

# 海峽兩岸現代性佛學研究的百年薪火相傳：

江燦騰

## 新佛教史的體系性建構與批判性佛教思想詮釋的辯證開展（四）

### 二、一九四九年以來臺灣本土的現代性佛學研究史回顧

#### (一) 戰後戒嚴時期（一九四九—一九八七）的現代性佛學研究史回顧

戰後臺灣地區，在整個戒嚴時期（一九四九—

一九八七），可作為現代性佛教學術研究典範的薪火相傳最佳例證，<sup>1</sup>就是近八十六年來（一九二五—二〇一二）從大陸到臺灣胡適禪學研究的開展與爭辯史之相關歷程解說。

此因戰後臺灣佛教學術的發展，基本上是延續戰前日本佛教學術的研究的學風和方法學而來。而這一現代的學術潮流是普遍被接受的，這與戰後受大陸佛教影響佛教界強烈的「去日本化佛教」趨勢恰好形成一種鮮明的正反比。

儘管當時在來臺的大陸傳統僧侶中，仍有部份人士

對日本學界出現的「大乘非佛說」觀點，極力排斥和辯駁，<sup>2</sup>甚至出現利用中國佛教會的特殊威權對付同屬教內佛教知識僧侶的異議者（如留日僧圓明的被封殺事件即是著名的例子）。<sup>3</sup>但是不論贊成或反對的任何一方，都沒有人反對開始學習日文或大量在刊物上刊載譯自日文佛學書刊的近代研究論文。

這種情況的大量出現，顯示當代佛教學術現代化的治學潮流，足以衝破任何傳統佛教思維的反智論者或保守論者。具體的例子之一，就是印順導師（一九〇六—二〇〇五）門下最傑出的學問僧人演培法師（一九一七—一九九六），不但是為學習佛學日文才從香港來到臺灣，並且他才初習佛學日文不久之後，就迅速譯出戰前日本著名佛教學者木村泰賢（一八八一—一九三〇）的《大乘佛教思想論》（一九五四），並加以出版。

然而，戰後偏安於臺灣地區的佛教學術界，其學術研究的業績，雖有印順傑出研究出現，但僅靠這種少數

的例外，仍缺乏讓國際佛學界普遍性承認的崇高聲望和雄厚實力，加上當時來臺的多數大學院校、或高等研究機構的人文社會學者，仍帶有「五四運動」以來濃厚的反迷信和反宗教的科學至上論學風，因此不但公立大學的校區嚴禁佛教僧尼入內活動，相關佛教現代化的學術研究，也不會在正式的高等教育體系裡被普遍接納或承認。

唯一的例外，是由新擔任南港中央研究院的院長胡適博士，所展開的中古時代中國禪宗史的批判性研究，不只其學術論點曾透過新聞報導，廣泛地傳播於臺灣社會的各界人士，連一些素來不滿胡適批判論點的臺灣佛教僧侶和居士們，也開始藉此互相串連和大量撰文反駁胡適的否定性觀點，其中某些態度激烈者，甚至以譏嘲和辱罵之語，加諸胡適身上或其歷來之作爲。<sup>4</sup>

其後，又由於胡適和日本著名的國際禪者鈴木大拙（一八七〇—一九六六）兩人，於一九五三年間在美國夏威夷大學的相關刊物上，曾有過針鋒相對的禪學辯論，更使反胡適者找到強有力的國際同情者，於是趁此機緣，鈴木大拙的多種禪學相關著作，也開始被大量翻譯和暢銷於臺灣的知識階層之中，且風行臺灣地區多年，影響至爲深遠。<sup>5</sup>因此，胡適和鈴木大拙兩人，都對戰

後臺灣教界的禪學思想認知，曾發生了幾乎不相上下的衝擊和影響。<sup>6</sup>

另一方面，必須注意的，是胡適的這種處處講證據的治學方式，在佛教界同樣擁有一些同道。他們不一定完全贊同胡適對佛教的批判，但是不排除以客觀態度來理解佛教的歷史或教義。而其中堅決遵循胡適禪宗史研究路線的是楊鴻飛。他在一九六九年五月，投稿《中央日報》，質疑錢穆（一八九五—一九九〇）在演講中對胡適主張《六祖壇經》非惠能所作的批判，<sup>7</sup>因而引起臺灣地區戰後罕見的關於《六祖壇經》作者究竟是誰？神會或惠能的熱烈筆戰。

