

# 建興佛教從完備的沙彌教育做起——代序

## 附錄四

### 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，例如：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，過程中的一切教育，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「式又摩那」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 *Srāmanera* 的音譯<sup>1</sup>，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<sup>2</sup>。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<sup>3</sup>。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<sup>4</sup>。前二譯就「因」爲翻，後一譯就「果」爲重，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，無論其年齡爲何，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，稱之爲「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。二爲十四歲以上，十九歲以下，稱之爲「應法沙彌」，指其年齡正是沙彌本制之齡，正可隨學沙彌所當學諸法之謂。三爲「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，指其本應入比丘位，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<sup>5</sup>。

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。

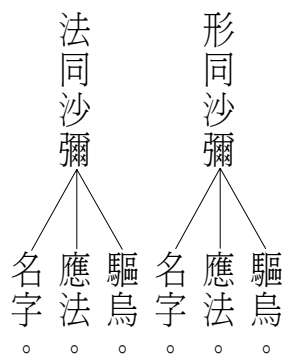
從沙彌的三個名義上考察：「息慈」重在斷除世俗染習，並培養慈心不殺等慈悲心念；「勤策」重在積極修學、勤於勞務與服務大眾以培植福報；至於「求寂」，則重在開發道心，趣求上乘，求取圓滿解脫之完成。雖然這也不妨視爲一切佛法修學之通義，但以此而爲「沙彌」之名義，更可看出沙彌之所以爲沙彌，其修學及教育的重點所在。

### 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。但就其爲大僧的「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<sup>6</sup>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）教育對象列爲下表，以供參考：（共有八位次）

前行位——共住之淨人階段。

正行位——



加法位（僅女眾）——式叉摩那尼<sup>7</sup>。

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（例如為大眾服勞役、背誦經典、受人指使以折伏慢心，勤求懺悔……等等，下將廣明）。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）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？只因爲當初最需要受教育、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爲注重「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

急待釐清與建立的觀念。

## 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立的，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「躡等修學」。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、就能排入沙彌課程中。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，眼前躡等而學的課程內容，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<sup>8</sup>。

## 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，為之剃度、授戒<sup>9</sup>。凡此種種，無論歷史事實、或律文明定，率皆表現了以「比丘」為核心，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<sup>10</sup>，其出家當以成就名符其實之「比丘」，為其重要修學目標。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，於己，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，（女子則為大尼，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、建立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「建立基礎」說，沙彌教育的確在某種程度上，可視為比丘的「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。

剛從白衣翻為僧人，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設立「特定」的沙彌課程，以令其在未受具以前，具備成為一堂堂大僧（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<sup>11</sup>，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，律並制同僧」<sup>12</sup>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）」為思考之核心。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「事有始終、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、為人師者，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為一種「基礎的」教育，問題是，「基礎」二字在語義上是相當含混的。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，希望為僧教育——至少是「初級部」（大概是指「沙彌」學程階段吧？）——擬出「共同課程」。這雖不失為少分補救之法，但是並不能真正解決沙彌的教育問題。因為，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，從而建立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為課程設計之參考，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，正是為此一目標而做）。

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，都以未來成就為一如法如律，堂堂正正的大比丘僧為目的。以此目的為思考核心，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！為此，本節將提出九項內容，以為沙彌教育之目標：

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，認清身為一個出家人，其身份所應具備的外表、內涵、知識、能力與責任、義務為何？出家人之所以為出家人，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？乃至為人師者當為「先說苦事」<sup>13</sup>，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，不可不考覈而草率令彼出家），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，引生正確的三業運為。由於知見是一切行為的原動力，因此，在完成了前項目標之後<sup>14</sup>，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<sup>15</sup>。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去實踐，才算是目標的完成<sup>16</sup>。

