

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 對話楊儒賓：1949漢朝東流與第四類新詮釋學的提出

Dialogue with YANG RUR-BIN: the Coming of 1949 Refugees to Taiwan and Proposal for the Fourth Class of the New Hermeneutics of Han Ideas

doi:10.6752/JCS.201603_(22).0011

文化研究, (22), 2016

Router: A Journal of Cultural Studies, (22), 2016

作者/Author：江燦騰(Tsan-Teng Chiang)

頁數/Page：226-233

出版日期/Publication Date：2016/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201603_\(22\).0011](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201603_(22).0011)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



對話楊儒賓：1949漢潮東流與第四類新詮釋學的提出
Dialogue with YANG RUR-BIN:
the Coming of 1949 Refugees to Taiwan and Proposal for the
Fourth Class of the New Hermeneutics of Han Ideas

江燦騰*

Chiang Tsan-teng

第一部分 我對楊儒賓《1949禮讚》的相關解說

對我來說，楊儒賓的《1949禮讚》(2015)一書，雖是2015年9月才由臺北的聯經出版，但是，全書主要的新詮釋學論述觀點，其實早在2011年就已明確定型。

2011年是所謂中華民國建國百年紀念與辛亥革命百年紀念的海峽兩岸互爭詮釋主導權之年，而楊儒賓則是負責「百年人文傳承大展（文集與圖錄）整合型計畫」。就時間點來說，這還是在國民黨的馬英九總統自民進黨手中重新奪回執政權的第一任中期，當時馬總統的政治聲望，仍如日中天，所以要風風光光地籌辦起中華民國建國百年的各項紀念活動，自然是水到渠成，勢所必然。

可是，當時楊儒賓的思維，就領先地認為，有必要突破在此之前的各種民國百年人文學術傳承在戰後臺灣島上的單源流主導性詮釋角度，而是應該採取：包括1895年以來所傳承在內之雙源頭——雙繼承——在地轉化的新詮釋結構。¹此所以在《1949禮讚》一書中，就收有兩篇堪稱

* 江燦騰，臺北城市科技大學通識教育中心兼任教授
電子信箱：chiang1946@gmail.com

1 此一「雙源匯流」的詮釋觀念，楊儒賓教授的原始說明，其要點可摘錄如下：

「……一、在臺灣紀念中華民國百年，有極特殊的歷史背景。在民國三十四（一九四五）年以前，臺灣在法理上不稱中華民國，它與中華民國是平行的發展線。民國三十八（一九四九）年以後，臺灣屬於中華民國，但作為原來中華民國地理主體的中國大陸卻另立政權，從國際的政治觀點看，『中國』這個概念分裂了，『中華民國』與國際政治認定的『中國』也是平行發展的兩條線，『中華民國』的實質內涵反而與『臺灣』高度重疊。百年的『中華民國』具有複雜曲折的內涵，其領土、人民、國際承認各方面都歷經急遽的變遷。這種複雜的結構是中國境內其他地區罕見的，這也是『中華

全書詮釋主軸的〈東亞視座下的臺灣人文科學〉與〈1949大分裂與新漢華人文知識的再編成〉。可以清楚看出，楊儒賓提出有意超越當代統獨之爭的幾個新詮釋概念：a.東亞視座下的臺灣。b.1949大分裂與再編成。c.新漢華人文知識。而根據這樣的三位一體的雙源頭——雙繼承——在地轉化的新詮釋結構，也同樣重複出現在《1949禮讚》一書中的幾篇論文：

- 1.歷史災難與文化傳播。
- 2.歷史災難與歷史機會。
- 3.中華民國與後1949。
- 4.不只是苦難的故事。
- 6.在臺灣的創造力與中華文化夢。
- 7.在臺儒家與渡臺儒家。
- 8.兩岸三地：新中國與新臺灣。

