa lý Việt Nam; Văn học Việt Nam, Tiếng Việt...*, bên cạnh đó còn có các môn học mới về phương pháp liên ngành và khu vực học.

Trên cơ sở khung chương trình đào tạo của Bộ Giáo dục và Đào tạo, việc đào tạo Việt Nam học ở bậc đại học và sau đại học được thúc đẩy và phát triển mạnh.

Năm 2004, Thủ tướng Chính phủ Việt Nam đã ký quyết định thành lập Viện Việt Nam học và Khoa học phát triển thuộc Đại học Quốc gia Hà Nội với chức năng là triển khai nghiên cứu khoa học và đào tạo sau đại học về Việt Nam học. Đến nay, Viện Việt Nam học và Khoa học phát triển đã tuyển được 4 khoá với gần 100 học viên cao học Việt Nam học, trong đó có một số học viên nước ngoài. Hiện nay, Viện cũng bắt đầu triển khai xây dựng khung chương trình để mở chương trình đào tạo Tiến sĩ Việt Nam học.

Năm 2005, Bộ môn Việt Nam học thuộc khoa Ngữ Văn trường Đại học Sư phạm Hà Nội đã trở thành Khoa Việt Nam học, chính thức đào tạo cử nhân Việt Nam học đầu tiên ở Việt Nam. Sau đó, một số trường đại học cũng xây dựng ngành Việt Nam học và tiến hành đào tạo Cử nhân Việt Nam học như: Khoa Việt Nam học, Trường Đại học Khoa học xã hội và nhân văn, ĐHQG, TP. HCM, Trường Đại học Hà Nội, trường Đại học Sư phạm 2 (Xuân Hoà), Trường Đại học Ngoại ngữ thuộc Đại học Huế, trường Đại học Sài Gòn, Khoa Việt Nam học và tiếng Việt Trường Đại học Khoa học xã hội và nhân văn, ĐGQG Hà Nội ...

Số lượng các trường mở ngành Việt Nam học mỗi năm một tăng lên: năm học 2004 – 2005 có 14 trường cao đẳng và đại học mở ngành Việt Nam học, năm học 2005 – 2006 có 36 trường, năm 2006 – 2007 có 65 trường, năm học 2007 – 2008 có đến 76 trường đại học và cao đẳng tuyển sinh ngành học này.

Các khuynh hướng đào tạo Việt Nam học hiện nay ở VN

1. Chương trình đào tạo

Theo thống kê của Bộ Giáo dục Việt Nam, năm học 2007 – 2008 có 76 trường cao đẳng và đại học tuyển sinh ngành Việt Nam học. Điều đó cho thấy sự phát triển nhanh chóng của ngành học này. Tuy nhiên theo khảo sát thì việc thiết kế chương trình đào tạo của các trường có khá nhiều điểm khác nhau giữa các trường. Sự khác nhau ấy phản ánh tính đa dạng trong chương trình đào tạo và quan niệm về đào tạo của mỗi trường. Sự khác nhau trong chương trình đào tạo đi theo những khuynh hướng sau đây:

- Tuân thủ đúng theo chương trình đào tạo đã được bộ ban hành.
- Theo chương trình đào tạo của Bộ nhưng có chỉnh sửa để phù hợp với khung chương trình đào tạo chung của trường.
- Tự biên soạn chương trình.

Theo khảo sát của Trương Quang Hải và Bùi Văn Tuấn (ĐHQG HN), trong số 55 cơ sở đào tạo VNH thì “có tới 40 cơ sở đào tạo theo chương trình biên soạn của Bộ GD&ĐT, tuy nhiên có chỉnh sửa cho phù hợp với hệ đào tạo của trường (chiếm 72.7%), 11 cơ sở đào tạo thực hiện đúng theo chương trình của Bộ GD&ĐT (20%), còn lại 4 cơ sở tự biên soạn chương trình đào tạo Việt Nam học (7.3%)”. Như vậy, việc xây dựng chương trình đào tạo theo khung của Bộ là chủ yếu và việc tự xây dựng khung chương trình đào tạo là rất ít.

2. Thực tiễn đào tạo

Qua khảo sát thực tiễn đào tạo ngành Việt Nam học, chúng ta cũng thấy những khuynh hướng đào tạo sau:

- Một số trường đào tạo các môn học theo khung chương trình của Bộ Giáo dục và Đào tạo với mức độ chỉnh sửa ít như: Khoa Việt Nam học Trường đại học KHXH&NV, ĐHQG TP. HCM, Khoa Việt Nam học và Tiếng Việt, Trường đại học KHXH&NV, ĐHQG HN, Khoa Việt Nam học ĐHSP HN,...

- Một số trường mở ngành Việt Nam học nhưng chỉ đào tạo du lịch như: Trường Đại học Hồng Đức, Trường Đại học Hải Phòng, Trường Cao đẳng Du lịch Hà Nội, Trường Cao đẳng Du lịch Hải Dương....

- Một số trường mở mã ngành Việt Nam học nhưng chỉ dạy tiếng Việt và một số môn văn hoá Việt Nam cho Người nước ngoài như: Trường Đại học Chu Văn An, Hưng Yên, Trường Đại học Thăng Long Hà Nội, Trường Cao đẳng Sư phạm Bắc Ninh...

- Một số trường đào tạo với tư cách là những ngành riêng như: Khoa Văn hoá Du lịch, Trường Đại học Văn hoá, Khoa Du Lịch học, Trường Đại học KHXH&NV, ĐHQG HN...

Như vậy, chúng ta có thể thấy bức tranh chung về xây dựng chương trình và thực tiễn đào tạo Việt Nam học ở Việt Nam là: Mặc dù, Bộ Giáo dục và Đào tạo Việt Nam ban hành chương trình khung chung cho ngành Việt Nam học nhưng việc xây dựng chương trình cũng như thực tiễn đào tạo là rất đa dạng, có sự khác nhau nhất định giữa các cơ sở đào tạo tùy thuộc quan niệm về đào tạo và khung chương trình đào tạo riêng của từng trường. Sự đa dạng đó cũng thể hiện sự linh hoạt trong thực tế đào tạo ở Việt Nam.

3. Định hướng đào tạo Việt Nam học ở Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, ĐHQG Hà Nội

Các định hướng cơ bản trong đào tạo Việt Nam học hiện nay

Hầu các khung chương trình Việt Nam học đều xác định mục tiêu của ngành theo hướng như sau:

Trang bị những kiến thức cơ bản, hệ thống, hiện đại và thiết thực về Việt Nam học (cả về tiếng Việt trong trường hợp sinh viên là người nước ngoài), giúp sinh viên sau khi tốt nghiệp có khả năng đi sâu nghiên cứu và giảng dạy về Việt Nam học; hoặc trở thành hướng dẫn viên cho ngành du lịch hoặc để làm việc trong các cơ quan ngoại giao, các tổ chức quốc tế, cơ quan đại diện, văn phòng thương mại, văn phòng đầu tư, các tổ chức chính phủ và phi chính phủ ở trong nước và nước ngoài...

Nói chung mục tiêu đào tạo mà các trường đưa ra đều nên những khả năng công việc cho sinh viên sau khi ra trường, thể hiện sự khẳng định đây là một ngành học có triển vọng, có nhiều lĩnh vực ứng dụng trong tương lai cả về nghiên cứu, giảng dạy lẫn thực hiện các công việc khác.

Giáo dục đại học là giai đoạn rất quan trọng nhằm cung cấp tri thức và kỹ năng nghề nghiệp cho sinh viên, giúp người học có thể tác nghiệp được sau khi ra trường. Yêu cầu của xã hội đối với giáo dục đại học là đào tạo đội ngũ nhân lực có chất lượng cao, chuyên sâu chứ không phải là một phải là một lĩnh vực quá rộng, chung chung. Vì vậy, yêu cầu xây dựng chương trình phải thiết kế được các môn học hợp lý vừa cung cấp cho người học lượng kiến thức sâu vừa cung cấp tri thức thực tiễn gắn với nghề nghiệp với kỹ năng nhất định. Muốn vậy, chương trình cần có thời gian đào tạo dài nhưng thực tế đào tạo tín chỉ chỉ cho phép tối đa 140 tín chỉ (mỗi tín chỉ tương đương với 15 tiết). Đây là một bài toán khó cho những người xây dựng chương trình đào tạo.

Vì vậy, sau khi khảo sát các chương trình đào tạo cho thấy ba hướng như sau:

1. Cung cấp cho người học hệ thống tri thức về Việt Nam trên nhiều lĩnh vực như: lịch sử, địa lý, văn hoá, ngôn ngữ, văn học, dân tộc học, khoa học, kinh tế, nhà nước, pháp luật, xã hội, phong tục, tôn giáo...

Dạng khung chương trình như vậy có ở một số trường, tiêu biểu là khung chương trình đào tạo Việt Nam học của trường ĐH Đà Lạt.

2. Cung cấp cho người học những tri thức cơ bản về Việt Nam như: Lịch sử, văn hoá, văn học, ngôn ngữ, địa lý, dân tộc học, tôn giáo...). Những kiến thức cơ bản này sẽ được học trong 7 học kỳ đầu. Học kỳ 8, sinh viên có thể học các môn tự chọn mang tính nghiệp vụ tùy theo định hướng công việc sau này của họ như: nghiệp vụ du lịch, nghiệp vụ báo chí, nghiệp vụ văn phòng... Tiêu biểu cho hướng đào tạo này là khung chương trình của Khoa Việt Nam học, Trường Đại học sư phạm Hà Nội.

3: Hướng tập trung đào tạo vào một ngành cụ thể là ngành du lịch, một ngành học mang tính thực tiễn nhiều hơn, chỉ đòi hỏi tri thức về Việt Nam học như lịch sử, văn hoá, địa lý, dân tộc, tôn giáo... ở mức độ vừa phải nhất định. Trên cơ sở đó, tập trung vào đào tạo các môn thuộc nghiệp vụ du lịch giúp cho sinh viên ra trường có thể làm công tác du lịch ngay được. Mục tiêu cơ bản của ngành này là khai thác các giá trị văn hoá, lịch sử, địa lý... để phát triển du lịch.

Tiêu biểu cho hướng này là chương trình đào tạo của Khoa Văn hoá Du lịch, Trường Đại học Văn hoá, Khoa Du lịch học Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, ĐHQG HN...

Định hướng đào tạo Việt Nam học của Khoa VNH, Trường ĐHKHXH&NV, ĐHQG Hà Nội

Từ những định hướng đào tạo trên chúng tôi nhận thấy những vấn đề sau:

Quan niệm về đào tạo Việt Nam học

Việt Nam học vừa như một lĩnh vực của khu vực học (Area Studies), vừa là một lĩnh vực của đất nước học, vừa là một phạm trù của khoa học xã hội và nhân văn. Việt Nam học là ngành học có tính liên ngành và tính thực hành cao. Do đó, trong đào tạo và nghiên cứu phương pháp liên ngành được sử dụng như phương pháp đặc trưng cho lĩnh vực này.

Việt Nam học nên được định hướng là một ngành khoa học liên ngành, mục tiêu là cung cấp tri thức sâu về đất nước và con người Việt Nam, tâm hồn và tư tưởng Việt Nam, lịch sử, văn hoá, ngôn ngữ, xã hội Việt Nam... từ truyền thống đến hiện đại, những yếu tố tạo nên hồn cốt của dân tộc. Trên nền tri thức đó, người học có thể được trang bị thêm các tri thức nghiệp vụ phục vụ cho công tác, nghề nghiệp sau này.

Lựa chọn hướng đào tạo

Về các hướng đào tạo, mỗi hướng có một ưu thế riêng:

Hướng đào tạo thứ nhất sẽ cung cấp khá sâu, đầy đủ hệ thống tri thức liên ngành về Việt Nam. Theo đó, người học sẽ có được cái nhìn toàn diện về văn hoá, lịch sử, địa lý, văn học, ngôn ngữ, dân tộc, tôn giáo Việt Nam... Hướng đào tạo này sẽ giúp ích nhiều hơn cho công việc nghiên cứu chuyên sâu.

Hướng đào tạo thứ 3 có tính thực tiễn, đáp ứng việc đào tạo nguồn nhân lực cho một ngành cụ thể, đó là ngành du lịch nhưng với hướng đào tạo này, người học sẽ không có được tri thức chuyên sâu, toàn diện về Việt Nam.

Hướng đào tạo thứ hai là hướng lựa chọn của chúng tôi, tức là trong chương trình đào tạo vừa có những môn học chuyên ngành sâu vừa có những môn học nghiệp vụ phục vụ cho việc chọn nghề của sinh viên sau khi ra trường. Trong việc thiết kế chương trình đào tạo tại Khoa Việt Nam học và tiếng Việt, Trường ĐHKHXH&NV, chúng tôi đã thiết kế các môn học theo hướng này.

Chương trình Việt Nam học này được thiết kế cho hai đối tượng người học: Chương trình Việt Nam học cho người Việt Nam và chương trình Việt Nam học cho người nước ngoài. Hai đối tượng đều có những môn học chung và những môn học riêng phù hợp. (Nội dung chương trình đào tạo sẽ gửi qua bản phụ lục kèm theo)

Việt Nam là một quốc gia giàu truyền thống văn hóa và lịch sử, đang hội nhập sâu rộng vào cộng đồng quốc tế. Việt Nam cũng là một quốc gia có nhiều di sản văn hoá và thiên nhiên nổi tiếng thế giới: Hát quan họ, ca trù, nhã nhạc cung đình Huế, công chiêng Tây Nguyên của Việt Nam đã được công nhận là di sản văn hoá phi vật thể thế giới; Vịnh Hạ Long, Phong Nha Kẻ Bàng được công nhận là di sản thiên nhiên thế giới; Mộc bản Triều Nguyễn, Văn Miếu Quốc tử giám được công nhận là di sản tư liệu thế giới; Cố đô Huế, và gần đây là Hoàng thành Thăng Long được công nhận là di sản lịch sử thế giới. Nhiều học giả từ nhiều quốc gia đã nghiên cứu về Việt Nam trên các lĩnh vực, tạo nên các trường phái Việt Nam học trên thế giới. Trong xu thế đó, việc ra đời ngành Việt Nam học được đào tạo ở bậc đại học, sau đại học ở Việt Nam là một xu thế tất yếu phục vụ cho mục tiêu hội nhập và phát triển đất nước.



The Indigenization and Re-sinicization of People of Chinese Origin in Central Vietnam

Yuko MIO

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa,
Tokyo University of Foreign Studies

1. Introduction

The aim of this report is to elucidate the Hoa Kieu communities in the ancient port town Hoi An (會安) and its surrounding areas during the first half of the 20th century, as a basis for examining, from the perspective of indigenization and re-sinicization, the communities and culture built by people of Chinese origin (immigrants from geopolitical China arriving in the 17th century and thereafter, and their descendants) in the central part of Vietnam, especially in Hoi An and its surrounding areas.

In Vietnam, Chinese immigrants mostly entered and settled in the southern part of the country, such as the Cho Lon (提岸) district of Ho Chi Minh City and the Mekong Delta area. After the Chinese settlements were established, a fertile rice-producing region emerged in the Mekong basin. Cho Lon prospered as the largest market in Vietnam. In contrast, in the originally densely populated central and northern parts, the Kinh (京) had settled down to grow crops in the plains, ethnic minorities inhabited the mountainous region and access to those regions was limited, so Chinese and other immigrants from abroad had difficulties in getting into such areas.

For these reasons, studies on people of Chinese origin in Vietnam have concentrated on the southern part of the country and the features of the Chinese communities in the southern part of the country have been accepted as being typical for these communities in Vietnam. However, the presenter's fieldwork, conducted in recent years, on people of Chinese origin in Hoi An, and the surrounding areas in Quang Nam (廣南) in the central part of the country, has revealed a different picture. In Hoi An, people of Chinese origin have been classified into two types: Minh Huong (明香 or 明鄉) at an advanced indigenization level and Hoa Kieu (華僑、presently Nguoi Hoa (華人), as an ethnic minority in Vietnam), as a result of historical migration processes, as well as political and economic relationships with the Nguyen (阮) administration. In the area, however, in comparison with the people in the southern part of the country, even the communities and culture of the Hoa Kieu/Nguoi Hoa have moved toward indigenization in various aspects, in an environment where they were definitely a minority group, by an overwhelming margin.

In the Doi Moi reform era, following a difficult period after the liberation, people of Chinese origin have become fairly able to come out in public as Nguoi Hoa, especially during the last decade. In the meantime, people classified as Nguoi Hoa seem to fall into one of two groups, people who tend to be indigenized more, and people who desire to reacquire the Chinese language and culture, reemphasizing their awareness as people of Chinese origin. Although the actual status of the present Nguoi Hoa communities will not be presented here due to the limited amount of time available, this report, as a preliminary study, will examine the Hoa Kieu communities of the first half of the 20th century in the central part of the country, especially in Quang Nam province, based on literature and fieldwork.

2. The History of Hoi An and People of Chinese Origin

Hoi An, which once prospered as a trading port for overseas trade, has a long history. However, Hoi An began to attract global attention only in the 16th century, when European merchants came to Southeast Asia to conduct vigorous business activities. In the meantime, the Japanese and the Chinese also came to Southeast Asia, looking for raw silk, sugar, spices, and other products.

In the mid-16th century, the Nguyen family began to solidify control over central Vietnam. Lord Nguyen protected foreigners' trading activities, setting up residential quarters in seaport areas for foreigners and giving them extraterritorial rights. According to Seiichi Iwao(岩生成一), a Japantown was constructed in Hoi An by 1617 [Iwao 1966: 26]. In *Relation de la nouvelle mission des peres de la Compagnie de Jesus au Royaume de la Cochinchine* (Account of the New Mission to the Kingdom of Cochin China) (1631), the Italian Jesuit Christoforo Borri wrote that there was both a Japantown and a Chinatown in Hoi An, and that Lord Nguyen had appointed a ruling officer for each town, allowing the residents of each town to live according to their respective customs and laws [Do Bang 1993: 276]. However, this Japantown fell into a decline after the implementation of the closed-door policy by the Tokugawa shogunate.

After Japan initiated its closed-door policy, the prosperity of Hoi An was sustained by Chinese immigrants. In China in the mid-17th century, when the Ming dynasty was replaced by the Qing dynasty, people who refused to obey the Manchu dynasty fled abroad, after being defeated in battle. According to Fujiwara [Fujiwara 1986: 259], it is described in *Gia Dinh Thong Chi* (嘉定通志) that, in 1679, a great number of people led by Duong Ngan Dich(楊彥迪) fled to Vietnam, landed in Da Nang and entered Hoi An and its surrounding areas. Some of these people stayed in Hoi An, while many were mobilized for development in Gia Dinh and other sites in the southern part of the country, where the Vietnamese were beginning to rule during that time [Fujiwara *ibid.*]. People who settled in Hoi An formed a community known as the Minh Huong (明香) settlement.

The Nguyen administration, however, made a change in its policy in an attempt to positively assimilate Chinese immigrants into the Vietnamese society, as it established a dynasty and solidified its basis for building a nation. According to *Dai Nam Hoi Dien Su Le* (大南會典事例 Official Compendium of Institutions and Usages of Imperial Vietnam) (Vol. 44), in 1842, it was decided that Chinese immigrants would be enrolled in the Chinese congregation register and pay tax and children born to Chinese immigrants in Vietnam would be prohibited from wearing the queue. Furthermore, the congregation leader must report to the government on Chinese children when they become 18 for enrollment in the Minh Huong (明鄉) register and these people would be subject to taxation in accordance with the regulations of the Minh Huong (明鄉), and five or more Minh Huong (明鄉) people would form a Minh Huong (明鄉) settlement [Fujiwara 1986: 266]. In summary, Chinese immigrants were divided into two classes after the 1842 regulations, first-generation Chinese immigrants enrolled in the Chinese congregation as foreigners and their second and later generations enrolled in the Minh Huong register as one category of Vietnamese people.

However, the extent of the actual application of the regulations concerning the Minh Huong (明鄉) settlements is not known. Strict application of the regulations would have resulted in registering all second-generation Chinese immigrants as Minh Huong to turn them into Vietnamese people, with Hoa Kieu comprising only first-generation immigrants. However, in Hoi An, many second and later generations of Chinese immigrants are believed not to have been enrolled in the Minh Huong (明鄉) register. In fact, individual Chinese congregations formed according to their respective origins such as Phuc Kien(福建), Quang Trieu(廣肇), Hai Nam (海南), Trieu Chou(潮州) and Hakka(客家), are still functioning to some degree today. (Needless to say, the present legal status of all members of all of the Chinese congregations is that of Vietnamese nationality.)

All Chinese congregations, except the Hakka, have their respective assembly halls to conduct their activities. Moreover, the Chinese Assembly Hall unites Hoa Kieu communities, as the superagency of all Chinese congregations. It is believed that the Phuc Kien assembly hall was founded in the 1690s, earlier than any of the other assembly halls. Subsequently, the predecessor of the Chinese Assembly Hall was built in the first half of the 18th century. The other three assembly halls, for the Quang Trieu, Hai Nam and Trieu Chou, were established in the last half of the 19th century. In the meantime, according to the inscription of a stone monument erected in 1908, it is believed that the Tuy Tien Duong (萃先堂), presently used as the assembly hall of the Minh Huong (明鄉), was built in the first half of the 19th century, although the actual year of construction is not known.

Based on this information, it is safe to surmise that Chinese immigrants came to Hoi An around the 17th century, and that when their population grew to an appropriate number, the Minh Huong (明香) settlement was established. The settlement was organized for autonomy, and the predecessor of the Chinese Assembly Hall was built as their activity base. People from Phuc Kien accounted for the largest proportion of Chinese immigrants at that time, who alone built their own assembly hall. After the mid-19th century, when the Minh Huong (明香) settlement developed into the Minh Huong (明鄉) settlement, the descendants of Chinese immigrants in Hoi An who acquired Minh Huong (明鄉) status began to leave their Chinese congregation and Chinese Assembly Hall groups and have their own assembly hall, which was known as the Tuy Tien Duong. During that period, a great number of Chinese people began to immigrate into Vietnam and many of these immigrants came to Hoi An. This may be another reason that Hoa Kieu began to build segmental assembly halls according to their origins.

3. Hoa Kieu Communities in Quang Nam in the First Half of the 20th Century

In the last half of the 19th century, a lot of Chinese people began to immigrate to other Southeast Asian countries as well as to Hoi An in Vietnam. However, as stated above, in comparison with the southern part of Vietnam, the number of Chinese immigrants that came to the central part of Vietnam was limited. According to a survey conducted in 1906, for example, the population of people of Chinese origin in French Indochina, or the French protectorates in Indochina, was 232,000, of which 115,000 (49.6%) were in Cochin China (southern Vietnam), 90,000 (38.8%) in Cambodia, and 22,000 (9.5%) in Tonkin (northern Vietnam), while only approximately 5,000 (2.16%) were in Annam (central Vietnam) [East Asian Bureau of Economic Research, *South Manchuria Railway 1941*: 35–37.]. In a survey conducted in 1925, the Chinese population was 356,000 (2% of the total population) in Indochina, of which 203,000 (approx. 57% of the people of Chinese origin) were in Cochin China (southern Vietnam), 95,000 (approx. 26.7%) in Cambodia, and 46,000 (approx. 13%) in Tonkin, contrasting to only 10,000 in Annam which accounted for 2.8% of the people of Chinese origin [Bureau of Commercial Affairs, Ministry of Foreign Affairs 1929: 76–77.]. In 1943, according to statistical data collected in Vietnam, the total Hoa Kieu population in the country was 465,592, of which those in central Vietnam were 16,119, accounting for 3.5% [Wu Zenghou et al.(eds.), 1953: Q-13].

The proportion of Hoa Kieu in the total population of Annam was also very low. A statistical study conducted in 1936 shows the total population of Annam was 5,660,000, of which the population of Hoa Kieu was 11,000. This translates to a ratio of only two Hoa Kieu to 1000 residents [Wu Zenghou et al.(eds.), *ibid.*: D-5, Q-13]. According to statistical data from 1943, the total Hoa Kieu population in central Vietnam was 16,119, of which 1,510 were in the Quang Nam province, where Hoi An is located [Wu Zenghou et al.(eds.), *ibid.*: Q-13]. On the streets of Hoi An today, visitors

may deceptively feel that the population of Ngoi Hoa is considerably high. Such an impression occurs only in a limited area of two or three blocks. In other areas in ancient times, the fact might have been that Hoa Kieu lived in spots scattered across a broad land.

The following sections present a rough analysis of the Chinese congregation of Hakka in Hoi An, based on family and trade survey sheets completed in 1936, in order to elucidate to some extent the Hoa Kieu communities among ethnic Vietnamese and other ethnic minorities in the first half of the 20th century. The survey was conducted, perhaps to keep track of the Hoa Kieu in Hoi An via the congregation, by the Consulate General of the Republic of China to Vietnam.

3.1 Family Survey Sheets

The family survey sheet is composed as follows. Questions are printed on one sheet, including: name; gender; origin; age; occupation; birthplace; class and amount of poll tax; marital status; name, age and nationality of wife (or husband in rare cases); father's name and, if alive, age; mother's name and, if alive, age and nationality; the names of any brothers and sisters, ages and marital status; the names of any children and their marital status. Answers are written by brush. The sheet also has a field for entering the survey date.

From the questions mentioned above, the survey sheet is considered to be a record of survey results of the person at the top of the page and the person's dependents. It is worthy of note that although the sheet shows origin and birthplace, the addresses of the family members are missing. Moreover, while the names of the parents, brothers and sisters of the person listed first on the sheet are shown, it is not indicated whether they live under the same roof with him or her. From these fragments of information, it is surmised that in those days the Consulate General of the Republic of China might have not placed importance on the addresses of family

members when keeping track of the Hoa Kieu. Rather, the Consulate General might have been content with keeping track of the individuals listed first on the sheet, possibly the head of family, via the head of the congregation. One other probable, realistic and significant reason is that it was difficult to keep track of the highly migratory Hoa Kieu by address.

Let's now take a closer look at the information contained in the family survey sheets. The heads of families numbered 57, two of which were female and the remaining 55 were male. One woman, a widow (family name D) with her underage son shown (family name B (her husband's)), is thought to have been living under the same roof with the son. The other woman (family name A) had a husband (family name Ky) who belonged to another congregation according to the survey sheet. The survey sheet also shows the names of her mother and one son (family name Ky). Whether or not they were living under the same roof or not is not known. In the following analysis, these two households are included in the members of this congregation.

Table 1 shows the age distribution of the heads of families. People of the younger generations in their twenties and thirties accounted for a majority of the entire group.

Table 1: Ages of the heads of families

Age group	-20	21-30	31-40	41-50	51-60	61-70	71-	Total
Number	2	19	13	8	6	6	3	57

In regard to occupation, the commonly accepted notion that the Hoa Kieu were merchants does not hold true. Merchants accounted for a small proportion, contrary to expectations, while workers were predominant. However, there is no definition of worker provided on the survey sheets. The table shown below suggests that the number of those with sufficient capital to conduct business themselves was limited in any generation.

Table 2: Occupation of the heads of families

Age group \ Occupation	-20	21-30	31-40	41-50	51-60	61-70	70-	Total
Farmer	1	1	1*	1	0	0	2*	6
Worker	1	14	9	5	3	0	0	32
Merchant	0	3	4*	1	3	2	2*	15
Chinese Medical Dr.	0	0	0	0	0	1	0	1
Unemployed	0	1	0	1	0	3	0	5
Total	2	19	14	8	6	6	4	59

Note: Figures with an asterisk (*) include two persons who were each handled as two persons because they were engaged in both farming and trading.

The family names of the heads of families varied greatly. Households with family name A were the highest, numbering 13, followed by households with family name B, which numbered eight. The third highest were family names C and D, numbering five households each. One family name was shared by four households, while two family names were each shared by three households. There were 3 two-household family names, and there were 5 one-household family names. There was a total of 16 family names. Looking at the spouses of the heads of families, the variety of family names increased. Fifty of the heads of families were married, of which six had two wives. Accordingly, the spouses numbered 56 in total, with 25 family names.

Now let's examine the birthplaces of the heads of families, which are shown in Table 3. At a glance, the birthplaces of approximately 60% of the

heads of families were in Vietnam, which clearly vary with age groups. With age groups 41 and over, the heads of families whose birthplaces were in China accounted for more than 60%, while with age groups up to 40, the birthplaces of more than 70% were in Vietnam. Assuming that persons at age 40 at the time of the survey were born in 1896, it is safe to say that new immigrants to Hoi An began to decrease in number in around the 1890s, second-generation people born in Hoi An became the majority among younger generations, and localization of the Hoa Kieu communities commenced. The 1890s coincided with the period when the river connecting Hoi An and Da Nang became shallow due to earth and sand deposits, making boating difficult, and the center of trading activities moved to Da Nang [Duong Trung Quoc 1993:377]. Table 3 also suggests that Hoi An was no longer attractive for new immigrants by the end of the 19th century and that in such a period Hoa Kieu communities could be maintained by local reproduction.

Table 3: Birthplaces of the heads of families

Age group \ Birthplace	-20	21-30	31-40	41-50	51-60	61-70	71-	Total
China	0	4	3	5	4	4	2	22
Vietnam	2	15	10	3	2	2	1	35
Total	2	19	13	8	6	6	3	57

3.2 Trade Survey Sheets

The trade survey sheet contains shop owner name, origin of shop owner, business category, shop name, shop location, capital, business type (jointly or wholly owned), annual sales, annual business tax, balance, commodity import tax, tax comparison between before and after August 1935, and a space for observations concerning commercial development.

There were 16 registered shops, which did not match the 15 heads of families whose occupation was trade, as revealed on the family survey sheets. The reason for this discrepancy is that, on one trade survey sheet, the head of the corresponding family appearing on the family survey sheet was a worker, and his wife was the shop owner. Furthermore, one shop owner had shops in two categories (one was a general merchandise shop dealing with silk products and the other was a shop selling Chinese herbs, which were handled as two shops. Finally, one respondent whose occupation was trade shown on the family survey sheet, went to mainland China in 1935 and at the time the trade survey was conducted, he had not yet returned. This may have resulted in his shop not being included in the trade survey.

These shops mostly fell under the category of shops selling Chinese herbs, with nine respondents engaged in this category (with a total of 10 shops, including a branch shop). The category for shops selling Chinese herbs was followed by pottery, which was pursued by two respondents, including one who was also a farmer. Of the remaining respondents, three ran general merchandise shops, and there were two cases where the category was unknown. Only three shops were located in the city of Hoi An (the location of one shop was not shown on the survey sheets, however, in a field survey, the author confirmed that it was in the Hoi An town area). The other shops were all located inland in Quang Nam province. More specifically, five shops were in Tien Phuc, four in Que Son, one in Tra My, three in Dong Phu, and two were unknown. Every shop declared that they handled domestic products and paid no import duties. Whether this declaration was true or not should be reexamined. However, assuming that it was true, a large portion of the items that shops selling Chinese herbs had purchased, for example, would have been plants such as cassia and other plants used in Chinese herbal medicines produced abundantly in the mountainous region. At present, most of these shops have ceased operations or moved to other areas in Vietnam, including Ho Chi Minh City, or to other countries. Consequently, it is difficult to interview their descendants.

According to the shop owner (family name B) of a Chinese herbal medicine store living in Dong Phu, whom the author was able to interview, however, his grandfather from China entered the mountainous region in Quang Nam, found betel nut and cassia producing regions, and subsequently opened a shop in the current location, which has been relatively developed. The Chinese herbs the shop purchased were sent first to Hoi An and Da Nang, and then by rail to China. The informant recalled that his grandfather was selling items to Hoa Kieu businessmen in Hoi An and other ports, rather than trading directly with China. Another informant presently living in Viet An said that one probable reason Hoa Kieu were attracted by this region was the rich local agricultural and forestry products. Important products included cassia, betel nuts, pepper and tea. Among others, the demand for cassia and pepper was high in China. So there was a demand for betel nuts in local areas and also for export to China. Even today, processing plants are in operation during the betel nut harvest season from August to November, according to the informant.

If it was true that they were not paying import duties on items handled by other general merchandise shops, shops run by Hoa Kieu sporadically present in the mountainous region in the Quang Nam province were probably trading domestically produced goods or buying items by wholesale from traders based in trading ports such as Hoi An and Da Nang. *Research of Hoa Kieu* issued in 1929 states:

Small Hoa Kieu shops or peddlers do business in Annam, Tongking and remote Laos, providing local people with everyday items and purchasing local produce such as corn, lacquer, stick lac (a resin containing shellac; note by MIO) and cassia, which they sell as brokers to European and Chinese export merchants in South Sea countries, as mentioned above.

A large part of the general goods imported to Hong Kong comes through Hoa Kieu merchants in the Straits Settlements. (...) In fact, it has been said that 60 percent of the domestic items bound for French Indochina were handled by Hoa Kieu merchants.

4. Conclusion

This report has presented part of the actual status of Hoa Kieu who entered Hoi An and the inland part of Quang Nam province. Members of the Chinese Hakka congregation mostly traded Chinese herbs in the inland area, ran shops selling everyday items or were hired as workers. However, some were farmers. It is necessary to conduct additional research to determine whether their occupational characteristics were similar to those of other Chinese congregations. During my fieldwork, quite a few informants stated that some part of the Chinese herbs purchased were transported to Hoi An, transferred to brokers, and then sold to mainland China and countries overseas. This information needs to be verified in the future. Hoa Kieu did business not only with the local Kinh, but also with ethnic minorities such as the Kor, the Kadong and the Cotu in the mountainous region. Accordingly, Hoa Kieu purchased items and transported goods not solely within the territories of Vietnam, including Hoi An. They seem to have also used routes leading to Attapu in Laos and Stung Treng in Cambodia for transportation down the Mekong. Trading conducted by Hoa Kieu cannot be viewed simply at the country level. Their transnational movements should also be observed.

The author visited Viet An, in Hiep Duc prefecture for interviews this year. When interviewed, many elderly people emphasized the significance of the role played by Hoa Kieu in developing the central market. People of Chinese origin once bought a parcel of land and used it as graveyard. The place was called “Dat Ngu Bang,” meaning the land of five Chinese congregations. Inscriptions on tombs presently remaining are now mostly faded. Almost all of the tombs were unidentifiable. According to an elderly guide, Hoa Kieu often had their tombs in Hoi An, despite the fact that their residences were in Viet An. After the liberation, most people of Chinese origin left for other areas in Vietnam or abroad. Only two families were staying there at the time of the interview. One of the two families had a family shrine at their home and their family record remained. The

informant said that the family had descended from a powerful clan of Hakka in a region including Hoi An and other areas in Quang Nam. However, no members of the family, including the head of the family, could read Chinese characters. The elderly head of the other family once worked at a large store in Hoi An. After the liberation, the family was registered as a poor family by the national government. Since they had not learned Chinese or any dialect, it is believed they were indigenized in Vietnam in language and culture, although they had the notion that they were Chinese descendants.

In the town area of Hoi An, assembly halls of people of Chinese origin were taken over by the government during some period after 1975. Moreover, it is a well-known fact that in Vietnam many Ngoi Hoa left the country during the period between the summer of 1978 and 1979. It is said that in Vietnam at that time, Ngoi Hoa suspected of connections with China were arrested and accused of spying and counterrevolutionary crime, partly because of the Sino-Vietnamese War. Against this backdrop, many Ngoi Hoa living in Hoi An also left Vietnam. Subsequently, the government took over residences and shops of Ngoi Hoa in the town area of Hoi An after they left the country. In the 1990s, however, Ngoi Hoa resumed their activities as a Chinese-speaking group, as assembly halls were returned to Chinese congregations and feasts were held on occasions of festivals celebrating gods enshrined in their assembly halls. As Hoi An has become more and more a tourist attraction, stories are told about the roles played by Ngoi Hoa in the development of the city. The Ngoi Hoa school in Hoi An, closed for many years, reopened in 1990 as a language school to teach the Chinese language. Since quite a few Hoa Kieu are living in Hoi An today, the number of individuals among those who left Vietnam after the liberation send money to their relatives in Hoi An for personal use and also for activities conducted at assembly halls has been increasing in recent years. After a long period in which the atmosphere of a Chinatown was on the verge of being lost, the activities of Ngoi Hoa are reviving in Hoi An, with their identity as Chinese coming to the front. This situation differs substantially from the previously

mentioned picture of Ngoi Hoa in the mountainous region. As free access to the rest of the world has been gradually permitted in recent years, Ngoi Hoa who have maintained or restored their contact with those who left Vietnam are rebuilding their Chinese culture and traditions. In contrast, Ngoi Hoa in the mountainous region, as they have had few chances to establish such connections, appear to be increasingly heading toward indigenization. Clarifying this situation remains as a challenge to be met in the future.

References

- Bureau of Commercial Affairs, Ministry of Foreign Affairs (外務省通商局) 1929 *Research on Hoa Kieu* (華僑ノ研究), Bureau of Commercial Affairs, Ministry of Foreign Affairs .
- Do, Bang 1993 The Relations and Patterns of Trade between Hoi An and the Inland, (ホイアンと国内各地との商業関係と商業形式) , *Silk Road on the Sea and Vietnam*, (『海のシルクロードとベトナム』) 275-300, Tokyo:Hotaka shoten.
- Duong Trung Quoc 1993 Relationship between Da Nang and Ancient Town, Hoi An, (ダナン—古都市ホイアンとの関係)、 *Silk Road on the Sea and Vietnam* (『海のシルクロードとベトナム』) 307-378, Tokyo:Hotaka shoten.
- East Asian Bureau of Economic Research, South Manchuria Railway (満鉄東亜経済調査局) 1941 *Hoa Kieu in French Indochina* (仏領印度支那に於ける華僑) Tokyo: East Asian Bureau of Economic Research, South Manchuria Railway
- Fujiwara Riichiro 1986 *The Research of Southeast Asian History*(東南アジア史の研究) , Kyoto: Hozokan.
- Iwao Seiichi(岩生成一) 1966 *The research of Japan Towns in Southeast Asia* (南洋日本人町の研究) , Tokyo: Iwanami shoten.

Wu, zeng hou(鄔, 增厚) et al. (eds.) 1953 *Chinese in Vietnam Annual Trading Report*. (越南華僑商業年鑑), Chinese Chamber of Commerce in Southern Vietnam



當代台灣主體教育 e5 建立 kap 爭議

何信翰

中山醫學大學台灣語文學系

助理教授

phone number / mobile : 04-24730022 # 17151 / 0963-210011

email address : bagumho@yahoo.com

摘要 abstract :

台灣因為特別 ê 歷史背景，佇教育頂懸 it-tit 有主體性 ê 問題：佇荷蘭人 ê 教育內底，台灣是 Formosa，佇東寧王朝 kap 後來 ê 大清帝國 ê 漢學教學內底，強調台灣 ê 主體是中國；佇日本時代 ê 教育內底，台灣 ê 主體變成日本國；戰後中國國民黨政府 sóa 來台灣，台灣 suah koh 變作中國「神聖無法度分割 ê 1 部分」。M-koh, tsit 種 kā 台灣當作殖民母國 1 部分來論述 ê 思想教育佇 1990 年代開始出現變化：隨 tiòh 人民台灣意識 ê 深化、教育台灣化 ê 聲浪提高，教育部佇 1994 年代開始規定國中 1 年級開始教「認識台灣」ê 課程，1995 年開始國小 1-6 年 tak 禮拜攏 ài 選修 1-2 節台灣母語 ê 課程。2000 年開始，民進黨執政，以台灣為主體 ê 教育 jú 來 jú 完整，台灣 ê 教育進入另外 1 ê 里程。

佇台灣教育漸漸進入以台灣為主體/中心 ê 過程中間，佇台灣社會有 1 部分 ê 人士 tùi 台灣主體教育自頭 kàu 尾攏表現出強烈 ê 反對態度，in 有 ê 認為中國 chiah 是台灣 ê 母國，有 ê kiann 台灣意識 siunn 強會造成中國 ê 不滿 kap 報復，所以引起種種 ê 論戰。

本論文 tiòh 是 beh 用 1990-2008 年 ê 報紙、雜誌頂面相關 ê 報導 kap 論述誠作主要對象，koh 再參考 tsit 段時間內底 ê 學者、政府機關 tùi 相關議題所發表 ê 論文 kap 政策說明，分別 beh ùi 本土語言、歷史、地理 3 ê 方向，整理出台灣主體教育佇最近 tsit 20 年中間 ê 發展過程 kap 爭議。

關鍵詞 keywords :

台灣主體意識，認識台灣，母語教育



論文題目：

台商的跨國經營與管理—以越南微型的餐飲業為例

作者名姓：李宗儒

服務單位：暨南大學東南亞研究所

職稱：碩士班

通訊地址：54561 南投縣埔里鎮大學路一號 東南亞所

通訊電話：0960-757384

E-mail：microsoftleo@yahoo.com.tw

發表形式：口頭發表

摘要

全球化的趨勢下，使得資源重新分配與結構改變¹，而資本的自由移動，使國內各個產業與政策因應調整，增加許多台商投資東南亞。而台商進入越南投資，幾乎都從最小規模創業來開始，再加上台灣中小企業具有在戰後經濟結構中所發展出來的「跨國性」(龔宜君 2005)²，這代表有許多台灣人到越南當地工作與生活甚至於創業。在漢書·卷四十三·酈食其傳中曾提到：「王者以民為天，而民以食為天。」充滿中華文化色彩的台灣，對於「吃」有著獨特的意義與文化；而台灣人跨國經營、創業想法的初衷會和自己家鄉有關，以及其他擁有同樣文化背景，即台灣人跨國經營的企業作聯結和聯想，意味著台商與投資地方在經濟與社會層面都有鑲嵌性，尤其表現在族群網絡上(龔宜君 2005)，因此，這樣的族群聯想，加上台灣人移動到越南所伴隨著文化背景「吃」的移動，有時在創業的直覺上常常會與「飲食」相關。所以結合上述，可以在越南發現有許多台灣人經營、管理微型餐飲業。

越南政府為了保護民族資本，設立了跨國資本進入越南市場的障礙，增加了台灣人在越南經營、管理微型餐飲業的困難度。實際上，跨國投資對於中小企業而言是很困難的，其投資的型態，多半以「防衛型」為主(龔宜君 2005)，而筆者蒐集資料時發現，在越南有許多台灣人所跨國經營的微型餐飲業，若是針對台商在越南所開創的微型餐飲業著手，是否能發現更多涵蓋台灣資本主義特色的意義?本研究將進行田野調查，透過對台商在越南投資的經驗、經營管理、人際關係的探索，運用質化的分析程序來釐清台商經營與管理顧客關係，甚至生存機制，作為台灣資本主義特色的一個延伸個案，並探討其中意義。

對於越南台商所創建的微型企業而言，前往異國投資的「跨國性」，常常造成經營與管理方面會有意想不到的結果，所以經驗是很重要的依據，尤其是在經營顧客關係這方面，充分展現台灣資本主義特色。

¹ 徐振國 (2009) <生產方式和消費形態辯證互動的全球化趨勢> 《問題與研究》。台北：國立政治大學國際關係研究中心。頁 1-31。

² 龔宜君 (2005) 《出路 - 台商在東南亞的社會形構》。台北：中研院亞太區域研究專題

前言

在全球化的趨勢下，資本的自由移動，使得資源重新分配與企業結構改變(徐振國，2009)，在這樣的背景下，台灣國內各個產業與政策為因應調整，促使台商的創業與投資延伸至東南亞。以越南的部分來說，根據經濟部投資審議委員會對越南投資產業別 1952 年至 2008 年之累計，台灣廠商投資總金額近 21.03 億美元，主要前五項投資產業別依序為紡織業、基本金屬製造業、化學材料製造業、金融保險業、食品製造業。累計前十大產業對越南投資占投資總額逾八成，顯示台灣對越南投資相當集中，且多數都以勞力密集產業、輕工業為主(顧瑩華，2009)。

而在 2002 年的 APEC 會議中，微型企業(Micro-business 或 micro-enterprises，本文以 MSEs，Micro and small enterprises 稱之)正式成為區域經濟討論的焦點，並經各會員體同意於中小企業工作小組(SMEWG)下設立一微型企業任務小組，專職促進微型企業之發展。2007 年在曼谷召開的第三十四屆國際中小企業大會(ISBC)也將微型企業的在地性擴展到全球化的意義上，³足見微型企業已成為開發中國家的新興議題。對於微型企業的定義因國家而異，OECD 將其定義為員工人數在 20 人以下的企業為微型企業，而台灣並未對微型企業予以正式定義，但在「中小企業認定標準」中，有所謂「小規模企業」，為製造業員工未滿 20 人，服務業員工未滿 5 人之企業。然而不同於開發中國家的微型企業所具有的社會援助性質，台灣的微型企業特色在於自行創業、資本較豐沛、具成長性且政府也設有相關政策來輔導(趙文衡，2002)。

據越南統計總局與駐越南世銀代表處配合調查 2005 年越南企業結果顯示，資本額 10 億越盾(約 6 萬 2,200 美元，)以下的企業屬於中小型企業中資本而最小的指標，就資本額來說，大約在 200 萬台幣左右，另外，在台灣的基本工資大約為新台幣 17980，而透過訪談得知，在越南的台商 MSEs 餐飲業一個人的薪資大約為新台幣 4000 元左右，概略衡量資本額以及台越人力資本換算下，本文則是以資本額 200 萬新台幣左右、人數 25 人以下的微型企業為研究範圍。

近幾年在越南，台灣人自行創業的現象有增加的趨勢，而自行創業必須考

³Enhancing the Role of Micro and Small Enterprises in Global Value Chains: India' Initiatives Dr. Chukka Kondaiah, Principal Director, National Institute of Micro, Small and Medium Enterprises (NIMSME), India.

量資本額、技術需求、市場…等，進入障礙低的微型企業通常是創業者的首選。⁴現在，在越南的街頭上可以發現台灣人所經營、管理微型餐飲業，以開設區位來說可概略分為市區和郊區兩種型態，以胡志明市為例，在市區台灣人開的微型餐飲業並不會盡量群聚在一起，而是以地點和人潮做考量，有一點住宅區和商業區混合的感覺，在胡志明市第一郡、第五郡、第十郡、第十一郡、新平郡…等可以發現許多台灣人開的微型餐飲業，此處為許多公車路線匯集點，交通便利性甚高。另一種則是在郊區，獨樹一格成為某地區唯一外國人所開的店，例如：某台商到薄寮開第一家手搖杯飲料店，類似台灣工業區附近的店家。至於台灣人經營、管理的微型餐飲店面都是在賣什麼樣的商品，基本上是沒有太刻意的去做販售商品的劃分，有的微型餐飲店面是賣手搖杯的飲料，有的則是賣燒餅、油條…等點心，甚至有的微型餐飲店面賣的是牛排、火鍋。值得一提的是，在各式各樣的商品中，總會夾雜著幾樣具有台灣口味或是合併販售的商品，例如在牛排的菜單中，出現「皮蛋豆腐」的選項，而在珍珠奶茶店面中，會出現「蛋餅」和「漢堡」等菜單，和台灣本土相較之下是較特別的。在室內裝潢方面，有的店家風格類似台灣的店家裝潢，注重燈光明亮，或是偏好用溫暖、明亮的色調及木板元素，有的會刻意設計成讓客人可以長座與聊天休閒的地方，而店內的陳設分成兩種，一種是一開始就以台灣人為主要顧客，販售的商品主要以台灣人熟悉的為主，另外還會增設台灣本土常見的繁體中文報紙、商業雜誌、漫畫以及台灣進口的商品，大多屬於中高價位；另外一種則是沒有限定以台灣人為主要顧客，不會刻意去突顯出台灣的特色，而是不斷考量當地需求並適時調整，當地人的習慣是什麼就盡可能的裝潢成所需要的樣子，當地的口味如何就盡可能的符合當地人口味。

然而，台商在越南經營、管理微型餐飲店面所面臨的最大困難點常常在於無法承租店面與申請文件程序上的效率。即便能夠透過非正式管道取得店面，尚須面對越南住房法規定、外國人移動規定、所有權與掛名的信任問題等，再加上當地人所開餐飲業的競爭、越南人對於外國人所開、越南人所開的店面區分、口味上的差異…等諸種困難和限制，在無當地人脈和無語言能力的情況下，在越南開店比起台灣地區的環境要複雜許多。⁵

⁴ 台商在越南 - 越南台商最大的人口網站：<http://www.t3vn.vn/>。

越南商情網：<http://www.vntrade.com.tw/tw/index.asp>。

⁵ 參考各類「越南投資情況與環境」文章與書籍，以及筆者訪問在越南開設微型餐飲業的台商、在越南當地上課的同學，並且綜合自己的觀察所作出的初步整理。

在更困難的環境下，卻仍舊有許多微型餐飲業台商到越南來發展，這其中的矛盾，促使筆者想更進一步了解驅使台商跨國開創微型餐飲業的原因，以及如何經營與管理，而在台灣目前的相關研究中，大多數是針對中小型產業台商的建立與設置要素、經營模式、協力網絡等來探討台商們如何尋找出路，或是探討跨國資本、資本輸入國的本地資本、資本輸入國的國家這三者之間的互動(邢幼田，1996)，卻鮮少探討資本結構更小的微型產業其經濟條件與限制。然而相較於中小企業的「防衛型」跨國投資而言(龔宜君，2005)，越南台商所經營的微型餐飲業具備規模小、替代性高、進入障礙低、機動性強、調整彈性高的產業；本文即從台商在越南所開創的微型餐飲業著手，企圖發掘更多涵蓋台灣資本主義特色。

研究問題

本研究欲探討在跨國的環境背景下，是什麼樣背景的台灣人在經營與管理微型餐飲業？小頭家們是如何跨國經營與管理微型餐飲業？台商在不同的國家機關、社會體系…等社會脈絡中，會運用哪種創業條件、投資型態來追求利益極大化？如何運用該地社會資源？尤其在面對替代性高、進入障礙低的餐飲業競爭市場以及文化上的差異時，將如何調整經營方式？例如：台灣的餐飲口味是否會成為利基，為經營與管理帶來加分的效果？還是說為了生存，必須與融合在地口味，迎合越南人飲食習慣來調整產品？微型餐飲業台商在異國的「生存之道」為何是筆者的關懷所在，簡而言之，筆者企圖了解在越南當地的台灣人所開的微型餐飲業，在經營形態的部分是如何創業、運作、用什麼方式做生意。

若單純從經濟學來分析，計算商業上、資料上的數字也只能表示在什麼樣的情境下會有多少的利潤，即使微型企業在營運上有什麼樣的變動，例如：淡季與旺季、店址選擇、顧客關係…等，其所呈現出來的結果也只是模型與數字上的改變，無法了解「變動」所含有之社會性意義，尤其是在經營形態和在地關係的互動上。本研究將透過訪談微型企業的台商，來了解他們在越南生存的動態過程，包括為什麼在語言不同的情況下願意來到越南開設店面？在顧客管理方面有何特殊之處？在觀念或文化上是否經歷過衝擊與適應？。

研究方法

本研究首先分析相關的文本，並與田野調查所獲得的深度訪談質化資料作對話，期望經由對台商在越南創業的經驗、經營管理、人際關係的探索，整理出台商微型企業在越南所面臨的各種困境，而台商的因應方式為何，目的在於了解越南微型企業台商的特殊性，最後回歸到學術界對於越南台商的研究成果，進行理論與概念的討論，以理解微型企業跨國資本在全球化過程中，在地方(越南)所扮演的角色。2010年7月至10月筆者於越南胡志明市進行為期三個月的田野調查，本次研討會全文截稿日前共訪談了15家台商餐飲店，本文將已整理的其中8家店面做為探討的重點，為使讀者閱讀順暢，依據商品類型將8家店區分為3種類型，分別為：

TA: 台式小吃

TB: 珍珠奶茶

TC: 西式餐點

台商到越南開創微型餐飲業的原因

「台商」是一種跨越本身民族國家疆域到全球各地進行投資活動的台灣商人，在從1980年代中期之後，全球經濟形構的轉變，在一推一拉之間促使許多台灣資本找尋出路。而台灣商人的對外投資幾乎都屬於中小型企業，然而這和經濟學觀點「歐美國家經驗資料中所呈現的訊息「中小型企業對外投資是相當困難」是不一樣的，針對這樣的異例來探討台灣資本的特質，即台商的「跨國性」(transactional)；而台灣商人的「跨國性」主要是由「外向性」與「網絡性」所構成(龔宜君，2005)，以下分別討論「外向性」與「網絡性中信任與互惠的社會資本」部分來探討其對於台商微型餐飲業的重要與延伸意義。

外向性

「外向性」指的是向外開創的性格，勇於在不同民族國家領土之間流動，來尋求跨國利益，尤其在1980年代以後，中小企業台商自行前往各地投資，更突

顯拓荒的向外開創性格，這是「台灣商人在特殊歷史與地理背景下所塑造出來的性格」，是促使跨國貿易與投資拓展的重要因素，在台灣國際貿易發展的歷史過程裡，是逐漸的、有制度的、有計劃的聯結上國際貿易的平台，再加上地理以及資源的限制，促使台灣商人進行一種跨越國家地理邊界的經濟活動，並針對經濟的功能性程度作逐步協調整合，尤其到了1987年後，中小企業台商自行前往各地投資，多半屬於資本小、沒有國家機關保障、對市場極度敏感並具彈性…等產業，更突顯拓荒與開創的性格。(蕭新煌、龔宜君，2002)。

筆者資料整理與初步訪談「在越南的台商微型餐飲業者」，可以發現有許多微型餐飲業頭家以前有到過越南的經驗，大多數是因為有親朋好友在越南發展，或是因為公司業務的關係，而微型餐飲業頭家都曾經協助過或是和親友合作，但是，在開設店面之前，對於越南只有初步的認識，甚至只有觀光旅遊的印象，至於有關開設店面的一些商業資訊、法規…等，絕大部分都是依靠自己完成。

TA-02：在來到越南之前，我老公的哥哥已經在這裡設廠了，後來老公一起過來幫忙，然後我才過來，過來之後一開始大部份的時間在帶小孩……

TB-01：之前是因為我哥哥在越南做養殖業，養蝦的，我哥哥已經在這裡做生意了，後來我就一起過來幫忙，……

TB-04：因為之前有朋友想在越南開公司，他請我過來幫忙他，想說去越南看看也好，……

相較於文獻與筆者實地訪談可以發現，雖然，在越南的台商業者經營微型餐飲業，但是，大部分業者到越南發展的本意並非一開始就以開創微型餐飲業為主，另外，現今微型餐飲業台商所能夠獲得的資源、資訊…等也較豐富，能夠對所面臨的投資情境作更進一步的評估，但是，礙於越南外國人投資法規、國家發展政策…等限制下，情境評估後所獲得的訊息與施展仍舊是有限的。在這樣的前提下，越南的台商微型餐飲業者所面臨之環境相較於台灣的环境，擁有更多未知數，也因為到越南的本意並非一開始就以開創微型餐飲業為主，所以，對於越南有關開設微型餐飲店面的事，只有鮮少的認識，幾乎都是在沒有人帶

領下自己完成，這樣的開拓、生存的動力與模式，具備勇於在不同民族國家領土之間流動，來尋求跨國利益的「外向性」精神，作為台商拓荒的向外開創性格之延伸。

而透過筆者初步訪談「在越南的台商微型餐飲業業者」，觀察到有許多微型餐飲業頭家是透過在台灣所建立的社會資本，進而到越南開創事業。在越南的微型餐飲業業者運用在台灣所建立的人際網絡，拓展經濟活動的範圍，大多數是因為有親朋好友在越南發展，或是因為公司業務的關係，雖然少部分是因為個人因素，但絕大多數還是因為人際網絡而建立對越南的認識。以下從「網絡性中信任與互惠的社會資本」的部分來探討。

網絡性

「網絡性」指的是人際間「信任」與「互惠」的社會資本，以及援引此社會資本來達成彈性協力廠平行分工與合作的關係(蕭新煌、龔宜君，2002)。本文在此引用「網絡性」中人際間「信任」與「互惠」的社會資本，也就是說，探討在越南的台商所開創之微型餐飲業，如何運用越南當地的社會資本來，使其助於所從事的經濟活動。而提及人際間「信任」與「互惠」的社會資本，本文從非正式投資中的人頭掛名公司來探討。

掛名公司(Nominal Operation)

龔宜君(2005)提到1980年代以後，台灣中小企業的跨國移動在沒有大型企業或國家帶領下，沒有事前投資評估、語言不通、更沒有政商網絡關係，只有「一卡皮箱」便隻身前往異國投資，通常需面臨資訊不足、市場不透明、資源缺乏等困境，因此社會連帶(social solidarity)成為台商拓展經濟網絡的重要依靠，初期台商為了尋求比較可靠的運作機制，華人族群被台灣商人視為一種社會資源來拓展經濟網絡。譬如東南亞的華人族群被台商視作社會資本，台商與東南亞華人在商業上合作並發展出一個超越民族國家疆界的「筷子網絡」(bamboo network)(Weidenbaum and Hughes, 1996)。

而台商跨國投資的人際間「信任」與「互惠」的社會資本也突顯在人頭公司的現象上，鄒秀明(1999)的研究發現，外國人在越南投資的形式主要為合資經營、獨資經營、契約合作、特別投資、非正式投資這五種，其中非正式投資一人頭公司

的投資領域深入越南各個階層，滲透力相當驚人，在胡志明市許多小店和小生意背後都以不同的方式涉及到台商。造成這樣的現象主要因為越南外商投資法的規定和辦理手續以及越南的社會、經濟、文化等因素，適宜人頭公司的生存與經營。到目前為止，人頭公司在越南的數量很難統計，對許多台商而言，為了規避相關規定或是為了快速投入生產，借當地人名義的非正式管道進入越南市場是最為簡便的作法。徐永昇(2005)進一步從社會學的角度來探討企業跨國經營適應機制，人頭公司掛名的現象在越南社會上是人際關係、企業網絡、投資法令三方面所交織而成的特殊結構，在越南的投資經營模式裡可以清楚的呈現。

TA-02：我這家店也是用人頭，是朋友介紹給我的，因為之前我老公他哥哥已經在這裡一段時間，所以有認識一些朋友，阿我是用他朋友老婆的名字，……

TA-03：這家店都是我朋友在管理的，他是越南華人，我跟他認識很久了，這家店的名字也是他的……

TB-04：我那家店的人頭是請人家幫忙介紹的，然後再付一點酬庸給人家，其實都是認識的，請人家幫忙給人家一點沒有什麼……

鄒秀明(1999)提到，這樣的投資方式技巧極高，相對的也需承受較大的風險，無論是台商或是越南人頭兩者都必須相互信任。這樣的投資現象不僅僅是一種經濟行為，其背後更有著深厚的社會意涵，顯示這些台商已經深入越南當地，且發展出自己的社會關係網絡。其非正式投資形成原因與背後的意涵主要是和台灣中小企業特徵相關，由於越南當地為主要銷售市場，且產業、規模不夠大，甚至有的僅是短期投資，不但不符合越南外資法，越南政府也不甚歡迎，在這樣的背景下，只好進行非正式投資來規避越南政府對外資的管理，為增強雙方的信賴感，並使人頭公司得以繼續經營，「擬似家族連帶」⁶成為台商與越南人頭之間特殊的社會聯繫。

TB-06：我這家店是我乾女兒的名字，我在這裡娶老婆，乾女兒是他介紹給我認識的，我比較放心……

⁶ 部分台商與越南人會建立「家庭」關係，形成自己人意識，甚至藉此深入越南社會，汲取所需的社會資源，擴張其經濟網絡，再透過與在台灣關係網絡的聯結，台商在越南的關係網絡於是逐漸擴大。

TC-07：這家店都是我老婆和小朋友在管理的，名字是小朋友的，我很少到店裡來，我大部份的時間都在台灣工作，只有放長假才會來這看看，不要看小孩子他們年紀小小的，他們顧得很好……

整理文獻與訪談可以發現，越南外商投資法的規定和辦理手續以及越南的社會、經濟、文化等因素，造成了胡志明市多數小店和小生意的所有權都在人頭手上，背後都以不同的方式呈現台商與人頭的關係，然而，台商們一方面害怕被人頭欺騙，另一方面為了店家的生存與經營，在一般情況下，台商們會盡力維持與人頭的關係，並且凡事盡量自己來，盡可能的把人頭掛名所帶來的風險降到最低，例如：定期與人頭聚會、盡可能的不讓人頭參與店面經營的過程、該給多少酬庸就給多少...等方式。

TA-02：我這家店的人頭，其實也是我的好朋友，朋友與朋友之間的關係就要看我們自己怎麼去經營，像有空的時候去拜訪人家，人家也會覺得很窩心阿，將心比心嘛……

TA-03：我之前還有兩家店在這附近，結果都給人頭吃了，他開沒多久後就倒了，為什麼，因為他不會做，生意不好再加上不會經營，所以做沒多久就倒了……

TA-05：我沒有讓人頭到店裡來，理由很簡單，如果人頭來店裡，學會全部的東西，到時候翻臉我怎麼辦，你不要給人家有機會阿，不要怕麻煩，盡量親力親為……

然而，還是有少部分微型餐飲業台商對於人頭問題抱著處之泰然的態度，雖然人頭問題的案例讓台商都彼此都相互警惕著，但還是有少數台商認為人頭問題無法完全防備，甚至解決，有的台商乾脆調整自己的心態，讓自己有心理準備。

TB-04：有阿，這裡人頭問題很多阿，我朋友就是一個活生生的例子，他是在這裡做生意，人頭是他老婆，最後身無分文，傷心的回台灣阿，怎麼解決，沒有辦法解決啦，所以我的店裡沒有什麼防不防的問題，跟一般的店家不太一樣，讓人頭去顧，……

TA-03：現在這個朋友我不怕啦，我跟他認識很久了，我來的時候就認識了，有什麼問題他都會幫我，店給他顧不會有問題啦……

像這樣的案例不全是因為台商所開創的微型餐飲業對台商們來說只是副業、興趣、甚至消極的做法，而是因為在政策與法令的限制下，人頭提供了台商尋求跨國利益的管道，而台商透過各種方法與人頭維繫、互動，甚至防範，來維持跨國利益的持續，所以，上述台商與人頭關係抱持著處之泰然的態度，可以說是台商為了確保跨國利益的持續，所做出的一種折衷辦法。另外，鄒秀明(1999)提到，對雙方而言，沒有信任感就很難產生合作關係，依循著在台灣經營的人際網絡來尋找人頭，還是一個被認為較可靠的策略。儘管台商在海外是靠個人單打獨鬥，但藉由人際關係的操作，在生活中網絡特性發揮無遺，並藉此動員、創造所需資源；這樣的非正式投資，間接提昇社會地位，得以確保在當地經營的順暢，在越南的制度、限制、機會中求生存，且在情感與利益的關係連帶中建構自己的企業。筆者透過初步訪談發現到，在越南投資的台商微型餐飲業，其所謂「信任關係」的社會資本，幾乎可以說傾向請教在越南投資的前輩或是在故有的人際網絡中尋找人頭，為兩大主要人頭來源，也就是文章中作者所說的「依循著在台灣經營的人際網絡來尋找人頭」，是被認為最可行的方案。

台商在越南所開創微型餐飲業的經營概況

近年來，在台灣有許多的越南籍配偶經營微型餐飲業，相對於在越南經營微型餐飲業的台灣人，雖然，彼此背景不同，到異國的最初目的也不同，創業的動機也不同，但是，兩者都是以一個外國人的身分在異國進行商業活動，透過開創微型餐飲業來累積、拓展資本，有鑑於此，本文希望透過文章以及訪談的整理，能夠將台灣人在越南經營微型餐飲業的經營概況，陳述的更清楚。

而林開忠(2010)描述越南婦女在台灣開創微型餐飲業提到，在越南的傳統社會裡，家屋空間會按照性別做區分：擺放祖先牌位的主廳是男主人招待客人的空間，是屬於男性的重要空間；女人所掌控的空間則是廚房，因此當女客人到訪時，通常會跟女主人在廚房促膝長談。廚房也是家裡一天飯菜準備的場所，說明了廚房的煮炒工作大多是女性的工作。在職業上，傳統越南社會也很強調男女

性別分工。在過去的年代，男性能夠受教育，以考科舉作為教育的最終目標；因此當官、教師乃是男性的最佳選擇。在傳統儒家士農工商階序觀念的影響下，商的階層被認為是最低且不可取的，因此男性都盡可能不要從商。這樣的觀念造成商領域幾乎都是女性的天下，至今依然如此；尤其是在越南的傳統市場或市集裡，越南女性占據了絕大部分的販商。

而筆者透過訪談在越南的台商微型餐飲業頭家觀察到，開創微型餐飲業的頭家，在性別上反而以男性居多，而且男性大部分都是隻身來到越南，原因很多，有的是因為公司業務，而在離職後，選擇繼續留在越南發展，有的是因為認為台灣餐飲業市場已飽和以及人事成本較高，甚至有的是因為家中長輩的壓力，想來嘗試台越婚姻，進而開創事業，而女性的微型餐飲業頭家，大部分都是因為丈夫在越南有生意、業務...等，然後跟著丈夫一起來到越南彼此協助，進而開創自己的事業。

TA-03：在來到越南之前，我本來在台灣有開店，那時候有一些家務事，又剛好跟師傅在薪資上談不攏，而且在台灣請人的費用太高，後來朋友問我要不要過來看看，那時候因為種種原因，然後我才想說過來看看，……

TB-04：因為之前有朋友想在越南開公司，他請我過來幫忙，想說去越南看看也好，於是我答應幫他一起把公司做起來，等公司上軌道之後，而且覺得越南發展潛力不錯，我就離開去做自己想做的事……

TA-05：我們很早就過來了，我是跟著老公一起過來的，一開始是家庭主婦，後來孩子漸漸長大了，想說找一點事情做……

上述文獻中提到，在越南傳統的社會觀感中，男性都盡可能的不從商，當越南的台商微型餐飲業頭家經營的案例越來越多，而且在諸多因素下卻以男性居多時，再加上有些台商頭家在選購食材時會親自到市場去，將有可能會對於越南傳統社會性別分工的意識產生衝擊。

林開忠(2010)提到，由於在越南傳統社會裡，女性所掌控的空間是廚房，說明了廚房煮炒事務大多是女性的工作，所以越南籍女性婚姻移民的創業，大多

是微型企業中的餐飲業，多數的越南籍女性配偶在越南時都有協助家庭經營飲食店的經驗，如果沒有，那食譜、親友、顧客則是店主最大的知識資本，另外，到台灣後的工作經驗也常常是對於後來從事飲食業有很大的影響。有了過去經營飲食的經驗是許多越南籍女性配偶勇於創業的動機之一。

而在越南的台商微型餐飲業頭家，大致上分成二種，一種是本身並不具備經營一家微型餐飲店面的經驗，在台灣的職業是幼教老師、家庭主婦、公務員、貿易商...等，至於為什麼會在越南開微型餐飲業，多數業者都是出自於興趣，並且在來到越南後發現當地微型餐飲業的發展潛力甚大，進而發展事業的第二春。另外一種是以前有過類似的餐飲業經驗，但是也不具備經營一家微型餐飲店面的經驗，例如：開創過網咖或是在網咖的吧台負責過餐飲、中式餐廳的廚師開創西式餐飲的店面...等。而在台灣就已經有過經營微型餐飲業店面並且到越南再一次開創相同店面的相較之下比較少。

TA-02：我原本是幼稚園老師，我 XX 幼保科畢業的阿，我跟老公過來後，一開始是家庭主婦，想說找一點事情做，於是找個比較會的，有興趣的作，我以前沒有開過，沒想到一開就到現在……

TB-06：我之前的工作是公務員，退休後打算開創事業第二春，剛好有朋友在越南，那因為閒暇之餘喜歡泡茶，而且覺得越南天氣熱，賣飲料的話生意應該不錯，所以決定過來發展看看……

TC-07：我本來是做中餐的，在飯店做中式餐點，後來到越南之後發現越南有一家賣西餐的生意很好，由於自己也喜歡吃西餐，所以想說自己做做看，純粹興趣試試看……

TB-01：我之前在台灣有開過網咖啦，那開網咖就會賣一些飲料阿泡麵阿一些吃的，就那時候開始接觸飲料，開始學怎麼怎麼調配……

林開忠(2010)在文章中陳述資金籌借是越南籍女性婚姻移民創業第一項必須面對的問題，作者訪談中發現，新移民女性很少和銀行有往來，可能是資訊的不足或是銀行的借貸條件限制多，因此，他們開店的資金來源主要是合資、朋友借貸、夫家支持、自己儲蓄、標會這五種途徑混合運用。至於材料的取得則是透過

多種管道，特殊的材料就經由特殊的批發商批貨、分銷至各個所需的店家，其餘較普遍的食材，則是就地取材為主。而越南飲食店的人力資本，有的是家人，有的是來自越南的同鄉。在產品的部分，食物的口味分層三種層面，基本上都會在市場與顧客考量下，將料理調整成台灣顧客適應的口味，另外一種是兼賣一些台灣顧客熟悉的食物，最後是停賣台灣顧客無法接受的食物，形成一種混雜式的飲食料理。

而筆者透過訪談台商微型餐飲業業者發現，每一位頭家在開創微型餐飲業時，就已經先準備好開設店面大概需要的金額，相較於在台的越南籍女性婚姻移民創業，資金籌措與周轉比較沒有問題，至於材料的取得則是盡可能的就地取材，特殊材料就經由批發商批貨、分銷至各個店家，也有微型餐飲業台商在經營特殊材料製作的工廠，或是包辦特殊材料的批發和分銷。

TA-02：一般的食材我們還是會當地採購，如果比較特殊的，像是香腸、水餃...等，我們有工廠在做這些食材，主要是以冷凍的為主，有些台灣人的店也會來跟我們訂貨……

台商們在商品材料的取得，會找尋屬於自己的供應商與經銷商，透過材料、商品的偏好與指定，建立起合作的概念，運用忠誠度、情感來強化聯繫的網絡，因此，只要微型企業網絡中彼此目標一致，各個供應商與經銷商的基礎研發與產品保證，彼此用消費形態支持，透過忠誠度與情感來強化了網絡的韌性，便可以估計穩定的資金收入，進而加以運用，發揮最大效用。但是條件是需建立在可生存的目地上，也就是說，當確認網絡中供應商或經銷商的偷工減料、漁翁之利…等情況時，就必須當機立斷，以維繫品質。

TA-05：如果我覺得哪些肉商不錯的，就會一直跟他叫貨，可是有些你跟他叫貨叫久了，會皮了，連快壞掉的也給你送來，我每天檢查，不好我就換一家，我不會只有固定一家啦，……

而台商微型餐飲店的人力資本，並沒有刻意將族群納入考量，員工幾乎都是越南人為主。而微型企業核心成員多半都是家庭為主，再者親朋好友居多，或是個人獨自經營，而重要決策者，家庭式的多半是依循著家庭的倫理，至於親朋好友或是個人獨自經營非家庭式的微型企業，則多半是依照出多少資金來決

定，所以，協調調度的困難性不高。員工的部份，彼此時間與工作都能彈性配合，也因此對於彼此的工作項目有一定的熟悉度。

TA-05：店裡大致分幾個簡單的工作項目，像是煮東西、洗東西、招呼客人與排菜單…等，有時前面跟廚房會有忙不過來的時候，只要項目有空缺，閒的人就要馬上補上，這樣才會快，……

在產品部分，食物的口味基本上會依照當初鎖定的顧客群做區分，如果是針對台灣顧客的產品，會盡量將料理維持台灣的原汁原味，順便兼賣一些台灣顧客熟悉的物品，如果是越南顧客為主，在市場與顧客考量下，則會以當地人的口味為主。店內的裝潢也會依照不同客群而做區分，尤其是飲料店，因為越南人為主要顧客，就必須要有可以坐下來好好休息的地方，所以賣飲料的台商業者都會提供一個像咖啡廳一樣的空間給顧客。

TA-05：主要的顧客是以台灣人為主，我們連菜單都是全部中文，菜色也都是台灣的，……

TB-08：很甜吧，如果是用在台灣的甜度，他們會說：老闆，飲料怎麼沒有味道，還有阿，在台灣珍奶是不是買了就帶走，在這裡不行阿，你沒有一個可以坐下來休息的地方就會沒有生意……

至於語言的部分，是顧客關係中最重要的一環，幾乎每個頭家都會基礎的溝通，特別是跟生意上相關的越南語，例如：到市場買菜、與越南人的客戶交談…等，如果不會說越南語，則一定會有親朋好友會越南語，而頭家本身則是會靠一些地方方言在華人區活動，例如：潮州話、廣東話、福建話(台語)…等溝通

另外，顧長永(2001)與陳金波(2008)在文章中提到，台商微型餐飲業在東南亞，例如麵食館，小餐廳、飲料店等提供具有台灣特色飲食的店家，這些店家也常常成為聚餐的場所，非常類似台灣早期的小店面，大多以獨資經營的模式，靠自身努力賺取利潤，多半是家庭事業，對自己經營的事業有完全的自主權，較中小企業所需的成本更小，組織內部的協調彈性也更高，只要花費少許成本來創業，就能維持基本生計；而且創業者可以有更多自己的時間，獲得做個小頭家的成就感，間接促進當地就業機會、穩定社會秩序…等。這些小本經營的商店，顯示台商在東南亞有漸漸落地生根，以及融入當地社會社群。

TA-05：開這家店最大的心得是經濟獨立且自主，不要看這樣小的一家店，做著做著會有使命感，像我員工都跟了我二十幾年了，我對他們有責任，……

TC-07：我只有小學學歷，又只是中式餐飲的廚師，開西餐廳只是因為興趣，自己想吃，當初也沒有想到會開店當老闆，而且生意還不錯，覺得很有成就感……

而筆者透過訪談觀察到台灣人所開設的微型餐飲業，常常成為台商聚餐的場所或是越南人聚會的地方，會依照店家針對哪一種顧客群而定，例如：各行各業的同業公會在台式餐廳聚餐、越南人和同學到台灣珍珠奶茶的店面聚會…等，台商微型企業成為台灣人海外連結的其中一座橋樑，也可以是越南人彼此聯繫感情的場所。

小結

以上透過相關文獻與田野調查大致闡述了台商在特殊歷史背景下的性格、如何運用地方社會資源來拓展經濟網絡，在跨國經營前提下，其在地方的經營型態為如何。筆者整理 8 間訪談對象發現，微型餐飲業的類型大致分成台式小吃、珍珠奶茶、西式餐點三種，當然還有其他像是燒烤、韓式、日式...等餐飲業者，但礙於規模大小以及正在開始創業，姑且不在討論的範圍內。

以下進一步說明：

1. 在這已整理的 8 間受訪者中，只有 1 位具備經營管理微型餐飲店面的經驗，4 位具有餐飲相關的經驗，3 位毫無經驗，而有 7 位微型餐飲業頭家在創業以前有到過越南的經驗，是因為有親朋好友在越南發展、公司業務的關係，而微型餐飲業頭家都曾經協助過或是和親友合作，只有 1 位是因為個人家庭因素，是初次到越南，但是，這 8 為頭家在開設店面之前，對於越南只有初步的認識，甚至只有觀光旅遊的印象，至於有關開設店面的一些商業資訊、法規...等，絕大部分都是依靠自己完成。
2. 由於越南外商投資法的規定和辦理手續以及越南的社會、經濟、文化等因

素，造成了胡志明市多數小店和小生意的所有權都在人頭手上，然而，在一般情況下，台商們除了盡力維持與人頭的關係之外，對於店面營運作業的部分，講究凡事親力親為，盡可能的把人頭掛名所帶來的風險降到最低。在越南投資的台商微型餐飲業的8位受訪者中，傾向透過在越南投資的前輩介紹以及在故有的人際網絡中尋找人頭，為兩大主要人頭來源。

3. 而開創微型餐飲業的頭家，在性別上以男性居多，而且男性大部分都是隻身來到越南，原因很多，有的是因為公司業務，而在離職後，選擇繼續留在越南發展，有的是因為認為台灣餐飲業市場已飽和以及人事成本較高，甚至有的是因為家中長輩的壓力，想來嘗試台越婚姻，進而開創事業，而女性的微型餐飲業頭家，大部分都是因為丈夫在越南有生意、業務...等，然後跟著丈夫一起來到越南彼此協助，進而開創自己的事業(有遇到女性隻身到越南創業的台商，但因為正在進行中，姑且不在討論範圍)。
4. 另外，越南的台商微型餐飲業頭家，大致上分成二種，一種是本身並不具備經營一家微型餐飲店面的經驗，在台灣的職業是幼教老師、家庭主婦、公務員、貿易商...等，至於為什麼會在越南開微型餐飲業，多數業者都是出自於興趣，並且在來到越南後發現當地微型餐飲業的發展潛力甚大，進而發展事業的第二春。另外一種是以前有過類似的餐飲業經驗，但是也不具備經營一家微型餐飲店面的經驗，例如：開創過網咖或是在網咖的吧台負責過餐飲、中式餐廳的廚師開創西式餐飲的店面...等。而在台灣就已經有過經營微型餐飲業店面並且到越南再一次開創相同店面的少之又少。
5. 在資金、材料、人力資本的部分，每一位頭家在開創微型餐飲業時，就已經先準備好開設店面大概需要的金額，資金籌措與周轉比較沒有問題，至於材料的取得則是盡可能的就地取材，特殊材料就經由批發商批貨、分銷至各個店家，也有微型餐飲業台商在經營特殊材料製作的工廠，或是包辦特殊材料的批發和分銷。頭家們在商品材料的取得，會找尋屬於自己的供應商與經銷商，但是需建立在可生存的目地上，也就是說，當確認

網絡中供應商或經銷商的偷工減料的情況時，就必須當機立斷，以維繫品質。

6. 而台商微型餐飲店的人力資本，並沒有刻意將族群納入考量，員工幾乎都是越南人為主，並且彼此時間與工作都能彈性配合，也因此對於彼此的工作項目有一定的熟悉度。而微型企業核心成員多半都是家庭為主，再者親朋好友居多，或是個人獨自經營，而重要決策者，家庭式的多半是依循著家庭的倫理，至於親朋好友或是個人獨自經營非家庭式的微型企業，則多半是依照出多少資金來決定，所以，協調調度的困難性不高。
7. 在販售產品的部分，食物的口味基本上會依照當初鎖定的顧客群做區分，如果是針對台灣顧客的產品，會盡量將料理維持台灣的原汁原味，順便兼賣一些台灣顧客熟悉的物品，如果是以越南顧客為主，在市場與顧客考量下，則會以當地人的口味為主。店內的裝潢也會依照不同客群而做區分，尤其是飲料店，因為越南人為主要顧客，就必須要有可以坐下來好好休息的地方，所以賣飲料的台商業者都會提供一個像咖啡廳一樣的空間給顧客。
8. 至於語言的部分，是顧客關係中最重要的一環，幾乎每個頭家都會基礎的溝通，特別是跟生意上相關的越南語，例如：到市場買菜、與越南人的客戶交談...等，在訪談的對象中，在訪談對象中，有1位是不會說越南語，但其親朋好友會越南語，而頭家本身則是會一些地方方言在華人區活動，例如：潮州話、廣東話、福建話(台語)...等溝通。
9. 台灣人所開設的微型餐飲業，常常成為台商聚餐的場所或是越南人聚會的地方，會依照店家針對哪一種顧客群而定，例如：各行業的同業公會在台式餐廳聚餐、越南人和同學到台灣珍珠奶茶的店面聚會...等，台商微型企業成為台灣人海外連結的其中一座橋樑，也可以是越南人彼此聯繫感情的場所。

以上是訪談8位台商微型餐飲業在越南所面臨的環境以及經營策略所獲得的初步結果，為了能獲得更詳盡、深入地的究成果，須從田野調查中來探索、蒐集更多的樣本，才能夠有助於釐清複雜的社會現象，更進一步的分析與討論越

南台商所開創之微型餐飲業。

參考文獻

中文

- 邢幼田 (1996) <台商與中國大陸地方官僚聯盟:一個新的跨國投資模式>《台灣社會研究季刊》23;頁 159-182。
- 林開忠 (2010)〈移入配偶的微型企業經營與參與—埔里越南飲食店的探討〉。2010年台灣的東南亞區域研究年度研討會。台南：國立台南藝術大學民族音樂研究所。
- 徐振國 (2009) <生產方式和消費形態辯證互動的全球化趨勢>。《問題與研究》。台北：國立政治大學國際關係研究中心。頁 1—31。
- 徐永昇(2005)〈企業跨國經營適應機制—探討台灣中小型企業在越南的掛名運作模式〉。暨南大學東南亞所。
- 陳金波 (2008) <論微型企業的優勢及其發展意義>。《徐州工程學院學報-社會科學版》23:5。
- 鄒秀明 (1999) <中小企業台商在越南投資經營模式研究>。台南：成功大學政治經濟研究所碩士論文。
- 趙文衡(2002) <APEC 微型企業議題-兼論台灣微型企業之發展>。《台灣經濟研究月刊》，第 25 卷第 12 期，p23-27。
- 蔣志兵、蔡翔、宋瑞敏 (2007) <論微型企業>。《商場現代化》494。
- 蕭新煌、龔宜君、王宏仁 (2002)《台商在東南亞：網絡、認同與全球化》。台北：中央研究院亞太研究計畫。
- 顧長永(2001)《台商在東南亞—台灣移民海外的第三波》。台北：麗文文化事業。
- 顧瑩華 (2009) <越南投資環境及台商在越南的投資布局策略>。《國際經濟—經濟前瞻》56—61。
- 龔宜君 (2005)《出路—台商在東南亞的社會形構》。台北：中研院亞太區域研究專題 2;頁 18;149。

網路資料

- 台商在越南 - 越南台商最大的入口網站：<http://www.t3vn.vn/>。
- 越南商情網：<http://www.vntrade.com.tw/tw/index.asp>。
- Vietnam News 2006.12.08、Vietnam News 2008.07.15：<http://www.vietnamnews.net/>。
- Enhancing the Role of Micro and Small Enterprises in Global Value Chains: India' Initiatives Dr. Chukka Kondaiiah, Principal Director, National Institute of Micro,

Small and Medium Enterprises (NIMSME), India.

<http://www.isbc2007.org/isbc/upload/549.pdf>

< APEC 企業諮詢委員會(ABAC) 越南峴港大會會議報告二〇〇九年八月二十四日至二十七日> , http://www.ctasc.org.tw/07ABAC/2009_Vietnam.doc



越南研究回顧與展望

—以臺灣學界為論述中心¹

壹、前言

十九世紀末因為列強的侵略，原為清朝藩屬的越南最後淪落為法國的殖民地。二次大戰之後，全球進入冷戰時期，越南歷經抗法、抗美等戰爭，其國內發展日漸衰退；臺灣雖在越戰期間與南越政府關係密切，但是越戰結束之後，臺灣與越南又分屬不同陣營，彼此的隔閡更加深，兩地的交流為之中斷，一直到越南改革開放之後，兩地的關係急速昇溫。在這樣的歷史背景之下，長期以來台灣學者對於越南歷史與文化的研究領域是比較為人所不感興趣的領域，所以僅有少數學者投入研究。一直到近十幾年來隨著對東南亞研究的發展以及台越經貿往來的密切，才慢慢創出新的局面，越南歷史與文化的研究也在天時地利人和的條件之下漸漸蓬勃發展。

鑑往知今，為了讓我們瞭解到越南學的學術研究脈絡，有必要對於前人的研究做個簡單的回顧，因為我們現今的研究基礎是來自於前輩學者研究成果的基礎。過去對於台灣地區的東南亞歷史研究作過回顧與分析的文章還不少，但是針對越南研究則不多，其中以許文堂、王俊中所寫的〈台灣近三十年（1969-1997）期刊中「越南相關論文」的初步分析〉一文，對於上個世紀最後三十年左右的越南研究論文做了一個初步的分析，認為論文內容的質量還有待改善，期望將來會從偏重「新聞層次」的研究，轉而為有較多「學術層次」的研究成果。²這樣的分析當然有助於我們對於越南研究的概況有所瞭解，但是討論的範圍太大，難以聚焦。

為此，本文試從越南歷史文化的研究概況為討論的中心，並且是以人物為主，透過這些學者的研究成果，來觀察臺灣越南學的發展趨勢，讓人瞭解臺灣越南學研究的概況。

貳、台灣對越南歷史文化研究之發展趨勢

為了討論的方便，我們將臺灣越南學的研究劃分為二次大戰前與二次大戰後兩個階段，主要的原因在於日本殖民統治時期對於越南研究的目的是為其南進政策服務，雖然有許多的調查與研究成果，但是此研究方法並未被延續，僅此為止。

¹ 本文原為筆者與鄭永常教授一同撰寫，但鄭師認為可由筆者單獨掛名，然文中許多意見與指正皆由鄭師提供，在此特別致謝。內容撰寫如有缺陷、錯誤，由筆者負責。

² 本文收錄在《東南亞區域研究通訊》第六期，1998年12月，頁2-16。

而戰後的越南學研究者，雖然早期有些人受過日本教育，但是其史學思想與研究目的和戰前已經大相逕庭，故予以區分開來。

一、戰前臺灣的越南研究

日本殖民時期臺灣總督府於大正七（1918）年開始進行東南亞調查，目的是調查中國華南和東南亞地區概況，當時總督府之下設置調查科，撰寫許多南方調查報告。1939 年設置南方資料館，蒐集整理南方相關的圖書、資料。不過，另一方面 1928 年創立台北帝國大學（臺灣大學前身）之後，臺灣及東南亞研究重心漸漸由政府機構轉往台北帝國大學。

台北帝大文政學部主要的研究方向為臺灣及東南亞，不僅圖書採購經費超過東京帝大，史學科圖書室還擁有很多南洋方面的稀有書籍。台北帝國大學第一任文政學部長是東京大學東洋史的藤田豐八教授，而南洋史最早的授課教授為村上直次郎教授，村上教授退休之後由岩生成一教授和箭內健次副教授負責。上述幾人都是著名的東南亞史學者，其中岩生成一的《南洋日本町の研究》還得到學士院賞。³

臺北帝國大學史學科南洋史學講座設置期間共培養學生約 62 名，但僅有柯設階、張樑標 2 名臺籍學生，惟兩人並未持續從事臺灣史、南洋史相關研究。⁴所以臺灣地區本身在日治時期雖然並未培養出東南亞研究人才，但由於日治時期南洋研究的基礎，越南史的研究也有一定的延續，如陳荆和先生。

二、戰後之越南研究者

戰後的越南研究者主要分成兩大部分來討論，一是以越南歷史研究為主的學者，其次則是以越南文化與社會為主的學者（當然這裡的社會是指臺灣社會）。因為現在的越南學研究者，除了以歷史學為主要研究取向之外，還有許多以文學、社會學的角度來研究越南學，這是與臺灣本身的社會環境變化有關，其中以越南籍新住民所帶來的影響最大，因為台越通婚的關係產生十幾萬「新臺灣之子」，對於台灣社會產生極大的衝擊，許多社會學者將此現象與變化視為重要的研究課題。而越南文學的研究則是與中國傳統漢字文化圈的研究密不可分，加上近年來燕行文獻的出版、發行，大大加深研究的廣度與深度。

1、越南歷史研究者

由於「越南歷史研究」的定義可以很廣泛的包含所有面向，但是這裡我們主要是指其研究成果是以越南歷史為主要範疇者，當然有些學者的研究工作中或多或少會提到越南，但若是僅有少量作品者，限於篇幅將不詳載，若有遺珠，實為無心之過。以下就按照年代，依序介紹幾位越南歷史研究者：

陳荆和，臺中婦產科醫生陳茂堤（1893-?）的長子，自幼即留學日本，1942

³ 田中則雄著、陳碧純譯，〈臺灣和東南亞研究〉，《亞太研究通訊》第十六期，2002 年 4 月，頁 70-73。

⁴ 葉碧苓，〈臺北帝國大學與京城帝國大學史學科之比較（1926-1945）〉，《臺灣史研究》第十六卷第三期，2009 年 9 月，頁 87。

年日本慶應義塾大學東洋史學專攻畢業，專長越南史及東南亞華僑史；1943-1945年進入越南河內的法國遠東學院進修東南亞史與越南語，娶北越貴族女子為妻。日治末期任臺北帝國大學助手，戰後留任臺灣大學歷史系講師（1946.12-1950.8）、副教授（1950-1960），1954-1955年赴巴黎大學高級中國研究所從事遠東各國近代史研究，1959年赴越南任順化大學越南史料編譯委員會主席，兩年後正式辭去國立臺灣大學教職，在國立臺灣大學歷史系期間負責南洋史概說等課程。1963年香港中文大學成立，轉任該校歷史系高級講師、教授，講授東南亞史、日本史，期間兼任東南亞研究中心主任，1966年獲慶應義塾大學文學博士學位，而他可能是臺籍人士第一位獲得日本史學博士者。1981年退休，轉任日本創價大學。⁵

陳荆和先生雖然出生於日治時期，接受日本教育並在日本東京大學取得學位，專攻東南亞史，但陳氏一生勤於著述，分別以中、日、英、越南文發表越南史、華僑史論著多達七十餘種。⁶其中較著名的著作有：《阮述〈往津日記〉》、《鄭懷德〈艮齋詩集〉》、《承天明鄉社陳氏正譜》、《國史遺編》、《宋福玩、楊文朱〈暹羅國路程集錄〉》、《嗣德聖製字學解義歌譯註》等書，並校注《校本·大越史記全書》上、中、下冊。陳先生在越南歷史研究的地位，無人出其右，許多現今研究者的入門都是從陳先生的著作開始。

在教學方面，陳荆和先生回台後任教於台大，主要講授東南亞歷史，授業學生中最為著名的越南史專家，非呂士朋先生莫屬。呂士朋教授就學期間剛好陳荆和先生在台大講授東南亞史，其中越南歷史部分，後來還成為呂教授撰寫《北屬時期的越南》⁷很重要的思想啟發與研究泉源。

朱雲影（1904-1995），字孔澤，江西浮梁（今屬景德鎮）人，1929年2月，考取官費，留學日本，入讀東京高等師範學校。1934年3月，高師畢業；4月，升讀京都帝國大學，專攻東洋史、亞洲史。1937年3月，京大畢業，獲文學士學位，留校任助理教授，7月「廬溝橋事變」起，被日本當局強行遣送回國；8月任杭州之江文理學院（之江大學前身）教授。

1946年8月，挈眷前往台北，任台灣省編譯館編纂兼資料室主任；9月，台灣省立師範學院成立，開始上課，稍後應聘為史地學系教授。1962年8月，師大史地學系分為歷史、地理兩學系，任歷史學系主任，並講授「史學方法」、「中國上古史」、「亞洲各國史」。1970年，師大歷史研究所成立，任首任所長。晚年獲國家科學委員會之連續獎助，致力於中國文化圈之歷史研究，根據大量日、韓、越各國之原始文獻，檢討中國文化在學術、思想、政治、產業、社會、宗教各方面給予日、韓、越各國之歷史影響，寫成專題論文二十餘篇，發表於各種學術雜

⁵ 葉碧苓，〈臺北帝國大學與京城帝國大學史學科之比較（1926-1945）〉，頁115-116。

⁶ 周佳榮，〈陳荆和教授著述目錄〉，《當代史學》第四卷第四期，2001年12月。參見網路資料：http://www.hkbu.edu.hk/~histweb/eng/publication/contemporary/jourvol4_4/Journal16.htm

⁷ 此書後來在陳荆和先生的幫助之下，在香港新亞書院出版。在台另有華世出版社的影印版。

誌。⁸

朱雲影教授最為名的越南歷史著作為《中國文化對日韓越的影響》(1981年4月出版,台北:黎明文化事業公司;2007年9月廣西師範大學出版社再版),此書內容雖然提及日、韓、越受中國文化的影響,越南部分僅佔其三分之一,但每個課題都單獨討論三國的狀況,所以也可以把越南部分抽出來,成為一書,是越南歷史研究的入門好書。另外,朱教授在師大也帶領起台灣地區的越南歷史研究風氣,他從中國漢字文化圈的角度,討論中國周遭的日、韓、越等國受中國影響的研究,其中越南部分為鄭瑞明教授所承接,鄭教授在師大的碩士論文就是研究清代的越南華僑問題。

呂士朋教授,江蘇高郵人。呂士朋教授自從台大畢業之後,曾在中研院任職數年,後轉任東海大學,來到東海大學後呂士朋接連發表了《清代華僑政策演變的經過》、《菲律賓華僑地位的回顧與前瞻》以及數篇有關宋朝和清朝與越南關係的重要論文,引起了學術界的廣泛注意。1961年呂士朋被邀請以訪問學人的身份,到哈佛大學燕京學社進修。呂士朋在哈佛期間完成了他第一本專著《北屬時期的越南》,1964年在香港中文大學出版。

當其致力於中越關係歷史研究的同時,正值越戰期間,越南自然成為世界注目的焦點。呂士朋跨越時空和政治理念,從學術的角度探討越南問題,從而在東南亞和歐美學術界奠基了他在越南史學術地位。

呂士朋除了《北屬時期的越南》一書之外,還在中越關係史發表了一系列的論著。如:〈宋代之中越關係〉、〈元代之中越關係〉、〈明代之中越關係〉、〈明成祖征伐安南始末考〉、〈明代制度文化對越南黎朝的影響〉、〈清代康雍乾三朝之中越關係〉、〈盛清時期的中越經濟關係〉、〈清光緒朝之中越關係〉、〈越南華僑對辛亥革命之貢獻〉、〈中國文化與越南文化〉、〈二千年來華人對越南開發的貢獻〉等文章,都在海內外產生了深遠的影響。⁹

鄭瑞明教授,臺灣台南人,畢業於國立師範大學,現為長榮大學台灣研究所教授兼所長,之前長期在國立師範大學任教。其碩士論文為「清代越南的華僑」,其求學期間深受朱雲影教授影響,對於越南歷史研究產生興趣,特別是越南華僑這一環,曾寫過〈華僑鄭懷德對越南的貢獻〉(《台灣師大歷史學報》,第4期,頁210-240)、〈十八世紀後半中南半島的華僑—河仙鄭天賜與暹羅鄭昭的關係及清廷的態度〉(《台灣師大歷史學報》,第6期,頁117-138)、〈十九世紀越南南圻的華僑及其事業〉(《台灣師大歷史學報》,第7期,頁253-282)、〈越南華僑潘清簡研究〉(《台灣師大歷史學報》,第12期,頁115-140)、〈試論越南華僑在「新舊阮之爭」中所扮演的角色〉(《中國與越南關係學術研討會》,頁1-27)等文章,

⁸ <http://www.history.com.tw/pe/6/06121501.htm>「傳記·歷史—朱雲影小傳」。

⁹ 馬社香,〈台灣學界奇才呂士朋〉《炎黃春秋》,2005年第2期,頁74。

¹⁰是一位對於越南歷史研究有極大貢獻的學者。

鄭永常教授在香港出生及受教育，現為國立成功大學歷史學系教授兼系主任。鄭教授畢業於香港能仁學院及研究所（1985），其碩士論文為《漢文文學在安南的興替》，1987年在台灣商務印書館出版。1987年入新亞研究所博士班，於1991年完成博士論文《洪武宣德年間中越關係研究》，畢業後在新亞研究所講授「中越關係史研究」、「中國與東南亞關係史研究」等課程。1993年鄭教授由香港來到台南成大任教直到今日，其間仍致力於越南歷史研究，撰寫有關論文，如：〈論明成祖出兵安南及郡縣其地的問題〉、〈明嘉靖年間(1522-1542)中國對安南莫氏政權的處理政策〉、〈論明宣宗棄守安南〉、〈論清乾隆安南之役：現實與道義之間〉、〈明永樂年間(1407-1424)中國統治下的安南〉等文章，並於1998年由成功大學出版《征戰與棄守》一書，是對於明朝與越南關係的重要研究成果。同時由於教學的需要以及對於明朝歷史有許多待解之問題，也進一步討論明朝海外貿易政策的課題，處理明太祖以及鄭和下西洋等海貿政策與朝貢關係的原因、理由與發展。

近年來又致力處理越南阮朝的問題，並深入討論阮朝禁教與天主教問題，撰寫許多相關論文，如：〈越法〈壬戌和約〉簽訂與修約談判，1860-1867〉、〈越南阮朝嗣德帝的外交困境，1868-1880〉、〈嗣德帝最後的掙扎：1880-1883年中越秘密接觸〉、〈十七世紀基督教在北圻的發展與挫折：勒魯瓦耶（Abraham le Royer）神父在東京（Tonkin）之見證〉、〈從寬鬆到緊縮：越南阮朝基督教政策研究，1802~1840〉等文章。¹¹鄭教授是臺灣學術界中極少數專門以研究越南歷史為主要的研究者，其對於越南與明朝的關係以及越南阮朝時期歷史的研究有極大的貢獻，相關學術成果為越南歷史研究者的重要入門參考資料。

許文堂教授，臺灣基隆人，Universite de Paris VII博士，現今為中研院近代史所副研究員，其專長領域為中法關係史、中越關係史。因為中法關係史中不能免除越南的問題，因此許教授從中法關係史的研究當中，也有許多論文是在討論近代中國與越南問題的文章，如：〈十九世紀清越外交關係之演變〉、〈第二次大戰時期中、日、法在越南的衝突與交涉〉、〈清法戰爭中淡水、基隆之役的文學、史學與集體記憶〉、〈從法、美、中三國外交檔案看二次大戰後盟軍接收法屬印度支那〉等。

近年來許教授對於越南的研究課題主要是以宗教問題為主，有一系列關於越南高台教、和好教、天主教以及民間信仰等研究論文，如：〈越南宗教的政治參與：以高台教、和好教為中心〉、〈越南的高台教：一個混育宗教的探析〉、〈越南的宗教政策與宗教自由〉、〈越南宗教的政治參與：以天主教為中心〉、〈越南民間信仰---白馬大王神話〉等文章。除此之外，當然還有一些與越南文學有關的文章，

¹⁰ 有關鄭瑞明教授的著作可以參考下列網站：<http://www.ntnu.edu.tw/taih/taih/page/teacher/13.htm>

¹¹ 鄭永常教授的著作目錄可以參考：http://www.his.ncku.edu.tw/Faculty_1.php?TID=21

如：〈越南詩人阮攸的生平與作品〉、〈范慎遜『如清日程』題解〉等著作。

而其對於越南歷史研究的貢獻，還有編撰兩本書：《越南、中國與台灣關係的轉變》、《大南實錄清越關係史料彙編》，¹²前者為論文集，後者為史料彙編，此書對於研究越南阮朝歷史是一本很好的工具書。

耿慧玲教授，文化大學博士，現為朝陽科技大學，由於其在中正大學求學期間，曾參與毛漢光教授主編《越南漢喃銘文彙編》的工作，之後的研究取向就從唐代史轉向越南歷史的研究，其相關主要論文為：〈論越南李太宗的政治行為——中越文化之比較研究〉、〈越南李朝太傅劉氏兄弟墓誌考證及其歷史意義——中越政治文化比較研究〉、〈越南官制初釋——僧道官與爵秩〉、〈七至十四世紀越南國家意識的形成〉、〈略釋越南黎朝的兩方婦女石刻〉、〈金石地理所反映的越南漢化勢力〉、〈李英宗婚姻關係與權力結構研究〉、〈越南李朝的中官研究〉、〈擬血緣關係與古代越南的權力結構研究〉、〈越南文獻與碑誌中的李常傑〉等文章，並 2004 年 3 月出版《越南史論--金石資料之歷史文化比較》（台北：新文豐出版公司）一書。¹³

耿教授是臺灣第一位利用越南金石資料進行研究的學者，其學術成果在重建越南早期歷史上有相當卓越的貢獻。

2、越南社會與文化研究者

根據陳益源教授的說法，雖然越南研究屬於非主流，但是臺灣對於越南漢學還是一向保持高度的關注，因此早在 1950 年代，即有《中越文化論集》的出版，與《中越詩史》的編撰；1960 年代，鄔增厚、陳以令則分別撰述過《越南的漢學研究》，介紹越南漢學各期的發展，以及當年南越漢學研究的實況；1970~1980 年代，又有《漢字對越南文學之影響》、《越南喃傳與中國小說關係》、《中國文學與越南李朝文學之研究》、《中國文化對日韓越的影響》、《漢文文學在安南的興替》等專著問世。尤其自 1987 年《越南漢文小說叢刊》第一輯七冊十七部、1992 年《越南漢文小說叢刊》第二級五冊十五步整理出版，在臺灣帶動了越南漢文小說研究的風氣，有學位論文如《剪燈新話與傳奇漫錄之比較研究》、《搜神記與嶺南摭怪之比較研究》，以及有關的研討會「中國域外漢籍國際學術會議」、「中國域外漢文小說國際學術研討會」等。進入 21 世紀，近七、八年越南漢學研究在臺灣仍方興未艾，許多相關學位論文、文獻陸續撰寫、出版。¹⁴

陳益源教授，臺灣彰化人，是越南文學研究中最具代表性的學者，現為成功大學中文系教授兼系主任。陳教授早期主要從事中國明清時期小說的相關研究，

¹² 許文堂教授的著作目錄可參考：<http://www.mh.sinica.edu.tw/UserDetail.aspx?userID=81&mid=16&tmid=2#1>

¹³ 耿慧玲教授的著作目錄可以參考：<http://www.ccunix.ccu.edu.tw/~hishkm/newpage38.htm>

¹⁴ 陳益源，〈越南漢文學中的東南亞新世界——以 1830 年代初期為考察對象〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》第 27 卷第 1 期，2010 年 1 月，頁 119。

如：〈《情義奇姻》與《劉方三義傳》〉、〈一部未受注意的明代小說：《雙卿筆記》〉、〈《荔鏡傳》考〉、〈《龍會蘭池錄》考〉、〈中國域外漢文小說在台灣〉、〈《紅樓夢》裡的同性戀〉、〈稀見小說《五金魚傳》考辨〉、〈稀見小說《傳奇雅集》考〉、〈族譜裡發現了一部稀見小說：《麗史》〉、〈《鍾情麗集》考〉、〈《李生六一天緣》考〉、〈《賈雲華還魂記》考〉、〈《劉生覓蓮記》考〉、〈稀見小說《雙雙傳》考辨〉、〈丁日昌的刻書與禁書〉等等文章。

後來在編輯越南漢文小說之後，似乎逐漸轉往越南文學研究領域，曾撰寫如：〈越南《金雲翹傳》的漢文譯本〉、〈漢喃研究院所藏越南漢文小說《傳記摘錄》研究〉、〈《聊齋誌異》對越南漢文小說《傳記摘錄》的影響〉、〈越南《翹傳》漢喃文獻綜述〉、〈越南漢喃研究院所藏的中國重抄重印本小說〉、〈《亦復如是》、《志異續編》與越南的《異聞雜錄》〉、〈越南漢文小說與中國小說之關係〉、〈中越《二度梅》故事的流傳與演變〉、〈越南女神柳杏公主漢喃文獻考索〉、〈中國明清小說在越南的流傳與影響〉、〈回顧在韓國、日本與越南之間的兩起漂流事件〉、〈中國漢籍在越南的傳播與接受——據《北書南印板書目》以考〉、〈擦身而過——越南李文馥與台灣蔡廷蘭的詩緣交錯〉等文章，¹⁵著作非常豐富，對於越南文學的研究相當深入，其論文、著作甚至還被翻譯為越南文，成為台越兩地越南文學研究的翹楚。

另外，在陳益源教授的帶領下，臺灣與越南的學術界往來相當密切，不僅有台越兩地的研究生交換攻讀學位，撰寫越南相關的碩博士論文，且經常舉辦台越學術會議使得兩地的學者有非常良好的學術交流機會與成果。而陳老師每年幾乎都會到越南進行田野調查，除了在越南各地學術機構尋找文獻資料，也常常進行田野考察，藉由對於漢文掌握的優勢蒐集許多被越南當地學者所忽視的珍貴碑刻、文書、史料，對於重建越南歷史有極大的助益。

黃蘭翔教授，日本京都大學博士，現於臺灣師範大學藝術史研究所任教，其研究領域原為建築學，但後來轉任中研院臺灣史籌備處後，在蕭新煌教授的鼓勵之下，轉往越南建築的研究，成為臺灣極少數的專精此領域的學者，其主要的研究論文，有：〈華人聚落在越南土地上的深植與變遷——以會安為例〉（本文亦被翻譯成法文出版）、〈試提分析越南傳統「亭」建築的兩個必要觀點〉、〈越南河內與順化佛教伽藍配置差異的意涵〉、〈越南順化佛教寺院的伽藍配置初探〉、〈越南河內與順化佛教伽藍配置差異的背後〉、〈越南占婆建築的傳統與基本配置之特徵〉等等，並於 2008 年 12 月將上述相關論文集結成《越南傳統聚落、宗教建築與宮殿》一書出版（南港：中央研究院亞太區域研究專題中心）。¹⁶

蔣為文教授，臺灣高雄縣岡山鎮人，美國德州大學 Arlington 校區語言學博

¹⁵ 陳益源教授的著作目錄可以參考：http://www.chinese.ncku.edu.tw/Faculty_1.php?TID=22

¹⁶ 黃蘭翔教授的著作目錄可以參考下列網站：<http://hoart.ntnu.edu.tw/ch/modules/tinyd1/index.php?id=10>

士，現在任職於國立成功大學臺灣文學系，其博士論文《台灣漢字 hām 越南羅馬字e學習效率比較》研究方向為越南語和台語的比較等問題，因此在學術研究的需要之下曾經到過越南學習越南語，並建立起台越的學術交流管道。其進入成功大學任教之後，不斷在越南語言與文化方面進行研究，其主要論文，有：〈越南文學發展史 kap 伊對台灣文學 e 啓示〉、〈1979 年中越邊界戰爭對台灣 e 啓示〉、Phong trào vận động văn hóa đầu thế kỉ 20: Nghiên cứu so sánh Đông Kinh Nghĩa Thục ở Việt Nam và Hiệp Hội Văn Hóa Đài Loan tại Đài Loan〉(二十世紀初文化啓蒙運動：越南「東京義塾」與台灣「台灣文化協會」之比較研究)、〈越南人學台語 khah gâu tú tio□h ē 發音困難〉等等，並出版有《海洋台灣：歷史與語言》、《語言、認同與去殖民》、《牽手學台語·越南語》等書。¹⁷

除此之外，並在成大台文系成立越南研究中心，致力於推動台越兩地的學術交流。由於蔣為文教授長期與越南當地的學者有著密切往來，所以也帶動兩地教育機構彼此派遣交換學生，攻讀越南議題相關的學位、撰寫論文，對於推動台灣的越南歷史研究有極大的助益，因為越南學生可以學習中文，進而掌握中國古代文獻，而台灣的學生也可以透過對於越南語的學習瞭解到越南當地的研究成果與概況，彼此可以相輔相成。這些成果的得到，蔣為文教授其貢獻卓著。

臺灣本身的越南研究的發展直到近一、二十年，隨著臺灣商人到越南投資、經商，以及臺灣民眾娶越南女性為妻，對於台灣社會造成極大影響，這些經濟、社會等問題成為臺灣社會學者注目的焦點，因此也進一步帶動越南研究的發展，其中比較代表性的學者為王宏仁教授。

王宏仁教授，澳洲國立大學亞太研究學院當代中國研究中心社會學博士，現為國立中山大學社會研究所所長，其研究專長為：消費行為與社會結構、經濟社會學、組織行為、人力資源管理，¹⁸故其在越南相關議題的研究上是以社會學為基礎，主要的研究論文是比較近現代的問題，例如：〈婚姻移民與國際勞動力移動：以臺灣的越南新娘為例〉、〈融入或逃離？『越南新娘』的在地反抗策略〉、〈新典範還是老把戲？私人勞動規約對越南台商勞資關係之影響〉、〈族群天花板：越南台商工廠內部族群分工與職位升遷〉、〈移工、跨國仲介與制度設計：誰從台越國際勞動力流動獲利？〉、〈男性氣魄與可『娶』的跨國婚姻：為何台灣男子要與越南女子結婚〉、〈The Impact of the State on Workers' Conditions— Comparing Taiwanese Factories in China and Vietnam〉、〈結構限制下的能動性施展：台越跨國婚姻受暴婦女的動態父權協商〉等文章。¹⁹對於台灣當前面對這些越南籍的新住民所應注意或是忽略的問題都提出深刻的批判與想法，這是一般越南研究者所欠缺的部分，若要對越南有完整的研究，社會學的探討還是不容忽視。

¹⁷ 參考蔣為文教授的網站：<http://uibun.tw1.ncku.edu.tw/download/index.html>

¹⁸ http://www.dseas.ncnu.edu.tw/02faculty/wonghz/wong_page_uni.htm

¹⁹ 其學術研究成果可以參考：<http://www.gios.nsysu.edu.tw/teacher1.htm>

另外，還有一些學者也曾經對於越南學的研究投入心力，如：毛漢光、陳三井²⁰、王三慶、梁錦文等學者，但限於篇幅，實在無法一一詳列，最後僅能羅列其名，甚為致歉。當然以上的探討可能還是無法完整呈現出臺灣的越南學研究概況，也許有些學者可能會被遺漏。不過，透過這樣的介紹，希望能讓有志從事越南研究的學者，可以有個概略性的瞭解。

參、台灣地區越南史研究的主要學術研究機構

一、中研院人文社會科學研究中心的亞太區域研究中心

亞太區域研究專題中心是台灣地區最重要的東南亞學術研究機構，其主要研究方向有四大方向：一、亞太區域之宏觀歷史。二、亞太區域之社會文化、宗教與族群。三、戰後亞太區域各國之政治、經濟、及社會之轉型與發展。四、亞太區域華人與當地族群及社會的互動關係。目的在於：一、奠定與促進本院人文暨社會科學各所（處）對亞太區域研究之基礎與發展。二、加強本院與東南亞、東北亞及歐美各國研究區域有成之學術機構及學者專家之合作關係，並推動更具互惠效益之學術交流。三、推動與亞太區域有關之實用性及政策性研究計畫。目前跟越南史研究最密切的有一項專題整合計畫「近代越南的宗教與社會建構—雕像、建築與政治參與」。²¹

另外，中研院文哲所因為先前編纂過《越南漢喃文獻目錄提要》、《越南漢喃文獻目錄提要補遺》，並且以架設「越南漢喃文獻目錄資料庫」系統檢索網站，以便研究者進行檢索。文哲所的幾位老師帶領之下，現今又慢慢轉移焦點到越南燕行詩文的研究領域，而這項課題在大陸復旦大學與越南漢喃院合作之下編集出版二十五冊的《越南漢文燕行文獻集成》之後，相信這會成爲一個研究的熱區。

二、暨南大學歷史學系、東南亞研究所

除了中研院的亞太專題中心之外，大學層級的系所當中，以暨南大學對於東南亞的研究投入最多，在其未來的發展構想中提到，該校的歷史系預期將可發展成爲國內研究華僑華人史，與明清至近代華中華南社會、文化、經濟以及中國與東南亞關係史的中心。²²可見其研究方向主要爲中國近代史、華僑史與東南亞史爲主。

另外，該校設有東南亞研究所和東南亞研究中心，其設立宗旨在於：學術上，培養東南亞各國政治、經濟、社會文化、及族群關係的研究與教學人才；在實務

²⁰ 陳三井教授，法國巴黎大學博士，中研院近史所研究員退休。早年以研究中法關係史聞名，由於熟悉法文資料，在討論中法戰爭問題，也曾經將研究課題的觸角伸入越南研究。其研究成果可以上中研院近史所網站查看。<http://www.mh.sinica.edu.tw/d/index-1.asp>

²¹ http://www.rchss.sinica.edu.tw/organization/t_05.htm

²² http://www.his.ncnu.edu.tw/index.php?option=com_content&view=article&id=309&Itemid=335

上，培育國家東南亞政策及事務專業人才。²³該所早期曾有數位教授，如王宏仁教授、梁錦文教授、李美賢教授等都對於越南近現代歷史以及台灣國內的越南籍新娘問題做過許多深入性的研究。

三、成功大學歷史學系、中國語文學系與台灣文學系

目前台灣地區的越南史研究最為全方面的應該是屬於成功大學文學院下屬的三個系所，歷史學系的鄭永常教授專攻越南歷史，中文系的陳益源教授研究課題主要為越南文學、民俗等，而台灣文學系的蔣為文教授則是專長於越南語文研究。目前，三系所常常聯合舉辦各種有關越南研究的研討會、會議以及活動，對於促進台灣的越南歷史研究有極大的推動力。

四、中正大學歷史系

中正大學歷史系對於越南歷史研究方面的貢獻，在於早期時曾受蔣經國國際學術交流基金會的補助，在中正大學文學院鄭阿財教授與法國遠東學院（École Française d'Extrême-Orient）Prof. Franciscus Verellen、越南社會科學院 Prof. Pham Van C 遞合作執行之研究計畫「中法越共同研究漢喃研究所所藏漢文拓片國際研究計畫」下，出版《越南漢喃銘文匯編第一集—北屬時期至李朝》、《越南漢喃銘文匯編第二集—陳朝（1226~1400）》兩套重要的越南珍貴文獻資料。該系所除了鄭阿財教授之外，耿慧玲教授也曾利用越南本身的金石文獻資料進行早期越南歷史的研究，貢獻良多。

肆、中國大陸現今越南學研究概況

大陸地區在二次大戰之後，除了延續古代越南研究的傳統之外，主要是以翻譯越南學者著述為主。70年代末80年代由於中越關係非正常化的影響，雖然有不少關於越南和中越關係的文章發表，但不少文章缺少學術性，價值有限。但是到了90年代以後是中國大陸地區的越南學大發展的時期。

其表現主要有以下幾方面：一、是當代中國的越南研究的領域大大擴展。中國越南學的傳統領域是歷史學和語言文學，至今這兩個領域仍是越南研究的基礎，產生重要影響。與此同時，對文化、民族、宗教、法學等方面的研究，特別是圍繞越南現狀問題的研究，涉及政治、經濟、外交、社會等的研究全面推進。二、是研究隊伍不斷擴大，對越南學感興趣的學者越來越多。三、是越南研究學者已經形成了老、中、青不同年齡層次相結合的學術梯隊，越南學事業後繼有人。四、是科研成果不斷湧現，研究越來越深入。

所以，中國大陸的越南學正處於蓬勃發展的時期，研究成果越來越多。學者認為從越南學的發展趨勢看，往後有兩方面值得關注：第一，受國內外學術思潮的影響，中國的越南學將更加注重引進新思想、新方法，更加重視多學科的交叉和綜合研究。第二、對於越南民族文化和文明的本質與特徵應該如何去認識，特

²³ <http://www.dseas.ncnu.edu.tw/newsasp/03curriculum.htm>

別是古代文化，深受漢文化和印度文化影響，又有別於中國文化，更不同於印度文化。第三，從事越南研究的人員有可能進一步增多，隊伍擴大，各方面的研究基礎可能會進一步加強，並需要加以整合。²⁴

由此可以看見中國大陸地區對於越南歷史的研究，曾經因為國內、外的動盪而有所停滯，待是隨著改革開放，對於比鄰的越南其政經情勢投入越來越多的關注，連帶也影響學術界的研究趨勢。

另外，在這裡也順便簡述一下大陸地區幾個比較重要的越南研究機構：河南鄭州大學歷史學院越南研究所、廣西社會科學院東南研究所、廣西民族大學外國語學院越南語教研室、北京大學外國語學院東南亞系越南語言文化專業教研室、廈門大學東南亞研究所、暨南大學東南亞研究所、雲南大學東南亞研究所、雲南社科院東南亞所等。

而中國地區著名的越南研究者，則有張秀民、戴可來、楊保筠、于向東先生、孫建黨先生、梁志明先生、范宏貴先生、古小松先生、張笑梅先生、郭振鐸先生、孫宏年先生、王小盾先生、譚志詞先生等等，研究的範圍相當廣泛，包羅萬象，當然還有許多遺珠未被列入，而後起之秀也正逐漸崛起，其學術研究能力將不容小覷。

伍、台灣越南研究的展望

近年來由於台灣地區有不少人前往越南經商，加上也有不少越南籍女子遠嫁到台灣成為新住民，這種變化使得台灣的學者對於越南的研究投入越來越多的關注。另一方面越南本身在改革開放之後，也積極開始對於其過往的歷史文化進行研究，並且透過中、臺、越三地的學術資源，不斷的進行研究與討論。而台灣地區，除了本地學者在這樣的氛圍之下，將越南的研究推向各個領域，例如史學、文學、語言、政治、經濟等方面，也意識到想要深入研究越南的歷史與文化，必須掌握越南當地的語言，並且以同理心來重新建構真正的越南歷史與文化知識，而不再是以漢文化為中心的思考模式來處理越南研究。這項工作已經在台越兩地的學者之間建立起一定程度的共識，所以目前有不少越南籍學生在台求學並撰寫相關的學術論文與著作，可以直接促進臺灣學者對於越南的瞭解，也可以幫助越南籍學生掌握中國文獻，進而讓其研究的論述基礎得以擴大與鞏固。

但是，身在台灣進行越南研究還是有許多的困境，大體上有兩大方面：一、越南語掌握的問題，目前臺灣的大學裡對於東南亞語言的教授課程並不多見，當然越南語又更為稀有，目前除了成大、屏教大、暨南大學等大學有較為完整的教學課程之外，其餘的難以持續，這種現象當然會造成學習越南語的困難，所以目前想學越南語可能必須在校外尋找教授台商的班級去上課，但是所學與目的不同，效果會受到影響。

二、越南文獻的缺少，目前在台灣典藏越南文獻並不多，主要是在中研院的

²⁴ 于向東，〈中國的越南學研究狀況及其思考〉《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，第38卷第6期，2005年11月，頁157。

傅斯年圖書館、文哲所、民族所等，大學所屬的圖書館則有暨南大學、屏教大、成功大學等，其中以成功大學最多，這是由於台文系蔣為文老師的努力之下，爭取到一些圖書經費，近幾年來添購許多越南文獻與越南語資料，對於研究越南歷史有相當大的幫助，但是經費的來源並不穩定，所以仍有許多努力的空間。

陸、小結

若是要讓臺灣成為越南研究的重鎮，以及可以獲得更好的成果與發展，語言與文獻這兩項問題是最為首要必須改善的。所謂功欲善其事，必先利其器，語言是研究者本身必須具備的工具，而文獻則是外在必須提供的條件，兩者缺一不可。期待未來臺灣的主事者可以認知到對於越南研究是一項相當重要的課題，因為臺灣與越南已經形成一個相當緊密的關係，不管是在經濟、社會或文化上，已經是無法切割，許多越南籍新住民的後代已經在台灣落地生根與成長，總有一天他們會站上臺灣的舞台，現在如果我們不花一點精神與時間來瞭解他們的歷史與文化，往後對於台灣所產生的影響將會讓許多人難以理解，或會引起許多新臺灣之子的身份與文化認同的問題，所以未雨綢繆將是最好的辦法。



參考文獻：

于向東，〈中國的越南學研究狀況及其思考〉《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，第 38 卷第 6 期，2005 年 11 月，頁 157。

田中則雄著、張碧純譯，〈臺灣和東南亞研究〉，《亞太研究通訊》第十六期，2002 年 4 月，頁 70-73。

林開忠、林坊玲，〈台灣的東南亞研究碩博士論文：現象與分析〉，《亞太研究論壇》第 41 期，2008 年 9 月，頁 66-76。

林開忠、林坊玲，〈展望與侷限：台灣的東南亞研究〉，發表於亞洲大學主辦「2008 年台灣的東南亞區域研究年度論文研討會」。台中：亞洲大學，2008 年 4 月 25-26 日。

周佳榮，〈師門十年記——陳荆和教授與我〉，載陳方正主編《與中大一同成長——香港中文大學與中國文化研究所圖史》，香港：香港中文大學，2000 年，頁 202-204。

編者，〈陳荆和前所長經歷·研究業績一覽〉，《創大亞細亞研究》第 15 號「陳荆和前所長退職記念號」，1994 年 3 月，頁 148-155。

許文堂、王俊中，〈台灣近三十年（1969-1997）期刊中「越南相關論文」的初步分析〉，《東南亞區域研究通訊》第六期，1998 年 12 月，頁 2-16。

陳琮淵整理，〈臺灣東南亞研究的十年回顧座談會〉，淡江大學東南亞研究所主辦「2004 年臺灣的東南亞區域研究年度討論會」，2004 年 4 月 22、23 日，座談會會議記錄，頁 134-137。

陳鴻瑜，〈台灣的東南亞研究：回顧與展望〉，《東南亞季刊》，國立暨南國際大學東南亞研究中心出版，第 1 卷第 2 期，頁 66-74。

陳益源，〈越南漢文學中的東南亞新世界〉，《深圳大學學報（人文社會科學報）》，第 27 卷第 1 期，2010 年 1 月，頁 119-125。

網路資料：

http://www.hkbu.edu.hk/~histweb/eng/publication/contemporary/jourvol4_4/jourvol4_4main.htm（〈史學家誌：陳荆和教授著作目錄〉）

<http://www.history.com.tw/pe/6/06121501.htm>（「傳記·歷史—朱雲影小傳」）。

<http://www.ntnu.edu.tw/taih/taih/page/teacher/13.htm>（鄭瑞明教授）

http://www.his.ncku.edu.tw/Faculty_1.php?TID=21（鄭永常教授）

<http://www.mh.sinica.edu.tw/UserDetail.aspx?userID=81&mid=16&tmid=2#1>（許文堂教授）

<http://www.ccunix.ccu.edu.tw/~hishkm/newpage38.htm>（耿慧玲教授）

http://www.chinese.ncku.edu.tw/Faculty_1.php?TID=22（陳益源教授）

<http://hoart.ntnu.edu.tw/ch/modules/tinyd1/index.php?id=10>（黃蘭翔教授）

<http://www.mh.sinica.edu.tw/d/index-1.asp>（蔣為文教授）

<http://www.gios.nsysu.edu.tw/teacher1.htm>（王宏仁教授）



近 10 年台灣 e 語言政策

李勤岸

國立台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所
副教授兼所長

10610 台北市和平東路一段 162 號

02-2341-0583

khinhuann@gmail.com

摘要

2000 年以後，台灣 e 語言政策有本質上 e 移徙，但是並無實質上 e 改變。政治上政黨 e 輪替以及多元文化潮流 e 衝擊，華語做國語 e 單語政策已經恬恬移徙過來多語 e 語言政策。本文 beh 就近 10 年來，語言公平法 e 制訂、九年一貫課程綱要中「國語」以及本土母語 e 修訂、母語教學 e 師資、台灣閩南語檢定考試 e 實施、語言政策制訂 e 教育部國語會 e 定位這幾個面相，來探討當前台灣 e 語言政策。特別是 2010 年 中國國民黨再度執政以後，有幾個有關語言政策 e 做法，有明顯 e 復辟意圖，本文會一一分析。



Ùi Siā-hōe-kong-lêng ê Kak-tō pí-kàu Tâi-oân kap Oát-lâm ê Bîn-kan-kò-sū :
Thèh 《臺灣民間文學集》¹ kap 《越南神話民間故事選》² chò-lē

Kok-lip Tâi-oân-bûn-hák-kóan Chō-lí-gián-kiù-gôn

國立台灣文學館 助理研究員

Chiu Tēng-pang / 周定邦

1. Oē-thâu

Lán lóng chai-iaⁿ, sè-kài múi-chit-ê só-chāi ê hiān-tāi-bûn-hák lóng sī kō bîn-kan-bûn-hák chò pûi-té, keng-kòe chok-ka khip-siu liáu-āu, hoat-tián--chhut-lâi-ê. Só-í Lâm Sūi-bêng kóng “Bîn-kan-bûn-hák tiāⁿ-tiāⁿ sī chok-ka lêng-kám ê goân-choāⁿ.” (胡萬川，2004：序 i) Lí Hiān-chiong mā kóng “Kháu-pi bûn-hák³ …Bîn-chiòng múi-l-kái nā kè-sêng l-hûn sian-jîn ê ùi-sán, pèh-pèh lâi hiang-siū--ê chin chió, in it-tēng kā i lian-hoe-hòa-sin chham lōh ka-tī ê lêng-hûn, koh saⁿ-thiⁿ tē-hng ê sek-chhái kap sí-tāi ê su-tiâu, hō i chiāⁿ-chò ka-tī ê bûn-hák, kò-sū án-ne, bîn-koa án-ne, tông-iâu bī-chhai mā-sī sio-kâng.” (李獻璋，1936：自序 5) Só-í Loā-hô kóng “Múi-l-phiⁿ àh-sī l-siú kò-sū hām koa-iâu, lóng ē-tàng piáu-hiān hiang-sī ê bîn-chêng, hong-siòk, cheng-tī, chē-tō, mā lóng ē-tàng piáu-sī hiang-sī bîn-chiòng chin-sit ê su-sióng kap kám-chêng, só-í m-koán sī ùi Bîn-siòk-hák, Bûn-hák, sīm-chì ùi Gí-gián-hák lâi khoàⁿ, lóng ū pó-chûn ê kè-tát.”⁴ (李獻璋，1936：賴序 1) M-nā án-ne, Lí Hiān-chiong koh kóng “Tâi-oân bîn-kan-bûn-hák iah tòh sī goân-sú ê koa-iâu, thoân-soat, tī lán ê bûn-hák-sú téng-thâu eng-kai ài chiām tī siōng cheng-chhái ê chit iah.” (李獻璋，1936：自序 3)

Lán ùi téng-thâu ê lūn-sút ē-thang chai-iaⁿ bîn-kan-bûn-hák ê tiōng-iâu-sèng, Ah siāⁿ-mih sī bîn-kan-bûn-hák--leh? Lí Hiān-chiong kóng “Só-ūi bîn-kan-bûn-hák, ē-sái kóng sī sian-bîn in kiōng-tōng kám-siū--tiòh ê chêng-sū, sī in ê si ê siōng-siōng-lát ê chóng-háp, mā-sī su-ūi ú-tiū bân-bút ê chit-khoán tap-àn, tông-sī iah tòh sī bîn-chiòng ê su-sióng hêng-tōng ê bô-hêng ê chi-phòe-chiá. Lán ē-tàng ùi hia khi khoàⁿ in ê ú-tiū-koan, chong-kàu sìn-gióng, kap tui chū-jân-kài ê jîn-bat.” (李獻璋，1936：自序 4) Chan chú-liōng kóng “Só-ūi bîn-kan-bûn-hák, sī leh kóng tī bîn-kan liú-thoân, sī tãi-chiòng só chhòng-chok, só kah-ì ê bûn-hák.”⁵ 《簡明大英百科全書》tī “「Bîn-kan Gē-sút」” chit-hāng ē-kha, ū liat bîn-kan-bûn-hák chit-hāng, i án-ne kái-soeh :

¹ 李獻璋編著 1936 (昭和 11 年)，《臺灣民間文學集》，台中臺灣新文學社出版。

² 河內世界出版社 1997 《越南神話民間故事選》，越南：河內世界出版社。

³ Iah kiò chò “Kháu-thâu-bûn-hák”。

⁴ Ín chū 李獻璋編著，1936 (昭和 11 年)，《臺灣民間文學集》lāi-té Loā-hô siá ê sū-bûn 〈賴序〉。

⁵ 曾子良〈基隆地區民間文學初探〉，siu tī 胡萬川編，2004 《臺灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演論文集》，臺南市：國家臺灣文學館。

Bîn-kan-bûn-hák sī bûn-hoà ê kháu-thoân tì-sek, bô bûn-jī kì-chài, kok bîn-chòk lóng bat sán-seng bîn-kan-bûn-hák. Tī sian-chìn ê bûn-hoà léng-hék--nih, bîn-kan-bûn-hák sīm-chi kap bûn-jī kì-liòk tông-sī chûn-chāi, sī gín-á kap m̄-bat jī ê lāng kháu-kháu siong thoân, m̄-koh tī chin-chē to-chhī-hoà ê tē-khu, bîn-kan-bûn-hák í-keng chiām-chiām hō chheh, pò-chóa, kóng-pò kap tiān-sī chhú-tāi. Bîn-kan-bûn-hák chú-iàu ê hêng-sek, pau-hâm bîn-koa, bîn-siòk sū-sū-si, gú-giân, bîn-kan-kò-sū, gān-gí, bī-chhai kap hū-chiù. (胡萬川, 2004 : 131)

Hit-pún Pah-kho choân-su koh lēng-gōa ūi 「Bîn-kan-bûn-hák」 kap 「Bîn-kan-im-gák」 siat choan-m̄ng ê tiâu-bûn kái-soeh :

Bîn-kan-bûn-hák tòh sī bô bûn-jī ê bîn-chòk ê kháu-thâu thoân-soat. I pau-hâm soáⁿ-bûn kap si-thé sū-sút kò-sū, si kap koa-khek, sîn-oē, hì-kèk, chong-kàu gí-sek, gān-gí, bī-chhai téng-téng. Chēng kó-chá kàu taⁿ, chhaput-to só-ū í-keng chai ê bîn-chòk lóng ū chit-chióng bîn-kan-bûn-hák. ... Bîn-kan-bûn-hák siōng bēng-hián ê tèk-tiám sī, i sī kháu-thâu bûn-hák, it-poaⁿ kap su-bîn bûn-hák chiáⁿ-chò chin hián-bēng ê tui-pí. I khan-liân tiòh kóng, chhiùⁿ kap thiaⁿ, i khò oah--leh ê lāng kō chhui kóng chiaⁿ ē-tàng iân-siòk--lòh-khì. Nā-sī bó l-ê kò-sū bē-kì--ê-a, i tòh oân-choân siau-sit--khì. In-ūi bē-kì--ê kap ka-thiⁿ liám-chió, i ê iân-siòk tòh ē hoat-seng chit-hē-liat ê piàn-hoà. (胡萬川, 2004 : 132)

Ūi téng-bîn hit n̄ng-toāⁿ kái-soeh, lán ē-tàng kóng bîn-kan-bûn-hák tòh-sī kō kóng, chhiùⁿ kap thiaⁿ lâi chhòng-chok kap thoân-pò ê “「kháu-thâu-bûn-hák」”. In-ūi i lâi-chū bîn-kan, só-í sú-iōng--ê sī bîn-kan ê gí-giân, piáu-tát--ê sī bîn-kan kiōng-tông ê hong-siòk bûn-hoà kap su-sióng kám-chēng, i ê hoān-ūi chin khoaⁿ, chú-iàu sī koa-iâu, kò-sū, gān-gí, bī-chhai, sîn-oē, gū-giân téng-téng.

Bîn-kan-bûn-hák ē hông hō-chò “「Kháu-thâu-bûn-hák」”, sī in-ūi i kap su-bîn-chhòng-chok, bûn-jī liú-thoân bô-kāng, i sī iōng kháu-thâu chhòng-chok, kháu-ní siong thoân chit-tāi thoân hō chit-tāi, chit-ê só-chāi thoân kòe chit-ê só-chāi--ê. In-ūi i bô kò-tēng ê chok-chiá, koh sī keng-kòe chiok t̄ng ê sī-kan tī siā-hoē t̄i-chiòng tang-tiong liú-thoân hêng-sēng--ê, só-í lán ē-tàng kóng, bîn-kan-bûn-hák sī keng-kòe chiok-chē lāng chip-thé chhòng-chok, chip-thé liú-thoân, chip-thé hiáng-iú, sī ūi-tiòh kóng-tāi bîn-chiòng leh phó-phiàn liú-thoân--ê, che tòh-sī bîn-kan-bûn-hák ê 「chip-thé-sèng」. Lēng-gōa, bîn-kan-bûn-hák koh ū 「piàn-ī-sèng」, kan-tan kóng tòh-sī i sī ē piàn-tōng--ê, i ê lōe-iōng ē in-ūi liú-thoân kàu bô-kāng ê só-chāi àh-sī keng-kòe chit-tōaⁿ sī-kan ê liú-thoân liáu-āu, i ê lōe-iōng ē hoat-seng piàn-hoà, che tòh-sī bîn-kan bûn-hák ê 「piàn-ī-sèng」.

Kàu-chia, lán chai-iaⁿ bîn-kan-bûn-hák ê hoân-ûi chin khoah, i koh ù tòe sí-kan kap só-chāi bô-kâng ê 「piàn-tī-sèng」, só-í, lán nā beh chò chit-hong-bīn ê gián-kiù, tiāⁿ-tiòh ài sok-siò gián-kiù ê hoân-ûi, chiaⁿ bē chhin-chhiūⁿ hái--nih bong chiam, m̄-nā ē sa bô cháng-thâu, hoân-sè mā bô hoat-tō tit-tiòh sêng-kó, in-ūi chit-ê in-toaⁿ, pit-chiá phah-sng ùi siā-hōe-kong-lêng ê kak-tō, kō Tâi-oân kap Oát-lâm ê bîn-kan-kò-sū lâi chò pí-kàu. Lán lóng chai-iaⁿ, Tâi-oân kap Oát-lâm lóng sī hàn-jī bûn-hòa-khoan lâi-té ê kok-ka, tng-kí lâi tī gi-gián kap bûn-hòa téng-bīn lóng siū-tiòh hàn-jī bûn-hòa ê éng-hióng, thèh Tâi-oân kap Oát-lâm ê bîn-kan-kò-sū, ùi siā-hōe-kong-lêng ê kak-tō lâi chò pí-kàu, ē-tàng thàm-thó chit-nng-ê kok-ka ê bîn-kan-kò-sū tī hàn-jī bûn-hòa ê éng-hióng ē-kha, ù siáⁿ-mih sio-kâng kap bô kâng ê siā-hōe-kong-lêng. Che tòh-sī pit-chiá beh chò chit-hāng gián-kiù ê bók-ték.

2. Bîn-kan-kò-sū ê siā-hōe-kong-lêng

Téng-thâu lán ù kóng tiòh bîn-kan-bûn-hák sī kóng-tāi-bîn-chiòng chip-thé chhòng-chok ê chok-phín. Bîn-kan-bûn-hák koh chiàng-chāi tī bô-kâng ê só-chāi liū-thoân, tī i ùi chit-ê só-chāi liū-thoân kàu lēng-gōa chit-ê só-chāi ê sí, i ê lōe-iông ē in-ūi chū-jián khoân-kéng ah-sī jīn-bûn pōe-kéng bô-siàng sán-seng piàn-hòa, ah bîn-kan-kò-sū sī bîn-kan-bûn-hák ê chit-chióng, só-í bîn-kan-kò-sū sio-siàng mā ē ù chit-khoán tèk-sek, m̄-koh nā-sī thèh i ê siā-hōe-kong-lêng lâi kóng sī bē ù siáⁿ cheng-chha--ê, it-poaⁿ-tit lâi kóng, bîn-kan-kò-sū ê siā-hōe-kong-lêng ù (1) Jīn-tông ê siā-hōe-kong-lêng. (2) Kiàn-kò bûn-hòa ê siā-hōe-kong-lêng. (3) Kàu-hòa ê siā-hōe-kong-lêng. (4) Kí-thaⁿ ê siā-hōe-kong-lêng, chit si-hāng.

Tī múi-chit-ê só-chāi ê bîn-kan-kò-sū, tōa-pō-hūn lóng ê liū-thoân kóng in ê chó-sian sī toh chit-chióng bîn-chók, sīm-chì ù ê chók-kûn in ē iông bó-chit-khoán tōng-bút lâi siòng-teng, chhin-chhiūⁿ Tiong-kok-láng ê siòng-teng sī “Liông”, só-í lán tiāⁿ-tiāⁿ thiaⁿ in kóng in ka-tī sī “Liông ê thoân jīn.” Chit-chióng kap chók-kûn jīn-tông ù koan-hē ê bîn-kan-kò-sū, tòh-sī téng-thâu hun-lūi tē-it-chióng ê “Jīn-tông ê siā-hōe-kong-lêng” ê bîn-kan-kò-sū. Lēng-gōa lán tī bîn-kan-kò-sū lâi-té mā ē hoat-hiān, ù ê kò-sū sī teh kóng in chit-kóa tèk-sū bûn-hòa ê iū-lai--ê, chhin-chhiūⁿ Oát-lâm bîn-kan-kò-sū lâi-té “Hêng-kiám-ô”, “Bōng-hu-chiòh” ê iū-lai, ah-sī Tâi-oân bîn-kan-kò-sū ê “Liāu Thiam-Teng”, chit-khoán sok-chō bîn-chók-eng-hióng ê kò-sū, lán tòh kóng sī “Kiàn-kò bûn-hòa ê siā-hōe-kong-lêng” ê bîn-kan-kò-sū. Koh ù chit-chióng kò-sū ê lōe-iông sī leh kiàn-kò siā-hōe ê kè-tát-koan ù kàu-hòa ì-gī--ê, chhin-chhiūⁿ Oát-lâm ê “Pin-nng ê kò-sū”, “Tō-koan ê kò-sū”, ù-ê sī leh kóng hiaⁿ-tī chêng, ù-ê sī leh kóng pêng-iú chêng, chit-khoán lán kā kiò-chò ù “Kàu-hòa ê siā-hōe-kong-lêng” ê bîn-kan-kò-sū. M̄-koh, ùi bîn-kan-kò-sū ê lōe-iông lâi khoāⁿ, mā ù bô pau-hâm tī téng-koan lán kóng--ê hit-kúi-hāng--nih-ê, chhin-chhiūⁿ kan-na ngō-lók chok-iông--ê kò-sū, lán tiòh kóng he sī ù “Kí-thaⁿ ê siā-hōe-kong-lêng” ê bîn-kan-kò-sū.

3. Tâi-oân bîn-kan-kò-sū só bih-khng⁶ ê siā-hōe-kong-lêng : thèh 《臺灣民間文學集》

⁶ bih-khng tiòh-sī ún-chông ê ì-sù.

chò lē.

