

《大般若經·第二會》的不動佛法門

— 嚴淨佛土的一種展現方式 —

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所副教授

摘 要

本文探討的主題是《大般若經·第二會》的不動佛法門，並且側重將不動佛法門建構成嚴淨佛土的一種展現方式。在研究進路上，本文主要採取內在建構之道的佛教進路；至於研究方法，則特別著重就研究主題所根據的原典的出處，盡可能通盤照顧其內在的網絡與內涵，再發而為學理的建構。

本文首先將《大般若經·第二會》有關不動佛的述說以「法門」一詞來標示，解釋何以「法門」一詞是用在有關不動佛的述說特別適當的一個稱謂，並且針對不動佛法門在《般若經》出現的背景，在大略評介學界的看法之後，對照學界的一些可能的疏失，提出本文在這個課題上的做法，進而著手建構不動佛法門出現的背景。在建構背景的過程當中，基於如下三條線索的掌握，也就是嚴淨佛土、人間此土和它方佛土之間雙向的往生、以及菩提道的邁進，可以較清楚看出：《大般若經·第二會》之所以會開出不動佛法門，絕非毫無緣由的隨意之

作，或僅止於佛典歷史發展的小插曲，而是有它一定的修學上的背景使然。

對不動佛法門出現的背景，尤其是修學上的背景，在有所理解之後，本文接著拿菩提道的歷程為著眼點，沿著如下三個環節，來建構有關不動佛的修學道理：其一，何謂不動佛法門，以及牽連到不動佛法門有哪些方式；其二，不動佛法門涉及的修學內涵；其三，以修學環境的建構為著眼點，來把握不動佛法門的嚴淨佛土。在修學道理的建構當中，很重要的發掘，也就是將不動佛法門的修學環境，歸納成如下六個主要的構成要項：「與一般的佛法修行者之間的連通方式」、「修學的內涵」、「人物的類型」、「所從事的活動表現在修學上的質與量」、「修行所達到的境界」、以及「佛土或特別是自然環境的淨化程度」。透過這些要項，不僅可以看出不動佛法門講究的是些什麼事情，而且也因而在探討上找得到切入和打開不動佛法門的工具。在約略論陳不動佛法門和般若波羅蜜多的關聯和分際之後，結論指出，不動佛法門的精義，就在於提供一種合宜的修學環境，至於成其為修學的環境，可以小到個別修行者所處的一小塊地方，也可以大到像整個不動佛的妙喜世界那麼大的地方。將大到甚至整個不動佛國都調整為適合做佛法修學的環境，其中的構成要項也都沿著佛法修學的軸心運轉開來，此即不動佛法門在嚴淨佛土所要展現的方式。

關鍵字：大般若經、大乘、般若波羅蜜多、嚴淨佛土、淨土、不動佛、法門

一、前言

本文是以「《大般若經》的嚴淨佛土」為名的年度專題研究計畫當中的第三篇研究成果。¹ 在這一篇論文裡面，探討的主題是《大般若經·第二會》的不動佛法門，並且側重將不動佛法門在學理上建構成嚴淨佛土的一種展現方式。既然屬於學術上的建構，相對於所依據的第一手文獻，本文的「建構」當然越不出「重構」的範圍。在行文方面，《般若經》泛指以《某某般若經》為名的各種語文版本和譯本的文獻群，至於《大般若經》，則特指玄奘法師於公元 660-663 年翻譯的六百卷本《大般若波羅蜜多經》，包含十六個法會，且是構成本文經証最主要的來源。為求步步為營將《大般若經·第二會》的不動佛法門的立足點、構成要項、修學內涵、與特色等理解上的環節，不僅予以清晰呈現，而且在理路上連貫開來，首先即論陳用以理解不動佛法門出現的背景所憑藉的學理建構。

二、理解不動佛法門出現的背景 所憑藉的學理建構

理解《大般若經·第二會》的不動佛法門，本身即是一種特定的心智建構。為使接下來的理解工作能夠建築在較為清晰的省思基礎上，有必要交代與澄清一些背景的事情，特別是如下二者：其一，何以將《大般若經·第二會》有關不動佛的文句當做「法門」來看待；其二，不動佛法門出現於《大般若經·第二會》所依託的背景。

¹ 文經兩位不具名的評審給予中肯的意見，特此致謝。

國科會八十九年度專題研究計畫（NSC 89-2411-H-211 -008 -）：2000 年 8 月 - 2001 年 7 月。第一篇研究成果為〈《大般若經》的嚴淨佛土所透顯的環境倫理觀〉，「環境倫理學會議」，中央大學哲學研究所與生態關懷者協會合辦（2000 年 8 月），《鵝湖學誌》第 25 期（2000 年 12 月），頁 61-97，收錄於蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，2001 年），頁 313-343。第二篇研究成果為〈佛教研究方法學緒論〉，「佛教研究方法學」學術研討會，「現代佛教學會」主辦（2001 年 2 月），收錄於蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁 17-40。

(一) 法門

本文將《大般若經·第二會》有關不動佛的述說以「法門」一詞來標示，乃基於如下二個考量：首先，若用概念、思想、信仰、或崇拜等語詞，雖然或多或少可牽連到有關不動佛的述說所要呈現的事項或現象，但顯然無法涵蓋其主要的或大部分的層面，且有嚴重割離文本旨趣之嫌；第二，法門一詞為《般若經》或甚至極大部分佛典的用語，若予以適當界說，不僅可做為現代的日常或學術用語，而且更能扣緊文本的旨趣。

將法門一詞扣合到事項或現象，頓時可造成一個很不同的效果，也就是所要扣合的東西，藉此語詞即成為置身佛教的世界不僅是有意義且可加以處理的一員；相對地，概念、思想、信仰、或崇拜等語詞，就欠缺這一份貼切的意涵。法門(*dharma-paryaya*)一詞由法和門這二個部分所構成。法(*dharma*)在佛教的意思很多，初步來講，可大別為二：一為佛教所面對的事項或現象，另一為佛教所憑藉的操作程序或要義。門(*pary-a-aya*)也包含眾多相關的意思，例如，入口(*entrance*)、通道(*way*)、述說(*discourse*)、名目(*name*)。因此，把法和門這二個部分擺在一起，法門標示的是這樣的入口或通道，亦即可藉以趣向或進入特定的法；而除了實際的趣入，還可針對特定的法來加以述說或賦予名稱。這樣一來，法門之得以具有佛教上的意義，就在於面對特定的法，可用實修的步驟來親自驗證一番，也可透過述說或命名來達成一定的理解，而不至於面對的只是空空洞洞無從把捉的東西。此外，法門之門由於既是特定的法的入口、也是其名目，因此就像這戶人家的門、那戶人家的門，衍生出可在不同的法之間形成區別的作用，因此構成的在實修或述說上的個別的切入重點，才足以確保一定程度的清晰性，而不至於模模糊糊一團，此即經文隨處提到的「差別法門」，例如，「五蘊、十二處、十八界等差別法門」。²

若以佛典大量的文句為根據，當能更清楚看出法門一詞的意思。特別以《般若經》為例，可分成佛陀和菩薩摩訶薩二方面。首先，就佛陀的這一方面來看，所做的重要事情之一，就在於宣說和導入教法，

² 《大般若經·第二會》，玄奘譯，T. 220 (2), vol. 7 (大正藏第 220 經·第二會，在大正藏第 7 冊), pp. 159b, 337b, 369a.

