

沙彌十戒威儀錄要講記

蕩益大師 輯
智敏上師 講

〈戒律資料，內部參考，限出家眾〉

沙彌十戒威儀錄要講記

蕩益大師 輯
智敏上師 講

〈戒律資料，內部參考，限出家眾〉

建興佛教從完備的沙彌教育做起——代序

學 忍

一、前言

從來，佛法的宏護、三寶的莊嚴、自他的解脫等等，全部都是維繫在「僧伽」自身的作為與素質的優劣上的。因此，要讓三寶常住、興隆、實證，其最重要的工作，當屬僧伽的教育工作。但僧伽的教育工作，其內容千頭萬緒，依時機之不同，而各有不同之重點，並不能一概而論。就此觀點視之，則沙彌的階段，亦應有其專屬的「學處」，必須予以貫輸和教導。經論中於此雖然所提不多，但在一些專談「沙彌律儀」的戒經上，我們仍可清晰地看到，佛教對沙彌教育的特殊內容。

中國傳統的叢林佛教，以「師徒制」的身教、言教方式，透過健全的叢林整體生活教育運作，雖然沒有很明確的教育理念，但一貫的沙彌教育，仍在長時間的蘊釀當中，有著依稀可見的脈絡。從今日的眼光視之，除了某些教育技巧，需要隨著時代風氣稍做改進外，那樣的教育仍有著不少的優點，可供今人參考與反省。反觀近代中國的漢傳佛教，由於西方學院式教育的引入，再加上對傳統教育方式的幾乎全盤放棄（時代的因緣如此），且又受到叢林式微、家廟興起及僧材凋零（尤其以今日的台灣佛教為然）等客觀環境的影響，傳統的僧教育（師徒制、叢林式）已無條件再維持了。而今日漢地所盛行的，所謂「學院式」僧教育，除了極少數的例外以外，我們對於現今的僧教育方式，在「循序漸進」及「符合佛教修行理念」的兩項考慮上，仍不敢心存過度的樂觀，比方說：以世俗的學歷為其分級標準，僧俗、男女同班，生活與修行脫節，教者與學者幾無干涉，有學監而無師父，重言教而缺身教，只有少數人管理多數人（而且是僧俗、男女混雜）的生活行為與起居進退，白衣上座、價值混淆，課程複雜而不精純確實，教授師見解分歧、無所適從，過於注重解門及學術而缺少行持磨鍊……等等問題與現象，在在都是今日僧教育工作者，需要小心檢討的。

尤其，沙彌的教育，最需要的，正是身教的示範、僧團運作的陶冶、沙彌學行的實際運為、離欲生活的逐漸適應、大僧律儀的漸次學習及服務僧團的應對進退等。看看今日的沙彌教育，往往所謂的「沙彌」，只不過是光頭俗漢的代名詞而已。除了與常住一同忙於生活、法務外，他的身份常常只是意味著「尷尬期」，只會傻呼呼地期待著「趕快去受戒」當比丘。師與徒也往往皆不知有「沙彌教育」這一回事，甚至有一剃了頭，隔天就去受大戒，隔月就成了「大法師」的，那還有什麼沙彌教育可言？即使是佛學院，也好不到那裡去：從白衣時的僧俗混雜，到剃度、受大戒，程序中的一切教育，都是死板板的「學院式固定課程」，並沒有特別為個別不同身份、需要的佛子，開設不同的課程。雖然課程將隨著年級而一層層地不同，但那也只是泛泛的「知見之轉進」，而非意味著身心陶鍊之深化。白衣、沙彌（尼）、比丘、比丘尼，身份如此不同的一群佛弟子，三年、五年、甚至更多年，他（她）們所受的教育與訓練竟然完全一樣！真不知，這樣訓練出來的學生，僧與俗之間，除了外表的不同之外，他（她）們真正不同的基礎會在那裡？

— 混亂、模糊，沒有層次，缺乏整體性、次第性，僧俗不分，實踐不彰，道心不堅，僧格的自我認同感不足等，正是今日漢地僧教育的最佳寫照。整體的僧教育既是如此，那被視為中間「過度期」的沙彌教育，將更為模糊不清，甚至是根本不被重視，恐怕就理所當然的了。然而，沙彌的教育（當更包括尼眾的「式叉摩那」

尼之教育），正是成就其為一個大僧（尼）的根本教育與基礎教育！今日的僧伽素質不佳，仔細考察將可發現：並非源於僧、尼的「知識」或「知見」不足（至少台灣是如此），而是緣於基本道心與行儀訓練的缺乏所致。而有關這方面的教育，卻正是「沙彌（尼）」階段的教育，偏偏，「沙彌教育」，常常又是最被忽略的一環！因此，讓人深深地感覺到，今後要提振佛教，復興佛法，其最切要的工作，應是從完備的沙彌教育做起。唯有沙彌教育能夠如法、上軌道，我們往後的一切修道教育，才能在堅固的學行基礎上開展。否則，躐等而混亂的教育結果，將使得我們的僧教育，仍然停留在「徒作知解」、「盲修瞎鍊」或「亂無次第」的巢臼當中。

二、沙彌名義及分類

沙彌是《耶舍傳》中梵文 Sramanera 的音譯，而沙彌尼，則是梵文中代表女性的尾音 ni 的加譯。在中國一向有新舊三種譯法：舊譯一種，即「沙彌」，南山律祖義譯為「息慈」，即息世染而慈濟眾生之謂。新譯有二，一為玄奘大師所譯「室利摩那路迦」，義譯為「勤策」，即精進不懈，警避諸惡，或接受大比丘僧勤加策勵之意。二為義淨三藏所譯「室那末尼」，義譯為「求寂」，即求取圓滿寂靜、究竟涅槃之極果的意思。前二譯就「因」為翻，後一譯就「果」為重，意義上無太大分別。

此外，由於沙彌（泛指已完成「剃度」儀式者）之受戒有無，及年齡上的差異各各不同，因此，古來於此又有二類三位的說法。所謂二類，是純就受沙彌戒的有無而分，無論其年齡為何，凡已受沙彌十戒的沙彌，謂之「法同沙彌」，反之未受十戒的，謂之「形同沙彌」（只是「形象」同之謂）。所謂三位，是依年齡而分，但不論其戒之有無，凡七歲以上（方可出家），十三歲以下者，稱之為「驅烏沙彌」，謂但能替大眾驅烏、守護伽藍令不惱眾，依此片善所生功德以消信施。二為十四歲以上，十九歲以下，稱之為「應法沙彌」，指其年齡正是沙彌本製之齡，正可隨學沙彌所當學諸法之謂。三為「名字沙彌」，即廿歲以上，七十歲以下（超過七十歲不合出家之條件！）之沙彌，指其本應人比丘位，但由於智識、因緣或資具等條件不足之故，所以仍在沙彌階段，故稱之。