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、誦戒羯磨之類，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，那麼當然不只是一「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，改爲知足少欲、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持之下，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，或欲爲人師者，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，以積極地建立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，當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」而更爲加深的生命逼迫性等，如何勇敢地去面对、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。五欲很樂，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」<sup>17</sup>，身懷五德<sup>18</sup>，將爲人天師範」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；羯磨一法，不在數例，自餘眾行，並制同修」<sup>19</sup>。《資持記》

云：「（雖不得共僧說戒、羯磨），但含預眾、生彼欣慕。」<sup>20</sup>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、羯磨等，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）」<sup>21</sup>沙彌若是有犯比丘戒者，除了共比丘的初篇罪，以輕罪定名，而唯（滅）擯無開悔<sup>22</sup>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：三眾突吉羅，滅擯。」<sup>23</sup>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，尚有明朝弘贊律師所輯（今已收在本《學處》當中）的《式叉摩那尼戒本》<sup>24</sup>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，我們不知道造了多少殺、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？

此外，徒有智慧而無福報以為滋潤，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」<sup>25</sup>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、折傾慢懂、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能之目的。

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，而仍煩煩惱惱地，無法安心於修道生活，鎮日東飄西盪。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，不在邏輯性的思維分別<sup>26</sup>，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<sup>27</sup>。

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<sup>28</sup>。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、僧儀建立之範疇，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<sup>29</sup>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。」<sup>30</sup>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。」<sup>31</sup>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，求昇反墮，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之「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爲的影響，亦最爲深刻與顯著。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，與其建立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。因爲生活的教育，是必須以教師在日常生活中，活生生的行爲、舉止爲其榜樣的。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，而成爲受教者自身人格的一部份。

對於受教者的考覈而言，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」，這是佛門裡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）的適當與否，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」<sup>32</sup>。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」來訓練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」<sup>33</sup>。

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、以耐心和慈悲心為基礎：在教學與相處的過程中，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，他們在初入佛門之始，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，向為佛門中所重視。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。一方面為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，方為上藥，一味地權威或一味的民主，而不能善於分別施用時機，都不能稱為「善於調御」。

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。然而身為小眾的沙彌則反此，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。」<sup>34</sup>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。」<sup>35</sup>《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」<sup>36</sup>。

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、見之欲瞋；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」<sup>37</sup>。甚至，在自己欲遠行，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」，請求寄主比丘「視我沙彌如卿沙彌」<sup>38</sup>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爲，剃者並非爲了續佛慧命、教育僧伽而從事於此。只是爲了廣攬徒衆，以圖個人「事業」之發煌，對待徒衆如個人眷屬般，視爲私人所擁有之「財產」，只圖支使方便，根本未曾念及爲僧團培養僧才之事。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，不必定墮三惡道中。爲師不能教誨弟子，則破佛法，必定當墮地獄之中。」又云：「爲名譽故，聚畜徒衆，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：「爲利養故，聚畜徒衆，是名邪見。」<sup>39</sup>

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「考覈」，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

眾所周知，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——如何建立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，首先說明了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，嚐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 谷關本願蘭若

註釋：

1 見《正續》卷60，頁271下。

2 見1。

3 見1及《戒律學綱要》（下稱《綱要》）頁138。

4 見1頁272上及《綱要》頁138。

5 可參考《正續》卷60，頁225中。或《綱要》頁144～145。

6 式叉摩那，是梵文 *Siksamana* 的音譯，義譯為「學法女」（舊譯）或「正學女」（新譯）。這是佛陀為女眾適應大尼生活，並考核其道心、梵行及持戒能耐等條件具足與否，而在女眾受完「沙彌尼」戒（與沙彌十戒同）後，所加設的律儀行法。佛制女眾必須在沙彌尼位之後，加受此式叉摩那尼法，方能於將來成就「比丘尼」法，否則不能成為比丘尼。（可參考《綱要》頁 170～178）。

7 式叉摩那尼之所以仍入沙彌尼位，乃是因為式叉摩那法只是在沙彌尼的戒體上，另加「六法」，並無新的戒體可得。論其戒體，仍屬「沙彌尼」之故。但因另加六法故，其階位則高過沙彌尼，南山《羯磨疏》云：「此學法女，無戒體也；但受別教，位過沙彌」。

