

國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所



博士論文

Graduate Institute of National Development

College of Social Sciences

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

十八至二十世紀越南文人中華觀之流變

The Evolution of the Views on Chunghua of the
Vietnamese Literati from the 18th to the 20th Century

張哲挺

Che-Ting Chang

指導教授：張崑將博士

張志銘博士

Advisor: Kun-Chiang Chang, Ph.D.

Chih-Ming Chang, Ph.D.

中華民國 109 年 7 月

July, 2020

國立臺灣大學博士學位論文
口試委員會審定書

本論文係張哲挺 (D01341006) 在國立臺灣大學
國家發展研究所完成之博士學位論文，於民國 109 年
7 月 22 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此
證明

指導教授：

張毅衡

張志銘

口試委員：

陳彥厚

林維杰

鍾雲鸞

姜知恩

所長：


施世駿

誌謝




在學術浩瀚的大海中，我的閱歷尚為有限，在這條學術大道上，要感謝的人很多。感恩在母校台灣大學政治系、哲學所碩士班、國發所博士班共十餘年求學生涯中，師長對我的諄諄教誨、提攜與鼓勵，同學們給我的鼓勵與協助，令我深刻感念在心，難以用言語形容。首先，進入國發所博士班就讀是來自恩師黃俊傑老師的引領、推薦與指導，東亞研究這塊領域開闊了我的格局與視野。在黃俊傑老師擔任台灣大學人文社會高等研究院院長期間，亦蒙恩師黃老師的引薦，可以參加他所主持的高研院各項國際學術研討會，讓我能有機會與各國頂尖的學者交流，讓我產生很大的啟發，也擴大了我的研究視野，也讓我了解到在學術研究的領域上，跨學科合作的研究是非常重要的，讓我的視野不會侷限在單一學科上。在我撰寫博士論文的期間，很多問題意識與論點都是由於參加了這些國際學術會議而啟發出來的。而在博士班就讀期間，有幸擔任恩師黃俊傑老師的研究助理，在老師的書房工作期間，學習到很多學術研究的細節與關鍵之訣竅，而老師書房中浩瀚的經典書籍也讓我升起了對學術與知識的肅然起敬之心。在恩師黃俊傑老師的辛勤嚴格的指導下，我學術研究能力持續不斷進步。透過黃師對我在中國思想史專題的教導，讓我打下對東亞思想史乃至越南思想史的深厚基礎。

在黃俊傑老師退休後，在他的推薦下，把指導我的棒子交給我的另兩位恩師張崑將老師、張志銘老師聯合指導。張崑將老師是黃俊傑老師的得意門生，吸收了黃俊傑老師學術研究的精華並有所發揮，在東亞研究上有著極為深厚的底蘊與洞見。由於東亞研究牽涉到跨國研究，恩師黃俊傑老師與張崑將老師一致強烈建議我必須出國駐點研究方能收集更多關鍵的資料以及和當地的學者進行密切的學術交流，如此才能加深博士論文的深度與內涵。因此，我於2016年



12 月至 2017 年 1 月到越南進行駐點研究。在越南漢喃研究院短期研究期間，蒙院長、副院長及諸位研究先進的幫助下，完成了越南諸多寶貴文獻的蒐集與研究。感謝漢喃院阮蘇蘭老師的細心安排，幫我預定了漢喃院附近步行只要一分鐘的距離的旅館，讓我每天能就近方便做研究。恩師張崑將老師帶領我深入東亞儒學研究的方方面面，並時時叮囑我越南文學習的重要性。令我極為感恩，刻骨銘心的是，恩師張崑將老師為了我的越南文學習，以及知道作為學生的我，經濟並不寬裕，自掏腰包，為我支付了越南文學習的家教費用，老師對我的付出與恩德令我終生難忘。恩師對我的付出都是為了建立我日後研究越南學的基礎。張崑將老師對於我的論文指導，更可顯現提攜我的深厚情意。對於我每次論文的進度，恩師必定詳細批改指正，即使是在細微的用詞上有所不妥之處，恩師都必定提點出來讓我加以改正。而我每篇投稿的文章，張師都加以詳細批改指正，修改之處多如牛毛，鉅細靡遺，更給學生諸多精闢的建議。由於恩師嚴格的指導，我才能在博士班期間獲得兩篇 THCI Core 的一流期刊之刊登，分別是〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉一文，刊登於《臺灣東亞文明研究學刊》，第 14 卷第 1 期 (總第 27 期)(2017 年 6 月)；以及〈越南愛國志士潘佩珠之雙元性中華觀〉一文，刊登於《漢學研究》，第 38 卷第 3 期(2020 年 9 月)。老師對於我的博士論文更是重視與費心，為了改我的論文，老師花費諸多寶貴的時間與精神，時時刻刻給予學生指導與鞭策。我能在越南研究上有諸多的體悟，都是因為恩師提策而有的收穫。另一方面，恩師張志銘老師對我的指導在於研究方法方面，恩師一直對我強調做學術研究，方法論非常重要。在老師文化理論專題上，讓我打下了東亞文化研究的基礎，讓我更熟悉傳統文化進行跨文化對話，提昇批判思考能力。探討文明發展的歷史軌跡，引發我對東亞文明發展史乃至越南文明發展的思考。張志銘老師與陳顯武老師合開的社會科學方法論專題研究的課程充實了我在方法論上面的知識，讓我可以游刃有餘地將方法論應用在博士論文的撰寫上，由於對這門課程用心的修習，我也有幸



獲得了 A+ 的高分。張志銘老師對我的論文相當關心，時時詢問論文的寫作進度，對學生的關懷溢於言表。感恩恩師林義正老師對我碩士論文的指導，讓我打下哲學研究的基礎。老師的公羊學研究也對我博士論文有關正統論的部份幫助很大，產生很大的啟發。感恩郭文夫老師從我就讀碩士以來對我在生活上學習上的關心與鼓勵。感恩師大英語系王慧華老師對我的幫助與鼓勵。另外，感恩吳庭葳老師、阮蓮香老師對我在越南文學習上的教導與鼓勵，讓我打下越南研究的語言基礎。

再來我要衷心感恩口試委員陳益源老師、姜智恩老師、林維杰老師、鍾雲鶯老師在口試期間的指導與匡正，令本博士論文更臻於完美，感謝老師辛勞地指導我的論文。另外也感恩所上周海蕙助教與其他成員們對我在學期間的協助。

能完成這本博士論文，我還必須感謝背後支持我的父母。因為有父母在經濟上的大力支援與精神上的支持與鼓勵，才能使我無後顧之憂，專心完成這本博士論文。我很珍惜我所獲得的師恩與親情，感恩他們對我的支持與愛護，讓我能克服各種困難而順利完成學業。

摘要



本論文以歷史演義小說與歷史兩大方面作研究分析以探討越南文人之中華觀。在歷史演義小說的部分，由於越南歷史演義小說的作者在撰寫時是秉持著一種與修史同樣的心態，因此本論文採取《皇越春秋》、《越南開國志傳》、《皇黎一統志》和《皇越龍興志》等四部歷史演義小說以研究其在不同時期之中華觀及其流變，以補越南正史之不足。在歷史的部分，選擇越南在此時期之三位重要代表人物黎貴惇、李文馥和潘佩珠，其中前兩位黎貴惇、李文馥為燕行使，黎貴惇為越南著名的政治家與哲學家，李文馥為曾周遊列國的華裔文人。第三位潘佩珠為 19 世紀末 20 世紀前葉的越南愛國志士。經過本論文採取呂格爾的詮釋學方法研究分析後，得出研究結果並作中華觀類型傾向之歸類，可分為南北朝型、二重朝貢型、地理型、文化型與兄弟型等五種。其中《皇越春秋》之描述屬於南北朝型；《越南開國志傳》、《皇黎一統志》和《皇越龍興志》皆為二重朝貢型；黎貴惇的觀點傾向地理型；李文馥為文化型；潘佩珠則偏重於兄弟型之觀點。這五種類型的關係多多少少都是互相含攝的，並不是非此即彼的截然二分，只是每個越南文人皆偏重於某個中華觀而已。例如：地理型中華觀與其他型的中華觀息息相關，筆者根據考察的結果，選其側重面來呈現，以凸顯其中華觀之特色。以趨勢來觀察，越接近現代，越南文人雖仍然認同漢文化，但已經漸漸沒有南北朝分立的觀點。由於在此時期越南已是世界之成員，國際間交流日漸頻繁，因而李文馥與潘佩珠都擁有國際視野，將過去中越南北朝分立的觀點逐漸轉為全球視角。總之，越南文人中華觀之流變由最初的南北朝型，發展深化到二重朝貢型及地理型，再來發展至重視價值的文化型，最後發展到受傳統越南神話與亞洲主義影響下，強調中越合作的兄弟型中華觀。

關鍵詞：越南、中華觀、東亞、國際關係、歷史小說、黎貴惇、李文馥、

潘佩珠



Abstract



This paper discusses the evolution of the views on Chunghua of the Vietnamese literati from the 18th to the 20th century from the perspectives of romanticized historical novels and true history. Vietnamese authors wrote romanticized historical novels with the same seriousness of historians recording history. Therefore, four romanticized historical novels, *Hoàng Việt Xuân Thu* (Spring and Autumn in Imperial Vietnam), *Việt Nam Khai Quốc Chí Truyện* (The Story of the Founding of Vietnam), *Hoàng Lê nhất thống chí* (Unification Records of the Imperial Lê), and *Hoàng Việt Long Hưng Chí* (Dragon Rising Records of the Imperial Việt), were selected to examine how Chunghua was viewed and the changes of such views at the time they were written to supplement the official history of Vietnam. The official history of Vietnam was examined through an analysis of three representative historical figures: Lê Quý Đôn, a famous statesman and philosopher in Vietnam; Lý Văn Phức, a Chinese Vietnamese literato who traveled around nations; and Phan Bội Châu, a Vietnamese patriot during the late 19th and early 20th centuries. Particularly, Lê Quý Đôn and Lý Văn Phức worked as tributary envoys to China. The analysis was completed through the use of the Ricœur's hermeneutics, and the results were categorized according to five types of views on Chunghua, namely Northern and Southern Dynasty type, double tribute type, geographic type, cultural type, and fraternal type. *Hoàng Việt Xuân Thu* belongs to the Northern and Southern Dynasty type; *Việt Nam Khai Quốc Chí Truyện*, *Hoàng Lê nhất thống chí*, and *Hoàng Việt Long Hưng Chí* belong to the double tribute type; the perspective of Lê Quý Đôn was of a geographic perspective; that of Lý Văn Phức was of a cultural perspective; and that of Phan Bội Châu was of a fraternal perspective. The relationships of these five types of views on Chunghua are mutually inclusive, but each Vietnamese literati has a different focus. Regarding the temporal sequence of the tributary envoys to China, Lê Quý Đôn focused on the nature of the geographic significance of the views on Chunghua, whereas Lý Văn Phức focused on that of the cultural significance. Phan Bội Châu considered China and Vietnam as brotherly states. Regarding the developmental trend of the views on Chunghua, although all the Vietnamese literati identified with the Han culture, those active in the periods closer to the modern era showed less traces of distinction between the Northern and Southern Dynasties. Because Vietnam had become a member of the international community with increasingly prevalent international exchange by the time of Lý Văn Phức and Phan Bội Châu, the two mentioned figures were notable for their international perspectives; that is, rather than viewing China and Vietnam as respectively the Northern and Southern dynasties, Lý Văn Phức and Phan Bội Châu adopted the global

perspective.

Keywords: Vietnam, Views on Chunghua, East Asia, International Relations,
Historical Novels, Lê Quý Đôn, Lý Văn Phức, Phan Bội Châu



Trích yếu



Bài luận án này nghiên cứu và phân tích hai khía cạnh chính về tiểu thuyết lịch sử và lịch sử, để thảo luận về quan điểm của các văn nhân Việt Nam đối với Trung Hoa. Trong phần tiểu thuyết lịch sử, bởi tác giả tiểu thuyết lịch sử Việt Nam đã giữ một tâm thái giống như nghiên cứu và viết sử khi biên soạn, do đó luận án này đã trích trong bốn bộ lịch sử tiểu thuyết "Hoàng Việt Xuân Thu", "Việt Nam Khai Quốc Chí Truyện", "Hoàng Lê Nhất Thống Chí" và "Hoàng Việt Long Hưng Chí" để nghiên cứu về quan điểm Trung Hoa và sự giao lưu tiếp biến văn hóa trong các thời kỳ khác nhau, hầu bù đắp những thiếu sót trong chính sử Việt Nam. Về phần lịch sử, thì ông Lê Quý Đôn, Lý Văn Phức và Phan Bội Châu là ba nhân vật đại diện quan trọng được cử chọn của Việt Nam vào thời kỳ này, trong đó, Lê Quý Đôn và Lý Văn Phức là hai vị sử thần được phái đi sứ Yên Kinh (Trung Quốc), Lê Quý Đôn là một nhà chính trị và nhà triết học nổi tiếng của Việt Nam, còn Lý Văn Phức là một nhà văn học người gốc Hoa từng đi chu du khắp các nước. Phan Bội Châu là vị thứ ba, là một nhà chí sĩ cách mạng yêu nước Việt Nam vào cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20.

Sau khi thông qua luận án đã áp dụng phương pháp thông diễn học của Paul Ricoeur để nghiên cứu và phân tích, kết quả nghiên cứu được thu thập và được phân loại thành loại hình xu hướng về quan điểm Trung Hoa, có thể được chia làm năm loại : loại hình Nam-Bắc triều, triều cống hai mặt, địa lý, văn hóa và loại hình huynh đệ. Trong đó, những mô tả về "Hoàng Việt Xuân Thu" thuộc loại hình Nam-Bắc triều; "Việt Nam Khai Quốc Chí Truyện", "Hoàng Lê Nhất Thống Chí" và "Hoàng Việt Long Hưng Chí" đều thuộc loại hình triều cống hai mặt; quan điểm của Lê Quý Đôn thiên về địa lý; Lý Văn Phức thuộc loại hình văn hóa; và quan điểm của Phan Bội Châu thì lại thiên trọng về huynh đệ. Mối quan hệ của năm loại hình này ít nhiều cũng đều hàm chứa và cai quản lẫn nhau, chứ không phải là sự phân tách của cái này hay cái kia, chỉ là mỗi văn nhân Việt Nam đều thiên trọng hơn về một quan điểm nào đó đối với Trung Hoa mà thôi. Ví dụ như: loại hình địa lý, có mối liên quan chặt chẽ với các loại hình khác của quan điểm về Trung Hoa. Căn cứ vào kết quả khảo sát, tác giả đã chọn trọng tâm trình bày nhằm thể hiện làm nổi bật những đặc sắc của quan điểm đối với Trung Hoa. Xét qua xu hướng cho thấy, tuy giới văn nhân Việt Nam vẫn tán đồng với văn hóa Hán, nhưng càng gần với thời kỳ hiện đại, thì họ đã dần mất đi quan điểm về sự tách biệt của Nam-Bắc triều.

Bởi Việt Nam đã là một thành viên của thế giới trong thời kỳ này và sự giao lưu quốc tế ngày càng trở nên thường xuyên hơn, nên cả Lý Văn Phức và Phan Bội Châu

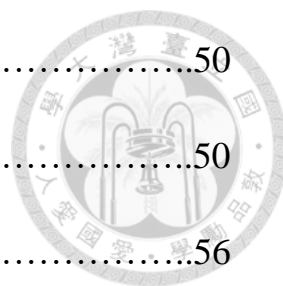
cũng đều có tầm nhìn quốc tế, dần dần chuyển biến quan điểm về sự tách biệt Nam-Bắc triều của Trung Quốc- Việt Nam trong quá khứ, thành một góc nhìn viễn cảnh toàn cầu. Tóm lại là sự giao lưu và tiếp biến văn hóa về quan điểm của các văn nhân Việt Nam đối với Trung Hoa, ban đầu từ loại hình Nam-Bắc triều dần phát triển sâu sắc hơn đến loại hình “triều cống hai mặt” và “địa lý”; chuyển sang phát triển loại hình coi trọng về giá trị “văn hóa”; cuối cùng, dưới sự ảnh hưởng của thần thoại truyền thống Việt Nam và chủ nghĩa Á Đông, đã phát triển quan điểm nhấn mạnh về loại hình “huynh đệ” dựa trên quan hệ hợp tác Trung - Việt.

Từ cần thiết: Việt Nam, Quan Điểm về Trung Hoa, Đông Á, Quan Hệ Quốc Tế,
Tiểu Thuyết Lịch Sử, Lê Quý Đôn, Lý Văn Phức, Phan Bội Châu.

目錄



口試委員會審定書.....	i
誌謝.....	ii
中文摘要.....	v
Abstract.....	vii
Trích yếu.....	ix
第一章 緒論.....	1
第一節 研究緣起與問題意識.....	1
第二節 文獻回顧.....	3
第三節 研究文獻材料說明與介紹.....	16
第四節 中華觀之關鍵詞.....	21
一、政治意義的關鍵詞（皇帝、天子、朝貢）.....	21
二、文化意義的關鍵詞（華夷、兄弟）.....	23
三、地理意義的關鍵詞（天下、九州、四海）.....	25
第五節 研究方法.....	27
第二章 越南歷史演義小說之中華觀(一)——以《皇越春秋》的南北朝型為中心.....	37
第一節 小說的成書背景.....	41
第二節 《皇越春秋》的南國意識.....	42



第三節 中華認同之張力.....	50
一、同一歷史事件不同的解讀及描述.....	50
二、外交折衝的張力.....	56
第四節 中華儒家倫理情節.....	60
一、用夏變夷與尊師重道.....	61
二、《皇越春秋》裡之倫理衝突抉擇.....	66
三、東亞儒家倫理衝突之抉擇.....	68
第五節 結語.....	72
第三章 越南歷史演義小說之中華觀(二)——以《越南開國	
志傳》、《皇黎一統志》、《皇越龍興志》的二重朝貢型為	
中心.....	76
第一節 小說的成書背景.....	77
第二節 《越南開國志傳》的中華觀.....	79
第三節 《皇黎一統志》的中華觀.....	87
第四節 《皇越龍興志》的中華觀.....	100
第五節 結語.....	107
第四章 越南燕行使黎貴惇地理型中華觀之特色.....	109
第一節 黎貴惇的生平、著作與思想.....	109
第二節 越南燕行使黎貴惇中華觀之特色.....	110

第三節 結語.....	123
第五章 越南燕行使李文馥文化型中華觀之特色.....	125
第一節 李文馥的生平、著作與思想.....	126
第二節 東亞傳統的正統論與中華觀.....	129
第三節 李文馥〈夷辨〉中的文化中華觀.....	137
第四節 結語.....	157
第六章 越南愛國志士潘佩珠兄弟型中華觀.....	160
第一節 亞洲主義背景下的潘佩珠.....	162
第二節 中越同祖觀.....	177
第三節 中越兄弟觀.....	187
第四節 獨立於中華的越南政治主體意識.....	193
第五節 結語.....	202
第七章 結論.....	204
參考文獻.....	217





第一章

緒論

第一節 研究緣起與問題意識

越南是東亞國家中，歷史上受到中華文化深刻影響長達千年之久的國家，而且也是受到儒家思想浸潤的國家。例如越南長期實施科舉制度來選拔官吏（直到1919年才廢除，為最晚廢除科舉制度的國家）、衣冠制度參考中國傳統制度、傳統上採用漢字為官方文字等。惟在東亞文化交流圈中，各國國情和民情皆不同，因此越南文人的中華觀就成為很有趣且值得研究的一個議題。本論文從小說與歷史的角度來研究越南文人的中華觀，歷史的部分又分成古代燕行使的中華觀與近代越南著名文人潘佩珠來加以研究其中華觀，又以歷史演義小說與史書各方面來研究越南文人的中華觀各面向更能全方位地探索與思考其特色。

關於本論文將小說作為研究內容面向之一的緣起，亞里斯多德(Aristotle，384-322BCE)曾說：「詩比歷史更具哲學性，因為詩傾向於表達普遍性的事，而歷史卻傾向於具體的事件。」¹小說與詩有類似之處，小說雖然無法完全反映歷史事實，但卻表達了普遍的價值。根據美國歷史學家達恩頓(Robert Darnton，1939-)的觀點，無論故事的敘述是否完全真實，它仍然向我們展示了一個作者期待他的同時代人能夠閱讀和理解的故事。文獻可以向我們展現超出「實際發生之事」以

¹ Aristotle, "Poetry is a more philosophical and a higher thing than history: for poetry tends to express the universal, history the particular." See Aristotle, *Poetics*, trans. by S. H. Butcher (Blacksburg, VA: Virginia Tech., 2001), p. 8.

外的「真相」，它們可以說明人們如何思考，表達他們在其文化中能利用的形象、語言和聯想。²余英時認為，歷史的影響，未必直接來自史書本身，也可來自如《三國演義》等歷史小說，《三國演義》既是小說也是歷史，是用小說的形式寫歷史。³本論文大量引用歷史演義小說，因為歷史演義小說的內容雖非完全真實，但是卻可以表現出作者希望當時的越南人民能理解到什麼，能向越南人民傳遞哪些價值，從這裡面也可以自然流露出當時越南文人的中華觀。鄭阿財在〈越南漢文小說中的歷史演義及其特色〉一文中提出，越南歷史演義小說的特色在於，在作者的身分與著作心態上，與中國歷史演義小說有很大的不同。中國歷史演義小說通常為失意文人或下層知識分子所著，而越南歷史演義小說的作者卻皆是上層的知識分子，並且是中上位階的官吏，兩者有顯著的差別。尤其是《皇黎一統志》與《皇越龍興志》之作者都來自於越南著名的吳家文士集團。越南歷史演義小說所敘述之事，皆見於正史中，且敘述比正史更加精詳。再者，小說作者、編輯者竟參與書中之歷史事件，且為書中主要人物，所取材為其所見所聞，比一般史書的資料更為直接，非一般的歷史演義小說所能比擬。越南歷史演義小說的作者期望以小說之形式來反映正確而詳盡之歷史，換言之，作者是以撰寫歷史之慎重態度來創作演義小說。⁴因此《皇越春秋》及其他三部歷史演義小說《越南開國志傳》、《皇黎一統志》、《皇越龍興志》等都值得加以研究，以補正史之不足。

燕行使的部分，本論文選擇黎貴惇(Lê Quý Đôn, 1726-1784)、李文馥(Lý Văn Phức, 1785-1849)進行研究，緣起於黎貴惇為越南著名的思想家，李文馥則是具有華裔後代之特殊身份，且曾經周遊列國。黎貴惇也代表 18 世紀越南文人的中華觀，李文馥則代表 19 世紀上半葉越南文人的中華觀。其中也可以探究兩者之間

² John H. Arnold, *History: A very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 96.

³ 余英時：《歷史與思想》(臺北：聯經出版社，2014年)，頁268。

⁴ 鄭阿財：〈越南漢文小說中的歷史演義及其特色〉，收入世界華文作家協會編：《文學絲路——中華文化與世界漢文學論文集》(臺北：世界華文作家協會，1998年)，頁172-175。

中華觀及其演變。



進入 19 世紀末到 20 世紀初葉，越南正處於歷史的轉捩點上，為去殖民化而抗法奮鬥的潘佩珠之中華觀極有代表性，甚至與近代越南的中華觀也有著千絲萬縷的密切關係。因此本論文以歷史演義小說及 18 世紀至 20 世紀上半葉越南的三位著名文人作為代表人物，放入時間軸中來探討中華觀在越南歷史長河中的演變與發展脈動，因而提出三個問題加以研究分析：一、四部越南歷史演義小說之作者在小說中所體現出的中華觀為何？所重視的儒家思想之要素為何？側重何種意義的中華觀？二、越南兩位燕行使的中華觀為何？所重視的儒家思想之要素有那些？偏重何種意義的中華觀？三、近代越南愛國志士潘佩珠的中華觀為何？側重何種意義的中華觀？最後，再總結各類中華觀的特色，在結論中做綜合性討論，對中華觀的流變做綜合性的評論。

第二節 文獻回顧

本論文旨在研究越南文人中華觀之流變。為了研究分析解決上一節問題意識中所提出之三個問題，將先對涉及此三個問題的現有文獻作回顧，主要是跟四部演義小說、兩位燕行使及潘佩珠等之相關文獻回顧。經查相關文獻，燕行使方面，黎貴惇之研究較多；李文馥較少，四部演義小說方面，《皇越春秋》的研究也很少；其他三部小說則更是缺乏。因此本論文主要以越南歷史演義小說、史籍及文人其他著作等文本作研究分析。

首先，歷史演義小說的研究，在歷史上，中、越、日、韓諸國有過一個相當長共用漢字的時期，形成一個「漢字文化圈」。⁵陳益源、龔敏撰寫之〈稀見中國

⁵ 參見陳慶浩：〈古本漢學小說辨識初探〉，收入國立中正大學中文系、語言文學研究中心主

古代小說書目十種綜論》文章中指出從漢字文化圈的角度以審視諸國的文化、教育、文學、思想與宗教等，是具有一定的共通性與共同性，因此中國小說對越南、日本與韓國等國家的漢文小說產生影響。⁶



鄭阿財在〈越南漢文小說中的歷史演義及其特色〉一文中提出，越南歷史演義小說的特色在於，作者在著作時是秉持撰寫歷史之心態，與中國歷史演義小說有很大的差別，已如前述。⁷李時人在〈中國古代小說與越南小說的淵源發展〉一文中指出古代越南就屬於東亞漢字文化圈，其小說劇情也深受中國小說之影響。⁸《皇越春秋》、《越南開國志傳》、《皇黎一統志》與《皇越龍興志》等四部歷史演義小說皆以越南歷史為題材，採取小說的方式全面地描寫了 15 世紀至 19 世紀的歷史，呈現出生動和富有立體感的畫卷。而這些作品全採用了中國古代小說的形式。關於《越南開國志傳》、《皇黎一統志》與《皇越龍興志》三部小說之描述側重二重朝貢體制，濱下武志相關之研究指出，朝貢體制雖是以中國為核心之體制。但是，中國周邊也有衛星朝貢體系，例如琉球對中國與日本。還有，越南要求南掌對其派出貢使之例。⁹從總體上而言，這四部小說表現出對中國歷史演義小說的因襲與模仿。這四部小說的作者，除了佚名者外，其他均為上層知識份子，有些甚至參與歷史事件的撰寫，而且他們在創作小說時是秉持著一種與修史同樣的心態，希望能達到補史或代史之作用。由於以這樣的一種心態來撰寫歷史小說，使這些小說所述的史實被正史引用，如後來的史書《欽定越史通鑿綱目》竟引《皇黎一統志》作為註腳。這與中國《三國演義》歷史小說的創作有很大的

編：《外遇中國—「中國域外漢文小說國際學術研討會」論文集》(臺北：臺灣學生書局，2010年)，頁 1。

⁶ 陳益源、龔敏：〈稀見中國古代小說書目十種綜論〉，《成大中文學報》，第 25 期 (2009 年 7 月)，頁 104-105。

⁷ 鄭阿財：〈越南漢文小說中的歷史演義及其特色〉，頁 172-175。

⁸ 李時人：〈中國古代小說與越南小說的淵源發展〉，《復旦學報》，第 2 期 (2014 年)，頁 133。

⁹ [日] 濱下武志著，朱陰貴、歐陽菲譯：《近代中國的國際契機——朝貢貿易體系與近代亞洲經濟圈》(北京：中國社會科學出版社，2004 年)，頁 36。

差異。¹⁰因此本論文參照此四部越南歷史演義小說為研究材料以彌補正史之所不足之外，並對照相關中、越歷史文獻，探究越南中華觀之流變。



其次，在《越南漢文燕行文獻集成》¹¹(以下簡稱《集成》)尚未出版發行前，很少有關越南燕行文獻方面之研究。以前越南燕行方面之研究，可以分成二類，第一類是文學交流類，第二類是文化意識類。第一類的部分，陳益源在〈越南漢文學中的東南亞新世界—以 1830 年代初期為考察對象〉文章中敘及 1830 年代初期越南使節李文馥、何宗權、鄧文啟、潘清簡及其與南洋相關的漢文學著作，為後人認識其何以被奉派到南洋及他們當年筆下所記載的東南亞新世界之生動史料。¹²又於〈在閩南與越南之間—以越南使節李文馥家族為例〉一文中曾討論李文馥本人於清道光十一年(1831 年)從閩南到越南之特別行程，並經由其所編撰的《閩行詩話》和《李氏家譜》，可了解「越南」與「閩南」之間彼此交流之情形。¹³王偉勇在〈中越文人「意外」交流之成果—《中外群英會錄》述評〉一文中針對記錄中越文人詩文交流之成果集：《中外群英會錄》，加以述評。先以「高會惜因緣」、「海外存知己」和「傷別喜重逢」三節，歸納其最顯著之內容。而後針對李文馥、繆艮、黃文炯、阮文章、黎文謙、汝伯仕等六人的詩文，予以評論；可見當時中越文人，雖然語言不通，但仍可透由所熟悉的漢文相互交流。¹⁴李惠玲、陳奕奕在〈相逢筆墨便相親——越南使臣李文馥在閩地的交遊與唱和〉文中敘及《閩行雜詠》大部分創作是李文馥與中國士大夫交遊酬唱之作。這些作品牽涉到兩方面之內容：一是表達了李文馥與許少鄂、王香雪、來子庚、黃心齋等人

¹⁰ 李時人：〈中國古代小說與越南小說的淵源發展〉，頁 139-140。

¹¹ 中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院（合編）：《越南漢文燕行文獻集成》，（上海：復旦大學出版社，2010 年）。

¹² 陳益源：〈越南漢文學中的東南亞新世界—以 1830 年代初期為考察對象〉，《深圳大學學報》，27 卷第 1 期（2010 年 1 月），頁 119。

¹³ 陳益源：〈在閩南與越南之間—以越南使節李文馥家族為例〉，《應華學報》，總第 17 期（2016 年 6 月），頁 1。

¹⁴ 王偉勇：〈中越文人「意外」交流之成果—《中外群英會錄》述評〉，《成大中文學報》，第 17 期（2007 年 7 月），頁 117。

深厚的情誼，同時也表達了中越兩國之友好關係。二是體現了李文馥強調中越兩國文化同源和對文化相似性之重視。¹⁵劉玉珺在所撰之〈越南使臣與中越文學交流〉一文中提出越南使臣創造了北使詩文這一特殊的文學品種，從使節文獻中越南使臣與中國文士所進行的贈答唱和、書信筆談、鑑賞評點與請序題詞等文學活動，是中越漢文學交匯、碰撞、合流的主要途徑。¹⁶從其研究內容可知，該研究焦點僅限於北使文獻裡所記載的文學交流之四種形式。夫馬進著《朝鮮燕行使與朝鮮通信使——使節視野中的中國、日本》一書指出清朝的汪喜孫是考證學家(主張對漢學及宋學都不應該排斥)及東亞國際名人，《越南燕行文獻》及《朝鮮燕行錄》都對其有所記載。該書亦作了下列之判定：(一)《郿川使程詩集》是越使范芝香作品。(二)越使范芝香與汪喜孫之交往是在道光二十六年(1846)三月。接著，該書探討了范芝香與汪喜孫唱和的詩作所傳遞的那些訊息。¹⁷就此書研究內容而言，其僅研究歷朝越使之一的范芝香與汪喜孫唱和的詩作。張京華的〈從越南看湖南——《越南漢文燕行文獻集成》湖南詩提要〉一文指出《集成》收錄了14世紀至19世紀越南使者53人共計79部著作，是近年難得的完整文獻，提供了「從周邊看中國」一個佳集。《集成》中有關文學的酬唱詩作及紀詠非常多，其中以湖南、瀟湘之詩作總量就多達700多首，如黎貴惇在《桂堂詩匯選》中作《瀟湘百詠》組詩即有七言絕句100首，阮思《燕輶詩文集》所存湖南詩即有86首，就整體而言，已構成「從越南看湖南」的專題研究系統。¹⁸張京華所撰寫的〈“北南還是一家親”——湖南永州浯溪所見越南朝貢使節詩刻述考〉一文中指出最近兩年新出《湖湘碑刻一浯溪卷》及《集成》二書，皆記載有清代越南使者於湖南永州浯溪的紀詠詩。燕行文獻中保留有關永州、浯溪、瀟湘等紀詠詩極多，

¹⁵ 李惠玲、陳奕奕：〈相逢筆墨便相親——越南使臣李文馥在閩地的交遊與唱和〉，《百色學院學報》，第2期(2017年7月)，頁122。

¹⁶ 劉玉珺：〈越南使臣與中越文學交流〉，《學術研究》，第1期(2007年)，頁141。

¹⁷ [日]夫馬進：《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國、日本》(上海：上海古籍出版社，2010年初版)，頁322-343。

¹⁸ 張京華：〈從越南看湖南——《越南漢文燕行文獻集成》湖南詩提要〉，《湖南科技學院學報》，第1期(2011年)，頁5。

對於永州本地學者近年所作專題詩之整理有非常好的補充作用。在永州、浯溪所見之越南使者詩刻共有五首，其中三首可與燕行文獻相對應。誠然燕行文獻之刻本、稿本就已相當珍貴，而詩刻的真蹟存留則更具有極突出之史物及文化價值。¹⁹彭丹華在〈越南使者詠屈原詩三十首校讀〉一文中提到《集成》收錄了現存於越南的 79 種獨立成書的燕行文獻，全書掃描，完整地保留了文獻原貌。其中越南使者詠屈原詩的首次公開出版，有其研究價值與貢獻。²⁰彭丹華在〈越南使者詠柳宗元〉一文中提到《集成》中有關詠柳宗元詩十首，均為清朝年間越南使者所作。詩作多吟詠永州山水之美，感懷柳宗元身世遭遇，贊其才情與文名。越南使者詠柳宗元詩，從異國眼光看柳宗元，是柳宗元研究資料的重要補充。²¹上述兩篇初步研究，主要針對越南使者對中國著名詩人屈原與柳宗元的詩詠，體現出越南使者對中國詩人的了解及讚嘆。在張京華〈黎貴惇《瀟湘百詠》校讀〉一文中指出《集成》收錄有 18 世紀越南使者黎貴惇所作詠《瀟湘百詠》絕句一百首，其中，長沙 36 首，永州 23 首，衡陽 14 首，湘潭 13 首，岳陽 8 首，株洲 6 首。追憶賢哲人物，吟詠山水景觀，以詩歌的方式對瀟湘文化予以整體描述，為湖南文學史上難得的創作。²²這篇文章僅對黎貴惇對湖南之自然風光及人文給予歌詠的初步研究。彭敏於〈元結紀詠詩文研究——以湖南浯溪碑林與越南燕行文獻為中心〉一文中認為《集成》是記錄了大量越南使者出使清朝時所留詩文之手抄本。而浯溪作為越南使者北上入京之必經地，吸引了許多越南使者前來吟詠。這些詩文記載於浯溪碑林及《集成》者多達 63 首，為中越文化交流的重要歷史見證，也是對元結文學成就之繼承和延續。²³這篇初步研究是關於湖南浯溪碑林與越南

¹⁹ 張京華：〈“北南還是一家親”——湖南永州浯溪所見越南朝貢使節詩刻述考〉，《中南大學學報：社會科學版》，第 5 期（2011 年），頁 5。

²⁰ 彭丹華：〈越南使者詠屈原詩三十首校讀〉，《湖南科技學院學報》，第 10 期（2011 年），頁 6。

²¹ 彭丹華：〈越南使者詠柳宗元〉，《湖南科技學院學報》，第 3 期（2011 年），頁 3。

²² 張京華：〈黎貴惇《瀟湘百詠》校讀〉，《湖南科技學院學報》，第 10 期（2011 年），頁 8。

²³ 彭敏：〈元結紀詠詩文研究——以湖南浯溪碑林與越南燕行文獻為中心〉，《湖南科技學院學報》，第 3 期（2011 年），頁 9。

燕行文獻的比較，顯露出越南與湖南兩地的文化交流。由上可知，以往與《集成》有關之研究，大都屬於文學方面，中華觀之相關研究較少。



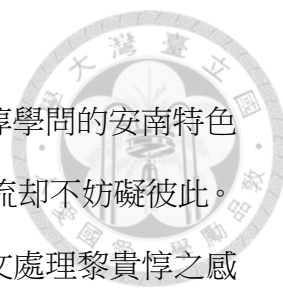
接著，第二類有關燕行使文化意識之研究的黎貴惇研究方面，鍾彩鈞撰寫〈黎貴惇《大越通史》的文化意識〉文章中提出黎貴惇所著的《大越通史》所表達的文化意識，可以三個主要方面來瞭解，首先是天命意識。天命意識是指越南以天命作為君位的保證的意識，此與中國約略相似，但天命意識更常以神話來呈現。其次是歷史意識。《大越通史》中所載之詔書、奏疏等，不僅用極典雅的漢文撰寫，而且其中典故皆中國傳統著作所習於採用者。²⁴再其次為主體意識，彰顯的是自我獨力與特性。《大越通史》中稱中國為明朝或北朝，這個詞反映了兩國是對等的。²⁵越南認為自己是南朝。就歷史意識而言，越中兩國間難找到差異；惟在天命意識而言，越南較中國強，表達方式也更為具體；至於就主體意識而言，越南一點也不含糊籠統，明確指出區別。²⁶林維杰在〈越儒黎貴惇的中國想像〉一文以三個角度處理黎貴惇之中國圖像，這些角度都帶有「氣化」內容，第一個角度是從宋儒朱熹理氣架構之角度，提出風土地氣對人物的人文影響。第二個角度是從西方知識，以解構與再理解中國在地理上的中心觀與世界觀。第三個角度則是經由黎貴惇作為燕行使的交流經驗，對照出中國的國家氣量、物產與民情。在文中也指出閱讀黎貴惇與秦朝鈺的六次筆談中的內容，便可知其不僅充滿了主體意識與民族情操，還展現了代表國家的尊嚴，甚至在相關的典籍爭辯中略勝一籌。²⁷黎貴惇除了具有中越兩國對等之主體意識外，也相當重視天命意識與風土地理。

²⁴ 鍾彩鈞：〈黎貴惇《大越通史》的文化意識〉《黎貴惇的學術與思想》，收入中央研究院中國文哲研究所鍾彩鈞主編：《東亞文哲研究叢刊 1》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年12月），頁81。

²⁵ 鍾彩鈞：〈黎貴惇《大越通史》的文化意識〉，頁82。

²⁶ 鍾彩鈞：〈黎貴惇《大越通史》的文化意識〉，頁82。

²⁷ 林維杰：〈越儒黎貴惇的中國想像〉，《當代儒學研究》，第19期（2015年12月），頁157。



林維杰在〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉一文指出黎貴惇學問的安南特色是融合了多重思維，政制、文學、文藝、宗教與博物都可充分交流却不妨礙彼此。²⁸另外，林維杰於〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉一文處理黎貴惇之感應思想，試圖提出感應的模式以呈現儒釋道的交涉情形。²⁹于向東所撰〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉之文中曾提及黎貴惇的哲學著作和思想，深受以儒、道學說為中心的中華文化影響。其有關史學與哲學方面的著述，其寫作或是對於經、史等典籍的摘錄，或是附加按語，略述評論等，雖少有個人創見，但却能反映出其儒、道之學的深厚功底，也凸顯他在傳播中華文化方面佔有重要地位。³⁰林維杰在〈越儒黎貴惇的宗教思想〉文中指出越南雖處於中華文化氛圍中的「邊陲」，惟黎貴惇曾在出使清朝時短暫停留此氛圍之「中心」，難免受其影響，這也是「東亞文化圈」之特色。³¹阮才東之研究提出中國儒家思想剛傳入越南時，「忠」只有忠君的意義，指的是全國所有臣民向一位君主無條件地服從。後來越南文人認為「忠」是天經地義的道德標準。³²黎貴惇更進一步認為忠就是孝，意味著將君王視為自己的父母，他認為忠不只是任意服從君王的命令，而且要让君王與自己都能有仁有義。黎貴惇更從《左傳》中得出忠更寬廣的、更深刻的道理：忠就是要為國家人民帶來利益，這也是真正忠臣的表現。³³換言之，他認為君王如一家之主——家長，為了整個家庭(國家)的利益與發展，一方面對父母(君王)要和顏勸告(進諫)，另一方面自己(臣民)也需要反省、修養自己。另外，黎貴惇認為「地

²⁸ 林維杰：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 10 卷第 2 期(總第 20 期)(2013 年 12 月)，頁 184。

²⁹ 林維杰：〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉，《思與言》，56 卷第 1 期(2018 年 3 月)，頁 259。

³⁰ 于向東：〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，《許昌師專學報》，第 12 卷第 1 期(1993 年)，頁 54。

³¹ 林維杰：〈越儒黎貴惇的宗教思想〉，《當代儒學研究》，第 12 期(2012 年 6 月)，頁 21。

³² 阮才東：〈黎貴惇關於忠的觀念〉《黎貴惇的學術與思想》，收入中央研究院中國文哲研究所鍾彩鈞主編：《東亞文哲研究叢刊 1》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012 年 12 月)，頁 334。

³³ 阮才東：〈黎貴惇關於忠的觀念〉，頁 334-335。

氣」之性格決定了人氣與德性的格局，因而影響國運與王業。他曾舉陝西一帶的「地氣」對秦、漢兩代為例加以說明，並指出天運、人事與地氣三者中，關鍵在於地氣。³⁴越南獨立之後，政治上當然已設立制度為首要工作，黎貴惇對各朝代的制度都有記載，而其結論均為模仿同時期的中國制度。³⁵就黎貴惇的政治觀點而言，「理」是國家興衰的基本規律，此規律不因時空而有所改變，而「勢」是在一個時間內的國家動態。如果我們能認知此「理」，並按其規律、原理以改變國勢，自然就能開太平盛世。黎貴惇於論及治國之道時，他把「理是治國的原理」之論點具體化，包含有皇帝和人民的關係、王道精神與從君主至臣子的人格基礎及行為準則等。³⁶其堅持於儒家「仁政」的基礎上建立法家的「法治」制度。³⁷曹美秀在〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉一文中指出黎貴惇認為聖人必善用刑罰，甚至主張應將執法的能力與效果納入教與德之範圍，並提出效法舜帝親裁斷刑罰，以為不兼備刑罰，無法達到為治之效果。³⁸黎貴惇對「忠」的看法相當寬廣與深刻，他認為忠不只要讓君主與自己都能有仁、義，真正忠的表現是為國為民，而非「愚忠」。黎貴惇重視「理」與「氣」對國運、國勢之影響，他認為治理國家應施行仁政與法治，方能產生效果，其兼採了儒家與法家之思想。

林維杰撰寫的〈《芸臺類語·文藝》的詮釋學意涵〉一文從文本之「形式」和「內容」兩大方面對黎貴惇的《芸臺類語》作詮釋學的分析。經由對「形式」之分析，他指出了原作者、編者與評論者三者之意志問題，以及選集和評論在理解事件時所具有的詮釋學一存有論之身分。經由「內容」的分析，以說明修養態

³⁴ 林維杰：〈越儒黎貴惇的中國想像〉，《當代儒學研究》，第 19 期（2015 年 12 月），頁 151-152。

³⁵ 鍾彩鈞：〈黎貴惇有關中越文化交流的論述：以《芸臺類語》與《見聞小錄》為範圍〉，《中正漢學研究》，第 1 期（總第 29 期）（2017 年 6 月），頁 155。

³⁶ 阮才東，「黎貴惇的儒學研究」（臺北：天主教輔仁大學哲學研究所博士論文，2008 年 7 月），頁 144。

³⁷ 阮才東，「黎貴惇的儒學研究」，頁 145。

³⁸ 曹美秀：〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉，《台大中文學報》，第 66 期（2019 年 9 月），頁 134。

度和理解方法間之關聯，並強調文本之意之重要與不可涉入自身的判斷與私欲。³⁹因此研究者在作研究分析時，應放下自我主觀的判斷與自私的心理，才能對原來文本作客觀的詮釋與解讀。



接著，關於燕行使文化意識之研究的李文馥研究方面。陳益源在〈在閩南與越南之間——以越南使節李文馥家族為例〉一文中述及李文馥的儒家思想，在《閩行詩話》書中記錄其曾拒絕進入「粵南夷使公館」，特撰〈夷辯〉乙文論述越南是「華」非「夷」，以表達抗議。又有另一篇〈御名不肯抄錄問答〉記載了他堅持不肯敘寫皇帝御名。此兩篇文章，充分體現出他的「華」「夷」之辯的正統論及其忠君思想。⁴⁰張京華在〈三“夷”相會——以越南漢文燕行文獻為中心〉一文中指出越南及朝鮮使臣在一系列酬唱、拜謁、筆談之中，不但表現出深切認同東亞文明，甚至隱含綱常正統自任之意識。在 18、19 世紀的「天下觀」、「華夷觀」遭廢止之際，一度有「華夷觀」之新發展。⁴¹李文馥的《夷辨》與阮思僞的《辨夷說》皆是反問辯難，此二文可綜合歸納如下：不以地域、種族、古今、強弱分華夷，而應以禮樂文教分華夷，越南是文教之國，故越南是華非夷，另有夷狄之國。⁴²張哲挺在〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉一文中分析針對中國、朝鮮、越南的傳統中華觀及中越韓日各國人物的中華觀進行研究，以分析李文馥中華觀之特色，並歸納中華觀為「地理中華觀」、「文化中華觀」、「無中心的中華觀」三大類型，而李文馥屬於「文化中華觀」，他以「聖人教化」、「綱常道義」、「文章禮義」之有無作為中華與否之判準。李文馥出使福建時寫下〈夷辨〉一文，解構以中國為中心的世界秩序觀，進而建立起越南的文化主體

³⁹ 林維杰：〈《芸臺類語·文藝》的詮釋學意涵〉，收入鍾彩鈞主編：《黎貴惇的學術與思想》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012 年），頁 353。

⁴⁰ 陳益源：〈在閩南與越南之間——以越南使節李文馥家族為例〉，《應華學報》，總第 17 期（2016 年 6 月），頁 7。

⁴¹ 張京華：〈三“夷”相會——以越南漢文燕行文獻為中心〉，《外國文學評論》，第 1 期（2012 年），頁 5。

⁴² 張京華：〈三“夷”相會——以越南漢文燕行文獻為中心〉，頁 39-41。

性，廣受中國士大夫之好評與讚賞。他強調聖人教化的重要性，原本是民頑俗悍的地區，經過聖教化育之後，在文化上可由夷變華。在他的認知下，中華世界的成員不僅只有中國，還包括越南、朝鮮、日本、琉球，這個範圍符合當代東亞文化交流圈的概念，具有高度的時代意義與前瞻性。⁴³阮黃燕在所著《1849-1877 年間越南燕行錄之研究》之論文中述及在認同中國文化、中國儒教之同時，越南文人也明確表示清政府與滿族都不能代表中國，把他們視作「夷」，而越南由於歷來皆受孔孟之學問，所以是「華」而非「夷」，並且同時建構以越南作為中心之與周邊國家之朝貢體系，來強調與肯定自己的民族與自主意識。⁴⁴中越兩國都是他的故鄉，越南如其他受漢文化影響的國家一樣，均為「同文之國」，擁有相同的文化，他頗受中華文化的影響，但這非表示他就認為自己是「中國人」，以現在用語而言，他更認同的身份是「越南華人」。⁴⁵李文馥與黎貴惇都曾出使中國，雖然李文馥是華裔；黎貴惇非華裔，但是兩位都深受中華文化之影響，具有忠的儒家思想，但也都有國家主體意識。

最後，有關潘佩珠的文獻回顧的研究部分，越南學者章收、陳義及台灣學者羅景文等研究者曾針對潘佩珠的研究概況進行回顧，陳義有〈回顧潘佩珠的研究情形〉一文⁴⁶，章收則有〈從過去到現在關於潘佩珠的研究情形〉、〈一些關於潘佩珠必須繼續研究的問題〉、〈近年來關於國外研究潘佩珠的情形〉三篇文章

⁴³ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 14 卷第 1 期(總第 27 期)(2017 年 6 月)，頁 47-82。

⁴⁴ 阮黃燕：《1849-1877 年間越南燕行錄之研究》(臺南：國立成功大學中國文學研究所博士論文，2015 年)，頁 123。

⁴⁵ 莊秋君：〈十九世紀越南華裔使節對中國的書寫—以越南燕行錄為主要考察對象〉，《漢學研究集刊》，第 20 期 (2015 年 6 月)，頁 129。

⁴⁶ [越]陳義(Trần Nghĩa)：〈回顧潘佩珠的研究情形〉(“Nhìn Lại Tình Hình Nghiên Cứu về Phan Bội Châu”)，收入(越南社會科學委員會)文學研究所(Viện Văn Học)編：《愛國者與作家潘佩珠——潘佩珠百歲誕辰紀念論文集》(Nhà Yêu Nước và Nhà Văn Phan Bội Châu: Kỷ Niệm 100 Năm Ngày Sinh Phan Bội Châu)(河內：社會科學出版社，1970 年)，頁 321-352。轉引羅景文的博士論文《潘佩珠及漢文小說之研究》的文獻回顧研究。羅景文：「潘佩珠及漢文小說之研究」(臺南：國立成功大學中國文學研究所博士論文，2012 年)，頁 5。該博士論文已經出版成書，見羅景文：《憂國之嘆與興國之想——越南近代知識人潘佩珠及其漢文小說研究》(臺北：新文豐出版公司，2020 年)。

47, 羅景文曾經在其博士論文《潘佩珠及漢文小說之研究》⁴⁸及〈潘佩珠研究述評(1950-2010)及其漢文小說研究之意義〉⁴⁹之文中進行詳細精闢地文獻回顧，說明了自 1950 年至 2010 年這六十年來越南學界研究潘佩珠的概況。羅景文從歷時角度將這六十年越南學界對於潘佩珠的研究成果分為第一階段(1950 年至 1970 年)、第二階段(1970 年到 1990 年)及第三階段(1991 年至 2010 年)三個階段。第一階段著重作者生平與文獻的考訂整理；第二階段潘佩珠的研究熱度有降溫的趨勢，1990 年整理出版的《潘佩珠全集》十冊⁵⁰，為日後研究潘佩珠者須參考的重要著作。第三階段是越南學界研究潘佩珠邁向多元視野、互動交流的時代。依據羅景文的研究發現，越南與西文學界較著重在越南反殖民運動脈絡裡，潘佩珠與同世代的民族運動者的歷史定位與意義。而日本與中文學界的研究傾向都是從自身出發，思考自身對潘佩珠及越南民族運動的影響，或是強調彼此之間的關係。⁵¹

在 2018 年 6 月羅景文最新的研究〈對 2010 年後中文學界研究潘佩珠之成果的觀察——兼論與潘佩珠相關之組織和人物在華活動情形〉(刊登於韓國《漢文學報》第 38 輯)⁵²中有重大發現。在過去，潘佩珠的研究者們皆認為潘佩珠所著

47 [越]章收(Chương Thâu):〈從過去到現在關於潘佩珠的研究情形〉(“Tình Hình Nghiên Cứu Phan Bội Châu từ Trước đến Nay”),《歷史研究》(Nghiên Cứu Lịch Sử) 104 (1967.11): 6-16; [越]章收:〈一些關於潘佩珠必須繼續研究的問題〉(“Một Số Vấn Đề Cần Tiếp Tục Nghiên Cứu về Phan Bội Châu”),《社會科學通訊》(Thông Tin Khoa Học Xã Hội) 1993.1: 56-62。此文亦載於 [越]章收:《潘佩珠研究》(Nghiên Cứu Phan Bội Châu)(河內:國家政治出版社,2004年),頁 747-755; [越]章收:〈近年來關於國外研究潘佩珠的情形〉(“Về Tình Hình Nghiên Cứu Phan Bội Châu ở Nước Ngo ài Những Năm Gần Đây”),《文學研究》(Nghiên Cứu Văn Học) 2008.4: 3-14。轉引羅景文的博士論文「潘佩珠及漢文小說之研究」的文獻回顧研究。羅景文:「潘佩珠及漢文小說之研究」(臺南:國立成功大學中國文學研究所博士論文,2012年),頁 5。

48 羅景文:「潘佩珠及漢文小說之研究」(臺南:國立成功大學中國文學研究所博士論文,2012年),頁 5-14。

49 羅景文:〈潘佩珠研究述評(1950-2010)及其漢文小說研究之意義〉,《國家圖書館館刊》,第 101 卷第 1 期(2012 年 6 月),頁 165-194。

50 Phan Bội Châu; Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, (Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, 1990). ([越]潘佩珠著, [越]章收編:《潘佩珠全集》(順化:順化出版社,1990年)。

51 羅景文:「潘佩珠及漢文小說之研究」,頁 5-14。

52 羅景文:〈對 2010 年後中文學界研究潘佩珠之成果的觀察——兼論與潘佩珠相關之組織和人物在華活動情形〉(〈2010 년 이후中文學界潘佩珠 연구 성과에 대한 고찰——潘佩珠 관련 조직과 인물의 재중국 활동 양상과 더불어〉),韓國《漢文學報》38(2018.6): 257-356。

的《聯亞葛言》已經佚失，而羅景文於 2016 年 7 月在檢索報刊資料庫中越南人在華活動之相關資料時，找到由牟樹滋(生卒年不詳)所撰之〈讀《聯亞葛言》有感〉一文，刊載於北京《順天時報》第 3189-3193 號(1912 年 9 月 24-29 日，共分五期刊載，因為 9 月 25 日為中秋節，故於 26 日停刊一天)，第 2 版所引述。根據羅景文的統計，牟氏之文全文七千七百字左右，引錄《聯亞葛言》之處有四千一百字，佔全文二分之一強，這樣的篇幅雖然與潘佩珠所說《聯亞葛言》有「數萬言」的量有一段距離，但這些內容應該是《聯亞葛言》中較重要的文字。⁵³而根據羅景文觀察 2010-2017 年中文學界研究潘佩珠的概況，發現有兩項學術趨勢：

1. 從原本較多關注潘佩珠在政治及革命運動的層面，擴大到潘佩珠對中越日等國在社會、思想、文化層面之交流及互動上的作用。
2. 關注到潘佩珠所創作的漢文小說，這是過去在進行潘佩珠研究時較少觸及的議題。探討潘佩珠的漢文小說，不僅有助於理解作家之生命歷程與精神樣貌，也能進一步思考近現代東亞歷史發展、文學、文化與社會等多層面的交流與對話。⁵⁴

筆者在章收、陳義、羅景文等研究者之大量文獻探討所奠定的基礎上，進一步考察近年來(2011 年至 2018 年)學界研究潘佩珠的概況。近年來潘佩珠的相關

⁵³ 羅景文：〈對 2010 年後中文學界研究潘佩珠之成果的觀察——兼論與潘佩珠相關之組織和人物在華活動情形〉(〈2010 년 이후 中文學界 潘佩珠 연구 성과에 대한 고찰——潘佩珠 관련 조직과 인물의 재중국 활동 양상과 더불어〉)，韓國《漢文學報》38(2018.6): 327-329。及牟樹滋：〈讀《聯亞葛言》有感〉，《順天時報》，第 3189-3193 號(1912.9.24-25、1912.9.27-29)，第 2 版。

⁵⁴ 羅景文：〈對 2010 年後中文學界研究潘佩珠之成果的觀察——兼論與潘佩珠相關之組織和人物在華活動情形〉(〈2010 년 이후 中文學界 潘佩珠 연구 성과에 대한 고찰——潘佩珠 관련 조직과 인물의 재중국 활동 양상과 더불어〉)，韓國《漢文學報》38(2018.6): 354。

研究主要有漢文小說⁵⁵、東亞漢字文化知識圈⁵⁶、國史論述⁵⁷、越南觀⁵⁸、日本觀⁵⁹、潘佩珠與台灣⁶⁰、潘佩珠的儒教思想⁶¹、潘佩珠對王陽明思想的研究⁶²、潘佩珠的民族主義⁶³等。文獻回顧考察結果發現，雖有潘佩珠對越南「獨立於中華的越南政治主體意識」方面之研究，⁶⁴但以目前東亞學界的研究來看，台灣與越南皆受主體意識與脫華化的影響，而中國方面之研究又比較傾向於自國中心主義，故尚缺乏潘佩珠中華觀之相關研究。但其實應回到當時的時代背景及脈絡來探究潘佩珠自身的觀點，而不宜僅以現代人的角度來審視。又由於越南與中國同屬漢字文化圈，潘佩珠在吸收新學、新知之時，大量閱讀梁啟超等中國學者的書籍資料，又曾東遊日本，一方面浸潤於中國學者的觀點中，一方面又具東亞視角，故其中華觀深具特色。潘佩珠曾在其自傳裡說明其性格：「畢生所營謀，專問目的，

⁵⁵ 羅景文：「潘佩珠及漢文小說之研究」(臺南：國立成功大學中國文學研究所博士論文，2012年)；羅景文：〈潘佩珠研究述評(1950-2010)及其漢文小說研究之意義〉，《國家圖書館館刊》101.1(2012.6)：165-194；呂小蓬：〈潘佩珠漢文小說評述〉，《人文叢刊》，第8期(2013年)，頁285-290。

⁵⁶ 陳益源、羅景文：〈越南潘佩珠與日本、中國之深厚關係——以潘佩珠對於西方建國英雄事蹟的吸收與轉化為例〉，《漢學研究學刊》(2011年1月)，頁119-141；羅景文：〈東亞漢文化知識圈的流動與互動——以梁啟超與潘佩珠對西方思想家與日本維新人物的書寫為例〉，《臺大歷史學報》，第48期(2011年12月)，頁51-96；王志松：〈漢字與東亞近代的啟蒙思潮——梁啟超與潘佩珠的《越南亡國史》〉，《漢字研究》，第14期(2016年4月)，頁103-121。

⁵⁷ 羅景文：〈召喚與凝聚——越南潘佩珠建構的英雄系譜與國族論述〉，《成大中文學報》，第37期(2012年6月)，頁159-186。

⁵⁸ 張政偉：〈新民自尊：由梁啟超越南觀談起〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，第21期(2018年10月)，頁2-20。

⁵⁹ 劉先飛：〈東遊運動與潘佩珠日本認識的轉變〉，《東南亞研究》(2011年5月)，頁69-73。

⁶⁰ 何純慎：〈越南潘佩珠與臺灣林獻堂民族思想之比較——以兩人與中國、日本的關係為中心的觀察〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，第14期(2012年12月)，頁27-43；蔣為文：〈越南民族獨立運動對臺灣的啟發〉，《臺灣國際研究季刊》，第13卷第4期(2017年12月)，頁75-92。

⁶¹ Nguyễn Thọ Đức, “Tìm Hiểu Xu Hướng Hiện Đại Hóa Tư Tưởng Nho Giáo Trong Khổng Học Đăng Của Phan Bội Châu.” *Tạp Chí Hán Nôm* 109 (2011): 37-57. ((越) 阮壽德：〈潘佩珠《孔學燈》中儒教思想的現代化趨向探討〉，《漢喃雜誌》，第109期(2011年12月)，頁37-57。)

⁶² [越]黃文草：〈20世紀初的越南學者對王陽明思想的研究〉，《王學研究》，第8期(2018年11月)，頁144-148。

⁶³ 楊貞德：〈擘畫新國家——試析潘佩珠漢文政論裡的民族主義〉，收入鍾彩鈞主編：《東亞視域中的越南》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015年)，頁125-178。

⁶⁴ 例如羅景文的〈召喚與凝聚——越南潘佩珠建構的英雄系譜與國族論述〉一文是關於潘佩珠對越南「獨立於中華的越南政治主體意識」方面之研究。參見羅景文：〈召喚與凝聚——越南潘佩珠建構的英雄系譜與國族論述〉，《成大中文學報》，第37期(2012年6月)，頁159-186。

期取勝於最後之五分鐘，⁶⁵至於手段方針，雖更改而不恤也。」⁶⁶因此其思維常變遷流轉，其中華觀有著多樣複雜的面貌，本論文將結合潘佩珠之生平、性格，以及文本創作的時空環境、書寫策略及目的，進行更深入的分析。本論文從亞洲主義背景下的潘佩珠、中越同祖觀、中越兄弟觀、獨立於中華的越南政治主體意識等部分來探究潘佩珠之中華觀。⁶⁷

第三節 研究文獻材料說明與介紹

本論文旨在研究 18 世紀至 20 世紀越南文人的中華觀。因此本論文針對《皇越春秋》、《越南開國志傳》、《皇黎一統志》及《皇越龍興志》等四部越南歷史演義小說(成書於 18 世紀至 20 世紀之間)，以及黎貴惇(18 世紀)、李文馥(19 世紀)兩位燕行使，加上一位近代 20 世紀越南愛國志士潘佩珠等以探究越南文人的中華觀。

本論文以歷史演義小說與歷史兩大面向來分析。歷史演義小說的部分，本論文以四部越南歷史演義小說參照史書以探究越南的中華觀。透過本論文的比較與分析，可窺見「中華觀」在四部歷史演義小說之間的差異性。歷史的部分，選擇三位越南歷史重要人物黎貴惇、李文馥、潘佩珠為代表，其中黎貴惇、李文馥為燕行使，黎貴惇為越南著名的政治家與哲學家，李文馥為曾周遊列國的華裔文人。

