

Journal of
Viet Nam Hoc
TẠP CHÍ VIỆT NAM HỌC
Oát-lâm-hàk Gián-kiù ベトナム越南學研究

Religious conversion of the Cil people in Lang Biang area,
Lam Dong province, Vietnam

越南林同省Lang Biang區Cil族群的宗教轉變之研究
HUỲNH Ngọc Thu 黃玉秋

The values of Champa ceramics in Asia
TRƯỜNG Văn Mòn

The heritage language education of the Hokkienese community
in Ho Chi Minh City

越南胡志明市華裔福鄉人的族語教育狀況之研究
PHẠM Ngọc Thúy Vi 范玉翠薇

Cultural identity change of Minh Huong people in Vietnam:
case studies of “Long Phi” era name

Oát-lâm Bêng-hiong-jìn ê bûn-hòa jīn-tōng kái-piàn: í Lióng Hui nî-hō chò-lē
Wi-vun Taiffalo CHIUNG 蔣為文

On Taiwan’s multicultural phenomenon: case studies
of Taiwanese soy sauce and Vietnamese fish sauce

當魚露碰到醬油—由台灣醬油與越南魚露探討台灣多元文化現象
陳美瑩、馮淑慧、趙偉勛

Vol.1, No.2 July 2020

JOURNAL OF VIET NAM HOC Tạp chí Việt Nam Học

Oát-lâm-hàk Gián-kiù ベトナム越南學研究

Journal of
Viet Nam Hoc
TẠP CHÍ VIỆT NAM HỌC
Oát-lâm-hàk Gián-kiù ベトナム越南學研究

Vol.1, No.2,
July
2020



ISSN: 2706-8617



Journal of Viet Nam Hoc

TẠP CHÍ VIỆT NAM HỌC

Đàt-lâm-hák Gián-kiù ベトナム越南學研究

Vol.1, No.2,
July
2020

Journal of Viet Nam Hoc

TẠP CHÍ VIỆT NAM HỌC

Đoàn-lâm-hàk Gian-kiu ベトナム越南學研究

Advisory Board

- Bao THAI (THÁI Duy Bảo)
(Linguistics, ANU, Australia)
ĐINH Quang Hải (History, VASS, Vietnam)
ĐOÀN Thiên Thuật
(Linguistics, VNU-Hanoi, Vietnam)
IWAI Misaki 岩井美佐紀
(Sociology, Kanda U.I.S, Japan)
Hy Van LUONG (LUÔNG Văn Hy)
(Anthropology, University of Toronto, Canada)
Michael HSIAO
(Sociology, Academic Sinica, Taiwan)
NGÔ Nhu Bình (Linguistics, Harvard U., USA)
NGÔ Văn Lê
(Anthropology, VNU-HCM, Vietnam)
NGUYỄN Thị Phương Châm
(Culture, VASS, Vietnam)
SHIU Wen-tang
(History, Academic Sinica, Taiwan)
TRẦN Trí Dõi
(Linguistics, VNU-Hanoi, Vietnam)

Editor-in-Chief

- Wi-vun CHIUNG
(National Cheng Kung Univ., Taiwan)

Editorial Board

- BÙI Quang Hùng
(National Univ. of Kaohsiung, Taiwan)
Frank DHONT
(National Cheng Kung Univ., Taiwan)
HÒ Thị Thanh Nga (Culture, VASS, Vietnam)
Peter KANG
(National Donghwa University, Taiwan)
PHẠM Ngọc Thúy Vi
(Anthropology, VNU-HCM, Vietnam)
SHIMIZU Masaaki 清水政明
(Osaka University, Japan)
TÂN Lẽ-kun (National Cheng Kung Univ., Taiwan)
TRẦN Thị Lan
(National Univ. of Kaohsiung, Taiwan)

Vol.1, No.2, July 2020

Vietnamese editor

- LÙ Việt Hùng
LUẬT Bội Thiên
PHẠM Ngọc Thúy Vi
THÁI Thị Thanh Thủy

Taiwanese editor

- PHOAH Siù-liân

Chinese editor

- TÂN Lí-iông

Japanese editor

- SHIMIZU Masaaki

English editor

- Vivian SU

Administrative editor

- TÂN Lí-iông

Publishers

- Center for Vietnamese Studies, NCKU
Asian Atsiu International
(1 University Rd., Tainan 701, TAIWAN)

Subscription

Please refer to the following website for detailed information.

訂閱請洽華藝線上圖書館

Abstracting & Indexing

本期刊收錄於 TCI, ACI, CEPS
電子版本 Electronic version
<http://www.airitilibrary.com>

ISSN:2706-8617 (print)

ISSN:2706-8625 (online)

Research Papers:

- 1. Religious conversion of the Cil people in Lang Biang area,
Lam Dong province, Vietnam** 4
越南林同省Lang Biang區Cil族群的宗教轉變之研究
HUỲNH Ngọc Thu 黃玉秋
- 2. The values of Champa ceramics in Asia** 34
TRƯƠNG Văn Mòn
- 3. The heritage language education of the Hokkienese community
in Ho Chi Minh City** 52
越南胡志明市華裔福鄉人的族語教育狀況之研究
PHẠM Ngọc Thúy 范玉翠薇
- 4. Cultural identity change of Minh Huong people in Vietnam:
case studies of “Long Phi” era name** 74
Oát-lâm Bêng-hiong-jîn ê bûn-hòa jîn-tông kái-piàn: í Liông Hui nî-hō chò-lē
Wi-vun Taiffalo CHIUNG 蔣為文
- 5. On Taiwan’s multicultural phenomenon: case studies
of Taiwanese soy sauce and Vietnamese fish sauce** 102
當魚露碰到醬油—由台灣醬油與越南魚露探討台灣多元文化現象
陳美瑩、馮淑慧、趙偉勛

Chuyển đổi tôn giáo trong cộng đồng người Cil ở khu vực Lang Biang, tỉnh Lâm Đồng, Việt Nam

PGS. HUỲNH Ngọc Thu

Khoa Nhân học

Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn

Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh, Việt Nam

Tóm tắt

Chuyển đổi tôn giáo là khái niệm đa dạng được xem xét dưới quan điểm của nhiều ngành khoa học khác nhau; và nghiên cứu về chuyển đổi tôn giáo cũng đã có nhiều học giả quan tâm với nhiều công trình khoa học đã được công bố. Trong các công trình khoa học này, khi đề cập đến chuyển đổi tôn giáo đều nhán mạn đến sự thay đổi niềm tin và thực hành tôn giáo cũ sang niềm tin và thực hành tôn giáo mới của cá nhân, của cộng đồng tộc người theo các mô hình, hoặc các giai đoạn mang tính khuôn mẫu; trong đó, nhán mạn đến sự chuyển đổi từ tôn giáo truyền thống (tôn giáo đa thần) sang tôn giáo độc thần như Kitô, Islam, Phật giáo... Người Cil ở khu vực Lang Biang, tỉnh Lâm Đồng của Việt Nam trong tiến trình phát triển xã hội tộc người cũng diễn ra quá trình chuyển đổi tôn giáo. Họ chuyển từ tôn giáo truyền thống sang Tin Lành, và thời gian bắt đầu tiếp nhận để chuyển sang tôn giáo này từ những năm đầu thập niên 30 của thế kỷ XX. Tuy nhiên, khuôn mẫu chuyển đổi tôn giáo của tộc người này diễn ra không hoàn toàn giống như mô hình hoặc các giai đoạn mà những nghiên cứu của các nhà khoa học trước đe ra. Để làm rõ sự khác nhau này, chúng tôi đã thực hiện nhiều cuộc điều tra tại cộng đồng người Cil ở khu vực Lang Biang vào năm 2015 và năm 2016 nhằm tiếp xúc, phỏng vấn các mục sư, những người theo Tin Lành lâu năm và người dân trong cộng đồng để tìm hiểu bối cảnh lịch sử, kinh tế - chính trị, văn hóa, xã hội tộc người, cũng như nguyên nhân dẫn đến sự chuyển đổi tôn giáo của cộng đồng tộc người này trong hơn 80 năm qua. Kết quả thống kê hiện nay (năm 2018) cho thấy, gần 100% người Cil ở khu vực Lang Biang là tín đồ Tin Lành – một tôn giáo du nhập từ phương Tây.

Keywords: tôn giáo, chuyển đổi tôn giáo, kinh tế - chính trị, lựa chọn duy lý

Religious conversion of the Cil people in Lang Biang area, Lam Dong province, Vietnam(*)

Associate prof. HUYNH Ngoc Thu

Department of Anthropology

University of Social Sciences and Humanities, VNU-HCM City, VIETNAM

Abstract

Religious conversion is a diverse concept considered under the point of view of many different disciplines, and there have been several published studies about this issue. In these studies, many scholars viewed religious conversion as an individual or a community that changes his/her old religious beliefs and practices to a new one in particular patterns or stages, namely the transition from a polytheistic religion to monotheistic religion Christianity, Islam, Buddhism, etc. The process of religious conversion also took place to the Cil people in Lang Biang area, Lam Dong province of Vietnam, during their process of ethnic, social development. They have converted to Protestantism since the beginning of the 1930s. However, the pattern of religious conversion is different from models or stages in previously published studies. Therefore we made many field trips in the Cil community in the Lang Biang area in 2015 and 2016 to interview pastors and long-time Protestants, and people in the community with several themes such as the historical, economic-political, socio-cultural context of this ethnic group and reasons leading to the religious conversion over the past 80 years so that we can clarify the differences between patterns of religious conversion. Current statistical results (in 2018) show that nearly 100% of Cil people in the Lang Biang area are Protestants – a religion imported from the West.

Keywords: religion, religion conversion, political economy, rational choice

(*) This research is funded by Vietnam National University Ho Chi Minh City (VNU-HCM) under grant number B2018-18b-03.

越南林同省LangBiang區 Cil族群的宗教轉變之研究

黃玉秋 副教授
越南胡志明市國家大學
所屬社會暨人文大學人類學系

摘要

「宗教轉變」是從許多不同科學角度來探討的一個多元化的概念。研究宗教轉變該領域從來也受到許多學者的關注。針對宗教轉變這議題，已出版的這些科學著作主要強調個人或一個族群從某個模型或有刻板性的階段把舊宗教的信仰和實踐轉變為新的。其中，比較強調從傳統宗教（多神教）轉變為一神論宗教包括基督教、伊斯蘭教、佛教等。越南林同省Lang Biang區Cil族群在族群社會發展過程中，也出現宗教轉變這個現象。從二十世紀的30年代初起，從西方傳來的基督教已開始進入該社群以及代替傳統宗教。然而，這個族群的宗教轉變模式與之前研究者提出的模式或階段並不完全相同。因此，為了釐清這個差異，我們於2015年和2016年在Lang Biang地區的Cil社群進行了田野調查及許多實地考察。為了了解80年來影響到該族群轉變宗教的過程的社會、歷史、經濟、政治、文化等因素，我們採訪了該地區基督教的牧師、資深教徒及該族群的成員。本研究的結果顯示，在LangBiang地區裡，幾乎百分之百Cil族群的成員是基督教的教徒。

關鍵詞：宗教、宗教轉變、政治經濟、理性選擇

1. 宗教轉變的理論

1.1. 宗教的概念

宗教是一個多樣的概念¹，具有較多不同的定義。比如，據泰勒（E.B. Tylor）的觀點，宗教是「精神實體的信心」（the belief in Spiritual Being）（E.B. Tylor 1958:8）；愛米爾·塗爾幹（Emeli Durkheim）認為，認為宗教就是「建構群體身份的一系列信仰和實踐，與共同體中對神聖的體驗有關。換句話說，區別、禁忌、信心、實踐把已加入道德共同體的所有人維繫起來，叫做教會」（E. Durkheim 2006:60）；柯利弗德·格爾茨（Clifford Geertz）認為「一個象徵的體系；其目的是確立人類強有力的、普遍的、恒久的情緒與動機；其建立方式是系統闡述關於一般存在秩序的觀念：給這些觀念披上實在性的外衣：使得這些情緒和動機彷彿具有獨特的真實性」（Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these acnceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic）（Clifford Geertz 1973: 4）；弗裡德里希·恩格斯（F. Engels）認為「宗教是一種社會意識形態，是對人們現實生活的虛幻的反映，是一種唯心主義世界觀，為了彌補人們對日常生活的無奈」（卡爾·海因裡希·馬克思和弗裡德里希·恩格斯全集1995:347-348）。鄧嚴萬認為「通過人們超實（或虛幻）地直覺對超自然、無形、神聖的力量產生信心，為了解釋現實世界和心靈世界的若干問題。那個信心的表現豐富

¹ 這麼說是因為“宗教”的概念在不同的國家就有所不同。在西方，“宗教”(religion)這個詞來自拉丁語裡的“legere”或“relegere”的意思是超然力量的收集。在希臘這個國家，卻用“threskeie”來指“宗教”，意思是宗教信心與實行的總體。在印度，卻使用“sanatama dharma”指“宗教”，意思是印度人的神聖使命的綜合。在日本，卻使用“kami”這詞指“宗教”，意思是保佑每個個體的超然力量，他們還用“kamitogo”該術語指祭祀。中國人使用“道”指佛教、道教、基督教、宗法性宗教等當時的宗教。“道”還有另個意思就是道路、學說、生活原則、道德規範、倫理等多意思。因此，“道”有表示宗教色彩的意義，但有時表示的意思比較塵俗。在越南，因為收到中國的影響，“道”也普遍使用指某宗教；但有時還使用“教”來指宗教，比如佛教、儒教、道教等等，其表示教化、教育道意思。

多彩，依著每個社會群體或宗教在不同的歷史時期、地理環境、文化等因素導致宗教內容、宗教儀式、宗教行為也有所不同」（Đặng Nghiêm Văn 2005:167)……。

因此，上面所提的若干概念可以看出，宗教是人們對於精神實體、超然力量、無形實體、抽象世界產生的信心（E. Tylor, E. Durkheim, Đặng Nghiêm Văn）；宗教是有系統性的，是群體的象徵，建立群體緊密的心緒，建立群體的共同秩序，還代表人們的社會性（愛米爾·塗爾幹，柯利弗德·格爾茨，弗裡德里希·恩格斯）；宗教彌補人們對日常生活的無奈，不同的歷史時期、地理環境、文化、民族，儀式宗教行為、運行都有所不同，這就是宗教的多樣化特徵（弗裡德里希·恩格斯，鄧嚴萬）。總之，宗教轉變的研究是研究關於具體的個人或群體的信心轉變、象徵系統、心緒、儀式運行、宗教行為。

1.2. 宗教轉變的研究成果之概況

至今為止全世界有不少科學家對宗教轉變（Religious conversion）該內容已經研究、發表與出版不少研究成果。跟基督教有關的宗教轉變研究的專案較多，如莫尼亞威爾遜（Monia Wilson）撰寫、由劍橋大學出版於1971年的《宗教轉變與社會轉型》（Religious Conversion and transformation of Society）；John Lofland and Norman Skonovd撰寫、由劍橋大學出版於1981年的《轉變主題——宗教的社會科學》（Conversion Motifs – A Social Scientific of Religion）； F.J. Robert撰寫、由芝加哥大學出版於1985年的《宗教轉化中的一些心理因素》（Some Psychology factors in Religious Conversion）；Lewis R. Rambo撰寫、由耶魯大學出版於1993年的《理解宗教轉變》（Understanding Religious Conversion）；Robert W. Hefner發表、由加州大學出版於1993年的《轉為基督教》（Conversion to Christianity）； Christopher Lamb和M. Droll Bryant發表於1999年《當代宗教轉變》（Religious Conversion contemporary）；R Machalek和D. Snow 所發表、由加州大學出版的《向新宗教運動的轉變》（Conversion to new religious movements）；Andrew Buckser 和 Stephen D. Glazier編寫、由Rowman and little field出版於2003年的《宗教轉變的人類學》（The

Anthropology of Religious Conversion)；Giuseppe Giordan主編、由Brill Leiden & Boston出版於2009年的《多元主義時代的轉變》(Conversion in the age of Pluralism)；Trương Văn Chung撰寫、2018年國家級科研專案的《越南南部的宗教轉變的現象——理論與實踐》(Hiện tượng chuyển đổi tôn giáo ở Nam bộ, Việt Nam – Lý luận và thực tiễn)……這些研究之中，「轉變」(Conversion)該術語來自拉丁語，還帶著基督教的含義，意思指人們的性格、崇拜的轉變；轉變的目的是「從黑暗走到光明」(Robert W. Hefner 1993: 18)。這帶著人們「從偶像轉變為天主」的含義(Robert W. Hefner 1993: 16)。Lewis R. Rambo (1993) 認為，「轉變」的意思曾經在舊約經涉及過，人們用這個術語來指猶太人進行割禮(Brit milah)或浸禮(Baptist)的儀式，是為了指受享人擔保徹底退出曾經崇拜過的宗教的信心(Lewis R. Rambo 1993, p.31)。據Truong Văn Chung的觀點(2018)，「轉變」該術語不僅在神學文本中頻繁使用，還出現在其他宗教的文本(Truong Văn Chung 2018: 42)。因此，其他宗教(不含基督教)，「轉變」這個術語也普遍使用。在Tijana Krstics學者的研究、由斯坦福大學出版於2011年的《有爭議的伊斯蘭教轉化：早期宗教變革的敘事》(Contested Conversion to Islam: Narratives of Religious change in Early Modern Ottoman Empire)該文章中，也涉及到伊斯蘭教對於宗教轉變的觀點。這個宗教強調，轉變是某個人對安拉與使者、默罕默德大先知等產生信心的選擇，同時宣佈願意接受本宗教的信心。轉變時間是從個人對新宗教進行擔保儀式的那一刻開始計算(Tijana Krstics 2011: 34)。在Knut Jacobsen學者所發表的《印度教百科全書》(Encyclopedia of Hinduism) (Volume II, 2011) 文章中，也涉及到個人親自挑選加入或退出，或者改變他們信仰的神靈。在心靈條件之下，他們可以接受或改變自己的信心，或取消任何儀式，也通過各種方法達到解脫(Knut Jacobsen 2011: 881-884)。在佛教研究之中，Richadiana Kartakusama所撰寫、由Crossroads出版社出版於2007年的《東南亞佛教轉變》(Conversion to Buddhism in Southeast Asian)論文中，曾經涉及到東南亞居民1世紀到12世紀已從傳統宗教轉變為佛教。

因此，宗教轉變可以看為科學問題，一直都得到不少研究專家的關心；曾經大量出版多宗教的研究。那些研究中，當涉及到宗教轉變該問

題都強調個人或群體對舊宗教的信心與實行轉變為新宗教的（Robert W. Hefner 1993; Tijana Krstics 2011; Knut Jacobsen 2011;...）；其中，強調從傳統宗教（多神宗教）的信心與宗教儀式實行轉變為基督教、伊斯蘭教、佛教等獨神宗教。該轉變可以看為“激進”性的步驟，該步驟出現為了跟得上人類、群體的社會發展。所以“宗教轉變”是又激進又完善的改變；這也算是轉變受享人的重生（Lewis Rambo 1993: 112）。

1.3. 宗教轉變及其模型的認定

1.3.1. 宗教轉變的認定

從上面所提到的研究專案中，我們認為，宗教轉變的認定豐富多彩，從多角度進行觀察；不同的研究方面就得出不同的研究成果。打個比方，研究關於基督教的神學認為，「轉變為基督教是激進性的變化……是由天主召喚而產生信心的轉變」（Lewis Rambo 1993: 112）；或「轉變是信任耶穌的行為，也是跟著耶穌的選擇，合一耶穌與救世主。能夠轉變是為了變成基督人。轉變的目的是轉變基督教耶穌的形象」（Gordon Smith 2001: 76）。從心理學視角而言，宗教轉變可以看為「不願意的性格轉變，其中所有主體都遇到解決內部衝突、矛盾的壓力……在心裡緊張、恐懼的某一時間點中突然出現轉變的壓力……宗教轉變的結構可能是激進性的，但也可能是退步或退化的」（Lewis Rambo 1993: 116）。也有其他觀點認為，宗教轉變是「他們自己的文化、社會的轉變」（Lewis Rambo 1993: 12）。從社會學的視角來看，「首先宗教轉變是文化、社會的想像。那是受享人尋找、接觸別的信心共同體及與其連接起來，保證加入帶著新的生活方式、文化變化的新宗教共同體」（Rober Hefner 1993: 138）。從文化視角來看，「宗教轉變不僅僅是信心與宗教特徵的轉變，還是一個文化現象，那是個人、群體尋找、改變自己的文化本色、價值、行為和生活理想的過程」（James Clifford 1997: 73）。從宗教的視角來看，「宗教轉變是文化、宗教多樣化、多維、多階段的轉變過程，在具體的歷史背景中反映出來經濟、政治、文化、社會的大變化。宗教轉變不僅是宗教生活方式的形式變化，還是心裡、宗教認識、生活方式、文化行為、人際關係」（Truong Văn Chung 2018: 57）。

總之，從上面所提的各個視角的認定可以看出，宗教轉變是一個豐富多樣的概念。每個學科就從不同的視角進行觀察。本文章不注重跟著某具體的科學視角，而從多視角進行觀察、分析這個概念的內涵。其中，以群體的經濟、政治與文化及社會四要素為基礎，對個人、群體的宗教轉變進行分析。

1.3.2. 宗教轉變的模型

在John Lofland & Norman Skonovd專門研究關於宗教轉變，並將其在宗教雜誌（Journal for the Scientific Study of Religion）發表，期刊號為20號，出版日期為1981年12月，從第373頁至第385頁（Vol. 20, No. 4 (Dec., 1981, p. 373-385)），本研究的主要內容為轉變的各種模型（Conversion Motifs）已提出了1)智慧轉變（intellectual conversion），2)神秘轉變（mystical conversion），3)試驗轉變（experimental conversion），4)心緒轉變（affectional conversion），5)重生轉變（revivalist conversion）和6)強制轉變（coercive conversion）等六個模型。這些模型受1)社會壓力度（Degree of Social Pressure）2)暫時時間（Temporal Duration），3)情緒刺激度（Level of Affective Arousal），4)影響內容（Affective content）5)信心-參加程式（Belief –Participation Sequence）等五要素的影響。同時，已將六種模型按照這幾個要素如下排版：

轉變模型						
	1. 智慧 Intellectual	2. 神秘 Mystical	3. 試驗 Experimental	4. 情緒 Affectional	5. 重生 Revivalist	6. 強制 Coercive
1. 社會壓力 (Social Pressure)	低或沒有	沒有或稀少	低	中	高	高
2. 暫時時間 (Temporal Duration)	中	短	長	長	短	長
3. 情緒刺激 (Level of Affective Arousal)	中	高	低	中	高	高
4. 影響內容 (Affective content)	光照度	崇拜，愛護 ，害怕	珍貴	愛護	愛護，害怕	害怕， 愛護
5. 信心-參加程式 (Belief – Participation Sequence)	參加-信心	信心-參加	參加-信心	參加-信心	參加-信心	參加-信心

(John Lofland & Norman Skonovd 1981)

Trương Văn Chung (2018) 在他的國家級科研專案《越南南部的宗教轉變的現象——理論與實踐》(Chuyển đổi tôn giáo ở Nam Bộ, Việt Nam – Lý luận và thực tiễn) 已提出一些爭辯關於宗教轉變的模型。他認為，宗教轉變不僅僅是一個模型，而是一個多階段連續發生的過程。涉及到宗教轉變這個話題，他已引用Lewis Rambo 和 Charles E. Fahadian (1999)的觀點「宗教轉變是一個經過7個階段具有個人性或群體性的過程」，具體為：1)背景 (context), 2)動因 (agent), 3)危機 (crisis), 4)詢問 (quest), 5)遭遇 (encounter), 6)交互 (interaction), 7)保證 (commitment) (Trương Văn Chung 2018: 86)。這七個階段是這樣解釋的，當某個體在確定的經濟、政治、文化、社會背景與舊宗教信心的生活，但那個舊宗教不能滿足自己的生活需求的條件，讓那個個體受到恐懼，他們只好尋找別的宗教依靠。他們接觸新宗教的傳教士，與新宗教交互、參加宗教活動之後，他們願意保證成為新宗教的教徒。通過新宗教的儀式某個體保證願意退出舊宗教並加入新宗教的行為叫做入門行為，這是一個連續性的過程。這七個階段是張文終吸取前人的研究成果而提出的。在他自己的研究項目中，他卻認為「不是所有的宗教轉變過程都嚴肅遵守這七個階段的秩序和性質」(Trương Văn Chung 2018: 86)。因此，他提出1)宗教轉變的背景; 2)恐懼，疑問，尋找; 3)遭遇，交互; 4)保證等四個基本階段的宗教轉變模型 (Trương Văn Chung 2018: 125)。其實，這四個階段就是前者所提出七個階段的簡縮而已，內容雖然沒有什麼創新點，但比較強調集中性，這對於專門研究越南少數民族的研究者來說，進行實地調查、收集、篩選、分析材料這個工作提供了很大幫助。

本研究也認為，宗教轉變是一個過程，這個過程的時間長或短就依附每個個體或群體的認識能力和當時的社會背景。轉變過程是否吻合前者所研究出來的七個階段，會在我們所研究的地方進行實地調查結果和傳教文本研究顯示出來。

1.4. 宗教轉變的理論與研究方法

1.4.1. 研究理論

很難明確宗教轉變的研究理論，因為沒有任何理論能夠全面覆蓋、

正確解釋個體或群體的宗教轉變這個問題。因此，在Smilde David所研究出來、由美國羅格斯大學出版於2007年的《宗教轉換與社會變遷的關係分析：拉丁美洲福音主義中的網路和公眾》該書中，涉及到拉丁美洲居民的信心轉變為新教的時候，已經採用理性選擇理論（Rational Choice theory）、解釋學理論（theory of hermeneutic）、多元理論（pluralizational theory）等這幾個理論。但當提起巴西居民、墨西哥居民、玻利維亞居民的信心轉為基督教的時候，作者卻採用宗教世俗化理論（Theory of religious secularization）、地緣文化與宗教理論（theory of geo – culture and religion）、跨文化理論（cross – cultural theory）等理論來解釋。在Truong Văn Chung (2018) 論文之中，研究越南南部宗教轉變的現象——理論與實踐這個問題，他卻採用地緣文化與宗教理論（theory of geo – culture and religion）、衝突理論（Conflict theory）已經採用理性選擇理論（Rational Choice theory）和跨文化理論（cross – cultural theory）等理論來解釋 跟個體或群體宗教轉變有關的所有問題 (Truong Văn Chung 2018: 129)。因此，每當研究關於宗教轉變這個問題，研究者總是採用很多研究理論。

關於採用什麼理論來研究，當然離不開個體或群體的宗教轉變的背景與現狀。在本研究之中，為了能夠正確解釋群體的宗教轉變的緣由，我們會挑選最適合的研究理論。

1.4.2. 研究方法

研究關於宗教轉變，我們從兩個視角進行收集材料：個體與群體，所以研究者總是採用的觀察-參與法、採訪法、小組討論法、問卷調查法等這幾個研究方法。這幾個研究方法主要直接從研究物件收集材料。另外，為了充分本研究的參考文獻，研究者還摘錄語料庫文本，統計部門的資料等等。為了豐富本研究的參考文獻，我們都採用上面所提到的所有研究方法。

2. Lang Biang CiL族群的宗教轉變

2.1. Lang Biang CiL族群的社群及歷史概述

2.1.1. Lang Biang CiL社群

Lang Biang是一個高原地區，擁有275,439公頃的高山，橫跨洛陽（Lạc Dương）縣，Đam Rông縣，大叻城市（Thành phố Đà Lạt）的一部分和越南、林同省、德重縣（Huyện Đức Trọng）的一部分。這是2015年6月9日被聯合國教科文組織列為世界生物圈保護區的一個地區；其中，國家公園Bidoup、Núi Bà占地34,943公頃，被認為是該生物圈保護區的核心區域。

Lang Biang地區也有高原地形，海拔1,477米。這裡的土壤有多種類型，如肥沃土壤、玄武岩紅棕土、紅棕土、黃棕土、紅黃土等。土壤的機械成分主要是輕度腐殖質砂、顏色如灰色、棕褐色、紅金、黃棕色……這些土壤適合種植莊稼和多年生作物。在這些類型的土地上，森林也非常發達（林同省人民委員會，2014）。

這裡全年氣候涼爽，特別是最乾燥時的乾旱指數小於0.05（乾燥指數Penman），而雨季則為0.6至0.9（Penman指數）。乾旱的時候、平均雨量為100毫米至400毫米，雨季的平均雨量為800毫米至1,200毫米。

Lang Biang地區的生態系統十分豐富，具有亞熱帶封閉雨林生態系統、混合封閉闊葉森林生態系統、亞熱帶低山區針葉林生態等特徵、竹林和闊葉與竹林混交生態系統、人工林生態系統……（林同省人民委員會，2014年）。此外，動植物資源也多種多樣，有1,940種，占越南植物多樣性的近六分之一。其中，有66種真菌、86種哺乳動物、274種鳥類、46種爬行動物、46種兩棲動物、30種魚類、263種昆蟲（林同省的人民委員會，2014年）。因此，Lang Biang地區被認為是森林保護區，因為它仍然保留了三層森林結構，包含各種天然森林，是野生動物的棲息地並創造了整個地區的天然森林地帶的連接。

居住在Lang Biang地區的居民包括CiL（Chil）、Lạch（Lạt），Srê，M'nông，Mạ，Nùng，Churu，Tày（岱依），Kinh（京），Hoa（華）等族群……其中，CiL、Lạch和Srê是越南的K'ho族的當地人。

據2013年林同省的少數民族統計，全省人口1,240,840人；其中，京人占多數，超過76.22%；K'ho人（包括：CiL，Lạch和Srê）占12.32%；Mạ人占2.7%；Nùng占2.07%；岱依和Churu人占1.5%以上；華人占1.2%以上；其他民族如M'nông，泰，芒，H'mông……占不到1%。Lang Biang地區，尤其

是該地區的核心區域，是Cil族的住所。

2.1.2. Lang Biang的Cil族歷史

根據1979年3月2日越南綜合統計辦公室的第121-TCTK /PPCD號發佈的越南民族名單，Cil族被認為是K'ho族的當地群體，所以不列入越南54個民族中的名單。在對Cil歷史的研究中，末唐先生（1983），「……Chil族（Cil族）是一個居住在林園高原的獨立部落，屬於以前的M'nông部落的一部分。」（第295頁）「……Cil族和K'ho人以及Lat人都屬於少數群體，他們有可能已經與M'nông族作戰並遷移到南部地區生活，是Krông Knô河流域和Lâm Viên高原的孤立地區。」（第299頁）。「自1949年以來，法國人發明了K'ho文字，並在傳教士說明下，這套文字已在基督教的民族地區推廣……。學習K'ho文字的這事已開始把Lat族，Cil族，Srê族融化在K'ho族群的過程……」（304頁）「在20世紀60年代，基督教在以前的Tuyêñ Đức省的Cil族地區蓬勃發展（特別是今天的Lạc Dương地區）。由於基督教的傳教和風俗習慣的更新，使Cil族，Lat人與K'ho團體成為一個共同的社區，以後稱為K'ho人」（29-30頁）。事實上，Lang Biang地區的現在Cil族並不認為他們是K'ho人，而他們總是認為自己是一個獨立族群，擁有自己的語言，文化和族名。他們在大叻市東北部、林園高原的高山陡坡上長期居住（現今的Lang Biang），位於Đăk Lăk省和慶和省的高山區附近。

