ISSN 2706 8617 DOI 10.6928/JVNH

Journal of Viet Nam Hoc

TẠP CHÍ VIỆT NAM HỌC

Oát-lâm-hák Gián-kiù ベトナム越南學研究

Hu Yuancheng - God of firearms 4
胡元澄——「火器神」之研究
NGO Thi Xinh 吳氏新

About Vietnamese Literary Works Adapted into Films 16
越南文學作品改編成電影之探討
LE Thi Duong 黎氏楊

On the Spread of the Ullambana Festival and the Localization of Ceremony in Vietnam 31
越南《佛說盂蘭盆經》的流傳與在地化儀式之探討
PHAN Thanh Tri 釋善香

書評：
Pamela D. McElwee. Forests Are Gold: Trees, People, and Environmental Rule in Vietnam, Seattle, United States: University of Washington Press, 2016 52
Yu-Kai LIAO 廖昱凱

9 772706 861001 01
ISSN: 2706-8617

Vol.2, No.1, January 2021 JOURNAL OF VIET NAM HOC Tạp chí Việt Nam Học Oát-lâm-hák Gián-kiù ベトナム越南學研究

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

Vol.2, No.1, January 2021

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.2, No.1,
January
2021

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.2, No.1, January 2021

Advisory Board

Bao THAI (THÁI Duy Bảo)
(Linguistics, ANU, Australia)
ĐINH Quang Hải (History, VASS, Vietnam)
ĐOÀN Thiện Thuật
(Linguistics, VNU-Hanoi, Vietnam)
IWAI Misaki 岩井美佐紀
(Sociology, Kanda U.I.S, Japan)
Hy Van LUONG (LƯƠNG Văn Hy)
(Anthropology, University of Toronto, Canada)
Michael HSIAO
(Sociology, Academic Sinica, Taiwan)
NGÔ Như Bình (Linguistics, Harvard U., USA)
NGÔ Văn Lệ
(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)
HỒ 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 Lē-kun (National Cheng Kung Univ., Taiwan)
TRẦN Thị Lan
(National Univ. of Kaohsiung, Taiwan)

Vietnamese editor

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

Taiwanese editor

PHOAⁿ 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)

Open access at
https://cvs.twl.ncku.edu.tw/jovnh

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)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form or by any means without permission in writing from the publishers.

Contents 目 錄

Research Papers:

1. Hu Yuancheng - God of firearms 4

胡元澄——「火器神」之研究

NGO Thi Xinh 吳氏新

2. About Vietnamese Literary Works Adapted into Films 16

越南文學作品改編成電影之探討

LE Thi Duong 黎氏楊

3. On the Spread of the Ullambana Festival and the Localization of Ceremony in Vietnam 31

越南《佛說盂蘭盆經》的流傳與在地化儀式之探討

PHAN Thanh Tri 釋善香

書評：

Pamela D. McElwee. Forests Are Gold: Trees, People, and Environmental Rule in Vietnam, Seattle, United States: University of Washington Press, 2016 52

Yu-Kai LIAO 廖昱凱

Journal of Viet Nam Hoc Vol.2, No.1, pp.4~15, 2021
DOI:10.6928/JVNH.202101_2(1).0001

Hu Yuancheng - God of firearms

PhD Candidate NGO Thi Xinh
Dept. of Chinese Literature
National Cheng Kung University, TAIWAN

Abstract

Hu Yuancheng (Ho Nguyen Trung 1374-1446), also known as Meng Yuan, Nan Weng or Li Chen was the eldest son of the Hu Jizhen King of Viet Nam. Hu Yuancheng held office as *Situ (司徒)* in the Chen Dynasty and *Zuo xiang guo (左相國)* in the Hu Dynasty in Vietnam. In 1407, he was kidnapped and held a political prisoner when the Ming Dynasty invaded Vietnam. It was known as an expert in weapons in Vietnam, so he was forced to be an officer by the Ming Dynasty in Nanjing for researching gun firearms. Originally, he held as an officer in Ministry of Industry *(工部左侍郎)*, and being promoted Shangshu *(工部尚書)*. He was regarded as "God of firearms" in the Ming Dynasty.

Keywords: Hu Yuancheng, God of firearms, The Hu Dynasty, the Ming Dynasty

Journal of Viet Nam Hoc Vol.2, No.1, pp.4~15, 2021
DOI:10.6928/JVNH.202101_2(1).0001

胡元澄——「火器神」之研究

吳氏新 博士候選人
國立成功大學中國文學系

摘要

胡元澄（Hồ Nguyên Trừng，1374-1446），字孟源，號南翁，又叫黎澄、胡澄。胡元澄是胡季犛之長子，胡漢蒼之兄。胡元澄在越南曾任陳朝司徒，胡朝左相國之職，後來封為衛國大王。1407 年中國明朝侵略越南，胡季犛、胡漢蒼和胡元澄被明軍所擒並帶回南京。但因爲胡元澄善長兵器，能造神槍火器，所以獲明朝授以官職，自從工部左侍郎升至工部尚書，被明代軍士奉為「火器之神」。

關鍵詞：胡元澄、胡季犛、火器之神、胡朝、明代軍士

1. 胡元澄在越南當官

胡元澄在越南史家的認定是一位很聰明、有才能並且很有氣質的人。雖然史料內容都有解釋胡元澄被改成黎澄的理由，但是那是胡元澄在中國時段常用的姓名，在越南，史書上及人民的傳頌中，他都被稱為胡元澄。

《校合本大越史記全書》卷八、本紀寫：

甲戌七年明洪武二十七年（公元一三九四年），冬十一月、罷登聞檢法院、置上上林寺、以黎季犛長子黎元澄判寺事[1]。己卯建新二年（一三九九年）六月、元澄爲司徒[2]。庚辰三年是歲陳亡、三月以後、季犛簒國，稱聖元元年。明建文二年（公元一四〇〇年）[3]。胡元澄升爲左相國之職并封爲「衛國大王」。[4]

胡元澄擔任過各種官職：在陳朝陳仁宗朝代當中書特郎，陳順宗七年十一月（1394 年）升爲上林寺的判寺事，己卯建新二年（1399 年）六月、元澄爲司徒，胡朝元年、明建文二年（公元 1400 年）升爲左相國之職並爲王之職。

公元 1400 年，胡季犛簒陳，立胡朝後傳位給次子胡漢蒼而不是傳給長子胡元澄，季犛很尷尬，不知元澄是否同意，但是，想不到胡元澄完全同意並表示自己以國家為重，願意退讓。

吳士連的《大越史記全書》云：

春正月，黎季犛立其子漢蒼爲太子。初、季犛欲立漢蒼而未決，假名硯爲語曰：『此一卷奇石，有時為雲為雨，以潤生民』使長子澄對、以觀其志。

---

1 陳荊和：《校合本大越史記全書》（上），卷之八、本紀（東京都：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文學センター刊行委員會，昭和 59-61），頁 469。

2 陳荊和：《校合本大越史記全書》（上），卷之八，本紀，東京都：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文學センター刊行委員會，昭和 59-61，頁 476。

3 陳荊和：《校合本大越史記全書》（上），卷之八，本紀，東京都：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文學センター刊行委員會，昭和 59-61，頁 477。

4 （明）李文鳳：《越嶠書》，合肥市：黃山書出版社，2009 年出版，頁 183。

澄對曰：『這三寸小松，他日作棟作梁，以扶社稷』意遂決。[5]

半年後胡季犛讓位給其子漢蒼，並自己稱太上皇。然後，漢蒼遣使者向明朝通知陳氏已絕，自己爲陳氏的外孫而暫時管理國家事務。[6]

在 1400 年十一月，明朝永樂帝「乃命禮部郎中夏止善封爲安南國王」[7]。我們再談一下關於季犛「立其子漢蒼爲太子」，後來再傳位給漢蒼。季犛到底爲何這樣做？爲什麼不立元澄爲太子並讓位給他呢？我想季犛這樣處理是完全正確的。史書記載胡季犛是一個工於「心計」，非常聰明的人。季犛清楚地知道：篡位陳氏是不對，而且已讓內朝的官員很多人不滿[8]，使上將軍陳渴真[9]、太保陳元行立陰謀殺害胡季犛但是再被季犛殺害。元澄和漢蒼是同父異母，胡漢蒼的母親是徽寧公主，「陳明宗之女也」，但是胡元澄之母卻在史書上沒有任何記載。明朝一直都對安南有意圖，若明朝知道季犛立元澄爲太子並讓位給跟陳朝沒有關係的人，一定會懷疑而出兵攻打安南。而且決定冊立漢蒼之前，胡季犛已向胡元澄詢問並得到元澄的同意。

讓位給漢蒼不僅得到長子胡元澄同意，朝廷大臣會認爲漢蒼是陳朝的外孫而同意，朝外會以爲是陳氏已絕而立陳氏外孫爲王。因此，可以說，胡季犛的計劃是非常適合。

胡季犛當太上皇，胡漢蒼當皇帝，胡元澄被封爲左相國升爲「衛國大王」。在胡朝，胡元澄的全銜「推誠守正翊贊弘化功臣雲屯鎮兼歸化嘉興等鎮諸軍節度大使、洮江管內觀察處置等使、特節領東路天長府路、大都督府特進、開府儀同三司、入內檢校左相國平章軍國事、賜金魚袋上柱國、

---

5 陳荊和：《校合本大越史記全書》（上），卷之八，本紀，東京都：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文學センター刊行委員會，昭和 59-61，頁 479。

6 《欽定越史通鑑綱目》，河內：教育出版社，1998 年出版，頁 325。

7 《明史·安南傳》，卷 321，頁 8313。

8 《欽定越史通鑑綱目》，河內：教育出版社，1998 年出版，頁 323。

9 上將軍陳渴真（1370 年—1399 年）：是越南陳朝時期的永寧縣河朗人，家族是軍人世家，「三代為上將軍」。先世是前黎朝皇帝黎桓，其後人獲得陳太宗皇帝賜姓。蒙古入侵越南時，其家族之中的保義王陳平仲曾參予抗敵，兵敗被擒後因不願降服而被殺。陳渴真便是陳平仲的後裔。

Việt Nam Học

衛國大王」。[10]

在越南胡季犛篡位的時段，在中國朱棣也做同樣的事情。建文四年（1402年）當皇帝，即位後派遣使者去安南。胡漢蒼派遣使者抵達南京向明成祖報是陳氏後裔已絕，現在國事由陳氏外孫胡漢蒼處理。

四月十五日，明成祖派使者楊渤往安南去調查情況後得知胡漢蒼的話是真實的，明成祖封胡漢蒼爲安南國王。但是，明成祖不知道胡季犛得知明朝派遣使者去安南調查時，已經逼官員和老人要口徑一致[11]。但是，突然有一位陳朝的舊臣裴伯耆自從老撾偷往中國來請求明成祖出兵討伐季犛、恢復陳氏，因爲陳氏子孫未絕。

八月廿八日，在老撾出現一位自稱是安南陳日烜王孫陳添平的人。

《欽定越史通鑑綱目》說：[12]

陳添平即原名陳康，是陳元輝的家奴同時是陳宗的人。陳蓀是陳朝的少保，占城軍侵略安南時，陳蓀偷偷跟敵人通謀。占城退回的時候，陳順宗下詔抓住陳蓀但是蓀跳河下去自刎，陳康則逃跑至老過。

《大越史記全書》記載：

二月、帝幸龍興、建昌、安生拜謁諸陵，詔捕賊黨元挺、阮洞、阮允、黃科、阮康等、脅從罔治、元挺、陳蓀赴水死、康北走明國，詐稱陳氏子孫，改名添平。[13]

明成祖讓陳添平居留在中國，並每個月發給「廩餼」。十二月漢蒼派遣使者抵達京師，明成祖命禮部讓添平出現，安南使者承認錯誤並下拜。漢蒼上表謝罪，同時請求想接添平回國。

永樂四年（1406年），明成祖命五千兵送添平歸國。但是最後添平被胡

[10] （明）王世貞：《安南傳》，卷一，明萬曆紀錄彙編本，北京市：線裝書局出版社，2006年出版，頁8。

[11] 陳重金：《越南史略》，胡志明：綜合出版社，2005年出版，頁179。

[12] 《欽定越史通鑑綱目》，河內：教育出版社，1998年出版，頁331。

[13] 陳荊和：《校合本大越史記全書》（上），卷之八，本紀，東京都 ： 東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文學センター刊行委員會，昭和59-61，頁465。

季犛父子殺害。明成祖非常憤怒，曰：「安南黎賊罪大惡極，天地所不容。今命汝等將兵討之。爾等由廣西入，西平侯由雲南入。度用師幾何？」。[14]

在永樂四年（1406 年）明成祖出兵攻打安南。依據中國史料分析，除了胡季犛父子殺害添平的原因之外，還有其他原因讓明成祖出兵是：胡季犛篡位陳氏，在永樂元年（1403 年）占城國王投訴安南胡季犛侵略。隔年，廣西思明府士官黃廣成再投訴胡季犛侵略邊界土地。此三個原因是胡季犛的二十大罪之一，引發明成祖出兵攻打安南。[15]

在安南，永樂二年（1404 年）胡漢蒼知道明軍準備打安南，就命造軍船。《欽定越史通鑒綱目》[16]記載：「漢蒼下令造鐵船，訂號是『裁量鼓樓』...雖然名稱是運輸的船但實際上是防備明軍」。

在 1405 年底，明朝侵略安南的危機越来越明顯。胡季犛開召會議，考慮戰或和的問題。朝廷內官員分成兩派：一派想打；一派想和。胡元澄站在「戰」派。他對胡季犛提出意見：「臣不怕戰，但怕民心之從違耳」。胡季犛篡位陳朝讓內朝的官員不滿，人民不從，可以說是憤怒。胡元澄清楚的了解人民的心情，並知道此次戰爭若沒有「民心之從」就很難勝利。在胡朝，胡季犛很看重軍事技術，已經有不少改革和成就。他重新組織禁衛軍，加強軍事紀律。招募年輕、強壯，又了解兵器的兵士代替高年齡的兵士，所以兵士的數量增加。胡季犛命開立鑄銅廠，發行紙幣，收回銅錢幣，鑄造戰船，特別胡元澄發明「神器槍」並他和親弟胡漢蒼都是很有軍事才能的將領。

在永樂四年九月（1406 年九月）明軍「發兵征討安南」。嚴從簡的《殊域周咨錄》記載：

命成國公朱能佩征夷將軍印，充總兵，鎮守雲南。西平侯沐晟為左副將軍；新城侯張輔為右副將軍；豐城侯李彬為左參將；甯陽伯陳旭為右參將。命兵部尚書劉禓參贊軍事；刑部尚書黃福、大理寺卿陳治督軍餉。置神機、遊擊、橫海、鷹揚、驍騎等五將軍，選都督、都指揮等官充之。共二十五將

[14] 嚴從簡：《殊域周咨錄》卷五：南夷，臺北市：京華出版社，1968 年出版。

[15] 《明太宗實錄》，卷 66，頁 868 至 870。

[16] 《欽定越史通鑑綱目》，河內：教育出版社，1998 年出版，頁 331。

軍，督兵分道進發。命沐晟率四川、雲南兵由臨安府蒙自縣入；朱能等由廣西思明府憑祥州入。[17]

胡漢蒼命左相國元澄，大將軍胡杜指揮水軍和步兵抵抗。進入安南邊界後，明軍把「胡朝二十大罪」寫在木頭上面，然後放到河裡，讓木頭一路沿著水流到下游的胡軍駐紮處，讓胡軍兵士看到而沒有精神。胡軍內有些兵將因此對朝廷不滿而去找明軍投降，如莫遠便是投降的胡軍將領。[18]

胡軍很看重多邦城的軍區。胡漢蒼命令「重新築土城高峻，城下設重濠，濠內密置竹刺，濠外坎池以陷人馬，城上守具嚴備」[19]，這對明軍造成不少困難。但是在 1406 年十二月，明軍勢如破竹，不僅打敗胡軍，占取多邦城，胡軍傷亡無數，胡元澄退回黃江。

