



EJ09519942115

師大地理研究報告
第21期 民國83年3月
Geographical Research
No. 21, March 1994

佛國空間—歷史地理學之體會

Buddhist Space - The Comprehension of Historical Geography

潘桂成·
Poon Kwai-Shing

Abstract

"Buddhist Space" may be said as a cultural worldview by Buddha in Upper Indus. Historically, Buddhist worldview was originating from ancient Vedas' literature.

In fact, Confucianized Buddhists delivered different spatial Concept and cultural impact on environmental foundation of China.

With this article, the author, as a historical geographer, intends to understand how the pattern and organization of the Buddhist Space was theoretically evaluated and practically grasped by traditional and contemporary Chinese scholars and civilians. Readers' feed-back regarding this preliminary study is thankfully welcome.

(Key words: Space, Buddhism, Perception, Historical geography.)

一、緒 言

以地理學觀點言，現實世界 (Actual World) 中只有人和環境兩基本元素，其相互活動之結果，便產生文化。當文化概念仍然留在人之觀念世界中時，是不可以直接觀察認知者，但當人將他對環境之價值概念用行為表達出來時，我們便可以直接去觀察和了解，在地理學上稱之為文化景觀。文化景觀可以是硬體型式的，如地表上之各種人文地景 (Man-made Landscape)，但也可以是軟體型式的，如宗教或哲學之間空概念 (Spatial Concept) 也。

驟然看來，佛國，是“空”的。與現實世界的“實”是一項矛盾。但我們不相信佛國的智者在人地互動的過程中，沒有接觸到“現實的世界”，因為任何人都不可能脫離

民國83年1月8日投搞，3月2日受理。

* 國立台灣師範大學地理系副教授。

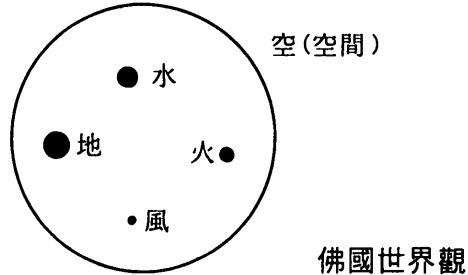
現實世界而生存，生活和思考。但佛國智者最終把現實世界看成“虛空的世界”，一定有其“價值的取向和概念轉化(Conceptual transforming)的邏輯”。

本篇的目的，試圖探討“佛國空間概念”轉化之契機，及其在地理學上詮釋之特殊含義也。為了使讀者在理解上免於誤會，此處先對“佛國”的定義，有兩點要釐清的必要。第一，此“佛國”不是指現實世界層次上之地域性佛國，而是指觀念世界層次上之哲學性佛國。固然，觀念世界是經由現實世界抽象而成，但在抽象的過程中，因曾透過人的價值判斷此一主觀變易的程序，哲學性之佛國與地域性之佛國雖有承傳的關係，但不必有相同的空間概念，這就是本文所謂之概念之轉化，乃文化差異之動因也。第二，此“佛國”是偏指“儒化之佛國”，所以，有關佛國空間的名辭，在本文都用中國文字學的理念去分析，至於佛理屬於華嚴、法相、淨土、唯識、或禪宗等宗枝，則不予深究矣。

二、四大皆空

佛國“四大皆空”，究竟“空”去那四個“大”？一般人多會脫口而出地答曰：「空了酒、色、財、氣，就是四大皆空。」這一通俗性的答覆，其實和佛國四大皆空的原義一點關係也沒有。佛國的四大是“地、水、火、風”。這世界四大的概念，原也不是佛國智者所發明的，而是約在紀元前三千年之古印度宗教文學經典之吠陀(Veda)所載，乃世界構成的五元素“地、水、火、風、空”之理論。其中之地水火風為自然界中的“物質”的概括性名詞(Generalized Terms)。地指堅性物質如山嶽土石之類，為地大；水指濕性物質如湖海河川，為水大；火指煖性物質如陽光火燄，為火大；風指動性物質如蒸氣雲霧，為風大。故所謂四大，是指環境中一切物質之衆生相(Forms)。衆生相是雜多而非統一的，而各各性質不同，所以歸納為四大也。這雜多的世界概念和西方的上帝或太一世界(THE ONE)概念恰好相反。

這雜多之物質世界，必須在一特定的地方中存在，也在其中活動，而這特定的地方就是世界第五元素的“空”。空不是物質，而是“空間性(spatiality)”，為四大類物質存在之地方。而這古吠陀世界觀漸漸演化為佛國空間概念中之四大與環境，原是實有的，而非虛空的。



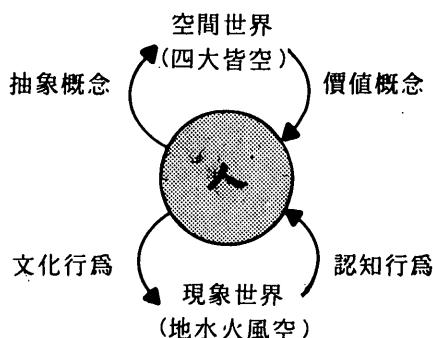
其實，這種概括性物質的世界觀，並非古印度所獨有，約在紀元前五世紀之古希臘哲學家 Empedocles 就提出“氣、水、土、火”為世界上之四大元素。中國書經洪範所提

及的“金、木、水、火、土”五行，也屬於此相似的地表上概括性物質也，是現實存在的。佛國的智者，並沒有脫離人與環境互動的“文化地理”發育歷程，而獲得佛國空間之概念也。

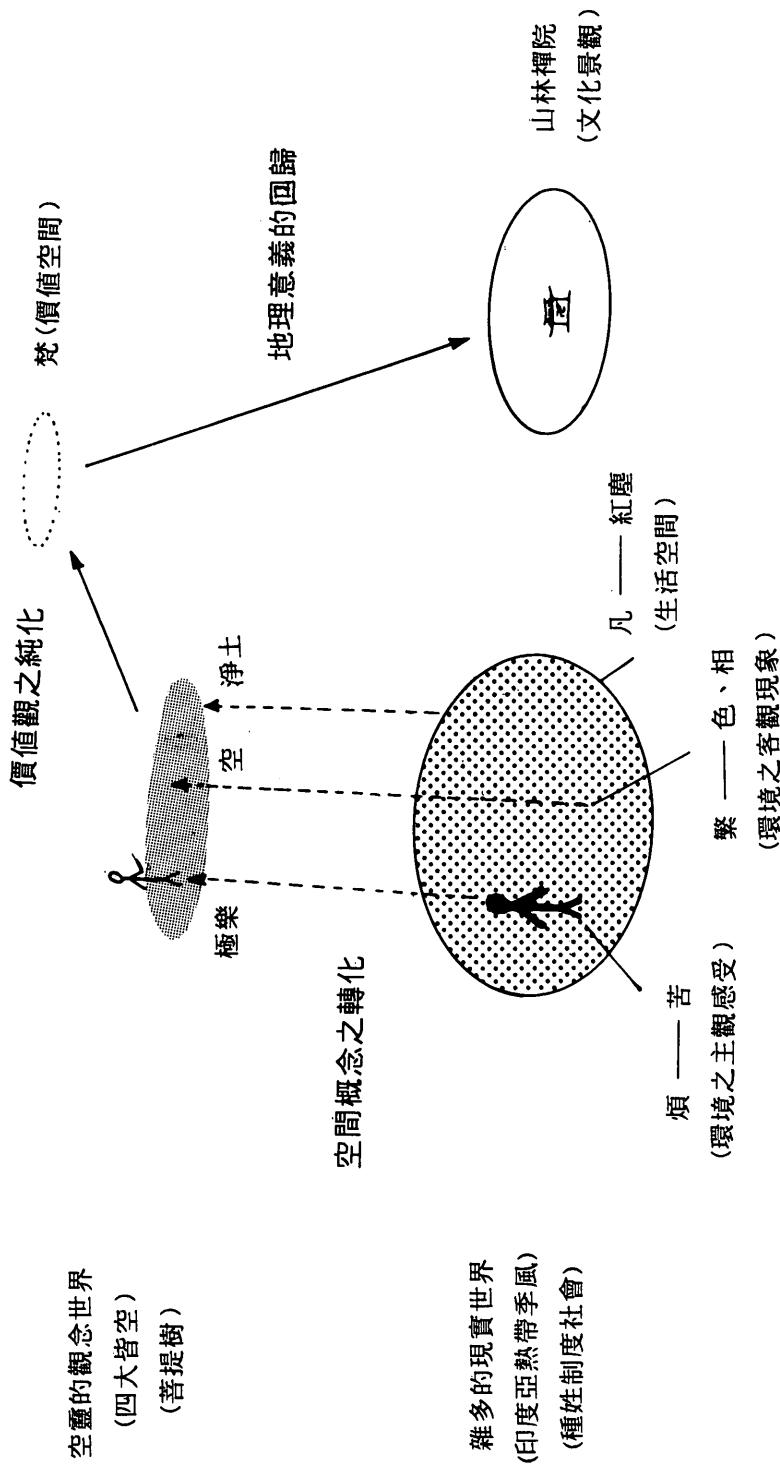
換言之，佛國智者本身，含蘊著兩個世界，一個是其生活所在的現實世界，即所識覺的地水火風的環境所與，但經對環境之識覺概念的評價後，呈現出另一個理念所在的觀念世界 (Ideological World)，這兩個世界都在“人”的本身具足，不獨佛國智者所獨有也。

