

堂堂僧相，還諸人間

天乙崛起時的台灣佛教

釋見暉 編著

釋自鑰 校訂

光復後的台灣佛教受齋教、日本佛教的影響，僧俗無明顯界限。

民國四十二年，白聖於大仙寺籌辦三壇大戒，台灣僧人的生活型態開始轉變。

白聖更於戒壇設置引贊，以比丘尼指導尼眾新戒。

光復後台灣佛教的出家人

佛教何時傳入台灣？一般相關的史料，都認為佛教是隨著鄭成功的渡台，而慢慢地傳入台灣的。在此之前，台灣已有移民與貿易，而宗教的傳播一向與貿易、移民有很深的關連，我們或許可以由此推論，在鄭成功渡台之前，台灣已有佛教的流傳。(1)而歷經明鄭、滿清、日據，



直到台灣光復，這段時期台灣佛教的發展如何？它所呈現的面貌又是如何呢？

〔光復後的台灣佛教派別——日本派、鼓山派、齋教〕

釋東初謂光復後的台灣佛教，可分為日本派（新派）、鼓山派（舊派）、龍華派（俗派）等三派。(2)此言大抵不差，但所謂的「龍華派」，或許用「齋教」一詞更為恰當。因為齋教於台灣的發展有三派——龍華、先天、金幢，而這三派對台灣佛教多多少少皆有影響，故以「齋教」替代「龍華派」一詞，如此一來涵蓋範圍會更周延。

齋教由儒、釋、道三者混和而成，其中的金幢派可能比正統佛教更早傳入台灣，因此張曼濤認為以台灣佛教的發展史來看，不能忽視齋教對台灣佛教的影響力，例如台灣一般俗語稱寺廟為「菜堂」，其實真正的菜堂是指齋教的修行場所。(3)何謂「齋教」？李添春認為：

台灣之白衣佛教，又稱為齋教，就是在家持齋奉佛之一種團體。不出家，不剃髮，不穿僧衣，以白衣身嚴持佛戒，以持齋而斷絕葷肉故稱為齋教。此種團體在台灣有三派，就是龍華派、金幢派、先天派，都是由大陸傳入台灣的。(4)

不只李添春認為齋教是「在家佛教」，在增田福太郎的調查報告裡早已經認定齋教是「在家佛教」，他說：

齋教，一名在家佛教。……嚴格地持守五戒十善，特別重視殺戒，因此「食菜」，所以有

「食菜人」之稱。(5)

一般而言，學者大都認為齋教的特點是：不出家、不剃髮、不穿僧衣、以俗體守持佛戒，如上舉李添春、增田福太郎、伊能嘉矩(6)等。但只有增田福太郎明白地指出，以俗體守持「佛戒」的「佛戒」是「五戒十善」。有關此點的說明頗為重要，因為龍華、金幢兩派可以嫁娶，而先天派則嚴格持戒，不許嫁娶。(7)佛戒的種類頗多，如以「淫戒」為例，五戒的淫戒是「不邪淫」，而具足戒(8)則是「不淫」。由增田福太郎的說明中可知，龍華、金幢二派可以嫁娶，當然不是守「不淫」的具足戒，而是五戒中的「不邪淫」戒。先天派則由於不許嫁娶，比起其他二派是更嚴格地持守佛戒，因此，也影響了一般人對佛教的看法，將光復後台灣佛教的女性出家人——比丘尼，稱為「菜姑」。

所謂「鼓山派」是指受中國大陸影響(多源自福建鼓山)的台灣佛教。釋慧嚴研究台灣佛教時，曾針對「台灣佛教的源流主要出自鼓山湧泉寺」此一觀點作過研究。慧嚴引用相當多的資料，如《南部台灣誌》、《台灣宗教調查報告書》、《台灣本島人的宗教》等，指出「本島的佛教傳自鼓山、西禪二叢林」，及「台灣人欲有相當地位的僧侶，要赴福州鼓山受戒，取得僧侶的資格。」(9)而受具足戒於福建鼓山的台灣僧侶，因為受傳統大陸佛教的影響，至少必須過著茹素、不婚嫁的生活。