而我當時，也因參與楊儒賓的此一計畫，得以最早看到此一具有開創性的融攝型新詮釋史觀，並立即產生強烈共鳴。

民國—臺灣』最特殊的構造。『中華民國—臺灣』的複雜內涵在百年人文學術的傳承上，反應得更加凸顯，臺灣的學術異於其他華人地區者，在於此島嶼的學術源頭不是單元的，它明顯的具有中、日兩國的源頭。二、作為滿清帝國最早進入現代化的一個省，這個島嶼的成員基本上是由漢人與少數原住民組成的，其原始的學術表現不可能不奠立在以漢文化為主軸的基盤上展開；但身為最早被編入日本帝國的這塊殖民地，其殖民母國乃是近現代歐美地區外最早也是最成功仿效現代學術體制的國家，所以臺灣的現代性學術機制也不可能不受到日本強烈的塑構。一八九五年臺灣被併入日本後，臺灣被迫參加了日本的現代化行程，這種殖民地現代化的規模極大，其變遷是結構性的，學術的現代化是其中極重要的一環。論及人文學科的現代化，一九二八年成立的臺北帝國大學是個指標性的事件，在此之前，帝國日本在語言調查、人種調查、風俗習慣調查方面雖已投進不少人力物力，但直到爭議中的臺北帝國大學成立後，整個現代學術的機制才有明顯的座標作用。三、到了一九四九年，隨著史無前例的大移民蜂擁而至，也隨著史無前例的大量文化學術機構渡海而來，學術生態丕變，臺灣學界不可能不重新接上一九四九年之前中國大陸的學術傳承。四、而中國大陸的人文學術研究在十九世紀至二十世紀之交建構現代的學術機制時，通常也會參考日本的經驗，至少在草創時期，我們明顯地看到現代日本學制的影響。中國在十九世紀末後有股「以日本為師」的風潮，它給現代中國人文學術的傳承烙下極深的印痕。然而，現代日本在打造現代性的國家、國民、學術時，它所憑藉的思想資源往往來自於傳來的中國文化，比如朱子學提供的概念系統，即以曲折的方式進入了現代學術術語之林。臺灣處在中、日兩大政治勢力交鋒的前緣，它的歷史命運很明顯地深深烙上中、日兩國文化的影響，但臺灣人文學界的兩個源頭卻遠比字面所示的要複雜。五、雙源頭的概念之複雜遠不僅在源頭處的『中』、『日』兩詞語的文化內涵互文指涉，更在於一九四九年之後的『中華民國—臺灣』的人文學術發展迥異於以往的階段。……」（楊儒賓 2010）轉引自2010年國科會《百年人文傳承大展計畫》說明（楊儒賓 2010）。此外，文中各項的編號，是原文所無，由本文作者自行添加，以助讀者了解。

我的後續回應，有如下幾點：

- 1.我將其定位為：1949漢潮東流與第四類新詮釋學的提出。
- 2.我進一步提煉為：逆中心互動傳播下的雙源匯流、在地轉型與多元新貌。
- 3.在2011年4月出版我負責編寫的《戰後臺灣漢傳佛教史：從雙源匯流到逆中心互動地開展歷程》（臺北：五南）。
- 4.在2012年5月出版《認識臺灣本土佛教：解嚴以來的轉型與多元新貌》（臺北：臺灣商務）。

其中，可以看到我的上述兩本新書名副標題，分別是：1.「從雙源匯流到逆中心互動地開展歷程」。2.「解嚴以來的轉型與多元新貌」。換言之，我是用「關於1949年以來臺灣本土佛教史學與思想變革詮釋問題」，來對應楊儒賓的「1949漢潮東流與第四類新詮釋學的提出」。但是，為何我將其定位為：「1949漢潮東流與第四類新詮釋學的提出」？有必要進一步解釋。

首先，針對楊儒賓從中國歷史上幾次王朝「南遷」的新開展說法，他雖是使用了：a.東亞視座下的臺灣。b.1949大分裂與再編成。c.新漢華人文知識。這樣的三位一體的雙源頭——雙繼承——在地轉化的新詮釋結構。可是，就大陸與臺灣的地理位置來說，早在明鄭時代，就定位為「東渡臺灣」而非「南遷臺灣」。而就臺灣華人與1949大舉東渡來臺各省逃難潮的新華人及其文化來說，我改用「1949漢潮東流」一詞，也堪稱是更為精確的詮釋概念指涉。

