

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

佛 教 擇 地 觀 之 研 究

A Study on the Best Choice
of Geographical Site in Buddhism

研 究 生：康 瑞 昌

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

中 華 民 國 一 百 年 十 二 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所
碩 士 學 位 論 文

佛 教 擇 地 觀 之 研 究

研 究 生：康 瑞 昌

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：陳 劍 龍

黃 國 清

唐 俊 銘

指 導 教 授：黃 國 清

系 主 任 (所 長)：陳 美 華

口 試 日 期：中 華 民 國 100 年 12 月 23 日

謝誌

因緣的示現是微妙、不可思議的。從高中二年級上學期第一次月考後跟家人說：「不要考大學，要去讀佛學院。」但學佛的因緣並未圓滿具足。大學一年級上學期期中考後，向父母兄姐說：「要去法國讀碩、博士。」但後來覺得這樣的人生不够精彩，就沒有去實現到法國讀碩、博士的規劃。一轉眼，過了二十多年的寶貴光陰。在這段期間中，不少的親友、長輩都建議應該在學歷上繼續進修深造，但固執的我一心只想研讀佛學，其他世俗學問的學科對我而言，早就已經興趣缺缺、志不在此。後來，由於一件奇妙事情的發生，卜了個卦，卦象中有應變革的意涵，恰好南華大學宗教學研究所佛學組正在招生，研究佛學的願望因此得以圓滿。

本篇論文的寫作歷程之所以能那麼順遂，主要還是因為我的指導教授——黃國清老師，以其認真的教學、嚴謹的治學態度，不厭其煩地教導我論文寫作的技巧，以及引領我更深入思考相關的議題，讓我從從眾多繁雜的佛教典籍中，發掘和擇地有關的資料，並加以整理論述成為完整的論文。再者，廖俊裕教授在初審及口考時給予的寶貴意見及指導，讓本篇論文的結構和內容得以更加完備。口試委員陳劍鎧教授抽空閱讀拙作，不惜舟車勞頓，親臨給予寶貴的指導與意見，在此學生向口試委員們與指導教授致上最深的謝意。

高中二年級時的導師林俊宏老師是一位好學不倦、學養品格都令我欽敬的老師，林老師在三十八歲時負笈東瀛深造，學成歸國後在大專院校任教，是一位言教、身教都影響我很深的儒家學者。因家學淵源，從國中二年級開始我便接觸學習地理風水與民俗學說，放棄去法國讀博士的規劃後，大學二年級上學期發表完「屬於沈思的片羽」一文後，便告別校園文壇不再寫作，並婉拒接任法文系學會會長一職，師長們覺得很可惜，但我因立定志向努力專研堪輿風水學，希望自己能成為真正有學問的人，而非只是擁名過其實的虛名。因此，便無怨無悔勇往直前，這二十多年來雖然忍受了很多原本可以不用吃的苦，但功不唐捐、付出必然有其收穫。

在學問與思想上影響我最大的是余非師(丁元黃)前輩，當近二十年前讀到余老師的大作《現代風水縱橫談——地理玄機直講》一書時，對於余老師將儒釋道、天地人的學說融會貫通，整理出「本末、終始、先後」的程序，建立「道統堪輿學」的學術體系，內心便感到相當的欽敬，更以此為自己研究學術的範本和人生的指導。後來福緣具足得以親近大德，感謝余非師前輩十多年來對我的指引和教導，尤其研究所這二年由於地利之便，幾乎每個星期都去向余老師請益，經由前輩的諄諄慈誨，讓我在堪輿學術、宗教人生的體悟上，都有突飛猛進的大幅提升。

在人生的旅途上，家人一直是我的最主要的護持者。感謝爸爸、媽媽二十多年來對我任性、執著追求自我完成的包容和支持，以及大姐、姐夫、哥哥、嫂嫂、國中施俊源老師長期以來對我的關懷和照顧。並感謝在研究所求學這段期間何建興教授、釋如念法師等師長的無私教導，和其他給予協助的同學、朋友。也感謝佛、菩薩和諸護法神祇的庇祐讓一切得以平安、順利、圓滿。

康瑞昌 謹誌

2011年12月25日佛陀紀念館啓用日於屏東心元書齋

摘要

佛教重視心性和戒定慧的實踐，反對物質的執著，通常一般人常直覺地認為，著重解脫追求的佛教不講求擇地，甚至認為風水擇地是一種迷信愚痴的行為，必定是被釋迦牟尼佛訶責的。事實上，佛陀雖然反對出家弟子們從事星相占卜的工作，但在佛經中有很多選擇環境的記載。所以，本論文主要的研究進路是就佛經相關的擇地資料加以蒐集、整理和綜合分析，以得出環境選擇的系統觀念。首先擬就顯教經典的內容討論佛陀是否反對擇地，以及有無擇地的事蹟。其次，探討密教重視擇地的原因，密教擇地的方法，以及與初期佛教是否有關連性的問題。最後，依佛法對擇地觀進行反思。

環境和有情的相互關係是非常密切的，六道的眾生都深受環境的影響。藉由佛陀以前的擇地記載，可以知道印度古代就有擇地的事蹟。地有優劣是存在的事實，選擇佳地並不違背佛陀的教誨。就佛陀和弟子們有關的擇地記載內容來考察，可以了解佛陀並未直接針對擇地行為加以訶責，而且本身有善用環境的擇地事蹟。佛陀對修行處所、佛塔、廚房、浴室和廁所等佛教建築物地點的地理選擇也有相關的規定和論述。其次，佛陀對樹木、鬼神和環境間的相互關係，也有不少論述，可惜未被注意而長期遭到忽視。此外，因佛而神聖的土地，後來也成為密教修行擇地的重要標準。

關於密教擇地法的探討，先說明密教對擇地的重視，並探究重視擇地的原因。其次，由密教經典擇地資料的研究分析，說明密教擇地法的運用標準和學術內涵，對密教經典中有關的擇地記載做綜合的處理。並藉由對初期佛教和密教擇地思想與方法的整理呈現，說明早期密教的擇地法和印度初期佛教的擇地法存在某種連繫。佛寺是出家人宏法利生的居住處，也是在家人接觸佛教和僧侶最主要的地方。「天下名山僧佔半」，自古以來興建佛寺時對選址就相當重視，著名的佛寺大多擁有很好的地理環境。藉由密教擇地事例的敘述，便可了解佛寺與擇地的密切關係。

依佛法對擇地觀進行反思，是佛教擇地觀重要的討論議題。佛法有依報、正報的說法，有好福報的人自然會擁有好的環境；而「吉地自有神司」，德行的好壞不只對於吉地的追求有一定程度的影響，更是居於關鍵的地位。因此，屬於人天善法的「累積福德」，對於擇地是很重要的。其次，念佛持咒在宗教上的神奇力量，是信徒們深信不疑的，用在擇地上也是有其神奇之處。最後，心識和環境有密切的相互關係，如何從心識著手，來提昇或改善環境，是很重要的。「累積福德」、「念佛持咒」和「以心轉境」更是提昇與改善環境的三個不同層次。

關鍵詞：佛教、擇地、環境、鬼神、佛教建築

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與方法.....	8
第三節 文獻回顧.....	11
第四節 論文架構.....	15
第二章 環境與有情的相互關係.....	17
第一節 環境與六道眾生的關係.....	17
第二節 環境對人類的影響.....	22
壹、空間與地利對人的影響.....	22
貳、氣候對人類的影響.....	23
參、不佳環境的負面影響.....	26
第三節 環境對動物的影響.....	28
第四節 小結.....	31
第三章 與佛陀相關的擇地記載	33
第一節 佛陀以前的擇地故事.....	33
壹、印度傳說中的擇地.....	33
貳、釋迦族先人的擇地故事.....	35
參、王舍城的擇地故事.....	36
第二節 佛陀擇地的記載.....	39
壹、本生菩薩降生的擇地.....	39
貳、修行時的擇地.....	41
參、成佛後的擇地.....	44
第三節 佛陀弟子擇地的記載.....	51
壹、祇樹給孤獨園的擇地故事.....	51
貳、關涉到佛陀弟子的擇地記載.....	54
第四節 因佛而神聖的土地.....	56
壹、因過去佛而神聖的土地.....	56
貳、因釋迦牟尼佛而神聖的土地.....	57
第五節 小結.....	60

第四章 顯教經典的地理選擇與僧院布局·····	62
第一節 佛教建築物的擇地觀·····	62
第二節 樹木、鬼神與擇地·····	69
第三節 佛教寺院內建築物的布局·····	80
壹、塔的擇地·····	80
貳、僧坊、經行堂、布薩堂·····	82
參、廚房·····	84
肆、浴室、廁所·····	84
第四節 小結·····	88
第五章 漢譯密教經典的擇地法·····	90
第一節 密教重視擇地的原因·····	90
第二節 密教經典擇地資料的研究分析·····	96
第三節 密教擇地的事例·····	110
第四節 小結·····	118
第六章 傳統擇地觀的佛法反省·····	120
第一節 累積福德·····	120
第二節 念佛持咒·····	127
第三節 以心轉境·····	135
第四節 小結·····	142
第七章 結論·····	144
第一節 佛教地理選擇的原理·····	144
第二節 佛法對擇地的當代反省·····	149
參考文獻 ·····	150

第一章 緒論

環境空間是所有生物實際活動的場域，生活在其中就不可避免受到環境的影響，適應環境是生物的生存本能，更高級的生物則進一步選擇安全的居住環境或好的生活環境。例如，中國先民的擇居活動，從大自然的適應來說，首先考慮避洪問題，因為先民發祥於黃河流域，黃河水患成了住居最大的生存威脅。所以選擇近水高地居住，自然成了擇居應優先考慮的條件。¹《大唐西域記》卷 8 記載：「摩揭陀國……土地墊濕，邑居高原。」²佛經中也有提及鳥類選擇高處安住的例子，如《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉記載，迦隣提及鴛鴦鳥都有為了生存而適應環境的擇地本能，在盛夏水漲時選擇高原安置自己的幼鳥，如此才能安隱地遊樂。³擇地的由來也是如此，源自人類為了適應環境的生存本能，以及選擇、營造更好的生存、活動環境。艾定增在《風水鉤沈——中國建築人類學發源》一書中指出，風水術的產生與一切動物一樣是由求生的本能決定的，是在中國這片特定的土地和自然環境中發生的獨特的文化現象。⁴佛教雖然沒有如同中國傳統地理風水學發展成專門的擇地學術，但是佛典中也有許多與環境選擇相關的資料，是值得我們去開發、研究和善用的。本論文的主題即在探討佛教的「擇地觀」，此章介紹研究動機與目的，進行學術文獻的評介，說明研究範圍與方法，以及列示論文架構。

第一節 研究動機與目的

于希賢在一丁等著《中國風水與建築選址》的序言中提到：傳統的中國地理學就叫做堪輿或地理，並應用於城市、聚落、民宅的選址、布局、規劃之中。以《韓國堪輿的研究》為博士論文的人文地理學者尹弘基也曾提出一個學術設想，即風水起源於中國黃土高原的窯洞選址、布局。⁵就文字意義而言，擇是挑選、揀擇的意思；地有地方、場所的意涵。擇地，就是選址，除了選擇好的地方、處所外，在實際運用上還包括布局，就是個別建物應該如何配置，應該選擇在該塊土地的那個位置，例如，殿堂、佛塔、廚房、浴室和廁所等的地點選址都是布局擇地的範圍。

¹ 參見黃有志：《傳統風水觀念與現代環境保護之研究——兼論民生主義環保理念的落實》（高雄：高竿傳播有限公司，1997年），頁 11。

² 見《大唐西域記》卷 8，《大正藏》冊 51，頁 910 下。

³ 《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉：「復次善男子，佛法猶如鴛鴦共行。是迦隣提及鴛鴦鳥，盛夏水漲選擇高原安處其子為長養故，然後隨本安隱而遊。」（《大正藏》冊 12，頁 415 中。）

⁴ 參見艾定增：《風水鉤沈——中國建築人類學發源》（臺北：田園城市文化事業有限公司，1998年），〈序言一〉，頁 2。

⁵ 參見一丁等：《中國風水與建築選址》（臺北：藝術家出版社，1999年），〈序言〉，頁 6-7。

在人類早期文明的發展過程中，選址而居是不可或缺的重要活動，因而逐漸形成擇地而居的文化。關於擇地而居的實際故事，在經典史料中有不少的記載。周族的振興始於公劉，公劉是周族歷史上的偉大人物。爲了民族振興，公劉率領族人由邠(今武功縣)遷豳，《詩·大雅·公劉》篇生動地記載了公劉相地選址的過程。《尚書·召誥》云：「成王在豐，欲宅洛邑，使召公先相宅……厥既得卜，則經營……攻位于洛汭。」所謂洛汭，即洛水灣曲的內弧一側位置。⁶在《墨子·節用》說：「古之民未知爲宮室時，就陵阜而居，穴而處，下潤濕傷民，故聖王作爲宮室。」先民在未有地上房屋之前，很長的時期內都過著穴居的生活，但居穴的位置是有選擇的，或「就陵阜而居」，或「因丘陵掘穴而處」，這已考慮到了居住環境中地形的作用。⁷人類生存在地理環境中，就免不了要對地理環境有所選擇，在中國，擇地學說逐漸吸收道、儒、佛的相關理論文化，最後形成一門系統性的專門學科。

佛教重視心性智慧的修證，雖不否定環境是人類生存的空間，但反對外在物質的執取，大乘佛教甚至主張世界是性空幻化，少見如中國的風水之說，因此佛教的擇地觀念與經驗即遭致忽略，現今佛教主流觀點甚至強力主張佛教不講地理風水。筆者廣泛閱覽佛教經論之後，發現其中存在許多地理選擇的資料，這些記載與中國擇地觀有何相通之處？有何種觀點上的差異？以及方法上有何同異？以上問題是引發筆者探討這個主題的興趣，希望立於客觀資料考察的基礎上，解明佛教經論中的擇地觀念。

細論本論文研究動機的產生，主要來自四個方面的思考：一、地的方面，二、人的方面，三、經典方面，四、傳統地理風水方面。在地的方面，有地就有優劣，有優劣就有選擇的需要。如艾定增在《風水鉤沈——中國建築人類學發源》一書中提到：

商人滅夏到盤庚時已遷都五次，《尚書·盤庚》云：「不常其邑，于今五邦。」盤庚繼位時，國勢衰微，他為了中興，決心遷都，在遷都前做了大量相地卜宅的工作。《尚書·盤庚》記有：「盤庚既遷，奠厥攸居……適于山，用降我凶德，嘉績于朕邦……用永地于新邑，肆予沖人，非廢厥謀，吊由靈，各非敢違卜，用宏茲賁。」說明遷都目的是避凶趨吉，而選擇吉地是通過占卜方式由神意來昭示的，人們遵從神意才能興旺發達。這是中國歷史上最的風水活動的記錄。⁸

不只在中國有風水擇地的實踐記載和選擇的例子，在佛教經典中也常可見到

⁶ 參見一丁等：《中國風水與建築選址》，頁 18-21。

⁷ 參見劉沛林，《風水·中國人的環境觀》(上海：上海三聯，2003 年)，頁 27。

⁸ 參見艾定增：《風水鉤沈——中國建築人類學發源》，頁 17。

關於擇地的記載。例如，王舍城的由來就和擇地有關。王舍城原來的意思就是國王所住的地方。在鳩摩羅什譯的《大智度論》卷3中，有三種關於王舍城擇地的故事。三種王舍城擇地的共同處是看上五山周匝環繞如城的地理形勢。其中一種說法就和中國商朝遷都五次有異曲同工之妙，都是爲了避凶趨吉。摩伽陀王先前所住的城，城中失火，每燒一次就重新建造，就這樣發生了七次，摩伽陀國的人民疲於所役。國王非常憂愁害怕，召集眾多有智慧的人詢問失火的原因。有人建言說：「應該改變地方。」國王就另外尋求住處。見到這五座山周匝環繞如城郭，就在這裏建造宮殿居住，因這個原因所以叫做王舍城。⁹由王舍城的記載可以知道環境的影響力和重要性，地有好壞吉凶，當然就會形成選擇好地、避開壞地的擇地行爲。

印度古代的確就有擇地的事實存在，雖無地理風水之名而有地理風水之實，只是古印度的擇地沒有如同中國的地理風水學一樣，發展成專門的學問技術體系。例如，玄奘法師在《大唐西域記》卷9，提及有關那爛陀僧伽藍風水選址的故事：

從此北行三十餘里，至那爛陀僧伽藍。聞之耆舊曰：「此伽藍南庵沒羅林中有池，其龍名那爛陀。傍建伽藍，因取為稱。從其實義，是如來在苦修菩薩行，為大國王，建都此地，悲愍眾生，好樂周給，時美其德，號施無厭，由是伽藍因以為稱。」……佛涅槃後未久，此國先王鑠迦羅阿迭多，敬重一乘，尊崇三寶，式占福地，建此伽藍。初興功也，穿傷龍身，時有善占尼乾外道，見而記曰：「斯勝地也，建立伽藍，當必昌盛，為五印度之軌則，逾千載而彌隆，後進學人易以成業，然多歐血，傷龍故也。」¹⁰

引文說到「式占福地，建此伽藍」，可以知道在當時的印度本身有自己的擇地學問，而善占的尼乾外道，則是專精擇地的人。由上述的記載可以推知，那爛陀寺會成爲當時印度最爲著名的佛教寺院，所傳是和位處好的地理風水有關。在位於福地的佛寺進修學習，道業比較容易成就。

佛教傳到中國之後，受中國文化的影響，對擇地法就不自覺或自覺地加以運用。在淨土宗九祖蕩益智旭的《絕餘編》卷3〈止觀山房改向文疏〉裏，智旭對佛陀或佛法與擇地的關係有獨到的見解，他藉由佛陀成道金剛座的故事，說明佛教和地理風水的關係實際上是相當密切的，而且地理風水也是屬於唯心法門，地理風水的本源也在佛法唯心法門中。更何況止觀山房原本立向錯誤，只要改向，不必浪費金錢，便可得到地利。因此，智旭將地理風水視爲唯心法門裏的「持地圓通」：

⁹《大智度論》卷3：復次，有人言：「摩伽陀王先所住城，城中失火，一燒一作，如是至七。國人疲役，王大憂怖，集諸智人問其意故。有言：『宜應易處。』王即更求住處。見此五山周匝如城，即作宮殿於中止住，以是故名王舍城。」（《大正藏》冊25，頁76上。）

¹⁰ 見《大唐西域記》卷9，《大正藏》冊51，頁923中。

昔世尊將成正覺，登一山頂山為振裂。世尊念曰：「得毋我夙障耶？」山神跪而白曰：「非是菩薩夙障，祇緣斯山淺薄，不足載如來成道耳。去熙連河側不遠，有菩提場，周匝千里，金剛所成，三世諸佛咸悉坐此成等正覺。」佛如其言，詣彼成道。由此觀之，風水所係亦大矣。世有高談唯心蔑視風水者，詎思一切唯心，則風水獨非唯心法門乎？是故華藏莊嚴世界海安住無邊香水海中，無邊香水海依大風輪而得安住，此即風水之本源而唯心之極致也。今于此法界安立中有塵許娑婆，娑婆中有塵許支那，支那中復有塵許之新安陽山尖，而塵許之法界不小，華藏之法界不大。擬欲向此一塵中轉大法輪，奈向日所定方隅未為允妥，事須改作，方得依正相稱。蓋不必再作布金之侈費，便可坐收熙連河畔之奇功矣。深信唯心法門者，請于此薦取持地圓通。¹¹

從智旭這篇疏文的論述，可以知道佛經中有擇地的觀念，而且有擇地的事實存在。此外，也反映佛陀並未否定擇地，而且有實際擇地的記載。以上這些擇地論述使筆者想從佛經中找尋是否有更多的資料可以證明佛教確實有擇地的觀念。

就人的方面而言，在閱讀高僧傳記時，可以發現不少有關高僧的地理故事，或者高僧本身的擇地事跡，顯示中國法師在修行上也會選取好的處所來幫助修行，因此重視地點的選擇。《宋高僧傳》卷 13 記載：「釋法普，姓潘氏，廬江人也。貌古情寬，擁敗納觀方。元和中，因見黃崗山色奇秀，其峯巖嶂，其林鬱密，中有石壇平坦而高峙，乃放囊挂錫于中班荆，久之尋附樹架蓬茨，僅容身而已。未幾有人自小徑而至，見普驚怪，問云：何緣至此？曰：某本行山麓，見巔頂騰漲紫氣盤紆可愛，意此山有尤物，故來耳。諦視普遲迴而去，山下行者聞而尋焉。禪學之徒不數年遽盈百數，普却之曰：老僧獨居無物利人，君等亦無所乏。由是星居之庵多矣，弟子廣嚴等構成大院。」¹²引文中，黃崗山色奇秀，山峯險峻，樹林茂密，山中有石壇平坦而高峙，以及見到山頂騰漲紫氣盤繞，都是選擇該地修行的主要原因。又《宋高僧傳》卷 14 記載與南山律宗釋道宣法師有關的地理故事：

晦迹於終南傲掌之谷。所居乏水，神人指之穿地尺餘，其泉迸涌，時號為白泉寺。猛獸馴伏每有所依，名華芬芳奇草蔓延。隨末徙崇義精舍，載遷豐德寺。嘗因獨坐，護法神告曰：彼清官村故淨業寺，地當寶勢道可習成。聞斯卜焉。¹³

引文中說到道宣原先居住的地方缺乏水源，因神人的指示才挖到水源。另外，曾

¹¹ 見《絕餘編》卷 3，《嘉興藏》冊 28，頁 589 下。

¹² 見《宋高僧傳》卷 13，《大正藏》冊 50，頁 785 上。

¹³ 見《宋高僧傳》卷 14，《大正藏》冊 50，頁 790 中。

經在一人獨坐時，有護法神告訴他，清官村從前淨業寺所在的地理形勢很好，在那裏修道可以成就，道宣法師聽了護法神的話，就選擇居住在那裏。後來因為道宣法師弘揚戒律，長久居住在終南山，他的學派就被稱為南山律宗。由道宣的故事，可以知道佛教和地理風水並不是完全不相容，但長期以來很少有這方面的學術研究成果，這是非常可惜的，這也是興發筆者想做佛教擇地研究的原因之一。

在經典方面，據《大乘大集地藏十輪經》記載，地藏菩薩「安忍不動猶如大地，靜慮深密猶如祕藏。」¹⁴，所以稱為地藏。在佛經中，《占察善惡業報經》有斷定吉凶禍福的「地藏木輪相法」。因末法眾生障礙多，容易生起疑惑，特別喜歡求神抽籤、算命卜卦以斷定吉凶禍福，因此釋迦牟尼佛指示地藏菩薩說此方便善巧的法門，使眾生斷除各種障礙和疑惑，這也菩薩為了利益眾生的緣故。其中有些項目是和擇地有關：

如是所觀三世果報善惡之相，有一百八十九種。……一百四者，觀所去無障礙。一百五者，觀所去有障礙。一百六者，觀所住得安止。一百七者，觀所住不得安。一百八者，所向處得安快。一百九者，所向處有厄難。一百一十者，所向處為魔網。一百一十一者，所向處難開化。一百一十二者，所向處可開化。一百一十三者，所向處自獲利。一百一十四者，所遊路無惱害。一百一十五者，所遊路有惱害。……一百二十五者，所住處眾安隱。一百二十六者，所住處有障難。一百二十七者，所依聚眾不安，一百二十八者，閑靜處無諸難。¹⁵

在智旭的《絕餘編》中，對《占察善惡業報經》是持正面的評價：「後讀台宗教觀，每每引《占察經》以為誠證，而《占察經》即地藏大士所說妙法也。其開示一實境界，則是一大事因。其開示二種觀道，則是一大事緣。愈信如來密因，菩薩萬行，一門超出，無二無三之旨，誠不我欺。」¹⁶佛經中——尤其是密教的經典——可以發現不少擇地的論述，由此可知密教是很重視擇地的。例如，《蘇悉地羯羅經》卷1的〈揀擇處所品〉、《蕤呬耶經》卷1的〈揀擇地相品〉、《蘇婆呼童子請問經》卷1的〈分別處所分品〉、《妙臂菩薩所問經》卷1的〈選求勝處分〉、《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷1的〈擇地法品〉、《建立曼荼羅及揀擇地法》和《梵天擇地法》等，筆者想從上述密教經論中蒐集擇地資料以做綜合的處理。釋迦牟尼佛禁止出家弟子透過星相占卜，因此，應該也是禁止出家弟子們從事地理風水的擇地行為來換取衣食和供養，因為出家的目的就是為了捨棄世俗營生，選擇專心修行以求得解脫。然而，這不等於佛陀反對出家弟子修行時不可以選擇好的處所居住，更不等於佛陀否定擇地的行為。一般人認為信仰佛

¹⁴ 見《大乘大集地藏十輪經》卷1，《大正藏》冊13，頁722上。

¹⁵ 見《占察善惡業報經》卷1，《大正藏》冊17，頁905中-906上。

¹⁶ 見《絕餘編》卷3，《嘉興藏》冊28，頁584上。

教就不應再有地理風水相關的擇地行爲，這種觀念似乎和密教明顯重視壇城和修行擇地的主張有所歧異，如何看待這個問題則是本文嘗試探究的。此外，密教的擇地法和初期佛教的擇地法在觀念上有何同異之點也是本文想要研究的課題。

在傳統地理風水方面，傳統地理風水學對環境吉凶的重視，是因為深刻的了解環境對一般還沒有修行成就的人有重大的影響力。一般人常陷於心被境轉的困境，佛陀覺知生命宇宙的實相，不僅教導世人心不被境轉，進而轉識成智，了悟境由心生，達到以心轉境，創造有意義的人生。要了解環境對人類的重要性，進一步能善加利用環境，就必需知道環境是如何產生的？心識如何對環境產生作用？這些在佛經中都有詳盡的講述。惟有藉助、善用佛法的智慧，才能解開環境吉凶影響力的真正根源，填補傳統地理風水學對環境吉凶原因的論述不足。誠如《梵網經菩薩戒初津》卷5所說：「惟除外道、邪見，則世間無有一法不是佛法。故云盡大地無非是藥，況如來金口親宣者。」¹⁷傳統風水學是自古代以來的一種專門技藝，也就是所謂術，雖然不是佛陀口中出家眾專心從事修行的正命，但不一定即是外道邪見，二者不是對立、不可互補的。藉由佛教擇地觀的研究，不僅可以為傳統地理風水學注入新的源頭活水，往後更可以運用佛法的智慧，擺脫心被境轉、為境所困的情況，進而善用環境、以心造境和以心轉境，這也是相近於佛陀的實踐道。

另一方面，傳統地理風水學對環境吉凶有一套完整嚴密的論述，但偏於注重吉凶，也就是果方面的論述。佛學中對於環境也有詳細多元的論述，雖然沒有風水的名稱，但就實質內容來說，有不少類同之處。佛經中對宇宙人生有很多精闢的論述，對很多事情的原理、原因有詳盡的探討，可以完備傳統風水學對環境吉凶的原因、根源，也就是因方面論述的不足。一般對傳統風水學的研究大多是從地理風水的角度和觀點，來探討環境與人的關係，以及環境對人的影響。本論文則是從佛法的角度和觀點，來探討環境與人的關係，以及環境對人的影響。對於傳統風水學來說，探討本論題的主要意義，在於突破傳統風水學偏重、局限吉凶的表象和事件結果的困境，藉助高深、廣大的佛教典籍為傳統風水學的研究開創開闊的新視野，使人與環境關係的真相可更明確地爲人了知，達到善用環境、地盡其利的目的。

本論文目的希望釐清佛陀並沒有否定環境對人的影響，以及地有吉凶好壞的事實。本論文的提出，除了為佛教研究相關領域仍然留白的部分，投入個人一份關注與心力，以達到填補某些空白和拋磚引玉的效果，希望釐清傳統風水學與佛法之間並未存在不可跨越的鴻溝，並且證明二者是可以有某種程度的互補性。因為佛陀是證悟的解脫者，所以佛陀的教誨著重在出世間、究竟、了義與解脫的面向上，而人深受時間、空間的影響，傳統地理風水學雖然只是不究竟、不了義的

¹⁷ 見《梵網經菩薩戒初津》卷5，《卍續藏》冊39，頁124下。

世間法，但千百年來對時空環境的研究亦有相當獨到的地方，如果能再善用、借鏡佛法的智慧，在實際善用時空環境的層面上，必定更加的完善。本論文期望解決的問題如下：

一、通常一般人常直覺地認為，著重解脫追求的佛教不講求擇地，而擇地似乎是一種迷信愚痴的行為，必定是被釋迦牟尼佛訶責的，所以，本論文先就佛陀是否反對擇地，以及有無擇地的事蹟佳行探討。換言之，期望解明佛陀對擇地的態度和觀念為何？

二、如果佛陀未反對擇地，並且有實際的擇地事蹟，那麼佛教的擇地是否有形成固定的方法系統？筆者想從佛教經論中蒐集資料來解明此一問題。佛教一般在經論上區分為顯教和密教，在顯教方面，又分為初期佛教和大乘佛教。由於大乘佛法較關注形而上義理和心性的探討，對於形而下現實人生的實際環境就比較缺少著墨。因此，在顯教方面，擇地資料以初期佛教為主，大乘佛教為輔。

三、密教的經典常談到修行地點和壇城的揀擇。因此本論文另一個想探討的面向，就是為何密教對擇地重視？密教擇地的方法和初期佛教是否有所關連？以及早期密教的擇地法是否有受到道教的影響？此外，佛教傳佈時，佛寺的興建是重要的指標。佛寺是出家人宏法利生的居住處，也是在家人接觸佛教和僧侶最主要的地方。因此，佛寺的興建是否涉及擇地？如果有擇地，佛寺實際的擇地情形為何？針對這個議題，本論文將以密教的擇地事例加以探討。

四、一般人容易執著，佛法強調破我執和破法執的重要。一般人常是向外、向物質追尋，佛法重視心性智慧的修證，是講求向內、向心去體悟。對於擇地來說，一般人知道地理環境的重要以後，常會生起貪念和執著，而一味地心外求法，忘却內在的心地才是真正的關鍵所在。大乘佛典雖部帙龐雜，但對於心性與宇宙人生有獨到的解說，有助於從心靈智慧來提升與拓展傳統擇地術的狹隘觀念。因此，本論文試著探討如何善用佛法來對擇地做提昇和超越。

第二節 研究範圍與方法

在當代專業佛學研究的領域裏，爲了因應時代思想的需求，必須運用多元的研究方法。方法的應用即決定研究的路向，對任何一門學問的研究進路及成果都有重大的影響，更直接影響研究的重心與成果。尤其，方法學是現代學術研究的一大特徵，若無研究方法，則與一般的著作無異，這也是學術與非學術著作的一大分野。研究方法的選擇應依據各學術領域的規範，及所研究的目的與方向，選擇適合的方法，因爲每一種方法都有其特定的作用。就方法本身的所屬層面而言，方法的孰優孰劣並無一個客觀的標準。因此，必須要回溯到論文目的方面去。具體地說，即是要訴諸進行研究前的那種原來的動機。¹⁸也就是針對不同的研究取向，選用不同的研究方法，對研究資料進行探討與剖析，進而發掘研究論題的意義與價值，使研究的成果有更好的呈現。

佛教傳統忌談地理風水，認爲佛教徒不應該去相信或者去運用地理風水，不僅失去了善用環境、地盡其利的機會，也使佛經中有關環境選擇利用的智慧遭到漠視。所以，本論文採取實事求是的態度，從《大正藏》中搜尋與整理空間環境影響的相關論述，做爲主要的考察進路，藉以了解佛教典籍對於地理選擇的觀念，以及有關擇地的運用案例，綜合討論環境的影響力與重要性。

「擇地」一般認爲是和傳統的地理風水學有密切的關係，地理風水學又被稱爲堪輿學。由於堪輿學被認爲是「集雜學之大成」¹⁹，因而顯見它的內容範圍的廣泛。本論文對這個詞語的使用，將其擴大到與地理選擇有關的各個面向。佛法高深，佛陀講經四十幾年，留下很多的經典，加上祖師大德的著作，可說是汗牛充棟。今限於時間之因素，個人無法窮究其所有內容，所以有必要對主題及範圍作一界定。本論文以「佛教擇地觀之研究」爲題，著重在佛經中地理相關記載的蒐集、整理，及其內容的分析與探討。

本論文在研究的方法上，以資料的蒐集爲先。從佛經或佛教的相關書籍中蒐集地理選擇的相關資料。佛陀涅槃後弟子們聚合起來，舉行第一次結集，將各人所聞得於佛陀的真理加以整理記述，而分爲教法與戒律。教法的記錄成爲「經藏」，戒律的集合則成爲「律藏」。之後又有部派解釋佛陀教說的「論藏」形成。紀元前後印度出現大乘佛教運動，傳出了許多大乘經典；大乘學派的發展又形成許多論典。佛教傳至各個地域之後，另有各地佛教人士留下來的撰述。以上這些都統稱「佛教典籍」，當代日人所編的《大正藏》、《卍字續藏經》等藏經保留了印度與中國古代的龐大佛教文獻。爲了論證佛教擇地的有無及對擇地的真正態

¹⁸ 參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生書局，1996年），上冊，頁95。

¹⁹ 參見一丁等：《中國風水與建築選址》（臺北：藝術家出版社，1999年），頁88。

度，本論文主要引用大藏經的資料。因為初期佛教經典和律典的記載最能體現和代表佛陀真正的擇地思想和觀念，而且相關資料最為豐富，所以先對四部《阿含經》、漢譯律典進行瀏覽式的閱讀，找出相關資料；並摘取出重要的關鍵詞，再以這些關鍵詞進行電子檢索，以使資料的收集更為完備。其次，對所收集的資料進行深入的閱讀與分析研究。

對於文本內容分析，本論文主要運用的研究方法有文獻研究法和義理研究法。呂澂在《佛教研究法》中論及教理研究之內容及其次第時，指出「自來學者研究教理，通用訓詁及達意之二法。訓詁解釋文句，達意得其大旨。」²⁰此訓詁及達意二法，即分別指的是文獻研究法和義理研究法。透過文獻研究法和義理研究法的審視，闡釋佛教典籍中的擇地資料，將有助於研究工作的進行與完成。

文獻研究法是搜集和整理材料的方法，針對文獻資料加以進行研究，是一種客觀精神的表現。這種方法所要求的態度，是一種儘量排除個人的主觀情緒與意願，運用客觀的冷靜的理智；它是不涉及道德意義的理想或目的的。²¹要掌握和進行文獻的研究方法，搜尋原典或尋找第一手資料，是最首要的工作。進行文獻學的整理分析時，使用語文工具書和佛學工具書來了解文獻的語意；對於佛教知識則查閱相關參考書籍和研究成果，瞭解它的意義和文化背景。文獻研究法和考據學常有密切的關係。考據學方法的本質，在以可靠的客觀的歷史資料為基礎，來趨近事態的真相。一切主要訴諸歷史，而歷史又偏重在事象的發展程序，這則非要依賴具體的歷史文獻不可。故考據與文獻學有很密切的關係。²²

思想研究應建立在文獻研究解明的基礎之上。本論文經由文獻研究的方法，先透過文句的詳密研讀，掌握文句的適切語義，於此基礎之上運用於擇地本身來分析，找出佛經有關的擇地重要思想議題，依據這些主題彙聚相關經文，從而闡釋佛教擇地的思想特色。由於佛經中擇地資料相當零散，而且大多不是專對擇地問題而論，因此，本論文彙集與擇地有關的經文，闡釋佛經中蘊含的擇地思想。最後，在義理闡釋的基礎之上，探索佛經擇地思想的當代實踐意涵。

由於文獻資料往往單獨看是沒有意義或僅僅部份意義被彰顯而已，當在需要經由比較才能彰顯其他意義的情況下，也會運用到比較研究法。紛紜龐雜的史料，歸納在一起，不經過比較，無法看出每一種史料所代表的特殊性質以及史料與史料間詳略異同的所在。因此，在應用歸納方法的同時，應充分採用比較方法。²³比較研究法在本論文則運用於對比初期佛教與密教的擇地觀念和方法的異同，有助於了解佛教中擇地的實質內容及演變脈絡，以釐清密教經典中的擇地觀

²⁰ 參見呂澂：《佛教研究法》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1996年），頁131。

²¹ 參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》，上冊，頁103-104。

²² 參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》，上冊，頁115。

²³ 參見杜維運：《史學方法論》（臺北：三民書局，2008年），頁91。

念主要是根源於初期佛教，還是可能受到道教或漢地文化影響的產物。²⁴一般說來，比較研究法要經過描述、詮釋、併排、比較等步驟完成。

以上的研究方法在論文寫作過程中，事實上是視實際的需要而相互配合的，以求能獲得較深入的分析與研究。



²⁴ 參見王玉德在《神秘的風水》(臺北：書泉出版社，1994年)一書中提到：「佛教是外來教，僧人不太講究風水。但是，任何外來文化一進入中國本土，就必然會受到中國文化的影響，使外來文化變形，成為『半土半洋』的文化。佛教也受到風水觀念的影響……後來為了追求風水，佛寺也上山了。……可以這樣說，沒有哪一座名山沒有寺觀。」頁 283-284。

第三節 文獻回顧

在傳統地理風水研究中，風水文獻、史料或著作是汗牛充棟，呈現出豐富多樣的面貌與百家爭鳴的現象，但是涉及到佛教的專業學術著作或論文，也就是佛教風水的學術研究成果卻為數甚少。以下勉力收集相關的學術文獻，分成三大項加以評介：一是佛寺與風水學的研究；二是佛教與風水學的關係；三是佛教教界對風水觀念的看法。其中，第二項佛教與風水學的關係主要是針對學術界的研究成果與觀點；第三項則是佛教界法師對風水學的看法，因為教界的主流觀點對為數眾多的佛教信徒有巨大的影響力。

一、佛寺與風水學的研究

關於佛寺風水學的探討資料，相對而言是比較多的，因為傳統寺廟的選址與興建多考慮到風水因素。劉沛林的《風水·中國人的環境觀》第八章〈「地之美者，則神靈安」：風水與宗教〉²⁵有一小節談論佛教、佛寺與風水，分為：一、佛教天界與風水，說明風水所追求的理想環境與佛教的天界在理性的成分上有某種相同之處，而且二者的淵源不同，所以，佛教建築所受風水思想的影響痕迹，就很容易辨別。二、佛寺選址與風水，論及有的佛寺選址偏重好的來龍的結脈處，有的佛寺選址注重形局，此外有提及舍利塔的擇地。作者列舉事實表明，佛教建築的選址在很大程度上受了風水思想的影響。三、佛寺佈局與風水，主要內容論述風水不只能在佛寺的選址過程中發揮作用，也同樣能在佛寺的空間布局上產生影響，由此說明風水思想對佛寺建築的空間布局產生了深刻影響。劉氏是從傳統地理風水的角度進行論述，對於佛教、佛寺與風水的關係雖有精闢的論述，但是由於篇幅很短，相對於佛教的悠久歷史和佛寺的眾多，則有太過精簡，不够完備的可能。

張覺明的《佛寺與風水》²⁶一書的內容包含佛寺歷史、選址布局、宗派祖庭、名山名寺、風水大師和實例研究共六章。其中，第二章〈選址布局〉引用古今論述和文獻記載來說明佛寺選址布局的原則，並列舉四面圍合、山環水抱和依山傍水的原則加以論述闡明，並對植樹補龍的議題加以發揮。第四章〈名山名寺〉是專就五臺、峨眉、普陀和九華四大名山做介紹。第五章〈風水大師〉介紹十位古今與風水學有關出家法師的生平故事。本書將中國的佛寺與風水作一般性的資料收集整理，豐富佛教與風水的研究，但也是屬於傳統風水學的研究，並不是從佛教的角度來探討。

²⁵ 參見劉沛林：《風水—中國人的環境觀》（上海：三聯，1999年），頁254-261。

²⁶ 參見張覺明：《風水與佛寺(上)(下)》（臺中：瑞成書局，2005年）。

王武烈的《建寺文化的迷思與覺醒》²⁷一書的主要內容包含西域、漢傳、藏傳、南傳佛教的建寺文化、佛塔與佛像、佛教建築與地理風水、臺灣佛教建築的未來、佛教與科技時代的因應等部份，是以佛教徒的身分針對佛寺建築的文化提出檢討，其中第七章〈佛教建築與地理風水〉和佛教擇地有比較密切的直接關連，作者認為「漢傳佛教」建築受漢地文化的影響，當然離不開地理風水學的考量，而且環境不佳會影響修行。漢寶德在《風水與環境》一書中指出：「風水實際上是中國的建築原則，風水先生實際上是中國的建築師。」²⁸今天建造佛寺須依據國家法令，避開有危險之虞的山坡地，參考地理風水未必有錯，因為避開坡度太過陡峭、反弓水等有危險之虞的地點，是風水學術的基本觀念。本書對佛寺建築的文化提出深入的檢討和深刻的省思，但如同前述的其他著作，對於初期佛教的擇地論述並不多。

在與佛寺或佛教有關的傳統地理風水學研究中，較獨特者為余非師。余非師(本名丁德村)在他的著作中，用很多的佛法義理來闡釋風水人生的道理，更明白地指出，地理風水的根源在於道德心性，對於佛法和傳統風水進行融通，以佛法的觀點釐清很多風水學術的謎團，自成一家之言，雖非用學術著作的規範方式論述，卻有其參考價值。二十多年後又以丁元黃的筆名發表《堪天輿地道禪機》²⁹一書，是接續《現代風水縱橫談——地理玄機直講》融通佛法和傳統風水，以佛法的觀點釐清很多風水學術謎團的作品。

綜觀市面一般的風水書籍，鮮有涉及佛教有關的論述。即使有的話，大多是用傳統風水學說談論佛寺地理的好壞吉凶而已。目前並未見到以佛教或佛法觀點談論地理風水的專門學術著作，由於《大正藏》有眾多的經論完善保存下來，佛教的擇地學說是有很大的發展潛力和研究空間，甚至有朝一日可能發展成佛教專門的擇地學說。

二、佛教與風水學的關係

蕭登福的《道教與密宗》³⁰詳細論述了道教與密宗的關係，側重道教對佛教的影響層面，甚至說印度本土也有受到中土文化和道教文化的影響。指出佛經受中土文化及道教思想之影響者，尤以密教為甚。與密宗擇地比較有關的主要有二章，一是〈佛教寺院、密宗曼荼羅與中土道教宮觀、道壇之關係〉，一是〈道教宅葬吉凶對密教之影響〉。就其內容而言，越後期的密教典籍受中土文化和道教文化的影響越大。對於上述的議題應更深入加以探討，才能避免有時容易流於片面，如果對比佛教經典可以發現早期密教典籍的擇地法，如《蘇悉地羯羅經》卷

²⁷ 參見王武烈：《建寺文化的迷思與覺醒》(臺北：商鼎文化出版社，2003年)。

²⁸ 參見漢寶德：《風水與環境》(臺北：聯經出版事業公司，1998年)，頁4。

²⁹ 參見丁元黃：《堪天輿地道禪機(上)(中)(下)》(嘉義：天地鏡文教工作室，2008年)。

³⁰ 參見蕭登福：《道教與佛教》(臺北：東大圖書股份有限公司，1995年)。

1 的〈揀擇處所品〉，就可在初期佛教的擇地法中找到淵源。

噶陀仁珍千寶〈藏傳寺院察地(地理風水)學〉，這篇論文發表於 2009 年 3 月 31 日在華梵大學舉行的第二屆世界佛教論壇的分論壇，主要是論述藏傳佛教寺院察地(地理風水)學，是目前少數以學術論文發表的佛教擇地相關論文，但局限於藏傳佛教寺院察地(地理風水)學。實際上，藏傳佛教很注重寺院的擇地，如布達拉宮本身就是明顯的例子。布達拉(藏名potalaka，potala)，即「普陀山」之義，原來是南印度觀世音菩薩的聖地，意思是「脫離苦海之舟」。在藏人心中，雄偉的布達拉宮就像是觀世音菩薩的聖地普陀山在人間的道場，³¹所以布達拉宮被視為是觀世音菩薩的第二刹土。在傳統地理風水上，則把布達拉宮視為位於層層包裹的蓮花穴的中心，也就是花心的位置。目前有關佛教擇地方面的文獻資料很少有學者去探討，這篇論文可算是先驅著作之一。

由上述的資料可以得知，目前佛教與風水學有關的學術研究，主要在於受到中土文化和道教文化影響的密教部份，以及藏傳佛教的佛寺風水方面。相對而言，初期佛教和早期密教的擇地研究還是處於缺位的階段。

三、佛教教界對風水學的看法

關於和佛教有關的風水學術研究專門的著作論述相當少，因此，筆者蒐集了一些佛教教界對風水學的看法，雖然這些並不是學術研究資料，但可以使佛教教界對風水學的觀念和態度可以更清楚的呈顯，以補當前學術研究資料的不足。一般而言，佛教教界都承認或不否定有風水的存在。雖然「天下名山僧佔半」是眾所週知的事實，一般人也認為佛寺的興建大多有擇地選址的講求過程，但出家法師對於地理風水的態度則有所歧異，有站在比較持平立場的，也有激烈反對的。

站在比較持平立場的，如法鼓山聖嚴法師在〈佛教對於命相、風水的看法如何？〉一文中提及：「以佛教的觀點看來，對於命相、風水之術，既不否定也不肯定，因為他們雖有一定的道理，但並不是絕對的真理，可信但不足以迷信；不可信，不信亦無大患。所以，釋迦世尊禁止弟子們從事星相、風水、卜筮等的行為，但也沒有反對他們的存在。……從佛教的立場說，風水、地理雖然有其道理，但也未必是決定的道理。」³²

比較站在反對立場的，如佛光教科書第八冊《佛教與世學》的第二十課〈佛教與地理風水〉的觀點：「地理風水固然有其原理，卻不是究竟的真理。……『占相吉凶』就是『五邪命』之一，佛弟子應以為誡。佛教不但不主張風水地理、天

³¹ 參見全佛編輯部：《西藏著名的寺院與佛塔》(臺北：全佛文化事業有限公司，2001年)，頁 150。

³² 參見聖嚴法師：《學佛群疑》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2005年)，頁 90-93。

象時辰與吾人吉凶有關，如果佛弟子以此維生，更是佛門戒律所禁止，因為這不是正業，也不是正命。……學佛最大的好處，就是讓我們從神權迷信裡跳脫出來，不受地理風水的支配，還給自己一個自由自主的人生。……佛教認為外在有良好的地理環境固然很好，更重要的是內心也要有好地理。」³³將外在地理選擇轉向內心的形塑。

對於佛教徒是否可以運用地理風水，或擇地建寺時是否應該注重地理風水，有不少的出家眾是持不認同的立場，甚至激烈反對的態度。例如，在慧日講堂舉辦的「1998年佛教建築設計與發展國際研討會」，因提問如何定下中軸線，是否曾考量地理方位的問題？卻激起台上幾位主持人的一番言論：「信不信風水正是信徒檢驗、選擇師父的重要標準，如果師父看風水，信徒還是趁早走人。……如果建築寺院要相信風水師的話，那麼就拜風水師為師豈不是更直接？」頗有對風水師(地理師)不屑一顧的樣，甚至認為佛教界蓋寺院還要找地理師，這是「對佛法的信心不夠。」³⁴

由於佛教信徒對出家法師基本上都是相當敬重的，因此，在佛教擇地學術研究未建立之前，出家法師的觀念對一般的信眾有很大的影響力，這也造成一般未深入佛教經典的信徒會根深蒂固地認為佛教完全不重視地理選擇。一般的佛教徒會認為佛教不講風水擇地，是因為以為佛陀只關注於生命的解脫，以及如何教導眾生解脫，而不談無益於解脫的法，便認為風水的好壞並沒有其意義，即便得好風水也無助於解脫，也就自然認為風水可有可無，沒有特別的存在意義，因此，自古以來佛教的學者或研究者鮮少關注於佛教擇地的研究探討。

綜觀整個研究成果，在擇地的研究方面，主要是在傳統地理風水學的領域。一般對傳統地理風水學的擇地研究大多是從地理風水本身的角度和觀點，近年來也有從科學、哲學等角度和觀點來探討環境與人的關係，以及環境對人的影響；在佛學擇地的研究方面，除了密教的經典和探討佛寺的書籍有提到擇地的記載外，其他的專門論述則比較缺乏。本論文則是從佛教的角度和觀點，透過佛教經典來探討佛教中擇地的相關內容，以及環境與人的關係、環境對人的影響，可以彌補之前學術研究的不足，也為以後「佛教風水學」的建立，做初步的努力。「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，猶如尋兔角。」器世間對人們來說，最具體的就是實際生活的環境。本論文期望通過對佛教擇地資料的蒐集、歸納和分析，使佛陀的擇地思想，以及佛經中對擇地的關注能更清楚和具體地呈現。佛教的擇地智慧能實際運用於日常生活中，使更多的人能擁有良好環境，筆者深信：佛法和佛陀的智慧不只是能提昇人類的心靈，更是對世人有明顯實質的助益。

³³ 參見星雲法師：《佛教與世學》(臺北：佛光文化事業有限公司，1999年)，頁187-190。

³⁴ 參見王武烈：《建寺文化的迷思與覺醒》(臺北：商鼎文化出版社，2003年)，頁357。

第四節 論文架構

本篇論文就章節內容而言，概略說明如下：

本論文的第一章為「緒論」，共包含四小節：第一節是研究動機與目的，介紹研究此主題的原因，研究動機包含現實人生實際上有擇地的需要，以及學術界研究尚有很大的開拓空間。此外，本節也提出本研究結果可能帶給學術上的貢獻。第二節為研究範圍與方法。第三節為相關文獻的回顧。第四節則為概述各個章節大意的全文架構。

第二章是「環境與有情的相互關係」的探究。本章包含四小節：第一節關於環境對六道眾生的影響，說明環境不只對人類和動物有影響，實際上，對於包含天人在內的六道眾生都有影響力。第二節關於環境對人類的影響，說明地有優劣、氣候等環境因素對人類有很大的影響，因此，選擇好地並不違佛陀的教誨；此外，以佛經的實際事例說明不好環境對人類產生的負面影響。第三節關於環境對動物的影響，說明選擇好的環境來生活，是動物與生俱有的習性與生存本能。最後一節，綜合論述環境對有情的影響，說明環境的重要性。

第三章是關於「與佛陀相關的擇地記載」的探究。本章包含五小節：第一節是藉由發生在佛陀以前的擇地故事，說明印度古代就有擇地的事蹟。第二節是與佛陀有關的擇地記載，顯明佛陀並未直接針對擇地行為加以訶責，而且本身有善用環境的擇地事蹟。第三節是與佛陀弟子有關的擇地記載。第四節是說明因佛而神聖的土地，後來也成為密教修行擇地的重要標準。第五節小結，總結說明佛陀並未反對、訶責擇地。

第四章是關於「顯教經典的地理選擇與僧院布局」的探討。本章包含四小節：第一節是佛教建築物有關擇地的規定和論述，除了修行住處外，建造房舍應避開難處、妨處。第二節藉由樹木、鬼神與擇地的相關探討，使佛經對於環境重要性這方面的記載可獲得正視。第三節是佛教寺院內建築物的布局，包含佛塔、僧坊、廚房、浴室、廁所等的方位選擇。第四節小結，說明擇地是現實生活的實際需要，佛教在修行處所的選擇和佛教建築的興建或多或少有擇地的行為。

第五章是關於「漢譯密教經典的擇地法」的探討。本章共分為四小節：第一節是「密教重視擇地的原因」，藉由密教對修行處所、修法壇城和佛寺的擇地，說明密教對擇地的重視。第二節是「密教經典擇地資料的研究分析」，藉由《蘇悉地經》之〈揀擇處所品〉、《梵天擇地法》、《建立曼荼羅及揀擇地法》等密教擇地資料的研究分析，說明密教擇地法的運用標準和學術內涵，對密教經典中有關

的擇地記載進行討論。第三節是「密教擇地的事例」，藉由和密教相關的擇地事例，來說明密教擇地運用的實際情況。第四節小結，說明密教融入許多一般人願望的世間法，是佛教中最重視擇地的宗派。

第六章探討「傳統擇地觀的佛法反省」，也是運用佛法對傳統擇地的提昇和超越，共分為四小節：第一節「累積福德」，佛法有依報正報的說法，有好福報的人自然會擁有好的環境；而「吉地自有神司」，德性的好壞不只對於吉地的追求有一定程度的影響，更是居於關鍵的地位。第二節「念佛持咒」，念佛持咒不僅是佛教的修行法門，也是對擇地的提昇和超越的好方法。念佛持咒在宗教上的神奇力量，是信徒們深信不疑的，用在擇地上也是有其神奇之處。第三節「以心轉境」探討心識和環境的相互關係，以及如何從心識著手，來提昇或改善環境。第四節「小結」，「累積福德」如同佛法中的人天善法；「念佛持咒」在淨土宗和密宗等教派都是相當普遍的觀念；「以心轉境」可善用禪宗的轉迷為悟，以及唯識學的「萬法唯心，萬法唯識」，「境由心生」的相關理論。「累積福德」、「念佛持咒」和「以心轉境」也是提昇的三個不同層次。

第七章是「結論」，針對本論文「佛教擇地觀之研究」的整體研究做概括性的討論，呈現本論文的研究成果。

第二章 環境與有情的相互關係

三才之道曰天地人，《孟子》的〈公孫丑篇下〉提到：「天時不如地利，地利不如人和。」地利就是環境空間的妥善運用。自古以來，強調環境的影響力和重要性，因為，不論是植物、動物或人，甚至其他六道眾生，都是深受環境的影響。環境的影響力是在生活周遭常可以觀察體會得到，如熱帶、溫帶和寒帶等不同氣候環境，對生物和植物就有很大的影響。即使在某一個區域，由於海拔高度的不同，植物的種類就會有不同的呈現，以臺灣為例，低海拔的山上可以見到闊葉林，高海拔的山上就常是只有針葉林。環境對人類影響的論述很多，「一方水土一方人」就是其中一例。《淮南子·齊俗訓》云：「其導萬民也，水處者漁，山處者木，谷處者牧，陸處者農，地宜其事。」人們不能離開特定的環境去創造生活，生活要適應環境，環境制約生活。³⁵在民間信仰中，和地理風水(環境空間因素)有關而被尊奉為神祇或被民眾奉祀的，在古代有廣澤尊王，在近代有台南縣北門鄉南鯤鯓代天府旁的囡仔公，在現代有屏東縣高樹鄉大津瀑布旁慈津寶宮的方仙姑(原屏東縣美和護專的女學生)。³⁶傳統地理學認為好的地理不僅有助於生前的修行得道，某些特殊的好地理甚至能使得到地理能量的往生者有能力庇蔭人們，因而受到供奉祭祀成為一般人觀念裏的神祇。在佛經中，環境對六道眾生、人類和動物的影響，都有或詳或簡的論述，只是以前未被注意。

第一節 環境與六道眾生的關係

環境的影響力是自古先民在與大自然互動的過程中，都有深刻的體會，尤其當颱風、地震或氣候異常時，人們對環境的體會常是特別的強烈。不同的環境就會呈現不同的景象面貌，不論人間或是不同層次的天界都是如此。慧嚴法師在〈探究無量壽經的人間性思想〉一文中提到：「我們可以知道整部《無量壽經》所顯示的思想，如有情世間眾生的平等、自身擁有完美健康的身心；而器世間的優美淨潔有序的生活空間；大悲的導師、良好的教育、生長環境。可以說這些思想，是基於人類要追求一個理想的社會而來。」³⁷其中，阿彌陀佛的極樂世界具有優美淨潔有序的生活空間和良好的教育、生長環境，顯示佛教教理對環境是相當重視的。佛陀在《長阿含經》卷 20〈忉利天品〉中依序對於不同環境、不同天界的光明程度、身長、衣服的重量、壽命、食的種類、男女情欲的呈現方式有詳細的敘述說明。

³⁵ 參見王玉德：《中華堪輿術》(臺北：文津出版社有限公司，1995年)，頁 38-39。

³⁶ 參見陳啓銓：《現代靈異與風水》(高雄：復文圖書出版社，1999年)，頁 277-285。

³⁷ 參見慧嚴法師：《從人間性看淨土思想》(高雄：春暉出版社，2000年)，頁 69。

不同天界的光明程度就有所不同，佛陀告訴比丘們：螢火的光明程度不如燈燭，燈燭的光明程度不如火把，火把的光明程度不如一堆柴火，一堆柴火的光明程度不如四天王宮殿、城墉、瓔珞、衣服、身色的光明，四天王宮殿、城墉、瓔珞、衣服、身色的光明程度不如三十三天的光明，三十三天的光明程度不如焰摩天的光明，焰摩天的光明程度不如兜率天的光明，兜率天的光明程度不如化自在天的光明，化自在天的光明程度不如他化自在天的光明，他化自在天的光明程度不如梵迦夷天宮殿、衣服、身色的光明，梵迦夷天宮殿、衣服、身色的光明程度不如光念天的光明，光念天的光明程度不如遍淨天的光明，遍淨天的光明程度不如果實天的光明，果實天的光明程度不如無想天的光明，無想天的光明程度不如無造天，無造天的光明程度不如無熱天，無熱天的光明程度不如善見天，善見天的光明程度不如大善天，大善天的光明程度不如色究竟天，色究竟天的光明程度不如地自在天，地自在天的光明程度不如佛光明。³⁸光明是宗教的重要課題，對於神佛的敘述，光明是常見的項目。從上文所描述的內容，可以清楚地看出越往上層的天界，宮殿、城墉、瓔珞、衣服、身色的光明程度是越高的。對於不同地方、不同天界有情的身長、衣長、衣寬、衣重有如下的記載：

閻浮提人身長三肘半、衣長七肘、廣三肘半，瞿耶尼·弗于逮人身亦三肘半、衣長七肘、廣三肘半，鬱單曰人身長七肘、衣長十四肘、廣七肘、衣重一兩，阿須倫身長一由旬、衣長二由旬、廣一由旬、衣重六銖，四天王身長半由旬、衣長一由旬、廣半由旬、衣重半兩，忉利天身長一由旬、衣長二由旬、廣一由旬、衣重六銖，焰摩天身長二由旬、衣長四由旬、廣二由旬、衣重三銖，兜率天身長四由旬、衣長八由旬、廣四由旬、衣重一銖半，化自在天身長八由旬、衣長十六由旬、廣八由旬、衣重一銖，他化自在天身長十六由旬、衣長三十二由旬、廣十六由旬、衣重半銖。自上諸天，各隨其身而著衣服。³⁹

引文中可以看出不同地方、不同天界有情眾生的身長、衣長、衣寬、衣重有所不同。越往上層的天界，身長越高大而衣服的重量越輕，顯示越高層的天界連衣服的質料都是越好的。尤其他化自在天以上的眾天界，衣服的長度都隨著天人各自的身長而有不同。

對於不同地方、不同天界有情眾生的壽命有如下的記載：閻浮提人壽命百歲，拘耶尼人壽命二百歲，弗于逮人壽三百歲，鬱單曰人盡壽千歲，餓鬼壽七萬歲，龍、金翅鳥壽一劫，阿須倫壽命是天壽千歲，四天王壽命是天壽五百歲，忉利天壽命是天壽千歲，焰摩天壽命是天壽二千歲，兜率天壽命是天壽四千歲，化自在天壽命是天壽八千歲，他化自在天壽命是天壽萬六千歲，梵迦夷天壽命一

³⁸ 見《長阿含經》卷 20，《大正藏》冊 1，頁 132 下-133 上。

³⁹ 見《長阿含經》卷 20，《大正藏》冊 1，頁 133 上。

劫，光音天壽命二劫，遍淨天壽命三劫，果實天壽命四劫，無想天壽命五百劫，無造天壽命千劫，無熱天壽命二千劫，善見天壽命三千劫，大善見天壽命四千劫，色究竟天壽命五千劫，空處天壽命萬劫，識處天壽命二萬一千劫，不用處天壽命四萬二千劫，有想無想天壽命八萬四千劫。⁴⁰上文所描述的，可以看出除了受苦的餓鬼為例外，不同地方、不同天界有情眾生的壽命長短有所不同，顯示出越往上層的天界，壽命越長久。