日本佛教來台，始於日據時代。一八九五年馬關條約中，清朝將台灣割讓給日本，開始了



〔白聖傳戒整頓僧人生活〕

自民國三十四年日本戰敗，至台灣光復後首次在台灣縣白河大仙寺傳戒的四十二年春天，在此期間，台灣佛教的發展，依東初於三十九年的描述：

在家與出家也沒有顯明的界線，出家不需要削髮受戒——指一般齋姑而言，甚至龍華派齋堂

婚嫁	茹素	項度	
		派別	
×	○	鼓山派	
×	○	先天	齋教
○	○	龍華	
○	○	金幢	
○	×	日本派	

為期五十年的日據時代，日本佛教也就在此時傳入。在此時期，日本在台大力推行皇民化運動，佛教亦難逃皇民化命運，不論寺院的設備、僧侶的生活方式，乃至服裝及儀式等都受到日本佛教的影響，成為日本式的佛教，如僧人不茹素、可結婚育子、攜家帶眷營運寺院。由於皇民化運動所致，由大陸福建傳來的中國佛教便日趨式微。

總之，如以「茹素」、「婚嫁」的觀點來區分光復後的台灣佛教派別，約可歸納如下表：

允許娶妻吃葷。……捨此，台灣佛教徒缺少一種統一標準生活制度，……嘉義大仙寺……大有百丈的遺風……在食、行方面，已做到標準化；衣、住方面，尚未能符合僧制規定。……一個完善佛教僧侶，必須經過律儀教育、叢林教育、佛學教育。……故從根本律儀說，台灣許多出家眾不能目為比丘僧或比丘尼。他們忽視律儀教育的原因，不能不說是受日本佛教的影響。(10)

東初於民國三十八、九年間曾到台灣中、南部各地旅遊，對台灣各地佛教情況有所了解，因此提出這些看法，指出台灣僧侶受齋教、日本佛教的影響，不重視律儀，而說「出家」與「在家」沒有顯明的界線。關於當時台灣佛教的狀況，釋白聖（一九〇四——一九八九）於四十二年春天開辦大仙寺戒壇時，對求受戒的戒子有如下的描述：

在開堂的第一天，所見一般受戒者，除了幾位熟識的新戒之外，大都服裝不整，毫無僧像威儀，所以痛下決心，立出七條規定，限各新戒，在兩日內，決定取捨，否則便要依據規定，予以淘汰。(11)

白聖所謂的「七條規定」是：

- 一、必須捨家離俗，具足僧像，方可受比丘大戒；
- 二、出家者，不得穿俗裝，如無僧服，限三日內做成，否則退受居士戒；
- 三、無論出家在家，須一律投拜僧實為師，方許受戒；如有拜在家人為師者，須速改之，



否則一律不准受戒；

四、凡受居士戒者，絕對不准收徒；

五、不准寄戒，一律取消；

六、異道前來受戒者，必須宣誓

改邪歸正；

七、自受戒日起，絕對禁止煙、

酒、茹葷。(12)

此外白聖又說：

僧寶的儀容，極關重要，在戒期

開始時，我曾嚴格的指示過，要

所有四眾新戒的服裝，必須僧俗

分清，在家二眾，除做佛事外，

一律不得著僧裝。出家二眾，絕

對不得再穿俗服。因為本省出家

男眾，自日據時期，即多穿俗



◎民國四十二年，大仙寺傳戒大會是台灣光復後首次傳授三壇大戒，這是台灣僧人生活型態改變的開始。（圖為戒會全體合影。照片提供：中國佛教會）

服，實有違背佛教的制度，所以我在戒期開始時，第一步工作，便是整頓服裝。(13)

由上可知，光復後的台灣佛教仍難脫日本佛教的習性，出家男眾大多不著僧服，與俗人無異，且攜家帶眷、茹葷、飲酒等。此外，白聖也說不拜在家人為師，或凡受居士戒者不准收徒弟等，依筆者的看法，當時出家人嫁娶、茹葷、飲酒及在家人收徒的情況，除受日本佛教影響之外，也受「在家」齋教的影響。所以，白聖便說在傳戒期間第一要務就是整頓僧人儀容，釐清僧俗二眾，以使僧俗有別。