根據Phạm Thanh Thôi（2011年）的一項調查，在二十世紀六十年代之前，Lang Biang地區的Cil族有兩個主要群體：Cil Bon Ja和Cil Kon Klang。

- Cil Bon Ja族居住在Krông Knô河的上游，位於Bidoup高原（林同省）與Chu Yang Sin山（Đăk Lăk省）中間，是林同省和Dak Lak省的交接。他們在今天的Lạc Dương區、Đưng Knô社、Bidoup國家公園西南部的地域和河流上有著悠久的歷史。在1959年之前，他們居住的地方沿著Krông Knô河上游。他們的居住地命名為：Kung Klang，Kung Klang tō，Kung Klang dih，Reum，Da Mour，Nieng（Nieun），Ja Luh，Ja Doong T'rang，Ja To（Dong Knô），Ja Dih，Kon do Hanghot，Kondo Lieng Dang，Lo Hir，bon Gleh dih，……

從1959年到1961年，為了跟M'nông族和Mạ族一起居住，越南共產主義共和國政府把Cil Bon Ja人的居住地集中到Đam Rông地區（現屬於Da

Tong和Da Mrong社）。從1963年，Cil族從Đàm Ròn地區繼續被安置到Đam Rông縣和Lam Ha縣的許多其他地區的戰略小村莊中居住；因此，今天的Cil族就在這個地區出現了。1975年以後，一部分Cil族回到了洛陽地區的老居住地，但遇到了FULRO運動，所以他們無法定居下來並繼續遷到現今Đam Rông縣的Đạ Long và Đạ Tông兩地區居住了。

- Cil Kon Klang人分散在Lâm Viên高原的東部，他們沿著Đạ Đòn河流生活。他們的居住地有：Kon Klang，Da Teh，Da Muor，Bon Rom，Da Blah，Lieng Bong，Siek Meh，Kon doh，Tia Soh，Dong Trang，Duong Nhieu，Rhang Groi等名字。從1961年，越南共和國政府把他們安置到Da R'Hoa地區（現今大叻市和Đạ Sar社的接壤地區，以管理人口）。1964年底至1965年，越南共和國政府又組織把Đạ R'Hoa的Cil族安置到Đức Trọng縣20號公路和27號公路附近的中心區域，建立了現在是Phú Hội社的R'chai 1,2的地區。1975年之後，Duc Trong的大量Cil Kon Klang人回到了今天Lạc Dương縣的Đạ Sar、Đạ Nhim社的老地區。

因此，Cil族的歷史發展過程在居住區域方面有很大的變動，從居住地和名字來看該民族可分為兩小分支。目前，他們被認為是居住在Lạc Dương縣Lang Biang區和Đam Rông區一部分的K'ho族群的當地群體，這兩個地區的總人口為25.320人，共有5.430戶（2017年林同省少數民族部門的統計資料）。這兩縣有最多Cil族居住的社是Da Sar（包括村莊：村1，村4，村2，村5，村3），Đạ Nhim（包括村莊：Liêng Bông, Đạ Chais, Đạ Tro, Đạ Ra Hoa, Đạ Blah），Đạ Chais（包括村莊：Long Lanh, Đưng Kси, Tu Poh 和Đông Mang），Đưng K'nóh（包括村：K'nóh 1, Lán Tranh, K'nóh 2和Đưng Trang），Lạt（Đạ Nghịt村），Lạc Dương鎮（包括：Đang Gia Rít B, B'nor C, Đan Kia, B'nor B）;和Đam Rông縣的Đạ Tông，Đạ Long，Đạ K'Nàng，Liêng Srônh，Rô Men，Đạ M'Rông，Đạ R'Sal和Phi Liêng。

過去，Cil族的經濟活動主要是捕獲和採集等自然資源的開採，特別是開採非木材的林產品。此外，他們還通過開發森林來種植大米，玉米，甘薯，木薯等食物……但現在Lang Biang成為世界生物圈保護區，因此對森林危害的各種活動行為都被政府嚴格禁止。因此，捕獲動物不再存在、採集蔬菜，水果，蘑菇等活動……也被限制。但是，為了得到年度報酬政府

鼓勵他們參與森林環境保護服務，例如每年45萬越南盾。他們參與這項服務的任務是為森林防火，不讓砍伐森林樹木……此外，目前Lang Biang的人們在自己的田地上已以傳統的水稻種植換成種植工業作物，如咖啡，腰果，可可，或者種植莊稼和水果樹……總的來說，Lang Biang的Cil族的經濟生活比前幾十年已經有好轉。

2.2. Cil族社區的宗教狀況和傳教過程

2.2.1. 現在Lang Biang地區的Cil族的宗教狀況

根據林同省宗教委員會的最新統計資料（截至2014年6月），該省有宗教活動包括：天主教有379,400個教徒；佛教有307,000個；基督教有93,000個；高臺教 (Đạo Cao Đài)有13,331個；和好佛教有150個；Baha'I教有20個；佛堂南宗明師道有40個……在Lang Biang生物圈保護區裡，每個地區具有下面的幾個宗教：

- Lạc Dương縣：基督教有13,116個教徒；天主教有5,033個；佛教有304個；高臺教有16個。共有216個宗教縉紳和28個祭祀處所。其中，Lạc Dương縣超過97%的Cil族都是基督教信徒（資料來源：Lạc Dương縣內務部門，2018年）。

- Đam Rông縣：基督教有14,166個教徒；天主教有21,066個；佛教有1,812個；高臺教有62個……共有21個宗教縉紳和5個祭祀處所。其中，Đam Rông縣的Đạ Tông, Đạ Long和Đạ M'rông社的100%Cil族都是基督教信徒（資料來源：Đam Rông縣內務部門，2018年）。

- 大叻市：佛教有24,368個教徒；天主教有80,523個教徒；高臺教有7,616個教徒；基督教有3,104個教徒…… 宗教縉紳總數為72人，有108個祭祀處所（資料來源：大叻市內務部門）。

- Đức Trọng縣：佛教有33,155個教徒；天主教有31,405個；基督教徒有20,822個；高臺教有1,649個……宗教縉紳總數為127人，祭祀處所有185個。其中，該地區有超過95%的Cil族基督教。（來源：Đức Trọng區內政部），

因此，2018年從宗教委員會與林同省縣份、直轄市的內務部門的統計結果顯示，目前在Lang Biang地區有近100%的Cil族基督教。而且，在信仰生活中，基督教已經成為今天該社區的主要宗教。這是Cil族所接受的宗

教，而不是他們的傳統宗教。也就是說，Cil族已經從傳統宗教轉變為基督教。

2.2.2. Cil族社區的基督教傳教過程

基督教是一種16世紀由於當時天主教會的危機而出生於歐洲的宗教。基督教形成的提倡者可以提到：德國的Martin Luther，瑞士的Jean Calvin，法國的Jacques Lefèver……這些人最初提倡了這個運動是為了改革在進入十五世紀末到十六世紀的危機時期的天主教教會。這種運動被稱為反抗主義(Protestantism)，被天主教教會視為邪道或亂道（Nguyễn Thanh Xuân 2002: 18）。

然而，在此之後，這運動在世界各地迅速發展和普及而成為一種宗教，叫做基督教。基督教的教徒常常自己認同為基督教徒（Christian），絕對相信聖經並遵循聖經的教導。在發展過程中，基督教出現了許多教派，如：*Báp Tít* (Anbaptist or Pedobaptist)，長老派 (Presbyterian)，五旬派 (Pentecostal)，基督複臨 (Adventist)，監任 (Episcopal)，Lutheran，見證人*Giê Hô Va* (Jehovah's Witnesses) ……除了教派，基督教還有很多在獨立運作的組織如教會，協會……，但在許多國家非常活躍並收納了很多教徒，如國際四方基督教教會 (International Church of the Foursquare Gospel)，基督教和傳教協會 (The Christian and Missionary Alliance – CMA)，世界視力救濟組織 (World Vision Relief Organization, Inc) ——在越南被稱為世界視野，亞洲基督教會議，世界理事會，世界福音教派聯合會。

基督教在二十世紀初傳入越南，由基督教和傳教協會 - CMA提倡。然而，基督教CMA教士的基督教傳教事務在二十世紀的前幾十年並不順利，原因是駐越南的法國殖民政府不喜歡基督教（Nguyễn Thanh Xuân 2004: 374）。一直到第二次世界大戰之後，特別是從1948年起，CMA傳教士的傳教事情和基督教的活動才變得更加順利和迅速發展。在這個時候，基督教在越南全國出現。當時基督教信徒不僅是京族，也是三角洲和高山區的少數民族；包括居住在Lam Vien高原地區的Cil族，現在是林同省的Lang Biang地區。

還沒成為基督教教徒之前，Lang Biang地區的Cil族已有他們傳統的宗教生活。這是多神論的信仰。他們相信除了人類之外，還有超自然的力量。那些是神和鬼，惡魔。眾神總是保護和幫助人民；鬼魂和惡魔是給人們帶來災難和破壞莊稼的力量。在眾神的世界裡，N'du神被認為是最高的、擁有最強大力量的神。這是一個創造神（thàn sáng tạo）比如他創造天空，太陽，月亮，星星……；同時他也是保佑人們之神。雖然是至高的，有很多權能的神，但在祈禱儀式，Cil族並沒有提到這個神，認為「這個神的角色太大了，需要向那些有直接角色的神得到幫助」（田調資料2016）。因此，他們只向那些森林神、山神、河神、溪神、土地公、酒神、米神、石神等神靈祈禱……當他們進行與那些神有關的儀式。（田調資料2016）。

對於惡魔來說，它們是邪惡的力量，只會給人們帶來壞事，比如讓成年人生病，孩子因害怕而生病，使作物減產……所以需要忌諱，當家裡有人被認為受到這個力量的傷害時必須邀請巫師用雞肉，豬肉和杆杆酒等有價值的產品來上供這個力量……（田調資料2016）。這也是因為對許多這樣的神靈，鬼魂和惡魔的這種信仰，所以在傳統社會中，Cil族社區有許多與這些神有關的儀式。在農業活動中，他們有很多儀式：選土地、土地開發、播種子、穀子抽穗、慶祝穀子大豐收等儀式；在社區活動中有：供森林神，供水靈（河神，溪流之神）等儀式……；對於人生來說就有一些儀式，如出生，成熟，婚姻，葬禮，喪葬……舉辦這些儀式需要大量供品和消耗很多財物，但仍必須舉行是因為這是社區對神靈的信心（田調資料2017）。當Lang Biang地區的Cil族基督教時，多神信心和文化生活中的儀式也改變。

為了利於管理、阻止少數民族給革命人供給食物，從1960年到1962年，越南共和國政府與美國實現“斯大利泰勒（Staley-taylor）計畫”，採用高壓政策是為了逼迫人民建立戰略小村莊、新生小村莊、稠密區等等。居住林同省的Cil族和其他少數民族人只好從傳統的居住地搬到戰略小村莊、新生小村莊等集中生活地區。這又是一個好機會讓信教傳教士傳教給Cil族。此時，傳教士不用走路到Cil族居住的遙遠、偏僻地區，而直接到他們新搬來的集中小村莊進行傳教工作。據明光（2011），許多外國傳教

士、牧師、京族人傳教士通過報紙、傳播台等管道採用慈善、看病、教育等多活動作為傳教手段。同這個時間，除了基督教與傳教協會（CMA）的傳教士以外，要有聖經會(Bible Society)、世界視野（World Vision）、基督複臨（Adventist）的傳教士也積極參加傳教工作（Lê Minh Quang 2011:18）。正因為如此，Cil族的基督教信徒越來越多。這些Cil族的基督教教徒因為被搬到戰略小村莊生活的緣由，他們逐漸放棄了傳統的多神宗教轉變為基督教教徒（主要是CMA和基督複臨的教徒）因此，到1965年，Cil族的基督教教徒達到10.000名，其中有3100名參加過洗禮儀式（Đỗ Hữu Nghiêm 1995:81）。

Cil族的基督教教徒數量日益增加，可以看出，這個宗教的傳教工作非常成功。這個成功不僅如此，1969年，南上區部門（是上游地區隔開出來，是越南南部基督教聖會的直轄部門）出現，這是組織管理居住宣德省、廣德省、林同省、寧順省、平順省、慶和省、平隆省、平福省、福隆省、平隨省、隆慶省和廣義省的11個少數民族，比如：Cil族，Srê族，Mạ族，Lat族，Churu族，Chăm族，Stiêng族，Hrê族，T’ring族，Raglai族，M’nông族（Đỗ Hữu Nghiêm 1995:65）。因此，對Cil族進行傳教工作很受重視，所以林同省基督教的教徒中Cil人教徒占最大比例。

1975年以來，由於受到政治體制改變的影響，基督教的傳教工作沒有以前占上風了。特別是，1975年跟政治革命有關係的基督教的縉紳們都被參加改造學習班；另外，跟FULRO活動有關的基督教的少數民族縉紳也都被參加改造學習班。因此，林同省和西原地區的基督教教會停止活動。但有幾個小分支還秘密活動。從1986年之後，政治部1990年10月16日公佈的24 – 中央議決「新情況的強化宗教工作」基督教與其他宗教的活動蓬勃發展起來。到2001年，越南社會主義共和國政府公認基督教的法人資格，允許在越南領土上自由活動。從此，基督教繼續發展，不僅在京族群體中發展，還在少數民族群體中蓬勃發展。其中，居住越南林同省Lang Biang地區的Cil族也包括在內。據統計，目前（2018年）居住Lang Biang地區的100%左右Cil族都信了基督教。能夠得到讓人興奮的這個結果是傳教士在給居住林同省Lang Biang地區的Cil族傳教工作中的成功。

2.3. Cil族的宗教轉變及宗教轉變模型

2.3.1. Cil族的宗教轉變

從上面所分析的結果來看，基督教進入Cil族群社群是一個過程。這表示Cil族群從傳統宗教轉為基督教也是一個順著時間而轉變的過程。為了釐清這個過程，我們自2015年至2016年在此地進行田野調查很多次為接觸、訪問牧師、基督教老教徒及該族群的成員為了解該族群從傳統宗教轉變基督教的過程及社會背景。研究結果顯示，Cil族群的宗教轉變之現象受到經濟-政治因素之影響及個人的理性選擇。因此，本研究以經濟-政治因素以及引用理性選擇理論去解釋該現象。

2.3.1.1. 經濟-政治因素

這是一個理論關於每個國家的各地區之間或各國家之間的經濟、社會、文化及政治的關係。另外，該理論也提出各政治組織的快速改變和來源及文化作用為解釋經濟結果及社會發展 (Alberto F. Alesina, 2007)。該理論強調歷史的重要性，因為人們的所有文化行為都有歷史性，因此，為了了解人類的發展過程、形成及活動特徵，必須要把它們放在具體的社會、經濟、政治及歷史背景。這不只是個地區的背景，而且必須要把它們和國家的經濟及政治發展的連線 (Stanley Jevons 1965)。Cil族群是西元地區(Khu vực Tây Nguyên)的一部分，因此，可以引用該理論來探討Cil族群在西元地區的經濟-政治及歷史背景之下的宗教轉變現象。

19世紀末至20世紀初期，法國殖民政府在越南進行探險西元地區以及發現了Lang Biang 高原。對於發現Lang Biang高原這件事，Alexandre Yersin 醫生是有最大的貢獻的人。發現Lang Biang高原之後，於1891年他建議法國殖民政府在此地建設一個旅遊城市。從此，殖民政府開始注意發掘與管理該地區。於1900年，駐越南的法國殖民政府的代表Paul Doumer已去該地區進行觀察以及決定核准在此地建設今日的度假城市叫做大叻城市 (thành phố Đà Lạt)。另外，正式提出管理Lang Biang高原的方式就是於1901年在Trà Mi地區建立管理單位，然後，於1907年在Kotum地區成立了大使館。

至1917年，大叻小市鎮被成立由法國籍市長Cunhac。於1923年，Đák Lăk省被成立以及由法國大使館代表Sabatier管理 (Lê Định Chi 2006)。二

戰結束之後，於1946年5月27日，法國殖民政府簽「印度支那高原地區」條約（Pays Montagnards du sud Indochinois – PMSI）把該地區讓給高山區的少數民族。

從上面所提的政治背景來看，於二十世紀上半葉，雖然已經成立一些基礎行政單位，但西元地區的少數民族特別是Cil族群還是區別生存、較少受到政府政治性的支配，若有這只是地方官員施行一些有敷衍性的管制而已。因此，西元和林同地區的少數民族社群還是區別居住於京族社群。他們主要住在一些偏僻的山區，靠著自然條件生存。該族群的傳統經濟活動就是以自給自足、狩獵、採集、砍伐森林進行傳統耕作、游牧生活方式為主。

為了建設大叻城市，法國殖民政府已經調動少數民族的年輕人來此地服役。因此，Cil、Srê、Lat等族群的年輕人已經離開自己的村莊以及接觸外面的世界。其中，有一些比較聰明的人被選擇為管理人。他們受到訓練以及學習法文及越南文，負責翻譯工作以及管理工人，譬如，K'sol這個人。他的法語、越南語及K'ho語的能力很強，因此，他被選擇為Jackson教士的譯者。從此，透過聽教士傳教及用法文寫的宗教文件，他有機會接觸基督教的福音。因此，該人把自己的傳統宗教（多神宗教）轉變為基督教，以後，他成為西元地區少數民族社群的第一個基督教牧師。後來，他還把一些在大叻工作的人介紹給Jackson教士。透過接聽Jackson教士的傳教過程以及參加一些課堂，這些人也轉變為基督教的信徒以及幫忙把基督教的福音傳給社群的成員。

這顯示經濟和政治等因素影響很多到這些人的宗教轉變。當大叻變成一個度假城市以及占有較重要的地位時，該地區已經引起很多人包括政治家、傳教士、職員、勞動者來此地定居。Cil、Srê、Lat族群的許多成員也離開故鄉來此地謀生。因此，Cil族的Ha Chu A, Ha Sao A, Ha Krong A, Ha Kring, Ha Brang這些人已像K'sol（Srê族）一樣有機會接觸、學習以及成為基督教的信徒。他們不只是一般的信徒，而且成為牧師、傳教士，負責把基督教的福音傳給社群的所有成員。

當回去社群傳教時，這些人常常講給社群的其他成員聽他們認為自己和家庭已受到上帝守護的一些故事及他們的思想和世界觀。另外，這些傳

教人的行為變得更加成熟，成為具有廣泛社會生活知識的人，與社區生活相比；他們也不吸煙，不喝酒……在日常活動中，他們不再害怕鬼魂、惡魔和邪惡勢力，因為他們認為受到上帝的保佑。每次家裡有病人，他們只會向上帝祈禱並吃牧師給予的藥物，而不是像以前的yang和cha祭祀儀式那麼破費。特別是他們認為若相信上帝，人類謝世時，靈魂將會得救而不是成為鬼魂或惡魔（田調資料 2017）。透過講道方式及具體行動，傳教士們逐漸說服社區人民相信並開始將宗教轉化為基督教。然而，牧師們表示這種宗教轉變並不容易，因為他們一直受到社區中的村長和薩滿的阻撓和反對。

在Cil族社區裡，村長和薩滿是有特別權力的人。其中，村長（cau kwang bon）是一個年長的人，總是表現出對社區習俗的理解，並且聲譽超越他人、得到社區的信任。根據Phạm Thanh Thôi (2014) 的研究，在Cil族的傳統社區裡，村長也是家族長孫（cau kwang kră）。這些孫長的社會地位「不僅直接影響到他們家族中所有成員的生活，而且還影響到其他村莊的成員。對於超越家族或家庭範圍的問題包括各村成員之間的土地訴訟、亂倫、盜竊，焚燒房屋，謀殺等問題，村長是依照村庄規定解決問題的唯一人（Phạm Thanh Thôi 2014:76）。因此，村長們總是在社區中發表意見並做出重要決定，迫別人傾聽他們的意見，包括解決村庄裡的所有衝突或家庭糾紛。這是一種被社區承認的權威，這種權威被視為Lang Biang地區Cil族的傳統社會象徵。這讓Cil族的村長的地位變得重要。

除了村長，薩滿（bhum）也是影響到傳統社會社區的重要人物。他認為自己有「超然」的能力，能夠與眾神互動，通過舉行儀式來提出人們的願望以及通過祭祀儀式來治癒疾病。當他診斷疾病的原因是由鬼魂和惡魔引起，病人的家人不得不准備祭品供奉給神靈消除疾病。除了通過儀式治愈之外，薩滿還承擔了「額外」的責任包括進行祭祀和感謝神靈的儀式。在社區中犯下一些罪惡包括進犯神林、污染生活水源、婚前懷孕或亂倫罪等行為的人，將是受到神靈的「懲罰」。該人必須要進行祭祀儀式向神道歉。祭品和祭祀的原則由村長和薩滿規定，祭品通常都很貴包括牛、豬、雞及酒（田調資料 2015）。

這顯示在Cil族的傳統社會中，宏觀層面社區的管理和控制是由村長和

薩滿這兩種權威支配。村長是以村莊規矩管理社會體制，而薩滿以超然要素管理社會。他們的權力被社區承認與服從。當基督教的傳教士出現時，這些人帶來較進步的思想、成熟的風采及與以前完全不一樣的言語和行為已造成一種比較感。特別是這些傳教士的知識與以前住在社區裡的完全不一樣，他們的行為總是向上帝、不怕魔鬼的壓迫及傷害。這無形中把傳教士的地位越來越提升以及影響到村長的社會地位。另外，當轉為基督教的時候，這些祭祀儀式必須要廢除、村長的地位也沒有存在。因此，村長和薩滿已經使用自己的權威支配社群以及阻礙傳教士的傳教（田調資料 2016）。

然而，傳教士的差異就是給社區的成員帶來一種新的靈感，尤其是他們自己的親屬。首先這些人被傳教士感化並遵循傳教士的信仰。他們在家庭裡讀經文與舉行儀式。當生病時，他們不需要薩滿的幫助，而由傳教士和家人依照基督教的儀式舉行、吃傳教士給予的藥，終於得到好結果。這就是傳教士的第一結果及他們的傳教策略。結果是儘管受到村長和薩滿的反對，但傳教及宗教轉變仍然發生並傳播到全社區（田調資料 2016）。

然而，法國殖民政府不喜歡基督教，因為他們擔心在印度支那所發展的基督教派是由美國啟發，因此，於二十世紀的三十年代，基督教在越南特別是在西元區沒有機會發展。因此，雖然受到Jackson教士的關注和支持，但在Cil族社區增加信徒數量的事不容易，因為「一直受到法國殖民政府的管制，因為在西元區總是一些密探一直觀察傳教士的行動」（田調資料 2016）。至三十年代末，在法國的民主運動的影響之下，這項宗教活動禁令在越南被廢除，基督教發展比較樂觀 (Nguyễn Thanh Xuân 2002: 375)。因此，傳教被繼續促進，Cil族傳教士比較自由行動。他們和家人擴大接觸社群成員的範圍並傳達基督教的精神。這些牧師認為「當時，雖然受到村長和薩滿的反對與阻礙，但社群對新宗教的思想比較支持。因此，傳教士的傳教過程比較順利以及引起許多人參加」（田調資料 2016）。

自1960年至1962年這段時間被認為是Cil族社群比較強烈地轉變為基督教的階段。因為政治因素有點變化，南越政權為了控制南越革命力量，並折斷該力量和人民特別是山區少數民族的團結，因此，已經向美國政府合

作建立這些戰略小村莊、控制民眾。Lang Biang區的Cil族被分開於傳統居住地方，被壓迫去戰略小村莊居住。

社群裡的這些老人說政府在戰略小村莊的周圍被挖出來一個濠溝、周邊都是鐵絲，在下面插鐵蒺藜；民眾只能按時進入他們的戰略村莊（田調資料 2016）。在戰略小村莊裡，Cil族以竹子、樹木，木板和鐵皮蓋房子。戰略小村莊分為許多區，每區集合一些以前同住於一個村莊或一個家族。為了管理戰略小村莊，政府選出一個領導人叫做鄰長（trưởng áp）、副鄰長（phó áp）及警察員（cảnh sát viên）。他們是在Cil族社群裡受到政府的信任的人包括曾經加入軍隊、認字的人（Phạm Thanh Thôi 2014:74-77）。

在集中生活以及離開傳統居住地方的背景之下，基督教的傳教士的熱情包括做慈善、教育、醫療和宣傳等活動，戰略小村莊的Cil族很快就轉變宗教了。因為離開傳統耕作的地區以及戰略小村莊的生活條件較困難，為了有土地耕作，Cil族必須要與其他族群結義（Phạm Thanh Thôi 2014: 77）²。但是，戰略小村莊周邊的土地不多，有許多家庭沒有糧食，無法生存。因此，基督教的傳教士的慈善活動對Cil族是非常需要的。這也是傳教士引起Cil人加入基督教的一種方式。感受到基督教帶來的利益特別是經濟利益，大部分的Cil人逐漸加入基督教（田調資料 2017）。因此，在這個階段，Cil人加入基督教的數量越來越增加。這種現象繼續增加至「南上轄區」（Nam Thượng hạt）出現，該組織的成員大部分都是Cil人。因此，自1960年起Lang BiangCil族很快就進行宗教轉變。

然而，自1975年至1986年，越南的政治局勢發生變化，這種現象不可繼續下去。1975年以後，南越政權崩潰了，越南南北統一，建立了社會主義國家。當時，宗教沒有受到政府的關注特別是從西方起源地宗教就沒有受到歡迎。西原地區特別是Lang Biang 區Cil族的基督教面對停止進行活動的局面；特別是「南上轄區」的代表人參加破壞革命成就的FULRO運動，已經影響到Cil族基督教信徒的生活。在林同省政府禁止了62/69基督教單位的活動，剩下7個單位只能於每周日早上舉行典禮（Bùi Văn Sơn

² 根據東南部地區和西元地區的少數民族的傳統，土地是屬於社群的財產，並在過去已經劃定，因此，無法侵犯。若某個群組沒有土地耕作，必須要與其他群組結義為兄弟以借土地，每年要答禮，並再一次進行結義儀式（田調資料 2015）

2006:11）。因此，在此期間內，Cil族社區裡沒有轉變宗教的現象。已轉為基督教的人還在家庭裡或集中在一個小地方進行秘密的活動。其他人以傳統宗教或族群傳統風俗生活，並較少與基督教信徒交流。有一些基督教的信徒是因為宗教生活條件困難已經回歸宗教和族群的傳統風俗（田調資料2017）。中央頒布的第24號決議關於「在新的環境之下加強宗教工作」之後，越南基督教的活動就有改善，特別是基督教的法律資格被承認於2001年，該宗教已有機會再次發展。當時，離開基督教團體的人被鼓勵回來，其他人也慢慢轉為基督教。因此，今日，在Lang Biang地區大約有百分之三百Cil人從傳統宗教轉為基督教。

從上面所分析的問題來看，經濟和政治是影響最大到Lang Biang地區Cil人轉變宗教的兩個重要要素。這也是社會背景對該族群的強烈支配。在不同的政治社會階段，該族群的宗教轉變會有不同的局面，這就是該族群對轉變宗教問題的適應力。

2.3.1.2. 社群裡的個人理性選擇

該理論從心理學起源，因為心理專家認為人的行為總是被計算出來（Scott J 2008）。該理論的核心內容是指出「個人在社會關係中選擇行動以獲得最大利益的策略（Fredrik Barth 1966），並重視達到主體行動的目的」（Vũ Quang Hà 2001:447）。在考察過程中，本人的田調結果顯示理性因素支配該族群的宗教轉變的過程，這種支配力隨著時間越來越強烈。

自1930年至1960年，Cil族群還是居住在他們傳統居住區。他們集中在村長生活，每個村莊裡大約有四到五的家庭，每個家庭分布在附近。各村裝區別居住，並有分定土地；村莊的社會機構較封閉，由村長管理社會（Phạm Thanh Thôi 2014:76）。他們的經濟活動與指定的土地上的自然環境有緊密的關係；宗教和文化生活主要靠著傳統要素。這就是多神宗教的信仰及社群傳統風俗文化活動。於此期間，宗教轉變大部分靠著傳教士們的努力。然而，對於那些放棄傳統宗教接受新宗教信仰的人來說，理性因素也顯示較明顯。這是個人在有許多選擇背景之下的考慮與選擇。

如上所述，此時，政治因素對西元地區的少數民族幾乎沒有太大的影響，因此，村莊的自治權被提高。其中，村長的社會地位受到重視，並可以支配與管理社區的所有成員。因此，當社區的成員接受新的宗教，並放

棄了舊的價值觀及村長的壓力，這表示該選擇並不是自發，而且該人已經透過考慮而決定的。因為，他們知道若選擇轉為基督教，家族和個人的所有傳統信仰會被新的信仰和儀式代替。這是個人從選擇到決定的一個過程。當然，這個過程也受到傳教士非常耐心的傳教。牧師們認為「傳教士總是對每個人會有耐心的，但個人對基督教的考慮與選擇只是等時間而已」（田調資料 2016）。

個人對基督教的考慮通常包括兩個問題：1)經濟因素；2)基督教信徒的社會地位。

對於經濟因素：這是與社群的宗教信仰與進行儀式的相關問題。如上所述，Cil族群的傳統宗教系統裡面，除了創造神以外，還有森林神、山神、河神、溪神、土地公、酒神、米神、石神等神靈。在神靈的世界，各位神靈的地位幾乎沒有區分。每位負責管理一個空間及一個領域。譬如、山神會管理與樹木和森林的動物的相關事情；溪神就管理水源及與泉水有關的事。因此，人們對這些神靈進行祭拜典禮是同等的；祭祀儀式及祭品都依照社群的規定而準備包括米酒、水牛肉或豬肉（依照儀式的規模）及竹筒飯；同時，村莊的所有成員都要參與，然後一起享受祭品。準備祭品由向神靈道歉或感謝的家庭準備，造成很多經濟困擾（田調資料 2015）。

當這些傳教士出現時，他們傳播基督教的教義。他們認為「這是上帝的奧秘，以及耶穌為了拯救人類而犧牲自己。只有上帝和他的兒子耶穌才能拯救人類；因此，要相信並祈禱，大家都會得救」（田調資料 2016）。他們也不抽菸、不喝酒、不信任也不進行太浪費資源的儀式，特別是家裡有人生病時，他們會進行較簡單的儀式以及吃傳教士給予的藥（田調資料 2016）。這讓社區的成員慢慢考慮到兩個宗教信仰的效率。他們發現傳統宗教信仰不只是非常破費，而且無法確定效果；相反，新的宗教信仰不只是可以省錢，而且效果較好；因為，他們認為真是吃藥會康復。牧師們表達「社區裡有許多人考慮到加入基督教的事，因為該事對他們的經濟有利，並可以拯救他們的信心」（田調資料 2016）。然而，30年代和40年代初，雖然大家都承認基督教的積極性特別是在經濟這方面，但Cil族的宗教轉變現象不多，因為實際上這個積極性雖然有但是不多的。

