

關於中國佛教學研究的反省與展望 ——大陸中山大學宗教所龔雋教授訪談錄

黃敬家* 訪問整理

龔雋教授是大陸近年來在中國佛學研究領域相當用功，並耕耘有成的一位傑出的青壯派學者，同時致力於推動大陸與臺灣、日本和北美佛學研究的交流，二〇〇七年暑假起，應佛光大學宗教所之邀來臺客座講學一學期，二〇〇七年十一月七日趁龔教授應臺大佛學研究中心周伯戡教授和蕭麗華教授之邀，至臺大歷史系進行〈歐陽竟無思想中的幾個論題〉的演講因緣，在會後筆者與龔教授進行了一場關於中國佛教學研究的訪談。此次訪談內容由筆者整理成文字稿後，經蕭麗華教授修訂，復由龔雋教授審閱校正而成。

龔雋教授一九六四年生於江西南昌，一九八七年畢業於武漢大學圖書館學系，由於當時大陸圖書資訊學剛起步，因著父母的期望而選擇自己毫無興趣的科系。大學時期一直在哲學和中文系旁聽，對美學和哲學有濃厚的興趣，因而決定轉念哲學所，取得上海華東師範大學哲學碩士學位，碩士論文以王國維的思想為主題。一九九三年於武漢大學獲哲學博士學位，論文題目為《《大乘起信論》與佛學中國化》。其研究方向及專業特長是中國佛教哲學、比較宗教學及中國哲學史。現為中山大學哲學系兼宗教研究所教授、副所長；宗教學、中國哲學兩專業的博士生導師，並擔任《學術思想評論》、《新史學》（大陸）等學術刊物的學術編委，中國人民大學「佛教與宗教理論研究基地」研究員。龔教授二〇〇二年至二〇〇三年曾赴美國哈佛大學燕京學社擔任訪問學人，期間曾應匹茲堡大學宗教系邀請，做題為〈近代中國佛學研究方法論批判〉的演講。二〇〇六年十一月，曾赴印度新德里，參加該年世界哲學大會的中間會議，並發表「太虛佛教思想及其與現代社會和

* 黃敬家，國立臺東大學華文系助理教授。

政治關係」英文演說，曾多次來臺參加研討會和講學，與臺灣佛教研究學界互動密切。二〇〇五年七月，曾參加臺灣大學東亞經典與詮釋研討會，發表〈宋代天臺對《起信論》、《十二門論》的解釋與爭論〉論文。二〇〇七年六月，應邀參加中央研究院中國文哲研究所「為道屢遷：中國文人生活中的宗教禮儀實踐與創新」研討會，會後進行〈譯經中的政治：李提摩太與《大乘起信論》〉專題演講。其近年來發表、出版多篇有關中國佛教研究的論文和專著，頗受兩岸中國佛教研究學界的注目與肯定。以下是訪談內容。

黃：非常感謝龔教授抽空接受我的訪談。首先，請談談您從事佛學研究的因緣。

龔：我這個人喜歡讀的書比較雜，我開始接觸佛學這個領域，是在博士班一個很偶然的機會，當時臺灣有家出版社請大陸學者做一套佛典的校勘和注釋，我的老師蕭蓬父先生負責《大乘起信論》，當時老師把這個工作交給我，就因為做《起信論》文本的校勘和注譯，才發現這本書對中國佛教史的影響非常大，因而決定博士論文以此書為核心文本。我的博士論文是研究《《大乘起信論》與佛學中國化》，我當時的條件和能力只能從中國哲學史的背景來做《起信論》，這論文現在看來當然很不成熟，那時候做學問的條件非常差，八〇年代我們學校只有一套《大藏經》，是線裝磚砂藏，還不允許借出來看，也沒得影印，只能手抄所需要的內容。基本上，我是在中國哲學史的脈絡下來做佛學研究。我讀中國佛教研究方面的書，有兩位學者對我影響比較大，一位是呂澂先生，另一位是湯用彤先生，九〇年代以後，又讀到余英時先生關於歷史、思想方面的著作，當時的感覺非常興奮，受到很大的啟發。

黃：除了佛學研究，您有從事任何實修嗎？您如何看待佛學研究和學佛實修的差異？

龔：我以前曾跟過一些老師學靜坐方面的實修，我本身是素食者，從博士班二年級開始至今。以前我也跑過一些大陸道場，但後來有點失望，就沒有特別去接觸了。對於佛學研究與實修的問題，現在我的學生也有這樣的疑問，因為研究佛學的學生當中，有些也是佛教徒，我個人是對生命的問題有興趣，才來研讀佛

教經典的。我自己早期從研究中國哲學史而進入佛教研究，這過程中學問與修行的衝突對我來講並不是很大。我個人把學術作為一種職業，和我的信仰價值分開，這樣對兩方都比較安全。大陸九〇年代以後，開始大量翻譯西方漢學研究的著作，我那時開始接觸西方的學術研究路徑，與中國重視生命的學問路徑很不一樣，後來我沒有選擇學問與實修結合的方式。我的作法是把它分開，既然做學問，我就嚴格按照學術的規則來做研究，盡量不把我個人生活的部分帶進研究中，將佛教視為知識來研究。因為同樣談佛教的問題，從修行的角度與專業學術的角度看，是完全不一樣的。在學術圈中，我從來不去討論實修或信仰的問題，我對學生的建議也是將學術與信仰分開來看比較客觀。

黃：請概述您佛學方面的研究方向和脈絡？

龔：我主要研究的方向是中國佛教，為什麼我不去研究印度佛教、藏傳佛教或南傳佛教呢？一方面，是因為一些先天條件的限制，我沒有受過完整的巴利文、梵文、藏文的訓練，雖然有修過一些課，但不足用於研究。另一方面，我自己研究的方向、研究的主題，一定要是其文本的語言我有把握、我很熟悉的，所以我比較關注中國佛教思想，而且是比較偏向思想史的研究，對於制度、儀軌方面，則不是我的主要興趣。我閱讀很多思想史方面的書，包括西方和中國學者的著作，從中國佛學思想史這個脈絡，花了五、六年的時間處理禪宗史的議題，也寫了一本書——《禪學發微——以問題為中心的禪思想史研究》，在臺灣由新文豐出版，後來修改過，做了很多補充，又加了三、四篇論文，二〇〇六年在大陸出版。以前大陸、臺灣研究禪學史，都是用一般佛教史的方式來寫，我覺得如果我再那樣寫，也沒有特別好寫的了，所以我這本書主要是以唐宋時期為中心的禪宗思想史研究，但我不是要做一個通論史，而是去討論我覺得禪學研究裏面還沒有解決，或討論不夠的問題。在研究的議題和方式上，與現行漢語學界的常態方式有很多不同。