⁶⁵ 「取勝於最後之五分鐘」為潘佩珠獨特之用法，表示用盡各種手段與方法堅持到底以達成功的目的之意。此亦見於其自傳中評論日俄戰爭日本戰勝的原因之處，他說：「此次日本勝俄，原因頗多，而日人能耐勞忍苦，其最大原因也。君等曾讀日本報紙，當能知之。征俄凱旋各報紙多歸功於大根，即蘿蔔根。日本醃此根為最普通之食品，當非戲言。夫以我國地瘠民貧，供應極苦，浩大之戰費，至於二年。使日軍人亦嗜牛肉酪醬如俄人，其何以堪？惟飽茹大根，與黑蕎麥，所以能收最後五分鐘之勝利也。」見〔越〕潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁶⁶ 〔越〕潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁶⁷ 相關內容之拙著〈越南愛國志士潘佩珠之雙元性中華觀〉一文，預計刊登於《漢學研究》，第 38 卷第 3 期(2020 年 9 月)。

潘佩珠為 19 世紀末 20 世紀前葉的越南愛國志士。



越南燕行使黎貴惇中華觀的部分，旨在透過黎貴惇所撰寫之文章，以深入詳細分析其中華觀之類型與特色。並分析黎貴惇在出使中國時，面對中國官員，是如何處理彼此之間中華觀之差異，以凸顯自身的觀點的。在研究越南燕行使李文馥中華觀的部分時，主要在探究其中華觀之特色，並針對中國、越南、朝鮮的傳統中華觀及中越韓日各國人物的中華觀進行研究，以分析其中華觀的特色，並歸納其中華觀之類型。

在研究越南愛國志士潘佩珠的中華觀時，由於潘佩珠所處的時代正處於越南歷史的轉折點上，在法國殖民與亞洲主義的背景下，於是他產生了強烈的抗法意識與行動。因而本論文旨在研究分析在當時這樣的背景下，潘佩珠為順應時勢而產生的特殊中華觀為何？並進一步瞭解其漢文化的意識。

因此本論文為了針對上述兩大面向加以研究分析，所採用之主要文獻材料，分為三大類：1.歷史演義小說。2.燕行使著作。3.史書及其他，茲分別扼要說明如下：

一、 歷史演義小說

《皇越春秋》是一部長篇歷史演義小說，敘述了天聖元年(1400 年)至順天元年(1428 年)越南史事及其反抗明朝的故事。全書分初、中、下三集，每集 20 回，共 60 回。回有回目，回前回末均有套語及回末聯，諸多詩讚評論，又有雙行批

註，評論史事、人物。⁶⁸全書強調德治主義、忠義愛國的精神，統治正當性來源於天，由天賜與其統治權與國祚。⁶⁹



《越南開國志傳》這部歷史演義小說主要描述了黎英宗正治 11 年(1568 年)至黎熙宗正和 10 年(1689 年)間南朝阮主政權之崛起，以及與北朝鄭主政權之間的對抗過程。全書共分為八卷不分回，以編年體書寫。後阮氏終建立阮朝，至 1802 年改國號為越南，故稱《越南開國志傳》。⁷⁰

《皇黎一統志》，原名《安南一統志》，全書十七回。敘述鄭主森寵妃，廢長立幼，致驕兵為變，卒致西山之亂，滅鄭扶黎，以成一統。後言西山據國，黎朝滅亡之事。最後以西山之主就擒，阮氏稱帝，黎帝歸葬為結。本書為越南歷史演義小說中，最重要且最具特色之一。本書之故事，均見於正史記載，而鋪敘更加精詳。⁷¹

《皇越龍興志》是一部成書於 1899 年至 1904 年之間的歷史演義小說，共有 6 卷 34 回。其書所敘之故事，起自景興 34 年（1773 年）西山阮岳起兵，至明命元年（1820 年）明命帝即位止。⁷²本書為章回體歷史演義小說，回目主要為七言聯語，間有八言、九言。作者吳甲豆為續修先祖《皇黎一統志》之業，遂有本書之作。未達此目的，吳甲豆費盡心血去研讀相關史籍，如《大南實錄》(前編、正編)、《大南列傳》等，希望以章回小說的形式來反映詳盡的歷史。⁷³

⁶⁸ [越]佚名：《皇越春秋》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》(臺北：臺灣學生書局，1987 年)，第 3 冊，頁 3。

⁶⁹ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 9。

⁷⁰ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》(臺北：臺灣學生書局，1987 年)，第 4 冊，頁 3。

⁷¹ [越]吳佑著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》(臺北：臺灣學生書局，1987 年)，第 5 冊，頁 3-4。

⁷² 李時人：〈中國古代小說與越南小說的淵源發展〉，《復旦學報》，2009 年第 2 期，頁 139。

⁷³ 陳慶浩：〈《皇越龍興志》提要〉，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》(上



二、燕行使

有關燕行使黎貴惇的作品方面，《北使通錄》是黎貴惇於清乾隆二十五至二十七年（後黎朝景興二十一至二十三年，1760-1762年）以副使身分出使中國期間所撰寫之日記隨筆，亦包括為出使作準備期間之相關記述。本書在卷首題辭稱其內容包括上國咨報公文、政府奏啟咨移傳報諸文書、行送山川道里風俗諸事跡、話談應對、禮文交際、祈禱犒賞，與柬札往復等，大都為漢文記錄。⁷⁴黎貴惇所撰之《芸臺類語》成書於1773年。書中有一些作者獨特的觀點，內容涉及語言，文字，歷史，地理，其中尤其在〈匯典〉、〈理氣〉、〈土規〉等章顯露出其儒學之深厚見解，本書顯示黎貴惇的思想建立在宋儒的思想，以原始混和主義來解釋理氣問題，本書在越南儒藏中有重要的地位。《芸臺類語》全書內容共分成理氣、形象、區宇、匯典、文藝、音字、書籍、土規、品物九類。⁷⁵從研究中國及越南文化交流之觀點而言，《芸臺類語》可看見中國人描述越南，而《見聞小錄》中可見到越南人論及中國。⁷⁶《撫邊雜錄》共六卷，是依據黎貴惇奉差順化、廣南等道，參視參贊軍機，任順化鎮協鎮時(景興37年，1776年)之見聞撰寫而成，內容包括順化、廣南二處的開設恢復事蹟、府縣總社村庄寨名數、山河形勢城壘治所道路站驛、公私田庄花洲數、徵收粟米舊例總數、鎮營諸司官屬職守兵士舊例、人才、詩文、物產、風俗等。⁷⁷

李文馥所著作的《粵行吟草》，收入漢喃研究院藏鈔本《李克齋粵行詩》內。《李克齋粵行詩》依次由《粵行吟草》、《西行詩紀》、《東行詩說》、《瑣說六則》四部分組成，其中僅有《粵行吟草》屬於燕行文獻。《粵行吟草》即收錄他在中

海：上海古籍出版社，2010年），第8冊，頁205-207。

⁷⁴ 蕭麗華：〈越南儒學名臣黎貴惇的詩學觀〉，收入鍾彩鈞主編：《黎貴惇的學術與思想》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2012年12月），頁98-99。

⁷⁵ 陳仲洋：〈《芸臺類語》景印弁言〉，收入黎貴惇著，黃俊傑主編：《芸臺類語》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁VIII-IX。

⁷⁶ 鍾彩鈞：〈黎貴惇有關中越文化交流的論述：以《芸臺類語》與《見聞小錄》為範圍〉，《中正漢學研究》，第29期（2017年6月），頁147。

⁷⁷ [越]黎貴惇：《撫邊雜錄》，收入《黎貴惇全集》（河內：越南教育出版社，2007年），第2冊，頁227-231。

國境內停留約半年(1833年)所作詩文。書中內容大致包括往來酬應、風土人情、懷鄉之感等。⁷⁸明命十二年(1831年)，李文馥奉命陪駕瑞龍大船，護送失風官眷陳榮等人返回福建省，此次的福建行，前後花了五個月的時間，對廈門、泉州、福州等地作了深刻的觀察，創作出一部《閩行詩話》(又名《閩行雜詠》)，書中收錄了李文馥的〈夷辨〉、〈御名不肯抄錄問答〉等文章，體現出他的華夷之辨的正統論與忠君思想。⁷⁹

三、史書及其他

史書涉及越南與中國的幾部，在越南史書的部分，《大越史記全書》為編年體通史，收錄自鴻龐氏時代以來至1789年之傳說與歷史，《大越史記全書》分成外紀、本紀、續編。外紀記載越南獨立之前的史事，共5卷；本紀記載越南獨立後，自丁朝開朝歷代皇帝的史事，共19卷；續編則是增補了後黎朝熙宗皇帝以後至1789年的史事，共5卷。⁸⁰《大越通史》為紀傳體，黎貴惇編著，成書於景興十年(1749年)，本書記載自黎太祖高皇帝至黎恭皇之歷代史事，包括本紀、志、列傳。⁸¹《大南實錄》是越南最後一個王朝阮朝的實錄，越南統一之業於世祖嘉隆帝在位時完成，《大南實錄》於嘉隆十年(1811年)開啟編輯之事業，第二代皇帝明命帝繼承父業，在京城內建構國史館，之後阮朝歷代皇帝也傳承父祖之遺緒。本實錄是越南近世史上最重要的史書。⁸²

⁷⁸ 陳益源：〈清代越南使節於中國廣東的文學活動〉，《嶺南學報》，第六輯(2016年)，頁259-260。

⁷⁹ 陳益源：〈在閩南與越南之間—以越南使節李文馥家族為例〉，《應華學報》，總第17期(2016年6月)，頁7。

⁸⁰ [越]吳士連等：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》(東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻センター刊行委員會，1984-1986年)。

⁸¹ [越]黎貴惇：《大越通史》，收入《黎貴惇全集》(河內：越南教育出版社，2007年)，第1冊，頁245-251。

⁸² [越]張登桂等：《大南實錄》(東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1961年)，第1冊，〈序〉。

中國史書的部分，《明實錄》是明代歷朝官修的編年體史書，記錄明太祖朱元璋到明熹宗朱由校共 15 任皇帝執政的重要事務，包括地方大員的奏陳、朝臣的商議擬辦以及皇帝的裁決，為研究明代歷史的重要典籍之一。⁸³《清實錄》是清代歷朝官修編年體史料彙編，在編年體的框架下，兼採紀傳體、紀事本末體及典章制度體等體例的優點，較為全面地記載清代近三百年的社會歷史全貌，為一部最有系統、最全面的清史史料彙編。⁸⁴

《潘佩珠全集》於 2001 年出版共十冊，幾乎囊括了潘佩珠之著述，並加入考證與註釋，這是當時越南學界彙整潘佩珠文獻之成果，亦是日後研究潘佩珠者之重要參考著作。第一冊內容為潘佩珠出洋前時期(1882-1905)的詩文，第二冊是潘佩珠在國外頭幾年(1905-1908)的詩文，第三冊是潘佩珠在國外 1908-1916 年的詩文，第四冊是潘佩珠的小說和傳奇作品，第五冊是潘佩珠在 1917-1925 年的詩文，第六冊是潘佩珠自傳，第七冊是潘佩珠 1925-1940 年的散文，第八冊是潘佩珠 1925-1940 年的詩文，第九冊是關於易經譯註的部分，第十冊是《孔學燈》，其中談論儒家思想的現代化。⁸⁵

第四節 中華觀之關鍵詞

一、政治意義的關鍵詞（皇帝、天子、朝貢）

根據甘懷真的研究，秦始皇在西元前 221 年併吞六國，創立了「皇帝」稱號與制度，秦始皇政權將此「一國」說成是「天下一家」。戰國所形成「天下一國

⁸³ 黃麗生：〈明代萬曆時期的島嶼議題：以《明實錄》為中心〉，《海洋文化學刊》，21 期(2016 年 12 月)，頁 3。

⁸⁴ 朱正業、楊立紅：〈《清實錄》的編纂特色探析〉，《檔案學通訊》，2008 卷 3 期(2008 年 5 月)，頁 89-90。

⁸⁵ [越]章收編：《潘佩珠全集》，共 10 冊（順化：順化出版社，2001 年）。

一家」被轉換為秦的一個「國家」，秦始皇為這個新的一大國的首長命名為皇帝。而且秦的支配領域不是原天下（塞北＋華北＋華中），而是「胡—中國—越」（塞外＋塞北＋華北＋華中＋華南＋嶺南）。秦始皇所創造的一大國的具體制度是郡縣制。秦所支配的天下是由郡縣所構成的，而不是封建的國與家。⁸⁶

中華帝國(天下)以同心圓的方式呈現，以中國天子之國為中心，其內環是郡縣，中環是冊封國，外環是朝貢國，再外部則是絕域之國。由內至外，各領域內的政權首長與中國天子間有深淺不同的君臣關係。西元前 11 世紀後期周王權的成立是中國王權的里程碑。周人運用其天的信仰所蘊涵的政治功能，宣告其政權所應治理的政治空間即天下，而周王是以祭祀王的身分居於天下之中（中國、中域）的聖域。藉由冊命制度，周王作為祭天的主祭者，即天子。爵是天子制度的一環，以標示以天子為頂點的政治身分的高低。自西元前第八世紀的霸者政治以來，天下只是一個祭祀圈的諸國聯盟，而天子只是祭祀王。其後戰國學者提出新的天下學說，即「天下國家」說，其後為儒家所繼承。此說主張天下由諸國所共構。而國是自立與自主的、封建的。國又由諸家所共構。諸國中有一國國君因受天命而為天子，天子的職責在「治天下」。⁸⁷

朝貢是儒家倫理學關於上下關係禮儀與「名分」實踐的外化，其倫理內涵反映著抽象的「天下秩序」。作為一種倫理關係的實踐，朝貢行為中，「禮」的意涵極為濃厚。因此，古代中國朝廷由「禮部」這個機構來管理對外關係。

88

⁸⁶ 甘懷真：〈從天下到地上——天下學說與東亞國際關係的檢討〉，收入《臺大東亞文化研究》，第 5 期(2018 年 4 月)，頁 295-296。

⁸⁷ 甘懷真：〈從天下到地上——天下學說與東亞國際關係的檢討〉，頁 291-295。

⁸⁸ 張登及、陳瑩義：〈朝貢體系再現與「天下體系」的興起？中國外交的案例研究與理論反思〉，《中國大陸研究》，55 卷 4 期(2012 年 12 月)，頁 94。

皇帝這個詞不是只有中國在用而已，越南也是用皇帝，並自稱天子，而朝鮮反而不敢用皇帝、天子來自稱，由此可看出越南的中華觀之特性。這種南北朝各自稱帝、各有天子的觀點是屬於政治意義的中華觀。例如第二章《皇越春秋》之描述則側重於南北朝型中華觀。中國建立「中華世界帝國」有其朝貢體制；而越南自認為是「華」是其他周邊國家為「夷」，亦有其自設之朝貢體制，以顯越南是「華」非「夷」，此朝貢體制屬於政治意義的中華觀。例如第三章的三部歷史演義小說之情節描寫則偏重於二重朝貢型中華觀。濱下武志曾提出「雙重朝貢體制」⁸⁹之概念，與本論文息息相關。

二、文化意義的關鍵詞（華夷、兄弟）

「中華」指的不僅是狹義上政治的中國，主要是指文化上的華文化，這裡的「中華」是相對於「外夷」而言，是一種文化上的觀點。「中華觀」指的是在文化上對「中華」的觀點。中華觀與「中國」這個概念息息相關。「中國」這個概念的內涵可以歸納為「地理上的中國」和「文化上的中國」。對於「地理上的中國」，在商代的甲骨卜辭中就有「五方」之說，而「中商」一詞可能是「中國」的概念淵源。⁹⁰這代表商朝政府自認為處於地理中心。對於「文化上的中國」，在《戰國策·趙策》的言論中最能有效體現此一意涵。《戰國策·趙策》云：⁹¹

中國者，聰明叡智之所居也，萬物財用之所聚也，賢聖之所教也，仁義之所施也，詩書禮樂之所用也，異敏技藝之所試也，遠方之所觀赴也，蠻夷

⁸⁹ [日] 濱下武志著，朱陰貴、歐陽菲譯：《近代中國的國際契機——朝貢貿易體系與近代亞洲經濟圈》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁36。

⁹⁰ 胡厚宣：〈論五方觀念與中國稱謂之起源〉，《甲骨學商史論叢·初集》（成都：齊魯大學國學研究所，1944年），第2冊。轉引黃俊傑：《東亞儒學文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁85-86。

⁹¹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁52。

之所義行也。⁹²



這段話是對「中國」的內涵做出具體的八點說明及詮釋。這種對於「中國」文化上而非地理上的解釋，使得詮釋的空間有了更大的開放性。換言之，只要符合這八項條件者即可稱為「中國」，而非統治領域一定要包括黃河流域的中原地區的國家才能稱為「中國」。這也可以給明清鼎革而華夷變態之後，越南、朝鮮、日本等國各自的中華觀提供理論依據，也為「文化中華觀」提供具體的範例。我們可以想像得到，若有一個國家具備了人文薈萃、民生富裕、聖賢教誨盛行、民眾講求仁義、外國人樂意前來參訪、國家的文化能影響外國，為外國所嚮往等，自然可以依據如上定義而被認定為「中國」。⁹³

就「華」相對於「夷」而言，「華」與「夷」是具有文化意義的語詞。華夷是一對多的關係，以華為中心。夷可變成華，華可變成夷，華夷可變動。對中國而言，「華」是一元；對越南來說，「華」是二元的，兩國是平等的，各自以自己為中心。第五章李文馥在〈夷辨〉一文中強調文化上的觀點，因此其側重在文化意義的中華觀。而第六章中，近代越南愛國志士潘佩珠稱中國為兄，越南為弟，中越為兄弟之國則側重於兄弟型中華觀。這種兄弟之國的國際關係在歷史上有諸多例子，例如：宋與遼在澶州之戰後，兩國於 1005 年 1 月訂定「澶淵之盟」，互約兩國為「兄弟之國」，此即為經典史例。

根據張崑將的研究，日本德川儒者伊藤仁齋(1627-1705)曾解釋《論語》的

⁹² [漢]劉向(集錄):《戰國策》(上海:上海古籍出版社,1985年),中冊,卷19,〈趙2·武靈王平晝閒居〉,頁656。

⁹³ 張哲挺:〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉,《臺灣東亞文明研究學刊》,第14卷第1期(總第27期)(2017年6月),頁52。

「九夷」而說：⁹⁴「苟有禮義，則夷即華也。無禮義，則雖華不免為夷。」⁹⁵如果華夷問題，是指仁齋所謂「有無禮義」的文化定義，那麼越南、朝鮮、琉球等國使臣們出使中國經常碰到的是被當作「夷」身份的問題，為了爭回國格尊嚴，往往向接待的中國官員抗議，以爭回自己的「華」性。同時，因同是藩屬國的身份，往往彼此惺惺相惜，以詩文相酬，但私下的文集中也常出現互相「競華」的意識。⁹⁶

三、地理意義的關鍵詞（天下、九州、四海）

在東亞文化交流圈中，「天下」的概念起源於中國，但是越南、日本、韓國也都擁有自己特殊的天下意識。在討論越南之天下意識之前，我們先對「天下」這個概念進行探究。

「天下」的概念在《詩經》中清楚地表現出來。《詩經·皇矣》云：

皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。⁹⁷


「天下」並非指全世界，「四方」是指一定的區域。「上帝臨下」應是「天下」觀念的由來，而居此天下之內的人是「民」。天所監臨的區域即「天下」區域內，天子代理天而實際統治天下，故所謂「天下」即天子所治理的區域，天子是主祭者，其他國君以諸侯的身分成為陪祭者。天子作為「天下」的最高統治者

⁹⁴ 張崑將：〈朝鮮與越南的中華意識比較〉，收入張崑將編：《東亞視域中的「中華」意識》（臺北：臺大人社高研院東亞儒學研究中心，2017年），頁213。

⁹⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入《日本名家四書詮釋全書·3》（東京：鳳出版，1973年），卷5，頁137-138。轉引張崑將：〈朝鮮與越南的中華意識比較〉，收入張崑將編：《東亞視域中的「中華」意識》，頁213。

⁹⁶ 張崑將：〈朝鮮與越南的中華意識比較〉，收入張崑將編：《東亞視域中的「中華」意識》，頁213-214。

⁹⁷ 〔漢〕毛亨傳，鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，收入〔清〕阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年），卷16，〈大雅·皇矣〉，頁567。



而承擔宗教職能，藉此宣示其擁有「天下」。皇帝以天子的身分，扮演聖人的職能，代表所有的「民」，與天地溝通，也藉由這套宗教性的制度，天子與人民之間發生倫理的關係。「天下」不只是一個空間的概念，也是一種政治體制。「天下」政體的基本結構是「天——天子——民」。即以天為中心的宇宙觀作為政權理論的依據，而人間政治秩序與價值的根源則直接訴諸天子。天子的職責在為「民」建立一個合理且有意義的生存空間。中國在戰國以來，「天下」的政體逐步成立，而核心的制度是「天子治天下」。於是「天下」一詞語相應的制度，成為東亞地區在描述國體時的主要詞彙。舉日本為例，第五世紀以後，日本的大和朝廷要擺脫向中國朝貢與接受冊封的地位，即宣告自己是一個可以與中國並列的帝國時，即宣告自己的政權是「天下」，故有「治天下大王」的稱號出現，後來「大王」的稱謂提昇為「天皇」，更在律令中引入中國式稱謂「皇帝」、「天子」。這些政治稱謂的出現，一方面反映了日本要建構一個自主性的政權，另一方面也證明中國自戰國至漢代所建構的皇帝制度論述，尤其是天下政體的理論，已成為東亞這個區域共通的政治理論。⁹⁸

「九州」相傳由大禹所劃分，根據張其賢的研究，在戰國史料中，「天下」一詞主要有兩個意涵，一是「天下=九州=中國」，二是「天下=九州+四夷」。前者可稱為狹義的「天下」，後者則可稱為廣義的「天下」。而戰國時人描述「中國」的方式，主要是經由「九州」與「四海」兩個核心概念。

「九州」的最主要特徵，即把世界作為一個整體來想像，而且此整體並不以春秋、戰國時期的國家為構成單位，而是以地區為構成單位，春秋、戰國時期的國家僅是分布在地區上的政治實體。列國所構成的世界被消融為一個沒有國界、只有州界、同屬「天下」的世界，並且把這個世界當作一個整體的「天

⁹⁸ 參見甘懷真：〈秦漢的「天下」政體：以郊祀禮改革為中心〉，收入甘懷真：《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁104-148。

下」來加以想像。⁹⁹

張其賢將戰國文獻裡的「四海」歸納為三種意涵：1. 四海=蠻夷戎狄之地。2. 四海=九州=（狹義的）天下。3. 四海=海洋。¹⁰⁰《舊五代史·晉書十五·列傳第四》云：「皇帝以信義救人之急，四海之人俱屬耳目，奈何二三其命，使大義不終，臣竊為皇帝不取也。」¹⁰¹這裡講的四海顯然是指第二種意涵。

「天下」指天子所治理的區域，越南文人所指的「南天下」、「北天下」具有地理意義的中華觀。越南不僅以天下來表達自己的統治區域，亦用「九州」、「四海」、「嶺南」等詞來描述其統治領域。

每位越南文人並不僅有單一的中華觀，只是偏重不同。在第四章中，黎貴惇對舉「中州」與「嶺南」，表達越南屬於嶺南，不屬於中州。他雖然認為越南是「華」非「夷」，具有文化意義的中華觀，但更側重於地理意義的中華觀。以上三種意義的中華觀，每個越南文人僅是側重點不同而已，並非只有一種中華觀，本論文只是依照偏重程度勉強予以分類。

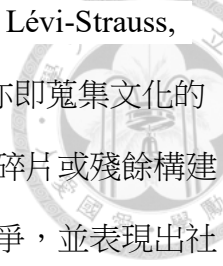
第五節 研究方法

由於本論文研究中華觀之流變，此涉及到事件節點與節點之間的連結與變化，也涉及到許多文本之解讀與分析，因而採取呂格爾(Paul Ricœur, 1913-2005)

⁹⁹ 張其賢：〈“中國”與“天下”概念探源〉，《東吳政治學報》，第27卷第3期(2009年9月)，頁200-205。

¹⁰⁰ 張其賢：〈“中國”與“天下”概念探源〉，頁212。

¹⁰¹ [宋]薛居正等：《舊五代史》(北京：中華書局，1997年)，卷89，〈晉書十五·列傳第四〉，頁1162。




的詮釋學方法。關於神話的部分，呂格爾認同李維史陀(Claude Lévi-Strauss, 1908-2009)的觀點，認為神話致力於蒐集人類的勞作之剩餘，亦即蒐集文化的一個子集合。這是一種剪貼修補的工作。神話的思想以事件的碎片或殘餘構建出結構。呂格爾認為神話歷史服務於整個結構對事件發起的抗爭，並表現出社會要消除歷史因素的干擾活動之努力；神話歷史自身表現一種消除歷史與弱化事件之策略。¹⁰²有關越南神話，越南文人將許多越南之文化元素，經由剪貼、拼湊、修補，形成一個具有結構性的神話故事，以達成其特定之目的。在第六章中，越南文人為了消除中國侵略之歷史因素對自身產生的不良影響與干擾，因而創造出越南神話，將中越關係引導成為兄弟關係，這亦有助於使兩國地位，從上下關係轉化為平等關係。而在越南神話中，雖然中國祖先是兄長；越南祖先是弟弟，但作為弟弟的越南祖先的資質更優異，這亦可同時增強越南民族自信心。

呂格爾舉以色列民族為例，以色列正是透過對自己的傳統進行之重新解釋，才具有一種自身即是歷史性之認同性：表明以色列在定居之後之近鄰同盟裡重建氏族以前，可能並無以色列之統一性。正是透過歷史地詮釋自身的歷史，將此歷史構想成栩栩如生的傳統，以色列方能作為一特殊之民族而投射至過去之中，如同於一個不可分的整體所發生的。以色列思想趨向的神學原理就是，它總像統一體般地行動。¹⁰³越南民族之情形也和呂格爾所論及的以色列民族有相似之處，須經由神話、小說、歷史、其他文學作品與戲劇等逐漸建構出越南的歷史傳統，越南才能形成為一個獨特的民族。

從歷史之主觀性與客觀性的角度來考察，呂格爾認為，我們從歷史那期待

¹⁰² Paul Ricoeur 著，莫偉民譯：《解釋的衝突》(北京：商務印書館，2008年)，頁 50-52。

¹⁰³ Paul Ricoeur 著，莫偉民譯：《解釋的衝突》，頁 50-52。



獲得某種適合歷史之客觀性。人們期待歷史能為客觀性之多樣化的帝國增添一個新省份。換言之，歷史的客觀性不像生物學或物理學之客觀性那樣具有單一性的標準答案，而是容許多元性。另一方面，我們對歷史也期待某種的主觀性，但這並非是一種任意之主觀性，乃是正好適合於歷史的客觀性之主觀性。而人們由解讀與從史學家之著作之沉思那期待一種反省之主觀性，這就是讀者的重要性，每一部作品的價值都體現在讀者身上。所以整個發展路線是，由歷史之客觀性至史學家之主觀性，再到哲學之主觀性(此及讀者的主觀性)。這樣就能把歷史上升到人類歷史的高度。¹⁰⁴越南的文人再撰寫越南史書、歷史演義小說、神話、詩及其他著作時，他們會考慮讀者的反應。越南民族原本不是一個統一的民族，透過這些歷史、文學作品，提升上一種哲學的高度，歷史不只是歷史，它更上升到越南歷史乃至世界歷史的高度。越南民族也透過這些創作，逐漸凝聚成一個民族國家整體，越南歷史也成為世界歷史的一部分。

呂格爾贊同布洛克(Marc Bloch, 1886-1944)的觀點，將史學家對過去之研究稱為「觀察」。歷史學家並不面對過去之現象，而面對的卻是過去之痕跡，這明顯的限制也讓歷史失去科學之資格。在歷史的文獻之痕跡裡理解過去，準確來說，這是一種觀察，因觀察並非意味記錄一個原始的事實。透過文獻重建一事件，更準確地說是重建一系列的事件。這種重建也意味要求讓文獻來說話。而試圖進行解釋之史學家的活動稱為「分析」，而非「綜合」。歷史之目標並非再現一系列的過去事實，乃是重建與重組一系列過去之事實。歷史之客觀性即在於此種對再現與符應之拒絕，在於此種在歷史理解之層次上建構一系列事實之目標。在史家的工作中，合理的選擇取決於價值判斷，它能支配事件與因素之選擇。透過史家僅關注與分析重要事件，並將其聯結在一起。史家之主觀性用解釋之圖示來干預原初的意義。價值判斷消除次要之事物，創造出連續性。真

¹⁰⁴ Paul Ricoeur 著，姜志輝譯：《歷史與真理》(上海：上海譯文出版社，2006年)，頁3-4。

實之過去是不具連貫性的，是分裂成微小的碎片的。聯繫在一起之敘述透過其連續性而獲得意義。歷史的合理性取決於欠缺可靠標準之價值判斷。換言之，價值判斷創造了歷史的合理性。¹⁰⁵呂格爾認為歷史可被解讀成意義之延伸，意義由許多組織中心之擴展。作為構成之統一，焦點放在事件之間相互聯結在一起之整體秩序上；作為戲劇化之描述，它由節點到節點，由皺褶到皺褶。¹⁰⁶越南文人和史家在取材文獻時，也是根據其特定的價值判斷，將眾多紛亂是文獻中的事物，編輯出一個特定因果序列的統合性整體，形成意義之網，這樣的詮釋體系也持續影響一代又一代的越南文人，在形塑其作品時必須考量此參照標準。因此，「南國山河」詩、〈平吳大誥〉等作品不斷出現在越南文人創作的文本脈絡中，亦是建構一系列越南歷史事實不可或缺的組成要素。在越南歷史世界的整體秩序上，這些作品有其特定的座標，亦是越南歷史的意義組織中心，它們具有拓展性與能動性，牽動著越南歷史的發展。越南歷史即由這些作為節點的重要事件所連貫起來而動態發展的有機整體，持續影響越南的世世代代。

自《存有與時間》(Sein und Zeit)，通過《真理與方法》(Wahrheit und Methode)，再到呂格爾之《時間與敘事》(Time and Narrative)後，基本而言是由「敘事」來理解人之時間性；人在講故事時，會將自身之歷史性與經驗及其中各種存在可能與核心焦點，都帶至語言上講出來。講故事基本而言是一種講出人的歷史性之方式。而通過人之歷史性，人得以從歷史中來開顯存有，這樣就能經由這種方法之迂迴，將敘事、時間與存有都聯繫在一起。¹⁰⁷史書、歷史演義小說、文章等作品也是在說故事，越南文人也是透過說故事，把自己時代的歷史性、歷史經驗及當時核心關切點，都帶到作品中。透過人與作品，存有在其中開顯出來。本論文即是研究存有如何在 18 至 20 世紀的歷史之流中，透過

¹⁰⁵ Paul Ricoeur 著，姜志輝譯：《歷史與真理》，頁 5-9。

¹⁰⁶ Paul Ricoeur 著，姜志輝譯：《歷史與真理》，頁 23-24。


¹⁰⁷ 沈清松：《呂格爾》(臺北：東大圖書公司，2000 年)，頁 88。

這些著作開顯出來。



關於敘事文方面，「三層擬構論」是呂格爾最重要的理論之一。「擬構」一詞來源於希臘文的 *mimesis*，原有「模仿」的意思，亦有「再現」的意思。他的「擬構論」受到亞里斯多德極大的影響。亞里斯多德的模仿論是一種創造性的模仿，「模仿」是將人的行動加以典型化。不論故事、小說或歷史，皆是經由敘事性之語言對各事件間之關聯加以重構(reconstruction)的結果。呂格爾「三層擬構論」的第一層擬構係指人在時間之中，有主動、被動的整體存在及行動歷程。第二層擬構是指敘述行動之語言與時間受佈局結構化，透過情節、佈局及其間的組織，將全部事件同構為一個曲折的故事。第一層擬構，他稱為「前構」(pre-figuration)，可以透過第二層擬構的「同構」(configuration)開展出來。再通過與讀者之關係，在第三層擬構中即可達到「再構」(re-figuration)，因此時讀者藉由閱讀之行動，會從故事之中建構一個世界，一個故事之指涉(reference)即讀者從中讀出來的世界。¹⁰⁸黃冠閔認為，在預設呂格爾的第一層擬構(前構)所涉及之行動時，事件與歷史以情節化作為中介，成為圖示化(同時性之全體)和傳統的辯證。在第二層擬構中，敘事之情節化作用須將事件與歷史(故事)串連起來，呂格爾稱此種組合關係為同構。依照敘事之時序重新形成一種整體，此便使得虛構敘事也取得了結構上之合理性。情節安排的同構動作之特徵體現在「當作整體」、「組成整體」之判斷上。於此關聯中，他重新提到生產的想像力，想像力之圖式化連結了知性和直觀，把異質性的事物加以綜合。第三層擬構(再構)連結了文本與讀者，在文本與讀者間之關聯，有一種對話的指涉、一種共同指涉。讀者與文本間產生有意義的互動關係，閱讀使文本與讀者之世界交錯，也連結了文本與讀者兩者之視域；閱讀作為一種再構，產生了視域之融合。閱讀的行為使文本重新生動展現於讀者面前，此為第三層擬構的再構，讀者在閱讀時將歷史與虛構重新整編，

¹⁰⁸ 沈清松：《呂格爾》，頁 109-114。



歷史面貌被重塑，此種歷史決定於現在。對於曾被固定之已發生的事件，其真實意義宛如等待某個未來的詮釋時刻。文本等待著未來的讀者。行動做為一種實踐理解，要求把詮釋歸至未來之政治行動，想像之方向性不但提供了敘事的重編，亦帶出了實踐行動之方向。黃冠閔進一步將呂格爾詮釋學歸納出三個基本原則：

(一) 衝突與中介：衝突出現之處，即是中介產生之處。(二) 方向與位移：詮釋之方向隨著詮釋者之位移而擬定，詮釋者之位移則依據存在處境，在時間性上佈置，藉由位移與方向而形塑出一種詮釋空間。(三) 意義的新穎性：語意之創新以想像力為核心，提供對實在之重新描述；而意義之具體成形處在於文本上，新穎性則是文本所提供之脈絡的再脈絡化所形成。¹⁰⁹以衝突與中介的原則來說，在李文馥出使中國時，中國官員把越南使節團視為夷來看待，而李文馥則認為越南是華，這兩個觀念產生了衝突，有衝突出現自然就有中介出現，李文馥所著的情節化文章〈夷辨〉即為中介。透過〈夷辨〉這個中介，成功地溝通說服了中國官員，有效改變了中國官員對越南的觀點與態度。另外，傳統中國認為天下只有一個，中國皇帝即為唯一之天子。這種觀點與越南士人所主張的天下不只有一個，而是有南天下北天下兩個的看法有很大的衝突，而〈南國山河〉神諭詩起到了中介的角色，「天」為越南與中國之間的仲裁者，天下既然由天所分定，南帝北帝已由上天所規劃好，則天下顯然是雙元，而非一元。中華觀自然是雙元性中華觀，而非一元性中華觀。「中介」的功能與角色顯然是非常重要的。以方向與位移的原則來說，舉潘佩珠為例，潘佩珠在出洋前、留日時、被日本驅逐出境後等不同時期，根據不同的存在處境，他的詮釋觀點也會隨之而調整改變。以意義的新穎性的原則來說，越南文人把源自於中國的經典與價值觀加以再脈絡化，如把原本中國經典所主張的一元性中華觀，再脈絡化為雙元性中華觀，此即為意義新穎性的原則。

¹⁰⁹ 黃冠閔：〈詮釋何往？呂格爾的想像論與詮釋空間〉，《哲學與文化》，第 40 卷第 7 期(2013 年 7 月)，頁 20-28。

總之，詮釋學的任務展現成為一種開放的再脈絡化，想像力作為生命原則來活化語意脈絡、歷史脈絡和存在脈絡。在呂格爾詮釋學中，詮釋學循環擺盪在開放與界限上，在開放擴大中產生新的界限，在新的界限上要求新的開放。¹¹⁰因此，按呂格爾的三層擬構論可知，筆者撰寫的論文內容已再脈絡化了所有研究的文本。因此，呂格爾的詮釋學對於筆者為文本所進行的解釋與評析等所形成的再脈絡化是持開放性觀點的。越南歷史演義小說的作者與歷史事件處於不同時空下，作者依其各自的目的將正史加以再脈絡化。

由上述呂格爾的方法論可知，越南文人所著作的史書、歷史演義小說、文學作品等，皆可由呂格爾的三層擬構論來加以詮釋探討。擬構本質上就是對真相的模仿，雖然說越南歷史的真相是不可能完全知道的，但是創造性的模仿本身就是一種擬構的活動，深具創造性的意義與價值。不論是史書、歷史演義小說、故事等皆是透過敘事性的語言對於諸多事件之間的關連予以重構的結果。作者同構出一個世界，一個與真實的越南歷史不完全一樣的世界，甚至是一個充滿想像的世界。讀者則透過閱讀的行動，去再構一個越南的歷史世界，乃至一個越南的群體想像。不論是越南的正史史書或是歷史演義小說乃至其他文學作品，都是某種「宛如」的世界，因為它們都不是真實的歷史世界。而在越南歷史中，奠基性事件是很重要的，例如越南遠古神話傳說、雄王神話、趙陀建國、二徵女王反抗漢朝軍隊、丁先皇稱帝、南國山河詩、黎利抗明建立後黎朝等，這些奠基性事件賦予越南國家民族形成過程中的關鍵的意義與價值，值得更進一步去理解與深入探討詮釋。呂格爾的再構論對於越南文人之作品解讀非常重要，在處理文本與讀者的關係上，我們必須思考作者的寫作動機以及他所期望帶給讀者的反應為何，越南人民在閱讀這些史書、歷史演義小說、文學作品等著作中，越南讀者在讀的時候，都是根據當時越南的時代脈絡來重新理解它。在越南人民集體閱讀、表演戲

¹¹⁰ 黃冠閔：〈詮釋何往？呂格爾的想像論與詮釋空間〉，頁 29。

劇、觀賞、交流談話的過程中，作品逐漸能把個別的越南人凝聚成一個團結的國家民族，對於越南國家民族的想像的共同體之形成有著巨大的貢獻。在作品問世之後，越南的讀者透過創造性的詮釋，試圖讀回、還原作者所要表達的意涵及開顯的歷史世界。另一方面，讀者也自行開創出自己專屬的越南歷史世界。最終每位越南讀者所形成的歷史世界便能有機地組成越南群體的國家民族意識。就外國的讀者而言，也能讀出越南的歷史世界是甚麼，也能創造出作為他者的越南。

近年來，學界研究典籍文本時，重視採取呂格爾的詮釋學作解讀與分析。黃俊傑指出，在二十一世紀全球化的新時代裡，東亞人文研究可以採取「以文化為研究之脈絡」之研究取向，以深入具體而特殊的並具有地域特色的各別文化脈絡才能開發與拓展全球的視野。如果能將東亞文化的共同質素，放在各國具體而特殊的文化脈絡中加以分析，就更能避免「去脈絡化」(de-contextualization)之弊端，而使研究對象的發展歷程更具有實體感，也更具有厚度。¹¹¹舉例而言，天下意識、華夷論、中華意識等是東亞文化的共同質素，但越南卻有相異於中國的解釋方式，而形成越中兩國交流的巨大張力。在東亞文化的交流史上，所有典籍、價值理念等「文化產品」皆是特殊而具體的文化脈絡下之產物，均有其特定的時空性。因此，任何文化產品傳播至異邦，必然須經過不同程度的「脈絡性轉向」，方能於當地落地生根。黃俊傑曾以日本德川時代(1603-1868)儒者之《論語》解釋為例來說明，「脈絡性的轉向」是指：先把原生在中國文化脈絡之諸儒學經典中之價值觀或概念予以「去脈絡化」(de-contextualization)，然後將其置於日本的文化或思想家的思想體系之脈絡中進行新的解釋，¹¹²這就是「再脈絡化」(re-contextualization)。因此，在研究文獻時，將研究越南士人如何將中國所傳入的儒家及其他思想加以「去脈絡化」和「再脈絡化」，以彰顯越南文化的主體性特色。

¹¹¹ 黃俊傑：《東亞儒學文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》(臺北：臺大出版中心，2011年)，頁v。

¹¹² 黃俊傑：《東亞儒學文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，頁19。

舉例而言，根據中國文化脈絡的經典概念或價值觀而論，其中的華夷觀中的「華」原本指中原地區或中國，越南、朝鮮、日本等國都是屬於「夷」的範疇。但越南士人將此概念或價值觀加以「去脈絡化」，再取而置之於越南文化或思想家之思想體系的脈絡之中進行新的解釋，此即「再脈絡化」。因此，越南士人作為越南文化與思想的載體，本論文研究其「脈絡性的轉向」的過程與具體內容深具意義。另外，原本在中國文化脈絡的天下觀之中，天下只有一個，所謂「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」（《詩經·小雅》）但是這個概念與價值觀傳入越南之後，經過越南士人「脈絡性轉向」的創造過程，天下不只一個，而是形成二天下（北天下、南天下），北天下由北國（即中國）天子所治理，南天下由南國（即越南）天子所治理。越南傳誦千古的神諭《南國山河》詩即昭示這個理念。《南國山河》詩云：「南國山河南帝居，截然定分在天書。」此詩昭示著南北二天下由上天所分定，其中蘊含著上天決定人事的決定論式的思維，也打破了中國傳統經典《孟子》中，孔子所說的「天無二日，民無二王。」（《孟子·萬章上》）的一元性中華觀的傳統思想。此詩將原本傳統經典中的一元性中華觀透過「脈絡性轉向」的創造活動，孕育出雙元性中華觀的新思想觀念。呂格爾三層擬構論中的同構與再構即是「脈絡性轉向」。

林維杰曾就黎貴惇的《芸臺類語》第五卷〈文藝〉一文的詮釋學意涵加以探討。他認為選集是經由編者重新安排的，其內容安排會與原作不同；而評論也有表達評論者自己的見解，因此其評論不可能和原作完全吻合。在文中提及關於文本理解的態度和方法，黎貴惇抄錄了多閱讀、記誦和懷疑等技巧，以及熟讀咀嚼、比較異同與不可斷以己意之態度和方法。以詮釋學的術語而言，就是我們在理解活動中必須避免「前判斷」(pre-judgement)或「前見」(pre-judice)之干擾，亦就是務必免除理解之「前構」(pre-structure)。¹¹³因此本論文於研究進行時一直秉持著

¹¹³ 林維杰：〈《芸臺類語·文藝》的詮釋學意涵〉，頁 355-356。

此文本理解之態度和方法作詮釋和解讀。例如本論文作小說與小說間中華觀之比較；小說與文人作品間中華觀之比較；文人與文人作品間中華觀之比較；小說描述與正史記載間之比較等都是運用比較異同之方法。



第二章

越南歷史演義小說之中華觀(一)—— 以《皇越春秋》的南北朝型為中心



根據朱元璋(1328-1398)的〈皇明祖訓〉，越南（安南）為明朝不征之國之一，¹¹⁴所以明朝承認越南獨立國家的地位。到了永樂初年，明越兩國關係走向惡化，主因是由三大問題造成：(1)兩國國境問題(胡朝侵掠明朝的思明府)。(2)胡朝入侵占城問題。(3)胡季犛(1336-1407)篡奪陳朝(1226-1400)的問題。¹¹⁵此三大問題加上胡季犛殺害明朝軍隊所護送回國即位的陳朝後裔陳天平這一導火線，最終使得明朝決定討伐越南胡朝，越南平定後，原本明朝宣稱要尋找陳朝後裔繼任，但在明朝聲稱遍尋未獲陳朝後裔且在越南部分當地耆老的要求下，明政府決定將越南納入中國版圖，同時為了移風易俗，實行禮義之聖教的政策。於是，越南進入了屬明時期(1407-1427)。明朝將越南納入版圖後，任命黃福(1362-1440)為首位交趾承宣布政使司布政使兼提刑按察使司按察使，在他離任後，由於官員的諸多貪暴及苛政，令越南百姓開啟以黎太祖黎利(1385-1433)為首的抗明戰爭，最終結束明朝在越南的統治，建立後黎朝(1428-1789)。

《皇越春秋》的主角黎利，是越南清化梁江藍山鄉人。面對明朝統治越南，他花了十年的時間恢復越南獨立。即位之後，他定律令、制禮樂、設科目、置禁衛、建官職、立府縣、收圖籍、創學校，以經營天下，開創一代帝業。¹¹⁶黎利曾經表示如果明朝所派官員都是屬於黃福之類，則他就沒有抗明的

¹¹⁴ 參見〔明〕朱元璋：〈皇明祖訓〉，收入《四庫全書存目叢書·史部》（臺南縣：莊嚴文化，1996年），第264冊，頁167-168。

¹¹⁵ 〔日〕山本達郎：《安南史研究》（東京：山川出版社，1950年），第1冊，頁277-278。

¹¹⁶ 〔越〕吳士連等：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻センター刊行委員會，1984年），頁515-516。

機會了。¹¹⁷換言之，根據他的評論，黃福離開越南即是黎利反抗成功的主要原因。在黎利所頒布的〈平吳大誥〉裡，越南對明朝用的是「吳」這個稱號，而非「明」這個國號，加上「大誥天下」這個提法，這代表黎利所建立的「大越」是有別於「大明」的天下體制。《皇越春秋》特別描述此情節，顯示其側重南北朝型的觀點。而在正史的《大越史記全書》中亦曾使用「吳朝」一詞以表示明朝，以表現出後黎朝與吳朝南北平等並峙的南北朝史觀。《大越史記全書》〈本紀·卷之九·陳紀〉曰：

明人以山林隱逸，懷才抱德，聰明正直，挺身自拔，明經能文，博學有才，練達吏事，能曉書算，言語利便，孝悌力田，相貌魁偉，脊力勇敢，慣習海道，磚巧香匠等科，搜尋各人正身，陸續送金陵授官，回任府州縣。稍有名稱者皆應之，惟裴應斗以眼疾辭，下齊學生李子構等數人隱不出而已。時有諺曰：「欲活入隱林山，欲死吳朝做官。」及我太祖高皇帝除殘偽官，有惡名者，盡誅之，果如其言。¹¹⁸

明朝在併吞越南後攏絡越南仕紳為官，《大越史記全書》描述這些隱而不出的越南士人能保全性命，而那些被明朝攏絡為官者，若為官有惡名，則在黎利推翻明朝統治後，盡被誅殺。這裡以「吳朝」指明朝，此亦表示當時的越南人與著作《大越史記全書》的史官不把明朝作為單一的天下體制，而是把後黎朝與吳朝作為平等的南北朝看待。

938年，靜海節度使楊廷藝(?-937)之牙將吳權(898-944)在白藤江之戰中擊敗了南漢(917-971)的軍隊。之後，939年吳權自立為王，建立吳朝(939-965)，

¹¹⁷ 黎利曾說：「中國遣官吏治交趾，使人人如黃尚書，我豈得反哉！」參見〔清〕張廷玉等：《明史》(臺北：藝文印書館，1956年)，卷154，頁1661下。

¹¹⁸ 〔越〕吳士連等：《大越史記全書》，頁496。

越南自此脫離中國獨立，如《大越史記全書》記載：「春，王始稱王，立楊氏為后，置百官、制朝儀、定服色。」¹¹⁹從吳權在 939 年稱王建立國家體制到 1407 年明朝將越南納入中國版圖，期間越南已經脫離中國 468 年之久，重新併入中國這件事應該對越南民眾在政治、經濟、教育、文化及心理等各方面都有很大的影響，因此有關此時期的越南儒家倫理情節與中華觀值得加以研究。

對於越南的獨立過程，在治平(1064-1067)初年也曾引發宋英宗(1032-1067，1063-1067 在位)的好奇及提問。《宋史》：

帝問交趾於何年割據，輔臣對曰：「自唐至德中改安南都護府，梁貞明中，土豪曲承美專有此地。」韓琦曰：「向以黎桓叛命，太宗遣將討伐，不服，後遣使招誘，始效順。交州山路嶮僻，多潦霧瘴毒之氣，雖得其地，恐不能守也。」¹²⁰

割據即是事實獨立(*de facto independence*)的狀態，而法理上仍屬於中國。因此，以當時宋朝大臣的觀點來看，後梁貞明年間，從安南人曲承美統治安南開始，越南為事實獨立的狀態。直到丁部領稱帝之後，越南才獲得法理獨立(*de jure independence*)的地位。韓琦也道出了宋朝之所以不將越南併入版圖的原因，原因包括地形、水土不服、難於防守，統治成本高。韓琦的話也印證了之後明朝雖然將越南併入版圖，但是才 20 年即守不住，而撤出越南。

有趣的是，元代脫脫(1314-1355)主編了《宋史》、《遼史》、《金史》，將宋、遼、金皆視為中國的正統皇朝。《宋史》將外國在列傳中分成兩類：外

¹¹⁹ [越] 吳士連等：《大越史記全書》，頁 172。

¹²⁰ [元] 脫脫等：《宋史》(臺北：藝文印書館，1956 年)，第 7 冊，卷 488，列傳 247，頁 5833。

國、蠻夷。西夏、高麗、交趾、占城、真臘、日本、大理、大食等國屬於外國，而非蠻夷。¹²¹可見元代的華夷觀來看，已經不把中國部分的周邊國家視為蠻夷，這可能與蒙元統治者本身是外來政權入主中國有關。



反觀明初宋濂(1310-1381)主編的《元史》則把高麗、日本、安南、占城、緬、暹、爪哇、瑠求(即臺灣)、三嶼、馬八兒等外國歸類為列傳中的外夷，¹²²這種分類方法與元代的華夷觀有很大的差異，這可能與明朝試圖建立華夷朝貢秩序有關，亦即明朝天子直接統治華的中國區域，而中國以外的周邊外國皆安排在外夷的範圍內，須向中國朝貢。可見即使是中國周邊的朝貢國，亦被明朝政府視為外夷，而不屬於華的範圍。

清代張廷玉主編的《明史》則將朝鮮、安南、日本、琉球、呂宋、雞籠山(即臺灣)、占城、真臘、暹羅、爪哇、韃靼、瓦剌等中國周邊國家皆放在列傳的「外國」中，¹²³不再視為外夷，此與元代的華夷觀類似，這可能與滿清、蒙元皆為外來政權入主中國有關。因此越南的使臣黎貴惇、李文馥對於中國官員把越南視為夷之事，感到非常震驚和憤怒。既然清朝官訂的《明史》都把安南視為外國而非外夷了，被中國官員視為夷之事，明顯是種國格的貶低與侮辱。

鑒於越南的歷史小說注重歷史真實與處於歷史轉折期，因此本章以《皇越春秋》為中心，並參照其他文獻以探究中華觀與越南儒家倫理情節。首先，研究《皇越春秋》所呈現的中華觀並與正史作比較分析。其次，再研究中華儒家倫理情節，內容主要涵蓋越南尊師重道的儒家傳統精神，以及越南歷史小說

¹²¹ [元] 脫脫等：《宋史》，第7冊，卷485至卷496，頁5793-5922。

¹²² [明] 宋濂等：《元史》(臺北：藝文印書館，1956年)，第3冊，卷208至210，頁2209-2241。

¹²³ [清] 張廷玉等：《明史》(臺北：藝文印書館，1956年)，第5冊，卷320-328，頁3596-3711。

《皇越春秋》所表達師生與君臣倫理的道德兩難抉擇，進而瞭解東亞國家在面臨倫理情境時的道德兩難抉擇。



第一節 小說的成書背景

在漢文模式下，一些越南文人寫下漢文歷史小說，《皇越春秋》是其中一部，它也在 1971 年被翻譯為越南國語字。¹²⁴《皇越春秋》是一部長篇歷史小說，全書分初、中、下三集，每集二十回，共六十回，敘述了天聖元年(1400 年)至順天元年(1428 年)間的史事。成書於 1858 年至 1883 年之間。《皇越春秋》所敘史事雖僅二十八年，但卻是越南歷史長河中頗具代表性的一段急流轉折。它關涉到三種矛盾：陳、胡、黎三朝之間的矛盾、統治者與民眾的矛盾及明越之間的矛盾。在這種歷史的轉折時期，也正是一個民族的文化觀念表現出特別充分之時。¹²⁵越南漢文小說深受中國傳統文化的影響，此種影響在《皇越春秋》中有充分的體現。其在人物形象、思想內容、藝術形式等方面上都可以看到中國傳統文化的蹤跡。《皇越春秋》在形式上、人物形象上、故事架構上均可以看到受《三國演義》影響。¹²⁶

從虛實處理之角度而言，越南歷史小說皆可謂之為崇實派，即著重歷史真實，¹²⁷又由於作者創作時之修史心態，可以彌補正史之不足，故取材歷史演義小說以茲運用與分析。

¹²⁴ Claudine Salmon ed., *Literary Migrations: Traditional Chinese Fiction in Asia (17th-20th Centuries)* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013), p. 165.

¹²⁵ 陳默：〈論越南漢文小說《皇越春秋》〉，《北方論叢》第 6 期(2000 年 6 月)，頁 109-110。

¹²⁶ 岑園園：〈淺析《皇越春秋》中神話傳說〉，《四川職業技術學院學報》，第 24 卷第 1 期(2014 年 1 月)，頁 52-53。

¹²⁷ 陳默：〈論越南漢文小說《皇越春秋》〉，頁 114。

第二節 《皇越春秋》的南國意識



越南史籍採取漢族政權慣用的「中國」以自稱，以肯定自己的正統地位，將「居天下之中」的中國觀念據為己有，可見中國自古的華夏與四夷觀念，對周邊國家有深遠影響而致互相仿效，「中」與「外」、「華」與「夷」的概念在國與國之間變得混淆和模糊，也隨著時間和空間的因素而轉換。又因為以自我為中心的中華觀和文化優越感，雖然稱其周邊的民族為蠻夷，卻無法接受他國稱自己為夷，以致在越南與中國交往時出現了非常複雜的政治關係。¹²⁸因此在歷史小說《皇越春秋》注重歷史事實之描述與越南史籍之記載間之差異是值得研究之有趣問題。

本節討論黎利之中華觀，在了解黎利的中華觀之前，必須先瞭解不只中國有華夷秩序，越南在歷史的長河中也逐漸發展出「越南型華夷秩序」。越南是攝取中國文化的東南亞唯一的國家，有「南部的中華」之稱，「南國意識」的發展初期則表現在「南國山河南帝居」這首詩中。¹²⁹另外又由於越南與中國政治認同之差異而產生巨大的張力與衝突。本節將以黎利為中心，先從〈國祚〉、〈南國山河〉兩首詩及〈平吳大誥〉一文與兩國政治認同兩方面出發，再進一步探討《皇越春秋》所表達的中華觀。

越南的南國意識最早可從法順法師(Pháp Thuận, 914-990)〈國祚〉一詩中可以明顯地體現出來。詩云：

¹²⁸ 李焯然：〈越南史籍對「中國」及「蠻夷」觀念的詮釋〉，《復旦學報社會科學版》，第2期(2008年3月)，頁10。

¹²⁹ [日] 桃木至朗：《中世大越国家の成立と変容》(吹田市：大阪大学出版会，2011年)，頁191。

國祚如藤祚，南天里太平，無為居殿閣，處處息刀兵。¹³⁰



這首詩誕生的歷史背景是在吳權(898-944)於 938 年在白藤江之戰擊敗南漢軍隊之後，這個時期越南的民族意識已經成長起來。在這個背景之下，法順法師作了這首漢詩，其後黎桓(941-1005)¹³¹於 981 年戰勝宋朝。這首詩反映了越南魂，表現出越南國家最高的獨立自主的意志，也就是「南天」的獨立意志，不承認「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」(《詩經·小雅》)的中國皇帝(天子)的天朝哲理。¹³²「南天」即「南天下」，這也否定了傳統中國一元論的天下觀，越南人認為越南皇帝擁有「南天下」與中國皇帝擁有「北天下」相對。

〈南國山河〉這首詩相傳緣起於宋越熙寧戰爭(1075-1077)，當時越南李常傑將軍沿江築柵固守而神諭流傳此詩，¹³³此詩云：

南國山河南帝居，截然分定在天書，如何逆虜來侵犯，汝等行看取敗
虛。¹³⁴

在越南民族獨立保衛戰考驗之前，〈南國山河〉這首充滿強烈活力的自豪

¹³⁰ [越]法順：〈國祚〉。Nguyễn Văn Hồng, “Hồn Nho Việt Trong Quốc Tộ, Nam Quốc Sơn Hà Và Bình Ngô Đại Cáo,” *Tạp Chí Hán Nôm*, 102 (2010), p. 18. ([越]阮文紅：〈《國祚》、《南國山河》、《平吳大誥》中的越儒思想〉，《漢喃雜誌》，第 102 期(河內：漢喃研究院，2010 年)，頁 18。

¹³¹ 黎桓是前黎朝(980-1009)的開國君主，後世稱之為黎大行。

¹³² Nguyễn Văn Hồng, “Hồn Nho Việt Trong Quốc Tộ, Nam Quốc Sơn Hà Và Bình Ngô Đại Cáo,” *Tạp Chí Hán Nôm*, 102(2010), pp. 18-19. ([越]阮文紅：〈《國祚》、《南國山河》、《平吳大誥》中的越儒思想〉，《漢喃雜誌》，第 102 期(河內：漢喃研究院，2010 年)，頁 18-19。)

¹³³ 根據阮文紅的研究，關於〈南國山河〉詩的誕生有兩個可能的時間，依據一些傳說的資料，本詩的誕生可能早於 1077 年李常傑對宋戰爭之前，另一種可能是本詩是在 981 年黎桓抗宋時代誕生的。Nguyễn Văn Hồng, “Hồn Nho Việt Trong Quốc Tộ, Nam Quốc Sơn Hà Và Bình Ngô Đại Cáo,” *Tạp Chí Hán Nôm*, 102(2010), pp. 20-22. ([越]阮文紅：〈《國祚》、《南國山河》、《平吳大誥》中的越儒思想〉，頁 20-22。)

¹³⁴ [越]吳士連等：《大越史記全書》，頁 249。

史詩，保衛著天書所定分的神聖土地，認定南國土地由南帝管理。這首神諭之詩以正義的信念動員士兵和人民戰鬥。這首詩是一篇激勵動員民族戰鬥打擊敵人的檄文，譴責宋軍戰爭不正義、與天道相左、違逆民心的本質，相信越南人民正義的力量必勝，論據強而有力、激動人心，使本詩廣泛流傳，詩中獨立自強的神聖道理也一直活在越南民族的心中。本詩也是越南民族自我意識成長的歷史時期過程中所孕育的產物。¹³⁵

佐藤將之(1965-)對時間的觀念指出三個範疇：自然時間(natural time)、人類時間(human time)、形上時間(metaphysical time)。自然時間反映了季節與人類生命的循環，人類時間則是使過去可被理解，形上時間則是人類創造來使過去有意義且超越個人的經驗。¹³⁶「南國山河」的詩句即是展現了形上時間的範疇，總結了越南經驗，超越個別越南人的經驗，形成有意義的越南獨立意識，這樣的詩句被越南人視為越南歷史上第一次獨立宣言。¹³⁷由於詩句中認定南國山河南帝居、北國山河北帝居，這是由天所截然劃定的，因此越南與中國兩國為南北朝並立乃是天命，這就給予越南士人、武將、百姓一個強烈的獨立意識，也就是越南不屬於中國，而且越南與中國的關係是南北朝的並立對等之關係，越南與中國一樣各自稱帝。由前述可知，越南的國家意識與朝鮮的國家意識有所不同，雖然朝鮮也自稱「東國」¹³⁸，與越南自稱「南國」有異曲同工之妙，但

¹³⁵ Nguyễn Văn Hồng, “Hồn Nho Việt Trong Quốc Tộ, Nam Quốc Sơn Hà Và Bình Ngô Đại Cáo,” *Tạp Chí Hán Nôm* Vol.102.(Hà Nội: Viện Nghiên cứu Hán Nôm, 2010), 18-19. (〔越〕阮文紅：〈《國祚》、《南國山河》、《平吳大誥》中的越儒思想〉，頁 18-19。)

¹³⁶ Masayuki Sato, “Time, Chronology, and Periodization in History,” in James D. Wright ed., *International Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences*, 2nd edition, Vol 24(2015), pp. 409-414.

