

《四分律》知而妄語戒內涵及其法理分析

——現代法律體系參照下的對比研究*

成功大學中文系 陳弘學

提 要

對比分析乃是現代學術操作的重要方法，一則容易凸顯研究主題之特色，二者也正顯示研究客體蘊含超越性價值，因而具備對比互詮的可能。本文以《四分律》「知而妄語戒」為解析案例，形式上將律文分解為五，包括：一、總敘制戒因緣。二、比丘聞過舉發。三、佛陀聚眾結戒。四、詳述衍生規定。五、明訂不犯事由。以此五段內容為基礎，通過現代法律體系操作概念，深入探討「知而妄語戒」構成要件及其種種衍生理法問題，包括將佛教戒律歸入「成文法」一系、並依犯罪論將戒律判為「二階段犯罪（犯戒）體系」等。期能通過此種對比互詮方式，發明《律》典理性精神與另一種研究的可能向度。

關鍵字：律部、妄語、戒律學、四分律、佛教法理學

*2014/8/9 收稿，2014/10/20 通過審稿。

**本文屬跨領域研究著作，承蒙審查委員惠賜寶貴意見，文中多處涉及專業之戒律學概念與法學用語，審查委員均一一指出需修正或補充處，專業與用心，令人敬佩。修改之餘，筆者亦獲益良多，而編輯委員悉心校稿，謹此一併致上最深沈謝意。

一、前言

對比研究乃是現代學術慣行的操作方法，也是一把銳利的兩面刃，運用不慎乃易流於穿鑿臆測、缺乏實義的比較。反過來看，對比方法的成立，一方面正顯研究客體內蘊時代意義與超越性價值，儘管異客體之發生時空環境不同，基於普遍理性所生規範，必然具備一定程度的睿見共解可供參照。另一方面，通過對比分析的運用，我們更容易看到異客體間的差異與通同。由於研究客體被置入了共同的分析框架，研究者必然進入一種不同以往的觀照視角，並須找到相同的詮釋語彙始能進行說解，如此古老文本也就順勢開出創造性詮釋，從時間序而言此或文本「實謂」所無，從價值面而言卻是「當謂」之必然。¹

¹傅偉勳先生於《從創造的詮釋學到大乘佛學》一書中，認為一般方法論的創造的詮釋學，可以分為「實謂、意謂、蘊謂、當謂、必謂」五種層次：

- (1)「實謂」層次----「原思想家或原典實際上說了什麼？」(“What exactly did the original thinker or text say?”);(2)「意謂」層次----「原思想家想要表達什麼？」或「他說的意思到底是什麼？」(“what did the original thinker intend or mean to say?”);(3)「蘊謂」層次----「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵什麼？」(What could the original thinker have said?,or“what could the original thinker’s saying have implied?”);(4)「當謂」層次----「原思想家(本來)應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」(“What should the original thinker have said?,or“what should creative hermeneutician say on behave of the original thinker?”);以及(5)「必謂」層次----「原思想家現在必須說什麼？」或「為了解決思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」(“What must be the original thinker say now?”,or “What must be the creative hermeneutician do now,in order to carry out the

佛教《律》典保存僧團成立之初豐富文獻資料，實是人類文化的瑰寶，遺憾的是《律》典內容繁雜、相關規定主要針對僧團成員而發，常人興趣不大。傳統社會又禁止在家居士研讀《律》藏，是以「律學」研究向來門庭冷落，即是在今日佛學盛行的台灣，學界關注程度相對為少。筆者擁有中文、哲學、法律學位，對於現代佛學研究也保持高度興趣與關懷，本文嘗試引入現代法學操作概念，以《四分律》「知而妄語戒」為解析案例，疏通戒律與法律兩大規範體系，從而找到其中論述的共域。

此一研究之正當性基礎究係為何？蓋戒律產生於古老印度社會，目的在於維繫僧團和諧與作為修行憑藉；現代法律體系源出西方社會，旨在建構一套形式規範作為自由、人權理念實踐的保障。無論就時空背景、規範對象、準據精神而論，彼此差異不可謂不大。但假如深刻思維規範本質，所有具有理性與超越性價值的規範，都須建立一套「客觀性保障機制」。而為達成和諧與長久運作，規範本身必須立基於某種「共同同意」與「可描述性」，始能成為社群生活的一環。也因此形式上儘管千差萬別，戒律與法律必然具備可比較性，二者固不可能全同，但也絕對不會全異，否則等同否定理性的普遍意義。

基於這樣的前提，本文主要處理兩部分：首先考察「知而妄語戒」之內容與構成要件，除利後續分析工作的進行，並使原本繁複的內容秩序化與規格化，隨著日後研究個案增加，或

unfinished philosophical task of the thinker?」)。參閱氏著，《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集》，台北：東大圖書股份有限公司，1990年，頁10。

者可以與《刑法》一樣建立「總則」、「分則」體系。其次，探索由本案例衍生之若干法理定位問題：包括在性質上戒律係屬「成文法」或「不成文法」？與現代犯罪論體系對比，戒律之成犯結構究竟為「二階段犯戒論」或「三階段犯戒論」……。前一問題前人略有涉及，但未進行更深入的探討。至於「成犯體系」的定位，實是「律學」研究前所未論的議題，能啟「律學」研究新視域，由此可見對比研究意義與重要性。

二、「知而妄語戒」之結戒程序

「知而妄語戒」又稱「小妄語戒」，以與「四波羅夷法」中「大妄語戒」區別。「大妄語」乃是妄稱自己證得上人法之謂，「小妄語」則是為大妄語以外所做之虛偽陳述。《律》典原文甚長，歷來有不同的分判法，如尊者勝友所集《根本薩婆多部律攝》將學處（戒條）析為二十一門，包括「犯緣起處、能犯過人、所犯之罪、所犯境事」等。²然此二十一門分類太繁，印順法師《原始佛教聖典之集成》言學處制立有五事因緣：一、犯緣起處（地點）；二、能犯過人；三、所犯之罪；四、所犯境事；五、所因煩惱。除第五項「所因煩惱」屬內心因緣外，其餘四事分別歸屬「人、地、事」因緣。有些學處不一定皆於一次中

²據《根本薩婆多部律攝》卷2載，此二十一門包括：「一犯緣起處。二能犯過人。三所犯之罪。四所犯境事。五所由煩惱。六制戒利益。七有犯無犯。八具支成犯。九生過之因。十釋罪名字。十一出罪體性。十二可治不可治。十三罪有遮性。十四作及不作。十五方便有無。十六重罪。十七輕罪。十八共相無差。十九出罪有異。二十有染無染。二十一犯罪所由。」《大正藏》冊24，頁530下。

完成，或有經過多次補充修正始為定制，稱為「重制」。³

無論二十一門或五事因緣，目的都在提供《律》文說解與行為檢驗之用，因此具備簡易「構成要件」分析功能。本文考量「律文結構」與「法理分析」需要，依段落將結戒程序析分為五，包括：一、總敘制戒因緣；二、比丘聞過舉發；三、佛陀聚眾結戒；四、詳述衍生規定；五、明訂不犯事由。分說如下：

(一) 律文結構分析

1、總敘制戒因緣

佛法教義以「緣起法」為核心，戒律的制訂同樣不離此義，僧團成立初十二年，由於弟子皆依法修持，無人有不如法行為，佛陀因此並未結戒。十二年後出家人數愈來愈夥而品類不一，有弟子須提那與在家妻子行淫，佛陀始與僧眾結戒。為明制戒因緣，《廣律》開始必然申明「時、地、人、事」四事，以《四分律》所載「知而妄語戒」為例：

爾時佛在釋翅瘦迦維羅衛尼拘類園中。爾時釋種中有釋迦子，字象力，善能談論，常與外道梵志論議，若不如時，便違反前語。若僧中問是語時，即復違反前語，於眾中知而妄語。諸梵志等譏嫌言：「沙門釋子，無有慚愧，常作妄語，而自稱言『我行正法』。如今有何正法？論議不如時，