其實我剛開始接觸禪學時，對西方禪學研究也不是那麼瞭解，只是偶然的閱讀了兩本西方學者的禪學研究，對我重新思考禪學史的問題有較大的影響，一本是 John R. McRae 寫的 *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*，另一本是 Bernard Faure 的 *Chan Insights and Oversights: An*

Epistemological Critique of the Chan Tradition，可惜這兩本書兩岸都還沒有人翻譯出版，後來我又把整個西方世界有關禪學研究的重要著作找來讀，才發現原來西方學者研究禪學，是在日本禪宗文獻學研究的基礎上來的。不過他們有自己的問題意識和論述，這些對我當時的研究產生了相當的影響。特別是 Faure，我最初研究禪學的幾年，在方法和問題點上，受他的影響比較大，現在我對他的觀點和方法也有一些意見。前年我來參加臺大歷史系吳展良教授辦的一個關於宋代思想的討論會議時，建議請 Faure 來，但是那時臺灣佛教學界對他瞭解不是太多，雖然他來了，跟佛教學術界卻沒有多少互動。Faure 是一個很有爭議，但也很重要的學者，他的書對我的影響很大，使我瞭解到學術史，包括禪宗史原來可以從很多有趣的方面來看問題，後來我研究禪宗，就不再僅僅只以傳統的文獻解讀方式來研究中國禪學史。

日本學者在初期禪學和敦煌文獻的方面做了很多的研究工作，我個人不是走單純的文獻學的道路，但是我覺得大陸佛學研究水準要提高，應該把日本和歐美佛學研究的經典之作，有系統地譯介過來。以目前的研究情況而言，翻譯絕對比一般泛泛之作有價值得多，這對漢語世界的佛學研究，將是一件功德無量的事。大陸關於佛學方面的翻譯很少，現在我在幫忙找一些學者來翻譯，但是翻譯得很慢，人也不是很好找。上海玉佛寺成立了一個佛學編譯館，我們計畫每年出版五本左右的西方和日本佛學同行的譯著，由上海古籍出版社出版，目前大部分的書是我幫他們選的，這個計畫到目前大概進行了三年，已經陸續出版將近有十本佛學譯著，包括我有參與翻譯的《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》那本論文集，我想這是目前大陸最重要的一套佛學翻譯叢書。

禪學研究方面，Faure 和 McRae 對我的影響很大，讓我開始思考要換一些問題點，以思想史的方式重新處理文獻，所以方法變了、問題點也跟著變了，然後開始發現原來我對中國哲學史的問題，處理的方式太簡單了。我現在處理佛教學的問題，是把它當作中國佛教思想史裏的一個議題來看待，所以嚴格來講我不是在做純粹的佛教研究，而是從佛教學來討論中國思想史裏的問題。關於我這個論文集的很多議題，包括論述的方式都與時下漢語佛學的研究有很多的不同，當然我也盡量參考日本同行文獻學的整理，在文獻的基礎上來做討論。日本學者他們的工作都做一半，也就是說要開始討論思想問題的時候，他們沒辦法深入。我寫《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》這本書的時

候，當時受西方禪學研究方法的影響很大，當然我也試著要突破西方學者對禪宗研究的方式和某些觀點。現在想來，當時我的討論也還不夠成熟，但是那本書主要是希望給漢語佛教學的研究帶來一個新的研究方式和問題領域。大陸很多年輕人讀了非常喜歡，都說原來佛學研究可以這樣來做。但是也有來自各種不同方向的声音和批評，說看不懂我的東西，我想這都是正常的，我也沒有刻意去回應。傳統的佛教學過去的概念是要讀很多的資料才去做論文，他們過去有一個偏見，認為你用西方現代的東西就是玩新的概念，表示你不重視史料，其實他們不知道要用所謂現代文化史和社會政治史來做佛學研究，所要讀的史料其實比以前要多很多。西方學者在這方面的成果已經非常成熟，我也想要把這一套論述方式帶到禪學史的研究裏面。

大陸對於禪學史的研究著作，不管是寫斷代史，還是整個通史，跟寫教科書差不多，在我看來那不是研究，漢語世界整個關於禪學的研究數量非常多，但是真正有價值的研究非常少。我對中國學者在禪學史的研究方面，比較重視新的文獻的發現，比如敦煌文獻那些我會認真去讀，至於他們的解釋我沒有太多興趣。在禪學史的研究方面，以前受到西方學者的影響，但是最近我的想法又有些變化，我覺得西方同行關於中國佛教學，不只是禪宗的研究，他們有他們的長處，也有他們的問題，他們的問題在於他們的解釋也有流於過度簡單的危險。所以我現在的規劃是，我不是要重新寫一部禪宗思想史或禪宗史，而是突顯其中一些問題焦點來研究。

另外，我對近代中國佛教一直很有興趣，也蒐集了蠻多資料，寫過五、六篇論文，包括去年我才寫了討論近代李提摩太翻譯《大乘起信論》的問題。今年七月我剛來時，在中研院文哲所參加一場研討會就是在討論這個問題。我所理解的近代，是從晚明一直到民國，甚至是現代。另外，今年我來臺灣開會，發表了一篇論文，是關於明代《楞嚴經》的解釋問題，當時天臺、華嚴關於《楞嚴經》的解釋相當地複雜，這個議題讓我重新思考中國佛教裏的「解經學」的問題。我不是要重新做一個中國佛教的解經理論，而是要去討論一些重要的佛教經典，像《大乘起信論》，在中國佛教的發展史上，尤其是宋代的天臺宗和華嚴宗如何在解釋《大乘起信論》的過程中，把別人看作是異端，然後通過解經的過程來發展自己的宗派觀念。這裏面運用的不單是解釋學的方式和觀點，解釋學只是我和文本之間意義的問題，怎樣詮釋的問題。我比較著重在

