

越南南漢時代古鐘試析[▲]

耿慧玲^{*}

摘要

1987 年 Pham Van Tham 在越南河內慈廉縣東鄂社日早村陳聖廟中，發現一枚署明為南漢乾和六年（948）鑄造的古鐘。根據清代《南漢金石志》的記載，在南漢六十年的國祚中，屬於南漢時期的銅鐘，僅有長慶禪院銅鐘（乾和十五年，957）、感報寺銅鐘（乾和十六年，958）、寶林禪院銅鐘（大寶二年，959）、乾亨寺銅鐘（大寶四年，961）、長壽寺銅鐘（大寶七年，964）。因此這枚在越南境內署明為南漢時期的銅鐘，具有相當重要的研究意義。又因銅鐘所在地為日早村陳聖廟，故將之稱為日早古鐘。

日早古鐘除年代（南漢）、地區（越南河內）的特殊性之外，其內容敘述十世紀交趾縣下慈廉村，「玄儒二門」村民共造「太上三尊」供養祈福，並鑄鐘記之的過程，對於越南地區在當時的信仰狀況，也有實證的價值。

日早古鐘乃具有中國特色的「梵鐘」，反映出越南漢傳佛教的基本影響，然而鐘銘所透露的，卻又是道教在越南北部地區的傳播的現象。本文將重新釋讀鐘銘，並經由鐘銘記載，對於南漢時期越南北部地區的歷史狀況、社會現象及信仰概況進行分析與解讀。

關鍵詞：越南、梵鐘、南漢、道教信仰

[▲] 本文原先發表於「中國社會科學論壇：第三屆中國古文獻與傳統文化國際學術研討會」中國社會科學院歷史研究所、香港理工大學中國文化學系、北京師範大學古籍與傳統文化研究院合辦，2012.10。

^{*} 臺灣朝陽科技大學通識教育中心教授、香港大學饒宗頤學術館名譽研究員、中國西安碑林博物館客座研究員。

一、序言

中國傳統歷史一向重視政治史的記載，政治史的記載又偏向正統王朝的記載，南漢作為割據嶺南的地方政權，其文獻資料相對於五代各王朝原本就已不足；而五代十國的文獻資料在歐陽修修撰《新五代史》時，便已感嘆「五代亂世，文字不完」，¹南漢的文獻資料較之五代各朝當然更加零散，資料的不足，導致歷史研究上的困頓，使得南漢歷史的研究也相對比較薄弱，而資料的增加應該是突破這種研究困境的重要途徑。

越南位於中國與印度兩大文明之間，在東南亞地區形成了一個「次區域文明」。²也因為越南的文明複合性，使得越南研究可以成為「越南學」的獨立研究領域。然而在地理與歷史的發展過程中，越南研究卻又與中國研究有著密不可分的關係。對於中國來說，越南長期使用漢文字作為書寫的工具，而其政治與社會體系，基本上也與中國歷史有著千絲萬縷的連結，我們說中國影響了越南，使得一個鬆散的部落地區形成一個國家的體制，這在整個東南亞地區都是一個特殊的現象。但形成了類中國體制的越南卻也將這樣的成果，反饋給中國歷史的研究。³正因此，我們可以說越南長期受到中國的影響，必須要透過中國的資料來研究越南；但反過來說，越南資料正可以作為了解中國歷史發展的輔助資料。有關南漢的歷史研究更說明了這個狀況。

五代十國時的越南與中國正處於一個複雜的變化時期，自五代十國之後，越南以交趾為中心，逐漸脫離中國的直接統治，走向越南史家所稱之「自主時期」，並建立了獨立的王朝，然而在中國的影響下，越南除了正史的記載與傳承之外，也承襲了一些中國的特殊記載方式，其中大量的銘刻資料，便成為研究越南歷史的重要資料來源。

1994年臺灣中正大學文學院與法國遠東學院、越南漢喃研究院共同進行一個國際合作計畫，旨在整理並出版越南漢喃研究院所收藏之越南漢喃金石拓片。在1998年出版的《越南漢喃銘文匯編第一集—北屬至李朝》這一冊書中，收錄了一篇記有南漢乾和六年（948）年號的鐘銘資料，而吳蘭修所撰《南漢金石志》所錄八篇鐘銘中，⁴並未收錄此鐘

¹ [宋]歐陽修：《新五代史》（迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年）卷五十九《司天考》：「五代亂世，文字不完，而史官所記亦有詳略。」葉九上；又，卷六十《職方考》，葉二下。

² 于向東：〈中國的越南學研究狀況及其思考〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》38：6，2005年11月，頁155（154-157）。次區域文明是相對於區域文明而言的，指若干國家和地區接壤地區之間的跨國界的文明，也是一種複合式的文明。

³ 如同中國一樣，越南也建立了史館的系統，自陳朝開始敕撰國史，便將大量的越南史料編著在史書之中，這些史料有些來自中國，有些卻源自越南本身的記載。因此對於中國的歷史也有著積極的參考價值。

⁴ [清]吳蘭修：《南漢金石志》（臺北：藝文印書館，1967）。所收錄的八篇鐘銘，分別是瓊州乾亨寺鐘銘（乾和九年，951，佚）、東禪院銅鐘款（乾和九年，佚）、長慶禪院銅鐘款（乾和十五年，957，存）、感報寺銅鐘款（乾和十六年，958，未見）寶林禪院銅鐘款（大寶二年，551，存）、修慧院鐘款（大寶

銘，在資料相對缺乏的南漢歷史中，此鐘銘之出現，特別讓人覺得珍貴。

鐘銘的記載形式基本上與中國大量出現的造像記相同，大致包括造鐘時間、造鐘者、造鐘動機、敬獻對象、鐘的重量、祈願內容等等。更由於鐘的鑄造，需要大量的金屬與鑄造工藝的配合，因此，通常由多人捐鑄，由是更可以反應一個群體的社會資訊。在西元 948 年的交趾地區卻出現了南漢年號鐘，這樣的年號鐘究竟可以反應怎樣的歷史現象？這是本文希望能夠探討的問題。

二、日早古鐘試釋

日早古鐘乃 1987 年 Pham Van Tham 在越南河內 (Hà Nội) 慈廉縣 (Tứ Liêm) 東鄂社 (Đông Ngạc) 日早村 (Nhật Tảo) 陳聖廟 (Thần thánh Miêu) 發現，由於發現地是現在的日早村，故《越南漢喃銘文匯編第一集—北屬至李朝》編輯將之命名為日早古鐘，然實際上鐘原屬南漢乾和六年交趾縣下慈廉村村民所鑄造。由於資料並未普及，茲將銘文錄記如下，以供研究者參考並有利於本論文之討論：

交趾縣⁵下慈廉村⁶⁻⁷。時乾和六年戊申⁸歲二月二十九日。弟子三元法門⁹都

三年，552，佚）、乾亨寺銅鐘款（大寶四年，553，未見）、長壽寺銅鐘款（大寶七年，556，存）。

⁵ 交趾縣，據《方亭地志類》卷五《河內省》的記載，交趾縣由原慈廉、烏延、武立三縣構成：「慈廉，唐武德四年（621）置以有慈、廉二水因名。貞觀元年（627）州廢，合烏延、武立縣地置為交趾縣，明復今名，隸交州府；黎屬山西國威府，今改隸。總十三社，村、庄、寨、洲、所八十七。」葉三上。