對於食的問題，佛陀告訴比丘們說，一切的有情眾生依靠四種食而生存。四種食是指長養有情生命的四種食物。一是搏食又名段食，欲界以香、味、觸三塵為體，分段而飲噉，以口、鼻分分受之。段食又分粗、細二種，前者如普通食物中之飯、麵、魚、肉等，後者如酥、油、香氣及諸飲料等；二是觸食，又作細滑食、樂食。以觸之心所為體，對所觸之境，生起喜樂之愛，而長養身者，此為有漏之根、境、識和合所生。人之衣服、洗浴等亦為觸食；三是念食，又作意志食、意念食、業食。於第六意識思所欲之境，生希望之念以滋長相續諸根者；四是識食，有漏識由段、觸、思三食之勢力而增長，以第八阿賴耶識為體，支持有情身命不壞者。⁴¹不同天界有情眾生的所食不同，對於不同眾生的四食有如下的記載：

閻浮提人種種飯、麩麵、魚肉以為搏食，衣服、洗浴為細滑食；拘耶尼、弗于逮人亦食種種飯麩麵、魚肉以為搏食，衣服、洗浴為細滑食；鬱單曰人唯食自然粳米、天味具足以為搏食，衣服、洗浴為細滑食；龍、金翅鳥食鼈、魚鯨以為搏食，洗浴、衣服為細滑食；阿須倫食淨搏食以為搏食，洗浴、衣服為細滑食；四天王、忉利天、焰摩天、兜率天、化自在天、他化自在天食淨搏食以為搏食，洗浴、衣服為細滑食。自上諸天以禪定喜樂為食。何等眾生觸食？卵生眾生觸食。何等眾生念食？有眾生因念食得存，諸根增長，壽命不絕，是為念食。何等識食？地獄眾生及無色天，是名識食。⁴²

上文所描述的，顯示出不同環境的有情眾生，所食種類的差異不同。閻浮提人以各種飯、麩麵、魚肉為搏食，衣服、洗浴為細滑食。他化自在天以上諸天以禪定喜樂為食，不強調物質食物；地獄眾生雖然和無色天都是用識食，但地獄眾生是為受無盡的苦報，而無色天則是好的境界。《佛光大辭典》第 1741 頁提到：「四食中，段食僅限於欲界，其餘三食可通三界，惟依四生五趣之胎生、溼生、人趣、天趣、鬼趣等差別而有所不同。如《大毘婆沙論》卷 130 載，欲界具有四食而以段食為主，色界具有三食而以觸食為主，鬼趣具有四食而以思食為主，溼生具有四食而以觸食為主。」對於不同地方、不同天界中男女成陰陽的方式有如下的記

⁴⁰ 見《長阿含經》卷 20，《大正藏》冊 1，頁 133 上中。

⁴¹ 參見釋慈怡編著、佛光大藏經編修委員會：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1983 年），頁 1741。

⁴² 見《長阿含經》卷 20，《大正藏》冊 1，頁 133 中下。

載：

閻浮提人有婚姻往來、男娶女嫁，拘耶尼人、弗于逮人亦有婚姻、男娶女嫁，鬱單曰人無有婚姻、男女嫁娶，龍、金翅鳥、阿須倫亦有婚姻、男女嫁娶，四天王、忉利天，乃至他化自在天亦有婚姻、男娶女嫁，自上諸天無復男女。閻浮提人男女交會，身身相觸以成陰陽；拘耶尼、弗于逮、鬱單曰人亦身身相觸以成陰陽；龍、金翅鳥亦身身相觸以成陰陽；阿須倫身身相近，以氣成陰陽；四天王、忉利天亦復如是。焰摩天相近以成陰陽，兜率天執手成陰陽，他化自在天熟視成陰陽，他化自在天暫視成陰陽，自上諸天無復姪欲。⁴³

上文所描述的，顯示出不同環境，男女情欲呈現方式的差異不同。閻浮提人有婚姻往來、男娶女嫁，一直往上到他化自在天都有婚姻、男娶女嫁。他化自在天以上諸天不再有男女的分別。閻浮提人男女交會必需要身體和身體互相接觸才能成陰陽，他化自在天只需要暫視就可以成陰陽，他化自在天以上諸天就不再有姪欲。

在《長阿含經》卷 20〈忉利天品〉中，佛陀詳細說明不同環境、不同天界宮殿、城墉、瓔珞、衣服、身色的光明程度、身長、衣服的重量、壽命、食的種類、男女成陰陽方式都有所不同。其中，包含有情的外在環境，如宮殿、城墉等的光明程度；有情本身如身長、壽命；與文化有關的部分如食的種類、男女成陰陽方式。除了說明越高的天界精神層次越高，圓滿程度也就越高；越低的天界物質慾求越重。處處說明了環境的影響力，環境對六道眾生有這樣巨大的影響力，我們怎能忽視而不加以注重呢？由《長阿含經》卷 20〈忉利天品〉環境對六道眾生影響的描述，我們可以清楚地知道環境對六道眾生有很大的影響力，而六道眾生的生活形態也因環境而有所差異，這是不可否定的事實。

即使在同一世界，隨著區域的不同，動物的身體狀況和長相，也是受到環境的影響。據 16 世紀中葉李時珍的《本草綱目》中記載：「豬天下畜之而各有不同，生青兗徐淮者耳大，生燕冀者皮厚，生梁雍者足短，生遼東者頭白，生豫州者味短，生江南者耳小，謂之江豬，生嶺南者白而極肥。」⁴⁴豬的身體狀況和長相受不同環境的影響有不同的差異。同樣地，即使在同一世界，同為人類隨著區域的不同，人的面貌也會受到環境的影響。在《起世經》卷 1〈閻浮洲品〉有「彼洲人面，還似地形」的記載：

諸比丘！須彌山王，北面有洲，名鬱單越，其地縱廣，十千由旬，四方正等，彼洲人面，還似地形。諸比丘！須彌山王，東面有洲，名弗婆提，其

⁴³ 見《長阿含經》卷 20，《大正藏》冊 1，頁 133 下。

⁴⁴ 參見許振英主編：《中國地方豬種種質特性》，(台北：淑馨出版社，1996 年)，頁 3。

地縱廣，九千由旬，圓如滿月，彼洲人面，還似地形。諸比丘！須彌山王，西面有洲，名瞿陀尼，其地縱廣，八千由旬，形如半月，彼洲人面，還似地形。諸比丘！須彌山王，南面有洲，名閻浮提，其地縱廣，七千由旬，北闊南狹，如婆羅門車，其中人面，還似地形。⁴⁵

上述的記載說明，人的臉相和所居住的四大洲地理形勢相似，北面鬱單越洲，人的臉面爲方形；東面弗婆提洲，人的臉面爲圓形；西面瞿陀尼洲，人的臉面爲半月形；南面閻浮提洲，人的臉面爲上寬下窄的梯形或鵝蛋形。在成語裏，「橘化爲枳」，有時也用「淮南桔，淮北枳」或是「南橘北枳」這個典故來比喻同樣的東西會因環境的不同而引起變化，說明地理環境有很大的影響力。在周慶豐主編的《南國佳麗》⁴⁶和《北地胭脂》⁴⁷二本書詳細描述中國大陸的上海、杭州、長沙、廣東、北京、東北、四川、武漢共八個不同地方女子的不同性格和風韻。

此外，人類祖先光音天人的故事也是環境影響力的最佳寫照。人類的祖先依照《長阿含經》的說法，應該來自光音天。在《長阿含經》詳細記載光音天的眾生來到這個世間出生，因受環境產出食物(念食、地味、地肥、自然粳米)不同的影響，身體產生變化，由「化生」演變成「胎生」的過程。⁴⁸其實，環境產出食物(念食、地味、地肥、自然粳米)不同的變化，某種程度蘊含人類的心靈也會影響環境，這種影響是雙向的，而且越高層次的眾生對環境的影響改變能力也越大，至於一般的動物通常是單向地受到環境的影響，改變環境的能力相當的小。「可知佛教的宇宙觀中，除了『物質世界』的變化外，時時強調與『有情世界』的關連，也就是說：眾生與環境是息息相關的一體，不可孤立。」⁴⁹因此，應該正視環境對六道眾生的重要性。

在佛法中，有「人生難得」(出生於三界六道的人道)的說法，因為佛陀是以人身在人世間實現正覺解脫的聖者。「佛是人，人間的『勇猛』、『憶念』、『梵行』，神(天)界不及人類多多。所以究竟成佛，不是天神，也不在天上，惟有在人間，所以釋尊說：『我今亦是人數』；『佛世尊皆出人間，非由天而得也』」。⁵⁰由此可知人道環境在六道中是相當特殊的。此外，「中土難生」也都有寓含環境的重要性和強調環境的影響力。

⁴⁵ 見《起世經》卷1，《大正藏》冊1，頁311中。

⁴⁶ 參見周慶豐主編：《南國佳麗》(臺北：捷幼出版社，1997年)。

⁴⁷ 參見周慶豐主編：《北地胭脂》(臺北：捷幼出版社，1997年)。

⁴⁸ 見《長阿含經》卷6，《大正藏》冊1，頁37中-38上。

⁴⁹ 參見林崇安：〈佛教的宇宙觀〉，《佛學與科學論文集》(臺北：佛光文化事業有限公司，1998年)，頁79。

⁵⁰ 參見印順法師：《印度佛教思想史》(新竹：正聞出版社，2009年)，頁12。

第二節 環境對人類的影響

壹、空間與地利對人類的影響

一般而言，物品燃燒等有不好的氣體產生時，最重要的是要站在上風處，才不會吸入不好的氣體。在律典裏，可以看見上風處可避免污穢，本身有穢臭時宜在下風處可避免污臭熏人的論述。例如，《摩訶僧祇律》卷 35 記載，如果遇到奔馳的象車或馬車時，應當在上風處，才不會一身塵土。⁵¹在《四分律》卷 49 提到，逆風掃地塵埃會吹向自己：

彼逆風掃塵來全身。佛言：不應爾，應順風掃。有五種掃地，不得大福德。不知逆風、順風，掃地不滅跡、不除糞、不復掃帚本處，有如是五法掃地不得大福德。有五法得大福德，知逆風、順風，掃地滅跡、除糞、復掃帚本處，有如是五法得大福德。若上座在下風，應語言：「小避，我欲掃地。」

52

佛陀說：不應該逆風掃地，應該順風掃地。如果有長老比丘在下風處，應該請他避開一下。佛陀是大覺者，是正遍知，連掃地的空間環境問題，在二千五年前都有如此詳細的指導，這些事實卻被後人所忽略和漠視，不重視佛教觀察與適應環境的智慧，這是很可惜的事。

除了上風處，地有優劣好壞也是一般普遍存在的事實經驗。在佛經中，有對地的情況加以分類，如生地與不生地。一般而言，生地是好的地，不生地是不好的地。能够生長草木的土地叫做生地；其他沒有下雨時，太陽一曬就很乾燥，而且風一吹就會揚起塵土，不利草木植物生長的土地叫做不生地。《四分律疏》卷 9 還有提到因雨量因素影響生地與不生地的判定。⁵³在《四分律疏》卷 9 也提及真地與非真地。一般而言，真地是好的地，非真地是不好的地。真地是沒有沙石瓦礫，也就是全部純粹是土壤的土地，才能被稱為真地，如《四分律開宗記》卷 4：「地有二種：一者，真地，無有沙石瓦礫純土；二者，非真地。」⁵⁴非真地是砂石瓦礫很多的土地。如果被火燒過的土地也是非真地。

⁵¹ 見《摩訶僧祇律》卷 35：「若逢奔馳象馬車乘，當在上風，勿令塵土泥塗塗污。」（《大正藏》冊 22，頁 511 下。）

⁵² 見《四分律》卷 49，《大正藏》冊 22，頁 936 中。

⁵³ 見《四分律疏》卷 9：「十云：地有二種生地、不生地。生地者，若多雨國土八月生地，小雨國土四月生地；除是名不生地。……生草木名生地；餘無雨時日炙乾，風吹土起義，名不生地。……見云：真地、非真地。真地者，無沙石瓦礫，能立名真地；非真者，多有砂石瓦礫小土，名非真地。若被燒亦名非地。」（《續大正藏》冊 42，頁 324 中-下。）

⁵⁴ 見《四分律開宗記》卷 4，《續大正藏》冊 42，頁 417 中。

在佛經中，佛陀說明地有好壞這一則人類生活的實際體驗時，常是以田有好壞和應選擇良田來耕種的比喻方式呈現。在《長阿含經》卷 7 提到：「又如礫确薄地，多生荊棘，於中種植，必無所獲。……猶如良田，隨時種植，必獲果實。」⁵⁵在《菩薩本行經》卷 2 也有類似的論述：「猶如耕田薄地之中，下種雖多，收實甚小。……猶如良田所種雖小，收實甚多。」⁵⁶土地因本身條件和使用情況，就有好壞的產生。既然地有好壞，當然就有選擇好地，避開不好地的擇地行為存在。《妙臂菩薩所問經》卷 1 提及，種田必須依靠好的地，土地既然肥沃，糧食作物的收穫就容易得到。⁵⁷在《佛說三摩竭經》卷 1 提到，耕種的三個重要因素：好的地、好的種子和應時的雨水。⁵⁸在《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》卷 5〈善權品〉也有類似的譬喻：「爾時世尊即說頌曰：譬如田農夫，選擇良美地，下種不失時，溉灌以時節，長養苗成就，不霜虫蝗災，究竟獲果實，收藏無憂畏。」

59

此外，如《雜阿含經》卷 32 記載，佛陀和聚落主對於三種田譬喻的談話。譬如有三種田，第一種田土壤很肥沃，第二種田中等，第三種田土壤很貧瘠。佛陀問聚落主會先選擇那種田來下種耕作，聚落主回答說，先選土壤最肥沃的田耕種，其次，選中等的田耕種，最後才選土壤很貧瘠的最下等田耕種。⁶⁰佛陀三種田的譬喻本身，就明確告訴人們地有好壞的存在事實，而選擇好地加以善用是很理所當然的事情。因為選擇好地可以得到實際的好處，也不違背、甚至可以說是符合佛陀的教誨。

貳、氣候對人類的影響

環境會影響人類是不爭的事實，環境中的氣候因素對人類有很大的影響力。王樹英在《印度文化與民俗》一書中，對佛陀降生地的氣候有詳盡的介紹：

印度的氣候，除高寒山區外，大部分地區以熱帶和亞熱帶氣候為主。

印度全年共分六季，即春、夏、雨、秋、冬、涼。但主要是夏、雨、涼三

⁵⁵ 見《長阿含經》卷 7，《大正藏》冊 1，頁 46 下。

⁵⁶ 見《菩薩本行經》卷 2，《大正藏》冊 3，頁 114 上。

⁵⁷ 見《妙臂菩薩所問經》卷 1：「譬如種田須依好地，地既肥壤子實易得。」（《大正藏》冊 18，頁 747 中。）

⁵⁸ 見《佛說三摩竭經》卷 1：「譬如人有好地有好種，天復時雨何憂不生。」（《大正藏》冊 2，頁 845 中。）

⁵⁹ 見《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》卷 5，《大正藏》冊 12，頁 1042 中。

⁶⁰ 見《雜阿含經》卷 32：佛告聚落主：「我今問汝，隨意答我。聚落主！譬如有三種田，有一種田沃壤肥澤，第二田中，第三田瘠薄，云何？聚落主！彼田主先於何田耕治下種？」聚落主言：「瞿曇！於最沃壤肥澤者，先耕下種。」聚落主！復於何田次耕下種？」聚落主言：「瞿曇！當於中田次耕下種。」佛告聚落主：「復於何田次耕下種？」聚落主言：「當於最下瘠薄之田，次耕下種。」佛告聚落主：「何故如是？」聚落主言：「不欲廢田存種而已。」佛告聚落主：「我亦如是，如彼沃壤肥澤田者，我諸比丘、比丘尼亦復如是。」（《大正藏》冊 2，頁 231 上。）

個季節。印曆三月到四月為夏季，其間天氣炎熱而乾旱，人畜俱疲，蚊蠅因酷暑而罕見，植物也奄奄待斃。僅以處在溫帶的新德里為例，其熱度也使人難受。有時氣溫高達 49°。……上午十點到下午四點，人們若無要事，則很少出門，但在室內也難以逃脫盛夏之暑。……夜裏大多數人在 12 點或凌晨 1 點以後才能上床。剛一躺下，床板和枕頭給你燙的感覺。……這個季節，蒼蠅蚊子少見，幾乎全被曬死。印曆五、六月為雨季，……印曆九月、十月為冬季，十一、十二月為涼季。一、二月份為春季，這段時間為東北季風時節，氣候乾燥涼爽，不冷不熱，風和日麗，同中國的春秋兩季大體類似，為印度最佳季節。

季風對印度的氣候影響很大，係東北風和西南風。……夏季多西南風。西南季風帶有大量潮濕空氣，故雨季時雨量特大。……冬季多東北風。在這季風期間，氣候乾燥涼爽。⁶¹

在佛經裏經常可以看到富貴人家為寵愛兒子，為兒子建造春夏冬三時殿的記載，三時殿是印度古代人們為了適應當地環境中的氣候因素而有的建築物類型。在《中阿含經》卷 29 和《摩訶僧祇律》卷 17 都有記載，釋迦牟尼佛未出家時，他的父王為他建造適合不同季節環境居住的三座宮殿（三時殿）：

爾時，世尊告諸比丘：自我昔日出家學道，為從優遊、從容閑樂、極柔輦來。我在父王悅頭檀家時，為我造作種種宮殿，春殿、夏殿及以冬殿。⁶²

佛告諸比丘：如來柔軟樂人無有能過，父王為作三時殿，春、夏、冬，如《柔軟線經》中廣說，乃至如來得成等正覺。⁶³

在《佛本行集經》卷 35〈耶輸陀因緣品〉記載，耶輸陀的父母只有一個兒子，由於寵愛兒子，為兒子建造三時殿。夏天要居住的房子有風涼爽，冬天要居住的房子通常很溫暖，春秋二個季節要居住的房子則是不熱不寒、調和適中。⁶⁴《四分律》卷 32 則記載：「爾時，世尊遊波羅奈國。時，波羅奈國有族姓子，名耶輸伽。父母只有此一子，愍念瞻視不去目前。時，父母與設三時殿，春、夏、冬，使其子常遊戲其中，五欲娛樂。」⁶⁵在《佛本行集經》卷 58〈婆提唎迦等因緣品〉也提到摩尼婁陀的父母為他建造三時殿：「摩尼婁陀漸至長大年盛壯已，於是父母為作三堂，一擬冬坐，二擬春秋，三擬夏坐。擬冬坐者，唯備暄暖；擬

⁶¹ 參見王樹英：《印度文化與民俗》（北京：中國社會科學出版社，2007 年），頁 5-6。

⁶² 見《中阿含經》卷 29，《大正藏》冊 1，頁 607 下。

⁶³ 見《摩訶僧祇律》卷 17，《大正藏》冊 22，頁 365 中。

⁶⁴ 見《佛本行集經》卷 35：「爾時其父，為彼童子，造立三堂。一擬冬坐，二擬春秋兩時而坐，三擬夏坐。擬冬坐堂，一向溫暖；擬夏坐者，一向風涼；擬於春秋二時坐者，不熱不寒，調和處中。」（《大正藏》冊 3，頁 816 中。）

⁶⁵ 見《四分律》卷 32，《大正藏》冊 22，頁 789 中。

夏坐者，唯備清涼；擬春秋者，唯備和適。」⁶⁶即使在今日，印度的氣候環境對住宅的風格與特點依然有很大的影響：

今天印度房屋的形式頗多，不僅有城鄉之分，就是同一地區，山區和平原也有區別，而且同是山區也不盡相同。所有這些，主要與自然條件和經濟發展有關，同時也具有較明顯的民族風格。

城市住房，一般講究，不是高樓大廈，就是漂亮的小洋房，要麼就是印度式房屋建築。……不管樓上樓下，其特點是通風透光，四周有寬大的玻璃窗，而且許多房舍的方向是坐西朝東，即東西走向，這是為了避免強陽光的照射，同當地的氣候有關。中國的房屋主要是防冷，而印度的房屋主要是防熱……。

廣大農村，尤其是平原地區大多住土房和磚房，富裕村莊，建有洋房。一般住房的中央一間開有後門，目的是為通風涼快。……山區農民的住房是另一番景象。有的民族喜歡在山腳下建村，便于抵禦狂風和猛獸的襲擊，而且各家相距不遠，目的是確保安全和相互照顧。⁶⁷

此外，結夏安居為佛教僧眾修行的制度之一，「又作夏安居、雨安居、坐夏、夏坐、結夏、坐臘、一夏九旬、九旬禁足、結制安居、結制。印度夏季之雨期達三月之久。此三個月間，出家人禁止外出而聚居一處以致力修行，稱為安居。此係唯恐雨季期間外出，踩殺地面之蟲類及草樹之新芽，招引世譏，故聚集修行，避免外出。四分律刪補隨機羯磨疏卷四，解釋安居之字義，即形心攝靜為安，要期在住為居。」⁶⁸在《彌沙塞部和醯五分律》卷 19 有詳細的記載：

佛在舍衛城。爾時，諸比丘春夏冬一切時遊行，蹈殺虫草，擔衣物重，疲弊道路。諸居士見譏訶言：此諸外道沙門婆羅門，尚知三時夏則安居，眾鳥猶作巢窟住止其中，而諸比丘不知三時應行不行，常說少欲慈愍護念眾生，而今踐蹈無仁惻心，無沙門行，破沙門法。諸長老比丘聞種種訶責，以是白佛。佛以是事集比丘僧，問諸比丘：汝等實爾不？答言：實爾，世尊！佛種種訶責已，告諸比丘：不應一切時遊行，犯者突吉羅。從今聽夏結安居，結安居法。⁶⁹

安居的制度開始於印度古代的婆羅門教，後來為佛教所採用。雨季四個月之中，有三個月間為了夏季的雨安居而定居於一處，這期間進行坐禪或佛法的學習。原本在佛陀住世傳法的時代，比丘春夏冬一切時節都是在遊行的，三個月雨季安居期的由來是為適應印度的氣候環境而因時、因地制宜。雨安居，也是環境中的

⁶⁶ 見《佛本行集經》卷 58，《大正藏》冊 3，頁 920 下。

⁶⁷ 參見王樹英：《印度文化與民俗》（北京：中國社會科學出版社，2007 年），頁 87-88。

⁶⁸ 參見釋慈怡編著、佛光大藏經編修委員會：《佛光大辭典》，頁 2398。

⁶⁹ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 19，《大正藏》冊 22，頁 129 上。

氣候因素對人類影響的實際例子。「原始佛教的雨季安居，使僧團的住處從頭陀行腳向固定居住方面轉化。並且早期的安居形態以分散方式為主。過分的集中安居，對食住等問題的解決，都有一定的難度。而精舍的建設與富有長者的皈依佛陀以及國王的護持，則直接促進了集中式生活的產生。而集團性的生活是僧院建立、僧團學處的制定、完善僧團關鍵所在。」⁷⁰佛陀時代的擇地原本以個別修行需求為主，隨著集團性生活的產生、僧院精舍的建立，對相關的擇地需求和應用，也就自然不能避免。

叁、不佳環境的負面影響

一、住處下濕

住處低下潮濕，物品用具容易爛壞，或下大雨時容易流失，而且太過低下潮濕的地方容易滋生會叮咬人的蚊虻，因此，低下潮濕的地方，不是好的住處選擇。在《彌沙塞部和醯五分律》卷 6 就記載二則住處低下潮濕不佳的實際例子：「佛在毘舍離，有一住處下濕。有比丘得下濕房，出臥具露地敷曬，至時著衣持鉢入城乞食，去後大雨水漲漂沒，食還不見。」⁷¹「佛在毘舍離，有一住處下濕。時十七群比丘在一房中安居，去時不舉僧臥具，悉皆爛壞。」⁷²事實上，住處低下潮濕除了有上述的缺失以外，長期居住對人的身體會造成顯著的負面影響。《高僧傳》卷 3：「曇摩密多，此云法秀，罽賓人也。……元嘉十年還都止鍾山定林下寺。密多天性凝靖，雅愛山水。以爲鍾山鎮岳埽美嵩華。常歎下寺基構臨澗低側，於是乘高相地，揆卜山勢。以元嘉十二年斬石刊木營建上寺。」⁷³住處低下潮濕是不好的，而佛寺基構臨澗低側，也同樣是擇地的大缺失。

二、動物的干擾

《四分律》卷 3 記載，比丘住在樹林裏，因爲群鳥在半夜悲鳴啼叫，妨害擾亂比丘的禪定的實際例子：「我等住止安樂不以乞食爲苦，我所住林間正患眾鳥，於夜半後悲鳴相呼，亂我定意，以此爲患。」⁷⁴其實，在《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 14 中，就提到不在十種樹下禪坐的擇地方法，如果能在這十種以外的樹下禪坐，就可以身得輕安而心生舒適愉悅。其中，第七項是不在有飛鳥處的樹下禪坐。⁷⁵《彌沙塞部和醯五分律》卷 20 記載一則蚊虻太多爲患的實際例子：

⁷⁰ 參見湛如：《淨法與佛塔——印度早期佛教史研究》（北京：中華書局，2006 年），頁 14。

⁷¹ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 6，《大正藏》冊 22，頁 42 中。

⁷² 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 6，《大正藏》冊 22，頁 43 中。

⁷³ 見《高僧傳》卷 3，《大正藏》冊 50，頁 342 下-343 上。

⁷⁴ 見《四分律》卷 3，《大正藏》冊 22，頁 585 上。

⁷⁵ 見《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 14，《大正藏》冊 14，頁 739 下。

佛在毘舍離城。有一住處，地極卑濕多諸蚊虻。諸比丘不得住，皆往舍衛城、瞻婆城、迦維羅衛城、王舍城安居。所住處空，諸居士言：大德可住此安居，我等當供給飲食。諸比丘言：此間多有蚊虻不能得住。諸居士復言：大德但住，當送蚊幘。諸比丘不知得受不？以是白佛，佛言聽受。諸比丘不知大小作，以是白佛，佛言應隨床大小作。⁷⁶

引文中提到，在毘舍離城裏有一住處，因為地勢很低下潮濕，有很多的蚊虻叮咬人，導致那些住處因蚊虻太多而不能夠居住。由這則故事可以知道環境對人影響力是非常巨大的，雖然是出家比丘也不能避免和忽視環境的負面影響。此外，不好的環境是可以改善的，如故事中用蚊帳防蚊就是因地制宜的一種改善方式。善用環境，進而改善不好的環境，是注重環境的積極正面呈現。

三、鬼神的擾亂

《彌沙塞部和醯五分律》卷 1 記載，在隨葉佛的時代，有一座樹林被稱做恐怖林。主要原因是尚未離欲的人進入到這座樹林中，毛髮都因恐懼而豎立起來，因為這個原因叫做恐怖林。⁷⁷恐怖林的例子說明有些特殊的環境對人有很強烈的感染力，使人產生強烈的心理反應。恐怖林的環境心理影響是因為人們擔心鬼神的擾亂而產生的心理作用。

鬼神很多地方都存在。擇地時，應該避免惡鬼居住的地方，以及避免鬼神的負面干擾。《增壹阿含經》卷 14〈高幢品〉記載，世尊以神足力，到雪山北面山中惡鬼住處，降伏毘沙惡鬼：「爾時，世尊以神足力，至彼山中惡鬼住處。時，彼惡鬼集在雪山北鬼神之處。是時，世尊入鬼住處而坐，正身正意，結跏趺坐。」⁷⁸在《法句譬喻經》卷 1〈教學品〉提到，有一位剛猛勇健比丘接受佛陀教誨，前往到山後鬼神谷中禪定修行。只聽聞到山中鬼神說話的聲音，卻看不見鬼神的形體，因恐懼而內心無法寧靜。比丘心想：在有鬼神的深山既沒有伴侶，又沒有行人，只有眾鬼屢次來使人驚懼害怕，而有退悔的想法。佛陀來到比丘身邊，為比丘宣說佛法。山谷中的鬼神聽聞佛法後也成為佛陀的弟子，接受佛陀的教誨，不再侵擾人民。⁷⁹

⁷⁶ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 20，《大正藏》冊 22，頁 137 中。

⁷⁷ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 1：「又舍利弗，隨葉佛與千弟子遊恐怖林，所以名曰恐怖林者，未離欲人入此林中衣毛皆豎，是故名曰恐怖林也。」（《大正藏》冊 22，頁 1 下。）

⁷⁸ 見《增壹阿含經》卷 14，《大正藏》冊 2，頁 615 下。

⁷⁹ 見《法句譬喻經》卷 1，《大正藏》冊 4，頁 577 下-578 上。

第三節 環境對動物的影響

環境對有情有很大的影響力，不僅僅是對生活在地球上的人類，對天人、對動物也是有很大的影響力。關於環境對動物的影響力，司馬遷在《史記》〈李斯列傳〉中有一段關於環境影響力的有趣記載：李斯是楚國上蔡人。年輕時，曾在郡裏當小吏，他常見官署內廁所的老鼠在吃穢物，每逢人或狗走近之時，就驚慌恐懼。後來他走進倉庫，發現倉庫裏的老鼠吃的是囤積的粟米，這些老鼠住在大屋簷下的屋子裏，却不用憂慮人或狗的接近。於是李斯歎息說：「一個人的賢能或者不肖，好像老鼠一般，就看自己是處在什麼樣的環境了。」從此跟荀卿學習帝道、王道這類儒家的治術。⁸⁰後來的李斯不僅開創了自己輝煌傳奇的一生，也對中國的歷史、文化產生深遠的影響。在佛典中有很多環境影響力的論述，也巧合地出現類似的論述，在《恒水經》卷1有四輩鼠的譬喻：

譬如四輩鼠，一者屋間鼠，二者家中鼠，三者野田鼠，四者清溷中鼠。屋間鼠不能居平地，平地鼠不能居屋間；野田中鼠不能居人家，人家鼠不能居野田；清溷中鼠不能出清溷中也，不知倉中饒穀故。⁸¹

引文中，這四種鼠類，屋間鼠不能居住在平地，平地鼠不能居住在屋間；野田中鼠不能居住在人家，人家鼠不能居住在野田；廁所中的鼠類不能出廁所，因為不知道倉庫中有很豐饒的穀物的緣故。四類鼠的比喻生動的說明了動物深受環境的影響。

動物受環境影響的記載散見於佛教典籍裏，動物各有自己喜好的環境，選擇適合自己的好環境是動物與生俱有的習性。在《雜阿含經》卷43記載，佛陀說明人的眼耳鼻舌身意六根，都有各自喜歡追求的境界，不喜歡其他的境界，並以六種動物對環境喜好的習性來做譬喻：

其狗者，樂欲入村；其鳥者，常欲飛空；其蛇者，常欲入穴；其野干者，樂向塚間；失收摩羅者，長欲入海；獼猴者，欲入山林。此六眾生悉繫一處，所樂不同，各各嗜欲到所安處，各各不相樂於他處；而繫縛故，各用其力，向所樂方，而不能脫。⁸²

上述的記載提及，狗喜歡想要進入村落；鳥常常想要飛到天空中；蛇者，常常想要鑽入洞穴裏；形色青黃、如狗群行、夜鳴、聲如狼的野干，喜歡墳塚間。失收

⁸⁰ 參見輔新書局：《白話史記》，(台北：輔新書局，1985年)，頁882。

⁸¹ 見《恒水經》卷1，《大正藏》冊1，頁817中。

⁸² 見《雜阿含經》卷43，《大正藏》冊2，頁313上。

摩羅這種動物常常想要進入海中；獼猴喜歡想要進入山林。有情受到嗜欲的繫縛，因而不能獲得解脫。由佛陀所舉的譬喻可以知道，對於環境的選擇也是生物與生俱有的習性。這裏其實寓含了改變嗜欲習性也能轉化對自己所處環境感受的意涵。

在《雜阿含經》卷 33 記載，良馬懂得擇乾淨的地而臥：「復次，良馬厭惡不淨，擇地而臥，是名良馬第四之德。」⁸³ 克里斯多夫·查普爾(Christopher Key Chapple)在〈佛本生故事中的動物與環境〉一文中提到〈鷓鴣本生〉故事。在故事中，佛陀說到，有一世他是一位精神成就很高的婆羅門苦行者，他的兒子羅睺羅是那隻捕鳥人訓練做為誘餌的鷓鴣。鷓鴣問苦行者，他做為誘餌的一生是否是錯誤的？婆羅門苦行者回答：「無罪惡在你心，引生邪惡墮落行，縱使被動你參與，罪責絕非歸你屬。若無罪過藏於心，所行終將成無辜，被動與於其事者，一切罪責不歸咎。」⁸⁴ 克里斯多夫·查普爾認為，與其說佛陀藉由這個故事來譴責一切形式的捕獵，毋寧說佛陀承認環境有時迫使人妥協。⁸⁴ 在《六度集經》卷 3 則記載，從前本生菩薩身為鹿王悲泣地說應當擇地的故事：「鹿王覩之哽噎曰：吾為眾長，宜當明慮擇地而遊，苟為美草而翔於斯，凋殘群小，罪在我也。」⁸⁵ 在《六度集經》卷 3 記載中，從前本生菩薩身為鹿王，有很多的鹿跟從。遇到國王出來打獵，群鹿分散，掉到山崖或坑洞等種種情況而死傷很多。鹿王看到這種情況，悲泣地說：我身為眾鹿的首領，應當英明謀慮擇地而遊。這個故事藉動物為人類提供指導，充份說明了環境的選擇優劣對動物生存本身有很大的影響。

適應環境是生物的生存本能，選擇好的處所來居住活動是很理所當然的事。研究指出，中國先民擇居活動，從大自然的適應來說，首先考慮避洪問題，因為先民發祥於黃河流域，黃河水患成了住居最大的生存威脅。所以選擇近水高地居住，自然成了擇居應優先考慮的條件。⁸⁶ 佛經也有提及鳥類知道夏天雨季時，水會漲高，因此選擇高處來安置小鳥的例子。如《佛說大般泥洹經》卷 5〈鳥喻品〉記載：「復次，善男子！譬如鴈鶴及舍利鳥，於夏月雨時江河漫溢，選擇高處而安其子然後遊行。」⁸⁷ 此外，在《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉也有類似的記載：

復次善男子，佛法猶如鴛鴦共行，是迦隣提及鴛鴦鳥，盛夏水漲選擇高原安處其子為長養故，然後隨本安隱而遊。如來出世亦復如是，化無量眾令

⁸³ 見《雜阿含經》卷 33，《大正藏》冊 2，頁 235 中。

⁸⁴ 參見克里斯多夫·查普爾(Christopher Key Chapple)：〈佛本生故事中的動物與環境〉，收入瑪莉·塔克·鄧肯·威廉斯編，林朝成、黃國清、謝美霜譯：《佛教與生態學》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2010 年)，頁 183-202。

⁸⁵ 見《六度集經》卷 3，《大正藏》冊 3，頁 12 下。

⁸⁶ 參見黃有志：《傳統風水觀念與現代環境保護之研究——兼論民生主義環保理念的落實》(高雄：高竿傳播有限公司，1997 年)，頁 11。

⁸⁷ 見《佛說大般泥洹經》卷 5，《大正藏》冊 12，頁 889 下。

住正法，如彼鴛鴦迦隣提鳥選擇高原安置其子。如來亦爾，令諸眾生所作已辦即便入於大般涅槃。⁸⁸

由上述的記載可以知道，擇地是生活中不可避免的實際需要，連動物也不可或缺。人雖然號稱萬物之靈，但常被後天的物慾所蒙蔽。動物雖然靈性不及人類，但依然有其靈性和未被蒙蔽動物本能存在。《紫柏尊者全集》卷 29 有〈燕遷壘避佛歌〉一文，提到年年築巢在正樑的燕子，因為主人供奉佛菩薩的聖像，竊恐糞穢罪難除，而自行遷移燕巢於旁側。⁸⁹在傳統地理學中，也把燕子視為相當有靈性的動物，並觀察燕子的築巢情況，如燕子築巢的地點和出口的方向等。一般人通常會把動物的擇地行為，視為是理所當然的一種動物本能。從另一個面向來看，動物的本能中就具有擇地的能力，而且自然而然地運用於日常生活來利益自己。自認為萬物之靈的人類，尤其是身為正遍知(佛陀)的弟子，豈能把動物天生就會的擇地加以忽略，而沒有地盡其利的利益自己和利益他人。在佛經中，有不少地方都可以見到環境影響力的論述，雖然動物受環境影響的記載散見於佛教典籍裏，但佛陀正視環境對有情眾生的影響，是不容否認和忽視的事實。



⁸⁸ 見《大般涅槃經》卷 8，《大正藏》冊 12，頁 415 中。

⁸⁹ 《紫柏尊者全集》卷 29：「燕遷壘避佛歌：余寓傳侍御之紺園，以時事多感，又見其俗尚強喜誇詐殺伐，故淹留日深，冀以化之。一日禮佛聞鳴鳴聲，視之，則見梁燕巢佛頂者，遷壘於偏掖矣。余不覺泫然。蓋余挂錫幾三月，此方疑信朝暮無常，燕乃知罪福，避佛遷巢，則佐我化多矣。豈羽蟲之欲累輕，而靈隙猶存。不若人心凶昧，本心蔽盡歟，因悲慨作歌。誰謂羽蟲愚，羽蟲人不如。年年壘巢當正梁，今歲自遷偏掖居，大為主人供聖像，竊恐糞穢罪難除。細思想，誠可悲，飛鳴之類何知機。人乃最靈萬物首，腥臊唐突入禪期。我重此燕異常鳥，形雖昧略信三寶。倘爾聞經悟自心，羽蟲可作慈悲棹。慈悲棹，紅日落，幾回渡頭待行客。無明浪裏作津梁，始信羽蟲人不若。來紺園，讀此歌，歌中滋味苦心多。莫謂喃喃口海濤，急要人人出愛河。這段緣，非無端，只因燕子成此篇。由是觀之鳥我師，師恩師德敢不傳。」（《卍續藏》冊 73，頁 393 上。）

第四節 小結

環境是六道眾生實際居住生活的空間所在，因此，環境和有情眾生之間有就非常密切的關係。不論是植物、動物、人類，甚至其他的六道眾生都深受環境的影響。在《長阿含經》卷 20〈忉利天品〉中，就有詳細的描述。環境會影響人類是不爭的事實，環境中的氣候因素對人類有很大的影響力。三時殿、結夏安居就是明顯的例子。地有優劣好壞是一種普遍存在的事實經驗，佛陀上、中、下三種田的譬喻本身，就明確告訴人們地有好壞的存在事實，而選擇好地加以善用是很理所當然的事情。不好環境的對人有負面影響，如住處低濕、鳥等動物的吵雜、蚊虻太多為患，甚至鬼神的擾亂，都不是好的居住環境。在律典裏，可以看見上風處可避免污穢，本身有穢臭宜在下風處可避免污臭熏人的論述。如掃地時不應該逆風掃地，應該順風掃地，而且下風處有人的時候，應該請他避開一下。這些和環境有關的生活智慧都是佛陀在二千五百年前就教導弟子的。

佛法中提到環境的依報和身心的正報之間，有著密切的關係。由四大學說的角度來看，也是如此。在「千佛山傳訊 佛法問答」的單元裏有詳細的解說：

客問：佛教講不講地理風水？

師答：早期的佛教，即在印度的佛教，於阿含部中也講風水、地理的問題，但用的名詞不同，比如談四大、方位，都在說風水，只是與中國的道教說法不同。在阿含部所講的比較活，不是一個模式，比如中國傳統的說法：今年大利東西，不利南北；明年說不定大利南北，不利東西，年年都是排列式的變化。而佛經裡說的不是這種方式，如說地水火風，跟人有密切的關係，因人的色身是由地水火風所組成。地水火風以佛教的說法是四大元素，以四大元素而說四大種性的組合，與現實所處的環境地水火風就有關係。像在印度生長的人，成年之後，換個像西伯利亞的那種環境過日子，就很難調和，他的地水火風並沒有變，但已養成習慣性，習慣養成之後，要改變就要調整，於是佛法說到調適，就講和合性，經典中談到和合性，是怎麼去調和，使其不致產生違背或抵抗。⁹⁰

人是由四大組成，地理環境也是由四大組成，人與地理環境之間會有密切的關係，也是合理、可以理解的。不同文化對同一件事常有不同的表達論說方式，在印度佛教的理論中，人和環境都是由四大元素組成，如何去調和人與環境彼此的四大元素，進而尋求二者間的和諧關係是相當重要的。

由本章環境和有情之間相互關係的探討，可以深刻的了解環境對於有情的重要性和影響力，好的環境會有正面的助益，不好的環境會有負面的妨害。既然知

⁹⁰ 「千佛山傳訊 佛法問答」，千佛山全球資訊網，<http://www.chiefsun.org.tw>，2010/12/18。

道環境對人類有很大的左右力量，便應該好好的利用環境的影響力，也就是選擇好的環境，以及善用既有的環境。擇地就是選擇好的環境，以及選擇環境之後，善加規劃和運用環境，以達地盡其利。《佛教建築的傳統與創新：法鼓山佛教建築研討會論文集》一書提到：「在外觀風格的形貌上，法鼓山不採取宮殿式的建築，而是希望以現代的技術、材料及空間的呈現手法，演繹佛教建築藝術在形式傳統與鄉土上的創新。同時在空間使用的實質內涵中，除了滿足實用的功能外，讓步移景異的空間層次，為生活在其中的僧俗四眾們，引領出多樣的自然對話與環境體驗。或行走、或坐臥、或遠望、或近觀，舉目所及，皆是寧靜安詳與自然質樸。而這正是聖嚴法師所寄望於此一教育園區務必達到的『境教』功能。」⁹¹法鼓山就是選擇好地，並善加規劃和運用環境，以達「境教」功能的實際例子，也是說明環境重要性與影響力的最佳實例。

⁹¹ 參見釋聖嚴等著：《佛教建築的傳統與創新：法鼓山佛教建築研討會論文集》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2007年），頁136。

第三章 與佛陀相關的擇地記載

環境對人類有很大的影響力，而修行和環境有密切的關係，選擇好的環境是有助於修行。佛陀言及自然是尋求覺悟的最佳環境：「比丘們！追求善法，最佳的地點是像優樓頻羅那樣的鄉村地區。在那裡你將發現樹木和田野的清新環境、沁涼的流水、令人愉快的渡津、可供乞食的人家。如此令人愉悅的環境適合比丘從事宗教修行。」⁹²由此可以清楚明白佛陀是重視修行地點的選擇。本章藉由譯經中與佛陀相關的擇地記載的爬梳，發現在佛陀以前就有擇地的故事存在，也就是說，印度古代就有選擇吉祥好地的觀念，王舍城和釋迦族先人的擇地故事都是明顯的例子。佛陀和弟子們的擇地故事，有助於更深入理解佛陀對於擇地的態度和思想，使佛教擇地研究的基礎得以更加堅實。因為與佛陀的關係而神聖的土地，對後來的佛教擇地有重要的影響，尤其是密教的擇地法。

第一節 佛陀以前的擇地故事

壹、印度傳說中的擇地

相傳佛陀出生之時有位來自喜馬拉雅山的阿私陀仙人(Asita)出現，替太子占面相，並預言說：「這嬰兒的前途只有兩條路：在家繼承王位的話，將成為統一全世界的轉輪聖王；出家的話，則必定成佛。」⁹³轉輪聖王出現世間，也是會選擇好地而起城郭、造立宮殿。在《增壹阿含經》卷33的〈等法品〉，世尊就告訴比丘們，如果轉輪聖王出現在世間，那時候就選擇好地而建造城郭：

爾時，世尊告諸比丘：若轉輪聖王出現世間，爾時便選擇好地而起城郭。東西十二由旬，南北七由旬。土地豐熟，快樂不可言。⁹⁴

《起世因本經》卷2〈轉輪王品〉是選擇最上威德形勝極精妙地。⁹⁵《起世經》卷2〈轉輪聖王品〉則是選擇最上威德形勝極妙的地方，建造轉輪聖王的宮殿：

爾時，輪寶乃於閻浮提中，選擇最上威德形勝極妙之地。當於其上，東西經度闕七由旬，南北規畫十二由旬。如是規度為界分已，爾時，諸天即於

⁹² 參見唐納德·史威若(Donald K. Swearer)：〈當代泰國佛教生態詮釋：佛使與法藏〉，收入瑪莉·塔克、鄧肯·威廉斯編，林朝成、黃國清、謝美霜譯：《佛教與生態學》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2010年)，頁61-87。

⁹³ 參見平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》(臺北：商周出版，2002年)，頁41。

⁹⁴ 見《增壹阿含經》卷33，《大正藏》冊2，頁731中。

⁹⁵ 見《起世因本經》卷2，《大正藏》冊1，頁373上。

其夜從空來下，為轉輪王造立宮殿。⁹⁶

在轉輪聖王出世統治天下的時候，閻浮洲的國土變得很殊勝，沒有今日世界的種種缺點。在《起世經》卷2〈轉輪聖王品〉的記載，佛陀告訴比丘們，轉輪聖王出現在世間的時候，這閻浮提洲的地理形勢是清淨、平坦的，沒有荊棘、坑坎、雜穢臭處，不淨的沙石、瓦礫等物也都沒有，而且金銀七寶自然具足，不冷不熱，氣候調和。⁹⁷在《大樓炭經》卷2〈轉輪王品〉的記載：

轉輪王治天下，閻浮利地平正，無有高下，無有棘刺，無有毒獸蟲蟻，無有山陵谿谷，無有礫石地，但有棄捐金銀、明月珠玉、琉璃、琥珀、水精、車璩、馬瑙、珊瑚。⁹⁸

除了轉輪聖王選擇好地來建造宮殿以外，釋提桓因的忉利天宮也是選擇最上威德形勝極妙之地的最好例子。釋提桓因的忉利天宮，位於世界的中心的頂點，地理形勢層層圍繞環抱、拱衛，是世界上最高、形勢最雄偉、最壯觀的城郭擇地範例。在《大樓炭經》卷4〈忉利天品〉中，佛陀告訴比丘們：

須彌山王頂上，有忉利天，廣長各三百二十萬里。上有釋提桓因城郭，名須陀延，廣長各二百四十萬里。七重壁、七重欄楯、七重交露、七重行樹，周匝圍遶姝好，皆以七寶作之。⁹⁹

忉利天，也譯為卅三天，為欲界第二天，位於須彌山頂。山頂中央，有喜見城，寬廣八萬由旬，為天主帝釋所住，喜見城前後左右各有八天。須彌山為世界的中心，四面有四大部洲，還有香水海、鐵圍山等七山八海層層護衛，為世界的中心，整體形勢雄偉壯觀。釋提桓因的城郭外在是周匝圍遶的地理形勢，城郭本身也是七重壁、七重欄楯、七重交露、七重行樹周匝圍遶形勢美好。由轉輪聖王的宮殿和釋提桓因忉利天宮的事例可以看出，不只是動物和人類選擇殊勝好地，天人的住所也是選擇殊勝好地的，而且層次越高的天人或轉輪聖王所選擇的好地是更殊勝的。佛教須彌山為世界中心的觀念，被後來世的風水學說採用：「所有的風水書都認為，生氣的根源即龍之祖為崑崙山，偶爾也有人提到須彌山。須彌山之語來自梵語，並無什麼特殊之處，而是指高聳於世界中央的高山。這個概念源於古代印度人的宇宙觀，後來被風水學說所接受。據說在此山的山頂上居住著以帝釋天為主人的三十三天，山腰住著四大天王。筆者認為，這一傳說傳入佛教，

⁹⁶ 見《起世經》卷2，《大正藏》冊1，頁318上。

⁹⁷ 見《起世經》卷2：「諸比丘！轉輪聖王出現世時，此閻浮洲清淨平正，無有荊棘，及諸稠林、丘墟、坑坎、廁溷、雜穢臭處，不淨礫石、瓦礫、沙鹵等物悉皆無有。金銀七寶自然具足，不寒不熱，節候均調。」（《大正藏》冊1，頁319下。）

⁹⁸ 見《大樓炭經》卷2，《大正藏》冊1，頁283上。

⁹⁹ 見《大樓炭經》卷4，《大正藏》冊1，頁294上中。

後來可能是兼作風水師的禪僧將它與崑崙山的概念混用。一個確鑿的事實是崑崙山實際存在，須彌山則是想像中的山。」¹⁰⁰

此外，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 4 提到：「菩薩於夜中見五種夢：一者，見其身臥大地，頭枕須彌山，左手入東海，右手入西海，雙足入南海。」¹⁰¹須彌山是佛教所說世界最高的山。在地球上，喜馬拉雅山的聖母峰是世界最高的山，因此，有些學者認為須彌山就是指喜馬拉雅山。喜馬拉悉達多太子出家前在皇宮所做的這個夢和印度三面環海，一面靠山的地形相類同。頭枕的須彌山如以印度整體地形來說，就是北部與中國接壤的喜馬拉雅山南麓的高山地區；左手入的東海就是與東南亞各國相接的孟加拉灣；右手入的西海就是與中東相望的阿拉伯海；雙足入的南海就是印度南方浩瀚無垠的印度洋。以傳統地理風水的觀點，水界氣止，印度三面環海界水的地形，是好的風水寶地。傳統風水學認為山主人丁，也主修行，在世界最高山脈兩側的中國和印度是人口最多的國家，也是修行和宗教盛行的地區。佛陀選擇在印度半島出生，在擇地方面如同佛經的記載是有很深的道理在其中。

貳、釋迦族先人的擇地故事

在《彌沙塞部和醯五分律》卷 15 記載了釋迦族的起源和釋迦族先人擇地的故事。四位王子發現一處土地平坦寬廣，四方看去都很清淨的好地方。又有很多種類名貴果實和珍禽異獸。四位王子發現這處好地方，就呼喚婆羅門長者居士共同討論商議說：所經過的很多地方没有比這裏更好的，可以在這裏定居嗎？大家都没有異議，就停留在這裏營建城邑。後來人民興盛成爲大國，就稱爲釋迦族。¹⁰²在上述的記載中，和擇地有關的內容有二：一是四位王子發現一處土地平坦寬廣，四方看去都很清淨的好地方，而且認爲所經過的很多地方没有比這裏更好的；二是和婆羅門長者居士共同討論商議後，大家都没有異議，表示這個地方確實是最好的，才停留在這裏營建城邑。由上述的這些內容可以得知，古代印度雖然没有地理風水之名，但確實是有擇地之實。在《釋迦譜》卷 1 也記載另一種不是出於經典的說法：「別傳云：此國有釋迦樹甚茂盛。相師云：此處必出國王。因移四子立國，故號釋種。雖非經說，聊附異聞。」¹⁰³

¹⁰⁰ 參見崔昌祚著，韓梅譯：《地之理與人之道——韓國的風水思想》（臺北：大塊文化出版股份有限公司，2005 年），頁 83。

¹⁰¹ 見《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 4，《大正藏》冊 24，頁 115 中。

¹⁰² 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 15：「於是四子拜辭而去。渡傍耆羅河到雪山北，土地平廣四望清淨，又多名果異類禽獸。四子見之，呼婆羅門長者居士住共議言：所經諸處無勝此者。可以居乎？咸無異議，即便頓止營建城邑，數年之中歸者如市，漸漸熾盛遂成大國。去後數年父王思子，問群臣言：我四子者今在何許？答言：在雪山北近舍夷林築城營邑，人民熾盛，地沃野豐，衣食無乏。王聞三歎：我子有能。如是三歎，從是遂號爲釋迦種也。」（《大正藏》冊 22，頁 101 中。）

¹⁰³ 見《釋迦譜》卷 1，《大正藏》冊 50，頁 4 中。

迦毘羅國也就是迦毗羅衛城，釋迦牟尼佛的生父被稱為淨飯王，是以迦毗羅衛城為中心的釋迦族居住區域的統治者。該處位於今尼泊爾南部與印度接壤的邊境地帶，即現今的提羅里科特附近，當時是拘薩羅國的屬國。¹⁰⁴《釋迦氏譜》卷1 盛讚迦毗羅衛城地理位置的殊勝：「故《因果經》云：菩薩昔在兜率天說補處行，期運將至當下作佛，觀諸國土何者處中，即知迦毘羅國最是地之中也。又《本起》云：佛之威神至尊至重，不可生邊地，地為傾斜。此迦毘羅城，三千日月天地之中央也，往古佛興皆出於此。」¹⁰⁵迦毘羅國的起源和擇地有關，《眾許摩訶帝經》卷2 記載：

時雪山側婆伽囉河岸邊，有一仙人名迦毘羅，淨持梵行菴居修道。太子復將眷屬依止仙人，採獵禽獸以活其命。於後太子憶念色慾，顏容瘦悴。仙人疑問，太子具言：「我思婬樂而致斯苦。」仙人白言：「勿於親姊而行欲事，餘可隨意。」太子耽著男女眾多，稚戲喧鬧日月滋甚。仙人心不虛靜，根識散亂，即告太子：「我今欲往別處營居。」太子聞之深自慙感：「大仙於此修行歲久，道果已就，不可遷移，我於今辰，將領眷屬別求住止。」仙人聞已甚適本心，即於菴居側近之處揀殊勝地，以金瓶水澆地為界，令太子住。其後人民熾盛眷屬繁多，依界修城，因建國土，名迦毘羅國。復於後時有賢人指引，別造一城，名曰指城，王於此城亦號都邑。¹⁰⁶

引文中，迦毘羅仙人為太子於修行居附近揀擇殊勝地，以金瓶水澆地為界，令太子居住。後來人民興盛，眷屬眾多，於是依界築城，建立國家，名為迦毘羅國。就傳統的地理風水觀念而言，修行的過程中也會伴隨開發一些特殊的能力，因此，修行有一定程度的人也會有一定揀擇殊勝地的能力，故事中的迦毘羅仙人就是其中一例，後來的結果是人民興盛，眷屬眾多，說明這是一則成功的擇地範例。

叁、王舍城的擇地故事

王舍城是佛經中常見的地名，原來的意思就是國王所住的地方。在《大智度論》卷3 中，有三種關於王舍城擇地的故事。三種王舍城擇地的共同處是看上五山周匝環繞如城的地理形勢。在佛陀時代的中印度有「十六大國」，這些又再統合成更少的王國，特別是佔有中印度西北方的憍薩羅國(Kosala，以舍衛城為首都)，及佔據恆河中部之南方的摩竭陀國(Magadha，以王舍城為首都)，是當時最強大的國家。尤其是摩竭陀國，雖是當時的新興國家，但最後統一全印度，開創

¹⁰⁴ 參見姚衛群著：《佛教入門——歷史與教義》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005年），頁9。

¹⁰⁵ 見《釋迦氏譜》卷1，《大正藏》冊50，頁87上。

¹⁰⁶ 見《眾許摩訶帝經》卷2，《大正藏》冊3，頁937上中。

了印度最早的王朝。¹⁰⁷這和「建國定都關治亂，築城置鎮繫安危」的傳統風水學說有不謀而合之處。第一種說法是因為有一萬八千位國王被安置居住在這五座山環繞的地方，所以把這個國王們居住的地方稱做是王舍城：

問曰：「如舍婆提、迦毘羅婆、波羅柰大城皆有諸王舍，何以故獨名此城為王舍？」

答曰：「有人言：『是摩伽陀國王有子，一頭，兩面，四臂。時人以為不祥，王即裂其身首，棄之曠野。羅剎女鬼名梨羅，還合其身而乳養之。後大成人，力能并兼諸國，王有天下，取諸國王萬八千人置此五山中。以大力勢治閻浮提，閻浮提人因名此山為王舍城。』」¹⁰⁸

另一種說法是摩伽陀王先前所住的城，城中失火，每燒一次就重新建造，就這樣發生了七次。摩伽陀國的人民疲於所役。國王非常憂愁害怕，召集眾多有智慧的人詢問失火的原因。有人建言說：「應該改變地方。」國王就另外尋求住處。見到這五座山周匝環繞如城郭，就在這裏建造宮殿居住，因這個原因所以叫做王舍城。」¹⁰⁹

第三種說是古時候有一位婆藪國王，厭惡世間一切生滅無常的事物，出家作仙人。婆藪國王的兒子廣車繼承王位當國王，在思量時，聽聞空中有聲音說：「你如果看見很難遇到、少有的好地方，你應該在這裏建造房屋居住。」經過不久，廣車國王外出打獵，看見有一隻鹿跑得很快，國王為了追鹿，來到一個地方，看見有五座山峰，周匝峻固，地勢平正，生草細軟，好花遍地，有各種的林木、花果茂盛，溫泉、涼池全部都很清淨。這個地方充滿很多善美的事物，到處都有散落的天花、天香，還聽聞得到天樂。國王這樣的思量：「這個好地方很少有，現在我應該在這裏建造房屋居住。」國王就捨棄原來的城，在這山中居住。後來，國王在這裏建造宮殿房屋，所以名為王舍城。¹¹⁰上述三種關於王舍城起源的故事，都寓含有地理好壞吉凶的意涵，不單純僅僅是一般的環境選擇，由王舍城的

¹⁰⁷ 參見平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》（臺北：商周出版，2002年），頁36。

¹⁰⁸ 見《大智度論》卷3，《大正藏》冊25，頁76上。

¹⁰⁹ 見《大智度論》卷3：復次，有人言：「摩伽陀王先所住城，城中失火，一燒一作，如是至七。國人疲役，王大憂怖，集諸智人問其意故。有言：『宜應易處。』王即更求住處。見此五山周匝如城，即作宮殿於中止住，以是故名王舍城。」（《大正藏》冊25，頁76上。）

¹¹⁰ 見《大智度論》卷3：婆藪之子，名曰廣車，嗣位為王；後亦厭世法，而復不能出家。如是思惟：「我父先王出家，生入地中，若治天下，復作大罪，我今當何以自處？」如是思惟時，聞空中聲言：「汝若行見難值希有處，汝應是中作舍住。」作是語已，便不復聞聲。未經幾時，王出田獵，見有一鹿走疾如風，王便逐之，而不可及，遂逐不止，百官侍從無能及者。轉前見有五山，周匝峻固，其地平正，生草細軟，好華遍地，種種林木、華果茂盛，溫泉、涼池皆悉清淨。其地莊嚴，處處有散天華、天香，聞天伎樂。爾時，乾闥婆伎適見王來，各自還去。「是處希有，未曾所見，今我正當在是中作舍住。」如是思惟已，群臣百官尋跡而到。王告諸臣：「我前所聞空中聲言：『汝行若見希有難值之處，汝應是中作舍住。』我今見此希有之處，我應是中作舍住。」即捨本城，於此山中住。是王初始在是中住，從是已後次第止住。是王元起造立宮舍，故名王舍城。（《大正藏》冊25，頁76中下。）

故事可以知道古代印度是有土地吉凶的觀念存在。玄奘法師在《大唐西域記》卷九，有關於那爛陀僧伽藍風水選址的故事的記載，就是有力的佐證。而王舍城五山周匝環繞如城的地理形勢，只要到印度一遊，便可實地考察印證。

第二節 佛陀擇地的記載

壹、本生菩薩降生的擇地

根據《方廣大莊嚴經》卷1〈勝族品〉記載，本生菩薩從天宮要降生人世間，先要觀時、觀方、觀國、觀族，是很注重投胎相關環境條件的選擇。觀時是菩薩只有在劫滅的時候才會入母胎來出生，因為在劫滅的時候，世間的眾生才能明了知道有老病死苦。觀方是菩薩不在四大洲的東弗婆提洲、西瞿耶尼洲、北鬱單越洲及餘邊地出生，只出現在閻浮提洲，這是因為閻浮提洲的人有智慧的緣故。觀國是菩薩不出生在邊地，因為邊地的人多頑鈍、沒有根器，就如同癡羊一樣而不能了知善與不善言說的意義道理，所以菩薩只生在中國。觀族是菩薩不生於旃陀羅、毘舍、首陀家，在四種種姓之中只生在刹帝利種及婆羅門二姓，現在的世間敬重刹帝利，所以菩薩出生於刹帝利家。¹¹¹

其實，觀時、觀方、觀國、觀族四者與時間空間的選擇都有一定程度的相關，其中的觀方、觀國與擇地觀念有密切的關係。《釋迦氏譜》卷1對於中國的意義有加以解說：「雖云中國局對四岳而立名焉(約例陰陽宅經，凡宅中主勿犯，亦是一家之忌)。至於山西南面，號曰天竺。山海經云：身毒之國軒轅氏居之(郭璞注云：即天竺也。)彼土自分以為五國，中天竺國，天地之中，名既非邊四垂斯絕，據名以定中義存焉。」¹¹²菩薩只出生在中國，不出生在邊地的觀國，就是非常明顯而強烈的環境選擇觀念。《釋迦氏譜》卷1對本生菩薩從天宮要降生人世間則有如下的記載：