解釋文本的過程中，它和宗派權力、意識形態、當時政治的關係問題。所以我想把像《大乘起信論》這種在中國佛教史上特別有影響，而又注疏豐富的經論重新提出來研究，以釐清當年佛教各宗詮釋經論的策略。

中國佛教解經學當中，有很多問題必須重新檢討，所以我現在先處理一系列的中國佛教思想史中解經學到底是什麼的問題。不是單純寫理論，而是結合每一個解經的具體案例來寫。其次，另一個議題是整個中國佛教的歷史學是怎麼建立起來的，比如說天臺宗有天臺宗自己寫的歷史，禪宗有禪宗自己寫的歷史，禪宗從敦煌發掘的文獻開始，一直到後來的燈錄，就是在寫宗派的構成史。這是中國佛教史學史的問題，以前也有學者做過，但都只是一個敘述性的說明，我要做的不是這個。其實佛教史學沒有那麼簡單，它擔負一種佛教政治學的功能。我是從這一方面來看中國佛教的史學編撰，包括禪宗在編自己的燈史、譜系的時候，它是要為自己建立一套正統性，所以宗派史學不是單純在寫自己的歷史，而是有它的目的和書寫的策略，我是從這個角度重新來分析包括禪宗、天臺宗等中國佛教宗派，看他們是怎樣來寫自己的宗派歷史。這當中會應用到一些現代歷史學理論的手段在裏面，同時我討論的問題也涉及到高僧傳的編撰，中國佛教史裏面的僧傳是怎樣寫成的？我在〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫〉那篇論文裏面，有評論過關於禪僧傳的問題，我現在要把它擴展來做，包括僧傳歷史的形成。因為不只禪宗，天臺宗也去處理他們宗派傳記的問題，所以我現在一直在讀一些中國傳統史學和西方人討論傳記寫作的問題，包括基督教裏面的聖徒傳傳統。我不是談抽象理論，我現在對談抽象理論沒有太多興趣，而是要藉一些案例來談思想史的問題。未來幾年我的研究方向，會先把焦點放在將中國佛教解經學和佛教史學史這兩部分的一些問題處理好，等這個完成之後，再做晚明到近代佛教史上一些重要的人物和議題的研究，這方面的資料我已經蒐集了很久，但我還想把資料放一放，再沉澱一陣子。

黃：整理或分析中國佛教的解經學是蠻有意思的研究路徑，可否請您再加以說明。

龔：過去聽到解釋學，就想到高達美 (Hans-Georg Gadamer) 那一套方法，我想問題不是那麼簡單，我現在最常跟一些做思想史的朋友討論的是，我們過去很簡單

地直接套用西方的理論，包括最近參加的研討會，他們運用西方的理論講儒家，我覺得太簡單、太粗暴了。從學術研究來說，西方很成熟，但是我們借用西方任何的論述，首先要把他們的理論相對化，因為有很多觀念簡單套用過來講中國思想的問題，是說不通的。西方確實有很多好的論述模式可以參考，所以過去很多研究，我們都是跟著西方人走，但是他們也有他們的問題，我覺得應該要突破簡單借用西方的理論來研究的方式。華語學術領域中，歷史學的研究相對而言是比較成熟的，佛學研究這個領域，特別是大陸，我覺得都還非常不成熟，所以現在我反而比較喜歡用歷史學的理論來討論中國佛教的問題。

關於思想的議題和論述方面，我會讀很多西方的思想史或史學理論，然後形成自己的問題。西方同行的論述方式其實存在不少的問題，有時會變成另外一種很簡單的論述，好像只用幾個議題，把材料往裏面擺放一下、設計一下，很巧妙的一套論述就可以形成。其實，我們思想史裏面有許多議題是西方人沒有辦法處理好的，過去我會比較容易被他們的議題影響，包括我寫明代天臺和華嚴兩系《楞嚴經》注的那一篇文章，也是我正考慮要如何突破的時候。有朋友就跟我提了一個很重要的意見，他們說你好像還是沒有跳脫現在所謂西方流行的那套討論經典學說方法的論述，因為這些材料，現在西方學者拿去，也大概會是這樣處理。這問題提得很好，但我也不是要簡單地回到中國傳統解經模式，我正思考怎樣做一個新的綜合，包括問題和論述的方式，這是在這兩年特別努力經營的目標，我想做一些新的調適！我現在論述問題會把西方的方法先相對化，這方面余英時先生對我很有啟發，他把西方的詮釋方法慢慢地相對化，用在暗處，包括《朱熹的歷史世界》那一本書，我便在想我們能不能也以這種方式來研究中國佛教的思想史。

黃：請您談談現在大陸佛學研究的概況，以及近年的發展趨向。

龔：大陸學術界，一般我們稱八〇年代是思想史的年代，九〇年代是學術史的年代。當然，這不是一個嚴格的定義，是因為八〇年代中國思想研究的學術性訓練不是很嚴格，那時候，大家對於如何用規範的學術方式來討論思想，並沒有特別在意。到九〇年代以後有相當大的變化，學術研究進入一個比較嚴格要求規範的階段。

現在大陸整個佛學研究狀況相較於臺灣，很大的不同在於研究的主流是漢傳佛教，即以中國佛教為主。研究的主題，以禪學占很大的部分，華嚴、天臺也有一些。中國研究佛教的學者多出身於哲學系、歷史系或文學系，佛學院的系統基本上是沒有能力做研究的，但實際上這三個系的研究方式仍是比較傳統的。還有一個大的問題，在這些系中，過去做佛教學研究的學者大部分來說都是二三流的學者，他們對同行裏面一些新的研究方法都沒什麼接觸，所以中國人寫的中國佛教學著作，寫得好的並不多。老一輩學者的研究，我反而覺得他們做得非常好，像呂澂先生、湯用彤先生的功力，他們的理解，都遠非後輩學人可比，之後的學者反而沒有那麼精密和嚴格。所以，我很重視歷史學界的佛學研究成果，和新資料發現的考訂，包括日本學者的研究成果。