在永樂五年一月十四日（1407 年）得知胡元澄聚船在黃江，明軍出水路追擊。到木丸江附近下營對，胡元澄駕三百戰船但被明軍打敗。胡元澄退守悶海口。在二月九日張公輔進駐悶海口，胡季犛和胡漢蒼回大安海口，長子胡元澄在海口沙汀抵抗。

三月，元澄、胡杜、杜滿帶軍水陸從自黃江往北上，一起往咸子關上。但是張公輔與木晟率師水陸兩軍同時進，增援咸子關。胡軍被明軍打敗，季犛父子退守清化。四月，公輔率軍追季犛父子，季犛父子逃至義安深江。五月初，明軍追至寄羅海口獲季犛父子。

2. 黎澄在中國之貢獻

2.1 黎澄在中國明朝當官

季犛父子被俘回金陵後，季犛被「釋自獄充戍廣西」，胡元澄因擅長兵器所以被明成祖給予一官職。

王世貞的《弇州史料》謂：「黎季犛釋自獄充戍廣西，而季犛子蒼澄各

[17] 嚴從簡：《殊域周咨錄》卷五：南夷，臺北市：京華出版社，1968 年出版。
[18]《欽定越史通鑑綱目》，河內：教育出版社，1998 年出版，頁 335。
[19] 嚴從簡：《殊域周咨錄》、卷五：南夷，臺北市：京華出版社，1968 年出版。

以善兵器用，累官俱至工部尚書」[20]，「工部尚書黎澄子侍郎叔林，以俘夷澄即偽虞大皇黎蒼第，倖免於修而以善造神鎗，父子至八座祿食者近五十年，年八十餘，子亦近八十，可謂遇矣。」[21]

胡元澄進入中國後，改名澄，並且大部分中國史料記載都很尊重地稱呼，例如張廷玉的《明史》和王世貞的《弇州史料》都使用「安南王子」的名稱來稱呼胡元澄：

王世貞的《弇州史料》[22]述：「黎澄故安南國王弟也，以歸順專管大器軍器。景泰中陞任管吏部左侍，即事者董份」。

通過此內容讓我們瞭解作者很尊敬地稱呼胡元澄，同時知道他順專管大器軍並景泰中升官。關於元澄的官職，中國史料也有所紀錄，例如：

王圻《續文獻通考》卷五十一選舉考：

工部尚書黎澄子侍郎叔林，以神鎗澄（即偽虞大皇黎蒼第）在本國官，爲推誠守正翊替，弘化功臣。雲屯鎮兼歸化等鎮諸軍節度大使，姚江管內觀察處置等使，雲屯歸化、嘉興等鎮諸軍事，領東路天長等路大都督，特進開府，儀同三司，入內檢校左相國平章軍國事，上柱國賜紫金魚袋，衛國大王澄幸免於修，而以善造神鎗，父子至八座祿食者近五十年，年八十餘，子亦近八十，可謂遇矣。[23]

王世貞的《弇州史料》後集卷四十五和《弇山堂別集》卷五同寫：「工部左侍郎黎澄，八十爲尚書，至欽天監，例不引年又所不論也。」[24]

---

[20] （明）王世貞：《弇州史料》前集卷十七，明萬曆四十二年刻本，合肥市：黃山書局出版社，2009 年出版，225 頁。

[21] （明）王世貞：《弇州史料》前集卷十七，明萬曆四十二年刻本，合肥市：黃山書局出版社，2009 年出版，95 頁。

[22] （明）王世貞：《弇州史料》前集卷十七，明萬曆四十二年刻本，合肥市：黃山書局出版社，2009 年出版， 826 頁。

[23] （明）王圻：《續文獻通考》，卷五十一選舉考，明萬曆三十年松江府刻本，臺南縣：莊嚴文化出社，1997 年出版，頁 935。

[24] （明）王世貞：《弇州史料》，後集卷四十五，明萬曆四十二年刻本，合肥市：黃山書出版社，2009 年出版，頁 904。（明）王世貞：《弇山堂集別》，卷五，清文淵閣四庫全書本，頁 46。

Việt Nam Học

除了以上的兩個例子，還有其他史料記載共同黎澄當官內容，例如：

徐學聚《國朝典彙》國朝典彙卷一百八十六工部[25]和卷四十四吏部[26]；王世貞《弇山堂別集》，卷五十一[27]；夏燮《明通鑒》卷二十三。[28]

姚楠的《東南亞歷史詞典》[29]寫：

胡元澄（Ho Nguyen Trung）越南胡朝大臣，兵器家。又名胡澄，後改名黎澄，字孟源，別號南翁。清化大萊多人。胡季犛長子。被封爲左相國。1407年被明軍俘擄，解至金陵（金南京）。在中國改姓黎。因善兵器，能造神槍火器获赦，被明朝封授官職，後升工部尚書。被明代軍士奉的「火器之神」。著有《南翁夢錄》。

胡元澄對中國明朝之貢獻在中國史料已經被記錄，留存並明成祖不僅對待他很好而且對他的子孫也不錯。胡元澄之子是黎叔林繼承元澄「督造」軍器，也擔任侍郎之職。胡元澄已爲了中國軍事技術提出貢獻，所以後世每次「祭兵器併祭澄也」，此證明元澄的貢獻很大，被明朝皇帝看重。

明黃景昉《國史唯疑》卷二，清康熙三十年鈔本提到：

安南黎澄舊名蒼澄爲僞虞國上皇季犛之子，僞封國王，兵敗俘獲，以善用神鎗火器，累工部尚書，子叔林亦至侍郎。一反虜耳，父子官八座五十餘年雖先朝用才之周亦儘奇遘聞，至今凡祭兵器併祭澄也。

明史卷一百十一表十二七卿年表，工部尚書有寫：「十年己丑，黎澄安南王子。六月任，專供內府事。十一年丙寅，澄七月卒。」

2.2 黎澄在中國之火器

胡元澄自從越南的時段已經發明槍械，但是元澄被俘回中國的時候才可以完善，並被稱爲是槍械發明者。胡元澄已經把在中國現有的使用火藥之技

[25] （明）徐學聚：《國朝典彙》，國朝典彙，卷一百八，十六工部明天啓四年徐與參刻本，頁 2438。

[26] （明）徐學聚：《國朝典彙》國朝典彙，卷四十四，吏部明天啓四年徐與參刻本，頁 920。

[27] （明）王世貞：《弇山堂別集》卷五十一，清文淵閣四庫全書本，頁 562。

[28] （清）夏燮：《明通鑒》，卷二十三，清同治刻本，頁 474。

[29] 姚楠：《東南亞歷史詞典》，上海：上海辭書出版社，1995 年出版，頁 297。

術跟安南火器的技術結合起來，製造成神鎗。在明朝時代，元澄已經進行很多神槍彈丸的試驗例如：長彈丸，球彈丸等。

關於交阯火器之製造方法，《明史兵制者》[30]云：

用生熟赤銅相間，其用鐵者，建鐵柔爲最，西鐵次之。大小不等，大者發用車，次及小者用架，用椿，用托。大利於守，小利於戰，隨意而用，爲行軍要器。永樂十年，詔自開平至懷來、宣府、萬全、興和諸山頂，皆置五炮架。二十年，從張輔請，增置於山西大同、天城、陽和、朔州等衛以御敵。然利器不可示人，朝廷亦慎惜之。

黎澄之槍種類豐富大小不一樣；使用成分的原料「生熟赤銅，用鐵，建鐵柔」都是好的材料，可以放在戰車上，架起或用椿、用托而發起；使用的目的按照使用者的意願，真是很方便。從此，我們可以發現黎澄的槍已經有一些改進點，例如：彈丸出口速度高、射程長、命中率和殺傷力高，「一發可以三百步」[31]，這些改進主要是由「木送子」此地方的改進。木送子（或者木馬子）放在銃筒火藥和彈丸之間，因爲有木送子，黎澄之槍才有那麼好的功能。另外，還有藥槽讓火藥引發和銃上有蓋子，可以開或關，可以防雨防濕的藥槽和火門蓋。在永樂 1403 年到 1424 年，明成祖建立神機營，《歷代職官表火器健銳虎槍各營明》:「明置神機營，以肄習鎗礮，又置兵仗、軍器二局，以分司製造，而火器之制如備」。黎澄在這裡工作，專心研究和製造火器。

爲了記住黎澄的才能和偉大的貢獻，明朝每次祭拜槍神，一定都要祭黎澄。

明朝發明火器家有：孫元化（1582－1632）、徐光啟（1562－1633）和胡元澄。但是明朝已經把黎澄當作一位最重要的官臣，特別是在製造武器的領域方面，黎澄已經提出很大的貢獻，使明朝每次「祭兵器並祭澄」。

[30] 張秀民：《中越關係史論文集》，臺北市：文史哲出版社，1992 年出版，頁 56。
[31] 張秀民：《中越關係史論文集》，臺北市：文史哲出版社，1992 年出版，頁 56。

Việt Nam Học

3. 結論

在此篇論文的內容，筆者已進行研究胡元澄的生平和官業；不管是在越南祖國和還是在中國他都提出不少的貢獻。在安南胡朝胡元澄是左相國，他跟國王開立鑄銅廠，發行錢紙，收回銅錢幣，鑄造戰船，特別胡元澄發明「神器槍」，使用在中國明朝軍隊經略安南的時候。胡元澄在中國是「工部尚書」，專管大器軍特別是發明火器槍。胡元澄之槍已經有改進「一發可以三百步」、彈丸出口速度高等。胡元澄被中國明朝皇帝重用，明朝每次「祭兵器並祭澄」，胡元澄之子是黎叔林繼承元澄「督造」軍器，也擔任侍郎之職。現在，除了胡元澄的火器，在中國，於海殿區北安省鄉鷲峰山（鷲峰森林公園）下有一坐古寺，叫秀峰寺，還有一張碑文由黎澄編寫。在文學的方面，胡元澄還留著一個作品叫《南翁夢錄》。此作品在中國明朝的時候由胡元澄寫，內容主要寫在安南的人物和事情。《南翁夢錄》是越南中代時段的特殊文學作品。在越南散文的領域此作品已開路「現實的人物和事件」的趨向第一作品。現在胡元澄的墳墓還留在北京的西邊，筆者希望未來有一天胡元澄跟他子孫的遺骨會被轉回越南，讓越南人祭拜，這也是此篇論文的主要目的之一。

回應

若有任何關於本篇論文的回應，請直接寄給作者吳氏新博士候選人（csngoxinh@gmail.com）。

參考文獻

丁春林&張友玲 2006《越南歷史人物辭典》。河內：教育。
王世貞 2006《安南傳》。北京：線裝書局。
武玉慶 2008《官臣在越南歷史》。河內：教育。
陳重金 2005《越南史略》。胡志明：綜合。
夏燮 2002《明通鑑》。上海：上海古籍。
張秀民 1992《中越關係史論文集》。臺北市：文史哲。
黃彰健 1984《明實錄》第一冊：太祖實錄。京都市：中文。
鄭永常 1987《漢文文學在安南的興替》。臺北市：臺灣商務。
鄭永常 1998《征戰與棄守:明代中越關係研究》。臺南市：成功大學。
黎崩 1961《安南志略》，卷十二，順化：順化大學院。
嚴從簡 1968《殊域周咨錄》，臺北市：京華。

國立成功大學 越南研究中心 NCKU Center for Vietnamese Studies

Journal of Viet Nam Hoc Vol.2, No.1, pp.16~30, 2021
DOI:10.6928/JVNH.202101_2(1).0002

About Vietnamese Literary Works Adapted into Films

Ph.D LE Thi Duong
Institute of Literature
Vietnamese Academy of Social Sciences

Abstract

This paper surveys and systematizes the history of the adapting of literary source to film in Vietnam. The surveyed period is from 1953 to present. The findings are expected to reflect the close historical and artistic relationship between literature and cinema. The findings are also expected to disclose that adapted films form an important part of not only cinema history but also of literary history in Vietnam.

Keywords: adaptation, Vietnamese cinema, film history, revolutionary cinema, Southern cinema.

Journal of Viet Nam Hoc Vol.2, No.1, pp.16~30, 2021
DOI:10.6928/JVNH.202101_2(1).0002

越南文學作品改編成電影之探討

黎氏楊 博士
越南社會科學院文學研究所

摘要

本文就越南文學至電影劇本的改編歷史進行系統化地梳理與研究。考察時間為 1953 年至今。這項考察的結果生動地反映了文學和電影這兩種兄弟藝術在歷史性和藝術性等方面上的密切關係，並且表明電影改編可能被視為促進越南電影發展史以及越南文學史發展的重要因素之一。

關鍵詞：改編、越南電影、電影歷史、革命電影、南部電影。

NCKU Center for Vietnamese Studies

1. 引言

電影改編是世界上大部分電影產業中的普遍現象。這種現象本質上反映了文學和電影這兩種藝術類型之間的緊密聯繫。由文學改編而成的電影作品的誕生不僅成為電影史上重要的部分之一，同時也促進文學的快速發展。

自越南電影產業誕生以來，文學就伴隨著電影的發展，為電影產業提供了豐富的思想來源，是許多導演邁向著名的理想之路。世界電影史中的許多經典電影都是由文學改編而成的。因此，在本文之中，我們將就改編現象視為促進越南電影歷史發展的重要因素之一，從而進行全面和系統化的考察。

在這裡，根據日曆的尺寸，我們依次考察 1953 年至今的改編於文學或基於文學的電影膠片。我們之所以選擇具有里程碑意義的 1953 年是因為這是越南電影產業正式成立的時候。基於越南流行的歷史分期，我們將考察以下幾個發展時期的電影材料 :第一階段-從 1953 年至 1975 年 ;第二階段- 從 1975 年至 1985 年 ;第三階段-從 1985 年至今。當然，這種劃分只是相對的，以便於追蹤越南近 70 年的改編活動而已。

在越南，研究界很早就注意到文學與電影之間的密切關係。事實上，從 1953 年至今，在近 70 年的時間裡，根據我們的不完全統計數據，約有 100 部與文學作品有直接聯繫的電影膠片，普遍包括以下幾種形式：改編、再寫、借用想法、美學對話，等等。

為了全面了解越南的電影發展史，我們認為必要回顧 1953 年之前的一些重要事件。這些事件有助於越南電影產業的形成：

1923 年是一個重要的里程碑，印度支那電影公司根據偉大詩人阮攸的經典作品《翹傳》推出了《金雲翹》電影。關於這部電影，法國人的技術印記貢獻較為明顯，而越南人的貢獻則在於河內廣樂隊演員的參與和表演。一年之後，河內著名的香記照相館的老闆阮蘭香先生大膽地邀請了一位法國專家來越進行私人電影教學與指教，然後製作了《錢鋅錢馬》喜劇一部。這部電影是基於模仿拉芳丹（La Fontaine）的《女孩和奶瓶》《Lalaitièreet le pot au lait》的。雖然電影製作技術還是很簡陋，但這是越南電影發展史中由越南人製作的第一部作品。1927 年，印度支那電影公司

再次製作了一部由斯佩克特（Georges Specht）導演的電影名為《女神傳奇》。這部電影的劇本來源於越南民間文學寶藏裡的一個故事。

上面提到的 20 世紀 20 年代在該國製作的一些無聲片，無論是由法國人還是越南人製作的，文學對於電影來說都起著重要的作用。1953 年，胡志明主席簽署了建立電影產業的敕令，從而開啟了越南電影尤其是電影膠片的總體發展的新紀元。