至於佛國智者為何把“雜多之物質世界一化成空”。以地理學之人對環境的識覺與評價流程言，是不難理解的。印度五河上游流域是一個非常繁雜的地理環境，為夏雨集中的亞熱帶季風區，各種自然現象都有明顯的時序之差異和變化，生活在其中的人，在環境識覺上本已感概良多，故以地水火風之四大去表達世界現象，是反映出人對環境所感到之多樣性，但對此雜多之評價如何？佛國智者是走入“由繁而煩”的路向，這種環境的感受，或許尤以身為王子的釋迦牟尼更能體會，為了逃避環境的“繁文褥節的煩擾”，轉入“寧靜而平凡單一”的菩提樹下，清風隨來，暑氣(火)、塵氣(地)、蒸氣(水)，豈不都有乘風歸去的“快感”。佛國智者之所覺，是對現實環境之識覺，抽象成為概念，再經過對此概念之評價，演化為“色相的王宮”與“空靈的菩提樹下”的兩個價值空間的呈現，佛陀有了正覺的選擇，色即是空，空即是色，二者都只是外在的環境，隨覺者而轉移。

這一佛國空間之二重化型式，用文字學的方法理解，非常有趣，繁、煩、凡、梵四個同音字，一氣呵成，有其文字學流變的痕跡。繁字指現實環境的雜多現象，佛語稱為色與相，是有形的區域。煩字表達人對繁多的現實世界之煩擾而厭煩，尤以煩字从火从頁，原義是“悶熱”得頭昏腦脹，似與亞熱帶季風的印度地理環境有暗合之處，佛語謂之苦。凡字指人間世繁而煩的現實環境，是平凡而沒有永恆價值的，故稱凡間，佛語稱為塵世或凡塵，現實環境中的塵之特徵，是鬱亂繁多、為人煩惱之原因，故凡塵表達了人所不喜悅的地理區域，而佛語又特名之曰“紅塵”，應指印度亞熱帶季風區常見之風化紅土，而不同於中國華北之“黃塵”也，在塵世中居住，的確很苦，這種現象，在台北街頭，應有現實的體會，故佛國智者要求脫苦海、出世出家、追求與滾滾紅塵相反的



佛國之人與環境互動



“淨土”。空靈極樂的淨土在那裏？佛語稱為梵，奇怪得很，梵字之原義並不如佛徒所描述的永恆的神國，而是像梵字之从林从凡，即釋迦牟尼的菩提樹，還是在人間世的林蔭深處，山林中禪院的晨鐘暮鼓、一塵不染也。故由繁、煩、凡、梵四個同音字之隱喻出佛國空間概念的二重世界，曾經抽象化及再回歸至現實環境的人地互動過程，不能不佩服中國文字之精深奧妙也。

“四大皆空”乃佛國智者對現實世界四大物質之進一步的認知。環境中之地，雖然堅硬，但佛國智者看見土石崩落，塵土飛揚；環境中之水，佛國智者看見滔滔江流，滾滾飛逝；環境中之火，佛國智者看見熊熊烈燄，煙滅灰飛；環境中之風，佛國智者看見飄蓬斷絮，飛落誰家。一切都在變，而且是不斷地在變，所以當他再追問一句“現實世界究竟是什麼的時候？”答覆乃是一種“事物變化的流程(Event in Processing)所形成的無常的景觀(Inconsistent Landscape)”。無常，換句話說，乃是物質之從有形轉化為無形，亦即物質型態之虛空化，就產生佛國智者之四大皆空的概念也。同時，此一無常的景觀，隱含著一時間的動力，是歷史地理的概念也。

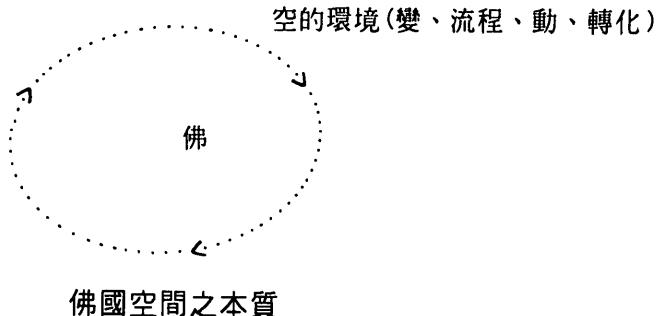
然而，以佛國智者所見，所謂無形只是對有形而言，二者之相續關係只是“形”之轉變而能量不減，並不是從“有”化為“無”，“無形”仍然是一種“有”，所以佛國智者在概念上稱之為“空(Emptiness)”。空，仍然是“現實的有”，只不過其“有”的型式為“空之有(Empty Being)”而已。故雖曰佛國四大皆空，佛國仍然是一個“現實世界”，乃是現實世界中人的思想中之觀念世界，佛國絕非一個“神的國度”，佛不是神。佛(Buddha)，原義為覺者，佛字从弗从人，並非“凡人”，而是“梵人”，為比凡人靈明的“正覺者”也。

三、佛國空間

“空之有”，顯然不同於物質的“實之有(Solidified Being)”。這也不是佛國智者所發明的，古印度吠陀哲學中，世界就本有物質性的四大加上一個“空(A Void Space)”，四大與空是兩種不同內涵的“有”，而同時都成為古印度吠陀哲學家所能識覺之環境所對，他們了解“實質之四大物質”在“虛空之空間”中“分布(Distribution as Spatial Pattern)”與“活動(Motivation as Spatial Organization)”。而佛國智者只不過進一步理解到“四大”皆轉向“空的流程(Process)”，而認為“空(Emptiness)”才是現實世界上最根本的事實(The Final Fact)。換言之，佛國世界裏所有的是什麼？可再概括言之，只有一種東西，就是“空之有(The Empty Being)”。一個“空的世界(A Empty World)”成為佛國智者之識覺環境所對(Perceived Environmental Object)。

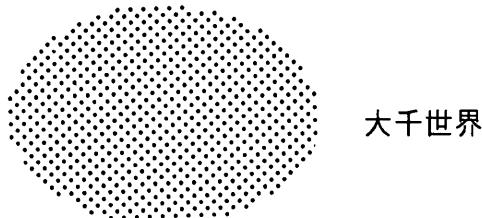
事實上，佛國智者是否面對著一個“虛空無物的世界”，不是。佛國的空，乃是“有”的一種型式，這種有的型式之最大特徵為無常的變(Changing)，是一種流程(Processing)，是物質之動態(Activating)，是從一種有的型式轉化(Transforming)為另一種有的型式。佛教之輪迴說，就是根據此空間轉化的概念。我們唯有體會到此一佛國空

間之特色，我們才可以理解佛國空間如何運作？佛國智者如何對待此一空的文化景觀？依地理學的觀點而言，空間是由區域所抽象而成的概念，區域的最大特徵是有明確的地理範圍，空間亦因此是一有外限的型式，然而此型式的外限之性質，在佛國智者的觀念世界中的“空的型式”，而落實到地理層面言，佛國智者的現實環境的空間價值也是“空”的，換言之，佛並不重視環境所對，出世乃是否定現實環境的存在價值，出家乃是否定社會環境的存在價值，吃素戒葷乃是隱喻地否定人之肉體環境對人的內在心靈的存在價值，即是說，佛國是指觀念世界而不是現實世界。



