



# 「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-

陳弘學

政治大學中文所博士班五年級

## 提要：

本文主要由三部分組成：首先簡述「戒律」作為一研究客體其內涵為何，並具何種學術研究價值。其次運用現代法學觀點，重新檢視古老「戒律」中，蘊含之進步人文思想，揭示佛法「二諦圓融」的無上智慧。其內容亦非單純比附，而係透過「法學」作為參照標的，在闡述相同之餘，也抉擇兩者不共處，以廣「律學」研究面向。

承接前兩部分論述，假如「戒律」具有「修持」、「研究」如此重要性，一個必然的疑問是：何以歷代祖師大德多有感嘆戒律衰微者？而在佛教興盛，諸宗共榮的台灣，「律宗」一門至今仍是寂寥冷清，乏人問津？本文認為造成此一現象最主要原因，實源自於傳統「在家眾不得研律」禁令所致。此說既無「聖言量」保證，同時有違於大乘「法理」，終至帶來現實發展種種負面影響。為徹底辨明此問題，本文詳加陳述其中曲折細膩處，希望通過這樣的論述，能夠引起教界學圈更多的討論。

## 關鍵字：

戒律、法理學、在家眾、白衣、在家眾讀律、道宣律師、律宗、律典、律部



## 一、前言

「戒律」乃佛法傳承重要基石，正法久住的根本力量。就個人修持而言，「依戒奉行」不僅能夠遠離世俗諸般過患，更有助於「定慧」的開顯，《佛遺教經》云：「戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉。因依此戒，得生諸禪定，及滅苦智慧。」就僧團存續而言，「戒律」不僅能令世人生起恭敬心，也是僧團和合，推展法務的重要機制。<sup>1</sup>由於「戒律」具有如此不可思議功德，佛陀滅度前乃諄諄教誨：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉；如闇遇明，貧人得寶。」<sup>2</sup>

值得注意的是，「以戒為師」既是每位佛子信受奉行之語，何以「律宗」一脈自宋以後始終衰弱不振。這個陳述絕非意指教界之中缺乏戒律謹嚴的修行者，而是就宗門整體發展狀況而言，「律宗」勢力顯然遠弱於他宗。是故今人多有能說「唯識」、「中觀」妙理者，但是對於「律學」卻所知不多，更遑論於闡揚《四分》、《僧祇律》等奧義。

筆者擁有中文、哲學、法律三系學位，研究領域以「中國法律思想」及「佛學」為主，以此因緣曾撰〈佛教戒律之「罪刑法定」思想分析——以迦留陀夷行事為研究對象〉，內容主要以迦留陀夷尊者為觀察對象，發明戒律蘊含之「罪刑法定思想」。<sup>3</sup>為論述需要，文中也提及「律學重要性」及「白衣可否研律」等問題。囿於篇幅所限，當時許多想法僅能蜻蜓點水帶過，心中也常存遺憾。時隔兩年，特作此篇，內容要分有三：

第一部份闡明「律學」內涵及其研究價值，以明此一領域重要性所在；其次運用「現代法學」觀點，揭發「戒律」之法律思維與不朽之時代性、透顯佛法二諦圓融的無上智慧；最後則以前面所述為基礎，詳細剖析傳統「禁止白衣研律」的觀點，對於戒律弘揚的利弊得失究竟為何。希望透過這些論述，能夠引起世人對於「律學」更多的關注。

<sup>1</sup> 戒有「十事利益」，見《根本說一切有部毘奈耶》(T23, no. 1442, p. 629)。按：此處乃採學者通用之「CBETA 電子佛典」格式引注，係指《大正藏》第二十三冊，編號 1442，頁 29。

<sup>2</sup> 《佛遺教經》又名《佛垂般涅槃略說教誡經》(CBETA, T12, no. 389, p. 1111)。

<sup>3</sup> 承蒙華嚴蓮社不棄，本文曾獲得九十五年度「趙氏慈孝大專學生佛學獎學金」，並收錄於《大專學生佛學論文集》十七集。



## 二、「律學」內涵及其研究價值探析

今日所謂「律部」，乃指「廣律」、「戒經」、「律論」三部分合稱。<sup>4</sup>「廣律」，又名「廣教」，內容除廣說每戒制訂因緣外，且包含規定僧團修法、日常行儀之「犍度」。今漢譯《廣律》計有《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《根本說一切有部律》五種版本，通稱「五部廣律」。

「戒經」又名「戒心」，音譯「波羅提木叉經」，乃戒律條文之合集，主要提供僧團半月誦讀之用，功能有如今日《六法全書》。「戒經」有從梵本譯出，也有直接從「廣律」錄出條文者。因二部僧不同，而有「比丘戒本」與「比丘尼戒本」的分別。

所謂「律論」者，其性質、形式、部派都不盡相同，乃是論師對於「律典」所作的研究。如《善見律毘婆沙》一書，傳統認為主要解釋《四分律》；又《根本薩婆多部律儀》，為唯識十大論師之勝友尊者所作，《論》中多採「唯識」觀點解析律法；而唐代道宣律師所作《四分律刪繁補闕行事鈔》、《羯磨疏》、《戒本疏》、《拾毘尼義鈔》、《比丘尼義鈔》等，更是中國「律宗」傳承的重要典籍。

「廣律」、「戒經」、「律論」為構成「律部」的三大基石，其中蘊含無數佛陀法教與文化史料。本文但從「學術」角度，略說「戒律學」幾點研究價值：

### （一）成立過程悠久嚴謹，實為人類文化瑰寶

西元前七百年至西元元年這段期間，乃是人類文明史上一個非常重要時期，許多重要經典或思想家均在這段期間產生。歸納這些典籍的成立，主要有三種方式：一是弟子或後人的集體紀錄，如《論語》、《新約聖經》；二為弟子個人的憶述，如柏拉圖記載蘇格拉底談話與思想；第三種則是哲人親自書寫，如莊子、亞理斯多德等。

儘管佛教聖典同屬「弟子集體紀錄」一類，然而不同於前者，佛典結集往往有國家力量為後盾，與會弟子也不僅是數人乃至幾十人之謂，而是多達五百人以上，經過認可的阿羅漢始能參加。同時為避免個人理解或記憶不同產生錯誤，只要有對誦出內容持反對意見者，就能否決該段經文的選入，<sup>5</sup>真正做到「集體紀錄」的要求。

<sup>4</sup> 參閱印順法師：《原始佛教聖典之集成》（台中：明光堂印書有限公司，民國六十年二月初版）頁 67。

<sup>5</sup> 同上注，頁 14-18。



很難想像如此早的時代，人類社會竟已出現這樣嚴謹且大規模的「思想保存運動」，這是其它經典不曾有的殊勝。今人一見古代文物，往往如獲至寶般加以研究。「律」與「經」同樣具有悠久的成立歷史，「律典」爭議性更是遠遠少於其它傳世文獻。撇除「宗教信仰」不論，單從「文化價值」考量，實在值得我們珍惜發揚。