2. 從 1954 年到 1975 年

1954-1975 年的這段時間是該國歷史上的特殊時期，即南北分割時期。這不僅是地理政治的劃分，同時也是文學和藝術的劃分，其表現在於思想、創作風格、審美品味等方面上的差異。在北部，這一時期見證了革命電影的成熟，導演們主要把關於戰鬥和英雄人物的文學作品改編成電影。於此同時，在南部，電影產業逐漸專業化並建立了以私人電影公司為主的影片市場。在 1954 年至 1975 年之間，南部電影經歷了不少起伏，並在 1957 年，1960 年代末和 70 年代初達到頂峰，但在 1958 年到 1960 年之間其發展卻遇到許多困難。

50 年代末至 60 年代，經過短時間建設，越南北都的電影產業普遍缺乏優秀的劇本。這種情況或多或少均受到戰爭惡劣條件的影響。與其相反，文學生活卻有著令人有目共睹的發展。用作家阮光創的話來說，革命文學是一個等待電影製片人發掘的「露天礦」（Nguyễn Quang Sáng 1983：4）。電影從文學中吸取了該國各個地區的許多戰鬥故事和許多英雄人物。1960 年代是電影膠片激增的時期，其中許多電影膠片均由文學改編而成的。這些文學作品為革命電影的發展做出了很大的貢獻。例如：1961 年由梅菜和黃泰導演的《阿富夫妻》（改編自蘇懷作家的同名短篇小說）、1962 年由阮文通和陳武導演的《麻雀》（根據阮文通作者的《一首歌的故事》短篇小說）、1963 年由范期南和陳善廉導演的《四厚姐》（根據裴德愛作者的《在醫院的一個故事》記錄）、1966 年由輝成導演的《起風》（根據陶紅錦作者的同名戲劇）、1967 年由陳武和阮樹導演的《煙》（根據英德作家的同名故事）、1969 年由阮文通導演的《冬青林》（改編自阮忠誠作家的同名短篇小說）。顯然，與歷史背景

相對應的是革命文學與革命電影的共同成熟。抗法和抗美的熱源也因此從文學傳播到了電影。電影從文學和民族歷史中吸取了很多典型人物和感興趣的故事。文學與電影之間的強烈共鳴營造了生機勃勃的文藝氛圍。這也是電影受到文學影響最為明顯的時期，革命文學因此可以被視為革命電影的前提之一，換句話說，革命電影已凝聚和生動地反映革命文學的發展。

這一階段有兩個比較特殊的案例。首先，電影《麻雀》與阮文通導演的聲譽的密切關聯。阮文通不論是作家還是導演都受到高度評價。可以說，文學才華已塑造了該導演的詩意電影風格。電影《麻雀》是阮文通和陳武的合拍作品，電影劇本來源於阮文通在抗法戰爭時期中所創作的《一首歌的故事》文學作品。

首映後，《麻雀》很快就成為 1960 年代革命電影的象徵之一。鄧日明導演曾經將阮文通導演視為電影與文學之間交叉與融合的生動表現。鄧日明本人後來也成為基於文學的下一個傑出電影製作類的典範。在《麻雀》電影之中，詩性與電影性結合在一起，創造出一副優美的「詩畫」，給觀眾帶來了與同時代完全不同的視覺感。

我們要談的第二個案例是輝成導演的《起風》。如果大部分改編作品是基於短篇小說或長篇小說，《起風》卻由陶紅錦的同名戲劇作品改編而成的。這樣，通過這一案例便能看出越南舞台表演形式轉移到屏幕表演形式的發展歷程。

在這一時期，在文藝報紙上出現許多關於《起風》現象的討論。這部電影被注意到首先是因為它的原始劇本來是一部著名的戲劇。從某種意義上來講，這是一部獨立的電影作品。其二，《起風》是越南革命電影中第一部談論美國帝國對南越的侵略的電影。這部電影還引起了一個問題：從舞台到電影的改編路程。從理論上來講，《起風》是一個展示了從戲劇到電影的改編和再創造的生動案例。這本來是西方傳統藝術的一種常見現象。在歐洲，無聲片開頭的時候，有一些導演已把莎士比亞的許多戲劇拍攝成電影。在越南，幾乎每一種傳統藝術類型對現代電影都很有魅力 [4，第 13 頁]。1959 年第一次一部從戲劇改編而成的電影上映。接下來一系列戲劇作品均受到了導

演界的關注並將其改編成了電影，比如 1966 年的《起風》、1968 年的《火》、1967 年的《戰場之路》、1971 年的《陳國攢出兵》、1974 年的《觀音新傳》、1968 年的《蛤蜊、蚶子、螺、蜆》、1974 年的《紅土地女孩》…（Trung Sơn 1977 :13）。綜上所述從戲劇改編成電影的案例豐富了越南電影產業的理論和實踐。

總體而言，在北部，革命電影總是和革命文學連在一起。革命電影已經出色地履行了其歷史使命，反映了那一時代的各個突出問題，創造出許多新人物形象。這一階段，在南部，由於政治和社會環境的特殊性，電影產業也有了與北越不同的發展特徵。我們將其歸納為以下幾個特點：

首先，在越南共和國政權的統治下，有一系列私人電影公司誕生，這一現象不僅對於建立一個充滿活力的電影市場具有巨大了貢獻，還製作出了許多包括包括動作片 ，愛情片 ，驚險恐怖片在內的題材各異的電影作品。與電影製片廠的運作並行的是許多電影院的開業，滿足和豐富了南越人民的精神生活。在此期間，私人電影製片廠的參與已促進整個越南電影業的發展。具有開放和現代思想的私人電影製片廠為南越引進了許多新的電影類型，塑造出許多具有時代感的電影明星。與此同時，各家電影製片廠之間的競爭也給黎黃花、黎夢黃、黎民等導演帶來良好的發展機會，也展示出他們的才華和藝術傾向。這些導演均喜歡將文學作品作為電影創作和製造的來源。值得一提的是，在這個特定階段，許多文學作品通過私人電影公司和導演們的再創有了重生或延續生命、再遇觀眾的機會。

其次，不可不提及美國人對南越電影在技術和感知品味等方面上的影響。在 50 至 60 年代下半葉，在南越有一批導演或受到美國顧問的訓練或出國留學。1956 年下半年，美國導演約瑟夫・曼凱維奇（Joseph L. Mankiewicz）前往越南南部拍攝《沉靜的美國人》一部電影（1958 年），這是對格雷厄姆・格林（Graham Greene）作家的同名作品的首次改編。儘管這部電影並不成功，但在我們看來，這一事件或多或少已影響到了 1960 年代和 1970 年代南部各私人電影製片廠的電影製作趨勢，這意味著他們對文學越來越感興趣，同時也開創了一個令人興奮的文學電影潮流。

第三，南部是改良藝術的故鄉，這是毫無疑問的。到目前為止，改良藝術在許多方面既是電影的靈感，也是電影的支持。特別是在 50 年代末和 60 年代初，改良的強勁發展為南部電影帶來了健康的生命力和豐富的資源。此外，很多包括神話、傳說、童話在內的民俗故事為基礎的電影作品出現，這表明電影在民族傳統文化中找到了適當的元素，從而不斷發展。

第四，此時外國電影引入南部的現象帶來了雙向影響。一方面是，進口電影在南部 120 餘家電影院放映操縱了整個南部影業市場。進口的電影數量眾多，種類也很豐富，包括來自美國、香港、台灣、日本和印度的電影。另一方面來看，外國電影已成為一些國內電影製作人自覺與外國電影競爭的動力。同時，當時越南市場上存在多種類型的電影，有助於多樣化南部觀眾的品味。

第五，談到 1954 年至 1975 年的南部電影，不可不提及一代既有才華又受過專業訓練的導演，尤其是著名導演黎夢黃。1975 年以前他是南部電影業的代表人物。黎夢黃的貢獻不僅在電影領域，而且通過電影，他已經介紹了一些上個階段的文學作品。據初步的統計，在 1971-1972 年，約有二十部由文學改編而成的電影作品，其中大部分是黎夢黃導演的。僅在 1971 年，他就用文學作品創作了四部電影，包括：改編自裴黃秋作家的同名小說的《姑娘》（1970 年），改編自概興和一玲的同名小說的《挑花籃》（1971 年），改編自慨興的同名作品的《公母》（1971 年），根據玄英記者的故事的《永別夏季》（1971 年）；基余英武和黎玉黎的同名小說的《金錢的力量》（1971 年）。除了黎夢黃，其他兩位導演也選擇文學作為其創作的主要原料，那就是黎民和黎黃花。

1957 年，黎民根據潘陳祝作家的歷史小說製作了《天姥鈴聲》一部電影。在上世紀 70 年代，他導演了三部電影。這些作品都來源於文學的，包括：改編自阮瑞龍的同名小說的《灣絨的眼睛》（1971 年），基於阮公歡的小說的《蘭和蝶的愛情故事》（1972 年），基於梅草的同名小說的《宵禁時間之後》（1972 年）。

黎黃花是以他的《紫色天涯》電影（1971 年）而聞名的，該作品取材於

文光的同名小說，《野馬上的禍根》（1971 年）和《淚水的哀歌》（1972 年）均基於緣英作家的同名小說。

上面提到的改編作品大部分是心理社會電影，此外還需注意到流浪界主題的作品，比如：《灣絨的眼睛》、《野馬上的禍根》。可以說，這些是當時黑幫電影潮流的開場作品，受到了南部觀眾的喜愛，並為製片廠帶來了可觀的收入。在上述三位導演之前，這時南方電影還可以提到黃英俊導演。他因在 60 年代初期將一些文學作品放到銀幕上而受到讚譽，例如：基於阮炳盛的同名小說和泰瑞峰的改良歌劇的《兩場婚禮》（1961 年）；改編自文光的同名作品的《飛雲千年》（1963 年）。

總的來說，1954-1975 階段是南部和北部電影改編的黃金時期。在北部，有許多電影是由兩次抗法和抗美戰爭時期的文學作品製成的。在南部，改編活動比北部更豐富。特別是在黃英俊、黎夢黃、黎黃花、黎民的功獻下，前期（從 1930 年至 1945 年）的許多文學作品都得到了重生，並與當代作品相結合，例如《灣絨的眼睛》，《野馬上的禍根》。應該補充的是，這些電影不僅為文學作品創造了第二個生命，同時也為奠定了一批南部作家在文學和電影發展史中的貢獻。

3. 從 1975 年到 1985 年

1975 年，該國獲得全國性統一。隨著政治和社會環境的變化，文學和藝術領域上也有很大的變遷。從 1975 年到 80 年代末「出現許多當今在該國電影史上仍然佔據着重要地位的一批導演」（Ngô Mạnh Lân 2006：12）。那時，電影的強勁運動體現在：數量、內容和藝術三個方面上。關於數量方面，據統計，從 1975 年到 1980 年，在短短幾年時間之內，越南統一電影廠的電影膠片生產量就達到了 220 部。在內容方面上：除了戰爭主題外，當時電影膠片還關注反應許多方面和許多角色，尤其是涉及社會、時代和人類命運的問題。在藝術方面上，許多電影製片人因自己獨特的創造風格而得到認可。

在這個階段，電影改編繼續確定其在該國文學和電影現代化過程中的地位，有一些作品達到突出的成功，例如《聖日》、《觸手可及的小鎮》、《打翻牌》…在這個階段，我們主要根據作品的主題進行考察。

在 70 年代下半葉，對我們來看，有三部優秀的作品，包括：1976 年由白葉從朱文的小說《海洋風暴》改編而成的《聖日》；1978 年由導洪朴根據阮光創的同名小說改編而成的《風季》；1979 年由阮慶余把阮詩的兩個作品：《母親拿著槍》和《母親不在家裡》改編而成。

在 80 年代的頭五年中，除了戰爭主題外，越南的電影膠片類型還增加了新的色彩，標誌著越南電影在創作和接受方面都產生了戲劇性的變化。

1980 年，阮軻和黎詩兩位導演跟據阮明周作家的短篇小說《森林盡頭的月亮》拍成同名一部電影，目的是讚揚戰爭中士兵的靈魂之美。但由於電影環節生硬，且過於強調英雄主義， 所以這部電影未能獲得如期成功。

1983 年，通過由洪朴跟據英德作家小說拍成的《土地》南部戰爭的主題再一次與觀眾相遇。但是，與《森林盡頭的月亮》一樣，這部電影也沒有受到讚賞，主要原因在於沒有發覺出更新的表達方式，其餘理由是因為該電影的時代性已經消失了。

上面提到的兩個案例已經顯示了觀眾審美觀念的變化，因為他們對內容和表達形式的更新進行越來越多的思考和反思。在這個方面上來講，由鄧日明導演的《觸手可及的小鎮》（1983 年）已經滿足了觀眾的這一要求。這部電影是由鄧日明從 1981 年在《文藝》報紙上發表的同名短篇小說改編而成的。在邊界戰爭時期的愛情故事背景下，《觸手可及的小鎮》顯現出即平靜又深刻的戰爭觀，並對時代和人類命運提出精明的思考。這部電影的智力和哲學含義通過最後一個場景中的主角與日本記者之間的對話而更加完整。出於這個原因，《觸手可及的小鎮》話題性和《智力氛圍》（Lê Hồng Lâm 2018：1）至今仍使電影觀眾感到驚訝。

在這階段中，儘管許多電影製片人仍專注於反映抗法、抗美或者戰後時期的故事，但範文科導演在主題方面上卻有了別緻的選擇。從 1980 年到 1983 年他連續實現了兩部電影：《酉姐》（1980 年）是從吳必素作家的小說《燈火熄滅》改編而成；《武大村的故事》（1983 年），是由南高作家的《志飄》、《老鶴》、《活著》三個短篇小說結合而成。這三個作品都生動地反應了 1945 年 8 月革命之前越南農村的社會現實。《酉姐》的內容和演員們的演出

技術引起了人們的關注，但是，由於這部電影與其原著過於相似，所以它被視為文學作品的重複版。與《酉姐》相比，《武大村當年的故事》的改編方式更具創新和自由。導演將三個短篇故事結合成一本完整的電影劇本，為每個人定製出較有代表性的典型人物：一個流浪，一個貧窮的農民和一位無能的知識分子。從這部電影可以看出，範文科導演通過借用、結合，重塑許多文學作品中的元素來創作具有說服力的故事情節方面已達到意外的成功。

經過長時間專注於各個史詩性的故事，如今電影攝製者開始從日常生活中尋找簡單的材料，特別是注意戰後時期的個人命運。1984 年由輝成導演的《遠與近》就是屬於這個趨向。該電影是由阮明俊《剩餘距離》小說改編而成的。《剩餘距離》是 1980 年代最為流行的文學作品之一。那本小說出版僅僅一年後，輝成就把它拍攝成電影。這個作品直接通過反應歷代之間的觀點和思想的異同來表達新舊社會的衝突的關鍵命題。

在這一時期，魁原導演（即黎黃花）的《打翻牌》是一個特例。這是最長的電影膠片，也創造出持續數年的《熱潮》。這部電影改編自阮張天理作家（即陳白藤）的《劍海之間》小說，製作時間從 1982 年至 1987 年，反映了 1954-1963 階段具有時代性的歷史事件，共有 8 集。這部電影引起了強烈共鳴，首先是因為基於范玉草情報者的真實原型，其次，這是越南情報電影類型的最佳作品。從此可以看出，越南電影產業已試驗並成功地通過新電影形式來講述和再現傳統主題，從而改變了電影觀眾的審美觀與愛好趨向。

通常，十年（從 1975 年到 1985 年）是從戰後環境過渡到改革開放的連字號。從數量上看，約有十部改編自文學的電影膠片，這樣表明文學仍然是電影膠片創造的重要來源。在內容上，戰爭過去的餘波仍然存在於大多數被考察的作品中。然而，後來，文學和電影都顯示出接近日常生活的趨勢，跟隨社會中的正常個人，甚至開始關注反應社會的各個棘手問題。導演界不猶豫地表現出強烈的批評和激烈的對話。這些表現可以看作為越南電影更新階段的準備步驟時期。