以上二類三位之名相，雖不甚關主題，但在考慮沙彌教育之施行細節時，此項分類仍有其參考之價值，故仍一併提出。

從沙彌的三個名義上考察：「息慈」重在斷除世俗染習，並培養慈心不殺等慈悲心念；「勤策」重在積極修學、勤於勞務與服務大眾以培植福報；至於「求寂」，則重在開發道心，趣求上乘，求取圓滿解脫之完成。雖然這也不妨視為一切佛法修學之通義，但以此而為「沙彌」之名義，更可看出沙彌之所以為沙彌，其修學及教育的重點所在。

三、沙彌教育之對象與時機

沙彌教育，就狹義而言，顧名思義，其對象當然是指沙彌（尼）而言。但就其為大僧的「準備教育」而論，廣義的說，往前，應推到白衣準備出家前，住於伽藍當中的「淨人」階段；往後，應延至女眾受學「式叉摩那」法完成的階段。此中，雖有若干重點及方式上的不同，但其對象，亦應涵蓋二類三位沙彌中的所有階段。綜合以上說明，我們可以將（廣義的）沙彌（尼）教育對象列為下表，以供參考：（共有八位次）

前行位—— 共住之淨人階段。

正行位—— 形同沙彌：驅烏；應法；名字。

法同沙彌：驅烏；應法；名字。

加法位（僅女眾）—— 式叉摩那尼。

因此若約「廣義」的立場論，沙彌教育所涵蓋的時機，應是指：準備出家前，共住於寺院中的淨人身份，直到登具足壇前的一切階段。在這段時期當中，雖然依於年齡及受戒內容之差別，而有不同之教育重點與善巧，但仍有其共通的教育

目標。因此，關於這些目標的確立與完成，正是沙彌教育所應努力的重心所在。

四、沙彌教育的重要性與特色

總之，從一個人發心出家，並以淨人身份住進道場或寺院開始，直到這個人登壇受具之前，無論其年齡、學經歷、佛法之程度，乃至受沙彌戒之有無，率皆屬於「沙彌教育」的階段。因為此一階段，就佛門中固有的倫理而論，正是身份最卑微的階段，也唯有在這種身份背景下，才容易施予某些特定的教法（比方說為大眾眼勞役、背誦經典、受人指使以折伏慢心，勤求懺悔……等等，下將廣呀）。而從長遠的修道需求看，這些教法與訓練，正是完成其為一獨立大僧所必須的。甚至，因為有了這些基礎訓練之後，才能確保彼等在未來的修道歲月裡卓然地成長，而不為修道歧途所惑。

或者亦有人認為，在受完具戒後，仍可「補受」沙彌教育？之所以有這類看法，皆緣於對沙彌教育之內容與義意，未有深刻之了解所致。就像面對一個正常的「成人」時，我們仍用對「小學生」的口吻教導他一樣的不適合，比丘重受沙彌教育亦復如是。此時的沙彌教育，對於一個比丘而言（除了特殊情形例外），既不契理、亦不契機、更不契時。

再者，比丘，其身份正代表了僧寶的極位，亦是人天師範的最高代表，就戒律所賦予的精神說，在僧團倫理中自有其崇高之地位。如今若無特殊理由，而卻降格以沙彌法教之，於個人修行或者有益，然於僧伽倫理與形象，似稍有不妥之影響，故亦不應將比丘補受沙彌訓練，視為正常之教育方法。何況以現代人的根性觀之（以後恐怕是更有過而無不及），又有多少人願意以比丘的身份，再受沙彌的教育與待遇呢？（古來最明顯的例子，大概就只有滿益大師一人而已了）而且，即便有人願意如此，於「外相」上是否就可行呢？在施行「折服慢心」之類教學時，於戒律倫理的考量上，是否能避免抵觸呢？更何況有沒有這樣理想的「比丘再教育」環境亦是一個問題。

現在有不少的大僧（尼），正見不足、道心不堅、威儀不佳、擁徒自重、我慢貢高、輕法慢僧、謗法毀戒、貪圖五欲、好為人師、我行我素、自以為是……，仔細反省起來，那一樣不是因為「沙彌學行」的缺乏所致？

未有如法的沙彌教育，而卻輕率地讓他受了具足戒，往後的漫長出家歲月裡，如果不是他自己會想、會學，誰還教得了他、管得了他？人其實都是「無自性」的，當初既然會發好心來出家，那一個人不是想了生脫死？可是為何會變成如今這付樣子？只因當初最需要受教育、也最能受教育的時機，被粗心地錯過了。如今既然正法不入心，漸漸地，無始的惡習性自然又會湧了上來。在缺乏基礎訓練的情況下，面對無始的習氣，如何擋得住？慢慢地，由發好心出家而卻逐漸地趨於墮落，也是很自然的了。今日僧伽的素質，屢屢不見改善，正是這樣忽略沙彌教育的結果！

因此，我們可以肯定的說，沙彌教育正是一切僧教育的基礎，而且此項教育也是最為注重「時機」的教育，一但錯過了施教的時機，要再重新彌補或改善，於今都是相當困難的。這點，尤其是有心於僧教育的大德們，所應特別注意的。沙彌教育絕不同於一般的「僧教育」，是廣泛而終生的教育；相反的，沙彌教育是一種，有著明顯特定內涵，而且特別注重施教時機的教育。兩者的差異，就像「基礎科學」和「應用科學」一樣；基礎在前，應用在後；基礎的內容特定而狹隘，應用之內容則不定而廣泛；基礎之訓練須在教育之初，而應用則行於基礎之後。

唯有確切地感受到沙彌教育的重要性，並體認到沙彌教育，不共一般僧教育的特色，我們才能積極地去正視沙彌教育的問題，並且建立真正符合沙彌教育目標的教育理論與方法。這也正是僧伽教育理論上，一個急待釐清與建構的觀念。

五、沙彌教育之意義

如果認為讓沙彌坐在教室內上上課、背背書、拜拜佛、出出坡，為眾人服服役，就叫做「沙彌教育」，那恐怕是太粗心的想法了。上課、背經、拜佛、服勞，或者也是沙彌教育內容的一部份，但問題在於上的是什麼課程？背的是什麼經文？拜佛也有好多種，而服勞役當中給沙彌建構的，又是怎樣的觀念？一個大僧也可以、也需要上課、背經、拜佛、服勞，然而兩者之間，並不盡相同！同樣是修行，沙彌的心智、心性與出家習性等，畢竟與大僧不同。粗心地把大僧的心、行修法，用在沙彌程度的行者身上，正是所謂的「躐等修學」。輕微的，將是白費工夫難得成就；嚴重的，恐怕就會盲修瞎鍊、顛倒知見、甚至退失道心了。

