濟生與度死——
論藥師法門與彌陀法門之「稱佛名號」

陳劍鍠
國立屏東大學中國語文學系教授

中文摘要

藥師佛的延生與阿彌陀佛的度亡是通俗說法，為了適應眾生希求而施設。這二種法門都同樣以此為方便，引導眾生趣入大乘，得究竟解脫為終極。基此，本文以「稱佛名號」為論述主軸，辨析「稱名」與「念佛」的異同；進而對比探尋藥師法門與彌陀法門在「稱名」實踐上的救度意涵。

本文指出，「稱名」也含有憶念、思惟的修持內涵，而且，名號有無量功德，若能聞佛名號，藉由諸佛本願功德的因緣，即得往生淨土。在《藥師琉璃光如來本願功德經》共出現「名號」一詞有十九次，「聞我名」一詞有六次，「稱名」一次，此非少數，可見在藥師法門興起時，念佛思想亦廣泛流行，因而受到影響。尤有進者，最為重要的是佛佛道同，諸佛淨土平等無二，阿彌陀佛與藥師如來彼此相資相成，共同度生。念阿彌陀佛也可助成我們往生藥師淨土；念藥師如來亦可助成我們往生彌陀淨土，達致藥師、彌陀「濟生與度死」相輔相成的真實義。

關鍵詞：藥師如來、阿彌陀佛、稱佛名號、念佛、濟生、度死

宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015年01月，頁191-224

Extend Life and Transcend Death: A Discussion of "Chanting the Buddha's Name" in the Teachings of Medicine Buddha and Amitābha Buddha

CHEN, Chien-huang

Professor, Department of Chinese Language and Literature,
National Pingtung University

Abstract

"Medicine Buddha's extension of life" and "Amitābha Buddha's transcendence of death" are popular sayings which adapt to beings needs. The two doctrines both use the convenient method as a device for saving sentient beings, guiding beings to the Mahayana, and obtaining ultimate relief.

This article takes chanting of the name of Buddha as the main point of discussion to differentiate and analyze the similarities and differences between "chanting the Buddha's name" and "being mindful of the meritorious virtues of the Buddha." Further, it will contrast the teachings of Medicine Buddha to the teachings of Amitābha Buddha in terms of the meaning of saving sentient lives and the practice of the chanting the Buddha name. This article points out that chanting the Buddha's name also has the meaning of the continual remembrance of the virtues of the Buddha, and the practice with that connotation. Also, the name of the Buddha has immeasurable merit when people hear it. By the merits

brought by the Buddha's vows, people can obtain rebirth in the Pure Land. In *The Sutra on The Original Vows of the Medicine Master Tathāgata of Lapis Lazuli Light of the Medicine Buddha*, "Buddha name" appears nineteen times, "hear my name" appears six times, and "recite the name of the Medicine Buddha" only one time. This is not a few. It can clearly be seen that when the start of the teaching of Medicine Buddha, the thought of being mindful of the meritorious virtues of the Buddha became popular, and thus has been affected. Especially, the way of all Buddhas is the same, equality exists in the Buddhas' Pure Land. Amitābha Buddha and Medicine Buddha complement each other, and save sentient beings together. Chanting the name of Amitābha Buddha can help us to be reborn in the Pure Land of Medicine Buddha, and chanting the name of Amitābha Buddha can help us to be reborn in the Pure Land of Amitābha Buddha. This reaches the true meaning of the complement of extending life and transcending death.

Keywords: Medicine Buddha, Amitābha Buddha, chanting of the name of the Buddha, mindfulness of the meritorious virtues of the Buddha, extending life, transcending death

一、藥師、彌陀「濟生與度死」相輔相成

佛教指稱一切諸佛為大醫王，針對眾生根機，開、示、悟和入種種相應法門，以醫治眾生之病。佛陀善知眾生病源，開立種種法藥，予以對治，《楞伽經》云：「彼彼諸病人，良醫隨處方，如來為眾生，隨心應量說。」[1]所說法適應聽法者的根機，應病與藥，是故《法華經・方便品》指出佛陀自云:「吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教，無數方便，引導眾生，令離諸著。」[2]佛陀應機說法，為眾生解粘去縛，眾生好比處於漫漫長夜，被煩惱病所纏縛，因而「佛為大醫王，療之令得愈」[3]。佛教是以治心為主，大醫王的佛陀以療治心病，拔除憂愛、愚癡和貢高，制伏剛強、豪富及貪欲，令眾生積德學慧。[4]