以上所說是光復後台灣佛教的景況——僧侶不剃髮、不著僧衣、攜家帶眷，與俗人無異。及至四十二年大仙寺第一次傳授三壇大戒⁽¹⁴⁾，這次的傳戒活動深深地影響了台灣佛教，從此台灣僧人的生活型態被徹底改造，不婚嫁、茹素、斷葷酒、剃髮、著僧衣、受具足戒等規定，成為台灣僧人的必要條件。民國四十二年的大仙寺傳戒大會，可說是台灣佛教轉型的一個重要契機。

從白聖傳戒看光復後出家人的轉型

張曼濤認為台灣光復後佛教的再建有兩方面：一是授予中國傳統佛教的出家戒法，二是重視佛教思想與學問。對僧侶而言，前者是必經的入門階段。但光復前的台灣佛教，並不重視戒律，所以重新建立傳戒模式，可說是復興中國佛教形式上最重要的基礎，而實際承擔、推動此



工作的人則是白聖。(15)白聖曾說明其對大仙寺傳戒的目標：「我既承當開堂任務，當於未來之先，便決心給台灣佛教，插一顆純淨佛法的種籽。」(16)於此，白聖在大仙寺戒壇上表明替台灣佛教播下純淨種子的決心。

〔白聖傳戒的因緣與動機〕

白聖曾說明其欲傳戒，以傳戒為急務的緣由是：

余自民國三十七年避亂來台，目睹本省佛教受日人影響而致不免有失風規，甚為痛惜！故不遺餘力一再主辦傳戒。(17)

此外白聖也認為：

「戒在則佛法在，戒滅則佛法亡。」可知戒律的存亡，維繫著整個佛法的命運。(《白公上人

光壽錄》，頁 753)

白聖深信戒律對佛教、僧侶的重要性，而台灣佛教僧侶此時連修習戒學的基礎——受戒，都還談不上。(18)

四十一年冬天，鍾石磐、陳登元等人馳函白聖，告稱大仙寺欲秘密計劃傳戒，戒期只有七天，且允許人不到壇，只要繳費掛名，即可受戒……，所以請白聖設法阻止。(同上，頁 302)白聖接到消息後，認為該寺傳戒與中國佛教會的傳戒規則不相符合，於是去文該寺予以糾正。

該寺於接到中佛會公文後，隨即派人至中佛會接洽，商討的結果，是以大仙寺住持釋開參任得戒和尚，大陸來台的釋太滄為羯摩和尚，釋道源為教授和尚，同時由白聖任「開堂」，負責籌劃一切事宜。（同上，頁302及頁303）這樣的因緣，開啟了白聖往後在台一連串的傳戒生涯。

之後，對於傳戒的時間、內容、規矩等，白聖也做了一些改善與變動，如將戒期由十五天延長至三十二天，甚至是五十三天；女眾由「一部僧中授」到偶爾實施「二部僧中授」。此外，也建立戒壇作息的模式，如上午為新戒講解三壇戒法——沙彌（尼）戒、比丘（尼）戒、菩薩戒；下午為新戒教演規矩、禮節等；晚上則令新戒禮拜、懺悔。

雖然有人對台灣後來一連串的傳戒活動，毀譽不一，⁽¹⁹⁾但在光復初期，白聖的傳戒確實引起不少的迴響，如釋會性從大仙寺受戒之後，深覺傳戒之重要，因此熱心推動。白聖便曾提到台灣光復後於獅頭山元光寺第二次傳戒時，會性熱心推動的景況：

自從前年大仙寺傳戒，時間雖然稍嫌不夠，但對本省佛教確曾發生很大的影響；因此許多熱心的僧俗，都感覺有繼續傳戒的必要，其中如律航法師、鍾石磐、陳登元等居士，曾經屢次奔走大仙寺接洽，終因障礙重重，未能成就。本寺住持會性法師聞悉後，乃毅然發心傳戒，……卒使三壇大戒，如期宏願實現。⁽²⁰⁾