此即表達成經文一再出現的「過去、未來、現在十方諸佛所說法門」，並且由此顯示法門的可述說的一面。其次，就菩薩摩訶薩的這一方面來看，對於教法相對上也有一長串的事情可做，包括用於自身以及所要幫忙的對象。若用於自身，對於牽涉到的法門，舉其要者，「應正信解」、「聽聞」、「受持」、「讀誦」、「如理思惟」、「應勤修學」、「如實修行」、「能悟入」、「能善通達」、以及「應如實知」。若用於所要幫忙的對象，則在自身確實能夠受用之後，「復能為他如實廣說」、「復能勸他如實修行」、「為說種種微妙法門令獲利樂」、以及「隨所問詰種種法門皆能酬答」。這很清楚可以看出，不論用於自身或所要幫忙的對象，法門完完全全可在實修的程序上予以操作，而且可在詞句和理路上予以述說。尤有甚者，法門不僅可透過實修和理路來把握，而且像「能善通達」和「應如實知」所顯示的，應該可把握到非常深奧或細密的地步。當法門被把握到非常深細的地步，經文就常常稱做「深妙法門」或「微妙法門」。³ 透過法門，佛教的世界不會變成僅止於信仰或神話一類的東西，而是可在實修上趣入與驗證，以及可在理路上述說與應答。結果，對佛教的研究，重點可能不在於是不是從信仰或神話的角度來切入，而在於是不是能切切看出法門在實修或理路上的細膩的轉折步驟。

《般若經》有關不動佛的教授，完全滿足做為一個法門的要件，因此可稱為不動佛法門。其實，《般若經》並不是只討論到少數幾個法門，而是很多個；如果想圓滿菩提道，需要去滿足的法門，甚至可以多到難以勝數的地步，此之謂「無量法門」。在眾多法門當中，居於樞紐地位的，當然是般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā*）此一法門。接下來，試圖加以論陳的是，以般若波羅蜜多為樞紐的《般若經》是否提供足夠的背景來導入不動佛法門。

（二）不動佛法門出現的背景

就像現代的人弄個會議需要有個主題，才不至於讓眾人不知到底要開什麼會，印度佛教經典所記錄下來的法會，也往往在開頭的問答當中，就直截了當把主題帶出來，而且扣緊主題，漸次帶出相關的討

³ 相關經証極多，初步可參閱：《大般若經·第二會》pp. 1b, 10a, 18a, 43c, 72b, 130a, 140c, 153c, 170c-173a, 204a, 261a, 314c, 330a, 367a-369a, 422b.

論。《般若經》應可看成這當中的一個典範，至於其主題，很明顯是在對菩薩摩訶薩講說般若波羅蜜多，且由般若波羅蜜多的修學，在菩提道上，一路往前發趣且往上提昇，乃至鄰近一切智智（*sarvajña-jñāna*）或無上正等菩提（*anuttara-samyaksambodhi*）。

在理解上，主題若能確定下來，不僅有助於把握一部經典講究的重點和特色，而且可用以思索經典及其主題所開展出來的諸多課題之間的關聯。此外，在一些研究者看來，主題的確立，有時還可充當文獻發展史判定上的一項準據。具體言之，和主題密切相關的課題部分，很自然被認為屬於文獻的核心層或古層；相對地，和主題較遙遠的課題部分，就傾向於被認為屬於外緣的插入或文獻的新層。然而，不論這一類的研究者是否意識到，這當中至少有二點值得提出來進一步深思。第一，所謂和主題到底是密切相關或相隔甚遠，不僅包含相當主觀的認定，也牽涉到研究者是否充分照顧到整部文獻內在的連結所構成的網絡。如果研究者照顧不到內在的整體網絡，即難免隨著個人先入為主的認定，或基於非得拿出學說的需要，幾近輕佻地將經典所開展出來的諸多課題，判定為外緣的插入或文獻的新層。第二，即使乍看之下很有證據且很有說服力來顯示一些課題比另一些課題更接近文獻的主題，在佛教研究界，對於「何以」這樣就可用來判定文獻的古層和新層之間的區隔，大概還很少人能意會到或說得出其中的理論邏輯或歷史邏輯，而大多只是想當然爾，結果不僅文獻發展史的判定在理論建構的基礎上非常脆弱，而且落得對所處理的文獻也很不公道的局面。

準備進入《大般若經·第二會》的不動佛法門，首先可問的問題是，不動佛法門何以出現在《般若經》。或者，換個方式來問，《般若經》在課題的開展上，是否提供足夠的背景來帶出不動佛法門？這個問題的探討，可分成二個部分來進行：其一，學界的情形；其二，本文的做法。

1. 學界的情形

淨土法門雖在東亞佛教的流傳上較為盛行，學界探討淨土法門的作品也多到難以計數的程度，但是探討不動佛法門的作品，不僅數目稀少，而且品質也似乎不很顯著。

對不動佛法門的探討，依於本文主題的考量以及經典資料的來源，大致可分成二類：第一類，以《般若經》為根據；第二類，以其它經典為根據。⁴ 研究者的注意力，可以說絕大部分落於第二類，其中，又主要集中在公元 147-186 年間由後漢·支婁迦讖（Lokaksema）翻譯的《阿閼佛國經》（*Aksobhya-tathagatasya vyuha-sutra*）（T. 313, vol. 11, pp. 751b-764a）二卷，及其異譯本《大寶積經（*Maha-ratna-kuta-sutra*）·不動如來會第六》（T. 310 (6), vol. 11, pp. 101c-112c）二卷，唐·菩提流志（Bodhiruci）於 706-713 年間譯出。此外，略微受到注意的，還有姚秦·鳩摩羅什（Kumarajiva）在 406 年譯出的《維摩詰所說經（*Vimalakirti-nirdewa-sutra*）·見阿閼佛品第十二》（T. 475, vol. 14, pp. 554c-555c）。⁵

從當代有關不動佛法門的探討成果，很難找到在方法學上達到嚴格水準的學術論著，絕大部分屬於割裂式的摘要之作，差別之處僅在於有些做得簡略，另有些講得較多。⁶ 所謂割裂式的摘要，意指在摘取某一文本的要點時，焦點並沒有完全放在文本本身的內涵與內在網絡，反而趕不及要把自己已有的想法加上去，再三扯到其它的文本，

⁴ 有關不動佛的典籍出處的資料，參閱：Utinne Lamotte, *The Teaching of Vimalakirti (Vimalakirtinirdewa)*, translated by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976, pp. 243-245. 此外，參閱：佐藤直實，〈藏漢譯『阿閼佛國經』の比較研究（1）：第 2 章を中心として〉，《印度學佛教學研究》第 46 卷第 1 號（1997 年），頁 84-88.

⁵ 現存異譯本有二：一為吳·支謙於 223-228 年間翻譯的《佛說維摩詰經·見阿閼佛品第十二》（T. 474, vol. 14, pp. 534b-535b）（或判為西晉·叢承遠刪修的《刪維摩說》，參閱：高明道，《法光》第 94 期（1997 年 7 月），第 4 版）；另一為唐·玄奘在 650 年翻譯的《說無垢稱經·觀如來品第十二》（T. 476, vol. 14, pp. 584a-585c）。此外，參閱：Utinne Lamotte, *The Teaching of Vimalakirti (Vimalakirtinirdewa)*, translated by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976, pp. 238-251. p

⁶ 例如：陳揚炯，《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000 年），頁 21-25；望月信亨，《淨土教概論》，釋印海譯，世界佛學名著譯叢，第 52 冊，（台北：華宇出版社，1984 年），頁 32-38；廖閱鵬，《淨土三系之研究》，（高雄：佛光出版社，1989 年），頁 65-96；Alexander Coburn Soper, *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*, Ascona: Artibus Asiae Publishers, 1959, pp. 167-169；平川彰，《初期大乘佛教の研究》（東京：春秋社，1968 年），頁 98-103；赤沼智善，《佛教經典史論》（京都：法藏館，1981 年），頁 216-233；芳岡良音，〈阿閼佛の淨土の起源〉，《印度學佛教學 p 研究》第 7 卷第 2 號（1959 年），頁 160-161；芳岡良音，〈阿閼佛と阿彌陀佛〉，《印度學佛教學研究》第 10 卷第 2 號（1962 年），頁 195-198；靜谷正雄，《初期大乘佛教の成立過程》（京都：百華苑，1974 年），頁 103-117；藤田宏達，《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1970 年），頁 231-233, 423-424, 484-486.

