

## 佛教走向土地倫理：「人間淨土」的省思

### A Buddhist Ethic View for the Land: A Reflection of the Concept “Pure Land in the Human Realm”

林朝成\*

Lin Chao Cheng

#### 摘要

「淨土」可視為大乘菩薩精神的具體展現。比對淨土經典的內容，雖然也存在著許多對土地、樹、水池等淨土環境的描述，但是這些環境的特徵乃朝向超現實的理想發展，具有種種宗教的象徵意義，以形成相對於「凡俗空間」的「神聖空間」。這樣的「神聖空間」，事實上是以「眾生的修行」（佛法永住）作為最主要的考量，並不著眼在於自然環境的改善。因此，淨土思想如何成為環境哲學的思想資源便成為一個嚴重的問題。

本文考察「心淨則國土淨」的種種涵意，認為其關鍵乃在「眾生淨」。佛土淨（果）是眾生淨（因）的行果，淨土必須藉由眾生的心淨才可示現，其重點在於眾生的「心」而非外境的國土，因此要建立佛教生態學必須有個「土地倫理的轉向」。

本文從穢土成佛的悲願來說明土地倫理轉向的必要性。眾生皆立足於土地，關注土地、發揚土地倫理，雖不是佛教原本就有的教義，然依穢土成佛的精神，發願為改善日趨惡濁的生態浩劫而努力，應是人間菩薩精進法也是契理契機的慈悲行。

然當代人間淨土行者，所重在「淨」，關於「土」的意涵的再詮釋與建構，往往被忽略與輕視，以致於土地倫理在制度化的實踐中並未有適當的地位。因

此，本文提議對「心淨則國土淨」給予生態學的詮釋，嘗試提出佛教土地倫理的實踐原則。

**關鍵詞：**淨土、人間淨土、土地倫理、心靈環保



---

\*林朝成，國立成功大學中國文學系所教授。

## Abstract

“Pure Land” is made out of the compassion of the Mahayana Bodhisattvas. In the Mahayana sutras, the land, trees, and pond in the “Pure Lands,” are described in light of their religious implications rather than the environmental significance as they are portrayed as forming a “sacred space” in contrast to the “mundane space” and they can assist the beings’ religious practices residing in the Pure Lands. Therefore, for scholars of the environmental philosophy, how to draw on these thoughts for the discussion of environmental philosophy has become an issue.

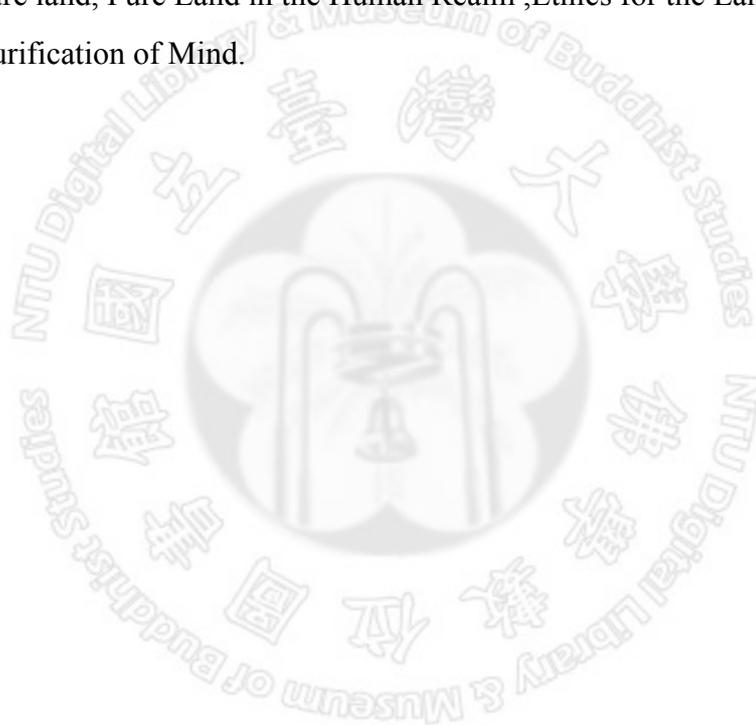
In this paper, I would like to analyze the possible implications of the idea “when one’s mind is pure, then the land will be pure.” I would like especially to single out the idea of “the purification of mind.” In the Pure Land sutras, the purity of the land is the result and the purity of one’s mind is the cause. The focal point in this statement is “people’s mind” but not “the land.” Therefore, the possible connection of this idea with Buddhist ecology will have to be pinpointed from a specific perspective.

I will point out the clues that show us this connection lies in the idea of “attaining Buddhahood in polluted lands.” According to this theory, as a way to move ahead in one’s Bodhisattva path, one has to be committed to improve the world in which he lives in to attain Buddhahood. Although this interpretation is an extension of the Buddhist philosophy and not expounded in the sutra, but the necessity of attaining Buddhahood in the polluted land, but not the pure land, demonstrates the importance of the concern over the environment that one lives in in the Buddhist philosophy.

Recent scholars working on Engaged Buddhism or “Buddhism in the Human Realm” usually give more attention on the aspect of “Purity” instead of the “Land.” In this paper, I will propose a Buddhist ecological interpretation of the idea “when

one's mind is pure, then the land will be pure as well” and try to formulate some basic principles in putting this ideal into practice.

**Keywords:** Pure land, Pure Land in the Human Realm ,Ethics for the Land ,  
Purification of Mind.



## 壹、前言

面對生態浩劫、環境汙染、物種滅絕、地球暖化的危機時，佛教的思想是否能做為土地倫理的理論資源，為生態責任觀建立起宗教的根源，這是本文寫作的動機。然正如 Schmithausen 所言，早期佛教並不將自然浪漫化，也不認為自然有內在的價值<sup>1</sup>。因此，從佛教內在的脈絡建立起土地倫理，仍是有待論議的課題。在當代的華語佛教脈絡，「莊嚴佛土，共創人間淨土」應是佛教對土地倫理的回應。「淨土」不只是往生西方極樂世界的國度，也是我們此時此地要清淨美化的生存環境，因此，「淨土」似乎和生態環境息息相關。1951 年印順法師發表〈淨土新論〉，認為一切眾生都有尋求更美好環境的願望，淨土思想便是此一願望的呈現，修學大乘佛法，不應當輕視世界清淨的要求。<sup>2</sup>然而仔細考察淨土與環境的實際關聯時，筆者卻發現兩者的關係非常疏離，淨土中的自然環境面向單調而貧乏，並非一豐盛多樣化的自然樣態；淨土思想是從現實走向超現實的開展，其走向是對反於自然的污濁不淨。因此，淨土與環境土地的關係，似乎是相背離的。那麼在那個環節上，我們可以認為淨土思想可以做為土地倫理的思想資源？在那個教義基礎上，我們認為淨土的環境關懷是必要的面向？在當代人間佛教的脈絡下，淨土思想的現代詮釋是否可以做為土地倫理行動的號召？這正是本文想要探討的課題。

## 貳、淨土與穢土

「淨土」的意涵是諸佛菩薩依其誓願教化，為護念攝受眾生，成就眾生修成佛果所建立的清淨莊嚴國土。「淨土」一語，有兩種用法，一是指清淨的國土，「淨」當做形容詞用；一是指淨化國土，「淨」當做動詞用。在初期的大乘佛典，如《般

<sup>1</sup> 參見 Lambert Schmithausen, *The Early Tradition and Ecological Ethics*, *Journal of Buddhist Ethics* 4, 1997

<sup>2</sup> 印順法師認為淨土一門，為佛法——甚至可以說為人類的共同企求，不過，大乘中特別隆盛。修學大乘佛法，不應當輕視世界的清淨要求。應該記著：只重身心清淨，所以小乘不能達到究竟；由於大乘能清淨身心，莊嚴世界，才能達到究竟圓滿的地步。〈淨土新論〉，《淨土與禪》（臺北：正聞出版，民國八十一年二月修訂一版），頁 8。

若經》、《華嚴經》等，淨佛國土的思想隨處可見。龍樹《大智度論》認為阿彌陀佛的佛土莊嚴即是淨佛國土，「淨土」是由自利利他的淨化國土之行，藉由自他的共願所開展出來的清淨國土，它可視為大乘菩薩精神的具體展現。<sup>3</sup>

在佛教的文獻中，「淨土」的世界是無惑、業、苦，究竟清淨安樂；相對於淨土的現實環境，則往往以充滿惑、業、苦之「五濁」來評價與記說。五濁，即命濁、煩惱濁、劫濁、眾生濁、見濁等五種濁的名相，早見於《雜阿含 906 經》及《別譯雜阿含 121 經》。楊郁文認為煩惱濁、見濁、眾生濁的涵義可能由《別譯雜阿含 121 經》的內容發展而來<sup>4</sup>。經中所言「我法中生於惡欲行、惡威儀，成就眾惡」，乃由思惑而造諸惡，屬煩惱濁；「法，言非法；非法，言法；非是毘尼，說言毘尼；犯，說非犯；非犯，說犯；輕罪，說重；重罪，說輕」，如此缺乏正見，邪見橫生，屬「見濁」；眾生不具正信，「不恭敬、不尊敬、不供養佛、法、僧、戒、教授者，不能至心歸命於佛、法、僧、戒、教授者，然復依止佛、法、僧、戒、教授者而住」，如此不能奉行正法，然以相似像法之邪見橫行，此為「眾生濁」。