## （二）文獻內容，保存印度社會風俗史料

「律典」除記載僧團生活、弟子行事外，間接也保存了古印度政治、經濟、風俗各種面貌。如在「盜戒」規定中，若有比丘偷盜「五錢」或「價值五錢」以上之物者，犯不可悔之「波羅夷重罪」。此戒制訂因緣，源自檀尼迦比丘某日宣稱得到瓶沙王授意，而向摩竭國守材人索取木材。大臣發現此事後向瓶沙王報告，瓶沙王乃召見檀尼比丘訊問。檀尼迦比丘告訴國王，他於即位之初，曾說「從今日起，對於草木及水，沙門與婆羅門都可以隨意享用，但對其他物仍不能不經施予而享用」。瓶沙王答道此乃就「無主物」而言，對於「有主物」則不能任意索取。依照法律，檀尼迦比丘本應處死，瓶沙王最後選擇免除其死罪。

此事引起大臣不滿以及城中不信佛者各種譏嫌，經由比丘舉發，佛陀於是聚眾集會，並詢問一位曾為大臣，嫻熟國家法律的迦樓比丘，依據王法偷盜多少金錢為死刑？迦樓比丘答道：「若取五錢、若直五錢物，應死」。自此以後，「五錢」或「價值五錢以上之物」便為「比丘盜戒」的構成標準。<sup>6</sup>

「五錢」數目換算於今究竟多少，已不得而知，<sup>7</sup>但從字面推測，錢數應當不多。這則案例除解釋「盜戒成立與否」以「五錢」為標準的來由，另一方面也顯示古代印度法律的嚴苛殘忍。「廣律」之中類似此種資料，不知凡幾，只需要用心篩擇，必能提供研究古印度社會習俗者甚大的助益。

## （三）人物敘事、增廣文學研究素材

佛教影響中國文化之鉅，乃是眾所皆知的事情。單就「文學」一項而言，歷代戲曲、小說均與佛教有著密切的關連。然其取材多半來自於「經部」，「律典」影響力遠遠不及，連帶的的相關研究也就不多。

較為可述者，如陳寅恪先生〈西遊記玄奘弟子故事之演變〉一文，其中指出《西遊記》中豬八戒形象應源自《根本說一切有部毘奈耶雜事》之故事變形。依據《毘奈耶雜事》記載，憍閃毘國中曾有一天神，為解救即將為惡王所害之沙門，於是變身為大豬從洞穴中竄出，藉此引開惡王而令比丘逃逸。陳寅恪先生認為：

<sup>6</sup> 《四分律》(CBETA, T22, no. 1428, p. 573)。

<sup>7</sup> 參閱聖嚴法師：《律制生活·偷盜五錢有多少》（台北：東初出版社，民國八十二年十一月，初版），頁 69。



「西遊記豬八戒高家莊招親故事必非全出中國人臆撰，而印度又無豬豕招親之故事……此故事復經後來之講說，僑閃昆國之僑以音相同之故，變為高。驚犯宮女以事相類之故，變為招親。輾轉代易，賓主淆混。」<sup>8</sup>

詳細比較《毘奈耶雜事》，則與《西遊記》中人物形象並不十分密契，若無其它更具說服力證據，這樣的說法尚待檢視。然而以陳寅恪先生史學涵養之深厚，所論當有相當價值。何況文化傳遞多在「誤解」中創造，多聞闕疑，本文特錄於此供讀者參考。

若從「未來研究發展性」來看，則「律部」題材之豐富，人物心理刻畫之生動，也是現代學者研究的寶庫。如丁敏教授《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》一書，除運用傳統「阿含」、「般若」、「寶積」經典外，同時也從「五部廣律」中吸取養分，透過「敘事學」的觀點，發明佛教文學的優美內涵。

本書何以將佛教「神通事蹟」視為「神通故事」？據作者自道，原因在於：「神通的宗教經驗一旦以語言、文字的形式被僧團結集紀錄成經典的形式存在，它就不再是宗教經驗的本身，而是宗教語言的論述，變成經典的文本世界。」<sup>9</sup>可見在不失經典「神聖性」的前提下，仍然不妨其進行世俗之學的考察。為加強論述這個面向，以下將從「現代法學」觀點，闡明「廣律」超越時代之法律思維與理性精神。

### 三、「廣律結構」及其「法理思維」分析

佛教乃一極重視「智慧」之宗教，就「勝義諦」而言，此「智慧」即是「緣起性空」此不共法；從「世俗諦」論之，則「三藏」經典往往展現人類高度思辯精神，而這也是古老佛教至今仍然能與「天文」、「心理」、「社會」、「法律」等學門對話的原因。茲從「廣律結構」與「法理」兩方面論述：

#### （一）結構分析

「廣律」每戒內容長短不一，但均能解析成五部分，以《四分律》所載「跳行戒」為例：

<sup>8</sup> 陳寅恪：《陳寅恪先生論文·下》（台北：三人行出版社，民國六十三年五月初版），頁 414。

<sup>9</sup> 丁敏：《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2007.9 初版），頁 19。



### 1. 總敘制戒因緣

爾時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，爾時六群比丘，跳行入白衣舍。諸居士見，皆譏嫌言：「此沙門釋子，不知慚愧。外自稱言，我知正法，如是有何正法！跳行入舍似如鳥雀。」

### 2. 比丘聞過舉發

諸比丘聞，其中有少欲知足行頭陀樂學戒知慚愧者，嫌責六群比丘言：「汝等云何跳行入白衣舍。」諸比丘往世尊所，頭面禮足，在一面坐，以此因緣，具白世尊。

### 3. 世尊聚眾結戒

世尊爾時以此因緣，集比丘僧，呵責六群比丘言：「汝所為非，非威儀、非沙門法、非淨行、非隨順行，所不應為，云何汝等跳行入白衣舍。」以無數方便呵責已，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：不得跳行入白衣舍，式叉迦羅尼。」

### 4. 詳述衍生規定

「比丘義如上，白衣舍者如上。跳行者，雙腳跳。若比丘故作跳行入白衣舍，犯應懺突吉羅，以故作故，犯非威儀突吉羅。若不故作，犯突吉羅；比丘尼突吉羅。式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅，是謂為犯。」

### 5. 明訂不犯事由

不犯者：或時有如是病、若為人所打、若有賊、若有惡獸、若有棘刺、或渡渠、或渡坑塹、或渡泥跳過者無犯。無犯者，最初未制戒，癡狂心亂痛惱所纏。」<sup>10</sup>

<sup>10</sup> 《四分律》(CBETA, T22, no. 1428, p. 699)。



## （二）法理分析

### 1. 兼具「實證法」形式與「判例法」精神

所謂「實證法」者，係指法律之制定，需經一定制訂與公布程序，才能產生法效力。透過這些程序而成的法典，即名之為「成文法典」。反過來說，若不具備法典形式而有法律效力之法源，如習慣、法理、判例等，即屬於「不成文法」。

「戒律」的成立，具有一定的程序，諸如大眾舉發、聚眾結戒、條文宣讀等，對於犯戒之行為、罪名、刑度更有明確的規定。從這些要件來看，則將「佛教戒律」歸入「成文法典」體系中，應無疑義。

值得注意的是，在「成文法」體系國家中，法官只有適用法律的義務，而無創造法律或拒絕適用的權力。而「判例法」國家儘管宣稱，法官於審判過程中並未創造或增加法律，只是發現、宣示寓於先例中的法律。實則法官每每具有積極主導的作用，「在無先例可循時，法官可以創造先例；而有先例的場合，法官也可以通過區別的技術，對其進行擴大或限制性解釋」，<sup>11</sup>從而產生「法官造法」的機制。