一直拿其它文本或其它語詞來比較，或忙著做歷史發展的推斷。由於一再地失焦，即使弄出摘要的樣子，也已經變得支離破碎。再者，既然大都只是割裂式的摘要，又看不出嚴格的方法學的省思與運用，充其量僅能做為某種入門的泛泛的參考資料。⁷

在割裂式的摘要大行其道的環境內，大概只有很少數幾筆例外的情形，還稱得上對不動佛法門給予在學術上稍微嚴謹的處理。⁸ 然而，由於皆非以《般若經》為主要的資料來源，故不在本文正規評論之列。

一些研究者偶爾會在行文當中提及《般若經》的不動佛法門，但僅止於提一下子，好像用以宣告知道有這麼回事的存在。至於拿《般若經》做為根據，約略討論其不動佛法門，Edward Conze 幾乎是絕無僅有的一位。Conze 的貢獻主要在《般若經》的一些梵文本的校訂與翻譯，他在這一方面的成果的確有目共睹。⁹ 但是，若要說到《般若經》的文獻史或思想，他並不見得處處都如許多學者想像的那麼權威。¹⁰ 他有二篇文章涉及《般若經》的不動佛法門。很可惜的是，這二篇文章都不是專門探討不動佛法門之作，而是以文獻史為著眼點，為了說明

⁷ 有關佛教研究上嚴格的方法學的省思與運用，參閱：蔡耀明，〈佛教研究方法學緒論〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，2001年），頁17-40。

⁸ 例如：Tai-wo Kwan, *A Study of the Teaching Regarding the Pure Land of Aksobhya Buddha in Early Mahayana*, Ph.D. Dissertation, Los Angeles: University of California, 1985; Jan Nattier, "The Realm of Aksobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23/1 (2000): 71-102. 這二份作品中，Tai-wo Kwan 的博士論文第五章 "The Aksobhyavyuha and its Contemporaries" 的第一節 "The Prajnaparamita-sutra" (pp. 131-150) 雖然談到《般若經》，但是流於文獻和故事的敘述，欠缺創見，參考價值不高。

⁹ 例如：Edward Conze (ed. & tr.), *The Gilgit Manuscript of the Astadawasahasrikaprajaparamita: Chapters 55 to 70 Corresponding to the 5th Abhisamaya*, Rome: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1962; Conze (ed. & tr.), *The Gilgit Manuscript of the Astadawasahasrikaprajaparamita: Chapters 70 to 82 Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas*, Rome: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1974; Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayavkara*, Berkeley: University of California Press, 1975; Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1973; Conze (tr.), *Perfect Wisdom: The Short Prajaparamita Texts*, Totnes: Buddhist Publishing Group, 1993.

¹⁰ 參閱：蔡耀明，〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《佛學研究中心學報》第3期（1998年），頁77-97，收錄於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁59-78。

《般若經》的文獻演變，才被納入做為文獻發展的轉折點的證據。¹¹ 在他看來，「從根源上，《般若經》的新點子表現的性格是形而上的。」不動佛法門不僅「屬於不同的傳統」，而且是很後來才被插進《般若經》裡面。至於何以到後來會被插入，唯一的理由是為了滿足廣大庶民信仰上的需要，也就是供應簡易且快速的解救辦法。¹²

Conze 雖然談到《般若經》的文獻史，但是完全看不出使用到任何嚴格的文獻學方法，頂多是粗枝大葉說了一些東西，就據以劃分文獻成幾個前後演變的時期。再者，他很明顯是為了說明《般若經》發展的階段性轉折才涉及不動佛法門，而且一廂情願認定該法門不過是在訴求庶民的信仰，不僅在探討上很粗糙，也沒討論出什麼道理，因此本文連帶著無從進一步加以評論。

2. 本文的做法

本文既然是在探討不動佛法門，而且取材方面又廣泛以《般若經》為根據，最起碼的一項自我要求，便是把焦點真正放在不動佛法門，而且好好對待所根據的經典。首先，既然準備把焦點對準不動佛法門，就暫時不去和其它的法門比較，也不會步上 Conze 等研究者的後塵從文獻史之類的角度裁定不動佛法門。其次，所謂好好對待所根據的經典，也就是盡可能至少充分照顧到經典的全貌、內涵、以及內在網絡，這其實也只不過是從事人文學最起碼的一道要求。由於《般若經》確實龐大，¹³ 為求善待經典，以及延續筆者先前的研究工作，因此縮小資料的範圍，集中在《大般若經·第二會》。

¹¹ Edward Conze, "The Development of Prajaparamita Thought," *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays*, edited by Edward Conze, Oxford: Bruno Cassirer, 1967, pp. 123-147, especially pp. 137-139; "The Composition of the Astasahasrika Prajaparamita," *Thirty Years of Buddhist Studies*, pp. 168-184, especially pp. 172-175.

¹² Edward Conze, "The Composition of the Astasahasrika Prajaparamita," *Thirty Years of Buddhist Studies*, p.172. 對所謂「迎合庶民信仰說」或講成曲世媚俗的插曲，相關的評論，參閱：蔡耀明，〈從佛教的聖化觀探討《大般若經·第四會》的般若波羅蜜多的聖化理路：兼論在親見不動佛國的時刻表現出來的對聖境的感知品質〉，「宗教的神聖性：現象與詮釋」學術研討會，政治大學宗教學研究中心主辦（2001年6月），29頁。

¹³ 參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁 81-103.

除了專注於探討《大般若經·第二會》的不動佛法門，本文也盡量避免受到一些先入為主的東西的干擾。人文和宗教的研究工作既然是人類心智的一種表現，且需借助心智上的種種能力，當然沒辦法做到完全的客觀，但這也不意味因此就可任意傾倒自身主觀的添加物。在探討《大般若經·第二會》的不動佛法門的時候，至少應可自我約束的地方，也就是避免去用不直接相關的東西來徒自干擾，尤其不輕易拿今日一般習知的淨土法門的標籤來套用，如此才較有可能看出《大般若經·第二會》的不動佛法門的特色，反過來也就能夠更清楚看出今日一般習知的淨土法門的標籤或許已被製造得過於僵化與狹隘，變成不利於讓《般若經》在嚴淨佛土所講究的風貌活活潑潑透顯出來。

總結來說，本文的做法，就是把眼光放到所根據的文本本身以及所探討的主題上面，並且盡量避免隨意誤植現成的標籤。畢竟吾人不必只是拿經典的文句來證明現成的標籤是對的；來得更加重要且更富挑戰的，或許在於善待文本且還文本一個公道之後，是不是還能看出文本在吾人研究的主題上到底可被揭露出什麼樣的景象。

3. 建構其背景

把焦點放在《大般若經·第二會》，並且準備看出裡面有關不動佛法門的要點與特色，本身即是依於心智的能力在從事學理的建構工作。換言之，在吾人尋求有所理解的時候，《大般若經·第二會》的不動佛法門並非現成可取用的東西。即使把其中有關不動佛法門的文句都攤在眼前，亦是如此。尤其當所在的情況有必要大規模使用現代的語詞、論述方式、以及學術手法來加以呈現時，牽涉的建構的成分與程度，甚至可以達到相當驚人的地步，而這也恰好是佛教研究可以使得上力的地方。

準備展開學理的建構工作，本文第一道的任務即在於根據經文來匯聚資料，藉以顯示經文替不動佛法門的出現，提供了什麼樣的背景。所謂背景，是相對於不動佛法門檯面上的景象來說的，雖然並沒有站到檯面上，卻是使得檯面上的景象得以名正言順出現所依託的條件，或是使得檯面上的景象經由背景的襯托而不至於顯得太突兀。