至於，劫濁、命濁則與佛教的時間觀及壽命觀有關。如《世記經·三中劫品》所說：

佛告比丘：「有三中劫，何等為三？一名刀兵劫；二名穀貴劫；三名疾疫劫。云何為刀兵劫？此世間人本壽四萬歲，其後稍減二萬歲，其後復減壽萬歲，轉壽千歲，轉壽五百歲，轉壽三百歲、二百歲，如今人壽於百歲少出多減，其後人壽稍減當壽十歲。」<sup>5</sup>

成、住、壞、空的世間三中劫發生之後，整個器世間處於壞劫的變化（劫濁），處此污染不淨的環境，人類的壽命不斷減少，大部分人類的壽命減少到一百歲以下，如此短暫的壽命，所以得「命濁」之名。

<sup>3</sup> 關於「淨土」的意義，參閱藤田宏達，《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書局，1999）；釋慧嚴，《淨土概論》（臺北：東大圖書，1998年4月初版）。

<sup>4</sup> 參見楊郁文，〈佛法的人間性與現實性〉，收在釋惠敏主編，《人間淨土與現代社會》（臺北：法鼓文化，1998），頁142。以下引文的內容見《大正藏》第2冊，頁419中～419下。

<sup>5</sup> 《大正藏》第1冊，頁144上。

五濁世間乃當今穢土的世界，無五濁的世界則為淨土的基本想像。煩惱濁、見濁、眾生濁是從佛法久住的觀點而來的評價，因此，淨土也必然是個佛法充滿的世界，相對於劫濁、命濁，淨土的世界該是個永恆的世界，無限的壽命是其基本的象徵。

淨土構圖的文化根源，可能來自於印度亞利安民族之祖先所居住帕米爾高原，望月信亨推想亞利安民族進入印度內地後，由於過份的敬慕、禮贊其故土，將一切理想化，故有「鬱單越」（意即「勝處」）傳說<sup>6</sup>，此為佛教各種清淨國土的原型。依《大樓炭經·鬱單曰品》的記述<sup>7</sup>，鬱單越洲周匝廣長各四十萬里，中有無數種種山。河之兩邊有種種樹，以金銀琉璃水晶嚴飾其岸。兩岸有船，以金銀琉璃水晶所造，彩畫殊好。洲之中央，有一廣長四千里之大池，其水澄清，水底之沙皆是黃金。以七重壁而圍住，其四面皆由金銀琉璃水晶所造。池中有青黃白赤蓮花，其花光照四十里，花香亦聞四十里。浴池之東南西北各有河流，河水皆徐行。又浴池之東南西北各有遊園，其中有七重欄，七重交露，七重行樹，此等皆以四寶所作。又其園中有香樹、衣被樹、瓔珞樹、不息樹、果樹、器樹、音樂樹等，若劈開華實，由各果實中出種種香、種種衣被、種種瓔珞、種種不息、種種果、種種器、種種音樂等。有淨潔粳米，不要耕耘而自然生。若欲食時，取粳米炊之，有珠名焰珠至於釜下，光出飯熟。飯熟，四方人來，悉共食之。無盜惡賊人，不教也皆自行十善。男子女人若起姪欲之情，入園觀中共相娛樂。大、小便利劈地而沒其中。故地上清潔，不見糞臭處。有死者不啼哭，著好衣後，至於四通之路，飛鳥將其運出於洲外。壽一千歲而不缺減，死後生忉利天，乃至生他化自在天，若天上壽盡下生閻浮提，能誕生於大豪貴家，或婆羅門大長者家。

北鬱單越的傳說盛於民間，從《阿閼佛國經》起，《彌勒下生經》、《大阿彌陀經》等經典對淨土的描述，都受到鬱單越傳說的影響，並朝向超現實的理想發展。比對其內容，可以發現淨土經典有底下幾個共同特徵：

第一、在環境上，淨土的世界不再有無數種種山，鬱單越洲無數種種山的描述，在此通通成為平地，不再有聖山的原型。淨土的地形多半是平坦，表象出潔

<sup>6</sup> 參見望月信亨著，釋印海譯，《淨土教起源及其開展》，（美國法印寺，1994），頁472~480。

<sup>7</sup> 參見《大樓炭經》，《大正藏》第1冊，頁279下~280上。

淨與光明：

爾時閻浮地，西南北千萬由旬，諸山河石壁皆自消滅，四大海水各一萬，時間浮地極為平整如鏡清明<sup>8</sup>。

地平如掌而作金色，無有溝坑荊棘瓦礫<sup>9</sup>。

又其國土，無須彌山及金剛圍一切諸山，亦無大海、小海、溪渠井谷<sup>10</sup>。

第二、在物質上，淨土到處都是金銀珠寶，生活在淨土中的眾生在衣食資具上自然可得，無虞匱乏：

舉閻浮地內，穀食豐賤，人民熾盛，多珍寶。諸村落相近，雞鳴相接，是時弊華果樹枯竭，穢惡亦自消滅。其餘甘美果樹、香氣殊好者，皆生于地<sup>11</sup>。

人民所著衣香，譬如天華之香。其飯食香美，如天樹香而無有絕時。諸人民繁無央數種種衣被，其佛剎人民，隨所念食，自然變現<sup>12</sup>。

隨心所念，華香伎樂繒蓋幢幡，無數無量供養之具，自然化生，應念而至<sup>13</sup>。

第三、居住於淨土之中的眾生物，無三惡道，不論是在性別、體力、容貌、能力、種族等條件上，完全沒有差等，一視同仁：

阿閼如來剎中，無有三惡道。何等為三？一者泥犁；二者禽獸；三者薛荔。一切人皆行善事……其佛剎人，一切皆無有惡色者，亦無有醜者<sup>14</sup>。

爾時時氣和適，四時順節。人身之中無有百八之患。貪欲、瞋恚、

<sup>8</sup> 《佛說彌勒下生經》，《大正藏》第 14 冊，頁 421 上。

<sup>9</sup> 《阿閼佛國經》，《大正藏》第 11 冊，頁 755 下。

<sup>10</sup> 《無量壽經》上卷，《大正藏》第 14 冊，頁 270。

<sup>11</sup> 《佛說彌勒下生經》，《大正藏》第 14 冊，頁 421 上。

<sup>12</sup> 《阿閼佛國經》，《大正藏》第 11 冊，頁 755 下。

<sup>13</sup> 《無量壽經》，《大正藏》第 11 冊，頁 273 下。

<sup>14</sup> 《阿閼佛國經》，《大正藏》第 11 冊，頁 755 下。

愚癡不大慙懃，人心均平，皆同一意。相見歡悅，善言相向，言辭一類，無有差別<sup>15</sup>。

相對於「淨土」的現實人間，即所謂的「娑婆」或者「穢土」，不但有地形的高低差異、物質經濟的貧富不均，而且人與人之間，不論是在形貌、年壽、能力、地位等等，處處充滿差等，而這些各式差等，造成許多煩惱無明，也使得眾生在修行之路上困難重重。因此，「淨土」正是以穢土為因緣，針對「穢土」的不完美而建立的理想國。

「淨土」之中雖然也存在著許多對於環境的描述，如土地、樹、水池等，但是這些理想環境並不是人世間種種的自然物，而是具有更多的象徵意義，以形成相對於「凡俗空間」的「神聖空間」<sup>16</sup>。這樣的「神聖空間」，事實上是以「眾生的修行」（佛法永住）作為最主要的考量，並不著眼在於自然環境的改善。以《無量壽經》為例，其間出現一顆巨大的道場樹：

其道場樹，高四百萬里，其本周圍五千由旬，枝葉四布二十萬里。一切眾寶，自然合成。以月光摩尼，持海輪寶，眾寶之王，而莊嚴之。周匝條間，垂寶瓔珞，百千萬色，種種異變，無量光炎，照曜無極。珍妙寶網，羅覆其上，一切莊嚴，隨應而現。微風徐動，出妙法音，普流十方一切佛國。其聞音者，得深法忍，住不退轉，至成佛道。<sup>17</sup>

這棵「道場樹」高大異常，幾乎是整個無量壽佛淨土的支撐點，它不再有翠綠的枝葉，有的只是各式寶石綴滿其上，光耀無比。「道場樹」可以發出「妙法音」，流布遍諸佛刹，身處於淨土的眾生，聽聞之後，可以成就無上菩提。此株「道場樹」成為淨土世界的中心點，圍繞著它而構成整個淨土的環境。宗教學者

<sup>15</sup> 《佛說彌勒下生經》，《大正藏》第14冊，頁421中。

<sup>16</sup> 宗教學家伊利亞德（Eliade）提到宗教的空間與時間同時存在兩種模式，即「神聖」與「凡俗」。神聖透過聖顯的方式，來顯示他自身，而宗教人也透過儀式等方法，來突顯出一個神聖的空間。而有關於自然環境，如天、樹、大地等等，各自有象徵意義，足以構成一個神聖空間。參見楊素娥譯，《聖與俗》（臺北：桂冠圖書公司，2001年1月初版）。以神聖的概念探討西方淨土的核心思想，參見陳敏齡，〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》第十三期，（臺北：中華佛學研究所，民89年），頁83~101。