⁶ 慈廉有慈廉縣，屬河內。按，此處慈廉為交趾縣下之屬村。越南地方行政建置自北屬時期大抵依據中國之架構，吳時仕云：「我越疆界，自漢分七郡五十六縣為交州部，始有所考證。」（《大越史記全書》卷一《雄王》，葉四下）而《安南志原》卷一《坊廓鄉鎮》：「交趾之地，原無城廓鄉鎮等名，偽越《外紀》唐刺史丘和始於州縣內外分縣置小鄉、大鄉、小社、大社。……於鄉社之外又有曰坊、曰街、曰市、曰村、曰場、曰冊、曰庄、曰峒、曰忙、曰廓、曰汀、曰路、曰寨、曰地、曰圭、曰沉、曰羅、曰峙，其名雖不同，然所以為坊、廓、鄉、鎮之類則一也。」〔越〕潘孚先等編，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，東洋學文獻第 42-44 輯，1986），頁 59。由是，越南村、社、庄、寨、坊、街、場、峒稱謂常有變化，如日早村現屬東鄂社，然嗣德十九年（1866 年）所編《河內地簿》無日早村，有日早社，屬富家總；有東鄂社，屬明早總。《同慶地輿志》同。

⁷ 下標中文數字者，如一、二、三，為標示行數。

⁸ 乾和六年戊申即西元 948 年。

⁹ 法門，古指王宮的南門。《穀梁傳》僖二十年：「南門者，法門也」。注：「法門，謂天子諸侯皆南面而治，法令所出入，故謂之法門」。後道教謂天尊所說經教是為眾生入道之通處。《太上玄一真人說觀誠法輪妙經》《洞玄部·本文類》(CH0201)：「夫輪轉福慶不滅，……如此法輪，上士勤尚，廣開法門，先人後身，救度國王，損口拯乏，裸形衣寒，仁及鳥獸，惠逮有生。」《皇經集注》卷二：「宣說靈寶清淨真一不二法門」。注：「靈寶清淨真一不二之法門也。然道無形跡，了悟明微，秘臻妙境，若大路然，入之有自矣，故曰法門」。

社主大_四德¹⁰杜法瑤，社副金玄記_五，社判官李道榮，社務李¹¹_六玄操，都監¹²陳玄談，錄事_七陳法亘，陳仙泉，高功¹³杜_八法性、李可道，押衙¹⁴李齊_九古、李守初，大德杜仙_十察、虞仙祐、李仙壽、陳_{十一}可雷、虞仙侶、馮承恩、陳_{十二}彥雍、李紹位、費匡仁等¹⁵_{十三}玄儒¹⁶二門，伏自甲辰歲內_{十四}共□青鳧，繪造_{十五}太上三尊一登¹⁷。未至_{十六}暮載，更造庶關_{十七}寶幡六首，具已齋_{十八}慶圓畢。今再贖_{十九}寶鐘一口，重一十五斤¹⁸_{二十}，永承供養。但法瑤等_{二十一}敬修洪範，上報_{二十二}四_{二十三}恩¹⁹三友，²⁰普蒙利益_{二十四}；然乞一會人眾，六根_{二十五}²¹三葉²²，万等僭尤，沐_{二十六}

¹⁰ 大德，唐玄宗御製序，史崇玄等奉敕較編撰：《一切道經音義妙門由起》，《正統道藏》太平部(CH05)玄宗序曰：「爰命諸觀大德及兩宮學士，討論義理，尋繹沖微，披珠叢玉篇之眾書，考《字林》《說文》之群籍，入其闕闕，得其菁華。所音見在一切經音義，凡有一百四十卷。」

¹¹ 以上第一面。

¹² 宋代道教職稱名。〔宋〕高承：《事物紀原·道釋科教·都監》（迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年）卷七：「太平興國中，增置副道錄，都監，首座，通舊為八員，已上總知教門公事。」葉34。

¹³ 《金錄大齋補職說戒儀》（《正統道藏》《洞玄部·威儀類》CH0207，<http://www.ctcwri.idv.tw>，《正統道藏》電子文字資料庫，2012/6/22 檢視），「高功。其職也，道德內充，威儀外備，天人歸向，鬼神具瞻，躡景飛晨，承顏宣德，惠周三界，禮越眾官。」

¹⁴ 押衙，應作押牙，唐宋官名。管領儀仗的侍衛。牙，後訛變為「衙」。〔唐〕李匡乂：《資暇集》卷中：「押牙，武職令有押衙之目。衙宜作牙，此職名，非押其衙府也，蓋押牙旗者。今又有押節者之類是也。案兵書云『牙旗者，將軍之旌』，故必豎牙旗於門，是以史傳咸作牙門字。今者押牙既作押衙，而牙門亦為衙門乎。」葉一上下。《周禮·司常》職云軍旅會同置旌門，夫以旌為門即旗門也。後世軍中遂置牙門將，又有牙兵，典總此名者，以押牙為名。」

¹⁵ 以上第二面。

¹⁶ 中國史書中自南北朝時代開始，便有玄儒並稱的狀況發生，《梁書·武帝紀下》：「少而篤學，洞達儒玄。」〔隋〕姚察等：《梁書·武帝紀下》（迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年），卷三，葉三十六上。《魏書·儒林傳·李業興》（迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年），卷六十四：「蕭衍親問業興曰：『聞卿善於經義，儒、玄之中何所通達？』」葉三十上。

¹⁷ 或應作幘。見《康熙字典》。

¹⁸ 以上第三面。

¹⁹ 指天恩、君恩、師恩、父母恩。〔宋〕賈善翔編集《太上出家傳度儀》（《正統道藏》正一部）一卷：「汝既圓道相，初入法門，自今已後，語默動靜，常須念道、念經、念師，名曰三寶，作汝皈依處所。……三念既已，當上報四恩：一天地恩，二國王恩，三生身父母恩，四師長恩。次當下資三有；一資天徒，二資地徒，三資水徒。」又，《虛皇天尊初真十戒文》（《正統道藏》洞真部戒律類）一卷：「按傳曰：仙經萬卷，忠孝為先。蓋致身事君，勤勞王事，所以答覆庇之恩也；修身慎行，善事父母，所以答生育之恩也；事師如事父母，所以答教誨之恩也。民生於三，事之如一，乃報本之大者，加以仰不愧於天，俯不忤於人，敬信神明，所以答造化之恩也。併前三事，謂之四恩。」（《正統道藏》電子文字資料庫，2012/6/22 檢視）

