

佛教五戒與中華民國刑法之比較研究（上）

妙瑄

倫敦佛光山職事

壹·前言

二千五百年前，娑婆世界的教主——釋迦牟尼佛，在印度創建了佛教，教導人們如何活得自在無礙，過得清淨安樂。其最終目的，就是希望眾生都能經由聽聞、實踐佛陀所宣說闡揚的無上妙法而離苦得樂——不再有憂悲苦惱、不再有愛怨親疏。由此可知，佛教之本旨乃係著重於「對人的關懷」；而佛陀所倡導的佛教，也是要在人間落實的佛教，是與人們生活息息相關的應用哲學，也是教導世人如何創造幸福美滿、喜悅安樂人生的實踐法門。

佛陀的教法既是以「對人的關懷」為出發點，則佛教的教義、戒學等等，其核心自亦是建立在「為人」的基礎上。而佛陀既然是「為人」而制戒，則作為防非止惡最基礎標竿的五戒，縱使在歷經二千五百年的時光洪流，其根本精神自仍可實際運用於現代社會中。因此，五戒不單是佛教徒最根本的行為準則，亦應為所有趨善之人的生活規範。

五戒的種類，依經典之不同而略有其差異。例如：

在《灌頂經》中所列之五戒為：1.不殺，2.不盜，3.不邪淫，4.不兩舌、惡口、妄言、綺語，5.不飲酒。[註 1]

《優婆塞五戒威儀經》所列之五戒，則為：1.遠離身四惡：一者殺、二者盜、三者姪、四者飲酒；2.遠離口五惡：一者妄語、二者惡口、三者兩舌、四者無義語、五者綺語；3.遠離五邪命：一者賣肉、二者沽酒[註 2]、三者賣毒、四者賣眾生、五者賣兵仗；4.遠離嚴飾五事：一者香、二者花、三者瓔珞、四者香油塗身、五者香熏衣；5.遠離放逸五事：一者歌、二者舞、三者作樂、四者嚴飾樂器、五者不往觀聽。[註 3]

《佛說戒消災經》則以 1.慈仁不殺，2.清信不盜，3.守貞不姪，4.口無妄言，5.孝順不醉鬼等五項，為五戒之內容。[註 4]

不過，目前較廣為人知的五戒，乃《優婆塞五戒相經》中所列之殺戒、盜戒、姪（邪淫）戒、妄語戒及酒戒。其他採相同分類者，例如《眾事分阿毘曇論》卷八之「戒者，謂優婆塞

五戒。問：『云何五』？答：『謂優婆塞……不殺生……不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒……』」[註 5]、與《菩薩本生鬘論》卷三之「一不殺生、二不偷盜、三不邪欲、四不妄語、五不飲酒，是名五戒」[註 6]。而《大智度論》則將殺、盜、邪淫、妄語、飲酒視為應遠離之五怖；並以不殺生、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒為五大施。[註 7]此外，《阿毘達磨俱舍論》（以下稱《俱舍論》）卷十四之〈分別業品第四之二〉，亦將殺生、不與取、欲邪行、虛誑語、以及飲諸酒等，列為近事律儀之五所應遠離。[註 8]而《中阿含經》卷三十，〈（一二八）中阿含小品優婆塞經第十二（第三念誦）〉，則是以此為白衣聖弟子所應善加護行之五法。[註 9]因此，筆者乃擬以此作為本文五戒之研究對象。

或有認為，佛教的戒法都是在限制自由。然而，「不以規矩，不能成方圓」[註 10]。佛陀所宣揚的一切妙法，都是著重在對於世間人的教育，因此，持守佛制五戒，必定有其社會層面上的積極意義。例如，若以國家法制觀之，吾人不難發現幾乎整部中華民國刑法，就是社會化的五戒。五戒的內容——不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒（含不吸毒等），直接相對應於刑法分則，就是殺人罪、竊盜罪、通姦罪、偽證誣告罪、及酒醉駕車或吸用煙毒罪等所規範之對象。

基於以上之立點，筆者乃擬撰文以結合五戒與刑法之關連性，試圖闡明受持五戒，非僅為佛教徒應有之行為規範，而是普同適用於全體國人。蓋因果爾人人均能如是遵循戒法，就個人而言，不但可以遠離囹圄禁錮；就社會而言，亦有助於促進祥和安寧；而就國家而言，更能減低刑罰權之發動與行使。是以，除上述所提幾項直接相應於五戒的刑罪外，筆者亦將依五戒的順序，擴大研究範圍而及於刑分之其他罪刑，俾利誘發國人實踐持守五戒之動因，進而共同建設善美純真的台灣淨土。

本文所引律藏之標點符號，筆者以淺薄之識，而自略作變動。最末，本文所引期刊論文部分，多數業已上傳網站，仁者或可以此為對照之徑。

貳·戒之重要性

五戒是佛教的根本大戒。佛教的戒律雖然有在家、出家的區別，但是一切戒律都是依據五戒為根本。[註 11]在之前曾經提及的《優婆塞五戒相經》中，經題中所謂的「優婆塞」[註 12]，若翻譯為白話文即為在家男信徒，與優婆夷（在家女信徒）為相對概念。多數在家居士於三皈後，會再進一步求受五戒，是以五戒又稱優婆塞戒或優婆塞五戒（即近事男律儀）、優婆夷戒或優婆夷五戒（即近事女律儀）。至於五戒之內容，依前言所述，則包含有不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語及不飲酒等五大戒條。

「戒」，由字面推之，或有禁止之意。例如，戒殺，是禁止殺人；戒盜，是禁止偷盜；戒邪淫，是禁止不正當的情愛關係；戒妄，是禁止說謊；戒酒，是禁止傷害神識之清醒。所

有的戒，由其字義觀之，都是禁止、都是限制自由。然而，佛陀出世所為的，並不是在束縛世人，而係為使眾生均能脫離六道輪迴，究竟還原自我清淨本性，最終悟得本自具足的真如佛性。是以，佛陀制戒，絕非僅以「限制」為目的，而係教導眾生透過持戒的方法，斷除種種因習，進而漸漸顯露清涼自性，生死無礙。《佛遺教經》中，即明白指出：

戒是正順解脫之本……依因此戒得生諸禪定及滅苦智慧……是以當知，戒為第一安隱功德之所住處。[註 13]

也唯有真正體解「戒」的意涵所在，吾人持戒，才能不為戒條所網綁，才能不被限制所畫拘，才能進而更積極地實踐佛陀制戒背後的終極目標——不只戒殺，更懂得進一步去慈悲護生；不只戒盜，更懂得進一步去無相布施；不只戒淫，更懂得進一步去圓融尊重；不只戒妄，更懂得進一步去喜讚愛語；不只戒酒，更懂得進一步去充實自我。[註 14]

《華嚴經》卷六，〈賢首菩薩品第八之一〉有云：「戒是無上菩提本。」[註 15]吾人若能以正面的意義，積極落實持戒的根本精神，最終必定能尋回自性涅槃佛智。而五戒，不僅是守持戒法的第一階段，而且出世應遵，入世亦同。正如《十住毘婆沙論》卷七，〈五戒品第十五〉所說：「五戒是總在家之法。」[註 16]不論吾人是否曾求受五戒，凡有殺、盜、淫、妄等行為者，縱非佛教徒、甚或不信因果者，亦皆當受因果審判，而於現世或來世現果。此即在當今社會生活中，何以國人應共持五戒之積極意義。

參·刑法之制定精神與概念略述

刑法的最大特色，在於開宗明義的第一條——罪刑法定主義。所謂「罪刑法定主義」，係指如果刑法中未明文規範該行為屬於犯罪之行為，則縱使行為人之所為，在社會價值中具有相當高度的可非難性，國家亦無法以刑制裁之；換言之，「無法律即無犯罪」、「無法律即無刑罰」。

進一步言之，設若刑法確有處罰該行為，然而在行為人行為當時，刑法尚無該等規範時，則國家刑罰權仍舊不得發動，此即所謂「禁止溯及既往原則」。事實上，若就佛教制戒的過程來看，例如佛陀在制定殺戒之後所謂的「自今已去」[註 17]，即相當類似於刑法第一條明示的「行為之處罰，以行為時之法律有明文規定者為限」。蓋因若在法無明文的情況下，而對行為人之行為繩以為罪，如此將使人民時時處於動輒得咎的不安狀態，不僅會對人民造成突

襲，對於社會的安寧也危害頗深。尤其刑罰的內容多涉自由，甚且重致剝奪生命，因此對於何謂犯罪、其成立與生效要件、以及其處罰之刑度等等，均多設有相當明確之規範。

又現代刑法雖然制定有種種罪名與刑罰，以處罰犯罪行為人，進而維護公平正義。然而，除此種應報主義 (Retributivism; Principle of revenge) 之思惟外，其根本精神仍在於預防犯罪，亦即使用刑罰做為達到嚇阻、防範犯罪此一目的之手段，讓人民能知所警惕，不非法侵害他人法益，也讓行為人於報償犯行後能改過向善，進而促進社會安寧，此即所謂預防主義 (Deterrence; Principle of prevention)、目的主義 (Principle of object)、遏阻理論或社會防禦主義之思想。更進一步言之，除圍堵、疏導之外，釜底抽薪之要，即在於人心與觀念之改變；因此刑法除了一般的預防手段之外，也著重於教育、矯正與改善行為人根本人格，以及再社會化的特別預防。[註 18]

由是言之，如果行為人本身即無止犯能力，則刑法處罰行為人以預防犯罪之終極目的即無法達成。因此，在刑法總則中，特設有責任能力之限制。亦即凡因年齡、精神狀態或智能等因素而無完全判斷是非能力者，刑法另有減輕或免刑之規定。

刑法前半部為總則，乃有關法例、責任、既未遂、刑等共通事項規定之部分；後半部則為分則，詳列不同之犯罪行為。總則部分，與五戒有關者，大抵為責任、既未遂及刑之規定，此部分將於下文相關行為中提出研究。至於分則部分，總括不出「罪」與「刑」之規定。前者為「犯罪論」，亦即何種行為方成立犯罪；後者則為「刑罰論」，亦即針對已經成立之犯罪行為，所應科予處罰之種類及刑度。筆者擬於探討罪名成立與否之同時，直接對比相關五戒規定及處罰之異同，以清楚連結二者之相似性，明白畫分二者之不同點，俾利整體建構持守五戒在社會生活中的絕對重要性。而就本文所涉殺戒之相關刑法規範而言，首重者，當推殺人一罪。

刑法分則所保護之法益，可大別為三：一者國家法益、二者社會法益、三者個人法益。與五戒章節排列頗有異曲同工之妙處者，即在於刑法分則有關個人法益保護之部分，立法者同樣將與殺戒息息相關的殺人罪章，列置於首。可見不管在世、出世間，「生命之保護」一事，都具有不容忽視的高度重要性。

肆·五戒與刑法之比較

一、五戒之「不殺生」與刑法之「殺人罪」、「墮胎罪」

五戒之首為不殺生，[註 19]此戒乃所有戒律中的最根本大戒。蓋因命為識之所依，身為修之所藉；斷命害身，則識無所歸、修無所憑。況且，欲斷他命，於通常情形下，乃是出於極

重的惡性、甚深的害意與無始的愚癡，凡此均與佛教所重之悲智相違，因此殺戒首列為五戒的第一戒。誠如《大智度論》所云「諸餘罪中，殺罪最重；諸功德中，不殺第一」，實乃因「世間中惜命為第一」也！[註 20]

五戒之不殺生，主要係指「不傷害人之性命」[註 21]。此一戒條，若對應於刑法，則因「被害人」之態樣、其與行為人間之關係、以及行為人行為動機之不同，而有較多可探討之空間。例如，當被害者為尚未脫離母體而獨立存在之胎兒時，刑法即於殺人罪章外，另設墮胎罪章以規範之。以下將就殺人罪及墮胎罪而分別論之。

(一)刑法之「殺人罪」

1. 通論

「佛說一切法，為除一切心」[註 22]。心志意念，在佛教而言，可說是所有言行的主導，更是一切罪福的根源。以殺戒而言，同樣的殺人行為、同樣的被害人，但因行為人心念的不同，其所獲罪福亦有差異。又例如在《菩薩戒義疏》中，對於眾生統分為三品：上品為諸佛聖人、父母師僧等，中品為人天，下品為四趣眾生[註 23]。殺害下品的畜生道眾生，原則上其罪應較殺害上品的眾生為輕；[註 24]但因行為人殺行當時意念的不同，也可能產生相反的結果。舉例明之，在《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中一之〈篇聚名報篇第十三〉中有云：