4. 從 1985 年至今

1985 年底至 1986 年是越南的歷史性轉變。越南共產黨第六次全國代

表大會（1986 年 12 月）的全面創新政策已深刻地影響到所有社會經濟領域。從改革開放的早期開始，「文學和藝術的氣氛得到了自由、誠實的能源」（Ngô Mạnh Lân 2006：252）。然而，在電影領域上，改革開放剛剛帶來了新的機遇，同時改革開放也是「將越南電影推向危機的因素之一」。（Ngô Mạnh Lân 2006：253）

在 1986 年至今改編自文學的電影中（根據初步統計，約有 60 部電影），有一些恢復了民間傳說的電影，例如改編自民間故事：《啥子》、《張三的靈活，屠夫的皮膚》、《劉平和楊禮》或基於丁先黃的歷史傳說《武術傳說》。一些電影改編自上一時期的文學作品，如《陸雲僊- 翹月娥》（根據阮廷炤的詩歌故事《陸雲僊》）、《龍城琴者歌》（基於阮攸的同名作品）。有一些基於偵探故事的電影，例如《F101 高原》（根據阮周黃的《高原旋風》）或關於歷史題材的電影，例如《燕玉小姐》（根據山嶺的《西都旗幟》），等等。

總而言之，上世紀 80 年代中期以來的改編電影已經開發出新問題，顯示了突破的觀點，反映社會的方式和表達語言都有重大變化，標誌了越南電影產業新時代的開始。跟據我們的考察，在這個時期中，戰爭、戰後和社會心理為越南電影的兩個重要主題。

關於戰爭的話題：以前，戰爭幾乎是完全佔領越南電影產業的話題，甚至提到越南電影產業，許多人都想到戰爭電影。客觀地講，戰爭話題也為該國的電影帶來了最為突出的成功。1975 年以後，「戰爭感的熱度仍然持續」，戰爭的話題繼續被探索，但和以往不同，這一時期的電影在反應社會生活的過程中已從唯一視角轉換為多點視角，戰爭電影中的人物也因此變得更加多樣化。到 1980 年代後期，電影製片者仍然特別關注士兵如何融入日常生活的問題。自 1986 年以來，關於這一主題，一系列文學作品都被改編成電影，如：阮輝涉的《退役將軍》、阮世祥的《士兵回憶錄》、陳輝光的《紅淚》、武氏好的《笑林的殘餘物》、友芳的《火車站的三個人》…等等。

戰後的悲劇《家家有本難念的經》，無論是從作家的角度還是從電影製片者的角度來看，都是痛苦的。所有「回來」並不是那麼容易的。這已不再是每個家庭的問題，而是整個民族和幾代人的問題。與戰爭、戰後主題，當

時城市，農村，山區的各個問題也受到導演們的關注，從而生動地反映了現代日常生活的運動。

接著戰爭和後戰的故事，越來越多的文學和電影作品接近年輕人的當代生活。其中可以提及：《普通班級》（改編自范紅海的同名短篇小說）、《可愛姑娘》（改編自裴志榮的同名小說）、《笑河》（根據阮光創的《我喜歡擔任之王》）、《殺人》（根據阮生的同名故事）…這些都是日常生活並不陌生的故事，並反映了當代社會的種種側面。在那些電影之中，社會中的基本關係如：親戚情、師生感情、男女之間的愛情都因物質野心而變得淡化甚至扭曲。戰後和心理社會這兩個主題被電影業廣泛採用。敘事性的相似使電影可以從文學中借鑒戰後人民通常必須經歷的故事。

在這個階段中，阮輝涉是最為受關注的作家。他不僅是改革開放時期的文學現象，而且還通過以下 5 部經過改編或提供電影創意的文學作品而成為吸引改革開放電影的「磁鐵」：《退休將軍》、《想念鄉村》、《農村經驗教訓》、《鋸木工人》、《母親的靈魂》。阮輝涉作家之所以獲得許多電影製片人的喜愛是因為他的作品常常具有多層的含義，包括深層的文字，簡短但致命的對話和具有豐富表達意義的細節。鄧日明導演曾經評價：阮輝涉的作品包含著「電影性」和「電影空間」。上世紀 90 年代，由鄧日明導演的《想念鄉村》和由王德導演的《鋸木工人》兩部電影都改編自這個作家的短篇小說，並已成為越南創新電影的兩部經典作品。

總的來說，1986 年以後的改編作品都與時代的倡導現實相關。近年來，很多電影製片人特別關注當代著名文學作品，甚至他們對網絡文學也很有興趣。這些文學作品對青年觀眾有很大的影響。這種趨勢的典型代表是改編自阮日映作家文學作品的電影。那些電影受到了一代又一代觀眾的愛慕，例如：《萬花眼鏡》、《昨天的女孩》、《我在綠草地上看到黃色的花朵》、《藍色的眼睛》…。這些也是越南當代電影最受歡迎的作品。我們認為，很多導演之所以把阮日映的創作改編成電影是因為它們都兼具商業性和藝術性。可以說阮日映的文學作品為越南電影產業貢獻了最多有關青少年的有趣作品。

此外，近年來還有一些值得注意的案例：根據阮庭宿作家的小說的《香大姐》，反映了流浪界的生活；改編自阮文壽作家的同名小說的《娟》，提及越南流亡人的主題。這些作品顯示了越南現代生活的各個方面的複雜，因此受到許多年輕觀眾的歡迎。這也表明了包括改編自文學在內的越南電影正邁向和更加關注年輕觀眾的審美傾向。

從形式上看，自 1986 年以後，在文學類型中，短篇小說是常被改編成電影的，接下來是小說，詩歌或歌曲。短篇小說之所以被選擇改編最多是因為其符合電影膠片容量的要求。另外還因為短篇小說在越南文壇上的自身優勢。在內容上，從戰爭主題到戰後主題已經明顯轉變為家庭、青年、愛情的主題。甚至在戰後話題中，人們的興趣也從與革命英雄主義有關的歷史命運轉向個人命運。作者們「想深入了解，在人類命運中默默無聞而又不容易看到的人與事，想陷入損失，犧牲和痛苦中，以更深刻地感受到勝利的價值」。這種轉變是可以理解的，這也是電影美學的必然運動。總的來說，以上考察與研究結果表明，文學和電影經歷了許多的發展階段，但始終緊密地聯繫在一起。文學的變化導致電影的變化，相反，電影的發展刺激了文學的傳播。

5. 結語

我們的本文總結了越南改編自文學電影產業的發展歷史。在形成和發展的過程中，越南電影與世界電影有很多相似之處但同時也具備自己的特點。這些獨特的特徵反映了該國的歷史特徵，同時顯示了民族文學的發展脈絡。綜上的考察與研究可能尚未完整但或多或少生動地反映了從 1953 年到 2020 年近 70 年來越南文學和電影的隨同發展。在一些階段，越南文學和電影幾乎共享相同的聲音，如：革命文學——革命電影，創新文學——創新電影。實際上，電影引起了人們對文學既真實又充滿藝術感的思考，從而促使或刷新了過去和當代的許多文學作品。文學改編的電影甚至還可以被視為確定歷史過程中一些重要文學時期的標準之一。

回應

若有任何關於本篇論文的回應，請直接寄給作者黎氏楊博士 (duonglevvh@gmail.com)。

參考文獻

Blandford, Steve; Grant, Barry Keith; Hillier, Jim. 2001. *The film studies dictionary*, USA by Oxford University Press INC.

Bùi, Phú. 1981. *Điện ảnh qua những chặng đường*. Hà Nội: NXB Văn hóa.

Cancalon, Elaine, D. & Spacagna, Antoine. 1994. *Intertextuality in Literature and Film*. University Press of Florida.

Corrigan, Timothy. 2013. *Điện ảnh và văn học* (Nguyễn Thu Hà, Trần Phương Hoàng, Huyền Vũ, Trần Lê Minh chuyển ngữ; Minh Lê hiệu đính). Hà Nội: NXB Thế giới.

Đặng, Nhật Minh. 2005. *Hồi kí điện ảnh*. Hà Nội: NXB Văn nghệ.

Hạ, Diễn; Mao, Thuẫn; Dương, Thiên Hỷ. 1964. *Bàn về cải biên tiểu thuyết thành phim* (Đỗ Kim Phượng dịch). Hà Nội: NXB Văn hóa nghệ thuật.

Hải Ninh. 2006. *Điện ảnh, những dấu ấn thời gian*. Hà Nội: NXB Văn hóa Thông tin.

Hải Ninh. 2011. Điện ảnh Việt Nam trên những ngả đường thế giới. Hà Nội: NXB Văn hóa Thông tin.

Hoàng, Thanh (chủ biên). 1994. Điện ảnh và bản sắc văn hóa dân tộc (Mấy vấn đề lí luận và thực tiễn). Hà Nội: NXB Văn hóa Thông tin.

Hội Điện ảnh. 1969. Những chặng đường lịch sử của nền điện ảnh Việt Nam. *Văn nghệ* (số 319).

Hutcheon, Linda. 2006. *A Theory of Adaptation*. New York and London: Routledge.

Lê, Hồng Lâm. 2018. *101 bộ phim Việt Nam hay nhất*. Hà Nội: Nhã Nam và NXB Thế giới.

Lê, Hồng Lâm. 2020. *Người tình không chân dung*. Hà Nội: Nhã Nam và NXB Hội Nhà văn.

Lê, Thị Dương. 2016. Chuyển thể văn học điện ảnh – Nghiên cứu liên văn bản. Hà Nội: NXB Khoa học xã hội.

Mai, Hiền. 1969. Một thành công mới của nền điện ảnh Cộng hòa miền Nam Việt Nam. *Văn nghệ* (số 322).

Ngô, Mạnh Lân; Vũ, Quang Chính; Đinh, Tiếp; Lại, Văn Sinh; Ngô, Phương Lan (biên soạn). 2006. *Lịch sử điện ảnh Việt Nam* (tập 2). Hà Nội: NXB Cục Điện ảnh xuất bản.

Nguyễn, Quang Sáng. 1983. Một vài ý kiến về tính văn học trong điện ảnh. *Văn nghệ* (số 44).

Nguyễn, Văn Dân (biên tập). 1991. *Văn học nghệ thuật và sự tiếp nhận*. Hà Nội: NXB Thông tin Khoa học xã hội.

Nhiều tác giả. 2007. *Hành trình nghiên cứu điện ảnh Việt Nam*. Hà Nội: NXB Văn hóa Thông tin và Tạp chí *Văn hóa Nghệ thuật*.

Olney, Ian. 2010. Text, Technologies, and Intertextualities: Film Adaptation in a Postmodern World. *Literature - Film Quarterly* (N3).

Phạm, Văn Khoa. 1969. Sự khác nhau giữa kịch bản sân khấu và kịch bản điện ảnh, và việc chuyển từ kịch bản sân khấu sang kịch bản điện ảnh. *Văn nghệ* (số 303).

Phạm, Vũ Dũng. 1999. *Điện ảnh Việt Nam ấn tượng và suy ngẫm*. Hà Nội: NXB Văn hóa.

Phan, Bích Hà. 2007. Văn học nghệ thuật truyền thống với phim truyện Việt Nam. Hà Nội: NXB Văn hóa Thông tin.

Trần, Đức Hinh. 1969. Xây dựng một nền nghệ thuật điện ảnh xứng đáng với dân tộc anh hùng. *Văn nghệ* (số 287).

Trần, Trọng Đăng Đàn. 2011. Điện ảnh Việt Nam: Lịch sử - tác phẩm - nghệ sĩ; Lí luận - phê bình - nghiên cứu, 4 tập. Tp. Hồ Chí Minh: NXB Tổng hợp.

Trung Sơn. 1977. Từ sân khấu sang phim. *Văn nghệ* (số 37).

李啟軍 2012《理論穿行：從文藝審美到影視文化》廣西師範大學出版社。

陳林 2011《從小說到電影-影視改編的綜合研究》中國社會科學出版社。

Journal of Viet Nam Hoc Vol.2, No.1, pp.31~51, 2021
DOI:10.6928/JVNH.202101_2(1).0003

On the Spread of the Ullambana Festival and the Localization of Ceremony in Vietnam

PHAN Thanh Tri, Ph.D. Candidate,
Department of Southeast Asian Studies, National Chi Nan International University, TAIWAN

Abstract

The "Buddha Speaks The Ullambana Sutra" is one of the classics of filial piety in Buddhism. The "Ullambana Festival" proclaimed in the scriptures has become a festival for children to remember and repay their parents. An important aspect in the religion is to save deceased kin from misery. To the present day, the Ullambana Festival advocacy in this passage has become one of the most important annual ceremonies in many Asian countries so far. Through literature analysis and participation experience, this article attempts to explore the spread, localization rituals of the "Buddha Speaks The Ullambana Sutra" and the "Ullambana Festival" in Vietnam and their influence on the spread of filial piety in Vietnamese Buddhism.

Keywords: Vietnam, Ullambana Sutra, Ullambana Festival, Mulian Rescues His Mother, Filial Piety

Journal of Viet Nam Hoc Vol.2, No.1, pp.31~51, 2021
DOI:10.6928/JVNH.202101_2(1).0003

越南《佛說盂蘭盆經》的流傳與在地化儀式之探討

釋善香 博士候選人
國立暨南國際大學東南亞學系

摘要

《佛說盂蘭盆經》是佛教提倡孝道的經典之一，經中宣揚的「盂蘭盆會」已成為子女緬懷與報答父母恩的節日，同時也提供一種度亡的方法。迄今，「盂蘭盆會」已成為亞洲很多國家重要的歲俗祭典之一。本文試圖透過文獻分析和參與經驗，探討《佛說盂蘭盆經》與「盂蘭盆會」在越南的流傳、在地化儀式及其對越南佛教傳播孝道的影響。

關鍵詞：越南、佛說盂蘭盆經、盂蘭盆會、目連救母、孝道觀

1. 緒論

檢視越南歷史，過去曾經被中國統治一千餘年（B.C.111-938A.D.），史稱之為北屬時期。在北屬期間，中國儒、釋、道等宗教相繼傳入並在越南扎根生長，成為當地政治、文化、宗教及學術等領域的主流，獲得獨尊的保護地位。同時，三者之間相輔相成，其後形成「三教同歸」、「三教同源」的融合現象。Trần Ngọc Thêm 在 *Cơ Sở văn hóa Việt Nam* 一書指出，藉由傳統融合性的支配，各宗教不斷發展，且易於接受其後的宗教思想，造成一種廣闊的融合。自公元初年佛教已受儒家思想的影響，其後又融合道教，傳入並在越南民間中形成「三教同源」、「三教同歸」的觀念（2000：301）。

在越南傳播的過程中，「孝道」是其三教作為融入民間的一種實際工具，因此不斷去推廣孝道的提倡與宣傳。「孝道」的基本表現除了養親、敬親或傳宗接代等生前的孝事之外，更注重於喪親或祭親等死後的行為。茲對後者來說，過去受中國文化影響者常以「清明節」（古時又稱為踏青節、三月節、祭祖節或掃墓節等）為傳統最重要的祭祀節日，亦是子孫祭拜祖先的傳統節日之一。在越南，過去人們承襲清明節的文化內涵，每逢清明節來臨，滿街都看到往來掃墓的客人，甚至有人還將清明節作為詩歌創作的題材[1]。但時移勢遷，目前清明節的傳統活動只能在越南鄉下的一些村落或在越南華人社群中看到而已。那麼，其原因是甚麼？筆者認為，盂蘭盆會已經取代了清明節的傳統功能。如今，眾多的越南人每年都以農曆七月十五日盂蘭盆會作為自己祭拜祖先或報孝父母的日子，然而從歷史看來，這與中國傳統文化並不相關。中國傳統文化若從道教出發，全年的傳統盛會可分三期：農曆正月十五日稱為上元，是天官的生日，主要是舉行賜福等儀式；七月十五日稱為中元，乃地官的生日，該日的儀式是為了亡魂之罪而舉行；十月十五日稱為下元，是水官的生日，是為有過失的人解除厄運（蕭登福 1995：231）。其中七月十五日除了有中元的名稱之外，還有普渡或鬼節之稱，以祭拜好兄弟（孤魂野鬼）為主。越南人雖然接受中元節內涵的影響，但是除了祭拜好兄弟之外，還以「祖先」作為該節日重要的祭拜對象；同時，孝子緬懷與報答父母恩等行為也在這一節日中進行。那麼，去掉宗教的解讀程度或生活環境的差

