

占婆文化與泛靈主義——古代東南亞印度化之反思

黃柏棋*

摘要

本論文以占婆為例，探討如何看待近代之前東南亞印度化 (Indianization) 之相關問題。占婆是古代越南中南部南島語系民族所建立之政體，因其地理位置一直受到外來文化影響，而印度文化之地位在此最為突出。「印度化」一詞為 Coedès 所造，用來指稱印度文化—主要為印度教與佛教在東南亞各地廣為傳布之事，而占婆則為其中最為顯著的例子之一。Paul Mus 則藉占婆來檢視東南亞印度化的整體情況。他認為這是因為整個古代亞洲，包括占婆與印度，都普遍存在泛靈主義所致。泛靈主義讓占婆本土信仰得以跟印度教和諧交流，相互融合，因而促成兩個不同宗教場域間長期而豐饒的文化對話。然而，泛靈主義可以清楚說明占婆特有的本土信仰嗎？本論文認為以泛靈主義來理解本土性文化不免失之文化化約主義。就占婆而言，吾人應從其所立身的海上游牧文化脈絡而非籠統的泛靈思想來做申論。

關鍵詞：占婆、海上游牧文化、印度化、泛靈主義、化約主義

* 國立政治大學宗教研究所教授、華人文化主體性研究中心研究員

本文為 “How to deal with Aboriginal Culture--Ancient Champa as an Example,” *Ethnologia*, Vol. 26, 2007, pp. 53-75 之中文修正與增補稿。於此，要特別感謝兩位審查者所提之寶貴建議。而完稿之所以未能完全回應審查意見，是因為問題往往涉及諸多複雜層面，無法加以簡化之故。

Reflections on Indianization in Ancient Southeast Asia—Cham Culture and Animism

Huang, Po-chi*

Abstract

Using ancient Champa as an example, this paper investigates on issues related to Indianization of Southeast Asia in pre-modern times. Champa is a general term for the polities organized by Austronesian-speaking people along the central and southern coast of Vietnam in ancient times. Because of its geographical location, Champa had been exposed to the influence of foreign cultures. Among others, Indian cultural expansion in Champa was most visible. The term “Indianization” is coined by Coedès to denote the widespread transmission of Indian culture mainly Hinduism and Buddhism in many parts of Southeast Asia. Champa is one of the most outstanding examples of Indianization in this area. Paul Mus employed Champa to depict the overall situation of Indianization. He used “animism” to expound the indigenous religious cults in Champa and argued that animism is a pan-Asian phenomenon which makes harmonious synthesis between Indian and indigenous cults in Champa possible. For him, animism contributed immensely to the long-term and fruitful cultural dialogue between these two different religious areas. However, can animism adequately explain indigenous cults of Chams? I argue that animism is a reductionist way of grasping indigenous cultures. For Champa, we should start with “maritime nomadism” rather than animism in general.

Keywords: Champa, maritime nomadism, Indianization, animism, reductionism

* Professor of Graduate Institute of Religious Studies and Researcher of Research Center for Chinese Cultural Subjectivity, National Chengchi University

壹、前言——印度、中國、文化互動與傳播

就古代東南亞而言，來自中國與印度的文化影響一直是學界關切的論題。一般認為中國文化在東亞——包括韓國與日本——以及越南占有相當重要的一席之地。而印度文化透過印度教及佛教，不但帶給東亞新的宗教文化，東南亞亦深受其影響。誠然，就文化的影響力而言，印度及中國的確是亞洲在近代之前極為重要的輸出地。韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 在討論「亞洲宗教的一般特徵」時，提出如下看法：

就整個亞洲而言，中國所扮演的角色有點類似近代西方的法國。所有世界文化經由中國來加以擦亮，傳到西藏、日本及印度邊界以外的地區。與此對照，印度在亞洲的重要性可比擬於古代希臘文化。在亞洲超越性的概念除了少數之外，其終極源頭無不來自於此。特別是，在亞洲像基督教，而能占有一席之地的所有正統與異端之救贖宗教為印度宗教。¹

以上韋伯所言中國與印度之文化地位，雖然有其基督教中心主義上的考量，但古代印度的確是亞洲宗教文明的最重要輸出國之一，和印度相較，中國文明的重心並非為宗教救贖，而是政治教化。就文化定位而言，中印兩大文明的確存有根本差異。中國文化的政治秩序有其至高地位，而宗教救贖與社會秩序在印度則有無可取代的重大分量。不過，近代之前中國與印度在傳播文化價值上的角色上皆扮演重大角色。準此而言，吾人或可用佛教化 (Buddhization)、印度教化 (Hindunization)、梵語化 (Sanskritization) 或漢化 (Sinicization) 等來指稱古代亞洲的文化勢力圈。此類標籤固然會讓人想起近代文化帝國主義 (Cultural Imperialism)，但印度宗教文化在古代亞洲之傳播歷程卻跟近代文化帝國主義的路徑明顯有別。就文化傳播而言，文化之間的互動當然不是簡單地被單一方同化，文化之間互動的複雜過程如果簡單地用「影響」來加以指稱不但不夠精確，更有誤導之嫌疑。吾人在重述文化價值的流布

¹ M. Weber, Hans Gerth and Don Martindale trans., *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (Glencoe: Free Press, 1958), p. 329.

時，需要更為準確的語言。印度社會宗教文化流傳東南亞常被視為人類文明交流史上最為和平篇章之典範。而究竟所謂的印度化是如何在東南亞不同地區發生，著實令人感到好奇。我在這篇文章所談東南亞的例子或許跟臺灣文化的論題沒有直接關係，但卻可以提供一個參照點，來思考臺灣文化的定位問題。

貳、當為東南亞印度化參照點的占婆文化

此篇論文，我先談占婆的歷史語言、政治文化、地理與族群等特色，接著概述其宗教文化，最後探討占人本土宗教文化如何與印度傳統互動、融合的一些相關問題。

就其王國歷史而言，占婆（Champa）長期統治越南沿海地區，²領土北起現在的同匯（Dong Hoi），南迄藩切（Phan Thiet）。王國在公元二世紀末崛起之後，屹立不搖超過千年。不過，其領土一直為北部大越王國覬覦並漸被蠶食鯨吞。公元 1471 年國都毗闍耶（Vijaya）為大越國王黎聖宗大軍攻破之後，國家雖得以倖存，但已元氣大傷，自此至 1832 年被明命皇帝所滅，占人一直辛苦地抗拒大越，並為維持