故心而造則得重果……故《成論》（《成實論》）：「害心殺蟻，重於慈心殺人」，由根本業重，決定受報。縱懺墮罪[註 25]，業道不除。[註 26]

若行為之造作乃出於存心故意者，則所獲得果報即較為深重。例如，《成實論》中曾云：若以蓄惡之心而殺害螞蟻，則所造罪業，將比基於慈愛之心而殺人更為嚴重。蓋因以惡害心所為之殺生行為，其主觀上所具有之該惡心，即重業之根本來由，是以行為人必定須承受因該行為而牽引之惡報。縱使事後再懺悔此種將墮入三惡道之罪過，仍然無法消除該惡業之果報。

由上顯知，心念對於吾人之造罪植福，其重要性灼然可見！這個在佛教中十分強調的心念，若套用於刑法中，則相當於主觀構成要件要素；至於二者之關係與刑法犯罪三階理論之介紹，將於後文述及。

刑法在分則第二十二章，設有六條關於殺人罪刑之規定。此六條所規範之犯罪行為，又依行為人主觀上之故意、過失以及意圖等之不同，而致有罪刑上輕重差別。例如在殺人罪章中，立法者對於因過失而致人於死之行為人，基於其犯意與惡性並非重大之考量，故另於第

二七六條設有過失殺人罪，其刑度即較普通殺人罪為輕；此即刑罰反映一般人民法律感情之結果。因此，善護心念不僅只為佛教專有的修行要道，也是社會制度對於人格價值的評估標準。

2. 方便殺生與依法殺生

在佛教中，亦有另一相當有名之案例，足以說明行為當時之故意、過失與意圖，對於行為人本身所受果報影響之重大。在《佛說大方廣善巧方便經》卷四中，談及有關佛陀在因地時，因欲救護五百商人而慈心殺害一位盜匪之本生故事：

我念過去世時，有五百商人，入海求寶。是時別有一商人，……生惡心欲謀珍寶。彼自思惟：「我今宜……斷彼諸商人命……取珍寶還閻浮洲[註 27]自受快樂。」是時五百商人眾中，有一商主，名曰善御，……作是念：「我今無復方便[註 28]可得，但當於彼興殺心者，先與（予）斷命；彼斷命故，不造殺業，免地獄報，又令餘眾得全其命。……我今宜應起大悲心，為救護故，自手當殺。此殺因者，設於百千劫中獲地獄報，亦當忍受。」[註 29]

佛陀在過去世中，曾有一世為五百商人主，名喚善御。一日，領五百商眾至海上尋求珍寶，途中遭遇另一位商人。該商人心生謀財害命之惡念，欲於殺人奪寶後，返回印度獨享榮華。善御雖知此事，但因無法設想出其他既可使意欲為惡之商人免因殺人而墮地獄、又可讓其他五百商人生命無虞的方法，於是僅能由自己先行下手斷除惡人之性命；如此一來，既可保全五百眾的性命，又可免除惡人因造殺生之業而承受墮入地獄的惡報。此種因出於廣大之慈悲心、以為救拔保護眾生之心念為原因而造作的殺人行為，即使因此導致必須承擔於百千劫中在地獄受苦之果報，也是應當、可以忍耐承受的。[註 30]

此即所謂「方便殺生」，為開殺戒之一種[註 31]。《攝大乘論》卷下有云：

若菩薩由如此方便勝智，行殺生等十事，無染濁過失，生無量福德，速得無上菩提勝果。[註 32]

對此，《攝大乘論釋》卷十一〈攝大乘論釋釋依戒學勝相第六〉中，有頗為詳細之解釋：

如菩薩能行如所堪行方便勝智。今顯此二義：若菩薩能知如此事——有人必應作無間等惡業——，菩薩了知其心，無別方便可令離此惡行，唯有斷命為方便，能使不作此惡；又知此人捨命，必生善道，若不捨命，決行此業，墮劇難處，長時受苦。菩薩知此事已，作如是念：「若我行此殺業，必墮地獄。願我為彼受此苦報，當令彼人於現在世受少輕苦，於未來世久受大樂。」譬如良醫治有病者，先加輕苦，後除重疾；菩薩所行，亦復如是。於菩薩道無非福德故，離染濁過失；因此生長無量福德故，能疾證無上菩提。如此方便，最為甚深。[註 33]

《攝大乘論釋》卷八，〈增上戒學分第七〉中則更進一步說明：

諸菩薩由是品類方便善巧者，此中顯示如是菩薩、如是方便善巧功能。謂諸菩薩若如是知，如是品類補特伽羅，於此不善無間等事，將起加行，以他心智，了知彼心，無餘方便能轉彼業。如實了知彼由此業定退善趣，定往惡趣。如是知己，生如是心：「我作此業，當墮惡趣，我寧自往，必當脫彼。於彼現在雖加少苦，令彼未來多受安樂。」是故菩薩譬如良醫，以饒益心雖復殺之，而無少罪，多生其福。由多福故，疾證無上正等菩提。如是等戒，最為甚深。[註 34]

大菩薩出於方便善巧，所為利益眾生之殺生等十件行為，在菩薩道上都是福德善法，是以其行為並無染污、濁穢、過錯、損失；並且將因此增加長養無量之福德，進而迅速證得無上正等菩提之殊勝佛果。何以故？如果菩薩因為他心智通，而瞭解知曉其人已生造作墮入無間地獄苦果之心念，且必定將此不善惡業付諸實行；而除了殺害其命以外，別無他法能使其遠離造作此一惡業。此外，大菩薩也確切實在地瞭解、知曉，其人若續存活，絕對將造惡業，命終之後亦必定因該惡因而退離善道、趨往惡道，墮入受苦極劇、無有間斷之阿鼻地獄；反之，若在其造惡之前即令命終，此人必定往生善道。大菩薩明瞭如是情事後，意念思惟：「如果我實施殺害該人之行為，必定墮入惡道；但我寧願自己墮往承受地獄之難，使其得解脫此一苦報。其人雖將因我之殺害行為而受有輕微之苦痛惱怒，但可令其於未來後世因此而多享有安樂之果報。」此一大菩薩，就像良醫治療病人一樣，治病之過程中，病人雖會有輕微苦痛，但最後終能癒除惡疾；大菩薩所做的方便殺生也是相同的道理。因為是以給予利益的心態而為的殺生行為，是以並無任何罪過；此種的善巧方便，最為深刻。[註 35]

此種方便殺生，乃是基於大慈悲心而為之善心殺生。唯吾人於尚未見性之前，因甚難覺照自我心念是否確無絲毫殺心，因此在佛教中，對於大多數的薄地凡夫而言，方便殺生尚不適契眾生性第。《瑜伽論記》中也明白表示：

若八地已（以）上，於一切時恒入觀故，唯有善心殺生。七地已（以）下，有出入觀位故，得有、無記心殺；故非地前。[註 36]

修達八地以上之菩薩，才能於一切時中恆常入觀，省察所有心念之生滅、善惡而為善心殺生。一般人、地前菩薩、甚至七地以下的菩薩，由於尚未能完全切體絲心微念之轉動，因此，若於為方便殺生之時確實無一絲一毫的惡害之意，其方便殺生之行為或可評價為善心殺生；然若非如此，則縱係僅為至微之惡念，其所為的方便殺生，雖救護之功確不減，唯殺生之罪亦不減[註 37]，是以七地以下菩薩並不宜妄為方便殺生。

在刑法中，若行為人殺害被害人，乃係出於救護第三人性命之意思而為者，則其情形即相當類似於上述所謂的方便殺生。設以刑法評斷此種方便殺生的行為時，在主、客觀構成要件要素部分，行為人均該當無疑；唯在第二層次的違法性部分，行為人或可依刑法第二十三條主張正當防衛而阻卻違法。

詳言之，判斷犯罪行為是否成立，其方法在犯罪論中有所謂二段論法與三段論法。若依傳統之三段論法，則犯罪成立要件須經三階段之審查[註 38]：

(1)構成要件該當性：乃論及有關行為之主體、行為之客體、行為本身、行為之結果、及行為與結果間之因果關係等課題；

(2)違法性：例如阻卻違法事由之有無、正當防衛、緊急避難等；

(3)有責性：為探討有關年齡、精神狀態等責任能力之範疇。

目前有關行為人責任能力之認定標準，乃係採取生理學與心理學混合之立法體例；刑法在第二百二十五條之修正理由中，並進一步解釋二者之內容為何：

在生理原因部分，以有無精神障礙或其他心智缺陷為準；在心理結果部分，則以行為人之辨識其行為違法，或依其辨識而行為之能力，是否屬不能、欠缺或顯著減低為斷。[註 39]

而阻卻違法，乃指行為人確實具有殺人故意，亦且通過其他主、客觀構成要件要素之審查；然而因該行為並未違背社會通念或一般人民之法律感情，因此，其行為並未達實質上之可罰程度。

對於此種情形，刑法特於總則部分設有第二十一條至二十四條共五項阻卻違法事由，凡其行為係依法令之行為、依所屬上級公務員命令之職務上行為、業務上之正當行為、或者為正當防衛、緊急避難等，原則上均不予處罰。

廣義的正當防衛，係指行為人之行為，乃是針對現在不法之侵害，出於防衛自己或他人的權利而為之。若行為人所欲保護者是自己的權利，此即為狹義的正當防衛；反之，若其所欲防護者為他人之權利時，此即所謂「緊急救助」。此二者之行為，只要其防衛行為適中不過當時，均為不罰之行為。實務上即有一子為救護母之生命權而擊傷被害人之緊急救助案例。[註 40]

唯生命無價，若非別無他法，則貿然以剝奪他人性命作為正當防衛之手段者，似帶有以牙還牙、以眼還眼、強調同害之原始報應思想的色彩；且亦有所採取之措置、手段，與所欲達成之目的及所需程度間，法益失衡、手段危害目的之虞。此點與佛教中「僅大菩薩能究審所思而為方便殺生，一般人若行方便殺生，甚難與大菩薩之功德相較，且恐反墮惡罪」之觀念，則有頗為相似之處。就刑法而言，若方便殺生被評定為過當的防衛行為時，則該行為仍舊成罪，只是得減輕或免除其刑。而在實務上，行為是否可歸類為防衛行為、亦或防衛行為是否過當等，並非行為人主觀認定即可決斷，而是須就個案之當時情節，綜觀考量整體情勢之急緩。且在緊急救助部分，如果第三人主動放棄保護其權利，行為人即無由主張緊急救助；此與方便殺生，其罪福結果係較著依於行為人之意念，亦有所不同。末者，實行方便殺生的大菩薩不僅是為救護第三人，也是為救護被害人免墮惡道；而在普遍社會情況的緊急救助，多數是僅單純基於防護他人權利之意念而實行防衛行為，較少有是基於希望免除被害人因加害第三人而受刑之考量，而為防衛行為者。進一步言之，已達剝奪性命此種極端手段之緊急救助，行為人在行為當時多有對於他人權利的強烈保護欲望，進而引發激烈死亡結果；此類之緊急救助若以心念決之，於行為當時之生命侵害性程度頗高，縱法明文可減免，亦非必減必免；而刑法第八章刑之酌科及加減事由之存在，亦僅為法官斷案科刑諸多參考項目之一。是以，方便殺生不管就佛教而言、抑或在社會生活中，均當慎之又慎，絕非平凡之吾等所得貿行。

其他阻卻違法事由，例如依法殺生，則是屬於依法令的行為。在刑場執行死刑之人，古稱臚子手[註 41]，或有謂為典刑者[註 42]、刑人[註 43]等；執行之處所則稱為刑罪人處[註 44]。現代法律用語，則稱之為行刑人[註 45]。此諸人等，因職責所在，不論是以藥劑注射或槍斃之方法為之，其殺害死刑犯之行為，當有使其死亡之故意。唯死刑之執行，須先經法院諭知死刑之判決確定，並送交司法行政最高機關，亦即法務部令准後，方得為之。是以行刑人之執行行為，不但於刑事訴訟法、監獄行刑法及執行死刑規則等均有法源依據，且為依所屬上級公務員命令之職務上行為，是以縱其殺人行為之構成要件該當，然因另具有阻卻違法事由，執此，其殺人行為並無可罰違法性，自亦不負刑事責任。此種行為，於佛教中乃屬無記性之行為，其評價與刑法相同，並無罪過[註 46]。