以上是說明白聖傳戒的因緣、動機，及他人對其傳戒的回應等。



〔台灣佛教蛻變成「中國大陸式」的佛教〕

民國四十二年大仙寺傳戒以後，台灣佛教界年年都傳戒，有時甚至一年傳戒二、三次，如四十四、四十五年各有三處傳戒，而四十八年也有兩處同年傳戒。中國佛教會為防止三壇大戒的濫傳，自四十九年開始，規定台灣地區每年限一寺一次傳授三壇大戒，凡想傳戒的寺院，可以向中佛會登記，依序輪流舉辦，至於傳戒會中三師、戒師等人事，均由負責傳戒的寺院自行禮聘，中佛會並無硬性規定。台灣佛教在歷經一連串傳戒會的洗禮之後，漸從「日本式」、「齋教式」的佛教型態，蛻變成「中國大陸式」的佛教——僧侶須嚴持素食、不婚嫁等戒律、清規。

◎僧侶生活型態的轉變及形象的建立

總之，從白聖大力倡導傳戒會之後，台灣佛教的出家人確實經歷「轉型」的過程。所謂「轉型」可以從兩方面來看：一是僧侶生活型態的轉變及形象的建立——僧俗有別，在形象上，僧侶不得與俗人有雜。換言之，僧侶不得攜家帶眷，須不婚嫁、茹素、剃髮、著僧服等。道源於五十二年臨濟寺的傳戒會中，任教授和尚，在三月二十八日的「上堂法語」中說道：

本省佛教多弊端 僧俗不分最為先

幸而近年多傳戒 堂堂僧相現人間 (21)

由此窺知，台灣佛教僧侶經過十年傳戒的洗禮，至少在生活型態及形象上已是「堂堂僧相

現人間」，非僧俗混雜的局勢了。釋真華（曾多次參與戒會，擔任引禮、書記、尊證及阿闍黎）也說：台灣光復以前的出家人因受日本佛教影響，多已失去出家人應有的戒行和樣子……，佛教幾乎到了名存實亡的地步了！由於白老來台後，提倡傳戒，才慢慢地把風氣改變了過來，才為中國佛教打下基礎，紮下了根。

◎台灣僧侶漸熟知誦戒、結夏安居的律儀生活

轉型之二是指台灣僧侶漸熟知誦戒、結夏安居的律儀生活。白聖在大陸曾擔任過三次戒期的引禮（於戒場中輔導男眾戒子的男眾戒師），對當時大陸傳戒而不講戒的情況，頗不以為然。來台之後得有機會負責傳戒事宜，於是在戒壇上相當重視講戒。他說：

前年在大仙寺、去年在獅頭山，擔任兩屆的開堂，因各種環境關係，增加不少經驗，例如大仙寺，本定七天傳戒，幾經周旋，才改十六天，因此各戒條文，無法講解。獅頭山戒場三十二天，所以各戒條講解皆比較詳細。我常自想，傳戒為何，為戒子回寺持戒，但戒何以持，必須先知戒。若對於戒條，絲毫不明白，雖在戒壇前答「能持」，不啻戲臺上對白，自欺欺人，直同兒戲。此次傳戒，特別注重講戒，務令大家統同明白，才與「但解法師語」不相違背。(22)

上文說明白聖對傳戒的期許，那就是要詳講戒文，令受戒者明白所受的戒律，進而如法持



守。所以，白聖又表示一個月的戒期時間如不足的話，將集合有志研究戒律及叢林規制者，繼續教學。（同上，頁33）就在四十四年十普寺的戒期後，白聖果真率領歷來在大仙寺、元光寺、十普寺受三壇大戒的新戒比丘、比丘尼，於獅頭山海會寺實行佛制九旬結夏。這是台灣佛教有史以來，第一次的依制結夏安居，藉此修學經、律，期間由會性講比丘、比丘尼戒，白聖講《楞嚴經》。