³參閱印順法師，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，2002年，頁210。

便違反前語。於眾僧中問時，復違反前語，於眾中知而妄語。」⁴

一，時間：《律》典之首與經文相同，必然載明「時成就」，而言「爾時」或「一時」，表明這是確實發生之事，非譬喻說亦非故事語。⁵

二，地點：其次載明地點，此事發生於釋翅瘦迦維羅衛尼拘類園附近。

三，人物：本案主角為釋迦族象力比丘與外道梵志。

四，事件：本案件起因於象力比丘與外道共相辯論，因言語無法勝過對方，每每違反前說，僧團如有問及同樣話語，則再次違反前語，終而引起外道梵志譏嫌，以為「沙門釋子，無有慚愧，……於眾中知而妄語」。

2、比丘聞過舉發

由於象力比丘妄語行為引起眾人呵責，諸比丘因此向佛陀進行舉發，透過他人發動糾舉程序乃是戒律制訂的重要因緣，

⁴《四分律》，《大正藏》冊22，頁634上。以下各段引「知而妄語戒」原文出處同此，不再贅述。

⁵佛經以「如是我聞，一時」表明此乃諸佛真實宣說。據《大智度論》載，佛陀告訴阿難「我三阿僧祇劫所集法寶藏，是藏初應作是說：『如是我聞：一時，佛在某方某國土、某處樹林中。』何以故？過去諸佛經初皆稱是語，未來諸佛經初亦稱是語，現在諸佛末後般涅槃時亦教稱是語。今我般涅槃後，經初亦應稱『如是我聞：一時』。」《大智度論》，《大正藏》冊25，頁66上。



也是結戒的必要程序，否則佛陀即不主動結戒，此與現代法治社會「不告不理」審判精神頗相契合：

諸比丘聞，其中有少欲知足行頭陀樂學戒知慚愧者，呵責象力釋子：「汝云何與梵志共論議，設不如時，便自違反前語。於眾僧中問，即復違反前語，於眾僧中知而妄語耶！」時諸比丘往佛陀所，頭面禮足，在一面坐。以此因緣，具白佛陀。

《四分律》這裡記載「其中有少欲知足行頭陀樂學戒知慚愧者」，則舉發之人是否以出家眾為必要條件？參酌大小乘律學論述，答案並非必然。如《四分律》卷五〈二不定法〉載，迦留陀夷持鉢於優婆私家時，與女主人一同於獨屏覆處坐，毘舍佉母（鹿子母）於是向佛陀舉發此事。⁶可知在家女眾也可為舉發之事，至於比丘尼則不得糾舉比丘過失，如《四分律》卷十

⁶《四分律》卷 5「二不定法」載：「爾時佛陀，在舍衛國祇樹給孤獨園。迦留陀夷先白衣時，有親友婦，名曰齋優婆私，顏貌端正，迦留陀夷亦顏貌端正。迦留陀夷繫意在彼，彼優婆私亦繫意在迦留陀夷。時迦留陀夷到時著衣持鉢，詣齋優婆私家，與共獨屏覆處坐，時迦留陀夷與齋優婆私語。時有毘舍佉母，有小緣事往彼比舍，遙聞迦留陀夷語聲。此優婆私有信樂之心，聞內比丘語聲，作是念『或能說法』。即就倚壁而聽，但聞說非法語聲。復念言：『聞比丘聲而說非法言，比丘不應作如是語。』即闚看之，見迦留陀夷與齋優婆私共床坐作非法語。見已便作是念：『此比丘在非法處坐，又說非法言。若此夫主見，當呵罵其婦，生不信心。』時優婆私即還出其舍，疾疾往佛陀所。頭面禮足，在一面立，以此因緣，具白佛陀。」《大正藏》冊 22，頁 600 中。



二〈九十單提法〉規定：「比丘尼不得說比丘過失，比丘得說比丘尼過失。」⁷至大乘戒，則不僅比丘尼不得說比丘過失，優婆夷同樣不得說比丘過失。但依各家解釋不同，筆者歸納為「絕對禁止說」與「相對禁止說」兩種。

「絕對禁止說」者，即無論任何情形，皆不可說出家眾過失。《梵網菩薩戒經》「第六說四眾過戒」規定：「若佛子，口自說出家、在家菩薩、比丘、比丘尼罪過，教人說罪過、罪過因、罪過緣、罪過法、罪過業……，是菩薩波羅夷罪。」註家所持理由認為此舉「揚他過失，大傷法門，損前人之德，絕眾生之望，深乖大士衛持佛法之本願，大違菩薩利生之慈心。聲聞以自利故，說分大小，罪有輕重。故隨說結之。菩薩利他，但以惡心說之，過無大小，皆結重罪。」⁸

「相對禁止說」者，即有條件允許舉發，李圓淨先生《梵網經菩薩戒本彙解》註中主張：「說者，向未受菩薩戒人，說大乘七眾⁹罪故。向未受具戒人，說比丘、比丘尼二眾罪過也。」¹⁰據《彙解》這段話作反面解釋，則在家居士可以對已受菩薩戒人說大乘七眾罪，對已受具戒人說比丘、比丘尼二眾罪過，顯然「不得說」不是一個絕對的禁令。

筆者以為大乘佛教既重發心，站在利他護教的立場，只要發心正確，則「相對禁止說」更具彈性，除符合菩薩道利他精

⁷《四分律》，《大正藏》冊 22，頁 649 上。

⁸《梵網經菩薩戒略疏》，《大正藏》冊 38，頁 710 中。

⁹七眾即比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那、優婆塞、優婆夷。

¹⁰李圓淨編，《梵網經菩薩戒本彙解》，台北：佛陀教育基金會，2013 年，頁 58。

神外，並與毘舍佉母（鹿子母）向佛陀舉發迦留陀夷規定相契合，或可採用此說。

3、佛陀聚眾結戒

他人舉發後，佛陀乃正式召集僧眾結戒：

佛陀爾時以此因緣集比丘僧，呵責象力比丘：「汝所為非！非威儀、非沙門法、非淨行、非隨順行，所不應為。云何象力比丘，與梵志共論議，設不如時，便違反前語。於眾僧中問，即復違反前語，於眾中知而妄語耶。」爾時佛陀無數方便呵責象力比丘已，告諸比丘：「此癡人多種有漏處，最初犯戒，自今已去與比丘結戒，集十句義乃至正法久住。欲說戒者，當如是說：『若比丘知而妄語者，波逸提。』」

佛陀對於弟子不如法事既不徇私隱匿，也不忌諱恐損僧團威嚴而秘密不宣。相反的必定召集比丘集會，詳細說明事件始末，乃至詢問被舉發者是否真有其事，充分展現僧團「公開公正」行事原則，也與現代審判理念相符合。

蓋法治社會旨在保障人權，為確保法律審判之公開公正，特別規定審判須於公開場合為之，如《法院組織法》第八十六條規定：「訴訟之辯論及裁判之宣示，應公開法庭行之。」¹¹佛

¹¹本條另有但書云：「但有妨害國家安全、公共秩序或善良風俗之虞時，法院得決定不予公開，但審判長應將不公開之理由宣示。」如《性侵害犯罪防

陀結戒何以要踐行「公開審理」程序？筆者以為理由源自長久維繫僧團，落實「十句義」之「正法得久住」功能。一個團體如欲長久發展，則制度的建立遠比個案處理更重要。唯有確立公開、公正精神，才能避免僧團陷入寡頭獨大、攻訐分裂的危機。試想，日後若有人主持僧務，單憑密室作業即得進行宗教審判，則不僅無法達到維繫僧團效果，反將造成對立分裂，實非僧團之福。又從宗教角度分析，修行旨在真誠面對自己內心煩惱與過失，唯有開誠布公、確實反省，通過發露懺悔，才能落實修行意義，成為趣入涅槃解脫的資糧。