²⁰ 疑應作「三有」，道教以眾生中，凡有情、有識、有緣者稱為三有，修道者皆親之。〔宋〕賈善翔：《太上出家傳度儀》：「三念既已，當上報四恩……次當下資三有；一資天徒，二次地徒，三次水徒。」吳蘭修：《南漢金石志》卷一《長慶禪院銅鐘》乾和十五年所鑄銅鐘，其銘文亦有「鑄造洪鐘一口，重八百斤，上資國祚、普及四恩，下濟三有，永充供養。」，葉七下。然宋代《金州新羅寺鐘銘》亦有「三友」的說法：「大宋金州江西新□□化到十方施主鑄造洪鐘一鼎，約計萬斤，永光梵剎，上報四恩，下資三友，普濟友情，同沾善果者。」<http://baike.baidu.com/view/6316097.htm>；2012/6/22 檢視。據《虛皇天尊初真十戒文》（《正統道藏》洞真部戒律類(CH0106)）一卷：「夫初心出家，未能獨立，須仗叢林，或結道伴，遞相扶持，不至偏頗。然友分三等，有雲朋霞友，有良朋知友，有狂朋佐友。」<http://www.ctcwri.idv.tw/godking.htm>，2012/6/22 檢視，在佛教有善知識一曰外護、二曰同行、三曰教

六此善緣，咸希弥釋_{二七}。齋慶畢，記之_{二八}。²³

三、日早古鐘時期的交趾

作為越南重要的政治中心的交趾，自漢代設立郡縣之後，「北人」即大量進入交趾地區，同時在漢代「北人」官吏的治理下，²⁴也將交趾地區的政治、經濟、社會、文化等做了許多的改變，當然也影響到九真、日南等原屬於漢代隸屬郡縣的越南地區。然而，越南在歷史的發展過程中，並未像兩廣一樣始終成為中國直接統轄的區域，其漸行漸遠的時代似乎就在於唐末五代。事實上，當唐高宗調露元年（679）改交州刺史為安南都護府之後，即已反應出唐代對於整個越南地區控制力的改變已經成為必須承認的事實。但是在強大的唐代國勢之下，對於當時「安南都護府」所控制的地區，仍然有著一定程度的控制力量。不過當曲承裕在僖宗廣明元年（880）趁著南詔入侵交州，當時都護曾袞棄城逃亡之際，自署靜海軍節度使以後，越南地區便一直為當地土豪所統治。²⁵

當唐天祐三年（906）曲承裕被唐哀帝追任為靜海軍節度使治交趾之後，梁開平二年（908）十月，朱全忠以劉隱為清海軍節度使治廣州，兩者成犄角之勢。隱卒，弟龔於梁末帝貞明三年（917）自立為帝，國號大越，改元乾亨。時，靜海軍節度使為曲承裕之子

授。

²¹ 六根，據不著撰者《大乘妙林經》（電子《正統道藏》正一部(CH08)）三卷所云六根即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根與心根：「若有眾生，能見我身微妙光明，即得眼根通達明淨，……若有眾生能聞我身微妙光明，即得耳根通達明淨，……若有眾生能嗅我身，微妙光明，即得鼻根通達明淨，……若有眾生能言我身微妙光明，即得舌根通達明淨，……若有眾生能觸我身微妙光明，即得身根通達明淨，……若有眾生能知我身微妙光明，即得心根通達明淨，能了諸法，悟諸法性，性相湛然，不壞世法，而得真相。」

²² 「三業」疑當作「三業」。南北朝不著撰人：《太上三十六部尊經》（《正統道藏》洞真部本文類(CH0101)）六卷：「見諸眾生，造身、口、意三業不善，墮於地獄、畜生、餓鬼，難忍塗炭，風刀往還，晝夜不息。」

²³ 以上第四面。

²⁴ 《大越史略》卷一《趙紀》：「自漢武帝元封元年以後，皆北人除授。」〔越〕未詳作者，陳荊和編校：《大越史略》（東京：創價大學研究所叢刊第一輯，1987），頁29；其後《歷代守任》所錄可以看出直至唐末，大多以漢人官吏為主，頁29-39。

²⁵ 〔越〕黎崱、武尚清點校：《安南志略》（北京：中華書局，2000，6一版一刷）卷十一《五代時僭竊》：「孝武廢南越，置郡邑、設官守，歷朝至唐末，交、愛土豪曲、楊、矯、吳相繼篡奪，殆五六十載；宋初，丁部領篡吳。太祖封丁氏王爵。」葉四上下。事實上，在歷史記載中自漢以來越南地區經常發生地方豪強的叛亂，顯示這個地區的地方豪強勢力一直都維持相當程度的影響。曲承裕自命為靜海軍節度使之後，唐室雖曾任命獨孤損為靜海軍節度使，但實未赴任，安南地區自此一直為當地土豪所實際掌控。在曲承裕自命節度使之前，高駢及其子鄴、部史曾袞曾相繼擔任靜海軍節度使十餘年之久（自咸通四年（863）至廣明元年（880）），顯示當時唐朝已無力替換高駢的勢力，換句話說，地方勢力已擺脫中央政府的直接干預，故曾袞之後，雖有朱全昱與獨孤損的任命，實際上均遙領，未實任。

曲顯，曾派遣其子曲承美為歡好使赴廣州，²⁶然仍決定「求節鉞於梁」，梁末帝應其請，並授之十二州的統轄權；這對於劉龔來說，基本上便是一種挑戰，²⁷但對於曲氏的反擊，一直要到大有三年（930）九月，²⁸劉龔方遣梁克貞等人攻交州，擒曲承美，以李進為交州刺史，然而李進所代表的南漢勢力並沒有真正的統治這個地區。次年十二月，愛州人楊廷藝即發兵攻交州，自署靜海軍節度使。此後，雖有大有十年（937）矯公羨殺楊廷藝並代為節度使，及次年吳權擊殺矯公羨的內爭，然而吳權不僅擊敗了矯公羨，並成功擊敗協助矯公羨的南漢萬王劉洪操，自立為王，是為前吳朝；劉洪操的大敗，基本上標示出南漢對於越南控制的失敗，自此安南逐漸走向獨立自主的方向。其間，雖有吳權子昌文在乾和十二年（954）請命南漢的記載，然而南漢的詔命根本就沒有到達越南，²⁹昌文雖以靜海軍節度使兼安南都護為銜，但這個稱號對於昌文來說，只有「確立」其統治的正統性的作用，並不影響他在越南統治的實權。大寶六年（963）昌文卒，管內十二州大亂，吳朝的統治力已經無法控制安南地區，然南漢後主劉鋹毫無作為，任其自亂，可說完全失去對於安南地區控制的意願與能力。大寶八年（965）驩州刺史丁部領與其子璉平定十二使君，「自立為萬勝王，以璉為靜海節度使。遣使告南漢，南漢主因而授之」，³⁰大寶十三年（970）丁璉建國大瞿越，建號太平，時為北宋開寶三年，南漢未滅，然當時，丁部領即遣使如宋結好；這當然也反應當時的丁部領，並不以南漢為唯一交涉的對象，而此時，離南漢滅亡僅僅三年的時間。由此可以發現，在政治上，自唐末以來，中國不論是中央或是地方的割據政權，其實對於越南已經沒有任何可以強迫的力量。這枚署明南漢乾和六年的銅鐘所呈現出的，顯然就是社會上受到的中國文化的影響，而非政治上的影響。那麼，日早古鐘所反應的社會現象又有哪些值得探討的呢？