大陸佛教學現在的狀況，我覺得總體沒有臺灣好，臺灣的佛教學研究，印度、藏傳、南傳都有，也有中國佛教學的研究，基本的平臺和規矩都還在。現在大陸佛教的論文很多連基本的學術規範都沒有，這個是我覺得大陸佛教學任重道遠的地方。目前大陸印度佛教的研究只停留在非常概論性的一般介紹上，真正的研究還說不上。因此，佛學研究的主流還局限在漢傳佛學方面。佛學的基礎語文教育情形更令人擔憂。在大學的課程設置中，如梵、巴等語言的教學，一般是放在東方語文系，但是精通這些語言的，未必對佛教的學理有親切的體會和興趣。佛教的教學機構，儘管多少有一些梵、巴、藏文的課程設置，但無論規模和素質都遠遠不及。由僧界開辦的佛學院系統，側重於從宗教的意義上研究佛教的問題，但仍屬起步階段，與臺灣僧界所創辦的佛學研究機構的規模和學術水準相比，相距甚遠。大陸這幾年也成立宗教學系了，但力量還不是很強。最重要的是基本的資料方面，臺灣要比大陸好一點；另外就是學術發展，尤其人文科學的東西，要有歷史的累積，我們過去老一輩的學者，像湯用彤先生這些人已經走了，他們的學生是最可憐的，我們這一輩開始接上的時候，已經有了一個斷層，所以我們在學習方面，有些先天不足。像我自己的經歷只能做漢傳這一方面，別的我沒有辦法去碰，所以，很多基本的學術訓練必須先踏踏實實走過來才行。我希望我們學生輩能慢慢在文獻語言學下功夫，或者在思想方面能夠累積一點成果，現在慢慢有一些苗頭，但是還沒形成氣候。

佛教文獻和歷史學方面的研究，由於能比較系統地接續近代以來，包括國外的，尤其是日本學界佛學研究的知識積累，因而在研究的問題和研究的方式

上，相對稍稍好些，所以較有分量和典範性的研究成果，大多出於歷史學類型的研究所。哲學形態的佛學研究發展滯後，有其歷史和社會的成因。大陸哲學長期淪為某種特定意識形態和政治話語的奴婢，無法提供必要的解釋資源。八〇年代以來，中、西方哲學研究的發展本來應該為佛教哲學的研究帶來希望的，但佛教哲學的研究一直比較保守，大多設定在相當陳舊的模式內，與當代新儒學的研究方式相比，大陸中國佛教哲學的研究普遍拒絕了形而上學，特別是先驗哲學的方法，於是他們所面臨的佛教中大量心性學的問題，就只有還原到非常經驗的層面上來解讀，從而可能遮蔽了佛教經論中某些最關鍵的精神面向。另外，佛教界對西方哲學成果的普遍無知，也使他們的思想研究無法獲得現代意義的展開。

大陸基本上是在文史的傳統和格局裏來做佛教研究，做得比較好的是考訂史料部分，解釋思想方面成果很少也不理想，這是目前大陸佛教學研究的狀況。國際佛教研究，尤其是歐洲的主流是在印度佛教、巴利和藏傳佛教的部分，漢傳佛教研究才陸續開始。現在主要的力量在美國，北美學界研究的方式是比較現實的，他們會比較重視中國和日本、東亞地區，所以現在比較多美國學者開始在做中國佛教學的研究。我覺得大陸佛教學的研究整體來講和國際佛教學的研究是脫軌的，甚至有些荒唐的謬論，認為中國的佛教外國人怎麼能做，他們認為只有中國的學者才能做。大部分大陸佛教學者的問題是對方法論的意識和學養方面不足，使他們永遠也走不出去。我覺得大陸佛教學真的要發展起來，必須有一個很大的典範革命才行。現在我也慢慢去影響一些比我更年輕的學者，帶動他們去做翻譯，我希望能把西方或日本的一些重要的研究介紹給他們，我跟他們說你先不要去批評別人，你先瞭解了再說，我覺得外國人的作法也有他們的問題，但是你必須先經歷這個階段。關於大陸與臺灣佛教學的互動，過去雖然有透過舉辦佛學會議的形式進行一些交流和對話，但是會議的議題往往過於寬泛，很難構成專門性的學術對話。在這種情況下，學術交流就難免變成只是一種場面上的學術活動，所以我希望今後兩岸的佛學交流，能更具有學術實質效應和推展。

其實臺灣佛教學界我應該算非常熟悉的，我來的次數比較多，朋友也很多，如楊惠南老師、恒清法師，中生代的像林鎮國、萬金川、賴賢宗、蔡耀明等，但是我們並沒有具體的合作計畫，只有一起合作辦會議，下個月（2007

年 12 月) 在中山大學舉辦一個「唯識學與東亞佛教傳統」的研討會，這次會議日本有好多位重要的唯識學學者參加，哈佛有兩位，中國大陸有五位，臺灣我請了林鎮國。我們是開很小型、也很專業的會議，給大家充分的時間來討論和批評。過去西方包括北美、歐洲研究唯識學都是以印度傳統為主，他們不重視漢文的唯識學文獻，所以我想藉此把中國唯識學文獻拉到東亞唯識學傳統論述裏面來看。我覺得怎樣在東亞傳統裏面來看這個議題是蠻有意思的，也希望東西方學者能帶來他們對這樣一個議題的問題意識和論述方式，給我們一些參照。