[1] 阮攸著、黃軼球譯（1958）《金雲翹傳》，北京：人民文學出版社，9 月。

異等原因，更明顯的是與《佛說盂蘭盆經》和盂蘭盆會的傳入、以及目連入冥救母故事的影響有直接的關係。

本文的目的，是透過文獻學與社會學的視野，試圖利用檔案研究法輔以實地觀察法，針對《佛說盂蘭盆經》與盂蘭盆會在越南的流傳、發展、及其在地化儀式的過程等進行探討。而該經中所反映的孝道觀如何影響越南佛教徒以及眾多的越南人，即是本文所關注於流傳與在地化儀式的關鍵之處。分析資料大致有二類：前者以與《佛說盂蘭盆經》及相關的變文文獻為第一類核心資料；再以與《佛說盂蘭盆經》及盂蘭盆會有關的史書、專屬、論文、期刊以及網路等現有的資料作為第二類資料。

2. 相關文獻的研究取向

有關《佛說盂蘭盆經》與盂蘭盆會、以及目連入冥救母故事的中文研究文獻不勝枚舉，而且主要著重於以下三個範圍：（一），以《佛說盂蘭盆經》的出處，真偽與流傳為探討中心；（二）以該經中目連入冥救母故事在文學形式上的演進與傳播，即以目連變文、目連戲的內容、價值與發展為探討中心；（三）則以盂蘭盆會的起源、儀式、功能、意義與演變等為探究主題。首先，朱恆夫（1972）在〈《佛說盂蘭盆經》的影響與對該經真偽的看法〉一文，進行探討該經之真偽及其對佛教傳播的價值與影響；同時在《目連戲研究》一書指出，《佛說盂蘭盆經》是一部偽經，並前後提出七種原因[2]來證

[2] 「一、該經記載的目連救母故事，其宗旨在宣揚孝道。然而，整個佛教告知人們，萬物變化無常，一切皆空，生即是死，死即是生。……。所以鼓吹人人斷髮出家，拋棄父母妻子去雲遊四方，從不提孝道一說；二、在晉人輯的《佛說目連問戒律中五百輕重事經》二卷，所記載的是目連和佛的五百個問答，其中沒有提到孝敬父母事，更沒有提及父母墮地獄如何搭救的問題……；三、晉．法顯《佛國志》、唐．玄奘《大唐西域記》都沒有記錄目連救母的傳說故事……；四、天竺不但無目連救母的傳說，倒有目連不孝於母的傳說……；五、……最初著錄《佛說盂蘭盆經》的經錄是梁．僧祐《出三藏記》，它明確地說，譯者失名。……；六、1923 年德人呂德在從新疆吐番發現的梵本中，曾發現了印度詩人馬鳴（住世於第一或第二世紀）所作的梵劇三本，其中一本為《舍利弗所行》，寫目犍連與舍利弗皈佛的事跡。此演目連皈依，沒有救母一事。……；七、《佛說盂蘭盆經》本身也露出了作偽的破綻。《經》中說，佛要求眾生於七月十五日具飯百味等，供養十方大德眾僧，以此來超升已亡七世父母和為現在父母求福等。其實，這七月十五日，即中元節，原出道教。……」朱恆夫（1993）《目連戲研究》（南京大學出版社，頁 3-8）。

明其的觀點（1993：3-8）。鄭阿財和姚孟君（2004）在〈《盂蘭盆經》系及其注疏與佛教中國化〉一文中，則注重於該經流傳與發展的狀況。鄭玉琳（2003）的〈目連救母故事中的孝道思想—以《佛說盂蘭盆經》為探討中心〉一文，亦進行探究該經的翻譯與考察背景、內容及其對佛教傳播的影響等。謝愛卿（2005）的《中國佛教的孝道思想研究》一文，進行總結前人對該經作註或疏的作品。其次，以該經中目連入冥救母故事在文學形式上的演進與傳播為討論，此範圍有陳芳英（1978）《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》一文，特別將重點放在目連救母文獻的演變及內容的發展。鄭阿財（1982）《敦煌孝道文學研究》一書，進行探討《佛說盂蘭盆經》的講經校錄以及目連救母變文的考源與該變文對後世文學演變的影響。朱恆夫（1993）《目連戲研究》一書也進行對目連救母故事的來源及目連戲演變與發展的研究。另外，劉禎（1997）《中國民間目連文化》一書中，除了探討《佛說盂蘭盆經》與目連救母故事的緣起以外，還將重點放在目連戲的歷史、思想、藝術、宗教、人神系列、價值影響與地方劇種的關係等。除此之外，更有凌翼雲（1998）《目連戲與佛教》、郝譽翔（1998）《民間目連戲中庶民文化之探討》等研究，亦將重點放在目連戲的演變與發展情況。最後，是以盂蘭盆會的起源、儀式、功能、意義與演變等為探究主題的論著。Stephen F. Teiser 著、候旭東譯（1999）《幽靈的節日—中國中世紀的信仰與生活》一書，進行探討鬼節的前史與意義，尤其是中國中世紀鬼節史片段，包括歷代學者對《佛說盂蘭盆經》的注疏、講經文等作品。透過探討鬼節的前史，Teiser 認定鬼節出於《佛說盂蘭盆經》中的目連救母形象，並指出鬼節、盂蘭盆會、中元節分屬不同的信仰脈絡，鬼節屬於民間信仰，盂蘭盆會屬於佛教，而中元節則屬於道教。其後，有陳洪（1999）《盂蘭盆會起源及其有關問題新探》，其進行探討盂蘭盆會在印度形成的狀況。吳明遠（2001）《中國五、六世紀盂蘭盆會之探究》，進行探討盂蘭盆會在文獻記載中最早出現的時間、盂蘭盆會的儀式以及目連扮演的角色等問題，同時也針對《佛說盂蘭盆經》的疑偽問題進行探討。

越南學者對《佛說盂蘭盆經》或盂蘭盆會的研究部分，有黎文休（1967）《大越史記全書》，《李紀》（河內出版社）這部史書有記載到盂蘭盆會在越南阮朝時期（1802-1945）的舉辦。Lý Kim Hoa（2002）*Châu Bản Triều Nguyễn*

（阮朝周板）詳實記載阮朝（1802 年到 1945 年）143 年期間有關佛寺與佛教活動，其中有涉及朝廷在各所佛寺舉辦盂蘭盆會的記載。Thích Đồng Dưỡng（2016）*Về các bản kinh Vu Lan- Báo Ân được khắc bản và lưu hành phổ biến tại miền trung và miền nam*（中越和南越普遍流行的盂蘭盆經與報恩經刻板）一文，其內容圍繞在介紹目前中越與南越所保存有關《佛說盂蘭盆經》和《父母恩重難報經》的木刻板。Thích Hải Ấn 和 Thích Không Nhiên（2016）*Truyền thống Lễ Vu Lan qua ghi chép của các thư tịch cổ*（古書中記載的傳統盂蘭盆會）一文，該文的內容價值，即在於作者能從越南古書中尋出有關盂蘭盆會在越南封建朝廷（阮朝）的舉辦時間與地點。然而，在其前的 Nguyễn Đại Đồng（2015）*Truyền thống lễ Vu Lan ở đằng trong từ thời chúa Nguyễn đến cận hiện đại*（阮朝到近現代時期南河盂蘭盆會傳統）一文，曾經探討盂蘭盆會在中越和南越，從阮主時期（1602）到佛教振興時期（1930 年往後）的舉辦過程，同時也指出：1960 年之後，盂蘭盆會始被南河的佛教界人士所關注（2015：10）。Nguyễn Thiện Đức（2017）*Mùa lễ Vu Lan báo hiếu ở miền tây*（西南部的盂蘭盆節）一文，將越南西南部（九龍江三角洲各省）盂蘭盆會傳入歷史以及舉辦狀況進行探討，並認為，西南部的盂蘭盆會自從華人來這裡定居之後已開始出現，而且一直維持到今天（2017：10）。就歷史研究的角度而言，Thích Hải Ấn、Thích Không Nhiên、Nguyễn Đại Đồng 及 Nguyễn Thiện Đức 的研究提供了本文所探討《佛說盂蘭盆經》和盂蘭盆會在越南流傳的基礎認識。

其餘的研究，僅集中於介紹該經的內容、探討盂蘭盆會的意義與價值、或目連入冥救母故事的意義等；直接涉及該經的傳譯與盂蘭盆會在越南流傳之狀況或其如何在地儀式化等並不多見。Phúc Tuệ（1999）*Mục Liên sám pháp*（目連懺法）一文，內容藉以《佛說盂蘭盆經》中目連救母故事改編而成，看起來較相似〈目連變文〉、〈目連緣起〉等作品，其中作者注重於目連救母的孝心、佛陀賜教救度亡者的方法以及大眾祈願的能量。Thích Phước Đạt（2012）*Ý nghĩa Lễ Vu Lan qua điểm nhìn lịch sử*（歷史觀上的盂蘭盆會之意

義）一文中[3]，特別將盂蘭盆會的起源進行考察，其後進入探究盂蘭盆會在越南歷史中流轉與演變的情況。Nguyễn phúc Bữu Tập（1997）*Lược khảo về sự tích và ý nghĩa Lễ hội Vu Lan*（略考盂蘭盆會的事跡與意義）一文中[4]，作者針對盂蘭盆會在印度、中國、日本及其他國家的起源、流傳、演變狀況進行探討，更注重於盂蘭盆會起源地的證明。由此可知，此類的論著多以盂蘭盆會的來源、意義、價值以及對佛教傳播的影響等方面為探討中心。

綜觀以上的研究，漢文學者對《佛說盂蘭盆經》或盂蘭盆會的研究不但有著悠久的歷史，而且內容豐富多樣；越南學者的研究，既為少數又偏於該經與盂蘭盆會的意義、價值，而直接涉及到其在越南的傳譯與流傳狀況卻為少數。

3. 《佛說盂蘭盆經》及盂蘭盆會在越南的流傳與發展

有關《佛說盂蘭盆經》及盂蘭盆會何時傳入並在越南傳譯與舉行，一直以來仍是一種引人爭議的問題。Thích Hải Ấn 和 Thích Không Nhiên（2016）認為，直到十一世紀越南人透過黎朝龍鋌皇帝（986-1009）遣使赴中國（宋朝）迎請大藏經回來之後，才開始認識盂蘭盆會儀式（2016：29）。那麼，《佛說盂蘭盆經》有可能是在中國宋朝時期傳入越南。對於傳譯問題，目前在越南最流行的越譯版本是由智光所譯[5]，即在 1971 年智光將漢文版的《佛說盂蘭盆經》譯成越文版並進行注解。其後在 1984 年 1 月繼續將 1971 年譯注的版本進行修改並出版，此後廣為流傳[6]。智光之後更有釋慧燈譯出的《佛說盂蘭盆經》越文版，由河內宗教出版社 2002 年再版。釋慧燈越譯此經，

[3] Thích Phước Đạt（2012 年 7 月 30 日）***Ý nghĩa Lễ Vu Lan qua điểm nhìn lịch sử***（釋福達〈歷史觀上的盂蘭盆會之意義〉）。<http://www.viengiac.vn/viengiac/index.php?option=com_content&view=article&id=381:y-ngha-l-hi-vu-lan-bao-hiu-qua-im-nhin-lch-s&catid=17:sach-bai&Itemid=33>。（2017/6/1）

[4] Nguyễn phúc Bữu Tập（1997 年 9 月）***Lược khảo về sự tích và ý nghĩa Lễ hội Vu Lan***（阮福保集〈略考盂蘭盆會的事跡與意義〉）。<http://www.budsas.org/uni/u-vbud/vbpha089.htm>。（2017/6/1）

[5] 智光大師（1923-2019），是越南佛教 1963 年打倒吳廷琰制度壓迫佛教的著名領袖。事情結束之後，大師專注於佛經的翻譯事業（漢譯越）。

[6] 見於<https://gdptvietnam.org/1754.gdpt>（2019/12/6）。

採用的方式是詩歌行文，每一句七字，讀起來順暢又容易背誦，所以深受大眾的認同。

關於盂蘭盆會儀式在越南舉行的歷史記載，黎文休（1967）的 *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* 一書指出，李仁宗（1066-1127）在宮中設盂蘭盆會超度令人皇太后：「七月秋天，中元節設供品逢盂蘭盆會超度令人皇太后」，又在李神宗時期（1116-1138）舉辦盂蘭盆會：「七月秋天，中元節，帝赴天安殿，諸官恭候，當天是盂蘭盆節為仁宗超度，故不擺宴」（1967：289、301）。從以上兩段記載得知，李朝時期（1009-1225）盂蘭盆會儀式已經在越南宮廷中盛行。另外，舉辦盂蘭盆會整套儀軌中多半是超度祖先儀式，而且該儀式進行期間，朝中不許設備宴席。那麼，Thích Hải Ấn 和 Thích Không Nhiên 的說法，盂蘭盆會儀式的萌芽時期應該在黎朝時期（980-1009）是有其根據的。

陳代（1225-1400），雖然佛教有時成為國教，國王及臣民都是虔誠的佛弟子[7]。但有關陳朝舉辦盂蘭盆會儀式的史料記載卻付之闕如，而這也是目前研究盂蘭盆會史的一個遺憾。至後黎（1427-1789），盂蘭盆會儀式仍然被朝廷看重，而且除了舉行超度祖先儀式或供養法師等活動之外，朝廷在當天還赦免罪人，如在《大越史記全書》有載：黎太宗皇帝（1434 年）：「秋天七月十五日，開盂蘭盆會，釋放犯輕罪的 20 罪人，供養法師每位 220 塊錢」（黎文休 1967：318）。這種赦免罪人的政策與《佛說盂蘭盆經》中解倒懸[8]的意義相近，證明了到後黎時期盂蘭盆會儀式與其意義已深刻地影響朝政的行政選擇。

時至阮潢（1525-1613），處在南北相爭的局面中，阮潢是一位智德兼具的國主（Trần Trọng Kim 2011：256），在宗教信仰方面，他熱衷於舉辦盂蘭盆會儀式。例如在《安朝工業演志》一書的記載：「壬寅年，弘德三年（1603），七月上旬，當時端王阮潢愛慕佛教慈悲勸善，因逢中元節七月十五日，至天

[7] 陳太宗在《課虛錄》的序言有說「竊謂：佛無南北均可修求，……明生死之捷徑者，我佛之大教也。任垂世之權衡，作將來的軌範者，先聖（祖）之重貴也，故六組有言云：「先大聖人（祖）與大師（佛）無別」。則知我佛之教，又假先聖人以傳於世也。今朕焉可不以先聖之任，為己之任，我佛之教為己之教哉。」Đào Duy Anh 譯（1924）：*Khóa Hư Lục*（陶維英譯《課虛錄》），河內：社科院出版，第 2 頁。