²⁶ [越]黎崱：《安南志略》卷十一《五代時僭竊》，頁278；《大越史記前編·外紀》（北城學堂藏版）漢喃研究院編號A.2/1，卷七《南北分爭紀》，葉一上下。由派遣歡好使，可見當時曲顯將劉龔當作是同等的身份。

²⁷ 劉龔在受俘的時候，對著承美說：「公嘗以我為偽廷，今反面縛，何也！」可見劉龔對於曲氏不承認南漢政權之在意與氣憤。

²⁸ 《大越史記前編·外紀》卷十一，作「秋七月，漢主遣驍將李克正領兵攻交州，擒節度使承美以歸」，葉一下。

²⁹ 《十國春秋》（迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年）卷五十九〈南漢二·中宗本紀〉：「時遣給事中李璉以旌節招之，璉至白州，昌文使人止璉曰『海賊為亂，道路不通』，璉不果行。」葉八上；又吳蘭修：《南漢紀》卷四《中宗紀》，葉七下一八上；梁廷枏：《南漢書》（迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年）卷四〈中宗紀〉葉七同。

³⁰ 《續資治通鑑長編》卷四，「乾德元年」，葉四十三上。〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》卷四（迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年）。

四、梵鐘與南漢的梵鐘

鳴鐘可以濟苦，亦可以警悟人心，³¹早晚擊鐘已經成為禪聲梵義的形象代表。但是佛教的起源地印度無論集眾、濟苦、警悟時但用犍椎³²（梵文ghantā），並沒有今日我們所說的梵鐘。³³換句話說，如今所說之梵鐘，是佛教中國化之後的結果。³⁴

作為一種鳴響器，中國的梵鐘有其特殊之結構，為求其聲音的持久性，鐘體成圓形，與中國傳統的樂器「鐘」成合瓦形不同。³⁵有關梵鐘的創造來源，林謙三與孫機都認為是受到印度的影響，但是坪井良平則認為應該是中國古銅器的演化，李時銘則認為梵鐘的出現是佛教漢化影響下的結果。³⁶但是對於這種梵鐘究竟是如何演化，卻仍然無法清楚的說明其過程。不過圓形鐘所造成的聲音持久性，確實是中國梵鐘的重要特色，³⁷這與《翻譯名義集·犍椎道具篇》第六十所引闍膩吒王及南唐烈祖李昇欲令鐘長打以息苦的說法，也可以相互映證。³⁸傳世的梵鐘大多出自寺院，並作為供養的一部份。最早的一口梵鐘，現存日本奈良國立博物館，製作於陳太建七年（575），在鐘體的縱帶（中國樂器鐘的鈺部）有銘文三行：

³¹ 《翻譯名義集》引《增一阿含經》云：「若打鐘時，一切惡道諸苦，並得停止。」〔宋〕法雲編：《翻譯名義集》收入《大正新脩大藏經》第五十四冊 No. 2131, CBETA 電子佛典 V1.37。

³² 又作犍椎、犍遲、犍地、犍抵、犍植、犍槌、犍錘。《增一阿含》云：「降伏魔力怨，除結盡無餘。露地擊犍椎，比丘聞當集。諸欲聞法人。度流生死海。聞此妙響音。盡當雲集此。」

³³ 《玄應音義》卷一〈大方等大集經第十二卷〉中說：「犍椎，直追反，經中或作犍遲。案梵本臂吒犍椎，臂吒，此云打；犍椎，此云所打之木。或檀或桐，此無正翻。以彼無鐘磬故也。」

³⁴ 李時銘：〈論梵鐘的起源與唐詩梵鐘的佛教意蘊〉《逢甲人文社會學報》8, 2004年5月, 頁65-66(55-74) 引《釋氏要覽》、《翻譯名義集》、《準尼鈔》及《四分律行事鈔資持記》，頁65。

³⁵ 此處稱梵鐘為鳴響器，是強調中國梵鐘「長鳴」的特色。中國原有的樂器「鐘」成合瓦形，使得殘響得以盡量減低，並且可以製造多音，可用於樂曲的演奏，並形成特殊的宮廷鐘鼓樂。不過在日本與朝鮮半島對於梵鐘逐漸發展出不一樣的結構，例如朝鮮加上音筒的設計，因為未作過研究，不知道是否改革後，適用於樂曲演奏，但中國梵鐘的殘響較長，即便使用於樂曲演奏，也應該是特殊效果，不再如合瓦形鐘在演奏上扮演的角色。

³⁶ 請參考李時銘：〈論梵鐘的起源與唐詩梵鐘的佛教意蘊〉《逢甲人文社會學報》第8期(2004), 頁55-74; 孫機：〈中國梵鐘〉，《考古與文物》1998: 5, 頁3-11; 及〔日〕林謙三：《東亞樂器考》第一章〈體鳴樂器·梵鐘型態的印度要素〉(北京：人民音樂出版社, 1999), 頁52-56; 成者仁：〈古韓國「梵鐘」造型與紋飾研究〉，《史物論壇》2009: 5, 頁5-23。

³⁷ 郭裕文、大熊恒靖著，陳炯堯譯：《臺灣鐘的音響特性》(中華民國音響學會九十七年會員大會暨第二十一屆學術研討會論文, 臺中市 <http://www.acoustics.org.tw/main.asp>, 2012/6/22 檢視), 該文以中國唐代鐘一口, 元代一口、明代二十四口、清代九口、民國三口; 與日本奈良·平安鐘十七口, 鎌倉·南北朝時代四十九口, 室町·江戶時代一百三十口, 明治·大正時期十八口, 昭和後期·平成時代一百八十一口及臺灣地區清代六口、民國十九口鐘做聲能的比較, 中國與臺灣地區第二共振峰聲能的率減時間較長, 也就是中國鐘的聲音延續性較長。頁19-31, 中文部分為頁26-31。

³⁸ 大正新脩大藏經 第五十四冊 No. 2131《翻譯名義集》CBETA 電子佛典 V1.37,〔事彙部類〕〔事彙部〕

陳太建七年十二月九日鐘一口供養起口
弟子沈文殊造
稱廿斤³⁹

其後日本也在中國梵鐘的基礎上發展出具有日本特色的梵鐘，稱作和鐘。⁴⁰韓國江原道五大山的上原寺也藏有一口開元十三年（725）年鑄造的梵鐘，其後也依據中國梵鐘的形制，鑄造了呈顯韓國特色的梵鐘。⁴¹這些梵鐘儘管在圖案與形狀上略有更改，然梵鐘的基本功能如報時、集眾、聞聲息苦、警世則與中國相同。且作為供養之用，鐘上的銘文也大抵保持太建鐘記載的內容，提供了鑄造者、鑄造時間、鐘體重量等等的資訊。而這些記載的內容與同樣盛行在魏晉南北朝的造像題記基本上相同。根據吳蘭修《南漢金石志》的收錄，目前能夠知道南漢時期的梵鐘資料有八筆，分別是瓊州乾亨寺鐘銘（乾和九年）、東禪院銅鐘款（乾和九年）、長慶禪院銅鐘款（乾和十五年）、感報寺銅鐘款（乾和十六年）寶林禪院銅鐘款（大寶二年）、修慧院鐘款（大寶三年）、乾亨寺銅鐘款（大寶四年）、長壽寺銅鐘款（大寶七年）。其中，僅有長慶禪院銅鐘款、感報寺銅鐘款、寶林禪院銅鐘款、乾亨寺銅鐘款、長壽寺銅鐘款存有錄文。這些對於南漢研究來說，具有一定程度的價值。如南漢大寶四年廣西賀縣三乘寺乾亨寺銅鐘錄文約一千餘字，記載三百餘人共同供養銅鐘，⁴²而《長慶禪院銅鐘款》則保存了南漢最早的一口梵鐘銘文：