² 占婆原為印度次大陸於公元前六世紀左右，位處恆河流域中部平原鴛伽國（Āṅga）國的都城，所以亦可稱為占城（Campāpura）。佛典裡面將鴛伽列為佛陀時代十六大國（mahājanapada）之一。吾人尚不知建於越南中部的此一馬來—玻里尼西亞政體取名「占婆」或「占城」用意所在，是否除了要與印度做出文化聯結之外，還有其他意涵。不過，佛典裡面一段有關占婆城繁榮景象或可供參考：「人丁興旺，草、木、水、及穀物具足。譯自 T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter eds., *Dīgha Nikāya: Vol.* (London: Pali Text Society, 1890-1911), p. 111. 參閱《長阿含經》：「瞻婆城，其城人民眾多，熾盛豐樂。」高楠順次郎、渡邊海旭等監修，《長阿含經》（收入《大正新修大藏經》第 1 冊，東京：弘教書院，1924-1935），頁 94a。當然，在古代越南出現印度王國地名之事本身就有其深遠意義：「占婆這個名稱首先出現於六世紀晚期廣南省美山的碑銘，雖然有些資料稱其名源於某種花樹，但其終極源頭為印度，是早期恆河下游的王國。公元最初世紀即採用梵語及源於印度的書寫體，還有很多印度哲學、天文、曆法制度、磚造寺廟、印度的宗教造像和觀念。這些都證明了在第一個紀元千年來自印度文明的思想衝擊。」見 Ian Glover and Nguyen Kim Dung, “Excavations at Gò Cẩm, Quảng Nam, 2000–3; Linyi and the Emergence of the Cham Kingdoms,” in Bruce Lockhart and Tran Ky Phuong, eds., *The Cham of Vietnam: History, Society and Art* (Singapore: National University of Singapore Press, 2011), pp. 54-56. 下文有關占婆地理誌和政治文化的說明根據的是 K. W. Taylor, “The Early Kingdoms,” in N. Tarling, ed., *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume 1, From Early Times to C.1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 137-182. 以及 K. Hall, “Economic History of Early Southeast Asia,” in N. Tarling, ed., *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume 1, From Early Times to C.1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 252-260.

其主權及身分認同而奮鬥不已。³

再就語言與政治文化來說，占婆所指是講馬來—玻里尼西亞語 (Malayo-Polynesian) 之南島語民族於越南中南部海岸所組成的政體。中國史籍自漢朝以來即對此區歷史有相關記載，若從紀元 192 年開始算起則持續超過千年。此地最先被稱為林邑，而此一稱呼在公元 875 年後才被改為占城，相當於梵語 *Campāpura* (占婆城)。不過，中國史官由於自身之政治文化傾向，而將此區域視為一有著完整國土的國家型態。⁴ 事實上，占婆（或占婆城）之政體應以「群島所加界定之文化政治空間」(an archipelagically-defined cultural-political space) 來加以理解更為適切。⁵

以地理位置而言，占婆位在今越南中南部綿延長達一千公里的沿海地帶，其領土是由許多如小島般的飛地 (enclave) 所構成，這些飛地的界線為山與海。雖位於大陸地帶，卻跟群島 (archipelago) 在形態學上最為接近。這些飛地因為西鄰叢山峻嶺而跟大陸略顯隔離，其東則迎向海面。飛地之間則由延伸至海的山脈所隔開。⁶ 由於此一地形結構，善於航海的馬來—玻里尼西亞人是第一個占有此區之族群。⁷ 占婆在族群歸類上屬馬來人，故其政治空間之組織乃為馬來—玻里尼西亞政體之展現，跟大陸背景的政體，或爪哇這樣人口密集的島嶼有著極大差異。海上游牧文化

³ 一般認為占婆王國在 1471 年之後已名存實亡。不過，占婆的國祚事實上仍然存在。有關占婆 1471 年之後政治歷史概況可參閱 Po Dharma, "Status of the Latest Research on the Date of the Absorption of Champa by Vietnam," in Đinh Tế Huỳnh, eds., *Proceedings of the Seminar on Champa* (California: Southeast Asia Community Resource Center, 1994), pp. 53-64.

⁴ 從傳統帝制中國將扶南視為一個國家即可窺見此種文化傾向。Wolters 對此事所做之觀察可供參考：「對『扶南國』在形態學特徵加以闡述的，其所依賴的卻是完全不同的一套指涉概念，而這源自中國人對於國家先入為主的看法。中國人認為任何國家應跟朝代的延續結合，並有著固定的疆域。在早期的東南亞歷史除了越南之外並不存在這樣的政體。然而，雖然此一政體變化不定，中國卻無法將扶南看成國家體制之外的政體。也因為這樣的一種中國視野，扶南成了社會學家所稱的世襲的官僚政治體 (patrimonial bureaucracy)。但此一模式看來並不符合史前證據。」見 O. W. Wolters, *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), p. 24. 值得注意的是，中國史籍將占婆列在東南夷列傳或南蠻列傳裡面，因其位於中土最南疆域之鄰，自古以來常與中原交戰。從華夏文明看來，占婆仍須藉由普世王權來加以教化。由中國史官看來，雖然占婆突出一些印度文明特色，諸如婆羅門當為國師：「謂師君為婆羅門」，見（梁）蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，2000），卷 58，〈蠻東南夷〉，頁 689。有其書面語（梵語），並推行佛教（印度教？）教法：「俗有文字，尤信佛法」，見（後晉）劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，2000），卷 197，〈南蠻西南蠻〉，頁 3585。但這些特點看來並不被視為文明之表徵，華夏史官所關心的主要仍為政治秩序。

⁵ K. W. Taylor, "The Early Kingdoms," p. 153. 亦見 A. Reid, *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2000), pp. 39-53.

⁶ 有關占婆領土範圍可參閱 T. Quách-Langlet, "The Geographical Setting of Ancient Champa," in Đinh Tế Huỳnh, eds., *Proceedings of the Seminar on Champa* (California: Southeast Asia Community Resource Center, 1994), pp. 21-42.

⁷ K. W. Taylor, "The Early Kingdoms," p. 153.

(maritime nomadism) 乃是傳統馬來一波里尼西亞之生活方式，⁸政治權威亦由此衍生。這是一種權力分散體制，容易讓小群體維持相對的自主性，並能自由移動。⁹ 因為占婆的領土散成不同的海岸飛地，其背域為延綿高山，故此一區域並非屬傳統所稱統一王國之範疇，而是一個大群島之內的島嶼聚落群 (island-clusters within a larger archipelago)。¹⁰

由占婆從公元二世紀到十五世紀持續領有越南中南沿岸的經驗看來，其政體代表著在人類歷史上，藉由文化統合所形成分權政體的重大成就。¹¹ 雖然占婆王權中心在幾個出河口處反覆遷徙，也就是政治的支配權力常從某個流域轉到另一流域；不過占婆政體確存有一固定不變的王權祭祀中心，也就是因陀羅補羅（Indrapura，今會安港附近茶嶠）。此一海岸要鎮為王室祭祀所在，在此地之祭祀對域內散於各處的占人而言，有其文化上之重要凝聚力量。¹² 如同此一時期吾人在柬埔寨及爪哇所見之東南亞古文明一樣，占婆文化留下輝煌的寺廟建築遺址，以及為數頗多以梵語和占語書寫的碑銘。