在特殊情形下，「戒律」並非一成不變，而可根據實際情形「開緣」。儘管成文法系國家也能透過立法程序，廢除不合時代的法律。但所謂「開緣」並非本質上「終止」戒律的效力，而是針對個案「中止」戒律的適用。如因生病而開緣飲酒者，並非「酒戒」從此失效，而是「酒戒」在此不予適用。從這點來看，則「戒律」一方面既具「成文法」的形式，另一方面卻也顯現出「判例法」中彈性靈活的特質。

### 2. 審檢分離、隨犯而制原則

傳統人類社會的法律制度，多採「審檢一體」的糾問方式，亦即「裁判官」本身即是「偵察官」，具有完全主導案件的權力。儘管「糾問制」具有極高的效率，但是裁判品質好壞趨於兩極，全憑法官個人的能力操守。今日法治國家中，法院僅能被動受理案件，不能主動發動偵察。如我國《刑事訴訟法》二六八條規定：「法院不得就未經起訴之犯罪審判。」而法院審理之對象、標的，也以檢察官起訴之被告與犯罪事實為限，<sup>12</sup>否則便屬違法裁判。<sup>13</sup> 此種「審檢分離、不告不理」的制度，旨在保障人權，避免法官權力過大，致有侵害人權事件發生。<sup>14</sup>蓋人非聖賢，偵察者既已提出舉發，心中難免預設對方有罪，因而審判之時往往容

<sup>11</sup> 由嶸主編：《外國法制史》（台北：五南圖書出版有限公司，民國八十二年初版），頁 529。

<sup>12</sup> 《民事訴訟法》266 條（起訴對人效力）：「起訴之效力，不及於檢察官所指被告以外之人。」

<sup>13</sup> 《刑事訴訟法》379 條第 12 項。

<sup>14</sup> 參閱林鈺雄：《刑事訴訟法·總論編》（台北：元照出版社，2004.9 四版），頁 49。



易出現先入為主的偏頗心態。

以佛陀的人格智慧，自然不可能有「濫權」、「圖利」情事發生，然而佛陀從不主動偵察案件，必定等到弟子行不如法事，並為其他比丘舉發後，才會根據個案制訂「戒律」。推測其原因，或者出自佛陀深明「依法不依人」道理，儘管自己完全可以主導案件的審判，但是「制度」遠比「個案」更重要。為避免後世僧團產生濫權獨裁的危機，佛陀於是藉此因緣，創設一套理性公平機制，作為「正法久住」的依據。

而從「廣律」可知，佛陀必定等待受理案件之後始「結戒」，名為「隨犯而制」。問題是以佛陀「正遍知」之能，必然已經「預知」弟子將犯何種過失，並生世人何種譏謗。儘管佛教主張「神通不敵業力」，但佛陀並非對於一切事情均束手無策，僅能任由因果現象惡化。如《楞嚴經》中佛陀以神力加持阿難尊者，使其免於摩登伽女幻術迷惑，就是一個最佳的例子。

既然如此，佛陀何以不事先「制戒」預防之？本文推測或者因為「戒律」採取「不追溯既往」原則，第一位行非法事弟子因「無戒可犯」，不會受到犯戒之後的嚴重果報，因此也就沒有施用「神通」的急迫必要性。再者，假如遇到「神通」無法扭轉的現象，則預先制戒將使該名弟子陷入「犯戒」危機。基於大悲心與對人性的尊重，佛陀乃採「隨犯而制」方式結戒。

### 3. 審判公開、賦予最後答辯陳述機會

「審判公開原則」旨在保障人權，並揭示法律審判之公平公正性，如我國《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。」佛陀受理舉發之後，對於弟子不如法事，既不徇私藏匿，也不因害怕有損僧團威嚴而秘密不宣。相反的，佛陀必定召集所有比丘聚會，詳細說明事件始末，充分發明「審判公開」的精神。

伴隨「審判公開原則」而來的，則是賦予被告陳述答辯的權利。如我國《刑事訴訟法》第一百五十六條規定：「被告未經自白，又無證據，不得僅因其拒絕陳述或保持緘默，而推斷其罪行。」第兩百九十條規定：「審判長於宣示辯論終結前，最後應詢問被告有無陳述。」透過程序法的強制規定，確保被告個人言論權，進而維持審判的品質。

不知是否因為所犯之事細微，或寫作風格不統一，本「跳行戒」並未出現與被告對答的敘述。事實上在許多案例中，佛陀每每不厭其煩詢問：是否有真有做過某事？透過當事人的「自白」，藉以確認事件真實性。不同的是依據現代法律規定，「自白」不得作為有罪判決之唯一證據，但是對於以修行為主的僧團，「自白」則具絕對的效力。



我們也必然產生相同疑問：佛陀自無「侵害被告人權」、「審判不公」的可能，然則「審判公開」、「賦予答辯機會」的設計，其目的究竟為何？本文認為理由之一如前所述，蓋遺留一個健全制度，遠比個案處理更重要。這種「公開審理」的方式，不僅體現「布薩」的精神，同時避免僧團日後陷入寡頭獨大、攻訐分裂的危機。

而從宗教角度而言，所謂「修行」乃真誠面對內心煩惱與過失之謂。唯有能夠開誠布公、真實懺悔者，才是真正的修行。「答辯陳述」機制，除了確認舉發的正確性外，實則也是給予該名弟子發露懺悔，趣入涅槃的契機。

#### 4.具「道德」、「法律」雙重屬性，體現「法律明確性原則」

佛教修行以「心法」為主，因此「犯戒」不以「行為有無」為標準，而係「心知與否」為標準。若心無作念，則即使誤傷人命，仍不犯波羅夷殺戒。這點與世間法律不同，世間法律不以行為時「知情」為考量，而是根據「故意」、「過失」作判斷。如《刑法》第十四條規定：「行為人雖非故意。但按其情節應注意，並能注意，而不注意者，為過失。」可知法律對於「殺人」（故意）或「過失致人於死」兩種情形，仍分別課以刑罰。

從「原心不原行」角度而言，佛教戒律似乎應當劃入道德範疇。但與一般道德體系不同者，在於「道德」強調「自律」，並無刑罰上的強制力。<sup>15</sup>是故宰我欲守喪三年之禮時，孔子只能反問其心安否？宰我答言心安，孔子至多也僅能批評其「不仁」。<sup>16</sup>又如《儀禮》、《禮記》等經典，均記載「有禮」時應如何？但卻沒有規定「違禮」時，得以如何。儘管漢代以後，中國社會均援用「禮教」觀念解釋、創制「法律」，藉以維持「禮教」的尊嚴，但那畢竟是兩套系統的合作，而非「禮」獨立具有「強制力」。

出家「戒律」的特質，在於它同時具備「道德」與「法律」雙重屬性，在「原心」內涵外，於外在行為產生實質「拘束力」，故每一戒律必定附隨具體規範與處罰。如「違犯跳行戒」犯「突吉羅」，「跳行」即是所欲約束的行為，「突吉羅」則是違犯的罪名。懺悔方式乃以「自責心」對自己懺悔，否則將有「墮等活地獄三千九百萬年」的果報。