今此釋種熾盛五穀豐熟，人民滋茂相承德本，父性仁賢母懷貞良，前五百世為菩薩母，應往降神處彼胞胎。《因果經》云：又觀五事，一、觀眾生受道熟未？即知皆是初發心來所成熟者；二、觀時者，即知堪受清淨妙法；三、觀何國處在地心，即知此三千世界，閻浮提中，迦毘羅國最在地中；四、觀何族貴盛，即知釋迦第一，甘蔗苗裔聖王之後；五、觀往緣，即知白淨王過去有緣。¹¹³

《釋迦譜》卷1也有類似的記載：

¹¹¹ 見《方廣大莊嚴經》卷1：爾時菩薩處於天宮，以四種心而遍觀察：一者觀時、二者觀方、三者觀國、四者觀族。比丘！何故觀時？菩薩不於劫初而入母胎，唯於劫滅，世間眾生明了知有老病死苦，菩薩是時方入母胎。何故觀方？菩薩不於東弗婆提、西瞿耶尼、北鬱單越及餘邊地。唯現閻浮。所以者何？閻浮提人有智慧故。何故觀國？菩薩不生邊地，以其邊地人多頑鈍無有根器，猶如癡羊而不能知善與不善言說之義，是故菩薩但生中國。何故觀族？菩薩不生旃陀羅毘舍首陀家，四姓之中唯於二族，刹帝利種及婆羅門。於今世間重刹帝利，是故菩薩生刹帝利家。（《大正藏》冊3，頁541下。）

¹¹² 見《釋迦氏譜》卷1，《大正藏》冊50，頁87中。

¹¹³ 見《釋迦氏譜》卷1，《大正藏》冊50，頁88下。

即觀五事：一者、觀諸眾生熟與未熟；二者、觀時至與未至；三者、觀諸國土何國處中；四者、觀諸種族何族貴盛；五者、觀過去因緣，誰最真正應為父母。觀五事已，即自思惟：今諸眾生皆是我初發心已來所成熟者，堪能受於清淨妙法。於此三千大千世界，此閻浮提迦毘羅施兜國，最為處中。《瑞應本起》云：迦維衛者，三千日月，萬二千天地之處中也，佛之威神至尊至重。不可生邊地，地為傾邪。故處其中，周化十方。往古諸佛出興於世，皆生於此。¹¹⁴

在《佛本行集經》卷6〈上託兜率品〉也有菩薩從天宮要降生人世間，注重出生處所的相關擇地記載：

護明菩薩報金團言：雖有此理，但彼王種，父母不淨。其城處邊，地勢堆阜，高下不平，純是溝坑，土沙礫石，荊棘諸草，少有泉池、諸河流水、樹木苑囿、花果園林。是故汝今可更別觀餘剎利種。¹¹⁵

上段引文所述，地的條件不佳，菩薩從天宮要降生人世間時，不會選擇做為出生地的。《佛本行集經》卷6〈上託兜率品〉接著提及菩薩降生所選擇的出生地：

金團天子復作是言：我於閻浮一切諸國，處處聚落，處處諸王，處處村舍，處處城邑，處處剎利，各住諸城。而是剎利，造種種業。我為尊者，經歷已來，生於無量疲極苦惱，心迷意亂，更不復能觀看餘處。設復觀察，口亦不能如是宣說。護明菩薩報金團言：實如汝語，然汝要須為我選覓一剎帝利清淨之家堪我生處。金團天子復作是言：我為尊者，苦惱愁憂，處處觀察，忽然忘失一剎利家。護明菩薩問金團言：其名云何？金團白言：有一剎利，元本已來，從於大眾，平量安立，世世轉輪聖王之種，乃至甘蔗苗裔已來，子孫相承。在彼迦毘羅婆蘇都釋種所生，其王名為師子頰王，其子名為輸頭檀王，一切世間天人之中，有大名稱，尊者堪為彼王作子。護明菩薩報金團言：善哉！善哉！金團天子！汝善觀察諸王種家，我亦念在於此家生。我今深心如汝所說，金團當知，我定往生彼家作子。金團！往昔一生補處菩薩所託家者，有六十種功德具足，滿於彼家。¹¹⁶

引文中，護明菩薩要金團菩薩為他選覓一剎帝利清淨之家做為出生的處所，金團菩薩因此處處觀察，這也是擇地的一種。與本生菩薩從天宮降生人世間，都要事先觀時、觀方、觀國、觀族，選定好的相關環境才投胎降生的精神相比，現代部

¹¹⁴ 見《釋迦譜》卷1，《大正藏》冊50，頁13中下。

¹¹⁵ 見《佛本行集經》卷6，《大正藏》冊3，頁678上。

¹¹⁶ 見《佛本行集經》卷6，《大正藏》冊3，頁678下-679上。

份人士對環境影響力的漠視和輕忽態度，實在是有天淵的差別。

貳、修行時的擇地

在《修行本起經》卷2〈出家品〉提及本生菩薩選擇在斯那川修行，原因是地勢平正，有很多的果樹，到處都有流泉浴池而且很淨潔，沒有蚊、蜂、蚊、虻、蠅、蚤的干擾。本生菩薩在斯那川的修行好地，端坐六年，成就三禪。¹¹⁷在《修行本起經》卷2〈出家品〉另外有一段修行擇地的記載：

於是復前行，望見叢林山，其地平正，四望清淨，生草柔軟，甘泉盈流，花香茂潔。中有一樹，高雅奇特，枝枝相次，葉葉相加，花色蓊鬱，如天莊飾，天幡在樹頂，是則為元吉，眾樹林中王。於是小前行，見一刈草人，菩薩便問曰：「今汝名何等？」「我名為吉祥，今刈吉祥草。」「今汝施我草，十方皆吉祥。」¹¹⁸

上段引文所述，菩薩選擇這個地方主要有二項因素。在地的方面，望見叢林山，其地平正，四望清淨，生草柔軟，甘泉盈流，花香茂潔。在樹的地點方面，其中有一棵樹，高雅奇特，枝枝相次，葉葉相加，花色蓊鬱，如天莊飾，天幡在樹頂，是則為大吉，眾樹林中王。在傳統地理選擇的實務也是如此，先整體觀察該區域地理條件的好壞，選取吉祥的區域後，再詳細觀察選擇好的地點，高雅奇特的樹木常是觀察的項目之一。

本生菩薩進入森林要開始自己修行時，他看見摩竭陀的烏留頻螺西那耶尼村的尼連禪河附近適合修行，便在這裡修苦行；此即「苦行林」。¹¹⁹《釋迦譜》卷1記載：「爾時太子次行至彼跋伽仙人苦行林中，太子見此園林，寂靜無諸誼鬧，心生歡喜，諸根悅豫。」¹²⁰好的環境對身心狀態會有正面的影響，對修行是很有幫助的。本生菩薩主要是在尼連禪河邊修行，因此，對於尼連禪河邊殊勝地選擇，就有比較多的經典記載。如《眾許摩訶帝經》卷6的記載：

菩薩即時將此五人往詣耶仙人聚落，名烏嚕尾螺西曩野禰，側近經行，觀

¹¹⁷ 見《修行本起經》卷2：「復前到斯那川，其川平正，多眾果樹，處處皆有流泉浴池，其中淨潔，無有蚊、蜂、蚊、虻、蠅、蚤。川中道士，名為斯那，教授弟子等五百人，修其所術。於是菩薩坐娑羅樹下，便為一切志求無上正真之道。諸天奉甘露，菩薩一不肯受，自誓日食一麻一米，以續精氣。端坐六年，形體羸瘦，皮骨相連，玄精靜寞，寂默一心，內思安般——一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨——遊志三四出十二門，無分散意，神通妙達，棄欲惡法，無復五蓋，不受五欲，眾惡自滅，念計分明，思視無為，譬如健人得勝怨家，意以清淨，成三禪行。」（《大正藏》冊3，頁469中下。）

¹¹⁸ 見《修行本起經》卷2，《大正藏》冊3，頁470上中。

¹¹⁹ 參見平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》（臺北：商周出版，2002年），頁45。

¹²⁰ 見《釋迦譜》卷1，《大正藏》冊50，頁25上

眺習靜之處。尼連河次，見一林野，地土平正，樹木幽閑，如月清涼，呼為聖地。告五人曰：「善男子！若人於此修諸梵行，未證寂滅不久證得，我今依止求無上道。」¹²¹

依經文所載，本生菩薩提及這個地方的殊勝處：如果有人在這個地方做各種清淨除欲的修行，尚未證到寂滅的人不久就能證得。《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 4 的記載：

爾時菩薩與此五人圍繞，往伽耶城南，詣烏留頻螺西那耶尼聚落，四邊遊行於尼連禪河邊。見一勝地，樹林美茂，其水清冷，底有純沙，岸平水滿，易可取汲，青草遍地，岸闊堤高，有雜花樹，在於岸上，滋茂殊勝。菩薩見此殊勝之地，作如是念：此地樹茂，其水清冷，底有純沙，岸平水滿，易可取汲，青草遍地，岸闊堤高，有雜花樹，在於岸上，滋茂殊勝。若有人樂修禪慧者，可居此地。我今欲於此地念諸寂定，此樹林中斷諸煩惱。菩薩作是念已，便於樹下端身而坐。¹²²

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 4 的記載和《眾許摩訶帝經》卷 6 的記載相似，故事內容和對殊勝地的描述也相差不多。在《佛本行集經》卷 25〈精進苦行品〉也有相關的簡要記載。¹²³在《中阿含經》卷 56〈晡利多品〉中提到，這個地方最值得喜愛，適合修行。¹²⁴在《四分律》卷 31 也有記載：

時菩薩更求勝法者，即無上休息法也。從摩竭界遊化南至象頭山，詣鬱毘羅大將村中，見一淨地，平正嚴好，甚可娛樂，生草柔軟，悉皆右旋，浴池清涼，流水清淨，園林茂好。周遍觀之，左右村落人民眾多。見已便生念言：夫為族姓子，欲求斷結處，此是好處。我今求斷結處，此處即是。我今寧可於此處坐而斷結使。¹²⁵

本生菩薩的修行最後是以金剛座成佛為圓滿，事實上，金剛座成佛本身就蘊含有擇地的思想，也可以說，金剛座成佛是知名的擇地故事。《釋迦氏譜》卷 1 提到金剛座地理位置的殊勝：「又《俱舍論》云：剡浮洲之中(此洲或名閻浮、剡

¹²¹ 見《眾許摩訶帝經》卷 6，《大正藏》冊 3，頁 948 下。

¹²² 見《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 4，《大正藏》冊 24，頁 119 下-120 上。

¹²³ 見《佛本行集經》卷 25：「阿蘭若處既精好，樹木叢林甚可觀。優婁頻螺聚落東，尼連禪河岸隣側，彼處選擇得地已，誓願牢固結加趺，發大精進勇猛心，我今決定得解脫。」（《大正藏》冊 3，頁 769 中。）

¹²⁴ 見《中阿含經》卷 56：「往象頂山南，鬱鞞羅梵志村，名曰斯那，於彼中地至可愛樂。山林鬱茂，尼連禪河清流盈岸。我見彼已，便作是念：此地至可愛樂。山林鬱茂，尼連禪河清流盈岸，若族姓子欲有學者，可於中學，我亦當學。我今寧可於此中學，即便持草往詣覺樹，到已布下敷尼師檀，結跏趺坐。要不解坐，至得漏盡。我便不解坐，至得漏盡。」（《大正藏》冊 1，頁 777 上。）

¹²⁵ 見《四分律》卷 31，《大正藏》冊 22，頁 780 下。

浮、贍部，皆取音不同)有金剛座，上與地齊，下至金剛輪際，以有此座菩薩坐之，入金剛定，得成覺道。除此座外，地則不勝。唯此洲有三方則無，以佛不往彼成道故。所以然者，良由人稱至聖，道德尊高，人天群有莫不迴向，故託茲勝座，表化物良緣。」¹²⁶《眾許摩訶帝經》卷6也記載：

菩薩舉身登一石山，峭峻孤拔，林樹甚眾，於此安坐，未逾時刻，山即摧毀。菩薩驚怪，茲何業緣？時淨光天子白菩薩曰：「萬行今圓，四智將就，此地薄祐而不能勝。去此不遠有金剛座，三世如來成正覺處。」¹²⁷

引文中說明本生菩薩必需在金剛座成佛，三世如來都是在金剛座上成佛。其他的地點缺少神祇的祐助，也承受不了佛陀成道時的力量，不能勝任做為佛陀成道的地方。關於金剛座地理氣場的殊勝，至今仍是倍受稱誦：

一般而言，我們所居住的環境會影響我們思考的方式，也會影響我們對周遭的看法。值得我們牢記的是，在億萬個星球當中，釋迦牟尼佛選上了我們這個地球來出生；在上百個國家當中，他卻選上了古印度；而在所有可以選擇的地點當中，他選上了印度的比哈爾省來證悟。在第一眼的印象中，比哈爾省既不清靜又不具靈性；事實上，它正好完全相反。但是當你一到菩提伽耶，特別是你進入內圍(inner circle)時，馬上就會感受到這是個非常殊勝的地方。靈鷲山也是如此。¹²⁸

聖嚴法師也曾表達他在菩提道場的特殊體驗：

當大家在正覺大塔周圍各處巡禮聖跡或休息時，有幾位弟子跟著我到大塔後方菩提樹下，面對金剛座的方向，跏趺坐了半個小時。當時天氣晴朗，微風拂面，群鳥鳴唱，感到非常寧靜清涼而舒暢。坐在石板地上，既不覺得冷，也不覺得硬，倒是覺得非常安定。好像被磁石所吸，被一股無形的力量所攝，坐下後便不想起座。菩提場畢竟是菩提場，有它的道理。即使經過無數次的摧毀與復修，它的靈氣永遠存留。¹²⁹

由佛陀修行和成佛的過程可以明顯看出，地點環境本身對修行的成就與否有很大的影響力。好的環境有助於修行，不好的環境則是會妨礙修行。以現代的術語來說，磁場好的地方、地氣好的地方或地理靈氣強的地方，都是有助於修行的好地方，釋迦牟尼佛在二千五百年前所選擇的金剛座和靈鷲山，至今仍然被感受到靈

¹²⁶ 見《釋迦氏譜》卷1，《大正藏》冊50，頁87上。

¹²⁷ 見《眾許摩訶帝經》卷6，《大正藏》冊3，頁949下-950上。

¹²⁸ 參見宗薩蔣揚欽哲諾布著，姚仁喜譯：《朝聖——到印度佛教聖地該做的事》(臺北：親哲文化有限公司，2010年)，頁23。

¹²⁹ 參見釋聖嚴：《佛國之旅》(臺北：東初出版社，1990年)，頁103。

氣磁場很強，便可以知道佛陀反對、訶責擇地是不正確的。佛陀反對的只是出家弟子學習世俗技術來謀求衣食，違背出家專心修行尋求解脫的初心。

叁、成佛後的擇地

佛陀是以人身而實現正覺解脫的聖者。究竟成佛，不是成為天神，也不在天上，惟有在人間，所以釋尊說：「我今亦是人數」；「佛世尊皆出人間，非由天而得也」。釋尊成佛後，四十五年(或作四十九)年間，踏遍了恒河兩岸，化導人類。¹³⁰因此在未被理想化和形而上化的人間佛陀的相關記載中，就會有擇地的文獻資料留存。如《十誦律》卷 14 記載，佛陀受邀前往到毘羅然國夏安居時，由於毘羅然國的人民大多數還不是信仰佛法，當地也沒有僧伽的精舍，所以佛陀就和五百位比丘們住在城北的勝葉樹林。選擇勝葉樹林夏安居的其中一個擇地理由，是樹林中的樹木茂盛美好，地很平坦寬廣。所以佛陀與比丘們就居住在勝葉樹林裏。¹³¹在佛陀時代，比丘們在野外修行時，樹木的生長樣態和地形地勢常是選擇住處的重要參考，上述例子中，「其樹茂好，地甚平博」，就是一例。

在佛陀時代的擇地記載中，樹木或樹林常是一項重要的選擇依據，這和印度氣候炎熱，經常在樹下靜坐修行的傳統有關。傳統地理學將草木比喻人的毛髮，毛髮濃密表示氣血充足、身體健康。一般而言，樹木茂盛的地方被認為地氣比較旺盛，是好地的特徵之一。《修行本起經》卷 2〈出家品〉就有佛陀修行時依樹擇地的事例：「於是復前行，望見叢林山……中有一樹，高雅奇特，枝枝相次，葉葉相加，花色蓊鬱，如天莊飾，天幡在樹頂，是則為元吉，眾樹林中王。」¹³²《佛本行集經》卷 39〈教化兵將品〉有佛陀成道後依樹擇地的記載：

世尊從波羅捺城，遊行漸至優婁頻螺聚落之所，是昔如來行苦行處。其村有一大婆羅門，名曰兵將。達到彼村，從舊往來道路而行，為教化故。爾時世尊行舊路時，於其道傍見一園林蓊鬱可愛。是時世尊從路下僻，深入彼林，從樹至樹，見有一樹，端正可憐，即坐其下，一日消息。¹³³

引文中，世尊從波羅捺城遊行到以前如來修苦行的優婁頻螺聚落時。在行進的道路旁看見一座園林蓊鬱可愛，那時候，世尊深入園林，經過很多的樹，看見有一棵樹，端正令人喜悅，就坐樹下休息。在這段經文中，可學習到世尊二項擇地的原理原則，一是園林蓊鬱可愛，一是樹端正可喜。在《雜阿含經》卷 25 記載佛陀對人和地的預言：

¹³⁰ 參見印順法師：《印度佛教思想史》(新竹：正聞出版社，2009年)，頁 12-13。

¹³¹ 見《十誦律》卷 14：「於是世尊與五百比丘俱入其國，其國信邪先無精舍，城北有勝葉樹林，其樹茂好，地甚平博，佛與大眾止此林中。」(《大正藏》冊 23，頁 98 下。)

¹³² 見《修行本起經》卷 2，《大正藏》冊 3，頁 470 上中。

¹³³ 見《佛本行集經》卷 39，《大正藏》冊 3，頁 836 下-837 上。

爾時，世尊告尊者阿難：「此摩偷羅國，將來世當有商人子，名曰掘多。掘多有子，名優波掘多。我滅度後百歲，當作佛事，於教授師中最為第一。」

阿難！汝遙見彼青色叢林不？」

阿難白佛：「唯然，已見。世尊！」

「阿難！是處名為優留曼茶山，如來滅後百歲，此山當有那吒跋置迦阿蘭若處，此處隨順寂默最為第一。」¹³⁴

引文中，佛陀預言摩偷羅國將來世當有一名商人的兒子，名叫掘多，掘多有一位兒子名為優波掘多，在佛陀滅度後百年，會從事以佛法教化眾生，在教授師中最為第一。此外，佛陀告訴阿難，優留曼茶山在佛陀滅度後百年的情形。由文中的記載透露了人與地的特殊關係。關於人與地的特殊關係，有不少的例子。例如，司馬頭陀，唐朝江西南昌人。《江西通志》：「司馬頭陀習堪輿家言，歷覽洪都(今江西省南昌縣)諸山，鈐地一百七十餘處，迄今猶驗。一日至奉新(江西省奉新縣)，參百丈，曰：『近於湖南得一山，乃一千五百善知識所居。』百丈曰：『老僧可住否？』曰：『不可，和尚骨相，彼骨山也。』時華林覺為首座，詢之，不許。一見典座靈祐，曰：『此為山主人也。』後往住山，連帥李景讓率眾建梵宇。請於朝，賜號『同慶寺』，天下禪學輻輳焉。竟如其言。」¹³⁵《續高僧傳》卷10：「釋僧朗，恒州人。……宋永初元年，天竺沙門僧律，嘗行此處，聞鍾磬聲，天花滿山，因建伽藍。其後有梵僧求那跋摩，來居此寺，曰：此山將來必逢菩薩聖主，大弘寶塔，遂同銘之。今朗規度山勢，惟此堪置，暗合昔言，諒非徒作。」¹³⁶由上述的例子，可以知道人與地之間有特殊的因緣存在。

在人與地的特殊因緣中，有一種是類似所謂「先驗的夢」，但其中蘊含的道理，實際上不是那麼的簡單。例如，「智者大師出家後，至光州大蘇山遊學，從慧思(515—577)習禪法，而智者『語默之際，每思林澤』，曾夢見山林，弟子們認為夢中的山，即會稽天台山。智者大師於天台山『卜居勝地』，並在寺北華頂峰修頭陀行，《續高僧傳·智者傳》，說智者在山頂曾受群魔的挑戰，智者不為所動，而後智者思想更趨完備。」¹³⁷慈濟的證嚴法師也經歷玄奇「先驗的夢」，民國四十一年向觀音菩薩祈求治療母病時，在夢中便到過民國五十年代初期才會興建花蓮縣秀林鄉佳民村的地藏殿普明寺。早年在普明寺後方小屋修行時，還發生一片光輝籠罩著小屋等奇異事蹟。¹³⁸由這些例子可以知道，人與地的特殊因緣對人們而言，是不可思議的。

¹³⁴ 見《雜阿含經》卷25，《大正藏》冊2，頁177中。

¹³⁵ 參見鐘義明：《中國堪輿名人小傳記》(臺北：武陵出版有限公司，1996年)，頁60。

¹³⁶ 見《高僧傳》卷3，《大正藏》冊50，頁507下-508上。

¹³⁷ 參見蔣義斌：《宋儒與佛教》(臺北：東大圖書股份有限公司，1997年)，頁41。

¹³⁸ 參見雲菁著，黃芳田、吳惠如、吳佳綺、廖雪雲譯：《千手佛心——證嚴法師》(臺北：大千文化出版事業公司，1995年)，頁89-90、204-206、296-298。

王舍城有迦蘭陀竹園和舍衛城的祇園是佛陀最常住的地方，以揀擇的角度來說，二者都是最好的。王舍城本身是好地理，而當時王舍城的迦蘭陀竹園，最為第一，是最好的。轉輪聖王選擇最上威德形勝極妙的地方，建造轉輪聖王的宮殿；釋提桓因的忉利天宮，位於世界的中心的頂點，地理形勢層層圍繞環抱、拱衛，是世界上最為最高、形勢最雄偉、最壯觀的城郭；佛陀也是選擇王舍城最好的迦蘭陀竹園。在《四分律》卷 50 記載：

爾時世尊在王舍城，摩竭王瓶沙作如是念：世尊若初來所入園，便當布施作僧伽藍。時王舍城有迦蘭陀竹園，最為第一。時世尊知王心念，即往迦蘭陀竹園。王遙見世尊來，即自下象，取象上褥，疊為四重敷已，白佛言：願坐此座。世尊即就座而坐。時，瓶沙王捉金澡瓶授水與佛，白言：此王舍城迦蘭陀竹園最為第一，今奉施世尊，願慈愍故為納受。佛告王言：汝今以此園施佛及四方僧。何以故？若是佛所有，若園園物，若房房物，若衣鉢坐具針筒，一切諸天世人魔王梵王沙門婆羅門無能用者，應恭敬如塔。王即白佛言：大德！以此迦蘭陀竹園布施佛及四方僧。¹³⁹

引文中提到，摩竭國的瓶沙王心裏這樣想，世尊如果來所進入的園林，就布施作為佛教寺院。那時候王舍城的迦蘭陀竹園，最為第一，是最好的。當時世尊知道瓶沙王心中的想法，就前往迦蘭陀竹園。佛陀為什麼選擇最好的王舍城迦蘭陀竹園呢？因為選擇最好的地方做寺院有助於佛法的教化傳佈，以及佛弟子修行功效成果的提升。

靈鷲山，又名鷲頭山、耆闍崛山，是王舍城周圍五座山峰中，是佛陀喜歡住、經常住的一座山。因此，在佛經開頭的地方經常看得到。為什麼稱為鷲頭山呢？關於此山命名，《大智度論》卷 3〈序品〉說有兩個原因：第一個原因，是這座山的山頂很像鷲鳥，王舍城的人看到，彼此相傳，就把它叫做鷲頭山。第二個原因，是王舍城的南邊有一座尸陀林，因為林中有很多的死人，鷲鳥就經常來吃死人的肉，吃完之後，就飛回山頭休息，於是大家把這個地方叫鷲頭山。這座山是繞抱王舍城的五座山中最高大的，山中好的樹林和水源很多，是聖人的住處。¹⁴⁰佛陀喜歡居住在靈鷲山，除了離王舍城近，托鉢容易以外，更主要的是靈鷲山是一座殊勝的聖山，自古以就是仙佛的住處，因此又稱為仙人山。在《增壹阿含經》卷 32 有詳細的記載說明：

¹³⁹ 見《四分律》卷 50，《大正藏》冊 22，頁 936 下。

¹⁴⁰ 見《大智度論》卷 3：「耆闍」名鷲，「崛」名頭。問曰：何以名鷲頭山？答曰：是山頂似鷲，王舍城人見其似鷲故，共傳言鷲頭山，因名之為鷲頭山。復次，王舍城南屍陀林中，多諸死人，諸鷲常來噉之，還在山頭，時人遂名鷲頭山。是山於五山中最高大，多好林水，聖人住處。（《大正藏》冊 25，頁 76 下。）

汝等頗見此仙人掘山乎？

諸比丘對曰：唯然，見之。

此山過去久遠，亦同此名，更無異名。所以然者，此仙人山，恒有神通菩薩、得道羅漢、諸仙人所居之處，又辟支佛亦在中遊戲。我今當說辟支佛名號，汝等諦聽，善思念之。……比丘！諸辟支佛若如來不出世時，爾時此山中有此五百辟支佛，居此仙人山中。如來在兜術天上欲來生時，淨居天子自來在此相告，普勅世間，當淨佛土。却後二歲，如來當出現於世，是諸辟支佛聞天人語已，皆騰在虛空而說此偈：

諸佛未出時	此處賢聖居
自悟辟支佛	恒居此山中
此名仙人山	辟支佛所居
仙人及羅漢	終無空缺時

是時，諸辟支佛即於空中燒身取般涅槃。所以然者，世無二佛之號，故取滅度耳，一商客中終無二導師，一國之中亦無二王，一佛境界無二尊號。……是時，此辟支佛在彼仙人山中。比丘當知，以此方便，知此山中恒有神通菩薩、得道真人、學仙道者而居其中，是故名曰仙人之山，更無異名。若如來不出現於世時，此仙人山中諸天恒來恭敬。所以然者，斯山中純是真人，無有雜錯者。若彌勒佛降神世時，此諸山名各各別異，此仙人山更無異名。此賢劫之中，此山名亦不異。汝等比丘，當親近此山，承事恭敬，便當增益諸功德。如是，比丘！當作是學。¹⁴¹

在《佛本行集經》卷6〈上託兜率品〉也有提及從前是仙人所居住處所的耆闍崛山：

金團說言：此之三千大千世界，有一菩提道場處所，在彼閻浮摩伽陀國境界之內，是昔諸王成阿耨多羅三藐三菩提處。尊者護明！彼中有河名為恒河，其河南岸，有於一山，是舊仙人所居停處。然其彼處名毘闍羅，亦名般茶婆毘富羅耆闍崛山，共相圍繞，以為眷屬。彼山牢固，其色猶如綠摩尼寶，中有聚落，名曰山饒。去山不遠，有一大城，名為王舍。其城往昔有一王仙，名優茶波梨種姓以來，常為王治。¹⁴²

靈鷲山是佛陀喜歡住、經常住的一座山，該山的靈氣自然是不在話下。煮雲法師的在「朝聖見聞雜記」中提到靈鷲山依然很有靈氣，而且感覺「靈山一會儼然未散」：

我們到靈鷲山已是黃昏時分，從山下往上一步步的登上去，大約要二十分

¹⁴¹ 見《增壹阿含經》卷32，《大正藏》冊2，頁723上中下。

¹⁴² 見《佛本行集經》卷6，《大正藏》冊3，頁677下-678上。

鐘，當時佛說法華經就是在靈鷲山說的，當時除了佛弟子以外，尚有百萬人天聽法，而且玄奘大師到靈鷲山參學時也有房子在那邊，現在什麼也沒有了，只有豎在那邊的幾個牌子說明往昔的盛況。但是我覺得靈鷲山依然很有靈氣，洪榮裕居士也有這種感覺。我們從山上往下看，平原上的石頭和樹木，就好像百萬人天，世尊彷彿還在靈山說法。

隋朝的智者大師，親證法華三昧，看到靈山一會儼然未散。近代的虛雲老和尚，受慘無人性的共產匪徒迫害時，在定中親見釋尊仍在靈山說法，阿難尊者當維那，會中有他的座位，而座中的聽眾，有許多都是他所熟識的人。

以世間法來說人有生住異滅，器世間有成住壞空，但是以一個出世者所體證的境界來說，法界是如如不動常住不變的，這就是證悟者與未證悟者對境界上體證的差別。¹⁴³

聖嚴法師到印度朝聖時也有類似的感受：

雖然我在靈山光頭曬了兩個多小時的太陽，並沒有因此暈倒，只是直到離開印度之時，頭上還覺得火辣辣的。這是我有生以來僅有的一次感覺，似乎真正見到了佛還在靈山說法。因為《法華經》的〈如來壽量品〉中有如下記載：

我見諸眾生，沒在於苦惱，故不為現身，令其生渴仰。因其心戀慕，乃出為說法。神通力如是，於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處。眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿。園林諸堂閣，種種寶莊嚴，寶樹多花菓，眾生所遊樂。諸天擊天鼓，常作眾伎樂，雨曼陀羅花，散佛及大眾。

從這段經偈可以使我們相信，佛的入滅是一個方便，而佛的永遠住世才是真的……。到了說法台前，還不見靈鷲何在，只是看到一個突起的山崗，襯著藍天晴空，彷彿散發著光明。此時距離釋迦世尊的時代已經兩千五百多年，靈氣依然存在。¹⁴⁴

在佛陀色身示現的過程中，拘尸城——佛陀的涅槃處是佛陀最後一則親身擇地的事例。《長阿含經》卷3記載了拘尸城過去時的盛況：

爾時，阿難即從座起，偏袒右肩，長跪叉手而白佛言：莫於此鄙陋小城荒毀之土取滅度也。所以者何？更有大國瞻婆大國、毗舍離國、王舍城、婆祇國、舍衛國、迦維羅衛國、波羅奈國。其土人民眾多，信樂佛法。佛滅度已，必能恭敬供養舍利。佛言：止，止。勿造斯觀，無謂此土以為鄙陋。

¹⁴³ 參見編輯委員會：《佛光山印度朝聖專輯》（高雄：佛光出版社，1980年），頁166-167。

¹⁴⁴ 參見釋聖嚴：《佛國之旅》（臺北：東初出版社，1990年），頁81-82。

所以者何？昔者，此國有王名大善見，此城時名拘舍婆提，大王之都城，長四百八十里，廣二百八十里。是時，穀米豐賤，人民熾盛。其城七重，遶城欄楯亦復七重，彫文刻鏤，間懸寶鈴。其城下基深三仞，高十二仞，城上樓觀高十二仞，柱圍三仞。金城銀門，銀城金門，琉璃城水精門，水精城琉璃門。¹⁴⁵

在引文中，阿難向佛陀建言，不要在拘尸城這一座鄙陋小城入涅槃。應該選擇在人民眾多、信樂佛法的大國入涅槃。但是佛陀告訴阿難，不要有這種看法，不要認為拘尸城很鄙陋。接著，佛陀向阿難說明拘尸城過去時的盛況。在《中阿含經》卷 14〈王相應品〉裏，也有記載佛陀提及過去時拘尸城的情況。¹⁴⁶

在《長阿含經》卷 2 裏，佛陀在巴陵弗城，對阿難提及：阿難！你應當知道眾大神天所疆域分界的宅地，如果有人居住的話，安樂興盛；中神所疆域分界的宅地。功德中等的人所居住；下神所疆域分界的宅地，功德下等的人所居住。依據功德的多少，各自依從所居的地方。¹⁴⁷在《長阿含經》卷 3 記載：

佛告阿難：此拘尸城外有十二由旬，皆是諸大神天之所居宅，無空缺處。

¹⁴⁸

引文中，佛陀告訴阿難：這拘尸城外有十二由旬，都是眾大神天所居的宅地。因此可以知道拘尸城是殊勝的地方，佛陀才會選擇這個地方當做涅槃處。釋迦牟尼佛以天眼知道巴陵弗城和拘尸城外都是天神守護的好地，並不是玄妙不可思議的神話，而是可以理解的。¹⁴⁹至於為何選在拘尸城外荼毘如來，在《大般涅槃經後分》卷 1〈遺教品〉有詳細的記載：

佛告阿難：「佛般涅槃，一切四眾，若於拘尸城內荼毘如來，其城中人皆紹王位，則相討罰諍訟無量，亦令一切得福階差。阿難！一切四眾可於城外荼毘如來！為令世間得福等故。」¹⁵⁰

引文中說明佛陀般涅槃，荼毘如來這件事，在拘尸城內或城外，地點不同吉凶情況就有很大的不同。因此，為了使世間得到福報等同的原因，所以，選擇在拘尸

¹⁴⁵ 見《長阿含經》卷 3，《大正藏》冊 1，頁 21 中。

¹⁴⁶ 見《中阿含經》卷 14：「是時，世尊告曰：阿難！汝莫說此為小土城，諸城之中此最為下。所以者何？乃過去時，此拘尸城名拘尸王城，極大豐樂，多有人民。」（《大正藏》冊 1，頁 515 中。）

¹⁴⁷ 見《長阿含經》卷 2：「阿難！當知諸大神天所封宅地，有人居者，安樂熾盛。中神所封，中人所居；下神所封，下人所居。功德多少，各隨所止。」（《大正藏》冊 1，頁 12 下。）

¹⁴⁸ 見《長阿含經》卷 3，《大正藏》冊 1，頁 21 上中。

¹⁴⁹ 在地理風水的實務上，有宗教上的高人以地理龍穴上方無形宮殿的大小來判斷該地的大小等級。在今人韓雨墨著的《靈山秀水採氣秘笈》一書中，將守護吉地的神祇有略加敘述。參見韓雨墨：《靈山秀水採氣秘笈》（臺北：武陵出版有限公司，1998 年）。

¹⁵⁰ 見《大般涅槃經後分》卷 1，《大正藏》冊 12，頁 903 上。

城外荼毘如來。至於佛陀入涅槃時，為何頭是朝向北方，臉是朝向西方？原因在《長阿含經》卷3有記載：

爾時，世尊入拘尸城，向本生處末羅雙樹間，告阿難曰：汝為如來於雙樹間敷置牀座，使頭北首，面向西方。所以然者，吾法流布，當久住北方。對曰：唯然。即敷座，令北首。¹⁵¹

引文中提到，佛陀入涅槃時，頭要朝向著北方的原因是佛陀預言佛法的流布，當久住北方。在《小品般若波羅蜜經》卷4〈不可思議品〉也有類似的記載：「舍利弗！如來滅後，般若波羅蜜當流布南方，從南方流布西方，從西方流布北方。舍利弗！我法盛時，無有滅相。北方若有乃至書寫受持供養般若波羅蜜者，是人亦為佛眼所見，所知所念。舍利弗白佛言：世尊！後五百歲時，般若波羅蜜當廣流布北方耶？舍利弗！後五百歲，當廣流布北方。」¹⁵²由佛陀有關的擇地記載，如本生菩薩降生的擇地、修行時的擇地和成佛後的擇地事例，可以清楚知道，地點的選擇在初期佛教的記載是常見的，而且是有必要的。由上述的記載，可以清楚知道佛陀並未反對擇地，而且有擇地的事實存在。



¹⁵¹ 見《長阿含經》卷3，《大正藏》冊1，頁21上。

¹⁵² 見《小品般若波羅蜜經》卷4，《大正藏》冊8，頁555上中。

第三節 佛陀弟子擇地的記載

壹、祇樹給孤獨園的擇地故事

祇樹給孤獨園是佛陀最常住的地方之一，因此在佛經中常可以見到「一時佛在舍衛國，祇樹給孤獨園」，如《金剛經》就是一例。《四分律》卷 50、《彌沙塞部和醯五分律》卷 25 和《眾許摩訶帝經》卷 11 的記載，以須達長者為祇樹給孤獨園的主要擇地者。《賢愚經》卷 10〈須達起精舍品〉記載，佛陀為了在舍衛城弘法，建立道場，吩咐舍利弗巡行選擇伽藍地。雖然祇樹給孤獨園的擇地故事有數個不同版本的記載，因為這是佛陀時代較可信、地點最著名的擇地的實例，因此將各種不同版本的記載加以引用論述，這對於佛陀時代的擇地了解會更有所助益。

一、《四分律》卷 50 的記載：

至舍衛國已，作如是念：今此何處，有不近不遠行來遊觀，其地平博，晝無眾鬧，夜無音聲，無有蚊虻、蠅蜂、毒螫之屬，我當買之，為佛故立僧伽藍。即作是念：彼祇陀王子有好園，於舍衛國不近不遠行來遊觀，其地平博，晝無眾鬧夜無音聲，亦無蚊虻、毒螫之屬。我今寧可往祇陀王子所，求索買之。彼即往王子所。¹⁵³

引文中，須達長者的擇地考量是地點的距離位置不近不遠，地勢本身平坦廣闊，白天、夜晚都沒有無吵鬧的音聲，也沒有蚊虻蠅蜂毒螫之類。

二、《彌沙塞部和醯五分律》卷 25 的記載：

長者白佛：已解世尊，願差一比丘為經營之。佛問言：汝今樂誰？答言：欲得舍利弗。佛即語舍利弗：汝便可往為經營之。舍利弗受教而去。……須達長者既到舍衛作是念：何處極好堪作精舍？唯此城童子祇林，園果美茂，其水清潔，流泉浴池，香華悉備，當買作之。……祇復言：若聽我更作園名，名為祇園精舍者當以相與。須達言善。即令人出金錢布地，量樹處所皆補令滿。舍利弗然後以繩量度，作經行處、講堂、溫室、食厨、浴室，及諸房舍，皆使得宜。¹⁵⁴

引文中，須達長者思索：何處極好，足以作精舍？須達長者的擇地考量是園林中

¹⁵³ 見《四分律》卷 50，《大正藏》冊 22，頁 939 中。

¹⁵⁴ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 25，《大正藏》冊 22，頁 167 上中。

果樹美茂、水流清潔，流泉、浴池、香華都齊備。

三、《眾許摩訶帝經》卷 11 的記載：

佛言：「長者！我與苾芻數踰千人，彼無精舍何以安住？」長者對曰：「佛若降臨速當建立，唯願大慈不違我請。」佛即默然。給孤長者見佛默然，知已受請，歡喜踊躍，頭面禮足旋遶而退。於是長者入王舍城，營構事畢將欲還家，再詣寒林，請佛及眾勿慮精舍，願早垂降。言已還家，自此日後一切皆停，於舍衛城周遍內外，求覓殊勝清淨之地，欲建精舍安佛及僧。唯有祇陀童子園苑最勝。何以故？此童子園，其地寬廣無諸穢惡，竹樹蓊鬱泉池清淨，寒風暑氣俱不能侵，又無蚊虻含毒之蟲，唯有吉祥飛走之類；又復王城不遠不近，非求法人不能到此，若建精舍斯為最勝。¹⁵⁵

四、《賢愚經》卷 10〈須達起精舍品〉的記載：

世尊告曰：出家之法，與俗有別，住止處所。應當有異。彼無精舍，云何得去？須達白佛言：弟子能起，願見聽許。世尊默然。須達辭往，為兒娶婦，竟辭佛還家，因白佛言：還到本國，當立精舍，不知摸法，唯願世尊，使一弟子共往勅示。世尊思惟：舍衛城內，婆羅門眾，信邪倒見，餘人往者，必不能辦。唯舍利弗，是婆羅門種，少小聰明，神足兼備，去必有益。即便命之，共須達往。……

從王舍城，至舍衛國，還來到舍。共舍利弗，按行諸地，何處平博，中起精舍，按行周遍，無可意處。唯王太子祇陀有園，其地平正，其樹鬱茂，不遠不近，正得處所。時舍利弗告須達言：今此園中，宜起精舍。若遠作之，乞食則難；近處憤鬧。妨廢行道。……

長者須達共舍利弗，往園精舍。須達手自捉繩一頭，時舍利弗，自捉一頭，共經精舍。時舍利弗，欣然含笑。須達問言：尊人何笑？答言：汝始於此經地，六欲天中，宮殿已成。即借道眼，須達悉見六欲天中嚴淨宮殿。問舍利弗：是六欲天。何處最樂？舍利弗言：下三天中，色欲深厚；上二天中，憍逸自恣；第四天中，少欲知足，恒有一生補處菩薩，來生其中，法訓不絕。須達言曰：我正當生第四天上。出言已竟，餘宮悉滅，唯第四天宮殿湛然。

復更從繩，時舍利弗，慘然憂色。即問尊者，何故憂色？答言：汝今見此地中蟻子不耶？對曰：已見。時舍利弗語須達言：汝於過去毘婆尸佛，亦

¹⁵⁵ 見《眾許摩訶帝經》卷 11，《大正藏》冊 3，頁 966 下-967 上。

於此地，為彼世尊起立精舍，而此蟻子在此中生；尸棄佛時，汝為彼佛，亦於是中，造立精舍，而此蟻子，亦在中生；毘舍浮佛時，汝為世尊，於此地中，起立精舍，而此蟻子，亦在中生；拘留秦佛時，亦為世尊，在此地中，起立精舍，而是蟻子，亦於此中生；拘那含牟尼佛時，汝為世尊，於此地中，起立精舍，而此蟻子，亦在中生；迦葉佛時，汝亦為佛，於此地中，起立精舍，而此蟻子，亦在中生。乃至今日，九十一劫，受一種身，不得解脫，生死長遠，唯福為要，不可不種。是時須達，悲憫愍傷。經地已竟，起立精舍，為佛作窟，以妙栴檀，用為香泥，別房住止，千二百處，凡百二十處。……

佛告阿難：今此園地，須達所買；林樹華菓，祇陀所有。二人同心，共立精舍。應當與號太子祇樹給孤獨園，名字流布，傳示後世。¹⁵⁶

五、《敦煌變文集》卷4的記載：

佛知善根成熟，堪化異調，遂即應命依從，受化啟請。喚言長者：「吾為三界地主，最勝最尊，進止安詳，天龍侍衛，梵王在左，帝釋引前，天仙閉塞虛空，四眾雲奔衢路，事須廣造殿塔，多建堂房，吾今門弟眾多，住址延小，汝亦久師外道，不識軌儀，將我舍利弗相隨，一一問他法式。」須達既蒙授請，更得聖者相隨，即選壯象兩頭，上安樓閣，不經旬日，至舍衛之城，遂與聖者相隨，按行伽藍之地。先出城東，遙見一園，花果極多，池亭甚好，須達挹鞭向前，啟言和尚：「此園堪不？」舍利弗言長者：「園雖即好，蔥蒜極多，臭穢熏天，聖賢不堪居住。」須達回象，卻至城西……勒鞭回車，行至城北，又見一園，樹木滋茂，啟言和尚：「此園堪不？」舍利弗言長者：「……此園不堪，另須選擇！」……又出城南按行。去城不近不遠，顯望當途，忽見一園，竹木非常蔥翠，三春九夏，物色芳鮮；冬際秋初，殘花蓊郁。草青青而吐綠，花照灼而開紅，……舍利弗收心入定，斂念須臾，觀此園亭，盡無過患，……既見此事，踴悅最心，含笑舒顏，報言長者：「此園非但今世，堪住我師，賢劫一千如來，皆向此中住止(址)，吉祥最勝，更跡無過，修建伽藍，唯須此地。」¹⁵⁷

由上述不同版本的記載，可以清楚知道不論祇樹給孤獨園是舍利弗或須達長者選擇的，可以十分確定的是：祇樹給孤獨園是經過擇地的。在五個版本中，《四分律》卷50、《彌沙塞部和醯五分律》卷25和《眾許摩訶帝經》卷11的記載，以須達長者為祇樹給孤獨園的主要擇地者；須達長者的擇地考量是一般通俗的擇地原則。《賢愚經》卷10〈須達起精舍品〉記載最為詳細，年代很晚的《敦煌變文集》卷4的記載明顯和《賢愚經》有相似之處，二者都是以舍利弗為祇樹給孤獨園的擇地者，在擇地的過程中，都有神通的運用，而神通的運用在早期佛教的擇地記載中，是常見的，如佛陀的擇地事例就有神通的展現。煮雲法師的在「朝

¹⁵⁶ 見《賢愚經》卷10，《大正藏》冊4，頁419中-421中。

¹⁵⁷ 王麗心：〈佛寺與自然生態〉，《圓光新誌》第51期(2000年05月)，頁29-44。

聖見聞雜記」中也有提到祇園：「我覺得祇園的地很旺，樹木也很茂盛。在印度佛陀的聖地中我留有最深刻印象的地方就是祇園和靈鷲山。」¹⁵⁸經由不同年代版本的記載對比，也可以清楚看出佛典中擇地記載由簡約到詳細的發展過程。

貳、關涉到佛陀弟子的擇地記載

《彌沙塞部和醯五分律》卷3記載闍陀比丘的擇地故事。闍陀比丘在拘舍彌國，常出入眾人家裏為他們宣說佛法，處理公事，治療大眾的疾病，國王、大臣、長者和居士都很親近和尊敬他，因為沒有固定的住處，常找不到闍陀比丘，所以想為他建造房舍。闍陀比丘因盛情難卻，就到處行走找建屋的地方，看見神樹生長的地方最適合建造房屋，就把神樹砍伐掉。因為這棵大樹有神居住，被該國的人民所信奉，很多祈請的人多可以達成心願，因此，闍陀比丘砍伐神樹建造房屋，就引發了非議和指責。¹⁵⁹在《彌沙塞部和醯五分律》卷6也有提及，闍陀比丘尋找建屋的地方，找到一個好的地方，才加以建造。¹⁶⁰在《中阿含經》卷10〈習相應品彌醯經〉則記載彌醯比丘的擇地故事：

爾時，尊者彌醯為奉侍者。於是，尊者彌醯過夜平旦，著衣持鉢，入闍闍村而行乞食。乞食已竟，往至金鞞河邊，見地平正，名好奈林。金鞞河水極妙可樂，清泉徐流，冷暖和適。見已歡喜，便作是念：此地平正，名好奈林。金鞞河水極妙可樂，清泉徐流，冷暖和適。若族姓子欲學斷者，當於此處。我亦有所斷，寧可在此靜處學斷耶？

於是，彌醯食訖，中後舉衣鉢已，漂洗手足，以尼師檀著於肩上，往詣佛所。稽首禮足，却住一面，白曰：世尊！我今平旦著衣持鉢，入闍闍村而行乞食。乞食已竟，往至金鞞河邊，見地平正，名好奈林。金鞞河水極妙可樂，清泉徐流，冷暖和適。我見喜已，便作是念：此地平正，名好奈林，金鞞河水極妙可樂，清泉徐流，冷暖和適。若族姓子欲學斷者，當於此處。我亦有所斷，寧可在此靜處學斷耶？世尊！我今欲往至彼奈林靜處學斷。爾時，世尊告曰：彌醯！汝今知不？我獨無人，無有侍者。汝可小住，須比丘來為吾侍者，汝便可去，至彼奈林靜處而學。

尊者彌醯乃至再三白曰：世尊！我今欲往至彼奈林靜處學斷。

世尊亦復再三告曰：彌醯！汝今知不？我獨無人，無有侍者。汝可小住，

¹⁵⁸ 參見編輯委員會：《佛光山印度朝聖專輯》（高雄：佛光出版社，1980年），頁181。

¹⁵⁹ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷3：「願為求處，必欲作之。闍陀見其慙難相違逆，即便遊行求作屋地，見神樹處最可建立，即便伐之。此樹有神國人所奉，諸祈請者多得如願，忽見斫伐莫不驚怪，不信樂佛法者皆呵罵言：沙門釋子無道之甚，苟欲自利傷害天人。信樂佛法者便言：此樹有神眾人畏敬，夙夜虔恭不敢墮慢，而諸比丘伐之無疑，一切色心晏安如故，可謂大神大貴可重。毀譽之聲充滿國內。」（《大正藏》冊22，頁14下。）

¹⁶⁰ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷6：「闍陀於是求於屋地，得一好處，便起高基以擊薄累。」（《大正藏》冊22，頁44下。）

須比丘來為吾侍者，汝便可去，至彼奈林靜處而學。

彌醯復白曰：世尊無為無作，亦無所觀。世尊！我有為有作而有所觀。世尊！我至彼奈林靜處學斷。

世尊告曰：彌醯！汝欲求斷者，我復何言。彌醯汝去，隨意所欲。¹⁶¹

引文中，尊者彌醯為佛陀的奉侍者，在金鞞河邊，看見一座樹林地勢平整，金鞞河水非常美好令人喜悅。清澈的泉水緩慢流動，冷暖和順舒適。尊者彌醯看見後很歡喜。心裏思量這地方很適合當修行的處所，因此想在這裏修行。於是，尊者彌醯就去向佛陀報告這件事，世尊告訴彌醯比丘，佛陀的身邊沒有其他的人，沒有侍奉者。要彌醯比丘暫時居住在佛陀身邊，等到其他的比丘來做佛陀的侍奉者時，再到那座樹林修行。但彌醯比丘再三堅持立刻就要去，最後佛陀只好順著彌醯比丘的願望讓他去。上述的記載對佛教擇地的探討有重要的意義，一般人常直覺地認為，著重心性和戒定慧的實踐的佛教不講求擇地，甚至認為擇地似乎是一種迷信愚痴的行為，必定是被釋迦牟尼佛訶責的，實事上，佛陀雖然反對出家弟子們從事星相占卜的工作，但並沒有直接訶責或反對擇地的行為，彌醯比丘的擇地故事就是最好的事例。在佛陀弟子有關的擇地記載中，有一則極有意思的事例，那就是六十位比丘見解相同，選擇同一處好地安居。《摩訶僧祇律》卷 27 記載：

爾時諸比丘俱薩羅國遊行，見渠磨帝河邊有叢林，林中有一大空，中薩羅樹其蔭厚密，樹下平正寬博，去聚落不遠不近。作是念：此中好可安居。如是前後人人見者皆作是念。至安居日一比丘先至，修治空樹，安置衣鉢，敷草而坐。須臾復有比丘來，問言：長老！欲此安居耶？答言：爾善好。如是相續乃至六十人。最初至者語後諸比丘言：長老！盡欲此中安居耶？答言：爾善好。此樹中可容衣鉢，其下左右足以安居。¹⁶²

引文中提到，比丘們在薩羅國遊行時，看見渠磨帝河邊有一座樹林。樹林中薩羅樹的樹蔭厚密，樹下土地平坦面積廣大，離聚落不遠不近。因此，比丘們都這樣想：這裏很好，可以安居。這樣前前後後每位看到這地方的人都這樣想，總共有六十位比丘都選擇這處好地安居。在佛陀時代，這六十位比丘們都不約而同的選擇同樣一處地點來安居，可見人們對於好地的評判是有一定共同的基本認知。

¹⁶¹ 見《中阿含經》卷 10，《大正藏》冊 1，頁 491 上中。

¹⁶² 見《摩訶僧祇律》卷 27，《大正藏》冊 22，頁 451 上。

第四節 因佛而神聖的土地

壹、因過去佛而神聖的地方

因佛而神聖的土地，也就是因佛而神聖的空間。著名的宗教現象學者伊利亞德（Mircea Eliade）在《聖與俗—宗教的本質》一書提到：「對宗教人而言，空間並非同質性的(homogeneous)，他會經驗到空間中存在著斷裂點(interruptions)與突破點(breaks)；以質來說，空間的某些部分與其他部分是不同的。上主對梅瑟(摩西)說：『不可到這邊來，將你腳上的鞋脫下，因為你所站的地方是聖地』。因此，聖地是一個強烈而有意義的空間，另外還有一些地方是非神聖性的、不具結構或一致性、是無特定形態的。……每一個神聖空間都必然包含著一個聖顯，這是神聖的介入，使它與周圍的宇宙氛圍分開，並在本質上有所不同。」¹⁶³佛教的神聖空間很多，最主要的是因佛而神聖的空間，而佛包含過去佛和釋迦牟尼佛。在《摩訶僧祇律》卷 1 記載，迦葉佛從前的園林處：

不審世尊有何因緣而發微笑？爾時世尊出金色臂，指地告舍利弗：汝見此地不？舍利弗言：唯然已見。佛言：此地是迦葉佛故園林處，此一處是迦葉佛精舍處，此一處是經行處，此一處是坐禪處。爾時，尊者舍利弗即取僧伽梨褰為四紮，即布是地。布是地已，偏袒右肩，右膝著地，合掌白佛言：唯願世尊坐此座上，當令此地為二佛坐處。爾時，世尊即受而坐。¹⁶⁴

引文中，佛陀微笑，舍利弗請示原因。佛陀說：這個地方是迦葉佛從前的園林處。這一個處所是迦葉佛精舍處，這一個處所是經行處，這一個處所是坐禪處。在《摩訶僧祇律》卷 33 也有記載某處有迦葉佛塔。¹⁶⁵在《四分律》卷 52 也有相似的記載：

爾時世尊在拘薩羅國，與千二百五十比丘人間遊行。往都子婆羅門村到一異處，世尊笑。時阿難作是念：今世尊以何因緣笑耶？世尊不以無因緣而笑。偏露右肩、脫革屣、右膝著地、合掌白佛言：世尊！不以無因緣而笑，

¹⁶³ 參見伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2006年），頁 71-76。

¹⁶⁴ 見《摩訶僧祇律》卷 1，《大正藏》冊 22，頁 228 下。

¹⁶⁵ 見《摩訶僧祇律》卷 33：「塔法者，佛住拘薩羅國遊行，時有婆羅門耕地，見世尊行過，持牛杖住地禮佛，世尊見已便發微笑。諸比丘白佛：何因緣笑？唯願欲聞。佛告諸比丘：是婆羅門今禮二世尊。諸比丘白佛言：何等二佛？佛告比丘：禮我當其杖下有迦葉佛塔。諸比丘白佛：願見迦葉佛塔。佛告比丘：汝從此婆羅門索土塊并是地。諸比丘即便索之，時婆羅門便與之。得已爾時世尊即現出迦葉佛七寶塔，高一由旬，面廣半由延。婆羅門見已即便白佛言：世尊！我姓迦葉，是我迦葉塔。爾時世尊即於彼處作迦葉佛塔。諸比丘白佛言：世尊。我得授泥不？佛言：得授。即時說偈言：真金百千擔，持用行布施，不如一團泥，敬心治佛塔。爾時世尊自起迦葉佛塔，下基四方周匝欄楯，圓起二重方牙四出，上施槃蓋長表輪相。佛言：作塔法應如是。塔成已，世尊敬過去佛故，便自作禮。」（《大正藏》冊 22，頁 497 中下。）

向者以何故而笑？願欲知之。佛告阿難：乃往過去世時，有迦葉佛，般涅槃已。時有翅毘伽尸國王，於此處七歲七月七日起大塔已，七歲七月七日與大供養，坐二部僧於象蔭下，供第一飯。時去此處不遠，有一農夫耕田。佛往彼間，取一搏泥來置此處，而說偈言：

設以百千瓔珞 皆是閻浮檀金
不如以一搏泥 為佛起塔勝

……

時諸比丘比丘尼優婆塞優婆夷，皆以一搏泥著此處即成大塔。¹⁶⁶

引文中，佛在拘薩羅國遊行，行經一處奇特的地方，佛陀看見這處奇特的地方而微笑，阿難心想：佛陀不會沒有因緣而微笑，一定有某種特殊的因緣。因此，阿難請問佛陀微笑的原因，佛陀指出該處有迦葉佛塔。因為佛陀有佛眼可以看出一般人肉眼看不出來的事物，由於佛陀的指出和說明使迦葉佛塔這處神聖空間，得以重新被當時的世人知曉。在《增壹阿含經》卷 1〈序品〉記載過去三佛的說法處：

迦葉當知，爾時，世尊遊甘梨園中，食後如昔常法，中庭經行，我及侍者。爾時，世尊便笑，口出五色光。我見已，前長跪白世尊曰：佛不妄笑，願聞本末。如來、至真、等正覺，終不妄笑。爾時，迦葉，佛告我言：過去世時於此賢劫中，有如來名拘留孫至真、等正覺，出現於世，復於此處為諸弟子而廣說法。復次，於此賢劫中，復有拘那含如來、至真、等正覺，出現於世。爾時，彼佛亦於此處而廣說法。次復，此賢劫中迦葉如來、至真、等正覺，出現於世，迦葉如來亦於此處而廣說法。爾時，迦葉，我於佛前長跪白佛言：願令後釋迦文佛亦於此處，與諸弟子具足說法，此處便為四如來金剛之座，恒不斷絕。¹⁶⁷

引文中，佛陀在甘梨園裏，飯食後在中庭經行。那時佛陀微笑，口中發出五色光。阿難看見後，請示原因。佛陀說，拘留孫佛、拘那含佛和迦葉佛都曾在這個地方說法。於是阿難跪請釋迦牟尼佛也在這過去三佛的說法處為弟子們宣說佛法，這處神聖空間便成為四位如來說法的金剛座。

貳、因釋迦牟尼佛而神聖的地方

在佛教中，因佛而神聖的空間，最主要的是因釋迦牟尼佛而神聖的空間。因為佛陀是實際來到人世間出生，經過六年的苦行，最後悟道成佛，成佛後踏遍了恒河兩岸教化眾生四十多年，因此，留下很多的足跡。在《增壹阿含經》卷 28

¹⁶⁶ 見《四分律》卷 52，《大正藏》冊 22，頁 958 上中。

¹⁶⁷ 見《增壹阿含經》卷 1，《大正藏》冊 2，頁 551 下。

〈聽法品〉記載，五王建造佛寺的地方，就是選擇在因釋迦牟尼佛而神聖的地方：

爾時，五王白世尊言：此處福妙最是神地，如來始從兜術天來下至此說法，今欲建立此處，使永存不朽。

世尊告曰：汝等五王於此處造立神寺，長夜受福，終不朽敗。

諸王報曰：當云何造立神寺？

爾時，世尊申右手，從地中出迦葉如來寺，視五王而告之曰：欲作神寺者，當以此為法。

爾時，五王即於彼處起大神寺。¹⁶⁸

引文中提到，佛陀到三十三天為母親說法，回到世間後，為四部眾及五王演說佛法。五王希望在佛陀剛從忉利天下來說法的地方建造佛寺。佛陀告訴五王：在這個地方建造佛寺，長夜受福，終不朽敗。好的地理環境可以對人有正面的助益，人也可以人類的力量改善地理環境，環境地點也會因佛陀而神聖化，這和傳統觀念上「地理發人，人發地理」的道理有異曲同工之妙。

在馬爾康·艾柯(Malcolm David Eckel)的〈是否存在佛教的自然哲學？〉一文中提到：「佛教文獻從很早就開始說到朝聖的傳統：人們參訪有關佛陀生平中各種重要遺址，『親見』它們，並受它們所感動。佛陀的出生地、覺悟地、初轉法輪地，以他的涅槃地都受到特殊的尊崇，而且，傳統文獻將位於菩提伽耶菩提樹下之佛陀覺悟寶座說成宇宙的中心。某些大乘典籍傳遞一個說法：每個時代的每一尊佛在完全相同的地點覺悟，而在佛陀覺悟的地點之下安置著一個寶座，固定在宇宙的中心。如果在佛教關於環境的倫理思維中存在著一個『中心』，也許這是它應該座落的所在，在諸佛獲得覺悟的地點。」¹⁶⁹因釋迦牟尼佛而神聖的地方，最主要的聖地有四處，也就是佛陀出生處、成正覺處、轉法輪處和入大涅槃處。在《長阿含經》卷4的記載：

佛告阿難：汝勿憂也，諸族姓子常有四念。何等四？一曰念佛生處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心；二曰念佛初得道處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心；三曰念佛轉法輪處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心；四曰念佛般泥洹處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。阿難！我般泥洹後，族姓男女念佛生時，功德如是；佛得道時，神力如是；轉法輪時，度人如是；臨滅度時，遺法如是。各詣其處，遊行禮敬諸塔寺已，死皆生天，除得道者。¹⁷⁰

¹⁶⁸ 見《增壹阿含經》卷28，《大正藏》冊2，頁708中。

¹⁶⁹ 參見馬爾康·艾柯(Malcolm David Eckel)：〈是否存在佛教的自然哲學？〉，收入瑪莉·塔克、鄧肯·威廉斯編，林朝成、黃國清、謝美霜譯：《佛教與生態學》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2010年)，頁409-434。