Tī 《臺灣民間文學集》 lāi-té, chok-chiá lóng-chóng soán jip jī-cháp-saⁿ phiⁿ hiàng-sī tī Tâi-oân liú-thoân ê bîn-kan-kò-sū, pit-chiá kin-kù lán téng-thâu bîn-kan-kò-sū ê hun-lūi hong-sek ká chéng-lí tī ē-bīn ê pió :

NO	Kò-sū ê miá ⁷	Chhái-chip ê lāng ⁸	siā-hōe-kong-lêng ⁹
1	Ah-bó-ông (Chhiah-khàm)	Chu Hong (朱鋒)	(2)
2	Bí-jîn chiò kiá ⁿ (Chiong-hòa)	Siú-gû (守愚)	(3)
3	Lîm-tâi-khiân hia ⁿ -mōe (Hōng-soa ⁿ)	Ńg Chiòh-hui (黃石輝)	(2)
4	Lîm-tō-khiân kap cháp-peh siá ⁿ -ná (Phah-kó)	lā-tiâu (夜潮)	(2)
5	Chiòh-ku kap cháp-peh gī-sū (Chu-lô)	Lí Hiàn-chiong (李獻璋)	(2)
6	Lîm-poàn-sian (Hōng-soa ⁿ)	Lí Hiàn-chiong (李獻璋)	(3)
7	Chit-jit pē ⁿ hái soa ⁿ (Chu-lô)	Lí Hiàn-chiong (李獻璋)	(3)
8	Bô chí ⁿ phah hoe-siū ⁿ (Pūn-káng)	Chhiû-tōng (愁洞)	(3)
9	Tē ⁿ Kok-sèng phah Tâi-oân (Phah-kó)	lā-tiâu (夜潮)	(2)
10	Kok-sèng-iá pak-cheng tiong ê thoân-soat (Tâi-pak)	Ńg Tit-sī (黃得時)	(2)
11	Hô-lô-tun (Hong-goân)	Lîm Oát-hong (林越峯)	(2)
12	Siān-siōng ê lāng ê kò-sū (Chiong-hòa)	Lán-hùn (懶雲)	(3)
13	Má-chó ê hùi chhin (Chu-lô)	Tiám-jîn (點人)	(2)
14	Gōng Kong-gī (Lòk-káng)	It-hó (一吼)	(3)
15	Tiu ⁿ Tit-Pó ti pù ê kī-tâm (Báng-kah)	Iòk-bún (毓文)	(2)
16	Khu Bông-Siá (Thong-hêng choân tó)	Iòk-bún (毓文)、Siú-gû (守愚) Tiám-jîn (點人)、 Hiàn-chiong (獻璋)	(3)
17	Tân Tōa-gōng (Tōa-kho-khàm)	Ńg Si-lông (王詩琅)	(4)
18	Kòe-ní iân-khí (Tōa-kho-khàm)	Lí Hiàn-chiong (李獻璋)	(2)
19	Ang su-iá chō chhim chùn-thâu (Chiong-hòa)	Pē ⁿ -hu (病夫)	(2)

⁷ () sī soat-bêng kò-sū chhái-chip ê só-chāi.

⁸ () sī chhái-chip ê lāng ê hàn-miá.

⁹ 1~4 tãi-piáu si-chióng bô-kâng ê siā-hōe-kong-lêng, hun-piát sī : (1) Kàu-hòa ê siā-hōe-kong-lêng. (2) Jīn-tông ê siā-hōe-kong-lêng. (3) Kiàn-kò bûn-hòa ê siā-hōe-kong-lêng. (4) Kī-thaⁿ ê siā-hōe-kong-lêng.

20	Nâ-tâu-ché (Chhiah-khàm)	Chu Hong (朱鋒)	(3)
21	Bē-iâm-sūn-á (Chhiah-khàm)	Chu Hong (朱鋒)	(3)
22	Koeh-kong-hiô không chơ (Chhiah-khàm)	Chu Hong (朱鋒)	(3)
23	Siū chì kong-tng (Chiong-hòa)	Siú-gû (守愚)	(4)

Kin-kù téng-koân ê hun-sek, tī《臺灣民間文學集》lāi-té, lán só soán ê jī-cháp-saⁿ phiⁿ bîn-kan-kò-sū ê lōe-iông, lán chiàu in ê siā-hōe-kong-lêng lāi khoàⁿ, thóng-kè--khit-lāi sī án-ne :

- Ū “ (1) Jīn-tông ê siā-hōe-kong-lêng.” ê. tī chit-pún bûn-hák-chip-lin bô-poàⁿ-phiⁿ.
 Ū “ (2) Kiàn-kò bûn-hòa ê siā-hōe-kong-lêng.” ê. ũ 11 phiⁿ.
 Ū “ (3) Kàu-hòa ê siā-hōe-kong-lêng.” ê. ũ 10 phiⁿ.
 Ū “(4) Kí-thaⁿ ê siā-hōe-kong-lêng.” ê. ũ 2 phiⁿ.

4. Oát-lâm bîn-kan-kò-sū só bih-khng ê siā-hōe-kong-lêng : thèh 《越南神話民間故事選》 chò lē.

Tī 《越南神話民間故事選》 lāi-té, chok-chiá lóng-chóng soán jip si-cháp-káu phiⁿ hiàng-sí tī Oát-lâm liū-thoân ê bîn-kan-kò-sū, pit-chiá kin-kù lán téng-thâu bîn-kan-kò-sū ê hun-lūi chéng-lí tī ē-bîn ê pió :

NO	Kò-sū ê miâ	siā-hōe-kong-lêng
1	Pah nng se ⁿ pah lâm	(1)
2	Soa ⁿ -chia ⁿ kap Chú-chia ⁿ	(2)
3	Thài-lông-Lú-Sîn kap Goéh-Niū-Lú-Sîn	(2)
4	Si-koe ê kò-sū	(3)
5	Pin-nng ê kò-sū	(3)
6	Liū-liân ê kò-sū	(3)
7	Tō-koan ê kò-sū	(3)
8	Báng-á ê kò-sū	(3)
9	Soa-káu ê kò-sū	(2)
10	Hoan-ko-á(幡竿) ê kò-sū	(2)
11	Chàng kap môa-chí ê kò-sū	(2)
12	Kiám-ô ê kò-sū	(2)
13	Bāng-hu-chiòh	(2)
14	It-iā-thâm kap Chū-jân-hái-po ê kò-sū	(2)
15	Koan-im ê thoân-soat	(3)
16	Tiu ⁿ -chhe-sū ê kò-sū	(3)
17	Bó-kiá ⁿ -soa ⁿ ê iū-lái	(2)
18	Sîn-kiong ê kò-sū	(3)

19	A-liát ê kò-sū	(2)
20	Se-ô kim-gû ê kò-sū	(2)
21	Chióh-seng ê kò-sū	(3)
22	Iat-kiau ê kò-sū	(2)
23	Khiang-á gū chhát-á	(3)
24	Hiân-chhe kà ang	(3)
25	Bân-lék-chi ⁿ ê kò-sū	(3)
26	Thi ⁿ mih hêng Tē	(3)
27	Chêng-chè bōe hêng lāng seng sí, gī kiát kiú-choân éng put lí	(3)
28	Tio ⁿ -pho lêng-hûn thài ti sin	(2)
29	Bōe tióh chìn-sū seng há ⁿ --lāng	(2)
30	Iô ⁿ -tô-chhiū	(3)
31	Pèh-chhát A-kùi	(3)
32	Sī eh m̄-sī hok	(3)
33	Ióng-sū chám tōa-chōa	(3)
34	A-Bí kap A-Khng	(3)
35	Kiông-pok Tāi-ông	(2)
36	Hái-ti-kūn-kong	(2)
37	Lê-lī	(3)
38	Sa ⁿ -oèh-ông	(3)
39	Teng-sim-chháu liáh tióh sat-jîn-hoân	(3)
40	Khiáu-tì toān gī-àn	(3)
41	Pah-chat-tek	(3)
42	Khi-sú hōe-seng ióh--A-kùi kap Goèh-kiong ê kò-sū	(4)
43	Chhi-sek-tōng ê kò-sū	(2)
44	Êng-sèng	(2)
45	Liú-hēng kong-chú ê kò-sū	(3)
46	Gōng-hàn óh khiáu	(3)
47	Koá ⁿ -hū phiàn Hoe-siū ⁿ 、Hiong-tiú ⁿ kap Koān-koa ⁿ	(3)

Kin-kù téng-koân ê hun-sek, tī 《越南神話民間故事選》 lāi-té, lán só soán ê si-cháp-káu phiⁿ bîn-kan-kò-sū ê lōe-iông, lán chiàu in ê siā-hōe-kong-lêng lāi khoàⁿ, thóng-kè--khit-lāi sī án-ne :

Ū “ (1) Jīn-tōng ê siā-hōe-kong-lêng.” ê ũ 1-phiⁿ.

Ū “ (2) Kiàn-kò bûn-hòa ê siā-hōe-kong-lêng.” ê ũ 18-phiⁿ.

Ū “ (3) Kàu-hòa ê siā-hōe-kong-lêng.” ê ũ 27-phiⁿ.

Ū “(4) Kí-thaⁿ ê siā-hōe-kong-lêng.” ê ũ 1- phiⁿ.

5. Kiat-lūn

Lán kā téng-koân ê hun-lūi thóng-kè ē tit-tiòh ē-bīn ê kiát-kó :

Siā-hōe-kong-lêng ê chióng-lūi	Tâi-oân		Oát-lâm		Lóng-chóng	
	Sò-liōng	%	Sò-liōng	%	Sò-liōng	%
(1) Jīn-tông--ê	0	0	1	2.13	1	1.43
(2) Kiàn-kò bûn-hòa--ê	11	47.83	18	38.30	29	41.43
(3) Kàu-hòa--ê	10	43.48	27	57.44	37	52.86
(4) Kî-tha ⁿ --ê	2	8.69	1	2.13	3	4.28
Lóng-chóng	23	100	47	100	70	100

Ùi bīn-téng ê thóng-kè pió, lán ē-tàng chai-iaⁿ Tâi-oân ê bīn-kan-kò-sū lâi-té chhōe bô kap chók-kûn ê jīn-tông ū koan-hē--ê, chit-khoán hiān-siōng it--lâi khó-lêng sī 《臺灣民間文學集》i chhái-chip ê hoān-úi siuⁿ êh chō-sêng ê têng-tâⁿ, in-úi lán lóng chai-iaⁿ, Tâi-oân goân-chū-bīn tòh ū chók-kûn jīn-tông ê bīn-kan-kò-sū leh liū-thoân, chhin-chhiūⁿ kō pah- pō-chōa chò siōng-teng ê Pâi-oân kap Lū-kái chit n̄g ê goân-chū-bīn chók-kûn; jī--lâi sī chit-khoán ê bīn-kan-kò-sū pún-lâi tòh khah-chió, chhái-chip ê sī làu-kau--khì ê ki-hōe chin tōa, nā koh in-úi khiā-tī hàn-chók-kûn koan-tiám lâi khòⁿ, pài-tū goân-chū-bīn ê chêng-hêng tī 1930 nī-tāi lâi kóng sī chin ū khó-lêng--ê. M̄-koh, m̄-koán án-chóaⁿ kóng, lán nā ùi Oát-lâm ê lē lâi khòⁿ, tòh ē-tàng chai-iaⁿ, ū chók-kûn jīn-tông ê siā-hōa-kong-lêng ê bīn-kan-kò-sū, i só chiām ê pí-lē chha-put-to tī 2% hit kha-tau, chit-ê sò-jī piáu-sī chók-kûn jīn-tông ê chió-sò--sèng sī chêng-siōng--ê, nā-bô tòh ū khó-lêng chō-sêng chók-kûn jīn-tông to-iūⁿ-hòa, tì-sú chók-kûn jīn-tông hùn-loān.

Sòa--lòh, lán lâi khòⁿ ū kiàn-kò bûn-hòa kap kàu-hòa ê siā-hōe kong-lêng ê pō-hūn, chit n̄g hāng tī só-ū ê bīn-kan-kò-sū lâ-té, bô-lūn sī Tâi-oân ê ā sī Oát-lâm ê lóng chiām chin tōa ê pí-lē, tãi-iok sī bīn-kan-kò-sū ê káu-siāⁿ khah ke, chit-khoán hiān-siōng hō lán ū kúi-ā-ê bīn-siōng ē-tàng su-khó, tē-it, bīn-kan-kò-sō kap chē-chē ê bīn-kan-bûn-hák sio-siāng, in khioh-khì ū ngō-lók ê kong-lêng liáh-gōa, mā ē tī liū-thoân chia-ê bīn-kan-kò-sū ê sī, kiàn-kò tãi-chiòng tui ka-tī chók-kûn bûn-hòa ê kiōng-sek, chit-khoán kiōng-sek hoat-tián kàu bōe ē chiāⁿ-chò chit-ê chók-kûn ê bûn-hòa tēk-sek. Tē-jī, bīn-kan-kò-sū tī liū-thoân ê sī, khah ū khoân-sè ê lāng, phí-lūn kóng tī chók-kûn lâi-té ê tiōng-pòe, kun-ông téng-téng, in ūi-tiòh kiàn-lip chók-kûn ê jīn-seng-koan, kè-tát-koan, kap tō-tek-koan sīm-chí ūi-tiòh chè-tēng hoat-lút, lóng ū khó-lêng thàu-kòe bīn-kan-kò-sū ê liū-thoân lâi kiàn-lip, ah che mā sī kiàn-kò bûn-hòa kap kàu-hòa ê siā-hōe kong-lêng ê bīn-kan-kò-sū chiām tōa-pō-hūn ê in-toaⁿ.

Chham-khó chheh-bák

李獻璋編著 1936 (昭和 11 年)，《臺灣民間文學集》，台中：臺灣新文學社
河內世界出版社 1997 《越南神話民間故事選》，越南：河內世界出版社
胡萬川編，2004 《臺灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演論文集》，臺南市：
國家臺灣文學館



越南小學教育發展趨勢與特性之分析

壹、前言

近年來隨臺越經貿與社會文化交流日益密切，使國人對越南教育之關注也逐漸展開。其中又以越南高等教育發展備受國人重視，近年來不但有 10 篇關於越南高等教育之碩士論文，同時 2004 年臺灣在胡志明市辦理「臺越技職教育展」，2005 年於河內辦理「臺灣各大學暨河內國家大學高等教育合作展」（謝柏輝，2005）。2006 年中央研究院也至越南宣傳「國際研究生學院計畫」（中央研究院，2006）。而教育部在 2006 年更與越南簽署「臺越教育合作協定」，針對師生交流、提供獎學金、研議學分採認及相互承認學歷、共同舉辦教育展、成立聯合工作小組等議案進行協定。另外，2004 年我國有 26 所技專校院與越南 79 所學校簽訂姊妹校或合作協定，2005 年則有 33 所技專校院與 97 所越南學校簽約等（「第二屆臺越技職教育研討會」，2006）。

其實，除了高等教育議題外，受到國內正有許多越籍新移民子女進入中小學就讀¹，其衍生之新移民子女教育的相關問題，也開始受到各界的矚目。惟對此國人大多傾向以輔導新移民有效適應臺灣環境為主，如教育部 2004 年發布「教育部補助執行外籍及大陸配偶子女教育輔導計畫作業原則」，2005-2008 年度實施「發展新移民文化計畫」等，皆是類似的考量。其實新移民原生環境的理解，特別新移民教育背景因素的分析，乃是有效掌握新移民子女教育發展的基礎。亦即，惟有充分理解新移民的教育背景，有效掌握其與我國教育文化間之差異，才能更有效對新移民子女進行相關的學習輔導。為此，本文將以越南小學教育發展趨勢與特性為題，除將討論越南小學教育的基本架構外，將依目前越南小學追求普及化、均質化和優質化等三個趨勢，討論當前越南小學教育的特性。

貳、越南小學教育的基本架構

有關越南小學教育的基本架構，主要可從學制系統、學校組織、課程教學、評量機制與師資水準等五大面向予以討論。

一、越南小學教育之學制系統

越南小學教育乃屬越南普通教育²之一環，其介於幼稚園和初中教育間，採六歲入學³之五年學制設計。學校性質傾向一種義務教育，除少數與中學合併設校外，大多單獨設校為主（BGDDT, 2005a; 2007a）。另就學校屬性而言，主要區分公立（công lập）、半公立（bán công）、私立（tư thục）⁴和其他四大類。公立小學是由縣市政府成立，並建設基礎設施與支付相關經費；私立小學則由社會相關機構或個人成立，並建設基礎設施及確保活動經費（BGDDT, 2005a）。至於半公立小學，強調由政府、經濟、社會組織或個人共同管理學校，一般是政府提供學校基礎建設，而學校由學費支付學校運作（Quốc Hội, 1998）。以 2008 年之統

¹2003 學年度臺灣有 26,627 名外籍配偶子女就讀小學，到了 2009 學年度增為 155,144 名，其中越籍配偶子女共有 48,973 名，僅次於有 56,087 名之大陸籍配偶子女（教育部統計處，2010）。

²越南之普通教育計包括小學五年、初中四年和高中三年等三階段（BGDDT, 2005a）。

³越南小學採當年滿六足歲即可入學，而非如我國以當年八月底滿六足歲才可入學（BGDDT, 2005a; 2007a）。

⁴越南私立小學之設立也是由縣級人委會來批准，惟其必需由一所公立小學來擔保和管理教育相關活動（BGDDT, 2007a）。

計顯示，全越計有 15,725 所學校（含 674 所中小學合併設立之學校），其中公立小學占 99.1%，半公立為 0.3%，私立 0.4%，其他為 0.2%。若從六大區域⁵分析，以南東區和紅河三角洲公立小學所占比例（85.7%和 87.0%）比率最低（*Tổng Cục Thống kê*, 2009a）。特別是在胡志明和河內市有較多私立學校設置，僅 2009 年胡志明市即約有 15 所國際學校（VNN, 2009a）。

二、越南小學教育之學校組織

依越南 2007 年《小學條例》（*Điều Lệ Trường tiểu học*）規定，越南小學每校以不超過 30 班，且農村和城市小學每班以分別不超過 30 和 35 人為原則⁶（BGDDT, 2007a）。同樣以 2008 學年為例，全越共計有 265,058 小學班級，平均每校平均 17.61 班，若以區和省來分析，南東區平均每校 20.57 班，河江（*Hà Giang*）省平均每校 30.72 班最高。另全越小學每班平均 25 人，高平（*Cao Bằng*）和薄侃（*Bắc Kạn*）省約 13 人最少，而胡志明市（*Hồ Chí Minh*）達 36.84 人最多，其中該市守德區和新富區每班人數達 45 人和 50 人（VNN, 2009b）（參見表 1）。

另配合越南中央、省市、縣市郡之行政單位區分，越南教育相關單位是教育培訓部、省市教育培訓廳、縣市郡教育培訓科。其中，管理小學教育的單位是縣市人委會和教育科（*Chính Phủ*, 2004）。至於學校的組織結構，依 2007 年《小學條例》，和 2008 年《小學教育品質評價標準規定》（*Về tiêu chuẩn đánh giá chất lượng giáo dục trường tiểu học*）之規定，越南小學需設有校委會（私立為董事會），主要任務在制定教育活動計畫，而後再由校長、副校長及教職員工進行教育與學生管理工作。此外，學校還需分設專業組和總務組，其中專業組類似我國教務處負責教學、課程及其他教育活動之計畫與評估；而總務組則從事醫療、文書、會計、出納或其他工作（BGDDT, 2007a; 2008）。再者，學校還需包括獎勵競賽委員會、懲處委員會⁷與諮詢委員會⁸，越南共產黨組織、胡志明少年先鋒隊、胡志明兒童金星隊、學生家長會等組織（BGDDT, 2005a; 2007a）。至於班級中則每班設有班主任，負責一或多門課的教學；另每班級設有一名班長、兩名副班長，且分成多個小組（BGDDT, 2008）。

四、越南小學教育之課程教學

依越南政府 2009 年之規定，小學一學年至少要有 35 週，其中第一學期至少 18 週，第二學期至少 17 週，且平均每天上課 3.3 小時，全年 660 小時。學生每學期以 8 月 1 日為始，然正式開學通常是 9 月 5 日，第二學期課程結束最晚於 5 月 25 日，而整學年結束最晚應於 5 月 31 日（BGDDT, 2009a; *Trinh*, 2006）。而越南小學之課程設計，目前採自 2002 學年實施的課程改革計畫，其將小學課程區分為兩階段。第一階段為小一至小三，主要進行越語、數學、道德、自然與社會、藝術與體育等五科教學；至於小四和小五則為第二階段，設有越語、數學、道德、科學、歷史、地理、音樂、藝術與體育等九科課程（*Trinh*, 2006）。越南

⁵目前越南將全國區分為紅河三角洲、中北部山區、中北部和中部沿海、中部高原、南東區和湄公河三角洲六區。

⁶越南對於特別困難地區，同意學校可採跨年級編班，惟以不超過兩個年級，每班學生不超過 15 人為原則，特別情形可採三年級合併編班，但該班學生不可超過 10 人（BGDDT, 2007a）。

⁷懲處委員會任務以幫助校長組織競賽運動，建議獎勵學校教職員工與學生的名冊等（BGDDT, 2007a）。

⁸學校之諮詢委員會主要由校長成立，以收集學校發展之相關意見，實現校長權利與義務（BGDDT, 2005b）。

小學之教科書，主要是由河內教育出版社（Education Publishing House）負責編撰、評鑑與印刷，呈現一種壟斷的現象（VNN, 2006ab）。

另外，由於越南部份小學設施和教室不足，因而目前還存在二班制和三班制⁹的教學模式，特別是 2010 年全越還有 64% 小學實施半日制（VNN, 2010a）。實施半日制之越南學校，低中高年級每週授課時數僅為 25、28 和 29 節（VNN, 2008a），如此有限的授課時數，造成上述部份學科教學時數之限縮。如在 2007 年《小學條例》中僅要求全日制學校，才必須有專責美術、音樂、體育教師，以進行相關課程教授（BGDDT, 2007a）。這種情形在越南政府預計 2010 年全國 30% 小學三年級學生進行英語教學，且在 2018 年成為全越小學三年級之必修科目之要求中，使整個課程安排更形窘迫（VNN, 2008b）。相對於此，越南也有部份學校在實施全日制時，經家長同意增設民族語言、外語或電腦等課程，形成與半日制迥然不同的課程。

五、越南小學教育之評量機制

2004 年以前越南小學畢業生需參考畢業考試及格，才得以取得畢業資格，然相關辦法因考量學生壓力與負荷，已自 2004 學年度取消相關規定（VNN, 2006c）。目前越南小學之評量作法，是以《小學生評量與分級規定》（*Quy định đánh giá và xếp loại học sinh tiểu học*）之規定來進行（BGDDT, 2009c）。

越南小學整體評量的作法，主要區分為品德修養和一般學科兩類。在品德修養部份，就（1）認真且學習活動有成果，遵守校規，準時上學，保持書本和學習用品整齊清潔；（2）孝順父母與爺爺奶奶，尊敬教職員及長輩，與同學團結合作、互相幫助且相親相愛，幫助家境困難的朋友或人士；（3）鍛鍊身體，並維持個人衛生；（4）能參加校內外集體活動；能保護公共財產，參加環保活動，遵守交通規則；（5）能保護和發揚學校與地方傳統等五項具體任務，以達成與未達成給予評價（BGDDT, 2009c）。

至於一般學科，則再區分為以分數+評語，或僅以評語予以評量兩類。道德、自然社會（一至三年級）、音樂、美術、手工藝與體育等科，僅依據學生在學習與活動過程中之各項紀錄來評量，不需要進行任何型式的總結性評量，而學期成績以完成（A）或未完成（B）來分級。而包括越語、數學、科學、歷史、地理、外語、民族語言與電腦等科，採平時評量和總結評量結合來進行，其中越南政府規定，越語和數學每月至少分別需有 4 次和 2 次之平時評量，每學期還需有期中和期末兩次總結評量。其餘各科採每月至少一次平時評量，每學期一次總結性評量為原則。各科分數以十分制計分，9-10 分稱為優、7-8 分為良、5-6 分為中、5 分以下為差。最後，越南每位小學生綜合上述表現，將學生之成績區分優秀、優良、中和差等等級（BGDDT, 2009c）。

六、越南小學教育之師資水準

目前越南小學教員之基本條件，包括四項：（1）良好的道德素質、心和思想；（2）專業訓練達高中師範教育以上文憑標準；（3）適合專業要求之身體條件；（4）明確個人歷史。而其基本任務是：（1）根據教育目標、原則和教育計畫去教育和教學；（2）履行公民義務，遵守學校章程和法律之規定；（3）保持教員道德品質、信譽和榮譽；尊重學生的尊嚴；平等地對待學生，並保護學生合

⁹到 2008/09 學年度越南仍有 12 所學校有所謂三班制教學模式安排，即為充份運用教室為孩童上課，故將學生區分為早班、午班和晚班上課的情形（BGDDT, 2009b）。

法權利和利益；(4) 不斷地學習以改善道德品質、倫理和專業標準，並為學習者樹立良好的榜樣；(5) 執行法律規定的其他職責。同時教員還必須避免(1) 傷害學習者之尊嚴與身體；(2) 招生與考試時欺騙，或故意誤評價學習者之學習和訓練結果；(3) 扭曲的教育內容；(4) 脅迫學習者參加額外班級等(BGDĐT, 2005a)。

另依《公立普通教育機構公務員編制定額指導》(*Hướng dẫn định mức biên chế viên chức ở các cơ sở giáo dục phổ thông công lập*) 規定，有關學校教員編制，在甲乙級學校¹⁰以各設 3 名以下和 1 名副校長，另半日制和全日制小學，每班以不超過 1.2 和 1.5 名教員為原則。另外，校長需在學校任教 2 節，副校長需任教 4 節，每名教員每週任教 23 節，若擔任班主任每週可減 3 節(BGDĐT, 2006a)。

參、越南小學教育普及化之發展趨勢與特性

在前述越南小學教育之基本架構中，普及化是目前越南小學教育發展的第一個任務。其乃源自法殖民政府對越南人民的蒙昧教育，造成越南文盲比例甚高，因此越南政府在 1950 年、1956 年和 1986 年所進行三次教育改革中，除學制的統一外，均以小學教育的普及為主要的改革重點(Phạm, 1995; Tran, 2002)。而後越南政府更於 1991 年研訂《普及小學教育法》(*Luật Phổ cập giáo dục tiểu học*)，1998 年和 2005 年分別公布《教育法》(*Việt Nam Luật Giáo Dục*)，2009 年《檢查並確認普及小學教育和學齡普及小學教育規定》(*Kiểm tra, công nhận Phổ cập giáo dục tiểu học và Phổ cập giáo dục tiểu học đúng độ tuổi*)，希望有效推展小學教育之普及。

目前在越南小學教育之普及化推展中，主要討論的問題包括：(1) 就學率、普及率與小學教育的發展規模，以及(2) 輟學率、重讀率和畢業率兩大議題。

一、越南小學教育仍持續追求就學率與普及率，但整體規模已逐年縮減

(一) 越南小學就學率已達九成，但各區域仍有不平衡的發展

雖然在《2001 年至 2010 年越南教育發展策略》(*Chiến lược phát triển giáo dục Việt Nam thời kỳ 2001-2010*) 中，越南政府即宣稱 2000 年小學就學率已達到 95%¹¹，同時希望到 2005 年和 2010 年，小學教育就學率能達到 97% 和 99%(Chính Phủ, 2001; Vu, 2001)。然就表 1 所示，至 2008 學年全越小學之就學率仍只達 90.4%。若以六大區域來看，紅河三角洲區 93.9% 之就學率最高，其次是中北部和中部沿海之 90.1%，其餘各區之就學率皆在 90% 以下，其中又以中部高原和湄公河三角洲等區僅 87% 左右最低。若以六十三省市來看，紅河三角洲區各省就學率皆在 92% 以上，其中又以太平(Thái Bình)和南庭(Nam Định)達 95% 以上就學率最高，海防(Hải Phòng)和哈南(Hà Nam)達 94.6% 就學率次之。至於其他各區，則以宣光(Tuyên Quang)、太原(Thái Nguyên)、廣南(Quảng Nam)等省達 94% 就學率較高，而高平省、萊州省(Lai Châu)、嘉萊省(Gia Lai)和片上省(Sóc Trăng)僅

¹⁰越南小學會依學校規模大小分級，在城市、平原與丘陵地區，丙乙甲級分別是 18 班以下、18-27 班和 28 班以上，而在山區、偏遠與海島，丙乙甲級則分別為 10 班以下、10-18 班和 19 班以上(BGDĐT, 2006)。

¹¹為有效指引未來政策發展方向，越南政府常會不定時公佈相關政策計畫，從中並公佈國家教育發展的相關指標，如《2001 年至 2010 年越南教育發展策略》、《2009 到 2020 年越南教育發展策略》(*Chiến lược phát triển giáo dục Việt Nam thời kỳ 2009-2020*) (Chính Phủ , 2008) 等均是類似的報告。惟相關的數字似乎並不一定可靠，如在《2001 年至 2010 年越南教育發展策略》中，即宣稱小學就學率達 95%，然這似乎與表 1 之統計不太一致。

83%-84%就學率較低。

反之，若以學齡兒童從未入學的比率來討論，2008 學年全越有 8.1%學齡兒童從未就學，其中紅河三角洲區 5.6%比率最低，其次為中北部和中部沿海之 8.3%，至於南東區為 8.7%，中北部山區之 9.3%，湄公河三角洲區之 9.7%，中部高原區則以 10.1%最高。顯見越南目前小學教育之就學率有地域之別，一般以紅河三角洲和中北部及中部沿海區較佳，而中北部山區、中部高原和湄公河三角洲之就學情形較差（Tổng Cục Thống kê, 2009ab）。這樣的小學就學率，似乎未達到《2001 年至 2010 年越南教育發展策略》之目標，因而越南政府在 2009 年提出的最新發展計畫，是希望一年級能有 95%-98%就學率，其中包括 80%-90%學齡兒童入學（Chính Phủ, 2008）。

表 1 2008 學年度越南小學相關數量統計表

地區/粗在學率	校數	班級數	教員數	學生數	就學率	輟學率	失學率	班/校比	師/班比	生/師比	女師比
全國(104.2)	15051+	265058-	349695+	6731603-	90.4%	1.5%	8.1%	17.61	1.32	19.25	78%
紅河三角洲區(104.2)	2705	46450+	66438+	1331379-	93.9%	0.5%	5.6%	17.17	1.43	20.04	91%
河內(Hà Nội)	674+	13253+	20246+	411202+	93.8%	1.0%	5.2%	19.66	1.53	20.31	91%
永福省(Vĩnh Phúc)	173-	2909-	3705-	70906-	93.6%	0.9%	5.5%	16.82	1.27	19.14	82%
北寧省(Bắc Ninh)	150	2665-	3587+	79662-	93.5%	0.2%	6.2%	17.77	1.35	22.21	89%
廣寧省(Quảng Ninh)	164	4094+	5314+	84585-	92.3%	0.8%	6.9%	24.96	1.30	15.92	90%
海陽省(Hải Dương)	279	4135	6006+	116639-	93.9%	0.9%	5.2%	14.82	1.45	19.42	90%
海防省(Hải Phòng)	218	3769-	5985+	112599-	94.6%	0.2%	5.1%	17.29	1.59	18.81	93%
興安省(Hung Yên)	169	2730-	3648-	77602-	92.3%	0.2%	7.5%	16.15	1.34	21.27	94%
太平省(Thái Bình)	293-	4205+	6492+	122632-	95.2%	0.4%	4.4%	14.35	1.54	18.89	93%
哈南省(Hà Nam)	140+	1999-	2539-	56723-	94.6%	0.5%	4.9%	14.28	1.27	22.34	93%
南庭省(Nam Định)	292	4435-	5840-	137771-	95.0%	0.2%	4.8%	15.19	1.32	23.59	88%
寧平省(Ninh Bình)	153-	2256-	3076-	61058-	93.8%	0.5%	5.7%	14.75	1.36	19.85	92%
中北部山區(105.5)	2776+	50039-	65168+	927397-	89.6%	1.1%	9.3%	18.03	1.30	14.23	78%
河江省(Hà Giang)	156+	4793-	6103+	75230-	85.6%	2.2%	12.2%	30.72	1.27	12.33	69%
高平省(Cao Bằng)	187-	3245-	3781+	44117-	83.6%	1.2%	15.2%	17.35	1.17	11.67	83%
薄侃省(Bắc Kạn)	99-	1703+	1786+	22686-	88.3%	1.8%	9.9%	17.20	1.05	12.70	83%
宣光省(Tuyên Quang)	154+	3085+	3817-	56094-	94.2%	0.4%	5.4%	20.03	1.24	14.70	84%
老街省(Lào Cai)	234+	3770-	3906-	60735-	90.8%	1.8%	7.4%	16.11	1.04	15.55	78%
安沛省(Yên Bái)	182+	2918+	3745-	63566-	86.6%	1.5%	11.9%	16.03	1.28	16.97	77%
太原省(Thái Nguyên)	226	2613-	4788+	77249-	94.0%	0.3%	5.7%	11.56	1.83	16.13	92%
諒山省(Lạng Sơn)	233-	3607-	4813+	57431-	92.3%	1.0%	6.6%	15.48	1.33	11.93	83%
北江省(Bắc Giang)	260+	4816-	6980-	120102-	93.8%	0.1%	6.1%	18.52	1.45	17.21	85%
富壽省(Phú Thọ)	300-	4225-	6024+	90012-	90.9%	1.3%	7.8%	14.08	1.43	14.94	87%
奠邊省(Điện Biên)	156-	3159-	3892+	54486-	88.4%	1.2%	10.4%	20.25	1.23	14.00	60%
萊州省(Lai Châu)	120+	2967-	3610+	41848-	84.4%	1.1%	14.6%	24.73	1.22	11.59	60%
山蘿省(Son La)	253+	6052+	7094+	106853-	88.5%	1.4%	10.1%	23.92	1.17	15.06	68%
和平省(Hòa Bình)	216-	3086-	4829-	56988-	92.6%	0.3%	7.2%	14.29	1.56	11.80	85%
中北部和中部沿海(105.2)	3814+	61511-	83116-	1540431-	90.1%	1.6%	8.3%	16.13	1.35	18.53	81%
清化省(Thanh Hóa)	729	10402-	14549-	242706-	91.2%	0.7%	8.1%	14.27	1.40	16.68	78%
義安省(Nghệ An)	570+	9887-	14034-	229997-	90.1%	1.6%	8.2%	17.35	1.42	16.39	92%
河靜省(Hà Tĩnh)	309	3984-	5491+	102097-	91.2%	1.5%	7.3%	12.89	1.38	18.59	89%
廣平省(Quảng Bình)	209	2903-	3804-	70529-	91.2%	0.9%	7.9%	13.89	1.31	18.54	88%
廣治省(Quảng Trị)	160+	2499-	3601-	56654-	89.2%	1.5%	9.3%	15.62	1.44	15.73	80%
承天順化(Thừa Thiên-Huế)	232-	3572-	5299+	101310-	89.2%	1.8%	9.0%	15.40	1.48	19.12	76%
峴港省(Đà Nẵng)	100	1846-	2815+	58991-	90.2%	1.7%	8.2%	18.46	1.52	20.96	90%
廣南省(Quảng Nam)	266-	4949+	6116-	112119-	94.3%	0.8%	4.9%	18.61	1.24	18.33	79%
廣藝省(Quảng Ngãi)	230-	3841-	4863-	97129-	88.2%	1.6%	10.3%	16.70	1.27	19.97	77%
平定省(Bình Định)	242	4601-	5886+	126274-	92.6%	1.0%	6.4%	19.01	1.28	21.45	72%
富安省(Phú Yên)	162+	3302+	4555-	78639-	88.7%	3.2%	8.1%	20.38	1.38	17.26	67%
慶和省(Khánh Hòa)	186+	3397-	4138-	97535-	88.3%	2.9%	8.8%	18.26	1.22	23.57	72%
寧順省(Ninh Thuận)	141-	2279-	2739+	57103-	86.7%	1.3%	12.0%	16.16	1.20	20.85	84%
平順省(Bình Thuận)	278+	4049-	5226-	109348-	90.1%	1.9%	8.0%	14.56	1.29	20.92	84%
中部高原區(105.6)	1108+	22358-	26373+	564608-	87.7%	2.3%	10.1%	20.18	1.18	21.41	81%
昆嵩省(Kon Tum)	123+	2737-	2609-	50107-	85.8%	2.8%	11.5%	22.25	0.95	19.21	81%
嘉萊省(Gia Lai)	221+	5874+	6384+	146312-	84.2%	2.5%	13.3%	26.58	1.09	22.92	76%
多樂省(Đắk Lắk)	396+	7346-	9610+	192037-	87.8%	1.5%	10.7%	18.55	1.31	19.98	85%
多農省(Đắk Nông)	121+	2272-	2657+	58336+	90.0%	1.7%	8.4%	18.78	1.17	21.96	78%

林同省(Lâm Đồng)	247+	4129-	5113+	117816-	90.6%	2.8%	6.6%	16.72	1.24	23.04	83%
南東區(101.9)	1485+	30545+	39576+	966095+	89.8%	1.6%	8.7%	20.57	1.30	24.41	83%
平福省(Bình Phước)	159+	3446+	4546+	89514-	88.1%	1.1%	10.8%	21.67	1.32	19.69	84%
西寧省(Tây Ninh)	290-	3275-	4533+	84582-	89.3%	1.8%	8.9%	11.29	1.38	18.66	74%
平陽省(Bình Dương)	129-	2516+	3223-	76576+	90.1%	2.0%	7.9%	19.50	1.28	23.76	82%
同奈省(Đồng Nai)	299+	6722-	8413+	198037-	89.8%	1.8%	8.4%	22.48	1.25	23.54	87%
巴地頭頓(Bà Rịa-Vũng Tàu)	141-	2830+	3862+	84285+	89.3%	1.3%	9.4%	20.07	1.36	21.82	85%
胡志明市(Hồ Chí Minh)	467	11756+	14999+	433101+	92.1%	1.3%	6.7%	25.17	1.28	28.88	84%
湄公河三角洲區(102.8)	3163+	54155-	69024-	1401693-	87.8%	2.5%	9.7%	17.12	1.27	20.31	58%
隆安省(Long An)	239	4190+	5240+	109474-	89.5%	2.8%	7.7%	17.53	1.25	20.89	70%
前江省(Tiền Giang)	229-	4250-	5397+	130289-	91.9%	1.0%	7.1%	18.56	1.27	24.14	71%
檳知省(Bến Tre)	190-	3329-	4586-	93453-	92.1%	0.8%	7.1%	17.52	1.38	20.38	67%
茶榮省(Trà Vinh)	213-	3197+	4417-	76385-	87.1%	2.8%	10.0%	15.01	1.38	17.29	45%
永隆省(Vĩnh Long)	244-	3095-	4057+	75113-	89.2%	1.5%	9.3%	12.68	1.31	18.51	57%
同塔省(Đồng Tháp)	316	5368+	6581-	135420-	86.7%	3.0%	10.3%	16.99	1.23	20.58	54%
安江省(An Giang)	395+	6159-	7401-	173058-	89.4%	2.3%	8.4%	15.59	1.20	23.38	57%
建江省(Kiên Giang)	283+	6576+	7677-	157258-	85.6%	2.7%	11.7%	23.24	1.17	20.48	57%
芹苳省(Cần Thơ)	176+	3039+	4351+	85349-	85.7%	3.9%	10.4%	17.27	1.43	19.62	68%
後江省(Hậu Giang)	171	2497-	3595-	62066-	87.4%	2.7%	9.9%	14.60	1.44	17.26	52%
片上省(Sóc Trăng)	291+	4791-	6373+	114639-	83.9%	2.8%	13.3%	16.46	1.33	17.99	42%
薄寮省(Bạc Liêu)	154-	2886-	3468-	75497+	87.7%	2.6%	9.7%	18.74	1.20	21.77	56%
金甌省(Cà Mau)	262+	4778+	5881+	113692+	85.8%	3.2%	11.1%	18.24	1.23	19.33	60%

資料來源：BGDDT(2009d); Tổng Cục Thống Kê(2009ab)

註：在校數、班級數和學生數統計數後，分別有+、-等符號，其意指與 2007 學年度相關數字之比，如數字後為+則代表 2008 學年度數量有所成長，反之則代表數量減少。

(二) 越南訂定兩類小學普及教育目標，力促小學教育全面普及

也就是著眼於越南目前尚未能促成學齡兒童之全面就讀小學，然又希望各省市政府在發展小學教育上有明確的目標，因此越南政府還訂定小學教育普及化的目標。此等普及化的目標，目前是以 2009 年訂頒之《檢查並確認普及小學教育和學齡普及小學教育規定》(Kiểm tra, công nhận Phổ cập giáo dục tiểu học và Phổ cập giáo dục tiểu học đúng độ tuổi) 來進行。從中其將小學普及化，區分為「普及小學教育」(Phổ cập giáo dục tiểu học, PCGDTH) 和「學齡普及小學教育」(Phổ cập giáo dục tiểu học đúng độ tuổi, PCGDTHDDT) 兩種。所謂「普及小學教育」是較寬鬆的普及教育標準，若學童在 15 歲前完成小學教育即達成普及教育；而一般鄉和山區及貧困地區則需各有 80% 和 70% 以上學童於 14 歲完成小學課程，才可稱達到小學普及化；省縣級之小學教育，則必須有 80% (山區和貧困地區) 和 90% (一般地區) 所轄之鄉達小學普及化，才可宣稱該省縣小學教育達普及化。至於「學齡普及小學教育」，不但強調學童需於學齡期間接受小學教育，同時還依相關條件區分為一、二級 (BGDDT, 2009c)。

也就是有上述標準，2008 年越南政府宣稱 63 省市中已有 48 省市實現了小學普及教育之目標，同時期待在 2015 年所有省市均能實現小學教育普及化的目標 (VNN, 2010a)。惟若依 2008 年《2009 到 2020 年越南教育發展策略》之描述，至 2008 年 7 月止，共有 42/63 省普及中小學教育，越南政府希望到 2020 年能有 100% 的省市達到九年義務教育，同時有 99% 學齡學生能進入中小學 (Chính Phủ, 2008)。

(三) 除南東區小學教育規模仍有成長外，其餘各區小學教育已開始縮減

雖然越南小學之就學率及普及率仍有待努力，然實質上越南小學教育人數已逐年遞減。如表 2 所示，從 1995 至 2008 年，越南小學學校數逐年增加，到 2008 年共有 15,501 所學校，其中還未包括中小學合併設校 674 所學校。然小學班級數卻自 2001 年之 31.4 萬班，遞減到 2008 年之 26.5 萬班。此外學生數則 1997/98 年越南小學達 10,383,600 人後，到 2008 學年已減至 6,731,600 人，減幅

約達 35% (GSOV, 2010ab)。若從表 1 各區和省之小學教育相關統計數來看，2008 學年僅南東區學生有所成長，而各省中也僅有中部高原區之多農 (Đắk Nông)、南東區之平陽 (Bình Dương)、巴地頭頓 (Bà Rịa-Vũng Tàu)、胡志明市，和湄公河三角洲之薄寮 (Bạc Liêu) 和金甌 (Cà Mau) 等省有所成長，其餘省區學齡人口正逐年下降中 (BGDDT, 2009d; Tổng Cục Thống Kê, 2009ab)。

表 2 1995-2009 學年越南小學教育基本數量之統計分析表

	1995 - 1996	1997 - 1998	1999 - 2000	2001 - 2002	2002 - 2003	2003 - 2004	2004 - 2005	2005 - 2006	2006 - 2007	2007 - 2008	2008 - 2009
學校數	11,701	12,764	13,517	13,903	14,163	14,346	14,518	14,688	14,834	14,933	15,051
小學和初中	2,101	2,047	1,316	1,265	1,197	1,143	1,034	889	773	727	674
班級數	310.3	323.4	322.4	314.5	308.8	299.4	288.9	276.6	270.2	266.4	265.1
教員數	298.9	333.1	351.3	359.9	363.1	366.2	362.4	354.8	349.5	348.7	349.7
學生數	10,228.8	10,383.6	10,033.5	9,315.3	8,815.7	8,346.0	7,744.8	7,304.0	7,029.4	6,860.3	6,731.6

資料來源：GSOV(2010ab)。

註：班級、教員和學生數，均以千人為單位。

二、越南小學教育輟學率雖逐年遞減，但湄公河三角洲區輟學率仍高

造成越南學生未能在學齡期間完成小學教育，主要是因為越南小學普遍存在輟學的問題，從中還衍生出重讀率與畢業率的探討。就輟學率而言，2008 年全越有 100,974 名小學生輟學 (Tổng Cục Thống Kê, 2009b)，其中湄公河三角洲區輟學率平均達 2.5% 最高，包括同塔 (Đồng Tháp)、芹苴 (Cần Thơ) 和金甌 各省均達 3% 以上；其次是中部高原區達 2.3% 次之，至於紅河三角洲區則最低，僅為 0.5% (參見表 1)。整個越南小學生的輟學率，雖已自 1999 年 12%，減至 2006 年之 3% (VNN, 2006d)，再減至 2008 年之 1.5%。但其實不論城市或農村均仍存在著輟學率的問題，其中又以生活水準較低的農村、山區或少數民族較為明顯 (VNN, 2008c)。

至於學生輟學原因，目前主要包括：(1) 經濟困難：包括家庭負不起學費與服裝費；學生沒有米可以帶到學校；貧困學生為了短暫就業謀生，照顧弟妹或做家務等。此等原因常造成女童比男童有更多輟學情形；(2) 學生學習能力弱或失去學習渴望：一般常認為這是導源於越南小學課程繁重，且強調讀寫所造成；(3) 惡劣的運輸：這以湄公河三角洲情形最為嚴重，該區各省學生每月約須付 15.6 萬盾到 45 萬盾船費，前往 4-15 公里左右的學校上學¹²，學生常因無法支付船費而輟學¹³ (VNN, 2009d)；(4) 其他因素：如學校不教母語、自然災害和流行病造成學生學習困難等。依 2009 年之統計，上述因素以經濟困難者占 30.36% 人數最多，其次為學習能力弱占 38.03% (VNN, 2008d; 2009cef)。

就是因為有為數不少的輟學學生，也因此出現不少學生重讀小學的比率，而各省市政府也關心學生的畢業率問題。1999 年越南小學生之重讀比率達 9%，2006 年和 2009 年分別減至 5% 和 3.4%；而小學畢業率也由 1999 年之 47%，增至 2001 年之 99%¹⁴ 以上，特別是中部高原區在重讀率和畢業率均有明顯地進步 (GSOV, 2010ab; VNN, 2006d; 2009g)。另外，因為整個越南小學學齡兒童尚未完全入學，同時畢業率也未達 100%，且有不少學生輟學，因此 2008 年越南六區

¹² 湄公河三角洲各省學生平均到校的距離是四公里 (VNN, 2009c)。

¹³ 對此情形越南學校和社區採取如鼓勵基金、慈善基金、或船主的談判，減少學生的船費及輟學率 (VNN, 2009c)。

¹⁴ 造成越南小學畢業率提高和重讀率減少，還包括在 2005 年《教育法》取消小學畢業考之規定，這使得在 2000-2004 年間，每年約 16 萬小學生之留級情形減少 (BGDDT, 2006b)。

域之粗在率均高於 100%，其中又以中北高原、中北部山區、中北部和中部沿海地區均超過 105 以上（參見表 1）（*Tổng Cục Thống Kê, 2009a*）。

肆、越南小學教育均質化之發展趨勢與特性

隨著越南小學教育普及化目標的逐漸達成，追求各區或各省市間小學教育之均質，成為越南各省市政府下一個積極追求的目標。而這項目標還得力於許多國內外機構團體的支持，如 2002 年起之「支持初等教育發展計畫」（Program to Support Primary Education Development）¹⁵、2002-2005 年之「初等教育教師發展計畫」（Project for Development of Primary Teachers）¹⁶、2002 年之「學校午餐計畫」（School Lunch Program）¹⁷、2000-2005「孩童友誼—初等教育計畫」（Children's Friends - Primary Education Project）¹⁸（*Trinh, 2006*），以及 2008 年「弱勢兒童小學教育計畫」（The Primary Education for Disadvantaged Children Project, PEDC）等（*VNN, 2008e*）。

有關越南小學教育均質化之發展，主要討論的議題包括師資水準、特殊族群學生之照顧、全日制課程設計與軟硬體設施、和私立學校之發展等議題。除私立學校之發展使越南小學教育有更兩極化的發展外，其餘各項均對越南小學均質化有正面的影響。

一、越南小學師生比正逐年改善，但待遇不佳嚴重影響小學教員的補足

越南小學教育品質改善的主要改革，首要在於提升教員的質量。如表 2 所示，雖然在越南小學教育班級和學生數逐年遞減下，小學教員數卻仍由 2006 年之 349,500 人，增至 2008 學年度之 349,700 人（*GSOV, 2010ab*）。因而整體小學師生比，也分別由 1995 年之 34.22 人，減至 2008 年之 19.25 人。若以越南各區小學師生比情形加以比較，以南東區最高達 24.41 人，其次為中部高原區 21.41 人，再其次為湄公河三角洲區 20.31 人和紅河三角洲區 20.04 人，較低的區或為中北部山區為 14.23 人，中北部和中部沿海則為 18.53 人。若以各省市來區分，則胡志明市 28.88 人最高，其次為前江（*Tiền Giang*）省 24.14 人，比率較低的省市均在中北部山區，包括萊州（11.59 人）、高平（11.67 人）、諒山（*Lạng Sơn*）（11.93 人）、和平（*Hòa Bình*）（11.8 人）等地（*Tổng Cục Thống Kê, 2009ab*）。

至於每班教員數，同樣地以表 1-2008 年之統計資料分析，在不分半日和全日制情形下，以中部高原區平均每班僅有 1.18 位教員比率最低，其中又以昆嵩（*Kon Tum*）（0.95 位）、嘉萊（1.09 位）、多農（1.17 位）平均教員數較低；而在中北部山區之高平（1.17 位）、薄侃（1.05 位）、老街（*Lào Cai*）（1.04 位）、山蘿（*Sơn La*）（1.17 位），湄公河三角洲區之建江省（*Kiên Giang*）（1.17 位），也都是班級教員數較低的省份。至於班級教員數比率最高的則是紅河三角洲之 1.43 人，太原之 1.83 人最高（*Tổng Cục Thống Kê, 2009ab*）。

其實上述表現尚未能達到 2007 年《小學條例》中所規範的師資水準，以 2005 學年為主，現有師資僅約能滿足學校 86% 之需求，其中在音樂、藝術、資訊、體

¹⁵此計畫為日本國際合作機構（Japan International Co-operation Agency, JICA）贊助，且以改善初等教育管理人員為主（*Trinh, 2006*）。

¹⁶此計畫由世界銀行和DFID資助或借款辦理，集中在十個省份，且以增進小學教師和管理人員之專業發展為主（*Trinh, 2006*）。

¹⁷此計畫由美國農業部（Agricultural Department）贊助，在越 6 省 33 區，合計 613 所小學之 330,000 名學生，進行食物營養的改善（*Trinh, 2006*）。

¹⁸此計畫乃是越南和UNICEF合作，以發展不利地區之教材教法為主（*Trinh, 2006*）。

育和外語科目，以及農村和邊遠地區學校，均嚴重缺乏師資（VNN, 2009h）。爲此，除了如上述有國內外相關師資的改善計畫外，越南曾規劃偏遠地區小學教員之輪調制度，希望從 2010 年開始，將在偏遠地區教書五年以上者，輪調到較不偏遠地區教學，以創造偏遠地區更好教學環境，只不過此計畫甚至沒有得到農村教員的支持（VNN, 2009ij）。另外，2010 年越南政府也修訂《公立小學教師津貼規定》（*Về phụ cấp dạy lớp ghép đối với giáo viên trực tiếp giảng dạy học sinh tiểu học trong các cơ sở giáo dục công lập*），給予特殊任教條件教員測貼（Chính Phủ, 2010a）。其實，在城市地區之教員，也常因低工資問題¹⁹，轉到私立或國際學校。如 2007 學年度胡志明市至少有 1,286 位公立教員辭職，其中又以中小學教員居多（VNN, 2009k）。也因此，越南政府在 2009 學年度開始，再度要求一年級每班能有 1.2-1.3 教員，二年級能有 1.2-1.35 位教員，另外，還需有 80-100% 教員符合專業，甚至能有 20-50% 超過最低專業水準（VNN, 2009l）。

二、特殊族群學生開始受到政府關注，部份省市規劃學習費用彈性政策

依越南《教育法》精神，不論兒童是否有出生證明或永久居民登記，均得到就讀小學的權利。也因此越南小學教育在普及化之餘，也逐漸重視特殊族群小學生之受教權，而這又包括特殊族群學生之特別照顧，以及學習費用彈性政策的推行。

（一）越南已開始注意少數族群和殘疾和貧困兒童的照顧

一方面是因有許多研究指出，越南少數民族，如苗（H'mông）族和高棉（Khmer）族等，常因家庭貧困，而使子女也常是低受教育者（VNN, 2008df）。另一方面從 2008 年越南各族群之教育支出也存有差異，芒（Mường）7.5%、京（Kinh）族 6.6% 最高，其次爲儂（Nùng）族 4.8%、岱依（Tày）族 4.3%、華（Hoa）族 4.1% 和泰（Thái）3.4%，至於克木（Khơ me）1.1%、苗族 1.2% 與瑤（Dao）族 1.3% 則明顯偏低（Tổng Cục Thống kê, 2009a）。再者，依表 1 分析，越南中部高原和中北部山區之就學率和輟學率均值得注意，特別是女童之就學問題常明顯低於男性（VNN, 2008d）。因此，對少數族群學生之小學教育的關注，在越南推行小學教育普及化的同時，也受到政府的關注。

第二類受到關注之特殊族群爲殘疾和貧困兒童。在 2007 年《小學條例》中提及，越南小學除有公私立之別外，還包括民族寄宿、殘疾兒童、教養學校、社區學習中心與環境特困之小學（BGDDĐT, 2007a）。而前述也提及越南《教育法》精神，即保證任何兒童皆有受小學教育的權利，其中還包括孤兒、殘疾和貧困兒童（VNN, 2007a）。也因此近幾年，越南和國內外機構投注許多相關的資源，關心這類兒童之小學教育。如 2003-2009 越南政府投入 243.8 百萬美元，希望針對 38 省 139 個不利地區之 4,200 所小學，進行設備和師資的改善，以有效資助殘疾和貧困兒童之就學（VNN, 2003abc）；2003-2015 年越南也實施《全國全民教育計畫》（National Programme of Education For All），希望在每個社區設立小學，以提高小學教育，並解決性別不平等問題（VNN, 2010b）；而 2009-2013 年英國、比利時與世界銀行聯合，也提供越南 5,900 萬美元，以提高小學教育品質，並幫助弱勢群體獲得優質教育（VNN, 2009m）。若以「弱勢兒童小學教育計畫」爲例，越南政府則希望殘障學生入學人數，能由 2006 年之 80,000 人，增加至 2009 年之 230,000 人（VNN, 2009g），而 2010 年之目標是使 70% 殘疾兒童上學（VNN, 2010b）。

¹⁹在越南一般教員工資很低，平均每 45 分鐘待遇爲 32,000 盾（約 1.90 美元）（VNN, 2009k）。

(二) 各級政府開始考慮學習費用彈性調整方案的實施

在照顧特殊族群小學生之相關政策中，最受人矚目的是有關小學學習費用之調整。依《2010-2011 至 2014-2015 學年國民教育系統教育機構學費使用、徵收機制、學習費用補助以及學費減免規定》(*Quy định về miễn, giảm học phí, hỗ trợ chi phí học tập và cơ chế thu, sử dụng học phí đối với cơ sở giáo dục thuộc hệ thống giáo dục quốc dân từ năm học 2010 – 2011 đến năm học 2014 – 2015*) 規定，對父母雙亡、貧困或父母居住在山海及經濟特別困難鄉鎮之小學生，或殘疾小學生，可獲每人每月七萬盾之學習費用補助 (BGDĐT, 2005a; Chính Phủ, 2010b)。另同一法中，越南政府還規定 2010 至 2014 學年期間，小學生學習費用將以家庭收入的成長來核計，以不超過每地區平均家庭戶收入的 5% 為原則。其中，2010 學年度城市每位學生每月 4 萬到 20 萬盾，農村 2 萬到 8 萬盾，山區 5 千到 4 萬盾為學習費用收取之標準 (Chính Phủ, 2010b)。依此，胡志明市的小學生以每月將支付每月 18.4 萬盾學習費用 (約 10 美元)，接著是平陽省和河內市之 139,000 盾和 112,000 盾。在中北部山區和中部高原則將支付最少 (VNN, 2009n)。此外，河內市教育局也將全市分為市區和鄉鎮、郊區、邊遠地區和特偏鄉四組。依照組別之不同，其學習費用 (書、教育用品、制服、鞋) 也不同²⁰，希望藉此給條件較差的學生提供有利的學習環境條件 (VNN, 2010c)。

三、越南政府積極進行小學全日制課程設計與基礎設備之擴充

越南小學從辦學的模式上追求均質化，主要即是改善二班制、三班制和半日制的教學設計，積極朝向全日制小學發展。而全日制學校以課程設計和基礎設備之擴充為工作重點。

(一) 越南政府已為全日制課程設計進行規劃

如前述，2010 年越南小學仍有 64% 實施半日制，同時 2008 年還有 12 所小學實施三班制教學 (VNN, 2010a)。如此有限的授課時數，在越南政府欲開始進行英語教學時，將更擠壓如音樂和美術課程的實施 (VNN, 2008g)。根據越南教育部培訓部之分析，為提高教育質量，小學生在學校需要有 700 節，而不是目前之 450 節。基此，學生在一星期中應該有 30-35 節，而不是 22-23 節。為此，越南教育培訓部設計一種 35 節之課程，給大多數地區學生，而在不利地區和少數民族地區將以 30 節為一週，希望從中能合理設計課程，提供學生有更多時間從事其他教育活動，同時還能解決額外班之問題 (VNN, 2009o)。這方案已從 2009 年在每區之 40-60 所學校開始實施，且特別強調在 150 處最不利地區之 1,600 所小學實施，力爭在 2015 年小學全面普及化同時，能有 50-60% 小學進行上述全日制課程 (VNN, 2010a)。

(二) 越南政府也積極進行學校軟硬體工程之改善

越南小學軟硬體設施的改善，也是當前越南小學教育朝全日制與均質化的重要工作 (VNN, 2010b)。到 2008 年全越仍有 62% 小學不能上網 (VNN, 2009p)，2010 年也仍 16.82% 的小學沒有圖書館 (VNN, 2010b)。而湄公河三角洲各省之小學，缺乏基礎和教育設施更為嚴重，如片上省有超過 78% 的教室嚴重古老，全省只有 12 所合基本設施資格的學校；在永隆省 (Vĩnh Long) 和芹苴省也分別只有 28/484 和 20/350 所學校達到 2005 年《達小學國家標準之規定》(*Công nhận trường tiểu học đạt chuẩn quốc gia*) (BGDĐT, 2005b; VNN, 2006e)。因而 2009

²⁰其中第四組的學生則免收，而其餘組的費用以介於家庭收入 5% 為上限，約介於 10,000 盾 (\$50) 到 143,000 盾 (\$7.50) 之間 (VNN, 2010c)。

年越南政府規定教育機構，必須具備如教室，圖書館，醫療室，校園，乾淨水和安全的廁所之基本設施（VNN, 2009l）；而在 2010 年能免費網路能達到偏遠和山區（VNN, 2009p），到 2015 年各校均有一間電腦實驗室和免費教科書（VNN, 2010b）。

雖然越南力求改善教室設備，而國內外機構也積極投入相關的建設，如 1994-2003 年世界銀行曾協助越南在 35 個地點興建 7000 間教室，同時還提供了 15,000 小學教科書和輔助教材全國（VNN, 2003d）；在「弱勢兒童小學教育計畫」中，也為 40 個省份、超過 5,500 所小學，興建 16,000 間教室（VNN, 2009g）；而後江省（Hậu Giang）也在 2006 年投入 1400 億盾（約 880 萬美元），取代 379 間茅草屋教室（VNN, 2006f）。然整體而言，為改善小學教育之軟硬體設施，越南仍普遍存在資金不足及重建程度複雜的問題。2009 年河內約需 5,000 億盾（約 2,630 萬美元），用以改建 5,520 間茅草和殘舊之臨時教室；到了 2010 年則需 8000 億盾（約合 4210 美元），用以重建 4,000 間教室（VNN, 2009q）。

四、越南私立學校的擴增對小學均質化教育的破壞

事實上，越南小學教育之均質化，近期受到私立和國際學校的擴增，而有所負面的影響。如前述，2008 年全越有 15,725 所學校（含 674 所中小學合併設立之學校），其中私立學校占 0.4%。若從六大區域分析，以南東地區和紅河三角洲私立小學所占比例較高，僅 2009 年胡志明市即約有 15 所國際學校（VNN, 2009a）。

如此私立和國際小學之發展，因國際或私立學校的教學環境一般較佳，吸收許多越南籍優秀教員之投入²¹，間接影響越南公立小學的教學品質。同時還因其招收部份越南學子進入該校就讀，在學校增加部份英文課程時，卻也同時危急學生對越南語言文化和民族情感的陶冶，引發越南學子是否該就讀國際學校之爭議（VNN, 2009a）。再者，私立與國際學校之高學費政策，更易造成越南小學教育之不均質。雖然在越南私立與國際學校的設立，需經由越南計畫和投資部（Ministry of Planning and Investment）之批准，但實質上越南政府並無權干涉學費的標準和課程發展，僅要求課程不得違背越南教育事業宗旨，及對越南文化或越南和生活習慣²²，如此恐將造成越南小學教育之不均質（VNN, 2005; 2009ar）。

伍、越南小學教育優質化之發展趨勢與特性分析

就在越南小學追求普及化和均質化的同時，越南政府也沒忘記小學教育優質化的發展。依 2009 年《幼兒、中小學、繼續與專業教育 2009-2010 學年任務指示》（*Về nhiệm vụ trọng tâm của giáo dục mầm non, giáo dục phổ thông, giáo dục thường xuyên và giáo dục chuyên nghiệp năm học 2009-2010*），越南政府將 2009 學年訂為「革新管理及提高教育品質年」。其中除（1）強調落實三個運動²³和打造「親

²¹ 依 2005 年之統計越南私營之國際小學，有高達 85% 的教師是越南教員（VNN, 2005）。

²² 為此，在胡志明市教育和培訓廳起草指導招收越南學生的國際學校條例。該草案提議，小學一、二和三年級學生必須每星期學習越南語 8-10 小時、道德 1 小時、自然和社會 2 小時。小四和小五則以科學、歷史和地理取代自然與社會科。另在五年級結束時，在越南國際學校學生須參加全國畢業考試（VNN, 2009r）。

²³ 越南政府常會為教育目標提出相關的口號，在此三個運動指的是（1）遵循胡志明道德榜樣；（2）每名教員是一個道德、自學與創新榜樣；（3）兩無運動：即防範不及格升班、成績差、輟學率高教育弊端和成就病。另外，本文件還有「勵學家庭、勵學鄉村」稱號；「三掌握」：即家長掌握政府對特困地區學生的政策，初高中三年級學生掌握繼續升學的條件，高中生掌握地方勞動需

善校園、積極學生」競賽運動；(2) 地方教育管理分配與權力下放；(3) 同步提高教育品質措施；(4) 繼續發展學校網路，加強基礎設施與教育設備投資；(5) 關注教員、教育管理幹部隊伍水準；(6) 開展 2011-2020 年教育發展戰略外。另也對小學教育提出，按指導計畫標準教學等任務 (BGDDT, 2009b)。

目前有關小學教育優質化的討論，主要包括提高教學品質，革除造假和成就病問題，以及國家小學教育品質標準訂定等。

一、越南政府積極提高小學教學品質，但改革速度仍不如預期

傳統越南教學方法是教員一本書，學生記筆記，如此僵化的教學環境，如前述乃是學生輟學的主要原因之一。然隨著小學教育不斷地擴展，追求更高品質的教學，也是目前越南小學積極追求的目標。如 2008 和 2009 學年度，越南政府即要求改革教學與評量方式，鼓勵教員更靈活教學，以提高教學品質 (VNN, 2008a; 2009l)。而具體的作法，包括 (1) 改以學生為中心，強調學生實際參與與主動提問、分享學習 (VNN, 2006gh; 2009t)；(2) 發展友善與公平的教育環境，其中特別強調融入遊戲、歌曲、舞蹈和傳統文化 (VNN, 2008h)；(3) 針對數學、外語和社會等科進行教學方法改變 (VNN, 2007b)；(4) 實驗小學專任教員制度 (VNN, 2009u)；(5) 於少數民族地區增設語言助理協助教學 (VNN, 2008c)；(6) 教育培訓部派教員與管理人員，至紐西蘭、澳洲和加拿大參加培訓 (VNN, 2007b)；(7) 持續減少學校教學課程與班級人數，以減輕學生壓力 (VNN, 2008a)。

只不過越南政府的努力，卻常常與實際學校所需不能配合。如越南預計在 2010 年有 20% 三年級學生學習英語，2018 年使英語成為越南小學三年級之必修科目 (VNN, 2008b)。但目前越南小學英語教材缺乏，英語師資質量不佳²⁴ (VNN, 2008bhi)，但政府卻似乎仍必須立即進行英語教學。

二、越南政府積極改革造假和成就病的問題，但成效仍有待觀察

為改善越南小學教育之教學品質，越南政府還積極推行改革造假和成就病 (achievement crisis) 的問題。造成此等現象，有時是因越南學校和父母對子女教育的期望太高，有時也因政府對學生學習成就最低標準的要求。使得父母為子女選送明星學校 (VNN, 2009v)，或進行過多的額外班與考試，以求子女有好成績；甚者，學生會透過作弊，父母藉由行賄教員，學校虛報學生考試成績，來達到想要的結果 (VNN, 2006g; 2010d)。

由追求成就病造成的另一個現象，即是小學生參加過多額外班。這主要是因父母擔心孩子學習跟不上其他同學，故許家多長在課前或課後，紛紛將孩子送到額外班進行課外補習。這不但造成學生更大的學習壓力，同時也是越南家庭一筆不少的額外開支。雖然大多數地方教育和培訓部門，並不允許公立小學組織額外班，但仍有許多小學會組織類似的班級 (VNN, 2009r)。

為解決上述造假及成就病，同時尋求越南小學教育有更優質的教學品質。2006 年教育部門發起考試不作弊，同時減少考試、補習、花錢獲取教育名聲的活動 (VNN, 2006ijk)。而越南政府對學校額外班也提出新的管理規定草案，包

求；「三公開」：即公開教育品質與實際教育品質承諾，公開基礎設施、師資、管理幹部、人員隊伍等品質條件，公開財務收支；學生完成「三足」：即食品、衣服和書本的滿足要求 (BGDDT, 2009b)。另外，還有如「勤奮好學家庭」、「鼓勵學習宗族」等稱號 (VNN, 2009s)。

²⁴依教育培訓部統計，為實施英語教學理想上將增加 3-4 萬英語教員。但是，越南當年只有 6,000 教員，而每年相關畢業生也只有 300-500 人 (VNN, 2008b)。

括：(1) 兩班制學校，不允許有額外班的課程；(2) 若家長要求，或是輔導藝術和體育資優生，和學習較有障礙學生，學校可實施額外班，但所有額外班級均必須在校時間進行；(3) 不可強迫學生參加額外班，同時教員不可以在正課中故意不教，而將重點留在額外班教 (VNN, 2009w)。惟實際上越南小學生參加額外班的情形，依舊未能有效改善 (VNN, 2006l)。

三、越南國家小學教育品質標準的訂定與實施，但執行面需更正面看待

為追求更高的小學教育品質，越南於 2005 年和 2008 年分別提出《達小學國家標準之規定》(*Công nhận trường tiểu học đạt chuẩn quốc gia*)，和《小學教育品質評價標準規定》(*Về tiêu chuẩn đánh giá chất lượng giáo dục trường tiểu học*) 兩項法規。其中，2008 年之評價標準，主要希望以此作為小學自我評鑑之工具，並提供社會家長之參考。整個評價標準共分六項，包括：學校組織與管理、管理幹部與教職員、教育活動及計畫、教育結果、財政與基礎設施、學校家庭與社會。其中，在教育活動與計畫中，該規定要求學校必須(1) 充分執行教育計畫，且在教員中有效組織旁聽、觀摩及授課比賽等活動，從而改進教學法；(2) 制定學齡小學教育普及計畫，且有效開展；(3) 有效組織教育輔助活動；(4) 合理制定及有效執行學校課程表；(5) 不斷更新小學教育活動相關資訊，以為教職員的教育活動服務；(6) 每學年設有改進教學活動，提高教育品質的計畫。至於教育結果之標準，則強調校內學生學習評價成績需穩定及逐步提高。包括(1) 對評分學科學習成績中等以上，及評語學科達完成學生均至少需達 90%，且其中優、良生需占 60%，另外學校還需成立優秀生隊，且有學生獲得縣、郡、市鎮及城市級獎項的優秀生；(2) 每年輟學學生不超過 1%，留班學生不超過 10%等；(3) 每學年，對小學生四項任務有充分認識學生達 95%以上，且學生品德修養達優、良生占 80%以上，沒有學生的修養是差；(4) 學生體育教育成績中等以上學生達 80%；(5) 課外教育活動成績穩定及逐步提高，每學年依據學校計畫參加課外教育活動的學生至少達 95% (BGDDT, 2008)。

至於 2005 年之國家標準規定，主要區分為二級，主要在確保其教育活動有更高之全面品質，且朝向鄰近區域乃至世界先進國家小學發展水準前進。達標準之審核方式乃先學校自行提出後，再經主管機構審核決定。至於審核的標準，與《小學教育品質評價標準規定》相類似，計分組織管理、師資、教育活動及品質、學校基礎設施、社會化教育工作等項。其中，在組織管理部份，主要涉及校長和副校長資歷條件及學校組織與管理工作之執行；師資部份，則關心教員之數量、道德與專業品質、專業活動和培訓計畫等。在學校基礎設施部份，則涵蓋校園、教室、圖書館、辦公室、教育設施和衛生條件等項之規範。而在社會化教育工作部份，則著重學校與社區和家長之溝通協調。至於教育活動及品質，則是包括教育計畫和章程，落實掃盲及普及活動，及學校完成小學課程，或達優良和優秀學生比率。至於二級學校標準，會比一級學校之標準更高 (BGDDT, 2005a)。

如此國家小學教育標準之訂定，當然可提供越南小學努力的方向，但其實眾多標準的訂定，無形中卻也造成親師生的壓力。如前述，越南之所以會有造假及成就病的原因之一，則是政府對學校之成就標準的要求，特別是越南政府常會以學生學習成就標準是否達到國家制定目標，來評價、監督或處罰教員或學校，以至於造成學校或教員會以不真實學生成績來因應 (VNN, 2006hm)。因而如何更積極和正面的看待國家小學標準之規準，有待越南各級政府、學校、師生及家長之努力。

陸、越南小學教育發展之努力方向—代結語

從前述的分析，可知越南小學教育的普及化、均質化和優質化，乃是目前最積極努力的方向。然就這三項發展趨勢中，潛藏幾項問題值得注意：

1.就普及化的發展而言，表面上越南小學教育的普及化似乎已逐漸達成，然其實各區或各省間之普及化程度仍有不同，特別是在中北部山區、中部高原和湄公河三角地區，受到各類因素的影響，常有較落後於全越小學教育發展之水準，值得越南政府更進一步協助。其次，就在越南各區和各省逐漸達普及化的同時，其實越南小學教育的規模已逐年遞減。依此，越南政府必須對整體小學教育未來發展有較長遠的規劃，以免造成目前盲目擴充小學教育，而至未來再進行急速限縮發展的可能。

2.就均質化教育的發展而言：包括教員條件的改善、特殊族群學生和學費制度的關照、全日制課程設計和基礎設施的改善，均是日前越南政府積極努力的方向。然囿於越南長久以來經濟發展落後，即使有許多國外機構的協助，然在小學教育各項經費不足的情形下，上述相關的發展均仍需有一段發展空間。特別是日前越南政府小學教育各項經費分配不均，如在 2006 年越南撥款 547,980 億盾教育預算，但有 81.8%用於經常門，僅有 18%用資基礎設施（含物質建設、教材教具購置和教學方法之研究等）的投資；在地方之教育預算不均情形更為嚴重，同年總數為 404,850 億盾之教育預算中，有 345,780 億盾用於教員薪資等固定開支，基礎建設之投資僅為 58,800 億盾（VNN, 2007c）。另外，造成越南小學教育無法均質發展的原因，其實還有許多是社會文化因素的問題，如越南長久以來對小學教員的不重視，不但整體水準要求較低，同時工作待遇也不佳。基此，不但學校常留不住優秀教員，同時也造成教員必須依賴額外班或其他副業來維生，其結果均對越南小學教育有極大的負面影響。因而如何塑造一個教員能積極投入的教學環境，也應該是越南政府應積極努力的方向。此外，受到到 1986 年後越南經濟改革，教育也朝向市場經濟發展，目前越南有愈來愈多的私立小學，其造成區域間教育條件不平衡，更需要越南政府予以特別注意。

3.就優質化教育的發展而言：越南政府在近幾年來已開始留意優質小學教育的發展，不但企圖進行教學方式的改善，而且對社會上長久以來存在的造假和成就病也有些改進的作為，特別還訂定國家小學教育標準之規範，以力促各學校積極努力。整體而言，越南政府用心良苦，然是否如此即能達到政府的期待，仍需進一步觀察。首先，造假和成就病乃是越南社會文化中，長久以來追求文憑及分數的結果，若是此等風氣不改，僅從法令政策上之禁止，是無法有效改善的。而社會文化風氣的改變，其實並不容易，目前之越南社會在市場經濟發展中，分數和文憑的追求其實是愈演愈烈的。其次，一味地訂定發展標準，一味地訂定發展數量目標，似乎是越南政府追求教育品質改善的常用策略，然當其外在環境無法配合，或實際情況難以達成之際，很容易演變成爲達目標不擇手段的現象。其實越南之造假或成就病不就是一個即爲明顯的現象。而前越南教育培訓部小學教育署署長，也曾指出越南《2001 年至 2010 年越南教育發展策略》，是令人難以置信的浪漫想法（VNN, 2008j），而《2009 到 2020 年越南教育發展策略》或是越南小學英語教學，會不會是那一個浪漫？也因此，諸如國家小學標準之訂定，或是各項教學品質標準的達成，越南政府似乎應更理性地來分析其真實情況爲何？只有在貼近真實情況的要求，再加上具有合理的相關教育環境，相關的標準與條件的設定，才會具有規範的效果。

整體而言，越南小學教育之發展，若要達到先進國家小學教育之標準，仍有一段長路要走。對越南政府而言，提供一個合理的教育環境，包括合理的教員待遇、完善的基礎設施、特殊族群學生之關注，才能讓小學教育之親師生能夠且願意積極投入；而就各小學而言，配合政府提供一個穩定且安全的學習環境，特別是持續不斷協助教員改善教學環境和教學方法，從中再努力提升學生的學習表現，則是學校應努力的作為。至於教員，則應以專業素養的提升為其主要要件。基此，越南政府訂定之小學品質標準，或是 2020 年教育發展策略目標，才可能真正的達成。

參考文獻

- 中央研究院 (2006)。學術諮詢總會通訊。14，2，9。
- 教育部統計處 (2010)。重要教育統計資訊—國中小大陸及外籍配偶子女就學人數。2010 年 9 月 1 日，取自http://www.edu.tw/statistics/content.aspx?site_content_sn=8956
- 第二屆臺越技職教育研討會簽署合作協定 (2006，12 月 2 日)。大紀元時報，2010 年 9 月 1 日，取自<http://www.epochtimes.com/b5/6/12/2/n1542929.htm>
- 謝柏輝 (2005)。2001 年至 2010 年越南教育發展戰略報告，2006 年 10 月 1 日，取自http://stn.nsc.gov.tw/view_detail.asp?doc_uid=0940727068
- BGDĐT(2005a). *Luật Giáo Dục* (教育法) (Số:38/2005/QĐ-BGDĐT). Hà Nội: BGDĐT.
- BGDĐT(2005b). *Công nhận trường tiểu học đạt chuẩn quốc gia*. (達小學國家標準之規定) (Số:32/2005/QĐ-BGDĐT). Hà Nội: BGDĐT.
- BGDĐT(2006a). *Hướng dẫn định mức biên chế viên chức ở các cơ sở giáo dục phổ thông công lập*. (公立普通教育機構公務員編制定額指導) (Số:35/2006/QĐ-BGDĐT). Hà Nội: BGDĐT.
- BGDĐT(2006b). *Số liệu tổng hợp về bậc tiểu học*. (一般小學數據)。Retrieved March, 17, 2009, from www.moet.gov.vn/resources/eduportal/uploads/File/TIEUHOC.pdf
- BGDĐT(2007a). *Điều Lệ Trường tiểu học*. (小學條例) (Số:51/2007/QĐ-BGDĐT). Hà Nội: BGDĐT.
- BGDĐT(2008). *Về tiêu chuẩn đánh giá chất lượng giáo dục trường tiểu học*. (小學教育品質評價標準規定) (Số:04/2008/QĐ-BGDĐT). Hà Nội: BGDĐT.
- BGDĐT(2009a). *Về việc ban hành khung kế hoạch thời gian năm học 2009-2010 của giáo dục mầm non, giáo dục phổ thông và giáo dục thường xuyên*. (頒訂 2009/10 學年度學前、普通與繼續教育的時間計畫) (Số:4385/QĐ-BGDĐT). Hà Nội: BGDĐT.
- BGDĐT(2009b). *Về nhiệm vụ trọng tâm của giáo dục mầm non, giáo dục phổ thông, giáo dục thường xuyên và giáo dục chuyên nghiệp năm học 2009-2010*. (幼兒、中小學、繼續與專業教育 2009-2010 學年任務指示) (Số: 4899/CT-BGDĐT). Hà Nội: BGDĐT.
- BGDĐT(2009c). *Quy định đánh giá và xếp loại học sinh tiểu học*. (小學生評量與分級規定) (Số: 32/2009/TT-BGDĐT). Hà Nội: BGDĐT.
- BGDĐT(2009d). *Số liệu thống kê năm học 2008 – 2009*. (2008-2009 統計年報)。Hà Nội: BGDĐT.
- BGDĐT(2009e). *Kiểm tra, công nhận Phổ cập giáo dục tiểu học và Phổ cập giáo dục tiểu học đúng độ tuổi*. (檢查並確認普及小學教育和學齡普及小學教育規定)

- (Số: 36/2009/TT-BGDĐT) . Hà Nội: BGDĐT.
- Chính Phủ(2001). *Chiến lược phát triển giáo dục Việt Nam thời kỳ 2001-2010*. (2001 到 2010 年教育發展策略) (Số: 201/2001/QĐ-TTg) . Hà Nội: Chính Phủ .
- Chính Phủ(2004). *Quy định trách nhiệm quản lý nhà nước về giáo dục*. (政府有關教育管理規定) (Số: 166/2004/NĐ-CP) . Hà Nội: Chính Phủ.
- Chính Phủ(2008). *Chiến lược phát triển giáo dục Việt Nam thời kỳ 2009-2020*.(2009 到 2020 年教育發展策略). Hà Nội: Chính Phủ .
- Chính Phủ(2010a). *Về phụ cấp dạy lớp ghép đối với giáo viên trực tiếp giảng dạy học sinh tiểu học trong các cơ sở giáo dục công lập*. (公立小學教師津貼規定)(Số: 15/2010/QĐ-TTg) . Hà Nội: Chính Phủ.
- Chính Phủ(2010b). *Quy định về miễn, giảm học phí, hỗ trợ chi phí học tập và cơ chế thu, sử dụng học phí đối với cơ sở giáo dục thuộc hệ thống giáo dục quốc dân từ năm học 2010 – 2011 đến năm học 2014 – 2015*.(2010-2011 至 2014-2015 學年國民教育系統教育機構學費使用、徵收機制、學習費用輔助以及學費減免規定) (Số: 49/2010/NĐ-CP) . Hà Nội: Chính Phủ.
- GSOV(2010a). *Number of schools and classes of general education as of 30 September*. Retrieved January 10, 2010, from http://www.gso.gov.vn/default_en.aspx?tabid=474&idmid=3&ItemID=9217
- GSOV(2010b). *Number of teachers and pupils of general education as of 31 December*. Retrieved January 10, 2007, from http://www.gso.gov.vn/default_en.aspx?tabid=474&idmid=3&ItemID=9213
- Phạm M. H.(1995). The Educational System of Vietnam. In D. Sloper & Le Thac Can(Eds.), *Higher Education in Vietnam—Change and Response(pp.41-61)*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Quốc Hội(1998). *Luật Giáo Dục* (教育法) (Số:11/1998/ QH10) . Hà Nội: Quốc Hội.
- Quốc Hội(2005). *Luật Giáo Dục* (教育法) (Số:11/2005/L/CTN) . Hà Nội: Quốc Hội.
- Tổng Cục Thống Kê(2009a). *Kết quả khảo sát mức sống hộ gia đình năm 2008*. (2008 年家庭生活水準調查) . Hà Nội: Tổng Cục Thống Kê.
- Tổng Cục Thống Kê(2009b). *Điều tra biến động dân số, nguồn lao động và kế hoạch hoá gia đình 1/4/2008: Những kết quả chủ yếu*. (2008 年人口改變、勞動力和家庭計畫調查：主要發現) . Hà Nội: Tổng Cục Thống Kê.
- Tran, K.(2002). *Education in Vietnam: Current State and Issue*. Hanoi: Gioi Publishers.
- Trinh, Quoc Thai (Ministry of Education and Training) (2006). Vietnam Primary Education. Retrieved October, 21, 2009, from <http://en.moet.gov.vn/?page=6.10&view=4401>
- VNN(2003a, 6 17). Vietnam launches \$244m primary education scheme. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/social/2003/06/140583/>
- VNN(2003b, 6 20).Primary education scheme brightens future. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/social/2003/06/140603/>
- VNN(2003c, 7 15). Donors give \$200m to needy pupils. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/social/2003/07/140721/>
- VNN(2003d, 6 30). WB scholastic loans brighten future. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/social/2003/06/140649/>
- VNN(2005, 11 22). Quality a concern in 'international standard' schools. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2005/>

11/514458

- VNN(2006a, 3 28). Millions of students suffer from textbook monopoly. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/03/554499>
- VNN(2006b, 10 17). Textbook publication to be inspected. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/10/623394>
- VNN(2006c, 7 24). Educator stresses higher standards. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/07/594546>
- VNN(2006d, 3 3). US\$140mil for national education programme. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/03/547089>
- VNN(2006e, 7 13). Teachers in remote areas beset by daily problems, low salaries. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/social/2006/07/590838/>
- VNN(2006f, 3 13). Delta reforming education system. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/social/2006/03/549823/>
- VNN(2006g, 7 7). Education minister wants reform. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/07/588849>
- VNN(2006h, 8 13). Education reforms on the way amidst fraud. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/08/601451>
- VNN(2006i, 7 13). Education Minister begins his term with Ha Tay visit. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/07/590996>
- VNN(2006j, 7 24). PM calls to stop wrongdoings in exams. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/07/594346>
- VNN(2006k, 9 3). Fighting against fraud is a breakthrough: Education Minister. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/09/608502>
- VNN(2006l, 10 27). Restricting supplementary schooling. *VietNamNet*. Retrieved March 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/10/627056>
- VNN(2006m, 8 24). Education Minister Discusses Proposals to Prop Up Education System. *VietNamNet*, Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2006/08/605487>
- VNN(2007a, 11 15). New policy to ensure all kids right to education. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2007/11/754991/>
- VNN(2007b, 8 17). New teaching methods to be used in primary education. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2007/08/730783/>
- VNN(2007c, 11 13). Problems seen in Vietnam's education's finance structure. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2007/11/754622/>
- VNN(2008a 6 12). Ministry overhauls education methods. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/06/788197/>
- VNN(2008b, 11 12). Compulsory English classes planned for primary schools. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/11/813140/>
- VNN(2008c, 12 1). Assistant teachers tackle language barrier, *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/12/816371/>

- VNN(2008d, 4 2). Poverty robs ethnic girls of education. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/04/776372/>
- VNN(2008e, 11 22). Primary education in disadvantaged areas granted VND250bil. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/11/814861/>
- VNN(2008f, 3 7). Young Lives shows education link in lifestyle. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/03/772289/>
- VNN(2008g, 11 2). English in elementary schools-a project that needs more time: official. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/11/811492/>
- VNN(2008h, 5 16). More child-friendly schools. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/05/783492/>
- VNN(2008i, 4 5). Tongue tied. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/04/776883/>
- VNN(2008j, 12 31). Education development strategy 'unbelievably romantic': educator. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/12/821509/>
- VNN(2009a, 12 4). Vietnamese children said to 'lose roots' at international schools. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/reports/200912/Vietnamese-children-said-to-'lose-roots'-at-international-schools-882420/>
- VNN(2009b, 7 30). End of full-day schooling angers parents. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/07/860829/>
- VNN(2009c, 3 10). Hard times force kids to quit school. *VietNamNet*. Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/835169/>
- VNN(2009d, 2 24). Dropping out because of ferry-boat fee. *VietNamNet*. Retrieved March, 11, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/831722/>
- VNN(2009e, 3 11). Not doing well in school, 30,000 students drop out. *VietNamNet*. Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/835399/>
- VNN(2009f, 3 6). Drastic measures needed to resolve drop-out problem. *VietNamNet*. Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/834481/>
- VNN(2009g, 12 22). More disadvantaged children go to school, *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/200912/More-disadvantaged-children-go-to-school-885519/>
- VNN(2009h, 5 20). Teachers lacking some places, abundant others. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/05/848697/>
- VNN(2009i, 2 19). Teachers snub rotation plan. *VietNamNet*. Retrieved March, 11, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/830473/>
- VNN(2009j, 2 23). Problems plague new teacher rotation plan for poor rural areas. *VietNamNet*. Retrieved March, 11, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/831536/>
- VNN(2009k, 3 16). Private schools drain public staff. *VietNamNet*. Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/836415/>
- VNN(2009l, 8 10). Gearing up for new school year. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/08/862731/>
- VNN(2009m, 10 3). SOCIAL IN BRIEF 3/10. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010,

- from <http://english.vietnamnet.vn/social/200910/SOCIAL-IN-BRIEF-3/10-871771/>
- VNN(2009n, 5 12). Income-based tuition policy puzzles impoverished students. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/05/847237/>
- VNN(2009o, 3 16). Full day of studying: Twice the burden?. *VietNamNet*. Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/836372/>
- VNN(2009p, 2 24). Swift action brings internet to schools. *VietNamNet*. Retrieved March, 11, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/831650/>
- VNN(2009q, 12 25). Slowdown on classrooms. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/200912/Slowdown-on-classrooms-886219/>
- VNN(2009r, 12 7). The first objective of our education is to form Vietnamese character". *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/reports/200912/The-first-objective-of-our-education-is-to-form-Vietnamese-character-882915/>
- VNN(2009s, 2 26). National emulation congress on study encouragement to be held. *VietNamNe*. Retrieved March, 11, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/832706/>
- VNN(2009t, 10 14). MOET and HCM City education department support new teaching method. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/200910/MOET-and-HCM-City-education-department-support-new-teaching-method-873652/>
- VNN(2009u, 12 23). New style primary teaching takes off. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/200912/New-style-primary-teaching-takes-off-885747/>
- VNN(2009v, 4 17). High season of soliciting for seats at top schools. *VietNamNet*. Retrieved April, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/842550/>
- VNN(2009w, 3 3). Extra class system to get closer watch. *VietNamNet*. Retrieved March, 4, 2009, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/833872/>
- VNN(2010a, 1 7). Vietnam targets primary education universalisation in 2015. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/201001/Vietnam-targets-primary-education-universalisation-in-2015-888340/>
- VNN(2010b, 1,6). Kindergartens, primary schools now in every commune. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/201001/Kindergartens-primary-schools-now-in-every-commune-888151/>
- VNN(2010c, 5, 13). Family incomes rule for fixing school fees, *VietNamNet*. Retrieved May, 14, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/201005/Family-incomes-rule-for-fixing-school-fees-909666/>
- VNN(2010d, 1 2). It's official: Children want more parental respect, care. *VietNamNet*. Retrieved May, 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/201001/It's-official-Children-want-more-parental-respect-care-887435/>
- Vu, Duong Thuy (2001). *The education development strategic plan for 2001-2010*. Hanoi, Vietnam: Education Publishing House.



越南高等教育學年制和學分制課程實施之比較

壹、前言

越南自 1986 年實施 Đổi Mới 改革，從計畫經濟朝市場經濟發展後，為因應新改革趨勢之所需，越南也進行大規模的教育改革。主要改革的重心，即是配合經濟發展模式，也朝向市場經濟型態發展。以高等教育為例，此時在公立 (công lập) 學校外，還出現了半公立 (bán công)、民立 (dân lập)、私立 (tư thực) 等高等教育體制；其次，自 1993 年起越南也取消由政府統一負責高等教育機構之經費、學生獎學金、招生規模及畢業生安置等統包統分制作法；再者，越南一改過去以單領域或單科設立高等教育機構的情形，而朝向多學科之大學發展，1993 年還分別設立河內和胡志明市兩所國立大學¹。

而若從高等教育之課程實施來看，目前越南最為主要的改革重點，即是希望從學年制 (niên chế)，改成學分制 (học chế tín chỉ)。因隨著經濟發展，特別是改革開放後，劃一的學年制課程規劃，及固定的課表與教學模式，已不能滿足市場經濟人力培訓的需求。反倒是跨學科的學習，以及鼓勵學生自主與創造的學習，才是社會之所需 (戴克林, 2006)。特別是越南在 1995 年成為東協 (Association of Southeast Asian Nations, ASEAN) 正式成員，1998 年加入亞太經合組織，2007 年加入世界貿易組織 (WTO)，更使越南高等教育必須建立能相互採認的課程實施機制，以求與國際高等教育接軌。基此，越南於 1990 年 12 月 QC2238/QĐĐH，頒行越南高等教育學分制第一個法令 (Lâm, 2009)，而在 1993 年包括芹苴 (Cần Thơ) 大學、大叻 (Đà Lạt) 大學、百科 (Công nghệ) 大學等開始試行學分制，到 2005 年全越共有 7 所大學運用學分制培訓學生 (Chau, 2005)。而越南政府的具體規劃，是希望在 2006-2020 年全越高等教育均能採行學分制 (VNN, 2009a)。

目前正是越南高等教育學年制和學分制並行的過渡階段，不但分別有學年制和學分制之法令規制，同時各校間也分別有學年制和學分制之運作機制。然是否至 2020 年間，全越高等教育能達到全面學分制要求？另當前實施學分制之越南高等院校普遍存在什麼問題？若要積極推行學分制，越南高等教育應當在那些層面積極努力？本文希望透過文件、文獻分析與訪談法²，並從越南高等教育學年制和學分制課程之意義，與課程管理、教學管理、評量機制與行政管理等實施現況比較，分析越南高等教育欲全面實施學分制之問題，以及需要努力的方向。

貳、高等教育學年制與學分制課程實施之意義與特性

一、高等教育學年制之意義與特性

高等教育學年制課程之起源有兩種說法，其一指稱是受 12-13 世紀西歐義大利的博洛尼亞 (Bologna) 大學等校的啟迪，另一說則主張受捷克教育學者康美紐斯 (Johann Amos Comenius, 1592-1670) 影響，而於十七世紀產生之班級授課

¹ 越南之國家大學乃由一些大學所組成，是大學中的大學。其下屬之大學各有校長，而國家大學之領導者稱為校長中的校長，有時稱為經理，因此其地位高於一般大學校長，約等同於越南之教育培訓部 (Bộ Giáo Dục và Đào Tạo, BGDĐT) 部長。

² 訪談時間、學校與人員分別是：(A1) 2009/4/20 胡志明人文社會科學 (Khoa học xã hội và Nhân Văn) 大學培訓室副室長；(A2) 2009/5/8 維新 (Duy Tân) 大學培訓室副室長；(A3) 2009/5/28 順化外語 (Huế Ngoại ngữ) 大學培訓室人員；(A4) 2009/5/10 順化師範 (Huế Sư phạm) 大學培訓室副室長；(A5) 2009/5/5 潘朱貞 (Phan Châu Trinh) 大學培訓室室長。文中相關訪談資料將以 A1、A2、A3、A4、A5 表示之。

制度。相關制度主要強調的重點，乃認為學校教學工作，均應依照自然的秩序，將學校教學之時間、科目、方法等巧妙的安排，透過統一的教學計畫、課程表、教科書、參考書，對同一個年級和班級的學生進行授課，以保證教學的品質。由此產生之大學學年制課程，即強調依科系和年級編列固定班級，同時在規定的年限內，要求學生採用統一的課程進行學習，若同班學生能在同一時間通過考試，也將於同時畢業離校（孔祥國、周蓉，2005）。理論上，嚴格的學年制課程是不會有選修課的，然為了因應環境之所需，從學年制課程中，有時還會衍生出學年學分制，即以學年制的實施架構中，開放少取選修課程（賀斌，2002）。

整個學年制課程實施，展現四點主要特性：其一是單一目標培訓：即採統一的學習時間、學習內容、學習進度與學習規格，如此常被批評缺乏彈性，忽視學生之個別差異；二是學生被動上課：因學年制課程是採統一的教學計畫與活動安排，使學生被動學習，無法發展主動與終身學習的能力；三是固定學制：因為學年制課程主要依一種計劃性的學習制度，故學生必須在固定的年限中完成學業，較難因應社會環境需求；四以教員為主體的教學：在學年制課程中，一切教學重心以教師為主，而不是依學生之自我選擇（馬飛峰，2008）。

二、高等教育學分制之意義與特性

至於學分制課程實施，主要源於19世紀70年代的美國高等學校之選課制度。整體制度強調學生不需按固定班級上課，而是依學科中相關課程選修，以此來培養學生個性，同時並因應快速變遷的社會環境（陳榮，1996）。特別從中還引入競爭機制，期使能促使學生發揮更積極、主動和創造的特性。影響所及，到十九世紀末二十世紀初，全美大多數大學運用學分制，而北美各國、日本、菲律賓、台灣、韓國、泰國、馬來西亞、印尼、印度等國，也相繼在高等教育中實施部份或全部的學分制課程（Levine, 1978）。簡言之，學分制課程之意義，即強調一種以學分來計算課程的學習量，並以取得最低及必要學分作為畢業標準的一種彈性教學管理制度。因而其不會以一個固定年限來計算畢業時間，同時在學時會強調學生之選課制度，整個學習過程會有比例較高的選修課程，而且在教學安排也有較大的時間彈性（鄭玉衡、江明榮，1995）。另外，針對自由選課較少的學分制課程，有時還會以不完全學分制等名詞予以稱呼（範聖剛，2008）。

至於學分制實施，則展現出與學年制不一樣的特性，包括：(1)多元目標培訓：即學生可以按照不同的興趣愛好，選擇不同的學習方式與課程安排，以滿足學生和社會的多元化需求；(2)學生主動選課制：學生可根據自身情況自主安排學習進度，選擇學習課程；(3)彈性學制：學校各系所均沒有統一學制規定，學生只要修滿規定學分，就可以畢業；(4)尊重個性發展：學分制希望彰顯學生的個別差異性，尊重學生的個性發展；(5)競爭機制：透過選課和彈性學制的安排，實施學分制將使高等教育營造出更大的競爭氛圍；(6)彈性管理機制：學校之教育管理體制，包括學業導師制，評量系統等均採較彈性作法；(7)連通特性：即不同學校或不同系所，其所修習的學分數可以在共通的基礎上進行採認，以利學生跨校或跨系選課，甚至是轉校（王恒博、范娟，2008；範聖剛，2008）。

參、越南高等教育學年制與學分制課程管理實施現況之比較

越南高等教育學年制課程之實施，主要是仿前蘇聯高等教育課程而實施，目前是以2006年25/2006/QĐ-BGD&ĐT《大學和高等大學生教育培訓規制》(Quy chế đào tạo Đại học và Cao Đẳng hệ chính quy)，為實施學年制課程之基礎。至於

學分制課程的實施，則是以 2007 年 43/2007/QĐ-BGD&ĐT 號《大學和高等學生學分制培訓之規制》（*Quy chế Đào tạo đại học và cao đẳng hệ chính quy theo hệ thống tín chỉ*），為越南高等教育學分制實施之依據。

目前越南高等教育課程的實施，依入學身份不同，以大學修課四-六年，高等（cao đẳng）修課二至三年為原則。其中以學年制和學分制課程實施之課程管理角度分析，主要有課程架構（*chương trình khung*）、選課與修課人數兩大議題的討論。

一、學年制與學分制課程架構之比較

課程架構乃是高等教育各系安排課程的主要依據，當前越南高等教育課程的實施，不論是學年制或學分制，主要是依教育培訓部訂頒之《大學培訓架構》（*Chương trình khung giáo dục đại học*）內容，來設計各學系課程。整個課程架構主要包括通識教育（*giáo dục đại cương*）和專業教育（*giáo dục chuyên nghiệp*）兩類，其中專業教育又分必修和選修的課程。以「歷史師範」（*Sư phạm Lịch sử*）（即以培養高中歷史教師為主）科為例，教育培訓部即明訂通識教育 51 學程單位（*đơn vị học trình, đvht*）³，及專業教育必修 52 學程單位之課程，外加通識教育中體育 5 學程單位，國防教育 165 節⁴（參見表 1）（BGDDT, 2006a）。

表 1 越南高等教育歷史師範科之培訓架構

編號	通識教育課程	學程單位	編號	專業教育必修課程	學程單位
1	馬列哲學	6	1	越南文化基礎	3
2	馬列政治經濟	5	2	世界文明歷史	3
3	科學社會主義	4	3	大綱人學	3
4	越南共產黨歷史	4	4	史學入門	2
5	胡志明思想	3	5	史學歷史	2
6	外語(不一定是英語)	10	6	考古學基礎	3
7	體育	5	7	大綱社會學	2
8	國防教育	165 節	8	古-中代越南歷史	5
9	科學研究方法	2	9	近代越南歷史	5
10	資訊	4	10	現代越南歷史	5
11	心理學	5	11	古-中代世界歷史	5
12	教育學	6	12	近代世界歷史	5
13	國家行政管理與教育培訓 專業管理	2	13	現代世界歷史	5
			14	歷史課教學理論	4
通識教育(除體育與國防教育)合計		51	專業教育必修科目之合計		52

資料來源：BGDDT (2006a)。

（一）學年制之課程架構設計

2006 年學年制的法令規定，大學四年共需安排 210 學程單位課程。其中，通識教育最少需 80 學程單位，除體育、國防教育與部訂 51 學程單位外，還需由各校自訂 29 學程單位。而在專業教育則要求 130 學程單位，在師範院校中除部訂必修 52 學程單位，師範實習 10 學程單位，一般專業實習 2 學程單位，畢業論文或考試 10 學程單位外，其餘 56 學程單位由各校自訂，這其中最最少還需有 13 學程單位之必修課程（BGDDT, 2006a）。如河內師範大學歷史系之課程架構，

³ 學程單位參見本文貳之二說明。

⁴ 越南大學學生需於國防教育中心集中訓練 6 週國防教育，這段時間學生如當兵般訓練（阮氏秋娟，2010）。

即規劃 212 學程單位，其中通識教育為 81 學程單位，並以前五學期授課為主。至於專業教育包括 131 學程單位，其中必選修各有 119 和 12 學程單位之規劃。表面上學校也安排 6 門選修課程，然從學程單位總數來計算，其實還必修課程 (ĐHSPHN, 2006)。

(二) 學分制之課程架構

學分制之課程架構也是依教育培訓部為各科系頒訂之《培訓架構》來設計，惟因學分制改以學分為基準，故在 2007 年法規中要求各課程以 1.5 學程單位轉換為 1 學分，各科課程也從過去 2-5 學程單位，改以 2-4 學分規劃。另外，大學四、五和六年課程總數，分別以不低於 120、150 和 180 學分數來規劃 (BGĐĐT, 2007)。目前越南實施學分制之各校，大都規定四年制學生約修畢 120 至 140 學分就可畢業，其中必選修課程比約為 7:3 或 8:2(A1)。如大叻大學歷史系共要求學生修讀 125 學分，含必修 100 學分(占 80%)、選修 25 學分(占 20%)。如此課程規劃，同樣區分為通識教育和專業教育兩部份。其中，通識教育僅在自然科學和社會人文科學領域，共規劃 4 選 2 學分之選修課程。至於專業教育又分領域基礎知識和基礎知識兩部份，前者包括 57 學分必修課程，及 4 選 2 學分的選修課程，合計 59 學分；至於後者則包括 2 學分必修課程和 94 選 19 學分的選修課程 (ĐHDL, 2009)。

二、選課機制與修課人數安排

越南各大學科系之學生組成，主要是係依學生志願與大學入考試成績來安排⁵，至於各科系學生之選課機制和修課人數安排，則在學年制和學分制各有差異。

(一) 學年制之選課與修課人數安排

如前述，越南實施學年制課程時，大都採用固定課表、時間和教室上課(A2、A4)。從中各門課之修課人數，即是學校各系依入學考試成績安排的招生名額 (BGĐĐT, 2006b)，也因此在校行事曆上，通常不需要有選課等相關活動的安排。只是學校通常會在每一學年或每一學期開始，要求各科系進行課程分配工作，並提供學習課表、必選修課程、課綱及評量方式給學生 (ĐHPX, 2006)。

實施學年制之越南各大學，雖然並未能真有選修課程或選課自由，但因學生個別差異，在固定的課表中，仍可能會有不同修課進度，這包括延後修課 (Học tiến độ chậm)、提前修課 (Học tiến độ nhanh, 即超修 học vượt)，以及雙主修 (Học cùng lúc hai chương trình) 的規劃 (BGĐĐT, 2006b)，且均由各校之培訓室 (phòng đào tạo)⁶負責，只不過其實各校能超修並縮短修業年限，或是雙主修者並不多。另外更未見所謂跨系或跨校選修者 (A3、A4、A5)。另外，囿於各校的特色和條件不同，在越南實施學年制課程時，一般會要求至少有 20 或 40 個學生才能開課。其實這與學校是公立或私立，學校講員是否充足有密切關係，

⁵越南大學入學考試的作法，先是每年 3-4 月由考生繳交報名資料，此時學生必須選擇報考的學校與科系，此即第一志願的選擇。而後於 7 月初越南會進行全國性的大學入學考試，並在 8 月時由各校陸續寄發學生成績單。緊接者教育培訓部會規定入學最低標準成績，接著再由各校根據每科系名額和學生的成績與志願，決定科系入學分數與錄取名單。若是第一志願無法順利錄取，還可進行第二志願的錄取作業 (BGĐĐT, 2009)。

⁶越南各大學之培訓室功能，雖然各校並不完全一樣，但主要工作均以協助校長規劃各類教育培訓工作，包括培訓管理、教務、教案教程管理、學生工作管理等，即類似我國的教務處工作 (阮氏秋娟, 2010)。

一般私立學校因為經費來源來自學生，因此更會注意開課之學生數量（A2、A4、A5）。

（二）學分制之選課機制與修課人數安排

至於學分制因選課乃其主要精神，因而在相關法令中對選課、退選和確立班級人數等事項，有較詳細的規定。在選課部份，依規定學生可在每學期開學前兩個月、二週或開學後二週，至培訓室申請選課，經校長或求學顧問核准確立選課。另外 2007 年法規中還規定學生每學期修課之數量：（1）上學期學力一般的學生，除最後一學期外，每個學期至少修 14 個學分；（2）學力較差的學生，除最後一學期，每個學期至少修 10 個學分，但最多不可超過 14 學分。至於退選部份，一般規定需在開學後 6-8 週內進行，同樣也需經校長或求學顧問許可才可辦理。至於雙主修部份，其相關規定大多與學年制一致，僅特別強調在第一學年第一學期結束後，且學力不屬差的學生才可以申請（BGDDT, 2007）。

為求更有效推行學分制課程，目前越南各大學在課程管理之具體作法還包括：

1. 為求增加學生選課機會，有的學校會以增開選修課程，有的學校會從統整校內相同課程開設多班，使學生有真正選課或選班級的機會（A1）。甚至在各校法令上，同意跨校或跨系選修課程（A1、A4）。

2. 各校通常會明訂學生選課時間，並且在行事曆予以公告。如順化師範大學 2008 學年度，在正式上課前一週選課（DHSPH, 2009）。至於目前學生選課的作法，包括電腦和人工選課兩種，前者常因相關軟硬體設備尚未齊全不能全面開放（A2、A4）；而人工選課方式，一般是由學生填選課單，再由學校培訓室依學校狀況及學生需求，確認開課與選修的課程（A14）。整個人工選課過程，在越南是一件非常繁雜的工作，如順化外語大學，還會要求學生依系所別在特定時間內，到學校的培訓室進行選課，以便讓學生即時知道自己選課的結果（A3）。

3. 每個學校通常都會根據學校的情形，要求學生每學期修課學分的上下限，一般最少要求 14 學分，平均可修 15 至 17 學分，部份學校還會設定最高選修學分數（A1、A2）。

4. 至於實施學分制時，各校也會隨著學校和課程種類不同，訂定最低開班人數。一般通識教育的班級會比較大，有時會達到 300-400 人一班；其次是領域基礎科目，大約在 50-100 名之間，專業基礎或深造科目的開班人數則約 25-30 人。其實開班人數之多少，還會受學校設備，以及課程的特殊性影響（A1、A2、A4）。另外，也有學校會以原班級選課人數之比，作為開課與否的依據，如必須有 80% 原班級人數選課才開。此外，若是授課為請講員，那麼班級人數常也會因講員的特殊性，而變得比較大（A2）。

三、學年制和學分制課程管理現況之比較與問題

整體而言，目前越南各大學不論實施學年制或學分制，均以教育培訓部訂定之各科系培訓架構，同時再考量學校或科系本身的情形，確立科系的課程架構。兩類課程均設計有選修課程的存在，惟實施學年制時不但其選修課程數少，而且在開課時也大都是必選課程，學生在修業過程雖也能超修、延修或雙主修，但其實這都僅是文件上的說詞，實際上是很少學生能做到的，也因此可說越南實施學年制之大學，精神上是學年學分制，但實質上是一種嚴格的學年制，各系通常採用固定教室、課表和時間來上課。

至於實施學分制時，雖然政府的相關法令已依學分制之精神進行修訂，然各高等院校中之課程架構，仍未見徹底有效的改革。有的學校仍僅以學年制之課程架構為主，僅增加幾門選修課程，即希望能展現學分制課程精神，並符合個人需求和適應社會經濟發展，實際是難以達成（VNN, 2007a; Zjhra, 2008）。也因此，河內國家大學等校均表示，設計合適的課程架構，特別是邀集教授、產業界、相關專家與校友，組成課程專家小組，以為各系提供有系統且、科學性和連通性的課程架構，是實施學分制最重要且最難克服的工作（M.Q, 2007; Nguyễn, 2008; Trường, 2008）。

另外，就算整個課程架構能符合學分制精神，實施學分制大學真正能開設選修課程者，其實也不是很多。有的學校僅在專業教育課程中，才有選修可能（A2），也有學校僅會最後一學年或一學期才有選修課程的機會（ĐHDT, 2009）。至於跨校或跨系選課，可能因整個學分制實施基制不完全，目前僅見公立學校間或有可能實施（A2、A3）。

肆、越南高等教育學年制與學分制教學管理實施現況之比較

越南高等教育不論實施學年制或學分制，一學年會安排兩個學期，而每學期至少有 15 週上課，外加 3 週的考試時間。除此，有時學校會在暑假開設夏天學期⁷（học kỳ hè），以便讓不及格學生，或有補修或超修課程需求之學生修課（BGĐĐT, 2006b）。目前在學年制和學分制課程之教學管理中，主要的差異在於學程學程單位和學分、講員工時、以及教學活動規劃。

一、學程單位、學分與課程表之規劃

在教學管理上，實施學年制與學分制之大學，分別以學程單位和學分為計算基準，兩者對整個課程表之規劃有明顯不同。

（一）學程單位與課程表之規劃

越南高等教育之學程單位，主要用在計算學生修習某一門課程所需的時間，特別是對應越南高等教育中理論、實習、實驗、討論或寫報告作業等教學方式，而有不同的時間考量。如一學程單位課程，若以理論教學，必須有 15 節，每節 45 分鐘；而實習、實驗或討論課程則需 30—45 節；基層單位實習課需 45—90 節；寫報告，作業、論文或畢業課論則需 45-60 節。另外，依法學校還要求一學程單位課程，學生最少需花 15 節進行準備，以有效進行學習，只不過這並沒有嚴格監督（BGĐĐT, 1999; 2006b）。

至於學年制課程表安排，因為常是同班同學均修同樣的課，所以學校對於課程表和教室的安排極為容易。一般是先由各系填送預定開課計畫，而後再由培訓室將教室、時間和講員相關號碼填入即可，有時甚至大學四年都在同一間教室上課（A1、A2、A3、A4）。只是目前仍有部份學校，或因基礎建設缺乏，學校必須充份運用各教室；或因學校講員不足，必須外聘請講員且配合其教講時間，才會有較不同的排課作法。只不過如此固定課表的排課方式，常使師生過份依賴，有時連課表都不記（A1、A2）。

（二）學分與課程表之規劃

越南高等教育學分制課程改採學分核算學生修課量，惟其僅將 1.5 學程單位改為 1 學分，同時要求每節上課為 50 分，另強調學生需以 30 小時進行每學分課

⁷夏天學期，也稱副學期（học kỳ phụ），其通常會暑假期間開設，大約從 7 月 15 日至 8 月 20 日，採上課 5 週，1 週考試之規劃（DHSPH, 2007）。

程之準備，其餘均與學年制之學程單位作法一致（BGDDT, 2007）。有的學校在實施學分制後，即將以往學年制之學程單位採抵免方式處理，主要是因為兩者的課程是一樣的，惟一不同的僅在教學方法和教學時間之差異，因而學校也沒顧慮到教育培訓部之相關規定（A2）。

雖然實施學分制，使學校內各科系課程統整，教室之統籌安排，有較明顯地優勢（A2、A4），但配合學分制選課的機制，已使課程表之安排變得複雜。特別是在缺乏相關管理軟體，或是私立學校講員與設備之限制，使整個課程表更加複雜。有時為因應請講員的需求，會不斷更新課表，甚至還可能將一學期課濃縮在九週上完（A1、A2、A3）。

二、講員工時之問題

對於越南大學之講員，一般會有工時的規範，目前不論學年制或學分制，均依 64/2008/QĐ-BGDĐT 號法令辦理，兩者間相關規定大體是一致的。

（一）學年制課程講員之工時問題

目前越南政府要求大學各類講員每學年平均總工時為 1,760 小時，其中除教學工時需 900 小時外，其餘工時將依不同講員職稱，在科學研究、業務活動及其他任務之分配上有所不同（如表 2）（BGDDT, 2008）。另外，講員之教學任務上，主要包括備課、授課、批改作業等，若專指授課時間則稱為標準課時，其也會依講員職稱和授課科目之不同而有差異。其中教授與高級講員、副教授與主講員、講員，若進行各專業課程時，其標準課時分別 360、320 和 280 小時；而進行非專業知識的體育和國防教育，其標準課時為 500、460 和 420（如表 2）（BGDDT, 2008）。

表 2 越南講員工作時規定表

工作任務	講員	副教授.主講員	教授.高級講員
教學	900 小時	900 小時	900 小時
科學研究	500 小時	600 小時	700 小時
業務活動及其它任務	360 小時	260 小時	160 小時
各科上課標準課時定額表	280	320	360
體育和國防科標準課時定額表	420	460	500

資料來源：BGDDT(2008)。

基於越南大學之實際授課還包括多種型式，越南政府還規範各類型課程轉換為標準課時的計算方式。如大學每節理論課可折合 1.0 至 1.8 標準課時；擔任大學作業、實踐、實驗等課程，每節可折合 0.5 至 1.0 標準課時；實習輔導，則每天折合 1.5 至 2.5 標準課時；指導大學生作畢業研究，可折合 12 至 15 標準課時等（BGDDT, 2008）。其實，越南各大學更常以授課節數，來代表講員的工作義務，如專任講員每年授課節數分別有 260 節、320 節和 400 節不同的規定，而尚未成專任講員之新進人員，一年約需上 180 節（A2、A4、A5）。整體而言，一般講員之授課時數均會超過上述的規定，若是未能達成上述要求，各系則會安排監考、指導學生或擔任助教等工作來補足（A1、A2、A4、A5）。

（二）學分制課程講員工時問題

學分制和學年制課程實施中，除學分制之理論課得折抵學年制之 1.1 節外，其他規定跟學年制一樣，並沒差異性之規定（BGDDT, 2008）。

三、教學活動之實施

越南對實施學年制和學分制之課程，並沒有對教學活動有任何具體的法令規定，然而這項主題卻受到越南各界廣泛的討論，同時還被認為成功實施學分制的重要原因之一。

(一) 學年制教學活動之討論

越南高等教育在實施學年制時，會依班級安排導師並負責班級學生的集體活動及管理，因為學年制是實施固定課表，因此整個導師制的運作不會太困難（A1、A2、A4）。另外，最受各界廣泛討論的教學問題，即是講員的教學方式，其中最常見的說法，是越南大學教學時僅是講員講而學生抄，再加上講員通常也未必會在學期初，製作教學大綱給學生，因此學生甚至在上課前，仍不知道這週要教學的內容，故整個教學品質受到很多專家學者的質疑（A1、A2）。另外，囿於越南大學一般參考圖書資料甚少，學校圖書館之館藏也不豐富，導致講員不會鼓勵學生額外閱讀，而學生也很少主動參看其他資料（A4）。就以河內國家大學學生之調查發現，學校不但缺乏基本教材，更惶論額外的參考書，此外，還有 60% 學生認為學校課本已經過時（VNN, 2009b）。

(二) 學分制教學活動之討論

一方面是因過去學年制課程在教學上有許多弊病急需解決，另一方面也因實施學分制課程時，需透過有效教學策略之安排，才能激發學生更多的主動學習，因而各界對學分制實施時之教學活動，有了較高的期待，目前在這方面備受討論的議題，主要包括導師與學習顧問、課程設計與教學模式的改變。

1. 越南高等教育實施學分制時，仍會以班級為單位分配班級導師（A1、A2、A3），除此學校通常還會考慮學習顧問或師生晤談的設置。就學習顧問而言，主要是希望以經驗豐富和熱心的講員，來輔導學生學習和選課的規劃，其比率最好介於 1：15 至 1：40/50 之間，只不過現今越南各校的實際情形可能是 1：100 以上（Lan, 2006）。至於師生晤談也常被認為是實施學分制課程必要的輔導機制，只不過基於空間和基礎建設不足，整個實施成效有待追蹤（A2）。

2. 依學分制課程之精神，學生被要求接觸更豐富的教材和參考資料，以發揮主動學習的精神（A1、A2、A4）。因此大學講員被要求需重新設計課程，補充更多參考資料，並採用不一樣的上課方式。其中，最具體的工作是為每門課程設計教學大綱（A1），從中將全學期授課內容和評量計畫，於教學大綱中即詳細說明（Mai, 2006）。而配合教學大綱之設計，整個講員的教學方式，除傳達知識以外，更著重學生學習的指導，特別還需依科目特性選擇適當的教學方法。其中特別強調（1）需指導學生討論教材中之相關問題，同時注意學生討論的意見，解釋學生誤解的內容，並回答學生研究和學習之問題；（2）講員若要求學生閱讀或參考資料時，要有重點提示；（3）需介紹跟專業有關，且為目前爭議性學術問題；（4）考量學生之學習態度給予學生成績評量，且公布給學生知道；（5）退還學生的作業、報告時給予意見；（6）做實驗、實習、實踐時，需提醒學生注意各項應注意的問題及重要內容（Nguyễn, 2008）。另外，也有學校會設立制式化的教學模式，如必須在每一堂課空出 10 分鐘與學生進行討論，要求每位講員遵照辦理（A1）。此外，要求講員在工作時維持一定的研究時間（A2）；為求有效管理講員之教學效果，讓學生開始評鑑講員之教學評鑑作法，也都是目前越南各高等院校在改善教學活動上之努力（A1、A4）。

四、學年制和學分制教學管理現況比較與問題

從學年制和學分制課程之教學管理面向分析，其在學年與學期、不同課程節數的規劃、講員工時的設計等均為一致。惟一不同處則在學程單位和學分間之差異換算方式。另傳統學年制之聽講和抄寫的教學，課程參考資料不足，以及學生個別需求被忽略，乃最人所詬病。至於學分制在教學管理之現況，目前有關學習顧問、師生晤談、課程大綱與新的教學設計，均被積極的要求，但學校講員質量不足、講員教學習慣及學生主動學習，仍有待各校積極努力改善。

(一) 學校講員質量不足

目前越南各大學普遍存在著講員質量不足的問題，在 2007/08 學年度，越南共有 38,217 大學的講員，其中教授僅有 303 人（占全部講員之 0.79%），副教授 1,805 人（4.72%）；具博士資格者為 5,643 人（14.77%），碩士資格者 5,643 人（14.77%）和學士資格者 15,045 人（VNN, 2008）。如此師資素質不佳的情形，在新設或私立學校更為嚴重，如 2007 學年度新設 25 所大學中，不但沒有教授或副教授，而且僅有 200 位博士（占新校全部講員之 7%）和 1260 名碩士（48%）（VNN, 2007b）。

導源於師資質量不足，為求滿足學生修課之需求，造成大部份講員花過多時間在上課⁸，而沒有時間因應學分制實施來進行教學上之調整；特別是諸多公立學校講員，還紛紛成為私立學校之請講講員，使上述問題更加嚴重（Tuổi trẻ, 2005）。為此目前越南各校正廣招師資，同時越南政府也積極與美英法德日新韓等國進行大學講員的培訓計畫，希望從 2008 年到 2020 年，能有 20,000 位具博士之講員（VNN, 2007b）。

(二) 講員教學習慣有待訓練

在越南高等教育學分制之實施中，其實最主要是希望講員改變教學方法，學生改變學習方式，而學校改變管理方式（Đoan, 2008；Nhut & Zjhra, 2008）。大學講員不能僅是以唸-抄寫之教學，還要引導學生主動求知和相互討論（Lan, 2006；Tuổi trẻ, 2005）。也因此實施學分制時，雖然學分較學年制之學程單位少，但理想上卻應該要有更好的教學效果（Trùng, 2008；VNN, 2009c）。只不過上述教學方法之改變，並不是那麼容易，特別是在講員工作量變多，且無有效且持續的在職訓練下，對資深講員更造成適應困難，甚至是不支持的情形（A1、A2、A4）。若再加上部份學校學歷高、專業知識足的講員不足，常需聘請校外請講講員，使學校更無法有過多的要求（A1）。目前越南教育培訓部已開始著手進行學生評量講師之機制，且在 2008 年起越南已有 37 所大學試辦，預計於 2010 年開始全面實施（VNN, 2010a）。

(三) 學生主動學習習慣也尚未養成

越南高等教育實施學分制，除講師教學習慣未改與師資不足外，學生缺少主動學習及獨立研究的習慣也是一大問題。有時是學生不習慣，也不知道如何選修課程；有時是學生對自主學習，或主動學習也不理解；而且一般學生自主意識、主動性也比較弱，僅依賴導師和班代通知或安排學習相關事項（Đoan, 2008；VNN, 2009d），甚至很少主動與講員聯繫⁹（VNN, 2009a）。此等現象，再加上越南大學學習顧問和師生晤談機制尚未健全（Lan, 2006），更使得學生茫然無助。其結

⁸如貿易大學(Trade University)講員平均一年講課 422 小時，高於現行規定之 162 小時甚多(VNN, 2007b)。

⁹從一份研究報告指出，越南約有 80%的學生很少接觸講員，另外，雖然有 62%的學生認為與講師聯繫是必要的，但其中有 22.1%的人不知道如何聯繫講師（VNN, 2009a）。

果，在 2006 學年度峴港百科大學，有 1,000 多個學生因學習成績太差而被迫退學；胡志明百科大學和胡志明技術師範大學，開始實施學分制時也差不多都有 500 個學生被迫退學(Đoan, 2008)，另升龍大學運用學分制後，每學年約只市 25-30%準時畢業(Lan, 2006)。

伍、越南高等教育學年制與學分制評量機制實施現況之比較

有關越南高等教育實施學年制和學分制課程，主要評量機制的討論，包括理論學科成績評定，學期總成績評定，學程末設計 (đồ án)、畢業論文 (làm luận văn) 或畢業考試規定，以及畢業條件與證書發放等四面向。

一、理論學科成績評定

因越南高等教育課程，常會以理論或實習課程來區分，同時主要是以理論課程為主體，因此有關理論學科成績的評定方式，是越南高等教育主要的一項議題。

(一) 學年制理論學科成績之評定

實施學年制時，在理論課程成績評定上，主要會以小考、學習態度與課堂參與程度、實習成績、出缺勤、期中考、期末考等方式進行。依規定授課講員須將上述評分作法，經校長批准後詳細列入課程綱要(BGDĐT, 2006b)。因期末考占學期成績之 50%，而且大多數學科不太重視平時小考，也因此使各學科期末考試成為一件大事。不但在每學期中均會排定最後三週為期末考週¹⁰，另外，一般學校還會規定考試複習時間；再者為考慮整個評量工作的公平性，因此在考試出題與閱卷方面，各校也都非常慎重¹¹。此外，為讓未參加正式期末考，或期末考成績為 5 分以下(學分制時是 F 分)的學生有機會再一次考試，通常各校還會在期末考後二週設計補考。若學校沒有設計補考或者學生沒考過者，該生則需在下一學年或夏天學期重修同樣課程(BGDĐT, 2006b)。

(二) 學分制理論學科成績之評定

實施學分制後有關理論學科成績之評定，與學年制時之作法大都相似，只不過實施學分制後，部份課程修課名單與入學名單會有差異，難免會造成一些混亂 (A1、A2、A3、A4)。另為求學生在學期的主動學習，如河內國家大學等也開始注重學期中平時小考的評量，希望藉此使學生更瞭解課程內容，提高學生自學能力，並減少期末考試的壓力 (Mai, 2006)。至於補考、重修方面，各校在實施學分制時通常沒有補考規定，學生若期末成績不及格，就必須重新選修該課程或選其他課目來代替 (BGDĐT, 2007)。只不過仍有學校會考量不及格學生數量之多寡，來安排學生補考 (A1、A2、A4)。

二、學期總成績的評定

學期總成績的評定，在學年制和學分制之法令規定有很大的不同，在學年制中主要以 10 分制計分，而在學分制中還有學力的討論。

(一) 學年制學年總成績之評定

實施學年制時，除國防教育和體育不列入學期總成績計算外，其餘學科均以 0-10 給分。而學期總成績同樣以 0-10 分計算，但加採學程單位加權來平均。

¹⁰ 依順化師範大學期末考試之作法，共分三週，每週採隔天考試共考三天，每天考一至兩科。

¹¹ 最常見的作法是由所有任教該科目之講員命題後，再由學校培訓室從中挑選考題。此外，採用嚴格的監考與評分制度，也都是越南大學在實施學年制之相關評量制度的設計。

此外，教育培訓部還賦予不同學期總成績不同的等第，其中9分以上為出色(xuất sắc)，8以上未滿9分為優秀(giỏi)，7以上未滿8為良好(khá)，6以上未滿7分稱普通好(trung bình khá)，5以上未滿6分為普通(trung bình)，同時代表及格；4分以上未滿5分為差(yếu)，4分以下為劣(kém)，兩者皆是不及格。另外馬列主義和胡志明思想課程，不但列入各學期總成績計算，同時還作為畢業考科，及畢業的條件(BGDĐT, 2006b)。

(二) 學分制學年總成績之評定

至於學分制之作法，每學科期末同樣以0-10分給分，且配合各科加權給予0-10分之學期總成績。只不過在換算等級制時，依2007年之法規，改以8.5-10分為優秀或A，7.0-8.49分為良好或B，5.5-6.99分稱普通或C，4.0-5.49分為差或D，4分以下為劣或F，且代表不及格。若學生不上課，一律視為曠課並給予最差F級，另若因違規也可能被評定為F(BGDĐT, 2007)。

另外，實施學分制時還需針對學期總平均進行學力(học lực)分數轉換。其中，若成績為A則換算為4分，其餘B、C、D、F，分別為3、2、1、0分。平均學力2分以上，稱一般學力學生，低於2分且不屬退學者，稱為差學力學生。此學力表現一般是越南各大學獎學金發放、退學、及畢業條件考量的依據(BGDĐT, 2007)。部份學校還會依此設計出更精細學生學年成績的評定作法，如方東民立大學評量學生成績，將AB學力等級再區為A1(4.00)和A2(3.50)，B1(3.00)和B2(2.50)(ĐHPĐ, 2006)。

此外，實施學分制時，越南高等教育還會依據學生修課學分數，評定學生屬何年級的程度。累積修課低於30學分者，屬一年級學生程度；30-60學分屬二年級程度；60-90學分屬三年級程度；90-120學分屬四年級程度；120-150學分屬五年級程度；150學分以上屬六年級程度(BGDĐT, 2007)。

三、學程末畢業論文、設計或畢業考試之規定

在越南高等教育最後一學年，學生需進行畢業論文、設計，與專業知識與馬列主義、胡志明思想課程之畢業考試。其中，馬列主義和胡志明思想課程之考試，是每位學生均需參加，且需及格才具備畢業的條件；而畢業論文、設計或專業知識考試則為三選一的設計。

(一) 學年制畢業論文、設計與畢業考試規定

一般成績較優秀且達學校標準學生，會以畢業論文和設計¹²為主，其相當於20個學程單位修課量。雖然撰寫畢業論文所需時間甚多，但因為其成績通常比畢業考試成績高，而且被認為會學習到更多知識和經驗，因此目前越南高等教育各校，通常會鼓勵各系讓更多學生申請寫論文(A1、A2、A4)。對於未達進行畢業論文或設計條件，且累積足夠學程單位者，則要參加畢業考試。畢業考試以專業教育必修課程為範圍(BGDĐT, 2006b)。

(二) 學分制畢業論文、設計與畢業考試規定

實施學分制時，有關畢業論文、設計和畢業考試之相關規定與學年制相似，只不過其修課份量，以不超過14學分為原則。另畢業論文或設計成績以優秀、良好、普通、差或劣評定；畢業論文等級為F的學生，需申請論文重寫，或以加修專業課程代替(BGDĐT, 2007)。目前實施學分制之大學，通常會考量講員的人數，來決定學生可寫畢業論文的學生數(A1、A2、A4)。

¹² 通常會安排畢業設計是技術、建築科系，其他專業則安排畢業論文。

四、畢業條件與證書發放

越南大學生之畢業資格，通常需經過審查確認才可發放畢業證書，配合學年制和學分制的實施，兩者有些許差異。

(一) 學年制畢業條件與證書的發放

實施學年制時，符合以下條件的學生就可順利畢業：(1) 畢業前學生沒有任何刑事或處罰記過；(2) 修習之學程單位數量符合規定，且未有 5 分以下成績；(3) 馬列主義、胡志明思想課程成績及格；(4) 非軍事與體育學校的學生，具國防教育、體育教育的證書。各校之畢業評審委員會，會依據學生上述條件的表現，提出畢業學生建議，並經校長簽名後畢業 (BGĐĐT, 2006b)。配合學年制實施兩次期末考試機制，目前越南各大學都會組織兩次畢業資格審查和確認 (A4)。

越南高等教育之畢業證書是根據主修科目來發放，若有副修課程要加以註明。另外，畢業證書會根據畢業總成績之來分類，惟學生不及格重考之學程單位若超過總課程 5%，或求學過程中被記過或警告時，成績一律下降一級。若修課時間已超過規定，而學生尚未完成畢業論文、設計，或持有國防教育和體育合格證明者，學生可從學程結束起 3 年內隨時回學校補課，以便夠資格畢業。此外，未具畢業資格學生可申請修課的證明單 (BGĐĐT, 2006b)。

(二) 學分制畢業條件與證書的發放

學分制之畢業資格要求，如學年制般作法，惟改以學分累積符合標準，且要求課程平均累積學力為 2.00 以上為畢業條件 (BGĐĐT, 2007)。此外，學生除須出示國防教育和體育教育證書外，也有學校要求學生畢業前還要有電腦和外語證書 (A2)。至於畢業資格的審查，原則上每一學期均會進行 (BGĐĐT, 2007)，只要學生滿足學校規定的學分就有資格畢業，因此每學期均會有學生畢業 (A1、A4)。

至於畢業證書上除會提及主修或雙主修課程外，還會註明畢業學力級別。根據整個課程累積的學力分數，若平均累積學力為 3.60- 4.00 為優，3.2-3.59 為良，2.5-3.19 分為一般，2.0-2.49 為劣。學生若不及格重考學分超過整個學分數之 5%，或求學中被記過或警告過，則一律下降一級處理。若修課時間已超過規定，而學生還沒有國防教育和體育合格證明，學生可在停此修課後 5 年內隨時回學校補課，以便夠資格畢業。不具資格畢業的學生，也可以申請已修過課程的證明單，以進行轉學修習別的課程 (BGĐĐT, 2007)。

五、學年制和學分制評量機制現況之比較與問題

整個學年制和學分制課程實施之評量機制，並沒因兩制度之差異而有很大差異，包括理論學科和學期總成績的評量，以及畢業論文、設計或畢業考試設計，或畢業證書發放等皆有類似的考量，僅學年制以學程單位計分，而學分制以學分來考量。特別是實施學分制時，學校還需計算學生的學力，以作為發放獎助學金等參考，另外，學校也常需為學生修習學分數之多寡，衡量學生目前的學習狀況。一般實施學年制時之評量，其補考品質不佳，浪費學校財力，乃是最主要的問題；另外，一般講員不重視平時評量，也是一個問題 (Luru, 2006)。至於實施學分制時，整個學習過程強調學生主動學習，然不論從相關法令規定，或從學校的具體作法，均很少看到相關的設計。也因此南定工業高等學校校長承認，管理學生之事是很困難的，想了解學生是否有自修，自己研究等，學校通常是沒辦法檢查。而評量的學生的唯一辦法，仍是只有通過考試成績 (Đoan, 2008)。

陸、越南高等教育學年制與學分制行政管理實施現況之比較

越南高等教育有關學年制和學年制課程實施之行政管理，在 2006 年和 2007 年之相關法令中，主要提及學生繼續升學、休學、退學和轉學等條件，而在相關文獻與訪談資料中，也討論論行政組織、管理與設備等相關議題。

一、學生繼續升學、休學、退學、轉學與修業年限

(一) 學年制之繼續升學、休學、退學和轉學與修業年限

依 2006 年法令之規定，於新學年開始前，各校需根據去年總成績（含夏天學期），以及歷年學生成績平均，核算學生繼續修讀、休學與退學等相關條件¹³。另外，學生在就學過程中，還可因移民、搬家或學生經濟狀況，申請轉學到住家附近學校類似科系就讀。惟（1）參加過國家考試但不被錄取者；（2）學生條件不符轉學學校的招生規定；（3）一年級學生及最後一年學生；（4）學生曾受警告以上者不可申請轉學。依上述修課條件規劃，越南一般大學系科通常必須修習四年，至於工程、藥學科系則必須修習五年，醫學就必須修習六年。若是學生希望提前畢業，可提早一學期；若是需要延畢則以兩年為主，雙主修學生最多不得超過 1-3 年。假設在規定時間內，學生沒有完成學業就不可以畢業，各校只能提供學習成績單，證明該生已經修過此課程（BGDDT, 2006b）。

(二) 學年制之繼續升學、休學、退學、轉學和修業年限

越南高等教育實施學分制後，學生修業年限已經有彈性，不一定需要某個固定的時間內完成課程，學生可按自己計劃來縮短或延長修業期間，也因此法令中沒有規範繼續升讀的條件。至於申請休學以平均累積學力不得低於 2 分，其餘相關規定與學年制完全相同。至於退學條件，包括第一學期平均分數低於 0.8，其他學期平均分數低於 1.0，或者連續兩個學期成績低於 1.1 分；一至三年級及以上學生平均學力分別低於 1.2、1.4、1.6 和 1.8 分者；修課時間超過規定上課時間者；考試期間幫他人代考或請他人代考，因而被記過兩次者，或被學校直接開除者（BGDDT, 2007）。在轉系或轉校之規定總體而言與學年制相同。

二、行政組織、管理與設備等相關議題

雖然在 2006 和 2007 年學年制和學分制主要法令中，並沒有論及各校行政組織、管理與設備等議題，然從文獻及訪談中，發現各校卻非常關注這方面的議題。

(一) 學年制行政組織、管理與設備等相關議題

學年制課程之實施，因採用固定課表和班級上課，因此對於學生、講員與課程之管理相對單純，各校大都以培訓室來負責，且不需要很多人力來處理（ĐHKTHN, 2009）。

(二) 學分制行政組織、管理與設備等相關議題

越南高等教育實施學分制後，幾乎所有學校行政組織多多少少都有變革，一方面是為因應新業務而衍生的人力增加；另外，也有一些學校成立一些新的職能單位，如考題和質量評鑑中心等。其中大都是與電腦軟體之操作有關的人員與

¹³ 如惟有前學年總成績平均 5 分以上，且歷年成績 5 分以下不超過 25 學程單位者，可繼續升讀。至於申請休學者，需至少修讀一學期以上課程，且歷年成績平均不低於 5 分者，可因兵役、醫療或個人因素申請休學，其中因個人因素休學，將以一至三年為限。退學的條件，則包括前學年總成績低於 3.5 分；學程前兩學年平均低於 4 分，前三學年總成績平均低於 4.5 分，四學年以上總成績低於 4.8 分者；或是超過休學時間，考試期間幫他人代考或請他人代考，或記過兩次以上者。

單位 (A1、A4)。不過也有部份學校認為，實施學分制後整個工作量雖然增加，但現行管理軟體已經分擔不少工作，也因此沒有增加人力的必要 (A2)。

在實施學分制時，學籍管理軟體已是各校非有不可的部分，因而各校都努力學習相關軟體的運作。一般電腦管理系統，主要包括選課、排課和成績輸入等 (A2、A4)。如大叻大學已經投資包括招生、學生、課程、成績、學費、獎學金與獎懲等一套完整的管理系統 (Nguyễn, 2005)。至於完善的教室設備，是目前越南各大學採用學分制後，為求有效提昇教學品質，在學校行政上之主要作為。如河內自然科學大學，近幾年投入約 56,000 美元進行 500 間教室設施的改進 (A2、A4)。

三、學年制和學分制行政管理現況之比較與問題

在學年制和學分制主要法令中，就行政管理層面也是一致的，兩者僅提及休退學或轉學等相關規定。然在學年制實際之執行上，學生並沒有很大的轉學空間，不但一般公立學校只接受公立學校轉學學生，而實際能轉學者也不多 (A1、A2、A3、A4)。而在講員與教室設備上，雖然學年制採固定教室排課，但新成立或私立大學其實仍有講員和空間不足的問題 (A2、A5)。至於學年制之學費標準，雖然政府訂定學費收取標準，然一方面各校學費標準不透明，多數的資訊只提供每校最高和最低的學費標準，且沒有明確告知這些學費的用途；此外學校間之學費收取方式也不一致，分別有兩學期或三學期收一次之作法，造成學生相關資訊的混淆 (VNN, 2009e)。

另外，實施學分制課程之大學，其實在行政管理層面，更重視相關行政作為的規劃。其中，又以縮短修業年限、相關人力組織與經驗、軟硬體設施的建置、以及學費問題的調整備受矚目。

(一) 學分制實施縮短修業年限不明顯

有人認為學分制最大的優點，是學生可以縮短修學年限並提早畢業，如維大學學生最早六學期即可畢業。然實際各校情況卻各不相同，河內建設大學的確每年大約有 50% 學生提早畢業，然在升龍大學卻僅 25-30% 準時畢業，而大部分學生會延至 5-6 年，甚至是 8-9 年畢業，還有 20% 畢不了業。據該校學生表示，主因是學校每門課每學期只開 2 至 4 班，學生無法順利修到該修的課，使學生的學習進程變慢 (Lan, 2006)。

(二) 學分制管理人力與經驗不足

就是因為要給予學生有更多的選課機會，實施學分制之大學培訓室必須增加更多的工作，這包括招生、學生管理、排課系統、成績管理等。雖然目前已有許多電腦軟體的協助，但一方面人力資源與相關管理經驗不一定充足 (Nguyễn, 2005; VNN, 2009f)，同時整個管理系統仍不穩定 (Trùng, 2008)，或是相關整合不足 (VNN, 2005)，因而常有線上選課困難，而不得不再到培訓室登記的情形 (Tuổi trẻ, 2005)。

(三) 學校軟硬體設施不足

目前造成越南各高等教育實施學分制課程最大的障礙，乃是學校軟硬體設施不足的問題，包括如教室與圖書館等基礎設施不足，以及圖書設備等軟體設施的缺乏 (Nhut & Zjhra, 2008)。如河內國家大學雖是全越最大的大學，然學校之基本教材不足情形嚴重，更不需論及課外的參考書籍；即使在現有的參考書中，60% 被認為已經過時 (VNN, 2009a)。另外胡志明人文社會科學大學，校內雖約有 30 萬本書，然學生依舊抱怨無法找到所需的書籍，同時圖書館開放時間

也有限 (VNN, 2009g)。也有學校因校舍不足，採用租用教室的作法 (VNN, 2009c)。事實上，為實施學分制，越南政府曾要求每所高等院校面積與基礎設施之最低要求，但就目前情況來論，仍有很多學校難以達到教育部的要求。

(四) 學校學費混亂

越南大學的學費，一般均會由教育培訓部訂定每月收費標準，如 2010 年大學學生收費標準為每月 24 萬越盾¹⁴ (VNN, 2010b)。然因學分制之實施造成各校歧異現象，使整個越南高等教育之學費制度出現了混亂。如胡志明經濟大學 2009 學年度，仍以過去學年制標準，每月收取 12 萬盾學費；而芹苴大學和蓮花大學則依學生修習學分數收費，只不過兩校分別訂每學分 8 萬盾和 30 萬之差別 (VNN, 2007b; VNN, 2009d)；另外，也有學校依最低選修課程標準收費，如學校規定學生每學期可以選 16-20 學分，那麼即收取 16 學分的學分費 (ĐHDT, 2009)。另外還有許多巧立名目之各項費用，如每學分 3.5 萬盾至數十萬盾之必修費 (VNN, 2009h)，每學期 20 萬盾之物質設施費，10 萬盾之圖書館使用費，20-40 萬盾之學分採認費，每年 15 萬盾之租用電腦費。此外，還有大學要學生付 150-300 萬盾學習外語費等 (VNN, 2009i)。

柒、越南高等教育欲全面實施學分制課程之建議—代結論

隨著越南高等教育實施學分制的學校愈來愈多，然是否至 2020 年間，全越高等教育能達到全面學分制之要求？若要積極推行學分制，越南高等教育應當在那些層面積極努力？從上述的學年制與學分制之比較與問題分析後，以下將分別從政府、學校兩層面對越南推行學分制課程提出建議。

一、政府方面的建議

整體而言，越南政府對於大學實施學分制之決心，已在歷年教育發展目標有明確的表示，然或許是整個學分制之推行速度太快，以至於越南政府並沒有辦法協助各校做好各項準備工作。再加上越南長久以來中央集權的政府施政，即使目前宣稱採用市場機制，然一方面政府不見得讓各校完全自主，從前述學費標準和各系培訓架構的訂定，均仍可看出政府主導政策發展的痕跡；另一方面各校也未必做好自主的準備，導致整個學分制課程的實施，其實距離越南政府所宣示的目標差距甚遠。而這也就是越南教育專家阮明說等人，認為越南在缺乏基礎物質設施情形下，教育戰略目標希望 2010 年，或是 2020 年所有大學採用學分制不可能實現的原因 (VNN, 2009i)。為此，越南政府今後應加強下列幾項工作：

(一) 積極研修適合學分制課程實施之相關法令

目前學分制之相關法令，有一大部份均與學年制相若。若是為因應日後更徹底學分制課程的實施，必然無法有效因應。因此當務之急必須更積極研修適應學分制課程之相關法令，其中更充份授權學校自主建立課程架構，調整各類講員的工時設計，跨系、跨校等選課辦法，各科學習評量辦法，學費收取標準，講員評鑑辦法等，皆是今後越南政府應積極努力方向。

(二) 積極協助各校建立實施學分制之準備工作

除相關法令的研修外，有關大學各項行政管理措施，軟硬體設備，甚至是講員質量的提昇，也是越南各大學實施學分制所需具備的條件。因目前越南高等教育之發展仍需國家積極協助，因而如前述之各項準備工作，應由政府主動協助，建立實施學分制之有利環境，如此才能促使學生更積極的推行學分制工作。如建

¹⁴ 在此之前十年均以不超過每月 18 萬越盾收費，約合台幣 360 元收費 (VNN, 2009j)。

立完善的網路系統和各種培訓管理軟體 (Truong, 2008; VNN, 2005) ; 協助開發各類教學模式之運用; 積極協助各校擴建校舍與教室設備; 協助大學建立圖書館與各項參考資料; 協助大學建立實施學分制之各項輔導措施等。

(三) 建立實施學分制課程之輔導團隊

基本上, 學分制課程的實施, 對長久以來習慣學年制之越南大學, 是一件不易理解的事。也因此當政府若希望在有限的時間內, 從學年制轉換為學分制, 就應該更積極輔導各校各項學分制活動的執行。其中若能建立大學學分制課程實施之輔導團隊, 藉由有經驗之國內外專業顧問之組織, 不但能各校即時有參考或諮詢顧問, 同時更能有效避免他校失敗經驗, 同時擷取成果的果實。

二、對各大學的建議

除前述越南政府的努力項目, 各大學其本身仍有許多工作需積極推行, 包括:

(一) 各大學應積極設計更彈性的必選修課程架構

其實, 依目前越南政府提出各科系之培訓架構, 已經容取各校各科系設計彈性的選修課程, 只不過這並非為各科系所熟知, 因而目前呈現出的課程架構, 仍未能展現學分制課程的精神。當務之急, 各校應積極協助各科系設計更具彈性的課程架構, 特別是從中一併改善講員結構, 以使上述課程架構能充份展現學分制的精神。

(二) 各大學應積極進行大學講員的在職進修

除充份補足各大學講員之人力外, 目前欲實施學分制, 越南大學講員更需要積極進行在職進修。其進修的課程, 主要應包括教學方法、評量機制、專業和研究能力提昇等。其中在教學方法的進修中, 如何有效協助學生自主學習? 如何在課堂中有效討論? 講員如何進行課堂講授? 如何進行課程設計等? 甚至是E化教材與素質的建立等, 都是越南講員急需努力改進之處。

(三) 各大學應鼓勵講員積極準備各項教材

越南高等教育參考資料非常缺少, 即使學生想買也很難買到相關的專業參考書。也因此目前越南大學生, 只能看講員提供, 或在圖書館中少許的參考資料。未來若希望有效推行學分制課程, 越南各大學應積極鼓勵講員吸收國內外資料, 並加以編撰成相關教材, 以利學生之參閱與研析。有鑑於越南各大學之相關資料非常少, 政府或學校都應訂定各項獎助辦法, 以更積極有效的充實各項教材與參考資料。

(四) 各大學應積極健全各項學分制課程之配套措施的準備

就在政府積極的協助與指導下, 若各大學欲有效實施學分制課程, 各大學還需因應各校本身的特質, 積極建立各項配套作法的準備。如學習顧問或師生晤談制度的建立, 選課與休退學機制的完備, 講員評鑑機制的實施, 跨系跨校及學分採認的作為等。另外, 有關排課、調課、補課之時間和教室安排, 甚至是在學分制下學費制度, 也都是各校應積極建立相關的作法。

整體而言, 一項制度若希望有效施行, 政府機構的職責在於提供學校一個能行與可行的環境, 使學校有意願且願意執行該項政策; 同樣地, 學校的職責即在於提供講員與學生一個能行與可行的環境, 使講員和學生願意也能進行相關的作為。而目前越南欲實施學分制課程, 其所面臨的困境, 即是有許多學校和講員, 無能力執行相關的作為, 如學校無充份基礎設備, 如何進行各彈性課程的安排?