《大般若經·第二會》大致可建構出三條線索，交織成不動佛法門出現的背景：(1) 嚴淨佛土；(2) 人間此土和它方佛土之間雙向的

往生；(3) 菩提道的邁進。

(1) 如同本文標題顯示的，《大般若經·第二會》的不動佛法門可看成以嚴淨佛土為背景的一種展現方式。對照來看，嚴淨佛土傾向於泛指在任何佛土的清淨行，而不動佛法門則將清淨行特別牽連到不動佛及其佛土。尤有進者，《大般若經·第二會》的核心課題在開顯般若波羅蜜多，並且據以滿足二個進一層的目標，一為於無上正等菩提的趣求得不退轉，另一為嚴淨佛土。¹⁴ Conze 並沒有看到這個地方來，才會誤判有關嚴淨佛土的教說來自不同於《般若經》的傳統。事實上，做為背景的嚴淨佛土恰好位於《大般若經·第二會》的核心軸線上，而不動佛法門由此軸線脫穎而出，也非完全不可理解。

(2) 人間此土和它方佛土之間雙向的往生 (*upapatti*; *upa-√ pad*)，使得般若波羅蜜多乃至不動佛法門不至於淪落成只是用來想像或信仰的東西，而是確實可加以操作的法門。《大般若經·第二會》對於這樣的背景條件，不只屢次提及，而且當成很重要的一回事。¹⁵ 其中相當引人注目的一段對話如下：

爾時，舍利子白佛言：「世尊！與般若波羅蜜多相應菩薩摩訶薩，從何處沒，來生此間？從此間沒，當生何處？」

佛告舍利子：「與般若波羅蜜多相應菩薩摩訶薩，有從餘佛土沒，來生此間；有從[者*見]史多天沒，來生此間；有從人中沒，還生此間。……舍利子！汝所問『與般若波羅蜜多相應菩薩摩訶薩，從此間沒，當生何處』者，是菩薩摩訶薩從此沒已，生餘佛土，從一佛國至一佛國，在在生處常得值遇諸

¹⁴ 參閱：蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生：以《大般若經·第二會》為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第7卷第1期（1997年3月），頁109-142，收錄於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁105-143；〈《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉，《佛學研究中心學報》第4期（1999年），頁1-41，收錄於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁269-312；〈《大般若經》的嚴淨佛土所透顯的環境倫理觀〉，《鵝湖學誌》第25期（2000年12月），頁61-97，收錄於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁313-343。

¹⁵ 參閱：《大般若經·第二會》 pp. 2a, 8a-b, 9a, 16b, 18a-19c, 21c, 189b, 200c-201a, 239b-240b, 311, 371a, 372c-373a, 407b, 414b.

佛世尊，供養、恭敬、尊重、讚歎，乃至無上正等菩提。」¹⁶

引文和整個般若法會一樣，對生命一輩子又一輩子的接續，也就是「死彼生此、死此生彼」，絲毫看不出有什麼需要特別大驚小怪的。構成討論內容的，主要集中在探問：般若波羅蜜多的修學者的生命接續，大都是在什麼樣的或哪些地方跑來跑去？透過如此的探問，而有或可名為雙向往生的說法。所謂雙向往生，包含「從餘佛土沒，來生此間」，以及「從此沒已，生餘佛土」，指的是人間此土和諸多它方佛土之間的通路並非單行道，而是雙向可通。引文當然不只談到雙向往生，例如，「從人中沒，還生此間」，也就是一輩子又一輩子都在人間；另外還談到「從一佛國至一佛國」，在不同的佛土到處跑。像這些相當多樣的形態所構成的格局，確實已遠遠超過今日一般習慣接受的幾乎只著重在單向往生到特定的它方佛土的說法。至於雙向往生很嚴肅的意義之一，即在於跨越光是一輩子的局限，使般若波羅蜜多的工夫得以長時期累積且延續下去。總結來說，引文至少在二個要點上，有助於澄清本文這兒探討的課題：其一，往生的這許多形態，都和般若波羅蜜多的修學直接相關，而非如一些研究者設想的「屬於不同的傳統」；其二，人間此土和廣泛的它方佛土之間的通道可暢然無阻，不也正是在提供諸如不動佛法門的建立更為寬闊的背景條件！

(3) 菩提道的邁進毫無疑問是整個般若法會的重心所在。在般若法會裡面，對於走在菩提道上所可能展開的修學的技術、道理、轉折的講究、和進階的歷程，都有相當豐富的揭示與討論。具體言之，般若法會以菩提道的邁進為重心，並且以般若波羅蜜多當做帶隊的核心，結果逐步帶出菩提道上的眾多項目，例如，技術上的一切三摩地門、一切陀羅尼門，道理上的性相皆空、本性清淨，轉折上的以無所得為方便、迴向一切智智，以及進階歷程上的菩薩正性離生、於無上正等菩提得不退轉。就在逐步帶出菩提道上的眾多項目當中，出現了不動佛法門；換個方向來看，不動佛法門走來走去，也不外乎走在菩提道上。

¹⁶ 大般若經·第二會》p. 18a; Dutt 1934, pp. 60-61; LSPW, pp. 66-68. 此外，《大般若經·第二會》裡面，還有一些其它的段落和這兒的引文在說法上極其接近，參閱：pp. 239, 311. 又，聲聞乘的初果的「七有天人往生」以及二果的「一來」，也可看成「雙向往生」的一種形態。

以上的三條線索，皆內在於般若法會的核心軸線或處於重心的位置，並且皆可替不動佛法門的出現提供若干背景條件。結論是，基於這三條線索的建構將可看出：《大般若經·第二會》之所以會開出不動佛法門，絕非毫無緣由的隨意之作，或僅止於歷史發展的小插曲，而是有它一定的修學上的背景使然。這三條線索是否可做為不動佛法門出現的充分條件，容有再議的空間，但是做為背景，應屬綽綽有餘。

三、從事不動佛法門的學理建構

對不動佛法門出現的背景，尤其是修學上的背景，在有所理解之後，接著即可著手解明《大般若經·第二會》在不動佛法門的教說站到檯面上的景象。本文不擬就此發而為諸如詳細描述或僅錄其摘要的事情，而是準備把重點放在學理建構上。所謂學理建構，當然以建構為要務，而有別於只是描述、摘要、或解構一類的事情；至於所要建構的事項，則主要是修學上的學理或道理。道理並非憑空產生，而是依託在所對應的情況。以《大般若經·第二會》而論，所依託的情況，也就是以般若波羅蜜多當做帶隊的核心，在菩提道帶出的邁進歷程。因此，從事不動佛法門的學理建構，即在於拿菩提道的歷程為著眼點，來建構有關不動佛的修學道理。以此界說為背景，在這一節內，即擬定沿著如下三個環節，來逐一展開學理建構的工作：其一，何謂不動佛法門，以及牽連到不動佛法門有哪些方式；其二，不動佛法門涉及的修學內涵；其三，以修學環境的建構為著眼點，來把握不動佛法門的嚴淨佛土。

（一）何謂不動佛法門以及牽連到不動佛法門有哪些方式

所謂不動佛法門，在《大般若經·第二會》，指的是環繞不動佛、不動佛身邊的大菩薩、以及不動佛土所展開的佛法的修學。《大般若經·第二會》的不動佛法門，幾乎不涉及不動佛自身由因地到果地的轉進歷程，而是把重心放到另一側面，也就是把不動佛及其佛土和菩薩眷屬，都當成修學上可依附或可朝向的對象或所在，以方便一些佛法修行者將修學活動牽連到這上面來。

從敘述的方式可以清楚讓人感受到，《大般若經·第二會》不論對

十方三世諸佛，以及對不動佛的存在，都看待成不僅理所當然且事實亦存在的一回事。在法會開演的那個時候，東方有位不動佛，所居住的佛土或世界叫做 *Abhirati*，譯為妙喜、妙樂、或甚可愛樂。在妙喜世界的眾多菩薩當中，最受般若法會稱揚讚歎的有二位，一為寶幢（*Ratnaketu*）菩薩，另一為頂髻（*Wikhin*）菩薩。這二位菩薩至少基於如下三件事情，毫無疑問也構成不動佛法門的重要部分，而且使不動佛法門顯得更加耀眼：（1）在法會開演的那個時候，還正在妙喜世界跟不動佛修行；（2）在法會開演的那個時候，與不動佛幾可相提並論，分別成為一些菩薩修行上的理想典範；（3）在相當遙遠的未來，與不動佛幾可相提並論，將分別成為一些佛法修行者依止的對象。¹⁷