其次，何謂「第四類新詮釋學的提出」？我的回答如下：對於臺灣史的詮釋史觀，歷來有著名的三類說法。第一類是「內地化」相對於「土著化」的清代臺灣開發史定位；第二類是以地緣特殊性為主的海洋「臺灣島史」定位；第三類是「殖民反抗史」與「殖民認同史」互相對抗下的統獨意識形態」的分裂與糾葛歷史定位。所以，有關「1949大分裂與漢潮東流」的臺灣史定位，就是大陸中國正統性的道統與法統，在臺長期的存續、發展、與變革。可是，一直並無取代性的第四類出現。

因此，在2010年由大陸福建人民出版社出版的劉小新著《闡釋的焦慮：當代臺灣理論思潮解讀（1987-2007）》（2010）一書，便列出臺灣本土自解嚴以來，到陳水扁總統執政末期的六組詮釋理論的論述主張與相互爭鳴。這六組詮釋理論的分類如下：

- 1.後現代論爭與後殖民轉向。
- 2.臺灣後殖民理論思潮。

3. 殖民現代性的幽靈。
4. 本土論思潮的形成與演變。
5. 傳統左翼的聲音。
6. 後現代與新左翼思潮。然而，這六類都不出我以上所歸納的三類範圍與相關內容。所以原作者在該書的第七章，便接著討論「寬容論述如何可能」？

他並不清楚，就在他出書的這一年中，臺灣在地的楊儒賓，從2011年起，即率先提出的：a.東亞視座下的臺灣。b.1949大分裂與再編成。c.新漢華人文知識。這樣的三位一體的雙源頭——雙繼承——在地轉化的新詮釋結構。並在2015年出版《1949禮讚》一書。雖然，連王德威教授在內，都不免在高度肯定《1949禮讚》一書新詮釋體系提出的同時，也為《1949禮讚》的反潮流書名而擔憂。

直到2016年1月16日，國民黨遭遇空前未有的大選慘敗，淪為前景黯淡無光的在野黨。並且，在2016年5月20日新政府全面執政後，於是我們重新檢視楊儒賓從2011年即率先提出的以上述新詮釋結構，才發現，立足於2016年時空現實環境下，反而更能清楚看出楊氏新詮釋學的先驅性，合時性與合理性。

第二部分 我對楊儒賓《1949禮讚》回應的相關實例表現

（一）相關詮釋史觀的歷史背景

1949年之後的臺灣佛教發展，恰正處在一種特殊歷史大變革的「雙源匯流」之下，然後再逐漸地朝向「在地轉型」的創新模式來開展的。可是，這個「雙源」之一的現代大陸佛教「源流」，在其於1949年大舉遷臺之前，就目前學界所知，其實是處於二戰後國共多年內戰下，除少數的例外，大多是在各地動亂不斷的驚慌中，四處流離，或必須在相當艱難悲慘的時局中，惶恐地度過。而其現代性的開展歷程，其實又可以溯源到辛亥革命(1911)的爆發之年。因為辛亥革命爆發的結果，是直接促成中華帝國的傳統專制體制的終結，同時也是中華民國現代政治體制肇建的重要歷史分水嶺。宗教自由信仰行為，此後成為私領域的相關規範方式。

但是，有關此點，對於海峽兩岸「中華漢傳佛教」的發展來說，卻有非常不同的歷史經驗和各有特色的宗教社會表現。

此因臺灣是早在1895年時，即由於日清兩國之交戰雙方，在「甲午(1894)

戰爭」後，簽有敗戰國清方須向戰勝國日方「賠款割地」的《馬關條約》，從此，有近半世紀之久，臺澎地區便成了大日本帝國海外殖民地的臺灣總督府轄區，並接受來自日本官方依《明治憲法》所衍生的特殊現代性宗教行政法之相關規範，所以除了統治後期因基於配合戰爭需要，而進行的軍事總動員和全面監管之外，基本上是採取政教分離和民衆宗教信仰行爲在地化的宗教管理政策。