<sup>17</sup> 《無量壽經》，《大正藏》第12冊，頁271上。

伊利亞德認為「樹」經常帶有「重生」、「智慧」與「永生」的意義<sup>18</sup>，無量壽佛淨土中的這棵道場樹，同樣也帶有「宇宙樹」這樣的象徵意涵。

除了這個支撐淨土的「道場樹」之外，阿彌陀佛淨土之中，還有「七寶樹」的存在：

又其國土，七寶諸樹，周滿世界。金樹、銀樹、琉璃樹、頗梨樹、珊瑚樹、瑪瑙樹、車渠樹，或有二寶三寶乃至七寶轉共合成。…行行相值，莖莖相望，枝枝相準，葉葉相向，華華相順，實實相當，榮色光耀，不可勝視<sup>19</sup>。

其中，不僅是七寶樹的行列、枝葉、花果…等的整齊和諧，表現了印度人的園林美感，構成秩序整然的光明世界。「七寶樹」和「道場樹」一樣，綴滿絢目的寶石，用以彰顯淨土的富麗光輝，淨土眾生在物質上無所匱乏，光明、尊貴、稀有的樹隨風發出自然的妙音。透過這些自然妙音（聽覺）及寶樹「榮色光耀」（視覺）的潛在課程，生活在淨土之中的眾生，耳濡目染，營造修行的美妙環境。

此外，水池的構成，也形成另一個神聖的空間。在阿彌陀佛淨土之中，存在諸種寶池，這些寶池的池底鋪滿許多寶石，脫離了水池在「穢土」之中原有的自然型貌：

內外左右，有諸浴池，或十由旬，或二十三十，乃至百千由旬縱廣深淺，各皆一等，八功德水，湛然盈滿，清淨香潔，味如甘露。黃金池者，底白銀沙。白銀池者，底黃金沙。……彼諸菩薩及聲聞眾，若入寶池，意欲令水沒足，水即沒足。欲令至膝，即至於膝。欲令至腰，水即至腰。欲令還復，水輒還復。調和冷暖，自然隨意。開神悅體，蕩除心垢。清明澄潔，淨若無形。寶沙映徹，無深不照。微瀾迴流，轉相灌注，安詳徐逝不遲不疾，波揚無量自然妙聲，隨其所應莫不聞者。或聞佛聲，或聞法聲，或聞僧聲，或寂靜聲，空無我聲，大慈悲聲，波羅蜜聲，或十力無畏，不共法聲，諸通慧聲，無所作聲，不起滅聲，無生忍聲，無生忍聲，乃至甘露灌

<sup>18</sup> 參見伊利亞德，楊素娥譯，〈大自然的神聖性與宇宙宗教〉，《聖與俗》，頁 159~202。

<sup>19</sup> 《無量壽經》，《大正藏》第 12 冊，頁 270 上。

頂眾妙法聲，如是等聲，稱其所聞，歡喜無量<sup>20</sup>。

這個水池之中，充滿各式各樣的金銀瑪瑙，池中充滿「八功德水」，味道一如甘露，並且池中有各種珍奇異花，飄散著許多香氣。而且不論是池中的水深、水量或者是水溫，水池完全適應眾生的意欲而自動調節，以滌盪眾生身心的不淨。

「水」在宗教儀俗之中，經常有「重生」的象徵意涵，如基督教的洗禮，象徵一個人脫去舊有罪惡，重新賦予一個新的生命。在阿彌眾陀佛淨土之中，眾生將「沐浴」視為修道聽法之前的準備，也有相同的意義。況且寶池有滌淨重生的作用，寶池中的水流揚波，同樣也會化成各式不同的「自然妙聲」，如作佛聲、如作法聲等等，池中法音與與池旁寶樹發出的「自然無量法音」，構築成一個純然清淨的神聖空間<sup>21</sup>。

總言之，淨土所描述的樹、水池、乃至於土地，其構成物多半是金銀珠玉、瑪瑙寶石等人工物，已經不再是一個純自然的環境，尤其所表現的機制，如水池隨意調節水溫、寶樹自動發出無量妙音等情節的描述，都與穢土凡夫所處的自然環境相去甚遠。在淨土世界中，眾生在物質上無所匱乏，飲食服飾隨意變現（資具自然），無三惡趣，壽命無盡，眾生在種族、能力、相貌、性別之上無所差異，這般的種種描述，事實上都只是為了免除這些差等與匱乏所帶來的苦惱。

這樣的理解，也符合前文所提，將「淨土」的「淨」字作動詞解，理解為「使清淨」一意。在「穢土」之中，各種分別或不足而造就的貪、瞋、癡等等煩惱，使得眾生的修行之道充滿種種誘惑與險阻，所以淨土之「淨」，是為了「淨差等」、「淨煩惱」，主要為眾生提供一個莊嚴的修行環境，而不在於提供一個盡善盡美的自然環境或者是生態環境。

---

<sup>20</sup> 《無量壽經》，第 12 冊，頁 271 上～271 中。

<sup>21</sup> 有關於「水池」或者是「七寶樹」的描述，在其他淨土之中，也出現同樣的描述。如阿閼佛淨土有：「有清淨池應念而見，八功德水充滿其中、飲漱洗水皆適人意」。「阿閼佛樹以七寶作之，高四十裏周匝二十裏，其枝葉旁行四十裏，其枝下垂，其欄楯繞樹，周匝五百六十裏」。（《阿閼佛國經》《大正藏》第 11 冊，頁 755 中）。雖有詳略不同的敘述，但象徵意義則是一致的，都是在提供眾生一個優良的修行環境。

## 參、嚴淨佛土：經典脈絡的考察

淨化國土的思想與大乘佛教本願的發展有密切的關係<sup>22</sup>。淨佛國土的本願思想源自於菩薩救渡眾生皆令成佛的大勇猛心：

何因菩薩摩訶薩為摩訶僧那僧涅？何從知菩薩摩訶薩為摩訶僧那僧涅？佛言：「菩薩摩訶薩心念如是，我當度不可計阿僧祇人，悉令般泥洹。……菩薩聞是，不恐、不畏、不恚、不捨去就餘道，知是則為摩訶僧那僧涅。<sup>23</sup>

菩薩為眾生故，起大誓願，言：我當具足六波羅密，亦當教他人使具足六波羅密。……十方諸佛世尊皆以大音聲讚嘆是菩薩，言：某國土菩薩具諸功德，為僧那僧涅，當育養眾生，淨佛國土。<sup>24</sup>

菩薩摩訶薩從初發意已來，行檀波羅密，行尸羅、羼提、毗伏耶、禪、般若波羅密、乃至行十八不共法，成就眾生，淨佛國土。<sup>25</sup>

引文中的關鍵字「摩訶僧那僧涅」，梵文為 Mahasaj nāha-Saj nāaddha，Maha（摩訶）為大之意，saj naha（僧那）為「甲」之意，Saj nāaddha（僧涅）為「被」之意，Saj nāha-Saninaddha（僧那僧涅）是「被甲」的意思，象徵菩薩為利益眾生，立廣大誓願，被甲奮鬥，有如武裝勇士凜凜然的姿態<sup>26</sup>。菩薩發趣大乘，以勇猛的大無謂精神行六波羅蜜成就眾生，淨佛國土，故菩薩道實以淨土的圓滿成就為其職志。

淨佛國土的菩薩本願思想，在《阿閼佛國經》、《大阿彌陀經》、《平等覺經》、《放光般若經》、《大乘無量壽莊嚴經》、《無量壽經》、《悲華經》、《嚴淨佛土經》等經有種種的論述與發展<sup>27</sup>。然就本願的記載以《放光般若經》、《道行般若經》六波羅蜜的本願為原型，其後的發展並無太多別開生面的論述，因此，淨土經系

<sup>22</sup> 所謂的「本願」，簡單地說，即是佛菩薩於未成果位前，為救渡眾生所立下的誓願。

<sup>23</sup> 《道行般若·道行品》，《大正藏》第8冊，頁427下

<sup>24</sup> 《放光般若經·問僧那品》，《大正藏》第8冊，頁20上~20下

<sup>25</sup> 《摩訶般若波羅密經》卷25，《大正藏》第8冊，頁405中~下。

<sup>26</sup> 參見望月信亨著，釋印海譯，《淨土教起源及其開展》，頁355~361

<sup>27</sup> 諸經本願的比較，請參見望月信亨在《淨土教起源及其開展》中所製作的圖表〈諸經本願對照表〉，頁434~443。

是可以和般若經系的論述相會通的。<sup>28</sup>

在所有淨土的思想之中，《維摩詰經》「心淨則國土淨」的淨土觀，最為特別。一般諸佛淨土，如阿彌陀佛淨土、彌勒淨土等，對於自然界的淨化、眾生界淨化的種種施設<sup>29</sup>以及眾生如何可以往生的條件，都有一定的規定與描述，彌勒淨土，並不限定於「人」，凡是比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽等不同眾生，只要能持戒、修十善法，禮拜彌勒佛陀，真心懺悔，去除諸業，都得以往生兜率天<sup>30</sup>；至於阿彌陀佛淨土最重要的特色則是持名念佛，即可往生。不論是阿彌陀佛淨土或者是彌勒淨土，都遠超於現實凡夫所居住的「此岸」，其所描述的淨土境界，適應著印度的文化環境，充滿著神話傳說以及宗教理想世界的烏托邦想像。《維摩詰經》大幅度地擺脫這些印度文化的元素，直從（一）「眾生之類是佛淨土」的總原則；（二）十七種淨土之行的因行果報所成之共願；（三）唯心的鏡像理論等三方面敘述其淨土的宗旨。