[8] 頭向下腳向上地懸掛著，比喻地獄中眾生處境異常困苦、危急。

姆寺拜佛、誦經，解怨祈福，誓度眾生，幫人救苦，功德圓滿」[9]。阮潢因愛慕佛教慈悲為善的本懷，每年七月十五日逢中元節來到天姆寺[10]進行拜佛、誦經、解怨求福、誓度眾生、幫人救苦等工作。這段記載反映出阮潢在位時期，盂蘭盆會儀式已經相當盛行，並成為皇室及百姓每年的重要節日。又根據《阮朝周板》的記載，明命皇帝（1820-1840）前後五次舉辦大規模的瑜伽科儀大法會：「明命元年（1820）大型盛會於天姆寺舉行。各省、鎮務必請一位大法師代表和法師們同至京都參加盛會，其數量達 419 位。明命六年（1825）天姆寺重修完成之後，皇帝令設迎佛開光大法會。十年後，即明命十六年乙巳年（1835），在農曆七月間開盂蘭盆會。皇帝令何孫權與黃泂共辦，裴公絢為法會董事。明命皇帝親至天姆寺參與盛會。皇帝寫詩、對聯，貼在佛殿與水陸壇上。明命十八年（1837）亦在中元節（盂蘭盆會）設壇二十一晝夜誦經念佛。此法會隆重舉行，放鞭炮等活動」（Lý Kim Hoa 2002：23-65）。由此可知，明命皇帝在位時期，在政治上雖面對法國天主教進入越南的威脅，但是仍維持自己對佛教的信仰與護持，每年逢盂蘭盆節時，皇帝下令各地盛大舉辦盂蘭盆會儀式。其後，經紹治（1841-1847）或嗣德（1848-1883）等，盂蘭盆會儀式均得到阮朝歷代皇帝的重視（Nguyễn Đại Đồng 2015：9）。

然而，由於十九世紀末至二十世紀中葉，越南國內長期面對內戰以及抵抗法、日、美等勢力的侵略威脅，佛教活動沉寂了很長時間，所以盂蘭盆會儀式活動，幾乎未見於史料的記載。直到振興佛教潮流興起，尤其是「安南佛學會」[11]形成之後，若干佛教法會才如前盛行，佛誕節、盂蘭盆節等佛教儀式在某程度上可自由舉行，但仍受到一定的限制。

此外，由於政治與社會的變遷，十七世紀開始，有一部分華人從中國移

[9] 《南朝工業演志》吳德壽譯、注改成《鄭阮演志》第一集，順化文化出版社。（引自釋海印、何春廉（2001）《順化佛教歷史》，胡志明出版社，頁 81）。

[10] 也可寫成「天姥寺」，其建於 1610 年，即在阮皇開墾、統一越南南方期間所建造的，是越南順化最早的一座寺院之一。

[11] 為了推動佛教振興的潮流，釋覺仙、釋密契、黎廷探等人於 1935 在越南中部（順化）成立之佛教會團。

居到越南南方[12]，在逃難、遷移途中，華人將祖國的習俗信仰等文化特色帶到越南，而盂蘭盆會儀式卻是其中之一。例如，十七世紀末泉州府的華人移民到越南南部—堤岸（今在胡志明市第五郡）來定居。華人初設會館，除了作為華人聚會交流的地方以外，更有意義的是維持祖國的文化特色、舉辦各種典禮儀式，而其中舉辦盂蘭盆會儀式就是一個十分重要的宗教典禮。

1981 年 11 月初，在越共政府提出且由佛教僧侶發起統合越南佛教組織的呼籲之下，越南佛教代表會議召開，決定成立「越南佛教教會中央常務委員會」，成為代表越南佛教的唯一組織（越南社會科學院史學院編 1991：341-344）。在越南佛教教會常務委員會的鼓勵下，每年農曆七月十五日，上自中央，下至各省/市的僧侶與信徒，除了參加該省/市佛教理事會共同舉辦的盂蘭盆會儀式之外，在自己的寺院也會舉辦法會儀式。尤其是近十年來，在較為發展的省/市，如河內、胡志明、順化、峴港等，當地的佛教會每年舉辦的盂蘭盆會儀式，已吸引了許多民眾與信徒的來參加。例如，位於胡志明市的弘法寺[13]、順化的慈曇寺[14]、河內的館處寺等，寺院每年都以大規模的形式來舉辦盂蘭盆會儀式，參加的人數可達數千人，同時也得到當地政府官員的協助與蒞臨參與[15]。尤其是在這些寺院舉辦盂蘭盆會儀式的相關影片被發佈在網絡之後，引起了社會人士的關注與共同分享，使盂蘭盆會儀式的景象深刻地走入民間。如此一來，盂蘭盆會儀式不僅代表佛教儀式，更演變成為全越南的文化盛會之一。

總之，自黎朝遣使中國請回《佛說盂蘭盆經》之後，歷經王朝與殖民主義的統治階段並走到今天，盂蘭盆會儀式從一種外來的宗教儀式已慢慢深入、影響並發展成為全國性的重要禮節之一。那麼，它已經在越南當地呈現出兩種價值：前者是反映出該經內容與該會儀式對越南社會的影響深刻；後者則

[12] 依據越南阮朝官史《大南實錄前編》卷五之記載，龍門總兵「楊彥迪」、高雷廉總兵「陳上川」等人於 1679 年率兵三千餘人投靠當時越南的阮主政權（許文堂、謝奇懿，2000：3）

[13] 請見<https://www.youtube.com/watch?v=pE1ObNiqL4g>(2019/6/12)。

[14] 請見<https://www.youtube.com/watch?v=Za3fWq-liQ8>(2019/6/12)。

[15] 請見<https://www.youtube.com/watch?v=pE1ObNiqL4g、https://www.youtube.com/watch?v=c1Thcy33OTE&t=2031s、https://www.youtube.com/watch?v=y71ge0SkJ9g> (2017/6/4)。

證明出越南人非常注重於孝道，即透過舉行盂蘭盆會儀式的行為來報答父母養育之恩。

4. 盂蘭盆會的在地化儀式

《佛說盂蘭盆經》的內容是在描述釋迦牟尼佛為目連尊者提供一種救母的方法，即虔誠地舉行盂蘭盆會儀式，藉由供養三寶的功德迴向，令於餓鬼道中受苦的母親與其他餓鬼脫離地獄之苦，得到解脫。同時佛陀還為大眾講解盂蘭盆會儀式的舉行方式，並希望弟子們將其推廣，使後者能夠學到，在每年農曆七月十五日舉行，藉此來超度亡者或報答父母的乳哺之恩。其後，隨著《佛說盂蘭盆經》的影響以及目連救母故事的流傳，盂蘭盆會儀式日益盛行，成為很多國家（受大乘佛教影響的國家）重要的民間節日，而越南則是受影響最大的國家之一。然而，盂蘭盆會儀式自從印度往外傳播開始，由於各地的習俗及環境的差異而出現不同的解讀與舉行方式。在越南，雖然南、北方佛教禮儀尚未取得共鳴之處，但是對於盂蘭盆會儀式的舉辦卻形成了較為一致的儀軌。下文，筆者以參與觀察的經驗，試圖將越南佛教舉辦盂蘭盆會的若干儀式與程序簡略陳述。首先，可將盂蘭盆會的整套儀軌分成三個步驟：（一）舉行自恣儀式；（二）誦經超度與盂蘭盆供儀式；（三）父母哺乳之恩與玫瑰插衣儀式。

4.1 自恣儀式

印度夏天是雨季，天氣變冷，昆蟲常出來尋食，所以大家不宜出門。佛陀因為顧慮到僧團在雨季期間出去托缽乞食或身體會著涼，或會傷到昆蟲的生命，所以規定在雨季期間，僧團聚集在一個地方共修，不但可以長養道心、分享修行經驗，而且還可以培養大悲心，不損傷昆蟲的生命。僧團安居時間以三個月為限，從結夏安居日起至滿夏自恣日為止。越南佛教界承襲這個傳統，每年佛誕節（農曆四月十六日）過後就開始進入結夏安居階段，讓僧眾可以藉此因緣磨練身心，進行福慧雙修。越南僧眾結夏安居自農曆四月十六日開始至七月十六日為止。在這一日所有的比丘聚合一堂（一般是各省/市的佛教總會），任憑其他比丘檢舉自己的輕、重不法之事並進行懺悔。僧團這一系列的行為叫做「自恣」儀式。

「自恣」一詞，梵文為 pravarana，又名「隨意」，即結夏安居竟日，僧眾任隨他人舉發自身於見、聞、疑等三事中所犯之罪，並對其他比丘懺悔。經過懺悔之後，得到身、心清淨，自生喜悅，所以又叫做「僧自恣日」。因為僧團這樣做，使佛陀十分歡喜，所以這一天亦叫做「佛歡喜日」。在《根有律》中，義淨將「自恣」翻譯為「隨意」:「如佛所說安居了時，苾芻可於三事見聞疑作「隨意」事。」[16]在自恣儀式舉行之前，僧團領導者（一般是長老們）先開會並進行「羯磨」作法[17]，恭請長老在儀式中擔任各項事務（自恣人）。在進行自恣儀式的過程中，每位僧眾務必向長老頂禮三拜，後下跪唸:「大德一心念。眾僧今日自恣，我比丘某甲亦自恣。若見、聞、疑罪，大德長老哀愍故語我。我若見罪，當如法懺悔。」[18]如果長老看出罪狀，會進行誨示，當事者從而檢討自身所犯之過，誠信懺悔；若無罪狀，長老會隨喜無語經過。

根據經文記載[19]，佛陀告知目連，由於尊者母親罪根深重，唯有透過結夏安居期滿自恣十方僧眾的威神力，方能拔救尊者的母親出離於餓鬼道之苦。這裡含義是，只有十方僧眾的威神力才能救度亡者，而威神力則來自於僧眾在結夏安居期間的修煉。換言之，在結夏安居期間，僧眾若過而不經過「自恣」儀式來懺悔，那麼僧眾會屬於一個帶著罪狀的人，其威神力可能會很微弱，無法救度亡者。因此，整個盂蘭盆會儀式必須建於僧團結夏安居至滿夏自恣儀式之上。由於自恣儀式有如此重大的意義，所以雖然自恣儀式在《佛說盂蘭盆經》中已出現，並不是盂蘭盆會在地化儀式後才產生出來，但是為了將盂蘭盆會整套儀軌的意義貫穿起來，本文非在盂蘭盆會在地化儀式這一節的最先部分討論不可。

4.2 誦經超度與盂蘭盆供儀式

在舉辦盂蘭盆會儀式前數天（六或七天等），各寺院或各省/市的佛教會

[16] 唐．義淨《根有律》T24 冊，p295a。

[17] 羯磨是梵語，譯為業，以造作成事，即指用羯磨法，成就拔濟現前眾僧所應有的受戒、懺悔等事務。

[18] 曹魏．曇諦譯《羯磨》卷 1 (T22, no. 1433, p. 1057, c20-22)。

[19] 「汝母罪根深結，非汝一人力所奈何。汝雖孝順聲動天地，天神地神邪魔外道，道士四天王神，亦不能奈何。當須十方眾僧威神之力，乃得解脫」。

先舉行開會典禮（亦稱為「白佛開經」儀式）。此典禮的意義即向諸佛菩薩、伽藍護法告知：眾等弟子即將舉辦盂蘭盆會儀式，乞求許可並賜予加護、保佑。自開會即日起至僧團自恣日，每天晝夜二晨皆有誦經、念佛的活動。其中主要誦念的佛經如《佛說盂蘭盆會》、《佛說阿彌陀經》、《佛說報恩經》、《地藏菩薩本願功德經》等屬於孝道提倡的經文。直至七月十四日晚上，各寺院會舉行誦經超度、想念父母哺乳之恩和玫瑰插衣等相關儀式（筆者將於下一節討論）。

在正式舉行盂蘭盆會儀式當日，在僧眾舉行自恣儀式完畢之後，即將舉行超度儀式，並將盂蘭盆會儀式的意義向大家說明。最後的環節是帶領信徒會恭請僧眾蒞臨齋僧供養法會。信徒們會根據《佛說盂蘭盆經》內容去實現，在僧眾蒞臨法會之前，信徒（齋主）當爲七世父母及現在父母或危難中者，具飯百味、五果、汲盆灌器、香油錠燭、床鋪臥具，盡世甘美，以著盆中，供養十方大德眾僧。此時，僧眾會派請一位長老致詞，為齋主及大眾開示（一般致詞是迴向齋主的功德、講解祖先父母的深恩、以及教誨為人子女者務須如何報答深恩等法語，隨後為齋主及其家庭等祈福），並接受齋主的供養。用餐完畢，僧眾繼續誦「結齋偈」[20]及功德迴向[21]。齋僧法會結束之後，僧眾出位，到靈堂進行超度儀式。在超度的過程中，僧眾會將亡者的牌位、香爐請至大雄寶殿與前，大眾一起為亡者進行皈依三寶，舉行佛前超度儀式。

盂蘭盆會儀式的尾端是舉行焰口施食法會（賑濟、瑜伽、或水陸法會等）。該法會一般在下午四點左右舉行，由一位德高望重而且掌握佛教焰口儀軌的大和尚來主法，其下還有數位法師與大眾進行法事。所謂「焰口」，是一個鬼王，而有關這個鬼王的故事則出自於佛經中：一次佛陀弟子阿難尊者在靜坐的時候，鬼王現身說：明天你會死，變成餓鬼，墮入餓鬼道，如果你不餵我吃食，我會讓咒語實現。阿難聽完，十分害怕，回去求救於佛陀。佛陀告訴阿難如何施食餓鬼的方法，便將咒語教給阿難。這是焰口施食法會的來源

[20] 「所謂布施者，必獲其利益，若為樂故施，後必得安樂。飯食已訖，當願眾生，所作皆辦，具諸佛法」。

[21] 一般是祈求三寶拔渡七世父母、祖先眷屬、孤魂野鬼等亡者，能脫離苦海，得生淨土；同時，祈齋主及家庭得到三寶保佑、祖先扶持，同祈願法界眾生、一切有情，同沾利樂。

[22]。那麼，對照《佛說盂蘭盆經》的記載，目連的母親因慳貪而墮落餓鬼道受苦，目連展開神通而無方救母，其後經佛陀的指點，透過盂蘭盆會儀式的施行，其母親才能脫離餓鬼身，轉生天上，得到救贖。而且當日在餓鬼道受苦的眾生也得到超度。另外，經由盂蘭盆會儀式的因緣，在舉行施食焰口的過程中，齋主會準備一些糧食或財物布施給窮者或需要幫忙的人，體現佛弟子對弱者的憐憫之心。

在焰口施食法會結束之後，到晚上會進行最後的活動，即放生、點燈等活動。對於放生一事，佛在《梵網菩薩戒經》中則提到：「若佛子以慈心故行放生業，一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生。是故六道眾生皆我父母，而殺而食者即殺我父母亦殺我故身。一切地水，是我先身，一切火風，是我本體，故常行放生，生生受生。若世人見殺畜牲時，應方便救護解其苦難，常教化講說菩薩戒，救度眾生。」[23]放生活動出於眾生平等的慈悲精神。據佛教的觀點，六道眾生都是我父母或我本體，行放生即救脫我前生父母、親人或我自己。人若能戒殺又能放生，自然是功德倍增，福報隨來。放生既能消除業障，又可長養慈悲心，回向功德使存亡兩利。點燈或放燈照明，即是普度水中的落水鬼和其他孤魂野鬼，將陰界中受苦的眾生帶來光明，使其不再被無明所罩，脫離苦海。此活動，也是出於佛教的大慈悲心。

4.3 父母哺乳之恩與玫瑰插衣儀式

4.3.1 康乃馨變玫瑰花？

如上文所述，盂蘭盆會儀式的七月十五日前一日晚上（或左右數日均有），各寺院的僧眾及信徒齊聚在大雄寶殿，恭誦《佛說盂蘭盆經》、《佛說報恩經》以及舉行報恩父母等儀式。在儀式進行的整套儀軌中，有插玫瑰花活動。此

[22] 唐．不空譯《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》：「爾時阿難獨居靜處念所受法。即於其夜三更已後，見一餓鬼，名曰焰口。其形醜陋，身體枯瘦，口中火然因如針鋒，頭髮蓬亂，爪牙長利，甚可怖畏，住阿難前白阿難言：卻後三日汝命將盡，即便生於餓鬼之中。是時阿難聞此語已，心生惶怖，問餓鬼言：若我死後生餓鬼者，行何方便得免斯苦？爾時餓鬼白與阿難言：汝於明日，若能布施百千那由他恒河沙數餓鬼，並百千婆羅門仙等…。」（T21，No.1313，p0464b）。