3. 無心殺生

前已提及，佛法乃為心法，重視每一起心動念。因不同心念而造作之行爲，其所受罪業果報，亦將有所差異。例如蓄意殺人，在佛教中乃是犯重罪；若所殺者為自己的父母，則為罪大惡極的五逆罪之一，本應墮入無間地獄，受盡無窮惡報。但是，如果行爲人並非故意殺害父母，而係出於過失之行爲無心誤殺時，由於牽動其行爲之當下一念並無惡意，因此，行爲人所獲罪業即非與故意殺父母等而論之。例如在《成實論》卷九，〈三業輕重品第一百一十九〉中提到：

又心有報故，身口得報；以不故業，無果報故。又不離意業，有身口業報。……離意業，身口無報。故知意業為重，非身口業。……以思重事重故業重，非身口重故重。又以心決定故，業則定實。如但以心力入正法位，亦以心力能具逆罪。若無心者，雖殺父母，亦無逆罪；故知身口無力。[註 47]

《法苑珠林》卷七十三，〈業因部第二〉中亦表示：「若無心者，雖誤殺父母，不得逆罪。」「若心無瞋，雖殺……父母，亦不成逆。」[註 48]

其他諸如《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中一〈隨戒釋相篇第十四〉的「論云：用身口業思為體。論其身口乃是造善惡之具。所以者何？如人無心，殺生不得殺罪。故知以心為體」、卷中四〈持犯方軌篇第十五〉的「或無犯：謂始終無心，如誤殺人等」[註 49]、《四分律行事鈔資持記》卷上一之一〈釋序文〉的「犯必問心，無心不犯；制教重輕尋之可見」[註 50]等等，均顯示出「心」在我們日常動身發語、輪迴善惡之因中，所扮演的重要角色。

就此而言，刑法與之則頗有異曲同工之妙。蓋凡不論佛法抑或刑法，在決意特定行爲應受何種結果時，對於行爲人行爲發動當時之動機與意念均相當重視。而佛教所說之「起心動念」，於刑法中亦有相似之對應規定，也就是在三階理論中，屬於第一階段之一般主觀構成要件要素的故意、過失，以及特殊主觀構成要件要素的意圖[註 51]。若以佛教言之，是等心識要素，相當於吾人身行口說前所為之分別思量。此等要素不僅在佛教中，對於評價行爲人之行爲，具有相當程度之重大影響；在刑法中，行爲人各個行爲是否成罪、得否處罰、以及刑之輕重等，均與行爲人主觀上的心念為故意、過失有關。

茲以上述殺害父母之五逆罪明之。在刑法中，殺害一般身分之人，所犯者為刑法第二七一條之普通殺人罪。若受害者為行爲人之父母，則由於此等行爲嚴重悖離孝道精神，具有高度之仁義非難性；其逆常惡性遠超過一般人民所能忍受的法律感情，因此，刑法在普通殺人

罪之次條，亦即第二七二條第一項，對於殺害直系血親尊親屬者，特設加重處罰之規定，以維護倫理之敦淳[註 52]。而所謂殺害直系血親尊親屬，於社會上之通常情形，多數被害人即為父母。如果行為人所殺害之對象為普通身分之人，其法定刑度為死刑、無期徒刑、或十年以上有期徒刑；而若被害人乃自己之父母，其最輕刑度即非十年以上有期徒刑，而是無期徒刑了。但是，正如在佛教中對於無心殺害父母並不以之為犯五逆罪一樣，在刑法的評價當中，如果行為人並非故意殺害父母，則其行為亦不必然均須受死刑、無期徒刑等嚴苛之處罰。

例如，以刑法基於預防犯罪為目的的基本精神而言，對於無心之過的處罰，若在預防犯罪方面並無相當實益時，則該行為是否仍須納入規範之內，即須面臨其法益是否值得保護的考驗。於此情形下，刑法對於行為人之處罰，在「心」部分，乃採取以處罰故意行為為原則，而以處罰過失行為為例外；這項原則並已具體明文化，規範在第十二條第二項。

考諸上述無心誤殺父母的行為，若以刑法評究之，由於第二七二條之殺害直系血親尊親屬罪，並未就因過失而犯此一規範之行為人，特設例外的處罰規定；因此，對於過失殺害父母者其行為之評價，即非依第二七二條此一加重處罰之條文，而應另以第二七六條之過失致死罪論處之。關於此點，刑法之規範與佛教之立場頗為相近。

由上述說明，益知心之為大，不論在佛教中、或在刑法中，都佔有舉足輕重的關鍵地位而不容忽視。「不識本心，學法無益」[註 53]，「心」在佛道修行的路上不僅須要倍加用功，而由其在刑法上所扮演的角色——判斷行為是否超過社會規範、倫理評價所能容忍的範圍，而堪將其認定為構成犯罪之行為、以及是項犯罪行為所適相應的寬嚴科刑標準——來看，吾人若能時時善護照顧心念，則在社會生活中自然亦能明哲保身。

4. 安樂殺生

三界唯心，在佛法中，心的作用，是導引我們向上提昇或向下沉淪的重要關鍵。但是，在未證得究竟佛智之前，每個人的心，就像蒙塵之鏡，既無法看清自己，也不能透徹別人。所以，即使面對同一件事情，人人所持的想法會有所差異，因而而下的判斷也會有不同的評價。例如截至目前為止各界均尚未完全達成共識的爭議性問題——安樂死，其規範標準即因為立場、出發點、角色等之不同，導致迄今仍眾說紛紜，少有國家能以公權力介入而明確地作出適時、適世、適地、適宜且適事的決定。

全球第一個將安樂死予以合法明文化的國家為荷蘭[註 54]，比利時隨後亦跟進而制定相關規範；至於我國，考量到安樂死對中國傳統道德的衝擊、以及對正面積極人生的價值取向等因素，是以針對關於人的安樂死部分，我國目前尚未有法律明文加以規範。至於佛教如何看待安樂死？《彌勒菩薩所問經論》卷五云：

波羅斯等[註 55]言：「殺老父母及重病者，則無罪報。」如是等名依癡心故，起於殺生。
[註 56]

波羅斯國的人他們說：「殺死老父老母以及罹患重病的人，並無罪報。」這就是所謂因為愚癡而造作的殺生行爲。

對此，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一六，〈業蘊第四中邪語納息第二之一〉則有更進一步的說明：

斷生命……有三種：一從貪生；二從瞋生；三從癡生。……云何從癡生？如……此西方，有蔑戾車[註 57]，名曰目迦，起如是見，立如是論：「父母衰老，及遭痼疾，若能殺者，得福無罪。所以者何？夫衰老者，諸根朽敗，不能飲食。若死，更得新勝諸根，飲新煖乳。若遭痼疾，多受苦惱，死便解脫，故殺無罪。」如是等殺，名從癡生，以迷業果，起邪謗故。[註 58]

殺生的原因有三種，一種是因為貪婪而生；一種是因為瞋恨而生；一種則是因為愚癡而生。什麼情況謂之為由於愚癡而殺生呢？例如在印度西方邊地處，有名叫目迦的不信佛法者，他認為：「當父母年老衰邁，遭受舊痼疾病時，如果能將之殺害的話，不但無罪，而且可以獲得無量的福報。怎麼說呢？因為年老衰弱的人，五根耗朽敗損，無法自在的生活飲食、居家起臥。如果死了的話，則可以獲得全新較好的色身，飲新煖乳。對於因為遭受舊痼疾病而常常受到痛苦憂惱的人來說，如果死了，便可以自此憂悲中解脫，所以殺害他們並無罪過。」基於這種原因而為的殺生行爲，乃是由於不明白因果業報的不顛真理，所以誤起邪僻毀謗，此種知見上的錯誤，即是因為愚癡而產生。[註 59]

如是之觀點，亦有諸多經證可引。例如《十誦律》卷五十一，〈增十一相初〉中有云：

爾時長老優波離問佛言：「世尊！頗有善心殺父母，得波羅夷并逆罪耶？」……

佛語優波離：「有善心殺父母得波羅夷并逆罪……云何善心殺？若母病受苦惱，殺令離苦，是名善心殺母得波羅夷并逆罪。」……

又問：「頗有善心殺母，犯波羅夷是逆罪；有善心殺母，不犯波羅夷非逆罪耶？」

佛言：「有善心殺母，犯波羅夷是逆罪；有善心殺母，非波羅夷非逆罪。云何善心殺母，犯波羅夷是逆罪？云何善心殺母，非波羅夷非逆罪耶？若母病受苦惱斷其命，是名犯波羅夷是逆罪。若母病，與飯與粥與羹，食已命終，是名善心殺非波羅夷非逆罪。優波離！如是善心殺母，得波羅夷并逆罪。如是無波羅夷無逆罪。」[註 60]

《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷一，〈初毘尼眾事分 問波羅夷戒〉中，世尊與優波離尊者間，亦有相當類似的問答：

優波離問佛言：「世尊！有善心殺母、不善、無記心殺母耶？」

佛語優波離：「有善心殺母、不善心、無記心殺母。云何善心殺母？若母重病，莫令久受苦惱故奪命，是名善心殺母。」……

又復問佛言：「善心殺母得波羅夷得逆罪耶？又復善心殺母不犯波羅夷、不得逆罪耶？」

佛言：「有。云何善心殺母得波羅夷、得逆罪？若母重病如前說，是名善心殺母得波羅夷、隨得逆罪。云何善心殺母不得波羅夷、不得逆罪？若母病使母服藥時，藥等因是命終，不犯波羅夷、不得逆罪。」[註 61]

此外，《正法念處經》卷五十四，〈觀天品之三十三（夜摩天之十九）〉中提到應遠離的惡知識大可別為八種，其中第六種即是認殺害老人、盲人、惡病之人、長病人等為善，且可生樂處者[註 62]。

由上可知，縱然是出於憐善心而欲以死亡之方式使病者脫離長期病痛之苦，其行為亦並非當然無罪。

上開經證中雖未言及病者是否有向行為人表達求死之意，不過，《摩訶僧祇律》於殺戒中對此倒是有相當明確的說明：

毘舍離有一病比丘，嬰患經久治不時差；看病比丘心生疲厭，便語病比丘言：「長老！我看病，久不得奉侍和上阿闍梨，亦不得受經誦經思惟行道。長老疾病既久治不可差，我亦疲苦。」病比丘言：「當奈之何！我亦患厭苦痛難忍，汝若能殺我者善。」是比丘即便殺之。……佛言：「癡人！汝常不聞我無量方便稱讚於梵行人所身行慈口行慈

意行慈，供養供給所須。汝今云何手自斷人命根？此非法、非律、非如佛教，不可以是事長養善法。」佛告諸比丘：「……若比丘手自斷人命根，是比丘波羅夷不應共住。」
[註 63]

其他相類似之規範，在《彌沙塞部和醯五分律》及《根本說一切有部毘奈耶》中，亦均可見。
[註 64]在佛教界中，雖有人依據《摩訶僧祇律》等而認為佛教乃立於反對安樂死之立場，
[註 65]唯考諸上開經證所舉案例，不論是己殺或他殺，行為人之行為動機均非出於對患者之同情心與憐憫心；此與一般社會通念之安樂殺生，乃係以「不忍病患長期受苦」為出發點而言，二者於心念上確有相當大之差異。因此，是否得斷然認為經中所論及之案情，即為當今複雜難解的安樂死議題，實仍頗值商榷。
[註 66]

至於不反對安樂殺生者，總概簡述其理由，不外強調患者本身生命尊嚴與自主權之維護、生活品質之要求、以及對於其親屬身心各方面之關照。佛光山星雲大師則認為，立於第三人之地位，吾人甚難妄自評斷家屬決定積極拔管的錯對過正，蓋因只有「最愛他的人」，方具足決定何者對病患為最佳選擇之資格。然而，「最愛」此一非可實證之詞，並非當事人口說即是，而仍應「由最接近他的人成立一個委員會」
[註 67]，嗣於會中共同研討之後，方為客觀公正的推舉。
[註 68]