黃：請談談您到哈佛訪問的收穫，以及對您的影響。

龔：我從二〇〇二年到二〇〇四年有一年半的時間到哈佛燕京去做訪問學者，主要是在東亞系聽課，那一段時間是我讀書思考的階段，對我當然有一些影響。我在哈佛時，他們東亞系的佛教學教授只有 Robert M. Gimello，他在中國佛教學方面的學問在北美學者來說，是做得很紮實的一位，發表過一些論文，並主編過一兩本跟中國佛教學有關的書，也到過臺灣。我到哈佛的東亞系是去瞭解北美的佛教學研究的狀況，因為哈佛的資料非常地好，我蒐集很多關於佛教學、思想史，還有我所關注的一些議題的資料，也參加他們佛教學的一些 seminar。Gimello 有一門課很有意思，是關於遼代佛教，目前相關的研究很少，他大量地使用日本研究的成果，應用碑銘資料來談，所以他上課用很多沒有斷句、古漢語的碑文讓學生來讀。學生中有大陸人、臺灣人、洋人，課堂上大部分的時間花在先斷句，然後翻成英文，一個同學翻譯一段。他們基本上對於漢文古籍的閱讀能力還不錯，但是最大的問題在於他們對於中國古文獻裏面，很多特別是帶有思想性的、關鍵性的概念讀不透。我們知道思想史的研究要做得好，一定要能讀出「字縫」裏的意思，他們讀不出「字裏行間」，或說「字縫」裏的意思，從以母語是漢語的人來看，會覺得他們的翻譯、解讀，還不夠透徹。我想如果建立在這個基礎上，他們對當時佛學思想的理解，會有很多的問題。西方人的漢語要好到好像我們這樣，能讀出字縫裏的意思，或稱為言外之意，我想不太容易。西方人的學術長處在於論述能力很強，把話講得很漂亮，以此掩蓋閱讀的、細節上的一些瑕疵，但當我們開始深入去理解一些問題，便發現他們

解讀的問題還不少。以前我們的老師批評洋人寫中國的東西，總是有隔靴搔癢的感覺，後來我才發現原來問題在哪裏。但是他們的論述很漂亮，是值得學習的。其實在那邊也讓我看到西方學者怎樣來研究中國的典籍，包括佛教思想，他們的議題會在什麼地方開展，或如何開展等等，使我對於東亞佛教學的研究有更深入的理解。其實我在去之前已經很關注他們的研究，去了之後對於他們中國佛教學的學者的研究有更多的掌握，更知道他們是在什麼系統、什麼脈絡來研究中國佛教的問題，同時對北美的中國佛教學研究有一些批評和反思。

另一方面，現在包括北美研究中國近代佛教史的也不算少，我在哈佛還有一個蠻有意思的成果是，當時美國不少討論近代中國佛教的博士論文都是做太虛，我就建議他們說，其實從中國近代學術或思想史來看，歐陽竟無和支那內學院的豐富性、複雜性，都比太虛要有意義得多，現在他們至少有兩三位以歐陽先生為中心來做博士論文，我看了很高興。我覺得太虛的論著，在佛學思想方面，或他評論西方的東西都太淺了，若真的要研究他，應該把他放在現代佛教運動裏面來談。中國近代以來的佛教學研究裏面，歐陽竟無算是非常值得我們重視的人物，在大陸我也一直呼籲佛教學界重視歐陽竟無的重要性。歐陽竟無當時講學，梁啟超、章太炎都去聽他的課，蔡元培先生掌理北大的時候，哲學系要找一個人來講佛學，當時梁漱溟跟他說要找能教佛學的人才，只能到歐陽先生處去借人，他本來要找呂澂先生去的，但是歐陽先生捨不得，才改叫熊十力去。現在討論新儒學的，還沒有認真去處理歐陽竟無，這是很可惜的。我個人比較重視以歐陽竟無為代表的內學院傳統，他們的研究方式能兼顧語言文獻和義理兩方面，並在嚴格的學術史的研究中，帶出佛教宗教性的面向，有相當的價值。過去處理歐陽竟無這麼一個有豐富性的人都太簡單了，所以我才說要重新把他提出來做研究。

黃：就您所知，北美佛學研究，在思想、歷史、文獻各方面目前的發展概況如何？

龔：歐美佛學研究的沿革發展蠻有趣的，傳統歐洲在十九世紀以來佛學的研究主流是以梵、藏、巴利文為主，他們認為這才是佛教。而中國佛教已經變質了，所以特別是歐洲的傳統，他們的興趣是在印度佛教，包括巴利、梵文和後來藏傳佛教等，他們佛教學的傳統中很少研究中國佛教。北美研究中國佛教的人相對

比較多，對於歐美在印度佛教、藏傳佛教的研究我沒辦法評論，因為我不是做那方面的研究，但他們的方法是從比較語言學關連到思想的解釋方面。中國佛學研究這部分我比較熟悉，特別是八〇年代以來開始興起，因為在美國最明顯的是它的學術研究是和政治有關係的，八〇年代中國在提升，因而也帶動了他們對中國佛學的關注。以前北美對東亞的研究，包括佛教，很多是關於日本佛教的研究，中國佛教研究有一些，但不多。現在有關於中國佛教的研究陸續多起來，主要是中國的經濟越來越好，在東亞的地位和作用越來越重要，做中國方面的研究以後找工作比較容易，這是很現實的問題，因而帶動一些中國佛教學的研究。

基本上北美佛教學的研究路線，是跟著他們歷史學界的主流在走，他們當然也有思想史的研究方式，但主流是以研究社會史、政治史、文化史這些議題來做中國佛教研究。例如他們早期有些禪宗史的研究成果，以前的重點放在初期禪宗史的研究，我有一篇論文在談歐美禪學研究（〈歐美禪學的寫作方法——一種方法論立場的分析〉），裏面清楚地說明他們的研究脈絡。現在他們已逐漸把重點放在宋代以後的中國佛教研究，標幟性的論著是 Peter N. Gregory 等編的論文集 *Buddhism in the Sung*（《宋代佛教》）。包括禪宗的研究、中國佛教史的研究，重點都放到宋代以後了，因為唐代已經沒什麼好做了！至於研究方式方面，北美學者基本上會參考日本學者在文獻方面的研究，他們比較相信日本學者在中國佛教文獻學方面的成果，以日本的文獻研究作為基礎，然後在這個基礎上來做他們自己的論述。基本上歐美、特別是北美，他們對於中國佛教學的研究，跟日本的關連和互動反而更多。現在慢慢中國學者起來，也開始跟中國學者有一些互動。他們消化很多關於中國的佛教文獻，是通過日本的研究成果，所以他們很多人研究中國佛教，卻到日本去留學。禪學也是這樣，北美關於中國禪學的研究，也是跟著日本在走，只是方式跟日本不一樣。北美禪學研究早期是受鈴木大拙的影響，八〇年代以後發現鈴木大拙的結論是有問題的，於是，他們又跟著後來日本重要的禪學研究學者，像關口真大、柳田聖山這樣一批以嚴格的文獻學的進路來做研究的學者，由於敦煌學的出現，他們才發現原來禪宗，特別是初期禪宗的整個歷史圖式都要重新認識，研究方式、議題，也要重新調整。就中國佛教學的研究來說，我覺得他們對禪宗的研究相對是最成熟的一塊，現在他們的議題也開始不限於禪宗，關於天臺也有幾本著作