值得注意的是，文中所提「十句義」乃僧團成立之根據，也是一切戒律的正當性來源，地位如同佛門《憲法》。「十句義」包括：一、攝取於僧。二、令僧歡喜。三、令僧安樂。四、令未信者信。五、已信者令增長。六、難調順者令調順。七、慚愧者得安樂。八、斷現在有漏。九、斷未來有漏。十正法得久住。¹²

佛陀這裡特別援引「十句義」立論，意義同於法治社會一重要精神，即法規正當性之取得並非根據個人意志，而係基於公益目的與超越性價值，由其授權後成立。如我國《憲法》第一條稱：「中華民國基於三民主義，為民有、民治、民享之民主共和國。」明白揭示國體與立國精神係根據《三民主義》而來，進而設置總統、五院各種組織。由此可知「佛陀聚眾結

治法》第 18 條，原則上即屬不公開審判。可知「審判公開」乃屬審判原則，非絕對規定。

¹²「十句義」內涵，見《四分律》卷 1、卷 22，《大正藏》冊 22，頁 567 下、714 上。



戒」一段既體現戒律「公開公正」精神，更確定「十句義」為戒律效力成立依據，意義實為重大。

4、詳述衍生規定

佛陀結戒完畢，隨即詳述各項衍生規定，明訂戒律效力延伸範圍，體現「內涵明確性」原則。這個部分內容甚多，並包含複雜佛學與法理問題，原文如下：

比丘義如上。

知而妄語者，不見言見，不聞言聞。不觸言觸，不知言知。見言不見，聞言不聞。觸言不觸，知言不知。

見者，眼識能見。聞者，耳識能聞。觸者，三識能觸，鼻識、舌識、身識。知者，意識能知。

不見者，除眼識餘五識是。不聞者，除耳識餘五識是。不觸者，除三識餘眼識耳識意識是。不知者，除意識餘五識是。

若不見、不聞、不觸、不知，彼如是言「我見聞觸知」，知而妄語者，波逸提。若不見、不聞、不觸、不知，是中見想、聞想、觸想、知想，彼便言「我不見、不聞、不觸、不知」，知而妄語者，波逸提。

若不見、不聞、不觸、不知，意中生疑。彼作是言「我無有疑」，便言「我見、我聞、我觸、我知」，知而妄語者，波逸提。



若不見、不聞、不觸、不知，意中有疑。便言「我是中無疑」，便言「我不見、不聞、不觸、不知」，知而妄語者，波逸提。

若不見、不聞、不觸、不知，意中無復疑。便言「我有疑，我見、我聞、我觸、我知」，知而妄語者，波逸提。

我不見、我不聞、我不觸、我不知，意中無疑。便言「我有疑，我不見、不聞、不觸、不知」，知而妄語者，波逸提。

此應廣說。本作是念：我當妄語。妄語時自知是妄語，妄語已知是妄語，故妄語，波逸提。

本作是念：我當妄語。妄語時自知是妄語，妄語竟不自憶作妄語，故妄語，波逸提。

本不作是念：我當妄語。妄語時自知是妄語，妄語竟，知是妄語，故妄語，波逸提。

本不作妄語意，妄語時知是妄語，妄語已不憶是妄語，故妄語，波逸提。

所見異、所忍異、本所欲異、所觸異、所想異、所心異，如此諸事，皆是妄語。於大眾中知而妄語者，波逸提。

說而了了者，波逸提。說而不了了者，突吉羅。說戒時乃至三問憶念罪而不說者，突吉羅。比丘尼波逸提，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅，是謂為犯。

本段詳細解說戒條定義與內涵，何者成犯、何者不犯，表現戒律「明確性原則」。法律所謂「明確性原則」者，係指法條規定必須明確清楚，俾使人們確實理解以利遵守法律。除非有特殊考量，條文應當盡量減少「不確定法律概念」或「抽象概念」的使用。如規定「不認真工作者，處以十萬元罰鍰」，其中「不認真」即是「不確定法律概念」，究竟何種行為屬之？假如沒有具體內涵，人民將動輒得咎而無所措其手足。甚者，行政或審判機關也將因為具有解釋權，很可能利用模糊空間而生濫權之實。佛教戒律也是如此，其「明確性原則」主要表現在「定義明確」與「效力明確」兩方面。

「定義明確」者，如「知而妄語戒」規定「若比丘知而妄語者，波逸提」，其中「比丘」定義眾人已有共識，毋庸多做解釋，佛陀僅以「義如上」帶過，其他可能產生疑問者則一一詳說。如「知而妄語」者，佛陀明確定義為「不見言見，不聞言聞。不觸言觸，不知言知。見言不見，聞言不聞。觸言不觸，知言不知」。

「效力明確」即誰受本戒約束與哪些行為屬於違犯，可分「身分」與「行為」兩類。就「身分」言，「知而妄語戒」之主角為象力比丘，依「隨犯而制」精神，其時比丘尼、式叉摩那（未受具足戒前學法中之尼眾）、沙彌、沙彌尼尚未產生上述不如法行為，本來不應結戒，佛陀則是一併規定，若違犯「知而妄語戒」，則「比丘尼波逸提，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅」，將約束效力擴張至比丘身分以外之人。從這裡也可知「隨犯而制」乃是一種立法精神，非制戒的絕對原則。

就「行為」言，象力比丘知而妄語的行為，原本僅止於「不

見言見，不聞言聞。不觸言觸，不知言知。見言不見，聞言不聞。觸言不觸，知言不知」。至於「意中有疑」而對外宣稱「我是中無疑」，並言「我不見不聞不觸不知」；或「意中無復疑」而對外宣稱「我有疑」，並言「我見我聞我觸我知」。凡此種種都是原案例以外之行為類型，佛陀在此一併納入「知而妄語戒」約束範圍。

5、明訂不犯事由

「知而妄語戒」最後明訂不犯事由，為戒律之「排除規定」：

不犯者：不見言不見、不聞言不聞、不觸言不觸，不知言不知。見言見、聞言聞、觸言觸、知言知。意有見想便說者，不犯。不犯者：最初未結戒、癡狂心亂、痛惱所纏。

不犯「知而妄語戒」情形可分「個別排除」與「普遍排除」兩類：「個別排除」者，即根據行為人不同狀況而分別判斷，當行為人「心口一致」，不見就說不見，不聞就說不聞時，由於沒有主觀意識上虛偽陳述的意思，但「意有所想便說」，即不違犯本戒。至於客觀事實是否吻合，如行為人為感官或他人所欺騙等，本非所論。

「普遍排除」者，即是適用所有人，無論行為人做出之陳述是否「心口一致」皆得免罪，情形有三，包括：一，戒律制訂前之行為不犯（最初未結戒）。二，癡狂心亂之行為不犯。三，



因身心疾病干擾而影響判斷之行為不犯（痛惱所纏）。

三、「知而妄語戒」之構成要件分析

「構成要件」乃立法者對於各種犯罪行為之構成犯罪事實，包括行為樣態、關係等，通過類型化、抽象化歸納工作，以條文方式予以呈現之謂。如何嚴謹而又正確解析法條構成要件，乃是所有法律解釋者的重要課題，也是法律體系意欲取得人民信任的重要關鍵。戒律具有完整而嚴謹的規範形式，以下透過現代法學創設之構成要件分析架構，將本戒重新檢視並予定位。

（一）客觀構成要件

1、行為主體

行為主體（行為人）者，謂誰能本戒之犯罪行為人，本戒行為主體為身分犯，¹³不具備此身分者，則不受戒律拘束。依「佛陀聚眾結戒」一段規定：「若比丘知而妄語者，波逸提」，明訂本戒行為主體為「比丘」。另外「詳述衍生規定」部分，佛陀附加規定「比丘尼波逸提，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅，是謂為犯」，將比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼等一併納入行為主體。

2、行為客體

¹³身分犯者，係指行為人須具備一定身分始構成犯罪。《四分律》規範之行為主體為僧團五眾，即：比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼，本質上屬身分法，一切行為皆為身分犯。