從此以後，直至四十九年，每年白聖都率眾結夏安居。（同上，頁313-314）如四十五年率兩屆新戒弟子於碧雲寺、大仙寺結夏，講授《起信論》、四分戒律等。四十六年率「中國佛教三藏學院」的學僧到內湖金龍寺依律結夏；四十七年在內湖圓覺寺；四十八年在基隆寶明寺結夏，講《法華經》、《梵網經》等；四十九年主持中國佛敎研究院及三藏學院結夏安居，並於研究院開講《楞嚴經》。（同上，頁320-378）

釋智道參加四十四、四十五兩年的結夏安居，她的心得是：

四十四年在獅頭山由白公領導僧團，結了一次夏，是為第一次……。是次結夏，新受戒的佛子們個個抱著無比的興奮，為延續我佛慧命，尋求人生的光明而踴躍地參加。……雖然彼時的食住問題，因時間匆促，經濟短絀，種種的準備不夠；可是，彼會中，自上依止師——白公上人，下至使用的小孩（指新受戒者）都能刻苦耐勞，為法忘身，終於精神勝過物質，圓成這一首創的佳會！（23）

由智道的敘述中，得以管窺當時參與者的心境是興奮的，帶有續佛慧命的使命及尋找人生光明的動機，來參與台灣佛教史上首次的結夏安居。雖然當時物質環境不佳，但上自領導者，下自新受戒者，皆為法忘身，而沐浴於一片法喜之中。

隨著白聖在台傳戒、重視講戒，並首次率僧侶於獅頭山海會寺結夏、講戒之後，受戒、誦戒、結夏安居慢慢在台灣佛教形成一股風潮，使得現在出家的僧尼重視求戒，求戒後實行半月月的布薩誦戒，及每年舉行夏安居。這些律儀的生活方式，逐漸成為台灣佛教僧尼的生活型態之一。

比丘尼於戒壇中角色的轉變

白聖以傳戒、講戒為基礎，改變光復後台灣佛教的生態。在這過程中，出家女眾的數量一直多於男眾，對此現象，白聖曾說道：

余辦學初衷原以比丘為對象，無奈本省比丘寥若晨星而尼眾觸目皆是，且質量優厚，亦可負起佛教責任。……於是以權巧方便，分出家男女二眾於一院，而住宿分隔。聽課有時分堂，有時合堂。（同上，頁35）

這是白聖談他創立「中國佛教三藏學院」緣由的一席話，本來他辦學的初衷，只以比丘為



教授的對象，沒想到台灣僧侶是女眾多於男眾，不僅人數眾多且資質優秀，於是權巧方便，男女兼收，視情況分堂或合堂上課。

〔白聖於戒壇中設置引贊，輔導尼眾新戒〕

辦學如此，同樣地，戒壇中求受戒的女眾也多於男眾。(24) 白聖於四十六年（農曆則為四十五年底）東山寺傳戒會中任教授和尚兼開堂，當他向戒子介紹引贊（於戒場中負責輔導女眾戒子的女眾戒師）時，他說：

本戒場女眾甚多，對於一切規矩，需要引贊幫助指導。(25)

對台灣佛教女眾多於男眾這種現象，釋悟因（天乙弟子，畢業於中國佛教三藏學院）回憶以前她受教於白聖時的經驗說道：

自民國四十一年（陽曆是四十二年初）首次遵式如法在大仙寺傳授三壇大戒以來，很多齋姑落髮現比丘尼相，不必像以前完全要仰賴到唐山寄戒才能受戒的情況，這是老人家成就了台灣比丘尼。……但女眾的生活和修行仍宜由女眾照顧指導，老人很強調且貫徹此一原則——尼眾由尼眾來指導。因此，在戒堂中破例地設置引贊來輔導尼眾新戒。他常說尼眾要行八敬法，尊重比丘僧團，但尼眾自己要發奮圖強，因正法久住的責任是不分比丘、比丘尼的。(26)