如果學校講員無進行更彈性教學的能力，如何引導學生更自主的學習?這也就是芹苴大學環境和財乃系主任阮有佔所說，為克服學校實施學分制時基礎設施之不足，約還需要有十年準備時間的原因 (Lan, 2006; Trường, 2008)。反之，若能更積極有效協助各校或各講員，齊備實施學分制課程之各項準備工作，那在各大學全面實施學分制課程即在不遠矣。

參考文獻

- 孔祥國、周蓉 (2005)。學年制、學年學分制、學分制的比較分析。 **高教論壇**，87, 59-61, 2009年12月17日取自 http://59.42.244.63:8088/datalib/qikan/2005/2005_08/qikan.2005-07-21.9426259058
- 馬飛峰 (2008)。如何正確認識和把握高學教學管理制度由學年制向學分制的過渡。 **河南工程學院學報 (社會科學版)**，23, 2, 91-93。
- 陳榮 (1996)。學年制與學分制比較研究。 **湖北三峽學院學報**，04, 104-108。
- 賀斌 (2002)。學年制、學年學分制和學分與研究生教育彈性學是比較研究。 **南華大學學報 (社會科學版)**，3, 4。
- 範聖剛 (2008)。試談成人高等教育實行學年學分制。 **勞動保障世界**，1, 91-93。
- 鄭玉衡、江明榮等 (1995)。關於學分制及與學年制的初步比較。 **中國高等醫學教育**，2, 10-11。
- 戴克林 (2006)。蜀議學分制的教學管理機制—關於新建本科院校學分制教學管理機制的思考。 **廈門教育學院學報**，8, 1, 40-41。
- BGDĐT(2009). *Những điều cần biết*(大學入學考試須知). Hà Nội:Nhà xuất bản Giáo dục.
- BGDĐT(1999). *Quy chế về đào tạo, kiểm tra, thi cử và công nhận tốt nghiệp Đại học và Cao Đẳng hệ chính quy*(關於大學和高等大學生培訓、小考、考試及畢業認證之規制).Số: 04 /1999/QĐ-BGD&ĐT.
- BGDĐT(2006a). *Chương trình khung giáo dục Đại học*(大學培訓架構).Số: 28/2006/QĐ-BGDĐT.
- BGDĐT(2006b). *Quy chế đào tạo đại học và cao đẳng hệ chính quy* (大學和高等大學生教育培訓規制). Số:25/2006 QĐ-BGD&ĐT.
- BGDĐT(2007). *Quy chế đào tạo đại học và cao đẳng hệ chính quy theo hệ thống tín chỉ*(大學和高等正規類學分制培訓之規制). Số:43/2007/QĐ-BGD&ĐT.
- BGDĐT(2008). *Quy định Chế độ làm việc đối với giảng viên*(講員工作制度之規定). Số:64/2008/QĐ-BGDĐT.
- Chau, Bi(2005). *Ba lợi thế của đào tạo tín chỉ*(學分制培訓之三個優勢). Retrieved December 2, 2008, from <http://dantri.com.vn/giaoduc-khuyenhoc/2005/11/87987.vip>
- DHĐL(2009). Chương trình khung Khoa Lịch sử(歷史系課程架構). *Trường Đại học Đà Lạt*. Retrieved May 15, 2010, from http://www.dlu.edu.vn/detail_major.aspx?majorid=38&orgId=63
- DHDT(2009). Đào tạo theo học chế tín chỉ: Những thành quả ban đầu(學分制培訓：初步的成果). *Đại học Duy Tân*. Retrieved May 3, 2009, from <http://news.duytan.edu.vn/NewsDetail.aspx?id=1451&pid=2039&lang=vi-VN>
- DHKTHN(2009). Sơ đồ tổ chức trường Đại học Kinh tế-Đại học Quốc Gia Hà Nội(河內國家大學-經濟大學組織架構圖). *Trang web Trường Đại Học Kinh tế*. Retrieved May, 19, 2009, from <http://www.economics.vnu.edu.vn/gioi-thieu-chung/cac-111on-vi-truc-thuoc>

- ĐHPĐ(2006). *Quy chế tạm thời về tổ chức đào tạo Đại học và Cao đẳng theo hệ thống tín chỉ*(關於大學和高等大學生教育培訓組織並管理之暫時規制). Số:14/QĐ-ĐHPĐ-ĐT.
- ĐHPX(2006). Kế hoạch thời gian năm học 2009-2010(2009/10 學年行事歷), *Đại học Phú Xuân, Phòng Đào tạo*, Retrieved May 26, 2010 from <http://phuxuanuni.edu.vn/KH/KeHoach.htm>
- DHSPH(2007). *Quy định về tổ chức học hè*(夏天學期組織之規定). *Đại học sư phạm*, Retrieved May 26, 2010 from <http://www.dhsphue.edu.vn/dhsphue/view/index.php?opt=fronviewdetail&iddonvi=21&idnew=272>
- DHSPH(2009). *Kế hoạch thời gian năm học 2008-2009*(2008/09 學年行事歷). *Đại học Sư phạm Huế, Phòng Đào tạo*, Retrieved May 20,2008 from <http://www.dhsphue.edu.vn/dhsphue/view/index.php?opt=showmenu&iddonvi=21&idmenu=163>
- DHSPHN(2006). *Chương trình khung giáo dục đại học-Ngành Lịch sử*(河內師範大學歷史系課程架構). *Đại học Sư phạm Hà Nội, Phòng Đào tạo*.
- Doan, Truc (2008). Học chế tín chỉ - Nhà trường và sinh viên đều đuối(學分制 - 學校及學生都弱).*VietNamNet*. Retrieved May 26, 2009 from <http://vietnamnet.vn/giaoduc/2008/10/809861/>
- Lâm. Q.T(2009). Việc áp dụng học chế tín chỉ trên thế giới và Việt Nam(世界上和越南運用學分制之事). *thongtinphapluatdansu* . Retrieved May 20, 2008, from <http://thongtinphapluatdansu.wordpress.com/2009/06/17/3092/>
- Lan, Hương(2006). Chuyển sang học chế tín chỉ: Đổi mới theo '3C'(轉到學分制：根據 3'C'之改革). *Vietnamnet*. Retrieved May 27, 2008, from <http://vietnamnet.vn/giaoduc/chuyengiangduong/2006/08/607005/>
- Levine, A.(1978). *Handbook on Undergraduate Curriculum*. San Francissco: Jossey Bass.
- Luu, Tiến Hiệp(2007). Một cái nhìn về hệ thống tín chỉ(V.2)(對於學分制之看法). *Kỷ yếu hội thảo VUN. Đà Nẵng*, 38-49.
- M.Q(2007). Học chế tín chỉ: Nhiều trường cao đẳng còn dè dặt(學分制：許多高等學校還謹慎). *Vietbao*. Retrieved May 2, 2009, from <http://vietbao.vn/Giao-duc/Hoc-che-tin-chi-Nhieu-truong-cao-dang-con-de-dat/45226577/202/>
- Mai, Trong Nhuận(2006). Định hướng đào tạo tín chỉ ở Đại học Quốc gia Hà Nội(河內國家大學學分制培訓制定向). *Đại học Quốc gia Hà Nội*. Retrieved December 20,2008 from <http://ktmt.phpnet.us/tinchi/Dinhhuong.htm>
- Nguyễn, Đình Hảo(2005). Đào tạo theo học chế tín chỉ tại Trường Đại học Đà Lạt - Nhận thức và kinh nghiệm triển khai(大叻大學之學分制培訓-人是與展開之經驗). *Đại học Quốc gia Hà Nội Tin tức và Sự kiện* . Retrieved May 2, 2009, from <http://news.vnu.edu.vn/ttsk/Vietnamese/C1736/C1750/C1880/2006/05/N10141/?35>
- Nguyễn, Văn Nhã (2008). Ba vòng lựa chọn trong đào tạo theo tín chỉ(學分制培訓中之三圈選擇).*Bản tin ĐHQG Hà Nội*, 206. Retrieved May 2, 2008, from <http://ktmt.phpnet.us/tinchi/>
- Nhut, Ho & Zjhra.M.(2008). Chuyển đổi sang hệ thống đào tạo tín chỉ tại Việt Nam: Cơ hội và thách thức(越南改成學分制培訓：機會及挑戰). *Trung tâm Nghiên cứu và Giao lưu Văn hóa Giáo dục Quốc tế Viện Nghiên cứu Giáo dục- Trường Đại học Sư phạm TPHCM* .Kỷ yếu hội thảo, 395-404

- Trương, Văn (2008). Áp dụng học chế tín chỉ vào các trường đại học và cao đẳng tại Việt Nam(運用學分制培訓於越南各所大學、高等教育). *RFA*. Retrieved May 01, 2008, from http://www.rfa.org/vietnamese/in_depth/Difficulties-facing-Vietnam-Universities-in-applying-credits-method-of-teaching-09172008105100.html
- Tuổi trẻ(2005). Đào tạo tín chỉ từ năm 2006: Vẫn băn khoăn về cơ chế(從 2006 年實施培訓學分制：還顧慮機制問題). *Tuoitre*. Retrieved May 2, 2008, from <http://www.tuoitre.com.vn/Tianyon/Index.aspx?ArticleID=115381&ChannelID=13>
- VNN(2005). Học chế tín chỉ - Tạo sự chủ động cho sinh viên(學分制-給予學生的主動). *VietNamNet*. Retrieved May 26, 2009, from <http://vietbao.vn/Giao-duc/Hoc-che-tin-chi-Tao-su-chu-dong-cho-sinh-vien/40104100/202/>
- VNN(2007a, 11 21). Four things to be done to improve university education. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2007/11/756049/>
- VNN(2007b, 11 29). University education: many universities, few teachers. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2007/11/757400/>
- VNN(2008, 9 23). Universities hunting for lecturers. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/09/805141/>
- VNN(2009a, 3 20). How regularly university students contact lecturers?. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/03/837258/>
- VNN(2009b, 9 28). Bid to improve education. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/09/870974/>
- VNN(2009c, 11 27). Credit-based training isn't all good for universities and students. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/200911/Creditbased-training-isn%E2%80%99t-all-good-for-universities-and-students-881174/>
- VNN(2009d, 11 13). More uni student tribulations: no books, closed libraries. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/200911/More-uni-student-tribulations-no-books-closed-libraries-878643/>
- VNN(2009e, 4 8). Students care about tuition when choosing universities to learn. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/09/840710/>
- VNN(2009f, 4 20). Credit-based university education: Haste makes waste. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/04/843049/>
- VNN(2009g, 4 13). 2009-2020 education strategy needs redo: expert. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2009/04/841655/>
- VNN(2009h, 11 7). University students burdened with strange fees on items. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/2008/11/812366/>
- VNN(2009i, 1 23). Repeating studies proves expensive for students. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/200912/Repeating-studies-proves-expensive-for-students-882229/>

- VNN(2010a, 1 27). HCM City, Mekong Delta to cooperate in higher education. *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/201001/HCM-City-Mekong-Delta-to-cooperate-in-higher-education-891787/>
- VNN(2010b, 1 28). Go to vocational schools first, then to universities? *VietNamNet*. Retrieved May 2, 2010, from <http://english.vietnamnet.vn/education/201001/Go-to-vocational-schools-first-then-to-universities-892002/>
- Zjhra, M. L.(2008). *A shift to a credit-based system: necessary changes in curriculum and the role of teachers*, Retrieved May 2, 2010, from http://lypham.net/joomla/index.php?option=com_content&task=view&id=130&Itemid=2



Tâi-oân Kap Oát-lâm ê Nî-siòk Pí-kàu Chho-thàm

Lâm Bí-soat

Tâi-oân Gí-bùn Chhek-giām Tiong-sim

Tâi-oân kap Oát-lâm lóng hō Tiong-kok thóng-tī kòe, siū hàn-hoà chin chhim, só-í bûn-hoà hong-siòk, kòan-sì téng-téng, iû-goân pó-chûn Tiong-kok hàn-jîn ê seng-oah hong-sek. Tī nî-siòk ê khèng-chiok oah-tāng, tui chè-pài kàu koè-nî sio lián-soa ê oah-tāng, chiáh-mih téng-téng, lóng chin sio-kāng. Pún-chit lóng sī thau-koè kok-chióng ê hêng-thài kí-kiû ũ hó kiat-tiāu, ũ chíⁿ-châi kap hó ũn-tô. M̄-koh mā ē siū-tiòh seng-oah khoân-kéng kap goā-lái bûn-hoà í-jip ê éng-hióng, hoat-tián chhut bô-kāng ê hong-sek chhut--lái. Chhin-chhiūⁿ chè-pài ê mih, sng-miā chia--ê.

Pún-bûn beh chiam-tui Tâi-oân kap Oát-lâm ê nî-siòk chò pí-kàu, chò chit-ê chho-pō ê thàm-thó. Súi-bóng lóng siū tiòh hàn-hoà, m̄-koh mā-sī ũ hoat-tián chhut siòk tī ka-kī bîn-chòk ê hong-sek.

1. Oē-thâu

Oát-lâm tī kong-goân chêng 111 nî kàu kong-goân 939 nî hō Tiong-kok thóng-tī, chit chheng-goā nî ê sí-kan, ùi thâu-chit-pái chiáⁿ-choè Tiong-kok ê “hoan-siòk-kok” khai-sí, chiū hōng kiông-pek chiap-siū Tiong-kok ê bûn-hák, gē-sút, lóng-giáp chia-ê bûn-hoà chhim-liók. M̄-koán sī tī bûn-hoà, hong-siòk, chong-kàu kap bûn-jī kok hong-bīn, lóng siū tiòh Tiong-kok hàn-jîn ê éng-hióng, tì-sú-kàu su-sióng seng-oah siū hàn-hoà chin chhim.

Tâi-oân ùi 17 sè-kí khai-sí, hàn-jîn chiū chin-jip se-pō í-bîn khai-hoat. Kun-kù tiāu-cha chu-liāu hián-sī, hàn-jîn í-bîn lái Tâi-oân--ê, in-ūi ũ chêng-tī siōng ê thóng-tī, só-í Tâi-oân-lâng ê hong-siòk sip-koàn, pau-hâm chiáh, chheng, toà, gí-giân, sìn-gióng kap siā-hoē chè-tō téng-téng, mā siū hàn-hoà ê éng-hióng chin toā, chhin-chhiūⁿ “pài chó-sian chū kó-chá chiū-sī hàn-jîn ê ték-sek” (仲摩照九, 2002:108). Só-í Tâi-oân kap Oát-lâm ê nî-siòk hong-bīn, iáu-sī sêng-siū Tiong-kok-lâng ê koè-nî hong-sek.

Ùi bûn-hián ê chu-liāu lái khoàⁿ, koan-hē Tâi-oân kap Oát-lâm ê pí-kàu gián-kiù, chit 1, 2 tang lái tng chhiaⁿ-iāⁿ. Pau-hâm bûn-jī, bûn-hák, sin-chū-bîn¹ ê seng-oah téng-téng gián-kiù. M̄-koh tī nî-siòk hong-bīn ê pí-kàu gián-kiù khah bô. Só-í, pit-chiá siūⁿ beh pí-kàu chit nng-ê

¹ Sin-chū-bîn sī chí kè lái Tâi-oân ê Oát-lâm sin-niū.

kok-ka ê nî-siòk, súi-bóng ũ chin-chē “Tông-chit-sèng”, m̄-koh keng-koè siā-hoē ê piàn-chhian, kok-chióng goā-lâi bûn-hoà ê thàu-lām, sī-m̄-sī ũ hoat-tián chhut bô-kâng ê bûn-hòa tèk-sek. Thong-koè chia-ê pí-kàu thàm-thó, liáu-kái in ũ sím-mih ì-hâm. Ē-bīn chiū nî-siòk--nih tiōng-iàu ê bīn-siòk oáh-tāng hun-piat chò chit-ê chhō-pō ê thàm-thó.

2. Tâi-oân ê Nî-siòk

Tī bīn-kan siā-hoē, kû-lèk koè-nî sī chit-nî ê khai-sí, bīn-kan chin-chē hong-siòk sip-koàn mā-sī ùi chiaⁿ--goeh khí-thâu. Só-í chiaⁿ--goeh-sí ê nî-siòk, tùi Tâi-oân bīn-kan siā-hoē lâi kóng, sī chiok tiōng-iàu ê chiat-khèng. Koan-hē Tân-oân ê nî-siòk, Tâi-oân-lâng ê kóng-hoat sī “koè-nî”, “sin chiaⁿ-sí-á” á-sī “sin-chhun”, kap Hoá-gí ê “chhun-chiat” ì-sù sio-kâng. Sī-kan ùi kû-lèk 12--goeh khai-sí, it-tit kàu chiaⁿ--goeh 15, ùi sàng-sîn, ùi-lô, chhe-it koè-nî, it-tit kàu goân-siau. Ē-bīn hun-piat chò soeh-bêng.

2.1. Sàng-sîn

Tâi-oân-lâng tī kû-lèk 12 goeh 24 khai-sí sàng-sîn, tùi-siōng sī “pah-sîn” (百神), in-ūi chit-jit sī tī hoân-kan só-ū biō-sī ê hùt-sîn, kap chhāi-tī chhù-lâi hók-sāi ê sîn-bêng, chit-nî chit-pái tng-khi thian-têng ê jit-chí, ká Giòk-hông tãi-tè pò-kò chit-nî lâi, hoân-kan ê lâng só choè ê it-chhè hêng-ùi. Kun-kù lâng só choè ê hó-sū á-sī pháiⁿ-tâi, lâi hō lâng tit-tiòh hok-khi á-sī hō-toan. Só-í múi chit hō tō ē chhoân seng-lé kap sù-kó, koh sio kim-gîn-choá, pàng phau kap kah-bé lâi chè-pái “pah-sîn”. Kah-bé chiū-sī ká bé kap kiō ê tô in tī ñg-sek ê choá bīn-téng, chiaⁿ-chò “sîn-bé” lâi sio, thoân kóng sio kah-bé, sī hō “pah-sîn” chiaⁿ-choè chiūⁿ-thiⁿ ê kau-thong kang-khū, ē-tàng lú chá kàu lú hó (邱德宏 1999 : 10-11). Koan-hē sàng-sîn ê tùi-siōng, tī *Tiong-hoá Choân-kok Hong-siòk-chi* (中華全國風俗誌) lâi-bīn, chap-ê ũ peh-káu-ê lóng-sī kóng “sàng chàu” (送灶), “chè chàu” (祭灶) á-sī “siā chàu” (謝灶), kiōng-tiâu “chàu-sîn” (灶神), kan-ta Hok-kiàn ê chit pō-hun kap Tâi-oân kâng-khoán, sī sím-mih sîn lóng sàng--ê (林川夫 1995 : 160).

2.2. Chhéng-thûn

Kû-lèk 12 goeh 24 sī chhéng-thûn ê jit-chí, chiū-sī tī sàng-sîn liáu, thàn “pah-sîn” bô tī--leh ê sí, chò chit pái toā piàⁿ-sàu. Koh sūn-soà ká chhāi sîn-bêng á-sī chó-sian ê só-chāi piàⁿ hō chheng-khi, ē-tàng tû-khi chhù-lâi ê oè-khi. Tī bīn-kan ê sìn-gióng jīn-ùi, chhù-lâi ê sîn-ūi sī bē-sái chhìn-chhái soá ũi lâi chheng--ê, án-ni ē hoân tiòh kìm-khī, cho-siū sîn-bêng ê chhú-hoat,

tì-sú kàu phoà-pīⁿ.

Tī chit-ê kî-kan, múi chit hō jîn-ke mā ē kā chhù lāi toā piàⁿ-sàu. Ū “ngiá sin khi kū” ê ì-sù.

2.3. Khoán nî-hoè

It-poaⁿ-tit tī kū-lèk 12 goèh 25 kàu ùi-lô chit-ê kî-kan, ták-ke khai-sí khoán koè-nî ēng ē tiòh ê mih-kiāⁿ. Pau-hâm chhun-liân, chhoe tīⁿ-koé, hoat-koé, hí, bah, kok-chióng ê chhài-se, koé-chí kap chè-pài ê seng-lé, huiⁿ-choá (huiⁿ, kim-choá, gín-choá) téng-téng. Kî-tiong ū kúi-hāng sī tī koè-nî-si tèk-piát ài chún-pī--ê:

- (1) Tīⁿ-koé:Piáu-si “nî-nî ko-seng”, sī ēng Hoà-gí “年糕” ê im lāi tãi-piáu “年年高升” ê ì-sù.
- (2) Hoat-koé: Êng “hoat” ê im, tãi-piáu hoat-chhài ê ì-sù.
- (3) Hí-á:Hoà-gí ê “魚” kap “餘” kâng im, Tâi-gí sī “chhun” ê ì-sù, piáu-sī “nî-nî ū-thang chhun” (年年有餘) ê ì-hâm.
- (4) Chhài-thâu:Chhài-thâu ê “chhài” kap “chhái” hoat-im beh kâng beh kâng, ū “hó chhài-thâu” ê ì-sù.
- (5) Koah-chhài:It-poaⁿ kóng chò “tng-nî-chhài”, chhiá liáu ē tng hoè-siū. Chhiá tng-nî-chhài ê sí ài chù-ì, bē-tàng ùi tiong-ng kā ka tng, ài kui-châng chhiá, án-ni hoè-siū chhiá ē tng-tng-tng.
- (6) Kam-á:Hoà-gí kóng “橘子”, “橘” kap “吉” hoat-im beh ó-í-á, ū “tãi kiát tãi lī” ê ì-sù.
- (7) Chúí-kiáu:Chúí-kiáu in-ūi hêng-thé chhin-chhiūⁿ goân-pó, só-í ū “chhiau chhài chìn pó” ê ì-sù, chiū-sī Hoà-gí ê sêng-gí “招財進寶”.

Toè sí-tāi ê ián-piàn, kang-siong-siā-hoē ê hoat-tián, it-poaⁿ lāng ê seng-oah piàn kah khah bó êng, hū-lú iáh ài siōng-pan, chin-chē chhiá-mih lóng sī bé piān--ê, sīm-chì mā ū choan-bùn teh pang lāng khoán thoân-íⁿ-png ê hāng-giap chhut-hiān.

2.4. Ūi-lô

“Jī-káu-mê²” hit-jit, tī goā-tē chhiá-thâu-lō, thák-chheh á-sī chhoā-bó liáu toà tī goā-tē ê sī-sè, ē lóng tng-lāi chò-hoé chhiá thoân-íⁿ-png, chit-khoán hong-siòk tō-sī ùi-lô. Tī chhiá-png chêng ē tãi-seng òng chór-seng, sîn-bêng chè-pài, khah tèk-piát--ê sī, tī âng-keh-toh téng ē chhoân “chhun-á-png”. “Chhun-á-png” mā kiò-chò “keh-nî-png”, tō-sī tī té png ê óⁿ bīn-téng, chhah chit-ki chhun--jī ê choá-hoe, chit-chióng chhah tī chhun-png téng-bīn ê choá-hoe, kiò-chò “png-chhun-hoe” á-sī “chhun-á-hoe”, tãi-piáu nî-nî ū chhun ê ì-hâm (邱德宏 1999 : 44). Ū ê lāng ē tī chhù lāi ê toā-mng nng-pêng chhài kam-chià, it-tit kàu chhe 5. Ūi-lô

² Jī-káu-mê:Tī chit-tang kū-lèk ê siōng boé kang chit kang, lán bîn-kan kā kiò-chó Jī-káu-mê. Hit koh-goèh nā-sī toā goèh, Jī-káu-mê sī 12 goèh 30, nā-sī sió-goèh tō-sī 12 goèh 29.

chiáh soah, toā-lâng ē hō gín-á teh-nî-chî³, ũ leh thàn-chîⁿ ē sī-sè mā ē pau teh-nî-chîⁿ hō sī-toā-lâng. Soà--lòh, ē ũ chit-koá ka-têng gô-lòk, kui-ke-hoé-á hiáng-siū chit-tang chit-pái ē toā-thoân-îⁿ só toà--lâi ē thian-lûn-chi-lòk.

2.5. Sin-chiaⁿ-sî

Tùi chhe-it kàu chhe-sì, chit-toāⁿ kî-kan it-poaⁿ-lâng ē kâ chhin-chiáⁿ pêng-iú pài-nî, kóng hó oē, phì-lûn “kiong-hí hoat-châi”, “sin-nî kiong-hí” téng-téng, chhù-lâi lóng ē chún-pī chit-koá thng-á piáⁿ-á chhiáⁿ lâi pài-nî ē lêng-kheh chiáh (it-poaⁿ kiò-chò chiáh-tiⁿ) á-sī pau âng-pau hō lêng-kheh ē gín-á, lêng-kheh mā ē hoē-lé hō chú-ka ē gín-á. Chit khoán ē hong-siòk, ē-tàng ke-thiⁿ koè-nî ē hí-khì, koh ē-tàng giú-oá lêng kap lêng ē kû-lí hō lêng kap lêng ē koan-hē khah hô-hâi.

Chhe-jī, kè--chhut-khì ē cha-bó-kiáⁿ ài kui-ke-hoé-á tng-lâi āu-thâu-chhù kiò-chò “chò-kheh⁴”. Bîn-kan ũ chit-khoán kóng-hoat, kè--chhut-khì ē cha-bó-kiáⁿ, bē-tàng tī jī-káu-mê tng-lâi āu-thâu chhù, ài tī chhe-jī chit kang chiaⁿ ē-tàng tng--lâi, nā bô ē hō āu-thâu-chhù soe-pāi.

Chhe saⁿ, chhe sî, ũ ē lêng ē khi si-kè chit-thô, ũ ē lêng tō tī chit-chūn thàn hioh-khùn sî, chio chin-chiáⁿ pêng-iú sng koá pài chò gī-niū.

2.6. Chhe-gō Keh-khui

Che-sī kok-hâng kok-giáp khai-kang ē jít-chí, piáu-sī sin--ê chit-tang koh khai-sí ah. Ū ē kong-si hâng-hō ē chhoân chè-phín pài-pài, kî-kiū sūn-lī, toā thàn chîⁿ. Thong-siōng tī chit-jit kan-ta ē pàng phàu, piáu-sī khai-kang ah, bô chêng-sek siōng-pan. Tāi-pō-hūn ē thâu-ke, mā ē pau âng-pau hō sin-lô, oân-kang thó chit-ê kiát-lī.

2.7. Pài thiⁿ-kong

Kū-lèk chiaⁿ-goèh chhe-káu sī Giòk-hông Tāi-tè ē seⁿ-jit, kiò-chò “Thiⁿ-kong-seⁿ”. Ûi àm-sî 12 tiám khai-sí it-tit kàu thiⁿ-kng, it-poaⁿ sè-siòk-lâng ē pài thiⁿ-kong, ē thiaⁿ tiòh phàu-á siaⁿ liân-liân. Kàu cháí-khí, ũ ē ka-têng ē choân-ke khi thiⁿ-kong-biō pài-pài, kî-kiū chhù-lâi ē lêng pêng-an, ka-têng it-chhè sūn-lī.

³ It-poaⁿ-tit teh-nî-chîⁿ lóng sī pau hō iáu bē chhut siā-hoē leh thàn-chîⁿ ē gín-á.

⁴ Bîn-kan koh kóng chò “chhiáⁿ kiáⁿ-sài”.

2.8. Goân-siau-mî

Kū-lèk chiaⁿ-goèh 15 sī “goân-siau-chiat”, mā kiò-chò “siōng-goân-chiat”, siòk-chheng “sió koè-nî”. Chit àm hō-chò “siōng-goân-mî” á-sī “goân-siau-mî”, mí chiū-sī àm-sí ê ì-sù.

Chit-mî biō-sī lóng ē pān kiū-hok ê chè-tián kap hoe-teng tãi-hoē. Biō-sī si-kè lóng ē tah teng-pêⁿ kap koà chin-chē kó-á-teng, che ū kng-bêng ê ì-sù. Sìn-tô ē khi chìn-hiuⁿ, biō--nih ē pān ioh bī-chhai ê oah-tāng, chin lāu-jiát.

Chit-jit, múi chit-hō ē chiah goân-siau á-sī íⁿ-á, ū goèh íⁿ lāng thoân-íⁿ, ták-hāng sūn-lī ê ì-hâm. Kàu àm-sí, gín-á ē giáh kó-á-teng, chio phoáⁿ chō-hoé sèh ke-á-lō. M̄-koh, chit-má ê sí-tāi in-ūi kang-siong hoat-tát, khoân-kéng piàn-hoà toā, í-keng khah chió ū gín-á chio phoáⁿ giáh kó-á-teng khi sèh ah.

3. Oát-lâm ê Thoân-thóng Nî-siòk

Oát-lâm kap Tiong-kok tī lèk-sú bûn-hoà ê chân-bīn, ū it-poaⁿ só kóng--ê “tông-bûn tông-chéng” (同文同種) ê tèk-sú koan-hē (張玉安 2006), só-í tī nî-siòk hong-bīn, chú-iàu iū-goân sī kiū chài thó hó kiát-tiâu.

Oát-lâm-lāng ê nî-siòk, kap Tiong-kok-lāng só koè ê “Chhun-chiat”, ì-sù sī sio-kāng--ê. Tū-khi káng-kiū “chiah” liáh-goā, mā piáu-hiān chhut Oát-lâm-lāng ê seng-oah thài-tō, lún-lí tō-tek, chong-kàu sìn-gióng, jīn-seng kám-gō, lí-sióng tui-kiū, chhù-bī ê bí-hák-koan kap liōng-siān bí-siòk ê thoân-thóng bûn-hoà lāi-iōng. Siōng ū tãi-piáu bīn-chòk hong-keh kap sí-tāi tèk-sek--ê, sī pak-pêng ê Hô-lāi, tiong-pō ê Sūn-hoà kap lām-pêng ê Sai-kòng (chit-má kiò chò Ô-chì-bêng chhī) ê chhun-chiat (羅長山 2000).

3.1. Sàng-sîn

Kū-lèk 12 goèh 23 Oát-lâm lāng ē chè-pài Châu-kun, ēng chè-phín lāi sàng Châu-kun, hō i tng-khi thian-têng kā Tâi-tè kóng hó oē, hō lāng ē-tàng tī jít-āu tit-tiòh hok-khi. Tī bô kāng-khoán só-chāi ē ēng bô sio-kāng ê chè-mih lāi hòk-sāi. Chhin-chhiūⁿ tī pak-pêng ê Hô-lāi, in ē chún-pī chit-chiah oah--ê tãi-á-hí, khng--jip-khi óⁿ--nih, chhāi tī thó-kong⁵ ê sîn-toh téng-bīn, chè-pài soah chiah koh kā i hòng-seng. Nā-sī tī Ô-chì-bêng chhī, in tī choá bīn-téng oē chit-chiah bé, liáu-āu kā i sio tiâu, che kap Tâi-oân-lāng ēng sîn-bé sio hō sîn-bêng beh kāng.

⁵ Oát-lām-lāng só sìn-gióng ê thó-kong, kap Tiong-kok ê châu-kun siong-thong, m̄-koh hòk-sāi ê hong-sek kap chhāi ê só-chāi bô-kāng.

3.2. Khoán-nî-hoè

Kū-lèk 12-- goèh khai-sí Oát-lâm-lâng chiū bô êng chún-pī koè-nî beh ēng ê mih-kiāⁿ, tī tióng-pō ē Sūn-hoà sī tui 11--goèh chiū khai-sí chún-pī. Nî-chàng sī it-tēng ài ũ--ê, ke, bah, ian-chhiân, tīⁿ-koé, thng-á, koe-chí, chíⁿ lūn-piáⁿ, koé-chí, kap chhun-liân, mā-sī lóng ē khoán--tiòh-ê. Tī Ô-chì-bêng chhī, in ē tèk-piat chún-pī si-koe, m̄-nā ēng lâi chiáh, in ē lī-iōng si-koe phoah khui liáu-āu, khoàⁿ lâi-bīn ê sek-chúi, lâi sng bī-lâi chit-nî ê ũn-tô hó-bái. In-ūi chit-ê só-chāi chhut-sán si-koe.

Koh ũ chit-hāng sī it-tēng ē bé--ê, chiū-sī hoe. Oát-lâm lâng koè chhun-chiat, ē bé chit-phùn hoe lâi thó hó kiát-tiāu. Chhiūⁿ tī Hô-lâi, it-poaⁿ lâng ē bé chúi-sian, tãi-piáu ko-ngá kap ũ phín, kim-kiat-á siōng-tin kim-chiⁿ kap kiát-lī. Tī Sūn-hoà sī bé chit-phùn mui-hoe, nā-sī Ô-chì-bêng chhī ē lâng tō bé mui-hoe kap bān-siū-hoe, tãi-piáu kiát-siōng (Huu Ngoc, 2008).

3.3. Ūi-lô

Tī kū-lèk 12 goèh 29 á-sī 30, ē tãi-seng pài chó-sian, liáu-āu kui-ke-hoé-á chò-hoé ūi-lô chiáh thoân-îⁿ-pñg. Tī chè-pài chit-hāng kahh chù-tiōng--ê, sī sîn-bêng toh-téng it-tēng ài khng ngó-kó-poáⁿ. Nng-pêng khng pak hah ê tng kam-chiá, tãi-piáu koáiⁿ-á, ì-sù sī beh chhiá chó-sian tng-lâi chò-hoé ūi-lô.

Ūi-lô chit-àm pài chó-sian ê sī, tī Sūn-hoà ũ tèk-piat koh pài chó-su, piáu-tát tui chó-su thoân-siū hák-giap ê un-chêng, che sī Sūn-hoà nî-siòk ê tèk-sek (羅長山 2000). Thoân-îⁿ-pñg chiáh soah, it-poaⁿ lâng tō ē khi chhit-thô á-sī khi biō-sī chìn-hiuⁿ.

Tī Ô-chì-bêng chhī, in só pài--ê sī sù-kó, chú-iàu ũ hoan-á-lâi-chi, iâ-chí, bók-koe, kap soaiⁿ-á, chit si-hāng koé-chí tau--khí-lâi ê im, siōng-tin kiú tú-hó kàu khai ê ì-sù.

3.4. Pài-nî

Chhe-it khai-sí, Oát-lâm lâng mā-sī ũ kã chhin-chiáⁿ pêng-iú pài-nî ê hong-siòk. Tī bô-kâng só-chāi iah ũ sió-khoá bô saⁿ kâng-khoán. Hô-lâi chit-pêng ê lâng, kè-chhoá liáu ê chú-lú tng-lâi kã lâu-pē chit-pêng ê chhin-chiáⁿ pài-nî, chhe-jī kã lâu-bú chit-pêng ê chhin-chiáⁿ pài-nî, kàu chhe-saⁿ tō kã lâu-su pài-nî. Tī Sūn-hoà chia, chhe-it chit-jit, ē kiò chit-ê ũ hó phín-hēng ê lâng lâi pài-nî chhiong hí, thau chit-ê lâi pài-nî ê lâng kiò-chò "chhiong-nî-hí", che sī Sūn-hoà chin sí-kiáⁿ ê nî-siòk. Thong-siōng ē kiò gín-á, in-ūi gín-á-lâng kahh sùn-chin, ē tī sin ê chit-nî hō choân-ke toà lâi kiát-lī. Chia ê lâng tī chhe-it-sí-á chhut-mng mā lóng ài khoàⁿ-sī, tū-khi pài-nî, koh ē khi hùt-sī chìn-hiuⁿ kiú hok-khi.

Nā-sī Ô-chì-bêng chhī ê lâng, tī chhe-saⁿ á-sī chhe-sì chit nng kang, kui-ke-hoé-á ũ chiáh

choân-hî-moê ê nî-siòk, che khó-lêng sī siū tiòh Tiong-kok-lâng “nî-nî ũ hî” (年年有餘) ê éng-hióng.

Chhe-saⁿ koè, Oát-lâm lêng tō khai-sí sèh biō-hoē tau-lâu-jiát, khoàⁿ ke sio-tak, chiáu-á pí-sài, sio-ián, hoe-tián téng-téng ê gô-lòk kap bîn-kan chiat-bók ê piáu-ián.

3.5. Sng-miā

Oát-lâm-lâng tī sin-chhun kî-kan, ē sng-miā lâi thui-toàn chit-nî-lâi ê hō-hok. Tī Sūn-hoà ũ só chheng ê “hì-pok”, tō-sī khi hî-īⁿ khoàⁿ hî-khek, tán hî-khek ián kàu chit toāⁿ-lòh ê sī chiah jip-khi khoàⁿ, kā tong-tiūⁿ só khoàⁿ ê hî-khek loē-iông, chiaⁿ-chò sng-miā ê kun-kù.

Tī Ô-chi-bêng chhī ê lêng, chhe-it chit-kang, ē seng phoà si-koe lâi sng-miā, sng khoàⁿ chit-nî ê ũn-tō hó á-sī bái, in kiò-chò “koe-pok”. Tō-sī kā si-koe phoà khui, khoàⁿ lâi-bîn ê sek-chúí nā-sī âng-kòng-kòng--ê, chiū tãi-piáu sin ê chit nî ē hoat-chái.

3.6. Goân-siau

Chiaⁿ--goêh 15 sī khèng goân-siau ê jit-chí. Oát-lâm tãi-pō-hūn ê só-chāi, it-poaⁿ-lâng ē khi biō-si koà-hiuⁿ kiū hok, só-í chit jit, biō-sī lóng-sī lêng kheh lêng, chin lâu-jiát.

Goân-siau koè, chhun-chiat só-ū ê oáh-tāng tō kiát-sok kàu boé-siaⁿ. Tī Ô-chi-bêng chhī, in-ūi sī siong-giáp-hoà ê to-chhī, it-poaⁿ lêng ê seng-oáh khah bô-êng, só-í tãi-pō-hūn tī chhe-si tō kiát-sok nî-cheh-á ê oáh-tāng, khai-sí chò-sit siōng-pan.

4. Tâi-oân kap Oát-lâm ê nî-siòk Pí-kàu

Tâi-oân kap Oát-lâm ê nî-siòk, sèng-chit sī sio-kâng--ê, m-koh lâi-iông iū-goân ũ koá chha-ī. Ê-bîn pit-chiá kā i pun-chò kúi hong-bîn lâi pí-kàu chò chit-ê thàm-thó.

- (1) Koè-chiat ê kî-kan: Tâi-oân kap Oát-lâm koè nî-chiat ê kî-kan chha-put-to lóng sī sio-kâng--ê, ùi kù-lèk 12 goêh 23, 24 sàng-sîn khai-sí, it-tit kàu kù-lèk chiaⁿ goêh 15 koè goân-siau kiát-sok. Kong-si hang-hō tī chiaⁿ goêh chhe 4, chhe 5 tō khai-sí ài siōng-pan ah.
- (2) Khoán ê nî-hoè hong-bîn: Koè-nî chêng, Tâi-oân lêng kap Oát-lâm lêng sio-kâng lóng ē khoán nî-hoè, chún-pī koè-nî beh chiaⁿ ê mih-kiāⁿ. Chhin-chhiūⁿ ke, bah, hí, tīⁿ-koé, koé-chí, thng-á piáⁿ-á chia-ê chiaⁿ-mih. Oát-lâm lêng ũ chit hāng sī it-tēng ài chún-pī--ê, tō-sī chàng, che-sī ùi Oát-lâm ê bîn-kan thoân-soat⁶ só lâu--lòh-lâi ê hong-siòk. Koh ũ chit

⁶ Kun-kù Oát-lâm Hiông-ông lák-sè thoân ông-ūi ê sîn-oē bîn-kan kò-sū, Kî-tiong chit-ê ông-chú lō-boé iông chàng-hiòh-á pau chū-bí choè si-kak hêng ê chàng, chheⁿ-sek ê hiòh-á tãi-piáu tē, chò phòng--khí-lâi

hāng sī hoe. Tâi-oân lāng kap Oát-lâm lāng lóng ē bé, chí-sī chéng-lūi bô-kāng, tī Oát-lâm bô-kāng só-chai ē bé bô-kāng-khoán ê hoe.

- (3) Koè-chiat ê hong-sek: It-poaⁿ-tit koè-chiat ê hong-sek chha-put-to sio-kāng, Ūi-lô, chiáh thoân-îⁿ-pāng, pài-nî téng-téng. Oát-lâm lāng ū ke chit hāng oáh-tāng, tō-sī sng-miā, koh ū ke-thiⁿ tē-hng ê chāi-tē ték-sek. Chhin-chhiūⁿ Oát-lâm ê Ô-chi-bēng chhī, chhut-sán si-koe, só-í ték-piát iōng si-koe lái sng-miā. Lēng-goā tī Sūn-hoà ū khah bô-kāng ê sī hì-pok.
- (4) Chè-pài hong-bīn: Tâi-oân lāng kap Oát-lâm lāng kāng-khoán, lóng ē pài sīn-bēng kap chó-sian. Tī sin nī beh kàu ê sī mā-sī lóng ē seng sang-sín, chí-put-kò Tâi-oân lāng sī sàng pah-sín, Oát-lâm lāng sī sàng chàu-kun. M̄-koh ì-hām sī kāng-khoán--ê, lóng sī kiū sīn-bēng thè chia-ê hoân-kan ê lāng kóng hó-oē. Sàng sīn ê hong-sek mā sio-siāng, tī choá bīn-téng ín á-sī oē bé, tãi-piáu sīn ê kau-thong kang-khū.
- (5) Siōng-tin ì-hām hong-bīn: Tâi-oân lāng kap Oát-lâm lāng koè-nī, m̄-koán sī koè-nī só chún-pī ê chiáh-mih, á-sī pài-siat ê mih-kiāⁿ, lóng ē chhú i ê im á-sī ì-sù lái thó kiát-lī, hó ūn-tô. Pún-chit lóng-sī siōng-tin lāng ng-bāng thàu-koè chia-ê mih-kiāⁿ, hō in ē-tàng ū hó kiát-tiáu, chíⁿ-chāi, tng-hoè-siū ê ì-hām.
- (6) Bīn-chòk ì-hām hong-bīn: Tâi-oân iū-goân iân-siòk Tiong-kok lāng ê koán-si. Oát-lâm lāng jīn-úi sī Oát-lâm ka-kī ê cheh-jit hong-siòk, ū ka-kī ê bīn-hoà sēng-hun tī lái-té. Chhin-chhiūⁿ Oát-lâm koè-nī ài chún-pī chàng, Tâi-oân iū-goân sī tī Gō-jit-cheh ê sī-chūn ài chiáh chàng. Oát-lâm lāng chit-ê hong-siòk sī ùi in ê thoân-soat lái--ê. Oát-lâm lāng jīn-úi che sī in ka-kī Oát-lâm ê cheh-jit, che kap in í-keng sī chit-ê kok-ka ū koan-hē, che mā-sī bīn-chòk jīn-tōng ê siōng-koan-sēng. Tâi-oân in-úi iáu m̄-sī chit-ê chin chéng-siōng ê kok-ka, ū chit pō-hūn ê lāng, iáu jīn-úi i sī Tiong-kok lāng, só-í bô hoat-tō oân-choân í Tâi-oân ê chú-thé-sēng khi su-khó, hoat-tián siòk Tâi-oân lāng ê hong-siòk cheh-jit. Só-í, chit pō-hūn eng-kai kap kok-ka bīn-chòk ê jīn-tōng ū chin toā ê koan-liân tī--leh.

5. Kiat-lūn

Ūi bīn-téng ê pí-kàu, lán ē-tàng khoàⁿ chhut, Tâi-oân kap Oát-lâm lóng hō Tiong-kok thóng-tī koè, siū hàn-hoà chin chhim, só-í bīn-hoà hong-siòk, koán-si téng-téng, iū-goân pó-chùn Tiong-Kok hàn-jīn ê seng-oáh hong-sek. Tī nī-siòk ê khèng-chiok oáh-tāng, tui chè-pài kàu koè-nī, lóng chin sio-kāng, m̄-koh ē siū-tiòh seng-oáh khoân-kéng kap goā-lái bīn-hoà í-jip ê éng-hióng, í-keng hoat-tián chhut bô-kāng ê hong-sek. Chhin-chhiūⁿ chè-pài ê mih, kap i só

îⁿ-hēng ê môa-chi tãi-piáu thiⁿ. In-úi chit 2 hāng mih-kiāⁿ soah tit-tiòh ông-úi. Liáu ták-pái koè-nī, Oát-lâm lāng lóng ē chún-pī chàng lái chè-pài chó-sian (呂正、吳彩瓊譯 1997: 50-52).

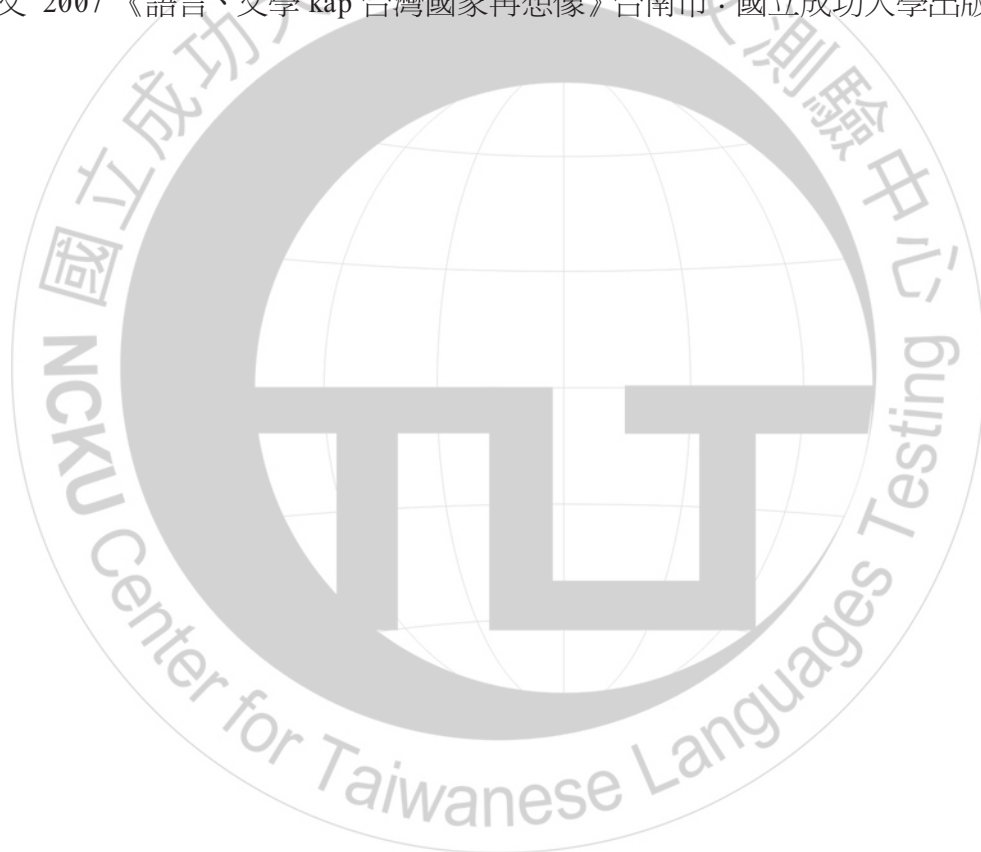
tâi-piáu ê ì-hâm.

Chit-ê ì-bîn siā-hoē, ē siū-tiòh “thó-tù-hoà”(indigenization) ê koè-thêng, chhiū” kóng chá-kí ê Tiong-kok hàn-jîn ì-bîn kàu Tâi-oân, kap Tâi-oân siā-hoē ták bîn-chòk ê sio thàu-lām, nî kú goéh chhim, ē jîn-ùi ka-kī sī Tâi-oân lâng, Tâi-oân sī in ê sin kò-hiong. Che tō-sī thó-tù-hoà ê koè-thêng(蔣爲文 2007:183-184). Nā-sī bûn-hoà, kâng-khoán ē in-ùi sí-kan kap khoán-kéng ê piàn-chhian, keng-koè “thó-tù-hoà” ê koè-thêng, lâi kái-piàn chit-ê bîn-chòk ê hong-siòk sip-koàn, bân-bân-á chiá”-chò ka-kī ê bûn-hoà loē-hâm.

Tâi-oân kap Oát-lâm ê nî-siòk, iáu-sī ún-chông tiòh Tiong-kok hàn-jîn ê nî-siòk pún-chit, kè-siòk iân-siòk, sui-bóng iah-sī thoân-sêng hàn-jîn ê nî-siòk hong-sek, m̄-koh tã-pō-hūn ê Oát-lâm lâng jîn-ùi sī in Oát-lâm ka-kī ê nî-siòk. Tī Tâi-oân sui-bóng iáu ū lâng jîn-ùi sī Tiong-kok lâng ê cheh-jit, m̄-koh óá-nî lâi, Tâi-oân chú-thé ì-sek chiá”-chò siā-hoē chú-liú, ū lâng khai-sí su-khó Tâi-oân ê tã-piáu-sèng sī sím-mih? Tī Tâi-oân chit-tè thó-tè, siōng chá ê goân-chū-bîn, in ê bûn-hoà, hong-siòk, sip-koàn téng-téng, sī-m̄-sī chiah sī ū Tâi-oân ê tã-piáu-sèng. Lán só koè ê tiōng-iàu chiat-khèng, mā eng-kai ēng goân-chū-bîn ê ùi-chú. Têng-sin kiàn-kò ka-kī Tâi-oân ê bûn-hoà chú-thé-sèng.

Chham-khó Chheh-bák

- Huu Ngoc . 2008. *Wandering through Vietnamese culture*. Thegioi Publisher.
- 仲摩照久主編、葉婉奇翻譯 2002 《老台灣人文風情》台北市：原民文化。
- 呂正，吳彩瓊譯 1997《越南神話民間故事選》河內：河內世界出版社。
- 邱德宏 1999 《台灣年俗》台北市：聯經。
- 林川夫主編 1995 《民俗台灣》(第三輯)，台北市：武陵出版有限公司。
- 羅長山 2000 《越南傳統文化與民間文學》，雲南人民出版社。
- 張玉安 2006 《東方民間文學概論－東方文化集成》，昆崙出版社。
- 蔣為文 2007 《語言、文學 kap 台灣國家再想像》台南市：國立成功大學出版。



國立政治大學民族學系



喃字會意字造字法研究

發表人：姜運喜

中華民國九十九年十月

喃字會意字造字法研究

摘要

喃字在漢字的基礎上，以疊床架屋的方式，發展自己的文字系統。漢字「形聲」比率佔 90%，喃字表音文字的比率佔 90.64%，漢字、喃字皆有走向「拼音文字」趨勢的現象。12 世紀《六書略》，會意字比率 3%，20 世紀喃字的會意字平均比率 1.6%，整整八百年的時間，會意字的比率僅降低 1.4%，為何喃字的會意字比率變化不大？這是不是說明了，喃字的分類與會意字的定義出了問題。

本文從各類文獻及各家喃字字典，整理統計出喃字到底有多少個會意字，並從三家喃字字典的會意字定義中，找出三家字典的分類原則與差異原因。以及透過形聲與會意字，來比較漢喃兩種造字法的差異，由於六書的分類不夠精細，我們使用「 $A+B=C$ 」數學等式、聲符及意符之「 AC 、 BC 、 AB 」六個關係式，檢視漢字、喃字在會意字與形聲字方面差異，最後對於部分超出六書範圍的八種造字法，給予適當的名稱與定義，並將這八種造字法，以 Gelb 的觀點歸納入假借、形聲、會意。

本論文有關喃字會意字造字法的研究，結論有：

- 一、意符兼聲符及初級意符、聲符結構分類，是喃字分類差異大的原因。
- 二、喃字會意字九種造字法：形聲、會意、反切、會音、注明、注音、兩義、注釋、合義。
- 三、注明字有九種符號：丿、巨、多、阿、可、司、巴、麻、竹。
- 四、漢字新用有五種類型：形聲字、合義字、兩義字、會意字、注釋字。
- 五、張、黎版喃字字典，273 個會意字重新分類後，會意字僅有 27 個。
- 六、重新分類後的會意字比率 0.16%。
- 七、義+義造字法存在的因素，除如蔣為文所提三項因素外，另有：語言差異、文化差異、字義變遷等三項因素。

喃字會意字造字法研究

目次

一 緒論

二 喃字字典的分類原則

- (一) 喃字的會意字數
- (二) 聲符優先分類原則

三 形聲與會意：漢喃兩種造字法的差異

- (一) 形聲（音＋義）
- (二) 會意（義＋義）
- (三) 會音（音＋音）
- (四) 關係式與漢字相異者

四 超出六書範圍的造字法

- (一) 聲符類造字法
- (二) 意符類造字法
- (三) 其他類造字法
- (四) 喃字新造字法的分類

五 結論

- (一) 初級意符、聲符結構是喃字分類差異大的原因
- (二) 喃字的九種造字法
- (三) 注明字的九種符號
- (四) 漢字新用的類型
- (五) 重新分類後的會意字數
- (六) 重新分類後的會意字比率
- (七) 「義＋義」造字法存在的因素

六 參考資料

一、緒論

漢字文化圈中的派生漢字，越南喃字與朝鮮諺文，是兩種極端的文字系統發展方向，喃字在漢字的基礎上，再以疊床架屋的方式，發展自己的文字系統，而朝鮮則是往較有效率的音素文字系統方向發展，而關於文字的發展，Gelb 提出他的一些看法：

Gelb (1952) 提出，從“「語音單位」的大小”的觀點來看，世界上的文字的演變是由大到小的。描寫較小的「語音單位」的文字系統，通常比較有效率、有利於人們的學習，因為它可透過有限的、少數的「字母」的排列組合，來描寫無限的、新「語詞」的創造。

而漢字這種屬於「語詞-詞素」的文字系統，具備「形、音、義，一字一音節」的特色，在 2005 年蔣為文《語言、認同與去殖民》一書，第 5 頁中說明，這種「詞素」文字系統，同時也有五種缺點：

- (一) 欠缺表音功能、誤導詞的意含。
- (二) 欠缺複音詞觀念，束綁語言發展。
- (三) 欠缺精確性，語意模糊不清。
- (四) 筆畫多，難學難記，束綁文化發展。
- (五) 字數多，印刷打字，電腦化不方便。(蔣為文，1996)

從李孝定 (1992 : 21) 根據「甲骨文」、「六書爻列」、「六書略」，三種不同時期的漢字統計表中，我們可以發現漢字的文字結構，「形聲」字的比率大幅度提高的現象，按蔣為文的說法，這是漢字走向「拼音文字」趨勢的現象。

表 01：說文解字六書比率

年代	名稱	象形	指事	會意	假借	形聲	轉注	不詳	總計
14 th -11 th B.C.	甲骨	字數	276	20	396	129	334	0	1225
	文字	比率	22.53	1.63	32.33	10.53	27.27	0	100
2 th A.D.	六書	字數	364	125	1167	115	7697	7	9475
	爻列	比率	3.84	1.32	12.31	1.21	81.24	0.07	100
12 th A.D.	六書	字數	608	107	740	598	21810	372	24235
	略	比率	2.50	0.44	3.05	2.47	90.00	1.53	100

資料來源：蔣為文，2005，《語言、認同與去殖民》p222

從張庭信、黎貴牛（以下簡稱張、黎）兩者，所編的《喃字大字典》，前五百頁共 6067 個喃字，表音文字的比率為 90.64% 來看，喃字與漢字的表音類文字，比率幾乎相同，這也等於說明了，喃字也有走向「拼音文字」趨勢的現象。

表 02：張、黎版喃字字典分類統計

項 目	H	GT	HT	HTN	GTN	HY	ĐN	GT-H	GT-DN	小計
字 數	354	2140	3063	96	154	53	151	53	3	6067
比 率	5.84	35.31	50.54	1.58	2.55	0.87	2.50	0.87	0.05	100%

從效率的觀點來看，作為以漢字為基礎的喃字，「象形、轉注、指事」這類表意文字，張、黎版字典，17269 個喃字，會意字共 273 字，比率佔 1.58%，與越南學者陶維英的喃字會意字比率，平均比率亦達 1.6%。

表 03：陶維英喃字分類統計

時 期	材料名稱	假借字	形聲字	會意字	比 率
陳朝 (1225 — 1400 年)	《居塵樂道》	444	357	極少	
	《林泉成道得趣》	127	70		
	《詠華安寺》	176	176	5	1.40%
黎初(1428 年起)	《國音詩集》中前十首詩	205	121	5	1.50%
黎末(1784 年止)	《花箋記》	82	100	2	1.10%
阮初(1802 年起)	《大南國史演歌》	127	161	7	2.40%
現代 (2007 年)	《喃字大字典》17269 字			273	1.58%

資料來源：花玉山，2005，《漢越音與字喃研究》中之陶維英統計資料

今天我們要問的是，從 12 世紀的《六書略》，會意字比率 3%，到 20 世紀喃字逐漸成歷史文字止，喃字的會意字平均比率 1.6%，整整八百年的時間，會意字的比率僅降低 1.4%，從漢字走向「拼音文字」是必然的趨勢觀點來看，為何喃字的會意字比率變化不大？

喃字「疊床架屋」的文字結構，按理會意字應是極少數，關於這個問題，日本學者和田正彥(1979 年)，於〈字喃中的會意文字〉一文中，亦提出喃字的會意字，並不是如聞宥、陳荊和、王力、陶維英 (Đào Duy Anh) 等四位學者所說的那樣多，而是數量很少的同樣看法。綜合漢字走向「拼音文字」是必然的現象，及日本學者和田正彥，對喃字會意字數量極少的說法，這是不是說明了，喃字的分類，與會意字的定義出了什麼問題？

我們從下表王周遙《說文會意字通釋》，及陳光政 (1976) 之《會意研究》，兩者會意字比率相差 5.3%，這現象是不是符合蔣為文所提，漢字「欠缺表音功能、誤導詞的意含」、「欠缺精確性，語意模糊不清」的因素使然，讓各家在做文字結構分類時，產生雞同鴨講的情形呢？

表 04：說文解字會意字的比率

名 稱	字 數	會意字	比 率
說文會意字通釋 (王周遙)	8353 (說文解字)	1167	14%
會意研究 (陳光政)	8353 (說文解字)	715	8.6%

我們都知道漢字會意字的基本規則，為 A（意符）+B（意符）=C（新義），越南學者陶維英（Đào Duy Anh）及其他學者，提出喃字「𠵼」這個會意字，該字義為「天」，其造字方法為「A（詞意：天）+B（詞意：上）=C（詞意：天）」，這種意符結構「A+B=C；A 意=C 意」的造字法，我們認為已超出六書會意字的範疇。

諸如此種「A+B=C；A 意=C 意」超出六書範圍的喃字結構，被歸類為會意字，不禁讓我們和日本學者和田正彥有一樣的想法，喃字的會意字，數量應該不是這麼多，是不是因為喃字自創造字法充斥其中，而影響會意字的比率數據？究竟實際答案為何？喃字的會意字中，可不可以再分出其他類型的造字法？喃字的造字法總共又可分為幾類型？本論文希藉由進一步的探討，企圖找出這一確切的答案。

二、喃字字典的分類原則

（一）喃字的會意字數

本文之研究範疇以張、黎兩人所編之三本喃字字典為主，而武文敬及社科院所編的字典為輔，三家之會意字各為 59、93、273 個，計三本喃字字典共提出 354 個未重複的會意字：

表 05：喃字字典會意字數合計

編號	字典名稱	會意字	重複字	未重複字	合計
1	喃字大字典（社科院；1546 頁，2006 年）	059	18/273	041	354
2	喃字字典（武文敬；1598 頁，2004 年）	093	53/273	040	
3	喃字大字典（張、黎；2509 頁，2007 年）	273	00/273	273	

字典與文獻之會意字數合計，文獻提出 32 個會意字，經與三本喃字字典比對，扣除 17 個重複字數，文獻會意字與三本喃字字典會意字比對，未重複之會意字數共 15 個（詳如下表紅字者），加上三本喃字字典所提出之 354 個會意字，字典與文獻共提出 369 個喃字會意字。三家喃字字典，有關喃字會意字的定義，我們大致上可將之歸納並簡化成下列數學等式：

$$A \text{ 義 (漢字、漢越音)} + B \text{ 義 (漢字、漢越音)} = C \text{ 新義 (喃字、越語)}$$

三本喃字字典合計 354 個會意字當中，如下表表 3-04 所示，僅有六個喃字，為三家同時分類為會意字。

表 06：三家喃字分類相同者

編號	字例	字義	社科院	武文敬	張、黎
1	並 tịn̄h、兼 kiêm = 兼 gồm	包含、兼備	P0449 會意	P0533 會意	P0825 會意
2	人 nhân + 上 thượng = 仝 trùn	頭目、大王	P1185 會意	P1434 會意	P2283 會意
3	天 thiên + 上 thượng = 忝 trời	天空、天	P1182 會意	P1431 會意	P2278 會意
4	上 thượng + 天 thiên = 夫 trời	天空、天	P1182 會意	P1431 會意	P2278 會意
5	年 niên + 歲 tuế = 軋 tuôi	年齡、年紀	P1196 會意	P1317 會意	P2058 會意
6	足 túc + 伸 thân = 踰 duôi	伸直、屋樑	P0286 會意	P0366 會意	P0551 會意

(二) 聲符優先分類原則

為何 354 個會意字當中，只有表 3-04 中六個喃字，同時被這三本字典分類為會意字？關於這問題，我們再列舉一些字例，就會發現這三家字典，對於喃字的解構與分類，各有不同之處，例如表 07 所示：

表 07：三家喃字分類相異者

編號	字例	字義	社科院	武文敬	張、黎
1	厨 trù + 寺 tự = 峙 chùa	佛寺、廟宇	P0171 會意	P0279 形聲	P0415 會意
2	戶 hộ + 氏 thị = 氏 họ	姓、家族	P0481 會意	P0577 形聲	P0886 會意
3	日 nhật + 務 vụ = 勝 mùa	季節、收穫	P0708 形聲	P0845 會意	P1319 會意
4	辵 sước + 升 thăng = 进 lên	登、上、升	P0602 形聲	P0719 會意	P1115 會意

下列表 08 所示，顯現社科院、武文敬兩家，以「部首為本義字且為聲符即形聲字」為分類原則。

表 08：社科院、武文敬兩家喃字分類同為形聲

編號	字例	字義	社科院	武文敬	張、黎
1	眉 my + 毛 mao = 髦 mảy	眉	P0668 形聲	P0791 形聲	P1239 會意
2	口 Khâu + 信 tín = 信 tín	相信、消息	P1126 形聲	P1290 形聲	P2010 會意
3	土 thổ + 瓦 ngõa = 瓦 ngói	瓦	P0780 形聲	P0954 形聲	P1490 會意
4	虫 trùng + 龍 long = 龍 rồng	龍	P0965 形聲	P1167 形聲	P1811 會意

對於以上這三家的喃字分類，我們根據表 07、18 的初步資料顯示，張、黎兩者對於喃字會意字的定義，我們可以理解為：

義 + 義 (不考慮聲符) = 會意

至於社科院、武文敬兩家，除非對喃字有特別的深入解構，否則兩家在分類時，皆以喃字部首是否為聲符，作為分類上的依據，兩家形聲字的定義，大致上我們可以理解為：

義 + 音 (不考慮聲符即本義字) = 形聲

表 09 所示之 4 個漢字，除顯示張、黎兩者，對於假借的漢字，在分類上有自相矛盾現象外，另外兩家喃字字典，也有不一致性的分類現象。

表 09：分解漢字部首比較（表 3-7 與表 3-8）

編號	漢義	喃字	喃義	社科院	武文敬	張、黎
1	果核	核 cây	樹	P0105 形聲	P0173 形聲	P0236 假借
2	尋求	找 quơ	抓取	P0921 形聲	P1112 形聲	P1724 假借
3	保姆	姆 mẹ	母親	P0676 形聲	P0807 形聲	P1261 會意
4	輪框	輞 vông	網	P1244 假借	P1496 假借	P2385 會意

三、形聲與會意：漢喃兩種造字法的差異

漢字與喃字之間的會意字定義，很難在文字中看出兩者之間的差異，並且三家喃字字典的實際字例分析，對於喃字的分類各家有各自的看法，為了能夠釐清漢字與喃字之間，會意字的定義差異，我們使用數學關係式來檢視，透過「A（漢越音、字義）+B（漢越音、字義）=C（越語、越語義）」數學等式，以意符、聲符之「A 與 C、B 與 C、A 與 B」六個關係式，來檢視漢字、喃字之會意、形聲字，兩者的差異。

（一）形聲（音+義）

表 10 所示，漢字形聲字「江（周碧香，實用訓詁學，洪葉文化，p43）」之關係式，以「A 意∩C 意；B 聲=C 聲」為主，五個喃字，其某一部首的漢越音，皆與越語音相同或相似，都具有形聲字「意符+聲符」要素，亦即此五組「聲符結構」皆相同，但在「意符結構」方面，呈現四種與漢字結構不同的類型。

表 10：漢喃形聲字關係式比較

名稱	字別	字例	意符結構	聲符結構
形聲	漢字	水 shuǐ + 工 gōng = 江 jiāng (漢語拼音)	A 意 ∩ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
	喃字	1 虫 trùng + 隆 long = 螳 rông (龍)	A 意 ∩ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
		2 厨 trù + 寺 tỵ = 厨 chù (寺)	A 意 ≠ C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 = C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
		3 謀 muru + 勺 chước = 酌 chước (計謀、斟酌)	A 意 = C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
		4 土 thô + 瓦 ngôa = 坵 ngói (瓦)	A 意 ∩ C 意	A 聲 ≠ C 聲

			B 意=C 意 A 意∩B 意	B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲
	5	必 tát + 路 lộ = 露 lộ (瓶、不必)	A 意∩C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲

(二) 會意 (義+義)

表 11 所示，五個喃字之部首漢越音，與越語音不相同，都具有會意字「意符+意符」要素，在「意符結構」方面，與漢字「男（周碧香，實用訓詁學，p41）」之會意字關係式，也是呈現四種與漢字結構不同的類型。

表 11：漢喃會意字關係式比較

名稱	字別	字例	意符結構	聲符結構	
會意	漢字	田 tián + 力 lì = 男 nán (漢語拼音)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	
	1	脫 thoát、衣 y = 褻 truồng (裸體)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	
	2	停 đình + 止 chi = 甞 dùng (停止)	A 意=C 意 B 意=C 意 A 意=B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	
	喃字	3	脊 tích + 肉 nhục = 鞞 thăn (脊肉)	A 意∩C 意 B 意∩C 意 A 意∩B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲
	4	矢 thi + 名 tiên = 矧 tên (名、箭)	A 意=C 意 B 意=C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	
	5	月 nhục + 舌 thiết = 脰 lưỡi (舌)	A 意∩C 意 B 意=C 意 A 意∩B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	

(三) 會音 (音+音)

社科院字典所列的會音字，計有 190 字，共有表三種類型。表 12 所示，類型一；關係式結構以「A 聲=B 聲=C 聲」為主。

表 12：音+音關係式（類型一）

	字例	意符結構	聲符結構	社科院	武文敬	張、黎
1	另 lánh + 令 lệnh = 矧 lánh (避)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲=C 聲 B 聲=C 聲 A 聲=B 聲	P0572 會音		P1065 形聲
2	吝 lận + 寅 dần = 韻 làn (次)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲=C 聲 B 聲=C 聲 A 聲=B 聲	P0587 會音	P0706 形聲	P1090 形聲
3	末 mạt + 莫 mạc = 糶 mắ (貴)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲=C 聲 B 聲=C 聲 A 聲=B 聲	P0669 會音	P0793 形聲	P1241 形聲
4	礼 lễ + 易 dễ (越語) = 襍 rẻ (賤)	A 意≠C 意	A 聲=C 聲	P0948		

	B 意≠C 意 A 意≠B 意	B 聲=C 聲 A 聲=B 聲	會音		
--	--------------------	--------------------	----	--	--

表 13 所示，類型二；關係式以「A 聲∩C 聲；B 聲∩C 聲」為主，與漢字注音之「反切法」關係式相似。

表 13：音+音關係式（類型二）

字別	字例	意符結構	聲符結構	社科院	武文敬	張、黎
漢字	德 dé+紅 hóng=東 dōng	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲∩C 聲 B 聲∩C 聲 A 聲≠B 聲			
喃字	車 xa+姿 lâu=𨇗 sau (後)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲∩C 聲 B 聲∩C 聲 A 聲≠B 聲	P0999 會音	P1201 形聲	P1865 形聲
	車 xa+卢 lô=𨇗 so (比較)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲∩C 聲 B 聲∩C 聲 A 聲≠B 聲	P1013 會音		P1898 形聲
	車 xa+雷 lôl=𨇗 soi (照)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲∩C 聲 B 聲∩C 聲 A 聲≠B 聲	P1016 會音		
	車 xa+略 lược=𨇗 trước (前)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲∩C 聲 B 聲∩C 聲 A 聲≠B 聲	P1190 會音	P1439 形聲	P2293 形聲

表 14 所示，屬於類型三；喃字字數多達 158 個，表中列舉 8 個喃字，部首以「𠂔、巨、多、阿、可、司、麻、巴」作為部首之喃字，其關係式結構，以「B 聲=C 聲」為主，有兩字例外，其意符結構為「B 意=C 意」，該 8 類之部首漢越音，皆與喃字音無關，且漢字中亦無該類關係式結構。

表 14：音+音關係式（類型三）

量	字例	意符結構	聲符結構	社科院	武文敬	張、黎
93	𠂔 cá+貝 bóil=𨇗 bóil (占卜)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲	P0056 會音		
27	巨 cự+邦 bang=𨇗 vâng (唯)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲	P1228 會音	P1475 形聲	P2349 形聲
08	多 đa+迷 mê=𨇗 vè (返)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲	P1235 會音		
05	阿 a+賴 lại=𨇗 loi (鬆散)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲	P0630 會音		
04	可 khả+車 xa=𨇗 xa (車)	A 意≠C 意 B 意=C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲	P1260 會音		
03	司 ti+重 trọng=𨇗 chồng (丈夫)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲	P0162 會音		

05	麻 ma + 吝 lận = 嚳 lán (滾)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲	P0580 會音		
13	巴 ba + 例 lệ = 𪗇 tròi (天)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲	P1182 會音		

(四) 關係式與漢字相異者

表 15 所示，喃字之「意符、聲符」關係式結構，為漢字所沒有，計共有八種類型。

表 15：關係式與漢字相異

類型	字例	意符結構	聲符結構
1	車 xa + 娄 lâu = 𪗇 sau (後)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ∩ C 聲 B 聲 ∩ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
2	末 mạt + 莫 mạc = 𪗇 mắc (貴)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 = C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 = B 聲
3	𠂔 cá + 用 dụng = 𪗇 dừng (停止)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
4	𠂔 trù + 寺 tự = 𪗇 chùa (寺)	A 意 ≠ C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 = C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
5	停 đình + 止 chi = 𪗇 dừng (停止)	A 意 = C 意 B 意 = C 意 A 意 = B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
6	脊 tích + 肉 nhục = 𪗇 thăn (脊肉)	A 意 ∩ C 意 B 意 ∩ C 意 A 意 ∩ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
7	亡 vong + 失 thất = 𪗇 mắc (逝世、遺失)	A 意 = C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
8	月 nhục + 舌 thiết = 𪗇 lưỡi (舌)	A 意 ∩ C 意 B 意 = C 意 A 意 ∩ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲

四、超出六書範圍的造字法

無論是喃字或是漢字，幾以「形聲」造字法為主，漢字六書乃指「象形、假借、形聲、會意、指事、轉注」，其中「假借、轉注」為用字法，「象形、形聲、會意、指事」則為造字法。建立在漢字基礎上的喃字，不會僅有「形聲、會意」二書造字法。喃字「意符、聲符」關係式結構分析，我們發現喃字有 8 種關係式結構，為漢字所沒有，對於這類型的喃字，過去有王力，提出「音 + 義 = 注音字」的概念，最近則有社科院，提出「音 + 音 = 會音字」的分類法，除此之外，仍有部份喃字造字法，並未賦予專屬名稱，我們認為相當不妥，主要理由在於，第一；該類喃字關係式結構，為漢字所沒有，第二；喃字會意字為少數，卻有專屬造字

法名稱，基於以上兩點理由，我們遵循前人腳步，給予這類喃字造字法，適當的名稱與定義，並將它們按 GELB 的文字發展概念，納入假借、形聲、會意三書內。

(一) 聲符類造字法

八種類型的關係式結構，其中前四種類型，與聲符有較密切的關係，後四種類型，則與意符較相關。

1、會音

表 16 所示，社科院字典提出之「會音字」，共計有三種類型，第 1 類，我們認為是典型的「音+音=會音」類型。第 2 類，漢字稱之為反切法。第 3 類，屬於「𠂔、巨、多、阿、可、司、麻、巴」特殊符號之類型，歸類為「會音字」並不妥適，例如喃字「𠂔 ðùng」，部首「𠂔」之字音「cá」，其越語義為「單獨的」，作為表明部首「用」為單獨的「聲符」。

表 16：音+音的三種類型

序	字例	意符結構	聲符結構	備註
1	末 mạt+莫 mạc=禡 mắc (貴)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲=C 聲 B 聲=C 聲 A 聲=B 聲	A、B 漢越音∩C 越語
2	車 xa+萎 lâu=𨔵 sau (後)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲∩C 聲 B 聲∩C 聲 A 聲≠B 聲	A 韻母+B 聲母=越語
3	𠂔 cá+用 dụng=𠂔 ðùng (停止)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲	cá 單獨的

表 17 所示，此類型之關係式結構，為典型的「音+音=會音」，我們認為這類喃字，社科院將其定義「音+音=會音字」是妥適的，故會音字之定義：「凡兩部首之聲符，與新字音相同或相似者，為會音字」。

表 17：會音字關係式

名稱	字例	意符結構	聲符結構
會音	另 lánh+令 lệnh=𨔵 lánh (避)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲=C 聲 B 聲=C 聲 A 聲=B 聲
	吝 lán+寅 dân=𨔵 lán (次)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲=C 聲 B 聲=C 聲 A 聲=B 聲
	末 mạt+莫 mạc=禡 mắc (貴)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲=C 聲 B 聲=C 聲 A 聲=B 聲

2、反切

表 18 所示，四字例皆以「車」部首之漢越音作為「聲母」，另一部首「娄、卢、雷、略」之漢越音作為「韻母」，兩部首以漢字注音之「反切」方式，合為一新字音，這類造字法名稱，我們仍沿用漢字注音之「反切法」稱呼，故反切字之定義：「凡兩部首之意符皆與新字義無關，且兩部首之聲母、韻母，合為新字音者，為反切字」。

表 18：反切字關係式

序	字例	意符結構	聲符結構
1	車 xa + 娄 lâu = 𨇗 sau (後)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ∩ C 聲 B 聲 ∩ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
2	車 xa + 卢 lô = 𨇗 so (比較)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ∩ C 聲 B 聲 ∩ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
3	車 xa + 雷 lô = 𨇗 soi (照)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ∩ C 聲 B 聲 ∩ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
4	車 xa + 略 lược = 𨇗 trước (前)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ∩ C 聲 B 聲 ∩ C 聲 A 聲 ≠ B 聲

3、注明

表 19 所示，表內之喃字，聲符關係式結構皆為「B 聲 = C 聲」，「尔、巨、多、阿、可、司、麻、巴、竹」共 9 種部首，與新字之意符、聲符無關，前 8 種部首「尔、巨、多、阿、可、司、麻、巴」之喃字，被越南社科院分類為「會音字（音 + 音）」。

表 19：注明字關係式

序	字例	意符結構	聲符結構
1	尔 cá + 貝 bó = 𨇗 bó (占卜)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
2	巨 cự + 邦 bang = 𨇗 vâng (唯、諾)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
3	多 đa + 埋 mai = 𨇗 vai (肩膀)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
4	阿 a + 賴 lại = 𨇗 loi (鬆散)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
5	可 khả + 耶 da = 𨇗 xa (車)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
6	司 ti + 重 trọng = 𨇗 chồng (丈夫)	A 意 ≠ C 意	A 聲 ≠ C 聲

		B 意≠C 意 A 意≠B 意	B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲
7	麻 ma + 吝 lận = 嚮 lãn (滾)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲
8	巴 ba + 例 lệ = 颯 trời (天)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲
9	竹 trúc + 侯 hầu = 篋 hầu (侍奉)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲

「竹」部首之喃字的字例，是由本論文自武文敬所編撰的喃字字典中找出。

表 20：特殊符號之另一部首具「同音」或「同音義」字例

編號	字例	字義	越漢辭典	社科院	武文敬
1	𠂇 cá + 某 mỗ = 𠂇 mỗ	某	P0704	P0696	
2	𠂇 cá + 假 giã = 𠂇 giã	假	P0438	P0413	
3	𠂇 cá + 催 thôi = 𠂇 thôi	而已	P1105	P1103	
4	𠂇 cá + 嵩 tung = 𠂇 tung	散布	P1045	P1195	
5	𠂇 cá + 盪 diêm = 𠂇 diêm	火柴	P0286		P0335
6	𠂇 cá + 礼 lễ = 𠂇 lễ	餽贈	P0617		P0718
7	𠂇 cá + 僚 liêu = 𠂇 liêu	僚友	P0624		P0726
8	𠂇 cá + 磊 lỏi = 𠂇 lỏi	過錯	P0640		P0745
9	𠂇 cá + 秩 trật = 𠂇 trật	錯誤	P1147		P1403
10	𠂇 cá + 婁 lâu = 𠂇 lâu	長久	P0610		P0709

表 21 所示，我們推測；這 9 種部首的主要功能，「巨、多、竹、麻、巴」部首，具有「兩個一樣」意涵，「𠂇、可、司、阿」部首，則有「單獨」意涵。

表 21：注明字部首之意涵

編號	部首	說明
1	巨 cự	匚、冫 = 兩個一體
2	多 đa	夕 + 夕 = 兩個一樣
3	竹 trúc	𠂇 + 𠂇 = 兩個一樣
4	麻 ma	木 + 木 = 兩個一樣
5	巴 ba	口 + 口 = 兩個一樣
6	𠂇 cá	越語 cá = 單獨的
7	可 khả	cá 之諧音 (單獨的)
8	司 ti	可 khả 之通體字 (單獨的)
9	阿 a	可 khả + 阿 a = cá (單獨的)

表 22 所示，本類型喃字，我們推測認為是由「𠂇 chũ、𠂇 giũ、𠂇 chũa」這類喃字，在造字過程中，為達「簡化」目的，演化而來。

表 22：注明字的演化

簡化順序	字例	說明	其他替代符號
1	𣎵 chũ、𣎵 giũ、𣎵 chưa	兩部首同形造字法	
2	𣎵 hâu、𣎵 bít、𣎵 lậy	同形被竹部首取代	多、巨、麻、巴
3	𣎵 tròng、𣎵 bóí、𣎵 dừng	竹形被𠂇部首取代	可、阿、司

表 23，所示，皆以「竹」為部首，這一類喃字之意符，與新字義有關，我們以喃字「籊 gióng」來說明，喃字「籊 gióng」之字義，為「種類、相似」，部首「竹」為「指事」符號，作「相似」解，部首「種」，作「種類」解。表內 4 字例，「竹」部首具「合攏、相似、共同的、一群」等義，延伸義為「一起、一樣」。

表 23：竹部首作意符之字例

序	字例	意符結構	聲符結構	社科院	武文敬	張、黎
1	竹 trúc + 占 chiêm = 筓 chum (合攏)	A 意 ∩ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲		P0282 形聲	P0421 假借
2	竹 trúc + 終 chung = 籊 chung (共同的)	A 意 ∩ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲		P0284 形聲	
3	竹 trúc + 專 chuyên = 筓 đoan (團、群)	A 意 ∩ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲		P0419 形聲	
4	竹 trúc + 種 chung = 籊 gióng (種類、相似)	A 意 ≠ C 意 B 意 ∩ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲	P0436 會意 形聲		P0800 形聲

表 24 所示四字例，屬於另一類特殊符號，透過「竹」部首，具有「一樣」的意涵，在造字時，為避免受到借字之字義的干擾，便以「竹」部首，來表明其另一部首，與新字同音或同音義，故注明字定義：「凡一部首，說明另一部首，與新字同音或同音義者，為注明字」。

表 24：注明字之字例

序	字例	意符結構	聲符結構	社科院	武文敬	張、黎
1	竹 trúc + 別 biệt = 筓 bít (掩、搗)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲	P0051 形聲	P0106 形聲	P0126 形聲
2	竹 trúc + 侯 hâu = 筓 hâu (侍奉)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲		P0562 形聲	
3	竹 trúc + 来 lai = 筓 lậy (泥濘)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲		P0711 形聲	
4	竹 trúc + 栗 lậ = 筓 lậ (板栗)	A 意 ≠ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲		P0709 形聲	

4、注音

表 25 所示，此類喃字為王力所提出，並稱之為「注音字」，其與「形聲字」的關係式結構，兩者之差別，在於「意符結構」關係式不同，關係式「意符=字本義」者，為注音字，關係式「意符∩字本義」者，為形聲字。

表 25：形聲字與注音字之差異

名稱	字例	意符結構	聲符結構
形聲	虫 trùng + 隆 long = 蝮 rông (龍)	A 意 ∩ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
注音	厨 trù + 寺 tỵ = 𡗗 chù (寺)	A 意 ≠ C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 = C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲

表 26 所示，兩類「聲符」關係式結構差異的原因，乃部首位置不同所致，不影響關係式結構，注音字主要結構為「A 意 = C 意；B 聲 = C 聲」，故注音字定義：「凡一部首為字本義，另一部首為聲符者，為注音字」。

表 26：兩類型之注音字關係式

名稱	字例	意符結構	聲符結構
注音	夬 quái + 攪 giảo = 𡗗 khuây (攪拌)	A 意 ≠ C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 = C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
	連 liên + 升 thăng = 𡗗 lên (升)	A 意 ≠ C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 = C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
	𠂔 cá + 丐 cái = 𡗗 cá (類詞)	A 意 = C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲
	忿 phẫn + 陳 trần = 𡗗 giận (生氣)	A 意 = C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲

(二) 意符類造字法

1、合義

表 27 所示，兩字例之關係式結構並不相同，但兩部首皆同為漢字之合義複詞，其數學等式皆為「A + B = AB；AB 為漢字之合義複詞」。

表 27：兩類型之合義字關係式

名稱	類型	字例	意符結構	聲符結構
合義	並列式	停 đình + 止 chi = 𡗗 dưng (停止)	A 意 = C 意 B 意 = C 意 A 意 = B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲

	主從式	脊 tích + 肉 nhục = 𩚑 thăn (脊肉)	A 意 ∩ C 意 B 意 ∩ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
--	-----	-------------------------------	-------------------------------------	-------------------------------------

因此；以此法所造之喃字，稱之為「合義字」，故**合義字**定義：「凡兩部首，合為漢字之合義複詞，且合義複詞其義，與新字義相同者，為合義字」。

2、兩義

表 28 所示，關係式結構為「A 意 = C 意；B 意 = C 意」，即此類喃字之部首，有「同音異義」，或「音似義異」之情形，其數學等式皆為「A + B = A、B」，以此法所造之喃字，稱之為「兩義字」，故**兩義字**定義：「凡兩部首字義不相同，各為新字之義，且兩部首之民族語，具同音或相似音者，為兩義字」。

表 28：兩義字關係式

名稱	字例	意符結構	聲符結構
兩義	亡 vong + 失 thất = 𣦵 mát (逝世、遺失)	A 意 = C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
	田 điền + 廣 quang = 曠 rộng、ruộng (廣、田)	A 意 = C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲

3、注釋

表 29 所示，兩關係式結構相同，喃字「𦘔 lưỡi」，字義為「舌」，部首「月 nhục」，作「身體一部分」解，為輔助說明「舌」部首之功能。喃字「𦘔 tám」，字義為「八」，部首「米 mễ」具有「八條線、八份、八方、八區」等「八」之意涵，為「指事」符號，作輔助說明功能。本類型之喃字，其數學等式，皆為「B 意 = C 意；A 輔助說明 B」，此類造字法，沿用王力「注音字」之概念，稱之為「注釋字」，故**注釋字**定義：「凡一部首為字本義，另一部首作字本義之輔助說明者，為注釋字」。

表 29：注釋字關係式

名稱	字例	意符結構	聲符結構
注釋	月 nhục + 舌 thiết = 𦘔 lưỡi (舌)	A 意 ∩ C 意 B 意 = C 意 A 意 ∩ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲
	米 mễ + 八 bát = 𦘔 tám (八)	A 意 ∩ C 意 B 意 = C 意 A 意 ∩ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲

(三) 其他類造字法

表 30 所示，喃字「秩 *mát*」，字義為「遺失、死亡」，部首「失」為越語「*mát*」之本義，部首「禾 *hoà*」為聲符，「禾」需與「麥 *mạch*」聯想，始為聲符。這類假借漢字，並拆解漢字部首用作他途之喃字，目前亦僅暫見一例，我們認為將喃字「秩」，分類為「注音」字，應屬妥適。

表 30：其他類造字法（類型一）

序	名稱	字別	字例	意符結構	聲符結構	來源
1	注音	喃字	A 厨 <i>trù</i> + B 寺 <i>tự</i> = C 時 <i>chùa</i> (寺)	A 意 ≠ C 意 B 意 = C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 = C 聲 B 聲 ≠ C 聲 A 聲 ≠ B 聲	張、黎 P0415
2	注音	喃字	禾 <i>hoà</i> + 失 <i>thất</i> = 秩 <i>mát</i> (失、逝世)	A 意 = C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 ∩ C 聲 A 聲 ≠ B 聲	張、黎 P1254

表 31 所示，喃字「蠶 *lọ*」，其意符、聲符之關係式結構，「A 意 ∩ C 意；B 聲 = C 聲」，與形聲字關係式結構相同，但本字例之意符「必」，為喃字「蠶 *lọ*」字義「不必」之反義，與我們所認知之形聲字，形符皆為類名有別，由於該字亦為孤例，在分類上，我們仍暫定將其分類為「形聲」字。

表 31：其他類造字法（類型二）

序	名稱	字例	意符結構	聲符結構	社科院	武文敬	張、黎
1	形聲	虫 <i>trùng</i> + 隆 <i>long</i> = 蜂 <i>rồng</i> (龍)	A 意 ∩ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲	形聲 P0965	形聲 P1168	會意 P1810
2	形聲	必 <i>tất</i> + 路 <i>lộ</i> = 蠶 <i>lọ</i> (瓶、不必)	A 意 ∩ C 意 B 意 ≠ C 意 A 意 ≠ B 意	A 聲 ≠ C 聲 B 聲 = C 聲 A 聲 ≠ B 聲		形聲 P0731	會意 P1136

(四) 喃字新造字法的分類

關於漢字六書的分類，歷代以來皆有不同的看法，我們從 2007 年，蔣為文的《語言、文學和台灣國家再想像》中的〈漢字謎思和對臺灣文學、文化發展的影響〉文章，了解到 Gelb 提出的文字發展過程，是經過圖像、定形、合體、音化等階段而形成完整的文字系統：

- 1、圖案描繪（100 人解讀可能有 101 種解釋）
- 2、語詞描繪（100 人解讀可能有 50 種解釋）
- 3、圖案定形化（眾人共識同一個語詞用同一個圖案；如象形字、指事字）
- 4、圖案合體（抽象語詞難以描繪，透過圖案合體來解決；如會意字）
- 5、圖案音化（完全音化；如 4U = for you。部份音化；如漢字的反切）
- 6、同音異義詞解決法（增加區別符號來解決，如形聲字）
- 7、音節文字（語詞由音節組成，將音節定形和簡化，如假名）

8、音素文字（音節由音素組成，整理和簡化，一符號代表一音素，如諺文）

從以上的說明，我們可以透過表 32，看出漢字的演進階段與所表示的語音單位兩者的關係，又從漢字形聲字佔 90%的事實，顯示漢字是由語詞文字走向詞素音節方向發展。

表 32：漢字演進的階段和所表示的語音單位

項目	圖形文字	意符文字		聲符文字（音化）	
語詞	象形字	指事字	會意字		
圖案音節				假借字	
詞素音節					形聲字

資料來源：2007 年，蔣為文《語言、文學和台灣國家再想像》，p246

作為以漢字為基礎的喃字，按 Gelb 及蔣為文的概念來說，喃字在造字過程中，並不會出現像形字與指事字，因此；喃字中雖有出現新的造字法，但按照文字發展演進的過程，都屬假借、形聲、會意三書的範疇，因此；喃字新的造字法，我們重新將其分類歸納如下：

表 33：喃字新造字法的分類

項目	1	2	3
假借	反切字（音+音）	會音字（音+音）	
形聲	注音字（音+義）	注明字（音+義）	
會意	兩義字（義+義）	注釋字（義+義）	合義字（義+義）

表 33 所示，喃字造字法中的「假借字」又可細分「假借、反切、會音」，「反切、會音」歸納為「假借」的主要理由，兩者都是透過其他文字的聲符來組成，是屬於借音字。「形聲字」又可細分「形聲、注音、注明」，「注音、注明」歸納為「形聲」的主要理由，兩者都是有形符、聲符的結構，且都扮演同音異義的功能。「會意字」又可細分「會意、兩義、注釋、合義」，「兩義、注釋、合義」歸納為「會意」的主要理由，是三者都是透過意符的合體而組成。

五、結論

（一）初級意符、聲符結構是喃字分類差異大的原因

273 個會意字，僅 6 個喃字，同時被三家字典分類為會意字，問題主要原因，在於「意符+意兼聲符」這類喃字，聲符因素影響各家的分類是主要關鍵。其次；會意字「意符+意符」的初級結構，對於次語言群的造字，有較大的模糊空間，透過數學等式及意符、聲符關係式檢視，可降低模糊空間的發生（如表 34）。

表 34：喃字字典會意字重新分類

序	字例	字義	意符結構	聲符結構	細分類
1	並 tịnh、兼 kiêm = 兼 gòm	包含、兼備	A 意∩C 意 B 意∩C 意 A 意=B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	會意
2	人 nhân + 上 thượng = 全 trum	頭目、大王	A 意∩C 意 B 意∩C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	合義
3	天 thiên + 上 thượng = 歪 tròi	天空、天	A 意=C 意 B 意∩C 意 A 意∩B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	注釋
4	上 thượng + 天 thiên = 矣 tròi	天空、天	A 意∩C 意 B 意=C 意 A 意∩B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	注釋
5	年 niên + 歲 tuế = 軛 tuôi	年齡、年紀	A 意=C 意 B 意=C 意 A 意=B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	合義
6	足 túc + 伸 thân = 踰 duỗi	伸直、屋樑	A 意∩C 意 B 意=C 意 A 意∩B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	注釋

(二) 喃字的九種造字法

張、黎版字典之 273 個會意字，社科院版字典 190 個會音字中，共使用 9 種造字法，前兩種「形聲、會意」為漢字造字法，後七種「反切、會音、注明、注音、兩義、注釋、合義」造字法為喃字所自創。其中「會音」法，為越南社會科學院所賦予之名稱；「注音」法，為王力先生所賦予；「反切」法，則沿用漢字注音法之名稱，其他「注明、兩義、注釋、合義」共 4 法，為本文所賦予（如表 35），喃字新造字法的分類，按文字發展過程演進規律，分別將他們歸納為「假借、形聲、會意」三類（詳如表 36）。

表 35：喃字使用之造字法

編號	類型	字例	意符結構	聲符結構	量
1	形聲	虫 trụng + 隆 long = 螳 rông (龍)	A 意∩C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲	017
2	會意	脫 thoát + 衣 y = 褻 truông (裸體)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	029
3	反切	車 xa + 卢 lô = 軻 so (比較)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲∩C 聲 B 聲∩C 聲 A 聲≠B 聲	011
4	會音	末 mạt + 莫 mạc = 模 mác (貴)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲=C 聲 B 聲=C 聲 A 聲=B 聲	012
5	注明	多 đa + 埋 mai = 蠡 vai (肩膀)	A 意≠C 意 B 意≠C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲=C 聲 A 聲≠B 聲	152
6	注音	厨 trù + 寺 tự = 耐 chùa (寺)	A 意≠C 意 B 意=C 意 A 意≠B 意	A 聲=C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	026
7	兩義	亡 vong + 失 thất = 佚 mât (逝世、遺失)	A 意=C 意 B 意=C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	045

		田 <i>điền</i> + 廣 <i>quảng</i> = 曠 <i>rộng</i> 、 <i>ruộng</i> (廣、田)	A 意=C 意 B 意=C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	
8	注釋	月 <i>nhục</i> + 舌 <i>thiệt</i> = 脰 <i>lưỡi</i> (舌)	A 意∩C 意 B 意=C 意 A 意∩B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	093
9	合義	並列式：停 <i>đình</i> + 止 <i>chỉ</i> = 甞 <i>dừng</i> (停止)	A 意=C 意 B 意=C 意 A 意=B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	039
		主從式：脊 <i>tích</i> + 肉 <i>nhục</i> = 鞣 <i>thăn</i> (脊肉)	A 意∩C 意 B 意∩C 意 A 意≠B 意	A 聲≠C 聲 B 聲≠C 聲 A 聲≠B 聲	

表 36：喃字新造字法的分類

項目	1	2	3
假借	反切字 (音+音)	會音字 (音+音)	
形聲	注音字 (音+義)	注明字 (音+義)	
會意	兩義字 (義+義)	注釋字 (義+義)	合義字 (義+義)

(三) 注明字的九種符號

注明字之聲符關係式結構，皆為「B 聲=C 聲」，特定部首有「尔、巨、多、阿、可、司、麻、巴、竹」共 9 個，前 8 個從社科院字典中找出並重新定義，特殊符號「竹」部首，是由本論文自武文敬所編的喃字字典中找出 (如表 37)。

表 37：注明字符號表

編號	注明字符號	字例
1	尔	尔 <i>cá</i> + 貝 <i>bôi</i> = 財 <i>bói</i> (占卜)
2	巨	巨 <i>cự</i> + 邦 <i>bang</i> = 鼻 <i>vâng</i> (唯、諾)
3	多	多 <i>đa</i> + 埋 <i>mai</i> = 蠶 <i>vai</i> (肩膀)
4	阿	阿 <i>a</i> + 賴 <i>lại</i> = 羈 <i>loi</i> (鬆散)
5	可	可 <i>khả</i> + 耶 <i>da</i> = 罷 <i>xa</i> (車)
6	司	司 <i>ti</i> + 重 <i>trọng</i> = 量 <i>chông</i> (丈夫)
7	巴	巴 <i>ba</i> + 例 <i>lệ</i> = 颯 <i>trời</i> (天)
8	麻	麻 <i>ma</i> + 例 <i>lệ</i> = 颯 <i>trời</i> (天)
9	竹	竹 <i>trúc</i> + 侯 <i>hầu</i> = 筵 <i>hầu</i> (侍奉)

(四) 漢字新用的類型

在喃字中，王力及其他學者，提出單獨漢字作「形聲字」使用的情形，另外我們也發現類似的情形，將漢字作「合義字、兩義字、會意字、注釋字」來使用。

表 38：漢字新用類型

編號	名稱	字形	喃字音	喃字義	漢字義
1	注釋	仕	<i>dâng</i>	獻上	尺譜的音號
2		坵	<i>ngói</i>	瓦	瓶之別名

3		扠	thước	尺	擇之異體字
4	會意	掙	lượn	盤旋	揮張
5		盪	vại	瓦缸	杯
6		僕	váy	裙	長貌
7	兩義	噎	há	豈、張開	笑
8		忒	máy	多少、和	爾之異體字
9		輞	võng	吊床、彎	車輪的外框
10	合義	仝	chùm	頭目	倉之異體字
11		翹	lông	羽毛	美好
12		仝	seo	僕人	今之異體字

(五) 重新分類後的會意字數

表 39 所示；張、黎所編之字典，分類為會意字之喃字，共計 273 個字，越南社會科學研究院所編之《喃字字典》，分類為會音字之喃字，共計 190 個字，經以 9 種喃字造字法將他們重新分類，得出以下結果。

表 39：會意會音字重新分類

編號	類型	名稱	273 會意字 (張、黎)	190 會音字 (社科院)
1	單詞	假借喃	6	2
2		假借漢	21	
3	形+音	形聲	16	1
4	音+音	反切		11
5		會音		12
6	符+音	注明	3	149
7	音+義	注音	23	3
8	義+義	注釋	93	
9		兩義	45	
10		合義	39	
11		會意	27	2

(六) 重新分類後的會意字比率

張、黎版字典 17269 個喃字中，按 9 種造字法來重新分類，會意字的比率 0.16%，相較六書略的會意字比率 3.05%，有非常顯著的減少現象，證明 Gelb 所提出，世界上的文字的「語音單位」演變，是由大到小，較小「語音單位」的文字系統，通常比較有效率的說法。

表 40：義+義類型喃字比率

類型	編號	名稱	字數	273 字比率	17269 字比率
義+義	1	會意	27	9.89%	0.16%
	2	兩義	45	16.48%	0.26%
	3	注釋	93	34.07%	0.54%
	4	合義	39	14.29%	0.23%

	小計	204	74.73%	1.18%
--	----	-----	--------	-------

(七)「義+義」造字法存在的因素

以「義+義」的造字法來看，「會意、兩義、注釋、合義」等，屬於意符類造字法之比率仍高達 1.18%，這其中的原因，按照蔣為文，2005 年，《語言、認同與去殖民》，230 頁，漢字對語言認知的影響說法有三：

- 一、欠缺單存表音功能的觀念，誤導語詞的涵義
- 二、欠缺多音節語詞的觀念，束綁語言發展
- 三、語詞和語詞之間的邊界不清楚，造成語意含糊不清

我們認為「合義字」、「注釋字」、「兩義字」，這類「義+義」造字法的誕生，除與上述三項因素有關外，仍有「語言差異、文化差異、字義變遷」三項因素使然。

1、合義字：(語言差異、字義變遷)

合義字之所以產生的主要因素，乃「語言差異、字義變遷」因素使然，如越語「vôi」，漢字須由複詞「石灰」對應，越語「nã」，漢字「拿」之字義與「索討」差異甚大，越語「nhủ、lủ」，漢字僅以「酥軟」解釋之。「漢合義詞單音節化」則與蔣為文(2005)，《語言、認同與去殖民》，第 220 頁，所提「音節漢字化」現象相反。

- (1) 漢合義詞單音節化：躡 nóc (屋脊)、礅 vôi (石灰)、午 chiêu (下午)
- (2) 語言差異：糝 nhủ (酥軟)、勞 lủ (酥軟)
- (3) 字義變遷：擘 nã (拿；索討)、觸 gạc (角；鹿角)

2、注釋字：(文化差異、語意模糊)

注釋字之所以產生的主要因素，乃漢越兩者間的「文化差異」，以及漢字「語意模糊」兩項因素使然，如薑、龍、兔、井皆北方文化所有物，這類字另一部首的輔助說明，目的是協助達成對該漢字的有效認知，以及避免錯誤的認知，如將「躡、疋」這類字，避免視為與地支「申、丁」有關。

- (1) 文化差異：麩 gùng (薑)、蠡 róng (龍)、兔 thỏ (兔)、井 giếng (井)
- (2) 語意模糊：擲 cỏi (解；剝除)、躡 duỗi (伸；伸直)、疋 đũa (丁；僕役)

3、兩義字：(語言差異、語意模糊)

兩義字之所以產生的主要因素，乃漢越兩者間的「語言差異」，以及漢字「語

意模糊」兩項因素使然，如越語的同音字、諧音字，這類字除可減少新造字的數量外，亦能有效增進對該字的認知。而「異音字」的存在，則是因為「漢字語意模糊」，各家皆可隨意解釋且都有其道理，因此產生喃字「𠵼」有三種不同「字音」的現象。

- (1) 同音字：𠵼áp (𠵼、邑)、矧tên (箭、名)、壩vườn (園藝、土的)
- (2) 諧音字：𠵼rộng (廣闊)、𠵼 ruộng (田)
- (3) 異音字：𠵼thâu (會意；竊取)、𠵼nuôt (假借；吞食)、𠵼xôn (形聲；吵雜)



六、參考資料

一、論文

阮進立

2009 《漢字與喃字型體結構比較之研究》，屏東：屏東教育大學碩士論文
花玉山

2005 《漢越音與字喃研究》，南京：南京師範大學博士論文
范麗君

2007 《古壯字、喃字與漢字比較研究》，北京：中央民族大學碩士論文
陳春清心

2008 《漢字與字喃造字法之比較》，廣西：廣西師範大學碩士論文

二、專書

王 力

1982 〈漢越語研究〉，《龍蟲並雕齋文集》第三冊，北京：中華書局

阮才謹 Nguyễn Tài Cẩn

1985 《關於喃字的一些問題 Một số vấn đề về chữ nôm》，河內：河內大學暨
專業中學出版社

阮 奎 Nguyễn Khuê

1988 《喃字的一些基本問題 Những vấn đề cơ bản của chữ nôm 》，胡志明：綜
合大學

周碧香

2006 《實用訓詁學》，台北：洪葉文化出版社

陳光政

1976 《會意研究》，高雄市：啓聖出版社

陶維英 Đào Duy Anh

1975 《喃字～淵源、結構、衍變 Chữ Nôm—nguồn gốc、cấu tạo、diễn biến》，
河內：河內社會科學出版社

越南社會科學委員會

1977 《越南歷史》北大東語系越語教研室譯 北京：北大出版社

黎文貫 Lê Văn Quán

1981 《喃字研究 Nghiên cứu về chữ nôm》，河內：河內社會科學出版社

寶 琴 Bửu Cầm

年代不明 《喃字研究入門 Dẫn Nhập Nghiên Cứu Chữ Nôm》，西貢：文科大學
教材（油印版）

蔣為文

2005 《語言、認同與去殖民》，台南：成功大學

2007 《語言、文學和台灣國家再想像》，台南：成功大學

三、期刊

李亞舒

1990 〈越南喃字及其翻譯問題〉，《東南亞 1990 年第二期》，昆明：雲南省社會科學院東南亞研究所

李無未

2006 〈日本學者的越南漢字音研究〉，《延邊大學學報社會科學版 2006 年 3 月第三十九卷第一期》，延吉：延邊大學學報社會科學版

李 瑾

2008 〈淺談漢語對越南喃字形成的影響〉，《昆明冶金高等專科學校學報 2008 年 11 月第 24 卷第六期》，昆明：昆明冶金高等專科學校

李樂毅

1986 〈喃字還是字喃？〉，《辭書研究 1986 年第六期》，上海：上海辭書出版社

李樂毅

1987 〈方塊壯字與喃字的比較研究〉，《民族語文 1987 年第四期》，北京：中國社會科學院民族學與人類學研究所

阮佐而 Nguyễn Tá Nhi

1987 〈喃字中的「𠵼」符號使用方法 Lỗi đánh dấu cá trong chữ Nôm〉，《漢喃雜誌 1987 年 1 月》，河內：越南社會科學院漢喃研究所出版

林明華

1989 〈喃字界說〉《現代外語》，1989 年第 2 期，廣州：廣州外語外貿大學

和田正彥

1979 〈字喃 chũn nôm 中の會意文字について〉，《慶應義塾大學 言語文化研究所紀要 第 11 號 1979 年 12 月》，東京：慶應義塾大學言語文化研究所

祁廣謀

2003 〈越南喃字的發展演變及其文化闡釋〉，《解放軍外國語學院學報第 26 卷第一期 2003 年 1 月》，洛陽：解放軍外國語學院

施維國

1991 〈字喃與越南佛教〉《東南亞縱橫 1991 年第 1 期》，南寧：廣西社會科學院東南亞研究所

1993 〈從越南古代醫著看字喃的特點〉，《現代外語 1993 年第二期》，廣州：廣州外語外貿大學

夏 露

2000 〈字喃越南人無法拋棄的遺產〉《漢字文化》2000 年第 4 期，北京：北京國際漢字研究會

陳荊和

1949 〈「字喃」之形態及產生年代〉，《人文科學論叢 1949 年第一輯》，台北：臺灣光復文化財團

黃 勇

1995 〈喃字材料對確定 KL、PL/BL、TL、ML 等輔音組合的貢獻 Đóng góp

của cứ liệu chữ Nôm trong việc xác định sự biến đổi của các tổ hợp phụ âm KL, PL/BL, TL và ML》，《漢喃雜誌 1995 年 4 月》，河內：越南社會科學院漢喃研究所出版

傅成傑

1993 〈越南的喃字〉《語文建設》1993 年第 6 期，北京：教育部語言文字報刊社

聞 宥

1933 〈論字喃 (chữ nôm) 之組織及其與漢字之關涉〉，《燕京學報 1933 年第十四期》，北京：燕京大學

黎文貫

1982 〈喃字出現時期初探〉《東南亞縱橫》，南寧：廣西社會科學院東南亞研究所

羅長山

1990 〈試論字喃的演變規律及其消亡的社會原因〉，《東南亞縱橫 1990 年第三期》，南寧：廣西社會科學院東南亞研究所

羅長山

1992 〈古壯字與字喃的比較研究〉，《東南亞縱橫 1992 年第三期》，南寧：廣西社會科學院東南亞研究所

富田健次

1978 〈ベトナムの“民族俗字”『字喃』の研究方法及その意義—特に Đào Duy Anh 氏の論文をめぐって (越南民族俗字字喃的研究方法和意義)〉，《大阪外国語大学タイ・ベトナム語学研究室 1978 年 8 月》，大阪：大阪外國語大學

富田健次

1979 〈ベトナムの“民族俗字”『字喃』の構造とその淵源〉，《東南アジア研究 17 卷 1979 年 6 月》

四、字辭典

武文敬

2004 《Đại Từ Điển Chữ Nôm 喃字大字典》，河內：文藝出版社

越南社會科學院

2006 《Từ Điển Chữ Nôm 喃字字典》，河內：漢喃研究院

張庭信、黎貴牛

2007 《Đại Tự Điển Chữ Nôm 喃字大字典》，胡志明：順化出版社

教育出版社

2002 《Tự Điển Việt-Hán 越漢字典》，河內：教育出版社

五、網路資料及資料庫

蔣爲文

2000 〈解構漢字的迷思--從語言學的觀點談漢字的原始本質〉

<http://www.de-han.org/hanji/chuliau/hanjibesu.htm>

《教育部國語辭典》

<http://dict.revised.moe.edu.tw/>

《教育部異體字字典》

<http://140.111.1.40/suo.htm>

《中研院搜詞尋字》

<http://words.sinica.edu.tw/sou/sou.html>

《喃遺產保存會》

<http://www.nomfoundation.org/index.php?IDcat=51>

《越漢喃字典》

<http://sager-pc.cs.nyu.edu/~huesoft/tracuu/vietnom.php>

《漢越-越漢字典》

<http://www.vietgle.vn/tratu/tu-dien-truc-tuyen.aspx>



二次大戰後中國佔領軍對越北的經濟破壞

中央研究院近代史研究所

許文堂

一、前言

第二次大戰結束之後，盟軍最高統帥麥克阿瑟發佈一般命令第一號，規定「在中國（滿州除外）、台灣及北緯十六度以北的法屬印度支那境內之日本將領及所有陸、海、空及附屬部隊應向蔣介石元帥投降」。因此，蔣介石將中國戰區分為十六個受降區，第一受降區即是北緯 16 度以北的印度支那，以雲南的盧漢率第一方面軍二十萬大軍進駐。中國佔領軍於 1945 年 9 月進入，1946 年 6 月撤離，這段期間對印度支那北部的人民造成何種影響？形成何種歷史記憶？

在越南官方史學敘述，華軍是來「捉胡、滅共」，亦即消滅胡志明和共產黨以扶植親華政黨執政，是 9 月 2 日甫宣告獨立的越南民主共和的最大敵人。¹對於亟於重返殖民地的法國政府而言，華軍進駐是一場災難，對於恢復法國統治權的正當性造成莫大的傷害。因此中國佔領軍成為殖民主的法國和被殖民者的越南所共同憎惡的最大敵人，必欲去之而後快。

中國派出二十萬佔領軍在接收受降過程究竟獲取何種利益？果真對越北的經濟造成何種損害？不論這是真實的史實，抑或是歷史的迷思，都值得吾人進一步深究比較。

二、中國佔領印度支那北部受降

(一)、列強對法屬印度支那的處置

法屬印度支那（Union Indochinoise）由於遠離法國，²加以武力薄弱難以自

¹ 「1945 年 8 月 28 日，盧漢將軍帶領四個軍團，數量超過二十萬之多，從越中邊界到河內和北緯 16 線以北各城市進駐。污合之眾的軍隊帶來破壞騷擾，給我國政府與北部人民很多苦難，我國人民稱之為“黃漢難”(nan tau vang)。」Nguyen Xuan Minh, *Lich Su Viet Nam, 1945 -2000*. (Ha Noi: Nha Xuat Ban Giao Duc, 2006), p.20. 另見類似敘述，Vo Nguyen Giap, *Unforgettable Days*, (Hanoi: The Gioi Publishers, 1994), pp.34-35.

² 法屬印度支那最早為 1862 年壬戌柴棍（西貢）條約，越南割讓南部邊和、嘉定、定祥三省給法國，另以永隆、安江、河仙三省抵押賠款。1863 年，柬埔寨接受法國的保護。1867 年，法國再併永隆、安江、河仙三省，整個交趾支那（Cochinchina）成為法國領地。1874 年甲戌西貢和約，越南確立割讓南圻六省之地。1883 年癸未順化條約，越南再割平順省，成為法國的保護國，阮朝僅管轄中圻之地。1884 年法、越再簽甲申順化條約確立保護權，北、中圻二地完全成為法國的殖民地。1885 年，清、法簽訂天津越南條約，中國撤軍並放棄對越南的宗主權。1887 年法國建立「印度支那聯盟」。1893 年，寮國成為法國的保護國。

衛，在 1937 年中日蘆溝橋事變後至第二次大戰結束的這段期間處於一種奇特的地位。³自 1940 年 9 月 22 日，日本外務相松岡洋右和法國駐東京大使亞森安利（Charles Arsène-Henry）簽訂「軍事細目協定」，派兵進駐越北，徹底切斷「援蔣道路」。⁴1941 年 7 月 22 日，日本駐法大使加藤和法國維琪（Vichy）政府談判簽訂「共同防衛軍事協定」，派兵進駐南越。⁵日本在 1941 年 12 月 8 日偷襲珍珠港，進占菲律賓美國海空基地，轟炸香港，登陸馬來半島等一連串的軍事行動，宣示太平洋戰爭的全面爆發。法屬印度支那實際上扮演日軍的重要補給基地，⁶至 1942 年 6 月，日本基本上已完成對東南亞的征服，實現其「大東亞共榮圈」所預計的占領區。然而，至此時中國仍與法國維琪政府保持外交關係，直到 1943 年 8 月 1 日，因維琪政府承認南京汪精衛政府，重慶政府外交部才發布對法國絕交宣言。⁷

第二次大戰期間，美國總統羅斯福（Franklin Delano Roosevelt）曾多次表示戰後法國不應回到印度支那，⁸但因英、荷等在亞洲也有殖民地國家的反對，所以到 1945 年 4 月一直未形成既定政策。⁹在 1943 年 11 月，開羅會議期間，羅斯福曾問蔣介石是否要印度支那作為補償，在蔣介石否定之後，羅斯福表示應將印度支那交由國際託管（Internatinal Trusteeship），蔣表示贊同。¹⁰1945 年 2 月 8 日，雅爾達會議時，羅斯福也對史達林（Joseph Staline）表示相同意見；¹¹3 月 24 日，羅斯福與駐華大使赫爾利（Patrick J. Hurley）討論印度支那政策，赫爾利在 5 月 29 日將內容完整報告繼任的杜魯門（Harry S Truman）總統，¹²徵詢是否遵行羅斯福政策。¹³顯然杜魯門對於制止法國重返印度支那，或是大英帝國在東南亞的重建並不積極，戰後英、法兩國都在其同意下重返殖民地。

³ 法國於 1940 年 6 月 22 日與德國簽停戰協議，從此貝當元帥（maréchal Petain）的維琪政府（Vichy）成為納粹傀儡政權，法屬印度支那總督隨之轉向。

⁴ 日本外務省編《日本外交年表並主要文書》，（東京：原書房，1966）下冊，頁 454-455。軍事協定細目內容包括：一、允許 6000 名日軍登陸；二、開放富壽（Phu Tho）、嘉林（Gia Lam）、老街（Lao Kay）三處機場供日軍使用；三、允許使用海防港運送軍隊。

⁵ 許文堂，〈第二次大戰時期中、日、法在越南的衝突與交涉〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 44，頁 63-101。

⁶ Archives Diplomatiques, Serie Vichy-Asie, Japon, vol. 326, folio 228. 1942 年 3 月 5 日，法國駐美大使 Henry Haye 向國務院表示遺憾美國報章、廣播將太平洋戰爭失敗的帳算在法國頭上。

⁷ 1943 年 1 月，維琪政府承認南京汪精衛政府，宣佈放棄法國治外法權、租界等特權。1943 年 2 月 26 日，法國駐華大使戈思默（Henri Cosme）自北平致重慶法國代辦彭固爾（Paul Boncourt），轉達駐維琪的中國使館人員應即日由葡萄牙里斯本離境。中國國民黨中央委員會黨史會編，《中華民國重要史料初編：對日抗戰時期》，第三編第二冊，《戰時外交》，（台北：中國國民黨中央委員會黨史會，1988）第二冊，頁 779-780。

⁸ Cordell Hull, *The Memoirs of Cordell Hull*, (New York: MacMillan, 1948), Vol. II, pp.1596-1597.

⁹ Foreign relations of the United States: diplomatic papers: the Conference of Berlin (the Potsdam Conference), 1945, pp.916-917. <http://digital.library.wisc.edu/1711.dl/FRUS.FRUS1945Berlinv01>

¹⁰ Rosenman, Samuel Irving, compiled. *The public papers and addresses of Franklin D. Roosevelt*, (New York: Russell & Russell, 1969), "1944-1945 Victory and the Threshold of Peace", pp.556-565.

¹¹ FRUS: *Diplomatic papers: the Yalta Conference*, 1945, p.770.

¹² 1945 年羅斯福第四任總統任期未滿於 4 月 12 日去世，杜魯門隨即繼任。

¹³ FRUS: *Diplomatic papers: the Conference of Berlin (the Potsdam Conference)*, 1945, p.920.

法屬印度支那原劃屬中國戰區，軍事行動由駐華美軍司令魏德邁（Albert Coady Wedemeyer）負責協調指揮。1945年5月，魏德邁與東南亞戰區最高指揮官英國的蒙巴頓將軍（Earl Louis Mountbatten）發生嚴重衝突，魏德邁認為蒙巴頓未獲批准，將美國租界物資空投印度支那法軍游擊隊是越權越界行為，企圖扶植法軍重返印度支那是與羅斯福政策牴觸。在7月的波茨坦會議中，杜魯門對英國讓步，將印度支那北緯15度以南劃歸東南亞戰區。¹⁴但是，基於軍事目的優先考量，美國仍拒絕協助法國、荷蘭派兵重返東南亞。¹⁵

事實上，在1943年12月8日，流亡的「自由法國」（La France libre）就聲言要解放印度支那聯邦的全部領土，¹⁶自1944年9月法蘭西共和臨時政府（Gouvernement provisoire de la République française, GPRF）成立以來，戴高樂將軍（général Charles de Gaulle）即以重返印度支那為念，派員至法屬印度支那進行地下活動。¹⁷日軍認為維琪政府已垮，盟軍日益逼近，為避免法屬印度支那政府產生「敵性反轉」，¹⁸以致腹背受敵，乃在1945年3月9日發動軍事攻擊，解散法屬印度支那政府，瓦解殖民軍事力量，¹⁹並扶持越南保大皇帝於11日宣布獨立，高棉國王施亞努（Norodom Sihanouk）在13日宣布獨立，在蠻勃拉邦（Luang Prabang）的寮國國王西沙王（King of Laos Sisavong vong）則遲至4月8日，當日軍兵臨城下，方才宣布獨立。²⁰法國臨時政府則在3月24日發表聲明：「印度支那聯邦將和法國以及法蘭西共同體的其他部分組成一個法蘭西聯邦，對外關係將由法國代表，印度支那在法蘭西聯邦內享有應有的自由」，重申其「東法」主權。²¹然而，法國並無能力派兵重返印度支那。只要美軍不提供船艦運輸協助，法國軍隊即無法東渡。因此，一旦日本投降，在盟軍發佈命令分派接收與受降任務的時刻，法國只有含恨缺席。

（二）、盟軍層層授權的受降與接收命令

1945年7月16日，美、英、蘇在德國柏林郊區波茨坦舉行行政領袖會議，由美國總統杜魯門提出要求日本投降的條件，由於當時蘇聯尚未對日宣戰，故而

¹⁴ FRUS: *Diplomatic papers: the Conference of Berlin (the Potsdam Conference)*, 1945, p.922.

¹⁵ FRUS: *Diplomatic papers: the Conference of Berlin (the Potsdam Conference)*, 1945, p.939.

¹⁶ 戴高樂著，北京編譯社譯，《戰爭回憶錄》，（北京：世界知識出版社，1981）第二卷，下冊，頁602-603。

¹⁷ 「我希望戰爭在印度支那打起來，鑑於維琪政府的政策對法國榮譽的損害，印度支那聯邦人民的思想情況，亞洲和大洋洲的民族主義沸騰情緒，以及盟國，特別是美國，對我國遠東地位的敵意，我始終認為重要的是不讓那裡的戰爭在我們沒有參戰的情況下就結束，否則所有的政治，所有的軍隊，所有的輿論，都將堅決地要求我們從那裡退出，相反，如果我們參戰，那麼法國人灑在印度支那土地上的鮮血將成為最有利的權利。」戴高樂，《戰爭回憶錄》，第三卷，上冊，頁175。

¹⁸ 「敵性反轉」的觀念可參考雲程，《放眼國際：領土地位變遷與台灣》，（台北：憬藝企業公司，2007），上冊，頁119-127。

¹⁹ 3月9日之後，亞歷山德里（Marcel Alessandri）、薩巴提耶（Gabriel Sabbatier）率領所部約5,000餘人至昆明避難，為華軍繳械集中管理，其餘法越部隊為日本軍關入俘虜營。

²⁰ 曾清貴譯，《西唐作戰與明號作戰》，（台北：國防部軍務局，1998），頁826。

²¹ 戴高樂，《戰爭回憶錄》，第三卷，下冊，頁466-468。

7月26日發表時是以美、中、英三國名義發出公告。²² 內容共十三條，其中第八條為：「開羅宣言之條件必將實施，日本之主權必將限於本州、北海道、九州、四國及吾人所決定其他小島之內。」²³

在美國投下兩顆原子彈後，8月10日，日本政府發出投降照會。14日，宣佈無條件投降。15日，日本天皇發表終戰詔書，第二次世界大戰終告結束。美國杜魯門總統即發出致盟軍最高統帥麥克阿瑟第一號總命令，其中規定「在中國（滿州除外）、台灣及北緯十六度以北的法屬印度支那境內之日本將領及所有陸、海、空及附屬部隊應向蔣介石元帥投降」，²⁴盟軍最高統帥麥克阿瑟據此發佈一般命令第一號，²⁵此即為中國軍隊進入法屬印度支那北部接收投降的依據。北緯十六度以南的法屬印度支那地區則由東南亞戰區最高指揮官英國的蒙巴頓將軍負責受降。²⁶

蔣介石委員長於8月18日發電指派15個受降區代表，²⁷其中有關第一方面軍的部分為：「甲、派盧漢為受降官，指揮第52軍、第60軍、第62軍、第93軍、暫19師、暫23師、第93師，負責接收越南在北緯十六度以北地區，該區為敵第38軍。乙、第52軍抵海防後，即船運大沽口轉赴大同張家口。」²⁸

蔣介石並指派陸軍總司令何應欽為中國戰區受降代表，「（一）承本委員長之命，處理在中國戰區內之全部敵軍投降事宜。（二）指導各戰區、各方面軍，分區分期辦理一切接收敵軍投降之實施事宜。（三）秉承本委員長之意旨，對中國戰區內之敵軍最高指揮官發佈一切命令。」²⁹

8月21日，陸軍總司令何應欽於致日軍支那派遣軍最高指揮官岡村寧次中

²² 8月8日，蘇聯對日宣戰後亦在《波茨坦公告》上補行簽署。

²³ “The terms of the Cairo Declaration shall be carried out and Japanese sovereignty shall be limited to the islands of Honshu, Hokkaido, Kyushu, Shikoku and such minor islands as we determine.”

²⁴ Foreign Relations of United States (FRUS), 1945, Volume VII, pp.530-531. “Instruments for the Surrender of Japan” General Order no.1, (a. The senior Japanese commanders and all ground, sea, air and auxiliary forces within China (excluding Manchuria), Formosa and French Indo-China north of 16 north latitude shall surrender to Generalissimo Chiang Kai-shek.)

²⁵ 基本上，杜魯門發給麥克阿瑟的第一號總命令與盟軍最高統帥發出的第一號命令內容相同。

²⁶ General Order no.1, (c. (1) The senior Japanese commanders and all ground, sea, air, and auxiliary forces within the Andamans, Nicobars, Burma, Thailand, French Indo-China south of 16 degrees north latitude, Malaya, Sumatra, Java, Lesser Sundas (including Bali, Lombok, and Timor), Borneo, Cerem, Ambon, Kai, Aroe, Tanimbar and Islands in the Arafura Sea, Celebes, Halmaheras and Dutch New Guinea Netherlands Indies, New Guinea, Bismarcks and the Solomons, shall surrender to the Supreme Allied Commander South East Asia Command. 杜魯門明確地要東南亞戰區盟軍最高指揮官負責，而麥克阿瑟則要英、澳協調，因此其條文多了以下一段 “or the Commanding General, Australian Forces--the exact breakdown between Mountbatten and the Australians to be arranged between them and the details of this paragraph then prepared by the Supreme Commander for the Allied Powers.” 最後是由英國派兵負責接收工作。

²⁷ 值得注意的是直到8月26日，才加入第16受降區台灣。

²⁸ 中國陸軍總司令部編，《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》，（南京：中國陸軍總司令部，1945），上卷，〈委員長未巧辰令一亨電〉，頁21-25。

²⁹ 〈委員長未嘯亥令一亨電〉，《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》，頁20-21。

字第一號備忘錄中說明：「一、本人以中國戰區中國陸軍總司令之地位，奉中國戰區最高統帥特級上將蔣中正之命令，接受在中華民國（遼寧、吉林、黑龍江三省除外）台灣及越南北緯十六度以北之地區內日本高級指揮官及全部陸海空軍與其補助部隊之投降。二、日本駐華最高指揮官岡村寧次將軍，應自接受本備忘錄之時起立即執行本總司令之一切規定，在台灣及越南北緯十六度以北地區內之日軍，亦同此規定，並應由岡村寧次將軍負責指揮該項日軍之投降。」³⁰

陸軍總司令何應欽於 8 月 25 日的電報中規定：「第一方面軍盧漢為受降主官，日軍投降部隊為 38A（22D、37D）及不明部隊等，集中地點由盧漢規定，日軍代表投降部隊為土橋勇逸，辦理投降地點在河內。」³¹

另外，蔣介石於 8 月 23 日所發的申令一亨代電：「美軍總部飛送麥克魯將軍（general MacLoue）之日軍投降草書案及第一號總命令，均係經聯合參謀處批准，（茲附記該項原稿及美方提出應修正之點，希照修正，另附寄美方 8 月 22 日第 710-7 號備忘錄及其附件）然在日本與同盟國未經簽字以前，此草案僅可視為暫時性質，或尚須修改亦未可知。」³²這也說明受降書的文字是先經由盟軍總部，層層審核而產生，這些文件一再表明層層命令權力來源，第一方面軍的越南佔領計畫也是如此產生，先由美軍參謀本部核准後再交中方執行。

1945 年 9 月 2 日，盟軍在日本東京灣美國主力艦密蘇里號上舉行日本受降典禮。值得注意的是日本降書之第一、二、六各條的內容：第一條敘明投降對象「余等茲對美合眾國，中華民國，及大英帝國各國政府首腦於 1945 年 7 月 26 日於波茨坦宣布，爾後由蘇維埃社會主義共和國聯邦參加之宣言之條款，根據日本帝國政府及日本帝國大本營之命令，代表受諾之。右開四國，以後稱之為聯合國。」第二條敘明條件：「余等茲布告，無論日本帝國大本營及如何地位所有之日本國軍隊，及日本支配下地帶之一切，對於聯合國無條件投降。」第六條敘明投降對象之代表：「余等為天皇日本國政府及其後繼者承約，著實履行波茨坦宣言之條款，發佈為實施該宣言之聯合國最高司令官及其他特官聯合國代表要求之一切命令，且實施一切措置。」第八條則列出參加簽字者：「聯合國最高司令官，美合眾國代表者，中華民國代表者，聯合王國代表者，蘇維埃社會主義共和國聯邦代表者，澳洲聯邦代表者，法蘭西代表者，荷蘭代表者，紐西蘭代表者。」³³

中國戰區受降典禮於 9 月 9 日上午 9 時，在南京舉行。日軍投降代表共 7 人，支那派遣軍最高指揮官岡村寧次大將，總參謀長陸軍中將小林淺三郎，總參謀副長陸軍少將今井武夫，參謀陸軍中佐小笠原清，艦隊司令官海軍中將福田良三，台灣軍參謀長陸軍中將諫山春樹，南方軍第 38 軍參謀長陸軍大佐三澤昌雄。會場上面懸掛中、美、英、蘇四盟國國旗。日本降書上重申命令來源自盟軍最高

³⁰ 〈中字第一號備忘錄〉，《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》，頁 37-38。

³¹ 〈陸軍總司令部未經申謀樑電〉，《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》，頁 29。

³² 〈申令一亨代電〉，《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》，頁 28。

³³ 〈日本受降書全文〉，《中央日報》，1945 年 9 月 3 日。

統帥：「一、日本帝國政府及日本帝國大本營已向聯合國最高統帥無條件投降。二、聯合國最高統帥第一號命令規定「在中華民國（東三省除外）、台灣與越南北緯十六度以北地區內之日本全部陸、海、空軍與輔助部隊應向蔣委員長投降。」³⁴其次是向中國戰區最高指揮官投降：「三、吾等在上述區域內之全部陸、海、空軍及輔助部隊之將領，願率領所屬部隊向蔣委員長無條件投降。」再其次是中國戰區最高指揮官所指派的代表陸軍總司令何應欽及何應欽所指定之各地區受降主官，即 16 個受降區的代表官。

因此，法國雖急於儘早完全重新建立其在印度支那的主權，不想讓任何中國軍隊開進法屬印度支那。但由於〈波茨坦宣言〉並沒有任何條款提及法屬印度支那的日本人可以向中國戰區最高統帥蔣委員長或他所任命的代表以外的人投降，日本降書中也明示無法對美、英、蘇、中此四國聯合國以外的國家投降。

（三）、中國對佔領印度支那的態度

1944 年 10 月 10 日，蔣介石與法國大使貝志高（Zinovi Pechkoff）會談時聲明：「不論對於印度支那或者印度支那的領土，我們都沒有任何企圖。」³⁵ 1945 年 8 月間，法國臨時政府總統戴高樂在訪問美國時與宋子文在法國駐美大使館私人餐敘。戴高樂獲得宋子文保證，中國部隊在受降後一定撤返，「一分鐘也不多停留」。³⁶ 戴高樂訪美的成果是杜魯門保證對於法國在印度支那的主權並無任何疑問的立場。³⁷ 根據法國的情報，重慶政府持續在支持越南革命黨人的活動。³⁸ 而且，蔣介石在 8 月 24 日的演說中，自命為亞洲各民族自由的首領，鼓勵緬甸、暹羅、印度支那各國的獨立，因此由中國接收印度支那將是可預見的災難。³⁹

法國方面認為，中國對佔領印度支那的態度可分為兩派：第一種是以宋子文為代表的財經界，他們認為局勢混亂可能帶來過早的獨立，但意外的軍事佔領機會使中國可以獲得過境運輸的特權及華僑的特權，這些得以補償在東三省讓予蘇聯的利益，因此從南方的越北找回面子。第二種是抱持大亞洲主義，將越北納為一省或是扶持越南的民族主義者。至於雲南派系則有其特別盤算，這些將軍除了可以自佔領中獲取大量利益與武器外，也找到一個出海港口。⁴⁰

在 8 月 24 日陸軍總司令何應欽即擬呈〈對法越政策計劃大綱〉、〈越南軍事

³⁴ 〈日本降書〉，《中國戰區中國陸軍總司令部處理日本投降文件彙編》，頁 125-126。

³⁵ “Attitude des principales Puissances dans la question de l’Indochine”, in Ministère des Affaires Etrangères, *Documents Diplomatiques Français*, (DDF) 1945, tome 2, pp.188-196. 戴高樂，《戰爭回憶錄》，第三卷，下冊，頁 336-337。

³⁶ “Bonnet à Bidault”, le 26 août 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.346-347.

³⁷ “Bonnet à Bidault”, le 30 août 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.373-374. 戴高樂，《戰爭回憶錄》，第三卷，下冊，頁 550-551。

³⁸ “Note de Burin des Rozières pour le Général de Gaulle”, le 17 août 1945, (DDF) 1945, tome 2, p.298.

³⁹ “Note de la Direction d’Asie-Océanie”, le 12 sept. 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.458-460. 蔣介石說：「我們希望越南民族能從自治以漸臻獨立，以實現大西洋憲章的規定。」《中央日報》（重慶），1945.08.25。

⁴⁰ “Pechkoff à Bidault”, le 5 sept. 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.411-413.

佔領計劃〉、〈越南政治佔領計劃〉，呈供蔣介石核示。⁴¹原訂成立「中國戰區越北佔領地軍政府」，其軍政府首長由駐軍最高長官兼任其內部命令系統分兩案：「(甲案)：由駐軍最高長官直接分別處理對越北行政管制事宜，與我戰區長官兼任省府主席制度相似。(乙案)：軍事維持原系統，行政管制另派行政長官秉承駐軍最高長官之命統籌辦理，與我戰區長官不兼任首府主席相似，盧司令官似贊成乙案。」何應欽所擬具方針如下：「(一) 合法收回江洪失地，俾中泰直接接壤，藉此提高我今後對南洋之地位。(二) 越境內滇越鐵路應設法奠定駐守合辦之基礎，至少亦應取得運輸便利之保障。(三) 海防應使為自由港，或中法共同使用。(四) 對於越南北緯十六度以南華僑所有不平等待遇均應取消，至於法國與越南之關係宜在美國支持下由國際會議以託治制度之方式解決之，而北緯十六度以北則應為我國託治區。」⁴²何應欽深知「以上各點事關緊急重大，敬乞迅速核定交辦，並取得美國同意」，表示何非常清楚受降令層次分明的來源。

實際上，蔣介石另有盤算，指示何應欽：「(一)、對法越務須維護盟友並肩作戰之關係，表面上予以極友好之印象，而實際上積極扶植越南革命同盟會；務使其意志集中，力量集中，準備於盟軍驅除倭寇出境時，宣佈獨立，成立新政權。(二)、為避免友邦疑懼起見，對越南暫不設置軍政府，而於軍事掩護之下在方面軍及軍師內，增設G-5處，執行軍政府業務，因之G-5處之工作應須加強。(三)、各級G-5處，應隨我軍行動，並即在所配屬部隊之佔領區內，執行軍政府業務，嗣後按情況許可，再行劃定各G-5處之管區，促成政治之佔領。」⁴³

文中所稱之G-5處即負責戰地政務之第五處，負責政治佔領，其職掌包括：「(一) 遂行最高統帥部之政策與目的。(二) 制定並執行有關戰地政務之各種法令與計劃。(三) 為指揮官擬具佔領區掌握之策略及指導原則。(四) 指導所屬各G-5業務。(五) 監督並指導越南各級政府及各種機構。(六) 頒佈宣言、佈告及各種法令。(七) G-5幹部及越民訓練。(八) 與盟軍之聯絡與協同。(九) 指導並協助越南人民之解放與獨立。(十) 供應佔領軍軍事上一切需要。」而且，方面軍內設第五處，下設六個分處，配屬於軍、師，各級G-5不容納外人於編制之內，只對盟方互派聯絡軍官。⁴⁴其目的不外保密，對佔領計劃，尤其是方針與工作要領等項，無論任何時機對盟邦絕對保持秘密。無疑地，蔣在此處藏有私心，故而對美國、法國嚴守秘密。因為，蔣介石要表面上予以盟邦極友好之印象，而實際上積極扶植越南革命同盟會，⁴⁵以建設獨立之新越南成立新政權。⁴⁶第五處

⁴¹ 國防部：《越南佔領計劃》，1845.4/4380，〈何總司令未敬請電〉、〈對法越政策計劃大綱〉、〈越南軍事佔領計劃〉、〈越南政治佔領計劃〉。

⁴² 國防部：《越南佔領計劃》，1845.4/4380，〈何總司令未敬請電〉。

⁴³ 國防部：《越南佔領計劃》，1845.4/4380，〈越南政治佔領計劃〉。

⁴⁴ 同前引。然而，實際上當美軍嘉禮格少將(Philip Gallagher)於9月16日到河內，成為美軍代表之後，第一方面軍各部均派出美軍官作為佔領期間之聯絡官。Peter Worthing, *Occupation and Revolution: China and the Vietnamese August revolution of 1945*, (Berkeley: University of California, 2001), p.58.