基督教信徒的社會地位：如上所述，1960年前，Cil族的自治權被提

高；其中，村長和薩滿的社會地位受到重視，Cil族的社區由傳統法規管理。因此，一個打破傳統思想的新思想系出現時，一定會受到壓迫與反對。村長和薩滿是反對新思想的人，因為這種思想侵犯他們的權利及地位。因為，在傳統社會中，村長和薩滿雖然區分管理社群，但他們就有密切的聯結。村長是以村莊法規管理社群、規定祭拜神靈的所有規定的人，而薩滿是負責代表社群進行祭祀儀式、建議祭品和進行儀式方式的人。因此，社群對薩滿又怕又敬，因為該人不只是代表社群進行祭祀儀式的人，而且他也代表神靈可以處罰社群的某個人（田調資料 2015）。當基督教傳入社區時，傳教士們提出廢除神靈要素及傳統祭祀儀式，因此，傳教士一直受到村長和薩滿的反對。這兩個人是用自己的權力直接打動社群的成員阻礙社群成員加入基督教；若不聽話的，該人會被開除。另外，當時，基督教也受到法國殖民政府的打壓，讓Cil人覺得很尷尬。因為，若成為基督教教徒，他們被看為不平常的公民，因此，他們要考慮、選擇自己的宗教轉變之路途。牧師們表示「在此期間，轉變宗教的人大部分是傳教士的親屬或是已離開村莊到大叻工作的人，其他人是因為受到很多壓力而很難轉變」（田調資料 2016）。

至20世紀的50年代，基督教已經進入西原地區到處了。透過基督教教會的活動，傳教士的社會地位被提高。這讓Cil人承認基督教教徒，並再考慮轉變為基督教教徒的這件事。因為此時，他們得到政府保證宗教活動的自由、有教會和牧師、有用K'ho語寫的經文和洗禮。這所有儀式都可以公開進行、減省經費，並得到正統社會組織承認。因此，於50年代，在Lang Biang區有許多Cil人轉變為基督教（田調資料 2016）。該結果顯示，這是Lang Biang區Cil族的成員的理性考慮和選擇。

當Cil人被南越政權壓迫去戰略小村莊裡居住時，這種理性越來越明顯顯示了。當時，離開傳統耕作的地區，因為在經濟方面，Cil人遇到很多困難；糧食不夠用，他們要靠著基督教的傳教士的慈善活動而生存。可以收到接濟和優先的最好方式就是成為基督教的教徒大部分的Cil人逐漸加入基督教（田調資料 2016）。在社會方面，管理戰略小村莊的人不是村長而是由政府指定的鄰長、副鄰長及警察員。在此期間，村長還是受到重視的人，但沒有支配民眾的能力；他只能提意見或顧問給鄰長關於管理社群的

問題。村長已經失去了權威及社會地位了。為了再一次爭取權威，村長必須要轉變宗教為基督教以及成為牧師³，這樣才能得到社群的重視（田調資料 2015）。因此，可以看出村長的宗教轉變的行為是一種理性選擇以維持他自己的權威及社會地位。而其他的Cil人，轉變為基督教之後，已經得到了傳教單位的保護，宗教生活也比較順利。若維持傳統風俗和宗教，他們不但被環境開除，而且無法保證經濟和社會地位（田調資料 2016）。因此，他們選擇轉變為基督教就是有目的的行為。

至1975年，由於受到政治影響，西原地區和Lang Biang區的少數民族的基督教活動被停止。Cil人為了保護自己，也沒有推動該宗教的活動。根據田野調查的結果，此期間內，許多Cil人已經放棄了基督教，回歸原本的宗教及傳統禮俗。影響到Cil人的決定也有很多因素，但最重要的是他們要保護自己和家庭。因為1975年後，基督教教會的領導人因為與政治因素有關系已被送去學習感化思想。Cil人怕受到連累，因此，停止參加基督教的活動或放棄基督教（田調資料 2016）。然而，於2001年，當政府承認基督教的資格法人時，已放棄了基督教的人幾乎都回來。還沒加入基督教的人也受到鼓勵參與，因此，Lang Biang區Cil族的社群逐漸成為基督教的教徒。這種選擇也是由經濟和社會地位等目的決定（田調資料 2015）。本人認為他們的轉變宗教是一種理性選擇。自1930年起，這種理性選擇是一直出現於該族群的社區。根據統計結果，至2018年大約有百分之一百Cil人成為自西方傳來的基督教的教徒。

2.3.2. Cil族的宗教轉變模型

從上面所述來看，無法引用John Lofland & Norman Skonovd (1981) 的模型來解釋Cil族的宗教轉變之現象。因為該現象不屬於上述所提的智慧、神秘、試驗、重生和強制六個模型的範圍。該轉變現象是由受到經濟和政治因素的影響而造成了民眾的理性選擇。

Cil族成員的宗教轉變過程雖然是一個過程，但不必經過像Lewis Rambo和Charles E. Fahadian (1999) 所提出的七個階段包括：背景(context)、影響的因素(agent)、恐懼(crisis)、尋找(quest)、相

³ 譬如、在Đạ Sar, Đạ Tông區裡，許多村長轉變為基督教以及牧師，得到社群的重視（田調資料 2015）

遇（encounter）、互動（interaction）和承諾（commitment），也沒有經過 Truong Văn Chung (2018) 所分析的四個階段包括：宗教轉變的背景，恐懼、疑問和尋找，相遇與互動，承諾。實際上，K'sol先生（Srê人）接觸與轉變為基督教是因為他又能幹外語能力又很強（會法語和越南語），因為被選為Jackson教士的通譯者。這就是K'sol接觸基督教的背景。後來，透過接聽教士傳教、閱讀聖經、與其他教士和傳教士們有互動讓他充滿了基督教的思想。這些因素就是K'sol和基督教的相遇與互動。後來，他成為基督教的教徒，並受封西原地區少數民族的第一牧師。他經過的路程比較像 Truong Văn Chung (2018) 所提出的模型「恐懼、疑問和尋找」階段或是 Lewis Rambo和Charles E. Fahadian (1999) 所提的恐懼和尋找階段。K'sol 的宗教轉變過程與Lewis Rambo和Charles E. Fahadian提出的模型和Truong Văn Chung所提的模型不完全一樣的。因為他只經過三個階段而已包括背景、互動和承諾。其他的場合包括Ha Chu A, Ha Sao A, Ha Krong A, Ha Kring, Ha Brang, Ha Tiêng, Ha Húy, Ha Bang A, Ha Bang B, Ha Kê, Ha Hạt, Ha Đơi, Ha Krông B的宗教轉變也像K'sol的一樣。因為這些人由K'sol介紹給 Jackson教士，然後與Jackson教士互動、學習教義，最後承諾加入基督教，並成為傳教士。他們完全沒有經過恐懼和疑問舊的宗教信仰者兩個階段以及尋找新宗教的信仰。於1930年，Cil族轉變宗教的過程也沒有出現恐懼和疑問的現象。該族群對新的宗教比較信任是因為受到政治背景、經濟和社會地位等因素的影響並接受傳教士的傳教，造成了他們的理性選擇。因此，Cil族的宗教轉變模式是經過背景、互動和承諾三個階段的一個過程。這個過程是由經濟、政治和理性選擇等因素決定。

3. 結語

在傳統社會中，Lang Biang區Cil族以多神宗教信仰為主包括祭拜森林神、山神、河神、溪神、土地公、酒神、米神、石神等神靈……因此，在心靈生活之中，他們要進行很多祭祀儀式。每次進行這些儀式都要準備很多祭品，非常破費的。因此，基督教傳入該社群之後，主張廢除舊的宗教信仰和太破費的儀式，造成了新的效應。這就是民眾從考慮到決定轉變為

新的宗教的過程；但是也有受到一些人的反對包括村長和薩滿。然而，Cil族成員的宗教轉變過程也比較符合歷史、經濟和政治的背景。當遇到較順利的條件，該族群的宗教轉變現象馬上出現，通常經過三個階段包括背景、互動和承諾。這個過程沒有之前學者提出的模型一樣的。這表示Cil族的宗教轉變是一個比較特殊的模型。這是個人是因為受到歷史經濟和政治之影響而轉變的理性選擇。

回應

若有任何關於本篇論文的回應，請直接寄給作者黃玉秋副教授(hntru76@hcmussh.edu.vn)。

參考文獻

- Alberto F. Alesina. 2007. "Political Economy," NBER Reporter: <<https://www.nber.org/reporter>>
- Ban Đại diện Hội thánh TLVN MN tỉnh Lâm Đồng. 2008. *Kỷ yếu 80 năm Tin Lành đến Lâm Đồng*. Lâm Đồng.
- Barth, Fredrik. 1966. *Models of social organization*. London, Royal Anthropological Institute.
- Bùi, Văn Sơn. (chủ nhiệm đề tài). 2006. *Vấn đề đạo Tin Lành và công tác đấu tranh chống địch lợi dụng đạo Tin Lành trong vùng đồng bào dân tộc thiểu số ở Lâm Đồng* (Đề tài nghiên cứu khoa học cấp cơ sở). Công an tỉnh Lâm Đồng.
- C.Mác – Ph. 1995. *Anghen toàn tập*, tập 20, NXB Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1995.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travels and Translations in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Đặng, Nghiêm Vạn. 2005. *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, sách tham khảo, tái bản lần hai, NXB. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.

- Đỗ, Hữu Nghiêm. 1995. *Đạo Tin lành noi các dân tộc ít người ở Nam Trường Sơn – Tây Nguyên 1928 – 1975*. Viện KHXH Tp. Hồ Chí Minh.
- Durkheim, Emile. 2006. “Định nghĩa hiện tượng tôn giáo về tôn giáo”, Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam, *Những vấn đề Nhân học tôn giáo*, Tạp chí Xưa & Nay, NXB Đà Nẵng.
- Geertz, Clifford. 1973. Religion as a Cultural System. In Micheal Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. ASA Monographs 3. London: Tavistock.
- Jevons, W. Stanley. 1965. 15th ed. *The Theory of Political Economy*. Sentry Press, New York, N. Y.
- Lê, Đinh Chi. 2006. Người Thượng Miền Nam Việt Nam. Gardena, CA: Văn Mới, 2006. tr 401-449.
- Lê, Hoàng Phu. 2010. *Lịch sử hội thánh Tin Lành Việt Nam (1911 – 1965)*. Hà Nội: Tôn giáo.
- Lê, Minh Quang. 2011. Đạo Tin Lành ở Lâm Đồng giai đoạn 1929 – 1975. *Tạp chí Công tác Tôn giáo*, số 5.
- Mạc Đường. 1983. *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*, Đà Lạt: Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng xuất bản.
- Mai, Minh Nhật. 2015. “Phương pháp truyền giáo của đạo Tin Lành trong cộng đồng các dân tộc thiểu số ở Lâm Đồng trước năm 1975”, *Tạp chí Thủ Đầu Một*, số 3 (33).
- Nguyễn, Đức Hiệp. 2014. *Đạo Tin Lành và việc ổn định phát triển trong vùng đồng bào dân tộc thiểu số tỉnh Lâm Đồng* (đề tài nghiên cứu khoa học cấp tỉnh). Công an tỉnh Lâm Đồng.
- Nguyễn, Thanh Xuân. 2002. *Bước đầu tìm hiểu đạo Tin Lành trên thế giới và ở Việt Nam*, (lưu hành nội bộ), NXB. Tôn giáo, Hà Nội.
- Phạm, Đăng Hiển. 2003. Góp một góc nhìn về vấn đề đạo Tin Lành ở Tây Nguyên. *Tạp chí Dân tộc học*, số 5.

- Phạm, Thanh Thôi. 2011. *Lịch sử di trú và sự biến đổi văn hóa xã hội của người Coho Chil ở Lâm Đồng* (đề tài NCKH cấp Trường). Đại học KHXH&NV, Tp. Hồ Chí Minh.
- Phạm, Thanh Thôi. 2014. “Biên đổi xã hội của người Coho-Cil ở Lâm Đồng”, *Tạp chí Phát triển KH&CN*, tập 17, số X4-2014.
- Rambo, Lewis R. & Charlaes E. Farhadian. 1999. The Conversion: stages of religious change. In *Religious Conversion: contemporary practices and controversies*, edited by Christopher Lamb and M. Darrol Bryant. Published Cassell Wellington House, London.
- Scott, John. 2000. “Rational choice theory” trong sách *Understading Contemporary Society – theories of the Present* của Gary Browning, Abigail Halcli và Frank Webster, Printed and bound in Great Britain by the Cromwell Press, Trowbridge.
- Smith, Gordon. 2001. *A Study of the Christian Conversion narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tư liệu điện đã cộng đồng người Cil ở khu vực Lang Biang vào năm 2015 và năm 2016.
- Tylor, Edward Burnett. 1958. *Religion in Primitive Culture* (reprint of volume 2 of Tylor, 1987). New York: Harper & Row.
- Vũ, Quang Hà. 2001. *Các lý thuyết xã hội học*, tập 1, NXB Đại học Quốc gia Hà Nội.

Những giá trị gốm Champa ở châu Á

PGS. Trương Văn Món (Sakaya)

Khoa Nhân học

Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn
Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh, Việt Nam

Tiah-iàu

Dựa vào thuyết sinh thái văn hóa (Julian Steward), thuyết về giao lưu, tiếp biến văn hóa của các nhà Nhân học Mỹ, đồng thời kết hợp với phương pháp nghiên cứu, phân tích tổng hợp tài liệu, đặc biệt là phương pháp điền dã Nhân học, bài viết trình bày tổng quan về gốm Champa ở Việt Nam và châu Á. Kết quả nghiên cứu, tác giả nhận thấy, nhờ vị trí địa lý, môi trường sinh thái thuận lợi, cộng với quá trình giao lưu với Đại Việt – Trung Hoa vào thế kỷ 13-15, người Chăm đã nâng cao được kỹ thuật và chất lượng sản phẩm gốm của họ. Cụ thể là người Chăm đã sản xuất được gốm Gò Sành (Bình Định, thế kỷ 13 - 15). Đây là dòng gốm tráng men cao cấp không chỉ phục vụ cho giai cấp quý tộc, hoàng gia Champa mà còn là gốm thương mại có giá trị cao, xuất khẩu sang các nước châu Á như Nhật Bản, Philipin, đảo Borneo, Thái Lan, Lào. Tuy nhiên, sau thế kỷ 15 dòng gốm này biến mất cùng với sự suy thoái, hiện nay chỉ còn dòng gốm thô ở làng Bàu Trúc (Ninh Thuận), Bình Đức (Bình Thuận) và Krangø (Lâm Đồng). Thiết nghĩ Việt Nam nên tiến tới kết nối, vực dậy thị trường, tái khẳng định lại thương hiệu gốm Champa xưa ở khu vực châu Á.

Từ khóa: gốm Champa, khôi phục, phát triển, kết nối, thị trường châu Á

The Values of Champa Ceramics in Asia

Associate prof. TRUONG Van Mon (Sakaya)

Department of Anthropology

University of Social Sciences and Humanities, VNU-HCM City, VIETNAM

Abstract

According to the theory of cultural ecology (Julian Steward) and the theory of cultural exchange and acculturation of American anthropologists; combined with research method, synthesis method, especially anthropological fieldwork method, this article presents an overview of Champa ceramics in Vietnam as Sa Huynh – Quang Ngai which dates back 3000 years ago (around 1000 BC), Go Sanh – Binh Dinh (13th-15th century), Bau Truc (Ninh Thuan), Binh Duc (Binh Thuan), Krango (Lam Dong) currently to Champa's ceramics on the Asian commercial markets in Japan, Philippine, Thailand, Laos and ethnic minority groups in Borneo island. From the research results, we realized that, thanks to the geographical position and favorable ecological environment, and the exchanges between Champa, Dai Viet and China in the 13th-15th century, Champa people improved the techniques and quality of their ceramic products. Particularly, Champa people made Go Sanh ceramics in Binh Dinh, a line of high quality glazed ceramics not only served the Champa aristocratic class but also were a high value export product. However, after 15th century, this ceramic product disappeared; currently, there are only coarse pottery lines in Bau Truc, Binh Duc and Krango villages. In the fact that Vietnam should preserve Champa ceramics, toward to connecting, reviving the market and reaffirming the brand of ancient Champa ceramics in Asia.

Keywords: Champa ceramics, preservation, connection, Asian market

1. Introduction

The Kingdom of Champa had located in the Central region of Vietnam since the 2nd century. At the early of 19th century, the Kingdom of Champa was integrated into other Vietnam's ethnic minority groups. Currently, Champa people in Vietnam have a population of about 167,000 people, and have still been preserving some traditional cultural heritages. In addition to the system of beliefs, religions, rituals, and festivals, they also created many unique art forms such as architectural and sculptural art of temples, shipbuilding art, jewelry making art, cloth weaving art, and pottery making art. In this article, through many different information sources, we introduce an overview of Champa ceramics from coarse pottery of Sa Huynh-Quang Ngai (around 3000 years ago), glazed ceramics of Binh Dinh (13th-15th century) to current Champa ceramics of Bau Truc (Ninh Thuan province) and Binh Duc (Binh Thuan province). Besides, we also provide a complete picture of the process of spreading Champa ceramics on the road of commerce in Asia. Hopefully, through this research, we can better understand the Champa ceramic trade in history. Thereby, we will have plan to preserve and revive the Champa ceramic trade in Vietnam as well as in some other countries in Asia where the Champa ceramics had been used.

2. Characteristics of Champa Ceramics

2.1. Sa Huynh pottery (Quang Ngai province)

Sa Huynh pottery is associated with Sa Huynh relic site in the Central region of Vietnam which dates back 3000 years ago and mostly concentrates in Quang Ngai. This ceramic product is recognized by scientists as: coarse pottery, handmade, non-turtable, non-molded, unglazed; using millet, techniques for cleaning, smoothing and firing outdoors. Pottery products are mainly containers such as jar (*rek*) and small pot (*balok*), cook-pot (*hwa laow*) such as pots (*gok*) and kettle (*kadi*) as well as others of worshipping such as footed-tray (*cambak*),

and pot (*glaah*)... Sa Huynh pottery mainly has round, flared, or cambered mouth; body is bent and sphere form; egg-shaped bottom. In which, the popular product of Sa Huynh pottery found in archaeological site is large Jer (jar) used to bury the dead (Vu Cong Quy 1991). The characteristics of the Sa Huynh pottery mentioned above can also find in Bau Truc pottery (Ninh Thuan province), Binh Duc pottery (Binh Thuan province), and Krango pottery (Lam Dong province) currently. Especially, Bau Truc pottery is very close to Sa Huynh pottery. Therefore, the scientists assessed that Bau Truc pottery are the oldest pottery not only in Vietnam also in Southeast Asia (Trinh Sinh 2018:16; Van Mon 2018:161).

2.2. Go Sanh pottery (Binh Dinh province)

Go Sanh pottery in Binh Dinh province is a high-class ceramic product line that is found in the ancient Champa capital (Vijaya) and is excavated by archaeologists at some sites such as Go Sanh, Truong Cuu (Nhon Hoa ward, An Nhon town), Go Me (Nhon My commune, An Nhon district), Go Hoi, Go Cay Khe (Tay Vinh commune, Tay Son district). This pottery has used tunertable with high processing techniques in shape, glaze, decoration, making kilns, and firing heat, including main products of jars, cups, plates, etc. These products were usually embossed with the common patterns of dragon, chrysanthemum, Champa flower, and four-petal flowers on the body and shoulder. For these characteristics, scientists have identified that Champa high-quality glazed pottery originated from Sa Huynh potters and mix with pottery techniques of the Vietnamese and Chinese, rapidly developing in the 13th – 15th century in the Central region of Vietnam (Trinh Sinh 2018:17; Le Dinh Phung 2018:45).

Hence, we see that Sa Huynh pottery is kind of coarse pottery with many characteristics of Champa culture existing for a long time in history. However, Go Sanh pottery (Binh Dinh) suddenly appeared in 14th-15th century including manipulation techniques and quality compared to Sa Huynh pottery. This product line was decorated with many patterns (such as nails, nipple, dish-shaped handles, three-petal flowers, and water waves), and mixed with many special

patterns of Vietnamese-Chinese ceramics such as dragon, squares, Chinese coins, etc. There is a question that, why does this mutation occur in Champa ceramics? Please notice that, the period of 14th-15th century is a period of deeply exchanges among the Champa - Vietnamese-Chinese people (including war and peace relations) (Maspero 1928). This has created the mutual cultural influence and exchange between them in which Go Sanh pottery (Binh Dinh) is a typical example.

Besides high quality ceramic products, the Champa Kingdom also had a favorable geographical position with the location at the junction of Southeast Asia, facing the sea with many large ports, especially in Vijaya area where has Thi Nai port (Qui Nhon city, Binh Dinh province now). Therefore, foreign merchants often went to trade and exchange many different products, in which Go Sanh pottery was favored by many customers. Go Sanh ceramics then spread throughout the countries in Asia.

3. The Spread of Champa Ceramics in Vietnam and Asia

Productions of Champa ceramic in Binh Dinh include: coarse ceramic products served the common people and glazed ceramic products not only served for the nobles of Champa in Vijaya area but also exported and spread to the North and Central Highlands regions of Vietnam and other Asian countries such as Laos, Cambodia, Thailand, Indonesia, Malaysia, Philippines, Japan, etc. With famous brand in many various names due to different regions as *Champa Ceh/ Ché (Jar) (Dai Viet)*, *Ceh Prum*, *Yeng Nagarai (Central Highlands region)*, and *Martabai Tapaya (Borneo Island)*.

3.1. Champa Ceramics in the Central Highlands region of Vietnam

The Central Highlands people of Vietnam were interesting in the Champa ceramic products under the name “*Ceh Prum*” (Jar of the Champa people) or

“Yeng Nagarai” (dragon Jar)¹. In the area of the Ma people living in the Central Highlands region, archaeologists found a site containing over 2,000 Champa glazed ceramic products from Binh Dinh including: bowls, plates, jars with different glaze pottery with bright green, dead-leaf, gray and lemon yellow colors, etc. (Trinh Sinh 2018:17).

In addition to the above archaeological information, in the Champa royal document related the Central Highlands region, the Champa Jar (Ceh) mentioned as a precious artifact showing the authority, status in the family and society. Besides, Champa Ceh was a high value artifact that could be exchanged and traded in the following cases:

- Being used to hold the worshiped wine, to serve the kings, rich people, and merchants.
- One Ceh was equivalent to a set of gongs (12 gongs).
- One Ceh could exchange an elephant or 15 - 30 buffaloes.
- Ceh was also presented by the Champa king to officials and cheiftains for their oustanding achievements in the Central Highlands region.
- Ceh could be used as one kind of property to exchange and deduct tax for mandarin and noble families in the Central Highlands region (Document of the Champa Kingdom, unpublished, pp. 409-5a).

Currently, Champa Ceh is still a valuable object that is carefully kept in some families of the Central Highlands ethnic minority groups of Vietnam.

We would like to make a notice that in the documents of Champa Kingdom, the dragon patterns in Champa ceramic products had the origin of Chinese people (bingu nagarai laow) (Royal documents, unpublished, pp. 409-5a). Hence, we see

¹ "Ceh" is a word in the Cham language means "Ché or Chóe" (Jar) in Vietnamese. Prum, a popular noun of the Central Highlands ethnic minority groups referring to Chăm people. Yeng, a type of Ceh (jar) but Yeng is usually bigger than Ceh. "Yeng Nagarai": Yeng is often used to hold fish sauce, salt, and Ceh to brew and hold tube wine. Nagarai means dragon. Ceh/yeng nagarai means jar decorated with dragon patterns.

that 13th – 15th century is the prosperity period of Go Sanh ceramics when the Champa kingdom in Vijaya (Do Ban) was an independent country; the Champa artisans were freely decorated dragon patterns in their ceramic products without being banned by anyone. After the 15th century, the Champa Kingdom was annexed and absorbed by Dai Viet, especially during the era of Nguyens dynasty, dragons were symbols of the Kings; since, perhaps Nguyens forbade Champa people not carving dragon patterns on their ceramic products. In addition, the Champa artisans might be killed or arrested to the North of Dai Viet after the fierce battle between Champa and Dai Viet in Vijaya - an ancient capital of Champa Kingdom and Binh Dinh province now of Vietnam. May be those are the reasons why Go Sanh ceramic of Champa (Binh Dinh) was suddenly disappeared after the 15th century in Vietnam and Asian.

3.2. Champa ceramics in the North of Vietnam

After the 10th century, Dai Viet restored sovereign power from the Chinese domination in the North and began to expand the dynastic territory to South. It must be said that the 11th-15th century was a period of strong and close diplomacy relations (including war and peace) between Dai Viet and Champa. As the result, the relationship between Champa –Dai Viet saw a deep imprint, and effects each other in on all aspects of two sides, including ceramic production.

Evidently, “Archaeological discoveries show that Champa terracotta potters contributed in part to the formation of Dai Viet culture during the Lys – Trans dynasties. The imprints of Champa stone sculpture are present in some pagodas of Phat Tich, Long Doi, Bao An, Tam The, etc in many localities from Thanh Hoa to the Northern Midlands and Mountainous areas of Vietnam. The decorative art of Champa pottery had added many architectural motifs on Stupas of Dai Viet such as the terracotta decorative arts by human and animal statues as *Garuda*, *Kala*, *Kinnari*, and *Kinnara*, etc. The style terracotta relief of the Champa are also in the decoration of the brick, terracotta and glazed towers of Dai Viet in the 13th -14th centuries” (Tran Anh Dung 2018: 51-52).

“Binh Son tower (Tam Son town, Song Lo district, Vinh Phuc province) is the only available brick tower and brick core. The tower has a connecting system that is also heated and then tucked into the tower through the quadrilateral hollow cells created from the inner core. This technique is similar to the technique of grafting stone statues into Champa towers. The dragon and stupa reliefs are attached very tightly in the inner of tower and in concave of rectangular frames made available without binder. The towers of Kim Ton, Kim Ninh, and Núi Man (Tuyen Quang province) also have dragon statue decorations adorned to the tower, similar to technique of Binh Son tower” (Tran Anh Dung 2018:52).

“At Kim Ninh Tower (Vinh Loi commune, Son Duong district), archaeologists have discovered about 40 terracotta Garuda god birds’ statues. This is one kind of mascots that originates from Champa, so they should be made from Champa potters. The statues that bird’s head and man’s body called Kinnari and Kinnara are mounted on the glazed pottery stupas of pagodas of Vietnamese such as Cho Pagoda, Nui Man Pagoda, Doi Chua Pagoda in Nam Dinh province and Nui Man Pagoda, Thuong Lam Pagoda in Tuyen Quang province... Other decorative details such as flowers, nipples of chrysanthemum on the head of Kim Ninh and Kim Ton towers are similar to the nipples on stone statues of Garuda bird god of Champa. Patterns of horizontal floating squares, connecting square shape floating around clouds or flowers on Binh Son tower are the same as the decoration on Buddhist reliefs in Nui Cho pagoda (Quang Ngai province). Reliefs of Kim Ninh and Binh Son towers are similar to the image of Champa’s tower. Reliefs of small three towers on Buddha’s leaves (Bo De leaves) of Kim Son towers are suggested as pictures of three Champa’s towers of group of Duong Long tower in Binh Dinh provinces... ” (Tran Anh Dung 2018:52).

It must be said that the 13th-15th century marked a major turning - point of Champa ceramics when up to six large-scale ceramic kilns were discovered and excavated with crockery pottery and glazed ceramic produced on the territory of Vijaya - Champa. From here, Champa ceramics has spread to the Central Highlands, the North of Vietnam and other countries in Asian area.

3.3. Champa ceramics in Borneo Island

Borneo Island has land and water territory owned by three countries such as Myanmar, Indonesia and Malaysia. Residents of this Island often refer to “Ceh Champa” (Champa Jar) as “Martabani Tapaya”, which means “The wine jar of Martabani port of Burma”². Ceh Champa in Martabani Tapaya is a precious object used for trade exchange in ethnic groups living in upland of Borneo Island. This jar is similar to Chinese’s ceramic vases decorated dragon ornaments. However, scientists discovered that from the 13th to 15th centuries, a large number of jars were transported from the Sri Baney port city of Vijaya – Champa that is known Thi Nai port (Qui Nhon, Binh Dinh) in the Central of Vietnam to Burma's port city of Martabani. From the port of Martabani, Champa Jar was transferred to the Highland of Borneo Island. Currently, the pottery kiln ruins are still found in Go Sanh, Go May, and Go Hoi Binh Dinh province, about 50 km South of the port city of Qui Nhon (Sri Baney) (Cort & Lefferts, Shine To Sihiko 2018:458-459).

3.4. Champa ceramics in Thailand

In the 15th century, Thai archaeologists also found Dai Viet ceramic (Chu Dau ceramics, Hai Duong ceramics) and Champa ceramics (Go Sanh – Binh Dinh) around the pagodas in Thailand. Specifically, Go Sanh – Binh Dinh ceramics of Champa was found outside Chatthat Thram Temple, a Buddhist temple located in North of Nakhon Si Thammarat which is far 2km from Gulf to the East. They found a brown enameled Jar with simple lines on the body and 4 handholds on shoulder of this jar... (Sukkham 2018:85).

3.5. Champa ceramics in the Philippines

In 1995, when a wrecked ship in Pandanan in the Southwest of Philippines

² Martabani is the name of the port city in Burma, where is received many “Ceh” (Jars) of Champa. Tapaya, Tapay or Tapai mean alcohol, because this is a glazed ceramic vase used for brewing or storing alcohol. So the inhabitants of Borneo Island often call Ceh Champa by the compound name, Martabani and Tapaya.

was excavated, scientists collected a number of Vietnam, China and Thailand ceramics from the 15th century. Vietnam ceramic has 4,722 units, accounting for 75.6% (Nguyen Dinh Chien & Pham Quoc Quan 2008:8). Especially, for several types of Vietnam's ceramic, Go Sanh and Truong Cuu (Binh Dinh) ceramics are originated from Vijaya – Champa, accounting for 74% (Trinh Sinh 2018:18).

3.6. Champa ceramics in Japan

Based on many Japanese's data sources, Professor Shimokawa Tatsuya said that: Champa craftsmen came to the Nagayo -Yaki (North of Nagasaki City) of Japan to produce ceramic. "Champa ceramic artisans" were called "Champan yakimonoshi hitori" by Japanese. They made pottery and taught many Japanese in some localities and islands to know how to make glazed ceramic. Because of these great contribution, by the Lord Omura (Japan), the Champa artisans enjoyed the court's salary and granted a sword- a symbol of the Sumurai class, a royal class of Japan (Shimokawa Tatsuya 2018:488)

Champa ceramics affected Japan during 200 years (1667-1859), and it was divided into 3 phases as follows: Phase 1 (1667-1662), Phase 2 (1712-1820) and Phase 3 (1845- 1859). However, some ceramic kilns in phase 1 and 2 were destroyed, so nobody knows how to manipulate and its products. Luckily, in Japan, a relic of pottery kiln in phase 2 is remained and excavated by archaeologists (Shimokawa Tatsuya 2018:488).