所謂沙彌教育，廣義的說，指的是：對一個尚未受具足戒的出家（或準備出家）弟子，所授予的一切「特殊教育」而言。表面看來，這真是個了無新意的「定義」，但其重點，即在「特殊教育」的四個字上。就像「幼兒」教育是特殊教育一般，如果把泛常的僧伽教育視為「一般教育」，那麼，沙彌教育正是僧教育中的「特殊教育」。完全不同於世俗的「國中」升「高中」一般，國中往往只是高中的「延續」；一般大僧的教育，固然要以沙彌時的教育為基礎，但絕不可單純地，把大僧的教育往前延伸到沙彌教育當中，使得沙彌學行，只是被簡單地化約成大僧教育的「前行教育」而已。沙彌的教育固然具有大僧教育之「前行」與「基礎」的功能與特色，但仍有其獨立欲完成的目標與宗旨，從狹義的角度看，那是與大僧教育無涉的。

舉例來說：要深入研究「唯識」，大概就要從《八識頌》的學習開始，如果把進一步的研究唯識，視為大僧的學習課程，那麼很自然的，我們將反推《八識頌》應入沙彌課程中。這是一般在設計沙彌課程者，一貫的思考模式。此處要指出的是：這種教育設計邏輯，並不能完全符合佛教對沙彌教育的理念！因為沙彌教育既為特殊教育，自然有其「特殊的」目標欲達成，從這特殊的目標上看，則《八識頌》的課程固然極簡單、極基礎，但仍不一定就需要、就能排入沙彌學程中。或者亦不排除沙彌學習的可能，但那是在確定沙彌教育的特殊目標（本）可以達成之後，行有餘力（末）的事，關於這一點，常常是僧教育工作者所忽略的地方。因此我們也常常發現，有不少的沙彌，事實上還有很多的沙彌「本法」、「學處」、「知能」與「心態」需要學習和薰陶，而卻正在卯足了勁，學一些並非此時機所當學的內容。一方面是現在學那些與沙彌教育宗旨無涉的課程，將徒然地錯過了受沙彌教育的上好時機，而以後卻又冤枉地成了一個「訓練不足」的比丘。二方面，由於現前最重要的沙彌訓練不足之故，眼前躐等而學的課程內容，亦難有真實的法益。結果，不是效果不彰白費工夫，就是徒增知見稠林，增長我慢習氣而已。這種教育宗旨的混淆，也正是長久以來，我們的學院式僧教育，為何在努力辦理之後，仍一直不能培養出，具足夠傳統標準之僧材的原因之一。

六、沙彌教育之宗旨

延續上節之討論得知，沙彌教育既為一特殊教育階段，則其教育目標與內容，必需有宗旨之明白提出方得確立。事實上沙彌教育之所以效果不彰，往往正是因為僧教育工作者，對其教育宗旨認識不清或時有混淆（或根本不知有此「宗旨」一事）之故。因此，確切地把握沙彌教育的基本宗旨，正是辦好沙彌教育的第一步。

沙彌教育之宗旨為何？回答此一問題，當從沙彌在整個佛法中所佔之地位，予以考察：佛初成道，於鹿野苑轉四諦輪，並以「善來比丘」之方式，度喬陳如等五人出家，從此三寶住世，法化流傳於焉開始。而日後佛法之住持與弘傳，亦再再以三寶為中心而展開，直至佛入滅後，三寶之住持與弘傳，則更以比丘僧為核心而代代相承，令法不絕。僧雖不度尼，然尼欲成就受具因緣，亦須於二部中受

戒；男子欲出家，更須於僧中求合於畜沙彌資格之比丘，爲之剃度、授戒。凡此種種，無論歷史事實、或律文明定，率皆表現了以「比丘」爲核心，之佛法住持與弘傳性格。若能知此，則知，男子出家除了因年齡等因素，而不能成就比丘身份外，其出家當以成就名符其實之「比丘」，爲其重要修學目標。雖然解脫不分老少、男女，亦不拘戒體及僧俗，然就凡夫修道之立場說，成就如法的比丘身份，於已，正是安住道場，「修行自利」之開始；於人，則是體現「三寶住世」之最直接途徑，亦是「利他」之要行。因此，對於男子出家而言，成就如法如律之比丘法、比丘學行與比丘身份，（女子則爲大尼，其理相類）正是自利利他之重要基礎。

由此觀之，成就「比丘身份」一事既如此重要，則居於比丘之前位的「沙彌」階段，其學行內涵固然多端，然其教學總宗旨當不出兩項，亦即：

- 一、消除其未來成就一如法大僧（尼），可能存在之一切身心內外等障礙。
- 二、建構其未來成就一如法大僧（尼），所需之一切必備基礎。

從第二項的「建構基礎」說，沙彌教育的確在某種程度上，可視爲比丘的「前行」教育。然而從第一項的「消除障礙」說，沙彌教育顯然是一種，極具「階段性」、「迫切性」、「必要性」與「特定性」色彩的教育。這也正是上一節所提，沙彌教育事實上是僧教育中的「特殊教育」之精義所在。

剛從白衣翻爲僧人，正是離染入淨的重要「階段」，如果不從「時間」的觀點，認清扭轉其世俗習性上的「迫切」需求。我們將不知道要如何去設立「特定」的沙彌課程，以令其在未受具以前，具備成爲一堂堂大僧（尼）的「必要」條件。

當知，一受完具足戒，即是比丘（尼）身份，立刻有著屬於比丘的權利與義務，若不於受具之前，事先隨學比丘應知之法（不是很熟、很微細，但至少必須在大體上，有著某種程度的理解和實行經驗才可），受具之後不就立即成了「啞羊僧」，而不能成辦比丘諸事？《行事鈔》云：「其沙彌威儀進止，凡所造修，律並製同僧」正又是指出沙彌教育，具有確立比丘行之「基礎」的內涵在。

兩項宗旨中最重要的觀念，在於「成就一如法大僧」。其實，要說佛法的修與學，其內容是無量無邊的，那一樣不可以拿來當一門「課程」？因此，自來很多的僧教育工作者，就將這種「泛學習」的心態，混入了沙彌教育的課程設計當中。結果，整個沙彌教育表面看來富麗堂皇，可是卻華而不實，絲毫不能把握沙彌教育的重點（如果有，也只不過是「誤打誤撞」式的）。殊不知，一切沙彌教育的學程，皆應以「如何成就一如法比丘（尼）」爲思考之核心。大部份僧教育者，面對這樣的質疑，他（她）們的回答，大部份是：「反正慢慢就『自然』成就了」成就或許是成就了，問題是成就怎樣的「比丘」？所謂「事有終始、物有本末、知所先後，則近道矣！」佛陀大聖，隨處拈來，固然皆是治病妙藥；然我等凡夫，面對僧教大計，若不於此細加分別、思考，則誤人、誤教，其過非小。願教內僧教大德、爲人師者，著心於此，則未來出家佛子幸甚！