在刑法上，如行為人未受病者請託，但以自心之憫殺害並者以使其解脫，是等行為亦成立殺人罪，不過或可按刑法第五十七條及第五十九條之規定，審酌個案情節，評估行為人之犯罪動機、目的、生活狀況、品行、智識程度、與被害人之關係及犯罪後之態度等等，酌量減輕其刑。例如行為人為解決母親長期臥病之痛苦，及減輕日益沈重之經濟負擔，而萌生毒殺母親之念頭，並進一步遂行之。此一行為確可成立刑法第二百七十二條第一項之殺害直系血親尊親屬罪；唯若由其犯罪動機、目的、手段、被害人生前長期昏迷狀況等方面綜觀之，再結合行為人本身社會經濟與生活處境之狀況，其情顯可憫恕。是以即使殺害直系血親尊親屬之法定最低度刑為無期徒刑，於本案例中法院最終仍援引司法院釋字第 263 號解釋，經由刑法第五十九條之「公平合理條款」，予以減輕其刑。
[註 69]

上述案件，其犯罪手段雖與一般安樂死之安寧方法有別，唯因我國係採大陸法系之成文法法則，且安樂死事關重大人命，因此國人對於可否施予安樂死多係依法行事，職是之故，就案例而言爭議亦較少。相對於英美法系之案例法法則，例如在美國即曾有法院判決「醫師對病人施予安樂死有罪」之案例
[註 70]，另一方面亦有法院判決「同意對植物人施予拔管安樂死」之案例
[註 71]。

安樂死最大之困難處，在於若病者因深受痛苦而求死意強，抑或因長期意識昏迷而需龐大醫療費時，如是情況通常會引發在道義方面，家屬陷入「是否要求醫院予以安樂死」之兩難煎熬；以及在醫療方面，醫院面臨「應扮演如何之角色，方不致跨越人道界線」等問題。

我國為尊重不可治癒末期病人之醫療意願並保障其權益，乃於二〇〇〇年六月七日公佈施行安寧緩和醫療條例。唯所謂「安寧緩和醫療」[註 72]方式，僅為廣義安樂死範疇之一部，其性質較偏向自然死亡。又該條例於二〇〇二年十一月二十二日新增第七條第六項，規定若業經二位醫師診斷確定為末期病人，且本人亦簽署不施行心肺復甦術之意願書時，則其原先所施予之心肺復甦術，得予終止或撤除。反面言之，若係由非本人所簽署之意願書，則已經施予之心肺復甦術，當然不得予以終止或撤除。[註 73]然而，安樂死之重大爭議之一，即在於針對意識昏迷的病患，其家屬是否得自行決定終止已對該病患施行之醫療行為。由於上開條例，其開放之範圍尚不及此，因此，「是否得由家屬自行決定執行積極拔管」此一論辯，在我國司法實務與學界中，至今均仍保有相當值得爭議與商榷之探討空間。

唯基於與安樂死相關的著作論文於現今已有頗多發表，且刑法對之亦未為相關規範，是以本文僅簡述如上，不再做深入探討。

(二)刑法之「墮胎罪」

1. 通論

法律上所稱之「人」，有自然人與法人二種。殺人罪所保護之被害客體為自然人，亦即業已出生者。至於猶在母體中成長而未經產出之胎兒，雖已具有生命形態，但因尚未成為獨立主體，僅能視為母體之一部分，是以並無法透過刑法殺人罪章加以保護。

唯生命無價，當胚胎於子宮著床後，於一般正常情形下，多數能自然發育及至成人產出；如若聽任對之為任意侵害而不將胎兒納入規範之內，則顯有保護不週之弊。是以立法者為維持善良風俗，保全公益，乃於刑法中另設墮胎罪章，明文保護胎兒於母體內之生存權，禁止恣意剝奪[註 74]。我國實務並進一步表示：

按人類之生命始於受孕成胎，而長於出生之後，故胎兒實為人類生命之源，因而墮胎行為，非徒有乖人道，傷天地好生之德，抑且有損母體，影響民族之健康與國家之盛衰，因而刑法設立墮胎專章，資為保護，以維持風俗，保全公益。故除有特殊情形外，墮胎行為非法所允，此自刑法第二百八十八條第三項規定：懷胎婦女因疾病或其他防止生命上危險之必要而墮胎者，仍構成犯罪，不過免除其刑而已，益可得證。[註 75]

由此可知，胎兒之生命權亦為刑法生命法益保護中之一環。又墮胎罪之法定刑度因犯罪主體是否為懷胎婦女本人而有相當之差異，基此，以下擬就懷胎婦女所為之自行墮胎、及懷胎婦女以外之人所為之加工墮胎等二者，分別論述之。

2. 自行墮胎

懷胎婦女若因己意或聽從他人之建議而墮胎者，即該當於刑法第二百八十八條第一、二項之自行或聽從墮胎罪。至於刑法所保護之被害客體胎兒，其定義之始點則為受精卵著床於子宮時[註 76]。唯若懷胎婦女因疾病或其他為防止其本身生命上危險而有必要時，其所為之墮胎行為得依同條第三項免除其刑，但並不因此而免除其罪，除非其有前所提及之阻卻違法事由之存在。

例如政府為實施優生保健，提高人口素質，保護母子健康及增進家庭幸福[註 77]，而於一九九九年十二月二十二日公佈施行優生保健法；其中第九條即規定，懷孕婦女於特定條件下得施行人工流產。此處法條所謂「人工流產」，即屬刑法上之墮胎行為，乃係在醫學上，認定胎兒於母體外「不能自然保持其生命之期間內，以醫學技術，使胎兒及其附屬物排除於母體外之方法」[註 78]。

法定所允許施行人工流產之條件，例如：(1)懷孕婦女本人或其配偶罹患有礙優生之遺傳性、傳染性疾病或精神疾病者；(2)懷孕婦女本人或其配偶之四親等以內血親，罹患有礙優生之遺傳性疾病者；(3)有醫學上之理由，足以認定：一、懷孕或分娩有招致生命危險或危害身體或精神健康者；二、胎兒有畸型發育之虞者；(4)婦女因被強制性交、誘姦或與依法不得結婚者相姦而受孕者；(5)婦女因懷孕或生產，將影響其心理健康或家庭生活者[註 79]。懷孕婦女若有以上優生保健法所定情形時，則其所實行之墮胎行為，乃屬前述阻卻違法事由當中，依法令之不罰行為。[註 80]

至於佛教，對於所謂殺人之「人」，其定義則較刑法為廣。《四分律》有云：「人者從初識至後識而斷其命。」[註 81]亦即所謂殺人，係指在初識到後識此一階段當中，斷除其性命之謂。「初識」，係指「創入胎識」；「後識」則是指「命終時識」。[註 82]對此，《四分律刪繁補闕行事鈔》並為進一步之解釋：「初識者，謂初識在胎。猶自疑滑，是識所依。乃至命終最後一念，未捨執持，隨爛壞者是也。」[註 83]《大集經》針對此部分也有頗為詳細的解釋：

精血二滯，合成一滯，大如豆子，名歌羅羅。是歌羅羅有三事：一、命；二、識；三、煖。過去世中業緣果報，無有作者及以受者，初息出入是名無明。歌羅羅時氣息出入，

有二種道：所謂隨母氣息上下；七日一變，息入出者，名為壽命，是名風道。不臭不爛，是名為煖。是中心意，名之為識。[註 84]

所謂「歌羅羅」，又作歌羅邏或羯邏藍，為凝滑、雜穢、和合之意，亦即現代所稱之胚、胎，其形狀猶如凝酥，乃佛教所畫分從受胎到出生五階段當中的第一階段，亦即受胎後最初之七日。「煖」是體溫、溫暖之意，所指涉者為肉體之部分。煖業因具有火大之性質，是以色身中地水等部分即不臭不爛。至於所謂的「識」，亦即在剎那之間覺知的心識。三者和合，從出生到死亡，即為吾人一期之生命[註 85]。是以《四分律行事鈔資持記》云：「若壞凝滑，即壞識之所依，命、煖隨謝，便名犯殺。」[註 86]

3. 加工墮胎

加工墮胎者，亦有稱為參與墮胎，即指懷胎婦女以外之人，受其囑託或得其承諾，而為其施行墮胎之謂。此行為規範於刑法第二百八十九條，唯行為主體若是依優生保健法第五條，業經中央主管機關指定，得為人工流產之醫師者；或為其他業務上正當行為之醫療人員時，當亦得為本條之阻卻違法事由，自不待言。

至於佛經中對於墮胎的看法，在《佛說優婆塞五戒相經》中有云：「若為殺胎故作墮胎法，若胎死者，犯不可悔；若胎不死者，是中罪可悔。」[註 87]如果以殺害胎兒之意思，而使用種種方法作為墮胎的手段，當胎兒因此而死亡時，實行人所犯之罪為不可悔之波羅夷罪；如果胎兒未因此而死亡時，則行為人所犯之罪為可悔之中罪。前者所謂之「若胎死者」，即為刑法上所謂之既遂犯，亦即行為人所欲實行之犯罪行為，於實行後，產生其所欲達成之犯罪結果之謂。後者所稱之「若胎不死者」，則為刑法上所謂之未遂犯，亦即行為人意欲實行一定之犯罪行為，並著手實行之，唯因種種原因而未發生其所欲產生之犯罪結果之謂。

前曾提及刑法對於犯罪行為之處罰，乃以故意為原則，而以過失為例外。在既未遂之部分，刑法亦採相同之原則，在第二十五條第一項定義何謂未遂犯之後，緊接著在第二項中即明文規定，對於未遂行為之處罰，以有特別規定者為限。

而相較於《佛說優婆塞五戒相經》中所謂「胎不死者，是中罪可悔」，刑法對於墮胎未遂是否加以處罰，則係分別情形而有差異。在自行墮胎、聽從墮胎、加工墮胎、以及以營利為目的而為加工墮胎之意圖營利加工墮胎、介紹自己或他人為墮胎行為之介紹墮胎等情形，刑法並未特別明文處罰未遂犯。墮胎之相關行為，於刑法上唯一有處罰未遂犯之部分，僅在於行為人未受懷胎婦女之囑託或未得其承諾，即自行為之為墮胎行為之未得孕婦同意使之墮胎罪。

二、五戒之「不偷盜」與刑法之「竊盜罪」

1. 通論

五戒之不偷盜，若直接對應於刑法，或會誤以為只有竊盜罪章可規範之。然而，佛教之不偷盜戒，與刑法竊盜罪僅單純指涉和平的不與而取，二者所規範之對象與範圍，並不完全相同。茲舉《優婆塞五戒相經》〈盜戒第二〉中所提及者為例以說明之：

復有五種，取他重物，犯不可悔：一者、……三者、詐稱他名字取；四者、強奪取；五者、受寄取。[註 88]

如果行為人以詐騙或欺罔的方式，使人交付自己或他人財物；或者行為人直接以強力奪取他人財物；或者行為人受人寄託而將寄託物佔為己有[註 89]等等，這些在刑法上可能會構成詐欺、搶奪強盜、或是侵佔等罪名的行為，亦涵蓋在五戒的不偷盜戒所規範的範圍之內。由此可知，盜戒的「盜」，其行為態樣並不只限於刑法所謂的「竊盜」行為而已。

復次，《優婆塞五戒相經》係以取他「重物」為犯不可悔；此處所稱之「重物」，即刑法所謂的「行為客體」。《優婆塞五戒相經》對於「重物」的解釋，係指五錢或值五錢以上之財物[註 90]；然而，綜觀刑法竊盜罪章的規範中，並無就行為客體的價值另行評斷論罪或科刑的明文。

舉凡上述種種，均為盜戒與刑法竊盜罪之不同點。因此，以下擬先探究有關盜戒「行為」的部分，對於「盜」此一字，略為說明其定義與範圍為何；再明「行為客體」的部分，就其解釋與論罪科刑的適用，簡述研討。

2. 行為——「盜」之定義與範圍

若依義寂大師的解釋，「盜」，就是「不與取」的意思。例如在《菩薩戒本疏》〈第二盜戒〉中所云：

「盜」，猶「不與取」之名也。竊取名偷，顯奪名劫；盜通二也。[註 91]

義寂大師認為，不論是「竊取」的「偷」，抑或是「顯奪」的「劫」，二者均名之為「盜」。其中，「竊取」是偷的意思，相當於刑法的竊盜罪章；而明目張膽的搶奪，則名為搶劫，相當於刑法的搶奪強盜罪章[註 92]。