因位處海口地利之便，所以占婆甚早便受到外來文明洗禮，使占婆文化高度國際化，不但與周遭陸地鄰邦緊密互動，並透過海路與東部和南部諸國互相往來。由中土史冊所載占婆王國在漢朝興起之事，證明其與外在文明世界接觸歷史久遠。來自中國文明的影響當然重要。不過，就精神文明上的教化而言，印度的勢力卻在中

⁸ 有關占婆海上游牧生活特有的文化徵象，見 K. Hall, "Economic History of Early Southeast Asia," pp. 252-260. 在此所稱的海上游牧並非指在海上漁獵討生活之事，而是指擅於航海之族群，透過在海上及島嶼之間往來自如所產生之生活方式及文明形態。

⁹ 「對於占婆興趣的復興反應出此一區域對多樣性與兩面價值的重新賞識。占人令越南及吉蔑國族主義侷促不安，提醒邊境並非總像殖民時代那般固定，而群體意識絕非一成不變。占人是海上流動民族，其影響力可遠至爪哇、沙勞越及菲律賓，然而其族群卻無法讓人在地圖上限制其歸處於一隅。準此而言，他們突顯南島語族群的特點，是近代之前世界最為優秀的水手及海盜。」見 A. Reid, *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*, p. 40.

¹⁰ K. W. Taylor, "The Early Kingdoms," pp. 153-154. 亦參閱 V. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830: Integration on the Mainland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 349-351.

¹¹ 「與某些出版論調相反的是，國力資源所代表的國度，一般被稱印度化的占婆王國並非為中央集權的國家，而是一種聯邦，其組成成員享有政治上自治，此一組成依時期而定，但多少有其效用。同一時期可能存在三或四個王國，包括北部阿摩羅波底 (Amaravati)，平定省 (Bình-Định) 的毗闍耶 (Vijaya)，潘郎—塔占區域 (Phan-Rang-Phan Rí) 的賓童龍 (Panduranga)。其中，賓童龍包含牙莊地區的古笪羅 (Kauthara)，不過，古笪羅有時被視為占婆第四個組合政體。」見 Po Dharma, *Le Pānduranga (Campā), 1802-1835: Ses rapports avec le Vietnam*, Vol. 1 (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1987), p. 56.

¹² K. Hall, "Economic History of Early Southeast Asia," pp. 252-254.

國之上。¹³ 文化史學家常以印度化 (Indianization) 來稱印度文化——包括印度教與佛教——在東南亞許多地區的廣泛傳布的歷史，¹⁴ 占婆就是其中最早也具有代表意義之例子。占婆與印度互動交流長達千年以上。法國學者 Coedès (1886-1969) 對於印度化的定義如下：

印度化基本上應理解為一有組織的文化擴展，此種文化建立在印度的王權觀，以及印度教和佛教的供養崇拜，¹⁵ 往世書 (*Purāṇas*) 的神話。遵奉法論 (*Dharmaśāstras*)，並以梵語當為書寫工具。這也是為何我們有時會用梵語化 (*Sanskritization*) 而不用印度化的原因。¹⁶

誠然，印度宗教，特別是印度教，在占婆文化上所具有的特殊地位相當引人注目。吾人在美山聖域所見到富麗莊嚴的印度教寺廟群遺址，還有從西元二世紀以來出土的梵語王室碑銘皆可證明此一事實。而考古遺址所見對於印度教神祇——包括梵天、濕婆、毗濕奴及女天——的供養，清楚可見印度教文化於此之深刻宗教滲透力。其中濕婆教法因與王權結合而最具優勢，國王賴此信仰來護佑國土及其世系。吾人在王室碑銘中所見有關膜拜的神榜中，大自在天總是名列首位。¹⁷ 跟濕婆教法相比，毗濕奴教法居於次要地位，而佛教雖有其地位，但常跟印度教混在一起。¹⁸ 再者，自七世紀以降盛行於亞洲的密續 (*Tantra*)，不管是印度教或佛教，於此亦留下遺跡。

此外，王室所沿用的灌頂封號 (*abhiṣekanāma*) 一事則令人清楚地見到來自印度教王權加冕儀式的重要意義。占婆的社會分工情況之源頭亦來自印度教的種姓社

¹³ 占婆在文化上接受印度而非中國的情形，剛好跟長久以來與其為鄰甚或對立的大越相反。大越文化高度漢化，而印度文化在古代占婆所佔份量極為可觀。這種文化定向當然難以簡單做出解釋。不過可以確定的是，占婆文化裡面有著相當突出的宗教面向。

¹⁴ 見 G. Coedès, H. M. Wright, trans., *The Making of South East Asia* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966). 亦見 G. Coedès, S. Cowing trans., *The Indianized States of Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1968).

¹⁵ 佛教(大乘)跟印度教在古代東南亞同時存在的情形，不禁讓人懷疑此時的大乘佛教跟印度教，彼此之間在思想與實踐上的展現風貌上的相容情形究竟為何，讓東南亞王國可一併接受，而無相互衝突之處。大乘佛教此時是否已向印度教靠攏，有待進一步考察。

¹⁶ G. Coedès, S. Cowing trans., *The Indianized States of Southeast Asia*, pp. 15-16.

¹⁷ 參閱 C. Jacques, *Études Épigraphiques sur le Pays Cham* (Paris: Presses de l'École française d'Extrême-Orient, 1995), pp. 5, 50, 54, 56, 110, 120, 269.

¹⁸ I. W. Mabbett, "Buddhism in Champa," in D. Marr and A. C. Milner, eds., *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), pp. 289-313.

會，¹⁹印度教相關的宗教與社會文化於此有其相當突出的地位。顯而易見地，印度文化，特別是印度教，在占婆具有支配性力量。綿延千年以上的印度化過程流則在越南中部及南部留下了無可抹滅的標誌。十三世紀中葉之後因為各種內外因素，占婆文化逐漸遠離印度文化的影響。毗闍耶（Vijaya）為大越所滅之後，加速了占婆文化印度化之終結。伊斯蘭漸漸取代了印度教，成為多數占人的信仰。²⁰

事實上，吾人無可避免地會思考為何印度文化來到占婆，甚至最終變成其王國文化之標記。在一開始，印度文化傳到東南亞一事被比擬為像希臘、羅馬或西方勢力般的文化擴張。然而歐洲殖民主義興起之前的歷史卻甚少見到印度征服東南亞之事，²¹也見不到任何大規模的印度移民到東南亞或殖民東南亞的情形。Coedès 提出他對東南亞印度化的看法：

印度（在東南亞）的浸透或滲透看來幾乎總以和平的方式進行，完全沒見到像蒙古帝國擴張或西班牙征服美洲那樣不名譽之事。在沒出現被征服者破壞這一回事的情況下，東南亞的本地民族在印度社會發現可來對其社會加以整合與發展的一套架構，將之移植並做修正。²²