[23] 後秦．鳩摩羅什譯《梵網菩薩戒經》（X38，No. 0678，p0110c03）。

活動源自於一行禪師[24]完成〈玫瑰插衣〉[25]短文後（1962 年），在法師的提倡之下，插玫瑰花儀軌才開始盛行於越南佛寺。

據短文內容的描述，一行禪師因一次與天恩法師到日本東京銀座區的書店，街上遇到天恩法師的幾個日本同學。在與天恩法師過語之後，她們將一朵紅色康乃馨以恭敬的態度插在一行禪師的衣服上。其後，通過天恩法師的解釋，一行禪師才知曉日本母親節人家有插康乃馨的習俗。因此其後禪師將這個故事寫成一篇〈玫瑰插衣〉的短文並提倡於世。其後又提倡在越南佛教界舉辦盂蘭盆會、緬懷父母哺乳之恩的儀式中採取插玫瑰花的習俗。追其根源，插康乃馨習俗最早出現於西方母親節（Mother's day）之中，而母親節最早則由古希臘人提出，在這一天，希臘人向希臘眾神之母赫拉（古希臘神話中的天后，主管婚姻和家庭）致敬。此節日隨後流傳至西、美各國，並在美國開始定型。那麼，為何從早期插康乃馨，到了一行禪師之後卻變成玫瑰花？對於這個問題，在 2008 年 Nguyệt San Giác Ngộ（覺悟月刊）記者 Chúc Phúc 對一行禪師提問：為何是玫瑰花而不是其他花種？是否因為玫瑰花是愛的象征？一行禪師回答：大家要知道，玫瑰紅裡面的「紅」是紅色，插玫瑰須選擇紅玫瑰才對；若插其他花種像康乃馨等也可以，因為是紅色，不一定要插玫瑰花。父母在世的時候插紅玫瑰，過世了則插白玫瑰，甚至可以插蘭花[26]。那麼，一行禪師這番話已說明，這裡所要強調的是紅色，而不管它是什麼花種。此紅色有可能是我們的流血，既可代表人的存在與否，又可表示出於內心的愛。

各國母親節的舉行方式各有不同，但總是帶有子女向母親表示感恩的含

[24] 一行禪師（俗名阮春寶）1926 年 10 月 11 日生於越南順化省，十六歲於順化慈孝寺剃度出家，1949 年受比丘戒，成為順化佛教臨濟禪派第四十二代弟子。一行禪師是一位著名的文學家、文化家、詩人、歷史家、社會活動家、和平運動者，曾經到亞、歐、美洲各國求學、教學及演講，最後定居於法國，成立梅村道場。禪師的著作十分豐富，含有詩歌、文集、歷史、小說等作品，諸如：《合十祈願白鴿子出現》、《昔道白雲》、《越南佛教史論》、《今日的佛教》、《明日的佛》、《進入禪學的小巷》等作品，其中有〈玫瑰插衣〉這篇短文。

[25] 西貢貝葉出版社 1962 年初版，1965 年再版。

[26] Chúc Phúc – Quảng Kiến（2008）*Thông điệp mùa Vu Lan*（Nguyệt San Giác Ngộ）。<http://langmai.org/cong-tam-quan/Thich-Nhat-Hanh/tro-chuyen-voi-thien-su-nhat-hanh-quanh-bai-bong-hong-cai-ao>。（2017/6/12）

義。在這一日，為人子女者無論處在何處或做甚麼事情，都可以向母親祝賀，亦可以送母親一朵花、小禮物，或打電話慶祝，或陪母親外出遊玩等方式。然而，在許多方式之中，送花這種方式深受人們喜愛，並常以玫瑰花作為首選。玫瑰花有分紅玫瑰和白玫瑰，紅玫瑰是象徵美麗和愛情，而白玫瑰則象徵純潔、高貴及尊敬[27]。所以，眾多人常為自己親愛的母親送上玫瑰花，以代表自己對母親的愛、尊敬與謝意。另外，在古希臘、古羅馬時期，民族用玫瑰花來象徵他們的愛神阿芙羅狄蒂（Aphrodite，愛與美的女神）、維納斯（Venus，古羅馬的女神）。起自愛情、美麗、純潔、尊敬的代表，更上一層視為人的象徵與存亡。隨後，西方人既繼承這種象徵，又進一步（在母親節中）將紅玫瑰視為母親在世的象徵；白玫瑰視為母親不在的代表，而這種比喻在〈玫瑰插衣〉一文，一行禪師卻有提到：「根據西方習俗，如果母親還在，人家會在你上衣插上一朵紅玫瑰，你就會感覺很自豪，因為你母親還在世；反而，如果失去了母親，你就插上一朵白玫瑰。」這些意義都可以在插玫瑰花的儀式中看到。

4.3.2 玫瑰插衣的儀式化過程

一行禪師寫〈玫瑰插衣〉一文出來，其內容採用到盂蘭盆會緬懷父母哺乳之恩的儀式中，玫瑰插衣卻成為該儀式中不可或缺的一環。目前，越南佛教界每年舉辦盂蘭盆會儀式採用插玫瑰花儀式的習俗，也是受一行禪師〈玫瑰插衣〉一文的影響。據一行禪師的分享，雖然他並沒有提倡玫瑰插衣儀式，但是在〈玫瑰插衣〉一文寫完之後寄給信徒看，經由弟子們的互傳，該文已經得到佛教界人士的接受，並開始採用玫瑰插衣在盂蘭盆會儀式之中。也根據一行禪師，玫瑰插衣儀式的首次舉辦是在 1962 年，由他的幾位信徒齊聚於越南胡志明市的舍利寺舉辦。從此以後，玫瑰插衣的潮流慢慢形成與發展，成為越南佛教盂蘭盆會的重要儀式之一[28]。其後，在 1967 年越南音樂家 Phạm Thế Mỹ（范世美）針對〈玫瑰插衣〉一文的內容，作出與該文同名的

[27] 作者匿名（2013，10 月 5 日）。白玫瑰花語：送白玫瑰代表什麼意義？第一星座網。<http://www.d1xz.net/astro/huayu/art34901.aspx>。（2017/6/12）

[28] Chúc Phúc – Quảng Kiến（2008）*Thông điệp mùa Vu Lan*（Nguyệt San Giác Ngộ）。<http://langmai.org/cong-tam-quan/Thich-Nhat-Hanh/tro-chuyen-voi-thien-su-nhat-hanh-quanh-bai-bong-hong-cai-ao>。（2017/6/12）

歌曲，而在歌曲發佈之後，也深受越南群眾的認同。[29]

如今，世界各地的越南佛教徒（或不是信徒）每逢盂蘭盆節都會到寺廟去燒香、拜佛，為祖先超度、為眷屬祈福，同時參與插玫瑰花儀式。該儀式舉行的過程中，各個環節都給參與者帶來一種活在父母身邊的感覺。尤其是恭頌《佛說盂蘭盆經》的時候，經中目連尊者的孝順形象頗令人感動，從而發起惦念父母哺乳之恩，並學習目連尊者的行孝方法，去報答雙親的養育之恩。其次，大眾莊嚴聆聽子女們代表恭讀「感念父母恩」的短文，或播放 Phạm Thế Mỹ 的玫瑰插衣歌曲，或進行插玫瑰花，此時刻每個人幾乎心無雜念，表現出來的是感恩父母的心。最後一個環節是主法法師或僧眾代表為大眾開示，其內容則圍繞在父母養育之恩，為人子女者如何去報答，或佛教對孝道的看法等。

然而，以上只是越南佛教界舉辦玫瑰插衣儀式的基本環節供參考而已。另外，不同的寺院或道場會有不同的舉行方式。但一切都有展現出一行禪師〈玫瑰插衣〉短文內容的意義以及佛教對孝道的觀念等含義。那麼，貫穿以上盂蘭盆會的整個儀軌，起自僧眾舉行自恣儀式，終止於超度、焰口施食及點燈放生活動，或緬懷父母哺乳之恩與玫瑰插衣儀式等，已經展現出盂蘭盆會在地化儀式的傾向。雖然其所反映的「孝道」意義和價值與《佛說盂蘭盆經》的無有差別，都是為人子女者利用盂蘭盆會超度亡者的功能來祈求祖先父母得以超度等，但是由於時間、環境與派別的差異，導致舉辦的程序、方式及形式等有所差別。其中，盂蘭盆會中採取「玫瑰插衣」儀式，是越南盂蘭盆會在地化儀式最獨特的產品，它不但使盂蘭盆會儀式的內容更加豐富，而且還反映出越南人對孝道的重視與報孝方法的創造性。

5. 結語

所謂盡孝父母，不只著重父母的生事，而且還要努力周全父母的死事。在儒、釋、道三教的影響之下，越南人向來十分注重孝道，更用它來作為衡量人之道德水準的一種工具。釋明珠、釋善超（2000）在《佛教中的孝字》

[29] 見於<http://vangson.ezyro.com/nhac-vang/bong-hong-cai-ao-pham-the-my.html?i=1>。（2019//12）

寫：「作為一個越南人對父母不存知恩、報恩的孝心，即不是越南人，因為他自己拋棄越南精神的根源，自己破壞民族的高貴情操。」[30]或：「又有人學習西方外在物質的生活，而不知孝的道德文明，因此成為不孝之人。」[31]（2000：32、38）

從《佛說盂蘭盆經》中目連入冥救母的形象而演變成「盂蘭盆會」，這一現象從李朝開始在越南萌芽，至陳朝盛行宮廷，其後，阮朝皇帝繼承並發揚光大，成為越南人祭拜祖先的重要節日之一。從盂蘭盆會儀式的萌芽、演變與發展的過程中，可以看出越南人無論或經過戰亂或接受社會變遷，卻仍注重孝道，維護倫理道德的事實。換言之，《佛說盂蘭盆經》及盂蘭盆會中的「孝道」精神已融入了越南人生活、處事等各層面，證明了該經與會在越南社會與人民中的文化價值。

盂蘭盆會儀式，始於開會典禮、自恣儀式、誦經超度儀式以及該會中採取插玫瑰花儀式等，此在地化儀式凝聚了心靈、信仰、文化、歷史以及社會的價值，既帶有本地傳統的彩色，又富有與其他社群文化互動的融合性。在一個動蕩不穩的社會當中，人之道德隨時面臨各種考驗的狀態下，越南人能藉由維持與發展盂蘭盆會的各種文化舉止，保存越南文化中講求「知恩報恩」的倫理處世原則，這也是盂蘭盆會儀式在地化的重要意涵。

回應

若有任何關於本篇論文的回應，請直接連絡作者釋善香博士候選人（thachhanque@gmail.com）。

[30] 原文：“…… Một người Việt nam không ghi ơn và trả ơn cha mẹ không còn là một người Việt nữa, vì người ấy đã tự mình bới gốc rễ những gì tinh ba nhất của tinh thần Việt nam, tự mình phá hủy những gì cao đẹp nhất của tinh thần dân tộc. ……”）。

[31] 原文：“……Lại có người mù quáng học đòi theo thói văn minh vật chất tự do ích kỷ, mà không biết đến văn minh đạo đức hiếu để cho nên trở thành bất hiếu ……”）。

參考文獻

Hòa thượng Thích Thiện Siêu- Hòa thượng Thích Minh Châu. 2000.*Chữ Hiếu trong đạo Phật* [佛教中的孝字] 缺出版城市：Nhà Xuất Bản thành phố Hồ Chí Minh.

Lý Kim Hoa. 2002. *Châu Bản Triều Nguyễn* [阮朝株板]. 缺出版城市：越南文化通訊出版社。

Nguyễn Đại Đồng. 2015. Truyền thống lễ Vu Lan ở đằng trong từ thời chúa Nguyễn đến cận

Hiện đại [阮朝到近現代時期南河盂蘭盆會傳統]. *Tập san Liễu Quán* tháng 8 năm 2015.

Nguyễn phúc Bữu Tập 1997. *Lược khảo về sự tích và ý nghĩa Lễ hội Vu Lan* [略考盂蘭盆會的事跡與意義].<http://www.budsas.org/uni/u-vbud/vbpha089.htm >（2017/6/10）.

Nguyễn Thiện Đức. 2017. Mùa lễ Vu Lan báo hiếu ở miền tây [西邊的盂蘭盆節] *Tập san Liễu Quán* tháng 8 năm 2017.

Phúc Tuệ. 1999. *Mục Liên sám pháp* [目連懺法]. Nhà xuất bản thành phố Hồ Chí Minh.

Stephen F. Teiser 著，候旭東譯 1999《幽靈的節日——中國中世紀的信仰與生活》。杭州：浙江人民出版社。

Thích Đồng Dưỡng. 2016. Về các bản kinh Vu Lan- Báo Ân được khắc bản và lưu hành phổ biến tại miền trung và miền nam [中越和南越普遍流行的盂蘭盆經與報恩經刻板] *Tập san Liễu Quán* tháng 8 năm 2016.

Thích Hải Ấn & Hà Xuân Liêm. 2001. *Lịch sử Phật giáo Huế* [順化佛教歷史]. Nhà Xuất Bản thành phố Hồ Chí Minh.

Thích Hải Ấn & Thích Không Nhiên. 2016. Truyền thống Lễ Vu Lan qua ghi chép của các thư tịch cổ [古書中記載的傳統盂蘭盆會] *Tập san Liễu Quán* tháng 8 năm 2016.

Thích Phước Đạt. 2012. Ý nghĩa Lễ Vu Lan qua điểm nhìn lịch sử [歷史觀上的盂蘭盆會之意義].

<http://www.viengiac.vn/viengiac/index.php?option=com_content&view=article&id=381:y-ngha-l-hi-vu-lan-bao-hiu-qua-im-nhin-lch-s&catid=17:sach-bai&Itemid=33>. (2017/6/1).

Thiền sư Nhất Hạnh. 1962. *Bông Hồng Cài Áo*, Nhà Xuất Bản Lá Bối [玫瑰插衣]. 西貢貝葉出版社初版，1965 年再版

Trần Ngọc Thêm. 2000. *Cơ Sở văn hóa Việt Nam* [越南文化基礎] Nhà xuất bản giáo Dục.