¹³⁷ 參見越南社會科學委員會編著，北京大學東語系越南語教研室譯：《越南歷史》(北京：北京人民出版社，1977年)，頁 200-201。與參見潘宙：《烽火越南：越南大時代小說集》(臺北：釀出版，2014年)，頁 146。Lê Văn Quán, “Bài Thơ nam quốc sơn hà là bản tuyên ngôn độc lập đầu tiên của nước việt nam ta,” *Tạp Chí Hán Nôm*, 74(2006), pp. 3-8. (〔越〕黎文冠：〈《南國山河》一詩為越南第一個獨立宣言〉，《漢喃雜誌》，第 74 期(河內：漢喃研究院，2006年)，頁 3-8。)

¹³⁸ 例如 1485 年完成的朝鮮編年體史書《東國通鑑》即是以「東國」來稱呼本國。見〔朝鮮〕徐居正等編：《東國通鑑》(首爾：景仁文化社，1987年)。

是「南國山河南帝居」表現出越南的「南國」是一個與中國並立的「帝國」，而朝鮮則未自視為帝國，所自稱的「東國」為一「王國」，屬於中國的諸侯國。可見越南與朝鮮的國家自我意識是有所差異的。



越南這種與中國互為南北朝的意識也出現在越南的正史中。吳士連在其所上的〈擬進大越史記全書表〉中說：

粵肇南邦之繼嗣，實與北朝而抗衡。¹³⁹

吳士連在此表達出越南作為南朝與作為北朝的中國南北相抗衡，平起平坐。因此天下並非只有一元，而是南天下、北天下二元。越南這種二元天下觀的特殊性與中國傳統一元天下觀有很大的差異。

有關《大越史記全書》的體例方面，〈纂修大越史記全書凡例〉曰：

北朝歷代主皆書帝，以與我各帝一方也。¹⁴⁰

這裡再次強調了南朝大越與北朝中國各帝一方，各有各的天下，各自擁有其帝國規模。

越南的「南國山河」一詩是在抗宋戰爭中出現的。而抗明戰爭後，1428年黎利擊退明軍之後的大臣阮廌所作的〈平吳大誥〉被越南人視為第二次獨立宣

¹³⁹ [越] 吳士連等：《大越史記全書》，頁 57。

¹⁴⁰ [越] 吳士連等：《大越史記全書》，頁 67。

言，¹⁴¹也被視為越南國家認同的宣言。¹⁴²文中認定越南黎朝自身為正統，以「吳」這個具地方政權意味的詞語來指代明朝。〈平吳大誥〉¹⁴³云：

帝既平吳，大誥天下。其文曰：「仁義之舉，要在安民。吊伐之師，莫先去暴。微我大越之國，實為文獻之邦。山川之封域既殊，南北之風俗亦異。自趙、丁、李、陳之肇造，我國與漢、唐、宋、元而各帝一方。雖強弱時有不同，而豪傑世未嘗乏。〔……〕。社稷以之尊安，山川以之改觀。乾坤既否而復泰，日月既晦而復明。于以開萬世太平之基，于以雪千古無窮之耻。是由天地祖宗之靈，有以默相陰佑，而致然也。於戲，一戎大定，迄成無競之功，四海永清，誕布維新之誥，布告遐邇，咸使聞知。」¹⁴⁴

由黎利所發布的〈平吳大誥〉中，越南方面用的是「吳」這個稱號，而非「明」這個國號，而且再加上「大誥天下」這樣的提法。這代表黎利所建立的「大越」是一個「天下體制」，其年號為「順天」，黎利是以天子的身分發布大誥，是正統皇朝，而「明朝」則在此只被視為「吳」地的地方政權而已，再者也暗喻黎利重演越王句踐平定吳國的歷史，復國成功。「平吳」這樣的一個詞即明確地表達這樣的觀點。由於越南屬明時期，不少越南士人投靠明朝，與明朝合作，所以明朝撤出越南後，黎利更有必要透過〈平吳大誥〉來對內表達自己比明朝更具正統性，因此將明朝視為「吳」的地方政權有助於黎利在越南建立新的中心及天下體制。

¹⁴¹ 參見越南社會科學委員會編著，北京大學東語系越南語教研室譯：《越南歷史》，頁 293-302。

¹⁴² Stephen O'Harrow, "Nguyen Trai's Binh Ngo Dai Cao of 1428: The Development of a Vietnamese National Identity," *Journal of Southeast Asian Studies*, 10.1(1979), pp. 159-174, as cited in Liam C. Kelley, *Beyond the Bronze Pillars* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), p.19.

¹⁴³ 吳鈞認為，因三國時代越南直屬於東吳，故北越人慣呼中國為「吳」。見吳鈞：《越南歷史》（台北縣：銘記越南美食，2009年），頁 123。

¹⁴⁴ 〔越〕吳士連等：《大越史記全書》，頁 546-548。



〈平吳大誥〉的主張定義了越南作為「中華世界支配南半部的帝國」之「南國」。而後越南逐漸將周邊的占城、真臘、暹羅等國視為夷，形成越南型華夷秩序。具體的發展過程是，後黎朝經歷了 1471 年的遠征占城、1479 年遠征老撾成功後，1485 年制定了〈諸藩使臣朝貢京國令〉，條例中可見越南把「占城、老撾、暹羅、爪哇、(滿)刺加」納入藩屬國的成員，這也表現出越南所想定的「華夷秩序」勢力範圍。¹⁴⁵

在《皇越春秋》筆下，黎利在對中國的戰略上曾有重大的轉變，在胡季犛篡奪陳朝之後，黎利先採取聯明攻胡的策略，等到消滅胡朝之後，黎利開始進行反明的戰爭。在明軍討伐胡朝之時，黎利召開了軍前會議。他說：

今胡逆猖獗，北兵縱逞；我駐師於此，左右相投，公等以為誰便？¹⁴⁶

接著，諸將分別從形勢與義理的角度分別加以分析。范柳曰：

以勢論之，胡氏依地負險，不與交攻，俟老北師，然後卒至，明將必敗。臣以為與胡攻明便。¹⁴⁷

潘僚說：

以事觀之，明朝遣將，伐罪吊民，救溺扶衰，正為順道，臣以為與明攻

¹⁴⁵ [日] 桃木至朗：《中世大越国家の成立と変容》，頁 191-193。

¹⁴⁶ [越] 佚名：《皇越春秋》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》（臺北：臺灣學生書局，1987 年），第 3 冊，頁 65。

¹⁴⁷ [越] 佚名：《皇越春秋》，頁 65。



諸將意見分歧，議論不一。范柳從形勢的角度主張胡朝有天險可守，應該聯胡攻明；潘僚則主張從事之義理來看，認為明朝站在道德的制高點，吊民伐罪、救溺扶衰，隨順大道而行，因此應該聯明攻胡才對。黎利與弟弟黎善亦曾針對此事加以商討。黎利說：

我想先滅胡寇，次討北師，後提得勝之師，長驅大進，電掃中原，執明君臣父子回南，尊立陳皇，一統天下，傳檄諸侯，樹后建邦，列爵分土，均田制祿，顯忠遂良，使之吏得其官，民安其業，誠為快舉。¹⁴⁹

小說中描述，黎利身為越南人，卻有一統天下之志。這雖然是小說情節，正史上並沒有這樣的描述，但是其目的在於藉此想表達越南的主體性。黎善卻對此表達反對的意見，他說：

兄志則大矣！未免有差。夫攻人者，致人而不致於人，且我兵微將寡，國小民貧，欲提數千烏合之師，而抗百萬熊桓之族，正猶以鳥卵而鬥泰山耳。古人有言曰：「南國山河南帝居，截然分定在天書。」不虛語也。無如與明協力，芟刈亂臣，使南國山河歸于故主。然後我兄弟退于田里，樂業安居，倘明有覬覦之心，亦畏其名義矣。¹⁵⁰

黎善雖肯定其兄黎利志向遠大，但是就務實面評估。黎善認為越南與中國

¹⁴⁸ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 65。

¹⁴⁹ 文句後小註評曰：「有志於上，所存乎中，如此一場，雖是大言，亦不失為帝王氣象。」讚美黎太祖黎利具有躍馬中原、一統天下之志。亦可看出古代越南帝王若有實力，亦有作中國主之志向。[越]佚名：《皇越春秋》，頁 65-66。

¹⁵⁰ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 66。

兩國國力相差懸殊，以越南的國力要統一中國，無異以卵擊石。所以，他引用詩句「南國山河南帝居，截然分定在天書。」表達南北兩國各擁其主即可，不需要進攻明朝，統一天下。只需要站在大義的角度，與明朝聯手，一同消滅叛逆的胡朝，復興陳朝即可。最後，黎利也同意黎善的聯明滅胡的戰略方針。這段引用了古詩「南國山河南帝居，截然分定在天書。」此即為呂格爾三層擬構論中的第二層及第三層擬構，把《南國山河》的古詩拿來與黎利抗明的故事加以串連起來，這種組合關係即為呂格爾所稱之「同構」。另一方面，《皇越春秋》的作者考慮到與讀者之間的對話，因此將越南膾炙人口的《南國山河》古詩放入小說內容中，有一種共同的指涉，讓讀者與文本之間有更深一層的連結，產生有意義的互動，也有助於讀者產生視域之融合，心中形構出一個新世界，歷史面貌被重新塑造，此即為呂格爾所稱之「再構」。

《皇越春秋》作者更進一步透過越南使者黎公僕面見明宣宗的情節安排表達出與中國的同華意識，¹⁵¹內容如下：

宣宗曰：「朕有一部《大學演義》¹⁵²，錯減不全，汝暗寫詳悉，候朕放回。」僕領旨命，請指筆坐于龍廷，下筆滔滔不竭，并上下大小腳註不舛一處，進呈，宣宗嘆獎不已，賜勞斥云。¹⁵³

由上可知越南文人對中國有一種特殊的感情，一方面在《皇越春秋》中，黃福是黎公僕的老師，黎公僕表現優異，也代表黃福的教導是成功的。進一步

¹⁵¹ 張崑將提出越南至少有三種中華意識：越南史臣對越南國內的「各華其華」意識、越南使臣對中國的「同華意識」、越南使臣對外(朝鮮、琉球)的競華意識。參見張崑將：〈越南「史臣」與「使臣」對「中國」意識的分歧比較〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第12卷第1期(總第23期)(2015年6月)，頁167-191。

¹⁵² 《大學演義》應為《大學衍義》，為朱熹(1130-1200)弟子詹體仁(1143-1206)之弟子真德秀(1178-1235)所作。〔宋〕真德秀：《大學衍義》，(臺北：文友出版社，1968年)。

¹⁵³ 〔越〕佚名：《皇越春秋》，頁292。

說，對越南人而言，中國是越南的老師，不論儒學乃至大乘佛法都是從中國傳入的，所以中國是老師的角色。作者透過越南使者黎公僎對整部《大學衍義》倒背如流的情節，在中國皇帝面前表現出自己是飽學之士、聰明非凡，比中國士大夫更加優異，以此表現出作者認為越南對中國是青出於藍，越南對中國具高度的同華意識。

美國學者安德森(Benedict Anderson, 1936-2015)認為民族是一個想像的共同體，共同體是想像與創造而產生的，彼此互相聯結之意象活在每位共同體成員心中。¹⁵⁴歷史為我們提供了一種認同，正如記憶之於個人一樣。不同的群體，都把過去的事件作為其集體認同的基礎。¹⁵⁵因此，越南在一次又一次與中國的交流乃至戰爭事件的過程中，逐漸形成並強化南國意識的集體認同。

第三節 中華認同之張力

在越南與中國的交涉過程當中，呈現出兩國巨大的政治與文化張力，可由同一件事的不同描述與外交折衝的張力看出來。

一、 同一歷史事件不同的解讀及描述

史書作者由於各自立場、手邊資料、意識形態及認知等因素之不同，而對同一歷史事件有不同的解讀及描述，就以明朝將越南併入中國版圖一事加以對照，以瞭解中越兩國對歷史事件描述之異同。《明太宗實錄》曰：

¹⁵⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso Books, 2006), pp. 5-7.

¹⁵⁵ John H. Arnold, *History: A very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 121.



是日，征討安南總兵官新城侯張輔所遣招諭人莫邃等同北江等府安越等縣耆老尹沛等千一百二十人詣軍門言曰：「伏蒙給榜，遍諭國中宣布聖天子德，意令官復原職，軍復原伍，民復原業，訪求陳氏子孫嫡而賢者一人，為之奏請復其王爵以主國人，謹分詣諸處，宣布撫諭官吏，軍民安業如故。惟陳氏子孫向被黎賊殲夷已盡，無有遺類，莫可繼承。安南本古中國之地，其後淪棄，溺于夷俗，不聞禮義之教。幸遇 聖朝掃除凶孽，軍民老稚得覩中華衣冠之盛，不勝慶幸！咸願復古郡縣，庶幾漸革夷風，永霑 聖化。邃謹同耆老人等具表文一通，請獻于朝，以達下民之情。」總兵官新城侯張輔等亦以為黎賊父子旦暮就誅，而諸府縣皆已平定，宜有所統，以撫治其民，即日遣人馳上奏之。¹⁵⁶

《明史》曰：

五年正月，大破季犛於木九江，宣詔訪求陳氏子孫。於是耆老千一百二十餘人詣軍門，言：「陳氏為黎賊殺盡，無可繼者。安南本中國地，乞仍入職方，同內郡。」輔等以聞。〔……〕安南盡平。群臣請如耆老言，設郡縣。¹⁵⁷

就兩部史書而言，先以年代而論，《明太宗實錄》成書較早，由張輔等人監修，1430年正月完成；《明史》由張廷玉等人編纂，1789年全書勘定完成；再以內容而論，兩者的記載大致相同，唯《明太宗實錄》的記載較為詳細。中國方面的記載顯然有莫邃及安南當地耆老尹沛等 1120 餘人至軍門請求由於陳氏已被殺

¹⁵⁶ [明]張輔等監修：《明太宗實錄》卷 48，收入中央研究院歷史語言研究所輯校：《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964 年）。

¹⁵⁷ [清]張廷玉等：《明史》，（臺北：藝文印書館，1956 年），卷 321，頁 3615。

盡，故期望能讓安南重歸中國版圖。其中也有文化的理由：(1)期待逐漸擺脫夷風夷俗，實行禮義之聖教。(2)嚮往中華衣冠之盛。中國官員黃福後來在安南開壇講學、辦教育也是呼應安南耆老的第一點請求之理由，因此黃福頗受安南人民的愛戴。《明太宗實錄》與《明史》兩者皆強調越南耆老要求併入中國版圖的主動性，這與丘濬(1420-1495)所撰的《平定交南錄》¹⁵⁸的描述有部分差異。《平定交南錄》云：

先是，王¹⁵⁹等受命時，詔令求陳氏子孫立之。至是平定，王遍訪國中官吏耆老人等，咸稱：「黎賊於己卯年殺光泰王顓，立其子韶而殺之，遂篡其國。前後殺其近屬五十餘人，及其遠族又千餘人。血屬盡絕，無可繼立者。請依漢、唐故事，立郡縣如內地，以復古。」王疏聞，上從其請。¹⁶⁰

《平定交南錄》的描述指出張輔接到明成祖的詔令訪求陳氏子孫，調查越南官吏耆老的意見。如果我們把《明太宗實錄》、《平定交南錄》與《明史》合起來分析，將會發現事實的可能樣貌是，張輔奉詔訪求陳氏子孫，在越南官吏耆老皆曰陳氏子孫已被殺盡之後，他們建議張輔援引漢唐舊例，將越南納入中國版圖。之後，越南官吏耆老 1120 餘人造訪明朝統帥張輔，這之間是否有張輔等人的安排，史料並未提及。若據越南歷史小說《皇越春秋》則認為越南納入中國版圖一事有張輔安排的影子。而越南正史《大越史記全書》與《越史通鑑綱目》的說法大致與《明太宗實錄》、《平定交南錄》與《明史》相吻合。《大越史記全書》云：

¹⁵⁸ 《平定交南錄》，又名《定興王平交錄》，明丘濬（1420-1495）撰。丘濬字仲深，瓊山人。景泰 5 年進士，官至禮部尚書、文淵閣大學士。本書自謂由平交南總兵(英國公張輔)家藏奏疏及交趾郡志等撰成，詳述永樂 4 年至 5 年平定安南之始末。〔明〕丘濬：《平定交南錄》，收入〔明〕許進：《平番始末》（臺北：新興出版社，1977 年）。

¹⁵⁹ 即定興王張輔。張輔為明成祖時的大將張玉之子，襲封英國公。正統十四年（1449 年），在土木堡之變中陣亡，後追封定興王，謚忠烈。

¹⁶⁰ 〔明〕丘濬：《平定交南錄》。

(永樂五年)夏，四月朔，明詔遍求陳氏子孫立為國王。官吏、耆老人等累稱為黎氏滅盡，無可繼承陳後，請安南國本交州，願復古郡縣、與民更新，置交趾都指揮使司、承宣布政使司、提刑按察使司，及衙所府州縣各衙門，以都指揮呂毅掌都司、北京刑部尚書黃福掌布按二司，仍禁差發及停徵諸稅三年。¹⁶¹

《越史通鑑綱目》云：

胡氏就擒，明詔求陳氏之子孫立之，官吏、耆老皆言陳氏無可繼者，安南本交州，願復古郡縣，[……]，於是改安南為交趾，設府。¹⁶²

越南正史的描述與中國正史的描述大致雷同，皆認為陳氏之孫已被殺盡而無法繼承，因此在越南的官吏與耆老的請求之下，中國將越南納入版圖。以《大越史記全書》與《越史通鑑綱目》的年代來說，《大越史記全書》是在 1479 年編成，距離 1407 年越南併入明朝版圖，中間隔了 72 年，距離較近。而《越史通鑑綱目》是在 1884 年刊布，與事件相隔 477 年，年代相隔久遠。不過，兩者的描述大體一致，均提及明朝政府下詔遍求陳氏子孫欲立為王，而越南當地的官吏與耆老皆稱陳氏已被滅盡而無可繼承者，並表明願恢復古代郡縣，納入中國版圖。所以就越南的兩部正史來論，當時越南納入中國是有相當民意基礎的。雖然越中史書對此歷史事件描述大致相同，但在表達上，中國史書強調了具體的官吏耆老之人數，而越南史書則對此不加以記載。而越南正史的描述與越南歷史小說《皇越春秋》的刻劃之間又有著巨大的落差。《皇越春秋》云：

¹⁶¹ [越] 吳士連等：《大越史記全書》，頁 494。

¹⁶² [越] 潘清簡：《欽定越史通鑑綱目》(臺北：中越文化經濟協會，1969 年)，第 4 冊，頁 1489-1490。

密遣人誘百姓請立郡縣。及至宴罷，見帳外三四耆老伏地叫曰：「陳氏不存，乞設都護，如漢唐故事。」輔曰：「民心如此，諸將如彼，曷若奏捷回朝，獻俘聞命，此時立與不立，方可定議。」¹⁶³



就此同一事件而言，正史與越南歷史小說之書寫有很大的出入。在《明實錄》與《明史》的記載來看，由於陳氏已被殺盡，越南耆老 1120 餘人主動至軍門前請求讓越南納入中國版圖，並實行禮義之聖教；越南正史則未提官員耆老之人數；但是越南歷史小說《皇越春秋》認為是明將張輔的計謀，他設計了一套劇本，祕密派遣人誘導越南耆老 3、4 人至帳外請求效法漢唐故事，入中國版圖。顯然中國與越南歷史書寫的重大差異在於，中國史書所記載的越南耆老 1120 餘人，數量相當多，且是主動請求入中國版圖，充分表現出越南人的民意。但越南小說方面則記載，背後是明將張輔之謀，安排了越南耆老 3、4 人在帳外請求入中國版圖，耆老的數量非常少，令人看來之後，容易以為背後有張輔設謀的情況。《皇越春秋》顯然對於中越正史的記載並不認同，認為越南併入中國版圖一事有明將張輔在背後運作。不過越南國內有親陳派、親胡派、親明派，所以存在一些越南耆老期待越南歸入中國版圖，也是很有可能的。因此，很可能是張輔與越南親明派官員、耆老互相配合的結果。換言之，明朝在平定陳朝叛臣胡季犛等人之後，也是得到部分越南人的支持的，所以部分越南百姓對新到的明朝政府還是存有期待的，若持續行仁政，越南人有可能繼續支持越南留在中國內。當然，之後由於明朝施政不當，反明派的勢力逐漸抬頭，最終明朝只能放棄越南。

總之，在中國正史、越南正史、越南歷史小說《皇越春秋》三者之間的記載落差呈現出政治認同的張力。中國正史強調越南民意自願併入中國的記載；越南正史不提請求併入中國版圖之越南官員耆老人數，藉以淡化越南自願併入

¹⁶³ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 122。

中國的色彩；《皇越春秋》則更進一步推敲越南併入中國一事有明朝官員之設謀，未能體現越南真實的民意。在中華認同上，中國正史的記載呈現出越南對中國具有足夠的政治認同；越南正史則將越南對中國的政治認同給予淡化處理；《皇越春秋》則反對中越正史的書寫，認為越南對中國缺乏政治認同，反對中國對越南的統治。歷史小說與史料描繪出不同的政治認同，正史所記載當代之政治認同係基於宗藩關係之政治現實而產生，而歷史小說不受此限制，為作者參考史書作富於戲劇性之創作，以反映其內心所要展現的觀念，因而其與越南正史之間有相當的差距。

類似的歷史書寫差異也出現在《宋史》與《大越史記全書》對於丁部領稱帝或稱王之同一歷史事件的描述上，藉此以剖析越南與中國傳統史觀之間的格差與張力，從差異中提煉出越南史書之史觀與中華觀之特色。

從中國的二十四史來看，首次把越南列為外國的是《宋史》。可見以中國的史觀而言，從宋代開始，越南取得了獨立國家的地位。對於丁部領稱帝的事件，《宋史》與《大越史記全書》有著明顯的歷史書寫差異。《宋史》曰：

部領與其子璉率兵擊敗處珣等，賊黨潰散，境內安堵，交民德之，乃推部領為交州帥，號曰大勝王，署其子璉為節度使。¹⁶⁴

《大越史記全書》曰：

帝即位，建國號大瞿越，徙京邑于華閭洞，肇新都、築城鑿池、起宮

¹⁶⁴ [元]脫脫等：《宋史》，第7冊，卷488，列傳第247，頁5827。

殿、制朝儀。群臣上尊號，曰大勝明皇帝。¹⁶⁵



《宋史》稱丁部領號曰大勝王，《大越史記全書》稱丁部領號曰大勝明皇帝。這兩者的歷史書寫差異顯示出中國把越南視為向中國朝貢之藩屬國，因此歷史書寫為「王」，中國皇帝才能稱帝。而《大越史記全書》則是把丁部領稱帝的情形直接呈現出來。

二、外交折衝的張力

在明軍與越南陳軍的交戰過程中，《皇越春秋》安排了一段明將徐政與陳將景異的一場舌戰，充分表現出明朝的天朝上國心態，而越南也不甘示弱、甚至有躍馬中原之野心。其對話如下：

徐政引軍閃出，頭戴白銀盔，坐下赤兔馬，身披雙龍甲，手執丈八蛇矛，高聲叫曰：「汝不遵王化，前起叛心，烏合無賴之徒，狗盜有生之眾，謀圖不軌，罪莫勝誅，我奉皇威，冀行天罰，汝宜改過，勸主來降，守正去邪，聽其錄用。若執迷不悟，即踏平城郭，一簇無遺，汝其聽命。」景異曰：「惟汝明國，君臣狼性，士卒獸心，奪我城池，侵我疆土。罄南山之竹，書罪無窮，竭北海之波，洗刑莫盡。我天子受天命，拓地離方；揮金戈則海外謐寧，躍鐵馬則中原清晏，豈與汝等雞群狗輩，計較贏輸，蟲臂鼠肝，分別利鈍！汝速按兵退去，棄寨還歸，庶免骨積沙場，屍填溝壑。不然，則我提一隊倦卒，將汝國八百四十城奪

¹⁶⁵ [越] 吳士連等：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻センター刊行委員會，1984年），頁180。

了，此時玉石俱焚，悔之莫及。」¹⁶⁶



此段可看出《皇越春秋》受《三國演義》影響的寫作風格，坐下赤兔馬正是呂布及關羽坐下騎，丈八蛇矛是張飛所使用的兵器。這樣的描寫也給人一種徐政為明朝強將之感，這樣的描寫非常形象化。「汝不遵王化」、「我奉皇威，龔行天罰」這樣的徐政言詞，表達出明朝做為天朝上國的身分，有對四鄰施行王道教化的責任，對於違反王道教化的鄰邦，明朝有權執行懲罰戰爭。而越南的立場則完全不同，「明國」的稱呼表達出越南將領景異認為越南與明國是平起平坐的對等國家，「我天子受天明命」這句則表達出越南的天子同樣受命於天，不受明朝統治的意向，「揮金戈則海外謐寧，躍鐵馬則中原清晏」、「將汝國八百四十城奪了」則表達越南亦有擊敗明朝一統天下之氣魄，這是越南對於明朝這個巨大他者的一個深刻的回應。在《皇越春秋》第三十回中更表達了越南追求與中國對等的國家意識，其描述說：

冬十二月，¹⁶⁷方政至義安，此時陳帝與群臣假意執禮甚卑，方政自恃天使，且有怠慢之意。黎蕊自外而入，厲聲叱曰：「汝輕南國無人乎？我主堂堂天子，豈有屈身受汝主小爵乎？宜速去，不然，則汗吾劍口。」政曰：「我是天朝大使，汝主小臣，鞠躬致敬，猶且未稱。」言未了，黎蕊叱曰：「如此則稱。」即以手紐其頭髮痛拳，方政叫曰：「諸公救我。」¹⁶⁸胡具澄等來勸解，方政抱頭鼠竄而去。¹⁶⁹

此段呈現出越南對於中國的矛盾情緒和心態。「陳帝與群臣假意執禮甚卑」

¹⁶⁶ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 144。

¹⁶⁷ 此為重光元年(明永樂八年)冬十二月。

¹⁶⁸ 後面有小注點評曰：「不敢！不敢！我國小臣安敢救公。」[越]佚名：《皇越春秋》，頁 160。

¹⁶⁹ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 160。

道出了兩件事：(1)「執禮甚卑」代表越南願意在行動上符合「朝貢體制」的要求。(2)「假意」代表越南並不心甘情願地臣服於中國。而這樣的表面關係，被明朝使者方政怠慢的行為徹底戳破了。越南臣子黎蕊對受到明使的輕慢感到憤怒，立刻將越南從「朝貢體制」中的臣屬身分，轉變為越南與中國對等的身分，因此他表達了「汝輕南國無人乎？我主堂堂天子，豈有屈身受汝主小爵乎？」代表越南皇帝也是天子，不會屈身接受明朝給予的微小爵位。明使方政立刻嚴詞予以反駁說「我是天朝大使，汝主小臣，鞠躬致敬，猶且未稱。」意思是說，越南國王是明朝的微臣，我是天朝的使者，所以越南國王對我鞠躬都還不足為敬。這樣的話惹火了越南臣子黎蕊，引發肢體衝突。在「諸公救我。」後面有小注點評曰：「不敢！不敢！我國小臣安敢救公。」則是越南人表達對中國傲慢心態的不滿及諷刺調侃之意。在本回文末，作者更用一詩句做出畫龍點睛的總結，詩云：

只惟穆穆南天子，豈是區區北小臣。¹⁷⁰

詩句表現得很清楚，越南人認為越南皇帝是南朝的天子，不是北朝(明朝)的微小臣屬。此詩充分展現出南朝(越南)與北朝(明朝)南北抗衡之氣魄，在天下觀上，越南人在此認為明朝(北朝)有明朝的天下，越南(南朝)有越南的天下，兩天下各自有各自的天子，明朝的天子是北天子，越南的天子是南天子。《皇越春秋》以山壽和黎利的臣子范旦對話的形式加以描述：

范旦問曰：「上國封吾主何爵？」山壽曰：「皇上大赦，賜為知府。」

旦冷笑曰：「何其大也！」遂告別，入城中，以事聞。太祖與群臣議

曰：「我暫領之，以解百姓征戰之苦。」丁禮、黎彘對曰：「臣事陛

下，欲樹寸功，俾光前世，今天下十分已得七八，而陛下屈受知府，不

¹⁷⁰ [越]佚名：《皇越春秋》，頁160。

知臣等所行者何職？」¹⁷¹



由此可知，這裡所說的「天下」，指的是越南一國而言，不包括中國。此處再度顯示，就越南人而言，中國有中國的天下，越南也有越南的天下，各自不相隸屬。而先前越南臣子黎蕊對明使表示憤怒的類似情況，在黎利臣下段莽與明朝使臣山壽身上再度發生。《皇越春秋》描述道：

段莽至館驛，山壽安然不起，怒曰：「汝欺南國將佐無人乎？不日即滅盡汝輩，席卷北京，執汝君臣，俘于闕下，我天子一統四海，豈屈汝主之封乎？」壽曰：「我是天使，汝安得無禮？」段莽激怒，叱曰：「如此則有禮。」自拔劍欲斬之，¹⁷²范旦抱住，山壽躍走得脫。¹⁷³

這裡再度表達越南的國家意識，在心態上亦存有席卷北京、一統四海的想法。這裡顯然可以看出「四海」的範圍則是包括中國和越南，山壽的態度也表現出中國以天朝自居的心態。

《皇越春秋》受《三國演義》影響的寫作風格在黎利身上也可以看到。我們在黎利身上看到劉備的影子。¹⁷⁴在越南人的視角來看，黎利在人格上類似劉備，是個有魅力的仁君，而又比劉備有更好的結局。劉備所建立的蜀漢帝國(221-263)，在歷史上僅僅維持了 42 年，而黎太祖黎利所建立的後黎朝則是維持了 361 年之

¹⁷¹ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 245。

¹⁷² 後面有小注點評曰：「昔黎蕊紐頭舉力攻，此段莽拔劍欲斬山壽，前後遙遙相對。」由此可見，越南評論者有看出黎蕊與段莽兩段的相似處。兩者皆展現出越南國家意識的情緒。

[越]佚名：《皇越春秋》，頁 245。

¹⁷³ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 245。

¹⁷⁴ 例如在《皇越春秋》第 32 回中描述到：「一日，黎利當食，忽失一箸。」這個情節在《三國演義》中，劉備曾經發生過類似的情節。因此，《皇越春秋》的小注中也在後面提到「無雷何以失箸？」代表點評者亦了解《三國演義》之情節。[越]佚名：《皇越春秋》，頁 169。

久。劉備的蜀漢在戰略上主要採取聯吳抗魏的戰略格局，而黎利則是先聯明滅胡，進而擁陳抗明，最終稱帝建立後黎朝。



至於中國對黎利的看法，在《明史》中有明確的記載，《明史》云：

利雖受敕命，其居國稱帝，紀元順天，建東、西二都，〔……〕。各設承政司、憲察司、總兵使司，擬中國三司。〔……〕。置百官，設學校，以經義、詩賦二科取士，彬彬有華風焉。僭位六年，私諡太祖。¹⁷⁵

中國認為黎利雖受命權署安南國事，但是卻自行在越南稱帝，國家體制也仿照中國的三司制度，設置百官、學校，辦理科舉制度等，中國評論越南在黎利的統治下，具備中華風範，在這裡中國隱約表達了越南也是中華的成員。

越南在政治認同上雖與中國有衝突，但是在文化認同上卻認同自己是中華成員。由此可見，明朝在越南統治 20 年的文教同化政策及政治制度還是對越南造成一定的影響，雖然明朝撤出越南，但是黎利新建立的後黎朝還是繼承了明朝的政治、文教體制，因此在明朝統治之後所建立的後黎朝，政治上雖更加強調國家獨立，文化上卻比之前的陳朝更為華化。

第四節 中華儒家倫理情節

為了深入瞭解越南人民的儒家倫理情節，本節將以《皇越春秋》為中心再加入《明史》及黃福的著作等文獻為基礎以探究越南的中華儒家倫理中的師生、父子、君臣等關係來闡明越南之中華意識。因此，有關內容將分成三部份加以說明，

¹⁷⁵ [清]張廷玉等：《明史》(臺北：藝文印書館，1956年)，卷321，頁3621上。

包括用夏變夷與尊師重道、《皇越春秋》裡之倫理衝突抉擇、東亞儒家倫理衝突抉擇等。



一、用夏變夷與尊師重道

從中華儒家倫理體系的觀點來看，要想轉化世界必須以自我的轉化作為基礎才能達到。因此，當黃福觀察到越南剛重回中國版圖之時，缺乏禮義教化，他就想從自身出發，興辦教育、以身作則，最終達成太平盛世的理想境界。黃福說：

交阯自漢唐而下，丁李陳黎廢立相繼，稱孤道寡四百年，餘裸跣之氓，漸染成俗，而不知有中華禮義之盛。¹⁷⁶

為了以禮義來教化，黃福在越南實施以下的方針：興辦教育與提倡中華禮義。如此一來，越南的文化與教育逐漸與中國內地同步。關於黃福在越南興辦教育的情形，在《明史》亦一併提到：

於是編氓籍，定賦稅，興學校，置官師。數召父老宣諭德意，戒屬吏毋苛擾。¹⁷⁷

在文教方面，各府、州、縣皆開設學堂，惟以教授四書、五經為主。¹⁷⁸興辦學校、實行聖賢教化，有利於文化水準的提高及更多越南文人對中國的認同，也提供越南文人透過受教育來提升生活品質及實現政治抱負。然後在積極

¹⁷⁶ [明]黃福：〈與鄉友本司左恭議貫齊〉，《黃忠宣公文集》卷4，收入《四庫全書存目叢書》27集(臺南：莊嚴文化，1997年)，頁252。

¹⁷⁷ [清]張廷玉等：《明史》，卷154，頁3029。

¹⁷⁸ 吳鈞：《越南歷史》，頁110。

面上，針對越南地方耆老做好溝通與布達德政；在消極面上，告誡下屬官吏切勿苛擾越南百姓。他採取此雙管齊下的措施以達成百姓感念朝廷德政的目的。

從儒家的思想觀點來看，僅憑外在的施政作為是不夠的，必須建立民眾對執政者的信任，而信任感來自執政者所展現出的良好人格特質，因此必須先「內聖」而後才能「外王」，在《大學》的修行次第即為格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八條目，因此個人的人格特質至關重要。有關黃福的人格特質，在《明史》曾作出詳細的描述：

福丰儀修整，不妄言笑。歷事六朝，多所建白。公正廉恕，素孚於人。當官不為赫赫名，事微細無不謹。憂國忘家，老而彌篤。自奉甚約，妻子僅給衣食，所得俸祿，惟待賓客周匱乏而已。初，成祖手疏大臣十人，命解縉評之，惟於福曰：「秉心易直，確乎有守。」無少貶。¹⁷⁹

黃福具備嚴謹、廉潔簡約、公正、寬恕、淡泊名利、憂國憂民等特質，這樣「克己復禮」的人格特質不但能落實在越南所施行的仁政上，而且也作為民眾的行為表率。以儒家傳統來說，有德的老師是學生精神上的父母。有關黃福受越南從上到下尊敬的情形，《明史》描述如下：

宣德元年，馬騏激交阯復叛。時陳洽以兵部尚書代福，累奏乞福還撫交阯。會福奉使南京，召赴闕，敕曰：「卿惠愛交人久，交人思卿，其為朕再行。」仍以工部尚書兼詹事，領二司事。比至，柳升敗死，福走還。至雞陵關，為賊所執，欲自殺。賊羅拜下泣曰：「公，交民父母也，公不去，我曹不至此。」力持之。黎利聞之曰：「中國遣官吏治交阯，使人人如黃尚書，

¹⁷⁹ [清]張廷玉等：《明史》，頁3031。

我豈得反哉！」遣人馳往守護，饋白金、餼糧，肩輿送出境。至龍州，盡取所遺歸之官。¹⁸⁰



黃福被俘之後企圖自殺殉國，表達儒家士大夫忠於國家的氣節。再者，他將黎利所贈予之財貨全數交納官府，表現廉潔奉公的精神，實為受人尊敬的有德君子。文中有德的君子是「民之父母」的觀念出自《詩經》與《孝經》，《孝經》說：

子曰：「君子之教以孝也，非家至而日見之也。教以孝，所以敬天下之為人父者也；教以悌，所以敬天下之為人兄者也；教以臣，所以敬天下之為人君者也。《詩》云：『愷悌君子，民之父母。』非至德，其孰能順民，如此其大者乎？」¹⁸¹

君子的教學內容是孝悌、忠君之道，而內心始終都是一個「敬」字。黃福在越南辦學教導越南人民的就是儒家的孝悌、忠君之道，而這樣培育人民的君子就是人民的父母。父母生出的是身體，而君子則長養了百姓的精神生命，教導世間的禮法，使人真正作為一個人，與禽獸分別開來。由於黃福是具備德行的君子，所以越南民眾能隨順他的教化，讓自己的生命價值提昇，獲得巨大的效果，因此越南人民感恩黃福的德澤，將其尊為自己精神上的父母。當代越南著名的一行禪師(1926-)曾表達出越南人如是的觀點：

我們心靈上的先祖也是給我們生命的人，他們也同樣在繼續給我們新生命。我們越南人說，正宗可靠的老師有能力給徒弟新生。有足夠精神力

¹⁸⁰ [清]張廷玉等：《明史》，頁3030。

¹⁸¹ [清]阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年），《孝經·廣至德》，頁43。

量的人就能夠生出精神上的孩子，他的生活和修行也能繼續創造新生命，甚至他死後也是如此。¹⁸²



一般而言，傳統東亞人民祖先崇拜的對象是血緣上的先祖。相對而言，越南人民除了對血緣上的祖先之尊崇外，他們也把具有足夠精神力量的老師視為自己心靈上的父母及先祖。由於越南深受佛教的影響，有無限生命(輪迴)的觀念，因此認為良師生生世世都給予學生新生命。

永樂 4 年，中國將越南納入版圖，經過黃福 13 年的治理之後，他自己對越南的情況做出了如下的評論：

十有三年，盜既息，民既安，中華之治教遠及，南越之夷俗丕變。農桑以勤，學校以興，蔚然有太平之氣象。¹⁸³

根據這段描述，黃福在越南興辦教育及透過他人格特質以身作則的感召之下，強化了越南尊師重道的觀念，越南人也把他當作心靈上的父母。儒家禮義的價值通過黃福心靈的傳遞之後，逐漸「用夏變夷」，讓越南改變了夷狄的風俗，成為華夏的教化範圍。

對於越南北屬時期統治越南的官員，〈纂修大越史記全書凡例〉曰：

北人守任有政績者必書，好善惡惡，人心所同，天下之公也。¹⁸⁴

¹⁸² [越] 一行禪師(Thích Nhất Hạnh)著，薛絢譯：《生生基督世世佛》(本書譯自：*Living Buddha, living Christ*)(臺北縣：立緒文化，1997 年)，頁 45。

¹⁸³ [明] 黃福：《黃忠宣文集》，收入《明代基本史料叢刊·鄰國卷》(北京：線裝書局，2006 年)，〈送莫恭議領官入覲序〉，頁 97。

¹⁸⁴ [越] 吳士連等：《大越史記全書》，頁 68。



對於越南北屬時期的外來統治者，凡有政績者亦不掩其功勞，彰顯大公無私的史家精神。這種精神亦體現在《大越史記全書》與《皇越春秋》歷史演義小說的撰寫上，《大越史記全書》〈本紀·卷之九·陳紀〉曰：

福為人聰慧，善應變，有治民才，人服其能。¹⁸⁵

這句話很清楚地點出了黃福靈活的政治才能，亦具備治民的智慧，為越南民眾所欽服。不僅正史《大越史記全書》肯定黃福的治理能力，《皇越春秋》對黃福亦讚譽有加，認為他是個好官員、好老師。《皇越春秋》第 49 回「黃尚書承詔還北 山招撫奉命如南」中說道：

先是黃福治交趾，練兵治民，勞來戰訓，飭戒郡邑吏修撫字之政，中朝士夫以遷摘至者，必加調恤，拔其賢者與共事。〔…〕福居交趾十八年，設帳教學，弟子信從者眾。¹⁸⁶

《皇越春秋》的作者亦秉持大公無私的精神，黃福雖為外來統治者，但是黃福治理越南有治績，故而不掩其功勞，亦是大加稱讚，讚揚其治民有道、選賢與能、興辦教育、培養人才等。黃福奉詔還京起程時，《皇越春秋》亦描述道：

交人有何盛恩者，扶老攜幼送之，公僕、少碍送至隘留關，拜伏于地，號泣不已。¹⁸⁷

¹⁸⁵ 〔越〕吳士連等：《大越史記全書》，頁 496。

¹⁸⁶ 〔越〕佚名：《皇越春秋》，頁 244。

¹⁸⁷ 〔越〕佚名：《皇越春秋》，頁 244。



黃福的施政表現獲得越南民眾的認同，《皇越春秋》描寫了黃福離開越南時，越南民眾扶老攜幼歡送黃福、學生們感恩涕零黃福的教育之恩的情況，栩栩如生，令人動容。也顯現出《皇越春秋》對於外來統治官員所給予的公正評價。

二、《皇越春秋》裡之倫理衝突抉擇

東亞文化交流圈中「公」「私」領域分際的思考是一個重要的議題，關於越南文人如何處理這樣的議題，在《皇越春秋》中說道：

工部尚書黃福居後，知昇已死，大軍潰敗，落荒遁走，至隘留關，伏兵齊起，左邊少碍、右邊公僕將福回住，軍士活捉。僕、碍知是業師，皆下馬羅拜曰：「我父母也，先生而不北歸，小子必不至此。」言已皆泣，車三令軍士檻黃福將回鎮彝稟命。

詩：師弟情中無背義，君臣心上敢忘恩。¹⁸⁸

《皇越春秋》能充分體現越南文人如何思考道德衝突的議題。少碍、公僕視師如父母，然而在師弟情義與君臣之恩義兩者之間，兩者如何兼顧，形成了道德兩難(moral dilemma)¹⁸⁹的衝突。《皇越春秋》又云：

太祖大怒，命推出斬之，武士牽黃福出，忽見黎公僕抱住，少碍向前稽

¹⁸⁸ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 284。

¹⁸⁹ 道德兩難(moral dilemma)是當行為者面臨兩個以上相衝突的道德規範因素(normative factors)或相衝突的初確義務(prima facie duties)時所產生的道德抉擇之困境。見 Shelly Kagan, *Normative Ethics* (Oxford: Westview Press, 1998), p. 182.

首，請代尚書，太祖曰：「我殺寇讎，公何救解？」少碍奏曰：「臣與公僕本受業尚書，方生獲時，師生之誼，釋之亦宜，第念君臣之道，不敢徇私，故解回稟納，臣請自代，死亦無憾。」¹⁹⁰



此段生動地描寫越南士人在面對道德兩難時的道德抉擇。「仁」是孔孟之道的根本及核心，「忠」、「孝」、「義」等則是實踐的德目、枝葉。當「忠」、「孝」、「義」等德目產生倫理衝突時，在更高層次的仁道上，化解了忠孝等德目之間的衝突問題。師生之誼可以說是孝道的擴大及延伸，也是「義」的具體實踐，「天、地、君、親、師」為傳統東亞文化中五大最重要的對象情境與關係，君的排序在師之前，但是越南士大夫仍然希望盡可能兼顧兩者。「臣與公僕本受業尚書，方生獲時，師生之誼，釋之亦宜」這段話顯示，由於黃福是少碍與公僕的受業恩師，所以當生擒老師時，若把老師釋放，也符合道德原則，但由於考慮到「君」與「師」兩者在道德抉擇時「君」的優先性，認為與君的關係是「公」領域，而與師的關係是「私」領域，故而把老師帶回，而少碍自願代老師受死，以此兩全對師與對君的雙重關係，而解決這樣的道德兩難式。黎利與部將一樣也面臨了道德抉擇的問題，《皇越春秋》云：

太祖曰：「朕豈殺愛將而赦讐人乎？」阮鷹奏曰：「副軍師使僕、碍伏兵于此，意必欲使二將報師儒之義也。」善曰：「果然，昔日遣二將，已決然獲福，必不敢以私滅公，獻俘帳中，是臣事君以忠；請代刀前，正事師之義。請主上宥之，使二人得忠義兩全可也。」太祖乃赦。¹⁹¹

如果照著少碍的建議去做的話，黎利便會成為殺愛將而赦仇人的不仁不義

¹⁹⁰ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 287。

¹⁹¹ [越]佚名：《皇越春秋》，頁 287。

之君。如此難題如何解套呢？軍師阮廌表示當初副軍師黎善安排僎、罽設伏兵生擒黃福，就是要給予兩人報師恩的機會。黎善表示，這樣的安排，是充分了解到二將同時具備忠君及報師恩的想法，「不敢以私滅公，獻俘帳中」正是臣下忠君的表現；「請代刀前」正是徒弟對待老師義之表現。最終黎利赦免了黃福，讓二將的忠義得以兩全，這也是《皇越春秋》以具體的形象化的情節塑造出黎利體恤下屬、寬恕敵人的仁君形象。

三、東亞儒家倫理衝突之抉擇

越南文人所面臨前述道德抉擇的具體情境，在日本也出現過類似此道德兩難情境的例子，曾在 17 世紀德川時代(1603-1868)儒者山崎闇齋(1618-1682)與弟子間所展開的一場對話：

〔山崎闇齋〕嘗問群弟子曰：「方今彼邦，以孔子為大將，孟子為副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如何？」弟子咸不能答，曰：「小子不知所為，願聞其說。」曰：「不幸關逢此厄，則吾黨身披堅，手執銳，與之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」¹⁹²

山崎闇齋設問弟子，若清朝以孔子為大將，孟子為副將率軍攻打日本，那麼學習孔孟之道的吾人當如何呢？他認為應該依照孔孟之道，與之一戰擒孔孟，以報國恩。明朝官員黃福的角色有點類似孔孟的角色，黃福在越南開壇講學，講授孔孟之道，他的兩位越南學生擔任越南將領，在戰場上俘虜他們的老師黃福，以報國恩。由以上越南與日本的例子可以明顯看出東亞士大夫在面臨道德兩難抉擇

¹⁹² 〔日〕原念齋：《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，1816年），第3卷，頁4-5。

時所表現出的巨大張力，在這巨大張力中，儒家經典與理念之價值就深刻地體現出來。其中，越日所表現的儒家倫理皆把「報國恩」視為「公」領域重要倫理價值，因此山崎闇齋認為應該擒孔孟以報國恩，《皇越春秋》的情節安排中黃福的學生俘虜老師黃福以報國恩；另外，越南文人透過《皇越春秋》的劇情安排，重視「私」領域的部分，黃福的學生為了報答師恩，自願代老師受死，期待忠義兩全，這也符合孔孟之仁道精神。東亞傳統上對「公」「私」領域分際的思考可以從孟子與桃應的對話中明顯看出來，《孟子·盡心上》云：

桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣。」「然則舜不禁與？」曰：「夫舜惡而禁之？夫有所受之也。」「然則舜如之何？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」¹⁹³

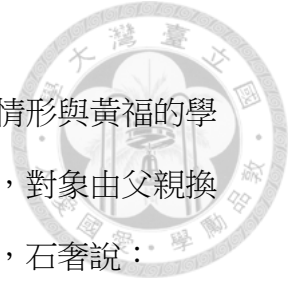
在對公領域盡忠與對私領域盡孝兩者之間，從孟子的角度來看，忠孝要兩全的最好方法就是他必須辭去天子的職位，以避免對天下不忠的情境，然後背負著父親逃跑，以避免父親遭受刑罰，這是盡孝的表現，以這樣的方式來平衡「公」「私」領域所要求的核心價值「忠」與「孝」。

中國春秋時期也有類似的道德兩難情境，當時有一位楚國官員石奢追捕殺人通緝犯，後來知道兇手是他父親，於是他向楚王報告說：

殺人者，臣之父也。以父成政，非孝也；不行君法，非忠也；弘罪廢法，而優其幸，臣之所守也。¹⁹⁴

¹⁹³ [清] 阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年），《孟子·盡心上》，頁240。

¹⁹⁴ [漢] 韓嬰：《韓詩外傳》，收入《四部叢刊初編縮本》（臺北：臺灣商務，1965年），第4冊，頁14。



石奢欲得忠孝兩全，於是石奢就請楚昭王將他處死。這種情形與黃福的學生要求黎利將他處死，使忠義兩全的情況類似。稍有不同的是，對象由父親換成了恩師。楚昭王和黎利都選擇了寬宥臣下及其父其師。不過，石奢說：

不然。不私其父，非孝也；不行君法，非忠也；以死罪生，不廉也。君欲赦之，上之惠也；臣不能失去，下之義也。¹⁹⁵

雖然楚昭王體諒臣下的道德兩難，而表示寬宥之意，但是石奢認為他要忠孝兩全的唯一方式就是以死謝罪，表現對國家負責的態度，於是他選擇在朝堂之上自盡。

在中國古代的思想世界裡，「公」領域的位置應優先於「私」領域的價值。但是，在現實世界中，如果「公」「私」領域衝突而不可解，則古人常以結束自己的生命脫困。¹⁹⁶在中國春秋時代的例子中，石奢選擇用自殺來使忠孝兩全；在越南《皇越春秋》的例子中，林少碍要求被處死欲使忠義兩全。南宋儒者楊時(1053-1135)對此類例子做出非常精準的分析。他說：

父子者，一人之私恩。法者，天下之公義。二者相為輕重，不可偏舉也。故恩勝義，則誦法以伸恩；義勝恩，則掩恩以從法。恩義輕重，不足以相勝，則兩盡其道而已。舜為天子，瞽瞍殺人，皋陶執之而不釋。為舜者，豈不能赦其父哉。蓋殺人而釋之則廢法，誅其父，則傷恩。其意若曰：天

¹⁹⁵ [漢]韓嬰：《韓詩外傳》，頁14。

¹⁹⁶ 參見黃俊傑：〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉，收入黃俊傑、江宜樺編：《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁124。

下不可一日而無法，人子亦不可一日而亡其父。民則不患乎無君也，故寧與其執之，以正天下之公義。竊負而逃，以伸己之私恩，此舜所以兩全其道也。¹⁹⁷



父子關係是私恩中之極重者，而法律則是彰顯天下之公義，故當父子倫理與代表公義的法律相衝突時。楊時認為恩義兩全是最佳的狀況，舜則透過竊負而逃來達成恩義兩全的目的。東亞文人處理道德兩難的方式，由孟子論點即可看出端倪，孟子曰：

生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。¹⁹⁸

在東亞文人的心中，有比軀體生命更高的價值存在，也就是說「義」的價值比「生」的價值更高。東亞文人依循孟子的思考脈絡，在面對道德衝突時，若犧牲生命可以使各種道德價值得到兼顧時，往往會選擇犧牲生命來實現價值。

在儒家倫理體系中，以前述的事例來分析，可知「公」領域優先於「私」領域的價值，皆重視忠君報國與尊師重道的價值觀，而且都想不妨害「公」領域的情況下，採取行動以兼顧「私」領域，來達成公私兩全的理想目標，《皇

¹⁹⁷ [宋] 楊時：〈周世宗家人傳〉，《龜山集》（臺北：臺灣商務印書館，1973年），頁23-24。

¹⁹⁸ [清] 阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年），《孟子·告子上》，頁200。

越春秋》的小說情節亦作同樣的呈現。



第五節 結語

在儒家倫理體系中，東亞文人心中之「義」的價值高於「生」的價值。在面對道德衝突時，若能犧牲生命使道德價值得到兼顧時，往往會捨生取義來實現其價值。從東亞各國的事例來分析，可知「公」領域優先於「私」領域的價值，皆重視忠君報國及尊師重道之價值觀，而且都想達成公私兩全，《皇越春秋》情節描寫也是如此呈現。

黃福之愛民如子與興辦教育讓越南人民印象深刻。對越南文人的心目中，中國是越南的老師，在仁政的持續推行下，他們也不反對成為中國的一部分。不過，因為明朝的苛政給了黎利高舉撥亂反正大旗、越南重獲獨立的契機，而期待與中國關係對等的盼望，也是黎利抗明心理上深層的原因，黎利想當越南的天子，而非中國的微臣。在制度方面，黎利心目中是極為肯定中國的各項制度的，所以黎利在建立後黎朝之後，所採取的制度完全仿照中國的國家體制。

就越南主體意識方面而言，《大越史記全書》中的「南國山河」詩句表達越南與中國是南北朝對等的關係，兩者各自稱帝；〈平吳大誥〉中黎利以天子身分發布大誥，其認為越南是正統皇朝，而「明朝」只被視為「吳」地的地方政權而已；《明史》記載黎利雖受命於明朝權署安南國事，但其卻自行稱帝，並論及其統治具有中華風範，隱約表達越南為中華成員；《皇越春秋》描繪出明朝將領與使者充份表現出明朝的天朝上國的心態，而越南將領與使者亦不甘示弱，表明越南是對等國家並有一統天下或四海的想法。作者並以詩句總結越南人之主體意識為越南皇帝是南朝天子；明朝皇帝是北朝天子，越南與中國各有各的天下，可見

其傾向於南北朝型的中華觀。在政治認同方面，中國正史呈現出越南對中國具有足夠的政治認同；越南正史則將越南對中國的政治認同予以淡化；《皇越春秋》認為越南對中國缺乏政治認同，反對中國對越南的統治。越南與中國在文化上雖具有家族相似性(Family Resemblance)，¹⁹⁹但在政治上卻是各自獨立的國家。黎利及越南文人認為越南是中華的成員國，越南是南朝；明朝是北朝，臣屬關係只是一個表面，越南對內自成一天下，其皇帝也以天子自居，並認為越南有越南的天子，中國有中國的天子，天下是多元的而非單一的。由此可見，越南文人欲透過小說來突顯越南的主體意識，這也符合尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)的權力意志(will to power)哲學。²⁰⁰每個生命體都意欲極大化其權力，作為有機生命共同體的國家也具有其權力意志，透過脈絡性轉向與價值的重估與再構，欲使其在國際關係中得到最好的發展。

由於政治與文化的認同及立場的不同與歷史小說戲劇性的創作，展現出越南的中華觀，茲以《皇越春秋》作者、黎利及黃福為例，將其中華觀特色歸納列示如表 1：

¹⁹⁹ 家族相似性是維根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)在《哲學研究》一書中提出的重要概念，他舉遊戲為例，棋盤遊戲、紙牌遊戲、球類遊戲、奧運會等遊戲雖然在功能、技巧、構造、特徵等方面有所不同，卻如家族成員那樣，有其相似之處，同屬一個家族。參見 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations* (Oxford: Blackwell, 1963), pp. 31-32.

²⁰⁰ 根據尼采權力意志哲學，凡有生命的地方都有權力意志。任何民族都要先估定價值方能生存，一個民族若想維持自身，其必不能以鄰族之標準來估定價值。每個民族都掛著一張價值表，這是其權力意志的呼聲。參見 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, translated by R.J. Hollingdale (London: Penguin Books, 1969), p. 84&138.