不過，一九六九年在臺灣展開的那場禪學大辯論，主要的文章，都被張曼濤（一九三二—一九八一）收在《六祖壇經研究論集》（臺北：大乘文化出版社，一九七六），列爲由他主編的「現代佛教學術叢刊」一百冊中的第一冊，而張曼濤本人也是參與辯論的一員。<sup>8</sup>他在首冊的〈本集編輯旨意〉中，曾作了相當清楚的說明。尤其在前二段對於胡適的研究業績和影響，極爲客觀而深入，茲照錄如下：

《六祖壇經》在我國現代學術界曾引起一陣激烈評論的熱潮，評論的理由是：「《壇經》

『的作者究竟是誰？』爲什麼學術界對《壇經》會發生這麼大的興趣，原因是《壇經》不僅關係到中國思想史上一個轉換期的重要關鍵，同時也是佛教對現代思想界一個最具影響力的活水源頭。它代表了中國佛教一種特殊本質的所在，也表現了中國文化，或者說中國民族性中的一份奇特的生命智慧。像這樣一本重要的經典，當有人說，它的作者並不是一向所傳說的六祖惠能，那當然就要引起學術界與佛教界的軒然大波了。這便是近四十年來不斷繼續發生熱烈討論的由來，我們爲保存此一代學術公案的真相，並爲促進今後佛教各方面的研究，乃特彙集有關論述，暫成一輯。列爲本叢刊之第一冊。

胡適先生是此一公案的始作俑者，雖然他的意見，並不爲大多數的佛教有識之士所

接受，但由於他的找出問題，卻無意中幫助佛教的研究，向前推展了一步，並且也因而引起了學術界對《壇經》廣泛的注意，設非胡先生的一再強調，則今天學術界恐怕對《壇經》尚未如此重視，故從推廣《壇經》予社會人士的認識而言，我們仍認胡適先生的

探討厥爲首功，故本集之編，爲示來龍去脈及其重要性起見，乃將胡先生有關《壇經》之論述，列爲各篇之首。<sup>9</sup>

從張曼濤的說明，可以看出一九六九年的《六祖壇經》辯論，正反雙方，都是接著胡適研究的問題點而展開的。這一先驅性的地位，是無人可以取代的！但這場辯論的展開，已在胡適逝世後的第七年了。

所以，雖然胡適本人在一九六二年春天，即已病逝於臺灣，但其禪學研究所點燃的巨大學術諍辯的烈火，依然繼續在佛教界熊熊地燃燒著。

而印順的《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，一九七一）一書，就是因爲那場因胡適禪學研究論點所激起的諍辯，所引發的最新研究成果。日本大正大學在其頒授文學博士學位的〈審查報告書〉，其最後的結語是這樣的：

本論文對舊有的中國禪宗史將可以促成其根本而全面的更新。於是，本論文的問世對於學術界貢獻了一部而卓越的精心創作。<sup>10</sup>

這也是二十世紀以來，唯一以禪宗史研究，獲頒日本博士學位和擁有如此高評價的國人著作。可以說，由胡適發掘新史料和提出新問題開始，經過了將近半個世

紀，才有了如此卓越的研究成果。播種者胡適和收穫者印順，都各自扮演了重要的角色。

當然，張曼濤和印順兩者的學術貢獻，並不只在上述的中國禪宗史研究的文獻編輯和專書論述這一點業績而已。

事實上，張曼濤於一九七四年，在中國佛教會的道安（一九〇七—一九七七）大力支持之下，曾克服巨大文獻資訊的艱難，而彙編出《中華民國六十年來佛教論文目錄》，蒐錄相關資料達十五萬七千多筆，並附有索引和相關作者查詢線索，是其在一九七八年彙編和出版「現代佛教學術叢刊」的重要前期預備工作。至於他在大谷大學的碩士論文《涅槃思想研究》（臺北：大乘文化出版社，一九九一年），也是戰後臺灣關於印度佛教思想史現代性學術研究的上乘之作。