東南亞所見之印度文化，看來主要是經由王室的努力將其引進。大約從紀元之初，當地上層貴族開始將印度文化與本土信仰與習俗加以融合，所以此一地區便陸續出現具有印度特色的雜糅性文化。而此一文化互動主要是藉由南亞與東南亞之海上貿易所促成，Po Dharma 即說：「占婆相當早便招引了印度商船，此乃其印度化的源

¹⁹ 馬司倍羅 (Georges, Maspéro) 著，馮承鈞譯，《占婆史》(*La royaume de Champa*) (臺北：臺灣商務印書館，1962)，頁 4-10。

²⁰ 「最晚出土的梵語銘文年代為 1252 年，而占婆文化的衰落有部分原因為穆斯林在十二世紀後半葉入侵印度，切斷了其與中南半島的聯結，因而扼殺了延綿數世紀浸於印度教化的占婆文明新生命。而占婆本身亦日趨沒落，因為在十三世紀與吉蔑、大越與中國的戰事接連失利，使得被視為是諸神本身所任命的印度教秩序在可信度上受到傷害。占人因此逐漸對其失去信心，而讓其所依賴之印度教化的占婆精神價值遭到侵蝕，這讓國家在十三世紀更趨不穩。」P-B. Lafont, "Les grandes dates de l'histoire du Champā," in *Conference internationale sur le Campa et le monde malaise, Le Campā et Le Monde malais* (Paris: Publications du Centre d'histoire et civilisations de la peninsule indochinoise, 1991), p. 14.

²¹ 十一世紀朱羅 (Chola) 王朝攻打室利佛逝及攻佔馬來半島之事，並沒有進一步建立殖民地，商業利益之考量可能是出兵原因。R. Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300* (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 365-366.

²² 於此，Coedès 亦批評了中國式的文化擴張模式：「中國人進行征服和兼併。軍事占領國家，官員推展中國文化。」見 Coedès, S. Cowing trans., *The Indianized States of Southeast Asia*, p. 34. 以上所論不免過於簡化事實，卻也點出上文所提，中國與印度在文化取向本質上的不同。

頭。」²³ 事實上，南亞與東南亞之間的文化互動模式持續達十數世紀，直到西方海上霸權崛起，壟斷了海上貿易，方使此一文化交流方式難以進行，甚或無法進行，然其深遠影響可謂空前。²⁴

參、Mus 對占婆之印度與本土信仰崇拜關係之論述

東南亞本土文化如何與印度宗教文化達成相互間的交融呢？這是一個饒富知識興味，但卻十分複雜而棘手的思想史問題。中土史書所見的占婆偏重於政治史相關敘述，並常以宗主藩屬關係看待占婆文化，無法讓人見到占婆文化政治之外的風貌展現。尤其是宗教生活在占婆文化占有重要的地位，但這部分卻容易遭到華夏史官的忽略，把印度教跟佛教混為一談即是例證。關於此一問題，個人無法提出比較具體的論證，而想透過對此問題做過探討的範例來加以省思。這個範例是 Paul Mus（1902-1969）所寫的〈占婆的印度與本土崇拜〉（*Cultes indiens et indigènes au Champa*）一文。²⁵ 以下的行文，我先將 Mus 的論點摘要加以說明，然後提出個人對其論述的一些評論。

Mus 認為在雅利安人約於紀元前一千五百年前來到印度時，已存有一個遍及整個亞洲之祭拜網絡，其中對於神靈之崇拜最為突出。Mus 使用了泛靈主義（Animism）一詞來指稱亞洲本土性固有宗教信仰，並提出以下看法：

我所說的（泛靈崇拜）是指古代印度、中南半島及中國華南居民相信一切萬物、所有處皆有靈之存在，諸如脫離人肉體的靈魂，水及林中諸靈等等。這些靈透

²³ Po Dharma, *Quatre lexiques malais-cam anciens* (Paris: Presses de l'École française d'Extrême-Orient, 1999), p. 7.

²⁴ J. G. de Casparis, and I. W. Mabbett, "Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before c. 1500" in N. Tarling, ed., *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume I, From Early Times to C.1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 281-282.

²⁵ Paul Mus, "Cultes indiens et indigènes au Champa," *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Tome 33 1933, pp. 367-410. 論文後改名重刊：Paul Mus, *L'Inde Vu de l'est: Cultes indiens et indigènes au Champa*. (Hanoi: Impr. d'Extrême-Orient, 1934). 英文翻譯為 P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa* (Melbourne: Monash University Press, 1975).

過某些可靠的人用魔法可來加以召遣，也可加以避開。²⁶

靈無所不在乃是泛靈崇拜在實踐上的具體表現，並相信可透過適切的儀式來加以召請、安撫或回避。而巫者常用其專業手法來召喚神靈，以促進社群之和睦相處。在神靈裡面，土地主之地位尤為重要。對於土地主的崇拜，也就是社群共同之守護神靈，乃因深信豐饒多產為土地主所加掌管，是果實、收成與牲畜的產出源頭。土地主並非為居於土地而變成土地之神人同形的神靈，也因如此，祂既模糊又遙遠。然而，藉著此一微妙的雙重呈現關係，土地主可為模糊之土地，也可顯現在某一聖地或聖物上，通常是一塊石頭、一棵樹或在某一種祭祀裡邊。Mus 說：

（土地主）並非為超人的存在，而是從人所抽離出之存在，雖不可見，但吾人若能見之，卻以人之形象出現，其根處在事件而非人身。往後此一思想被賦予人神同形論而有了處所之神，然而在吾人想加具象化之層次上，處所本身即為一神祇，是一不具人格之神，最重要的是由某一處所界定。²⁷

以上所論之事不免因為抽象而有點難以掌握。不過，土地主跟地域關係密切乃為根本之事。相當重要的是，一旦建立起對土地主或地主神的崇拜的話，接下來的問題便是如何讓此一沒有固定形體的神祇注意到對其崇拜社群之祈求。為了讓神可以看見信眾，並聽聞其懇求，信眾訴諸於獻祭，而祭品可為人或生畜。在儀式當中，信眾所獻祭品提供了神個人坐騎，讓神看見信眾、聽聞他們所懇求之事。²⁸ 另一方面，社群之「祖靈」可出任土地之主與人間社群的代表，²⁹因其葬於土中，也可現於土中。頭目裝扮為祖靈而成為仲介者，召請出能見聞之有眼有耳的土地主。地方頭目因扮演著神靈連結的中間角色，在祭祀進行中亦能成為其化身。³¹

Mus 認為類似的信仰崇拜亦存在雅利安人尚未來到之前的印度，後來雖然雅利安文化逐漸擴張，但佛教與印度教的出現則展現了前雅利安文化的主要特徵。所以

²⁶ P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, p. 9.

²⁷ P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, p. 11.

²⁸ P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, pp. 12-14.