四、大千世界

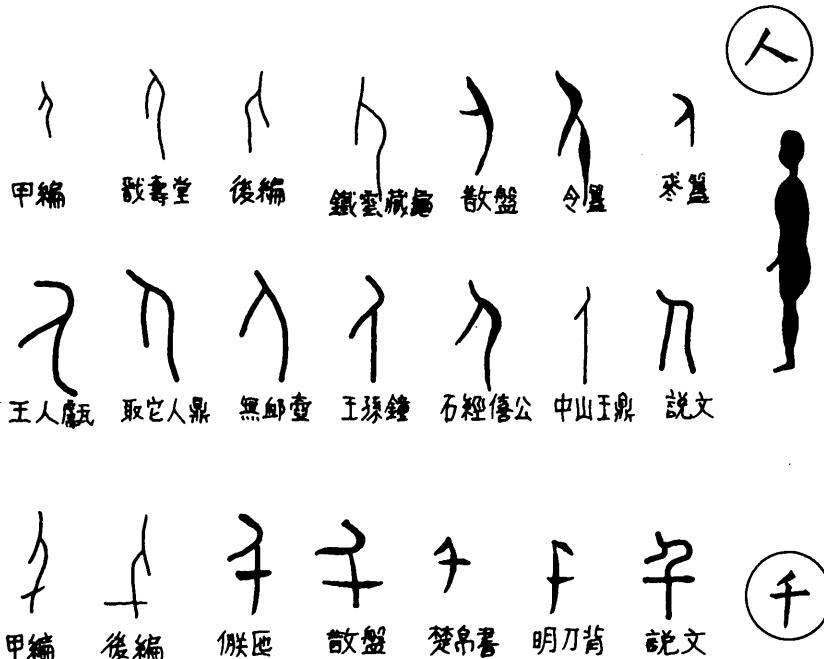
在四大皆空的佛國裏原有四大，他們是地水火風，乃性質不同的世界元素，佛語稱為“因”，或“因素”，或“因子 (Elements)”，他們的性質雖然不同，但對較高層次之空間型式言，則是相同的，因為皆為“空”也。在理論上，他們是佔有空間位置而又無量化的“點”，所以佛國之原有型式，乃是由無數無量化而異質的因子所組成，以量的概念言，佛國為“一個空空的大有”，但以質的概念言，佛國為“無量雜多的大有”，特稱為“大千世界 (The Great Thousand World)”，這個大千世界是無限大的，但也可以說是無限小的，因為其中之因子是無量化的，無量佛的含義，源此也。



此大千世界並非一片死寂的，因為佛國中之每一個因子皆是一個“動態的流程 (Active Processing)”，所以大千世界也可以稱為“大遷世界 (The Great Changing World)”。千遷二字同音同義，遷字為千字之後起字，千字原有變遷之意，千字在甲骨文作“𠙴”，是“人”字之變體字，人字原義為一裸體之側身男子之象形字，而千字是在男子下部加多一筆，乃陽具，強調“成胎”之機能，表達“人之遷變之始也”。故用“大

“千”去形容佛國空間型式，乃絕妙好辭，乃中國文字精深奧妙之地方，佛學傳自印度，但主要譯名皆中文化，乃佛學翻譯成功的地方。

佛國這個大千世界之遷流的含義，也明顯地由現用的佛教符號中表達出來，“卍”，有人以為是轉化法輪，顯示佛國之三世輪迴，其實是倒果為因。宗教上之儀式和神



人千二字之源起與流變

蹟等有形之現象，大都是“人依據其意念中之價值觀而轉化成之文化行為”，以強化其抽象意念之可信性，這個“卍”的符號，原象形義就是遷化，象徵無常之佛國也。



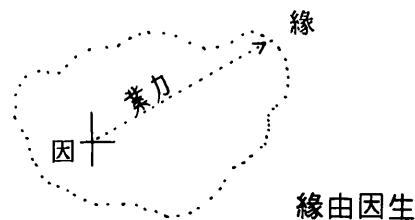
新疆庫車發現的唐代“且卍”塊刻

一九〇七年，考古家在新疆庫車發現兩块刻有符號的土坯，一刻有陽具象生殖義，另一刻“卍”，文物斷代為西元750至800年即唐代中葉的產品，為佛學東傳最盛的時代，則這兩块刻是否有此“佛國大千世界及大遷世界”的歷史意義，值得注意也。

五、空空之緣現

佛國之所以不是死寂，因其中每一因子都含蘊著能動的“能(Energe)”，佛語稱為“業力(Working Force)”。這種業力在於每一因子之本身，而不假外求的，是自由的，主動的，不受環境所制約的。事實上，在佛國裏，根本就沒有所謂環境的存在，因為佛國原是一空空之空間型式，是無外限的(Limitless)。

當能動的因子業力之發動，就產生“能量(Power)”，能量是因子能動的“原因(Cause)”，因子之動乃是因子本身之有所“作為(Be Caused)”，因為(Because)一辭源此。西方文化以上帝為世界上各因子能動的第一因或最高因(The First Cause)，故釋作因子的 Element 和釋作因由的 Cause 是兩個不同的字根，因上帝和上帝所創造的現實世界是存在於不同的空間層次。但佛國中是沒有上帝的席位，佛國為一個自身能動的空間，佛國中因子之動是由於因子能動的原因，故文字學上是用同一個“因”字。“文字”本身為一種文化景觀，反映造字者之文化理念也，筆者試圖利用中國象形文字原義以探求上古歷史和地理，基於此一信念也。



各因子因業力之發動而由無量而有量，也由空變成不空，由無形變成有形，這就是佛國智者眼中之“現象世界(Phenomenal World)”，佛學稱為“衆生(The Births)”，衆生之所以為衆數，由於因子本身是性質不同的世界四大，每一因子皆因不同之本質而含蘊著不同的業力，這使現象世界中之“衆生相(Apparent Forms)”也各不相同，而以佛國之觀點言，衆生相雖然在外貌(appearance)方面有差異，但本源皆是空空的因，基本上是平等的，山川草木，鳥獸蟲魚，風雲變幻，與人間百態，只是大化三千，原本沒有所謂歧視(Discrimination)或奇視(Strange Looking)的存在。這是佛徒戒殺生，重環保之文化行為所寄也。

由無量之因生成有量的相，這一相之最大外限，特名曰“緣”，原義就是“邊緣(Limit)”，而整個演化的過程，就稱為“一段因緣”，乃因之業力所造成之相，佛語稱為業果(The Result of Working Force)，這業果包含了因、業、緣三部份，也表達了三者

演變的流程，佛語稱為因緣果報，簡稱因果 (Cause and Result)。

緣之從空空中出現，是謂空空之緣現，但並不“無中生有”，在佛國空間概念中，是“有之型”在變化，乃由“因之空型”變成“緣之相型”，由因之“無外形”變成緣之“有外形”。這一因緣變化的空間型式，地理學者應該最容易體會也。以地理學之語言言之，果是地理區域，而因是區域的地理指標，緣為區域的地理範圍，而業力乃是一段因緣成就所需的方向和距離的量化也。



地理學上，地區 (Region) 之定義是“地理指標展布之最大範圍”。當地理學者搜集了一些地理資料的數據，繪製地圖，首先在圖紙上選一特定的地點 (site)，作為地理資料的座標基點 (Coordinate Point)，然後依據地理資料所顯示之“方向和距離 (Direction and Distance)”之變量，分別確定許多“向量點 (Vectorial Points)”，只要把這些向量點都串連起來，便得到這些地理資料“分布的最大範圍 (The Largest Distributed Area)”，地理學稱為地區或區域 (Region)。

這區域的基點就是向量所始源發動的地點，等於業力的因，就地點本身言，是一有固定位置的地方 (Located Place)，但卻沒有量的含義也，在數學之觀點言，一點也是佔有空間區位而無量化者也。但當我們說區域時，則表示具有向量的外限，等於業力的果所造成的緣，而緣所包圍的地區，是有面積 (Area) 的。面積的大小，受方向和距離之向量值而決定，等於因緣動能之業力也。至於這區域究竟是氣候區，地形區，人口區，都會區，農業區，水庫集水區，公共汽車服務區等等不同的性質，由地理指標之性質而異。故佛國之衆因原是差異的地水火風四大。故現實世界中差異之地理區域，原與佛國的因緣果報，乃不相同的概念層次 (Conceptual Level) 上相似的空間模式。

六、生機與機緣

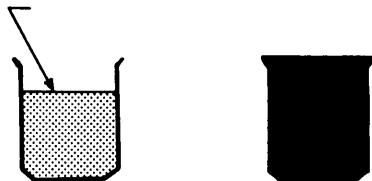
佛國是“動 (Motive)”的。邏輯上，物質運動，必須有動機及可茲運動之場所。佛國之因子本身就是能動之主體 (Motivated Subject)，所以不必上帝來作世界創造之第一因。又因因子本身就有動的機能 (Function)，所以也可以使動態制約，而不必上帝來作世界末日。前者表達了佛國之因的生機 (Validity)，後者顯示出佛國之因的機緣 (Condition of Change)。