漢乾和十五年歲次丁巳十一月一日癸未朔二十日壬寅、雲母山長慶禪院沙門神坦，普勸眾緣，鑄造洪鐘一口，重八百斤，上資國祚、普及四恩，下濟三有，永充供養。⁴³

另，現懸掛於廣西梧州市中山公園晨鐘亭的一口銅鐘，則記載了南漢內侍吳懷恩於乾和十六年（958）為感報寺鑄造銅鐘的歷史資料；⁴⁴廣東韶州寶林禪院銅鐘中「勸首弟子」也

³⁹ 奈良國立博物館畫像情報 <http://imagedb.narahaku.go.jp>（2012/9/20 檢視）

⁴⁰ 和鐘在鐘體上半部均有乳狀突起，類似中國古代合瓦銅鐘的「枚」。

⁴¹ 韓國的梵鐘有兩個系統：新羅與高麗，且各有其特色，但與中國最大的不同，在於朝鮮半島的梵鐘均有音筒。見成耆仁：〈古韓國「梵鐘」造型與紋飾研究〉《史物論壇》（2009），頁17。

⁴² 吳蘭修：《南漢金石志》卷一引《廣西金石略》，葉十七下—二十上；梁廷柟：《南漢文字略》卷二，葉三十一上—三十五上有收，作者作「僧崇愍等」。

⁴³ 吳蘭修：《南漢金石志》卷一引《廣東通志》：「鐘在增城萬壽寺。舊志，萬壽寺在縣南鳳凰山之東。此鐘款云雲母山長慶禪院，地志無此寺名，雲母山即雲母嶺，在城西二十里，今鐘在萬壽寺，不知移自何時矣，款既書朔，又書一日，俗僧所為，不足論也。」葉七下；又，梁廷柟：《南漢文字略》卷二，葉二十五下—二十六上有收，作者作「僧神坦」。

⁴⁴ 吳蘭修：《南漢金石志》卷一引謝啟昆《廣西金石略》：「維大漢乾和十六年太歲戊午閏六月庚辰朔十六日乙未，弟子萬華宮使、桂州管內招討使、特進、行內侍、上柱國吳懷恩，鑄造洪鐘一口，重五百

可以作為研究五代十國時期社邑制度的補強；⁴⁵大寶七年廣東曲江南華寺的長壽寺銅鐘則自證其銅鐘自鑄成後的遷徙。⁴⁶這些鑄造於梵鐘上的資料，應該如同造像題記一般受到重視。

日早古鐘也是中國梵鐘系統中的銅鐘，鐘體全高 0.32 米，鐘紐部分高 0.07 米，下口徑 0.19 米；重量約 6 公斤；銘文分為四面，共二十七行，共 211 字。⁴⁷在此鐘之前，越南尚有一口梵鐘—「青梅社鐘」，鑄造時間為唐貞元十四年（798）。⁴⁸值得注意的是，越南地區的梵鐘樣式與朝鮮半島與日本相比，與中國梵鐘的型式沒有太多的變化⁴⁹，見下圖：



陳太建七年鐘



唐貞元十四年青梅社鐘



南漢乾和六年日早古鐘



南漢乾和十六年南漢鐘

這種「不變化」，對於唐代貞元十四年的青梅社鐘，固可以解釋說當時交趾地區本屬唐代領土的一部份，唐代政府對於這個地區還有可以控制的能力；但是就前文之分析，南漢與交趾實際上並無直接統治的事實，然日早古鐘不論是呈現的梵鐘外觀或者是銘文中採用南

斤，置於梧州雲蓋山感報寺，永充供養，上資當今皇帝龍圖永固，聖壽萬春，謹記。」葉八上。

⁴⁵ 吳蘭修：《南漢金石志》卷一〈寶林禪院銅鐘〉：「粵維大寶二年太歲己未七月甲辰十九日壬戌，樂昌黃蓮山寶林禪院住持長老明徹大師，賜紫沙門義初，召眾緣鑄造銅鐘壹口，重肆佰斤，勸首弟子，給事郎守內侍省內府局令都監、樂昌防遏諸都並兼樂昌縣事，賜紫金魚袋鄭敬贊，以七月二十八日，設齋慶讚，永充供養，奉敕鐫題黃蓮山銅鐘壹口，官。(力)」葉十三下。

⁴⁶ 吳蘭修：《南漢金石志》卷二〈長壽寺銅鐘〉：「大漢皇帝維大寶七年歲次甲子正月一日戊寅鑄造洪鐘一口，重銅壹仟貳佰陸拾斤於長壽寺永充供養。其鐘元在長壽寺，至今戊辰歲四月八日卻移於法明寺永充供養。都維那僧惟省、直歲僧法光、典座僧令恩、上座文昌。」葉十五上。

⁴⁷ 潘文閣、蘇爾孟主編：《越南漢喃銘文匯編第一集—北屬時期至李朝》（巴黎遠東學院·河內漢喃研究院，1998），頁 46。

⁴⁸ 同前注，頁 13-26；又，耿慧玲重新校釋並論著出版，耿慧玲：《越南青梅社鐘與貞元時期的安南研究》（香港：香港大學饒宗頤學術館，2010）。

⁴⁹ 按，日本現存七世紀時的梵鐘，已經具有日本梵鐘的一些獨特面貌，如妙心寺、神護寺、觀世音寺所藏梵鐘；而朝鮮半島自新羅第三十五代景德王開始（在位：742-765），便企圖自行鑄造梵鐘，歷經三十四年時間至惠公七年（771）始完成聖德大王神鐘的製作，然此鐘已經呈現出朝鮮梵鐘的飛天、供養菩薩紋飾，而無論是青梅社鐘還是日早古鐘鑄造的時間都比較晚，卻仍然保持中國梵鐘的基本面貌。

漢年號，都顯示儘管沒有直接的統治壓力，南漢時期的交趾地區與「中國」的關係仍然維持一種緊密的關係。如與現存廣西梧州市人民公園的南漢乾和十六年（958）的梵鐘相比，日早古鐘與之更是幾乎是一般無二，這種文化的同一性，非常值得注意，基本上反應出越南自主時期之後，仍然採取政治與文化分離的政策取向。⁵⁰