不過，戰後最優秀的關於印度佛教唯識學思想的現代性學術研究論述，是來自南臺灣的葉阿月（一九二八—二〇〇九）。她曾於戰後初期，受教於高執德的「延平佛學院先修班」。其後，因高執德橫遭「白色恐怖」下的政治冤獄而慘遭槍決（一九五五），葉阿月深感內疚，<sup>11</sup> 爲報師恩，特矢志前往高執德昔日留日時期的駒澤大學深造，專攻唯識學，於一九六三年畢業。其後，

考入東京大學印度哲學研究所，於一九六六年，以《中邊分別論三性說之研究：以真實品為中心》的畢業論文，獲日本公立佛學研究所頒授關於印度唯識學研究碩士學位的現代性專業學術論述。

受此鼓舞，於是同年（一九六六）春末，葉阿月再入同校的博士班攻讀，由該校著名學者中村元（一九一二—一九九九）親自指導，並於一九七二年以《唯識學における空性說の特色》，獲頒博士學位；旋即返臺，從此長期任教於臺灣大學哲學系。<sup>12</sup> 一九七五年，葉阿月在臺出版其日文版《唯識思想の研究：根本真實としての三性說を中心にして》（臺南：高長印書局）一書，是其生平學術論述的最高峰之作，一時頗獲來自學界的高度稱譽。但因其日文版全書，始終未能譯成中文出版，且其生平，雖能持續治學嚴謹，但孤傲難處、中文論述又非其所長，所以終其一生，都未能產生巨大的典範性研究效應。<sup>13</sup>

至於印順的現代性大量佛學著作，已如綜合佛教思想大水庫般地，在當代華人的佛教學界間廣為流傳和被研究，因此有「印順學」的研究顯學現象，正在當代佛學界開展。<sup>14</sup> 此外，他對「人間佛教思想」的倡導與推

廣，也有大量的追隨者出現。但在此同時，來自不同立場的教界批判者，也相繼出現。<sup>15</sup> 所以，這是正在發展中的未定型但非常重要的思想傳播潮流，值得今後繼續對其關注和探索。

由於儒佛思想的互相交涉，長期以來，即是研究中國思想史的主要傳統論述與思惟內涵的組成部分，因此，延續民國以來歐陽漸、梁漱溟和熊十力以來的儒佛思想的相關論述傳統，戰後以熊十力北大高徒自居的牟宗三（一九〇六—一九九五）其人，不同於馮友蘭（一八九五—一九九〇）、方東美（一八九九—一九七七）、唐君毅（一九〇九—一九七八）和勞思光（一九二七—）四者的佛學論述，而是以《佛性與般若》（臺北：學生書局，一九七七）兩巨冊（這是牟氏受印順相關佛教論述的研究影響之後），立足於當代新儒家的立場，來進行脫離歷史相關脈絡性的中古佛學精義的新解與新判教的自我建構。

因此，嚴格而論，牟宗三這兩巨冊書的相關內容，其實是一種異質的新佛教思想體系的現代書寫，所以其書雖能在析論時，邏輯推論相當精嚴、和在進行相關概念詮釋時，也表現得相當深刻和極富條理性，但是全書如此詮釋，是否會有流於過度詮釋的嫌疑？以及是否能

與原有歷史的發展脈絡能夠充分符應？卻是大有商榷餘地的。<sup>16</sup> 但無論如何，牟宗三的此一《佛性與般若》兩巨冊的全書內容，仍算具有現代學術研究的大部分特質，所以也堪稱是戰後臺灣現代佛學論述的高峰成就之典範著作之一。

戰後臺灣在專業的現代佛學研究期刊方面，張曼濤在編《華岡佛學學報》之前，於一九七六年為主編《道安法師七十歲紀念論文集》（臺北：獅子吼月刊社）的相關內容，集當時張氏所邀集的國內外諸多著名學者所合刊的內容，已達堪與現代型國際專業佛學研究論述相比肩的最高水平。

此後，不論張曼濤所編的《華岡佛學學報》或聖嚴法師的中華佛學研究所長期支持的《中華佛學學報》，其研究主題內容的多元性與豐富性，雖有高度成長，但，若要論其是否有專業性的重要突破表現，則包括《中華佛學學報》在內的多種佛學研究學報，可以說從未在超越過一九七六年出版《道安法師七十歲紀念論文集》時的最高水平。