行為客體者，即行為所攻擊之對象。《律》文並未明確規定行為客體為何，但言「若比丘知而妄語者，波逸提」。依本戒制戒緣起，乃象力比丘於外道梵志中違反前語，知而妄語，戒條既未設限，則具有生命現象之人皆當屬之。但由於佛教的生命觀不僅止於人類，且妄語需有聆聽對象，因此留有若干問題可供思考，包括：

一，不具理解能力之自然人，是否得為本戒行為客體？如對不解人語的嬰兒或精神異常者說謊。

二，尚未出生之胎兒，是否得為本戒行為客體？

三，具有理解能力之非人，是否得為本戒行為客體？如對天子、龍子說謊。

筆者以為《律》文既未對於行為客體作出限制規定，佛法又承認人以外之眾生亦有情知，如「大殺戒」（殺人戒）中，「胎兒」、「天子、龍子、阿須羅子、捷鬪婆子、夜叉餓鬼」、「畜生中有智解人語者」、「畜生中有能變形者」、「畜生不能變形者」皆得成為行為客體，¹⁴類推適用結戒精神，本戒應可作最大範圍解釋，也就是任何有情眾生都能成為行為客體。

3、行為手段

行為手段者，即達成該行為所施行之方法。本戒既以「知而妄語」為成犯要件，則其手段當以「語」也就是「說出」為主，至於蘊藏心中想法，則不該當本戒行為手段。唯假如行諸文字，是否該當本戒？關於這個問題，筆者以為當採取法律解

¹⁴《四分律》卷 11；《大正藏》冊 22，頁 577 中。



釋中「當然解釋」之「舉輕以明重」理解。¹⁵亦即如果一個「輕度行為」(講述)都被禁止,則寫成文字、刻成碑文等流傳更廣、影響更大之「重度行為」自然也在禁止之列,藉此避免鑽營律法漏洞情事出現。

4、行為結果

「知而妄語罪」之成立,以行為人向他人講說時即屬完成,《律》文稱「若比丘知而妄語者,波逸提」,無須出現「實害」結果此戒仍然成犯。據刑法學者分類,行為客體依「受侵害程度」可將犯罪行為區分為「實害犯」與「危險犯」兩種。所謂「實害犯」者,即須對行為客體造成客觀、可見之損害結果,如此始成立犯罪,例如殺人罪須有「人」死亡始得成立。至於「危險犯」則僅須令行為客體陷入「危險狀態」,無待實害結果發生便得成立犯罪,如《刑法》第一七三條規定放火燒燬現住建築物或交通工具罪是。《律》典中也可找到相類似規定,如《四分律·調部》載:

時偷羅難陀比丘尼,晨朝著衣持鉢往白衣家。床上有小兒眠,偷羅難陀不看而坐。檀越婦言:「阿姨莫坐小兒上。」彼不聞便坐,小兒即死。疑。佛問言:「汝以何心?」答言:「不以殺心。」佛

¹⁵「當然解釋」包括「舉重以明輕」、「舉輕以明重」兩類。「舉重以明輕」者,即重度行為都被允許,輕度行為自在允許之列;反之,輕度行為都被禁止,重度行為亦在禁止之列,即為「舉輕以明重」。

言:「無犯,而不應白衣家不看床座而坐。」¹⁶

偷羅難陀比丘尼往白衣家,因不看床誤將床上小兒坐死,佛陀於是規定「不應白衣家不看床座而坐」。「不看床而坐」因有誤殺傷嬰兒的可能,儘管結果不一定會出現,戒律仍然禁止,此即屬於危險犯。

然而「知而妄語戒」在此產生一個歸屬的困難,就「總敘制戒因緣」一段分析,當比丘知而妄語時,其結果乃是引起聽者的譏嫌,聽者本身既無實害產生也無危險的可能,而被譏嫌的沙門或僧團又非行為客體,因此不會出現行為客體可能陷入實害或危險的狀態,本戒之行為結果實不屬刑法學之任何類別。

分析箇中原因,由於刑法乃是一種具有強制性的嚴厲手段,因此被保護的法益須有一定價值始有保護之必要,否則將會過度耗費司法資源,並生擾民結果。至於戒律成立目的旨在維繫僧團、俾令正法久住,因此儘管沒有行為客體受到實害或抽象危險,但因與高位之「十句義」價值違背,佛陀因此結戒禁斷。

(二) 主觀構成要件

1、行為人之故意意思

現行刑法處罰「故意」與「過失」兩種行為。「故意」者,乃行為人或主動促成、或被動放任其行為發生,如《刑法》第十三條定義「故意」云:「①行為人對於構成犯罪之事實,明知

¹⁶《四分律》卷 56;《大正藏》冊 22,頁 982 中。



並有意使其發生者，為故意。②行為人對於構成犯罪之事實，預見其發生而其發生不違背其本意者，以故意論。」刑法學者根據上述條文第一項，進一步將行為人對於犯罪事實有認識並有意使其發生之主觀意識稱為「直接故意」，第二項對於犯罪事實有認識且其發生不違背本意稱「間接故意」。「知而妄語戒」由於有「知」之意念與「語」之行為，屬於「直接故意」類型，「詳述衍生規定」一段對於「故意陳述」類型又有進一步完整說明，包括：

1，對於身心之「正確認知」做出相反陳述，如：「不見言見，不聞言聞。不觸言觸，不知言知。見言不見，聞言不聞。觸言不觸，知言不知。」、「若不見、不聞、不觸、不知，彼如是言：『我見聞觸知。』」

2，對於身心之「虛妄認知」做出相反陳述，如「若不見、不聞、不觸、不知，是中見想、聞想、觸想、知想，彼便言：『我不見、不聞、不觸、不知。』」

3，對於身心之「不確定認知」做出相反陳述，如「若不見、不聞、不觸、不知，意中生疑。彼作是言：『我無有疑』，便言『我見、我聞、我觸、我知。』」、「若不見、不聞、不觸、不知，意中有疑。便言：『我是中無疑』，便言：『我不見、不聞、不觸、不知。』」

4，對於身心之「確定認知」做出相反陳述，如：「若不見、不聞、不觸、不知，意中無復疑。便言：『我有疑，我見、我聞、我觸、我知。』」、「我不見、我不聞、我不觸、我不知，意中無疑。便言：『我有疑，我不見、不聞、不觸、不知。』」



2、行為人之認識能力

主觀要件中行為人尚須具備「認識」能力，現行法律對於因精神障礙、身心疾病導致判斷能力喪失或減損者，由於難以期待與常人一樣對於自己行為具有足夠認識，因此作有特殊規定，如《刑法》第十九條規定：「①行為時因精神障礙或其他心智缺陷，致不能辨識其行為違法或欠缺依其辨識而行為之能力者，不罰。②行為時因前項之原因，致其辨識行為違法或依其辨識而行為之能力，顯著減低者，得減輕其刑。」

戒律也有相同考量，依《律》文「不犯者：最初未結戒、癡狂心亂、痛惱所纏」，則下列兩種情事屬之：一，「癡狂心亂」，即今日所稱「精神障礙」。二，「痛惱所纏」，近於生理引起之「心智缺陷」現象（判斷力明顯下降）。儘管戒律與法律同樣考量行為人之認識能力，但也有本質性的差異。戒律乃是根本「不犯」，法律僅是「不罰」或「減輕其刑」，這使兩種規範效力的運作程序不甚相同，箇中差異，稍後「二階段或三階段之犯戒論體系判定」部分會有詳細解說。

四、「知而妄語戒」之「罪」與「罰」

「罪」與「罰」在法律上乃是兩個不同的概念，以殺人罪為例，「殺人」為「罪」，由此行為繫連之「死刑」為「罰」。《刑法》乃是「以罪繫罰」，打散處罰方式派入各罪之中，包括「普通殺人罪」、「義憤殺人罪」、「過失致死罪」皆繫於《刑法》第二十二章「殺人罪章」中。戒律則是「以罰繫罪」，將遭受相同處罰之行為集中同一章中記載，如《四分律·波羅夷法》下繫有「淫、盜、殺、妄」等行為。以此觀之過去慣稱某人犯波羅