淨土的構設，是為了成就眾生所設施的理想修行環境，眾生是淨土成立的基本要素，這個原則在《維摩詰經》有明確的說明：

眾生之類，是菩薩佛土。所以者何？（一）菩薩隨所化眾生而取佛土；（二）隨所調伏眾生而取佛土；（三）隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土；（四）隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人欲於空地造立宮室，隨意無礙；若於虛空終不能成。菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國；願取佛國者，非於空也。<sup>31</sup>

<sup>28</sup> 阿彌陀經系經典般若經系與對菩薩行六度淨佛國土的對比研究參見蔣義斌，〈《大智度論》中的淨土觀〉，收在《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》（臺北：正聞出版社，2000年），頁227~236。

<sup>29</sup> 印順法師歸納淨土的一般狀況，可分為自然界的淨化與眾生界的淨化。眾生界的淨化又可分從（一）經濟生活的淨化；（二）人群生活的淨化；（三）身心的淨化等三方面來說明。參見印順，《淨土與禪》，頁9~15。

<sup>30</sup> 參見《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》《大正藏》第14冊，頁419下-420下，其中有詳盡的論述。

<sup>31</sup> 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁538上。

各種類的眾生世界，就是菩薩們修行諸佛土的依據。論到眾生之類，菩薩常從四事觀察：（一）建立怎樣的國土，能使眾生生起功德<sup>32</sup>（二）以怎樣的國土調伏眾生，使煩惱不起；（三）以什麼環境，方能使眾生契入佛的智慧；（四）以怎樣的國土，能激發眾生生起大乘菩薩的道根。因眾生的根器不同，爲了饒益眾生，攝化眾生，菩薩所建立的清淨佛土，便從此四事觀察，以達成利益眾生的根本目的。所以，嚴淨佛土並非沒有目標的空中樓閣，而是在眾生的空地上建造起實踐的場域。

淨化國土乃爲了攝化眾生，少了眾生的共願與功德，也就無法成就淨土。因此，《維摩詰經》詳述十七種修行方法（因行）的展開，並說明菩薩與眾生的因緣乃是共生所感的互動模式：

直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；……十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，命不中天、大富、梵行、所言誠諦、常以軟語、眷屬不離、善和爭訟、言必饒易、不嫉、不恚、正見眾生來生其國。<sup>33</sup>

這段經文總共說到了十七種修習「淨土之行」的德目；分別是：（1）直心；（2）深心；（3）菩提心；（4）佈施；（5）持戒；（6）忍辱；（7）精進；（8）禪定；（9）智慧；（10）四無量心；（11）四攝法；（12）方便；（13）三十七道品；（14）迴向心；（15）說除八難；（16）自守戒行，不譏彼闕；（17）十善。這十七種修行法門，都是成就淨土之因；菩薩以此法門化導眾生，自然地與同類眾生相攝增上，輾轉共成，菩薩與眾生結成法侶，和合爲一，共修福慧，共成淨土。所以，《大智度論》說：

淨佛世界者，有二種淨：一者，菩薩自淨其身；二者，淨眾生心，令行清淨道。以彼我因緣清淨，故隨所願得清淨世界。<sup>34</sup>

在嚴淨佛土的共願中淨佛世界的兩種淨是互爲增上緣。印順法師特別提醒吾人對淨土的基本原則要有正確的認識：

<sup>32</sup> 第一項觀察，玄奘譯爲「隨諸有情增長饒益，即便攝受嚴淨佛土，隨諸有情發起種種功德，即便攝受嚴淨佛土」，《大正藏》第 14 冊，頁 559 上。

<sup>33</sup> 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 中。

<sup>34</sup> 《大智度論》，《大藏經》第 25 冊，頁 418 中。

說到淨土即是諸佛、菩薩、眾生輾轉相互增上助成的。在佛土與眾生土間，不能忽略菩薩與佛共創淨土，相助攝化眾生的意義。<sup>35</sup>

《維摩詰所說經》在「十七淨土之行」之後，緊接著提出十三種境界關係的說明：

菩薩隨其（1）直心則能（2）發行；隨其發行則得（3）深心；隨其深心，則（4）意調伏；隨意調伏則（5）如說行；隨如說行則能（6）迴向；隨其迴向則有（7）方便；隨其方便則（8）成就眾生；隨成就眾生則（9）佛土淨；隨佛土淨則（10）說法淨；隨說法淨則（11）智慧淨；隨智慧淨則其（12）心淨；隨其心淨則（13）一切淨；是故寶積，若菩薩欲得淨土當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。<sup>36</sup>

此段經文將「淨土行」分成十三個由淺入深的修行次第，僧肇《注維摩詰經》認為此乃說明「（淨佛國土）行之階漸」，有其階位序列的必然性<sup>37</sup>。依《大智度論》的說明：

深心清淨故能教化眾生。何以故？是煩惱薄故，不起高心、我心、嗔心故，眾生愛樂，信受其語。教化眾生故得淨佛世界，如《毘摩羅詰》（即《維摩詰經》）佛國品中說：「眾生淨故世界清淨」<sup>38</sup>

我們可以瞭解淨佛世界乃是深心清淨→教化眾生的結果。因此，淨土行的十三階位中，前七階位，（1）直心→（2）發行→（3）深心→（4）意調伏→（5）如說行→（6）迴向→（7）方便，可以概括為深心清淨，那麼，前九個位階的修行次第（（1）～（7）深心清淨→（8）成就眾生→（9）佛土淨）和「眾生之類是佛淨土」的總原則是完全一致。第十位階「說法淨」為轉法輪，屬「能化利

<sup>35</sup> 印順，《淨土與禪》，頁 37。

<sup>36</sup> 《維摩詰所說經》《大正藏》第 14 冊，頁 538 中～538 下

<sup>37</sup> 《注維摩詰經》雲：「上章雖廣說淨國行，而未明行之階漸；此章明至極深廣，不可頓超，宜尋之有途，履之有序，故說發跡之始，始於直心，終成之美，則一切淨也。」（《大正藏》第 38 冊，頁 337 上）。淨影寺慧遠（523～592）與吉藏（549～623）皆順此「階漸」之解釋詳加發揮。

<sup>38</sup> 《大正藏》第 25 冊，頁 657 中。

益果」；(11) 智慧淨 (12) 心淨 (13) 一切淨為「所化利益果」<sup>39</sup>，即智慧解脫、心解脫、究竟解脫。此即創建淨土，悉令眾生皆入涅槃的完滿成就，與《大波羅密多經》卷第三九四所說的精神一致：

當得無上正等覺時，令我土中諸有情類，皆不遠離空解脫門、無相、無願解脫門……皆不遠離一切智、道相智、一切智……皆不遠離一切菩薩摩訶薩行，諸佛無上正等菩提<sup>40</sup>

因此，(12) 心淨，在慧遠與吉藏的疏解中，皆判定為出世間的「金剛心淨」，與前七階位深心清淨的世間位階不同，意義也有所差異。

菩薩為「成就眾生」故「願取佛國」，所以，經句「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨」就不能解釋成「自心淨」則淨土「自成」。<sup>41</sup>它是省略式的結論句，其實質內容該是「自心淨→眾生淨→佛土淨」，「眾生淨」是「心淨則佛土淨」的關鍵。

如果從《維摩詰經》本身的脈絡來看，佛陀與舍利弗有一段精彩的對話，進一步敘述「心淨則佛土淨」的倫理與實踐問題：

爾時舍利弗，承佛威神，作是念：「若菩薩心淨，則佛土淨，我世尊本為菩薩時，意豈不淨？而是佛土不淨若此？」佛知其念即告之言：「於意云何？日月豈不淨也，而盲者不見。」對曰：「不也，世尊！是盲者過，非日月咎。」「舍利弗！眾生罪故，不見如來佛土嚴淨，非如來咎。舍利弗，我此土淨而汝不見。」爾時螺髻梵王語舍利弗：「勿作是意：為此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。」舍利弗言：

<sup>39</sup> 窺基《說無垢稱經疏》（《大正藏》第 38 冊，頁 1026 下～1027 上。）將 (10) 說法淨至 (13) 一切功德淨（玄奘譯《說無垢稱經》則詳分為 (11) 清淨法教 (12) 清淨妙福 (13) 清淨妙慧 (14) 清淨妙智 (15) 清淨妙行 (16) 清淨自心 (17) 清淨功德）定位為「淨土成更生勝果」，並以二義來評說：(一) 轉法輪義，可細分為能化利益果和所化利益果；(二) 可施他義。其詳細表解，請參見釋慧敏，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《戒律與禪法》（臺北：法鼓文化，1999，頁 332～338）