悟因道出白聖的傳戒成就了台灣佛教的女性修行者，使她們可以遵式受「比丘尼戒」，且賦予指導女眾的角色。加上白聖的理念是「正法久住的責任是不分比丘、比丘尼的」、「女眾由尼眾來指導」，所以他在戒堂中破例地設置「引贊」來輔導尼眾新戒。所謂「破例」是指大陸戒壇並無此例，台灣光復後，第一次於大仙寺傳戒時，戒堂中也只有「引禮」，而無「引贊」。而四十三年於獅頭山元光寺第二次傳戒時，白聖即引用比丘尼當引贊來輔導尼眾新戒。

於如此趨勢之下，白聖想藉傳戒、講戒來改革台灣佛教的生態，除比丘之外，勢必要比丘尼的協助，釋天乙（一九二四——一九八〇）就在這個台灣佛教轉型期的關鍵點上，脫穎而出。

〔天乙協助白聖指導尼眾〕

白聖於大仙寺傳戒時，天乙與她的剃度師釋圓融及徒弟釋乙純三代同堂受戒，在當時傳為美談。在戒壇中，白聖見她氣質不凡，遂指派她為「沙彌尼首」，這是白聖與天乙初次會面的事情。《光壽錄》中記載：

元月（古曆十二月）師參與台南大仙寺傳戒法會，任開堂和尚大師父。……此為台省光復後第一次傳授三壇大戒，亦為自佛法光被台海以來，如法遵式傳授佛戒之首次。而得人之盛，亦無可比擬。若律航、本際、會性、開證、真性、圓融、天乙、性海、性寬等師均出壇下。

彼諸師等負荷中國佛教命脈，垂三十年，成就卓絕。（同上，頁 280）



在此段文裡，標明當時大仙寺戒壇中有許多人才求受戒，其中女眾有圓融、天乙、性海、性寬等，而她們對日後台灣佛教皆有其貢獻。

台灣光復後的第二次傳戒，於四十三年獅頭山元光寺舉行，當時白聖任用圓融、天乙、仁光、會光、會照等尼師為引贊師，她們皆是四十二年春受戒於大仙寺的比丘尼。(27)可見白聖是從大仙寺受戒的女性戒子中，挑出一批人為其助手，擔任引贊師。四十四年白聖於十普寺傳戒時，也任用德欽、天乙、仁光、善定（會光）、慧定（會照）、智道等擔任引贊師，除德欽資料不明之外，其中天乙、仁光、善定（會光）、慧定（會照）是上期元光寺傳戒會的引贊師，而智道是受戒於元光寺的。

由上可知，天乙從四十二年受戒完後，四十三、四十四年的傳戒會白聖皆請她任戒壇引贊師，協助輔導女眾戒子。此外《光壽錄》又記載：

天乙尼法師於十普寺戒壇充任引贊師，隨我師白公參加獅頭山海會寺及羅東白蓮寺結夏，負責指導尼眾。（同上，頁315）

至此，天乙除任戒壇引贊，協助白聖輔導戒壇女眾戒子之外，在台灣佛教第一次於獅頭山的結夏安居，及同年的羅東白蓮寺續行安居中，她已擔任「負責指導尼眾」的角色，換言之，天乙在眾尼師中脫穎而出，成為白聖座下女眾的首座弟子。

（編者按：本期專輯編著者畢業於中正大學歷史研究所博士班。專輯文題及文內部分標題為編者所加）

【註釋】

- (1) 藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，第八冊，（台南，中華佛教百科文獻基金會，一九九四），頁 5080-5081。
- (2) 釋東初：〈了解台灣佛教的線索〉，收於張曼濤主編：《台灣佛教篇》（台北，大乘文化出版社，一九七九），頁 109。
- (3) 中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》（台北，天華出版社，一九八四）中，頁 1036-1038。
- (4) 李添春：〈台灣佛教史要〉，收於《中國佛教史論集三》（台北，中華文化出版事業委員會，一九五六），頁 938。
- (5) 增田福太郎：《台灣的宗教》（台北，南天書局，一九九六），頁 96-99。
- (6) 伊能嘉矩著，王世慶等譯：《台灣文化志》（台中，台灣省文獻委員會，一九九一）中卷，頁 255。
- (7) 增田福太郎：〈調查記錄中的齋教〉，轉引自王見川著《台灣的齋教與鸞堂》（台北，南天書局，一九九六），頁 264。
- (8) 具足戒指比丘、比丘尼所應受持之戒律，因與沙彌、沙彌尼所受十戒相比，戒品具足，故稱具足戒。
- (9) 釋慧嚴：〈明末清初閩台佛教的互動〉《中華佛學學報》，第九期，一九九六，頁 226-227。
- (10) 釋東初：〈了解台灣佛教的線索〉，頁 106-111。
- (11) 釋白聖：《大仙寺開堂記》，從釋會性：〈憶大仙戒壇懷白公老人〉之文轉引，收於白聖長老圓寂三週年紀念論文集編審委員會編：《白聖長老圓寂三週年紀念論文集》（台北，能仁家商董事會，一九九