有關二〇世紀的現代中國佛教史論述方面，以臺灣地區來說，逃難僧東法師初於一九七四年春天出版的《中國佛教近代史》上下兩冊（臺北：東初出版社）

<sup>17</sup> 是此一領域的最重要的研究奠基者：此書以明清佛教迄第二次戰後的劇烈變局為時代經緯、以太虛大師（一八八九—一九四七）所主導的中國佛教近代改革事業為論述的核心，彙編各種佛教史料以成書，篇幅極浩繁，全書熱切護教之情亦躍然紙上，故難列入論述精嚴的通史性著作之林。但東初法師以太虛大師逝後的第一代佛教改革事業追隨者為職志，藉編史以表彰之，可謂繼釋印順於一九五〇年編成《太虛大師年譜》（臺北：正聞出版社）的另一放大普及版，雖精嚴不及前書，仍具高度參考價值，故差堪與前書並稱為雙美。

但在此之前，因已有日本學者水野梅曉的《支那佛教近世の研究》、《支那佛教の現狀に就いて》兩書，以及藤井草宣的《最近日支佛教の交渉》（東京：東方書院，一九三三）一書，而此三者又皆為論述自清代以來迄戰前有關中日佛教，及中國佛教近代變局的權威觀察報告，且其內容會被直譯或改寫而構成東初法師該書之部分內容，卻未被清楚交代原書出處，所以若純就嚴格學術而論，難說其非東初之書的學術瑕疵。而這也是我等今日讀者，在讀東初之書時，切不可忽略者。

此外，有旅美華裔學者陳榮捷（一九〇一—一九九四）於一九五三年出版其《現代中國宗教的趨勢（

Religious Trends In Modern China）》，<sup>18</sup> 對中國國民政府於內戰逐漸失利而尚未撤離大陸之前的近代中國佛教及其他宗教發展狀況，亦曾作了簡明又精到的權威觀察；其中，尤以有關熊十力及其《新唯識論》的新佛教哲學思想，被舉為與太虛大師和歐陽漸（竟無）的唯識思想並稱，而在創新方面較後兩者為更優的新觀點，是首次被介紹到西方學界者，並引起一定程度的後續影響。<sup>19</sup>

中共取代國民政府建立新中國政權之後，又有美國學者唯慈（Holmes Welch）遍訪當時流亡在香港、臺灣、新加坡、馬來西亞、緬甸、泰國以及菲律賓等地的多位中國僧侶，然後以大量訪得的口述資料（占第一冊內容三分之一）和頭等文獻資料（亦占第一冊內容三分之一）兩者對照、並嚴格篩選以增其內容的可信度；他是自一九六一年起，開始撰寫研究報告：先於一九六七年由哈佛出版社出版首冊《中國佛教的實踐（The Practices of Chinese Buddhism）一九〇〇—一九五九），<sup>20</sup> 一九六八年再出版第二冊《佛教復興在中國（The Buddhist Revival In China）》，至於第三冊《毛澤東治下的佛教（Buddhism under Mao）》則出版於一九七二年，約當中共爆發文化大革命的中期，所以批

判性極強，但也限於出版時代過早，有關二十世紀最後三十年所謂「改革開放」之後的重要大變遷狀況，便無法在書中涉及。

可是，唯慈的研究堪稱典範性的成就，並且早於東初法師的《中國佛教近代史》三年出版，所以真正為二十世紀中國佛教史的全面研究奠定學術基礎者，當歸之唯慈其人，且其在此一領域的學術成就，迄今仍還無能比肩者，以至於後來者，都還直接或間接受其研究成果之影響。<sup>21</sup>

儘管如此，就二十世紀最後三十年的中國佛教發展現況來說，迄今都停留在重要僧侶的佛教事業或對其所持佛教思想的相關詮釋，雖間或也有介紹「改革開放後」的大陸宗教法規、佛教教育狀況或學術研究者，但除了與現實關涉不深且敏感性低的佛教學術研究成績較為可觀之外，其他方面皆缺乏較深刻或較嚴謹的對於大陸佛教現實面的真相之研究。換句話說，有關教團現況的深入探討或反思，迄今仍存在不少禁區而遲遲難以展開。

至於聖嚴法師（一九三一—二〇〇九）對於《明末中國佛教之研究》（臺北：學生書局，一九八八）的立正大學博士論文（一九七五），雖曾遭日本著名學者荒木見悟譏評為屬於「護教書」性質的無學術助益的偏頗