出來，但還不是很成熟，華嚴也有一些。總之，他們的研究方式顯然是北美那種學術史的研究，不會單純地討論佛教思想，而是放在一個社會政治脈絡裏面來看佛教的問題。另外，中國近代佛教也是相當受矚目的一塊，但比較經典的研究，除了早期 Holmes Welch 的幾本著作，例如：*The Buddhist Revival in China*，最近出版的關於太虛的研究等，都還說不上是重要的成果。

黃：您認為臺灣、大陸和日本佛學研究，各自的特色和優勢為何？

龔：臺灣和大陸佛學研究的路徑大體上很相近，目前為止臺灣的基礎比大陸要好，臺灣對國外同行研究的瞭解程度、所蒐集的文獻，比大陸佛教學界要好一些，學者基本的規範也比一般大陸佛教學者做得好。大陸佛學研究自八〇年代以來才有一些起色，但與其他學科，比如中國思想史的研究相比，還是顯得不夠成熟，很多文章連基本規範都沒有，而且至今似乎還沒有充分意識到這一問題的重要性。臺灣至少基本的平臺還在。不過，我認為對兩岸佛教學者來說，最重要的學術規範應是內涵上的，也就是如何進入有「問題意識」和有論述力量的佛學研究；另一層來說，是如何將「宗教性」的面向在研究中表現出來的問題，忽略這一方面，便造成目前有些看似有規範的佛學研究，實際上卻無法進入宗教問題的核心。這方面，西方現代神學研究可以為我們提供很好的範例。

我覺得目前臺灣佛教學研究的條件很不錯，文獻、資料也較全，但好像比較多學者是跟著歐美、日本走，希望這只是一個過程，當然能跟上是很好，但不能一直處在模仿的階段。臺灣的母語是漢語，很希望臺灣在中國佛教學的研究方面，表現能夠更出色，在國際上能夠有一些聲音。我認為臺灣佛學研究應該形成有自己優勢的學術話語和學術問題，並直接與國際同行研究對話接軌，尤其是對漢傳佛學的研究，更應有一種主體的意識。我們在佛教學研究方面，包括兩岸，從短的一、二十年來說，能夠在國際上有重要貢獻的，我想還是在中國佛教學方面。另外，臺灣現在有一些佛學院的系統條件比大陸好很多，而且也比較重視語言的訓練，但他們的問題基本上是在一個內學的範圍裏面做研究，沒有現代學術，特別是外學的訓練。我覺得他們有一些基礎訓練還不錯，但是學生出來沒有辦法做學術研究，這是很遺憾的，而且跟著日本或歐美做文獻考證的人比較多。我認為臺灣做印度、南傳、藏傳的佛學研究，在國際上無

法變成你們的優勢，你的母語才是你的長處，你有國際視野的話，可以做得更好。像做歷史研究方面，我想沒有哪一個中國大學的歷史系敢說他們的世界史是在國際上有名的，最有名的學者都是做中國史的，這是沒有辦法的。人文學不像做數學等自然科學和技術，語言和歷史的經驗是非常重要的，歷史傳統所累積的經驗，有時會對研究起非常關鍵性的作用。佛學研究也是如此。但較可惜的是，臺灣現在中國佛學研究相對來說比較弱，反倒是很多人在鑽研梵、巴或者藏傳經典，這部分對總體的佛教學來說，當然也很重要，但如果能夠在補充漢傳佛教研究的問題意識之下來做的話，更能開闢新的天地，而不是單一地跟著西方或是日本的研究來開展，如此才能夠讓自己最優勢的語言經典研究發展起來。這問題我跟臺灣很多朋友聊過，臺灣佛學院系統條件很不錯，有幾個也很國際化，比如說中華佛研所，他們也請很多外國學者來交流，語言訓練也蠻好，但是他們只是在傳統佛教經典裏面來做，外學的訓練比較不足。所以我個人建議佛學院也應該要教外學的東西，像是現代歷史學、社會學、政治學、哲學等，以後培養的學生才能站到國際上，從現代學術的角度來做佛學研究。如果單純只是梵、巴等經典語言比較研究，恐怕沒有辦法在國際上做出比較有自己特色的學術成果。

日本關於中國佛教學研究的現代學者有幾位我蠻熟悉的，整體上他們的中國佛教學研究在走下坡，沒有過去像宇井伯壽、中村元、平川彰這樣的大學者了。就從中國佛教學這塊來講，印度佛教學我不便評論，年輕一輩當然還是專業化在走，他們在文獻學的累積方面比較細膩，多少還可以有些貢獻，但是已經沒有夠分量的學者，只能在某些枝節的文獻方面繼續研究。日本學者有一種研讀中文的方法叫訓讀，原來日本佛教禪宗學方面最好的學者像柳田聖山、關口真大等都不懂中文，他們是用日式的方法來訓讀中文文獻，其實那很容易讀錯，像柳田聖山應該是近代禪學研究裏面最重要的一個學者，但他做的文獻裏面很多訓讀是錯的。當然也有中文很好的學者，像入矢義高現在在東京大學有一個讀書會。我有一個博士生剛剛送去東京大學末木教授那邊做一年的交流研究，因為我很重視學術交流，有條件或能爭取到經費的，我就盡量把學生送出去，我也建議他跟小川隆學習，看看他們是如何來解讀中國佛教文獻。我培養的學生是以研究中國佛學為主的，但我也會建議他們學梵、藏、巴等經典語文，這不是為了以後要做印度或藏傳佛教的研究，而是我覺得那對他們將來做