囿於篇幅所限，本文無法詳述戒律「罪與罰」的問題，重點在於「戒律」因具「實質拘束力」，因此不同於「道德體系」，必然呈現「法律明確性」的特質。所謂「法律明確性」，係指法條規定必須明確，令人得以理解遵守。除非立法技術不得已，否則條文應當盡量減少「不確定法律概念」或「道德概念」的使用。

<sup>15</sup> 戒律強制力之特質與功用，可參閱昭慧法師：《律學今詮》「毘尼的強制意義」一節，頁 98。

<sup>16</sup> 《論語·陽貨》。



譬如「不認真工作者，處以十萬元罰鍰」，其「不認真」即是一個「不確定法律概念」，究竟何種行為屬之？假如沒有具體界線，容易令人民動輒得咎，罹陷法網。同時讓主法機關因具解釋力而侵犯人民權利。

分析戒律之「明確性原則」，表現在下列兩方面：

#### (1)「名詞定義」明確性

以「不看僧伽梨戒」為例，此戒源於有比丘尼久置僧伽梨衣於房，因未定時晾曬，導致蟲爛色壞，佛陀於是制訂「不看僧伽梨戒」，明訂「過五日不看僧伽梨衣犯波逸提」。<sup>17</sup>其中「五日」即是非常明確的範圍，沒有絲毫的模糊空間。

假如該名詞本身也會引起疑慮，則佛陀會再進一步解釋，如「與俗人外道衣戒」規定：「若比丘尼持沙門衣，施與外道、白衣者波逸提」。由於「比丘尼」的定義已經非常明確，佛陀便以「比丘尼義如上」一語帶過。至於其它有疑問者如「外道」一詞，佛陀便闡明道：「外道者，在佛法外出家人」<sup>18</sup>可知「外道」必須具備兩要件：一是在「佛法外」，一是「出家人」。準此，則佛教內之出家眾固不屬之；假如只有基督教、天主教信仰，但未擔任牧師、神父職務者，也僅算是俗人，不能稱為「外道」。

#### (2)「效力輻射」明確性

再以「不看僧伽梨戒」為例，此一個案雖源自於「僧伽梨衣」毀壞所致，但從愛惜衣物原理出發，佛陀繼續說明「除僧伽梨，餘衣不五日五日看突吉羅。除餘衣，若不五日五日看餘所須之物，令失者虫爛色壞突吉羅……。」為避免僧團日後無謂的爭議，以及重複浪費立法成本，佛陀乃明確表示曬治的範圍由「僧伽梨衣」向外擴張至「其他衣服」與「所需之物」，此即「效力輻射明確性」原則。

### 5.不犯事由種類分析

從「刑法學」而言，一行為須具備「構成要件該當性」、「違法性」、「有責性」始成立犯罪。本文藉此架構，分析「戒律」法理如下：

<sup>17</sup> 《四分律》(CBETA, T22, no. 1428, p. 750)。

<sup>18</sup> 《四分律》(CBETA, T22, no. 1428, p. 751)。



### （1）構成要件該當性

所謂「構成要件該當性」，係指判斷犯罪是否成立，首先須就某具體犯罪事實，分析其是否與某形式類型之構成要件相合致。如法律規定「殺人者處死刑」，若所殺者非「人」而係其它「動物」，則因構成要件不該當，即不成立「殺人罪」。「戒律」具成文法典形式，對於構成要件的規定亦相對嚴謹，前論「明確性原則」已有解釋，茲略不說。

### （2）違法性

所謂「違法性」，係指「行為」為「全體法秩序」所不容許時，始構成犯罪。如殺人與殺蟻同樣屬於「殺害」行為，但是殺害螞蟻並不為「法秩序」所苛責，因此也就沒有犯罪的問題。進一步而言，一行為若有「阻卻違法事由」發生時，同樣不構成犯罪。依現行《刑法》二十一至二十四條規定，可分「依法令行為」、「業務正當行為」、「正當防衛」、「緊急避難」幾種情形，次第說明如下：

#### ①「依法令行為」

如警察依《警械使用條例》的授權，故其持有槍枝並無不法。「戒律」往往因時因地創設，具有濃厚文化背景與個案特殊性。為避免窒礙難行，對此佛陀特別揭示「隨方毘尼」的精神，如《五分律》云：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」<sup>19</sup>明白表示「戒律」可以根據風俗調整的彈性機制。

道宣律師《四方律刪繁補闕行事鈔》特別說明「不應用」與「不得不行」的標準在於「依王法而用」，所謂：「《五分》中，雖我所制，餘方不行者。不得行之（謂俗主為僧立制，不依經本也）。非我所制，餘方為清淨者。不得不行（即依王法而用。不得不依）。」<sup>20</sup>事實上此處之「方」應廣指「風土民俗」而言，道宣律師或者擔心「戒律」被恣意修改，因此特別「限縮解釋」，主張須以「國法強制」為標準，體現「阻卻違法」中「依法令行為者不罰」的精神。

當然，我們也須注意，「皆不應用」是個模糊的敘述，究竟「不應用」是同於「捨戒」般，令「戒律」根本、全面失效？或是雖有「戒律」保留，但不受其限制，如同今日台灣道場多不執行「八敬戒」一樣。假如「隨方毘尼」賦予的，乃是「捨戒」的權利，而非「存而不用」或者僅是針對個案「開緣」，顯然「隨方毘尼」效力更強於法律上的「阻卻違法」。在沒有更多研究成果出現前，本文不敢強加牽合，姑存論之。

<sup>19</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》(CBETA, T22, no. 1421, p. 153)。

<sup>20</sup> 道宣律師：《四分律刪繁補闕行事鈔》(CBETA, T40, no. 1804, p. 21)，



## ② 「依業務正當行為」

如工程人員為修理需要，將工程車停置於路邊紅線，如此亦不違反道路法規。出家眾專以修行為務，究竟何種行為可以列入「業務正當行為」？本文尚無適當案例可以援引。勉強設想一例：假設有一寺僧眾均持「不得捉銀錢戒」，然為處理寺院各種開銷用度，則輪值僧人即使「手捉銀錢」，或者也可以視為「依業務正當行為」而阻卻違法。

## ③ 「正當防衛」

「正當防衛」係指對於現在不法之侵害，為防衛自己或他人之權利，得以施行之行為。構成「正當防衛」必是針對「立即」與「不法」的行為，換言之除以「緊急」為要件外，還必須是「以己之正，對抗他人之不正」。如為避免強盜搶奪而與之拉扯，導致強盜衣物毀損，便屬「正當防衛」而得以「阻卻違法」。

以本案「跳行戒」為例，儘管佛陀規定「不得跳行入白衣舍」，但是律文之中也表明在「若為人所打」、「若有賊」等「不正」外力壓迫下，則「跳行」即屬「正當防衛」，不算犯戒。

## ④ 「緊急避難」

為避免自己或他人生命、身體、自由、財產緊急危難，而出於不得已的行為，即屬「緊急避難」。與「正當防衛」不同的是，「緊急避難」乃「正對正」之關係，亦即此一外力無關「對錯」，如水火之災或動物侵犯等。