此一日本殖民官方統治模式，歷經半世紀之久(1895-1945)，直到1945年時，因日本殖民統當局戰敗投降，並全面撤離臺澎地區，才告終止。所以，臺灣本土原有的「中華漢傳佛教」發展歷程，相對於在1912年才正式建立的「中華民國」（於大陸地區）的「中華漢傳佛教」發展歷程，後者其實是長期處在國家的統治權多變和國家宗教法規極度不完備的狀況下，因此從1912年到1945年之間，其所遭逢的坎坷艱辛歷程和處處離亂不斷的倉皇經驗，自然是和前者的發展歷程，大不相同。

雖然，在1949年時，上述這兩者，於戰後臺灣的本土發展，曾出現「雙源流」和「雙繼承」的特殊「雙源匯流」現象，但就我的論述主體來說，雖說不能忽略這一特殊的「雙源匯流」現象，不過，在事實上，更重要的詮釋對象，其實是要放在自1949年起，海峽兩岸開始分治後的，臺灣本土新「中華漢傳佛教」發展歷程的相關說明上。

換句話說，如今，在辛亥革命爆發百年後的當代，我們若要回顧「中華漢傳佛教」這段宛若歷經驚濤駭浪後的輝煌社會成就，我作為當代臺灣佛教史學者的立場來說，當然想優先以全新構思的「在地轉型史觀」，就戰後臺灣本土「中華漢傳佛教」所發展和呈現出來的，各種出色的社會表現為例，來論述其中主要是和「現代化發展」與「本土化轉型」兩者相關歷史發展的辯證過程。

（二）對兩岸學界現有各種相關詮釋史觀的檢討及其反思

之所以有此一反思，是因為在我撰述之前，與戰後臺灣佛教史相關的論述，至少已有四種主要的觀點，相繼出現，它們是：

張曼濤所提出的，在二戰後，特別是1949年之後的臺灣佛教的發展，本質上就是一種「大陸佛教的重建」。李尚全所主張的「江浙佛教」戰後在臺發展論（李尚全 2006：1-55）。何綿山所主張的「閩南佛教」在臺灣播與傳承論（何綿山 2010）。闕正宗主張的戰後臺灣「人間佛教」全面傳播論（闕正宗 2004）。但，上述各論點，都屬非正確的偏頗論述。理由如下。

(1949-1987)之久的軍事戒嚴管制政策，曾對臺灣本土佛教文化有計畫地加以忽視與曾有意地大力摧毀，因此才使戰後臺灣佛教的發展，形成另一次的扭曲和變貌，這一歷歷在目的事實。

其次，我所以對於李尚全所提「江浙佛教」戰後主導發展論提出反駁，是因為近代以來，處在流動性極大的佛教傳播性質，使固定的「江浙佛教」概念，難以具有能清楚辨識的具體或固定的內涵及特有性質。例如，在當時，大上海市地區的佛教圈，既是大陸各省僧侶的匯集之地，也是彼此混同學習之處。因而，此一由於混同所形成的都會型新「中華漢傳佛教」，其實是無法用不具清楚辨識度的「江浙佛教」之固定分析概念來代表。

至於，我對何綿山所主張的「閩南佛教」在臺傳播與傳承論提出反駁的理由，除了其所指涉的「閩南佛教」在臺源流延續或發展，有其部分的正確性之外，他根本忘記近代以來臺灣本土佛教所特有的「雙源匯流」和「在地轉型」的開展，及其這一最具關鍵性的多元文化創新或相關本土化現代質變的各種重大問題。

此外，現代臺灣佛教的蓬勃發展，是奠基於臺灣的工商業發達，奠基於大眾傳播工具的發達及其無遠弗屆的強大影響力。臺灣的社會在戰後由於偏安，致力於工商業的發展，所以民生日漸富裕，生活品質也日益提高。傳統的農村地緣關係，被流動的原子化的人際關係所取代。都市化的結果，人的疏離感增強，而故鄉的地域性信仰，每年的活動次數有限，且離居住地太遠，無法滿足日常生活的需求。於是新的娛樂需求和新的宗教市場，便逐漸形成了。