七、沙彌教育之具體目標

由上來之討論得知，沙彌教育事實上絕非一般所理解的那般，是泛僧教育的「基礎教育」而已。沙彌教育當然可以被理解爲一種「基礎的」教育，問題是，「基礎」二字在語意上是相當含混的。由於對此「基礎」二字在沙彌教育中，所含之確切意義缺乏有效軌範，結果使得我們的僧教育，在一剛開始，就混然雜沓、漫無章法，而且是各憑己見，百家爭鳴、莫衷一是。曾經在幾次的全國（台）僧教育會上，不少人提出呼籲，希望爲僧教育——至少是「初級部」（大概是指「沙彌」學程階段吧？）——擬出「共同課程」。這雖不失爲少分補救之法，但是並不能真正解決沙彌的教育問題。因爲，適當課程的明確排定，固然有助於沙彌教育的正常化、合理化與制度化。但是，如果主事者仍不能確切地認清沙彌教育的「宗旨」，那麼，沙彌教育頂多仍只是課堂上的「死」教育，而不是由文字溶入生活的「活」教育。光靠在課堂上開幾門課，仍不能彌補因漫無教育目標，所造成的教育缺失。因此，隨著

宗旨的確立及把握，從而建構起沙彌教育的具體教育「目標」，才是改革沙彌教育的釜底抽薪之途。畢竟，家風各各不同，道場、學院之環境也迥然各異，與其編定死板板的「共同課程」，到不如提出大家皆有共識的教育宗旨與目標以爲課程設計之參考，較能兼顧各別環境的差異性（當然，建議性地提出「共同課程」，仍有其存在的參考價值，《沙彌學處》的編輯出版，正是爲此一目標而做）。

思考沙彌教育的兩項「宗旨」，我們感受到一個強烈的概念，即是：沙彌的一切教育，都以未來成就爲一如法如律，堂堂正正的大比丘僧爲目的。以此目的爲思考核心，我們要問的是：欲達此目的，我們必須做那些準備？而事實上，這些具體的準備「內容」，正是沙彌教育的「目標」所在！爲此，本節將提出九項內容，以爲沙彌教育之目標：

（一）、建立正確出家因地：

今日佛門中良莠不齊，僧伽品質之所以不佳，而且各說各話，以種種人法、怪法到處招搖，而不受僧眾勸誡等等。其最重要的原因之一，即是緣於不少人，對其自身出家之因地，認識不清或者認識偏頗，甚至根本就是顛倒邪見所致。正確地認清出家的意義、目的，認清身爲一個出家人，其身份所應具備的外表、內涵、知識、能力與責任、義務爲何？出家人之所以爲出家人，在佛法中所代表的形象是什麼？其與俗人白衣最大的區別在何處？何事可做、應做？何事不必做、不應做？何事須學、須會？何事須捨、須離？這些，都是在沙彌乃至出家前的淨人階段，所應極力認識清楚的。

既然廣義的沙彌教育，乃是指住寺院期間的白衣階段，到受具前的式叉尼（女眾）階段，那麼在這段時期當中，他應當努力了解與熟悉的是哪些事情？乃至爲人師者當爲「先說苦事」，以考量其因心、信心、決心等，以免將來後悔，甚至破法壞僧。舉凡這些，都應該在白衣「發心出家」開始，即一步步地對其說明、詢問與考察。俟經過一段時間之了解與確定後，才能進行剃度（而且也應該先徵求其他共住比丘的認可）。當知，這項前行的解說與考覈工作，正是僧伽素質與佛教命脈之所繫！這項教育工作若能做得踏實（寧可慢出家，不可不考核而草率令彼出家），則其未來，即便不是一個出類拔萃的出家人，至少也不至於顛倒知見、自惱壞僧，破壞佛教形象了。

（二）、確立佛法根本知見：

正確的「出家因地」固然也是「正見」之一，然而光那樣局限的正知見，尚不足以帶引一個發心修行的人，逐步地走向正修行之路。必須建立更廣泛的知見基礎，方能在未來的學習與成長過程中，引生正確的三業運爲。由於知見是一切行爲的原動力，因此，在完成了前項目標之後，此項目標即是最迫切的了。

根本正見應含兩部份：一部份是正確的學習態度，及正確地了解所學內容之用意與重要性等。另一部份，則是根本佛教中，通於大、小、顯、密共義的原始佛法教義。避免過早的宗派思想灌輸，將有助於未來更廣泛學習，與更大心量之培養。須注意的是，此二部份正見之確立，並非純課堂上的文字解說而已，必須令其逐漸在日常生活中去實踐，才算是目標的完成。

（三）、適應出家生活及熟悉出家基本知能：

出家，與白衣最大的區別，撇開「心」的差異不談，其最明顯處，即在戒律之有無及受戒內涵之不同所至。然而戒律本身，卻又絲毫離不開「生活」，因此，去適應一種截然不同於世俗的出世生活，將是一個準備出家的人，首先要面對的問題。

再者，隨著不同生活內涵而來的，正是種種不同內涵的生活知能，如：三刀六槌、敲打唱念、勞務出坡、拜佛靜坐、搭衣持鉢、誦戒羯摩之類，亦必須去學習

與熟悉。這是安住其僧相，成熟其僧儀，極為重要的訓練。

（四）、世俗習行之轉化與調柔心之陶成：

出家既然是一種修道生活與解脫追求的體現與實踐，那麼當然不只是「外表」上的剃髮、染衣或持鉢、搭衣而已。古德所謂，「熟處轉生、生處轉熟」，正是要在觀念、習性與行為上，逐漸而徹底地，將一個初出家的人，由原來世間的五欲自在、放任率性、愚癡貢高和剛愎自用等，改為知足少欲、進退有度、三業嚴謹和調柔謙下，也唯有如此，他才能真正與「出離心」相應。而有了出離的清淨念，才能在未來長期的修道生活中，面對境界的考驗與衝擊時，不迷惑、不顛倒。再者，有了調柔心，才能在漫長的修道摸索中，隨時準備接受來自善知識、同參、外境，乃至自我的勸導、反省與修正。

這是一種出家以後，最迫切、最缺不得、也最不可失去時效的潛移默化工作！此項目標的完成，正是確保一個出家人，既使在未來，沒有善知識或清淨海眾的導引或支援之下，仍能以凡夫的程度，而於修行的道路上，卓然挺進的最佳保證！凡欲出家者，或欲為人師者，尤當於此中深加體察。此亦正是沙彌教育的特質所在！

（五）、堅固道心之涵養與高超僧格之認識：

前項目標，重在「息惡」與「受教心理之確立」，此項則更進一步地，以積極地建構其自我增上的強烈動機和誘因。從「知苦」、「厭苦」，到「求離苦」、「發心亦助他人離苦」，再到「自發地力學離苦、利他之法」，到最後的「圓滿自他解脫之道」，正是一個大乘行者，道心生起的痕跡。但這當中，常須面對著無始以來的貪念、瞋毒、自私、我慢、放逸、執著和成見等習性，以及因「惡緣」而更為加深的生命逼迫性等，如何勇敢地去面對、認識、反省、懺悔、堅持、轉化與順受，正屬於「道心」的內涵。