²⁹ 這是對 ancestor 一詞的翻譯，將之譯為祖靈而非祖先，是因為占人為南島語系民族，祖先也是諸靈之一，跟臺灣原民的祖靈觀互通，而跟漢人的祖先概念有所不同。有關祖靈與祖先的差異，可見黃柏棋，〈祖先と祖靈の比較論考〉，《天理臺灣學報》，第 24 号（2015），頁 91-110。

³¹ P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, pp. 15-16.

當佛教與印度教引進占婆時，因為彼此在底層有著共同信仰原故，占人對此並非完全陌生，被引進之印度宗教文化乃得以傳布。最後在高度印度化的占婆王室精英文化沒落之後，本土前雅利安之文化特徵又浮現出來。³²

在 Mus 文中所舉出的一些複雜例子裡面，我僅就其對占婆之靈根 (*linga*) 崇拜的看法做個概述。在印度教的諸神信仰當中，對於破壞與畏怖之神濕婆 (*Śiva*) 的崇拜尤其突出。濕婆之聖像為一靈根，其在占婆之展現方式，則仿造原先地域社群對於土地主的崇拜。在占人對祂的各種崇拜裡面，神祇透過聖像來使之人格化，而這對象常為一塊未經琢磨的石頭（容易取得的濕婆靈根代替品）。在祭儀進行中，信眾藉由對此聖像不斷懇求，並以咒語召喚，求神現身。這方面的相關儀式主要跟祈求豐收有關，而生門 (*yonī*) 石為一淨水水槽，其上立有靈根，代表土地接受澆在靈根上所流下來的聖液。如此，在印度教居高位的神祇遷就了本土信仰，成為在地社群於宗教認同上之明確傳承。³³ 占婆王國的崇拜建立在國王跟濕婆乃為同一身分之上，其具體的呈現方式可由王室的靈根見出。王室靈根象徵著國王超人的本質，國王主權在此跟靈根所代表的神樣要素結合。恆久不滅之統治真諦，其存在乃巧妙地住於靈根，而此形體與濕婆同一。國王乃為賦予形體之神祇。王國之崇拜是藉著特有之示顯來榮耀國王。³⁴ 就印度教的脈絡而言，對於濕婆的崇拜，其所依憑的主要來自於地方神跟天神的等同性。如此一來，才有辦法將天神於地上以守護神之名義加以在地化。³⁵ 就占婆之靈根崇拜而言，裡面則有著雙重關係：一方面是區域神根據有此一社群的祖靈（或頭目、祭司）之關係；另一方面則是至高神與地方神的關係。諸神與社群因而結合，變成國土的守護神。³⁶

³² 於此，Mus 對於印度宗教文明的看法可能有點一廂情願。事實上，佛教的興起跟婆羅門思想的關係密切，是整個沙門時代對於正統思想的批判與解構部分，應非前雅利安傳統的復興。而在公元前後興起的印度教應該是初期沙門時代之後，婆羅門正統吸收、整合沙門思想後再出發的新宗教思潮。事實上，因為缺乏直接證據，學界對於前雅利安的印度之看法依然眾說紛紜。由以上敘述可以看出 Mus 明顯地將占婆上層文化跟庶民文化分開，並認為印度宗教之所以能在占婆傳播，主要是一般民眾而非王室的接受，因為共同擁有泛靈崇拜思想之故。看來，Mus 所關注的焦點並非在官方祭祀，而是民間信仰。

³³ P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, pp. 28-49. 亦參閱 J. G. de Casparis, and I. W. Mabbett, "Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before c. 1500," p. 282.

³⁴ P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, p. 44.

³⁵ 參閱 Fuller, C. J., *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 106-127.

³⁶ P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, pp. 44-45.

由以上所概述之重點，吾人可以看出 Mus 所論的乃是亞洲宗教崇拜的類屬性，不管宗教崇拜所行為何，乃造就出眾人可生活在一起之社群。宗教崇拜如有辦法透過象徵符號，將原本互不相屬之事認同起來的話，便有其說服力。不管就祭司與儀式，頭目與祖靈，國王與神祇，或印度文化與土著傳承等等之間的關係上，吾人在占婆的崇拜中可見到這類交替利用之認同。³⁷ 總之，藉著在連續不斷層次上象徵意義之相互認同，占婆的宗教崇拜彌平王國統治權威與當地社群頭目權威之間的隔閡。在此或可這麼論說：占婆文化於印度與本土關係的思想裡面，是將世界性跟地域性看成一體，甚至根本沒想到這麼多。就一方而言，吾人可將其視為是完全印度化，從另一方視之，則完全是在地化。但也可這麼說：是兩者的混和，然而這看來似乎也不夠精確。就占人而言，其文化乃是獨一無二，近代西方論述範疇可說是完全沾不上邊。³⁸

肆、對 Mus 文化聯結論述之回應：泛靈主義之批判

誠如前面所提 Coedès 的看法，印度跟東南亞的文化交流延續長達千年以上，整個過程所呈現的是和平而豐饒的景象，並沒有看到訴諸武力以達到文化輸入的場景。近代歐洲殖民主義所行的軍事侵犯與文化征服並進的展現方式，並沒有在印度文化傳布過程中見到。看來，亞洲的印度化歷史——包括佛教與印度教——為文化交流及宗教全球化的極佳示範，更是文化價值非暴力傳布彌足珍貴的一課。值得一提的是，文化上的定向 (orientation) 可能決定了占婆在文化整合上所做之選擇，不過，此一文化整合也並非預先決定。占婆王族可在印度與中國之間做出抉擇，因為兩者皆為高度發展的文明，有思想文化與典章制度可供參照、學習。然而，在占婆貴族做出決定，選擇印度而非中國為其文化模範時，這種決定不但經過一番思慮，且看來是無法逆轉。由中國史書看來，占婆對於華夏帝國的態度，可能不得不應付的成分多於心悅誠服，而占婆變成「印度化」國度之典範，可謂其來有自也。

³⁷ P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, p. xi.

³⁸ P. Mus, I. W. Mabbett trans., *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, pp. xi-xii.

然而，占婆本土宗教文化與印度教之間是否存在互通有無調停之處呢？此一問題因為事關不同宗教社會思想在歷史上的互動與交涉，複雜而棘手，相當不易處理。相關文獻的闕如，更令人難以掌握連結的脈絡。**Mus** 在此一事上提出他個人的見解，雖然可能有點簡化且往往不免臆測，但仍有極大的參照意義，值得重視。他的論點極富興味，可讓吾人進一步思考印度跟其他亞洲在宗教價值上的互動意義，佛教在中國的傳布可為其中一環。他的論證，試圖找出失落的連結，雖然其論點有時顯得相當晦澀，不易理解，然而其論述相當繁雜而又充滿巧思，文章有其高度的想像力與敏銳的觀察力。再者，占婆最引人注目處即在其長時間與印度思想文化持續不斷的密切交流，這在整個東南亞也是少見。如此一來更引人好奇並對其中所具之意涵加以深究。