Some ceramic products of Champa in Nagayo-Yaki area in phase 2 are also collected by Japanese archaeologists. These objects have been displayed at the Cultural Center of the Nagoya Town where we visited in September 2010. About 30 objects are on display at the Center including pots, bowls, plates, jars, etc. Traces left on the ceramic of Champa in Japan demonstrated that ceramic were made of turntables with sophisticated techniques. Ceramic products consist of two noticeable types: the first type includes small pots (about 20-25cm high) with large belly, small bottoms, thick ceramic's bones; the second type is bowls (about 18cm-22cm in diameter) with round or cambered mouth, flared mouth, thin ceramic's bone, and ceramic's bottom added base. These ceramic have thick

glaze and many colors such as opaque white (cloudy color), blue, saffron, black, dark gray but Japanese only count 3 main colors called trichromatic ceramic including blue, yellow, and black. These colors are similar to the traditional color that Champa women have kept on their traditional dresses. Further, these colors are the same to traditional dresses' colors of women in Hue and the colors of the Vietnamese's boat in the Central Coast of Vietnam today. The pattern of these ceramic are mainly engraved, serrated, triangular, leaf-shaped and spiral-shaped (see photo below) (Sakaya, ShineToshihiko 2011:42-43).

Currently, a relic of pottery kiln with the area of 100 square meters located in Nagoya town - Japan has not been excavated but it has been well preserved. Mr. WATANABE Kiyohiro, born in 1945, a last descendant of the Champa ceramic artisan in Japan said that My original family name is Oko in which had only two brothers at first but old brother was early die and then young brother adopted son of the Omura warlord, a dynasty of Japan. The Omura family has a man named Sarayama who was a great officer of the martial artist line (Sumurai). Although belonging to the line of martial artists and mandarins, my family also made pottery. Pottery techniques are taught by Champa artisans and in our pottery workshop always had Champa people. Currently, my family does not have any genealogy; this story is just listened from old people. Currently, my family does not make pottery, but I am responsible for keeping this heritage of pottery in Nagoya town to pass on to my children³.

Besides Nagayo - Yaki ceramic, there is also a Champa pottery kiln in Nagayo -Sansai, which is presented clearly by Nakamura Yuki in the essay "On the cultural properties of Nagayo Town - History that walks along with Nagayo-Sansai" (Nakamura Yuki 2018:759-770).

According to the above documents, we can conclude that ceramics in Nagayo - Yaki and Nagoyaki Sansain of Japan have a relationship with Go Sanh ceramic of Vijaya – Champa. Potters of Nagayo-Yaki and Nagayo Sansai

³ Sakaya and Shine Toshihiko's materials interview Mr. WATANABE Kiyohiro at the pottery kiln monument and in the office of Nagoya Town - Japan on the morning of September 21, 2010.

may be Champa potters in Vijaya (Binh Dinh) who came to Japan by way of diplomacy, business, or may be victims of escaping to across the sea to come Japan when the capital of Vijaya was lost in the 13th -15th century in the war against Dai Viet. Since then Champa potters lived and taught the art of making pottery for Japanese until the 17th century and following centuries like the story of WATANABE Kiyohiro in Nagoya at present (Sakaya, Shine Toshihiko 2011).

4. Champa Ceramics in Vietnam at Present Time

Nowadays, Vietnam still has three pottery villages that related to Champa pottery including Bau Truc village (Ninh Thuan province), Binh Duc village (Binh Thuan province), and Krango village (Lam Dong province). These three pottery villages share similarities in the art of making shape and type of pottery products. All of them are kind of hand-made potteries, without turntables, molds, and enamel but using a mallet, with the art of chipping and smoothing, firing outdoors. The main materials used for making potteries consist of clays, waters, and sands; straws, and rice husks used for firing. Potteries are decorated with engraved patterns, dots, shells, water waves; using plant and nail patterns. The potters also use natural colors made from the bark of a tree to decorate the potteries. The products of traditional potteries are mainly used to cook and contain water and agricultural products (Cham terms: *jec, buk, khan brah*); cookware (*gok, glah, khan*), offerings (*balok, cambak*), and children's toys (*kabaw, limaow*). These type of potteries still retain the features of Cham ancient pottery found in Sa Huynh, Vietnam, dated to 3000 years ago. Currently, these traditional potteries are disappearing, we need solutions for emergency preservation (Sakaya 2018:181).

These three types of pottery do not have many significant differences. There are only a few differences such as: when making clay, Bau Truc potters mix sand into clay; making pottery without a beating table; firing pottery must use straw, firewood and rice husk. But Binh Duc and Churu pottery are the same, the clay of these two types of pottery does not need to mix sand because there are gravel and

sand in the soil; When making pottery, they use wooden dams and when firing, they only need firewood without straw and rice husk (Sakaya 2018:180).

Currently, these three pottery villages tend to disappear, only Bau Truc pottery village (Ninh Thuan) preserves pottery with 300 artisans making pottery every day, producing both traditional and pottery fine art which are favored by tourists; Binh Duc pottery village (Binh Thuan) has only 15 artisans and Krango (Lam Dong) only has 2 artisans.

5. Conclusion

From Sa Huynh pottery (Quang Ngai) to Bau Truc pottery (Ninh Thuan) is 3,000 years apart. After a long time, Champa ceramics have been developed into two lines as following: The pottery products of Sa Huynh, Bau Truc, Binh Duc, and Krango are types of coarse pottery to serve for the common class without being enameled, simple patterns with carved lines, printing clamshell. The second type is Go Sanh ceramic (Binh Dinh) which is glazed ceramic with many beautiful patterns, especially the most prominent pattern with the dragon.

Go Sanh high-end ceramics not only serve the nobility class and royal Champa, but also are exported to Asian countries and are favored by customers. Besides a trade exchange, Champa ceramic is considered as a sacred treasure that is always present in the ceremonies. It is also considered a valuable asset that can be inherited, expressing the power and status of individuals, families. Especially the aesthetic value of Champa ceramic is excellent, becoming the aesthetic value of the era, attracting customers, spreading throughout Asia.

However, Go Sanh ceramic, a kind of high class glazed ceramics of Champa in the Vijaya region (Binh Dinh) was ended soon. After the 15th century, Cham people no longer produced this ceramic but only produced coarse pottery in Bau Truc village (Ninh Thuan), Binh Duc (Binh Thuan), and Krango (Lam Dong). Therefore, to revive Champa ceramic, we think not only to preserve pottery villages of Cham people on papers, books, and projects but also to revive the economy for Cham pottery villages, especially Bau Truc pottery village (Ninh

Thuan province) where many potters still keep their livelihoods every day. How can we help pottery artisans in Bau Truc village, besides to produce coarse pottery like today, but also can produce high quality glazed ceramic as ceramic of Champa in Go Sanh (Binh Dinh) and in Nagayo -yaki (Japan). Since then, Vietnam can connect and revive the traditional market and reaffirm the trade name of old ceramic of Champa in Asia.

Correspondence

Any correspondence should be directed to associate professor Truong Văn Món (vanmonsakaya@yahoo.com).

References

- Bảo tàng lịch sử Việt Nam. 1999. Gốm Việt Nam tại Bảo tàng Lịch sử Việt Nam tại thành phố Hồ Chí Minh [Vietnam Pottery at Ho Chi Minh City Museum of Vietnamese History]. Tre Publishing House, Hanoi.
- Barnard, Alan. 2015. *Anthropology and Theory of Anthropology*. National University Publishing House, Hanoi.
- Cort, Louise Allison & Lefferts, Leedom. 2013. Jars in the Central Highlands of Mainland Southeast Asia in *Materializing Southeast Asia's Past* (Chief of editors: Marijke J. KLOKKE và& Veronique DEGROOT), Selected Papers from the 12th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, National University of Singapore Press, Singapore, pp. 233-241.
- Đinh, Bá Hòa. 2008. *Gốm cổ Champa Bình Định* [Ancient pottery of Champa in Bình Định]. Social Science Publishing House, Hanoi.
- Lâm, Thị Mỹ Dung & Nguyễn, Anh Thư. 2017. *Ngàn năm gốm cổ Champa* [Thousand years of Champa ancient pottery]. Văn hóa Dân tộc Publishing House, Hanoi.
- Lê, Đinh Phụng. 2002. *Di tích văn hóa Champa tại Bình Định* [Champa Cultural relics at Bình Định]. Social Sciences Publishing House, Hanoi.



Lê, Đinh Phụng. 2018. Đồ gốm Champa thời kỳ kinh thành Simhapura (Trà Kiệu – Quảng Nam) [Champa's pottery in the period of Simhapura Capital (Trà Kiệu - Quang Nam)], Presented at international conference in Preserving and promoting traditional pottery art of Cham people, Ministry of Culture and Tourism and Ninh Thuận People's Committee co-organized, Phan Rang City, Vietnam, p. 16-2.

Maspero. G. 1928. *Le Royaume de Champa*. Van Dest, Paris.

Nakamura, Yuki. 2018. On the cultural properties of Nagayo Town - History along with Nagayo-Sansai, Presented at international conference in *Preserving and promoting traditional pottery art of Cham people*, Ministry of Culture and Tourism and Ninh Thuận People's Committee co-organized, Phan Rang City, Vietnam, pp. 172-184.

Sakaya - SHINE Toshihiko. 2011. Gốm Chiêm Nhân ở Nhật Bản [Champa's Pottery in Japan], *Saigon Economic Times*, Ho Chi Minh City Department of Industry and Trade, 33, p. 42.

Sakaya. 2007. Traditional Cham pottery of Bàu Trúc. *Xay & Nay Magazine*, Vietnam Association of Historical Sciences, 275-276, pp. 27-28 & 30.

Sakaya. 2014. Gốm của người Churu ở Lâm Đồng [Pottery of the Churu ethnic in Lâm Đồng province], in the *Approach some problems in Champa Culture*, Tri Thuc Publishing House, Hanoi, pp. 540 -542.

Sakaya. 2015. *Cham Bàu Trúc Pottery - Ninh Thuận* (bilingual Vietnamese - English). Tri thuc Publishing House, Hanoi.

Sakaya. 2018. Sự đồng dạnh giữa gốm Chăm Bàu Trúc (Ninh Thuận), gốm Bình Đức (Bình Thuận) và gốm Krango (Lâm Đồng) [Relationship among Bàu Trúc pottery (Ninh Thuận), Bình Đức pottery (Bình Thuận), and Krango pottery (Lâm Đồng)], Presented at international conference in *Preserving and promoting traditional pottery art of Cham people*, Ministry of Culture and Tourism and Ninh Thuận People's Committee co-organized, Phan Rang City, Vietnam, pp.172-184.

- Shimokawa, Tatsuya. 2018. Nagayo-Yaki and its Characteristics, presented at international conference in *Preserving and promoting traditional pottery art of Cham people*, Ministry of Culture and Tourism and Ninh Thuận People's Committee co-organized, Phan Rang City, Vietnam, p. 484
- Shine, Toshihiko. 2018. Yeng Nagarai: Martabani drangon jars of Prum in Vietnam's Central Highland and Borneo Island, presented at international conference in *Preserving and promoting traditional pottery art of Cham people*, Ministry of Culture and Tourism and Ninh Thuận People's Committee co-organized, Phan Rang City, Vietnam, pp. 16-24.
- Sukkham, Atthasit Sukkham. 2018. Bình Định and Hải Dương Ceramics in Southeast Asian Maritime Trade during the 14th to 16th Centuries. Presented at international conference in Preserving and promoting traditional pottery art of Cham people, Ministry of Culture and Tourism and Ninh Thuận People's Committee co-organized, Phan Rang city, Vietnam, pp. 80-98.
- Tran, Anh Dung. 2018. Khảo cổ học với nguồn gốc chủ nhân gốm Champa thế kỷ XIV-XV [Archeology with the origin of Champa pottery owners in the XIV-XV centuries]. Presented at international conference in *Preserving and promoting traditional pottery art of Cham people*, Ministry of Culture and Tourism and Ninh Thuận People's Committee co-organized, Phan Rang City, Vietnam, pp. 49-64.
- Trịnh, Sinh. 2018. Từ gốm Sa Huỳnh đến gốm Chăm Bàu Trúc [From Sa Huỳnh pottery to pottery of Cham people in Bàu Trúc villgage, presented at international conference in *Preserving and promoting traditional pottery art of Cham people*, Ministry of Culture and Tourism and Ninh Thuận People's Committee co-organized, Phan Rang City, Vietnam, pp. 16-24.
- Văn, Món (Sakaya). 2001. *Traditional pottery of Cham people in Bau village - Ninh Thuận*. Văn hóa Dân tộc Publishing House, Hanoi.
- Văn, Món. 2014. Try to outline the model of Homestay tourism in Cham villages of Ninh Thuận, in *Craft villages and tourism development*. National University of Ho Chi Minh City, pp. 431- 438.



- Văn, Món. 2018. Basic characteristics of Cham Bàu Trúc pottery - Ninh Thuận, Presented at international conference in Preserving and promoting traditional pottery art of Cham people, Ministry of Culture and Tourism and Ninh Thuận People's Committee co-organized, Phan Rang city, Vietnam, pp.159 -171.
- Vũ, Công Quý. 1991. *Văn hóa Sa Huỳnh* [Sa Huỳnh's Culture]. Văn hóa Dân tộc Publishing House, Hanoi.

Appendix: Champa Ceramics



1 Champa ceramic, 13th – 15th century (Go Sanh –Binh Dinh province) (Photo: Nguyen Ngoc Co, 2018).

2 Champa ceramic, 13th- 15th century (Go Sanh –Binh Dinh province, province) (Photo: Nguyen Ngoc Co, 2018).



3. Ceramic vase of Champa in Japan (Photo: VM, 2010).



4. Ceramic plate of Champa in Japan (Photo: VM, 2010).



5. Artisan of Bau Truc village is making traditional pottery (Photo: VM, 2018).



6. Traditional pottery vase of Bau Truc village - Ninh Thuan province (Photo: VM, 2018).



The heritage language education of the Hokkiense community in Ho Chi Minh City(*)

Assistant prof. PHẠM Ngọc Thúy Vi

Department of Anthropology

University of Social Sciences and Humanities, VNU-HCM City, VIETNAM

Abstract

At the end of the nineteenth century and the first half of the twentieth century, there were many Chinese immigrants who moved to Vietnam. Today, Chinese immigrants and their descendants have become one of the fifty-threes ethnic minority groups in Vietnam. They are currently categorized by the Vietnamese government as Hoa People (người Hoa) or ethnic Chinese. According to the results of the census of ethnic minorities in Vietnam in 2009, the Chinese population is 823,071 (male: 421,883; female: 401,188) in Vietnam, accounting for approximately 1% of the total number. Nowadays, ethnic Chinese now take Vietnamese nationality (belonging to Chinese/Han nationality, one of the 53 ethnic minorities in Vietnam). They mainly inhabit in Southern Vietnam, especially in District 5, Ho Chi Minh City (Saigon). At present, ethnic Chinese in Saigon are categorized into five groups including Cantonese, Hokkien, Teochew, Hainan, and Hakka. After immigrating to southern Vietnam, the Chinese people on the one hand try their best to integrate into the local society, on the other hand, maintain their own culture and language. In terms of ethnic language education, due to historical background, social changes and distribution conditions, the ethnic language has been taught in Chinese community, but many changes have been made today. Among them, Hokkien Assembly Hall is considered a pioneer unit that maintains the teaching of ethnic languages to the next generation. This article mainly surveys the current state of ethnic language education and Vietnamization of Hokkien people in Ho Chi Minh City.

Keywords: ethnic Chinese, Hokkien people, ethnic language education, Vietnam, Saigon

(*) This research is funded by University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University Ho Chi Minh City under grant number T2020-03.

越南胡志明市華裔福鄉人的族語教育狀況之研究

范玉翠薇 助理教授

越南胡志明市國家大學

所屬社會暨人文大學人類學系

摘要

自十九世紀末起，有一大批從中國遷移越南的華裔族群。目前，這些華裔族群被越南政府通稱「華人」，屬於越南五十三個少數民族之一。根據於2009年越南少數民族人口普查的結果，越南華人的人口是823,071人（男：421,883人；女：401,188人），占了大約1%總人數¹。在法律上，現在越南華人拿越南國籍（屬於華族/漢族，是越南五十三個少數民族之一）。越南華人大多數集中在越南的南部特別是在胡志明市(西貢)，其中，第五郡被認為是越南華人居住最密集的地區。目前，越南胡志明市華人分成五幫包括：廣東幫、潮州幫、福建幫、客家幫與海南幫。移居越南南部之後，華人一方面努力適應了當地生活環境，一方面維持自己的文化與語言。關於華人族語教育狀況之議題，因為受到歷史背景、社會變動與分布狀況等原因之影響，目前，雖該族群仍維持教導族語的狀況，但已有很多變動了。其中，福鄉會館是維持教導族語給下一代的先鋒單位之一。本文主要探討胡志明市華裔福鄉人的族語教育之狀況及本土化(越南化)現象。

關鍵詞：華人、福鄉人、族語教育、越南、西貢

¹ Báo cáo kết quả chính thức tổng điều tra dân số và nhà ở 1/4/2009, dân số chia theo dân tộc 1/4/2009: Tổng số 85.846.997 người; dân tộc Hoa: 823.071 người, nam: 421.883 người, nữ: 401.188.

1. 胡志明市的華人及「福鄉人」

越南華人分成五幫包括：廣東幫、潮州幫、福建幫、客家幫與海南幫。各幫有各自傳統的族語，即廣東話、潮州話、福建話(咱人話)、客家話與海南話。隨著中國普通話的崛起，華語也逐漸成為越南華人的“新母語”。「福鄉人」這個專有名詞是指現在居住越南胡志明市的華人當中的福建裔後代。這個專有名詞是比照「明鄉人²」的歷史典故而新造。因為本人認為所謂越南華族廣東人、福建人、潮州人、客家人、海南人的稱法對現代越南華人不太符合。因為現代越南華人大部分是出生於越南。他們大概是移居越南華族的第三、四代。該族群已經拿了越南國籍，以越南為故鄉。他們多數沒有要回中國的思想。該族群和他們的後代已經慢慢融入本土化(越南化)過程。雖然在某種程度上該族群還維持中國認同，但是基本上大部分都認同自己是越南人不是中國人。意即，廣東、福建、潮州、客家或海南只是他們祖先的原鄉而已。

因此，本人建議使用新的概念來定義該族群。本論文裡面會把越南胡志明市第五郡華族福建人的華裔和他們的後代稱為「福鄉人」。依照該定義的方式，本論文裡面也會使用「廣鄉人」、「潮鄉人」、「客鄉人」及「海鄉人」這些新的概念來稱說廣東人、潮州人、客家人、海南人這些族群的華裔和他們的後代。

根據1992年胡志明市的人口統計結果，居住在胡志明市的華人的人口分布為廣鄉人最多，比例占56.5%胡志明市華人的總人口；其次是潮鄉人（占34%）、福鄉人（6%）、海鄉人（2%）和客鄉人（2%）（Mạc Đường 1994:31）。

目前，在胡志明市第五郡廣鄉人的人口也占比例最高了。但是，福鄉人的會館占比例最多。目前，越南華人主要集中在胡志明市第五郡。其中，來自福建移民所建的會館主要有四座，分佈與位置如下：

² 關於明鄉人的由來，請參閱蔣為文2013〈越南的明鄉人與華人移民的族群認同與本土化差異〉，《台灣國際研究季刊》期刊，9(4)，63-90頁。

表 1、胡志明市華裔福鄉人的會館分佈與位置

名稱	別名	地址	主要幫別
二府會館 (Hội quán Nhị Phủ)	二府廟 (Nhị phủ miếu), Chùa Ông Bổn	264 Hải Thượng Lãn Ông, Phường 11, Quận 5	漳、泉
溫陵會館 (Hội quán Ôn Lăng)	觀音廟 (Chùa Quan Âm)、溫陵廟 (Chùa Ôn Lăng)	12 Đường Lão Tử, Phường 11, Quận 5	泉
霞漳會館 (Hội quán Hà Chuong)	天后媽祖廟 (Chùa Bà Thiên Hậu)	802 Đường Nguyễn Trãi, Phường 14, Quận 5	漳
三山會館 (Tam Sơn Hội quán)	天后宮	118 Triệu Quang Phục, Phường 11, quận 5	福州

2. 1975年以來胡志明市華人的語言教育之狀況

華人的特徵就是移居他國之後，一邊為了適應新的環境就很快學會了當地語言與適應當地的文化，一邊堅強保留自己的文化與語言。越南華人沒有例外！移居越南之後，經過長久居住越南的過程，越南華人至少仍然保留母語認同。經過越南的不同歷史階段，越南華人特別是胡志明市華人的語言教育狀況也有不同的狀況。自1975年起，越南胡志明市華人的本土化過程越來越明顯了。從使用與族語教育的方面來看，該族群雖然還繼續維持母語認同，但是使用母語比率及母語教育活動沒有以前那麼熱鬧。

當「難僑」³事件結束之後，越南華人數量減少很多。自1979年底以來，跟著越南政治慢慢穩定的背景，越南華人的數量慢慢增加。選擇繼續留住越南的華人是因為三種原因：第一、已經完全越化，認同越南是故鄉，所以不想離開。第二、是因為經濟關係，沒有機會跑去國外，只好選擇留住越南。第三、只注重做生意或是有特別原因而選擇留住越南。這些

³ 「難僑」“nạn Kiều”是自1976-1979年受到越-中戰爭影響，有很多華人離開越南跑去國外或是回去中國的事件。

因素影響很多越南華人的語言教育狀況。

1975年之前，越南華人特別是南越華人可以使用普通話來上課。1975年之後，越南南北統一，全國進入恢復經濟界段以及越南政府很關注全民普及國語(越南話)事情。因此，華人的所有學校被合併為國家學校系統。全越南的所有學校包括華人學校必須要使用同個教材上課。因此，1975年後，華語教育並沒有受到關注。至1978年因為越-中戰爭的戰局越來越緊張，全國幾乎沒有上中文課。至1981年，教中文課程才慢慢恢復(Phan Xuân Biên 1993)。但是，教華語的狀況沒有以前好。譬如，1981年，教育部規定有20%華人學生的學校可以開華文班。其中，國小每週上5節課，國中每週上4節課及高中每週上3節課(Phan Xuân Biên 1993)。上課時間不多以及缺少了中文老師與教材讓華人學習華文情況不太樂觀。譬如，於1985-1986學年，在有最多華人居住地區，只有31%上華文課。於1989-1990學年，全胡志明市只有31所學校開華文課，其中，有27所國小、3所國中與1所高中。

自越南南北統一以來，跟著胡志明市的經濟發展，教中文的工作也有很多改變。目前，全城市有22所小學、8所國中與1所高中有開加強華文課。在這些教華文的中小學校，華文課是必選課。學生可以自己選上加強英文班或是加強中文班。根據胡志明市教育局的公告，自2013至2016在中小學校選上加強中文班的學生的數量如下⁴：

表 2、自2013至2016在中小學校選上加強中文班的學生的數量

學年	國小學生(人)	國中學生(人)
2013-2014	3,339	1,145
2014-2015	3,007	1,507
2015-2016	2,712	1,335

上述的數字顯示選上加強中文班的中小學生不是很多。其中，小學的學生比國中學生多。原因是在越南英文算是第一外語，選上英文課通常比中文課的人多。

⁴ 數量引自 Đinh Lư Giang (2017)。

另外，在有開加強中文班的所有國小學校必須要用教育部出版的華文教材上課。一套總共有10本教材與10本華語語文補充教材符合小學的第一到第五年級。每周上4到5節中文課，早上跟其他學校一樣用越南語上課，下午學生要根據選課願望來上課⁵。在有開加強中文班的所有國中和高中學校也必須要用教育部出版的華文教材上課。教中文的國中學校每周上4到5節中文課，使用一套4本書的教材。教中文的高中學校，每周上8到10節中文課以及使用一套有3本書的教材。

圖 1、國小學生上中文課的教材



圖 2、國中學生上中文課的教材



今日，不只是華人學中文，京人(越南主流民族-京族)為了滿足工作要求，有一些人會學中文。目前，在胡志明市除了中小學有一些學校開中文班，大學或外語中心也有開中文班。其中，教中文比較有名的大學和外語中心的名單如下：

表 3、胡志明市教中文的信任單位

序號	教中文的信任單位	地址
1	師範大學	280, An Dương Vương, Quận 5,
2	師範大學外語中心	280, An Dương Vương, Quận 5,
3	社會科學與人文大學	12, Đinh Tiên Hoàng, Q.1
4	社會科學與人文大學外語中心	12, Đinh Tiên Hoàng, Q.1
5	華語成人教育中心	66, Hải Thượng Lãn Ông, P.10, Q.5
6	市商業華語培訓中心	247, Nguyễn Thị Minh Khai, P. Nguyễn Cư Trinh, Q.1
7	麥劍雄華文中心	712, Nguyễn Trãi, P.2, Q.5.
8	Kenda外語中心	82, An Dương Vương, P.9, Q.5
9	陳佩姬外語學校	264, Hải Thượng Lãn Ông, P.14, Q.5

總體來說，1975年後西貢華人的語言教育狀況已慢慢改變。該族群雖然仍維持華語教育，但不是很積極。華人各幫教各幫族語的單位越來越少。目前，在胡志明市，在一些有教導華語的單位裡，華語被定義為外語，而不是華人的母語。另外，十幾年來，華人各五幫會館的理事會也進行恢復母語教育的計畫；但得到不太樂觀的成果。

3. 胡志明市第五郡當代福鄉人的族語教育狀況

目前，越南全國進入全球化的新階段，全越南越來越重視會英文的人才。在越南，英文被認為是受到重視的第一外語。這幾年來，當台灣、中國與其使用中文的國家增加了投資越南時，越南人慢慢對中國的普通話有關心。目前，除了英文之外，越南人還選擇學習中文、韓文和日文當第二

外語。

在全球化狀況之壓力之下，華人的族語一定收到不少壓力。其中，人口佔比例較少以及分散居住的福鄉人該族群也面對族語瀕危的局面。透過60個人參加深入訪談的結果，有38%受訪者自認最早學會的語言是廣鄉語；其次是福鄉語，占31%比例；有27%受訪者自認最早學會越南語。其中，有一些受訪者認為很早就同時學會兩種語言。這表示，受訪者從小已接受教導兩種語言，其中，有可能有一種是母語，另一種是越南語或第二語言。另外，受訪者最早學會廣鄉語的人數占了比例最高（38%）。這表示受訪者接受廣鄉語教導的比例越來越高。另外，有43個人參加回答「你是否學過福鄉語？」這個問題。69%受訪者自認有學過福鄉語；31%沒有學福鄉語，其中，48%受訪者自認在家庭跟老一輩學福鄉語。48%受訪者自認小時有已在家庭學過福鄉語；從小學以上的階段，學習福鄉語的人數比較少，大概占10%以下比例總人數而已。這表示受訪者大部分都從小已接受教導福鄉語。根據本人的觀察及深入訪談的結果，從小時候學福鄉語以及家庭成員仍然使用福鄉語的受訪者的福鄉語能力比較好。相反，雖然小時候在家學過福鄉語，但是現在沒有跟爺爺、奶奶或是父母同住的受訪者，幾乎只能聽懂日常生活比較簡單的福鄉語。受訪者多半使用越南語或是第二語言來交際。受訪者學習福鄉語的狀況如下：

表4、受訪者學習福鄉語之狀況

時間	數量	%
小時候	25	58.14%
國小	0	0%
國中	4	9.30%
高中	3	6.98%
大學	3	6.98%
剛學幾個月	5	11.63%
學了一年	3	6.98%
總數	43	100%

表4顯示有58.14%受訪者自認小時候已接受福鄉語的教育。大部分受訪者小時候在家庭通過跟老一輩交際過程而學習福鄉語。有6.98%受訪者是從高中才開始學福鄉語及6.98%受訪者從大學才開始學福鄉語。這些人有幾乎是在福鄉會館開的福鄉語夜班學習。通過本人觀察的過程，這些小時候有學過福鄉語的人講福鄉語的能力比較好；而從高中以上才開始學福鄉語的人講福鄉語的能力比較差。

相反，大部分受訪者都自認有學過普通話。根據43個人參加回答「你是否學過普通話？」這個問題的結果，有92%受訪者自認有學過普通話；8%沒有學普通話。其中，55.10%受訪者自認從小已經學過普通話；20.41%受訪者自認小學才開始學普通話；2.04%受訪者自認從初中開始學普通話；8.16%受訪者上高中時才學普通話；有10.20%受訪者自認上大學之後才學普通話以及4.08%受訪者自認剛學普通話幾個月。詳細的統計結果會顯示如表⁵：

表5、受訪者學習普通話之狀況

時間	數量	%
小時候	27	55.10%
國小	10	20.41%
國中	1	2.04%
高中	4	8.16%
大學	5	10.20%
剛學幾個月	2	4.08%
總數	49	100%

根據表4和表5，大部分的受訪者從小都接受教導福鄉語和普通話。其中，若從小接受福鄉語教導的受訪者幾乎都認同福鄉語為母。譬如，58%

⁵ 本人2016年在胡志明市第五郡進行田野調查的結果。

受訪者自認小時候已學過福鄉語（表4），其中，有46%受訪者認為母語是福鄉語。

另外，雖然有55%受訪者從小已學過普通話（表5），但是，其中，只有2%受訪者自認普通話是個人的母語。從表4與表5來看，雖然受訪者小時候受到普通話教導的比例比福鄉語的比較高，但是這些受訪者對普通話的認同不如福鄉語。原因是受訪者接受該兩種語言的環境不一樣。譬如，受訪者在家庭接受福鄉語的教導，但在學校學習普通話。受訪者在學校學習普通話，回家就不會使用普通話與家人溝通。這造成受訪者不承認該語言為個人母語的現象。

面對族語進入瀕危階段的這種情況，福鄉會館的理事會已經規劃一些方案來保護自己的族語。譬如，開福鄉語夜班課、培訓年輕人學習福鄉人的樂器。另外，福鄉會館每年都補助經費給福鄉人私立國小教普通話等。

3.1. 福鄉語夜班課

自2005年起，福鄉會館已開始開福鄉語夜班課，把福鄉語免費教導給福鄉人的後代。當年，福鄉會館是進行保護族語的唯一單位。根據本人做田野調查的結果，受訪者C先生⁶認為，為了讓福鄉人的後代不放棄使用族語，自2005年起，福鄉勵學會已開設福鄉語夜班課，免費教導福鄉語給福鄉人的後代。當初，有比較多福鄉人來報名上課，但是後來上課的人數慢慢減少，因此福鄉語夜班沒辦法繼續上課。他還說，2012年於暑假期間在陳佩姬學校重新開設。但是因為報名上課的人不到40人，因此沒辦法開課。至2016年8月初福鄉勵學會再重新開設，這次報名的數量超過60人。因此自2016年暑假期間起，福鄉勵學會在陳佩姬學校開設兩個福鄉語夜班課。每週一三五晚上5點至7點，在陳佩姬學校開課；迄今，這班還在繼續教。但是，上課人數減少了很多。目前，每班只有不到10人來上課。