然而，因之生機之實際上能否發動，端視其所存在的環境之是否許可。因此，佛國·

必須是“空空”的，而不可是“實有的”，因為假若世界原是一大實有，即是空間已經“充滿(Full)”，因子與因子皆絲絲緊扣，再沒有剩餘的空間(Available Space)可茲活動，則此因子本身雖然能動，但實際上也不可能生機勃發，所以，佛國因子之實際能動，因佛國空間原是空空的，無限量的，既可以容納無數的因子，又可提供衆因運動的所在(Place)，或可稱為因子之行為空間或生活空間(Living Space)。佛國這一空空的空間概念，等於康德(Kant, 1724-1804)所提出的“空間是空的(Space is Void)”的概念也。相對的，西方文化之上帝的永恆大實有(Great Substance Forever)之空間型式，反而是一片死寂。因為不動不變的永恆世界(Eternity)中，永生(Eternal Life)何異於永死(Eternal Death)。

空的空間可比喻為一只空的杯子。如果杯子早已填滿(Fulfilled)，則不可能再注入任何東西。但如果那是空杯，當注水時，可以清楚地看見水平面漸漸由杯底向上漲，而這上漲的水平面，就是在杯的空間中的水之動量最大範圍，亦即杯中水體的緣也。

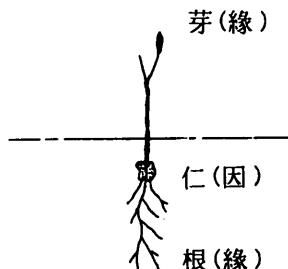
空杯中水之緣現



空空中之緣現

蔽塞的大實有

至於佛國中有生機之“因”，頗像孔子所說的“仁”，孔子的仁之原義為一粒“種子(Seed)”，種子原有生生之機，會發芽生根，長莖出葉，其所佔空間是漸漸依生長過程而擴展的，故需要一個可茲延展的“空的環境”，供其發育。



儒佛之生機與機緣

說到這裏，我們或可體會到佛學為什麼由印度傳入中國，而很容易便被儒者所接受而研究。佛學乃印度的舶來品(Foreign Goods)，原應有印度語的一套名詞，但因緣這兩個佛學名詞，顯然是譯佛者在中國文字中，找尋到的最佳“意譯”，如果我們能瞭解“因緣”二字之原義，對佛國空間之特色，將會更為明確也。

佛字乃是秦漢時代，佛學傳入中國之後才有的新字，詳後釋，但因字在甲骨文時代已有，从口从大，而大在口內，就像古吠陀之物質四大在空間之內的世界觀，只不過由四大簡省為一大而已。而且茵字从艸从因，綠草如茵，表示遍佈之無數綠草之因子，可見因字原義亦像佛國四大之衆數也。這是一個奇妙有趣的相關 (correlation)。然而我們不能因此而懷疑中國上古初民造“因”字這觀念是源於古印度吠陀思想，也不能因此而懷疑佛國的因子空間概念是受儒家思想的影響，文化概念的雷同，不一定就有“擴散關係 (Diffusion)”，相似的空間概念型式 (Spatial Pattern)，同時在中國及印度建立，並不是奇事。

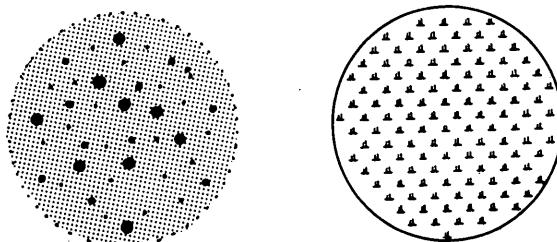
古印度吠陀世界觀的因子是地水火風四大，但從文字學之觀點看，上古中國世界觀的因子只有一大，而絕非四大之簡省，“大”字原義為“花”，象形作“火”，為五瓣的瓜花，屬上古中國七大原始初民系之原居山東嶧山島的盤古系初民之字系(詳另著“性文化斷層”，將出版)。而因字是田字之變體字，“田”這個象形符號，在古文字系統中有三個不同來源，故有三個不同之讀音和原義，一讀佃音，原義為舊石器時代之石核；一讀胃音，原義為蛔鼠象形；一讀雷音，原義為花蕾之象形字(亦詳另著“性文化斷層”)。故由“田”字變為“因”字，即花蕾開花的過程，花的體積明顯地比花蕾為大，故引申為“大”字義，誇大，夸大等詞語源於“花大”，盤古系初民神話之巨人夸父亦源此也(亦詳另著“性文化斷層”)。所以，因字之大在口內，表示在一大片“瓜田中遍地開花”，都是同一類的無數的瓜花，乃有明確範圍的衆多同類因子，這一空間型式，與吠陀之在空空中差異之衆因，乃儒佛之空間概念最大之差異也。其實，佛國的因子原只有地水火風之四，譯成中文才稱四大，是受因字从大之影響也。

此外，因字之讀音近仁字，為相聲疊韻，亦不偶然，表達二字流變之痕跡，仁字為因字之後起字，其釋作種子，乃花及花蕾一義之引申，其釋作和諧的人際關係，從二人，乃儒家哲學倫理化之結果，等於“姻”字也。

由於由種子至花蕾而至遍地鮮花這一世界流程，都是天地間之自然化育，與佛國四大皆空之無常宇宙極相似，當佛學傳入中國，要選擇一個名詞以表達佛國四大時，乃統名曰“因”，即世界的因子，乃儒佛空間思想之合流處也。

緣字从糸从夕从豕，“夕”為一繩圈套的象形符號，緣字原義為畜牧時代，牧民用繩製成繩圈，套在豬頭上以便畜養豬隻的方法，此字與玄懸圓圜圜等字同一系統，都由上古七大初民系之伏羲系初民之畜牧技術引申而來。緣字釋作緣由，邊緣，緣份等則直接與繩圈與豬頭的接觸關係引申出來，由於豬頭肥胖呈圓錐狀，繩圈套在其上，總是不會太牢固，用來形容佛國空間之可變的外限，亦恰到好處也。

雖說儒佛在世界源起的有主動生機之“因”的概念上合流，但二者仍有基本上之差異，乃是生機之外限，即機緣的不同。儒學認為是有止境的，即因字之口，乃有形之現實環境，而佛國則是無形之空空，這一基本的空間型式的差異，直接導至儒佛不同之文化行為也。

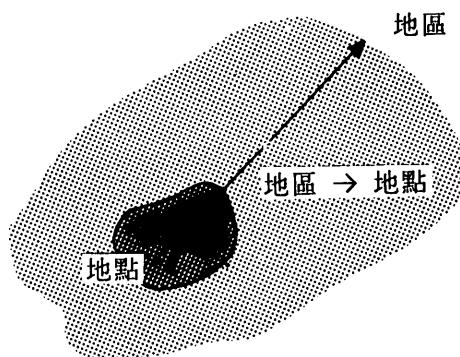


四大皆空 —
虛幻而實質在無
緣的佛國空間

綠草如茵 —
現實而同質在有
緣的儒學空間

七、緣生緣滅

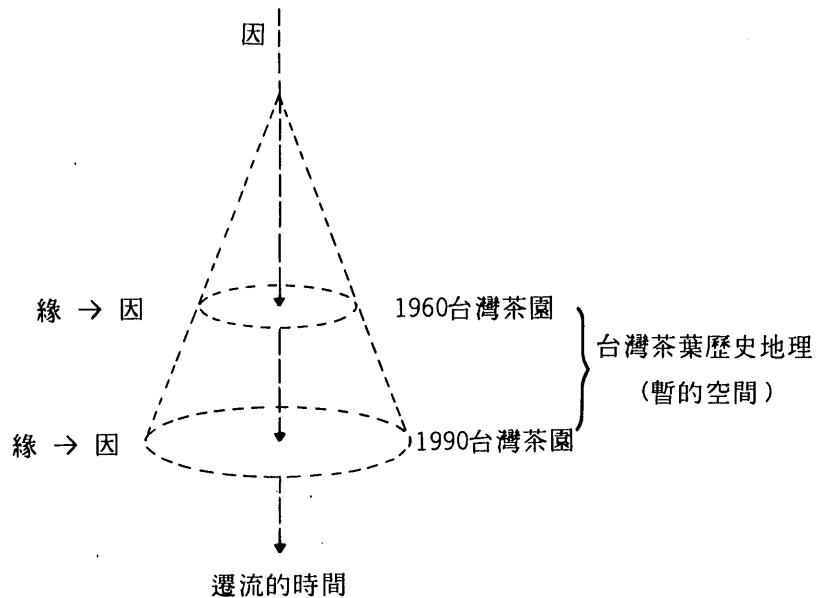
前述佛國空間，等同一個地理區域，佛國中之因子，因業力之發動而產生擴展性之有形外限，是謂“緣生 (Frontier Establishment)”。緣生表示佛國的現象世界仍是有緣，那為什麼又說佛國空空如也？豈不是有矛盾嗎？非也。佛國之緣生，是由於因子之動，但當因子未動時，乃是一無緣而虛空無量的點，等於地理概念中，若沒有方向和距離所向量化時的地點，而不能合乎有面積之有緣區域的定義也。但若從另一角度言，某一特定的相對位置之所以定位，乃是方向和距離這向量化活動的停止，當全部向量化活動停止時，才可以產生系列性的許多定位點，以組成地理區域之最大展布外限，亦即區域的範圍或佛國緣生之有形的緣也。換言之，當一區域之成立，顯示了地理因素之向量化停止而不再動，等於因子之未動之時，故在抽象概念下，此新成的區域，乃可視為一個不動的地點，為一“大點”，但此點似大而非大，因為“點”本是無量化，原沒有大小之分別，區域既為無量化的“大點”，乃是從緣生之有緣再化為無緣，佛學稱為“緣滅 (Boundary Elimination)”。証之地理學，這緣生緣滅之現象不難理解，因當一區域之形成，對其周遭之其他地域是出現了明顯的差異界線，故在較大空間的觀點言之，此一新成區域，也只不過是更大區域中之一地點矣，就如台北市是一大地區，但在一張世界地圖上，台北市只是一小點而已，然而台北市卻是台灣全島的中樞區域。