五、道教在越南的傳播

稱為梵鐘，當然說明這種鳴響器與佛教有密切的關連，在目前所知南漢的梵鐘中，也可以發現梵鐘幾乎均存在於佛教的寺院，如下表：

鐘名	時間	地點	出處 ⁵¹
乾亨寺鐘（已佚）	乾和九年	廣東瓊山縣南橋	卷一葉七上
東禪院銅鐘（已佚）	乾和四年辛亥	廣西崇善縣	卷一葉七上
長慶禪院銅鐘款（僧神坦）	乾和十五年十一月二十日	廣東增城萬壽寺	卷一葉七下
感報寺銅鐘（吳懷恩）	乾和十六年閏六月十六日	廣西蒼梧縣光孝寺	卷一葉八上
寶林禪院銅鐘（僧義初）	大寶二年七月二十八日	廣東韶州	卷一葉十三下
修慧院鐘（已佚）	大寶三年	廣東東莞	卷一葉十七下
乾亨寺銅鐘（僧崇愍等）	大寶四年九月二十五日	廣西賀縣三乘寺	卷一葉十七下—二十上
長壽寺銅鐘（缺名）	大寶七年正月一日	廣東曲江南華寺	卷二葉十五上

耿慧玲製表

⁵⁰ 請參考耿慧玲：〈越南碑銘中漢文典故的應用〉，收於《域外漢籍研究集刊》第五輯（北京：中華書局，2009年5月），頁325-370。該文分析越南碑誌在不同時期使用中國典故的狀況，發現越南對於中國文化的接收與運用，不與政治之間的統屬關係相關，在已經脫離中國直接統治，並已加強本土意識與文化之建立後，仍然大量使用中國典故，顯示越南對於中國是採取政治自主，但文化認同的方式；又，《越南丁朝的雙軌政治研究》（發表於第一屆「饒宗頤與華學國際學術研討會」，2011年12月，泉州）一文，也提出越南在自主初期即採取國內稱帝、對中國稱王的雙軌政治策略。

⁵¹ 本表以吳蘭修《南漢金石志》所收資料編製，梁廷枏《南漢文字略》所收同，唯已佚者，梁《書》不錄，而增列鐘銘製作者為作者，今於鐘名列加入製作者以表示梁《書》有收。

然而日早古鐘卻被記載為交趾地區一個下慈廉村玄儒二門共「繪造太上三尊」後，贖買之銅鐘。藉以祈禱「一會人眾，六根三葉，万等僭尤，沐此善緣，咸希弥釋」。而這裡所說「一會之眾」的「會」正與晚唐五代江南的佛教結社所稱為「會」有相通的地方。

佛教在魏晉南北朝時期，由於曾採取以僧人教化民俗的政策，致使地方上的佛教信仰組織興盛，許多以地域為中心的信仰組織，形成了一個一個以造像、設齋、建塔、造石經、念佛等等宗教行為的團體。日早古鐘中所記載的社主、社副、社判官、社務、錄事、押衙等，正都是中國官私社邑使用的職稱，⁵²只是日早古鐘中尚出現了都監、高功等道教教團的職稱。而「玄儒二門」，及社人名諱如：法瑤、法性、法亘、玄記、玄操、玄談、仙皋、仙寮、仙祐、仙壽、仙侶，道榮、可道、齊古、守初、承恩、匡仁等，則透露出這個社邑組織是以道教與儒家信仰者所組成的團體。

迄今為止，越南八千三百萬人口中，有宗教信仰的信徒佔二千多萬，其中，佛教徒約有一千多萬人，天主教排第二，有近六百萬人。第三及第四位的高臺教及和好教，信徒分別有二百卅萬及一百廿萬人；伊斯蘭教及基督教，分別擁有六萬多及六千多信徒，⁵³中國道教的信仰並未成為越南信仰的大宗。因此，許多宗教研究者重視佛教在越南的傳播，對於中國道教在越南的研究比較稀缺。⁵⁴在越南史籍中，對於中國道教比較明確的記載是自丁朝開始。《大越史記全書·本紀》卷一〈丁紀·丁先皇〉：

辛未二年（宋開寶四年，971）初定文武僧道階品，...僧統吳真流賜號匡越大師，張麻尼為僧錄，道士鄧玄光，授崇真威儀。⁵⁵

史臣吳時仕對於丁部領的此項措施深不以為然：

若夫所謂僧道者，果何物哉？就其本法言之，清虛寂滅者也，而乃崇以品秩，與文武並，使黃冠緇衣群然廁於金紫銀青之列，羞朝廷而辱國體，不已甚乎！⁵⁶

⁵² 劉淑芬：〈中古佛教政策與社邑的轉型〉《唐研究》第13卷（2007），頁272。

⁵³ 據（2007）二月二日《越南新聞社》報道，政府宗教事務委員會常務副主席阮世營二月一日發佈的《越南宗教與宗教政策》中，越南人口八千三百萬中，宗教信徒佔二千多萬，來自六個獲國家認可的宗教。當半數為佛教徒；天主教排行第二，有近六百萬人。第三及第四位的高臺教及和好教，信徒分別有二百卅萬及一百廿萬人。這兩宗教分別於二十世紀初期及中葉，在越南創立。至於伊斯蘭教及基督教，分別擁有六萬多及六千多信徒。

⁵⁴ 有關中國道教在越南的傳播和影響，請參考許永璋：〈論道教在越南的傳播和影響〉《史學月刊》（2002），頁101-106。

⁵⁵ 〔越〕潘孚先等編：〈丁紀〉卷一《大越史記全書·本紀》（北城學堂藏版），同注6，葉四上。

⁵⁶ 同前注，葉四上。

然而這裡所反應的卻是在現實環境中，丁部領正在論功行賞，這些僧道正如同被封立的文武官員一樣，是丁朝之所以可以成功建國，或者需要憑藉他們的力量來穩定局勢的一種措施。而僧道階品的訂定，應該反應的是當時僧道人數的龐大，需要管理，在後世李陳朝僧道官階更持續的細化，也正是這種社會力量的反應。⁵⁷我們在歷史上看到的是佛教在越南皇室中所具有的強大力量，但道教在越南社會上是否不具力量呢？

且以宋代以後越南的真武帝君信仰來看，從中越邊境至紅河流域，順著中國進入越南的道路，可以發現有一系列的真武祠，且真武像大多面朝北方，顯示這種信仰的接受是出自於越南地區主動接受的一種文化的傳播。⁵⁸窪德忠在《道教史》一書中，檢視中國道教是不是屬於「民族宗教」，有沒有能力傳布到其他民族或地區時，提出檢視最好的方法，就是審視道教的傳布是否是在「無任何壓力，而接受的一方有積極要求，自然而然為那些國家或地區所接受，然後成為土著化。」⁵⁹而日早古鐘正顯示出當時的交趾，是在無任何壓力的狀況下所存在的一個具有道教色彩的宗教團體。唯一值得我們在討論時需要多加小心的，是這樣的一群「玄儒二門」的會眾，其族群究竟是不是「純越人」。這個問題，確實是研究越南文化時十分頭疼的問題，然而若從越南最本土的母道教中柳杏信仰來看，屬於越南傳統母道教的柳杏聖母的廟觀、神像雕刻和殿堂設置，與道教的宮觀大致相同；⁶⁰這說明即便是「純越人」對於道教也有了極大的涵受力，道教與傳統的民間信仰結合在一起，⁶¹或許便是道教看上去不若佛教或儒教有力量的一個原因吧！