夷重罪，從刑法學角度論則不精確，「波羅夷」乃是「罰」，「殺人」才是「罪」，「波羅夷」既非「罪」名，也非單指「殺人」。

違犯本戒所繫之罰有二：一是「佛陀聚眾結戒」規定「若比丘知而妄語者，波逸提」，另外「詳述衍生規定」部分，又有三種情形得「突吉羅」罰：一，「說而不了了」；二，「說戒時乃至三問憶念罪而不說者」；三，行為人身分為「式叉摩那、沙彌、沙彌尼」。

「波逸提」意譯盡捨墮、捨墮、棄墮，此罰之成立乃是由於貪心集貯無用之物，因助長生死之業墮落，故須捨棄此等財物、貪心、罪業，名為捨墮。或謂犯此罪將墮入三惡道，故稱墮。懺除之法必先捨其財物，故稱捨，向一人懺悔即可。此戒因與財物有關，故若以所犯財物捨於眾中而懺悔之，稱為盡捨；若不懺悔，則結墮惡之罪，稱為墮，死後墮地獄一億四千四百萬年。突吉羅則只須以自責心對自己懺悔即可，若不悔罪則墮等活地獄九百萬年。

據勞政武先生整理「《四分律》比丘 250 戒章名與罰名表」，¹⁷可知除〈二不定法〉篇中之刑期不定外，其餘皆有固定受刑時間（參閱果報欄），茲附表格如下：

等次	處罰名	罪章名	悔罪法	果報	備注
----	-----	-----	-----	----	----

¹⁷ 勞政武，《佛律與國法》，台北：老古文化事業股份有限公司，2001年，頁227。

1	波羅夷	四波羅夷	不可悔	墮熱焰地獄 92 億 1 千 6 百萬年	
2	僧殘（僧伽婆尸沙）	十三僧殘	二十人中悔行別住法	墮大叫地獄 23 億 4 百萬年	
		二不定法	（不定）	（不定）	視證實所犯而定調
3	波逸提	尼薩耆波逸提	三十捨墮 捨物後再向一人悔	墮眾合地獄 1 億 4 千 4 百萬年	波逸提即「墮」義
		波逸提	九十單墮 向一人悔		
4	提舍尼（波羅提提舍尼）	四悔過法	犯後立即向一人悔	墮黑繩地獄 3 千 6 百萬年	提舍尼即「向彼悔義」
5	突吉羅	惡作	百眾學法 （存自責心）	墮等活地獄 9 百萬年	
		惡口			
不	偷藍遮		可悔	墮嗥叫	



定			方法未 定	地獄 5億6百 萬年	
---	--	--	----------	------------------	--

唯須說明者，上表第五項「處罰名」之「惡作、惡口」後接「罪章名」之「百眾學法、七滅諍法」，或恐讓人誤以為「惡作=百眾學法」；「惡口=七滅諍法」，事實上「突吉羅」乃傳統所謂「五篇」，即五等罪刑；惡作、惡口為「突吉羅」之翻譯，歸為「七聚」，即七項罪名；而「百眾學法、七滅諍法」屬「八類」，即八類條文，彼此內涵並不相侔，如聖嚴法師《戒律學綱要》云：「比丘與比丘尼戒，通常分為五篇七聚，也就是五等罪刑的七項罪名。事實上，比丘的二百五十條戒相，卻有八類條文、五等罪刑、七項罪名、六種果報。」書中作有分類表格，可收綱舉目張、具體明瞭之效，意者可自行參考。¹⁸

現行國家刑罰種類主要有五：1、「生命刑」，如死刑；2、「自由刑」，如無期徒刑、有期徒刑；3、「財產刑」，如課以罰金；4、「名譽刑」，如褫奪公權。5、「身體刑」，如鞭刑。民主國家基於人權與人性尊嚴考量，多無「身體刑」的施用，如我國《刑法》第三十三、三十四條規定中，僅有前四刑而無「身體刑」。對比戒律之罰，由於行為人須入地獄受報，唯地獄眾生一遇業風吹拂，旋即復生，因此本質上沒有「生命刑」，更無「財產刑」與「名譽刑」。而由其遭受地獄殘酷刑罰，墮入時間又有明確規定，可知戒律之罰乃是「身體刑」與「自由刑」的結合。進一步分析量刑模式，刑法學中又有三種類別：

¹⁸ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，台北：東初出版社，1988年，頁189。

一，絕對定期刑：即每一犯行對應一種固定處罰，無上下裁量空間。

二，絕對不定期刑：即每一犯行無固定對應處罰，可以任意施以身體刑或自由刑，完全由審判者裁定。這種量刑方式為現代法治社會所禁止，專制獨裁社會則常有之。

三，相對不定期刑：即每一犯行對應一種處罰，但審判者對於處罰有一定裁量空間，以利審酌犯罪情事，現行法律多採此法。如《刑法》第二七一條規定：「殺人者，處死刑、無期徒刑或十年以上有期徒刑」是。

據此對比「《四分律》比丘 250 戒章名與罰名表」，可以發現除「二不定法」之果報不定外，其餘皆屬「絕對定期刑」，這點也是戒律與法律的極大差異處。推測其原因或者因為世俗法律為人所訂定，審判者也是能力有限之人，「相對不定期刑」既能符合個案正義，也能避免審判僵化與獨斷危機。犯戒之罰則由業力執行，依據業果原理運作，既無審判不公之虞也無失誤差池的顧慮，故多表現為「絕對定期刑」形式。

五、本戒相關法理問題考察

一個合乎理性原則的規範系統，內部必然具備高度統一性，在個別規範中展現總則原理，總則原理則得適用於任一規範，故《刑法》有「總則」、「分則」二編，《民法》則有「總則」、「債」、「物權」等五編。《律》典內容繁雜，其中包含大量案例與戒條，是否能夠如《刑法》般通過學術方法析離出「總則」、「分則」，使文本得到另一種秩序性的安排，須待日後對《律》典進行完整之「構成要件」分析工作才能有更一步的結論。然而佛陀結

戒既以「十句義」為總原理，則建立戒律「總則」、「分則」的成果實屬可期。本文在此嘗試由「知而妄語戒」之「分則」研究，延伸討論兩個屬於「總則」原理的爭議。

(一)「成文法」或「不成文法」之屬性定位

戒律固然具備完整形式規範，然因《律》文伊始每每詳載結戒因緣，明確紀錄「時、地、人、事」等細節，這種記載方式乃衍生出佛教戒律係屬「成文法」或「判例法」的異解。今日所稱「成文法」與「不成文法」，其區分乃以法規範之「制定程序」與「形式」為判斷標準。凡立法機關依法定程序制定，國家正式公布之法律即屬「成文法」，又名「制定法」。反之，一切不具備法典形式而有法律效力之法源，諸如習慣、法理、判例等則屬「不成文法」。「不成文法」毋須經由法定程序訂定，只要在其具有法律效力時由法院加以承認即可，因而又稱「非制定法」。

戒律固非法律，有立法機關、法定程序等諸多嚴謹複雜規定，然而佛陀結戒自有一定程序，從「形式」面言仍有必要予以定位，以利理解戒律在法規範中的屬性。也根據前述標準，戒律實兼賅了「成文法」與「不成文法」之各自特色，一方面「總敘制戒因緣」著重個案論述，極似判例形貌。另一方面戒律正文與衍生規定部分又似「成文法」，對於不特定對象做出高度抽象性規約陳述。因此之故學界目前持有二說：