8 或者有人不同意這種評論，但事實上有不少的長老對於時下的僧教育，確有這樣的評語，我們亦當平心檢討才是。

9 見《比丘三千威儀經》，《大正》卷 24，頁 913 中。

10 年齡少於二十或大於六十歲，或由於資具不足，戒師難覓，學習尚未達標準等原因，皆不得受比丘戒。

11 此點亦可從八敬法第一條中得到佐證：百歲長老尼，必須對乃至剛受具的「新歲」比丘，恭敬、頂禮，盡形不得過。若是新歲比丘在受具之後才「慢慢」地學習理解，類似像「八敬法」之類的戒律知識，那他又如何能於受具之後，立即在敬法上，把握好「配合」的行爲？

12 見《大正》卷 40，頁 151 下。

13 有種種苦，如：一食、一住、一眠、多學，乃至能耐風、雨、寒、熱、饑、渴、毒蟲、惡言、持戒等。詳見《南山律在家備覽》別行篇，出家宗致門。大乘精舍出版，頁 281。

14 前項「出家之因」，就時效而說，是最迫切的，故立為第一項目標，其次則一項項相扣而生。須知，此九

項目標，多少皆有其相因性，必須循序漸進，方能圓滿完成。

15 但在「一門深入」的專修理念中，我們仍必須有專宗的教學。只是，那已是「後比丘」教育的事了，此則不論。

16 事實上，這正是現代「學院式」教育，最不如傳統「叢林式」教育的地方。

17 經云：世上有四種可畏之事，一曰：星星之火，可燎原故；二曰：幼龍，將來能興風雨故；三曰：王子，繼承王位，統領天下故；四曰：年輕道人，將殺除三界煩惱賊故。

18 《行事鈔》中引《福田經》云：「一者發心出家，懷佩道故；二者毀其形好，應法服故；三者委棄身命，遵崇道故；四者永割親愛，無適莫故；五者志求大乘，為度人故。」佛告帝釋，以僧有此五淨德故，堪為世間福田。見《大正》卷40，頁150下及頁421中。

19 見《大正》卷40，頁151上。

20 見前，頁422中。

21 見前19。

22 《資持記》云：「懺法並同，惟罪為別。犯重唯擯，必無開悔」，見《大正》卷40，頁422。

23 見《大正》卷40，頁151中。

24 見《卍續》卷40，頁778。

25 見《卍續》卷60，頁225中。

26 當然，在部派佛教當中，我們亦看到不少邏輯思維的事實，然而那大多是在因應「數論」外道之類的思想挑戰時，所採取的佛教「理論化」措施，從根本佛教的教學內容上看，那並非佛陀教學的「原型」。而且部份的歷史研究亦指出，

過度理論化的結果，正促成了佛法的僵化與衰微。再者，即便佛法的理解，仍有藉助「理論」的時候（往往是對疑心重的眾生而設的），那也是在「後比丘」的研究階段才需如此，在特重實踐的沙彌時期，則非適合。

27 關於此點，淨空法師亦常提及，彼謂之「根本智之培養」，其音帶可為參考。

28 鳥巢禪師的「八十老翁行不得」公案，正可為證明。

29 沙彌階段的徒然壓抑，而沒有定、慧力的輸導和消解，可能導致比丘階段中，形成一股不可控制的反抗與不安心理。尤其面對五欲熾盛的世間，再以今日比丘大多離群無護的現況觀之，欲令彼等仍能卓然增上，實非易事。

30 《蕩益大師全集》17冊，頁10913。佛教書局出版。

31 《卍續藏》卷41，頁198中、下。

32 《綱要》頁155。

33 見31。

34 《大正藏》卷24，頁913下。

35 《大正藏》卷24，頁920下。

36 兩引見《綱要》頁148。

37 同34。

38 同34。

39 《大正》卷30，頁983上。