修道很苦，但一個沙彌應該確切地，有一份：「不修道更苦！」的決絕。五慾很樂，但一個沙彌要能認清，那是一種：「劇苦之外的短暫糖衣！」。對境頻頻失念，但一個沙彌要勇敢地，擁有一個：「再接再勵，不妄自菲薄」的堅持。既使是地位卑微，但一個沙彌要有「後生可畏，身懷五德，將為人天師範」的長遠期許。從《本生》、《本事》乃至歷代、當今，中外諸祖師大德的傳記或佳言懿行當中，讓一個沙彌去體會完美僧格所應具備的決絕、認識、勇氣、堅持與自我期許是什麼。由認知而仰慕，由仰慕而隨力隨學，既使不能有超拔的成就，至少，也將是一個堂堂威儀的僧寶了。

（六）、戒法、律儀等止、作二持之隨學與陶鍊：

前五項目標主要著重在「心理」及「知見」上的建設，從本項開始，則逐漸趨向具體行為能力的陶冶。

《行事鈔》云：「沙彌行事，法用同僧；羯摩一法，不在數例，自餘眾行，並製同修」。《資持記》云：「（雖不得共僧說戒、羯摩），但含預眾、生彼欣慕。」沙彌雖然僅受十戒，與大僧戒法不同，但在戒律的止持與作持上，除了說戒，羯摩等，不共僧數外，其他是要與大僧隨學的。《資持記》云：「雖是下位（指沙彌），俱登塵沙（皆發塵沙戒體），與僧無別（謂皆隨學）」沙彌若有犯比丘戒者，除了共比丘的初篇罪，以輕罪定名，而唯（滅）擯無開悔外，其餘諸篇之罪，皆須行懺罪法或別住法（覆藏罪），只是罪名，皆以輕罪定罷了！《行事鈔》云：「懺罪一同僧法，界內集人作之。不受戒者，亦無別眾，文同大僧，唯以突吉羅一罪，為別。……若犯提舍以下，上及僧殘，並須懺悔，有覆須治，唯以吉羅（輕罪名）為定。若波羅夷，律云：三眾突吉囉，滅擯。」至於沙彌尼教育中，須將隨學大尼止、作二持之法，列入其教育乃至考核項目中，其最具體的內容，尚有明朝弘讚

律師所輯（今已收在本《學處》當中）的《式叉摩那尼戒本》可為說明。

聲聞戒的止、作二持，是出家人據以修持三學的最根本基礎，亦是攝持僧紀、維護僧團、軌範僧倫、體現僧格最為直接、有力而重要的綱領與方法。若能在沙彌階段即進行訓練，令彼熟悉及習慣於此種和合共住、離欲清淨的生活制度，則將來進為大僧時，必能展現強大的僧團住持力及攝受力。若說行菩薩、度眾生，此一途徑應是最為直接與根本的了。

（七）、業障之懺除與福報之培植：

佛為兩足尊，因此修福修慧，向為佛門中的重要修學內容。然而就一個初入佛門的沙彌而言，直接的修慧，往往不如懺除遮閉智慧生起的業障來得有效。所謂「翻邪歸正」、「息惡行慈」，正是沙彌初由白衣階段，轉入清淨階段的首要工作。由於過、現二世所造業障，將遮止今後的清淨修學與智慧覺了，為了確保日後長期修行的安全與順利，懺除這些因三業造惡，所形成的修道障礙，是初修行時，非常重要的工作！無始以來，我們不知造了多少殺、盜、淫、妄的粗重惡業，今日一念求脫之心，雖可暫時免於墮落，然而惡業的金剛種子，卻無時無刻不如影隨形地，要待緣現起。尤其在精勤的修學中，所謂：「道高一尺，魔高一丈」，愈是清淨的心念，在不經意的失念之中，其所招感的過去惡報愈是顯著，這些，都必須於修行之初，事先予以防患才可。經云：「業障如晨露；懺悔若朝陽」，無論業有多深、障有多重，只要勤於真心懺悔，業障豈有不消之理？

而無福報以為滋潤，就如同乾地一般，雖有養分亦無法長養種種利益功德之種子。再者，亦如《沙彌律儀要略增註》云：「年幼未堪勞務（指「驅烏沙彌」）唯令為僧守護……以代片勞，兼生福善，無致坐消信施」，又云：「正與二法相應（指「應法沙彌」）：一能事師執勞服役，二能修習禪誦也」皆是指沙彌當從實際的執勞服役與灑掃應對進退當中，去「勞其筋骨，餓其體膚，增益其所不能」（《孟子》）。以達到培植福報、折傾慢幢、為僧給使、消受信施、調柔心性、增長知識，及培養將來獨立修行的資糧與智慧之目的。

因此，長期地拜佛、懺悔，以消業障開智慧；和任怨執勞，以長養福力，正是沙彌學程中，一個非常重要的教育目標與方法。常常可看到身為比丘，而仍煩惱惱地，無法安心於修道生活，鎮日東飄西蕩。其重要的原因之一，即是由於業障未消、福報不足所致。為了堅固其未來修行之基礎，則消除業障與增長福報，正是沙彌階段中，非常重要的準備工作之一。

（八）、記誦基礎經典與文字：

沙彌階段的訓練，固然著重於心性、戒儀及消業、培福等方面的陶鍊，然而基本的佛法知見與經典之學習和背誦，仍是非常重要的。古代中國的啟蒙教育，向來非常強調「記誦」的工夫，蓋因年幼時的強記，雖一時尚不能發揮「理解」的作用，然而在未來成長的歲月裡，卻能逐漸地由這些幼年的記誦當中，引發對生命、道德等方面的理解、體驗甚至力行。古來，無論是印度、西藏，乃至中國，凡是注重生命之學的地區和民族，率皆有一共同性，即特別注重「記誦」的學習方式。原因即在於其所記誦的內容，皆以「生命的哲理」為主，它所注重的，不在邏輯性的思惟分別，而在於日後，從生命的親身體驗與力行當中，去自然體會與理解。基本上，那是一種直觀而非分別為性的「生命的」學問，這是大大地不同於西方的，以計量、邏輯推演（思維分別）為本的「自然科學」的。西方的科學，以事前的認識、分析與理解為主；記憶，只是一種輔助。東方的生命之學，固然亦不離以「徹悟」為目的，然而覺悟的手段並非計量、分別的結果，而是以生命的「直觀」為方法的。因此它的學習方式，向來皆以記誦為其入手的基礎，無論南傳或是北傳佛教，中土或西域的僧伽，只要我們稍加留意彼等傳記之記載，都可發現此一事實。