¹⁷⁰ 見《長阿含經》卷4，《大正藏》冊1，頁26上。

在阿含部的《大般涅槃經》卷 2 的記載：

爾時如來告阿難言：若比丘比丘尼優婆塞優婆夷，於我滅後，能故發心，往我四處，所獲功德不可稱計，所生之處，常在人天，受樂果報，無有窮盡。何等為四？一者如來為菩薩時，在迦比羅旃兜國藍毘尼園所生之處；二者於摩竭提國，我初坐於菩提樹下，得成阿耨多羅三藐三菩提處；三者波羅奈國鹿野苑中仙人所住轉法輪處；四者鳩尸那國力士生地熙連河側娑羅林中雙樹之間般涅槃處，是為四處。若比丘比丘尼優婆塞優婆夷，并及餘人外道徒眾，發心欲往到彼禮拜，所獲功德，悉如上說。爾時阿難聞佛此語白言：世尊！我從今者當普宣告諸四部眾知此四處，若往禮拜，功德如是。¹⁷¹

在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 38 的記載：

又汝等苾芻此地方所有其四處，若有淨信男子女人，乃至盡形常應繫念生恭敬心。云何為四？一謂佛生處、二成正覺處、三轉法輪處、四入大涅槃處。若能於此四處或自親禮，或遙致敬企念虔誠，生清淨信常繫心者，命終之後必得生天。¹⁷²

因釋迦牟尼佛而神聖的地方，親自前往禮敬所獲得的功德是不可稱計的，而且命終之後所投生的地方，常在人天善道，或生於天界，享受沒有窮盡的快樂的果報。因為只是親自前往禮敬所獲得的功德就如此的巨大，更何況是在該處從事修行。因佛而神聖的土地，後來就成為密教修行擇地的重要選項。

¹⁷¹ 見《大般涅槃經》卷 2，《大正藏》冊 1，頁 199 中下。

¹⁷² 見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 38，《大正藏》冊 24，頁 399 上。

第五節 小結

佛經記載轉輪聖王出現在世間時，是選擇最上威德形勝極妙的好地來建造城郭、宮殿。釋迦族先人因選擇好地定居而興盛，以及王舍城所在的地形是五山周匝環繞如城的好地理。由這些在佛陀以前就有的擇地故事可以知道古代印度是有土地吉凶的觀念存，並且有選擇吉祥好地的觀念，王舍城和釋迦族先人的擇地故事都是明顯的例子。

佛陀一生的主要事蹟，都和擇地有某種程度的關係。根據《方廣大莊嚴經》卷1〈勝族品〉記載，本生菩薩從天宮要降生人世間，先要觀時、觀方、觀國、觀族，是很注重投胎相關環境條件的選擇。其中的觀方、觀國與擇地觀念有密切的關係。尤其是菩薩只出生在中國，不出生在邊地的觀國，就是非常明顯而強烈的環境選擇觀念。環境對人類有很大的影響力，而修行和環境有密切的關係，選擇好的環境是有助於修行。本生菩薩主要是在尼連禪河邊修行，因此，對於尼連禪河邊殊勝地選擇在經典中多有提及。本生菩薩的修行最後是以金剛座成佛為圓滿，事實上，金剛座成佛本身就蘊含有擇地的思想，也可以說，金剛座成佛是知名的擇地故事。由佛陀修行和成佛的過程可以明顯看出，地點環境本身對修行的成就與否有很大的影響力。好的環境有助於修行，不好的環境則是會妨礙修行。舍衛城的祇園、王舍城有迦蘭陀竹園和靈鷲山都是佛陀經常居住的地方，這些地方都是經過揀擇的好地。釋迦牟尼佛在二千五百年前所選擇的金剛座和靈鷲山，至今仍然被人們感受到靈氣磁場很強。在《雜阿含經》卷25記載佛陀對人(優波掘多)，以及地(優留曼荼山)的預言，透露了人與地的存在特殊關係，即民俗觀念中該吉地將為何人得到是有其事先因緣的。佛陀選擇在拘尸城入涅槃，因為拘尸城是殊勝的地方，佛陀才會選擇這個地方當做涅槃處。而且荼毘如來這件事，在拘尸城內或城外，地點不同吉凶情況就有很大的不同。由上述的記載，可以清楚知道佛陀並未反對擇地，而且有擇地的事實存在。此外，釋迦牟尼佛以天眼知道巴陵弗城和拘尸城外都是天神守護的好地，這些都是宗教上神通擇地運用的實際例子。

和佛陀弟子有關的擇地記載最著名的是祇樹給孤獨園的擇地故事。祇園的擇地故事有數個不同版本的記載，依年代的先後和內容由的簡至繁，可以了解佛教經典在擇地方面的演變。六十位比丘見解相同，選擇同一處好地安居，可見人們對於好地的評判是有一定共同的基本認知。由佛陀侍者彌醯比丘的擇地故事可以清楚知道佛陀雖然反對出家弟子們從事星相占卜的工作，但並沒有直接訶責或反對擇地的行為。此外，因佛而神聖的土地，也就是因佛而神聖的空間，被視為是宗教上聖地，自古以來就被信徒視為修行的寶地，後來成為密教修行擇地的極佳選項，對後來的佛教擇地有重要的影響，尤其是密教的擇地法。

漢地自古以來就有重視天時、地利、人和的觀念，三者都能兼具是最好的情況。這是人們日常生活經驗的體會，在古代的印度當然也會有這類的思想存在。印度的星相學自古以來便相當興盛，在世界各國星相學的研究中，印度星相學佔有重要的地位。《四分律》卷 30：「又言：今日某甲星宿日好，宜種作作舍，宜使作人，宜與小兒剃髮。亦宜長髮，宜剃鬚，宜舉取財物，宜遠行。」¹⁷³《佛本行集經》卷 7〈樹下誕生品〉：「爾時善覺釋種大臣，於彼春初二月八日鬼宿合時，共女摩耶相隨，向彼嵐毘尼園，欲往觀看大吉祥地。」¹⁷⁴《釋迦譜》卷 1：「卜擇吉日，即以太子與婆羅門，而令教之。」¹⁷⁵由上述這些引文的內容可以知道，在佛陀時代，星相擇吉在古代印度就相當發達。到密教經典作壇修法不僅重視擇好地，也重視擇吉日，如《不空罽索陀羅尼自在王咒經》卷 3：「若欲作壇先擇星日，若路逢善相選吉祥地。」¹⁷⁶本章藉由譯經中與擇地相關記載的蒐集、整理，發現在佛陀時期的古印度是有擇地的觀念存在。因此，印度古代如同漢地一樣重視選擇吉日，並有選擇好地的擇地觀念，只是在擇地方面沒有像漢地一樣，發展成專門、有系統的擇地學說。

在佛教的戒律中，有所謂的「息世譏嫌戒」，顧名思義，守持此戒的人可止息（「息」）世人（「世」）的譏諷（「譏」）和嫌疑（「嫌」）。《涅槃經》視「息世譏嫌戒」為「遮戒」（「遮戒」所禁止的活動的本質並非是罪惡，但易招來誹謗，或會誘發其他罪惡，佛陀為了避免這些情況出現，故制戒禁止）。《涅槃經》列舉「息世譏嫌戒」共三十六項，其中和傳統術數有關的，在生活行為的規定中，是不從事世俗的事業，如：不看相、不卜筮、不占星和不以諛諂及不正當的手段維持生活。¹⁷⁷追究它的根源，佛陀認為出家人應專心修行，避免讓社會產生不好的觀感。此外，在《涅槃經》列舉的「息世譏嫌戒」裏，並沒有不擇地這一項。因為擇地或者說是空間環境的選擇運用，在現實世界實際生活中，必然會有各種形式的擇地或空間環境的選擇運用，佛陀是正遍知的大覺悟者，當然完全了知環境對眾生的影響。

¹⁷³ 見《四分律》卷 30，《大正藏》冊 22，頁 775 上。

¹⁷⁴ 見《佛本行集經》卷 7，《大正藏》冊 3，頁 686 上。

¹⁷⁵ 見《釋迦譜》卷 1，《大正藏》冊 50，頁 19 上。

¹⁷⁶ 見《不空罽索陀羅尼自在王咒經》卷 20，《大正藏》冊 22，頁 427 下。

¹⁷⁷ 參見屈大成：《大乘〈大般涅槃經〉研究》，（臺北：文津出版社有限公司，2003 年），頁 99-101。

第四章 顯教經典的地理選擇與僧院布局

《六祖大師法寶壇經》卷 1 提到：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」¹⁷⁸ 佛陀在人世間成道，不在天上，有其意義存在。因為人世間是堪忍的娑婆世界，在時空環境的設限之下，有種種的考驗來增進修行的體悟。人的世間就是人的生活環境，學佛的人想要體證佛法，自然不可以遠離現實的生活。在現實生活中，空間環境對人類有很大的影響力，釋迦牟尼佛在實修證悟的過程中，了解環境對修行有很大的影響力，好的環境有助於修行，不好的環境會妨礙修行，修行住處的選擇自然就很重要。因此，在佛教經典中，關於修行擇地、寺院擇地和僧院布局，都可以見到相關的記載。與釋迦牟尼佛八十年色身遊歷經驗有直接相關的擇地記載，主要集中在原始經典和律典。生活在現實的時空環境裏，就不能避免必須面對被天地時空設限的種種情況和問題，慈悲務實的人間佛陀爲了當世的弟子，以及後來追求解脫的修行者，在相關的擇地方面，留下了種種因地制宜、隨宜住處的教誨，這些記載的資料內容可以讓我們更加了解佛陀時代對於空間運用的實際情況，值得後人好好去發掘、整理和善用。選擇好的環境或改善既有的環境，不僅是造福自己，利益他人，並不違背佛教的意義。本章各節將不厭其煩的大量引用早期佛典中和擇地有關的資料，主要是想完整呈現佛陀時代的日常生活中，和擇地有關的真實情況。因爲直到二千五百年後的今日，「佛教不講擇地」、「佛陀反對擇地」這些的言論仍然是大多數人根深蒂固被灌輸的觀念，這和「天下名山僧占多」的現實情況不符。佛陀主張出家弟子應該專心修行，不應沉迷於世俗的學問而以此爲生——邪命自活，但如果沒有邪命自活的情況時，佛陀是否反對擇地的運用呢？要釐清上述的爭論，原始佛典和律典等早期佛經上的記載，就是最好的判斷依據。

第一節 佛教建築物的擇地觀

佛陀是注重實證、關注於修行解脫的，對眾生和解脫無益的事，佛陀是不談的，例如有名的「十四無記」，就是十四種佛陀認爲不應該討論的議題，其中和世間有關的有：世間常、世間無常、世間亦常亦無常、世間非常非無常、世間有邊、世間無邊、世間亦有邊亦無邊、世間非有邊非無邊等。但對於實際的地理形勢，卻是有深入的觀察，如《恒水經》卷 1：「佛言：……天下大雨水，水流入水溝，水溝流入溪澗，溪澗流入江，江流入海中，海水不增不減。」¹⁷⁹ 佛教是由釋迦牟尼佛因實踐力行證悟後逐漸建立的，在禪定修行時，自然必須尋找適合的處所，最好是能有助禪定修行實踐的環境，喧囂吵雜或蚊蟲較多的地方有礙修行，就不是適合的地方。比丘們早期禪定修行的處所，如《彌沙塞部和醯五分律》

¹⁷⁸ 見《六祖大師法寶壇經》卷 1，《大正藏》冊 48，頁 351 下。

¹⁷⁹ 見《恒水經》卷 1，《大正藏》冊 1，頁 817 下。

卷 25 說：「阿蘭若處、山巖、樹下、露地、塚間，是我住處」。¹⁸⁰印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》一書中有加以說明：

坐臥處方面：「阿蘭若處住」，是住在沒有囂雜聲音的林野。「塚間」是墓地，尸骨狼藉，是適於修習不淨觀的地方。「樹下住」，是最一般的。「露地坐」，不在簷下、樹下。但塚間、樹下等住處，是平時的，在「安居」期中，也容許住在有覆蓋的地方，因為是雨季。¹⁸¹

在《長阿含經》卷 12 記載，佛陀所制定的住處，像在樹下、像在露地、像在房內、像樓閣上、像在窟內，像在各種的住處。這住處目的是為了障寒暑、風雨、蚊虻，以及安閒寧靜、鬆懈休息的地方。¹⁸²《起世經》卷 10〈最勝品〉記載：

諸比丘！若曠野空處、山林樹下、閑房、靜室、窟穴、崖龕、塚間、露地，離諸村落，以草木等，結為菴舍。汝等比丘，應於是處修習禪定，勿墮放逸，致令後悔，是我教示汝諸比丘。¹⁸³

《起世因本經》是《起世經》的異譯本，《起世因本經》卷 10〈最勝品〉則是記載：「諸比丘！此等空閑山林樹下、虛房靜室、土窟崖龕，或塚墓間，以稻苳等為草庵住，離於村舍聚落居停如是之處。」¹⁸⁴《中阿含經》也記載為斷除欲，應獨住遠離人群，在無事處，或至樹下，空安靜處，山巖石室、露地處，或至林中，或在塚間，敷尼師檀，結加趺坐來禪定修行。¹⁸⁵《中阿含經》卷 49〈雙品〉佛陀告訴阿難，如來因為二種原因，住無事處、山林樹下，或居高巖，寂無音聲，遠離群眾，選擇無惡的地方，隨順燕坐，一是自現法樂居的緣故，二是慈愍後生效法如來修行者的緣故。¹⁸⁶《中阿含經》卷 18〈長壽王品〉也有相同的記載，不同的只是佛陀告訴的對象是阿那律陀：

世尊告曰：阿那律陀！如來非為未得欲得、未獲欲獲、未證欲證故，住無事處，山林樹下，樂居高巖，寂無音聲，遠離，無惡，無有人民，隨順燕坐。阿那律陀！如來但以二義故，住無事處，山林樹下，樂居高巖，寂無音聲，遠離，無惡，無有人民，隨順燕坐。一者為自現法樂居故，二者為慈愍後生人故。或有後生人效如來住無事處、山林樹下，樂居高巖，寂無音聲，遠離，無惡，無有人民，隨順燕坐。阿那律陀！如來以此義故，住無事處，山林樹下，樂居高巖，寂無音聲，遠離，無惡，無有人民，隨順

¹⁸⁰ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 25，《大正藏》冊 22，頁 166 中。

¹⁸¹ 參見印順法師：《初期大乘佛教的起源與開展》（新竹：正聞出版社，1981 年），頁 204。

¹⁸² 見《長阿含經》卷 12，《大正藏》冊 1，頁 74 中下。

¹⁸³ 見《起世經》卷 10，《大正藏》冊 1，頁 365 上。

¹⁸⁴ 見《起世因本經》卷 10，《大正藏》冊 1，頁 420 上。

¹⁸⁵ 見《中阿含經》卷 4，《大正藏》冊 1，頁 444 中下。

¹⁸⁶ 見《中阿含經》卷 49，《大正藏》冊 1，頁 740 上。

在早期佛經和律典中，與禪定修行處所相關的記載多處可見，由經文的記載可以知道，佛陀對於禪定修行住處的擇地是有所選擇的。《摩訶僧祇律》卷 40：「佛言：從今日後，不聽比丘尼在阿練若處住。……若比丘尼阿練若處住者越比尼罪。」¹⁸⁸阿練若，又名阿蘭若，是梵語的音譯，意譯為寂靜處或空閑處，因為年少長相端正比丘尼的住處，應避免惡人侵擾的可能，因此這是有居住安全考量的存在。古人云：「千金買屋，萬金買鄰」，「昔孟母擇鄰處」，鄰居的好壞也會影響居住環境的好壞。好鄰居的重要性，佛陀時便已經在戒律上有加以關注。例如《摩訶僧祇律》卷 27 的田宅法就是和惡人隣接有關。¹⁸⁹在律典中，佛陀規定不得於怖難處居住，也就是不得於藏有凶神惡煞或邪魔厲鬼作祟的怖難處居住，以免惹禍上身。這和漢地傳統「危邦不入，亂邦不居」的思想相似。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 25 記載：佛在王舍城時，有一比丘是修定者，因被魔女捉弄，驚嚇了影勝大王。當比丘們將事情經過稟報佛陀後，「佛作是念：此由苾芻於怖難處而為居止有斯過患。即告諸苾芻：大王影勝善說譏嫌，是故苾芻不於如是怖難處而為居止，若有住者得越法罪。」¹⁹⁰《彌沙塞部和醯五分律》卷 20 也有記載：有比丘們往塚間觀死屍，從足至頭作不淨觀。起屍鬼入死屍中，張眼吐舌踏比丘們。比丘們因此心生恐怖，使非人得便，奪其精氣，有比丘因此喪命的。¹⁹¹在佛教經典中，常可看到比丘們和鬼類等非人之間的互動，有極少數的鬼類等非人也會對比丘們不友善，甚至侵擾，因此，佛陀後來就制戒，對可能的怖難處避免去居住。今日有少數的人對六道眾生和六道眾生的生存空間和情況缺乏基本的概念，因此，不必要的恐懼或可避免的干擾行為就經常發生在現實生活中而屢見不鮮。

對於房屋的起源，中國的《易經·繫辭下傳》提到：「上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸〈大壯〉。」¹⁹²《長阿含經》卷 6 則有不同原因的記載：「佛告婆悉吒：昔所非者，今以為是。時，彼眾生習於非法，極情恣欲，無有時節，以慙愧故，遂造屋舍，世間於是始有房舍。」¹⁹³佛教律典中關於比丘房舍建造的地點選擇，有難處、無難處，以及妨處、無妨處的區別。建造房舍應避開難處、妨處，選擇無難處、無妨處。《彌沙塞部和醯五

¹⁸⁷ 見《中阿含經》卷 18，《大正藏》冊 1，頁 545 中。

¹⁸⁸ 見《摩訶僧祇律》卷 40，《大正藏》冊 22，頁 547 下。

¹⁸⁹ 《摩訶僧祇律》卷 27：「田宅法者，若眾僧有好田宅貴價，與惡人隣接欲侵奪者，得語檀越知是田宅。若檀越言：此貴價田宅，何故欲知？應語言：此田宅雖好，惡人隣接，常欲侵奪。若言：欲轉易耶？答言：任檀越知。若檀越轉易者無罪，是名田宅法，僧伽藍法者。」（《大正藏》冊 22，頁 444 上。）

¹⁹⁰ 見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 25，《大正藏》冊 24，頁 327 中下。

¹⁹¹ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 20，《大正藏》冊 22，頁 134 中。

¹⁹² 參見郭建勳注譯，黃俊郎校閱：《新譯易經讀本》（臺北：三民書局股份有限公司，1996 年），頁 536。

¹⁹³ 見《長阿含經》卷 6，《大正藏》冊 1，頁 38 上。

分律》提及，比丘想要建造房舍安居時，應先籌量處所的情況。無難處應當居住，有難處則應離去。¹⁹⁴「難處名四衢道中、多人聚戲處、姪女處、市肆處、放牧處、師子虎狼惡獸處、嶮岸處、水湯渌處、社樹大樹處、好園田處、墳墓處、或逼村、或去村遠道路嶮巖，是名難處。」¹⁹⁵除了難處，妨處也是不適合建造房舍安居的。《摩訶僧祇律》卷 6 記載，如果該處沒有生花果樹木，也沒有各種虫蛇的，是非妨處。有生花果樹木，以及各種虫蛇的，是妨處。¹⁹⁶《十誦律》卷 3 對於難處、無難處，以及妨處、無妨處有更詳細的記載：

問者，應問僧。示處者，僧應示作處。難處者，是中有蛇窟、蜈蚣、百足、毒虫，乃至鼠穴。無難者，是中無蛇窟、蜈蚣、百足、毒虫，乃至鼠穴。妨處者，是舍四邊一尋地內，有塔地、若官地、居士地、外道地、比丘尼地，若有大石、流水、池水、大樹、深坑，如是有妨處，僧不應示。無妨處者，是舍四邊一尋地內，無塔地、官地、居士地、外道地、比丘尼地、大石、流水、池水、大樹、深坑，如是無妨處，僧應示，是比丘應從僧乞示作處。¹⁹⁷

佛經記載享受福報的天人在天福即將享盡的時候會呈現天人五衰的情況，因此佛陀認為惟有真正解脫天地時空的設限，才是究竟之道。佛教認為人類所處的世界是五濁惡世，是堪忍的娑婆世界，是不完善的地方。因此改善就很重要的課題。同樣地，難處的土地是可以整理改善的，在《四分律》卷 3 記載

難處者，有虎、狼、師子、諸惡獸，下至蟻子。比丘若不為此諸虫獸所惱，應修治平地，若有石、樹株、荊棘，當使人掘出；若有埒、溝坑、陂池處，當使人填滿；若畏水淹漬，當預設隄防；若地為人所認當共斷，當無使他有語，是謂難處。妨處者，不通草車迴轉往來，是謂妨處。¹⁹⁸

引文中，比丘如果不被這些虫獸所煩惱，應當修理整治平整地面。如果有石頭、樹幹樹根或荊棘應該叫人挖掘出去；如果有低窪凹陷的坑穴、水溝和池塘，應該叫人填滿；如果擔心害怕淹水積水，應該預先設置隄防。這些論述裏蘊含了土地利用時缺點的改善，都是實用的日常生活智慧。此外，不通草車迴轉往來的妨處，在現代社區建築中常會以囊底路或加寬道路來改善，避免成為車輛不能迴轉的死巷。在《四分律》卷 50 再次提及地的整理改善，尤其對大樹的處理有更詳細的敘述。如果有大樹的樹幹樹根，應該挖掘出去；如果不能挖掘出去，用火燒掉；以石椎或鐵椎打破移出；如果還沒有辦法移出，在旁邊作大坑深埋：

¹⁹⁴ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 19，《大正藏》冊 22，頁 129 中。

¹⁹⁵ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 2，《大正藏》冊 22，頁 14 上。

¹⁹⁶ 見《摩訶僧祇律》卷 6，《大正藏》冊 22，頁 278 中。

¹⁹⁷ 見《十誦律》卷 3，《大正藏》冊 23，頁 20 下。

¹⁹⁸ 見《四分律》卷 3，《大正藏》冊 22，頁 585 中。

時諸比丘欲作房，佛言聽。彼欲平地，佛言聽。若有石樹根棘刺應却；若有坑渠處低下處應填平；若慮水應設堤障；若恐地有主或致餘言者，應決了分明。若有大樹株若石，應掘出；若不能出，燒去；若不可去，燒已以水若苦酒澆，若以石椎打破出；若難破，以鐵椎打破出；若復不可出者，於邊作大坑深埋。彼欲平地，應耕已磨平之。不知誰當應平？佛言：若比丘、若沙彌、若守僧伽藍人、若優婆塞，彼須擊，聽作，若自作，若教人作。彼須擊摸，聽與。若泥著擊摸，佛言：應以弊物內水中已，拭四邊。作擊處有草，佛言：應在無草處。若擊不燥，應反。若反時，斷草不犯擊，不齊應剗令齊。若燥，應積之。若天雨漬，應覆上。若風吹上覆，應以木石鎮上。若患牛羊畜生食上覆草，應以泥泥上。彼須戶，應與戶。¹⁹⁹

上述提及二方面的改善，一是土地的改善，二是建築對環境的適應。改善土地的方法通常都是藉由清淨土地來使土地變好，《長阿含經》卷6提及彌勒如來出世時關於大地的描述：「時，此大地坦然平整，無有溝坑、丘墟、荆棘，亦無蚊、虻、蛇、蠃、毒蟲，瓦石、沙礫變成琉璃，人民熾盛，五穀平賤，豐樂無極。」²⁰⁰可以知到無論是淨土或是穢土的觀念中，好地是坦然平整，無有溝坑、丘墟、荆棘，亦無蚊、虻、蛇、蠃、毒蟲，也沒瓦石、沙礫。密教擇地關於清淨土地這方面，可說也是承襲了原始佛教的觀念。

印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》一書中，對佛陀時代禪定修行處和住處的說明：「以釋尊自己來說，從出家、苦行、菩提樹下成佛、轉法輪，都生活在山林曠野。直到涅槃，也還是在娑羅林的雙樹間。佛所化度的出家眾，起初是住在樹下，露地的……。從住在樹下、巖洞、塚間等，進而住入居士建立的僧房。這二則，各部律都大致相同。佛與比丘眾受精舍的布施，可能最初是祇樹給孤獨園，所以給孤獨長者受到佛教的高度稱頌。」²⁰¹「佛世的大寺院，都是得到國王、大富長者的支持。出家眾多了，有隨從釋尊修習的需要，於是出現了大寺院。這可能以祇園為最早，最有名，傳說舍利弗是當時建築的指導者。」²⁰²在尚未有寺院時，這個階段主要擇地的重點是比丘們個別修行處所的揀擇；有寺院後，除了個人修行處所和寺院的擇地外，寺院內建築物的個別選址和布局，也成了重點所在。

對於祇樹給孤獨園、竹園精舍等大寺院的記載，比較為一般人所知曉。關於小精舍的建造，則是在律典中可以看見。《根本說一切有部毘奈耶》卷12〈造小房學處〉提到，建造小精舍應先察看建造的地點是否適當，然後再應邀同其他比

¹⁹⁹ 見《四分律》卷50，《大正藏》冊22，頁940下-941上。

²⁰⁰ 見《長阿含經》卷6，《大正藏》冊1，頁41下。

²⁰¹ 參見印順法師：《初期大乘佛教的起源與開展》，頁98-99。

²⁰² 參見印順法師：《初期大乘佛教的起源與開展》，頁207。

丘們再前往觀察確定是否適當：

是苾芻者謂造房人，應將苾芻眾往觀處等者。若不先自觀察，不應即將諸苾芻往。若自觀處所，有蛇蠍蟲蟻等為窟穴處，是名不淨，不應求法。若清淨者，次當觀察所依之處，若近王家，及以天祠，或長者宅、外道家、苾芻尼寺，或有好樹須伐，是名有諍競，不應求法。若無此患，於其四邊下至一尋，容得往來，亦須觀察，若有河井，或臨崖坎，是名無進趣，不應求法。²⁰³

引文中說明，如果有蛇蠍蟲蟻等為窟穴的地方，就不是好的建築精舍的地點。因為無論就慈悲護生的立場或是安全衛生的需求而言，有蛇蠍蟲蟻等為窟穴的地方都不是好的住居環境，而傳統風水學則認為上述的地點是缺乏地氣或地氣不佳的地方。其次，也應避免靠近王宮、神廟、長者的宅邸和外道的修行住處，因為比丘們生活的重心是專心修行，太靠近這些處所可能會對修行造成困擾和妨礙。至於太過靠近河井或臨近山崖有安全顧慮的地方，理所當然都不是適合建築的地方。

釋迦牟尼佛對於空間環境的實際運用，是考量了現實需求，加以因地制宜。例如《四分律》卷 50：「時祇桓園牛羊來入無有禁限，佛言：掘作塹障。彼上座老病比丘行時不能度，佛言：聽作橋。而不知云何作？應以板若木作，若安繩索連繫。上座老病比丘度橋時脚跌倒地，佛言：聽兩邊安索手捉順而度；若捉索故倒地，應兩邊安欄楯；若塹不牢。應重作籬障。」²⁰⁴在部派佛教時期，重法的發展，並且對律制態度較為通融的大眾部也承接了佛陀因地制宜的精神，對於住的問題，採取「隨宜住處」的務實態度。印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》一書中有加以論述：

重法的發展為大眾部，起初雖接受結集的律制，但態度大為通融，如『摩訶僧祇律』卷三說：「五淨法，如法如律隨喜，不如法律者應遮。何等五？一、制限淨；二、方法淨；三、戒行淨；四、長老淨；五、風俗淨。」
「淨」，是沒有過失而可以受持的。大眾部所傳的「五淨」，意義不完全明瞭。但「戒行淨」與「長老淨」，是那一位戒行清淨的，那一位長老，他們曾這樣持，大家也就可以這樣持。這多少以佛弟子的行為為軌範，而不一定是出於佛制了。「方法淨」是國土淨，顯然是因地制宜。從大眾部分出的雞胤部：「隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱」。將一切衣、食、住等制度，一切隨宜，不重小小戒而達到漠視「依法攝僧」的精神。

²⁰³ 見《根本說一切有部毘奈耶》卷 12，《大正藏》冊 23，頁 688 中下。

²⁰⁴ 見《四分律》卷 50，《大正藏》冊 22，頁 941 下。

在潘明權著作的《上海佛教寺院縱橫談》一書中，談到佛教寺院的選址：「古時，佛教寺院的選址，往往是有明確目的的，一般講來，一種原因是佛教僧人爲了便於傳播，吸引信眾，擴大影響；另一種原因是爲了有利於僧人的自我修持。」²⁰⁶佛教擇地最初、最主要的是修行環境和修行地點的選擇，隨著出家比丘的增加，精舍等的擇地也就有實際的需求。修行者雖然沒有特別去關注環境和地點應該如何去抉擇，但長期修行所伴隨產生的較一般人敏銳的特殊覺知能力，是有助於修行者去發現和判斷適宜的或好的修行處所，更高深的修行者有些已開起部分所謂的神通力，因此藉由神通來擇地也是很正常的。想要確實了解佛教擇地的真實情況，就應知道佛法的勝義諦和佛教的理想與現實人生和實際生活是有相當層次上的差距的。現實人生中，人們是有實際的擇地需求，因未達解脫境界的人是深受環境影響的。

²⁰⁵ 參見印順法師：《初期大乘佛教的起源與開展》，頁 182-183。

²⁰⁶ 參見張覺明：《中國名寺風水》（武漢：湖北人民出版社，2009 年），頁 7。

第二節 樹木、鬼神與擇地

佛教的出家眾仰賴在家信眾的布施而過著最清貧的生活，例如「四依法」，即是對於飲食、衣服、臥具(住所)、醫藥四種資具(生活必需品)的規定。根據「四依法」，臥坐處(住所)是「樹下宿」。在特殊情況下，臥坐處則允許居住在精舍、洞窟等。另外，在受用這些資具時，應該要先善自思惟觀察：衣服與臥坐處是爲了禦防寒暑，避免受到蚊、蠅、蟲、蛇、風、熱等的侵害，並非爲了裝飾。²⁰⁷ 佛陀的教法是關注於生命的解脫，以及教導眾生趨向解脫的道路，對於無益於解脫的事物，對追隨佛陀專心修行的弟子而言，是不重要的。環境對修行尚未成就的人有很大的影響力，好的環境對修行是有助益的；同樣地，不好的環境則是會妨礙修行實踐的成效，因此，佛陀對於修行的地點環境是相當重視的。

印度的天氣在夏天是非常炎熱的，因此除了雨季外，樹下是避暑清涼的好去處。對於尚未達到「心能轉物(境)」或「心靜自然涼」的比丘們而言，樹下是很好的修行處所。從臥坐處(住所)的「樹下宿」來考察，佛陀對於所止宿地點的樹林或樹木是有所揀擇的。《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 14 中提到不在十種樹下禪坐的擇地方法，如果能在這十種以外的樹下禪坐，就可以身得輕安而心生舒適愉悅。一者不得極近聚落依樹下禪坐，二者不得極遠聚落依樹下禪坐，三者不於棘刺叢林樹下禪坐，四者不於藤蔓纏縛樹下禪坐，五者不於枯葉樹下禪坐，六者不於有獼猴處樹下禪坐，七者不於有飛鳥處樹下禪坐，八者不於惡犬住處樹下禪坐，九者不於近道路處樹下禪坐，十者不於惡人住處樹下禪坐。²⁰⁸ 此外，佛陀對於生活環境的實際應用更是有周詳的考量，如《彌沙塞部和醯五分律》卷 19：「復有諸比丘，欲治護空中樹於中安居，以是白佛，佛言聽。應先以石擲樹，若以杖打聽有何聲、有何物出，若無異聲、無有物出者，然後入中。仰塞泥合得使平立，作土埤泥四邊地，安戶作開閉處。」²⁰⁹ 引文中提到，想要治護空中樹於中安居，應先以石擲樹，或以杖打聽有何聲、有何物出，若無異聲、無有物出的話，然後才可以進入。這是考量到如果空中樹如果原先有異物居住，可以先警示告知，也可以確保比丘們的安全。《四分律》卷 50 記載：「時，祇桓園樹不好，佛言：聽種三種樹，華樹、果樹、葉樹。」²¹⁰ 這則實例除了說明樹有好壞的分別，也有透過樹木種類的揀擇來改善環境的寓意。

對於佛教而言，樹木與修行的密切關係，由「諸佛都是在樹下成佛」做了最具體的呈現。在《長阿含經》卷 1 記載，諸佛都是在樹下成佛。毘婆尸佛坐在波波羅樹下成佛，尸棄佛坐在分陀利樹下成佛，毘舍婆佛坐在娑羅樹下成佛，拘樓

²⁰⁷ 參見水野弘元著，香光書香編譯組譯：《佛教的真髓》(嘉義：香光書鄉出版社，2002年)，頁 211-212。

²⁰⁸ 見《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 14，《大正藏》冊 14，頁 739 下。

²⁰⁹ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 19，《大正藏》冊 22，頁 129 中。

²¹⁰ 見《四分律》卷 50，《大正藏》冊 22，頁 941 下。

孫佛坐在尸利沙樹下成佛，拘那含佛坐烏暫婆羅門樹下成佛，迦葉佛坐在尼拘律樹下成佛，釋迦牟尼佛坐在鉢多樹下成佛：

佛時頌曰：毘婆尸如來往詣波羅樹，即於彼處所，得成最正覺。尸棄分陀樹，成道滅有原。毘舍婆如來坐娑羅樹下，獲解脫知見，神足無所礙。拘樓孫如來坐尸利沙樹，一切智清淨，無染無所著。拘那含無尼坐烏暫樹下，即於彼處所，滅諸貪憂惱。迦葉如來坐尼拘樓樹下，即於彼處所，除滅諸有本。我今釋迦文坐於鉢多樹，如來十力尊，斷滅諸結使，摧伏眾魔怨，在眾演大明。七佛精進力，放光滅闇冥，各各坐諸樹，於中成正覺。²¹¹

此外，《增壹阿含經》卷 44〈十不善品〉記載，彌勒菩薩會坐在龍華樹下成佛：「爾時，去雞頭城不遠，有道樹名曰龍華，高一由旬，廣五百步。時，彌勒菩薩坐彼樹下，成無上道果。」²¹²《一字佛頂輪王經》卷 1〈序品〉也有彌勒菩薩會坐在樹下成佛的記載：「如來於時告彌勒菩薩摩訶薩，及諸菩薩摩訶薩言：善男子！此樹乃是一切菩提所莊嚴樹，我最初坐此樹下時，則破四魔得證無上正等菩提。汝等亦應坐斯地處，令汝當證諸佛無上正等菩提。」²¹³上述「汝等亦應坐斯地處，令汝當證諸佛無上正等菩提」的經文內容可以知道，修行地點的好壞與修行成就與否有一定程度的關係。

佛陀藉由樹木擇地而坐的故事，在成道前最有名的就金剛座所在的菩提樹。成道後，在《佛本行集經》卷 39〈教化兵將品〉記載，世尊從波羅捺城遊行到以前如來修苦行的優婁頻螺聚落時，在行進的道路旁看見一座園林蓊鬱可愛，那時候，世尊深入園林，經過很多的樹，看見有一棵樹，端正令人喜悅，就坐樹下禪定休息。²¹⁴在這段經文中，可學習到世尊二項擇地的原理原則，一是園林蓊鬱可愛，一是樹端正可喜。植物是有生命力的，它的養分來自土地的滋養。樹林的樹木長得特茂盛，意味著該地區的地氣相對是比較好。同樣地，某一棵長得特別端正可喜，也是意味著該地點是比較好的地方。在這樣的好樹下禪修，該地的氣場能量對修行者會有正面的作用，對修行的實踐也有好的影響。

《雜阿含經》卷 16 記載：過去世時，有一位士夫出王舍城，正坐於拘絺羅池側思惟世間。正當思惟時，看見象軍、馬軍、車軍、步軍共四種軍，無量無數，全部都進入於一藕孔中。該士夫覺得自己瘋了，世間沒有的情況，而自己却看見了。告訴其他人，其他人也認為他瘋了，才會看見世間都沒有的情況。佛陀告比

²¹¹ 見《長阿含經》卷 1，《大正藏》冊 1，頁 2 上中。

²¹² 見《增壹阿含經》卷 44，《大正藏》冊 2，頁 788 中。

²¹³ 見《一字佛頂輪王經》卷 1，《大正藏》冊 19，頁 225 中。

²¹⁴ 見《佛本行集經》卷 39：世尊從波羅捺城，遊行漸至優婁頻螺聚落之所，是昔如來行苦行處。其村有一大婆羅門，名曰兵將，達到彼村，從舊往來道路而行，為教化故。爾時世尊行舊路時，於其道傍見一園林蓊鬱可愛。是時世尊從路下僻，深入彼林，從樹至樹，見有一樹，端正可喜，即坐其下，一日消息。（《大正藏》冊 3，頁 836 下-837 上。）

丘們：「然彼士夫非狂失性，所見真實。所以者何？爾時，去拘絺羅池不遠，有諸天阿修羅興四種軍，戰於空中。時，諸天得勝，阿修羅軍敗，退入彼池一藕孔中。」²¹⁵由上述的傳說故事，可以知道鬼神與空間環境的關係，和人與空間環境的關係，並不是完全相同。佛經有一個特殊的名詞「鬼村」，鬼村是指鬼神居住的宅舍村落。樹木為鬼神的宅舍或村落，因此，樹木就是佛經中所謂的「鬼村」。

《雜阿含經》卷 25 提及鬼村一詞；²¹⁶《中阿含經》卷 34 也說：「不放逸者，於諸善法為最第一。猶種子村及與鬼村，百穀藥木得生長養。彼一切因地、依地、立地，得生長養。」²¹⁷在《長阿含經》卷 20〈忉利天品〉中，佛陀告訴比丘們：一切的樹木只要樹幹像車軸那樣粗的所有樹木，都有鬼神依止居住，沒有例外的情形。²¹⁸

佛經的經文本身對鬼村的敘述並不多，在律典裏則有比較詳細的說明。《摩訶僧祇律》卷 14 指出，鬼村是指樹、木、草。²¹⁹ 在《十誦律》卷 10 有更詳細的說明：鬼村是眾生所依止居住的活草木。眾生指樹神、泉神、河神、舍神等神祇，和蚊、虻、蝶、蠍、蟲、蟻子等昆蟲。這些眾生以草木為房舍，也以草木做為村落和城邑。²²⁰所以講求慈悲的佛教不僅保護動物，對植物也是愛護有加的，因為在我們日常生活的環境生態中，有各式各類的有情眾生和我們在同一個環境共同生活。在台灣各地很多寺廟處，都會在廟旁種植大樹，最常見的是榕樹。尤其南部村落的土地公廟更是如此，一廟一樹緊鄰成了鄉村常見的景象。其中的道理由佛陀所開示的鬼村內容，便可更清楚了解。

關於樹神，有些人會直覺的誤以為樹木就是神或樹木變成神，其實在佛經中，有詳細完備的解說。在《大樓炭經》卷 4〈忉利天品〉記載，樹木七尺高，樹幹一尺粗，上面都有神祇。²²¹在《雜阿含經》卷 50：「山神，依彼山住者。」²²²以及《增壹阿含經》卷 47〈放牛品〉說：「是時，山神金毘羅鬼恒住彼山，見提婆達兜抱石打佛，即時伸手接著餘處。」²²³由二者的經文內容便可以明確了解知道：山神是依山而住的神。同樣地，樹神是在樹上依住的神祇，也就是居住於該樹的神；並不是一般人觀念裏「物久成精怪，樹老成樹神」，亦即不是樹木變成

²¹⁵ 見《雜阿含經》卷 16，《大正藏》冊 2，頁 109 上。

²¹⁶ 見《雜阿含經》卷 25，《大正藏》冊 2，頁 177 下。

²¹⁷ 見《中阿含經》卷 34，《大正藏》冊 1，頁 647 中。

²¹⁸ 見《長阿含經》卷 20：佛告比丘：一切樹木極小如車軸者，皆有鬼神依止，無有空者。（《大正藏》冊 1，頁 135 中。）

²¹⁹ 見《摩訶僧祇律》卷 14：鬼村者，樹、木、草；壞者，斫伐毀傷。（《大正藏》冊 22，頁 339 上。）

²²⁰ 見《十誦律》卷 10：鬼村者，謂生草木眾生依住。眾生者，謂樹神、泉神、河神、舍神、交道神、市神、都道神，蚊虻、蛞蝓、蚊蝶、噉麻蟲、蠍蟲、蟻子。是眾生以草木為舍，亦以為村聚落城邑。（《大正藏》冊 23，頁 75 上。）

²²¹ 見《大樓炭經》卷 4，《大正藏》冊 1，頁 298 下。

²²² 見《雜阿含經》卷 50，《大正藏》冊 2，頁 371 下。

²²³ 見《增壹阿含經》卷 47，《大正藏》冊 2，頁 803 中。

神、樹木本身是神。在《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉就提到，樹神是依樹而住。²²⁴在《彌沙塞部和醯五分律》卷 2 中，佛陀告訴原來居住的樹被比丘砍掉而沒有住處的樹神說：某個地方有大樹還沒有屬於任何神祇，你可以去依這棵樹而住。²²⁵由此便可以清楚知道：樹木只是鬼神居住的處所。

克里斯多夫·查普爾(Christopher Key Chapple)在〈佛本生故事中的動物與環境〉一文中提到〈樹法本生〉故事。佛陀當時是雪山中的沙羅樹神。「在多聞天王統治的時期，所有的樹木、灌木、矮樹叢與植物全都受邀選擇一個新住處。這棵未來的菩提樹，建議其親屬『避開獨自佇立於野外的樹木』，並在森林中『選取住處』。聰明的樹神遵照他的忠告，但驕傲者與愚昧者反而選擇住在村落與城市外圍，以獲取崇拜這類樹木的城市人所提供的利益。他們離開森林，前去居住於『生長在開放空地的巨大樹木』。有一天，強烈的暴風雨橫掃郊外，獨立的樹木雖然多年深植於肥沃的耕地，卻受害甚大：他們的樹枝折斷，主幹倒下，被連根拔起，『被暴風雨拋擲到地上』。然而，當暴風雨襲擊未來佛陀所住的樹木交錯的沙羅樹林，『它的狂怒是白費的……沒有一棵樹能被它吹倒。』在令人感動的結語中，佛陀述說『住處被摧毀、處境淒涼的精靈們，把孩子抱在雙臂中，踏上前往雪山的旅程。』²²⁶上述的故事雖然以樹木和樹神為譬喻，但從故事中，可以清楚看到環境的重要性，環境是有情依止的處所，不同的環境處所就會有不同的可能際遇，環境和有情的相互關係是非常密切的。此外，從上述的故事中，同樣說明樹木只是鬼神居住的處所。

在《佛本行集經》卷 34、35〈耶輸陀因緣品〉有一則善覺大富長者以強硬手段向神樹強求令他可以生個好兒子的有趣記載，文中也說明，男女子嗣不是一般人認為的神祇賜與，而是自有業因，自有福力而得男女：

而此城外，有一神樹，名曰乞求所願皆得。彼樹若有男子、女人來從乞求男女皆得，長者何故不往詣於彼樹邊乞求索男女？若能乞者，必應得生男女不疑，勿令仁家種族斷絕。……

爾時善覺大富長者，以諸親族數數慙慙共相曉喻，乃至第三，苦切勸諫，而彼長者，意中不已，即將家僮，齎持大斧，簸箕杵鋤，及諸鋤鏝，種種刀鋸，詣彼樹所。既到彼已，立於樹前，而作是言：汝樹當知，我從他聞，汝是神樹，名所求願一切皆得。若有人來求乞男女，悉皆果遂。而我無有一箇兒息，心內願樂，而不稱可。今從汝乞，若令我得生於好男，我當來作如是供養，作是報答。必汝不能與我子者，我當將此大斧鋤鏝，斫掘汝

²²⁴ 見《大般涅槃經》卷 8，《大正藏》冊 12，頁 415 上。

²²⁵ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 2，《大正藏》冊 22，頁 13 上。

²²⁶ 參見克里斯多夫·查普爾(Christopher Key Chapple)：〈佛本生故事中的動物與環境〉，收入瑪莉·塔克、鄧肯·威廉斯編，林朝成、黃國清、謝美霜譯：《佛教與生態學》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2010 年)，頁 183-202。

樹，根本枝條，一切悉却，終不放汝，乃至令如馬蘭根鬚，而留殘著。若掘到地，取汝根莖，段段斫斷。取汝枝柯，片片剉切，斫截割已，札札曬乾訖已，持火燒汝作灰，如灰塵已，或將汝灰，臨急疾河，向水而擲。或將汝灰，對猛大風，吹令四散。爾時，彼樹有神依之，神聞此語生大恐怖，憂惱不歡，又作是念：我實不與他作男女。但人來者，自有業因，自有福力，而得男女。而彼等人，謂言此樹能與男女，既得願已，然後來報此樹之恩。而彼樹神，悲泣流淚，作如是言：此我生來所居之樹，以彼長者不得子故，其必當壞毀我此樹。而彼樹神，於帝釋天，恒常承事。²²⁷

引文中提到，「彼樹有神依之」，以及「而彼樹神，悲泣流淚，作如是言：此我生來所居之樹，以彼長者不得子故，其必當壞毀我此樹。」由經文的內容可以知道，樹神是在樹上依住的神祇，這棵神樹是該神祇出生以來所居住的樹。由上述佛經的相關記載和論述，可以知道佛經的看法是：神樹是有神居住在這棵樹，不是樹變成神，樹是神的居住處所，樹神則是居住在這棵樹的神祇。

律典規定不應隨便砍伐樹木，尤其是特別巨大的老樹。樹木是鬼神居住的地方，基於慈悲心不應隨便砍伐樹木，因為，樹木被砍伐會使原先居住在樹木的鬼神失去了庇護的住所。《十誦律》卷 10 記載摩訶盧比丘砍樹建屋，樹神向佛陀投訴，佛陀因此制定不得砍伐鬼村樹木的戒律。²²⁸《摩訶僧祇律》卷 6 也有類似的記載記載，砍樹的人是闍陀比丘：

爾時闍陀即便愁憂：云何方便得成是房舍？有薩羅林樹，便伐之，持用成房。爾時，林中有鬼神，依止此林，語闍陀言：莫斫是樹，令我弱小兒女暴露風雨，無所依止。闍陀答言：死鬼促去，莫住此中，誰喜見汝。即便伐之。時，此鬼神即大啼哭，將諸兒子詣世尊所，佛知而故問：汝何以啼哭？答言：世尊！尊者闍陀伐我林樹，持用作房。世尊！我男女劣小風雨漂露，當何所依？爾時世尊為此鬼神，隨順說法，示教利喜，憂苦即除。去佛不遠，更有林樹，世尊指授令得住止。佛告諸比丘：喚闍陀來。即便喚來。來已，佛廣問上事：汝實爾不？答言：實爾，世尊！佛言：癡人，此是惡事，汝不知耶？如來·應供·正遍知一宿住止，是處左右有樹木與人等者，便為塔廟，是故神祇樂來依止，云何比丘惡口罵之？²²⁹

²²⁷ 見《佛本行集經》卷 34、35，《大正藏》冊 3，頁 814 下-815 上。

²²⁸ 見《十誦律》卷 10：佛在舍衛國，爾時有一摩訶盧比丘，是木師種，斫大畢撥樹起大房舍，是樹神後夜時，擔負小兒，手復牽抱男女，圍遶往詣佛所。頭面禮足，一面立已，白佛言：世尊！云何有是法？我所住、所止、所依、所歸、所趣房舍，有一摩訶盧比丘，斫我樹取作大房舍，我兒子幼小眾多，冬八夜時，寒風破竹冰凍寒甚，我當於何安隱兒子？佛爾時勅餘鬼言：汝當安止與是住處。諸鬼以佛語故，即與住處。是夜過已，佛以是事集比丘僧……《與諸比丘結戒，從今是戒應如是說：若比丘斫拔鬼村種子，波夜提。鬼村者，謂生草木眾生依住。（《大正藏》冊 23，頁 75 上。）

²²⁹ 見《摩訶僧祇律》卷 6，，《大正藏》冊 22，頁 279 中。

引文中，闍陀比丘要砍樹建築房舍，依林樹而住的鬼神便會失去了庇護的住所，因此，依止林樹的鬼神請求闍陀不要砍伐那棵樹，卻遭到闍陀的訶罵，鬼神便去向佛陀哭訴這件事，佛陀因此將闍陀比丘訓誡一番。一般來說，居住在樹木的鬼神失去了庇護的住所不僅會不高興，甚至是會瞋怒反擊砍伐樹木的人，例如，在《四分律》卷3記載，居住處所樹木被砍的鬼神甚至想毆打砍樹的比丘：

時復有一曠野比丘欲起房舍自斫樹，時彼樹神多諸子孫，彼作是念：我今子孫多此樹我所依止為我覆護，而此比丘斫截壞，我今寧可打此比丘。彼鬼復作是念：我今不先撿按便打恐違道理，今寧可至世尊所，以此因緣具白世尊，若世尊有所教勅我當奉行。念已即往世尊所，頭面禮足，在一面立，以上事具白世尊。世尊讚歎言：善哉！乃能不打持戒比丘，若打獲罪無量。汝今速往恒河水邊，有一大樹名曰娑羅，有神始命終，汝可居止。時彼神頭面禮世尊足，遶三匝已，即沒不現。²³⁰

由上述的故事案例可以知道，不應隨便砍伐樹木。但如果必需砍伐樹木，尤其是大樹時，應該如何處理呢？有部律中規定營造伐樹，須於七、八日之前在樹下作曼荼羅，布列香花、設諸祭食，咒願誦經，祈請居樹之天神。²³¹在《重治毗尼事義集要》卷6提到如法砍伐大樹的方法。將要砍伐大樹時，在七八日前，在那棵大樹下，擺設一些祭祀的食物，誦經呪願，講說十善道，讚歎善業。又應該告知：如果在這棵樹原來居住的天神，應當找其他的地方居住。此棵樹將為佛法僧三寶作為建造使用，過了七八日，將要砍伐這棵樹。如果砍樹時，有奇異的情況出現的話，應該為讚歎施捨的功德。講說慳貪的過失。如果仍然出現奇異的情況，就不應該砍伐這棵樹。如果沒有其他奇異的情況，應當可以砍伐。²³²

至於移植樹木，和砍伐樹木的情況有些類似，對於居住在樹木的無形眾生，主要的重點也是做好事先告知的工作。在《枯木開花——聖嚴法師傳》中，有一則移樹的實際例子，正好可以提供參考：

八〇年代中期，農禪寺的大殿，內殿只可容納二、三十人禪坐。……為了擴充佛殿的面積，必須把院子當中的十二棵大王椰子樹往外移。「移樹那天，師父到每棵椰子樹前，拍拍樹幹，好聲好氣地把它們請走。」果醒法

²³⁰ 見《四分律》卷3，《大正藏》冊22，頁584上中。

²³¹ 參見呂建福：《中國密教史(一)：密教的起源與早期傳播》(臺北：空庭書苑有限公司，2010年)，頁53。

²³² 見《重治毗尼事義集要》卷6：根本律云：凡授事人，為營作故，將伐樹時，於七八日前，在彼樹下，設諸祭食，誦經呪願，說十善道，讚歎善業。復應告言：若於此樹舊住天神，應別求居止，此樹今為三寶有所營作，過七八日已，當斬伐之。若伐樹時，有異相現者，應為讚歎施捨功德，說慳貪過。若仍現異相即不應伐，若無別相，應可伐之(謂使淨人知，非謂比丘可自伐也)。(《續大正藏》冊40，頁395下。)

師眼帶神秘：「佛教相信，樹有神靈，有一個鬼神村，非得好好跟它們說不可。」²³³

佛教的宇宙觀則分爲「三界」：欲界、色界、無色界。欲界有地獄、餓鬼、畜生、人、阿修羅、六欲天。六欲天又分爲：一、四大王天，二、忉利天，三、夜摩天，四、兜率天，五、化樂天，六、他化自在天。色界分爲四禪天，初禪天有三處：一、梵眾天，二、梵輔天，三、大梵天；二禪天有三處：一、少光天，二、無量光天，三、光音天；三禪天有三處：一、少淨天，二、無量淨天，三、遍淨天；四禪天有九處：一、無雲天，二、福生天，三、廣果天，四、無想天，五、無煩天，六、無熱天，七、善現天，八、善見天，九、色究竟天。無色界有四：一、空無邊處，二、識無邊處，三、無所有處，四、非想非非想處。一般而言，位處較高界的環境相對較佳，色界的空間環境優於欲界；同一界又有高低不同層次的天，和一般大多數人關係最密切的是欲界空間與生活其中的六道眾生。

我們所生活的娑婆世界並不是人類和動物所專屬的，而是六道眾生共用的，其他道的眾生有些是以三度空間形體以外的形式存在。鬼神和人類共同存在於相同的空間環境，很多的地方都有鬼神的存在。《起世經》卷 8〈三十三天品〉中，佛陀明確告訴比丘們，我們日常生活的很多地方都有鬼神存在。樹木只要長到一定的程度，就有神祇在樹上依住，以樹爲舍宅：

諸比丘！一切街衢，四交道中，屈曲巷陌，屠膾之坊，及諸巖窟，並無空虛，皆有眾神，及諸非人之所依止。又棄死尸林塚間丘壑，一切惡獸所行之道，悉有非人在中居住。一切林樹，高至一尋，圍滿一尺，即有神祇，在上依住，以爲舍宅。²³⁴

《大樓炭經》卷 4〈忉利天品〉記載：「街巷市里，一切屠殺處塚間，皆有非人，無空缺處。」²³⁵《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 14 記載：「而諸塚間周匝多有非人鬼神依止而住。」²³⁶墳墓地區非人鬼神相對是比較多，因此除了修行上的需要而住於墳塚間，民俗上一般人不喜歡陽宅住處附近有墳墓或墓園，陰陽雜居被認爲是不好的。上述兩部佛經的說明和《起世經》的記載類同。

在《長阿含經》卷 20〈忉利天品〉中，佛陀曾經說：「一切人民所居舍宅皆有鬼神，無有空者。一切街巷四衢道中、屠兒市肆及丘塚間皆有鬼神，無有空者。」意思是說，每個人所住的房子裏都有鬼，大街小巷、熱鬧的市場或是荒涼的墳地，

²³³ 參見施叔青：《枯木開花——聖嚴法師傳》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2000年），頁 228。

²³⁴ 見《起世經》卷 8，《大正藏》冊 1，頁 347 下-348 上。

²³⁵ 見《大樓炭經》卷 4，《大正藏》冊 1，頁 298 下。

²³⁶ 見《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 14，《大正藏》冊 14，頁 740 上。

到處都有鬼，只是一般人看不見，只有特殊的人能看見，像通靈的人，或是具足神通的聖者、大威德的諸佛菩薩，都有這種能力，但是聖者所見的廣大境界非一般通靈者可比擬。²³⁷

佛告比丘：一切人民所居舍宅，皆有鬼神，無有空者。一切街巷四衢道中，屠兒市肆及丘塚間，皆有鬼神，無有空者。凡諸鬼神皆隨所依，即以爲名。依人名人，依村名村，依城名城，依國名國，依土名土，依山名山，依河名河。²³⁸

引文中提到，「凡諸鬼神皆隨所依，即以爲名。」其中，「依村名村，依城名城，依國名國」，類似於現今「境主——地方區域主神」的觀念。依止於土地名爲土地神，依止於山名爲山神，依止於河名河神，說明鬼神的名稱常以所依止的地方命名，如《雜阿含經》卷 50：「山神，依彼山住者。」²³⁹在佛經中，見提婆達兜抱石打佛，即時伸手接著餘處的「山神金毘羅鬼恒住彼山」。²⁴⁰

西方的觀念認每個嬰兒都有守護他的天使，原住民則是有祖靈信仰，漢人自殷商時代就有很強烈的祖先崇拜觀念，因爲祖先常是一般人最好的守護靈。佛經也類似的見解：每個人都有鬼神守護。雖然每個人都有鬼神守護，但鬼神守護的情況會因人們的行爲善惡而有所改變。做惡業，守護的神祇會減少；做善業，則守護的神祇會增加。《長阿含經》卷 20〈忉利天品〉記載：

一切男子、女人初始生時，皆有鬼神隨逐擁護。若其死時，彼守護鬼攝其精氣，其人則死。佛告比丘，設有外道梵志問言：諸賢！若一切男女初始生時，皆有鬼神隨逐守護。其欲死時，彼守護鬼神攝其精氣，其人則死者。今人何故有爲鬼神所觸燒者，有不爲鬼神所觸燒者？設有此問，汝等應答彼言：世人爲非法行，邪見顛倒，作十惡業，如是人輩，若百若干乃至有一神護耳。譬如群牛、群羊，若百若干，一人守牧。彼亦如是，爲非法行，邪見顛倒，作十惡業，如是人輩，若百若干，乃有一神護耳。若有人修行善法，見正信行，具十善業，如是一人有百千神護。譬如國王，國王、大臣有百千人衛護一人。彼亦如是，修行善法，具十善業，如是一人有百千神護。以是緣故，世人有爲鬼神所觸燒者，有不爲鬼神所觸燒者。²⁴¹

上述引文提到，所有的人，不論男女，從出生開始，都有鬼神跟隨守護，一直到人死亡爲止，都有鬼神守護。世間的人做不合規範的行爲。沒有佛法的正確知見，

²³⁷ 參見全佛編輯部：《佛教的精靈鬼怪》（臺北：全佛文化事業有限公司，2006年），頁 56。

²³⁸ 見《長阿含經》卷 20，《大正藏》冊 1，頁 135 上中。

²³⁹ 見《雜阿含經》卷 50，《大正藏》冊 2，頁 371 下。

²⁴⁰ 見《增壹阿含經》卷 47，《大正藏》冊 2，頁 803 中。

²⁴¹ 見《長阿含經》卷 20，《大正藏》冊 1，頁 135 中。

作十惡業。這類的人，甚至百人或千人才有一位神祇守護而已。比如百頭或千頭的牛群、群羊，只有一個人守護牧養。如果有人修行善法，見解正確、信相力行，具有十善業，這類的人，一個人有百位，甚至千位的神祇守護。世間的人有被鬼神擾亂的，有不被鬼神擾亂的，就是這個原因。

在佛經的記載中，不僅人有鬼神守護，有些地方也有天神在守護，這些有天神守護的地方自然是很好的福地。傳統地理學也有「吉地自有神司」的觀念，有些有天眼通的修行人就是以天眼觀看吉地上方虛空中，守護天神的數量多寡和神格位階的高低來判斷這塊福地的大小等級。《長阿含經》卷2記載：

爾時，世尊於後夜明相出時，至閑靜處，天眼清徹，見諸大神各封宅地，中神、下神亦封宅地。是時，世尊即還講堂，就座而坐。世尊知時，故問阿難：誰造此巴陵弗城？

阿難白佛：此是禹舍大臣所造，以防禦跋祇。

佛告阿難：造此城者，正得天意。吾於後夜明相出時，至閑靜處，以天眼見諸大神各封宅地，中、下諸神亦封宅地。阿難！當知諸大神所封宅地，有人居者，安樂熾盛。中神所封，中人所居。下神所封，下人所居。功德多少，各隨所止。阿難！此處賢人所居，商賈所集，國法真實，無有欺罔，此城最勝。諸方所推，不可破壞。此城久後若欲壞時，必以三事：一者大水，二者大火，三者中人與外人謀，乃壞此城。……

爾時，世尊即示之曰：今汝此處賢智所居，多持戒者，淨修梵行，善神歡喜，即為呪願，可敬知敬，可事知事，博施兼愛，有慈愍心，諸天所稱，常與善俱，不與惡會。²⁴²

引文中，佛陀告訴阿難：建造這座巴陵弗城者的人，正得上天的意旨。我在後半夜明相出的時候，到安閑寧靜的地方，用天眼看見眾大神天各有疆域分界宅地。中、下眾神也疆域分界宅地。阿難！應當知道眾大神天所疆域分界的宅地，如果有人居住的話，安樂興盛；中神所疆域分界的宅地。功德中等的人所居住；下神所疆域分界的宅地，功德下等的人所居住。依據功德的多少，各自依從所居的地方。在《般泥洹經》卷1也有提到這座城的記載。佛陀看見忉利眾神妙天，共同持有這地方。這地方為天神所守護，必定平安而且富貴：