六、結語

⁵⁷ 宗教信仰在越南一直都與統治階層有著密切的關係。丁先皇與黎大行皇帝都以無言通派的吳真流作為國師，凡朝廷及軍國之事，無不徵詢他的意見，自此，無言通在越南一直傳流至陳朝，甚至影響到竹林禪派的思想。至李朝，九位皇帝中，就有四位皇帝是有僧人輔政，包括了李太祖時期的萬行禪師，李聖宗時期的草堂禪師，李仁宗時期的枯頭禪師與李神宗時期的阮明空。其中萬行、阮明空都屬毗尼多流支禪派；草堂禪師則是草堂禪派的創始人，共傳五代，其中三位皇帝--李聖宗、李英宗和李高宗，而宗室大臣信仰佛教的更是每代皆有，以致「起凌霄之堵坡，立削石之寺柱，佛宮壯麗，倍於宸居，...致有毀形易服，破產逃親，百姓泰半為僧，國內到處皆寺」。而丁朝所建立的「僧統」、「僧錄」與「崇真威儀」等管理系統，到了陳朝，在黎崩所著錄的《安南志略》中，更包含有國師、僧統、僧錄、僧正、大賢官等更多的階品。作為官職階品來設置，基本上就是在「管理」僧人與道士，而官職的細化則代表數量的增加。

⁵⁸ 有關真武信仰請參考黃敏、林麗：〈道教與越南傳統文化〉，《東南亞縱橫》（2003），頁41（40-42）。

⁵⁹ 窪德忠著，蕭坤華譯：《道教史》（上海：譯文出版社，1980年7月），頁297。

⁶⁰ 劉志強：〈越南的民間信仰〉，《東南亞縱橫》2005：6，頁46-47（45-47）；又，黃敏、林麗：〈道教與越南傳統文化〉，《東南亞縱橫》2003：8，頁41。

⁶¹ 道教與民間信仰的結合是長期進行的一種歷史現象，中國中晚唐時期佛、道均有走向世俗化、神祠化的現象，這與道教與越南民間信仰的結合有許多類似的方面，請參考雷闢：〈論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流〉《宗教學研究》2003：3，頁70-77。

梵鐘是佛教漢化後的成果，它的出現一方面反應佛教在中國的漢化，而它的傳布也顯示出漢傳佛教對於周邊地區與國家的影響。東亞文化區中的朝鮮半島與日本都有梵鐘，也都有對於梵鐘的研究，同屬東亞文化區的越南在寺廟中迄今仍有許多的梵鐘，但有關越南梵鐘的研究卻相對稀少。蘇爾夢女士《由梵鐘銘文看中國與東南亞貿易往來》⁶²一文，在《越南漢喃銘文匯編》編纂的基礎上，擴大了對於越南梵鐘銘文中所反應出的海上貿易現象的研究，對於開拓越南梵鐘的研究甚有開創的價值，本文則希望透過對於日早古鐘的研究，對於南漢時期的中越關係有所闡明。

透過對於日早古鐘的重新註釋，及對其內容的檢視，可以發現日早古鐘所反應的歷史與社會現象是豐富多元的。在鐘銘上署明的時間，屬於南漢乾和六年，然而，根據歷史的研究，鐘銘所處的交趾地區，早在唐僖宗廣明元年（880），當地豪族曲承裕即已自署節度使，脫離唐代政府的直接管轄，與治廣州的劉隱各領一地，並不相屬。及至南漢建國，仍持續與後梁政權維持關係，並未受到南漢的真正統轄。曲氏的失敗，並未代表南漢即可統御交趾地區，其後的楊廷藝、矯公羨與吳權雖然內鬥，但仍然可以維持交趾地區的自主統轄。在不具有統轄能力的狀況下，日早古鐘，卻仍然使用南漢年號，是一個非常重要的訊息。再由日早古鐘中會社的資料，以及道教的信仰，可以說明越南社會與中國一直處於緊密的結構關係，並未因為脫離中國政治上的直接統治，而遠離中國的文化影響。

梵鐘圓形的鐘體使得梵鐘的聲響產生變化，不同於中國古代合瓦形的樂鐘，表現出的佛教漢化成果。在同是東亞文化區的朝鮮、日本與越南發展並不一樣。朝鮮與日本在接受了中國梵鐘之後，均開始嘗試修改梵鐘的型態，形成具有朝鮮與日本特色的梵鐘，然而越南梵鐘卻持續使用中國梵鐘的樣式，顯示出與中國文化的同一性，這種同一性，使得日早古鐘與南漢時期在兩廣地區的梵鐘，有了緊密的聯繫。

根據鐘銘，乾和六年在交趾縣下慈廉村組織了一個道教的社邑團體，這口鐘銘傳遞出中國道教在南漢時對於越南地區的傳播訊息。雖然在越南六大宗教中，中國道教似乎不具有強大的勢力，但是從歷史記載中，亦可以找出道教在越南自主時期具有影響力的例證。之所以未能展現如同佛教或是儒教般的勢力，反而可能是道教與越南民間宗教的融合。

此外，就目前所看到的敦煌社邑文書資料來看，這種社邑團體除了佛教、祭社和經濟互助活動之外，還有儒家文化的教育功能。⁶³日早古鐘所云之「玄儒二門」似乎也暗示了這樣的道教社邑組織，也可能一樣具有儒家的文化教育功能。在越南地區大量出現的鄉約

⁶² 蘇爾夢：〈由梵鐘銘文看中國與東南亞貿易往來〉《海洋史研究》第三輯（北京市：社會科學文獻出版社，2012年5月），頁11-62。

⁶³ 郝春文：〈唐後期五代宋初敦煌私社的教育與教化功能〉，收於《中古時期社邑研究》（臺北市：新文豐出版公司，2006年），頁217-225。

碑誌及文本，⁶⁴一直到 20 世紀都繼續存在，主要關注的中心都是村社的社會風俗，如北寧省香云社的券例弁言：

香云社鄉老、官員、村長，全民上下等，為有修寫券例事。由舊簿從來經久頹敝，竊念風俗易留，人心易弛，間或視為具文，仍此會議亭中，照依舊例條，精寫成額，永為常法，敝人人據遵券例如一。……⁶⁵

這樣的鄉約、規範所反應出的社會面貌，是一個持續性的社會結構，或許不應該說禮失而求諸野，但是越南的持續性的鄉約記錄，應該是我們反視中國歷史上的基層組織的可思考的資料來源。

綜言之，越南是中國在歷史發展過程中非常緊密的地區，研究越南宜將越南置於整個中國大西南的發展狀態來看。正如日早古鐘所示，在沒有政治力的嚴控下，越南地方與中國的關係仍然維持緊密，自越南反視大西南的發展，或許更能了解這整個區域的真實脈動。

⁶⁴ 有關鄉村的規約碑誌與文本資料，可參考〔越〕阮文原：〈越南銘文及鄉村碑文簡介〉《成大中文學報》（2007），頁 200-202（197-206）及朱鴻林：〈20 世紀初越南北寧省的村社俗例〉《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》29：3，2007 年 5 月，頁 47（47-53）。