地點與地區之演變層次

但在佛國之空間概念中，最重要的，乃是緣生緣滅都發生於“區域形成的一剎那 (At The Same Particular Moment)”，此乃佛國四大皆空之精義的所寄也。佛學特名之曰“涅槃 (Nirvana)”，意為宇宙之真理，大乘佛教謂生死是涅槃，生死是此岸，涅槃為彼岸，就在一剎那完成濟渡，乃由佛國空間概念之緣生緣滅轉注而來的。

此一佛國空間之緣生緣滅現象，証之於地理學的概念，也不難理解。世界是不斷在變動中的世界，空間的擴延 (Spatial Expansion) 和時間的遷流 (Time Extension) 原是不可分割的時空流程 (Passage of Time-Space)。某特定地理區域的出現，乃是地理學者利用某特定時間的地理資料所界定的。換言之，乃是地理學者在時間的流程上，作一人為的橫剖面 (Artificial Cross-section At Time)，而此君乃是一位“歷史地理學者”也。時，原無間瞬 (Time Interval)，但歷史地理學者則可以依研究主題所需，而切割任何一時段，雖然在此一時段中之地理現象沒有實際地停留下來。



佛國空間之歷史地理含義

在此緣生緣滅的世界流中，歷史地理學者著眼於緣生之現象，因緣生則有一歷史地理區域呈現出來，而佛國智者著重於緣滅之現象，因緣滅則萬象皆轉化為無緣的點，故以“空”為現象之本質 (Emptiness As The Nature of Phenomena)，為一無常的世界，空空的國度。這是儒佛分野最重要的地方，因儒者亦著重於緣生之現象，故特別注意歷史地理的描述，中國有二十五史，各式的通史、野史、雜史、私人傳記、地方志、族譜、墓誌銘。甚至古籍如禹貢、山海經、越絕書，全部的神話傳說，象形文字體系，廣義言之，都可認為是歷史地理的遺存和遺傳，又有說儒學六經皆史，亦不是沒有道理。另一方面，中國社會上，由敬老至祀祖的慎終追遠，由傳宗與護兒而溺愛孩子，都表達

出一種對歷史地理之“緣份”的文化承擔和責任感，是存在於現實世界的，與佛國智者的出世出家之與現實世界的斷裂感，大異其趣。然而，這兩種截然不同的文化行為，同樣在“緣生緣滅”的一剎那“衍生”出來，只是佛國智者與儒者對“相同之識覺環境所對”，產生“不相同的主體性之價值觀”也。

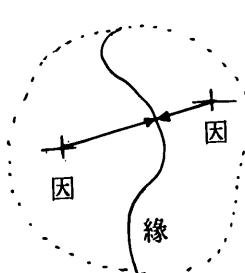
八、因緣巧合

前述“因因業力之動而緣生，動態業果成而緣滅，緣滅而復為無量不動之因”。這是以一因子之無常變化的過程而言，但佛國空間中，有地水火風之衆因，衆因因業力之差異而產生衆生相，每一因形成一區域，故佛國原可以看成是一區域差異的世界。而衆生相之所以並存，佛國智者認為是衆因業力所及的緣，建立在適當的位置，乃是“良緣”，但如果建立在不適當的位置，謂之“孽緣”。然而，緣之是良是孽，究竟是誰作主張？

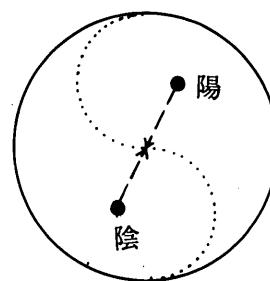
佛國為一自身能動的空間，因因具有生機，但因因又是無量化的點，故因雖能動，卻沒有主動的動機，故“佛國之因”不同於“基督教之上帝之所謂第一因或最高因”，上帝可以以其絕對的自由意志去創造世界，又製造世界末日，但佛國之因卻是一“無主意的空靈的涅槃”。佛國中衆因之空間組織，只能是“因緣巧合”。甲因之動與乙因之動，就在動變之過程中“無意地結緣”，所謂有意栽花花不發，無心插柳柳成蔭，正是佛國空間組織概念之最佳寫照。

不過，這種“無心”的空間組織型式，以佛國四大皆空的概念言，是合理之解說，但地理學者大概不易同意。既然佛國空間呈現一種區域差異之現象，區域差異之相對程度，就足以影響到“業力”的大小，而決定“緣”的所在。正如火可以把水煮沸，但旺火則可以把水蒸乾，微風可使塵土飛揚，暴風可致地動山崩。兩地理區域之間的“緣”，是兩地理區域中的“因”之互動的“臨界面”，與其說是“因緣巧合”，不如說是“陰陽和合”，這是儒佛在空間概念上之差異點。

以佛國智者之因緣巧合的概念去看緣，緣只是在某特定時空中的“無奈”，是一種“暫的歷史地理空間”，然而，此空間已經“逝者如斯”，是良緣抑或是孽緣，皆可空無掛記，事實上，佛國智者本亦無心掛記也。



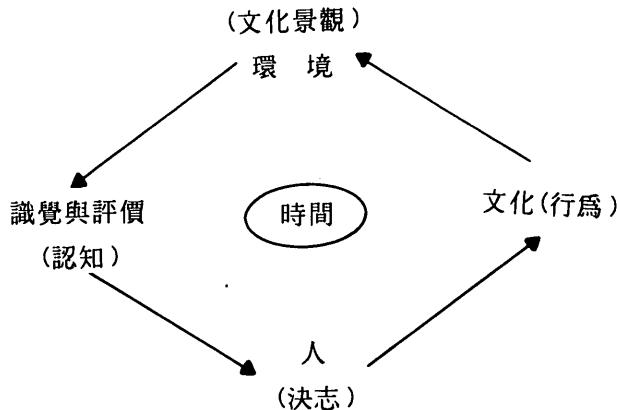
因緣巧合



陰陽和合

九、佛性唯識

地理學者論人地關係之互動，是人對外在環境之識覺與評價，最後亦對此外在環境作文化行動之回應。歷史地理學者更重於人地互動在時間的流程上運作，連續不斷的運作。



地理學及佛國之知識論

佛 (Buddha) 原義為“正覺者”。但因佛國空空而無緣，故無環境所對，所以佛之所覺，不同於地理學者之識覺，佛覺的方法，稱為“唯識五蘊一色、受、想、行、識”。蘊，釋作含蘊，意為內藏而不外露也。我們必須先了解五蘊之含義，才可以進一步了解佛性，而知佛國智者在人地互動中，如何對待外在於人的現實環境。

第一蘊稱為色蘊：指佛國世界四大種性的堅性之地，濕性之水，煖性之火和動性之風；以及四大之具體衍生物，包括人之六根即眼耳鼻舌身五種感觸器官加上意根之思想機能；又及六根之外在相應所對的六塵，即色聲香味觸和法也。換言之，色蘊包含了整個物質世界，內在和外在於人的都算在內。由於佛國世界空空概念，故色即是空，空即是色也。佛國智者如何去辨識和評價那些“色或空”的環境，固然是複雜的問題，但無論如何，六根六塵都被列為色蘊，二者便有了直接的接觸面，所以也實際上並沒有脫離人與環境所對互動的範疇也。色者，現實的相也，但在佛學唯識概念下已經空靈化，只限於觀念世界的層面。