表 1：《皇越春秋》作者、黎利、黃福之中華觀對照表

人物	國家	中華觀特色	身分	說明
《皇越春秋》 作者	越南	具高度同華意識	越南文人	與中國比較，彰顯自己比中國更具華之特性。
黎利	越南	文化上越南是中華成員，而政治上則是南北朝的中華觀。	越南君主	黎利認為越南在文化上屬於中華世界的成員，但在政治上中越兩國是對等而各自不相隸屬的國家。與中國的朝貢關係只是一種表面關係。
黃福	中國	自華他夷	明朝大臣	黃福用夏變夷。興辦教育與提倡中華禮義以教化越南人民。

黃福所採取的是以明朝為一天下的自我本位的中華觀，對於新統治的地區必須用夏變夷，以興辦教育的方式，逐漸把越南納入中華的範圍。黎利則是認為文化上越南是中華成員，政治上雖然名義上與中國有朝貢關係，但實質上越中兩國處於南北朝對等地位，越南自成一天下。一般而言，競華意識通常出現在越南使臣對外與朝鮮、琉球等中國的藩屬國進行比較上，想藉此展現自己是中國周邊國

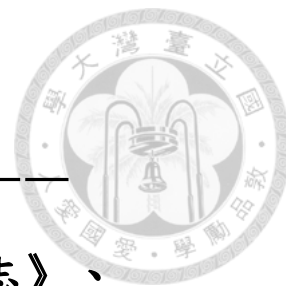
家中最具華者，²⁰¹而不與中國比較。但《皇越春秋》作者藉由黎利表達出「電掃中原」、「一統天下」的意圖，這樣的作法是在政治上軍事上與中國競爭的意識；而在文化上，作者則透過越南使者黎公僕對整部《大學衍義》倒背如流的情節，在中國皇帝面前表現出自己是飽學之士、聰明非凡，比中國士大夫更加優異，以此表現出作者認為越南對中國是青出於藍，越南對中國具有高度的同華意識。《皇越春秋》作者心中政治上認為越中兩國地位對等，南北各自稱帝，自成天下。雖在文化上認同漢文化，但偏重南北朝型的中華觀。

以道德價值與文化認同上而言，《皇越春秋》呈現出義的價值比個人生命的價值更高，「公」領域優先於「私」領域；就政治上的觀點而言，《皇越春秋》持南北朝型的中華觀。越南雖形式上尊中國，但認為自己也屬於「華」，並視其他周邊國家為「夷」。

²⁰¹ 張崑將：〈越南「史臣」與「使臣」對「中國」意識的分歧比較〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第12卷第1期(總第23期)(2015年6月)，頁167-191。

第三章

越南歷史演義小說之中華觀(二)—— 以《越南開國志傳》、《皇黎一統志》、 《皇越龍興志》的二重朝貢型為中心



前一章《皇越春秋》歷史演義小說內容旨在描述 1400 年至 1428 年之時間範疇，成書於 1858 年至 1883 年之間。其他三部著名歷史演義小說，《越南開國志傳》所陳述之時間範圍為 1568 年至 1689 年，成書於 1719 年；《皇黎一統志》所描述之時間為 1777 年至 1802 年，成書於 19 世紀初；《皇越龍興志》則在敘述 1773 年至 1820 年之時間範疇，成書於 1899 年至 1904 年之間。本節將探究其餘三部越南演義小說，並再與《皇越春秋》歷史演義小說作相互比照以研究分析其在時間序列上之中華觀有何改變。

在上述三部歷史小說裡，《越南開國志傳》強調漢文化中的忠義、積德、謙卑與天意；《皇黎一統志》重視仁、義、禮、公天下與興滅繼絕原則；《皇越龍興志》亦強調積德與天意。就政治上的觀點而言，這三部歷史小說都傾向二重朝貢體型的觀點，越南一方面向中國朝貢，另一方面也要求周邊國家向其朝貢。但二重朝貢型的中華觀也涉及到地理意義和政治意義的中華觀，彼此息息相關。

關於二重朝貢體制，濱下武志、張啟雄皆有相關研究。濱下武志指出，朝貢體制雖是兩國關係之中以中國為核心的放射狀構成之體制。但是，處於中國周邊自成體系之衛星朝貢體系就有幾個，例如琉球對中國與日本都派遣使團，

於是中國與日本之間就存在競爭關係，此為雙重朝貢之例。朝鮮也是將中國作為朝貢國並同時與日本有使節之往來。還有，越南要求南掌對自己派出貢使之例。²⁰²在朝貢體制下，以中國作為中心之觀念引發各國之民族主義。如越南對南掌、朝鮮針對滿族創建的清朝，各自都認為自己為保持中華正統之國家；越南因為南越這國號被清廷更改為越南而出現之批判意見等，皆是新的中華意識作為背景之民族主義出現之例。²⁰³另外，張啟雄指出，天下之具體化即為中華世界，天子之具體化即是中華世界之皇帝。中華世界分成華夷兩部。華就是中國，夷就是藩屬。「中華世界帝國」的皇帝，既是中國之皇帝，亦是藩屬王國的皇帝。因此，中國乃「中華世界帝國」的皇帝之直轄領域。藩屬王國乃是由「中華世界帝國」的皇帝所冊封，並向其朝貢之自治領域。²⁰⁴越南的情況很特殊，既為「中華世界帝國」的藩屬國，又自己創建了另一個朝貢體制，要求周邊國家(如：真臘、南掌等國)要向越南朝貢。

第一節 小說的成書背景

《越南開國志傳》，本名《南朝功業演志》，又名《南越志》、《皇朝開國志》、《南朝阮主開國功業演志》和《功業演志》，是一部成書於 1719 年的越南漢文歷史小說，主要描述了黎英宗正治十一年(1568 年)至黎熙宗正和十年(1689 年)百餘年間阮氏崛起之故事。原作於十八世紀，書名則於十九世紀改題。

²⁰² [日]濱下武志著，朱陰貴、歐陽菲譯：《近代中國的國際契機——朝貢貿易體系與近代亞洲經濟圈》(北京：中國社會科學出版社，2004 年)，頁 36。

²⁰³ [日]濱下武志著，朱陰貴、歐陽菲譯：《近代中國的國際契機——朝貢貿易體系與近代亞洲經濟圈》，頁 38-39；(韓)朴趾源著，今村與志雄譯：《熱河日記》(東京：平凡社，1978 年)，頁 5；[日]竹田龍兒：《阮朝初期の清との關係(1802-1870)》，收入 [日]山本達郎編：《ベトナム中国關係史—曲氏の抬頭から清仏戦争まで》(東京：山川出版社，1976 年)；[日]村上直次郎譯注，中村孝志校注：《バタヴィア城日誌 1-3》(東京：平凡社，1975 年)；張存武：《清韓宗藩貿易 1637-1894》(臺北：中央研究院近代史研究所，1978 年)。

²⁰⁴ 張啟雄：《「中華世界帝國」與中琉宗藩體制的秩序原理性展開——中華世界秩序原理的考察》收入《第四回琉中歷史關係國際學術會議——琉中歷史關係論文集》(那霸：琉球中國關係國際學術會議，1993 年)，頁 440。

阮主時期官員榜中侯阮科占，官至參政正斷事，受封榜中侯。他在擔任該簿副斷事期間（1718—1724年）撰寫了這本小說。從小說內容上看，阮科占有很高的漢文化素養，具有儒、佛、道的思想，小說中運用了大量的漢文詩詞。小說主要敘述南朝阮主政權之建立、鞏固和發展等過程，以及和北方鄭氏政權之間的對抗。小說共分為八卷不分回，以編年體敘事，楊慎齋作序。²⁰⁵

《皇黎一統志》，原名《安南一統志》，全書共十七回。吳佖著，吳悠續，吳任輯編。成書於19世紀初。《皇黎一統志》為越南歷史演義小說中，最重要且最具特色之一。其書所敘之故事，均見諸正史記載。另有三點值得重視之處：一、本書之作者、編者均參照歷史事件，且係書中人物，此實為以往歷史演義小說所未有。二、作者、續者、編者竟為兄弟與從兄弟之關係，且作者、編者之父曾撰《越史標案》，編者任亦曾監修國史，足見其家族之史學淵源。三、本書所敘之史事，結束於黎朝之亡，而此後之史事，復有任之曾孫吳甲豆(1852-?)為之撰《皇越龍興志》一書，以記述阮朝建立基業之歷史，接續皇黎一統志之史事，尤見是時越南國史似為吳家世守之學。²⁰⁶

有關《皇黎一統志》相關著者的生平，鄭阿財已有簡單的考證。首先有關第一著者吳佖，一名時志，字學遜，號淵密，山南青威人(今屬西河省)，為吳任之弟。領鄉薦亞元，官歷書僉書平章省事，西兵之變，與陳名案、武楨等文臣，從昭統帝奔至靈，上中興之策，承往諒山招諭藩臣，卒於嘉平。著有詩文集、《新真心鏡》及《安南一統志》七回。接續作者吳悠，一名時悠，字徵甫，號文博。係吳任之叔父吳燾之子，為任、佖隻從弟。官歷海陽學政，生平為學精苦，壽六十九。著有詩文集及續編《安南一統志》七回。至於輯編者吳任(1746-1803)，一

²⁰⁵ 李時人：〈中國古代小說與越南小說的淵源發展〉，《復旦學報》，第2期(2014年)，頁139。

²⁰⁶ 吳佖著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》(臺北：臺灣學生書局，1987年)，第5冊，頁3-4。

名時任，字希尹，號達軒。天資聰穎，十六歲撰《一十七史撮要》。年三十中進士，授戶部都給事中。1788年12月，西山阮惠即皇帝位於富春，而清兵南伐。阮惠授任工部侍郎，封晴派侯，命其出使，與清議和，著有《邦文集》。1790年陞兵部尚書，1791年陞侍中大學士，1792年兼國史署總裁。1793年充求封部正使，著有《華程家印詩集》。1797年奉監刊修國史。1803年2月10日終，壽五十八。²⁰⁷

《皇越龍興志》是一部章回歷史演義小說，共6卷34回，作者吳甲豆。在本小說之前，越南就有前述的《皇越春秋》、《越南開國志傳》和《皇黎一統志》三部著名的歷史小說。《皇越龍興志》起自景興34年（1773年）西山兵攻克平定等地，止於明命元年（1820年）明命帝即位。主要描述了西山起義推翻阮主統治後，阮福映反抗西山朝復國的歷史故事。該書完成於1899-1904年間。²⁰⁸

《皇越龍興志》的作者吳甲豆(1853-?)，號三清觀道人，又號事事齋，山南青威吳家文派之後裔，為《皇黎一統志》作者之一吳時任的曾孫。其著述與編訂的著作甚多，包括：《鸚言詩集》十二卷、《午峰文集》二十二卷、《觀瀾十詠》、《二青峒集》、《保障宏謨》、《吳家世譜》、《重補粵甸幽靈集錄全編》、《中學越史編年輯要》及《大南國粹》等。²⁰⁹

第二節 《越南開國志傳》的中華觀

《越南開國志傳》展現了與中國並峙的南天下、北天下之思想，文中說：

²⁰⁷ 鄭阿財：〈越南漢文小說中的歷史演義及其特色〉，頁173-174。

²⁰⁸ 李時人：〈中國古代小說與越南小說的淵源發展〉，頁139。

²⁰⁹ 鄭阿財：〈越南漢文小說中的歷史演義及其特色〉，頁174。



天生黎太祖，以布衣藍山起義，收復封疆，堂堂與中國並帝。²¹⁰

這裡表現出黎太祖黎利的英雄氣概，於中國一同稱帝於世，領有南天下，而中國皇帝領有北天下。這種天下的觀念在《越南開國志傳》中彰顯，祥郡公謂諸將曰：

天下不可一日無君。²¹¹

這裡的天下指的是越南的天下，也就是越南皇帝的統治地區，具有一種天之所命的正統性。不但自視越南為天下，對中國也曾以地方政權視之。小說中的書信中有言：

思昔黎太祖高皇帝，應半千而啟運，平吳恢復乾坤。²¹²

在《越南開國志傳》的語境中，越南黎太祖是天子、皇帝，而中國明朝僅為地方政權吳，這也從統治正當性的角度來看，暗貶明朝對越南的侵略行動不具正當性，非義戰。從呂格爾三層擬構論的角度觀之，作者將黎太祖黎利與平吳大誥的概念寫在小說中，將此概念與《越南開國志傳》串連起來，此即為第二層擬構，亦即同構的作法，讓此小說與過去的歷史結合，使之更具整體性。而且這些概念可以與越南的讀者們互動，讓讀者有機會形成新的意義，讓歷史能重新塑造，讀者能從被動者變成主動者，參與歷史的構建與創造，此即為呂

²¹⁰ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》（臺北：臺灣學生書局，1987年），第4冊，頁17。

²¹¹ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁96。

²¹² [越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁151。

格爾所說的第三層擬構，亦即為「再構」。



《越南開國志傳》有所認定的正統王朝，《越南開國志傳》序²¹³云：

上國歷代帝王興起，亦各有之；況堂堂越南一境，君臨天位，其觀政觀德，豈不在焉。邈自丁、李、陳、黎而下，文明風教，漸漸以開，其得代天理物者，皆于發跡之處，與所行之事，縱繼之以年月，從之以遠近，集為志傳。²¹⁴

「上國」表示中國，亦表示出越南與中國在朝貢體制下的關係。「堂堂越南一境，君臨天位」表現出越南的皇帝是作為南天下的天子。「丁、李、陳、黎」所列出的是越南的正統皇朝，正統即表現出「統治正當性」(Legitimacy)的議題，統治正當性的判準即以是否有效統治越南及政權取得是否符合「綱常道義」及取得政權之後能否推行「文明風教」，在此原則之下，《越南開國志傳》判定「丁、李、陳、黎」為正統皇朝，而胡朝由於是篡逆，莫朝為僭位，²¹⁵西山朝由於流寇叛亂，被認為不具備統治正當性，因而被認為是偽朝。《越南開國志傳》也暗示了阮朝為繼承「丁、李、陳、黎」之越南正統皇朝。

在越南的歷史小說的論述語境中，上國(中國)與南邦(越南)是對舉的。文曰：

古者上國雖有如此，我照南邦，自丁、黎、李、陳，未有此例。²¹⁶

²¹³ 序為越南豐山楊慎齋所作。

²¹⁴ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁9。

²¹⁵ 《越南開國志傳》序云：「逮夫黎祚中微，強臣莫氏僭位。」見[越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁9。

²¹⁶ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁95。



這種兩國雖然對等，但是仍具有高低的國際次序，是古代越南對中國傳統關係的思想模式，越南既尊中國為上國，但兩國又是對等的。

在《越南開國志傳》序中，有詳細描寫了阮朝正統性來源，也就是統治正當性來源。序中說：

如我聖朝世系，本清華之河中宋山嘉苗外莊，其先皇祖阮匐，為丁朝大臣，卓有名望在史。降及李、陳、黎三代，或有輔弼時君，官至某職，史略不詳，且難考辨。以自太黎太祖皇帝，聖神繼治，歷至威、襄諸君，有貞公、義公、興公、和侯、安侯迭出，匡扶黎室，一皆忠義兼著。逮夫黎祚中微，強臣莫氏僭位。時安清侯閑在本貫，憤皇家之不競，謀圖恢復，間關百戰，紹開黎室中興，雖未集大勳，而皇圖半已再造。²¹⁷

作者在序中展現出阮朝之建立是有其淵遠流長的家族傳統的，這套阮氏家族的政治系譜可以追溯到歷經丁、李、陳、黎四大正統皇朝，阮氏先祖皆擔任了四大皇朝的大臣，擔任了輔佐皇帝的工作，聲譽卓著，皆忠義之臣，亦協助了黎朝的中興。序中又云：

厥後列聖承翼，東征西討，區宇日增，占城、高綿之地，三分有二，境中甲兵相等，然而事黎之初心，奉黎之正朔，無容或間。²¹⁸

這裡也寫了阮氏家族先祖開疆拓土的軍事成就，而且也將阮氏先祖比喻為

²¹⁷ [越] 阮榜中：《越南開國志傳》，頁 95。

²¹⁸ [越] 阮榜中：《越南開國志傳》，頁 95。

周文王這樣的聖君。在《論語·泰伯》中，孔子說：「三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」以周文王為喻，表現了阮氏家族對國家的忠心以及在權力上的謙卑，這是一種謙德。即使以占了絕大的優勢，阮氏還是不自立稱帝，以避免僭越的情況發生。要得天命，等待天時是很重要的，需歷代積德，廣布恩德於百姓，長時積累方能成就帝業。這種積德的過程也體現在《越南開國志傳》的跋之中，跋云：

聖朝開國，遠媿商、周，論積累，則上自貞國公、下至孝武皇帝，本一家忠義之相傳；言開拓，則盛於趙武，廣於丁、李、陳、黎，冠千古英雄而莫及。²¹⁹

在跋文中提出了正統性是透過歷代之積累的。《易經·坤卦·文言》曰：「積善之家，必有餘慶。」阮氏忠義的精神代代相傳，而且開疆拓土的範圍遠超越南歷代。這也表達了阮氏的治理能力。

越南不但以天下來表現自身的文明統治區域，也用「九州」、「四海」一詞描述全越南的範圍，意思與天下幾乎是一致的。其文曰：

一唱而九州豪傑向應，一呼而四海英雄翕隨。²²⁰

又言：

奮翊扶匡王之心，招結九州俊義；蘊勤國救民之志，旁求四海英雄。²²¹

²¹⁹ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁 11。

²²⁰ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁 151。

²²¹ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁 151。



天下、九州、四海，這是詞彙表達了一種抽象思維的模式。運用無限的空間想像力來表達自己國家的統治領域。認知視野的無限性也是心包太虛的王者之心，代表了天子的眼界與胸懷。這也是漢字文字運用之奧妙之處。

至於天下之事背後的起源為何？南主致書予太保元帥，文中曰：

竊聞古往今來，天下國家之事，常有興亡治亂，都在天意而已。²²²

天意就是天下國家之間，興亡治亂之緣由。所以唯有順天應人方能國泰民安，風調雨順。

在華夷觀方面，鄭主曾致書予昭武，其言曰：

惟公名高今世，才振華夷。²²³

很明顯，越南鄭主認為越南是華，而越南周邊除了中國以外的國家是「夷」。

在明朝(越南之明朝)太師明康過世後，南主仙王為了表彰兄弟之義，以贊文表之，贊文曰：

自漢、唐、趙宋，及丁、黎、李、陳，世無雙對。²²⁴

²²² [越] 阮榜中：《越南開國志傳》，頁 176。

²²³ [越] 阮榜中：《越南開國志傳》，頁 201。

²²⁴ [越] 阮榜中：《越南開國志傳》，頁 23。



這段話當中表現出，就越南及中國的歷史系譜而言，漢、唐為中國與越南共同的朝代，從宋朝—丁朝開始，中國與越南開始分成南北朝，天下開始有了北天下與南天下之分別，後歷經了前黎朝、李朝、陳朝。這既展現了越南與中國歷史的同中有異，異中有同的特性。這種將漢、唐、趙宋、丁、前黎、李、陳視為越南史的正統傳承是從越南的角度來觀之，宋之後天下分為南北朝。南朝：丁、黎、李、陳。北朝：宋、元、明。這種越南正統皇朝的系譜亦出現在其他處。其文曰：

況古者自漢、唐、趙宋至丁、黎、李、陳。²²⁵

文中指出，越南皇朝的正統性也是源自於漢、唐、宋之中國皇朝，但是從李常傑將軍的對宋戰爭所發生的南國山河詩之神諭事件以來，天已分定南天下、北天下，而任命南北各一天子，各自統治自天下。這也表達了越南丁、黎、李、陳等正統皇朝的正統性來源有二：一為中國正統王朝漢、唐、宋，二為南國山河詩之神諭。因此越南天子統治南天下是天之所命的真命天子。

從正統性的角度來看，作者把莫朝視為偽朝，這是一種史家的春秋筆法。文中說：「偽莫淳福改元為洪寧」、「偽莫復謀興兵入寇」、「偽莫將兵入寇」、「偽莫大敗走回」……等。這種正統性的議題，亦即統治正當性的問題，在越南的歷史小說中，也屢屢可見。這也可以作為一面鏡子，讓統治者作為施政的參考，得位必須正當，施政上必須行仁政，這才是天下人之所望。

而在本小說的中華觀中，也體現了越南版的朝貢體制是一種雙重朝貢——

²²⁵ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁 261。

朝貢中之朝貢。其文曰：



自是高綿遂平，永遠稱臣，年常朝貢。²²⁶

一來越南對中國朝貢，二來越南以武力迫使高綿對越南稱臣納貢，這種雙重朝貢的現象亦展現出其特有的中華觀。

執政者能否禮賢下士，也是是否能行仁政的關鍵，這體現出一種對人的關懷與尊重。阮氏先祖仙王即有這種禮賢下士的仁主特質。文曰：

憲察使阮造奉命直至順化，詣南主營中拜謁。仙王下階相接，請入帳中，分賓主坐定。南主傳設宴相待，安慰甚厚，旦夕無遺。憲使阮造見仙王恩待至重，心中甚有愛慕，常以低言細語，謀稟於王，使其別立規模之意。²²⁷

南主仙王禮賢下士的態度，感動了北朝的使臣阮造，也暗示仙王可以自立稱帝，成就功業。而使臣阮造北返後，出現了天人感應的現象。文曰：

自是每見風調雨順，禾穀豐登，黎庶歡樂，路不拾遺，粗有太平之象。²²⁸

人事的道德與大自然的運行是具有高度的關聯性，君主的禮賢下士體現了其仁德精神，此仁德精神與天德相應，故而表現出風調雨順，禾穀豐登的富饒現象。百姓安居樂業，由於上行下效，犯罪率也明顯下降，庶民的道德水準大

²²⁶ [越] 阮榜中：《越南開國志傳》，頁 285。

²²⁷ [越] 阮榜中：《越南開國志傳》，頁 25。

²²⁸ [越] 阮榜中：《越南開國志傳》，頁 26。

大提升了。



從中國傳統的中華觀的地理概念而言，「中原」是指黃河中下游的地區，這也是中國文明傳統的核心地區。反觀越南，由於自成一南天下，故而也有屬於自己的「中原」。越南南朝的文臣參贊祿溪侯在命終前稟告南主，其中有言說道：

孜孜旦夕，每欲盡心竭力，輔佐王上，收復中原，剿除鄭賊。²²⁹

越南所謂的「中原」，指的就是越南傳統疆域之中的紅河三角洲地區。收復中原也能讓阮氏取得更高的正統性，開朝立業。

第三節 《皇黎一統志》的中華觀

越南人以越南的領土為天下的概念在此小說中充分體現出來，後黎朝(1428-1789)將領阮整(1741-1787)說道：

公能為此，足舉天下之兵，朝廷不能制，且保境安民，徐觀天下之變，非特目前免禍，將來必有奇功。²³⁰

這裡面講到的「足舉天下之兵」中的「天下」指的是越南的「天下」，與中國觀念中的「天下」的視角及領域範圍有所不同。但是有趣的是，越南人語境中的「天下」這個概念是有歧異的，「徐觀天下之變」中的「天下」則明顯

²²⁹ [越]阮榜中：《越南開國志傳》，頁94。

²³⁰ [越]吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》(臺北：臺灣學生書局，1987年)，第5冊，頁46。

是指包括越南及其周邊相關的國家，範圍比前者更大。而有時「天下」指涉的範圍又更大，指的是「普天之下」，也就是「全世界」的意思。對此，我們可以從瑤忠侯與阮整的對話中可以看出來，此對話的內容如下：



瑤忠侯曰：「去將安就。」

整曰：「天下萬國，何患無地可投？」²³¹

很顯然，這裡的天下是指普天之下，萬國是指天下的外延，亦即天下所包含的萬國。因此越南的天下觀有一種能變性，能適應各種情況變化而收放自如，範圍由狹至廣可以指「越南全土」、「越南加上周邊相關國家之有機整體」、「全世界」。因此越南人的天下觀的內涵與外延具有多樣性，隨者語境的需要而有所變化，這是越南天下的重要特色。

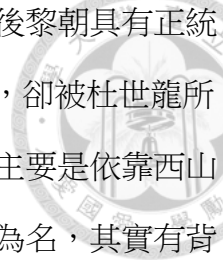
《皇黎一統志》第五回題為「扶正統上公觀闕締鄰婚公主出車」，在此道出了「正統論」的議題。杜世龍對阮整說：

公所行雖仁義，而其迹則殘賊。公今日回山倒海之勢，誠得助於貴國，而公出身之始，典兵封侯，疇非王家之恩。公此舉以滅鄭扶黎為名，則甚矣！倘以王家脅制皇家為有過，何不念二百年尊扶之功！懷新而背舊，不義；索過而掩功，不仁，不義不仁謂之殘賊。²³²大丈夫立身而可以殘賊自居耶！²³³

²³¹ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 46。

²³² 此語出自《孟子·梁惠王下》。孟子曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。」〔清〕阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960 年），《孟子·梁惠王下》，頁 41。

²³³ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 80。



黎太祖黎利驅逐了明朝外來政權的統治，光復越南，因此後黎朝具有正統性，也就是統治正當性(Legitimacy)。阮整打著滅鄭扶黎的旗號，卻被杜世龍所批評為不仁不義的行為。杜世龍認為，阮整之所以勢力強大，主要是依靠西山國，但是阮整的出身是出自鄭王，因此他認為阮整以滅鄭扶黎為名，其實有背棄舊主之情況，這其實是不義的行為。雖然鄭王有挾天子(後黎朝皇帝)以令天下之過失，但是鄭王也有兩百年尊扶後黎朝之功勞，畢竟若沒有鄭王，黎朝早就被莫朝所滅。因此杜世龍認為鄭王是有功有過，阮整不應該只觀過而不念其功，有失公允。只觀過而掩蓋其功的作法是不仁的表現。因此他批評阮整不義不仁，為殘賊。因此他認為阮整扶後黎朝正統只是表面，其實是不仁不義的殘賊之人，不具備正當性。

阮整被杜世龍扣上不仁不義的罪名之後，非常不悅，加以大力反駁道：

封殖者，一己之私恩；綱常者，天下之大義，吾為尊扶而舉，所以扶植綱常，自是至仁大義，而君反以為殘賊，無乃太甚耶！非吾見之差，則公言之過也。²³⁴

這裡涉及阮整本人的價值取捨的問題。阮整認為鄭王對自己過去的培植是對自己私人的恩惠，所以對其報恩是小義；而與後黎朝天子之間的綱常道義則是天下的大義。因此阮整認為自己的作法是至仁大義的，是杜世龍曲解他。而杜世龍駁斥這種說法，他說：

君本自尊，何待尊扶？不過假此以遂其攘奪之謀耳！²³⁵

²³⁴ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 80。

²³⁵ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 80。



杜世龍認為黎朝天子自然尊貴，不需要阮整來尊扶，阮整的尊扶之說只是一種奪權的謀略而已。

而關於一統的定義，再阮整與阮平(1753-1792)²³⁶的對話中可以看出。整謂平曰：

公來此以尊扶一統為名，天下莫不想望，然所以一統者，須軍國事權皆聽專決，方為尊扶之實，公宜有以實之。昨日萬壽之見，猶為私謁，其事未公於天下，須擇吉日，朝見成禮，俾天下共知，方為正大之舉。²³⁷

所謂「天下一統」，「一統」與「天下」這兩個概念是相關聯在一起的。所謂「尊扶一統」必須軍國事權皆讓皇帝專決，才有專扶一統之實，否則皆是有名無實。可見，皇帝有沒有實權是天下一統與否的關鍵。若皇帝沒有實權，天下是處於分裂、割據、混亂的狀態，並非一統。而且一統還必須符合事必公於天下的標準，必須天下為公、正大光明。這才是真正的天下一統的具體內涵。大權旁落於大臣之手，則天子無天下，在第九回「武文任提兵掠境陳公燦奉使議疆」中，吳儒²³⁸有言道：

鄭氏專國，黎君已無天下。²³⁹

²³⁶ 阮平即阮光平，原名阮惠，又作阮文惠，為越南史上著名的軍事人物，後擔任西山朝第二任皇帝(1788-1792年在位)，年號光中，史稱光中皇帝。

²³⁷ [越]吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁82。

²³⁸ 吳儒，越南富川知止人，乙未科進士。見[越]吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁156。

²³⁹ [越]吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁158。

此言意謂天子大權在握而不旁落是天下一統的必要條件。璉郡公丁錫壤對黎朝皇帝說：



臣受詔而來，惟願聖天子居上攬權，一統四海，天下之福。²⁴⁰

這裡更是表達了天子總攬大權，一統天下，是天下人整體最大的利益與福祉。這裡點出了天下大一統的利益之所在。而關於一統天下的天子所扮演的角色，琨郡²⁴¹奏本上進，言道：

今聖天子一統天下，包含覆戴，以天地為心。²⁴²

由此可知，要扮演好一統天下之天子的角色，應以天地為心，方能善政。而越南一統天下的正統性(統治正當性)的來源又是來自中國。1788年，越南西山朝北伐攻破後黎朝首都昇龍，後黎朝昭統帝(1765-1793，1786-1789在位)出逃，乃命為書先向兩廣總督孫士毅(1720-1796)求救，其文略曰：

本國三百年來，仰賴天朝威德，世守藩封，國內綏靜，不幸運遭中否，故王殂落，〔…〕，統祈上憲，體恤遠情，〔…〕追軫臣先世恭順之誠，憫臣弱息羈縻之苦，勅下提兵壓境，討罪定亂，再造臣國，萬荷天恩，大皇帝之德，難以名言，上憲幫護之功，當與本國山河同其流峙矣。²⁴³

這裡講的本國三百年來是指後黎建國三百多年來，天朝是指中國(明朝、清

²⁴⁰ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 104。

²⁴¹ 即鄭棡(1749-1791)，是後黎朝末期的政治、軍事人物，1782年受封為琨郡公，也是鄭氏政權的末代領袖，1786年至1787年在位。

²⁴² [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 102。

²⁴³ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 198。

朝)，正統性的來源來自天朝的權威與德行。昭統帝希望清朝乾隆帝(1711-1799，1735-1796 在位)能發兵平亂，使後黎朝復國。



後黎朝上表向清廷討救兵，內容稱：

本國城自丙午年被西山賊阮惠攻破，國君殂落。嗣孫以嫡派主祀事，往丁未冬，惠復遣將來攻，嗣君出亡，大小諸臣亦皆播山海。居者被他拿捕，行者被他遮截，獲即殺之。嗣孫前奔山南，與一二從臣糾集兵民，將圖收復，又為他所攻破，奔歸清華。今因尚義之民，情猶戴舊，咸願潛歸珥北，以事奔告天朝，仰蒙軫及下藩，提兵為援。即可於國內舉事，憑仗天威，驅策義士，克復乃有其機。今嗣孫現住鳳眼地方，使卑等潛往，計程到關不過四日。卑等懼為賊所獲，迂途跋涉，逾月始達。伏念小國臣事天朝三百餘年，職貢不絕，一旦為他所占，社稷丘墟。人窮則反本，不得不呼天訴之。大皇帝下國之君，列憲大人佐天之吏，萬望體恤遐荒，興滅繼絕，俾貢臣黎氏得以邀天之福。²⁴⁴

越南把中國視為天朝，這裡講小國臣事天朝三百餘年的天朝不僅僅指清朝，而且也指明朝，可見基於國家繼承原則，明朝中國與清朝中國具有某種同一性，也就是同為天朝中國。政府會變(明朝政府、清朝政府)，而天朝、中國是不變的。「興滅繼絕」原則是東亞傳統政治哲學一個重要原則。源自於《論語·堯曰》：「興滅國，繼絕世。」在這裡的意思是說，希望天朝能幫助復興已被滅亡的後黎朝，延續被西山朝斷絕的後黎朝世系。這個原則也隱含著國家的正統性在，也就是後黎朝為清朝所承認的政權，而西山朝則被清朝認為是非法政權。

²⁴⁴ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 207。

興滅繼絕原則是中華世界的秩序原理之一，此乃中國存有「存國主義」與「存祀主義」所致。進而言之，這是因為中國與周邊諸國之間存在宗藩關係，也就是宗主國及藩屬國之關係。中華世界乃是由「華」之中國，及「夷」之周邊諸國所組成，華夷合一，因而「中華世界帝國」形成。所以中華世界亦即華夷世界。中華世界的皇帝既為儒家倫理之象徵，亦為儒家倫理之體現者。中華世界的皇帝既要維護「天下一家」之倫理秩序，對屬藩王國之存亡，基於宗藩之政治倫理，被要求須採取「存國主義」的政策。基於宗藩之家族倫理，被要求須採用「存祀主義」。因此中華世界之皇帝必須高舉「興滅繼絕」的大旗，出兵救援保護被侵略的藩屬國。這也符合《中庸》的「繼絕世、舉廢國、治亂持危」之義。²⁴⁵

在小說中孫士毅(1720-1796)表現出將安南併為中國的郡縣之野心。他在進攻安南前對其僚屬說：

安南在漢唐為內屬，至宋丁氏崛強始為貢臣，更代相沿，以至於今。復不能保有其國，天其或使為中國之郡縣乎！²⁴⁶

兩廣總督孫士毅在此有將安南內屬中國加以郡縣化的打算，並與廣西巡撫孫永清(?-1790)²⁴⁷商議，但孫永清提出不同的看法。他說：

開邊大事，利害不細。果如所言，該國實屬可憫，惟敵勢料不如此。彼自海濱奮起，結髮從戎，一舉而取三百餘年之國，定是不弱；亦決不肯

²⁴⁵ 張啟雄：〈論清朝中國重建琉球王國的興滅繼絕觀——中華世界秩序〉，收入《第二屆中琉歷史關係國際學術會議——中琉歷史關係論文集》（臺北：中琉文化經濟協會，1990年），頁295-297。

²⁴⁶ [越]吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁209。

²⁴⁷ 孫永清，字宏度，江蘇省常州府金匱縣人，1768年舉人，1785年任廣西巡撫。

被人虛喝，聞風霄遁，除非一二番挫衄，安肯退聽。中國二百年太平無事，民不知兵，一旦驅炎瘴之地，勝之不武，況未可必；萬一蹉跌，傷損實多。上憲為國大臣，建節邊方，所宜固守封疆。豈可膚受人訴，驟開邊釁！黃福、張輔，厥鑒不遠，在永樂宣德之時，請熟籌之。²⁴⁸

孫永清反對用兵於安南，建議固守邊疆即可。反對的原因有：1.西山能消滅後黎朝足見其國力不弱。2.中國承平已久，已不熟悉戰爭。3.安南為炎熱瘴癘之地，中國兵至安南會水土不服，容易感染傳染病。4.明朝永樂年間，張輔曾率軍征服安南，黃福等人曾治理安南，然最終明朝亦守不住，被黎利所擊退，殷鑑不遠。然而兩廣總督孫士毅卻反駁這樣的看法，以宗藩關係的朝貢原則中，藩屬國向宗主國稱臣納貢，宗主國有義務保護藩屬國為理由，認為營救藩屬國為天朝之義務，他說：

安南錫封，世修職貢；西山小丑，敢滅其國！貢臣之難，不可不救；狂賊之罪，不可不誅。兵以義動，誰敢不從。若以僉荒賜隔，坐視其相殘而不之救；則九夷八蠻之臣事中國者，彼亦何所恃哉！²⁴⁹

既然後黎朝獲得中國的錫封，且世代皆盡藩屬國修職貢的義務。那麼當後黎被外敵西山所滅時，中國有義務依照宗主國興滅繼絕的原則，幫助藩屬國復興。如果不救援幫助後黎復國的話，則周邊小國皆無必要臣屬於中國了，因為中國無法保護它們。因此，不出兵援助後黎是件很嚴重的事，會令天下臣屬於中國的藩屬國心寒，恐怕大大降低中國對周邊各國的權威，也降低中國作為天下秩序之主的威信。這也可以解釋為何明末時，日本豐臣秀吉進攻朝鮮，明朝

²⁴⁸ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 209-210。

²⁴⁹ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 210。

會派兵大力救援朝鮮的主要原因之一。這也是中法戰爭、中日甲午戰爭的原因之一。



孫士毅總督將出師時，續有疏奏，曰：

臣聞安南黎弱，將來不能必守其國。今來求援，本朝義當拯救；且安南中國故地，若復黎之後，因以兵戍，是存黎而得安南，竟為兩得。²⁵⁰

孫士毅的戰略計畫是這樣的，興滅繼絕是天朝義之所在，所以發兵救援之應該的。而且安南是中國的故有領土，在恢復後黎之後，因為將留下軍隊戍守，所以中國能實質控制安南，一舉兩得。但是孫永清則反駁這樣的看法，他說：

朝廷以復黎為名，黎不能守，又遣官以取其國；諭以義始而以利終，臣竊以為不可。方今黎、阮相攻，黎必為阮所併。莫若按兵不動，然後乘其弊而取之，未為晚也。²⁵¹

在這裡孫永清用義利之辯的討論方式來反駁，既然開始的時候打著興滅繼絕為號召，戰爭結束復興後黎之後，就不應該繼續駐軍控制安南以藉此獲得政治利益。這樣會形成假仁假義的偽善狀態。依照當時的情勢判斷，阮強黎弱，故兩國相爭，後黎最終應該會被西山阮氏所併吞。所以應該先按兵不動，趁西山朝出現不穩的形勢時再攻取是最佳時機。最終清帝採納了孫士毅所奏，於是他奉詔率兩廣、雲貴四路兵馬出關進入安南。

²⁵⁰ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 217。

²⁵¹ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 217。

孫士毅大會將士，宣示軍律八條，第一條就涉及戰爭倫理學(ethics of war)，內容說：



大兵出關，本為剿逆安民，幾經過地方，肅隊而行，不得騷擾人家，虜掠市肆。²⁵²

這段很清楚，戰爭的目的是剿逆安民，所以在戰爭倫理上必須做到勿擾民、勿擄掠，整肅軍紀。前面說過的「興滅繼絕」原則也出現在清朝出征的檄文中，檄文曰：

興滅繼絕，義所當為。何外於蠻羌，極溺救焚，不得已乃見於兵革。念安南黎氏，本天朝貢臣，三百餘年執壤奠虔供厥服，一十五路，錫土封奄有其邦。乃於乾隆年間，國酋阮岳，阮惠等，稱兵作亂，襲破羅城。前黎王憂懼物故，嗣孫維祁播越於外。故臣阮輝宿奉嗣孫母妻奔投內地，懇請援兵。經查宿等，嗣孫現棲北諒地方，臣民猶思故主。阮岳以犬羊之夷，肆豺狼之毒，所在虜掠，百姓怨入骨髓。夫以邊氓崛起，幹常逆理，天道之所不容；敢於內地橫行，虐眾殘民，王法之所當討。業經題奏欽奉，大皇帝矜恤黎氏之喪亡，不忍交州之塗炭，特命督撫佩征蠻大將軍印，調兵五十萬，直抵羅城，明正阮岳等罪惡，無容得以逃天之誅。²⁵³

興滅繼絕原則，是天下體系中，天朝對藩屬國應盡的義務，所以必須見義勇為。這也是後黎三百多年來向中國朝貢所應獲得天朝保護的權利。這種藩屬國應盡到對天朝朝貢的義務，而天朝應盡到保護及復興藩屬國的義務，這是中華天下

²⁵² [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 217。

²⁵³ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 218。

體系的權利義務的相對關係。這裡清朝的正統觀也非常明確，後黎朝是華，西山朝是夷，所以清朝稱阮岳、阮惠為國酋，稱阮岳為犬羊之夷，等於把西山朝君主罵為禽獸，為偽朝。相對來說，後黎朝是被中國認可的安南正統王朝。而且西山偽朝的行為也被清朝批評為是一種暴政，其施政是虜掠百姓的。這樣的檄文也強化了清朝出兵安南的軍事征伐之正當性，強調清軍的義戰成分。檄文中把安南稱為「交州」，似乎也隱含將安南內屬化的意圖，這正是孫士毅所主張的戰略。

清軍攻入安南後，西山朝北平王阮惠的大臣們共商戰守事宜，掌府阮文用(?-1802)²⁵⁴說：

竊聞陳末明人南侵，黃福、張輔、沐晟、柳升皆中國梟將。黎太祖起義藍山，勢力弗敵。然兵行詭道，不厭權謀，惟善埋伏，乘虛掩殺敵兵，用能以少制眾。²⁵⁵

這裡西山朝的大臣把明朝稱為中國，可見中國這個稱為作為越南北方巨大的他者之存在亦是作者當時越南的一種觀點。越南自身則自稱為「南國」。因此越南也承認明朝、清朝為中國，為當時天下的中心。這也隱含越南在當時也自認為處於天下之南方邊陲，這種南國意識是十分明顯的。

對於 1802 年越南的統一，小說中寫道：

自此北南大定，海宇攸同，而大一統於萬世矣！²⁵⁶

²⁵⁴ 阮文用，又作阮文名、阮文賜，越南北河人，西山朝官員，任北平王阮惠的掌府，後封內侯。

²⁵⁵ [越]吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 220。

²⁵⁶ [越]吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 256。



顯然所以的北南大定、大一統的範圍是指越南全國，這也是越南自成一天下的體現。

西山朝北平王阮惠後來受到清帝敕封，小說中說道：

北平王自得封以後，益自驕恣，有渺視中國之心。²⁵⁷

南國意識的特點是當自己的力量逐漸增強後，也會有藐視中國之心，與中國爭勝。這種情況在民族意識高昂的西山朝更是明顯。具體的作法則是以軍事干擾為主，也是作為對中國軍力的一種試探。對此小說言道：

北平王分賜其渠帥為統兵，使之劫掠，以擾北朝。²⁵⁸

把清朝視為中華世界的北朝，把越南自己視為南朝，以劫掠的方式對中國施加軍事干擾，也達到搶奪物資及試探軍情的目的。

西山朝北平王阮惠也以正統自居，在清軍入侵之後，他騎象出營勞軍，諭諸軍曰：

清師來侵，現在昇龍，汝等已知否？天地之間，星野分別，南北分治，北人非我族類，其心則異。自漢以來，北國之人寇我甸畿，漁肉我生民，囊括我財貨。人不堪命，咸思逐之。在漢有徵女王，在宋有丁天皇、黎大行

²⁵⁷ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 242。

²⁵⁸ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 242。

皇帝，在元有陳興道大王，在明有黎太祖皇帝，不忍坐視殘暴，順人心，興義兵，皆能一戰取勝，逐之北還。當此之時，北南自在，邊境以寧，傳祚久長。自丁以來，不至如昔者內屬之苦，利害得失，皆前朝故事。今清人復來，謀取我南國，置為郡縣，不以宋元明為戒。故我出而驅之。汝等各有知能，當與我戮力同心，使大勳用集。²⁵⁹

「天地之間，星野分別，南北分治，北人非我族類，其心則異。」這段話表現出西山朝北平王阮惠的民族立場，他認為越南民族與北方中國的漢、滿等民族是不同的民族，而南北分治的想法從以前的南國山河詩中即可明顯表現出來。歷史經驗表明了，越南的內屬經驗是苦的，因此丁朝以來越南的獨立經驗是正面的，整體的統治較為良好。清軍的入侵對於西山朝的越南人而言，跟宋元明的入侵越南的情況是類似的，都有把越南置為中國郡縣的意圖。從這段話中也展現出西山朝阮惠自認為正統，能繼承過去越南二徵女王、丁天皇、黎大行皇帝、陳興道大王、黎太祖皇帝驅逐北方中國侵略的偉大事業。也彰顯西山朝的軍隊為正義之師。

作者也把中國境內稱為內地，這也隱含自視越南為中國的外藩之地位，他說道：

卻說黎帝自鎮南關從孫總督入內地南寧城。²⁶⁰

把中國境內當作內地的想法也隱含著自視越南為外藩、南國邊陲的想法。這種華夷秩序的差序格局之概念，暗示著中國是中華世界的中心，越南是在中

²⁵⁹ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 231。

²⁶⁰ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 240。

華世界的南方邊陲，而中國、越南、朝鮮、琉球以外的地區被越南視為蠻夷之地。這是一種同心圓式的華夷秩序天下體系觀。



後黎君臣有難，投奔清朝避難後，清皇子六王與和坤談及安南之事，六王曰：

黎王君臣有難，內投請救弗獲，猶當為之憐恤。料彼諸臣，固皆忠義之士。今以無罪錮之遠地，外夷聞之，其謂中國何？²⁶¹

很顯然，清帝的六皇子認為，中國應該扮演好中華世界天下共主的角色，因此把後黎諸臣限制住居禁錮在中國，不是天朝應有的道義行為，恐怕被外夷所恥笑。此段呈現出華夷之間的心理關係，作為中華世界中心的天朝中國必須表現給外夷看自己之所以是中華，是文明國度的理由。因此中國任何的政治、外交行動都必須符合仁、義、禮，方能使華夷內外皆對中國欽服。這種對仁、義、禮的重視，也對中國皇帝、大臣的政治與外交作為形成重要的規範力量。

第四節 《皇越龍興志》的中華觀

越南歷史小說有一個共同特色，就是事實往往敘述得比正史更為詳盡。

《皇越龍興志》的作者說：

我南傳志之作，代有其人：《皇越春秋》述歷代廢興之故，《越南國志》備先朝開拓之由。體製或蹈前人，事寔較詳正史。²⁶²

²⁶¹ [越] 吳德著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，頁 248。

²⁶² [越] 吳甲豆：《皇越龍興志》，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》（上



這種把歷史小說當作歷史來寫的嚴謹態度，正是越南歷史小說的特色。

越南的歷史意識一直受到南國山河詩的影響，《皇越龍興志》第一回一開始就說到：

我皇朝世祖高皇帝中興於嘉定，復富春，并北河，俘西山而帝南國。²⁶³

南國山河詩中說到「南國山河南帝居，截然定分在天書。」在當時北國(中國)的山河是由清朝皇帝居，而阮朝世祖高皇帝(嘉隆皇帝)在消滅西山朝後，南國山河即由南帝(阮朝皇帝)所居。南帝北帝各擁各的天下。

在回溯阮朝的先祖時，會強調其豐功偉業及正統性，阮朝肇祖阮弘淦(1473-1545，亦名阮淦)仕黎，為右衛殿前將軍安靖侯。《皇越龍興志》說道：

黎昭宗統元五年，莫登庸篡國，王以世為黎臣，志扶正統，自東都避居哀牢，潛回清義，糾合豪傑，迎黎寧至翠（韋單）柵，立為帝，紀元元和，是為莊宗。營行殿於漆馬江，屯重兵於萬賴柵。官晉太宰，封興國公。²⁶⁴

此段所表現的正統觀為，身為臣下即應該效忠正統君主，莫登庸篡黎建立莫朝，此舉被《皇越龍興志》的春秋之筆評定為偽朝，非正統。後黎朝雖被莫朝所篡奪，但因為正統觀的影響，阮弘淦等黎臣立志恢復後黎朝，最終成功擁立黎莊

海：上海古籍出版社，2010年），第8冊，頁212。

²⁶³ [越]吳甲豆：《皇越龍興志》，頁215。

²⁶⁴ [越]吳甲豆：《皇越龍興志》，頁215。

宗黎寧(1514-1548，1533-1548 在位)即位，恢復後黎朝，史稱「黎中興」。阮弘淦也因為擁立黎莊宗之功官晉太宰，封興國公。因此阮弘淦成為阮朝龍興之肇祖。這種透過扶正統之忠臣表現來累積功德，也為其後世開創另一正統王朝阮朝奠定基礎。扶正統之忠義之行為因，後世建立正統王朝阮朝為果。這種正統論之因果關係亦是《皇越龍興志》所要表達的重要觀念。正如《易經·坤卦·文言》所說：「積善之家，必有餘慶。」²⁶⁵正統王朝的建立必須透過歷代積善、積功累德，方能成就一代正統王業。

在越南正史中亦涉及到正統論的議題。〈纂修大越史記全書凡例〉講到越南的中原，此與越南的中華觀有很重要的關係。其文曰：

莊宗自癸巳年起義，即位于行在萬賴冊，雖未混一中原，亦以正統書之。²⁶⁶

這段話有幾個重點。首先，這裡所說的中原並非中國的中原(黃河中下游平原)，而是越南的中原，亦即越南的紅河平原(Đông bằng Sông Hồng)，這裡可以看出越南亦自認為是天下的中心之一，並中國並峙於世。再者，從正統論的角度來看，越南正統論的判準與中國類似，皆把是否能統一中原地區，視為此王朝是否為正統的判斷原則之一。但是也有例外，像黎莊宗黎寧復興後黎朝，其統治範圍雖僅限於越南國土的一小塊，未能統一中原，但因為其為後黎朝宗室，故有資格繼承後黎朝之大統，故被判定為正統。以中國為例，對於蜀漢是否為正統的議題上，陳壽的《三國志》是以魏為正統，蜀漢非正統，故僅稱之為「蜀」。而習鑿

²⁶⁵ [清] 阮元校：《十三經注疏》(臺北：藝文印書館，1960年)，《易經·坤卦·文言》，頁19。

²⁶⁶ [越] 吳士連等：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》(東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻センター刊行委員會，1984年)，頁69。

齒(?-383)的《漢晉春秋》是以蜀漢為正統。北宋司馬光(1019-1086)的《資治通鑑》是以曹魏為正統，而南宋朱熹的《資治通鑑綱目》是以蜀漢為正統，認為蜀漢是漢朝的延續。由於越南深受朱子學的影響，因此《大越史記全書》的作者參照《資治通鑑綱目》的正統判準，因此把黎莊宗所開創的黎中興朝(Nhà Lê trung hưng, 1533-1789)是為正統，為後黎朝的延續。

阮主傳至賢王阮福瀨(1620-1687，1648-1687 在位)之時，建立了二重朝貢體制，《皇越龍興志》說：

賢王（諱福瀨，上王第二子。）攻破占城，以潘郎江之東為泰康、延寧二府。江之西置泰康營，仍為占城國地，使國王婆擬歲修職貢，擒真臘匿蟪(訖真)，復送回國，令為藩臣。²⁶⁷

阮福瀨使占城、真臘成為阮主的臣藩，這是一種二重朝貢體制，關係甚為複雜。總而言之，後黎朝對中國朝貢，後黎朝下面分成南北兩個政權(北有鄭主，南有阮主)，而占城、真臘等國又跟阮主朝貢。這種二重朝貢體制亦是東亞天下朝貢體制中一個相當特別而有趣的現象。在小說第七回也再次提及這點，其文曰：

真臘國王匿蟪印，乃我南朝所立，現留胡文璘保護其國。²⁶⁸

東亞朝貢體制的有趣現象是即使阮主是位居後黎朝之下的諸侯，他也有權成為鄰近國家的宗主。這種情形有點類似於琉球，琉球王國原本只有像中國明朝朝貢，但 1609 年琉球遭受薩摩藩島津氏的侵攻，而成為薩摩藩的附屬國，自

²⁶⁷ [越] 吳甲豆：《皇越龍興志》，頁 217。

²⁶⁸ [越] 吳甲豆：《皇越龍興志》，頁 244。

此一直到 1871 年日本廢藩置縣為止，琉球呈現兩屬的局面(同時臣屬於中國與薩摩藩)。



在阮主的大臣蔡生與張福巒(?-1776)商議國政的時候，蔡生跟張福巒說道：

北鄭忘我南朝之恩，在所當報。況抑制黎皇，忍不可耐，國傳當承天心，領王旨檄數其罪，滅鄭扶黎，以明一統。立功而歸，坐朝紳胄，誰敢正目視我？²⁶⁹

這裡所說的南朝並不是指相對於中國(北朝)的越南，而是指相對於鄭主(北朝)的阮主。滅鄭扶黎方為大一統之意，因為天下應該給天子(後黎皇帝)做主，身為諸侯的鄭主、阮主雖各據一方，但只是扶助、輔佐後黎皇帝而已。這種傳統儒家的「君君臣臣」的忠君觀念必須持守力行。「滅鄭扶黎」這種尊王的觀念可以號召天下人，也能提高阮主的威望與統治正當性。

使用中國年號的時機也可以看出東亞天下朝貢體制的意涵。在提到暹羅時，小說第六回中說：

暹羅，古赤土國，後分為二，曰暹，曰羅斛，羅斛并暹，始稱暹羅。萬曆中，破東蠻牛，降真臘，遂霸諸蠻。²⁷⁰

這段使用年號時不用越南年號，而是用中國明朝的年號。這是因為安南與暹羅同為中國的藩屬國，這裡也表現出越南與暹羅兩國的平等關係。但是在文

²⁶⁹ [越] 吳甲豆：《皇越龍興志》，頁 219。

²⁷⁰ [越] 吳甲豆：《皇越龍興志》，頁 239。

化層次上，越南卻把暹羅視為諸蠻之一，不像越南屬於華的範圍，從這裡可以看出華夷之區別。



阮主的正統觀從其稱王稱帝的過程中可以看出端倪。阮主原為後黎朝的臣子、諸侯，1780年稱王。²⁷¹這是一種由諸侯國晉升為王國的過程，不過年號仍然使用後黎朝的年號。因此阮氏在主國與王國的過程中，只是事實上的獨立(*de facto independence*)，而非法理上的獨立(*de jure independence*)，法理上阮氏所統治的地區仍然屬於後黎朝的領土。一直到嘉隆元年五月初二日（1802年6月1日），阮福映才宣布停止使用後黎朝的年號景興，改用新年號「嘉隆」，建立阮朝，此舉標誌著帝國的建立，在法理上才真正獨立。阮氏這樣的政治操作有其延續正統的意涵。因為後黎朝雖然實際上已於1789年被西山朝所消滅，但是基於正統觀的立場，阮福映視西山為偽朝，後黎朝仍是正統，因此在後黎朝滅亡之後，仍持續使用後黎朝的年號，直至阮福映消滅西山朝，建立阮朝為止。這也代表阮朝的開朝正統性是來自黎太祖黎利所建立的後黎朝。正統性的建立是非常重要的，會大大影響統治的穩定性與臣民的忠誠度。阮王的諸將針對自國與西山朝的形勢做出具體分析而上奏給阮王說：

人心思漢，白水重興；人心思唐，靈武再造。現今順化之人，每南風至，則人懷舊主；嘉定之民，每恩詔下，則爭納軍需。西洋商船，輸賣鎗砲，暹國兵將，助討上道。偽岳西山之日，光中強暴風雨，勢不終朝。我朝兵甲日精，將士感激，請且試師施耐而破其屯，有他勝也。不勝，另作良圖。²⁷²

²⁷¹ [越] 陳仲金著：《越南通史》，戴可來（譯）（原文書名：《越南史略》）（北京：商務印書館，1992年），頁337-340。

²⁷² [越] 吳甲豆：《皇越龍興志》，頁275-276。

這段代表越南文人熟習中國歷史的典故，「人心思漢，白水重興」講的是王莽(45BC-23)篡漢稱帝後，劉秀(5BC-57)在白水村起義，招兵買馬、禮賢下士，最終重興漢室江山的典故。「人心思唐，靈武再造」是指安史之亂(755-763)期間，756年洛陽、長安淪陷，唐朝瀕臨滅亡，人心思唐，756年8月12日肅宗李亨(711-762，756-762在位)於靈武即位，最終復興唐朝。從這段可以看出在西山朝(1778-1802)與阮王對峙當時，越南的士人對漢朝、唐朝基本上是持肯定讚賞的態度的，這與現今的越南的史觀有很大的不同。目前越南的史觀是認為漢朝、唐朝時期，越南北部是被漢、唐殖民統治壓迫，因此對漢朝、唐朝的評價較為負面。也可以看出因為時代的不同，史觀也隨之改變的有趣現象。

這種把西山朝視為偽朝的情況在《皇越龍興志》中比比皆是，阮王修國書要求合攻西山朝，其文言：

偽光中惠將舉步兵，先攻上道諸蠻，進破南榮，轉攻柴棍前面。今計：南朝以大兵攻歸仁，暹王以重兵攻義安，賊守義安，則暹兵攻其前，南兵攻其後。賊守富春，則暹兵撓其後，南兵撓其前。²⁷³

此段把西山朝稱為偽，而自稱南朝，儼然視己為正統。第十九回名為「討歸仁三番揚武走偽勇兩將獻城」，第二十三回名為「復富春偽朝續奔北陷平定郡公性殉南」，第二十四回名為「鎮洞海阮文張禦賊渡靈江偽寶興敗軍」，第二十七回名「滅賊黨偽主續就俘設治官前軍誠受鎮」。這些地方都是強調西山朝是偽朝的例子，也藉此論述來強化阮朝的正統性。

稱「主」與稱「王」的差別，在阮福映請大臣鄧陳常(1759-1813)解夢之事

²⁷³ [越] 吳甲豆：《皇越龍興志》，頁 276。

中可以明顯看出來。阮福映召鄧陳常諭曰：



予在暹，時夢至帝所，帝謂：「汝南中主乎？行取爾頭。」是何吉兆？

274

鄧陳常曰：

主是古卿夫之稱，王則君天下之號。黎皇在上，本朝臣黎，北人故稱為主。今黎既亡，而帝錫之夢，主去點頭為王。臣料今後王師戰勝攻守，非復偏伯之初，延慶被圍，請且驅兵逐耀，乘勝還都，以應天意。²⁷⁵

這段明確定義了「主」與「王」，主是指卿大夫，阮主、鄭主即指後黎朝的卿大夫、大臣。王則是君臨天下、統治天下之名號。王的地位大大高於主。後黎朝皇帝賜夢給阮福映，主去點頭為王，暗示阮主稱王是天意。此夢告也賦予阮朝稱王及後來稱帝之正統性，天意的授權是非常重要的，此夢也有後黎朝皇帝將正統性傳承給阮朝之意，有正統繼承延續之意。

第五節 結語

《越南開國志傳》歷史演義小說描述越南與中國各擁有一方之天下，越南有自己所謂的「中原」。在雙重朝貢體系(含有政治意義的中華觀)下尊稱中國為「上國」，但中越兩國都屬「華」，視其他周邊國家為「夷」，並強調漢文化中的忠義、積德、謙卑與天意之重要性。除了「天下」外，還運用了「九州」、「四海」

²⁷⁴ [越] 吳甲豆：《皇越龍興志》，頁 291。

²⁷⁵ [越] 吳甲豆：《皇越龍興志》，頁 291。

等語詞以表達越南的統治領域，側重二重朝貢型的中華觀。



《皇黎一統志》歷史演義小說中顯示在越南人語境中的「天下」這個概念是有所不同的，其範圍由小至大可以指「越南全土」、「越南加上周邊國家」、「全世界」，天下包含的範圍擴大至越南及周邊國家，具有二重朝貢型的觀點。「天下」與「一統」兩者概念是相關聯在一起的，而皇帝有無實權與天下為公是一統天下的關鍵，並認為越南一統天下的正當性係來自於中國，由於重視仁、義、禮，因此認為不仁不義者也不具有正當性。越南把中國視為天朝、宗主國，期望其能幫助其復興並保護期受到侵略，亦即天朝、宗主國應盡「興滅繼絕」的義務。但越南大臣稱明朝為「中國」，也是二重朝貢型的中華觀。

《皇越龍興志》歷史演義小說表現越南主權意識受到南國山河詩的影響，雖然認為南北朝各自擁有天下，施行雙重朝貢體制含有政治意義，側重於二重朝貢之觀點。其對中國漢、唐基本上是持認同的態度。強調必須透過歷代積德方能成就正統王朝的建立，而欲稱王及稱帝須有天意授權。

第四章

越南燕行使黎貴惇地理型中華觀之特色



本章旨在探討黎貴惇地理型中華觀之特色。首先對黎貴惇的生平、著作與思想加以說明，其次再研究分析其中華觀之特色，最後再作總結。

第一節 黎貴惇的生平、著作與思想

黎貴惇（1726-1784），字允厚，號桂堂，延河縣延河人(今越南太平省延河縣)人，黎仲庶之子，少有神童名。²⁷⁶在科舉考試上，黎貴惇自鄉舉至廷試皆第一名，1752年會試，錄取黎貴惇等五名，1752年陰曆12月廷試，賜黎貴惇進士及第第二名，時年二十七歲。²⁷⁷黎貴惇於是被授予翰林院侍書，從此步上為官之途。其為官之後，正值黎顯宗在位期間(1740-1786年)。黎貴惇從侍書到侍講，他以博學多才，剖析疑義，敷陳治道，頗為顯宗器重，惟其並未能得到掌權的明都王鄭楹(1740-1768年)之青睞，雖曾受到一些獎賞，但多任閒職。1760-1762年間，黎貴惇作為副使燕行清國朝貢，他曾借機順道歷覽清國山川，詢訪治體，以增廣見聞。1767-1781年為靖都王鄭森繼執政期間，他受到鄭森之賞識，成為鄭王府一位忠心的賢能大臣，其先被起復為侍書，後因平亂有功，升任副都御史。1769年被封為侯。晚年，官拜侍陪從(地位相當於副宰相)。²⁷⁸其多有上書，倡言改革，被喻為越南的「王安石」，但他並非僅以改革的政治

²⁷⁶ [越] 潘清簡等：《欽定越史通鑑綱目》，收入域外漢籍珍本文庫編纂出版委員會編：《域外漢籍珍本文庫》(重慶：西南師範大學出版社；北京：北京人民出版社，2012年)，第3輯，史部，第7冊，頁538。

²⁷⁷ [越] 吳士連等：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》(東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻センター刊行委員會，1986年)，頁1135。

²⁷⁸ 于向東：〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，《許昌師專學報》，第12卷第1期(1993年)，頁48-49。

家聞名於世，而是由於他的大量多領域的著作及其中具有豐富的知識與思想，引起了人們的重視，得到較高的歷史地位。人們了解其著作及思想觀點，對於研究越南歷史、古代文化發展、中越文化交流以及越南主體意識等，都具有相當的助益。²⁷⁹

黎貴惇一生著述豐富，其著作一共約有 50 部，²⁸⁰根據現代越南學者考證確定，至少有 14 部確為他的作品，除這 14 部外，其著述見於各家著錄的尚有很多。這 14 部著作包括有：《芸臺類語》、《見聞小錄》、《撫邊雜錄》、《群書考辨》、《聖謨賢範》、《黎朝通史》、《北使通錄》、《陰鷺文注》、《全越詩錄》、《桂堂詩集》、《桂堂文集》、《黎朝功臣列傳》、《書經演義》及《四書約解》等。²⁸¹

黎貴惇的思想與觀點，以其著述等有限資料，可歸納為如下：宇宙觀、「理」「氣」觀、「民本」思想、與「民本」思想相關聯系的人才及吏治觀、善惡觀、對鬼神的看法以及對待西方文化、科技與知識的態度等方面。²⁸²

第二節 越南燕行使黎貴惇中華觀之特色

在古代東亞漢文化圈的文化，基本上是以儒、釋、道為主要內容而構建起來的。作為一個越南文人—黎貴惇，其著述思想與觀點，也頗受漢文化的影響。²⁸³

²⁷⁹ 于向東：〈黎貴惇的著述及其學術思想〉，《東南亞研究》，第 3 期（1991 年），頁 10。

²⁸⁰ 越南社會科學委員會：《越南歷史》（北京：人民出版社，1977 年），頁 490。

²⁸¹ 于向東：〈黎貴惇的著述及其學術思想〉，頁 11-12。

²⁸² 于向東：〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，頁 51-52。

²⁸³ 于向東：〈黎貴惇的著述及其學術思想〉，頁 13。



黎貴惇與清朝官員秦朝鈞²⁸⁴對談，對談內容如下：

(問)：²⁸⁵「貴國產物如何？」

(答)：²⁸⁶「傳記不曰『稱奇草木，皆在南方』乎？不敢過說，《西遊記》有云：『中華雖是中華，雖是大邦，其窮無此。』此非仆等捏言也。」²⁸⁷

黎貴惇在這裡顯然認為中華就是中國，也認為越南擁有中國所沒有的奇珍異草，也代表越南物產的特殊性。

黎貴惇有一段話講到中國在漢唐時期統治越南的情形，他說：

嗟乎！漢唐之世，官斯土者，幾人稱清吏哉？苛政猛於虎，暴賦毒於蛇，民何堪矣！天生君主，自立一國，因俗為治，相安寬簡，畏天事大，恪守常禮，弭息兵革，南北無事，亦一方之福也。²⁸⁸

中國漢唐統治越南時期，苛政暴賦使人民苦不堪言，因而產生獨立意識。因俗為治的習慣法原則，形成自組織邦國型態，一方面滿足中國的大一統的統治意識形態，採取事大主義的原則，成為藩屬國，建立禮制天下，以利於南北

²⁸⁴ 秦朝鈞，清朝官員，字大樽，號岵齋，常州金匱(今無錫)人。乾隆 13 年進士，授工部主事，遷禮部員外郎，後任雲南楚雄知府。

²⁸⁵ 秦朝鈞問。

²⁸⁶ 黎貴惇答。

²⁸⁷ [越]黎貴惇：《北使通錄》，《越南漢文燕行文獻集成》(上海：復旦大學出版社，2010 年)，第 4 冊，頁 203-204。

²⁸⁸ [越]黎貴惇：《芸臺類語》卷 3，收入《黎貴惇全集》第 6 冊，(河內：越南教育出版社 2009 年)，頁 517。

和平。



安朗縣常隸、金駝二社皆祀東漢大王，不知何位。居廛社有城址，相傳伏波將軍與徵女王戰於此，今社人並祀為城隍。²⁸⁹

仇必和而解，越南人將東漢伏波將軍馬援與越南徵女王並祀為城隍，共同保佑越南人，體現了作戰的中越雙方都是英雄的越南民族的包容精神與化敵為友的同體精神。

黎貴惇曾在《見聞小錄》裡，引用傳說表現出越南人希望勝過中國的願望，這個傳說的劇情是明朝開科舉考試，皇帝命令諸國陪臣與中國舉人一體應試，考試結果出爐，諸國考試的前兩名(狀元、榜眼)由越南人包辦，越南人不只贏過諸國陪臣，而且贏過中國每位舉人：

俗傳太和²⁹⁰間，榜眼鄭鐵長、狀元阮直同往北使，適天朝開科，命諸國陪臣與中國舉人一體應試。入場招筆，將及半篇。鐵長語直曰：「計當今首選，惟我與兄耳。我文頗得意，恐兄未必能及。但思在本國時，兄是狀元，弟是榜眼。今如忝竊先籌，國王必怒前有司鑒別未精。兄意如何？」直曰：「感公盛情。既實心遜讓，須減筆力，使吾二人名次如舊可也。」鐵長許之。文中有南之舟北之馬句，因塗馬字改寫于外，馬字只有三點。迨考官評閱，諸作皆劣，惟鐵馬宜狀元，直宜榜眼。但文白一字，又以北馬為三足蹶馬，有輕中國之意。乃易升直為兩國狀元，鐵長為兩國榜眼，並賜榮歸。辭回日，賜錦袍金笏，蓋良馬，命直先

²⁸⁹ [越]黎貴惇：《見聞小錄》卷10，收入《黎貴惇全集》第5冊，(河內：越南教育出版社，2009年)，頁608。

²⁹⁰ 應為黎仁宗大和年間(1443-1453)。

行。所賜鐵長廐馬，繫其一足，任使進程，不能則拘留。〔…〕此說最無理可笑。為是說者，蓋因見《國朝表章集》中有〈擬天朝賜阮直狀元般冠帶袍笏謝表〉，信以為真，造出鄙話耳。²⁹¹