至於賢首法藏大師對於「盜」的型態，則大別為五：

一名劫取：謂強力欺奪；二名赫取：謂舉事令怖求遂與物；三名偷取：謂避主私竊；四名不與取：謂物主不與而方便取故。……五名盜取：謂非理損財名之為盜；前四名局，此一名通，以燒埋等亦在中，是故廢前四名，唯標此一名。[註 93]

依照法藏大師的解釋，相當於刑法搶奪強盜罪章的「劫取」、恐嚇罪章的「嚇取」、竊盜罪章的「偷取」以及不與取等四項，只是「盜」的例示態樣；至於第五項「盜取」，則是「盜」的通稱，甚至連以火燒、土埋等，相當於刑法毀棄損壞罪章的非法損害他人財物的行為，也包括在「盜」的範圍之內。職是之故，五戒之第二戒乃僅取「盜」為戒名，因為「盜」字本身，已一體統含五種不同的行為態樣。

至於蕩益大師則認為，「盜」就是「不與而取他物」[註 94]。蕩益大師在《梵網經心地品合註》中，並列舉「灼然劫取」、「潛（潛）行竊取」、「詐術騙取」、「勢力強取」、「詞訟取」、「抵謾取」、「受寄托（託）而不還」、與「應輸稅而不納」等，八種相當於刑法搶劫強盜、竊盜以及詐欺的己手行盜行為。[註 95]

由上可知，五戒的不偷盜戒若對應於刑法之規範，幾乎將廣及所有財產法益之相關犯罪。由於如是等犯罪行為態樣與種類過於繁多，是以本文擬僅探討有關刑法上竊盜罪之部分。

3. 行為客體——解釋與論罪科刑的適用

前曾提及，依《優婆塞五戒相經》所云，「取他重物」是犯不可悔之罪；而所謂「重物」，則係指「五錢或價值五錢以上之物」[註 96]。如果行為人所竊取的客體是「不滿五錢或價值不滿五錢之物」，於此情形之下，《優婆塞五戒相經》乃將之判為盜取「輕物」，所犯者為可悔之中罪[註 97]。不過，在此應注意者，乃是以現行的刑法體系來論，不論行為人所竊取者，為五錢以上的重物、抑或為不滿五錢的輕物，此二者都是盜行的行為客體；換言之，竊取盜戒中所謂的重物或者輕物，均屬成罪的行為。

在《優婆塞五戒相經》中，乃是以客體價值是否滿五錢為區隔點，作為決定科刑輕重判定的準則。另外，也有以三種價值作為區分重輕標準者，例如《善見律毘婆沙》即是：

盜戒有三罪者：五錢—波羅夷；四錢—偷蘭遮；三錢乃至一錢—突吉羅。[註 98]

若依照《善見律毘婆沙》的分法，則竊取五錢以上者，為波羅夷；四錢以上不滿五錢者，為偷蘭遮；至於竊取三錢乃至一錢者，則為突吉羅。

此種三分法，在《薩婆多毘尼毘婆沙》中也有類似的判斷，不過客體的價值取向稍有出入：

王舍國法：五錢以上，入重罪中。佛依此法，盜至五錢，得波羅夷。如是，閻浮提內現有佛法處，限五錢得罪。若國不用錢，准五錢成罪。律師云言：「更有一義祕不欲廣：若自盜他物，欲取五錢已上，從始發足，步步輕偷蘭遮；乃至選擇取三錢已還，得輕偷蘭；四錢成重偷蘭。若取一錢乃至四錢，亦從始發足乃至取三錢，亦輕偷蘭；得四錢，重偷蘭。」[註 99]

換言之，竊取五錢以上者，為波羅夷；四錢以上不滿五錢者，為重偷蘭；三錢以上不滿四錢者，為輕偷蘭。至於未滿三錢者，《薩婆多毘尼毘婆沙》中雖未明言，但依照盜心起後步步均為輕偷蘭遮的文義來看，亦應為輕偷蘭。

在上述《善見律毘婆沙》的分類價值中，可能會產生一疑義：亦即，是否有可能行為所竊取的客體價值並不滿一錢，例如僅值半錢？如果此種情形可能發生，則又應如何論處其刑？此一問題，在《四分律刪補隨機羯磨》與《僧羯磨》中，也有可能產生。

《四分律刪補隨機羯磨》為道宣大師所集，其所採分類方式，乃係將偷蘭遮分為三品：

初明獨頭偷蘭……盜四錢……等名上品；……盜三錢以下……等名中品；……盜一錢……等名下品。[註 100]

而《僧羯磨》則係曾從道宣大師習《四分律行事鈔》的懷素大師所集，其區別三品的標準也與道宣大師相同：

按此偷蘭有其二位：一者、根本；二者、從生。於此二中，懺階三品。一者、上品：……盜四……；二者、中品：……盜三二等；三者、下品：……盜一錢……[註 101]

遍查《四分律刪補隨機羯磨》與《僧羯磨》並未出現「半錢」的用語，因此並無前述在《善見律毘婆沙》中可能產生的疑義；換言之，若認為《四分律刪補隨機羯磨》與《僧羯磨》的最小幣值單位為一錢，則「五錢以上為波羅夷，四錢為上品偷蘭，三錢與二錢為中品偷蘭，一錢為下品偷蘭」的分類方法，似乎可行。但是，如果接受這樣的解釋與分類方法，則最輕的盜刑即為下品偷蘭，而非突吉羅了。

至於《善見律毘婆沙》，因為有使用「半錢」一詞[註 102]，所以並不能將一錢解為最小的幣值單位。如此一來，則其所謂「三錢乃至一錢」，即不宜解釋為「竊取一至三錢為突吉羅」，否則竊取一錢將成為最輕的突吉羅，而不滿一錢只能為無犯；此種演繹結果恐非佛陀制戒禁盜的本懷，亦有以文害義之疵。因此，所謂「乃至一錢」，應解讀為僅是微值物的例示，而不是「一錢以下非突吉羅」。職是之故，在《善見律毘婆沙》的體系解釋之下，若行為人所竊客體不滿一錢者，仍應為突吉羅。

這些問題，在《優婆塞戒經》中，似乎並不存在。《優婆塞戒經》卷三〈受戒品第十四〉中列有六重法，其中第二重為：「雖為身命不得偷盜乃至一錢」[註 103]。滿益大師對此的解釋乃：

不受此一分戒者，五錢為不可悔，四錢以下為中可悔，一錢為下可悔；受此一分戒者，一錢亦不可悔。[註 104]

滿益大師先以在家居士是否受有盜戒，作為科刑輕重之不同標準。如果未受盜戒者，則竊取五錢以上為不可悔，二至四錢為中可悔，一錢則為下可悔。反之，若有受盜戒者，則就算是只竊取一錢，也是不可悔之罪。綜觀整部《優婆塞戒經》並無「半錢」的用語出現，因此不

會有類似《善見律毘婆沙》中，盜取半錢應如何解釋的難處；而若依滿益大師的分類方法，則即使將《優婆塞戒經》中所提的一錢解為最小的貨幣單位，亦不會產生《四分律刪補隨機羯磨》與《僧羯磨》中，竊取一錢之刑並非最輕的問題。然而，若欲使《優婆塞戒經》中有關盜行的標準能轉套於現代社會，首先須定位的重要課題為：「五錢」等乃古代的幣值單位，要如何換算成現今通用的貨幣單位？

五錢的定位問題，在諸多律藏中均有提及，本文先簡引如下——

《四分律刪繁補闕行事鈔》云：

《薩婆多》問曰：「盜五錢成重，是何等之錢？」答有三解。初云：「依彼王舍國法用何等錢，準彼錢為限。」二云：「隨有佛法處用何等錢，即以為限。」三又云：「佛依王舍國盜五錢得死罪，依而結戒；今隨有佛法處，依國盜幾物斷死，即以為限。」雖有三釋，論師以後義應是。然五錢之義，律論互釋不同。判罪宜通，攝護須急。故《律》云：「下至草葉不盜」[註 105]。今諸師盛行多依《十誦》；彼云：「盜五錢者，古大銅錢得重；若盜小錢八十文。隨其盜處所用五錢入重。」[註 106]《僧祇》：「王無定法，斷盜不定；當取瓶沙古法，四錢、三角結重。」[註 107]《四分》但云五錢[註 108]。準此，廢上律論，以後為勝；縱四錢、三角《善見》解之[註 109]，亦同五錢。[註 110]

《根本說一切有部毘奈耶》則云：

若滿五磨灑，得波羅市迦；若不滿五磨灑，得窣吐羅底也。[註 111]

《一切經音義》中就「五磨灑」有頗為詳細的解釋；且其撰者——唐朝的慧琳大師，對於將「磨灑」直接譯為「錢」，亦有所批評：

五磨灑（莫賀反下、沙下反並去聲字也；梵語。是西方市金寶之名也，其金一丸，如梧桐子許大，名一磨灑。以東西兩國通貨價直約之，可直此方銅錢八十；其五磨灑，

計當四百。彼國王法：偷盜財物計直五磨灑者，罪當永棄，送於山林任其生死；若盜一二三四磨灑，量罪別科不至於棄。佛所制戒一准王法：比丘所盜之物價直五磨灑者，即名犯重，擯棄出眾不共住也。古人譯經，錯會將一磨灑同於一錢，錯之甚矣！佛言：「我之教法，隨方國土為制。」若准此國王法，上從五帝、三王，下及大唐王制，未聞盜五錢即合至死；乃至盜五匹已上万至流刑、貫百之間有杖不至流貶而言，五錢犯重者，傷其太急，難為護持，不覺破此戒者，其數多矣！有部律文云四百犯重者，由故嚴峻於此國王制，以校量寬猛正得其中，合佛本制也！）[註 112]

此五磨灑之解釋，雖係置於《一切經音義》中，對於《根本說一切有部毘奈耶律》第三卷之部分；唯遍查《根本說一切有部毘奈耶》第三卷後，並未有類似慧琳大師所謂「有部律文云四百犯重者」之用語。倒是在義淨大師所譯的《根本說一切有部百一羯磨》卷一中，有關於「五磨灑」與「四百貝齒」之解釋：

乃至麻糠他不與物，不以賊心而故竊取，何況五磨灑、若過五磨灑。（西方檢問諸部律中，皆同此名；斷其重罪，不云五錢。此是貝齒，計八十箇名一磨灑；大數總有四百貝齒。一時離處，方是犯盜。元不據錢，若譯為五錢者，全乖本文；故存梵語。通塞廣如餘說。）[註 113]

《根本薩婆多部律攝》對於行為客體價值與科刑輕重間之關係，其定義則更具彈性：

如是盜者，指其限齊：謂滿五磨灑，或時過五，便犯本罪。五磨灑言，據何為準？謂依一迦利沙波拏四分之一。此一迦利沙波拏，有二十磨灑；若偷五磨灑，即名犯盜。（此一磨灑有八十貝齒，一迦利沙波拏總有一千六百貝齒也）[註 114]

若苾芻在東西二洲，即據彼方所用錢貨，以斷輕重。北俱盧洲，物非己想，無不與取，故無盜罪。若於方處，用鐵等為錢，而是貴價，盜此物時，准價成犯；縱偷貝齒數盈萬億，一取之時但四磨灑，無根本罪，得多牽吐羅。[註 115]

此種解釋方式，在《十誦律》中亦可看到：

問：「頗比丘盜三錢，得波羅夷耶？」

答曰：「得，若錢貴時是。」

問：「頗比丘盜五錢，不犯波羅夷耶？」

答：「有，若錢賤時是。」[註 116]

關於五錢在當今社會如何應用方面，首先應闡明者，乃是古代國法中所謂「盜五錢入死罪」的情況，與現今刑法體制有頗大的出入。單純侵害財產法益的竊盜罪，立法者並不會以剝奪行為人的生命法益做為處罰的手段。即使刑法中的搶奪、強盜等罪，亦涵蓋在盜戒的範圍之內；然而，除非行為人所犯者為刑法第三百三十二條的強盜結合罪[註 117]，否則立法者不會動輒以死刑繩之。但是，即使行為人所觸犯者為強盜結合罪，死刑亦僅為法定刑之一種，法官最後也可能判決處以自由刑而非生命刑。此種法制上的差別，乃是古今因歷史背景、社會文化等演變而產生的當然結果。因此，若強以「依國法成死（重）罪方犯盜戒」論今日「盜五錢」之應用，則佛制盜戒的本懷將被徹底破壞殆盡。因此，本文擬以民事訴訟法上關於上訴第三審的限制門檻，做為建構「五錢今日論」的判斷標準。