不過 **Mus** 以上所對占婆本土與印度教崇拜間關係的論述有一些基本問題需要加以釐清。首先，占婆的印度化是全面性的，還是限於王室？由 **Mus** 的論述看來，印度文化在占婆的傳播不但是全面性，更是由下而上，這點可由他從泛靈主義的觀點切入，便可以見之。然而，整個印度教文化的全面引入，包括社會、政治、律法與宗教祭祀等等，可能都要借助王權方有可能實現。當王室推動印度文化時，其著眼點可能並非要與本土思想做一調停，而是想以印度文化為典範，讓一己文化能與時俱進並鞏固國力。泛靈主義固然跟印度宗教思想可做結合，也跟「民間信仰」有著重大關係，但可能並非王公貴族考量所在。至於印度文化——包括佛教與印度教——在占婆傳播有多深入與廣泛，以及其與本土思想結合程度為何，則有待進一步細察。此外，**Mus** 文章中有兩大論題需要進一步加以深究。第一是所謂前雅利安文化在印度的問題，第二是有關泛靈主義在史前亞洲的信仰崇拜網絡。對 **Mus** 而言，兩個問題事實上相互關連，也相互支援，他本人顯然並沒有將之視為兩個問題，認為是同一問題的展現。然而，這種視交融為當然的全稱概括式命題，卻讓人看不到占婆主動追尋印度教的文化意義所在，而將其看成是順理成章、水到渠成之底層交流，忘記在東南亞像占婆這樣一個始終追求印度文明的王國尚屬少見。於此，我先將目前印度考古學界尚在爭論的前雅利安文化為何的問題擱置不談。有關 **Mus** 文章中的另一論題，即使就吠陀時代之前的宗教文化而言，用泛靈主義來涵蓋一切，

可能過於武斷並缺乏考古證據。³⁹ 在以下的行文，我特別要針對所謂「泛靈主義」來做一審視，藉此反思學者對非西方本土文化加以類別化 (categorization) 所涉及的一些嚴肅問題。

早期的宗教史與人類學學者常以泛靈主義來指稱原始民族世界觀的重要構成部分。泰勒 (E. B. Tylor, 1832-1917)，這位最有系統論述原民文化與泛靈主義關係的學者，認為泛靈主義是「人類位階相當低的部落特色」，⁴⁰從他的演化論及基督教神學的觀點看來，泛靈主義在現象學及哲學上之意涵可概括如下：

吾人常發現泛靈主義的理論由兩大論說來形成一連貫性的教義。其一是有關生物之靈魂可在死後或身體毀壞之後繼續存在之事，第二是有關其他諸靈上升到有力神祇階位之事。靈的存在影響或控制物質世界事件，以及人今生來世。一般認為靈可與人交流，可因人的行為引來快樂與不快，對於靈的相信自然地，或幾乎可說無法避免地，遲早會主動來加以崇敬並對其討好。⁴¹

就泰勒而言，泛靈主義是對「原始宗教實踐」在理論解釋上的利器，可當作操作上的基本架構，適用於不同區域的原民文化。然而，此一對原民宗教心靈的論述，可能過於簡單化，並無法讓人看到所謂「原始思維」具體之展現風貌。⁴² 宗教實踐當然涉及在地信仰，但這並不代表著會有一般性的理論架構藏於其後。事實上，泰勒所念茲在茲的是來構建一套跟唯一真神信仰截然不同，有關泛靈主義之普遍而客觀的分類標準。他對如何透過田野資料之探討以便提供相關宗教習俗之獨特意義一事並不感興趣。在對原始信仰加以歸類定位的前提下，乃使得泛靈主義變成原始宗教

³⁹ 由考古資料看來，吠陀時代之前的印度河文明時代(約公元前 3000-2000 年，雖然兩個時代在年代銜接上尚有兩百年左右的差距)可能有樹精靈祭拜，以及類似濕婆或佛陀蓮花座的圖出現，但卻沒見到跟靈根相關的圖像。參閱 G. Possehl, *The Indus Civilization: A Contemporary Perspective* (Lanham: Altamira Press, 2002), pp. 141-155. J. S. Kharakwal, "Indus Civilization: An Overview," in T. Osada, ed., *Linguistics, Archaeology and Human Past* (Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature, 2005), pp. 56-58.

⁴⁰ E. B. Tylor, *Primitive Culture* (New York: Harper Torchbooks, 1958), p. 10.

⁴¹ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, p. 10.

⁴² 跟泰勒認為泛靈主義是「人類位階相當低的部落特色」，不同的是，李維一史陀 (Claude Levi-Strauss) 在《野蠻人思維》一書裡面強調原始思維的科學與系統思維。他認為原民抽象思考的架構相當豐富而複雜，更認定原始科學思維是成熟的科學思維，而非一般人所認為，是一種非理性上無邏輯思維的冒牌假貨。雖然原始科學跟知覺及想像連在一起，也就是將感知到的現象世界以及事物直接呈現出的本質，以美學和神話的字眼加以編組。但這並不代表原始思維就是比較次等、在理論上有缺陷的科學。事實上，原始思維是對自然的一種研究方法，這種方法並非比近代科學低下，而是另一種系統。Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

崇拜與信仰的代名詞，而不用顧及不同地域的差異性。然而，在明顯缺乏相關脈絡的參照情況下，泛靈主義不是過於概括，就是太含混，沒辦法恰如其分地將任何原民文化微妙差異處講明。雖然吾人可在理論上對占婆本土信仰與印度文化之歷史上融合來做一番抽象的想像，但這並不意味著一般的泛靈主義相當容易跟印度教水乳交融。龐雜的印度教思想與崇拜，無論是濕婆教法或毗濕奴教法，與泛靈主義如何交涉乃是極大的考驗。

事實上，兩個地域彼此不同宗教傳統間的交流，以及更進一步的交融，需要長時間的沉澱與積累，並非一蹴而成之舉。在此不妨以也被認為屬於泛靈主義系統的日本神道來相比較。伊藤幹治有著如下看法：

簡而言之，在東南亞的本土宗教世界出現有多樣的超自然生靈，而這些實體跟人的世界可輕易的會流。就古代日本神 (*kami*) 的概念之脈絡而言，我發現此一問題有提示性，這有幾個理由。第一……日本人廣泛崇敬小神可能跟東南亞本土宗教世界所見到含混的靈或靈魂之泛靈主義概念有著相同的立足點。⁴³

固然，日本的神道信仰跟東南亞的泛靈主義在對神靈的概念上有可相比擬之處。但儘管東南亞本土的崇拜跟日本的神道在表面有其類似點，卻是不同的兩個宗教傳承，在歷史上因不同的遭遇發展出各具特色的宗教實踐與展現風貌，不至讓人發生誤認。泛靈主義並非是一成不變的信仰崇拜，可能是歷久彌新的傳承。北川三夫 (1915-1992) 認為跟東南亞的情況不同的是，神道雖然經歷過滄海桑田似的變遷，在今天並沒有失去原有的流動性，仍保有日本本土宗教傳統的重要特色。他指出：

神道沒有創教主，沒有正式的聖典，沒有固定的倫理或教義系統，在歷史上曾受到中國文明的影響，特別是儒家與佛教，其雖然模糊，經歷歲月仍守住根處。所以毫無疑問地，神道可視為一相互矛盾的整體。然卻能代表日本人特有類型的宗教信仰、情操與進路，受到日本民族從史前到今天的歷史經驗之形塑與制約。⁴⁴

如此看來，神道自成一格，無法任意加以化約。將神道視為單純的泛靈主義就容易

⁴³ M. Ito, "Evolution of the Concept of Kami," in N. Inoue, ed., N. Havens trans., *Kami* (Tokyo: Kokugakuin University, 1998), p. 22.