於是佛起，到阿衛，坐一樹下，持神心道眼，見上諸天使賢神守護此地。賢者阿難從燕坐起，稽首畢一面住。佛問阿難：誰圖此巴連弗起城郭者？對曰：是摩竭大臣兩舍所建，所其欲以遏絕越祇。佛言：善哉！善哉！兩舍之賢乃知圖此。吾見忉利諸神妙天，共持此地。其有土地為天神所護，必安且貴。又此地者，近天之中，主此地神，名曰人意。人意所護，其國

²⁴² 見《長阿含經》卷2，《大正藏》冊1，頁12中下。

久而益勝，必多聖賢仁智豪俊，餘國弗及，亦莫能壞。此城久久，如欲壞時，當以三事：一者大火，二者大水，三者中人與外人謀，乃壞此城。²⁴³

祭祀鬼神是世界各地民族都有的文化現象，在佛教的母國古印度自然不例外。佛陀時代一般人祭祀鬼神的情況，在有關佛陀生平或戒律制定原由的記載裏，佛教經典中多少會有所提及。《長阿含經》卷 2 記載，跋祇國人恭敬於宗廟，誠敬的致祭鬼神。佛陀說：如果能夠恭敬於宗廟，誠敬的致祭鬼神，會長幼和順，漸漸更加的好，國家長治久安，沒有能夠侵犯損害的。²⁴⁴在佛陀時代的婆羅門教主張祭祀萬能。佛陀反對祭祀萬能，但佛陀並不是反對所有的祭祀法，因為祭祀不可能是萬能的，但鬼神是存在的，祭祀當然就有它部分的功用。在《長阿含經》卷 16 就記載，佛陀告訴迦葉，如果說佛陀呵責一切所有的祭祀法，不是合乎佛法的言論，是誹謗佛陀，不是誠實言說。²⁴⁵

佛陀是覺者，佛教是以追求覺悟解脫為主軸的宗教，祭祀祈求鬼神的護祐，以覺悟解脫的角度來說，是不究竟的，因此，祭祀不是佛陀教法的重點所在。佛陀對祭祀的看法並不是如同少數人誤以為的反對所有的祭祀法，輕視或不尊重鬼神。相反地，佛陀對鬼神是包容的和對一般人祭祀鬼神是給與尊重的。在《彌沙塞部和醯五分律》卷 26 提到，比丘不應建造祭祀供奉鬼神的處所，也不能夠為鬼神及外道師建造塔。曾有比丘們建造了鬼神塔，鬼神依住在塔。後來塔壞掉了，鬼神因此瞋怒。所以佛陀規定說，已經建造的鬼神塔不允許破壞。²⁴⁶臺灣地區早年原本各村落都有一廟寺和附屬的土地公廟做為地方信仰的中心，隨著經濟情況改善、物質條件大福提昇，加上宗教信仰興盛神壇宮廟到處可以看見，私人自己家宅雕刻神像供奉的也相當普遍，大家樂時期因信徒「損龜」而落難的各種神像數以萬計，神像實際上是一個座位、房子、一個環境空間，也就是另一種類型的鬼神塔。佛教有獨特的空間觀念，如《楞嚴經疏解蒙鈔》卷 10：「三千世界，收在一微塵；四大海水歸一滴；須彌納芥子中。」²⁴⁷佛經裡記載：有一次，阿修羅王與天神們作戰，阿修羅王打敗，率領整支戰敗的軍隊逃亡，躲進蓮藕孔裡。鬼神存在形態與空間環境和人類是有一定程度的不同，鬼村的描述就是實際的例子。

在佛教興盛普及的臺灣，一般人卻對二千五百年前佛陀這麼明確而且實用的

²⁴³ 見《般泥洹經》卷 1，《大正藏》冊 1，頁 177 下。

²⁴⁴ 見《長阿含經》卷 2：阿難！汝聞跋祇國人恭於宗廟，致敬鬼神不？答曰：聞之。阿難！若能爾者，長幼和順，轉更增上，其國久安，無能侵損。（《大正藏》冊 1，頁 11 中。）

²⁴⁵ 見《長阿含經》卷 16：「佛言：迦葉！彼若言沙門瞿曇呵責一切諸祭祀法，罵苦行人以為弊穢者。彼非法言，非法法成就，為誹謗我，非誠實言。」（《大正藏》冊 1，頁 103 上。）

²⁴⁶ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 26：諸比丘祀祠鬼神。佛言：不應爾，犯者突吉羅。不得為鬼神及外道師作塔亦如是。有諸比丘既作鬼神塔，鬼神依之。後壞，鬼神瞋。佛言：已作不聽壞，犯者突吉羅。（《大正藏》冊 22，頁 176 下。）

²⁴⁷ 見《楞嚴經疏解蒙鈔》卷 10，《卍續藏》冊 13，頁 901 上。

教誨未加以善用，實在是非常可惜的事。在佛經中談到各式各樣的鬼神，和擇地直接相關的有：地神、山神、樹神等，這些神祇在原始佛典中都可以找到記載。《增壹阿含經》卷 14〈高幢品〉：「爾時，世尊以神足力，至彼山中惡鬼住處。時，彼惡鬼集在雪山北鬼神之處。」²⁴⁸引文中的惡鬼住處，就不是好的陽宅居住環境。今日在各地都存在有一些有名鬼屋的傳說，其實只要把該處的空間環境改變成鬼道眾生不喜歡或不適宜居住的情況，這個問題就可以獲得某種程度的改善。其他關於鬼神與佛教擇地的故事，在各種高僧的傳記中有不少的實際案例，有待日後能進一步加以探究。

²⁴⁸ 見《增壹阿含經》卷 14，《大正藏》冊 2，頁 615 下。

第三節 佛教寺院內建築物的布局

《佛說阿彌陀經》卷 1：「極樂國土，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名曰極樂。又舍利弗！極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地。」²⁴⁹《佛說無量壽經》卷 1：「又講堂精舍、宮殿樓觀皆七寶莊嚴自然化成。……八功德水，湛然盈滿，清淨香潔，味如甘露。」²⁵⁰ 慧嚴法師在《從人間性看淨土思想》一書中提到：「這幾段經文，是在告訴我們極樂國土的地，是七寶合成，地上的樹木是四寶或是七寶合和的街樹、樓閣、宮殿、講堂精舍都排列，布置的很整齊美觀，它用七重來作比譬，形容其都市景觀，都是很有規劃的，不像我們現在的都市景觀很多池方，差不多可以用一個『亂』字來形容。……七重是表示物與物之間，保留著適當的空間，……人我之間，沒有保留空間，是很容易起衝突的，房子與房子之間沒有一些距離，不但是空氣流通不好，就是我們住的陽宅風水也會受影響，……由此我們也可以了解，彼此間維持空間的重要性。而如此的認識，早在《阿彌陀經》及《無量壽經》，就一直在提醒我們。」²⁵¹由上述引文可以知道，極樂國土的空間環境是有完善規劃的，在娑婆世界的佛教寺院自然也需要做建築物的規劃和布局，著名的祇園精舍佛經記載是由智慧第一的舍利弗尊者規劃的。

壹、塔的擇地

《四分律》卷 52 記載，王子瞿婆離將軍欲往西方有所征討，來索佛陀的鬚髮，比丘們稟報佛陀後，佛陀允許請求。王子不知應如何安放佛陀的鬚髮，佛陀說可以安放在金塔、銀塔等寶塔中。王子持世尊鬚髮去征討敵人得到勝利，當王子返國後，為世尊起髮塔，這是世尊在世時塔。²⁵²世尊在世時的佛塔，除了世尊的髮塔以外，還有以前諸佛的佛塔。在《摩訶僧祇律》卷 33 有記載某處有迦葉佛塔。²⁵³《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉：「若欲尊重法身舍利，便應禮敬諸佛塔廟。所以者何？為欲化度諸眾生故，亦令眾生於我身中起塔廟想禮拜供養，如是眾生以我法身為歸依處。」²⁵⁴由上述這些經文記載，可以看出佛塔信仰在信眾的心中有一定程度的重要性。

要建築佛塔，首先必需確定的是建築佛塔的地點。佛塔所在的地方會成為宗教上的神聖空間，被視為是吉祥殊勝的，如《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》卷 1：「若是塔所在之處，有大功勳、具大威德，能滿一切吉慶。」²⁵⁵。在佛塔的個別擇地中，最主要的是佛陀舍利塔的擇地。《長阿含經》卷 3 記載佛

²⁴⁹ 見《佛說阿彌陀經》卷 1，《大正藏》冊 12，頁 346 下-347 上。

²⁵⁰ 見《佛說無量壽經》卷 1，《大正藏》冊 12，頁 271 上中。

²⁵¹ 參見慧嚴法師：《從人間性看淨土思想》（高雄：春暉出版社，2000 年），頁 10-11。

²⁵² 見《四分律》卷 52，《大正藏》冊 22，頁 957 中。

²⁵³ 見《摩訶僧祇律》卷 33，《大正藏》冊 22，頁 497 中下。

²⁵⁴ 見《大般涅槃經》卷 8，《大正藏》冊 12，頁 410 上。

²⁵⁵ 見《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》卷 1，《大正藏》冊 19，頁 710 中下。

陀的葬法和佛陀舍利塔的地點選定原則和目的：

佛言：欲知葬法者，當如轉輪聖王。阿難又白：轉輪聖王葬法云何？佛告阿難：聖王葬法，先以香湯洗浴其體，以新劫貝周遍纏身，以五百張疊次如纏之。內身金棺灌以麻油畢，舉金棺置於第二大鐵槨中，栴檀香槨次重於外，積眾名香，厚衣其上而闍維之。訖收舍利，於四衢道起立塔廟，表剎懸繒，使國行人皆見法王塔，思慕正化，多所饒益。阿難：汝欲葬我，先以香湯洗浴，用新劫貝周遍纏身，以五百張疊次如纏之，內身金棺灌以麻油畢，舉金棺置於第二大鐵槨中，栴檀香槨次重於外，積眾名香，厚衣其上而闍維之。訖收舍利，於四衢道起立塔廟，表剎懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化，生獲福利，死得上天。²⁵⁶

引文中，佛陀告訴阿難，葬法應當如同轉輪聖王，並且應該在四衢道建造塔廟供奉佛陀舍利。爲什麼塔廟的建造應在四衢道？這是佛陀因事制宜，因事擇地，善用地點的屬性來地盡其利，使眾多的行人都能看見佛塔，進而對佛陀的教化產生思念仰慕的心，而獲得福報利益。對於佛陀的舍利有「八王分骨」之說，擁有佛陀舍利的人，自然會擇地啓建佛塔。在《眾許摩訶帝經》卷 11 提及，國王選勝地起大寶塔供奉佛陀舍利：「佛既入滅，王以種種香木荼毘世尊，復以乳汁灑滅餘火，即收舍利貯四寶瓶，又選勝地起大寶塔。」²⁵⁷《彌沙塞部和醯五分律》卷 26 則記載，佛陀說有四種人應起塔，如來、聖弟子、辟支佛和轉輪聖王。²⁵⁸

除了個別單獨佛塔的擇地外，佛教寺院裏塔的擇地也是重要的。大眾部的律藏《摩訶僧祇律》卷 33，對佛教寺院裏塔的擇地，有如下的記載：

塔事者，起僧伽藍時，先預度好地作塔處。塔不得在南，不得在西，應在東，應在北。不得僧地侵佛地，佛地不得侵僧地。若塔近死尸林，若狗食殘持來污地，應作垣牆。應在西若南作僧坊。不得使僧地水流入佛地，佛地水得流入僧地。塔應在高顯處作。不得在塔院中浣染、曬衣、著革屣、覆頭、覆肩、涕唾地。²⁵⁹

在這段律典的經文中，和擇地直接相關的有：一、起建佛教寺院時，應先謀劃好地作爲建塔的地方。二、塔不得在南面、不得在西面，應在東面、應在北面。在《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 3 對於塔的位置有如下的補充說明：

僧祇塔事者，起僧伽藍時先規度好地作塔處。其塔不得在南、在西，應在

²⁵⁶ 見《長阿含經》卷 3，《大正藏》冊 1，頁 20 上中。

²⁵⁷ 見《眾許摩訶帝經》卷 11，《大正藏》冊 3，頁 965 上。

²⁵⁸ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 26，《大正藏》冊 22，頁 173 上。

²⁵⁹ 見《摩訶僧祇律》卷 33，《大正藏》冊 22，頁 498 上。

東、在北(中國伽藍門皆東向故，佛塔廟宇皆向東開。乃至厨廁亦在西南，由彼國東北風多故。神州尚西為正陽，不必依中土法也)。不得僧地侵佛地，佛地不得侵僧地，餘如盜戒隨相說。²⁶⁰

《摩訶僧祇律》「塔應在高顯處作」的這一規定，反映出大眾部對佛塔位置的高度重視。凡僧團在建造新的僧坊時，必須預留上等土地建造佛塔，具體地點應在北及東面。既然稱作塔院，佛塔不僅位於僧院的高顯處，而且是獨立的院落。《摩訶僧祇律》還強調塔地與僧地不得互相侵占，為防止一些不淨物，又在塔的周圍建立了塔牆。²⁶¹

由於佛塔屬於神聖空間，因此，污穢或不淨的事物，對於佛塔而言，就應該盡量避免，才不會造成不敬。《四分律》卷 21 記載，佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園時，有六群比丘，持死人衣及床從塔下過，彼所住處的神祇瞋怒。經比丘將此因緣向世尊稟報後，世尊規定，不得持死人衣及床從塔下過。糞掃衣比丘們因此不敢持如是衣從塔下過，比丘向世尊稟報後，世尊說：准許浣染香熏後從塔下過。²⁶²《四分律》卷 21 記載，佛陀在拘薩羅國遊行時，六群比丘，安佛塔在下房後，卻在上房居住。佛陀因此規定：不得安佛塔在下房後，卻在上房居住。²⁶³這種禮俗在今日民間習俗依然可以類推適用，例如，一般人常將自己家宅的佛堂或神明廳，設在頂樓，也就是最上層樓的前半部，並避免未於主臥方床鋪的正下方，就有虔誠恭敬的意涵在其中。此外，《小品般若波羅蜜經》卷 2〈明咒品〉提及住處潔淨的重要：「復次，憍尸迦！善男子、善女人，若聞殊異之香，必知諸天來至其所。復次，憍尸迦！善男子、善女人，所住之處，應令淨潔；以淨潔故，非人皆大歡喜，來到其所。是中先住小鬼，不堪大力諸天威德故，皆悉避去；隨大力諸天數數來故，其心轉樂大法。是故所住處四邊不應令有臭穢不淨。」²⁶⁴引文中所說如果聞到特殊奇異的香氣，可以得知眾天神來到該處所，是相當普遍、很多人曾經有過的體驗。住處潔淨可吸引有威德的眾天神來到處所，使原先居住的小鬼避去，並使居住的人轉樂大法、趨向正面提昇，因此所住處四邊不應令有臭穢不淨。一般人在常識上都知住宅內外環境潔淨的重要性，而佛典的記載讓我們知道另一層面的意義。

貳、僧坊、經行堂、布薩堂

僧坊即是僧舍，在建造佛教寺院時，僧坊的地點應在寺院的西面及南面。²⁶⁵

《四分律》卷 50 記載：建造房舍完成後，如果地上有塵土應泥。有比丘因為無

²⁶⁰ 見《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 3，《大正藏》冊 40，頁 134 上。

²⁶¹ 參見湛如：《淨法與佛塔——印度早期佛教史研究》(北京：中華書局，2006 年)，頁 211-212。

²⁶² 見《四分律》卷 21，《大正藏》冊 22，頁 711 下。

²⁶³ 見《四分律》卷 21，《大正藏》冊 22，頁 712 中。

²⁶⁴ 見《小品般若波羅蜜經》卷 2，《大正藏》冊 8，頁 545 上。

²⁶⁵ 見《摩訶僧祇律》卷 33，《大正藏》冊 22，頁 498 上。

敷臥而生病，佛陀說：聽伊犁延陀耄羅耄羅毛氈十種衣中，若以一一衣作地敷，若故有病聽作床。……那時比丘們，因為有蛇、蠍、蜈蚣等毒蟲進入屋內，未離欲比丘見到後驚怕。佛陀說：聽支床脚。時六群比丘作高支，佛陀說：不應作高支，大高應高尺五若一揲手。²⁶⁶由上述的記載可以知道，佛陀對於居住的居住環境的提昇改善是不遺餘力的，因為，不好的居住環境對修行會產生妨礙，好的居住環境對修行則是會有助益。《摩訶僧祇律》卷 22：「佛言：汝云何坐卑下床為高床上人說法？從今日後，人在高床上，己在下，不得為說法，除病。……卑床有二種，一者下床名卑，二者麤弊亦名卑。高者二種，高大名高，妙好者亦名高。」²⁶⁷上述的記載內容和今日的環境心理學有關，佛陀規定：人在高床上，自己在下，不得為說法。是因為聽者如果抱持高高在上的傲慢心態，最高深的佛法也是沒有辦法被聽得進去。即是在今日這條規定依然是很合乎人性。《摩訶僧祇律》卷 34：房舍漏壞不可以不修補，如果用草覆蓋的就用草修補，乃至用泥覆蓋的就用泥補。應該時時清掃屋間的蟲網、塵埃；地面有高低不平的情況時，則應該將地面用平。並將房舍分為上、中、下屋，各有使用的規定。²⁶⁸上述引文提到，房舍漏壞應修補，「應時時掃屋間蟲網、塵埃，地高下者應平治」，這些觀念在今日仍然是很重要的。

《四分律》卷 50 記載，那時比丘們露地經行，因風雨日曝而生病，所以佛陀聽從、接受比丘們建經行堂。²⁶⁹布薩堂的准許興建過程和經行堂類似，《彌沙塞部和醯五分律》卷 18 記載：

時諸比丘露地布薩，為蚊虻、風雨、塵土所困，以是白佛，佛言聽作布薩堂。彼布薩堂無地敷，污諸比丘脚，敷洗生病，以是白佛，佛言應以泥塗地淨治令好，亦聽敷十種衣及婆婆等柔軟草。²⁷⁰

比丘們早期的「坐臥處」通常會使用的敷具，因為如果没有敷具，長期席地坐臥，身體吸進過多冷濕之氣容易導致生病。如《彌沙塞部和醯五分律》卷 25 記載：「如尸草、拘尸草、婆婆草、文柔草，及樹葉等，下至沙土，皆我敷具。」²⁷¹在引文中，布薩堂因為無地敷，使比丘們的脚污穢，屢次洗脚導致生病，向佛陀稟報後，佛陀指示應以泥塗地淨治令好，也可以敷十種衣及婆婆等柔軟草，做為改善和解

²⁶⁶ 見《四分律》卷 50，《大正藏》冊 22，頁 937 上中。

²⁶⁷ 見《摩訶僧祇律》卷 22，《大正藏》冊 22，頁 408 中。

²⁶⁸ 見《摩訶僧祇律》卷 34：不聽見房舍漏壞不治，若草覆者草補，乃至泥覆者泥補。應時時掃屋間蟲網、塵埃，地高下者應平治。塞鼠孔泥治，半月當一巨摩塗地。若地燥者當水和塗，若濕者淳用。若是上屋地作紺青色者，當以物裹床足，不得在中然燈經行及著革屣，不得唾地，當用唾壺；若是中屋者，得洗足洗手面盪鉢；下屋者，得然燈經行洗手足面盪鉢。房舍應如是，若不如是越威儀法。（《大正藏》冊 22，頁 505 下。）

²⁶⁹ 見《四分律》卷 50，《大正藏》冊 22，頁 938 上。

²⁷⁰ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 18，《大正藏》冊 22，頁 121 下。

²⁷¹ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 25，《大正藏》冊 22，頁 166 中。

決的方法。

叁、厨房

《摩訶僧祇律》卷 31 記載，住處和厨房應該分開，而且厨房不應該建在東方和北方，應該建在南方和西方。

內宿內煮自煮者，佛住曠野精舍，諸天世人之所供養。爾時，僧院內作食厨，潘汁盪器惡水流出巷中，為世人所嫌，云何沙門釋子住處、食厨不別？諸比丘以是因緣，往白世尊。佛告諸比丘：汝等正應為世人所嫌。從今日不聽內作淨厨，潘汁流外。作淨厨法不應東方、北方，作淨厨應南方、西方作。若比丘內作淨厨，潘汁流外者，越比尼罪。²⁷²

湛如著作《淨法與佛塔——印度早期佛教史研究》一書也談到，《摩訶僧祇律》卷 16 記載，當新伽藍落成之時，厨屋應設在南廂與西廂，並對通風、通水等作了充分考慮。²⁷³在《四分律》卷 42 記載，佛陀說明厨屋應該建築在廂房清淨、安靜的地方。²⁷⁴此外，律典中也記載了放置蘇毘羅漿的擇地。在《摩訶僧祇律》卷 29 記載：

佛告諸比丘：作蘇毘羅漿法者，取麩麥輕擣，却芒塵土，勿令頭破，以水七遍淨淘置淨器中。臥蘇毘羅漿時，不得著東、不得著北，應著南邊、西邊，開通風道，勿使臭氣來入。不得安著塔院中，不得著顯現處，應著屏處。以呵梨勒、鞞醯勒、阿摩勒、胡椒、華芡，如是比盡壽藥等置中，以淨氈覆之，以繩鷄足繫以木蓋上。受蘇毘羅漿時，隨漿多少以水中解，然後飲。若不與水解飲，越毘尼罪。若麥頭不破，時非時得飲；若麥頭破，時得飲，非時不得飲，是名蘇毘羅漿法。²⁷⁵

引文中，佛陀告訴比丘們，製作蘇毘羅漿的方法裏，在放置裝蘇毘羅漿的容器時，不得著東、不得著北，應著南邊、西邊，開通風道，勿使臭氣來入。不得安著塔院中，不得著顯現處，應著屏處。這些內容都和空間環境的選擇運用有密切的關係。

肆、浴室、廁所

佛陀教導弟子掃地時去塵除垢，不僅是去除外在的塵垢，更重要的是去除內心的塵垢。沐浴也是如此，除了洗去身體的污垢外，更有開神悅體，蕩除心垢的功用。在極樂國土的園林中，依然是有浴池的設置，如《佛說無量壽經》卷 1：

²⁷² 見《摩訶僧祇律》卷 31，《大正藏》冊 22，頁 477 上。

²⁷³ 參見湛如：《淨法與佛塔——印度早期佛教史研究》（北京：中華書局，2006 年），頁 84。

²⁷⁴ 見《四分律》卷 42，《大正藏》冊 22，頁 871 中。

²⁷⁵ 見《摩訶僧祇律》卷 29，《大正藏》冊 22，頁 464 中。

「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。」²⁷⁶《阿彌陀經疏鈔》卷 2 則說明極樂國土浴池中八功德水的特質：「八功德者，唐譯云：一澄淨、二清冷、三甘美、四輕軟、五潤澤、六安和、七除飢渴、八長養諸根，具八種功德，利益眾生也。」²⁷⁷ 印度的地理位置主要位於熱帶和亞熱帶。夏季時，天氣炎熱而乾旱，人畜俱疲，因此適度的浴沐對身體的健康有一定的重要性。《摩訶僧祇律》卷 18 詳細記載了佛陀准許比丘們浴沐的緣由與相關規定：

爾時世尊制戒不聽浴，諸比丘不得浴故身垢污臭。爾時，世尊為諸大眾說法，諸比丘在下風處坐，恐污臭熏諸梵行人故。佛知而故問：諸比丘何故獨一處坐，似如恨人？諸比丘白佛言：世尊制戒不聽浴，故身垢污臭，恐熏梵行人，故在下風而住。佛言：從今日後聽半月一浴。²⁷⁸

此外，天氣悶熱的月份，如果不沐浴會使身體痒悶，因此准許熱時沐浴。人間遊行道中草木深邃，下則熱氣所吸，上則為日所炙，大生苦惱，駝走向水，如鹿赴池，因此准許行時沐浴。有些疾病，必須沐浴才會比較舒適的，因此准許病時沐浴。比丘作泥作治房舍，若通水溝，若杼井若泥房舍等等作時身體易污穢，因此准許作時沐浴。風時者，若比丘風吹塵土塗身，得洗浴無罪。雨時者，若天雨洗浴無罪，不得取前後，當取現在。²⁷⁹關於浴室建築的適當地點位置，《四分律》卷 50 記載，佛陀的弟子將浴室建築在屋子的前面，佛陀告誡弟子們，不應該把浴室建築在屋子的前面，浴室應該作在屋子旁邊隱蔽的地方。²⁸⁰即使在二千五百年後的今日，「浴室建築不應該在屋子的前面，應該作在屋子旁邊隱蔽的地方」，仍然是合理合宜的。

除了浴室以外，廁所也是日常生活不可或缺的建築物。住在佛寺的比丘們如果大小便利，不擇處所，則糞氣臭穢，熏諸眾僧，不僅妨礙修行，也有礙佛寺的清淨莊嚴。²⁸¹因此寺院建築大小便的廁所建築是不可缺少的。《摩訶僧祇律》卷 34 提到：「佛言：從今已後應作廁屋。廁屋不得在東、在北。應在南、在西、開風道。……乃至佛言：從今已後，應作小行處。作法者，不得在北、在東；應在南、在西、開風道。」²⁸²不論是大小便的廁所都不應該建在東方和北方，應該建

²⁷⁶ 見《佛說無量壽經》卷 1，《大正藏》冊 12，頁 271 上中。

²⁷⁷ 見《阿彌陀經疏鈔》卷 2，《卍續藏》冊 22，頁 639 上中。

²⁷⁸ 見《摩訶僧祇律》卷 18，《大正藏》冊 22，頁 372 上。

²⁷⁹ 見《摩訶僧祇律》卷 18，《大正藏》冊 22，頁 372 上-372 下。

²⁸⁰ 見《四分律》卷 50：時祇桓無浴室，佛言：聽作。不知云何作。佛言：聽若四方、若圓、若八角。彼在屋前作，佛言：不應爾，應在邊房處作。（《大正藏》冊 22，頁 942 上。）

²⁸¹ 見《佛說因緣僧護經》卷 1：住寺比丘，佛僧淨地，大小便利，不擇處所。持律比丘，如法訶責，不受教誨，糞氣臭穢，熏諸眾僧。以是因緣，入地獄中，作肉廁井，火燒受苦，至今不息。（《大正藏》冊 17，頁 570 中。）

²⁸² 見《摩訶僧祇律》卷 34，《大正藏》冊 22，頁 504 上-下。

在南方和西方，而且要開風道，注重通風。因為廁所不通風將會使人感到穢臭難忍，通風會因空氣流通使臭味降到最低。《四分律》卷 50：「佛言聽作廁屋，彼安一大便處，便時多人立待。佛言：應作眾多處，若當戶見應作障，若更相看應作障。」²⁸³其中「若當戶見應作障，若更相看應作障」，這和今日廁所的處理方式相同。「若當戶見應作障」，如果廁所在的地方造成不好的視覺感受，就以類似玄關、屏風或照牆的原理，加以遮障，使嫌惡設施看不到。「若更相看應作障」，今日的公廁也是運用障障的處理方式。研究佛教擇地後，更深信佛典豐富的相關資料，是值得進一步加以探究的。

布局時，廁所與佛塔保持一定的距離，因二者的屬性不同，廁所是民生必需的污穢處，而佛像是神聖之物，佛塔是清淨的神聖空間。《四分律》卷 21 規定，不得在佛塔下大小便；不得向佛塔大小便；不得遶佛塔四邊大小便，使臭氣來入；也不得持佛像至大小便處。²⁸⁴《四分律》卷 50：「彼六群比丘託病不避上座，諸比丘白佛，佛言：不應爾。彼病比丘在閣上大房中住，大小便唾污穢臭處不淨。佛言：病比丘不應在閣上大房中住，應在小房中住。若別作小屋，彼病比丘不能至大小便處。佛言：聽在近處鑿坑安大小便處；若不能出房，聽屋中安便器；若不能起離床，佛言：聽穿床作孔便器著下。彼唾房中污灑地，佛言：不應爾。彼上座老病比丘數起疲極，佛言：聽作唾器。」²⁸⁵由上述的引文，可以深深了解佛陀是務實且因地制宜、隨宜運用的，並不是一成不變的。

佛陀不僅對於寺院廁所的相關問題，有詳細的解說。對於郊外塚間要大小便時應該如何，佛陀也有解說。在《彌沙塞部和醯五分律》卷 20：「有諸比丘大小便塚間，諸鬼神譏訶言：云何於我住處大小便？以是白佛，佛言不應爾。有塚間曠遠諸比丘經過不敢起止，由此致病，以是白佛。佛言：應先彈指，然後便利。若鬼神欲聞經典讚頌說法，應為作之。」²⁸⁶塚間或郊外草木處常是鬼神棲息的住處，「佛言：應先彈指，然後便利」，就是事先警示告知，使對棲息該處鬼神的干擾降到最低。如同現在的人在郊外要方便時，也會事先告知、示意或示警，是同樣的道理。

關於佛教寺院擇地選址後，建築物的規劃和布局，也就是內部各別建物的擇地選址，以著名的法鼓山為例，聖嚴法師在《佛教建築的傳統與創新》一書中有詳細的介紹解說：「在不破壞地形地貌的原則之下，我們逐一選擇適當的位置，以建設適當的建築物，而不是為了建築而改變山上的地形地貌。這樣一來，也就數倍增加了工程難度；我們建的房子，一定要跟地形地貌配合，而地形地貌的條件，能否契合我們需要的主體建築及陪襯建築的量體所需，則是一大問題。為此，

²⁸³ 見《四分律》卷 50，《大正藏》冊 22，頁 942 中下。

²⁸⁴ 見《四分律》卷 21，《大正藏》冊 22，頁 711 下。

²⁸⁵ 見《四分律》卷 50，《大正藏》冊 22，頁 941 上。

²⁸⁶ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 20，《大正藏》冊 22，頁 134 下。

我們探勘建築用地是一塊一塊的看，一次一次的選定。首先選定的是禪堂，其次圖書館，再來則是第一演講廳，也就是大殿。禪堂和圖書館的位置很快就確定了，但是大殿的位置，一度讓我們深感困擾。因為我們選定大殿的位置平台太小，就是把後面的山頭推平也擴充有限，所幸最後我們是藉著工程的巧思把問題給克服了。接下來確定的是教育行政大樓，位置就在圖書館旁邊的山坡上，再來是教職員宿舍和男寮、女寮的位置。」²⁸⁷關於佛教寺院建築物的規劃和布局，則是應把握本末、先後、輕重、緩急的原則，依重要性的順序與地點的情況一一加以擇定。

²⁸⁷ 參見聖嚴法師等著：《佛教建築的傳統與創新：法鼓山佛教建築研討會論文集》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2007年），頁6-7。

第四節 小結

《彌沙塞部和醯五分律》卷 19：「有一比丘求安居處，見有空窟作是念：我當於此安居。復有眾多比丘見皆作是念。」²⁸⁸這是眾多比丘選擇適合安居的空窟，所見皆同的例子。《摩訶僧祇律》卷 27 則有六十位比丘選擇同一處樹林好地安居的記載。²⁸⁹選擇好的安居處或修行處，是非常理所當然的事。漢地自古以來就有天時、地利、人和三者應兼具的觀念，這是人們日常生活經驗的體會，在古代的印度當然也會有這類的思想存在，所以，因日常實際需要而擇地，在釋迦牟尼佛時期的自然是常有的事。

原始佛教重視實修，在禪定修行時，自然必須尋找適合禪定實踐的處所。好的環境對修行是有助益的，同樣地，不好的環境則是會妨礙修行實踐的成效。環境對修行尚未成就的人有很大的影響力，喧囂吵雜或蚊蟲較多的地方有礙修行，就不是適合的地方。在早期佛經和律典相關的經文記載可以知道，佛陀對於修行的地點環境是相當重視的，對於禪定修行住處的擇地是有所選擇的。除了環境的選擇以外，在律典中多次提及對所處環境的整理改善，這些改善主要可以分成二方面，一是土地的改善，二是建築對環境的適應。密教擇地關於清淨土地這方面，主要是承襲了原始佛教的觀念。

在尚未有寺院時，這個階段主要擇地的重點是比丘們個別修行處所的揀擇；有寺院後，除了個人修行處所和寺院的擇地外，寺院內建築物的個別選址和布局，也成了重點所在，其中祇園是最有名的案例，舍利弗則是當時建築主要的參與規劃者。寺院內建築物的個別選址和布局主要項目有塔、僧坊、經行堂、布薩堂、淨厨屋、浴室、廁所等。在四衢道建造塔廟供奉佛陀舍利著重於教化的功效。起建佛教寺院時，應先謀劃好地作為建塔的地方。「浴室建築不應該在屋子的前面，應該作在屋子旁邊隱蔽的地方」，廁所「若當戶見應作障，若更相看應作隔障」，這和今日浴室、廁所的處理方式相同。關於佛教寺院擇地選址後，建築物的規劃和布局，也就是內部各別建物的擇地選址，則是應把握本末、先後、輕重、緩急的原則，依重要性的順序與地點的情況一一加以擇定。釋迦牟尼佛對於空間環境的實際運用，是考量了現實需求，加以因地制宜。在部派佛教時期，重法的發展，並且對律制態度較為通融的大眾部也承接了佛陀因地制宜的精神，對於住的問題，採取「隨宜住處」的務實態度。就務實態度和因地制宜的精神來說，空間環境的選擇利用是非常自然的事。

印度的天氣在夏天是非常炎熱的，因此除了雨季外，樹下是避暑清涼的好去處。對佛教而言，樹木與修行的密切關係，由「諸佛都是在樹下成佛」做了最具

²⁸⁸ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 19，《大正藏》冊 22，頁 130 下。

²⁸⁹ 見《摩訶僧祇律》卷 27，《大正藏》冊 22，頁 451 上。

體的呈現。根據「四依法」，臥坐處(住所)是「樹下宿」。從臥坐處(住所)的「樹下宿」來考察，佛陀對於所止宿地點的樹林或樹木是有所揀擇的，也提到十種樹下不適合進行禪坐修行。依樹木擇地的原理原則可以區分為二，一是從整體觀察判斷樹林的情形，如園林蓊鬱可愛，二是就個別樹木的生長狀況加以觀察，如樹端正可喜。樹除了有好壞的分別之外，透過種植樹木種類的揀擇也可以達到改善環境的效果。

樹神是在樹上依住的神祇，也就是居住於該樹的神；並不是一般人觀念裏「物久成精怪，樹老成樹神」，亦即不是樹木變成神、樹木本身是神。律典規定不應隨便砍伐樹木，尤其是特別巨大的老樹。因為，樹木是鬼神居住的地方，基於慈悲心不應隨便砍伐樹木，樹木被砍伐會使原先居住在樹木的鬼神失去了庇護的住所。但如果必需砍伐或移植樹木，尤其是大樹時，對於居住在樹木的無形眾生，主要的重點是做好事先告知等相關工作。

佛陀是覺者，佛教是以追求覺悟解脫為主軸的宗教，祭祀祈求鬼神的護祐，以覺悟解脫的角度來說，是不究竟的，因此，祭祀不是佛陀教法的重點所在。佛陀對祭祀的看法並不是如同少數人誤以為的反對所有的祭祀法，輕視或不尊重鬼神。相反地，佛陀對鬼神是包容的和對一般人祭祀鬼神是給與尊重的。我們所生活的娑婆世界並不是人類和動物所專屬的，而是六道眾生共用的，其他道的眾生有些是以三度空間形體以外的形式存在。鬼神和人類共同存在於相同的空間環境，很多的地方都有鬼神的存在。有極少數的鬼類等非人會對比丘們不友善，甚至侵擾，因此，佛陀後來就制戒，對可能的怖難處避免去居住。另一方面，在佛經的記載中，每個人都有鬼神守護。雖然每個人都有鬼神守護，但鬼神守護的情況會因人們的行為善惡而有所改變。做惡業，守護的神祇會減少；做善業，則守護的神祇會增加。除了人有鬼神守護，有些地方也有天神在守護，這些有天神守護的地方自然是平安而且富貴的福地。鬼神與擇地有密切特殊的關係存在，在《大藏經》中有很多六道眾生的記載，因此，鬼神與擇地的研究是有繼續進行的發展空間。此外，修行者雖然沒有特別去關注環境和地點應該如何去抉擇，但長期修行所伴隨產生的較一般人敏銳的特殊覺知能力，是有助於修行者去發現和判斷適宜的或好的修行處所，更高深的修行者有些已開起部分所謂的神通力，因此藉由神通來擇地也是很正常的。

第五章 漢譯密教經典的擇地法

聖嚴法師曾說，要想對佛教這個源遠流長又博大精深的宗教做宏觀性的瞭解，從歷史的角度切入是最好不過了。²⁹⁰對於佛教擇地的研究也是如此，應該由史觀的角度來考察。佛教擇地的發展，隨著原始佛教、部派佛教、大乘佛教的發展，在密教大乘佛教，也就是密教時期發展到達一個高峰。前面第三章「與佛陀相關的擇地記載」和第四章「譯經中的地理選擇與僧院布局」的探究內容，有助於對密教以前擇地觀念的了解。密教對擇地的重視，除了佛寺建築地點選擇、修行勝地的尋找外，要建立修法的壇城也須要擇地。此外，在密教經典中經常可以見到擇地的相關記載，甚至有專門的「擇地品」，這在顯教經典是沒有這麼強調的，由此可見密教對擇地的重視。密教的擇地法除了和其他擇地法一樣注重吉祥好地以外，特別重視因佛、菩薩、聖賢、神人而神聖的地方，認為是很好的修行吉地。在人的因素方面，則強調土地清淨、持戒和德性的重要性。由初期佛教和密教擇地記載的對照，可以發現密教的擇地法和印度初期佛教的擇地法，有其淵源相承關係，而佛教的擇地法是有其一定程度的獨特性。

第一節 密教重視擇地的原因

在佛教擇地的發展史中，佛陀對擇地的重視，常因佛教以追求解脫為目標，及地理環境對修行或人生的影響過程太過微妙，一般人不容易體會得到的緣故，因此，散諸於佛教經典中之佛陀對環境影響力重視的教誨常被有意或無意的加以忽略。例如，在悉達多太子修行的過程中，當他進入森林開始自己修行時，他看見摩竭陀的烏留頻螺西那耶尼村的尼連禪河附近適合修行，便在這裡修苦行，此即「苦行林」。²⁹¹佛陀曾經在這適合修行的地方，度過六年的歲月，也為日後的悟道奠定了一定的基礎。對於有志於修行，但修行還未到相當境界或成就的人，修行的環境就應該要有所揀擇。例如，禪修的處所必須寂靜不吵雜，空氣新鮮，適度的日照，避免蚊蠅干擾等等。良好的修行環境對修行的實踐是有很大幫助的。

密教經典述及時間、空間本空而必須隨順世間而說。《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1〈入漫荼羅具緣真言品〉記載：

爾時，執金剛秘密主頭面禮世尊足而說偈言：佛法離諸相，法住於法位，所說無譬類，無相無為作。何故大精進，而說此有相，及與真言行，不順法然道？爾時，薄伽梵毘盧遮那佛告執金剛手：善聽法之相。法離於分別，

²⁹⁰ 參見聖嚴法師：《西藏佛教史》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1997年），〈編者序〉，頁3-4。

²⁹¹ 參見平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》（臺北：商周出版，2002年），頁45。

及一切除妄想，若除淨妄想，心思諸起作。我成最正覺，究竟如虛空，凡愚所不知，邪妄執境界。時方相貌等，樂欲無明覆，度脫彼等故，隨順方便說。而實無時方，無作無造者，彼一切諸法，唯住於實相。復次秘密主，於當來世時，劣慧諸眾生，以癡愛自蔽。唯依於有著，恆樂諸斷常，時方所造業，善不善諸相。盲冥樂求果，不知解此道，為度彼等故，隨順說是法。²⁹²

由上述的經文說明：時方相貌等是因人們被樂欲和無明覆障而被執取，就實相的角度來論，這些實際上並不存在，只是為了度脫眾生，因此隨順方便說。「可知大日如來也交代執金剛秘密主為隨順未成就的修行者，應先說『有相』之時(擇時)、方(擇地)相貌等，為的是先能度脫眾生離開時、方所造成的不良影響業報故，才能證入實相。」²⁹³由此可知，佛菩薩不僅慈悲宣說真理的勝義諦，而且深知當來世以癡愛自蔽的芸芸眾生是需要了解時間空間的學問，以解脫天地時空的限制。

密教傳統對擇地的重視，無論在理論上或在實踐上，都是無庸置疑的。「佛法密宗的典籍中，對於修行的地方，不但極為重視，而且談到了選擇好地方的方法。西藏的密勒日巴尊者能夠即身成就，與他修行時選擇的洞府大有關係。這位尊者，年輕時學習烏教，作了許多害人的法術(見張澄基譯密勒日巴尊者傳)²⁹⁴。後來心生懺悔，改習白教，吃了無數的苦頭，為昔日的惡行付代價。在他最後的修行中，都是在上師為他選擇的山洞中，如果沒有選好了地方，想成功也就不易了。」²⁹⁵馬爾巴上師對密勒日巴指示說明修行地點：

你住的地方要在岩山、雪山或密林之中。各個山居中，拉堆甲基室利山是印度眾得道祖師加持過的神山，可去那裏修行；崗底斯山是佛所授記的大雪山，是勝樂輪金剛的宮殿，可去那裏修行；拉齊崗惹的哥達瓦日山是二十四道場之一，可去那裏修行；芒域的貝巴山和尼泊爾的約摩崗惹是《華嚴經》所授記的神山，可去那裏修行；鎮地的曲哇，是保護剎土的空行母住所和聚會之處，可去那裏修行。其他無人之處，也可隨所遇合的緣會就地修行。去樹立起修證的寶幢吧！在東方有大神山德威哥扎和咱日神山相

²⁹² 見《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1，《大正藏》冊18，頁4下-5上。

²⁹³ 參見王武烈：《建寺文化的迷失與覺醒》(臺北：商鼎文化出版社，2003年)，頁352。

²⁹⁴ 參見《密勒日巴大師全集(傳記)》：「至於修行的處所，應該依止雪山的崖洞，峻險的山谷和森林的深處。在這些山洞崖穴中，多甲的喜日山是印度諸大成就者所加持的勝地，可以到那裏去修行。拉息雪山為二十四聖處之一，也是修行的勝地。芒玉的巴拔山，八玉的玉母貢惹為華嚴經上所授記的勝處，亭日的去把，為護地空行母集會的地方，也是修行的勝地。其他，任何無人的處所，順緣具足時，也都可以修行，你應該在這些地方建起修行的勝幢來！在東方諸勝地中，有得哇多替和咱日。現在因緣未到，尚未現出，將來在你的說法中，要出一批人才來到這些地方發揚光大。你應該在上面所授記的勝地去修行。」(張澄基譯註：《密勒日巴大師全集(傳記)》(臺北：慧炬出版社，1985年)，頁143)

²⁹⁵ 參見劉雨虹：《禪、風水及其他》(臺北：老古文化事業公司，1986年)，頁107。

毗連。這座山還未到打開之時，將來，你的法嗣中當有一人出來打開住持此山。我為你授記這些神山道場，主要的是要你在那裏修習取得成就。²⁹⁶

在近代以苦修、實修聞名的陳健民上師，在學法修行的過程中，曾經閉關四十四年，其中的兩年生活在獻花岩的岩穴中，一年在墳場裡，而有二十五年則是在印度西孟加拉的噶林邦山城度過。密勒日巴尊者和陳健民上師這兩位修行的成就者，在修行的過程中，同樣地都是選擇好的修行處所來幫助修行。其中的獻花岩的岩穴，有事先「夢示」的故事。陳健民上師在「岩居詩」序言裏說：

天龍岩道糧既絕，將出關借米，夢示一岩，中有石屏風，其前石座上，鋪泉比，自謂我將來此閉關，其後得獻花岩，果如夢境，岩頂倒懸蓮花成鬢，故得美名，岩壁刻有古人詩，相傳唐時長髭禪師在此閉關，攸縣志亦已採及。²⁹⁷

噶林邦是印度北部喜馬拉雅山麓的一座山城。陳健民上師先後到印度更多的佛教聖地考察，分別在每個聖地修禪最少七日，來決定最適合長期修行的地點。周遊印度後，覺得噶林邦山城的環境適宜修行，又經駐印華僑的幫助，得到印度政府的准許，就在噶林邦長期留住下來。²⁹⁸後來在印度西孟加拉的噶林邦山城修行總共經過二十五年的歲月。

密教經典《梵天擇地法》強調擇地的重要：「第三十三：若入寺舍及在俗人家作壇，百倍千倍不及山中，欲救眾生終須擇地。」²⁹⁹《梵天擇地法》主張壇城的地點位置對修法功效有很大的影響。《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷1〈擇地法品〉一開始也是明言擇地的重要：「復次，說成就壇法地者，先須能揀擇其地。」³⁰⁰西藏黃教祖師宗喀巴所著《密宗道次第廣論》一書中有「非處繪壇者死，故當觀察處所可否作壇」的記載。³⁰¹宗喀巴在《菩提道次第廣論》也提到「住隨順處」，就是依住於順境的觀念：

第六各別學法分三：一、學奢摩他法；二、學毘鉢舍那法；三、學雙運法。初又分三：一、修止資糧；二、依止資糧修奢摩他；三、修已成就奢摩他量。今初諸瑜伽師先集資糧，即是速易成止之因。其中有六：一、住隨順處，住具五德之處：一、易於獲得，謂無大劬勞得衣食等。二、處所賢善，

²⁹⁶ 參見桑傑堅贊著，劉立干譯：《密勒日巴尊者正傳》（新竹：中國瑜伽出版社，1993年），頁142-143。

²⁹⁷ 參見陳浩望：《陳健民——罕見的現代苦行僧》（臺北：水星文化事業出版社，2001年），頁129-130。

²⁹⁸ 參見陳浩望：《陳健民——罕見的現代苦行僧》，頁140-142。

²⁹⁹ 見《梵天擇地法》，《大正藏》冊18，頁925下。

³⁰⁰ 見《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷1，《大正藏》冊21，頁53中。

³⁰¹ 參見宗喀巴著，法尊譯：《密宗道次第廣論》（香港：佛教慈慧服務中心，1996年），頁141。

謂無猛獸等凶惡眾生，及無怨等之所居住。三、地土賢善，謂非引生疾病之地。四、伴友賢善，謂具良友戒見相同。五、具善妙相，謂日無多人夜靜聲寂。如莊嚴經論云：「具慧修行處，易得賢善處，善地及善友，瑜伽安樂具。」³⁰²

文中說明，事先收集具備修行的資糧是容易快速修止的因。修止的六種資糧，即是六種準備工作，這六種是依住於順境、少欲、知足、斷除雜務、清靜律儀和斷除貪欲。其中「住隨順處」，是依住於順境，也可以說是適當的修行環境。其內容為衣食容易獲得，沒有猛獸怨魔等的惱害，不致引起疾病的處所，有賢善的良友砥礪，白天沒有喧鬧來打擾而夜晚也很寧靜，這就是順利修止、容易快速成就的環境。

相反地，不好的環境對修行也會有阻礙和負面影響。「『喇嘛教』(Lamaism)有一則修行的故事：有位喇嘛(Lama)久修無果，請示上師(Guru)後，上師要他將關房的窗戶全部打開，結果真的修成了。初級禪修的人很容易受到環境的影響，若環境不對，大殿偏斜不正，佛法正果不容易達成。」³⁰³因此，不論是佛陀，或者是歷代各宗派的祖師大德，對修行的環境都是相當重視的，尤其以密教更是顯著突出。「根據佛教密續的說法，這個世間的每個地方，以及我們身體外的一切現象，都在我們身體內有相互對應的存在。」³⁰⁴空間環境與人們的相互作用，有太多的奧秘值得去探索。

密教在建立曼荼羅，也就是所謂的「壇城」，有詳細嚴謹的規定，除了選擇適當吉祥的時間外，更講求選擇適當的修法地點，因此在密教的典籍中，可以看到不少如何揀擇清淨吉祥地的記載。例如，《佛說大護明大陀羅尼經》卷1：「佛告阿難陀言：阿難陀汝可入城擇吉祥地，安因陀羅枳黎。」³⁰⁵《都表如意摩尼轉輪聖王次第念誦祕密最要略法》卷1〈相貌品〉：「次說順諸念誦法，復擇清淨吉祥地，或在山間及池邊，或在伽藍精室處。」³⁰⁶《不空罽索陀羅尼自在王咒經》卷3：「若欲作壇先擇星日。若路逢善相選吉祥地。或於河邊或山林處或園苑中。」³⁰⁷類似這種建立壇城先選擇清淨吉祥地的記載，在密教的經典中，有的詳細、有的簡略，大都有提到須揀擇好地。

此外，適合建立壇城的吉祥地，是有好壞等級的區分。佛陀成道處或和佛陀有關的聖蹟，一般來說都是最上乘的吉地。例如《蘇悉地羯羅經》卷1〈簡擇處

³⁰² 參見宗喀巴：《菩提道次第廣論》(臺北：福智之聲出版社，1999年)，頁346。

³⁰³ 參見王武烈：《建寺文化的迷失與覺醒》(臺北：商鼎文化出版社，2003年)，頁365。

³⁰⁴ 參見宗薩蔣揚欽哲諾布著，姚仁喜譯：《朝聖——到印度佛教聖地該做的事》(臺北：親哲文化有限公司，2010年)，頁38。

³⁰⁵ 見《佛說大護明大陀羅尼經》卷1，《大正藏》冊20，頁44下。

³⁰⁶ 見《都表如意摩尼轉輪聖王次第念誦祕密最要略法》卷1，《大正藏》冊20，頁217中。

³⁰⁷ 見《不空罽索陀羅尼自在王咒經》卷3，《大正藏》冊20，頁427下。

所品)：「復次演說持誦真言成就處所，於任何方，速得成就。佛成道降四魔處，如是之處，最為勝上，速得成就。尼連禪河於彼岸側……。或於佛所轉法輪處，或於拘尸那城佛涅槃處，或於迦毘羅城佛所生處，如上四處，最為上勝，無障燒故，三種悉地，決定成就。」³⁰⁸此外，菩薩、緣覺、聲聞等聖人所住之處，亦也很好的地方。如果沒有遇到好的福地，則應選擇地自然環境良好的地方。在福地持誦真言修行，不僅有龍天的護衛，也比較容易快速成就。在《蘇婆呼童子請問經》卷1記載：

復次，行者若欲持誦真言速成者，應居諸佛曾所住處，或於菩薩緣覺聲聞所住之處。如是住處，諸天龍等常為供養，及以衛護。是故行者欲淨身心，常具戒儀，常應居住如是勝處。若不遇如是福地，亦應居止於大河邊，或近小河，或住陂泊，名花滋茂，及離鬧闐。其水清流充滿盈溢，無諸水族惡毒虫者。或居山間閑靜之處，軟草布地豐足花果。或住山腹及巖窟中，無諸猛畏毒獸之類。³⁰⁹

密教宗教實踐的觀念與操作方式對修行地點的選擇有一定程度的影響，密教「以宗教實踐的操作方式為秘密，即該派所舉行的儀軌、修行活動均秘密地進行，不向一般人公開。密教的修行道場和勝迹大都設在隱秘的地方，諸如龍宮、尸陀林、大寒林、荒野莽林等地，這在密教的史傳中有大量的記載。」³¹⁰此外，修法的種類內容不同，也會影響修法場所的選擇，例如「修行生起次第觀法的場所，選擇在森林，水源豐富，多水果的遠離聚落的舒適寂靜處。這與在母續瑜伽的修習中，選擇屍林等陰慘的地方不同。」³¹¹總之，密教重視擇地的原因主要有三種：一是修行的助益和需要，主要的是修行處所的選擇；二是修法的助益和需要，在壇城擇地的記載中，處處可見；三是寺廟的擇地的需要。這三者，尤其前二者的界限雖然並不是那麼絕對或明確，但是可以讓我們清楚知道密教擇地最常見應用的三個領域。密教重視氣脈明點，而且是果位起修，因此遠比注重心性修持，因位起修的顯教更重視修行地點的選擇。從密教典籍各種擇地的記載，甚至可以這樣說：密教是佛教中最重視擇地的學派。

在密教的擇地法中，擇地之後接著必需進行的工作就是清淨土地。《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1〈入漫荼羅具緣真言品〉記載，毘盧遮那佛告訴執金剛祕密主說：「祕密主！彼揀擇地，除去礫石、碎瓦、破器、鬻體、毛髮、糠糟、灰炭、刺骨、朽木等，及蟲蟻、蜚蠊、毒螫之類，離如是諸過。」³¹²實際上，清

³⁰⁸ 見《蘇悉地羯羅經》卷1，《大正藏》冊18，頁636下。

³⁰⁹ 見《蘇婆呼童子請問經》卷1，《大正藏》冊18，頁736上。

³¹⁰ 參見呂建福：《中國密教史(一)：密教的起源與早期傳播》(臺北：空庭書苑有限公司，2010年)，頁14。

³¹¹ 參見平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》(臺北：商周出版，2002年)，頁500。

³¹² 見《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1，《大正藏》冊18，頁4下。

淨土地是佛陀時代早已存在古印度的風俗。《眾許摩訶帝經》卷 3 記載，淨飯王送阿私陀仙人出迦毘羅城時，淨飯王即勅有司，修治道路、去除砂礫、穢惡之物，以白檀香水灑地清淨，處處豎立幢幡瓔珞，燒眾妙香，王並諸臣、長者、居士恭敬圍繞，出迦毘羅城送阿私陀仙人。³¹³佛陀成道回國弘法時，淨飯王也是命人將道路清掃乾淨，並鋪上了乾淨的沙土，來歡迎釋迦牟尼佛。由上述的種種可以讓我們深刻了解密教的擇地法中，對土地的淨化是非常重視的。

³¹³ 見《眾許摩訶帝經》卷 3，《大正藏》冊 3，頁 941 中。

第二節 密教經典擇地資料的研究分析

在佛經中，關於擇地的記載，主要是集中在密教的經典，甚至有獨立出來專門論述擇地的篇章，例如，《蘇悉地羯羅經》卷1的〈揀擇處所品〉、《菴呬耶經》卷1的〈揀擇地相品〉、《蘇婆呼童子請問經》卷1的〈分別處所分品〉、《妙臂菩薩所問經》卷1的〈選求勝處分〉、《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷1的〈擇地法品〉、《梵天擇地法》和《建立曼荼羅及揀擇地法》等，由此不僅可以知道密教是很重視擇地的，而且清楚顯明密教經典對擇地的論述是佛教擇地發展的一波高峰。

《建立曼荼羅及揀擇地法》一文，是唐代慧琳法師從幾部密教經典中輯出，以指導修法的擇地。曼荼羅是梵文的譯音，意為平等周遍十法界，輪圓具足，指佛教密宗按一定儀制建立的修法的壇場。《建立曼荼羅及揀擇地法》卷1：「《建立曼荼羅及揀擇地法》，上都大興善寺沙門慧琳，依諸大乘經集。謹案《蘇悉地》、《蘇婆呼》、《玉呬耶》、《大毘盧遮那成佛》等經，略集揀擇地建立曼荼羅法。」³¹⁴在呂建福所著《中國密教史》一書中，對《建立曼荼羅及揀擇地法》的作者大興善寺沙門慧琳有所考證：

從不空受持真言並奏請得度的弟子有：千福寺慧通，興善寺慧琳、惠正，靜法寺法雄、法滿、慧珊，莊嚴寺惠達、惠日，廣福寺惠觀、惠恒，保壽寺惠翔，總持寺惠溶、西明寺惠光等。

其中慧琳，俗姓何，名光王，虢州閿鄉縣(今河南靈寶附近)方祥鄉人，開元二十三年(735)生。著有《建立曼荼羅及擇地法》一卷，署上都大興善寺沙門慧琳依諸大乘經集。《惠運錄》有《建立曼荼羅法》一卷，作惠琳依教略述，當屬同一著作。大藏中另有《新集浴像儀軌》一卷，作慧琳述。《惠運錄》中不題作者，當即同一作者。

另有同名慧琳(737-820)，西明寺僧，亦為不空弟子，以著《一切經音義》聞名。³¹⁵

由唐朝慧琳的《建立曼荼羅及揀擇地法》讓我們知道：早在唐代佛經中就有很複雜、完備、自成體系，和漢地傳統地理風水學有相當差異不同的擇地方法。而且因地制宜、擇地取訣，考量到「自量本所求願，擇取相應之處」的運用細節。

《梵天擇地法》是經過揀擇彙集整理，歸納為四十二種地相加以論述的擇地法專著。關於《梵天擇地法》的介紹，《佛光大辭典》「梵天擇地法」條提到：「全

³¹⁴ 見《建立曼荼羅及揀擇地法》卷1，《大正藏》冊18，頁926上。

³¹⁵ 參見呂建福：《中國密教史(二)：唐代密宗的形成和發展》(臺北：空庭書苑有限公司，2011年)，頁157。

一卷。作者不詳。又作梵天擇地經。收於大正藏第十八冊。本書係依據大梵天王內祕密經之內容略述而成者，該經記述如來於過去世五百萬生中曾為持咒仙人，常遊歷諸山，隱居淨室，於遊歷時見到有利於法成就之四十二種地相。本書即略述此四十二種地相之擇地法。又本書所據以成書之大梵天王內祕密經，迄今並無漢譯本。」³¹⁶《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷1：「大梵天經觀世音菩薩擇地法品一卷(海仁澄云：梵天擇地法一卷)。」³¹⁷《梵天擇地法》的作者雖然不詳，但也有說明是由不空所傳，但應該不是不空整理的。因為《梵天擇地法》卷1：第二條提及「深山有大蟲及師子猛獸坐處，其地無草生處，必是聖人坐處，諸獸並是護塔之神。此地作壇，法事立成。貧道開黃五年，入廣州深山有此地，准前法受持，乃有一人，身作金色著白衣，大神身長三丈已來。貧道驚怕，其人報云：吾是大佛頂之神。今見汝坐福地，感吾身現，來受汝法。」引文中提到作者「開黃五年，入廣州深山」，開黃五年應是唐朝開元五年。³¹⁸當時不空年幼，不可能有此經歷。若是黃=皇，隋朝開皇五年時間更早，也不可能是不空。因此，關於《梵天擇地法》的作者不詳，但由不空所傳，可以知道在唐朝時就已經流傳。

由於密教經典對揀擇修行處所或建立曼荼羅(壇城)地點的有不少的論述，但是長久以來學術界對這個領域卻很少加以關注，因此關於密教擇地學術的整理與分析是幾近空白的。在眾多的密教經典中，《蘇悉地羯羅經》和《大日經》、《金剛頂經》被稱為密教三大經，而《蘇悉地羯羅經》卷1〈揀擇處所品〉³¹⁹是獨立、完全以擇地為主的經文，對於密教擇地思想的了解有其一定的意義和代表性。《梵天擇地法》是經過揀擇彙集整理，歸納為四十二種地相加以論述，而且都是在唐朝就已經流傳，因此本論文以《蘇悉地羯羅經》卷1〈揀擇處所品〉和《梵天擇地法》為主軸，其他密教經典擇地記載為輔，將密教擇地法加以彙集整理與分析。

³¹⁶ 釋慈怡編著、佛光大藏經編修委員會：《佛光大辭典》，頁4628。

³¹⁷ 見《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷1，《大正藏》冊55，頁1122下。

³¹⁸ 見《梵天擇地法》，《大正藏》冊18，頁925上。

³¹⁹ 見《蘇悉地羯羅經》卷1〈揀擇處所品〉：復次演說持誦真言成就處所者，於任何方速得成就。佛所得道降四魔軍，如是之處最為勝上，速得成就。尼連禪河，於彼岸側無諸難故，其地方所速得悉地，縱有眾魔，不能為障，所求之事無不成就，如是之處速得悉地。或於佛所轉法輪處，或於拘尸那城佛涅槃處，或於迦毘羅城佛所生處，如上四處最為勝上，無障難故，三種悉地決定得成。又於諸佛所說勝處，復有菩薩所說勝處，佛八大塔。或於名山多諸林木，復多果實，泉水交流，如是之處，說為勝處。或於蘭若多諸花果，復有水流，人所愛樂，如是之處，說為勝處。復有蘭若，多諸麋鹿，無人採捕，復無羆熊虎狼等獸，如是之處，說為勝處。或無大寒，復無大熱，其處宜人，心所樂者，如是之處，說為勝處。或於山傍，或山峯頂，或獨高臺，或於山腹中，彼復有水，如是之處，說為勝處。復有勝處，青草遍地，樹多諸花，中有其木堪作護摩，如是之處，說為勝處。或於安置舍利塔前，或於山中安舍利處，或四河邊或有蘭若，種種林木而飾嚴之，無多人處。或於寒林煙不絕處，或大河岸，或大池邊，或於曾有多牛居處；或於迴獨大樹之下，神靈所依，日影不轉；或多聚落一神祠處，或於十字大路之邊，或龍池邊，如是之處，說為勝處。或佛經行所至之國，如是之方速得成就。但有國土，諸人四輩，深信三寶，弘揚正法，如是之處，速得成就。復有國土，多諸仁眾，并具慈悲，如是之處，速得成就。既得如是上妙處所，應須揀擇地中穢惡瓦礫等物，曼荼羅品一一廣明。如悉地法，善須分別三部處所。復須分別扇底迦法、補瑟微迦、阿毘遮嚕迦，如是三法。復須分別上中下成，即於是處，隨心所宜，應塗灑掃作諸事業，速得成就悉地之法。(《大正藏》冊18，頁605下-606上。)