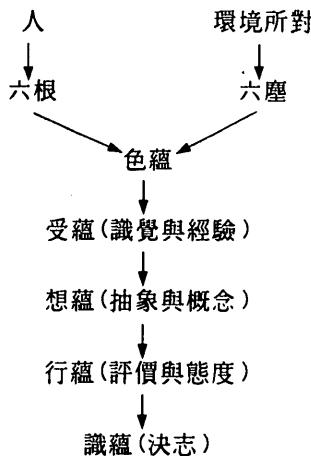
第二蘊稱為受蘊：指人之六根與外界之六塵相交接的臨界現象。眼根與色塵相接而生色受，耳根與聲塵相接而生聲受，鼻根與香塵相接而生香受，舌根與味塵相接而生味受，身根與觸塵相接而生觸受，意根與法塵相接而生思想意念之法受。這一受蘊，頗像人地關係論體系中之由識覺至經驗的階段。事實上，受蘊的受 (Reception) 字與識覺 (Perception) 一辭，在英文方面是同一字根也。

第三蘊稱為想蘊：也有六種，與內在六根及外在六塵之連結體的受蘊相連，其功能

是對所受的加以認識與辨別，在人地關係論體系中，頗像由抽象至概念的階段。而想蘊 (Thinking) 本亦表達此思想運用的含意也。

第四蘊稱為行蘊：乃是人對六根六塵所作的意志活動，亦即是佛學之所謂“業或業力”。這些意志活動，如作意，欲，勝解，信、定、慧、精進、貪、瞋、無明、慢、身見等共有五十二種之多，在人地關係論體系中，頗像由評價而產生態度的階段。而業力之發動，就是地理學上用方向及距離之量化，而作出的實際文化行為也。

第五蘊稱為識蘊：是依色受想行四蘊而生的。其本身沒有受蘊對色蘊的認識功能，也沒有想蘊之辨別功能，及行蘊之評價功能，但卻總結了整個佛覺的過程。識蘊也分眼耳鼻舌身意六識。而在人地關係論體系中，其地位就好像決志的一環也。



由此，可見佛學之唯識五蘊之知識論流程，與地理學之人地關係論流程，基本上是相同的。只不過地理學中之人與環境都是實在的，所以地理學者重視人之決志之重要性，其代表人對環境之價值觀，也影響人對環境的文化行為的走向，加諸環境而創造文化景觀。但唯識五蘊只蘊藏於人的“觀念世界”，因佛國的環境色相是空的，佛國智者所覺到的是由現實世界的色相所抽象而成的觀念世界中的塵，是無形而空空的。換言之，佛國智者之唯識的元素，“根與塵”，都僅存在於人之觀念世界層面上。故成就色蘊的“人之六根”原也是空，六根所對的“外在六塵”也原是空，最後由這一唯識五蘊而生起的“六識”，也純粹是在觀念世界，一直都未與現實世界直接接觸，但佛國智者認為這樣的色空六識才是真象 (Real)，反而在現實世界環境中之風花雪月，皆在無常變動中不斷的消逝，逝者已矣，對覺者而言，永遠是虛幻不實的。另一方面，人可以對印象 (Impression) 中的風花雪月作回憶，但佛國智者認為那也不是真象，而是幻象，如說是存在，也不過是鏡中花、水中月，如認為所識覺的鏡花水月是實在，那是對已逝去的真象的一種“無明 (Not Real Cleverness)”的孽障也。

佛的原義為正覺者，佛之覺不是透過人與環境的識覺而成的。佛字从弗从人，弗字

原義爲懸弓不用，引申爲非也義。故新製“佛”字去代表佛國的覺者，含有不同於凡人所用之識覺也。佛字不見於甲骨文及金石文，其讀音爲唇齒音，與 Buddha 之兩唇音不同，故在選字取名時，是意譯而不是音譯也。在許多有關語文著作中，語文專家常常喜歡用“古音相通假”或“一音之轉”作為語文流變的訓詁解說的証據，那是很危險的。固然，音變是一可能，但必須詳述其流變的痕跡，只是一句古音相通或一音之轉之類，至少是不夠嚴謹，被誤爲不負責任的托辭也。

佛字之“弗人”義的進一步發展，是說明沒有“人”這一硬體，因爲人也本是“空”的，人在現實世界中，有如地水火風之衆因，只是空空的緣現，人的生也空，死也空，生死乃是人在時間的流程，是涅槃而已，故人不是如地理學者所言般具有“識覺的主體性”，去進行人地互動，故佛學最大的特點，乃是指出人人本有佛性，物物亦本有佛性，事事亦都本有佛性，所以世間正覺，乃是佛性的互動，而佛國衆因之互動，就是無心無意之因緣巧合。由是可知，地理學之識覺是“人地互動關係”的知識論，佛學之唯識是“佛之本性完全具有的純思知識論”，環境的因素被排除了，因佛國空間原是“空無外限”，沒有環境所對（Environmental Objects）也。

十、無我無執

佛國智者認爲識覺能造成無明的原因，就是在人間世，人的六根和識覺所對的世間之六塵，都是有形的色相，是實體，實有的東西，就像一片“隔膜”，在那裏阻隔著空空之真理的呈現，所以“佛之正覺”的第一要務就是“解蔽（Remove The Barrier）”。

什麼是無明的蔽？乃是在大千世界中產生的“緣”，緣不是真實的，因爲緣生而又在同一剎那即緣滅，但緣也的確曾經出現，是一種色相，佛語或謂之曰“紅塵”。而人也的確可以利用人之六根把六塵的緣捕捉下來，就是如前述之歷史地理學者之時間剖面法也。佛學稱之爲“執（To Define or Giving Definition）”，即下定義。一旦對緣的執著，表示因之動能停止，原是無常的世界便歸於死寂，這與世界無常的真象不符也。故佛國智者提示人必先了解緣生緣滅的涅槃真理，因而不必對緣的執著，是謂“無執（No Stubbornness）”。否則便被緣所困，地理學所謂陷於封閉空間（Enclosed Space），俗語是墮入色相塵網之中，皆有“無明之蔽”也。

緣之執＝定義



佛國之無我無執

“執”，既然是如歷史地理學者對大千世界的一種時間之斷瞬，所以若要徹底的無執，必先要人不可用六根把時間執著。因此，佛國智者提示人要“六根清淨”，是謂“無我 (No Subjectivity) ”。

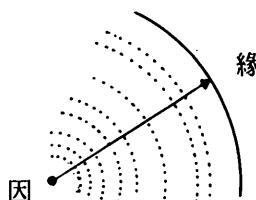
在六根之中，尤以意根最可惡，意根充滿歷史性之心思意念，有如人體內的“地理資料庫 (G.I.S. Geographic Information System) ”，處理得不清淨，乃是人的意執，成爲“成見 (Preconception) ”，即心中之法相，密密麻麻，阻礙一切因緣之活動，是最嚴重的無明也。

爲了達成無我的境界，佛國智者有強調作無我的“修爲 (Training) ”的。當年有高僧神秀，作偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」就是此一境界。佛學傳入中國，對無執無我這一修爲文化，形成不少佛教文化景觀，如剃度，如出家，如禪定，甚至行者沿門托鉢稱爲化緣，都反映出“無”字當頭的修爲工夫。然而，一切宗教型式的修爲本身，都可以說是一種“我執”，對宗教儀式愈虔誠，我執愈深，排他性愈強，俗語謂之無法(髮)無天(大自然環境)，呈現一個“絕對的我執 (Absolute Stubborn Subject) ”，穿上袈裟事更多也。

成見和定義，都是時間上斷瞬的結果，可說是歷史地理學的執著。本來，歷史地理上的資料，可以作反省之依據，也可以作前瞻的參考，但逝者已已，不必執著，過去的一切恩怨得失，悲歡離合，讓它過去便了，但中國人偏偏是偏愛歷史地理的民族，最多人喜歡在歷史成見和定義上旗幟鮮明，對應反省的舊事及應前瞻的計劃進行情緒化的鞭撻，使生活導入苦惱的泉源，雖然終日敲經念佛，就是跳不出重重無明孽障。這一點，何去何從，歷史地理學者應該最容易體會也。

十一、隨緣頓悟

無我無執的工夫，以佛派禪宗做得最徹底，其主張“不存文字，不傳衣鉢”，一切不著痕跡，惠能本來是一位“文盲青年”，卻深諳無我無執的心法，以一首禪偈：『菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。』取得禪宗六祖的地位，就是洞悉心物皆空，意法皆空的佛國最高境界，而對“覺的對象”，直指那“即生即滅的緣”上去。