1、成文法說

昭慧法師《佛教規範倫理學》主張戒律淵源有「正式淵源」與「非正式淵源」兩種。「非正式淵源」者，佛陀創立僧團後弟

子遵循教誨，初十二年並未制定「成文法」與處罰，只依不成文之「習慣法」做道德性勸勉與訶責。尚未廣說分別者，一般稱作「略說教誡」，大眾部名為「偈布薩」；¹⁹「正式淵源」者，僧團創立後十二年，因比丘違犯淫行，開啟佛陀制定「成文法」先河，「知而妄語戒」即屬之。

2、不成文法說

勞政武先生《佛律與國法》主張，由於《廣律》詳述種種結戒因緣，可知戒律實質上不是「成文法」而是「事例」。原因在於「成文法」並非只有「作成文字」此單一條件為足，凡稱「成文法」者，通常是對未來可能發生的事件（人的行為）預作抽象性的規範，包括：1，它不是對過去已發生的事作規範，否則只算「判例」或「事例」。2，它不是對目前正在發生的事作規範，否則只算「處理」。3，它不是對未來的事作具體的規範，否則只算「計畫」。勞氏並舉中外法制史為例云：

凡是「成文法」，如唐代的律令、宋代的刑統與編敕、元朝的通制、明清的律例，乃至現代的法律，無不是「對未來可能發生的事件，預作抽象概括的規範」。但在第 1 點情形，過去已發生的事所作成的規範，在西方一些國家（如英美）則承認有其「法」的效力，是為「普通法」(Common

¹⁹昭慧法師，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003 年，頁 153。又可詳參昭慧法師：《律學今詮·從「習慣法」到「成文法」》一章，台北：法界出版社，1999 年。



Law)性質的「判例」。即使在東方國家(如日本、中國),也可以作為判決的補充性依據。尤其在清朝,除了真正「法律」(成文法)性質的《大清律例》之外,尚有《大清會典》,還有各部的「則例」;這二者所載的,就是把過去發生的事項而引作今後的規範。這一點就很類似佛教的戒律了。佛陀結戒的緣由,是「隨犯隨制」,即有門人做了某種不當的行為,佛陀才宣布今後不得為此種行為的「戒條」(學處)。這就是為什麼各部《廣律》之中,每一戒條都可能有多種「戒相」(犯戒的態樣),每種「戒相」都不厭其煩地載明結戒的「緣起」,這種法的特色,實在很類似清朝的「會典」或「則例」。²⁰

3、本文觀點：戒律應屬成文法說

綜上所述,本文主張佛教戒律乃是一具備「不成文法」外觀,實質屬於「成文法」之法規範。原因在於戒律的成立必須具備一定程序始能發動,包括大眾舉發、聚眾結戒、條文宣讀等。對於犯戒的行為類型、罪名與刑度更有明確規定,戒條本身也與具體案例分離,形成一種抽象化的敘述,將佛教戒律歸入「成文法」體系應無疑義。至於勞政武先生提出的質疑可回應如下:

首先,依照「隨犯而制」原則,戒律的產生固然是先有不

²⁰勞政武:《佛律與國法》,頁206。

如法行為,而後才有戒律制定,勞氏據此認為「事先預防意思」,因而歸為「判例」、「事例」一類。問題是戒律一旦制定完成,對於未來不特定之人、事、物即形成普遍拘束力,毋須再行通過法官個別解釋與承認,這點乃是「成文法」核心特色所在。反過來說「成文法」固然可以在沒有具體案例情形下,針對未來可能問題進行事前立法,但這並非絕對原則。事實上愈來愈多情形乃是先有爭議產生而後制定法律,特別是在今日經濟、科技發達時代,許多犯罪難以事先預料,如電腦尚未發明前,不可能出現《刑法》之「妨害電腦使用罪」,因此即使先有案例發生而後形成法律,仍可列入「成文法」之林。

筆者以為《廣律》所以詳載結戒因緣源自修行考量,旨在令後人依戒奉行時知道持戒理由,避免錯誤理解、盲目遵從,成為佛陀呵斥的「戒禁取見」。²¹這是《律》典所以詳述結戒因緣理由,與「判例法」記載個案目的並不相同。

其次,勞政武先生以為戒律更像「判例」,如清代除真正具有「法律」(成文法)性質之《大清律例》外,尚有《大清會典》與各部的「則例」,其所記載者即是將過去發生事件引為規範。這點筆者也不甚認同,原因在於《大清律例》仍是有「律」作為「成文法」,「則例」居於判例地位,作為補充解釋之用,

²¹「戒禁取見」者,外道因戒禁而起謬見,執非因為因,非道為道,如見牛狗死後生天,而學牛狗所為,食草噉糞,執此以為生天解脫之因,此等妄見,名戒禁取見。《俱舍論》卷十九〈分別隨眠品〉云:「於非因道,謂因道見,一切總說,名戒禁取。」又「若有士夫補特伽羅受持牛戒、鹿戒、狗戒便得清淨,解脫出離,永超眾苦,樂至超苦樂處。如是等類,非因執因,一切應知,是戒禁,取見苦所斷。」《大正藏》冊29,頁100中。



因此「判例」必須等到後面相同或者類似案件產生時，經審判機關承認後始生效力。²²

戒律則非如此，它只是外型上與「則例」相同，將個案發生過程清楚交待，目的並非是要作為法條的補充解釋，而是如同前面所說「輔助修行之用」，佛陀結戒後它就獨立成為一具有普遍法效力的規範，後人只有審酌「構成要件是否該當」、「有無違法性」、「不犯事由」等問題，沒有個人考慮「是否採用」的空間，與「則例」必須在下個個案被適用後才產生效力的情形不同。筆者因此主張佛教戒律乃是一種具備「判例法」形式，但本質屬於「成文法」的法規範體系。

(二)「二階段」或「三階段」之犯戒論體系判定

1、刑法之三階段犯罪論體系

現行刑法體系乃是採法學家貝林（Ernst Beling, 1866~1932）發明，麥耶（Max Ernst Mayer, 1875~1923）改良之「三階段犯罪論體系」。貝林主張犯罪行為應具備「構成要件該當性」、「違法性」、「有責性」三部分。所謂「構成要件該當性」，係指判斷犯罪是否成立，須就具體犯罪事實分析其是否與某種形式類型之構成要件相合致。如《刑法》「殺人罪」規定，「殺人者，處死刑、無期徒刑或十年以上有期徒刑」。若甲殺乙，在「構成要件

²²清代之「例」主要有「條例」、「則例」、「事例」三種。「條例」即經一定程序認可之斷案成例；「則例」通常指具有行政法規性質的六部法規；「事例」則以《會典》細目形式出現。清代後期「例」數量急遽增加，《律》成虛文，「例」乃愈加繁瑣，地位甚至凌駕其上，形成「以例代律」、「以例破律」情形。參閱謝天，〈論古代中國法中的例〉，《甘肅政法成人教育學院學報》第四期，2006年12月，頁99。

該當性」階段，我們應先審視乙是否為條文所稱之「人」。假如被殺者非「人」，即名「構成要件不該當」，「殺人罪」就無適用餘地。

其次，若甲所殺者確實為人，此時進入「違法性」審查階段，亦即判斷這個「行為」是否為「全體法秩序」所不容許而構成犯罪。在「違法性」階段，行為若有「阻卻違法事由」，同樣不構成犯罪。依現行《刑法》第二十一條至二十四條規定，「依法令行為」、「業務正當行為」、「正當防衛」、「緊急避難」四種情形皆屬「阻卻違法事由」，如法警甲處決死刑犯乙，即是「業務正當行為」。

最後為「有責性」審查，所謂「有責性」乃指對於行為人施予「非難」或「非難可能」。如甲殺乙，乙為人，因「構成要件該當」而成立「殺人罪」。又甲既非法警執行死刑，殺害乙時又無遭遇任何緊急、不法對待，缺乏「阻卻違法事由」，理論上甲應當被處以「殺人罪」。但因甲本身是八歲幼童，乙為初生嬰兒，依《刑法》第十八條第一項規定「未滿十四歲人之行為，不罰。」由法律賦予免責之權，因此甲雖有「殺人」或「過失致人於死」事實，但卻無「殺人」或「過失致人於死」之罰，此即所謂「免責性」。