由於這些經典中雖述及擇地的標準，卻缺乏原理的說明，所以本論文在書寫中亦引用中國的相類例子，以助於探索其背後的原理。

一、因佛、菩薩、聖賢、神人而神聖的吉地

《梵天擇地法》經文內容有多處提到與聖人有關的處所是殊勝的地方，例如，第一條提及「聖人成道之處」；第二條、第十一條、第十六條提及「聖人坐處」；第五條提及「聖人學道處」；第二十條提及「聖人所出處」等。《建立曼荼羅及揀擇地法》卷1：「《蘇婆呼經》云：行者！若欲持誦真言速成就者，應於諸佛曾所住處，或於菩薩、緣覺、聲聞所住之處，作曼荼羅，速得成就。」³²⁰《蘇悉地羯羅經》卷1〈揀擇處所品〉：「復次演說持誦真言成就處所者，於任何方速得成就。佛所得道降四魔軍，如是之處最爲勝上，速得成就。尼連禪河，於彼岸側無諸難故，其地方所速得悉地，縱有眾魔，不能爲障，所求之事無不成就，如是之處速得悉地。或於佛所轉法輪處，或於拘尸那城佛涅槃處，或於迦毘羅城佛所生處，如上四處最爲勝上，無障難故，三種悉地決定得成。又於諸佛所說勝處，復有菩薩所說勝處，佛八大塔。……或佛經行所至之國，如是之方速得成就。」引文中，除了「復有菩薩所說勝處」外，其餘都是因佛而神聖的地方，這些因佛、菩薩或聖賢而神聖的地方成了最好的修行處所。

吉地的地方常有天神守護，佛陀以天眼看見巴陵弗城有天神守護即是一例。《梵天擇地法》第九條提及「山中有人身長一丈餘，著黑色衣，面有四目，坐於石上。其石上清明見人面像，比丘上必成。」第十條提及「山中有白頭老翁，眉鬢皆白，目送其行處，地皆不生草木，此地堪作壇，有草木不堪。」第二十八條提及「山中見有神人著天衣，當所出處堪。」第三十一條提及「山中見有仙人或帶角之人獸，視其所出之地，堪。」引文中，出現在山中「面有四目、著黑色衣、身長一丈餘的奇人，眉鬢皆白的白頭老翁，著天衣的神人，仙人」都是不同類型的神人化現，而神人顯現的地方，常是好的吉祥地。神人通常是住居於該吉地的守護者，例如《宋高僧傳》卷10：「釋道一，姓馬氏。……遂於臨川棲南康龔公二山，所遊無滯隨攝而化。先是此峯岫間魑魅叢居，人莫敢近，犯之者炎爨立生。當一宴息于是，有神衣紫玄冠致禮言：捨此地爲清淨梵場。語終不見，自爾猛鷲、毒螫變心馴擾，沓貪背僧即事廉讓。」³²¹有些吉地會有一些靈異現象，甚至被一般人誤解是凶地，以避免被無德者或福報不夠的人佔用，直到有緣人或有德者取用後，吉地的特性才會充分展現，爲人所稱道。

二、持戒德性的重要性

³²⁰ 見《建立曼荼羅及揀擇地法》，《大正藏》冊18，頁926中。

³²¹ 見《宋高僧傳》卷10，《大正藏》冊50，頁766上中。

持戒、德性的重要性與土地的清淨，都是和人的因素有關。《梵天擇地法》經文強調持戒的重要，如第一條提及「應持戒比丘得此地法，非持戒不得於此地，慎之。」第三條提及「非持戒比丘不得坐。」第四十一條提及「若是轉持戒比丘誦呪作壇，百千勝於俗人。」因為地理好的地方是氣場或磁場好的地方，無形眾生也會喜歡盤據，若德性修為不夠，易遭負面無形力量的干擾，這也是佛陀規定「不得於怖難處居住」的原因。道力或德性不夠，則鬼神不服就會有不能安居的情形出現，如《續高僧傳》卷 19 記載：「時有僧法雲，欲往香鑪峯頭陀，晞諫曰：彼山神剛強，卿道力微弱，向彼必不得安，慎勿往也。雲不納旨，遂往到山，不盈二宿，神即現形驅雲令還。自陳其事，方憶前旨深生敬仰。」³²²因此，經文強調持戒的重要，因為持戒是培德，使德重的主要途徑，德重對道力的提昇有很大的助益，自古以來道德二字常相提並論。《宋高僧傳》卷 16：「所謂道德盛則鬼神助也。」³²³在高僧傳記中這類的例子多，舉數個例子做為代表：

釋道禪，交阯人，早出世網，立性方嚴，修身守戒，冰霜例德。鄉族道俗咸貴其剋己，而重其篤行。仙洲山寺舊多虎害，禪往居之，此災遂遠。³²⁴

釋圓震……隱南陽烏牙山，先是山中多巨蛇，澤穴有毒龍，鄉人患之。及震居此，二物潛蹤。曾有一人形服且異，致拜乃曰：我在此已二百歲，今感無心之化、絕慮之修，吾曹冥感超昇，可非師之力歟！³²⁵

支曇蘭，青州人。蔬食樂禪，誦經三十萬言。晉太元中遊剡，後憩始豐赤城山，見一處林泉清曠而居之。經于數日，忽見一人長大，數呵蘭令去。又見諸異形禽獸，數以恐蘭。見蘭恬然自得，乃屈膝禮拜云：珠欺王是家舅，今往韋卿山就之，推此處以相奉。³²⁶

帛僧光，或云曇光，未詳何許人，少習禪業。晉永和初遊于江東投剡之石城山。山民咸云：此中舊有猛獸之災，及山神縱暴，人蹤久絕。光了無懼色，雇人開剪，負杖而前。行入數里，忽大風雨，群虎號鳴。光於山南見一石室，仍止其中安禪合掌以為栖神之處。至明旦雨息，乃入村乞食，夕復還中。經三日乃夢見山神，或作虎形，或作蛇身，競來怖光，光一皆不恐。經三日又夢見山神，自言：移往章安縣寒石山住，推室以相奉。爾後薪採通流道俗宗事，樂禪來學者起茅茨於室側，漸成寺舍，因名隱岳。³²⁷

³²² 見《續高僧傳》卷 19，《大正藏》冊 50，頁 582 中下。

³²³ 見《宋高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 809 中。

³²⁴ 見《續高僧傳》卷 21，《大正藏》冊 50，頁 607 中。

³²⁵ 見《宋高僧傳》卷 20，《大正藏》冊 50，頁 838 下。

³²⁶ 見《高僧傳》卷 11，《大正藏》冊 50，頁 396 下。

³²⁷ 見《高僧傳》卷 11，《大正藏》冊 50，頁 395 下。

釋法度，黃龍人，少出家。遊學北土備綜眾經，而專以苦節成務。宋末遊于京師，高士齊郡明僧紹抗迹人外，隱居瑯琊之轟山，挹度清徽待以師友之敬，及亡捨所居山為栖霞精舍，請度居之。先有道士欲以寺地為館，住者輒死。及後為寺，猶多恐動。自度居之，群妖皆息。住經歲許，忽聞人馬鼓角之聲。俄見一人持名紙通度曰靳尚，度前之，尚形甚都雅羽衛亦嚴，致敬已乃言：弟子，王有此山七百餘年，神道有法物不得干，前諸栖託或非真正，故死病繼之，亦其命也。法師道德所歸，謹捨以奉給，并願受五戒，永結來緣。³²⁸

在《四分律》卷3記載的故事裏，居住處所樹木被砍的鬼神想毆打砍樹的比丘，事先向佛陀稟時，「世尊讚歎言：善哉！乃能不打持戒比丘，若打獲罪無量。」³²⁹由此可以知道持戒對修行的重要性。孟母三遷，擇鄰而處，以及千金買屋，萬金買鄰的故事，都是強調環境的重要性和人對環境的影響。好人或有德性的人對環境有淨化與提升的作用，惡人或沒有德性的人對環境則造成減分。《蘇悉地羯羅經》卷1〈揀擇處所品〉也是有類似的解見：「但有國土，諸人四輩，深信三寶，弘揚正法，如是之處，速得成就。復有國土，多諸仁眾，并具慈悲，如是之處，速得成就。」因此，傳統觀念的「福地福人居，福人居福地」，在佛法的意涵裏，有福人所在之地存在成為福地的積極可能性，也就是有福報德性的人所在之處是另一種類型的福地。這也是民俗觀念中認為，「有修行的人或有德性的人不用擔心地理風水」的理由所在。

三、祥瑞動物、植物和土石の徵示

《梵天擇地法》經文中，以猛獸、吉祥或特殊的動物來判斷吉地，例如，第二條提及「深山有大蟲及師子猛獸坐處，其地無草生處，必是聖人坐處，諸獸並是護塔之神。」第六條提及「入山中見蛇頭上有角盤石，蛇臥處無草，見人來即起去，此作壇最妙。」第七條提及「山中見有白鹿臥在地，四面一丈已來無草木，此地亦堪作壇。」第八條提及「山中見有白鹿，臥處四面無草木，見此相貌，並是作壇之地。」第十二條提及「山中有石室，內師子及猛獸居，無草木生者，此地堪作壇。」第二十條提及「山中見有孔雀鳥或諸鳥，銜草及雜花來投著，其地堪，是聖人所出處妙。」第二十二條提及「山中見有白鶴四箇，對坐處無草，此是結壇地。」第二十四條提及「山中見黃牛或白牛在地臥，其地無草生，似人掃處，其地堪。」第三十一條提及「山中見有仙人或帶角之人獸，視其所出之地，堪。」其中，老虎、獅子等猛獸是護塔之神，也是守護吉地的動物；白鹿、孔雀、白鶴、白牛等屬於吉祥的動物；長角的蛇或帶角之人獸為特異的生物，這些猛獸、吉祥或特殊的動物所在的地方通常是適合建立壇城的吉地。事實上，動物除了有

³²⁸ 見《高僧傳》卷8，《大正藏》冊50，頁380中。

³²⁹ 見《四分律》卷3，《大正藏》冊22，頁584上中。

擇地而處，選擇自己住處的本能以外，也有一定的靈性存在，因此《梵天擇地法》以祥瑞動物所在的處所，當做選擇吉地的參考。《紫柏尊者全集》卷 29 有〈燕遷壘避佛歌〉提到：年年築巢於正樑的燕子，因主人供奉佛的聖像，竊恐糞穢罪難除，將燕巢遷移於旁側，因感觸而作成此篇。³³⁰傳統民俗認為燕子是相當有靈性的動物，會找比較藏風聚氣的地方築巢，燕巢的出口也會避開不好的方位。

《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷 1〈擇地法品〉提到鹿群住處是可以取用的好地。³³¹《蘇悉地羯羅經》卷 1〈揀擇處所品〉也有類似的記載：「復有蘭若，多諸麋鹿，無人採捕，復無羆熊虎狼等獸，如是之處，說為勝處。」《宋高僧傳》關於白鹿的記載有：「或說山神作白鹿形。」³³²「有白鹿毛質詭異，土人謂為山神也。」³³³楊奇儒撰寫的《堪輿祖師司馬頭陀傳奇》，提及江西雲居山雲居禪寺的擇地故事，其中有神人來請、白鹿銜花前導：「司馬頭陀後來離黃龍山，雲遊山川。唐元和初年(公元八〇六年前後)，行至江西雲居山，嘆為天上蓮花，修佛寶地。於是找到當時住在山南瑤田的道容禪師，告之曰：『我行腳十五年，堪山無數，今天才找到如此勝地，願與禪師一起闡揚佛教。』當夜，道容禪師夢見五神人來請上雲居山。天剛亮，司馬頭陀即命樵夫披荆斬棘至深山，與道容禪師同登雲居，當時有白鹿銜花前導，至山頂，見『四周峰圍，外壁立以千仞』，但其中央卻『坦然而一方』，『地平如掌，湖澄似鏡』。夢中的五神人顯現於前，稱此為其族居之地，願捨而供道容禪師弘法傳教。於是道容禪師率眾墾荒，開基立石，建雲居禪寺。該寺果然成為佛教重要場，至今近一千二百年，歷代高僧輩出。現今世界各地佛教界人士，皆以與雲居山結緣為榮。」³³⁴此外，第二十四條提及「山中見黃牛或白牛在地臥，其地無草生，似人掃處，其地堪。」傳統地理風水學也以牛眠地來形容龍穴所在的風水寶地。這個典故源自《晉書·周光傳》：「陶侃微時，丁艱，將葬，家中忽失牛，不知所在，遇一老父，謂曰：『前岡見一牛，眠山汙中，其地若葬，位極人臣。』言訖不見，侃尋牛得之，因葬其地。」³³⁵因此，牛眠地就成為龍穴吉地的別稱。《梵天擇地法》中，常以特殊或吉祥的動物所在的地方，並且該處有草木的特異來彰顯吉地的殊勝和與眾不同。

《梵天擇地法》經文中，判斷吉地的觀察重點，除了以特殊或吉祥的動物來判斷外，植物花草也是觀察的重點，奇花異草等植物的特異，或與四周環境特別不同單獨沒有草木生長的地方，常是可以取用的吉地。例如，第一條提及「地中心有異花出。」第十四條提及「入山谷，見有草在地生，每似人坐上，其草頭低屈者，其堪。」第十五條提及「入山頂上及平下，見異花出於四面，中心可有八

³³⁰ 見《紫柏尊者全集》卷 29，《卍續藏》冊 73，頁 393 上。

³³¹ 見《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷 1，《大正藏》冊 21，頁 53 中。

³³² 見《宋高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 807 上。

³³³ 見《宋高僧傳》卷 11，《大正藏》冊 50，頁 774 下。

³³⁴ 參見張覺明：《風水與佛寺》(臺中：瑞成書局，2005 年)，下冊，頁 184-185。

³³⁵ 參見李人奎：《風水辭林秘解》(臺北：泉源出版社，1995 年)，頁 776。

尺已來空地，其處妙。」第十六條提及「山中見有花出處，但是聖人坐處。無間春夏秋冬，皆有異花出現，但有出華異於眾花，其地妙。」異花出處和草頭低屈似人坐處都是花草的神異顯現，通常被視為是吉地。第二條提及「其地無草生處。」第四條提及「山中四面有草木樹林，中心無物，淨如人掃地，作壇必成就。」第六條提及「蛇臥處無草。」第七條提及「山中見有白鹿臥在地，四面一丈已來無草木，此地亦堪作壇。」第八條提及「山中見有白鹿，臥處四面無草木，見此相貌，並是作壇之地。」第十條提及「山中有白頭老翁，眉鬢皆白，目送其行處，地皆不生草木，此地堪作壇，有草木不堪。」第十二條提及「山中有石室，內師子及猛獸居，無草木生者，此地堪作壇。」第十三條提及「山中有平處無草，其地有人腳跡一尺已來，堪作壇。」第二十四條提及「山中見黃牛或白牛在地臥，其地無草生，似人掃處，其地堪。」淨如人掃處、猛獸、吉祥或特殊的動物臥處、特異人物如眉鬢皆白的白頭老翁行處或特殊腳跡處，並且沒有草木生長的地方，如同天然的壇城，通常是修行的吉地。

《梵天擇地法》經文中，奇特大石所在的地方，也是選擇吉地應該注意的地方，例如，第三條提及「入山高頂上，見有大石，其清如磨處，見人影現，此石聖人吉祥之石。」第五條提及「山中見有五色石，青黃赤白黑各在本方，此是聖人學道處，此地必是勝，作壇四天王自至。」第六條提及「入山中見蛇頭上有角盤石，蛇臥處無草，見人來即起去，此作壇最妙。」第九條提及「山中有人身長一丈餘，著黑色衣，面有四目，坐於石上。其石上清明見人面像，比丘上必成。」第十一條提及「山中見有石，或土裏有五色雲出，非陰雨時見，此處必是聖人坐處，作壇妙。」第十九條提及「山中有五色光，從地出或從石出，視其處，出處妙。」第二十五條提及「山中有石打作鐘聲，其處堪。」第三十條提及「山中見石或土如龍形狀，或地上似如畫處，堪。」清如磨處，見人影現的大石處；頭上有角的蛇盤石的地方；身長一丈餘、著黑色衣、面有四目的異人坐於石上的地方；有五色雲或石色光出現的大石處；如龍形狀的大石處；或有石打作鐘聲的地方，這些地方都是選擇作壇修法的吉地。在中國，修行吉地的選擇也常與瑞獸或神異現象的傳說相連結，例如，《四明尊者教行錄》卷7說：「師法名羲寂，俗姓胡氏，永嘉人也。先是周顯德初，螺谿居民張彥安，來詣師曰：家居寺之東南，有隙地，可一里餘，陰晦之夕必有鬼魅吟嘯之聲，亦有鍾磬考擊之響。又嘗夢，神龍遊其地，故非愚民所可有也。願奉師以為僧事。師約之，親往閱視，歎其山水秀異，因謂眾曰：此伽藍地也。」³³⁶星雲大師在開闢佛光山的初期，「在人煙罕至的山上，夜空寧靜的晚上，傳來節奏分明清晰的鼓聲；這難得的天籟法音，增強了大師開山的信心。因為他相信：鐘鼓之地，必定與有佛緣。」如同星雲大師相信：「鐘鼓之地，必定與有佛緣。」《梵天擇地法》第二十五條提及「山中有石打作鐘聲，其處堪。」也是有異曲同工之妙。

³³⁶ 見《四明尊者教行錄》卷7，《大正藏》冊46，頁925上。

四、地氣旺盛的山水殊勝處

《梵天擇地法》的四十二種地相大多是在描述地靈地氣旺盛的寶地所常呈現的景象，可說是為修行者示現修法吉地的方便法門。因此，僅就修行或修法吉地所常呈現的景象做描述，對於現象背後所蘊含的原理原則並沒有加以深入說明，這是可惜的地方。例如，第三十條提及「山中見石或土如龍形狀，或地上似如畫處，堪。」龍在此應是被視為瑞獸，有石如龍形狀的地方，自然也會被視為是好地方。《宋高僧傳》卷 29 說：「唐京兆泓師傳：釋泓師者，齊安人也。神龍中來遊京輦，簡傲自持而罕言語，語則瑰怪。頗善地理之學占擇瑩兆，郭景淳一行之亞焉。而出入於鄖公韋安石之門，與韋既密，一日謂之曰：貧道於鳳樓原見一段地，約二十畝，有龍起伏之形勢。有藏此者，必累世居台鼎。」³³⁷上述引文中「一段地，約二十畝，有龍起伏之形勢」似乎和「土如龍形狀」有相似的意涵；「地上似如畫處」也和有五色土、太極暈等紋路所在的龍穴處有相似的意象，這些都是吉地的徵兆，為人們示現某處土地的特異性。此外，第一條提及「入山石窟中深，四面有石，中心有土，如人掃地處，此是聖人成道之處。地中心有異花出，其地第一。」第十二條提及「山中有石室，內師子及猛獸居，無草木生者，此地堪作壇。」第二十六條提及「山見有窟，中相若喚無響者妙，即有響者非。」這些特殊的山中石窟或石室，如台東縣長濱鄉八仙洞或道教所謂的洞天福地，通常是地靈地氣旺盛的寶地，是修行的好地方，常有一些好的特異情況存在。注意吉地的特異性，對《梵天擇地法》四十二種地相的描述，會有更深刻的體悟。

《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷 1〈擇地法品〉：「復次說成就壇法地者，先須能揀擇其地，須近清淨河邊，或二河相合處，於沙坦上。」³³⁸二條河會合的地方常是地靈地氣旺盛的寶地。中國地理風水擇地口訣：一水之流，曲處可求；二水之流，合處可求。因為風水的原理如《葬經》所言：「氣乘風則散，界水則止，古人聚之使不散，行之使有之，故謂之風水。」這也就是河的環抱處和會合處常是地氣或地靈比較旺盛的地方，一般的廟壇或城鎮很多是位於河流的交會處。《蘇悉地羯羅經》卷 1〈揀擇處所品〉：「或於山傍，或山峯頂，或獨高臺，或於山腹中，彼復有水，如是之處，說為勝處。……或龍池邊，如是之處，說為勝處。」通常山的有水處或山水殊勝的地方，都是地理環境較好的地方。

此外，環境宜人的地方，如氣候得宜，林木茂美、生有果實、青草遍地，樹多諸花，有泉水或水流的地方，都是有助於持誦真言成就的處所。《蘇悉地羯羅經》卷 1〈揀擇處所品〉記載：「或於名山多諸林木，復多果實，泉水交流，如是之處，說為勝處。或於蘭若多諸花果，復有水流，人所愛樂，如是之處，說為

³³⁷ 見《宋高僧傳》卷 29，《大正藏》冊 50，頁 889 下-890 上。

³³⁸ 見《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷 1，《大正藏》冊 21，頁 53 中。

勝處。……或無大寒，復無大熱，其處宜人，心所樂者，如是之處，說為勝處。……復有勝處，青草遍地，樹多諸花，中有其木堪作護摩，如是之處，說為勝處。……或四河邊或有蘭若，種種林木而飾嚴之，無多人處。或於寒林煙不絕處，或大河岸，或大池邊……。」這些地點強調果實、泉水充足，有利於生活取用；其次須寂靜無人干擾；當然，林木花果的繁茂也可代表地氣的旺盛。《梵天擇地法》的經文也強調環境地點對修法的重要性，如第三十九條提及「若在俗家作壇，多不如法，致有損傷。」第四十二條提及「若作水壇，不須(註：不須的不字應是誤植，應是須)作簡擇得上勝地。若不得其地，終無成益。」這些都是強調擇地對修法的重要性。

五、土地的光、地氣、顏色、香氣、味道與清淨

《梵天擇地法》經文內容有不少和光或地氣相關的記載，如第十七條提及「山中持呪，見地上有白光出，四面無草，此地妙。」第十八條提及「山中非時見有香氣，地亦似有煙出，此地妙。第十九條提及「山中有五色光，從地出或從石出，視其處，出處妙。」第二十一條提及「山中有五色土處，至明日平旦，看五色光出，此地堪。」第二十七條提及「山中有寺觀，其地平旦，日未出時，看五色光者，堪。」第三十八條提及「五更看地內氣候，有黑光不堪，自外光出者堪。」經文中，第二十一條、第二十七條、第三十八條提到看地氣的時間，主要在早上太陽尚未出現時。一般而言，以白光、五色光為吉；黑光為不吉。第十八條所言「山中非時見有香氣，地亦似有煙出，此地妙」的內容，這和中國堪輿學主張龍穴所在有「地無三尺露」或「龍吐煙」的現象有類同之點，龍穴的地氣比其他地方氣場強，因此，在特定的時間點會有「地無三尺露」或「龍吐煙」等似有煙出的現象。第五條提及「山中見有五色石，青黃赤白黑各在本方，此是聖人學道處。」在擇地法中，有五色石、五色土、五色光，或地出白光、五色光，吉祥徵兆的煙、香氣，都是可以取用的吉地。在中國高僧傳記中，有不少關於光、地氣這類的例子，而且山峰上盤旋的特殊雲氣是和地氣有密切的關係，例如：

又信禪師嘗於九江遙望雙峯，見紫雲如蓋，下有白氣橫開六岐。信謂忍曰：汝知之乎？曰：師之法旁出一枝相踵六世。信甚然之。及法融化金陵牛頭山，貽厥孫謀至于慧忠，凡六人號牛頭六祖。此則四祖法又分枝矣。然融望忍則庶孽耳，安可匹嫡乎。³³⁹

釋道汪，姓潘，長樂人。……先是峽中人每於石岸之側見神光夜發，思考以大明之中請汪於光處起寺。³⁴⁰

³³⁹ 見《宋高僧傳》卷8，《大正藏》冊50，頁754中。

³⁴⁰ 見《高僧傳》卷7，《大正藏》冊50，頁372上。

釋法普，姓潘氏，廬江人也。貌古情寬擁敗納觀方元和中。因見黃崗山色奇秀，其峯巉崿，其林鬱密，中有石壇平坦而高峙。乃放囊挂錫于中班荆，久之尋附樹架蓬茨，僅容身而已。未幾有人自小徑而至，見普驚怪，問云：何緣至此？曰：某本行山麓，見巔頂騰漲紫氣盤紆可愛，意此山有尤物，故來耳。諦視普遲迴而去，山下行者聞而尋焉。禪學之徒不數年遽盈百數，普却之曰：老僧獨居無物利人，君等亦無所乏。由是星居之庵多矣，弟子廣嚴等構成大院。³⁴¹

雲嶽懸燈寺事蹟：如是我聞，普照國師在望日山圓通菴望見雲獄山中三夜放光，往訪其處則藤蘿之下觀音一殿巋然獨存，玉燈懸在殿南石塔之上而火不滅矣。國師異之，頂禮畢，因披索而見之，即古大伽藍址也。³⁴²

密教經典談到地的種類很多，每種地都有各自的相。擇地的方法可隨地的香味、顏色或味道加以判斷好壞。例如《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼拏羅經》卷1〈相應行曼拏羅儀則品〉和《建立曼荼羅及揀擇地法》都有相關的論述：

佛言：金剛手！地種廣大，各各有相。大略言之而有四種，隨其四姓而分別之。四姓者，所謂刹帝利、婆羅門、毘舍、首陀，此者為四。擇地之法隨其香味，或以顏色，亦有四種。第一刹帝利姓求赤色地，第二婆羅門姓求白色地，第三毘舍求深黃地，第四首陀求黑色地。又以香氣而擇其地，刹帝利地雜蓮花香，婆羅門地青蓮花香，毘舍之地女觸之香，首陀之地雌黃之香。又以其味而分別之，刹帝利地其味如鐵復有甘味，婆羅門地其味辛辣，毘舍之地其味唯甜，首陀之地其味苦辣。如是之地當一心專注分別揀擇，得是地已結界釘橛。³⁴³

又須嘗其土味辨其善惡，土味苦澁及以臭穢其地不堪。其味酸醜或有辛辣，當知其地，只堪建立金剛部中推壞曼荼羅，不堪成就吉祥等法；其味淡薄、無諸惡味，此處和善性兼緩慢，久乃成就；若土味甘美及香氣最為殊勝，能成一切最上悉地大曼荼羅。³⁴⁴

印度有四姓區分，故對四等人所擇之地亦有高下之別。然而，如果忽略四姓的因素，經文的重點是指出土色、香氣、土味的判斷是擇地應該注意留心項目。一般而言，如果土有苦味或臭味，就不是好地；有甘味及香氣的土地，才是吉祥的好

³⁴¹ 見《宋高僧傳》卷13，《大正藏》冊50，頁785上。

³⁴² 參見藍吉富主編：《現代佛大系16：朝鮮寺刹史料上》（臺北：彌勒出版社，1983年），頁32。

³⁴³ 見《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼拏羅經》卷1，《大正藏》冊18，頁542下-543上。

³⁴⁴ 見《建立曼荼羅及揀擇地法》卷1，《大正藏》冊18，頁928上。

地。

密教擇地法不僅重視地的好壞，更講求因應所求願的不同而擇取相應之地。《建立曼荼羅及揀擇地法》卷1：「凡欲建立曼荼羅，先擇其地。自量本所求願，擇取相應之處。」³⁴⁵甚至講求必須觀其土色與所求事，相應才適合作壇。「又須觀其土色與所求事，相應方可建立。其土白色，與息災成就相應；土若黃色，堪為增益；土若青黑，唯堪降伏；土若赤色，即與鉤召敬愛相應，餘如蘇悉地中廣說。修行者如前觀其境界及土虛實色味善惡已，若如前說，皆悉相應堪建立者。」³⁴⁶《金剛手灌頂經》也提到觀察土色，並依土色決定用途：「白色修息災，許紅為自在，當知黃增益，黑修猛利行。」³⁴⁷《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷1〈擇地法品〉記載：「若作降怨法，得如上惡處作其法速成；若作吉祥法，得如上好處即得成就。復次更說，若野干獲棘針沙埕惡處，作一切降怨法總得；若有大虫、師子、白象，作吉祥法則好。若風太急，若作惡聲令人怖畏，煙霧雹子惡風雨黑塵，如此處即作惡法時用；若有東南風、西北風，作吉祥法不得吉。」³⁴⁸引文中說明，如果作降怨法，應得惡處；如果作吉祥法，就應該得好的處所，這樣有助於法的快速成就。密教的擇地法不僅深知擇地的重要，而且在地點方面，因修法內容的不同而因地制宜。

就一般的情況而言，修行是為了成就善法，密教擇地法相當重視土地的清淨，《梵天擇地法》第三十三條提及「寺上伽藍穿地深二尺，其內得骨者必不堪，得瓦石者仍，埋七寶於地內，然始得用。」第三十四條提及「穿地深三尺，得少許異物或寶，即名上地，堪。」第三十五條提及「穿地深二尺，地內無物者作壇，其地內所取之土，淨擇去，和香末實築。」第三十六條提及「地內不曾有人居止眠臥處，此地堪。」第三十七條提及「地內未曾安窟窖竈，及雞犬臥處，堪。」《蘇悉地羯羅經》卷1〈揀擇處所品〉也強調：「既得如是上妙處所，應須揀擇地中穢惡瓦礫等物，曼荼羅品一一廣明。……復須分別上中下成，即於是處，隨心所宜，應塗灑掃作諸事業，速得成就悉地之法。」宗喀巴所著的《密宗道次第廣論》提到，作壇的吉祥地應該「無害無毒箭」，毒箭是指有荆棘、瓦礫、懸險、骨鎖、株杌、孔穴、蟻窩、灰炭、鹹鹵、砂石、塵髮、蟲蟻等地方，這些處所在選擇作壇時，都應當避開遠離。³⁴⁹

除了上述密教擇地法內容的整理分析外，密教源自於古代的印度，古代印度的文化當然會對密教造成一定程度的影響。在印度佛教發展的過程中，為了和印度其他宗教或信仰競爭，不可避免的會吸收當時盛行的文化，後期的佛教當然也

³⁴⁵ 見《建立曼荼羅及揀擇地法》卷1，《大正藏》冊18，頁927中。

³⁴⁶ 見《建立曼荼羅及揀擇地法》卷1，《大正藏》冊18，頁928上。

³⁴⁷ 參見宗喀巴著，法尊譯：《密宗道次第廣論》（香港：佛教慈慧服務中心，1996年），頁142。

³⁴⁸ 見《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷1，《大正藏》冊21，頁53下。

³⁴⁹ 參見宗喀巴著，法尊譯：《密宗道次第廣論》，頁141。

吸收了某些當地原有風俗或部分外道的觀念。水野弘元在《佛教的真髓》一書中，提到佛陀時代的外道以所見、所聞的徵兆判斷吉凶的方法：

首先，在「所見」方面，外道認為所見可分為吉祥與不祥兩種。所謂吉祥的所見物是：在清早看到極樂鳥、橡木的嫩芽、孕婦、將幼兒背在肩上的行人、滿水的甕、紅魚、良馬、良馬所拉的車、公牛、褐色的牛等。如果看到了這些就是祥瑞的，反之則不吉利。

所謂不祥的所見物是，清早看到了稻穀堆、生酥的甕、空甕、演員、裸體沙門、驢、騎著驢的人、單邊載了貨物的馱獸、單眼者、手殘者、足殘者、半身不遂者、老人、病人、死人等，如果看到了這些就是不祥的。這是依所見來解釋吉凶的迷信。

其次，「所聞」方面，外道認為所聽聞的聲音也有吉凶。祥瑞的聲音是：清早聽到了榮盛之聲、更加繁榮的音聲，以及滿、妙、無憂、喜意、吉辰、吉祥、聖妙、妙榮之類的音聲，聽到了這些就是祥瑞的。反之，清早聽到了獨眼、手殘、足殘、半身不遂者、老人、病人、死者、切斷、破壞、燒失、滅亡、非有之類的音聲即是不祥的。這些全部都是迷信。³⁵⁰

這些吉凶的理論雖然有很多不合理的迷信成份，因此受到原始佛教的排除與反對，但是涉及吉凶的事務和理論對一般人有很大的吸引力。其實，以所見事物做為吉凶徵兆的觀念，不完全是迷信或全部是不合理的，其背後的有其道理存在。因此，在後來較晚出的經典，尤其是密教的經典受到某些程度影響，也就不足為奇了。如《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷1〈擇地法品〉提到以鳥的種類和鳥的叫聲好壞來判斷地是可否以取用：「取有好鳥作聲令人樂聞者，其處亦中，及有鹿群住處亦得；其林中，若有鷹鷂者、老鳥、鷄梟、獲野鵲、角鷄、野狐，如是等諸禽獸住處即不中用。……四方有好鳥赤由如火色者，看在樹上坐。若是好美花菓樹上坐生枝即吉，令法成就。仍作聲吉。坐干枯諸惡樹上住者，及其樹處孔不中、其處不中，其鳥來若作怖畏、若作惡聲，亦不中用。」³⁵¹以佛教擇地為例，梵天擇地法或其他密教的擇地法就有部分上述吉凶理論的痕跡，這也是擇地理論演變過程裏必然會有的現象。

唐朝時，文成公主將漢地文化帶入西藏，同時也將漢地擇地的方法和觀念引進了西藏，不僅對西藏文化，也對西藏的擇地觀念和實際運用造成了一定程度的影響。在黃教祖師宗喀巴所著的《密宗道次第廣論》「辰二，為觀蟒神而掘、已一，觀蟒神行住之理」中提到：

³⁵⁰ 參見水野弘元著，香光書香編譯組譯：《佛教的真髓》（嘉義：香光書鄉出版社，2002年），頁99-100。

³⁵¹ 見《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》卷1，《大正藏》冊21，頁53中下。

《金剛空行經》說觀察蟒神。難勝月及無畏、慧鎧、寶鎧、日生、如來金剛等曼陀羅儀軌，亦說觀察。作何等事須觀蟒神，如《金剛空行》云：「佛寺及宮殿，塔壇與築城，房屋花園等，當掘蟒神腹。」《鬘論》說造阿蘭若時，亦應觀察。《毗布底曼陀羅儀軌》亦云：「造廟塔宮閣，開光建壇等，此當觀地蟒。」故有多事須此觀察，若造曼陀羅室，及前所說掘地修治建造曼陀羅台，定須觀察。……蟒神亦是無邊龍王，白色殊妙。³⁵²

引文中提到「觀察」即是擇地的實踐應用，「觀蟒神」的擇地法內容上有其獨特的地方，但「觀蟒神行住之理」和「當掘蟒神腹」，而「蟒神亦是無邊龍王」，所以蟒神可說是龍神，這和漢地「龍脈、龍穴」的風水觀念，也有一定程度的相似性。

佛教傳入漢地約有二千年左右的時間，自然會受到漢地文化的影響。在擇地方面，漢地佛寺或北傳佛教佛寺的擇地就深受傳統地理風水擇地法的影響。蕭登福在《道教與佛教》一書中，提出佛教在某些領域受道教影響的看法：

佛、道兩教，既然都是由長期演變，吸收各種養分而來，且同樣在中國土地上長期成長，自然兩教會相互吸收、相互影響。然而國人則較易看出佛教對道教的影響，甚少能道出道教對佛教的影響來。筆者以為兩種文化、兩種宗教，在相互交會時，都會出現摩擦與交融的現象。……道教影響於佛者，有儀軌上的，有哲理上的，有習俗禁忌，及鍊養術法上的。……在儀軌及習俗、煉養上，道教的講經儀、壇儀、符印、星斗崇拜、安宅、葬埋、藥餌、冶煉、食氣、導引、靈籤、節慶等等，也都曾對佛經有所影響，常被佛經所襲用。³⁵³

佛經中，受道教的宅第、葬埋、風水吉凶之說的影響，而寫成的經典，如：後漢·佚名譯《佛說安宅神咒經》、梁·佚名譯《陀羅尼雜集》卷五〈佛說咒土經〉、唐·善無畏譯《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》、唐·不空共遍智譯《勝軍不動明王四十八使者祕密成就儀軌》、佚名譯《佛說安宅陀羅尼咒經》等；以上為《大正新修大藏經》所收者。此外，敦煌出土寫卷與宅葬有關者更多，如：伯 3915 號、斯 2110 號《佛說安宅神咒經》、斯 4360 號、斯 7298 號《佛說天地八陽神咒經》、北 7612 號、斯 3272 號、斯 6667 號、斯 6424 號、斯 5542 號、斯 5261 號、斯 2910 號《佛說八陽神咒經》、斯 3427 《謝土地太歲文》、北 7677 號《真言雜抄》、斯 2717 號《鎮宅文》等等。上述的這些佛教經文，有的通篇抄襲道經，有的僅數語

³⁵² 參見宗喀巴著，法尊譯：《密宗道次第廣論》，頁 145-146。

³⁵³ 參見蕭登福：《道教與佛教》（臺北：東大圖書股份有限公司，1995 年），自序，頁 5-7。

談及；而皆以佛說為名。³⁵⁴

雖然有些後期密教經典或屬於後造經典的佛經，有受到中土文化和道教文化的影響。但從眾多的密教經典記載內容便可得知，密教的擇地法和漢地傳統的擇地法有很明顯的差異性。由佛經的記載可以知道，印度古代的確就有擇地的事實存在，而且，在印度原有的傳統想中是存有類似風水的思想，這種思想現在被稱為「瓦斯土(vastu)」。《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》明確說明印度古代擇取上勝福德之地做為壇場的習俗，以及有自己特有的擇地方法：

次說壇法。凡作一切曼荼羅法門時，謹案梵本云，此國土無有作曼荼羅地，如彼天竺皆取上勝福德之地以為壇場，婆羅門國別有擇地方法，不能廣說。且論此漢地第一山居閑靜之處，在山頂上有形勢處，掘地去其石礫及瓦器惡土物等，然始平治，以瞿摩夷和香塗地。³⁵⁵

太虛大師著的「佛教訪問團日記」中提及：「車開到恆河邊，換乘貝納先生的汽輪遊覽恆河。這裏的水非常清，據說：每年到這裏浴聖水的，在兩百萬人以上。河邊的房子，都是古代的大建築，如印度教的廟，摩訶拉甲的宮殿，耆那教的廟等。河的對岸，則是荒地一片，傳說那邊是不吉祥的，所以毫無建築。」³⁵⁶引文中，該處恆河的兩岸呈現強烈的對比，河的一邊都是古代的大建築，如神廟、宮殿等；河的對岸，則是因為傳說那邊是不吉祥的，而荒地一片，毫無建築。由上述的記載可以知道，在古代印度確實有地的好壞吉凶觀念存。

³⁵⁴ 參見蕭登福：《道教與佛教》，頁 55-56。

³⁵⁵ 見《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》卷 1，《大正藏》冊 20，頁 86 中。

³⁵⁶ 參見編輯委員會：《佛光山印度朝聖專輯》(高雄：佛光出版社，1980 年)，頁 82。

第三節 密教擇地事例

佛教中最重視擇地的宗派是密教，無論在理論或實踐上，都有相當程度的發展。密教中流傳著許多有關建寺的擇地故事，雖屬傳說性質，但故事背後卻反應著擇地的特殊思惟。中國佛教有四大名山聖地：山西省的五臺山、四川省的峨眉山、浙江省的普陀山、安徽省的九華山。四大名山分別為四大菩薩的道場：五臺山為文殊菩薩的道場、峨眉山為普賢菩薩的道場、普陀山為觀音菩薩的道場、九華山為地藏菩薩的道場。《佛祖統紀》卷 43：「五臺山記云：山形五峙周五百里，崇巖疊嶂，飛泉吐霧。中臺高四十里，頂上平地周六里。……中臺東南有清涼寺。其最深處文殊所居，人不敢近。」³⁵⁷五臺山之所以會成為文殊菩薩的聖地，主要原因是和《華嚴經·菩薩住處品》、《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》的記載內容有關，這兩部經都提到文殊菩薩的住處。《大方廣佛華嚴經》卷 29〈菩薩住處品〉記載：「東北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常於中住；彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。」³⁵⁸在《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》卷 1 另外有不同內容的記載：「爾時，世尊復告金剛密迹主菩薩言：我滅度後，於此瞻部洲東北方，有國名大振那，其國中有山，號曰五頂。文殊師利童子遊行居住，為諸眾生於中說法，及有無量諸天、龍神、夜叉、羅刹、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等，圍遶供養恭敬。」³⁵⁹綜合上述二部佛經的內容，佛教徒就把佛經中所說的清涼山認為就是大振那國的五頂山，也就是中國山西省的五臺山，因此，山西省的五臺山就成了文殊菩薩所在的聖地，而大菩薩所居住的地方，當然也就非常好的靈山勝地。事實上，五臺山不僅在宗教上是非常好的靈山勝地，在地理上也是非常好的風水寶地。

在佛教中以智慧聞名的人物，在聲聞中是舍利弗，在菩薩中是文殊菩薩，很巧合的，二者都和擇地的學問有密切的關係。傳說舍利弗是祇園精舍的擇地和規劃者，文殊菩薩則成了密教和擇地相關學說的祖師，在《大正藏》第 21 冊收有《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》³⁶⁰，是佛教星象學的代表，日月等行星的位置會影響地球的磁場環境，對居住其中的生物有一定程度的影響，越近的星球影響越大，月球的距離最近，影響最為明顯。佛教中的「六齋日」、「十齋日」的由來，除了和鬼神聚集的日子有關外，³⁶¹和星象影響有一定程度的關係，如十五日時，根據星象學的研究是日月呈現對立的一百八十度相位，進行齋戒、

³⁵⁷ 見《佛祖統紀》卷 43，《大正藏》冊 49，頁 397 下。

³⁵⁸ 見《大方廣佛華嚴經》卷 29，《大正藏》冊 9，頁 590 上。

³⁵⁹ 見《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》卷 1，《大正藏》冊 20，頁 791 下。

³⁶⁰ 見《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》卷 1，《大正藏》冊 21，頁 387 上。

³⁶¹ 見《彌沙塞部和醯五分律》卷 20：「有諸比丘常住塚間，乞得魚肉食不敢復還，以是白佛，佛言：若不畏者聽。有諸比丘，月八日、十四日、十五日，往來塚間，求糞掃衣。諸鬼神此日亦集，語諸比丘言：今是我等集日，汝何為來？諸比丘以是白佛，佛言：不應以此日往塚間。常住塚間及行路比丘此日皆不敢往，以是白佛，佛言：若不畏者聽。」（卷 20，《大正藏》冊 22，頁 134 下。）

祈福是較好的。中國傳說「『七佛之師』文殊師利菩薩(曼殊師利菩薩)因為道場在五台山，特別照顧中國人，傳給中國人無數的『星象』、『卜卦』、『風水』的常識。目前許多佛教居士精通『五術』(山、醫、命、卜、相)，就特別供奉文殊師利菩薩。」³⁶²在西藏也有類似的傳說，「關於藏傳佛教的曆算、星算、占卜等學術的緣起，在許多由梵文經文譯成藏文的經典中皆記載著：最初由文殊菩薩手捧一隻背上記載者許多口訣密碼的金龜，於中國的五臺山為眾生宣說星算占卜等眾多法門。文殊菩薩傳授此鑑往知來的世間占卜術，本意是為使以修持為主要道路的仁人君子，如遇修持上的逆境或違緣時，能夠藉由適切的占卜來指引方向，使人有所依循與借鏡，不致迷失方向。」³⁶³文殊菩薩與密宗和五臺山的關係，呂建福的〈五臺山文殊信仰與密宗〉一文有詳細的論述，文中提到：「對文殊信仰的發展來說，密宗的作用大大超過了其他宗派，也就是說五臺山文殊信仰與密宗的關係最為密切。……密宗在推崇文殊信仰的同時，還制造議論，把文殊和本宗緊密聯繫在一起，認為有許多密教真言是文殊所傳，甚至認為文殊是密宗傳法三祖，以此來提高本宗的地位。……故從歷史上看，密教與五臺山佛教及五臺山文殊信仰自始至終有不解之緣。」³⁶⁴由上述的內容可以知道，以智慧聞名的文殊菩薩和密教、擇地是有很深的因緣。

由於大智的文殊菩薩和佛教擇地有密切的關係，自然會有和文殊菩薩有關的擇地傳說流傳。由於釋迦牟尼誕生的藍毗尼位於鄰近印度的尼泊爾境內，尼泊爾和佛教因此結了深厚的因緣。尼泊爾首都加德滿都有「寺廟之都」的美稱，其中藏傳寺廟就有四十多座，可見藏傳佛教在尼泊爾有一定程度的影響力。加德滿都是位於兩河交匯處，而且是盆地地形的好地理。神話傳說加德滿都是因為文殊菩薩的幫助才變成好地理：

尼泊爾首都加德滿都，位於加德滿都河谷西北部，在巴格馬提河和比興馬提河交匯處。圍繞加德滿都這個名稱的來歷，當地流傳著許多有趣的傳說，其中流傳最廣的一種說法與加德滿都河谷有關，大意是這樣：遠古時代，加德滿都河谷是一個巨大的龍潭湖，人們為了生存，只得棲息在河谷兩旁的高山上，行走十分不便。有一天，中國五台山的文殊菩薩路經這裏，得知百姓疾苦，於是善心大發，揮起神劍，劈開一座大山，形成一個巨大的峽口，湖水沿峽谷傾瀉而出，形成一個富饒的谷地。於是，百姓歡天喜地，來到谷地，修建房屋，定居下來，形成城市，這便是加德滿都。人們為了感激文殊菩薩的恩德，便在斯瓦揚布山上修建了一座文殊菩薩廟，直到現在每年二月的春王節，許多當地百姓還會滿懷著虔誠的心情，來到文殊菩薩廟，敬獻香火，頂禮膜拜。³⁶⁵

³⁶² 參見王武烈：《建寺文化的迷失與覺醒》(臺北：商鼎文化出版社，2003年)，頁363。

³⁶³ 參見吉祥賢：《藏曆與藏密修持》(臺北：喜旋文化出版工作室，2011年)，頁164。

³⁶⁴ 參見呂建福：《密教論考》(北京：宗教文化出版社，2008年)，頁36-45。

³⁶⁵ 參見膳書堂文化編著：《世界著名的佛教聖地》(北京：中國畫報出版社，2011年)，頁37。

聖嚴法師到印度朝聖時，曾途經尼泊爾首都加德滿都，對於加德滿都的地理形勢，在《佛國之旅》一書中有加以描述：「加德滿都市區西方，一個在盆地裡孤峰突起的山崗。山崗上有一座Swayambhunath，是以四面各畫著兩隻眼睛為其特色的佛塔，中國人稱它為四眼天神廟。……根據當地的神話說，這個山丘是文殊菩薩初到此地發現湖中長有蓮花的地方。現在看來，如果加德滿都的盆地像蓮花的花托，那麼這個山丘就像花中的一束花蕊，四面萬山環繞，它是盆底的孤峰，風景非常優美，是尼泊爾的佛教聖地之一。」³⁶⁶引文中，四眼天神廟位於四面萬山環繞像蓮花盆地地形的花蕊位置，可知是位於好地理上，而且這個吉地的最早發現者，傳說是文殊菩薩。

除了尼泊爾以外，在韓國人崔昌祚的《地之理與人之道——韓國的風水思想》一書中，也有提到和文殊菩薩有關的擇地傳說：「新羅善德女王時期，慈藏法師到唐朝留學，得到了文殊菩薩的教誨。文殊菩薩說，你們的國家山川險峻，人性醜陋、兇惡，而且多信邪說。為了做些補救，法師後來興建了黃龍寺九層塔，這一記載出自《三國遺事》，可能是國土整體形局論中最早的記錄，其中包含著人、地相關論，後來形成了一種獨特的地理觀，即認為山川形勢決定人的品性，甚至可以決定國運的興亡。高句麗曾嚴重威脅到中國的安危，通過這一記載，我們可以看出中國試圖通過佛教這一主張順從和忍耐的文化，教化這片土地土的人們。」³⁶⁷由上述的引文可以了解：文殊菩薩和佛教擇地有密切的關係。

大興善寺是密教著名的祖庭，《中國都城辭典》介紹了大興善寺與密教的關係：「大興善寺地處長安九五崗原之地，盡靖善坊全坊之地，規模宏偉，『寺殿崇廣，為京城之最』。寺內有眾多名畫家所繪壁畫，寺後有池。此寺是中國佛教密宗的起源地，亦是長安佛經的三大譯場之一。隋時，印度高僧那連提黎耶舍等三人，於此寺譯經五九部。唐玄宗開元年間，號稱『開元三大士』的印度僧人善無畏、金剛智和不空，先後在此寺傳授密宗，不空在此譯經五〇〇餘部，有僧徒萬人，玄宗尊其為灌頂國師。」³⁶⁸《開元釋教錄》卷7有提到和大興善寺相關的擇地記載：「開皇元年季冬屆止，勅付所司訪人令譯，二年仲春便就傳述，季夏詔曰：殷之五遷恐民盡死，是則以吉凶之土制長短之命，謀新去故如農望秋。龍首之山川原秀麗卉木滋阜，宜建都邑定鼎之基，永固無窮之業。在茲可域，城曰大興城，殿曰大興殿，門曰大興門，縣曰大興縣，園苑池沼其號並同，寺曰大興善也。」³⁶⁹密宗是重視擇地的宗派，大興善寺是密教著名的祖庭，和擇地也有一定的淵源。

³⁶⁶ 參見釋聖嚴：《佛國之旅》（臺北：東初出版社，1990年），頁19-20。

³⁶⁷ 參見崔昌祚著，韓梅譯：《地之理與人之道——韓國的風水思想》（臺北：大塊文化出版股份有限公司，2005年），頁238。

³⁶⁸ 參見張覺明：《風水與佛寺》（臺中：瑞成書局，2005年），上冊，頁387。

³⁶⁹ 見《開元釋教錄》卷7，《大正藏》冊55，頁549下-550上。

佛教的傳布大體上可分為南傳佛教和北傳佛教。在北傳佛教中，藏傳佛教重視密教的弘揚，甚至於常被人們認為和密教劃上等號，被稱為西藏密宗。西藏地區是密教最興盛的傳佈區，自古以來就注重密教的傳統，因此，西藏地區等藏傳佛教的擇地事例，有助於增進對密教擇地思想的了解。「根據西藏人的傳說，認為他們的祖先，是觀世音菩薩化身的猴子，他攀越過喜馬拉雅山，於雅魯藏布江畔，跟一個女魔結了婚，住在孜塘深山裡的山洞裡，世代連綿，他們的後代便是西藏人。因此，藏胞將其古代的名王以及現在世世轉生的達賴，都視為觀世音菩薩的化身。觀音本住於印度南方的普陀洛迦山，故將他們的政教中心名為布達拉宮，即是普陀洛迦的轉音，他們以為西藏是一朵蓮花，布達拉宮即是蓮花中心的蓮臺，住的就是觀音的化身。」³⁷⁰「因據西藏人的信仰，西藏為佛陀指定觀音菩薩的化區，西藏是佛國淨土在人間的化現，是觀音菩薩救濟加護的國土。……又由於西藏的山岳重疊，藏人即自稱其為蓮花之國，拉薩是蓮花中央的蓮臺。所以，住在西藏，均是有福的人，住在拉薩，更是幸運。」³⁷¹《西藏著名的寺院與佛塔》一書對拉薩地區周圍群山形勢也有所敘述：

布達拉宮的所在地拉薩，位於拉薩河北岸一個河谷的小平原上，藏語稱之為「吉雪塘」。它的中心有三座數十公尺高的小山。較大的一座即是紅山，高約九十六公尺，東西長六百餘公尺，南北約三百公尺，形似一頭安臥著的「大象」，座落於吉雪塘的中心部位。與紅山西南隅毗連的是藥王山，好像一頭正要向天上騰越的獅子。再往西則是一頭鑽進砂堆裡的老虎——磨盤山，這兩座山都比紅山小。

相傳寺這三座山的體性，是西藏三位最殊勝的怙主的幻化，紅山即為觀世音菩薩的化現，藥王山為金剛手菩薩的幻化，帕瑪日山也就是磨盤山，則為文殊菩薩的示現。

另外在拉薩周圍諸山的形態和紋路，則是呈現著八吉祥的圖案，即拉薩北方的梁正澎迦山上現出寶傘，澎加山上現出寶幢，瑪仲山上現出魚形，凍喀山上則現妙蓮，帕蚌喀後山的色東巖石現為右旋海螺狀，拉薩河南方的仲贊日山頂為寶瓶狀，裕巴山上出現吉祥髻，拉薩西堆龍的帳普山上出現金輪。³⁷²

以地理形勢來論，拉薩四周環繞的群山，本身的地形就像是層層包裹的蓮花瓣，位於小山丘的布達拉宮即是蓮花中心的蓮臺，或是花心的位置。布達拉宮位於拉薩河北岸一個河谷的小平原上，「從風水的觀點看，布達拉宮建於盆地當中突起

³⁷⁰ 參見聖嚴法師：《西藏佛教史》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1997年），頁24。

³⁷¹ 參見聖嚴法師：《西藏佛教史》，頁144。

³⁷² 參見全佛編輯部：《西藏著名的寺院與佛塔》（臺北：全佛文化事業有限公司，2001年），頁154-156。

的小山頂上，地位獨高，是『照天蠟燭』地形。」³⁷³就如同富士山和天皇都是日本的象徵一樣，布達拉宮成了西藏的精神中心。

佛教在松贊干布時，分別從印度與漢地開始大規模的傳入西藏雪域，這和松贊幹布的兩位王妃，尼泊爾的赤尊公主與唐朝的文成公主的有關。因為尼泊爾的赤尊公主與唐朝的文成公主都篤信佛教，所以，當赤尊公主與文成公主到達西藏後，西藏便開始興建佛教的寺院。由於唐代漢地的地理風水學發展已經到達相當成熟的程度，文成公主將漢地文化帶入西藏，對西藏的擇地觀念和實際運用也造成了一定的影響：

相傳這些寺廟是為了制伏西藏的鬼怪所建立的。傳說精通星算、風水的文成公主，觀察出西藏的地形，宛若羅剎魔女仰臥的形狀，因此決定建立十二大寺來鎮壓羅剎女和其他鬼怪。當時在西藏中部建立的四座大寺，稱為「四如寺」，此外又有「四壓勝寺」及「四再壓勝寺」。³⁷⁴

而西藏大地猶如一位仰臥的魔女。拉薩的一片湖泊(大昭寺基址)恰如魔女的心血，紅山和藥王山形似魔女心臟的骨架。如果能在湖上修廟，供奉釋迦牟尼佛，在紅山上建王宮，就可以鎮住魔女。

尤其是如果能在這座觀世音菩薩化現的紅山上，修建聖觀世音菩薩的寶殿，並住著相傳為觀世音菩薩的化身的藏王松贊干布，那雪域大地便可幸福天成了。

因此，松贊干布王帶領著王臣眷屬，漸次地來到了布達拉紅山，在藏曆鐵兔年(公元六三一年)開始在此修築王宮。³⁷⁵

由引文中知道，文成公主進入西藏後，無論是在佛教文化或擇地觀念上，都對西藏造成了一定的影響。相傳，大昭寺寺址是精通星象擇地學術的文成公主，在勘察過地形後所擇定的，目的是用佛寺的特殊神聖性來改善既有不好的風水環境。

除了文成公主以外，另一位對藏傳佛教擇地文化有一定影響程度的是蓮花生大士。「蓮花生大士的入藏，是佛教傳入西藏另一個重要的階段。蓮花生大士被奉為藏傳密教的始祖，以咒術知名於時。傳說大士入藏後，每到一地便將其山神及精靈降服，成為守護眾生、護持佛法的護法。」³⁷⁶ 竹慶寺位於今四川省甘孜州德格縣竹慶鄉。竹慶意為「大圓滿」。「西元一六六二年五世達賴弟子是瑪仁真以蓮花生大師曾經履臨竹慶，應為寧瑪派聖地而建造此寺。」³⁷⁷ 在密教的擇地法

³⁷³ 參見韓雨墨：《地氣——新世紀能源革命》(臺北：雨墨文化事業有限公司，1994年)，頁84。

³⁷⁴ 參見全佛編輯部：《西藏著名的寺院與佛塔》(臺北：全佛文化事業有限公司，2001年)，頁14。

³⁷⁵ 參見全佛編輯部：《西藏著名的寺院與佛塔》，頁154-156。

³⁷⁶ 參見全佛編輯部：《西藏著名的寺院與佛塔》，頁51-53。

³⁷⁷ 參見全佛編輯部：《西藏著名的寺院與佛塔》，頁71。

中，因佛、菩薩或祖師而神聖的地方，不僅是最好的修行處所，也是興建佛寺的好地方。

藏傳佛教是相當重視擇地的，因此不少的藏傳佛寺多興建於好的地理形勢。位於四川省大邑縣金星鄉的白岩寺，是藏傳佛教寧瑪派的金剛道場。因一面山多白色的沉積岩得名，相傳為東漢永平十六年，印度高僧迦葉摩騰、竺法蘭二位尊者來霧中山，創建白岩寺，建廟時間僅僅稍遲洛陽白馬寺六年。《伏藏經》據說是蓮花生大士所傳，關於白岩寺擇地有如下的記載：

據史料記載，釋迦牟尼佛在入滅前，曾告誡弟子娑伽：「我入滅後，爾等往震旦(即中國)霧中光明山(即現在四川省大邑縣境內的霧中山主峰，支脈以及相關的峨嵋二峰)，山脈發源於崑崙，有七十二峰，為我授記之處，應嚴密護持，嗣後有聖者來居。」在印度發掘的《伏藏經》記載：「……峨嵋二峰居七十二峰之尾，宛如驚龍，首尾相顧，峨嵋峰巒渾厚，氣勢祥和圓滿，為佛陀修行示迹所到之處。」³⁷⁸

扎什倫布寺藏文意義為「吉祥山寺」，位於日喀則近郊山麓，是西藏佛教格魯派(黃教)在後藏地區的最大寺廟，也是西藏另一位精神領袖班禪寓居的處所。《西藏著名的寺院與佛塔》一書除了對達賴所在的布達拉宮有詳細的介紹，對班禪所在的扎什倫布寺地理形勢也有加以敘述：

扎什倫布寺所在的日喀則，位於雅江與年楚河的匯合處，乃後藏的中心城鎮。……公元八世紀時，藏王赤松德贊請蓮師進藏建桑耶寺，路經日喀則地方，在此修行講經，傳播佛法。這位高僧從天竺進入西藏傳教時，曾預言雪域的中心將在拉薩，其次在年麥(日喀則)。並表示年麥的尼瑪山，有雄獅猛撲天空之姿，若在此營建宮室，進行傳法，對雪域民眾，將有莫大好處。因此，虔誠的佛教徒便在此山設宗，從而發展成為後藏的首城。它與布達拉宮一樣，依山而砌，顯出宏偉的氣勢。最早，這個地方叫做「年曲麥」或「年麥」(即年楚河下游之意)。據藏文史書《年曲瓊》記載：年麥地方，地形如八瓣蓮，東面有佛陀賜給的甘露(年楚河)，它像白綢緞一樣輕飄蕩漾；南面有花草茂盛如天界毗沙門天生的花園；西面的山，如齟著大獠牙的保衛天界的天將神像，面向平原，以示向聖地敬意；北面雅魯藏布江水如黑蛇游動，不停咆哮。地勢如此雄偉，值得在此建基立業。³⁷⁹