依目前民事訴訟法第四百六十六條第一項之規定，對於財產權訴訟之第二審判決，如因上訴所得受之利益，不逾新台幣一百萬元者，不得上訴。不過，有鑑於物價指數的波動，為避免動輒須修法變更法律條文，因此立法機關乃於同條第三項，賦予司法院得因情勢需要，以命令將一百萬元減至五十萬元、或增至一百五十萬元；司法院並於九十一年一月二十九日將上訴第三審之利益額數，提高為一百五十萬元。[註 118]

就《優婆塞五戒相經》「盜五錢為不可悔、不滿五錢為可悔中罪」論之，若以第三審之上訴利益限額，作為「五錢」在現代社會的相對應參考標準，則「五錢」將不再只是單一不變的數額，而是能反映社會即時物價的彈性規定，如此亦相當符合「隨方毘尼」的精神[註 119]。換言之，以現存國法制度，解決佛教「盜五錢成重罪」的應用問題，則行為人所盜之價值高於一百五十萬元時，即為不可悔之波羅夷；所盜價值不超過一百五十萬元時，則為可悔之中罪。

4. 普通竊盜

刑法在分則第二十九章，設有四條關於竊盜罪刑之規定。其中第三百二十條第一項普通竊盜罪所規定之「意圖為自己或第三人不法之所有，而竊取他人之動產者，為竊盜罪」，即為竊盜罪之基本犯罪類型。

法條開頭所謂之「意圖」，乃屬特殊主觀構成要件要素，亦即行為人須有將他物據為己有之不法意圖。此一特殊主觀構成要件要素，與行為人所須具有的另一項「一般主觀構成要件要素」——「竊盜故意」，二者均屬於《梵網經》卷下所稱之「盜因」[註 120]；「意圖」與「竊盜故意」，即是前文已多所著墨的「心念之起動」。

條文中所謂的「竊取」，係指未經他人同意，即以和平手段而將他人之物移轉於自己持有支配下。實務上對於「竊盜罪」的解釋，則為「以和平手段，違背他人之意思，擅自取走他人持有之物」[註 121]。社會上一般或稱為「偷竊」。

相對於此，若行為人並非以和平手段，而係採取強暴、脅迫等較具攻擊性的方式，使他人之物移轉於自己持有支配，則該行為可能為「搶奪」或「強盜」類型。「搶奪」、「強盜」與「竊盜」三者，除了可由行為人所使用侵害他人之物的方法，究竟是屬於和平抑或非和平手段而加以區別之外，另一種分類判斷「竊盜」、「搶奪」與「強盜」行為的參考準則，則是由「被害人可否抗拒」為切入點。質言之，「竊盜」是「使人不知抗拒」而移轉佔有；「搶奪」是「使人不及抗拒」而移轉佔有；至於「強盜」，則是「使人不能抗拒」而移轉佔有[註 122]。

於五戒中，若行為人採取刑法普通竊盜罪所規範的竊取作為方便，而移轉他物之所有權，由於此種竊取行為，乃屬五戒偷盜行為諸多態樣當中的一種，因此，可將之歸類為《梵網經》卷下所稱的「盜法」[註 123]。

又竊盜罪的客觀構成要件要素中，其行為客體僅須為他人之動產即可，並未就動產價值為進一步之規定；此與上述《優婆塞五戒相經》等，乃直接就行為客體價值之不同而做不同評科，有所不同。

5. 使用竊盜

竊盜行為之行為人，係以永久移轉他物於自己持有支配之意，而實施竊盜行為。如果行為人於行為當時並無長時支配佔有該物之意，而係以暫時使用之意思持有該物，由於此種行為與法條所謂「不法所有」之「所有」概念尚有差異，是以特殊主觀構成要件要素並不該當，自難成罪。此種以暫時借用之意思而為之竊取行為，學說上即稱為「使用竊盜」；實務對其之解釋則為：「無不法所有之意圖，取得他人之物為一時之用」[註 124]，亦即「以使用他人之物而於事後返還之意思，加以竊取者」[註 125]。

使用竊盜在刑法上的評價是不為罪；無獨有偶，在五戒的盜戒中，使用竊盜也非「盜」。例如《優婆塞五戒相經》〈盜戒第二〉有云：

又有七種：一者、己想；二者、同意；三者、暫用；四者、謂無主；五、狂；六、心亂；七、病壞心。此七者，取物無犯。[註 126]

經中第三所謂的「暫用」，即相當於使用竊盜之概念。

而前曾提及法藏大師在《梵網經菩薩戒本疏》中，例示四種「盜」的態樣，其中就第四項「不與取」，法藏大師又將之細分為四類：亦即(1)與取非盜，(2)與取是盜，(3)不與取是盜，以及(4)不與取非盜：

四名不與取：謂物主不與而方便取故。然以四句定之：一、與取非盜，可知；二、上（按：應為誤植）與取是盜，如錯數剩與，知而默受；三、不與取是盜，可知；四、不與取非盜，如親友想及暫用等。[註 127]

第一類與第三類屬於一般之通常情況，因此不須另為說明。至於第二項的「與取是盜」，在日常生活中也偶會發生，茲舉二例明之：

(1) 認知錯誤：

行為人交付一百元的鈔票，購買三十七元的物品，此時商家誤百元鈔票為五百元而找付四百六十三元。

(2) 計算錯誤：

行為人交付一百元的鈔票，購買三十七元的物品，此時商家本應找回六十三元，唯因計算錯誤，而交付行為人六十四元。

於上述情形，被害人雖有「給與」之意思，然第一種情況是基於錯誤之認知而誤與，第二種情況是計算錯誤而不自知之交付。不論係出於何種錯誤所為之「與」，若行為人明知商

家多找了零錢，卻仍默然接受而不退回，就是犯了「盜」戒。反之，若行為人本身係「不知」而受，因並無盜心，所以非「盜」。^[註 128]

在第四項中，法藏大師認為因「親友想」及「暫用」等的不與取，均非盜行。換言之，行為人雖然未得他物所有權人允許即移轉支配使用他物，但是如果行為人係以該物乃親友所有，或者只是暫時借用的心態而持有該物，則縱使是「不與取」，也不犯「盜」戒。

就第一種「親友想」的不與取非盜，可分別就「親想」及「友想」二部分略述之：

(1) 「友想」之不與取非盜：

此處「友」之定義，除社會通念之好友以外，也可包含所謂「同參道友」。唯不論是何種類型的朋友，行為人必須先確定被害人對於其物「被擅取」一事並不介意，甚至心生歡喜^[註 129]。否則若僅是行為人片面認定彼此已達可「不告而取」的交情，此當非法藏大師解釋「友想與取非盜」的開緣本意。但不論是何種情形，在刑法上該行為均仍應適用第三百二十條第一項之普通竊盜罪。

(2) 「親想」之不與取非盜：

如果行為人認為該物是直系血親、配偶或同財共居親屬所有而為不與取之行為，則刑法對該行為之評價並非無罪，而係應適用第三百二十四條親屬間相盜罪之減輕規定。

至於法藏大師所列第二種「因暫用而不與取」的行為態樣，即學說上所謂的「使用竊盜」。其實，在其他諸多律藏之中，也可看到有關使用竊盜的情況。例如：《摩訶僧祇律》以「暫用想」並不犯波羅夷^[註 130]；《四分律》則以「暫取想」為不犯^[註 131]；至於《十誦律》所列舉七種無犯波羅夷的情形，其中第三種即為「暫用」^[註 132]。

雖然使用竊盜在刑法上不成罪，在盜戒中也為不犯；不過，於通常情形之下，使用竊盜乃是將自己的方便置於對他人的尊重之上，此等行為並不符合佛教戒律「不侵犯」的精神。申論言之，行為人在使用竊盜期間，一方面不僅可能增加被害人財產上的其他支出，例如暫時借用被害人的車輛，則被害人可能因此而須搭乘計程車，增加交通費用之負擔；他方面更可能因此造成被害人精神上的煩愁與憂慮，例如誤以為車輛已經失竊、或不確定行為人是否會確實歸還等等。因此，即令刑法原則上並不處罰使用竊盜，五戒的盜戒亦以之為不犯；然而，基於五戒「不侵犯」的基本精神而言，行為人仍應審思慎行，以慈悲心與同理心做自我要求，避免使用竊盜的作為。

6. 微罪不罰

前曾提及竊盜罪之行爲客體僅須爲「他人之物」即爲以足；不過，如果行爲人所竊取的是一張普通信紙，是否仍須勞動國家耗費公民稅款進而發動行使刑罰權，此時即涉及到關於法律解釋方法的問題。

刑法條文的解釋方式，一般有文義解釋、體系解釋、立法解釋（歷史解釋）、目的解釋、合憲性解釋、以及比較法解釋等六種方法。若是按照文義解釋，只要是他人之物，即使價值微不足道，對之所爲的竊取行爲仍有可能構成犯罪。然而，依刑法之目的解釋、刑罰謙抑原則以及人民的法律感情而言，若該行爲並無實質違法性，則是否仍有加以處罰的必要性，即值討論。[註 133]

在訴訟法上，「微罪不舉」業經明文規定；而在實體法上，如以上述之普通信紙爲例，我國實務亦曾爲相關之判斷：

信紙一張所值無幾，其侵害之法益及行爲均極輕微，在一般社會倫理觀念上尚難認有科以刑罰之必要。且此項行爲，不予追訴處罰，亦不違反社會共同生活之法律秩序，自得視爲無實質之違法性，而不應繩之以法。[註 134]

基於以上的理由，最高法院乃將第二審之有罪判決加以撤銷並發回更審。在本件中，該空白信紙雖係刑法第三百三十五條第一項侵佔罪之行爲客體，唯最高法院以高等法院就原無罪判決改判爲有罪乃「矯枉過正之不當」，其所引理由，自亦得於竊盜罪章中加以援用。

至於佛教如何看待微罪？前曾敘及在《優婆塞戒經》有云：「雖爲身命不得偷盜乃至一錢。」[註 135]經中乃是舉「一錢」之輕，以明所有之重；換言之，無論客體之價值如何低微，行爲人均不得爲盜取之行爲。

而事實上，所謂「價值無幾」與「侵害法益輕微」，均屬不確定法律概念；在審判實務上，因爲竊取土雞與鵝[註 136]、或泳鏡[註 137]等物而遭起訴與判刑者，亦所在多有；而在五戒的盜戒當中，乃以「盜心」爲首。因此，不論是不足一錢或價值不過一錢之賤物，吾人均應繩己自律，尊重他人，恪守國家規範，勿以爲有漏洞可鑽而因小失大。

【註釋】

- [註 1] 東晉·帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》，《大正新脩大正藏》（以下稱《大正藏》，原編輯者：日本大正一切經刊行會，中華佛教文化館大正藏委員會影印，一九五七年，下同）第二十一冊，第五〇三頁中。
- [註 2] 「沽酒」又作「酤酒」，即買賣酒品之意。另可參照星雲大師監修，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，一九八九年六月五版）第六冊，第五二九二頁下。
- [註 3] 宋·求那跋摩譯，《優婆塞五戒威儀經》，《大正藏》第二十四冊，第一一一九頁下。
- [註 4] 吳·支謙譯，《佛說戒消災經》，《大正藏》第二十四冊，第九四五頁上。
- [註 5] 尊者世友造、宋·求那跋陀羅共菩提耶舍譯，《眾事分阿毘曇論》卷八，《大正藏》第二十六冊，第六六三頁上。
- [註 6] 宋·紹德慧詢等譯，《菩薩本生鬘論》卷三，《大正藏》第三冊，第三四〇頁中。
- [註 7] 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，第六十九頁下、第一五五頁下。
- [註 8] 尊者世親造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷十四，《大正藏》第二十九冊，第七十二頁下一七十三頁上。
- [註 9] 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷三十，《大正藏》第一冊，第六一六頁中。
- [註 10] 宋·朱熹集註，《四書讀本》（台南：利大出版社，一九八六年三月再版）〈孟子·離婁上〉卷七，第五一一頁。
- [註 11] 星雲，〈佛教問題探討〉，《佛光教科書》第九冊，第五十七頁。
- [註 12] 北涼·曇無讖譯，《優婆塞戒經》（又稱《善生經》）卷三，〈受戒品第十四〉：「如佛所說，菩薩二種：一者在家，二者出家。出家菩薩名為比丘，在家菩薩名優婆塞。」《大正藏》第二十四冊，第一〇五〇頁中。不過，經名雖指為「優婆塞」，其精神對於優婆夷則是同等適用，忌莫以文害意。
- [註 13] 後秦·鳩摩羅什譯，《佛垂般涅槃略說教誡經》（亦名《佛遺教經》）卷一，《大正藏》第十二冊，第一一一一頁上。
- [註 14] 另亦可參考星雲，〈論佛教民主自由平等的真義——詮釋三皈、五戒及生權的內容〉，《普門學報》第三期（高雄：佛光山文教基金會，二〇〇一年五月）第九—十三頁。
- [註 15] 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷六，《大正藏》第九冊，第四三三頁中。
- [註 16] 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷七，《大正藏》第二十六冊，第五十六頁中。
- [註 17] 不過就《四分律》中所說的「婆裘園中比丘癡人，多種有漏處，最初犯戒；自今已去，與諸比丘結戒」來看，則造成制戒因緣的事件本身，也算在溯及的範圍內，參看姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷二（初分之二），〈四波羅夷法之二〉，《大正藏》第二十二冊，第五七六頁中。