⁴⁵ 越南革命同盟會於1942年10月成立，主要人物有張佩公、阮海臣、武鴻卿、嚴繼祖、陳豹、

原以第一方面軍副司令官關麟徵將軍為處長，後因留昆明任雲南省警備司令，故由副處長陳修和、外事處長蕭文負責。

(四)、中國軍隊入越受降與接收進度

入越受降令下後，受降官第一方面軍司令官盧漢指揮第 52 軍（軍長趙公武）、第 60 軍（軍長萬保邦）、第 62 軍（軍長黃濤）、第 93 軍（軍長甘麗初、後由盧浚泉繼任），暫編第 19 師（師長龍繩武）、暫編第 23 師（師長潘朔端）、第 93 師（呂國銓）前往法屬印度支那北緯十六度以北地區，接受日軍第 38 軍的投降。⁴⁷先由第 60 軍進佔老街，通知越北日軍司令官土橋勇逸投降。土橋勇逸派參謀長酒井干城代表前往，9 月 2 日，第一方面軍參謀長馬瑛、副參謀長尹繼勛及雲南美軍總部參謀長黑德森上校，接見日軍洽降代表。

隔日，由司令官盧漢派遣參謀及翻譯等人與日軍代表同機赴河內進行受降的籌備工作。至於第一方面軍各部，第 62 軍之第 151 師、第 157 師、第 95 師由靖西、大平等駐地出發經六天至諒山、十五天至河內，二十日內至海防駐紮。第 52 軍之第 195 師、第 25 師、第二師之一由文山經七至十二天沿紅河流域設防，廿一天至河內郊區，一師將由水運或鐵路運輸開至土倫（峴港），一師七天內佔領老街。屬於雲南部隊的第 60 軍之第 182 師、第 184 師、暫編第 21 師由蒙自出發。滇軍第 93 軍、暫編第 19 師、暫編第 20 師、暫編第 12 師、暫編第 22 師自昆明出發，暫先留邊境。第 93 師佔越南西部寮國地區。而首先佔領之地區為河內、海防，因該區有大量集中之日軍，且得此港口後可以利用船舶運輸越南南部大量之糧食，而 52 軍、60 軍、93 軍若有船舶運輸時，將經此調東三省。⁴⁸基本上，第一方面軍各部隊於 9 月 20 日均已各就定位，完成接收任務。⁴⁹

中國軍隊南下給印度支那民眾留下深刻印象，除了軍車、牛馬車、腳踏車、大批扁擔挑夫，行軍的中國士兵將雞、鴨、鵝、豬等所有家當都背負在身上行進。⁵⁰武元甲在其回憶錄中說，中國軍隊進入北越如同瘟疫散佈，革命軍為避免衝突，自老街至河內沿線退讓出安沛、永安、芒街若干城市由越南國民黨與革命同盟會的軍隊佔領。⁵¹最要緊的是，隨著中國軍隊而來的是受重慶扶植的越南國民

農經猷、張中奉等，主張親華、反法、抗日。

⁴⁶ 國防部：《越南佔領計劃》，1845.4/4380，〈越南政治佔領計劃〉。

⁴⁷ 第一方面軍各軍編制兵力約 38162 人，各師約 12000 人，加上司令部 2000 人，總計約 20 萬人。越北日軍實際上總共只有 44,700 人：河內第二十一師團 14,200 人，河內—諒山二十二師團 16,000 人，土倫第三十四混成獨立旅 2,500 人，河內—海防非正規軍 12,000 人。國防部：《越南佔領計劃》，1845.4/4380，〈越南軍事佔領計劃〉。

⁴⁸ 〈越南軍事佔領計劃〉，國防部：《越南佔領計劃》，1845.4/4380。

⁴⁹ 相對於北緯十六度以南的印度支那，英國的格雷西將軍（general Douglas Gracey）於 1945 年 9 月 13 日率領英軍進入西貢，釋放法國戰俘並予武裝，和隨英軍前來的法國先遣隊組成一支 6000 人的西貢警衛隊。9 月 21 日，第一批法國遠征軍乘英艦在西貢登陸，恢復法國殖民統治機構。10 月 10 日，英法雙方在仰光簽訂對越協定，將南部主權交還法國。國史館：外交部檔，《我派駐越南佔領軍》（四），172 - 1 / 0601 - 4。

⁵⁰ Archimedes Patti, *Why Vietnam?* (L.A., Berkeley: University of California Press, 1980), pp.281-293.

⁵¹ Vo Nguyen Giap, *Unforgettable Days*, pp.34-35. Nguyen Xuan Minh, *Lich Su Viet Nam, 1945 -2000*,

黨與革命同盟會人士，如張佩公、阮海臣、武鴻卿、嚴繼祖、阮祥三等人，帶領在昆明、柳州等地受第四戰區張發奎部戰地政務訓練的越南幹部回來加入獨立陣營。對於越共而言，這無疑是爭食革命果實，甚至於是篡奪政權的行動。

(五)、行政院越南顧問團的組成

中國首度派遣軍隊赴國外受降，重慶政府格外重視，特別在 8 月 24 日組成「行政院越南顧問團」作為中國佔領軍的諮商顧問，其成員包括：外交部代表團凌其翰等三十餘員、軍政部代表團邵百昌等共約百名人員、經濟部代表團莊煥智等二十餘員、財政部代表團朱傑等二十餘員、糧食部代表團馬燦榮等、交通部代表團鄭方珩等人，另國民黨海外部秘書邢森洲亦隨前往。⁵²9 月 15 日顧問團召開會議，制訂〈佔領越北軍事及行政設施原則〉十四條，值得注意的是下列諸點：「一、佔領越南時期依據事實上需要由盟軍最高統帥部規定之。二、佔領區內（越南北緯十六度以北地區）駐防軍及過境軍數目隨時由佔領軍總部通知法方。」；「五、為明瞭實際情況及整齊步驟起見，顧問團得與佔領軍總部第五處處長、副處長、美軍代表及法國代表團之主要負責人員舉行會報密切聯繫，以期一切措施妥善適當」；「六、請法方派代表參加受降典禮，並指定人員若干名組織代表團，協助佔領軍總部關於資產接收及物資供應事宜。七、越南境內一切交通、工礦事業責成現有人員繼續維持及經營，聽候佔領軍總部商洽法方派人接收」；「九、越南日幣流通及佔領軍使用貨幣問題，由外交、財政兩部與法方商妥後另訂辦法。十、佔領軍所需糧食、煤炭及運輸工具等，由法國代表團設法責成越南現有機構供應負擔，將來由外交部與法方另商清算辦法。十一、政府各部及人民前在越南遺留或被扣留之物資，應由經濟、財政兩部蒐集以前調查所得資料，將來由外交部提出向法方交涉，如現在仍有該項遺留物資（如海防、河內及沿鐵路線各倉庫），經查明確實者可先行封存報告行政院，聽候處置。」綜觀上述原則，無不承認法國對法屬印度支那的主權。但是最後卻又表示在法、越間取中立立場：「十三、除對治安、交通、金融、糧食遭受威脅擾亂或破壞之行為，得隨時取適當措置外，對法、越間一切關係概嚴守中立態度，不加干預。」⁵³

「行政院越南顧問團」代表外交部凌其翰及軍政部邵百昌於 9 月 26 日自河內返重慶報告，會議由軍政部次長林蔚、外交部次長劉鏞主持，邵百昌、凌其翰報告越南狀況，值得注意的是盧漢認為中國對越有三策，上策：助越獨立以提高我在越地位；中策：實行託治（國際或中、法共管）；下策：獲得我國必需權益，並予越以最後獨立保障。⁵⁴會議結論是國境外佔領軍之政務處置，「事前欠明確

op. cit., p.21.

⁵² 朱傑，《越南受降日記》（上海：商務印書館，1946），頁 2。凌其翰，《在河內接受日本投降內幕》，（北京：世界知識出版社，1984），頁 5。沈雲龍等〈邵百昌先生訪問紀錄〉，載《口述歷史》，期 9（1999.06），（台北：中央研究院近代史研究所），頁 86-124。邵百昌認為，盧漢以中央另設顧問團表示對其不信任，故對軍事責任之外不願擔任。

⁵³ 國史館：總統府檔案，《越南軍事及行政設施佔領原則》，0123/4340.01-01/Folio 0808-0811.

⁵⁴ 國防部：《越南佔領計劃》，1845.4/4380，〈關於越南受降問題談話紀錄〉。

方針及健全組織，因而不免應付困難複雜之狀況，但佔領軍最高指揮官有權取締成立新政府，統制廣播宣傳，及懲罰反對國軍者，既因諸種原因以致上下意志不能協調，應亟謀補救請：一、將真實狀況面報委座。二、將以上情形告知有關各部，並請行政院召集會議商討補救辦法。三、政治、外交、經濟應請行政院解決，軍事（包括補給補充俘虜處置等）仍請軍政部負責。四、將法、越人惡感，日人操縱，中共指使等情形設法使美方明了。」⁵⁵

9月27日，蔣介石以電話指示凌其翰等四點：（一）越南北部日軍投降典禮訂於9月30日舉行。（二）中國軍隊應掌握老街、河內、海防三據點之線路。（三）任法軍之五千人自滇入越。（四）對越南政府取不管態度。⁵⁶ 上述內容並由侍從室主任商震，以蔣介石委員長名義電令盧漢遵令辦理。

（六）、河內受降儀式

9月9日，第一方面軍副參謀長尹繼勛率參謀人員於搭乘飛機到達河內，於原法國印支總督府開設前進指揮所。9月21日，中國行政院越南顧問團也飛抵河內，準備受降。

雖然蔣介石曾指示日軍投降典禮訂於9月30日舉行，但未知何故盧漢提前兩日。9月28日，上午10時，受降儀式在印支總督府即中國佔領軍駐河內司令部禮堂舉行，四周懸掛中、美、英、蘇四國國旗，受降代表有中國政府各代表、雲南美軍司令嘉禮格少將（Philip Gallagher）及所屬美軍軍官、法國遠東軍司令亞歷山德里（Marcel Alessandri），⁵⁷日軍代表為第38軍司令官土橋勇逸中將、第21師團師團長三國直福中將、獨立第34旅團旅團長福部尚志少將三人。典禮完成後，盧漢司令宣讀中國陸軍第一方面軍司令部布告：「本司令官現奉盟軍最高統帥命令，統率中國軍隊，來至越南，接受日本侵略軍隊之投降，解除其武裝，並遣散之。中國軍隊非為越南之征服者或壓迫者，而為越南人民之友人及解放者。凡越南北緯十六度以北地區之一切行政之監督，軍事之管理，均歸本司令官負責，各級行政機構均一仍舊慣，互相發揮效能，保證和平，維持秩序，凡現有行政人員，亦應各就崗位，安心服務，努力工作。本司令官將依其權力，督率全體人員，以期完成所負之使命，達到共同之目的。」⁵⁸

法國方面也成立派駐越北代表團（Délégation française de liaison），成員包括團長：聖德尼（Jean Sainteny），軍事顧問：勒保（Le Porz），政治顧問：畢榮（Pignon），財政顧問：德維爾（Deville），交通顧問：馬丹（Martin），糧食顧問：吉羅東（Giraudon），經濟顧問：畢尼耶（Pignier），衛生顧問：阿吉內（Agenet），

⁵⁵ 國防部：《越南佔領計劃》，1845.4/4380，〈關於越南受降問題談話紀錄〉。

⁵⁶ 國史館：外交部檔，《我派駐越南佔領軍》（一），172-1/0601-1。蔣介石不知盧漢在28日即已舉行受降式。

⁵⁷ 朱傑稱法將亞歷山德里因盧漢不許懸掛法國國旗故未參加，《越南受降日記》，頁19。

⁵⁸ 國史館：外交部檔，《我派駐越南佔領軍》（一），172-1/0601-1。〈中國陸軍第一方面軍司令部布告〉。

行政顧問：德里克（Theric）。⁵⁹代表團的任務專為處理越北事務與中國佔領軍聯絡，也就是說隨時準備接收回其主權。

中國陸軍總司令何應欽在 10 月 1 日飛抵河內視察，胡志明為此召開一場有三十萬人參加的歡迎大會，藉以展現實力。何應欽召集軍政人員宣佈政府決定在 10 月 31 日前將接收工作完成，11 月 10 日前應將日俘集中完畢等候遣返。⁶⁰事實上何應欽背負的主要任務之一，據信是「說服」盧漢保持中立，使蔣介石得以在 10 月 3 日放手對付有「雲南王」之稱的龍雲。⁶¹龍雲被迫出任軍事參議院院長之後，蔣介石命盧漢繼任雲南省主席。

何應欽 10 月 5 日上書蔣介石報告越南之行心得，除對盧漢的扶助越南獨立意見背書，表示依據大西洋憲章與蔣之宣示對越方針，以及西南國防之需要，「對越似惟有扶植越南獨立之一途，現在越南臨時政府胡志明雖知其為共黨，但就已表現之事實現之，其人頗有能力，除彼而外尚難獲得其他人物。」⁶²可見胡志明留給何應欽幹練印象，和第二方面軍司令張發奎所見略同。⁶³另外的可能是，胡志明在 9 月 16 日至 22 日間，發動「黃金週」（Tuan Le Vang）捐獻運動，自民間徵收黃金，部分用以收購日軍、法軍繳交的武器，部分買通中國部隊及收買佔領軍顧問團軍政部副代表蕭文，使其相信「越盟」將走親華路線，解除緊張關係。

64

但是，外交部代表凌其翰致部長王世杰函即直指盧漢、何應欽等與中央指示相左，「此間與渝方電訊迄未暢通，致中央傳令值延遲到達貽誤事機甚鉅。」⁶⁵其實，不僅電訊貽誤，而且政出多門，軍方或政治人物都無法體會領袖的真正苦心是要扶植一親華越南政權。受降儀式雖然完成，內部的問題仍多，中、法、越的衝突也無法避免。

⁵⁹ 法國駐印支高級專員（Haut-commissaire）達尙禮（Amiral Thierry d'Argenlieu）派前駐昆明軍事代表團團長聖德尼為法國駐越北盟軍之代表，並兼駐東京委員、駐安南北部委員。外交部奉蔣介石諭，請軍令部通知盧漢此事。外交部檔，《我派駐越南佔領軍》（一），〈法國派駐越北代表團名單〉，盧漢至 10 月 15 日尙稱未收到命令。

⁶⁰ “Bidault aux représentants diplomatiques de la Feance à Washington, Londres, Moscou, Tchoung King et La Haye”, le 10 dec. 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.869-871.何的這些宣示全未能達到。

⁶¹ 1945 年 10 月 3 日，中央第五軍杜聿明部圍攻留守昆明的雲南部隊將其繳械，並包圍五華山雲南省省政府，蔣介石令龍雲赴重慶出任軍事參議院院長，是為「昆明政變」。1946 年 5 月，國民政府還都南京，取消軍事參議院，龍雲轉任新成立之戰略顧問委員會副主任。1948 年 12 月，龍雲在陳納德幫助下乘運輸機從南京到廣州，乘船到香港，結束軟禁生活。1949 年以後龍雲投共。張朋園，《龍繩武先生訪問紀錄》，（台北：中央研究院近代史研究所，1991），頁 72-93。龍繩武認為「如果不發生昆明事變，中共絕對無法崛起，我們也絕對不會退守台灣。」

⁶² 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》（一）。〈何應欽訪問越南報告〉10 月 5 日。

⁶³ 胡志明於 1942 年 8 月至 1943 年 9 月間為第四戰區張發奎部拘留，後在柳州幹訓團與越南革命同盟會學員同時受訓。蔣永敬，《胡志明在中國》，（台北：傳記文學出版社，1972），頁 151。

⁶⁴ Vo Nguyen Giap, *Unforgettable Days*, op. cit., pp.89-91.蕭文將軍原乃第四戰區張發奎政務副處長，胡志明在柳州拘留期間之舊識，邵百昌指蕭主要任務是監視越盟政府與胡志明，但認為蕭為左傾。

⁶⁵ 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》（二）。〈凌其翰致部長函〉10 月 8 日。朱傑、邵百昌則皆指出凌其翰諂媚親法。

(七)、中國對越南的政治干預

雖說中國對越南臨時政府採取「不管」態度，實際上是希望組成一親華政權，佔領軍南下即一路扶持同盟會、國民黨建立據點。但是在政治中心的河內，各黨派積不相容，文攻武鬥經常上演，同盟會與國民黨的力量也確實不如越盟。因此，蕭文認為同盟會與國民黨加入越盟，以分享權力才是可行之道。⁶⁶蕭文告訴胡志明應該建立一個包括國民黨、同盟會與越盟的聯合政府，以利全國總選舉的進行。⁶⁷但是，越盟與同盟會、國民黨之間的矛盾卻不斷激化，暗殺、綁架等事件多有所聞。⁶⁸11月11日，胡志明宣稱解散印度支那共產黨，不僅在聯合陣線爭取更多方力量，也在爭取中國方面的信任。11月底，越盟、同盟會、國民黨三大勢力會商，同意組成聯合政府。⁶⁹中國第一方面軍司令部在12月19日召開協商會議，三黨於12月26日達成合作宣言。根據越南各黨派合作方案，新國會350名議員中，國民黨應占50名，同盟會應占20名，聯合政府主席為胡志明，副主席由阮海臣擔任。⁷⁰

蔣介石也回應胡志明來函要求援助越南獨立，表示中國同情越南獨立運動，但希望越南人民以不流血手段達成獨立之願望，越法雙方如希望中國出面調停斡旋，中國必予協助。但胡志明、阮海臣、武鴻卿以越方若請中國出面調停，萬一失敗有失中國威望為藉口，婉謝中國斡旋之議。⁷¹

第一次國會選舉於1946年1月6日舉行，越盟獲得大勝。3月3日成立新政府，除照原規劃胡志明擔任主席，同盟會的阮海臣任副主席之外，國民黨的阮祥三出任外交部長、武鴻卿為軍事部次長。⁷²至少，同盟會與國民黨得到中國背後幫助成功地分享權力。

三、中國佔領軍的經濟掠奪

(一)、中國對越南的貨幣戰爭

中國政府不僅關心國家利益，對佔領軍而言最直接的關切是經濟利益。1945年9月10日，蔣介石密令外交部王世杰：(一)越南行政准由法方派員主持惟在佔領期間須受我軍監督指導，又法人未到達前仍由第一方面軍第五處辦理。(二)入越我軍供應、幣制使用及一切其他軍需物品之補給，法方應充分協助予以便利。(三)以上各項除分電何總司令盧司令官遵照外，希照此原則與法方洽商為

⁶⁶ John McAlister, *Vietnam: The Origins of Revolution*, (New York: Knopf, 1969), p.237.

⁶⁷ Vo Nguyen Giap, *op. cit.*, p.95-96.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ 陳鴻瑜，《越南近現代史》，頁137。據武元甲，第一次實際選出333名國會議員。Vo Nguyen Giap, *op. cit.*, p.109.

⁷¹ 凌其翰，前引書，頁69-72。

⁷² 陳鴻瑜，《越南近現代史》，頁138。

要。⁷³外交部長王世杰受命與法國協商三事：(一) 給予印支華僑特權。(二) 賠償日本佔領期間中國政府及民間的損失。(三) 制定中國與印度支那經濟關係協議。王世杰希望前述事項與民事協定和法國放棄治外法權等議題同時協商。

入越前原由財政部擬定《我軍進入越南行使鈔券及金融機關處理辦法》八條，其中第二條規定由中國中央銀行發行「越南地名券」作為中國佔領軍的軍用幣，但該處理辦法第四條又允許原越幣 (piastre) 照常流通，但事實上軍用幣並未印行。⁷⁴事實上，9 月初中國軍隊已經帶進一批數量高達十二億元的法幣及關金券，關金起先以一比一兌換越幣通行，⁷⁵其後又規定關金一元折合越幣一元五角，繼而升至二元的兌換率，法幣兌換越幣則由 20:1 升值為 14:1，遠超過法幣實際價值。⁷⁶至於駐軍費用，盧漢在 9 月底時已強行徵用河內東方匯理銀行的四千三百萬越幣，中國佔領軍聲稱每月需九千萬元以供十二萬名軍人的維持費用，盧漢威脅說如果在 10 月底前不能取得法國的第一次匯款，將引進大批關金券。⁷⁷盧漢則告訴財政部代表朱傑，每月軍需約要二億越幣之譜，後經軍需署核算約需九千六百萬越幣。⁷⁸然而，法國印度支那政府歷年來經常收入不過一億五千萬越幣而已。⁷⁹法國印度支那委託東方匯理銀行的發行總額不過二十四億越幣，可見負擔沉重。

第一方面軍入越並無限制攜帶關金總量，因為法幣在中國日漸大貶，如此一來，入越軍人在匯兌即可大賺一筆，越人則收進法幣之後無法用出，形同損失。凌其翰在 10 月 9 日的報告中指出，中國軍民、華僑帶入在越北流通的大量國幣至少在二十五億以上，走私流入者尚不在計算內，軍民、華僑搜購黃金、貨物以便販入中國牟獲巨利，以致國幣折合率不能維持，造成越北物價激增。⁸⁰

⁷³ 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》(一)。〈灰會令一亨〉 1945 年 9 月 10 日。

⁷⁴ 由於中國入越部隊實際上大量使用法幣及關金券，因此 9 月 18 日行政院會議討論通過的〈佔領越南北部軍事及行政設施原則〉案，即不再列「軍用幣」問題。

⁷⁵ 原任中國陸軍總司令部駐昆明辦事處主任，10 月調任第一方面軍司令部第五處副處長陳修和告知朱傑，《越南受降日記》，頁 5。

⁷⁶ 中華民國成立以來，貨幣制度歷經多次演變，最初施行「銀本位制」，以「銀元」為主要法定貨幣，並有各地方政府或銀行自己發行的其它紙幣。1929 年世界銀價下滑，受到國際銀價大幅波動影響，中國白銀大量外流造成嚴重的通貨緊縮。海關收入大受影響。國民政府於 1930 年起改為收取黃金，以 0.601866 克純金為一單位，稱為「海關金單位」，價值為 0.40 美元。1931 年 5 月起，中央銀行發行關金兌換券，供繳納關稅。自 1935 年 11 月 4 日宣布，發行「法幣」，放棄「銀本位制」，並收回市面的銀元及紙幣藉此統一貨幣，將鈔幣發行權收歸中央銀行。1937 年以後，因對日戰爭及國、共內戰，鉅額的財政支出，使法幣發行量大增，價值劇貶，造成惡性的通貨膨脹。1942 年 4 月 1 日，財政部公布發行「美金節約建國儲蓄券」及流通「關金券」。5 月 8 日，中央銀行發行關金券。1942 年 2 月，關金提高含金量至 0.88861 克純金，即一關金等於一美元。4 月，定關金為一元折合法幣 20 元，與法幣自由兌換，並且同時在市面流通。之後法幣快速貶值，政府亦發行大額關金券，成為比法幣面額更高的貨幣。1948 年金圓券發行前，最高面額的關金券面值二十五萬圓關金，相等於五百萬法幣。金圓券發行後，關金與法幣同時停止流通。

⁷⁷ "Pechkoff à Bidault", le 15 oct. 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.613-615.

⁷⁸ 朱傑，《越南受降日記》，頁 24，41。

⁷⁹ 朱傑，《越南受降日記》，頁 16。

⁸⁰ 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》(二)，172-1/0601-2。〈行政院越南顧問團報告〉 10 月 9 日。

如果統計數字可靠的話，當時關金為一元合一美元，法幣（即當時國幣）20元合一關金，此一匯率持續維持到 1945 年底。（參考表一）之後，至華軍撤離前，法幣已大貶將近百倍。（參考表二）

表一、海關金折合美圓

年代	匯率
1941（依江海關估價所用之折合率核算）	0.67725
1942（同上）	0.67725
1942（依重慶關估價所用之折合率核算）	0.96517
1943（同上）	1.00
1944（同上）	1.00
1945（同上）	1.00

資料來源：《中央日報》。1946-48 僅有國幣折合各國貨幣的匯率。

表二、國幣（法幣）一元兌換美圓（1943-1946.06）

1943	0.05
1944	0.05
1945	0.05
1946.3	0.00049062
1946.4	0.00049517
1946.5	0.00048824
1946.6	0.00048780

資料來源：1.《一九四七年海關中外貿易統計年刊（卷一）》，頁 vii。2. Kia-ngau Chang, *The inflationary spiral: the experience in China, 1939-1950* (Cambridge: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1958), pp.382-383.

據 10 月 28 日凌其翰第二十號電，有關於關金流通一事，「委員長、財政部均已來電決定：（法國東方）匯理銀行代依原定比率兌換。中國、中央兩行迅速在河內、海防恢復分行。」⁸¹然而，中國、中央兩銀行在此設立分行，雖說取代橫濱正金銀行，但無異於加速中國軍民的方便套匯。

11 月初，中國財政部電令法國東方匯理銀行代中國政府收兌關金，但為免金融紊亂，經 11 月 14 日中國代表副參謀長尹繼勛等七人與法方代表團首席代表聖德尼等三人談判，決定於 11 月 20 日由東方匯理銀行辦理兌換。事經第一方面軍佈告週知，法方在兌換前一日忽拒絕供給兌換款。因為 11 月 20 日，法方在西貢宣佈停止五百元越幣的流通，理由為使通貨緊縮壓低物價，並為改善幣制，使先前日軍強迫發行印製二億五千萬元的五百元面額越幣作廢，1945 年 3 月 9 日以前法方發行之五百元券亦只做七折通行，所有五百元券於命令頒布後一星期內

⁸¹ 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》（二），172-1/0601-2。〈凌其翰第 20 號電〉10 月 28 日。

皆須持至銀行登記，然後再由銀行依照碼或宣布完全作廢，或以七折兌換，凡逾期未至銀行登記即視同無效。⁸²法東方匯理銀行無理，引起越人強烈反對，所以中國軍隊不能為保護少數無理之人，而以武力壓迫多數無辜遭受損失者。目前政治環境尚未安定，法、越雙方關係仍甚緊張，法方此舉不但擾亂金融，且足以影響治安。⁸³

有所對照的是，駐越佔領軍顧問團呈給行政院報告分析中、法、越三方情勢，檢討有關中國佔領軍一方的情形是：（一）軍人公開經商、走私、販土、販金，軍紀敗壞。（二）部隊接收舞弊百出。（三）上至司令部下至各軍師部，行政能力與效率均極低，致受降進行殊感遲緩。（四）粵商競販暹羅黃金。（五）國幣入越勢如潮湧，顯有套購越幣情事，致折合率亦趨跌落。（六）軍糧情形嚴重，煤礦廢弛，酒精廠停工，我方無法控制，燃料頗感缺乏。（七）各地越盟騷擾，僑胞極感不安。（八）目前軍事階段已瀕結束，將進入政治時期，轉側重外交。⁸⁴

中國佔領軍召集法方商議，限期強迫執行，於 11 月 20 日照規定兌換，但法方不願執行。中國佔領軍、華僑及越南人民認為遭受損失，發動群眾遊行示威。中國佔領軍向法方提出嚴重抗議，認為「依越幣流通額二十四億計算，五百元鈔佔百分之二十七左右，如此緊縮足以擾亂金融。」⁸⁵但依前述行政院越南顧問團報告，大量流入的關金、法幣所造成的通貨膨脹是否也足以擾亂金融？不僅每日群眾擠兌秩序難以維持，關金市值日趨下跌，而且從中國湧進大批關金套匯，甚至有一日達六千萬者，不僅造成越幣緊縮，關金更為下跌。⁸⁶

套匯圖利一事也讓中國軍民自身安全產生危險，若干搶案肇因於此。茲舉越僑許自創案為例，越僑許自創等 11 月 16 日下午 5 時乘自用汽車同暹羅華僑陳紹禮、鄧聲俊、洪鎮昌等，由河內到寮國素旺，於郊區忽遇法國軍官 3 人帶寮籍士兵 40 餘人攔路搶劫，向該車密彈射擊，擊傷陳紹禮左脅及鄧聲俊大腿，傷勢沉重，計被搶去許自創關金一千六百九十三萬元，越幣二萬元，汽車一輛值越幣三萬五千元，及皮包提袋等；陳紹禮損失關金六百六十五萬元，鄧聲俊損失關金壹千五百六十五萬元。⁸⁷前此三人持有將近四千萬關金，約四千萬美元鉅款，無非為套匯圖利。

非但中國佔領軍未能維持治安，甚至於藉機縱容越人反法，使情況日益嚴重，越盟黨大舉示威遊行包圍東方匯理銀行，而銀行中人自窗口向外鳴槍，越盟群眾憤而還擊，反法運動引起社會嚴重混亂。中國佔領軍仍發佈佈告五百元券照舊行使，勒令東方匯理銀行復業照舊兌換。先是 11 月 30 日，因匯理銀行總經理

⁸² 朱偁《越南受降日記》，頁 58-59。

⁸³ 朱偁《越南受降日記》，頁 60。

⁸⁴ 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》（二），172-1/0601-2。〈行政院越南顧問團報告〉11 月 20 日。

⁸⁵ 朱偁《越南受降日記》，頁 59-60。

⁸⁶ 朱偁《越南受降日記》，頁 63。

⁸⁷ 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》（二），172-1/0601-2，〈中央秘書處致外交部電〉12 月 8 日。

羅郎 (Jean Laurent) 及河內分行經理白蘭 (Pierre Baylin) 因不肯兌換面額五百元越鈔，且對法方應允的一千五百萬元亦無法供應，所以顧問團開會，決定將兩人扣押勒令兌換越幣。⁸⁸ 盧漢於 12 月 3 日電重慶，稱法方只肯每月以越幣一千五百萬元兌換關金，且匯理銀行停兌換五百面額越幣，建議採取行動逕行接收該行；或讓越人臨時政府接收盡量兌換關金供給越幣；或准其發新型越幣替代現行越鈔，⁸⁹ 但中方並無技術人才，無法自行印製越幣。⁹⁰

法方請美國代表嘉禮格出面調停，約集雙方代表在美軍司令部協商，中國佔領軍方要求銀行必須立即復業，五百元券必須十足兌換，法方則以西貢方面將派財務代表來協商，在協商期間銀行無法開業。扮演仲裁者的嘉禮格認為：(一) 中國佔領軍有主權發行任何命令，並有實權過問一切足以妨礙治安之舉動。(二) 法方宣佈五百元券越幣失效，不問其經濟立場如何，實對當地治安秩序有重大之影響。(三) 目前係軍事佔領期間，故不問銀行家對此看法如何，此問題之解決不能離開軍事立場。(四) 中國佔領軍在佔領區內，對於任何事件足以影響治安者皆有權過問，對於此事自亦有權過問。(五) 五百元券越幣停止流通，事前未經巴黎與重慶政府商討，即付實施每方深表關切。(六) 五百元券越幣停止流通，結果影響當地治安甚大，美方深表遺憾。(七) 當地中國佔領軍，既未接重慶政府任何指示，足以中法政府事前未經商討。(八) 此事，未先通知中國佔領軍，即付實施，引起糾紛，聖德尼應負責任。⁹¹

嘉禮格將軍建議由其出面向越盟黨主席胡志明要求停止反法運動，中方表示同意，並聲明此項運動是由越人自發，與中方無關，但若法方取消不合理之幣制措施，相信越人立即可停止其拒供食物給法人的運動。法方深知面對中國佔領軍軍管只有屈服，但仍要求在談判期間暫停銀行營業。又經嘉禮格將軍調停，決定在 48 小時以內一切暫時維持現況。⁹²

12 月 3 日法方西貢高級委員會達尙禮派遣外交顧問克拉臘克 (Achille Clarac) 及財政顧問勃洛克勒內 (François Bloch-Lané) 到河內與中方協商。由美軍嘉禮格將軍主持會議，由克拉臘克聲明法方允加借華軍每月一千五百萬越幣，不附加任何條件，並繼續討論五百元券越幣問題。中國佔領軍方提出三項原則：(一) 停止五百元券越幣流通一節，不能適用於北緯十六度以北地區。(二) 五百元券越幣應較舊行使。(三) 今後兌換五百元券及存款提存辦法，先須商得中

⁸⁸ 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》(二)，172-1/0601-2，〈外交部致錢泰電〉12月12日。巴黎外交部洽詢駐法大使錢泰促請釋放。外交部經查詢，蔣中正已令盧漢即日釋放。Baylin 於 1946 年 1 月 9 日在河內被暗殺。

⁸⁹ 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》(二)，172-1/0601-2，〈盧漢電〉12月3日。

⁹⁰ 〈邵百昌先生訪問紀錄〉，頁 92。

⁹¹ 朱偁《越南受降日記》，前引書，頁 70。

⁹² FRUS, 1946, Vol. VIII, *French Indochina*, "Memorandum of Conversation", Jan, 30, 1946, p.16. 嘉禮格認為法國人期待美國人能如英國人在南越援助他們一樣，越南人也希望美國幫助他們，而美國的中立角色使他們雙方都失望。

國第一方面軍同意，然後公佈實施。⁹³

事實上，財政部代表朱倬早先於 10 月初即提請何應欽總司令注意，在越南籌措軍費及發行巨額通貨恐將引起越民反感。但何應欽認為只需籌得款項，其餘不必加以考慮。中國軍費向來係由財政部統籌交軍需署發放，佔領軍一方面向國內照支軍費，一方面又向法國東方匯理銀行強行借款，可謂軍隊常態。⁹⁴第 52 軍在 9 月底已經調往台灣，第 62 軍也將在 11 月下旬調大連，但仍照樣請款焉得不亂。最後，法國政府允自 1945 年 9 月 1 日至同年 12 月 31 日止，墊付中國政府每月越幣總額六千萬元（60,000,000 piastres），以供中國軍隊駐越之用。1946 年 1、2 兩月份之款項，定為越幣六千萬元，但依實際部隊之數額需要，按期商議，直到中國軍隊交防完畢。⁹⁵總計中國軍隊駐越自 1945 年 9 月至 1946 年 2 月，至少支用越幣三億六千萬元，3 月至 6 月完全撤離的四個月期間則尚未在內，僅知 3 月補三千萬元，4 月付五千萬元，⁹⁶如此巨額軍費消耗印支政府常年收入約三年度的總額。

（二）、米的需求

1944 年底至 1945 年春，洪水造成歉收，加上戰爭時期日本對米穀施行統制，越南北部開始鬧飢荒，據信餓死人數高達 100 至 200 萬人。⁹⁷1945 年 9 月，中國佔領軍二十萬大軍湧進更是造成越南糧食供給的沉重負擔。雖然《越南佔領計畫》也曾規劃由中國食米補給，但廣西、雲南本來俱為窮困之地，何能擔此重責大任。1945 年 8 月，估計現有食米之噸位，廣西省南部存米 8,400 公噸，雲南省南部 6,300 公噸，總計 14,700 公噸，僅足供一個半月之用。依軍方估算，每月食米需要量為每一軍須要 700 噸，暫編師則須 100 噸。⁹⁸（請參考表三）

表三、每月食米需要量表

部隊單位	駐地	噸位	路線	運輸工具及其數目
第 52 軍	河內	10 月：700	蒙自-文山 老街-河內	(1) 10 噸民船 70 隻
第 60 軍	河內-吐倫	10 月：700 11 月：700 12 月：700	文山-河內 吐倫	(1) 10 噸民船 70 隻 (1) 400 噸民船 2 隻
第 93 軍	紅河流域	10 月：700	蒙自-文山 老街-河內	(2) 10 噸民船 35 隻
第 93 軍	河內	11 月：350	蒙自-文山	(1) 10 噸民船 70 隻

⁹³ 朱倬《越南受降日記》，前引書，頁 72-73。

⁹⁴ 朱倬《越南受降日記》，前引書，頁 29，36。

⁹⁵ 〈關於法國供給中國駐越北軍隊越幣之換文〉

⁹⁶ 朱倬《越南受降日記》，前引書，頁 121。

⁹⁷ 早乙女勝元，《ベトナム 200 万人餓死の記録：1945 年日本占領下で》，（東京都：大月書店，1993）。

⁹⁸ 國防部：《越南佔領計畫》，1845.4/4380，〈越南之佔領附錄「卯」〉。

			老街-河內	
暫編第 19 師	紅河流域	11 月：100	蒙自-文山 老街	(2) 10 噸民船 10 隻
暫編第 23 師	紅河流域	11 月：100	蒙自-文山 老街	(2) 10 噸民船 10 隻
暫編第 19 師	河內	11 月：100 12 月：200	蒙自-文山 老街-河內	(1) 10 噸民船 20 隻
暫編第 23 師	河內	11 月：100 12 月：200	蒙自-文山 老街-河內	10 噸民船 20 隻
第 93 軍	紅河流域	11 月：100 12 月：200	蒙自-文山 老街	10 噸民船 10 隻
總計		10 月：2100 11 月：1550 12 月：1300		

附註：在 11 月期間所有之噸位，除 60 軍外可供 15 日用。假定：(1) 每月往返一次。(2) 每月往返二次。

中國佔領軍每人每日口糧以 27 兩米飯計，⁹⁹約合 1.35 公斤米飯，總數即高達 270 公噸，尙未計算日軍俘虜 44,700 人的口糧約 60 公噸。依此估算，中國佔領軍每月需耗 9,900 公噸米飯，亦即 4,950 公噸白米。¹⁰⁰中國佔領軍是否自中國運來白米無從考察，推測是不可能。僅知 11 月時中國軍方爲了食米不足，尙要糧食部代表從西貢進口白米 10,000 公噸。¹⁰¹12 月底，外交部代表復報告，1 月 5 日西貢白米 12,000 公噸可到海防，「適夠我方要求兩月之需」。¹⁰²也就是說中國軍隊每月要求 6000 公噸，在駐軍日漸減少，而食米需求量仍居高不下，可以猜測多餘米糧已經轉運中國。¹⁰³反觀越北民眾饑殍災情，胡志明還發起十日間一日不食的饑餓運動以節省食糧，中國軍可謂日日飽食。

(三)、法國的退讓換取中國的撤離越北

其實 1945 年 10-11 兩個月來，法國財政部爲了拯救印支幣所做的努力，它牽涉的不只是財政、法律的問題，而是與其讓印支錢幣崩盤的危險，或攸關法國失去印度支那。從一開始，中國佔領軍的過境就是一場災難，法國深恐中國佔領軍長駐不去，對恢復印支主權更加不利。在重慶的法國大使貝志高報部：「據說王世杰訪美，要求美國支持將印支交付託管，王世杰要求美外長拜爾納斯 (James F. Byrnes) 向法國施壓，要法國聲明將在十年內給印度支那獨立。拜爾

⁹⁹ 〈邵百昌先生訪問紀錄〉，頁 119。相對而言，日軍通常每人每日只需 22 兩。

¹⁰⁰ 米與飯之比率約爲 1：2。

¹⁰¹ 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》(二)，172-1/0601-2，〈王部長接見法國大使貝志高談話記錄〉，1945.11.28。

¹⁰² 外交部檔，《我派駐越南佔領軍》(二)，172-1/0601-2，〈凌其翰外交部電〉，1945.12.25。

¹⁰³ 越方資料說華軍要求每月供給一萬噸米，未知何據？見 Nguyen Xuan Minh, *Lich Su Viet Nam, 1945 -2000*. op. cit., p.22.

納斯回答說在法國選舉前，美國政府不會有任何行動。盧漢雖然接到命令不要插手干預民政事務，但中國政府似乎想在撤離越北之後仍保留河內、海防、河口戰略地點若干時日。」¹⁰⁴

貝志高對外交部報告指出，「對於這樣不講國際社會公理由政府談論道理是無用的，他們只求戰略價值也只會的事實上不得已時才會退縮，也別要求軍隊講人權，因為他們的軍官對付抗命的士兵經常是以活埋作為懲罰手段。因此，不存善意的中國佔領軍越遲撤離越北，對法國重建行政管理將更形不利。王世杰所提出的經濟要求應該只是中方最低限度的尺度，因此我強力要求部裡儘速接受，別忘記中國目前控制了河內的東方匯理銀行，可以隨意取得錢幣。所以應對經濟方面暫行辦法進行討論。答應中方要求可以避免中國軍隊突然撤出，法國應要求舉行參謀會議談判撤軍的方式。」

貝志高同意給予滇越鐵路便利及過境貨物免稅，但不同意給印支華人有法籍人士的相同待遇。他認為法國政府應該盡快做出決定，即使這個決定一定會長遠損壞中法兩國關係。¹⁰⁵事實上，在 1944 年 1 月，維琪政府已經與南京政府達成協定，放棄治外法權。法國政府基本上依據 1943 年的中英新約，採相同的措施，法外交部建議速簽，以免中國佔領下的越北成為持續的威脅。¹⁰⁶

12 月 7 日，即將離任的貝志高去向蔣介石辭行，談及中、法兩國之間的問題，表達法國政府對印度支那問題的關注。蔣介石認為以後國際局勢中，法兩國合作的機會很多，他不會讓目前的困難破壞和諧，他已經下令撤出越北佔領軍。當詢及撤軍的方式，蔣介石說將是全面性的真正的撤出。貝志高表示撤軍與法軍接防要在雙方軍隊良好交接狀況下進行，因此應由雙方參謀人員會談。蔣裁示，從今起為避免發生意外政治事件及當地誤會，將在重慶展開談判。¹⁰⁷

撤軍的前題牽涉到有大批日俘仍然等待撤返日本，1945 年 8 月 22 日至 12 月 12 日間美軍代表嘉禮格將軍在河內，依他的觀點是日軍將近三萬人不撤出越北的話，中國軍隊即無法撤離，建議美國應多調派船艦進行此一作業，美軍顧問團在河內可以防止中國軍隊的反法行動，他也強力說服盧漢將胡志明和聖德尼召集開會，下達保持治安秩序的指令。¹⁰⁸

1946 年 2 月 28 日中法兩國在重慶簽訂《關於法國放棄在華治外法權及其有關特權條約》及《關於中越關係之協定》，根據 1945 年 3 月 15 日中法兩國政府的換文，雙方針對華僑問題、貨物過境、雙方貿易及滇越鐵路營運訂一協定，中國取得海防港一免稅區，收回昆明—河口段的營運權。

¹⁰⁴ “Pechkoff à Chauvel”, le 15 nov. 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.761-762.

¹⁰⁵ “Pechkoff à Bidault”, le 7 dec. 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.852-855.

¹⁰⁶ “Note de la Direction d’Asie-Océanie pour le Secrétaire général”, 16 nov. 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.767-769.

¹⁰⁷ “Pechkoff à Bidault”, le 8 dec. 1945, (DDF) 1945, tome 2, pp.866-867.

¹⁰⁸ FRUS, 1946, Vol. VIII, French Indochina, “Memorandum of Conversation”, Jan, 30, 1946, p.16.

《關於中國駐越北軍隊由法國軍隊接防之換文》，規定中國駐越軍自 3 月 1 日起至 15 日間撤離越北，至遲不超過 3 月底。法國大使梅理靄 (Jacques Meyrier) 並與外交部長王世杰相互交換照會，強調「駐越南北緯十六度以北之中國軍隊交防，於 3 月 1 日至 15 日期間開始，至遲應於 3 月 31 日完畢。中、法參謀於現在重慶舉行會商之範圍內，得同意決定此項實行交防之方式。」¹⁰⁹但是實際上因法國兵力調動不足，或因區域路程較遠，華軍整體撤離時間拖延至 6 月中始全面完成。

四、中國佔領軍的撤離

(一)、海防衝突事件

1946 年 2 月 28 日，中法雙方簽訂《關於法國放棄在華治外法權及其有關特權條約》及《關於中越關係之協定》，之後，蔣介石于 3 月 1 日連發三電給盧漢，下令交防。¹¹⁰但是這些「即刻到」的電報至 3 月 4 日始到第一方面軍司令部。¹¹¹

1946 年 3 月 4 日，上午 9 時，薩朗將軍 (Raoul Salan) 到河內中國佔領軍司令部會見馬瑛參謀長，請求允諾 3 月 3 日來函中要求的兩項接防軍事行動。並說法軍阿比董中校由重慶來報告在重慶會議情形，2 月 28 日中法協定簽字後，3 月 1 日上午，軍令部與法方開參謀聯席會議討論接防問題決定要點如下：(一) 法軍於海防登陸日期為 3 月 3 日至 6 日。(二) 關於登陸細節由方面軍與法軍商洽，軍令部鄭介民廳長說 3 月 1 日即發第一通電報通知法軍到達海防日期，以後以電報將參謀談話結果陸續電達第一方面軍。鄭介民又說第一電報接到後即由第一方面軍與薩朗將軍商辦。現法軍部隊已在途中，6 日早可到海防，6 日是潮水最後一日，過期船不能進入港口，請求我軍准其 6 日在海防登陸。

馬瑛以事關係重大，但尚未奉命令以前第一方面軍不便處理及協商，接到命令後自應遵照命令規定辦理。同日稍後，上午 11 時，第一方面軍司令部接奉上述蔣介石 3 月 1 日發寅東二商誠甲乙丙三電，即召集顧問團及部隊長開會，決議遵限交防，但法軍應暫緩在海防登陸，會議完畢後即通知法方於當晚 8 時開會。

¹¹²

3 月 4 日下午 8 時，中、法兩方負責軍官於河內第一方面軍司令部討論交防事宜，法方薩朗將軍堅決請求允許法軍於 3 月 6 日在海防登陸，並提出重慶中法雙方參謀會議結果之公函，認定中國參謀部對於海防港口的使用已完全同意，並准 6 日登陸。雙方爭論經七小時意見尚無結果，只有暫停談判。

¹⁰⁹ 〈關於中國駐越北軍隊由法國軍隊接防之換文〉

¹¹⁰ 外交部檔，《我駐越佔領軍交防撤退案》(二)，172-1/0600-2，〈委座寅東令二商誠甲電〉、〈委座寅東令二商誠乙電〉、〈委座寅東令二商誠丙電〉。

¹¹¹ 外交部檔，《我駐越佔領軍交防撤退案》(二)，172-1/0600-2，〈法軍登陸海防經過報告書〉。

¹¹² 同上。

中國佔領軍不允法軍 3 月 6 日在海防登陸的理由可說是十分牽強：(一)法軍艦隊於 2 月 26 日即由西貢出發，遲至 3 月 4 日始通知方面軍司令部。海防現有 60 軍全部及 130 師待運，時間太匆促準備不及，如倉卒登陸必發生誤會。(二)越人對中法協定不滿，決心焦土抗戰，不僅對華軍仇視，必波及散處越北各地之五十萬華僑；證以南部華僑之遭慘殺，法軍實無力保護。現法、越談判已有成功可能，如法軍即在海防登陸致使談判破裂，越南全境必陷於混亂狀態，法軍實難於短期內恢復，數十萬華僑必被仇殺。(三)駐越中國佔領軍對法、越雙方採取中立態度，但處此境況下必被波及實感左右為難，且 53 軍駐地遼闊兵力分散，如一旦交通破壞、越人擾亂，必受重大損失，有損中國軍榮譽。¹¹³

3 月 5 日晚 6 時，聖德尼與薩朗再度與第一方面軍馬瑛參謀長等人談判，通知法軍 3 月 6 日在海防登陸。當晚，胡志明亦來見邵百昌將軍聲稱法軍登陸必加攻擊。問題的癥結自然是法、越初步協定在何時簽字。¹¹⁴經馬瑛參謀長對法、越雙方調停，當晚 9 時，由胡志明以書面提出條件，由 53 軍趙副軍長送交薩朗。至 11 時半，法方已完全同意訂於 6 日 11 時正式簽章。法軍於 7 日在海防登陸，由薩朗以公函給盧漢司令官備查。文內略稱：「法、越初步協定文本將於 3 月 6 日上午 7 時交給胡志明。胡志明先生與他的顧問們討論後，應於同日午前 11 時向聖德尼通知他的正式同意。自此時起，法國部隊自可在海防開始登陸，並經諒解，關於部隊活動的部署，尚未與越南方面取得詳細的協議以前，法國部隊將不越出這個橋頭堡。但是，為了使中國指揮部擁有充分的時間以傳達其命令起見，法國部隊僅於 7 日上午開始登陸。」¹¹⁵

在 3 月 6 日，法軍艦隊運兵抵海防港，當天駐守海防港的中國第 53 軍 130 師接到法國海軍艦隊通知，將依中法雙方換文決議，於 3 月 6 日上午 8 時入港登陸。守軍 130 師師長王理寰部以未奉到命令不得交防，升紅旗開槍示警，拒絕法軍登陸。結果法艦強行入港，法艦炮轟沿岸碼頭，彈藥庫起火爆炸。雙方發生激戰，互有死傷，戰鬥至中午 13 時停止，法艦被擊沉一艘傷二艦，已退出海防，戰鬥終止，中國軍隊傷亡三十餘人，倉庫燒毀。雙方開始談判，以兩國係同盟國家應本友誼精神速停止戰鬥，避免擴大事態。衝突事件俟調查後呈請上峯處理，法軍艦隊先行撤出海防港外十海浬。¹¹⁶

同日上午，在河內胡志明、武鴻卿與法國印度支那高級專員達尙禮的代表聖德尼簽下初步協定，法國承認越南為「法蘭西聯邦」(Union Française)之一自由

¹¹³ 外交部檔，《我駐越佔領軍交防撤退案》(二)，172-1/0600-2，〈法軍登陸海防經過報告書〉。

¹¹⁴ “d’Argenlieu à Sainteny”, Paris, le 20. fév. 1946, pp.255-256.

達尙禮在 2 月 16 日與胡志明的會談，胡已同意越南自治政府將為印度支那聯邦及法蘭西聯邦的自治政府，交趾支那將自由決定與越南的關係，河內政府將接受法國駐軍，據此，中國佔領軍則依國際法則撤離。達尙禮要聖德尼取得胡志明的書面同意。

¹¹⁵ 同上。另參考 Raoul Salan, *Mémoires, Fin d’un Empire*, Paris :Presse de la Cité, 1971. (《薩朗回憶錄》tome I, p. 320.

¹¹⁶ 〈法軍登陸海防經過報告書〉，外交部檔，《我駐越佔領軍交防撤退案》(二)，172-1/0600-2。

邦 (Etat libre)，享有充分自治權。¹¹⁷同時法越初步協定也有一附約，締約雙方同意如下：(一) 接防部隊組成：(1) 越南軍事當局管轄下的越南部隊，包括越南幹部在內，計一萬人。(2) 法國部隊，包括目前已在北緯十六度以北越南境內的法國部隊在內，計一萬五千人。上述法國部隊應由純屬法國本土的法國部隊所組成，負責看守日本俘虜的部隊在外。上述部隊統由法國高級司令部在越南代表的協助下，予以指揮。此項部隊的進程、駐紮和使用，應由雙方司令部一俟法國部隊登陸，即舉行的參謀會議予以規定。各梯隊應成立混合委員會，以保證法國部隊和越南部隊之間在友好合作精神下的聯繫。(二) 法國接防部隊應分為三類：(1) 負責看守日本戰俘的部隊。此項部隊一俟日俘撤退，任務完成時，至多十個月，即須返回本國。(2) 負責維持越南領土治安的部隊應每年交防五分之一，由越南部隊接防。此項防務的交接應於五年之內實際完成。(3) 負責防守海、空軍基地的部隊。此項部隊所擔任的任務，其期間應由隨後的會議予以規定。(三) 在法國和越南部隊紮營的地點，界限經劃清楚的地區，應分配給上述各部隊。(四) 法國政府保證決不使用日本戰俘於軍事目的。¹¹⁸

(二)、中國佔領軍撤離印度支那

至此，中國佔領軍不得不依國際法撤離印度支那北緯十六度以北的佔領區。但是，另有兩個重要因素起作用：蘇聯軍隊何時撤出滿州？在斯大林 (Joseph Vissarionovich Stalin) 與宋子文於 1945 年 7 月 11 日第五次會談時，曾討論蘇聯參加對日本作戰後其軍隊由中國領土撤退之問題。斯大林即不願在蘇聯軍隊進入東三省之協定內，加入在日本戰敗後三個月內將蘇聯軍隊撤退一節，但斯大林統帥聲明在日本投降以後，蘇聯軍隊將於三星期內開始撤退。宋子文詢及撤退完畢需要若干時間。斯大林說最多三個月足為完成撤退之期。¹¹⁹ 但是如中國佔領軍一直未撤，外交部長王世杰如何與蘇聯交涉？另一方面則是與中共內戰需兵孔急，亟待抽調大軍前往東北，蔣介石在 1945 年 10 月初解決雲南省主席龍雲之後，盧漢的第一方面軍自然是中選。

中國入越佔領軍自認在扶持越南獨立，不但法國百般忍耐，甚至越方也不領情。例如對於中國士兵強劫法國民宅之事，大使的訓令還是忍耐與保持冷靜，不

¹¹⁷ 雙方議定如下：(一) 法蘭西政府承認越南民主共和國為一個自由的國家，有它的政府、國會、軍隊和財政，並為印度支那和法蘭西聯盟一分子。關於三“圻”合併問題，用人民表決方式徵詢人民意見，法蘭西政府約定承認經過上述方式後人民所採取的決定。(二) 越南政府聲明對於依照國際協定接防中國軍隊的法蘭西軍隊，準備予以友誼的接待，接防行動的進行方式另由附在本初步協定內的附屬協定規定之。(三) 上述各條之規定一經雙方簽字後立即發生效力。締約雙方應各採取一切必要措施，立刻停止敵對行動，各保持其軍隊於原有陣地，並造成一種必要的有利氣氛，以便即行召開友好和誠意的談判。談判內容主要如下：(1) 越南和外國的外交關係。(2) 印度支那未來的地位。(3) 法國在越南的經濟和文化利益。河內、西貢或巴黎得被選為會議地點。

¹¹⁸ Raoul Salan, *Mémoires*, tome I, pp. 331-332.

¹¹⁹ 〈斯大林與宋子文關於蘇軍對日作戰後由中國領土撤退問題會談紀錄〉，蘇軍實際上是直到 1946 年 4 月 30 日始撤出。

要壞了大局。¹²⁰ 外交部長也是說面對越北中國軍官的不合作態度，法軍只有忍耐和冷靜。¹²¹ 傳聞中國軍方支持同盟會，以推翻現政府，中國將長留駐軍越南。據美國駐河內領事觀察，中國似乎在幫同盟會取代越盟的領導權。越南政府也表示如中國軍隊撤出，法、越之間的問題比較容易解決。¹²²

印度支那北部的日俘遣返預計在 4 月 5 日完成，¹²³ 一旦接收工作結束中國佔領軍即無繼續停駐的理由。在一個月後，中國軍隊大部分經由海防港調往東北參與剿共戰爭，最後一批中國軍隊至 6 月 15 日離境。¹²⁴ 一直到 1948 年間，中國國民黨仍不忘扶持越南的親華獨立勢力，只不過力絀心勞，自身亦難保江山。中國入越佔領軍的軍紀敗壞，對於物資的掠奪，只有加深越南人民的歷史記憶中不良的一面。

從下列事件也許可以對中國佔領軍撤離時造成的損害略窺一斑，1947 年 5 月，法國外交部通知中國駐巴黎大使錢泰，將對中國提出賠償要求，理由是華軍佔領越北期間，法方所受公私損失共 2 億零 2 百萬越幣，分別為強奪工具、貨物、原料、傢具，欠付房租、薪工，強迫兌換華幣，徵收攫奪現款，兌換廢幣，毀壞工具、不動產、貨物、橋路等，加上 1946 年 3 月 6 日之海防衝突，4 月 21 日之河內衝突，造成法軍死傷撫卹等，前列損失中國方面將如何處理請速答復。¹²⁵

六、結語

中國佔領軍進入印度支那北部，至使當地經濟情況惡化，因為強行徵購米糧，以及大量的中國法幣、關金湧進套匯。販運炒作民生物資，造成貨幣貶值，影響越南社會安定至鉅。華軍不僅成為越南的不良的歷史記憶，更被載入史冊。對於法國而言，這段歷史也是負面形象。就政治而言，儘管未能達成扶植親華政黨的目的，中國佔領軍仍扮演重要的角色，實質上促成越南八月革命以來臨時政府的確立，並未直接將政權轉移給法國，使得聯合政府得以和法國達成 1946 年 3 月 6 日的法越協定，也激勵出越南民族主義精神，為獨立、自由奮鬥不懈。就經濟而言，不論是金錢或物資，華軍的掠奪與破壞確實對越南社會造成重大影響，中法雙方簽訂《關於中越關係之協定》更被越南人民視為背叛行爲。

¹²⁰ “d’Argenlieu à Bidault”, le 17.03.1946, (DDF) 1946, tome 1, pp. 455-456.

¹²¹ “Bidault aux représentants diplomatiques de la France à Washington Londres, Moscou, La Haye et Canberra”, le 03. 04.1946, (DDF) 1946, tome 1, pp. 554-555.

¹²² FRUS, 1946, Vol. VIII, *French Indochina*, “Acting Secretary of State to Certain Diplomatic and Consular Officers”, pp.38-42.

¹²³ FRUS, 1946, Vol. VIII, *French Indochina*, “The Secretary of State to the French Ambassador Bonnet”, Apr. 10, 1946., p.34. 日俘遣返實際在 4 月 21 日完成。

¹²⁴ 第一方面軍調赴東北與中共作戰，先是第 184 師除 550 團外，于 1946 年 5 月 31 日投共，繼而第 93 軍於 1946 年在錦州會戰被全軍殲滅，第 60 軍於 1948 年 10 月 18 日在長春投共，第 58 軍於 1948 年在廣西被殲。

¹²⁵ 國史館，外交部檔案，登記號：020000000732A，〈越北受降期間法方損失〉，pp.18-19 〈外交部收電第 6277 號〉。

不論是 1943 年 12 月的「開羅會議公報」，或 1945 年 7 月的「波茨坦宣言」都沒有提到法屬印度支那的戰後處置及其主權地位問題。¹²⁶ 因此，1951 年 9 月的「舊金山對日和約」也完全沒有處理此一領土問題。中國對越南的政策搖擺不定，或是唱高調要讓印度支那交付國際託管，或許想要讓越南獨立卻只肯扶植自己卵翼下的傀儡，基於現實利益又交付給法國。

然而，越南人走自己的道路，奮戰到底，爭取獨立、自由。1946 年 12 月 19 日，「越盟」宣布發動全面抗法，展開 8 年抗戰序幕。直到 1954 年 7 月的日內瓦會議，法屬印度支那的問題方告第一階段解決，越、柬、寮三國脫離法國，相繼獲得獨立。¹²⁷



¹²⁶ 〈開羅會議公報〉(communiqué) 於 1943 年 12 月 3 日正式發表，內稱「三國之宗旨，在剝奪日本自從一九一四年第一次世界大戰開始後，在太平洋上所奪得或佔領之一切島嶼。在使日本所竊取於中國之領土，例如東北四省、台灣、澎湖群島等規還中華民國。其他日本以武力或貪慾所攫取之土地，亦務將日本驅逐出境。」1945 年 7 月 26 日發表的波茨坦宣言，乃對日本提出最後通牒，其中第八條內容為：「開羅宣言之條件，必將實施，而日本之主權必將限於本州，北海道，九州四國，及吾人所決定其他小島之內。」兩者均沒有提到法屬印度支那。

¹²⁷ 日內瓦協定共六章四十七條，主要以北緯十七度將越南劃分為南、北越兩部份；限期三百天內在南方的「越盟」部隊撤往北越，在北方的法越軍隊撤往南越；所有外國軍隊均按規定日期撤離印支三邦；在國際委員會（印度、加拿大、波蘭）監督下，南、北越人民應得自由遷移。預定在 1956 年 7 月 20 日以前，由國際監督下舉辦越南公民投票決定統一。1954 年 4 月底，在吳廷琰氏要求下，法軍提前全數撤離南越。但對於日內瓦協定所規定的南北越總選舉，吳廷琰認為越共控制下人民並無投票自由，所以拒絕舉行。自此，南北越分立，經過長期間內戰，國際社會捲入其中，直到 1975 年 4 月底北越才以武力完成統一。

台越民間風俗的比較研究

——以《安南風俗冊》為基礎

陳益源、凌欣欣

提 要

《安南風俗冊》又名《小學風俗冊》，乃梅園段展編撰於維新二年（1908），其內容包含節日、祭祀、集會、慶賀、殯葬、飲食、鄉政等，是理解越南風俗的重要材料。

本文在整理、校訂《安南風俗冊》之後，以書中關於元旦、寒食、端陽、中元、中秋等「歲時節俗」，與嫁娶、納妾、生子、入學……喪事、哭喪、吉葬、忌後等「人生禮俗」為主要討論對象，比較台越民間風俗的異同。重溫十九世紀末、二十世紀初台、越兩地人民的生活風貌，並在比較雙方民間風俗中看到漢文化的深遠影響，明瞭民俗文化傳播的軌跡，也清楚人類行為中諸多的共通性。

民俗乃隨著人類社會的產生發展而成的，每個民族因自然環境與生活方式的差異，呈現出與眾不同的民俗現象。在比較其間的異同後，不但能使我們了解不同的民族文化，更可增進彼此的相互了解。

一、前言

民俗是隨著人類社會的產生而產生，又隨著人類社會的發展而發展。每個國度，每個民族，由於所處的自然環境、生產和生活方式的不同，都會形成不同的習慣、信仰和喜好，表現出不同的民俗現象。而且民俗一旦形成，雖具有相對的民族和地域的穩定性，但大多數情況下，是會隨著社會生活的變化而變化。同時，它也會對人們具有一種特別的強制、約束力，在人際之間，往往起著黏和作用¹。風俗、習尚不僅僅是一種民族文化的現象，它也是普遍地存在於整個人類社會生活中的一種文化現象。就好比空氣一般，廣泛地存在於人類的社會生活中²。有些民俗事象在現代生活中雖被保存下來，也是經歷了十分複雜的變化。

《安南風俗冊》紀錄了十九世紀末、二十世紀初，越南人生活的種種風貌，留下許多珍貴的資料，能使我們更加了解當時越南人民的生活情形。眾所周知，「民情風俗，本來就與地理、歷史有關，它是先民在某一地區與某一段時間以內一切生活方式的結晶，這項結晶，既包含有先民的智慧與經驗，也包含有先民的倫理和信仰。」³在成為法屬地以前的越南，由於其國土緊臨中國南邊，無論在地理、歷史和文化上，都和中國有著密切的關係。而台灣早期移民型的社會結構，跟中國也有著血脈相連的關係。根據日治時期的調查顯示，當時台灣居民的籍貫，有七、八成以上是中國福建省，一成五左右是廣東省。

誠如婁子匡先生所說：「人走到那裡，風俗習慣也就跟到那裡」，這是十分自然的現象。越南長時間接受漢文化，故其人民所形成的風俗習慣，不免受漢民族影響，但由於種族、地域等因素的差異，風俗必定也會產生變異，形成不同的面貌。台灣多數來自大陸沿岸省份的移民，台灣的民俗的主要也是從福建與廣東兩省而來，經過時空的轉換，中間自然也產生了改變，但源流確實來自中國大陸，這也是無可否認的事實。

本文將以《安南風俗冊》為基礎，比較台越民間的風俗習慣，由於此書尚未在台灣公開刊行，讀者較為陌生，因此本文先簡要介紹《安南風俗冊》的內容及其編著者，以便大家對該書能有約略的認識。

二、《安南風俗冊》概述

《安南風俗冊》又名《小學風俗冊》，今存抄本二種：VHv.2665（101頁）、A.153（88頁），據越南漢喃文獻目錄資料庫得知，此書主要是介紹：「越南風俗，內容有節日、祭祀、集會、慶賀、殯葬、飲食、鄉政等。」梅園主人段展編撰於維新二年（1908）。段展，字允城，號梅園，1854年4月19日生，

¹ 陶立璠：《民俗學概論》，（北京：中央民族學院出版社，1987年8月），頁11、頁148。

² 鍾敬文：〈《中國風俗》畫冊序〉，《鍾敬文文集》（民俗學卷），（合肥：安徽教育出版社，2002年12月）頁503。

³ 婁子匡《臺灣民俗源流》，周天固〈原序〉，臺灣省政府新聞處編印（民族文化叢書第九種），1971年10月再版，頁3。

籍貫河內右清威社。1866 年恩科中舉人，1889 年封司務，同年升主事。之後還當過平江、京門、南冊、寧江等知府；河內按察；寧平、河內、河南等巡撫。段展積極參加教育事業，1906 年設江橋學社，同年向北圻統使呈書，內容為建議建設學務委員，以編輯 18 種從小學到中學的教科書。1914 年退休，封太子少保，俠佐大學士。1919 年 8 月 15 日過世，安葬在右清威社自己設計的墳墓。主要作品：《安南風俗冊》、《梅園詩集》、《梅園主人歸田錄》、《段巡撫工讀》等。此外還有在震武廟題詩，友和社學社和光恩寺碑文，段氏祠堂、個人墳墓的對聯等⁴。

有關《安南風俗冊》的探討與研究，目前還是很有限。其中越南學者阮蘇蘭〈記載越南民間風俗的相關漢喃文獻略考〉一文中有這樣的敘述：「通過考察，我們僅發現了一部越南風俗的編考著作，值得引起我們的重視。這本書即《安南風俗冊》，又名《小學本國風俗冊》……。」她曾分析道：「該書分為 72 個獨立的章節，我們暫且把它們分為兩大部分，從該書的論述次序中，我們可以看出作者也有意將這兩部分區分開來。第一部分包括 11 章，記錄了一年之中基本節日的風俗，如元旦節（7 小節）、中元節、中秋節、重十節等。第二部分從第 12 章至篇末，記錄了人們日常生活中的風俗習慣：廟亭、佛寺、文祠文址、公館、神號……位次等。」⁵

除將《安南風俗冊》分為二大部分，阮氏還點出了該書的寫作特點與價值所在：書中的每一章，雖然只記錄該風俗的最基本特徵，但仍不失充分。根據章節的內容篇幅長短不一，或詳盡或簡略。其一章的內容又可分為兩部分，先解釋題目，粗略介紹該章內容，即各風俗和相關概念；其次則是作者提出自己的看法，點評可取或應棄、應避之處。全書通過 72 個章節，幾乎談及所有最基本、最常見，且與百姓的日常生活聯繫最緊密的風俗習慣。所描寫的風俗是 19 世紀末 20 世紀初的越南社會風俗的生活再現，那是一個新習俗尚未形成，而舊習俗正在逐漸被遺忘的歷史階段。其陳述方式也頗值一提，其文風簡易而不落俗套，注重運用日常生活中的生動直觀的事例說明問題，不是尋章摘句，文章脈絡清晰，層次分明，易於為讀者接受。認為這是一部關於「越南風俗的稀有論著」。尤為可貴之處，在於其對於越南風俗之好壞、取捨，做了犀利的評價。正由於這些特點，使《安南風俗冊》的價值遠遠超越其他同類型的書籍。⁶

我們綜觀《安南風俗冊》全文可以發現，該書依其寫作體製，可大別為二大部分：一是正文，即介紹各個風俗的相關概念，二是按語，即是作者對此項風俗之好壞的批判。全書共計有正文 72 則，有按語 31 則。前已述及，阮蘇蘭將其章節分為二部分，一是節日風俗，二為日常生活的風俗習慣。本文將以《安南風俗冊》中關於元旦、寒食、端陽、中元、中秋、重十等「歲時節俗」，

⁴ 有關《安南風俗冊》編寫者段展的部分相關資料，由成功大學中國文學研究所博士班越南籍研究生阮黃燕提供，特此致謝。

⁵ 參見《第六屆國際青年學者漢學會議——民間文學與漢學研究》（台北·萬卷樓圖書股份有限公司，2008 年 7 月初版），頁 322。

⁶ 同上注，頁 322-323。

與「日常生活的風俗習慣」中之嫁娶、納妾、生子、入學……喪事、哭喪、吉葬、忌後等「人生禮俗」為主要討論對象，比較台越民間「歲時節俗」與「人生禮俗」的同異。

三、台越歲時節俗之比較

所謂「歲時節俗」，乃是某個地區的一群人，為因應環境與一年四季氣候的變化，而衍生出的生活方式、祭祀行為與特殊節慶。它與人的關係十分密切，也受到天候環境及地理環境的影響⁷。為適應環境及氣候的變遷，也為了能平安的度日，於是產生了許多的歲時禮俗。

(一) 送舊迎新的春節

在過去農業社會時代，「春節」(亦稱「元旦」)具有十分重要的意義，除了是除舊迎新的時節，更是農民們一年中唯一的假期。

1、年節前

在台灣傳統社會的過年，從十二月十六日「尾牙」之後，就充滿濃濃的年味。「尾牙」是商號、農家備牲醴拜祭神明後慰勞店員、婢僕等，並發表加薪及繼續雇用或解雇。⁸十二月二十四日稱「送神」日，這天所有神明昇天向天上的玉皇大帝報告人間的善惡，各家在早上供三牲、五醴、燒金紙、神馬、神將歡送。這天也是大掃除的日子，因為台灣人相信房屋內外和一切家具上都有神，如果隨意亂動，會觸怒神靈而有生病的危險。這一天諸神都昇天了，所以人們就利用這個機會做一年終大掃除。從這天起，街上出現賣「春聯」的人，家家戶戶都要貼大紅色的春聯，且因職業的不同，而有不同的吉祥對句。也開始準備年節的物品，如年糕，最遲也要在二十六日做，種類有「甜粿」、「發粿」、「菜頭粿」等，除夕那天要煮「長年菜」，其實是「芥菜」加肉煮熟，正月間熱熱即可，主要取長壽的意思。

除夕那一天，在外地工作的人，除非不得已，都會趕回家團圓。中午以後在家廟或正廳神前及佛祖供三牲或五牲，和「甜粿」、「發粿」等，焚香、燒金紙，行三拜九叩禮，還要在神前供上「春飯」(諧音剩飯，意思是一年之中不論如何吃，永遠會有「剩飯」目的是討個吉利)。重頭戲是全家團圓吃「年夜飯」，稱「圍爐」。而在吃完年夜飯，有由家長發壓歲錢的習慣，希望每個人都在正月裡存一點錢，意味著一年之中荷包裡永遠有錢。

2、年節

在台灣，迎接新的一年到來，在年底的準備工作差不多時，要根據干支來找尋一個「開正」(也叫「開春」)的時刻。鳴放爆竹迎接新的一年，在神佛前

⁷ 劉還月：《台灣人的歲時與節俗》(台北·常民文化事業股份有限公司，2000年2月)，頁24、25。

⁸ 本文所述台灣民俗以片岡巖著、陳金田譯《臺灣風俗誌》(台北·大立出版社，民國1981年1月初版)，鈴木清一郎著、高賢治馮作民編譯《臺灣舊慣習俗信仰》(台北·眾文圖書公司，民國1981年8月再版)，婁子匡、許長樂《臺灣民俗源流》(民族文化叢書第九種，臺灣省政府新聞處編印，民國1971年10月)為主要參考。

供上「甜料」(紅棗、冬瓜糖、花生糖等糖果)，並燒金紙一同祭拜。

天亮後，每家大門都貼著嶄新的紅色春聯，男女老幼都喜氣洋洋，並在神佛和祖先牌位前點燭、焚香、上供供品，包括清茶、甜茶、花生糖、橘子、米飯、發粿、甜粿、雞肉、豬肉、魚肉，同時鳴放爆竹，全家一起祭拜。(從初一到初五，每天早上都要祭神拜祖)。

元旦當天，全家盛服到寺廟參拜，或去給親友拜年彼此說些吉祥話，或到郊外踏青，或參加各種遊戲與賭博遊戲，這段年節是一年中最高興的日子。又親友們的子女來拜年時，習慣上會給「紅包」，在元旦至正月十五日期間，會選適當的日子款宴親友，稱「請春酒」。

而「出行」則要根據自己的出生年月日時，在黃曆上挑一個吉祥的方向，朝這個方向走，會遇福神，為自己帶來福氣和幸運，把這當成一種吉兆。

初一吃素，初二女兒回娘家，初四接神、迎神，初五開筆、開張，且初五前不倒垃圾。初九天公生，是玉皇上帝的誕生祭，因為天公是至高無上的諸神主宰，從這一天的午夜零時起，到凌晨四點都是舉行祭典的時間。十五上元(元宵)，是上元賜福天官紫微大帝的誕生祭日，每年這一天，信徒都要舉行祈福，準備五牲果子酒菜等供在桌上，向神祈禱國泰民安，又有迎花燈及猜燈謎等活動。

而在越南呢？據《安南風俗冊》的記載，單單是「元旦」就羅列了：節日、修飭、禮品、禮拜、試事、酬應、遊賞七項內容，可知「元旦」節日的隆重：

元旦一

一曰節日，臘月二十三日為灶君朝天節，三十日為除夕節，夜半為交承節。正月初一日為元旦節，初二、初三均稱節日，初四謝禮曰送先，初七日曰開賀節，亦曰人日，十五日為上元節。此後禳星祈福，流連旬日。蓋歲首一月，祭祀飲食之外，無所事事云。

元旦二

二曰修飭，臘月中旬，四民遠行，續陸回貫，製辦衣服，灑掃園堂，拂拭器皿，要事整潔，男子盛服，行市買冥金冥衣，為奉先物，冥衣帽為送灶物，紙炮、畫紙、紙花、香燭及應需物項，為賞節物，曰節市，多用赤黃紙寫大字對聯，粘于屋壁。近除夕，備美酒省掃先墳，曰掃墓。棄舊灶于淨處，易以新灶。除夕取青竹一株，留表葉，樹庭前曰上標，散石炭于庭除以避鬼，祖佛家說也。除夕以後，燒炮張燈，甚是鬧熱，其貧窮者，亦黽勉循俗云。

元旦三

三曰禮品，送灶禮多用鯉魚一頭，曰灶君馬。奉先⁹多用甘蔗全株，曰先

⁹ 《安南風俗冊》另有「奉先」二則：「奉先一／富貴之家有高曾祖考四代，神主用棗木為之，寫先人官爵姓名，生年卒年月日，納于龕中，祭祀則啓櫃出主，祭畢納之。易世五代，親盡則將高祖神主埋之，蓋取祀四代之義。祀器有燈燭檠、香爐、花瓶、菓磚、俎豆、菜匣、酒臺等項，或用銅錫，或用木漆，陳設有中字橫匾，有對聯寫字，紀頌禱福慶，述揚功德之詞，用木

人杖。具饌魚肉隨用，米以方餈，肉以擣珍脯修，糖以瓜菓，菓以柑柚，為必需。富者一家，貧者三、五家，買牲豬宰肉均分，留為節料。

元旦四

四曰禮拜，二十三日送灶，三十日迎灶，交承祀當年行謹之神，曰送舊迎新。除夕元旦盛服，具酒饌告家祠，節日用芙蓿¹⁰一匣拜內外家先，父母在，行拜年禮，沒後，子女近者以具饌謁家祠，遠者貧者，以錢米冥金代之。其後子孫世守，供具之禮，每日必用饌拜祠堂一次。初四日，將冥衣火化禮成，并拜門灶神，倣五祀禮¹¹也。吉日用禮品行香廟寺，初七下標，禮與除夕同。

據上述四項「節日」、「修飭」、「禮品」、「禮拜」的記載看來，台、越二地在元旦年節上，有著大同而小異的風俗習慣。舉凡灶君朝天節、除夕節到上元節等，都是一樣的，只不過越南以臘月二十三日送灶日，台灣則是二十四（或有說二十三或二十四）。而年節前遊子返鄉、大掃除及準備年節的必需用品等等，也大都相似。比較大的差異是「近除夕，備美酒省掃先墳」，與台灣在清明祭祖掃墓有明顯的不同。

其中幾個「小異」可以提出來稍作比較，如「除夕取青竹一株，留表葉，樹庭前曰上標」，據越南民間文化研究院副院長武光仲先生所述，到現在越南人過春節時，還有一個風俗，就是在門前豎起一根竹杆，上端繫掛以菠蘿葉、一個竹圓盤，周圍懸掛著燈籠、陶磬以及彩紙竹編魚，最上端掛著一盞夜明燈。有的地方為了「避邪驅鬼、鎮妖降福」，竹杆上拴四橫，五豎竹蔑編成的符咒，為祖先引路回陽間和家人過年，同時這也是此地有主的標記，妖魔不許騷擾¹²。可能就是這「上標」風俗的遺留。在今天日本我們也還可以看到，將繩索、松柏枝掛在門上的習俗，標志著此地清潔無垢，屬神佛保佑的領域。¹³片岡巖《臺

漆金銀細，作室先祠堂，制器先祀事，極其致美，而後稱心。貧者亦必以香爐一口，燈檠雙件，用紅紙寫大字對聯。有貧窮而賣典祀器者，不勝慚愧痛苦云。」「奉先二／節日必告，忌日必告，有新物如新米、新菓，孝喜事必告。富家重禮用三牲（牛羊豬）或一牲（豬）。小禮用具饌果品庶羞，常家重禮，用一牲，小禮用豬首，或雞一隻，肉一片，貧者或具一盤蔬飯豆羹、隻魚一卵，禮無大小，但致其誠，均有芙蓿、清水、清酌等物，方為成禮。其無有禮品者，必備芙蓿一匣（十口或五口）、白水一鉢、清酒三杯，焚香致告，示不忘也。凡治祭祀品物未告家先，雖羨餘不敢先食，愚賤者皆然，其誠敬有如此者。」

¹⁰《安南風俗冊》亦有「芙蓿」一則：「芙葉檳榔石灰三味合曰芙蓿。芙葉割大寸許，敷以石灰，卷之，榔去皮去尖，割三片，大如手指。無新榔者，用乾榔，加以赤根一薄片，賓客祭祀皆用之。婚嫁以芙蓿為重，有需榔數千菓，芙葉數千菓，賓客用卷芙片榔，祭祀則留榔全菓，芙全葉。男婦老少所必需，鄉黨中祭祀以芙蓿一口為儀分，欠者必起爭端，其重視有如此。一年內通國所需，至巨萬計，為商賈一大尊云。」又《安南風俗冊》編著者按云：「芙蓿檳榔食之以辟瘴，亦以除口中臭氣，為我國特別之俗。或云可以堅齒腳，亦衛生之一助云。」可知常用於宴客、祭祀等。

¹¹指祭祀住宅內外的五種神。《禮記·月令》：「（孟冬之月）天子乃祈來年於天宗，大割祀於公社及門閭，臘先祖五祀。」鄭玄注：「五祀，門、戶、中霤、灶、行也。」

¹²武光仲〈關於越族受中華文化影響的一些風俗習慣〉，《東亞民俗與漢文化國際學術研討會論文集》（台北：樂學書局，2008年12月），頁318。

¹³史麗華〈中日傳統節日比較〉，收入賈蕙宣等主編《中日民俗的異同和交流》（北京：北京大學出版社，1993年4月），頁87。

灣風俗誌》談及台灣人的年節風俗：「用十五公分方三角形黑布白字寫『西方佛祖』，與柳枝、蒜頭綁在一起懸在門頭，是藉佛祖法力驅邪的意思。」¹⁴可能都是與此類似的風俗，在各地有不同的面貌，但都具有驅邪避鬼、祈求平安的意味。由是可知一項風俗的流傳，雖在形式上產生變化，其原始意義仍保存著。

又拜神祭祖的「禮品」中，越南以「鯉魚一頭」為送灶禮，較為特別，類似台灣的「神馬」、「神將」，做為灶神上天的交通工具。奉先則「多用甘蔗全株，曰先人杖」也是越南特有。又「用芙蕾一匣拜內外家先」，臺灣中南部及東部住民有嚼檳榔習慣，檳榔也做為禮品，如家裡有客人時如敬茶、敬香煙般招待客人。又在某種糾紛經第三者調解，兩方和好時，照例也要贈送檳榔。可見過去無論是台灣或越南，檳榔都作為重要禮品之一。

元旦五

五曰試事，節日擇吉出行。或往人家，或廟寺，取好花一枝，歸插門首曰採祿，官曰開印，試用公事，出則試筆，寫吉語數行，商則開張小買雜貨，農則動土為農事始。其動土禮用禮品告廟亭，擊鼓或鐸三通，取土三五塊，築廟宇前，人家各就田間取土一抬，附築園庭，動土之後，邑人乃于田云。

元旦六

六曰酬應，將近元旦，庶民之於官長，下僚之於上司，子弟之於父兄，弟子之於業師，干貸之於債主，婚嫁之於姻家，仕宦之於親屬、故舊有餽送，曰禮節。或茶酒米粒，雞鴨花菓、糖蜜或銀錢，厚薄多少，各隨情分，仕宦中尤不可缺。若有不週，謗責隨之。節日往來拜年，先拜祠堂，次拜長者平等，祝以吉語，壯者酬以芙茶，幼者賞以銀錢。惟官長之家，必款以宴飲云。

元旦七

七曰遊賞，兒童聚於廟亭寺觀遊戲，婦女盛服行香，男子群聚賭博，或聚三牌、聚五牌、陰陽局、六面局，曰遊春，城廂有試水仙會，試花燈會，其賭博局多，有流連至二月云。

從這三則元旦禮俗的描述中，我們看到了越南同樣有「擇吉出行」、「開印」、「開張」、「動土」等習俗，其中最具特色的是「採祿」——「或往人家，或廟寺，取好花一枝，歸插門首」，是說折一綠樹枝帶回插在設在祖先供桌屋子的屋簷下，或插在供桌的花瓶中直至枯萎，人們相信除夕之間折回的綠（祿）樹條，會給人們在新的一年裡帶來快樂和好運。¹⁵台灣雖然沒有「採祿」的習俗，但為了求得好彩頭，如一年第一天，不能說不吉利的話等，這種祈求新的一年能有個好的開始，也是人類的共性。

其他如「庶民之於官長，下僚之於上司，子弟之於父兄，弟子之於業師，

¹⁴ 片岡巖著、陳金田譯《臺灣風俗誌》，頁37。

¹⁵ 武光仲〈關於越族受中華文化影響的一些風俗習慣〉，《東亞民俗與漢文化國際學術研討會論文集》（台北：樂學書局，2008年12月），頁319。

干貸之於債主，婚嫁之於姻家，仕宦之於親屬、故舊有餽送」，拜年祝賀，禮尚往來，乃人之常情，台越雙方並無區別。而「兒童聚於廟亭寺觀遊戲，婦女盛服行香，男子群聚賭博」的景況，也是相接近。

從上述年節風俗的比較中可以得知，台灣和越南之間有很多相似的部分，這和台灣移民結構與越南受漢文化的影響有很大的關聯。但同時我們也發現了幾個明顯的不同之處。例如在台灣年節中的初二，是出嫁的女兒回娘家的日子，我們在《安南風俗冊》中並沒有看到相關的記載。又「初九天公生」，是玉皇大帝的誕辰，對臺灣人來說，和諸神的祭典不同，是最莊嚴而隆重的。各戶都會敬備五牲焚香、燒金放砲，全家向天行三跪九叩之禮。其中泉州人對此祭典最為慎重。從《安南風俗冊》的記載，我們似乎看不到越南人拜天公之禮。又越南雖也有「上元節」，但也只有述及「城廂有試水仙會，試花燈會」，不如台灣的盛大隆重，這可能和台灣特殊的宗教信仰習俗有關。

正如編著者段展在「元旦」禮俗的按語中所言：「元旦之禮，萬國皆有之，誠不可缺。」但他認為越南的祭祀過於煩瀆，耗費太多，除夕、元旦二天，祀先行樂即可，初二以後的節俗可以停省。另外段氏提及越南人春節的賭博之風，似乎也是台越雙方共通的不良習俗。

(二) 清明與端午

在《安南風俗冊》的資料中，相對於春節（元旦）介紹的慎重與詳盡，其他節日就顯得簡略許多，除「元旦」外，只提出「寒食」、「端陽」、「中元」、「中秋」和「重十」。其中「寒食」與「清明」並稱：

三月初三日為寒食節，亦號清明，作浮水柄，具酒饌告家先，倣北人記介子推火化日也，亦有因而省掃墳墓云，民間亦多不用。

清明的前一天叫「寒食節」，原是一個禁火的節日，這一天吃「潤餅」，只是後代附會了戰國時晉國忠臣介子推拒官被焚的故事。對於台灣人來說，「清明」是祭拜祖先掃墓的重要節日，有著慎終追遠的深刻意義。這一天要準備「鼠麴粿」作為祭拜祖靈，進行「掛紙」、「培墓」。「掛紙」是把長方形的黃白紙或五色紙（墓紙），疊成波紋，然後爬上墳上，用小石塊把紙壓在墳頂上，壓完後再祭拜墳墓，如果沒有壓「墓紙」，就表示死者沒有子孫。而「培墓」是祭拜並修理墳墓，「掛紙」完後，要在墓前及后土供三牲或五牲，擺好後，先拜后土，然後才能燒香拜墳。台灣人掃墓的時間，大約在清明前後，有人在農曆三月三日，所以俗稱「三日節」，到今天已混合在一起了。相對於台灣對清明的重視，越南則將寒食、清明混在一起，雖也有省掃墳墓之說，但民間多數不用。我們從「元旦」節俗得知，越南多數「近除夕，備美酒省掃先墳」。黎崱《安南志略》卷一「風俗」部分也有「臘月祀祖」的記載。原本深受中國漢文化薰陶的越南，在歷史、政治的變遷之下，脫離中國影響而自成在地文化，本土意識抬頭，對於中國的民族掃墓節已捐棄不用，或只具其形式，至今早已漸為越南

人所遺忘，也不再是他們一年中的重大節日。¹⁶

在台灣五月節（端午節）的民俗活動有包粽子、龍舟競賽、喝雄黃酒，在門兩側插艾蒲葉，或榕枝以驅邪，也有攜帶香包以除疫的風俗。其中龍舟競賽原來具有驅逐水鬼的意思，後來衍生出為了紀念投汨羅江自盡的屈原。又有午時水不會腐臭，喝下可以治病之說，而這一天儲存的井水叫「龍目水」，據說對醫治眼疾很有功效。《安南風俗冊》中「端陽節」：

五月初五日，為端陽節，饋送節禮，亦同元旦，而少減焉。兒童繫五色縷，門外懸符曰辟毒，日午取艾葉作年運禽獸形，懸于門首（如子鼠、酉雞、丑牛之類），陰乾留為藥料，經年艾治病亦甚傳。取百樹葉為茶曰端午茶。倣北人劉阮採藥故事，禮品與節日同，多用醴酒及瓜菓云。

由於正值夏日炎熱，病菌滋生，人容易得傳染病，越南地處亞熱帶，氣候高溫濕熱，所以各種民俗多數與「辟毒」、「治病」等有關。唯獨賽龍舟、包粽子等習俗，不見於《安南風俗冊》之中，只是我們在元·黎崱《安南志略》卷一「風俗」項中還留有這樣的記錄：「端陽節，江中構閣，王坐觀競渡。」只是後來這項民俗從越南消失了。又如在台灣喝雄黃酒是為求身體健康，在越南則是取百樹葉為煮成端午茶，意義都是相類似。

（三）中元節與中秋節

在台灣，陰曆七月又稱鬼月，七月初一鬼門開，閻羅王大發慈悲，讓餓鬼到人間討食，直至七月三十日關鬼門。本來中元祭典乃赦罪地官「清虛大帝」的誕辰，原無普渡的意義，後佛教「普渡」思想（源於「盂蘭盆經」與「目蓮救母」的故事）與「中元」結合，即佛道儀式混合的結果。¹⁷《安南風俗冊》「中元節」云：

七月十五日為中元節，曰亡人赦罪，蓋佛家謂有罪鬼，年中惟是日一赦，故祀之。用具饌告其先，多用冥金火化。佛寺及社會多作齋壇、放燈放生，普度眾生。三日或五、七日，需費甚多，士夫家多不用。

黎崱《安南志略》卷一「風俗」中亦有「結盂蘭盆會，超薦亡者，廣費無惜」數語。可知台越雙方的中元節禮俗，都含有濃厚的宗教意味。

而農曆八月十五日的中秋節，這一天家家戶戶點燈結彩慶祝，這夜婦女在月下設香案供鮮花、水果、月餅等敬拜月娘，一家團圓。文人在月下酌酒、賞月、吟詩歌唱。查看《安南風俗冊》「中秋節」的記錄，也是深受漢文化影響而留下許多的習俗：

八月十五日為中秋節，兒童多買紙花燈紙象馬為戲具，入夜陳百菓作賞

¹⁶ 陳益源、林珊姣〈越南清明節的民俗與傳說〉，《民間文學年刊》第二期（2008年7月），頁18-19。

¹⁷ 董芳苑〈台灣民間信仰與禮俗〉，收入《探討台灣民間信仰》（台北：常民文化事業股份有限公司，1997年11月），頁244-245。

月盤，多用月樣餠，倣北人唐明皇千秋節故事，惟城廂間多盛行之。

在越南中秋節的活動，隨各地方習俗而異，有的地方還有舞獅敲鑼打鼓的活動。另有賞燈和設中秋宴的習俗，準備糯米餅、月餅、水果和用糯米麵捏成的五顏六色的各種小麵人。農村孩子相約走出村子，手提各種形狀的燈籠在村路上遊行。¹⁸

(四) 其他

在台灣歲時節令除了上述，還有「七夕」、「重陽」和「冬至」等節。

「七夕」，農曆七月初七，七娘媽生，又稱「乞巧節」。各家女孩子供鮮花、果品、白粉、胭脂、油飯等，在門口燒香、燒金紙，向天祈願，並將胭脂、白粉折一半向天擲去，一半留做自己用，即可成如西施的美人及求織女賜給善於女紅的技巧。又凡家中有十六歲的少年，就要做油飯、麻油雞酒等供祭一番。九月九日「重陽節」，自古便相信重九這天會有災厄降臨，要攜老帶幼，登高避難，此後演變成重陽登高、放紙鳶等。而「冬至」差不多在農曆十一月中，面對冬天的到來，家家戶戶做湯圓，稱「冬節圓」，並準備三牲香燭等祀神祭祖，希望祖先能保佑平安度過這個寒冬。

根據《安南風俗冊》的記載，越南並沒有「七夕」、「重陽」、「冬至」，也沒有「尾牙」，卻有「重十節」，但是陳述簡要：

十月初十日為重十節，官家有嘗新禮，畧同端陽，其祭祀惟巫醫道場盛行之，民間多不用。

值得注意的是「嘗新禮」三個字，在中國少數民族有「嘗新節」又稱「半年節」，是農村隆重的節日，農家從田中摘取少數將熟的稻穗，煮成新米飯，殺雞宰鴨，舉行家宴，叫嘗新。越南的「重十節」雖云官家有嘗新禮，但相關祭祀卻只有巫醫道場盛行。我們在越南的社例券例的內容中，也有「行嘗新禮例」¹⁹的記錄，可知在農業社會之中，人民辛勤耕耘後，在收穫季節來臨時，對於上天的庇佑，是滿懷怎麼的感激之情。

從上述歲時節俗的比較中可以得知，無論對台灣或越南，漢文化都有著很大的影響。特別是台灣，由於早期福建、廣東二省人民大量移入的結果，跟隨著人而移動的風俗習慣，在台灣融合成多樣面貌的民俗，再加上移居台灣的移民並不是一下子進入，而是經歷了漫長的歲月，不同時間移入的移民，其民俗特點因年代的關係，而有其差異性，單是閩南文化，漳、泉文化就有區別。²⁰越南雖長期接受漢文化，還遺留許多節日文化的痕跡，但時代久遠後，最初的意義可能已經模糊不清，只留下形式而已，包括清明省掃墳墓，民間已不多見，或中秋節也只有城廂間多盛行耳。是故我們可以知道民俗在流傳過程中，

¹⁸ 武光仲〈關於越族受中華文化影響的一些風俗習慣〉，《東亞民俗與漢文化國際學術研討會論文集》（台北：樂學書局，2008年12月），頁322-323。

¹⁹ 王三慶〈越南《券例》的分析研究〉，《東亞文化研究》第八輯（2006年8月），頁466。

²⁰ 何綿山編著《中國民俗大系：台灣民俗》（蘭州：甘肅人民出版社2004年11月），頁11。

會受政治的、社會的或生活的種種因素影響，在內容義意與形式上也會產生許多的改變。

四、台越人生禮俗之比較

人的一生都會經過出生、成長、婚姻、死亡等生老病死的歷程，所以自古以來，無論是怎樣的社會或是任何一個民族，在通過這些人生階段時，都會按照當地的風俗習慣，舉行一系列相應的禮儀活動，這些禮儀習俗，民俗學稱之為「人生禮俗」。

(一) 生育與長成

在台灣，人們信奉註生娘娘，祈求自己能生好子女。又多數人有「胎神」的概念，懷孕十個月及產後四個月內，孕婦房間中的東西不可以亂動，尤其是不可以粉刷、釘釘子。不小心觸動胎神，會波及胎兒，孕婦會肚子疼，就必須請道士到家裡為孕婦禱告安胎。還有一些禁忌，如禁綁東西，禁夾東西，禁扎東西和燒東西等等。重男輕女傳宗接代的觀念嚴重，為求男丁，還有「栽花換斗」的法術，就是變更胎兒性別的方法。若真的沒有男丁，也有收同宗同姓的姪輩或異宗異姓的養子。

生產後做月內，也就是生產後的一個月期間，絕對不能外出見到風受到涼，除吃麻油雞酒外，還要多吃一些高蛋白的東西，如肉類、蛋。小孩子滿月時，要做滿月，作油飯和麻油雞酒，祭拜神佛。產婦的娘家會派產婦的兄弟，給外甥「頭尾」（全身衣物，含帽子、衣服、銀牌、金鎖、手鐲、腳鐲和鞋襪），富有人家和生男嬰的就更多更講究。嬰兒四個月大時做四月日，要用牲體、紅桃、紅龜和酥餅祭祀神佛祖先。這一天還要作收涎（用紅線把酥餅十二個串起來，掛在嬰兒的脖子上，然後由母親抱著到親友家走動，每人對嬰兒說兩句吉祥話，然後拿下一個酥餅，橫著擦一下嬰兒的嘴），使他順利長大成人。之後做周歲，這天要用牲體和紅龜祭拜神佛祖先。又有「抓周」的活動，預測孩子將來的發展，又嬰兒的命名也十分講究。

《安南風俗冊》有「生子」一則：

婦人懷胎，願生男不願生女。鄉黨宗族中有產婦問之，曰男，莫不喜悅，曰女者，默然似不樂者。將產，招穩婆保護之。貧者乳哺其子，富貴者雇乳母哺養，或使其子歸養乳家，四五月哺以細飯，三歲絕乳，周月周歲，行禮拜禱十二位媪婆，邀戚屬宴飲，來者以銀錢或衣服為喜。其晚嗣者，備禮禱于靈祠，寫券文賣為神子，改從神姓。如賣於興道王祠，改姓為陳某，以保無礙，十二歲辦禮贖回，曰贖券。

可見不只是台灣人會重男輕女，越南人同樣也是「願生男不願生女」，這可能受傳宗接代觀念影響所致。又滿月、周歲邀請親友為新生命的誕生且平安成長而相聚慶祝，這不僅是台越兩國共有，更是人性中普遍存在的。尤其「晚嗣」者，對孩子就更重視了，所以「備禮禱于靈祠，寫券文賣為神子，改從神

姓」，直到「十二歲辦禮贖回」，稱為「贖券」，主要目的是想借助神佑，以確保孩子能平平安安地長大。

台灣也有「揲綦 (kōaⁿ -kng)」,「脫綦」的習俗，台灣人認為子女都是註生娘娘恩賜，一直到十六歲成年階段，都是由註生娘娘、七娘媽諸神保佑，才能使子女順利長大。所以滿週歲後，先拿一分、五角或一元的硬幣，用紅線穿過作成一種符牌（即綦），然後就領孩子到祀廟去祭拜，祈求諸神保佑，然後在神前把綦掛在子女的脖子上，揲綦祈求註生娘娘、七娘媽外，也有祈求媽祖或觀音保佑的。年滿十六歲，在神佛誕生日，父母帶供品和子女到祀廟謝神，先燒金紙膜拜，然後在神面前取下「綦」，稱「脫綦」。

無論是越南的「贖券」或台灣的「揲綦」、「脫綦」，都當是基於對新生命的珍惜心理，在醫藥不發達的年代，面對生命的脆弱，人們希望藉由宗教神靈的庇佑，以求下一代能平平安安，結合信仰形成了此項習俗。

在台灣，小孩大約七八歲時進入私塾，學習漢文、書法。由父母親帶去報名，帶雞蛋、蔥、芹菜、豆仔糖等送給老師。通常都先讀百家姓、三字經等啓蒙課本，其次讀四書，也有讀幼學瓊林、千字文、千家詩等，然而普通貧苦人家的子弟，都是唸到十四、五歲就停學，只學一些基本的。

《安南風俗冊》有「入學」、「學業」二則：

儒家子弟七八歲，尋常人家或十餘歲，乃啟蒙。其入學禮，備美酒或牲禮，請科宦名望者，謁告先聖師拜先生，先生為童子啟教一次，或八字，或十數字，曰開心。此後或從師，或延師，或父兄教之，各隨其便。為行開心禮，曰啟蒙先生，從學者曰業師，方從學時，有歲時之禮，束修之費，登科有拜門，凡此後師門慶吊之事，補斂銀錢，曰仝門錢，有一拜終身之義焉。

本國學業，專教以漢書漢字，其教法以綱常倫理為首，文章次之。諺有先學禮後學文之說，乃其宗旨也。中產之家以上，使童子入學一二年，或三四年，能寫字記名，或能寫債契，能記鄉飲事。消薄者多輟業，或為里役，或為農工商，各隨其業。富貴及世儒家子弟，多從學業，習文章，事科舉。讀書之外，不理他事。其登科者，出仕為上，教學次之。有學問拙劣，試輒見黜。或有才學，而屈於文衡，屢試不第，曰潦倒場屋。志在決科，不忍政業，焚膏繼晷，兀兀窮年。有年至六十而不肯停試，不得一第，則終身遺憾，曰書仇云。

由於越南長期接受漢文化，莘莘學子的學業，主要以漢書、漢字為主，教以綱常倫理為首。在正式入學前有所謂「開心」，即「先生為童子啟教一次，或八字，或十數字」。儒家子弟七、八歲就接受啓蒙教育，由於家庭背景不同，也有十多歲才入學。「入學」中所云「仝門錢」，即師門慶吊之事、補斂銀錢，有著一拜終身、尊師重道的深刻意義。

在越南也不是每個人都能接受完整的學業訓練，除富貴及世儒子弟等為準

備科舉考試者，一般家庭的子弟，可能識得一些基本的文字，或懂得一些公文書的寫作也就足夠。而專事科舉者，除讀書之外，不理他事。然而不是人人都能如願考取功名，有稱「書仇」云，是那些屢試不第、潦倒科場，年至六十仍不停應考。故段氏在後面的「按語」感嘆：「我國之學，專事科舉，多有力不足者，而欲罷不能。及其假得一名，則頭髮已白，終不值一文錢矣。科舉誤人，有如此哉！」其科舉制度仿自中國，其弊與中國如出一轍。

（二）婚姻禮俗

出生是人類生命的開端，婚姻則是延續人類生命的一種最正式的途徑，因此伴隨著出生、婚姻等主題的一些信仰活動隨之而起。關於婚姻方面，有許多十分講究的禮俗。從門當戶對觀念，到父母之命、媒妁之言，包括問名、訂盟、納采、納幣、請期、迎親「六禮」……。說明對這項人生大事的重視。

台灣人有同姓不婚的觀念，基本上採一夫一妻制，富貴人家也有納妾的。講求門當戶對，除了家財，也重視社會地位，通常由媒人居中物色，舊有的六禮，由於時代變遷而多有簡省。如納采和納幣合而為一，也有把訂盟、納采和請期合成一次舉行的。

又有食姐妹桌，即與姐妹的惜別宴。其他如迎親、出嫁行列都有一定的順序。女兒婚後第一次回娘家，通常是一個月左右，最早在十二天後，最晚在四個月或六個月。新娘回婆家時還要帶領路雞（一公一母的小雛雞，帶回好好飼養繁殖）和一些土產（其中包括根葉齊全的甘蔗二根和橘子、香蕉等）。

這些生育與婚姻的禮俗，並非台灣人獨有，越南人的名目雖不完全相同，但也有類似合八字的問名禮俗，「嫁娶」則云：

男子父母，擇門戶相當，年紀相對者，求為子婚，以全歲或男長於女一、二歲者佳。先使人通信於女家，既許允，乃取男女生年月日，推占五行相合，並無沖剋，然後議婚，行問名禮，用芙榔為質。富貴家加以茶、酒、牲粢，父母親送，女家納之，分遺戚屬。此後男家歲時饋遺之，或一年或二、三月，然後行聘。

上面所說的「取男女生年月日，推占五行相合」，就是「合八字」。在查明男女雙方並無沖剋之後，才進行議婚、行問名禮。而行問名的禮數，富貴之家除「芙榔」外，還有茶、酒、牲粢等饋贈女家。經過二、三個月或一年，然後行聘。而「行聘」前，先有請期，選擇吉日成婚，「嫁娶二」：

將行聘，使人請期，擇吉成婚。前數日，送芙茶、酒肉、銀錢為聘禮，禮數多少，隨女家指示。新婦服裝，女家富者自辦，貧者男家製辦，或送銀錢。至日，男父母親屬率婿親迎拜女家祠及父母，納攔佳例，或用酒肉或銀錢。宴飲畢，乃迎婚，女眷送女回門，祭先婚，謁家祠，拜父母，款接女眷，餞以芙茶銀錢。後一日或二、三日，新夫婦往拜女家，禮用芙酒款肉，曰二喜三喜云。

由《安南風俗冊》二則「嫁娶」的內容可知，越南婚俗中，雖未明確用「訂盟」、「納采」等字眼，但從成婚前幾天，男方送女方芙茶、酒肉、銀錢作為「聘禮」，又製辦服裝等等，這些儀式的意義都是一樣的。在婚後一日或二三日，也有所謂「回門」禮等。

比較特別值得一提的是迎娶當日的「納攔佳（街）」²¹例，這是越南特有的風俗，編著者段展在「嫁娶」條的按語中說：「有巡丁兒童攔佳（街），再索賞錢，不滿意者，攔阻之或出不遜語」，結婚是人生大事，能與同社之社民分享人生的喜悅，本是好事一樁，卻演變成強索賞錢的惡習，難怪作者要對這種行為提出質疑。阮德全在〈從越南又安省五本鄉約研究民俗〉一文中所說：「婚禮與喪禮等事宜在在體現每一鄉村的風俗，鄉約中並有詳細規定。如婚姻例有蘭佳（攔街）錢從一到上二貫為限，隨宜收補。婚姻例中雖有鄉內外人之分，但亦是簡易，不至於索擾。」²²可知在越南俗例中，對社內納攔銀有一定的規範，想是為遏止強行索賞的歪風。又有為傳宗接代者，除正式的「嫁娶」外，也有「納妾」情形，但多數是「富貴之家」或「貧賤或因晚嗣」，但儀式簡略，沒有「問名親迎之禮」。

（三）喪葬禮俗

生老病死是生命自然的循環。台灣人對死亡的觀念是靈魂不滅，認為人是靈肉的結合，在人死後，肉體雖然歸於塵土，但靈魂卻永存宇宙之間，會保佑後代子孫，因此不只生前子孫要盡孝，死後也要祭祀。在家人死後，必須在一定的時間內入棺，並著喪服，不僅要服喪三年，且在每年的年節及忌日，都要祭祀牌位。台灣的喪葬禮俗相當繁複，故只概述如下²³——

1、臨終到死亡

當病人已藥石罔顧時，從寢室移到正廳，以免死在床上沖犯「床母」，所謂「搬舖」。嚥氣後，以「水被」覆屍，在腳尾供奉「腳尾飯」（飯上插一雙筷子，中央再放一個煮熟的鴨蛋）、燒腳尾紙（燒冥紙，去陰間途中的路費），香爐不斷燒香，點白蠟燭，為死者靈魂照明去陰間的路。接著道士用白布書寫死者的名字與死亡年月日供奉祭拜於大廳一角，叫「豎魂帛」，並家門貼上白紙寫的「嚴制」（父親去世）或「慈制」（母親去世）。然後要前往溪邊乞水浴屍，為死人穿壽衣，並哀哭。如果是喪母，就要「報外家」。喪家孝男要「守舖」、買「壽板」，並請道士製作引魂幡、為死者誦經「開魂路」。

2、入殮到埋葬

²¹ 范廷琥《雨中隨筆·婚禮》：「我國無書帖，蘭萑捨禮數而用錢銀，已為可鄙。況輕重多寡，民俗靡常。兼之閭巷兒童遮道要索，至有停輿開說，質物取途，甚非盛世之所宜有也。余嘗疑「蘭萑」二字，全無意義，求之不得其說。及讀莫明德時詔書，始知蘭萑舊為攔街，近代訛誤失真。而官府行下時亦用之，不覺啞然大笑。」陳慶浩等主編《越南漢文小說叢刊》第二輯第五冊（1992年11月初版），頁39。可知無論是作「攔佳」、「蘭佳」，均為「攔街」之誤。

²² 阮德全〈從越南又安省五本鄉約研究民俗〉，《成大中文學報》第十七期（2007年7月），頁216。

²³ 參照董芳苑〈台灣民間信仰與禮俗〉，收入《探討台灣民間信仰》（台北：常民文化事業股份有限公司，1997年11月），頁230-235。

將死者遺體抬進棺材叫「入殮」，通常在死後 24 小時內擇吉時入殮。要準備十二種菜於納棺前祭祀死者，以示告別。由道士主持儀式，而後進行「封釘」。入殮完畢，家人開始服喪——著黑衣褲黑衣裙，並按輩序製孝服孝帽。後擇日擇時「出山」埋葬。「落葬」後，喪家要「豎靈」七旬至百日。墳墓建成時，也要舉行「完墳」儀式。

3、做旬到除靈

每隔七天祭拜亡靈一次，叫「做旬」，俗稱第一個七天為「頭旬」，然後是「三旬」是女兒為亡父母「做功德」之旬，「五旬」、「七旬」，又叫「做尾日」，除「做功德」外，是夜要「圍庫錢」並焚燒「靈厝」。通常二、四、六小旬奠祭從略。做旬完畢有一個重要禮俗即「除靈」，「除靈」後，喪家要換穿一般衣服。帶「孝」也由「粗孝」改為「幼孝」。帶孝要到亡靈魂魄「合爐」於公媽牌（在一年忌後）時才可以脫下。

4、風水與墳墓建造

民間相信「地理」之方位形貌有「吉」「凶」之分，所以墓地的選擇相當重要，通常這些都由「地理師」包辦。由於台灣大多數採用「土葬」，墳墓風水的選擇會依死者生庚八字去安排與決定。

而關於越南的葬喪禮俗呢？據《安南風俗冊》的紀錄，除了「喪事」四則，又有哭喪、吉葬、忌後諸項。「喪事一」：

人之將死，衣以盛服，氣雜絕以帛結縞曰魂帛，巾斂以布帛，或錦繡。貧者亦有粗布疋，乃入棺。漆合堅固，外加畫飭之。四日成服，未成服前，子孫得以嫁娶，曰奔喪嫁娶。朝夕奠以酒食，夜奉魂帛就寢，如事生禮。擇吉襄事，或旬日或一二月，或力未能辦，留待收穫辰候，有遲至半年，葬期近者，停棺於屋，遠者殯于圜庭，覆以沙土，近葬日乃開殯。

「人之將死，衣以盛服」，應是指臨終時更換壽衣的儀式。「魂帛」則是臨時的牌位，上寫著死者的姓名及死亡的年月日。死者入殮後，親屬各依服制穿著喪服稱為「成服」。中國古制「三日成服」，台灣則是在入殮完畢，家人開始服喪——著黑衣褲黑衣裙，並按輩序製孝服孝帽。越南則是「四日成服」，並有「未成服前，子孫得以嫁娶，曰奔喪嫁娶。」這類似台灣的「暗娶」，也就是在喪禮中舉行簡單結婚儀式，在死後還沒舉行葬禮的一百天以內，趕緊乘機完婚。因台灣的習俗，父母三年喪期未滿，是不能舉行婚禮。其他「朝夕奠以酒食」之「如事生禮」與「擇吉襄事」，都與台灣相近。不過，出殯的日期兩國是有區別的。在越南，可能因為子孫的經濟不許可，無力辦理者，要等到收穫時節再行安葬，所以葬期較遠的，則「殯于圜庭，覆以沙土，近葬日乃開殯」。台灣則因閩南人或客家人之間禮俗的差異，而選擇不同的出殯日期。

在「喪事二」提及送喪儀仗等：

送喪儀仗，有方相二人前導，有銘旌，用帛或縐緞為之。長七尺，上下

各一尺，上青下黃，寫死者官爵姓謚。有香案陳燈香爐，有食案陳牲餽食品，有靈車置魂帛，有冥器作應需備細物件，置樞棺大輦上，以紙幕蓋之，俗曰葬屋。有鼓樂，有僧道，子女親屬賓客哭而送之。其行送儀仗，棺樞或由本甲或本社，○使民夫，其兄次者，執號令，每人各有白布一尺，纏頭昇棺者曰都隨，多用十六人，升輦及中途皆有祭，都隨發引行路，必有賞錢。

出喪行列——由「方相」（即開路神，高約一丈二尺，紙糊，有作文官狀，有作文武將狀，據說能押諸凶煞，惡鬼藏形，行樞之吉神²⁴）前導，其次有七尺長的銘旌上有死者姓名官銜，依次香案、食案、靈車與冥器等物，將棺材放於大車上，然後以紙幕覆蓋，俗稱為「葬屋」。而送葬行列，由本甲、本社的社民十六人纏頭抬棺引路，沿途都有祭拜。台灣送葬行列，則以親族為主。

「喪事三」：

富貴之家，暫作舍於墓側，陳設整雅，結綵張燈，請科宦有名望者行題主禮，事後謝以禮物銀錢。既葬乃虞祭，二日再虞，三日三虞，五十日曰終七，百日曰卒哭。第一忌曰小祥，第二忌曰大祥，喪內中元、下元二節曰冥衣禮。大祥後二月除服禮曰禫²⁵，三年之喪，皆有祭，祭必宴客，中元一禮冥衣冥器，或作齋壇，念佛誦經，需費多云。

其中「富貴之家，暫作舍於墓側，陳設整雅，結綵張燈，請科宦有名望者行題主禮，事後謝以禮物銀錢。」這種「作舍於墓側」的習俗，則是越南喪禮中比較特殊的。從死者埋葬後的三年內，舉凡虞祭、再虞、三虞、終七、卒哭、小祥、大祥、禫祭等，皆有祭與宴客，足見越南喪葬禮俗深受中國古代喪禮的影響。台灣在死後滿一年後，會「做對年」，三年後稱「做三年」。每年於死者死亡日也舉行祭拜，稱「做忌」。「喪事四」：

社民襄事有例具，或牲粢或具饌，有斯文例。本甲例、鄉老例、本社例、本兵例、諸婆例，具饌酒食，方圓餽分，照數均分。如一人而爵為斯文，齒為老項，坐又居本甲內，則預例具三次欸肉至一抬。例具之外，每祭必有具饌，具必有餅分。尋常之家，禮儀可以省減，至於例具一款，曰口債，切不可缺。如未及辦，則三年內或五六年後，必有一番充辦，曰還鄉例。乃清債款，若貧迫終不能辦，每臨公會宴飲時，被鄉人指摘，或追問者，殊覺難堪云。

范廷琥《雨中隨筆·喪卞》：「世俗於成服之日，廣為饌品，大陳奠儀，為之鄉

²⁴ 婁子匡《臺灣民俗源流》，周天固〈原序〉，臺灣省政府新聞處編印（民族文化叢書第九種），民國1971年10月再版，頁72。

²⁵ 虞祭，古祭名，既葬之後的祭祀。再虞，死者葬後於殯宮舉行的第二次祭祀。小祥，父母喪後周年的祭名。大祥，二周年的祭禮。禫，古除去孝服時舉行的祭祀。

鄰者亦至日群會，撰祭文，講儀節，泛青浮白，與慶會無異。」²⁶段展按語云：「死葬乃人生之至哀，助喪為社會之義務。喪家宴客，則勞於應酬，哀戚全忘，鄉例索人，則志於口腹，義務安在？無論富者破產，貧者失業，負債而停棺日久，死氣傳染，深害衛生。究所以不能○葬者，多由飲食之故。」喪家在哀痛之際，還要疲於應付鄉例，死葬的哀戚全然忘卻，最後甚至因而導致破產、失業與負債等，而「助喪」之社會義務，真可謂「名存實亡」。又曰「口債」，喪家宴客的原意，應是為感謝「社民」的「助喪」，但卻演變成「切不可缺」的慣例，造成喪家的另一種負擔。甚至在未及辦時，在三、五年內還須充辦，稱「還鄉例」，或因貧迫終不能辦，還要飽受指責，真令人覺得啼笑皆非。

又有「哭喪」敘述喪家表達哀痛節度之情狀，正如段氏按語云：「死生大義，哀戚之心，人皆有之，況子孫親屬，離別至情甚矣！哭之不可以已也」：

喪家哭聲不撤，或少停。有吊客，家人必入棺所哭之。送葬子孫族姓，皆哭於途，婦女尤甚。既升輦，男子呼號，婦子偃卧於路上，俗曰轉路哭。吊客必哭三聲，乃拜。凡祭婦女哭聲不止，惟讀祝時，乃少寂云。

在台灣已出嫁女聞耗奔喪回去，在離家一段距離時就須號哭，俗稱「哭路頭」；而父母嚙氣時未能在側的子孫，自外地回家時，必須爬在地匍匐入門，以示自己的懺悔悲痛與不孝。越南「哭喪」一則所云「轉路哭」，與台灣「哭路頭」的情況雖不完全一樣，但都是透過哭泣表現哀痛不捨之情。若哭泣無度、號泣誤事，或給人虛偽不宜之感，或輪為固定的儀式，就失去原有的意義。

又台灣傳統有「遷葬」的特殊風俗，也就是葬後六至十年要擇日撿骨洗骨，放入「金斗甕」中，然後再擇一吉地，重新下葬，這種全世界特有的「二次葬禮」，原是緣於早期移民台灣的漢人，因離開故鄉暫居外地，時時都想著回到故鄉，但是直到死都還無法如願，因此死前告訴子孫，有一天若能回鄉，記得將祖先的尸骨帶回安放。²⁷相對台灣的遷葬，越南呢？「吉葬」云：

凶葬必於本邑，取其近便，三年喪畢，擇吉地，不拘本邑或他處，改厝先墳，將骸骨入小瓦棺移葬之。吉葬之禮，簡畧而已，築墳塋立墓碑、墓誌，歲時省掃之。凶葬墓封方形，吉葬圓形，富貴者砌以磚石云。

由上述內容可知，越南移葬的習俗與風水觀念有極大的關聯。因「世人多有惑於風水，延師求地，損費甚多，不見吉應。或家內不寧，又移他處。有一墓而改葬至六、七次」或有「熱心富貴，見人家祖墓，已經發福者，設計盜葬于前後左右，希圖伴食，徒發爭端」等糾紛，正如段氏所言：「得地理，如天理何？」台灣自然也不例外，通常風水師或稱地理師，在決定風水時，都會參考死者的出生和死亡的年月日，找到相符的方位，而且葬下的日子和時間，也由

²⁶ 范廷琥《雨中隨筆·喪卞》，陳慶浩等主編《越南漢文小說叢刊》第二輯第五冊（1992年11月初版），頁117。

²⁷ 洪敏麟主講、洪英聖編著《臺灣風俗探源》（台中市：台灣省政府新聞處，1992年6月出版），頁323。

風水師擇吉日，因為這一切都會影響子孫的未來。可見台越兩國都存在迷信風水的民情風俗。

又有關身後事，《安南風俗冊》有「忌後」一則談香火傳承的問題：

有子者以長子承祀，無子者以兄弟之子，或族屬之親者，繼嗣為嗣子者，三年之喪，與生子同。歲時忌臘，由承祀人主祀，為一家一族之長，其分產於諸子女，已分之外，量摘一分為香火田，交長奉守，為祠堂香燈。及歲時祀事之需。或又置田一分，為忌日之禮，曰忌田。由諸子輪耕供忌，以免給歛之煩。其無子者立嗣之外，又將田土寄于本甲本村，或本社，或他社取花利錢。忌日辦禮供於祠堂，曰寄忌。寄忌時，田土之外，必有例錢若干，然後本甲本村本社認辦，立碑為記。有寄忌於佛寺，忌日由僧尼辦禮，供於寺前，曰後佛。有寄忌於廟亭，忌日由社民辦禮，祭于亭宇，曰後神。其後神之禮，最為隆重，需費甚多，非富貴有勢力及有功德於民者不能。亦有子孫盛昌，祠堂香火已有祀事，又欲寄忌，或後佛、後神，以壽其傳云。

越南早期深受中國文化之影響，宗法制度發揮了維持社會秩序的作用。由長子承祀，無子者，則以兄弟之子或親族之子為嗣。為了歲時祀事之需，在分產時又置田一分，稱為「忌田」。這都是為了身後有人祭拜。然而無子者除了立嗣之外，有寄忌於「本甲」、「本村」、「本社」或「佛寺」、「廟亭」者，稱之為「後佛」、「後神」者。演變到後來，也有子孫盛昌，祠堂香火已有祀事，但為了世世代代有人祭拜，也有用寄忌或後佛、後神的。

王三慶〈后寄與后佛的民俗研究〉一文中曾提及親眼所見的「伸供后寄」，「看到大殿後之旁側鑲嵌了一些形似中國祖靈的碑石牌位，上面刻寫死者的名字與生辰忌日，上頭擺設了供祭的果品，有的還殘留焚燒過的香灰痕跡。這種在寺廟內將神祇與亡靈並祭的雙重情形極為特殊罕見。……伸供后寄的情形大不相同，死者不過是一般百姓，因後代子孫為其申請供奉；或因沒有子嗣，為了一己血食的不絕，嚮往與佛同在，於是子孫或自己捐輸財產與土地入寺，由寺方住持處理先人或個人將來的後事。同時也請求死後寄存於廟後粉壁一隅，得一棲身之所，在節日裡由廟方供奉，這種風俗一般稱之為『後佛』或『后寄』，亦稱之謂『伸供后寄』。」雖然還不知道這種風俗起源於何時，又哪些區域較為盛行，但初步判定這是中國祖靈文化與佛教信仰的融合而成的特有風俗。²⁸

生與死，是人生命的起點與終點。從出生到死亡，幾乎每個人都會經歷出生、成長、結婚……死亡等大事，在這些人生重要環節之中，產生許多的生命禮俗。無論台灣或越南，每一件隨著生育、婚嫁或喪葬所形成的各種禮俗，都帶著人們深層的願望。迎接新生命，不僅有各種慎重的儀式，也有諸多禁忌；

²⁸ 王三慶〈后寄與后佛的民俗研究〉，《東亞民俗與漢文化國際學術研討會論文集》（台北·樂學書局，2008年12月），頁203-206。

而婚姻可以說是人生的轉變期，自古就有隆重的「六禮」，現今的儀式雖然簡化很多，但「夫婦之道，人倫之始」的意義是不變的。死亡是人生之至哀，喪葬禮俗，不僅是一種孝道的表現，也傳達了生者對死者的不捨之情及祈求祖先庇佑的心願。

五、結語

從上述的比較中可以發現，無論是台灣或越南，都可以明顯地看到漢文化的深遠影響。台灣由於大量閩、粵移民的遷入，因此處處可見閩粵民俗；越南則因長期接受漢文化，在十九世紀末二十世紀初的時候，與台灣有著大同而小異的風俗習慣。雖云大同小異，但其中亦可見不同民族的特殊性，如越南送灶禮為「鯉魚一頭」，奉先多用「甘蔗全株」，元旦有「採祿」的習俗等，都是十分特別的。又越南雖沒有七夕、重陽節，卻有「重十節」，與嫁娶禮之中特有的「攔街例」等，都證明地域環境的不同，所形成的信仰習俗也是有所差異的。

不過，小異之中的大同，除了使我們看到民俗傳播的軌跡，也使我們了解人性中普遍存在的共性，人類行為中許許多多的「巧合」。如越南有許多民間禁忌與符兆迷信，如《安南風俗冊》中「占驗」條有：「蜂來巢，吉」、「異犬來，吉」、「並蒂花，吉」，而「惡鳥鳴，凶」、「燈油覆，凶」、「飛鳥便衣服，凶」等。「禁忌」條有：「忌元旦日掃舍」、「吉事忌白色」、「忌孕婦採新生菓」、「孕婦忌跨牛繩」。「方術」條就有一些育兒民俗：「兒夜啼，使他人取豬圈木暗投於兒床下，自愈。……。兒睡不起，取外人鬢上髮數莖，拂於兒口，即愈。兒嘔，取船心水飲之，即愈。兒跌驚，取熟卵一件，割作七片（女九），飯七丸（女九九），呼兒招魂，以其卵與飯食之，即愈……」這些信仰似幻還存的遺留在民間，雖然被斥為迷信，卻如影隨形不曾消失在人們的生活之中。

不只是越南，台灣何嘗不也如此呢？在生育民俗之中，女人在懷孕後的諸多禁忌，如不能隨便移動家中的任何物品，也不能隨便釘東西，不能用剪刀，不能用繩子捆東西，嚴禁孕婦燒東西等，不無迷信的成份，雖隨著時間而有所變動，或因不同民族而有所差異，但這類原始宗教心理的產物，即使在科學知識發達的今天，也一直不會在人類的生活缺席過。

由是可知，民情風俗不僅和地理、歷史息息相關，也是祖先們生活智慧的結晶。即使有的風俗習慣，帶著濃厚的迷信色彩，被斥為無稽之談，但是它們卻一直存在人們的生活裡。本文以《安南風俗冊》中的「歲時節俗」與「人生禮俗」為主，比較台越二地民間風俗的異同。從一年之中的歲時節俗，或個體的人生禮俗，看到許多大同小異的俗信與俗行，有些民俗是人類進化之中，發自內心自然而然所產生的相似行為，有些則是因人類的遷徙或文化的傳播，而因襲流傳下來的風俗。這些一代代流傳下來的風俗習慣，在歲月的歷程中，有些部份或被簡化刪改，或被強調加重，有些最初的意義已經消失，或原始的意義被其他的因素所取代。無論是產生何種變化，這些隨著人而流傳的習俗，都和人們的生活息息相關，也會如此不停地傳承下去。



黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

台灣戰後本土山地唱片的興起： 鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

黃國超

靜宜大學台灣文學系

kchuang2@gm.pu.edu.tw

摘要：

本文以台灣戰後第一家生產山地流行歌唱片的鈴鈴公司為個案，以音樂文化史及工業生產史的角度切入，追溯在政治、經濟地位皆屬於弱勢與邊緣角色的原住民族群，如何在五、六〇年代，唱片工業掌握於本省人之手，政治檢查掌握於外省人之手的權力夾縫中，再現他們自己的庶民歌聲。由於當前山地通俗歌曲的文化工業相關研究仍置於幾近荒蕪的狀態，二手資料闕如，因此本文作者嘗試以黑膠資料收集、田野調查、相關人物訪談等方式，試圖釐清「鈴鈴」唱片公司所生產山地歌的類型、生產過程，以及詞曲創作者、歌手、公司老闆、企畫等相關人物互動的關連性。

本文以「鈴鈴」唱片公司作為討論主體，因為該公司不僅是戰後山地唱片的起始者，也是目前所知產量最高（估計約百張，千首左右歌謠）的山地流行歌生產者，對於瞭解戰後台灣原住民族「山地歌曲」由「部落傳唱」走向「商品販賣」的過程，以及現代原住民族的音樂文化認同、文化再製，是為必要的探索路徑。本文將說明下列幾項重點：(1)「鈴鈴」公司投入山地唱片製造的時代背景與第一張山地唱片的誕生過程；(2)「鈴鈴」公司山地唱片的兩個系列：標號 FL 以及 RR 之間的類型差異與特色，製作班底等相關人物及背景；(3) 最後，我將說明山地唱片與當時國家禁歌政策的互動以及走向「標準化」生產的歷史命運。

關鍵字：原住民、山地歌、鈴鈴唱片、流行音樂、文化工業

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

第一節、前言

一般論及五、六〇年代戒嚴時期的原住民音樂時，大家所能聯想到的印象，多半是 1965 年音樂學者史惟亮及許常惠所發起的「民歌採集」運動。此次的運動，奠基於「民族音樂」取向的民間蒐集，參與成員針對台灣全島各地的原住民音樂及漢人音樂進行調查，成果豐碩。而原住民的「傳統」音樂，也成為台灣學術界，甚至是主流社會對於原住民族音樂的唯一印象。然而，在這個採集與再現「他者」音樂文化的過程中，不無可議之處。其一，便是據許常惠自述，當時的原住民音樂採集過程，他往往會先將前行研究者所採集的歌謠播放給當地的原住民聽，這樣做的目的，是讓原住民知道他想要採集的是什麼樣的音樂，「否則他們可能會唱流行歌，而不是所謂的傳統歌謠」（王櫻芬 2008：13）。

有趣的是，差不多在同一個時期，不同於學術界的「潔癖」，公司位在三重的「鈴鈴」唱片老闆洪傳興，也開始背著日本赤井牌的盤帶錄音機，騎著機車全省到處去進行台灣歌謠現場採集的錄音工作。其錄音方式是到了現場以後，架好錄音機，便開始吆喝當地居民來唱歌，曲目全憑演唱者高興，好聽就收。在沒有任何學術考量過濾下，反倒為我們留下了大量當時部落的傳唱歌謠，換言之，整個「鈴鈴」山地唱片的系列，實際上所反應的就是一部六〇年代的部落庶民生活史。

大約 1960 年代，台北的鈴鈴以及台東心心唱片公司陸續製作及出版以「山地民謠」為題名首創唱片。……唱片很純粹地保留原音母語演唱附帶樂器伴奏，從此，在家裡只要有電唱機就能與家人一起欣賞享受，或聽唱片學習、或大家來一齊唱歌跳舞。從此不再只能欣賞國語歌、日語歌、台語歌、英語歌的唱片了。

～黃貴潮（2000：74）

曾經擔任「水晶」唱片製作人的何穎怡（1994）指出，「鈴鈴」唱片在台灣唱片業界收集原住民創作歌謠的領域當中，是重要的先驅者，「據說當年洪傳興老闆都是隻身帶著錄音機到山裡各地去錄音，回到台北做好唱片後，騎著機車到各地的夜市去販賣。鈴鈴唱片除了收集的原住民歌謠以外，還錄了很多南管、北管、歌仔戲、客家歌謠與八音，至今來看都已經是國寶級的珍貴史料」。「鈴鈴」唱片的崛起，以及投入本土音樂的採集，其物質基礎建立在製造工業的後盾。根據曾慧佳（1998）及黃裕元（2000）的論文表示，戰後台灣唱片工業的重建，圍繞著台北為中心，歷程約可以粗分為「翻版代工」、「自製灌錄出版」及「進口販賣」三種，當時「麗歌」、「亞洲」、「鳴鳳」等小型家庭工廠規模的公司相繼設立。直到 1957 年台南「亞洲唱片」以文夏日台混血歌捲起了台語歌曲的新風潮。受到「亞洲」唱片獲利的激勵，當時以翻版為主的唱片公司，如台中的「環球」唱片、台北的「歌樂」、「四海」、「麗歌」等公司，紛紛轉型本土唱片製作。利之所趨，

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

各唱片公司如雨後春筍般出現，其中「台聲」、「合眾」、「海山」等公司甚至設有專職的製作與銷售部門，掀起了台語唱片業的黃金時代（黃裕元 2004：98）。全盛時期三重的唱片工廠數量佔全台灣七成之多，光是三重市南區短短光明路一帶就有十家左右的唱片工廠。

第二節、公司概述：從「寶島」唱片到「鈴鈴」唱片

「鈴鈴」唱片原名「寶島」。老闆洪傳興在（1925-1984）創立「寶島」唱片之前，原先在三重市從事橡膠工廠的事業，後來橡膠工廠經營不善，才在好友「台聲」唱片老闆李魁雄的慫恿下，一起投入唱片業。而洪傳興入行的六〇年代初期，適逢前述本土唱片市場不斷地擴大，各翻版唱片公司紛紛轉型製作、販賣本土唱片的時代。我們從下列「寶島」唱片最早期的出版事業介紹：

- 一、閩南語歌仔戲、民間古事勸世文、笑科話劇悲劇、社會人情劇、流行歌、輕音樂、布袋戲、相聲以外多種。
- 二、台灣客家山歌、採茶歌、話劇、戲劇、八音、勸世劇、流行歌多種。
- 三、台灣北管戲、子弟奏樂、吹春曲、喜曲、福路戲、西皮戲、福州戲等多種。
- 四、佛教、念經唱片多種。
- 五、南管奏樂、筒簫唱片多種。
- 六、國樂唱片，中西合奏跳舞樂外多種。
- 七、英語會話唱片多種。

看的出六〇年代本土唱片從「翻版代工」走向「本土製作」的大環境趨向。據筆者訪談洪傳興的女兒及女婿（朝陽唱片創辦人廖初男）¹，兩人表示「寶島」唱片的創設日期他們並不清楚，但我們以出版的唱片日期來推論，最遲在 1960 年左右應該已經出現²。至於「寶島」唱片為何更名為「鈴鈴」呢？洪傳興的女婿廖初男表示，因為當時洪老闆去收帳的時候，人家常開玩笑說「寶島」唱片，台語諧音「保倒」就是說「保證倒」，所以後來就改名為「鈴鈴」唱片，大約在 1983 或 84 年左右公司結束營業。廖初男指出，當時「鈴鈴」唱片規模並不大，屬於家庭式的生產。員工人數約 12、13 人，分有製作部、會計部、文藝部，但

¹ 由於洪傳興先生（1925-1984）已歿，以下資料乃是採訪其女兒及女婿所得。2008 年 8 月 1 日 廖初男訪談，地點：台北市重慶北路廖宅。

² 以黃裕元（2003）的資料「1960 年，新創立的台聲、合眾與海山等公司開始設有專職的製作部門與銷售管道」這一點，以及廖初男表示 18 歲便在鈴鈴工作的年齡推估。依照台灣省政府建設廳早期檔案資料：1969 年同一年內設立核准很多家唱片廠：鈴鈴唱片廠（三重市正義北路 190 巷 33 號）、鳴鳳唱片廠、惠美唱片廠、第一唱片廠、大同唱片廠、神鷹唱片公司、國際唱片廠、國寶唱片出版社…如雨後春筍冒出。但我們以鈴鈴唱片實際出版品的日期來對照，就會發現官方記錄與事實存在著一大段落差，官方記錄的核准日期晚了近十年，這也說明了單方引述官方資料的危險。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

是尚未設立宣傳部³。「鈴鈴」公司在三重市自強路設有單軌錄音室，但錄音品質很差，剛開始時歌手跟樂隊要同步錄音，直到1960年代末期才跟「和鳴」錄音室合作，租借「和鳴」錄音室為歌手專輯錄音，其母盤再由「鈴鈴」自行壓片。當時「鈴鈴」的山地唱片，由於市場過於小眾，因此並未透過電台宣傳，主要是鋪貨在原住民人口集中的區域性唱片行（基隆、桃園、埔里、台東）以及山地文化村等觀光區，其他一般的唱片行因為退貨率高，增加運輸成本，因此多採取訂單出貨。

第二節、戰後第一張山地流行唱片：《台灣山地同胞跳舞歌集》



圖 1：1961 年，鈴鈴唱片《台灣山地同胞跳舞歌集》，Eric Scheihagen 提供。

由於「寶島」唱片標榜「專門錄音台灣民謠唱片」業務的緣故，1961年在「寶島」即將改名過渡到「鈴鈴」唱片之際，這時候，「寶島」唱片在台東市（當年為台東鎮）⁴的唯一經銷商「唱片大王」老闆王炳源，與老闆洪傳興做了這樣的聯繫。王炳源表示，台東縣議員南信彥（卑南族），想要在暑假南王村村民赴金馬勞軍活動結束後，灌製一張唱片以資紀念，這張紀念唱片《台灣山地同胞跳舞歌集》，也就因緣際會地成為台灣戰後第一張山地歌曲流行唱片。此外，這張唱

³ 黃裕元（2004：99）表示，1965年以後因應社會傳播管道的複雜化，與諸多唱片公司的競爭，北部的許多唱片公司才獨立出「宣傳部」，專門負責推廣新唱片的工作，這個階段，近代化唱片公司的分工體系才大致成熟。

⁴ 台東鎮到1976年卑南鄉劃撥10村給台東鎮後才升格為台東市，因此當時的唱片上相關資料皆註為台東鎮。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

片也意外促成了後續「鈴鈴」公司「台灣山地民謠」（FL系列）的一系列山地歌作品，同時為台灣流行歌曲跨出了「族群分眾」的第一步。

接下來，我就針對這張歷史上至今未曾獲得「正名」的首張山地流行歌唱片，稍做說明。

一、山地唱片的先鋒：南王「民生康樂隊」

「本唱片內容是集一部份山地歌，自開台以來，算來算數百年歷史，在六十年前逐漸改進為山地民謠，至今有陸森寶、陳實，兩位先生在採曲作詞。又南信彥、賴萬成等先生領導，訓練組成，四九年美國總統艾森豪訪台時，代表台灣山胞歌舞會中提出公演，及五十年七月，代表台東縣山胞慰問金馬將士，為了此次的勞軍紀念起見，所留存唱片」。「本團在台東縣卑南鄉南王村；南王民生康樂隊男女隊員唱」、「領隊：南信彥，指導：賴萬成，監製：台東唱片大王，作曲詞：陸森寶、陳實」。～封底簡介

約在 1957 年左右，卑南鄉南王村的「民生康樂隊」受台東市南王部落縣議員南信彥的支持鼓勵而成立。當時因為娛樂資源匱乏，唯一的消遣活動就是聚在一起唱歌，而南信彥家中剛剛裝設了一支擴音喇叭，所以晚上的時候，他就會召集部落已婚或未婚的男女到家中來唱歌一同娛樂大家。慢慢的他從裡面挑出一些最會唱歌的人才，組成了民生康樂隊到各地巡迴勞軍及表演。根據筆者訪談資料，民生康樂隊女隊員固定有五人：王州美、吳花枝、陳仙嬌、陳春花、王美妹；而男隊員有：陳清文（小喇叭）、張榮宗（打鼓）、陳弘健（小喇叭）（下圖 2）。有時受邀對外勞軍演出，樂隊人手不夠時，會另外找台東農工的學生莊永福、林聰明等人支援。



圖 2.南王民生康樂隊員與台東縣黨部人員合影，前排中即南信彥（吳花枝提供）

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

1960年6月18日美國總統艾森豪來台訪問，民生康樂隊隊員們被台東縣黨部，安排在今日台北市立美術館通往圓山飯店的中山橋上表演歌舞表示歡迎。隔年8月，南鄉南王村的「民生康樂隊」再次被縣黨部動員，遠赴金門、馬祖前線勞軍（圖3）。活動結束後，擔任該次領隊的縣議員南信彥（族名5，女隊員有（上圖1右上由右到左）：吳花枝（花花）、王州美（寶珍）、陳仙嬌（夢露）、陳春花（小薇）、王美妹（姍姍）；男隊員則有：陳清文（打鼓）、陳弘建（小喇叭）、張榮宗、林聰明、莊元富還有一位吹黑管的客家人劉先生⁶。之後這張專集以《台灣山地同胞跳舞歌集》發行，為台灣戰後山地流行歌曲唱片揭開了序幕。



圖3.南王民生康樂隊員於金馬勞軍前線合影（吳花枝提供）

⁵本文「專集」和「專輯」的使用狀態說明如下：本文討論中，若使用「專集」一詞，乃是為忠實呈現當時唱片公司的產品名稱。當無涉特定的唱片公司產品時，論述中則使用「專輯」一詞。

⁶除了陳清文、陳弘建、張榮宗以外，其餘並非民生康樂隊固定成員。而是臨時從台東農工調來的樂隊學生，劉先生當時在台東鎮郵局對面開旅社。關於隊員們的「藝名」，如寶珍、花花、陸鹿（正確為夢露），山珊（正確為姍姍）、小維（正確為小薇），王州美表示，這些藝名都是她的傑作，夢露是因為身材豐滿，當時美國影星瑪莉蓮夢露電影當紅故取此名，其他花花，則是取吳花枝的中間字，姍姍則因為動作很慢「姍姍來遲」的緣故。也就是說，當時美國電影等大眾文化已經滲透到台東這個台灣邊陲後山的日常生活中。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

二、《台灣山地同胞跳舞歌集》

嚴格來說，台灣戰後的「第一張」山地唱片，應該說是「一套」唱片，因為南王民生康樂隊當晚一口氣一共灌錄了FL-284、FL-285、FL-519 三張唱片，共 27 首歌曲，但分開於不同時間發行。其中較讓人不解的是編號FL-519 的〈勞軍紀念錄音〉，根據吳花枝的收藏所見，係以「歌樂唱片」(RA-11)的名義出版⁷，但卻編在「鈴鈴」的出版目錄裡面，詳細原因還有待釐清：

第一集 FL-284		第二集 FL-285	
A 面	B 面	A 面	B 面
1.祭祖先-吳花枝 2.慶豐收-吳花枝 3.三重山歌-男女合唱 4.美麗的台東-男女合唱	1.念故鄉-吳花枝 2.改善民俗曲-王州美 3.青春小調-吳花枝 4.當兵好-女合唱	1.散步-花花小姐 2.過年歌舞-男女合唱 3.南王村的姑娘（國語）-花花小姐 4.山地姑娘（閩南語）-寶珍小姐 5.湖畔情侶（國語）-小維	1.思君（客家語）-陸鹿小姐 2.黃櫻桃（閩南語）-寶珍、陸鹿、山珊 3.採檳榔（國語）-花花小姐 4.羅馬娜（國語，正確為羅曼娜）-寶珍
第十六集 FL-519 （勞軍紀念錄音）			
A 面	B 面		
1 南王之戀 2 湖畔情侶 3 迎接新娘 4 都戀山謠 5 看！造林在生長	1 贈金馬戰士的禮物 2 慕情之曲 3 我是快樂的農家女 4 少年節歡樂歌 5 歡送之歌		

我們仔細分析這戰後第一「套」山地唱片的內容，主要可以歸納為四類：

- 一、陸森寶創作歌曲。
- 二、卑南族民謠。
- 三、國、台語流行歌曲。

⁷歌樂唱片，出版登記證：台唱字第 656 號。唱片上面註明：「山地同胞金門馬祖前線勞軍團勞軍紀念錄音」，無出版日期。感謝民生康樂隊員吳花枝女士資料提供。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

四、山地生活改進運動歌曲（含造林）。

從上述曲目，我們可以看到這張唱片其實雜揉了不少當時流行文化元素的符號，例如隊員們的「藝名」：夢露，就是來自於五〇年代美軍帶入的瑪麗蓮夢露電影。而專輯中的國台語流行歌曲，則來自於隊員們收聽廣播、國台語唱片，購買「歌選」練習而學會的。在原住民歌曲的部分，我們從FL-284、2855、519的曲目：〈祭祖先〉、〈念故鄉〉、〈當兵好〉、〈散步〉、〈贈金馬戰士的禮物〉等作品來看，這些都是陸森寶老師的創作歌曲。我們由此可以確認，戰後第一位創作歌謠被唱片工業製作發行的原住民作曲家，就是陸森寶，而他後來被胡德夫唱紅廣為人知的作品〈美麗的稻穗〉，第一次在台灣唱片問世時的名稱叫做〈贈金馬戰士的禮物〉。而第一群「灌錄唱片」的歌星，則是陸森寶的女弟子吳花枝等「民生康樂隊」隊員⁸。

不過，根據擔任民生康樂隊舞蹈指導與活動主持的王州美表示⁹，勞軍演出的節目單都會事先確認。這些唱片中所灌錄的陸森寶作品，事實上，並未出現於當時的勞軍演唱活動之中。當時她們的勞軍表演，僅以國台語歌曲為主，並沒有演唱原住民歌曲¹⁰。之所以沒有原住民歌曲，有下列幾個原因：（1）是身為節目設計的她不懂母語，據王州美表示，日治時期她的家庭是國語（日語）模範家庭，小學二年級台灣光復後，又隨即接軌新的國語（北京話）教育，導致早年對於卑南族母語並不流利；（2）是顧及現場氣氛的帶動，因此以大家耳熟能詳的國台語流行歌為主；（3）國家擔心無人能懂的原住民母語歌曲，溢出監控，成為匪諜宣傳的工具，因此不鼓勵演唱。

王州美說，當時國軍對原住民歌曲並無好感；吳花枝則表示¹¹，每次當她們唱完國語流行歌曲（上海時代曲）時「台下的外省阿兵哥們莫不老淚縱橫，大聲鼓掌叫好，要求再來一曲。反應比台語歌及山地歌曲熱烈」。至於我們在FL-284、285、519三張專輯中所見比例不低的卑南歌謠，主要是南信彥認為「應該唱自己族群的歌謠」作為紀念，所以才收錄進去的。據吳花枝及王州美回憶，南信彥雖然是日治時代的知識菁英，但是在他的身上卻處處顯露卑南族「巴拉冠」（男子會所）傳統的教養與倫理，日常生活中他也常常以此訓誡年輕人。我們從南信彥堅持以卑南族民謠、陸森寶創作歌曲為演唱主體，可以看出原住民跨語世代對