⁶ C先生是二府會館的現任理事長。

圖 3、福鄉勵學會開福鄉語課的公告

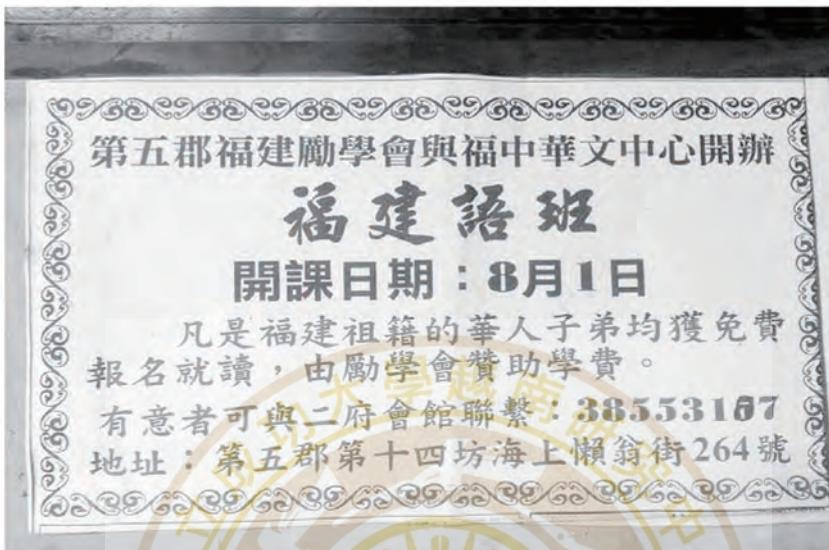


圖 4、福鄉勵學會於陳佩姬學校開福鄉語夜班



目前，福鄉勵學會使用6本教材授課。這部教材是從2005年編輯的，持續使用到現在，總共有6本書符合初級和中級的程度。受訪者C先生說明於1954年福鄉會館理事會的幹部從台灣帶來西貢一些閩南語教科書。後來，福鄉勵學會已經依靠這些閩南語教科書編輯這部教材。其中，第一冊和第

二冊是福鄉語入門班級的教材。這兩本的主要內容是會話，裡面有漢字、台語羅馬字、英文和越南文。

圖 5、福鄉語的教材



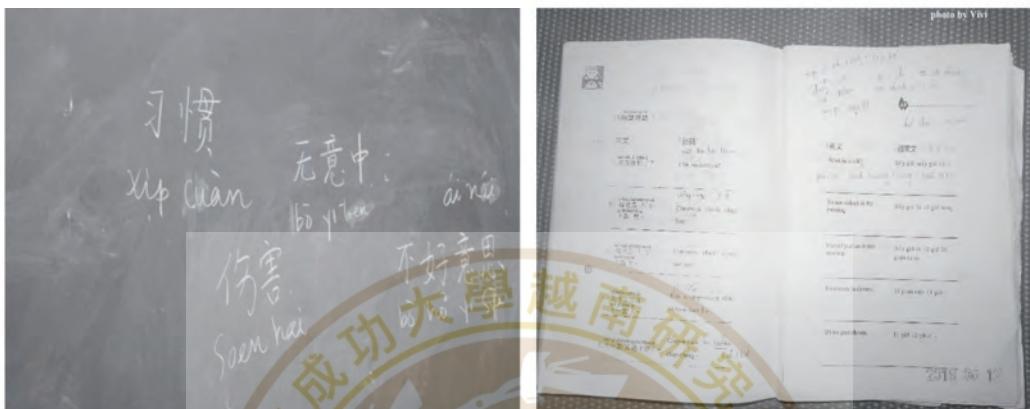
上課時，老師會依照教材教學生發音福鄉語，解釋詞彙和句子的意思。老師會先用普通話來解釋詞彙的意思，接下來用越南語再解釋一次。因為有很多學生只會越南語、不會普通話。除了使用普通話和越南語來解釋詞彙，老師有時候會使用廣鄉語來解釋。因為，這班的學生大部分會廣鄉語、有一些是廣鄉人的後代。

另外，為了教學生記住福鄉語的發音，老師會使用越南語來拼音。譬如，福鄉語的「sip-koàn」（習慣），教材裡面的漢字寫「習慣」、老師用越南語來拼成「xịp cuàn」，然後教學生念。這表示為了傳達福鄉語的發音方式，老師必須要借用越南語來表達，學生則借用越南語來記住福鄉音。這種現象像是一個人用母語來標記外語一樣。

根據本人參與及觀察的過程，福鄉語夜班上課的方式像上外語課一樣。因為，學員的福鄉語能力有限，因此，當初為了讓學員吸收課本內容，老師使用很多語言包括越南語、普通話和廣鄉語來表達及解釋。其中，80%以上的上課時間使用越南語；講福鄉語的時間反而只占10%~15%上課的時間。但是，過了一年學習福鄉語的時間，到現在學員還是使用越南語跟老師溝通。目前，老師在課堂上使用福鄉語的時間只比以前多一點點，但是比例還是偏低，幾乎只占20%上課時間而已。90%學員都使用越

南語和老師溝通；只有少部分用較多福鄉語和老師溝通。

圖6、福鄉語教學的現場



3.2. 補助穎川民立國小學校教普通話

穎川民立國小（Trường tiểu học dân lập Vĩnh Xuyên）位於胡志明市第六郡朱文安街63號，堤岸市場附近。這是一所受到福鄉會館理事會補助經費的私立學校。該所私立國小在1989年由福鄉人成立。目前，這所國小的校長也是福鄉人的後代。A校長表示每年穎川國小招生大約80個學生，其中，四分之三是華人、中國人和台灣人⁷，四分之一越南人。另外，穎川國小的課程分為兩個部分。第一部分是國小學生，早上會和一般越南學生上一樣的課，下午上華語課。這個課程的對象是本校的國小學生。每天3節華文課，一週共15節華文課。本校使用的教材是由越南政府教育部出版的教材以及華語教科書編輯的補充教材。

第二部分只上華文課。自1990年起，穎川國小也成立穎川華語中心。該華語中心晚上開華語課，學費19萬越盾一個月。若華人或是華人後代想來上華語課，但是沒辦法繳學費的話，穎川華語中心會免費給這些人上課。A校長說明穎川國小及穎川華語中心一直以來都受到二府會館和溫陵會館理事會的補助經費，因此本校才有經費維持開課之狀況。

⁷ 這些中國學生和台灣學生是父親為中國人或台灣人，母親為越南人。

圖 7、穎川民立的國小學校



下午上華文課時，老師會教學生寫漢字以及閱讀課文。上課的學生只有幾個人而已，大部分是國小學生。該班級會學簡體字的中文，每天上三節課從下午兩點到三點半。上課的主要內容是教學生認識漢字以及跟日常生活相關的一般知識。課程內容裡面主要提供跟越南社會文化和歷史相關的知識。這班級的教書方式就是讓學生使用普通話來學越南社會文化相關知識。

圖8、穎川國小的華文課



圖9、在穎川國小上華文課的現場



總體來說，胡志明市第五郡福鄉會館的理事會一直以來都很注重維持族語與普通話教育。福鄉會館也是第一個促進維持族語教育的單位。至今胡志明市華人各五幫慢慢展開維持母語教育的計畫。譬如，目前，除了福鄉會館以外，朝鄉會館和客鄉會館也開潮鄉語與客鄉語夜班課。

圖10、崇正會館勵學會招生公告

**LÓP HỌC TIẾNG KHÁCH GIA
29/09/2014**

**TÀI TRỢ BỐT:
HỘI QUÁN SUNG CHÍNH**

**胡志明市崇正會館勵學會
主辦客家語會話班復課啟事**

本會館所主辦客家語會話班開課逾年，後因會館重修而暫時停課。茲因重修工程經已完竣，已可復課。

- * 復課日期：2014年9月29日
- * 上課時間：
 - A. 夜班：逢星期一、三、五(晚上七點至八點半分)分為：基礎、提高兩班。
 - B. 旦班：暫時未開課。(復課日，另通知)
- * 報名日期：由即日開始
- * 上課地點：崇正會館(胡志明市第五郡阮鷹街676號。電話：38551587)

學員不分年齡、籍貫，一律免費

主任：張世豪先生
胡志明市崇正會館勵學會 謹啟

實際上，福鄉會館維持族語教育還沒得到好的成果。因為福鄉會館雖然出力維持開福鄉語課，但是從來都不會更新教材。自2005年起一直使用同樣教材上課，因此有50%受訪者認為當初很開心學習福鄉語，但是後來覺得教材不符合，越來越沒興趣繼續學習。另外，由於會福鄉語的華人老師很少，教學教法有限，造成無法讓學員對該科目有興趣。

另外，有44%受訪者認為福鄉語雖然是族語，但是在社會上很少有機會使用到，所以越來越沒有動力繼續上課。21%受訪者認為來上課是父母要求的。27%受訪者因為喜歡福鄉語來上課，其中，有一些是廣鄉人的後代因為想多會一種語言所以來上課。

因此，為了維持母語教育還是必須靠著家庭傳承語的教育。因此，對於保存母語這問題，家庭母語教育擔任重要的角色。

3.3. 福鄉人在家庭教導傳承語之狀況

根據本人進行觀察及參與的結果，目前，胡志明市第五郡福鄉人教導福鄉語給下一代之狀況不是很樂觀。該族群透過家庭成員交際過程學習傳承語。因此，教導傳承語的程度跟家庭成員使用交際語言的狀況有密切的關係；一般常見到的狀況如下：

第一、父母支持使用福鄉語和孩子溝通以及強烈要求孩子講福鄉語。這些家庭的傳承語教育的程度比較強。因此，這些有受到家庭教導傳承語者講福鄉語比較流利。該人會成為雙語者也慣於使用福鄉語和父母、同鄉溝通。在社會交際過程中，該人雖然使用越南語和其他人溝通，但是他們對族語的認同很強以及認同福鄉人的後代必須會講福鄉語。另外，該人遇見老一輩的鄉親時會轉換使用福鄉語。

第二、父母支持使用福鄉語與孩子溝通，但是不逼孩子用福鄉語回答。這些家庭的傳承語教育的程度不是很嚴格的，造成這些家庭的小孩對母語認同也不是很強。這些小孩通常會傾向於使用越南語代替母語。因此，這些人大多認同福鄉語是母語，但是自認為福鄉語的能力很差。

第三、父母的福鄉語能力不夠強，造成了教導傳承語給下一代遇到困難。這些家庭的小孩是因為父母比較少對他們使用福鄉語，所以幾乎不會講傳承語。該人的母語認同不是很明顯以及慢慢出現認同越南語為母語的

現象。根據受訪者填問卷結果以及深入訪談的過程，本人發現認同「母語是最流利的語言」的這些人，在家庭裡幾乎沒有受到傳承語的教導，父母也較少對該人講母語。

第四、據本人做田野調查的結果，在通婚家庭裡，有77%受訪者認為較常跟母親聊天；因此，母親使用的語言對於該人的語言使用及母語認同會造成很大的影響。這些人通常會同時承認父親和母親的語言為自己的母語。譬如，若母親是廣鄉人，這些人會認同福鄉語和廣鄉語同為母語；若母親是越南人，這些人會認同福鄉語和越南語同為母語。

總而言之，家庭傳承語教育是影響到個人使用母語的重要因素之一。根據本人做田野調查的結果，受到教導傳承語的人通常對族群母語及族群文化認同比較強。反之，沒受到教導傳承語的人通常對族群的語言及族群文化認同較模糊。譬如，「紅龜粿」原本是福鄉人的傳統食品，但是不會福鄉語的受訪者B小姐無法理解這種餅的來源。受訪者使用越南語「bánh quy」來取名「紅龜粿」。另一方面，越南人對「bánh quy」的概念是指餅乾種類，受訪者B小姐無法理解為什麼把「紅龜粿」稱為「bánh quy」。相反，福鄉語能力很強的受訪者K先生⁸ 對「紅龜粿」名稱來源有較清楚的理解。K先生認為「紅龜粿」被稱為「bánh quy」是因為福鄉語的「龜」被譯成越南語的漢越詞是「quy」，福鄉語的「粿」被譯成越南語是「bánh」，因此，若使用越南語來取名「紅龜粿」會被稱為「bánh quy」。

圖11、西貢福鄉人的「紅龜粿」



⁸ K先生是二府會館理事會的前任委員會。

4. 結論

在一個多語言的國家裡，少數民族的族語常常收到官方語言的壓力。這是很正常的現象！維持族語教育狀況被認為是一種保存族語的一個很重的方式。目前，胡志明市福鄉人該族群主要在家庭維持教導族語給下一代，但這個活動沒有同步進行。家庭的族語教育基本上靠著老一輩的族語認同而進行。但目前，胡志明市當代福鄉人的族群認同越來越複雜。其中，出現一種混合另種母語的認同。譬如，一個福鄉人會同時認同福鄉語和另一種語言(廣鄉語或越南語)都是母語。這種現象大部分受到本土化過程及通婚現象之影響。因為當代越南華人已經慢慢深入了本土化過程了。另外，當代福鄉人與廣鄉人或越南人通婚的現象越來越多。

另外，越南政府對少數民族的政策，特別是語言政策經發揮積極作用。自宣布獨立以後，越南政府一方面促進全民普及越南語，一方面強調尊重少數民族的母語。這個政策讓少數民族(包括華人)感覺到自己母語收到政府尊重與關懷，從此自願學越南語（范玉翠薇 2017）。譬如，面對少數民族對自己的母語的認同，1946年越南民主共和國第一憲法第十五條規定「在地方的學校，少數民族國民可以使用自己的語言上課」。憲法第六十六條規定「在法院少數民族國民可以使用自己的語言進行訴訟」。至1951年，越南共產黨公布政綱「生活在越南的所有民族必須要享受平等權利與義務」。至1960年越南憲法規定「各民族可以使用、維持和修改自己的語言和文字發展自己的文化」。1980年憲法第五條規定「各民族可以使用自己的語言和文字維持、發揮自己的風俗與文化」。1991年國小普及教育法規定「少數民族可以使用自己的母語和文字實施國小教育」。1969年，政府公布「擁有自己語言和文字的所有民族可以使用自己的語言來記錄、寫信寄給政府機關；在於少數民族居住地區，如果少數民族國民和幹部都會少數民族語言，公文要用該民族語言來寫」。至1992年憲法第五條規定「所有的民族都有使用自己語言和文字來保留與發揮自己的風俗與文化的權利」。1992年憲法第133條規定「少數民族國民可以使用自己的母語去法院進行訴訟」。越南政府從來一直尊重少數民族的母語。這個政策讓大部分少數民族覺得受到尊重。沒有壓迫就會沒有抗議，因此，越南少數

民族包括華族慢慢認同越南為故鄉，自願學習越南語。

因此，在越南全國各地特別是在大城市幾乎都使用越南語上課。少數民族的族語幾乎只在家庭裡使用。另外，進行少數民族的族語教育的活動常常會受到不少困難包括經費、編輯教材、招生等因素。目前，胡志明市華人的各會館就負責進行傳承語教育的活動，大部分的經費會來自各會館補助的經費。

目前，在保存傳承語這個方面，胡志明市福鄉會館雖然出錢出力開福鄉語夜班課，但是成果也不是很積極。原因有可能是因為在進行保存族語計畫的過程當中，出現一些缺點。譬如，福鄉會館理事會開設福鄉語夜班課從2005年起開始招生，但是到現在還維持使用同一個教材，從來沒有更新教材。另外，這部教材包括6本書，其中第一冊和第二冊是用福鄉語來對話的教材。根據本人的參與這夜班課的過程，大部分學員比較喜歡學這兩本教材。因為這兩本教材內容比較符合學員學福鄉語的目的，可以引用到日常生活領域跟父母講福鄉語。相反，學到第三冊學員漸漸覺得不好學以及沒辦法引用到日常生活領域。因為第三冊至第六冊內容都是理解短文，其中，短文的內容主要是講中國古代的故事，譬如清明節的來源、屈原、三國演義、西遊記等。大部分受訪者認為這些內容不好學以及在日常生活比較少用到，因此越來越少人來上課。譬如，剛開始報名上課的人數大概70個人多，但到現在還不到20個人上課。

圖12、第六冊的閱讀內容



另外，在招生福鄉語夜班課的過程，根據西貢第五郡福鄉會館理事會的規定，若報名上課的人不超過60人，那年就不能開課。這個規定的缺點就是目前西貢福鄉人分散居住，並不是都住在胡志明市第五郡，因此，要等到60個人報名才開課，不是一件簡單的事。實際上，有一段時間，因為報名人沒有達到規定的人數，以至於4年多沒有開課。

這表示西貢當代福鄉人保存母語的方面出現一個很矛盾的現象。理論上該族群表示盡力保存母語，但是，在進行計畫方面又表示不是很積極。該族群認為保存族語是必須做的事情，但該族群幾乎不知如何進行。從該族群的傳承語教育之狀況可以看出如下的現象：

第一、 越南胡志明市當代福鄉人雖然還支持族語教育的認同，但這份工作沒有同步進行。在福鄉語夜班裡，傳承語的教育收到不積極的結果。原因來自很多因素包括教材沒有改進、教學方法有限、會福鄉語的老師不多、當代福鄉人的族語認同以改變與其一些客觀因素等。另外，家庭的族語教育之狀況也不樂觀。大部分老一輩會透過家裡成員交際的過程中維持使用母語，而不是主動教導給下一代。有一些父母也沒有逼孩子使用母語來交際，甚至，有一些父母的福鄉語能力也不好。這個現象是受到本土化過程的影響。目前，這些父母大部分都是華人移民的第三四代了。

第二、 越南政府的語言政策已發揮積極的作用。受到政府的關懷當代越南華人也慢慢深入本土化的過程，把越南看為故鄉，認同越南語為母語。

第三、 通婚現象已經影響到當代福鄉人的母語認同。通婚現象讓一部分大當代福鄉人的年輕人對母語認同越來越複雜，常常出現同時有兩種母語認同。

回應

若有任何關於本篇論文的回應，請直接寄給作者范玉翠薇助理教授 (thuyvitw@gmail.com)。

參考文獻

- Đinh, Lư Giang (Cn). 2017. Thực trạng sử dụng ngôn ngữ và giáo dục ngôn ngữ ở cộng đồng người Hoa TpHCM hiện nay. Báo cáo tổng hợp kết quả nhiệm vụ nghiên cứu khoa học và công nghệ [胡志明市華人的語言使用以及語言教育之狀況：研究計畫的綜合報告]. Sở Khoa học và công nghệ Tp.HCM.
- Fishman, Joshua. 1964. Language maintenance and language shift as fields of inquiry. *Linguistics*, 2(9), pp.32-70.
- Mạc, Đường. 1994. Người Hoa trong quá trình phát triển ở thành phố Hồ Chí Minh [在胡志明市發展過程當中的華人]. *Tạp chí Dân tộc học*, số 2 (82), tr.3-12.
- Mạc, Đường. 1994. *Xã hội người Hoa ở Tp.HCM sau năm 1975: Tiềm năng & phát triển* [1975年後的胡志明市華人社會：潛力與發展]. Khoa học xã hội.
- Ngô Văn Lệ, Nguyễn Duy Bình. 2005. *Người Hoa ở Nam Bộ* [南部的華人]. NXB Đại học quốc gia TPHCM.
- Phan, An. Trần, Hồng Liên. Đinh, Văn Liên. Võ, Công Nguyên. Trịnh, Thị Kiều Oanh. Nguyễn, Tuấn Triết. Lê, Thanh Tùng. 1990. Người Hoa quận 6 Thành phố Hồ Chí Minh [胡志明市第六郡華人]. Mặt trận tổ quốc Việt Nam Quận 6 TPHCM.
- Phan, Xuân Biên. 1993. Về tình hình giáo dục tiếng Hoa hiện nay trong cộng đồng người Hoa ở Tp.HCM và một số tỉnh Nam Bộ [越南胡志明市與南部地區華人的普通話教育]. *Tạp chí Khoa học xã hội*, tr.185-192.
- Trần, Hồng Liên. 2006. Sự nghiệp giáo dục trong cộng đồng người Hoa ở Tp.HCM [胡志明市華人的教育]. *Tạp chí dân tộc học*, số 5, tr.37-41.
- Trần, Khánh. 2001. Phân tích dân số học tộc người cộng đồng người Hoa ở Việt Nam [越南華人人口的民族學分析]. *Tạp chí Dân tộc học*, số 1(109), tr.14-23.

Tsai, Maw Kuey. 1968. *Les chinois ad Sud- Vietnam* [越南南部的華人]. Paris.

Viện ngôn ngữ học. 1984. *Ngôn ngữ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam và chính sách ngôn ngữ* [越南少數民族的語言與語言政策]. NXB Khoa học xã hội, Hà Nội.

李白茵1990《越南華僑與華人》。廣西：廣西師範大學出版社。

楊建成（主編）1984《華僑之研究》。台北：中華學術院南洋研究所。

楊建成（主編）1986《法屬中南半島之華僑》。台北：中華學術院南洋研究所。

范玉翠薇2017〈越南的民族教育體制〉，《原住民族教育情報誌》，第78期，頁82-85。

許文堂1998〈關於越南華人人口數量的歷史考察〉，《東南亞季》，第3卷，第3期，頁67-82。

蔣為文2013〈越南的明鄉人與華人移民的族群認同與本土化差異〉，《台灣國際研究季刊》期刊，第9卷，第4期，頁63-90。

Oát-lâm Bêng-hiong-jîn ê bûn-hòa jîn-tông kái-piàn: í Liông Hui nî-hō chò-lé

CHIÚⁿ Úi-bûn (蔣為文) kàu-siū

Oát-lâm Gián-kiù Tiong-sim

Tâi-oân Kok-lip Sêng-kong Tâi-hák

Tiah-iàu

Tng Tēⁿ Sêng-kong chèng-koân biât-bông liáu, i ê pō-hā Iûⁿ Gân-ték hâm Tân Siōng-chhoan chhoa 3000 miâ peng-á khì tâu-khò Oát-lâm ông. Chia ê lâng hō-chò Bêng-hiong-jîn (明鄉人). Liông-hui (龍飛) hâm Liông-chip (龍集) sī in chhòng-chô ê 2 ê nî-hō. Tī Oát-lâm, Liông-hui pí Liông-chip khah pó-phiàn. Tī chit ê gián-kiù lâi-té, lóng chóng ū 45 kiâⁿ bûn-bût ū Liông-hui nî-hō, kan-taⁿ 2 kiâⁿ sī Liông-chip. Siōng-chá hoat-hiān ê Liông-hui nî-tai sī 1663 nî, siōng òaⁿ sī 1936 nî. Pún gián-kiù kí-chhut, Liông-hui taúh-taúh-á piàn-chò Bêng-hiong-jîn ê chòk-kûn jîn-tông hiòng-teng niâ, hâm goân-pún ê “hoán Chheng hók Bêng” bô tī-tai à.

Koan-kiàn-sû: Oát-lâm, Liông-hui, Bêng-hiong, jîn-tông, Tân Siōng-chhoan

Cultural identity change of Minh Huong people in Vietnam: case studies of “Long Phi” era name

Prof. Wi-vun Taiffalo CHIUNG

Center for Vietnamese Studies

National Cheng Kung University, TAIWAN

Abstract

The first half of the 17th century saw the fall of the Ming Empire (1368-1644) in China. After the fall of the Koxinga regime in Taiwan, some former subordinates, such as Dương Ngạn Địch (楊彥迪) and Trần Thượng Xuyên (陳上川) brought three thousand soldiers to central Vietnam under the permission of the Vietnamese Nguyễn regime. The new immigrants to Vietnam were called Minh Huong People (明鄉人). Long Phi' (龍飛) and ‘Long Tập’ (龍集) were two era names originally fabricated by Ming people with the motivation on “opposing Qing to restore Ming” in Southeast Asia in the 17th century. In Vietnam, Long Phi is found much more commonly than Long Tập. In this study, a total of 45 pieces were written with Long Phi, and only two were Long Tập. In accordance with the relics found, the earliest Long Phi could be traced back to 1663, and the latest year as late as 1936. It reveals that Long Phi has gradually become a spiritual symbol rather than “opposing Qing to restore Ming” for the Minh Huong people after they have settled in Vietnam for generations.

Keywords: Vietnam, Long Phi, Minh Huong, identity, Tran Thuong Xuyen

1. Introduction

The first half of seventeenth century saw the fall of the Ming Empire (1368-1644) in China. In 1644, Chinese Chong Zhen (崇禎) emperor committed suicide after Li Zi Cheng, the leader of an peasant uprising, captured Beijing. As a consequence, the Chinese Ming Empire (大明) collapsed. Later, Wu San Gui (吳三桂) brought Manchurian armies to China. The peasant armies were defeated by the Manchurian armies. The Qing Empire was then eventually established in China by the Manchurians.

There were several remnant forces after the last Ming emperor was killed. The remnant forces spread out to different areas, such as Taiwan, Vietnam and Southeast Asia. They tried to resist the military attacks of the Qing with the slogan “opposing Qing to restore Ming.” This situation lasted for several decades after the fall of Ming (華僑志編纂委員會1978；陳烈甫1983；吳鳳斌1994；李恩涵2003；陳錦昌2004；湯錦台2005）。

One of the remnants, Koxinga (國姓爺or鄭成功), who mainly controlled the coastal areas of southeast China such as Amoy (廈門) and Kimmng (金門), tried to restore the Ming Empire. However, he lost most of his soldiers in 1657 in his attempt to retake the capital, the Battle of Jinlin. After the defeat, he retreated and proposed to occupy Taiwan as a base against Mainland China. In 1661, Koxinga brought twenty five thousand soldiers to Taiwan and drove away the Dutch, who were the colonizers of Taiwan at that time. The Koxinga Regime was then shortly established in Taiwan during the period from 1662 to 1883 (史明1980:102; 王育德1993:56; 湯錦台2001:137; 陳錦昌2004:102) . Thereafter, the remaining soldiers and refugees gradually indigenized through intermarriage with the indigenous people of Taiwan. Nowadays, they identify themselves as Taiwanese rather than Chinese.

During the same period, some remnant forces migrated to Vietnam. According to Đại Nam thực lục (大南寔錄) or Annals of the Đại Nam, Dương Ngạn Địch (楊彥迪) and Trần Thượng Xuyên (陳上川), former subordinates of Koxinga, brought three thousand soldiers to central Vietnam with

the permission of the Nguyễn regime in 1679 (藤原利一郎1949:379; 陳荊和1960:436; 華僑志編纂委員會1958:32; 鄭瑞明1976:25-26; 許文堂、謝奇懿2000:3; Đặng Thanh Nhàn 2010:8; 三尾裕子2008:5).¹ In addition, the Cantonese Mạc Cửu (鄚玖) led four hundred soldiers to southern areas of Cambodia. In 1708, Mạc Cửu handed over cultivated lands and pledged allegiance to the Nguyễn regime. In return, he was appointed by the Vietnamese king the title of General Hà Tiên (河仙鎮大總兵) (藤原利一郎1949:383; 華僑志編纂委員會1958:219; 陳重金1992:242; 許文堂、謝奇懿2000:5).

The majority of these soldiers and refugees who took shelter in Vietnam were male. Many of them intermarried with local Vietnamese women. As time went on, they gradually assimilated into the native Vietnamese society. These soldiers, refugees, and their descendants were normally called người Minh Hương (明鄉人) or People from Ming Homeland. At present, they speak only Vietnamese and they possess characteristics of Vietnamese customs and culture. They may still know that their ancestors were partly from China, but they strongly identify themselves as Vietnamese rather than Chinese. They are categorized by the government as Kinh ethnic group on Vietnam's national ID card (蔣為文2013, 2014).

In contrast to the Minh Huong people, there were Chinese immigrants who moved to Vietnam at a later time, especially at the end of the nineteenth century and the first half of the twentieth century. The immigrants who came after the Minh Huong people are currently categorized by Vietnamese government as three different official ethnic groups, that is: Hoa, Ngái and Sán Dìu in Vietnamese. Hoa is ethnic Chinese, consisting of five major sub-groups according to the original homeland they came from in China. That is, Hokkien

¹ According to Tenn Sui-beng (鄭瑞明1976:26), the year entering Vietnam should be the year after 1681, the end of Revolt of the Three Feudatories in China. According to the brochure of Temple of Minh Huong (明鄉嘉盛堂) in Ho Chi Minh city, the recorded year is 1683 (Đặng Thanh Nhàn 2010:8). Tan Keng-ho (陳荊和1960:454) pointed out that it should be the year between 1682 and 1683.

(福建), Canton (廣東), Hakka (客家), Tiochiu (潮州) and Hailam (海南). According to the official census by the Vietnamese government in 2009, there were a total of 823,071 ethnic Chinese in Vietnam (Tổng Cục Thống Kê 2010). In general, besides Vietnamese, they maintain their vernacular languages and customs to some extent. Moreover, they are more likely to identify themselves as Chinese rather than Vietnamese. Due to different national identities and some other factors, some conflicts have occurred between ethnic Chinese and local Vietnamese society. Consequently, Vietnamese government adopted some policies which were considered “unfriendly” by the ethnic Chinese during the 1950s and 1970s.

The different national identities between the Minh Huong people and ethnic Chinese could be distinguished from each other in several ways, such as era names adopted in tablets or steles. In general, Minh Huong people were more likely to adopt the fabricated era names ‘Long Phi’ (龍飛Dragon Flys) or ‘Long Tập’ (龍集Dragon gathers) or Vietnamese monarch’s era names. On the contrary, ethnic Chinese were more likely to accept Chinese emperor’s era names.

Long Phi and Long Tập were all fabricated era names. They were frequently used by the remnant forces of “opposing Qing to restore Ming” in Southeast Asia (三尾裕子2009:2-3). Although Long Phi and Long Tập were originally coined by Ming’s remnant forces in the seventeenth century, they no longer means “opposing Qing to restore Ming” at present day. The purpose of this paper is to survey how ‘Long Phi’ and ‘Long Tập’ were used and identified by Minh Huong people. The methodology includes literature review and field observations and interviews with the Minh Huong people. Minh Huong assembly halls and Chinese assembly halls in Hoi An, Hue, Ho Chi Minh City, Bien Hoa and Ha Noi were investigated during the period from 2011 to 2017.

2. Historical background of Minh Huong people

The frequent contacts between Southeast Asia and China started during the Chinese Han and Tang dynasties. People in China continued to move to Southeast Asia for business or seeking refuge in the successive dynasties of Sung, Yuan, Ming, Qing and in the twentieth century (華僑志編纂委員會1978; 楊建成1985; 吳鳳斌1994). Among the Southeast Asian countries, Vietnam is one of the major targets that attracted Chinese to migrate or trade (Trần Trọng Kim 1921; 郭振鐸、張笑梅2001).

Although historical records have shown that Chinese migration to Vietnam can be dated back to as long as two thousand years ago, it is difficult to recognize those early immigrants in the current Vietnamese society. At present, the Chinese descendants which could be recognized or still have their own identity can only be traced as far back as the period of the Ming Empire.

In 1405, Zheng He, the well-known diplomat and adventurer of Ming Empire, brought twenty eight thousand sailors to explore Southeast Asia and East Africa. The first place Zheng He arrived in was former Champa ('Chăm Pa' in Vietnamese or 占城 in Chinese), roughly located in current central Vietnam (華僑志編纂委員會1958).

During the period between the sixteenth and the eighteenth centuries, Vietnam was divided into the Trinh regime (Chúa Trịnh) and the Nguyen regime (Chúa Nguyễn), which were mainly located in current northern and central Vietnam, respectively. Hoi An (Hội An in Vietnamese or 會安 in Chinese), the international harbor since the Champa period, was considered an important port for international trades by the Nguyen regime. Many merchants such as those from Portugal, Holland, the Ming Empire, Japan and Taiwan came to Hoi An for trades (陳莉和1957; Trương Hữu Quỳnh et. al. 2006:371; 華僑志編纂委員會1958:32; 湯錦台2005:179-180; Wheeler 2003). Many Ming people came to Hoi An via sea route during the winter of Northeast monsoon, and returned to China during the summer of Southwest monsoon. The term

“người Tàu” or Boat people was therefore coined to refer to people from China. Nowadays, this term is even still being used by regular Vietnamese people to refer to the Chinese people.