而臺灣佛教的蓬勃發展，是肇始於1960年代的中期，就是利用了這一黃金時機，趁勢崛起的。基本上，即是結合觀光、娛樂和舞臺的效果，將佛教加以通俗化的現代包裝，然後以企業化的經營模式來管理，再利各種促銷手法向宗教顧客推銷。所以新的佛教人口，便隨著大眾傳播的影響而出現了。

1971年，臺灣退出聯合國，許多友邦也跟著和臺灣斷交，到1978年的美臺斷交，更是達到高峰。斷交是外交上的挫折，但同時也導致外國教會的在臺影響力大降，而所出現的空缺，正好由佛教來遞補。等到解嚴後，佛教組織開始多元化，更加有利於佛教的發展。所以，何綿山所主張的「閩南佛教」在臺傳播及其傳承論，根本不足以詮釋完整的戰後臺灣本土「中華漢傳佛教」的嶄新發展歷程。

我對闞正宗主張的反駁，主要理由有下列幾點：（一）我主張，戰後「人間佛教」思想，從未全面發展。（二）解嚴前後的階段，才是戰後「人間佛教」思想在臺的蓬勃發展和激烈爭辯的時期。（三）江燦騰和楊惠南兩者，才是真正的推動者。

而在以上四種論述之外，由於兩岸在臺灣政治解嚴後，也開始了佛教的交流。因此，我從1996後，曾在大陸重要的出版社前後共出版六種佛教史專書。其中，有兩本臺灣佛教史的出版，分別曾獲臺灣陸委會與大陸方面的經費補助。其中，《二十世紀臺灣佛教文化史研究》（北京：宗教文化出版社，2010），有二位大陸佛教學者（何建明與張新鷹）對之進行相關論述。轉述如下。

其一，何建明認為：「近六十年來的臺灣佛教，在中國佛教文化史、世界佛教文化史，乃至現代世界宗教文化史上都占有不可忽視的重要地位。」

（何建明 2010：7）他列舉的主要理由，共有三點：

1. 「1950年代以來的臺灣佛教，是清末楊文會等開啓的中國佛教文化復興運動的歷史延續，並將這場近代以來艱難曲折的中國佛教文化復興運動推向高潮，從而成為繼隋唐以來中國佛教文化發展的第二個歷史性高峰」。
2. 「1950年代以來的臺灣佛教，是自覺地適應了近代以來中國社會現代化發展之需要而逐漸形成的一種新型的中國佛教文化現代形態，是民初太虛大師開啓和推展的現代佛教革新運動（也稱之為佛教現代化運動，或人間佛教運動）發展到較高和成熟階段的標誌」。
3. 「1950年代以來，特別是近三十年來，臺灣佛教界和佛教文化界在自覺適應臺灣和東亞經濟、政治與社會的現代化騰飛的過程中，向全世界全面展示了其在教育、文化、慈善、環保、國際交流與合作及維護世界和平等諸多方面所取得的重大成就和較廣泛的國際影響」。現代臺灣佛教「較為成功地實現了積極適應社會現代化發展所需要的信仰主體性的提升和轉型，因而，現代臺灣佛教文化的繁榮與發展，成為二十世紀世界宗教世俗化運動中異軍突起的一種宗教文化現代復興運動」。不僅如此，「在近幾十年臺灣社會逐漸實現現代化的過程中，有的宗教文化的發展由盛轉衰，而佛教文化的發展卻趁勢而起，由小變大、由弱變強，成為臺灣現代化進程中宗教與文化發展的一支非常重要的力量，甚至可說是現代臺灣宗教與文化發展的一個重要標誌」（7-8）。

然而，我認為上述的這些說法，雖已能較前述張、李、何、闕四人的偏頗觀點，更為周延。但是，仍缺少了臺灣本土佛教在1945年之前，早已高度發展和現代化的日華混血的另一源流和所繼承的珍貴在地佛教文化遺產，所以也非理想和完整的詮釋觀點。