<sup>40</sup> 《大般若羅密多經》卷第三九四，《大正藏》第 6 冊，頁 1037 下～1038 上。

<sup>41</sup> 惠敏法師從窺基《說無垢稱經疏》的詮釋，詳細說明「心淨則佛土淨」不可解釋成淨土自成之說。詳論參見〈「心淨則佛土淨」之考察〉。

「我見此土，丘陵、坑坎、荊棘、砂礫、土石諸山、穢惡充滿。」螺髻梵言：「仁者心有高下，不依佛慧故，見此土為不淨耳！舍利弗！菩薩於一切眾生悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。」於是佛以指按地，即時三千大千世界，若千百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛無量功德寶莊嚴土。一切大眾歎未曾有，而皆自見坐寶蓮華，佛告舍利弗：「汝且觀是佛土嚴淨！」舍利弗言：「唯然，世尊！本所不見，本所不聞，今佛國土嚴淨悉現！」佛語舍利弗：「我佛國土常淨若此，欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳。譬如諸天，共寶器食，隨其福德，飯色有異。如是，舍利弗！若人心淨，便見此土功德莊嚴。<sup>42</sup>

同樣是佛陀淨土，舍利弗放眼望去，盡見「丘陵、坑坎、荊棘、砂礫、土石諸山、穢惡充滿。」而螺髻梵所看見的，卻是「釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮」。其中最大的差別，在於是否依著佛智慧去觀望淨土世界。因此，舍利弗儘管是佛陀座下的第一大弟子，但是因「仁者心有高下」之故，無法拋下分別之心，即使是佛陀淨土，舍利弗所見的也是充滿不平污穢的大地。就這一點而言，只要是依佛智慧而行，前往淨土之路的機會，並不因其它差等而有所不同，眾生是不平等的。最後，佛陀運用神通力，悉現佛土的清淨，以解舍利弗之疑。由此，舍利弗領悟眾惡的不淨土，只是為了度化下劣眾生的示現，只要人心清淨，便見國土莊嚴。「淨土」必須藉由眾生的「心淨」才可示現，其重點在於眾生的「心」而非外境的國土。

這段經文其實是很難理解的。「淨土」若是成佛的應然歸趣，世尊又如何在穢土成佛？這是理論上必須解決的問題。對話中佛陀以「神通力」示現佛土莊嚴，這便容易往「淨土自成」的方向聯想。因此，歷代的注疏家要從「生身土通淨穢，法身土為清淨……」等「二身二土」、「三身三土」……的佛身觀點來解釋。<sup>43</sup>佛身觀的思想並不是本文討論的範圍，但就淨土和穢土的關係，則有進一步討論的必要。《無量壽經》「淨國照見十方願」云：

設我得佛，國土清淨，皆悉照見時方一切無量無數不可思議諸佛世界，猶

<sup>42</sup>《維摩詰所說經》《大正藏》第14冊，頁538下～539上

<sup>43</sup>其詳參見窺基《說無垢稱經疏》（《大正藏》第38冊，頁1027下～1032下）的詮釋。

如明鏡，睹其面像。若不爾者，不取正覺。<sup>44</sup>

諸佛淨土，都由佛與眾生清淨的心、清淨的業共同成就，在阿彌陀淨土中，任何地方都可照見十方無量諸佛世界，以及這些世界的一切眾生及萬物。猶如明鏡，反照一切眾生各種因緣成就的面像，以共構一交互輝映的佛國淨土網絡世界，這種「鏡像理論」說明佛國淨土交互輝映的可能性來圓成一悉令眾生成佛的超現實之修道場域。

「鏡像理論」存在一種發展的可能，即照見穢土成佛的不可思議之眾生面像，此穢土與淨土的對反與超越，正顯示出淨土亦是緣起法，由菩薩功德、眾生、眾生功德因緣和合而有。<sup>45</sup>《維摩詰經·佛國品》中佛以神通示現淨土，「神通」正如一面鏡子，遍照淨土眾生相，這說明了緣起法的不可思議，更將「鏡像理論」具像為神通的示現，以闡釋無所得的清淨相與淨土、穢土間的畢竟平等相。

#### 肆：土地倫理的轉向

由「淨土之行」十三個修行次第，楊惠南教授特別注意到（9）「佛土淨」和（12）「心淨」的排列次序，並將之解釋為：「佛土淨」是「心淨」的「（原）因」，而不是「（結）果」。因此，《維摩詰經·佛國品》當中的淨土思想，應該有二層意義：

（1）如果想要「心解脫」，就必須「境解脫」：亦即，如果要讓內心的煩惱徹底去除，必須先讓外在的世界清淨無染。這是「直心」乃至「一切功德淨」等十三次第所顯示的淨土理念。

（2）如果想要「境解脫」，就必須「心解脫」：亦即，如果要讓外在的世界清淨無染，那麼，就必須先去除內在心靈的煩惱。這是「隨其心淨，則佛土淨」這句經文所顯示的淨土理念。<sup>46</sup>

<sup>44</sup> 《大正藏》第12冊，頁268下

<sup>45</sup> 《注維摩詰經》，《大正藏》第38冊，頁334中。

<sup>46</sup> 楊惠南，〈從「境解脫」到「心解脫」——建立心境平等的佛教生態學〉，《愛與信仰：台灣同

楊教授將「佛土淨」解釋成「外在的世界清淨無染」，並沒有足夠的理據。如果本文的分析沒有大錯的話，「佛土淨」是前九個階位修行次第的行果（深心清淨→成就眾生→佛土淨），並非單純的只是「外在的世界清淨無染」。楊教授文章所認同的隋·吉藏《淨名玄論》觀點也沒辦法支持他的論點：

凡夫但為安自身，求生好國。二乘本期滅患，意在無餘，於遊戲神通、淨佛國土，不生喜樂，故並不修淨土。菩薩普化眾生故，取於佛土。故云：「眾生之類是菩薩佛土」。<sup>47</sup>

「成就眾生」與「眾生之類是菩薩佛土」都表明其關鍵乃在眾生淨，佛土淨（果）是眾生淨（因）的行果，那麼「佛土」就不是「外在環境」所能說明的。

再者，既然「十三淨土之行」是修行次第，便有其序列的必然性，(12)「心淨」該是「金剛心淨」，它和「隨其心淨，則佛土淨」的「心淨」並非同義語，該視為兩詞，而不是一詞，因此，楊教授文章中(1)和(2)的推論關係也很難成立。

然而，楊教授提議「建立心境平等的佛教生態學」的主張，卻是值得深思的課題。筆者以為要達到「心境平等的佛教生態學」，並不是從佛教經典傳統或理據，而要進行一個世間法的轉向，這個轉向即「土地倫理的轉向」。底下，筆者簡略地介紹土地倫理學的內涵，再來探討為什麼要轉向的理由。

依李奧帕德（Aldo Leopold）的經典名著《沙郡年記》的詮釋，土地倫理可以從四個主要觀念來詮釋<sup>48</sup>：

(1) 從生態學的立場，說明「土地是群集（社群）」（land is Community）的觀念，也就是說，土地是由動物、植物、土壤、水和人類所共同形成的，人類

---

志佛教徒之平權運動與深層生態學》臺北：商周出版，2005年1月，頁284。楊教授由此推論，並進一步指出當代台灣佛教界三個偏差發展：(1)重「心」輕「境」；(2)重「往生淨土」輕「莊嚴淨土」；(3)重有情的「眾生世間」輕無情的「器世間」。

<sup>47</sup> 《大正藏》卷38，頁905上。楊教授的分析見前揭文，頁200~201。

<sup>48</sup> 參見 Aldo Leopold 著，吳美真譯，《沙郡年記：李奧帕德的自然沈思》A Sand County Almanac（臺北：天下文化，1998）之第四部「消失的野地」（頁319~374）；陳慈美，〈生態保育之父李奧波「土地倫理的啓示」〉，刊於林朝成編，《環境價值觀與環境教育論文集》（國立成功大學台灣文化研究中心發行，民國86年），頁101~116。

是這個群集（社群）的一個成員，必須與其他成員共生。土地倫理可以被視為一種引導與規範人們面對生態情勢的模式。

（2）土地倫理擴大了群集（社群）的界限，這是人類倫理演進的結果，其規範很可能就是一種發展中的群集（社群）的本能。而我們對土地要有感覺、了解和接觸，才能產生愛和尊重，如果人們對於土地沒有懷著喜愛、尊重和讚嘆之情，或者不重視土地的價值，那麼，人和土地的倫理關係是不可能存在的。

（3）文化是從土地孕育出來的，世界上有那麼豐富的各種不同文化，反映出孕育它們的土地是何等的豐富多樣。爲了文化的傳承和歷史的延續，我們必須維護土地健康運作的機能，自然資源的保護是要達到土地之間和諧的狀態。

（4）人對土地的義務要被嚴肅地討論。然而，如果沒有良知，義務就沒有任何意義，而我們面臨的問題就是將社會良知從人民擴展到土地，使土地意識內在化，使哲學和宗教開始重視土地倫理、保育倫理。