The places where early Ming people gathered were called 大明客庸 (Great Ming Guest Areas) or 大唐街 (Great Tang Streets) by the Ming people. They were considered only a temporary colony (陳莉和1957, 1965:2). After the fall of the Ming Empire, more and more Ming people came to Hoi An for refuge. At that time, the Vietnamese Trinh regime, which was adjacent to China, adopted a strict policy toward Ming refugees to avoid revenge from the Qing Empire. In contrast, the Nguyen regime adopted an accepting policy to recruit the remnant forces and refugees to expand the southern territory (陳莉和1957:276, 1960, 1968). A special village organization called Minh Huong Village (Minh Hương xã 明香社) was set up for them by the Nguyen regime. The original Han characters of Minh Huong were 明香, which means to maintain the spirits and identity of the Ming Empire (陳莉和1964:6). The majority of men in Minh Huong Villages were either newly arrived Ming people or the descendants of Viet-Ming mixed marriages. As for women, most of them were local Vietnamese or their descendants (陳莉和1965:4). According to Chen (陳莉和1964:6), the first Minh Huong Village was established in Hoi An around 1650. There were originally a total of five thousand Ming People in Hoi An (湯錦台2005:180). Among them, about 170 subordinates of Koxinga came from Taiwan and worked as officers in the Hoi An Customs (Wheeler 2003).

After the fall of the Ming Empire and the Koxinga regime, Duong Ngan Dich and Tran Thuong Xuyen, former subordinates of Koxinga, sought help from the Vietnamese Nguyen regime. They were recruited and offered official positions to be in charge of expanding Nguyen's territory toward south, where it was not yet under Vietnam's control. Those newly settled lands included the former provinces of Gia Định (嘉定), Định Tường (定祥) and Biên Hòa (邊和). They are roughly the current provinces of Đồng Nai, Bà Rịa-Vũng Tàu, Bình Dương, Tây Ninh, Loang An, Tiền Giang and Ho Chi Minh city. In

addition, another remnant leader Mac Cuu brought men to Cambodia for shelter. A few years later, he handed over cultivated lands to the Nguyen regime. The lands were former Ha Tien province (Hà Tiên 河仙), which mainly consists of current Kiên Giang, Cà Mau, Bạc Liêu, and Cần Thơ. Tran Thuong Xuyen, Duong Nhan Dich, Mac Cuu and their descendants are the origin of Minh Huong people in Vietnam (Đặng Thành Nhàn 2010:8) .

In 1802, during the Nguyen Dynasty, a unified Vietnam was set up by the emperor Nguyễn Thé Tô. In 1807, Nguyen The To proclaimed the policy of nationwide establishment of Minh Huong Village and required them to register their households. A few years later in 1827, the succeeding emperor Nguyễn Thành Tô adopted a further assimilation policy toward the Minh Huong people. He replaced the term 明香 with 明鄉, which were considered registered Vietnamese residents and no longer foreigners (陳莉和1964:6-7, 1965:1; 藤原利一郎1976:260) . These registered Minh Huong people enjoyed more privileges than newly arrived Chinese merchants. Therefore, many Ming people, Qing people and their descendants were more likely to register and identify themselves as Minh Huong people (華僑志編纂委員會1958:41; 三尾裕子 2008:10) . At present, the term “Minh Huong” no longer means “to maintain the spirits of the Ming” or “opposing Qing to restore Ming.” Historically and culturally it just means the descendants of Viet-Minh mixed marriages.

Based on my fieldwork and interviews with Minh Huong people, some major features of the current Minh Huong people are summarized as follows (蔣為文2013) :

1. With respect to language, the interviewed Minh Huong people speak only Vietnamese. They do not speak any of their ancestors' vernaculars, such as Hokkienese or Cantonese, any more. As for literacy, all of them read and write in Vietnamese. A few of them may have very limited ability in reading Han characters (for example, their names) , but most of them do not read Han characters.
2. With respect to ethnicity and nationality, they are categorized as ethnic

Kinh on Vietnamese citizen's ID card. Ethnic Kinh is the largest and the dominant ethnic group in Vietnam. In other words, Minh Huong people are regarded as native Vietnamese rather than Chinese from the perspective of the current Vietnamese government. Although all the interviewed Minh People knew that some of their ancestors were from China, they identified themselves as Vietnamese people. As for social network, they have few connections or contacts with ethnic Chinese or overseas Chinese in Vietnam. In other words, they distinguish themselves from the newly arrived Chinese people who came to Vietnam at a relatively later time.

3. Regarding education, Minh Huong people receives school education in Vietnamese as normal Vietnamese people do. They are different from the ethnic Chinese, who might send their children to Chinese schools in addition to Vietnamese schools. Regarding culture and customs, Minh Huong people show major characteristics of Vietnamese culture and customs. Only very little features could be recognized as different from traditional Vietnamese characteristics.

4. Regarding culture and customs, Minh Huong people show major characteristics of Vietnamese culture and customs. Only very little features could be recognized to be different from traditional Vietnamese characteristics. For example, the traditional Vietnamese hat Khăn xếp normally consists of three layers. However, the hat used by the Minh Huong people as shown in photo 1 has “nine” layers, which has the same pronunciation as 久 “forever” in Chinese, referring to “to remember being a Ming people forever.”

3. Long Phi and Minh Huong people

In this investigation, a total of 49 objects in Hoi An, Hue, TPHCM, Bien Hoa and Ha Noi were surveyed, as listed in Table 1. The objects included Minh Huong assembly halls, Chinese assembly halls, buildings and tombs which were all related to either Minh Huong people or ethnic Chinese. Purlins (桁), pillars (柱), tablets (牌匾), steles (石碑) and any antiques in the

locations were all checked. Among the surveyed objects, Long Phi was found at 11 locations with a total of 45 pieces; and Long Tập was found at only 1 location with a total of 2 pieces, as detailed in appendix 1.

Table 1. Inventory of surveyed objects.

City	Locations	Found or not	Era names
Hội An 會安	Chùa Cầu Japanese Bridge 來遠橋 (約1600-)	Found	Long Phi
	Chùa Ông 澄漢宮 (關公廟1653-)	Found	Long Phi
	Đình Cẩm Phô 錦鋪亭 (1817-)	Found	Long Phi
	HQ Phúc Kiến 福建會館 (約1690-)	Found	Long Phi
	萃先堂	Not found	
	明鄉佛寺	Not found	
	祝聖寺	Not found	
	祝聖寺墓園	Not found	
	清明祠及萬善同歸華人墓區	Not found	
	中華會館	Not found	
	廣肇會館	Not found	
	潮州會館	Not found	
	海南會館	Not found	
	周岐山墳墓	Not found	
	孔天如墳墓	Not found	
	文聖廟	Not found	
	陳祠	Not found	
	潘祠門	Not found	
	信義祠	Not found	

Hué 順化	HQ Phúc Kiến 福建會館 (約1824-)	Found	Long Phi
	關公廟 (已改為佛寺)	Not found	
	昭應祠	Not found	
	瓊府會館	Not found	
	廣肇會館	Not found	
	潮州會館	Not found	
TPHCM 胡志明市	Minh Hương Gia Thạnh嘉盛堂 (1789-)	Found	Long Phi, Long Tập
	Chùa Nghĩa Nhuận 義潤會館 (1852-)	Found	Long Phi
	HQ Ôn Lăng 溫陵會館	Found	Long Phi
	HQ Lê Châu 麗珠會館	Found	Long Phi
	Đèn Thờ Trần Hưng Đạo 興道大王廟	Found	Long Phi
	富義會館	Not found	
	福安 (關帝廟)	Not found	
	三山會館	Not found	
	霞漳會館	Not found	
	穗城會館	Not found	
	義安會館	Not found	
	崇正總會	Not found	
	海南會館	Not found	
	二府廟	Not found	
	吳仁靜墳墓	Not found	

Biên Hòa 邊和	新鄰亭	Not found	
	青良寺	Not found	
	七府古廟	Not found	
	陳上川墳墓	Not found	
	鄭懷德墳墓	Not found	
Hà Nội 河內	A private antique collector X 私人收藏家	Found	Long Phi
	粵東會館 (現已 改為幼稚園)	Not found	
	福建會館 (現已 改為學校)	Not found	
Hà tiên 河仙	莫玖古墓遺址	Found	Long Phi

In Hoi An, Long Phi era name was found in four locations, that is Chùa Cầu, Chùa Ông, Đèn Cẩm Phô, and HQ Phúc Kiến.

Chùa Cầu (來遠橋) was originally built between the end of 16th century and early 17th century. It was also called Japanese Bridge because it was originally built by Japanese merchants. It was later repaired several times by the Minh Huong people and Vietanemse. In Japanese Bridge, a purlin was found with Long Phi era name on it. Other purlins, steles and tablets were either recorded in Vietnamese monarch's era names or simply in the Heavenly Stems and Earthly Branches (干支紀元) .

As have I found, all Long Phi or Long Tập were recorded with the Heavenly Stems and Earthly Branches. In the case of the Japanese Bridge, Long Phi appeared with 癸未年. It is difficult to identify the exact year since the year in the Heavenly Stems and Earthly Branches appears as a cycle of 60 years. In this case, 癸未年 could be the years after 1600, that is, 1643, 1703, 1763, 1823, or 1883 etc. In addition, the donors were also written on the same purlin as “明香

社緣首張弘基暨全社等重興。” As mentioned in previous section, the term 明香 was no longer used since 1827. This finding reveals that the Long Phi era name in Japanese Bridge was probably written in the years between 1643 and 1823.

Chùa Ông (澄漢宮) in Hoi An is also called Quan Công’s Temple (關公廟). It was originally built in 1653 by Minh Huong people. It is currently the most famous Quan Công’s Temple of Minh Huong people, ethnic Chinese and Vietnamese in Hoi An area. It is managed by the government. A tablet and two steles with Long Phi era names were found in it.

Dinh Cẩm Phô (錦鋪亭) was rebuilt in the current site in 1817. It is currently vacant except for viewing by tourists. A tablet was found written with Long Phi.

HQ Phúc Kiến (福建會館) or Hokkien Assembly Halls in Hoi An was originally built around 1690. In 1900, it had reached the scale of current halls after several expansions. It is also the temple of Goddess of Thiên Hậu (媽祖) and Six Highly Esteemed Generals (Lục Tánh Vương Gia六姓王爺公). A purlin with Long Phi was found in the hall of Six Highly Esteemed Generals. Currently, Hokkien Assembly Halls is the most famous and crowded temple in Hoi An. It is mainly dominated by the ethnic Chinese.

In Hué (順化), HQ Phúc Kiến was probably built about 1824. Currently, it is open for private purpose only. A pillar, a stele and two tablets were found written with Long Phi era name.

In Ho Chi Minh city, Long Phi was found in Minh Hương Gia Thạnh (嘉盛堂), Chùa Nghĩa Nhuận (義潤會館), HQ Ôn Lăng (溫陵會館), HQ Lê Châu (麗珠會館) and Đền Thờ Trần Hưng Đạo (興道大王廟).

Minh Hương Gia Thạnh (嘉盛堂) was originally built in 1789. Witching it are a total of 13 tablets written with either Long Phi or Long Tập. Among them, 11 pieces are Long Phi and 2 pieces are Long Tập. They were all dated either in the 19th century or 20th century.

Chùa Nghĩa Nhuận (義潤會館) was originally built in 1852. A total of

4 steles and 5 tablets were written with Long Phi era name. They were written either in the 19th century or 20th century. Among them, a stele with the title 義潤會館重建義祠 (a preface to renovation) was dated on 龍飛丙午年捌月吉旦立 西壹仟玖百零六年 (Long Phi and 1906) (see photo 1). This is the first case I found that Long Phi era name appears along with the Christian era. This piece of evidence proves that Long Phi era name was still being used in the early 20th century. Was it being used after 1912, the year Qing Empire collapsed?



Photo 1. A stele in Chùa Nghĩa Nhuận

The answer is yes! There are two evidences. The first evidence came from a private antique collector X I met in Ha Noi in May 2014. X runs several restaurants in Ha Noi. Four tablets dated with Long Phi were found in his restaurants and one in his home. Those tablets were placed in the restaurants and in his home as decorations. According to informant X, they were bought as antiques from different places in central and southern Vietnam in past decades.

One of the tablets was dated on 龍飛癸亥年 with the donor's name 東法商政座侍讀學士充補商佐阮文瓊 (see photo 2). It reveals that the tablet was made during the French colonial period (from the late 1880s to 1945). In other words, this tablet was manufactured in 1923. Another tablet with the title 巨海



明珠was dated 龍飛保大丁卯年 (see photo 3) . In this case, Long Phi as well as the last Vietnamese monarch's era name Bảo Đại (保大) were recorded together. It shows that the tablet was made in 1927 during the period of Bảo Đại (1926-1945) . These two cases have shown substantial proofs that Long Phi era name was still being used after the Qing Empire collapsed!



Photo 2. A tablet in Hanoi



Photo 3. A tablet in Hanoi

The second evidence came from the Đền Thờ Trần Hưng Đạo or Temple of Tran Hung Dao in district 1, Ho Chi Minh City. I happened to visit this temple in December 2017. A tablet with Long Phi era name was found there inside the temple. It wrote 龍飛丙子年冬天吉日. Since the temple was built in 1932, the table must be made later than 1932. According to the lunar year 丙子年, it could be 1936 or 1996. Since this is the major tablet which was placed in the main hall, it should be made either in the same year or near the year when the temple was established. Therefore, the tablet was very likely to be made in 1936.



Photo 4. A tablet in Temple of Tran Hung Dao

Why was Long Phi still being used after the Qing Empire had collapsed? There is no reason for the Minh Huong people to avoid being chased and killed by the Qing Empire since it collapsed. The possible interpretation is that Long Phi has gradually become a spiritual symbol for the Minh Huong people after they have settled in Vietnam for generations. In other words, as Minh Huong people's motivation on "opposing Qing to restore Ming" declined, the significance of Long Phi has shifted to ethnic identity of Minh Huong.

How is Long Phi recognized by the current descendants of Minh Huong people? I have interviewed some Minh Huong people during the course of my fieldwork. Most descendants did not know the meaning of Long Phi any more. A few of them thought that Long Phi was a real era name of Ming's last emperor, such as written in the brochure introducing Minh Huong Gia Thạnh (Đặng Thành Nhàn 2010:17).

4. Conclusions

'Long Phi' and 'Long Tập' were two era names originally fabricated by Ming people with the motivation on "opposing Qing to restore Ming" in Southeast Asia in the 17th century.

In Vietnam, Long Phi is found much more commonly than Long Tập. In this study, a total of 45 pieces were written with Long Phi, and only two were Long Tập. In accordance with the relics found, the earliest Long Phi could be traced back to 1663, and the latest year as late as 1936. The findings of this study reveal that the significance of Long Phi has changed in three stages:

In the first stage, Long Phi was strongly associated with “opposing Qing to restore Ming” by the Ming and Minh Huong people in the early period after they settled in Vietnam. They might be hunted down by the Qing Empire if they kept using era names of the Ming emperors. Therefore, they have to use the fabricated new era names.

In the second stage, Long Phi was regarded as a spiritual symbol by the ethnic Minh Huong people as they gradually indigenized in the Vietnamese society since the 18th century. Because the Minh Huong people identify themselves as Vietnamese instead of as Chinese, they use either Long Phi or Vietnamese mornach's era names. It is quite different from the ethnic Chinese who always use Chinese era names. In this study, there were two interesting tablets found. The first tablet was written with both Long Phi and Bảo Đại, the last mornach in Vietnam. It is reasonable to have shown both Long Phi and Vietnamese mornach's era names. However, the second tablet was ironically written in both Long Phi and Qing emperor's era name Kuang-hsu (光緒). This tablet was found in the Ôn Lăng Assemblly Hall in district 5, Ho Chi Minh City. This tablet was made in year 1880. Ôn Lăng Assemblly Hall is currently managed and dominated by the ethnic Chinese in Ho Chi Minh City. All tablets except the one mentioned above were written in Chinese era names. We do not know whether or not the tablet donators are Minh Huong People based on information found in the tablet. It seems that the donators have double identity, that is, both Vietnamese and Chinese Qing identities.

In the third stage, Long Phi has become a totem which means nothing or something depending on their readers. Vietnam has successfully transformed from using Han characters to Roman scripts in the first half of the 20th century.

At present, most Minh Huong people and their descendants do not read and write in Han characters any more. They even can not read the characters 龍飛, so how can they recognize its meaning? In addition, I have not found any Long Phi era name written in Roman scripts. This shows that Long Phi was connected to Han characters and traditional mandarins. As the number of Minh Huong people decreases, the Long Phi era name is occurring more and more infrequently.

Correspondence

Any correspondence should be directed to professor Wi-vun CHIUNG (uibunoffice@gmail.com).

References

- Đặng, Thanh Nhàn. 2010. *Minh Hương Gia Thạnh Di Tích Lịch Sử - Văn Hóa*. BQT Hội Đinh Minh Hương Gia Thạnh.
- Tổng Cục Thống Kê. 2010. Báo cáo kết quả chính thức tổng điều tra dân số và nhà ở 1/4/2009. <<http://www.gso.gov.vn/default.aspx?tabid=403&idmid=2&ItemID=9782>>
- Trần, Trọng Kim. 1921. *Việt Nam Sử Lược*. Hà Nội: NXB Văn Hóa Thông Tin. (reprinted in 2002) .
- Trương, Hữu Quỳnh; Đinh Xuân Lâm & Lê Mậu Hãn. 2006. *Đại Cương Lịch Sử Việt Nam Toàn Tập*. Hà Nội: NXB Giáo Dục.
- Wheeler, Charles. 2003. A Maritime Logic to Vietnamese History? Littoral Society in Hoi An's Trading World c.1550-1830. Paper presented at Conference on Seascapes, Littoral Cultures, and Trans-Oceanic Exchanges, Feb 12-15, Library of Congress, Washington D.C. Available at <<http://www.historycooperative.org/proceedings/seascapes/wheeler.html>>

三尾裕子（編）2008《東南アジアにおける中国系住民の土著化・クレオール化についての人類学的研究》日本平成16年度~平成19年度科學研究成果報告書（課題番号16251007）。東京：東京外国语大学。

三尾裕子2009〈ドラゴンは飛んで行った〉，《Field+》期刊，第2號，頁1-3。

王育德1993《台灣苦悶的歷史》。台北：自立晚報社文化出版部。

史明1980《台灣人四百年史》。San Jose：蓬島文化公司。

吳鳳斌1994《東南亞華僑通史》。福州：福建人民出版社。

李恩涵2003《東南亞華人史》。台北：五南圖書。

許文堂、謝奇懿編2000《大南實錄清越關係史料彙編》（依據日本慶應義塾大學版本精選整理）。台北：中央研究院東南亞區域研究計畫。

郭振鐸、張笑梅2001《越南通史》。北京：中國人民大學出版社。

陳重金著，戴可來譯1992《越南通史》（中譯版）。北京：商務印書館。

陳烈甫1983《東南亞洲的華僑、華人與華裔》（修一版）。台北：正中書局。

陳莉和1957〈17、18世紀之會安唐人街及其商業〉，《新亞學報》3卷，1期，頁273-332。

陳莉和1960〈清初鄭成功殘部之移植南圻（上）〉，《新亞學報》5卷，1期，頁433-459。

陳莉和1964《承天明鄉社陳氏正譜》。香港：香港中文大學。

陳莉和1965〈關於「明鄉」的幾個問題〉，《新亞生活雙周刊》8卷，12期，頁1-4。

陳莉和1968〈清初鄭成功殘部之移植南圻（下）〉，《新亞學報》8卷，2期，頁413-485。

陳錦昌2004《鄭成功的台灣時代》。台北：向日葵文化。

湯錦台2001《大航海時代的台灣》。台北：果實。

湯錦台2005《閩南人的海上世紀》。台北：果實。

華僑志編纂委員會1958《越南華僑志》。台北：華僑志編纂委員會。

華僑志編纂委員會1978《華僑志總志》（增訂三版）。台北：華僑志編纂委員會。

楊建成編1985《華僑史》。台北：中華學術院南洋研究所。

蔣為文2013〈越南的明鄉人與華人移民的族群認同與本土化差異〉，《台灣國際研究季刊》期刊，9卷，4期，頁63-90。收錄在蔣為文2017《越南魂：語言、文字與反霸權》。台南：亞細亞國際傳播社。

蔣為文2014〈越南會安市當代明鄉人、華人及越南人之互動關係與文化接觸〉台灣的東南亞區域研究年度研討會，4月25日~26日，台北，中央研究院。收錄在蔣為文2017《越南魂：語言、文字與反霸權》。台南：亞細亞國際傳播社。

鄭瑞明1976《清代越南的華僑》。台北：嘉新水泥公司文化基金會。

藤原利一郎1949〈廣南王阮氏と華僑：特に阮氏の對華僑方針について〉，《東洋史研究》10卷，5期，頁378-393。

藤原利一郎1976〈明鄉の意義及び明鄉社の起源〉，《東南アジア史の研究》，頁257-273。東京：法藏館。

Appendix 1. Inventory of locations and relics with Long Phi or Long Tập era names.

city 城市	Locations 建物名稱	relic types 類別	contents 內容	donors 屬名	era names 年號	the Christian era 對應公元年	Remarks 備註
Hội An 會安	Chùa Cầu 來遠橋 (約 1600-)	purlin 主桁	龍飛歲次癸未 年丙辰月乙酉 日己卯時明香 社緣首張弘基 暨全社等重興	明香社緣 首張弘基 暨全社等 重興	龍飛歲次 癸未年	1703, 1763, or 1823	龍飛應 出現於 1644 明崇禎 皇帝自 縊後。 1827 前用明 香。
1653-)	Chùa Ông 澄漢宮 (關公廟	tablet 牌匾	澄漢宮	福首蔡會 書、陳能 安、陳源 璜、□有 弼仝敬立	龍飛歲次 壬午	1702, 1762, 1822, or 1882	
		Stele 石碑	蓋聞事創 始，，，(省 略)	明香社員 官鄉 老、、、 鄉 長、、、 仝誌	龍飛歲次 癸卯年	1663, 1723, or 1783	重修碑 文。 1827 前用明 香。
		Stele 石碑	事之創 成，，，(省 略)	明香社鄉 官、、、	龍飛歲次 癸酉年	1693, 1753, or 1813	1827 前用明 香。
Dinh Cầm Phô 錦鋪亭 (1817-)	tablet 牌匾	匡社稷	孟冬吉旦 敬立	龍飛歲次 己未	1679, 1739, 1799, or 1859	1817 年移到 現址	
HQ Phúc Kiến 福建會 館(約 1690-)	purlin 桁	龍飛歲次己酉 年仲秋吉日福 建帮帮長總理 福首船長眾商 全興	福建帮帮 長總理福 首船長眾 商全興	龍飛歲次 己酉年	1729, 1789, 1849, 1909, or 1969	後殿祭 拜六姓 王爺處	

TPHC M 胡志明 市	Minh Huong Gia Thanhp 嘉盛堂 (1789-)	tablet 牌匾	嘉盛堂	明香社公立	龍集戊辰年	1808	1827 前用明香。
		tablet 牌匾	追祠所	明鄉社公立	龍集癸卯年	1843, 1903, or 1963	位於後殿
		tablet 牌匾	申錫無疆	□長珠奉供	龍飛乙亥年仲冬月吉旦	1815, 1875, or 1935	
		tablet 牌匾	至誠不息	□長珠奉供	龍飛乙亥年仲冬月吉旦	1815, 1875, or 1935	
		tablet 牌匾	帝德廣運	沐恩弟子 林光發敬 酌	龍飛甲申年孟冬吉立	1824, 1884, or 1944	
		tablet 牌匾	經贈保安	沐恩弟子 黃氏祥敬 酌	龍飛丁亥年孟冬吉造	1824, 1887, or 1947	
		tablet 牌匾	精靈赫濯	沐恩視事 鄉長林進 財敬酌	龍飛丙戌年季秋穀旦	1826, 1886, or 1946	
		tablet 牌匾	龍德正中	沐恩弟子 陳有禮敬 酌	龍飛丙戌年季秋穀旦	1826, 1886, or 1946	
		tablet 牌匾	受茲介福	沐恩視事 鄉長林光 景敬酌	龍飛丙戌年季秋穀旦	1826, 1886, or 1946	
		tablet 牌匾	惠澤汪洋	沐恩弟子 鄉書陳四 詩敬酌	龍飛丙戌年桂月吉立	1826, 1886, or 1946	
		tablet 牌匾	灌灌厥靈	沐恩弟子 阮達鄧敬 酌	龍飛丁酉年仲冬	1837, 1897, or 1957	
		tablet 牌匾	洋洋在上	沐恩弟子 阮達鄧敬 酌	龍飛丁酉年仲冬吉立	1837, 1897, or 1957	
		tablet 牌匾	華寶遺香	沐恩弟子 陳有成敬 獻 南海岑家詒	龍飛壬寅季春之月	1842, 1902, or 1962	

TPHCM 胡志明市	Chùa Nghĩa Nhuân 義潤會館 (1852-)	Stele 石碑	標題:義潤會館崇修 內容:滋仰見天心啟泰，，，(省略)	會主潘春山，，，(省略)	龍飛己卯年七月吉旦 187□立	1879?	
		Stele 石碑	忠義貫天吾人咸仰經會同志崇建，，，(省略)	會主潘春山，，，(省略)	龍飛甲午年五月吉日	1894	
		Stele 石碑	標題:義潤會館重建義祠 內容:義祠由來舊矣，，，(省略)	會主陳祥瑞視事阮有豆，，，(省略)	龍飛丙午年捌月吉旦 立西壹仟玖百零六年	1906	
		Stele 石碑	標題:義潤會館信女公堂 內容:蓋以神居，，，(省略)	戶長會長員吳有廣督立	龍飛辛亥捌月十五日吉日	1911	
		tablet 牌匾	正氣扶輪	義潤會信士義合堂全敬奉	龍飛乙亥年仲夏吉旦	1875, or 1935	
		tablet 牌匾	天地同流	倡修首事劉文第 潘文田 黎致祥 楊公定全敬送	龍飛己卯年季春吉旦	1879	依據義潤會館崇修碑文推測年代
		tablet 牌匾	氣壯山河	倡修總理潘文榴 阮如崗 阮文源陳祥瑞 黃文源 黃有慶 全敬送	龍飛己卯年季春吉旦	1879	依據義潤會館崇修碑文推測年代
		tablet 牌匾	河鐘岳毓	倡修協理范文山 劉進財 陳有勇 鄧玉璋 武敏惠 全敬送	龍飛己卯年季春吉旦	1879	依據義潤會館崇修碑文推測年代

		tablet 牌匾	千古一人	醇沐恩弟子陳祥瑞敬	龍飛丁丑年□春月吉日立	1877	依據義潤會館崇修碑文推測年代
TPHC M 胡志明 市	HQ Ôn Lăng 溫陵會 館	tablet 牌匾	東南藉庇	沐恩弟子 張含宏霑 霑偕弟參 宏家樑	龍飛光緒 六年歲次 庚辰孟春 穀旦	1880	
	HQ Lê Châu 麗珠會 館	tablet 牌匾	會巧隆基	□□□	龍飛乙未 年仲春吉 旦	1895	會館開 工於 1892 完工於 1896
	tablet 牌匾	藝傳源派	□□□	龍飛丁酉 年仲秋吉 旦	1897		
	tablet 牌匾	業繼垣嶧	□□□	龍飛丁酉 年仲秋吉 旦	1897		
	tablet 牌匾	建業博材	沐恩弟子合 意堂敬拜	龍飛戊申 年孟冬吉 旦	1908		
	tablet 牌匾	開物成務	黎玉葉 陳 有福 阮文 武 陳有功 阮真字 武 文雄 全拜 醇	龍飛癸卯 年春月	1903		
	Stele 石碑	麗珠會館重修	□□□	龍飛癸巳 年	1893 or 1953		
	pillar 柱	右聯: 歷代教由來後 人遵守彌龍銘 鳳業成共師創 端之德 左聯: 前賢功永遠舉	西貢眾弟 子阮文訥 阮玉有 黃 文疇 阮文 悌 楊文根 魏有鍊 范 文口 黃鮮	龍飛乙未 年仲春吉 旦	1895		

			世維持琢玉消 金藝巧全憑心 授之恩	梅 陳文勝 李文抄 徐 文富 蔡興 森 武成訥 武文庚 全 敬			
		pillar 柱	右聯: 採山嶽之精華 巧緻長留恩大 德 左聯: 居聖賢於工藝 良籌永錫後來 人	西貢眾弟 子阮文訥 阮玉有 黃 文暉 阮文 悌 楊文振 魏有鍊 范 文口 黃鮮 梅 陳文勝 李文抄 徐 文富 蔡興 森 武成訥 武文庚 全 敬	龍飛戊戌 年仲夏	1898	
	Đền Thờ Trần Hưng Đạo 興道大 王廟	tablet 牌匾	陳朝顯聖	北圻愛友 萬安寺弟 子奉供進	龍飛丙子 年冬天吉 日	1936	興道大 王廟興 建於 1932 年
Hué 順化	HQ Phúc Kiến 福建會 館（約 1824-）	pillar 柱	其事其人靈蹟 稔傳閩海北	恩信士陳 正道敬奉	龍飛丙申 仲春吉旦	1776, 1836, or 1896,	
		stele 石 碑	聞之有 開，，，龍飛 歲在乙丑落成 告竣是為 序，，，(省 略)	福建帮全 立	歲次丁卯 四月乙巳 吉日	1807, 1867	乙丑年 為 1805, or 1865。 依據光 緒甲午 碑文推 論年 代。

		tablet 牌匾	代天巡狩	帮長洪福 通敬奉	龍飛甲寅 年吉旦	1854	位於後殿。依據嗣德七年(1853)碑文推論年代。
		tablet 牌匾	代天巡狩	弟子劉永 順奉拱	龍飛丁卯 夏造	1807, 1867	位於前殿三王宮。依據光緒甲午、及歲次丁卯碑文推論年代。
Hà Nội 河內	A private collector 私人收 藏家	tablet 牌匾	上聯:□□同 □耐海□山成 □□ 下聯: □□□□龍章 □佩□□恩	上聯:東法 商政座侍 讀學士充 補商佐阮 文瓊全。 下聯:翰林 院著作充 補判事阮 克和、黃 玉仁、翰 林院編修 充補判事 □□賀	龍飛癸亥 年	1923	“東法”為法國殖民時期。在中南部收購到
		tablet 牌匾	巨海明珠	轄下卓洲 總八品正 總陳惟吉 拜奉	龍飛保大 丁卯年孟 秋	1927	保大時期 1926-1945。在中南部收購到
		tablet 牌匾	煥門楣		龍飛戊午	1858 or 1918	在中南部收購到

		tablet 牌匾	上聯:恩流越 地千秋麗 下聯:□□南 天四序新	□奉□黃 謂阮燭 全 奉供	龍飛癸巳 春	1893 or 1953	在中南 部收購 到
		tablet 牌匾	上聯: 州里表 儀家世顯 下聯: 民官政 績國恩光	□邑富美 甲□□兄 □全莊賀	龍飛丙子 春	1876 or 1936	在中南 部收購 到



Viet Nam Học



On Taiwan's multicultural phenomenon: Case studies on Taiwanese soy sauce and Vietnamese fish sauce

Associate prof. CHEN Mei-ying

Department of Education, National Chiayi University, TAIWAN

Lecture, Sophia FERNG

Department of Food Science, National Chiayi University, TAIWAN

Associate prof. CHAO Wei-Hsun

Department of Long-Term Care, Wu-feng University, TAIWAN

Abstract

There is scarce of Vietnamese food culture from the perspective of food nutrition science. This study compared Taiwanese soy sauce with Vietnamese fish source from the perspectives of: (1) ingredient sources, (2) production process, and (3) nutrition of ingredients in order to increase Taiwanese people's understanding of the Vietnamese food. From the science of nutrition, the ingredient of the fish sauce is mainly the fish with "complete" protein, and that of the soy sauce is the soy bean with "incomplete" protein. Hence, which one is better? The relations of food, power and multiculturalism were discussed.