2、戒律成犯階段審查

(1) 構成要件該當性

「知而妄語」成立要件在於「知而故作」，本戒規定「若比丘知而妄語者，波逸提」，可知「故意」乃是最重要的因素，只要「認知」與「行為」間無相反陳述之「故意」，構成要件



即不該當。如比丘甲以為自己考上研究所，事實上只是同姓名之人，雖對外宣稱自己考上，由主觀意念並無妄語的「故意」，因此不犯。

(2) 違法性

一旦構成要件該當，第二階段考量是否有阻卻違法事由？關於這點《律》文並無說明，不過在其他戒條中則有「緊急避難」情形可為阻卻違法事由。如「跳行戒」規定比丘「不得跳行入白衣舍」，但遭遇「若為人所打、若有賊、若有惡獸、若有棘刺、或渡渠、或渡坑塹、或渡泥跳過」時，為避免自己或他人生命、身體、自由遭受侵害，此時跳行入白衣舍得以阻卻「跳行戒」之成犯。²³

(3) 有責性

最後一種情形為免責規定，即前述所說不犯事由，其中「癡狂心亂，痛惱所纏」與今日法律不處罰無行為能力者概念相同。「責任能力」判斷標準主要有二：一是「形式標準」，如年齡；一是「實質標準」，如行為人之客觀精神狀態。戒律與《刑法》略有不同，分說如下：

甲、相對減責：因身分

如《刑法》第十八條規定：「①未滿十四歲人之行為，不罰。②十四歲以上未滿十八歲人之行為，得減輕其刑。③滿八

²³《四分律》；《大正藏》冊 22，頁 700 上。案：依筆者目前考察，尚未發現「正當防衛」案例。推測原因蓋「正當防衛」乃為防衛自己或第三人權利，於進行之違法侵害或攻擊行為，所為必要、具有急迫性之防衛。然而佛教以「忍辱」為修持法門，即使遭遇立即不法之侵害，乃多採取「緊急避難」而非具有攻擊性之「正當防衛」行為。

十歲人之行為，得減輕其刑。」此乃以年齡作為標準。戒律也有類似概念，不過並非依「年齡」，而係以「身分」為據，且並非完全免責，僅得減輕而已。

如本戒行為人若為「式叉摩那、沙彌、沙彌尼」者，則得突吉羅罰，此即是以身分區分罰責輕重。必須說明者，佛教所稱「沙彌」並非完全為「未成年人」，如《摩訶僧祇律》言沙彌有三品：「一者從七歲至十三，名為驅烏沙彌。二者從十四至十九，是名應法沙彌。三者從二十上至七十，是名名字沙彌。是三品皆名沙彌。」²⁴可知「名字沙彌」涵蓋眾多年齡層，同時僅得減輕刑罰，不能完全免責。

乙、絕對免責一：因身心狀況

違犯戒律而得以完全免責之第一種情形，須依據「實質標準」，即行為人之客觀精神狀態始能免責。這點戒律與現行法律相同，如《刑法》第十九條規定：「行為時因精神障礙或其他心智缺陷，致不能辨識其行為違法或欠缺依其辨識而行為之能力者，不罰」。其中「精神障礙」、「心智缺陷」者由於沒有「非難」的可能，因此失去懲罰意義，具有絕對免責性。佛陀於每條戒律最後必定附加說明「不犯者：最初未結戒、癡狂心亂、痛惱所纏」。「癡狂心亂，痛惱所纏」即是因為身心疾病影響而無正確認知能力者，由於缺乏「認知」能力，因此不犯。

丙、絕對免責二：溯及既往禁止

第二種絕對免責情形，乃律文稱「不犯者：最初未結戒」，也是「罪刑法定主義」衍生之「溯及既往禁止」原則。「罪刑

²⁴《摩訶僧祇律》；《大正藏》冊 22，頁 461 中。



法定」簡言之，即「法無明文規定者不罰」，如現行《刑法》第一條規定：「行為之處罰，以行為時之法律有明文規定者為限。拘束人身自由之保安處分，亦同。」刑法學者據其實質內容，又衍生出「習慣法之禁止」、「不利類推適用禁止」、「絕對不定期刑禁止」、「不利溯及既往禁止」四項子原則。

所謂「溯及既往禁止」，即要求行為之處罰應以行為時已有之法律為依據，新法基本上不得溯及既往，避免人民隨時有罹陷法網之虞。必須說明的，《刑法》之「溯及既往禁止」，有學者認為應當名為「不利溯及既往禁止」，亦即對於有利於行為人之法律變更，仍得溯及既往。²⁵

佛陀於每條戒律最後都會申明「不犯者，最初未結戒」，實是人類歷史最早出現之「罪刑法定」概念，體現戒律高度理性內涵與時代意義。

3、戒律違犯階段判定

以上透過《刑法》對比戒律違犯結構，此處卻引伸出一個更細膩的法理問題。《刑法》「免責性」部分使用「不罰」，《律》典則用「不犯」，一字之別而意義相差甚遠。如前所說，現行《刑

²⁵如我國《刑法》第二條第一項云：「行為後法律有變更者，適用行為時之法律。但行為前之法律有利於行為人者，適用最有利於行為人之法律。」同條第三項：「處罰或保安處分之裁判確定後，未執行或執行未完畢，而法律有變更，不處罰其行為或不施以保安處分者，免其刑之執行。」換言之《刑法》基本上雖禁止往前追溯，但若對行為人有利，如某人偷竊財物，而新修《刑法》處分較輕，基於保護被告角度，仍可例外追溯既往，名為「從新從輕原則」。

法》思想體系（特別是源自歐陸部分）乃麥耶改良貝林學說建立之「三階段犯罪論體系」。在「構成要件」認定上，貝林認為應該具備「完全客觀的、非評價的」的標準。²⁶這點麥耶頗為質疑。麥耶於是在「三階段犯罪理論」架構上，主張「構成要件」中含有「規範的」構成要件要素，宣稱「構成要件」與「違法性」正如「煙」與「火」的關係，沒有火（違法性），就不會有煙（構成要件該當性）。

法學家梅茲格（Edmund Mezger, 1883~1962）進一步認為只要沒有「阻卻違法事由」存在，則「構成要件該當行為」即是「違法行為」，形成所謂「二階段犯罪論體系」。圖示如下：²⁷

貝林	構成要件該當性 → 有責性	→ 違法性	三階體系
麥耶	構成要件（認識根據） 有責性	----違法性 →	修正貝林見解，成為今日三階體系通說。
梅茲格	（構成要件 = 違法性）	→ 有責性	二階體系

從圖可知，法學家均將「有責性」獨立看待，如梅茲格「二分體系」所結合者為「構成要件」與「違法性」，至於「有責性」

²⁶參閱柯耀程，《變動中的刑法思想》，台北：瑞興圖書股份有限公司，1999年，頁15。

²⁷此圖係依甘添貴、謝庭晃合著之《捷徑刑法總論》為基礎改編而成。參閱甘添貴、謝庭晃合著，《捷徑刑法總論》，台北：瑞興圖書股份有限公司，2006年，頁40。



仍自成一部。如此一來即產生一重大問題，《律》文最後所稱：「不犯者：最初未結戒、癡狂心亂、痛惱所纏」，除第一種狀況「最初未結戒」屬於「不溯及既往」情事，因此不犯，其餘「癡狂心亂、痛惱所纏」亦得成立不犯，則對精神障礙或心智喪失者而言，顯然這個罪行是被阻斷的，而非「犯而不罰」。

蓋佛法重視「心」之認知地位，對喪失或減損認知能力之行為歸屬「不犯」而非「不罰」。「不罰」乃立法者考量諸多因素，認定該行為沒有處罰的必要，²⁸儘管這個犯罪行為已經完成，但不予處罰；「不犯」則是根本截斷犯罪行為的成立，而非成立後不罰。如此一來上述刑法學的「三階段犯罪理論」在適用上顯有困難，本文此處特別修正，主張佛教戒律之犯罪（戒）論並非現代法學採用的「三階段論」或「二階段論」，而是獨立自成一格的「二階段論」。