李奧帕德認爲，想要促進土地倫理的發展，一個關鍵的步驟就是：

停止將正當的土地使用視為純粹的經濟問題。除了從經濟利害關係的角度來考量外，我們也應該從倫理和美學的角度，來考慮每個問題。當一件事情傾向於保存生物群落的完整、穩定和美感時，這便是一件適當的事情，反之，則是不適當的。<sup>49</sup>

從以上的概述，我們反省佛教是否有土地倫理時，便有個方針。佛教的緣起論，可以用來說明群集（社群）相互依存的概念與生態情勢的模式，但在佛教的教義中，確實缺少「土壤」的面向，在經典中，土壤、丘陵、坑坎、土石諸山，穢惡充滿，是不潔淨的，土壤幾乎等於汙泥，人和土地的關係並不重要，甚至爲了表示尊敬佛陀，而不讓佛陀的足直接接觸土地。土地只不過是城市和城市之間，用來栽種穀物的空間而已，土壤的價值確實不會在佛教中佔有地位。<sup>50</sup>

<sup>49</sup> 吳美真譯，《沙群年記：李奧帕德的自然沈思》，頁 352。

<sup>50</sup> 有關土壤的價值，參見 Erik Davidson 著，齊立久譯，《生態經濟大未來》，（臺北：經濟新潮出版社，2001 年），頁 33~56。

那麼，爲什麼要來個「土地倫理的轉向」呢？其關鍵便是穢土成佛的悲願。

釋迦牟尼佛降生於印度，在此娑婆世界成佛乃是歷史的事實，《增壹阿含經》云：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」。<sup>51</sup>因此，這個世界就是我們成佛的根基，《阿彌陀經》說：

釋迦牟尼佛能爲甚難希有之事，能於娑婆國土、五濁惡世：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，爲諸眾生說是一切世間難信之法。<sup>52</sup>

阿彌陀佛對釋迦牟尼佛的讚嘆，正表示穢土成佛是難能之法，卻也是佛教最真實的教義。《悲華經》甚至貶斥淨土成佛，認爲這是懈怠人的願望，是「菩薩四法懈怠」，而願取不淨世界則爲精進：

菩薩有四法精進。何等四？一者，願取不淨世界；二者，於不淨人中施作佛事；三者，成佛已，三乘說法；四者，成佛已，得中壽命，不長不短，是名菩薩四法精進。<sup>53</sup>

此四法精進，正是人間菩薩的精神。印順法師〈佛在人間〉一文明確地表示，人間正見的佛陀觀（佛在人間的確實性）與出世（不是天上）正見的佛陀觀（即人成佛）兩者融然無礙，是佛陀觀的真相<sup>54</sup>。人間佛教以此土、此時之人類來說明世間的淨化，便是對穢土成佛的全然肯定。

穢土和淨土都是評價語辭，中性的描述即是「刹土」<sup>55</sup>。眾生與刹土是不可分割的，印順法師曾做如下的說明：

土，即世界或地方，有共同依託義。如說：個人業感的報身是不共；而山河大地等卻是共的，即共同能見，共同依託，共同受用。所以，依此世界

<sup>51</sup> 《增一阿含經·等見品》，《大正藏》第2冊，頁694上。

<sup>52</sup> 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第12冊，頁348上。

<sup>53</sup> 《悲華經》卷八，《大正藏》第3冊，頁218中。

<sup>54</sup> 印順法師，《佛在人間》（臺北：正聞出版社，民81年），頁15。

<sup>55</sup> 刹土，梵文 Ksetra，音譯爲「刹」、「差多羅」，意義爲「土田」；因意和譯爲「刹土」，爲有情所居住的土地。

的眾生，能互相增上，彼此損益。佛法是自力的，如《親友書》說：「生天及解脫，自力不由他」。又如俗說：「各人吃飯各人飽，各人生死各人了」，此可見佛法為徹底的自力論。但這專就有情業感的生死報體——根身說；若就眾生的扶塵根，及一切有情業增上力所成的器世間說，就不能如此了。<sup>56</sup>

我們可從共不共業或依正二報的角度進一步加以說明。依正二報，都是果報，由過去的宿業所召感而得的眾生的身心生命的存在，是正報；生命存在的生活所依的環境，包括國土、山河以至整個環境世界，則是依報<sup>57</sup>。正報屬不共業，依報屬共業。所謂共業乃指招致器世間，使得器世間成為其業果之業，由於器世間乃係眾多有情所共有與受用的山河大地等事物，故不可能僅由一有情的共業所引生，而應由眾多有情的共業共同聚合所引生。

依舟橋一哉的研究，佛教的業論，其根本用意應是在於藉著「因個人之業所成」的概念，來說明每個人都各自擁有他「個人的世界」<sup>58</sup>。可是舟橋先生認為佛教的本來思想是不容許「共業」之存在的，因佛教認為這個世界之所以能夠成立，為全要靠有情業的推動，即「我業造我世界」，既是「我世界」，就不可能有有一個世界能與他人共同受用。他認為「共業」是佛教在時代演進，新的環境之下，順應世俗的觀點，把世間分成有情世界和器世界兩大類，而為了因應此一分類，只好另設「共業」一辭，作為支持器世界之所以能夠成立的理由<sup>59</sup>。

然眾生與眾生，在剎土的依託受用中，互相增上，互相損益，眾生報身或（有）根身所居住的剎土，是「共同能見」，「共同所託」和「共同受用」，故「共業」的發展是順當的。

如果從另一個角度來看，「共業」的提出，不只是佛教世俗化的結果，且是佛教利他精神的實踐場域。依印順法師認為：

<sup>56</sup> 印順法師，《淨土與禪》，頁 33。

<sup>57</sup> 吳汝鈞編著《佛教思想大辭典》（台灣商務印書館，民 81 年），「依正」條，頁 309。

<sup>58</sup> 舟橋一哉著，余萬居譯，《業的研究》（臺北：法爾出版社，民 77 年），頁 178。

<sup>59</sup> 同上，頁 179。

聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從消化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法依世間而完成自我。這一切，等到直探釋尊心髓的行者，急於為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切<sup>60</sup>。

那麼，共業的思想，未嘗不可認為是與莊嚴國土、依世間完成自我的利他菩薩行有著密切關係，才在「依正不二」的思想中，立「共業」的觀念，以為自他之間必然有的共同體的理論根據，且強調「依報隨正報轉」的互動關係，則「共業」的觀念便有理論與實踐上的深意。

眾生皆立足於土地，關注土地、發揚土地倫理，雖不是佛教原本就有的教義，然而依穢土成佛的精神，願為生態責任共盡人間義務。土地倫理的轉向應是人間菩薩精進法也是契理契機的慈悲行。

## 伍、建構人間佛教的土地倫理

太虛、印順兩位法師所提倡的人間淨土，應是傳統淨土的改革思想。1926年7月，太虛作〈建設人間淨土論〉<sup>61</sup>一文，1930年11月，又講〈創造人間淨土〉<sup>62</sup>，再三強調，人間淨土這一理想世界，要由人去建設、創造的。其主要觀點有三：

- (一) 由改造自心以創造人間淨土。
- (二) 依佛法的精神為究竟歸趣，方能創造人間淨土。
- (三) 改革僧制，成立佛教徒組織，保證人間淨土的建設。<sup>63</sup>

這三個精神，都是針對佛教的改革運動而發，雖以人身學菩薩道為

<sup>60</sup> 印順，《佛法概論》，頁243。

<sup>61</sup> 《太虛大師全書》論藏：支論（二）（全書第47冊），（善導寺佛經流通處印行），頁349～430。

<sup>62</sup> 同上註，頁431～456。

<sup>63</sup> 參見李明友，《太虛及人間佛教》（浙江人民出版社，2000年12月），頁90～104。

正宗，但因時代的因素，生態責任並非當時的迫切課題，故並未及於自然環境的問題。

印順「人間佛教」，著重人在五趣眾生中的關鍵角色，他說：

釋尊有云：吾為汝說過去、未來，不知汝信不信，且為談現在。準此意以讀「釋尊本教」，則於十方世界談此土，三世時劫重現在，一切有情詳人類。即此土、此時之人類以明世間之淨化可也。豈必「動言十方世界，一切有情哉」？<sup>64</sup>

「人間佛教」立足於此地、此時、此人的教化關懷，為充滿人文精神的佛教詮釋。其淨土思想的特色有二點：

(一)淨化人間使成淨土，才是菩薩本意。淨土的真精神在於「創造淨土」。

(二)彌勒淨土注重人間淨土的實現與生生世世不急於求解脫的大乘菩薩精神，代表著在五濁惡世實現理想的淨土。<sup>65</sup>

印順法師的淨土思想，在人間佛教的詮釋觀點下，開展出寬廣的實踐視野。所謂的「創造淨土」，彰顯了佛教的理想世界的關懷，卻不拘限於傳統一時一地的世界觀或神話的建構。然如本文之前的討論，依淨土的內容與事相來說，在五濁惡世所實現的淨土，與世俗的土地倫理分屬二個世界，仍存有「聖-俗」之分，其實質內容和關懷面向是不容易相應的。因此，人間佛教所要抉擇的淨土觀，仍需和傳統的淨土教義有清楚的分界，除非有個土地倫理的轉向，方可將人間淨土落實在這塊土地上，否則淨土仍是人願力所成超越生態環境的理想世界，它是與生態法則相對反的世界。