研究，<sup>22</sup>卻是戰後深刻影響臺灣諸多後進學者，<sup>23</sup>相繼投入明代佛教史研究的重要開山之作。（未完待續）

### 註釋：

- 龔雋在〈胡適與近代型態禪學史研究的誕生〉一文中提到：「如果我們要追溯現代學術史意義上的禪學史研究，則不能不說是胡適開創了這一新的研究典範。」見龔雋，〈中國禪學研究入門〉（上海：復旦大學出版社，二〇〇九），頁七一八。

- 閻正宗，〈重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教（正篇）〉（臺北：大千出版社，二〇〇四），頁一四〇—一五二。
- 閻正宗，〈重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教（正篇）〉，頁一四八—一六九。

- 樂觀法師曾特編輯，〈闡胡說集〉（緬甸：緬華佛教僧伽會，民國四九年六月），在其〈引言〉有如下激烈批胡之語：「查胡適他原本是一個無宗教信仰者，在四十年前，他主張科學救國，與陳獨秀領導五四運動，打倒『孔家店』，破除迷信，即本此反宗教心理，現刻，他對《虛雲和尚年譜》居然公開提出異議，若說他沒有破壞佛教作用，其誰信歟？分明是假借『考據』之名，來作謗佛、謗法、謗僧勾當，向青年散播反宗教思想毒素

，破壞人們的佛教信心，一經揭穿，無所遁形，……。

(中略)衛護佛教，僧徒有責，我們這一群旅居緬甸、越南、香港、菲律賓、印度、星洲的僑僧，對祖國佛教自不能忘情，自從胡適掀起這個動人的風潮之後，全世界中國佛弟子的心靈都受到震動！覺得在當前唯物主義瘋狂之時，玄黃翻覆，群魔共舞的局勢情況之下，胡適來唱這個『反佛』調兒，未免不智，大家都有『親痛仇快』之感！」頁一。

5. 當時，是：一、鈴木大拙著，李世傑譯，《禪佛教入門》（臺北：協志工業社，一九七〇），先行從日文本譯出。其後，則是以志文出版社的【新潮文庫】為中心，先後從英文原著中譯出的鈴木禪學作品，就有：二、鈴木大拙著，徐進夫譯，《禪天禪地》（臺北：志文出版社，一九七一）。三、鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》（臺北：志文出版社，一九七四）。四、鈴木大拙著，孟祥森譯，《禪學隨筆》（臺北：志文出版社，一九七四）。五、鈴木大拙、佛洛姆著，孟祥森譯，，《禪與心理分析》（臺北：志文出版社，一九八一）。六、鈴木大拙著，徐進夫譯，《歷史的發展》（臺北：志文出版社，一九八六）。七、鈴木大拙著，徐進夫譯，《開悟第一》（臺北：志文出版社，一九八八）。

八、日文傳記，是秋月龍珉著，邱祖明譯，《禪宗泰斗的生平》（臺北：天華出版社，一九七九）。九、禪藝方面，鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與藝術》（臺北：天華出版社，一九七九）。十、鈴木大拙著，陶陸剛譯，《禪與日本文化》（臺北：桂冠出版社，一九九二）。十一、基佛類比方面，鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神祕教》（臺北：志文出版社，一九八四）。十二、淨土著作方面，鈴木大拙、余萬居譯，《念佛人》（臺北：天華出版社，一九八四）。

6. 有關這方面的研究史回顧，有兩篇較完整的論文，可供參考：（一）莊美芳，〈胡適與鈴木論禪學案——從臺灣學界的回應談起〉，一九九八年一月撰，打字未刊稿，共十一頁。（二）邱敏捷，〈胡適與鈴木大拙〉，收錄於鄭志明主編，《兩岸當代禪學論文集》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，二〇〇〇年五月），頁一五五一七八。此外，邱敏捷在另一篇論文中，又提到說：「首先，陳之藩於一九六九年十二月九日在中央副刊上發表〈圖畫式與邏輯式的〉（《中央副刊》，一九六九年十二月九日，第九版）；翌年底，楊君實也撰文〈胡適與鈴木大拙〉（《新時代》十卷十二期，一九七〇年一二月，頁四十一）。此外，針對鈴木大拙