準此，則「跳行戒」中所說「若有惡獸、若有棘刺、或渡渠、或渡坑塹、或渡泥」，自然屬於「緊急避難」情形而得以主張「阻卻違法」。

## (3) 有責性

最後要說明的為「有責性」概念：所謂「有責性」係指對於行為人所施予「非難」或「非難可能」。舉例言之，有某甲殺乙，乙為人，因「構成要件該當」而成立「殺人罪」。其次檢視甲既非法警執行死刑；殺乙之時又無遭遇任何緊急、不法對待，因此無法適用各種「阻卻違法事由」，理論上甲應當被處以「殺人罪」。但甲因係五歲幼童，乙為初生嬰兒，甲於遊戲之中誤將乙殺死，因為甲在法律上屬於「無行為能力人」，不具備「責任能力」，因此甲雖有「過失致人於死」之「罪」，但卻無「過失致人於死」之「罰」，此即所謂「免責性」。



依我國現行法律，「責任能力」判斷標準有二：一是「形式標準」，如年齡；一是「實質標準」，如行為人之客觀精神狀態。<sup>21</sup>佛教戒律中對此也都有類似規定。

### ①形式年齡標準

「戒律」上沙彌、沙彌尼之罪責與比丘、比丘尼不盡相同。而儘管沙彌多在七歲以上、未滿二十歲，值得注意的是「沙彌」並非完全是未成年人，如《摩訶僧祇律》言沙彌有三種：一名「驅烏沙彌」，年齡在七歲至十三歲之間；二者「應法沙彌」，年齡在十四歲至十九歲之間；三為「名字沙彌」，即年齡超過二十歲，未滿七十歲，而未受具足戒者。<sup>22</sup>以今日法律標準來看，則「名字沙彌」早已超越「法定年齡」，轉成「身份」上的限制。因此戒律雖有以「客觀年齡」為免責或減罪標準，但與今日法律規定又不全然相同。

### ②實質精神標準

判定「責任能力」的實質標準，主要依據行為人之精神狀態。我國《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。」「精神障礙」或「心智缺陷」者因為沒有「非難」的可能，失去懲罰的意義，因此具有「免責性」。

「心意」乃佛教戒律構成的重要機制，精神病患因為沒有犯罪的「意圖」，自然也就不在「戒律」拘束範圍內。如《四分律》於每戒之後必有「無犯者：最初未制戒、癡狂心亂、痛惱所纏」的記載，其中「癡狂心亂，痛惱所纏」即今日所謂的因心神喪失，而無行為能力者。

## 6. 罪刑法定思想

「罪刑法定」包含四項子原則：即「習慣法之禁止」、「不利溯及處罰禁止」、「絕對不定期刑禁止」、「不利類推適用禁止」。這些主張都能在「律典」之中見到。舉例言之，如《四分律》於制戒後必有「不犯者，最初未制戒」一語，明白揭示行為在戒律制訂之前不算犯戒，此即「罪刑法定」之「不溯及既往原則」。拙作〈佛教戒律之「罪刑法定」思想分析——以迦留陀夷行事為研究對象〉有詳細說明，意者可自行參閱。

<sup>21</sup> 參閱《刑法》第 18、19 條。

<sup>22</sup> 《摩訶僧祇律》(CBETA, T22, no. 1425, p. 461)。



總結言之：本段所述各種今日看似理所當然的觀念，都是人類經過長期衝突，犧牲爭取之後的成果。即使到了今天，許多民主機制尚未健全的國家，仍然不能落實這樣的想法。何況遠在二千五百年前，人類還處於「以牙還牙，以眼還眼」原始報復觀的社會，僧團就已創設這種種機制。瀏覽之餘，更令我們讚嘆佛智的不可思議。

### （三）戒律犯罪論體系分析

我國現行《刑法》係採法學家貝林發明，後經麥耶改良之「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」與「有責性」三部分。特別是在「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。<sup>23</sup>這個觀點引起黑格爾、麥耶等人質疑，麥耶乃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，並暗示有「主觀的」違法要素存在。麥耶認為「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）。

法學家梅茲格則更進一步認為：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」。

仔細分析「佛教戒律」構成，其實也採「二階段犯罪體系」，必須注意的是，這個二階體系又與梅茲格主張有異。「佛教戒律」乃是將「違法性」與「有責性」合而為一，而非將「違法性」與「構成要件該當性」一體看待，圖示如下：<sup>24</sup>

貝林	構成要件該當性 → 違法性 → 有責性	三分體系
麥耶	構成要件（認識根據） → 違法性 → 有責性	修正貝林見解，成為今日三分體系通說。
梅茲格	（構成要件＝違法性） → 有責性	二分體系
佛教戒律	構成要件 → （違法性＝有責性）	二分體系

<sup>23</sup> 柯耀程：《變動中的刑法思想》（台北：瑞興圖書股份有限公司，一九九九年九月初版），頁 15。

<sup>24</sup> 此圖係依《捷徑刑法總論》（台北：瑞興圖書股份有限公司，93 年 4 月初版）為基礎改編而成，參閱該書頁 40。



佛教二分體系與貝林、梅茲格等究竟有何不同？從圖可知，西方法學家均將「有責性」獨立看待，故梅茲格「二分體系」所結合者為「構成要件」與「違法性」，至於「有責性」仍自成一部。舉例言之：無論是從貝林、麥耶或者梅茲格的觀點，精神病患殺人都屬於「犯罪行為」，只因其「缺乏責任能力」因而不予「懲罰」，是以《刑法》使用「不罰」一詞。

然根據佛教「法界唯心」的原理，戒律於是將「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」。回歸上例：「癡狂心亂，痛惱所纏」之精神病患殺人，因其內心並無「造業之念」，是故「廣律」明言「不犯」而非「不罰」。「不罰」者乃是認定「有罪」，只是「不予處罰」；「不犯」則是根本否定犯罪行為的成立，也就沒有所謂「罰與不罰」的問題。

#### 四、「在家眾可否研律」問題反思

以上乃從現代法治觀點，開顯「戒律」超越時代之理性思維。一個必然的疑問是：「戒律」既然具有如此豐富的人文內涵，「以戒為師」更是眾佛子所肯認的價值，然則何以千百年來「律宗」始終不盛？「律學」始終不興？筆者認為此與中國特有「在家眾不得研律」規定有關，為徹底辨析這個問題，本文不避淺薄，陳述如下。

##### （一）傳統見解所持理由

1. 「律部」所載，為佛陀教導僧團之用，與在家眾無關，因此沒有閱讀的必要。
2. 「律部」所載，多是僧人破戒事，在家眾閱讀之後，恐將喪失對僧眾恭敬心，進而失去學佛的因緣。
3. 承前所述，我輩凡夫皆有比較分別心，閱讀「律藏」之後，必將不自覺以比較眼光看待僧眾。除斷學佛因緣外，亦將造下謗僧口業。菩薩為呵護眾生細微心念，因此禁止白衣研律。
4. 再者，即使阿羅漢仍有餘習，凡夫若以分別心批判，其中有得阿羅漢果者，將致無間重業。為保護眾生不使造業，在家眾亦不應讀律。