- 11) - 頁 35。
- (12) 同上 - 頁 36。
- (13) 同上。
- (14) 三壇大戒指沙彌(尼)戒、比丘(尼)戒、菩薩戒。
- (15) 中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》(台北，天華出版社，一九八四)中，頁 1063-1064；或藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，第八冊，頁 5087-5088。
- (16) 同。
- (17) 同(13)。
- (18) 祝賀恩師八秩高慶禮贊會編：《白公上人光壽錄》(台北，十普寺，一九八三)，頁 345。
- (19) 釋聖嚴謂佛子戒學的修持有三步驟：受戒、學戒、持戒，出自釋聖嚴：《戒律學綱要》(台北，東初出版社，一九八六)，頁 10。
- (20) 如釋聖嚴曾說熱衷於傳戒法會的大德們，可謂有功有過，而過勝於功，因為違律濫傳故。但又強調他本人並非反對傳戒。此文出自釋聖嚴：〈今日的台灣佛教及其面臨的問題〉，收於張曼濤主編：《台灣佛教篇》(台北，大乘文化出版社，一九七九)，頁 174。
- (21) 此文出自釋白聖：《戒堂講話集》中〈嚴持禁戒報答佛恩〉一文，乃白聖在四十三年元光寺戒壇為在家菩薩之開示，從釋會性：〈憶大仙戒壇懷白公老人〉之文轉引，收於白聖長老圓寂三週年紀念論文集編委會編：《白聖長老圓寂三週年紀念論文集》，頁 38。
- (22) 臨濟護國禪寺傳戒會編：《護國千佛大戒同戒錄》(台北，臨濟寺出版，一九六二)，頁 173。

- (22) 十普寺傳戒會編：《護國千佛大戒同戒錄》（台北，十普寺出版，一九五五），頁 28。
- (23) 釋智道：〈結夏安居的回顧與前瞻〉，《中國佛教》第一卷第九十一期，一九五七，頁 33。
- (24) 民國四十二年台省第一次在大仙寺傳戒，即得新戒比丘四十人，比丘尼一三二人；四十六年東山寺戒壇新戒男女比例更為懸殊，比丘二十七人，比丘尼一一人。引自《光壽錄》，頁 302、頁 330。
- (25) 東山寺傳戒會編：《護國千佛大戒同戒錄》（屏東，東山寺出版，一九五七），頁 84。
- (26) 釋悟因：〈青山常在，法水常流——憶師公以及那段曾經親炙的日子〉，收於白聖長老紀念會編：《白聖長老圓寂紀念集》（台北，白聖長老紀念會，一九九七），頁 120-121。
- (27) 《中國佛教會頒發台南縣大仙寺冬期傳戒同戒錄》（台南，大仙寺出版，一九五三），頁 10。

【心田四季】

把微笑送給您

釋自聿

一段話：

真正的微笑是打從心底自然湧現的，是笑聲的泉源。記得曾在本書裡看到這麼

在所有的種子裏如果少了一顆「微笑」，其他任何種子都是無用的。不管「微笑」的種子是多麼細小，也要盡心去栽培，讓它能夠發芽生根。使所有宇宙萬物，隨時都能以「微笑」的心情，散發曦和的光輝，這是人生旅程中最重要的一。