⁶⁵ 朱鴻林：〈20 世紀初越南北寧省的村社俗例〉，《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》（2007），頁 49。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕鄭玄注，賈公彥疏：《周禮》，迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年。
- 〔晉〕陳壽撰、（劉宋）裴松之注：《三國志》，迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年。
- 〔隋〕姚察等：《梁書》，迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年。
- 〔宋〕不著撰者：《金籙大齋補職說戒儀》，《正統道藏》《洞玄部·威儀類》CH0207021，
<http://www.ctcwri.idv.tw>，《正統道藏》電子文字資料庫，2012/6/22 檢視。
- ：《大乘妙林經》（中國哲學書電子化計劃）。
<http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=766001#序品第一>
- 〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》，迪志《文淵閣四庫全書電子版》，2007年。
- 〔宋〕法雲編：《翻譯名義集》收入《大正新脩大藏經》第五十四冊 No. 2131，CBETA 電子佛典 V1.37。
- 〔宋〕賈善翔編集：《太上出家傳度儀》，《正統道藏》正一部。
<http://www.ctcwri.idv.tw>，《正統道藏》電子文字資料庫，2012/6/22 檢視。
- 〔宋〕歐陽修：《新五代史》，迪志：《文淵閣四庫全書電子版》，2007年。
- 〔明〕高熊徵：《安南志原》，河內：法國遠東學院刊本，1932。
- 〔清〕吳蘭修：《南漢金石志》，臺北：藝文印書館，1967。
- 〔越〕未詳作者，陳荊和編校：《校合本大越史略》，東京：創價大學研究所叢刊第一輯，1987年。
- 〔越〕吳德壽、阮文原、Philippe Papin 主編：《同慶地輿志》，河內：世界出版社，2003年。
- 〔越〕阮文超：《大越地輿全編》（阮福昭，成泰十二年（1900）鐫本影印，河內，漢喃研究院圖書編號 A.72，漢喃研究院圖書編號 VHc00851）。
- 〔越〕潘文閣、蘇爾孟主編：《越南漢喃銘文匯編第一集—北屬時期至李朝》，巴黎遠東學院·河內漢喃研究院，1998年。
- 〔越〕潘孚先等編，《大越史記前編·外紀》（北城學堂藏版）漢喃研究院編號 A.2/1。
—————，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，東洋學文獻第 42-44 輯，1986年。
- 〔越〕潘清簡等編：《欽定越史通鑑綱目》，臺北：國立中央圖書館，1969年。
- 〔越〕黎崱著，武尚清點校：《安南志略》，北京：中華書局，2000年。

二、近人論著

- 于向東：〈中國的越南學研究狀況及其思考〉《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》38卷6期，2005年。
- 成耆仁：〈古韓國「梵鐘」造型與紋飾研究〉《史物論壇》，2009年。
- 朱鴻林：〈20世紀初越南北寧省的村社俗例〉《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》，2007年。
- 李時銘：〈論梵鐘的起源與唐詩梵鐘的佛教意蘊〉《逢甲人文社會學報》第8期，2004年。
- 奈良國立博物館畫像情報：<http://imagedb.narahaku.go.jp>（2012/9/20）。
- 孫機：〈中國梵鐘〉《考古與文物》，1998，05期。
- 耿慧玲：〈越南丁朝的雙軌政治研究〉，「第一屆饒宗頤與華學國際學術研討會」，2011年。
- ：〈越南碑銘中漢文典故的應用〉《域外漢籍研究集刊》第五輯，北京：中華書局，2009年。
- ：《越南青梅社鐘與貞元時期的安南研究》，香港：香港大學饒宗頤學術館，2010年。
- 郝春文：〈唐後期五代宋初敦煌私社的教育與教化功能〉《中古時期社邑研究》，臺北市：新文豐出版公司，2006年。
- 許永璋：〈論道教在越南的傳播和影響〉《史學月刊》2002，07期。
- 郭裕文、大熊恒靖著，陳炯堯譯《臺灣鐘的音響特性》，中華民國音響學會九十七年會員大會暨第二十一屆學術研討會論文，臺中市 <http://www.acoustics.org.tw/main.asp>。
- 黃敏、林麗：〈道教與越南傳統文化〉《東南亞縱橫》，2003年。
- 雷聞：〈論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流〉《宗教學研究》，2003年。
- 劉志強：〈越南的民間信仰〉《東南亞縱橫》，2005年。
- 劉淑芬：〈中古佛教政策與社邑的轉型〉《唐研究》第13卷，2007年。
- 〔日〕林謙三：《東亞樂器考》，北京：人民音樂出版社，1999年。
- 〔日〕窪德忠著，蕭坤華譯：《道教史》，上海：譯文出版社根據日本山川出版社1980年。
- 〔法〕蘇爾夢：〈由梵鐘銘文看中國與東南亞貿易往來〉《海洋史研究》第三輯，北京市：社會科學文獻出版社，2012年。
- 〔越〕阮文原：〈越南銘文及鄉村碑文簡介〉《成大中文學報》17，2007年。

An analysis on the Bells of the Southern Han Period in Vietnam

Keng Hui-ling^{*}

Abstract

In 1987, Pham Van Tham discovered an inscribed bronze bell in a temple in Trần Thánh Miếu, Nhật Tảo Hamlet Đông Ngạc Village Từ Liêm District. The inscribed text refers to the sixth year of the Qianhe era of the Southern Han Kingdom, hence 948 CE. According to the records in the Gazetteer of the Epigraphy of the Southern Han Kingdom (Nanhan Jingshi Zhi), only five bronze bells found in Chinese territory have been recorded in the sixty years of the kingdom's existence, namely the Changqing Chanyuan Tongzhong (fifteenth year of the Qianhe era, 957), Ganbao Si Tongzhong (sixteenth year of the Qianhe era, 958) · Baolin Chanyuan Tongzhong (two year of the Dabao era, 959), Qianhengsi Tongzhong (fourth year of the Dabao era, 961), Changshou-Si Tongzhong (Seventh year of the Dabao era, 964). As such, the newfound bronze bell in Vietnam bears much historical significance. It is named Rizao Guzhong after its findsite at Chenshengmiao in Rizaocun.

Aside from the peculiar significance of Rizao Guzhong's dating and findsite, what its inscription records also is of interest for studying the social and religious customs in the Hanoi region of the tenth century CE. Its inscription describes that villagers in Ciliancun, a village in Jiaozhixian, were Taoist and Confucianist believers who jointly dedicated a statuary triad representing the Taoist Trinity, and memorialized their collaborative effort on a bronze bell.

Rizao Guzhong is of the Chinese Fanzhong type, and hence a clear indication of the influence of Han Buddhism. Yet, what is interesting is that the inscription is describing the process of dissemination of Taoism in northern Vietnam. This paper provides a new commentary for the inscription, and provide a comprehensive analysis on the historical circumstances, social phenomena and local customs of belief that can be elicited from the inscription.

Keywords: Vietnam, Fanzhong, Southern Han kingdom, Taoism

^{*} Professor, General Education Center, Chaoyang University of Technology.