5. 南傳國家如泰國等，因男子視出家為義務，還俗之後深知持戒困難；兼之整個社會普遍敬重僧人，因此僧團不僅不禁止，反而鼓勵信眾閱讀。我國對於僧人敬重心遠遠不如，因此不能一概而論。

## （二）此說源流考辨

上述這些觀點都有一定道理，筆者接觸佛法二十年，也曾長期參與佛學社團活動。每每援引這些說法告誡社員不得翻閱「律藏」。直到近幾年來想法才逐漸轉變。蓋從前面第五點理由反推：假如「在家眾讀律」真如此多的過患，何以保存原始佛教風貌最完整的南傳國家，並無相似的禁止規定？

可見「白衣不得研律」乃是中國佛教特有的產物，至於起源究竟為何？勞政武先生《佛律與國法》曾有考證。據其研究，這個觀點始於道宣律師《四分律戒本疏》的一個誤會，其論述大要如下：<sup>25</sup>

1. 勞政武先生認為道宣《四分律戒本疏》卷一云：「故《論》云：三藏為言，律藏勝故，密故；唯佛獨說，制必僧中，不許餘眾之所誦讀；非所學故。」這段文字可能就是「白衣不得研律」思想的出處。
2. 又據北宋·元照《行宗記》記載，道宣此語應出自《薩婆多論》，《薩論》原文為：

問曰：「契經阿毘曇，不以佛在初。獨律誦，以佛在初？」答曰：以勝故，秘故，佛獨制故。如契經中，諸弟子說法；有時如釋提桓因，自說布施為第一。何以故？我以施故，得為天王，所願如意。佛言：如是。有時化作化佛，化佛說法。律則不爾，一切佛說，是故以佛在初。有如契經，隨處隨決；律則不爾。若屋中有事，不得即結，必當出外。」

《薩婆多論》認為天王、菩薩均能宣說佛理，然而「戒律」唯佛能說，故謂之「秘」。

3. 比較《薩婆多論》原文大意，其主旨在於帝釋等亦能宣說「契經」（宣揚佛法理論的經典），唯獨「戒律」不可由他人代制。然而《薩論》僅說「創制戒律」與「犯戒處理」須必佛陀親自為之，並無如道宣所說「不許餘眾之所讀誦」意涵在內。

<sup>25</sup> 勞政武：《佛律與國法》（台北：老古文化事業股份有限公司，2001.12 台灣修訂版），頁 523。



4.比對可知，道宣律師將「以勝故，秘故，佛獨制故」擴張理解成「制必僧中，不許餘眾之所誦讀」，此即後世以訛傳訛的原因。

按：勞政武先生第所引《四分律戒本疏》原文，筆者遍查不得，不知其所出為何。但參考道宣律師另一著作《四分律行事鈔資持記》，其中說道：「彼云：毘尼猶王者，祕藏非外官所司，故曰內藏。此戒律藏者亦爾，非沙彌、清信士女所可聞見，故曰律藏。」<sup>26</sup>這段文字也可作為道宣律師擴張解釋《薩婆多論》的證據。

### （三）傳統論點駁正

道宣律師乃宗門一代龍象，其主張自有一定見地與時代需求性，我輩學人不敢妄評。然而時移事異，假如今天繼續抱持此種想法，對於佛教恐是愛之適足以害之，反令「毘尼」難以振興。理由如下：

#### 1. 「聖言量」並未禁止，反而鼓勵

若白衣讀律真有前面所述諸般害處，終而遭致可怕因果，則以佛陀遍知一切智，及對眾生的悲心，必當於說法之際，諄諄告誡弟子日後《律典》結集，不得令白衣讀之。然而「經藏」既無此說，諸阿羅漢弟子結集時，也未將僧團過去種種不如法事視為禁忌隱藏，反而珍而重之記錄下來，作為日後修行者的指引。這種行為正足表示佛法乃光明、圓滿之教法，我們應以正面態度肯定。

其次、從大乘教法來看，彌勒菩薩《瑜伽師地論》言「初發心菩薩」應當修習「律儀戒所攝戒藏」、「攝善法戒所攝戒藏」、「饒益有情戒所攝戒藏」三種無量大功德藏，所謂：

若諸菩薩欲於如是菩薩所學三種戒藏，勤修學者，或是在家，或是出家，先於無上正等菩提，發弘願已。當審訪求同法菩薩，已發大願，有智有力。於語表義，能授能開。<sup>27</sup>

這段《論》文明白指出「出家」或「在家」之初發心菩薩，都應勤修戒律，因為唯有培養足夠的「智慧」與「能力」，才能明白戒律「何時適用」與「何時開緣」。《瑜伽師地論》於後更具體指出，假如有人認為菩薩不應受持學習「聲聞戒」，乃是一個「錯誤」、「違犯」的觀點：

<sup>26</sup> 道宣律師：《四分律行事鈔資持記》（CBETA, T40, no. 1805, p. 184）。

<sup>27</sup> 《瑜伽師地論》（CBETA, T30, no. 1579, p. 514）。



若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，起如是見，立如是論：菩薩不應聽聲聞乘相應法教，不應受持，不應修學。菩薩何用於聲聞乘相應法教，聽聞受持，精勤修學。是名有犯，有所違越，是染違犯。何以故？菩薩尚於外道書論，精勤研究。況於佛語，無違犯者。<sup>28</sup>

蓋大乘學人為廣度一切眾生，連外道經論術數都能學習，何況佛陀所說的「戒律」。因此若有人以「小乘教法」為由而不願持受修學，如便違犯了「大乘菩薩淨戒律儀」。

綜上所述，可見傳統「禁止白衣研律」的用心雖佳，然而並不吻合佛法精神。此種依止「聖言量」為前提的方式，也本文寫作最大的信心來源。

## 2. 對於「將失恭敬心」論點的駁正

主張「白衣不得研律」者認為，「律藏」之中多載僧人不如法事，閱讀之後將使居士失去對於僧眾恭敬心，進而失去得度的因緣。事實上只要對於佛法具備正確知見，則閱讀「律典」不但不會失去信敬，反能從中體認佛法真實性與次第性。

蓋「學佛」本是一場「善惡習氣」拔河耐力賽，太過完美的典範，有時反而令人難以親近效法。「律部」所載各種不如法事，正給予不同時代然卻遭遇相同問題的佛子，某種鼓勵與警惕，進而產生持續修習的動力。一如奧古斯丁於《懺悔錄》中忠實揭露自己年少縱情肉欲，偷竊放蕩等行為，<sup>29</sup>但卻沒有減損世人對他的敬意，以及他在基督教中聖人的地位。

同理，我們不當「預設」信眾將失信心而消極禁止，而當以積極態度廣行佛法教育，蓋重點在於「如何教育」，而非「如何禁止」的問題。何況這些記載均非近在眼前，而遠在兩千五百年前的案例。任何人都知道提婆達多乃僧團中精進修行，卻惡性破僧之人，但卻從未聽聞有佛子因為提婆達多，而對僧寶失去信心。持此論者，恐是擔心太過。

## 3. 對於「以比較眼光看待僧眾」的反思

當然眾生剛強、難調難伏，世人多喜比較批評也是不爭的事實。儘管如此，我們仍主張與其消極禁止閱讀以防過，不如積極廣行教育以止謗。因為若無正確觀念，則即使不讀「律典」，任何事物都足以生謗。如《佛遺教經》開卷「持戒」篇即言：