Keywords: Vietnamese food culture, food nutrition science, soy sauce, fish source, multiculturalism

當魚露碰到醬油—由台灣醬油與越南魚露 探討台灣多元文化現象

陳美瑩

嘉義大學教育系副教授

馮淑慧

嘉義大學食品科學系講師

趙偉勛

吳鳳科技大學長期照護系副教授

摘要

國內對越南飲食文化的探討較缺乏食品營養科學的探討。本文將以「醬油」與越南「魚露」的比較，從食品營養科學觀點探討其（1）食材來源、（2）製作過程和（3）營養成分之異同，以增進國人對越南飲食之了解。從營養學的觀點「魚露」材料是魚屬於完全蛋白；但「醬油」材料是黃豆，其蛋白質是屬於不完全蛋白，因此，何者為優？飲食、權力和多元文化主義之關係，於文中討論。

關鍵詞：越南飲食文化、食品營養科學、醬油、魚露、多元文化主義

1. 前言

從1980年代開始，台灣和中國大陸以及東南亞跨國過婚姻比例增加，尤其是在1994年「南向政策」之後，此類的跨國婚姻人數急速增加（許文堂2003：117；Wang and Chang 2002:93）。根據內政部的統計，已經有519,312人婚姻新移民，越南新移民有95,937人（18.47%）；外籍勞工約60.3萬人（勞動部2016），越南籍有17.6萬人（29.2%）；越南國際學生有4,043人，是台灣境外學生來源第7位；越南新移民子女國小學生現85,207人（40.3%），就讀國中有22,691人（35.14%）。這些人士散居於台灣都會與偏鄉地區，與台灣人共同生活，在工廠、市場、鄉村都有其蹤跡。其中調味品魚露在越南等國家烹調或食用沾醬具有很重要的地位，在台灣的越南餐廳也是必備的調味品，餐廳桌上也必擺魚露等相關的沾醬。然而，由於越南屬經濟未開發國家，是台灣外籍勞工與新移民女性的重要原生國家，因為導致一般國人對於越南產物比較不具友善（陳美瑩、李朔2009），加上魚露有特殊風味，因而習慣使用醬油的台灣人就不自禁地對魚露產生負面印象，甚至對使用魚露的越南造成偏見。然而，果真使用醬油的民族就比使用魚露的高尚嗎？只有未開發國家才會使用魚露嗎？醬油比魚露營養成份高嗎？還是各有優劣？他們的製造過程各自又是為何？從衛生觀點有何差異呢？本文將採用文獻研究法從食品營養科學之觀點，來比較醬油與魚露之營養成分、種類和製作過程，進而由飲食文化觀點來探討使用醬油與魚露之文化異同。更重要的是，本文企圖由醬油與魚露之比較來檢視飲食與文化是息息相關，且與權力位階有關，並探討與台灣多元文化現象之關係與教育議題。

2. 文獻探討

2.1. 醬油來源、種類、釀造原理、釀造法、營養與風味

2.1.1. 醬油來源

「醬」字首次出現在「周禮」，「周禮」提到「醬」乃由動物、鳥類和魚肉，加上麴與鹽於酒甕中醃漬而成。醬油是由「醬」演變而來。

而這類醬當時多為醃漬其他素材所用與今日用來調味之醬油是不一樣的（夏立夫、清柳昭子2005）。中國醬油以黃豆釀製的起源時期眾說紛紜，目前仍無一定論。但後魏賈思勰的《齊民要術》之農桑輯要卷八「作醬法第七十」是首次記載以豆作醬的過程、時間及技術：將浸泡蒸過的黃豆、麵末、黃蒸米及白鹽混合發酵製成；春天則以黑豆為主，妊娠婦人不得接觸。至於台灣，則在西元1661年鄭成功來台時使用的醬油原料也是黑豆，西元1895年日治時期才引進黃豆為原料，且因搭配使用酸水解所得分解物，使釀造技術得以改良（張伊倫1996：68；張伊倫1997：65；曾敬淳2003）。醬油製造在早期被當作一種家事藝術與秘密，且釀造技術多由師傅傳承，這些技術不是代代相傳就是由某一派的師傅傳授下去，形成某一方面之釀造法。近年來因食品科學技術的進步與發展，對於醬油有更明確的知識與科學印證。

2.1.2. 醬油種類

醬油種類（CNS總號423類號N5006）在台灣可分：（1）一般醬油：以黃豆、脫脂黃豆片、黑豆、小麥或米等穀物為原料製造而成。（2）黑豆醬油：將黑豆及小麥、米等穀類蒸煮或焙炒使蛋白質變性及澱粉糊化，再添加麵菌製成「醬油麴」，按古法釀造成之醬油。（3）醬油膏：生醬油加入調味料熬煮之醬油，再添加糯米漿等之黏稠劑，使其黏度於25°C時達250cps以上者之醬油，皆稱之，包括蔭油、壺底油等。（4）生醬油：指發酵熟成後之醬醪，經油壓壓搾所得之液體。（5）淡色醬油：主要是其色度在吸光波長555 nm（Abs 555nm）測定值需小於3.0（或在標準色19以上）之醬油。（6）薄鹽醬油：亦即低鹽醬油，其鹽度（NaCl）以氯離子計算低於12%，且而無添加防腐劑之醬油。

2.1.3. 醬油釀造原理

醬油釀造原理主要利用真菌類之麵菌屬（*Aspergillus*）的米麵菌（*Aspergillus oryzae*）、醬油麵菌（*Aspergillus sojae*）或醬油（好鹽性）乳酸菌（*Pediococcus halophilus*）來產生大量酵素，如澱粉分解酶、蛋白質分解酶、纖維分解酶及脂肪分解酶。這些酵素對各式穀物及豆類等基質產生分解作用，使穀物中的澱粉變成單糖、雙糖及寡糖而產生甜味；穀物中的



蛋白質變成短鏈勝肽及胺基酸而形成鮮味；穀物中的脂肪轉變成簡單的游離脂肪酸賦予產品的香味。接著乳酸、醋酸等細菌及酵母的參與，使這些被分解的醣類轉化成各種有機酸及酒精，經日曝月露完成陳化。陳化過程中酸與醇行酯化反應增加醬油香氣，單糖與胺基酸行梅鈉反應而成琥珀色與香味，使醬油成為一多元風味的調味料（黃明利、黃文哲1989，賴滋漢等1990，賴滋漢、金安兒1991）。

2.1.4. 酿造方法

醬油釀造方法分乾式釀酵法（傳統發酵法）或濕式發酵法（二段式釀酵法）。前者是將黑豆蒸熟冷卻後，直接加入種麴放在竹篩進行製麴，約三日，經過拌鹽入缸封蓋熟成，經約六個月以上的蔭釀，將醬醪經壓榨→調味→殺菌→成品（小廠採用之方法）；後者是採用黑豆蒸熟冷卻後，直接加入種麴放在竹篩上進行製麴，約三日，加18%鹽水一起下缸發酵促進醬油快速生成，本法可以降低時間成本（大廠採用之方法）（賴滋漢、金安兒1991）。另外，台灣依中華民國國家標準（CNS）對醬油的定義為：

「以植物性蛋白為原料，經下述方法製得之調味液，得稱之為醬油，包括食鹽、糖類、酒精、調味料、防腐劑等製成者。」其製作方法有三類：

(1) 釀造法：把大豆、脫脂黃豆片、黑豆及小麥、米等穀類蒸煮或焙炒，使蛋白質變性及澱粉糊化，再添加由麴菌製成「醬油麴」，並注入食鹽水，使醬油醪發酵熟成之。(2) 速釀法：植物性蛋白以酸或酵素水解處理所得之胺基酸液，經添加醬油醪、生醬油等再發酵熟成之。(3) 混合法：將前兩種方法中添加酸分解法（及）酵素水解所得之。

2.1.5. 醬油營養成分

醬油裡含有蛋白質、氨基酸、醣分、鹽份、維生素B1、維生素B2、鋅、鈣、鐵。在烹調時加入醬油，不僅可增加食物的香味，並使其色澤更加好看，還可以促進開胃，從而增進食慾。醬油含有異黃醇，可降低人體膽固醇，降低心血管疾病的發病率。新加坡2007年的研究所發現，醬油能產生一種天然的抗氧化成分，可以不斷地清除人體內的自由基，有助於對抗自由基對人體的損害，其功效比常見的維生素C和E等抗氧化劑大十幾倍。用少量醬油所達到的抑制自由基的效果，與一杯紅葡萄酒相當（Wang

et al 2007:479）。醬油中含有的卵磷脂，能提高人體的代謝能力和免疫能力，減少人體中雌激素的分泌，對於防治乳癌有一定的作用。但由於醬油是豆類發酵所製成，缺少甲硫胺酸（Methionine）及色胺酸（Tryptophan）等必須胺基酸，屬不完全蛋白（incomplete protein），不能供給新組織的生長或修補，亦不能維持健康。而且，高血壓、冠狀動脈心臟病及糖尿病患者，應控制醬油和控鹽一樣。另外，痛風病人亦應當注意，醬油中含有來自於大豆的嘌呤，而且很多產品為增加風味還特意加了核苷酸，所以一定不能多食用醬油。

2.1.6. 醬油之風味

原料蛋白質中的酪氨酸（Tyrosine）經氧化生成黑色素及澱粉，經澱粉酶水解為葡萄糖與氨基酸反應生成類黑素，使醬油產生鮮豔有光澤的紅褐色。麵黴的代謝產物等所生產的醇、酸、醛、酯、酚、縮醛和呋喃酮等多種成分，使醬油產生特殊風味。醇類主要包含乙醇、丁醇、異戊醇、異丙醇。酸包括乙酸、丙酸、乳酸及己酸。酯類有乙酸乙酯及乙酸丁酯。而其典型風味物質是酚類的4-乙基苯酚及對羥基苯乙醇（王春玲等2008：16）。醬油在發酵期間，一系列極其複雜的生物化學變化，所產生的鮮味、甜味、酸味、酒香、酯香與鹽水的鹹味相混和，最後形成醬油獨特的色香味和風味。

2.2. 魚露來源、種類、釀造原理、釀造法、營養與風味

2.2.1. 魚露來源

魚露製作主要是以小魚、蝦為原料，經醃漬、發酵、熬煉後而成之汁液，其味道特殊味鮮美，稍帶魚蝦腥味，色澤呈琥珀色。有人「認為」魚露原產自中國，但作為調味料，魚露的使用約可以追溯到西元前七世紀，在地中海沿岸有超過100多家的醃漬魚工廠被發掘，魚露被裝在一種稱為雙耳長頸瓶的高容器內（希旭菲爾德2004）。西元三百年前，遠在中國周朝之前，就已記載以動物性食物（如魚、肉）為原料製作醬，並添加鹽醃漬保存或連同這些食物做成調味料（夏立夫、清柳昭子2005）。原則上，都是有沿海地區之國家才有魚露。沿海漁民捕獲水產品後常將各類魚



類醃製成鹹魚外，魚露也很自然地成為水產品的副產品。目前使用魚露的地區以亞洲國家為主，特別是泰國、越南、柬埔寨、菲律賓、馬來西亞、印尼；歐洲則在冰島、希臘、法國，都可以找尋到魚露的蹤跡。這些國家製造魚露最大的不同點是所使用的魚種，亦即依地方產物而有所不同。越南經常使用於烹調上，等同於醬油在中式料理中的地位，越南人煮湯、炒菜、沾醬，都少不了魚露，可見民間對魚露的喜愛。

近年來，魚露在歐洲及北歐也逐漸風行，消費者可以在歐洲的超市發現來自北歐生產或亞洲的魚露。魚露大多被使用於沙拉、海鮮或其他菜餚的烹煮，且因為魚露本身就具有天然的甘甜味及鹹味，所以可以被用來取代一般常用之食鹽、味精、鼓油或蠔油。其實北歐也使用魚露，而在古希臘早就存在了（Hirschfelder 2004），並非是越南的專屬品，也許有海邊有魚類就可能有魚露。

2.2.2. 魚露種類

海鮮醬油製造及消費地區大概分佈於沿海及氣溫較高的地區，例如蝦醬大部份產於中國渤海及黃海沿岸，而魚醬油則以東南亞地區為主，例如泰國、越南、馬來西亞及菲律賓等（Brain 1985:1），在台灣，魚醬油及蝦醬油產地則以澎湖馬公與馬祖為主。魚醬油在越南名為Nuoc-mam；日本則有Shiottsuru Ishiru Senji 等類似產品；甚至歐洲有所謂Anchovy Sauce 產品；台灣則稱為「魚露」（陳淑珍、黃堯1981：441）。在台灣，有學者針對抑制魚臭，使用不同比例的豆麥麴與魚體釀造魚醬油探討其最適合條件（陳淑珍、黃堯1981：441），甚至有人利用鰹魚內臟、大豆麴或紅麴為分解酵素來源，探討鰹魚頭及內臟等廢棄物作為魚醬油生產原料之可行性（陳聯桂 1996）。

2.2.3. 魚露釀造原理

魚露製造主要使用發酵方法，傳統之魚露為使用全魚或魚體廢棄物經添加食鹽來抑制腐敗菌的生長，藉由海產本身所含的自家消化酵素(主要為蛋白酶)及製程中的好鹽菌(*Pediococcus halophilus*)、酵母菌所分泌的酵素在室溫下經長時間的醱酵，使有機物質轉變成較小的分子，例如：胜肽(peptides)、胺基酸、有機酸等，而使組織改變形成具有特殊風味且含有豐

富礦物質成分，再經壓榨、過濾後所得的液體（三輪1983：391；許富智、陳幸臣1987：90；陳聯桂1996）。

2.2.4. 魚露釀造方法

一般魚露釀造製法是先準備缸口較寬、肚大底小的乾淨陶瓷缸。首先，在缸底鋪一層鹽，再將魚或蝦平放在鹽上，然後蓋上另一層鹽，如此反復地加上層層的魚和鹽之後，就封頂。整個醃漬過程中，將魚按鮮度分級，新鮮魚用鹽量為魚重的25%~30%，次鮮魚加鹽30%~50%。分解主要是靠自家分解酵素與微生物所分泌的酵素作用。陶缸內層的粗糙面是一些天然菌種的安全避所，當再次下缸醃魚時即有天然菌種存在，熟成期間陽光的曝晒是個天然保溫爐和早晚的攪動也提供新鮮氧氣，使缸內形成一個良好環境與菌種的優勢生長，協助魚的蛋白質被分解形成短鏈小分子勝肽類及胺基酸，進而成為黑褐色的醬液。經過約5~6個月後，缸中液面上層會出現一層清油，這時候以勺子舀起缸中澄清汁液放入鍋內熬煮，舀出鍋中浮起的泡沫，並去除懸浮物，再裝入乾淨的容器中即可。色澤琥珀、呈透明、無雜質、香味濃、口味鮮美者為上等魚露（朱志傳等2006：96）。

2.2.5. 魚露營養成分

最早的魚露，應是指醃制鹹魚時排出的魚汁，這些魚汁的成分除了鹽水，主要是魚類蛋白水解產生的多種氨基酸，既鮮味又營養。魚露中含有18種以上的氨基酸，其中包括8種人體所必需的氨基酸（Essential Amino Acid；EAA：身體無法自行合成，必須由食物中獲得的胺基酸），含量較多的是離氨酸（Lysine）、麩氨酸（Glutamic Acid）、天門冬氨酸（Aspartic Acid）、丙氨酸（alanine）、甘氨酸（Glycine）等；作為水產品重要功能成分之一的牛磺酸也是魚露的重要成分。此外，魚露中富含多種有機酸如丙酮酸、反丁烯二酸、丁二酸等和人體新陳代謝所必需的微量元素，如銅、鋅、鉻、碘、硒等（趙華杰等2007：123）。經實驗研究發現魚露有致癌性。可能是在製造過程中，因食用鹽醃漬而產生的，因此，魚露中含有多種亞硝胺類物質，因此，食用魚露與胃癌之間有顯著關係，但是，只要加入維生素C和苯甲酸就可以抑制硝酸鹽之形成（Cai, et al. 2000:671；Deng and E 2000:250；Ke et al. 2002:424）。

2.2.6. 魚露之風味

趙華杰、何忻、楊榮華、戴志遠（2007:123-128）研究報告指出：魚露香味之複雜，主要是由氨味、肉味、乳酪味所組合而成。氨味乃因有含氮化合物；乳酪味則由低分子的揮發性酸（甲酸、乙酸、丙酸、丁酸、異戊酸及乳酸等）所組成；肉味的呈味是含氮化合物、醛類、酮類、酸類、醇類、酯類、夫喃類、芳香族等所形成的。其鮮味的來源主要是麩氨酸（glutamic acid）。魚露一般呈琥珀色，清澈且有光澤，富含多種氨基酸與會影響基本味的呈味強度與閾值的寡肽（oligopeptides）（藍惠玲2013：40），含氮量高，有鮮味和濃厚的美味等特性，還能掩蓋畜肉等的異味，緩減酸味、鹹味。魚露雖然有較濃之魚腥味，不被消費大眾廣泛接受，但入口後留香持久，香氣四溢，具有魚蝦等水產品特有的香氣，故廣受大眾喜愛（趙華杰、何忻、楊榮華、戴志遠2007：123）。

2.3. 醬油與魚露之比較

從製作流程來看傳統醬油與傳統魚露，都是透過微生物分泌酵素，水解基質所得到的胺基酸及勝肽類，再經時間的熟成彼此行化學反應而得到的液體，這些液體經人們的口感發現其精妙之處，加以傳承沿用，是一種從採食到懂保存並延續食物壽命的智慧，也是善用自然的例證。兩者由發酵所得的產物也極相似，都鮮、都美味、也都含有生物活性物質、也可能不小心產生致癌物。醃漬發酵過程是一門學問，是要適時關心但又不能太干預，經由食品科學的知識我們可以選擇適當的菌種，合適的培養環境產出理想目標產物，但這裡有一個重要的內涵是我們懂得微生物的需要、體貼尊重、甚而關心照顧它，就如同我們關心我們身邊人、事、物一樣。

以下針對上述醬油及魚露依原料、種類、釀造原理、釀造方法、營養成分及風味之不同以表1表示之。

表1：醬油及魚露依原料、種類、釀造原理、釀造方法、營養成分及風味不同之一覽表（研究者自製）

	醬 油	魚 露
原 料	黃豆、麵末、黃蒸米及白鹽 (植物性蛋白質)	小魚、蝦 (動物性蛋白質)
種 類	1.一般醬油 2.黑豆醬油 3.醬油膏 4.生醬油 5.淡色醬油 6.薄鹽醬油	視它的原料、加的香料、調味之不同有而異
菌 種	1.米麴菌 (<i>Aspergillus oryzae</i>) 2.醬油麴菌 (<i>Aspergillus sojae</i>) 3.醬油乳酸菌 (<i>Pediococcus halophilus</i>)	醬油乳酸菌 (又稱為好鹽菌) (<i>Pediococcus halophilus</i>)
釀 造 原 理	利用真菌類之麴菌屬 (<i>Aspergillus</i>) 的米麴菌 (<i>Aspergillus oryzae</i>) 產生大量酵素，如澱粉分解酶、蛋白質分解酶、纖維分解酶及脂肪分解酶，對各式穀物及豆類等基質產生分解作用。	魚露製造主要使用發酵方法，原料在適當食鹽防腐條件下，利用原料中的耐鹽性酵素及耐鹽菌，分解蛋白質成胺基酸等呈味成分。
釀 造 方 法	乾式發酵法（統發酵法）或濕式發酵法（二段式發酵法）。前者是小廠採用之方法；後者是大廠採用之方法。	在容器底鋪一層鹽，再將魚或蝦平放在鹽上，然後蓋上另一層鹽，如此反復地加上層層的魚和鹽。經過約5~6個月後，缸中液面上層會出現一層清油，這時候以勺子舀起缸中澄清汁液放入鍋內熬煮，舀出鍋中浮起的泡沫，並去除懸浮物，再裝入乾淨的容器中即可。

營養成分	醬油裡含有蛋白質、氨基酸、醣分、鹽份、維生素B1、維生素B2、鋅、鈣、鐵。但由於醬油是豆類發酵所製成，屬不完全蛋白（incomplete protein），缺少甲硫胺酸（Methionine）及色胺酸（Tryptophan）等必須胺基酸，不能供給新組織的	魚露中含有18種以上的氨基酸，其中包括8種人體所必需的氨基酸；牛磺酸也是魚露的重要成分。此外，魚露中富含多種有機酸如丙酮酸、反丁烯二酸、丁二酸等和人體新陳代謝所必需的微量元素，如銅、鋅、鉻、碘、硒等。屬完全蛋白（complete protein）。
風味	生長或修補，亦不能維持健康。醬油在發酵期間，一系列極其複雜的生物化學變化，所產生的鮮味、甜味、酸味、酒香、醋香與鹽水的鹹味相混和，最後形成醬油獨特的色香味和風味。	主要是由氨味、肉味、乳酪味所組合而成，富含多種氨基酸與會影響基本味的呈味強度與閾值的寡肽。
可能風險	來自於大豆的嘌呤和為增加風味而添加的核苷酸等，不利於痛風病患。	魚露含多種亞硝胺類物質，加維生素C和苯甲酸可抑制，然過量易致癌，對常食用菸酒者，風險加劇。

由以上可知，醬油和魚露其營養成分對人體，各有好處。雖然有部份的國人已經習慣魚肚的風味，並且喜好越南美食，部分的台灣家庭也很關心有越南媳婦為他們親手烹煮越南美食，但是由於國人習慣使用醬油，魚露本身特殊的風味國人不太習慣，感覺腥味很重，也因此造成部分的國人對於魚露有敬謝不敏的傾向。研究者田野調查也發現，台灣人習慣魚露風味者，慶幸不用出國就可在台灣享受越南美食，更感受到台灣飲食日益多元化，呈現多元文化現象（Hsieh and Wang 2008:131）。常有越南新移民女性抱怨，他們的台灣家人不但不愛好魚露，甚至有排斥傾向，部分台灣家庭甚至禁止他們在家裡等等家鄉味，也造成他們思念家鄉味要一解鄉愁，只好到越南小吃店解饑。這個無形當中也造成部分新移民女性，覺得不受

台灣家人尊重，也因而覺得台灣家人沒有接納他們，而造成他們對於台灣文化認同程度降低（Chen 2014:163）。常聽到越南媳婦抱怨，「台灣人愛說以食為天，但是為何拒絕我們的魚露呢？」越南配偶阮氏進一步說，

你們台灣人認為我們的魚肚很臭，同樣的我們也認為你們的醬油很臭啊！為什麼只有你們（台灣人）可以嫌棄越南的美食，可是卻強迫我們越南媳婦一定要接受你們台灣的飲食文化呢？聞聞你們的臭豆腐多臭啊！我們覺得很難吃，你們偏偏很喜歡啊！所以，為什麼不能互相尊重呢？

大部分的新移民表示，每個國家風俗習慣不同，飲食文化也不同，其實對於飲食的喜好會因成長背景而有差異，已經習慣某些氣味或風味，則難改變，飲食並無優生劣敗之分，但是確實得留意食材或是調味料之營養成份，是養生基本要件。婚娶越南的台灣先生就表示，

魚露的氣味更是對一般台灣人的大挑戰，我個人沒問題，但是我認為，娶了越南太太的台灣先生應該要學習吃老婆的家鄉菜，這也是愛老婆的表現。

也有台灣公公表示，魚露增添越南菜風味，而且越南菜多生菜，不油膩，是健康的飲食。同時個人具有多元文化飲食，也有利人際關係或事業。他說明，

我們做生意的，東西南北跑，其實都要習慣各種的飲食，能接受各種不同的菜色，其實也是一種能力，也可以結交更多的朋友，對於做生意也是很有幫助的。我媳婦做的越南菜真的不錯！（驕傲表情）我也會讓孫子多常常越南菜，當然我兒子也喜歡他老婆的菜。

研究者在田野調查中也發現喜愛菜餚加上魚露作為調味料的國人越來

越來越多，從大街小巷有各種越南的餐廳或小吃點就可以得知。譬如，有很多的大學生會在越南聚餐。學生們說，魚露風味特別，但是一兩次之後就習慣了，就好像台灣人要用醬油一樣，有些國家的特殊調味品，吃習慣了，如果缺乏反而覺得沒味道。他們表示，青木瓜涼拌就是最典型的開胃菜，沒有魚露怎麼能叫做青木瓜涼拌呢？因此，對魚露和醬的喜爱，雖然台灣社會呈現兩極化的現象，但是隨著年紀降低，有夠接受多元文化飲食的傾向。

研究者多年前在南部一村莊觀察到，耆老享受越南美食的喜悅，並且豎起大拇指讚美新移民女性的廚藝，完全沒有恐懼外國飲食的表現。

沒想到越南菜這麼好吃！我都以為越南國家的菜餚不好吃，因為他們的政治經濟比台灣差很多，食物應該也不好吃。今天吃了之後，還經過你們（研究者和越南媳婦）介紹越南咖喱、越南酸辣魚湯、越南式的法國麵包，真的好吃（滿懷笑容）。很感謝這些越南的媳婦和老師您準備的這麼豐盛的菜呀！

一般而言，台灣的老人家對於多元文化的飲食接受度遠比年輕人低，當研究者聽到這些耆老對越南媳婦讚美時，既驚喜又感恩，興奮的是老人家都能接受異國美食了，其他年齡的更沒問題，更有益台灣多元文化美食和多元文化意識的提升；同時也很感恩他們能夠欣賞這些越南媳婦的付出。這些現象說明了，只要有人能夠引介越南美食文化，恐外的現象就會減少，更進一步能夠接納，提升社會多元文化意識和氛圍，且進一步有助於社會團結與合作，促進社會發展與繁榮（Allport 1979；Nieto 2007）。

3. 討論

有關醬油和魚露，發酵過程所參與的微生物菌相及發酵環境安全衛生能否得到妥善的控制，才是考慮的主因，營養或是風味則是其次，故兩者製作過程如能謹慎小心，安全都是無虞的。至於營養成分，如前所述，醬油屬於不完全蛋白，沒有修補身體之功能，魚露則是完全蛋白，是人體必

需品。然而，飲食的幸福感並非全來自其營養考量，從小習慣的風味和味蕾的感受而傳到腦神經的感覺，可能是幸福感的重要來源。

Montanari (2006:1) 指出「飲食本身就是文化」，因為人類於自然界中尋找食材之後，不但發揮該族群其特有之創意加以製造或烹飪，而其食物成品呈現亦有個別族群之特色。亦即飲食基本上可說是個文化的儀式展示，不同的社會以不同的飲食方式來確認該社會的文化意義與社會秩序。林開忠 (2006：63-82) 發現，台灣新移民女性至台後對家鄉味很懷念，他們會利用各種途徑來品嘗家鄉菜，甚至想辦法烹調家鄉菜，渴望有魚露或其他祖國調味品之香氣，此行為傾向意涵著—烹調不只是下廚的方式，也是生活的方式，代表著一地區或一族群之文化 (Nieto 2007)。因此，食物不只是解飢，還牽動著情緒與回憶組成之文化與認同 (徐杰舜 2004：457)。最重要的是，「口味形成文化，並非味蕾，而是頭腦的關係。……這也形成了文化認同。……到達味蕾之前，就先到腦部裏了」 (Montanari 2006:1)。

飲食常因地域接近或藉由接觸而交流，故一地區之飲食文化也會隨之改變 (王思明 2004：141；姚偉鈞、王玲 2004：163)。Goody (2004:1-10) 指出，飲食透過婚姻而互相交流形成精緻高尚之食物，但是因為越南新移民女性和台灣先生之跨國婚姻而受到國人注意的魚露與其相關食品，卻不盡然受到喜愛，更難被國人甚至其家庭視為精緻高上之食物 (林開忠 2006：63；張亭婷、張翰璧 2008：93)。魚露雖在早期就由福建引進台灣，但卻是因為越南外籍勞工與跨國婚姻數量急增之後，才在林立於各地之越南小吃店逐漸進入台灣人的飲食世界，並且受到重視。就醬油與魚露而言，其營養成分看似魚露高於醬油，但如發酵過程不當則易引起癌症，加上其特殊香氣，表面上看起來似乎比較難讓國人接受。然而，飲食文化其實與腦部關係最密切 (Montanari 2006:1)，因此，飲食與權力也息息相關，亦即飲食習慣與文化代表權勢。張亭婷、張翰璧 (2008：93-144) 發現，許多新移民女性與婆婆之權力高下乃由飲食口味之掌控而分出勝敗。因此，當餐桌上擺有魚露或餐有魚露之食物時，顯示越南媳婦略勝一籌。除此之外，鄧景衡 (2002) 指出，台灣人傾向視西方飲食為尊貴，譬如麵包形象上就比米飯地位高。亦即越南常被台灣社會視為「他者」，認為其

政治經濟文化發展遠落後於台灣（夏曉鶴2002），故其飲食或調味品當然也是低於台灣，進而其風味難免會令人作噁之感覺（Bell and Valentine 1997），實際上這些排斥部分是因為沒接觸不習慣，但是有時候是因為歧視越南社會文化而造成的「不習慣」。魚露在越南是烹飪調味的靈魂就像醬油在台灣的地位同等重要，但因為一般國人一見魚露就聯想到越南—政治不甚民主、經濟比台灣落後之國度，故魚露在台接受度不高。如果，國人能了解北歐也使用魚露，而在古希臘早就存在了（Hirschfelder 2004），可能魚露就與鹹魚翻身之可能，與其他日本或歐美食品受到國人之重視與青睞。

食物或是調味品本身也是族群文化的一部分，因此也代表著各種族群不同之經驗。此外，食物也代表個體和族群的存在性，同時分享族群特殊飲食，也是親密的表現（Sommer et al. 2011:259）。就如同語言一樣，使用同一種調味品的族群人士，就會有共同的經驗，定期起味蕾或者是腦神經就會有共同的記憶，這呼應了「習性」（habitus）（Bourdieu 1984；Bourdieu and Wacquant 1992）理論，說明人類在無意識當中，受到社會文化影響，不自覺地將某些品味和習性藉由日常生活的使用和練習，內化成身體一部分，也形成個人情緒一部份，並且傾向與有共同習性和品味的人士相處，因此，飲食文化也可能形成族群和人際間的疆界，也因此造成族群跟族群之間的隔閡，甚至有可能因此而造成個人一個人之間的距離，亦即會形成「我群/族」和「他群/族」之分別，也會造成族群和個人之間的排他性（Bun 2006:285；DeVos 1995:15；Keyes 1981:1；Palmer 1998:175），也可能負面影響社會和諧和正常運作。

Taylor (1994) 提到，一個國家是否有多元文化主義之體現，可由主流社會對於外來移民的認可（recognition），檢驗主流社會是否接受非主流族群文化價值和寄宿國家社會之差異，並進而尊重非主流族群之特質，認同移民族群是否為其寄宿國家社會之成員。Bourdieu and Wacquant (1992) 提到象徵暴力（symbolic violence），說明主流社會利用政策或是教育方式，在日常生活中實踐優勢文化宰制弱勢族群的傾向，並形成意識形態，影響社會氛圍，而使得弱勢團體或是個人有受到威脅或是負面發展的現象。雖然魚露和醬油看似不起眼的調味品，但是就如前所述，魚露是很多越南非

常重要的調味品，沒有的魚露就無法發揮其飲食之精髓。民以食為天，國家民族的飲食文化與個人之飲食喜好，寄宿國家對於移民或是外籍勞工原生國家之飲食文化觀感，也會影響移民在寄宿國家的地位和生活幸福感（Berry 1997:5）。因此，台灣社會對於魚露之負面評價，對於越南人士（尤其是新移民）會有負面的影響，也因而加深其對台灣社會負面的文化認同，覺得在台灣不太受歡迎（Chen 2014:163）。

為使主流社會和非主流社會能夠彼此互相理解尊重，進而形成多元文化的社會，Nieto（2007）進一步指出，社會國家由單元文化達到多元文化（multicultural）氛圍時，主流和非主社會團結同心齊力為社會福祉努力，倘若社會停滯在單元文化（monocultural）或是容忍階段（tolerant），社會仍會有嚴重歧視或宰制等問題，而造成紛爭。為達到跨族群之間的了解，跨族群的對話是必要的（Banks 2009），透過不同族群成員坦承敘述自己跨族群相處之心路歷程，也許有傷痛和悲哀，或是被誤解，也有可能對話過程是尖酸刻薄和充滿衝突，但在互相理解的過程當中，傾聽者和傾訴者都能以關懷理解的心態，即使不能有共識，也能達到互相理解尊重。或許醬油和魚露都是調味品，一般人看似生活中的小細節，但如本研究所指，飲食是人類日常生活的一部分，每天都必須面對，台灣新的政府提倡「轉型正義」，無疑就是希望社會、族群、個體彼此互相了解，以達成社會公平正義，所以，研究者祈望，在台灣，飲食文化的呈現，也應該有如此的前景為是。

回應

若有任何關於本篇論文的回應，請直接寄給作者趙偉勛副教授（WHChao@wfu.edu.tw）。

參考文獻

- Allport, Gordon Willard. 1979. *The nature of prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Banks, James A. 2009. *Teaching Strategies for Ethnic Studies*. Boston: Allyn & Bacon.