引文中，蓮花生大士預言西藏的中心將在拉薩，其次在日喀則；並表示年麥的尼瑪山，有雄獅猛撲天空之姿，若在此營建宮室，進行傳法，對雪域民眾，將有莫

³⁷⁸ 參見韋其瑗：《我的師父是大喇嘛仁波切》(臺北：圓明出版社，1996年)，頁164。

³⁷⁹ 參見全佛編輯部：《西藏著名的寺院與佛塔》，頁298-300。

大好處。這些論述都顯示藏傳佛教對擇地的重視，而且認為地對人和地區興旺有一定程度的影響。其他西藏佛寺的擇地情形，如「拉卜楞寺位於甘肅夏河縣拉卜楞鎮西頭，座落在大夏河北岸，座北向南，西北山形似大象橫臥，東南山松林蒼翠，寺前開闊平坦，大夏河自西向東北蜿蜒而流，形如右旋海螺，藏族稱此盆地為聚寶盆。」³⁸⁰在西藏佛寺的介紹中，很容易可以找到如同上述的擇地記載。

佛教經典的內容對佛教寺院建築布局會造成一定的影響。藏傳寺院建築布局自然也不例外。桑耶寺是西藏的第一座佛寺。「桑耶寺是一座占地面積 25000 平方公尺，有諸多建築環繞的寺院。整個寺院按佛教所說的『須彌山』世界原理設計，也有人認為桑耶寺是按密宗壇城原理設計的。寺中的中心主體建築為金碧輝煌的烏孜仁松拉康大殿，它或是代表宇宙的中心，或是代表壇城的曼荼羅。」³⁸¹此外，「雲南迪慶藏族自治區的中甸歸化寺是雲南藏傳佛教最大的一座寺院，該寺原屬寧瑪派，後來改為格魯派寺院。全寺占地 500 畝，設計獨具匠心。寺院依山而建，層次分明。山下是清澈的湖水倒映寺院。最高處是金瓦寺，代表須彌山，下有四小殿和八康村，分別代表四大洲和八小洲，湖水代表大海。各種房屋圍繞金瓦寺而建，猶如眾星捧月，最盛時期曾達到 3000 人居住。」³⁸²上述二個例子都和「須彌山」世界原理有關，因為「須彌山」世界所呈現的景象就是典型好地理的意象。

聖嚴法師在《西藏佛教史》一書中，對西藏寺院地理位置的選定，有如下的評語：「西藏寺院的建築，通常是在居高臨下、景色宜人之處，面向東，最好寺前能有一潭湖水。」³⁸³居高臨下、景色宜人之處，通常都是地理環境好的地方；西藏因為地勢高，天氣較為寒冷，面向東，也就是向陽，通常是適應當地氣候環境最好的選擇，此外，以修行來說，向東的洞穴才是適合修行的洞穴所在；風水學理論：氣乘風則散，界水則止，古人聚之使不散，行之使有止，故謂之風水。居高臨下、景色宜人之處，而止寺前能有一潭湖水的地方，通常都是典型地理環境好的地方。整體來說，藏傳佛教的擇地觀念主要受到中國地理學、西藏本身的信仰風俗、佛教密宗文化的影響。

除了藏傳密教外，源自於唐朝密教的日本密教，也就是東密或日本真言宗，同樣是重視擇地的。日本真言宗總本山——高野山金剛峰寺，是空海大師在弘仁七年(公元八一六年)時得到天皇允許所開創的，建寺落成後，題名「金剛峰寺」。³⁸⁴此山自古即為女禁之地，直至明治維新時始行解禁。³⁸⁵對於高野山的地理

³⁸⁰ 參見全佛編輯部：《西藏著名的寺院與佛塔》，頁 338。

³⁸¹ 參見黃夏年：《佛寺采風——中國佛寺漫談》(臺北：東大圖書股份有限公司，2004 年)，頁 265-266。

³⁸² 參見黃夏年：《佛寺采風——中國佛寺漫談》，頁 277。

³⁸³ 參見聖嚴法師：《西藏佛教史》，頁 131。

³⁸⁴ 真言宗高野山無量光院台灣別院網站中，〈弘法大師空海開創高野山〉一文記載：大師為了尋

形勢，有如下的介紹：「高野山是指被標高大約 1,000 公尺的群山所包圍起來之地，也是這些山群的總稱，位於和歌山縣伊都郡高野町，因為其地形猶如蓮花開花時一樣的，同時也被稱爲是『八葉之峰』。分有內八葉『傳法院山、持明院山、中門前山、藥師院山、御社山、神應丘、獅子丘、勝蓮華院山』等八峰環繞著「根本大塔」；還有外周邊所圍繞著的「今來峰、寶珠峰、鉢伏山、弁天岳、姑射山、轉軸山、楊柳山、摩尼山』等外八峰。這樣的地形用來當作是一個佛教的聖地非常適切，可以說是個山上的宗教都市。」³⁸⁶高野山因為其地形猶如蓮花開花時一樣的，被稱爲是『八葉之峰』，也是典型的蓮花穴地形，山勢如蓮花層層包裹的地形，通常都是上好的修行福地。

在臺灣南部知名的東密道場——五智山光明王寺，則是位於靈龜穴。陳啓銓在《現代靈異與風水》一書中，有詳細的介紹：「中國佛教真言宗大本山，設在內門溝坪永興村頂庄，取名『五智山光明王寺』，開山主持爲悟光法師，悟光法師修日本東密，精通五術堪輿、符法、中藥，獨俱慧眼，找到此地建道場，聞名全省。光明王寺形如龜蛇，正殿蓋在龜甲上，點穴正確，牌樓也安在正前方，正確地點，左右皆有自然之水塘，爲靈龜之活穴，現在龍邊之池塘水已抽乾，並豎立一石碑制煞。」³⁸⁷王玉德在《神秘的風水》一書中提到：「佛教是外來教，僧人不太講究風水。但是，任何外來文化一進入中國本土，就必然會受到中國文化的影響，使外來文化變形，成爲『半土半洋』的文化。佛教也受到風水觀念的影響……後來爲了追求風水，佛寺也上山了。……可以這樣說，沒有哪一座名山沒有寺觀。」³⁸⁸天下名山僧佔多，佛寺重視擇地，密教的佛寺自然也不例外。不同的文化相遇時，原本就會互相影響和融合。漢地的風水學說是逐漸吸收道、儒、佛的相關理論文化，最後形成一門系統性的專門學科。漢地或漢文化影響地區的佛教寺院的擇地，自然深受漢地風水文化的影響，密教寺院的擇地也是如此，如五智山光明王寺的擇地就是明顯的例子。

找真言密教根本道場，尋求適當的場所，在各地巡錫。有一天在大和國（奈良縣）宇智郡（五條付近），遇見了獵人及黑白二犬，獵人詢問「將要去哪裡」。大師回答「我正在尋找興建伽藍的場所」。於是獵人便說「南面的紀州（和歌山縣）的山中，有您所要尋找的地方，就讓這條狗帶您去」，獵人便消失不見了。這位獵人便是今日高野山所祭祀的狩場明神。大師在黑白二犬的帶領下登上高野山，在途中見到了丹生明神的神社。於是，明神便示現，出來迎接大師，向大師稟報「今日菩薩蒞臨此山，我等全體深感榮幸。南至南海、北至紀之川、西至應神山之谷、東至大和國（奈良縣），全境土地永久奉獻於您」。大師因感念，丹生明神及狩場明神的護持，將二柱之神奉爲高野山之地主神並加以祭祀。今日伽藍中的御社即是。大師登上高野山後發現，「有不背山之廣大草原，周圍的山如蓮花包圍，這裡是廣弘真言密教之地」，心中非常歡喜。而且，大師從唐國（中國）學成將歸國前在明州的海邊，所擲出的三鈷杵，在高野山的松樹上發現。這塊土地正是大師所要尋找的，立刻認定爲真言密教的根本道場。弘仁七年（816 年）向朝廷上表，嵯峨天皇賜與許可，眾多的弟子和職人共同，伐木、開拓山林、堂塔的興建，伽藍就此建立。
<http://koyasan.org.tw/old/index.htm>，2011/10/11。

³⁸⁵ 參見悟光法師：《心經思想蠡測》（高雄：派色文化出版社，1991 年），前言，頁 7。

³⁸⁶ 高野山，佛門網 Buddhistdoor—佛學辭彙 Buddhist Glossary，2011/10/11，

<http://www.buddhistdoor.com>。

³⁸⁷ 參見陳啓銓：《現代靈異與風水》（高雄：復文圖書出版社，1999 年），頁 102。

³⁸⁸ 參見王玉德：《神秘的風水》（臺北：書泉出版社，1994 年），頁 283-284。

第四節 小結

佛教自釋迦牟尼佛時代起，都是講求、重視實修實證。修行程度到達有神通的修行者，對於空間環境會有特殊的覺察能力，也就是自然會有擇地的能力。因此，對有境界的宗教修行者而言，神通擇地是修行境界或能力的副產品。密教重視持咒和壇城修法，有不少密教的高僧都有一神通的本事，在高僧傳中有詳細的記載。此外，有不少的密教高僧都是懂得擇地，如唐朝釋一行法師，俗姓張，鉅鹿人，本名遂則。「研密宗之法，兼習天文曆算，又通地理之學，開元九年奉詔改曆，歷七年而成《大衍曆》初稿。……著《葬律秘密經》、《地理經》、《庫樓經》、《呼龍經》、《金圖地鑑》、《地理訣》、《大衍論》等書。世謂一行著《銅函經》之偽書，此說恐有誣枉也。」³⁸⁹傳說唐朝皇帝為避免風水學術外流，命一行法師偽造《銅函經》，導致地理學說眾說紛。出家人慈悲為懷，應該不致於如此，有可能是因盛名之累的緣故。此外，有韓國風水學鼻祖之稱的道詵(先覺)國師則是一行法師的傳鉢弟子，在韓國很不少有關道詵國師的風水傳奇故事流傳。例如〈白雲山內院寺事迹〉記載：

至高麗王太祖創業之時，幸得道詵聖僧。上問治國安邦之術，師對曰：中夏則其地平坦。當堯之時，洪水為災，神禹治之，各順地理之宜，安有凶咎之害哉！我國則不然，群山競其險，眾水爭其犇。或有如龍如虎之相鬪者，或有如禽如獸之飛走者，或有過遠而難制者，或有斷微而不及者，如斯等狀，難可具述。利於東郡者或有害於西鄉，吉於南邑者或有凶於北縣。山之峻峙不可轉也，水之犇放不可遏也，比之則多疾之人也。故人物之生感是山川之氣者，其心其勢無不相類。人心不合，區域隨分，或作九韓、或作三韓，互相侵伐，兵革不息，盜賊橫行，無能楚制者，有自來矣。殿下假以佛氏之道為艾，而醫之於山川痛痒之地，而缺者以寺補之，過者以佛抑之，走者以塔止之，背者以幢招之；賊者防之，爭者禁之，善者樹之，吉者揚之，則天下太平，法輪自轉。王曰：果如師言，有何難乎！敕諸州縣建叢林、設禪院、造佛、造塔，幾至三千五百餘所。山川病咎，無不潛伏，民心和順，盜賊潛消，大匿適去。三韓之內混為一家。³⁹⁰

印順法師在《印度佛教思想史》中，將佛教思想的歷史演進主要分為佛法、大乘佛法和秘密大乘佛法。佛法時期的佛陀弟子主要是以遠離世俗修行的出家僧侶為主，追求的是達到達到解脫與離苦得樂的涅槃境界，世俗的「合和湯藥，占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛，曆數算計，皆所不應。」³⁹¹應專心於正事的修行，而不是分心沉迷於和名聞利養有關的世間法。擇地和修行有密切關係，佛寺和精

³⁸⁹ 參見鐘義明：《中國堪輿名人小傳記》（臺北：武陵出版有限公司，1996年），頁58-59。

³⁹⁰ 參見藍吉富主編：《現代佛大系16：朝鮮寺刹史料》（臺北：彌勒出版社，1983年），上冊，頁18-19。

³⁹¹ 見《遺教經論》卷1，《大正藏》冊26，頁283下。

舍的擇地和佛法的宏揚有關，由佛經的記載可以知道，佛陀並未否定擇地功用，以及禁止擇地的運用，只是反對弟子沉迷於世間法，而耽誤解脫修行。

大乘佛法興越後，菩薩慈悲救渡眾生的思想普遍流傳而深入人心。要行菩薩道，當然救助眾生的工具、方法越多越好。因此，世間的技藝學問都成了應該學習的。《大方廣佛華嚴經》卷 36〈十地品〉記載：

佛子！此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。所謂：文字、算數、圖書、印璽；地、水、火、風，種種諸論，咸所通達；又善方藥，療治諸病——顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷；文筆、讚詠、歌舞、妓樂、戲笑、談說，悉善其事；國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、花藥，凡所布列，咸得其宜；金銀、摩尼、真珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚等藏，悉知其處，出以示人；日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬；持戒入禪，神通無量，四無色等及餘一切世間之事，但於眾生不為損惱，為利益故咸悉開示，漸令安住無上佛法。³⁹²

菩薩為了利益眾生的緣故，對於世間技藝學問都應該學習。其中「國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、花藥，凡所布列，咸得其宜；……日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬」是和擇地比較有關的部分。一切世間的事務，只要對眾生不為損惱，為了眾生的利益，都應開示，目的是逐漸使眾生安住於無上佛法。

密教是印度晚期佛教的主流，也就是「秘密大乘佛法」，除了原有的佛教學說以外，密教的特色之一就是融合了許多一般人願望的世間法，加上密教重視修行處所和修法地點，因此密教是佛教中最重視擇地的宗派。一般的高僧或大修行者可以用神通或感應能力去擇地，普通人最簡單的就是用心去感覺環境的好壞。「密宗的經典中，對選擇居處，有很淺易明顯的方法，並不需要用羅盤。當你走進一個房子時，一開始覺得很好，但當你到處看看，再看看，又覺得不對勁，這就是不好，至少不適合你。相反的，剛進去不覺得好，越久越覺得好，這就是好地方。最穩妥的辦法是，住上兩個禮拜，或者多回來幾次看看，就更能確定了。」³⁹³佛經很多地方都一直在強調：心的重要性。其實，最簡單、最高深、最有效的擇地法就在於心。

³⁹² 見《大方廣佛華嚴經》卷 36，《大正藏》冊 10，頁 192 中。

³⁹³ 參見劉雨虹：《禪、風水及其他》（臺北：老古文化事業公司，1986 年），頁 108。

第六章 傳統擇地觀的佛法反省

傳統的擇地法雖然本身有悠久的歷史，也有完備的操作運用體系，但也面臨不少的問題和困境。例如，傳統擇地法最令人詬病的就是增長欲望和執著，希冀藉助地理的福蔭，但富貴有時盡，五指不均人間難免有憾，心外求法，以致於荒廢了人的努力。傳統擇地法的學術本身常有「知其然，不知其所以然」的局限，佛法能解釋其所以然，補其不足，進而超越時間、空間的限制。推廣佛法的時空觀念，用理性、智慧來看待擇地法，地理、地利對人們會有更大、更好的助益。地理、天理盡在人的心理，因此，從心追求提昇、超越傳統的擇地法，不究竟的世俗學問，也會向究竟邁進一大步。印光法師是近代淨土宗的祖師，誠如《印光法師嘉言錄續編》的《顯正辨誤》中論說：「世人不在心上求福田，而在外境上求福田，每每喪天良以謀人之吉宅、吉地，弄至家敗人亡，子孫滅絕者，皆堪輿師所惑而致也。若堪輿師知禍福皆由心造，亦由心轉，則便為有益於世之風鑑矣。」³⁹⁴一般而言，佛法對心是最重視的，佛教常有所謂的「心地法門」之說，在眾多的學說中，佛法是最能彌補傳統擇地法的不足。密教是佛教最重視擇地的宗派，對擇地的注重也是廣為人知。密教不僅重視土地的好壞，也重視土地清淨、持戒德性等人的努力。本章以三種層次來闡述佛法對空間環境的提昇和超越：「累積福德」強調福報和德性的重要，類比於人天善法的範疇；「念佛持咒」運用密教等持咒修行及淨土念佛法門的原理；「以心轉境」運用禪宗的轉迷為悟，以及唯識學派的萬法唯心、萬法唯識、境由心生的觀念來轉化與環境的相互關係。

第一節 累積福德

在《雜阿含經》中記載，天帝釋對尊者大目犍連說：「觀此堂觀地好平正，其壁、柱、梁、重閣、牕牖、羅網、簾障，悉皆嚴好。」尊者大目犍連回答帝釋說：「憍尸迦！先修善法福德因緣，成此妙果。」³⁹⁵可知修善法福德因緣，是成就良好環境依報的重要條件。《賢愚經》卷10〈須達起精舍品〉記載，長者須達和舍利弗，前往規劃精舍。在二人拿繩測量時，舍利弗高興地微笑。須達問說：尊者為何而笑？舍利弗回答說：你才開始在這裏測量地，但在六欲天中，你的宮殿已經建成。長者須達借由舍利弗的道眼，也看見六欲天中嚴淨宮殿。³⁹⁶這是因為須達長者發心出力興建祇樹給孤獨園精舍的福德所致。《長阿含經》卷2記載，佛陀和阿難關於巴陵弗城的談話，更詳細說明福德和居處好壞有密切的關係：

爾時，世尊於後夜明相出時，至閑靜處。天眼清徹，見諸大天神各封宅地，

³⁹⁴ 參見王武烈：《建寺文化的迷失與覺醒》（臺北：商鼎文化出版社，2003年），頁359。

³⁹⁵ 見《雜阿含經》卷19，《大正藏》冊2，頁133下。

³⁹⁶ 見《賢愚經》卷10，《大正藏》冊4，頁420下-421上。

中神、下神亦封宅地。是時，世尊即還講堂，就座而坐。世尊知時故問阿難，誰造此巴陵弗城？

阿難白佛：此是禹舍大臣所造，以防禦跋祇。

佛告阿難：造此城者，正得天意。吾於後夜明相出時，至閑靜處。以天眼見諸大神天各封宅地，中、下諸神亦封宅地。阿難！當知諸大神天所封宅地，有人居者，安樂熾盛。中神所封，中人所居。下神所封，下人所居。功德多少，各隨所止。阿難！此處賢人所居，商賈所集，國法真實，無有欺罔，此城最勝。諸方所推，不可破壞。此城久後若欲壞時，必以三事：一者大水、二者大火、三者中人與外人謀，乃壞此城。……。

爾時，世尊即示之曰：今汝此處賢智所居，多持戒者，淨修梵行，善神歡喜，即為呪願，可敬知敬，可事知事，博施兼愛，有慈愍心，諸天所稱，常與善俱，不與惡會。³⁹⁷

引文中，世尊在後半夜明相出的時候，到安閑寧靜的地方，用天眼看見眾大神天各有疆域分界宅地。中、下眾神也疆域分界宅地。眾大神天所疆域分界的宅地，如果有人居住的話，安樂興盛；中神所疆域分界的宅地，功德中等的人所居住；下神所疆域分界的宅地，功德下等的人所居住。依據功德的多少，各自依從所居的地方。此外，「此處賢智所居，多持戒者，淨修梵行，善神歡喜，即為呪願，可敬知敬，可事知事，博施兼愛，有慈愍心，諸天所稱，常與善俱，不與惡會。」這些都說明了福德不僅是得到好地的根本，也寓含具備福德的人所在的地方也會轉變成為天神福祐的好地方，這在人地關係中具有創造改善環境的正面意義。

佛教認為行善死後會生於好的地方或天界，例如《鸚鵡經》卷1：「眾生因善心故，身壞死時生善處、天上。」³⁹⁸相對的，如果造惡業則會死後墮於惡趣。佛教經論中談到德行和住處環境的關係，認為德行的好壞會影響住處的好壞。例如《阿毘曇毘婆沙論》卷7〈智品〉提到：

此趣名餓鬼。問曰：此趣住在何處？答曰：或有說者，閻浮提下五百由旬，有閻羅王住處，是根本住處，其餘諸渚亦有。住閻浮提渚者有二種，一有威德，二無威德。有威德者，住花林、果林、種種樹下、好山林中，亦有宮殿在虛空中者；無威德者，住不淨糞穢屎尿之中。弗婆提瞿陀尼，亦有二種，有威德者，無威德者。鬱單越唯有威德者。所以者何？彼地清淨果報處。四天王三十三天，唯有威德者。復有說者，閻浮提西，有五百渚，兩渚中間，有五百餓鬼城。其二百五十，有威德者住；其二百五十，無威德者住。³⁹⁹

³⁹⁷ 見《長阿含經》卷2，《大正藏》冊1，頁12中下。

³⁹⁸ 見《鸚鵡經》卷2，《大正藏》冊1，頁889中。

³⁹⁹ 見《阿毘曇毘婆沙論》卷7，《大正藏》冊28，頁48下。

以餓鬼道為例，餓鬼的根本住處在閻浮提洲下面五百由旬的地方。然而，鬼道可以分成兩類，即有威德者與無威德者，前者住在園林、樹下和山林中過著快樂生活，也有住在虛空的宮殿者。無德行的鬼道則是住在不淨糞坑裡，飽嚙飢餓苦惱。此外，鬱單越洲是清淨果報處，和四天王三十三天一樣，只有威德者居住。由此可見住處的好壞和德行有密切的關係。

佛法是博大精深的，「種如是因，得如是果」的因果觀念更是深植人心。地理風水和因果的關係，是不相違背的。不僅是不衝突，而且關係密切，只是風水和因果的關係太過複雜，因此不僅不易被理解，而且常常被誤解。關於風水和因果的關係在劉雨虹的《禪、風水及其他》中提出反思：

看風水有沒有因果？

當然有，而且有的很。

本來一切的一切，都逃不過因果，看風水自不例外。可是天下事許多因果都較單純，惟獨看風水一事，因果却極複雜。

一般說來，借債的還錢，因有借錢之因，故有還錢之果。殺人者償命，因有殺人之因，而終歸要償命。這些都是極明顯，容易了解的因果。

但是，看風水的因果却不那麼簡單，這其中涉及的問題極為微細，很難覺察，所以說其因果極複雜。

看風水是一種行為，在請人看風水之前，一定考慮過許多事情，或者是因為許多事情發生了，使人起了看風水的念頭。

這就涉入了心念的問題，一切事，一旦涉入了心念，那個因果的複雜，是極難分辨的。這些起心動念的事情，連資深的修行者，再三反省檢察，有時都會弄不清楚。……張三李四趙五，風水還沒有看，全部心念中找不出一點或善或正的意味，請問，這個起心動念的果報，將來如何交代？

所以說，佛的戒律，以及一些其他宗教中都禁止問卜風水之類的事。可是，在虛雲老和尚年譜中，明明記載著他對風水的重視，虛雲老和尚修建的道場中，都是慎重的看過風水的。究竟是老和尚自己看，抑是另請專家，都不必計較，一個事實是，老和尚是深懂風水的。

再細究老和尚的一生行持，不難了解，老和尚看風水，起心動念是為佛法，以四眾弟子為大前提，不是為他個人，同樣看風水，老和尚的心念是正念。返過來再看，替人看風水的問題，更是複雜萬分。……由於這種種的原因，真正高明的風水專家，多數是不替人看風水的，因為他們深知因果的可畏。但是，在地理師的守則中，却列具了一條，對忠臣孝子們的風水，雖是路經其處，偶而見到，如見其有不妥之處，應義務加以指導修正。

換言之，如果一個人有功有德，自有因緣，有人義務給你指導。如果你能

把握住自己的動機心念，風水當然可以看，否則的話，修德可也。⁴⁰⁰

世間的種種本來就和因果有密切的關係，風水和命運的好壞息息相關，人的命運則受因緣果報的影響。《三教平心論》卷1：「脩短之數係於善惡，而善惡之報通乎三世，故曰：欲知前世因，今生享者是；欲知後世果，今生作者是。以是知，今世之脩短，原於前世之善惡；而今世之善惡，又所以基後世之脩短。享國之久者，前世之善爲之；運祚之促者，前世之惡爲之也，豈可徒以目前論之。」⁴⁰¹人們現在的命運是過去的行爲所造成的，今生的行爲也會影響來生的命運。風水也是命運之學的一種，命理學主要功能是解說命運，環境的好壞對人們有很大的影響力，風水學對命運有較大改變的可能性。命運的樞紐在於人的行爲，人的行爲善惡也會決定人們所處環境的好壞。因此，善的行爲，也就是累積福報和提昇德性的行爲是對環境提昇、改善的可行之道。

佛法對環境的提昇和超越，累積福德，也就是培養福報和提昇德性是相當重要的。因爲一般人認爲「天祐福善」、「積善之家必有餘慶，積惡之家必有餘殃」。俗諺云：「山川有靈而無主，屍骨有主而無靈；非是時師眼不開，大地原待福人來。」「福人居福地，福地福人居。」由此可知福德是得到好環境的重要因素。相對的，如果德淺福薄，不僅得不到好環境，而且所居的舍宅災怪頻興而不平安。《佛說安宅神咒經》卷1記載：

時諸長者子同聲俱白佛言：世尊！未審人居世間，頗有家宅吉凶以不？佛即答言：如是。諸事皆由眾生心行，夢想所造不得都無。諸離車等白佛言：……復有何罪生此五濁極惡之世，懷憂抱苦，怖懼萬端，不捨須臾。所以言者，自惟弟子德淺福薄，所居舍宅災怪頻疊，惡魔日夜競共侵陵，坐臥不安如懷湯火。⁴⁰²

文中世尊回答人居住在世間是否有家宅吉凶的存在時，世尊答說：「諸事皆由眾生心行，夢想所造不得都無。」對於處於五濁塵世的執迷眾生，在未達醒悟的境界時，就必需坦然自己心行所造的因果與業力。佛教認爲，眾生的吉凶禍福，主要來自過去累生累世的善惡業因，造成了今生的果報，修善業、白業就會善果、善報，修惡業、黑業就會惡果、惡報，避免造惡業的方法就是力行十種善的白業：不殺生、不偷盜、不邪染、不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪、不瞋、正見。此外，發露懺悔也是不受惡果的好方法。這些觀念在佛經中，常常可以看到：

白衣！於是四族中，造黑業者，感黑業報，非勝所作，智者訶厭，死墮惡

⁴⁰⁰ 參見劉雨虹：《禪、風水及其他》（臺北：老古文化事業公司，1986年），頁111-114。

⁴⁰¹ 見《三教平心論》卷1，《大正藏》冊52，頁785中下。

⁴⁰² 見《佛說安宅神咒經》卷1，《大正藏》冊21，頁911中。

趣。又四族中，有造白業者，感白業報，是勝所作，智者稱讚，死生天趣。白衣！云何黑業？所謂殺生、偷盜、邪染、妄言、綺語、兩舌、惡口、貪瞋、邪見，此是黑業。云何白業？謂不殺生、不偷盜、不邪染、不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪、不瞋、正見，此是白業。⁴⁰³

復次修習何業感得何果？若修善業感可愛果，若造惡業感非愛果。若遠離此善不善業，愛非愛果終不可得。譬如慈女商主遠行久不歸家子無由得。復云何業而不得果？所修惡業迴心發露，省悟前非思惟嫌厭，心念口言作意專注重重懺悔，此業雖作而不受果，善業亦然。⁴⁰⁴

業報是指業的報應或業的果報，是由主體活動所感召的善惡苦樂的果報。業報論是佛教重要的基本理論，人的禍福是由自身業力所造，造什麼因，就得什麼果，這個「自業自得」的業報思想，是佛教實踐的思想基礎。業一般分三種，即眾生活動的身業、言語的語業和思維的意業，三業包括了主體的一切活動，也就是我們日常的一切行爲。佛教「業力不失，有業就有報」的主張，不僅有止惡去惡的消極作用，更有促使人們向善行善的積極意義。

業報論把「業」與「報」分成兩類，如果和因果學說合論，則分爲「業因」和「果報」。現世所結的「果報」都是源自過去所種的「業因」。依據業報的範圍而論，「業」分爲「共業」與「別業」，「報」分爲「共報」與「別報」。「共報」又稱「依報」，依是依止之處，即眾生所依止的山河大地共同承受的果報。「別報」又叫「正報」，正是正受其報的能依之身，是造業眾生個別承受的果報。《華嚴經行願品疏鈔》卷二：「依者，凡聖所依之國土，若淨若穢；正者，凡聖能依之身，謂人天、男女、在家出家、外道諸神、菩薩及佛。」⁴⁰⁵《金剛經纂要刊定記》卷1：「然於三界之中，所受苦樂之身是別業正報，所居勝劣器界即共業依報。」⁴⁰⁶環境與業力有密切的關係。佛教認爲人間與地獄界都是諸有情的業力所造成的。以地獄爲例，有組織的地獄是由全體人類共同的業力造成的，相反地，孤地獄是由若干人，或一兩個人等有限的業力造成的。⁴⁰⁷佛教主張地獄的苦惱來自本人的自作自受或自業自得。地獄的存在起因於有情眾生的業，連獄卒也是因爲有情的業力才出生的。⁴⁰⁸

佛教對於依正彼此間的關係論述，主要有「依正不二」、「依報隨著正報轉」。「依正不二」讓我們知道眾生和環境相互間的密切關係，也就是眾生和環境互相

⁴⁰³ 見《白衣金幢二婆羅門緣起經》卷1，《大正藏》冊1，頁217上中。

⁴⁰⁴ 見《分別善惡報應經》卷1，《大正藏》冊1，頁897下-898上。

⁴⁰⁵ 見《華嚴經行願品疏鈔》卷2，《卍續藏》冊5，頁247中下。

⁴⁰⁶ 見《金剛經纂要刊定記》卷2，《大正藏》冊33，頁173下。

⁴⁰⁷ 參見定方晟著，劉欣如譯：《須彌山與極樂世界》（臺北：大展出版社有限公司，1996年），頁46。

⁴⁰⁸ 參見定方晟著，劉欣如譯：《須彌山與極樂世界》，頁141。

依存的緣起觀。如果以地、水、水、風四大元素來論，依報的環境和正報的身體都是由四大元素所構成的。「依報隨著正報轉」讓我們知道眾生的行為，不僅影響自身，並且可以影響和改變環境。俗諺「福地福人居，福人居福地」，用依報正報來解釋就是：正報好的人會有好的依報，好的依報會被正報好的人擁有。依照佛法來說：依報隨著正報轉，依報是「環境」，正報是「人」，人能夠用後天努力去創造好的生活居住環境，而累積福德就是最好、最有效和最可行的方法途徑。

佛法傳入漢地約有二千年左右的時間，傳統或民俗觀念中有很多是深受佛法的影響，傳統或民俗觀念也認為福報和積德對於得到吉地有很大的幫助。相對的，如果富貴之人的後代子孫敗德不修福，則常會有「富不過三代」，富貴不長久的情形。因此，傳統地理風水經典自然也不例外，強調積福、修德的重要性，風水名著《雪心賦》和《發微論》的〈感應篇〉都有詳細的論說：

賦稟雖云天矣，禍福多自己求。智者樂水，仁者樂山，是之取爾。天之生人，地之生穴，夫豈偶然。欲求滕公之佳城，須積叔敖之陰德。積善必獲吉扞，造惡還招凶地。莫損人而利己，勿喪善以欺天。穴本天成，福由心生。⁴⁰⁹

諺云：陰地好不如心地好，此善言感應之理也。是故求地者必以積德為本，若其德果厚，天必以吉地應之，是所以福其子孫者心也，而地之吉亦將以符之也；其惡果盈，天必以凶地應之，是所以福其子孫者亦本於心也，而地之凶亦將以符之也。蓋心者氣之主，氣者德之符。天未嘗有心於人，而人之一心一氣感應自相符合耳。郭氏云：氣感而應，鬼福及人。人之於先骸固不可不擇其所而安厝之，然不修其本，惟末是圖，則不累祖宗者寡矣，況欲有以福其子孫哉。⁴¹⁰

引文中，強調德性的重要，積德為得地之本，也就是說：風水的根本在於道德心性。這和佛教理論是殊途同歸的，而且在佛教理論中可以找到合理、詳細的完整解說。

累積福德——培養福報和提昇德性的最好方法，就是力行「七佛通戒偈」的教誨。《增壹阿含經》卷1〈序品〉：「時，尊者阿難便說此偈：諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。所以然者，諸惡莫作，是諸法本，便出生一切善法。以生善法，心意清淨。是故，迦葉！諸佛世尊身、口、意行，常修清淨。」⁴¹¹ 上述阿難尊者所說的偈，因記述止惡、行善、淨化自心等，是諸佛(七佛)共通的

⁴⁰⁹ 參見丁元黃：《台灣雪心賦實證》(嘉義：天地鏡文教工作室，2008年)，頁586-588。

⁴¹⁰ 參見宋朝蔡牧堂：〈發微論〉，《地理天機會元》(台中：瑞成書局股份有限公司，2000年)，頁81。

⁴¹¹ 見《增壹阿含經》卷1，《大正藏》冊2，頁551上。

三個重要教誡，因而被稱為「七佛通戒偈」。諸惡莫作是止惡，眾善奉行是行善，自淨其意是淨化自心，也就是提昇德性，因此，力行「七佛通戒偈」就是累積福德的最好方法。

擇地法或風水之說是屬於和命運有關的學問，因此能改變命運方法也就是提昇環境或改變風水的方法。《了凡四訓》和《俞淨意遇灶君》都是流傳很廣，用佛法改變命運的著名案例，而且都是力行「七佛通戒偈」成功改變命運的典範。「袁了凡先生，生於明世宗嘉靖十四年(一五三五)，卒於明神宗萬曆三十六年(一六零八)，享年七十四。江蘇吳江人，本名袁黃，字坤儀。早年被孔先生將一生命運算定，後遇雲谷禪師為其開示『命自我立』之學，遂改別號學海為了凡。了凡先生盡其一生實踐改過積善之法，成為世人行善修德改造命運的傑出典範。」⁴¹²袁了凡運用改變個性行爲(業因)、積功德與持準提咒來改變和提昇命運：

袁了凡諸惡莫作，眾善奉行，命自我立，福自我求，俾造物不能獨擅其權。受持功過格，凡舉心動念，及所言所行，善惡纖悉皆記。以期善日增而惡日減。初則善惡參雜，久則唯善無惡。故能轉無福為有福，轉不壽為長壽，轉無子孫為多子孫。現生優入聖賢之域，報盡高登極樂之鄉。行為世則，言為世法。⁴¹³

由佛經的記載可以知道，環境的好壞深受業力果報的影響，風水就是環境，自然也是受到業力的左右。把不好的業力變成好的業力，就是創造好風水環境的主要關鍵。因此，想要擁有好的風水環境，根本在於擁有好依報的業因，而福報和德性都是重要的條件因素。累積福德對環境的提昇和超越，在佛法中，就是以人天善法做為對環境提昇的方法與途徑。

⁴¹² 參見淨空法師講述：《改造命運心想事成》(臺北：佳芳企業社，2009年)，〈序〉，頁7。

⁴¹³ 參見淨空法師講述：《改造命運心想事成》，〈序〉，頁3。

第二節 念佛持咒

佛教是起源於印度、發展於印度的宗教，所以印度原有的宗教文化會對佛教有一定程度的影響。印度人是雅利安人和原有住民達羅毗荼人等的混血，在達羅毗荼人原始宗教信仰或婆羅門教《阿闍婆吠陀》中，都有咒術的存在。對於咒術，釋迦牟尼佛認為，出家弟子應以解脫為目標，專心修習戒、定、慧三學，外道、婆羅門為了生活資糧而修持咒術等世俗學問，對出家修行尋求解脫的人而言，追求這些世俗的技能，並以此為生，這是邪命自活，違背出家修行的本意，因此，在創立佛教的初期是嚴加禁絕的。並曾明確宣說，凡是佛教僧人都不應學習和使用任何形式的咒語，和從事醫藥、占卜、解夢、手相面、占星象等和修行解脫無關的世俗活動：

摩訶！如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，召喚鬼神，或復驅遣，或能令住，種種厭禱，無數方道，恐嚇於人，能聚能散，能苦能樂。又能為人安胎出衣，亦能呪人使作驢馬，亦能使人盲聾瘖瘂，現諸技術，又手向日月，作諸苦行以求利養；入我法者，無如是事。摩訶！如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，為人呪病，或誦惡術，或為善呪，或為醫方、鍼灸、藥石，療治眾病；入我法者，無如是事。摩訶！如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，或呪水火，或為鬼呪，或誦剎利呪，或誦烏呪，或支節呪，或是安宅符呪，或火燒、鼠嚙能為解呪，或誦別死生書，或讀夢書，或相手面，或誦天文書，或誦一切音書；入我法者，無如是事。摩訶！如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，瞻相天時，言雨不雨，穀貴穀賤，多病少病，恐怖安隱，或說地動、彗星、日月薄蝕，或言星蝕，或言不蝕，如是善瑞，如是惡徵；入我法者，無如是事。⁴¹⁴

由引文的內容可以知道，世俗的咒術在當時是相當普遍的習俗，咒術的力量是被一般大眾承認的，而佛陀並沒有否定咒術的存在和效力。隨著佛法的宏揚，信仰者和出家弟子日益增多，因應實際時空環境的需要，世俗咒術引入佛法成了一種必然。

佛教中最早的咒語應該是防治毒蛇的咒語。由於印度地處熱帶及亞熱帶，自然環境原本就是蛇類比較多的地方。出家人多住於樹林、巖洞、野外，正是毒蛇出沒活動頻繁的地區，對毒蛇的防備就很重要。在《雜阿含經》卷9記載，優波先那比丘住在王舍城寒林中塚間蛇頭巖下修行時，被毒蛇咬傷而死亡。佛陀因應這個因緣，就為比丘們說防治毒蛇的咒語。⁴¹⁵ 後來逐漸准許學習治病、保護自

⁴¹⁴ 見《長阿含經》卷13，《大正藏》冊1，頁84中下。

⁴¹⁵ 見《雜阿含經》卷9，《大正藏》冊2，頁60下-61中。

己，甚至降伏外道、鬼神的咒法。印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》一書中，對部派時期的咒語發展有詳細的敘述：

出家人住在阿蘭若處，如知見不正確，意念不清淨，修行沒有方便，都會引起妄想、幻覺；或犯下重大的過失；或見神見鬼，弄到失心發狂；或身心引發種種疾病，如『治禪病秘要法』所說那樣。『長部』(三二)『阿吒曩胝經』，毘沙門天王，因為比丘們修行時，受到邪惡鬼神的擾亂，所以說阿吒曩胝的護經。護經是列舉護法的大力鬼神，如修行人誦習這部護經，就能鎮伏邪惡的鬼神，而得到了平安。這是印度舊有的，他力與咒術的引入佛法。『長阿含經』是法藏部的誦本；法藏部立「禁咒藏」，是重咒術的部派。『長部』的『大會經』，只是列舉敬信三寶的鬼神名字，而『長阿含經』的『大會經』，就作「結咒曰」。因為誦念護法鬼神的名字，會得到善神的護持，與誦咒的作用一樣。⁴¹⁶

咒術的功效和靈驗性，在高僧傳記或咒語的相關書籍有很多的記載。至於持咒的效力則因人而異，這和持戒、德性、心的虔誠度、定力或專注力、修行程度的高低等等，都有一定程度的關係。例如，「釋清虛者，俗姓唐，梓州(治今四川三台)人，在齊州靈岩寺北三總山中修行，常誦《金剛般若經》，並行持十一面觀音法，多有神異。……又載長安四年(704)三月，到少室山少林寺坐夏，禪院北上佛堂有鬼神擾害，一小師專持火頭金剛神咒制伏無效，清虛遂持誦十一面觀音神咒，並加誦《金剛經》，終於破除鬼神，居者無患。據載，藍田縣悟真寺上坊禪院無水，法藏請清虛在山中祈求得泉。」⁴¹⁷「總而言之，咒語，運用語音自身的神秘作用，或因咒力而得到鬼神的護助，憑咒力來遣使鬼神；因此咒的神秘力，是常與鬼神力相結合的。」⁴¹⁸空間環境的吉凶好壞和鬼神是有密切的關係，這也是佛經中常會提及六道眾生和龍天護法的原因。

佛號和咒語的力量自古以來就深入人心，念佛持咒靈驗的事蹟處處可見。出版《古梵文楞嚴咒校注》、《古梵文千句大悲咒校注》、《古梵文佛母大孔雀明王經》、《古梵文佛教咒語大全》……等梵文咒語書，並大力推廣梵文版梵音誦咒的簡豐祺先生大學時代即曾受教於懺雲法師，28歲始專心靜坐，至39歲略有境界，但不久即為鬼神魔障所苦，偏訪各地寺多道者，不能得解，最後專心持誦梵文楞嚴咒，依恃楞嚴咒力，解除自身鬼神魔障之苦。念咒到一定功力的修行者，除了可以退卻鬼神魔障，也可以清除本身業障，即密教所言黑業氣。除此之外，亦以咒力救助他人。⁴¹⁹署名「苦海還願人」編著的《如何解脫人生的種種痛苦？》系

⁴¹⁶ 參見印順法師：《初期大乘佛教的起源與開展》(新竹：正聞出版社，1981年)，頁267-268。

⁴¹⁷ 參見呂建福：《中國密教史(一)：密教的起源與早期傳播》(臺北：空庭書苑有限公司，2010年)，頁232。

⁴¹⁸ 參見全佛編輯部主編：《佛教的真言咒語》(臺北：全佛文化事業有限公司，2000年)，頁22。

⁴¹⁹ 參見簡豐祺：《古梵文楞嚴咒校注》(臺北：大千出版，2006年)，〈前言〉，頁5-6。

列書共三集，強調念佛持咒的利益很大，書中闡揚念佛持咒的理論，並列舉實際的例子，是提倡念佛持咒為修行法門的著作。⁴²⁰本系列書曾多次大量再版印行，有一定程度的影響力。

念佛持咒的奇妙力量，在科學昌明的今日，可以用科學的方加以實驗而得到更多的證明。專門深入研究水的日本專家江本勝在《生命的答案，水知道》一書中用科學的方法證實語言文字的神奇力量：「在這裡我想提點各位的是，人體平均七十%由水構成。人在誕生前的受精卵狀態，有九九%是水；出生後，原本占九十%的水在成人之後會降到七十%，據推測死前應該會降至五十%吧！換句話說，人終其一生都是活在水的狀態之下。從物質的角度來看，人就是水。以這個前提思考，就可以很冷靜的去看許多事情。」⁴²¹「水閱讀文字，從而理解文字意涵並改變結晶形態……。看到『謝謝』的水，呈現的是清楚而美麗的六角型結晶；相對的，看到『混蛋』的水，呈現的結晶則和聽到重金屬樂時一樣，是細碎零散的結晶。同樣的，看到『我們一起做吧』的邀請時，水結晶的形狀非常完整規則，但是看到『給我做』這個命令句的水，甚至無法呈現結晶。這個實驗說明了日常生活的措詞有多重要。一句好話的震撼力，會將一切性質帶往好的方向，而一句惡言，則會將所有的事物都引向破壞。」⁴²²由上述的引文可以知道，語言文字可以對人產生很大的影響力，而人和環境都是由地水火風四大元素構成，因此，語言文字也必定可以對環境產生一定的影響。

目前擔任台灣大學校長一職的李嗣涔先生，早年擔任教授時，因參與氣功科學研究，改變對中國傳統文化與生命的看法，並以實事求是的精神，用科學的方式進行手指識字的人體特異功能實證研究，在偶然的機緣下，獲得重大的突破。完整的事件經過，在《難以置信——科學家探尋神祕信息場》有詳細的敘述。書中有位王小妹妹進行測試時，是將紙條放在黑色底片盒裡，手握住底片盒來「看」。王小妹妹聽到「好像人家在唸經，很像在寺廟中，回音很大。」原來底片盒裡的紙條上是黑筆寫的六字真言「唵嘛呢叭咪吽」。⁴²³書中也敘述發現有佛、菩薩等神聖關鍵字，以及證實有一般所謂「靈界」訊息場的存在：

為了驗證「佛」字的特殊性，我們準備了許多和「佛」字造形相近的字，如「拂」、「拂」等，或是把「佛」字去掉部分筆畫，實驗結果顯示，她都正常的看到紙上的字，並無特殊現象。但是只要是正確的「佛」字，便會看不到字跡，而出現亮光或發亮的影像。更奇怪的是我用注音符號寫的「ㄉ

⁴²⁰ 參見苦海還願人：《如何解脫人生的種種痛苦？》（臺北：維摩詰居士弘法會，1999年），第一集，頁6。

⁴²¹ 參見江本勝著，長安靜美譯：《生命的答案，水知道》（臺北：如何出版社有限公司，2002年），頁13。

⁴²² 參見江本勝著，長安靜美譯：《生命的答案，水知道》，頁22。

⁴²³ 參見李嗣涔、鄭美玲：《難以置信——科學家探尋神祕信息場》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2000年），頁49。

乙ノ」，也是看不到字跡，只看見亮光一閃。這些字形和字音的實驗結果，使我們相信「佛」字是有特殊性的關鍵字，每當高橋的意念視覺看到這個字的時候，就會開啟某個特別的頻道，和那個充滿亮光的世界取得聯。……經過反覆的測試和驗證，一再顯示只要是「佛」字或相關的詞彙，如彌勒佛、阿彌陀佛、藥師佛、菩薩等，或是民間信仰的媽祖、濟公……等，高橋便無法看到字跡，屏幕上總是出現亮光或發亮的影像，甚至在高橋本身並不了解詞彙的意思時，也是如此。這些實驗的結果顯示所謂「靈」的世界必須存在，而且似乎在統稱為「靈」的世界裡，還有不同的領域或疆界，需要不同的關鍵字才能取得聯繫。⁴²⁴

在南台灣主修並宏揚地藏菩薩法門聞名的敬定法師，在六龜興建壯麗堂皇的諦願寺。早年她赤手空拳，重振香火冷落位於高雄鳥松的圓覺寺，今名圓照寺，使圓照寺成為南台灣的著一佛刹。法師在自傳《法筵》一書中，提到接掌圓覺寺後，整修過程中發生的奇異事蹟：

圓覺寺，創建於民國三十七年，在我接掌時，已殘陋不堪。其實，圓覺寺雖地處偏遠，但地勢絕佳，群山擁護，環境清幽；只要詳加規劃，此處必可成為禮佛的理想道場。

接掌圓覺寺後，我首先著手於佛龕的改建。請工人將原有的「須彌座」凸出部份，先行清拆。在整修過程中，發生了許多不可思議的事蹟。當工人開始著手敲打須彌座時，全身突然間像觸電，整個人被彈開，頭暈目眩，無法施工。工頭蔡雙喜先生，堅不信「邪」，再施工時，僅僅是以雙手欲移動花瓶，即再次受震盪。工人束手無策，只好坐於石階上，以電話請我趕緊前來處理。俟我燃香三柱，稟報諸佛菩薩及護法神：念弟子一片真心，祈求龍天護持整建工程，使能一切順利。上香之後，再次施工時，即未再有類似情形發生。⁴²⁵

在引文中，圓覺寺雖然因某些原因變成殘陋不堪，「但地勢絕佳，群山擁護，環境清幽；只要詳加規劃，此處必可成為禮佛的理想道場。」可知佛寺與擇地是有不相衝突的密切關係，而且好的地理環境對佛寺的興盛是有一定程度助益的。在整修過程中發生奇異的事蹟，「俟我燃香三柱，稟報諸佛菩薩及護法神：念弟子一片真心，祈求龍天護持整建工程，使能一切順利。上香之後，再次施工時，即未再有類似情形發生。」在《高僧傳》卷3也有求那跋陀羅燒香呪願而平安的記載：

求那跋陀羅，此云功德賢，中天竺人，以大乘學故世號摩訶衍。……後於

⁴²⁴ 參見李嗣涇、鄭美玲：《難以置信——科學家探尋神祕信息場》，頁210-213。

⁴²⁵ 參見釋敬定：《法筵》（高雄：九華出版社，2002年），頁114-115。

秣陵界鳳皇樓西起寺，每至夜半輒有推戶而喚，視之無人，眾屢厭夢。跋陀燒香呪願曰：汝宿緣在此，我今起寺，行道禮懺，常為汝等。若住者，為護寺善神；若不能住，各隨所安。既而道俗十餘人，同夕夢見鬼神千數皆荷擔移去，寺眾遂安。今陶後渚白塔寺即其處也。⁴²⁶

可知六道眾生、龍天護法等不同空間的有情都是存在的，而且「吉地自有神司」，世尊於巴陵弗城，以天眼見諸大天神各封宅地，中神、下神亦封宅地，並且明言：「有人居者，安樂熾盛」，就是就好的例證。筆者認為如果能更了解六道眾生、龍天護法的屬性，以及和空間環境的相互關係，對擇地的空間環境運用將會有很大的助益。

念佛持咒有很多奇妙的靈驗性，端看個人的虔誠心與如何巧妙地運用。一般人可能會以為念佛持咒和擇地似乎是兩回事，其實不然，兩者也可以是有密切相關的。以法鼓山找地的過程為例，長期以來，聖嚴法師一直在找尋一塊土地，以供建設一個比較有長久性、安定性和未來性的道場，做為教育、研究、弘法、修持的綜合性佛教園區。甚至信眾「組織了一個購地小組來負責，代表聖嚴法師從台北到南投、宜蘭、頭城，幾乎跑遍了台灣每一個縣的山村，看過無數的山水。奈何人覓山、山尋人，八年下來，總是因緣不具足，找不到一塊人傑地靈，地勢天成的山坡地。」⁴²⁷直到熊清良居士建議聖嚴法師親自領導僧俗四眾弟子，共同持誦大悲咒二十一遍，祈求觀世音菩薩加被指引，才找到現在法鼓山所在地，就是最佳的實證。聖嚴法師在《金山有礦》一書中，有詳細的敘述：

人覓山山尋人

八年以來，我為了要找一個比較有長久性、安定性和未來性的道場建築用地，從台北找到南投，幾乎踏遍了每一個縣的山村、道路，看了許多地。但是因緣不具足，不是地形不好，就是面積太小，或者價錢太高……。有一位熊清良居士建議我領導僧俗四眾弟子共同持誦大悲咒二十一遍，祈求感應。那是民國七十八年三月二十五日晚上的念佛會，當天到有一千人左右，是歷來念佛會中人數較多的一次……。

我被他說動了，遂親自前往，才發現那裡一共十八甲地，靠近海邊，但是見不到海，也吹不到海風，左右及後方都有隆起的山崗為屏障，像一把太師椅，那塊地就在椅座上。向前展望，是金山鄉的平原，平原遠處，就是萬里鄉起伏的重巒，有千山來朝的氣勢。左邊有隆起的山峰，右邊是平緩的山崗。看其脈象，是從台北縣最高的七星山迤邐而下，從地理名詞來說，可以稱它為側蒂的蓮花，而且有兩條清溪，終年綠水長流，圍繞合抱著這

⁴²⁶ 見《高僧傳》卷3，《大正藏》冊50，頁344上-下。

⁴²⁷ 參見施叔青：《枯木開花——聖嚴法師傳》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2000年），頁304-305。

塊地，就在這塊地的正前方匯成一條形同九曲三彎的主流。我看了以後非常歡喜，決定探聽價錢。……到了去年三月二十六日，他(註：全度法師)也在觀音菩薩像前持大悲咒，希望菩薩指引，能夠早日找到理想的人選。再說那位林居士，他在三月二十七日的早晨得到一個靈感，要他去他公司對面一個叫佛恩寺的道場，說有一塊地可以轉讓給他的師父聖嚴法師。他經常有各種靈感，也深信不疑。結果就在那裏遇到了全度法師，而談起金山這塊土地，這可說是不可思議的感應事蹟。⁴²⁸

灑淨是無形面清淨土地的一種方式，咒語的力量有請求神佛加被的正面祈求力量，以及排除一切非人等的負面干擾等功用，在現實生活中，常用於動土、完工入宅或啓用時。「根據密乘，立完佛塔之後，有特別的儀式來正式灑淨開光。然而，密乘也相信，最強有力的灑淨開光，是對佛陀教法真誠的虔敬心。因此，當你在聖地時，想像你所供養的虔誠心，確實淨化了這整個地區，讓它變得更神聖、更能利益將來前來此地的有情眾生。」⁴²⁹其實灑淨，不僅密教重視，顯教在日常運用上也是常見的。例如，位於宜蘭縣礁溪鄉林美山的佛光人文社會學院，於八十二年十月十七日上午舉行動土典禮時。當法會開始，代表上香，大眾虔誠誦觀音聖號及大悲咒，灑淨後，由星雲大師等諸位法師及貴賓執鏟動土時，頃刻觀音菩薩聖像旁的地面乍然凸起，湧出一尺餘高甘泉，信徒莫不為此「九龍吐水」吉相歡欣。⁴³⁰此外，佛教的灑淨儀式除了有外在環境的淨化作用外，也有內在心靈淨化的啓示作用。例如，法鼓山「動土時，聖嚴法師領眾環山進行灑淨儀式，以誠摯的心靈為法鼓山建設祈福，都可說是心靈環保的展現。灑淨的並不只是工地，還包括我們的身心……。所以，這是藉由儀式得到淨化身心的效果，這也是四環的具體落實。」⁴³¹

除了灑淨外，煙供同樣有清淨環境與祈福的功用。「公元八世紀吐蕃赤松德贊時代，蓮花生大士應藏王邀請赴藏傳播佛教密宗，並於西藏山南地區的扎囊縣創建西藏第一座具足三寶的大寺院——桑耶寺。然而建寺工程屢屢遭到鬼怪神靈的干擾，白天修造好的工程，晚上就被破壞無遺，如是周而復始，嚴重延宕了工期。為了平息此障礙，蓮師在當時的藏曆五月十三日修持了一個祭祀世界神祇的儀軌，所有鬼怪神靈皆被平息，攝受降服。此後桑耶寺的建造工程即十分順利，並很快的竣工落成，當時蓮師的祭祀儀軌即是煙供。」⁴³²煙供在藏語中，被稱為「桑」，「漢語稱為神香或祭祀神煙，原指焚燒特定的材料，作為清淨環境與祈福之用。在藏地習俗中，煙供因地點位置或需求場合不同而異，例如：迎接上師蒞

⁴²⁸ 參見釋聖嚴：《金山有礦》(臺北：圓神出版社，1994年)，頁2-6。

⁴²⁹ 參見宗薩蔣揚欽哲諾布著，姚仁喜譯：《朝聖——到印度佛教聖地該做的事》(臺北：親哲文化有限公司，2010年)，頁64。

⁴³⁰ 參見依空法師等著：《佛光山靈異錄》(高雄：佛光文化事業有限公司，1985年)，頁131-132。

⁴³¹ 參見釋聖嚴等著：《佛教建築的傳統與創新：法鼓山佛教建築研討會論文集》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2007年)，頁192-193。

⁴³² 參見吉祥賢：《藏曆與藏密修持》(臺北：喜旋文化出版工作室，2011年)，頁256。

臨或歸來的致敬香祀，以及山頭或河岸邊的祈福香祀。……修持『桑』煙供，主要是對於大山、江河、大地、天上諸神祇的供養，特別是對山神、河神等神祇做供養。藉由邀請整個宇宙中所有的神祇，並特別針對自己生活周遭(如居家周圍)局部環境內的神祇做供養。廣義來說，修持"桑"煙供的供養對象包含前述四大類，而狹隘來說是較偏重山神、河神等居於周遭環境的神祇。」⁴³³其實，無論灑淨、煙供或其他同樣有清淨環境與祈福功用的儀式，佛號和咒語的誦持都是其中重要的元素，這些儀式都蘊涵神聖空間的營造，從世俗空間轉化為神聖空間，也是超越與提昇環境的殊勝方法。

宗教史學家伊里亞德 (Mircea Eliade) 在他的著作《聖與俗》(The Sacred and the Profane) 一書的開始便是談論神聖空間，並且對於神聖空間有其獨到的論述。筆者認為每個宗教或每個人都有自己對「神聖空間」的不同認定和感受方式，將世俗空間轉化為神聖空間，便是超越與提昇環境的殊勝方法。佛教經典中常常提到說，凡是有佛經所在的處所，就會有護法神祇及諸大菩薩們，給予護祐，成為一處神聖的空間。例如，《大方等大集經》卷 21〈四天王護法品〉：「爾時梵天白佛言：世尊！隨是經典流布之處、都邑、聚落，我當至心而擁護之。……。此世界中，隨有是經流布之處，當令其地無諸兵革及諸惡事。」⁴³⁴《金剛般若波羅蜜經》卷 1：「復次，須菩提！隨說是經，乃至四句偈等，當知此處，一切世間天、人、阿修羅，皆應供養，如佛塔廟，何況有人盡能受持讀誦。須菩提！當知是人成就最上第一希有之法，若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。」⁴³⁵《高僧傳》卷 1 記載，攝摩騰講金光明經，並引用佛經所說：「能說此經法，為地神所護，使所居安樂。」⁴³⁶類似上述的這些因佛或佛經使空間神聖的記載，在佛經中處處可見。此外，憶念佛陀或觀想念佛，和單純念佛、持咒、誦經一樣，都是營造神聖空間的有效方法。「如同佛陀親自所應允的：『任何人憶念我，我就在他面前』。當我們對佛陀與他的教法生起憶念心或虔敬心的那一剎那，他就會與我們同在一處，而該處也就會成為『神聖』之地。」⁴³⁷

「在我國一般而言對真言均不加以翻譯，而直接運用其原語的音譯，認為唸唱或書寫、觀想其文字，即能具有與真言相應的功德，所以真言不僅可以得證開悟而即身成佛，而且也能滿足世間之願望。例如，《不空羼索毗盧遮那佛大灌頂光真言經》所說的〈光明真言〉，即可使聞者滅除所有的罪障；而且如果念誦〈光明真言〉，加持於土砂，將土砂撒於死者或其墓上，則可藉此加持力量，滅除亡者的罪業，而使亡者得以往生西方極樂世界。」⁴³⁸〈光明真言〉所提供的方法，

⁴³³ 參見吉祥賢：《藏曆與藏密修持》，頁 319-320。

⁴³⁴ 見《大方等大集經》卷 21，《大正藏》冊 13，頁 150 下。

⁴³⁵ 見《金剛般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 750 上。

⁴³⁶ 見《高僧傳》卷 1，《大正藏》冊 50，頁 322 下。

⁴³⁷ 參見宗薩蔣揚欽哲諾布著，姚仁喜譯：《朝聖——到印度佛教聖地該做的事》，頁 9-10。

⁴³⁸ 參見全佛編輯部主編：《佛教的真言咒語》(臺北：全佛文化事業有限公司，2000 年)，頁 5。

對於傳統陰宅的擇地法來說，就提供了另一種不同的思維和超越方式，事實上，當有形的空間受現實環境局限而無法改變時，從無形的空間環境做轉化提昇也能達到一定的超越和改善。此外，〈光明真言〉改變空間的居住使用者，也是改善空間值得省思的有效方法。

黃教祖師宗喀巴所著的《密宗道次第廣論》一書記載：「有箭地基上，作業無成就。箭過謂枯骨，瓦礫及灰燼，朽木並荊棘，勵力盡揀出。……若不能盡除，一切地箭過，則當用密咒，善修治彼處。」⁴³⁹由引文可以知道，密宗以密咒的力量來改善有瑕疵的土地。念佛持咒除了有營造神聖空間的神奇功效有用外，更有以一念代替雜亂萬念的效果，如果能減少雜亂的念頭，對人的身心是有很大的正面作用，心影響境，當然對環境會有很大的改善作用。因此，時時刻刻正念相繼是很重要的。海雲繼夢法師提倡用正念填滿生命的空間：

當我們經常有這樣的情況，「奇怪，最近看到的人，怎麼都這麼難看？」那就要留意了，可能有業障要出現。要是發覺最近看大家都很漂亮、很莊嚴，那就知道有一些福報要現前了。

各位有沒有留意到，為何同樣一個人，跟這一群人在一起很難看，跟另一群人就不會？變化怎會這麼大？由此可見一個人受不同環境影響的情況。當你能夠照見這種心境的變化時，就會無限的超越和成長。

「最近怎麼搞的，老是聽到是非？」這時要注意了，是非聽多了，會失去警覺性。當你發覺最近一再有是非來，那就是業障，要趕快拜懺、修法，沒有必要的電話或交往就此打住，自然會超越。

或者這時想一想，「這些人怎麼一直講是非？嗯……我的生命空間有問題，得趕快填滿生命空間」。人家一直在講的時候，這邊就「南無大方廣佛華嚴經，華嚴海會佛菩薩……」起叩，那是非就斷了。要是能夠當下提起正念填滿生命空間，對方一定會感受到：「哎喲！我在講是非。」這才是行者的本色。這樣生命才會一再超越。⁴⁴⁰