的禪學觀點有所批判，並就「禪公案」提出詮釋觀點的代表人物應首推巴壺天（一九〇五—一九八七）。他與當時之釋印順有所交往，其在「禪公案」的論著對後輩晚學產生不少影響作用。巴氏認為「禪」是可以理解的，他不苟同鈴木大拙《禪的生活》（Living by Zen）所提「禪是非邏輯的、非理性的、完全超乎人們理解力範圍」的觀點。他指出：「自從日人鈴木大拙將禪宗用英文介紹到歐美以後，原是最冷門的東西，竟成為今日最熱門的學問。不過，禪宗公案是學術界公認為最難懂的語言，參究瑞福（Christmas Humphreys）蒐集鈴木大拙有關禪的七篇文章，編為《Studies inZen》，由孟祥森譯，臺北志文出版社以《禪學隨筆》列為新潮文庫之一發行問世。鈴木大拙的〈禪——答胡適博士〉，即係書中一篇。從此以後，鈴木大拙的禪學作品，自日文或英文本相繼譯成中文版。半載後，《幼獅月刊》特刊出「鈴木大拙與禪學研究專輯」，除了將上述的楊文載入外，又有邢光祖的〈鈴木大拙與胡適之〉。再過一個月，胡適用英文寫的〈中國的禪——它的歷史和方法〉由徐進夫譯出，刊在《幼獅月刊》總號二三六號。至此，胡適與鈴木大拙兩人所辯難的問題，才漸為國內學者所關注，陸陸續續地出現了回應性的文章。一九七三

年朱際鎰〈鈴木大拙答胡適博士文中有關禪非史家所可作客觀的和歷史性的考察之辨釋〉、一九七七年錢穆〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉、一九八五年傅偉勳〈胡適、鈴木大拙、與禪宗真髓〉、一九九二年馮耀明〈禪超越語言和邏輯嗎——從分析哲學觀點看鈴木大拙的禪論

〉，以及夏國安〈禪可不可說——胡適與鈴木大拙禪學論辯讀後〉等數篇，均是回應胡適與鈴木大拙論辯而發。」見邱敏捷，〈巴壺天對「禪公案」的詮釋〉，《臺大佛學研究》第十六期（臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，民九十七年十二月），頁二二三〇—二三一。

7. 見張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》（臺北：大乘文化出版社，一九七六），收在「現代佛教學術叢刊」，第一冊，頁一九五—二〇四。

8. 張曼濤的文章有二篇登在《中央日報》的副刊上，一篇是〈關於六祖壇經之偈〉；一篇是〈惠能與壇經〉。其中後一篇，已收入《六祖壇經研究論集》，頁二四五—二五一。他用筆名澹思發表。

9. 見《六祖壇經研究論集》，〈本集編輯旨意〉，頁一一〇。此報告文，由關世謙中譯，改名為《中國禪宗史》要義》，收在藍吉富編，《印順導師的思想學問》（臺北

：正聞出版社，一九八五初版），頁三三三—三四〇。

11. 此為葉阿月親自告訴我的內情，時間在一九九四年春天，地點在其研究室。

12. 實上，根據〈故董事長葉阿月博士行狀〉一文，所提到的詳情如下：「一九六九年，葉阿月博士課程修畢，先受臺大哲學系主任洪耀勳教授聘為講師，一九七二年獲得東大P.H.D.文學博士回臺大復職時，被當時系主任成中英教授聘為專任副教授，並於一九七九年成為教授。」

。在臺大講授「唯識」、「印度哲學史」及梵文等課程。任教期間，頗受前輩學者，哲學大師方東美教授之器重提攜。葉博士教學之餘，仍研究不斷。」<http://fgtripitaka.pixnet.net/blog/post/1190194214>

13. 根據〈故董事長葉阿月博士行狀〉一文，雖也曾提到葉阿月於一九八七年，翻譯中村元博士著作《印度思想》，並於一九九六年在臺灣由幼獅出版社出版。一九八〇年，將其著作《超越智慧的完成——梵漢英藏對照與註記》在新文豐出版社出版。一九九〇年將《心經》從梵文原典譯成口語中文，一九七四年十二月發表佛學著作《以中邊分別論為中心比較諸經論的心清淨說》。另曾在臺大哲學評論（一九八一年一月），發表有〈唯識思想的十二緣起說——以中邊分別論為中心〉的論文，