⁸至於原住民唱片界知名的阿美歌后盧靜子，從客觀的唱片出版史來看，則應該稱之為戰後第一位「專集」歌手，她同時也是第一位山地歌謠唱片界的偶像明星。

⁹2008年10月2日下午，台北，王州美女士住宅附近咖啡店筆者訪談整理，以下同。

¹⁰單從封底資料回溯這段史實，還容易造成的幾個錯誤尚有：（1）上述資料中賴萬成領導、訓練組成也是錯誤的，賴萬成（漢人）原來是卑南國小的教師，後來當上鄉長，這是他掛名「領導」的原因，但他與民生康樂隊平時並沒有互動。（2）其次在FL-284唱片開頭，有一段男聲台語的介紹詞「請聽台灣山地民謠歌集，這是台東縣南王村山地姑娘寶島唱片的錄音」，然而這張卻不是以寶島唱片的名義出版的，而是寶島唱片改名後的同一家公司「鈴鈴唱片」，它同時也是鈴鈴唱片以「台灣山地民謠」為標題的FL系列的創業首作。

¹¹2008.10.13 台東卑南鄉下賓朗部落、南王部落，筆者訪談錄音整理。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）
於維持族人身份、文化認同的用心。¹²

第四節、「鈴鈴」唱片山地歌謠出版類型及數量

據了解，「鈴鈴」唱片老闆洪傳興，在出版完《台灣山地同胞跳舞歌集》後，與王炳源（漢人）、陳清文（卑南族）及後來的汪寬志（阿美族）結為好友，在三人的穿針引線下，從1961年開始「鈴鈴」唱片持續無間斷地發行山地唱片直到1979年左右。但前後「鈴鈴」到底出過多少張山地唱片呢？這一直是個讓人困擾的好問題。我在散軼的資料堆中解謎，終於在「水晶」唱片何穎怡所製作的「台灣有聲資料庫」的附錄手冊中，第一次看到清楚的數字：總共68張原住民歌謠專輯。這個數字來自於當年「鈴鈴」唱片送給中盤商訂貨用的產品目錄¹³。但這個數字據我從後來不斷挖掘的唱片比對，確認這（68張）應該是專指「鈴鈴」唱片公司，編號開頭為FL的「台灣山地民謠」系列，但不包含之後所發行的另外三十張標號為RR的山地唱片系列。換句話說，單以「鈴鈴」一家公司，在六、七〇年代就生產過近百張的山地唱片，我們以單面四到五首歌來說（一張約10-12首），「鈴鈴」唱片至少保存了六〇到七〇年代山地社會近千首的各式歌曲。

依據我目前收集的資料與唱片製作的方式，我將這近百張的山地唱片，大致劃分為兩個階段：

一、眾聲喧嘩的「錄音片」的時期（1961-1969）

（一）錄音採集地點

「錄音片」指唱片編號為FL的系列，現場圓盤錄音壓製的10吋唱片，數量共約69張（詳見文末附錄一），而其特色便是歌曲來源族群多元。這些多元來自於洪傳興錄音的隨機性，而非來自於當時「鈴鈴」文藝部有意識規劃下的開發。根

¹²而這種「用心」，曾一度造成我的解讀疑惑，原因是我找不到歌集中與陸森寶並列唱片詞曲作者的陳實（日名川村實，卑南名巴恩·斗魯，1901-1973）¹²作品。陳實的兒子歌手陳明仁表示，陳實一生採集、創作歌曲達兩百多首，但其作品除了〈海洋〉、〈台灣好〉、〈歡迎好友之歌〉以外，目前清晰可辨的數量成謎。從FL-284、285、519曲目中來看，並沒有陳實作品的痕跡，那他為何出現在其中？透過實際訪談王州美所得到的答案是，專集裡面的確沒有陳實的作品，當時刻意在專輯封底放進他的名字，只是想表達一種尊重，希望大家知道卑南族除了陸森寶老師以外，還有這樣一位優秀的音樂家。顯然這張專輯從內容到封面都成為了原住民主體揚聲的文化載具。

¹³我透過何穎怡的協助，循線找到了當時這份目錄的持有人，也是水晶唱片製作人的范揚坤，他表示這是在一次偶然的機會裡面人家送給他的，可惜這份目錄借人以後就不幸遺失了，沒有備份。而這鈴鈴公司的母帶在洪先生過世後，後人將它們賣給各電台，也已經全部散逸不知去向，也沒有任何成品的保留。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

據廖初男先生表示，當時他的岳父洪傳興先生，很喜歡遊山玩水，一個人開著車子載著一台重約 15、6 公斤的AKAI（日本赤井牌）盤帶錄音機到處去趴趴走。每到該地以後將麥克風架好，就開始吆喝叫大家來唱歌，然後直接錄下來。筆者訪談曾經參與錄音伴奏的蔣喜雄（卑南族），他表示¹⁴，當時洪傳興的錄音採集完全沒有任何計畫性，一般都是他到台東後，開著馬自達三輪汽車載著汪寬志、陳清文跟蔣喜雄三人，加上手風琴、吉他、風琴、沙鈴等簡單樂器，在花東海岸有路就鑽，看到部落就進去，吆喝問看看有誰會唱歌，錄一首歌給 50 元。從已出版的唱片資料觀察，洪傳興先生在 1963 年以前已經採集過台東市、花蓮等地，一直到 1963 年以後，他才將錄音的範圍擴大到南台灣的排灣族三地門一帶（如下表 1）。

表 1. 鈴鈴唱片 FL 系列「台灣山地民謠」系列採集地點：

縣市	鄉鎮名
台東縣	台東市、南王、馬蘭、大橋、長濱（竹湖村、真柄村）、成功鎮、信義村、北町、知本、關山（德高教會）
花蓮縣	吉安（田埔部落）、光復、玉里（樂合村）、新城（佳里村）、富里（萬寧村）、玉井（豐里村）
屏東縣	三地門
南投縣	日月潭
台北縣	烏來

總體而言，自 1963 年以後 FL 系列的山地歌曲採集，仍是以台東縣、花蓮縣等原住民部落為主體¹⁵，且由於錄音地點多集中在花東。因此在產品數量上，以阿美族歌謠專集最多（約 55 張），排灣族其次（5 張），卑南族第三（4 張），邵族第四（3 張）¹⁶、泰雅族（1 張，烏來）最低。而布農族、達悟族、賽夏族、魯凱族、鄒族...等等其他族群，則一直掛零¹⁷。根據翁源賜表示，「鈴鈴」遲遲沒有向鄒族、布農或其他族群的部落出發採歌的原因，主要是因為商業市場規模的考量，這些族群的消費人口太小，音樂類型也不討喜，如「達悟族歌謠曲調緩慢而沈悶，市場上根本賣不出去」。由於當年這些唱片銷路並不大¹⁸，公司擔心顧客看到日期後抱怨買到的是陳年舊貨，所以唱片都沒有印上製造日期，再加上 FL

¹⁴ 2008 年 10 月 13 日，卑南鄉利嘉村蔣宅，筆者訪談錄音整理。

¹⁵ 台東跟花蓮兩地錄音，便佔去 FL 系列的三分之二，而又以台東的數量最多。台東鎮的部分，推測是由具地緣關係的陳清文及汪寬志所負責。其他已知台東長濱鄉（南竹湖）的錄音，因為吳花枝嫁給長濱阿美族青年陳利新的緣故，洪傳興等一行人到長濱之後都會找她幫忙召集歌手，以及聯絡附近部落的歌手來試唱。

¹⁶ 餘為綜合類（如第 4、16 集等），或改編山地流行歌、山地日語歌，或者資料未標明，因為內容仍有待釐清，暫時不列入族群類別統計。

¹⁷ 根據蔣喜雄表示，1964 年左右他曾被「鈴鈴」唱片急找去三重錄音室幫忙伴奏，對像是一群布農族，蔣喜雄表示，布農族的歌唱伴隨呼喊，演唱又沒有節奏，配的相當辛苦。就後來「鈴鈴」沒有出版這張布農族專輯來看，顯然是市場接受度的考量。

¹⁸ 翁源賜則表示，山地唱片非常暢銷，盧靜子每張至少有一萬張的銷量。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

系列編號，並沒有絕對的邏輯關係，如第四集編號 189，第五集編號 188，第六集編號卻是 60，這些都增加了我們在FL系列出版時間判定上的困難。

（二）歌謠內容類型說明

翁源賜及蔣喜雄表示，當時 FL 系列採集的時候，現場就是請部落族人自由地唱出自己「最喜歡」或「最拿手」的歌曲，好聽就錄下來，並沒有「學術考量」的過濾。因此這些被錄下來的歌曲，某種程度上我們可視為反映著六0年代部落原住民的喜好與認同（identity），甚至是假借漢人的資本主義與現代錄音科技，向外宣揚自己的文化認同。

這些認同的內容，從歌曲名稱及性質可以歸納為十一種（下表 2）：一、傳統生活的描述；二、慶典儀式（又可細分為：婚禮、宗教禮拜、豐年祭）；三、男女情愛；四、兵歌；五、山地生活改進運動政令宣導歌；六、國語山地歌；七、陸森寶、陳實創作歌謠；八、社會變遷歌曲；九、日語山地流行歌；十、改編山地流行歌。十一、觀光表演舞曲。裡面雜揉了傳統歌謠、日本殖民文化、基督宗教讚歌以及現代流行歌曲。我們可以借用 Hall 的觀點來理解，他認為文化身份的認同「既是『本質』（being）的問題，也是『轉化』（becoming）的問題，其歸屬兼涉於過去與未來」（引自魏貽君 2003：104）。換言之，文化認同是一種「生產」的，而非「本質」不變的，交雜著文化、社會、心理與歷史的複雜體系。從音樂文化上來看，六0年代原住民在社會變遷、文化更新形構的過程中，並未把「外來音樂」的溝通大門關上，相反的他們努力地混搭各種旋律，用自己的母語及方式去「言說」。

表 2. 鈴鈴唱片FL系列內容與主題¹⁹

內容主題	歌名
傳統生活的描述	牧牛、看牛歌、牧牛羊歌、打米歌、打獵歌、打獵之英雄、割草歌、捕魚歌、馬蘭社捕魚歌、做工、工換工、義務勞動、耕作歌、收穫歌、插秧歌、射馬干小調、老人歌、歡樂歌、大家來飲酒、男女吃酒、食酒歌、飲酒歌工作歌、酒蟲、酒醉歌、八社酒歌、乾杯、尊敬頭目、祭人頭、殺人頭回來爭光榮、殺人回村、美麗自然界、種煙歌、快樂過日、讚賞歌、宴會歌舞、夜半狗聲、奈羅灣也、怠惰鬼、共同工作、開農、再會、訪友
	豐年祭 ：豐年舞歌、阿美族豐年祭、樂合豐年舞、男女聯舞、八

¹⁹ 洪傳興先生並不懂原住民語，那麼上述FL系列這些歌名是怎麼來呢？詳細並不清楚，但推測應該都是抓個大意隨便亂取。這種旋律相同，歌名不同的現象至今仍然普遍。一方面來自傳統旋律填上實詞的多元創作，一方面來自於原住民的隨性，由洪傳興到現場後招募的歌者，喜歡唱什麼都由歌手自己當場決定，在即興的演唱下，「高興就好」不會斤斤計較歌名的正確與否，所以同一首歌花蓮、台東，這次唱跟下次唱可能不同名，這也是研究上讓人困擾的一大難題。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究 (1961-1979)

慶典儀式	社舞曲、凱旋舞、成功豐年舞、信義豐年舞、信義收穫舞、真柄歡樂舞、真柄收穫舞、真柄豐年舞、佳里豐年舞、同跳山地舞、豐年快樂舞、豐年節之歌、
	婚禮 ：婚姻之歌、送娘出嫁、接新娘、祝結婚、歡送出嫁、男女面對唱
	宗教禮拜 ：聖歌、主耶穌我愛你、辦美救主、求主領我、救世主、基王之王、基愁尋主、偉大救恩、天家、耶穌是人類的救星、人因犯罪而死亡、痛悔犯罪、耶穌愛超過父母的慈愛、萬物是神創造、想起十字使人悲痛、上帝助我不犯罪、我犯罪怕見神明、求主餵養我、耶穌降生、何等恩友、禱告良晨、我聽救主說道、救主耶穌、懇救耶穌、生命的主、守命的人有福、再相會
男女情愛	初戀、熱戀、狂戀、失戀歌、喂-小姐、請問芳名、哥哥照顧妹妹、何時有情人、他不愛我、我要愛他、我的愛人、我的情人、約情人、與情人和睦、我惦念你、單獨生活、單獨是痛苦、寂寞漢、難忘的人、少女心想、贈禮物、忠告哥哥、歡迎小姐來、窈窕小姐、德高之姑娘、光復鄉的姑娘、山地姑娘好、男女交情、我想結婚、追婚、媽媽不許我嫁、媽媽許願我、娶媳婦、娶女婿、嫁浪子、快樂的結婚、離別、悲戀歌、夫婦之歌、夫妻相好、夫妻吵架、夫妻糾紛、不守規矩的丈夫、太太真會詭唱、誤會太太、離婚之歌、後悔之歌、郎君也、舊情綿綿、望月思情人、隔離的愛、無人知我的苦心、戀愛之歌、心上有個你、愛情的約束、萬安村情歌、大祖情歌、新港情歌、田埔情歌、玉里之戀、山地情歌、上花蓮找愛人、花蓮檳榔村之戀、被遺棄的女人
兵歌	阿兵哥真偉大、從軍樂、送情郎到軍中、送當兵歌、歡送兄哥、勸上前線、入營歡送歌、歡送之歌、金門風光、遙想前線、軍中生活、青年為國爭光、為國爭光、給情人的紀念品、贈金馬戰士的禮物、思念阿兵哥、何日君歸來
山地生活改善運動的政令宣導歌	看！造林在生長、看山林長大、山地生活改進運動歌、建設台灣、我們要團結、改善民俗曲、義務勞動、我是快樂的農家女
國語歌曲但被收納為山地歌曲	高山青、(採檳榔)
陸森寶及陳實、黃貴潮創作歌曲	陸森寶：當兵好、祭祖先、念故鄉、散步、南王之戀、楊傳廣應援歌、歡送朋友 陳實：海洋。 黃貴潮：憂夜月景（又名良夜星光）
社會變遷的歌曲	打電話、苦工中歌慰、山上娘嫁到平地、前途茫茫、賺錢歌、行船人、基隆港之夜、山中內的發電所、不嫁鄉下、楊傳廣應援歌、修道路、自花蓮港回馬蘭、建和採鳳梨、快出發去農場、最後的

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究 (1961-1979)

	列車
日語山地流行歌	加路蘭港、北町情歌、愛愛上乾杯、繡房千金、台東風光、可愛小妹在身邊、蕃社離別、熱戀、戀のサンモンデク、今夜は踊ろう、今夜も寝し、泣き小鳩、祭りの夜、農家楽しや、故里山の番社、知ラナイヨ、君戀しや、静かな夜、思ひ出の石山、竹舟乗り、忘ラレナイ、ステ子歌、仲ヨク飲マセウ、踊り明かそりよ、故郷恋し、君よ去り行く、恋の花、シビレ節、私たべるだけ、花物語り、姉妹相思、おさけ小唄、私は一番可哀想よ、青春の若人よ、お百姓さん、櫻と百合の花、私は未た若い、アヤアヤぶし、ゴメンナサイ
改編山地流行歌	她來我家玩、別再推辭初意、她不理睬我、何處有情人、男人的純情、給情人的禮物、我願意作女婿、別忘了我、愛花的花朵、我的知心人、可憐的我、星星知我心、懷念之歌、尋情歌、重逢之歌、遠念、等待又等待、我只想你、別再瞞著我、我永遠愛你、心心相印、我的願望、相逢在公園、新港風光
觀光表演舞曲	迎賓舞曲、日月潭風光、山地姑娘枕樂、拔牙祭典、歡樂過新年、獻花、許石音樂舞、年終祭典、祭人頭、歡霄舞、豐年舞、星光舞、神箭獵人、搗米舞、快樂舞、日月潭打石音、收穫快樂、結婚快樂、山地好、阿美族歌、遊山玩水、馬蘭姑娘、名勝打石音、美麗日月潭、打獵歌、遊山歌、那羅灣、山地戀風、大家來跳舞、花蓮情歌、竹管舞、快樂阿美族、迎神曲、烏來之夜、美麗山地、織布搗來米舞、日月潭邵族、少年的回思

二、詞曲團隊「創作片」時期 (1969-1979)

「創作片」主要是指1968年到職的翁源賜所企畫的編號RR系列²⁰，其規格為12吋33又1/3轉。多數封面多標記由陳清文、汪寬志、孫大山等人記詞採曲，數量約30張左右。²¹根據筆者實地到台東鹿野鄉拜訪翁源賜先生，瞭解到洪傳興在歷經了七、八年，近七十張跑遍北中南東台灣各地的採集錄音唱片之後，逐漸遇到了一些歌謠採集的瓶頸。再加上「鈴鈴」唱片出現了第一個競爭對手「群星」唱片，於是「鈴鈴」唱片在FL系列之外，又另外出現了新的RR系列與之對應。在翁源賜之前，「鈴鈴」唱片文藝部是由早他進去的詞曲作家呂金守所主持。但呂金守對於原住民歌謠的口味熟悉度不及翁源賜，因此後來遂逐漸轉由翁源賜

²⁰ 詳細目錄，請參見筆者博士論文「製造『原』聲：台灣山地歌曲的政治、經濟與美學再現 (1930-1979) 附錄二，成功大學台灣文學系，2010年，未出版。

²¹ 這二個時期的中間，還有一個重疊過渡的階段，也就是RR系列 (12吋) 量產後，FL系列 (10吋) 仍持續出版到約1968或69年才停產。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）負責企畫²²。翁源賜掌握文藝部的權力後，重新為「鈴鈴」設計了產品的識別標籤，並在封面、封底加以改進，附上歌曲解說或歌詞、歌譜，這時候「鈴鈴」的山地唱片也擺脫了先前「大雜燴」模式，而進入了「主題式」的時代。

（一）製作班底

「鈴鈴」唱片 FL 系列的製作以陳清文（卑南族）的即興為重心，後期 RR 系列移轉至翁源賜（漢/卑）的企劃導向為主。我們在 RR 系列的唱片封底，可以整理出這一群戰後第一代山地流行歌曲的創造者，他們全數都是台東在地人（編曲莊啟勝、張木榮除外），彼此有著同村、同學或（正東電台）同事等多層關係。這些組合的合作關係持續到 1974 年左右。

作詞者	孫大山、汪寬志、陳清文、邱德東、汪安安、郭茂盛、盧靜子、石君代、王秋蘭、黃貴潮
作/採曲者	陳清文、蔣喜雄、邱德東、汪寬志、徐天識
編曲	莊啟勝、張木榮
個人專集歌星	盧靜子、石君代、王秋蘭、林美蘭、南月桃
指揮	邱德東、莊啟勝
伴奏	徐天賜、陳清文、汪寬志、翁源賜、汪安安、邱德東、朱正吉
樂隊	正東大樂隊、明聲音樂研究社、明星大樂隊

底下，我便針對上述資料依據實際訪談所得的瞭解，作一些說明：

1.1 製作人

據負責「鈴鈴」公司山地唱片製作的翁源賜表示，他在 1968 年初進「鈴鈴」公司時，因為老闆洪傳興仍未放棄「大雜燴」式的合輯模式，因此他仍參與陪同跑部落採集錄音，專門負責聽報名者試唱，然後寫下第一段前奏簡譜給陳清文、汪寬志，並由二人負責伴奏。之後在另一家崛起的「群星」競爭下，他開始主導唱片主題的開發，兼負責歌手的訓練、樂師及錄音室的聯絡、歌曲的挑選，以及錄完後封面上面的記譜、拼音、解說等等。由於山地唱片市場小眾，當時歌手與「鈴鈴」並沒有合約，也沒有安排演出的問題，除了已經成名的盧靜子外，也沒有真正的新人培植計畫。

²²據廖初男表示，RR 系列的製作重心整個移往台東，在當時的南王里長陳清文家中設立山地文藝部，由陳主持。這個山地文藝部並不算是一個「鈴鈴」唱片公司的正式部門，比較像是洪傳興在台東的休息處與連絡站。我詢問翁源賜，他說並沒有山地文藝部這件事，有時候明天要錄什麼歌，都是一起喝酒時臨時決定的。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

1.2 作詞者

與當時國台語歌壇不同的是，山地唱片並沒有「專屬」的詞曲創作者。而唱片歌詞的來源，依照產品類型大至可以分為三類：(1) 演唱者即創作者，如盧靜子個人專輯的許多歌曲，據她表示都是她「有時候三更半夜有靈感，馬上起來作一作，到天亮差不多可以一首歌了，那時候沒有錄音機，我隨便哼再寫歌詞，有時候我哼一哼寫歌詞，等一下再唱的時候，這一段又不一樣了」²³；(2) 部落傳唱歌謠：如筆者所訪談的孫大山、翁源賜或歌手高子洋所表示²⁴，許多歌曲其實都是當年流行於台東地區的林班歌或傳唱歌謠，並不是由他們所創作，而是由他們採集、改編或修詞的作品。孫大山說，當年的社會灌錄唱片非常稀奇，往往吸引大批的居民在一旁圍觀，而歌手錄歌的現場，其他觀眾也都能跟著哼唱，而非唱片出版後才去學，顯見這些歌曲本來就已經流傳於各部落；(3) 「日歌原唱」的翻譯：1960 代日歌「台唱」（填台語歌詞）與「國唱」（填國語歌詞）風潮盛行，這種翻唱風也吹襲了山地唱片，1968 年「鈴鈴」唱片老闆洪傳興邀請阿美族音樂家黃貴潮，協助將日本流行唱片改填詞阿美族語，並交由賴國祥（阿美族）演唱，唱片名為「改編山地流行歌」，共發行有三集。

（二）作曲及伴奏

據翁源賜指出，這時期仍採單軌同步錄音，但由於 (1) 公司人手不足；(2) 原住民歌手演唱的「即興」風格（一般都是現場演唱幾次就開錄）。因此當時的樂隊伴奏，根本無力也來不及製作標準的「套譜」，樂隊與歌手的搭配，完全是看樂手們現場經驗決定，而這些樂手一般都有「那卡西」的經驗，因此頗能勝任。這種即興（improvisation）在表演、在錄音中可以隨意發揮，樂手不受一套預先訂下的程序所限制，因此文化工業的「標準化」風格反而難以形成。其分工如下（名字前標號*者，表示已經過世）：

- 1、*陳清文：手風琴、喇叭、打鼓、吉他...等等多種樂器，是鈴鈴、群星、心心唱片的伴奏主要靈魂人物。
- 2、*汪寬志：主要負責吉他（Bass），當時沒有插電 Bass，因此多由他用吉他替代 Bass 伴奏。由於原住民歌謠沒有曲譜，因此演奏完全是即興發揮，這一次練習試唱的伴奏，跟等一下正式錄音可能完全不一樣。
- 3、蔣喜雄：負責風琴，主要參與經歷是 FL 錄音片時期，與汪寬志、洪傳興、陳清文等人一起跑東海岸阿美族部落，協助伴奏。不久即回台北，擔任許多歌舞團舞蹈指導。
- 4、徐天賜：正東電台約僱樂師，漢人，有歌唱節目時負責伴奏，平時正職是那

²³引自江冠明《台東縣現代後山創作歌謠踏勘：現代後山創作音樂調查計畫》，頁 304。

²⁴同前註，以及筆者 2008.10.12 日訪談孫大山。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

卡西樂師。

- 5、*朱正吉：吉他，卑南族，利嘉部落，萬沙浪的表妹婿。
- 6、孫大山：吉他、手風琴，卑南族，下賓朗部落。石君代專集時才加入。
- 7、*邱德東：正東電台節目主持人，漢人，一般來說，他僅負責電台錄音室的提供，並不參與伴奏。RR 系列封面不少掛名邱德東提供、作曲或指揮，實情是，他「提供」的是錄音室，而掛名作曲、指揮則是洪傳興的一種「人情政治」，酬謝性質大於實質。

原住民演奏西洋樂器的能力，我們在日治時期的許多音樂踏查報告中已經見識過（詳見王櫻芬 2008）。如 1931 年台東知青風靡學習現代音樂，當時 17 歲的馬蘭青年村光雄（漢名李光雄，李泰祥的父親）已經在學習小提琴，和朋友玩口琴。而戰後教會詩歌伴奏，以及國民學校的樂隊，都在無形中累積了原住民的樂器能力。如孫大山及翁源賜表示，當時陳清文、汪寬志以及他們自己的樂器能力，許多都是來自就讀台東高中或台東農工時期參加樂隊所習得。許多原住民青年不見得有識譜的能力，卻可以靠著自己摸索或觀摩其他人演奏，很快地學會如何操作。

我訪問孫大山，當時陳清文、汪寬志以及他伴奏的酬勞，他表示並無印象。也就是當時的唱片雖然是商品，但伴奏的勞動卻以「非商業」的人情政治在運作，這些人情政治包括：同學關係、親朋關係、鄰里關係等，在這些關係網絡交叉運作下，酬勞變成不是當事人最重要的考量點，據了解當時陳清文或汪寬志遇到困難時，常北上尋求洪傳興的幫助，因此我們可以將「人情」視為原住民的一種社會投資。其次，原住民社會對於能夠參與唱片的製作都感到很光榮，「鈴鈴」唱片也因此可以壓低製作成本。²⁵

第五節、「鈴鈴」山地唱片前後期特色比較：從部落素人走向企畫、明星與國語林班歌製作

從文化生產史的宏觀角度來看，「鈴鈴」唱片 FL 系列見證的是原住民族創作歌謠與「民歌」（folk music）傳唱重疊的時代，而 RR 系列（1969-1979）所代表的意義，則是山地歌曲填上國語歌詞、以及「實詞化」歌謠創作年代的到來。不同於 FL 系列部落歌手現場沒有拍數的即興吟唱，RR 系列由於不再採行同步錄音，因為樂隊配器的需要，每一首曲子的節拍就必須按照樂理方法記譜。而記譜的介入，也使得歌曲漸漸轉為文字化，旋律和音樂節拍因為必須搭配樂器的調性

²⁵對於這些山地歌曲搭配現代樂器，部落聽眾一般都很能接受，但也有例外。翁源賜回憶，當時（1968-1971 年間）李泰祥與許壽美結婚定居台東，任教於省立台東女中時，曾經至電台參觀唱片製作，對於陳清文、汪寬志等人用現代樂器為「傳統歌謠」伴奏的「玷污」行為大表不滿。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

而走向固定，也就是「五線譜化」。其最大的特色便是：（1）以主題企畫為導向；（2）出現山地歌星個人專輯；（3）國語創作歌曲（林班歌）唱片的到來。黃貴潮（1999）認為，歌曲製作根據音樂理論，音樂有歌譜，進一步有伴奏，有作曲家、編曲家、演唱者、文字企畫，「這才是阿美族流行歌的起源」。

一、企畫唱片的崛起



圖 4 RR-6047 特選台灣山地土風舞



圖 5 RR-7012 土風國語歌曲集

由於 1968 年翁源賜導入了「企畫製作」的概念，「鈴鈴」RR 系列產品對於市場獲利的敏感度更勝以往。例如 1968 年阿哥哥風潮帶動了台灣土風舞蹈的盛行，在各類表演及競賽下，社會各界對於山地土風舞配樂的需求量增加，再加上阿美族人口居各族之冠、花蓮、台東、恆春一帶各部落豐年祭典多，對於這類舞蹈唱片需求量也大，早已具備基本的賣盤。因此翁源賜便製作了 RR-6047、6056、6081 等「土風舞教材」的專門唱片（圖 4）、以及專供山地文化村歌舞表演使用的舞蹈唱片，收錄有當時正紅的〈阿哥哥舞曲〉以及〈台灣好〉、〈那魯灣舞曲〉、〈豐收舞曲〉、〈迎賓舞曲〉等等（見下表 3）。

在語言上，多數土風舞唱片都是以阿美族歌謠為主。唯一的例外是，由於七〇年代「國語運動」的強化，導致校園市場出現一股「國語」舞曲的需求。因此，翁源賜便將陳清文等人採集的山地舞曲，改填上國語歌詞，老闆洪傳興並找來了外省籍的怯天林²⁶作詞，創造出「中國風」與「山地風」並置，兼具「主題意識正確」與商業市場潮流的 RR-7012 《土風國語歌曲集》²⁷（表 4，圖 5），並交由

²⁶ 怯天林曾參與製作鄧麗君《鳳陽花鼓》等專輯編曲。

²⁷ 怯天林作詞有：香蕉園、花鼓歌、唱不完的他、鈴鼓舞、月亮圓又圓。翁源賜作詞有：負情

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

盧靜子主唱，這也是盧靜子在「鈴鈴」唱片的首張國語歌集。附帶一提的是，這些唱片掛名的作曲者除陳清文以外，就是蔣喜雄（利嘉部落卑南族人）²⁸，但筆者赴利嘉部落親自訪談後，才知道這些掛名是洪傳興隨便填的，研究者若直接採信「鈴鈴」封面資料未加查證，很容易遭到誤導。

表 3 RR 系列「山地土風舞集」系列曲目

RR-6047 特選台灣山地土風舞曲〔教材用〕-盧靜子與正東合唱團（1969/6）
作曲：蔣喜雄、陳清文，作詞：汪寬志，編曲：張木榮，指揮：邱德東
A：台灣好、那魯灣舞曲、青春舞曲、春宵舞曲、迎賓舞曲
B：祭神舞曲、哈哈笑舞曲、阿哥哥舞曲、豐收舞曲、鈴聲舞曲
RR-6056 台灣山地豐收舞曲專集（1969/08）
作曲：蔣喜雄、陳清文，作詞：汪寬志，編曲：張木榮，指揮：邱德東
A：台灣好、那魯灣舞曲、青春舞曲、春宵舞曲、迎賓舞曲
B：祭神舞曲、哈哈笑舞曲、阿哥哥舞曲、豐收舞曲、鈴聲舞曲
RR-6081 台灣山地懷念民謠集 11：跳舞教材用-盧靜子唱集（1970/3）
A 黑森林、迎賓舞、四季舞、馬蘭之歌、莫嘆苦、請你保重
B 山地好、高山青、莎容之花、山地鐘聲、高山之春

表 4 土風國語歌曲-盧靜子之歌曲目

RR-7012 土風國語歌曲-盧靜子之歌，未註出版日期，推測約 1972 年
作曲：蔣喜雄、陳清文，作詞：翁源賜、怯天林，編曲、指揮：莊啓勝，伴奏：明星大樂隊
A：鳳求凰、負情的人、馬蘭姑娘、香蕉園、花鼓歌
B：唱不完的他、高山青、鈴鼓舞、月亮圓又圓、大家來跳舞

二、山地歌星：盧靜子（阿美歌后）

「鈴鈴」唱片RR系列山地歌曲的第一張個人演唱專輯是 1969 年 3 月盧靜子演唱的RR-6048《純粹台灣山地歌》專輯。1969 年盧靜子贏得正聲廣播電台歌唱比賽第二名，顯然盧靜子的勝出為她的歌唱生涯正式開啓了康莊大道，在商業競爭及名聲光環下，1969 年洪傳興也爭取她為「鈴鈴」唱片灌製個人母語、國語、日語（1 張合輯）唱片，大有力捧之意，同時期與盧靜子在「鈴鈴」發片的，還有寶島低音歌王洪一峰²⁹。很明顯地，「鈴鈴」在對手「群星」及「心心」唱片

的人、馬蘭姑娘（與慎芝、劉錦上國語版不同）、大家來跳舞。蔣喜雄作曲有：唱不完的他、月亮圓又圓。陳清文作曲有：鳳求凰、負情的人、馬蘭姑娘、香蕉園、花鼓歌、鈴鼓舞。

²⁸早年曾在烏來、日月潭等山地文化村擔任歌舞團舞蹈指導，早在FL-1088（第 33 集）他便已經跟鈴鈴唱片合作過。

²⁹分別是RR-6054 《懷念台語老歌-洪一峰唱集第一集》（難忘的人、無情之夢），RR-6055 《懷

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

的競爭下，拋棄了「大雜燴」式合輯方式，開始走向「個人明星」及「企畫導向」的時代。盧靜子是首位明星歌手，之後的歌星有：石君代（阿美族）、王秋蘭（排灣族）、林美蘭（排灣族）³⁰、南月桃（卑南族）等人，整體上以盧靜子專集數量為最多，獨未見男歌星專集出現過。

李伯樺（1983：15）表示，唱片發行量與歌星有很大的關係。一般而言，小歌星（或新歌星）只敢發行三千張左右，不敢大量投資怕將來收不回成本。普通中等歌星約發行六千張，而大牌歌星大約二至三萬張。根據筆者訪談翁源賜的資料，盧靜子在當年「鈴鈴」的銷售量一直達到上萬張，顯見她在山地歌唱界的地位。而這又與她的製作群息息相關。當時洪傳興因為不懂原住民語言，所以選曲完全交由陳清文、汪寬志、翁源賜等人決定。盧靜子的專輯以「新歌創作」為主，這是 RR 系列與過去的 FL 產品最大的分水嶺。不過，就新歌的「風格」來說，製作人翁源賜指出，這個時代的歌曲必須保有濃厚的民族風格，才會被族人接受，也就是說要唱的有阿美族的「味道」才會受到市場肯定。盧靜子的優點是很清楚怎樣掌握阿美族歌謠特色。盧靜子表示：

早期老人的歌沒有歌詞都是 *na-ru-wan*、*na-ru-wan*，我會把它填上詞來改編，我的詞就是老人教我們做農、插秧、指導我們做人等等，填上歌詞後問老人家這樣好不好，老人說：好棒喔！他們都蠻喜歡的。我錄唱片後，還是有許多老人對我說，這個地方唱的不怎麼好，應該要怎樣唱。所以我的歌旋律、拐彎、技巧都唱得很好，現在的歌手都唱的直直的。³¹

盧靜子之後的其他阿美歌手專輯，賣座都不如她，關鍵原因正是盧靜子所說的唱腔技巧，套句原住民的話叫做「歌裡面少放了鹽巴」。對於盧靜子的崛起，除了她個人演唱技巧的特色除外，我認為她與當時的原住民大眾也同時存在著相互依賴的關係。在當時原住民普遍受到歧視的情況下，盧靜子與漢人平起平坐的出唱片當歌星，原住民聽眾對她的偶像崇拜形成一種互補的心理結構，反映出一種社會集體的自我肯定。1972 年盧靜子與正聲電台的四年約滿，當時台灣歌星流行出國演唱賺錢，六月中盧靜子的腳步也跟著來到日本、韓國、菲律賓、新加坡等地，以駐唱日本三十幾次為最多³²。在她出國前「鈴鈴」唱片特地為她灌製了出國「臨別紀念唱片」（RR-7009），是原住民第一位也是唯一位出版過此類唱片的歌星。而她與「鈴鈴」的合作也就此宣告結束，此後開啓了第二波「國語山地

念台語老歌-洪一峰唱集 第二集》（無聊的男性、放浪人生），RR-6057 《追憶的戀夢-洪一峰衝動歌唱集》（1969/10），資料提供 Eric Scheihagen。

³⁰ 林美蘭，排灣族歌手，現居住在太麻里。我詢問台東杉旺唱片行，老闆表示她曾經出版過黑膠及卡帶，不過目前市面上並沒有看見黑膠，卡帶的部分也相當稀有。因為我仍未取得任何資料，因此暫時無法對她進行討論。

³¹ 引自江冠明（1999：303-304）。

³² 根據她的說法，她也曾與新加坡麗風（LIFE）唱片合作過，但專輯名稱、出版日期、數量仍有待查明。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）
歌星」與唱片的時代。

表 5 「鈴鈴」唱片盧靜子個人專集系列曲目：

RR-6048 純粹台灣山地歌-盧靜子唱（1969/06）
A：快樂農家、憂夜月景、說不出的苦衷、他不要我、少女心聲、我還是永遠愛著你 B：我有情人、黯淡的月、山地婚禮、送君、紅淚
RR-7001 台灣山地旋律-盧靜子唱集（1971/06/20）
A 面：阿美族迎賓舞、山地鈴聲、青春舞曲、山地鐘聲、烏來之夜 B 面：馬蘭之戀、檳榔、香菸、酒、烏來美麗山歌、豐年舞、阿丁舞
RR-7002 台灣山地旋律-盧靜子唱集（1971/06/20）
A 面：邵族迎賓舞、台灣好、媽媽請保重、阿美三鳳、高山青 B 面：打獵舞、檳榔村之戀、杵石白歌、愛愛乾杯、加路蘭港之戀
RR-5001-2 〈代表的な台灣民謠集〉劉燕燕、盧靜子（1972/05/20）
RR-7009 台灣山地旋律-第三集-盧靜子（1972/06/25）
A 面：歡樂歌、熱情的少女、我有情人、何時有情人、媽媽許我吧、黑森林打獵舞 B 面：馬蘭捕魚歌、加路蘭港之戀、歡樂嫁娶、初戀、夜半歌聲、馬舞

三、國語林班歌唱片：第二波山地歌星與心上人系列

1970 年代初由於盧靜子出國至東南亞、日本各國演唱，因此也促成了第二位阿美族歌星石君代（都蘭部落）的出現。石君代出道的時期，正值國語歌曲蔚為市場主流，因此衍生出「鈴鈴」唱片「山地歌國語唱集」系列。「國語山地歌」的出現，一方面與新生代母語能力的喪失及母語的「認同污名」有關。最重要的是，母語歌曲無法變成戰後國語世代「言情意志」的駕馭工具，加上部落生活平地化，以及城鄉生活慣常追求「高尚時髦」流行的影響，老一輩喜愛的母語歌謠唱片便不免處處露出落伍疲態，山地唱片跟台語唱片一樣，都面臨到「轉型」的問題，若無法受到主流文化價值的肯定，終不免被淘汰。而主流價值無他，就是「國語」流行歌曲。

所以「山地歌國語唱集」的浮現與同一時期「校園民歌運動」類似，強調的都是「我們這一代的心聲」。差別在於校園民歌反應的是漢人知識階級，而山地國語歌則代言原住民普羅大眾，相同的是它們後來皆被唱片工業收編為商品。石君代的《心上人-山地國語歌唱集》（RR7057，圖 6）可以算是首次為國語世代所製作的山地專輯。據幫忙石君代專集 Bass 伴奏的孫大山表示³³，該專集約 1974 年錄於南王周喜熟家院子，同時間灌唱的歌手還有排灣族的林美蘭。專集主打歌曲

³³ 2008 年 10 月 12 日，台東卑南鄉下賓朗部落孫大山宅，筆者訪談。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

是當時受到最多部落青年傳唱的〈心上人〉，這也是山地唱片中第一張以「心上人」為封面主題的專集，並開啓了戰後唱片界的「心上人」時代。其風潮猶如1964年底「雷虎」唱片的尤美以一首〈給天下無情的男性〉歌曲橫掃歌壇，所捲起的〈彼個無情的女性〉、〈可恨天下無情的女性〉、〈妳是最無情的人〉、〈給天下無情的女性〉等等「無情人」旋風。



圖 6 RR-7057 石君代-心上人

圖 7 RR-7061 王秋蘭-再見心上人

在石君代之後，陸續有排灣族的王秋蘭（RR-7061，1979，圖 7）、卑南族的南月桃（RR-7062，1979）灌製個人演唱專集，其主打歌就是「心上人」系列。如：〈心上人〉、〈難忘的心上人〉、〈心上人你在何方〉、〈再會心上人〉、〈心上人快回來〉。以各式「心上人」為標題的歌曲，後來幾乎成為原住民的「國（語）歌」代表作，並流入七〇年代國語唱片界，被漢人歌手倪賓、陳淑樺、龍飄飄、高凌風、余天等等所演唱，歷久不衰。但不幸的是，當「國語歌曲」成為跨族群的消費主流產品時，也宣告著「母語」唱片的衰退，以及歌星的容易被取代（沒有語言門檻的獨特優勢）。

表 5. 石君代、王秋蘭、南月桃專集曲目：

RR-7057 (14) 山地國語歌集-石君代主唱（1978）
作曲：陳清文，作詞：孫大山、汪寬志
A 面：心上人、我有一個秘密、難忘的心上人、夜夜相思、一見鍾情、愛人歸來吧
B 面：心上人你在何方、媽媽小姐、花蓮情歌、我在思念你、再會吧心上人、夫妻相褒
RR-7061 (18) 台灣山地歌排灣族唱集-王秋蘭主唱（1979/03）
作曲：陳清文，作詞：孫大山、汪寬志

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究 (1961-1979)

A 面：不要離開我、青春山地姑娘、排灣之戀、歡樂歌聲、難忘心愛的人、不要拋棄我

B 面：再見心上人、青山歌聲、我忘不了你、祐神主意、送君入伍、請你相信我

RR-7062 (19) 台灣山地歌國語唱集-南月桃主唱 (1979/03)

作詞、作曲：陳清文、汪寬志、孫大山、邱德東

A 面：心上人快回來、難忘的情歌、我們一樣朋友、台東追想曲、十五的月亮、山地情淚、朋友快來

B 面：夜歸的醉人、一去不回頭、心愛你回來、南王之戀、月光的鐘聲、心愛你不回來

第六節、結論：政治的偶然與「標準化」的必然？

「鈴鈴」公司的山地系列唱片從 1961 年開始至 1979 年左右結束，橫跨的正是歌曲查禁最興盛的這段時期。回顧過往，1960 年 9 月《自由中國》雜誌停刊，雷震被捕。次年，公論報也被迫停刊，1964 年《文星》被迫歇業。隔年，彭明敏發表自救宣言，遭受判刑。所謂白色恐怖的秘密逮捕行動時有所聞（盧非易 1998：97）。這段期間警總查禁流行歌曲也達到最高潮，唱片業開始要向警總辦理註冊登記。根據警總 1967 年 6 月編印的「查禁歌曲」資料顯示，1960 年前後查禁工作，主要由國民黨中央黨部第四組會同內政部、教育部、交通部、國防部總政戰部、國立音樂研究所、中華民國音樂學會、以及台灣省警務處等單位共同核定。而當時查禁歌曲的十大原因包括：(1) 意識左傾，為匪宣傳；(2) 抄襲共匪宣傳作品曲譜；(3) 詞句頹喪，影響民心士氣；(4) 內容荒謬怪誕，危害青少年身心；(5) 意境晦淫，妨害善良風俗；(6) 詞曲狂蕩，危害社教；(7) 鼓勵狠暴仇鬥，影響地方治安；(8) 反應時代錯誤，使人滋生誤會；(9) 文詞粗鄙，輕挑嬉罵；(10) 幽怨哀傷，有失正常。

按照上述歌曲查禁原則，事實上「禁歌」並不以「語言」為標準。因此文夏的〈媽媽我也真勇健〉、〈黃昏的故鄉〉、〈媽媽請你也保重〉，姚蘇蓉的〈今天不回家〉、〈負心的人〉，謝雷〈苦酒滿杯〉，包娜娜〈愛你愛在心坎裡〉、〈向日葵〉一概被禁唱。即使歐陽菲菲的父親是軍人，她卻是禁歌的常客。作家張大春（1990：108）認為，禁歌的核心是「國府的艱難處境」。是以任何帶有「不利時局」因素的文藝創作都率先成為「被查覺」的對象，如「鄉愁」是不利的，因為它會軟化反攻大陸的戰鬥意志；「太陽」是不利的，因為它是新中國誕生的具體符號；「做工」是不利的，因為它會再次喚醒無產階級自覺意識。對於國家機器這種「過度的反應」，歌星洪小喬回憶：

我的〈愛之旅〉被禁了一年，因為內政部有我認識的人，他說小喬你那首歌被

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

禁，我問為什麼，那時候在東北，共產黨和國民黨戰爭的時候，他們那時候就別了玫瑰花，我說我讀歷史讀了這麼久為什麼我都不知道，他說就是一邊別玫瑰花一邊別黃菊花，我想那是假的，所以那首歌一個玫瑰花一個黃菊花，這不就是叫國民黨和共產黨打戰？（引自石計生 2009）。

由於查禁法令的文字規定十分抽象，利於含沙射影與擴大解釋。張大春諷刺地表示「重新翻看《查禁歌曲》的詞譜，別有一番閱讀推理小說的情趣」、「我們往往需要以非常縝密的推理和異乎尋常的想像力才能找出當年那些關起門來在會議室中反覆『複審核定』某歌可疑，某歌該禁的神秘人物腦袋裡在耍什麼花招」（ibid.：107）。那麼在此情況下，「鈴鈴」唱片所出版的山地歌曲是否也曾被政府查禁呢？廖初男表示：沒有，一張專輯都沒有。

當時「鈴鈴」唱片按照規定，一樣將所出版的FL系列山地唱片送往內政部文化局審查。而結果，廖初男說：「評審委員沒有山地籍，人數又少，又都聽不懂原住民到底在唱些什麼，所以都通過了」。這裡面不免有歷史偶然的成分：首先，當時所收錄的創作歌曲如陸森寶等人作品，因為作者對於第二國語（北京話）的駕馭仍未嫻熟，以及對母語歌謠創作的堅持，因此沒有寫國語歌曲。其次是老闆洪傳興對於「山地歌」的要求，類似於1930年代「古倫美亞」唱片的負責人博野正次郎對於「台灣味」的要求，洪傳興在部落採集歌曲時一再要求部落素人歌手演唱時務必要有「原住民味」（母語），這也為山地唱片設下了語言的障礙，一般漢人社會、甚至是非該族群的原住民族人皆無法理解歌曲實質內容及意義。兩個巧合的因素，使得山地唱片意外地避開了當時國家機器文藝政策思想檢查的機制，得以在國家機器的凝視與直接干預之下，因為官方的審查者「聽不懂」的語言障礙而得以順利過關，成就了「鈴鈴」山地唱片系列六0年代的輝煌時期。

而倘若我們從另一個「文化工業」的視角來看，「鈴鈴」唱片的生產史，卻終究浮現了阿多諾等法蘭克福學派所批判的文化工業「標準化」的必然³⁴。根據翁源賜表示，在他1968年任職「鈴鈴」唱片之前，老闆洪傳興對於「山地唱片」的製作態度是到處去山地錄錄「有歌就好」，這種「撿現成便宜」的「無為」製作方針，免去了詞曲創作者及編曲、伴奏的花費，也節省了製作成本。而有趣的是，這種「隨便」錄錄的製作模式，不管是從「產能」、「旋律」或「歌曲」上皆

³⁴阿多諾認為文化工業的一個重要特徵就是文化生產的標準、齊一化，他表示「只要仔細注意一下流行音樂的基本特徵『標準化』（standardization），就可以對嚴肅音樂與流行音樂的關係做出清晰的判斷。流行音樂的全部結構都是標準化的，甚至連防止標準化的嘗試本身也標準化了。從最普遍的特徵到最特殊的品性，標準化無處不在」。一旦某個音樂的形式大賣，就會被商業不遺餘力的利用，直到各種標準成型為止。另一方面，阿多諾又認為標準化與偽個性化（pseudo-individualization）是密切相關的。音樂標準化的必然產物就是偽個性化，「就偽個性化而言，它控制消費者的手法是讓他們忘記自己所聽的歌早已經被聽過或事先消化（pre-digested）了」。由此看來，「標準化」與「偽個性化」就成流行音樂的主要特點，同時也是文化工業的基本特徵。引自趙勇著，《整合與顛覆：大眾文化的辯證法-法蘭克福學派的大眾文化理論》，頁59。

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

意外打破了阿多諾對流行音樂：「標準化」（standardization）、「偽個性化」（pseudo-individualization）基本特徵的批評。

其原因如下：翁源賜說，當時他們在部落隨機錄歌的「原則」是，這首歌前面有人唱過了就淘汰，能貢獻他們沒聽過的，一首歌曲就發給 50 元。其次，由於歌手演唱方式隨興，伴奏的陳清文與汪寬志一樣如此，前後兩次演唱跟彈奏可能都不一樣，非常的「個性化」。再加上山地唱片極為小眾，當時一般台語歌星一次壓片約一萬至二萬張（甚至更多），但山地唱片一版卻只有一千張，為了避免滯銷的情況下，顧客察覺前後唱片的曲目重複性太多而更難銷售，因此反而鼓勵「差異」。種種理由的考量反倒使 FL 系列呈現出一種「眾聲喧嘩」的熱鬧景象。

不過，這樣的「眾聲喧嘩」卻在 1968 年進入商業競爭與「企劃模式」之後，有了轉變，隨著錄音科技的進步，「山地唱片」呈現出過去未有的「新面貌」。首先是灌製唱片的過程被分解為四到五個步驟：（1）先準備歌詞、歌曲，歌詞歌曲是製成唱片的主要靈魂，一首歌的風靡，除了主唱歌星受聽眾喜愛以外，歌詞歌曲是相當重要的，如果詞好但編曲配得不理想，或編曲配得好歌詞不理想都不一定會流行，或者不會流行太久；（2）找樂隊伴奏；（3）找歌星配唱；（4）是拷貝成品帶，配唱母帶（工作帶）完成後，就可以用母帶來拷貝印製成品帶大量生產。

這類新的製作模式，與早期的山地唱片製作相比較，有何差別呢：（1）首先，我們可以看到因應現代生活節奏越來越快，音樂的長度也不斷地縮減。對於「FL」和「RR」時期山地歌的「差異」，翁源賜及孫大山皆表示，「RR」系列的商業氣息比較濃，比較沒有將原味留下，為了配合整個流行音樂的風格走向，把山地歌編曲也都流行化了；（2）「現在的樂器比較複雜，以前比較單純，現在的節奏都比較快，以前快節奏的很少」（孫大山 1999），旋律轉快除了前述工商化背景外，也是老闆在七人樂隊每個人三千元及錄音室一小時二千元（樂隊錄伴奏及歌星配唱至少需租用二十小時）經濟壓力下的結果；（3）FL 時期的演唱者同時也是創作者，在即興的表演活動中，受眾可以品味著「非預定」演出的魅力，這種自由性質疑了後來的大量生產及重複（repetitive）的音樂。不過經過一番商業競爭的淘洗之後，歌者的創造性變成了「系列」的複製產品，窄化為忠於市場口味的商業曲式。1961 年開始「鈴鈴」FL 系列錄音採集時期，部落素人歌手、樂手那種即興的創造、再創造的生產過程，發展到 1979 年以後，歌手和樂手身份已經轉變成一種依樣畫葫蘆的讀譜行業。

在商業營利的追求與新技術下，傳統音樂中人與人的互動因素幾乎消失，一種一致性的音樂開始生根。隨著商業化賣點取向的機械式複製到來，盧靜子晚期的作品亦不再填詞作歌，而是依照公司所挑選的精選歌曲進行重唱，象徵地反映出「即興」的傳統在原住民族歌唱活動的式微。而這些卡帶與廣播等等傳播媒介，

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

大大地縮短了山地音樂打入各族群、各階層與不同部落地域的時間，同時也縮短了唱片的生命週期。在許多村里辦公室的廣播放送、在許多小吃餐廳、茶車、雜貨店甚至晚會活動裡面，我們聽到的是同樣的音樂，工業機制使得市場的口味變化越趨一致。漢人資本家擁有的唱片公司，不僅在經濟上、同時也在文化上掌握了這個商品化的過程，到了八〇年代的卡帶時期，它更是已經被分割成各種各樣的形式、種類、受眾、情調、風格和目的等等，為分眾市場而專門製造的人工商品，山地通俗音樂的體制至此也更臻於成熟。

參考書目

- 王櫻芬，《聽見殖民地：黑澤隆朝與戰時台灣音樂調查（1943）》（台北：國立台大圖書館，2007年）。
- 江冠明，《台東縣現代後山創作歌謠踏勘：現代後山創作音樂調查計畫》（台東：台東縣立文化中心，1999年）。
- 黃貴潮，〈阿美族的現代歌謠〉，《山海文化雜誌雙月刊》21/22期（2000.03），頁71-80。
- 黃裕元，《戰後臺語流行歌曲的發展（1945~1971）》（中壢：中央大學歷史所碩論，2000年）。
- 曾慧佳，《從流行歌曲看台灣社會》（台北：桂冠，1998年）。
- 張大春，〈敢有歌吟動地哀於無聲處聽驚雷——查禁歌曲值得大驚小怪之處〉，《聯合文學》7卷10期（1991.08），頁106-111。
- 趙勇，《整合與顛覆：大眾文化的辯證法-法蘭克福學派的大眾文化理論》（北京：北京大學出版社，2005年）。
- 盧非易，《台灣電影：政治、經濟、美學（1949-1994）》（台北：遠流，1998年）。
- 魏貽君，〈找尋認同的戰鬥位置：以瓦歷斯·諾幹的故事為例〉，《台灣原住民族漢語文學選集評論卷（下）》（台北：印刻，2003年），頁97-148。
- 魏貽君，〈從埋伏坪出發：專訪瓦歷斯·尤幹〉，《想念族人》（台中：晨星，1994年），頁206-235。

附錄一、「鈴鈴」唱片 FL 系列《台灣山地民謠歌集》1-69 集

台灣山地民謠歌集 No. 1	
第一集 FL-284 (台東山地歌集)	A 祭祖先、慶豐收、三重山歌、美麗臺東 B 念故鄉、改善民俗曲、青春小調、當兵好
第二集 FL-285 (台東山地歌集)	A 散步、過年歌舞、南王村的姑娘、湖畔情侶 B 思君、黃櫻桃、採檳榔、羅馬娜

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究 (1961-1979)

第三集 FL-288 (花蓮阿美族千人舞會歌集)	A 豐年舞、山青雲清、原始打獵舞、大家來跳舞、豐收舞 思君歌 B 大家來跳舞、離別故鄉、花蓮情歌、竹管舞、快樂阿美族、迎神曲
第四集 FL-189 (台東山地歌集)	A 月娘出來了-美子、馬蘭社捕魚歌-節子、香味煙草-波子 紅頭崎之夜-石寶 B 月娘太亮-石寶、四季之山歌-美代子、兄哥等待我也-合唱、楊傳廣應援歌-森寶
第五集 FL-188 (日月潭山地歌謠)	A 日月潭打石音-毛村、收穫快樂-毛村、結婚快樂-遠金炯 山地好-遠金炯、山地擔柴歌--金炯,阿金、阿美族歌-阿金,國英、 遊山玩水-牡丹、馬蘭姑娘-美子,節子 B 名勝打石音-毛村、美麗日月潭-毛村、打獵歌-毛王、遊山歌- 阿金、那羅灣-黑牡丹、哥哥好也-黑牡丹、山地戀風-黑牡丹、半 南山姑娘-馬利子
第六集 FL-60 (台東南王村,女高音高賀唱)	A 捉魚歌-高賀、慕情歌-花枝、山地舞-高賀、打豬歌-高賀 歡送朋友-合唱 B 美麗的故鄉-高賀、南王村之歌-合唱、童年樂-高賀、接新娘歌- 合唱 看山林長大-合唱
第七集 FL-67 (花蓮阿美族民謠)	A 慶豐年-林成松、山地快樂-合唱、不嫁鄉下-高碧珠、青春-合 唱、初戀-林美蓮、放捨孤兒-劉春鳳 B 山地純情-合唱、桶舞曲-林成松、我已經成年-林鐵義、阿美情 歌-林八重、阿美心美-林朝珠、祭神歌-林八重
第八集 FL-71 (台東長濱,阿美族民謠)	A 大家來喝酒跳舞-賴國祥、思鄉曲-賴國祥,徐玉蓮、歡欣舞歌- 賴國祥、真欺負人-徐玉蓮、可憐的我-陳蘭妹 B 娶女婿-徐玉蓮、何以生為女-賴國祥,徐玉蓮、誰說我愛你-張 秋生,林富子、鈴聲響也-徐玉蓮
第九集 FL-72 (台東成功,阿美族民謠)	A 落成歡舞歌-徐玉蓮、歡迎舞歌-林富子外合唱、我想念你-徐玉 蓮、凱旋舞歌-林富美 B 新居祝禧歌-賴國祥、允許我-富子,國祥,秋生、我惦念你-徐玉 蓮、跳下舞吧！朋友-國祥,秋生
第十集 FL-73 (台東阿美族民謠)	A 去做什麼-徐玉蓮、何時有情人-賴國祥、迎新舞歌-陳蘭妹、他 不愛我-徐玉蓮、台東山地歌-高賀 B 豐年舞歌-張秋生,外合唱、憂夜月景-徐玉蓮、月下談愛-林成 松,李美蓮、農村少女-林八重、好像是他-徐玉蓮
第十一集 FL-504 (台東馬蘭阿眉族民謠)	A 重逢-盧秀鳳、自花蓮港回馬蘭-盧玉蘭、我們要團結-盧玉蘭, 林仁義、留戀-盧玉蘭、何日君歸來-盧秀鳳 B 勿忘祖先(阿美族)-盧秀鳳、送當兵歌-盧玉蘭、我是個零丁

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究（1961-1979）

	者-盧秀鳳、建設台灣-盧秀鳳
第十二集 FL-505 (台東馬蘭阿眉族民謠)	A 台東是個好地方-盧玉蘭、山上生活-盧秀鳳 B 朋友請乾杯-盧秀鳳、我不能喝酒-盧玉蘭、月下殘夢-盧秀鳳、 心上有個你-盧秀鳳、似無情-蔣昭男,高賀
第十三集 FL-506 (台東馬蘭阿眉族民謠)	A 勸上前線-高賀,蔣昭男、海洋歌-高賀、歡樂歌-高賀 獵人之戀-高賀、高山青-高賀 B 我們如在天堂-五人合唱、山地生活改進運動歌-盧秀鳳 洗衣女之歌-盧秀鳳、遙想前線-盧秀鳳、打獵-高賀
第十四集 FL-507 (台東長濱阿眉族土風歌)	豐年舞歌之一~七、滾木下山之一~二、飲酒歌之一~二
第十五集 FL-508 (台東長濱阿眉族土風歌)	A 落成歌之一~二、比賽歌之一~二 B 豐年舞歌之八~十一
第十六集 FL-519 (勞軍紀念錄音)	A 南王之戀、湖畔情侶、迎接新娘、都戀山謠、看！造林在生長 B 贈金馬戰士的禮物、慕情之曲、我是快樂的農家女、少年節歡樂歌、歡送之歌
第十七集 FL-699 (山地門排灣族)	A 三地門情歌、初戀、豐年歌、黃昏歌唱、讚頌歌 B 歡送入伍歌、思念、農家樂、失戀歌、青春歌聲
第十八集 FL-716 (台東長濱阿美族)	A 找牛歌、找見牛歌、打柴歌、歡樂歌 B 豐年舞歌之 12、豐年舞歌之 13、豐年舞歌之 14、豐年舞歌之 15、落成祭典
第十九集 FL-717 (花蓮光復阿美族)	A 金門風光、打電話、山地生活、哥哥照顧妹妹 B 歡迎舞、豐年舞、豐年祭
第二十集 FL-855 (台東馬蘭阿美族)	A 馬蘭之戀、請問芳名、送情郎到軍中、給情人的紀念品 B 初戀、我的他、少女之情、山地情歌、純粹山地歌
第二十一集 FL-856 (花蓮光復鄉阿美族)	A 光復鄉的青年、金門風景、打米歌、山地歌舞 B 夫妻糾紛、懷念的歌聲、快樂青年、光復鄉的姑娘、賣花姑娘
第二十二集 FL-857 (花蓮田埔阿美族)	A 阿美族豐年祭、看牛歌、想家、田埔情歌、玩耍、割草歌 B 有人愛我、划船、失戀歌、海濱約會、念故鄉、跳舞歌
第二十三集 FL-957 (未註明)	A 始祖之歌、不守規矩的丈夫、太太真會詭唱、萬安村情歌、大祖情歌 B 光復之歌、阿兵哥真偉大、山上影煙稀少、青年之歌、夫婦之歌
第二十四集 FL-958 (山地門排灣族)	A 老人追女朋友、山上有情人、婚姻之歌、找對象、吹笛喚醒 B 鄰居是友邦、萬安之歌、情調之歌、失戀歌、呻吟是痛苦
第二十五集 FL-959 (山地門排灣族)	A 為排灣族頌、婚姻之歌、送娘出嫁、戀愛之歌 B 豐年節之歌、影火之歌、男女面對唱、深夜歌聲

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究 (1961-1979)

第二十六集 FL-995 (山地門排灣族)	A 黑夜傷心、離婚之歌、我的愛人、懷念著他 B 我要愛他、失去的他、單獨是痛苦、飲酒歌、可憐的朋友、嬰孩真寶貝
第二十七集 FL-699 (山地門排灣族)	A 思念歌、始祖之頌、後悔之歌、苦工中歌慰、山上娘嫁到平地 B 他在何方、愛上他、男子漢之歌、美麗的姑娘、追不上他、散山的人們
第二十八集 FL-997 (基督教歌集)	A 耶穌降生、何等思友、禱告良晨、主耶穌我愛你、我聽救主說道 B 救主耶穌、懇救耶穌、生命的主、守命的人有福、再相會
第二十九集 FL-1081 (山地日語流行歌)	A 加路蘭港、繡房千金、北町情歌、台東風光 B 愛愛上乾杯、可愛小妹在身邊、蕃社離別、熱戀
第三十集 FL-1082 (台東阿美族)	A 快樂夫妻、思念阿兵哥、新年打獵、相逢北町 B 豐是樂園、了解我心情、新年之歡喜、聖歌
台灣山地民謠歌集 No. 2	
第三十一集 FL-1083 (台東阿美族)	A 祝豐年、單獨生活、歡迎小姐來、請媽媽保重 B 愛情的約束、夫妻相好、斷情歌、悲戀歌
第三十二集 FL-1084 (台東阿美族)	A 要怎樣、生活苦、母性愛、歡霄歌 B 阿眉族的農村、明亮之夜、見景傷情、安慰老人
第三十三集 FL-1088 (烏來泰安族)	A 烏來之夜、美麗山地、織布搗來米舞、採茶歌 B 小女之情、豐收歌舞、歡迎歌、豐年舞、1967.5.24 再版
第三十四集 FL-1123 (台東阿美族)	A 馬蘭是個好地方、山地夜舞、阿美之景、悲傷 B 歡樂之夜、奉獻之夜、歡霄舞、豐年舞、星光舞
第三十五集 FL-1124 (未註明)	A 許我出嫁、神箭獵人、搗米舞、快樂舞、惜別 B 迎賓舞、相約鯉魚山下、太白酒、最後的列車
第三十六集 FL-1129 (未註明)	A 花蓮檳榔村之戀、星星之夜、被遺棄的女人、寂寞的花 B 南埔青年、上花蓮找愛人、約情人、豐年迎神舞曲
第三十七集 FL-1130 (基督教歌集)	A 耶穌是人類的救星、人因犯罪而死亡、痛悔犯罪、耶穌愛超過父母的慈愛 B 萬物是神創造、想起十字使人悲痛、上帝助我不犯罪、我犯罪怕見神明、求主餵養我
第三十八集 FL-1131 (未註明)	A 無人知我的苦心、殺人頭回來爭光榮、山地生活改進、重開新山、同跳山地舞 B 豐年快樂舞、過年節之舞、青年為國爭光、男女交情、殺人回村
第三十九集 FL-1141	A (豐里村歌集) 爽爽快快、我喜你也喜、祝你健康、飲酒快樂、媽媽的禮物 B (馬蘭村歌集) 快出發去農場、奈羅灣也、虛榮歌、除草歌
第四十集 FL-1142	A 大家來飲酒、男女吃酒、狂戀、追婚

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究 (1961-1979)

(未註明)	B 青年集合歌、訪友、大家來歡樂、老人來集會
第四十一集 FL-1143 (基督教歌集)	A 辦美救主、求主領我、救世主 B 基王之王、基愁尋主、偉大救恩、天家
第四十二集 FL-1144 (未註明)	A 我的情人、快樂的結婚、與情人和睦、慶祝村民、打獵之英雄 B 可憐的我、老人快樂、想念你、誤會太太
第四十三集 FL-1216 (未註明)	A 遙遠的故鄉、望月思情人、隔離的愛、一二三四、當兵快樂 B 我想結婚、木屐之聲、秋天的夜晚、基隆港之夜、山中內的發電所
第四十四集 FL-1334 (山地民謠)	A 踊り明かそりよ、故郷恋し、君よ去り行く、恋の花 B シビレ節、私たべるだけ、花物語り、姉妹相思
第四十五集 FL-1335 (山地民謠)	A おさげ小唄、私は一番可哀想よ、青春の若人よ、お百姓さん B 櫻と百合の花、私は未だ若い、アヤアヤぶし、ゴメンナサイ
第四十六集 FL-1336 (台灣山地民謠)	A 求情、怠惰鬼、八社酒歌、共同工作、開農 B 送君入伍、歡樂歌、乾杯、懷念
第四十七集 FL-1337 (台灣山地民謠)	A 八社歌舞、思念、插秧歌、加路蘭之夜 B 山地姑娘好、什雜歌、舊情綿綿、流浪
第四十八集 FL-1338 (台灣山地民謠)	A 宴會歌舞、月光舞、利吉風光、寂寞漢 B 八社歡迎歌、為國爭光、歡迎舞、什唸歌
第四十九集 FL-1509	A 長濱鄉・竹湖村) 豐年歌、收穫歌、歡送出嫁、媽媽不許我嫁 B 玉里鎮・樂和里) 軍中生活、老公公攜物、夜半狗聲、修道路
第五十集 FL-1510 A 佳里村阿美族	A 佳里村阿美族) 老人歌、佳里豐年舞、食酒歌、少女心想 B 成功鎮信義村) 信義豐年舞、信義收穫舞、行船人、義務勞動
第五十一集 FL-1511	A 長濱鄉・真柄村) 真柄歡樂舞、真柄收穫舞、真柄豐年舞、入伍 B 關山・德高教會) 加路蘭港、菜湯、牧牛、流浪兒
第五十二集 FL-1512 (山地流行歌：馬蘭,大橋,北町)	A 同年、喂小姐、完工歌、妙聲如雀音 B 民謠小調、相逢大橋頭、山地小調
第五十三集 FL-1513 (山、日語集)	A 仲ヨク飲マセウ、老人樂、古時打獵、歡送兄哥 B 長濱之戀、二位太太、入營歡送、台東山物
第五十四集 FL-1514	A 知本合唱團) 知本風光、南海、海洋、南風 B 富里萬寧村) 自由自在、賺錢歌、喜北西亞、種煙歌
第五十五集 FL-1515	A 大橋、北町) 贈禮物、離別、忠告哥哥、窈窕小姐 B 成功,信義,關山,德高) 成功豐年舞、信義豐年舞、德高之姑娘、光復後台灣

2010 台越人文比較研究國際研討會 日期：2010/10/16、17 日 地點：成大榕園校區

黃國超：台灣戰後本土山地唱片的興起：鈴鈴唱片個案研究 (1961-1979)

第五十六集 FL-1516	A 佳里、長濱) 娶媳婦、做工、耕作歌、郎君也 B 長濱、寧埔) 除草歌、佳那鹿角、新港情歌、牧牛羊歌
第五十七集 FL-1517 (未註明)	A 快樂過日、讚賞歌、祝結婚、振作歌 B 竹湖之夜、真柄消勞、射馬干小調、建和採鳳梨
第五十八集 FL-1518	A 南竹湖) 媽媽許願我、美麗自然界、什錦歌、再會 B 知本村) 知本溫泉之夜、凱旋舞、知本快樂、愛
第五十九集 FL-1519	A 台東鎮阿美族) 牧粒歌、工換工、入營歡送歌、花蓮返台東 B 玉里樂和村) 難忘的人、通宵、星星月亮太陽光、玉里之戀
第六十集 FL-1520	A 竹湖阿美族) 酒蟲、酒醉歌、孤兒、歡迎歌 B 台東鎮阿美族) 八社舞曲、收穫歌、義務勞動、雙好朋友
第六十一集 FL-1521	A 玉里,樂合,萬寧) 樂合豐年舞、男女聯舞、工作歌、尊敬頭目 B 佳里村阿美族) 嫁浪子、ステ子歌、釣魚、散步
第六十二集 FL-1522 (台東阿美族)	A 夢之加羅蘭、知ラナイヨ、君戀しや、静かな夜 B 純情鳥、思ひ出の石山、竹舟乗り、忘ラレナイ
第六十三集 FL-1529	A 日月潭邵族) 戀のサンモンデク、今夜は踊ろう、今夜も寝し、泣き小鳩 B 祭りの夜、農家楽しや、故里山の番社、少年的回思
第六十四集 FL-1530	A 日月潭邵族) 迎賓舞曲、日月潭風光、山地姑娘枕樂拔牙祭典 B 歡樂過新年、獻花、許石音樂舞、年終祭典、祭人頭
FL-580 改編山地流行歌 (第一集,阿美語,賴國祥主唱)	A 她來我家玩、別再推辭初意、她不理睬我、何處有情人 B 男人的純情、給情人的禮物、我願意作女婿、別忘了我
FL-858 改編山地流行歌 (第二集)	A 愛花的花朵、我的知心人、可憐的我、星星知我心 B 懷念之歌、尋情歌、重逢之歌、遠念
FL-859 改編山地流行歌 (第三集)	A 等待又等待、我只想你、別再瞞著我、我永遠愛你 B 心心相印、我的願望、相逢在公園、新港風光
FL-1592 《愛你-台灣山地歌謠集-特選台灣山地歌謠 第一集》武喜春唱	A 愛你、戀情、美艷姑娘、從軍樂 B 永遠的祝福、牧牛歌、前途茫茫、少女的悲戀 (1968/12/25)
FL-1692《台灣山地歌舞比賽 入選歌曲：台北國賓大飯店 演唱紀念集》 ³⁵ 。	A 迎賓舞、請准許我出嫁、南風吹、為什麼低泣 B 牧牛歌、狠心郎、上山歌

³⁵歌曲由黃長妹、劉春鳳等合唱，花蓮阿美文化村提供，1969年3月出版。

政治制度與政治穩定：以越南與東歐國家為例

黃琬琿

國立成功大學博士後研究員

lovingjean2010@gmail.com

中文摘要

本文的問題意識為：在社會變遷過程中，越南與東歐國家如何在共產主義之架構下設計政治制度，以兼顧自由化與政治穩定。越南與東歐國家均曾共產主義國家，亦均為發展中國家，因此具有比較政治研究的代表性。越南目前的經濟發展與政治改革乃是政治學者的關注焦點，雖然其政治制度並非所謂的民主制度，但其現行的社會主義政治制度，對於自由化與政治穩定方面，確實有正面效益。而東歐部份，大部分的東歐國家在後列寧主義時代，已逐漸轉型為社會主義式的民主制度，但在政治轉型過程中，自由化與民主化無法平衡發展，導致社會與經濟的動盪不安。因此，本文藉由分析越南與東歐的政治制度來觀察「制度與政治穩定」的關聯，以提供比較政治更多的參考資料。台灣與越南及東歐國家的政治轉型有相似之處，是此，瞭解越南與東歐國家的政治制度有其必要性。

關鍵字：自由化、政治制度



Features and Prospects in Comparative Studies of Vietnam and Taiwan

台越比較研究 ê 現況 kap 未來發展 ê 可能性

Working Paper for Conference Only

Wi-vun Taiffalo Chiung (蔣為文)

National Cheng Kung University

1. Introduction

Marriages between persons from different countries have become more and more common in the globalization era. Taiwan is no exception to this phenomenon. According to the statistics of Taiwan's National Immigration Agency, Ministry of Interior, in February 2010 foreign spouses in Taiwan numbered 431,723.¹ These foreign nationals account for 1.87% of Taiwan's total population.² Among the foreign spouses, many were from China (287,359), followed by Vietnam (82,986), then Indonesia (26,477), Thailand (8,129), Philippines (6,726), Cambodia (4,345), Japan (3,124), Korea (1,005) and other countries together (11,572). Among the Southeast Asian countries Vietnam is the major source country of foreign spouses.

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.

In December 1986, the Communist Party of Vietnam approved the Economic Renovation Policy (Đổi mới), which was followed by a series of attractive economic open policies for foreign investors. Taiwanese businessmen were some of the earliest foreign investors to come right after Vietnam's economic renovation policy (Shiu 2003:124-127). A few years later, the Taipei Economic and Cultural Office (TECO) was established in Hanoi, Vietnam, in November 1992 to promote mutual cooperation between the two countries. Thereafter, economic activities between Taiwan and

¹ Available at <[http://www.immigration.gov.tw/aspcode/9902/外籍配偶人數與大陸\(含港澳\)配偶人數.xls](http://www.immigration.gov.tw/aspcode/9902/外籍配偶人數與大陸(含港澳)配偶人數.xls)>

² By the end of year 2009, the amount of Taiwan's total population is 23,119,772 according to Taiwan's Statistical Yearbook of Interior, available at <<http://sowf.moi.gov.tw/stat/year/y02-01.xls>>

Vietnam have flourished tremendously. Soon Taiwan became one of the top three investors in Vietnam.

According to the statistics of Taiwan's Ministry of Education, there are a total of 22,366 international students in Taiwan (Oo and Tan 2010). They are either studying for accredited degrees or enrolled in non-credited language courses. Among the international students studying for undergraduate degrees, the top three countries in numbers are Malaysia, Vietnam, and Korea (South), respectively. As for master's programs, the top three countries are Vietnam, Indonesia, and Malaysia. In doctoral programs, the top three are India, Vietnam, and Indonesia. Overall, students from Vietnam are among the top three countries to study in Taiwan³.

In addition to the relations mentioned above, Taiwan and Vietnam share a similar historical experience, that is, as former colonies. Vietnam used to be colonized by Japan, France, and China. However, Vietnam eventually established a culturally and politically independent country in 1945. Although China had occupied Vietnam for a thousand years and consequently had great influence on the Vietnamese culture, Vietnam has created its own culture with distinct characteristics. Taiwan used to be colonized by Japan and China too. Although Taiwan is currently politically independent from China, "national identity" is still a controversial issue in Taiwan. To some extent, Vietnam is probably a good model for Taiwan with regard to nation-building.

Since both Taiwan and Vietnam have a lot to learn from each other with respect to economy, culture, education, and anti-colonialism, it is inevitable to form comparative studies of Taiwan and Vietnam. The purpose of this paper is to survey current development of comparative studies of Vietnam and Taiwan, and provide further perspective on this area of study's future development.

2. Vietnam studies in Vietnam and Taiwan

2.1. Vietnam studies in Vietnam

To some extent, initial area studies were connected to colonialism. Colonizers have always investigated their colonies in order to gain the maximum profits from them. This was no exception in the cases of Vietnam and Taiwan. In the case of Vietnam, investigation on Vietnam from a Western perspective started during the period of French occupation of Vietnam (Vũ 2004:633-634). The well-known [École française d'Extrême-Orient](#) (Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp; EFEO, thereafter) was established by French colonizers in Hanoi in 1900. Vietnam, as part of French Indochina, was

³ There are a total of 2592 Vietnamese students in Taiwan in the year 2009-2010.

considered as a subject for colonial research.

Vietnam studies from Vietnam's perspective were not well planned until Vietnam's independence after World War II. Tổ Việt ngữ, the earliest Vietnamese language program established by the Đại học Tổng hợp Hà Nội⁴ (Hanoi Comprehensive University, HCU) in 1956 could be considered the beginning of Vietnam studies. A decade later, Khoa Tiếng Việt, the Department of Vietnamese Language, was officially established by HCU in 1968. The main purpose of this department was to teach Vietnamese language and culture to foreigners. Many instructors in this department were sent overseas to teach Vietnamese in foreign countries. This department is currently renamed as Khoa Việt Nam Học và Tiếng Việt⁵ or Department of Vietnam Studies and Vietnamese Language, which is part of the University of Social Sciences and Humanities⁶, Vietnam National University-Hanoi. It offers BA degree in Vietnamese studies to both Vietnamese and foreign students. It also provides non-credit language courses to foreign students.

In addition, Graduate Institute of Vietnam Studies and Scientific Development⁷, which was directly established by the Vietnam National University-Hanoi in 2004, offers Master's degree in Vietnam studies. This institute was formerly known as Center for Vietnam Studies and Cultural Exchange⁸, which was established in 1989 by HCU.

Accompanied with the economic renovation of 1986, the demand for learning Vietnamese language and studying its society by foreigners has increased since then. Consequently, more and more universities established centers or departments related to Vietnamese language and Vietnam studies. Currently, the major schools providing Vietnamese studies programs or departments and their descriptions are as follows:

Department of Vietnam Studies⁹, Hanoi University was officially established in 2004 in order to recruit international students. Students are trained in Vietnamese and subjects regarding Vietnam studies. It offers BA degree in Vietnam studies. The students in this department are mainly from China, Japan and Korea. Prior to 2004, the department was known as Center for Teaching Vietnamese to Foreigners, which provides non-credit Vietnamese classes for foreigners.

⁴ Nowadays, it was renamed as Đại học Quốc gia Hà Nội, Vietnam National University-Hanoi.

⁵ It is located at Nhà B7 Bis, phố Trần Đại Nghĩa, phường Bách Hoa. For details, refer to the official guide to the department at <<http://ussh.edu.vn/faculty-vietnamese-studies-and-language/1754>>

⁶ Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Hà Nội. Official website at <<http://ussh.edu.vn/>>

⁷ Viện Việt Nam học và Khoa học phát triển in Vietnamese. It is located at Nhà A, Tầng 2, 336 Nguyễn Trãi, Thanh Xuân. Readers may refer to its official website at <<http://www.vnu.edu.vn/dhgg/contents/index.php?ID=856>>

⁸ Trung tâm Nghiên cứu Việt Nam và Giao lưu Văn hoá.

⁹ Khoa Việt Nam Học in Vietnamese. It is located at Km 9, đường Nguyễn Trãi, quận Thanh Xuân. Readers may refer to its official website at <<http://web.hanu.vn/vnh>>

Department of Linguistics¹⁰ is another unit related to Vietnam studies at the University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University, Hanoi. The department specializes in linguistic studies, including Vietnamese and many other domestic and foreign languages. It offers BA, MA and PhD degree for both domestic and foreign languages. The major foreign students are from China and Japan.

In addition to Vietnam National University and Hanoi University, Vietnam Academy of Social Sciences¹¹ (VASS) plays an important role in Vietnam studies too. All researchers at VASS are Vietnamese. Most institutes at VASS are highly related to Vietnamese studies, such as Institute of Linguistics¹², Institute of Lexicography and Vietnamese Encyclopaedia¹³, Institute of Han-Nom Studies¹⁴, Institute of Literature¹⁵, Institute of Cultural Studies¹⁶, etc.

All the institutes and universities mentioned above are located in Hanoi, which is in northern Vietnam. In southern Vietnam, the University of Social Sciences and Humanities¹⁷, Vietnam National University-Ho Chi Minh City plays an important role in Vietnamese studies. There are departments related to Vietnam studies, such as Department of Vietnamese Studies¹⁸ and Department of Literature and Language¹⁹, etc. The Department of Vietnamese Studies offers both BA and MA degrees to both Vietnamese and foreign students.

2.2. Vietnam studies in Taiwan

Vietnam studies in Taiwan was initiated in the late 1980s and developed in 1990s under the Go-South policy (南進政策) of Taiwan's former president Lee Teng-hui (Lee 2003; Shiu 2003). The so-called Go-South policy is mainly a economic policy promoting economic cooperation among Taiwan and Southeast Asian countries.

In the 1990s, the economy in China was rapidly flourishing. It attracted more and more Taiwanese businessmen to invest in China. To avoid potential political and

¹⁰ Ngôn ngữ học in Vietnamese. Readers may refer to its official website at <<http://ussh.edu.vn/faculty-linguistics/1742>>

¹¹ Viện Khoa học xã hội Việt Nam in Vietnamese. Official website at <<http://www.vass.gov.vn>>

¹² Viện Ngôn ngữ học in Vietnamese. Official website at <<http://www.vienngonnguhoc.gov.vn/>>

¹³ Viện Từ điển học và Bách khoa thư Việt Nam in Vietnamese. Official website at <<http://www.bachkhoatoanthu.gov.vn/>>

¹⁴ Viện Hán Nôm in Vietnamese. Official website at <<http://www.hannom.org.vn>>

¹⁵ Viện Văn học in Vietnamese. Official website at <<http://www.vienvanhoc.org.vn>>

¹⁶ Viện Nghiên cứu văn hoá in Vietnamese. official website at <<http://www.ncvanhoa.org.vn>>

¹⁷ Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP. Hồ Chí Minh. Official website at <<http://www.hcmussh.edu.vn>>

¹⁸ Khoa Việt Nam Học in Vietnamese. Official website at <<http://www.vns.edu.vn/vns/>>

¹⁹ Khoa Văn học và Ngôn ngữ in Vietnamese. Official website at <<http://khoavanhoc-ngonngu.edu.vn/home/>>

economic risks caused by overwhelming investment in China, Taiwan's Go-South was developed in the 1990s.

In 1994, the Center for Southeast Asian Studies (1994-2001) was established by Taiwan's Academia Sinica. It was the first center to promote area studies focusing on Southeast Asia. Vietnam, as a member of Southeast Asian countries, was therefore considered a research subject for the center. The center was later expanded as Center for Asia-Pacific Area Studies²⁰ (CAPAS). At present, CAPAS is still the major center carrying out research on Vietnam and other Southeast Asian countries.

In addition to Academia Sinica, there are some major universities conducting research or teaching project relating to Vietnam studies, as follows:

In 1996, the Graduate Institute of Southeast Asia Studies was established by Tamkang University in Taipei. It offered MA degree and was the first institute to promote Southeast Asian studies on campus. The institute was later combined with Graduate Institute of Japanese Studies and renamed Graduate Institute of Asian Studies²¹ in 2009.

Another university to promote Southeast Asian studies is National Chi Nan University in central Taiwan. Center for Southeast Asian Studies and Graduate Institute of Southeast Asian Studies²² were established in 1995 and 1997, respectively. The institute currently offers MA and PhD degrees.

In addition to Tamkang University and Chi Nan University, National Kaohsiung University of Applied Sciences (KUAS²³) and National Cheng Kung University (NCKU²⁴), in southern Taiwan, also carry out research projects on Vietnam. In 2003, Vietnam Economic Research Center²⁵ was established by the National Kaohsiung University of Applied Sciences to conduct research projects on Vietnam's economy.

As for NCKU, because there is no specific department or institute on Vietnam studies, research projects are carried out by researchers in different departments, such as Department of Taiwanese Literature²⁶, Department of Chinese Literature, Department of History, and Graduate Institute of Political Economics.

In recent years, some courses on Vietnam are regularly offered at NCKU, such as "Vietnamese Language²⁷," "Vietnamese Society and Culture²⁸," "Language and

²⁰ 亞太區域研究專題中心 in Chinese. Official website at <<http://www.rcass.sinica.edu.tw/capas/>>

²¹ 淡江大學亞洲研究所<<http://www2.tku.edu.tw/~tiix/>>

²² 國立暨南大學東南亞研究所<<http://www.dseas.ncnu.edu.tw/>>

²³ 國立高雄應用科技大學<<http://www.kuas.edu.tw/>>

²⁴ 國立成功大學<<http://www.ncku.edu.tw/>>

²⁵ 越南經濟研究中心<<http://verc.kuas.edu.tw/client/cht>>

²⁶ 台灣文學系<<http://www.twl.ncku.edu.tw/>>

²⁷ Conversational Vietnamese is offered in two semesters, two credit hours in each semester. The course

Literature: A Comparative Study of Taiwan and Vietnam²⁹,” and “Han Literature in Vietnam,” etc. NCKU is the first university that regularly offers accredited Vietnamese classes to college students in Taiwan. In addition, with financial supports from Taiwan’s Ministry of Education, a project to collect Vietnamese books was carried out in 2009. So far, around fourteen hundred books written in Vietnamese have been collected. Although the quantity is not large, it is currently the largest collection in Taiwan.

In 2006, the Vietnamese students at NCKU organized the Vietnamese Students Association³⁰ (VSA), the first Vietnamese student organization in Taiwan. Since 2007, VSA has hosted Vietnam Cultural Week every year.

Regarding Vietnamese teaching, some other schools also offer non-credit or accredited Vietnamese classes in recent years. They are: Wenzao Ursuline College of Languages in Kaohsiung, National University of Kaohsiung, National Chengchi University in Taipei, National Taiwan University in Taipei, and Chung Yuan Christian University in Taichung, etc. Some private or NGO organizations also offer Vietnamese classes from time to time, such as Taiwanese Romanization Association³¹, Association for Taiwanese and Vietnamese Cultural Exchange³², and Pearl S. Buck Foundation³³, etc. To date, all except NCKU all Vietnamese classes have been taught by part-time teachers. The teachers are mainly Vietnamese immigrants or Vietnamese students in Taiwan. This fact shows that Taiwan is short of qualified Vietnamese teachers.

As time goes on, more and more researchers and graduate students have joined the academic circle of Southeast Asian studies. Annual Conference of Taiwan’s Southeast Asia Studies³⁴ initiated by Academia Sinica in 1999 has become the most important of such annual conferences in Taiwan. In addition, Taiwan Association of Southeast Asian Studies³⁵, the first academic organization on Southeast Asian studies, was officially established in April 2005. Currently, there are around 100 members in the association. Furthermore, the Association for Taiwanese and Vietnamese Cultural Exchange, the first Vietnam-specific academic association, was established in December 2009.

Because economic and cultural exchange between Taiwan and Vietnam has rapidly

has been offered every year since 2007. It is taught by Wi-vun Chiung with Vietnamese assistants.

²⁸ It is a course of two credit hours offered by Wi-vun Chiung every year since 2004.

²⁹ It is a graduate course of three credit hours offered by Wi-vun Chiung every 2 years since 2008.

³⁰ 國立成功大學越南學生協會 <<http://vsa.tw1.ncku.edu.tw>>

³¹ 台灣羅馬字協會 It was established in August 2001. Official website at <<http://www.tlh.org.tw/>>

³² 台越文化協會 It was established in December 2009. Official website at <<http://taioat.de-han.org/>>

³³ 賽珍珠基金會 <<http://www.psb.org.tw/>>

³⁴ 台灣東南亞區域研究年度研討會

³⁵ 台灣東南亞學會 <<http://taseas.rchss.sinica.edu.tw/>>

increased, Vietnam is gradually becoming the major subject in Taiwan's Southeast Asian studies. For example, there were 17 research papers directly on Vietnam among the total of 88 papers presented in the 2010 Annual Conference of Taiwan's Southeast Asia Studies. They account for 19.3% of the presented papers.

To get a better picture of the development of Southeast Asian studies, we may take a look at the number of MA and PhD theses on Southeast Asian countries offered in recent years. The data is based on information found in the National Digital Library of Theses and Dissertations in Taiwan³⁶ as of September 30, 2010. Thesis/dissertation title and keyword were chosen as the search range. Names of Southeast Asian countries in Chinese characters were inputted for search. The statistics of MA and PhD theses are listed in Table 1. It shows that Vietnam is the country with the highest number of MA and PhD theses, accounting for 30.7% of all theses. As for their research topics, most theses/dissertations are related to Vietnamese immigrants and economic relations.

Table 1. Statistics of MA and PhD theses
on Southeast Asian countries

Countries	Quantity
Vietnam	442
Singapore	301
Thailand	174
Malaysia	161
Philippines	144
Indonesia	141
Myanmar	39
Cambodia	20
Lao	9
Timor-Leste	7
Brunei	0

Although more researchers and graduate students have joined the circle of Vietnam studies, there are still some difficulties to overcome. The first is probably researchers' Vietnamese language ability. Almost all Taiwanese researchers do not possess Vietnamese language ability. They always have to rely on interpreters or literatures in English. The major causes could be 1) Vietnamese language education is not well-planned in colleges, and 2) the researchers were not required to possess

³⁶ 台灣博碩士論文知識加值系統<<http://ndltd.ncl.edu.tw>>

Vietnamese ability while they were graduate students. In my opinion, establishment of undergraduate level of department or program in Vietnamese language is necessary for solving this problem.

3. Taiwan studies in Taiwan and Vietnam

3.1. Taiwan studies in Taiwan

In the same way that Vietnam used to be a colony, Taiwan had also been colonized by several foreign colonial regimes. The first foreign regime was established by the Dutch people in the seventeenth century. It was followed by the Koxinga (鄭成功) regime and the Chinese Ch'ing (清) regime. Two centuries later, the sovereignty of Taiwan was transferred from the Chinese Ch'ing to Japan in 1895 as a consequence of the Sino-Japanese War (Chiung 2004). During the Japanese period, a great number of surveys and investigations about Taiwan's geography, census, ethnicity, languages and customs were carried out by the Japanese. Those investigations are still useful references and have been studied by researchers, even though they were originally for colonization purposes. Such reports include Japanese-Taiwanese Dictionary (日臺大辭典 1907), Taiwanese-Japanese Dictionary (臺日大辭典 1931), and Taiwanese Ethnography (台灣文化志 1928).

At the end of the World War II, Japanese forces surrendered to the Allied Forces. Chiang Kai-shek³⁷, the leader of the Chinese Nationalists (KMT³⁸ or Kuomintang) took over Taiwan and northern Vietnam on behalf of the Allied Powers under General Order No.1 of September 2, 1945 (Peng 1995:60-61; Chiung 2010). At the time, Chiang Kai-shek was fighting the Chinese Communist Party in Mainland China. In 1949, Chiang's troops were completely defeated and pursued by the Chinese Communists. At that time, Taiwan's national status was supposed to be dealt with by a peace treaty among the warring nations. However, because of his defeat in China, Chiang decided to occupy Taiwan under the excuse that "Taiwan was traditionally part of China." He planned to make use of Taiwan as a base from which he would fight back and retake Mainland China (Kerr, 1992; Ong, 1993; Peng, 1995; Su, 1980). Consequently, Chiang's political regime the Republic of China (R.O.C) was relocated and resurrected in Taiwan and has remained there since 1949.

³⁷ 蔣介石 in Chinese. Trương Giới Thạch in Vietnamese.

³⁸ KMT (中國國民黨 Trung Quốc Quốc Dân Đảng) was the ruling party in Taiwan since 1945 until 2000, in which year *Chen Shui-bian*, the presidential candidate of opposition party Democratic Progressive Party was elected the new president. Thereafter, the KMT won the presidential election again in 2008, and has become the ruling party again since 2008.

After People's Republic of China was established in Mainland China, Chiang still asserted that R.O.C. was the only legitimate government of China. Because Taiwan was regarded as a base and a part of China in the viewpoint of Chiang, the Taiwanese people were not allowed to identify themselves as Taiwanese but only as Chinese (Ong 1993). To convert the Taiwanese people's identity into a Chinese identity, martial law was carried out from 1949 to 1987. Under the 38-year-long martial law, the Taiwanese were not allowed to organize any opposition party³⁹ or hold any national-level elections such as presidential or legislative elections. Besides these, the Taiwanese people did not have freedom of the press or mass media. The National Language Policy, or Mandarin Chinese-only policy, was adopted. Under the policy, the Taiwanese people were not allowed to speak their vernaculars in school and in public. Moreover, they were forced to learn Mandarin Chinese, Chinese history, Chinese geography and to identify themselves as Chinese through the national education system (Cheng 1996; Tiun, 1996). Research on Taiwan was definitely forbidden in this period.

Taiwan studies were not allowed until the lifting of martial law. The call for Taiwan studies came with the movement of Taiwanization, which was initiated along with the rise of native political activities against Chinese KMT regime in the middle of 1980s. After a decade's efforts, the first college department on Taiwan studies eventually appeared in 1997, in which year the Department of Taiwan Literature⁴⁰ at Aletheia University, a private university, as well as the Graduate Institute of Taiwan Languages and Language Education⁴¹ at National Hsinchu University of Education were established.

In 2000, the Department of Taiwanese Literature⁴² at National Cheng Kung University was established. At present, the Department of Taiwanese Literature at NCKU is the only department offering BA, MA, PhD degrees in Taiwanese literature in Taiwan. Although the department was named Taiwanese literature, faculty research and teaching are not limited to literature, but also language, culture, and history.

During the ruling period (2000-2008) of former president Chen Shui-bian, many schools were urged and approved to found departments or graduate institutes relevant to Taiwanese studies. Currently, there are around 20 universities with this kind of department or institute. In general, their research fields are mainly in literature,

³⁹ Democratic Progressive Party (民主進步黨) was the first Taiwanese party during KMT era, which was not organized until September 28, 1986.

⁴⁰ 真理大學台灣文學系 <<http://mttl.mtwww.mt.au.edu.tw/front/bin/home.phtml>>

⁴¹ 新竹教育大學台灣語言與語文教育研究所 <<http://gitll.web.nhcue.edu.tw/index.phtml>>

⁴² 國立成功大學台灣文學系 <<http://www.twl.ncku.edu.tw>>

languages, history, culture, anthropology, ethnicity, and geography.

Because Taiwan studies was regarded as political taboo, most researchers in Taiwan did not dare do it. Once the political restrictions were officially lifted in the 1990s, it soon attracted many of the new generation of Taiwanese students to join the circle. Consequently, Taiwan studies curriculum in most schools is usually planned for domestic students rather than for international students. This is the difference of Taiwanese studies in Taiwan from Vietnamese studies in Vietnam. In addition, because Mandarin Chinese has been adopted as the official language in Taiwan's schools for over sixty years, many of the younger generation of Taiwanese cannot speak or write fluently in languages other than Mandarin Chinese. As a result, most curricula are taught in Chinese rather than in Taiwanese. Moreover, many schools do not require that students who major in Taiwan studies learn Taiwanese language(s) (Chiung 2007:354-377). This is quite ironic!

3.2. Taiwan studies in Vietnam

In Vietnam, Taiwan studies came along with China studies in the early 1990s. In September 1993, the Center for Chinese Studies (CCS) at Vietnam Academy of Social Sciences was approved by the Vietnamese government. It reveals that the unfriendly relations between Vietnam and China after the 1979 border conflicts had improved. In addition, the rising economy in Taiwan and China is another factor effecting the establishment of CCS.

Taiwan, Hongkong, and Macao were considered as subjects for area studies under the framework of China studies in CCS. Therefore, a research branch called Studio for Taiwan, Hongkong and Macao Studies was established under CCS. The studio was later renamed as Studio for Taiwan Studies in 2001. Further, it was promoted to Center for Taiwan Studies (CTS) when CCS was promoted to Institute of Chinese Studies⁴³ in 2005. Currently, CTS is the only official center conducting research projects on Taiwan. Members in the center number less ten. Major concerns are issues on Taiwan's economy, transformation from rural to industrialized society, Vietnamese laborers and brides, and education.

In addition, Taiwan Education Center⁴⁴ was established at University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University-Ho Chi Minh city, and at University of Foreign Languages, Vietnam National University-Hanoi, in 2008 and 2010, respectively. The center was sponsored by Taiwan's Ministry of Education and

⁴³ <<http://vnics.org.vn/Default.aspx>>

⁴⁴ 台灣教育中心<<http://tec.fichet.org.tw>>

run by the school's Department of Oriental Studies. The center mainly provides students information regarding studying abroad in Taiwan.

In addition to the centers mentioned above, some research projects related to Taiwan may be carried out by individual researchers in different schools or institutions. For example, the Institute of Northeast Asian Studies, Institute of Han Nom Studies, and Institute of Linguistics at Vietnam Academy of Social Sciences, and relevant departments in Vietnam National University and Hanoi University.

4. Comparative studies of Vietnam and Taiwan

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. Some concrete examples are provided in this section.

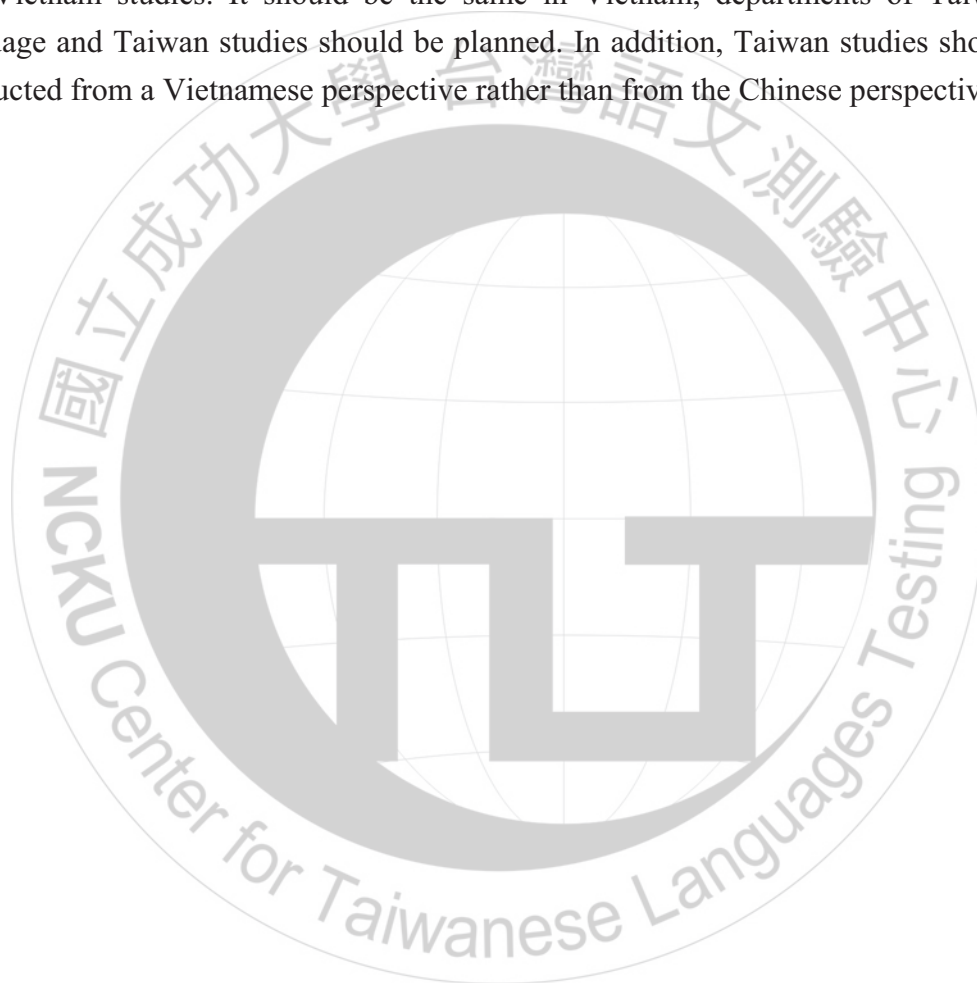
For example, in the case of Chiang Kai-shek's occupation of Taiwan and northern Vietnam in 1945 after the Japanese surrendered, readers may not have a clear picture of this issue without comparing Vietnam to Taiwan. In Taiwan, all history textbooks for schools only describes that "Taiwan was returned 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 MacArthur'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 second example is the issue on orthographic Romanization in Vietnam and Taiwan. Both Vietnam and Taiwan used to be colonized by China. Consequently, Han characters were adopted as the official writing for a long time. In Vietnam, it finally replaced Han characters with the Romanized chữ Quốc ngữ right after Ho Chi Minh proclaimed the Democratic Republic of Vietnam. In contrast, Han characters are still the dominant orthography in current Taiwanese society even though Roman scripts has been introduced since the 17th century. Why is Vietnam so successful in replacing Chinese characters? Why did Ho Chi Minh choose Romanization rather than Nom or Ham characters? Is there any possibility for Taiwan to become Romanized in the future?

5. Concluding remarks

As economic, cultural, and educational exchanges flourish, Taiwan and Vietnam are getting closer than ever before. To gain better understanding and mutual benefits, it is important to promote comparative studies of Vietnam and Taiwan.

In Taiwan, departments of Vietnamese language or Vietnam Studies should be organized on campus in order to provide better training courses in Vietnamese language and Vietnam studies. It should be the same in Vietnam, departments of Taiwanese language and Taiwan studies should be planned. In addition, Taiwan studies should be conducted from a Vietnamese perspective rather than from the Chinese perspective.



References

- Cheng, Robert L. 1996. 民主化政治目標 kap 語言政策[Democracy and language policy]. In C.H. Si, pp.21-50.
- Chiung, Wi-vun. 2004. *Lịch Sử và Ngôn Ngữ Đài Loan* [Oceanic Taiwan: History and Languages]. Tainan: National Cheng Kung University.
- Chiung, Wi-vun. 2005. *Language, Identity and Decolonization*. Tainan : National Cheng Kung University.
- Chiung, Wi-vun. 2007. *Language, Literature, and Reimagined Taiwanese Nation*. Tainan : National Cheng Kung University.
- Chiung, Wi-vun. 2010. 留 Tiàm tī 越南 ê 農技人員吳連義 ê 案例研究[A case study of Ngo lien Nghia: the Last Taiwanese soldier remained in Vietnam after 1945]. 《台灣風物》[*The Taiwan Folkways*], 60(2), pp.63-86.
- Kerr, George H. 1992. 被出賣的台灣 [*Formosa Betrayed*]. Taipei: Chian-ui Press.
- Lee, Wen-Chih. 2003. The construction of Taiwan's "Go-South" worldview: the vantage point of struggle between sea power and land power in Asia-Pacific. In Hsiao, Hsin-Huang. (ed.). *Taiwan and Southeast Asia: Go-South Policy and Vietnamese Brides*, pp.1-41. Taipei: Center for Asia-Pacific Area Studies, Academia Sinica.
- Nguyen, H. T. and C. Y. Shih. 越南的中國研究——中國研究中心／院的概況 [Chinese Studies in Vietnam: Current development of the Institute of Chinese Studies].
- Ong, Iok-tek. 1993. 台灣苦悶的歷史 [*Taiwan: a depressed history*]. Taipei: Independence Press.
- Oo, Chheng-hui; and Gi-cheng Tan. 2010. 大學招生缺額，外籍生補足[Foreign students may supplement the vacancy]. 《自由時報》[*Liberty Times*], August 15.
- Peng, Ming M. and Ng, Yuzin C. 1995. 台灣在國際法上的地位[*The legal status of Taiwan*]. Taipei: Taiwan Interminds Publishing Inc.
- Shiu, Wen-tang. 2003. A decade of development in Taiwan-Vietnam relations. In Hsiao, Hsin-Huang. (ed.). *Taiwan and Southeast Asia: Go-South Policy and Vietnamese Brides*, pp.117-161. Taipei: Center for Asia-Pacific Area Studies, Academia Sinica.
- Si, Cheng-hong. (ed.) 1996. 語言政治與政策[*Linguistic politics and policy*]. Taipei: Chian-ui.
- Su, Beng. 1980. 台灣四百年史[*Taiwan's 400 year history*]. San Jose: Paradise Culture Associates.

Tiun, Juhong. 1996. 台灣現行語言政策動機 分析[*An analysis on the Taiwan's current language policy*]. In Cheng-hong Si, pp.85-106.

Vũ, Minh Giang. 2004. Tình hình nghiên cứu Việt Nam ở một số nước trên thế giới [Current status of Vietnam studies in some countries of the world]. *Conference proceedings of the 2004 International Conference on Vietnamese Studies*, pp.633-661. Hanoi: Vietnam National University.



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)

摘要

嫁來台灣之後，學習語言是所有新移民女性的當務之急，越南新移民女性也不例外。語言使她們快速地適應新的生活環境、融入台灣當地的風俗習慣，達到「入境隨俗」的希望：在家裡跟家人相處、出外與左鄰右舍交談、溝通，去上班的話，語言也扮演非常重要的角色，其會決定她們能否找到工作的條件之一；最後亦最重要則是：教育自己的子女。

台灣政府因應新移民這新興族群已有很多照顧、關懷以及協助她們在生活上遇到問題之政策，提供各種課程與學習的內涵，包括語言、識字、讀書、機車考照、烹飪、民俗介紹、衛生保健、技藝訓練等等，其中舉辦所謂「外籍配偶識字班」、「外籍配偶中文班」、「外籍配偶生活適應班」最為要緊而普遍的實施。

本文要透過分析目前在高雄縣茄萣鄉成功國小、湖內鄉海埔國小、路竹鄉竹滬國小、岡山鎮嘉興國小四所有辦理新移民學習的學校所進行的識字教育，注重在教材內容方面，歸納出當前的識字教育內容如何，新移民她們學習的效果怎麼樣？該教材是否適合新移民，尤其是越南新移民的學習需要？進一步了解該政策是否符合她們所需求、所希望學習的一政策。

關鍵詞：越南新移民、語言學習、外籍配偶識字班、生活適應班、識字教材內容。

1. 前言

隨著全球化的腳步，外籍新移民在台灣之人數日益增加。透過內政部或是各縣市的移民署統計的資料，可以看到這新族群的人數；根據內政部戶政司對一些東南亞國家的新移民已經取得台灣身分證的人數統計資料（如表 1）我們可以看到其中越南新移民是這十幾年來最多的數量。而這樣的人口數量足夠對台灣整個社會結構起了影響，甚至能夠成為台灣社會的第五大族群，所以最近已受到台灣社會的矚目或者各界研究也開始提及到這種特別現象了。

飄洋過海嫁來此地，在她們新生活的環境裡，除了食衣住行以外，語言是一個最重要、最不可缺的因素；只有語言才使得她們能夠快速地融入台灣社會生活。語言不但跨國婚姻適應中面對的主要難題，而且還是外籍新移民在台灣社會能夠自我肯定的主要工具，換句話說：語言是她們需要具備、需要擁有的力量。此外，在台灣是一個目前以文字為主要資訊傳播的國度，識字能力（指中文的聽、說、讀、寫）對她們個人、家庭、人際關係等而言當然是有很大影響及幫助的。筆者本身亦是越南新移民族群的一成員，由於同國籍，「血濃於水」的緣故使筆者有更多機會接近、了解甚至幫助住在台灣高雄縣茄萣鄉與湖內鄉這兩縣鎮的越南新移民姊妹。在與她們交往，聽她們的談吐、分想的過程當中，筆者發現語言對她們生活扮演非常重要的角色；婚姻生活、與家人相處、出外工作、教育兒女、人際關係等皆與語言息息相關。

目前台灣學界對這第五大族群有相當多各領域的研究如：新移民個人的生活適應、保健、就業、教養子女、婚姻滿意度、學習滿意度；或者其家庭夫妻、婆媳之間的相處、經濟能力以及其與子女之間的互動，其子女發展和上學的情況等等。筆者認為除了這些領域以外，對她們學習的動機、需求或政府所使用的政策也值得探討，其中對教育她們所使用的教材也蠻重要，使用教材可以說是對她們學習的需要、效果皆有直接的影響，因此，在本文中，筆者從整理目前高雄縣茄萣鄉成功國小、湖內鄉海埔國小、路竹鄉竹滬國小、岡山鎮嘉興國小四所辦理行之有年新移民學習的學校所使用的教材切入，探討當前這些教材對越南新移民學

習語言的影響與效果，並且提出淺見，以將來設計教材方面當參考之用。

表 1 2000 年至 2009 年外國人為國人之配偶歸化、取得我國國籍人數統計表
(統計期間：89 年 1 月 1 日至 98 年 12 月 31 日；單位：人)

項數	國籍別	合計	2000 年	2001 年	2002 年	2003 年	2004 年	2005 年	2006 年	2007 年	2008 年	2009 年
	越南	51184	2202	1277	515	407	2348	8193	10135	8115	10571	7421
	印尼	12654	2046	298	221	253	2839	2198	1250	1274	1217	1058
	柬埔寨	3676	324	95	150	316	689	350	0	829	615	308
	菲律賓	2647	274	207	158	188	317	378	374	192	243	316
	緬甸	957	164	33	21	67	117	17	27	26	178	307
	泰國	888	86	75	137	92	61	33	68	117	117	102

資料來源：<http://www.ris.gov.tw/ch7/890101981231.doc>

2. 越南新移民學習語言的目的與動機

與其他國家的新移民一樣，越南新移民學習語言的動機與目的大致上是相同的，那就是：語言作為融入當地生活的重要工具，在在都需要會說流利、會聽清楚的國語或台語；舉幾個很貼切的例子來說：要去生小孩，面對的是護士、醫生，在生產過程中需要聽懂且會配合醫護人員才生產得順利，母子平安；或者有人先生長期在外工作，家裡僅剩下年紀已大的公婆與幼稚的子女，若是哪一成員生病的話，皆由新移民姊妹一手包辦，亦有人為了先生的病情，一直在醫院陪伴、照顧而需要聽懂、看懂藥單、醫生叮嚀的內容等等，在這些情況之下，語言溝通是十分重要的。筆者又認為：在台灣如果語言（包括國語和台語）不通的話，就像「青盲牛」沒兩樣，處處遇到困難。將台灣語言學得很好，學得很成功，除了解決生活上各方面、會「入境隨俗」地融入台灣社會、有安定生活之外，最重要的是：可以推翻一直以來台灣社會對新移民的刻板印象、負面想法；這也是一種回

答一些人士、一些對新移民持有成見或許不尊重的方法。換句話說，只有語言才能幫助她們表達自己的意見、想法，肯定自己，活出自己。

大多數越南新移民在尚未來台灣之前，都已經有受到語言（只限制於國語）的學習、訓練；不過爲了時間有些短促使其練習機會不多，一般來講只是一至兩個月而已。一旦來到台灣就要馬上與這裡的人民溝通、相處、甚至找工作、生小孩等，語言不太流利，沒辦法表達自己的想法是讓她們覺得十分痛苦、不自在的重要因素。不僅如此，她們還要面對生活上：法律、醫療、學習各方面的語言表達問題。最重要還有爲了遵守與符合台灣政府給予外籍新移民的法律政策，如：考駕照、申請身分證、就業等，她們必須學習語言而拿到結業證書，該證書可以說是：有益於新移民人士要在台灣生存或爭取其他權力，尤其是申請台灣國籍的重要條件之一。嫁來台灣若要長期居住方便的話，新移民人士要儘快申請台灣身分證，才免除擔心忘記去加簽自己所持的外僑居留證，才不會被罰鍰，甚至早期如果超過居留時限就被要求出境方能再入境；而在生活忙碌中的她們，常常忽略外僑居留證到期是很普遍的事情。想要申請台灣身分證除了其他證件之外，一定要有所謂的“歸化取得我國國籍者基本語言能力”¹，如同前內政部部長余政憲在「外籍與大陸配偶輔導與教育專案報告」裡有提到：

內政部於研擬「國籍法」修正草案時，將增訂外籍人士申請歸化國籍時應具備我國基本語言能力及國民權利義務基本常識之規定，以鼓勵外籍配偶參加成人基本教育班，促使早日適應生活環境及協助提昇教養子女能力。（或如附錄 1）

新移民學習語言包括主觀與客觀因素。主觀因素的話，就因人而異；比如說：有人很積極的學習，如果聽到有開班的消息就主動報名，上課時，很專心的聽講，回家時，很用功的寫作業，找機會或利用周邊的資源：看電視、報紙、書籍，與家人、左鄰右舍聊天等來練習國語及台語。但有人沒那麼積極，其只要在生活上、工作場所上於人溝通就學習語言了，讀、寫中文這方面暫時不須要；也有人因爲本身是華僑所以學中文對她們來講較簡單，不用花太多時間等等。客觀因素影響

¹ 外籍配偶或越南新娘需要到各縣市的國小、補校、鄉鎮公所舉辦的「外籍配偶生活適應班」上課，每一期大部分幾個月，結束後依照上課簽名的時間而分發結業證書叫作“外籍配偶上課時數證明”，95年1月1日這學習時數要求100小時以上，後來改規定只要學滿72小時就可以。

到她們學習語言的動機有很多，像上課地點與時間，同鄉朋友的多寡，任課老師使用教材，或生產與照顧子女等，其中夫家和先生本身的態度或支持對她們學習語言有最大的影響力。

3. 台灣政府對新移民識字議題的政策

如同邱汝娜、林維言（2004）研究指出：在過去台灣政府對於外籍配偶相關政策，採取的措施總是消極多於積極，無法建立有效的管理機制或移民政策，在業務的執行上並無專責機構負責執行。但是已經有些學者專家已注意到新移民這現象，開始著手積極的蒐集、建檔及分析新移民各面向的相關資料並展開深入探討。最後終於在專家學者及民間團體努力的奔走及反應下，台灣政府開始專注新移民及其子女的各项議題並有積極的行動。從 2000 年內政部全面展開跨部會計畫，啟動外籍與大陸配偶之整體照顧輔導機制，並訂定「外籍與大陸配偶照顧輔導措施」、「婚姻媒合定型化契約範本」以及成立「入出國及移民署」，經由跨部會的整合及分工，期能立即解決外籍與大陸配偶面臨的生活困境，加強婚姻媒合管理，並透過宣導強調族群平等與相互尊敬觀念。（轉引自郭宥均，2006：1）或者通過其他的學者研究，我們亦得知當初的台灣政府對於新移民整個政策及措施，釋見成（2003）研究指出：民國八十九年，由於外籍配偶的人數日益龐大及民間辦理外籍新移民識字教育專班的刺激，內政部終於開始指定戶政司辦理外籍新移民輔導教育縣市主辦人員的種子培訓，此培訓至九十二年持續每年辦理也鼓勵許多縣市政府及民間單位加入辦理的行列。但是這種看似有些進展的政府措施，因為沒有教育上的週全思考，而開辦者也未有正確的觀念，所以常以優秀文化的主體者自居，視這些外籍女性為文化落後之民族。何青蓉（2003）研究也指出：內政部與教育部兩系統對跨國婚姻移民教育的目的是：「落實外籍新娘適應輔導工作，增進其語言與生活適應能力，使能順利融入我國生活環境，與國人組成美滿家庭，避免因適應不良所衍生之各種家庭與社會問題」（民國 88 年），而 92 年在補助原則又補充「…申請補助時須檢附課程表（含愛滋病防治課程）」。何氏認為：這些作法明顯地帶有「文化同化論」的心態，一味地要求外籍新娘瞭

解、適應與融入台灣社會，無視於她們帶入台灣社會的文化條件、特質與生活(生命)經驗。尤其嚴重的是，在申請課程中必須包含愛滋病防治課程，隱含著污名化這些婚姻移民為愛滋病高危險群的陷阱。

此外，台灣政府從 2003 年開始「編印外籍與大陸配偶在臺生活相關資訊簡冊，提供外籍與大陸配偶與國人結婚之相關法令規章、在臺生活資訊等，以多國語言印製，送由我國駐外單位、相關國家駐華機構及各地戶政事務所配合發送，並規劃拍攝宣導影片。」(如附錄 2)在全國各城市、縣鎮已經設立了像社會福利中心、新移民家庭服務中心等單位，配合上述的書籍宣導，將提供家庭、婚姻相關法律諮詢服務、提供免費線上醫療諮詢、生產及養育子女，提供外籍配偶歸化、戶籍登記相關流程資訊、駕照核發、就業諮詢服務、工作許可核發等。其他還有提供與婦女相關之健康、人身安全、社會參予、親子互動...各類議題與相關活動。值得一提的是，這些書籍或手冊絕大部分皆有新移民女性母國的語言，包括越南語；有了越南版，很方便給越南新移民閱讀，了解在台灣生活各方面的相關訊息。尤其是全國有設立廣播節目包括多種語言，這對於新移民生活資訊，甚至「解鄉愁」的方面也頗有幫助的。(如附錄 3)

4. 現行舉辦新移民生活適應班、識字班之狀況

在台灣全國，新移民女性可以到各國小補校、鄉公所、社區大學(像高雄縣就有岡山區、鳳山區與旗山區的社區大學)，或由民間團體開設的譬如：天主教善牧基金會等地方來上課，她們可以參加「成人基本教育研習班」(多數)、「外籍配偶識字專班」(少數)這些班級。張錦弘(2001)有提到：教育部也配合內政部的措施，宣布在五年內(1999 至 2003 年)已三億元經費將國人的文盲率從目前的 5.09%降到 2%，「外籍新娘」是這一波掃盲行動的目標之一，教育部將協助內政部開辦「外籍新娘識字班」(楊蕙菁 1999)。根據教育部的統計顯示，2001 年，國內的文盲率已經降下到 4.4%，離 2%的目標還有一段，「基於外籍新娘已成為主要的新增不識字人口，成人識字班已將她們納為學員，甚至為她們開設專班，以免衍生家庭及下一代的教育問題」(轉引自林開忠、張雅婷《台灣媒體中的外籍新娘》，頁 198)。因為當前只以幫助新移民女性快速地適應與融入本國生

活為目的，台灣政府在開設、辦理新移民學習的過程中，還缺少考慮到她們特質、背景及需要，只將她們的學習與一般台灣補校學員放在一起處理。對於政府對新移民實施教育的政策，有不少研究提及到。舉例來說，邱淑雯（2000）在「在東南亞外籍新娘的識字／生活教育」一文中將新移民學習情況分成兩種，一種是「接受外籍新娘就學的國小補校或成教班，在此外籍新娘和台灣本地年長女性學生一起上課」的混合班，另一種是「招收對象只限外籍新娘，目的除教導識字外，還提供在台生活的相關資訊或技能」的專班。對於「國民小學補校」或「成人基本教育研習班」與「外籍新娘生活適應輔導識字班」的作法，邱淑雯以嘉義地區國小補校，台北縣市與嘉義縣從民國八十九年起陸續開辦的外籍新娘生活輔導識字班進行比較，她在研究中發現：無論是普通班或專班，資源提供者大多認為現階段外籍新娘必須先瞭解、適應、融入台灣社會，因此對於課程的設計、師資的安排，並未考慮外籍新娘原生文化的部份。就其目的來說，普通班著重識字能力的培養，輔導專班除教導識字外還包括生活能力的養成；普通班因和本地生一起就讀，對於台灣社會人情世故的耳濡目染較為快速，而輔導專班發揮外籍新娘社會網絡的功能較大，讓外籍新娘有機會彼此見面、互相溝通、交換訊息。

現行在台灣外籍配偶學習語言狀況，可以說是從識字班開始，不管是國小補校、成教班或是生活適應輔導識字班，主要都是提供外籍配偶在台灣生活上所需識字的資源，且台灣又是一個用文字傳輸資訊的國家，因此識字能力（現指中文聽、說、讀、寫）的具備，對來自東南亞的新移民個人、家庭以及社會而言都有重要、積極、正面的影響。目前推動外籍新移民識字教育方式，依辦理的單位與型態來區分，以「國民小學附設補校」或「成人基本教育研習班」與「外籍新娘生活適應輔導識字班」兩者為主（賴建達，2002）（轉引自吳國松，2005：26）或在釋見咸（2003）的研究中說到：台灣政府以為只有儘快學會中文以最重要的工作，所以大部分都將這些外籍學員視同一般補校或成教班學員，並使用一般的補校教材，或由日間國小老師直接擔任師資。有些辦理者則一腔熱誠，也未仔細考慮新移入者的語言能力或真正需求，即排滿了各種語言、工藝、醫學、法律等

課程。由此可見，大部份的外籍輔導教育辦理人員或單位，並未具有多元文化的觀點，也未思考在課程設計前應有的準備，而政府所辦理的二天培訓也無法提供足夠的教育訓練，即使有現成的模式可以參考及依據，但對外籍女性的教育與學習仍缺乏有效的指導與專業的訓練。以及何青蓉（2003）的研究也提到：近年來由於跨國婚姻移民主要為婦女較多，沒有其他管道可以學習中文，自然地陸續加入成教班（即是「成人基本教育研習班」之簡稱）的行列。就這作法來說，何氏的論點是：此作法是「以不變應萬變」，政府沒有提出任何新的教育主張，且無視於跨國婚姻移民者的學習特性，如：她們原來的教育程度可能遠超過國中小學；其參與學習的目的在於學習語文（不一定是國語，也可能是閩南語）與生活常識；她們對於上課教材背後的文化脈絡是不熟悉的。將她們放入成教班與國小補校，不僅讓教師在面對異質的學生（指本地的中老年失學民眾與跨國婚姻婦女）時無所適從，更挫折學習者就學意願與動機，且無助於提昇跨國婚姻婦女語言與文化的學習。

新移民參與「國民小學補校」或「成人基本教育研習班」的識字教育推動方式已行之有年，到現在還是使用該方式來教導新移民學習語言；「國民小學補校」或「成人基本教育研習班」皆由國民小學辦理，通常鄉鎮中心的學校才有附設補校，其餘學校就辦理成人基本教育研習班。因為這兩種學習場合是針對失學民眾所設立，所以對於外籍新移民參與，和其學生學習，學校多是採用不排斥，也不主動招生的態度。國小補校的上課內容，除了國語科以外還有數學、社會、自然、生活、倫理等科目，學生未必能學到於生活經驗相關的知識。而成人基本教育研習班則以「識字」為課程主軸，課程比較有彈性、強調應用於生活情境的實用性，例如：一個晚上學會五個生字等，相形之下，成人基本教育研習班更為外籍配偶所接受（吳國松，2005：26）。以新移民生活適應輔導識字班來說，這類班別主要由學者、社工、宗教人員在關注推動，最早於高雄縣美濃鎮愛鄉協進會於民國84年7月30日創設「外籍配偶識字班」，開始輔導外籍配偶生活適應及識字。然而隨著外籍配偶嫁來台灣人數日益增多，民國90年起，許多縣市政府接受中央

政府（內政部、教育部）專款補助，結合學校社區、民間團體，辦理不少相關班別與活動；而也透過報章雜誌、媒體報導宣導，以加深社會民眾的重視。在以下（表 2）我們更清楚地看到各類班別的相異：

表 2 補校、成教班與外籍新娘識字專班之比較

班別	補校、成教班	外籍新娘識字專班
源起	被動接受外籍新娘入學	主動招生
師資	國小補校或成教班的老師 （學校教師兼任）	1.國小補校或成教班的老師 （學校教師兼任） 2.神職人員 3.社區媽媽或義工 4.教導烹飪花藝衛生保健的 外聘師資
課程	比照國小補校（國語、數學、 社會、音樂、體育） 或縣市成教班自編教材	1.中文的聽說讀寫 2.生活適應及輔導
場地	國小補校或成教班的教室 （學校現有場地）	1.國小補校或成教班的教室 2.行政大樓 3.宗教場所 4.社區活動中心 5.戶外教學參觀
經費	國小補校或成教班 （縣市政府）	1.行政單位專款補助 2.部分補助 3.沒有補助
目的	1.識字能力的培養 2.降低不識字率 3.和本地生一起就讀，對於 台灣社會人情世故的耳濡目染	1.識字及在台生活能力的養成 2.發揮外籍新娘社會網絡的功能較 大，讓她們有機會彼此見面、互相 溝通、交換訊息。

更爲快速。

適合對象 來台多年，適應教佳者

剛嫁到台灣，語言能力教弱者

資料來源：轉引自吳國松，2005：28。

除了那些班級此外，在筆者居住地方的高雄縣，這幾年來還有辦理外籍配偶通譯人員培訓，縣府社會局表示，外籍配偶通譯班教授台灣法律、制度、民俗風情及公私機關名稱，以協助初到台灣的外籍配偶適應生活環境及解決事情。去年培訓的通譯人員已陸續參與通譯工作。高雄縣有六千四百多位外籍配偶，分別來自越南、印尼、馬來西亞、印尼、泰國及柬埔寨，縣府與民間團體舉辦生活適應班、識字班，協助她們早日融入台灣生活環境。(中央社記者陳守國高雄縣二十五日電 4/25/2006 7:53:13 PM) 或者舉辦類似 98 年鳳山新移民家庭服務中心多元文化宣導師資培訓課程，目的於“透過對飲食的討論，了解新移民婦女與社區居民各自飲食文化及其在生命中所代表的意義。另外藉由彼此經驗分享與交流，促進民眾對多元文化的了解。”(附錄 4) 或 98 年度雲林縣「外籍配偶家庭服務中心」外籍配偶多元文化種子師資培訓(具國語(或台語)平常對話應答能力之外籍與大陸配偶，參訓之學員結訓後，頒發研習證書，並經中心評估表現優良者，將優先參與中心及社會關懷協會所辦理之社區或學校之宣導活動擔任講師)；鼓勵加入志工的行列(翻譯)等活動。

5. 高雄縣四所國民小學新移民教材專用內容

依據政府的政策「編印新移民教育相關教材或生活輔導手冊，政府機關可依在地文化特色，編擬新移民學習教材，教材內容可涵跨生活適應與識字教育兩大範疇，由淺入深，分級分冊，以供教師教學參考及新移民自我學習之用；同時，藉由教材內容與在地文化的結合，協助新移民認識鄉土環境，加速融入我國文化」(黃昭勳，2007：103-106)，高雄縣有辦理新移民識字班的國小學校除了使用低年級國語教材，成人基本教育教材以外，還使用自編介紹當地文化、風俗習慣、

特產等等的教材。以下是高雄縣四所國小新移民識字班使用的教材內容：

5.1.高雄縣茄萣鄉成功國小（高雄縣茄萣鄉成功路 1 號）

該校除了採用低年級的國語課本教新移民學習之外，還採用以下三本教材：

a. 終身學習好生活 — 外籍配偶成人基本教育進階教材：

這教材從第四冊至第五冊，而每一冊皆有習作本，該教材由教育部編印，於 2005 年 3 月出版。每一冊的內容分別如下：

第四冊有三個單元：學習生活、家庭生活、社會生活。

第五冊有五個單元：台灣的地理位置與交通、台灣北部、台灣中部、台灣南部、台灣東部及外島。

第六冊有三個單元：認識族群、宗教與建築、藝術與人文。

這教材主要是讓新移民學習適應家庭、社會生活，給她們介紹台灣全國的地理位置與交通工具，宗教信仰以及建築或藝術，在「認識族群」單元裡頭有介紹台灣傳統婚禮或異國婚姻等。

b. 大家逗陣來讀書 — 高雄縣成人教育識字補充教材：

這教材一共有五冊，是每一所國小補校皆使用的教材，由高雄縣政府與高雄縣成人教育中心編印，於 2000 年 6 月出版。每一冊的內容如下：

第一冊：我的家庭生活。

第二冊：吃的健康。

第三冊：我的家鄉。

第四冊：交通安全。

第五冊：我的休閒生活。

裡頭的內容也再提到家庭生活，尤其是婆媳關係，又強調在飲食方面：如何保健、均衡飲食、運動健身，再著以標題「我的家鄉」來介紹高雄縣地名與特產以及介紹台灣傳統文化如：布袋戲等。另外還注重於宣導交通常識、規定和交通安全方面。

c. 快樂學習新生活 — (1) 外籍配偶成人基本教育教材：

這類教材是屬於新移民的基本教育，由教育部於 2004 年 3 月出版。其與低年級國語課本一樣，從注音符號開始學習，進而認識當地生活，而這一冊（1）有三個單元，是介紹飲食、食物方面：

第一單元：吃出健康（上）。

第二單元：吃出健康（下）。

第三單元：居家生活。

此教材特別是有越南語版，比較方便越南新移民學習，內容像上述的教材，亦是教導吃出健康、營養及居家生活方面。（每一本教材詳細內容如附錄 5.1）

筆者本身有參加過高雄縣茄萣鄉成功國小93~95年度的成教外籍配偶識字專班，除了學習到國語之外，值得一提的是這班有特別編撰台語羅馬字教材。此教材從羅馬字最基本的字母、發音開始，進入介紹茄萣鄉當地的學校、風景、特產或新移民自己的心聲、家庭生活等。此外，還教導新移民學生唱兒歌、學習俚語、偈後語，這是與其他教材鮮少看到的內容²，筆者認為這樣的教材與新移民的學習意願較接近。以下是當時的台語羅馬字教材內容由岡山鎮社區大學的姚志龍老師主編，一共有五個單元：

第一單元：認識羅馬字字母。

第二單元：羅馬字發音與書寫練習。

第三單元：日常問候語。

第四單元：自我介紹。

第五單元：自編實用教材。

而自編實用教材具體的內容如下：

第一課：茄萣 (Ka-tiānn-á)

第二課：黃金海岸 (Ŋg-kim Hái-hoānn)

第三課：興達港 (Heng-tát-káng)

²當年，茄萣鄉外籍配偶專班學員還參加由教育部、高雄市政府舉辦「萬里緣—幸福心」終身學習成果博覽會，而其皆用台語羅馬字來表演所參加的節目。且講師是岡山鎮社區大學的老師。

第四課：大魚兒 (Toā-boé Hî-á)

第五課：免煩惱 (Bián Hoân-ló)

第六課：成功國小 (Sêng-kong Kok-sió)

第七課：丈夫 (Goán-ang)

第八課：台語很有趣 (Tâi-gí chin sim-sek)

第九課：阿花很可愛 (A-hoa chin kóo-chui)

第十課：台語 ABC (Tâi-gí ABC)

第十一課：寶島 (Pó-tó)

第十二課：天天要運動 (Tâk-jit Khí-chhng Tiòh Ūn-tōng)

第十三課：我從遠方外國來 (Goá Tui Hng-hng Goā-kok Lái)

台語的詩歌：

1. 天黑黑 (Thinn oo-oo)

2. 嬰兒歌 (Enn-á Inn-inn Khùn)

3. 伊比呀呀 (I-pi ia-ia)

4. 醜小鴨 (Koâ Koâ Koâ)

5. 愛拼才會贏 (Ài-piànn Chiah-ē Iánn)

6. 爸爸牽水牛 (A-pa khan chuí-gû)

7. 他是我們的寶貝 (I sī lán ê Pó-poè)

8. 看見故鄉的山 (Khoànn-kinn kòo-hiong ê Soann)

9. 我要讚美 (Goá tī chia beh o-ló)

俚語、俚語：

1. 中年人與他的兩個老婆 (Cha-poo-lâng kap I ê nng ê Bóo)

2. 金錢與活命 (Kim-chinn kap oáh-miā)

3. 衛生署長 (Oē-seng sú-tiunn)

4. 利人利己 (Lī jîn lī kī)

5. 來這裡讀書真歡喜 (Lái chia thak-chheh chin hoann-hí)

5.2.高雄縣湖內鄉海埔國小（高雄縣湖內鄉海埔村忠孝街 256 號）

該校因為 2009 年受到莫拉克颱風水災的影響，所以之前的教材已損壞，這裡是去年和今年老師上課所使用的教材：

a. 國民小學 — 國語三（下）課本（第六冊）包括四個單元，內容如下：

第一單元：觀察大自然。

第二單元：鄉土與文化。

第三單元：身體健康。

第四單元：故事時間。

b. 國民小學 — 國語四（上）課本（第七冊）包括四個單元，內容如下：

第一單元：大自然的美。

第二單元：探索與學習。

第三單元：可貴的友情。

第四單元：多元的文化。

該校特別是承辦新移民學習比較連續性的學校，新移民與本地學員一直上課，所以至今已上到國小三、四年級的教材。這教材由教育部審定，翰林出版社分別於 2009 年 2 月、2010 年 8 月出版。內容除了觀察大自然、注重身體健康之外，還多了「故事時間」，可以說是幫助學員進一步閱讀的能力。當然不少介紹台灣鄉土與文化特色，裡頭有教到「多元的文化」不過此單元的「多元」內容仍然於新移民「文化」無關。（詳細內容如附錄 5.2）

5.3.高雄縣路竹鄉竹滬國小（高雄縣路竹鄉竹滬村成功路二號）

像其他學校一樣，竹滬國小也採用「大家逗陣來讀書 — 高雄縣成人教育識字補充教材」、「國語（1）上、下 — 國民小學語文學習領域（南一）」來教新移民學習。此外，較特別的是該校還採用一系列的台灣本土語言教材給新移民上課，使用漢羅拼音教導新移民學習語言，且對學習蠻有效果在於整套漢羅版教材設計極精製、詳細、內容豐富。此教材屬於「台灣本土語言教材」的九年一貫必選課程，每一本皆有三個單元，由真平企業有限公司從2003年開始出版。內容分

別如下：

a. 台灣本土語言教材－台語讀本（1）－台羅版

第一單元：行!來讀冊。

第二單元：阮兜的人。

第三單元：來惹動物園。

b. 台灣本土語言教材－台語讀本（3）－台羅版

第一單元：美麗的世界。

第二單元：歡迎來阮兜。

第三單元：奇妙的大自然。

c. 台灣本土語言教材－台語讀本（4）－台羅版

第一單元：來食好食物。

第二單元：利便的生活。

第三單元：多變的世界。

d. 台灣本土語言教材－台語讀本（5）－台羅版

第一單元：時間的跔步。

第二單元：進步的社會。

第三單元：好食的水果。

e. 台灣本土語言教材－台語讀本（7）－台羅版

第一單元：生活的場所。

第二單元：身體會講話。

第三單元：台灣古早物。

新移民學員能有機會與本地學生一起學習台灣語言是個很好的學習環境，何況這教材的語言系統和越南新移民母語很類似，可見她們學習效果一定很好，進步一定很快。在內容裡頭，此教材還補充「古詩吟唱」、「俗諺」這兩部份，對外國人來說：能夠學習到台灣俗語、諺語是很有用，很有意思的學習，其對新移民創造入境隨俗的好機會。不過主要之內容還是與其他國語教材相同，皆注重於介

紹台灣風俗民情、節慶、風景、注意身體健康、成長、生活適應的知識等，皆以台灣人的生活經驗，文化背景做考量的出發。(每一本教材詳細內容如附錄 5.3)

5.4.高雄縣岡山鎮嘉興國小 (820 高雄縣岡山鎮嘉興路 322 號)

該校也在使用「大家逗陣來讀書 — 高雄縣成人教育識字補充教材」、「快樂學習新生活 — (1) 外籍配偶成人基本教育教材」的課本，另外還有自己選用的教材，以下是嘉興國小使用的三種教材：

a. 快樂學習新生活 — (2) 外籍配偶成人基本教育教材：

這教材設計有三個單元，內容分別是：

第一單元：我的證件。

第二單元：我的健康。

第三單元：我的人際關係。

b. 國語(1) 上、下 — 國民小學語文學習領域(南一) 包括：

第一冊有兩個單元：生活的趣味、快樂的成長。

第二冊有四個單元：美麗的春天、休閒活動、快樂上學校、寓言故事。

c. 國語(2) 下 — 國語課本(康軒)(第四冊) 有四個單元：

第一單元：人與橋。

第二單元：鄰里社區。

第三單元：綠色的大地。

第四單元：書迷俱樂部。

其中「快樂學習新生活 — (2)」教材有「人際關係」譬如和家人相處、社區認識，或「我的證件」如：認識居留證、身分證、健保卡、駕駛執照以及懷孕、生產、做月子或認識醫療機構等的內容；這對於新移民生活十分有用，使她們方便了解、融入當地生活。另外，「國語(1) 上、下」由南一出版社於 2006 年 8 月出版而「國語(2) 下」由康軒出版社於 2009 年 2 月出版；不論是南一或康軒出版，哪一種版本的內容皆像其他教材的內容一樣，皆注重教導生活常識、學習成長、和大自然「互動」。此教材還有增加「寓言故事」部分，讓新移民可以從

另一種語言看懂寓言故事則是一種很好的學習。(詳細內容如附錄 5.4)

總體而言，每一所學校的教材皆有自己的選擇及考慮，目的都爲了幫助新移民能夠加速融入與適應台灣生活環境。所有的教材皆不外乎於上述的內容包括：從台灣地理環境、交通、政治、信仰、風俗習慣、節慶、傳統音樂、藝術、建築方面至醫療機構、衛生保健、照顧子女；從飲食文化、鄰里社區、人際關係至家庭生活、婆媳之間相處、個人隨身證件等等，每一教材內容皆很細節、清楚；甚至電腦、資源回收、休閒活動方面都有教到。在課程的規劃與教材的選編方面可以看到：課程內容由淺而深，配合節令、時事、民情風俗等生活課程，教材來源是使用低年級國語課本結成人基本教育與新移民之教材；課程的安排大多依據經驗，通常會從注音符號開始教。因新移民學習所使用的教材是國小的國語課本，所以學會中文之後就可以指導、輔助子女課業，這是一項對於她們養育子女的過程中很有幫助的事情。此外，學習這些教材的結果是新移民女性對整個台灣社會最基本的認知，日常生活常識應該有很好的知識裝備，這些知識足夠讓她們在台灣生活很方便，順利了。換句話說，高雄縣這四所國小學校的教學目標像全台灣學校一樣，不外乎於注重教導中文，最重要的是教導她們認識字、會拼音，能聽說國語，期增進新移民人士的語言溝通能力，使她們能適應生活、促進人際關係、融入台灣社會，對謀職也有幫助等。

至於，教材方面適用國小低年級國語手冊課本和新移民的教材來說，這類教材與地域、文化差異無大相關，例如裡頭有課程教到「我的家鄉」但只是介紹「美濃」與高雄縣一些地名，那也是加強認識台灣地理、特產而已或有說到「多元文化」，這多元文化的內容所教導亦跟新移民「文化」沒有任何相關。甚至有些台語教材，除了語言換成台羅之外，內容上還是根據台灣人的生活經驗、以追求「本土化、生活化、現代化」等理念來編撰，尙未考慮到新移民學員的需要，儘管對她們來講能夠學習台羅教材是多方便及有效。總體來說的話，教材內容目前僅持有濃厚的「同化」觀點，而缺少了新移民本身的原生文化背景及生活經驗。

6. 結論

新移民加入台灣社會，要學習語言來適應、融入當地的生活是當務之急。而因為目前台灣社會使用國語的趨勢還比較普遍，所以教育新移民教材的共同點皆是：使用國民小學、成人教育教材或講師以及社區自編的講義，教材編輯目的與教學目標多以識字與生活適應為主要，裡頭已呈現「鄉土化」與「生活化」特色，出發點是期望提供新移民各領域的知識，能夠快速地適應與融入台灣社會生活，進一步可以教導其子女的課業。當然這幾種教材對新移民來說都很實用，很有幫助；只不過純粹這樣的教材幾乎只有一單線，新移民只一律地學習此地的知識、風俗習慣、常識等，而她們的文化背景、母國生活經驗等完全沒有被考慮到，教育內容多了「同化」思想而少了「多元」的理念。在台灣生活再怎麼好、時間居住再怎麼久，母國所有的風俗習慣、基本常識、傳統觀念等等，筆者認為：是無法忘懷的事情、是永遠支撐她們的力量。此外，筆者也是越南新移民族群一成員，所以覺得：除了學習當前的國語，學習到國語對新移民在生活、溝通、就業上有很大幫助之外，如果能有機會學習到台語羅馬字的話，應該更好；理由如下：其一，大多數越南新移民在高雄縣居住是屬於台灣南部，而南部可以說是台語被普遍、廣泛使用的地區，所以她們有很大練習的空間；其二，台語正統會用羅馬字書寫，而羅馬字的基本上與越南國語字很類似，越南新移民可以很快速地對台語聽說讀寫各方面進步甚大；最後的理由則是：在台灣學習台灣的語言是非常適合亦非常“有情有義”的一件事情，相信越南新移民很樂意地、需要地以及有義務地學習台灣語言。此外，在編撰教材時，是否要考慮到邀請新移民學員參與教材編輯，展現其原生文化，納入她們生活經驗，自我需求或成長的需要等是一項看起來簡單但是有極大意思的工作。台灣政府皆很注重新移民“能早日適應在台生活，融入台灣社會”，其實要我們這新興族群適應、融入的問題是遲早的事，較有問題是台灣政府、社會怎麼將我們當作主體來考慮；換言說：在關心我們在台生活的同時，希望能夠注意到我們的自我心願、文化背景與觀念意識。這幾年來，嫁來台灣的越南女性之潮流逐漸減少，也許正是台灣社會有足夠時間來改進、完善對新移民、越南新移民的政策、教育觀念的好時機了。