<sup>64</sup> 印順，《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，民76年9月2版），頁41~42。

<sup>65</sup> 參見：印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁1~76。

或許有鑑於人間淨土的實踐性格與方便適應，聖嚴法師在談人間淨土的理念時，採取有別於教義新的詮釋：

建設人間淨土的理念，不是要把信仰中的十方佛國淨土，搬到地球世界上來…。而是用佛法的觀念，來淨化人心，用佛教徒的生活芳範淨化社會，通過思想的淨化、生活的淨化，以聚沙成塔，水滴石穿的逐步努力，來完成社會環境的淨化和自然環境的淨化。<sup>66</sup>

這便使得淨土的內容擺脫古代印度文化的色彩，給予新時代的詮釋。就台灣佛教人間淨土的新趨向來說，其實都順著人間佛教的基本義理以適應時代的實踐旨趣。人間淨土新的詮釋是可以展開和土地倫理的對話以及本土土地倫理的建構，而不用糾纏在「淨土」的它方神聖意涵與概念泥淖中。

然人間淨土行者，所重在「淨」，關於「土」的意涵的再詮釋與建構，往往以一般的常識當做理論的旨趣，以致於土地倫理在制度化的實踐中並未有適當的地位。或如林益仁的研究所說的，佛教的環境實踐所關切的並不是「宗教可以為環境運動貢獻什麼？」的當代議題，佛教的實踐焦點似乎轉成「『環保』活動可以為當代佛教在台灣現代化提供什麼助益？」的社會脈絡詮釋<sup>67</sup>。

從人間淨土的理念，聖嚴法師對於環保的實踐，其中心意義並不在於土地的關懷，而在於「精神的建設」，聖嚴法師說：

人間淨土可分為三個方向來建設：一是物質建設，二是政治制度，三是精神建設。前二者可從科學、技術行政、法制方面去努力；後者則由對佛法的信心或修行努力。從佛法的立場看，物質建設及政治制度的有無，固然

<sup>66</sup> 聖嚴，《人間淨土》（臺北：法鼓山文教基金會，民86年）頁10~11。

<sup>67</sup> 參見林益仁，〈環境實踐的「全球」與「在地」辯證〉，《台灣社會研究季刊》第五十五期，PP.1-46，2004年9月。

是重要的事，然精神建設更為重要。<sup>68</sup>

聖嚴法師「人間淨土」的理想，被強調成法鼓山全體修行的目標。然而聖嚴法師對於環保實踐是否有一清楚的概念？爲了達到他的理想，採用環保的概念是不是一必要的步驟？由〈禪師的心路歷程，禪師的真正意義〉這篇訪問所得到的答案，顯示聖嚴法師對於二者的關聯必然性看法是不一定的，該文中聖嚴法師自述其心路歷程時，提及：

這麼長的一段時間，我本身並沒有計畫一定要做什麼，或一定不做什麼；而是因應這個社會、環境或佛教界的，漸漸推上了這麼一條路。可以說，我是以平常心、隨緣心做事，因緣讓我做什麼，我就做什麼。<sup>69</sup>

聖嚴法師認爲 1990 年以來，台灣社會急遽變遷，人們承受極大壓力與不安，心靈環保回應了社會的情境，使人的心安住於自己所在的內在與外在環境。法師對於人間淨土的詮釋，具有心靈淨化的強烈傾向，並試圖將心靈改革以「環保」的論述語彙表達出來。

事實上，聖嚴法師對「人間淨土」的詮釋，是與其復興傳統佛教的理想結合在一起的。他說：

聖嚴於民國六十七年經留學日本、弘化美國而又回到台灣之後，便以全力興辦佛教的高等教育，造就碩士及博士層次的人才。同時也推廣生活與禪修合一的運動，以達成平衡身心、提昇人品的目的。從民國七十八年起，又在國內提倡建設人間淨土的理念，響應環境衛生、保育自然生態、珍惜自然資源的號召。同時呼籲發起「心靈環保」的運動。若想救世界，必須要從救人心做起，如果人的思想觀念不能淨化，要使得社會風氣淨化，是非常難的。心靈的淨化，便是理性與感性的調和，智慧與慈悲的配合，勇於放下自私的成見，勤於承擔責任及義務，奉獻出自己，成就給大眾，關懷社會，包容別人。唯有如此，人間淨土的實現，才不會僅是空洞的理想。

<sup>68</sup>釋聖嚴，〈建設人間淨土精神最重要〉，《心靈環保》。原載《自立晚報》「晚安台灣」專欄，（1991年10月29日），頁180。

<sup>69</sup>引自釋聖嚴，〈禪師的心路歷程，禪師的真正意義〉，《心靈環保》，商業週刊陳玉琳專訪，原載《法鼓》雜誌42期，（1993年6月12日），頁254。

很明顯地，「心靈環保」是其人間淨土的一種策略，而其真正關心的是「淨」，心靈淨化，社會淨化，而不是「土」——土地倫理與生態的復原。然人間淨土的實現，並不排斥土地倫理的建構，或者說，土地倫理可做為下一階段的時代任務，以成就「心境並建」的人間淨土。而為了建設人間淨土，「心淨則國土淨」的生態學詮釋，或可做為佛教與生態學對話的基石。

### 陸：「心淨則國土淨」的生態學詮釋

佛教的教義是否有足夠的強度，提供環境保護的道德強制性與義務，這是個多面向的問題，不是一時一地的觀察可以說明的。因此，Ian Harris以「類型學」(typology)的概念，將佛教環境主義者分成五個類型，並加以釐清其多元的詮釋進路。<sup>71</sup>本文對於佛教土地倫理的建構，嘗試從「心淨則國土淨」的生態學詮釋提供一個視野，做為佛教徒與社會的一個對話平台，以期對話者可以對佛教的土地倫理有個合理的期待。

生態學家貝利(T.Berry)認為人與土地的關係是相互的辯證過程：

從人類本位進步觀轉變到生物本位進步觀，極為困難。後者強調整個社群都必須進步，理由是，犧牲較大生命社群的利益而獲得的人類進步，終將傷害人自己的生命。一塊不健全的土地所養出的人，也是不健全的；反之，一個健全的土地，會把人提升到一個更高的層次。經濟層面固然如此，所有人類事物也是一樣。<sup>72</sup>

健全的土地，會提升人的精神層次，那麼一塊受傷的土地，不正反應出人的精神之墮落？心與境原本不是單向的關係，而是互相滲透、互相融合、互為依待

<sup>70</sup>釋聖嚴，《心靈環保》，頁2~3。

<sup>71</sup> Ian Harris, "Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: A provisional Typology" *Journal of Buddhist Ethics* 2, pp.173~190.

<sup>72</sup>轉引自 L.W.Milbrath 著，鄭曉詩譯，《不再寂靜的春天》（臺北：天下文化出版公司，1994年），頁338。

的整體關聯。從這個原則出發，建構佛教土地倫理時，就必須給予「心淨則國土淨」生態學的詮釋。

### (一)、「國土淨」的生態學意涵

「國土淨」離不開「眾生淨」，因此，國土淨至少有以下兩個內涵：(一)在器世間，使一切存有在優美而有序的共存中，充滿生意的和諧；(二)在自他關係中，得解脫自在，實現和樂清淨的人生理想於世間<sup>73</sup>。如果把它轉化成生態學的涵意，或許可以做這樣的詮釋，清淨的國土必須：(一)維護生態系的完整性與良好的運作狀態；(二)建立和維持一個能夠健全運作的社會。為了落實生態的淨土，可接受一個深層的實踐原則：在我們的社會習慣及實踐之中的根本性改變(淨化)是必須的。那種可以包含這些變化的社會，就稱之為「永續社會」(Sustainable Society)，其價值次序可如此來安排：

一個沒有人的生物社群，可以存活得很好；反之，沒有健全的生物社群，人類社會不可能興旺。同樣的，某一個人的存在與否，並不影響一個社會的運作與存在；反之，缺乏健全的生物社群和人類社群，個人不可能幸福的生活。因此，如果個人希望過著高品質的生活，首先就必須將生物社群的保護與保存，列為第一優先的價值。第二優先考慮，應當是保存和維護人類社群的健全。只有當這兩個社群都受到悉心照顧而維持旺盛的活力時，個人才可能依據自己的願望追求高品質的生活。<sup>74</sup>

從永續社會的價值觀來詮釋「國土淨」的可能涵意，進一步提醒我們，所謂的「清淨」，並不是一個孤立的觀念，而是在大量運用整合性思考的條件下，一個綜合性的概念。它讓我們面對這個事實：除非其他生物有一個良好的棲息地，否則人就不可能有良好的維生環境；護生是保護有情生命，也是保護人類自己的生存。從自然權利<sup>75</sup>來說，生物為了維持自身的存在，必