隨緣頓悟

緣的呈現，是因之業力結果，是動態地理空間之在瞬中之現象，就在“此時此地”，覺者才可以真確地體會到緣的存在。因為在瞬之前的緣已滅，瞬之後的緣則未生，皆為不可覺的空空的無緣，如覺者不能掌握在此轉瞬間的緣，則其他所識覺的一切所謂有緣的色相，都是由於“我執”所衍生的虛幻的鏡花水月，因既滅的緣，必是“對環境執著”的結果，未生的緣，必是“我之成見”所幻成也。

佛之正覺，乃是在那“瞬的一剎那”的覺，稱為“頓悟 (Really Understand It At That Moment)”。故如要在無常的世界中，永遠處於頓悟正覺的狀態，就需要“隨緣 (Following Through ALL The Time)”，經常在“緣生緣滅”的一剎那去頓悟正覺，所以“佛法在世間，不離世間覺”，佛就在日常生活之中，除此生活之外，無法體會到“佛”的存在也。

地理學之本質就是研究區域空間差異，由於空間性質的差異，乃產生相對的流變，而流變的結果，就是“區域範圍”的擴延，亦即是地表上“緣的生與滅”。地理就是生活，一個很明顯的生活例子，冬季常聽說冷鋒之侵襲，冷鋒 (Cold Front) 在氣象學上就是冷氣團擴展的緣，我們覺得天氣由暖而突然轉冷，也會覺得有鋒面雨等相關氣象，乃當冷鋒到達的時刻也，冷鋒不斷在移動，所到之處，人人都是正覺者。同理的，愛斯基摩人對雪的形容詞多達數十種，這是他們對生活環境之親切體會，但如果我們向剛果盆地的非洲學生解釋冷鋒或雪的如何如何，或許他們也會明白，但那是書本上之理論，是識覺，固然，識覺也可能是正覺之一種，但識覺常因有我執之定義及成見之阻障，不一定成就正覺也，這是佛國智者之空間精義，為地理學者所易於體會的地方。

佛派禪宗強調不傳文字，固然是無定義成見之可執，達到空空的目的，但是否對佛國空間之表達為成功的方法？值得深思。以佛國四大皆空的觀點言，空不是無，而是流變所產生之“空之有”，無字天書，終於會走火入魔，使學禪者變成“無學養，無知識”的庸俗愚昧之徒，六祖惠能是有慧根之文盲，但世間能有多少個六祖，中國民間參神膜拜的許多善男信女，或可說是禪宗文化發展出來的怪胎，根本上是“與佛無緣”，因無知識去體會佛之正覺，只視佛為祈福的偶像，乃由文盲演化為心盲也。筆者按禪字原義為上古中國七大初民系中之燧人系初民之宗教儀式，將以“論禪讓”一文以明其歷史地理之淵源，並說明禪宗取名之原義也，暫此不贅。

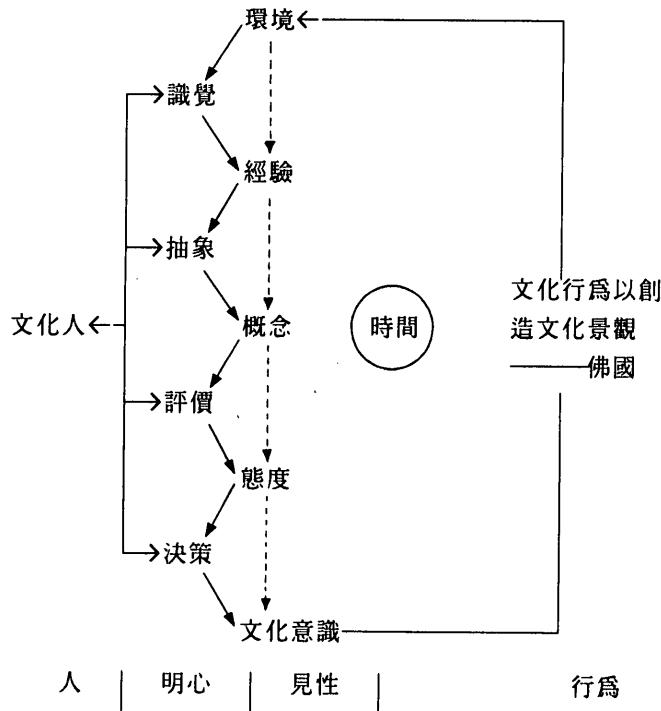
唯識五蘊，乃是對佛國空間中之人與環境關係實有性之肯定，其與地理學人地關係論的識覺概念不盡相同，但也是知識論的一種解說，只要無執無我，差異是可以體會和接受的，反而，堅持不傳文字，是禪宗之我執也。

十二、明心見性、我証菩提

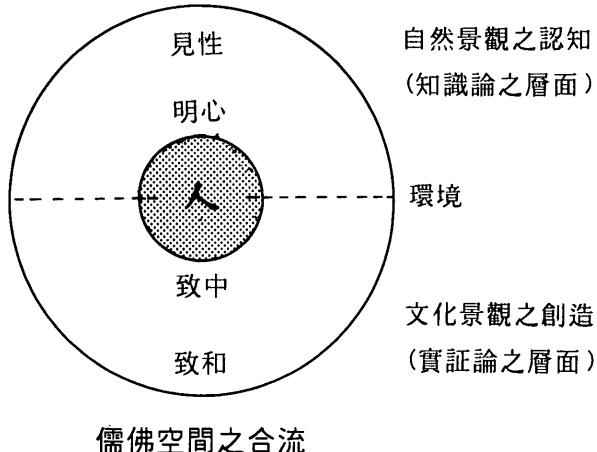
佛學自秦漢時代傳入中國，經過魏晉南北朝之數百年發育，至唐代已經成熟，提出了“明心見性”的佛學總綱。心指人心，為覺之主體，性為覺者所見之性，為所覺之客體。心為因而性為緣，緣由心生，故明心而可見性，這一套新的佛學空間概念，實在就

是儒家之空間概念，（詳另著『耶儒釋道之空間智慧—哲學地理初探』，國立臺灣師範大學地理研究報告第二十期）移入佛學之領域，可說是佛學之儒化（Confucianized Buddhism）。

在儒化之佛國中，心不再是空的，而是有主動機能的因，可以掃除無明之蔽，以便佛性之呈現，故曰明心，以達到正覺的效果。性也不再是空的，而是可被知察的緣，用入地關係論之語言言之，乃是可被識覺的環境，這環境有不同的層次，可以是人身之外之天地萬物，也可以是人心中固有的意念法相或舊經驗，這些環境之性質，若以一未經淨化的心去見，可能呈現歪念或成見，但若以一經明化的心去見，則將是正道或真知卓見矣，邏輯上是合道理的。而由於心性這兩個概念，配入入地關係論之識覺歷程中。心，包括識覺、抽象、評價和決志等步驟；性，包括經驗、概念、態度和文化意識等階段；這些心性歷程，都像佛法之唯識五蘊般，只在人心內進行，進行時亦只有此人内心可以自明自見，而不能被其他人所知見，所以，若說此“明心見性”仍屬一種“空之有”，以別於地理環境中物質流變之“實之有”，亦未嘗不可，則其在理論上亦沒有違背佛國空空的大原則也。



至於在實踐上如何去明心？如何去見性？那是儒學空間傳統之精粹部份，即中庸所強調的“致中和”的理論也。（亦詳另著『耶儒釋道之空間智慧』一文）。致中，天地位焉，則可以明心；致和，萬物育焉，則可見性。由此也可說明心見性亦是儒學之佛化（Buddhisized Confucianism），是儒佛合流，分別處理人地互動關係之兩個不同的層面也。