Trần Trọng Kim. 2011. *Việt Nam sử lược* [越南史略]. 河內：社會科學出版社。

曹魏・曇諦譯《羯磨》卷 1（T22 冊，p1057，c20-22）。

晉・竺法護譯《佛說盂蘭盆經》（T16 冊，p779b）。

後秦・鳩摩羅什譯《梵網菩薩戒經》（T38 冊，p0110，c03）。

唐・不空譯《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》（T21 冊，p0464b）。

唐・義淨《根有律》（T24 冊，p295a）。

朱恆夫 1972〈《佛說盂蘭盆經》的影響與對該經真偽的看法〉，《世界宗教研究》。

朱恆夫 1993《目連戲研究》。南京大學出版社。

吳明遠 2001《中國五、六世紀盂蘭盆會之探究》。碩士論文：國立台灣大學歷史學研究所。

郝譽翔 1998《民間目連戲中庶民文化之探討》。文史哲出版社。

陳芳英 1978《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》。碩士論文：台灣大學中文研究所。

陳洪 1999〈盂蘭盆會起源及其有關問題新探〉，《佛學研究》。

凌翼雲 1998《目連戲與佛教》。廣東高等教育出版社。

許文堂、謝奇懿 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劃。

越南社會科學院史學院編 1991《越南大事紀》，北京：軍事譯文。

鄭玉琳 2003〈目連救母故事中的孝道思想——以《佛說盂蘭盆經》為探討中心〉。碩士論文：國立花蓮師範學院民間文學研究所。

鄭阿財 1982《敦煌孝道文學研究》。石門圖書公司印行。

鄭阿財、姚孟君 2004〈《盂蘭盆經》系及其注疏與佛教中國化〉,《普門學報》第 24 期。

黎文休 1967《大越史記全書》,《李紀》。河內出版社。

劉禎 1997《中國民間目連文化》。巴蜀書社。

蕭登福 1995《道教與佛教》。台北：東大圖書公司。

謝愛卿 1995《中國佛教的孝道思想研究》。碩士論文：國立彰化師範大學國文研究所。

Đào Duy Anh 譯 1924《課虛錄》。河內：社科院出版。

國立成功大學越南研究中心 NCKU Center for Vietnamese Studies

Journal of Viet Nam Hoc Vol.2, No.1, pp.52~55, 2021
DOI:10.6928/JVNH.202101_2(1).0004

書評

Pamela D. McElwee. *Forests Are Gold: Trees, People, and Environmental Rule in Vietnam*, Seattle, United States: University of Washington Press, 2016

廖昱凱 Yu-Kai LIAO
英國杜倫大學地理系博士候選人

越南領導人胡志明曾說：「金森銀海 (Gold forest, silver seas)。森林是黃金；如果我們懂得如何保護與發展森林，那麼森林就會變得很珍貴。」從國家的視角，森林是財富，人們必須懂得妥善保護與發展森林，才能讓國家變得富裕。人類學家潘蜜拉・麥克埃爾韋 (Pamela D. McElwee) 提到在 1996 年當她在越南進行田野調查時，越南的森林覆蓋率只有 25%，新聞也經常報導山老鼠盜伐樹木的新聞，但在越南政府的努力與外援的協助下，十二年後越南森林覆蓋率達到 43%，已經是 1940 年中期的覆蓋率 (頁 xi-xii)。然而，如果仔細一看其中的數據，可以注意到砍伐森林與森林復育的樹種是不一樣的，越南政府選擇種植的是成長速度較快，但耗水量較多的外來種尤加利樹。這其實反映了越南的環境政策不一定總是以自然與環境保護為重，而其實是涉及其他社會與政治目標，像是治理原住民與游耕等土地使用與開發等議題 (頁 222)。

整體而言，《森林是黃金》(*Forests Are Gold*) 的風格頗似詹姆斯·斯科特 (James Scott) 的《國家的視角》(*Seeing Like a State*)。這本書是繼歷史學家大衛·比格斯 (David Biggs) 的《沼澤地》 (*Quagmire*) 後，在越南研究中重要的環境史與民族誌研究。本書又可以跟 2018 年歷史學家密奇特克·阿索 (Michitake Aso) 的《橡膠與越南的形成》(*Rubber and the Making of Vietnam*) 一書對照著看。

本書的理論觀點主要是基於傅柯的治理術為主，並搭配拉圖的行動者網

絡理論 (actor-network theory, ANT)，以及科技與社會研究 (science, technology and society studies, STS) 來解釋自法國殖民時期到當代越南是透過哪些環境規則 (environmental rule) 來形塑林業政策 (頁 13-25)。首先，第一章到第三章是透過系譜學的方法分析法國殖民時期、社會主義時期與市場革新 (đổi mới) 時期下，國家如何定義森林、界定環境問題，以形成環境規則，並形塑相關知識與主體，以達到其社會與政治目標。我認為最有趣的是第四章與第五章借用 STS 的概念，聚焦在市場革新後，越南政府如何推動造林政策，執行生態系服務 (ecosystem service) 與導入 REED+ (Reduced Emissions from Deforestation and Degradation) 等概念，一方面引進新概念，從砍伐森林轉向森林復育；但另一方面，透過以舊酒裝新瓶的方式，基於既有社會主義的制度，像是國營森林企業 (State Forest Enterprises, SFEs) 與國家森林巡護員 (forest rangers)，以國家為主體的方式執行這些西方概念 (頁 203)。

本書的貢獻有四個方面。第一，不同於既有越南人類學或政治學研究做比較多農民經濟、土地跟生產體制的轉型的研究 (Scott 1977; Popkin 1992; Kerkvliet, 2005)，本書提供鉅觀觀點的越南林業史研究，並且比較越南與其他東南亞林業研究的異同，像是越南的森林土地在 1990 年至 2000 年已經分配到許多家戶，而且政府多鼓勵人民種樹，而未出現如其他東南亞國家鼓勵小農透過借貸的方式來種植橡膠 (頁 169-170) (見 Li 2017)。第二，本書的研究方法混合了民族誌、家戶調查、檔案分析與地圖分析，並且相互對照 (頁 xi-xvi)。雖然麥克埃爾韋是人類學家，在越南從事十年以上的田野調查，但在寫作策略上，她比較偏重宏觀層次的分析，較少運用微觀層次的描寫 (見頁 11、123-129、183-184)。第三，本書生動地描述了越南政府如何理解新自由主義與生態系服務等西方概念，可以作為越南經驗理論化的基礎。像是麥克埃爾韋指出在越南國家原先提供服務轉變為由私人部門提供，稱為社會化 (socialization, xã hội hóa)，而且從國家的觀點，生態系服務只有錢流入國家資金才算數，其他由 NGO 推動的生態系服務 (用西方的標準來看)，在越南政府的眼中並不算是真正的生態系服務 (頁 183-184)。這些個案其實反映了新自由主義化 (neoliberalisation) 是受到歷史地理脈絡所影響，甚至是許多

偶然的拼湊，需要更多越南研究來補充這個轉變的過程 (Schwenkel and Leshkowich 2012; Porter 2019)。第四，本書第五章關於 REED+的討論是當代林業政策中的新興課題，可與近年 STS 藉由市場化 (marketisation) 分析 REED+ 運作模式的文獻對話 (Gray 2017; Ehrenstein 2018)。另外，麥克埃爾韋提到 REED+ 的政策如何使得橡膠從作物變成樹，以碳作為樹的本體論的討論相當有趣 (頁 200-203)。

筆者認為這本書有兩個限制，首先，雖然本書的理論概念上借用 ANT 與社會世界 (social world) 的邊界物 (boundary object) 等 STS 概念來解釋國家、NGO、外國贊助者與農民等行動者如何在對於森林的認知有不同的理解情況下，仍共享相似的利益相一起行動。然而，本書並沒有進一步修正這些理論概念，比較像是應用這些詞彙。若要進一步發展這些 STS 概念，應該要仔細說明這些行動者的樣貌，以及森林復育、生態系服務與 REED+是如何轉變？舉例而言，麥克埃爾韋在第一章提到法國地理學者 Pierre Gourou 如何理解越南人與原住民使用特定樹木，並且燃燒其他無用的樹木 (頁 37)，以及法國林務官 Roger Ducamp 如何從樹木的經濟價值，轉向環境與美學價值來反對游耕 (頁 47-48)。在阿索的《橡膠與越南的形成》有更詳盡的史料描繪，從具體的行動者的角度來描述知識的生產 (the production of knowledge) 的過程，像是 Gourou 的概念如何影響其他法國與越南科學家的學思，支持特定的土地、林業與橡膠產業政策，甚至影響到健康衛生等知識 (Aso 2019)。此外，麥克埃爾韋有詳細列出越南參與生態系服務的在地學者 (頁 182)，但並未追尋這些行動者 (或稱代言人) 的立場異同或競合關係。第二，或許受限於史料或是語言限制 (Spivak 1987)，在這本書中，我們很難聽到越南少數民族的聲音，他們在本書中只是被治理的對象，沒有辦法替自己發聲。若我們能聽見他們的聲音，越南少數民族在林業治理中是否跟越南農民呈現類似或不同的反抗策略？我們是否可以借用原住民 STS (indigenous STS) 的討論延伸到越南少數民族的森林資源的管理與使用？

整體而言，本書透過多元與詳實的田野調查與檔案分析，呈現越南林業的發展軌跡，適合越南研究、東南亞研究、林業研究、人類學、社會學、地理學與環境史研究閱讀的著作。

參考文獻

Ehrenstein, Véra 2018 Carbon sink geopolitics. Economy and Society 47(1): 162-186.

Gray, Ian 2017 Marketization as political technology: unintended consequences of climate finance in the Democratic Republic of Congo. Economy and Society 46(3-4): 545-575.

Kerkvliet, Benedict J. Tria 2005 The Power of Everyday Politics: How Vietnamese Peasants Transformed National Policy. Ithaca, United States: Cornell University Press.

Li, Tania Murray 2017 Intergenerational displacement in Indonesia's oil palm plantation zone. The Journal of Peasant Studies 44(6): 1158-1176.

Popkin, Samuel 1992 The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam. Berkerley, United States: University of California Press.

Schwenkel, Christina and Ann Marie Leshkowich 2012 How is Neoliberalism Good to Think Vietnam? How Is Vietnam Good to Think Neoliberalism? positions 20(2): 379-401.

Scott, James 1977 The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. United States: Yale University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1987 Can the Subaltern Speak? In Marxism and the Interpretation of Culture, Cary Nelson and Lawrence Grossberg eds. Baltimore, United States: University of Illinois Press.

Center for Vietnamese Studies

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

THỂ 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 hỗn hợp Hán – Latinh hoặc chữ thuần Latinh. Nếu sử dụng chữ Latinh thì phải dùng chữ Latinh Peh-oe-ji (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 ấn 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 lẫn 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: cvsncku@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、少数エスニシティ）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　·論文表題　·摘要(英語および本文使用言語)
·本文　·参考文献　·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: cvsncku@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

OA̍T-LÂM-HA̍K GIÁN-KIÙ TENG KÓ KHÉ-SŪ

1. Oa̍t-lâm-ha̍k Gián-kiù sī choan kong Oa̍t-lâm gián-kiù, koh ū sím-cha chè-tō ê ha̍k-su̍t kî-khan. Piān-nā kap Oa̍t-lâm ê jîn-bûn siā-hōe gián-kiù léng-he̍k ū koan-hē, phì-lūn kóng gí-giân, le̍k-sú, bûn-ha̍k, bûn-hòa kap chió-sò cho̍k-kûn chia ê gī-tê lóng hoan-gêng tâu-kó.
2. Bûn-kó ê lūi-hêng: It-poa^{n}-te̍k pun-chò gián-kiù lūn-bûn kap chheh-phêng nn̄g-khoán, ū tang-sî-á mā ū tiân-iá/kang-chok pò-kò. Gián-kiù lūn-bûn kap pò-kò ê jī-sò, goân-chek-te̍k Eng-bûn kó mài chhiau-kòe 8,000 sû, Tâi-bûn kó mài chhiau-kòe 15,000 jī (im-chat), chheh-phêng chè-hān tī 2,000 sû/ jī lāi-té.
3. Lūn-bûn ê keh-sek :
   A) Pún khan-bu̍t chiap-siū ēng Tâi-bûn/Tiong-bûn/Oa̍t-bûn/Ji̍t-bûn a̍h-sī Eng-bûn siá ê bûn-kó. Su-siá ê gí-giân nā m̄-sī tâu-kó-chiá ê bó-gí, lô-hoân tâu-kó chìn-chêng ka-tī khai-chî^{n} chhià^{n} bó-gí jîn-sū kàu-tùi bûn-kó. Nā-sī kó-kiā^{n} ēng Eng-bûn lia̍h-gōa ê gí-giân su-siá, lô-hoân siâng-sî thê-kiong chi̍t-hun Eng-bûn ê tiah-iàu.
   B) Tâi-bûn kó chiap-siū Hàn Lô kap choân Lô su-siá ê hêng-sek. Lô-má-jī kan-ta^{n} chiap-siū thoân-thóng Tâi-oân-jī/Pe̍h-ōe-jī. Hàn-jī ê pō͘-hūn kiàn-gī iōng pún khan-bu̍t kap Tâi-gí Sìn-bōng-ài chhui-chiàn ê iōng-jī. Lô-má-jī ê jī-hêng lô-hoân iōng Unicode.
   C) "Chù-kái" ài tong-ia̍h chù-kái, kan-na tùi lāi-bûn ê pó͘-chhiong kái-soeh tio̍h hó, bûn-hiàn lia̍t tī bûn-kó āu-piah ê chham-khó chheh-ba̍k tō ē-sái.
   D) Su-siá ê keh-sek lô-hoân chham-khó pún khan-bu̍t thê-kiong ê chham-khó kiàn-pún.
   E) Bûn-kó ê lōe-iông sūn-sī sī a) phi^{n}-miâ, b) siang-gí tiah-iàu, c) pún-bûn, d) chham-khó chheh-ba̍k, e) hù-lio̍k. Tiah-iàu goân-chek-te̍k mài chhiau-kòe 150 jī, lēng-gōa ài thê-kiong 5 ê í-lāi ê koan-kiàn-sû.
4. Tâu-kó kap sím-kó ê thêng-sū :
   A) Lô-hoân ēng email tâu-kó. Kó-kiā^{n} lô-hoân thê-kiong Word kap PDF nn̄g khoán tóng-àn. Nā ū te̍k-pia̍t ê jī-hêng, lô-hoân lēng-gōa thê-kiong chóa-pún a̍h-sī JPG ê tóng-àn lâi khak-jīn lōe-iông kám ū têng-tâ^{n}.
   B) Khàm-miâ sím-kó, pau-hâm 2-3 ê gōa-sím ê úi-oân, kòe pòa^{n}- sò͘ thong-kòe chiah chiap-siū. Tâu-kó ê sî lô-hoân kā chok-chiá ê chu-liāu kap bûn-kó hun-khui, lī-piān khàm-miâ sím-kó. Chok-chiá ê chu-liāu pau-hâm a) phi^{n}-miâ, b) miâ-sè^{n}, c) ho̍k-bū tan-ūi kap chit-bū, d) liân-lo̍k hong-sek. Tâu--lâi ê kó bô beh thè-hêng, lô-hoân ka-tī lâu-té, chhiá^{n} liōng-chêng.
   C) Pún khan-bu̍t bô chiap-siū chi̍t phi^{n} kó tâu kúi-ā-ê só͘-chāi, a̍h-sī bat tī kî-khan, choan-chheh hoat-piáu kòe ê gián-kiù lūn-bûn. Pún khan-bu̍t ēng sûi kàu sûi sím ê hong-sek, lô-hoân thōng-bô tī àn-sn̄g beh chhut-khan chìn-chêng 4 kò-goe̍h tâu-kó.
5. Tù-chok koán kap kó-hùi :
   A) Lūn-bûn chhut-pán liáu, pún khan-bu̍t ē sàng hit-kî ê chhut-pán-phín 2 hūn hō͘ chok-chiá, bô koh sn̄g kó-hùi ah.
   B) Chok-chiá ài pó-chèng bûn-kó sī ka-tī siá--ê, bô chhim-hoān lâng ê tù-chok koán. Nā ûi-hoán tù-chok koán, chok-chiá ài ka-tī ta^{n} hoat-lu̍t ê chek-jīm.
   C) Chok-chiá tâu-kó liáu tòng-chò ū tông-ì kā tù-chok châi-sán koán, hui choan-sio̍k siū-koán hō͘ pún khan-bu̍t ēng chóa-pún kap sò͘-ūi ta̍k-khoán ê hêng-sek chhut-pán kap têng chè-chō. Chok-chiá ka-tī pó-liû ji̍t-āu kā chit phi^{n} khan tī chia ê lūn-bûn the̍h khì pa̍t-giah koh hoat-piáu ia̍h-sī chhut choan chheh ê koán-lí, m̄-koh ài chù-bêng kū-té tī pún khan chhut-khan--kòe.
6. Chit hūn khan-bu̍t sī pòa^{n}-nî-khan, àn-sn̄g ta̍k-nî ê 1--goe̍h kap 7-- goe̍h chhut-khan. Ū kó beh tâu a̍h-sī ū chheh beh phêng-lūn, lô-hoân kià：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 " Oa̍t-lâm Gián-kiù "）

E-mail: cvsncku@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，請至少於預定出刊前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台南市大學路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