很有趣的一點，不動佛並非一直是佛；般若法會明白提到不動佛以前還處於菩薩的階段。然而，敘述的重點，完全不在於交代他本身在菩薩之因地階段的名號等歷史方面的事項，或由因地到果地的轉進歷程，而是在於將他的因地的所修所行，轉變成其他菩薩修行上的理想典範，也就是轉變成一般的佛法修行者可加以操作的法門。¹⁸ 假如不動佛法門僅限於不動佛自身在用，或僅能施諸在他身邊像寶幢菩薩、頂髻菩薩等極少數的人物，則其功用或影響力將大打折扣。但是，恰好是因為重點在於轉變為更廣泛的佛法修行者來依循或使用，不動佛法門不僅可以扣連到佛法修學的一般課題，也接得上一般的佛法修行者。

《大般若經·第二會》有關不動佛的記載，總共出現四處，分別在頁碼 26c-27a, 278c-279b, 308b-309b, 313c. 這四個出處的重心，都在於將不動佛法門和一般的佛法修行者連結在一起。對一般的佛法修行者而言，只有透過某種的連結動作，才談得上將相應的法門在自身付諸實施或親自體驗，以至於成為就特定法門而言相應的修學者。根據《大般若經·第二會》，至少可透過四種方式，來牽連到不動佛法門：（1）往生不動佛的妙喜世界；（2）正安處在不動佛的妙喜世界；（3）從一佛國至一佛國，乃至漸次來到不動佛國；（4）以不動佛或其身邊

¹⁷ 大般若經·第二會》 pp. 308b-309b.

¹⁸ T. 220 (1), vol. 6, p. 777b; T. 220 (2), vol. 7, p. 309a; T. 220 (3), vol. 7, p. 672c; T. 220 (4), vol. 7, p. 853b; T. 220 (5), vol. 7, p. 916c; T. 221, vol. 8, p. 103c; T. 223, vol. 8, p. 361b; T. 224, vol. 8, p. 467c; T. 225, vol. 8, p. 502a; T. 227, vol. 8, p. 576c; T. 228, vol. 8, p. 663a.

的大菩薩為理想典範。接著，分別就這四種方式略予論陳。

(1) 往生不動佛的妙喜世界，代表的是讓自己出生在不動佛國，以形體上更為接近的姿態，來牽連到不動佛法門。這一種方式有如下二點值得稍加留意。首先，就什麼時候往生來看，根據《大般若經·第二會》，有的是在這一輩子生命告一段落之後，緊接著就往生不動佛國 (pp. 26c, 278c)，也有的是一輩子又一輩子慢慢累積必要的善根資糧，在善根成熟且轉了好幾轉之後，才出生在不動佛國 (p. 309b)。然而，並非每次談到不動佛及其佛土就一定伴隨著往生的需求，這一方面是因為牽連到不動佛法門的方式是多元的，另一方面則是因為不動佛法門的內涵甚為豐富，故不必每次都訴諸往生 (p. 313c)。其次，就什麼樣的人物在往生來看，顯然包含甚多的類別，例如，三百位比丘 (p. 26c)、殞伽天女 (Gavga-deva Bhagini; the Goddess of the Ganges) (p. 278c)、以及「菩薩乘諸善男子·善女人等」(p. 309b)。大體而言，出家或在家、男或女等身分上或性別上的因素，並不真正構成往生條件上的差異。反過來看，到不動佛土的往生，也看不出故意在接納或排斥身分上或性別上的特定類別的人物。

(2) 像寶幢菩薩和頂髻菩薩正安處在不動佛的妙喜世界，不僅以最具體且直接的方式和不動佛法門連結在一起，而且本身就是正在正修不動佛法門。

(3) 高地菩薩具六神通、遊戲自在，從一佛國至一佛國，乃至漸次來到不動佛的妙喜世界，這也可看成與不動佛法門發生牽連的一種方式。《大般若經·第二會》再三強調高地菩薩從一佛國至一佛國的重要性，其直接的目的，在於嚴淨佛土、成熟有情，擴而言之，還包括供養、恭敬、尊重、讚歎諸佛世尊，於諸佛所廣植微妙善根、精勤引發殊勝善根，聽受妙法、請問甚深法義、勤修種種菩薩勝行。¹⁹ 像這樣從一佛國至一佛國的方式，代表的是以周遍歷練的姿態來嚴淨佛土和成熟有情；對照來看，不動佛法門即在於特別凸顯不動佛及其佛土，代表的是個別的佛土皆可發展自身的特色，並且使眾多佛土的周遍歷練有其可能，甚至對高地菩薩而言，有其必要。²⁰

¹⁹ 《大般若經·第二會》 pp. 18a-19c, 32c, 49, 68a, 87c, 147b, 156c, 162b-c, 164b, 169c, 187a-b, 201a, 267b, 278c-279a, 318c, 320a, 362c, 365, 396c, 425a.

²⁰ 例如，「若定不能圓滿布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多，則應不能從一佛國趣一佛

(4) 以不動佛或其身邊的大菩薩為理想典範的方式來牽連到不動佛法門，至少呈現二大特色：一者，雖然不見得需要在形體上親近不動佛或其佛土，卻有可能發展出正修不動佛法門的高水準表現；二者，不動佛法門可以把焦點放在不動佛身邊的大菩薩，而不必全然放在不動佛。就第一個特色而論，《大般若經·第二會》記載，佛陀提到，「有菩薩摩訶薩隨不動佛為菩薩時所行而學，已得安住不退轉地」。²¹ 意思是說，如同不動佛以前還處於菩薩的階段怎麼在修學，有些菩薩即隨著那樣的典範在修學，而且修來修去，已達到不退轉地的里程碑。由於是以典範的方式來依循，而可不以形體上的親近做為能否正修的必要條件，也幾乎不必緊緊繫屬於特定的時空條件，結果使不動佛法門具有很高的可攜帶性與可移動性（portability & movability）。就第二個特色而論，佛陀接著提到，「復有菩薩摩訶薩隨寶幢菩薩摩訶薩、頂髻菩薩摩訶薩等所行而學，是菩薩摩訶薩雖未受記，而勤精進行深般若波羅蜜多」（p. 309a）。這兒所提到的修學，相當引人側目的地方，就是以不動佛身邊的大菩薩為典範。其實，這種情形並非不動佛法門所獨有，因為般若法會對於腳踏實地從事修練以及推動利他事業的菩薩，不僅賦予極其崇高的位置，而且往往交付相當可觀的引導有情修學的重責大任。²² 除了不動佛之外，還有大菩薩可做為典範，結果使不動佛法門的內涵更為豐富，也具有更大的選擇性。

總之，一般的佛法修行者至少有以上的四種方式可當做憑藉，來牽連到（relate to）不動佛法門。依於這樣的理解，不動佛法門完全不至於淪落成孤絕的東西，或從外面隨意抓進來的東西。眾多的經証顯示，不動佛法門有多重的管道來伸展到（outreach）一般的佛法修行者，而且就在這多重的伸展當中，將法門自身的許多特色呈現出來，例如，參與方式的多元化，幾乎不做身分上或性別上的限制，內涵特別豐富，具有很高的可攜帶性、可移動性、和選擇性。

國·親近、供養諸佛世尊。若定不能從一佛國趣一佛國·親近、供養諸佛世尊，則應不能於諸佛所種諸善根。若定不能於諸佛所種諸善根，則應不能嚴淨佛土、成熟有情。若定不能嚴淨佛土、成熟有情，則應不能證得無上正等菩提、轉正法輪、度有情眾、令其永離惡趣生死。」（《大般若經·第二會》p. 425a）；Conze 1974, p. 133; LSPW, p. 640.