<sup>73</sup> 參見印順法師，《佛法概論》，頁 184。

<sup>74</sup> 《不再寂靜的春天》，頁 109。

<sup>75</sup> 所謂「自然權利」是指生物物種和生態系統的持續生存的權利。有關自然權利思想的內涵與

須擁有特定的生存條件，諸如陽光、空氣、水與土地，生物的生存權利就是生物對其存在所必需的生存條件的擁有權利，剝奪了它們對這些生存條件的擁有權利，也就剝奪了它們生存的權利。所謂自然權利的侵犯，不僅表現為對生物的直接濫捕濫伐，還表現為對生物賴以生存的條件——基本生態過程與生命維持系統的污染與破壞。依佛教的觀點，我們可把這些生存條件的擁有權利，稱之為「依報的權利」。「依報」乃共業所感，所以是眾生的共同責任；其善與不善，即大有改進的餘地，尤其就人類來說，其破壞自然的能力最大，所擔負的增長依報權利的善業，便顯得更為切要。人是有情的一分子，同時以覺情主體的身份成為其他有情的代理人，依「依正不二」的原則，對環境的破壞就是對有情自身的損害，保護環境就等於保護有情自身，保護土地也就是保護我們的心靈世界。正報和依報原本是不可分割的，承認依報的權利，亦即尊重正報的生存權利。

清淨的國土，其所包括的意涵當然不只是永續的社會；然而，永續社會是清淨國土的必要條件，應是不成問題的。於是，從永續社會的觀點，我們可以提供清淨國土三個主要內容。

首先，清淨國土的生態圈（地球）不是一堆礦物質，可忍受大量廢物的泛濫、堆積。如果把地球看成是一個複雜的生命網，這個網絡是個有機體，各個部分井然有序的運轉，聯結成和諧與完整的一體，以達成支持生命存在的目的。那麼，對地球的掠奪、任意干擾或破壞其有機整體網絡，把地球看成只是個機械體，任意簡化其有機體系，使得其支持生命存在的結構解體，都是違反清淨國土的原則。

我們也可以把生態圈比喻為「家」，視它為依存歸屬的地方。所謂地方「不是指一片可以維生的草地，而是指一個人類『歸屬』的場所，……生態圈是所有物種賴以生存的空間與社會；所有物種都『歸屬』於它，都在它的體系中找到自己的定位。生態圈就是一個家」<sup>76</sup>。人類對於依存歸屬的地方負有保護的責任，應是人性正常的道德情感，也是人的善業。

---

演進，參見 R.F.Nash, *The Rights of Nature*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1989

<sup>76</sup> 《不再寂靜的春天》，頁 247。

第二、生態學重視多元化的價值。從生態學的觀點看，大自然與社會的平衡和諧，並非由機械化的標準，而是由有機的分化所完成。物種的多樣化（生物的龐雜度）、生態圈的穩定及活潑的生機與複雜的群落的網狀結構是互為因果的。因環境的穩定而出現物種的多樣化，因物種的多樣化而出現生態的活潑生機，因活潑的生機，更發展其複雜的群落網狀結構與彼此相關的整體，而增強其穩定性。就社會來說，不斷增長的統一是從不斷分化而來的，一個延伸的整體是它的組成的多元化和充實的產物，因此，永續的社會必然是多元的社會，參與性的社區、社區自主、社區管理、社區學習中心網絡，鼓勵草根性團體的成立，鼓勵公共參與等已成為新生活的取向和行動的策略。<sup>77</sup>

第三、自然系統的成長是有限的，我們不應該、也不能再以過去的那種增長速率來進行生產和消費。把無限制的成長，看成是很合理的經濟理論，是不切實際的，因為它迅速地剝奪大地的資源，為環境帶來了危險。綠色運動中所主張的再循環或可回復性能源，都將不足以解決由於地球資源的有限性所造成的種種問題。「再循環」是有用的，但是想像它能夠提供所有根本的解答，卻是一種錯覺。生態主張就是企圖在有限的資源條件下，建立一個永續的社會。當前的做法就是放棄「量」的開發策略，降低量的需求，而改用保育策略。生態運動主張：學會降低物質需求，比起過度的消費物質產品將提供更多的實現形式。降低量、提升質的生活將會讓心靈與精神得到更多的實現空間。

這種主張和佛教經濟學相符合。蘇馬赫在《美麗小世界》中特別贊許佛教經濟學的合理性——財力出人意料地小卻獲得特別滿意的效果。蘇馬赫指出，佛教經濟學家認為：既然消費只是人類福利的一種手段，其目的就應當是以最少的消費求得最大限度的福利。佛教經濟學想通過最佳的消費方式，使人獲得最大的滿足，而現代經濟學家卻想通過最佳生產方式來盡量擴大消費<sup>78</sup>。佛教經濟學為未來經濟學與生態學的合流，提供了良好典範的可能性，而「國土淨」的生態意涵便是佛教經濟學典範的發揚。

<sup>77</sup>社區的重要性在生態主義者之間幾乎已成共識。在第二次地球高峰會議的藍圖中，我們可清楚地看出這個傾向。其詳請參見林文政譯，《綠色希望》（臺北：天下文化公司，民國83年）。

## （二）、「心淨」的生態學涵意

生態主義者接受「成長有限」的觀念，積極鼓勵人改變生活方式，過著簡樸的生活，這種甘於素樸的生活，對現代人來說，是種精神的禁欲主義，與當代消費社會提倡欲望的解放且不斷滿足欲望需求的消費觀、是絕然不同的。甘於素樸，所以不再從量上的擴張和佔有得到滿足，而是從用心的生活、專注的生活、有目的的生活中，培養較高層次的自覺。有意識並持續地體會、靜觀自己的生活經驗，促使生態主義者在每個面向上，都能考慮到生態保育。身為生態主義者，奉行精神的禁欲主義，積極地開發內在能力，以使人過渡到更為永續的生活方式，以確保永續社會的心靈實現的生活空間，這種強烈的精神關懷傾向，已有越來越多人響應，逐漸形成新的生活觀。

愛爾金(D.Elgin)在《自求素樸》(Voluntary Simplicity)一書中說道：

除非我們在生活方式與消費態度上做重大改變，否則我們的世界就會充塞著巨大毀滅、痛苦、衝突與絕望。<sup>79</sup>

反省的自覺，為人打開內心淨化的一扇大門，它是經由人們有意識的選擇而來的心靈自由，雖是禁欲但並不具有壓迫性，而是用心感受生活，去感覺生活品質的真實內容。它是內心的淨化，也是外境的淨化，更是兩者合成一體的實際行動。

佛教的教義要求我們淨化內心，掃除貪、瞋、癡三毒，使心靈解脫自在，佛教教導我們去除佔有的心態，透顯自在的生命情境，佛教從根本上改變我們的生活方式，「自求簡樸」正是佛教生活方式的最佳寫照。

再者，生態關懷需具備普遍性的同情心，將此同情心推廣至（1）其他種族；（2）其他物種；（3）祖先及後代子孫的幸福。以確保生態圈的活力與社會的永續存在，這便是生態關懷的宗旨。生態哲學體認到：人類中心主義促成人類對自然的傲慢與剝削，把關懷的層次提升至生態關懷的高度，擺脫人類中心的偏見，

---

<sup>78</sup> 參見蘇馬赫著，《美麗小世界》（臺北：久大文化，民國 77 年），頁 49～58。

<sup>79</sup> 參見 Duane Elgin 著，張至璋譯，《自求簡樸》（臺北：立緒文化事業有限公司，民國 85 年），

已成為環境倫理學的基本原則。然而生態哲學也常走向理論本身的困境，在拒絕人類中心主義時，忽略了唯有人類才有價值意識的事實。價值意識的培養與價值意識的高度發展，才使得人能擺脫人類中心的困局，走向人與自然的和解，走向人類後世子孫福祉的公平考量。因此，人類作為存有論的中心誠然有其危機，但是人類作為價值論的中心，卻是必須考量的課題。

佛法主張人本的有情觀，照顧到有情為一切問題的根本，人生的奧秘需從有情自體去觀察，同時也了解人為五趣的中心，為有情上升下墮的樞紐，人在有情界有著特勝的地位。<sup>80</sup>因此其同情心乃是普對一切有情，直接到達生態關懷的層次，而不需經由否定人類中心觀，方始達到生物中心觀，避免了將人與生物視為對立，以致引生出諸多意識型態的困局。

內心的淨化，正是生態關懷的實現。就菩薩眾的德行來論，「貪欲不一定厭棄有情，障礙有情，世間多少善事，也依貪愛而作成；惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行。所以說：『一念瞋心起，八萬障門開』」<sup>81</sup>，那麼能去除三毒，卻對有情缺乏同情而不具有生態關懷者，本身的立場便是矛盾的。

經由「心淨則國土淨」生態學詮釋，嘗試建構人間佛教的土地倫理，應是人間佛教的順當發展，也是本文主張「土地倫理的轉向」的旨趣所在。這麼一來，將使得依佛教觀點所開展的土地倫理，呈現時代的新適應與新視野。

---

頁 168。

<sup>80</sup>參見印順法師，《佛法概論》，頁 43~56。

<sup>81</sup>同上，頁 244。