- Bell, David, and Gill Valentine. 1997. *Consuming Geographies: We Are Where We Eat*. London; New York: Routledge.
- Berry, John W. 1997. Immigration, acculturation, and adaption. *Applied Psychology: An International Review*, 46 (1), 5-68.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre, and Wacquant, Loïc J. D. 1992. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wood, Brian J. B. 1985. *Microbiology of Fermented Food*, 2, 1-4. Elsevier Applied Science Publishers Ltd., New York.
- Bun, Ku Hok. 2006. Body, Dress and Cultural Exclusion: Experiences of Pakistani Women in ‘Global’ Hong Kong. *Asian Ethnicity*, 7(3), 285-302.
- Cai, Lin., Yu, Shun Zhang, Ye, Wei Min, and Yi, Ying Nan. 2000. Fish sauce and gastric cancer: an ecological study in Fujian Province, China. *World J Gastroenterol*, 6(5), 671-675.
- Chen, Mei-ying. 2014. Ethnic Identity of Taiwan New Immigrant Females from Southeast Asia. *Archiv Orientale*, 82, 163-179.
- Deng, Da Jun, and Zeng, E. 2000. Overview on recent studies of gastric carcinogenesis: human exposure of N nitrosamides. *Shijie Huaren Xiaohua Zazhi*, 8, 250-252.
- De Vos, George A. 1995. Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation. In L. Romanucci-Ross & G. DeVos (Eds.) (3rd) *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*. London, UK: Altamira Press, pp.15-47.
- Goody, Jack. 2004. The origin of Chinese food culture. 《第八屆中國飲食文化學術研討會論文集》, pp. 1-10。 http://www.fcdc.org.tw/publish/publish_detail.aspx?sn=8
- Hirschfelder, Gunther著，張志成譯2004 《歐洲飲食文化：吃吃喝喝五千年》。台北：左岸文化。

- Hsieh, Shelley Ching-yu, and Wang, Meg Ching-Yi. 2008. Immigrant wives and their cultural influence in Taiwan. *Humanities & Social Sciences*, 53(2), 131-148.
- Ke, Li, Yu, Ping, and Zhang, Z. Xin. 2002. Novel epidemiologic evidence for the association between fermented fish sauce and esophageal cancer in South China. *Int. J. Cancer*, 99(3), 424-426. <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ijc.10293/abstract>>
- Keyes, Charles F. 1981. The dialects of ethnic change. In C. F. Keyes (Ed.) *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press, pp. 1-24.
- Montanari, Massimo. 2006. *Food Is Culture--Arts and Traditions of the Table*. New York: Columbia University Press.
- Nieto, Sonia著，陳美瑩等譯2007《肯定多樣性》。嘉義：濤石文化。
- Palmer, Catherine. 1998. From Theory to Practice: Experiencing the Nation in Everyday Life. *Journal of Material Culture*, 3(2), 175-199.
- Sommer, Carol A., Rush, Lee C., Ingene, Daphne H. 2011. Food and Culture: A Pedagogical Approach to Contextualizing Food-Based Activities in Multicultural Counseling Courses. *Counselor Education & Supervision*, 50(4), 259-273.
- Taylor, Charles. 1994. Politics of recognition. In Amy Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 25-74.
- Wang, Hong-zen and Chang, Shu-ming 2002. The accomodification of international marriages: Cross-border marriages between Taiwan and Vietnam. *International Migration*, 40(6), 93-116.
- Wang, Huansong, Jenner, Andrew M., Lee, Chung-Yung J., Shui, Guanghou, Tang, Soon Yew, Whiteman, Matthew, Wenk, Markus R., Halliwell, Barry. 2007. The identification of antioxidants in dark soy sauce. *Free radical research*, 41(4), 479-488.

三輪勝利 1983〈水產品加工品總覽〉，《光琳株式會社》，日本。頁391-396。

中華民國國家標準（CNS）總號423類號N5006。

內政部 2016〈各縣市外裔、外籍配偶人數與大陸（含港澳）配偶人數按證件分〉。<http://www.immigration.gov.tw/ct.asp?xItem=1313198&ctNode=29699&mp=1>。（2016/11/23）

王思明2004〈美洲作物的傳播及其對中國飲食原料生產的影響〉，《第八屆中國飲食文化學術研討會論文集》。台北：財團法人中華飲食文化基金會。頁141-162。

王春玲、劉卓、綦傳、曹小紅2008〈耐鹽醬油酵母產香氣成分的動態分析〉，《中國釀造》，第9期，頁16-18。

朱志傳、曾慶孝、阮征、張立彥2006〈魚露及加工技術研究發展〉，《食品與發酵工業》，32卷，5期，頁96-100。

江津津、曾慶孝、朱志傳、晁岱秀、顏楠楠2008〈外加成麵發酵去除魚腥味的初步研究〉，《食品與發酵工業》，34卷，11期，頁25-28。

林開忠2006〈跨界越南女性族群邊界的維持：食物角色的探究〉，《台灣東南亞學刊》，3卷，1期，頁63-82。

姚偉鈞、王玲2004〈漢唐時期北方胡漢飲食原料之交流〉，《第八屆中國飲食文化學術研討會論文集》，頁163-188。

威廉·夏立夫、清柳昭子著呂奕欣譯2005《味噌之書》。台北：柿子文化事業有限公司。

夏曉鵠2002《流離尋岸—資本國際化下的「外籍新娘」現象》。台北：台灣社會研究。

孫國勇、曾慶孝、江津津2007〈魚露中N-亞硝基化合物及其前體物的研究現況〉，《中國釀造》，12卷，頁5-8。

徐杰舜2004〈侗不離酸與侗族民族認同一兼論侗家的酸與四川的辣〉，《第八屆中國飲食文化學術研討會論文集》，頁457-468。

張伊倫1996〈全球醬油產業現況分析〉，《中華食品工業月刊》，26卷，頁68-76。

張伊倫1997〈古老的發酵食〉，《食品工業月刊》，4卷，頁65-72。

張亭婷、張翰璧2008，〈東南亞女性婚姻移民與客家文化傳承：越南與印尼籍女性的飲食烹調策略〉，《台灣東南亞學刊》，5卷，1期，頁93-144。

教育部2016〈104年大專校院境外學生概況〉。<https://ois.moe.gov.tw/fs/html/Statistics.html>

教育部2016〈新移民子女就讀國中小人數概況統計〉。https://stats.moe.gov.tw/files/analysis/son_of_foreign_103.pdf。（2016/11/23）

許文堂 2003〈台灣與越南關係十年來的回顧〉，蕭新煌（編）《台灣與東南亞：南向政策與越南新娘》，頁117-162。

許富智、陳幸臣1987〈海產醬油制造之研究〉，《台灣水產學會刊》，14卷，2期，頁 90-103。

陳美瑩、李朔2009〈由新移民女性期待論新台灣之子鄉土語言政策〉，《「亞太教育社會學論壇：社會變遷與教育改革」學國際研討會》。台南：臺南大學。

陳淑珍、黃堯 1981〈魚醬油速釀法試驗-II〉，《台灣省水產試驗所試驗報告》，33卷，頁441-452。

陳聯桂 1996《利用鰹魚廢棄物製造魚醬油之研究》。碩士論文：彰化大葉大學。

勞動部2016〈產及社福外籍勞工人數—按國籍分〉。<http://statdb.mol.gov.tw/ html/mon/212030.htm>。（2016/4/23）

曾敬淳2003《創造傳統-以西螺醬油為例》。碩士論文：國立雲林科技大學。

黃明利、黃文哲1989《應用為生物》。台中：精華出版社。

賈思勰 後魏《齊民要術》之農桑輯要卷八「作醬法第七十」。繆啟渝、繆桂龍 譯注2009《齊民要術譯注》。台北：齊魯書社。台北：齊魯書社。

趙華杰、何忻、楊榮華、戴志遠2007〈魚露風味的研究發展〉，《食品與發酵工業》，33卷，7期，頁123-128。

鄧景衡2002《符號 意象 奇觀【台灣飲食文化結構】下》。台北市：田園程式文化事業有限公司。

賴滋漢、金安兒1991《食品加工：製品篇》。台中：精華出版社。

賴滋漢、鄭三郎、邱義源、辜瑞金1990《食品加工》。台中：精華出版社。

藍惠玲2013〈簡介日本魚醬油之製造技術與研發概況〉，《水試專訊》，43卷，頁40~43。





Việt Nam Học



NOTES ON THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS

1. Journal of Viet Nam Hoc is a peer-reviewed professional journal dedicated to Vietnamese studies in the areas of humanities and social sciences, such as language, history, literature, culture and ethnic minorities.
2. The journal accepts research articles, field/work reports and book reviews. Articles and reports are normally limited to 8,000 words or less in English or 15,000 syllables in Vietnamese/Taiwanese/Japanese/Chinese. Reviews are limited to less than 2,000 words.
3. Manuscript style:
 - A) Manuscripts written in Vietnamese/Taiwanese/Japanese/Chinese or English are preferred. Please have your manuscript checked by native speakers prior to submission. Papers written in languages other than English must provide an extra English abstract.
 - B) Manuscripts written in Taiwanese must either be in Han-Roman hybrid or Roman-only styles. Roman scripts must be Peh-oe-ji, the traditional Romanized Taiwanese.
 - C) Footnotes are regarded as notes for extra information, and must be arranged at the bottom of each relevant page. References therefore should be arranged at the end of the whole text.
 - D) The potential authors should refer to the journal's sample style for references.
 - E) Manuscripts normally include a) paper title, b) abstract(s) c) full text, d) references, and e) appendix (if applicable). Abstract should be limited to 150 words and list up to five keywords.
4. Submission and review procedures:
 - A) Manuscripts are normally submitted by email. Please provide both the Word and the PDF files with appropriate fonts. An extra hardcopy/JPG file is requested if the manuscript contains special fonts.
 - B) All manuscripts submitted will be subject to double-blind peer reviews. For this purpose, please do not identify yourself in the manuscript. On a separate sheet, please provide the following information: a) Paper title, b) full name of the author(s), c) affiliation and position, d) contact methods. The submitted copy of manuscripts will not be returned in any circumstances, so please keep a copy of your own.
 - C) Only unpublished manuscripts will be considered for publication. Please submit your manuscripts at least four months prior to the proposed issue for publication.
5. Copyright and honorarium:
 - A) After a manuscript has been published, its author will receive 2 copies of the journal volume in which the article appears without charge.
 - B) It is the responsibility of the author to obtain written permission for quotations from other publications or materials for which they do not own the copyright.
 - C) Upon receipt of manuscript, the author(s) agrees to authorize its copyright to the journal publishers free of charge for publication and reproduction in both print and digital forms for an unlimited period. Authors themselves retain the right to reproduce their own paper in any volume for which the author acts as editor or author, subject to appropriate acknowledgment and citation.
6. The journal is published semiannually in January and July. Manuscripts and books for review should be sent to the editor-in-chief:

Wi-vun Taiffalo Chiung, Center for Vietnamese Studies, National Cheng Kung University,
1 University Rd., Tainan 701, TAIWAN
E-mail: cvsncku@gmail.com
Tel: +886-6-2757575 ext 52627 Fax: +886-6-2755190
Website: <http://cvs.twl.ncku.edu.tw/jovnh>

THẾ LỆ NỘP BÀI CHO TẠP CHÍ VIỆT NAM HỌC

1. Tạp chí Việt Nam Học là một tạp chí chuyên ngành có hệ thống thẩm định, được ra đời nhằm mục đích giới thiệu và công bố các bài viết, các công trình nghiên cứu về Việt Nam thuộc các lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn, như: ngôn ngữ, lịch sử, văn học, văn hóa và các dân tộc thiểu số.
2. Tạp chí nhận đăng các bài nghiên cứu, báo cáo kết quả nghiên cứu thực địa và phê bình sách. Các bài nghiên cứu và báo cáo có độ dài giới hạn không quá 8.000 từ (đối với bài viết bằng tiếng Anh) và không quá 15.000 âm tiết (đối với bài viết bằng tiếng Việt, tiếng Đài, tiếng Nhật hoặc tiếng Trung). Các bài phê bình sách có độ dài không quá 2.000 từ.
3. Quy cách trình bày:
 - A) Tác giả có thể lựa chọn một trong năm ngôn ngữ: tiếng Việt, tiếng Đài, tiếng Nhật, tiếng Trung hoặc tiếng Anh để viết. Nếu tác giả sử dụng ngoại ngữ để viết thì bài phải được người bản xứ kiểm tra trước khi gửi đăng. Bài nếu không viết bằng tiếng Anh xin vui lòng kèm theo một bản tóm tắt tiếng Anh.
 - B) Bài viết bằng tiếng Đài thì phải sử dụng một trong hai kiểu chữ là chữ hồn hợp Hán – Latinh hoặc chữ thuần Latinh. Nếu sử dụng chữ Latinh thì phải dùng chữ Latinh Peh-o-e-jji (POJ).
 - C) Chú thích là phần ghi chú, bổ sung làm rõ các thông tin và được đặt ở cuối mỗi trang có liên quan. Tài liệu tham khảo được đặt cuối bài viết.
 - D) Xin mời tham khảo các mẫu quy cách trình bày bài viết của Tạp chí.
 - E) Kết cấu của bài viết bao gồm: a) Tiêu đề, b) Tóm tắt, c) Nội dung chính, d) Tài liệu tham khảo và e) Phụ lục (nếu có). Phần tóm tắt trình bày ngắn gọn, giới hạn trong 150 từ, đồng thời liệt kê từ khóa, tối đa 5 từ.
4. Quy trình nộp bài và xét duyệt:
 - A) Bài xin vui lòng định dạng dưới dạng tập tin Word và PDF với kiểu phông chữ thích hợp. Sau đó gửi cho Ban biên tập của Tạp chí qua email. Nếu bài chứa các phông chữ dạng đặc biệt, vui lòng định dạng thêm tập tin JPG/bản cứng.
 - B) Tất cả các bài viết gửi cho Tạp chí sẽ được gửi cho 2-3 nhà nghiên cứu có chuyên môn phù hợp để phản biện kín, khi kết quả thẩm định thông qua quá bán, bài viết đó mới được chấp nhận. Do đó, vui lòng không cung cấp các thông tin cá nhân trong bài. Trong một bản riêng khác, xin cung cấp các thông tin liên quan như: a) Tên bài viết, b) Họ tên tác giả, c) Chức vụ và đơn vị công tác, d) Phương thức liên lạc. Trong bất kỳ hoàn cảnh nào, bài đã nộp sẽ không hoàn trả lại cho người gửi, do đó tác giả nên giữ một bản sao cho mình.
 - C) Bài viết gửi đăng trên Tạp chí phải là bài viết chưa được công bố trước đó. Vui lòng nộp bài ít nhất 4 tháng trước khi được xuất bản.
5. Bản quyền và nhuận bút:
 - A) Sau khi bài được đăng, tác giả của bài viết sẽ được tặng 2 cuốn Tạp chí thay cho nhuận bút.
 - B) Trách nhiệm của tác giả là phải đạt được sự chấp thuận bằng văn bản cho việc trích dẫn các án phẩm hoặc các tài liệu khác mà mình không sở hữu bản quyền.
 - C) Theo biên nhận của bài, tác giả đồng ý ủy quyền bản quyền bài viết cho Ban Biên tập Tạp chí miễn phí xuất bản và tái bản cả dạng bản in và lần dạng tệp số trong một khoảng thời gian không giới hạn. Tác giả vẫn có quyền tái sử dụng những bài viết của mình để đăng trên các tạp chí khác hoặc đưa vào sách để xuất bản; trong trường hợp này, tác giả phải ghi chú đơn vị đầu tiên đăng bài viết.
6. Tạp chí được xuất bản 6 tháng 1 lần vào tháng Một và tháng Bảy. Sách và bài để xét duyệt phải được gửi đến Ban biên tập (vui lòng ghi chú “Tạp chí Việt Nam Học”):
Wi-vun Taiffalo Chiung (GS. TS. Tưởng Vi Văn)
Center for Vietnamese Studies, National Cheng Kung University
No.1, University Rd., Tainan 701, TAIWAN
E-mail: cvsncuku@gmail.com
Tel: +886-6-2757575 ext 52627 Fax: +886-6-2755190
Website: <http://cvs.twl.ncku.edu.tw/jovnh>

学術誌『ベトナム研究』論文投稿投稿募集

1.『越南（ベトナム）研究』は、査読付きのベトナム研究学術誌であり、ベトナムの人文・社会科学（言語学、歴史学、文学、カルチュラル・スタディーズ、少數エスニシティ）を対象とした分野に関する投稿を募集している。

2.原稿の種別および字数

本誌投稿の種別は「研究論文・ノート」と「書評」の2種類。合によっては「フィールドノート」も受け付ける。

「研究論文・研究ノート」は英語で8,000語以内、その他言語では15,000字（音節）以内を原則とする。「書評」は2,000字以内とする。

3.論文形式

A) 本誌投稿論文の使用言語は、ベトナム語／日本語／台湾語／中国語／英語のいずれかによる。使用言語が母語でない場合は投稿前にネイティブチェックを必要とし、その費用は自己負担とする。また、英語以外の言語の論文を投稿する場合は、英文の概要を一部添付すること。

B) 台湾語の場合は、漢字ローマ字混用（漢羅）もしくは全ローマ字による投稿を受け付ける（全漢字は受け付けない）。ローマ字は「教会ローマ字（白話字）」を使用し、フォントは「Taigi Unicode」を使用すること。漢字は本誌の既刊もしくは「台語信望愛」サイトに準拠する。

C) 注は脚注（各ページ下）とし、本文の補足説明とする。参考文献は文章末尾に一括して掲げること。

D) 書式は本誌の既刊を参考とすること。

E) 論文の原稿の構成は ①論文表題 ②摘要(英語および本文使用言語)
③本文 ④参考文献 ⑤その他。

摘要は150字（音節）以内を原則とし、キーワードを5語以内で記載すること。

4.原稿提出及び受理・審査要領

A) EMAILで投稿すること。ファイルはWordおよびPDFの二種類を用意すること。
特殊フォントを使用する場合は、そのフォントをプリントアウトした紙か、JPGファイルを用意すること。

B) 査読は匿名の外部審査委員2-3名により行い、過半数の同意があれば採用される。投稿にあたっては、a)題名 b)作者姓名 c)勤務先・職位 d)連絡先を明記すること。原稿は返却しないので、各自予備を保存すること。

C) 二重投稿やすでに発表されたものは受理しない。提出され次第、順番に査読を行う。出版4ヶ月前までに投稿すること。

5.掲載誌・著作権

A) 出版後、著作者に本誌2部を贈呈するが、原稿料は支給しない。

B) 著作者は原稿について他人の著作権を侵害していないことを保証すること。万が一著作権違反が発見された場合には作者はその法的責任を負うこと。

C) 投稿後は、本誌が永久かつ付加的に紙およびデジタルなどあらゆる形式によって出版・複製する権利を有することに同意したものとみなす。ただし著作者は別の媒体で再刊したり書籍の一章として再利用する権利を留保できる。ただしその場合は本誌が原発表物であることを明記すること。

書評依頼の書籍等の寄贈は

台湾 701 台南市大學路1號 國立成功大學 越南研究中心 蔣為文 收
(封筒に『越南研究』と明記願います)

投稿はE-mail: cvs.ncku@gmail.com

Tel: +886-6-2757575 ext 52627 Fax: +886-6-2755190

Website: <http://cvs.twl.ncku.edu.tw/jovnh>

Tel: +886-6-2757575 ext 52627 Fax: +886-6-2755190

Website: <http://cvs.twl.ncku.edu.tw/jovnh>

OÁT-LÂM-HÀK GIÁN-KIÙ TENG KÓ KHÉ-SÙ

1. Oát-lâm-hák Gián-kiù sī choan kong Oát-lâm gián-kiù, koh ū sím-cha chè-tō ê hák-sút kî-khan. Piän-nā kap Oát-lâm ê jin-bûn siä-höe gián-kiù léng-hék ū koan-hē, phì-lün kóng gí-giân, lèk-sú, bûn-hák, bûn-hòa kap chió-sò chök-kùn chia ê gî-tê lóng hoan-gêng tâu-kó.
2. Bûn-kó ê lüi-hêng: It-poaⁿ-ték pun-chò gián-kiù lün-bûn kap chheh-phêng nñg-khoán, ū tang-si-á mā ū tiän-ia/kang-chok pò-kò. Gián-kiù lün-bûn kap pò-kò ê jî-sò, goân-chek-ték Eng-bûn kó mài chhiau-kòe 8,000 sù, Tái-bûn kó mài chhiau-kòe 15,000 jî (im-chat), chheh-phêng chè-hän tī 2,000 sù/ jî lâi-té.
3. Lün-bûn ê keh-sek :
 - A) Pún khan-bút chiap-siū ēng Tái-bûn/Tiong-bûn/Oát-bûn/Jít-bûn áh-sī Eng-bûn siá ê bûn-kó. Su-siá ê gí-giân nā m-si tâu-kó-chiá ê bó-gí, lô-hoân tâu-kó chìn-chêng ka-tî khai-chîⁿ chhiâⁿ bó-gí jin-sû kàu-tùi bûn-kó. Nâ-si kó-kiâⁿ ēng Eng-bûn liâh-gôa ê gí-giân su-siá, lô-hoân siâng-sî thê-kiong chít-hun Eng-bûn ê tiah-iàu.
 - B) Tái-bûn kó chiap-siû Hán Lô kap choân Lô su-siá ê hêng-sek. Lô-má-jî kan-taⁿ chiap-siû thoân-thông Tái-oân-jî/Péh-oe-jî. Hán-jî ê pô-hûn kiän-gî iõng pún khan-bút kap Tái-gí Sin-bõng-ài chhui-chiàn è iõng-jî. Lô-má-jî ê jî-hêng lô-hoân iõng Unicode.
 - C) “Chù-kái” ài tong-iâh chù-kái, kan-na tùi lâi-bûn ê pó-chhiong kái-soeh tiöh hó, bûn-hiän liât tī bûn-kó ãu-piah ê chham-khó chheh-bák tō ë-sái.
 - D) Su-siá ê keh-sek lô-hoân chham-khó pún khan-bút thê-kiong ê chham-khó kiän-pún.
 - E) Bûn-kó ê lõe-iõng sün-sî sî a) phiⁿ-miâ, b) siang-gí tiah-iàu, c) pún-bûn, d) chham-khó chheh-bák, e) hù-liök. Tiah-iàu goân-chek-ték mài chhiau-kòe 150 jî, lêng-gôa ài thê-kiong 5 ê i-lai ê koan-kiän-sû.
4. Tâu-kó kap sím-kó ê thêng-sû :
 - A) Lô-hoân ēng email tâu-kó. Kó-kiâⁿ lô-hoân thê-kiong Word kap PDF nñg khoán tóng-àn. Nâ ū ték-piat ê jî-hêng, lô-hoân lêng-gôa thê-kiong chóa-pún áh-sî JPG ê tóng-àn lâi khak-jîn lõe-iõng kám ū têng-tâⁿ.
 - B) Khàm-miâ sím-kó, pau-hâm 2-3 ê gôa-sím ê úi-oân, kòe pòaⁿ- sò thong-kòe chiah chiap-siû. Tâu-kó ê sî lô-hoân kâ chok-chiá ê chu-liâu kap bûn-kó hun-khui, lî-piän khàm-miâ sím-kó. Chok-chiá ê chu-liâu pau-hâm a) phiⁿ-miâ, b) miâ-sèⁿ, c) hók-bû tan-üi kap chit-bû, d) liän-lók hong-sek. Tâu--lai ê kó bô beh thê-hêng, lô-hoân ka-tî lâu-té, chhiâⁿ liõng-chêng.
 - C) Pún khan-bút bô chiap-siû chít phiⁿ kó tâu kúi-ã-ê só-châi, áh-sî bat tî kî-khan, choan-chheh hoat-piáu kòe ê gián-kiù lün-bûn. Pún khan-bút ēng sùi kàu sùi sím ê hong-sek, lô-hoân thõng-bô tî àn-sñg beh chhut-khan chìn-chêng 4 kò-goéh tâu-kó.
5. Tù-chok koân kap kó-hùi :
 - A) Lün-bûn chhut-pán liáu, pún khan-bút ê sàng hit-kî ê chhut-pán-phín 2 hün hõ chok-chiá, bô koh sñg kó-hùi ah.
 - B) Chok-chiá ài pó-chêng bûn-kó sî ka-tî siá--ê, bô chhim-hoân lâng ê tù-chok koân. Nâ úi-hoán tù-chok koân, chok-chiá ài ka-tî taⁿ hoat-lút ê chek-jîm.
 - C) Chok-chiá tâu-kó liáu tòng-chò ū tông-ì kâ tù-chok châi-sán koân, hui choan-siök siû-koân hõ pún khan-bút ēng chóa-pún kap sò-üi ták-khoán ê hêng-sek chhut-pán kap têng chè-chô. Chok-chiá ka-tî pó-liû jít-äu kâ chit phiⁿ khan tî chia ê lün-bûn thêh khì pát-giah koh hoat-piáu iâh-sî chhut choan chheh ê koán-lí, m-koh ài chù-bêng kû-té tî pún khan chhut-khan--kòe.
6. Chít hün khan-bút sî pòaⁿ-ní-khan, àn-sñg ták-nî ê 1--goéh kap 7-- goéh chhut-khan. Û kó beh tâu áh-sî ū chheh beh phêng-lün, lô-hoân kiâ : 701 台南市大學路1號國立成功大學越南研究中心
蔣為文收 (lô-hoân chù-bêng tâu-kó “Oát-lâm Gián-kiù ”)

E-mail: cvsncu@gmail.com

Tel: 06-2757575 ext 52627 Fax: 06-2755190

Website: <http://cvs.twl.ncku.edu.tw/jovnh>

《越南學研究》徵稿啓事

1. 《越南學研究》是致力於越南研究，具審查制的學術期刊。有關越南人文社會研究領域，譬如語言、歷史、文學、文化及少數族群等議題均歡迎投稿。
2. 文稿類型：通常分做「研究論文」與「書評」二類，有時也會有「田野/工作報告」。研究論文與報告的英文稿以8,000詞，中文稿以15,000字(音節)以內為原則，書評以2,000詞/字以內為限。
3. 論文格式：
 - A)本刊物接受用越文/台文/中文/日文或是英文書寫的文稿。書寫語言若非投稿者的母語，請投稿前自費請母語人士校稿。若稿件以英文以外的語言書寫，請同時提供一份英文摘要。
 - B)台文稿接受漢羅及全羅書寫方式。羅馬字僅接受傳統台灣字(白話字)。漢字的部分建議使用本刊及台語信望愛的推薦用字。羅馬字的字型請用Unicode。
 - C)「註腳」採用當頁註，而且定位在對內文的補充解說，文獻則列於稿件後面的參考書目。
 - D)書寫格式請參考本刊提供的參考樣本。
 - E)文稿內容順序分別是a)篇名 b)雙語摘要 c)本文 d)參考冊目 e)附錄。摘要以150字以內為原則，另須提供關鍵詞至多5個。
4. 投稿及審稿程序：
 - A)請透過email投稿。稿件請提供Word與PDF兩種檔案。若有特別字型者，請另提供紙本或JPG圖檔以確保內容的正確性。
 - B)匿名審稿包含2-3位外審委員，過半數通過才接受。投稿請區分作者資訊與文稿以方便匿名審稿。作者資訊包含a)篇名 b)作者姓名 c)服務單位與職稱 d)連絡方式。來稿恕不退還，請自行留底。
 - C)本刊不接受一稿多投，或已於期刊或專書發表的研究論文。本刊採用隨到隨審的方式，請至少於預定期前4個月投稿。
5. 著作權及稿費：
 - A)論文出版後，本刊會送作者當期出版品2份，不另外算稿費。
 - B)作者須保証文稿為原作且未侵犯別人的著作權。若違反著作權，作者須自行擔負法律責任。
 - C)作者投稿後視同同意將著作財產權永久、非專屬地授權本刊以紙本及數位的任何型式出版與重製。作者可保留日後於別處再刊或集結成冊出版的權利；若有這種情形，作者須註明原刊處。
6. 這份刊物是半年刊，預定每年1月、7月出刊。來稿或是有書要評論，請寄：
701臺南市大學路1號 國立成功大學 越南研究中心 蔣為文收
(請註明投稿「越南研究」)

E-mail: cvsncku@gmail.com Tel: 06-2757575 ext 52627 Fax: 06-2755190

Website: <http://cvs.twl.ncku.edu.tw/jovnh>