- [註 18] 褚劍鴻著作兼發行，《刑法總則論》（一九八九年十二月增訂八版）第三十四—三十五頁。
- [註 19] 佛陀制定殺戒之因緣，在《四分律》卷二（初分之二），〈四波羅夷法之二〉中有頗為詳細的記載，參看《大正藏》第二十二冊，第五七五頁下—五七六頁中。另亦可參考唐·道宣述，《四分律比丘含注戒本》卷上，〈四分戒本 出曇無德（唐言法護）部律〉，《大正藏》第四十冊，第四三一頁下；宋·元照撰，《四分律行事鈔資持記》卷中一下，《大正藏》第四十冊，第二八四頁中。
- [註 20] 《大智度論》卷十三，〈釋初品中戒相義第二十二之一〉，《大正藏》第二十五冊，第一五五頁下。
- [註 21] 另亦可參考慈莊，《法相》（佛光文化事業有限公司，一九九七年五月）第一七七頁。
- [註 22] 唐·裴休集，《黃檗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》第四十八冊，第三八一頁中。
- [註 23] 四趣眾生係指地獄、餓鬼、畜生、及阿修羅等四惡道之眾生，參看姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷三，〈授記品第六〉，《大正藏》第九冊，第二十一頁中。
- [註 24] 隋·智顛說，灌頂記，《菩薩戒義疏》卷下，《大正藏》第四十冊，第五七一頁下。
- [註 25] 有關「墮罪」之意義，可參考丁福保編纂，《佛學大辭典》下（台北：佛教慈濟文化服務中心，一九八七年三月）第一五三四頁下—一五三五頁中，對於「波逸提」之解釋。
- [註 26] 唐·道宣撰，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中一，《大正藏》第四十冊，第四十九頁上。《成實論》卷七之原文為：「如人以深厚纏殺害虫蟻，重於殺人。」訶梨跋摩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第三十二冊，第二九一頁上。另亦可參照唐·道世撰，《法苑珠林》卷七十三，〈業因部第二〉：「故《成論》云：『……如人以深厚纏毒殺害蟲蟻，重於輕心殺人。』」《大正藏》第五十三冊，第八三八頁中。
- [註 27] 佛教的世界觀認為每一小世界的中心為須彌山，須彌山周圍有四大洲，其中的南洲即為閻浮洲，舊時意指印度，現在則為人間世界之泛稱，參照《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，一九九九年十月）第七冊，第六三三七頁中。
- [註 28] 「方便」，即所使用之方法。依《妙法蓮華經文句》卷三，〈釋方便品〉載：「方者法也，便者用也。」《大正藏》第三十四冊，第三十六頁上。
- [註 29] 《大正藏》第十二冊，第一七五頁下—一七六頁上。
- [註 30] 另亦可參照彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》卷四十一，〈本地分中菩薩地第十五初持瑜伽處戒品第十之二〉：「若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。謂如菩薩見劫盜賊為貪財故，欲殺多生；或復欲害大德、聲聞、獨覺、菩薩；或復欲造多無間業。見是事已，發心思惟：『我若斷彼惡眾生命，墮那落迦（地獄）。如其不斷，無間業成，當受大苦。我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦。』如是菩薩意樂思惟，於彼眾生或以善心或無記心，知此事已為當來故，深生慚愧，以憐愍心而斷彼命。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。」《大正藏》第三十冊，第五一七頁中。
- [註 31] 「開」為「許可」之意，可參考《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，一九九九年十月）第六冊，第五三一三頁中。

- [註 32] 無著菩薩造，陳·真諦譯，《攝大乘論》卷下，《大正藏》第三十一冊，第一二七頁上。另亦可參考《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上之三：「如《攝論》言：菩薩得淨心地，得無分別智，方便具行殺生等十事，無染濁過失等。」《大正藏》第四十冊，第三十三頁中。
- [註 33] 世親菩薩釋，陳·真諦譯，《攝大乘論釋》卷十一，《大正藏》第三十一冊，第二三三頁下。
- [註 34] 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷八，《大正藏》第三十一冊，第三六一頁中。
- [註 35] 另亦可參照唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷十九，〈盡第六地知識〉：「菩薩由如此方便勝智，行殺生等十事，無染濁過失，生無量福德，速得無上菩提；要大菩薩，堪行此事。此有二種：一實行；二變化。實行者，了知前人必應定作無間等業，無別方便令離此惡，唯可斷命使不作惡；又知此人若捨命已，必生善道。又菩薩自念：『我行殺業，必墮地獄，為彼受苦。彼雖現受少輕苦惱，來世必受樂果報也。』」《大正藏》第三十五冊，第四六七頁中。
- [註 36] 唐·遁倫集撰，《瑜伽論記》卷十之下（卷二十），〈論本卷四十一〉，《大正藏》第四十二冊，第五三九頁上。
- [註 37] 另亦可參考星雲大師講，滿義記錄【當代問題座談紀實】之一，〈佛教對「安樂死」的看法——星雲大師新加坡醫學座談會紀實〉，《普門學報》第十六期（二〇〇一年九月）第二九〇—二九一頁。
- [註 38] 韓忠謨，《刑法原理》（韓聯甲，一九九七年十二月再版）第八十一—八十五頁。
- [註 39] 許玉秀主編，《新學林分科六法——刑法》（台北：新學林出版股份有限公司，二〇〇六年三月七版）第 A—四五五頁。
- [註 40] 參看最高法院上字第三六四號判例（一九四〇年一月一日）：「上訴人因其母被某甲毆傷，喊叫救命，情勢緊急，遂用鐵鍬將某甲擊傷，自係對於現在不法之侵害，出於防衛其母生命權之行爲。」《最高法院判例要旨》下冊，第四十四頁。
- [註 41] 《四分律行事鈔資持記》卷中一下，〈釋釋相篇〉：「膾子：即殺者之名，以能膾割人故。」《大正藏》第四十冊，第二八五頁中。
- [註 42] 「典刑者：或是官吏、或即膾子。」前註同頁。另亦可參見(一)劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷十四（三四七），《大正藏》第二冊，第九十七頁下；(二)唐·普光述《俱舍論記》卷十五，〈分別業品第四之三〉，《大正藏》第四十一冊，第二三三頁下；(三)尊者法救造，宋·僧伽跋摩等譯《雜阿毘曇心論》卷三，〈業品第三〉，《大正藏》第二十八冊，第八九〇頁下。
- [註 43] 參見後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷七，〈第二分弊宿經第三〉，《大正藏》第一冊，第四十三頁上。
- [註 44] 參見前[註 42]，《雜阿含經》卷十四，《大正藏》第二冊，第九十七頁下。
- [註 45] 例如執行死刑規則第三條、第四條。
- [註 46] 《法苑珠林》卷七十三，〈業因部第二〉：「正法念經云：有五因緣，雖殺無罪。一謂道行無記心；……如是五種，雖斷生命，不得殺罪，故知所造發業，皆由心起。」《大正藏》第五十三冊，第八三八頁中。另參照：(一)星雲，《佛光教科書》（台北：佛光文化事業公司，一九九九年十月）第九冊，第一七九

頁；(二)星雲，《佛教叢書·儀制》（高雄：佛光出版社，一九九八年八月二版一刷）第七六六頁；(三)星雲，《佛教叢書·宗派》（高雄：佛光出版社，一九九八年八月二版一刷）第二四五頁；(四)星雲，《星雲日記》（高雄：佛光文化事業有限公司，一九九七年八月）第二十八冊，第二〇七頁。

[註 47] 《成實論》卷九，《大正藏》第三十二冊，第三〇七頁中一下。

[註 48] 《法苑珠林》卷七十三，《大正藏》第五十三冊，第八三八頁上、中。

[註 49] 唐·道宣撰，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中一，《大正藏》第四十冊，第五十二頁中、第九十三頁下。

[註 50] 《四分律行事鈔資持記》卷上一之一，《大正藏》第四十冊，第一六九頁上。

[註 51] 亦有認為故意、過失等責任意思乃屬有責性階段方行檢視者；學說上之其他不同見解，可參考甘添貴，〈故意與過失在犯罪論體系上的地位〉，《刑法爭議問題研究》（五南圖書出版有限公司，二〇〇一年一月）。

[註 52] 其立法理由為：「直系血親尊親屬乃己身所從出，血親攸關，情誼至切，倘竟梟戾戾戾，不盡孝養之義，而出於殺逆，則罪大惡極，勢非從重制裁，無以維持倫常風教，此本條之所以設也。」另亦可參考前揭《法相》，第一〇七頁。

[註 53] 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，〈行由第一〉：「祖知悟本性，謂惠能曰：『不識本心，學法無益。』」《大正藏》第四十八冊，第三四九頁上。

[註 54] 荷蘭最初只承認有關成人安樂死之部分，嗣後復將對象擴及新生兒。

[註 55] 指波羅斯大國的人，參照《翻梵語》卷八，〈國土名第四十三〉，《大正藏》第五十四冊，第一〇三七頁中。

[註 56] 後魏·菩提流支譯，《彌勒菩薩所問經論》卷五，《大正藏》第二十六冊，第二五四頁中。

[註 57] 指出生在邊方夷地，不識佛法、不信正理，貪樂垢穢物之無知人。參見唐·慧琳撰，《一切經音義》卷五，第三三六頁下；卷四十八，第六二八頁上；卷八十三，第八四四頁中，《大正藏》第五十四冊。

[註 58] 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一六，《大正藏》第二十七冊，第六〇五頁下。另亦可參考《法苑珠林》卷六十八，〈十惡部第三〉，《大正藏》第五十三冊，第八〇一頁下一八〇二頁上。

[註 59] 另亦可參考《優婆塞戒經》卷六，〈業品第二十四之一〉：「十業道各有三種：一從貪生；二從瞋生；三從癡生。……殺老父母是名從癡。」《大正藏》第二十四冊，第一〇六七頁下。

[註 60] 後秦·弗若多羅共羅什譯，《十誦律》卷五十一（第八誦之四），〈增十一相初〉，《大正藏》第二十三冊，第三七五頁中一下。

[註 61] 劉宋·僧伽跋摩譯，《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷一，《大正藏》第二十三冊，第五六六頁下。

[註 62] 《正法念處經》卷五十四：「又復第六惡知識者：所謂有人言『殺生善——若殺老人、若殺盲人、惡病之人、長病人等，奪其命故，得生樂處。』」《大正藏》第十七冊，第三一八頁下。