再者，許多的修行德目，高僧行誼，即使是事先的「理解」，亦往往無濟於

事。重要的並非只是「理解」，而在於讓這些經典上或傳記上所標舉的德目，透過初學時期（內心如一張白紙似）的記誦，而將之映攝、內化為一種自身生命「內在的特質」。依此特質為體，而在未來種種修行歲月的對境中，任運地生起覺醒、見賢思齊和防非止惡的作用。這，正是沙彌教育所最切需的。

（九）、初等禪觀之學習與薰修：

前八個階段，皆屬僧格、僧儀建構之範疇，此則正修定、慧，以漸趨解脫。一切佛法的修學，固以「戒律」為根基，然而佛法的實證，無定、慧則不為功。無論持戒或施福，固然因其為「基礎」之故，而於沙彌學程中，特顯其迫切性與必要性。然而若無定、慧以為進階，不但於未來長久之修行，將產生執著不化、心量狹隘及修行能力不足，無法安心等缺失。而且徒然地以持戒、施福為執，一方面正如滿益大師云：「五夏以前，專精戒律。專精者，豈徒著衣持鉢而已？律中第一要務，在常一其心，念無錯亂，謂依四念處行道也。……無念處慧，著袈裟如木頭幡，禮拜如碓上下，六度萬行，皆同外道苦行，無與真修。」使得佛法不共外道的修學內涵，無法被把握。另一方面，亦如道宣律師云：「今日行者，但知持戒，無心在道。道在虛通，達累為本，此而不思，但持戒善，自餘講解、修習觀務、悉為非道。內多瞋忿，久污淨心。……體是欲界，增生下業。」又云：「若營世事，供養三寶塔寺等相。心無欣道，最是我所（我執），或淪下趣。由造善時，自愛憎他，行諂行誑，雜惑成樹，故受鬼趣相似果報。以心非實，生在惡道，以福事成，故受勝處。」^⑩可知，只是徒然地持戒、修福，而不知在定、慧上進一步地陶鍊，終將落入人天凡福而不自知。如此驕枉過正，求升反墮，豈不冤枉？

上來九項沙彌教育之具體目標，今說竟。

就像世間的小學基礎教育一樣，沙彌教育的施設目的，除了培養其卓然堂正的高超僧儀與僧格外，更是彼等正式進入僧社會，適應僧社會與貢獻於僧社會所不可或缺的「基礎教育」與「預備教育」。今日的僧團情況是：要不預備教育全無；要不佛學院亦無法認清確切的沙彌教育目標。結果一群適應力不良或行為觀念偏差的僧尼，充斥僧團各處，個自以其世俗習性或信徒勢力，而各行其是。輕者，蹉跎一生，虛耗信施而了無所成；重者，非法說法、劣幣逐良、壞人天眼目，破僧壞法莫此為甚，可不悲哉！懼哉！

八、沙彌教育施行之原則

對於施教者而言，為了完整地達成沙彌教育的宗旨與目標，同時也為了收到潛移默化的教育效果，把握以下幾項施教的原則是有必要的。而且相對於已經逐漸獨立的比丘而言，沙彌時期的教育，初發道念的心（或者年幼的心），就像一張未受污染的布一樣，其受到施教者心態和行為的影響，亦最為深刻與顯著。因此，施教者如何調整自己的心態與教學方式，對於沙彌教育的品質與成敗，明顯地具有相當大的關鍵因素在：

（一）、以實際的生活教育為核心：

沙彌的教育，與其建構一堆理論性的知見稠林於腦袋中，不如在其生活應對、僧團共處與持戒羯磨的真實生活上，內化其高尚的僧伽特質來得有意義。對於施教的方式而言，此時是教師的身教默化，重於文字知見之傳授的。因為生活的教育，是必須以教師在日常生活中，活生生的行為、舉止為其榜樣的。唯有如此，才能將教師高尚的僧格特質，映攝到受教者的內心深處，而成為受教者自身人格的一部份。

對於受教者的考核而言，其教育的成敗，亦不應徒然以「知見的有無及高低」（學院式的）表現來衡量，而必須將衡量的重點，放在受教者的「實踐」程度上。「說得一尺，不如行得一寸」，這是佛門里長久以來的教育理念，放在沙彌教育的

要求上說，尤其如此。

出家，基本上是一種全新（離欲）生活的實踐，而沙彌階段，正是訓練彼等投入此等生活的最重要時刻。因此，要求實踐重於言說的生活教育，正是沙彌施教的首要原則。

需要順便一提的是，爲了達到生活教育的效果，同時也經由時間的觀察與考驗，以爲確定出家乃至受戒（五、十戒等）的適切與否，在白衣住進寺院後，規定一段時間的「適應期」和「觀察期」是有必要的。於此，律中雖未有明文規定其期間之長短爲何，但在一般有留意於此事的道場中，最少也都有「半年」的規定，在泰國也有規定，必須先入眾做「二——三年」淨人的。

此外，剃度後，尚有「受戒」可否的考察期限。《薩婆多論》云：「先以五戒，調伏身心，信樂漸增，方授十戒」。若不受五戒，直受沙彌十戒，則授十戒的授戒「僧得小罪」。顯然，新剃度的淨人，是立刻受「五戒」，而非「沙彌十戒」。之所以如此，無非是爲了先令初出家者以「五戒」來調鍊自己的身心一段時間，等到觀察結果，自、他（師父、其他比丘等）等覺得可以了，方才進受十戒。至於這段時間多久比較適當呢？弘一大師云：「剃髮已，先受五戒，調伏身心。久處六月，給侍眾僧，信樂漸增。……待限滿已，和尚爲受十戒。」

從漸次受戒及給予時間考察等這兩點來說，我們都可以看到，這種生活中以身教爲主的教育精神來。

（二）、以耐心和慈悲心爲基礎：

在教學與相處的程序中，教師所表現的教學心態，將直接地影響沙彌的學習態度，與未來僧格的發展。尤其無論是年幼的驅烏沙彌也好，或者是年近半百的名字沙彌也好，他們在創入佛門之始，對於出家所應學習的一切，大都是陌生甚至害怕的。施教者此時若能出自以耐心和慈悲，不但容易得到沙彌的接受，同時也能直接地將此優良的僧格特質，植入沙彌未來的僧格發展中。

（三）、權威與啟發並用：

佛法基本上是覺醒的教育，因此民主方式的啟發教育，向爲佛門中所重視。然而眾生的劣根性，往往因自主而泛濫，況且在醒悟之前，我執與無明，也常常藉著冠冕堂皇的「自主」藉口而滋長。一方面爲了遏止這種無法自拔的錯誤發生，同時也藉此折服其我慢高幢，因此在民主啟發之外，適當地權威施設也是必須的。當知，藥無絕對好、壞的自性，總是能確切治病者，方爲上藥，一味地權威或一味的民主，而不能善於分別施用時機，都不能稱爲「善於調禦」。