附錄

附錄 1 歸化取得我國國籍者基本語言能力及國民權利義務基本常識認定標準－內政部 94 年 11 月 15 日台內戶字第 0940063086 號令訂定發布

第一條

本標準依國籍法（以下簡稱本法）第三條第二項規定訂定之。

第二條

本法第三條第一項第五款所稱具備我國基本語言能力，指在日常生活上能與他人交談、溝通，並知曉社會相關訊息。

第三條

有下列各款文件之一者，認定具備我國基本語言能力及國民權利義務基本常識：

- 一、曾就讀國內公私立各級各類學校一年以上之證明。
- 二、曾參加國內政府機關所開設之課程上課總時數或累計時數達一定時間以上之證明。
- 三、參加歸化取得我國國籍者基本語言能力及國民權利義務基本常識測試（以下簡稱歸化測試）合格之證明。

前項第二款證明文件，規定如下：

- 一、依本法第三條第一項規定申請歸化者：二百小時以上之證明。
- 二、依本法第四條第一項或第五條規定申請歸化者：一百小時以上之證明。
- 三、依本法第三條第一項、第四條第一項或第五條申請歸化，且年滿六十五歲者：一百小時以上之證明。

第一項第二款所定國內政府機關所開設之課程，包括國內政府機關自行、委託或補助機構、團體、學校辦理之各種課程。

資料來源：內政部－外籍配偶資源網：<http://wise.edu.tw/foreignarea/article-detail.php?id=7>

附錄 2 目前台灣政府因應新移民所製造及出版之刊物和書籍

書(冊)名	出版機關、發行單位	出版日期
家庭生活八段錦	台灣省家庭計畫研究所 印贈	80 年 11 月
越南新娘－婦幼生活手冊	高雄縣政府編印	92 年 4 月 4 日
高雄縣外籍與大陸配偶家庭暴力防治被害人權益手冊	高雄縣政府警察局 婦幼警察隊	92 年 12 月
外籍配偶就業輔導手冊	高雄縣政府勞工局	93 年 06 月
求職防騙寶典	高雄縣政府勞工局 編印－行政院勞工 委員會就業安定基 金補助	93 年 11 月

小生命大禮望 — 寶貝的發展手冊	高雄縣政府委託伊甸社會福利基金會辦理 鳳山區兒童早期療育發展中心 兒童局補助印製	
家家有愛	內政部贊助 — 高雄縣關懷台灣協會 — 高雄縣政府聯合印製	
兒童成長秘笈手冊	內政部兒童局補助 — 財團法人心路社會福利基金會製作	91年12月
Sổ thông tin gián dị liên quan đến sinh hoạt của người hôn phối nước ngoài tại Đài Loan	內政部	92年09月初版
外籍與大陸配偶人身安全宣導手冊	內政部	92年12月31日
0~3歲親職教養秘笈	內政部兒童局	94年01月
寶貝! 寶貝! — 新生兒童保護宣導手冊	內政部兒童局	94年01月
兒童成長秘笈手冊	內政部兒童局補助 — 財團法人心路社會福利基金會出版編印	96年08月
歸化取得我國國籍者基本語言能力及國民權利義務基本嘗試測試 — 口試及筆試題庫	內政部	96年01月編印
新家鄉新生活 — 外籍配偶在臺生活相關資訊簡冊	內政部入出國及移民署	97年12月初版, 99年03月修訂
健康寶寶俏媽咪 — 外籍配偶生育保健宣導手冊	行政院衛生署國民健康局	93年10月
照顧寶寶有一套 — 外籍配偶育兒保健手冊	行政院衛生署國民健康局	93年12月
孕婦健康手冊	行政院衛生署國民健康局	97年06月 第一刷 99年05月

		第二刷
步入婚姻 — 新移民家庭教育生活寶典 (1)	教育部發行	95年05月初版 一刷 96年08月初版 二刷
營造健康家庭 — 新移民家庭教育生活寶典 (2)	教育部發行	95年05月初版 一刷 96年08月初版 二刷
陪孩子長大 — 新移民家庭教育生活寶典 (3)	教育部發行	95年05月初版 一刷 96年08月初版 二刷
閱讀從0歲開始 — 父母手冊	教育部	97年12月
爸爸媽媽放輕鬆 — 給幼兒家長的八大Q&A	教育部	98年08月
常用監理業務申辦須知手冊	交通部	96年06月
許我們一個未來 — 新婚夫妻手冊	家庭暴力防治宣導	96年04月
許孩子一個未來 — 新生兒、兒童父母手冊	家庭暴力防治宣導	96年04月
落地台灣姊妹同國 — 新移民手冊	指導單位 內政部 主辦單位 財團法人 公共電視文化事業 基金會	
牽手萬里 — 傾聽外籍配偶的故事	財團法人台北市丁 善理先生社會福利 慈善紀念基金會 — 中華民國基督教 女青年會協會	99年01月三刷
Đề vết thương dùng bước Xin mọi người hãy cùng bắt tay phòng chống bạo lực gia đình	內政部	
外籍與大陸配偶 — 生活適應相關資訊手冊	台南市政府 印製	

資料來源：筆者自行整理

附錄3 國內廣播電台提供外語(非英語)節目一覽表

廣播電台名稱	外語節目名稱	播出時段	播出語言
教育台北總臺 AM1494	1.印尼語教學 2.泰語教學 3.越南語教學 4.新移民女性的天空(針對外藉及大陸配偶製播)	1. 11:00~11:30 (每週一至五) 2. 11:30~12:00 (每週一至五) 3. 22:00~22:30 (每週一至五) 4. 14:05~14:30 (自93年4月1日每週日播送,共39集)	印尼語 泰語 越南語
教育花蓮分臺 FM103.7	1.印尼語教學 2.泰語教學 3.新移民女性的天空(93年3月1日製播共43集) 4.溫馨接送情之「愛在他鄉」單元(針對外藉及大陸配偶製播)	1. 11:00~11:30 (每週一至五) 2. 11:30~12:00 (每週一至五) 3. 14:05~14:30 (自93年4月1日每週日播送共39集) 4. 16:00~16:30 (自93年4月1日每週三播送共43集)	印尼語 泰語
教育臺東分臺 FM100.5	1.印尼語教學 2.泰語教學 3.新移民女性的天空(針對外藉及大陸配偶製播) 4.心心相印情牽台東(針對外藉及大陸配偶製播)	1. 11:00~11:30 (每週一至五) 2. 11:30~12:00 (每週一至五) 3. 14:05~14:30 (自93年4月1日每週日播送共39集) 4. 10:30~11:00 (自93年3月1日每週六播送共43集)	印尼語 泰語
教育彰化分臺 FM103.5 (合苗栗 FM103.9、南投 FM98.1)	幸福婚姻教育空中教(針對外藉及大陸配偶製播)	09:00~10:00 (自93年3月1日每週一播送共44集)	視受訪者使用語言,另備翻譯
教育高雄分臺 FM101.7	移民台灣(針對外藉及大陸配偶製播)	16:05~17:00 (自93年3月1日每週一播送共43集)	視受訪者使用語言,另備翻譯
台北廣播電臺 FM93.1 AM1134	1.印尼語節目 2.泰語節目 3.菲律賓節目 4.越南語節目 5.寶島新故鄉(針對大陸配偶)	1.每週六 21:00~22:00 2.每週六 22:00~23:00 3.每週日 21:00~22:00 4.每週日 22:00~23:00 5.每週六 15:00~16:00	印尼語 泰語 菲律賓 越南語
高雄廣播電臺	1.泰勞在高雄 FM94.3	1.每週日 07:00~08:00	印尼語

FM94.3 AM1089	2.菲勞在高雄 AM1089. 3.南國姐妹情 (FM94.33 針對外藉、大陸配偶)	2.每週日 17:00~18:00 3.每週日 09:00~10:00	泰語 菲律賓 越南語
台灣廣播公司 台北臺 AM1323 (台北 一臺) AM1188 (台北 二臺)	1.台北直飛雅加達 2.湄南河畔 3.客自越南來 4.菲勞空中服務站 5.家有外勞	1.每週六 07:00~08:00 (一臺) 及 每週日 17:00~18:00 (一臺) 2.每週日 07:00~08:00 (一臺) 3.每週日 12:00~13:00 (一臺) 及 19:00~20:00 (二臺) 4.每週日 18:00~20:00 (一臺) 5. 每週日 16:00~17:00 (一臺、二 臺)	印尼語 泰語 越南語 菲律賓
新竹勞工之聲 廣播電臺 FM89.9	1.勞工瞭望臺 2.勞工園地 3.勞工加油站 4.新聞(勞工局委託插播 外藉配偶資訊)	1.每週一~六 07:00~08:00 2.每週一~六 17:00~19:00 3.每週日 06:00~08:00 4.每週一~六 09:00~09:10 及 11: 00~11:10	印尼語 泰語 越南語 菲律賓
關懷廣播電臺 FM91.1	1.寶島湄江情 2.菲勞之音	1.每週日 19:00~20:00 2.每週日 22:00~23:00	泰語 菲律賓

資料來源：高雄縣政府 <http://www.ris.gov.tw/ch9/0930419a.doc>

附錄 4 98 年鳳山新移民家庭服務中心多元文化宣導師資培訓課程

日期	地點	聯絡方式
98.4.13~	天主教善牧基金會 (鳳山市大東二路 100 號)	高雄縣鳳山區新移民家庭服務中心 李社工員 7191450

生活適應課程(基礎注音符號及社會資源認識)

日期	地點	聯絡方式
3/2~6/30 每週 一、三 8:30-11:30	天主教善牧基金會 (鳳山市大東二路 100 號)	高雄縣鳳山區新移民家庭服務中心鄭社 工員 7191450
3/4~7/10 每週 三、五 9:30-11:30	五甲社服中心(鳳 山市國富路 31 號)	台灣國際家庭互助協會顏秀美小姐 7675462、7675008

3/4~7/10 每週 三、五 15:00-17:00	奧思幼稚園(大寮 鄉中興村中正路4 號)	台灣國際家庭互助協會顏秀美小姐 7675462、7675008
-----------------------------------	----------------------------	------------------------------------

成長團體(培養中文自學能力、文化分享)

日期	地點	聯絡方式
3/6~6/26 每週五 8:30-11:30	天主教善牧基金會 (鳳山市大東二路100 號)	高雄縣鳳山區新移民家庭服務中心 李社工員 7191450

電訪人員培訓課程

日期	地點	聯絡方式
2/17~4/2 每週二四 8:30-11:30	天主教善牧基金會 (鳳山市大東二路100 號)	高雄縣鳳山區新移民家庭服務中心 李社工員 7191450

※ 課程內容包括：外籍配偶在台現況介紹、中心業務介紹、接線倫理守則與資訊提供、接線表格填寫接線基本資料認識、關懷訪視技巧基礎助人技巧、保護專線與社會福利資源介、實習排班等。

通譯人員培訓課程

日期	地點	聯絡方式
【口譯】 6/2~7/21 每週二四 9:00-11:30	天主教善牧基金會 (鳳山市大東二路100 號)	高雄縣鳳山區新移民家庭服務中心 李社工員 7191450
【筆譯】 8/4~9/24 每週二四 9:00-11:30	天主教善牧基金會 (鳳山市大東二路100 號)	高雄縣鳳山區新移民家庭服務中心 李社工員 7191450

資料來源：鳳山新移民家庭服務中心

附錄5 四所國小的教材詳細內容

5.1 高雄縣成功國小

5.1.1. 終身學習好生活 — 外籍配偶成人基本教育進階教材
第四冊每一單元的內容

第一單元 (學習生活)

第一課：生日卡片；語文活動（一）
第二課：親子共學樂融融；語文活動（二）
第三課：看新聞談教育；語文活動（三）
第四課：學習就在你身邊；語文活動（四）
複習（一）閱讀測驗（一） 認識標點符號

第二單元 (家庭生活)

第五課：遲緩兒的春天；語文活動（五）
第六課：迷途的羔羊；語文活動（六）
第七課：父母心 姊妹情；語文活動（七）
第八課：婆媳之間；語文活動（八）
複習（二）閱讀測驗（二） 語詞總動員

第三單元 (社會生活)

第九課：阿寶和小香的一天；語文活動（九）
第十課：工作與理財；語文活動（十）
第十一課：麗水的第一張選票；語文活動（十一）
第十二課：酒後不開車；語文活動（十二）
複習（三）閱讀測驗（三） 語詞總動員

第五冊每一單元的內容

第一單元 (台灣的地理位置與交通)

第一課：台灣的地理位置；語文活動（一）
第二課：台灣的交通；語文活動（二）
閱讀測驗（一）

第二單元 (台灣北部)

第三課：基隆、台北縣市；語文活動（三）
第四課：桃園、新竹、苗栗；語文活動（四）
閱讀測驗（二）

第三單元 (台灣中部)

第五課：台中縣市、南投縣；語文活動（五）
第六課：彰化縣、雲林縣；語文活動（六）
閱讀測驗（三）

第四單元 (台灣南部)

第七課：嘉義縣市、台南縣市；語文活動（七）
第八課：高雄縣市、屏東縣；語文活動（八）
閱讀測驗（四）

第五單元 (台灣南東部及外島)

第九課：台東縣、花蓮縣、宜蘭縣…；
語文活動（九）
第十課：澎湖縣、金門縣、連江縣；
語文活動（十）
閱讀測驗（五）

第六冊每一單元的內容

第一單元 (認識族群)

第一課：四海一家親；語文活動（一）
第二課：做月子；語文活動（二）
第三課：熟悉的異鄉情；語文活動（三）
第四課：族群通婚；語文活動（四）
複習（一）閱讀測驗（一）認識語尾助詞

第二單元 (宗教與建築)

第五課：博物館之旅；語文活動（五）
第六課：祭祀與建築；語文活動（六）
第七課：平安與豐收；語文活動（七）
第八課：尊重與包容；語文活動（八）
複習（二）閱讀測驗（二）修辭中的～譬喻法

第三單元 (藝術與人文)

第九課：音樂與舞蹈；語文活動（九）
第十課：戲劇藝術；語文活動（十）
第十一課：美術與工藝；語文活動（十一）
第十二課：和自然做朋友；語文活動（十二）
複習（三）閱讀測驗（三）唐詩～竹里館
總複習 閱讀測驗（四）唐詩～憫農詩

5.1.2. 大家逗陣來讀書 — 高雄縣成人教育識字補充教材

第一冊 (我的家庭生活) 的內容

一、我是永遠年輕的太太
二、快樂學電腦
三、媳婦與我
四、我會坐公車
五、拜天公
六、買菜
七、頂樓菜園
八、我家的「來福」

第二冊 (吃的健康) 的內容

一、長壽之道
二、保健秘方
三、鈣質的補充
四、綠豆芽
五、生機飲食
六、豆腐
七、均衡飲食
八、食物的保存

第三冊 (我的家鄉) 的內容

一、高縣縮影
二、佛光山
三、甲仙的芋頭
四、高屏舊鐵橋
五、四通八達的路竹鄉
六、魚市場
七、我的家鄉 — 美濃
八、高縣特產

第四冊 (交通安全) 的內容

一、坐火車
二、安全帽保護你
三、尊重禮讓交通必順暢
四、路口守護神
五、坐公共汽車
六、紅綠燈
七、坐車常識
八、交通標誌

第五冊 (我的休閒生活) 的內容

- 一、美麗的大自然
- 二、利用圖書館
- 三、觀音山登山健行
- 四、插花之樂
- 五、墾丁旅遊
- 六、布袋戲
- 七、快樂出遊
- 八、爬山記

5.1.3. 快樂學習新生活 — (1) 外籍配偶成人基本教育教材

第一單元 (吃出健康 (上)) 的內容

- 第一課：食物
- 第二課：蔬菜 (上)
- 第三課：蔬菜 (下)
- 第四課：水果 (上)
- 第五課：水果 (下)
- 複習 (一)

第二單元 (吃出健康 (下)) 的內容

- 第六課：五穀
- 第七課：油脂
- 第八課：快樂購物
- 第九課：飲食
- 複習 (二)

第三單元 (居家生活) 的內容

- 第十課：我的家人
- 第十一課：家電
- 第十二課：資源回收
- 第十三課：生活
- 複習 (三)
- 生字一覽表

5.2 高雄縣海埔國小

5.2.1. 國民小學 — 國語三 (下) 課本 (第六冊)

第一單元 (觀察大自然)

- 第一課：桃花開了
- 第二課：公園裡的對話
- 第三課：大自然的雕刻家
- 統整活動一

第二單元 (鄉土與文化)

- 第四課：鹿港風光
- 第五課：小寶寶的膽石
- 第六課：清明掃墓
- 第七課：有趣的謎語
- 統整活動二

第三單元 (身體健康)

第八課：給小公主的信
第九課：小強減重記
第十課：爸爸戒菸了
統整活動三

第四單元 (故事時間)

第十一課：竹頭木屑
第十二課：勇敢的肯尼
第十三課：老榕樹
第十四課：笨鵝阿皮
統整活動四

5.2.2. 國民小學 – 國語四 (上) 課本 (第七冊)

第一單元 (大自然的美)

第一課：瀑布
第二課：遊福山植物園
第三課：阿里山上看出日出
第四課：山和海的書信
統整活動一

第二單元 (探索與學習)

第五課：發現微生物的人
第六課：讀書報告
— 小恩的秘密花園
第七課：老榕樹下讀報紙
統整活動二

第三單元 (可貴的友情)

第八課：慰問卡
第九課：珍重再見
第十課：誰買了米勒的畫
統整活動三

第四單元 (多元文化)

第十一課：泰雅族的紋面文化
第十二課：不可思議的金字塔
第十三課：日本古川社區
第十四課：歲末迎新話春聯
統整活動四

5.3.1. 台灣本土語言教材—台語讀本 (1) —台羅版

第一單元 (行! 來讀冊)

第一課：來上課
第二課：真好禮
複習一
看圖聽故事

第二單元 (阮兜的人)

第三課：阮兜
第四課：羊仔搨小妹
複習二
看圖聽故事

第三單元 (來惹動物園)

第五課：膨鼠
複習三
看圖聽故事
過關遊戲

遊戲歌

一放雞
歡喜來過節
舊曆過年
俗諺

5.3.2. 台灣本土語言教材－台語讀本 (3)－台羅版

第一單元 (美麗的世界)

第一課：蠔仔
第二課：玉蘭花
複習一
看圖聽故事

第二單元 (歡迎來阮兜)

第三課：來阮兜坐
第四課：露螺
複習二
看圖聽故事

第三單元 (奇妙的大自然)

第五課：下願
複習三
看圖聽故事

俗諺
傳統唸謠：賣雜細
歡迎來過節：過年
古詩吟唱：回鄉偶書
過關遊戲

5.3.3. 台灣本土語言教材－台語讀本 (4)－台羅版

第一單元 (來食好食物)

第一課：豆菜
第二課：煮食
複習一
看圖聽故事

第二單元 (利便的生活)

第三課：大象
第四課：來去動物園
複習二
看圖聽故事

第三單元 (多變的世界)

第五課：好厝邊
第六課：雷公歹聲嗽
看圖聽故事
過關遊戲

俗諺
古詩吟唱：登鶴雀樓
節日歌一：媽媽你是我的最愛
節日哥二：母親，你真偉大

5.3.4. 台灣本土語言教材－台語讀本 (5)－台羅版

第一單元 (時間的跔步)

第一課：中秋節
第二課：生日快樂
複習一
看圖聽故事

第二單元 (進步的社會)

第三課：電器便把戲
第四課：鬥擗掃
複習二
看圖聽故事

第三單元 (好食的水果)

第五課：蓮霧
複習三
看圖聽故事

俗諺
盤喙錦：我有一隻狗
歡喜來過節：尾牙
古詩吟唱：江雪
過關遊戲
聖誕歌
歡喜聖誕節

5.3.5. 台灣本土語言教材－台語讀本（7）－台羅版

第一單元（生活的場所）

第一課：草地風景
第二課：公寓
複習一
看圖聽故事

第二單元（身體會講話）

第三課：阿寶感冒
第四課：破病
複習二
看圖聽故事

第三單元（台灣古早物）

第五課：風鼓
複習三
看圖聽故事

俗諺

傳統唸謠：天烏烏
歡迎來過節：重陽節
古詩吟唱：金縷衣
音標複習

5.4 高雄縣嘉興國小

5.4.1. 快樂學習新生活 —（2）外籍配偶成人基本教育教材

第一單元（我的證件）的內容

第一課：居留證
第二課：國民身分證
第三課：健保卡
第四課：駕駛執照
複習（一）

第二單元（我的健康）的內容

第五課：懷孕
第六課：我的小寶寶
第七課：養生與看病
第八課：認識醫療保健機構
複習（二）

第三單元（我的人際關係）的內容

第九課：幸福婚姻
第十課：台灣的媽媽
第十一課：我居住的社區
第十二課：開心過生活
第十三課：學習做父母
複習（三）
總複習

5.4.2. 國語（1）上、下 — 國民小學語文學習領域（南一）

(第一冊)

第一單元 (生活的趣味)

第一課：好朋友
第二課：看一看
第三課：泡泡
第四課：影子
語文天地一

第二單元 (快樂的成長)

第五課：打開一本書
第六課：悄悄話
第七課：長大
第八課：過新年
語文天地二
總複習

(第二冊)

第一單元 (美麗的春天)

第一課：小熊過冬
第二課：春天來了
第三課：春天的與
語文天地一

第二單元 (休閒活動)

第四課：爬山
第五課：來玩球
第六課：種豆子
語文天地二

第三單元 (快樂上學校)

第七課：走路上學
第八課：紅綠燈
第九課：做卡片
語文天地三

第四單元 (寓言故事)

第十課：貪心的狗
第十一課：井底的青蛙
第十二課：烏鴉喝水
語文天地四

5.4.3. 國語 (2) 下 — 國語課本 (康軒)

(第四冊)

第一單元 (人與橋)

第一課：橋
第二課：電話鈴鈴鈴
第三課：嗨！你好
統整活動一

第二單元 (鄰里社區)

第四課：多多找到了
第五課：走過小巷
第六課：失火了
第七課：月光晚會
統整活動二

第三單元 (綠色的大地)

第八課：我是行道樹
第九課：種子的旅行
第十課：火車快飛
統整活動三

第四單元 (書迷俱樂部)

第十一課：愛上圖書館
第十二課：喜歡讀書的人
第十三課：和書一起飛
第十四課：開卷有益
統整活動四

參考書目

內政部 統計處通報：<http://www.ris.gov.tw/ch7/890101981231.doc>

內政部－外籍配偶資源網：<http://wise.edu.tw/foreignarea/article-detail.php?id=7>

高雄縣政府：<http://www.ris.gov.tw/ch9/0930419a.doc>

高雄縣鳳山新移民家庭服務中心。

何青蓉 2003 (跨國婚姻移民教育初探－從一些思考陷阱談起) ，《成人教育》
第 75 期，頁 2-10。

邱汝娜、林維言 2004 (邁向多元與包容的社會－談現階段外籍與大陸配偶的照顧輔導措施) ，《社區發展季刊》，第 105 期，頁 6-29。

邱琬雯 2000 (在台東南亞外籍新娘的識字／生活教育) ，《焦點探索》，頁 8-15。

吳國松 2005 (南投縣國民小學辦理外籍配偶識字教育實施現況之調查研究) ，
暨南國際大學成人與繼續教育研究所碩士論文。

林開忠、張雅婷 2003 (台灣媒體中的外籍新娘) 收錄於蕭新煌主編《台灣與東南亞南向政策與越南新娘》頁 198，台北市：中央研究院亞太區域研究
專題中心。

郭宥均 2006 (新竹市外籍配偶教育政策執行研究) 臺北市立教育大學社會科教育
研究所碩士論文。

黃昭勳 2007 (當前新移民教育問題芻議) ，《教育論壇》，北縣教育12月第62
期，頁103-106。

釋見咸 2003 (社區中的外籍配偶教育) ，《成人教育》，第 75 期，頁 31-35。

喪禮狂歡節： 越南中央高地 Giarai 人的死亡儀式

蔡明庭

台東大學南島文化研究所碩士班研究生

formosanjade@gmail.com

一、前言

本文旨在探討 Giarai 人如何透過死亡儀式的日常生活實踐來再現與再生社會關係。Giarai 人的死亡儀式清楚地分成二階段的葬(burial)與喪(funeral)。葬禮的舉行相當簡單，持續的時間也只有一個星期左右；喪禮則是一個相當複雜，時間常常延續了 10 至 20 年的漫長過程，期間的「餵死人」義務是每天都得執行的日常生活常規，之後舉行的棄墓儀式，則是一個宗教狂歡節(carnival)，是與死者切割社會關係的歡樂離別儀式。人類學對於喪禮研究，從 Hertz、Van Gennep、Turner、Bloch 等都有過經典的探討，也建立起典範的分析架構。筆者擬透過 Giarai 人的棄墓儀式分析欲重新檢視這些理論，透過 Giarai 民族誌的呈現再思考人類學理論中死亡儀式的相關議題。其中，筆者認為 Giarai 人守喪期過程中的日常生活實踐，是以往研究喪禮時最被忽視的一環。Giarai 人的餵死人活動平均長達 10 的歷程，這種漫長的儀式過程是人類學民族誌中相當罕見的例子。從 Giarai 人的例子，我們看到了儀式的神聖性已經在日常生活實踐中參與到世俗活動中，同時世俗性的日常生活也融入了神聖的實踐。再者，從葬禮的一開始，新的社會團體隨之產生，長年的喪禮過程中新的社會關係逐漸成形與成熟，筆者因此主張 Giarai 人的死亡儀式不只再現一個既有的社會結構與關係，也不只具有讓死者靈魂再生的功能，更重要的是儀式再生了一個新的社會關係與組織。

因此，筆者試圖分析越南南島民族 Giarai 人的「棄墓儀式」，是如何透過藝術表現、神話敘說、人觀實踐，細膩地傳達出 Giarai 人對於生命、死亡與再生的宇宙觀，而如此交織而成的宇宙觀則具體呈現在「墓屋」這種越南中央高地獨特的地景現象上，筆者將此現象稱之為「墓屋文化」。Giarai 人的棄墓儀式藉由「墓屋」的興建宣告開始，墓屋屋本身的圖騰柱、屋頂畫飾、主樑鏤空雕飾、圍籬木雕，不管是從民族藝術或裝置藝術的角度來看，在在彰顯出 Giarai 人的藝術天分與美學觀點。這些藝術表現中的每個主題，都鑲嵌著一個個古老的神話與傳說，在每次的棄墓儀式中，創作者敘說著這些故事、詮釋著這些故事，在詩歌的吟唱與禱

詞的宣讀中，傳承 Giarai 人的口傳文學傳統。這些神話傳說的內容，藉由通過儀式的施行與禁忌的規範，在每個當下實踐 Giarai 人對於人存在的哲學觀念。一場「棄墓儀式」不只是一場葬禮，一場棄墓儀式是一場美學、文學、哲學的嘉年華饗宴。本文即藉由田野民族誌資料，試圖建構出 Giarai 人「墓屋文化」的意象與社會再現、社會再生的關係，同時呈現「棄墓儀式」過程中的的雙重性：悲與歡、合與離、記憶與遺忘。

二、中央高地與西原民族

本研究的田野地位於越南的中西部高原。就自然地理而言，中西部高原的越語“Tây Nguyên”字面上的意思為「西原」，意即西部高原，因地處越南的中南部，故西方文獻中皆稱之為「中央高地」(Central Highlands)。此區涵蓋 5 個省分，它們是最北的 Kon Tum 省、南邊的 Đắk Nông 和 Lâm Đồng 省、及中部的 Gia Lai 和 Đắk Lắk 省，西部與寮國、柬埔寨為國界。此區在生態動物群上是印度支那虎、亞洲野生水牛、亞洲象的棲息地。同時因為原始林分佈廣大而設有有 3 個國家公園。西原民族的文化充分反應人類與自然環境的互動：水牛幾乎是家家戶戶重要的財產，也是各種重要儀式中獻祭的對象，而大象的圖騰更是家屋與墓屋的重要主題。同時，家屋與墓屋的主要建材也是取自森林中的各種樹木。另外，法國殖民引入咖啡種植技術，咖啡成此區的重要經濟作物，具有世界知名度的越南咖啡即產自中央高地。

就族群特徵而言，中央高地的少數民族主要是由南亞語系的 Bahnar, Mnông, Cơ-ho, Gié-triêng, Xơ-dăng, Mạ, Rơ-măm, Brâu 等族，以及南島語系的 Giarai, Ê-đê, Raglai, Churu 等族所構成。在 18 世紀之前中央高地幾乎皆為此兩大語族的生活領域，但今天這兩大語系只剩占該區的近 50% 的人口，另一半為越南的多數民族京族(Kinh)。「西原人」¹在法國殖民時期被統稱為 Degar 或 Montagnard，法語 Montagnard 的意思為「山地民族」；以往一般越南人稱這些民族為“mọi”（番），後來胡志明改以“đồng bào thượng”（山地同胞）取代，近年來政府則皆以“dân tộc thiểu số”（少數民族）稱之。在 60 年代即有與越共對抗的武裝民族自決運動團體 FULRO(Front Unifié des Races Opprimées)，訴求西原民族自主自決的族群運動(Hickey 1993: 15-16)。越戰期間美國更支助中央高地的少數民族以對抗北越共產黨。同時，美軍為了讓躲在茂密森林中的越共現身，而採用讓樹葉枯萎落光的含有戴奧辛化學毒劑，造成為數不少的原住民傷亡以及後代產生畸形兒的不幸。筆

¹ 西方學術文獻裡將中央高地的居民統稱為 Central Highlanders。為了方便起見，也按照當今越南學界及一般民眾的使用習慣，本文底下亦同時採用「西原人」(người Tây Nguyên)或「西原民族」來統稱居住在中央高原的這整包含南亞與南島的群少數民族。

者的報導人的小孩即是受害者。中央高地為越南近代歷史上兩次西方外來勢力入侵的最主要地區；越南的戰爭與殖民的歷史主要現場即發生在中央高地。

當今的中央高地是越南政府自 1986 年實行「開放」(Đổi Mới)政策後，仍屬經濟低度發展地區，人民生活比 Kinh 族窮困許多。2001 年 1 月底至 2 月初，中央高地的少數民族走上街頭，在該區各省省會抗議越南政府對他們的不公平政策，主要抗議的原因為京族大量移入該區造成傳統領域的喪失與進行猖獗的森林砍伐，以及政府對於該區少數民族發展政策的失衡與貧瘠。此遊行對於安全控管嚴格的越南政府來講，是令全國至為震撼的一次大規模抗爭行動，西方媒體甚至報導此為 1976 年統一以來，最嚴重的一次抗爭活動(Duncan 2004: 182)。此區至今仍是政治高度敏感、族群關係極為複雜的地區，因而西原民族成為越南政府亟欲整合的民族。

就社會文化特質而言，中央高地的南島語族 Giarai 族與 Ê-dê 族，和南亞語族 Bahnar 族，他們的傳統社會型態與文化特徵構成一般越南人對於該區的主要印象。雖受現代化的影響，該區的社會文化也跟著變遷，但也由於該區在歷史曾受法國殖民政權的影響與美國越戰時期的支助而與越南共產黨產生對立的關係，致使越南政府對該區的發展一直以來皆有所顧忌，而在國家資源的分配上採取保守的態度，因而造成上述的大規模抗爭行動。弔詭的是，可能也是因為越南政府的低度發展政策，而使得當地仍保留著一定程度的傳統社會文化特徵。

在社會型態上，Giarai 人屬母系社會：女兒擁有財產的繼承權，婚後採從妻居(matrilocality) (Lebar & Hickey & Musgrave: 1964: 250)。筆者進行田野調查時，Giarai 人母系社會結構運行的原則依然清楚地存在。²傳統上中央高地盛行旱作(dry rice)及山林燒墾(swidden)的農業型態(Condominas 1977[1957]: xvii)。現今除了這兩種農業模式依然盛行外，每戶家屋周圍的咖啡原園更是 Giarai 族的重要農業經濟。當代族人生活上以村落(plei)為單位，每個村落常有個「會所」(nhà rông)做為族人討論公共事務或舉行儀式的集會地點。在文化特徵上，當代 Giarai 仍存在很明顯的物質文化，諸如打擊樂器、織布、揸籃、高腳家屋、集會所、葬禮雕刻等藝術表現，這些物質文化充分反映出 Giarai 人的社會結構與精神信仰。同時可能由於文化接觸與採借的因素，讓 Giarai 族的銅鼓與竹琴、墓屋、高腳屋、高簷的會所，也影響到該區的其他南亞語族，成為西原民族的集體文化表徵。這點從位於首都河內的越南民族學博物館中充滿了上述物質文化的展品與展示，即可窺出該館及一般民眾對於中央高地的文化印象。在 Giarai 人的銅鼓、竹琴、墓屋、高腳屋、高簷的會所這些顯著的物質文化中，最令人印象深刻、也影響中央高地

² Giarai 人有一個詞用來描述男人結婚後住在妻子家的習俗，他們稱之為“tuasangđăhkmoi”，其中 tua 為動詞「住」之意、sang 為名詞「房子」之意，而 đăhkmoi 為「女兒」之意。該詞“tuasangđăhkmoi”合起來則為「住在(丈母娘)女兒的家」之意。

其他各族最明顯的即是「墓屋」(nhà mô)。

三、Giarai³人的死亡信仰

依據越南政府2008年最新的統計資料顯示，Giarai族人口有33萬人。在歷史文獻上Giarai人曾被分為4個或6個亞群(Lebar & Hickey & Musgrave 1964: 249)。目前越南社科院民族所則將Giarai人分成五個亞群。Giarai人因分成五個亞群，所以各個亞群之間的方言也有用詞和語音上的差異。然而，各亞群之間的溝通並不會造成太大的障礙。這五個亞群在文化表現與社會特徵上也有差異，筆者根據當地Giarai人對這五個亞群的特色概略整理如下：⁴

1. Tobuan群	主要分佈於東普寨邊境的Dukko縣，在Girai省的西邊。1975年以前，該群有盛行磨短牙、拉長耳朵、戴耳鍊的習俗。
2. Chor群	主要分佈於南部Ayunpa縣。該群教育程度最高，許多族人在政府部門工作，也是最多基督宗教改宗者的一群，在語言文化保存方面最顯著。據說此乃Girai人的起源地。Chur A Thai地區當今仍存在著歷史上的「火王」。
3. Hdrung群	此名即為Gia Lai省的地標火山的名稱，該群分佈於Gia Lai省首府Pleiku市，都市化程度最顯著，因此京化(kinh hoá)最嚴重，亦即為受越南主要民族京人(越人)影響作深的一群。
4. Mthur群	分佈於東南部的Krong Pa縣。其文化與鄰近的南亞民族Bahnar人互相影響、滲透頗為明顯。
5. Arap群	分佈於與東普寨交界的Chur Păh縣，在Gia Lai省的西北邊。此群是棄墓儀式文化表現最明顯的一群，其傳統的墓屋也保存得最完整。

Giarai人以及整個西原民族屬火耕民族，他們在燒過的土地上種植主食—稻米和樹薯。族人與森林生態之間存在著緊密與協調的關係，同時人們採取換工制度進行農業開墾。Giarai人的旱稻一年只收穫一次，約在11、12月間，之後為休耕期，一直到隔年的3、4月間才開始重新播種。中央高地只有兩個季節：雨季和

³ 在此必須對幾個易混淆的詞做一說明。本文中所使用的“Giarai”族/人的拼法乃越南官方在1979年3月2日公佈的民族識別與分類調查結果所使用的拼寫方式，目前也是社科院常見的用法。然而，“Jrai”、“J'rai”、“Jarai”、“Jorai”的拼法，則是西方歷史文獻中常見的用詞，此乃法國殖民時期法國人的拼寫方式，而目前中央高地當地的學術文化機構則偏好用“Jrai”的拼法。必須注意的是，將“r”以“l”取代、並且分成兩個詞來書寫的“Gia Lai”，並不是人群的稱呼，而是指中央高地的地名，亦即“Gia Lai省”。

⁴ 筆者田野地屬於第5個亞群，亦即墓屋仍然保存最完整的Arap群。因此，除了筆者特別註明外，底下報導人資料所述及的文化特質皆屬Giarai - Arap群。

旱季。雨季約從5月到10月；旱季約從11月到隔年的4月間。旱季是各村落舉行各種儀式節慶的時節，這些節慶有多與生態和農業有關，同時約於每年的1月左右在村落的會所舉行盛大的收穫祭。就在收穫祭結束後、雨季來臨之前Giarai人舉行年度最盛大的儀式—“*pơ thi*”，即「棄墓儀式」(*lễ bỏ mả*)。⁵因為「棄墓儀式」在農忙前的2、3月間舉辦得最為頻繁，因此每年的這兩月又被人們稱之為「棄墓的季節」(Luru Hùng 2002: 25)。同時，Giarai人的鄰族、屬於南亞語系的Bahnar人將此季節稱為“*khây ninh nông*”，意為「快樂的時節」(Nguyễn Duy Thiệu 1996: 12)。就筆者2009年2月參加過Bahnar人的棄墓儀式的觀察，西原人的喪禮中相當熱鬧、喧騰、歡樂，儀式過程生氣蓬勃、活力洋溢，說「棄墓的季節」就是「快樂的季節」是相當貼切的形容。西原民族的棄墓儀式對於村落生活而言，基本上筆者認為，就是旱季和雨季交替之間的宗教嘉年華會—狂歡節(carnival)。

然而，棄墓儀式於Giarai人的而言，僅是相對短暫的一個月左右的時間，在棄墓儀式之前有一長達數年、甚至10到20年的喪禮過程，同時，在人剛過世實則有更簡單的為時約1個星期左右的葬禮。簡言之，Giarai人的死亡儀式(death ritual)可以分成葬(burial)、喪(funeral)、歡(carnival)三個階段，每個階段都有其獨特的社會價值與文化意義。底下先就葬與喪的部分做討論。

(一) Giarai 人的葬與墓

Giarai人的葬禮(burial)與喪禮(funeral)截然不同。Giarai民族於人死亡後第三天舉行葬禮(*săk kroi*)，此為將死者埋入墓塚的簡單儀式。此時並不像動員全村的盛大棄墓儀式，喪家僅邀請親朋好友前來弔唁死者。過程中水牛的獻祭與親友的共食是最主要的活動。筆者2009年8月在Gia Lai省Chư Păh縣Ia Monong社的葬禮中觀察到，喪家將水牛肉鋪在一個梯形棚架上燻烤，並將牛顎骨曬在一旁的樹枝上。喪家於高腳屋內談論著他們死去的兒子，親友則於高腳屋外的玄關陽台共食牛肉、酒、竹筒飯。整個儀式現場，不管是屋內或屋外，從遠處還沒進入家屋庭院就可感受到相當哀傷的氣氛，與2009年2月筆者參加的棄墓儀式中的狂歡氣氛形成強烈的對比。Giarai民族於人死亡後所舉行的葬禮沒有太鋪張的活動，其規模甚至還略小於老人的祝壽儀式。筆者同年8月參加的pleiphun村的老人祝壽儀式幾乎是動員了一半以上的村民的集體盛會。然而，葬禮卻只以家族、氏族為單位的活動。就埋葬地的選擇方面，以往男生死後必須回到母親氏族的墓園中埋葬，然而現在的Giarai男人死後都選擇埋在太太家族的墓園中。儘管如此，不管時代與社會如何變遷，Giarai人墓葬的方式仍清楚地表現Giarai人的母系社會特質。

⁵ “*pơ thi*”一詞在 Giarai 語裡，原指人死後的靈魂經過種種旅程後，最後投胎再生為人的過程。越南學界將 Giarai 人的喪葬儀式稱為“*lễ bỏ mả*”，直譯為「放棄墳墓的禮會」。如此的翻譯當然與 Giarai 語“*pơ thi*”原意有所出入，因為原詞字面上並沒有上述越語之意。然而就筆者親自參與過當地喪禮與田野訪談的經驗來看，整個儀式過程清楚地表現出人們要放棄該墓屋的文化實踐，因此，筆者將此 Giarai 人的最後的喪禮譯為「棄墓儀式」。

Giarai人的棺木是一具中間刨空的完整的細長形木塊。⁶在pleiphun村，這是一個百分之90皆為傳統信仰的Giarai – Arap群的村落，筆者在墓園後方看到被棄置在洗澡水源地一旁的棺木，根據報導人的說法，這個棺木因為太小所以不能用而丟棄至此。另外，在plei chuyét ngol村，這是屬於相當接近Pleiku市的一個Giarai - Hdrung群的村落，村民百分之90都信仰天主教，在教堂旁筆者也目睹一具本來要安置前一陣子過世的牧師的棺木，根據教友的說法，該棺木太小了不能用而棄置於此。這兩具棺木與筆者在Gia Lai省博物館的庫房室看到的棺木類型相同，看起來都像是一艘獨木舟。Giarai人的棺木，不管是傳統信仰者或是改宗者的棺木，似乎與美拉尼西亞的航海民族有極大的相似處。在太平洋上的新愛爾蘭(New Ireland)，人們將死者安置在獨木舟中，稱之為「靈魂獨木舟」(*bul musung*)，並使之航向大海亡者的世界(Küchler 1999: 57)。事實上，Giarai人的史詩與傳說中，常常述及祖先來自一個小島，後來航行到越南的東海岸，最後才被Cham族逼到中央高地來的遷徙過程(Dournes 2002[1950]: 32)。Giarai人的獨木舟型態的棺木存在著象徵人死後的靈魂必須航行回到原初地的意味。

Giarai人的墓屬於集體葬。以往的集體葬有單棺多人的習俗，Giarai人稱這種棺木為*prong ta lê*；現在的集體葬多採單棺單人、一墓多棺的方式。Giarai人的墓建成房屋的形式，每個「墓屋」至少約有7、8位死者平行排列，一個墓屋有10到20位死者的現象相當普遍，筆者在Gia Lai省Chur Páh縣Pleiyol村的Giarai人墓園中發現有高達30幾人同葬於一墓屋的情形。因此，Giarai人的墓屋呈現長方形，若有20、30人同葬的墓屋則相當的長，在空間感上就像是村落中的長屋(*long house*)等比例縮小一般。然而，如何知道一個墓有幾位死者呢？這個問題很簡單，報導人告訴筆者，一個酒罈代表一位死者，因此只要算一算地上有幾個酒罈就知道有幾位死者在這個墓屋中。同時，在墓園現場可以觀察到死者的埋葬方式。報導人告訴筆者酒罈底下即是死者的頭部位置，埋葬方位是將頭頂朝向太陽東昇的方向，腳朝向太陽西下的方向，⁷因此死者的臉是朝向西方的黑暗世界(Dournes 2002[1950]: 378)。葬屋的方位安排與埋葬亡者的方位相同。根據越南民族學奠基者NguyễnTù Chi(2002[1982]: 16)教授的研究，活人居住的村子通常與墓村以一條溪流相隔，且墓村一定位於村落的西方。筆者參加的Bahnar人棄墓儀式中的確發現墓村與村落有一條河流隔開，然而，該族人的墓園卻位於太陽升起的東方。同時，在筆者田野調查的5個Giarai人的村落，墓村與村落之間並沒有河流做區隔，但是皆位於村落的西方。因此，若不統括整個西原民族，至少我們可以

⁶ Giarai–Arap稱此棺木為“*bông*”，而Giarai–Hdrung則稱之為“*krobông*”。另外，筆者在plei chuyét ngol村的報導人說，Giarai–Hdrung語裡有另外一個詞叫“*prongtalê*”，這是一種裡面可以安放許多死者的棺木。在Giarai–Arap的村落pleiphun村，村長告訴筆者，以前也有一具棺木裝多具死者的埋葬習慣，不過現在已經不這麼埋葬了。

⁷ Giarai – Arap分辨方向的方法除了看太陽之外，就是以相對於西邊的鄰國東普寨做為相對位置來區分。筆者田野地pleiphun村西邊緊鄰東普寨，具該村村警指出，東普寨也有他們的族人。

說Giarai人的宇宙觀很清楚地分成水平的東西關係：東邊是光亮的活人世界、西邊是黑暗的亡魂的世界 (ibid)。

西原人屬泛靈信仰的民族，認為萬物皆有靈並相信人死後靈魂會變成*atâu*，亦即鬼。⁸根據筆者報導人的說法，Giarai相信遺體一旦下葬後人其實還沒有真正的死亡，在還沒做棄墓儀式之前，*atâu*仍居住墓屋中並在墓村徘徊，他們跟人一樣會雨季時會感到寒冷、每天也會感到飢餓，因此喪家必須定時前往墓屋照料，執行所謂的「餵死人」(*pachosayak*)的義務。族人咸信*atâu*不會久居在墓園，*atâu*最後一定再生為人，但是必定要有棄墓儀式*atâu*才會再生成爲新生兒回到原家族裡。不做棄墓儀式的話，*atâu*就永遠在鬼村流浪，如此將會殃及後代子孫及族人，因此Giarai人相當重視棄墓儀式的舉行。根據Giarai人的信仰，他們認為*atâu*居住的村落位於西方，死的時候變*atâu*成小小的人，在那裡猴子是頭目，老鷹是副頭目(Ngô Văn Doanh 1993: 209-210)。這也是筆者在Giarai人的墓園中到處可以看到猴子與鳥的陪葬木雕的原因。

報導人告訴筆者，Giarai人將死人的世界稱爲“*plei oi ya*”，亦即「阿公阿媽的村落」，此村落是一個位在日落西方很黑暗的世界。這個「阿公阿媽的村落」，根據Ngô Văn Doanh(1993: 12-13)的研究，實涉及到一則掌管生命的生與死的傳說。住在Gia Lai省Ayunpa縣Krông pa社的Giarai – Mthur人流傳著這樣的傳說：

之前Giarai人祖先住在一個死人的村落，這個世界被一個叫做Tung太太的人統治。本來Tung太太讓活人可以進入死人的世界跟*atâu*見面。之後，活人來他們的世界太頻繁，所以Tung太太用一個很大的樹木把活人要進入死人世界的洞穴給封起來。從此，兩個世界就被完全分開了。在*atâu*的世界跟活人的世界差不多。活人拿到墓屋哪裡去的東西就全部變成死人的財產。所以*pothi*(棄墓儀式)更大，*atâu*更有錢。Tung太太不只是管理死人，也負責製造小孩。她用麵粉捏成小孩的樣子，放到婦女的子宮使其懷孕。Tung太太有很大的織布機，每天織布。Tung太太織的布代表生靈。每當有一個小孩出生時，就是Tung太太在紡織機上再多加一條線時。有人死掉時，就是紡織機上的一條線就會斷掉時。Tung太太繼續紡織，可是做很久了都還沒有完。

上述傳說一方面呈現了Giarai人對於活人與死人世界之間界線的論述，這點

⁸ 同屬南島語系Giarai, Ê-đê人都將「鬼」稱爲*atâu*，而可能是與Giarai人都居住在Gia Lai省因而受Giarai人影響，屬南亞語系的Bahnar人亦將鬼稱呼爲*atâu*。越南社科院中央高地永續發展研究所所長Bùi Văn Đào是越南學術界研究Bahnar族30年的人類學家，筆者曾請教過他：「棄墓儀式」最原本是Bahnar人還是Giarai人的儀式？他明確地告訴筆者：是Giarai人的，是Giarai人影響Bahnar人的，因爲Bahnar喪禮中的關鍵用語很多都是Giarai語。在田野工作的過程中，協助筆者甚多的Gia Lai省博物館副館長Nguyễn Quang Tuệ，他能說Giarai和Bahnar兩種語言，在共同參加一場Bahnar人的棄墓儀式時，他曾經告訴筆者：很多Bahnar人的文化都受Giarai人的影響，棄墓儀式最爲明顯。因此，筆者可以大致推論越南中央高地具有顯著的南島文化特質。

容後再討論；二方面也突顯了死人世界即是生命再生的世界，此乃涉及到靈魂旅程的問題。西原南島民族對於靈魂再生為人的過程有明顯的論述。Giarai和Ê-đê人將*atâu*居住的墓園稱為「鬼村」(*plei atâu*)，Bahnar人則稱之為「祖先的森林」或「黑暗之地」(Luu Hùng 2002: 51)。Ê-đê人則相信，「鬼村」由一對夫妻照料著，*atâu*在經過7次的轉換為各種動物後，會從泥土裡冒出來成為露水，最後又會在命名儀式中，投胎到原家族裡再生為人(*ibid*)。根據Giarai人的口傳史詩傳統，*atâu*也有自己的王國，他們住在自己的村落裡，他也需要去山上打獵，也會生病跟死亡。*atâu* 必須死8次才能再生為人。第一次死時變成老虎，第二次山貓、第三次狐狸、第四次鹿、第五次老鼠、第六次沒有尾巴的老鼠、第七次霧、第八次在大自然中融化蒸發了(Ngô Văn Doanh 1993: 11)。為了讓靈魂不要繼續在鬼村孤獨地流浪，為了讓靈魂能夠再生為人，對於Giarai人或整個西原民族而言，棄墓儀式是唯一且必要的方式。

(二) 守喪期與「餵死人」

Giarai人的守喪期(*ko-ũ*)經常是一段相當漫長的時間。由於Giarai人採集體葬，必須等到墓屋滿了之後才能舉行棄墓儀式。從下葬到棄墓儀式之間正是靈魂最為動盪不安、最為危險的時期，因此喪家必須定期前往墓屋照料靈魂。葬禮與喪禮之間的守喪期時間長短不一，對於第一位埋入墓屋的死者家屬而言，⁹他們必須等最久的時間，端賴墓屋的人數是7、8人或30幾人而定，通常對於墓屋主人而言至少需等待大約10年的時間。然而，對於最後一位埋入的死者家屬而言，他們可能僅需等待2、3年或更短的時間，但至少也必須要1年。以筆者的田野訪談為例，其中一位報導人為pleiphun村的頭目，現年約60幾歲的R'cham Ek，¹⁰他老婆死後約5、6年才做棄墓儀式，之後他與現任的老婆R'cham Phui結婚，R'cham Phui與現任的頭目老公結婚之前，她等了11年才幫她的前任老公做棄墓儀式。

守喪期有一種相當特殊的文化實踐—「餵死人」(*pachosayak*)。餵死人的習俗在越南社科院的文獻與法國人寫成的民族誌資料中雖都有提及，但都只是述及有這樣的特別習俗的存在，對於實際的行為模式並沒有清楚的描述。因而筆者在田野過程中，特別想要實際觀察餵死人的過程，然而筆者駐村最久的pleiphun中，所有的墓屋皆已舉辦完棄墓儀式，當時也沒有新的墓屋，因此筆者乃採取深度訪談的方式瞭解這項文化行為。Giarai – Arap人餵死人的經驗相當豐富，他們談論起來頭頭是道。底下摘錄Gia Lai省Chur Păh縣Ia Mơnong社Pleiphun村的現任頭目老婆R'cham Phui的訪談內容：

⁹ 第一位入葬死者的太太或先生及其家屬，即是該墓屋的主人。

¹⁰ 筆者田野訪談過程中，問及年齡時，當地4、50歲左右以上的Giarai人常常不知道自己幾歲，他們出生時正處於越南處於戰亂時期，戶籍登記不完整，加上線性計年的方式本來就不是Giarai人認知時間的方式。

Pachosayak (餵死人) 時常常要帶飯跟水。在*poxat*(墓屋)那裡有兩個碗，先把本來的飯倒到報紙或塑膠袋之類的地方去，然後去洗兩個碗，再放新的飯和新的水，然後跟老公講話、哭。哭，然後想到老公，講的話都是自己想到然後講出來，說活的時候有老公在一起，很幸福很滿足，老公死的時候，在世界上只有我孤單一個人，想到老公，想到回憶，想到什麼就講出什麼。一面講一面哭。就這樣每天兩次，我做了11年的*pachosayak*。(2009/08/23)

Giarai人的傳統規範著鰥夫寡婦嚴格遵守服喪期的餵死人義務，只要依照傳統行事的人就會受到村民的高度尊重。Phui告訴筆者，她每天到*poxat*那裡去*pachosayak*兩次，分別是早上去放牛隻前和晚上吃飯前，而且如此*pachosayak*連續11年都沒有中斷，就算是刮風下雨也要去，因為雨季時下大雨時靈魂也會感到寒冷，所以更要去那裡生火，幫靈魂取暖。筆者的另外一位年約30歲的報導人，也是該村的社公安R'cham Krunh，常常告訴筆者說提到Phui，全村的人都肅然起敬，村民相當欣賞Phui，除了在美國戰爭時，¹¹她擔任文工大隊，幫助過很多越南軍人打美國人，是一個標準的Giarai英雄之外，更重要的是她的丈夫死了後，在守喪期間她徹底地遵守傳統—每天都去*pachosayak*，連續11年未曾中斷。Phui進一步談到餵死人的方式：

他們(指死人)跟我們一樣，我們吃米飯，他們也吃米飯。我們吃得比較多，他們少少的，一小小包的米飯。我們這裡多，他們那裡少，不一樣。*Pachosayak*完要回家之前，要把大碗反過來蓋在小碗上，不要讓貓或狗吃他們的飯，這樣他們就沒飯吃，很可憐。如果是鳥吃他們的飯，沒問題。在*poxat*旁有一個竹竿，上面有一個小小的竹籃，裡面也放飯，也是給他們吃的，但是不會蓋起來，常常隔天來就被鳥吃掉，這樣就表示他們已經吃完了。*Pachosayak*後，舊的飯不丟掉，常常帶回家餵一隻豬，只能這隻豬而已，不能其他豬，這隻豬平常不會殺來吃，只有在有活動時，才會殺來祭「神」(*yang*)，是用來祭神的豬。我們不可能吃這隻豬了，牠吃他們的飯，已經變成是“*bui atâu*”(鬼豬)了。(2009/08/23)

Phui的說詞充分說明活人與死人世界的異同。一方面，死人的世界和活人的世界相同，死人也需要吃飯、喝水；另一方面，死人的世界與活人的世界相反，在活人世界多的東西，到了死人的世界就是少的，所以餵死人必須給少量的飯。同時，在物的尺寸上也是相反的邏輯。筆者在*pleiphun*、*pleiyol*、*pleikep*、*pleiploi*等Giarai – Arap的墓屋中發現，墓屋屋頂內部掛滿了縮小版的揹籃、弓箭、鋤頭、

¹¹ 對於西方世界而言，人們習慣用「越戰」(Vietnam War)來指稱美國在越南打的戰爭。然而對於位在這場戰爭主戰場的中央高地西原民族或越南人而言，筆者用「越戰」(*chiến tranh Việt Nam*)時，他們似乎不知道我在講什麼，因為從他們的觀點而言，這是美國人入侵越南的戰爭，因此他們稱此戰爭為「對抗美國的戰爭」(*chiến tranh chống Mỹ*)。

刀子等日常生活中工作時的用具。許多報導人的說法都一致，他們指出這些工具是在*săk kroi*（葬禮）時就掛上去的，*pơ thi*（棄墓儀式，即喪禮）時也會掛這些工具在*poxat*（墓屋）外圍牆上，是送給死者在另外一個世界使用的。這點再次說明死人世界與活人世界的生活模式是相同的，死人和活人一樣也需要日常用品，不同的是活人世界中大件的物在死人世界變成小件的物，因此必須做縮小版的東西送給死者。同時，南亞民族Bahnar人對於死人世界的想法也與Giarai人有著同樣的邏輯。越南社科院東南亞期刊總編輯Ngô Văn Doanh(2007: 77)，他研究越南南島民族Cham族、Giarai族和南亞民族Bahnar族有30年的資歷，他在最近的一本著作中提及：

在Bahnar人的想法中，*atâu*（鬼魂）也需要吃喝工作，也需要結婚，也有生老病死，只不過的*atâu*的白天是活人的夜晚，他們的夜晚是活人的白天，*atâu*走路是往後走，活人往前走。*atâu*的樣子像是一個影子，沒有重量。

西原人對於死/活人世界二元並存的觀念，同時反映在上述Phui在餵死人過程中對於豬的說明。Giarai人家屋養的豬其中有一隻專吃餵死人吃過的飯，人們清楚知道這隻豬是鬼豬，因此具有*atâu*的特質進而避開將牠做為日常中的食物，鬼豬因而比其他的豬具有更高的階級，因為是用來祭神用的豬，同時具有禁忌的危險性與超越的神聖性。然而，鬼豬也與其他豬一樣養在高腳家屋底下，每天一樣在家屋四周活動，在空間上並沒有與其他的豬隔離，家屋主人雖然認得這隻豬是鬼豬，但也沒有任何不能碰觸牠的禁忌，大人小孩一樣與這隻豬正常的互動。換言之，鬼豬依然參與在安全的、世俗的日常生活中。同樣地，餵死人的喪家與鬼豬具有同樣的雙重狀態，亦即既神聖又世俗。不過這點容後再進行討論。在此，筆者繼續援引另外一個餵死人的例子。

在上述提到的Giarai – Hdrung人的*plei chuyêt ngol*村，該村位於Gia Lai省首都Pleiku市區附近，現都已改宗天主教，筆者訪問到一位年約50歲的男人。他在改信天主教之前，曾經在多次的棄墓儀式中擔任過*bram*，¹²對於Giarai人的喪葬儀式的瞭解算是禮儀專家之類的人物，談到餵死人的習俗，他侃侃而談：

在*ko-ũ*（守喪）時，天天都去*nowchosayak*¹³（餵死人），一天兩次，下雨也去。活人吃什麼，死人也吃什麼。一般來說，死人先吃，活人才吃，相反也可以啦。*Nowchosayak*時都會哭，但是沒有眼淚沒有關係。在人剛死之後的那幾天，從半夜2、3點就去*nowchosayak*了，因為太想念死人了。以前有人死，就在家旁邊繞著房子一直打敲鑼打鼓，好趕走悲哀氣氛。*Nowchosayak*

¹² *bram* 為棄墓儀式中扮演鬼的人，他戴著面具，全身塗滿泥巴，其工作乃是引領靈魂進入另一個世界。他是棄墓儀式中一個極具戲劇化的要角，詳見下文棄墓儀式的描述。

¹³ 「餵死人」一詞 Giarai – Arap 人與 Giarai – Hdrung 人的用語在前綴詞上有所差異，前者用 *pa-chosayak*，後者用 *now-chosayak*。

時，不是把飯放在**bông**（棺材）裡面，而是放在**bông**上面，**bông**上面有個洞，是要給死人抽煙用的。以前我們男人女人都有抽煙的習慣。(2009/08/09)

或許因為Giarai – Hdrung人較早接觸天主教，也或許該群都市化程度較高，從上面對於餵死人的規範來看，似乎不像Giarai – Arap人來得嚴謹，如死人或活人誰先吃並不要緊。但是有兩點是相同的：第一，從下葬那天起到棄墓儀式之間，喪家都必須天天盡到兩次餵死人的義務，不管這段期間是一、兩年，還是一、二十年。第二，這段守喪期的喪家情緒是悲哀的、死者與生者的關係是密切的、生者對死者的記憶是濃烈的，這段期間過世者還沒真正死亡，也就他/她仍處於「死者」(the deceased)而非「亡者」(the dead)的狀態。對於Giarai人而言，身體的死亡不代表靈魂的死亡，而當靈魂還活著的時候，必須對之與活人相同的照料，使靈魂安定不到處流浪危害生者，直到舉行完棄墓儀式後，靈魂才能真正安心死去，經過7次或8次的轉變，再生為人。

關於在棺木上挖洞的習俗，這顯然是Giarai – Hdrung人在還沒改宗成天主教前的傳統，筆者也未曾在Giarai – Arap人的村落發現過，但是卻在另一個地區的墓塚看過有洞的棺材。於2009年2月間，筆者前往位於Gia Lai省南部的Đắk Lắk省做田野調查時，在一個觀光村落中，筆者要求隨行的當地導遊帶我去看看他們的墓園。¹⁴此墓園可謂族群大融合的典範—有寮國佛教宮殿般的大型墓陵、也有南亞語族Mnông人與南島語族Ê-đê人的墓屋與棺材。其中Mnông人的墓屋與Giarai人的墓屋相同處在於都有陪葬木雕，不過不像Giarai人的木雕是人像圍繞在墓屋四周，Mnông族的木雕雕成四柱象牙集中立在墓屋的正前方。Mnông人的象牙木雕習俗倒是與Bahnar人相同，但Bahnar人不將木雕集中在墓屋前方，而是與Giarai人一樣將木雕圍繞在墓屋四周。另外筆者發現一具露在地面上未曾被泥土覆蓋過的水泥棺材，其上方放置一個瓷碗，並且就在棺材頭部位置處有一個清楚的圓形洞孔。當筆者問隨行的導遊時，他不假思索便說明這是喪家「餵死人」的洞，喪家會在洞孔插入竹管，並將飯倒入通往死人嘴巴的竹管中「餵死人」。當筆者問及這是Mnông人還是Ê-đê人的棺材時，他並不清楚，但他進一步說明整個西原民族都有這種餵死人的習俗，這是相當普遍的現象，以前很常見，現在比較少了。¹⁵另外，在胡志明社科院的民族學文獻中(Phàn Thứ Hai 1981: 93)也記載有Giarai族類似的餵死人習俗：

酒罈埋在人頭位置之上，埋入之前先將罈底打破、兩個壺耳打斷。在較高的山區部落，人們在棺材的頭部位置處挖孔，用竹管通到棺材內部，以便餵給

¹⁴ 中央高地屬於越南政治敏感地區，任何外國人要進入當地的村落都必須先經由旅行社向公安單位申請，並必須由當地導遊陪同才能進入少數民族的村落。

¹⁵ 導遊說這是他第一次被“觀光客”要求帶去參觀墓園。因此他的回答很容易辨識得出來不是旅行社訓練有素的介紹風景名勝般的解說員樣版，而是他做為西原人的一份子，在當地生活經驗中早已具備的在地知識(local knowledge)。

死者米、鹽跟酒。

上述例子說明了餵死人不只是Giarai人的傳統，也是整個中央高地西原人特有的服喪行爲。在中央高地南部Đắk Lắk省的餵死人即是字面上實際的「餵」的動作—將飯餵入棺材中死者的嘴巴內；在中央高地中北部Gia Lai省的Giarai族則是象徵性的餵死人的行爲，餵食的飯最後是給豬吃掉而不是死者。不管是實際的或是象徵的餵死人，兩者都強調死者與生者的關係並不因為死亡而結束，反而因為死亡而建立更緊密的關係。在Giarai人的餵死人過程中還有一種行爲更能說明生者與死者的社會情感連繫。上述Pleiphun村的頭目R'cham Ek說明了他的餵死人經驗：

月圓時，不止帶水跟飯而已，而是帶酒去墓屋，跟死人喝酒，叫做*họa monoi*(月食)¹⁶。這天要在*poxat*(墓屋)那裡跟死人一起吃豬肉一整天，有錢的話可以殺水牛，跟死人吃兩天。有時也可以打銅鑼。

對於Giarai – Arap人而言，每個月一次、每次必須待在墓園1到2天的「月食」也得持續到棄墓儀式結束為止。世界上各種民族對於人死下葬後，都還有不同的追念先人的方式，但像Giarai人這種頻繁且長期的守喪行爲，在越南之外恐怕不容易找到類似的文化實踐。中文將一年一度清明節時前往祖先的墓園致敬的行爲稱爲「掃墓」，具體上即是將墓上的雜草拔除、將墓打掃一番之意。台語則將此行爲稱爲「陪墓」，然而台灣人僅是一年陪一次，這一次頂多也只是1、2個小時停留在墓園陪伴先人。Giarai – Arap人的餵死人活動，每天早晚各一次，風雨無阻，除了每天陪兩次死人外，每個月還要敲鑼打鼓、喝酒食肉陪伴死人至少一整天。Giarai人餵死人的文化實踐才是名副其實的台語「陪墓」之意。

儘管如此，並不是所有Giarai人都有那麼頻繁與長期的餵死人行爲。筆者在Pleiku市的Giarai – Hdrung群的報導人告訴筆者，Giarai – Arap之外的其他Giarai亞群當中，有一些村落是在葬禮後第一個月得每天去墓屋餵死人一到兩次，之後僅需每個月去2、3次餵死人即可，但每個月仍須有在月圓時，進行至少一天陪死人喝酒食肉的月食活動，直到棄墓儀式為止。另外，胡志明社科院的民族學文獻(Phản Thứ Hai 1981: 94-95)除了印證上述筆者報導人的說詞外，文中亦提及月食活動中如果有殺水牛，則將水牛頭掛在*blang*(荊棘樹)上，當*blang*樹越長越大時，此即表示生者會像這些樹木一樣強大、繁盛。不管是像Giarai – Arap人這種高頻率的餵死人活動，或是其他亞群一些村落的變異，Giarai人餵死人活動的共同點在於：此守喪行爲必須到棄墓儀式結束後才能停止。這段守喪期至少1、2年，動輒7-10年，筆者甚至聽過長達20年的例子。這段守喪期餵死人的傳統如此

¹⁶ *họa* 是「吃」、*monoi* 是「月亮」，意指在月圓這天去墓屋哪裡陪死人吃飯、喝酒之意，筆者將之譯爲「月食」。

具有特殊的(idiosyncratic)文化意義(significance)，筆者主張應該將之視為具有主體性的(autonomous)文化系統來詮釋，這點容後再做討論。底下再行說明餵死人的另一個重要現象。

餵死人每天都得去兩次，直到棄墓儀式為都必須風雨無阻不能間斷，但是筆者有個疑問，如果真的有重要的事情不能去時怎麼辦？還有筆者觀察到在墓屋旁邊都有一個用木頭搭建而成的小涼亭，那是做什麼用的？頭目Ek和他的老婆Phui回答了這個問題：

如果不能去，那就請兒子女兒幫他去，如果沒有兒女，就請親戚去，或請鄰居去，或是請也要去Pachosayak（餵死人）的人去，因為墓屋那裡有很多人去pachosayak，忙得話，就請他們去。他們常常也都是親戚，因為一個墓屋常常也都是親戚。一個墓屋常常有7到10個死者，常常是早上或是傍晚吃飯之前帶飯去。所以常常就會見到其他人也去pachosayak。大家在墓屋那裡碰頭，所以如果忙的話，就會在那裡請其他人幫他明天餵她的老公。那個小涼亭是餵死人時，大家可以在那裡休息、或躲雨，大家也在那裡討論很多事情。

上述餵死人的過程中定時定點的聚會，讓服喪這種文化實踐的過程中同時形成一個強大的新生社會群體。Giarai人從古代一直延續到當代的集體葬與餵死人的習俗，讓Giarai人的文化在實踐的過程中不斷地生產出新的人群團體與組織。先從集體葬的墓屋來談。筆者綜合整理田野地pleiphun與pleiyol兩村Giarai – Arap人的訪談得到底下的結果。第一個下葬的死者家屬乃自然成為這個墓屋的主人。之後的死者是否可以埋進這個墓屋有兩個原則：親屬關係與墓屋主人。就親屬關係而言，以往死者必須回到母方氏族的墓屋中埋葬，現在男性大多選擇妻子氏族的墓屋埋葬，以求能夠夫妻同墓屋。顯然地上述Giarai社會當今依然盛行的母系社會運作的從妻居(tuasangdähkmoi)法則，延伸為「從妻葬」的原則。就墓屋主人而言，墓屋的第一位死者家屬有權決定誰可以埋進這個墓屋。此原則常常凌駕親屬關係原則。一般而言，只要是後來的死者與先前已下葬在此墓屋的死者（們）有親屬關係，墓屋主人通常會無異議同意。然而，墓屋主人更常讓沒有親屬關係，但是與先前的死者是好朋友關係的死者下葬此墓屋。墓屋主人甚至有最後的權力決定可否讓惡死者下葬他們的墓屋。¹⁷因此，一個Giarai人的集體葬墓屋，即是由親屬與朋友兩種社會關係的群體所組成，而後者更常常多於前者。

墓屋主人的原則更常凌駕在親屬關係原則之上的現象，更可從Giarai人聚落單位與氏族單位的關係得到印證。Giarai人單姓村的現象相當普遍，即便不是單

¹⁷ 筆者的一位 25 歲已婚育有 1 女的報導人，述及她的姊姊因感情因素而在家園樹上上吊自殺。自殺在 Giarai 社會中屬於惡死，不能下葬在墓屋裡也不能有棄墓儀式。然而她姊姊最後依然下葬在由 7、8 為死者組成的墓屋中，此乃得到這個墓屋的所有家屬集體同意，最後並由墓屋主人裁定同意之後的結果。

姓村，也常常一個村落只有兩個姓氏所組成。上述筆者田野地的兩個村落就是典型的例子。Pleiphun整個村子找不到姓Rocham以外的Giarai人，而pleiyoI村只有姓Rocham和Siu。¹⁸於是，一個村落所有人都是親戚。集體葬親屬關係的原則因此就被大大地削弱了，常常只要超出兄弟姊妹關係之外的距離，就必須應用墓屋主人的原則。因此，集體葬墓屋中的死者彼此的關係常常是朋友多於親戚。住在同一墓屋下的死者因而形成一個新的社會群體—亡者的社會群體，此群體等待著生者幫他們舉辦棄墓儀式以便重生。

舉行棄墓儀式的相關事宜乃由同一個墓屋死者們的家屬集體決定，但是墓屋主人有絕對的與最後的裁決權。棄墓儀式的準備工作主要涉及兩個重要議題：時間跟金錢。棄墓儀式是年度最重要、也是最大的村際慶典，規模更大於動員全村的豐收祭，因此舉行棄墓儀式需要一筆相當大的開銷，在準備工作上需要一段長時間來累積足夠的財力、物力與人力。從一個墓屋累積了3、4位死者後，墓屋主人就開始召集喪家親屬形成一個小團體，共同討論與修建墓屋有關的事項。累積了5、6位死者後，主人與家屬們就已形成一個像委員會一般的組織，他們共同討論棄墓儀式舉行的可能時間、所需的花費與人力，這個群體彼此的互動關係相當緊密，其程度遠大於親屬關係。Giarai社會不是一個階序社會(hierarchical society)，一個村落內部的主要社會群體是因換工而形成的團體。此團體是由5、6對青壯年夫婦共同組成，每天這5、6對夫婦共同到其中一對成員的田中工作。換工團體是Giarai社會比較明顯的社會組織，團體內的成員固然有很高的社會互動，其社會關係的緊密程度，卻沒有比上述因為集體葬墓屋而形成的團體來的高。Pleiphun村的社公安Rocham Krunh說明墓屋團體¹⁹成員決策的事項：

Pothi（棄墓儀式）是由的*poxat*（墓屋）主人決定的。主人就是第一個下葬死者的家屬。一個*poxat*如果有人想做*pothi*，必須先問大家的意見。如果有人因為不夠錢而不能舉行，那就得等到明年再說。但是如果主人決定今年要做*pothi*，就算其他人沒有錢也要想辦法去借錢來做。做*pothi*的家庭如果比較有錢就捐多一點，如果比較窮就少一點。也看他們的心意，還要看家屬的需要，比如說有人想結婚了，他們就想辦法快一點做*pothi*。（2009/08/14）

服喪期Giarai人餵死人的日常活動，不止反映Giarai人既有的親屬關係，更在此獨特的文化實踐過程中再生新的社會關係。集體葬的親屬原則讓餵死人的團體與親屬團體存在著不可切割的關係，但更常凌駕在親屬原則之上的墓屋主人原則卻讓墓屋團體加入了親屬關係之外的更多新成員，在長期的餵死人過程中，形成一個重新融合過的新生社會團體。我們可以說，Giarai人餵死人的文化實踐不只

¹⁸ 筆者在 pleiphu 村的主要報導人 Rocham Krunh，是 pleiphun 村隸屬的 IaMonong 社（相當於台灣的鄉）的社公安，某日政府在村落會所集合所有男子進行農業教育，他將手中握著的全村戶口清單給筆者看，得知 pleiphun 村無人有其他姓，該村乃 Rocham 姓氏的大本營。

¹⁹ Giarai 人並沒有這樣的稱呼，此僅是筆者書寫與後面分析上的方便而採用的用語。

是社會再現，更是社會再生的過程。墓屋團體中的所有成員在每天兩次固定餵死人的集會場合上聚會，彼此的關係因為共同的社會價值而更加凝聚，其最後的目的在於能夠為死者與生者舉行一場生命慶典—棄墓儀式。

四、歡離—棄墓儀式

對應於服喪期間餵死人的漫長過程而言，「棄墓儀式」的期間相對是比較短暫的。一般越南學界或瞭解西原文化的越南人會將此死亡儀式中最後的3到5天的活動稱之為“*lễ bỏ má*”，直譯為「放棄墳墓的禮會」，亦即筆者的翻譯「棄墓儀式」，他們並且認定這就是西原人的「葬禮」(*lễ táng*)或「喪禮」(*lễ tang*)。越南學界或越南人會認為「棄墓儀式」是就是這3到5天的活動 (Luu Hùng 2002: 52; Đào Huy Quyèn 2007: 31)，主要是因為這幾天的活動最具有戲劇性，性質就像巴西的狂歡節一樣，這與一般喪禮給人的悲哀印象有極大的反差而容易引人注目。因此，越南主流民族Kinh人對於Giarai人這種獨特的「少數民族」文化表現，會特別關注在最後幾天的儀式也就不難理解。

然而，從前一章節的分析，我們得知 Giarai 人於人死亡後第三天埋葬死者，舉行為其約 1 星期左右的「葬禮」；從下葬到棄墓儀式之間約有 10 年不等漫長的餵死人服喪義務，此為 Giarai 人的「喪禮」。因此，棄墓儀式既非「葬禮」也非「喪禮」，而是葬喪儀式之後的「歡離」。同時，就田野調查的發現，筆者認為 Giarai 人的“*pothi*”（棄墓儀式）期間實包含從興建墓屋開始到最後 3 到 5 天通宵達旦的狂歡活動為止，為間約為一個月的過程。最後幾天嘉年華般的慶典濃縮了整個 Giarai 民族的美學、文學、哲學的觀念，這些高度象徵系統中的符號，如果僅是透過分析最後幾天的活動，絕對無法詮釋 Giarai 人的文化意義，因為這些符號來自於代代相傳的神話與傳說，墓屋以及陪葬品則是客體化(objectify)這些象徵系統的關鍵物。因此，分析棄墓儀式必須涵蓋物件與事件。物件包括墓屋、圖騰柱、木雕、酒罈、樹木。事件則是最後 3 到 5 天的一系列的嘉年華般的慶典活動。對於 Giarai 人而言，做 *pothi*，即做棄墓儀式，實際上即包含了從搭建墓屋開始到最後的慶典活動結束之間上述物件的產出與事件的演出。

Giarai 人於葬禮後搭建簡單沒有裝飾的墓屋，於長年的服喪餵死人的喪禮後在原地搭建繁複華麗的墓屋，此即宣告棄墓儀式的開始。葬禮後的墓屋僅是用兩片鐵皮搭成山形屋頂，四周用木樁支撐住，並用鐵絲圍出範圍來的簡單結構。這種墓屋的功能就像台灣風災後搭建給災民居住的臨時屋或中繼屋，不是居住其間的人永久的家。Giarai 人舉行集體葬，所以墓屋臨時性的搭設方式，目的是方便

為後面陸續住進的「房客」增建此屋。然而，當墓屋團體決定結束餵死人了，當他們決定要舉行棄墓儀式了，當他們已經累積了足夠的人力、物力與財力時，大家就會協力在墓塚上面興建一座全新的、美輪美奐的墓屋，獻給他們死去的親人做為永久屋。棄墓儀式即以這座墓屋做為起點。

(一) 墓屋與圖騰柱

整個棄墓儀式過程中最引人注目的就非“*poxat*”（墓屋）莫屬了。墓屋的興建是由喪家在最後 3-5 天的慶典前一兩個月召集人馬共同興建，興建過程耗時耗力，工程之浩大必須整個村落都被動員起來。因此，棄墓儀式絕非喪家家族的私人事務，而是整個村落的公共事務。興建墓屋猶如一場集體的藝術創作，但這樣的創作必須遵循著一定的傳統與禁忌，許多工藝技術、神話故事、價值信念則在興建的過程中代代相傳。

興建的一開始是召集一群人馬先進入森林找尋一些特定的樹種，用作建造墓屋主體與雕刻品的原料。動工前必須舉行特定的儀式，一方面昭告死者棄墓儀式已經正式展開，二方面尋求死者庇佑在興建的過程中施工者不會受到刀斧等工具的意外傷害，三方面更祈求整個棄墓儀式過程舉行的順利。²⁰根據 30 歲的報導人在 *pleiphun* 村擔任社公安的 *R'cham Krunh* 的說法，整個興建的過程由頭目或者老分配工作給大家，然後在頭目或者老的指導下，分工合作完成墓屋的興建。工作的分配，常常是比較有經驗的人負責重要以及高難度的工作，譬如雕刻人像、建造圖騰柱、彩繪屋頂圖騰等，而年輕人則負責搬木運料、劈材削樁、組樑裝柱等，他們跟在有經驗的人旁一邊學習一邊擔任助手的角色，將來才有人能夠延續這種重責大任。在完成墓屋的興建後，族人會在墓屋的四個角落或主要柱子底部埋入大石頭，主要是讓後代的子孫，於將來墓屋被荒棄後，仍可透過石頭來找到墓屋的位置。建造墓屋是男生的工作，女生只負責準備食物與酒給男人吃喝，不能涉入造屋和雕木的工作。

以往墓屋的屋頂橫樑是一艘船，現在的橫樑雖然不做成船，但是船的意象依然仍清楚呈現。根據法國學者 *Jacques Dournes*(2002[1950]: 33-34)的描述，人們將木頭挖空成船的樣子，倒過來蓋在墓屋屋頂上。同時，研究 *Giarai* 人 20 幾年的越南社科院東南亞期刊主編 *Ngô Văn Doanh*(1993: 64-65)教授根據 *Giarai* 人的史詩認為，墓屋屋樑裝飾得很華麗，看起來像船，所以屋樑不只是樑，似乎是跟太平洋或東南亞的民族有類似的信仰，也就是這個屋樑是一種帶靈魂的船。筆者於田野地觀察墓屋時，雖然沒有發現做成與船一模一樣形狀的屋樑，但是許多村落的墓

²⁰ 墓屋團體在決定要舉行棄墓儀式後，極易因為一些事件、禁忌或祭拜工具神的儀式結果不順利，而取消當年的棄墓儀式。筆者於 2009 年 2 月前往做調查的村落 *pleikeppin*，在同年 8 月筆者前往 *pleiphun* 時，該村有一墓屋團體決定於 2010 年 2 月到 3 間舉行棄墓儀式。然而，筆者於 2010 年 1 月底輾轉得知，他們已經決定不舉行了，正是因為上述不好的兆頭。

屋上，長長的屋樑兩端皆有一狀似貓的手臂的突出物，此乃一種Giarai人稱為“*ktonh*”的蕨類形狀，整個突出物以45度角斜著像上延伸，看起來就像船頭船尾的形式。同時，不少報導人直接告訴筆者，說那個屋頂的樣子就是模仿船的形狀做成的。因此，墓屋屋樑船的意象連接著Giarai人是從海外小島坐船到越南東海岸，最後才被Cham族人驅趕上高原的史詩傳說(Dournes 2002[1950]: 27-32)。在墓屋最重要的主樑呈現出船的意象，說明了人死後的靈魂必須透過船的導引，回到祖先原本居住的海上小島的觀念。這小島是否與台灣有關不得而知，然而住在高地一輩子未曾與海接觸的Giarai人，在墓屋的建築形式上強烈表現出與海有關的遷徙習性的意象，卻是具有相當濃厚的南島民族色彩。

墓屋頂的橫樑多以簍空雕刻成各種、植物、動物、人物的主題，反映出棄墓儀式的場景。筆者觀察到的橫樑雕刻的材質大多是鐵片，據報導人說以往都是用木板。正是因為現在的中楣多以鐵片製成，所以筆者在pleiyol村墓屋現場都可以清楚看到簍空雕刻的主題。在植物方面，主要是荆棘樹(*blang*)的葉子和花的圖騰。當一個墓屋做完棄墓儀式後，人們就會在墓屋旁種一棵小荆棘樹，因此，當我們走近Giarai人墓園，放眼所及皆是荆棘樹。動物方面有水牛、大象、松鼠、狗。其中水牛背上坐著牧童、大象由少女帶領要去參加棄墓儀式、狗則是一對正在交配的野狗、松鼠則正吸吮荆棘樹的花果。人物方面有正在敲鑼打鼓的男性隊伍、牽手跳舞的女性隊伍、持槍的打鬥者、抽長管煙的老人、共飲竹管酒的飲客。這些由植物、動物、人物所交會構成的畫面，正是棄墓儀式歡騰場景的再現。

墓屋中楣刻畫出吃、喝、玩、樂的景象，也勾勒出狂歡節的意象，同時這些藝術表現指向一個共通的主題—生命力的圖像。首先，松鼠吃的果實來自於荆棘樹(*blang*)，此樹被Giarai人視為生命樹，因為在棄墓儀式後種下的小荆棘樹在經過10、20年後茁壯、高大的成長過程，正是被Giarai人視為靈魂已經在另外一個世界再生的具體表現。於是，看不見的靈魂經由看得見的樹木生長過程來客體化Giarai人的再生觀念。因此，松鼠高興地「吃」荆棘樹的果實象徵著生命能量的吸收。再者，人們用竹管喝的酒，裝在有特殊文化意義的大型陶製酒罈中。Giarai人於人死後將酒罈埋在棺木上方，以此酒罈來代表人；同時，小孩出生命禮時父母也會選一個酒罈給他當禮物。祝壽典禮或豐收祭時酒罈更是大量擺在儀式現場展示、同時宴請人們飲用罈中酒。酒罈在Giarai人的觀念裡代表著人與生命。因此，人們「喝」酒罈中的酒即有飲用生命之酒的意涵。另外，關於打鬥場景的問題，在河內的越南民族學博物館中的墓屋上，並沒有出現持槍的打鬥者，而是持盾牌與劍的打鬥動作。根據該館刊物所述(Luu Hùng 2006: 42)，Giarai人善於鬥劍，此亦是西原地區節慶中常見的活動，但是現在在棄墓儀式中已經不存在了。至於筆者在pleiyol看到的比槍動作則不難理解，因為越南的中央高地即是法國殖民越南與美國入侵越南的主要戰場，此場景是Giarai人將歷史、社會變遷挪用進自己文化系統的表徵。這些場景不管是舞槍或弄劍，打鬥的爆發力、敲鑼打

鼓者的動力、舞蹈者的活力，都是透過「玩」來展現出人們的生氣。最後，動物交配的動作更直接傳達生命延續的目的，某種程度而言也反映出Giarai人靈魂再生的過程中是經過7-8次的變形為其他動物才再生為人。同時，Giarai神話中的生育女王亦是與森林中的各種動物交配而具有強大的生命力(Ngô Văn Doanh 1993: 70-71)。因此，動物交配的歡「樂」景象直接與棄墓儀式的主旨—再生—劃上等號。於是，Giarai人於興建墓屋中楣時，就已經預告了墓屋完成時的慶典將是一場吃、喝、玩、樂的狂歡節。

中楣橫樑往下看，目光的焦點很容易轉移到屋頂的畫飾上。由於筆者田野調查中看到的墓屋多已棄置多年，屋頂的畫飾已經模糊難辨，因此，底下以越南民族學博物館戶外展覽的墓屋為例作分析。此墓屋乃是1997年時館方邀請Gia Lai省Chư Păh縣Ia Ka社Mrong Ngo村的Giarai人前來河內興建的墓屋，這些Giarai人與筆者田野調查的村落同屬Arap亞群，因此他們在博物館再現的墓屋與筆者在村落中看到的墓屋皆有相同的物質文化表現。

梯形斜屋頂上覆蓋著一層編成菱形圖案的竹席，上面的畫飾傳達Giarai人的宇宙觀。這些畫飾主要由紅色的塗料勾勒而出，整個紅色系的色調與中央高地種植咖啡的火山紅土相互呼應。畫面主要由底下三個場景：第一，畫在墓屋上端開花結果的荆棘樹。第二，滿天飛翔採食果實的飛鳥。第三，圍在酒罈旁用竹管飲酒共食的男女。鳥的圖像與雕像不斷出現在墓屋上，因為正如先前提過在Giarai人的觀念中，死人的世界裡猴子是頭目、老鷹是副頭目。男女圍在酒罈旁飲酒作樂的場景與荆棘樹的意義也在上一段說明了。在此，筆者還要特別強調一下荆棘樹花果盛開的部分。在Gia Lai省pleiku與Kontum省附近的村落，Giarai人與Bahnar人有一種墓屋叫做“*poxat tolo*”，這種墓屋的屋頂有一棵樹，這棵樹有三個部分，最底下是水與蛇，中間是鳥、猴子、人、大象，最高部分只有菱形的幾何圖騰。在這之上畫了一個神的家。Giarai人稱此荆棘樹為“*tông lông*”樹，即為「宇宙樹」(Ngô Văn Doanh 1993: 66-67)。因此，荆棘樹對於Giarai人而言，是連接人神世界的橋樑，也是生命循環與世界交替的象徵。這個充滿生命旺盛氣息的場景，根據曾於1998年前往民族學博物館負責建造葬屋的Giarai-Arap人Rcham Uek的講法：

棄墓儀式意味著悲傷的日子的結束，轉向快樂的日子，因此人們會在屋頂上畫樹木枝幹、畫鳥、畫正在飲水或吃水果的松鼠，也畫那些在樹蔭底下飲酒作樂的人們。(Luu Hùng 2006: 36)

特別值得一提的，筆者在pleiphun村的兩戶善於織布的人家中，發現他們日常生活穿得裙子下擺處，都織上了墓屋頂上荆棘樹、飛鳥、飲酒作樂者的圖案。這兩位善於織布的婦女一位是上述頭目的第二任老婆Phui，另一位是年約70歲

叫做 R'cham Boai 的婦人。兩者都有餵死人的經驗，也都是再嫁者。不只在這兩戶人家中筆者看到織有墓屋上圖飾的裙子，在一次祝壽儀式中，筆者也看到數位婦女穿有類似圖案的裙子。這說明了棄墓儀式的場景早已貫穿在日常生活中，成為 Giarai 人的共同經驗，雖然這些圖案是出現在死人墓屋上的圖騰，但是它們所象徵的是生命的活力，也因此 Giarai 婦女將這些圖紋穿在身上，不但沒有任何禁忌的約束，更是在細膩地傳達 Giarai 人的對於生命的理解與信仰。

以上是墓屋本身的文化意涵，接下來我們將重點轉移到架設在墓屋前後及上方的圖騰柱。如果說墓屋乃一裝置藝術的作品，那麼將此藝術發揮到淋漓盡致的即是圖騰柱。Giarai 人與 Bahnar 人都會在墓屋的前後山形牆前架設稱為“*klao*”的圖騰柱，但是只有 Giarai 人才會在橫樑上方再架設稱為“*kut*”的圖騰柱。從遠處望之，映入眼簾的印象很像是飄盪在空中的布旗—那種在巴里島人們懸掛在神殿周圍的那種長條布旗。然而此高約 5 公尺圖騰柱，係由細長的木頭裝置而成。圖騰柱上的主題緊緊扣著 Giarai 人的神話中的女王來表現。整個修長圖騰柱的裝飾突顯出強烈的性象徵(*sexuality*)與女性特質(*femininity*)。

圖騰柱上的裝飾主要有三個主題：第一，女王 Kroih 的裸露的性器官、大腿、臀部。第二，織布的亞麻線與工具。第三，女性使用的工具如鍋子與擣米棒(Đào Huy Quyên 2007: 46)。其中 Kroih 在 Giarai 社會中是廣為人知的神話人物，她被 Giarai 人奉為動物女王與織布始祖，對 Giarai 人而言 Kroih 幾乎就是生育的象徵。根據 Ngô Văn Doanh 教授 (1993: 70-72)採集到的 Giarai – M'thur 人的神話，Kroih 是一位長得很醜，但是大腿及臀部很性感、個性放蕩不拘的女人。男人很怕跟 Kroih 結婚，因為她又醜又性感。只有幾個村落頭目因為喜歡她的下半身而與她結過婚。後來 Kroih 覺得那些男人太無聊了，因為她喜歡不受約束的生活，所以沒多久就紛紛逃離那些村落的頭目，跑到森林裡去，當大象、老虎、山狗的老婆，因此 Kroih 被封為動物女王。另外，當大家都還是用樹皮當衣服穿時，Kroih 已經知道用動物的皮做衣服了。後來她在森林裡發現一種樹，這種樹有白色的線，她企圖用這些白色的線做布，過程中她就找到製作布的工具的方法，最後她就做成了織布機，用此來織布。因此，她被 Giarai 人奉為織布始祖。

另一個神話更直接闡明了 Giarai 人特有的圖騰柱 *kut* 的由來。同樣根據 Ngô Văn Doanh 教授(1993: 73-77)採集到的神話，Giarai 社會中曾有有個頭目的女兒，她是最漂亮、最有名的公主。有一天，她跑到山上的溪流中抓魚，不幸被老虎吃掉。頭目就打算請最好的師傅建一個最漂亮的墓屋給女兒，同時墓屋上要做最高的 *kut*。完工之後，大家都覺得這個墓屋和 *kut* 無法表現女兒的美。此時，有一個老太太出現說，這個 *kut* 不美正是因為少了 Kroih 的胸部、陰部、大腿及臀部。照了老太太的意見重建 *kut* 後，大家就覺得維妙維肖，展現了這位公主的美。從此就有了 *kut* 型態的墓屋了。

整個墓屋的視覺效果，在水平橫向上，中楣的簾空雕刻鋪陳出吃喝玩樂的背景；在垂直縱向上，屋頂圖飾的宇宙樹連接人神兩個世界的想像，同時醒目的圖騰柱為整個空間的屬性定調。水平的橫樑表現出一幅悠閒生活的景象，說明著這是西原高地乾濕季交替間，人們可以不用工作，可以盡情享樂、放鬆的時節。屋頂宇宙樹則象徵著這 4 個月乾季的享樂，是在上天與中土交流、世俗與神聖互滲、人與神交融的過程中達到生命的昇華。而人與人彼此享樂、人與神相互交通的目的，在於能在這個交替的時節為生命補充更多的能量，一方面能讓死者的靈魂正式告別中土，進入祖先的世界再轉化為露水最後才能再生為人。二方面，期能讓生者有足夠的生氣，能在即將到來的雨季中，活力充沛地工作進而有高度的生產力。三方面，更希望來年的農作物與動物皆能豐產，好帶來更多的食糧。因此，這種生命能量的補充，乃是透過人們投射在圖騰柱上對於 Kroih 女王豐產 (fertility) 與性徵 (sexuality) 的想像，同時亦透過圖騰柱施予在觀看者身上的催化作用而達成的效果。因此，承載著神話原型、內嵌著象徵系統的 Giarai 人的 *klao* 與 *kut*，在墓屋的前後與屋頂上方的優越位置，支配著棄墓儀式現場的空間結構，吸引觀看者的目光，誘導人們將圖騰柱的符號轉化為行動，在酒精的作用與鑼鼓聲的震撼下，強化了人們實踐意義的信念。

(二) 人猴雕像

當你從遠處觀看墓屋時，首先吸引你目光的一定是 *klao* 或 *kut* 的圖騰柱。但是當你走近墓屋時，墓屋四周的雕像立刻成為矚目的焦點。若你有機會走近 Giarai 人的墓園，你大概不太有機會看到圖騰柱，因為圖騰柱細長高聳，在棄墓儀式後 Giarai 人就不前往墓園照料墓屋，圖騰柱很容易被風吹倒在地、被雨水滲蝕、被紅土覆蓋。然而，陪葬用的雕像立在墓屋四周的木樁籬笆上，高度不像圖騰柱一樣高達約 5 公尺，這些木雕大約比一般人身高再高出 1、2 個頭，穩穩地立在緊緊相扣的木樁籬笆上端。雖然隨著時間的過去，木雕也在風雨侵蝕、白蟻啃噬之下漸漸傾倒毀壞，但是這也需數年的時間。因此，走進 Giarai 人的墓園森林時，隨時都有數十對眼睛凝視著你，一個轉身很可能就撞見一尊對你哭泣的人像木雕、撥開樹叢一隻蹲泣的猴像木雕就矗立在你面前。這些人猴木雕圍繞在墓屋四周，守護著墓屋、也守護著 Giarai 人的靈魂。

Giarai 人將墓屋旁的木雕像稱為 *cuh* 或 *kracrom*。根據 pleiphun 村的頭目 Rcham Ek 的解釋，*cuh* 泛指「雕像」；*kracrom* 中的 *kra*-係指「猴子」，而 *-crom* 則是「悲傷」之意。整體而言 *kracrom* 意指「悲傷中的猴子」。另外許多耆老也提到 *kracrom* 是哭泣的猴子，它們是死者的僕人，守護著墓屋、服侍死者。位於 plei chuyét ngol 村的 Giarai - Hdrung 人則解釋，*kracrom* 的動作是親人悲哀的姿勢，因為棄墓儀式之後人們就不再去墓屋餵死人了，而請 *kracrom* 幫忙照料墓屋、

陪伴死者，因此 *kracrom* 有替活人哭死人的意義。頭目 Rcham Ek 解釋墓屋旁要放 *kracrom* 的用意：

Pothi (棄墓儀式) 是最後一次活人到 *poxat* (墓屋) 拜訪死人，以後就不去了，所以做這個 *kracrom* 替活人哭，替活人悲疼死人，也表現雖然放棄這個 *poxat* 了，但是還記得死人。我們做 *kracrom* 最後一定用刀子在它眼睛下的臉頰，刻一道痕跡，表示它在流淚。(2009/08/23)

正如 Giarai 語中的 *cuh* 是泛指任何雕像，墓屋旁的雕像其實不只有這個長得像人又像猴的木雕，然而當筆者問到 *cuh* 時，報導人直接聯想到的幾乎都是 *kracrom* 的人猴雕像。其他主題的雕像僅在某些地區或時期特別明顯，然而 *kracrom* 卻是從古自今在任何 Giarai 亞群的村落的共通主題。整體而言，陪葬木雕分為人像與動物像。動物主要為老鷹和猴子，人像則呈現出幾個重要的主題：第一，交媾中的男女；第二，背小孩的孕婦；第三，長角、長方臉的人像；第四，雙肘觸膝、雙手托腮的人猴蹲像。前兩類裸露與女性的主題呼應前述圖騰柱所要彰顯的生育與豐產的特質，相當清楚與直接地傳達生命力與再生的概念。第三類筆者尚未找到一致的解釋，在此先不細述。第四類除了上述筆者在 *pleiphun* 與 *plei chuyêt ngol* 兩村訪談得到的解釋外，另有其他的詮釋版本。

關於墓屋中最常出現的雙肘觸膝、雙手托腮的雕像，有些越南學者推測這個姿勢是刻畫著母親子宮裡胚胎的模樣，這樣的意象適足以解釋 Giarai 人信仰的死後再生的觀念(Luu Hùng 2006: 46)。這是一個頗具創意的生物學取向的詮釋，若在博物館墓屋面前駐足片刻凝視人猴雕像時，在解說員的提示之下，確實容易勾起觀者此般的聯想。然而從土著觀點而言(from native's points of view)，Giarai 人有自己的詮釋。1998 年至河內民族學博物館建造墓屋的 Giarai – Arap 人表示(ibid: 45-46)，他們聽過村中耆老的一種說法是，古代 Giarai 人有個習俗，當國王去世時所有的侍從都需跟著陪葬。這些侍從哭泣時雙手托腮、將臉埋入手裡的景象相當悲戚、令人動容，後來活人陪葬的習俗就改由木雕人像替代，這些雕像則進入死者的世界繼續服務死者。另一種說法是，這些雕像是在模仿前往憑弔死去親人的鰥夫寡婦的姿態，他們習慣坐在墓前，雙肘觸膝、雙手托腮，對著死者哭泣流露出悲哀的神情。顯然這裡提到的憑弔死者係指 Giarai 人服喪期間餵死人的文化實踐。

上述筆者田野資料與河內民族學博物館文獻兩者所呈現的內容雖略有差異，但是都呈現一個共同點：以物代替人來陪伴靈魂。Giarai 人餵死人的守喪方式，實際上即是每日前往墓屋陪伴死者，因為 Giarai 人認為在棄墓儀式舉行之前，人還不能算真正的死亡，亦即肉體雖然死去但靈魂依然活著，此時親屬與死者之間的關係依然存續，因此生者仍須每日相伴。餵死人讓死者動盪不安、危險

的靈魂能夠獲得慰藉與安撫，才不至於嫁禍於生者。餵死人讓死者的靈魂有人陪伴，才不至於感到孤寂。然而，棄墓儀式後靈魂則進入另一個全新的階段—再生的旅程。這個階段是活人不能繼續陪伴的過程，否者就違反真實世界的秩序與邏輯。但是再生的旅程必須經過 8 次的變形與轉換，其間靈魂會受到多次死亡的痛苦與折磨，因此除了棄墓儀式必須鋪張、揮霍地舉行，好讓靈魂從中吸納強大的能量以便接受再生旅程的試煉外，旅程中的孤苦，更需要有人相陪。在不能繼續參與的現實下，生者乃以人猴雕像做為「分身」，雕像的區身姿態與流淚表情則在傳達親人仍然想念著死者，也善盡了應盡的社會責任與義務了。

以木雕替代活人突顯出靈魂轉換階段的標誌(marker)。棄墓儀式後的再生過程中，靈魂會真正地死去，對於 Giarai 人的信仰而言，這才是人真正的死亡，也因此生者與死者的關係乃完全切割、徹底分離。此後若親屬繼續前往墓屋弔唁死者，反而會讓死者的靈魂眷戀親人而無法進入再生的旅程。這是為何棄墓儀式之後，Giarai 人就絕不再前往墓屋並任由其在大自然中毀去的原因之一。之後，用以繼續陪伴死者進入再生旅程的任務就交由人猴雕像(*kracrom*)來接手，因此變形為人(*anthropomorphization*)的陪葬雕像成為像人一樣的物(*person-like things*)，在臉頰上畫一道淚痕賦予了物像人一樣的生命。儘管如此，Giarai 人清楚知道物與人的界線，並進一步挪用人、物的界線來隱喻人、鬼的界線。Giarai 人是在山上的森林裡製作雕像，還沒完成的作品必須留在森林裡，不能帶回家，待完工後才直接運至墓屋處，因為他們認為木雕是給鬼的東西，必須隔離在活人的家屋或村落的領域之外。雕像與親人雖然都執行著相同的陪伴死者的工作，但是由木頭製成的雕像，具有物性(*materiality*)，與餵死人期間陪伴死者具有人性(*humanity*)的親人顯然屬於不同的範疇。從人性到物性的轉換，Giarai 人獨特的木雕正好劃定出人鬼之間的界線，Giarai 人要表達的是生者與死者彼此間狀態的徹底改變，具有物性的木雕正好成為此轉變有特殊意義的標誌。

Giarai 人的陪葬木雕看起來像人又像猴子。筆者曾經問過頭目 Rcham Ek 到底木雕是人還是猴。他回答說：「當然是人了，是人的臉，人在哭！」但是 *kracrom* 這個詞的意思時，他又解釋說是「悲傷中的猴子」。這個看似矛盾的解釋，其實一點都不衝突，因為對於 Giarai 人而言人就是猴子，猴子也是人，這點可以從一則神話中窺探究竟。

筆者在田野工作中，採集到一則越南文獻中未曾記載過的神話，Giarai 人以這則神話解釋為何在墓屋裡不斷出現一個雙肘觸膝、雙手托腮的人猴蹲像。這則神話採自一位年約 45 歲名叫 H'le 的 Giarai 婦女，信奉天主教，母親住在 pleiphun 村，父親則為 pleithai 村的人，她自己目前則住在 Gia Lai 省的首都 pleiku 市郊的 pleikuroh 村。這則神話普遍流傳於 Giarai – Arap 人及 Giarai – Hdrung 人的村落中：

以前有個女孩，她獨自一個人上山工作，在森林中她迷路了。就在她努力尋找回家的路時，她遇到了猿人，那個猿人強暴了她。後來她在森林裡被找到，於是大家把她帶回村子裡。兩個月後，她懷孕了，但沒有任何男人承認是他所為，因此她就被村人給驅逐出她自己的村子，這是 Giarai 人最嚴重的懲罰。

她在森林裡四處打轉，後來為自己建造了一個像帳棚般的房子以便待產。終於她生下了肚子裡的小孩，而且是個雙胞胎，其中一個長得像人類，另一個長得像猴子。她出外工作找食物時，就把小孩放在像帳棚的房子裡。結果幾個在找尋獵物的獵人發現了這個棚子，也發現了裡面有一個人和一隻猴子，獵人就將人留在原地，但把猴子帶回村子裡。傍晚，媽媽回家時找不到她的其中一個小孩，媽媽就問這個會講話的小孩，小孩則說：他不見了！

媽媽根本不知道她的另一個小孩跑到哪兒去了，她一直找、一直找，就是找不到這個長得像猴子的小孩的任何蹤影。由於太過傷心，她好幾天都沒有吃任何東西，最後終於過世了。這個長得像人類的孩子，不知道如何處理他媽媽的死亡的事，他就試圖徒手在地上挖出一個洞來，以便將他媽媽埋進去。後來，這個小孩非常傷心，同時也沒有任何食物可吃，他就雙肘觸膝、雙手托住臉頰一直呆坐在死掉的媽媽前面，最後他就以這個姿勢死在原地。

那個長得像猴子的小孩，最後從獵人手中逃出來，在森林裡到處尋找回家的路。最後終於回到自己的家，但卻找不到任何人，只看到一個小孩以雙肘觸膝、雙手托住臉頰的姿勢坐在一個土堆旁。最後這個猴子小孩瞭解了這個坐在土堆旁的小孩就是自己的哥哥，但卻不知到他媽媽哪裡去了。他極為傷心，最後他也瞭解了土堆裡的人就是他媽媽，因為他哥哥都一直坐在土堆旁。最後他也以雙肘觸膝、雙手托住臉頰的姿勢，就坐在這個墓的另一邊與他哥哥相對而望，後來他也就以這個姿勢死在原地了。

後來，有幾個獵人發現了這個地方、看到了這個景象，回去村子後就將這樣的景象說給大家和頭目聽。此時，人們想起了他們曾經對那個女人所做的懲罰，並且覺得當時的決定是錯的。他們感到很難過，他們就決定模仿那個人類小孩和猴子小孩的姿勢，以表達他們的悲哀。從這個事件之後，只要有棄墓儀式要舉行，他們就會在墓屋旁邊放上幾個雙肘觸膝、雙手托住臉頰的姿勢的雕像，以讓人們記得這個事件。(2009/02/07)

神話無所謂真實性與否的問題，此也非人類學研究關心的重點，當地人們如何詮釋以及挪用神話才是人類學研究感興趣的議題。H'le 後來帶筆者前往 pleiphun、pleikeppin 和 pleiyol 等村的墓屋，指著木雕鏗鏘有力地解釋說，眼前看到的那些雙肘觸膝、雙手托腮的人猴雕像正是來自這則神話故事，同時她還滔

滔不絕地補充說明這是她的阿媽告訴她媽媽，她媽媽又告訴她的故事，是 Giarai 人一直流傳的故事。這則神話故事也呼應了墓屋旁出現的動物像都有猴子的說法，猴子成爲神話裡另一個村落，即亡者的世界的頭目。然而這個世界的副頭目——老鷹並沒有出現在這則神話裡。但在 1998 年前往民族學博物館建造墓屋的 Rcham Uek 解釋了一種名叫 *klang pop pom* 的鳥的由來，他說這種鳥常常出現在剛死的人的地方，看到了這種鳥就知道有人死了。還有其他的村民說，當這種鳥降落在墓屋上並開始啼叫時，就表示是個好預兆，可以開始舉行棄墓儀式了(Luu Hùng 2006: 51)。

神話經過時間的流轉而代代相傳，在人們爲它加油添醋的集體敘說過程中，古老的意義與當代的詮釋交織出人們的想像與期待。上述 Giarai 人的人猴雕像的故事提供我們一個觀察：神話一方面提供了施行儀式的正當性，另一方面儀式過程卻也在實踐神話的原型。儀式與神話之間互爲存有的關係乃提供了我們洞視社會行動與文化意義之間的關係。神話有其根本的結構，然而任何人都可以選擇如何詮釋神話，詮釋的多樣性與創造性乃造就出敘說性文本的文學空間，神話就文類而言即是口傳文學。但這種型態的文學有別於小說家的作品，其所呈現的雖然也可能是社會的樣貌，但由於創作者是個人，作品本身有更大的成分是個人心理狀態與思維模式的反映。神話這種口傳文學本身的故事性符合了小說的敘說方式，然而神話是社會集體創作的結果，而故事也永遠處於未完成的現在進行式，因此神話能反映社會意義與表現文化內容，同時社會行動或文化活動常常也爲神話加入動力，使之繼續保有未完成的特性(*incompleteness*)。讀一則神話變成是讀一本永遠不會完成的小說，在這樣的文學經驗中，反而讓我們更容易察覺到一個社會的能動性(*agency*)。

從當地 Giarai 人詮釋對墓屋、木雕與棄墓儀式的神話敘事文本中，我們得到更寬廣的角度、更深入的描述，瞭解了 Giarai 人神話與棄墓儀式之間多層次的糾纏關係。墓屋旁的木雕可以理解成是 Giarai 人神話世界「客體化」(*objectification*)的結果，同時亦可以理解成是 Giarai 人神話敘說因而衍生的原因。這種互爲因果的關係對 Giarai 人而言指向一個共享的文化意義：儀式必須延續，個人與社群的生命才能週而復始地循環，而木雕與神話則賦予了儀式物性(*materiality*)，使儀式在社會實踐的過程中具體地讓人們摸得到、看得到、也聽得到文化意義。

(三) 棄墓與狂歡

當墓屋已建成、圖騰柱已架妥、木雕也已雕好時，緊跟著就是爲期 3-5 天的棄墓儀式的高潮。棄墓儀式實應包含從搭建墓屋開始到最後 3-5 天的慶典活動爲止，這一系列從物件到事件的文化過程。然而，最後幾天的嘉年華式的慶典活動太具戲劇性的效果，使得許多人直接認爲棄墓儀式是就僅是這幾天的慶典活動。

若不從活動前一個月的建築、裝置、雕刻過程來觀察，甚是不觀察餵死人活動，整體棄墓儀式的社會文化脈絡將被逐一去除，如此一來我們只能從他者的角度看到一個熱鬧、甚至於是胡鬧的慶典的表象。當我們耙梳了墓屋、圖騰柱、木雕等物件的象徵意義後，接下來進入最後慶典活動的事件時，我們將看到物的能動性(agency)將人們的行動整合到意義系統中，同時事件的演出性(performativity)又將文化意義實踐為社會行動。棄墓儀式最後的慶典是以宗教狂歡節(carnival)的形式來讓死者的靈魂進入再生的旅程、也讓生者開啓另一嶄新的社會生活，同時文化的價值在慶典中反覆表達，新的社會關係也在狂歡中不斷建立。

最後 3-5 天的活動(event)可分成兩個部分來觀察：儀式(ritual)與狂歡(carnival)。在時間上，儀式與狂歡重疊發生；在空間上，儀式主要在墓屋內進行，而狂歡則在墓屋周圍舉行。在情緒上，僅有墓屋內才嗅得到悲傷的氣氛，然而也非痛哭、哀嚎的激動情緒表達，而是平靜、緩和的淡淡哀愁。墓屋周圍則是瀟灑著歡騰、喧嘩、嬉鬧、浪漫、煽情的狂歡氣氛。參與者除了喪家的親友之外，全部村民以及其他村落的樂舞演出者都會前來幫忙與同歡。基本上，棄墓活動是一個跨村的、節令的文化藝術慶典(celebration)。棄墓活動以往持續 7-10 天，現在多已縮短成 3-5 天。

活動第一天的早上是由喪家將水牛或黃牛從家屋牽引至墓屋處。這些牛是獻祭用的，有錢人家供獻水牛，沒有錢則供獻黃牛，牛隻的多寡顯示喪家的富貧程度。這是一個相當浩大的工程，因為Giarai人採集體葬，如果又是有錢人家的話，這個早晨一次會有5、60頭牛叮叮噹噹地塞滿村落的道路，緩緩步向墓屋。喪家一面拉著牛隻，一面將米和鹽灑向牛背上，同時念禱告詞。禱詞內容一種是針對獻祭的牛的安慰：「牛的靈魂啊，你就要跟著鬼進入再生的旅程了，請別生氣，請別恨我們！」(Nguyễn Duy Thiệu 1996: 14)。另一種是告知死者該履行的義務都已履行了：「現在我握著這條繩子，灑著這把米。從現在以後，什麼都完了，我們沒有虧欠什麼東西了。」(Ngô Văn Doanh 1993: 53)。這些牛被牽引至墓屋處後，就被綁在墓屋周圍木雕的樁柱上，等待隔天的犧牲獻祭。

下午的grong poxát揭開了慶典的序幕。午後，來自遠方或村落的親朋好友，陸陸續續前往村墓。他們攜帶各種食物如「竹管酒」(chutdimtakhje)和竹筒飯、工具如刀斧弓箭和揹藍、樂器如銅鑼和手鼓，²¹其中食物和工具被綁在木雕樁柱上，是要給死者於再生旅途上使用的，樂器則是用來搭配舞者與舞者演出歡送死者的音樂。此時喪家進入墓屋，之後幾天就一直待在墓屋裡面並且過夜，這段喪家時間為最後陪伴死者、跟死者講話、表達哀悼的時機。墓屋外，一群由面具人、

²¹ Giarai語chutdimtakhje中，chut為「插入」、dim為「吸」、khje為「酒罈」，整體意思為「插管子到酒罈裡吸酒」，越人將這種西原民族普遍的飲用的酒稱為「竹管酒」(ruqu can)，為一大罈私家釀製的米酒，飲者不是將酒倒入酒杯中飲用，而是用一條長長彎曲的竹吸管插入酒罈中吸食飲用。通常是一群人為在酒罈旁同時用各自的吸管共同飲用。

女舞者、鑼鼓打擊者、戲偶者所組成的隊伍，開始以逆時針的方向繞著墓屋不停地遊行，這個活動稱為*grong poxát*—「圍墓遊行」。隊伍的帶領者是2、3名的*bram*，他們身上塗滿了泥巴的男人，全身赤裸，以香蕉葉圍成裙子，臉上戴著香蕉樹幹雕成的面具，面具上插著羽毛，動作相當滑稽與怪異，並不時做出性交的動作。在*bram*之後是4-6名的女舞者，他們倒退著步伐跳舞，兩側皆有幾位男生隨著舞者的步伐敲擊單鼓或單鑼。接下來是一個四人扛著的竹轎子，轎子上的平台有一個稱為*hnam yang*（神的家）的墓屋小模型，模型旁有許多竹子做成的玩偶，主題有擣米或揸水的婦女、刺水牛或打銅鑼的男人、以及交媾的男女。隊伍最後則是銅鑼團，由兩個男人扛著竹竿的兩端，竹竿上掛了10來個的銅鑼，有1、2個人在這些高低音的銅鑼間來回穿梭敲擊樂曲。遊行隊伍中，女舞者的舞碼*xoang atâu*即「鬼舞」，他們倒退跳舞則是在模仿亡者世界中*atâu*（鬼）走路的樣子。鑼鼓音樂演奏的曲碼就叫做*atâu*。

傍晚天色漸暗時，隊伍中戴面具、穿香蕉葉的帶領人 *bram* 就必須離開現場，入夜後舞蹈、戲偶與鑼鼓隊伍則持續逆時針繞著墓屋遊行通宵達旦到天亮。在 *Giarai* 人的想法中，活人與死人世界的日夜顛倒，活人的白天是死人的夜晚。*Bram* 是引魂者，屬於死人的世界，因此只能在白天跳舞。他必須在入夜前回去村落，一旦入夜了，在死人的世界就是白天，鬼魂就可以清楚看到 *bram* 回到村落的路而跟著回到活人的世界中。當天還亮著時，在死人的世界是黑暗的，所以 *bram* 回村落時，鬼魂看不到路，才不至於跟著回到活人的世界去。同時，*bram* 離開時，不能走本來的路回去，必須繞相反的路線再迂迴回到村落，目的是要讓尾隨的鬼魂迷路，避免進入活人的村落中。入夜後，*bram* 離開現場時，操作玩偶的人接手 *bram* 的表演。隨著銅鼓的節奏，來自不同村落的玩偶表演團體彼此「鬥偶」。除了玩偶演出男女交媾的動作外，操作者也做出相同的動作，並大聲狂叫，彼此競相抓扯對方的玩偶，觀眾也在一旁叫囂、鼓動表演者做出更激烈的動作。瘋狂的鬥偶持續了整晚後，隔天早上這些玩偶多已被扯得破損不堪，因此玩偶的活動通常只在第一天進行。

Bram 實為活動中「帶鬼的人」，引導鬼魂進入再生旅程。筆者訪問 4 位擔任過 *bram* 的 *Giarai-Arap* 及 *Giarai-Hdrung* 人，發現除了性別必須為男性外，老人、年輕人、已婚未婚都可以擔任，並沒有年齡限制，但是 *bram* 必定具備逗趣、喜感的表演天分，以便娛樂鬼魂、戲弄觀眾。*Bram* 由喪家聯合邀請至棄墓活動中演出，墓屋主人幫 *bram* 塗泥巴，塗抹時必須採取從腳到頭的順序，因為從頭到腳是活人的順序，相反才是死人的順序。泥巴象徵死人的世界，因為死人埋在土裡、全身上下沾滿了泥土，因此塗上泥巴後 *bram* 才能進入死人的世界帶領鬼魂步向再生之旅。戴面具是為了讓別人無法發他的身份。*Bram* 跳舞的動作相當滑稽、怪異，一方面證明自己現在處於鬼的世界，行為異於常人，另一方面也逗人笑，帶動歡樂的氣氛。人們看了 *bram* 的舉動，必然竊笑、嘻笑、爆笑，但是

據報導人的說法，孕婦看到 *bram* 時絕對不能笑，因為只怕小孩出生就長得像 *bram* 的模樣——腳長在頭上。*Bram* 的演出極為瘋癲，他們甚至在婦女面前做出性交的動作(Ngô Văn Doanh 1993: 82)，這樣的動作不能以我們的角度視為猥褻，因為此動作乃在模仿 Giarai 人神話中的一段情節，因此甚至受到婦女們的鼓動(Nguyễn Duy Thiệu 1996: 15)。

Bram 演出的性愛動作與 *hnam yang* (神的家) 轎子上的男女交媾玩偶，皆為 Giarai 人創世紀神話的再現。Giarai 人將玩偶稱為 *bonäl*，該詞實為神話中的人名。在 Bahnar 人的傳說中，*bonäl* 也是他們一個祖先的名字，同時 Bahnar 人也認為 *bonäl* 是人類的祖先(Ngô Văn Doanh 2007: 74)。對於 Giarai 人而言，*hnam yang* 上的玩偶可以擺放什麼主題都可以，但是一定要有 *bonäl*，因為相對於圖騰柱 *kut* 中 Kroih 女王的生育意象，*bonäl* 乃男生版的生育象徵。

Giarai 人的創世紀神話有多種版本，內容大同小異，亦皆出現 *bonäl* 這個角色，此人物被描繪為荒淫無度的男生。綜合整理 Ngô Văn Doanh (2007: 80-82; 1993:41-42) 教授的記載，以及報導人 Pleiphun 村的頭目 R'cham Ek 及其太太 R'cham Phui 的口述，筆者發現 Giarai 與 Bahnar 人都認為他們的最早祖先是一個大鼓，也就是他們是大鼓的後代。一開始世界上什麼都沒有，大自然生出兩個神，一個男生叫做 Bok Kodoi，一個女生叫做 Ya Konkeh，兩個人於是共同開拓世界。女神用米糠擰出天空跟大地。男神就把星星、太陽、月亮等星球掛在天空上。兩個神結合生出三個小孩，一個是名叫 Ya pôn，掌管上天，²²另外一對男女就分派到凡間當人。男生名叫 Bok，女生叫 Ya，他們成為人類的祖先。²³一開始大地荒蕪空蕩，Ya 和 Bok 就請 Kodoi 神賜予種子。Kodoi 和 Konkeh 於是生出鳥幫助 Ya 和 Bok，然後兩個人結婚並出生人，人類才愈來愈多。在小孩當中有一位叫做 Bonäl。有一天 Bonäl 爲了要跟火王的女兒性交，便用迷藥給火王的女兒吃，Bonäl 得逞並多次與她性交。火王很生氣就殺死 Bonäl，女兒之後卻找不到可以滿足她的人，轉而找馬性交。之後，她的肚子破掉而死去。火王於是憤而殺馬，挖馬的腸子來吃，剝馬的皮製成鼓來玩。此鼓非同小可，一有人打鼓，男女老少都變的好色、淫蕩、瘋狂；鼓聲傳到人們耳裡立即使聽者慾火渾身，看到什麼東西都可以與之性交。火王見勢不妙便將鼓丟到河裡。但是，鼓流到哪裡，有人打鼓，聽到鼓聲的人就又開始與周圍的人性交，其他人也陸續加入雜交的行列。所以，人們越來越壞，Kodoi 很生氣就打算用大洪水淹死人類。人類當中有一對兄妹品行端正，Kodoi 乃先警告他們大洪水將至，兄妹兩人便進到一個大鼓裡，然後將每種動物都成雙成對地帶上這個大鼓。一個月後，大水退去，兩個人走出大鼓。因

²² Ya pôn 為 Giarai 神譜中，神格位階最高的神，即天神。Ya pôn 下轄三神：Yang ya 掌管溪流、河川，為水神；Yang chur 掌管山脈、丘陵，為山神。Yang gri 掌管作物、土地，為農業神。

²³ 在 Giarai 語中，*bok* 意為阿公，*ya* 為阿媽。Giarai 並沒有祖先的特定用語，但是他們常用 *ya bok* 來指涉死去的前人。譬如說頭目回答筆者的問題時這樣陳述：“有 *blang* 樹(荆棘樹)的地方就有 *ya bok*”、“*ya bok* 以前就這麼做了，我們也跟著做！”

爲這個世界上都沒有人類了，他們就交媾，於是生出許多小孩，動物也不斷繁殖，生活就慢慢變得跟以前一樣了。兩個人在大洪水以後就變成人民的神，叫做“Ya Bok Sogor”（鼓公鼓媽）。

豐產(fertility)的象徵在棄墓儀式過程中不斷重複上演，其意義是雙重的。一方面，面具人**bram**扮演著死人引領鬼魂離開活人的世界，其終極目的乃是讓死者步上再生的旅程，於是**bram**的性交動作與玩偶**bonāl**的交媾演出，都是在讚頌生命的蓬勃與旺盛，並藉此將生命力轉嫁到死者身上使其充滿再生的能量。另一方面，上述創世紀神話中也提及動物成雙成對地被帶入具有強大性能力象徵的鼓中，棄墓儀式再現(reenact)此神話原型，乃在傳達Giarai人冀盼在乾季將盡、雨季將臨的過渡期，動植物也能得到生命力的補充，在往後這一年牛、豬、雞等動物能夠大量繁殖，稻米、玉米、薯芋能夠豐收。動植物的豐產對於現實生活而言格外重要，因爲棄墓儀式消費掉極大量的用來製酒的作物與用來獻祭的動物。

第二天的重頭戲便是水牛獻祭。午後，**bram**依然出現在墓屋現場引鬼，舞者與鑼鼓打擊者繼續在**bram**的帶領下逆時針繞墓屋遊行。這些表演者是來自不同村落的團體，表演累了就換手，各村競相在公開展現自己的表演特色，整個儀式就是一個藝術嘉年華會。當銅鼓打擊節奏讓繫在墓屋旁的水牛群鼓譟起來時，有人被選爲鬥牛士，負責執行刺殺水牛的任務。鬥牛士手持用**blang**樹（荊棘樹）削製而成的長茅，繞著水牛幾圈後，使用刀砍斷牛的後腳腱，牛撲倒在地時，鬥牛士隨即用長茅刺向牠的心臟。墓屋旁的數十頭水牛逐一被刺死，牛血染紅了墓屋四周的土地，血腥味與米酒味沖天，現場牛的哀嚎聲、小孩的哭聲、人們的鼓譟喝采聲、加上高低起伏的鑼鼓聲，讓浩大的暴力場面看起來就像是狩獵活動的現場。被刺殺的水牛頭骨被吊在墓屋上，牛肝與牛血則到入牛的胃中，包裹起來當成獻給**yang**（神）和**atâu**（鬼）的祭品。牛肉的部分則當場火烤分食給前來幫忙的親友與表演團體。晚餐是一個盛大的村民共食的場合，據報導人說明，吃的越多，來年的運氣會越好，但是將這些肉帶回村落中是禁忌，牛肉必須在墓屋現場由所有村民共同消耗殆盡。

越南的主流民族京人(Kinh)人將西原民族盛行的刺水牛活動稱爲“**lễ hội đâm trâu**”，即「刺牛禮會」。因爲棄墓儀式中的刺牛活動相當盛大，具有高度的戲劇表演色彩，電視也常播出少數民族“**lễ hội đâm trâu**”，此活動乃普遍成爲越南人認識西原民族的刻板印象，誤以爲西原人有個獨立的刺水牛傳統表演活動，因此京人至西原觀光時常常會向旅行社詢問哪裡有“**lễ hội đâm trâu**”。筆者第一次前往中央高地時，也跟一般京人一樣到處詢問哪裡有“**lễ hội đâm trâu**”。後來參加了棄墓儀式並與Gia Lai省博物館副館長Nguyễn Quang Tuệ討論後，得知西原民族並沒有獨立舉行“**lễ hội đâm trâu**”的傳統，刺水牛一定是在大型祭典，尤其是棄墓儀式中，才會出現的活動。它是整個棄墓儀式脈絡中的犧牲獻祭與共食饗宴。犧牲水

牛讓整個棄墓儀式具有宗教色彩，共食牛肉則讓此活動充分符合了狂歡節carnival的本意，詞根carn-即「肉」之意。

入夜後bram再度退場，舞者與鑼鼓打擊者組成的grong boxát，在月光與火光下，持續逆時針繞著墓屋愉悅地遊行。在這個隊伍的旁邊，還有2、3個全部由青少年男為成的圈圈。他們展開雙臂、彼此勾肩，圈圈中間有人扶住一個很像蘆葦又像甘蔗的樹枝，並大力搖動此樹枝。Giarai人將彩繪在墓屋荆棘樹與此甘蔗樹皆稱為“tông lông”，即「宇宙樹」(Ngô Văn Doanh 1993: 66-67; Nguyễn Duy Thiệu 1996: 15)。大家使出渾身解數猛力地繞圈圈，大力震步、全身抖動，並不時放聲咆哮與吶喊。grong boxát讓外人以為理應悲喪的儀式，化身為充滿活力、洋溢熱情、嘶聲吶喊的狂歡派對。

當月亮初昇時，人們開始聚集在墓屋周圍共飲，此時圍墓遊行愈來愈熱絡，青少年的嘶吼越來越振奮，就在墓屋外持續熱絡地狂歡的同時，墓屋內也開始了莊嚴的儀式。喪家再不斷地與死者講話，表達對親人的思念與悲哀後，接著必須對著死者開始進行正式的「棄墓」禱告。祭詞並沒有特定的文字稿，而是由喪家根據Giarai人的傳統再加上自己的意思用很簡單的日常生活用語緩緩述出：

Atâu (鬼)啊！今天我們做pothi (棄墓儀式)了，從現在起活人吃白色的飯，死人吃紅色的飯和紫黃花。Atâu啊！您的棺木早已封好、也下葬入土了。Atâu啊！今天klao和kut (圖騰柱)都已架設好了，kracrom (人猴木雕)也雕刻好了。親友也帶來了食物、酒與您共享。從現在起，我們就要離開您、與您道別了。紅土在下、黑土在上，您的家就在森林之中，一片佈滿蘆葦的綠林靈山裡。從今天起，您就住在另一個世界了，您飲用的是溪水了。請別叫喚我們、請別接近我們、請別再愛您的老婆、請別再愛您的小孩了。從現在起，我們將不再帶食物和飲水給您了。我們就要拋棄掉這個墓了，也不再照顧這個墓了。如果您想吃飯，請問天上的星星；如果您想吃雞，請問月亮；如果您想吃魚請問天神。您真的已經死了，您已經融化了，您已是森林裡的老鷹了。我們已經把poxat (墓屋)裝飾的美輪美奐了，klao和kut也雕飾過、漆上水牛的血了，poxat旁的kracrom都是要服侍您的隨從。該做的我們都做了。從現在起，您就像是落在土地上的m'ngang葉，您是枯萎的葉子了。從現在起，我們不再帶東西、帶飯給您了，我們也不再哭泣了。給您的酒罈也安妥了，香蕉樹、甘蔗樹和地瓜也已種在墓塚上了。公雞已經放走了、也遠走高飛了。我們已經忘掉您了。該做的，我們都已經做了。我們已經放棄這個poxat了。(Đào Huy Quyên 2007: 30)

祭詞不是固定的版本，每個地區、每個喪家的祭詞內容都有些差異。祭詞內容的歧異主要是因為Giarai社會沒有所謂的禮儀專家，祭詞都是喪家根據傳統自由發揮的結果。村落中熟稔超自然信仰知識的人是“pochâu”，即巫師。但是pochâu

被Giarai人認為是管理兇死(bad death)者的靈魂，這些兇死者不能被葬在墓屋中，因此

儘管祭詞沒有固定的版本，但是卻表現出Giarai人集體的文化特質。筆者從文獻及田野訪談資料十餘種版本的祭詞中，發現有四個共同點。第一，喪家呼喚的對象皆為「鬼」(atâu)，目的在於劃清界限。這與在餵死人時的禱告有很大的不同：餵死人時喪家呼喊的是死者的名字，然而在棄墓儀式中喪家呼喊的已是沒有人格屬性的鬼。發語詞從人轉為鬼意味著死者狀態的改變，亦即對於Giarai人而言，下葬後到棄墓儀式之間，死者都不算是真正的死亡，死者仍然具有人格身份，與喪家的親屬關係也都依然存續。到了棄墓儀式時，喪家的發語詞瞬間改變了死者的身份狀態，開頭一句「鬼啊！」，一針見血點出兩個世界已經不同了，當頭棒喝點醒死者他們已經真的死了。「鬼啊！」這句話的效力(efficacy)就在於當下讓「死者」(the deceased)轉換為「亡者」(the dead)。對於Giarai人而言，還沒做棄墓儀式以前的「死者」仍然具有人格特質，喪家仍得視「死者」為人來對待，死者仍處於人的社會關係中。然而，棄墓儀式的Giarai語“*pothi*”原意即為「讓死人的靈魂進入再生的旅程」的意思。因此，做了棄墓儀式等於讓死者從人的社會脫離而進入「亡者」的社會。「鬼啊！」一語劃出生者與亡者的社會界線。

第二，禱告的同時即獲得祭詞內容的效力。喪家訴出上述儀式語言(ritual speech)的同時，他們不是在表達與亡者切割關係的意圖，他們實際上就是在付諸切割關係的行動，也就是「說即是做」(saying is doing)的「言談行動」(speech act)(Austin 199...)。當然，喪家在這之前都已經「做」了許多該做的事：餵死人、建墓屋、架圖騰柱、刻木雕、種樹木等。然而，若已經盡了那麼多該盡的義務，最後卻沒有「說」出來，Giarai人會覺得死者不知道，之前做的那些事也就白做了。唸出祭詞的喃喃自語聲同時與墓屋外圍的鑼鼓敲擊聲、舞者踏地震步聲、青少年的吆喝聲交疊，在月光與火光下摻揉合一，在森林裡新鮮的空氣中融入亡者的社會而得到儀式的效力。因此，儀式過程中話語的道出，即祭詞本身，扮演著儀式能否成功與有效的關鍵力量。言談行動的儀式語言更出現在一些押韻的禱詞中。在Gia Lai省Ayunpa縣Ia Rtô社的Pleilép村，喪家如此向死者禱告：「棄墓儀式拋在背後了，現在你跟我們不一樣了，我們跟你也不一樣了！」(Ngô Văn Doanh 1993: 56) 另外在Chur Păh縣Ia mnong社Pleimun村人們這樣禱告：「現在我握著(繩子)我灑米了！現在我沒有什麼禁忌因為結束了！現在我沒有虧欠了因為結束了！」(ibid: 57)。當喪家說出這些話語時，他們當下即獲得到話語中的效力，亦即與亡者關係的切割。

第三，棄墓儀式語言是一種口傳文學(oral literature)。Giarai社會沒有禮儀專家，所以這些祭詞不是權威人是的專利，而是代代相傳過程中人們不斷修改而成的集體意識的作品。這些儀式語言雖然都是用很簡單的日常用語，但是這些語言一方面常常使用押韻、明喻(simile)如「您就像是落在土地上的*m'nang*葉」、暗喻(metaphor)如「您已是森林裡的老鷹了」的文學技巧，二方面傳達出整個西原民族對於生命的獨特看法而具有強烈的文化特色，因此這種融合集體意識與個人創作的棄墓儀式祭詞具有高度的民間文學(folk literature)的色彩，是一種具有表演性的口語藝術。實際上越南社科院的學者多將這些祭詞與西原民族的傳統史詩(sử thi)、長歌(tụng ca)共同歸類為民間文學的範疇來進行文本研究(Ngô Văn Doanh 2008: 138)。

第四、Giarai人不怕死，但很怕死人。法國學者Dournes寫到西原人對於死亡的看法時，他提到「西原人不怕死，小孩和老人都很好奇地等待死亡的到來，好像在等待旅行到另一個地方一樣。」(2002[1950]: 382)筆者的田野經驗也給我相同的感覺。筆者與村民談到死亡的觀念時，他們毫不忌諱侃侃而談，對於死亡展現出無所畏懼的態度，尤其是談到棄墓儀式時，他們更是興高采烈，好像很期待將來自己也有個熱鬧的棄墓儀式一樣。但是他們真的很怕死人。筆者第一次到Pleiphun村時，是由不住在當地的天主教徒H'le帶筆者前往參觀墓園。後來多次前往該村的墓園都是一群小孩子跟隨筆者前往的，或許小孩子對於死亡世界仍然朦朧懂懂而無所忌諱。他們好奇看到外國人來到村落，於是筆者前往哪裡小孩就跟到哪裡。但是到了墓園時，小孩們卻堅持只在外面等我，他們不敢進入森林裡面，說那些木雕有*atâu*（鬼）在裡面。村落中沒有成年人與筆者前往墓園過。在pleiyol村，兩位20出頭的年輕人帶筆者前往墓園，但是到了墓屋處，他們就先行繞到另一端水源處等我，堅持不和我進入森林裡。從森林出來後他們問我：「你不怕死人嗎」，我說：「我比較怕死！」於是他們笑我。或許正是Giarai人有棄墓儀式的文化機制，讓他們不怕死，認為死亡是一件自然的事，「畢業」時更有榮耀的慶典來歡送。也正是因為有人死變成鬼、鬼死變成人的再生信仰，讓Giarai人擔心如果沒有盡到對死者的社會責任與義務，當死者變成鬼後會禍害生者，於是Giarai人處處對死人感到敬畏。上述的祭詞中「請別叫喚我們、請別接近我們、請別再愛您的老婆、請別再愛您的小孩了。」之類告誡亡者的語句，充斥在任何Giarai亞群的棄墓儀式祭詞中。另外像是「...別害我們，別麻煩我們。你是鬼，別說什麼，別出現！」(Dournes 2002[1950]: 373)之類的語句也是相當普遍的祭詞。一般人或許比較怕死，不怕死人；但對於Giarai人而言，他們怕死人，不怕死。這乃是在Giarai文化系統中信仰與儀式緊密相互作用的結果。

結束這段祭詞後，一隻年輕的公雞被放生，任何人都不能看到這隻雞，只能讓它飛入叢林裡。把雞放意味著把死者的靈魂從身體給釋放該來，讓靈魂可以在

另一個世界開始新的生活 (Dournes 2002[1950]: 379)。另一種說法是，這隻雞乃是馬，讓亡者騎往再生的旅途。(Nguyễn Duy Thiệu 1996: 18)無論如何，雞象徵著死者靈魂的解放，使死者正式奔入亡者的社會，進入生命的循環過程中。

棄墓祭詞唸了、公雞放了，最關鍵的儀式終於完成了，於是現場氣氛更加狂歡，成爲一個杯盤狼藉的盛宴。*Grong poxát* 的隊伍持續逆時針繞著墓屋，銅鑼聲敲出輕快浪漫的樂曲，青年男子的圈圈更加猛力地抖動身軀，在咆哮聲中，宇宙樹被搖晃地更加厲害。墓屋旁的地上約有上百甕酒罈，有的綁在墓屋樁腳下，有的綁在用竹子圍出範圍來的竹籬笆旁，一排一排的酒罈是喪家們準備來招待前來幫忙的村民。只要有酒罈的地方就會圍一群人，酒罈插了數根長長的竹管，酒罈口跨置一竹片做爲量器，有人用竹管共飲後，馬上就有人將酒加滿至罈口，使酒罈一直保持全滿。在竹籬笆外圍還有一群京人也前來湊一腳，他們趁機擺地攤，販賣飲料、烤肉和點心，活像夜市一樣。月亮高掛在天空正中央時，聚集在墓屋旁的人越來越多，他們有婦女用傳統的裹兒巾揹著嬰兒、牽著小孩群聚在墓屋旁；他們有男人，本村的、外村的，蹲坐圍在火堆旁喝酒、聊天、講故事、開玩笑、表演；他們有年輕男女則爬到墓屋旁的木樁處打情罵俏、談情說愛；有人累了，就用布鋪在地上，在許多的墓屋旁都可以看到一群沈睡的小孩或老人。空氣中瀰漫著濃濃的米酒味。不用喝酒，只要呼吸，你就會醉了。悠揚輕快的鼓聲、鑼聲持續迴響在深夜的森林裡。

參加過棄墓儀式的人都可強烈感受到一個事實：西原民族「再生」(rebirth)的觀念不只是客體化在木雕、圖騰柱、墓屋彩繪上的藝術表現，更不只是再現於 *bram* 面具人與 *bonāl* 玩偶的表演藝術，西原民族透過具體的實踐來傳達再生的信仰。在棄墓儀式現場，許多報導人告訴筆者，以前在棄墓儀式舉行的過程中，未婚男女是可以自由自在地在墓屋附近進行性交的活動，他們同時強調在 *Giarai* 長歌或史詩中常常述及如果平時未婚懷孕，必定受到嚴厲村規的懲罰，但是在棄墓儀式後若有人懷孕並不會受到任何懲罰。筆者雖然沒有觀察到這種現象，但是墓屋現場卻湧現一大群青少年，彼此有說有笑、打情罵俏，他們有的是該村的青少年，有的是遠從他村前來幫忙的青少年，連京人也跑來湊熱鬧，加入他們的男女聯誼活動。棄墓儀式最後這幾天的慶典等於是 *Giarai* 人的情人節。年輕男女們一群群依偎在墓屋四周的木雕樁柱旁談情說愛。滿天星星、月亮高掛的夜裡，嗅不到任何悲哀的氣氛，在火堆冉冉升起的荒野，聽不到喪禮意料中的哭啼聲，只有高原上醉人的風、醉人的酒，讓在場少男、少女們也陶醉在浪漫、輕快的銅鑼聲中，彼此的情愫在酒精的催促中更加濃烈。這是一個醉酒、醉風、醉月、醉樂、醉情、醉人的夜晚。²⁴在這種充滿著生命力的氛圍，死者的靈魂早已安然地在代

²⁴ 授命隨同筆者前往參加棄墓儀式的 *Bahnar* 族公安，原本是以保護爲藉口實則監視筆者是否藉機從事煽動少數民族的活動，因爲中國以開鋁礦爲由卻對當地少數民族進行游擊訓練對抗越共，筆者一直被認爲是中國有關當局的游擊隊訓練員，公安的陪同讓筆者與隨行的越南朋友感到不安。不過當地人不把他看在眼里，也不感到任何緊張的氣氛，他們邀這名公安與他們

代相傳的土地上踏上再生的旅途。

第三天為*xak groh*，為「洗鍋子」之意，亦即這天為淨化日，得舉行解放儀式。舉行地點可能在喪家或是村中的會所，現場有一個主圖騰柱，底下繫著酒罈，罈口下緣的12個壺耳掛上雞肝。據*pleiphun*村頭目*R'cham Ek*說明，雞和牛的肝都最重要的祭品，同時也代表幸運，所以儀式結束後人們才會爭相強奪酒罈上的雞肝。另外在一些*Bahnar*人或*Giarai*人的村落，圖騰柱底下還擺放裝著牛肝的牛胃、一隻雞、黑色葫蘆水壺、水果等祭品(*Nguyễn Duy Thiệu* 1996: 18)。儀式開始時，喪家禱告祈求稻米神、動物和人的靈魂回來村落，不要因為參加了棄墓儀式和鬼在一起玩了幾天而被鬼帶走了，喪家這樣禱告：「請回家吧，豬、雞、黃牛、水牛、和人的那些靈魂，別跟*atâu*（鬼）一起走，我們把該切給*atâu*的都西都切給他們了。」(*Ngô Văn Doanh* 1990: 56)唸完祭詞後，大家向亡者的鰥夫寡婦潑水或帶他們去溪邊洗澡。接著，亡者的家屬幫鰥夫寡婦梳理原本散亂的頭髮，並為他們換上新衣，有錢的人家還會送上貴重的物品，如項鍊，以答謝鰥夫寡婦對亡者所盡的義務，同時也意味著鰥夫寡婦已經還完他們家恩情沒有虧欠了，家屬給他們這些東西來解放他們，從此以後就可以自由再婚了。儀式結束後，所有人共同邀請鰥夫寡婦跳舞、唱歌、吃肉、喝酒、講笑話、敲鑼打鼓。最後一天就在一場眾人酩酊大醉的狂歡饗宴中落幕。整個棄墓儀式大功告成後，人們就信心滿滿、朝氣勃勃地地迎接雨季的到來。

(四) 樹與罈——人觀實踐

筆者於田野探勘過程中，發現了兩個有關於*Giarai*人對於「人的觀念」(the concept of the person)的有趣現象，它們都與「物」有關。第一個是在墓園裡及棄墓儀式中，到處都可以看到的兩種樹木：荆棘樹和香蕉樹。第二個是於一般的家中都可以看到的酒罈。荆棘樹與香蕉樹兩者交互呈現出*Giarai*人在空間與時間上的人觀實踐。