中國佛教研究會有幫助。日本有些研究中國佛教的學者，他們過去認為不懂中文一樣可以研究中國文獻，他們認為日本的傳統中國佛教學研究已經做得很細了，在那個傳統裏面做就可以，現在他們也發現那樣是不行的，用日式訓讀來讀中文文獻會有錯誤，連柳田聖山都有很多錯誤。所以，小川隆曾去北京大學學中文，他中文非常好，他現在在日本帶研究中國佛學的學生，就規定他們用中文來讀中國佛教的文獻。日本佛教學研究在我看來，無論研究東亞佛教或中國佛教，大學者的時代已經過去了，現在只是在小的規範性方面可以做得不錯，他們的長處還是文獻，在文獻的基礎上要作思想，我想這不是他們的長項。

黃：您對傳統文獻解讀方式的佛學研究看法如何？佛學研究是否適用西方哲學或文學理論來詮釋？

龔：做中國佛教研究，對傳統文獻解讀的功夫一定要下，大陸中山大學宗教所的必修課是佛教文獻、佛教經典原著選讀，佛教語文如梵文、藏文、巴利文的訓練，以及基本歷史學的著作等。我覺得現在最重要的是讓學生把文獻學、歷史學的基礎打穩，有這些基礎後，再按自己的興趣，選擇文獻學、歷史學，或像我一樣走思想史的路。我覺得文獻解讀的工夫是不能夠跳躍的，這是非常基礎性的訓練，不管你要走哲學、歷史學或文學的路線。是否要用西方的哲學或理論的問題，也討論得很多了，包括林鎮國先生說的「洋格義」的問題，我對這問題的回應是，我想我們現在要迴避西方的理論是不可能的，大陸有一批學者主張與中國相關的研究要儘量本土化，但本土化不是要拒絕西方的理論，不能過分簡單理解本土化。洋格義不是法病而是人病，西方的理論和方法本身沒有錯，所以不是需不需要「洋格義」的問題，而是如何「格義」，或者說格義的好和格義不好的問題。我很不滿意洋格義的某些方法，但並不是反對用西方的詮釋方法，事實上我們已經不可能完全不用西方的理論和方法，而在純粹傳統的意義下來研究中國佛教了。我只是覺得，我們過去直接地運用西方的哲學概念來解釋中國佛教的問題，這種方式太過簡單和粗暴了。我是主張應先消化西方的理論論述的方式，而不是直接使用其概念和系統，就拿來對應佛教中的相關概念，例如有人用海德格 (Martin Heidegger) 來研究禪宗，比對這兩種哲學

概念，這無非是為海德格的哲學找個東方註腳，意義不大。我重視的是運用西方比較成熟的學術論述方式，重新組織對問題的看法，這樣的話，理論是在暗的地方，我覺得論述方式比較有普遍性，但這很難明確地定義。我一直很重視方法論，所以我主張要先把西方的理論相對化、歷史化。我自己要運用解釋學的方法來討論中國佛學時，不太重視高達美，因為他是純粹在解釋理論上面，呂格爾 (Paul Ricoeur) 的著作反而更具有應用性。我也會去讀傅科 (Michel Foucault) 的書。方法論方面，我覺得西方的哲學、文學理論很重要，像佛雷 (Bernard Faure) 就是用文學理論中修辭的問題、敘述的問題、隱喻的問題來解讀禪宗，這些是在東、西方文本都會碰到的問題，用來解釋佛教史，就會有蠻多有意思的新議題出來，可以重新來看待史料的概念。根據新的論點，把原來的史料做新的論述，這種用法比較高明。我看余先生寫《朱熹的歷史世界》，也與他以前講思想史的內在理路有點不同，也有參考北美當前學術史的寫法。一個思想史的問題，必須和他的社會、他的歷史事件有關係，朱熹的材料大家都用過，但是分析問題的方式變了，問題變了，組織和解釋舊有材料的方式和意義就不同了，材料也就在新的脈絡活起來了。所以我覺得一個高明的學者，不一定都是用新的材料，只要有新的問題、新的方法，就可以把那些史料重新整合盤活。佛教史也是一樣，很多史料好像都曾經被做過，你換了問題點去看，其實很多史料就會有新的連結，有了新的問題、新的方法以後，你會發現它呈現出完全不同的意義。比如說《六祖壇經》研究，敦煌本出來以後，過去有些學者一直要找出原本的《壇經》，好像後來的《壇經》加入那麼多東西，就是沒有意義的。我覺得要換個角度來做，就會如陳寅恪先生所說的，假史料也可以成為真史料。如果我們轉而做《壇經》史的研究，瞭解歷史上出現那麼多《壇經》，那些不同的內容，是和那個時代禪宗發展的思想脈絡關連起來的，看看它增加的內容跟宗派的思想有沒有關係，這樣的話，所有後面增加的《壇經》內容都會變得很有價值。因為最早的原本是不可能找到的，你的問題和你的方法論變了以後，整個史料就活了。我最近在想，關於初期禪宗史，以前是按照宋代燈錄的說法，後來發現敦煌文獻跟燈錄不一樣，大家當然相信敦煌文獻的，這中間又有《祖堂集》，後來日本開始正視到永明延壽《宗鏡錄》裏面的禪宗史料，它的時間也比燈錄早。現在我思考這個問題，不會僅簡單地根據歷史時間的先後來看文獻的真實性問題，而是把這些材料看成不同時期，