這裡體現越南與中國競爭的競華意識，也呈現出越南的民族自信心，這與越南為文獻之邦的說法相符應。在正史中，越南工部左侍郎馮克寬奉命於 1597 年如明歲貢，並求封。克寬至燕京，適遇明朝萬曆皇帝生日(萬壽聖節)，克寬上拜賀詩三十首，明武英殿大學士少保兼太子太保吏部尚書張位以萬壽詩集上進，萬曆皇帝御筆批曰：「賢才何地無之，朕覽詩集，具見馮克寬忠悃，殊可深嘉篤美。」即命下刊板，頒行天下。朝鮮國使刑曹參判李晬光為之作序。²⁹²正史在這段中闡明了明朝萬曆皇帝過生日時，中國、越南、朝鮮等國的大臣們以祝壽詩文為皇帝祝壽，吏部尚書張位把各國大臣們的祝壽詩文集成後上進給萬曆皇帝。萬曆皇帝在閱讀完各國大臣們的詩文後，認為越南正使馮克寬所寫的詩文為各國大臣中的第一名，因此萬曆皇帝特別御筆給予嘉評讚美之，評為各國大臣中最優異者。這件事很可能是「兩國狀元」稱號之由來。

黎貴惇在 1760 年出使中國。在出使中國的議題上，黎貴惇論述了使者應有的態度。在《北使通錄》中，他說：

夫古人論奉使，以文學則須博洽多聞，以詞命則須婉正得體，然氣自不可不善，蓋內外尊卑勢位殊別，若望風而先餒，與以荒遠自處，簡交寡

²⁹¹ 〔越〕黎貴惇：《見聞小錄》卷 12，收入《黎貴惇全集》第 5 冊，(河內：越南教育出版社，2009 年)，頁 631-633。

²⁹² 〔越〕吳士連等：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》，頁 909-910。

言，必為人所鄙薄，而以彝²⁹³官、彝使視之矣！²⁹⁴



所謂「人必自侮，然後人侮之；²⁹⁵人必自重，然後人重之。」對於奉命出使的使者，黎貴惇因為應該具備各種條件，文采要豐富、文詞要得體，雖然中國國際地位比越南高，但身為使者，必須表現出氣勢、威嚴，不能表現出氣餒、膽怯的樣子，才不會被輕視，不辱使命。否則會被中國官員以夷狄視之，視為彝官、彝使。

然而，黎貴惇使節團在出使中國時，卻在各地遭受中國禮生贊唱稱呼為「彝官」、「彝目」。黎貴惇因此以正式外交文書致書於中國官員，以表達最強烈的外交抗議。黎貴惇在呈文中說：

奉觀先今詔書，及前屆欽使大人送示冊封儀注，并稱該國使臣、該國官員，部堂具題朝賀儀注，亦稱安南國進貢官員，一話一言，動開體統。乃生等進關之日，左江道台臨關啟鑰，使臣入拜龍亭，禮生贊唱儀注，只呼彝官彝目，視指其嚴，殊深愧報。殆抵南寧謁道臺，抵梧州謁協臺，稠人廣坐，仍用彝贊。敝邑誠要荒也，誠僻陋也，忝備藩封，夙稱文獻，春秋之義，四彝而用中國禮，則進之。今敝邑百餘年來，朝貢會同，一遵儀典，如此而猶彝之。有識者于心安乎？²⁹⁶

黎貴惇外交慣例來做出論述，他歸納了從過去到當時清政府致越南的詔書，以及歷屆欽差大臣送識越南的冊封儀注，都是稱安南國使臣、安南國官

²⁹³ 「彝」通「夷」。

²⁹⁴ [越]黎貴惇：《北使通錄》，收入復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院合編：《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第4冊，頁12-13。

²⁹⁵ [清]阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年），《孟子·離婁上》，頁127。

²⁹⁶ [越]黎貴惇：《北使通錄》，頁273-274。

員，對於進貢的官員，也稱為安南國進貢官員。因此此次外交活動，安南國官員被稱為彝官彝目，且使用彝贊，有失體統，對安南國極為不尊重。黎貴惇所說的「四彝而用中國禮，則進之」代表一種文化進化觀的中華觀，也就是說，原本的四夷能因為使用了中國的禮而晉級為華，這是非常重要的觀念。因此，越南長期以來為文獻之邦，採用春秋之義理和中國的禮儀，卻仍然被中國視為夷，這是相當不合理的，因而呈文提出外交抗議。

在呈文抗議之後，清朝的布政使葉存仁對此也給予正面回應。黎貴惇在《北使通錄》中有如下的記載：

布政使葉存仁，公服坐堂上，燈燭輝煌，喚通事近前免禮，先問貢使一路平寧，次出呈文謂曰：「這箇甚好說得話裡，意思亦高，但古語云：『舜生於諸馮，東夷之人也；文王生於岐周，西夷之人也。』夷字非元輕慢貴國。令使臣以此為言，已蒙撫臺準允，因不便批當行一角公文，報左江道，自後停呼彝字，稱安南國使，貢使可回啟國王知道，通事叩謝傳免。」²⁹⁷

布政使葉存仁的回應很有趣，他寬慰黎貴惇說，「夷」字並非輕慢越南國，這裡隱含「夷」僅是指方位而已，這是地理上的華夷觀，並不具貶意。但是既然越南使臣黎貴惇呈文抗議，蒙撫臺準允，今後停稱「彝」字，稱安南國使，也表示越南國不屬於文化上的「夷」，亦屬於華的範圍。黎貴惇此舉意義重大，為越南國爭回自身是華而非夷的國格尊嚴，不負使命，載譽歸國。

黎貴惇把中州、嶺南視為兩個地理區。他說：

²⁹⁷ [越]黎貴惇：《北使通錄》，頁 281-282。



中州鮮雷，蓋水土深厚，陽氣堅固，故以冬雷為異；嶺南多雷，蓋水土淺薄，陽氣發洩，故以冬雷為常。²⁹⁸

中州、嶺南地理上對舉稱呼，代表嶺南非中州，兩廣、越南屬於嶺南，這與歷史上漢代的交州範圍包括兩廣和越南北部有關，漢代的交州首府是龍編(位於今河內)，管轄越南北部及兩廣之地，河內(龍編)為交州人文薈萃之地及首善之區，而交州為嶺南地區，把中州與嶺南對舉，也有以五嶺(南嶺)來作為南北兩個地理區分界之意。

以五嶺(南嶺)作為中州與嶺南之南北分界，在越南正史中亦有提及。越南史官吳士連(1400-1499)在 1479 年冬至節所寫的《大越史記外紀全書》序²⁹⁹中曰：

大越居五嶺之南，乃天限南北也。其始祖出於神農氏之後，乃天啟真主也，所以能與北朝各帝一方焉。³⁰⁰

五嶺即南嶺，即是中州與嶺南之交界，亦是趙佗所建立的南越國之北方邊界。《南國山河》之神諭詩的「南國山河南帝居，截然定分在天書」，五嶺(南嶺)即為上天所分定的南北朝之界限。越南人把五嶺(南嶺)以南視為越南的歷史舊疆。五嶺(南嶺)之天險即為南北朝各帝一方的地理依據，此具有上天之預定論之色彩。而大越皇帝的始祖出於神農氏之後，具有天啟之正統性，君權來自

²⁹⁸ [越]黎貴惇：《芸臺類語》，卷 1，收入《黎貴惇全集》(河內：越南教育出版社，2009 年)，第 6 冊，頁 348。

²⁹⁹ [越]吳士連等：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》，頁 55-56。

³⁰⁰ [越]吳士連等：《大越史記全書》，頁 55。

上天所授予，亦表現出越南與中國具有血緣上同祖同源的關係之意涵。換言之，作為兄弟之中越兩國，在上天的劃分之下，以五嶺(南嶺)之天險為界限，各自統治北朝(中國)與南朝(越南)兩個地理分區。



把五嶺(南嶺)作為中國的南界亦為較黎貴惇的時代略晚的朝鮮著名儒學家丁茶山(名若鏞，字美鏞，1762-1836)的觀點。他說：

國於長城之南、五嶺之北，謂之中國。而國於遼河之東，謂之東國。³⁰¹

在丁茶山的地理視角下，中國的領域範圍很明確地是在長城以南、五嶺(南嶺)之北，遼河以東的是東國朝鮮。由此可知，五嶺以南為嶺南，五嶺(南嶺)為中國與嶺南的地理分界。此一見解與黎貴惇的觀點相符。亦可見在十八、十九世紀越南、朝鮮兩國對於中國領域範圍之思考具有一致性，呈現出當時東亞知識分子之認知視域與地理認知圖景。

關於越南的領地，黎貴惇說：

自徵王及丁黎李陳，雖畫境自固，只有交趾郡以南之地，不能復趙武之舊矣！武帝開設九郡，曰：南海、蒼梧、鬱林、合浦、交趾、九真、日南、珠崖、儋耳。(後註小字曰：其後我越只有交趾、九真、日南三郡，其六郡陷於中國終不能復)³⁰²

趙武帝的領土包括南嶺之南，趙武帝趙佗雖來自中國，曾為秦始皇的部將，

³⁰¹ [韓] 丁若鏞著，茶山學術文化財團編：《與猶堂全書》(首爾：茶山學術文化財團，2012年)，第3冊，〈文集II〉，卷13，〈送韓校理使燕序〉，頁45。

³⁰² [越] 黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁538。

但是黎貴惇顯然也把趙朝視為越南的朝代之一。後來的徵王、丁黎李陳等朝只能包有交趾、九真、日南三郡，無法恢復趙武帝時期的舊疆。由於嶺南是趙武帝時期的疆域，所以黎貴惇把中州、嶺南對舉，把嶺南視為特殊的地理區，與嶺南為趙武帝舊疆有關，具有地理型雙元性觀點。阮廌（1380-1442）亦曾云：「安南之為中國所侵乃自秦漢以降。況天分南北，有高山大川，境界分明。雖強秦富隋，又豈可妄用勢力。」³⁰³

黎貴惇也提到了河內的地位，他說：

龍編乃漢交州治所，即今都城。³⁰⁴

龍編(河內)即漢代交州治所，人文薈萃之地。關於漢代南粵的情況，黎貴惇說：

漢武帝平南粵以其地分置九郡，今兩廣東西，本國只得其三。〔…〕以漢志戶口數較之，本國得交趾、九真、日南三郡，二十餘縣，在漢辰戶共十四萬三千七百四十三，口共九十八萬一千八百二十八。而廣東省在漢時為南海、蒼梧、合浦三郡，〔…〕只以三郡言，漢戶不過五萬九千三百九十，口不過三十一萬八千五百十一。廣西省在漢時為鬱林一郡，戶不過一萬二千四百十五，口不過七萬一千一百六十一。通併今之兩省，在漢戶僅七萬一千八百五，口僅三十八萬九千六百七十三。是國地在漢，戶倍其半，口三分幾倍二。況孫吳未分交、廣為二州之前，在兩

³⁰³ 見〈致玉通、山壽、馬騏書〉，引自于向東、祈廣謀：〈阮廌〉，收入于向東主編：《東方著名哲學家評傳（越南卷）》（濟南：山東人民出版社，2000年），頁126。

³⁰⁴ 指河內。

漢時，交趾刺史兼統兩廣，治在龍編縣³⁰⁵，豈非以今本國都城為中正之地，四方之所湊會乎？³⁰⁶



漢代時，越南北部的戶數大約是兩廣的兩倍，人口數約是兩廣的兩倍半。且兩漢時，交趾刺史兼統兩廣，治所設在龍編縣(今河內境內)，可見在漢代之時，整個兩廣與交趾地區是以龍編(河內)為政治中心的，為當時交廣地區的人文薈萃的首善之區，盛極一時。由此可見，黎貴惇描述兩漢時河內(龍邊)為整個嶺南地區的首善之區，以此體現出其地理型中華觀。

關於中國與外國文字，黎貴惇說：

中國記字，義理在字，不在音。外國記音，義理在音，不在字。中國文字從見處生想悟，以音求之，則差矣！學外國聲音，從聞處生神識，以字求之，則窒矣！³⁰⁷

這裡對舉中國與外國文字，隱含越南不屬於外國，而屬於中國的體系範圍。中國文字的特色是義理蘊含在文字之中，可從文字中感悟義理。而不像外國語文重視聲音。關於中外書法，黎貴惇又說：

天下萬國書法不同，但中華則方直，外蕃多旁行。³⁰⁸

³⁰⁵ 漢代龍編縣在今河內境內。

³⁰⁶ [越]黎貴惇：《撫邊雜錄》，卷1，收入《黎貴惇全集》(河內：越南教育出版社，2007年)，第2冊，頁233-235。

³⁰⁷ [越]黎貴惇：《芸臺類語》，卷6，收入《黎貴惇全集》(河內：越南教育出版社，2010年)，第7冊，頁607。

³⁰⁸ [越]黎貴惇：《芸臺類語》，卷6，頁635。

關於天下萬國書法之不同，黎貴惇將中華與外蕃對舉，顯然也是把越南納入中華的系統範圍內。



關於明越戰爭，黎貴惇說道：

諸將士及國人深恨明人殘害，密勸帝以此殲之。帝開諭曰：「復讎報怨者，人之常情。不嗜殺人者，仁人之本心。且人已降，而殺之不祥莫大焉！與其快一朝之忿，以受萬世降殺之名，孰若活億萬人眾之命，以息萬世戰爭之端。青史所載，千古流芳，豈不偉哉？」諸臣下皆拜服帝之洪度。³⁰⁹

黎貴惇記此事展現「不殺降」的戰爭倫理，越南皇帝表現仁人之心對明朝戰俘的寬宏大量，也表現黎利希望越中兩國世代和平友好、天下太平之盼望。

登庸復上表劾其不忠，請誅之。其畧曰：「三綱五常，扶植天地之樑幹，奠安生民之柱石。國而無此，則中夏而夷狄，人而無此，則衣裳而禽犢。自古及今，未有舍此而能立於覆載之間也。」³¹⁰

這段話說到莫登庸(1470-1541)的華夷觀，他認為中夏與夷狄的判準為三綱五常。有三綱五常者為中夏之國，無者為夷狄之國。

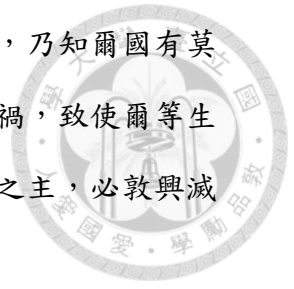
江一桂³¹¹又移檄諭耆目人士等曰：「我皇上中興撫運，統一華夷，遐方

³⁰⁹ [越]黎貴惇：《大越通史》，收入《黎貴惇全集》(河內：越南教育出版社，2007年)，第1冊，頁330。

³¹⁰ [越]黎貴惇：《大越通史》，頁397-398。

³¹¹ 江一桂於嘉靖19年(1540年)任明朝廣西太平府知府。

絕域，無不賓服，獨爾國久不來廷，爰命軍門奉辭勘問，乃知爾國有莫登庸登瀛父子乘危肆凶，篡至尊位，唱起亂階，連結兵禍，致使爾等生靈荼毒、井邑立墟。罪狀既昭，情法難宥。天子為華夷之主，必敦興滅繼絕之仁。聖人為綱常之尊，必彰討叛除凶之義。」³¹²



這段話也代表明帝國的華夷觀，明帝國的皇帝統一華夷，為華夷之主。這也代表明帝國擁有雙元帝國之性質，明帝國皇帝具有二個身分，其一為中華之主，其二為夷狄之主，兼領二者。在中華之地，以郡縣制統治之；在夷狄之地，由藩屬國間接統治之。所以在明帝國的眼中，越南為夷狄之國。這點當然為越南所反對的。

黎貴惇乘船至武昌面見湖廣總督愛必達。愛必達是滿人，對越南遵奉前明的衣冠制度很有探詢的興趣。³¹³在黎貴惇與愛必達的對話中，可以發掘出有趣的觀點。兩人對談內容如下：

(愛)³¹⁴曰：衣冠制度遵前朝否？

(黎)³¹⁵曰：是。

(愛)曰：何故散髮？

(黎)曰：本國從土俗，使民宜之，係平居亦束髮，惟見尊長官僚，則以齒髮為敬。

(愛)曰：終是披髮。³¹⁶

³¹² [越] 黎貴惇：《大越通史》，頁 447-448。

³¹³ 林維杰：〈越儒黎貴惇的中國想像〉，《當代儒學研究》，第 19 期 (2015 年 12 月)，頁 159，註 43。

³¹⁴ 即愛必達。

³¹⁵ 即黎貴惇。

³¹⁶ [越] 黎貴惇：《北使通錄》，收入《越南漢文燕行文獻集成》(上海：復旦大學出版社，2010 年)，第 4 冊，頁 222。



在黎貴惇與清朝的湖廣總督愛必達的對話中，愛必達問「衣冠制度遵前朝否？」這隱含著愛必達認為明朝的衣冠較具中華特性，所以特別問這個問題。而越南的衣冠制度遵前朝(明朝)，也代表越南人在文化上對明朝的認同，也代表越南比清朝更具華之特色，而散髮則是越南本土的風俗，此即為地理意義的文化風俗，也可看出黎貴惇強調地理型中華觀之特點。因此在越南文化上，有與中國相同的(如：衣冠制度)，也有與中國不同的(如：散髮)。相同的部分代表東亞文化圈共同的特色，相異的部分代表著越南的特殊性與民族性，而愛必達對於越南散髮頗為不以為然，故說「終是披髮」，暗示越南仍具有披髮的夷狄特色。

伊³¹⁷曰：貴國好服飾、好人物。

答曰：安敢仰比中國。

伊曰：不敢。³¹⁸

清朝湖南郭參將對黎貴惇稱讚越南官服，其中應該隱含了對明代衣冠之懷念。黎貴惇的回應也表明了越南官員對中國仰視的態度。

伊³¹⁹曰：貴國想亦重進士科，唐人宋人最重。

曰：本國制度多做宋明。³²⁰

越南制度上多做效宋明，跳過元清，隱約體現越南的華夷觀，肯定宋明與越南為華，元和清為夷。

³¹⁷ 即郭參將，為湖南巡撫之屬下。

³¹⁸ [越]黎貴惇：《北使通錄》，頁 238。

³¹⁹ 即秦朝鈺。

³²⁰ [越]黎貴惇：《北使通錄》，頁 246-247。



關於中國文化對越南和朝鮮的傳播，黎貴惇說道：

天朝聲教四訖，無遠弗屆，無論高麗每歲朝正，即安南亦六年兩貢，往來絡繹，中州所有之書，不惜重值爭購。³²¹

越南和朝鮮皆藉由來中國朝貢的機會，大量重金採購中國書籍，這也是文化產品的輸入，在東亞文化交流史上具有重大意義。

伊報云：使臣身在中華，目覩禮儀文物之盛，恭逢元旦，自應一体隨班詣慶祝宮行禮，以昭誠敬，前從每到各省，不會一同行禮者，乃守土官拘泥未經檢點耳！太守仰遵皇上柔懷之意，中外一家，並無異同也。³²²

（筆者按：引文中的禮、体，原文即是以簡體字呈現。）

中國官員顯然認為中華專指中國而言，中外一家為清朝之國家政策，中是指中國，外是指外藩，這代表清朝的朝貢體制的原理及精神之所在。至於到底誰能真正的代表「華」，是越南還是中國(清朝)，則各自表述。

第三節 結語

黎貴惇認為中國是「華」非「夷」。他於《芸臺類語》中對舉中國與外國文字之記載，隱含有越南與中國都屬於「華」之意，又舉書法說明，將中華與外蕃對舉，明顯地他把越南納入「華」的範圍。

³²¹ [越] 黎貴惇：《北使通錄》，頁 338-339。

³²² [越] 黎貴惇：《北使通錄》，頁 344。



黎貴惇曾呈文抗議，在文中提出「四彝而用中國禮，則進之」，為一種文化進化式的中華觀。換言之，原本的四夷能因有「禮」而進升為「華」。呈文抗議之後，中國官員回應，今後停用「彝」字，改稱安南國使，不僅文化上表達越南屬於「華」非「夷」，亦稱一國之使，充份顯示兩國在政治上各自獨立，互不隸屬。另外，黎貴惇也於《芸臺類語》中記述：「自立一國」、「南北無事」，同樣表達南北各自一國之獨立意識。

黎貴惇於《見聞小錄》裡引用諸國舉人一起應試之傳說，足見他具有越南與中國競爭的競「華」意識。他又在《北使通錄》所記述他與中國官員的對話中，其回答越南是尊前朝(指明朝)的衣冠制度，此代表越南人在文化上較認同明朝，認為越南比清朝更具「華」之特色。再從其以「本國制度多倣宋明」回答中國官員，而跳過元清，足證其肯定宋明與越南為「華」，而暗指元清為「夷」。

黎貴惇在《大越通史》中記述莫登庸認為三綱五常為「華」與「夷」之判準，此隱含著他相當贊同此標準。其又特別記載越南皇帝表現仁心不殺明朝戰俘之德，流露出其充滿漢文化意識。

總之，黎貴惇認為中越兩國都屬於「華」非「夷」，而其他外國則屬於「夷」。若本是「夷」者可因有了「禮」，則進化為「華」。他並認同三綱五常是「華」、「夷」之判準，此體現出其充滿漢文化意識。另外，他也具有在文化上越南對中國的「競華」意識，認為越南比清朝更具有「華」的特色，以強調越南文化主體性。他將中州、嶺南視為兩個地理區，並特別作對舉，表示嶺南非中州，中州為中國，嶺南屬越南，具有偏重於地理意義雙元觀的特色。

第五章

越南燕行使李文馥文化型中華觀之特色³²³



本章以文化型來勾勒與提煉李文馥中華觀之特色。文化型中華觀係相對於前一章黎貴惇的地理型中華觀，以對照兩者間之不同，主要在於文化型中華觀係以華夷之文化概念來區分。東亞作為共同的文化圈不僅是當代文化研究學者的共識，越南燕行使者李文馥當時就有這樣的觀念。而李文馥的祖先原籍福建漳州龍溪縣，明朝滅亡後，成為遺民流亡到越南。³²⁴李文馥作為明朝遺民的後代，其政治認同與文化認同所產生的張力也是與眾不同，他在文化上強烈認同一個東亞共同文化圈，他的遺民後代身分為其東亞世界觀奠定一個背景基礎。而他對西歐文化也有接觸和興趣，他曾訪問澳門博物館，看到澳門許多葡萄牙文化的特色。³²⁵李文馥曾周遊列國，使他成為越南十九世紀上半葉眾多越南燕行使中，最具國際觀的使者之一。由於李文馥具有中國遺民後代及具高度國際觀的特色，且有六次訪華之豐富經歷。在東亞文化交流圈中，各國國情和民情皆不同，李文馥（1785-1849）身為越南士大夫且具有華裔後代之特殊身份，且曾經周遊列國，因此李文馥的中華觀就成為很有趣且值得研究的一個議題。因此本章以中韓越傳統的中華觀作為對照並對中越韓日歷代人物的中華觀進行比較、分析，以探究越南燕行使李文馥中華觀之類型與特色。於第一節先了解李文馥的生平、著作與思想。第二節分析李文馥〈夷辨〉中的中華觀。最後於結

³²³ 本章之相關內容已刊登於《臺灣東亞文明研究學刊》。參見張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第14卷第1期（總第27期）（2017年6月），頁47-82。

³²⁴ 參見姚建根之簡介，收入中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院（合編）：《越南漢文燕行文獻集成》，第12冊，頁209。

³²⁵ 〔越〕李文馥：《粵行吟草》，二卷、《鏡海續吟草》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第13冊、第14冊。

語提出三種類型中華觀之比較與李文馥中華觀之特色。³²⁶



第一節 李文馥的生平、著作與思想

李文馥（1785-1849），字隣芝，河內永順人，為越南阮朝重要的漢喃文作家和出色的外交家。李文馥為明鄉人，祖籍中國福建漳州龍溪縣，其先祖任明朝官。他在嘉隆 18 年(1819 年)領鄉薦，明命(1820-1840)初授翰林編修，充史館。後歷任禮、工、兵部職位。³²⁷有關李文馥的生平，根據《大南寔錄》記載如下：³²⁸

李文馥，字鄰芝，河內永順人，嘉隆十八年領鄉薦，明命初授翰林編修，充史館，累遷禮部僉事，協理廣義鎮務，兼管六堅奇，轉直隸廣南營參協，辦事多中窾，上嘉之，入為戶部右侍郎，署右參知。坐事削職，從派員之小西洋効力，又之新嘉波。尋開復內務府司務，管定洋船如呂宋、廣東公幹。又擢兵部主事，復如新嘉波，又累如廣東、澳門公幹。歷遷工部郎中，除工部右侍郎，兼奮鵬船如新嘉波。公回，署工部右參知，權理京畿水師事務。紹治元年，特授禮部右參知，充如燕正使。既而以外舶來沱汛，辦事不善，案擬發兵。尋開復侍讀。嗣德元年，遷郎中，辦理禮部事務。明年，擢光祿寺卿。尋卒，追授禮部右侍郎。所著有《西行見聞錄》、《閩行詩草》、《粵行續吟》、《鏡海續吟》、《周原襍詠》等集。文馥有文名，為

³²⁶ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 51。

³²⁷ 陳慶浩：〈《掇拾雜記》提要〉，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》第 16 冊，(上海：上海古籍出版社，2010 年)，頁 50。

³²⁸ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 50。

官屢躓復起，前後閱三十年，多在洋程劬勞，風濤驚恐，雲煙變幻，所歷非一，輒見於詩云。³²⁹



由前述李文馥的傳記可知，李文馥曾去過小西洋、新嘉坡、菲律賓(呂宋)、廣東、澳門、北京等地。他自明命11年(1830年)下小西洋起，至紹治2年(1842年)止，他在此期間至少11次出國訪問，足跡遍及新加坡、馬來西亞(檳城、馬六甲)、菲律賓(呂宋)、印度(加爾各答)、孟加拉與中國(含澳門租界)，³³⁰其出使的閱歷豐富，在官場上浮浮沉沉，在19世紀越南外交官中是極為特別且重要的一位人物。

331

東亞作為共同的文化圈不僅是當代文化研究學者的共識，越南燕行使者李文馥當時就有這樣的觀念，他在《閩行雜詠》(又名《閩行詩話》、《閩行雜詠》)的〈見琉球國使者並引〉中，強調中州、越南、朝鮮、日本、琉球是「天地間同文之國」。³³²而李文馥的祖先原籍福建漳州龍溪縣，明朝滅亡後，成為遺民流亡到越南。³³³李文馥作為明朝遺民的後代，其政治認同與文化認同所產生的張力也是與眾不同，他在文化上強烈認同一個東亞共同文化圈，他的遺民後代身分為其東亞世界觀奠定一個背景基礎。而他對西歐文化也有接觸和興趣，他曾訪問澳門博物館，看到澳門許多葡萄牙文化的特色。³³⁴

³²⁹ [越]張登桂等：《大南列傳正編第二集》，卷25，〈諸臣列傳十五〉，收入許文堂、謝奇懿(編)：《大南實錄清越關係史料彙編》(臺北：中央研究院東南亞區域研究計畫，2000年)，頁504。

³³⁰ 陳益源：〈在閩南與越南之間—以越南使節李文馥家族為例〉，《應華學報》，總第17期(2016年6月)，頁7。

³³¹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁51。

³³² 李文馥：「天地間同文之國者五：中州、我粵、朝鮮、日本、琉球。」見[越]李文馥：〈見琉球國使者並引〉，《閩行雜詠》，收入中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院合編：《越南漢文燕行文獻集成》(上海：復旦大學出版社，2010年)，第12冊，頁264。

³³³ 參見姚建根之簡介，收入中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院合編：《越南漢文燕行文獻集成》，第12冊，頁209。

³³⁴ [越]李文馥：《粵行吟草》二卷、《鏡海續吟草》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第13冊、第14冊。



李文馥從1831年至1842年間，共六次訪華，其中一次訪福建，三次訪廣東（一次途經澳門），一次訪澳門，最後一次是1841年以如燕正使的身分出使北京。這次燕行的主要路線是：1841年3月由河內出發，經諒山，抵達鎮南關入境，再經廣西寧明、新寧江、新寧州、南寧、潯州、梧州府、桂林，歷經湘江、湖南衡州、長沙、洞庭湖和湖北漢口等地，向北進入河南，途經信陽、潁州、許州，再渡過黃河，經過古殷都、邯鄲、滹沱河、正定府、清苑縣、涿州，七月抵達北京。在北京停留一個多月後，啟程回國。先至柏鄉，後經湯陰、新鄉、鄭州、遂平，至漢口捨陸登舟，再經嘉魚、祁陽、全州，於1842年初回到越南。³³⁵有關李文馥六次出使中國的概況陳益源已有詳列其表，³³⁶可詳參之，筆者不再贅述。

在李文馥出使國外的十一次行程裡，其中第三次是在明命十二年(1831年)福建之行時，前後以五個月的時間，對福州、泉州及廈門等地作了深入的觀察，因而撰寫了一部《閩行詩話》，又名《閩行雜詠》，從書中一方面可以了解李文馥的思想，另一方面也可以藉此認識1830年代的福建社會(尤其是閩南文化)。在其《閩行詩話》中特著〈夷辨〉一文以論述當時的越南阮朝是「華」非「夷」，並與中國官員爭辯。《閩行詩話》又於〈御名不肯抄錄問答〉中記述李文馥的忠君思想。此外，又可由另一篇〈展謁紫陽書院恭紀并序〉之中具體了解李文馥如何深受朱子學說的影響。³³⁷李文馥曾周遊列國，使他成為越南19世紀上半葉眾多越南燕行使中，最具國際觀的使者之一。由於李文馥具有中國遺民後代及具高度國際觀的特色，且有六次訪華之豐富經歷，³³⁸因此李文馥

³³⁵ 見《越南漢文燕行文獻集成》，第14冊，頁149、237。

³³⁶ 見陳益源、〔越〕阮氏銀：〈周遊列國的越南名儒李文馥及其華夷之辨〉，收入《越南儒教第二次國際學術會議論文集》（河內：漢喃研究院，2009年），頁180-188；又收入陳益源：《越南漢籍文獻述論》（北京：中華書局，2011年），頁225-236。

³³⁷ 陳益源：〈在閩南與越南之間—以越南使節李文馥家族為例〉，《應華學報》，總第17期（2016年6月），頁7。

³³⁸ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁51。

的中華觀就成為很有趣且值得研究的一個議題，研究其中華觀有著重要的意義與價值。



第二節 東亞傳統的正統論與中華觀

在探討越南李文馥的中華觀之前，先針對中國、朝鮮及越南的傳統中華觀進行研究，以資對照。第三節分析李文馥〈夷辨〉中的中華觀。最後再提出三種中華觀之比較與李文馥中華觀之特色。³³⁹

朱雲影指出，中國正統觀念的形成，源自於儒家的大一統思想。關於正統的判準為何？他歸納出三點原則：1.割據為不正。2.篡奪為不正。3.夷狄之國為不正。割據、篡奪為不正，不可以為統，因此要求擁護中央。夷狄之國為不正，不可以為統，故要求抗拒外族。³⁴⁰

林義正認為，「正統」一詞當推源《公羊傳》義。根據北宋歐陽修(1007-1072)《正統論》的觀點，「統」偏取「合天下之不一」的「合」義，於「大居正」拈取「正」，合成一新詞，遂張正統史觀，評論先前各朝代政權的合法性。而「正」早蘊含於「一」之中，故「一統」本攝「正統」。³⁴¹中國歷史上對「正統」之辯，在於爭取政權繼承的正當性，但怎樣才具有正當性？並非擁有武力完成「統一」就算數。³⁴²根據張其賢的研究，傳統思想家在論述「中國」時所賦予的意含有三：地理「中國」、族裔「中國」與文化「中國」。凡持地理「中國」論者，認為擁

³³⁹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 52。

³⁴⁰ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》(臺北：黎明文化，1981年)，頁 249-250。

³⁴¹ 林義正：《公羊春秋九講》(北京：九州出版社，2018年)，頁 203-204。

³⁴² 林義正：《公羊春秋九講》，頁 214-215。

有地理上之「中國」即具有政權的正當性；持族裔「中國」論者，認為在地理「中國」上由其族裔(黃帝子孫)承統才具傳承系譜的正統性；持文化「中國」論者，認為誰接收了中國文化誰就具有「中國性」，由具有「中國性」的人來繼統就具有立足「中國」的正統性。³⁴³



越南的獨立建國從吳權開始。吳權趁著五代時期諸國林立的紛亂局面，在939年白藤江之戰擊敗南漢軍隊，遂自立稱王，因王權未鞏固，故一般越南史家並未判定其為正統，唯黎文休因吳權能驅逐北人，故而主張應尊其為越南之正統。³⁴⁴

由於朱子學說由中國傳入越南，越南到了十五世紀陳黎之際，正閏問題引起了學界普遍的關注。越南史家基於大義名分理論，對於篡奪陳朝皇位的胡季犛父子皆加以筆誅撻伐。³⁴⁵

東亞的正統論主要有兩個典型：首先，以司馬光的《資治通鑑》為理論基礎，是一種現實主義的正統論。其次，以朱熹的《資治通鑑綱目》為理論基礎，為一種理想主義的正統論。朝鮮時期，朝鮮知識分子推崇朱子學傳承，因此所依據的主要是朱熹的正統論。中華觀與正統論息息相關，愈具正統性者，其「華」的程度愈濃。³⁴⁶

比較司馬光、朱熹兩者的正統論，在朱子看來，真正的正統朝代只有夏、商、周、秦、漢、晉、隋、唐，所以三國時，蜀漢是正統，曹魏非正統，以反駁司馬光《資治通鑑》中以魏國為正統的作法。³⁴⁷元代理學家許衡（1209-1281）闡揚程

³⁴³ 張其賢：《正統論、中國性與中國認同》，《政治科學論叢》，第64期(2015年)，頁7-9。轉引林義正：《公羊春秋九講》，頁215。

³⁴⁴ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁270。

³⁴⁵ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁271。

³⁴⁶ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁53。

³⁴⁷ 湯勤福：《朱熹的史學思想》（濟南：齊魯書社，2000年），頁158-165。

朱學說，使朱熹學說在元朝定於一尊，但是盡量消除朱子中華觀的影響，於是遼、金、元為正統王朝，因此許衡成為朝鮮儒生們論述正統論的反面典型。³⁴⁸基於共時性研究的觀點，筆者以與李文馥同時代的朝鮮儒學家成海應(1760-1839)的正統觀與中華觀來作對照，成海應有一篇重要著作〈正統論〉，他說：³⁴⁹

周室之東也，有天子之名，無天子之實。〔…〕自是以來，得天下之正統者，唯漢、唐、宋、明四朝。然唐高祖值隋主失德，生靈塗炭，舉兵而聲其罪、吊其民，可也。乃為裴寂等所誑，出師既苟且，又立代王侑為天子，自為之禪授，不已垂乎？是篡也，非正也。宋太祖出師陳橋，為諸將所立，露刃犯闕扼幼主而奪之位，雖非其志，得國與後唐瑒王、後周太祖無異，是亦篡也，非正也。³⁵⁰

他認為正統性具有程度的差別，並非只是有無的二分而已，從周室東遷以來，只有漢、唐、宋、明四個朝代得到天下的正統。而四朝之中，唐與宋皆篡奪前朝帝位，得位不正。³⁵¹所以這四個正統朝代中，漢、明兩朝的正統性又高於唐、宋二朝。他又進一步比較漢、明二朝的正統性高低，他說：

得天下而無疵議，人戴之、天與之，如三代之盛，唯漢與皇明也。
皇明之世，閭門正於上，權柄不移于下，將帥不敢恣，直士奮舌強諫，朝廷清明純粹，比漢又過之。³⁵²

由此觀之，在成海應的評比架構下，能夠跟三代媲美而無爭議的正統朝代為

³⁴⁸ 孫衛國：《大明旗號與小中華意識》（北京：商務印書館，2007年），頁28。

³⁴⁹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁53。

³⁵⁰ 〔朝鮮〕成海應：〈正統論〉，《研經齋全集》（漢城：許晟社，1982年），本集2，卷32，頁304-305。

³⁵¹ 〔朝鮮〕成海應：〈正統論〉，《研經齋全集》，本集2，卷32，頁305。

³⁵² 〔朝鮮〕成海應：〈正統論〉，《研經齋全集》，本集2，卷32，頁305。

漢朝與明朝，而明朝又勝於漢朝。因此他下了一個斷言：³⁵³

自三代以來，居天下之正者，皇明也；合天下之統者，亦皇明也。
夫正統者，有名有實者也。³⁵⁴



很明顯地，成海應認為三代以來最正統的王朝就是明朝。當時，明朝已經滅亡一百多年，正是清朝的鼎盛時期。如此的論斷，一方面對明朝具有高度的文化認同，認同明朝最具中華特質；一方面應與明朝在萬曆朝鮮之役（1592-1598）中救援成功有很大的關係，朝鮮學者感念明朝的救國再造之恩，而在正統性的判斷上對明朝給予了最高的評價。因此對於南明（1644-1662），成海應也有獨特的評價，他說：³⁵⁵

皇明雖殘破，然弘光皇帝在南都³⁵⁶，則正統在南都；隆武皇帝³⁵⁷
在福州，則正統在福州；永曆皇帝³⁵⁸在桂林、在緬甸，則正統在
桂林、緬甸者，天下之正義也。永曆皇帝崩³⁵⁹，正統於是乎絕矣。

360

成海應的正統論有別於以「大一統」作為判斷標準，而是以「天下之正義」為正統與否之判準，所運用的原則是「道德理想原則」，而非「現實實力原則」，這符合朱子學的正統論立場。另一方面，他對清朝大加批評，他說：³⁶¹

³⁵³ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 53。

³⁵⁴ 〔朝鮮〕成海應：〈正統論〉，《研經齋全集》，本集 2，卷 32，頁 305。

³⁵⁵ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 54。

³⁵⁶ 弘光帝於 1644 年 6 月 19 日至 1645 年 6 月 15 日在位於南京。1645 年清軍攻南京，弘光帝被俘，押送至北京，1646 年 5 月 23 日遇害被殺而崩。

³⁵⁷ 隆武帝於福州登基，1645 年 8 月 18 日至 1646 年 10 月 6 日在位。1646 年清軍入福建，10 月 6 日隆武帝於汀州被清兵發箭射殺而崩。

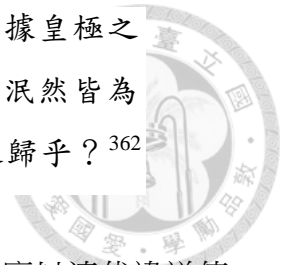
³⁵⁸ 永曆帝於 1646 年至 1662 年在位。1662 年 1 月 22 日緬甸將永曆帝送交吳三桂，1662 年 6 月 1 日在昆明篦子坡遭弓弦勒殺而崩。

³⁵⁹ 永曆帝崩於 1662 年 6 月 1 日，依成海應的觀點，天下的正統已於此日斷絕，清朝非正統朝代，因此當時為無統時代。

³⁶⁰ 〔朝鮮〕成海應：〈正統論〉，《研經齋全集》，本集 2，卷 32，頁 305。

³⁶¹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 54。

焉有辮髮左衽、服馬蹄袖、袖戴絨帽、為犬羊之服，以據皇極之尊哉？不寧惟是，且壞堯舜以來上衣下裳之制，使天下泯然皆為臊羯，莫克自異，天下之變極矣！若是者，可謂正統之歸乎？³⁶²



以成海應為代表的朝鮮儒者究竟採取何種中華觀呢？成海應以清代違逆傳統的髮飾衣裳之禮制，而認定清代非正統，這明顯是基於「文化中華觀」。下面再舉另一位朝鮮儒者金平默（1819-1888）的論點加以證明之。他對元朝評論道：

363

今元氏之主中國，未聞用夏變夷，脫落菱甲，滌去腥膻，徒能竊據疆土，肆然以令於衣冠之族，則是乃陰反統陽，天地古今之變逆，豈復有大於此哉！³⁶⁴

由上可知，「用夏變夷」為異族征服王朝正統化及華夏化之關鍵。這代表統治者的種族是否為漢族並非華夷分判之標準。關鍵在於，統治者能否以華夏文化來統治，這就是典型的「文化中華觀」。綜上所述，朝鮮儒者採取文化中華觀的論點。事實上，朝鮮民族因為受到聖人箕子的教化，而用夏變夷，因此朝鮮也自稱華或稱小中華。脫夷入華是可能的，只要在文化上脫去夷風狄俗，採用華夏文明之教化，自然也屬於中華的範圍。³⁶⁵

越南具有以自我為中心的中華觀，以「禮」等文化核心價值為判準，判定周邊民族為「夷」。在《大南寔錄》中，有記載暹羅送禮至越南的情況。其文如下：

366

³⁶² [朝鮮] 成海應：〈正統論〉，《研經齋全集》，本集 2，卷 32，頁 306。

³⁶³ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 55。

³⁶⁴ [朝鮮] 李恒老（考定），柳重教、金平默（編）：《宋元華東史合編綱目》（堤川：大由文化社，1998 年），〈附錄〉第 4，〈發明〉下，頁 1381。

³⁶⁵ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 55。

³⁶⁶ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 55。



暹羅遣使丕雅捷姑仕等來上進香慶賀，二禮使至河僊鎮，臣鄭公榆索觀國書草，不予公文又多不合禮，公榆詰使者不能屈以報嘉定，黎文悅疏言：「暹人欲占上風，受之則屈體，卻之則傷好。」帝以問羣臣，阮德川曰：「夷狄無禮，不如卻之。不和，惟有戰耳，無徒受人欺也。」³⁶⁷

這裡指出暹羅送禮及外交舉措多不合禮，越南大臣阮德川(1758-1824)³⁶⁸即以「夷狄」稱呼暹羅，而以「禮」之有無作為「夷狄」之判準。³⁶⁹

至於越南皇帝對滿清的態度為何？這可從越南皇帝之言行得知。明命帝(1791-1841, 1820-1841 在位)曰：³⁷⁰

大清其先滿人也，既得中國，政教之職漢滿竝用，而滿人常居漢人之上。夫滿，夷也。且猶如此，況我國南河之物之地，非此之比。師表之責，豈可獨以北人專席邪？³⁷¹

本段講到了滿清入主中國之後的用人原則是「漢滿並用」及「滿在漢上」。更重要的觀點是，越南皇帝認為滿清是「夷狄」，這裡隱約透露出越南在中國淪為異族統治後，自居中華的觀念。關於這一點，亦可從之後將述及的李文馥的中華觀之中看出來。³⁷²

另外，在皇宮的建築上，越南則是師法明代建築。明命帝諭尚寶卿曰：³⁷³

³⁶⁷ [越]張登桂等：《大南寔錄》(東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971年)，第5冊，頁1503上。

³⁶⁸ 阮德川卒於明命五年冬，年六十有七。見[越]張登桂等：《大南正編列傳初集》，收入《大南寔錄》(東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971年)，第4冊，頁1114。

³⁶⁹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁55-56。

³⁷⁰ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁56。

³⁷¹ [越]張登桂等：《大南正編列傳初集》，頁1757上。

³⁷² 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁56。

³⁷³ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁56。

我皇考建中和殿，寔比大明乾清宮，乃天子起居之正殿也。³⁷⁴

明命帝的父親嘉隆帝（阮福暎 1762-1820，1802-1820在位）建設中和殿時是比照明朝所建立的乾清宮，以此作為正殿。體現出越南在文化上較為認同明代，而非清代。且在提到已經滅亡的明朝時，不稱「前明」而稱「大明」，隱約表達出認同明朝為中華，而對清朝的態度則相對冷漠和保留。³⁷⁵

明清鼎革之後，東亞大陸產生了「華夷變態」，由於滿洲入主中國，大大降低了周邊國家，如：越南、朝鮮、日本等國對中國的文化認同。相對而言，也大大提升了東亞各國的文化自信心。自認代表中華的內在動力大為增加。李文馥的「越夷會館」抗議事件，即體現出越南士人的文化自尊心及自信心，越南以擁有傳統文化為榮，文化程度甚至自認為高於滿洲所統治的中國。越南皇帝甚至把「滿人」視為「夷狄」，越南人自居中華的程度推上了歷史上最高峰。當然，李文馥高度的中華意識也與他祖先來自中國福建漳州有關，³⁷⁶且依時代背景考察，李文馥出使福建時正是越南明命帝在位時期，明命帝時期越南開疆擴土，創造了越南史上的最大疆域，³⁷⁷進而也提高了越南士人的自信心。李文馥著名的〈夷辨〉（1831年）事件發生七年多後，越南明命帝在1839年2月15日的更改國號為「大南」的事件，更是強化了越南與清朝南北分庭抗禮的自主意識。³⁷⁸根據《大南寔錄》的記載：

戊戌明命十九年春三月甲戌，初定國號曰大南。諭曰：我國朝自太祖嘉裕皇帝南極肇基，暨列聖日增式廓，撫有越裳之地，故國

³⁷⁴ [越]張登桂等：《大南正編列傳初集》，頁1600上。

³⁷⁵ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁56。

³⁷⁶ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁57。

³⁷⁷ 明命帝時期，越南兼併哀牢（今寮國）及真臘（今柬埔寨）大量的領土，在哀牢設置七府及甘露九州，在真臘設置卅二府二縣，版圖大量擴張，西與暹羅相鄰。參見[越]陳仲金著：《越南通史》，戴可來（譯）（原文書名：《越南史略》）（北京：商務印書館，1992年），頁337-340。根據 Christopher Goscha 的研究，自1834到1847年的13年間，大南帝國的版圖除越南以外，還包括大部分高棉及現今寮國東部大部分地區。見 Christopher Goscha 著，譚天譯：《越南：世界史的失語者》（譯自：The Penguin History of Modern Vietnam）（新北市：聯經，2018年），頁58。

³⁷⁸ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁57。



中原號「大越」，曆書亦以此二字冠之。本非襲用安南之別稱「大越」者。比至我皇考祖高皇帝奄有安南。爰建國號為「大越南國」，其曆書但書「大越」二字，於理本無妨。向來行之，已歷年紀。〔……〕。暨大清原稱滿洲，後復改為大清。皆因辰隨宜，事以義起。茲本朝奄有南方，提封日辟，東邊一帶，訖於南海，繞過西溟。凡戴髮含齒，皆隸版圖，海澨山陬，盡歸率土。原稱越南，今稱大南，更明名義，而越字亦在其中矣。詩云：周雖舊邦，其命維新。信符名實，准嗣後國號，宜稱「大南國」。一切文字稱呼，即照此遵行。或間有連稱「大越南國」，於理猶是。永不得復稱「大越」二字。其協紀曆本年業已頒行，不必一一更換，仍須改印數千張曆面進候，頒給京外官員，俾明大號。餘即以明命二十年為始，改著「大南」字樣頒行，以正名稱，播告邇遐，咸孚聞聽。³⁷⁹

1802年阮福映（嘉隆帝）訂定國號時，原本欲命名為「南越」，但在請求清朝冊封後，1803年6月嘉慶皇帝（1760-1820，1796-1820在位）將其冊封為「越南國王」，因此確定國名由安南改為越南。³⁸⁰稱「大越南國」，稱「大越」二字亦可。這件重大的改國名事件標誌著越南天下體制之強化，果然在短短4年後(1807年)，真臘王見阮朝勢力強盛，復捨暹羅轉向越南稱臣，並援往例，每三年進貢一次。³⁸¹越南這個國名使用了卅五年之後，明命帝因為開疆拓土，版圖大增，且欲表現出與清朝分庭抗禮的國家自尊。故援引滿洲改名為大清的先例，因而改越南為大南。嗣後國號宜稱「大南國」，有時連稱「大越南國」亦可，但不可復稱「大越」。

³⁷⁹ 〔越〕張登桂等：《大南寔錄正編第二紀》（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971年），卷190。

³⁸⁰ 《清史稿》曰：「（嘉慶七年）十二月，阮福映滅安南，遣使入貢，備陳備構兵始末，為先世黎氏復仇；並言其國本古越裳之地，今兼併安南，不忘世守。乞以『南越』名國。帝諭以『南越』所包甚廣，今兩廣地皆在其內，阮福映全有安南，亦不過交趾故地，不得以『南越』名國。八年，改安南為越南國。」見趙爾巽等：《清史稿》（北京：中華書局，2003年），第48冊，〈列傳314·屬國2〉，頁14643。

³⁸¹ 吳鈞：《越南歷史》，頁211。

這個自改國號的舉動未經清朝批准，在「中華世界秩序原理」的「封貢體制」³⁸²的脈絡中是一種離心力的表現。這種表現除了與越南領土大增、國力增強有關之外，也顯示出中國實力衰退的傾向，明命帝應該得到很多來自中國的情報，在明命帝宣布改國號為大南的半年多後，就發生了中英鴉片戰爭（1839年9月4日-1842年8月29日），中國以失敗告終。總之，版圖擴大與國力提升是越南改國號的內部因素，清朝國力衰退是外部因素。以此為背景，進一步探究1831年李文馥〈夷辨〉中的中華觀，更具有時代意義與價值。³⁸³

第三節 李文馥〈夷辨〉中的文化中華觀

由於〈夷辨〉文長，本節擬分兩部分討論，第一部分著重討論華夷之區別、越南之中華特性、文化主體性的轉換。第二部分著重討論舜與文王之夷地出身的歷代論述、李文馥的〈夷辨〉在士大夫中的反應、《明實錄》及《清實錄》中東亞各國被中國官方稱為「夷」的情況。³⁸⁴

³⁸² 張啟雄提出「中華世界秩序原理」這個概念，並認為不同的國際體系，各有不同的國際秩序原理，規範各該體系的國際秩序。「中華世界帝國」即屬於「中華世界秩序原理」規範的「國際體系」。「中華世界帝國」可用圖式歸納為：華+夷=王畿+屬藩=中國+諸王國=「中華世界帝國」=中央政府+地方政府。而規範「中華世界帝國」的中華世界秩序原理可歸納為12項：(1)天朝定制論理，(2)華夷分治論理，(3)君臣關係論理，(4)邦交關係論理，(5)封貢體制論理，(6)奉正朔論理，(7)名分秩序論理，(8)興滅繼絕論理，(9)重層認同論理，(10)秩序主體論理，(11)王道政治論理，(12)爭天下論理。參見張啟雄：〈「中華世界帝國」與琉球王國的地位——中西國際秩序原理的衝突〉，收入《第三屆中琉歷史關係國際學術會議論文集》（臺北：中琉文化經濟協會，1991年），頁419-425。

³⁸³ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁58。

³⁸⁴ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁59。



〈夷辨〉的寫作背景 1831 年為李文馥護送失風而迷途的清朝官員陳榮等人回福建，在 1831 年 9 月 25 日進入福建省城福州，看到使者公館之門題名為「粵南夷使公館」。李文馥鄭重地說：「我非夷，不入此夷館。」因而撰寫〈夷辨〉提出外交抗議。³⁸⁵根據陳益源的研究，李文馥這篇理直氣壯近八百言的〈夷辨〉原文，現在還能完整看到，它就附在李文馥《閩行雜詠》第 42 首詩〈抵公館見門題夷字作〉的後面。³⁸⁶以下先分析〈夷辨〉中的華夷之別，李文馥說：³⁸⁷

自古有中華、有夷狄，乃天地自然之限也。而華自為華，夷自為夷，亦聖賢辨別之嚴也。華之以為華，無論已，乃有華而不為夷，不夷而乃夷之者，此則不容以不辨。夫夷之為夷，聖經之賢傳鄙之，而周公之所必膺之也。何者？或專於道，暴橫而不知有道，禮居分如古之荊楚是也。或義舉之國而□端之，而於吾人之綱常道義，一棄而不顧，如今之東西洋黠夷是也，稱之曰夷固其所也，我粵若是班乎？（按：□，原文即缺）³⁸⁸

李文馥認為中華與夷狄兩者有明確的界限，任何國家皆可分為中華與夷狄兩類，沒有中間地帶，必須加以準確辨明。其總的標準在於是否遵守「綱常道義」，

³⁸⁵ [越] 李文馥：〈夷辨〉，《閩行雜詠》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第 12 冊，頁 257-258。

³⁸⁶ 《閩行雜詠》，抄本藏於漢喃研究院圖書館，編號 A.1291；〈抵公館見門題夷字作〉詩曰：「自古冠裳別介麟，兼以天地判偏純。尼山大筆嚴人楚，東海高風恥帝秦。斗次輝華文獻國，星槎忝竊誦詩人。不憐一字無情筆，啣命南來愧此身。」轉引自陳益源：〈清代越南北使詩文蠡探—以李文馥和他的作品為例〉，東亞文化意象之形塑系列演講，2008 年，<http://www.nongshi.org/uploadfiles/downloadfiles/2009124155958.pdf>，頁 5。

³⁸⁷ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 59。

³⁸⁸ [越] 李文馥：〈夷辨〉，頁 258-259。

遵守者為中華，反之則為夷狄。³⁸⁹中世紀哲學家奧古斯丁（Aurelius Augustinus, 354-430）說：「惡僅僅是善的缺乏。」（Evil is nothing but a privation of good.）³⁹⁰而當他探究惡究竟是什麼的時候，又發現惡並非實體。（I enquired what iniquity was, and found it to be no substance.）³⁹¹中華乃文化之謂，中華為具有文化者，夷狄則是「文化的缺乏者」。³⁹²《華嚴經》云：「譬如一燈入於闇室，百千年闇悉能破盡。菩薩摩訶薩菩提心燈亦復如是，入於眾生心室之內，百千萬億不可說劫諸業煩惱、種種闇障悉能除盡。」³⁹³因為光明具有實體意義，黑暗不具實體意義，光明與黑暗無法並存，光明一至，黑暗立刻無法存在。透過聖人所教化的世界，有如一燈入於闇室那樣，百千年闇都能破盡，夷狄世界也將轉成中華世界。在李文馥的眼中，越南早已成為中華世界的成員，所以他認為清朝官員將越南與洋人一樣視為夷狄是非常錯誤的。與李文馥同時代的日本江戶時代學者佐藤一齋（1772-1859）也對此提出特殊的見解，³⁹⁴他說：

茫茫宇宙，此道只是一貫。從人視之，有中國，有夷狄。從天視之，無中國，無夷狄。中國有秉彝之性，夷狄亦有秉彝之性。中國有惻隱羞惡辭讓是非之情，夷狄亦有惻隱羞惡辭讓是非之情。中國有父子君臣夫婦長幼朋友之倫，夷狄亦有父子君臣夫婦長幼朋友之倫。天寧有厚薄愛憎於其間？所以此道只是一貫，但漢土古聖人發揮此道者，獨先又獨精，故其言語文字足以興起人心，而其實則道在於人心，非言語文字之所能盡。若謂道獨在於漢土文字，則試思之，六合內同文之域凡有幾，而猶有治亂，其

³⁸⁹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 60。

³⁹⁰ Augustine, *The confessions of St. Augustine* (London: J.M. Dent & Sons; New York: E.P. Dutton & Co., 1907), p.40.

³⁹¹ Ibid., p.137.

³⁹² 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 60。

³⁹³ 《大方廣佛華嚴經》，卷 78，〈入法界品〉，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐，1983 年），第 10 冊，頁 432。

³⁹⁴ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 60。

餘橫文之俗，亦能性其性，無所不足；倫其倫，無所不具，以養其生，以送其死，然則道豈獨在於漢土文字已乎？天果有厚薄愛憎之殊云乎？³⁹⁵



佐藤一齋認為從人的觀點來看，有中國和夷狄的區別。但是從天的普遍性觀點來看，是沒有中國和夷狄之別，因為人的性情及人倫是共通的，天不會獨厚於特定族群。道是一貫的，只是漢地的古聖人先發揮此道且加以精緻化而能激勵人心，事實上，道是存在於每個人心中，具備放諸四海皆準的普遍性。由此我們發現佐藤一齋與李文馥的中華觀之差別在於，佐藤一齋解消了中國與夷狄的區別，以普遍之道來貫通一切人群；而李文馥則是仍然強調中華與夷狄有所區別，世界上仍有東西洋點夷之存在，但是越南屬於中華世界的範圍內，而非夷狄。因此，佐藤一齋是通過普遍性的道來解消中國與夷狄的區別，藉此擺脫日本落入夷狄範疇的文化定位，讓日本與中國在文化上處於平等的地位，筆者將佐藤一齋這樣的觀點稱之為「無中心的中華觀」。而李文馥則透過不同的論證進路，先肯定華夷之別確實存在，但是越南是中華世界的成員國而非夷狄，對此李文馥進一步提出諸多精采的論點加以詳細論證，³⁹⁶他說：

我粵非他，古中國聖人炎帝神農氏之後也。方其遐僻自畫、顛蒙未開，此辰而夷之猶子也。而於周為越裳則氏之，於歷代為交趾則郡之，未有稱為夷者。³⁹⁷

³⁹⁵ [日]佐藤一齋：《言志錄》，收入相良亨、溝口雄三、福永光司（校注）：《日本思想大系 46：佐藤一齋·大鹽中齋》（東京：岩波書店，1980年），頁 227。

³⁹⁶ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 61。

³⁹⁷ [越]李文馥：〈夷辨〉，頁 259。

從血統論觀之，李文馥認為越南人是中國古聖炎帝神農氏的後代，因此越南人受到聖人所教化，³⁹⁸這符合了《戰國策·趙策》中之中國八大內涵之「賢聖之所教」³⁹⁹的原則。越南為神農氏之後代的說法在越南史臣黎嵩的《越鑑通考總論》中就有記載，其文曰：⁴⁰⁰

粵自鴻龐氏涇陽王繼神農之後，娶洞庭君女，明夫婦之道，正風化之原。君焉則以德化民，垂衣拱手，民焉則耕田鑿井，出作入息，其炎帝太古之風歟。貉龍君繼鴻龐之世，娶瓠貉氏女，而生有百男之祥，百粵之祖，實始於此。享國歷年，最為久長，富壽多男，自古以來未之有也。雄王嗣貉龍之統，務施德惠，而撫綏其民，專事農桑之業，靡有兵戈之警，繼世子孫並以雄王為號，祚凡十八世，歲經二千餘年，結繩為政，民無詐偽，可見淳龐樸野之俗矣。⁴⁰¹

神農、炎帝、鴻龐氏、貉龍君、雄王這段神話傳承體系不僅代表血統上的傳承，也代表越南文化之根源，更重要的是蘊涵政治的起源，在政治認同上將越南歸屬於「華」的範圍中。再者，越南在周代時為越裳氏，歷代為中國的交趾郡，沒有被稱為夷的情況，因此是華。李文馥再以越南獨立後的狀況加以證成，⁴⁰²他說：

³⁹⁸ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 62。

³⁹⁹ 〔漢〕劉向（集錄）：《戰國策》（上海：上海古籍，1984 年），中冊，卷 19，〈趙 2·武靈王平晝閒居〉，頁 656。

⁴⁰⁰ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 62。

⁴⁰¹ 〔越〕黎嵩：《越鑑通考總論》，收入陳荊和（編校）：《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋文獻センター刊行委員會，1984-1986 年），卷首，頁 84。

⁴⁰² 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 62。



況自陳安南以還，土地日闢，至於今而倍蓰焉。北接中州廣東、廣西、雲南三省；西控諸蠻，接於南掌、緬甸諸國；東臨大海，包諸島嶼；南亦抵（亦）于海，遠而西南，鄰于暹羅；其餘屋餘國附蠻不一而足，真裒然為天地間一大國矣！氏之且不可，郡之且不可，而可以夷之乎？然此姑淺言之耳！以言乎治法，則本之二帝、三王。⁴⁰³

李文馥認為從越南獨立以來，開疆拓土至今，已成為一大國，不但不能再以氏、郡來稱呼之，更不能稱為夷。在統治方法上，本源於堯、舜、禹、湯、文王。因此越南應屬於「華」的範圍。⁴⁰⁴接著，李文馥又說：

以言乎道統，則本之六經、四子，家孔孟而戶朱程也；其學也，源左國而溯班馬；其文也，詩賦則昭明文選，而以李杜為歸依；字畫則周禮、六書而以鍾王為楷式；賓賢取士，漢唐之科目也；博帶峨冠，宋明之衣服也。推而舉之，其大也如是，而謂之夷，則正不知其何如為華也。⁴⁰⁵

越南在道統上以六經、四書、孔孟、程朱理學為本；在學術上淵源於春秋左氏傳、國語、司馬遷（145 或 135-86 B.C.）、班固（32-92）；文學上以昭明文選、李白（701-762）、杜甫（712-770）為歸依；字畫則以周禮、六書為法則，以鍾繇（151-230）、王羲之（303-361）為楷模樣式；人才錄用則採取中國的科舉制度；服飾則採用宋明兩代的服飾。這裡不提元、清兩代，在清代當時能如此直言，

⁴⁰³ [越] 李文馥：〈夷辨〉，頁 259-260。

⁴⁰⁴ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 63。

⁴⁰⁵ [越] 李文馥：〈夷辨〉，頁 260-261。

顯示對明代文化的肯定及嚮往，不提元朝及清朝，顯示出越南文人認為元朝及滿清不能在文化上代表中華，也隱含越南在服飾上比中國更具中華特色，中國當時採用滿清官服，與明朝大異其趣。李文馥暗示宋明兩代的服飾具中華正統的代表性。在服飾上，越南比清代中國更有資格稱為中華。在這裡李文馥論證越南為一大國且各項文化要素（治法、道統、學術、文學、書法、取士、衣冠）皆淵源於中華文化，如此李文馥要表達的是越南與中國的文化同質性，因此應稱為華而非夷。在學術上，日本學者淺見綱齋（1652-1711）也與李文馥類似，提出日本非夷狄的論證，以下加以對照。⁴⁰⁶淺見綱齋說：

吾國知《春秋》之道，則吾國即主也。若以吾國為主，成天下大一統，由吾國見他國，則是孔子之旨也。不知此而讀唐書，成崇拜讀唐書者，此特由唐來眺望以映照日本，總是諂媚彼方，唯以夷狄理解之，全違背孔子《春秋》之旨也。孔子若亦生日本，從日本以立春秋之旨也，是則所謂善學《春秋》者也。今讀《春秋》而曰日本為夷狄，非《春秋》害儒者，係不能善讀《春秋》者害《春秋》也，是則謂之為膠柱鼓瑟之學，全不知窮理之方者也。

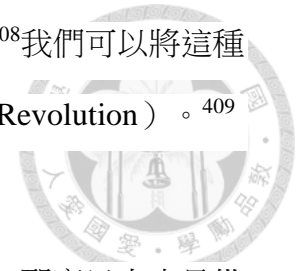
407

淺見綱齋以「知《春秋》之道」為判準，認定學者應以日本本國為主體來觀天下，不要再以唐土為主體來觀日本。這裡強調的是文化主體性的轉換，把唐土

⁴⁰⁶ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 63-64。

⁴⁰⁷ [日] 淺見綱齋：〈中國辨〉，收入《日本思想大系 34：山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1982 年），頁 418。轉引黃俊傑：《東亞儒學文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2011 年），頁 90。譯文是根據黃俊傑論文所翻。

為主體的觀察視角轉換為以日本為主體來觀天下的觀察視角。⁴⁰⁸我們可以將這種轉換視為一種文化主體性的一場哥白尼式的革命（Copernican Revolution）。⁴⁰⁹



淺見綱齋認為日本知《春秋》之道，知道《春秋》的義理，那麼日本也具備文化主體性的地位，取得從日本觀天下的解釋權。如果從淺見綱齋的理論架構出發來進一步發展，則不僅日本取得文化主體性的地位，越南和朝鮮等國也可以用此一架構來認定自身的文化主體性，進而以越南觀天下或以朝鮮觀天下，最終達到解構古代中國文化中的「政治唯我論」（Political solipsism）⁴¹⁰或「中華中心主義」（Sinocentrism）⁴¹¹或「以中國為中心的世界秩序觀」（Sinocentric world order）⁴¹²的目的。當然，十七世紀以後，越南、朝鮮、日本的中華觀模型（依筆者拙見歸納如圖 1、圖 2、圖 3）顯然有所不同。關於朝鮮的中華觀，在明朝時期，朝鮮視明朝為大中華，自己為小中華，對明朝採取事大主義的態度。但清朝入主中國後，朝鮮不承認清朝有代表大中華的資格，朝鮮自身則承擔了保衛中華文化的責任，這是朝鮮在明清鼎革之後的中華觀。而日本在十七世紀以後先後透過淺見綱齋及佐藤一齋等學者的新的中華觀之推動下，日本逐漸走出以中國為中心的世界

⁴⁰⁸ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 64。

⁴⁰⁹ 哥白尼式的革命（Copernican Revolution）的概念是由德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804）在他的《純粹理性批判》的第二版序言中所提出的。康德認為，天文學家哥白尼（Nicolaus Copernicus）（1473-1543）在根據「一切天體都環繞觀察者而旋轉」的這個假設來解釋天體運動之後，發現無令人滿意的結果，於是哥白尼就轉換觀點，假設星球不動而觀察者旋轉，看看是否會有更好的解釋。就對象的直觀而言，類似試驗也可以在形上學中被嘗試。傳統的認識論是主張心靈去符應事物，重視對客體的觀察。而康德的認識論則是反思主體本身。這樣的方式被稱之為「哥白尼式的革命」。因此，我們可以把傳統以中國為主體性的觀察視角轉換為以東亞各國為主體性的觀察視角，而這種轉換是文化主體性的一場哥白尼式的革命。參見 Immanuel Kant, *The critique of pure reason*, translated by Norman Kemp Smith; with an introduction by Howard Caygill (Basingstoke ; New York : Palgrave Macmillan, 2007), p.22.