²¹ 《大般若經·第二會》p. 309a. 異譯本出處，參考註 18.

²² 例如，參閱：《大般若經·第二會》pp. 68b, 145c, 159a, 187a, 214b, 241c, 308a-309b, 340a.

（二）不動佛法門涉及的修學內涵

《大般若經·第二會》明白顯示，一般的佛法修行者之所以要牽連到不動佛法門，以及不動佛法門之所以會伸展到一般的佛法修行者，這之間有一個交集的領域，也就是修學的內涵。假如遮蓋掉修學的內涵，這雙方的交涉，若不是失之於迷惘，就是難逃空洞的結局。

一般的學者一想到像不動佛這樣的它方佛土的如來，很可能就理所當然歸入所謂淨土教或淨土宗的範疇，並且進一步簡化成幾乎只剩往生一件大事，而往生所代表的，不外乎二方面的情形：一方面，對現世的貧乏或苦難發而為深沈的感受或厭棄；另一方面，描繪且沈醉在現世之外的理想世界。但是，假若一味抱持這樣的想法來《般若經》尋找證據，恐怕會大失所望，因為《般若經》廣泛談到的十方三世如來，以及特定談到的不動佛法門，清清楚楚扣緊著一條主軸，而這一條主軸是由修學的內涵所撐開的。往生，嚴格來講，算不上修學的內涵，也不足以擔當修學的真正目標，而只是將修學的內涵往下一輩子持續推進的一種處理生命的方式。以下即根據《大般若經·第二會》有關不動佛的四個出處，分別來檢視經証的旨趣：

（1）第一個出處談到法會上的三百位比丘，佛陀記說：「是諸苾芻捨此身已，當生東方不動佛國，於彼佛所，修菩薩行。」（p. 26c）往生至少應該有個目的。這些比丘的目的在於到不動佛國修菩薩行，而且一路修到遙遠未來的星喻劫（*tarakopama-kalpa*），終將圓滿佛陀的果位。

（2）第二個出處談到殞伽天女，佛陀記說：

從此歿已，生於東方不動如來·應·正等覺甚可愛樂佛國土中，於彼佛所，勤修梵行。此女彼界，便號金花，修諸菩薩摩訶薩行。慶喜！當知金花菩薩從不動佛世界歿已，復生他方，從一佛土至一佛土，供養、恭敬、尊重、讚歎諸佛世尊，於生生處，常不離佛。……乃至無上正等菩提，於生生中，常見諸佛，恆聞正法，修菩薩行。（pp. 278c-279a）

引文同樣強調往生的目的在於到不動佛國勤修梵行，擴而言之，在於修諸菩薩摩訶薩行。其中特別引人注意，甚至有些出人意料之外的是，

在菟伽天女的例子，到不動佛國往生並非終極的目標，而不動佛國也不被當成最終的歸宿。往生到不動佛國的菟伽天女，就叫做金花（*Suvarna-puspa*）菩薩，而金花菩薩在不動佛國修諸菩薩摩訶薩行告一段落之後，甚至還要再入滅，隨即展開「從一佛土至一佛土」的見佛、聞法、修學之旅。根據「從一佛土至一佛土」的描述，除了堅定地透發出一輩子又一輩子推進修學的志業外，幾乎完全感受不到悲壯或淒涼的訊息。金花菩薩就這樣踏上自己決定要走的道路，一路修到遙遠未來的星喻劫，終將圓滿佛陀的果位。從這樣的記說可以看出，終極的目標在於成就無上正等菩提，或謂圓滿佛陀的果位，由此構成源源不絕的動力，堅毅地推進相續不斷的往生，並且在生生世世當中鋪陳與綻放的，就是勤修梵行乃至菩薩摩訶薩行所帶出的豐盛內涵。

（3）第三個出處談到「菩薩乘諸善男子·善女人等」，佛陀記說：

復次，善現！若菩薩乘諸善男子·善女人等，聞說如是甚深般若波羅蜜多所有義趣，無疑、無惑、不迷、不悶，但作是念：「如佛所說甚深般若波羅蜜多，其理必然定無顛倒。」是善男子·善女人等，由聞般若波羅蜜多深生淨信，漸次當於不動佛所及諸菩薩摩訶薩所，廣聞般若波羅蜜多，於其義趣深生信解；既信解已，當得住於不退轉地；住是地已，疾證無上正等菩提。（p. 309b）

引文很特別的地方，就在於將不動佛的所在和般若波羅蜜多的詳細教授連結在一起。根據以上的第一個和第二個出處，不動佛國可提供的是一般意味的梵行乃至菩薩摩訶薩行的修學環境。根據這兒的第三個出處，很多的世界和菩薩或多或少都拿得出般若波羅蜜多的教授，但是從單獨舉出不動佛的名稱來看，似可推論般若波羅蜜多的細膩講究以不動佛的所在最為卓著。簡言之，諸佛刹土以提供修學的環境為要務；諸佛刹土當中，不動佛國尤其是般若波羅蜜多教授的重要表率之一。²³ 再者，引文顯示，終極的目標在於成就無上正等菩提，而成功

²³ 例如，「善現！當知如我今者為眾宣說甚深般若波羅蜜多，於大眾前，自然歡喜，稱揚、讚歎寶幢菩薩摩訶薩、頂髻菩薩摩訶薩等諸菩薩摩訶薩、及餘現在不動佛所·淨修梵行·安住般若波羅蜜多·諸菩薩摩訶薩名字、種姓、及諸功德，所謂安住甚深般若波羅蜜多微妙功德。」（《大般若經·第二會》p. 308b-c）；Kimura 1992, pp. 42-43; LSPW, p. 464.

的關鍵主要有二：一為聽聞般若波羅蜜多且深生淨信；另一為來到像不動佛國這樣的所在，聽聞般若波羅蜜多最細膩的教授。

(4) 第四個出處，從見得到不動佛轉變成見不到不動佛，藉由這之間前後條件的差異，來凸顯般若波羅蜜多的修學所驗證出的一些相當深奧的道理，例如，「一切法性無能行者，無能見者，無能知者，無能證者，無動、無作。」(pp. 313c-314a) 在這兒，與會大眾即使藉由佛陀所現的神通力見到了不動佛，也都沒有伴隨著往生的需求，只是把法會強調的重點更加深刻植入般若波羅蜜多。不動佛法門因此成為活生生的一個實例，使般若波羅蜜多有關的道理，在佛陀的神通力一放一收之間，得到親切鮮明的示導，而不至於從頭到尾僅止於口頭上的一回事。

透過以上在《大般若經·第二會》有關不動佛的四個出處的要點的把握與整理，可以看出這四處經証毫無例外地全都扣緊修學的事情在敘述或討論，而修學的內涵也因此可以肯定為不動佛法門的重心所在。至於不動佛法門涉及的修學內涵，則從佛法上一般意味的梵行，乃至眾多的菩薩摩訶薩行，通通囊括在內，甚至還可以把般若波羅蜜多的教授發揮到非常細膩或深刻的地步。既然修學的內涵尤其是般若波羅蜜多在不動佛法門佔有如此重要的地位，特重般若波羅蜜多教學的般若法會將不動佛法門包含在內，不僅順理成章，且相得益彰。

(三) 不動佛法門的嚴淨佛土：修學環境的建構

以上探討的課題主要在關切一般的佛法修行者和不動佛法門之間的連通方式，以及做為不動佛法門重心所在的修學內涵；為求對不動佛法門得出較完整的把握，接著還需進一步以修學環境的建構為著眼點，來把握不動佛法門的嚴淨佛土。

經由一些重要項目的匯聚，以及這些項目有所互動，即可形成某種的環境，使佛法修學的活動進入該環境，且在該環境當中展開，此即所謂修學的環境。不動佛法門可看成般若法會重點課題之一的嚴淨佛土的一種展現方式。談到嚴淨佛土，主要的不外乎像佛土這樣的環境發而為嚴淨或清淨的建構工作；由於不動佛法門的重心在修學的內