另一個曾深入研究過臺灣近代佛教發展現況的大陸專家張新鷹，則曾一度公開表示：他本人透過臺灣本土佛教學者的專業相關研究成果，所看到的「不只是『四大法脈』與祖國大陸佛教法系的血緣傳承關係，也有日本佛教教育在本省籍僧團代表人物身上留下的影子；不只是光復直至1949年後臺灣確立中國佛教『正統』的過程中各種勢力在特定政治條件下的思想行為軌跡，也有對非一元化歷史背景下的臺灣佛教適應現代社會的能力認知和隱憂思考。」（張新鷹 2010：4）

而讓他特別感興趣的，是他從中看到了臺灣本土佛教學者，「在臺灣佛教史實考證敘述中時時表現出的思想史問題意識」，所以他肯定了臺灣佛教史學者的專業著作，具有了一種廣闊的視角和深遠的意境，從而不但把臺灣佛教的發展脈絡與整個中國近現代佛教思潮連成一體，而且通過臺灣佛教史，揭示了中國近現代佛教思想受到東亞乃至世界進步思想（包括社會主義思潮）影響的狀況，其重要意涵，絕不僅僅在於為如今風行兩岸的人間佛教理論開闢了新的理解維度和探討空間。

所以，他認為像這樣的研究，事實上，是可以和中國大陸當代不同區域的佛教史的研究新熱潮遙相呼應，並逐漸彙聚成當今海峽兩岸學術界推動中國佛教史研究向地域性、專題性、交叉性深入開展的共同力量。

由此可見，自二戰後以來，當代臺灣本土的各宗教中，雖以在「雙源匯流」下，逐漸朝「在地轉型」開展的臺灣本土新「中華漢傳佛教」，並達到巨大社會影響力的當代盛況。所以，當代的兩岸佛教學者，都對此表示了極大的正面肯定，同時也以「逆中心」的回饋方式，開始從臺灣的各傳播中心，逐漸向對岸的大陸「中華漢傳佛教」發展現狀，產生具有典範性參考作用的明顯效應。

引用書目

- 李尚全。2006。《當代中國漢傳佛教信仰模式的變遷》。蘭州：甘肅人民出版社。
- 何建明。2010。〈序二〉，收錄於《二十世紀台灣佛教文化史研究》，江燦騰著，頁7-13。北京：宗教文化出版社。
- 何綿山。2010。《臺灣佛教》。北京：九州出版社。
- 張新鷹。2010。〈序一〉，收錄於《二十世紀台灣佛教文化史研究》，江燦騰著，頁1-6。北京：宗教文化出版社。
- 楊儒賓。2010。《百年人文傳承大展計畫》，報告編號：NSC99-2420-H007-009。臺北：國科會。[http://grbsearch.stpi.narl.org.tw/GRB_Search/grb/show_doc.jsp?id=2150427&q=\(%20\(%22E7%99%BE%E5%B9%B4%E4%BA%BA%E6%96%87%E5%82%B3%E6%89%BF%22%20PNCH_DESC%3A%2F.*E7%99%BE%E5%B9%B4%E4%BA%BA%E6%96%87%E5%82%B3%E6%89%BF.*%2F%20PENG_DESC%3A%2F.*%20E7%99%BE%E5%B9%B4%E4%BA%BA%E6%96%87%E5%82%B3%E6%89%BF%20.*%2F\)%20%20\)%20](http://grbsearch.stpi.narl.org.tw/GRB_Search/grb/show_doc.jsp?id=2150427&q=(%20(%22E7%99%BE%E5%B9%B4%E4%BA%BA%E6%96%87%E5%82%B3%E6%89%BF%22%20PNCH_DESC%3A%2F.*E7%99%BE%E5%B9%B4%E4%BA%BA%E6%96%87%E5%82%B3%E6%89%BF.*%2F%20PENG_DESC%3A%2F.*%20E7%99%BE%E5%B9%B4%E4%BA%BA%E6%96%87%E5%82%B3%E6%89%BF%20.*%2F)%20%20)%20)。（2016/06/01 瀏覽）
- 闕正宗。2004。《重讀臺灣佛教——戰後臺灣佛教（正、續編）》。臺北：大千出版社。