其實，「用正念填滿生命的空間」和念佛持咒是相同的，或者說是有異曲同工之妙。念佛持咒都可以求往生西方極樂淨土，更何況改變提昇環境。念佛持咒對環境的提昇和超越，在佛法中，就是以密教等持咒修行及淨土念佛法門的原理來做為對環境提昇的方法和途徑。

⁴³⁹ 參見宗喀巴著，法尊譯：《密宗道次第廣論》（香港：佛教慈慧服務中心，1996年），頁144。

⁴⁴⁰ 參見海雲繼夢：《生命密境——曼荼羅的世界》（臺北：空庭書苑有限公司，2005年），頁198-199。

第三節 以心轉境

本節以心轉境是以唯識學說與禪宗對境的超越來探討，主要以《成唯識論》中識與境關係的論述為主，並以禪宗《六祖壇經》有關境的論述為輔。因為，從印度佛教史的發展脈絡來看，唯識學派崛起於中觀學之後，為佛教大乘思想中一個重要的支派。唯識學派以無著、世親的思想為最主要，而唯識十大論師皆有注疏世親的《唯識三十頌》。《成唯識論》是玄奘法師接受弟子窺基建議，以護法的觀點為主，雜糅其他九師的理論主張而成的論述，被公認為是集唯識學大成的作品。《成唯識論》卷 10：「或諸愚夫迷執於境，起煩惱業，生死沈淪，不解觀心勤求出離。哀愍彼故，說唯識言，令自觀心解脫生死，非謂內境如外都無。」⁴⁴¹由於愚夫迷執於境而煩惱沈淪，因此，說唯識學說令眾生自我觀察心識，以求解脫生死。由此可知，唯識學說是眾生對境超越提昇的良方。

禪宗對境的論述和唯識學說有一定程度的相近，主要以《六祖壇經》中識與境關係的論述為主。禪宗是相當受到歡迎的宗派，禪的思想對中國人有普遍性的影響。六祖慧能是禪宗劃時代的代表人物，記載他的言行的《六祖壇經》更是唯一被譽為經的書，可見《六祖壇經》的影響力。誠如傅偉勳教授認為，「《壇經》(尤其通行本)的傳承與顯揚，已有一千年以上的歷史，從思想史與創造的詮釋學觀點去看，『實謂』層次之上的『意謂』層次、『蘊謂』層次、與『當謂』層次更為重要，因為真正的禪宗課題，並不在原思想家(慧能)實際上(在《壇經》中)說了什麼，而是在他『實謂』之中想要表達什麼意思，更且是在他的說法究竟具有多少值得探討的哲理蘊涵。」⁴⁴²例如，慧能對「心淨則國土淨」的詮釋就和《維摩詰所說經》〈佛國品〉：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨」的意涵有所差異。

佛教是非常看重心識活動的宗教，從原始佛教以來就是如此，發展到大乘佛教，相關的理論更是完備。擇地法是外在空間環境的學問，「心外求法」是一種常態，因此，也面臨瓶頸和局限。佛教理論是依正不二、心物一元，外在的空間環境和人的心靈意識有密切的相互關係。筆者認為對擇地的提昇和超越，一樣必需從心識去著手，才能正本清源與自利利他。平川彰在《印度佛教史》一書中，詳細描述了佛教對心識活動的看重：

佛教看重心的活動，從原始佛教以來可以見到唯心論的性格，但是將此明確提出來的是大乘佛教，特別是《華嚴經》。《華嚴經》的〈十地品〉中說：「三界虛妄，唯是心作。十二緣分，是皆依心。」闡明自己所經驗的世界，

⁴⁴¹ 見《成唯識論》卷 10，《大正藏》冊 31，頁 59 上。

⁴⁴² 參見傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》(臺北：東大圖書股份有限公司，1999 年)，頁 219-220。

全部都是心所顯現出來的。還有在《華嚴經》中說：「心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。」這表示自己的世界是自己所作出來的。而「心、佛、眾生，此三無差別」，是指不論是迷惑的眾生，還是已證悟的佛陀，基本上心的構造不變。在這裡顯示由迷到悟，於心的持續與轉換的契機，因此《華嚴經》中也有「初發心時便成正覺」之語。把心比喻為畫師，也可見於《遺日摩尼寶經》，而《維摩經》裡也說到：「心淨則佛土淨。」⁴⁴³

「唯識無境」是唯識學的重要觀念。按護法的觀點，「唯識」就是「一切不離識」，而「無境」則指無外境，非無內境。《成唯識論》記載：「此我法相雖在內識而由分別似外境現。……外境隨情而施設，故非有如識。……境依內識而假立，故唯世俗有。……實無外境唯有內識似外境生。」⁴⁴⁴「由此應知，實無外境，唯有內識似外境生，是故契經伽他中說。」⁴⁴⁵《永嘉證道歌》卷1：「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千。」⁴⁴⁶說明心識狀態對環境的感受有很大的影響，也是「唯識無境」的一種寫照。淨空法師講述《改造命運心想事成》提到章太炎的故事，不僅說明迷悟的心識狀態不同，所見到的同一境相就有所不同，而且也是境由心生的最佳說明：

地獄從哪裡來的？朱鏡宙老居士曾經跟我講了一個故事，這是他的岳父章太炎先生，在北京時有一段時間被東嶽大帝請去作判官。東嶽大帝在中國山東省泰山，管轄的區域有五、六個省分，他掌理這個地區的生死和吉凶禍福。判官的地位很高，相當於祕書長。章太炎先生說晚上小鬼就來了，抬著轎子請他去上班，第二天早晨天剛亮，他就下班，小鬼再把他送回來。他日夜都不休息，白天在人間辦公，晚上到鬼道上班。

他常常把他在鬼道的所見所聞，跟一些朋友們敘說。有一次，他問東嶽大帝（閻羅王比東嶽大帝還要高一級）：「地獄的刑罰，有一種叫炮烙（炮烙是把鐵柱燒紅，使罪人抱著），這個刑罰太殘酷了，希望東嶽大帝能大發慈悲心，把這個刑罰廢除。」東嶽大帝聽了他的話，點點頭說：「你先去刑場參觀一下。」於是東嶽大帝就派兩個小鬼帶他去參觀現場。到了現場之後，小鬼告訴他：「這就是現場，你看！」可是他完全看不見，於是才恍然大悟，原來地獄的刑罰不是閻羅王設的，所以他不能廢除。刑罰是從哪裡來的？是惡業變現出來的。就跟人做惡夢一樣，自作自受，不是別人做出來給你受的。這才曉得佛經講的道理是真實的。

所有一切歡樂、痛苦的境界，無一不是自心變現的。《華嚴經》講一切法「唯心所現，唯識所變」，包括天堂、地獄。心，是你自己的真心；識，

⁴⁴³ 參見平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》（臺北：商周出版，2002年），頁339。

⁴⁴⁴ 見《成唯識論》卷1，《大正藏》冊31，頁1中。

⁴⁴⁵ 見《成唯識論》卷1，《大正藏》冊31，頁7上。

⁴⁴⁶ 見《永嘉證道歌》卷1，《大正藏》冊48，頁395下。

就是妄心。你的心善、行善，現出來的境界自然是至善美滿；你的心惡、念頭惡、行為惡，現出來的境界自然是災難。所以，天堂是自心變現的，地獄也是自心變現的，我們現前這個生活環境，還是自心變現的。⁴⁴⁷

唯識學「萬法唯識」的理論體系，係由阿賴耶識「內變根身、外變器界」的作用所形成。《成唯識論》卷 2 說：「阿賴耶識因緣力故，自體生時，內變為種及有根身，外變為器。」⁴⁴⁸所謂種是指萬法種子，所謂根身是指有情的身體，所謂器是指器世間，也就是客觀的山河大地等物質存在。唯識學認為內在的生命和外在的自然環境，都是阿賴耶識的變現。在早期的佛經中就有眾生的根身受心影響的記載，《雜阿含經》卷 10 提到，嗟蘭那鳥心種種，故其色種種：

諸比丘！當善思惟觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲使染，瞋恚、愚癡使染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故，色種種。是故，比丘！當善思惟觀察於心。諸比丘！長夜心貪欲所染，瞋恚、愚癡所染，心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘當知，汝見嗟蘭那鳥種種雜色不？

答言：曾見，世尊！

佛告比丘：如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜亦復如是。所以者何？彼嗟蘭那鳥心種種，故其色種種。⁴⁴⁹

唯識論的宇宙觀，稱為「賴耶緣起」，當業種現行而感得的果報，便是唯識變現，這是從本體上著眼的。若從現象上著眼，便可稱為業感緣起，因為，八識所變的果報——現象，實在是由於各自所造的業力而來。《成唯識論》對於說明心識如何變現器世間時提到：「所言處者，謂異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相以，處所無異，如眾燈明各遍似一。」⁴⁵⁰所謂「處」，即為吾人所身處之世界，意即第八識中的共業種子成熟的因緣力，變現似色、聲、香、味、觸等相亦即地、水、火、風四大種及四大種所造色法。而諸有情類，唯識所變的內容各別不同，然而共業種子所感的共報果相之「處」是相似無異，有如眾燈光遍照，所照之處，似一片光。「唯識學的宇宙學可以說是一種『眾生創世說』。唯識學認為，宇宙並非是一種心外的客觀、獨立的存在，而是由眾生的第八識變現，是第八識的相分境。『阿賴耶識因緣力故，自體生時，內變為種及有根身，外變為器』（《成唯識論》卷二）。所以，當第八識生起自體時，也就同時變現出器世間，即物質世界。」⁴⁵¹由上文可知，在《成唯識論》中的立場，對於我所處的世界，是由眾人的共業種

⁴⁴⁷ 參見淨空法師講述：《改造命運心想事成》（臺北：佳芳企業社，2009年），頁184-186。

⁴⁴⁸ 見《成唯識論》卷2，《大正藏》冊31，頁10上。

⁴⁴⁹ 見《雜阿含經》卷10，《大正藏》冊2，頁69下。

⁴⁵⁰ 見《成唯識論》卷2，《大正藏》冊31，頁10下。

⁴⁵¹ 參見林國良：《成唯識論直解上》（台北：佛光文化事業有限公司，2002年），頁14-15。

子所感報的世間。

在《維摩詰所說經》卷1〈佛國品〉中，提到器世界與心的關係，經文中，舍利弗不見如來佛土嚴淨，但見此土丘陵坑坎、荊棘沙礫、土石諸山、穢惡充滿。螺髻梵王告訴舍利弗：釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。不見清淨佛土是因為心有高下，不依佛慧，而菩薩於一切眾生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見釋迦牟尼佛土清淨。⁴⁵²由此可知眾生有情的依報環境是深受眾生心識的影響。《宋高僧傳》記載，韓國的義湘大師原本要來中土求法，因一段特殊的際遇，體會到「三界唯心，萬法唯識；心生故種種法生，心滅故種種法滅」的道理：

釋義湘，俗姓朴，雞林府人也。生且英奇，長而出離，逍遙入道，性分天然。年臨弱冠，聞唐土教宗鼎盛，與元曉法師同志西遊，行至本國海門唐州界，計求巨艦，將越滄波，倏於中塗遭其苦雨，遂依道旁土龕間隱身，所以避飄濕焉。迨乎明旦相視，乃古墳骸骨旁也。天猶霰霖，地且泥塗，尺寸難前，逗留不進。又寄埏甕之中，夜之未央俄有鬼物為怪。曉公歎曰：前之寓宿謂土龕而且安，此夜留宵託鬼鄉而多崇，則知心生故種種法生，心滅故龕墳不二。又三界唯心、萬法唯識，心外無法，胡用別求。⁴⁵³

在佛教觀點中，我們所處的環境好壞和業力有密切的關係，業力好壞都是過去生中所累積的因果，因此地理風水學是深受業力的影響和牽引，在佛教典籍上則是以「境隨業識而轉」來表達。《成唯識論》卷7：「謂於一處鬼、人、天等隨業差別所見各異。」⁴⁵⁴意即在同一地方，鬼、人、天人等，由於業的差別，所見境界各不相同。餓鬼所見是火或膿流血河，人所見是一般的河水，魚等水族動物所見是窟宅，天人所見則是莊嚴寶地。在《大般涅槃經》卷19〈梵行品〉有相關的記載：

大王！如恒河邊有諸餓鬼，其數五百，於無量歲初不見水，雖至河上純見流火，飢渴所逼發聲號哭。爾時，如來在其河側，鬱曇鉢林坐一樹下。時諸餓鬼來至佛所，白佛言：世尊！我等飢渴，命將不遠。佛言：恒河流水，汝何不飲？鬼即答言：如來見水，我則見火。佛言：恒河清流實無火也。以惡業故，心自顛倒，謂為是火。我當為汝除滅顛倒，令汝見水。爾時，世尊廣為諸鬼說慳貪過。諸鬼即言：我今渴乏，雖聞法言都不入心。佛言：汝若渴乏，先可入河恣意飲之。是諸鬼等以佛力故，即得飲水。既飲水已，如來復為種種說法。既聞法已，悉發阿耨多羅三藐三菩提心，捨餓鬼形得於天身。⁴⁵⁵

⁴⁵² 見《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》冊14，頁538下。

⁴⁵³ 見《宋高僧傳》卷4，《大正藏》冊50，頁729上。

⁴⁵⁴ 見《成唯識論》卷7，《大正藏》冊31，頁39上。

⁴⁵⁵ 見《大般涅槃經》卷19，《大正藏》冊12，頁478下-479上。

永明延壽禪師(904年—957年)，是唐末五代時禪宗高僧，為法眼宗三祖，又被後世推崇為淨土宗六祖。在永明延壽禪師的《心賦注》卷4中對「境隨業識轉」有所論述：

《唯識論》云：且如一水，四見成差。天見是寶嚴地，人見是水，餓鬼見是火，魚見是窟宅。故知前塵無定相，轉變由人。如云：境隨業識轉，是故說唯心。……又襄邑縣有賴鄉，鄉中有廟，廟有九井。若齋潔入祠者，汲水則溫清；若濫濁入祠者，汲水則混濁。又漢時鄭弘，夜宿郊外一川澤，忽逢故友，四顧荒榛，沽酒無處，因投錢水中，各飲水而醉。故知境隨業識而轉，物逐情感而生。若離於心，萬法何有。⁴⁵⁶

《成唯識論》卷3：「《入楞伽經》亦作是說：如海遇風緣，起種種波浪，現前作用轉，無有間斷時。藏識海亦然，境等風所擊，恒起諸識浪，現前作用轉。」⁴⁵⁷論中提到，藏識如大海，外境如風為緣，可以使如大海的藏識起種種波浪。說明一般人的心識是受外境的影響。雖然心識受境的影響，但心識也能改變環境或對環境的感受。在《五燈全書》卷38提到：

吉州青原惟信禪師上堂。老僧三十年前，未參禪時：見山是山，見水是水；及至後來親見知識，有個入處：見山不是山，見水不是水；而今得個休歇處：依前見山祇是山，見水祇是水。大眾！這三般見解，是同是別，有人緇素得出，許汝親見老僧。⁴⁵⁸

在禪宗裏，迷悟的心識狀態不同，所見到的同一境相就有不同的感受。青原惟信禪師的「見山是山，見水是水；見山不是山，見水不是水；依前見山祇是山，見水祇是水」就是著名的例子。

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷2：「一切眾生從無始來迷己為物，失於本心為物所轉，故於是中觀大觀小。若能轉物，則同如來。身心圓明不動道場，於一毛端遍能含受十方國土。」⁴⁵⁹說明凡夫眾生是為物所轉，如來則是心能轉物，明確宣告心靈力量是可以影響物質環境的。目前擔任台灣大學校長一職的李嗣涔先生，曾對人體的特異功能用科學的方式加以實證研究，這也可以引用證明佛經中所言不虛，如《楞嚴經》言「心能轉物」，在〈特異功能(神通)與科學〉一文中就有實際的例子可以佐證：

⁴⁵⁶ 見《心賦注》卷4，《卍續藏》冊63，頁143中下。

⁴⁵⁷ 見《成唯識論》卷3，《大正藏》冊31，頁14下。

⁴⁵⁸ 見《五燈全書》卷38，《卍續藏》冊82，頁44中。

⁴⁵⁹ 見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷2，《大正藏》冊19，頁111下。

一九九五年九月，我到北京中國地質大學人體科學研究院，訪問沈今川教授及特異功能人士孫儲琳女士，也看到過去八年中他門的研究成果。發現孫女士的能力，已經到達可以不用手接觸瓶子而只用意念就可讓藥片穿瓶而出之境界，令人不可思議。就其親身的體驗，要做到這些事情必須先在腦中成像，也就是腦中出現瓶子影像，然後在腦中做到穿瓶的動作，外界同樣的事情就實際發生了。我認為這些功能可能與巨觀的量子現象有關。

460

根據功能人的主述以及大量實驗結果之歸納，所有特異功能出現的先決條件是功能人腦中要看到屏幕出現，像電視機螢幕一樣，所要操作的如鐘錶、湯匙等物體必須出現在屏幕上，其影陳就像張開眼睛來看一樣真實。這時候用意識對屏幕上的物體操作，如撥動時針，折彎湯匙，則外面物理界就真的發生了同樣的效應。因此將前面所疑惑的，似應為不同機制的識字及意念致動功能，找出了中間的一絲聯繫，那就是在生理上都出現一項共同的特徵——腦中出現「屏幕效應」。只不過在識字時是等待屏幕上出現一比一劃的字或圖案；而意念致動是要等到屏幕上的圖像完整以後，再用意識對圖像操作，因此自然意念致動功能會在識字功能出現以後，才接續出現。⁴⁶¹

《楞嚴經講錄》卷5記載：「凡所差殊，皆隨心感變。所謂隨其心垢，則國土垢；隨其心淨，則國土淨也。」⁴⁶²事實上，「心淨則國土淨」如同「心能轉物，則同如來」一樣，是需要努力實踐才能達到的。一般人只是凡夫常隨境轉，經過修行實踐的如來，能不被境轉而且能以心轉境。《樂邦遺稿》「辨心淨則國土淨」一文記載：

世有寂室淨土文小卷，觀其語言諄諄，其必王龍舒之為文也。余讀之頗愛。渠評禪宗不修淨業者云：游心禪定悟性宗，人示以淨土，必曰：淨土唯心。我心既淨，則國土淨，何用別求生處。今復問之：且淨名經中，如來以足指案地，見娑婆悉皆嚴淨，而眾會不見，唯螺髻梵王得知，今之修禪者能如梵王所見清淨土否？況汝所居卑室陋屋必羨之以大廈高堂，脫粟藜羹必羨之以珍羞甘美，弊袍端褐必羨之以綾羅輕縠。若云心淨土淨，則不消如上分別也。況當老病死苦世間違情之時，顏色與未悟者同，是則口唱心淨土淨之言，身被穢土苦惱之縛，其自欺之甚也。⁴⁶³

由上文可知，要做到「心淨則國土淨」，如同《楞嚴經》「心能轉物，即同如來」

⁴⁶⁰ 李嗣涔：〈特異功能(神通)與科學〉，《佛學與科學論文集》(臺北：佛光文化事業有限公司，1998年)，頁343。

⁴⁶¹ 李嗣涔：〈特異功能(神通)與科學〉，《佛學與科學論文集》，頁349。

⁴⁶² 見《楞嚴經講錄》卷5，《卍續藏》冊15，頁79上。

⁴⁶³ 見《樂邦遺稿》卷1，《大正藏》冊47，頁240中。

的道理一樣，需要真修實證，真正有「轉識成智」才能有實際的功效。就好比大熱天一般人都汗流浹背了，在不開冷氣空調的前題下，能做到「心靜自然涼」，是需要有一定的精神修養，甚至要有相當的定力。《雜阿含經》卷 10 記載，佛陀告訴比丘們，應當好好觀察思惟心識於日常的起心動念和種種貪欲、瞋恚、愚癡的念頭：

彼嗟蘭那鳥心種種，故其色種種。是故，當善觀察思惟於心長夜種種，貪欲、瞋恚、愚癡種種，心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。⁴⁶⁴

唯識學說與禪宗對環境的提昇和超越，在佛法中，即是以唯識學派的萬法唯心、萬法唯識來轉識成智，以及禪宗的轉迷為悟，二者都是運用以心轉境的方法和途徑。唯識學對人的心識活動有精密的論述，而有佛教心理學的美稱；另一方面，唯識學對現象的分析也是精闢入理。佛教唯識學派主張「唯識無境」之理，認為一切宇宙萬象，無非由心識所變現，離開心識之外，並無客觀獨立的實體存在。無論外境是否存在，不可諱言地，外境對人有很大的影響力。人與境的關係是非常密切的，識與境關係對人生有很大的影響，而居於主宰地位的是人的心識。因此，了解外境產生、存在的根本原因，如何對人造成影響，進而透過對識與境關係的理解和研究，來改善、提升人的心靈和現實人生。一般人是心被境轉，唯識學強調的是轉識成智，研究唯識學中識與境關係，主要目的是透過對識與境關係的深入瞭解，解脫一般人心被境轉的困境，進而轉識成智，達到以心轉境，創造幸福、美好的人生。由佛經的記載可以知道，環境是受業種子所感報的影響，風水主要也是受到業力的左右。把不好的業力變成好的業力，就是創造好風水環境的主要關鍵。因此，改造環境首先在於改造自心，改造自心則從改善心念著手，惟有如此才能得到以心轉境的功效。

⁴⁶⁴ 見《雜阿含經》卷 10，《大正藏》冊 2，頁 69 下。

第四節 小結

在印度文化這個歷史悠久的古文明裏，就如同漢地一樣，從古以來就有時間、空間揀擇吉凶的傳統，即使是在時代文明的今日，這個傳統依然存在。「例如一個印度教的小孩，出生後到一定日期，便要選個吉日良辰進行起名儀式，而且不少人所起的名字也同神有關。……甚至有些人出門到外地出差，也要選個良辰吉日，否則就認為會招來不幸。就連一周內何日去什麼地方才吉祥，也有約定俗成的規定。」⁴⁶⁵其中「出門到外地出差，也要選個良辰吉日」、「何日去什麼地方才吉祥」都是和空間環境有關。

環境會影響有情眾生，同樣地，人也能夠轉境，也就是改變、轉化環境。實際的行動做為可以改變環境，同樣地，改變心念也可以改變人對同一環境的感受。如范仲淹〈岳陽樓記〉所描述的，一般人心隨境轉，古仁人「不以物喜，不以己悲」，超越環境的影響。對於人的心念影響人對環境的感受，在《四分律》卷4中，跋提生動的對比他的實際經驗。跋提稟報佛陀說：我原本未出家的時候，內外常以刀杖來自我衛護。雖然有這樣的衛護，仍然感到恐怖懼怕。懼怕有外賊來侵奪我的生命。現在我獨自在寂靜空閑處，如處在墳塚間、樹下，到了半夜沒有任何的恐懼，因為我心不忘失出離的快樂。⁴⁶⁶除了改變心念可以改變人對環境的感受外，以實際的行動來改善現實環境，也是提升環境品質的好方法。佛陀不僅重視選擇好地，也教導以實際的行動來改善現實環境和提升環境品質。在《四分律》卷52有一則佛陀教導改善屋臭的例子，佛陀提出灑掃、塗抹香泥和房屋的四角懸香三種方法。⁴⁶⁷

現在佛教教法的宣揚常常以「年年是好年，日日是好日，時時是好時」來做為對時間的超越。對空間的超越方面，則強調注重內心要有好地理：

中國地理勘輿師所謂最佳的地理「前朱雀、後玄武，左龍蟠、右虎踞」，其實就是「前有景觀，後有高山，左有河流，右有通道」，以現代最佳的生活環境來說，可歸納為下列四點：

- 一、要有通風，前後左右，順暢無阻。
- 二、要有陽光，採光自然，溫暖衛生。
- 三、要有視野，一望無際，心境超然。
- 四、要有通道，出入方便，自他兩利。

⁴⁶⁵ 參見王樹英：《印度文化與民俗》（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁15。

⁴⁶⁶ 《四分律》卷4：「跋提白佛言：我本在家時內外常以刀杖而自衛護。如是衛護猶有恐怖，懼有外怨賊而來侵奪我命。今我獨在阿蘭若處塚間樹下，至於中夜無有恐懼身毛不豎。大德！我念出離之樂，是故自稱言甚樂甚樂耳。世尊告言：善哉善哉族姓子，是汝所應以信出家樂清淨行。」（《大正藏》冊22，頁591下。）

⁴⁶⁷ 《四分律》卷52：「時，諸比丘患屋內臭。佛言：應灑掃，若故臭以香泥泥，若復臭應屋四角懸香。」（《大正藏》冊22，頁958中。）

總之，只要能方便生活，心中愉悅舒服，那就是最好的地理。

佛教認為外在有良好的地理環境固然很好，更重要的是內心也要有好地理。也就是內心有：良好的通風——思路通達；良好的陽光——熱心開朗；良好的視野——展望未來；良好的通路——菩提正道，這就是內心最好的龍穴。⁴⁶⁸

佛法強調用心去做超越時空環境設限的樞紐，是千古的真知卓見，然而，在落實與實踐方面，並沒有特別去著墨和解說。一般常說佛法有「八萬四千法門」，又說「千萬種人有千萬種心，千萬種法為適應千萬種人」。筆者認為，在佛法中，累積福德的人天善法、念佛持咒的密教等持咒修行及淨土念佛法門、唯識學說轉識成智與禪宗轉迷為悟的以心識轉境，對環境的提昇和超越，是最有效果，也是最適合各個層次的人們。累積福德、念佛持咒和以心識轉境，雖是個自獨立提昇和超越的方法，但是如果三者綜合因時因地加以善用，則功效會更顯著。此外，完整的理論體系有助於人們在日常生活實踐時的參考運用。如果能將佛法中有關累積福德、念佛持咒和以心轉境有關的理論，專就如何實際運用，以提昇時空環境的品質和超越時空環境的設限來加以整理論述，並以此為基礎建立正信正智的佛教時空環境學說，不僅對世人會有非常大的助益，對傳統的時空環境學說也會造成從根本改變和質的提昇，使「日日是好日，處處是好地」，不只是一種口頭禪式的宣傳標語，更是確實能夠達成的日常生活境界。

⁴⁶⁸ 參見星雲法師：《佛教與世學》（臺北：佛光文化事業有限公司，1999年），頁190。

第七章 結論

本篇論文共分為七章，論文大體分為四部分，第一部分談到環境和有情的相互關係，環境不僅對植物、動物、人類有很大的影響，其他的六道眾生和所處的環境，同樣有密切的關係存在。第二部分是譯經中與佛陀相關的擇地記載，包括與佛陀、佛弟子相關的擇地記載，禪定修行住處的擇地，樹木、鬼神與擇地的關係，以及佛教寺院內的布局，如塔、僧坊、經行堂、布薩堂、廚房、浴室、廁所的布局擇地，由佛陀的教誨來真實呈現佛陀對擇地的態度和觀念。第三部分是說明密教對擇地的重視，分析密教擇地法的內涵，以及例舉密教的擇地事例。第四部分是回歸佛教重視心性解脫的本質，以累積福德、念佛持咒和以心轉境做為佛法對擇地的超越和提昇。

第一節 佛教地理選擇的原理

現代人對於佛教經典缺乏深入了解，以致於多數人不知道在譯經中其實有不少和空間環境有關的記載。如《長阿含經》卷7提到：「又如礪确薄地，多生荆棘，於中種植，必無所獲。……猶如良田，隨時種植，必獲果實。」⁴⁶⁹地有優劣好壞是一般普遍存在的事實經驗。《大般涅槃經》卷8〈如來性品〉記載，迦隣提及鴛鴦鳥都有為了生存而適應環境的擇地本能，在盛夏水漲時選擇高原安置自己的幼鳥，如此才能安隱地遊樂。⁴⁷⁰環境對植物、動物、人等有情眾生，有很大的影響力，好的環境有正面的影響，不好的環境會有負面的影響，這是一般人都知道的事。古代孟母三遷，擇鄰而處，就是深知環境的重要。現代人因文明的進步，忘却了連動物都有的擇地本能，忽視了環境的重要性，這是很可惜的，由譯經的記載，可以了解釋迦牟尼佛是重視環境影響力的。

藍吉富認為佛教的一切是先有「證驗的境界」(證量)，然後才發展出許多解釋，這些解釋才變為哲學：「歷史學家和哲學家、文學家研究宗教的角度不同，使用的方法也不同，於是得到的結論也不同。以佛教而論，我(註：藍吉富)常呼籲談佛教不要只是談佛教哲學，因為它在整個佛教體系來講，並不是最重要的。意思是說，佛教的一切是先有『證驗的境界』(證量)，然後才發展出許多解釋，這些解釋才變為哲學。當初，釋迦牟尼佛並不是先提出宗教哲學，而是先有體驗，

⁴⁶⁹ 見《長阿含經》卷7，《大正藏》冊1，頁46下。

⁴⁷⁰ 《大般涅槃經》卷8〈如來性品〉：「復次善男子，佛法猶如鴛鴦共行。是迦隣提及鴛鴦鳥，盛夏水漲選擇高原安處其子為長養故，然後隨本安隱而遊。如來出世亦復如是，化無量眾令住正法，如彼鴛鴦迦隣提鳥選擇高原安置其子。如來亦爾，令諸眾生所作已辦即便入於大般涅槃。」（《大正藏》冊12，頁415中。）

產生境界，後代之人要解釋境界，才發展出不同的哲學事。」⁴⁷¹擇地也是一樣，是各地各民族的先民們由日常生活中的體驗，再逐漸發展成比較完備的經驗法則。佛教修行或其他的宗教修行過程中，有時會產生特殊的體驗或神通，因此，從事修行的高僧、大德，雖然不曾特別留心於擇地法這類的世俗技藝學問，對地點環境的選擇也有特別的感應能力，這就是在修行人身上可以見到的神通擇地，在佛陀的擇地記載、舍利弗的擇地故事與高僧傳中常可以見到。《四分律》卷 30：「若比丘尼學世俗技術以自活命波逸提。」⁴⁷²佛未否定擇地，也未反對擇地，只反對迷信，避免執著，反對弟子從事世俗技藝以活命，違背出家的本意。在弟子擇地的經文記載裏，並未見到佛陀對擇地行為有任何的特別訶責，最明顯的是佛陀身旁沒有其他弟子時，侍者彌醯執意要去好地修行的例子。此外，在二十一世紀的今日思考應以何種態度面對佛教與擇地的關係時，也應考量到二千五百來時空環境的變遷與不同地方、民族的文化差異等等問題。

由王舍城和釋迦族先人的擇地故事，以及那爛陀僧伽藍風水選址時善占尼乾外道的論斷，可以了解印度古代就存在地有好壞吉凶的觀念。成佛的金剛座、天神守護的巴陵弗城，以及在《雜阿含經》卷 25 記載佛陀的預言：「阿難！汝遙見彼青色叢林不？阿難白佛：唯然，已見。世尊！阿難！是處名為優留曼茶山，如來滅後百歲，此山當有那吒跋置迦阿蘭若處，此處隨順寂默最為第一。」⁴⁷³由上述種種佛經中的記載，可以知道佛經中存在地有好壞吉凶的觀念，人與地有特殊的因緣存在。

地理環境是客觀實際存在的，實際存在的事物對人而言，便有好壞吉凶產生。《續高僧傳》卷 27：「釋普安，姓郭氏，京兆涇陽人。……未有人於子午虎林兩谷合澗之側，鑿龕結庵，延而住之。初止龕日，上有大石正當其上，恐落掘出逐峻崩下。安自念曰：願移餘處，莫碎龕窟。石遂依言迸避餘所，大眾共怪，安曰：華嚴力也，未足異之。」⁴⁷⁴原先普安法師被延請居住的寺院正上方有大石存在，並且可能危及寺院的安全，這是原先擇地的大缺失。《宋高僧傳》卷 7：「釋義寂，字常照。……寂從山入州治寺，寺東樓安置，樓近大山，夜夢刹柱陷沒于地，意頗惡之，自徙於西偏僧房，其夜春雨甚，山崩樓圯，人咸謂寂先見同修報得之眼焉。」⁴⁷⁵ 引文中的例子，在擇地方面的主要缺失是寺樓太靠近大山逼壓，遇豪大雨時，土石容易滑動，就會有土石崩塌或土石流的危險，在今日這種擇地的缺失仍然是很常見。《高僧傳》卷 2：「鳩摩羅什，此云童壽。……光還中路置軍於山下，將士已休。什曰：不可在此，必見狼狽，宜徙軍隴上。光不納，至夜

⁴⁷¹ 參見呂應鐘：《阿含經大世紀：佛陀的宇宙觀和幽浮的秘密》（台北：百善書房，2001 年），頁 166。

⁴⁷² 見《四分律》卷 30，《大正藏》冊 22，頁 775 上。

⁴⁷³ 見《雜阿含經》卷 25，《大正藏》冊 2，頁 177 中。

⁴⁷⁴ 見《續高僧傳》卷 27，《大正藏》冊 50，頁 681 上中。

⁴⁷⁵ 見《宋高僧傳》卷 7，《大正藏》冊 50，頁 752 中。

果大雨洪潦暴起，水深數丈，死者數千，光始密而異之。什謂光曰：此凶亡之地不宜淹留，推運揆數，應速言歸，中路必有福地可居，光從之。」⁴⁷⁶引文中，鳩摩羅什對凶亡之地和福地的判斷能夠如此精準，可能是和他擁有相當高深學問和深厚的修行有關。由佛典中為數不少的例子可以知道，地有好壞吉凶的存在。有好壞吉凶，當然就會有選擇好地、吉地，避開壞地、凶地的擇地行為，如同植物有向溼、向光的特性，人或動物自然也會在空間環境方面，做趨吉避凶的選擇。

在佛經中，如地勢平正，有很多的果樹，到處都有流泉浴池而且很淨潔，沒有蜂、蚊、虻、蠅、蚤等的干擾，這些是良好修行環境的一般原則。果樹、流泉和生活的便利有關，無蚊蠅或適度遠離人群和修行不受干擾有關，樹木茂盛則和地氣有關。在《眾許摩訶帝經》卷 6 記載，本生菩薩提及尼連禪河邊這個特別的殊勝處：如果有人在這個地方做各種清淨除欲的修行，尚未證到寂滅的人不久就能證得。⁴⁷⁷這個例子本身寓含修行地點有吉凶性的觀念，在釋迦牟尼佛的修行故事中，成佛的金剛座就是最好的例子。關於修行的地點有吉凶性的觀念，在高僧的傳記中，有不少的例子可以佐證。

漢地自古以來，在修行方面，有財侶法地之說。財為養命之源；侶為修行的同伴；法為修行的法門；地則為洞天福地。由此可以知道，好的修行處所對修行是有很大的助益的。「九華山」，舊稱為「九子山」。後因大詩人李白的一首詩：「昔在九江上，遙望九華峰。翩荷化綠水，秀出九芙蓉。」，從此改名為「九華山」。九華山共有九十九座山峰，其中以十王峰為最高。九華群山，也因山勢排列為外高中低的盆地地形，山形極似蓮花形狀，故有蓮花佛國之稱。《宋高僧傳》卷 20 記載，地藏法師擇居九華山的經過：

唐池州九華山化城寺地藏傳：釋地藏，姓金氏，新羅國王之支屬也。……振錫觀方，邂逅至池陽，覩九子山焉，心甚樂之，乃逕造其峯得谷中之地，面陽而寬平，其土黑壤，其泉滑甘，巖棲澗汲趣爾度日。藏嘗為毒螫，端坐無念，俄有美婦人作禮饋藥云：小兒無知，願出泉以補過。言訖不見，視坐左右間漑浩然，時謂為九子山神為湧泉資用也。其山天寶中李白遊此，號為九華焉。俗傳山神婦女也，其峯多冒雲霧，罕曾露頂歟。⁴⁷⁸

引文中，地藏法師見到九華山的好山好水，內心很喜樂，於是找到面陽寬平，有甘滑泉水的谷中之地居住，這是屬於修行的擇地。在施叔青著的《枯木開花——聖嚴法師傳》一書中，有提到朝元禪寺的好地理：「朝元禪寺的開山祖師是美濃客家人能淨老和尚，他去台南開元寺隨善妙法師出家，屬臨濟宗傳承。民國前八

⁴⁷⁶ 見《高僧傳》卷 2，《大正藏》冊 50，頁 331 下。

⁴⁷⁷ 見《眾許摩訶帝經》卷 6，《大正藏》冊 3，頁 948 下。

⁴⁷⁸ 見《宋高僧傳》卷 20，《大正藏》冊 50，頁 838 下。

年回到故鄉美濃，看中大尖山下左有鐘山，右有鼓山，前有十八羅漢山的一塊風景絕佳的寶地，開始獨力挑土擔瓦築建大雄寶殿，把殿前一棵四個人合抱的大荔枝樹分枝種到後山，寺院靠著種植荔枝和麻竹維持，一派農禪家風。……前面一條溪流，當地人稱之為『雙溪』，因有另一條溪流貫朝元禪寺旁，蜿蜒而下，在此兩溪相會，因此得名。」⁴⁷⁹聖嚴法師曾在高雄美濃朝元禪寺閉關潛修總共長達六年的時間，在學問和修行境界上，有一定程度的提昇。聖嚴法師一生能有如此卓越的貢獻，這六年的閉關，佔有相當重要的築基作用。在佛教經典如高僧傳記中，就有不少修行擇地的故事。

除了修行擇地，佛寺道場的擇地更是重要。寺院的興衰除了僧侶等人的因素外，佛寺選址規劃等地的因素也有很大的影響。換句話說，佛寺和佛教人材的興盛與否，與佛寺擇地有密切關係。釋迦牟尼佛經常居住於舍衛城的祇樹給孤獨園、王舍城的迦蘭陀竹園和靈鷲山，由佛經的記載可以知道，這三處都是地理很好的地方。這些位處好地理的寺院道場，對於當時，以及佛教後來的傳佈和興盛，產生了一定的正面影響。

寺院位於好的地理環境，會有正面的影響；同樣地，位於不好的地理環境，則會有負面的影響。例如《續高僧傳》卷 25 記載：

釋道辯，齊人，住泰山靈巖寺。居無常所，遊行為任，經史洞達偏解數術，以大業年中來遊襄部。年過七十，又與同邑僧神辯，相隨杖策，登臨眺望山水，多所表詣如曾聞見，行至禪居寺南嶺望云：此寺達者所營，極盡山勢，眾侶繁盛，清肅有餘。如何後銳於前起閣，寺僧非唯寡少，更增諍誶。相接曾未經涉，恰如其言。於是盤遊諸寺，備陳勝負，莫不幽通前識鑒徹精靈。⁴⁸⁰

引文中，「此寺達者所營，極盡山勢，眾侶繁盛，清肅有餘。」佛寺有好的地理條件的，佛寺會興盛，僧侶眾多。「如何後銳於前起閣，寺僧非唯寡少，更增諍誶。」於前起建閣樓後，破壞原有好的地理格局，使佛寺變成沒落，僧侶變成很少，而且紛爭卻反而增加。由這前後鮮明的對比，可以知道地理條件對佛寺的重要性。

《宋高僧傳》卷 10 記載：「釋甄叔不知何許人也。……叔見宜春陽岐山群峯四合，歎曰：坤元作鎮，造我法城。纔發一言，千巖響答，松開月殿，星布雲廊，青嵐域中，化出金界。始從宴坐四十餘年，滿室金光晝夜常照。」⁴⁸¹引文中的「群

⁴⁷⁹ 參見施叔青：《枯木開花——聖嚴法師傳》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2000年），頁 92-93。

⁴⁸⁰ 見《續高僧傳》卷 25，《大正藏》冊 50，頁 662 中。

⁴⁸¹ 見《宋高僧傳》卷 10，《大正藏》冊 50，頁 770 中下。

峯四合」是釋甄叔法師選擇此地修行的重要原因。「理想的風水寶地大都地處山間盆地，或河谷，或平原之角隅，都具有一種圍合的特徵，能夠藏風聚氣，最適合人類棲息其間。寺院擇址在四面圍合藏風聚氣之地，對修禪習佛有莫大的助益。……這兩句，『藏風』、『聚氣』實在是道盡了千古風水的奧秘。什麼是藏風？什麼是聚氣？《陽宅統楷》有精闢的見解：『何以藏風？何以聚氣？乃為垣周四外，宅居其中，……即瑞氣無從而洩，靄靄乎，如祥雲之捧日，繞繞乎，若眾星之拱辰。觀此，可卜為吉宅。』寺院擇址與民居擇址道理相同，四面圍合藏風聚氣是首選之地。中華大地上遍佈佛教寺院，有許多千年古剎或宗派祖庭，均可為明證。」⁴⁸²這些位於好山好水好地理的佛寺，不僅說明了佛教對擇地的重視，也讓我們知道佛寺位於好地理，對佛教的傳佈和佛法的弘揚，扮演重要的角色，並且有卓越的貢獻。

密教是佛教中最重視擇地的宗派。密教重視擇地的原因，是因為密教認為修行處所的好壞對修行有很大的影響，例如，修法壇城地點的選擇對修法的成果有一定程度的影響，因此，在密教經典中，有《蘇悉地經》〈揀擇處所品〉、《梵天擇地法》、《建立曼荼羅及揀擇地法》等密教專門獨立的擇地記載，顯示密教對擇地的重視。密教除了重視修行處所、修法壇城的擇地以外，對於佛寺的擇地也是相當重視，由西藏等密教寺院的擇地記載，可以清楚知道。密教地理選擇的原理主要有因佛、菩薩、聖賢、神人而神聖的吉地，強調持戒與德性的重要性，重視土地的清淨，並以猛獸、吉祥或特殊的動物來判斷吉地，如老虎、獅子等猛獸是護塔之神，也是守護吉地的動物；白鹿、孔雀、白鶴、白牛等屬於吉祥的動物；長角的蛇或帶角之人獸為特異的生物，這些猛獸、吉祥或特殊的動物所在的地方通常是適合建立壇城的吉地。植物花草也是觀察的重點，奇花異草等植物的特異，或與四周環境特別不同、單獨沒有草木生長的地方，例如，淨如人掃處、猛獸、吉祥或特殊的動物臥處、特異人物如眉鬢皆白的白頭老翁行處或特殊腳跡處，並且沒有草木生長的地方，如同天然的壇城，通常是修行的吉地。有奇特大石所在的地方和山水殊勝處，也是選擇吉地應該注意的地方。此外，土地的光、地氣、顏色、香氣、味道也是選擇時應注意的項目。

⁴⁸² 參見張覺明：《風水與佛寺》（臺中：瑞成書局，2005年），上冊，頁204-205。

第二節 佛法對擇地的當代反思

佛教本身存有擇地的觀念，在佛經的記載中，可以得到一定程度的證明。佛陀是偉大的覺者，擇地是一般人或多或少都存有的觀念，佛陀除了以佛法教導弟子避免環境的負面心理影響和鬼神的擾亂外，也重視選擇好地，並且教導以實際的行動來改善現實環境和提升環境品質。在《四分律》卷 52 有一則佛陀教導改善屋臭的例子，佛陀提出灑掃、塗抹香泥和房屋的四角懸香三種方法。⁴⁸³其他的實際例子在「譯經中的地理選擇與僧院布局」與佛陀弟子的相關擇地故事裏都有記載。筆者個人認為如何運用佛法對擇地做提昇和超越，才是最重要的課題。傳統的擇地觀念容易執著外境或淪為一味地心外求法，佛教的義理正好可以對治這個缺失。「累積福德」如同佛法中的人天善法，民俗觀念認為，有好福報或德性的人自然會擁有好的環境；「念佛持咒」在宗教上的神奇力量，是信徒們深信不疑的，用在擇地上同樣有其神奇之處；「以心轉境」強調從心識著手，來提昇或改善環境。「累積福德」、「念佛持咒」和「以心轉境」除了是佛法對當代擇地的反省，更是運用佛法對擇地做提昇的三個不同層次。

最後，對研究過程中有所不足的部分虛心檢討，本論文因受限於佛陀生平歷史文獻的不足與實存出土遺跡年代太晚，未能實地考察研究佛陀生平所居住或遊歷的實存遺跡，讓研究的成果受到一定的限制。此外，針對佛教擇地的種種面向，尚有許多值得研討的議題，需待有心人繼續深入探究，如印度古代擇地史料的搜集研究，修行神通與擇地的關係，不同佛教區之寺院建築與擇地的關係，南傳佛教的擇地觀念，鬼神對擇地的影響……等，都是值得深入研究的課題。由於探討佛教擇地的專論明顯不足，有待於繼續搜集研究資料，使佛教擇地相關的議題，能早日更進一步真實、完整的呈現。

佛教雖然沒有如同中國傳統地理風水學發展成專門的擇地學術，但是佛典中有許多和環境選擇相關的資料，是值得我們去開發、研究和善用的。佛教有悠久的歷史源流，歷代高僧大德輩出，著述豐富多樣，因此擁有汗牛充棟的資料，《大藏經》對佛教資料有完整的保存，尤其今日有電子佛典 CBETA 可供快速搜尋查閱，所以佛教風水學的建立本身有足够的條件和可能性。藉由心內求法、以心轉境為主軸的佛教風水學，不僅能補傳統擇地的不足、為傳統地理學豐富內涵和尋得究竟圓滿的出路，更能為被境所轉的芸芸眾生尋得有助於解脫天地時空之設限的方法。

⁴⁸³ 《四分律》卷 52：「時諸比丘患屋內臭。佛言應灑掃，若故臭以香泥泥，若復臭應屋四角懸香。」（《大正藏》冊 22，頁 958 中。）

參考文獻

一、佛教經典 (依照經書翻譯、著作朝代編排)

- 後漢·竺大力共康孟詳譯，《修行本起經》，《大正藏》冊 3。
曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12。
吳·竺律炎譯，《佛說三摩竭經》，《大正藏》冊 2。
吳·康僧會譯，《六度集經》，《大正藏》冊 3。
西晉·法立共法炬譯，《大樓炭經》，《大正藏》冊 1。
西晉·法炬譯，《恒水經》，《大正藏》冊 1。
西晉·法炬共法立譯，《法句譬喻經》，《大正藏》冊 4。
東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1。
東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2。
東晉·法顯譯，《佛說大般泥洹經》，《大正藏》冊 12。
東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9。
東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，《大正藏》冊 22。
北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。
北涼·浮陀跋摩共道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》，《大正藏》冊 28。
後秦·弗若多羅共羅什譯，《十誦律》，《大正藏》冊 23。
後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
後秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》卷 2，《大正藏》冊 8。
後秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12。
後秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14。
後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊 1。
姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》，《大正藏》冊 22。
姚秦·竺佛念譯，《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》，《大正藏》冊 12。
劉宋·求那跋陀羅譯，《鸚鵡經》，《大正藏》冊 1。
劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》冊 22。
元魏·慧覺等譯，《賢愚經》，《大正藏》冊 4。
梁·僧祐撰，《釋迦譜》，《大正藏》冊 50。
梁·釋慧皎著，《高僧傳》，《大正藏》冊 50。
陳·真諦譯，《遺教經論》，《大正藏》冊 26。
隋·闍那崛多等譯，《起世經》，《大正藏》冊 1。
隋·達摩笈多譯，《起世因本經》，《大正藏》冊 1。
隋·闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》冊 3。
隋·僧就合，《大方等大集經》，《大正藏》冊 13。

隋·菩提燈譯，《占察善惡業報經》，《大正藏》冊 17。
 唐·善無畏、一行譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》，《大正藏》冊 18。
 唐·不空譯，《蕤呬耶經》，《大正藏》冊 18。
 唐·不空譯，《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》，《大正藏》冊 19。
 唐·不空譯，《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》，《大正藏》冊 21。
 唐·慧琳集，《建立曼荼羅及揀擇地法》，《大正藏》冊 18。
 唐·地婆訶羅譯，《方廣大莊嚴經》，《大正藏》冊 3。
 唐·若那跋陀羅譯，《大般涅槃經後分》，《大正藏》冊 12。
 唐·輸波迦羅譯，《蘇悉地羯羅經》，《大正藏》冊 18。
 唐·輸波迦羅譯，《蘇婆呼童子請問經》，《大正藏》冊 18。
 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊 19。
 唐·寶思惟譯，《不空胃索陀羅尼自在王咒經》，《大正藏》冊 20。
 唐·解脫師子譯，《都表如意摩尼轉輪聖王次第念誦祕密最要略法》，《大正藏》冊 20。
 唐·菩提流志譯，《一字佛頂輪王經》，《大正藏》冊 19。
 唐·菩提流志譯，《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》，《大正藏》冊 20。
 唐·智通譯，《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》，《大正藏》冊 20。
 唐·智昇撰，《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55。
 唐·玄奘譯，《大乘大集地藏十輪經》，《大正藏》冊 13。
 唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31。
 唐·玄奘譯、辯機撰，《大唐西域記》，《大正藏》冊 51。
 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》冊 23。
 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，《大正藏》冊 24。
 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《大正藏》冊 24。
 唐·道宣撰，《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》冊 40。
 唐·道宣撰，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50。
 唐·道宣撰，《釋迦氏譜》，《大正藏》冊 50。
 唐·法礪撰，《四分律疏》，《卍續藏》冊 42。
 唐·懷素撰，《四分律開宗記》，《卍續藏》冊 42。
 唐·玄覺撰，《永嘉證道歌》，《大正藏》冊 48。
 唐·海雲記，《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》，《大正藏》冊 21。
 唐·宗密撰，《華嚴經行願品疏鈔》，《卍續藏》冊 5。
 唐·作者不詳，《梵天擇地法》，《大正藏》冊 18。
 宋·天息災譯，《分別善惡報應經》，《大正藏》冊 1。
 宋·天息災譯，《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼拏羅經》，《大正藏》冊 18。
 宋·施護等譯，《白衣金幢二婆羅門緣起經》，《大正藏》冊 1。

- 宋·法賢譯，《眾許摩訶帝經》，《大正藏》冊 3。
- 宋·慧嚴等依泥洹經加之，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。
- 宋·法護等譯，《佛說除蓋障菩薩所問經》，《大正藏》冊 14。
- 宋·法天譯，《妙臂菩薩所問經》，《大正藏》冊 18。
- 宋·法天譯，《佛說大護明大陀羅尼經》，《大正藏》冊 20。
- 宋·子璿錄，《金剛經纂要刊定記》，《大正藏》冊 33。
- 宋·宗曉編，《四明尊者教行錄》，《大正藏》冊 46。
- 宋·宗曉編，《樂邦遺稿》，《大正藏》冊 47。
- 宋·志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49。
- 宋·贊寧等撰，《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50。
- 宋·延壽撰，《心賦注》，《卍續藏》冊 63。
- 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48。
- 元·劉謐撰，《三教平心論》，《大正藏》冊 52。
- 明·智旭撰，《絕餘編》，《嘉興藏》冊 28。
- 明·智旭撰，《重治毗尼事義集要》，《卍續藏》冊 40。
- 明·錢謙益鈔，《楞嚴經疏解蒙鈔》，《卍續藏》冊 13。
- 明·乘峇講錄，《楞嚴經講錄》，《卍續藏》冊 15。
- 明·株宏述，《阿彌陀經疏鈔》，《卍續藏》冊 22。
- 明·達觀真可語，憨山德清校，《紫柏尊者全集》，《卍續藏》冊 73。
- 清·書玉撰，《梵網經菩薩戒初津》，《卍續藏》冊 39。
- 清·超永編，《五燈全書》，《卍續藏》冊 82。
- 失譯，《般泥洹經》，《大正藏》冊 1。
- 失譯，《菩薩本行經》，《大正藏》冊 3。
- 失譯，《佛說因緣僧護經》，《大正藏》冊 17。
- 失譯，《佛說安宅神咒經》，《大正藏》冊 21。
- 日本·安然集，《諸阿闍梨真言密教部類總錄》，《大正藏》冊 55。

二、當代著述（依作者姓名筆劃之順序排列）

- 一丁等：《中國風水與建築選址》，臺北：藝術家出版社，1999 年。
- 丁元黃：《田野地靈勘查直講》，嘉義：天地鏡書社，2002 年。
- 丁元黃：《堪輿學入門必讀》，嘉義：天地鏡書社，2004 年。
- 丁元黃：《台灣雪心賦實證(上)(下)》，嘉義：天地鏡文教工作室，2008 年。
- 丁元黃：《堪天輿地道禪機(上)(中)(下)》，嘉義：天地鏡文教工作室，2008 年。
- 王玉德：《神秘的風水》，臺北：書泉出版社，1994 年。
- 王玉德：《中華堪輿術》，臺北：文津出版社，1995 年。
- 王其亨主編：《風水理論研究（二）—景觀·建築·風水》，臺北：地景出版社，1995 年。

王武烈：《建寺文化的迷思與覺醒》，臺北：商鼎文化出版社，2003年。

王樹英：《印度文化與民俗》，北京：中國社會科學出版社，2007年。

王麗心：〈佛寺與自然生態〉，《圓光新誌》第51期(2000年05月)，頁29-44。

水野弘元著，香光書香編譯組譯：《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉出版社，2002年。

平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002年。

伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2006年。

全佛編輯部主編：《佛教的真言咒語》，臺北：全佛文化事業有限公司，2000年。

全佛編輯部：《佛教的精靈鬼怪》，臺北：全佛文化事業有限公司，2006年。

全佛編輯部：《西藏著名的寺院與佛塔》，臺北：全佛文化事業有限公司，2001年。

印順法師：《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2009年。

印順法師：《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，2002年。

印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，2003年。

印順法師：《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2009年。

吉祥賢：《藏曆與藏密修持》，臺北：喜旋文化出版工作室，2011年。

何曉昕：《風水探源》，臺北：博遠出版社，1995年。

佛光出版社編輯委員會：《佛光山印度朝聖專輯》，高雄：佛光出版社，1980年。

余非師：《現代風水縱橫談—地理玄機直講》，臺北：千華出版社，1995年。

吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北：臺灣學生書局，1996年。

呂建福：《密教論考》，北京：宗教文化出版社，2008年。

呂建福：《中國密教史(一)：密教的起源與早期傳播》，臺北：空庭書苑有限公司，2010年。

呂建福：《中國密教史(二)：唐代密宗的形成和發展》，臺北：空庭書苑有限公司，2011年。

呂澂：《佛教研究法》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1996年。

呂應鐘：《阿含經大世紀：佛陀的宇宙觀和幽浮的秘密》，臺北：鴻泰出版社，2001年。

李人奎：《風水辭林秘解》，臺北：泉源出版社，1995年。

李嗣涔、鄭美玲：《難以置信——科學家探尋神祕信息場》，臺北：張老師文化事業股份有限公司，2000年。

杜維運：《史學方法論》，臺北：三民書局，2008年。

江本勝著，長安靜美譯：《生命的答案，水知道》，臺北：如何出版社有限公司，2002年。

依空法師等著：《佛光山靈異錄》，高雄：佛光文化事業有限公司，1985年。

周慶豐主編：《南國佳麗》，臺北：捷幼出版社，1997年。

周慶豐主編：《北地胭脂》，臺北：捷幼出版社，1997年。

定方晟著，劉欣如譯：《須彌山與極樂世界》，臺北：大展出版社有限公司，1996年。

宗喀巴著，法尊譯：《密宗道次第廣論》，香港：佛教慈慧服務中心，1996年。

宗喀巴：《菩提道次第廣論》，臺北：福智之聲出版社，1999年。

宗薩蔣揚欽哲諾布著，姚仁喜譯：《朝聖 到印度佛教聖地該做的事》，臺北：親哲文化有限公司，2010年。

屈大成：《大乘〈大般涅槃經〉研究》，臺北：文津出版社有限公司，2003年。

林崇安：〈佛教的宇宙觀〉，《佛學與科學論文集》，臺北：佛光文化事業有限公司，1998年。

林國良：《成唯識論直解上》，台北：佛光文化事業有限公司，2002年。

艾定增：《風水鉤沈——中國建築人類學發源》，臺北：田園城市文化事業有限公司，1998年。

姚衛群：《佛教入門——歷史與教義》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005年。

施叔青：《枯木開花——聖嚴法師傳》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2000年。

星雲法師：《佛教與世學》，臺北：佛光文化事業有限公司，1999年。

韋其瑗：《我的師父是大喇嘛仁波切》，臺北：圓明出版社，1996年。

桑傑堅贊著，劉立干譯：《密勒日巴尊者正傳》，新竹：中國瑜伽出版社，1993年。

張澄基譯註：《密勒日巴大師全集(傳記)》，臺北：慧炬出版社，1985年。

張覺明：《風水與佛寺(上)(下)》，臺中：瑞成書局，2005年。

張覺明：《中國名寺風水》，武漢：湖北人民出版社，2009年。

苦海還願人：《如何解脫人生的種種痛苦？第一、二、三集》，臺北：維摩詰居士弘法會，1999年。

崔昌祚著，韓梅譯：《地之理與人之道——韓國的風水思想》，臺北：大塊文化出版股份有限公司，2005年。

悟光法師：《心經思想蠡測》，高雄：派色文化出版社，1991年。

許振英主編：《中國地方豬種種質特性》，臺北：淑馨出版社，1996年。

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1999年。

梁乃崇等著：《佛學與科學論文集》，臺北：佛光文化事業有限公司，1998年。

淨空法師講述：《改造命運心想事成》，臺北：佳芳企業社，2009年。

海雲繼夢：《生命密境——曼荼羅的世界》，臺北：空庭書苑有限公司，2005年。

程建軍、孔尙朴：《風水與建築》，臺北：淑馨出版社，1994年。

雲菁著，黃芳田、吳惠如、吳佳綺、廖雪雲譯：《千手佛心——證嚴法師》，臺北：大千文化出版事業公司，1995年。

黃有志：《傳統風水觀念與現代環境保護之研究——兼論民生主義環保理念的落

實》，高雄：高竿傳播有限公司，1997年。

黃夏年：《佛寺采風——中國佛寺漫談》，臺北：東大圖書股份有限公司，2004年。

湛如：《淨法與佛塔——印度早期佛教史研究》，北京：中華書局，2006年。

楊文衡、張平：《中國的風水》，臺北：幼獅文化事業公司，1995年。

聖嚴法師：《佛國之旅》，臺北：東初出版社，1990年。

聖嚴法師：《金山有礦》，臺北：圓神出版社，1994年。

聖嚴法師：《西藏佛教史》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1997年。

聖嚴法師：《學佛群疑》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2005年。

聖嚴法師等著：《佛教建築的傳統與創新：法鼓山佛教建築研討會論文集》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2007年。

輔新書局：《白話史記》，臺北：輔新書局，1985年。

漢寶德：《風水與環境》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。

瑪莉·塔克、鄧肯·威廉斯編，林朝成、黃國清、謝美霜譯：《佛教與生態學》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2010年。

劉雨虹：《禪、風水及其他》，臺北：老古文化事業公司，1986年。

劉沛林：《風水——中國人的環境觀》，上海：三聯，1999年。

慧嚴法師：《從人間性看淨土思想》，高雄：春暉出版社，2000年。

郭建勳注譯，黃俊郎校閱：《新譯易經讀本》，臺北：三民書局股份有限公司，1996年。

陳浩望：《陳健民——罕見的現代苦行僧》，臺北：水星文化事業出版社，2001年。

陳啓銓：《現代靈異與風水》，高雄：復文圖書出版社，1999年。

蔣義斌：《宋儒與佛教》，臺北：東大圖書股份有限公司，1997年。

蔡耀明：《佛教的研究方法與學術資訊》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2006年。

韓雨墨：《地氣——新世紀能源革命》，臺北：雨墨文化事業有限公司，1994年。

韓雨墨：《靈山秀水採氣秘笈》，臺北：武陵出版有限公司，1998年。

簡豐祺：《古梵文楞嚴咒校注》，臺北：大千出版，2006年。

膳書堂文化編著：《世界著名的佛教聖地》，北京：中國畫報出版社，2011年。

蕭登福：《道教與佛教》，臺北：東大圖書股份有限公司，1995年。

釋敬定：《法筵》，高雄：九華出版社，2002年。

藍吉富主編：《現代佛大系 16：朝鮮寺刹史料上》，臺北：彌勒出版社，1983年。

鐘義明：《中國堪輿名人小傳記》，臺北：武陵出版有限公司，1996年。

顧陵岡彙集，徐試可重編：《地理天機會元》，台中：瑞成書局股份有限公司，2000年。

三、工具書

中華電子佛典協會：《CBETA 電子佛典集成》，臺北：中華電子佛典協會，2007年。

荻原雲來編纂：《漢譯對照梵和大辭典》，臺北：新文豐出版公司，2003年。

《漢語大詞典》(光碟版)，香港：商務印書館，2005年。

釋慈怡編著、佛光大藏經編修委員會：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1983年。