⁴¹⁰ 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1982 年），上冊，頁 10、16，註 54。轉引黃俊傑：《東亞儒學文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，頁 86。

⁴¹¹ John K. Fairbank (ed.), *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p.1. 轉引黃俊傑：《東亞儒學文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，頁 86。

⁴¹² Lien-sheng Yang, "Historical Notes on the Chinese World Order," in John K. Fairbank (ed.), *The Chinese World Order*, p.20. 轉引黃俊傑：《東亞儒學文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，頁 86。

秩序觀，進而強調日本自身的文化主體性及道的普遍性，因而日本也逐漸形成自身版本的中華意識。越南的中華觀模型強調越南是作為中華世界的成員，越南是南朝、中國是北朝，兩者是平等而分庭抗禮的地位，在過去越南也曾有抗擊元朝、明朝入侵的歷史。站在越南使者李文馥的角度，越南文化在各方面皆不遜於中國，且在衣冠髮飾上因為稟承宋明傳統，故在此方面越南反而更勝清代中國一籌。⁴¹³

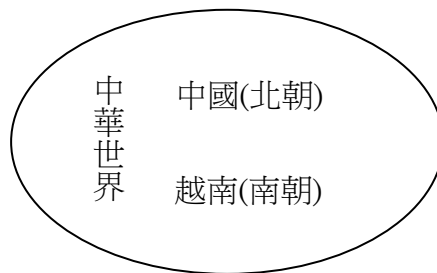


圖 1 越南中華觀模型

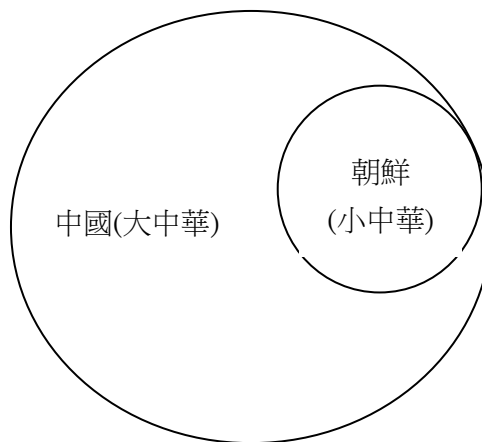


圖 2 明朝時期朝鮮中華觀模型

⁴¹³ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 64-65。

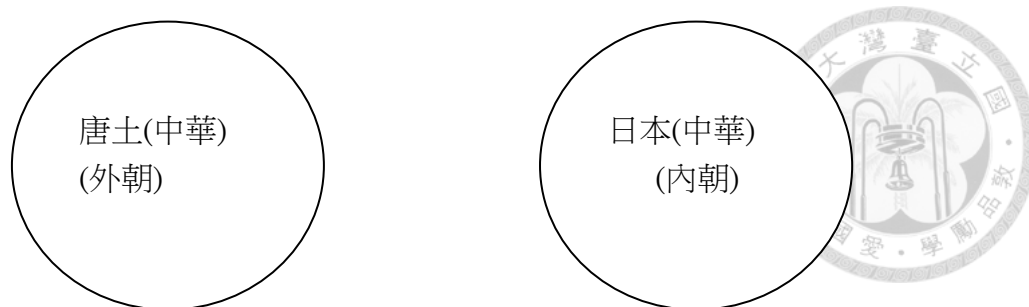


圖 3 日本中華觀模型

二、

那麼李文馥如何解構以中國為中心的世界秩序觀，進而建立越南的文化主體性呢？以下是李文馥的孟子（372-289 B.C.）式論辯。⁴¹⁴他說：

或為高論者曰：「『舜，東夷之人也；文王，西夷之人也。』傳有之，於夷乎何損？」不知此蓋就生之地言之耳。舜文之所以為舜文，自去籍以來有稱為夷帝者乎？有稱文為夷王者乎？⁴¹⁵

有一些唱高調的人可能會從「地理上的中國」來論述舜和文王基於出身，皆為夷狄之人。李文馥考察了各種傳記的記載，皆未聞舜被稱為夷帝或文王被稱為夷王者。因此「地理上的中國」的論述被李文馥透過傳記的歸納加以解構了。而「余豈好辨哉？余不得已也。」這句話李文馥所要表達的正是「我也是孟子信徒」的一種「同華意識」，⁴¹⁶以此來激發中國士大夫的認同。在歷史上出現多次針對

⁴¹⁴ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 66。

⁴¹⁵ 〔越〕李文馥：〈夷辨〉，頁 261。

⁴¹⁶ 張崑將指出，越南的中華意識實有「對內」與「對外」鮮明的多元現象，至少有三種中華意識：各華其華、同華意識、競華意識。「同華意識」是越南使者在面對中國時所會展現出的中華意識，就是積極展現自己與中國同華，在中華源流的態度上具有「同源同流的依託性」。「同源」指的是血緣上可以追溯到神農、炎帝，文化上可以比配舜帝、文王的孝德與仁義之

舜與文王的華夷論述，其內容與李文馥有所差異。越南陳朝史臣黎文休（1230-1322）對此評論道：⁴¹⁷



大舜，東夷人也，為五帝之英主。文王，西夷人也，為三代之賢君。則知善為國者，不限地之廣狹，人之華夷，惟德是視也。⁴¹⁸

十三世紀的黎文休還是認為人有華夷之別，華夷是地理方位的區別，不過夷人亦有善為國者（如：大舜、文王）。此時的越南儒者仍未完全擺脫「地理上的中華觀」，直到十九世紀的李文馥才進一步加以解構。清朝的雍正（1678-1735，1722-1735 在位）、乾隆（1711-1799，1735-1796 在位）兩位皇帝相繼對此發表見解。⁴¹⁹雍正帝在《大義覺迷錄》上說：

此民心向背之至情，未聞億兆之歸心，有不論德而但擇地之理。
〔……〕惟有德者乃能順天，天之所與，又豈因何地之人而有所區別乎？〔……〕不知本朝之為滿洲，猶中國之有籍貫。舜為東夷之人，文王為西夷之人，曾何損於聖德乎？⁴²⁰

道；「同流」指的是對於歷史上越南曾被漢代置郡、唐代設都護府的統治歷史並不否定，甚至將之作為與華「同流」的印證；「依託性」指的就是這種依託於過去受中國統治「既同源又同流」，歸屬性特別強烈。見張崑將：〈越南「史臣」與「使臣」對「中國」意識的分歧比較〉，收入《臺灣東亞文明研究學刊》，第12卷第1期（總第23期）（2015年6月），頁167-191。

⁴¹⁷ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁67。

⁴¹⁸ 陳荊和（編校）：《校合本大越史記全書》，〈外紀〉，卷之2，頁113-114。

⁴¹⁹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁67。

⁴²⁰ [清]雍正帝：《大義覺迷錄》（臺北：文海出版社，1985年），頁2-5。

雍正帝主張統治正當性是論德不論地，「東夷」與「西夷」只代表地理方位之不同，不代表文明程度較低。而乾隆皇帝對此有言：⁴²¹



東夷西戎、南蠻北狄，因地而名，與江南河北、山左關右何異？
孟子云，舜為東夷之人，文王為西夷之人。此無可諱，亦不必諱。

422

乾隆帝依循他父親雍正帝的觀點，認為夷戎蠻狄只代表地理方位，所以不用避諱用「夷」字，因為「夷」字不具文化上的貶義。李文馥的老前輩後黎朝黎貴惇（1726-1784）於乾隆時代出使中國，所遇到的情境與李文馥相當類似。黎貴惇使團進見中國官員時，履次遭禮生用「彝官」、「彝目」的稱呼贊之，在抵南寧、梧州時，仍遭如此待遇。故對此事呈交布政使葉存仁（1710-1764）抗議，葉存仁也對此加以回應。⁴²³黎貴惇在《北使通錄》中記載道：

布政使葉存仁，公服坐堂上，燈燭輝煌，喚通事近前免禮，先問貢使一路平寧，次出呈文謂曰：「這箇甚好說得話裡，意思亦高，但古語云：『舜生於諸馮，東夷之人也；文王生於岐周，西夷之人也。』夷字非元輕慢貴國。令使臣以此為言，已蒙撫臺準允，

⁴²¹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 68。

⁴²² 《清高宗實錄》卷 1168，乾隆四十七年十一月，收入中央研究院歷史語言研究所、韓國國史編纂委員會合作建置：《明實錄、朝鮮王朝實錄、清實錄資料庫》（臺北：經濟部標準檢驗局，2017 年），頁 666。

⁴²³ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 68。

因不便批當行一角公文，報江左道，自後停呼彝字，稱安南國使，
貢使可回啟國王知道，通事叩謝傳免。」⁴²⁴



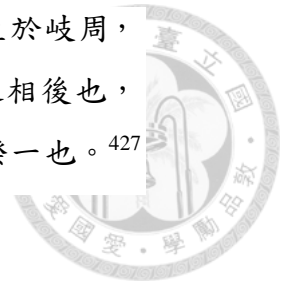
此時為乾隆朝，布政使葉存仁的這種觀點與雍正帝的說法類似，應有受到雍正帝的《大義覺迷錄》及乾隆帝的觀點之影響。「夷」字僅表地理方位，並無文化歧視輕慢越南之意。但考慮到越南的感受，此後停叫「彝」字，稱安南國使。但後來又故態復萌，因此，李文馥如閩時，還是繼續被稱為「夷」。不過，由上可看出，越南被稱為夷，未必是由於被輕慢歧視，而可能是雍正帝、乾隆帝乃至葉存仁等中國士大夫把「華」和「夷」僅僅視為地理方位的區別，而非文化高低的區別，但越南使者則認為有文化歧視的意涵。越中兩國是陸上鄰國，自古以來文化、政治、經濟、社會交流頻繁，關係緊密。兩國人士的「自我」與「他者」在互動過程中，可能會出現四種類型的張力：一、「政治自我」與「文化自我」的張力；二、「文化自我」與「文化他者」的張力；三、「政治自我」與「政治他者」的張力；四、「文化他者」與「政治他者」之張力。⁴²⁵「夷館事件」所體現的正是「文化自我」與「文化他者」的張力，李文馥的「文化自我」可從他的〈夷辨〉內容中展現出來；對於李文馥而言的「文化他者」，可從雍正帝的《大義覺迷錄》及乾隆帝和與朝廷持相同觀點的清朝士大夫之中華觀中表現出來，而越中兩國中華觀的不同就可能引發外交上的衝突與抗議發生，這也是越中兩國外交往來非常重要的篇章。追本溯源，中華觀的理論始祖孟子如何看待此一例子呢？⁴²⁶他說：

⁴²⁴ [越]黎貴惇：《北使通錄》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第4冊，頁281-282。

⁴²⁵ 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁39-40、頁54。

⁴²⁶ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁69。

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。⁴²⁷



由孟子這段話可以看出，此處「夷」字並無貶義，僅表示地理方位而已。重點是在於舜與文王皆以夷人的出身得志而行道於中國，因而成為聖人，道理是相同的。由此可看出，雍正帝的《大義覺迷錄》及乾隆帝對此的說法較接近於孟子的這段話。而孟子在〈滕文公上〉的另一段話則具有文化中華觀的涵義，⁴²⁸他說：

吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。⁴²⁹

孟子「用夏變夷」的思想具有文化之意涵。李文馥的觀點類似於此，他認為「夷」字是帶有文化上貶義的，因此對使館中有「夷」的稱呼也特別敏感，覺得有被貶低國格的感覺。李文馥出使的年代在雍正、乾隆之後，應該有機會吸收到《大義覺迷錄》的觀點，他很可能將《孟子》及《大義覺迷錄》的觀點吸收後，再從越南主體性的觀點出發，加以改造形成新的文化產品——〈夷辨〉，而廣受越南及中國士人的認同及好評。⁴³⁰

⁴²⁷ [宋]朱熹(集注):《孟子·離婁下》,《四書集注》(臺北:藝文印書館,1999年),頁689-690。

⁴²⁸ 張哲挺:〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉,頁70。

⁴²⁹ [宋]朱熹(集注):《孟子·滕文公上》,《四書集注》(臺北:藝文印書館,1999年),頁615。

⁴³⁰ 張哲挺:〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉,頁70。

至於服裝和語言可否作為華夷判準呢？李文馥巧妙地以當時所在地福建為例加以論證，他說：⁴³¹



或為卑論者曰：蓋因其夷服、夷言而夷之耳，是尤不然。且就目前前言之，如福建一省，考亭朱夫子之遺教也。而所居泉漳人往往以巾代帽，豈非夷服？今公將從而夷之乎？又如十八省言語各各不同，而土語與官語又各不同，此豈非夷言？亦將從而夷之乎？其必不然也，明甚！通乎華夷之後，但當於文章禮義中求之，余之辨可無作也。而余豈好辨哉？余不得已也。⁴³²

李文馥認為，福建廣受朱子學的薰陶，理應為華，若因泉州漳州之人以巾代帽，就視為夷服，而將泉漳之人皆視為夷狄，豈非錯得離譜？又論述十八省方言皆與北京官語不同，難道皆視為夷語夷人嗎？很明顯這是說不通的，「文章禮義」這個核心價值方為華夷之判準。⁴³³李文馥高舉「文章禮義」這面大旗，來論證越南屬於中華，而非夷狄，彰顯越南的文化主體性。「文章禮義」這個概念，李文馥曾在〈展謁紫陽書院恭紀〉一文中說：⁴³⁴

院在同安縣之廈門，考亭朱先生祠也。同安僻在海濱，其民頑其俗悍，於禮文道義邈如也。嘗夫夫子為同安邑簿，以詩書禮樂化

⁴³¹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 70。

⁴³² 〔越〕李文馥：〈夷辨〉，頁 261-262。

⁴³³ 在中華特色上，李文馥在前面論述時以「博帶峨冠，宋明之衣服也。」來為越南為「華」進行論證，其目的在於為越南比滿清統治下的中國更具中華特色進行辯護；在華夷判準上，李文馥則不以服飾、語言作為華夷的判準，而以「文章禮義」為華夷之主要判準。

⁴³⁴ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 71。

其民，以忠信廉恥厲其俗，海陬一境迄今遂蔚然有文章禮義之遺。⁴³⁵



李文馥強調聖人教化的重要性，福建同安地區原本是民頑俗悍的地區，經過朱子以「詩書禮樂」、「忠信廉恥」加以教化之後，轉化為富有「文章禮義」的地區。可見聖教之光明可以轉化人心，在文化上由夷變華。因此，越南、朝鮮、日本等國皆可以此為判準而將自身定位為中華的成員國，「地理上的中國觀」由此被李文馥徹底解構了。以「文章禮義」、「綱常道義」為核心價值的「文化上的中華觀」被李文馥所推崇和發展。淺見綱齋所言的《春秋》之道可以說是強調《春秋》中的義理，而佐藤一齋則是直接從普遍性的觀點解消了華夷之別。從李文馥和淺見綱齋的觀點來看，中華世界的國家成員可以是複數的，同時多個國家皆為中華成員國是可能的，全憑各自在文化價值上的努力追求所獲得的成就而定。另外，須特別注意的是，李文馥在〈夷辨〉文末運用孟子式的筆法，說出「余豈好辨哉？余不得已也！」令人感到痛快淋漓。而閱讀此〈夷辨〉的越南儒者亦在其上加入眉批，曰：「誠不可無此辨。」深表同感之意。這表示了〈夷辨〉在越南方面取得了好評。那麼在中國方面的反應如何呢？⁴³⁶

針對李文馥的論證，中國士大夫紛紛表現出好評與讚賞，反應極為熱烈，引發高度的迴響與共鳴。李文馥更成功地讓中國官方將「粵南夷使公館」改題曰「粵南國使官公館」，⁴³⁷不辱使命。值得特別注意的是以下幾項中國士大夫的反應：

- 1.福建省總督宣示云：「貴使來此，本省自以侯臣之禮待之，不敢以外夷視也。」
- 2.中國士大夫抄錄〈夷辨〉者相繼其中，亦多有評閱之者。
- 3.閩縣縣尹黃宅中(1796-

⁴³⁵ [越]李文馥：〈展謁紫陽書院恭紀〉，《閩行襟詠》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第12冊，頁233。

⁴³⁶ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁71-72。

⁴³⁷ [越]李文馥：〈夷辨〉，頁258。

1863) 認為〈夷辨〉「議論正大，佩服之至」，立刻把使館改名為「粵南國使官公館」。⁴³⁸ 儒學訓導季振仁評曰：「可多錄三五通，令人神悟。」案：振仁為人極慷慨，賭（睹）我衣冠，乃自擲其帽曰：「即我是夷，而反夷人乎？」⁵ 王香雪評曰：「夷也、戎也、蠻也、狄也，自就五方言之，非意之也。顧亦觀乎道學之顯晦、習尚之微急何如耳。此辨直參得透。」⁴³⁹ 首先，福建省總督在讀過〈夷辨〉後，非常肯定文章的內容，因而改正先前怠慢使者的錯誤，當場宣示以侯臣之禮待之，不敢以外夷視之。再者，士大夫紛紛抄錄〈夷辨〉佳文，加以點評者亦多人。在評論者中，興化府同知進士黃宅中知情後將「粵南夷使公館」改題曰「粵南國使官公館」，兩人一拍即合，表示佩服李文馥之議論，兩人即成好友。⁴⁴⁰ 黃宅中贈詩予李文馥，詩云：

使吏來瀛海，官風看一家，衣冠存古制，文字本中華。⁴⁴¹

清朝士人黃宅中用隱晦的方式暗示了李文馥等越南官員身穿宋明古制之衣冠，保留了中華傳統服飾，文字本於中華文字。隱約可以看出黃宅中對越南保留宋明傳統古制的服飾表示肯定，也贊同李文馥在〈夷辨〉中的論點。季振仁認為〈夷辨〉可多抄錄廣為流傳，發人省悟。他在讀完〈夷辨〉後反應甚為激動，把自己的帽子丟在地上說：「即我是夷，而反夷人乎？」此句第一個「夷」當名詞用，第二個「夷」作動詞用。整句的意思是說：「我就是夷，怎麼反而視越南使官為夷呢？」這句話的語氣是沉痛的，可以想像得到，在滿清統治了中國近兩百

⁴³⁸ 陳益源：〈清代越南北使詩文蠡探——以李文馥和他的作品為例〉，東亞文化意象之形塑系列演講，2008年，<http://www.nongshi.org/uploadfiles/downloadfiles/2009124155958.pdf>，頁5。

⁴³⁹ [越]李文馥：〈夷辨〉，頁262-264。

⁴⁴⁰ [越]李文馥：〈夷辨〉，頁266。

⁴⁴¹ [越]李文馥：〈夷辨〉，頁267。

年的當時，中國士大夫看到來自越南的使官李文馥身著宋明服飾衣冠，頭髮亦未薙髮結辮，內心感到慚愧，而且覺得越南「華」得有理，在衣冠髮飾上反而更具中華特色。中國士大夫的思明情結，在讀過〈夷辨〉後激動地表露出來。而王香雪的評論則是指明「夷戎蠻狄」僅表示「東西南北」的方位而已，並無實義，「道學」之深淺才是重點。這評論也呼應了雍正帝、乾隆帝、布政使葉存仁等人把夷戎蠻狄僅視為是地理方位的觀點，並無文化上之貶義。⁴⁴²

至於為何中國官方剛開始時將「越南國使官公館」題名為「粵南夷使公館」呢？從《明實錄》及《清實錄》中我們發現這是中國官方向來的態度，中國官方一向把越南視為夷。試將《明實錄》及《清實錄》中安南或越南、朝鮮、日本、琉球與「夷」字連稱的情況統計如表 2：⁴⁴³

表2《明實錄》及《清實錄》中東亞各國與「夷」字連稱情況之統計⁴⁴⁴

國別	次數總計	具體細目	備註
越南	42	安南夷人 12 次越南夷人 1 次 安南夷目 6 次越南夷目 1 次 安南夷匪 4 次越南夷匪 3 次 安南夷官 1 次越南夷官 3 次 越南夷洋 3 次安南夷俗 1 次 安南夷舍 1 次安南夷民 1 次 安南夷船 1 次安南夷都司 1 次	中國南方陸上鄰國

⁴⁴² 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 73。

⁴⁴³ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 73。

⁴⁴⁴ 參見中央研究院歷史語言研究所（輯校）：《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964-1966 年）及《清實錄》（北京：中華書局，1986-1987 年）。

		越南夷地 1 次越南夷兵 1 次 越南夷境 1 次	
朝鮮	3	朝鮮夷人 2 次朝鮮夷船 1 次	中國東方陸上鄰國
日本	4	日本夷人 2 次日本夷情 1 次 日本夷僧 1 次	非中國陸上鄰國 孤懸海外，距中國較遠
琉球	4	琉球夷人 2 次琉球夷船 2 次	非中國陸上鄰國 國土面積小，人口稀少

資料來源：筆者根據《明實錄》、《清實錄》，親自整理製表而成。

由上表可看出，日本非中國陸上鄰國且孤懸海外，距中國較遠；琉球亦非中國陸上鄰國且國土面積小，人口稀少。由於接觸面較少，故日本、琉球與夷連稱的次數較少可以理解。但越南和朝鮮皆為中國陸上鄰國，人口數皆具一定規模，但安南或越南與夷連稱的次數卻高達朝鮮的 14 倍，其原因值得進一步探究。這應與朝鮮對中國的事大主義政策較為落實有關，明清兩代朝鮮皆奉中國正朔，採中國年號，僅稱國王；越南雖以臣禮事中國，但對內稱帝，自立年號，對中國離心力較強。再舉《明實錄》為證，⁴⁴⁵其文曰：

⁴⁴⁵ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 74。

朕惟帝王，以天下為家，欲使萬物各得其所，無間遐邇。爾安南遠處南服，世修職貢，近年朝貢不至，實惟爾祖登庸之罪。⁴⁴⁶



由此可見，越南曾有連續朝貢不至的情況，這在「中華世界秩序原理」的「封貢體制」而言，是不被中國政府所容許的，這種對中國向心力不足的情況更容易造成多次被稱為夷。再者，明代曾統治越南二十年（1407-1427），明朝與越南交戰多年，兩國皆死傷慘重，最終以明朝完全撤出越南而告終。兩國的歷史經驗，容易讓中國政府認為越南不若朝鮮、琉球那樣順服中國。加上雍正帝所作的《大義覺迷錄》及乾隆帝皆認為「夷」字僅表示地理方位，並非貶義詞。因此，中國官方剛開始時將李文馥所下榻的越南國使官公館題名為「粵南夷使公館」是有脈絡可循的。⁴⁴⁷

總之，李文馥的中華觀是「文化上的中華觀」，以文化價值來決定華夷之別。華夷判準為「聖人教化」、「綱常道義」、「文章禮義」。在李文馥的觀念中，「夷」是一種貶義詞。但在當時清朝統治者的觀點來看，華夷之別僅是出身地域之別，並無文化高低之分。李文馥的〈夷辨〉雖與雍正帝的《大義覺迷錄》大相逕庭，但卻頗受福建當地士大夫歡迎，這其中也多少隱含了清朝士大夫思明的情緒，中國士大夫反而對越南產生了文化認同（越南使官衣冠承宋明古制），文化自我與文化他者的強烈張力不但在李文馥身上發生，也體現在中國士大夫身上，激動之情溢於言表。在東亞文化交流史上，所有包括典籍、價值理念等所謂「文化產品」都是具體而特殊的文化脈絡下的產物，均有其特定之時間性與空間性。因此，在東亞文化交流史上，任何文化產品之傳播到異邦，必然要經過程度不等

⁴⁴⁶ 參見中央研究院歷史語言研究所（輯校）：《明實錄》，〈明太宗文皇帝實錄〉，卷 51。

⁴⁴⁷ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 75。

的「脈絡性轉向」(Contextual turn)，⁴⁴⁸才能在當地落地生根。同理，李文馥將中國歷來的中華觀加以「去脈絡化」(de-contextualization)和「再脈絡化」(re-contextualization)，⁴⁴⁹生產出一項以越南為主體性思考下的新的文化產品——〈夷辨〉，而這個新的文化產品外銷到中國，顯然是熱銷而廣受好評，也利於新的中華觀及東亞文化核心價值的交流與發展。對李文馥而言，中華世界的範圍為何？答案隱含在《閩行禱詠》的〈見琉球國使者並引〉中，他認為中州、越南、朝鮮、日本、琉球是「天地間同文之國」。⁴⁵⁰因此，他認為中華世界的成員並非只有中國一國，而是多個國家(中國、越南、朝鮮、日本、琉球)。這個概念也與當代東亞文化交流圈的概念相吻合。⁴⁵¹

第四節 結語

本文從東亞文化價值理念及在李文馥的〈夷辨〉與士大夫之反應等面向探討李文馥中華觀的特色。在中華觀方面，根據本文的內容約可歸納為三大類型：地理中華觀、文化中華觀、無中心的中華觀。內容如表 3。⁴⁵²

三大中華觀裡面，地理中華觀主要是以五方言之，中華、東夷、西戎、南蠻、北狄。地理方位的不同不代表文化的高低程度，「夷」字也不具貶義；文化中華

⁴⁴⁸ Chun-chieh Huang, "Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia," *Journal of Cultural Interaction in East Asia* 1 (Mar., 2010), p.21.

⁴⁴⁹ 黃俊傑曾以日本德川時代(1603-1868)儒者的《論語》解釋為例說明，所謂「脈絡性的轉向」指：將原生於中國文化脈絡的諸多儒學經典中的概念或價值觀先予以「去脈絡化」(de-contextualization)，再取而置之於日本文化或思想家之思想體系的脈絡之中進行新的解釋，這就是「再脈絡化」(re-contextualization)。參見黃俊傑：《東亞儒學文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》(臺北：臺大出版中心，2011年)，頁19、145。

⁴⁵⁰ 李文馥在與琉球國使者揖別後，作了一首七律，詩中提到「最喜禮文同一脈」，也說明了琉球與越南同屬中華世界的範圍。〔越〕李文馥：〈見琉球國使者並引〉，《閩行禱詠》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第12冊，頁264-265。

⁴⁵¹ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁75-76。

⁴⁵² 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁76。

觀則認為「夷」字具有貶義，而「華」的判準主要在於「仁義禮智」等儒家核心價值及是否受到聖人的教化而定。我們可以說，受到聖人教化的地區，充滿著「仁義禮智」等核心價值的文明之光，因而被視為「華」，而缺乏文明之光者為「夷」，這是李文馥等文化中華觀者的觀點。換言之，華可以變夷，夷也可以變華，中心可以移動；佐藤一齋所代表的無中心的中華觀則是從天的普遍性觀點來看，徹底解消了華夷之區別，認為無論何地之人皆具有擁抱「仁義禮智」及五倫等核心價值的可能性。⁴⁵³

李文馥以孟子式的論辯寫下〈夷辨〉一文，解構以中國為中心的世界秩序觀，進而建立起越南的文化主體性。他認為中華與夷狄兩者有明確的界限，以「聖人教化」、「綱常道義」、「文章禮義」之有無作為中華與否之判準。⁴⁵⁴李文馥具有為越南與中國具有文化同質性的「同華意識」，越南文化在各方面皆不亞於清朝中國，認為越南是「華」非「夷」，而且更指出在衣冠髮飾因越南承襲宋明傳統，故在此方面越南更勝一籌。

在〈夷辨〉評論者中，興化府同知進士黃宅中將「粵南夷使公館」改題曰「粵南國史官公館」，以表達佩服李文馥之議論。兩位文人均自然表達中越南北國之對等關係，呈現越南政治主體性。其不但在文化上強調「同華意識」並在衣冠髮飾方面更勝於中國，指出越南文化的主體性。雖然李文馥認為越南具有政治上主體性，但其更側重於文化意義上的中華觀。在李文馥的認知下，中華世界的成員國為中國、越南、朝鮮、日本、琉球，這個範圍與當代東亞文化交流圈的概念相符合，具有高度的時代意義與價值。⁴⁵⁵

⁴⁵³ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 77。

⁴⁵⁴ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 77-78。

⁴⁵⁵ 張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，頁 78。

表3 三種中華觀比較表

類型	代表	判斷標準
地理中華觀	孟子、 黎文休、 雍正帝、 乾隆帝、 黎貴惇、 葉存仁、 王香雪	地理之分判
文化中華觀	孟子	用夏變夷
	《戰國策·趙策》	聰明叡智之所居、賢聖之所教、仁義之所施、詩書禮樂之所用等。
	淺見綱齋	知《春秋》之道
	黎貴惇	文化
	成海應	髮飾衣冠制度等
	阮德川	禮
	李文馥	綱常道義、聖人之教化、文章禮義等。
	黃宅中	衣冠制度、文字。
	季振仁	衣冠制度
金平默	用夏變夷、衣冠制度。	
無中心的中華觀	佐藤一齋	從天的普遍性觀點來看，無中國、夷狄之別。

第六章

越南愛國志士潘佩珠兄弟型中華觀⁴⁵⁶



鴉片戰爭(1839-1842)以來，東亞各國皆面臨西方列強政治、經濟、社會、文化等全方位的挑戰與壓力。面對此一局勢，東亞各國皆尋求變革以發奮圖強。在此一歷史的轉捩點上，越南愛國志士潘佩珠（Phan Bội Châu, 1867-1940）扮演關鍵性的角色。潘佩珠原名潘文珊、別名潘是漢、號巢南，生於越南乂安省南壇縣，是近代越南知識分子中最早具有現代化世界觀、全面了解世界格局的先驅者。1861年法軍進攻越南南圻，迫使越南阮朝(1802-1945)在1862年與法國簽訂《第一次西貢條約》，割讓嘉定、邊和、定祥三省及崑崙島給法國。1883年，潘佩珠16歲，法軍進攻越南，兵臨首都順化城下，迫使越南與法國簽定《第一次順化條約》，使越南淪為法國的保護國。1885年他號召同學組成「試生軍」抗法，但因法軍已攻陷乂安城，尚未開始行動即予解散。之後為了打響知名度以領導越南民眾抗法，他開始致力於準備科舉考試。在1900年考取科舉之後，他就轉而積極進行抗法運動，他遊歷了中越數個省份，與抗法份子聯繫並採取抗法行動計畫，內容包括三點：1.團結全國各地零散的抗法組織。2.尋求越南皇家與官僚系統的支持。3.獲得外國的援助。⁴⁵⁷在當時法國殖民的背景下，身為越南愛國志士的潘佩珠透過文章和小說來鼓舞越南國家獨立的抗法意識，進而能採取實際行動，實現國家獨立之重光。

面對西風東漸，西方文明強勢傳播到全球的情勢，日本是適應轉化最為良好的國家，經歷了明治維新的全方面改革，日本成為東亞最早的先進國家，已成為

⁴⁵⁶ 本章相關內容之張哲挺的〈越南愛國志士潘佩珠之雙元性中華觀〉一文，預計刊登於《漢學研究》，第38卷第3期(2020年9月)。

⁴⁵⁷ 見〔越〕潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)(河內：越南社會科學院漢喃研究院藏)，編號VHv. 2138。及 William J. Duiker, “Phan Boi Chau: Asian Revolutionary in a Changing World,” *The Journal of Asian Studies* 31.1 (1971): 77-88.

東亞各國維新變革之典範，日俄戰爭(1904-1905)後，日本擊敗西方強權之一的俄國，震驚了東亞的知識份子，因而帶起了一波東亞各國大量留學日本的風潮，潘佩珠也在當時號召了東遊運動(Phong trào Đông Du)，其目的是向國外求援以便在國內進行抗法運動以及鼓勵留學生赴日學習，如東亞同文會所設立的同文書院及日本的振武學校等。從 1905 年到 1908 年，留日學生的總數約達二百人之多，大部分來自南圻。潘佩珠在日本旅居時期，曾與中國的革命家孫中山(1866-1925)、維新派梁啟超(1873-1929)以及日本政界要人如犬養毅(1855-1932)、大隈重信(1838-1922)、宮崎滔天(1871-1922)等人接觸，尋求援助。他在旅日期間撰寫了《越南亡國史》一書，在東京出版，並把《提醒國民歌》、《海外血淚書》等著作寄回國，在國內進行宣傳，因而大大地影響了一些愛國的士大夫，使他們響應抗法運動。⁴⁵⁸

19 世紀末到 20 世紀初，梁啟超為東亞文化交流圈的關鍵人物，很多東亞知識分子在建構其自身的知識與概念系統時，常受到梁啟超的影響或「啟蒙」，進一步與東亞及世界潮流接軌。潘佩珠正是受到梁啟超等人影響的東亞知識分子之一。潘佩珠的閱讀書籍包括梁啟超所著的《戊戌政變記》、《中國魂》、《自由書》及《新民叢報》、〈意大利三傑傳〉等書，以及越南重要士人阮尚賢(Nguyễn Thượng Hiền, 1868-1925)曾借給他的《中東戰紀》、《瀛寰志略》、《普法戰紀》，以及盧梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)的《民約論》、孟德斯鳩(Montesquieu, 1689-1755)的《法意》等書。⁴⁵⁹

根據《潘佩珠年表》，潘佩珠將自己的人生歷史分成三紀(三個時期)。第一

⁴⁵⁸ [越] 陳輝燦：《越南人民抗法八十年史》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1973 年)，頁 188-189。

⁴⁵⁹ 羅景文：〈東亞漢文化知識圈的流動與互動——以梁啟超與潘佩珠對西方思想家與日本維新人物的書寫為例〉，《臺大歷史學報》，第 48 期(2011 年 12 月)，頁 51-96。

時期與第二時期以 1900 年考中鄉試榜首作為分期點，此後為壯年期，第二時期與第三時期以 1905 年出洋為分界點。⁴⁶⁰潘佩珠對自己的人生進行這樣的歷史分期，表示他把鄉試榜首與出洋這兩件事情作為他人生的兩大重要里程碑。第一時期所追求的是考取功名以獲得知名度來領導抗法運動，第二時期逐漸發展出國際觀為出國遊學做準備，第三時期則是他出國之後世界觀逐漸成熟的時期。

第一節 亞洲主義背景下的潘佩珠

潘佩珠的中華觀是處在 19 世紀末到 20 世紀初亞洲主義的脈絡下進行思考的，因此探討這個時期東亞各國的亞洲主義就格外重要了。特別是中國與日本的亞洲主義觀點。在中國與日本意識到自身是亞洲成員之前，歐洲人將歐亞大陸東部之非基督教徒居住地區劃定為亞洲，從近東到遠東層層施加壓迫；受歐洲侵略而被迫意識到自我存在，從而誕生了近代的「亞洲」概念。結果「歐洲主義」的內容乏人問津，反而形成了主張與歐洲抗衡、強調自我存在的「亞洲主義」，對日本和中國來說，亞洲主義的基礎是在世界史發展到一定程度時才形成的。既然亞洲主義與歐洲對亞洲的侵略相關聯，那其根本上包含著與歐洲相對抗的思想構造，且與亞洲地緣、文化具同質性連動。為了避免被侵略及敗亡，亞洲必須引進歐洲的先進科技與文明，即亞洲一方必須在與歐洲形成地理和空間性的對抗關係基礎上，走歐洲式富強的路線。因而亞洲主義必須在這種錯綜複雜的二重關係中形成。⁴⁶¹

日本亞洲主義的歷史階段劃分在思想史的演進上，日本學者狹間直樹(1937-)以 1880 年(明治 13 年)興亞會(以亞洲合作振興為目的的團體)的成立為起始點，

⁴⁶⁰ [越] 潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁴⁶¹ [日] 狹間直樹著，張震譯：《日本早期的亞洲主義》(北京：北京大學出版社，2017 年)，頁 3。

以 1945 年日本在第二次世界大戰戰敗為終結點，中間區分為三個時期：

1. 早期(1880-1900)：基本對等的國家關係。
2. 中期(1900-1928)：在列強國際協調框架下，以日本的優勢為軸心。自 1900 年義和團運動與八國聯軍攻入大清開始，至 1928 年濟南事件為止。
3. 晚期(1928-1945)：自 1928 年濟南事件始，日本不再與列強合作，放棄國際協調框架，只顧追求本國的利益。⁴⁶²



考察潘佩珠的活動年代，年輕時他在越南從事抗法活動及致力於科舉，1900 年是一個分水嶺，這一年他參加鄉試考取解元，獲得功名。1905 年 6 月為了獲得援助而經香港抵達日本，他旅居日本近 4 年，1909 年 2 月被日本政府要求離境。潘佩珠旅日的期間正處於日本的亞洲主義的中期階段，日本政府重視與列強之間的協調，以日本自身的優勢為軸心，來處理亞洲各國事務。這時期日本視日本與亞洲各國為不對等的關係。潘佩珠感受到日本對越南不願伸出援手的態度。顯然地，潘佩珠期待的是日本能落實其亞洲主義早期的主張。

在日本與中國的亞洲主義方面，本文以曾根俊虎(1847-1910)與孫中山為例加以說明。曾根俊虎，號嘯雲，是儒學者曾根敬一郎之子，為明治維新後著名的亞洲主義者，也是孫中山和宮崎滔天的介紹人，1877 年創立振亞社。振亞社的宗旨是諸國合作振興衰敗的亞洲。他在 1874 年 12 月著《興亞管見》一文，當中吐露了對亞洲各國受西方壓迫的痛心之情，並思考挽救之策。⁴⁶³他說：

近擬倡開興亞一會，須在中東兩國⁴⁶⁴，先為同心協力，興亡相輔。然後推及亞洲諸邦，共相奮勉，俾能自強獨立，庶可終雪會稽。〔…〕敢呈

⁴⁶² 〔日〕狹間直樹著，張雯譯：《日本早期的亞洲主義》，頁 4-5。

⁴⁶³ 〔日〕狹間直樹著，張雯譯：《日本早期的亞洲主義》，頁 15-23。

⁴⁶⁴ 謂清、日兩國。

興亞管見一冊，敬表哀情。⁴⁶⁵



曾根的觀點注重中日兩國之合作，進而聯合亞洲各國共同合作。這樣的亞洲主義尊重亞洲各國的獨立性、主體性，此種觀點也是潘佩珠所希望的。1874年12月，曾根在西湖旅遊寫下了《清國漫遊志》，寫下了同文同種之詞，這也代表了亞洲主義中，中日兩國同屬黃種人、同屬漢字文化圈，應團結一致，協力復興。他說：

方今亞洲中，其得獨立者，僅有日清二國而已。況同文同種，唇齒之誼，當視為一家。而我兩國，向來不重主權，受歐美之凌辱，尤當協力恢復，何不忍一家庭之小嫌隙，以亂大謀焉。《詩》曰：「兄弟鬩牆，外禦其侮。」⁴⁶⁶豈非徒言哉。是我欲洗耳，竟江湖行。⁴⁶⁷

曾根認為亞洲國家中僅日中兩國獨立，因此尤其期盼中日兩國團結合作，恢復主權，當時日本的明治維新才剛開始，日本與中國一樣接受西方列強不平等條約束縛，尚未恢復主權。曾根在此提出日中及亞洲各國共同合作，站在平等的立場上，共同振興亞洲。曾根認為不僅對中國，對朝鮮也應該持有對等關係。⁴⁶⁸由此判斷，曾根採取的是亞洲各國平等交往的亞洲主義政策。這也是潘佩珠所期盼的亞洲主義政策。

⁴⁶⁵ [日]曾根嘯雲：《清國漫遊誌之續》，收入《興亞會報告》，第22集，1881年11月30日，頁40-41。參見[日]黑木彬文，[日]鱗澤彰夫解說：《興亞會報告·亞細亞協會報告》（東京：不二出版，1993年）。

⁴⁶⁶ 出自《詩經·小雅·常棣》。原文曰：「兄弟鬩于牆，外禦其侮。」見[漢]毛亨傳，[漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《毛詩注疏》，收入[清]阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年），卷9，〈小雅·常棣〉，頁318。

⁴⁶⁷ [日]曾根嘯雲：《清國漫遊誌》第1編，收入《興亞會報告》，第20集，1881年9月20日，頁9-10。

⁴⁶⁸ [日]狹間直樹著，張雯譯：《日本早期的亞洲主義》，頁27。

1905 年日本在日俄戰爭的勝利是歷史的重大轉捩點。日本的亞洲主義精神在這年發生重大轉折。孫中山對此評論道：



就大亞細亞主義精神言：實以真正平等友善為原則。日俄戰前，中國同情於日本；日俄戰後，中國反不表同情。其原因：在日本乘戰勝之勢，舉朝鮮而有之。朝鮮果何補於日本？然由日本之占領朝鮮，影響於今後之一切者，不可以估量。此種措施，為明智者所不肯為！⁴⁶⁹

在 1905 年日本戰勝俄國之前，亞洲各國對日本抱著期待學習的心情，也盼望日本的援助。潘佩珠也是帶著這樣的心情於 1905 年前往日本。但事與願違，日本在戰勝俄國之後的發展卻是走向侵略擴張的道路，併吞朝鮮即是日本的第一步，潘佩珠也看出了日本有侵略亞洲的意圖，日本不但未能在軍事及外交上給予越南協助，1909 年為了重視與法國的關係，甚至驅逐越南留學生離開日本。1905 年也是中日關係的重大轉折點，1905 年日俄戰前，中國同情於日本，以日本之勝俄國為喜。日俄戰後，因為日本加速併吞朝鮮的步伐，中日關係也隨之緊張，兩國漸行漸遠。孫中山認為日本這樣的措施是非常不明智的，顯示他贊同平等友善的亞洲主義精神。

關於潘佩珠的亞洲主義，潘佩珠在寫給日本前首相大隈重信的書信〈上大隈重信伯爵書〉中說：

知伯爵有哀憫同種之仁，有保全東亞之義。⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ 胡漢民：〈大亞細亞主義與抗日〉，《胡漢民先生文集》（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1978 年），第 2 冊，頁 539。

⁴⁷⁰ Phan Bội Châu, “Thư ông Đại Ôi Trọng Tín Bá tước thư,” in Phan Bội Châu; Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2 (Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, 2001; Hà Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, 2001), p.494. (〔越〕潘佩珠：〈上大隈重信伯爵書〉，《潘佩珠全



潘佩珠一方面讚揚大隈重信之仁義，一方面也表現出潘佩珠和大隈重信皆有東亞一體的胸懷，也認為越南、日本等東亞各國皆有同種之誼。潘佩珠又說：

夫豈亞洲中無文明之國乎？夫豈亞洲中無雄伯之國乎。越南非歐洲之越南，乃亞洲之越南也。越南既為帝國同種之國，越南又為帝國同文同洲之國，〔…〕。夫日本帝國之威行於西北矣，行於清俄矣。豈恐使同種同文同洲之越南國，為法人所蹂躪而不之救乎。⁴⁷¹

潘佩珠認為越南與日本同屬漢字文化圈、同屬東亞黃種人，他希望亞洲文明強國的日本基於同文同種同洲之關係能援助越南以抗法。對此，潘佩珠進一步做出總結，他說：

夫主義理而說，則同種之越南國，帝國所當憐恤而保全之。主利害而說，則同洲之越南國，帝國所當而援救之。⁴⁷²

潘佩珠從義理與利害兩個角度來論述日本必須援助越南抗法之原因，從義理來看，日本帝國應當憐恤保全同屬東亞黃種之越南國；從利害來看，在地緣政治上，同屬亞洲的越南國，日本應當援救之，以確保日本的國家利益。潘佩珠以「同文同種同洲」的觀點來寫信給大隈重信，其目的在於希望以情理與利害來說服他，使越南能獲得日本有力之支援以對抗法國。

集》（順化：順化出版社；河內：東西語言文化中心，2001年），第2冊，頁494。）

⁴⁷¹ 同前註，頁494-495。

⁴⁷² 同前註，頁495。

潘佩珠在 1905 年旅日後，所面臨的日本亞洲主義的氛圍，是在列強協調框架下，以日本的優勢為軸心來實行的亞洲主義，此一做法違背潘佩珠之願望。辛亥革命成功後，1912 年中華民國政府成立，滿清被推翻，這件事情是重大的歷史轉捩點，震驚了潘佩珠，這是他所料想不到的，這一消息令他非常振奮，他認為革命成功之後，中國必繼日本而強盛。若中日二國能同心協力以抗衡歐洲，則越南、印度、菲律賓等國家皆有望獨立。⁴⁷³因此，他欲合縱日中兩國，寫了一冊萬言書《聯亞葛言》，其內容強調「極言中日同心之利益，與不同心之損害」。⁴⁷⁴潘佩珠強調，為了解放亞洲國家的自由，日中友好協力合作共同復興亞洲是絕對必要的。⁴⁷⁵潘佩珠在《聯亞葛言》一文中指出了亞洲對全世界負有重大責任，他說：

位亞洲於六大洲而其土地較他諸洲為廣，而其人民較他諸洲為夥，而其出產較他諸洲為富，而其開化較他諸洲為早。此非造物者之獨厚於亞洲也，亞洲固有絕大之責任在也。所謂絕大之責任者，驅全世界而登之於人道和平自由幸福之天是也。⁴⁷⁶

潘佩珠認為亞洲在全世界六大洲之中具有土地、人口、物產、開化時間等優勢，因此亞洲負有導引全世界趨向人道和平自由幸福的重責大任。依潘佩珠視點，亞洲才是全世界的重心，故其主張聯亞洲為一群，進而推廣之，以達致世界一家之境地。他說：

是必有一物焉，其勢力足以進退全世界，而有餘其氣力，足以吞吐全世界

⁴⁷³ [越] 潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁴⁷⁴ [越] 潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁴⁷⁵ [越] 潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁴⁷⁶ 牟樹滋：〈讀《聯亞葛言》有感〉，《順天時報》，第 3189 號(1912 年 9 月 24 日)，第 2 版。

而有餘，其慧、能力又足為全世界任一切人道、和平、自由、幸福之媒介而有餘。夫而後聯全世界為一羣之責任乃於此一物。將何所託此一物也？其亞細亞洲乎！土地之廣，廣於他諸洲；人民之眾，眾於他諸洲；出產之富，富於他諸洲；開化之早，早於他諸洲。彼其勞力、其氣力、其慧、能力當必哀然為諸洲冠。向吾所謂絕大之責任，縱非亞洲，又將誰託？〔…〕欲聯世界為一羣，必自聯全亞洲唯一羣起。凡物必有羣之性質，凡羣必有聯之資格。彼全亞洲之人種顧自儕於鳥飛獸散而不樂求享和平幸福之一日，豈其情哉？然所以未能聯為一羣，則以有物以梗之故也。梗不去，則羣不能聯。不能聯，雖以父子、夫妻，尚形離索，何況國界、教界之隙？今欲聯之，非先拔一羣之梗則不可。⁴⁷⁷

潘佩珠認為亞洲擁有諸多優勢，堪作全世界和平幸福之媒介，惟欲聯合世界必先聯合亞洲，方能達致全世界之幸福，而阻礙亞洲團結之強權(歐洲列強)勢力必須先予以鏟除。潘佩珠的論點有聯亞抗歐的意味，聯合廣土眾民、物產豐饒的亞洲各民族，能排除歐人對亞洲的殖民及分化，將亞洲聯合成群體。潘佩珠於 1912 年在《聯亞葛言》中提出的聯亞抗歐的觀點與 1905 年潘與大隈重信會談時，大隈所言之「歐亞競勝」觀點有類似之處。所謂「歐亞競勝」就是歐洲各國為一組，亞洲各國及被殖民的各民族為一組進行競爭，最終將一決勝負。而大隈認為當時日本的國力尚為不足，無能力與全歐戰爭，故放棄援助越南、對抗法國的想法。⁴⁷⁸這種「歐亞競勝」的觀點應是受西方「黃禍論」⁴⁷⁹的

⁴⁷⁷ 牟樹滋：〈讀《聯亞葛言》有感〉，《順天時報》，第 3189 號(1912 年 9 月 24 日)，第 2 版。

⁴⁷⁸ (大隈)謂余曰：「以民黨援君等，則可；以兵力援君等，則今非其時。戰國情勢非日法單獨問題，乃歐亞競勝之問題。日欲援貴國，則必與法開戰，日法開戰則全球之戰機皆動。以今日之日本，與全歐爭力尚不足。君等能隱忍以待機會之至乎？」〔越〕潘佩珠，《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁴⁷⁹ 參見楊瑞松：〈爾有黃禍之先兆，爾有種族之勢力：「黃禍」與近代中國國族共同體想像〉，《病夫、黃禍與睡獅：「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像》(臺北：政大出版社，2010 年)，頁 17-67。

影響所激發出來的，認為歐洲各國會組團共同對抗亞洲黃種各國及民族。他進一步說：



彼西歐人者，東亞人之梗也。印度、緬甸，何辜於英，為英奴囚，乃三百載。越南於法，何仇何債，為法牛馬，亦五十年。至於支那大陸，自葡人竊奧〔澳〕、歐燄漸張，繼而英而法而德而俄，虎噬鷹攫，各逞所慾。恣彼豺狼，睽我骨肉，馴至同洲同種之人，分崩離析。父不能有其子，兄不能有其弟。迫厥厲首，謂非歐人為之梗歟？此梗一日不除，則亞羣一日不能合。亞羣一日不能合，則全世界之群禍將無已期，而所謂人道、和平、自由、幸福者，畢竟虛偽之名詞，夢幻之空理而已。彼西歐人者，其真傷人道之蠹蟲，壞和平之炭氣，妨自由之箝鎖，摧幸福之斧斤也哉！吾故曰：「欲併全世界為一羣，必先併全亞洲為一羣。欲併全亞洲為一羣，則凡為亞洲之梗之歐人，宜協全力以剷除之乃可耳！」雖然，此說也，其目的在保全世界之平和，而其進行之方針則當何先？此正吾輩所急宜解決之問題也。⁴⁸⁰

這裡潘佩珠呈現出東亞共同體的意識，他認為西歐人是東亞人政治獨立、國家發展之障礙，他認為要團結世界須先團結亞洲，欲團結亞洲，必須全力剷除歐洲人在亞洲之力量，其目的在於追求世界之和平。羅景文認為，潘佩珠之所以批評歐洲人為和平自由的破壞者，其目的在於激發對歐洲殖民主義的反對，以強化作為歐洲人的「他者」的亞洲之自我認同。⁴⁸¹

⁴⁸⁰ 牟樹滋：〈讀《聯亞葛言》有感〉，《順天時報》，第3190號(1912年9月25日)，第2版。

⁴⁸¹ 羅景文：〈對2010年後中文學界研究潘佩珠之成果的觀察——兼論與潘佩珠相關之組織和人物在華活動情形〉(《2010년 이후 中文學界 潘佩珠 연구 성과에 대한 고찰——潘佩珠 관련 조직과 인물의 재중국 활동 양상과 더불어》)，頁257-356。

為了達到世界和平，潘佩珠認為聯合全亞洲之力以驅逐歐洲列強為當務之急。而全亞洲中，僅有中日兩國有能力與歐人競爭，他說：



環顧東西，俯仰宇宙，所嶄然為亞洲眉目者，僅有中國與日本之二國。深念大局，逆揣前途。曰亞洲者，亞洲人之亞洲可；即曰亞洲者，白種人之亞洲，亦無不可。統而言之，其禍其福，止有兩途。其一曰：「又數十年或不及數十年，舉全國皆為完全獨立國。」其二曰：「又數十年或不及數十年，舉全亞洲皆為支配於白種人之國。」此兩途者，其樞機在中日二國國民耳。中日而同心，則必入於福之途，而前之說驗；中日而離心，則必入於禍之途，而後之說驗。⁴⁸²

潘佩珠預言了亞洲兩種歷史發展的可能性，第一種是數十年以內全亞洲皆脫離殖民地獨立，第二種則是數十年之內全亞洲皆受白人國家所支配，其關鍵取決於中日兩國是否同心協力對抗西方白人國家。其歷史發展的結果是中日離心離德，進而引發長達 14 年(1931.9.18-1945.9.2)的戰爭，兩敗俱傷，於戰後形成美蘇兩強格局，由美蘇兩大白人強國支配亞洲，亞洲各國雖於戰後名義上陸續脫離西方殖民而獨立，但皆分別納入美蘇兩國的勢力範圍，未能成為完全獨立國，這也是中日戰爭所造成的重大影響。顯然地，歷史發展更接近於潘佩珠所預言的第二種可能性。更進一步，潘佩珠強調亞洲的禍福前途之關鍵取決於中日兩國是否同心合作，中日若不同心，日本亦將被孤立，為歐人之所乘，全亞洲將被歐人主宰而無法獨立自主。他再次強調中日同心之重要性，他說：

中日二邦，脣齒具在。歐人雖鯨貪虎暴，逐逐眈眈，然且忍而未及逞耳。

⁴⁸² 羅景文：〈對 2010 年後中文學界研究潘佩珠之成果的觀察——兼論與潘佩珠相關之組織和人物在華活動情形〉(《2010 년 이후 中文學界 潘佩珠 연구 성과에 대한 고찰——潘佩珠 관련 조직과 인물의 재중국 활동 양상과 더불어》)，頁 257-356。

設使中日長此離心，或抱畧中之謀，或懷吞日之策。萬一釁起，同室操戈，彼從旁垂涎者，必起而慫恿其說，陰助日本，而實行瓜分之謀。瓜分之謀成，均勢之局定，黃禍之說消，而日人遂立於形孤影隻之地，數年之後，歐人從容展布，握有中土全權。〔…〕曩時與日同盟之英國有先起而排日矣！日人地瘠民貧，雖雄武善戰，其能與英俄德諸雄相牽持於歲月耶？必不能也。此亞洲危險之隱象，而中日離心之所以為大害也。⁴⁸³

潘佩珠認為歐人瓜分亞洲的戰略是先聯合日本，瓜分亞洲。等到亞洲都被瓜分完了之後，日本形單影隻，歐人遂聯合起來對付日本，如此一來亞洲將全被歐人宰制。潘佩珠除強調中日唇齒相依必須同心外，又認為以後世界競爭重點在於人種問題，白種人必定會團結一致以排斥黃種人，並與黃種人作最後決戰，因此黃種人必須團結一致才能避免被白種人宰制。他說：

列強勢均力敵，之後世界競爭之點必趨重於人種問題，亞洲黃種必同擠於白人圈外。歐洲白人必併為一，以與黃人決最後之死戰。黃人散，白人團；黃人離，白人合。工界、商界、學界種種對較，勝負已形，豈待槍礮相臨？而生死存亡之機始現哉！試觀於近十年來歐人之對待華人，與近數年前英領加拿大之對待日人，有遠慮深心者亦可以醒矣！⁴⁸⁴

上面的觀點與黃禍論有關，也與大隈重信的「歐亞競勝」理論有關，潘佩珠認為將來世界競爭的重點是放在人種之間的決戰上。這裡隱含著潘佩珠期望黃種人國家團結起來與西方白人國家進行一場總體戰，以獲得最後勝利的想法。有關聯合亞洲之方針，潘佩珠認為中國當為賢長兄，以領導亞洲，而中國

⁴⁸³ 牟樹滋：〈讀《聯亞葛言》有感〉，《順天時報》，第3191號(1912年9月27日)，第2版。

⁴⁸⁴ 牟樹滋：〈讀《聯亞葛言》有感〉，《順天時報》，第3191號(1912年9月27日)，第2版。

與日本兩國應合作團結整個亞洲，才能收復亞洲各國從歐人失去的權利，進而促進世界和平。他說：



今則中國新政府成立，民氣勃勃，如日初生，對於亞洲，當為賢長兄，而擔任其一切提携、指導之責，為日本人者，亦必以亞洲全局為重，以將來全世之幸福為重，抑斂曩時驕氣，釋怨棄仇，共圖築利，與中國國民協力同心，分任其提携東西之責，使黃人之精神愈日愈團固，黃人之勢力愈日愈擴張。不數十年間，二國連襟並進，一犄一角以共挽回已失之舊物。歐人所得於亞洲之權利一旦奉還故主，則凡曩時所為亞洲梗者，廓清無存，而全亞洲為一羣之策，可以次第成立。全亞洲既以聯為一羣，則其羣力之澎漲已足以左右全世界而為所欲為，於是盡出其平昔人道和平之宗旨而陶冶全世界，使凡野心侵略家皆不得不俯首降心，而惟我所範。⁴⁸⁵