涵，因此若以修學環境的建構為著眼點，應該是把握不動佛法門的嚴淨佛土的一種恰當的舉措。以修學環境的建構為著眼點，首先可提出來探問的是：對於真正想要修行的有情來說，不動佛法門所在的環境有什麼樣的吸引力？

不動佛法門所在的環境對有志於修行的有情可發揮吸引力的地方，當然包括以上二個小節處理的項目，也就是包括牽連到不動佛法門在憑藉的方式上所帶有的諸多特色，及其修學的內涵相當豐富且具獨特的講究。談到修學的內涵，可以說大致來到不動佛法門的重心所在；然而，不動佛法門對修行者最可能形成吸引力的地方，不單是修學的內涵，應該擴大來看，把眼光放到其所提供稱得上是相當整全且優良的修學環境。至於在具體的層面，去問這又是怎樣的一個修學環境，若根據《大般若經·第二會》，最重要的經証，毫無疑問出自佛陀以神通力讓與會大眾親眼瞧見不動佛國的那一段記述：

爾時，如來四眾圍繞，讚說般若波羅蜜多，付囑慶喜，令受持已，復於一切天、龍、藥叉、廣說乃至人非人等大眾會前，現神通力，令眾皆見不動如來，聲聞、菩薩前後圍繞，為如海眾宣說妙法，及見彼土嚴淨之相。其聲聞僧皆阿羅漢，諸漏已盡，無復煩惱，得真自在，心善解脫，慧善解脫，如調慧馬，亦如大龍，已作所作，已辦所辦，棄諸重擔，逮得己利，盡諸有結，正知解脫，至心自在第一究竟。其菩薩僧一切皆是眾望所識，得陀羅尼，獲無礙辯，功德、智慧猶如大海。於是，世尊攝神通力，令此眾會天、龍、藥叉、廣說乃至人非人等，不復見彼不動如來、聲聞、菩薩、及餘大眾、并彼佛土嚴淨之相。彼佛眾會及嚴淨土皆非此土眼根所對。所以者何？佛攝神力，於彼遠境，無見緣故。(p. 313c)

引文呈現的不動佛國，乃不動佛法門的大本營，其中的景象，可看成大都屬於重點式的記錄；至於所記述的重點項目，則可分成如下二類：(1) 人物、(2) 佛土。

(1) 人物方面，可進一步從不動佛及其周遭的人物這二個部分來探討。(a) 對不動佛的外顯身相或內證功德的描述，幾乎完全闕如，而僅提到不動佛對大眾「宣說妙法」。這可看成是在強調不動佛將修學的內涵向外伸展的一面，而且這一面，在有志於修行的有情來看，應該極

具吸引力，甚至列為所可能盼望的第一優先的選項亦不為過，因為在這樣的處所，不僅有如來住世，且住世的如來正在宣說妙法。(b) 不動佛周遭的人物，則包括聲聞、菩薩、和其餘的大眾。這首先就把人物類型的多樣性凸顯出來；進一層的含意在於，真正重要的，是在渴求實修佛法和親近如來，而不會只因自己要走的道路或採取的身分出現諸如聲聞或菩薩的差別，就受到排斥。對聲聞和菩薩的描述雖然多所著墨，卻完全集中在這些人物的修行境界，且都屬於上乘的境界。這至少透顯這樣的修學環境具有二個特點。第一個特點，成為聲聞或菩薩，最被看重的，在於修行上達到了什麼樣的境界或階位，以及修出什麼樣的特色，而不在於像在家或出家、男性或女性、有錢或沒錢等較為世俗方面的區分。第二個特點，一個地方若教出或存在很多高水準的聲聞和菩薩，本身即是優良的修學環境的最佳寫照，代表在這個地方一路直修上去成功的機率很高。不僅聲聞和菩薩，其餘的大眾也都在聆聽不動佛宣說妙法，應可說明這樣的修學環境正處於很上軌道或甚至生機蓬勃的狀態。

(2) 佛土方面，僅輕描淡寫說成「彼佛土嚴淨之相」或「嚴淨土」，意指其相貌或特徵達到一般佛土嚴淨的程度，但是並沒有進一步特別就自然環境較為具體的相貌逐一給予描繪。這或許可理解為光是提到不動佛土合乎一般佛土嚴淨的標準，即已初步滿足對其自然環境的樣態在交代上的要求下限。此外，對佛土的自然環境的樣態著墨甚少，益發對照出對修學環境當中的其它構成要項的重視。

透過如上引文及其重點的整理可以肯定指出，不動佛法門的大本營提供的是相當整全且優良的修學環境。之所以整全，在於將構成修學環境的眾多要項都涵攝在內；之所以優良，則在於這些構成要項能夠啟動、正在運轉、切近修學的核心活動、以及拿得出修學上的高水準的表現。以這樣的瞭解為依據，接著即可對不動佛法門歸納且發展出學理建構上的二大議題：(1) 不動佛法門的修學環境的構成要項有哪些；(2) 不動佛法門和般若波羅蜜多的關聯和分際在哪裡。當然，不動佛法門在學理上可加以建構的，絕對不僅止於這二大議題，但是受限於時間和篇幅，目前也僅能約束在這二大議題略予論陳。

(1) 本文既然以修學環境的建構為著眼點，在探討不動佛法門所在的環境時，即有必要就此環境有哪些構成的要項予以釐定。然而，

涉及構成要項，若隨意拿其它地方現成的模式來套用，恐怕難免種種牛頭不對馬尾的情形，因此在爬梳相關的經証之後，到了這兒才歸納成如下大約六個重要的項目：「與一般的佛法修行者之間的連通方式」、「修學的內涵」、「人物的類型」、「所從事的活動表現在修學上的質與量」、「修行所達到的境界」、以及「佛土或特別是自然環境的淨化程度」。這六大構成要項都是從《大般若經·第二會》歸納出來的；不僅這些項目的內容，而且這些項目個別所佔的份量與彼此之間的互動關係，也都在相當的程度反映《大般若經·第二會》在重點課題上的講究特色：一言以蔽之，重於實修，將不同身分背景的修學者盡可能容納進來，往返提示菩提道上足以涵蓋多種車乘的眾多修學的法目，並且以般若波羅蜜多做為攝持眾多法目的總領隊，在往無上正等菩提攀登的途程，逐步開拓與提昇修為的境界，從而歷練出修行者的獨特風範。像這樣子以重於實修的標記，一路將這六大構成要項開展且貫串成適合修學的環境，恰好就是「修學的環境」這個語詞關切與講究的所在。

(2) 不動佛法門以修學的內涵為重心所在，而且在修學的內涵上，從廣度方面來看，至少囊括聲聞和菩薩的功課，在專精方面，又特別以般若波羅蜜多見長。因此，不動佛法門和般若波羅蜜多的關聯和分際到底在哪裡，即成為從事相關的學理建構很值得深思的一個議題。「關聯」所要處理的是二者之間的連結或交集，「分際」則側重二者各自皆有所要照顧的事象，從而形成彼此的區別。首先，就二者的關聯而論，一方面，不動佛法門的修學環境的構成要項之一繫於修學的內涵，至於其修學的內涵當中，很卓越的一個項目即般若波羅蜜多；另一方面，般若波羅蜜多也相當有賴於合宜的修學環境來予以推動，而不動佛法門所在的環境或像不動佛國這樣的大本營，恰好就是蠻合宜的修學環境，或甚至還是這當中的一個表率——雖然不必是唯一的表率。其次，論及分際，從二者的關聯，即可見出二者的分際。般若波羅蜜多所要照顧的事象，主要是從事智慧上的修學所憑賴的指導原則、由此修出的境界、以及對應的諸法實性或諸法實相。對照來看，不動佛法門所要照顧的事象頗廣，舉凡構成其修學環境的所有項目都包括在內，簡言之，不僅在於能夠讓般若波羅蜜多的修學落實在一種合宜的環境，而且在於使修學上已有相當準備的有情有個落腳處，藉以持續推動修行的志業。其中牽涉到的修學的內涵，在有些修行者的例子，的確專注於般若波羅蜜多；另外也有些修行者，則暫時還不必