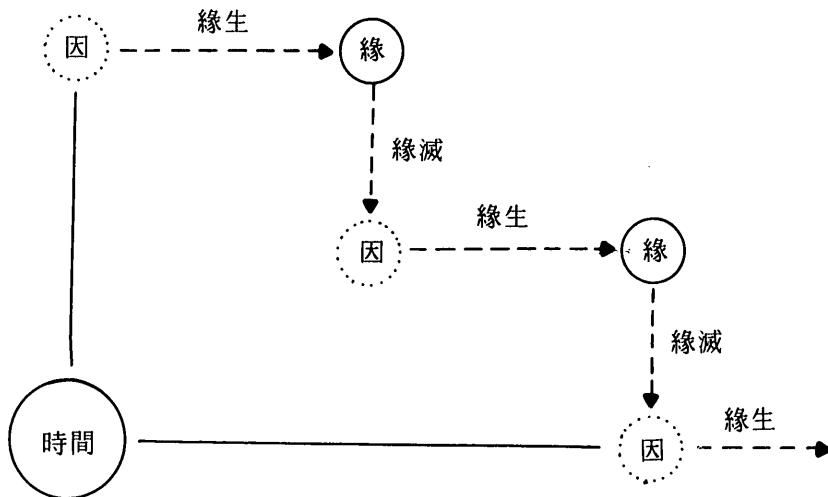
儒者之空間概念一向著重於對現實世界之實用性改良，而很少注意到科學化理論知識系統的建立，儒化佛學之明心見性，本來可以引導中國學者以“環境識覺之方法，建立知識論”，以作為儒學情性之文化行為之理性導向。但很可惜，中國學者錯失良機，並未繼續推進一步，開拓科學研究的新領域。宋明理學，都只在“心性理氣”這一大堆名詞上作“玄學性”的繞圈子，雖然提出“格物致知”，最後不免走入空飄飄的“致良知”的路向，使環境知識和實際生活愈來愈脫節，促成中國歷史文化大斷層。中國自宋明之後，漸漸衰微，有人以為是受低文化之外族入侵之壓逼，其實“哲學空間思想”之空靈化，是一極重要之因素。用佛國空間之唯識五蘊去覺的是“抽象的時空流程”，用儒學空間之環境識覺去覺的是“現實的歷史地理”，宋明理學家沒有“正覺”“時代之緣”，此一錯失，歷史地理學者應易於體會也。

十三、結語

由上述資料，可見佛國空間之仍在古印度吠陀時代，乃人與環境實在的“現實時空 (Environmental Time-space)”，雖然此所謂現實環境，已經被概括抽象化為“地水火風在空間中組成”的空間概念。至佛學形成之時代，乃人與環境概念之另一較高層次抽象化 (Higher Level of Abstraction) 而形成的“哲學時空 (Philosophical Time-space)”，為一個四大皆空，因緣無常幻變的“流程”，即以“流程為時空之本質 (Process As The Nature of Time-space)”，而忽視了“現實時空”之存在性。至佛學儒化的時代，由於儒者著重於人與環境互動之實際關係，故發展為明心見性，我證菩提之“文化時空 (Cultural Timespace)”，抽象的“時空流程”的概念，也就演化為現實的“歷史地理”的研究。這佛國空間發育之三階段，與地理學之人地關係論的由認知至行為的流程相一致，初期是人對環境之識覺，中期是人把地理區域抽象化為空間概念，後期是人經對空間概念作出評價後，表達為決策性之文化行為，以創造文化景觀，而歷史地理學者的研究對象，就是針對此文化景觀之特定時空也。

人不能脫離環境而生存，人永遠生活在變幻無常的時空中，那是一佛國空間，所

以，人人都可以說是生活上隨緣，但絕大部人對於生活空間中之緣生緣滅，皆視而不見，而歷史地理學者則在研究中給我們指出許許多的“緣”，作為“特定時空之結論”，每一緣都反映出“業力的因”，即時代背景之各種因素，因緣是分不開的，姻緣一辭源此，因“緣”之呈現必起源於“因”，原因一辭源此，因動而緣生，緣滅而復化為因，因緣在時間之遷流中生生不已，亦空空如也。



涅槃—歷史地理空間

然而，歷史地理學者所留給我們的“緣”，究竟是否他們所“正覺的緣”？我們暫且不管，但今日我們讀歷史地理而接觸到這些“緣”，乃是我們所要覺的對象，我們在“此時此地”能否“正覺”，才是最重要的。以佛國空間之無執言，我們不必先以“歷史遺留的緣”為“對或不對”，因為當該歷史事件之“緣生”之時，必有其獨特之“時空背景”，該歷史地理學者記下來的“緣”是可以依此而驗証的，若緣與獨特時空配合，乃是正覺的緣，如緣不與獨特時空配合，乃是迷失的緣，因其在覺緣的一剎那，他的可覺的心與被覺的緣，會有無明之阻蔽也，這情況好比地圖學上之畫圓，圓心不明，所畫出來的圓緣也不能配合也。

另一方面，以佛法之無我言，我們也不可先以自己的喜惡或觀點來衡量歷史之價值和意義，因為歷史的緣與我們是存在於兩個不同的時空，歷史地理的緣生，有其獨特的時空背景，我們若用“此時此地”的成見，加諸於歷史的緣，歷史之真相一定被扭曲，而我們現覺的新緣，也不可能正覺的緣，而是被我們的成見所扭曲的緣也。所以，感到歷史地理者之不容易當，必須戰戰兢兢，既要把時空的緣“執”出來，但另一方面也要避免“我執”的誤導。

明清兩代之中國學術主流，以文字訓詁為最重要，固然也建樹良多，但似有一毛病，就是對“緣”的太過執著，不容易產生“思想概念性”之學術突破。這種“固執”

的學風，一直影響到今天的教育界，所謂師者：傳道，授業，解惑也。多多少少困擾著莘莘學子作學術領域開拓之意向性，也造成學術界嚴重的門戶之見。筆者研究古文字之源起與流變，就是體會到佛國空間之無執的方法，先自“跳出”典範性古籍如說文解字等權威性之框框，才可以自由地運用地理學之人地關係論之環境識覺的理路去探索古文字原義，除發現古籍中有許多寶貴的原始資料之外，也有許多是如許慎在漢晉時代，以他的時代認知而加入文字學去的新觀念，至於後來之徐注及段注，也同樣地加入當時之觀念，使文字原義愈來愈模糊，若不能先鑑別文字流變過程中的許多“因緣”，訓詁一定走入歪路。這是筆者欲直接探究上古文字化石的原因。

筆者也研究上古歷史地理，也就是體會到佛國空間之無我的方法，捨棄“現時代生活的我”，而“跳入”上古之地理環境中，去過上古初民的生活，去作上古初民魯鈍式的思維，卻可以“平常的心境”，發現不少有趣的事實。至於如何使時光倒流若干萬年，回到上古中國七大初民系的歷史地理空間，請詳另著“人地關係與文字起源”，師大地理研究報告第十九期。“象形文字原義—上古歷史與地理之化石”，師大地理學研究第十六期。又有“性文化斷層”，正在出版中。

時間是不停留的，人在無常的大千及大遷世界中生活，如果不能經常保持著“隨緣頓悟以正覺”的狀態，一定會與現實的居住環境不協調，而在實際生活上與人發生不必要的衝突，也對事發生不愉快之阻障。但世事無常，如何能“隨緣而廣結善緣”，在實踐上並不容易，所以佛國智者才指出“現實世界充滿了苦惱”。地理就是生活，作為歷史地理學者，對此佛國空間之無奈的現實，更易深深的體會。

“無奈的苦惱？”何必呢！回過頭來，大概仍然以畫同心圓的圓緣，應該比較“穩健”和“有主動衝勁”，這便走回儒學空間之範疇矣。不然，超以象外，得其環中，也樂得道者之逍遙也。請參考“耶儒釋道之空間智慧”，師大地理研究報告第二十期。

參考書目

- 施添福 (1990)，地理學中的空間觀點，師大地理研究報告第十六期，pp.115-138。
- 顧法嚴譯 (1968)，佛陀的啓示，賓州大學，p.165。
- 林世敏 (1993)，佛教的精神與特色，台北：日行善心會，p.127。
- 唐君毅 (1988)，中西哲學思想之比較論文集，台北：學生書局，p.461。
- 潘桂成 (1993)，人地關係與文字起源，師大地理研究報告第十九期，pp.1-22。
- 潘桂成 (1993)，耶儒釋道之空間智慧，師大地理研究報告第二十期，pp.1-30。
- Blant, J. M.(1961), Space and Process, The Professional Geographer, Vol. XIII, No.4, pp.1-7.
- Hartshorne(1946), The Nature of Geography, AAAG. Vol. 36, pp.173-658.
- Hartshorne(1966), Perspective on the Nature of Geography, Rand McNally Co. Chicago. p.201.

- Hartshorne(1958), The Concept of Geography as a Science of Space from Kant and Humboldt to Hettner, AAAG. Vo1.48. pp.97-108.
- Harris(1971), Theory and Synthesis In Historical Geography, Canadian Geographer, XV, 3, pp.157-172.
- Wrobel(1961), Regional Analysis and The Geographic Concept of Region, Regional Science Association, Papers VIII, Hague Congress, pp.37-41.
- Tuan Yi Fu(1978), Perceiving and Evaluating The World: Three Standpoints, Environmental Perception and Behavior, ch. 2, pp.21-31.