⁴⁴ J. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1987), p. 139.

將其可塑性、微妙處及多面向的組成簡化成固定而不變的信仰系統，亦無法了解其在歷史上的複雜交涉及具體演變。若任意加以單純化，便容易將任何本土文化原有的整體性及其組織和脈絡加以切除。事實上，以素樸泛靈主義來理解占婆本土崇拜或日本神道，不但不夠精確，甚至無法正視其獨特內涵及錯綜意義。古代亞洲很多地區本土文化或許多少可用泛靈主義來加以概括，但這屬初步認識階段，必須更進一步探討其具體內容與眾不同之處。抽離式之泛論會用泛靈主義一般性的範疇來包攝具有高度特殊性之不同文化母體。如此一來，個別本土原民文化特有的細緻構成便容易遭到瓦解而隨之消失。

像泛靈主義這種以普遍適用之名，想來解釋一切有關原民宗教思想的理論在今天必須重新加以檢討。在宗教文化的比較上，我們所要的是對於不同處的解明，並非僅對表面相似處的連結而已。對於個案的分析若能加以脈絡化，便可呈現不一樣的面向。就印度與占婆本土文化的互動而言，吾人固然可將泛靈思想當成重要參照點，但無須先設定泛靈主義本身的普遍意義，認為放之四海皆準。或許在開始探討問題時可更為精確地對相關層面加以敘述，並說明其在文化上所代表之適切意義。換句話說，超越時空，像對永恆真理的說明並非比較研究之路，相關的具體脈絡更應詳加闡明。⁴⁵ Jonathan Smith 提出對跨文化研究進路的不同看法，認為比較研究應該從精確的敘述開始。他認為：

敘述是雙重過程，包括了作品中的歷史或人類學面向。首先，吾人需要定位 (locate) 所舉的例子豐富的社會、歷史、文化環境構造，再授與其本地的 (local) 意義。⁴⁶

Smith 所談的雖是對於文本思想的想法，但也可以放在非文本的宗教思想裡。因此，

⁴⁵ Mus 在論述上所發生相關具體脈絡闕如的情形也見之於他對婆羅浮屠 (Barabudur) 的研究上，見 Paul Mus, A. Macdonald trans., *Barabudur. Sketch of a History of Buddhism based on Archaeological Criticism of the Texts* (Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 1998). De Caparis 即針對 Mus 此一專書提出如下的評語：「我認為 Paul Mus 對於婆羅浮屠之解釋主要的弱點在於沒有將時間與空間放進。他的婆羅浮屠有可能存在於佛教世界的多處，可在孟加拉，蒲甘或吳哥，也可在爪哇。他的作品確是（如書名副標）《根據文本的考古批判所作的佛教史之描繪》的傑作。他的婆羅浮屠反映出一般性的佛教義理與實踐而沒有提到教派之間的差異或『本土天才』。從純粹佛教的觀點視之，這當然是無可厚非，但假如因其永恆性與普世意義而忘記其建於（可能是九世紀前半）的中爪哇，那就有錯。（婆羅浮屠）是在某位夏連陀羅 (Sailendra) 國王令下，爪哇的工匠、藝術家及勞力者所來建成的。」J. G. de Casparis, "The Dual Nature of Barabudur," in Gómes and Woodward, eds., *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument* (Berkeley: The Institute of Buddhist Studies, 1981), pp. 54-55.

⁴⁶ J. Smith, "The 'End' of Comparison: Redescription and Rectification," in Patton and Ray, eds., *A Magic still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 237-241.

與其將泛靈主義加以抽象化，倒不如先將占婆定位在南島文化具體的社會、歷史等脈絡當中。也就是說，將其定位在馬來一波里尼西亞海上游牧民族文化而非一般泛靈主義，如此更可以看出占婆在文化整合上的獨特意義。也唯有將其獨特意義彰顯出來，方能進一步了解何以占婆文化能與印度教文化發生如此長久而深遠的互動。準此而論，Reid 所對有關東南亞航海系統之探討，雖然和本論題沒有直接相關，仍能給吾人在此一主題上具有提示性的一些想法：

共同致力於海上貿易可用來解釋為何東南亞的南島語族群雖然分布廣大，卻能保有極大的相似性。在當代認同的構建上，過去千年相對緊密的接觸讓一些文化上的借用變的可能，而這要比在遙遠的過去所共同擁有的語言遺產來得更具分量。占婆的港口間有些特別強烈的連結，而這可由南海的貿易系統來加以解釋。⁴⁷

於此，個人並非認定南海貿易系統可用來解釋古代占婆之文化形成。占婆具優勢且開放的航海位置、豐饒的物質條件，使得王室貴族能以更為寬廣的視野來思考其文化整合，包括政治、經濟、宗教、社會和其他自我提升上的各種考量。如身處內陸，即使泛靈主義可派上用場，可能也未必有機會與印度文化做出廣泛並具深刻意義的互動。此外，占婆本土文化兼容並蓄的特質讓印度文化得以參與其中，並做出重大貢獻。印度文化提供了上層具統合意義的宗教與社會文化，並賦予分散政體新的政治認同。再者，就占婆這個海上游牧文化而言，所有事關文化之努力，其著眼點可能在將印度文化本土化，而非將本土文化印度化。畢竟，占婆海上貿易有成，商業興盛，並能擁有獨樹一格之文化。因與港口跟亞洲其他地方來往頻繁，其社會既非原始亦不孤立。事實上，占婆驚人的文化活力是值得大書特書的：


吾人必須認識占婆社會元氣有多強盛。占婆的佛教，跟占婆的印度教一樣，為充滿活力的內部文化交流所滋養，享有王室貴族之護持。雖然其鄉間分散，占人會在各處維修寺廟、精舍與書庫。⁴⁸

⁴⁷ A. Reid, *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*, p. 43.

⁴⁸ I. W. Mabbett, "Buddhism in Champa," pp. 292-293.