在筆者親自參與的*Bahnar*人的棄墓儀式中，發現正在舉行棄墓儀式中的兩個葬屋，旁邊並沒有種任何的樹，但在筆者前往此二葬屋後方已棄置、荒廢的墓園觀察後發現，每個葬屋旁一定都有香蕉樹，並且葬屋傾倒、毀壞的程度愈嚴重，也就是荒廢得愈久，在旁的香蕉樹長得愈大、愈高。另外，在*Plei phun*, *Kepping*與*Iaka*三個*Giarai*族的村落中的墓園中也發現，每個葬屋旁也都一定有一顆荆棘樹，葬屋毀壞的愈嚴重，荆棘樹長得愈粗大、愈高。筆者一進到*Plei phun*的墓園時，第一眼看到的葬屋最完整的，葬屋四周的人像木雕也都沒有任何毀損，後來筆者的報導人*Hle*指著一旁的一顆高約不到一公尺小樹給我看，她告訴我說這個

共飲，在這麼令人陶醉的夜晚，這名公安在發現筆者僅是到處與老人喝酒聊天後，自己融便入狂歡的男女聯誼活動中，最後他也意外地找到一位女伴，還請筆者幫忙為他們拍照留念。

墓才剛舉行完「棄墓儀式」沒多久，因為荆棘數還很小，是剛種下去的。

接著，當筆者深入墓園內部後，樹木高聳入天，像是進入一片熱帶雨林，完全見不到天空，也沒有陽光可以照射進來。此時筆者所觀察到的葬屋周圍，有的人像木雕已被白蟻蛀蝕到只剩輪廓，臉部表情完全模糊，木雕本身內部完全空心；有的傾倒在葬屋牆上；有的完全倒落在紅色的土地上。再往墓園深處，則不但看不到木雕，連葬屋主體也整個毀壞，只剩兩片屋頂與幾乎支撐不住的兩三個傾斜的支柱。此時可以清楚地看到就在歪斜的屋頂底下，散落著一地破裂的碗，和2,30個酒罈，這些酒罈罈身3/4被埋入地下，只剩頂部壺口處露出地面，遠遠看去，像是一片剛被發現的考古遺址。這時，筆者已完全被一片約10層樓高的荆棘數包圍。這些荆棘樹，據報導人的說法，代表著通往上天的梯子，好讓死者能夠經由樹幹上繁密的荆棘，一步一步地登上天上的世界。在Plei phun, Kepping, Iaka這三個村落，只要看到有荆棘樹的地方，就知道那裡是墓園了。然而在筆者參加棄墓儀式的村落，他們的墓園種的是香蕉樹，該村落為屬於南亞民族的Bahnar人，屬但受到Giarai人的影響，他們也舉行棄墓儀式。

Giarai人或Bahnar人，於棄墓儀式結束後，就在葬屋的四周種植荆棘樹或香蕉樹。隨著時間的流逝，葬屋漸漸在大自然中腐壞，而周遭的荆棘樹或香蕉樹則愈長愈大。這些荆棘樹愈高或香蕉樹愈旺盛，則表示旁邊的墓被棄掉的時間愈久。同時荆棘樹象徵著亡者同往上天的道路，樹上的荆棘則象徵著階梯。因此，我們可以說在西原地區，只要看到有荆棘樹或香蕉樹成群的地方，就表示那裡是墓園。荆棘樹與香蕉樹群成為西原高原Gia Lai省具有特定意涵的地景現象。

置於酒罈，筆者則於三個場合發現它們不同的用途。第一為Bahnar族的棄墓儀式，第二為一般Giarai族的家屋中與葬屋內，第三為Ê-dê族的祝壽儀式和給觀光客欣賞的表演活動中。首先，在棄墓儀式中，我們可以看到緊貼在葬屋的四周，有許多的酒罈，這些酒罈有的用竹子綁在葬屋的圍籬上，每個罈上都有3到5個不等的竹管，人們則圍在酒罈旁用竹管共飲該罈酒；有的則未綁在葬屋的圍籬上，而是獨立放置在葬屋周圍，人們依然圍著酒罈共同飲酒。離葬屋稍遠處，有一道用竹子圍成的矮籬笆，將此區用圓圈圈出一個棄墓儀式的範圍出來，在這個籬笆上，約1、2公尺處就綁上一個酒罈，當葬屋旁的酒罈被人們飲盡後，這些酒罈隨時可以補充。酒罈是由喪家準備的，是用來答謝村內或村外前來幫忙的人的招待品。酒罈的多寡展現出喪家的富有與慷慨程度。

在Plei phun村的某個Giarai人家屋中，筆者看到了5,6個酒罈。當地的導遊告訴筆者，一個酒罈代表一個人，Giarai人一出生父母親為他/她準備一個酒罈，這個酒罈將伴隨著他/她到死，死後則將此酒罈的底部打破之後才埋入土中，只露出頂部壺口。如果人還活著時，酒罈不小心打破了，是不好的預兆，因此必

須請巫師舉行儀式，然後重新找一個新的酒罈來代替此人。然而，在另外兩個村落Kepping和Iaka，上述信奉天主教的報導人Hle則告訴我，一個人一生中可以有許多酒罈，這些酒罈是個人的收藏，打破了不需要做任何儀式，但人死後的確是將酒罈的底部先打破再埋入。至於要埋哪個酒罈，則由喪家選擇哪個酒罈是死者生前最喜歡的，或是哪個酒罈最漂亮、最能代表死者，然後再將此酒罈底部打破後埋入土中。經過筆者初步詢問後，當地並沒有專門製造這類酒罈的村落，報導人們表示，這些酒罈是和東普寨人或Chăm人交換而來的，同時這些酒罈數量愈多，表示愈富有，酒罈的價值決定在它的擁有者如何保存它。而在Gia Lai省博物館，副館長則找到了幾個沒有展示出來的酒罈給筆者看，上面有幾個中文字，他要我解釋意思。就此也可推出酒罈交換或交易的對象是中國人，而這些酒罈上的中文字是繁體文，可見有一定的歷史年代了。酒罈至少呈現出兩個重要的議題，值得進一步調查：人與物之間的關係；它的交換網絡與收藏的意義。

在緊鄰Gia Lai省，位於該省南部的Đắk Lắk省是同為南島民族的Ê-dê人聚集地。在筆者田野探勘的過程中參與了兩次該族的活動，一次為表演給法國觀光客看的傳統樂舞，另一次為村落裡的祝壽儀式。這兩次活動都是將酒罈置於活動場合的中心，人們圍繞在這個酒罈中進行表演或儀式。Ê-dê飲酒方式與Giarai人稍有差異。他們的竹吸管中間是用塑膠管去連接兩端的竹管，以讓吸管更容易彎曲，目的是可以運用虹吸管原理，將酒引出至比酒壺內的酒還要低位的酒杯內，再分享給客人飲用。簡單講，不像Giarai人的一個酒罈內有好幾支竹吸管，Ê-dê的酒罈只有一個吸管，同時他們不是一群圍在酒罈旁一起用竹吸管共飲一罈酒，而是由頭目或長者先將酒引入酒杯後，再逐杯分給在場的人飲用。

Ê-dê人分佈在越南最有名的咖啡產地的都市Buôn ma thuật近郊，不少族人除了從事咖啡業外，更懂得利用觀光的方式將自己的文化呈現給外人欣賞，雖是表演給法國人看的樂舞表演活動，其酒罈在此觀光活動中所再現的意義，與筆者後來前往該族人長屋內的祝壽儀式所觀察到的酒罈文化所呈現出來的意義卻是相同的。相同於Giarai族的棄墓儀式，Ê-dê人的葬禮中，也大量地使用酒罈來展現財富與慷慨。只不過筆者這次的田野探勘時間太短，沒有機會觀察或做深度訪談，有待進一步的田野調查以作為與Giarai族比較的基礎。但是可以確定的是，和Giarai人一樣，酒罈在Ê-dê人中，是生命儀式中不可或缺的一種物質文化表現。

Giarai人的宇宙觀與人觀，不是記載在教科書上的文字，而是透過棄墓儀式過程中兩類物，即樹與罈，作為具體的載體。雖然為何有些村落種香蕉樹，而有些村落種荆棘樹，這之間的關係為何，仍待進一步的田野研究，然而荆棘樹作為延續生命的橋樑，讓死者藉此過渡到另一個世界的象徵卻是清晰可見的。同時，雖然酒罈的交換網絡與收藏意義仍須進一步研究，然而酒罈所呈現出來的「人」與「物」之間清楚的換喻關係卻也是無庸置疑的。透過樹與罈這兩種物的範疇，

我們窺見了 Giarai 族表達「人的觀念」的細膩方式。

五、死亡人類學的分析

就人類學理論傳統而言，從 20 世紀初 Frazer 強調對於死亡中的「豐產」(fertility)與「女性特徵」(feminity)的文學式的象徵分析，到 Hertz 的社會建構論的取向，及後來 60、70 年代的 Turner 的中介理論，似乎在對於死亡的儀式分析上已經處理得很細緻了。但或許是這樣的細膩，著重在儀式本身而忽略了更寬廣面向的討論，亦即死亡與「人觀」(the concept of the person)的討論，因而在 80、90 年代由 M. Bloch(1988)編輯出版的一書 *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs* 似乎就是建立在 Hertz, van Gennep, Turner 的基礎上進一步再往前推的成果。

這本論文集最大的突破就是不把死亡當成是一個獨立的階段，即使該階段可能延續很長一段時間而致使人類學家將之視為一個獨立的課題來研究，相反地是把死亡當成是一個「旅程」(journey)的意象來認識。在這個概念下生命和死亡都是旅程，而死亡是生命的延續。Bloch 舉馬達加斯加的 Merina 人為例說明：

該族人認為生命旅程就一段漸漸死亡的過程，因為對 Merina 人而言，嬰兒出生時屬於濕的、軟的、沒有骨骼的，在成長過程中慢慢變乾、變硬，但還不完全乾硬，要等到人死後的二次葬，人骨被重新掘出安置在祖先的公墓裡才算完整」。(Bloch 1988:13)

這樣的人觀與西方的概念有很大歧異，因為西方的「準時觀」(punctual view)認為死亡與生命是有個很清楚的界線的，但上述的觀念，以及在該書中其它的民族誌案例中，都說明了死亡與生命是沒有界線的。Bloch(ibid:14-15)繼續舉靈魂附身的例子說明生與死的沒有清楚的界線，因為亡魂透過靈媒向生者現身，因此生者從靈媒身上實際看到了亡者的生命。從另外一個角度而言，因為靈媒要讓亡魂進入自己的身體，因而他/她必須先將自己的靈魂請走，這個將靈魂驅出身體之外的過程就好比是死亡的過程，生與死的界線在此就不存在了，或就算存在也很模糊了。

上述生與死之間複雜的交換過程，說明了在許多社會裡存在著一種「無界線的人」(unbounded person)的觀念，同時死亡與生命皆被視為是旅程，死亡因此是一個過程(dying)而不是一個階段或終結(termination)的概念，如此將研究的視角

從儀式本身延伸到人觀的探索，提供了非西方社會或人類學界對於死亡與人觀之間的關係的另一種具有啟發性的觀察。從人觀切入來觀察葬禮，在台灣的排灣族的研究也有很清楚的例子與成果。許功明(1994)在其著作《排灣族古樓村的祭儀與文化》中，即透過研究排灣族葬禮儀式的特質，如全家合葬、回原家埋葬等，而得到了這樣的結論：排灣族的人的觀念是建立在家的基礎上運作出來的。(1994: 109-168)。再者，譚昌國(2003)比較了同一個村落中，傳統信仰與接受改宗後的基督教信仰者的兩套不同葬禮所呈現出來的對比人觀，前者強調亡魂與生者可以整合的無界線人觀，而後者則強調必須有界線的人觀(2003: 189-207)。

對於Giarai族的葬禮文化，筆者認為Hertz的社會建構論基本上可以提供一個清楚的架構，有助於瞭解Giarai族的葬禮是如何將個人的死亡與社會的動員結合在一起，甚至每年2、3月舉辦的「棄墓的季節」等於是社會再整合的一個重要機制。同時在棄墓儀式中的情緒表達似乎也可以由社會建構論的角度去闡釋。然而Hertz的理論強調葬禮，尤其是二次葬的舉行，是要讓社會成員的死亡而產生的社會秩序的失衡得到回復的功能，讓暫時受到褻瀆的社會秩序重新安置、回到穩定的狀態。但是，依馬達加斯加的「抬屍節」(famadihanas)來看，亦即二次葬後的節慶，這是3-5年才舉行一次的儀式，那麼這期間豈不是社會秩序就一直處在一個受到褻瀆的、失調的狀態？再從Giarai族的例子來看，他們是每年舉行「棄墓儀式」，這樣頻繁的儀式，是否就意味著這一年來死者親屬的社會秩序的失衡，果真如此，那麼人們幾乎都是生活在受死者的離去而倒置的(inverted)社會秩序裡，所以我們可以說他們的「社會秩序」就等於「倒置的社會秩序」或者是「亡者支配的社會」(the- dead-dominating society)。

同時Turner的中介性、交融性理論有助於理解人們守喪期間的行為模式，但是這段期間在像非洲、馬達加斯加、美拉尼西亞、以及越南西原民族的社會裡，短則1、2年，長則10年、20年，人們這段期間的生活真的就被「凍結」起來了嗎？實際上人們有沒有其他的適應模式或還沒被調查出來的解釋？因為上述這些大理論(grand paradigms)的民族誌敘述裡，似乎很少看到人類學家參與觀察守喪者的行為模式，而記錄實際的生活情形與主位的(emic)詮釋。但是，若這段被視為是「過渡期」的守喪期的人們的行為模式是符合「中介」或「交融」理論的話，那麼這麼長的一段時間都是如此的生活模式的話，就更有正當性將這類型社會放在我所提出的「亡者支配的社會」的範疇裡去詮釋。

另外，雖然我同意將葬禮中情緒的表達視為社會所建構的，但若從上述Giarai族的例子來看，參加葬禮者圍在葬屋旁，在水牛被宰殺的哭叫聲中、在銅鼓低沈緩慢的單打擊聲中、在主祭如詩般的祭詞吟誦聲中、在火把圍繞的光影中、在高聳的圖騰柱的眷顧下、在圍籬上雕像目光炯視的夜裡，這樣的氛圍所召喚的情緒表達，與其說是社會的，不如說是劇場的(theatrical)，這是一種情緒展演，是一

種「真實的情緒展演」(authentic emotinal performativity)。這樣的葬禮也是一種演出，一種「雙重演出」(double play)，亦即喪家建葬屋、立圖騰柱、架人像雕刻的圍籬為這場棄墓儀式打造一個情境，好讓情緒有個演出的舞台；親朋好友與鄰里帶酒、竹筒飯等祭品，與銅鼓等樂器來參加這場形塑社會認同的演出。這是喪家與親朋好友共同執行的空間上的雙重演出，少了任何一方都不可能讓這場演出完成與完美。而儀式一剛時的悲慟、哀愁與儀式結束後的節慶式的、歡娛式的盛宴所形成的對比，更是時間上的雙重演出。

Hertz的死亡儀式的理論基本上還是直接承襲法國涂爾幹社會學的脈絡而來，偏重社會結構與功能的探討，然而面對死亡的意義的課題，Bloch後來延展時間的向度而發展出「人觀」的研究取向，將西方社會中強調個人主義的懲戒性的生死有邊界的人觀與傳統社會中「無界線的人」的人觀作一個對比，相當程度地跳脫社會建構論與象徵主義的對立，對於死亡、葬禮的現象提供了一個更從「人」的經驗與哲學面向的研究取向。在Giarai族人葬禮最後的「棄墓儀式」中，也似乎呈現出儀式背後反映出的「人觀」。這樣的人觀一方面支持Bloch所提的「無界線的人」的觀念，二方面卻也反駁這個觀念。Giarai人有清楚的人死後靈魂旅程的觀念，而且這個旅程需要經過7次的轉換為各種動物後才會回生為人。生命的完整是透過生與死的連續性的循環而達成的，也就是說生與死都是生命的一半而已，只有兩者成為連續體(continuum)才叫做生命。然而，在「棄墓儀式」中對於葬屋、人像雕刻品、圖騰柱等這些高度藝術性表現的作品，在儀式結束後一律不予保留或保存，任憑自然腐壞；在祭詞中強力而堅定劃清界限的字眼清楚地公開宣告，讓社會知道儀式之後就是人與魂互不往來、互不侵犯的世界。不管是物的棄置或是言語的宣示，都一再表達了人與靈魂的確實分離，生者與亡者從今以後分處不同的兩個世界的人觀，從這個現象來看似乎與Bloch的「無界線的人」的人觀相左。Giarai族的棄墓儀式在功能上類似馬達加斯加的二次葬，但棄墓儀式很清楚地劃下互不侵犯界線的「分離」觀念的表達，卻又不像二次葬文化中「翻屍節」定期地把遺體搬出來巡視子孫的居地所具有的「不分離」的觀念。Giarai人葬禮儀式所反映出來的人觀的矛盾性與獨特性，是上述人類學理論無法充分解釋的。另一方面，在非洲、馬達加斯加與美拉尼西亞的民族誌裡，都很清楚地呈現葬禮與祖先崇拜的人觀的高度關連性，然而在Giarai的民族誌資料中，這點不但不明顯，卻還有相反論述的產生。

根據越南社會科學院民族學研究所教授阮祠氏(Nguyễn Từ Chi 2002 [1982])發表於匈牙利民族學期刊的論文，阮先生整理法國與殖民時期的研究與1975年南北越統一後的社科院民族所所做的中央高地民族誌初步資料後認為，西原民族並不相信亡者的靈魂會從另外一個世界定期回來與在世家族共食團聚。²⁵他認為從

²⁵ 雖然這是整個西原民族的區域文化共同表徵，但在他的民族誌資料中主要是以南島民族的Giarai, Ê-dê和南亞民族的Bahnar為基礎所下的結論。

理論的角度而言西原民族並沒有「祖先崇拜」(ancestor worship)的文化實踐，他同時與越南的主要民族京族（或又稱越人）作為比較的對象。雖然有受到南島民族Cham族等的影響，越人在祭拜祖先時並沒有祖先牌位，且祭品中都會有檳榔，但由於受到中國一千年大規模統治的影響，大體上越人與漢人都有相當清楚的祭拜祖先的觀念與實踐。阮先生認為西原民族在一段相當長的守喪期間所必須遵守嚴格的禁忌與規範，在最後「棄墓儀式」後就立刻結束，整個儀式的重點非常強調「棄墓儀式」的關鍵性，該儀式的繁雜與在整個葬禮中的突出性讓他將這樣的文化實踐從「祖先崇拜」的分類範疇中剔除，而改以「對最近死亡者的膜拜」(thờ phụng người mới chết)的概念取代。這樣的觀點在80年代及90年代初期似乎獲得越南民族學界的支持，但從阮教授的文章發表之後，因為中央高地的政治社會局勢變得更為敏感，因而越南學術界就比較少人願意再去觸碰這個地區的研究。²⁶之後出版的書籍大多是記者或者是攝影家以深度旅遊的方式寫成的報導，Giarai族的喪禮也常被視為奇風異俗的角度去看待，鮮有學術理論上進一步論述的文章出現。

因此，目前越南學界對這個概念的看法為何，仍須進一步檢視。然而阮教授提出Giarai族，或整個西原民族，沒有祖先崇拜的觀念與實踐，倒是讓筆者想要進一步探索更基礎的問題：到底什麼是「祖先崇拜」(ancestor worship)？像漢人這樣在供桌上有具體的祖先牌位是很明顯的祖先崇拜的實踐，然而像非洲、馬達加斯加、美拉尼西亞的民族誌中，人們對於人死後的靈魂會回到亡者的世界最後成為集體的祖先的意象或觀念，也都很清楚的透過葬禮儀式中的各項細節來表達，雖然他們沒有像漢人一樣設立神桌具體化地日夜「祭拜」，但因為祖先的觀念深深地影響他們的道德實踐、倫理規範與日常生活，因而已被歸在「祖先崇拜」的範疇。越南Giarai族對於人死後的靈魂的旅程，其實也有討論到這些靈魂會成為祖先世界的一份子，但卻不是那麼明顯地將之具體化(objectify)成神或神像來祭拜，也似乎在日常生活、道德倫理實踐中找不到痕跡，反而是靈魂的旅程的詮釋與靈魂最後「回生」(hồi sinh)成為人的概念非常鮮明。「祖先崇拜」在Giarai人的觀念裡真的缺席了嗎？還是這是從越人祖先崇拜需有具體化的實踐的主觀角度去觀察而造成的觀念分類上的誤差？無論如何，祖先崇拜所涉及的社會集體記憶的概念，卻提供另一個視角以探究Giarai族的棄墓儀式。

上面對於死亡、儀式的人類學的討論都集中在90年代以前的典範，這些典範雖然都有各自的取向，但他們的共同點都是從「人」的角度出發去探討儀式過程中的社會關係。然而90年代之後一個從「物」的角度出發去討論物與人之間所形成的社會關係的取向已然成熟，在死亡、儀式這個議題上的研究也有了新的

²⁶ 1975年越戰結束後，越南共產黨指派社科院執行中央高地的政治、經濟、社會、文化的調查，以讓國家統一後方便治理當地，因為中南半島戰爭以及越戰時，中央高地都分別受法國及美國的支助，訓練當地人成為與越共對抗的一支軍隊。

民族誌的實證成果。從物質文化取向著手這個議題的研究主要的重點放在「地景」、「藝術」、「記憶」。民族誌資料也從本來的非洲、馬達加斯加（Hertz 除外）轉向大洋洲。Susanne Küchler 研究美拉尼西亞新愛爾蘭(New Ireland)島上的葬禮雕刻藝術 Malanggan，因而發展出「記憶」的論述。有關 Malanggan 在葬禮中的儀式實踐，Küchler 在她與 A. Forty 合編的 *The Art of Forgetting*(1999)中的一文 “The Place of Memory”有底下這樣的描述：

每一件屍布，即是皮膚，都有一個來源的名字，這些名字皆與祖先的起源、生育力、繁衍力有關。死者的紀念碑就豎立在墓地上一個晚上，因為隱藏在濃密的椰子樹圍籬之後，所以這個紀念碑在上百人的觀眾面前是看不到的。當喪家從裡面把圍籬推倒時，觀眾湧上前去，將錢丟在屍布底部。當錢交給負責雕刻 Malanggan 的喪家時，雕像身上穿的“皮膚”就轉手他人了。就好像所有生物被剝掉皮一樣，Malanggan 就死了。用這種方法殺掉 Malanggan 就等於結束掉了守喪期，在有些例子中，守喪可能長達 20 年之久。亡者的靈魂就在“靈魂獨木舟”中回到亡者之島…雖然雕給女性及年輕亡者的雕像後來會燒掉，但是給男性亡者的雕像最後會搬到某處，在那兒讓雨水、海水浪花慢慢抹掉刻紋與色彩。就這樣任憑腐壞後，這些雕像就轉換成具有生育力的海水“味道”，每年人們會從亡者之地召喚這個味道，來灌溉生者的花園。(Küchler 1999: 57)

當地人在墓地上建的房子及其周遭這些具有高度藝術價值的雕刻品，在社區中是一個很醒目的地景，但在喪禮後就為族人整個棄置。在此文化中，對於死亡儀式要一直到人們在透過埋葬掉種種的記憶而得以忘掉這一切後才算結束。也就是忘記，而不是記憶，才是這個儀式的核心。

Küchler 談論美拉尼西亞「殺死 Malanggan」的例子，在觀念上與 Giarai 族的「棄墓儀式」有許多可供類比之處。這兩者都是在最後的儀式中試圖與亡者的關係做很清楚、很鏗鏘有力的切割。兩者對最後的儀式的重視都以大量藝術品的創作的方式來呈現，即喪家傾全力募集金錢準備一切喪禮所需，如墓屋的搭建、雕刻品的安置等，但就在短短的幾天儀式結束後，這些藝術品全部拋棄、任由它們自然凋零、腐化、或轉賣給收藏者，但絕不保存。這樣的拋棄而不保留的作為，要我們說建立葬屋、雕刻人像的藝術創作是要來紀念死者、或說是要讓人們記得死者的生平事蹟，實在沒有任何說服力可言。從紀念或記憶的角度來看，「殺死 Malanggan」、Giarai 的「棄墓儀式」與馬達加斯加人為死者立碑的意義有很大的不同。當代馬達加斯加的墓園旁有很多的雕刻就是死者生平事蹟客體化 (objectification) 的產物，這個意義很明顯是要人們記得死者。同時，在法國殖民時期這些雕刻的主題很多卻是具有再生意義的性徵 (sexuality)，很清楚地要表達讓生者記得死者已重生為祖先。(Mack 1986: 86-92) 這些葬禮中的雕刻品不管是生平事蹟的個人記憶、還是重生為祖先的集體記憶，這些藝術品都被視為記憶的承

載物(bearer)，其所要傳達的都是「物」與「記憶」的關連性。

然而，大洋洲的「殺死Malanggan」與越南的「棄墓儀式」的例子卻完全駁斥了這樣的關連性。在此，我們恐怕不能妄下結論，認為建立葬屋、雕刻人像的目的是要讓記憶有個儲藏所。如果這些藝術品是記憶的儲藏所，那麼藝術品要人們記得的是什麼？從棄墓儀式中藝術品的主題來看，既不是紀錄生平的事蹟個人記憶，也不是塑造祖先認同的集體記憶，簡單講，這些藝術品不是記憶的載體。這個結果挑戰了西方傳統自從文藝復興以來一個根本的假設：「物與人類記憶之間存在著類比的關係」。(Forty 2002: 2)也就是說，至少「物」與「記憶」之間未必有關連性。因此這個議題的探討勢必要轉向，但如果在否定掉物與記憶的直接關連性後，我們不想直接就跳到「物」與「忘記」有關連性的結論上的話，至少，我們保守地將這個議題修正為「物」與「反記憶」之間的關連性。

就如同Küchler(2002: 5)所言：「在新愛爾蘭，人們必須知道如何忘記，才有辦法知道如何記得」，在Malanggan的例子中，忘記都還只是被視為記憶的手段，而不是目的。如此透過喪禮研究的成果就足以推翻掉物與記憶的關連性，那麼在Giarai族的「棄墓儀式」的例子裡，我們讀到的主祭的祭詞中，那樣鮮明、那樣赤裸、那樣堅決的宣告：「我們就要拋棄掉這個墓了，也不再照顧這個墓了…我們不再帶食物、財物給您了…我們已經忘記你了」，之後墓屋及其雕刻品這類藝術品全部拋棄在原地，這個儀式更明顯傳達出喪禮的舉行目的不是要人們記得，而是要人們忘記。忘記才是喪禮的目的。如此的推論讓筆者得進一步直接去連結「物」與「遺忘」之間的關連性(interconnectedness)，同時因為「棄墓儀式」是一個Giarai人季節性的、以村落為單位的公眾節慶，這裡所談的「遺忘」並不是個人的遺忘，而是「集體遺忘」(collective forgetting)。因此，Giarai人的墓園是「物」與「集體遺忘」所糾纏出來的蘊含社會記憶的地方(place)：一個「過渡的地景」(volatile landscape)、一個可爭辯的地景(contestable landscape)。

Giarai人，乃至於整個位於越南中央高地上的西原民族，他們於當代仍然定期舉行的棄墓儀式，並不是個別家族的事，而是動員整個村落乃至於村際的社會再生產的活動。棄墓儀式的重頭戲是墓屋的興建，透過逐一檢視圍繞在墓屋興建過程中的藝術表現、神話敘說與人觀實踐，我們建構出「墓屋文化」的意象，此葬屋文化在中央高地成爲一個記憶與遺忘互相糾葛的獨特地景現象，這樣的地景傳達出Giarai民族對人、對宇宙的觀念，在高原上突顯出南島民族Giarai人文化的深沈內涵。

參考書目(未完成)

一、中文部分

許功明

1994 排灣族古樓村的祭儀與文化，頁109-168。台北：稻香。

蔣 斌

1999 墓葬與襲名：排灣族的兩個記憶機制。收於黃應貴主編，時間、歷史與記憶，頁 381-422。台北：中央研究院民族學研究所。

二、越南文部分

Đào Huy Quyền

2007 *Tượng Gỗ Tây Nguyên*. Ho Chi Minh: Nhà Xuất Bản Tổng Hợp Thành Phố Hồ Chí Minh.

Đỗ Hồng Kỳ

2008 *Văn Học Dân Gian Ê Đê, Mơ Nông*. Hanoi: Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội.

Ngô Văn Doanh

2007 *Bơ Thi – Cái Chết Được Hồi Sinh*. Hanoi: Nhà Xuất Bản Thế Giới.

Nguyễn Quang Tuệ

2008 *Câu Đố Jrai*. Đà Nẵng: Nhà Xuất Bản Đà Nẵng.

2006 *Dân Ca Gia Rai*. Hanoi: Nhà Xuất Bản Văn Hoá Dân Tộc.

Nguyễn Văn Kự & Lưu Hùng

2002 *Nhà Mộ Tây Nguyên*. Hanoi: Nhà Xuất Bản Thế Giới.

Viện Dân Tộc Học

2008 *Sổ Tay Các Dân Tộc ở Việt Nam*. Hanoi: Nhà Xuất Bản Văn Học.

三、英文部分

Bloch, Maurice

1988 Death and the Concept of Person. In S. Cederroth, C. Corlin, J. Lindstorm (eds.) *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, pp. 11-29. Gothenburg: Acta Universitatis Upsaliensis.

1971 Funeral and Famadihana. In *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, pp.139-150. London: Seminar

- Press.
- Bloch, Maurice and Parry, Jonathan (eds.)
1982 Introduction: Death and the Regeneration of Life. In *Death and the Regeneration of Life*, pp. 1-44. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forty, Adrian
1999 Introduction. In Forty, Adrian and Küchler, Susanne (eds.) *The Art of Forgetting*, pp. 1-10. Oxford: Berg.
- Hertz, Robert
1960 [1907] A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death. trans, by R. and C. Needham. In *Death and the Right Hand*, pp. 27-86. Illinois: The Free Press.
- Küchler, Susanne
2002 Introduction. In *Art, Memory and Sacrifice*, pp. 1-10. Oxford: Berg.
1999 The Place of Memory. In Forty, Adrian and Küchler, Susanne (eds.) *The Art of Forgetting*, pp. 53-72. Oxford: Berg.
- McElwee, Pamela
2004 Becoming Socialist or Becoming Kinh? – Government Policies for Ethnic Minorities in the Socialist Republic of Viet Nam. In Duncan, Christopher R.(ed.) *Civilizing the Margins: Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*, pp. 182-213. New York: Cornell University Press.
- Tan, Chang-kwo (譚昌國)
2003 Tradition and Christianity: Controversial Funerals and Concepts of the Person among the Paiwan of Taiwan. *Oceania* 72(3).
- Turner, Victor
1968 Liminality and Communitas. In *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, pp. 94-130. Chicago: Aldine Publishing.
1967 Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, pp. 93-111. Ithaca: Cornell University Press.
- van Gennep, Arnold
1960 Funerals. In *The Rites of Passage*, pp. 146-165. Chicago: University of Chicago Press.
- Vietnam Museum of Ethnology
2006 *The Grave House of the Jarai Arap People*. Hanoi: Nhà Xuất Bản Thế Giới.



台越年俗中年糕與粽子之研究

鄧瑞蓮

摘要

在台越民俗節日中，過年是一年中最隆重的節日之一，也是迎春接福的喜悅時刻，對於雙方人民精神生活而言，過年活動占了極其重要的位置，是生活文化特徵的縮影。研究台越傳統的社會文化結晶之年俗，就是深入瞭解雙方社會文化的關鍵途徑之一，是對社會文化進行多元觀察，可看出台越人民的外在之傳統習俗以及內在的傳統思維，而社會文化的年俗之變遷或多或少也反映了社會的發展與變更。從現今的視野看來，台越雙方有許多豐富而相類似之年俗活動，但若深遠觀察思考，我們可看出在特殊的時空背景與不同的地域環境下，社會文化會展現出不同的發展特點與形式意義，體現了每個民族的獨特象徵。關於飲食一道，不同文化的人會有不同的飲食習慣與飲食觀念，每個民族的飲食皆有它的內在文化觀念在背後運作，由此，飲食文化是社會中每一分子所發展、學習及共同享有的知識、傳統、信仰及價值觀，從此，人們具有共同的感覺並且傳到下一代。¹台灣年俗飲食中之年糕(rice cake)與越南之粽子(chung cake)體現了兩個民族的傳統文化特徵，它們不僅反映了台越民族年俗的飲食審美觀點，而且代表了每一方的傳統思維與傳統道德，可稱為台越年俗之靈魂特色。

關鍵詞: 台灣、越南、年糕、粽子

¹ 參考李寧遠、黃韶顏、倪維亞《飲食文化》(台北:華香園出版社,2006),頁 32。

Researching about the Taiwanese rice cake and the Vietnamese chung cake on The Lunar New Year

Dang Thuy Lien

Abstract

Of the Taiwanese and Vietnamese public holidays, the Chinese New Year is one of the most ceremonial. This is considered the important moment of a year when the Taiwanese and Vietnamese citizens are welcoming the new spring and happiness. The Lunar New Year plays a significant role in the spiritual life of the citizens in these two nations. Moreover, it is also a symbol of the cultural features. Researching about the Taiwanese and Vietnamese Lunar New Year enables us to have knowledge of the cultures, customs, traditions and the mentality of the native people in the countries. In addition, the changes of these cultural features reflect the changes of the societies. In spite of many common cultural features shared between Taiwan and Vietnam, they still differ in some ways to a certain extent to reflect the typical characteristics of each nation. When taking the cuisine habits into consideration, each nation has its own cuisine habits, which represents the knowledge, tradition, religion, values to be inherited by the future generations. The Taiwanese rice cake and the Vietnamese chung cake can represent the typical cultural features of the two nations. They reflect not only the cuisine sense of the people but also the traditional mentality and morality. For those reasons, the Taiwanese rice cake and the Vietnamese chung cake can be regarded as the soul of the Lunar New Year in the two parties.

Keywords: Taiwan, Vietnam, rice cake, chung cake

一、前言

在一年各個節日中，過年是民眾時空觀念與人民日常生活的關節點，人們認為過年是一年中最為特殊的時刻，它還被稱為「元旦」，「元」為一年之始，「旦」為一日之晨，「元旦」是新年開始的第一天，在一年中最隆重節日之新年，除了迎新送舊意義之外，過年也體現了人民生活場景的濃縮面貌，由此，年俗活動成了台越一年中最受重視之節日。在過年期間的各種習俗中，除了相同熱鬧歡樂之拜年、貼春聯、貼年畫等習俗之外，台越年俗中之「年糕」與「粽子」可視為過年不可或缺的飲食文化特徵，帶有每個民族的生活方式、精神思維、健康營養的飲食特色。飲食本來與社會組織大有關係，文化是社會發展的基礎，在社會急速發展的過程中，不同文化的人對飲食習慣與飲食觀念有所差別。此外，不同的社會階層者往往也有不同的飲食文化觀點，同一族群的人會建立出與眾不同的傳統風格之飲食文化，由此，一個民族的飲食文化可以表現出一個民族的思想觀念。台灣人過年少不了年糕，帶有「吃年糕，年年高」，越南人過年則不可缺少粽子之形象，越南人常云：「肥肉、酸菜、紅色春聯/竹竿、鞭炮、綠色粽子。²」「年糕」與「粽子」這兩種食物已遠遠超出了生物性的「吃」之本質或它們本來的原意，包含了大量審美文化因素與人類的盼望祝慶。隨著時間的改變與社會的發展，導致過年的若干傳統習俗逐漸淡薄，但台越過年吃年糕與吃粽子之習俗永不淡薄或失去，從而可肯定年糕與粽子不僅是年俗單純的習俗，而且它們在台越人民精神生活中具有重要位置。

為了深入了解台灣年糕與越南粽子的多元意義，本文從文字學角度看「年糕」與「粽子」之「米」部首，從而加強肯定台越人民的飲食方面與農耕生產之密切關係，新年吃年糕與粽子的良好目的是為了祈求農業豐收與生活平安幸福。此外，筆者還探索年糕與粽子之來源、意義、種類、做法及使用形式等方

²Thục Anh 《Phong tục cổ truyền người Việt》(Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa thông tin, 2007) [淑英《越南人的傳統風俗》(河內:資訊文化出版社, 2007)], 頁 143。原文為:「Thịt mỡ, dưa hành, câu đối đỏ/Cây nêu, tràng pháo, bánh chưng xanh。」

面，從此了解兩者對人民飲食營養之需求以及所表現的個體文化生產意識，擴展自己對台越雙方的年糕及粽子以及其他相關意識之視野。

二、「年糕」與「粽子」的由來

台灣年糕與越南粽子具有遙遠的傳統根源，對台灣現代人的觀念而言，「年糕」與「年高」諧音，體現了年年高、不斷向上之義，粽子大體上體現了越南人深刻而美好之「飲水思源」道德。為了深入瞭解台越年糕及粽子之習俗，筆者從文字學方面探究兩者之結構，從而加以了解台越人民農業生產之重要性，還探索年糕及粽子的來源以及它們在人民生活之上意義。

(一)、「年糕」、「粽子」與人民生產活動之關係

人類一生中脫離不開吃喝活動，飲食可讓人保持生存與發展，健康飲食造成的營養引起健康的身體，過年祭祀神靈祖先的飲食與人民食用的飲食顯然要有十分特別的位置。關於年俗的年糕與粽子兩種飲食，由於台越土壤文化觀念有差別，因此引起了雙方對飲食審美以及對健康的定義與標準也有所區別，造成每一方的不同之文化飲食特徵。儘管兩者具有個別的特色而帶有民族性的特點，年糕與粽子兩者皆由「米」部做成重要部首，此結構或多或少也體現了台越人民自古以來之生產文明情況。對於「米」字的定義，《說文解字》曰：「米，粟實也，象禾實之，形凡米之屬，皆從米。³」左民安的《細說漢字》還曰：「『米』字是個部首字。在漢字中凡由『米』字所組成的字大都與糧食有關。」⁴從此可知，「粟」本身是小米，它及其他帶有「米」部首的字幾乎都與糧食關係密切。台越的「年糕」與「粽子」與「米」大有關係，它們是糧食的一種，也作為台越農耕時代的著名食品之一。

³漢·許慎撰、宋·徐鉉校定《說文解字》(香港:中華書局,1996),頁 147。

⁴左民安《細說漢字》(北京:九州出版社,2005),頁 438。

經過探討年糕與粽子結構中之「米」部首，我們得知了台越人民的生活生產方式，證明了在台越生活中，飲食方面與農業生產關係密切，值得一提的是過年為一年中十分重要的送舊迎新時刻，人們當時飲的食品就脫離不開送去往年的煩惱痛苦、迎接新年的盛旺吉祥之意義。在過年的重大時刻期間中，人們不忘稻米及各種穀對人的功德與它們在人生的重要作用。世上有許多食物，但對南方人而言沒有什麼比得上稻米，從而，新年吃與「米」有關的食品肯定了「米」對人類的深大影響，體現人們尊敬而謝恩稻米功德之精神，新年吃年糕與粽子還表達人們祈求農業豐登與生活平安幸福之願。

中華民族與越南民族本來以農業為主要生產方式，由此，稻米對他們的重要位置是無可否認的。在台越傳統米食製品中，以糯性米穀加工而成的食品種類繁多，其中，年糕與粽子是兩個民族過年節慶食用之食品，成為農曆新年的主要食品。在台灣，許多人將年糕稱為「甜粿」，因為年糕是由米與糖混合蒸成的甜式糕點，越南粽子主要以糯米、綠豆、豬肉做成，以稻米為主的飲食也體現了民族性文化特徵。不僅如此，「年糕」一名中的「年」字以及年糕、粽子常於過年期間食用，這不只跟時間觀念密不可分，「年」與人們生產活動有密切的關係，過年期間也是穀熟時刻，因而，人們除了歡樂迎春接福之外還慶祝穀熟豐收之喜事，增加新年的氣味，《中國年畫》曰：

「年」據《說文解字》的解釋，指的是「穀熟也」，也就是豐收的意思。中國過去是農業社會，祈求豐收是廣大農民在新歲之始，一致的希望，不過，這種對幸福生活的祈望與美好景物的喜愛，並不只限於農民，而是涵蓋了各行各業。⁵

中國本來是一個農業社會，迎接新年也是慶賀豐收之際，祈求來年的收成，但其祈求活動不只限於農民一層，它還擴展到其他各行各業，使全社會充滿了新鮮與喜悅的美景。對古代人而言，豐年祭是代表過年期間，《春秋穀梁傳.桓公三年》云：「有年，五穀皆熟為有年也。」⁶《春秋穀梁傳.宣公十六年》云：「五

⁵ 台北藝廊《中國年畫》(台北:台北藝廊,1992),頁08。

⁶ 晉.范甯原撰、周何注譯《新譯春秋穀梁傳.桓公三年》(台北:三民書局股份有限公司,2000),頁94。

穀大熟為大有年。⁷」范甯認為「五穀皆熟」就「有年也」，「五穀大熟」就是「大有年」，從而，「有年」為「豐收」，「大有年」為「大豐收」，古代人民的過年也是豐年祭，即慶祝來年的物作豐收之活動。從此可見，「年」與「穀」關係密切，穀熟時刻剛好是過年期間，人們歡喜收穫的成果，同時不忘祈求來年的豐收與祈求幸福的生活，並歡樂新年的到來，從而，過年時，人們除了歡樂送舊迎新之外，還有祈求五穀豐登之慶願，適合民間的這種祈福納喜的心理。在中國傳統說法中，人們特意以正月的其中一日為穀日，在「人日」後面，「東方朔占書云歲後八日一日為雞，七日為人，八日為穀，其日晴主所生之物育陰則災⁸」，從人們脫離以狩獵與採集為主的生活方式後就進入到先進時代，即以種植與養殖為主的方式之農業社會，使人類的生活居住穩定，思想濃厚，促進了社會的發展進步。

(二)、「年糕」與「粽子」的相關故事

過年吃年糕與粽子習俗起源於台越遙遠的民間故事與脫離不開歷史中著名的人物形象，體現了台越民族長久以來的生活方式與思維意識。

1、 台灣年糕的傳說

台灣人過年吃年糕起源於戰國時代伍子胥做「米磚」求生人民之故事：

歷史悠久的年糕，又稱為「切糕」。用糯米、粘米加棗泥蒸製而成，是中國傳統的大眾食品。相傳，它創製於兩千五百多年的吳國。

春秋戰國時期，吳王闔閭接受伍子胥的建議，在太湖的東北面修建城池，以防外患，並責成伍子胥督建，不久，都城落成，取名為姑蘇城。

吳王闔閭死後，夫差繼位。夫差二年，吳王夫差為了給父皇闔閭報仇雪

⁷晉·范甯原撰、周何注譯《新譯春秋穀梁傳·宣公十六年》(台北:三民書局股份有限公司,2000),頁661。

⁸明·陳耀文《天中記·人日》卷四(台北:藝文印書館,1972),頁34。

恨，舉兵伐越，越國大敗，越王勾踐求和。夫差不聽伍子胥不可留後患的勸諫，同意越王求和。

夫差七年，吳王趁齊國大臣作亂，想出兵攻打齊國。伍子胥則主張聯合齊國，防止越國入侵。然而，吳王夫差一意孤行，出兵征戰齊國，戰勝了齊國。當夫差凱旋班朝，舉國歡慶勝利之時，伍子胥卻悶悶不樂，他對近侍說：「我的死期將至，我死後，如果國家遇難，無糧可吃，就在城牆根挖地三尺。」

果然不出伍子胥自己所料，後來，由於奸臣的誣陷，伍子胥被吳王賜自刎而死。也就從這時開始，吳國連年征戰，民不聊生，餓殍載途。卧薪嘗膽，一心要雪恥的越國乘機向吳國發動了進攻，最後，鐵桶般圍住了吳國都城姑蘇城。由於長年的征戰，城內糧庫已空，軍心渙散，士兵無心守城；吳國強盛時，專門攻打鄰國，並無邦交友誼，外界也就沒有援軍；內外交困的姑蘇城危在旦夕。吳王夫差急得像熱鍋上的螞蟻，惶惶不可終日。

這時，伍子胥的近侍想起了他臨死前曾囑咐過自己的話：「如果說國家遇難，無糧可吃，就在城牆根挖地三尺。」莫非城牆根有糧食？近侍想到這裡，馬上向夫差報告了伍子胥生前囑託的此事。

窮途末路的夫差雖然有些半信半疑，但還是命人在城牆根處挖掘。將士們挖到三尺深時，發現了大量「方磚」。搬出地面，洗盡上面的泥土一看，原來並非泥土磚，都是糯米打製而成的，姑蘇城裡的軍民用這些糯米方磚度過了難關，保住了都城。後人為了紀念伍子胥的恩德，便仿製和食用這種食品，因為大都是在過年時食用的，就稱之為「年糕」。

現在，中國的年糕幾乎遍及全國，品種和食用方法多種多樣，大者如銅鑼；小者似酒杯，其形狀有四方形的；圓柱形的；三角形的……有的煮食，有的油炸，有的燒烤……其味道有甜、有鹹，有香、有辣……⁹

台灣年糕起源於伍子胥做糯米「石磚」之相傳故事，春秋戰國末期，吳王闔閭命令伍子胥在蘇州築城，為了擔心國家後事危亡，伍子胥則想出一個絕妙辦

⁹吳浪平《中華美食趣聞·年糕》(台北:國家出版社,2007),頁343-345。

法，在建城最底一層，他不用方磚而全用糯米麵製成，糯米麵經過乾燥後存積在地下，備戰備荒時可用。此後國家果然危亡，兵士無食可吃，他們照樣伍子胥生前所言的事情，發現原來城磚底層並不是泥土做成的，而是以糯米磨成粉做成的「米磚」，當時人民兵士利用這些糯米城磚解決了飢荒之苦，蘇州人民為了紀念伍子胥的恩德就用糯米製造出一種像類似的食品，再說，伍子胥的「米磚」事情發生於新年期間，因而稱它為「年糕」。從此之後，每逢過年期間，人們以年糕祭祀伍子胥，此習俗一直流傳至今造成台灣人於年俗吃年糕之活動，年糕本來的主要材料是糯米與紅糖，後來藉由人們的創意，年糕種類與味道豐富多樣，滿足了人們的飲食文化需求。

台灣今日年俗吃年糕活動除了紀念伍子胥之外，意義還在於「年糕」與「年高」諧音，從而又稱為「年年糕」與「年年高」之意，體現了人們的生活與工作一年比一年提高之寓言。成為台灣的一種傳統年俗活動，年糕在人們精神生活中占有巨大意義，每年進入臘月，家裡的人急急忙忙準備過年活動，主婦們忙著掃塵、洗濯等活動，其中最熱烈的還是蒸年糕工作，平日怎麼拮据辛苦，新年還要蒸年糕，希望年糕年糕，年年升高。

2、越南粽子的傳說

越南人過年食用粽子之習俗起源於郎僚王子做粽子與糍把祭祀祖先、贈送父母，體現「飲水思源」之故事傳說：

很久以前，越南各雄王朝代繼承統治國家，當年是第六屆雄王，國王年齡已大，覺得自己身體日益變弱，他想選上一位又有才能又有品德的王子來繼位。雄王共有二十二位王子，他們都成長了，其中許多王子德才兼備，可達國王的水準，雄王心想要十分仔細地選好人，避免以後發生爭奪王位事情，但他還猶疑不知選哪位。終於有了一位官臣幫他想出個妙訣，即開個比賽，從此可選上好人繼位。有一天，雄王集合了所有的王子，他說：

- 我知道自己在於將風燭殘年期間，由此，我想將其國王位置傳給你們的其中一位，你們特此盡量搜尋或做好一種食品來祭祀祖先與天地，誰的美食使我滿意，我會選上。

聽完國王的話，各位王子立即往世間四方八面搜尋珍貴食物，他們何地皆要尋找高粱美味，希望可以達到國王的需求。

在雄王的二十二位王子中，第十八位名叫郎僚的王子母親早已過世，從而郎僚自小曾遇到孤獨困境，長大結婚後，郎僚帶妻兒到農村田野去，專心與農民們一起生產勞動，他們種田插秧，生活充滿歡樂。當其他王子四方八面尋找山珍海味中，郎僚則想在自己的肥沃鄉野找出珍貴食品來贈送祖先與父王，他日夜輾轉反側，並想用親手種的香米做，但未想出具體的方式。

郎僚從而加以認真勞動，照顧田野，沒多久，他的田野茂密繁盛，藉由風調雨順，稻米大量烹熟。到了豐收期間，郎僚與周圍人民自早晨就到田野收成，看到田野與自己的豐登成果，他心裡喜悅洋洋，並決定用白香糯米做成一種餅贈送國王，同時對天地祖先表達謝意。

那天晚上，郎僚不斷考慮做餅之法，當他不知要如何開始時就入了睡，在夢境裡，郎僚看到自己與其他二十一位兄弟王子參加比賽，當他還不知做什麼禮品時就來了一位從天上飛下的女神幫他做餅。女神告訴他在天下中，沒有什麼比天地大，在世間中，沒有什麼比稻米珍貴，女神勸他只要做兩種餅即可，讓他去找糯米與綠豆來做。郎僚還看到女神逐漸拿出又綠又寬的葉片，並說：

- 這種餅象徵地，地上有草木、田野、山林，因此它要有綠色，樣子要方正，餅餡兒要有肉與綠豆，意思是地帶著草木動物。此外還要將香糯米蒸粘，舂細，做成象徵天之餅，這種餅要白，有圓形，並像天穹一樣曲翹。

郎僚醒後立刻將其故事告訴了全家，大家歡樂喜悅一起想方設法照樣夢裡的情節做餅。周圍的人很喜愛郎僚夫妻倆的善良性格，大家歡欣鼓舞來幫他們做餅，氣氛極其熱鬧歡樂。郎僚特意搜尋愈綠愈大的粽葉摘回來，然後將它們切莖，洗好，放乾，郎僚還進行浸糯米，淘好綠豆，以

便做好餅餡兒。此外，郎僚到山林裡獵了一隻大豬帶回家宰殺，選用好吃的豬肉放進餅餡裡，此種餅有長方形，外面是綠葉，象徵草木之綠色，裡面是由人們生產出來而天天養活人類之糯米、綠豆、豬肉，一切都像地面一樣的人物生活。

地形之餅包完了，郎僚將全部放在大鍋裡，點火煮熟，他們全家整夜圍聚在大鍋周圍，等待餅熟。接著，按照郎僚的指導，大家逐步用糯米淘好，蒸黏，舂細並捏成像天穹一樣細圓的餅種。

各個王子的比賽日期已到，四方人民紛紛來參加少有的禮節，其日禮節開頭是各王子的食品比賽，終止是新國王的繼位。

當太陽剛升出時，雄王的轎已來了，鑼鼓喧天，旌旗招展，氣氛極其熱鬧，各位王子輪流將禮品贈送國王，這些禮品皆是世間少見的珍貴食物，但他們的山珍海味物品終於比不上郎僚的兩種草野餅。剛開始，大家看到郎僚的這兩種餅時皆撇嘴搖頭，甚至有人貶底它們，但經過口味品嚐及聽完郎僚解釋的意義，大家都十分感動，讚揚郎僚夫妻的才能，認為這是一般的東西可做出非凡的味道之奇妙。雄王嘗過郎僚的兩種餅後就十分驚訝，他仔細地看未拆葉的餅，還請郎僚到殿裡詢問做餅之法，郎僚王子稟報了做餅過程，不忘提到自己的神妙夢境情節。

當天中午，雄王鄭重宣佈第十八位王子郎僚之禮品占了第一名，並取得了王位，雄王拿起此兩種餅給下面人民看，並說明了自己的選擇原因，他說：

- 這兩種餅不但好吃與珍貴而且它們還帶著許多特義，真是體現了子孫對祖先父母之孝順，還充滿著田野情感。這兩種餅易做，因為它們由天地玉石中最珍貴之玉石做成，而對於這些玉石，大家皆可做出來，這一定是很有才能者才想出來的。

從此之後，每逢新年來，家家戶戶都照樣郎僚之方法來做餅祭祀祖先，起名為粽子(地形之餅)與糍把(天形之餅)，郎僚王子以後登位，起名為節僚王，即第七屆雄王。¹⁰

¹⁰ Thanh Hiên 《Truyện cổ tích Việt Nam chọn lọc》(Đông Nai: Nhà xuất bản Đông Nai, 2010) [清顯《越南傳說選集》(同奈: 同奈出版社, 2010)], 頁 119-124。翻譯者: 鄧瑞蓮

其故事除了陳述越南粽子與糍把由來之外，它還體現了越南人的「飲水思源」傳統道德與人們對宇宙萬物認知之意義，同時讚揚了越南人勞動生產之熱心，提高人民共同的團結精神。越南粽子與糍把象徵了天地的性質，粽子象徵地，有長方形，綠色；糍把象徵天，有圓形，白色；粽子裡面還有綠豆與豬肉，體現人類、草木、動物在天地中間，天地與萬物結成融合一體，關係密不可分。此外，越南人民以農業生產為主要生活勞動方式，郎僚王子特意用稻米做成兩種十分珍貴的禮品祭祀祖先與贈送父母，雄王也認為這些稻米與綠豆「由天地玉石中最珍貴之玉石做成，而對於這些玉石，大家皆可做出來」，從此可知，經過勞動生產，人們可做出天地中最珍貴的物品，這是人類生活中占有十分重要之因素。

新年祭祀祖先活動是對失去者表達謝恩與疼愛之感，越南人相信人儘管死之多時，但他們的靈魂於新年還回去跟子孫一起過年，從而在除夕酒席桌上，除了公雞、肉團、鮮花、鮮果、春捲、酸菜等類之外還缺少不可粽子的形象。儘管越南不同地所具有不同的過年形式，但大多數民族都用粽子祭祀神靈祖先，體現了子孫對祖先的誠心，對長輩的孝順與祈求平安之慶願。總體看來，粽子作為越南人家庭文化的心靈象徵，它除了表達祭祀祖先父母的大德之外，還提醒了子孫對先人的「飲水思源」傳統美德，強調了勞動人民的才能與力量，體現人類與自然環境融合之願望，適合民族之特徵及時代的變革。

三、「年糕」與「粽子」的種類、做法與使用方法

過年又稱「元旦」，意思為新年第一天的開始，人們認為新年的第一天若過得好，整年將過得好，還祈求個人幸運，家庭幸福的良好祝願。在迎接新年的活動中，除夕一夜更加受到人們的重視，「『除夕』本義是舊歲至此夕而除，明旦換新歲。¹¹」由此台越人民極其重視此夜祭祀天地、神靈與祖先各活動，在除夕酒席桌上不可缺少年糕與粽子。經過探討年糕與粽子之種類、作法與使用方法，我們可以深入了解兩者之多元意義。

¹¹基隆市立文化中心《發現雞籠:年俗》(基隆:基市文化中心,2000),頁23。

(一)、年糕

每逢農曆年底，台灣人民家家戶戶皆愛做或愛買年糕，由於「糕」與「高」諧音，吃年糕意味著年年高升之意，也是年年進步之吉祥象徵。台灣年糕幾乎何地皆有，多用糯米磨成粉加糖製成，北方以甜為主，南方卻以甜鹹為主，各地不同的飲食習慣與飲食審美使過年製作年糕習俗日益發展，種類繁多，深刻影響了台灣男女老少之多彩多姿印象。關於「年糕」一名，鍾肇政學者認為：

年糕的「糕」，在臺灣，閩南語稱為「粿」，客語稱為「板」。「粿」字據康熙字典，古火切音果，淨米也，又米食也。「板」博管切，補滿切，音板，屑米餅。一般喜運用方言的省籍作家筆下，偶爾會出現這兩個字。實則就文字的原義而言，「粿」與「板」都比現用的「糕」（康熙字典，同糜也）更適合，足見此兩字目前雖已形同廢字，口語上粿、板兩音也成了純粹的方言，但其同為古代中原音，大約是無從置疑的。¹²

年糕在台灣不同民族則有不同的稱法，對於「糕」一字，閩南語稱為「粿」，客語稱為「板」，其「粿」、「板」二字皆有「米」部，體現了年糕之豐富而統一的性質，以及強調「米」在民間生活中的重要位置。

1、種類

年糕的諧音是「年高」，台灣人希望新年吃年糕，整年的工作與生活一帆風順，一年比一年提高之意。年糕的式樣有方塊的黃、白年糕，象徵黃金、白銀與糕元寶，就是以形狀寓義說新年發財之意¹³，台灣年糕的種類繁多，不同民族與地區則存在著不同的年糕種類，喻鴻鈞在《年俗趣談·蒸年糕》中認為年糕大體上可分為四種：其一為「水晶糕」，就是寧波年糕，是糯米與秈米混合磨成

¹²鍾肇政〈台灣年糕種種〉《中華文藝》第01卷第01期，1971年03月，頁188。

¹³參考喻鴻鈞《年俗趣談·蒸年糕》（台北：黎明文化公司，1988），頁53。

粉，壓乾水分搓勻，擺在蒸籠裡蒸熟後放入石臼裡搗融，一個人高舉石槌，另一個人趕忙伸手進臼裡翻動滾熟的米糕，兩個人配合得恰好。搗過後成了一塊晶瑩而有韌性的米糰，倒在案板上分搓成一條條年糕。其二為「水抽糕」，這種是淡的，製作時加入紅糖蒸，其種作法也同樣在臼中搗融，搗得更久更好，俗稱為「糖糕」。製作當中用模型壓成各種花樣，並做成大大小小的元寶，然後擺在大廳上，插上銀花(用金色及紅色紙剪成花，貼在竹片上)，然後一個月到兩個月後才拿下，洗乾淨就蒸。其三為「鬆糕」，是將糯米與秈米配好比例後，洗淨磨成乾粉，並將白糖融化加入粉中，攪拌均勻，擺在蒸籠裡蒸，先放薄薄的一層粉，蒸熟後就舖上豆沙豬油或桂花白糖紅棗，還再加一層粉，有經驗者才能蒸出鬆、軟、柔的特色之年糕。由於不用蓋子，因此人們可以看出由外向內順著圓形熟透，若有一個角沒有熟，再怎麼蒸也蒸不熟，不僅浪費東西而且也是不好的預兆。其四為「箬糕」，對於這種年糕，台灣人很普遍在年糕外面裹一層玻璃紙，在大陸是用粽箬，一張壓住另一張約二分之一，如此一張張舖在蒸籠裡，另一端還要立起來，米漿放進去才不會漏下，對於這種年糕要蒸四個小時才熟，味道特別清香。此外，若從口味來分，年糕有黃白糖年糕、豬油年糕、甜鹹年糕、油炸年糕、甜年糕等類。¹⁴過年期間，台灣人除了「炊甜粿」之外，還有「炊菜頭粿」、「炊發粿」、「炊鹹粿」，「菜頭粿」就是「蘿蔔糕」，是取「菜頭」與「彩頭」(好吉兆)同音。「鹹粿」要是摻了芋頭，不一定是鹹的，用在來米磨成米漿蒸熟就行，這種「鹹粿」淡而無味，「發粿」的一種是指「發財」、「發展」之意。¹⁵

年糕種類豐富多樣，不同地區卻有不同的做法與不同的名稱，郭昭吟總結說年糕主要有下列四種：其一為甜粿(甜年糕)：過年要吃甜的，由此，甜年糕在新年一定要有，因為「吃甜甜，好過年」，其種是用糯米做成的，吃年糕有「年年高」，「步步高升」之意。其二為菜頭粿(蘿蔔糕)：蘿蔔糕就是菜頭粿，人們認為「菜頭粿，好彩頭」，「菜頭」也是當季最盛產的蔬菜，最符合經濟效益，其種菜頭粿是用再來米與蘿蔔一起蒸熟的。其三為發粿(糕)：由於它的形狀

¹⁴同上註, 頁 53-54。

¹⁵同上註, 頁 56-57。

像一朵花，而且「發糕」有「發財」之意，因此就有「發粿發財」之說法。以前發糕其種還加上一些紅朱膏(紅色色素)，意思就是為了和春節的紅春聯的紅相互輝映討吉利，但現在人為了不吃太多色素，由此大部分皆不用色素了。其四為芋粿、包仔粿：芋粿是用芋頭加糯米做成的糕點，具有「護(芋)護(芋)孫」的意思，包仔粿則有「鹹的包金，甜的包銀」的吉祥意義，這也是糯米的製品。¹⁶ 梁淑玲卻認為台灣人所吃的甜粿，客家人所稱為甜板，是這一種年糕，材料含有糯米與糖，此外，發粿(又稱發糕或發板)是另一種年糕，以糖、麵粉與發酵粉揉合蒸製成，是發財之意義。蘿蔔糕(又稱菜頭粿或蘿蔔板)，以再來米和蘿蔔製成，取菜頭髮音近似好彩頭的意思，其他紅豆糕、肉糕，由於地區不同而習俗不同，但也屬於年糕之類。¹⁷

鍾肇政則認為台灣的年糕大體上有「甜板」、「發板」、「假喜」、「菜頭板」、「菜包」五種，對於「甜板」一種，一般稱之為年糕的板，通常以少部份(約三分之一左右)粘米，加在糯米當中，浸水磨好，加糖蒸成，另外也加些俗稱「芎焦油」的香料，使味道芬芳，加上粘米是為了使年糕不太軟。「甜板」也有製成鹹的，稱之為「鹹的甜板」，或僅稱鹹板，製法大約與甜的相同，只是不加糖，代之以蝦米、豬油、蒜白等，吃法也類似。這幾年來還有紅豆製成的甜板，將紅豆煮熟，加在板內蒸成，俗稱為紅豆板，味道與普通甜板的毫無相同。對於「發板」一種，做法大約與饅頭相同，以粘米與蓬萊米各半的米浸水磨好加糖，使其發酵後蒸之。所以加蓬萊米，是因為使製成的不變得軟。假喜，閩南語稱為「發包」，製法大致與發板相同，不過，蒸假喜時不以整塊蒸，而捏一隻隻拳頭大小蒸之，所用的米是以蓬萊米為主。菜頭板，菜頭也是蘿蔔，將菜頭製成簽，攪拌在粘米磨成的米漿裡，加鹽及少許調味料蒸成。在臺灣多種年糕中，這是一種較「大眾化」的食品。菜包，這是一種包子，皮是糯米磨成的，餡是菜頭，製成簽，在各種年糕中，菜包也是較「大眾

¹⁶ 參考郭昭吟《擠壓塊狀年糕之物化性質與最適二次加工之探討》，國立屏東科技大學，食品科學系研究所，2005年碩士論文，頁28。

¹⁷ 參考梁淑玲〈蒸年糕〉《逍遙》第08期，2007年02月，頁82。

化」的。¹⁸年糕種類繁多，證明了台灣人的創造性與技巧豐富多樣，使伍子胥原本糯米與糖造成之年糕不斷發展與多樣化，使台灣年糕變成豪華多意之一種傳統食物。

2、做法

在做年糕過程中，第一件大事要注意的是選料工作，選用上好料才能生產出好吃的產品，年糕才有又甜又香、又軟又韌的特質。「年糕」又稱為「甜粿」，由於年糕除了糯米原料之外還要加入適量的糖，因此，為了蒸好年糕，糯米與紅糖要準備好，有的人加入黑糖即可，對於紅豆年糕，人們選上蜜紅豆，然後添加已熟軟的蜜紅豆與糖，輕輕攪勻，口味更加醇香。關於選料經驗，魏晴認為：

一般做年糕的竅門，主要在於糯米和糖粉。糯米有新米和舊米之分，新米黏度較強，為了要年糕吃起來軟韌適中，新米和舊米需要做適度的混合，這比例便是秘訣之一。¹⁹

年糕的主要原料是糯米與糖粉，為了做出好年糕，糯米之新米與舊米要混合好，但比例是隨人的經驗而分，這也是家傳的秘訣。選完原料就進行浸泡、水磨、壓榨、蒸煮、擠壓成型各工序加工，鍾肇政認為：

年糕(rice cake)是以粳米為原料，經浸泡、水磨、壓榨、蒸煮、擠壓成型等工序加工而成的一種傳統食品，具有爽滑、香糯的優良品質，深受消費者歡迎。²⁰

大體上，年糕由粳米為主要原料，經過浸泡、水磨、壓榨、蒸煮、擠壓成型各工序加工造成，但為了做出好年糕，加工者要有熟練與充滿經驗。這些過程若屬於手工技術，他們提早一天將糯米浸泡好，用石磨磨成米漿，以手工做年糕

¹⁸參考鍾肇政〈台灣年糕種種〉《中華文藝》第01卷第01期，1971年03月，頁188-190。

¹⁹魏晴〈吃年糕,年年高〉《家庭》第77期，1983年01月，頁61。

²⁰胡慶松、劉青梅、楊性民、郁志芳、袁勇軍〈年糕腐敗菌的鑒定和菌系分析〉《食品與生物技術學報》第28卷第04期，2009年07月，頁565。

時，就用手推磨，把糯米磨碎，一個人推，一個人加水，磨出來的米水，然後倒進乾淨的米黃色棉布袋裡，放上一顆大石頭重壓，瀝乾水分。從棉布袋取出整大塊的糯米糰時，她們會摻進一些紅糖之後就揉米糰。紅糖在白色米糰中均勻融化，台灣人取出四個中空竹筒沿著蒸籠邊對稱放置好，鋪上一層濕棉布，再上一層玻璃紙，將和好的米糰漿倒入蒸籠裡蓋緊。等鍋底的水開了之後，大火蒸上一個小時。鍋底的火慢慢煮開了，灶頭上的白色氤氳從蒸籠縫隙冒出來衝向天窗，還擠出了「唧唧」的細音，把灶房烘得暖洋洋。此時，大家皆很小心地講話，尤其是孩子們，家長不會讓他們講出不吉利的話。因為台灣人認為蒸糕時，不准大聲吵鬧，也不准說不吉利的話，怕會驚怒了灶神，蒸的年糕就不漂亮，來年的運氣又不好。

一小時後就掀開了蒸籠蓋子，隨即一團大白煙直湧而上，平滑發亮的黃色年糕還咕嚕地冒著泡泡，此時就用一支乾筷往年糕裡戳試，筷子若沾上了一種稠稠的黃色年糕，表示年糕曾熟了。家中的大人齊力從鍋中抬起，放在四個木板凳架起的木板上放涼，等著切成小塊祭祀祖先，要不然就是送人討吉利。

以前，年糕的做法皆是依靠手工的，先將糯米浸泡一夜，再用推磨磨碎成米漿，放在布袋中，用石頭壓出水份，把壓成塊的白色米糕，再拿出去揉碎，加糖或花生、桂圓、葡萄乾等，成了各種顏色的年糕，再來是用蒸籠以炭火慢慢蒸熟。做法幾乎較簡單，但並不簡單，從糖與米的混合比例，到蒸籠的氣孔、炭火的火候與時間的計算等，喻鴻鈞也曰蒸年糕時若有一疊十二層的壯觀，要蒸上七個小時，每兩個小時皆要把上下蒸籠對調，使每一籠皆熟透，蒸出來的年糕才有韌度、透明度、甜、黏適中。²¹現今，隨著時代的發展，蒸年糕也完全由機器化取代了，從磨漿、脫水、揉糖等階段皆由機器代勞，蒸年糕工作，由於台灣年糕寓有「年高」之吉祥意義，由此台灣人做年糕時都很用心，希望做得好，新一年可以過得好，年糕曾成為地方上過年的主要年景代表，由此，人們希望新年年糕又好吃又漂亮，祈求來年之圓滿幸福。

對於年糕品質之審定，魏晴曰：

²¹參考喻鴻鈞《年俗趣談·蒸年糕》(台北:黎明文化公司,1988),頁 54-55。

好年糕看起來，表面越金黃越好，亮而透明，才是上選，若顏色太黑，表示蒸的時間過久。……好年糕在蒸的時候，火候捏得準，會整個發起來，把周圍的糯米紙沾上一層，這就表示年糕蒸得透了。²²

年糕常被壓成有十六公分長與十多公分寬的長方形，好吃的年糕達到表面黃金顏色之度，透明，在蒸過程中，火候要捏得準，使年糕蒸得透。隨著時代的變遷，美味的年糕不斷流行，也是因為材料取得容易，現今的機器也創新發明了許多功能，使年糕的製作更加容易，混合不同種類、不同比例或加上一些配料，使年糕種類與品質不斷發展與加強。

3、吃法

《飲食文化》曰：「中華民族是個懂吃、重吃而且善吃的民族²³」，從此，中華民族之台灣人對飲食方面的知識也豐富多彩，在台灣年俗各種美食中，可說年糕的氣氛是延續春節過後的食物，年糕做完了，經過了十幾二十天或到了二月初二土地公生日那天就拿出來煎食，可吃到三月底四月初。由於當時的年糕乾硬了，因此年糕最常見的吃法是煎法，人們將它切成細片，放進鍋鼎裡煎至焦黃乾硬，幾乎快要變成脆餅，或上面糊炸成軟軟脆脆的燙口甜點。北方年糕有蒸、炸兩種，均為甜味；南方年糕除了蒸與炸方法之外，還有片炒和湯煮吃法，味道甜鹹皆有。²⁴此外也有一些吃法，如炒糕與湯糕：炒糕，炒年糕時可用肉絲、香菇絲、筍絲、白菜絲、茼蒿等配料，「薺菜炒糕」是一道有名的年糕吃法。薺菜去根和老葉後，用開水大火不蓋鍋蓋燙熟，撈出後用冷水沖涼，擠乾水份，剝成細屑備用。薺菜剝碎生炒亦可。另外還準備火腿絲、筍絲、大白菜絲、香菇絲、肉絲及茼蒿切段，肉絲用醬油及太白粉拌醃，用油炒熟，放下香菇絲、大白菜絲等同炒至熟，加鹽、醬油、酒調味後盛出。另起油鍋炒切了

²²魏晴〈吃年糕,年年高〉《家庭》第77期,1983年01月,頁61。

²³李寧遠、黃韶顏、倪維亞《飲食文化》(台北:華香園出版社,2006),頁57。

²⁴參考郭昭吟《擠壓塊狀年糕之物化性質與最適二次加工之探討》，國立屏東科技大學，食品科學系研究所，2005年碩士論文,頁27。

片的年糕，倒入少許水或高湯，爛軟一下兒，即將炒熟的絲料倒入拌勻，最後放入火腿絲和韮黃，及薺菜屑，鏟拌數下就好。關於湯糕一道，其做法更簡單，可採用什錦料來做，如蝦仁、火腿、肫肝、肉片，魷魚、海參及白菜各少許，先把各種材料用開水燙熟，再將清湯煮滾，放下切片或切條的寧波年糕煮軟，再將什錦料落下，加鹽調味。或者先用油炒軟白菜，淋下醬油，下湯煮滾，放進年糕及各種什錦料即可。²⁵

鍾肇政還詳細說明了甜粢、發粢、菜頭粢、菜包的吃法，其種「甜粢」的吃法多種多樣，但最常見的是煎法，人們將「甜粢」切成一片片，鍋裡放一些油，一片片地煎，煎軟了，捲成一卷卷，推疊在盤子上即可上桌饗客。在捲當中，有的放冬瓜糖，則甜上加甜，是喜歡甜食者的佳品，有的人則放鹹菜(亦稱台灣酸菜，用芥菜醃漬而成，味鹹與酸)，其種鹹菜是切成碎片炒過的，吃這種，除了甜味之年糕外，還有鹹與酸兩味，下酒時更有特佳。不僅如此，「甜粢」還有油炸與考的兩種吃法，每種吃法皆有獨特的風味。「發粢」的吃法有蒸、煎、炸三種，皆將年糕切成一片片，然後再蒸、或油煎、或油炸，等它軟後再食。這種粢花樣較多，但也有大發小發兩種，大發較幼細，小發較粗，味道則雷同。菜頭粢的吃法是切片油煎後，加蒜白醬油，或辣醬等食，極有風味，或許可切成小塊，煮成湯，加蒜、蝦米等，味頗鮮美，老少咸宜。菜包則加豬油、蒜、蝦米等炒熟後包成橢圓形桃狀，蒸熟後食之。²⁶

古人有詠年糕詩，如：「人心皆好高，諧聲製食品，義取年勝年，藉以祈歲稔。²⁷」「年糕年糕，年年高」，台灣人過年吃年糕不僅想念伍子胥人物之功德，祈求年年升高意義，由此大家做年糕時皆很仔細周密。做一種民間傳統美食之年糕，儘管要遵守一個緊密邏輯，但可看出年糕做法不一，每個家庭每個人卻有與眾不同的做法，適合每個民族與家庭的特點，再說，經過各種各樣的吃法，台灣年糕真正成為台灣年俗少不了的精神生活之美食，體現了台灣人的創意與技巧。

²⁵參考傅培梅〈食譜 - 吃年糕、年年高〉《家庭》第64期，1982年01月，頁111。

²⁶參考鍾肇政〈台灣年糕種種〉《中華文藝》第01卷第01期，1971年03月，頁188-190。

²⁷喻鴻鈞《年俗趣談·蒸年糕》(台北:黎明文化公司,1988),頁53。

(二)、粽子

越南是一個農業生產國家，是深遠重視傳統飲水思源道德的民族，年俗活動已深刻體現了這些特徵，陳國旺曰：

(越南)過年是新年的農業禮節，是人類與萬物、生人與死人以及個人與家庭、家族、鄉村、國家諧和之機。²⁸

越南是一個農業文明國家，多以稻米、玉米、地瓜以及各種豆子為主要的糧食，過年期間乃是穀熟之時，由此，過年同時也是歡悅五穀豐登之機。此外，作為個重視家庭情感之民族，越南人認為儘管人死了，但他們的靈魂還活著，保佑子孫，從而新年對越南人而言是生人祭祀天地、神靈與想念祖先、父母恩德之機，這也是個體與團體相互融合與接近之際，越南人過年吃粽子習俗的主要目的都包含了這些美好意義。

1、種類

過年時，越南北部人吃粽子(bánh chưng)，中部與南部人則吃粽把(bánh tét)，兩者名稱有差，做法與吃法基本上卻沒有二樣。

粽子由糯米、綠豆、豬肉、胡椒與紫蔥做成，外面用粽葉與人們先用劈刀將竹管劈成一線一線的竹篾包起來，造成個長方形之一體，味道又香又好吃，它是越南年俗缺少不可的文化特徵。從上述故事看起，新年以粽子祭祀神靈祖先或作贈送禮品體現了子孫對神靈祖先之誠心謝恩，深刻體現了越南人「飲水思源」的傳統道德。

越南中部與南部人過年則吃粽把，他們將香蕉葉洗乾，準備好竹篾，越南中部與南部的粽把又長又圓，長度各地不一，大致 20-30cm。粽把的原料與粽子

²⁸Trần Quốc Vượng<Xuân và tết, triết lý cổ> trích từ Trần Quốc Vượng và các tác giả 《Phong vị Tết Việt》(Hà Nội: Nhà xuất bản Phụ nữ,2010) [陳國旺<春天與元旦節,古代哲理>收錄於陳國旺等《越南元旦節風味》(河內:婦女出版社, 2010)]，頁 30。原文為: Tết là lễ thức nông nghiệp đầu xuân, dịp cộng cảm của con người và vạn vật, cộng cảm giữa người sống và người chết, cộng cảm giữa cá nhân với gia đình, gia tộc, xóm thôn, làng nước...

一樣，含有糯米、綠豆、豬肉與其他相關調味品(有的粽把裡面只有糯米與綠豆，而沒有豬肉)，粽把有多種，有素食粽把²⁹、鹹味粽把、甜味粽把，此外還有什錦粽子，它的餡兒有鹽巴、乾蝦、臘腸、豬肉、蓮子、冬菇、綠豆等類。人們常以兩根粽把捲成一對，希望新年吉祥富足，家庭團結幸福。

2、做法

為了做出好吃的粽子，最重要的初步過程為選料，首先要選又香又好吃的純糯米，然後浸好揉好，放下一點兒鹽巴，攪捲好；粽葉要選大板，先以一片一片地洗好，接著要洗乾淨，讓它們乾好或當包粽子時先擦乾。若用木板包粽子，葉脈長度要按照木板的長度來折，將粽葉放進木板裡面，若用手包粽子按照葉脈寬度來折對半；竹箴，先將江竹劈成薄線，然後放在水裡使它們柔軟，人們也可以用尼龍線，但用竹箴包粽子會相當緊。在準備原料過程中，人們也注意到若糯米淘得不乾淨，粽子將快發酸，或粽葉洗得未乾淨也影響到粽子的品質與保管時間。

粽子餡兒主要有綠豆與豬肉，綠豆先浸水，淘皮，最好是將綠豆放在溫開水放了兩個小時，使它們柔軟後就將豆皮分開，然後再煮，煮綠豆時要看好，綠豆剛熟，它們才保持香味與細膩性質，接著用筷子壓細，加上一些燒蔥、鹽巴、味精、胡椒，將全部攪好，分成一捲一捲。豬肉要新鮮，保證每一片臀尖皆有瘦肉、肥肉與肉皮，豬肉先洗好，放乾，切成大約有 2.5-3cm 厚度的肉片，加上蔥鹽巴等調味品，腌一些蔥、味精、鹽巴、糖，放一個小時。

準備好原料之後，我們進行包與煮粽子，其兩個進行過程如下：

包法：包粽子時要量好重量，使以後排粽子過程較方便，人們可用木板來包粽子或直接用手包，包粽子時不要包得太緊或太鬆，粽子有長方形，各角明顯露出，有綠色，象徵地。粽子大約有 20cm x20cm x7cm 的長方形，一個粽子常有 1,2kg 的重量。首先要準備好木板，然後將竹箴放在木板上造成十字形，拿粽

²⁹素食粽把沒有豬肉，人們只將糯米與綠豆或黑豆攪起來，然後包起再煮。越南中部的粽把幾乎都未放豬肉。

葉放在木板一邊，將木板上的剩葉捲起來，木板的剩下一半也將粽葉放下，第二第三層粽葉也一樣放，剩葉就將它們直立。接著，將一碗糯米倒在十字上的粽葉之中間，用手散開，造成長方形樣子，大概有 20cm 長橫，拿一卷綠豆散開，放在上面，然後用一兩片豬肉放在中間，繼續拿一卷綠豆放上，在用一碗糯米散在上面，將綠豆與豬肉包好。接著，將兩片粽葉蓋上，一邊做一邊注意將它造成長方形，把四角與所有的東西壓緊，再用竹箴把粽子捲成十字形，最後將木板拿開，將竹箴捲起，再用兩三條竹箴將粽子包緊。若沒有木板，我們可以直接用手包粽子，做法區別不大，將竹箴放成十字，將兩片粽葉放在竹箴上，按照粽葉的長度而將前面一葉放在下面一葉的一半，粽葉正面要往外，最後一次放粽葉，我們將粽葉正面往外，保證煮熟的粽子有綠色。

粽把與粽子一樣用糯米、綠豆、豬肉做成，但北部粽子外面是粽葉，而粽把外面是香蕉葉，粽子有長方形，粽把則有長圓形。包粽把主要用手包而沒有木板，首先就將香蕉葉疊放，然後將糯米平整地倒下，將綠豆倒在糯米上面，造成一條線。人們很小心地將糯米、綠豆與豬肉包起來，成為一個長圓的樣子，注意不讓糯米與綠豆向外流出，最後再用竹箴將粽把包緊。儘管同樣是越南年俗的飲食特徵，但粽子常受到人們的注意，而成為國家飲食文化的特色，粽把可視為地方性飲食特徵。

包完粽子後要立即煮，避免肉、豆與糯米發酸，首先將粽葉勤襯在鍋底，把粽子放下，將粽子放入鍋裡時還要排好，避免粽子太熟或未熟，倒滿水，一直煮滾八至十二個小時，火候要看好，使粽子熟透，若缺水要加水，當時可以將粽子撈開，然後換新水。粽子熟後就撈取，用水洗乾淨，再將它們排好，用很重的東西從上面壓下，使粽子裡面的水脫開，兩個小時後即可。儘管我們稱它為煮法，但由於原料未直接跟水接觸，糯米、綠豆與豬肉保持了原味，因此，這可稱為蒸法，這可能也是「chung」(bánh chung) - 「蒸」說法的由來，再說，由於蒸粽子的時間相當久，因此，粽子裡面的原料彼此融合，使一切又香又好吃。粽把的煮法基本上與粽子的煮法區別不大。

越南人認為粽子若包得好會有平正的樣子與堅硬的性質，裡面的糯米又軟又細，綠豆與肥肉黏結，瘦肉像木棉一樣碎，此外，粽子還要達到糯米未夾

生、綠豆與糖要滲透好的品質，新年吃粽子，它的粽葉與大糯米之香味使新年增加美好的氣氛。³⁰

3、吃法

在過年期間中，越南人常將一對一對粽子放在祭壇上祭祀祖先，當食用粽子時，人們把長方形的粽子切成小片來吃。首先要將竹箴與粽葉拆開，再將包粽子的竹箴排在粽子上，接著把一個碗放在上面並把粽子倒過來，然後將所有的粽葉拿開，最後將一條一條竹箴合起，再拉緊，從此粽子就分成小片了，人們還配上酸菜與魚露一起吃。過了幾天，粽子便硬，我們要用煎法來做，先把粽子切成小片，然後將一些食油放在未黏鍋裡，食油熱了再放一些蔥蒜與粽子小片，火候要小，等它們變黃後再轉過來，再等那一面變黃即可，當粽子還熱時才好吃。此外，人們還將粽子壓細成小片，將食油放在鍋裡，等油熱後再放粽子，等待六七分鐘後，粽子變黏並有黃色後就拿出食用，也可以配上酸菜吃，味道很難忘。

對於粽把的吃法，首先人們將粽把的竹箴與香蕉葉折開，先用一條竹箴擱好粽把，使竹箴兩頭合緊，再用大力拉近，從此，粽把被切成小片了，人們常配上酸菜、小菜與魚露吃。越南南方人還以粽把與紅燒肉一起吃，增加粽把的美味，過了幾天可以煎粽把，煎法與粽子的沒有兩樣。

四、「年糕」與「粽子」對人體健康與台越人民文化意識之影響

在人們的生活中，物質生活之食、衣、住、行四大因素占有極其重要的位置，這些因素深刻影響了人類的生存與社會的發展。對於食衣住行各因素而

³⁰參考 Thạch Lam <Nghệ thuật ăn tết> , trích từ Trần Quốc Vượng và các tác giả 《Phong vị Tết Việt》 (Hà Nội: Nhà xuất bản Phụ nữ, 2010) [石藍<過年藝術>收錄於陳國旺等《越南元旦節風味》(河內:婦女出版社, 2010)], 頁 60。

言，食占了第一，人類可缺衣、缺住、缺行，但不可缺食，飲食與文化共生同長，這真是人類生存發展的關鍵重點。台越年俗中的年糕與粽子深刻體現了農耕生產與稻米對雙方民族生活之重要位置，兩者對人們的身體健康也大有作用，增加人們的營養利益並體現台越民族文化意識之特徵。

(一)、人體健康

針對年糕與粽子兩種食品，我們非談不可它們對台越人民的飲食作用，人與動物一樣皆有求生存、求繁衍、求發展的自然屬性，而為了生存而要食用飲食，吃是健身，是強體之本質。醫學與飲食又結了不解之緣，飲食不僅給人生存，它還給人治病，從而自古以來俗語才有「醫食同源，食藥同用³¹」的道理。人們不僅將一些動植物當作食物，而且還將它們作為治病防疾的藥品，養生醫學還認為美食的主要目的是為了得到人的健康需要。

飲食自古以來成為人類本性的需求，是人們生存與發展的重要因素，從此產生「民以食為天³²」的悠久名言，以前各個統治者常以人民的豐衣足食作為自己治國安民的大事。飲食養生包涵飲食營養衛生與食物醫療健康兩個部分³³，它是人類求生命延續的重要因素，此後，隨著社會生活的進步與發展而出現了許多不同的飲食文化意義，它不僅滿足了人們的生物需要，而且還表達了民族的社會性、宗教性等文化特徵。年糕與粽子也不例外，它們被視為台越年俗最著名的食品之一，從年糕與粽子原本的主要原料之糯米與各種五穀等配料發展到今日各種各樣的相關食品看來，台越雙方民族對於「吃」一面不僅追求色香味形，還運用營養觀念來創造新食品，以身體健康為指導的思想，同時體現了每一方的審美文化意識。

³¹徐海榮《中國飲食史》卷一(北京:華夏出版社,1999),頁91。

³²同上註,頁11。

³³參考徐海榮《中國飲食史》卷一(北京:華夏出版社,1999),頁25。

在生活各個食物中，五穀作為人類最重要的食品之一，五穀提高身體的營養與保持人們的生存，養生理論中認為：

五穀為養：指的是米、穀、麥、豆等多種糧食，即中國人常說的「主食」，這些主食的營養成分主要為碳水化合物和植物蛋白質，脂肪含量極少。按照中醫理論，五穀能養五臟之真氣。³⁴

「五穀」中之米、穀、麥、豆等多種糧食作為人體的主要營養因素，它們還有「養五臟之真氣」的巨大作用，使人體日益健康。此外，年糕與粽子皆用蒸法，即利用蒸氣使食物變熟之法，因此，它們的味道與營養素還大量保持，可以補精益氣，利於健康。不僅如此，粽子裡的糯米、綠豆、豬肉充滿著 protit, gluxit, lipit, vitamin 等營養因素，豬肉含有豐富的脂肪、蛋白質、微量元素和維生素，使身體加以健壯。

(二)、民族文化意涵

隨著時代的發展，台越人民的飲食風俗五光十色，人們過年經過吃甚麼與怎麼吃方面也表達對未來的美好向往與良好的祝願，年糕與粽子是農耕文明社會性的食物，表達雙方的生產方式特徵，此外，於年夜飯當作不可或缺的供品，年糕與粽子也表達人們希望一年比一年好，提醒子孫後代想念家祖的恩德等美好盼望。除此之外，年糕與粽子不僅做為台越飲食文化的特徵，它們還體現了家庭團結性與人人的喜愛友好關聯之特徵，人類是一種依靠群體生存的高級動物，在進行勞動生產中，人們互相幫助，彼此依賴，以有益於生存與發展過程。過年經過蒸年糕與煮粽子各過程，人民滿屋子是熱鬧、祥和的氛圍氣氛，充滿實在與安詳心情，使人類日子一步一步地高處走去。

作年糕活動主要由幾家合作勞動，每一年除夕前幾天，左右鄰居的婆婆媽媽集中一起蒸年糕，她們要經過浸泡、水磨、壓榨、蒸煮、擠壓成型等十道工序，這些過程皆屬於手工技術，還需要三人或三人以上的合作才完成。尤其是磨好粉過程，要用手推磨，把糯米磨碎，一個人推，一個人加水，磨出來的米

³⁴李寧遠、黃韶顏、倪維亞《飲食文化》(台北:華香園出版社,2006),頁59。

水，放在布袋裡用石頭壓除水份等工作需要很多人的齊心協力合作而成，大家熱鬧地做，並希望「做好年糕，年年高」。包粽子與煮粽子過程也不例外，除夕前一天，幾個家庭集中一起做，大家熱熱鬧鬧地準備原料、包粽子、煮粽子等過程，氣氛歡樂，增加了鄉誼的感情，這也適合了人們古時經過飲食加工而促進協調人們之間的聯繫之良好機會。經過促進小團體的和諧歡樂氛圍就逐漸達到社會祥和安定團結的目標。

1、年糕

過年蒸年糕，吃年糕的原本意義莫過於祭祀伍子胥的糯米「石磚」之際，至今，其意義不斷增加，除了許多人認為「年糕」與「年高」諧音之外，王靜還詳細解釋「年年糕」也由「粘粘糕」諧音而成，由於北方人當時都用黏黍(小黃米)來磨粉加工而成糕，因此，「黏糕」從而諧音而成「年糕」³⁵。此後，年糕意義不斷延續，適合台灣人過年喜歡食用像徵吉祥音意的食物(如「魚」諧音「餘」，吃魚不可整條吃完，而祈年年有餘等)，因為「年」本來意義就是穀物熟成，年糕是用糯米粉與糖做成的，性黏，與「年」發音相同，「糕」，與「高」諧音，「黏糕」可寫成「年糕」，等同於「年高」，有祈求新年五穀豐收之意，一年比一年高之意。「年糕年糕，吃了年糕年年高」，希望新年有好運氣，也寓意為「年年高升」，在迎新納福的期盼下，人們希望可以增加多樣的口味，使年糕成為新年必備食物，使新年繁榮多彩，祈求孩子快長高、爸爸快升官等意。

年糕成為台灣人民特別講究的一種食品，它除了新年供奉神祇、祭祀祖先外，還可以請客或食用，這是最有經濟入時的食品。但由於「年糕」還稱之為「年粿」，因此，有父母之喪的家庭過年不要蒸製年糕，但可接受親朋戚友的贈饋，否則年糕是絕對禁忌作禮品相贈的。對於中華民族供品之年糕而言，李家瑞曰：

³⁵參考王靜〈農耕文明的文化符號 - 以慈城年糕為說明對象〉《寧波通訊》第01期，2010年，頁40。

天地桌除夕中庭列案供百分諸天神聖全圖也。前設密供，蘋果、乾果、饅首、素菜、年糕各一層，謂之「全供。」上籤以通草八仙及石榴元寶等，謂之供佛花，接神時焚化百分，接遞燒香至燈節止，謂之「天地桌。」³⁶(春明采風志)

中華民族是個重視神靈信仰與家庭祖先的民族，在祭祀天地神靈祖先供品中，除了蘋果、乾果、饅頭、素菜等供品之外，還缺少不可年糕一食，向各位神靈及祖先禱示舊年將過，並且迎接新年，它象徵了「年年高陞」之祝慶意義。

台灣年糕功能較多，它是謝天地拜祖先的供品與過年前贈送親朋好友的禮品，由此，它又有神秘又有祈福的色彩意義。台灣年糕通常有「吃年糕，年年高」或與「年糕」同稱之「年粿」有「甜粿過年，發粿發錢，包仔包金，菜包食點心。」、「新年食甜粿，大家恭喜發財。」、「越發越好，象徵來年發財，財源滾滾而來。」³⁷等喜句，說明了台灣年糕在人民生活意識中，尤其是新年新開頭之過年習俗充滿吉祥如意之義。

2、粽子

新年做粽子，越南人則紀念郎僚王子作粽子與糍把贈送祖先、父母的傳說，這兩種食品象徵了子孫對祖先父母的生養、教育的恩德之想念，粽子外面是綠葉，長方形，象徵地，糍把外面是白色，圓形，象徵天，意味著祖先父母功德像天地一樣龐大。粽子餡兒裡的糯米、綠豆、豬肉，象徵父母對子孫的養育、關照之恩，這些東西由父母辛苦勞動做成而養育每個人長大成人之物品，它們又香又粘，意味著父母的恩情也深刻濃厚。雄王之所以拒絕了其他山珍海味而選上其兩種餅也是為了它們的這些珍貴意義，當郎僚登位時，他一直保持包粽子習俗，希望後代子孫永遠刻骨耐性父母的恩情，證明了越南人重視精神生活與傳統的「飲水思源」之高貴品德。此外，由於越南是農業文明國家，粽子與其他豐富餅種也代表了越南人的創造力，充滿了越南人民的文化特徵。

³⁶李家瑞《北平風俗類徵·歲時》(台北:進學書局,1989),頁119。

³⁷參考喻鴻鈞《年俗趣談·蒸年糕》(台北:黎明文化公司,1988),頁57。

越南人的年俗中有許多迎春接福活動，其中除夕祭祀天地神靈祖先之活動最引人注目，此儀式的供品除了公雞、肉團、鮮花、鮮果、春捲、酸菜等類之外，北部人還少不了粽子，中部與南部人則少不了粽把。這些供品強調人類與自然環境之密切關係，體現後代人想念祖先的恩情之傳統道德，還促進人們的團結意義，使社會成為堅固的一體，使一年比一年進步向上。

五、結論

研究傳統節日是深入瞭解社會文化的關鍵途徑之一，尤其是一年中最隆重之年俗，它體現了人民生活場景的濃縮面貌。經過針對台灣悠久傳說與伍子胥有關的年糕故事與越南傳說與郎僚有關的粽子故事，以及研究兩者之種類、做法與吃法，我們得知了雙方的社會、民俗、文化各方面的深遠意義，還了解從醫學領域看年糕和粽子對人類的健康營養之好處。不僅如此，每家每戶過年迎財神與祭祖的年糕與粽子之供品多有意義，希望來年萬事如意，豐饒富足。台灣人過年吃年糕除了想念伍子胥之外，今日年糕還象徵「吃年糕，年年高」之吉祥如意、大吉大利意義，帶著人們的許多美好的心願與期望，越南人過年吃粽子除了紀念郎僚王子創造之粽子、糍把的祖師之外，還表現了子孫對天地神靈祖先父母的恩德表現謝恩，提高了人們「飲水思源」之美好道德。

經過探討年糕與粽子之研究，我們可肯定了農業生產對台越人民生活之重要位置，農業是人類發明的一種生產，也是新石器時代的產物，證明了人類的智慧與力量。隨著人們生產力的發展與社會的進化，台越人民不斷豐富化了自己對飲食文化的創意，還經過人們的交往過程日益增多，使今日的年糕與粽子種類做法多樣，形態多彩，但它們豐富而和諧，多樣而統一，達到了人們的營養需求，還體現了社會、民俗、文化的特徵，吃法因地而異，做法也略有差別，使台越的年糕與粽子遠遠超過了原本意義，成為台越現今的飲食文化特徵之一。因此，通過其深遠研究，筆者希望可以「以小看大」，使台越人民深刻了解每一方的傳統民俗、生活習慣及思想道理的特色，使後來研究台越社會、經濟、教育、文化等方面的事業進一步發展。

參考書目

一、中文

(一)、古代典籍(按時代先後排序)

漢.許慎撰、宋.徐鉉校定《說文解字》(香港:中華書局,1996)

晉.范甯原撰、周何注譯《新譯春秋穀梁傳》(台北:三民書局股份有限公司,2000)

明.陳耀文《天中記》(台北:藝文印書館,1972)

(二)、近人專著(按姓氏筆畫排序)

台北藝廊《中國年畫》(台北:台北藝廊,1992)

左民安《細說漢字》(北京:九州出版社,2005)

吳浪平《中華美食趣聞》(台北:國家出版社,2007)

李家瑞《北平風俗類徵》(台北:進學書局,1989)

李寧遠、黃韶顏、倪維亞《飲食文化》(台北:華香園出版社,2006)

徐海榮《中國飲食史》(北京:華夏出版社,1999)

殷登國《歲節的故事》(台北:時報文化出版企業有限公司,1993年06月)

基隆市立文化中心《發現雞籠:年俗》(基隆:基市文化中心,2000)

喻鴻鈞《年俗趣談.蒸年糕》(台北:黎明文化出版社,1988)

鍾東明《糕&炒年糕》(台北:笛藤出版社,2002)

(三)、期刊論文

1、台灣期刊

王浩一<新年納餘慶 --春節.年糕.祭饌>《王城氣度》第 23 期，2008 年 01 月，頁 56-61

梁淑玲<蒸年糕>《逍遙》第 08 期，2007 年 02 月，頁 82

鍾肇政<台灣年糕種種>《中華文藝》第 01 卷第 01 期，1971 年 03 月，頁 188-191

魏晴<吃年糕,年年高>《家庭》第 77 期，1983 年 01 月，頁 59-61

傅培梅<食譜 - 吃年糕、年年高>《家庭》第 64 期，1982 年 01 月，頁 108+111

2、大陸期刊

毛倩倩<又到年糕飄香時>《浙江畫報》第 02 期，2008 年 02 月，頁 26-27

王靜<農耕文明的文化符號 - 以慈城年糕為說明對象>《寧波通訊》第 01 期，2010 年，頁 40-42

胡慶松、劉青梅、楊性民、郁志芳、袁勇軍<年糕腐敗菌的鑒定和菌系分析>《食品與生物技術學報》第 28 卷第 04 期，2009 年 07 月，頁 564-568

黃地人<鏘年糕>《中國鐵路文義》第 01 期，2006 年，頁 73-74

(四)、學位論文

郭昭吟《擠壓塊狀年糕之物化性質與最適二次加工之探討》，國立屏東科技大學，食品科學系研究所，2005 年碩士論文

二、越文

(一)、書籍

Trần Quốc Vượng và nhiều tác giả 《Phong vị Tết Việt》 (Hà Nội:Nhà xuất bản Phụ nữ,2010) [陳國旺等《越南元旦節風味》(河內:婦女出版社,2010)]

Hoài Văn và các tác giả 《Tết trong đời sống tâm linh người Việt》 (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa thông tin, 2008) [懷文等《越南人心裡的元旦節》(河內:資訊文化出版社, 2008)]

Thọ Cao và các tác giả 《Tết Việt》 (Hà Nội: Nhà xuất bản Lao động xã hội, 2007) [壽高等《越南元旦節》(河內:社會勞動出版社, 2007)]

Thanh Hiền 《Truyện cổ tích Việt Nam chọn lọc》 (Đồng Nai: Nhà xuất bản Đồng Nai, 2010) [清顯《越南傳說選集》(同奈: 同奈出版社, 2010)]

Thục Anh 《Phong tục cổ truyền người Việt》 (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa thông tin, 2007) [淑英《越南人的傳統風俗》(河內:資訊文化出版社, 2007)]

Triệu Thị Choi, Nguyễn Thị Phụng, Lâm Thị Đậu 《50 món bánh- mứt thông dụng》 (HCM: Nhà xuất bản Hồ Chí Minh, 2007) [趙氏珠、阮氏鳳、林氏豆《50種通用的糖果、餅乾》(胡志明:胡志明出版社, 2007)]

(二)、網路資料

http://vi.wikipedia.org/wiki/B%C3%A1nh_ch%C6%B0ng

<http://my.opera.com/hocnauan/blog/banh-chung>

<http://my.opera.com/deanmommy/blog/ba-nh-chung-chi>

SỰ TÍCH BÁNH CHUNG BÁNH DÀY³⁸

Ngày xưa, các đời vua Hùng nối tiếp nhau trị vì đất nước. Năm đó là đời Vua Hùng thứ sáu, tuổi đã già ngồi trên ngai vàng đằng đằng bao nhiêu năm. Thấy sức khỏe của mình ngày một suy, vua có ý chọn người nối ngôi. Các bà vợ của vua đã sinh được cả thảy hai mươi hai người con trai. Họ đều đã khôn lớn. Vua nghĩ: “Kể về tài cũng có nhiều đứa trội. Nhưng vì thế cần phải lựa chọn cẩn thận, nhất là phải làm cho chúng nó không tranh giành nhau”. Đây là điều vua thường bận tâm nhất. Cuối cùng, nhờ có viên quan hầu, vua mới quyết định mở một cuộc thi để chọn người nối ngôi. Vua Hùng bèn cho họp tất cả các hoàng tử lại. Khi họ đã đông đủ, vua bảo:

- Cha biết mình sắp gần đất xa trời. Cha muốn truyền ngôi cho một người trong các con. Bây giờ mỗi con cố kiếm hoặc làm một món ăn lạ để cúng tổ tiên, trời đất. Ai có món ăn ngon vừa ý ta thì ta sẽ chọn người đó.

Nghe vua cha tuyên bố, các hoàng tử thi nhau cho người đi khắp mọi nơi để tìm thức ăn quý. Họ lần mò thoi thì trên ngàn dưới bể không sót nơi nào. Bất kỳ thứ gì nghe nói là ngon và lạ họ đều cố tình tìm cho bằng được.

Trong số hai mươi hai hoàng tử có Liêu là hoàng tử thứ mười tám. Vì thuở nhỏ mồ côi mẹ nên Liêu từng sống nhiều ngày cô đơn. Liêu đưa vợ con về miền đồng quê cùng nhân dân vỡ nương cuốc bãi, cấy lúa trồng màu. Trong khi các hoàng tử chạy vạy tìm vật lạ, thì Liêu muốn tìm của ngon vật lạ ngay tại miền đồng quê màu mỡ này, nên ngày đêm trăn trở mà mãi chưa nghĩ ra thứ gì. Chàng Liêu tự nhủ sẽ làm món đặc biệt từ thứ gạo thơm ngon nhất do tự tay chàng gieo trồng để dâng vua cha.

Rồi chàng chăm chỉ làm việc, chăm sóc ruộng nương. Ít lâu sau, những cánh đồng lúa mênh mông màu mỡ tốt tươi mọc lên bát ngát. Mưa thuận gió hòa, lúa đã chín rộ và bắt đầu đến ngày thu hoạch. Chàng Liêu cùng dân làng nô nức gọi nhau đi gặt từ sáng tinh mơ. Hoàng tử Liêu tranh thủ buổi sáng nắng đẹp, phơi lúa vàng óng trên sân. Lúa được phơi nắng tốt thì hạt gạo mới chắc và thơm ngon. Chiều chiều, khi nắng còn chưa tắt hẳn, khắp xóm làng đã vang lên tiếng giã gạo nhịp nhàng. Chàng Liêu nhìn trời đất bao la, nhớ đến cánh đồng bát ngát đã nuôi sống muôn người, chàng chợt nảy ra sáng kiến, chàng nghĩ: “Ta sẽ dùng gạo nếp trắng thơm này làm bánh dâng vua cha để tỏ lòng biết ơn đến trời đất và tổ tiên.”

³⁸ 有的書籍記錄為「bánh dày」

Đêm ấy, Liêu nằm gác tay lên trán nghĩ cách làm ra thứ bánh đó mà nghĩ mãi chưa biết làm thế nào. Chàng Liêu suy nghĩ mãi và ngủ quên lúc nào không biết. Liêu mơ mơ màng màng thấy mình cùng với hai mươi mốt người anh em khác đang làm bánh thi. Mỗi người có một gian nhà nhỏ mà vua cha đã sai làm sẵn ở đám hội. Liêu chưa biết nên bắt đầu bằng việc gì thì bỗng có một vị nữ thần từ trên trời bay xuống giúp chàng làm bánh. Nữ thần bảo:

- To lớn trong thiên hạ không gì bằng trời đất, của quý báu nhất trần gian không gì bằng thóc gạo. Ta đừng làm nhiều, chỉ hai thứ bánh có ý nghĩa là đủ. Hãy nhặt hộ cho tôi chỗ nếp này, rồi đi kiếm cho tôi một ít đậu.

Tự nhiên Liêu thấy nữ thần lần lượt lấy ra những tàu lá rộng và xanh. Thần vừa nói vừa giảng giải:

- Bánh này tượng trưng cho đất. Đất có cây cỏ, đồng ruộng, núi rừng thì màu phải xanh, hình phải vuông vắn. Trong bánh phải có thịt, có đồ để lấy ý nghĩa đất chở cày thú, cỏ cây... rồi đem thứ nếp thơm đồ lên cho dẻo, giã và làm thứ bánh tượng trưng cho trời, màu phải trắng, hình phải tròn và khum khum như vòm trời”.

Tỉnh dậy, chàng Liêu kể lại cho cả nhà nghe, mọi người nghe xong cả mừng, cùng nhau bàn cách làm bánh y như trong giấc mộng.

Bà con ở xung quanh vốn mến vợ chồng chàng Liêu ăn ở hiền lành chăm chỉ, cũng kéo đến giúp làm bánh quý. Mỗi người một việc, khắp trong làng ngoài xóm tấp nập bận rộn giúp chàng Liêu làm bánh.

Chàng cất công đi tìm thứ lá dong to đem về, tước cuống, rửa sạch rồi để cho ráo nước. Chàng lại cho ngâm gạo nếp, đãi đậu xanh làm nhân bánh.

Rồi chàng vào rừng săn được một con lợn to, về mổ lấy thịt thật ngon cho thêm vào nhân bánh. Chiếc bánh hình vuông, bên ngoài vỏ xanh có cây, nhân bánh có những thứ hạt do con người làm ra và nuôi sống con người, giống như mặt đất.

Bánh hình đất gói xong, chàng Liêu đem xếp cả vào chiếc nồi thật lớn, nhóm lửa đun kỹ. Suốt đêm, cả nhà chàng quây quần bên bếp lửa trông chờ bánh chín nừ.

Theo lời chàng, mọi người lấy gạo nếp vo kỹ, đồ xôi thật dẻo, rồi đem giã thật nhuyễn và nặn thành thứ bánh mịn màng tròn tròn như bầu trời.

Ngày các hoàng tử đưa các món ăn về dự thi là một ngày náo nhiệt ở Phong Châu. Người đông nghìn nghịt. Nhân dân mọi miền đều náo nức về dự một cái tết tung bưng

ít có: mở đầu bằng một cuộc thi các món ăn và kết thúc bằng lễ đăng quang của vua mới.

Đúng vào lúc mặt trời mọc thì vua Hùng đi kiệu đến làm lễ gia tiên. Chiêng trống, cờ quạt làm rộn ràng. Tất cả đều trông chờ lúc các vị giám khảo nhận xét giá trị các món ăn. Các vị hoàng tử lần lượt dâng lễ vật lên vua cha. Toàn những thứ quý giá hiếm thấy trên trần gian. Nhưng tất cả các món ăn “nem công, chả phượng, tay gấu, gan tê” của các hoàng tử không bằng hai thứ bánh quê mùa của Liêu. Khi mọi người nhìn thấy cỗ của chàng, thoát tiên số đông trong đó bĩu môi, và chê bai hiện ra nét mặt. Nhưng sau khi nếm thử và được nghe rõ cách làm, cũng như ý nghĩa của hai thứ bánh đó, họ đều gật gù tán thưởng. Ai nấy đều khen vợ chồng chàng Liêu tài giỏi. Ông lạc tướng xoa tay: “Đây là một thứ hương vị khác thường làm nên từ những cái bình thường”. Sau khi đã nếm vài miếng, vua Hùng rất lấy làm ngạc nhiên và vua đã lật lên lật xuống ngắm nhìn kỹ càng những tấm bánh khác chưa bóc. Vua cho đòi Liêu lên điện, hỏi cách thức làm bánh thế nào. Hoàng tử cứ thực tâm lên, không quên nhắc tới giấc mộng lạ của mình.

Quá trưa hôm ấy, vua Hùng trình trọng tuyên bố với các con: Hoàng tử thứ mười tám được giải nhất và sẽ được truyền ngôi. Vua cầm hai thứ bánh đó lên cho mọi người xem và nói rõ cái cơ khiến cho mình chọn nó đứng đầu các thứ cỗ. Đại ý vua nói:

- Nó chẳng những ngon và quý mà nó còn mang nhiều ý nghĩa đặc biệt: nó bày tỏ lòng hiếu thảo của người con tôn cha mẹ như trời đất, nó chứa đầy tình quê hương ruộng đồng. Nó rất dễ làm vì làm bằng những hạt ngọc quý nhất trong những hạt ngọc của trời đất, nhưng mà những hạt ngọc ấy mọi người đều làm ra được. Phải là người có tài mới nghĩ ra được loại bánh đó.

Từ đó thành tục lệ, hàng năm cứ đến ngày tết, mọi người đều làm hai thứ bánh đó và gọi là bánh chưng, bánh dày để thờ cúng gia tiên. Hoàng tử Liêu sau được làm vua, mang hiệu là Tiết Liêu Vương, tức vua Hùng thứ bảy.³⁹

³⁹ Thanh Hiền 《Truyện cổ tích Việt Nam chọn lọc》(Đồng Nai: Nhà xuất bản Đồng Nai, 2010) [清顯《越南傳說選集》(同奈: 同奈出版社, 2010)], 頁 119-124。



越南阮攸《翹傳》和中國青心才人《金雲翹傳》的創作藝術比較

元智大學 中碩三 黎氏寶珠 s967912

摘要：在世界文學寶庫中，立於亞洲地區的越南文學之地位與影響仍然低於中國文學日本文學馬華文學台灣文學等。然而其妙的是，有很多海外作者對越南古典文學進行研究，而且對某些作品稱讚不已。其中，最受讀者和學者歡迎的是我國大詩豪阮攸及他的傑作《斷腸新聲》。本論文的主要研究目的和範圍是將阮攸的《斷腸新聲》和青心才人的《金雲翹傳》進行三個方面的比較：內容架構比較、語言表達比較、人物形象的比較。

關鍵詞：越南阮攸、《翹傳》、青心才人、《金雲翹傳》、藝術比較

前言

在世界文學寶庫中，立於亞洲地區的越南文學之地位與影響仍然低於中國文學日本文學馬華文學台灣文學等。也許原因是越南文學的宣傳範圍不廣，所以對海外的讀者來說仍然是個陌生的閱讀對象。然而，值得一提的是，一個國家的文學發展通常都跟隨時代的進步得到推廣，但是最近幾十年，自從跨進當代文學的時候，很少越南文學作品被翻譯成外國語言或得到海外學者的高度評價和研究批評。其妙的是，當本人進行調查的時候，發現原來有很多海外作者對越南古典文學進行研究，而且對某些作品稱讚不已。其中，最受讀者和學者歡迎的是我國大詩豪阮攸及他的傑作《斷腸新聲》。

阮攸（1766~1820），字素如，號清轅，是越南古典文學名著《斷腸新聲》的作家，越南最有代表性的古典詩人。這位傑出詩人生於富貴家族，然而卻有著一段坎坷曲折的成長包括當官、家變、君亡、下鄉、回歸官場、政治鬥爭等階段，導致他對當時社會產生不滿、對窮人，特別是婦女的身分產生深刻的同感。這樣的人生經歷在他的文學創作得到生動的呈現，無形中使他成為越南自古至今最偉大的詩人。中國學者羅長山¹這樣稱讚阮攸：

越南人稱他為大詩豪，世界文學評論界常把他與俄國的普希金、德國的歌德、法國的巴爾扎克和中國的屈原、曹雪芹相提並論，被世界和平理事會列為世界文化名人之一。阮攸是一位精通漢學的阮朝使臣，更是一位才華卓越的詩人。...由於她也曾有過坎坷曲折的生活體驗，因而他比較了解民情，同情百姓的疾苦，內心總有許多訴說不完的話。這些心裡話，於是只

¹ 羅長山（1938-2003），原籍中國廣東省，生於越南順化省，精通中越文化、文學和語言包括漢語、越南的喃字和國語，年輕時開始研究兩國的文學作品。其中，詩人阮攸的《斷腸新聲》給他產生深厚的研究興趣。2003年，經過閱讀前輩學者進行越譯中的《斷腸新聲》，並在越南學術界好友的鼓勵和幫助下，他已實現了自己的願望，即把阮攸的《金雲翹傳》重新翻譯成中文，獲得眾多讀者的肯定。然而，當他進行到後記部分就不幸去世，後來越南學者一起合力將他的作品進行完善的整理並於2006年由文藝出版社發行。（參考自：阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁5）

好寄託在他的作品中。²

阮攸的作品居多，創作形式和內容均為豐富多彩³。最有藝術價值和時代影響就是他的敘事長詩《斷腸新聲》（亦名《金雲翹傳》、《翹傳》）⁴該作品之所以兩百多年以來受到群眾的喜愛和學者的好評，並引起不斷的學術爭論是因為它的起源竟然不是來自越南，而是由詩人阮攸在一次到中國當大使的期間內偶然閱讀到明末清初青心才人的章回小說《金雲翹傳》後產生興趣並改寫而成的越南六八體敘事長詩《斷腸新聲》。作品完成不久後很快傳播到越南各地，並且跨出邊境被翻譯成各種語言，在國際文壇上發出聲名。在這個情況之下，許多學者，特別是中國大陸的學者開始投入研究，將阮攸的《斷腸新聲》和青心才人的原作《金雲翹傳》進行各方面的比較，如今仍然爭論不休，甚至有人推動《翹學》的發展，可看該作品在學術價值上面並不輸給其他經典的文學創作。

一次偶然的機會，筆者閱讀了陳益源學者的一本書，名為：《王翠翹故事研究》⁵，他書中的評論、比較和參考資料給筆者很多啟發。筆者發現，原來研究越南阮攸《斷腸新聲》的外國學者，尤其是中國大陸和港台地區的學者甚多。經過考察陳益源書中所引用的材料，同時在越南國家圖書館、漢喃研究院等搜尋各種相關書刊後，筆者對我國阮攸和中國青心才人的王翠翹故事比較產生濃厚的興趣，從此進入研究，以便在現有的研究基礎上創造嶄新的研究結果。

本論文的主要研究目的和範圍是將阮攸的《斷腸新聲》和青心才人的《金雲翹傳》進行三個方面的比較：

其一：內容架構比較，青心才人的《金雲翹傳》和當時大多數的作品一樣，是一部長篇章回小說，被列為典型的才子佳人小說，共有 20 章回⁶，描寫主人翁王翠翹的人生經歷。可是到了越南阮攸的翻譯並改寫之後，竟變成了一篇三千多行的六八體長詩⁷，內容仍然保持原作的主要部分，但與此同時也進行多方面的省略

²阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁26

³阮攸的作品甚多，大多數用漢字或喃字寫成。漢字有：《青茜詩集》、《南中雜吟》、《北行雜錄》等三部有名的詩集；喃字的最具代表作品就是從明末清初時期青心才人《金雲翹傳》改寫而成的《斷腸新聲》（即《翹傳》）參考自：懷青，春妙等編選《阮攸：作家與作品》，河內：教育出版社，1998年

⁴阮攸當初以喃字六八體詩進行改寫青心才人的《金雲翹傳》並改名為《斷腸新聲》，後來越難學者將阮攸的長詩換成越南國字的時候，又改回來的書名《金雲翹傳》。筆者在本文中，使用的是《斷腸新聲》或如今較為普遍和簡單的《翹傳》。

⁵陳益源著《王翠翹故事研究》台北：里仁書局，2001年12月

⁶青心才人的《金雲翹傳》現在存有的版本較少，筆者在研究過程找到兩個資料，包括：傅璇琮主編《中國古代小說珍秘本文庫1·金雲翹傳》，西安：三秦出版社，1998年9月以及由中央研究院現藏的《明清善本小說叢刊初編·第八輯：天花藏主人小說專輯·10：金雲翹傳二冊》，台北：天一出版社，1985年5月。然而，中央研究院所藏的版本是手寫，並不含頁數編號，因此筆者在本文使用的材料是《中國古代小說珍秘本文庫1·金雲翹傳》。

⁷將越南阮攸的《斷腸新聲》翻譯成中文的版本較多，其中通常被參考的譯本是黃軼球譯《金雲翹傳》北京：人民文學出版社，1959年8月。然而這部譯本在意義傳達方面導致不少爭論，因此筆者在本文中使用的最近出版而被評價較為完整的譯本，即：阮攸著，羅長山譯《翹傳》，

和創造。

其二：語言表達比較，上述已經提到，越南詩人阮攸將中國文人青心才人寫的白話小說《青心才人》寫成越南最具獨到的六八體詩的敘述長詩。兩個作者的語言表達有著明顯的不同，因此在此方面，筆者會進行介紹越南六八體詩及其在阮攸作品中所表達的藝術效果。

其三：人物形象的比較，這兩部作品的成功都在於人物的描寫，除了主人翁王翠翹之外，也發揮在其他重要的人物形象，如她的情人金重、她的丈夫徐海等等。然而，對人物形象是否只停在單純的描繪和陳述，還是在細膩具體的塑造出典型又生動的形象？這就是兩個作家的不同之處。

在本論文中，筆者將會引用前輩學者曾對兩作品的研究結果，從此發揮個人的評論和看法，突出兩作品各方面的異同。

一． 從章回試小說到敘事長詩：內容架構和情節比較

（一） 越南《斷腸新聲》的創作背景

經過歷史演變，又有著相同的社會情形，如今中國和越南之間在各方面保持鄰居深情的關係，尤其是在文化上有著穩定長久的交流，越南不論是在風俗習慣、文字、文學等領域均深受中國的影響。在許多接受中國文學啟發的越南作家之中，阮攸可被視為最成功、最優秀的一位文學創作者。講到他在如何的情況下寫下長詩《斷腸新聲》，可以用知名學者董文成先生的話來該括：

越南嘉隆12年1月，越南著名阮攸當時任勤政殿學士，以入清朝獻正使得身分來到了中國首度北京。其使清這年為公歷1813年（清嘉慶18年），當時作為清代暢銷小說的《金雲翹傳》引起了他的極大興趣。書中富有詩人氣質的主人公王翠翹的悲劇命運使他心靈為之震撼，產生了強烈共鳴，使他萌生了創作衝動，想藉中國這曲紅顏薄命的沉痛悲劇股市，來抒發自己懷才不遇的牢騷不平之氣，改用才命相妨的天命哲學做悲劇的主題曲，將這部中國小說翻譯改寫成三千多行的越南國語（當時是喃文）六八體民歌形式的敘事長詩，初名《斷腸新聲》，後來改為《金雲翹傳》。⁸

這段話很全面地介紹了阮攸《斷腸新聲》的創作背景，但是阮攸並不把原作翻譯成越南文，而是進行細膩地改寫，讓它適合越南人民的傳統道德、審美觀念和社會情況。

關於原作《金雲翹傳》的創作背景，是青心才人於明末清初時期寫的章回小說，主要內容是陳述女子王翠翹15年漂流的人生經歷⁹。該作品當時列為才子佳

胡志明市：文藝出版社，2006年

⁸董文成著《金雲翹傳》，《插圖本中國文學小叢書》之一，瀋陽：春風文藝出版社，1999年1月，頁74

⁹在中國明朝嘉靖年間，京城裡有位王員外，家中有兩個女兒，姐姐叫翠翹，妹妹叫翠雲，還有個滿子叫王觀。清明時節姐弟三個人到郊外春遊，遇上歌妓淡仙的無主荒墳。翠翹哀其紅顏薄命，獻上生刍一束，並欲與之相會。淡仙為其精誠所動，於是顯靈相見。一場虛驚過後，他們又遇上王觀的同窗金重。翠翹與金

人愛情小說，可其實從人物到內容都有歷史的根據，並反應當時的社會現實。許多學者在研究這部小說的過程中，發現王翠翹並不是文學虛構出來的人物。陳益源在《王翠翹故事研究》中有云：

青心才人筆下的奇女子王翠翹，不是憑空捏造出來的；王翠翹的故事，在明末清初小說《金雲翹傳》成書之前，已見歷史傳說的相關記載...除了史料之外，明代嘉靖以後關於王翠翹的筆記小說也逐漸增多.....到了明末清初，根據史料，傳說撰寫的小說戲曲不斷問世。小說有：余懷《王翠翹傳》、陸人龍和青心才人《金雲翹傳》；戲曲有：王瓏《秋虎丘》、葉稚斐《琥珀匙》、夏秉衡《爽翠圓》和佚名《兩香丸》等傳奇。¹⁰

可見，王翠翹是一個歷史人物，到了青心才人的作品中才得到描寫和推廣，而在越南阮攸的接受和創造之下更達到完美的表現。

然而，當人們將王翠翹故事發生的時代背景和阮攸所成長的時代作比較後，

重未交談上幾句，卻已是一見鍾情，後又私下定了終身。不久，金重要去遼陽為叔父奔喪，只好與戀人揮淚告別。此時一場災難降臨了。一個絲商竟對王員外橫加誣陷。官府不問虛實，派兵闖入王家洗劫一空，父子倆也被關押起來。接著官府又向王家敲詐勒索。此時家中已無一長物。為盡孝道，翠翹只好賣身贖父，嫁給馬監生做妻子。但她並沒有忘記前盟，臨行前，特囑妹妹翠雲日後體她與金重成親。翠翹嫁給馬監生後，才發現他竟是個騙子，他把她拐騙到臨淄賣給鴛母秀婆。從此，翠翹墜入了青樓。但她不甘受辱，企圖抽刀自盡，結果身受重傷。在昏迷之際，淡仙鬼魂來到她床前，說她的紅顏罪孽未贖清，還得活下去。並預示，來到錢塘江邊之日，便是她徹底解脫之時。但她決不聽從命運的安排，一心想著早日脫離苦海，卻又上了二流子楚卿帶她出逃的當，結果被鴛母秀婆又抓了回來。後來她得到無錫富家子弟束生的愛憐，娶她做了小婆。可是，當消息傳到無錫，束生的大婆宦姐心生妒忌，暗中派犬、鷹二奴前往臨淄把她抓回家，對她百般虐待。她無法忍受大婆的殘酷打罵，再次出逃，來到招隱庵尋求藏身。老尼姑覺緣把她介紹給表面上常與招隱庵來往，暗中卻幹鴛母一行的薄婆家，結果翠翹又被賣到了台州。就這樣，她第三次落入了煙花柳巷。後來，一位名叫徐海的英雄好漢把她從苦海中拯救出來，與她結為夫妻，並為她報了仇。徐海越戰越勇，地盤越占越大，成了南天一霸，引起了朝廷的極度恐慌，急令總督胡宗憲率兵前去平剿。但胡宗憲深知，刀槍相見，他絕非徐海的對手。於是一面打著招安的旗號，一面利用翠翹十分看重忠孝功名，同時又早已厭倦戰亂生活的心理，誘騙她勸說徐海歸順朝廷。徐海不知是計，重於受騙被殺。胡宗憲陰謀得逞後，將翠翹配給一名土尊做妻子。翠翹感到時至今日與其求生而繼續受辱，不如一死以求徹底解脫，遂投錢塘江自盡。不過此前，老尼姑覺緣已得夢報，請漁翁提前布下魚網，將她救起。然後讓她在扛邊一草堂過著修行者的生活。故事最後寫王翠翹與金重和家人團聚：金重為叔父奔喪返回後，得知王員外慘遭家變和翠翹賣身贖父，萬分悲痛，他把王公、王母接到自己家中瞻養，並雇人四處尋覓翠翹。然後按照翠翹生前的囑咐，娶翠雲為妻。金重高中後，獲譽前往臨淄做官。這時，他已打聽到了翠翹的下落。後改任返回南平期間，路過杭州，聽說她已身沉錢塘江底，於是全家在江邊設墳為她招魂。正當此時，他們遇上老尼姑覺緣，才知事情原委，在覺緣的指引下，重於與翠翹重聚。在大團圓的日子裡，金重表示要與翠翹重續前緣，翠翹拒絕。後經金重和家人多方說服，翠翹只好答應，條件是同結為夫妻，但不同衾共枕。從此全家過著幸福美滿的日子。（參考自：阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁27~29）

¹⁰陳益源著《王翠翹故事研究》台北：里仁書局，2001年12月，頁5

提出了一個獨到的見解，而這個見解更直接並正面地解釋阮攸對青心才人作品進行改寫的真正原因。越南學者武庭龍在研究「翹傳」和阮攸本人的人生故事後曾經提出觀點：

就如翠翹無法忘記初戀情人金重，詩人阮攸也對黎朝耿耿於懷並冷漠地對待新朝。他已將一個崇拜君王的忠臣之品質寄託給一個忠誠於戀人的女子。¹¹

他的理論出發於西方文論所談的「移情」作用。當時的阮攸從王翠翹身上找到自己心中深處的情懷，王翠翹的人生經歷剛好與阮攸有著許多類同。翠翹和金重的深愛就像阮攸和黎朝君王的忠誠；翠翹賣身贖父到處飄流的15年中儘管多次嫁人，但仍不斷地懷念情人和家鄉，就像阮攸目睹黎朝被翻倒後流浪四方，後來也受到新朝的重用，可心中仍忠於黎王。阮攸在紅顏薄命的王翠翹身上看到才華洋溢而不得志於時期的自己。他將原作的「情」和「苦」之貫穿命題改成「才」與「命」的主導思想。除了翠翹，讀者在書生金重和英雄徐海即翠翹人生中的兩個重要男人的形象中也體會到阮攸本身的情感寄託。

阮攸對原作《金雲翹傳》產生這種「移情」的創作衝動引起中越學者讀者幾十年來的筆戰。大多數認同這就是阮攸在「翹傳」的創造成就之一，可也有一部分學者表示阮攸的作品已破壞原作那種對現實生活反應的客觀精神，模糊了主人翁的角色並突顯了作者本身的真實感情。如董文成先生曾說：

中國小說原著的開篇議論，是從一個多情者的立場悼嘆古今佳人的悲劇命運，替她們鳴不平。而阮攸的開篇議論，卻是發洩自己懷才不遇得憤滿不平，在議論的末尾雖然也帶出紅顏天妒字樣，但對婦女們的悲劇的感情卻很冷漠，說那不過事亦尋常。¹²

當然，這只是董先生的個人見解，但可以看出阮攸的創作目的讓對他的作品進行研究的人們產生不同的看法。該問題在論人物形象的部份將會深入研究。

關於阮攸為何改寫原作之後將作品命名為《斷腸新聲》而不是原來的《金雲翹傳》。據筆者的看法，因為王翠翹是故事中的主人翁，從頭到尾都是敘事她的人生經歷，而金重、妹妹翠雲、丈夫徐海等並不是貫穿的人物。青心才人的小說命名《金雲翹傳》也許會讓未閱讀的讀者誤解內容是描寫這三個人的故事。而阮攸所取的《斷腸新聲》之名剛好反映故事中具有線索性、呼應性的環節。王翠翹的十五年辛苦都因為做了一場「斷腸夢」¹³，被納入斷腸會，最後又因為感動了斷腸會的主人才得到解放，迎接幸福美滿的結局。因此，筆者認為阮攸修改原作的名字表示他對故事的意義深沉體會。對於這一點，也有越南學者提出批評：

凡是文學作品，不論裡面有多少個人物，只有一個是主人，而所謂故事就

¹¹范丹桂編選《20世紀報章中的翹傳·武庭龍篇》，西貢：青年出版社，2003年9月，頁28

¹²董文成著《金雲翹傳》，《插圖本中國文學小叢書》之一，瀋陽：春風文藝出版社，1999年1月，頁86

¹³話說翠翹清明節遇上名妓淡仙墳墓回家後做夢與淡仙見面，並被納入了斷腸會，淡仙說翠翹將會經過人生的苦海，約以後在錢塘江見面，即暗示翠翹已入了斷腸會，之後會死在錢塘。然而，之後因為翠翹感動了斷腸會主人的心，所以最終解脫於人生苦哀，在錢塘江與家人團聚。

是這個主人的故事，那麼書名也隨她而命名吧。如今，明明是王翠翹的故事，而書名卻是三個人的姓名結合而來，其中一個只有姓無名，兩個有名無姓，果然是無道理。¹⁴

遺憾的是，後來對阮攸作品進行整理和校對的人們又把這個名字改回原來的《金雲翹傳》，引起很多讀者的反應，所以有一部分研究者仍喜歡使用《斷腸新聲》，如今越南人都習慣說《翹傳》，這個名字簡單易懂，並且最能總結內容。

(二) 內容情節的取捨

將青心才人的《金雲翹傳》和阮攸的《斷腸新聲》進行對照後，可見阮攸保留了故事的主要內容。但是他同時也省略了很多不需要的情節，比如他完全去掉原作的第六回並把第五回縮短在 20 個詩句。在《阮攸：作家和作品》一書中，阮石江、趙玉蘭等學者已合力去尋找青心才人原作中所有被阮攸省略的部分。研究結果為：阮攸在 214 紙張中拿掉 142 張，即作品的三分之二。他運用其中的 72 張寫成 1313 詩句，剩下的 1914 詩句是屬於他的個人創作。此外，他去掉許多原作中的配角及他們的話語和行爲，再次整理情節的演變，讓故事自然的呈現。因此，阮攸的作品在邏輯方面表現得更加緊密、吸引讀者的好奇。這一點證明了《斷腸新聲》不單純是一些人誤解的翻譯版本。

此外，架構對照可參考以下表格：

原作章回	原作頁數	阮攸《翹傳》句詩數量 ／從第幾句～第幾句		內容簡介
一	18	170	1~170	金重、翠翹相見
二	19	198	171~368	金重、翠翹私下約會
三	21	160	369~528	金重、翠翹山盟海誓
四	17	230	529~758	金重離開、翠翹賣身贖父
五	17	20	665~684	
六	13	0		嫁給馬監生
七	25	148	759~906	告別家人
八	23	156	907~1062	初次陷入青樓
九	18	86	1036~1148	被楚卿欺騙
十	22	70	1149~1218	秀媽教翠翹接客技巧
十一	18	152	1219~1370	翠翹、叔生相見
十二	19	94	1371~1464	翠翹嫁給叔生當小妻
十三	29	158	1465~1622	叔生回家探望大婆宦姐
十四	22	200	1623~1822	宦姐派犬、鷹去抓翠翹

¹⁴范丹桂編選《20世紀報章中的翹傳·武庭龍篇》，西貢：青年出版社，2003年9月，頁33

十五	21	94	1823~1916	宦姐虐待翠翹
十六	26	144	1917~2060	翠翹兩度出家從佛
十七	20	170	2061~2230	二度陷入青樓，遇上英雄徐海
十八	38	230	2231~2460	徐海幫翠翹報恩報怨
十九	31	278	2461~2738	徐海戰死，翠翹自盡得救
二十	35	516	2739~3254	翠翹與家人團聚，和金重結為夫妻

在情節取舍部分，除了上面所說阮攸已發揮了自己的才華之外，經過仔細閱讀和研究兩部作品，筆者發覺到原作裡面的某些有特別意義的情節卻被阮攸忽略了。譬如原作第四回陳述翠翹賣身贖父的時候，請求妹妹翠雲替自己實現她和金重的婚事：「萬一金郎多情，妹氏顧念，或有遠方之雅，大約錢塘江上，定有消息。妹須記者，錢江之兆，得之夢中。前兆既符，後事大約必應。」¹⁵

阮攸改寫這一段的時候卻不提到「約在錢塘」的重要細節，而用一種「死亡」的比喻來代替：「將來呀！不管什麼時候，當你點燃那沉香爐子，重新把這月琴彈起，望門外，樹葉和小草在微風中輕輕搖曳，就知道我又回到了生前的故地。」¹⁶

王翠翹故事的最終結局是她和情人金重以及家人在錢塘江團圓，正如翠翹昔日離開前的約定。所以「約在錢塘」在青心才人筆下明顯突出前呼後應的意義。可惜，阮攸保留著結局的「錢塘上見」，卻忽略了當初翠翹預感與話語中提到的約定。

同樣的情況，也在原作第六回，決定嫁給馬監生後，告別家人的前晚，翠翹半睡半醒的時候夢到情人金重來救她，逃跑路上被馬監生追趕，在黑夜中的翠翹找不到情人的身影，恐懼徬徨、無處可靠。這一段，青心才人描寫得栩栩如生，反映一個在戀愛中的女子之渴望，讓讀者深深感受到她夢醒時分的惆悵和疼痛之感。在阮攸的故事裡並沒有看到這個情節。

此外，阮攸改寫的《斷腸新聲》中有個值得爭論的情節，即翠翹嫁給英雄徐海後，在他的幫助下對那些曾害她的仇人和救她的恩人進行報復和報答。中越學者對此片段提出兩個大不相同的意見。越南學者批評青心才人在描寫翠翹報仇的態度和行為過於殘忍爆裂，破壞了一個善良女子的品格。到了阮攸筆下，這個恐怖驚人的片段只是一筆帶過。越南學者認為阮攸的省略是因為他想保護翠翹這個人物的整體形象，也讓她保留著東方國家尤其是越南女性的傳統美德。可是中國學者董文成卻強烈地批判這一點：

¹⁵傳璇琮主編《中國古代小說珍秘本文庫1·金雲翹傳》西安：三秦出版社，1998年9月，頁31

¹⁶阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁114

這種報復雖然殘酷些，但這是壓迫者逼出來的，是奴隸反抗的正義行為。可是，上述活生生的階級鬥爭內容，到了阮攸的筆下全被寫得走了樣兒... 翠翹僅僅對那些出身低微的仇人進行了嚴厲的懲罰。阮攸之所以這樣寫，當然是出於對自己出身的貴族階級人物的同情，千萬百計掩飾其階級壓迫的罪行... 這種修改顯然是對小說原作深刻政治性內容的嚴重歪曲和篡改。¹⁷

董文成先生的見解出發於阮攸描寫翠翹報酬時輕輕地放過叔生的大婆，即曾經不擇手段地虐待她的宦小姐，反而因為牢記叔生的舊情所以放過她並且還賞錢給他們。董先生從階級地角度批判了阮攸這一段的改寫，認為他因為出生於貴族家庭，所以故意減輕他們的罪惡。根據筆者的深沉思考，關於復仇片段，兩個作品都有輕重優劣所在，阮攸果然讓翠翹太輕易地放過一個狠毒、狡猾的仇人宦姐，但是作者的意圖是在於翠翹的心中仍牢牢記住叔生曾和她擁有過的深情，如今叔生跪在她眼前，為老婆懇求減罪，按照一個從頭到尾善良單純重情重義的翠翹之性格，她為了叔生而放了宦姐，其實也可以理解。而青心才人在此情況，卻完全不強調叔生和翠翹的舊恩，甚至描寫翠翹當時對叔生表示冷漠無情的態度，等到叔生跪下滔滔大哭提起以前的恩怨，翠翹才肯放過不殺宦姐，但狠狠地叫人脫光她的衣服，把她打得破頭爛額、半生半死。筆者認為阮攸的取捨並不出於對貴族階級的偏見，而是在於對人情的態度與處理。

客觀來講，青心才人已寫出有趣的故事，栩栩如生地陳述一位紅顏薄命、為了孝順而願意放棄真愛、嘗盡人生悲哀的女子。作品不單純是描寫男女愛情，還反映了當時重男輕女的腐敗社會已傷害婦女們的生命和品質。可是，善者則善報，翠翹最終得到美滿的結局。

阮攸的《翹傳》緊密地維持原作的內容，包括情節順序、人物、演變和結局。可是，如上所言，阮攸的才華就是刪掉多於、漫長、不合理的片段，同時補充一些生動精彩的情節。這一點可以理解當阮攸的作品走遍全球的時候，青心才人原作的「名份」才能得到恢復。這是大多數學者所認同的看法：

阮攸把中國的《金雲翹傳》移植到越南成書時，借用了中國小說提供的內容、情節、人物和思想，同時借用中國明代嘉靖年間為背景，來反映當時越南社會的黑暗現實和人們的苦難。從阮攸作品所描寫的內容，我們可以清楚地看到作者通過曲折故事情節和生動的藝術手法，描述了一幅基本符合歷史真實的越南封建社會末期的圖畫。通過翠翹這一典型人物一生的遭遇，反映出當時越南廣大婦女和被壓迫人民的悲慘命運。全詩具有明顯的現實主義色彩和強烈的人道主義精神，它的基本傾向是進步的。¹⁸

¹⁷董文成著《金雲翹傳》，《插圖本中國文學小叢書》之一，瀋陽：春風文藝出版社，1999年1月，頁86

¹⁸李群〈《金雲翹傳》：從中國小說到越南名著〉廣西民族學院學報（哲學社會科版——人文社會科學專輯），2001年6月，頁2

二· 從白話文到六八體詩：語言表達比較

青心才人的《金雲翹傳》和阮攸的《斷腸新聲》(或《翹傳》)之間在形式上面有著明顯的區別，就是語言表達。一個是典型的白話文章回小說，另一個竟成爲當時越南文學第一部六八體長詩小說。阮攸的最大貢獻是把越南民間文學中的六八體民歌、歌謠放入書寫式的文學創作，使它成爲越南在世界文學中獨一無二的詩體¹⁹。這一節進入研究阮攸作品中的詩歌表現包括修辭運用和詩意的藝術作用。

(一) 《斷腸新聲》中的修辭風格

阮攸生活的時代是漢喃字的產生與發展，因此當初他以喃字六八體詩的形式改寫青心才人的《金雲翹傳》，後來有了國字的出現，他的作品才被換成國字的六八體詩之形式。負責轉換文字的學者如今仍被大家懷疑是否漏掉了喃字的完整版，因此幾百年以來，研究者仍然不停地去尋找和考察阮攸的喃字六八體詩《翹傳》版。可是，不論引起多大的爭論，如今讀者所閱讀到的《翹傳》都表示十分欣賞。其中，從事語言學研究的學者無法否認阮攸作品所表達的詩歌藝術，尤其是修辭風格部分的豐富精彩。可惜的是，在將他的作品翻譯成各國語言的學者及其翻譯版本當中，很少人有充沛的越南語言水平去正確與完美地呈現和傳達阮攸在自己的作品中所運用並創作的語言風格。

阮攸令人崇拜的地方是他在三千多行六八體詩句中不僅押韻諧和工整，更大貢獻是他結合了中越文字的運用，創造出新的語言風格。正如越南學者陶坦所云：

《翹傳》的語言風格生動豐富，又著老百姓風格的特別句法。阮攸從漢族詞語中借用並轉換，讓越南人容易懂的去閱讀並運用在日常生活。而阮攸的成功主要是在於繼承已有的東西並發揮出自己的創作才華。²⁰

進入分析阮攸六八詩作品的語言風格，筆者有著大量詩句運用了比喻、隱喻、換喻、對偶等以及成語俗語的借用。如下是一些典型的例子：

阮攸描寫翠翹彈琴的時候，用了這樣的比喻：

有時像從天上傳來的鶴鳴聲，清亮而悠揚！

有時像從半空飛落的山線聲，凝重而沉長！²¹

隱喻的運用更多，如叔生娶翠翹爲妾，但回家探望大婆宦姐的時候不敢開口承認，而十分狡猾的宦姐表面上也知裝不知、一聲不吭，甜言蜜語地對老公說：

地說：是石還是玉，是銅還是金

¹⁹ 六八體詩是越南民間文學的一種口頭創作詩歌，起源於古代人愛唱誦的歌謠、民歌。特點是上聯六字，下聯八字，六字行的最後一字和八字行的第六字相押韻，而八字行的尾字又與下一個六字行的尾字押韻。六八體詩被視爲越南人創造出來的詩體，後來因爲受中國唐詩影響，還產生另一種叫六八雙七體詩，即上面六八兩句，後面七言律詩式兩句，押韻格式緊密和諧，成爲從古至今詩人們喜歡創作的詩體。越南文學寶庫中有許多用六八體詩或六把雙七題詩寫成的傑作。(參考自：阮祿著《18世紀中期到19世紀末期的越南文學史》河內：教育出版社，199年5月)。

²⁰ 陶坦〈探索《翹傳》的語言風格〉，《文學雜誌》第一期，1966年

²¹ 阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁94

我和你都已辨明，都十分相互信任²²

描寫宦姐派人去抓翠翹的時候，把翠翹和叔生的房子燒掉，阮攸在這裡巧妙地用了換喻的修辭法：

忽然，有人把她抬上馬背，送離現場

書院和桃房，四面火光沖天。²³

這裡的「書院」和「桃房」都象徵著叔生和翠翹隱居的房子，而羅長山翻譯的時候很正確地表達阮攸的換喻之運用。

宦姐懲罰翠翹的時候，阮攸以對偶的方式描寫翠翹心中的無奈和痛苦：

誰重誰輕，誰是誰非，再也無法比較和談論

此種懲罰，雖像草芯輕，卻似鉛塊重。

如今，除去債孽，還有什麼緣分？²⁴

此外，根據范丹桂先生的研究，他指出阮攸在《翹傳》裡面總共用了 238 個成語，可惜在各中文譯本中，很少人將阮攸運用和創造的成語譯成中文相當意義的成語。筆者在閱讀羅長山先生的譯本中，只發現一些較為精確的成語，如：牛頭馬面、厚意深情、才子佳人、傾國傾城、國色天才、紅顏薄命、殘酷無情、鸞鳳和鳴、同衾共枕、惜緣貪紅等。其他大多數只有意譯作用而無法找出相當的成語。

特別的是，阮攸借用了無數的典故，如唐詩中的「桃花依舊」、古詩的「湘水」、詩經中的「標梅待嫁」等等。

上面是一些典型的例子，以便說明阮攸六八體長詩《翹傳》中有著豐富的語言風格，深入研究還發現阮攸使用的修辭法可說是難以統計，表現了他的語言創造才華。

詞語運用方面，阮攸也達到完美的效果，許多重疊詞、諧音、雙聲、像聲詞等都處處出現在詩句裡頭，讓六八詩更有著節奏的協和。

(二)《翹傳》中的表意作用

青心才人的《金雲翹傳》如上所言，是一部比較典型的長篇小說：裡面分章回，夾在中間是詩詞，但主要的語言風格是重視於陳述、描寫人物的故事，很少有運用到特別的修辭法，因此比阮攸作品少了很多感動人心的表意作用。或許換個說法來講，青心才人的優點是在於具體、細膩的情節建構，緊密地保持一些有前後呼應的線條，如上面提過的「錢塘江」、「斷腸夢」、「薄命曲」等重要提示。而阮攸的最大優點是在於他的藝術表達，字裡行間都流出淋漓盡致的深沉情感，讓讀者感受到人物的心聲。「作品全部，沒有一個粗魯的詞語，沒有一個短缺的句子，輕鬆的語調、流利的意思，尤其是情景融入、交叉纏綿」²⁵。無論是寫人、寫景還是寫情，阮攸都巧妙地選富有節奏的詞語，讓讀者產生特別的動感，彷彿變成了小說中的人。就如韋紅蘋學者在自己的報告中寫道：

²²阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁182

²³阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁188

²⁴阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁206

²⁵范丹桂編選《20世紀報章中的翹傳·潘繼丙篇》，西貢：青年出版社，2003年9月，頁27

阮攸《金雲翹傳》中有許多詩詞在小說的整體形式創作中，的確起到了很好的表意作用，能恰切地表達翠翹與金重之間深刻的愛情感受，才子佳人作品中的詩歌擔負著表現人物性格特徵，推進情節進展，銜接人物關係，甚至使人物命運發生變化等任務。...阮攸在進行修改時就把一些較為繁雜的詩詞給刪了，使詩歌的結構變得嚴謹起來。²⁶

阮攸在《翹傳》所運用的豐富詞彙使得他筆下的每個人物都有自己的個性。同一類的人，但是語言不一樣，如翠翹和她的夢中名妓淡仙；同樣惡毒的秀媽與馬監生；都身為君子的金重、叔生和徐海等人物的語言都有自己特殊的風格，完全沒有重複、類似的現象。

除了上面所列出的一些修辭法，阮攸的語言風格之所以發揮了精緻的表意作用是因為他還使用許多排比、比擬的句式，或者繁複的反問句，來描寫人物的心情。如描寫翠翹和翠雲姐妹的美貌，阮攸用了排比法來呈現得栩栩如生：

姐姐喚翠翹，妹妹喚翠雲
姐妹倆都有梅一樣的骨格、雪一樣的精神。

...