1905 年日俄戰爭日本戰勝之後，潘佩珠本期待日本領導亞洲，但是日本為了顧及與英法等列強進行國際協調，不願承擔領導亞洲的重任。1912 年中華民國新政府成立後，潘佩珠的觀點隨時勢而轉變，寄希望於中國，轉而期待中國任亞洲長兄之責，領導亞洲。為了促成中日同心合作，潘佩珠欲成立中日同心會，在簡章中有關該會之義務方面，他說：

甲、聯結中日二國人交換智能，互助勢力，振興東亞，培植黃種，以共成將來偉大無窮之事業。

乙、中日二國人任全亞人導師之責，主開導全亞人之智能。

⁴⁸⁵ 牟樹滋：〈讀《聯亞筭言》有感〉，《順天時報》，第 3192 號(1912 年 9 月 28 日)，第 2 版。

丙、中日二國人任全亞人兄長之責，專扶翼全亞人之勢力。⁴⁸⁶

潘佩珠既把中國視為亞洲的賢長兄，又把中日二國人視為全亞洲人的兄長，這勾畫出潘佩珠的亞洲圖像，即中國為亞洲的大哥，日本為亞洲的二哥，共同合作指導亞洲的繁榮，顯示其欲以具體行動團結中日二國之意圖。另外，潘佩珠也區分了東亞及全亞之不同概念，這裡講的東亞指的是東亞及東南亞的黃種人⁴⁸⁷國家(不包括西亞及南亞)，具有同種同洲同病之特質，同有遭受西方白人國家殖民之弊病。對東亞的越南、中國、日本等國而言，西亞與南亞則是不同種而同洲同病，故仍是需要加以團結的對象。所以上述甲乙丙三項就有所區分，甲項的振興東亞、發展黃種是針對大東亞(東亞及東南亞)黃種國家而言來加以團結發展的項目，乙丙兩項則是擴及受西方白人國家殖民的全亞洲諸民族來加以協助發展。

這種因為人種而產生的差別也體現在潘佩珠自傳中，潘佩珠說：

先是臺灣諸志士組織一密黨，將樹革命旗於臺灣。其黨魁為楊鎮海，楊曾入臺灣高等醫學校，得醫學文憑，聰明伶俐，通英文，並日文，又解漢文，富有革命思想。因謀洩被日政府逮捕，楊殺獄卒而逃，至上海，日政府以殺人犯控於華，上海華官不敢容楊。楊乃變姓名至廣東，得讀越南光復會宣言書，與余所著，遂請加入我黨，冒越南籍，竟充光復會委員，以其人有辦事材也。嗟夫！以亡國之黨人，竟包庇其他亡國之黨人，事亦離奇矣！⁴⁸⁸

臺灣革命志士楊鎮海的例子值得重視，他能冒充越南籍，乃至成為越南光復

⁴⁸⁶ 牟樹滋：〈讀《聯亞葛言》有感〉，《順天時報》，第 3192 號(1912 年 9 月 28 日)，第 2 版。

⁴⁸⁷ 黃種人即蒙古人種(Mongoloid)。

⁴⁸⁸ [越] 潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

會委員與臺灣人在人種上與越南人相當接近有關。而臺灣受日本殖民的命運也類似於越南受法國殖民的命運，故楊鎮海在閱讀越南光復會宣言書與潘佩珠的著作後，感到相當認同，而申請加入光復會。而楊精通漢文、日本、英文三種語言也與他接受在日本殖民下的西式教育與台灣人身分有關，所以日治時代臺灣的智識份子兼具漢文明、日本文明、西方文明三種特質，也容易成為亞洲各國互相聯繫的橋樑，角色相當重要。關於臺灣革命志士楊鎮海的生平事蹟及其思想值得後續進一步研究，以窺其堂奧，更能對 19 世紀末至二戰結束前亞洲各國的交流情況做更深入的瞭解。以下再舉印度人為例，潘佩珠說：

余因憶在日本時，余送我國學生四人入振武學校，印度革黨時亦多駐日者，以面貌太與華人殊，不能入軍事學校。黨魁帶君，求援於我黨，願承認為越南人，為之先容於日政府，我黨不敢諾。時廣西陸榮廷為桂軍統領，創辦陸軍幹部學堂，余以書介紹帶君於陸。陸嘉其志，然婉卻之。無內力而倚賴人，其困苦若是。雖然，若我黨者，入北京士官學校，入廣西陸軍學校，入廣東軍官學校，教之、養之、保全之、毫無所吝。華人對我，其感情不已厚乎？⁴⁸⁹

從這段可以看出人種差異度的重要性，由於越南人種面貌與華人較為近似，故能獲得許可進入日本專為中國陸軍留學生興辦的振武學校。而駐日印度革命黨人因為人種面貌與華人相差太大，故不能進入振武學校。印度革命黨黨魁帶君請求越南維新會援助，希望被承認為越南人，也因為人種差異太大而不被許諾。桂軍統領陸榮廷(1859-1928)對待越南人與印度人差異很大，陸雖嘉勉印度革命黨黨魁帶君之志向，但卻婉卻其進入軍校；相反地，陸榮廷乃至其他華人對待越南人的感情則是非常深厚的，讓越南人進入各地軍校接受訓練及用心培育，這也體現

⁴⁸⁹ [越] 潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

了當時的華人對越南人有著同文同種的兄弟國之情感，以及昔日中國與越南主藩舊關係之情感延續。⁴⁹⁰這種觀點也是潘佩珠在 1912 年《聯亞蕓言》文中的中日同心會簡章中所區分之東亞與全亞的概念之不同。中國、日本、越南、朝鮮、臺灣等是在東亞的範圍內，印度則在全亞而不在東亞的範圍內。

關於亞洲主義與潘佩珠的關係，日本學者白石昌也(1947-) 從「同文同種同洲」、一元的文明進步史觀、社會達爾文主義的角度來分析。⁴⁹¹一方面，潘佩珠認為越南與中國、日本為「同文同種同洲」之國，以「黃種新進之國」來稱呼日本。⁴⁹²潘佩珠「同文同種同洲」的提法也表現出其期望以越中日三國的親緣關係攏絡中日兩國的文人來援助越南抗法革命運動。在給兩廣總督岑春煊(1861-1933)的書信中，潘佩珠一方面強調中越間的地理、歷史、文化的關係之親密性；另一方面，放在最近的國際關係中指出立場與利害之共通性。指出共通的外敵的存在。⁴⁹³前面強調同文同種同洲之兩國親密性，後面強調國家利害，期待中越共同對抗法國。〈潘佩珠年表〉、〈獄中書〉、〈上粵督岑大人春煊書〉之中皆指出中越兩國「唇齒的關係」及「累朝主藩」(宗主國與屬國的關係)這兩點，⁴⁹⁴以此拉近中越兩國的距離，意圖動之以情，感動岑春煊總督的援越之心。而 1905 年潘佩珠寫給大隈重信的書信中也展開「同文同種同洲」之議論，潘佩珠抱持著「同種之情與東亞保全之義」，從「義理」面言之，越南是同種之國，日本應以愛護同

⁴⁹⁰ 潘佩珠在其自傳中記載中國日報馮自由主任提及「主藩舊關係」一語。馮謂余(潘佩珠)曰：「迨之十年後，吾黨排滿成功，始能為貴國援手，今日尚非其時。但以主藩舊關係，則求之滿政府中人，亦未必全無補益。現粵督岑春煊，滿臣而漢人也，且彼為桂籍人，與粵唇齒，君往愆彼，或得一臂。」見〔越〕潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁴⁹¹ 〔日〕白石昌也：《ベトナム民族運動と日本・アジア——ファン・ボイ・チャウの革命思想と對外認識》(東京：巖南堂書店，1993)，頁 354-398。

⁴⁹² 〔日〕白石昌也：《ベトナム民族運動と日本・アジア——ファン・ボイ・チャウの革命思想と對外認識》，頁 356。

⁴⁹³ 〔日〕白石昌也：《ベトナム民族運動と日本・アジア——ファン・ボイ・チャウの革命思想と對外認識》，頁 358。

⁴⁹⁴ 〔日〕白石昌也：《ベトナム民族運動と日本・アジア——ファン・ボイ・チャウの革命思想と對外認識》，頁 367，註 6。

種之情保全越南；從「利害」面言之，越南是同洲之國，日本應救援幫助越南。

495



潘佩珠 1905 年出洋去日本的目的是期待獲得日本軍事及武器的援助。然而 1907 年 6 月日法協約締結以後，外交情勢大變，日本與法國進行採取國際協調政策，日本無視「同文同種同洲」的越南民族的利害，與對越南民族壓迫的法國攜手合作，承認了法國對越南的殖民，不支持越南抗法，日本政府直接干涉東遊運動，使東遊運動最終於 1909 年瓦解，這些令潘佩珠產生很大的衝擊，他對日本感到失望與不信任，他的對日觀因而產生變化，從聯合「同文」的東亞漢字文化圈的日本，轉而志在連攜亞洲「同病」之諸民族、全亞諸亡國的志士。⁴⁹⁶換言之，超越「同文」的漢字文化圈之界限，轉而擴大為攜手聯合亞洲「同病」的諸民族全體。⁴⁹⁷相對於潘佩珠，孫中山則在潘佩珠離開日本之後的 1913 年於東京的演講內容中仍然強調「同文同種同洲」的觀點。⁴⁹⁸

白石昌也分析了亞洲主義與福澤諭吉(1835-1901)脫亞論之差異。在亞洲主義的體系下，日本與歐洲列強之間不但有人種上與文化上的相異，而且歐洲列強也強迫日本簽訂了不平等條約，歐洲列強把亞洲各國當作殖民地加以支配，並且歐洲人與亞洲人之間有人種上、文化上的相異。反之，日本與亞洲各國則

⁴⁹⁵ [日] 白石昌也：《ベトナム民族運動と日本・アジア——ファン・ボイ・チャウの革命思想と對外認識》，頁 358-359。

⁴⁹⁶ [日] 白石昌也：《ベトナム民族運動と日本・アジア——ファン・ボイ・チャウの革命思想と對外認識》，頁 410-415、464、477、485、488。

⁴⁹⁷ [日] 白石昌也：《ベトナム民族運動と日本・アジア——ファン・ボイ・チャウの革命思想と對外認識》，頁 488。

⁴⁹⁸ 孫中山於 1913 年 2 月 23 日在東京對留學生的演講內容中說：「現今五洲大勢，澳非兩洲，均受白人之籍制。亞洲大局維持之責任，應在我輩黃人。日本與中國唇齒之邦，同種同文，對於亞東大局維持之計畫，必能輔助進行。縱有些小齟齬，亦須顧全大局，不能成一問題。亞洲人口，占全地球三分之二，今日一部分屈伏於歐人勢力範圍之下。假使中日兩國協力進行，則勢力膨脹，不難造成一大亞洲，恢復以前光榮之歷史。令世界有和平，令人類有大同，各有平等自由之權利。世界幸福，都是黃種五萬萬人造成的。」參見孫中山：〈學生須以革命精神努力學問〉(民國二年二月二十三日在東京對留學生全體演講)，收入國父全集編輯委員會編：《國父全集》(臺北：近代中國出版社，1989 年)，第 3 冊，頁 144-145。

具有人種、文化上的親近性與地理的鄰近性，以及歷史體驗的共通性。福澤諭吉的「脫亞論」(1885年3月16日提出)認為日本應該脫亞，與歐洲列強並駕齊驅，同列於文明國之林，發展近代化，與歐洲列強共同對外開化的亞洲殖民地進行支配。亞洲主義之其中一個理論是大隈重信的「支那保全論」，支那保全論可以說是「東洋門羅主義」，把中國乃至東洋視為日本的勢力範圍，拒絕歐洲列強對中國的分割，保全中國，以「同文同種同洲」合理化日本對中國的經營。福澤所代表的「脫亞論」與大隈所代表的「支那保全論」兩者差異不大，前者是日本富強論，後者是亞洲經營論。唯一的差異在於，大隈所代表的「支那保全論」採取亞洲主義的「同文同種同洲」的立場，這點是「脫亞論」所沒有的。⁴⁹⁹不論是脫亞論或大隈重信的「支那保全論」都是日本對亞洲的殖民擴張與支配，只是其中的立場稍有不同而已，日本的這些觀點都是潘佩珠所反對且對日本失望之處。

亞洲主義的內涵皆強調同文同種同洲，不論日本的曾根俊虎及大隈重信、中國的孫中山、越南的潘佩珠等人皆然，惟潘佩珠並不贊同日本學者大隈重信「支那保全論」與福澤諭吉「脫亞論」的殖民觀點。越中兩國除了同文同種之外，中越兩國人民有著更為親近的同祖之觀念，下一節將進一步論述潘佩珠的中越同祖觀。

第二節 中越同祖觀

潘佩珠回顧明朝統治越南期間，越南人抗明的戰爭與民族精神，是為了希望越南人能效法祖先的抗爭精神以激發越南人民的抗法鬥志，讓越南能徹底擺

⁴⁹⁹ [日] 白石昌也：《ベトナム民族運動と日本・アジア——ファン・ボイ・チャウの革命思想と對外認識》，頁 399-408。

脫法國的殖民統治，獲得國家的獨立自主。《重光心史》⁵⁰⁰是潘佩珠在龍濟光獄中的作品，《後陳逸史》則是《重光心史》的越南抄本，兩者雖然為同一部小說，但由於發表場域的不同(《後陳逸史》為抄本，《重光心史》發表於中國《兵事雜誌》)，使兩者在內容有些顯著不同。⁵⁰¹

進入越南語境時，潘佩珠強調越南主體性、去中國化，故不稱黃帝子孫；進入中國語境時，為了強化中越關係、拉攏中國、爭取中國人支持越南人抗法，而強調中越同祖觀、去越南化，因此稱黃帝子孫，中越為同祖兩國的關係。雖然潘佩珠為了適應發表場域以及爭取中國讀者的支持，而策略性地抽換字詞與內容，但潘佩珠確實也具有中越同祖觀，如潘佩珠在其自傳《潘佩珠年表》中說：「余想現時列強情勢，非同文同種之邦，誰肯助我者？中朝已讓我越與法，況今國勢衰弱，自救不暇。惟日本惟黃種新進之國，戰俄而勝，野心方張，往以利害說之，彼必樂為我助。」⁵⁰²潘佩珠這裡提到中國(中朝)與日本皆為越南之同文同種之邦，這裡也證明了潘佩珠具有中越同祖觀。

在《後陳逸史》序中潘佩珠道出中越同祖的觀點，他說：

夫我祖先高曾之事，其關係於我何等密切，我同胞必樂聞之。農者息耒，工者寢器，商者閑肆，士者憩籍，暫拋擲其至貴之一刻光陰，以俟

⁵⁰⁰ [越] 潘佩珠：《重光心史》，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》(上海：上海古籍出版社，2010年)，第20冊，頁275-360。

⁵⁰¹ 根據羅景文的觀察，《後陳逸史》是潘佩珠借明朝張輔率兵攻佔安南，而陳季擴與阮熾、阮堅等士組織義軍抵抗明軍的故事來鼓舞人民抗法，因此小說中多有貶抑中國之語，如稱明軍為「吳賊」、「吳狗」或「吳戎」，文中人名和地名也照實描述。但為了顧及發表場域(中國)與讀者，發表在《兵事雜誌》上的《重光心史》已經大幅刪去對明朝的貶抑之詞，模糊了對黎阮兩朝的描述，人名與地方也多作修改，如「順化」便換以「歸順」、「南平」、「韶城」與「京城」等名稱。《兵事雜誌》上的《重光心史》較越南抄本《後陳逸史》有「去越南化」的傾向，也削弱了原本國族論述的力道。引自羅景文：「潘佩珠及漢文小說之研究」，頁111-112。

⁵⁰² [越] 潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號VHv. 2138。

予小子畢其詞。知我同胞决不嫌厭，何也？人一道及祖先高曾，當無不傾耳而願聞者，此吾人類同具之良心；苟非是，則人形而畜性也。豈有天帝子孫、聖神苗裔之我同胞、我國民，而竟若是者？⁵⁰³



潘佩珠此段描述旨在激發國民的抗法精神，此文中「豈有天帝、聖神苗裔之我同胞、我國民，而竟若是者？」之句在《重光心史》的版本中則是「豈有黃帝子孫、聖神苗裔之我同胞、我國民，而竟若是者？」⁵⁰⁴代表潘佩珠認為越南與中國同屬黃帝子孫，具有相同的血脈傳承。

在越南淪為法國的保護國，受到法國殖民統治之後，潘佩珠開始積極從事復國運動，在 1905 年 12 月 31 日他書寫〈上南粵鎮總兵劉淵亭軍門永福祈為介紹於粵城人士書〉⁵⁰⁵一信請求清朝劉永福(1837-1917)將軍幫助越南抗法革命並介紹廣東人士與潘佩珠互相認識，信中說到：

嗚呼！我黃帝數千年以來之人種於歷史上之關係者，孰若我中國之與敝國越南哉？我中國之與敝國越南其為千年以來歷史之父子兄弟之情誼，又孰若我中國貴省廣東之與敝國哉？天乎！天乎！海桑沉陸。父不能有其子，兄不能有其弟，使狼面獸心、鬚鬚灰眼之佛蘭西者，得於此同種同胞之國，魚肉而饕啗之，此誠敝國之苦辱也，而亦豈貴國之榮且樂哉？⁵⁰⁶

⁵⁰³ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》（上海：上海古籍出版社，2010 年），第 20 冊，〈序〉，頁 366。

⁵⁰⁴ [越] 潘佩珠：《重光心史》，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》（上海：上海古籍出版社，2010 年），第 20 冊，〈序〉，頁 281。

⁵⁰⁵ 光緒乙巳年十二月初六日書，即 1905 年 12 月 31 日。

⁵⁰⁶ Phan Bội Châu, “Thượng Nam Việt trấn tổng binh Lưu Uyên Đình quân môn Vĩnh Phúc Kỳ vi giới thiệu ư Việt thành nhân sĩ thư,” in Phan Bội Châu; Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, p.492. ([越] 潘佩珠：〈上南粵鎮總兵劉淵亭軍門永福祈為介紹於粵城人士書〉，收入 [越] 章收編：《潘佩珠全集》，第 2 冊，頁 492。)



潘佩珠在 1905 年的農曆八月上旬即已抵達廣東，拜訪劉永福，潘佩珠對於劉永福抗法的英雄之行，為之崇拜與傾倒。⁵⁰⁷潘佩珠在給劉永福的信中說到「我黃帝」，表現出潘佩珠一再強調越南與中國同為黃帝子孫，屬於同祖先的同人種關係。稱中國為「我中國」，稱越南為「敝國越南」，其中更充滿著中國情懷。不僅在血緣上認同中越同祖，在文化上既認同本國越南，也認同中國，所以稱「我中國」。他將中國與越南的關係視為如同父子關係或兄弟關係般的親密。潘佩珠寫作此信是以中越兩國之間的共通性之事實為基礎來拉攏劉永福，意圖使其能以軍事大力支援越南的抗法革命運動。關於中越兄弟觀的部分，在下一節進行討論。

在越南神話與潘佩珠的思想中，中越兩國具有共同的祖先。基於血緣上的同源性，在文化上，越南也具有高度的漢文化意識，在潘佩珠的〈自語〉一詩文中表現出來，其詩云：

君不見，長安宮外胡笳吹，斷腸一曲凝愁思；
君不見，昇龍城上胡馬馳，塵埃滿眼捲天飛。⁵⁰⁸

此段詩文感嘆法國殖民統治越南的情況，他以長安宮指稱越南順化皇城，「胡」代指法國，具有漢文化意識。詩又云：

⁵⁰⁷ 潘佩珠在其自傳中提到拜訪劉永福的情形，他寫道：「(1905 年)八月上旬抵廣東，訪劉永福，因謁前三宣贊理阮述。劉年已七旬，而貌尚矍鑠，語及西洋人，則拍案曰：『打、打、打。』余因憶法兵兩次取河城，使無劉圍，則我人無一滴血洗敵人頸者。噫！彼不可謂雄乎哉！余此時崇拜英雄之心，不覺歸劉傾倒。」見〔越〕潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁵⁰⁸ Phan Bội Châu, Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 1 (Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, 2001), p.366. (〔越〕潘佩珠：〈自語〉，收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》(順化：順化出版社、河內：東西語言文化中心，2001 年)，第 1 冊，頁 366。)

君不見，文武衣冠異昔時，漢宮無計覩威儀。⁵⁰⁹



越南自從法國統治後，傳統服裝就改變了。這裡的「漢」指的是越南，從此可以看出潘佩珠的思漢情懷，並將越南自居為漢。潘佩珠在兩首〈哀越南〉的詩中也顯露出強烈的漢文化意識，其一云：

闌珠神弩消沉久，路易鷹刀宰割驕，
嘉種已成秭稗賤，此中多是漢家苗。⁵¹⁰

〈哀越南〉之二又云：

漢唐遺制衣冠在，虞虢相憐涕淚多，
此地我來方是主，扣關稱客痛如何。⁵¹¹

潘佩珠一方面哀嘆越南淪為法國武力佔據下的殖民統治所宰割，一方面也認為越南的人種是優秀的，且很多人是漢人的苗裔。第二首詩中潘佩珠吐露出越南淪為殖民統治的悲哀，但這時順化皇城中阮氏朝廷仍然行禮如儀，保持漢唐遺制之衣冠，這裡也流露出越南的漢唐文化之傳承，也體現出潘佩珠的漢文化認同。

在人種方面，潘佩珠斷定越南人就是漢人、華人，他說：

⁵⁰⁹ Phan Bội Châu, Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 1 (Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, 2001), p.366. (〔越〕潘佩珠：〈自語〉，收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》(順化：順化出版社、河內：東西語言文化中心，2001年)，第1冊，頁366。)

⁵¹⁰ Phan Bội Châu, Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, p.546. (〔越〕潘佩珠：〈哀越南〉，收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》，第2冊，頁546。)

⁵¹¹ Phan Bội Châu, Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, p.546. (〔越〕潘佩珠：〈哀越南〉，收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》，第2冊，頁546。)



我今日人種可斷然為漢人之種。夫雕題⁵¹²交趾之蠻種一變而為衣冠秀雅之華種，雖我古人之不幸，然我後人之幸也。凡我子孫其忍令此種消磨沈屈與牛馬蠻耶？⁵¹³

潘佩珠認為越南人是漢人之種，所以他別名為潘是漢，即在文化上認同漢文化，認為自己是漢人。他在人種和文化上皆認為越南人是漢人，具有高度的漢文化意識，甚至把中越關係定位為兄弟關係，在神話中也有中越為兄弟關係的傳說。

潘佩珠同時具有兩種觀察角度，一者是站在越南史臣、歷史家的角度，二者是站在使者的角度、外交家的角度。依照不同的時機脈絡，在展現越南本國立場時，潘佩珠會展現越南史臣、歷史家的角度來寫作，凸顯越南的主體性；而在與中國人交流時，則會展現其使者的角度、外交家的角度，自我華裝，強調中華性。⁵¹⁴潘佩珠在強調越南本國立場時也有「各華其華」的傾向，潘佩珠所謂的「漢」是指漢文化，漢文化是超越越南、中國、朝鮮、台灣之上的概念，換言之，漢文化的涵蓋範圍包括越南、中國、朝鮮、台灣。潘佩珠所謂的「漢」不是指中國獨佔之漢，而是用以代表越南自身的文化優越性與民族主體意識。

⁵¹² 雕題為古代交趾的文身習俗。《禮記》〈王制〉曰：「南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣。」參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記注疏》，收入〔清〕阮元校，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960），卷5〈王制〉，頁247。鄭玄《禮記注》曰：「雕文，謂刻其肌以丹青涅之。」孔穎達《禮記正義》疏曰：「雕題交趾者，雕，謂刻也；題，謂額也。謂以丹青雕刻其額，非惟雕額，亦文身也。」參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，收入〔清〕阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年），卷5，〈王制〉，頁247-248。

⁵¹³ Phan Bội Châu, “Việt Nam Quốc Sử Khảo,” in Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 3 (Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, 2001; Hà Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, 2001), p.434. 〔越〕潘佩珠：《越南國史考》，收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》（順化：順化出版社；河內：東西語言文化中心，2001年），第3冊，頁434。

⁵¹⁴ 張崑將：〈越南「史臣」與「使臣」對「中國」意識的分歧比較〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第12卷第1期（總第23期）（2015年6月），頁186。



越南神話是越南社會集體的記憶，當代的神話學觀點也能幫助理解潘佩珠的中華觀，及越南神話中對中越關係的描寫。美國神話學家坎伯(Joseph John Campbell)(1904-1987)曾說過：「夢是支持我們意識生活的玄深基礎的個人經驗，而神話是社會的夢。神話是公眾的夢，夢是私人的神話。」⁵¹⁵美國作家珍·羅伯茲(Jane Roberts)(1929-1984)也對神話有精闢的說明，她認為「神話並非扭曲事實，而是孕育事實的搖籃。神話涉及到人對實相本質的了解，而以富有想像力的語詞表達出來，神話承載著與自然本身一樣強大的力量。」⁵¹⁶事實上，在西學東漸之前，越南人是普遍把神話視為事實來看待的。神話是越南民族集體的大型心靈劇，比歷史事實更加真實，⁵¹⁷因為這更加體現出越南人集體的信念。歷史上發生的各種越中兩國關係的事件，都可以看出越南神話所投射出的具體痕跡，一一在歷史舞台上表演出來。她又認為「神話是自然現象，從人的心靈中升起。神話投射它們的光到歷史事件上，創造了歷史。」⁵¹⁸神話詮釋了越中關係的本質，也影響了之後越中兩國交流的歷史發展。在越南神話起源上，中國人與越南人的祖先是兄弟關係，這樣的神話起源也影響了越南社會對中國的長期觀點，成為越中關係深層的心理基礎。

潘佩珠作為越南傳統文人，讀過諸多漢文古書，考過科舉，中過解元，故極可能讀過〈鴻龐氏傳〉，又神話廣為流傳，影響世世代代，也包括潘佩珠。因此潘佩珠與越南神話中的中越同祖觀相互呼應，在越南史書《越鑑通考總論》及傳

⁵¹⁵ Joseph Campbell & Bill Moyers; Betty Sue Flowers ed., *The Power of Myth* (New York: Anchor Books, 1991), p. 48.

⁵¹⁶ Jane Roberts, *The Individual and the Nature of Mass Events* (San Rafael, CA: Amber-Allen Publishing, 1995), p. 83.

⁵¹⁷ Jane Roberts, *The Individual and the Nature of Mass Events* (San Rafael, CA: Amber-Allen Publishing, 1995), p. 83.

⁵¹⁸ Jane Roberts, *The Individual and the Nature of Mass Events* (San Rafael, CA: Amber-Allen Publishing, 1995), pp.84-85。

說故事集《嶺南摭怪列傳》⁵¹⁹一書中的〈鴻龐氏傳〉一文中清晰地體現出來。根據越南史學家黎嵩的《越鑑通考總論》中記載：

粵自鴻龐氏涇陽王繼神農之後，娶洞庭君女，明夫婦之道，正風化之原。君焉則以德化民，垂衣拱手，民焉則耕田鑿井，出作入息，其炎帝太古之風歟。貉龍君繼鴻龐之世，娶甌貉氏女，而生有百男之祥。百粵之祖，實始於此。享國歷年，最為久長，富壽多男，自古以來未之有也。雄王嗣貉龍之統，務施德惠，而撫綏其民，專事農桑之業，靡有兵戈之警，繼世子孫，並以雄王為號，祚凡十八世，歲經二千餘年，結繩為政，民無詐偽，可見淳龐樸野之俗也。⁵²⁰

依據《越鑑通考總論》的神話，其傳承系譜圖示如下：⁵²¹

炎帝神農氏—鴻龐氏—貉龍君—雄王

以越南史書的觀點來看，越南人與中國人同為神農氏的後代，傳至鴻龐氏涇陽王，再傳貉龍君而為百粵(百越)之共同祖先，雄王為其中一個支脈。百越民族包含範圍甚廣，包括吳越、閩越、甌越、揚越、西甌、南越、駱越、越裳等，範圍涵蓋今天越南北部及中國東南各省。這個神話也體現了越南北部與中國東南各省的各民族之間血緣上的親緣關係。在神話的觀點方面，以下摘錄《嶺南摭怪列傳》一書中的〈鴻龐氏傳〉之甲乙兩版本內容加以說明。⁵²²

⁵¹⁹ 本書為越南陳朝(1226-1400)陳世法(生卒年不詳)所傳，後黎朝(1428-1789)進士武瓊(1452-1516)於1492年校訂《嶺南摭怪列傳》並作序，喬富(1447-?)刪定。〔越〕陳世法等撰，武瓊校訂，喬富刪定，任明華校點：《嶺南摭怪列傳》(上海：上海古籍出版社，2010年)。

⁵²⁰ 〔越〕黎嵩：《越鑑通考總論》，收入陳荊和(編校)：《大越史記全書》(東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋文獻センター刊行委員會，1984-1986年)，卷首，頁84。

⁵²¹ 系譜圖示參見張崑將：〈越南「史臣」與「使臣」對「中國」意識的分歧比較〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第12卷第1期(總第23期)(2015年6月)，頁169。

⁵²² 由於〈鴻龐氏傳〉之甲乙兩版本之文字有部分差異，故兩版本皆予以列出，以便於整合。



鴻龐氏傳(《嶺南摭怪列傳》甲本)摘錄言：

炎帝神農氏三世孫帝明，生帝宜，南巡狩至五嶺，得嫫仙之女，納而歸。生祿續，容貌端正，聰明夙成。帝明奇之，使嗣位。祿續固辭，讓其兄。乃立宜為嗣，以治北地；封祿續為涇陽王，以治南方，號為赤鬼國。涇陽王能行水府，娶洞庭君龍王女，生崇纜，號為貉龍君，代治其國。涇陽王不知所之。貉龍君教民耕稼農桑，始有君臣尊卑之等，父子夫婦之倫。或時歸水府，而百姓晏然無事，不知所以然者。民有事，則揚聲呼龍君曰：「逋乎何在？（下有小字曰：越俗呼父曰逋。）不能來以活我輩！」龍君即來，其靈顯感應，人莫能測。⁵²³

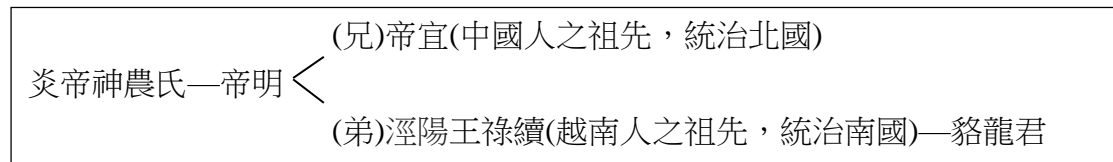
鴻龐氏傳(《嶺南摭怪列傳》乙本)摘錄云：

炎帝神農氏三世孫帝明，生帝宜。南巡五嶺，接嫫仙，生涇陽王。王容貌端正，聰明夙成，帝明奇之，欲立為嗣。王固讓其兄帝宜，帝明於是立帝宜為帝，以治北國；封王於南，以治南國，號為赤鬼國。王能行水府，娶洞庭君女曰神龍，生崇覽，號為貉龍君，以治其國。涇陽王不知所之。君既嗣位，教民耕稼衣食，始有君臣尊卑之分，父子兄弟之倫。或時居水府，而百姓晏然無事，時或有事，則呼龍君曰：「逋（下有小字曰：與布同音，國俗號父為布。）乎不來，以救我輩？」龍君即來，其威靈感應，人莫能測。⁵²⁴

⁵²³ 孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》（上海：上海古籍出版社，2010年），第1冊，頁16。

⁵²⁴ 孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》，第1冊，頁72。

從鴻龐氏的神話來看，越南人認為越南與中國的祖先是同源的，都是炎帝神農氏的後代。神農氏三世孫帝明的兩個兒子分別是中國與越南的祖先，大兒子是帝宜，小兒子是祿續。祿續的母親是嫫仙之女，這裡表現出祿續出身的高貴性。而且較具有領導者的優秀特質，帝明本欲立其為繼承人，但祿續有禮讓兄長的精神，把帝位繼承人之位讓給哥哥帝宜。於是帝明立帝宜為帝，以治北國(也就是後來中國的起源)；封祿續為涇陽王，統治南國(也就是後來越南的起源)。筆者將《嶺南摭怪列傳》中之〈鴻龐氏傳〉的神話傳承系譜繪製如下圖所示：



在神話中可以發現，越南人把中國、越南視為兄弟之邦。越南的祖先祿續具有弟讓兄之讓國美德。讓兄長繼承帝業統治北國，而稱「帝」；自己則謙居卑位，稱「王」，統治南國。再者，越南人的自我意識認為自己的祖先的資質是較兄長優異的，這也展現出越南人的民族自信心。而涇陽王與貉龍君皆具有能行水府的能力，貉龍君本身就是水族的領袖，這也隱含了百越民族所具備的親水性，這也與百越民族主要分布於越南北部及中國東南沿海各省有關，皆為靠海的地區，以水為生。越南聞名世界約有一千年歷史的國寶級水上木偶戲(Múa rối nước)在水上搭舞台進行偶劇演出，此即深具親水民族之特色。另外，神話中有關「中越兄弟觀」的部分，將在下一節詳述。

潘佩珠認為中越同屬黃帝子孫，不僅在血緣上認同中越同祖，在文化上亦認同中國，自己具有高度的漢文化意識。潘佩珠的觀點也與越南神話的同祖觀

相互呼應。



第三節 中越兄弟觀

越南神話中，中國與越南的祖先是兄弟關係。潘佩珠也把中國與越南的關係定位為兄弟關係，在上一節所述的潘佩珠的信中已經表達出來。潘佩珠在日本時與梁啟超有著密切的聯繫，他曾與梁啟超見面，其目的在於請教他關於如何脫離法國殖民與越南之復興，並期盼透過他的相助，與日本政界建立友好關係以獲得外交支持與軍事援助。雖然其能得到梁啟超許多協助與建議，得以建立與日本政界如大隈重信、犬養毅等人脈，但最後潘佩珠仍未能獲得日本政界之支持承諾。⁵²⁵另外，1905 年在日本橫濱時，潘佩珠因梁啟超之關係透過犬養毅而認識孫中山。潘、孫兩人曾兩度在致和堂會見，每次會見都筆談二、三小時。⁵²⁶筆談中，孫中山痛斥君主立憲的虛偽性，並相互討論中越兩國革命相互支援的可能性。⁵²⁷潘佩珠在與梁啟超晤談時，梁建議潘佩珠把重點放在教育和喚醒自己的人民面對現代世界的多重挑戰，他建議只有這樣才能實現成果。梁啟超警告不要讓日本軍隊進入越南，而是建議他與日本政府建立關係，使得越南最終獲得獨立之時，日本成為越南獲得外交承認的最大強權。這個想法不是試圖通過外援來獲得獨立，而是要使所有越南人都有所準備，以待適當的機會(例如，法國和德國之間起衝突)來爭取獨立。另外，武器方面，到時候中國可以由廣東和廣西供應，支援越南抗法獨立。⁵²⁸從上述潘佩珠與孫中山、梁啟超的接觸來往展現出中越間的兄弟情誼。

⁵²⁵ 羅景文：〈東亞漢文化知識圈的流動與互動——以梁啟超與潘佩珠對西方思想家與日本維新人物的書寫為例〉，《臺大歷史學報》，第 48 期(2011 年 12 月)，頁 51-96。

⁵²⁶ 徐善福：〈潘佩珠研究(上)〉，《暨南大學學報》，第 3 期(1980 年)，頁 34-45。

⁵²⁷ 于向東、梁茂華：〈歷史上中越兩國人士的交流方式：筆談〉，《中國邊疆史研究》，第 23 卷第 4 期(2013 年 12 月)，頁 108-116。

⁵²⁸ David G. Marr, *Vietnamese Anticolonialism 1885-1925*(Los Angeles: University of California Berkeley, 1971), p.109. 及參見〔越〕潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。



惟潘佩珠也曾表露出對中國援助越南的期待與失望，他說：

堂堂大中華，一羽不能庇。⁵²⁹

相對地，潘佩珠也講到日本與越南的關係，他說：

彼日本國，一亞洲之同種國矣！而且見敝國亡，人必垂淚而道白人之虐，勸之以逃難遊學，慰之以機會將來。恤患分憂，彼其數千里重洋之外者，尚如是也。強有力之立於其側者，胡為不一舉手哉？⁵³⁰

對於日本，潘佩珠用「彼日本國」來稱呼日本，相對於用「我中國」來稱呼中國，顯然在他的心目中，對越南來說，中國比日本更為親近。另外一方面，日本對越南而言也是亞洲同種國，這也流露出東亞文化圈的意涵，日本人對於越南的淪亡也表達出熱切的同情心。

傳統越南的二重朝貢體制⁵³¹影響到潘佩珠設想越南推翻法國統治之後的國際秩序。他期望到時候的世界局面是：

內治之資格由我陶鑄，外交之權利由我抱持，文明事業愈日愈進步，勢力範圍愈日愈擴張。〔…〕日、美、德、英皆結我越南為優等同盟國，

⁵²⁹ 〔越〕潘佩珠：《潘佩珠年表》（抄本），編號 VHv. 2138。

⁵³⁰ Phan Bội Châu, “Thượng Nam Việt trấn tổng binh Lưu Uyên Đình quân môn Vĩnh Phúc Kỳ vi giới thiệu ư Việt thành nhân sĩ thư,” in Chương Thân ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, pp.492-493. (〔越〕潘佩珠：〈上南粵鎮總兵劉淵亭軍門永福祈為介紹於粵城人士書〉，收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》，第2冊，頁492-493。)

⁵³¹ 傳統越南的二重朝貢體制就是越南對中國朝貢、越南也要求其他周邊國家(如：占婆)朝貢的體制。參見〔日〕桃木至朗：《中世大越國家の成立と変容》(吹田市：大阪大学出版会，2011年)，頁191-193。

暹羅、印度及南洋諸島國，皆奉我越南為主盟。亞洲最大國若支那者，則為我越南之親密兄弟國。舊仇國之法蘭西〔…〕惟願受保護於我越南。⁵³²



潘佩珠對越南的國家願景是希望越南能與日美德英等先進國並列，成為列強之一，並與之同盟。他認為亞洲最大國中國則與越南成為兄弟之邦，而其餘的周邊國家（如：暹羅、印度、南洋諸島國等）皆由越南主導並與之結盟。這樣的思維模式與傳統越南的二重朝貢體制有相似之處。至於法國，潘佩珠希望未來能角色互換，反使法國變成受越南保護。

不僅潘佩珠把中越關係定位為親密的兄弟關係，梁啟超亦然，他說：

豈有兄坐視其弟之死，而不救之乎？⁵³³

梁啟超認為身為兄長的中國應該救援弟弟越南。潘佩珠甚至提出以中國為全亞洲之兄長，扶植亞洲諸弱小國。1912年8月潘佩珠在華人蘇少樓（生卒年不詳）、鄧警亞（1890-1973）等人的協助下，成立《振華興亞會》，鄧警亞任會長，潘佩珠任副會長，蘇少樓任總幹事。⁵³⁴他在《振華興亞會》宣言書中說：

中華地大、物博、人眾甲於全亞洲，又為東方文化最古之國，當為全亞洲之兄長，決無可疑。欲舉全亞洲兄長之責，當以扶植亞洲諸弱小國為獨一無二之天職。〔不能如滿清時期般廢棄兄長之天職。〕〔…〕中華

⁵³² Phan Bội Châu, “Tân Việt Nam,” in Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, p.437. (〔越〕潘佩珠著：《新越南》，收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》，第2冊，頁437。)

⁵³³ 〔越〕潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號VHv. 2138。

⁵³⁴ 鄧警亞：〈中越革命志士組織「振華興亞會」，進行抗法鬥爭回憶〉，《廣東文史資料》，第22期(1978年11月)，頁205-219。轉引自羅景文：「潘佩珠及漢文小說之研究」，頁27。

國恥全在於外交不振，而外交不振之故，由於國威不揚。欲揚國威，除對外排歐更無他策，而排歐之手續，惟排法援越為師出有名。⁵³⁵



潘佩珠以中國的幅員、人口皆冠於亞洲，且為東方文化最古之國，所以推舉中國為亞洲的兄長，擔當起領導亞洲的重責大任，而具體行動上，他主張中國應援助越南驅除法國勢力。此段文再度顯示其亞洲主義的論點。

關於越南在地理、歷史、人種、文化各方面與中華之間的關係，他說：

吾儕固人類也，且在亞洲民族中與中華並古。地理也、歷史也、人種也、文化也，無一不與中華密接。⁵³⁶

潘佩珠認為，越南是亞洲的文明古國，與中國並列為亞洲歷史最悠久的國家，而且在地理、歷史、人種、文化等各方面都跟中國有緊密的關係，具有高度的相關性。他不僅認為中越關係是兄弟之邦的關係，而且也認為中國是全亞洲的兄長，應該擔當起領導亞洲的重責大任。可見潘佩珠的思想受到梁啟超的影響，梁啟超也曾評論道：

亞洲者，全地球之宗主也；中國者，亞洲之宗主也。⁵³⁷

梁啟超和潘佩珠皆認為中國應該擔當領導亞洲的重任，梁啟超甚至認為中

⁵³⁵ [越] 潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁵³⁶ Phan Bội Châu, “Thiên Hò! Đê Hò!,” in Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 5 (Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, 2001; Hà Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, 2001), p. 584. ([越] 潘佩珠：《天乎帝乎》，收入 [越] 章收編：《潘佩珠全集》(順化：順化出版社；河內：東西語言文化中心，2001年)，第5冊，頁584。)

⁵³⁷ 梁啟超：《飲冰室全集》(臺北：文化圖書公司，1969年)，頁652。

國應擔任全球的領導者。



1907年農曆七月，中華革命黨之中國同盟會，勢力驟增，其機關之報館發起於東京者，有數十種。其中《雲南雜誌》專為雲南黨人之機關報。由於越南與雲南之地緣親近關係，潘佩珠念及將來必有由滇回越之一日，欲預為聯絡雲南人士之感情，乃自薦於該社主任，並投書〈哀越吊滇〉及〈越亡慘狀〉等作。因此，雲南革命學生對越南維新會(Duy Tân hội)感情甚好。⁵³⁸潘佩珠認為在地理、歷史、人種、文化等各方面越南皆與中國有緊密的關係，而在中國各省中，雲南、兩粵(廣東、廣西)與越南的關係最特殊，而其中雲南的種族感情與越南更深。且在地理上，越南的兩大河川湄公河、紅河皆發源於雲南。⁵³⁹在人種上，雲南人有幾波移民越南，第一波是元朝派烏馬兒(?-1289)、唆都(?-1285)等將領驅雲南兵入侵越南，第二波是明朝永樂年間，明將沐晟(1368-1439)從雲南入侵越南，明朝併吞越南後，將兩廣、雲南民眾移民至越南，經過五六百年來，約有八九成越南人被同化為漢人。而以前越南之原住民交趾種經過幾百年漢化之後，僅剩下人口的極少數而已。所以潘佩珠認為越南大都市居民很多是漢族血脈、黃帝子孫之人種。⁵⁴⁰他說：

自漢族僑越太多，以其智巧之性質，壓貉族而勝之。娶妻育子，日愈藩盛。至明清間，已全化為漢種。而向時交趾種，僅國中萬分之一之最少數。〔…〕吾舉通都大邑之軒眉豁面者，夫孰非黃漢血脈之一種也哉，此千年來吾族之歷史也。⁵⁴¹

⁵³⁸ 〔越〕潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁵³⁹ Phan Bội Châu, Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, p.528. (〔越〕潘佩珠：《哀越吊滇》，〔越〕章收編：《潘佩珠全集》第2冊，頁528。)

⁵⁴⁰ Phan Bội Châu, Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, p.528. (〔越〕潘佩珠：《哀越吊滇》，頁526-527。)

⁵⁴¹ Phan Bội Châu, Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, p.528. (〔越〕潘佩珠：《哀越吊滇》，頁527。)



潘佩珠對雲南的感情很深，甚至說道：

滇人滇人，吾兄弟國也。⁵⁴²

潘佩珠認為越南人與雲南人有著兄弟般的親近，唇齒相依，榮辱與共。他說：

我越之大河二，一為湄公河，一為紅河，其源皆自雲南發。高平興化一帶，高山大林，經老撾繞東京安南，以達極南邊界，又皆自雲南而下險固聯絡，有輔車相依之形。〔…〕蓋其藩籬庭戶，犄角東西，存固同之，亡亦相續，於兵家形勢上，有絕重大之要點者。⁵⁴³

雲南除了在血緣人種上與越南有緊密的關聯，在地緣政治、戰略上也一衣帶水、唇齒相依。因此，雲南對越南的獨立復國有著非常關鍵的位置與角色。潘佩珠寫這篇文章也有拉近越南與雲南之距離，以尋求雲南人之援助，意圖聯合雲南人與越南人一同對抗法國。1908年農曆十月是分水嶺，當時日本政府為了與法國取得國際協調，而解散越南學生。從1905年至1908年農曆十月，潘佩珠重點在於依靠日本幫助越南革命抗法，以後潘佩珠把重點放在中華革命以及全世界與越南一樣被殖民統治的民族上面。因此1908年農曆十月潘佩珠聯合中國、日本、朝鮮、印度、菲律賓、越南等國志士組成「東亞同盟會」，之後潘佩珠又念及越南與中華之唇齒密切關係，以及兩粵滇桂與越南之地緣近接之關係，而奔走於滇

⁵⁴² Phan Bội Châu, Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, p.528. (〔越〕潘佩珠：《哀越吊滇》，頁529。)

⁵⁴³ Phan Bội Châu, Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2, p.528. (〔越〕潘佩珠：《哀越吊滇》，頁528。)

粵留日學生之間，謀創滇桂粵越聯盟會。⁵⁴⁴



潘佩珠認定中越是兄弟之國，在種族文化上具有家族相似性(Family Resemblance)。潘佩珠把中國與越南定位為「兄弟之邦」，一方面期待中國領導亞洲，另一方面期待越南能領導東南亞與印度等國，以期完成越南的復興、亞洲的復興。雖然潘佩珠認為越南與中國在血緣、文化、歷史、地理等各方面關係非常親密，但是他仍然強調越南自身的主體意識，下一節將詳細探討。

第四節 獨立於中華的越南政治主體意識

潘佩珠呼請越南歷史上的英雄，包括越人始祖雄王(Hùng Vương)、帶領越南脫離中國的君王及反抗中國侵略的人士等，以建構完整的英雄系譜來強化越南的主體意識。英雄作為凝聚民族自信的載體，以推動越南近代民族國家獨立建國之成功。⁵⁴⁵

從潘佩珠的思想來看，越南雖然有強烈的漢文化意識，這是在文化上認同漢文化，但是在政治上，潘佩珠有強烈的越南主體意識。他說：

數千年甘內屬於漢唐宋元明、稱臣稱奴、寂無人氣。⁵⁴⁶

潘佩珠對於越南在歷史上做中國藩屬國是採取否定的態度，認為喪失主體

⁵⁴⁴ [越]潘佩珠：《潘佩珠年表》(抄本)，編號 VHv. 2138。

⁵⁴⁵ 羅景文：〈召喚與凝聚——越南潘佩珠建構的英雄系譜與國族論述〉，《成大中文學報》，第 37 期(2012 年 6 月)，頁 159-186。

⁵⁴⁶ Phan Bội Châu, "Tân Việt Nam," in Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 2 (Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, 2001; Hà Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, 2001), pp.436-437. ([越]潘佩珠：《新越南》，收入[越]章收編：《潘佩珠全集》(順化：順化出版社；河內：東西語言文化中心，2001 年)，第 2 冊，頁 436-437。)

性也失去了民氣。潘佩珠對於越南古代稱臣於中國頗不以為然，他說：



然對於北朝外國則初僅稱酋長乃至稱頭目，幾次請求，費無已之朝貢乃得稱國王，臣名某，榮斯極矣！⁵⁴⁷

潘佩珠認為古代越南與中國的關係是南北朝的關係。相對來說，潘佩珠較讚賞古代日本對中國的外交態度，他說：

日本古時，國不大於我，人不眾於我，物產才貨之饒百不及我一，然國皇遺書於隋唐則曰：「日出處天子敬問日入處天子安好」。嗚呼！彼何等尊貴此何等卑賤。對舉相形已堪痛哭。況更復有甚於此乎。⁵⁴⁸

潘佩珠認為古代日本不比越南大，人口不比越南多，物產也不比越南富饒，然而在外交上日本卻能與中國維持平起平坐的關係，甚至言詞上還略高於中國（日出天子在語意上地位高於日入天子），顯得很尊貴；反觀越南對中國稱臣朝貢的情況，潘佩珠對於國家對中國的外交感到屈辱，也認為越南臣事於北朝（中國）是無濟於事的，認為事大主義是無用的。⁵⁴⁹他說：

丁事宋非不恭也，黎篡丁則宋封黎。黎事宋非不恭也，李易黎則宋封李。最可恨也胡之於陳，莫之於黎，明明然為篡穢賊乃一則借立陳後之為名，因而下併吞之毒；一則貪六峒二州之路，遂亦封莫如黎。〔…〕

⁵⁴⁷ Phan Bội Châu, “Việt Nam Quốc Sử Khảo,” in Chương Thâu ed., *Phan Bội Châu Toàn Tập*, Tập 3, Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, 2001; Hà Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, 2001, p. 452. (〔越〕潘佩珠：《越南國史考》，收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》（順化：順化出版社，2001年；河內：東西語言文化中心，2001年），第3冊，頁452。)

⁵⁴⁸ 同前註，頁453。

⁵⁴⁹ 同前註，頁505-506。

我朝事清甚忠且敬，洋人一嚇即承認我為法保護國。千百年事大稱之結果如是信乎！倚人者之不若自強也。蓋自強者則其氣壯，氣壯則轉弱為強，倚人者則其氣痿，氣痿則化強為弱。使我國於五十年前絕一切事大之思想，培一切強立之基礎，發憤為雄，與物爭勝，國未有今日也！⁵⁵⁰

潘佩珠認為越南的丁、黎、李、阮等各朝代皆恭敬事奉北朝中國，但中國並不因此盡好保護的責任，朝代滅亡後，中國皆承認新的既成事實，因此事大主義是毫無用處的。倘若越南先前能發憤自強，擺脫事大主義的依賴心態，讓國家士氣旺盛，越南當時就不會陷入法國殖民統治，失去獨立自主了。

潘佩珠有很強的越南政治主體意識，他說：

日本武士道為我中國希罕之物。⁵⁵¹

潘佩珠甚至用「中國」來稱呼越南，這不但彰顯出越南主體意識，也充分體現出「中國」之多元性。

潘佩珠描述越南抗明歷史以強調越南之主體性，他說：

我國陳朝之季，閩胡失正，吳賊蟠踞我國，十有餘年。我自由之土地人民，大為他族所蹂躪。時我先人父子兄弟困處於牛馬奴隸之獄。其所嘗之病苦，所被之屈辱，比我之今日有十倍焉。然乃蓄志發憤，殲仇雪恥，驅逐吳賊，恢復我固有之主人權，以留遺我後，至于阮朝咸宜元年而終。⁵⁵²

⁵⁵⁰ 同前註，頁 506。

⁵⁵¹ 同前註，頁 493。

⁵⁵² [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，〈序〉，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集



潘佩珠認為胡季犛篡陳所建立的胡朝是閏統，而失去正統的地位。吳是指中國明朝，因為朱元璋建立明朝前曾稱吳王，故以吳代指明朝。越南人一向把春秋戰國時期的越國視為他們祖先的國家，越王句踐復國打敗吳國的歷史，似乎在與明朝的戰爭中重演，越南人打敗明朝後，撰寫了著名的《平吳大誥》⁵⁵³，再度宣告吳國(明朝)的失敗與越南的復國。他認為那時祖先被明朝統治比如今被法國統治還痛苦很多倍，但是卻能發憤雪恥驅逐明朝統治，恢復主權，這是當時的越南人民必須效法的。至於國家的獨立復興主要是靠英雄一人之力抑或靠國家眾人之力呢？他說：

迄今讀《平吳大誥》，披故黎史書，猶覺草木皆靈，山河動色。噫！何盛也，我祖先高曾之偉赫何如也！孰能此者？孰不曰黎太祖高皇帝黎利乎？顧予小子聞之：一國所固有之主人權，去矣而復回，失矣而復收，非一手一足之為烈也。黎利者，一鼎鼎有名之大英雄耳。非有億千萬無名之英雄，以相與挽於前、推於後、提乎左、挈乎右，則此一鼎鼎有名之大英雄亦於何以表現？閱乎吳復南故乘，想見我祖先高曾之誕於其時，固無一人而不英雄也者。英雄之真種，英雄之後身，實惟我輩，我烏得而忘諸？我同胞，我國民，起！起！起！聽予小子談故事。⁵⁵⁴

《平吳大誥》可說是越南脫離明代中國的獨立宣言，潘佩珠看到了越南祖先精神的偉大。傳統上越南人多強調黎太祖黎利(1385-1433)的功業。但是潘佩珠更強調了黎利之所以能成功，靠的就是千千萬萬越南的無名英雄前仆後繼，群體力量的支持，方能成就越南獨立的偉大功業。而現在的越南人皆是偉大越

成》，第 20 冊，頁 366。

⁵⁵³ 有關平吳大誥的越南國家主體性之分析，已於本論文第二章討論過，可互相參照。

⁵⁵⁴ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，〈序〉，頁 366。

南祖先的後代、後身，這樣的說法旨在激起越南人民抗法的自信心，每位越南人皆能成為國家英雄。



潘佩珠以作家之筆來述說越南祖先們的抗明精神，以此來激起越南人民的抗法意志。而為了要凝聚國家民族的集體意志，潘佩珠以雄王作為「同胞」的想像的共同體之英雄來凝聚民族。他說：

此一國之人，寔皆此一種人類之祖之苗裔。我安南人即皆雄王之苗裔也。對於世界人，當然自成一族。對於我國人，尚何族姓之可別乎？同國所產即為同胞，乃天賦之原素，非人造所得而離異。明乎同胞之義，然後國家之義益圓滿而日進於強。蓋知同國為同胞，則知國人所享之幸福，寔為吾同胞之幸福。吾同胞所享之幸福，寔為吾自身之幸福。吾自身之幸福，必至於同胞榮樂，而真福幸乃可言。吾為同胞謀幸福，即犧牲吾身，有所不恤。非不愛身，愛身之至者也。蓋幸福被於同胞，其為吾身之快樂尊榮至矣。是以愛自身甚者，必愛同胞。愛同胞篤者，必愛國家。愛國家真者，必犧牲其一身自私自利之事，而以竭力於衛國。同胞之義，寔國家之元氣也。⁵⁵⁵

潘佩珠認為越南人跟中國人一樣同屬黃帝子孫，這是相同的部分。至於相異的部分則是越南人皆是雄王的後裔，所以在世界上，越南民族是一特殊族群。此處也體現出潘佩珠的別華意識。這裡潘佩珠提出了民族國家、國家總體戰的觀念，他認為愛民族愛國家必須拋棄一己之私，努力為國家民族、同胞的幸福而奮鬥。

越南人雖然在文化上認同華文化，但政治上卻堅持國家獨立的立場。《後

⁵⁵⁵ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，頁 401。

《陳逸史》云：

能雖牢人，然甚慕華風，常至省城賣貨物，被吳官吏所侮辱，心啣之。

至是歸附義軍，意殊踴躍。⁵⁵⁶

「能」這個人是越南少數民族牢族人。這裡講到甚慕華風，指的是越南省城的華風，可以看出越南人認為越南屬於華的範圍。「慕華風」也是中國宋朝對越南所做出的觀察，975年宋朝即以「夙慕華風，不忘內附」來形容越南領導人丁部領，並封其為「交阯郡王」。⁵⁵⁷

古代越南人一向認為越南有越南的天下，中國有中國的天下，強調自身的國家主體性。潘佩珠說：

今人經逋姑渡，灑淚先朝，繫無窮之哀感焉。此中原故有舊史在，讀者能推而知之，無容饒舌。⁵⁵⁸

這裡的中原講的是越南的中原，非中國的中原，以展現出越南主體性的立場。而越南主體性也表現在土字的書寫上。通常漢字的寫作會受到中國思想觀念的影響，主要反映出越南士人的意識型態。而土字的運用則比較呈現出越南本土的思想及野史的傳遞。潘佩珠說道：

蓋我國當時寧平以南，識漢字者絕少。稗官野史，皆以土字載之。其後

⁵⁵⁶ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，頁 416。

⁵⁵⁷ [元] 脫脫等：《宋史》（臺北：藝文印書館，1956年），第 7 冊，卷 488，列傳第 247，頁 5827。

⁵⁵⁸ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，頁 446。

漢文傳播，朝廷科舉，趨重於漢文，我人國遂弁髦土字而不錄。土字失傳，人湮事晦，吾國人愛國愛羣之思想，日漸薄弱，淪胥至亡。由今回思，餘慟欲絕。予於二十年前，好與蔡、襄土人結納，彼人不識漢文，但解土字。故氓遺老，樂向予談數百年前事，蓋從土字野史傳來者，予今述之，以告我國民。⁵⁵⁹

由於從前越南稗官野史多以土字(即喃字)記載，土字的失傳對越南民族精神的傳遞影響很大，由於漢字的書寫側重時越南土人的角度來書寫，無法完全反映越南民間的觀點，故潘佩珠與熟識土字的越南遺老交友，才更加瞭解數百年前越南的野史，這本《後陳逸史》很多材料也是從野史資料加以潤飾而來。

越南人也很了解自己和中國這個巨大他者之間的力量對比，對此潘佩珠提到越南能不被併吞維持獨立自主的原因，他說：

吳，越之不敵，婦孺能言之！吳之土地三十倍於我，吳之人民數百倍於我，然吳人郡縣我國，乃不能及二十年。以地理之毗連，軍情國勢之慣熟，而大小、眾寡、強弱之懸絕，又相天淵。然欲滅我種，吞我圻，埋沒我國號，尚不可得。我先人之有造於我後嗣，豈有微哉？⁵⁶⁰

根據越南人的觀點，越南軍事上不如明代中國，這是連越南婦孺都知道的事情。中國不論領土或人口皆是越南的很多倍，但是明代中國統治越南卻不到二十年就被迫放棄了。以越中兩國作為地理上的陸上鄰國，且明代中國對越南的軍情國勢是很熟悉，再加上中越兩國在領土大小、人口多寡、綜合國力強弱等因素皆如此懸殊如天淵之別的情況下，明朝想要消滅越南的國家及人種仍然

⁵⁵⁹ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，頁 446。

⁵⁶⁰ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，頁 446。

是不可得的。由此可見越南的祖先們對於讓越南保持獨立而沒被併吞的功勞是巨大的。潘佩珠對於歷史上多強調黎利一人的英雄事蹟頗不以為然，他認為越南之所以抗明成功主要是因為眾多無名英雄為國家奮鬥的結果，忽略他們正是背祖忘恩的表現，他說：

重光帝敗，黎太祖興，竟能掃平強吳，恢復故宇。讀史者皆能知黎太祖之偉烈豐功，為吾國英雄冠。而凡失敗之英雄，無名之英雄，所以分道揚鑣，區林斬棘，以引出此巍巍赫赫之大英雄。吾國民乃無一人能道之，甚哉！吾國民之忘祖也。⁵⁶¹

一將功成萬骨枯，黎太祖黎利的復興越南成功，除了靠黎利個人的卓越領導力之外，更重要的是要靠千千萬萬越南的無名英雄們拋頭顱灑熱血所犧牲奮鬥換來的。過去《大越史記全書》⁵⁶²、《皇越春秋》⁵⁶³等史書及小說等著作強調的是以黎利為首的領導集團們的功勞，對許多基層的無名英雄們的事蹟較少著墨。因此，潘佩珠加以強調無名英雄們的集體貢獻。若以時代背景觀之，潘佩珠的用意是在以史為鏡，希望複製越南祖先們反抗中國成功的歷史經驗，激勵越南全民的抗法精神意志。而抗法若要成功，單靠少數領導人是無法順利達成的，必須有近代以來的「國民總體戰」的觀念，全越南人民的全體投入抗法戰爭，才有可能最終推翻法國的殖民統治，重現越南國家的榮光。關於越南人強調民族獨立的重要性，潘佩珠說：

吳平黎興，我人帝我國。⁵⁶⁴

⁵⁶¹ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，頁 446。

⁵⁶² [越] 吳士連等：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》。

⁵⁶³ [越] 佚名：《皇越春秋》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》（臺北：臺灣學生書局，1987年），第3冊。