伍、結論——普遍主義之避免

在討論像占婆一樣具高度開放且風氣之先的古代本土文化時，吾人必須超越化約主義。泛靈主義固然可以讓人對本土原民思想有一些基本認識，但卻不足以來解釋文化間互動與文化整合等自成一格的過程。吾人必須遠離想要對其他文化加以觀念化甚或操縱化的企圖，特別是具不同思想意識之原民文化。在占婆於公元二世紀崛起的時侯，不但文化已高度複雜並與國際連結，其背後發展的歷史亦有一段長時間的積累。⁴⁹ 在有關占婆的研究上，將其放在適當脈絡，避開難以把握的各種論定，誠屬必要。總而言之，在探討本土文化時，普遍主義往往容易變成化約主義，不可不加注意。⁵⁰

以占婆和印度教的互動為參照對象，就臺灣而言，原住民文化如何加以看待，漢人文化與原民文化（特別是宗教信仰崇拜）如何互動，都是極具深刻意義的論題。而居南島文化重要地位的臺灣原民，其在歷史上與其他南島語民族，包括馬來—玻里尼西亞語族群如何透過航海貿易來進行物質文化交易及宗教文化互動等事，也是具有相當啟發性的挑戰性問題。不過，在探討的過程中，吾人切記小心使用容易造成過度化約之名相，且不以視為當然的論述態度來面對問題，如此方可將具體脈絡挑明，更為清楚地突顯問題意識，使探討成果更具說服力。

⁴⁹ 占婆文化跟公元前五世紀到公元一世紀越南中南部後期沙黃 (Sa Huỳnh) 文化有著連貫性。見 Ian Glover, and Nguyen Kim Dung, “Excavations at Gò Cẩm, Quảng Nam, 2000–3: Linyi and the Emergence of the Cham Kingdoms” pp. 54-80.

⁵⁰ 這一方面的省思，可參閱 B. Schwartz “On the Absence of Reductionism in Chinese Thought”一文，收錄在 B. Schwartz, *China and Other Matters*, pp. 81-97.

徵引書目

一、史料

(一) 中文

高楠順次郎、渡邊海旭等監修，《長阿舍經》，收入《大正新修大藏經》第1冊，東京：弘教書院，1924-1935。

(梁)蕭子顯，《南齊書》，北京：中華書局，2000。

(後晉)劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，2000。

(二) 西文

Rhys Davids, T. W. and Carpenter J. E. eds. *Dīgha Nikāya: Vol*, London: Pali Text Society, 1890-1911.

二、專書

(一) 中文

馬司倍羅 (Maspéro, Georges) 著，馮承鈞譯，《占婆史》(*La royaume de Champa*) 臺北：臺灣商務印書館，1962。

(二) 西文

Coedès, G. Translated by H. M. Wright. *The Making of South East Asia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.

Coedès, G. Translated by S. Cowing. *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1968.

Fuller, C. J. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University, 1992.

Jacques, C. *Études Épigraphiques sur le Pays Cham*. Paris: Presses de l'École française d'Extrême-Orient, 1995.

Kitagawa, J. Mitsuo. *On Understanding Japanese Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Levi-Strauss, C. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Lieberman, V. *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830: Integration on the Mainland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Mus, P. *L'inde Vu de l'est: Cults indiens et indigènes au Champa*. Hanoi: Impr. d'Extrême-Orient, 1934.

Mus, P. Translated by I. W. Mabbett. *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*. Monash: Monash University Press, 1975.

Mus, P. Translated by A. Macdonald. *Barabudur. Sketch of a History of Buddhism based on Archaeological Criticism of the Texts*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for

- the Arts, 1998.
- Po Dharma. *Le Pānduranga (Campā), 1802-1835: Ses rapports avec le Vietnam*, Vol. 1. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1987.
- Po Dharma. *Quatre lexiques malais-cam anciens*. Paris: Presses de l'École française d'Extrême-Orient, 1999.
- Possehl, G. *The Indus Civilization. A Contemporary Perspective*. Lanham: Altamira Press, 2002.
- Reid, A. *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2000.
- Schwartz, B. *China and Other Matters*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Tylor, E. B. *Primitive Culture*. New York: Harper Torchbooks, 1958.
- Thapar, R. *Early India: From the Origins to AD 1300*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Weber, M. Translated by Hans Gerth and Don Martindale. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe: Free Press, 1958.
- Wolters, O. W. *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

三、期刊論文

(一) 西文

- Mus, P. "Cultes indiens et indigènes au Champa," *Bulletin de l'Inde et indigènes au Champa, Asian*, Tome 33, 1933, pp. 367-410.

(二) 日文

- 黃柏棋，〈祖先と祖靈の比較論考〉，《天理臺灣學報》，第24号（2015），頁91-110。

四、專書論文

- de Casparis, J. G. "The Dual Nature of Barabudur," in Gómes and Woodward, eds. *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument* (Berkeley: The Institute of Buddhist Studies, 1981), pp. 47-83.
- de Casparis, J. G. and I. W. Mabbett, "Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before c. 1500," in N. Tarling ed. *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume 1, From Early Times to C.1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 276-339.
- Glover, Ian and Nguyen Kim Dung. "Excavations at Gò Cẩm, Quảng Nam, 2000-3: Linyi and the Emergence of the Cham Kingdoms," in Bruce Lockhart and Tran Ky Phuong eds. *The Cham of Vietnam: History, Society and Art* (Singapore: National University of Singapore Press, 2011), pp. 54-80.
- Hall, K. "Economic History of Early Southeast Asia," in N. Tarling ed. *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume 1, From Early Times to C.1800* (Cambridge:

- Cambridge University Press , 1992), pp. 183-275.
- Ito, Mikiharu “Evolution of the Concept of Kami,” in N. Inoue ed. *Kami* (Tokyo: Kokugakuin University, 1998), pp. 20-41.
- Kharakwal, J. S. “Indus Civilization: An Overview,” in T. Osada ed. *Linguistics, Archaeology and Human Past* (Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature, 2005), pp. 41-85.
- Lafont, P-B. “Les grandes dates de l’histoire du Champā,” in Conference internationale sur le Campa et le monde malaise ed. *Le Campā et Le Monde malaise*, (Paris: Publications du Centre d’histoire et civilisations de la peninsule indochinoise, 1991), pp. 7-23.
- Mabbett, I. W. “Buddhism in Champa,” in D. Marr and A. C. Milner eds. *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), pp. 289-313.
- Po Dharma, “Status of the Latest Research on the Date of the Absorption of Champa by Vietnam” in Đình Tể Huỳnh eds. *Proceedings of the Seminar on Champa* (California: Southeast Asia Community Resource Center, 1994), pp. 53-64.
- Quách-Langlet, T. “The Geographical Setting of Ancient Champa,” in Đình Tể Huỳnh eds. *Proceedings of the Seminar on Champa* (California: Southeast Asia Community Resource Center, 1994), pp. 21-42.
- Smith, J. “The ‘End’ of Comparison: Redescription and Rectification,” in Patton and Ray, eds. *A Magic still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2000), pp. 237-241.
- Taylor, K. W. “The Early Kingdoms,” in N. Tarling ed. *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume 1, From Early Times to C.1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 137-182.

(責任編輯：蔡靜茹)