翠雲的氣質顯得莊重而非凡，
她那圓圓的臉龐，好像明媚的月亮、
她那彎彎的娥眉，好像春天的臥蚕。

...

可是倘若只論才色，翠翹就顯得比妹妹稍強
她那明亮的眼睛，有如迷人的秋水
她那濃艷的雙眉，有如醉人的春山。
花兒，因不及她的嬌艷而妒忌不滿；
柳兒，因不及她的婀娜而怨恨不甘。²⁷

總之，在語言表達方面，兩個作品有這明顯的差異，而阮攸果然是一位「語言教父，他已打破了常日詞語結構並創造出一種藝術性的言詞」²⁸。

三． 從描繪到塑造：人物形象比較

(一) 人物的內心世界

青心才人《金雲翹傳》中的人物都在陳述的語言下得到描寫，或者說是在作者敘述中得到具體的刻劃。而在阮攸的《翹傳》中，人物的形象得到全面與生動的塑造，使得翠翹、金重、叔生、徐海等人物都栩栩如生地出現在讀者的眼前。青心才人在原作裡也注重描寫人物的內心世界，但是沒有阮攸筆下如此的真實細膩。青心才人的貢獻是在於小說中夾帶的詩詞，每一首緊密地反映人物的心情。每次快樂或痛苦，女子翠翹又出口成章，或者她對每個情人作詩、寫曲、彈琴

²⁶韋紅蘋〈中越《金雲翹傳》的對比〉，《東南亞縱橫》第3期，2008年，頁75

²⁷阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁4

²⁸陳庭史著《翹傳詩歌手法》河內：教育出版社，2002年，頁118

都有著不同的感情寄託。小說中「薄命曲」三次出現，都暗示了翠翹一生中的挫折。然而，在這一點，青心才人的手法卻發生了一些矛盾。筆者經過閱讀作品的時候，研究翠翹一生中的三個情郎，即金重、叔生和徐海，爲了表達自己的情感層次包括懷念、幸福、惆悵、等待、難過、抱怨等，翠翹總共做了 66 首詩詞，其中 34 首寫給金重、31 首寫給叔生，剩下只有唯一一首詩寫給丈夫也是最大恩人徐海，更難以理解的是翠翹都分別爲金重和叔生兩次彈琴，而完全沒有爲徐海彈琴。徐海這個人物在小說內容價值上佔了重要的地位，就像各研究小說的學者都說他和翠翹、金重是三個最主要的人物，然而在青心才人的描寫中，有關徐海的片段只有三回，而翠翹和虛弱公子叔生的愛情故事卻佔了小說中的七回以及大量的詩詞歌曲。那麼，如果青心才人想透過詩詞與歌曲來描寫人物的內心世界，尤其是主人翁王翠翹的喜怒哀樂，這樣的安排是否發生矛盾呢？

阮攸比青心才人更獲得成功的原因是在於他擅長描繪出人物深沉的心理狀態，尤其是他們的內心獨白。而這個獨特手法不僅多次出現在主人翁王翠翹身上，越南學者潘玉先生在研究阮攸作品中的人物形象有提出這樣的結論：

在《翹傳》裡面，好像每個人物都做了難以理解的動作，那就是自言自語。翠翹 17 次、金重 7 次、叔生 2 次、宦姐、馬監生每人一次，總共是 28 次出現於 474 詩句，占作品中 14.5%，真是恐怖的比例。²⁹

阮攸筆下的人物好像都有一種自我反省的行爲，不管他們的心地以及反省的目的是出於是善良還是惡毒，但是他們的心理狀態都表現在一種靜中之動。特別是王翠翹在她的人生經歷中面對每個轉折與坎坷都有著掙扎的心裡演變。譯者羅長山曾評論：「阮攸的另一個創作藝術的特點就是十分善於運用人物獨白的手法，揭示女主人公的內心活動，使她的性格更加深刻和豐富」³⁰。阮攸之所以用那麼多的反問句，就是想表達人物的內心世界。如故事的開頭，翠翹遇上了淡仙的無主之墳，感慨嘆氣：

多悲慘啊，女人的命運！
誰能逃脫紅顏薄命這一共同不幸？
蒼天啊，為什麼這樣殘酷無情？
為什麼要讓她的青春消失、紅顏消褪？
為什麼要讓她生前做遍他人的妻？
死後卻成了無夫的鬼？
誰個曾與她鸞鳳和鳴、同衾共枕？
誰個曾惜緣貪紅，迷戀她的姿容？³¹

除了擅長描寫人物的內心獨白，阮攸的突出貢獻還在於將寫景和寫情相結合，人物的心情與空間、景物融爲一體、相應相隨，使得讀者能夠間接並深厚地感受到人物的內在活動。也許阮攸除了一千多行詩保持原作內容之外，剩下的一千多行

²⁹潘玉著《探索阮攸《翹傳》中的藝術風格》河內：勞動出版社，2009年2月，頁90

³⁰阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁31

³¹阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁60

詩就是用來描寫「情」與「景」的融合，以便凸顯人物的心情。下段是描寫翠翹懷念愛人金重而觸景生情：

紅塵已阻隔，不如回到夢中相見！
 天上的月亮虧缺，碟裡的燈油已枯乾，
 兩個情人只能在想像中會面，彼此心情十多麻煩惱！
 書房裡，像銅一般的寒冷
 筆頭的兔毛已凍黏，鸞琴的弦絲也已鬆散。
 湘簾在微風中輕輕地飄蕩，餘香勾起了思念的餘味。³²

這種情景像隨的手法很少被青心才人運用在他的原作裡頭。因此他的人物形象包括性格和感情世界都少了生動和豐富的作用。而阮攸卻在此發揮出自己與眾不同的藝術才華。

(二) 人物形象的不同表現

深入研究兩個作品的人物形象，我們可以看出青心才人和阮攸在相同的人物身上表現了不同的刻劃手法，換句話說可以再次強調：前者是重於描寫，而後者是強在塑造。中國學者李群將兩部作品進行對比的時候，也提出這樣較為具體的評論：

同是王翠翹這一人物形象，經阮攸在喃傳作品中精心塑造，妙筆點染，其審美價值明顯增強。例如中國小說《金雲翹傳》中第一回：翠雲對姐姐翠翹邂逅金重後的嬉笑之語、第九回（「惜多才認作賊子」）：翠翹委身于騙子楚卿、第十回：秀婆向翠翹教授「七情八藝」等情節，有損於翠翹這個人物的端莊形象，均被阮攸在他的作品中刪去了。又如小說第三回「通宵樂白壁無瑕」中，描寫金重與翠翹深夜相聚，翠翹為金重彈琴一節，小說中只淡淡一敘，而在阮攸筆下，卻變得形象生動，詞清句麗，奔流兼湧，猶如白居易在《琵琶行》中對樂聲的實感描述。...如果說青心才人筆下的翠翹是一個才貌出眾、純真善良的弱女子，得到了作者的同情和愛護，那麼阮攸則在青心才人原作的基礎上，把翠翹的形象塑造得更加豐滿出色了。³³

除了對王翠翹該人物進行創新的塑造，阮攸筆下的所有人物以及他們的外表、個性、語言各方面都呈現得具體、典型。作品中每個人物的出現都給讀者留下深刻印象。原作中很少描寫人物的外表，只注重陳述人物的行為，可是在阮攸的作品中，人物的外表和內在有著緊密的關係。所以阮攸對每個人物進行外表描繪都是意圖刻劃他們的個性。雖然都是一筆帶過的幾行詩或者僅僅用了幾個詞語，讀者也能直接或間接地判斷人物的性格，如：「風姿碗如玉樹瓊枝，儒雅非凡」的書生金重、「鬚鬚修刮乾淨，衣飾華服方巾」的騙子馬監生、「膚色慘白，臉色泛黃...那麼高大、那麼肥胖」的青樓老闆秀媽、「衣冠楚楚、舉止溫和、相貌端正，

³²阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁74

³³李群〈《金雲翹傳》：從中國小說到越南名著〉廣西民族學院學報（哲學社會科版——人文社會科學專輯），2001年6月，頁3

看樣子也是個書香門第的後生」之下流楚卿、「為人處事，圓滑老練、心肌敏捷、能言善辯」的宦姐，尤其是英雄徐海在阮攸筆下比原作更有叛亂英雄之風：

這人生有一副虎鬚、燕頤、蚕眉的模樣，
他肩膀寬闊，身才魁梧而軒昂。
他精通武藝，韜略雙全，
這個頂天立地的英雄漢！
他姓徐名海，越東是他的家鄉。
他慣於流浪江湖、闖蕩四方，
憑靠半肩琴劍，一把槳，
天南地北大江山！³⁴

徐海之所以在阮攸筆下得到完美的刻劃，就是他的那副英雄形象反映了阮攸個人的追求和理想。活在混亂的當時社會，失去了君主，阮攸渴望能有力量反抗新潮，然而力不從心的他只好將自己的「才命」和理想寄託給《翹傳》中的翠翹和徐海，兩個不同形象的人物竟然同時表現了作者那顆複雜的心。

提到徐海這位造反英雄的形象，青心才人在《金雲翹傳》中對他的描寫不夠細膩，除了上部分所分析的幾個矛盾點，即徐海和翠翹的愛情比翠翹和金重或翠翹和叔生的戀愛顯得十分單調之外。青心才人描寫英雄徐海的死亡也沒有阮攸筆下的感動。話說王翠翹嫁給徐海後過得榮華富貴的生活，徐海百戰百勝，地盤日益擴大，使得朝廷要派了督府胡宗憲立謀向其招降。胡宗憲得知翠翹是徐海的愛妻，處處都尊重她的意見，便利用了她的天真和善良，叫她去說服徐海投降。徐海聽了夫人的話，自願投降後不提防警惕，果然陷入騙局，胡宗憲派了成千上萬的兵馬闖進徐海的地盤，追殺徐海。而英雄徐海在戰鬥最後一息中仍然勇不可當。但是獨自一人的徐海，最終仍遭到死亡。如下是青心才人的描寫：

徐明山提著兩個人在亂箭中橫衝直撞，猶然不屈。約有一時，身之中箭，幾無完膚，遍身疼痛，漸漸不振。大叫道：「夫人誤我！夫人誤我！出師未捷身先死，常使英雄淚滿襟。」長嘆而死，立而不扑。...二將見此光景，令軍士推之，如石凿成，如金鑄就，哪裡推得倒？³⁵

之後寫翠翹看到丈夫立死不扑後悔大哭，使得徐海「立的屍首，把眼一睜，淚如雨落，屍亦隨扑」，接著「翠翹以頭觸地求死，軍士急救之，得免」。在此相同的片段，阮攸卻重新安排其的層次和秩序。因為，作為一名英雄豪傑的徐海（即徐明山）臨死時放聲責怪自己至愛的女人，原作中這樣的描寫已導致人物形象的損害。所以，在刻劃徐海之死，阮攸將這段嘆息給刪掉，此外寫翠翹來到徐海屍體身邊悔恨哭泣，欲當場自盡，這個時候徐海突然倒了下來，彷彿阻擋翠翹的衝動。筆者認為，這樣的改寫發揮極大的藝術效果。阮攸想塑造一個真正的英雄好漢、忠義鍾情、為愛人犧牲而永不埋怨，而當她打算跟著他而自殺的時候，已經死去的他仍然保護愛人。所以，徐海立死是為翠翹付出第一次的犧牲，而他不想

³⁴阮攸著，羅長山譯《翹傳》，胡志明市：文藝出版社，2006年，頁230

³⁵傅璇琮主編《中國古代小說珍秘本文庫1·金雲翹傳》，西安：三秦出版社，1998年9月160

看到翠翹自盡而倒下來的時候竟是為她付出第二次犧牲，是真正地犧牲自己的生命。阮攸只用了不到 20 詩句，然而深深打動了讀者的心。徐海的英雄形象得到內外完美的塑造。

關於兩個作家在作品中對人物形象的刻劃，上面是較為代表性的例子，除了王翠翹和徐海兩個重要人物，其他人物的形象在兩個作家筆下都展現不同的特點。透過比較，筆者認為阮攸所塑造出典型背景中的典型人物，而他們都獨有典型的外向和內在特質，這就是他比青心才人成功的主要原因。

結語

透過將青心才人的《金雲翹傳》和阮攸的《翹傳》進行各方面比較之後，筆者總結出三個問題：

其一，根據已有的故事內容以及人物形象，阮攸在接受和使用關鍵的情節之同時也進行創造出生動精彩的片段。但是，在改寫的時候，無形中忽略了一些具有邏輯性、呼應性的重要環節。這也是阮攸《翹傳》的限制之一。

其二，語言表達方面，青心才人除了在工作中展現自己的詩詞創作才華外，大多是表達風格是以白話文為主。詩詞歌曲的分布有些不夠完整，在描寫人物關係中導致的矛盾與衝突。而在《翹傳》的阮攸語言表達風格極為豐富。可以用這樣的評價來證明：

阮攸是位元語言大師，他獨具匠心，創造性地運用字喃六八體詩，他採取了民族的語言，民歌的形式，純熟地運用中國文學的典故，把民間語言融會於作品之中，完美無缺地熔鑄到整齊的六八體詩句裡。使其豐富而凝練，又富於形象感和音樂性。他還汲取了中國文學語言的精華，巧妙地將漢語典故，成語與越南語彙結合，使之產生新的生命力，既豐富了越南語言的詞彙，又把字喃的運用堆到了一個高峰。³⁶

阮攸在《翹傳》的巨大成就之一是人物心理和形象的描繪與塑造藝術。如果在青心才人的原作中，讀者大多數依靠夾帶的詩詞歌曲才能進入體會到人物的感情世界。那麼在阮攸的長詩中，人物之情有時在每一字、每一詞中直接抒發出來，有時透過眼前的空間而觸景生情，此景此情融入纏綿，讓讀者如癡如醉並深沉感受到人物的心聲。而他筆下塑造的每個人物形象彷彿能夠從字裡行間走出來，典型、具體、活生生地出現在讀者的眼前。尤其是翠翹這個代表著苦命身分的婦女已成為歷史性、時代性的形象，走出文學形象，成為一種社會典型的會現象。

幾百多年以來，自從有了阮攸《翹傳》的出現，如今仍引起中越兩國學術界的爭論不休。而最值得爭論的主題，即越南阮攸《翹傳》和中國明末清初青心才人的《金雲翹傳》在各方面的比較和對照。大多數研究者都集中評價兩個作品的藝術家之和影響。大部分都認同，阮攸的《翹傳》不單純是譯本，反而成為世界

³⁶韋紅蘋〈中越《金雲翹傳》的對比〉，《東南亞縱橫》第 3 期，2008 年，頁 77

文名作單中的經典。而其在國際上產生巨大共享的時候，人們才回頭研究青心才人的原作《金雲翹傳》。因此大部分學者都將青心才人的創作視為當時叫為通俗、部值得一提的才子佳人小說，到了阮攸改寫時才得到完美的再現。然而，話這樣認定亦未必正確。根據上面提過的董成文、陳益源等知名學者的研究結果，我們也不能否定青心才人對王翠翹這個有著史料人物的故事所付出的功勞。尤其是其作品當時遷移到國外如日本、越南等國家的時候留下寬闊的接受空間。陳益源強調王翠翹故事發展到青心才人的《金雲翹傳》達到了一個前所未有的高峰³⁷，並且對後代的文學創作也作出貢獻。同時她也認同董成文先生的觀點，即：

《女才子書》和《金雲翹傳》就是《金瓶梅》到《紅樓夢》中間的一部最具影響的作品。尤以後者影響最大。幫助《紅樓夢》實現在思想和寫法上全面打破傳統的，主要就是這兩部小說。³⁸

爲了證明自己的論點，董先生在分析悲劇美學理論、封建社會中的女性生命、藝術加工和藝術虛構的典型化理論等方面，從此提出《金雲翹傳》對曹雪芹傑作《紅樓夢》的創作啓發與影響。筆者認爲董先生在這方面的確作出值得參考的學術貢獻。然而，他在比較中越兩部王翠翹故事的時候，竟多次以個人主觀的想法來批評阮攸的藝術才華：

從總體上看，阮攸的《翹傳》無論在內容上還是在藝術上，均未超過其摹仿底本——中國《翹傳》的水準。但應看到，阮攸《翹傳》保存了中國小說原作的很大一部分精華。因此，他對中越文化的交流是有貢獻的。其《翹傳》還是一部值得肯定的作品。³⁹

董先生有功於恢復了原作的真實價值，可他卻如此輕易地否認了阮攸對王翠翹故事的改寫、創造和傳播。如果阮攸的作品真的向他批判如此平凡，它一定不能成爲世界名作、被譯成是幾個不同的語言。在這一點，筆者同意越南學者范秀珠、陳光輝等對董先生提出的反駁。他們指出，當時研究阮攸《翹傳》的董先生只能透過黃軼球先生的譯本來探索阮攸的創作藝術，所以多多少少誤讀了文本原來的意義以及作者個人的意圖。此外，董先生在研究阮攸平生的時候也較爲極端地將他的貴族身分連接到《翹傳》的主導思想。當然，我們都不能否定，阮攸在自己的作品、自己的人物塑造中留下個人的足印包括他的感情、理想和對生活的態度。但是，作品的主要思想是他對活在當時社會的弱勢人群產生深厚的同情心，尤其是紅顏薄命、有才無命的婦女。他的思想是出發於人道思想、出發於現實主義精神，透過王翠翹女子的故事，尖銳地批判黑暗的封建制度。他以主觀又客觀的筆調去敘事主人公的人生經歷，從此給讀者留下對社會、對時代的深沉思考。

對青心才人和阮攸的作品產生幾百年來的筆戰如今仍然無法達到圓滿的結局。當然，批評阮攸的學者只佔少數，但是他們無形中也開闢了阮攸在世界文壇

³⁷陳益源著《王翠翹故事研究》台北：里仁書局，2001年12月，頁5

³⁸董成文著《金雲翹傳》，《插圖本中國文學小叢書》之一，瀋陽：春風文藝出版社，1999年1月，頁47

³⁹董成文著《金雲翹傳》，《插圖本中國文學小叢書》之一，瀋陽：春風文藝出版社，1999年1月，頁86

上的影響範圍。因為每一部經典文學創作都有共同的特點，作者都會在作品裡面留下個人的身影，不管會引起矛盾、衝突或導致爭論風波。但是如果少了這些因素的文學創作也許無法成爲一個時代性的傑作。阮攸的才華及其的成長過程、其的複雜之內心，一切都有功地創造出來一個脫離原作背影的《斷腸新聲》，使它脫穎而出，富有阮攸個人獨一無二的藝術風格，走入世界文壇的經典名單。

參考文獻：

書籍

- 于在照著《越南文學史》北京：軍事誼文出版社，2001
- 王恒展著《中國小說發展史概論》濟南：山東教育出版社，1996年5月
- 王麗娜著《中國古典小說戲曲名著在海外》上海：學林出版社，1988年8月
- 朱雲影著《中國文化對日韓越的影響》臺北：黎明文化事業公司，1981年4月
- 朱維之等著《外國文學簡編》北京：中國人民大學出版社，1983年2月
- 江芷玲著《越南新移民跨文化語言學習策略研究》臺北：秀威資訊科技，2008
- 阮攸著、黃軼球譯《金雲翹傳》北京：人民文學出版社，1959年8月
- 林辰著《明末清初小說述錄》瀋陽：春風文藝出版社，1988年3月
- 林建華著《中西比較文學研究》瀋陽：遼寧出版社，1996年6月
- 邱江寧著《清初才子佳人小說敘事模式研究》上海三聯書店出版，2005年7月
- 金榮華著《比較文學》臺北：福記文化圖書有限公司，1982年8月
- 胡玄明著《中國文學與越南李朝文學之研究》臺北市：金剛出版社，1978年
- 胡從經著《中國小說史學史長編》香港：中華書局，1999年1月
- 胡萬川著《話本與才子佳人小說之研究》臺北：大安出版社，1994年2月
- 郭漢城著《中國十大古典悲喜劇集》上海：文藝出版社，1992年5月
- 陳益源著《王翠翹故事研究》台北：里仁書局，2001年12月
- 陳慶浩，王三慶主編《越南漢文小說叢刊》臺北市：臺灣學生書局發行，1987年
- 陸凌霄著《越南漢文歷史小說研究》北京：民族出版社，2008
- 黃敏著《明代文言短篇小說》臺北：錦繡出版事業股份有限公司，1992年6月
- 傅璇琮主編《中國古代小說珍秘本文庫1·金雲翹傳》西安：三秦出版社，1998年9月
- 羨林、劉安武編《東方文學明珠題解》中國青年出版社，1989年10月
- 董文成著《金雲翹傳》，《插圖本中國文學小叢書》之一，瀋陽：春風文藝出版社，1999年1月
- 過偉著《南方民間文化與民族文學》南寧：廣西民族出版社，1994年1月
- 過偉著《越南民俗·俗文學》臺北：東方文化書局，1994年

- 過 偉著《越南傳說故事與民俗風情》南寧：廣西民族出版社，1998年3月
劉大傑著《中國文學發展史》臺北：華正書局校訂本，1982年5月
劉玉珺著《越南漢喃古籍的文獻學研究》北京：中華書局，2007
鄭永堂著《漢文文學在安南的興替》臺北：台灣商務印書館，1987年4月
羅長山著《越南傳統文化與民間文學》昆明：雲南人民出版社，2004
蘇維光、過偉、韋堅平《京族文學史》南寧：廣西教育出版社，1993年5月
蘇維光等著《京族民歌選》南寧：廣西民族出版社，1988年4月
蘇潤光等著《京族民間故事選》北京：中國民間文藝出版社，1984年9月

論文、報刊

- 蔡燕蕎〈唐詩中的越南采風〉，《西華師範大學學報(哲學社會科學版)》第1期，1980年
陳光輝〈越南喃傳與中國小說關係之研究〉，臺北：陳光輝，民62
陳歡歡〈《金雲翹傳》研究〉，揚州大學碩士論文，2009年
陳蜀玉〈中、越文論之間的影響與接受關係〉，《西南民族大學學報(人文社科版)》第4期，2004年
陳維維〈論越南漢文歷史演義小說特色〉，《上海師範大學》，2008年
杜松柏〈《金雲翹傳》的悲劇美學特徵〉，《西南民族大學學報·人文社會科學版》第2期，2009年
範宏貴〈越南文字的替換與發展〉，《東南亞縱橫》第2期，2000年
傅光宇〈也談《金仲與阿翹》的流傳〉，《民族文學研究》第2期，1994年
郭祝崧〈題材相同 各有所本——淺談《金雲翹傳》並非本於《型世言》〉，《成都師範高等專科學校學報》第1期，1994年
何金蘭〈文本、譯本、可讀性、可寫性、可傳性——試探《金雲翹傳》與《斷腸新聲》〉，臺北《漢學研究通訊》第20卷第3期，2001年8月，頁16~27
何金蘭〈中國文化對越南通俗文學喃傳之影響〉，臺北《淡江大學中文學報》第5期，1999年6月，頁131~146
何明智、韋茂斌〈中越兩部《金雲翹傳》寫作比較〉，《電影學報》第4期，2007年
何仟年〈越南古典詩歌傳統的形成——莫前詩歌研究〉，《揚州大學》，2003年
何孝榮〈清代的中越文化交流〉，《歷史教學》第11期，2001年
賀聖達〈越南古代漢語文學簡論〉，《東南亞研究》第2期，1996年
賀聖達〈中越傳統文化發展論綱：階段、特點和相互關係〉，《東南亞研究》第2期，1998年
胡玄明〈中國文學與越南李朝文學之研究〉，臺北：胡玄明，民67
黃軼球〈越南古典文學名著成書溯源〉，《暨南學報(哲學社會科學版)》第1期，1982年

- 雷 勇〈明末清初世情小說新探〉，《漢中師範學院學報》第 2 期，1994 年
- 黎巧萍〈試述外來文化對越南文化的影響〉，《東南亞縱橫》第 5 期，2002 年
- 李 群〈《金雲翹傳》：從中國小說到越南名著〉《廣西民族學院學報（哲學社會科學版——人文社會科學專輯）》，2001 年 6 月
- 李未醉、余羅玉〈略論古代中越文學作品交流及其影響〉，《鞍山師範學院學報》第 3 期，2004 年
- 李新燦〈才子佳人小說研究綜述〉，《雲南社會科學》第 2 期，2005 年
- 李修章〈讀越南詩人阮攸《北行雜錄》有感〉，《東南亞研究》第 1 期，1991 年
- 楊曉蓮〈談《金雲翹傳》的傳承及主題思想〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》第 2 期，1993 年
- 林 辰〈《翹傳》和「翹傳現象」——讀《清代文學論稿》〉，《書伴人生》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998 年 5 月，頁 317~321
- 林明華〈漢語與越南語言文化〉，《現代漢語》第 2 期，1997 年
- 林明華〈越南古代文學述略〉，《東南亞縱橫》第 4 期，1987 年
- 林明華〈越南古典名著《征婦吟曲》評說——兼談漢文化對《征婦吟曲》的影響〉，《東南亞研究》第 1 期，1998 年
- 劉蔭柏〈阮攸與中國文學藝術〉，《海內與海外》第 1 期，1995 年
- 盧蔚秋、趙玉蘭〈越南文學介紹〉，《國外文學》第 1 期，1984 年
- 羅長山〈越南大詩豪阮攸和他的《金雲翹傳》〉，《廣西教育學院學報》第 2 期，2008 年，頁 112~116
- 明 珠〈《女海盜金寡婦》創作對《金雲翹傳》兩個版本的受容〉，《湖南工業大學學報·社會科學版》第 4 期，2007 年
- 南宮博〈烈妓王翠翹平倭故事〉，《台北《春秋雜誌》第 23 卷第 4 期，1975 年 10 月
- 祁廣謀〈論越南喃字小說的文學傳統及其藝術價值——兼論阮攸《金雲翹傳》的藝術成就〉，《解放軍外國語學院學報》第 6 期，1997 年
- 邱江寧〈《金雲翹傳》：敘事模式與人物塑造的雙重突破〉，《明清小說研究》第 2 期，2007 年
- 阮文環、李翔〈越南古典文學中最偉大的詩人——阮攸〉，《文學評論》第 6 期，1964 年
- 孫士覺〈古越漢詩史述及文本輯考〉，《華中師範大學》，2006 年
- 譚志詞〈漢語漢字對越南語言文字影響至深的原因初探〉，《東南亞研究》第 2 期，1998 年
- 王千宜〈大連圖書館所藏《金雲翹傳》繁本與日本閣文庫所藏簡本之比較〉，《小說戲曲研究》第二集，臺北：聯經出版事業公司，1989 年 8 月，頁 173~198
- 王千宜〈金雲翹傳研究〉，台中：東海大學中文研究所碩士論文，1988 年 6 月
- 王小盾〈《越南漢文小說叢刊》和與之間關係的文獻學問題〉，《中國文哲研究集刊》第 18 期，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2001 年 3 月，頁 421~

442

- 王玉玲〈中國理想女性之美——從中、越《金雲翹傳》比較中看民族審美的差異〉，《明清小說研究》第4期，2004年，頁235~243
- 韋紅蘋〈中越《金雲翹傳》的對比〉，《東南亞縱橫》第3期，2008年，頁75~79
- 吳鈞〈從《金雲翹》看越南文藝〉，臺北《亞洲華文作家雜誌》，第25期，1990年6月，頁122~128
- 夏露〈略論20世紀上半葉中國古典小說在越南的翻譯熱〉，《東南亞縱橫》第5期，2007年，頁50~55
- 徐傑舜、林健華〈試談漢文化對越南文學的影響〉，《社會科學家》第17卷第5期，2002年，頁74~78
- 顏保〈越南文學與中國文化〉，《國外文學》第1期，1983年
- 于在照〈越南漢詩與中國古典詩歌之比較研究〉，《中國人民解放軍外國語學院》，2007年
- 余富兆〈淺談由中國小說演化而來的越南喃字文學〉，《東南亞縱橫》第1期，1998年
- 袁林清〈《金雲翹傳》的取名藝術與作者的思想傾向〉，《懷化學院學報》第4期，1991年
- 袁運福〈略論北屬時期中國文化對越南的影響〉，《天中學刊》第3期，2004年
- 王桃〈20世紀以來中國學者關於清代以前中越關係的研究〉，《東南亞研究》第3期，2006年
- 張玉梅〈論越南六八體、雙七六八體詩與漢詩的關係〉，《華中師範大學》，2008年
- 趙玉蘭〈《金雲翹傳》中文翻譯芻議〉，《廣西民族大學學報·哲學社會科學版》第2期，2008年，頁162~167
- 左諫〈關於王翠翹故事的一點補充〉，北京《光明日報》之《文學遺產》第407期，1962年3月25日

越文材料：

- 《阮攸全集》河內：文學出版社，1996年
- 十春氏著《詠翠翹詩集並國音詩文》，越南漢喃研究院藏
- 朱仲茜《阮攸在哪裡寫翹傳》，河內：社會科學，1991年
- 吳國瓊著《試探阮攸在翹傳中的心事》，河內：社會科學，2004年
- 吳德繼著、吳德壽（越）譯〈論正學與邪說（國文·金雲翹·阮攸）〉，《友聲雜誌》第21號，1924年9月
- 李文雄〈王翠翹傳考證〉，《龍齋詩集》，1959年12月，頁74~79
- 李文雄著《金雲翹評講》越南堤岸：新華書局，1955年5月
- 李文雄著《越南文獻》西貢：天南漢院，1971年1月

- 杜友育著《阮攸的時代現實主義》河內：文學出版社，1989年
- 杜明俊著《翹傳中的抒情藝術》河內：文化通訊處版社，1995年
- 阮攸著，世英音注《斷腸新聲·喃文國語對照》河內：文學出版社，1999年
- 阮攸著，張甘雨譯《金雲翹傳越漢文對照》胡志明市：文藝出版社，1998年
- 阮攸著，陶維英注《翹傳》河內：文學出版社，1984年
- 阮攸著，黎高潘譯《翹傳·The story of Kieu》胡志明市：文藝出版社，1996年
- 阮攸著，羅長山譯《翹傳》胡志明市：文藝出版社，2006年
- 阮攸撰；詹雲氏註訂《翠翹傳詳註》西貢：青年文化出版社，1973-1974
- 阮玉歡著《阮攸及其在翹傳中的建築工程》，1974年
- 阮恒青著《斷腸新聲中王翠翹形象的再造藝術》河內：青年出版社，2003年
- 阮祿著《18世紀中期到19世紀末期的越南文學史》河內：教育出版社，199年5月
- 阮翠紅撰《翹傳語言藝術中的越語及漢越語》，河內師範大學語文系博士論文，1995年
- 阮廣遵著《探索阮攸及其翹傳》河內：社會科學出版社，2000年
- 武氏雪撰《各歷史時期的翹傳問題》河內師範大學語文系博士論文，1996年
- 武玉慶，春妙等編選《越南學者和國外學者對阮攸的文學評論》慶華：慶華綜合出版社，1991年
- 青心才人著，阮克幸譯《金雲翹傳》河內：文學出版社，1970年
- 青心才人著，雄山譯《金雲翹傳》河內：文學出版社，2006年
- 俊誠，英雨編《阮攸翹傳：作品和社論》河內：文學出版社，2002年
- 春妙著《阮攸：民族大文豪》河內：文學出版社，1966年
- 范丹桂著《翹傳比較》河內：河內出版社，1984年
- 范丹桂編選《20世紀報章中的翹傳·武庭龍篇》，西貢：青年出版社，2003年9月
- 范丹桂編選《阮攸和翹傳相關的傳說》河內：教育出版社，2006年
- 徐元漠著《越南音金雲翹傳歌曲譯成漢字古詩》，越南南漢研究院藏書編號A.3205
- 泰金鼎編《阮攸和翹傳的故事與資料》藝靜：藝靜出版社，1988年
- 張酒著《翹傳和阮攸時代》河內：建設出版社，1956年
- 張正編，范科歡譯《阮攸漢文詩集》河內：文學出版社，1978年
- 張甘雨著《漢譯金雲翹傳音詩集》越南堤岸：新華書局，1961年
- 陳文猶著《越南文學主流中的愛國思想》胡志明市文藝出版社，1993年
- 陳玉紅著《論阮攸及其翹傳》胡志明市：文藝出版社，2000年
- 陳庭史著《翹傳詩歌手法》河內：教育出版社，2002年
- 陶坦《探索《翹傳》的語言風格》，《文學雜誌》第一期，1966年
- 越南文學院編輯《阮攸生日200周年慶》河內：社會科學出版社，1971年
- 黃仲權著《阮攸與杜甫藝術思想的異同》胡志明出版社，2004

- 裴文原著《阮攸：情人與人情》，1992年
- 潘玉著《考察阮攸〈翹傳〉中的風格》河內：社會出版社，1985年
- 潘丹桂著《阮攸《翹傳》和清心才人《金雲翹傳》的比較對照》河內：文學出版社，2000年
- 潘玉著《探索阮攸《翹傳》中的藝術風格》河內：勞動出版社，2009年2月
- 範秀珠〈從一個《翹傳》譯本所引起的不期風波〉河內《外國文學》，1997年7月
- 範秀珠〈讀越南《翹傳》中譯本〉河內《文藝報》第44號，1990年11月
- 鄧台梅著《在學習和研究的道路上》河內：文學出版社，1955年
- 黎識編譯《阮攸及翹傳的相關研究資料》河內：國家圖書館，1968年
- 黎秋燕，英詩等著《阮攸和翹傳對後代詩人的影響》河內：教育出版社，2001年
- 黎庭紀著《翹傳和阮攸的現實主義》河內：社會科學出版社，1970年
- 懷青，春妙等編選《阮攸：作家與作品》河內：教育出版社，1998年
- 懷青著《阮攸翹傳中的人權》，越南文化協會出版社，1949年



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

賴見禎

國立暨南國際大學東南亞所

摘要

醫學做為文明的前導者，其人道的特性，比起帝國的軍事力量往往更具有正當性。但生育作為一個在近代才被劃入國家政策與醫療系統的事務，當殖民者欲將私領域的生育納入現代化體制時，所面對的困難，不單只是將生育事務強制紀錄、統計或轉移到可見機構(產院、診所、醫院)也不僅只是挑戰封建的、不文明的社會文化，而是更為根深柢固的傳統社會文化機制。

本論文首先分析 1929~1935 年於西貢發行的「婦女新聲」周刊(Phụ nữ tân văn)，周刊於第三期開始刊載的「衛生專欄」(vè-sanh)，從中理解當時越南知識分子是如何建構傳統的落後以及現代化的範式。同時，為深入了解越南人如何看待現代化生育(或西方醫學)，筆者也於越南胡志明市進行訪談。受訪者包括 69 歲以上有生育經驗之婦女以及中西醫專業人士(婦產科醫生、中醫師、助產士)，從訪談中探討醫療領域中現代與傳統的互動。

初步結果首先是越南生育的現代化不能忽略本土知識分子對於現代醫療的支持和追求，其觀念和行動都影響了越南醫療現代化的程度和範圍。然後雖然受訪者對於現代化醫療的正面態度，說明了越南人民對於現代化生育的高接受程度，但某些傳統慣習(火爐、坐月子)依然與現代醫學共存於日常生活的實作當中。

關鍵字:殖民現代性、生育、產婆、Nữ hộ sinh、bà mụ

Quá Trình Hiện Đại Hóa Công Tác Phụ Sản Của Việt Nam Trong Thời Kỳ Pháp Thuộc

Viện Đông Nam Á Đại Học Quốc Lập Quốc Tế Chi Nan– Đài Loan
Lai, Chien Chen

Tóm tắt

“Sinh đẻ” là đề tài phổ biến nhất trong nghiên cứu hiện đại, tìm hiểu về bà mẹ ở Việt Nam trong thời kì pháp thuộc, đầu tiên chúng ta có thể hiểu rõ hơn về việc chính quyền phương tây đã lợi dụng các cơ quan điều trị và cơ quan tuyên truyền để đưa y học “hiện đại” vào thay thế cho cách đỡ đẻ theo dân gian truyền thống. tiếp đó chúng ta còn thấy được những khó khăn và hạn chế mà chính phủ Pháp đã gặp tại Việt Nam. Vì việc nghiên cứu Châu Á hiện nay đều dựa vào những quan điểm của phương tây. Vì vậy tôi mong bài luận văn này có thể cung cấp cho Việt Nam những vấn đề về y học phương tây

Để tìm hiểu việc người Pháp đã xây dựng nên những cái như ngày nay như thế nào, trước tiên tôi sẽ phân tích chuyên mục sức khỏe của báo phụ nữ tân văn được phát hành từ năm 1929 đến năm 1935. Sau đó tôi sẽ dựa vào nội dung phỏng vấn để hiểu thêm cách nhìn nhận của người Việt Nam với y học phương tây. Đối tượng phỏng vấn là những người có liên quan như: bác sĩ khoa phụ sản, bà mẹ, nữ hộ sinh và những phụ nữ, là những người có độ tuổi từ 70 trở lên

The Medicalization Process of Vietnamese Midwife during the French Colonization

National Chi-Nan University. Graduate School of Southeast Asian Studies

Lai, Chien chen

Abstract

“Childbirth” is one of the most studied subjects of the colonial modernism studies. Through retrace the medicalization process of Vietnamese midwives during the French colonization, we can first understand how the western authority in using propaganda and medical institutes try to replace the traditional childbirth system to the “modern” medicine. Second, we can also find out the dilemma and restrictions that obstruct the French under the Vietnamese social cadre. Then, since now the Asian studies are almost derived from the Western’s, this studies is expected to offer the local view about the western medicine.

In order to know how the French built the “Modern pattern”, I’ll at first analyze a special column about hygiene from a famous Vietnamese magazine “New Knowledge for Women” (Phụ nữ tân văn), published from 1929 to 1935. Then I’ll illustrate the Vietnamese people’s attitude about the western medicine according to my interviews with the women aged over 70, childbirth assistants (traditional midwife and also the accoucheuses), medical personnel of obstetrics and gynecology, and the persons relatives to this research.

Key words: colonial modernity, childbirth, midwives, Nữ hộ sinh, bà mẹ

壹、前言

傳統上，越南的生育事務是由傳統產婆(bà mẹ, mẹ vườn)¹協助婦女妊娠、生產與產後養育。一般而言，從事產婆工作者多為有過生育經驗的年長婦女，其接生工作之技術和知識通常承接自同樣擔任傳統產婆的母親，不具有現代醫學知識和專業技術。傳統產婆同時也在這複雜的生育慣習中，扮演一傳統信仰與操作的指導者角色(Coughlin 1965)。法國殖民越南後，也同時帶進了現代醫療體系，以上所謂生育事務的「慣習」(habitus)也受到了相當介入與影響。介入主要原因是基於法國的重商主義政策，因此希望透過降低嬰兒死亡率，維持充沛且健康的人口成為產業後備軍(Industrial Reserve Army)(Nguyen 2010)。為了達此目的，法國殖民者採取一連串的措施，諸如，婦女衛生宣導、疫苗施打、改善社會環境、現代化醫療服務等等。而生產部分即包含教育助產士以及重新教育傳統產婆(Rousselot 2005; 1999)，企圖藉由這些機制，取代在法殖民眼中由傳統產婆主導的「不衛生」、「落後」的傳統生育體系。

然而直至第二次世界大戰前夕，現代醫療在越南殖民地施行的成效仍舊有限，越南產婦仍傾向倚賴傳統產婆來幫助其生產(Rousselot 2005:9)，本研究企圖從生育現代化影響最為直接的對象—即越南人民，來更深入理解當傳統慣習遭遇到現代化(西方醫療或助產士)時的反應，其態度是接受？抵抗？或是如何進行協商？本研究採取小歷史(little history)、微觀史(micro-history)的角度，探討殖民生育現代性(colonial modernity)與越南傳統的生育文化慣習之間的互動關係。

研究的時間為 1885 年法國佔領越南至 1954 年日內瓦條約簽訂為止，尤其著重在 1920、1930 年代。此一時期法國殖民者將現代化醫療的焦點從服務西方人轉移到解決當地社會醫療衛生問題²。另一方面，由於越南女權運動的興起，婦女衛生能夠被公開討論，出現了教導婦女有關性病防治、衛生、清潔、生育等現代性知識的報刊和書籍³。

筆者首先分析從 1929 年開始在西貢發行的「婦女新聲周刊」(Phụ nữ tân văn)每期的「婦女衛生」(Phụ nữ vệ sinh)單元和相關報導來理解殖民者與西方醫學的擁護者如何對越南人民(尤其是對婦女)進行衛生醫療現代化的宣傳，以及殖民者如何論述現代化的優點，塑造文明/傳統的對立形象。為了解婦女對於現代化生育的回應以及現代化醫療對於越南人民的影響，筆者同時也訪談了 69 歲以上有生育經驗的婦女及醫療專業人士。

¹ 越南的傳統產婆在南方稱為 bà mẹ vườn, 簡稱 bà mẹ, 北方則以 bà đỡ 稱之。接生婆(bà mẹ)及穩婆(mẹ vườn)皆指稱傳統產婆。學術文章多用 bà mẹ, 然筆者於越南進行訪談時，發現受訪者有以 bà mẹ 為奶媽或幫忙照顧孩童之人，必須用 mẹ vườn 來說明指稱在家中為婦女進行生產的特定人士，mẹ vườn 帶有貶意。本文以學術界習用的 bà mẹ 稱之。「傳統產婆」在英文上有 indigenous, granny, village 或 traditional midwife 以及 birth attendant 等稱呼，為突顯新舊，本文以傳統產婆為中文名稱。

² 尤其是 1911 年 Albert Saurraut 總督上任之後。

³ 此類將婦女衛生問題公開討論的書籍觸怒了保守派人士，然而著有《生育指南》(San Duc Chi-Nam)一書的越南醫師 Nguyen Van Luyen 則以為應該將婦產科醫學開放大眾討論，因為「當吾者終於關注兒童照護和孩童疾病的防禦的時候，越南民族將日漸茁壯」。“Our race will day-to-day grow stronger when we finally pay attention to child care and the prevention of child-deforming illness” (Marr 1976)。

貳、越南生育的現代化沿革

(一)、越南傳統生育慣習

生育系統現代化的迫切，與高嬰兒死亡率有關。一般而言，每個越南村落都會有自己的產婆(bà mụ)，雖然 bà mụ 被認為是不可或缺的人物，但其社會地位卻不高，其薪資也非固定⁴。bà mụ 在傳統上被認為會影響嬰兒的出生情形和其品格，因此產婦家庭的第一考量經常是 bà mụ 的名聲而非其能力(Coughlin 1965:213；Rousselot 2005:89)。當時在越南傳統的生育事務中認為分娩是自然的過程，因此傳統產婆並不直接介入接生行為，而是扮演一協助者、或是在難產時舉行祈神儀式。1903 年殖民軍醫 le Dr Ch. M.E, Bailly (1903)醫生就已指出，因傳統產婆以未經過消毒之工具切割臍帶引起臍帶破傷風。而越南生育習慣在新生兒出生 10 至 15 天就餵食米飯和魚肉，也造成新生兒腹瀉和營養不良⁵。根據 le Dr R. Montel 醫生(1907)於 1905 至 1907 年所作的「西貢土著新生兒臍帶破傷風觀察」也同樣指出，造成嬰兒死亡的最主要原因為臍帶破傷風(tetanus ombilical)，感染的原因也是由於傳統產婆不具專業醫療知識所引起的。

嚴格地說，在整個生產過程中，唯一涉及醫療行為的動作是切斷臍帶，但傳統產婆往往是用竹片、碎瓷片，甚至是自己的牙齒來切斷臍帶⁶，於是在沒有消毒的狀況下，嬰兒極易感染破傷風。此外，當胎盤沒有順利排出時⁷，傳統產婆 bà mụ 往往在緊急之下以手將胎盤扯出體外，這樣的行為，也讓產婦感染產褥熱的機率大增。Dr. Duvigneau 醫師也注意到傳統產婆會用手去撐大外陰，並調整胎位，或是在收縮時壓迫孕婦的腹部或背部，或用手去按摩腹部，其目的是為了將髒血排出及加速子宮收縮，這些行為都可能導致器官損害甚至死亡(Rousselot 2005 :77)。當分娩異常時，民間習慣會請巫師(sorcier)來進行傳統的祈禱儀式，祈求 12 產神保佑分娩順利(Coughlin 1965)。若情況再不見改善，才會請來傳統醫生(Sino-vietnamese Doctor)為產婦把脈、開藥方、查看產婦的舌頭顏色或臉色。通常在不得已的情況下才會將產婦送到醫院，此時情形往往已非常嚴重、棘手，致使產婦和嬰兒的存活率大大降低。以上這些情況，因缺乏即時的醫療援助與醫學知識，嬰兒與產婦都處在高度受感染和死亡的風險中。

⁴ bà mụ 的薪資是視其服務而訂，範圍從 50 分(cents)到 5 皮亞斯特(piastres)，法國發行的印度幣，10 分等於 1 皮亞斯特)都有，1920 年代一個非技術工人的月薪約為 5 皮亞斯特(Rousselot 2005:90)。從訪談中得知鄉下甚至有嬰兒出生三天後，請 bà mụ 到家中謝神，一個月後以微薄的金錢或甚至是糯米飯等禮物作為酬謝。

⁵ 依照 M. le Dr Ch-M.E, Bailly 醫生的觀察，每週約有 15 至 18 件新生兒因臍帶傷風而死亡的案例，因腹瀉和營養不良而死亡的 0 至 1 歲新生兒死亡率為 65/100，當時歐洲為 13/100(M. le Dr Ch-M.E, Bailly 1903:470)。

⁶ 金屬器具未被使用，因為金屬被認為會使小孩眼瞎或啞巴(Coughlin 1965)。然而依照筆者的訪談結果，受訪者回憶產婆是以熱水消毒過的剪刀來剪斷臍帶，與法國醫生所說的有所出入，且法國醫生如何得知越南生產的處理方式？筆者以為其目的可能是誇大 bà mụ 不具西方醫療知識，突顯其不衛生的落後形象。

⁷ 胎盤的排出被稱為第三產程，最常見之大量出血的原因是分娩第三期處置不當，在胎盤剝離前隨意按摩子宮會導致子宮剝離及產後出血。

然而 Henriette Bui Quang，越南第一位女性婦產科醫生⁸，面對越南嬰兒的高死亡率，卻與其他法國醫生持不同的看法。她以為嬰兒的高死亡率最主要的原因並非是傳統產婆的不專業(儘管她也認為實際嬰兒死亡率比殖民者所預估的還要嚴重)，主要原因是在於人民，尤其是城市居民的營養不良和缺乏普遍衛生觀念(Tran 2006:11)。城市地區的嬰兒死亡率高於鄉村地區的情況，1908 年法國殖民軍隊健康部(Service de la Santé des troupes coloniales)的督察(Médecin Inspecteur) Le Dr Ch.Grall 醫生也觀察到相同的現象(Le Dr Ch.Grall 1908 :406)。

雖然缺乏明確、詳細的統計數據，在嬰兒高死亡率的主因上也有歧議，但如何改善城市環境和公共衛生並降低嬰兒死亡率成為殖民者和本土知識份子的首要任務。

(二)、生育的現代化發展

1885 年法國控制越南全境，殖民者初期著重在熱帶疾病與本土傳染病的防禦上，譬如天花、鼠疫、百日咳等防治工作，以軍醫作為醫療的核心，主要服務對象為在越南的法國人，包括軍旅、行政人員、商賈以及白人的親屬，這樣的醫療服務體系具有「飛地性」⁹(enclavist)(Arnold 2004)。1905 年 P. Beau 任職總督時，成立「土著醫務助理」(AMI, Assistance Médicale Indigène)，訓練越南人來協助法國醫生進行巡迴診療工作，此為越南人民醫療服務的開端(Rousselot 2005:69)

生育的現代化的部分則在 20 世紀初開始發展。1901 年當「堤岸¹⁰婦女協會」(L'Association maternelle de Chợ Lớn) 成立時，已經有幾位女青年加入成為助產士(Nữ hộ sinh)¹¹。1902 年「堤岸土著產院」(la Maternité Indigène de Chợ Lớn)成立，同時也開始進行新式助產士的培育¹²。此外，殖民軍隊預備主醫(Médecin-Major de Réserve des Troupes Coloniales) le Dr R. Montel 醫生(1907)期望透過政策來規範西貢的傳統產婆(bà mẹ)，於接生時必須依照現代醫療程序，使用棉花為分娩的產婦進行包紮。Dr R. Montel 醫生同時也建議分娩時由傳統產婆通知政府機關來檢查敷料並會知醫生，醫生需於 13 天內探望新生兒，若產婦之傷口順利癒合，則產婆可得到獎賞。換言之，期望透過這樣獎賞制度，自然淘汰或取代傳統產婆。Dr R. Montel 醫生的建議於 1904 年通過，次年西貢公醫(médecin civil à Saïgon)Dr. Dejean de la Batie 醫生提供了 12 個名額給越南婦女到

⁸ Henriette Bui Quang(1906~)的母親為中越混血，父親為中國富商，自小即接受多元文化的薰陶(Tran 2006)。1934 年 28 歲從巴黎學成歸國後，擔任「堤岸產院」的主治醫生(la maternité régionale de Chợ Lớn)(Tran 2006)。

⁹ 「飛地性」(enclavist) 飛地是一種人文地理概念，意指在某個國家境內有一塊主權屬於他國的領土。根據地區與國家之間的相對關係。被借以指稱具內閉性的社群網絡、區域或社會活動。此處為殖民醫學服務對象主要集中在法國人身上。

¹⁰ Chợ Lớn 位在西貢河西岸，為全越南最大的華人聚集地，範圍包括第 5 至第 6 區，華人慣以「堤岸」(Đê Ngạn)稱之。1931 年 Chợ Lớn 的總人口為 134,000 人，其中華人人數為 66,00 人，約佔 20%(若以全越南地區總華人人數 220,200 計算，Chợ Lớn 地區的華人即佔了 40%)

¹¹ Nữ hộ sinh 在越南語意指受過西方新式教育的助產士(Coughlin 1965:212)。

¹² 「堤岸土著產院」之下有「堤岸疫苗護士學院」(l'École des infirmiers-vaccinateurs de Chợ Lớn)及「助產學院」(l'École d'accouchement)。但畢業後的法文名稱為「護士-助產士」(infirmières-accoucheuses)而非「助產士」(seages-femmes 或 accoucheuse)，可見並非專職於產科。

其私人診所學習棉花敷料使用(Dr R. Montel 1907)。這些措施雖然影響範圍很小，然而卻是新式助產士教育的濫觴。

1904 年鑑於助產士的養成費時、繁複，無法即時供給全印度支那之需於是在「本土醫療應用學院」(l'École pratique de médecine indigène¹³)之下成立 越南第二所專門助產士教育機構¹⁴—「交趾支那疫苗護士及助產士學校」(l'École d'infirmiers-vaccinateurs et de sages-femmes indigènes de la Cochinchine)訓練疫苗護士(infirmiers-vaccinateurs)和助產士(sages-femmes)。期望透過較短的訓練時程，縮短助產士的養成時間。助產士訓練期程為一年，前半年教授理論如女性解剖學、孕婦衛生、分娩程序及產後照護，後半年則分派到各地實習，以即時緩解助產士的不足，其主要任務為降低嬰兒死亡率，最終目標希望在每個省，甚至每個重要的村落都至少有一個助產士(Rousselot 2005)。此學院服務的對象為一般人民，然而因入學資格為 20 歲以下與懂法語的限制下，招生困難，頭年僅招收到 14 個助產士和 40 幾位護士。且由於採取住宿制、授課範圍侷限在產科的情況下，時有助產士抱怨校規過嚴、甚至自行離開而被退學的情況發生。於是在重整委員會建議下，模仿河內的方式將教程擴大為兩年、以國語(Quốc Ngữ)作為課程語言、教授的範圍擴及到婦科、每週對畢業助產士進行講習等等，以期未來結業後可以“向越南人民展現助產士的專業¹⁵”(Rousselot 2005:82)。

1911 Albert Sarraut 印度支那總督上任，其政策主軸為法越合作(French-Vietnamese collaboration)，意圖以更理性地運用現有資源來發展越南的現代化醫療。工作重點在於公共健康(public health)和醫療服務鄉村化(ruralization)，具體行動為設立傳染病的專門機構和增加更多的產科醫院，婦女和幼兒的健康此時期成為醫療照護的主要對象(Rousselot 2009)。殖民政府為順利地將現代化婦產醫學傳播、深入到廣大的鄉村地區，同時因應殖民地專業人員和醫療物資缺乏的現實，決定重新訓練傳統產婆—即 bà mụ 來降低嬰兒死亡率。意圖利用傳統產婆的在地人際網絡優勢，來提高婦女對於現代化醫療的接受度，同時傳播衛生、清潔、消毒、飲食等現代化的觀念。在人道、病理及文化面向上，bà mụ 提供醫療照護給鄉村婦女，這反映了殖民政府為因應實際醫療現狀所採取的折衷辦法(Rousselot 2005:92)。

1927 年殖民者正式將傳統產婆納入正式的醫療人員編制中，同時給予產婆分娩紀錄手冊(carnet d'accouchements)以方便管理，每月固定由里長及巡迴的土著醫務助理來檢查產婆是否依照醫學程序來為產婦進行分娩；甚至為了加快養成時間，產院同時可以訓練願意接受分娩實習的年輕女孩。1930 年接受助產教育的產婆 bà mụ 共有 459 人，至 1939 年增加到 713 人，甚至超過助產士(335 人)。

¹³ 「本土醫療應用學院」的名稱尚有 l'École pratique de médecine de Chợ Quán, Rousselot (2005)研究中的 l'École de Chợ Quán 應為簡稱。Chợ Quán 位於胡志明市第五郡，1862 年由越南富商集資興建的「熱帶醫院」(Bệnh viện Bệnh Nhiệt Đới, Hospital for Tropical Diseases)即位於此，「本土醫療應用學院」應為附屬之醫學院。http://www.htdhcmc.vn/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=6。

¹⁴ 1902 年在河內所成立的河內醫學院 (l'École de Médecine de Ha Noi)，也於 1904 開始訓練助產士(Rousselot 2005)。

¹⁵ 法文原文為 “relever aux yeux des indigènes la profession de sage-femme” (Rousselot 2005:82)

值得注意的是，隨著醫療鄉村化的推展，“新式”bà mụ 在疾病防預、衛生和婦女健康上逐漸取代了助產士的位置，成為西方醫學最佳的宣傳者(Rousselot 2005 2009；Nguyen 2010)。

(三)、生育現代化工程的限制與困境

殖民政府儘管為了降低嬰兒死亡率採取許多措施，但統計數字說明了生育現代化的成效有限¹⁶。從人口統計上來看，1936年在越南由受過醫療訓練的 bà mụ 和合格助產士接生的嬰兒數僅有 88,737 人，其中 75,035 人是在產院出生，儘管不確定當時全越的新生兒總數，但根據 AMI 於 1935 年所做的醫療報告統計，全越南的新生兒數為 618,221 人(Rousselot 2005 :95)，約略估計為 7% (6.96%)的醫療接生率(medical birth¹⁷)，很明顯的，大部分的越南婦女依舊仰賴傳統產婆的協助來完成生育工作，殖民者尚無法將生育全面現代化/醫療化(medicalisation)。

何以生育系統現代化並未如預期順利普及於越南這個殖民地？Rousselot (2002:140)從醫療人員國籍比率的變化上發現，兩次大戰期間越南醫療的「本土化」(nativisation)和「越南化」(vietnamisation)趨勢¹⁸，顯示出法國行政資源(civilian personnel)的不足，再教育 bà mụ 即為因應現實的不得已措施。同時在她的研究中，助產士對待病人的高傲態度、不願意走進越南人家中服務，也成為生育現代化工作成效不彰的原因。但是，從殖民者(西方)的政策、論述以及資料來觀看殖民地醫學的現代化，缺乏了殖民醫學所欲現代化的對象—被殖民者對於現代醫學的回應與關照視角。Nguyen Thuy Linh 從殖民時期越南助產士的紀錄、書信、個人檔案來補充本土的觀點¹⁹。Nguyen(2010)以為越南助產士(以北越的助產士為主)在進行醫療服務時會遭遇到來自地方保守派人士或鄉村領導(village chiefs)的干涉和限制，造成後來再教育的 bà mụ 逐漸取代(尤其是鄉村地區的)助產士的在醫療生育鄉村化中的功能。然而無論在管理上或實作上再教育的 bà mụ 仍然與助產士有落差²⁰。

以上兩位學者對於越南生育現代化所面臨的限制都提出了精采的觀點，也提供筆者在研究過程中豐富的材料，但他們對於 bà mụ 的形象多來自對越南生育習俗的研究(如 Richard J. Coughlin)或法國醫師的觀察報告，不衛生、不科學、傳統、落後成為現代化醫學對於傳統生育慣習的標記，缺少了生育現代化的直接對象—越南人民的回應。為了對殖民現代性有更進一步的在地理解，筆者企圖以更為微觀的角度來發掘「殖民現代醫學」的現代性在越南的社會脈絡下，所具有具體而特殊的意涵。以下首先以「婦女新聲周刊」裡衛生專欄的來理解殖民時期的現代

¹⁶ 1934 年全印度支那 0~1 歲的嬰兒死亡率仍然超過 50%(504/1000)(Bui Kien Tin 1940:46)。

¹⁷ 以當時全越南的人口約為 1 千 9 百萬人來計算，粗出生率約為 33‰ (618221/19000000*1000=32.5379)。

¹⁸ 1939 年越籍醫師占 60%，次級(auxiliary)和輔助(paramedical)人員比率為 98%(Rousselot 2009:149)。

¹⁹ Nguyen Thuy Linh(2010)的研究結果為1.越南助產士較之於法屬非洲的助產士更無自主性(less “autonomous)；2.越南助產士受限於鄉村領導的守舊、保守觀念；3.助產士提供了當時現代婦女的典範(exemplified a pioneering group of professional women)。

²⁰ 譬如筆者某位受訪者即表示，村裡受過教育的 bà mụ 並未阻止她使用傳統的火爐燻烤來加速惡露(Lochia)排出，僅交代服完止痛藥第三天後才能開始使用。

化生育宣傳與形象建構。

叁、越南的現代化生育宣傳

「婦女新聲」周刊(Phụ nữ tân văn)1929年在西貢開始發行，至1935年為止共發行了273期。此周刊討論現代的婦女議題，內容包含了政治、國家、社會、文化、科學等等，提供南部婦女一獲取新知的管道。「婦女新聲」集結了當時如Cao Thị Khanh、Nguyễn Đức Nhuận、Võ Đình Dân、Phan Khôi等女權運動者，在爭取婦女權利、越南報業發展和推行國語(Quốc Ngữ)等方面都對越南產生很大的影響。筆者以此周刊從第3期(1929年)開始的「衛生專欄」(vè-sanh²¹)為主要分析資料，從專欄或周刊的文章、宣傳、廣告內容來理解當時如何建構傳統的落後以及現代化女性的形象。全文截稿前尚在進行資料蒐集，下文以目前搜集到的第3期至第30期為分析範圍。筆者將內容大致分為與生產和育兒兩部份。

(一)、生產

第15期(1929年8月8日)的衛生專欄，即針對臍帶破傷風提醒讀者注意傳統分娩習慣所可能造成的感染和風險，文中也一再強調 bà mẹ 的不衛生和不專業：

…破傷風起源於不潔之處，例如排泄物之中；尤其是剛出生的嬰兒，因其身體較為虛弱，極容易感染此疾病……過去的產婆，不講衛生，以玻璃切斷臍帶，然此舉並不衛生，至使臍帶帶有破傷風之病菌。再者產婆手持玻璃切割臍帶時，手指甲帶有細菌，威脅到新生兒之健康，因而容易感染破傷風。十個新生兒裡，就會有三個因感染到破傷風而死亡……如果感染到了，大約二至三天的時間，嬰兒就會死亡，都是因為傳統產婆不講衛生。當然除了小孩，大人也會被感染²²…(Trần Văn Đôn)

在醫療方面，第27期²³(1929年10月31日)告誡勿濫用分娩(胎頭)吸引器(ống bom²⁴):

…吸引器雖然逐漸普及，然許多人不知如何使用，若未用熱水消毒50分鐘會引發傳染病……尤其當一天內有多位婦女分娩時，更需要清洗乾淨。若使用後未清洗會很可能將子宮的疾病傳染到後用者身上。有時婦女分娩後子宮疼痛即為此緣故，甚至死亡，所以每位婦女都應該有專用的吸引器，若是順產的話

²¹ 「婦女新聲周刊」部份使用的文字拼寫和音標與今日用法有異，如 vè-sanh(衛生)一詞現今在越南文為 vè-sinh，本文以原文加中文翻譯，不另行註解現今用法。

²² 文末告知若感染破傷風可以碘酒擦拭，碘酒此醫藥名以法文原文 Teinture d'iode 出現。多篇文章有關藥品名稱皆直接用法文，表示當時許多藥品需從法國進口。

²³ 此篇文章以 người mẹ 指稱傳統產婆。

²⁴ ống bom (Bock-laveur)為醫生幫助分娩時身體虛弱、胎頭位置不正或若分娩後胎盤無法順利排出的婦女所使用，使用不當易引起併發症。

就不要使用……有些婦女在分娩後，不靜待胎盤自然排出，就急躁地使用吸引器或鉗子，若使用不當致使部分胎盤殘留於子宮內，會引起發炎(產褥熱)，相當危險…(Trần Văn Đôn)

此文章一方面提醒婦女慎選專業醫療人士和消毒的重要，一方面也警告無專業技術的傳統產婆勿擅自使用吸引器(Trần Văn Đôn)。從此篇文章可以推測傳統產婆可能開始使用西方的醫療器材，或許是傳統產婆為與西方助產士競爭或吸引客戶所採取的策略²⁵。除了指責傳統產婆、教育婦女之外，專欄也提供婦女有關妊娠的基礎醫療知識，比如第 30 期(1929 年 11 月 28 日)懷孕的注意事項：

…婦女要留意月經週期是否正常，若月經遲了，必須立刻做檢查，確認是否懷孕。妊娠期約是 280 天，頭四個月有些婦女會產生特殊習慣，比如嗜甜、嗜酸、挑食、嗜睡、孕吐、體重變化、臉部或腹部生暗瘡。兩個月胚胎大小如橘子，四個月會成長至孕婦臍帶的位置，生長快速。此時婦女應至醫院讓醫生聽診嬰兒的心跳聲，以確認懷孕……懷孕期間應該注意以下事項，孕婦不應做繁重的工作；不應坐車；不應久站；飲食應正常，若便秘時，需用藥使排便順暢；懷孕的頭幾個月，不應太常清洗下陰，過度清洗有可能會震動到胎兒；如果白帶過多，以熱水、肥皂清洗，或者以明礬加入水中清洗；不能穿太緊的衣物；如果腳部腫脹或小便變少，應盡速就醫。若住家距離醫院太遠，路途中不可食用鹹食，只能喝奶或甜粥。若小便有蛋白(albumine)會造成死胎或難產，必須進行治療。到了第八或第九個月，必須請醫生判定胎兒的位置是否正確，因為有些時候會有胎位不正的情況發生。生產之前，應保持心情輕鬆，清洗身體，正常飲食睡眠。臨盆前應準備衣服、毛巾、搖籃、尿布、蚊帳…(Trần Văn Đôn)

(二)、育兒

第 26 期(1929 年 10 月 24 日)刊載了有關產後新生兒飲食、衣服、玩具、睡眠應注意事項的文章：

…應讓嬰兒喝煮沸過的開水，幼兒出生 2 年後即可循序漸進地斷奶，譬如以牛奶，配合麵包或蔬菜湯讓幼兒食用。3 歲之後才可讓小孩吃肉，但不能吃多，僅在午餐時給予些許。為避免危險，勿使用玻璃餐具，最好是用銀或鐵製餐具，也不要讓嬰兒拿到刀叉……應於晚間大約 7 點就讓嬰兒睡覺至隔天早上 6 點，若有嗜睡的情形，必須將嬰兒喚醒；經常幫嬰兒洗澡，水溫應該保持適當溫度。乾季時若情況允許，將小孩帶至鄉村或

²⁵ 傅大為(2005)在台灣生育現代化的研究中，也提及婦產科醫生與助產士的競爭關係，產鉗(forcep)的使用成為評斷專業技術優劣的標準。越南的分娩吸引器是否也是傳統產婆與現代醫學競爭的工具，則必須有更多的文獻來證明。

靠海邊的地方，如果是居住在都市，也可以帶去有樹林的公園，同時留意不要讓小孩接近有傳染病的孩童，不給小孩吃路邊販賣的不乾淨零嘴……

在同頁下方有附一則短文，呼籲婦女認真看待生養小孩的事情，並再次強調生育的社會責任。第 29 期(1929 年 11 月 21 日)則提醒讀者注意小孩的砂眼問題：

…嬰兒剛出生的 15 天內很容易感染砂眼，造成瞎眼。妊娠的婦女若發現排尿不順，或是白帶分泌過多時，嬰兒也易在分娩時受到淋球菌(gonocoque)感染，有些時候嬰兒甚至在子宮內就已受到感染了。受到感染的嬰兒出生時會有眼睛被眼屎黏住無法張開或紅眼的情況，若給予妥善治療，約 5~10 天就會痊癒。但若不治療，則會大大增加瞎眼的機率，過去如果 1 千個盲人中，就有超過半數是因為沒有做好砂眼的預防或治療造成的。若要知道小孩是否受到感染，出生時應該要滴洗眼劑(Collyre au nitrate d'argent)來預防。臨盆前，婦女應清洗陰道保持潔淨，防止嬰兒出生時不受感染。成人也會染到砂眼，有人會以尿液擦拭眼睛，錯誤的方式也會造成瞎眼。若家中有人感染，病菌也會透過感染者的衣物傳染給孩童，必須留意。砂眼是極易治癒的病，受感染須速至醫院，否則相當危險……(Trần Văn Đôn)

除了文章之外，當時也以不同的形式來宣傳現代化的生育方式，譬如第 23 期(1929 年 10 月 3 日)出現一則廣告，廣告內容是邀請讀者來觀賞「未來的母親」(La Future Maman)這部影片。放映目的是教導婦女如何生育和教養小孩。同期也有一篇專文讚揚養育有多個小孩的家庭，文末以多生養小孩為國民的社會責任來鼓勵生育²⁶。週刊也舉辦幼兒比賽，評選最健康和最漂亮的小孩，欲參加比賽的家庭，必須帶小孩到指定處接受免費的健康檢查，在文中也出現多位合作的醫生、產院、診所的名字，增加了曝光的宣傳機會。

從以上的文章可以知道現代化醫療如何貶低傳統生育慣習，並建立現代化生育形象，然而其影響的程度和範圍如何？現代化生育是否完全取代傳統生育？越南人民又是怎樣看待西方醫學？從以下的訪談結果或許能提供吾者一些線索。

肆、殖民地對殖民生育現代化的回應：訪談結果

筆者於 2010 年 7 月至 10 月赴越南胡志明市進行訪談。訪談對象包括有生育經驗之年長婦女以及專業的醫療人士。由於訪談工作至研討會全文截止日前尚在進行，僅以目前訪談到的 10 位受訪者做分析。包括 6 位 69 歲以上的婦人、2 位退休的助產士、1 位現任的婦產科醫生及 1 位東醫師，以下人名均為假名。訪談內容分為在醫療院所生產的婦人、有在家生產經驗的婦人以及專業的醫療人士。

²⁶ 文中也提到過去只表揚守貞潔的婦女，如今多生育孩子也能成為受褒揚的“成就”。

(一)、醫療院所生產的婦人

吳奶奶 79 歲，廣東人，出生和居住在胡志明市，虔誠的天主教徒。結婚前擔任一位不懂越南話的華裔法籍醫生的翻譯兼醫務助理。讀過幾年的法國學校，娘家從事進出口貿易和經營電影院(越南解放後被政府徵收至今)。婚後專心家務，夫家生產肥皂，她共生了四個小孩，第一胎生育年齡為 26 或 27 歲，皆在醫院或接生院生產。在現代化醫療機構生產的原因是吳奶奶的姨媽(90 歲高齡逝於法國)即在接生院(nhà bảo sanh²⁷)工作，且當時(約 1950 年代)堤岸地區幾乎無人在家中生產，在家中生產對吳奶奶是很不衛生的：

訪：喔……你那時候為什麼要去醫院，不要在家裡生？

受：我們這裡沒有人在家裡生的，都是、都是在醫院，那個接生房……我的姨媽就是接生房。

訪：接生房呀，為什麼？是因為這裡沒有人在幫人家接生的嗎？

受：它是因為，它有一個、一個，一個接生房，我們就去那邊比較方便，我們廣東人不喜歡在家的，就是人家說是不乾淨嘛。

訪：不乾淨唷？

受：人家說……因為，因為人家這樣說…生小孩本來是，不是、不是那麼可怕的嘛……可是人家不在家(裡生產)的，人家說污穢，所以去接生房，還是去醫院……比較、比較有問題的就去醫院，普通很容易生的就在那個接生房。

當再問到對於東西醫²⁸的看法時，吳奶奶認為相對於西醫的藥效快速，東醫顯得不方便，生病時都看西醫：

訪：你都是…你生病都是看西醫？

受：啊西醫。

訪：啊是不喜歡中醫嗎？

受：比較麻煩，因為要、要煮藥……我就常常這裡的人，大多數是看西醫的……西醫的。我們家，家有一個家庭醫生……也是看我媳婦的，我媳婦有病，好像中國請這裡的主教，去我們中國，他不會講中文嘛，所以就叫我媳婦去，我媳婦去那邊，好像明天要去了，今天她生病，她吐的好厲害，那就是我們的家庭醫生給她，給她(治)吃好了，好像今天好了，明天就去，他只是打個一針她就止了，止吐了，那就第二天就去了，好像去了兩個禮拜才回來。

雖然吳奶奶生產時也有遵照傳統做月子(沒有做滿就洗頭)，然而對於西醫的評價高於東醫。筆者認為受訪者的家庭背景良好，接觸許多西方事務如：法文翻譯、在接生房工作的姨媽、電影院、肥皂等等，對於現代醫療的接受度高。

²⁷ nhà bảo sanh 與 nhà hộ sinh 同樣指小型產院。

²⁸ 北越傳承中國醫學較深，通常稱中醫或北方醫學，南越因融合了越南本土醫學，稱為東醫(dông y)或南方醫學，本文以東醫相對於西方醫學。

相對於吳奶奶中上程度社會背景和環境，另一受訪者葉奶奶(廣東人，82歲，胡志明市)的丈夫從事小買賣，家庭環境較不優渥，只受過幾年的中文教育，不懂越語，生活在華人社群。葉奶奶第一胎的生產年齡為26歲，生產前未做任何產前檢查，6個孩子全是到醫院或產房去生產²⁹，沒有聽說過任何鼓勵多生孩子的宣傳。聽過有人在家中生產，但是請私人醫院的助產士而非 bà mụ，華人護士比較少，且在家中生產花費較高。產後除了到醫院讓小孩打牛痘疫苗之外，做月子或養育小孩則是由母親協助，並未接受過助產士的衛生或生育指導。小孩出生後是喝母奶，若奶水不足才會喝牛奶，六個月後就給小孩吃一些稀粥³⁰。

雖然沒有與西方人接觸的經驗，但葉奶奶生病時也是以西醫為主，對於現代醫學，葉奶奶回想過去必須接受種痘：「以前有醫生.....護士在街口，然後那個街口的人集中來(種痘).....六個月來一次，六個月有一次，有醫生護士，然後他叫人民一家一家來，免費呀。」然而種痘的方式卻相當不衛生，多人使用一個針筒：「以前沒有像現在，(以前)那麼多傳染病，因為打針的話就是.....以前就是一個針哪打好多人哪！」可見當時現代化的醫療衛生知識尚未完全內化到越南人民的觀念中。

另外兩位在醫療院所生產的婦人³¹，訪談的結果也大致相同。從訪談的結果來看，「生產去醫院或產院」、「生病時看西醫」的想法已深植於生活慣習當中，在家中生產對他們而言，是無法及時得到醫療協助或過去(或目前的偏遠地區)在鄉村才會發生的情況，就如同以下三位受訪者的生育經驗。

(二)、有在家生產經驗的婦人

筆者於第五郡某慈善中醫院訪談到遠從隆安(Long An³²)到此看病的阮奶奶(80歲，越南人)，未曾受過教育。她共生了10個小孩，第一胎的生育年齡是20歲，頭兩胎是請村中的年紀約50歲的產婆(người mụ)到家中協助生產，其餘8胎則是至衛生所(產院)或醫院。阮奶奶請 bà mụ 是因為當時的情況緊急，醫院離家路途遙遠，交通不便，且 bà mụ 的費用較低廉(阮奶奶家中務農)，當時也未有禁止在家中生產的規定：「.....那個產婆並不是很專業的，因為那時候是立即要生小孩，所以要叫那個 bà mụ 來.....去醫院貴的，還有那時候沒有車子呀，比較不方便，所以在家生。」

當問及 bà mụ 在村中的社會地位時，阮奶奶表示 bà mụ 是受到村子裡敬重的人，然而認為 bà mụ 並不專業，且當時時局紛亂(約1950年代)，赴醫院生產的路途危險，儘管在醫院生產費用較高，但對阮奶奶來說，在醫院生產還是比較安全，服務也較好：

受：當然是醫院比較好，還有那個產婆她做完她就拿錢走了，有時候就是不

²⁹ 葉奶奶說她生六個孩子只能算是一般，當時生十幾個都是很常見的事情，過去至少都是生5個以上。

³⁰ 葉奶奶的女兒補充說並非是奶粉較貴的緣故，而是那時大部分人都是喝母奶，比較方便。

³¹ 一位82歲的潮州婦人，5個小孩，第一胎生育年齡為22歲；另一位87歲的閩南婦人，32歲生第一胎，2個小孩。

³² 隆安(Long An)為胡志明市南方車程約2個小時的省份，從事農業的人口佔多數。

弄的乾淨呀，頭疼或是肚子疼，然後我們就要去醫院...因為沒有錢的，所以要叫她(bà mụ)來.....請產婆比醫院便宜，那個車費呀、路用費，還有要叫人陪著去，所以去醫院會比較貴。

訪:如果不算車費，就只是幫忙接生的錢呢?

受:請產婆便宜.....不算那個藥費，在家生產，只要躺在，下面有火爐(Nằm Than³³)的那種，如果不算車費、藥費，當然在家比較便宜.....在醫院比較好，服務也很好。

當問到接生情形時，阮奶奶回憶生產前沒有做過任何產前檢查:「就是想生就生啦，沒有去檢查，如果生不順利的話死，那個小孩死了就算了，再生下一個。」bà mụ 來時並攜未帶任何工具，只請家人準備熱水和火爐。由於是順產，bà mụ 無特別的動作，切斷臍帶則是使用煮沸過的剪刀，生產完幫新生兒洗澡過後即離開，並未給予任何後續處理的指導。但遇到異常產時:

訪:有沒有聽過人家生產不順的時候，bà mụ 要做什麼事嗎?

受:就是要轉，如果有嚴重的，產婆要叫他們來醫院，可是有時在半途就死。

訪:是小孩還是.....?

受:如果死的話就是婦女，因為有些就是拿出小孩了，可是婦女有的情況比較嚴重，送到半途就死了。

阮奶奶分娩後依然遵照習俗在家人的協助下做月子，並睡在下方有火爐燻烤的床上，給嬰兒喝母乳。阮奶奶生第三胎時村落裡才有簡易的衛生院(或保生院)，只駐有一位約 30 歲，有讀過書的 bà mụ(推測應是再教育的 bà mụ)，然而此助產士的工作內容除了接生之外，還包含輕微病痛的診療，不曾進行衛生教育的宣導或指導，後來此位 bà mụ 去別省份開了一家私人醫院。

另一位同樣來自於隆安的黎奶奶(81 歲，越南人)，共生了 8 個小孩，第一胎生育年齡是 20 歲，不曾做過產前檢查。前四胎都是因為那時村中沒有醫院所以在家中生產，幫她接生的 bà mụ，雖然只需少許的費用，且村中婦女生產都是請 bà mụ，但覺得 bà mụ 並不專業，來接生時只帶了剪刀，也未指導產後衛生，是母親教導她在床下置放火爐:「那是很熱的，要燒一個月.....一個月都不可以洗頭，滿一個月才可以洗頭。」黎奶奶也請過醫院的 bà mụ 到家中幫忙接生，覺得較為專業，是「專業生小孩的。」但黎奶奶還是較喜歡在醫院生產。

對比於以上兩位受訪者接觸過傳統產婆，以下潘奶奶的例子顯示出儘管是在現代化醫療的範疇內，傳統的生育慣習仍然存在。

潘奶奶(69 歲，越南人)來自前江省(Tiền Giang)，唸過 1、2 年的書，共生了 8 個小孩，第一胎生育年齡是 20 歲，最後 2 胎是在家中生產，不曾做過產前檢查或接觸過任何衛生宣導。因為那時沒有醫(產)院所以才請村子選送去接受教育，年約 20 幾歲的 bà mụ 來接生。此 bà mụ 在村中頗受尊敬，因為「她幫別人生孩

³³ Nằm Than 為越南傳統上生產後所使用的火爐，放置於床下燒烤，意在幫助子宮收縮，使用者多為越南人，華人較少使用。

子」、「只有一個 bà mẹ 而已」、「很重要的，大家都需要她」，但並未被認為是現代化的女性，而產院僅是「一般般的，那時很落後，沒有什麼設備的。」

潘奶奶認為此 bà mẹ 是具專業技術和知識的，到家中有時攜帶藥品和剪刀：「那個 bà mẹ 給我吃三天的藥(止痛藥)，說三天後才可以開始燒炭，但是山上很冷，所以第一天我就睡到那個煤碳燒的床上了。」除了煤炭之外潘奶奶也自行使用 Bông (băng) bạch tuyết³⁴，雖然潘奶奶卻覺得是：「不衛生的、很髒的，用那個布、爛布來做的」但卻是：「“大家”生完孩子就要用的。」生產完也做一個月月子。雖然在家生產較貴，潘奶奶卻覺得在家生產較醫(產)院好：

.....在家或醫院都一樣，都要吃藥，但覺得在家裡生很舒服.....在醫院很窄的，沒有地方可以躺的，很多人的，不舒服，bà mẹ 比 Nữ hộ sinh 好，很親切、很專業.....因為 bà mẹ 就在附近他們家，所以在那個地方人人都用 bà mẹ.....

生病時也是看西醫，雖然有中醫，但較少人會去看中醫。因為家中貧困，所以懷孕時也不曾去看醫生：「不像我們現在懷孕的要去看醫院(檢查)，那時都沒有去看的。」

從對有在家中生產經驗婦女的訪談中，筆者首先發現儘管是偏遠的鄉村地區，在醫療資源缺乏、未接受過任何衛生教育的情況下，使用現代化醫療仍然是婦人的優先選擇，在不得已(貧窮或無醫療院所)的情況下才請 bà mẹ 到家中接生。雖然 bà mẹ 在村中因其職業和年紀而受到敬重，然而其形象仍然是不衛生、不專業。最後，雖然有再教育的 bà mẹ 提供了基本的醫療服務(譬如止痛藥)，然而生產後躺在炭火煙烤的床上、坐月子期間不洗頭等傳統慣習，並未因使用現代醫療而消失，仍然經由母親教導給產婦。

(三)、專業醫療人士

筆者也同時訪談了從事婦產科的專業人士，期望從中探知現代化醫療生育對於越南的影響與發展情形。文阿姨(68歲)，18歲開始即從事助產士到五年前(2005)才退休，是在柬埔寨的華人醫院學習助產技術，未接受過正式的護理教育，1974年後才從柬埔寨到越南的華人醫院工作³⁵。在論及傳統產婆時，文阿姨表示：

訪：會覺得她們(bà mẹ)比較不衛生？

受：對對，一定的，不太懂得.....她(bà mẹ)、她沒有學過，只是弄了主要做那個...必要的工作，額外的她們不懂，變成母親教孩子，一年一代這樣傳下去，對嘛，鄉下以前沒醫生的，又沒接生母(助產士)沒什麼，沒有學的，雖然她們是不大懂什麼.....其他的急救還是什麼，可是有她們好過沒有.....像現

³⁴ Bông (băng) bạch tuyết 為過去婦女生產後或月經來時所使用的繃帶，類似今日的衛生棉(băng vệ sinh)。

³⁵ 當時有所謂“華人五幫醫院”，分別由廣東、潮州、福建、客家和海南人所籌建。解放後已改名。有關在柬埔寨的醫療工作情形，文阿姨則表示太過敏感，不方便透露，經過翻譯解釋，推測是過去越南進兵東國的事件。文阿姨表示 1975 年之前華人醫院會請老師教導並到鄉下實習，統一之後即由國家統一規定。

在有培養很多接生(員)，比較好，他們可以回去鄉下服務給人民，這以前是沒有，現在文明了，要是你有(生產)比較困難的，他認為是困難的，他不敢(處理)就送你到城市那樣，那些接生院、婦產科、專科。

除了在鄉下地區之外，城市(西貢)地區幾乎無人在家中生產，文阿姨指出：「多數城市的人都去……不去保生(院)，就去公(立)的醫院，很少人在家裡、敢在家裡生，以前城市就沒有，鄉下就有。³⁶」

文阿姨的丈夫范醫生(72歲)，越南人，能夠說流利的法文跟英文，讀完西貢醫學院(Trường Y khoa Saigon)³⁷後赴美，25歲從美國學醫回國後即從事婦產科醫生，目前擔任越南私人醫院的婦產科醫生，其母親是助產士，父親是護士³⁸，協助法國醫生，姐姐教授助產技術，哥哥也是婦產科醫生。因此在家庭環境影響下選擇從事婦產專科³⁹。

范醫生的母親完成越南學校的中等教育⁴⁰(*enseignement secondaire*)後，進入公立「自由醫院」(Bệnh viện Từ Dũ⁴¹)的直屬助產士學校。經過3年學習理論和醫院實習後即進入「西貢醫院」(Bệnh viện Sài Gòn)⁴²工作。當時助產士的社會地位受到普遍尊重，薪資都算不錯，能夠提供舒適的生活(*living easily*)⁴³。當問及對於過去傳統產婆的看法時，范醫生以為：

因為有產婆(bà mụ)，所以少數民族或鄉下的地方……因為過去少數民族或鄉下地方沒有醫生，有產婆也是好的……以前在鄉下大部分都是在家裡生，要生的時候再去請那個產婆來……

³⁶ 另一位退休的助產士南阿姨(69歲)畢業於自由醫院的助產士學校，22歲進入自由醫院擔任助產士至55歲規定的退休年齡，一樣表示是鄉下窮困的人家才會在家中生產。

³⁷ 「西貢醫學院」(Y khoa Đại Học Saigon) (1947-1975)，原屬於河內醫學院的分校，1954年獨立，1962年後不需由法國頒發博士學位。<http://www.caidinh.com/tranluu/khoahockythuat/ngoiuongcu.htm>

³⁸ 男性護士在亞洲殖民醫療史中幾乎不曾被提及，筆者以為越南可能是受19世紀歐洲男性護士的風潮所影響，某次訪談中，受訪者有：「從事男護士者是男性無法擔任醫生時的替代選擇」的說法，目前無相關文獻，需再進一步了解。

³⁹ 范醫生的兩個女兒和女婿也是婦產科醫生。范醫生的姐姐在唸完高中後，再唸四年專科得到國家證書，因為成績優異得以在自由醫院助產士學校擔任教職，婚後就退休了，目前定居美國。1975年解放造成的難民潮，許多助產士移居國外(法國、澳洲、美國等國)，這同時也是本研究最大的限制。

⁴⁰ 依照法國學制，中等教育(*enseignement secondaire*)等於台灣的國中，一樣為九年畢業。

⁴¹ 「自由醫院」(Bệnh viện Từ Dũ)為殖民時期法國人所稱的婦產醫院(Maternité Indochinoise)，成立於1923年，起初為Lalung Bonnaire醫院(現為Chợ Rẫy醫院)的分支，1937年獨立出來，目前為全胡志明市最大的婦幼醫院之一。
<http://www.tudu.com.vn/vn/gioi-thieu/lich-su-hinh-thanh/benh-vien-tu-du-bay-thap-ky-hinh-thanh-va-phat-trien-1937-2008/>

⁴² 「西貢醫院」(Bệnh viện Sài Gòn)全名為「西貢綜合醫院」(Bệnh Viện Đa Khoa Sài Gòn)，為華人所設立的醫院，目前已無婦產科，位在第一郡。

⁴³ 1975年解放後，越南政府施行「越南化運動」(Vietnamization Movement)，要求華人學習越語，但至今有許多年長的華人不曉或略懂越語。Erica J. Peters(2009)提及在Chợ Lớn的助產士有部份可能是華越混血(Sino-Vietnamese)，越南助產士族裔背景無明確區分，筆者詢問過Laurence Monnais-Rousselot和越南華人，皆表示可從姓名來判斷是否為華裔，但需要更多文獻來佐證。法國殖民時期的助產士以越南人居多，華人因受限於語言，僅佔少部份。因為要從事助產士必須有一定的學歷，環境不錯的家庭才有辦法供應。華人議題在馬來西亞的研究中較為明顯，可參閱Robert J. Wolff (1969)的研究。越南部分只論及寮國和高山民族的婦女較偏好西方白人助產士而非同樣身為被殖民者的越南助產士(Rousselot 2005)。

文阿姨補充:

以前沒有婦產專科，只是百科，現在才一路、一路改善變成專科，進步、文明，可以這樣講.....以前不像現在這麼先進，所以要生許多孩子，為什麼要生許多，因為如果你生 10 個，可能有 8 個就死，所以很珍惜那個小孩的生命.....

然而對於傳統產婆和生育的觀點，在東醫方面則有所不同。陳醫師(68 歲)是退休的中醫師，僅接受過 1、2 年的教育，能懂越語跟字喃(漢喃)，過去跟著師父學習，18 歲就開始行醫，1962 年因戰亂來到胡志明市。陳醫師的家鄉檳榔(Bến Tre)過去有 bà mụ，且 bà mụ 不一定是代代傳承下來的職業，若女人想成爲 bà mụ 的話，也可以跟著 bà mụ 學習。在法國人佔領越南後，在每個省每個村都設有一個保生院，由村里推薦女性去學習然後回鄉服務，bà mụ 就逐漸減少了。陳醫生以爲保生院的環境跟設備較佳，且法國政府以免費服務來吸引產婦，目的在於討好越南人民，但陳醫生認爲嬰兒的死亡率在引進現代化醫療生產後並無改善:

.....在我的家鄉，bà mụ 接生孩子就沒有死的，可是在保生院之後，他們的技術跟死率是一樣的..... bà mụ 接生孩子一定是有死的，那是因爲 bà mụ 沒有靈活的時候，在臍帶纏住嬰兒頸部時，如果沒有馬上幫他，孩子會死的.....在說保生院跟 bà mụ 接生孩子的時候，不能說哪一個死率比哪個高，只是靠經驗.....兩個都有各的好，因爲 bà mụ 有經驗，助產士也有經驗，不能說哪個不好.....有關衛生的問題，醫院的衛生就不用提了，如果是 bà mụ 那裏的就一定要衛生呀。

從上述訪談來看，東西醫對於傳統 bà mụ 的看法有所不同。西醫認爲 bà mụ 是不衛生、不專業的落後傳統生育習慣的代表或是聊勝於無的選項。而東醫則以爲的 bà mụ 並非造成過去高嬰兒死亡率的主因，無論是傳統產婆或助產士，「經驗」和「衛生」才是關鍵。

問到法國人是否有進行有關生產或衛生方面的宣導時，范醫生說:

范醫生:.....宣傳工作不多，因爲以前有學問的人比較少，就是不懂字的很多，所以有做那個就是在報紙上，但在報紙也不會有許多人懂得.....鄉下也是沒有，只有城市呀有報紙還有宣傳一些，或者是廣播。

文阿姨進一步說:.....沒有錢就去政府的，有錢就去保生院，所以不會因爲法國人什麼，不會，因爲(越南人)自己去生孩子比較好，而且以前的程度很低，人也不太懂怎麼樣養孩子，也是失去....不是你生 10 個就養完 10 個，還有 2 個、3 個，所以他們生的很多.....法國人他沒有去做這個工作宣傳的，要說要宣傳只是我們自己的越南人自己教育自己的人民，注意生產什

麼、什麼危險的，什麼病這樣、這樣，好像現在很多病呀，那個有宣傳啦，有教育給我們知道，那是傳染不傳染呀，什麼要避免呀，這樣他有……沒有法國人他替我們做這個工作的，只是自己國家本地的……就是越南人。

在問到陳醫生是否有接觸過產婦來問診？是來問哪些症狀時？醫生表示大約懷孕三個月時會有產婦爲了要知道嬰兒的性別來把脈，這是西醫沒辦法看出來的。或是產婦覺得疲倦、虛弱來求診，妊娠期間尿液量過多或過少、孕吐等等問題，醫生會建議應該食用哪些食物或開藥方。陳醫生並沒有印象法國人禁止過東醫，但因爲性別界線，使得東醫未發展出產科，且 bà mụ 並未有專門教育機構，然而西醫有女性人員也有婦產專科，性別和專業化成爲西醫在產科方面的優勢。

從對專業醫療人士的訪談中可以發現，因爲城鄉的差距，使得傳統產婆的存在成爲不得不的選項，但仍然是不衛生和落後的。而從東醫的角度來看，bà mụ 與 Nữ hộ sinh 並無文明階序存在，只要是具備足夠的經驗和注重衛生條件都能夠擔任生產的工作。而性別和專業化使得西醫發展出婦產專科，於是在生產現代化的過程中，東醫被邊緣化，是否因此讓越南人民對現代化生產接受度增加，則需要進一步理解。

陸、小結：殖民現代性與殖民地文化慣習之碰撞

(一)、初步研究結果

越南生育的現代化不能忽略本土知識分子對於現代醫療的支持和追求，無論是對於西方醫學的宣傳或是越南專業醫療人士的看法和行動都影響了越南醫療現代化的程度和範圍，因此當探討殖民現代化時，對於其內涵必須要有更多的說明和界定。

雖然有城鄉在醫療資源落差，受訪者對於現代化醫療的正面態度，說明了越南人民對於現代化生育的高接受程度。但某些傳統慣習（火爐、坐月子）依然與現代化醫學共存於日常生活的實作當中，突顯出傳統的延續性特徵（葉啓政 1991）。

(二)、結語

「現代」、與「傳統」之間的互動必須回歸到現代化的殖民性格—即「殖民現代性」⁴⁴來討論，並反思「醫學」做爲一文明教化工具在殖民主義上的代表性。Tani E. Barlow 以爲有關殖民地現代性的討論，必須要考慮到殖民主義 (Colonialism) 與現代性 (Modernity) 之間的同時性；現代性作爲西方的“產品”，指涉理性、自覺、自主的意志和行動，然而被殖民者在經過殖民者強勢的改造之下，其現代性並不具有這樣的特性，即成爲所謂沒有主體性的現代性，儘管有制度、機構、建築、建設等物質的具體呈現，卻缺乏西方現代化哲學的意義，其內涵是

⁴⁴ 「殖民現代性」一詞最早是 1993 年由 Tani E. Barlow 在擔任美國雜誌 “Position” 編輯時所提出的。

真空的，徒有現代化之形式。後殖民研究者必須避免歐洲中心主義式的論述，勿將殖民地的現代性等同於西方的現代性，必須以在地的文化脈絡做出發，並將研究對象置於歷史與社會的脈絡之下。

然而，在此研究中越南人民對於現代性的追求以及對 *bà mụ* 的批評是否全然是「殖民主義」下的結果？David Arnold(2004)以為：「醫學被視為本身就能產生影響力的殖民勢力、政治權威和社會控制的資源」。越南傳統產婆 *bà mụ* 被法國殖民者視為落後、傳統、不文明的象徵，是發展現代化醫療的阻礙，但無論教育助產士或重新訓練 *bà mụ*，並非全然是現代化進程下的科學和人道精神。同時傳統也不可能輕易地被現代所取代，如同中國學者楊念群(2006:158)所言：「...生育作為特殊的儀式，並不僅僅是現代醫療技術實現的單一結果，產婦也不僅僅是醫療程序隨意處理的對象，生育過程始終需要整個社區中文化習俗系統所產生出的精神力量與儀式氛圍的支持與呵護。」醫學的「現代化」是動態的過程，須藉由人與人之間瑣碎的、細微的的互動中始能得到更全面的圖像。



參考文獻

中文

- Arnold, David, 蔣竹山譯(2004)〈醫學與殖民主義〉。《科技渴望社會》，吳嘉苓、傅大為、雷祥麟主編。台北市:群學。
- 葉啟政(1991)〈「傳統」概念的社會學分析〉《社會、文化和知識份子》。台北:東大。頁 57-88。
- 傅大為 (2005)《亞細亞的新身體:性別、醫療與近代台灣》。台北市:群學。
- 楊念群(2006)《再造『病人』:中西醫沖突下的空間政治(1832-1985)》。北京:中國人民大學出版社。

英文

- Coughlin J. Richard (1965) "Pregnancy and Birth in Vietnam," *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction*. New Heaven.P205-273.
- Nguyen, thuy linh (2010) "French-Educated Midwives and the Medicalization." *Journal of Vietnamese Studies*,5(2):133-182 .
- Marr G. David (1976) "The 1920s Women's Rights Debates in Vietnam." *The Journal of Asian Studies*, 35(3):371-389.
- Peters J.Erica (2009) "Colonial Cholon and its 'Missing' Métisses, 1859-1919." *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, Vol.29.
- Rousselot, Laurence Monnais (2009) "Modern Medicine in French Colonial Vietnam-From the importation of a model to its nativisation," in Hormoz Ebrahimnejad (ed.) *The Development of Modern Medicine in Non-Western Countries: Historical perspectives*. London: Routledge. pp.127-157.
- Wolff J.Robert (1969) "Modern Medicine and Traditional Culture: Confrontation on the Malay Peninsula," in Robert O. Tilman (ed.) *Man, State, and Society in Contemporary Southeast Asia*. New York: Praeger publishers. Pp.132-144.

法文

- Bui, Kien Tin (1940) "Le Médecin en face du problème démographique de l'Indochine." Le Doctorat en Médecine (Diplôme d'État), Faculté de Médecine de Paris.
- Dr. Ch. M.E. Bailly (1903) "Maternité de Cholon (Cochinchine)." *Annales d'hygiène et de médecine coloniales*. vol. 6:469-476.
- Le Dr Ch. Grall (1908) *Hygiène Coloniale Appliquée : Hygiène de l'Indochine*. Paris: LIBRAIRE J.-B. BALLIÈRE ET FILS.

- M. le Dr R. Montel(1907)“*La Surveillance de la Natalité Indigène-de la prophylaxie du tétanos ombilical à Saïgon (Cochinchine), 1905, 1906, 1907.*”Pp.72-85.
- Rousselot, Laurence Monnais (2005)“Les premiers pas d’une professionnelle de la santé insolite : la sage-femme vietnamienne dans les années 1900-1940,”in Gisèle BOUSQUET & Nora TAYLOR (ed.) *Le Viêt Nam au féminin*, (Viêt Nam : Women’s realities). Paris : Les Indes Savantes. pp.67-105.
- (2002)“Paradoxes d’une médicalisation coloniale .” *Actes de la recherche en sciences sociales*, 143(1) :36-43.
- (1999) *Médecine et colonisation : L’aventure indochinoise 1860-1939*.Paris : CNRS ÉDITIONS.
- Tran Thi Liên (2006) “Henriette Bui Quang Chieu ou l’itinéraire particulier de la première femme médecin vietnamienne(1906-).” *Journal de l’Association des médecins du Vietnam*, Vol,76 :8-13.

越文

Phụ nữ tân văn (1929~1935) 第 15, 23, 26, 27, 29, 30 期。

網路資料

Một nhà văn nữ Nam Bộ tranh đấu cho nữ quyền vào đầu thế kỷ XX

<http://thethaovanhoa.vn/133N2010031408098381T133/phu-nu-tan-vanphan-son-to-diem-son-ha.htm>

[Phụ nữ Tân văn - Phần son tô điểm son hà](http://www.khoavanhoc-ngonngu.edu.vn/home/index.php?option=com_content&view=article&id=926:mt-nha-vn-n-nam-b-tranh-u-cho-n-quyn-yao-u-th-k-xx&catid=63:vn-hc-vit-nam&Itemid=106)

http://www.khoavanhoc-ngonngu.edu.vn/home/index.php?option=com_content&view=article&id=926:mt-nha-vn-n-nam-b-tranh-u-cho-n-quyn-yao-u-th-k-xx&catid=63:vn-hc-vit-nam&Itemid=106

Phan Khôi, Cái đồng hồ của người Việt Nam, Phụ nữ tân văn, 1931

<http://sachxua.net/forum/index.php?topic=3119.msg32827>



又見懶惰的土著？：越南基層勞工勞動形構

龔宜君

暨南國際大學東南亞研究所

一、前言

1788 年到 1793 年之間，黑格爾、薛齡與赫德林同是圖賓根修道院的學生，他們住在同一間寢室，早晨一起起床；爲了不讓自己在乏味的教義中再次睡著，他們必須在上課前先喝杯咖啡 (Kuczynski, 2009)。越南的基層勞工在訪談時也提到，平常越南男孩子每個人都會去喝咖啡，像早上喝咖啡是為了有精神 (HC1)。可是台商們是這樣看越南勞工的喝咖啡行爲的：

「越南的男人我常常講他們，最沒有用的一批人，每天喝咖啡幹嘛的，（哈哈哈哈哈），最糟糕的這一幫人，就這一幫的男人。好吃懶做。」

我們大概不會將黑格爾喝咖啡的行爲看成是懶惰的象徵；但是，在越南男人「喝咖啡」這件事情，已經被跨國資本污名化爲懶惰的實作；也是殖民者指稱東南亞人民爲「懶惰的土著」(The Lazy Native) 的現代版。爲什麼勞工喝咖啡爲什麼就是懶惰的表現呢？對外移東南亞的台商來說取得高度從屬性的勞動力一直是個麻煩的問題，所以台商在重組生產關係上花了很多原先進行跨國投資所意想不到的時間與精神；當看到「上班時間都到了，怎麼還會有男人坐在路邊喝咖啡？」時，那種看來從容悠閒的布爾喬亞的生活方式，讓台商覺得很礙眼。事實上，「喝咖啡」的意象，主要是台商想要表達越南勞工缺乏工作意願與勞動從屬性的象徵性說法，而越南女性相較於男性的較高的勞動從屬性，使她們爲越南社會博得了「母系社會」的名號。也就是，不論男女，台商實際上在意的是勞動的從屬性。而，當問越南勞工，是否感受到台灣老闆認爲他們懶惰時，有勞工表示：「你看我每天的生活作息時間，每個時段都排滿滿，老闆或幹部要求的我都會配合，但他們總會覺得我們都做不夠的感覺。像有時凌晨四、五點貨運組需要出貨，那不算正常上班時間吧，但我們還是都會配合」(HC2)。也有工人回答：「進公司

後，沒放過一天假，累死了才可以休息」。言下之意，這樣的勞動過程可以說成是懶惰嗎？

勞雇雙方對懶惰的不同論調，爭的是什麼呢？作者認為是支配與從屬的鬥爭；本篇文章即試圖以越南基層勞工的勞動經驗，來看資本主義生產關係的勞動從屬性的取得過程，以及勞動主體的形成。作者基本上認為，有關「懶惰」的鬥爭，是包括了在經濟與政治面向的鬥爭；但這些鬥爭通常並不是以抵抗的景觀出現，而且勞工的公開抵抗通常是失敗的；順從資方的規則是常態現象。這又代表什麼意義呢？是勞工「認同」當前的勞雇關係？或是宿命式無可奈何的「認命」？還是有第三面向的「認分」¹呢？作者是希望在這個第三面向的「認分」上，從工人的勞動經驗中，把勞動主體帶進來討論；「認同」與「認命」所隱含的是勞工被支配權力滲透了的主體，完全受制於資本主義的文化霸權或未知的上帝，而「認分」則包括了主體經驗評價客觀環境後而產生的對現狀保持「先這樣」的務實感。

二、研究觀點與資料來源

對資本主義生產關係下勞工是「懶惰」的批評，在全球資本主義的範疇內可以說是一種普遍的現象。在許多研究早期工人階級形成的歷史文獻中，都提到資方類似的說法，如 Hobsbawn 曾寫道，早期工人沒有金錢誘因的經驗，不願像雇主要求的那樣去工作或受雇，雇主必用經濟或非經濟因素來強迫工人為其工作（Salaman，1985）。

¹認分這個觀點，部份受到謝國雄（1997）討論做件意識的啓發，但和他所論證有些差異。他認為「本分」是「老闆有給我們就好了，我們要知道滿足」或「我們能拿到部份就不錯了」；而這發到極致即是「認分」，如，「給多少錢就拿多少錢，靜靜地做，憨憨做，很認命」。在本文作者的理解中，這兩者應有區別，謝國雄的「本分」比較像本文所說的「認同／同意」是較積極的同意。而「認分」他指得就是認命，看來是很宿命地。而他也指出，認分觀本來就是一個不平等的建構，它在表面有一個「互相觀」掩飾著，只有當這個互相觀被破壞時，工人才會抗議。而本文比較想要討論的是，在越台勞資沒有互相觀之脈絡中，工人大多時候仍很「認分」的繼續工作，不會反抗；但絕對不是「很滿意」，也不是「憨憨做，很認命」；而是「有多少錢，做多少事」。

Weber 在《資本新教倫理與資本主義精神》中，則提到資本家爲了提高勞動者的生產力嘗試以提高計件工資率，使勞動者對提高效率感到興趣；但是「傳統主義」的勞動者，他並不問「若盡量工作，一日可進益多少？」而只問：「要賺取以前所賺的 2.5 馬克，以濟我傳統的需要，需要作多少工作？」也就是說，人們並非「天生」就希望拼命賺錢，而只希望照著習慣活下去，並且能賺到爲此所需要的那些錢就行了（Weber, 1974）。而韋伯的解決之道是資本主義「精神」的出現—而此精神是一段恆長教育過程的結果。

Marx 在《資本論》中也提到，英國的皮爾先生把共值 5 萬鎊的生活資料和生產資料從英國帶到新荷蘭的斯旺河去。皮爾先生非常有遠見，他除此以外還帶去了工人階級的 3,000 名男工、女工和童工。可是，一到達目的地，「皮爾先生竟連一個替他舖床或到河邊打水的僕人也沒有了」。「不幸的皮爾先生，他什麼都預見了，就是忘了把英國的生產關係輸出到斯旺河去。」（馬克斯，1990）。因爲，斯旺河當時的政經結構，尙未能擠壓出必需以出賣勞動力維生之現代資本主義下的薪資勞工；勞動人口很少有爲資本而自我剝奪的欲望，沒有被迫自願出賣自己，將自己的勞動商品化。後來英國政府的「圈地運動」（以羊把人吃掉了的方式）可以說是形塑「勤勞」勞動力的重要政策工具。

英國人到了馬來半島，沮喪地發現馬來人也是懶惰的。英國人說：因爲馬來人是「懶散的土著」（indolent native）是「毫無疑問的反對持續工作的」，（他們曾諷刺馬來人唯一的工作就等椰子從樹上掉下來後把它打開）；因而，只能成爲馬來自耕農（Malay Yeomanry）。馬來人被視爲「懶惰的土著」（the lazy native），他們的工作態度被視爲是懶惰和不可靠的，「他們一個星期工作不超過三天，他們只想工作時才工作」。馬來人於是被英國殖民者浪漫化爲「自然的紳士」

（nature's gentlemen）（Ramachandran, 1994），並且進一步將之隔離於資本主義生產體系之外，而大量引進華人、印度移工來解決勞動力的問題。

其實英國人在國內，同樣也批評英國勞工的懶惰行徑，在 E.P. Thompson 的文章中曾紀錄，當農民成爲薪資工人後，雇主對受雇工人懶惰的批評，這可以從

一首《打穀者的勞動》來看：

「我們從事著這單調的工程，一星期又一星期，
只有在揚穀子的日子才會讓人感到新奇；
確實，這是一種新的，但常常是一種更壞的感覺，
打穀場生產利潤，但是主人還是詛咒我們散漫鬆懈．．．
然後發誓說我們已經虛度了一半時間。

你為什麼看著，你認為你可以偷懶？無賴！」(Thompson,2002)

自以上的資料來自，有關懶散的核心爭議，其實是雇主購買了工人的勞動力（或勞動時間）在轉化為勞動時，產生的從屬性問題；工人的勞動無法配合雇的勞動時間節奏與紀律。而台商對 1990 年代才開始逐漸納入資本主義生產體系的越南基層勞工「懶惰」的批評，也可以看成是在這樣的脈絡下出現的。

參考 Rabinbach (1990) 有關歐洲學術史中工人工作科學 (science of work) 的傳統研究 (轉引自謝國雄, 1997)；可以將工人的勞動從屬性的鬥爭，自三個面向／階段來看：

第一個面向／階段是，創造馴化勞動力的鬥爭，此時資方追求的是勞工的工作紀律與倫理，主要是以勞動控制方式來達成。工業化的初期，雇主對工人的勞動控制主要是針對不太量化的「責任」，例如，工人的工作習慣，時間觀念，守時等。Bourdieu 論及阿爾及利亞農民的時間感，是一種對時間的推移屈從和若無其事的冷漠態度，沒有一個人渴望控制、用光時間，緊迫被看成有失體面及摻合有惡魔的野心。農民的時間的強制性，是來自大自然本身，自然的工作節奏（穀物收成、種植等）是一種工作導向的時間。這種工作導向的勞動比規定時間的勞動更能為人性所理解；從工作導向的時間來看，在「工作」和「生活」之間沒有區分，社會交往和勞動混合起來，工作日按工作具體情況延長／縮短。在勞動和「渡過一天的時間」不存在著巨大的衝突。然而，對習慣於按時鐘來規定勞動時間的人來說，這種對勞動的態度顯得浪費，缺乏緊迫性 (Thompson, 2002)。

在雇用關係中，雇主必須使用他所購自勞工的勞動力時間，注意它不被浪費

掉；時間開始變成金錢，是雇主的錢。時間變成錢後，它不是消逝而是花費。因而注意時間與守時的要求，成為重要的議題。台商也曾提到，剛到越南投資時，生產線上的工人想累了就自行休息，不想加班，就走人回家。在台商的標準來看，越南工人們對時間的許諾常常有點隨便；只能讓他們逐漸習慣於正規的時間安排，正規的上下班，正規的工作步伐。

為了規訓工人的時間觀，英國 18 世紀的克勞利鐵工廠，設立了監督員、工作時間記錄卡、記時員、告密者和罰款的機制，工廠的告誡員和監督員奉命每天都要填寫工人的工作時間紀錄卡，一分不差的記下「來上班」和「工作進行」的時間。資本家是這樣說的：「為了使懶惰和邪惡得到揭露，正義和勤奮得到獎勵，我一直考慮要有監督員（monitor）建立一種計算時間的帳目，以便使勞動有秩序。服務時間是必須扣除任何與我生意無關的事情與閒盪行徑，例如，玩、睡覺、抽煙、爭吵、吃東西」。工廠也規訂，「任何人在主人允許的時間過去後通過傳達室進廠上班的工人罰款 2 先令。」也就是說，在工業化的初期，為了獲得馴化的勞動力，資本家設立了各式各樣的處罰條例，請假、休假與遲到等勞動控制機制來管理桀驁不馴的勞動者，讓工人習於新的時間與勞動紀律。在我們的訪談資料中，同樣可以看到台商的工廠中也有同樣的處罰與規訓的勞動控制機制，來保證越南工人的勞動從屬性。

在取得勞動從屬性鬥爭的第二個面向／階段，我們可以看到的是勞動的長度與價值的鬥爭，也是工時和薪資—勞動條件—的鬥爭。資本為取得廉價勞動力，會以時間計量作為勞動剝削的工具，並宣稱壓低工資是作為反對懶惰的預防針。邏輯是維生不足，就會工作。而增加每日工時來剝削工人的勞動，可見於歐洲的歷史資料記載，「我們幹到天黑得看不見的時候，我說不出我們是在幾點停止工作的。除了主人和他的兒子，誰都沒有錶，所以我們不知道時間。」；「工廠的鐘常常早晨時往前撥而在晚上時往後撥，不是把時鐘用作衡量時間的工具，而是用作欺騙和壓迫的外衣。雖然雇工知道這種欺騙，但大家都不敢說，以普通工人不敢帶錶，因為解雇任何擅自知道太多關於鐘錶的科學的人，並非不尋常。」

(Thompson, 2002)。

由於許多的勞雇關係只有現金連帶（完全商品化），並沒有其他的現金之外的給付或福利，因而薪資的鬥爭成爲勞資關係的核心議題，而這種情形在越南的台商工廠中，也是非常明顯的。在工時的鬥爭過程，工人已學會要求每日固定工時，反對加班加點，或要求 1.5 倍的加班工資，他們雖然已接受雇主限定的各種範圍，並在這些範圍內來進行抗爭，但，越南工人和當初歐洲的工人一樣，他們也學到了時間就是金錢；有關工時與薪資的抗爭在台商工廠中相當常見的勞資爭議。

勞動從屬性鬥爭的第三個面向／階段，是在既定工時與機械化之工廠組織的情況下，工作強度的鬥爭，也可以說是是工作能量和疲勞——勞動過程——的鬥爭。在工廠經歷了機械化過程之後，資方相信經由生產線工作流程的重新設計與規劃，而不只是延長工時、紀律，更能實現效益。例如，生產流程的片斷化與專門化／簡單化，利用機器與工具來達成產品的標準化品質與效率。此時，同時性（Synchronization）成爲重要的核心目標，一方面工人彼此之間必須要同時／同步完成各自的工作，另一方面，工人必須要配合機器／生產線的速率，與機器同時／同步才能達成片斷化後再整合的勞動分工過程。此時，當要求工人在生產線上必須完成工作項目或任務時，也意謂著工人成爲能夠配合機器的勞動力，受制於機器的工人於是成爲「操作員」（operatives）——這也是泰勒式科學管理（Scientific Management）以及福特主義式生產線（assembly line）的重要原則（Salaman, 1985）。

在越南，我們看到的情形是，即使再簡單的工作項目，在一個語言不通（包括溝通語言與技術語言）與專制式勞動控制的工作環境中，工人如何能夠配合機器，成爲操作員，其實是一個很大的問題。

如果以上述勞動控制、勞動條件與勞動過程的鬥爭結果來看越台之間的勞資關係，基本上，是資本獲得從屬勞動的過程。但，我們可以進一步討論的是，

從屬的具體樣態是什麼？勞動主體的具體經驗及反應是什麼？這又代表著什麼樣的社會意義？

在部份勞工身上，我們可以觀察到「同意／認同」，即認同越台的勞資關係；但在更多的情形下，「同意／認同」在支配強索的生產關係中，是連修辭的層次上都不會出現。怎麼會有這樣的差異？B.More 曾寫道在任何階級社會中，在統治階級和從屬階級所能做的事情，都有一套界限。還有把兩者結合在一起的一套相互間的義務，這類界線和義務不是正式寫在契約中的。有一套不是用語言表達的相互間的默契。真正發生的事情是，支配者和從屬者雙方在不停的探索，以便找出什麼是他們能僥倖成功的東西，以便試驗和發現服從和不服從的界線。而在越台勞資關係的鬥爭與試驗後，我們可以發現大部份勞工在大多時候都會服從資方的要求，在這裡我們可以進一步探究，這是什麼樣的服從？以及雖然是小部份，那在那種情況下勞工會不服從？

以服從（從屬）來看，有部份工人會表示同意／認同當時的生產關係，十分滿意於自己的勞動經驗，而這種認同是像 Gramsci 所說的同意，只有在勞工階級表現得他們可以在資本主義的限制下改變自己的物質條件時，他們才是在對這樣的社會組織表示「同意」。而大多數的工人表現出的是一種對台越生產關係的「認分」，這種認分的工人通常會按照規則工作（working to rule），但這種勞動看來不是同意也不是順從，反而比較像是一種抗議的形式，因為它與合作（cooperate）有相當大的差距；根據研究顯示，工人的創造力與生產力與其工作意願與動機有相當大的關係，而認分的勞工其表現的則是，「給多少錢，就做多少事」的勞動原則。而這種認分，也比較像 Bourdieu 所說的「現實感」。Bourdieu 在討論既定秩序的任意性時，曾提到其中最重要的機制就屬客觀的機會和行動者（施為者）的想望之間的辯證，限度感（sense of limit）就是從這裡面來的，一般也叫作現實感（sense of reality），也就說客觀類別和內化類別（internalized class）對應得起來，社會結構和心理結構對應得起來。也就是說，遵守既定秩序的心理因而產生。「實現必要」（realized ought to be）的主觀經驗，在這樣的世界裡，

事情應該怎樣，就不太有機會不是這樣，而行動者心理只有一種想法：不這樣也沒別的方法，他只是在做他該作的事。因為沒有其他出路，現實上只能服從當前的生產關係。而且，通常是經濟構成了從屬者一種不可逾越的限制。至於，完全宿命式的認命，在訪談越南勞工的過程中，並未發現。（例如，他們會說，和坐辦公室的各有各的好）

學者們指出，工人的文化和習俗會影響勞工對生產關係的態度。類如英國「懶散的星期一」，星期一無所事事，是英國勞動者留出來用於個人事務，是友情日（Thompson，2002）。而人們在時間的分配與使用上，是與每個人的社會角色、文化與習俗有關，而在時間的零合遊戲之間，是時間分配與使用的鬥爭，如越南女性勞工會表現出「性別主體」的焦慮，時常抱怨加班，無法做家事與看顧孩子。又，當工人說 *fair day's work for a fair day's pay*，如何定義呢？不同的文化習俗可能有不同的看法；但，越南勞工的訪談經驗中，由於生產關係主要是現金／薪資連帶，因而薪資對生產關係的影響相當重要，當每日工作 12 小時以上、每週工作 6-7 日以上的薪資不足以維生時，生存權利的邏輯就足以揭穿生產關係中剝削性質，工人很清楚的不會同意這種不公平的生產關係；只是，因為從屬者遭遇日常生活迫在眉睫的困難無力擺脫，只能屈從於支配者的要求，以取得最低的需求，希望獲得安全。此外，在作為勞動主體的基本尊嚴方面，越南工人有時也會表現出反抗行動，表明了他們不接受經濟匱乏所暗示的種族邊緣化／低下化；當台資管理階層在行為上與口語上不尊重越南工人的情形，工人公開抵抗的景觀就可能會出現。

本篇文章，即試圖探究，一方面，越南基層勞動者在生產過程中，如何經驗了台商從屬性的要求；另一方面，則討論在勞動經驗中出現的勞動主體。而本文的資料來源，是以 2002 年（DN、HN 與 HP 代號）在越南河內與胡志明市周邊與 2007-2009 年（HC 代號）間對越南勞工的深度訪談資料為主。

三、從屬勞動的經驗

(1) 工作紀律／倫理的規訓

以勞動者來看，當他們從農村進入現代工廠體制時，在勞動過程中至少發生兩項根本的轉變：一是，從彈性的工作情境轉變成到工業生產的階序結構；二是，從勞動過程的自主性到必須遵守高壓強制性的勞動紀律（Ong, 1987）。正如前文提到的，農業或家戶經濟的勞動時間，是以工作（完成）為導向的；而不是按照時鐘來工作。台商的管理階層常提及在越南剛創廠時，停工很厲害，因為工人不了解老闆的規定，為什麼要一直待在位置上做事情，為什麼休息的時間不能自己決定，肚子餓了不能吃東西，不能和同事說話。也一直不能理解為什麼當新模具研發不出來時，需要加班到作出來為止，明天再想辦法不行嗎？也有些勞工，不想加班，招呼也不打，就直接走人回家。台幹們說道，「花了很長的時間來和工人溝通，解釋說公司有壓力與交貨期限，所以必須加班研發出新模具；當初有很多同事不能理解而離職…」(HC3)。

雖然，台商管理階層提到是以說服溝通的方式來取得勞工的從屬性。但從工人的訪談中，其實真正運作的機制是專制式的勞動控制，監控、處罰等方式。例如，HP6 提到，進工廠之前，在門口的管理人會檢查工人的全身，不准穿高跟鞋進廠。而在生產線上，每次只能有 2 名工人上廁所，每次最多 5 分鐘，第三人去會被罰款，上太多次也要罰，每次 2-5 萬元。也「常有兩個管理人專門觀察看看誰說話，或吃小吃（零食），就記下那個人」。再如，做錯一雙鞋的規格，罰 50000，晚來一分鐘罰 20000；全勤獎金必須工作 30 日，不放假、不遲到、不早退，才可能領到六萬元的全勤獎金。工人抱怨道：「不合理，這樣太逼人家了，如果很累應該休息但是工人不能休息，因為如果放一天假，那筆獎金就沒有了。生病也一樣。儘管有生病的理由，但是 60000 萬元不給你。如果生病沒有理由，就再扣 20000 萬元。休息三天（沒有理由），就被開除。」對工人來說，處罰制度，很不合理，只要一罰錢等於當天的薪資就沒有了；但他們也說「扣錢這個方法很妙，

不遵守的人就被處罰，誰都不敢不遵守」(HP13)。

基本上，台商主要是以專制威嚇的勞動控制方式來取得越南工人的從屬性，在他們的觀念中，工人「自願地」(free labour)進入勞雇關係後，本來就應同意作為從屬者的生產關係規則，也就是說，勞工進入資本主義生產關係中，是以遵從和依附為代價的。台商提到，當初作為一名勞工時，他就很認同自己應作為一名從屬性高的勞工：

「想當初我在當學徒與員工時，下班時間到了，老闆跟幹部沒休息，我們哪敢下班。如公司在趕貨，作不完了我們還會自動留下加班，畢竟是老闆教導我們技術、讓我們有工作做，所以當年大夥都會自願留下加班。現在的越南男性勞工哪能比呀？這邊的越南勞工你不能去奢求他們會對公司付出心力，下班時間到就打卡拍拍屁股走人了。」(TB1)

當越南的勞工無法符應其想像中應然的從屬性時，就將懶惰的標籤就貼在他們身上。而專制的勞動控制方式，則成為獲得從屬勞動的重要手段。

(2) 工時與薪資

大多數受訪的越南勞工對他／她們的薪資和工時都不滿意，甚至有人提到，「每天都要上班，沒有假日，進公司後，只休息過一天，累死了才能放假」，也有人提到，他們已經工作了一個禮拜，甚至一個月了，想要休息，但公司卻不讓他們休息(HP8)。而且，勞動過程是非常密集的，有些工人同時要操作多台的機器，因而操作的時候，有時工人不是用走路而必須是用跑的。再加上，往往每天都需要加班到 9-10 點，大多數的勞工都不以為然；隨時都覺得很累，因為睡眠和休息不足。對於，加班這件事，工人們的態度並不是完全反對，而是覺得應該考身體能夠負荷的量，例如，工人們提到：

「如有加班就有多的薪水能領，是很好的事情。但如果是連續性的一直加班，身體會受不了。再加上我騎摩托車從公司到家裡，大約需要一小時半的時間，通常回到家都已經快 11 點多了，隔天又要早起上班。你想想，如果是連續三個禮拜

以上加班，你受的了嗎？」(HC4)

問工人，你喜歡什麼樣的工作與加班方式，一個月需要休息兩個星期天，一星期加班 2-3 日，一次 3 小時，是很多勞工理想的工時。除了加太多班身體無法負荷外，有的加班薪資，沒有按照勞動法給 1.5-2 倍的薪水。而更糟的是即使加再多的班，所得到的薪資都無法過活，有時甚至必須借貸過活。一名工人提到，她不想在目前的公司長期工作，加班很多但薪資很低，根本「沒辦法保存自己的生活。」(DN6)

許多工人都提到，在胡志明市與河內周邊的生活，每位工人每月的花費要 100 萬越幣以上（住房約 10 到 20 萬，吃要 20 萬—40 萬左右，還有油錢，各式各樣的規費等）。所以，受訪的勞工中，如果他們的薪資是 100-300 萬越幣以上的工人，大都是很滿意於其當前的工作，也蠻認同其間的勞雇關係。但，大多數的勞工並沒這麼高的薪資。有一位曾在日商工作過的工人提到，她在日商工作時的基本薪資是越幣 767000，每個星期加班兩天，一天兩個小時，她的薪水就夠了。受訪當時她在台商工廠的基本薪水是越幣 560000，如果像以往一樣的加班方式，薪水一定不夠用。問她，那為什麼要離開日本公司，「我病了很長的時間，到再簽訂合同的時候還沒有好。所以公司找其他人來代替。」(DN5) 我們知道農民看天吃飯，在生存邊緣上拼命工作，一旦計算有誤，便要失去一切；工人在生產線上的工作亦同，只要生病有可能就會失去一切。有更多的受訪基層工人的基本薪資是 30 萬到 50 萬越幣左右，如有一位工人在一家鞋廠工作了六年，做的是貼合工作，幾乎天天加班，每天工作時間是 12-13 小時，她的基本薪資是 330000 元越幣。

工人們也曾因為工作時間長，薪資很低，而停工罷工，但是，工人的行動大多是以失敗收場。薪資沒有增加，帶頭者被開除，參與者被罰款及寫悔過書。有一位工人提到一次他們停工的結果 (HP14)：

「．．．現在計算薪水的方式對工人不利。工人要求改變計算方式。但是老闆說，不改變，誰不做就算了，他也不要這個人了。願意做就留下來，不願意就

回家。有一些留下來的工人就被罰 50000 元越幣，不交錢的就被開除」。

薪資不夠維生所需，生產關係的純粹商品化，使得只要有機會，即使是薪資只加 1000 元越幣勞工們就會跳槽換公司工作。因為，工人們不斷地在找尋「哪裡薪資相當於我們付出的力，我就在哪裡工作」的可能性（HP10）。這種對公司「不效忠」、「不服從」的行動，也會被台商說成是懶惰。

(3) 成為操作員

進入機械化、標準化的生產線上工作，對許多越南工人來說是個未曾有過的經驗；對機器的陌生與無法理解幹部的技術與溝通語言，使得越南工人無法成為配合／附屬於機器的操作員，而引起勞資間的緊張關係。台商會抱怨：

「．．．這些勞工好像都不怎麼聽話？教他們如何去操作機械，或是職務行使步驟要如何去執行．．．很多勞工都像硬石頭般不聽指示，都照自己的方式來作，常搞得機械因操作方式錯誤而出錯，造成生產停頓。」

或是：

「．．．說到這個就會氣死，每次交代事情完就會問他們懂不懂，能夠理解嘛?! 每個不是默不吭聲，就是點頭說懂了，結果一實行下去，完了！（拍桌），物料消耗的事情還算小，但萬一機械操作程序錯誤而引起故障，又要頭大了，廠裡幹部或維修師如能處理就還行，怕修理不好整台機器就停擺了，等人來可能花去半天的時間。」（TB2）

在一個專制式的勞動體制中，搞不清楚狀況的工人，他要如何去配合那些高速運作的機器呢？勞工是這樣回答的：

「幹部們都很兇，只要一做錯，眼睛就會瞪過來，兇點的幹部還會用力拍我們背，所以只好用過去學習過，比較熟悉、比較保險、不會出錯的方式來去做。結果沒想到卻因此而造成問題發生」（HC5）。

有台幹提到，公司約花了兩年的時間去訓練工人上機，而工廠生產線要常常停下來教導他們怎麼做。其實，在這個訓練工人成為操作員的階段，專制的處罰

與扣錢仍是重要的機制。工人們提到，犯很小的錯誤，但被幹部罵的很厲害，還要扣錢（DN6）；而且每次扣錢，幾乎都相當於當天的工作薪資。

當工人能夠忍受專制式的勞動體制，薪資穩定到能夠維持基本的個人／家庭生活時，可能就會開始認同某家公司，並且待下來；正如，Gramsci 所說的陣地戰，敵人的身份絕不是一開始就固定的，而是經常在過程中改變。有些人，則是藉著換工作來找尋勞動條件相對較好的工作環境，如工人們提到的日商、美商，或者寄望越資工廠能好好發展，將來能到「比較理解我們」的越資工廠工作。但是，有些勞工雖然工作多年，薪資仍低，但也沒有更好的出路，只得繼續留在那家公司；這些工人是很認分、務實的，但應該不能說他們是因為「錯誤意識」而認同／同意這樣的生產關係。

四、勞動主體的形成

說勞工不是認同而是認分有什麼差別？反正都還是待在專制體制下的工廠工作。如果自 Gramsci 實踐哲學的立場來看，那就有差了。Gramsci 認為選擇和批判世界觀，就是一種政治行為。因為我們可以「同意」某一種世界觀，這是外在社會集團機械地強加上來的；但也可以選擇另一種思維方式，自覺和批判的思維，建立自己的世界觀。而批判的理解自己本身是通過政治的「霸權」的鬥爭實現的，開始是在倫理方面，隨後是政治，最後是形成自己的現實觀（即思維和實踐是在自覺中結合起來）。

選擇認同專制式勞動體制的工人（如，本文所說的薪資 100-300 萬以上的工人），基本上，是一個處於慢性賄賂與威嚇狀態下的從屬階級。他們可能會接受、甚至證成其從屬地位的安排，只要其中存在著向上流動或脫離低下地位的可能。一位薪資 1150000 越幣（2002 年）的工人提到，「我在這裡薪水比較高，跟其他人比還不錯，夠我生活，我覺得滿意了」（HP11）。另一位月薪 280 萬（2007 年）的模具工人則是這樣說的，「公司的規訂我去遵守，不要鬧事，薪資多，專

心把目前的工作做好就好了；．．．來這模具廠，找到工作可以賺錢，慢慢待久也就習慣了」(HC6)。或是提到「只希望公司有很多訂單，讓我們有事做」(HP14)。

在前文中，作者也提到因為台商工廠中的主要生產關係是純商品化的現金連帶，薪資成為形塑勞動主體經驗與行動的重要中介。薪資也會帶來的意識型態效果，也會形塑勞動力商品化的樣態，主體對自己勞動和勞動力的看法。勞動者主觀體會的東西，不是虛構的，而是有物質與客觀基礎（謝國雄，1997）。上述薪資高的工人，就相對的滿意自己的勞動價值；而且我們也可以看到經由薪資慢性賄賂而產生的一種身體化的惰性，工人是可以習慣這樣的生產關係的。但是，對於薪資低的工人來說，除不了不滿意當下的生產關係外，有時會貶抑自己的勞動價值；例如，多位受訪者的越南女性斬釘截鐵的表示自己的勞動價值對家庭的貢獻是遠低丈夫的，「不可能是我在養家活口，薪水這麼低怎麼可能？」

按照 Marx 在資本論中提到的，資本主義的生產關係透過工資制度的作用，可以掩蓋雇佣關係背後的剝削關係，讓工人的全部勞動表現為有酬勞動。但是，這種試圖同時汲取與隱晦剩餘價值的委婉化勞資緊張關係的機制，在受訪工人的台商工廠中似乎是反向作用，薪資反而成為揭穿資方剝削（汲取剩餘價值）的機制。而在這個面向上，越台勞資雙方均沒有錯誤意識，且有相當高的共識。工人們提到：

「台灣人來這裡投資，就是來賺錢，所以台灣人的管理方式很嚴格」(HP8)。

「老闆沒什麼好的，我們為他工作，他就給我們薪水，只是這樣而已」(HP12)。

台商則說：

「不可能有完善又對勞工照顧有佳的工廠，我們遠渡重洋跨國投資事為了賺錢，而不是為了像幼兒托育班一樣給勞工高薪資又舒適的工作環境，那我們要賺什麼？要改善工作環境能，但是也讓公司賺錢再去規劃如何去實行，這才是可行的」(TB3)。

而對這種赤裸裸暴力化的交換關係，大多數低薪資工人的勞動經驗如何形塑其勞動主體？正如，上文提到的大多數的時候，他們是認分的，是在現實感的基

礎上定位自我及行動。問一位薪資低的工人是否參加罷工，他回答：

「不參加，因為我這裡很容易被開除。在縫紉部門的工人才敢罷工，因為縫紉工人要訓練很長時間才成熟。所以，如果開除他們，那麼需要很長時間才有人能代替」(DN4)。

知道自己的替代性很高，沒有協商的空間，是在理性的計算之後，才認分的工作。雖然不喜歡加班，但他們也清楚的知道：「想還是不想加班，不是自己決定的，是公司規定的。他們要求我們加班一定要加班。不加班，就會被開除」

(HP14)。我們也看到工人的工資單，他的工資單上只有數目，沒有項目與明細，問他怎麼知道薪水對不對？他給了一個思索過的回答：「錯還是對工人不敢說出來，因為說出來可能會被上級討厭」(DN1)。

可是，有些時越南的基層工人會逾越認分的服從界限，轉為公開的抵抗；有些抵抗是爲了薪資太低、加班太多完全沒有休息、年終獎金而罷工。但，比較有意思的是，越南工人會爲了台商／幹部的一些不尊重工人的舉動而抵抗；因爲，在中國及越南均設有工廠的台商提到，中國的勞工你罵他，他當你是唱歌給他聽，而越南的工人，你想都不要想去碰他。言下之意，他在中國的勞動控制方式，是包括了人身的體罰，在越南則不行。在訪談資料中，可以發現越南的勞工十分敏感於因經濟匱乏而明示或暗示的人格／主體性的低下化。有些勞工人，很不以爲然的說道：「……之前在台灣老闆工廠時，老闆都會來看我們工作情形，他眼神就讓人覺得我們像似下等人；幹部在管我們的時候，都會習慣說，動作快點，怎麼手動那麼慢，不要讓台灣老闆覺得你們很懶惰」(HC7)。

另外，也有工人提到「老闆很輕視我們，他認為我們只能做這份工作，沒有能力找比較好的工作。我的感覺是這樣子」(HP5)。這樣的輕視，是讓他們在勞動經驗中，體驗「這裡沒有什麼叫升遷，是工人永遠是工人」(HP10)。相對的，他們認爲一個好的管理者或老闆是，「工作時間，累的時候休息，他看到不會說什麼（罵人與扣錢）；我做錯，老闆跟翻譯講，翻譯又柔和地跟我講」(HN2)。基本上，工人的要求是包括將之視爲一個對等的個體。也就是，他們並不覺得在

公司工作是老闆給的一種恩惠，而應該是一種互惠，所以他們應該要有一些基本的權利：「．．．我已經盡量的為他（老闆）的公司工作，他要求什麼我也盡量滿足。所以，我們有權利說出我們的想法來，哪個是對，哪個是錯；但我們連起碼的權利也沒有」（HP5）。

資本主義的政治經濟學，當其討論資本集中、分工和增加生產時，並沒有告訴我們關於一種獨特的，會造就出下等人的從屬情境，而工人會又是如何回應這樣的情境；可能在不同的文化習俗中會有不同的反應，正如，Thompson 提到的孟加拉貧／農民對飢餓的反應不是像英國農民般的騷動或要求開放糧倉，而是餓死在食物溢出到路上的商店門口。在某些情形下我們會看到越南工人的義憤，有一次在某工廠午休後上工時間已過五分鐘，陸幹發現一名男性基層勞工仍蹲坐在門旁看報紙，便邊罵邊捲起報紙往該名勞工的頭上用力敲下去，頓時男性勞無法忍受就打了幹部．．．後經由另名陸幹於管理室瞭解後也罵了基層勞工，又順手搥了該勞工肩膀，站在管理室門外的三名男性勞工一見好友被打，衝進來毆打兩名中國籍幹部（王翊驊，2009）。或如工人提到，「工人做錯事，主管說髒話，或有不尊敬工人的行為，結果工人受不了就發生了衝突」（HP3）。有時，工人已反應拒絕接受幹部的身體碰觸，但公司卻不處理，也會引起工人的反彈：

「之前台商工廠幹部管理很兇，常會敲我們頭，大家忍耐很久。加上薪水很低，又常算錯。這些問題反映給老闆，結果都不見有改善，大家便決定集體罷工，我們都停下手邊的工作，聚在廠房外面空地，幹部罵不理他，就是想要老闆出來談判」。（HC8）：

所以，在勞資雙方互為主體的這層面上，許多受訪的勞工是希望到越資工廠工作；因為台資和越資的不同，「工人權利不一樣，在越資工廠他們對待工人很有人情。中國大陸人（幹部）不管對還錯，他們只關心工作的成果，常罵我們」；又如，「但如果可能希望到越資廠工作，語言通，越南人很同情越南人，很容易做事。台灣人很容易發脾氣，罵人」（HP11）。通常，他們也會很務實的表示，那就是越資工廠一定要經營得很好。

五、結論：

Walder 曾提到，任何類型的支配性權力最令人費解的部份，在於一種模糊的「同意」，也就是說任何類型的支配都包括了人們的同意。而所謂的同意，它可能是委曲的認命、習慣性的服從、是利益上的計算或是道德上的認同；這些同意基本上都為支配性權力提供穩定性。如果說，日常的支配持續地剝削從屬團體的利益，從屬團體什麼要遵守？對剝削的同意是如何取得的？而這種同意我們該如何理解？這是本研究想要探究的核心。本文一方面，自越南台商工廠的勞動控制、勞動條件與勞動過程，來呈現台商取得越南勞工從屬性的方式以及越南勞工所經歷的從屬勞動經驗；基本上，台商是以專制式的勞動控制方式地取得勞動紀律與從屬性，說服和共識並沒有在生產現場出現。另一面，則從反思勞動經驗的勞動主體出發，探究越南勞工「同意」在台商工廠工作所代表的意義；認分。

參考書目

謝國雄

1997 純勞動：台灣勞動體制諸論，臺北南港：中央研究院社會所。

Gramsci, Antonio 原著，譯者不詳

獄中札記，出版年月不詳。

Kuezyński, Rita 原著，林敏雄譯

2009 《與黑格爾同在的夜晚》，台北：星月書房。

Marx, Karl 與 Engels 原著，吳家駟譯

1990 資本論，臺北：時報出版社。

Ong, Aihwa

1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*.

Albany: State University of New York Press .

Ramachandran, Selvakumaran

1994 *Indian plantation labour in Malaysia*, Kuala Lumpur, Malaysia : S. Abdul Majeed & Co., Pub. Division

E.P. Thompson 原著，沈漢、王加豐譯

2002 《共有的習慣》，上海：人民出版社。

Salaman, Graeme

1985 *Factory Worker*, in Rosemary Deem and Graeme Salaman eds. *Work, Culture and Society*, Milton Keynes: Open University Press.

Weber, Max 原著，張漢裕譯

1974 *基督新教倫理與資本主義精神*，協志工業叢書。



2010 台越人文比較研究國際研討會會議議程

LỊCH TRÌNH HỘI THẢO QUỐC TẾ NGHIÊN CỨU SO SÁNH NHÂN VĂN ĐÀI VIỆT 2010

Oct. 07, 2010 updated 實際議程以當日公布為主

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			
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)				
10:20 - 12:00	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 的挑战 经历	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 的 一 寡 思維 特點：性別 平等 女 權 意識 (以 一 寡 代表 女性 文學 家 的 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 从 文化 角度 探討 越 台 的 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
	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	Đinh 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	Đinh Quang Hải
	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	論文發表：A3 民俗研究 (第一演講室) Chuyên đề: Nghiên cứu phong tục tập quán dân gian (hội trường 1)			
	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	論文發表：B3 教育制度 (第二演講室) Chuyên đề: Chế độ giáo dục (hội trường 2)			
	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 Tuong 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 ⁿ -pò 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 Chhò-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-tiúⁿ
- ◆ 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
- ◆黃琬琿/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