⁵⁶⁴ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，頁 447。



他又說：

吾人讀史，於黎皇平吳復越之事，莫不踴躍歌誦。⁵⁶⁵

我人帝我國是越南傳統的國家獨立觀念，也是歷史上多次擊退來自外來的人侵者的一個民族歷史基因，具有極深的心理意涵。歷史上越南人多次表達這樣的觀念，越南歷史小說《皇越春秋》以詩來表達出這個觀點，詩云：「南邦定是南邦主，北國還為北國臣。」⁵⁶⁶宋越熙寧戰爭(1075-1077)時，越南李常傑(1018-1105)將軍沿江築柵固守，當時越南軍中流傳神諭云：「南國山河南帝居，截然分定在天書，如何逆虜來侵犯，汝等行看取敗虛。」⁵⁶⁷這個觀念讓越南人在歷史上擊退了來自元朝、明朝及法國、美國等強國的人侵，這種抗爭意識和堅強的國家獨立觀念確實是越南民族性的強韌及特殊之處。越南人對於黎利擊敗明朝恢復越南獨立之事皆歡喜踴躍，表現出越南人在政治上高度的主體意識。

放到歷史發展的脈絡來看，潘佩珠所著的《後陳逸史》這部小說與《皇越春秋》這部歷史演義小說所描述的時代雖然是一致的，皆是描述 15 世紀初，越南抗明的歷史。但《皇越春秋》強調的是黎利個人的英雄形象，而隨著歷史的發展，潘佩珠面對著受到法國殖民統治的越南，當時民族主義盛行，其所著的《後陳逸史》於二十世紀初寫成，因此特別重視民族的力量、群體的力量。因此《後陳逸史》強調群體的努力、無名英雄的努力，藉由越南祖先抗明成功的事蹟，鼓勵越南民族能群起反抗法國的殖民統治，團結力量大，群體的努力勝過單一英雄個人。

⁵⁶⁵ [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，頁 447。

⁵⁶⁶ 見《皇越春秋》，頁 289。

⁵⁶⁷ [越] 吳士連等：《大越史記全書》〈本紀全書·李仁宗紀〉，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》，上冊，頁 249。

這種隨著歷史的發展而改變的思想觀念，值得重視。



主體意識不僅體現在越南與中國的關係上，在面對西風東漸的情勢下，西方文化的傳播讓越南社會陷入嚴重的危機。傳統文化正處於解體的邊緣，逐漸被西方物質文化所取代。潘佩珠希望拯救人性，恢復人心，鼓吹孔子的儒學思想，使傳統文化擺脫危機。他承認並肯定西方文明成就，特別是現代科學技術的價值，但他希望以現代化之儒教思想來作為越南精神文化的基礎，吸納並結合西方文明的精要，建設新的文化，打造新越南。⁵⁶⁸


在人種及文化方面，潘佩珠具有中越同祖觀、中越兄弟觀；同時，在政治方面，他也具有獨立於中華的越南主體意識。於《平吳大誥》與《後陳逸史》中體現出越南傳統及潘佩珠的越南主體意識。以潘佩珠的觀點來看，越南與中國雖同為黃帝子孫，但越南又是雄王的後代，所以越南為有別於中國的民族，這是越南與中國「同中有異」的部分。

第五節 結語

潘佩珠所處的時代正是處於越南歷史的轉折點上，在法國殖民與亞洲主義的背景下，他產生了強烈的抗法意識與行動，其一方面既浸潤於中國學者的觀點中，一方面又具東亞視角，故能形成深具特色之中華觀。

亞洲主義的內涵強調同文同種同洲，不論日本的曾根俊虎及大隈重信、中

⁵⁶⁸ Nguyễn Thọ Đức, “Tìm Hiểu Xu Hướng Hiện Đại Hóa Tư Tưởng Nho Giáo Trong Khổng Học Đăng Của Phan Bội Châu,” *Tạp Chí Hán Nôm* 109(2011.12):37-57. (〔越〕阮壽德：〈潘佩珠《孔學燈》中儒教思想的現代化趨向探討〉，《漢喃雜誌》，第109期(2011年12月)，頁37-57。)



國的孫中山、越南的潘佩珠等人皆然。潘佩珠認為，越南是亞洲的文明古國，與中國並列為亞洲歷史最悠久的國家，而且在地理、歷史、人種、文化等各方面都跟中國有緊密的關係，具有高度的相關性。他不僅認為中越關係是兄弟之邦的關係，並認為中國是全亞洲的兄長，應該擔當起領導亞洲的重責大任。潘佩珠也認為越南人是漢人之種，在文化上認同漢文化，甚至認為自己是漢人。在越南神話中可以發現，越南人把中國、越南視為兄弟國之關係，潘佩珠的觀點也與此相互呼應。雖然潘佩珠認為越南與中國在血緣、文化、歷史、地理等各方面有非常親密關係，但是他仍然強調越南自身的主體意識。

總之，越南神話蘊含越南集體意識及信念，以此形構中越同祖觀及中越兄弟觀，同時越南也深具漢文化意識。因為是同祖生，所以彼此是兄弟國之關係，而且也都認同漢文化。至於越南的主體意識，如同兄弟分家之後，各自獨立經營發展自己的家業，潘佩珠雖然認同亞洲主義，主張中、日、越等國應共同合作，但他也與其他越南人一樣具有強烈的主體意識。這凸顯出潘佩珠傾向兄弟型的中華觀，既有人種、文化上的漢人與漢文化認同，又在政治上，認為中越兩國為互不隸屬的兄弟之邦。

第七章

結論



本論文以歷史演義小說與歷史兩大方面作研究分析以探討越南文人之中華觀。在歷史演義小說的部分，由於越南歷史演義小說的作者在創作時是秉持著一種與修史同樣的心態，因此本論文採取四部歷史演義小說以研究其在不同時期之中華觀及其流變，以期達到補史或代史之作用，以補正史之不足。在歷史的部分，選擇三位越南歷史上重要的代表人物黎貴惇、李文馥、潘佩珠，其中前兩位黎貴惇、李文馥為燕行使，黎貴惇為越南著名的政治家與哲學家，李文馥為曾周遊列國的華裔文人。第三位潘佩珠為 19 世紀末 20 世紀前葉(清末民初)的越南愛國志士。


本論文主要採取呂格爾的詮釋學方法作文本之解讀與詮釋，茲扼要的說明在各章之運用如下：

首先，第二章皇越春秋與呂格爾的三層擬構論有關，15 世紀初越南所發生的胡朝篡陳、黃福統治越南、黎利抗明等歷史事件為前構的部分，然後越南文人再透過同構的方式將這段歷史事實用歷史演義小說的形式表現出來，小說成書後，每位讀者再透過再構的方式，建構出一個新的世界。眾多的讀者共同建構出的世界，也形成越南民族的集體意識，塑造了越南歷史的發展。本章中華儒家倫理情節的部分也涉及到脈絡性轉向，原本在中國的文本脈絡下，中國是「華夏」，越南是「夷」。經過脈絡性轉向之後，越南透過「用夏變夷」的方式，把自己變成了華夏。《皇越春秋》的作者也是《三國演義》的讀者，從呂格爾的三層擬構論來分析，《三國演義》的作者同構出東漢末年至三國時代之歷史，用演義小說的

方式表現出來。《皇越春秋》的作者在讀了《三國演義》之後，再透過再構的方式，建構出一個新的三國世界，然後再以這個新三國世界為藍本，將 15 世紀初越南所發生的胡朝篡陳、黃福統治越南、黎利抗明等歷史事件以同構的方式創造出《皇越春秋》來，以期給越南人民加以閱讀，而共同構建出一個越南民族的想像世界，也助於凝聚越南人的共同體意識。

其次，第三章的二重朝貢體制的形成過程是，先有由中國所創立的中華朝貢體制，歷年來越南對中國所形成的朝貢歷史即為一種「前構」。中國歷代政府，將朝貢體制加以典章制度明文化，此即為「同構」。最後，作為中華朝貢體制的讀者之越南士人，將其透過脈絡性轉向，把中國朝貢制度的文本，再構為越南朝貢體制的文本，因此構建出二重朝貢體制。從本章所研究的三本小說的書名《越南開國志傳》、《皇黎一統志》、《皇越龍興志》中可得知，越南開國、皇黎一統、皇越龍興，代表著越南透過再構與脈絡性轉向的過程，開創出天下一統的越南帝國。因此，讀者若要讀回作者的原意，則必須緊扣住書名所揭示的意涵。在進行解讀與詮釋時，也必須與此意涵一致與融貫。

再者，從呂格爾歷史詮釋學的「由節點到節點，由皺褶到皺褶」將事件之間相互聯結在整體秩序上之分析，在第四章中作為讀者的黎貴惇在面對越南歷史上著名的神諭〈南國山河〉詩又想到了趙佗稱帝建立南越國之時，在他的心中產生了天分南北之意涵。而為了明確化天分南北之地理分界，他以南嶺為界多次強調了中州、嶺南的地理分區，南嶺以北屬於中州，南嶺以南為嶺南，它代表著越南的舊疆(南越國的領域)，趙佗即以南嶺與中國為界。也因為南越國這個歷史圖像，這極可能就是引發了後來越南阮朝嘉隆皇帝請求清朝嘉慶皇帝賜國名為「南越」的原因之一，但遭到清朝拒絕，拒絕原因與此國名與趙佗所建的南越國同名有關。清朝皇帝似乎不希望越南人把當時的阮朝與趙佗所建的南越國想像成同一個國



家。因為清朝皇帝似乎會擔心這種同一性可能會促使越南人產生恢復趙佗時代南越國舊疆的想法。這就是歷史解釋在現實政治中所發揮的作用。在黎貴惇的歷史解釋裡面，顯然是把趙佗稱帝所建立的南越國(趙朝)視為越南的正統皇朝。雖然趙佗是以秦朝將領的出身的外來政權的背景來建立南越國。趙佗所建立的南越國以南嶺與中國為界，以及〈南國山河〉之神諭詩中「南國山河南帝居，截然定分在天書」的語句。以上兩個節點所形成的綜合判斷是必須要有一個截然定分的天然疆界(如：山嶺、河川等)來加以體現出來。因此黎貴惇找到了南嶺作為天命之分界，以北屬中州，以南屬嶺南。嶺南即為越南人歷史、地理認同之舊疆。因此以上三個節點(趙佗的南越國、南國山河詩、中州與嶺南)也就系統性地連貫起來了。黎貴惇把這些事件之間相互連結再一起，放在整體秩序上。中州與嶺南的地理分區也意謂著性質不同的土地必須因地制宜地由不同的皇帝來治理。從天、地、人三才者的角度來觀之，天命鎖定分不同土地，也必須由不同的人(天子)來治理，以符合天命之要求。

然後，再從呂格爾以節點到節點的角度理論分析，也就是選擇重要的歷史事件作為節點，再將各節點邏輯融貫一致地統合於整個歷史脈絡系統中來進行脈絡分析，在第五章李文馥的部分有幾個重要的節點：越南人為神農氏後代；朱子生、死皆在福建，也曾在福建講學；李文馥出生為明鄉人家庭，為福建漳州華人之後代；曾周遊列國；撰寫著名的〈夷辨〉。從呂格爾的理論來分析，前構包括越南人為神農氏的後代、朱子在福建生活講學、李文馥出生在閩南漳洲裔明鄉人家庭、作為使者周遊列國。同構包括神農氏的神話故事為越南文人撰寫及流傳，以及李文馥從小到大所閱讀的儒家經典等。再構包括了李文馥在周遊列國所見所聞之後，由於他遊歷了眾多國家，因此他能對這些國家進行分類，他區分這些國家為：同文之國與非同文之國。他歸納出中國、越南、日本、朝鮮、琉球為天地間同文之國，亦即透過再構的方式，建構出一個東亞世界的體系圖像來。而在〈夷辨〉一

文中，李文馥透過脈絡性轉向，把傳統儒家經典中，中國人以方位來決定華夷的觀念轉換了過來，他主張應以綱常道義來分判華夷，這即是一種再構的方式。

最後，呂格爾的神話詮釋學內容指出神話的思想是以事件的殘餘或碎片建構出結構。他認為神話表現出社會為了消除歷史因素的干擾之努力；神話歷史本身表現一種消弭歷史所帶來的不利之影響和弱化負面事件之策略。在第六章潘佩珠的部分，關於越南神話，越南文人也是蒐集了諸多越南的文化元素，將其經過剪貼、拼湊、修補，形成一個具有結構的神話故事，有其特殊的意義。越南在面對歷代中國政權的侵略後，產生了一種特定的歷史意識。為了消除這種歷史因素對越南國家社會產生的不良影響與干擾，越南文人就必須建構一套神話來消除歷史及事件所帶來的負面影響，將其弱化。於是越南文人所創造出來的越南神話，把中越關係定位為兄弟關係，這也有助於讓中越兩國地位對等，將君臣的上下關係轉化為平等的兄弟關係。而在越南神話中，作為弟弟的越南之祖先是比做為兄長的中國之祖先的資質更加優異，這也能起到增強越南民族自信心的效果。這就是神話建構發明的積極意義與價值。越南民族的情況也與呂格爾所論的以色列民族有類似之處，早期的越南民族並無統一性，必須透過神話、歷史、小說、其他文學作品與戲劇等逐步建構出屬於越南自身活生生的歷史傳統，越南方能成為一個獨特民族而投射到過去中，形成一個想像的共同體。越南的歷史發展也有如一個想像的共同體之統一行動。

經由本論文以詮釋學方法研究分析後，得出下列的主要研究成果，並逐一回應本論文緒論中所提出的三個問題：一、四部越南歷史演義小說之作者在小說中所體現出的中華觀為何？所重視的儒家思想之要素為何？側重何種意義的中華觀？二、越南燕行使黎貴惇與李文馥的中華觀為何？所重視的儒家思想之要素有那些？偏重何種意義的中華觀？三、近代越南愛國志士潘佩珠的中華觀為何？側

重何種意義的中華觀？



首先，《皇越春秋》歷史演義小說作者認為越中兩國地位對等，南北各自稱帝，雖在文化上認同漢文化，但越南對中國青出於藍，因此側重南北朝分立之中華觀。根據《越南開國志傳》歷史演義小說之敘述，中越各擁一方之天下，在雙重朝貢體系下，中越兩國都是「華」，各自有其藩屬國。除了「天下」外，尚運用了「九州」、「四海」等語詞以表達越南的統治領域。傾向於二重朝貢型的中華觀。《皇黎一統志》小說中顯示在越南「天下」這個概念是有所差異的，「天下」這個概念，其包括範圍可以指「越南全土」、「越南加上周邊國家」、「全世界」，雖具有地理意義的特性，但將天下包含周邊國家，足見其偏重於二重朝貢型的中華觀。《皇越龍興志》小說中描述南北朝各自擁有天下，施行雙重朝貢體制，依歷史演義小說之描述，越南雖形式上尊奉中國，但認為自己也屬於「華」，並視其他周邊國家為「夷」。傾向於二重朝貢型的中華觀。以上三部演義小說之故事發生期間，越南認為自己亦是屬於「華」，而施行雙重朝貢體制，按其情節描述皆較偏重於二重朝貢型的中華觀。在所重視之思想要素方面，《皇越春秋》演義小說呈現，「義」的價值比「生」的價值更高，並且重視忠君報國與尊師重道的價值觀，而且想達成公私兩全。《越南開國志傳》演義小說則強調忠義、積德、謙卑與天意之重要性。《皇黎一統志》演義小說表達皇帝有無實權與天下為公是一統天下的關鍵，並顯示重視仁、義、禮與興滅繼絕原則。《皇越龍興志》演義小說則強調必須經由歷代積德方可成就正統王朝的建立，若欲稱王及稱帝者須有天意授權。

其次，燕行使方面，黎貴惇曾對舉「中州」與「嶺南」，表達中越兩國分別有其各自統治區域，並認為越南自己也是「華」，但其較偏重於地理型的中華觀。李文馥以〈夷辨〉一文，解構以中國為中心的世界秩序觀，進而建立起越南的文

化主體性。其不但在文化上強調「同華意識」並在衣冠髮飾方面更勝於中國。他較偏向於文化型的中華觀。黎貴惇深受儒家思想影響，在《大越通史》中特別記述莫登庸認為「三綱五常」為華與夷之判準。李文馥認為「華」與「夷」兩者有明確的界限，是以「聖人教化」、「綱常道義」、「文章禮義」之有無作為中華與否之判準。

接著，就潘佩珠而言，他認為中越關係是兄弟之邦的關係，潘佩珠也認為越南人是漢人之種，在文化上認同漢文化，甚至認為自己是漢人。因此其中華觀可歸類為兄弟型中華觀。在有關潘佩珠之文獻中，其所重視的儒家思想要素包括兄弟觀背後所蘊含的兄友弟恭之觀念，以及他希望儒家思想能進一步現代化，以因應時代的需要。以及其天下觀受到儒家思想的影響，在他對未來世界的構想藍圖中，他把中國想定成亞洲之領導者，把越南視為東南亞及南亞之區域領導者。這個部分也含有二重朝貢體制之遺緒。

最後，本論文依據上述之研究成果，將歷史演義小說、燕行使及越南愛國志士之中華觀，分別按時間順序，整理成表 4、表 5 及表 6。

表 4 越南歷史演義小說作者的中華觀

小說名稱	描述歷史的時間順序	成書的時間順序	中華觀說明	類型傾向
《皇越春秋》	1 (1400-1428年)	3 (1858年至1883年之間)	認為越中兩國地位對等，南北各自稱帝，雖在文化上認同漢文化，但偏重於南北朝型的中華觀。	南北朝型
《越南開國志傳》	2 (1568-1689年)	1 (1719年)	中越各擁一方之天下，在雙重朝貢體系下，中越兩國都是「華」，各自有其藩屬國。傾向於二重朝貢型中華觀。	二重朝貢型
《皇黎一統志》	3 (1777-1802年)	2 (19世紀初)	在越南「天下」這個概念，其包括範圍可以指「越南全土」、「越南加上周邊國家」、「全世界」，雖具有地理意義的特性，但將天下包含周邊國家，足見其偏重於二重朝貢型的中華觀。	
《皇越龍興志》	4 (1773-1820年)	4 (1899年至1904年之間)	述及南北朝各自稱帝，施行雙重朝貢體制含有政治意義的觀點。較傾向於二重朝貢型的中華觀。	

表 5 越南燕行使黎貴惇與李文馥的中華觀

時期 順序	燕行使	中華觀說明	類型傾向
1	黎貴惇	曾特別對舉「中州」與「嶺南」，表達中越兩國分別有其各自統治區域，雖認為越南自己也是「華」，但其較偏重於地理型的中華觀。	地理型
2	李文馥	以〈夷辨〉一文，建立起越南的文化主體性。不但在文化上強調「同華意識」並在衣冠髮飾方面更勝於中國。較偏向於文化型的中華觀。	文化型

表 6 越南愛國志士潘佩珠的中華觀

愛國志士	中華觀說明	類型傾向
潘佩珠	認為中越是兄弟之邦，並認同漢文化。傾向於兄弟型的中華觀	兄弟型

就歷史小說描述歷史的時間順序而言，《皇越春秋》偏重南北朝型中華觀，《越南開國志傳》、《皇黎一統志》及《皇越龍興志》傾向於二重朝貢型觀點。四部歷史演義小說都有描述到政治意義的觀點，較早成書者才有述及地理意義的觀點。就描述歷史的時間順序而言，較早之兩部歷史演義小說《皇越春秋》及《越南開國志傳》有描述則具有文化意義的觀點，其餘並未特別述及，但不表示作者沒有此觀點。另外，作者雖然描述了兩個以上的觀點，但其偏重的程度有所不同。將中華觀分為地理意義、文化意義與政治意義等三種類型只是筆者為了分析其側

重點，不代表說有地理意義就沒有文化意義的觀點，僅是用來分出其側重點。就燕行使的時期順序而言，黎貴惇較偏重於地理意義的中華觀；李文馥則較側重於文化意義的中華觀。近代越南愛國志士潘佩珠則強調中越是兄弟之邦。以趨勢來觀察，越接近現代，越南文人雖仍然認同漢文化，但已經漸漸沒有南北朝分立的觀點，如李文馥與潘佩珠皆具有國際觀，這與逐漸加入世界體系有關。下面為越南文人中華觀之流變圖式：

南北朝型→二重朝貢型、地理型(雙核心)→文化型(重視價值)

→兄弟型(受神話與亞洲主義影響，強調中越合作)

越南文人中華觀之流變與發展放到歷史的脈絡來看，由最初的南北朝型，以追求與中國南北並峙的平等性，發展深化到二重朝貢型及地理型，以充實南北天下之內涵。再來發展至重視價值的文化型，以文章禮義、綱常道義的價值之有無作為華夷之判準。夷可以變為華，華可變為夷，華夷之間可以互變。華為價值之保存地，夷為價值欠缺之地。最後發展到受傳統越南神話與亞洲主義影響下，強調中越合作的兄弟型中華觀。神話屬於傳統，亞洲主義屬於現代。發展到最後成為兄弟型的中華觀可以說是傳統與現代彼此互相對話的產物。

本論文係採取詮釋學研究方法，研究十八至二十世紀越南文人的中華觀之流變，在研究展望的部分，從國別來看，未來主要值得研究的部分為越南、泰國、緬甸等東南亞國家的領導人之中華觀之流變。在越南的部分，可以研究越南歷代皇帝、宰相、越南帝國首相陳仲金(1883-1953)、越南民主共和國主席胡志明(1890-1969)等越南國家領導人之中華觀。在泰國的部分，可以研究歷代泰國(暹羅)皇帝之中華觀。在緬甸的部分，可以研究東吁王朝(1510-1752)、貢榜王朝(1752-1886)歷代國王、翁山將軍(1915-1947)等人之中華觀。關於越南、泰國、緬甸之中華觀之研

究展望說明如下：



(一) 關於歷代越南國家領導人的中華觀

本論文研究的對象在於十八至二十世紀越南文人的中華觀，因此未來拓展的研究方向是針對越南領導人的研究，範圍包括越南歷代皇帝、首相、越南帝國首相陳仲金、越南民主共和國主席胡志明等人之中華觀。茲舉一些事例說明研究方向之可行性，例如在嗣德年間(1847-1883)，由潘清簡等人編纂的《欽定越史通鑑綱目》，敘述自雄王建國至 1789 年四千多年的史事。此書的編寫體例是以朱熹的《資治通鑑綱目》為樣板。《資治通鑑綱目》強調正統觀念，注重君臣、父子、夫婦倫理綱常，此特別為嗣德帝(1829-1883, 1847-1883 在位)及其史臣們所讚賞。⁵⁶⁹因此嗣德帝欽定《越史通鑑綱目》要「一准紫陽《綱目》筆法」，強調「修史之事，莫大於明正統」。⁵⁷⁰書中對歷朝年號，凡認為是正統者皆大書之，非正統者則分行注之。⁵⁷¹由上述可見，嗣德帝對正統性的重視，這也體現其中華觀。越南帝國首相陳仲金本身亦為越南著名的歷史學家，其所著於 1920 年出版的《越南史略》一書是越南第一部使用國語字撰寫的本國通史，在越南和世界學界有很高的學術地位及影響力。其另一本出版於 1929 年至 1933 年的名著《儒教》亦用國語字寫成。他認為中國文明影響越南很深，儒教是越南自古以來的重要思想，成為影響越南人思考行動的重要指導原則。他在書中所包含的中華觀值得進一步研究。關於越南前國家主席胡志明，他出身於儒生家庭，原名阮必成，從事革命之後改名阮愛國，後改名胡志明，其父阮生色是舉人。1923 年胡志明首次赴俄國時，曾對人說：「我出生在一個越南儒家家庭中。」1935 年他參加莫斯科舉行的

⁵⁶⁹ 何成軒：《儒學南傳史》(北京：北京大學出版社，2000 年)，頁 363-364。

⁵⁷⁰ [越] 潘清簡：《欽定越史通鑑綱目》(臺北：中越文化經濟協會，1969 年)，卷首。

⁵⁷¹ 何成軒：《儒學南傳史》，頁 364。

共產國際第七次大會時，登記自己的家庭成分為「儒家」。⁵⁷²胡志明成為馬克思主義者以後，仍對孔子表示敬重，對儒學有很高的評價。1921年他在《共產主義雜誌》第十五期上發表《印度支那》一文，稱孔子為「偉大的孔夫子」，並援引孔子儒家之「世界大同」、「四海之內皆兄弟也」、「民為貴，社稷次之，君為輕」之言論來證明自己的論述。在他的著作中，大量地引用儒家的忠、孝、勤、儉、廉、正、仁、義、智、勇這些概念。⁵⁷³可見儒家的重要觀念已經內化到胡志明的內心與思想中了。中華觀為儒家思想的重要觀念，進一步探討胡志明的中華觀亦是未來展望中的重要研究議題。

(二) 關於歷代(吞武里及扎克里王朝)泰國(暹羅)皇帝之中華觀

泰國古稱暹羅，暹羅也曾建立了屬於自己的朝貢體系，鄭昭(1734-1782)建立了吞武里王朝(1767-1782)，並建了屬於暹羅自己的朝貢體系，柬埔寨在當時即為暹羅的屬國。鄭昭中文姓鄭，為中泰混血兒，其父鄭鏞為來自中國潮汕地區的商人。鄭昭具有華裔身分，又有中文姓，且建立了暹羅自己的朝貢體系，其應有中華觀之意識，值得進一步研究。而鄭昭麾下的名將通鑾(1737-1809)在殺害鄭昭後，建立扎克里王朝(1782年至今)，即拉瑪一世，他具有部分閩南人的血統。為了取得清朝的冊封，拉瑪一世於1786年詐稱自己是鄭昭之子鄭華，這非常有效。之後拉瑪二世、三世、四世也都使用鄭姓的中文名向清朝遞交國書。因此扎克里王朝歷代泰皇都姓鄭，一直延續至今，例如拉瑪九世(1927-2016，1946-2016在位)的中文名字叫鄭固，現任泰皇拉瑪十世(1952-)的中文名字叫鄭冕。在吞武里王朝及卻克里王朝歷代泰皇都有鄭這個中文姓且暹羅曾建立擁有柬埔寨等藩屬國的朝貢體制的情況下，其具有中華觀亦屬極為自然之事，因此研究歷代泰國(暹羅)

⁵⁷² [越] 潘文煌著，游明謙譯：〈胡志明和儒教積極因素〉，收入《中國東南亞研究會通訊》，1995年第1期。轉引何成軒：《儒學南傳史》，頁371-372。

⁵⁷³ 何成軒：《儒學南傳史》，頁372、374。

皇帝中華觀之流變是未來研究的重點之一。



(三) 關於歷代緬甸國家領導人(東吁、貢榜王朝國王及翁山將軍)的中華觀

關於緬甸的部分，介於中緬兩國之間，長期以來因為複雜的縱谷地形之原因，形成許多小型的邦國，其領導人在中國被稱為「土司」，這些土司有的跟中國朝貢，有些跟緬甸朝貢，有的甚至跟中國、緬甸都朝貢，形成兩屬的特別現象。明緬戰爭(16世紀中至17世紀初)與清緬戰爭(1765-1769)皆是中緬兩國爭奪縱谷邊境地區的土司之宗主權所發生的戰爭。由此可知緬甸和中國一樣也建立了一套屬於自己的朝貢體制，緬甸跟中國一樣也把自己視為該區域的權力中心，而且緬甸東吁王朝(1510-1752)在16世紀末葉曾經擁有廣大的版圖，範圍包括今天的緬甸、泰國、寮國、中國雲南的一小部分、印度的一小部分等地，貢榜王朝(1752-1886)在18世紀末及19世紀初的版圖亦相當廣大，因此緬甸形成與中國並立的雙元性中華觀也是值得研究的。即便緬甸未使用「中華」這個詞彙，但其以自己為政治、文化的中心的意涵是一致的。清緬戰爭在緬甸擊敗清朝後，停止了對中國的朝貢，這意謂著緬甸把自己視為與中國對等的地位，亦強化了其雙元性中華觀的觀點。直到1788年，緬甸為了應付暹羅等國的壓力，才恢復了對中國中斷多年的朝貢。另外，帶領緬甸脫離英國獨立的翁山將軍亦值得研究，他於1915年出生於緬甸，學生時代就有反英意識，1938年加入德欽黨(由反英國殖民統治的一群青年知識分子所組成)並當選總書記，1939年緬甸共產黨成立，擔任總書記。他曾為了尋求中國共產黨的協助，而於1940年秘密前往上海。他偽裝成一個中國船員，這件事情相當重要，要裝得像中國船員，除了自己必須是黃種人，會講一些中文以外，還必須把自己當作中國人來思考、行動及生活。我們可以推測，翁山必定具有其特殊的中華觀，而基於緬甸的歷史傳統，我們也可以進一步研究其中華觀。綜上所述，由於緬甸這樣特殊的歷史背景，研究緬甸歷代領導人的中華觀之流變

亦是未來研究展望的重點之一。



參考文獻



【中越日韓文論著】

一、古代文獻

《大方廣佛華嚴經》，80卷，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐，1983年），第10冊。

〔漢〕毛亨傳，鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，收入清·阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年）。

〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，收入清·阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年）。

〔漢〕韓嬰：《韓詩外傳》，收入《四部叢刊初編縮本》（臺北：臺灣商務，1965年），第4冊。

〔漢〕劉向（集錄）：《戰國策》（中冊）（上海：上海古籍，1984年）。

〔宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：藝文印書館，1999年）。

〔宋〕真德秀：《大學衍義》（臺北：文友出版社，1968年）。

〔宋〕楊時：《龜山集·周世宗家人傳》（臺北：臺灣商務印書館，1973年）。

〔宋〕薛居正等：《舊五代史》（北京：中華書局，1997年）。

〔元〕脫脫等：《宋史》（臺北：藝文印書館，1956年）。

〔明〕丘濬：《平定交南錄》，收入〔明〕許進：《平番始末》（臺北：新興出

版社，1977年）。

〔明〕朱元璋：《皇明祖訓》，收入《四庫全書存目叢書·史部》（臺南縣：莊

嚴文化，1996年），第264冊。

〔明〕宋濂等：《元史》（臺北：藝文印書館，1956年）。

〔明〕張輔等監修：《明太宗實錄》，收入中央研究院歷史語言研究所輯校：《明

實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964年）。

〔明〕黃福：《黃忠宣公文集》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，

1997年），27集。

〔明〕黃福：《黃忠宣文集》，收入《明代基本史料叢刊·鄰國卷》（北京：線

裝書局，2006年）。

〔清〕阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960年）。

〔清〕張廷玉等：《明史》（臺北：藝文印書館，1956年）。

〔清〕雍正帝：《大義覺迷錄》（臺北：文海出版社，1985年）。

趙爾巽等：《清史稿》（北京：中華書局，2003年）。

中央研究院歷史語言研究所（輯校）：《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言

研究所，1964年）。

《清實錄》（北京：中華書局，1986-1987年）。

中央研究院歷史語言研究所、韓國國史編纂委員會合作建置：《明實錄、朝鮮王

朝實錄、清實錄資料庫》（臺北：經濟部標準檢驗局，2017年）。

陳荊和編校：《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻センター，1984-1986年）。



〔越〕李文馥：《閩行襟詠》，收入《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第12冊。

〔越〕李文馥：《粵行吟草》，收入《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第13冊。

〔越〕李文馥：《鏡海續吟草》，收入《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第14冊。

〔越〕吳士連等：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻センター刊行委員會，1984年）。

〔越〕吳甲豆：《皇越龍興志》，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》（上海：上海古籍出版社，2010年），第8冊。

〔越〕吳佖著，吳悠續，吳任輯編：《皇黎一統志》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》（臺北：臺灣學生書局，1987年），第5冊。

〔越〕佚名：《皇越春秋》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》（臺北：臺灣學生書局，1987年），第3冊。

〔越〕張登桂等：《大南列傳正編第二集》，卷25，〈諸臣列傳十五〉，收入許文堂、謝奇懿（編）：《大南實錄清越關係史料彙編》（臺北：中央

研究院東南亞區域研究計畫，2000年）。



- [越] 張登桂等：《大南寔錄》（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1961年），第1冊。
- [越] 黎嵩：《越鑑通考總論》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋文獻センター刊行委員會，1984年）。
- [越] 黎貴惇：《大越通史》，收入《黎貴惇全集》（河內：越南教育出版社，2007年），第1冊。
- [越] 黎貴惇：《撫邊雜錄》，卷1，收入《黎貴惇全集》（河內：越南教育出版社，2007年），第2冊。
- [越] 黎貴惇：《芸臺類語》，卷3，收入《黎貴惇全集》（河內：越南教育出版社，2009年），第6冊。
- [越] 黎貴惇：《見聞小錄》，卷10，收入《黎貴惇全集》（河內：越南教育出版社，2009年），第5冊。
- [越] 黎貴惇：《見聞小錄》，卷12，收入《黎貴惇全集》（河內：越南教育出版社，2009年），第5冊。
- [越] 黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，收入《黎貴惇全集》（河內：越南教育出版社，2009年），第6冊。
- [越] 黎貴惇：《北使通錄》，收入《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大

學出版社，2010年），第4冊。

〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷6，收入《黎貴惇全集》（河內：越南教育出版社，2010年），第7冊。



〔越〕潘清簡：《欽定越史通鑑綱目》（臺北：中越文化經濟協會，1969年）。

〔越〕潘清簡等：《欽定越史通鑑綱目》，收入域外漢籍珍本文庫編纂出版委員會編：《域外漢籍珍本文庫》（重慶：西南師範大學出版社；北京：北京人民出版社，2012年），第3輯，史部，第7冊。

〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收入《日本名家四書詮釋全書·3》（東京：鳳凰出版，1973年）。

〔日〕佐藤一齋：《言志錄》，收入相良亨、溝口雄三、福永光司（校注）《日本思想大系46：佐藤一齋·大鹽中齋》（東京：岩波書店，1980年）。

〔日〕原念齋：《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，1816年），第3卷。

〔日〕黑木彬文，〔日〕鱒澤彰夫解說：《興亜会報告·亜細亜協會報告》（東京：不二出版，1993年）。

〔韓〕丁若鏞著，茶山學術文化財團編：《與猶堂全書》（首爾：茶山學術文化財團，2012年），第3冊。

〔韓〕徐居正等編：《東國通鑑》（首爾：景仁文化社，1987年）。

二、專書

- 任明華：《越南漢文小說研究》（上海：上海古籍出版社，2010年）。
- 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》（台北：黎明文化，1981年）。
- 吳鈞：《越南歷史》（台北縣：銘記越南美食，2009年）。
- 余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，2014年）。
- 何成軒：《儒學南傳史》（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 沈清松：《呂格爾》（台北：東大圖書公司，2000年）。
- 林義正：《公羊春秋九講》（北京：九州出版社，2018年）。
- 孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》（上海：上海古籍出版社，2010年）。
- 張存武：《清韓宗藩貿易 1637-1894》（臺北：中央研究院近代史研究所，1978年）。
- 梁啟超：《飲冰室全集》（臺北：文化圖書公司，1969年）。
- 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年）。
- 楊瑞松：《病夫、黃禍與睡獅：「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像》（臺北：政大出版社，2010年）。
- 潘宙：《烽火越南：越南大時代小說集》（臺北：釀出版，2014年）。
- 鄭阿財：〈越南漢文小說中的歷史演義及其特色〉，收入世界華文作家協會編：《文學絲路——中華文化與世界漢文學論文集》（台北：世界華文作家協會，1998年）。



羅景文：《憂國之嘆與興國之想——越南近代知識人潘佩珠及其漢文小說研究》

(台北：新文豐出版公司，2020年)。

蕭公權：《中國政治思想史》上冊（臺北：聯經出版事業公司，1982年）。

中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院(合編)：《越南漢文燕行文獻集成》，

(上海：復旦大學出版社，2010年)。

[越] 吳士連等著：《大越史記全書》(東京：東京大學東洋文化研究所，1968年)。

[越] 吳士連等著：《大越史記全書》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》(東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻センター刊行委員會，1984年)。

[越] 阮榜中：《越南開國志傳》，收入陳慶浩、王三慶主編：《越南漢文小說叢刊》(臺北：臺灣學生書局，1987年)，第4冊。

[越] 阮薦：《平吳大誥》，收入陳荊和編校：《校合本大越史記全書》(東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻センター刊行委員會，1984-1986年)。

[越] 章收編：《潘佩珠全集》，(順化：順化出版社、河內：東西語言文化中心，2001年)。

[越] 章收：《潘佩珠研究》(Nghiên Cứu Phan Bội Châu) (河內：國家政治出版社，2004年)。

- [越] 陳世法等著，武瓊校訂，喬富刪定，任明華校點：《嶺南摭怪列傳》（上海：上海古籍出版社，2010年）。
- [越] 陳仲金著，戴可來（譯）：《越南通史》（原文書名：《越南史略》）（北京：商務印書館，1992年）。
- [越] 陳輝燎：《越南人民抗法八十年史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1973年）。
- [越] 潘佩珠：《潘佩珠年表》（抄本）（河內：越南社會科學院漢喃研究院藏，編號 VHV. 2138）。
- [越] 潘佩珠：《重光心史》，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》（上海：上海古籍出版社，2010年），第20冊。
- [越] 潘佩珠：《後陳逸史》，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》（上海：上海古籍出版社，2010年），第20冊。
- [越] Phan Bội Châu, Chương Thâu ed. 1990. Phan Bội Châu Toàn Tập. Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa. ([越] 潘佩珠著，[越] 章收編：《潘佩珠全集》（順化：順化出版社，1990年）。
- [越] Phan Bội Châu, Chương Thâu ed. 2001. Phan Bội Châu Toàn Tập, Tập 1. Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa; Hà Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây. ([越] 潘佩珠：〈自語〉，收入[越] 章收編：《潘佩珠全集》（順化：順化出版社、河內：東西語言文化中心，2001年），第1冊。）
- [越] Phan Bội Châu. 2001. “Tân Việt Nam.” In Chương Thâu ed., Phan Bội Châu

Toàn Tập, Tập 2. Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa; Hà Nội: Trung Tâm Văn
Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, pp. 435-456. (〔越〕潘佩珠：《新越南》，
收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》(順化：順化出版社、河內：
東西語言文化中心，2001年)，第2冊。)



〔越〕Phan Bôi Châu. 2001. “Thượng Nam Việt trấn tổng binh Lưu Uyên Đình quân
môn Vĩnh Phúc Kỳ vi giới thiệu u Việt thành nhân sĩ thư.” In Chương Thâu
ed., Phan Bôi Châu Toàn Tập, Tập 2. Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa; Hà
Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, p. 492-493. (〔越〕潘佩珠
：〈上南粵鎮總兵劉淵亭軍門永福祈為介紹於粵城人士書〉，收入〔越〕
章收編：《潘佩珠全集》(順化：順化出版社、河內：東西語言文化中心，
2001年)，第2冊。)

〔越〕Phan Bôi Châu. 2001. “Thượng Đại Ôi Trọng Tín Bá tước thư.” In Chương Thâu
ed., Phan Bôi Châu Toàn Tập, Tập 2. Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa; Hà
Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, pp. 494-495. (〔越〕潘佩
珠：〈上大隈重信伯爵書〉，收入〔越〕章收編：《潘佩珠全集》(順化：
順化出版社、河內：東西語言文化中心，2001年)，第2冊。)

〔越〕Phan Bôi Châu, Chương Thâu ed. 2001. Phan Bôi Châu Toàn Tập, Tập 2. Huế:
Nhà Xuất Bản Thuận Hóa; Hà Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông
Tây. (〔越〕潘佩珠：《哀越吊滇》，收入〔越〕章收編：《潘佩珠

全集》(順化：順化出版社、河內：東西語言文化中心，2001年)，第2冊。)



[越] Phan Bội Châu, Chương Thâu ed. 2001. Phan Bội Châu Toàn Tập, Tập 2. Huế:

Nhà Xuất Bản Thuận Hóa; Hà Nội: Trung Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông

Tây. ([越] 潘佩珠：〈哀越南〉，收入 [越] 章收編：《潘佩珠全集》

(順化：順化出版社、河內：東西語言文化中心，2001年)，第2冊。)

[越] Phan Bội Châu. 2001. “Việt Nam Quốc Sử Khảo.” in Chương Thâu ed., Phan

Bội Châu Toàn Tập, Tập 3. Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa; Hà Nội: Trung

Tâm Văn Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, pp. 419-518. ([越] 潘佩珠：《越南

國史考》，收入 [越] 章收編：《潘佩珠全集》(順化：順化出版社、河

內：東西語言文化中心，2001年)，第3冊。)

[越] Phan Bội Châu. 2001. “Thiên Hồ! Đế Hồ!.” in Chương Thâu ed., Phan Bội Châu

Toàn Tập, Tập 5. Huế: Nhà Xuất Bản Thuận Hóa; Hà Nội: Trung Tâm Văn

Hóa Ngôn Ngữ Đông Tây, pp. 575-631. ([越] 潘佩珠：《天乎帝乎》，

收入 [越] 章收編：《潘佩珠全集》(順化：順化出版社、河內：東西語

言文化中心，2001年)，第5冊。)

[日] 山本達郎：《安南史研究》(東京：山川出版社，1950年)，第1冊。

[日] 夫馬進：《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國、日本》(上海：

上海古籍出版社，2010年)。

〔日〕白石昌也：《ベトナム民族運動と日本・アジア——ファン・ボー・チャウの革命思想と對外認識》（東京：巖南堂書店，1993年）。

〔日〕村上直次郎譯注，中村孝志校注：《バタヴィア城日誌 1-3》（東京：平凡社，1975年）。

〔日〕桃木至朗：《中世大越国家の成立と変容》（吹田市：大阪大学出版会，2011年）。

〔日〕狭間直樹著，張雯譯：《日本早期的亞洲主義》。（北京：北京大學出版社，2017年）。

〔日〕曾根嘯雲：《清國漫遊誌之續》，收入《興亜会報告》第22集，1881年1月30日。

〔日〕曾根嘯雲：《清國漫遊誌》第1編，收入《興亜会報告》第20集，1881年9月20日。

〔日〕濱下武志著，朱陰貴、歐陽菲譯：《近代中國的國際契機——朝貢貿易體系與近代亞洲經濟圈》（北京：中國社會科學出版社，2004年）。

〔韓〕朴趾源著，今村與志雄譯：《熱河日記》（東京：平凡社，1978年）。

三、論文

于向東：〈黎貴惇的著述及其學術思想〉，《東南亞研究》，第3期（1991年）。

于向東：〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，《許昌師專學報》，第12卷第1期

(1993 年)。

于向東、梁茂華。〈歷史上中越兩國人士的交流方式：筆談〉，《中國邊疆史研究》，第 23 卷第 4 期(2013 年)。

王偉勇：〈中越文人「意外」交流之成果—《中外群英會錄》述評〉，《成大中文學報》，第 17 期 (2007 年 7 月)。

王志松：〈漢字與東亞近代的啟蒙思潮——梁啟超與潘佩珠的《越南亡國史》〉，《漢字研究》，第 14 期 (2016 年)。

甘懷真：〈從天下到地上——天下學說與東亞國際關係的檢討〉，《臺大東亞文化研究》，第 5 期(2018 年 4 月)。

朱正業、楊立紅：〈《清實錄》的編纂特色探析〉，《檔案學通訊》，2008 卷 3 期(2008 年 5 月)。

牟樹滋：〈讀《聯亞葛言》有感〉，《順天時報》，第 3189-3193 號(1912 年 9 月 24 日-25 日及 1912 年 9 月 27 日-29 日)，第 2 版。


李焯然：〈越南史籍對「中國」及「蠻夷」觀念的詮釋〉，《復旦學報社會科學版》，第 2 期 (2008 年)。

李時人：〈中國古代小說與越南小說的淵源發展〉，《復旦學報》，第 2 期(2014 年)。

李惠玲、陳奕奕：〈相逢筆墨便相親——越南使臣李文馥在閩地的交遊與唱和〉，《百色學院學報》，第 2 期 (2017 年 7 月)。

呂小蓬：〈潘佩珠漢文小說評述〉，《人文叢刊》，第 8 期(2013 年)。



- 
- 岑園園：〈淺析《皇越春秋》中神話傳說〉，《四川職業技術學院學報》，第 24 卷第 1 期（2014 年）。
- 何純慎：〈越南潘佩珠與台灣林獻堂民族思想之比較——以兩人與中國、日本的关系為中心的觀察〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，第 14 期(2012 年 12 月)。
- 林維杰：〈越儒黎貴惇的宗教思想〉，《當代儒學研究》，第 12 期（2012 年 6 月）。
- 林維杰：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 10 卷第 2 期(總第 20 期)(2013 年 12 月)。
- 林維杰：〈越儒黎貴惇的中國想像〉，《當代儒學研究》，第 19 期（2015 年 12 月）。
- 林維杰：〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉，《思與言》，56 卷第 1 期（2018 年 3 月）。
- 徐善福：〈潘佩珠研究(上)〉，《暨南大學學報》，第 3 期(1980 年)。
- 張京華：〈從越南看湖南——《越南漢文燕行文獻集成》湖南詩提要〉，《湖南科技學院學報》，第 1 期（2011 年）。
- 張京華：〈北南還是一家親——湖南永州浯溪所見越南朝貢使節詩刻述考〉，《中南大學學報：社會科學版》，第 5 期（2011 年）。
- 張京華：〈黎貴惇《瀟湘百詠》校讀〉，《湖南科技學院學報》，第 10 期（2011 年）。
- 張京華：〈三“夷”相會——以越南漢文燕行文獻為中心〉，《外國文學評論》，

第 1 期 (2012 年)。

張其賢：〈“中國”與“天下”概念探源〉，《東吳政治學報》，第 27 卷第 3 期(2009 年 9 月)。

張其賢：《正統論、中國性與中國認同》，《政治科學論叢》，第 64 期(2015 年)。

張政偉：〈新民自尊：由梁啟超越南觀談起〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，第 21 期(2018 年 10 月)。

張崑將：〈越南「史臣」與「使臣」對「中國」意識的分歧比較〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 12 期(2015 年)。

張哲挺：〈越南燕行使李文馥文化中華觀之特色〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 14 卷第 1 期 (總第 27 期)(2017 年 6 月)。

張哲挺：〈越南愛國志士潘佩珠之雙元性中華觀〉一文，預計刊登於《漢學研究》，第 38 卷第 3 期(2020 年 9 月)。

張登及、陳瑩義：〈朝貢體系再現與「天下體系」的興起？中國外交的案例研究與理論反思〉，《中國大陸研究》，55 卷 4 期(2012 年 12 月)。

曹美秀：〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉，《台大中文學報》，第 66 期(2019 年 9 月)。

莊秋君：〈十九世紀越南華裔使節對中國的書寫—以越南燕行錄為主要考察對象〉，《漢學研究集刊》，第 20 期 (2015 年 6 月)。

陳仲洋：〈《芸臺類語》景印弁言〉，收入黎貴惇著，黃俊傑主編：《芸臺類語》(台北：國立臺灣大學出版中心，2011 年)。

陳益源：〈越南漢文學中的東南亞新世界—以 1830 年代初期為考察對象〉，《深圳大學學報》，27 卷第 1 期 (2010 年 1 月)。

陳益源：〈在閩南與越南之間—以越南使節李文馥家族為例〉，《應華學報》，總第 17 期 (2016 年 6 月)。

陳益源：〈清代越南使節於中國廣東的文學活動〉，《嶺南學報》，第六輯，(2016 年)。

陳益源：〈清代越南北使詩文蠡探—以李文馥和他的作品為例〉，東亞文化意象之形塑系列演講，2008 年，

<http://www.nongshi.org/uploadfiles/downloadfiles/2009124155958.pdf>。

陳益源、羅景文(2010)：〈越南潘佩珠與日本、中國之深厚關係——以潘佩珠對於西方建國英雄事蹟的吸收與轉化為例〉，《漢學研究學刊》，第 1 期(2010 年 10 月)。

陳益源、龔敏：〈稀見中國古代小說書目十種綜論〉，《成大中文學報》，第 25 期(2009 年 7 月)。

陳慶浩：〈《皇越龍興志》提要〉，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》(上海：上海古籍出版社，2010 年)，第 8 冊。

陳默：〈論越南漢文小說《皇越春秋》〉，《北方論叢》，第 6 期(2000 年)。

黃冠閔：〈詮釋何往？呂格爾的想像論與詮釋空間〉，《哲學與文化》，第 40 卷第 7 期(2013 年 7 月)。

黃麗生：〈明代萬曆時期的島嶼議題：以《明實錄》為中心〉，《海洋文化學刊》，

21 期(2016 年 12 月)。

彭丹華：〈越南使者詠柳宗元〉，《湖南科技學院學報》，第 3 期(2011 年)。

彭丹華：〈越南使者詠屈原詩三十首校讀〉，《湖南科技學院學報》，第 10 期
(2011 年)。

彭敏：〈元結紀詠詩文研究——以湖南浯溪碑林與越南燕行文獻為中心〉，《湖南
科技學院學報》，第 3 期 (2011 年)。

鄧警亞：〈中越革命志士組織「振華興亞會」，進行抗法鬥爭回憶〉，《廣
東文史資料》第 22 期(1978 年 11 月)。

劉先飛：〈東遊運動與潘佩珠日本認識的轉變〉，《東南亞研究》(2011 年 5 月)。

劉玉琚：〈越南使臣與中越文學交流〉，《學術研究》，第 1 期(2007 年)。

蔣為文：〈越南民族獨立運動對台灣的啟發〉，《台灣國際研究季刊》，
第 13 卷第 4 期(2017 年 12 月)。

鍾彩鈞：〈黎貴惇有關中越文化交流的論述：以《芸臺類語》與《見聞小錄》為
範圍〉，《中正漢學研究》，第 1 期(總第 29 期)(2017 年 6 月)。

羅景文：〈東亞漢文化知識圈的流動與互動——以梁啟超與潘佩珠對西方思想家
與日本維新人物的書寫為例〉，《臺大歷史學報》，第 48 期(2011 年 12
月)。

羅景文：〈潘佩珠研究述評(1950-2010)及其漢文小說研究之意義〉，《國
家圖書館館刊》，第 101 卷第 1 期(2012 年 6 月)。

羅景文：〈召喚與凝聚——越南潘佩珠建構的英雄系譜與國族論述〉

《成大中文學報》，第 37 期(2012 年 6 月)。

羅景文：〈對 2010 年後中文學界研究潘佩珠之成果的觀察——兼

論與潘佩珠相關之組織和人物在華活動情形〉) (〈2010 년 이후 中文

學界潘佩珠연구성과에 대한 고찰——潘佩珠 관련 조직과 인물의

재중국 활동 양상과 더불어〉)，韓國《漢文學報》，第 38 期(2018 年

6 月)。

[越] Nguyễn Văn Hồng, “Hồn Nho Việt Trong Quốc Tộ, Nam Quốc Sơn Hà Và Bình

Ngô Đại Cáo,” Tạp Chí Hán Nôm, 102(2010), pp. 15-26. ([越] 阮文紅：

〈《國祚》、《南國山河》、《平吳大誥》中的越儒思想〉，《漢喃雜

誌》，第 102 期(河內：漢喃研究院，2010 年)。

[越] Nguyễn Thọ Đức. 2011. “Tìm Hiểu Xu Hướng Hiện Đại Hóa Tư Tưởng Nho

Giáo Trong Khổng Học Đẳng Của Phan Bội Châu.” Tạp Chí Hán Nôm

109:37-57. ([越] 阮壽德：〈潘佩珠《孔學燈》中儒教思想的現代化趨

向探討〉，《漢喃雜誌》，第 109 期(河內：漢喃研究院，2011 年)。

[越] 章收 (Chương Thâu)：〈從過去到現在關於潘佩珠的研究情形〉

(“Tình Hình Nghiên Cứu Phan Bội Châu từ Trước đến Nay”)，《歷史研

究》(Nghiên Cứu Lịch Sử)，第 104 期(1967 年 11 月)。

[越] 章收：〈近年來關於國外研究潘佩珠的情形〉(“Về Tình Hình Nghiên

Cứ Phan Bội Châu ở Nước Ngoài Những Năm Gần Đây”) , 《文學

研究》(Nghiên Cứu Văn Học) (2008 年 4 月)。

[越] 章收 (Chương Thu) : 〈一些關於潘佩珠必須繼續研究的問題〉

(“Môt Số Vấn Đề Cần Tiếp Tục Nghiên Cứu về Phan Bội Châu”) , 《社

會科學通訊》(Thông Tin Khoa Học Xã Hội) (1993 年 1 月)。

[越] Lê Văn Quán, “Bài Thơ nam quốc sơn hà là bản tuyên ngôn độc lập đầu tiên

của nước việt nam ta,” Tạp Chí Hán Nôm, 74(2006), pp. 3-8. ([越] 黎文

冠: 〈《南國山河》一詩為越南第一個獨立宣言〉, 《漢喃雜誌》, 第

74 期(河內: 漢喃研究院, 2006 年)。

四、編著論文

于向東、祈廣謀: 〈阮鴈〉, 收入于向東(主編): 《東方著名哲學家

評傳(越南卷)》(濟南: 山東人民出版社, 2000 年)。

甘懷真: 〈秦漢的「天下」政體: 以郊祀禮改革為中心〉, 甘懷真編:


《東亞歷史上的天下與中國概念》(臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2007

年)。

阮才東: 〈黎貴惇關於忠的觀念〉, 收入中央研究院中國文哲研究所鍾彩鈞主

編: 《黎貴惇的學術與思想》(臺北: 中央研究院中國文哲研究所,

2012 年 12 月)。

- 
- 林維杰：〈《芸臺類語·文藝》的詮釋學意涵〉，收入鍾彩鈞主編：《黎貴惇的學術與思想》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年）。
- 胡厚宣：〈論五方觀念與中國稱謂之起源〉，《甲骨學商史論叢·初集》第2冊（成都：齊魯大學國學研究所，1944年）。
- 胡漢民：〈大亞細亞主義與抗日〉，收入《胡漢民先生文集》第2冊（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1978年）。
- 孫中山：〈學生須以革命精神努力學問〉（民國二年二月二十三日在東京對留學生全體演講），收入國父全集編輯委員會編：《國父全集》第3冊（臺北：近代中國出版社，1989年）。
- 張崑將：〈朝鮮與越南的中華意識比較〉，收入張崑將編：《東亞視域中的「中華」意識》（臺北：臺大人社高研院東亞儒學研究中心，2017年）。
- 陳益源：〈周遊列國的越南名儒李文馥及其華夷之辨〉，收入《越南漢籍文獻述論》（北京：中華書局，2007年）。
- 陳慶浩：〈《掇拾雜記》提要〉，收入孫遜、鄭克孟、陳益源主編：《越南漢文小說集成》第16冊，（上海：上海古籍出版社，2010年）。
- 黃俊傑：〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉，收入黃俊傑、江宜樺編：《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年）。
- 楊貞德：〈擘畫新國家——試析潘佩珠漢文政論裡的民族主義〉，收入鍾彩鈞主

編：《東亞視域中的越南》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015年）。

鍾彩鈞：〈黎貴惇《大越通史》的文化意識〉，收入中央研究院中國文哲研究所

鍾彩鈞主編：《黎貴惇的學術與思想》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年12月）。

蕭麗華：〈越南儒學名臣黎貴惇的詩學觀〉，收入鍾彩鈞主編：《黎貴惇的學術與思想》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2012年12月）。

〔越〕陳義（Trần Nghĩa）：〈回顧潘佩珠的研究情形〉（“Nhìn Lại Tình Hình Nghiên Cứu về Phan Bội Châu”），收入（越南社會科學委員會）文學研究所（Viện Văn Học）編，《愛國者與作家潘佩珠——潘佩珠百歲誕辰紀念論文集》（Nhà Yêu Nước và Nhà Văn Phan Bội Châu：Kỷ Niệm 100 Năm Ngày Sinh Phan Bội Châu）（河內：社會科學出版社，1970年）。

〔越〕潘文煌著，游明謙譯：〈胡志明和儒教積極因素〉，收入《中國東南亞研究會通訊》，1995年第1期。

〔日〕竹田龍兒：〈阮朝初期の清との關係（1802-1870）〉，收入〔日〕山本達郎編：《ベトナム中国關係史—曲氏の抬頭から清仏戦争まで》（東京：山川出版社，1976年）。

〔日〕淺見綱齋，〈中國辨〉，收入《日本思想大系34：山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1982年）。



五、學位論文

阮才東：「黎貴惇的儒學研究」(臺北：天主教輔仁大學哲學研究所博士論文，2008年)。

阮黃燕：「1849-1877年間越南燕行錄之研究」(台南：國立成功大學中國文學研究所博士論文，2015年)。

羅景文：「潘佩珠及漢文小說之研究」(台南：國立成功大學中國文學研究所博士論文，2012年)。

六、研討會論文

陳益源、〔越〕阮氏銀：〈周遊列國的越南名儒李文馥及其華夷之辨〉，收入「越南儒教第二次國際學術會議」論文集(河內：漢喃研究院，2009年)。

陳慶浩：〈古本漢學小說辨識初探〉，收入國立中正大學中文系、語言文學研究中心主編：《外遇中國——「中國域外漢文小說國際學術研討會」論文集》(臺北：臺灣學生書局，2010年)。

張啟雄：〈論清朝中國重建琉球王國的興滅繼絕觀——中華世界秩序〉，收入「第二屆中琉歷史關係國際學術會議——中琉歷史關係」論文集(臺北：中琉文化經濟協會，1990年)。

張啟雄：〈「中華世界帝國」與琉球王國的地位——中西國際秩序原理的衝突〉，「第三屆中琉歷史關係國際學術會議」論文集(臺北：中琉

文化經濟協會，1991年)。

張啟雄：〈「中華世界帝國」與中琉宗藩體制的秩序原理性展開——中華世界秩序原理的考察〉，收入「第四回琉中歷史關係國際學術會議——琉中歷史關係」論文集（那霸：琉球中國關係國際學術會議，1993年）。



七、專書譯著

朱陰貴、歐陽菲譯，〔日〕濱下武志著：《近代中國的國際契機——朝貢貿易體系與近代亞洲經濟圈》（北京：中國社會科學出版社，2004年）。

姜志輝譯，〔法〕Paul Ricoeur 著：《歷史與真理》（上海：上海譯文出版社，2006年）。

莫偉民譯，〔法〕Paul Ricoeur 著：《解釋的衝突》（北京：商務印書館，2008年）。

薛絢譯，〔越〕一行禪師(Thích Nhất Hạnh)著：《生生基督世世佛》（本書譯自：Living Buddha, living Christ）（臺北縣：立緒文化，1997年）。

譚天譯，Christopher Goscha 著：《越南：世界史的失語者》（譯自：The Penguin History of Modern Vietnam）（新北市：聯經，2018年）。

北京大學東語系越南語教研室譯，越南社會科學委員會編著：《越南歷史》（北京：北京人民出版社，1977年）。

七、網路資料

〔越〕阮南(Nguyễn Nam)：〈用中國文史料來理解越南漢文小說：以《皇越春秋》

為例 (Dùng văn sử liệu Trung Quốc lý giải tiểu thuyết Hán văn Việt Nam: trường hợp Hoàng Việt xuân thu) › , <https://reurl.cc/rxYk1> , 檢索日期: 2019年 10 月 18 日。



【西文論著】

一、專書

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso Books, 2006).

Arnold, John H. *History: A very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2000).

Aristotle, *Poetics*. trans. by S. H. Butcher (Blacksburg, VA: Virginia Tech., 2001).

Augustine. *The confessions of St. Augustine* (London: J.M. Dent & Sons; New York: E.P. Dutton & Co., 1907).

Campbell, Joseph and Bill Moyers eds, *The Power of Myth* (New York: Anchor Books, 1991).

Claudine Salmon ed., *Literary Migrations: Traditional Chinese Fiction in Asia (17th-20th Centuries)* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013).

Fairbank, John K. (ed.) *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard

University Press, 1968).

Kagan, Shelly. *Normative Ethics* (Oxford: Westview Press, 1998).

Kelley, Liam C. *Beyond the Bronze Pillars* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005).

Kant, Immanuel. *The critique of pure reason*, trans. by Norman Kemp Smith ; with an introduction by Howard Caygill (Basingstoke ; New York : Palgrave Macmillan, 2007).

Marr, David G. *Vietnamese Anticolonialism 1885-1925*. (Los Angeles: University of California Berkeley, 1971).

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Thus spoke Zarathustra*. trans. by R. J. Hollingdale (London: Penguin Books, 1969).

Roberts, Jane. *The Individual and the Nature of Mass Events* (San Rafael, CA: Amber-Allen Publishing, 1995).

Sato, Masayuki. "Time, Chronology, and Periodization in History." In James D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences*, 2nd edition, 24. (Oxford: Elsevier, 2015), pp.409-414.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical investigations*. (Oxford: Blackwell, 1963).

Yang, Lien-sheng "Historical Notes on the Chinese World Order," In John K. Fairbank ed., *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard



University Press, 1968), pp.20-33.



二、論文

Duiker, William J.. “Phan Boi Chau: Asian Revolutionary in a Changing World.” *The Journal of Asian Studies* 31.1(1971) , pp. 77-88.

Huang, Chun-chieh “Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia,” *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, 1(2010), pp. 11-35.

O’Harrow, Stephen. “Nguyen Trai’s Binh Ngo Dai Cao of 1428: The Development of a Vietnamese National Identity.” *Journal of Southeast Asian Studies* 10.1 (1979), pp. 159-174.