（四）、觀機逗教：

延續前項的觀念，不但在「時機」上需要選擇施教的方式，對於不同年齡、不同社會背景、不同戒別、不同性格與根器的沙彌，亦必須有各別不同的教授方便。這點正是一切教育工作者，知易而行難的教育準則，於沙彌教育當中，仍必須努力地予以把握。

（五）、給予錯誤中學習的機會：

沙彌的身份，畢竟不同於人天師範的大比丘僧，固然比丘仍有犯錯的時候，只是在佛門中，居於標竿地位的比丘，由於錯誤所引起的各種自身，及僧團形象方面的影響，已使得比丘多少失去了「錯誤中學習」的權利。然而身爲小眾的沙彌則反此，往往錯誤中的學習，才是最有力的學習，也是最能培養成熟僧格，與降伏其心的學習。因此，如何在可行的範圍內，讓沙彌於失敗中獲得成長，正是沙彌教育工作者，所應自我培養的心量與教學藝術。

上來五項施教原則，今說竟。

總之，沙彌教育，是最容易受到施教者僧格感化的階段，決定一個出家人的僧格優劣，此一階段教育的好壞，關係亦最大。因此，沙彌教育工作者自身的僧格高低，及行為清濁，在此項教育中，扮演著非常重要的決定因素。有心於僧伽素質提昇的大德法師，望能著意於此！

九、沙彌教育不彰的原因

長久以來的僧教育不彰，再加上政治環境的影響，已使得我們的佛教，為僧伽素質不佳而付出了很大的代價。如今，提振僧教育，既已是僧團普遍的共識，那麼探討沙彌教育之所以不能落實的原因，正是我們對僧團衰相，對症下藥的第一步：

（一）、為人師者及從學者，不知剃度所應具備的自、他條件，及正確的因心，致令僧教不彰：

剃度他人出家，是延續僧團發展，令三寶常住的最根本，且最重要的工作之一。為了確保僧團的清淨，及僧伽一定的素質，原始佛教中，對於剃度者及被剃度者的條件，都有很嚴格而明確的規定。如《比丘三千威儀經》云：「（比丘戒）滿十歲當得度人，（但）若不知五法，盡命不得度人。五法者：一者廣利（比丘、比丘尼）二部戒；二者能決弟子疑（問及所犯戒輕重）罪（相）；三者弟子（在）遠方，力能使弟子來；四者能破弟子邪見，及教誡勿使作惡；五者若弟子病，能好看視，如父養子。若有五法成就滿十歲，得與人作和尚；若不知事者。終身不得度人，度人者得突吉羅（小）罪。」又說：「比丘欲起沙彌法，有五事：一者當知四阿含；二者當知戒；三者當知經；四者當有慧；五者當有德。復有五事：一者當持戒；二者當不犯戒；三者當能解經；四者當忍辱；五者當自守一切。具有是行者，乃可舉沙彌。」《僧祇律》卷二十八，對於剃度沙彌的師資亦有規定：「有十法成就，聽度人出家，受具足：一、持戒；二、多聞阿毗曇（論）；三、多聞毗尼（律）；四、學戒；五、學定；六、學慧；七、能出罪、能使人出罪；八、能看病、能使人看；九、弟子有難，能使人送；十、滿十歲。」又云：「下至滿十歲，知二部律，亦得。」《善見律》亦云：「若不解律，但知修多羅、阿毗曇，不得度沙彌。」

此外，當一個比丘有了沙彌弟子之後，其教導之方式，原始佛教中亦有明文規定。《三千威儀經》云：「比丘有沙彌，當教行五事：一者、沙彌作眾事未竟，不得呼使；二者、不得令沙彌求賢者長短；三者、不得信沙彌語；四者、不得於眾中大聲罵沙彌；五者、不得獨使令，當給眾事（沙彌非私人專屬故）。」又云：「有三事不應與沙彌共居：一者、愛端正好（避譏嫌故）；二者、見之慾瞋；三者、疾病。有三事應逐去：一者、言犯戒無罪；二者、言無佛法僧；三者、行向人說和尚、阿闍梨善惡」。甚至，在自己慾遠行，而無法親自教導沙彌時，為了沙彌的教育，都必須「持沙彌寄人」，要求寄主比丘「視我沙彌如卿沙彌」，其愛護備至，師徒關係密切，可見一斑。對照時下為人師者，一次雜雜沓沓地剃了一堆人，剃了之後，又各忙於法務，連最起碼的沙彌教育也無施行的情形，怎不令人痛心？

總之，在剃度的這件事上，佛陀的本意是相當嚴謹而小心的，除了剃度者與被剃度者各有基本的條件要求外，尤其兩者之間亦必須有正確的因心與發心。常常見到今日的剃度行為，剃者並非為了續佛慧命、教育僧伽而從事於此。只是為了廣攬徒眾，以圖個人「事業」之發煌，對待徒眾如個人眷屬般，視為私人所擁有之「財產」，只圖支使方便，根本未曾念及為僧團培養僧才之事。徒弟若稍有外出求學之念，則視同叛逆般，可不哀哉！《地持經》云：「旃陀羅及以屠兒等，雖行惡業，不能破壞如來正法，不必墮三惡道中。為師不能教誨弟子，則破佛法，必定當墮地獄之中。」又云：「為名譽故，聚畜徒眾，是名邪見，名魔弟子。不畜弟子，不能破壞如來正法；畜惡弟子，則壞佛法，名魔弟子。」又云…「為利養故，聚畜徒眾，是名邪見。」

爲師者因地既是不真，不少的求出家者，因地亦是顛倒：在白衣階段，只是迷惑於師父「偉大事業」的風光外表，以極爲「個人崇拜」之心情歸投門下，爲的無非是「常相左右」地也分沾一份「光彩」。師父的教說即是一切，那裡還須多費腦筋自我教育？有了廣攬爲能事的師父，也就自然會有極度依賴爲能事的「孝子賢孫」來相應，此中本來也不足爲奇。只是，整個佛教也就在這種看似興盛，而實則不知教、不知學的陰影底下，逐漸地步向低俗與沒落了。

（二）、師、徒雖有心於教、於學，卻緣於不知沙彌教育應有的內涵，而徒然地失去教與學的機緣：

雖發好心欲教、欲學，唯受限於認識的不深、教材的不足、善巧（能力）的不夠、或環境（風氣）的不良等因素，而無法落實沙彌的教育，真正的達到沙彌教育的目標。

（三）、僧團及道場的風氣未開或不良所致：

師、徒或許剃度及出家因地皆真，唯因風氣或外界壓力使然，師者不知有沙彌教育一事，徒弟則因此亦不知道應當受學沙彌教育。或者雖知有沙彌教育一事，但卻急急於受具足戒，以取得比丘之身份（爲了虛榮、道場需要人、或其他原因），而不願受沙彌教育。而僧團亦未建立健全的共識，以制衡此種不良風氣。