（一九八七年一月）發表〈中邊分別論之菩薩「障礙」與「能作因」之學說〉的論文，（一九八九年一月）發表〈窺基的「心」與「行」之學說：以「心經幽贊」為中心〉等文章，其他論文及在中外學會發表之論文不計其數，無法一一介紹。葉博士學識深厚，可說是著作等身，令人欽佩」。<http://fgtripitaka.pixnet.net/blog/post/1190194214>。但，筆者的上述論述，仍與事實接近。

14. 參見邱敏捷，〈「印順學派的成立、分流發展」訪談錄〉（臺南：妙心寺，二〇一一，初版）。

15. 參見釋禪林，〈心淨與國土淨的辯證——印順導師與人間佛教思想大辯論〉（臺北：南天書局，二〇〇六）。

16. 例如賴賢宗就曾嚴厲批評牟宗三的此書論述，他說：「牟氏認為天臺的『一念無明法性心』並未能如陽明心學之真正的『存有論的創生』，只是『縱貫橫說』，而非陽明心學之『縱貫縱說』，而天臺的『縱貫橫說』的目的只在『作用的保存』（作用的保存則來自儒家的良知心體，而非佛智），天臺的『不斷斷』和『圓』最後表現為一連串的『詭詞』（弔詭之言詞），牟氏認為這就是天臺『不斷斷』的『圓教』的實義和歸趣。極其明白的是，牟氏認為佛教之究極和歸趣只是『團團轉的圓』」

- 和『一連串的詭詞』，這樣的論斷雖然在牟氏自己的論說中也自成體系，但卻帶有對佛教的極大的偏見，和佛教的自我詮釋之距離太大了，充滿了儒家護教的封閉心態。」見賴賢宗，〈論吳汝鈞《天臺佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉，《東吳哲學學報》第三期（臺北：一九九八），頁四十三—五十一。
17. 此書由臺北東初出版社發行，再版為一九八四年，列為《東初老人全集（一）》，日譯版是河村孝照改編、椿正美翻譯的濃縮版，於一九九九年由日本傳統文化研究所出版。此日譯本影印資料，承陳英善教授提供，特此致謝。
18. 此書有出版不久即有德文和西班牙譯本，一九七四年又有日譯本，而中文本由廖世德翻譯，有陳榮捷本人作序，於一九八七年由臺北的文殊出版社印行。
19. 據陳榮捷教授的說法：「此後學術研討會、博士論文、期刊文章專論熊十力者，已超過十宗矣。」見陳著《現代中國宗教的趨勢·中譯本序》，頁三。
20. 此書的史料及方法學，可見其第一冊《佛教的實踐·序》，中譯本由包可華和阿含譯出，改名《近代中國的佛教制度》，列入藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢》八十二—八十三（臺北：世華出版社，一九八八）。

21. 但是，相對於此，香港佛教聯合會、香港佛教僧伽聯合會、友聯研究所三者，也於一九六八年共同委由聯合書報發行公司出版《中國大陸佛教資料彙編：一九四九—一九六七》，這是根據當時大量來自大陸的相關原始佛教資料，並分為八大部以呈現其全部內容，其名稱為：第一部中共的宗教政策；第二部中共成立初期的佛教；第三部中國佛教協會；第四部大陸佛教徒的活動；第五部大陸佛教的典章文物；第六部大陸佛教的教育研究及出版工作；第七部大陸佛教徒生活情況；第八部西藏喇嘛教的情況；另有附錄（一）中共「佛教工作」面面觀；（二）虛雲和尚雲門事變記。此外在該書中還有各部的簡明提示和重要評論，並附有釋覺光所寫的短〈序〉。因此該資料彙編，也可說相當程度反映了當時香港佛教界對中共初期統治下大陸佛教現實遭遇的深沉關懷和反思。因此此資料彙編雖非屬正式的學術研究撰述，但其參考價值實不亞於唯慈後來才出版的第三冊書《毛澤東治下的佛教（Buddhism under Mao）》的學術貢獻。
22. 陳玉女，〈晚明佛門內外僧俗交涉的場域〉（板橋：稻鄉出版社，二〇一〇），頁二十。
23. 像釋果祥、江燦騰、釋見曉等人都是受其影響者。