不同宗派是如何來建構他們關於初期禪宗的歷史，從裏面看他們的歷史觀。其實這些史料日本做了很多整理的工作，我會去看他們的研究，但是我的問題跟他們不一樣，換了方法、問題以後，這些資料就可以變成新的論述，很有意義、很有意思。其實我們過去解讀史料的方式太過簡單，事實上史料不是那麼簡單看待的，我們借用這些方式重新來看中國佛教自己的傳統，就更能瞭解歷史是怎樣被建構出來的，中國佛教如何建構自己的歷史學，建立自己的正統性，這樣的研究路徑我覺得就很有意思。我想方法學，包括西方的理論，我是主張用這個角度來應用，而不是直接用哲學的概念、系統來講中國佛教，那樣的問題會非常地多。

黃：龔教授能否給予臺灣從事佛學研究的研究生一些建議。

龔：海峽兩岸文史哲方面系所的系統大體差不多，從哲學的角度來研究佛學，向來是佛學研究的主流，事實上，歷史學的研究相對而言更成熟一點。我覺得臺灣有不錯的基礎，應該多加強語文的訓練。另外，我建議做佛教學的同學多讀比較成熟的歷史學和宗教學著作，包括政治史、人類學、西方宗教學一些重要的研究成果，對研究會非常有用。其實我看很多研究著作，不一定和我的研究主題相關，也不是只看他的結論，而是去看他們怎麼做研究、怎麼討論問題，像我很關注基督教神學的研究成果，雖然我不研究這個，但我會去讀，討論問題時，我的視角就會跟單純的從佛教學來看問題不一樣。我覺得歷史學研究，目前在漢語學界相對而言是比較成熟的學門，他們做的一些工作頗值得我們去參考。我對方法論特別關注，他們怎麼討論問題，從什麼角度來討論問題，特別是我覺得史學理論裏面有些經典性著作一定要去讀，我們讀史學理論的方式，不是為了研究史學理論，而是看史學理論對我們的研究方式能否提供新的問題點，或突破一些想法的局限。包括對史料的看法，會有一些很有意思的啟發，你會發現原來史料是可以這樣子看的，原來史料是很複雜的概念，不是這個史料比較早它就 very 可靠，沒有這麼簡單，這是我讀這些作品很有啟發的地方。比如我研究僧傳，我就會去看歷史學裏面包括西洋的傳記問題的研究；我要研究《高僧傳》裏面關於律宗的問題，我會看西方有關苦行主義的研究，看他們在論述裏面怎麼討論苦行主義。我不是要把中國佛學跟他們做比較研究，而是去

看西方很好的學者他們的論述議題、視角和方法，看他們為什麼要這樣來分析苦行主義，這反應了何種思想、何種觀念，然後帶著新的問題和視角，我再重新來看史料。所以我讀西方的史學論著，是注重他們的方法、問題、視角、論述，看對我有沒有啟發，然後回來看我們傳統裏面的東西。

黃：非常謝謝龔教授接受我的訪問。

龔：哪裏，很高興有機會做這樣的一個交流，這些問題正好也是我平常思考的，以後有時間會做一些系統周密的討論，現在只能泛泛地談一些感想而已。

附錄：龔雋教授著述目錄

一、專書、編譯著作

1. 《大乘起信論與佛學中國化》（修訂版）（《中國佛教學術論典》第31輯），高雄：佛光出版社，2001年。
2. 《西方現代性的曲折與展開》（《學術思想評論》第6輯），長春：吉林人民出版社，2002年。
3. 《東亞現代性的曲折與展開》（《學術思想評論》第7輯），長春：吉林人民出版社，2002年。
4. 《禪學發微——以問題為中心的禪思想史研究》，臺北：新文豐出版公司，2002年。
5. 《修剪菩提樹——「批判佛教」的風暴》（譯著），上海：上海古籍出版社，2004年。
6. 《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，北京：三聯書店，2006年。

二、單篇論文

1. 〈聖凡之際：宗教理念及其研究二人談〉，《自由交談》第3輯，1999年，頁164-194。
2. 〈歐陽竟無思想中的三個論題〉，《哲學研究》1999年第12期，頁50-58。
3. 〈重提印度禪與中國禪——一種早期的思想史觀察〉，《中國佛學》第2卷第2期，1999年10月，頁131-156。
4. 〈禪是佛教嗎？「批判佛教」關於禪的觀念檢討〉，《中國學術》第4輯，2000年4月，頁221-238。
5. 〈作為思想史的禪學寫作——以漢語語境禪學研究為中心的方法論考察〉，《佛學研究中心學報》第5期，2000年，頁79-112。
6. 〈僧肇思想辯證——《肇論》與道、玄關係的再審查〉，《中華佛學學報》第14期，2001年9月，頁135-158。
7. 〈禪門中的頓漸新論——以早期禪為中心的若干問題研究〉，《正觀》第17期，2001年6月，頁33-93。

8. 〈道生的頓悟學說與早期禪的交涉〉，《曹溪禪研究》（論文集），北京：中國社會科學出版社，2002年，頁133-143。
9. 〈中國禪宗歷史上的「方便通經」——從六世紀到九世紀〉，《中國學術》第10輯，2002年10月，頁45-106。
10. 〈在自由與規範之間——略論中國禪的「游戲三昧」及其與律制的關係〉，《哲學研究》2003年第9期，頁61-67。
11. 〈「反抗的現代性」：二十世紀的日本禪、京都學派與民族主義〉，《世界哲學》2004年第2期，頁34-50。
12. 〈歐美禪學的寫作方法——一種方法論立場的分析〉，《中國禪學》第3卷，北京：中華書局，2004年，頁236-255。
13. 〈梁譯《大乘起信論》的本覺思想分析〉，《中山大學學報》（社會科學版）2005年第5期，頁21-26。
14. 〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫〉，《佛學研究中心學報》第10期，2005年，頁151-184。
15. 〈再論中國哲學史作為「學科」的合法性危機與意義〉，《哲學研究》2005年第8期，頁43-47。
16. 〈北宋天臺宗對《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉，《中國哲學史》2005年第3期，頁83-94。
17. 〈譯經中的政治——李提摩太與《大乘起信論》〉，《新史學》第2輯，北京：中華書局，2008年，頁119-143。
18. 〈從智顛、知禮對《觀音菩薩普門品》的詮釋看天臺宗的解經學〉，《哲學研究》2008年第4期，頁99-105。