（四）、三壇大戒未建立錄取及考核制度，常常隨便地讓不學無知的形同沙彌登壇受具：

對於那些前面所提，因地不真、不耐學習、未受足夠教育的沙彌，本該有一明確的汰選制度，以不令其濫廁僧倫。如今整個僧團，不但不此之圖，反而各地廣開戒壇，爲了門面好看，更是廣納來者。雖有「考核」，徒具形式者居多；雖曰一月乃至三月受戒，仍不免急就而成。若單論授戒，則頗有餘，至於沙彌之教，則豈能濟事？聊備一格罷了。雖不忍苛求，但亦不能寄予厚望。惜哉！

（五）、佛學院於沙彌教育之學程內容與施教環境仍然不周：

長久以來，佛學院一直陷於解門多於行門、生活教育不足、理論多於實際、僧俗男女混雜、白衣上座、師徒關係不密切、身教不彰、學程混淆及教育目標不明確等缺點中，而難有改進與突破。在第八節的討論已知，沙彌教育事實上，是生活中的灑掃、應對、進退等生活實踐，重於文字傳授的教育。尤其沙彌時期最注重的心性調柔，世俗習氣、行爲與觀念的潛移默化等，再再都是師與徒之間的密切互動而成就的。反觀今日的學院式僧教育，一方面，講者與學者的關係頗爲疏遠（有的甚至是白衣，如何收默化之功？）；二方面，學僧與生活輔導師的比例太懸殊，要在生活中培養優良而足夠的互動，事實上，非常的困難！再加上僧俗相混，課程與施教方面亦因此而難以專注，這些，都使得今日的沙彌「調鍊式」教育無法落實。爲今之計，有心於沙彌教育的佛學院，應從設立「專精、小班制」的沙彌班做起，透過相應的解、行薰陶，生活教育歷鍊，和親切的身教默化等，而予以改善和突破。如此，則沙彌的教育，或者仍能在傳統「師徒制」不行的情況下，稍稍地落實。

上來五項沙彌教育不行之因，今說竟。

十、結論

眾所週知，沙彌的教育，正是一切僧教育的基礎教育，而一切僧教育的圓滿把握，亦正是一切僧團改革與佛教復興的開始。因此，我們可以說，沙彌教育的成功與否、完備與否，正是一切佛教振興工作的先決條件！不但有心於僧教育的大德應著意於此，凡有心於三寶興隆的教內僧伽，皆應特別著重於此——如何建構完備的沙彌教育體系？

本文站在這一層對沙彌教育之重要性的基本理解上，由沙彌教育的原始定位開始，首先說明瞭沙彌教育乃是一項僧教育中的「特殊教育」之理念。透過此項理念之提出，以釐清長久以來，沙彌教育被有意無意地，混同於一般僧教育的現象，從而突顯沙彌教育在內容上及時機上，不共一般泛僧教育的特質。接著再經由沙彌教育宗旨、目標與原則的提出，嘗試去建構一個稍具體系的整體沙彌教育理念，以為有心大德之參考。最後則就現前僧團現況作一考察，對於沙彌教育（其實也是僧教育）不行的原因，進行簡單的分析，希望能提供給極思改革的有心人，一些努力的方向。

僧伽的教育，是調鍊人天師範的教育，尤其又要同時面對修行的增上、根性的改變與時代的因應等，其困難與複雜可想而知。再者，由於長期以來的佛教積弊，與歷史因素所造成的傳承失落，往往使得許多僧教育工作者，在其自身仍是最需要參學與實修增上的時候，卻不得不站在教育的第一線上，處處「冒充知識」，其內心的矛盾與掙扎，亦可想而知。緣於對現況的不能苟同，使得他不得不繼續去支撐一份，屬於理想的「志業」。但一方面又因為失去了修道上的傳承，如此已使得自身的修道與志業上的堅持，感到分外地心虛與不確定；另一方面，由於快速現代化與資訊化，所帶來的修道價值混淆，更加深了他在自行化他上的迷惑與不安。這些，都不得不促使一個從事僧教育工作的年輕道人，重新在自修與利他的內涵和方法上，努力加深他的檢討與反省。

其實，無力感與不確定感，常常是反省與檢討之後，甚深的感觸。然而，立於這中國佛教的轉捩點上，在「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而淚下。」之餘，我們也深深地知道，除了努力地投入更深刻的修行，以求更確切的實修增上以外，年輕的佛子，已然沒有退路了。

佛曆二五三七年二月初稿於東馬來西亞古晉居士林旅次
佛曆二五三七年普賢菩薩聖誕日定稿於谷門本願蘭若

沙彌十戒威儀錄要講記 目錄

暇滿大義.....	1
正聞軌理.....	1
斷三過.....	1
依六想.....	6
沙彌教育.....	8
一 沙彌教育的重要性.....	8
二 沙彌教育的意義.....	13
三 沙彌教育的宗旨.....	15
四 沙彌教育之具體目標.....	16
沙彌十戒威儀錄要.....	25
沙彌三義.....	27
天臺四教配釋沙彌三義.....	29
天臺六即配釋沙彌三義.....	41
法相之重要.....	45
沙彌五德.....	49
沙彌三義各配止作二持及四悉檀.....	56
初 十戒門.....	57
一 不殺生.....	57
悟達國師的公案.....	65
梁武帝下棋誤殺.....	67
薛嵩戒殺免難.....	67
琉璃王誅釋種.....	68
鴛掘魔羅公案.....	69
清淨太子的公案.....	70
瞋恨心之對治.....	72
二 不偷盜.....	79
《律海十門》盜戒攝修心要.....	84
三 不婬欲.....	93
王女接足失通.....	95
仙墮林.....	96
婬女騎頸.....	97
天廟焚身.....	99
八歲沙彌開解國王.....	99
婬欲對治法.....	101
年輕法師的公案.....	103

《律海十門》姪戒攝修心要.....	104
四 不妄語.....	110
五 不飲酒.....	123
六 不著香華鬘不香塗身.....	127
七 不歌舞倡伎不往觀聽.....	130
八 不坐高廣大牀.....	139
九 不非時食.....	143
十 不捉持生像金銀寶物.....	153
次 威儀門	167
敬大沙門第一.....	167
事師第二.....	173
隨師出行第三.....	191
入眾第四.....	194
隨眾食第五.....	208
禮拜第六.....	220
聽法第七.....	224
學習經典第八.....	226
入寺院第九.....	238
入堂隨眾第十.....	242
執作第十一.....	248
入浴第十二.....	253
入廁第十三.....	255
眠臥第十四.....	259
圍爐第十五.....	262
在房中住第十六.....	263
到尼寺第十七.....	266
至人家第十八.....	269
乞食第十九.....	279
入聚落第二十.....	284
市物第二十一.....	288
凡所施行不得自用第二十二.....	290
參方第二十三.....	293
受具遮難二十四.....	296
十三重難.....	296
十六輕遮.....	299
請和尚法第二十五.....	301
比丘六物名相第二十六.....	302
附 錄	305
思考題	314