以般若波羅蜜多為立即的重點功課，而可以把努力的重心擺在梵行，或廣泛涉獵眾多的菩薩摩訶薩行。由此可知，不動佛法門和般若波羅蜜多之間雖有交集，卻由於照顧的事象有異，彼此的差別仍然相當顯著。

承接以上二大議題的論陳，接著即可快速導入這一小節的重點課題，亦即不動佛法門的嚴淨佛土。就這一個課題而論，總結地可探問的是，不動佛法門怎樣做出嚴淨佛土的事情。在般若法會，嚴淨佛土當然不僅止於清掃或潔淨的工作，或唯求自然環境或加工之後的物質環境呈現出嚴淨之相的外貌。此外，嚴淨佛土也不會只是心靈上的洗滌之類的事情。究實言之，嚴淨佛土所要清淨的對象，可以是一整個佛土，而且在清淨上所要講究的，甚至可區分出四個不同的層次：對應於感官層次的清淨、對應於煩惱層次的清淨、對應於智慧暨方便善巧層次的清淨、本性清淨。²⁴ 不動佛法門的精義，就在於提供一種合宜的修學環境，至於其修學的環境，可以小到個別修行者所處的一小塊地方，也可以大到像整個不動佛的妙喜世界那麼大的地方。將甚至整個不動佛國調整為適合做佛法修學的環境，其中的構成要項都沿著佛法修學的軸心運轉開來，此即不動佛法門的嚴淨佛土。換言之，所謂不動佛土，一方面是佛法修學的產物，另一方面還正在進行佛法修學的事情，為了推動佛法的修學而繼續存在，以及不斷接引新進人員來從事佛法的修學。做為一個佛土，像這樣以佛法的修學來貫串，以及以佛法的修學來嚴淨其中的構成要項，十足地就是在做嚴淨佛土的事情。

四、結 論

本文第一道的問題意識表現為：以般若波羅蜜多為樞紐的《般若經》是否提供足夠的背景來導入不動佛法門？透過法門一詞適當的澄清，顯示出《般若經》有關不動佛的教授，完全滿足做為一個法門的要件。簡言之，所謂不動佛法門，指的是環繞不動佛、不動佛身邊的大菩薩、以及不動佛土所展開的佛法的修學。以佛法的修學為著眼點，可以清楚看出至少有三大線索，一為嚴淨佛土，二為人間此土和它方佛土之間雙向的往生，三為菩提道的邁進，而且經由這三大線索的交

²⁴ 參閱：蔡耀明，〈《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉，《佛學研究中心學報》第4期（1999年），頁1-41，收錄於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁269-312。

織，即足以構成厚實的背景，使不動佛法門得以站到般若法會的檯面上。

在處理有關背景的問題時，本文在許多要點，都有引人驚奇的發現。舉其要者有三。第一，不動佛法門可看成以嚴淨佛土為背景的一種展現方式，而嚴淨佛土恰好位於般若法會的核心軸線上。第二，般若法會談到許多形態的往生，其中的一種可稱為人間此土和它方佛土之間雙向的往生，指的是人間此土和諸多它方佛土之間的通路並非單行道，而是雙向可通。這種形態的往生，不僅能夠跨越光是一輩子的局限，藉由伸展到它方佛土，使佛法的修學得以一輩子又一輩子累積且延續下去，而且使它方佛土的佛法修學的成果，得以在人間此土生根和建立。第三，不動佛法門絕非僅止於往生，亦非以往生為目的，而是和菩提道的邁進如出一轍，擔負著趣向無上正等菩提的重大任務。

處理過有關背景的問題之後，本文的重心即進入到不動佛法門做為修學的環境相當凸顯的六大構成要項，並且逐一闡發其講究的特色。做為修學的環境，可以小到個別修行者所處的一小塊地方，也可以大到像整個不動佛的妙喜世界那麼大的地方。至於特色，最重要的就在重於實修，將不同身分背景的修學者盡可能容納進來，往返提示菩提道上足以涵蓋多種車乘的眾多修學的法目，並且以般若波羅蜜多做為攝持眾多法目的總領隊，在往無上正等菩提攀登的途程，逐步開拓與提昇修為的境界，從而歷練出修行者的獨特風範。不動佛法門因此就以能造就出帶有獨特風範的修行者見長，而成為相當適合從事佛法修學的環境，並且據以在般若法會充當嚴淨佛土的最佳註腳之一。

特別值得注意的是，不動佛法門的嚴淨並非現成的，亦非因為已經完成就停滯不進。相反地，之得以號稱嚴淨，是其中的構成要項都沿著佛法修學的軸心運轉開來的成果，並且不以此為滿足，還一直在進行佛法修學的事情，為了推動佛法的修學而繼續存在，以及不斷接引新進人員來從事佛法的修學。這或可帶給吾人的一項啟示是說，談到所謂的淨土，來得更切要的重點，並不在於一口咬定淨土「到底是在」人間此土、它方佛土、或眾生的心靈，而在於是否能扣緊佛法修學的要領，將構成修學環境的每個要項都貫穿起來，進而在修學所致力的各種層面，都確實達到嚴淨的效果，並且相續不斷堅持下去。根據般若法會，像這樣的嚴淨，多多少少離不開般若波羅蜜多的實修工

夫，並且是向人間此土、它方佛土、和眾生的心靈完全開放的。

總結地說，本文著力最多的地方有二個。首先，根據原典的內在網絡，加上經義所透發出的修學上的線索，來建構不動佛法門在《大般若經·第二會》出現的背景。透過背景的建構，即可直接根據原典本身或經義線索，對不動佛法門的出現得到對應的理解，而不必處處訴諸外來傳統插入之說、或歷史發展的小插曲之類的說法，來做附會的解釋。其次，經由構成要項的爬梳與釐定，在學理上建構出不動佛法門所在的修學環境，藉以論陳不動佛法門的精義就在於提供一種合宜的修學環境，並且成為嚴淨佛土的推進上，極其閃耀的一個據點。

〔附記〕本文初稿曾於民國九十年四月十四日在南華大學宗教學研究中心主辦的「世界宗教：傳統與現代性」學術研討會口頭發表，現經少許訂正而成定稿。

參考書目與略號

Conze 1974

Edward Conze (ed. & tr.), *The Gilgit Manuscript of the Astadasahasrikaprajaparamita: Chapters 70 to 82 Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1974.

Dutt 1934

Nalinaksha Dutt (ed.), *The Pārcavivvatisahasrika Prajaparamita*, Calcutta Oriental Series, no. 28, London: Luzac & Co., 1934.

Kimura 1992

Takayasu Kimura (ed.), *Pārcavivvatisahasrika Prajaparamita: V*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1992.

LSPW

Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayalavkara*, Berkeley: University of California Press, 1975.

T.

Taisho-shinshu-daizokyo (大正新修大藏經)

The Teaching of Buddha Aksobhya according to the Sutras of the Perfection of Wisdom: A Manifestation of the Purification of the Buddha Field

Yao-ming Tsai

Associate Professor, Hua Fan University

Summary

Based on the Sutras of the Perfection of Wisdom, this study investigates the teaching of Buddha Aksobhya. In an effort to add to our overall understanding of Mahayana Buddhism, this study focuses on the idea of the purification of the Buddha Field, and begins with an examination of the ways the Sutras of the Perfection of Wisdom relate themselves to the teaching of Buddha Aksobhya. By examining in detail the information about Aksobhya, I hope to show that the purification of the Buddha Field provides valuable clues concerning the spiritual cultivation in the development of Mahayana Buddhism. Far from being simply an extraneous lineage of Mahayana Buddhism as many scholars have suggested, the teaching of Buddha Aksobhya may well have been an integral part of the Sutras of the Perfection of Wisdom and Mahayana Buddhism as well.