- [註 63] 東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》卷四，〈明四波羅夷法之四（殺戒）〉，《大正藏》第二十二冊，第二五三頁下。
- [註 64] 參看宋·鬻賓三藏佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》卷二，〈第一分初第三事〉，《大正藏》，第二十二冊，第八頁上一中；唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》卷六，「斷人命學處」，《大正藏》第二十三冊，第六五二頁下一六五四頁上、六五九頁上一下。
- [註 65] 釋惠敏，《戒律與禪法》，《中華佛學研究所論叢》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，一九九九年二月）第二十冊，第一九四—一九五頁。
- [註 66] 經證中，與現今一般人民社會感情較相近之安樂殺生，或可以前引《十誦律》為佐。
- [註 67] 此「委員會」，或可依民法的「親屬會議」組織之，參看民法第一一三〇條（親屬會議組織）、第一一三一條（親屬會議會員之選定順序）、第一一三三條（會員資格之限制）、第一一三五條（會議之召開及決議）。須注意者，乃係此「委員會」其成立除須迅速效率之外，對於該推舉的決議亦不宜有所拖延。
- [註 68] 星雲大師講，滿義記錄【當代問題座談紀實】之一，〈佛教對安樂死的看法——星雲大師新加坡醫學座談會紀實〉，《普門學報》第十六期（二〇〇一年九月）第二八九頁。
- [註 69] 參考台灣雲林地方法院九十一年度重訴字第五號刑事判決（九十二年一月十日）；亦可參考另一相關案件：台灣高等法院台南分院九十二年上訴字第二〇九號判決（九十二年五月六日）。
- [註 70] 參考美國密西根「殺人醫生」凱沃基安之案件。
- [註 71] 參考美國植物人泰莉·施亞佛（斯基亞沃）之案件。
- [註 72] 例如對於臨終、瀕死或無生命徵象之病人，不施予氣管內插管、體外心臟按壓、急救藥物注射、心臟電擊、心臟人工調頻、人工呼吸等救治行為稱之，參看安寧緩和醫療條例第三條。
- [註 73] 該條修正之立法理由二為：「如末期病人意識不清楚時，且未事前書立意願書者，雖有醫師確認為末期病人，以及最近親屬書立『撤除心肺復甦術』同意書，對於已施行『心肺復甦術』之末期病人，仍不得撤除或終止其『心肺復甦術』，爰予以明定，……」
- [註 74] 參考刑法第二百八十八條立法理由。
- [註 75] 參考台灣士林地方法院九十年度訴字第一三六號刑事判決理由書（九十年六月十三日）。
- [註 76] 參看謝庭晃，〈對生命法益的犯罪〉（<http://4276.wwwts.au.edu.tw/front/bin/ptdetail.phtml?Part=0001&Rcg=105265>）。
- [註 77] 優生保健法第一條。
- [註 78] 優生保健法第四條第一項。
- [註 79] 優生保健法第九條第一項。
- [註 80] 另可參照：(一)（維基百科：<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%A0%95%E8%83%8E#.E5.AE.97.E6.95.99>），此網址中有古代、各主要宗教、及世界主要國家有關墮胎規範之資訊；(二)〈淺談墮胎在歷史上的發展以及相關的倫理爭議〉（小泰生物科技報：<http://www.bio.idv.tw/paper/42.htm>）。

[註 81] 《四分律》卷二（初分之二），〈四波羅夷法之二〉，《大正藏》第二十二冊，第五七六頁下。

[註 82] 唐·定賓撰，《四分比丘戒本疏》卷上，《大正藏》第四十冊，第四七〇頁上。

[註 83] 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中二，〈隨戒釋相篇第十四〉，《大正藏》第四十冊，第六十頁中。

[註 84] 北涼·曇無讖譯，《大方等大集經》卷二十三，〈虛空目分中彌勒品第三〉，《大正藏》第十三冊，第一六四頁中。

[註 85] 參看：(一)宋·法雲編，《翻譯名義集》卷六，〈陰入界法篇第五十八〉，《大正藏》第五十四冊，第一一六〇頁中；(二)《佛光大辭典》第一冊，第九十一頁下；第四冊，第三一二七頁中；第六冊，第五七七〇頁上、第五七七四頁上（高雄：佛光出版社，一九八八年十月）。

[註 86] 《四分律行事鈔資持記》卷中一下，〈釋釋相篇〉，《大正藏》第四十冊，第二八四頁下。

[註 87] 宋·求那跋摩譯，《佛說優婆塞五戒相經》，《大正藏》第二十四冊，第九四〇頁下。

[註 88] 同 [註 87]，第九四一頁下。

[註 89] 此種以移轉所有之意思而將受託物佔有之行爲，可歸類爲《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》（下稱《梵網經》）卷下所稱之「方便盜」，《大正藏》第二十四冊，第一〇〇四頁中。參季芳桐釋譯，《佛說梵網經》，星雲大師總監修，《中國佛教經典寶藏精選白話版》（高雄：佛光山宗務委員會，一九九八年九月）第八十三冊，第一八六頁。

[註 90] 同 [註 88]。

[註 91] 新羅·義寂述，《菩薩戒本疏》卷一，《大正藏》第四十冊，第六六四頁下—六六五頁上。

[註 92] 許玉秀，〈妨害性自主之強制、乘機和利用權勢——何謂性自主？——兼評台北地院九一年訴字第四六二號判決——〉：「竊盜、搶奪、強盜罪都是違反被害人意願的財產侵害。竊盜是秘密而和平地改變財物支配，搶奪是以未必故意的暴力改變財物支配，強盜則是以暴力強制改變財物支配。」《台灣本土法學雜誌》第四十二期（二〇〇三年一月）第三十三頁。

[註 93] 唐·法藏撰，《梵網經菩薩戒本疏》卷二，〈初篇盜戒第二〉，《大正藏》第四十冊，六一三頁下—六一四頁上。

[註 94] 明·智旭註、道昉訂，《佛說梵網經菩薩心地品合註》（下稱《梵網經合註》）卷三，〈第二盜戒〉，《新編卍續藏經》（以下簡稱《卍續藏》）（台北：新文豐出版股份有限公司）第六十冊，第六八五頁下。

[註 95] 同 [註 94]。

[註 96] 《佛說優婆塞五戒相經》：「重物者：若五錢、若直五錢物；犯不可悔。」《大正藏》第二十四冊，第九四一頁下。

[註 97] 「……取輕物犯中可悔……取而不滿五錢者。犯中可悔。」《大正藏》第二十四冊，第九四二頁下。

[註 98] 蕭齊·僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》卷十八，〈大德舍利弗問優波離律污出品〉，《大正藏》第二十四冊，第七九九頁中。

- [註 99] 《薩婆多毘尼毘婆沙》（失譯）卷三，〈盜戒因緣第二之二〉，《大正藏》第二十三冊，第五一七頁中。
- [註 100] 唐·道宣集，《四分律刪補隨機羯磨》卷下，〈懺六聚法篇第九〉，《大正藏》第四十冊，第五〇七頁上。
- [註 101] 唐·懷素集，《僧羯磨》卷中（出四分律），〈除罪篇第十二〉，《大正藏》第四十冊，第五二七頁下。
- [註 102] 蕭齊·僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》：「……隨意與半錢若一錢……」；「或與一錢乃至半錢」，《大正藏》第二十四冊，第六七八頁上、第七三九頁中。
- [註 103] 《優婆塞戒經》，《大正藏》第二十四冊，第一〇四九頁中。
- [註 104] 明·智旭，《優婆塞戒經受戒品箋要》，〈第二不偷盜〉，《在家律要廣集》卷二，《卍續藏》第一〇六冊，第七八〇頁上。
- [註 105] 《四分律》卷三十五（二分之十四），〈受戒捷度之五〉：「一切不得盜，下至草葉。」《大正藏》第二十二冊，第八一五頁中。
- [註 106] 《十誦律》卷五十二（第九誦之一），〈問盜事第二〉：「云何是五錢？答：若一銅錢直十六小銅錢者是。」《大正藏》第二十三冊，第三八〇頁中。
- [註 107] 《摩訶僧祇律》卷三，〈明四波羅夷法之三（盜戒之餘）〉：「王無定法，自隨其意；或小盜便殺，或盜多不死。當如世尊問瓶沙王法：大王治國，盜齊幾錢至死？幾錢驅出？幾錢刑罰？瓶沙王答佛：十九錢為一罰利沙槃，一罰利沙槃分為四分；若取一分、若取一分直，罪應至死。今隨所盜，義以此為準。」《大正藏》第二十二冊，第二四四頁中。亦可參考第二四二頁下—二四三頁上。
- [註 108] 可參考《四分律》，《大正藏》第二十二冊，第九七五頁—九七八頁。
- [註 109] 蕭齊·僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷九：「若比丘以袈裟繫四角作承塵，比丘盜心解一角乃至三角，悉得偷蘭遮；若解四角，波羅夷。」《大正藏》第二十四冊，第七三五頁上。
- [註 110] 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中一，〈隨戒釋相篇第十四〉，《大正藏》第四十冊，第五十九頁下。
- [註 111] 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》卷三，〈不與取學處第二之二〉，《大正藏》第二十三冊，第六三八頁中。其中，「波羅市迦」即波羅夷；「宰吐羅底」即偷蘭遮之音譯。
- [註 112] 唐·慧琳撰，《一切經音義》卷六十，《根本說一切有部毘奈耶律》卷三，《大正藏》第五十四冊，第七〇七頁中。
- [註 113] 《根本說一切有部百一羯磨》卷一，《大正藏》第二十四冊，第四五八頁下。
- [註 114] 尊者勝友造，唐·義淨譯，《根本薩婆多部律攝》卷二，〈初部四波羅市迦法之一〉，〈不與取學處第二〉，《大正藏》第二十四冊，第五三四頁下。
- [註 115] 《根本薩婆多部律攝》，《大正藏》第二十四冊，第五三六頁中。
- [註 116] 《十誦律》卷五十二（第九誦之一），〈問盜事第二〉，《大正藏》第二十三冊，第三八〇頁中。

- [註 117] 刑法第三百三十二條：「犯強盜罪而故意殺人者，處死刑或無期徒刑。（第一項）犯強盜罪而有下列行為之一者，處死刑、無期徒刑或十年以上有期徒刑：一、放火者。二、強制性交者。三、擄人勒贖者。四、使人受重傷者。（第二項）」
- [註 118] 司法院（九十一）院台廳民一字第○三○七五號，《司法院公報》第四十四卷第三期，第七十頁。
- [註 119] 本文五戒所比較之對象乃以中華民國刑法為主，而於此所提出之民事訴訟上訴第三審上訴利益之限制，亦係以目前之法律規範體系架構。雖然各國法律訴訟制度不盡相同，亦未必對於得上訴第三審之案件設有上訴利益的限制規定，唯因非本文重點所在，故暫不贅論。
- [註 120] 《梵網經》卷下，《大正藏》第二十三冊，第一〇〇四頁中。
- [註 121] 最高法院八十四年度台上字第五六四八號刑事判決（八十四年十一月十日）。
- [註 122] 勞政武，《戒律學原理》，收錄於《中國佛教學術論典》（高雄：佛光山文教基金會，二〇〇四年四月）第九十八冊，第二一〇頁。
- [註 123] 《梵網經》卷下，《大正藏》第二十三冊，第一〇〇四頁中。
- [註 124] 最高法院八十六年度台上字第四九七六號刑事判決（八十六年八月二十一日）。
- [註 125] 最高法院七十三年度台上字第四九八一號刑事判決（七十三年九月二十七日）。該判決並進一步表示：「若使用後不予返還，在主觀上又將他人之物視為自己之物而以所有權人自居，將之隨地棄置，即應認為具有不法所有之意圖而以竊盜罪相繩。」
- [註 126] 《優婆塞五戒相經》卷一，《大正藏》第二十四冊，第九四二頁下。
- [註 127] 《梵網經菩薩戒本疏》卷二，《大正藏》第四十冊，六一三頁下。
- [註 128] 會性長老講述，《優婆塞戒經節本講記五·受戒品第十四下》，《經論講解系列叢書》（台中：普門慈幼雜誌社，二〇〇四年二月）第六冊，第一九一頁。
- [註 129] 上揭《優婆塞戒經節本講記五·受戒品第十四下》，第一九二—一九三頁。
- [註 130] 《摩訶僧祇律》卷三，〈明四波羅夷法之三（盜戒之餘）〉，《大正藏》第二十二冊，第二五三頁中。
- [註 131] 《四分律》卷一（初分之一），〈四波羅夷法之一〉，《大正藏》第二十二冊，第五七五頁中。
- [註 132] 《十誦律》卷一（初誦之一），〈明四波羅夷法之一〉，《大正藏》第二十三冊，第六頁下。
- [註 133] 最高法院九十年第六次刑事庭會議紀錄（九十年七月三日）。
- [註 134] 最高法院七十四年台上字第四二二五號判例（七十四年八月一日）。
- [註 135] 《優婆塞戒經》卷三，《大正藏》第二十四冊，第一〇四九頁中。
- [註 136] 台灣新竹地方法院八十六年度易字第五一八號刑事判決（一九九八年四月二十一日）。
- [註 137] 台灣士林地方法院九十二年簡上字第三八號刑事判決（九十三年四月二十八日）。