<sup>28</sup> 《瑜伽師地論》(CBETA, T30, no. 1579, p. 519)。按：此說乃歐陽竟無所提，轉引自《佛律與國法》，頁 522。

<sup>29</sup> 參閱奧古斯丁：《懺悔錄》卷二。



持淨戒者，不得販賣貿易，安置田宅，畜養人民、奴婢、畜生。一切種植，及諸財寶，皆當遠離，如避火坑。不得斬伐草木，墾土掘地。合和湯藥，占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛，歷數算計，皆所不應。

如果沒有一定程度理解「戒律清規」成立背景，任何人讀到此段必然得出「中國佛教無人守戒」的結論。蓋在「百丈清規」傳統中，今日出家眾實多「斬伐草木，墾土掘地」；而為建寺護教，「一切種植、販賣貿易、安置田宅」恐怕也是在所難免之舉。

凡此種種行為，均與佛陀遺教大相逕庭，無怪乎南傳佛教人士，多視北傳僧侶人人破戒。我們也不當反指南傳上座部保守，因為《佛遺教經》效力顯然大於「百丈清規」，單以「國土風情不同」為由開緣，說服力顯然不足。一如今日日本僧侶多娶妻食肉，也是政治干預之後的結果，<sup>30</sup>然而中國佛教徒並不因此便予同情或贊同。究竟應當如何調和觀念、現實衝突，顯然是一亟待解決的問題。

筆者以為消弭此種爭議的根本方法，即是重新恢復「律學」的弘揚推廣，使「律學」成為中國佛教主流之一。正如「密法」僅是「藏傳佛教」一部份，但是「藏傳佛教」的盛行，自然帶動連鎖反應，讓人一改以往「密宗」神秘、炫怪等成見。同樣的、一旦「律學」成為中國佛教研究修持重點，在磁吸效應下，自然能讓世界各地不同宗派之人，逐漸接受大乘菩薩「開緣」的精神。連帶的在「戒律」推廣過程中，傳統許多不合佛制、且無開緣必要的習俗，<sup>31</sup>也能藉此機會一併改革廓清，真正杜絕世人謗毀之源。

事實上時代不同，強要佛教固化不變自無可能。莫說深具時代、地域性之細微「戒律」如此，即使是位階更高的「教法」，因為時空背景不同，恐怕也難全部依《經》驟行。如佛陀過去世為須大拏太子時，為廣行六度，曾不顧妻、子恐懼哀泣，而應他人求請將之「布施」出去，<sup>32</sup>站在今日注重人格獨立，兩性平權的角度，此舉簡直不可思議。

又佛陀於因地修行時曾「割肉餵鷹、捨身飼虎」，佛教徒每讀至此，無不頂禮讚嘆，嘆未曾有。但即使今天真有人已達「無我相、人相」境界而欲行此事，我們也當勸其三思，應「活讀」經典，宜留有益之身度眾，不可一味求自了。尤其以現代傳媒生態，一旦此事被報導，不僅將流失大量信眾，同時必令教界蒙受極大壓力，引發各種宗教迷信、狂熱的批判。

可見事是一事，但在不同時代，就會產生不同解讀與效果。「經藏」所載今

<sup>30</sup> 日本於明治維新時代，天皇為增加人口生產力，乃強制僧侶必須娶妻生子。此風直至今日，仍然無變。

<sup>31</sup> 如台灣部分寺院為因應信眾需求，而有安太歲之舉。

<sup>32</sup> 參閱《六度集經·須大拏經》(CBETA, T03, no. 152, p7)。



人難以實踐之事，可能並不亞於「律典」，卻不見有人以此標準衡量出家眾，致生各種比較批判心。「將生分別心」之論，恐是多慮。

#### 4.對於「批評阿羅漢，將造無量業」的疑慮

以上乃針對本身已具信仰之佛教徒而言，次就「非佛教徒」而言。主張「律典」不應開放者認為，菩薩基於呵護眾生的慈悲心，為免他們造下極大謗僧口業，因此禁止白衣研律。

這個問題可分對佛法「無認識」及「有敵意」者分別論之：對第一種人而言，他對佛教既無認識，亦無惡感。僅將之視為一勸人為善、可有可無的宗教。他們接觸「律典」之後，或許可能眉頭微皺，但如同前述，只要戒律教育普及，同時於流通「律典」頁首解釋引導，仍然不失為一種教化法門。

至於第二種人本身對於佛教早有偏見敵意，因此閱讀「律藏」之後轉生譏訕，恐怕已是必然的結局。問題是時移事變，以今天「三藏」流通如此之廣，想要全面杜絕接觸，實是不可能之舉。許多經典流通處與出版社，每每善意告示「在家眾請勿翻讀律藏」。但是這種作法阻隔的，往往是對佛法具備信心知見的信眾。若有人真存尋隙之心，仍可透過《大正藏》或光碟資料等管道接觸。

「禁讀律藏」這個禁令對於多數非佛教徒乃至敵視者，根本毫無約束力。而當他們在《律典》中發現僧人各項不法行事後，往往洋洋自得，顛倒因果，以為僧團即是因為多有不法事，為恐信眾流失，於是採取愚民政策，禁止閱讀。反觀佛教徒囿於不得研讀的禁令，即使想要辯駁，但因對於「律典」一無所悉，大多時候也僅能徒呼負負，任人嘲諷。

退一萬步而言，縱算外人果真無法接觸「律典」，但是眾生「造無量業」的情形又何曾停過？自古以來批評「因果律」為迷信愚昧者實不可勝數，而謗因果的業報，又豈小於「謗阿羅漢」？倘若依照這個邏輯，則佛教豈不就得放棄對於「因果律」的宣揚？

是故崇敬者自崇敬，不信者自不信。對崇敬者而言，即使僧團有為惡如提婆達多之人，只會更增對於佛陀的尊重；對不信者，則任一僧侶稍有跳脫不莊重的行為，都能成為抨擊的目標。為防止「不可能防止之情勢」，而失去「可能獲得之極大利益」，此中輕重取捨，應當已是顯而易見的事情。



#### （四）在家戒持受理論的類推適用

「戒律」旨在保護與預防，而非禁忌與約束。為鼓勵大眾受戒，教界乃廣為宣揚「有戒可犯是菩薩，無戒可犯是外道」觀念。蓋未受「五戒」者，自無因為喝酒破戒的可能；不受「八關齋戒」者，也就沒有居坐高廣大床的過失。是以世人多有「如不受戒，就無破戒」的觀點，作為規避受戒的理由。

問題是持此觀念者，相對也就無法獲得「持戒」所生各種功德，如面相莊嚴、得生諸天等；其次、受戒之人因為「戒體」的保護，能夠遮斷其它惡緣，乃至重報得轉輕。最重要的，以此受戒因緣，即使犯戒之後遭受果報，但是因為反作用力的彈射，也會讓他日後更快進入菩薩道之中，此即所謂「有戒可犯是菩薩，無戒可犯是外道」。