筆者最初撰寫〈戒律研究價值及其法理思維探析---兼論「在家眾可否研讀律藏」問題〉一文時曾主張，戒律乃是將「違法性」與「有責性」結合為一，當行為人不具「有責性」時，同時也就構成了「阻卻違法事由」。²⁹不過最新的思考是，如果



²⁸案：我國《刑法·總則》論及「不罰」類型甚多，意義亦不完全相同，如《刑法》第 12 條第一項：「行為非出於故意或過失者，不罰」；《刑法》第 21 條：「依法令之行為，不罰。依所屬上級公務員命令之職務上行為，不罰。但明知命令違法者，不在此限」；《刑法》第 26 條：「行為不能發生犯罪之結果，又無危險者，不罰。」以及前述第 19 條：「行為時因精神障礙或其他心智缺陷致不能辨識其行為違法，或欠缺依其辨識而行為之能力者，不罰。」凡此種種，皆屬「不罰」範疇，所據理由與考量情境亦多差異。

²⁹ 陳弘學，〈戒律研究價值及其法理思維探析---兼論「在家眾可否研讀律藏」

「不犯者，癡狂心亂，痛惱所纏」乃是每條戒律後面都會敘明的規定，具有普遍、絕對效力，那麼或可視為「隱性的構成要件」，意義等同在每條戒律前添加一構成要件，成為「若比丘非癡狂心亂，痛惱所纏，知而妄語者，波逸提」。如此一來仍是二分體系，但卻將刑法的「免責性」移至「構成要件」階段，成為另類的二分體系，圖示如下：

類型 1 (筆者舊說)	構成要件 → (違法性 = 有責性) 說明：如有「癡狂心亂、痛惱所纏」情形，自動阻卻違法。	二分體系
類型 2 (筆者新說)	(構成要件 + 有責性) → 違法性 說明：條文可視為「比丘非癡狂心亂，痛惱所纏者，若……，則……」陳述模式。	二分體系

綜言之，佛教教律由於極大程度肯定「心知」地位，因而將「不罰」改為「不犯」，如此一來原本刑法學中「有責性」一項因此變得非常靈活而具彈性，可以與前面任兩個變項結合，形成不同於刑法學的二階段犯戒論。

六、結論

一套具有理性內涵的規範系統，必然包含「分則」與「總則」兩部分，在「分則」中體現「總則」原理，於「總則」中

問題》，華嚴蓮社《大專學生佛學論文集》網路版。

http://www.huayencollege.org/thesis/PDF_format/2009_001.pdf，200 年，頁 14。

攝導「分則」運用。佛教戒律同樣遵循這個規律，一方面佛陀制戒必根據「十句義」而來，「十句義」乃成戒律之最上位規範，由其衍生的原理原則，即成隱性之「戒律總則」，如何連結其中可能關連，在法律與戒律對比分析中凸顯戒律特色，即是本文寫作目的所在。所幸《律》典遺留大量完整豐富的資料，這使佛教戒律迥異一般宗教或倫理規範，而具備了可供對比的穩固基礎，不致流於恣意推導與附會。

通過學術操作方法的運用，本文將《律》文析分為五，並論其構成要件，不僅原始資料得到系統性、秩序性的安排，令人訝異的戒律諸多精神實具高度現代意義，包括表現「罪刑法定主義」之「明確性原則」與「溯及既往禁止原則」等。此外根據對「知而妄語戒」所進行的分析，尚能延伸出兩點思考：一，就《律》典之體性言，戒律究係屬於「成文法」或「不成文法」？由「總敘制戒因緣」詳細記載事件始末觀之，似乎近於「不成文法」之判例，但考察「佛陀聚眾結戒」與「詳述衍生規定」部分，戒律對於未來不特定之人、事、物均作描述性規範，並具實質約束力，則又具備「成文法」特質。通過種種證成與回應，本文主張戒律係屬「成文法」，具有完整的法條效力與形式。

第二個問題更加複雜，現行刑法體系屬於「三階段犯罪論」，由「構成要件該當性」、「違法性」、「有責性」判斷一個行為是否成立犯罪。戒律看似相同，不過由於佛陀將「最初未結戒、癡狂心亂、痛惱所纏」判定為「不犯」而非「不罰」，根本阻斷犯戒行為的成立，且因這個「但書」通貫所有戒條，筆者因此發展出新說，主張戒律乃是將「構成要件」與「有責性」結合

為一之「二階段犯罪（戒）論體系」。

上述成果實是汲取現代法學研究養分而得，由此可見對比式分析的意義與價值，它將兩個具有共論可能的客體置入同一模型中觀察，從中發明前人所未思考的問題。假如這種方式能夠成立，無疑開啟一個迥異傳統疏解《律》典的研究進路。通過對於戒條解析與格式化，我們就能如《刑法》般建構出戒律「總則」與「分則」二編，除能顯明戒律理性內涵外，也為後來開拓更多「律學」研究向度張本。



引用書目：

- 鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
- 佛陀耶舍譯，《四分律》，《大正藏》冊 22。
- 義淨譯，《根本薩婆多部律攝》，《大正藏》冊 24。
- 玄奘譯，《俱舍論》，《大正藏》冊 29。
- 弘贊述，《梵網經菩薩戒略疏》，《大正藏》冊 38。
- 佛陀跋陀羅譯，《摩訶僧祇律》，《大正藏》冊 22。
- 聖嚴法師，《戒律學綱要》，台北：東初出版社，1988 年。
- 勞政武，《佛律與國法》，台北：老古文化事業股份有限公司，2001 年。
- 昭慧法師，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003 年。
- 昭慧法師，《律學今詮》，台北：法界出版社，1999 年。
- 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，2002 年。
- 李圓淨編，《梵網經菩薩戒本彙解》，台北：佛陀教育基金會，2013 年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學----「哲學與宗教」四集》，台北：東大圖書股份有限公司，1990 年。
- 甘添貴、謝庭晃，《捷徑刑法總論》，台北：瑞興圖書股份有限公司，2006 年。
- 柯耀程，《變動中的刑法思想》，台北：瑞興圖書股份有限公司，1999 年。
- 陳弘學，〈戒律研究價值及其法理思維探析--- 兼論「在家眾可否研讀律藏」問題〉，《大專學生佛學論文集》網路版，2009 年。http://www.huayencollege.org/thesis/PDF_format/2009_001.pdf，

2008 年。

謝天，〈論古代中國法中的例〉，《甘肅政法成人教育學院學報》第四期，2006 年 12 月。



The Content and Jurisprudential Analysis of the Precept Against Deliberately False Speech in Dharmagupta-vinaya

— A Comparative Study Referencing the Modern Legal System

Chen, Hung-Hsueh
National Cheng Kung University

abstract

Comparative analysis is an important academic approach nowadays, for it more readily reveals the characteristics of the subject and also presents the transcendental value of the object, thus providing the possibility of reciprocal comparison and explanation. This study examines the case of “the precept against deliberately false speech” in *Dharmagupta-vinaya*, breaking it down into five steps: 1. a general introduction to how the precept was framed; 2. *bhikkhus* hearing the expositions; 3. the Buddha gathering the crowd and framing the precept; 4. detailing the derivative rules; and 5. stipulating the regulation. Accordingly, applying the concepts and operations of the modern legal system to carry out analysis on the elements and derivative jurisprudential issues of “the precept against deliberately false speech”, such as including *vinaya* in “statutory law” and determining the *vinaya* to be a “two-stage violation system” according to crime theory, etc.

It is expected that the rational spirit of the *vinaya* and other possible research perspectives could be found through reciprocal comparison and explanation.

Keywords: the vinaya, false speech, the study of vinaya, Dharmagupta-vinaya, jurisprudence of Buddhism