同樣道理，眾生即使因為閱讀「律藏」而造謗僧業果，但在翻閱那一剎那，便在「阿賴耶識」中種下「讀戒」種子，等待異日因緣成熟，自可開花結果，成為精研「戒律」的龍象。菩薩為與眾生結緣，即使喝斥棒打亦可為之，「波羅提木叉」乃眾生依止之導師，持「白衣不得讀律」見者，宜善思之。

#### （五）開放律藏研讀之利益

上為破敵之論，下作立己之說。茲就三個面向，闡明「推廣律藏」的積極利益：

##### 1. 善加引導，可生眾人信心

開放「律藏」最直接的利益，即是揭示佛教「經」、「律」、「論」不共智慧，而令大眾生起敬重學習心。蓋「拈花微笑」固然殊勝，但是「世智辯聰」也能吸引不同類型的眾生。藏傳佛教所以能在西方獲得廣大迴響，除達賴喇嘛個人人格魅力外，藏傳佛法特重《論典》研究，其深邃細膩的邏輯辯論傳統，也是令許多西方人傾倒的重要原因。

世人望文生義，總以為「戒律」當是一堆枯燥無味、細屑瑣碎的規定。實則「廣律」乃無數實際個案所組成，或刻畫人性、或蘊含智慧，莞爾之餘每令人反思良多。以本文為例，透過現代法學概念的比較，我們赫然發現「戒律」竟有如此多進步法律思維。很難想像諸如「不告不理」、「賦予被告最後陳述機會」、「罪刑法定主義」等，許多二十世紀中葉後，才在人類社會逐步落實的法治理念，都能在「律典」之中見到。足證只要詳加引導，則「律典」的開放，必能更增世人信受奉行的動力。



## 2. 從「因緣法」而論

從「因緣法」的角度而言，現在之「在家眾」，即是未來之「出家眾」。如果「律學」思想廣為世人熟知，自然在其心識之中種下親近尊重，發願護持種子，有助將來契入修行的狀態。即便不從「宗教信仰」觀點論述，這樣主張也與人類學習心理，有著直觀的「關連」。如有人幼時因目睹飛行員或演奏家演出而生感動，往往便因此念頭，日後努力學習，成為同一領域的傑出人物。反過來說，如果在家時即對「律藏」敬畏陌生，又如何期望其出家後，立刻能夠成為精研「戒律」的人才。

進一步言之，感嘆「戒律生活」於中國不易推廣者，原因即在中國社會對於出家人不夠敬重，風俗文化也與印度迥異，致使有心奉行戒律者，多被視為「素隱行怪」、「標新立異」之徒。但凡事都有兩個面向，彼此迭為因果，交互影響。中國社會固然有其成見，使得「戒律」難以推行；但方便性擱置「戒律」的結果，反過來也加深常人對於「戒律」的生疏與排斥。

如依「律」比丘「獨與女人說法，不得過五六語」，<sup>33</sup>設有女眾不知此戒律而率然請法，若比丘不予理睬，必被冠以「高傲」之名，礙於現實只好「開緣」。但假如平日講經說法時，即廣說各種戒律清規，則雙方既有一定默契，自然不會出現此類尷尬的場景。如此教化日久，必能令律制生活深入人心，達到移風易俗的效果。

## 3. 就「人文思想發展歷程」觀察

再從「人文思想發展歷程」觀察，任一學問的發達茁壯，都是無數人才累積的成果。台灣佛教的興盛，實可歸因清末以來一連串佛教改革運動，如虛雲大師振興禪門；太虛大師提倡人生佛教；楊仁山、呂澂、歐陽竟無諸賢印經興學，才有今日諸宗共榮的景況。

如今傳統「禪」、「淨」二門的修持，已從教界走入校園；「人生佛教」的理念，輾轉也在「佛光」、「法鼓」諸道場落實；賴於「華嚴蓮社」護持推廣，「華嚴宗」的研究也獲得長足的進步，其餘如「天台」、「三論」乃至「密法」的流行，都是無數前輩播種的結果。可見一宗之興盛，全繫承繼之人才之有無。

<sup>33</sup> 《鼻奈耶》(CBETA, T24, no. 1464, p. 879)。



在正文的最後，我們已能回應「前言」提出的疑問：何以在台灣諸宗共榮，佛法復興的沛然氣象中，除「弘一律師」曾作曇花之現外，「律宗」似乎遲遲未有復甦的跡象？蓋從「因緣法」與「人文思想發展」角度省思，這個問題的答案，已經昭然若揭。道宣律師以及歷代大德的用心，自非我輩凡夫所能臆測批評。然而封鎖「律藏」、秘而不宣的結果，卻可能將現實發展帶往另外一相反方向。「三乘道果，相續不斷，盡以波羅提木叉為根本」的諄諄叮嚀言猶在耳，「律門」的冷落衰微，也是不爭共見的事實。是否繼續奉行「白衣不得研律」的禁令，實是今日佛門弟子所應深思反省的問題。

## 五、結語

本文簡述戒律學研究之價值，並運用現代法學眼光，發揚「戒律」不朽之時代精神。並在此基礎上，進一步剖析「禁止在家眾研律」的理論源流與利弊得失。至於「振興律學」之實際步驟為何，教界大德定有更精闢的見解。筆者淺陋，在此僅提出「推廣律學研究」一點以為參考：

蓋「律」與「經」、「論」能夠鼎足為三，絕非只是僧團行事的細瑣規定。其中蘊藏無限智慧，如能透過「系統化」的研究，定能開顯更多的價值。不可否認，許多人對於「佛學」一詞甚為反感，認為「佛法」乃實踐法門，凡著文字相者，皆難得到真實的受用。此說極是，佛陀亦曾以毒箭為喻，若有人身中毒箭，自當以拔箭為第一要務，此時若還執著研究此箭從何而來？形狀如何？無疑是件愚昧的行為。

這個案例的前提是：佛陀以其正遍知，已經知道每個眾生的得度因緣。而能得遇佛世的眾生，同時也已累積龐大的能量，等待佛陀的引發。對於一個已經願意服藥的小孩，自然以給藥為第一要務，但對不肯服藥的小孩，給糖或許還是一個必要的手段。我們既然不是佛陀，無法知道每個人的因緣，最好的方式還是「藥」與「糖果」都準備較為妥當。

學佛固然不能耽溺「文字相」，但是「學佛」與「佛學」本質並無必然的衝突。尤其眾生根器不同，我們應該思考如何面對廣大的非佛教徒。在這個標榜科學、理性的時代，佛法嚴密論理系統產生的魅力，無疑也是度眾的一個善巧方便。佛法不必「佛學化」，但也不必「不佛學化」，若將「學術」視為「先以欲勾牽，後令人佛智」的糖蜜，則「蜜固非藥」，卻是調服剛強眾生不可或缺的助緣。



提婆達多與醫王耆婆都曾出佛身血，一者因惡心故而入地獄，一者以慈心而得大功德，<sup>34</sup>端看「發心」為何。「戒律」研究，亦復如是。筆者學力有限，僅就接觸「律藏」一二心得與諸善知識分享。如能藉此引發更多的想法，自是不勝之喜。反之若有一盲引眾盲之虞，也請教界大德、學者方家不吝予以指正。

---

<sup>34</sup> 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 506)。