就中國漢傳佛教而觀，太虛大師 (1890-1947) 比較藥師佛與彌陀佛指出：

> 大雄寶殿中皆供三佛：中供釋迦，其左右兼供藥師與彌陀，……對世界眾生之未了生死者，從如如不二之妙體中，開出藥師與彌陀之兩大法門：將濟生之事，付與東方之藥師；度死之事，付與西方之彌陀。……中國自唐宋以來，於佛法注重救度亡靈或臨終往生，偏向彌陀法門，故以彌陀法門最極弘盛。……由此之故，

※ 收稿日期 2014.9.10，通過審稿日期 2014.10.13。

1 劉宋・求那跋陀羅譯，〈一切佛語心品〉，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，《大正藏》冊 16，頁 485 上。

2 姚秦・鳩摩羅什譯，〈方便品第二〉，《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 5 下。

3 唐・地婆訶羅譯，〈讚歎品第二十三〉，《方廣大莊嚴經》卷 10，《大正藏》冊 3，頁 597 上。

4 西晉・釋法炬、釋法立共譯，〈多聞品第三〉，《法句譬喻經》卷 1，《大正藏》冊 4，頁 579c。

> 社會人民往往有認佛教為度死人之所用，死後方覺需要，而非人生之所須，是甚昧於佛教之全體大用。[5]

藥師之濟生，彌陀之度死，雖是廣泛而粗略地說，藥師亦可度死，彌陀亦可度生，不在話下。不過，太虛大師「將濟生之事，付與東方之藥師；度死之事，付與西方之彌陀」，此語道盡生死兩全之美，既可舒緩人間困頓，亦為未來求生準備資糧。兩全保險乃聯結兩種法門，相互促成，使眾生能夠生死兩安，因而太虛大師特為指出藥師法門之殊勝，他說：「人生時則有相資相生之關係，依佛教法，得消災延壽之益；臨命終時，則轉生善道，或往生淨土，乃至六親眷屬廣作佛事，水陸空行超度亡靈；而人世之生死二大事均有辦法矣。故於釋迦佛法中，濟生之事，須藉此經；度死之事，乃屬彌陀等經。」[6] 足見，藥師法門與彌陀法門可以相輔相成，眾生載浮載沉於六道，為生死搏鬥之際，覓得生死二大事均得以成辦的曙光，豈不快哉！受教於太虛大師的芝峰法師 (1901-1949) 對太虛的觀點，有如下評述：「此後佛弟子之教行，藥師與彌陀並重，資生與度亡齊修，而人間淨土即以本講記立其基礎焉。」[7] 這是表明太虛所倡導的人間佛教，乃至人間淨土，可由《藥師琉璃光如來本願功德經》的思想內涵予以實現。

太虛的另一高徒印順導師 (1906-2005) 亦說：

> 東方淨土與西方極樂世界，有什麼差別呢？阿彌陀佛，在因中發願，主要是：凡願生我國土的，只要念我名號，決定往生。這著

---

5 釋太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，《太虛大師全書》第七編《法界圓覺學：釋教五》，1980 年，頁 2234-2245。

6 釋太虛，〈藥師琉璃光如來本願功德經講記〉，頁 2237。

7 釋芝峰，〈藥師本願經講記序〉，《太虛大師全書》第十九編《文叢：序跋、外序》，1980 年，頁 926。

> 重在攝受眾生，使死了的眾生，有著光明的前途。琉璃光如來，因中發十二大願，都是針對現實人間的缺陷而使之淨化，積極地表現了理想世界的情況。這對於人間，富有啟發性，即人間應依此為理想而使其實現。[8]

在在表明人間佛教的實際意涵可於藥師佛之十二大願來落實[9]，將《藥師琉璃光如來本願功德經》的重要性合盤托出。

不過，須特為指出的是，上述皆是一般通俗勸化的說法，誠如印順導師說：「一般以為藥師佛是延生的，阿彌陀佛是度亡的，其實這是通俗的說法。若根據佛法的正義來說，東方藥師琉璃光如來的淨土法門，是適應一類眾生希求的現生樂；西方阿彌陀佛的淨土法門，則是適應另一類眾生所希求的後世樂。但這二者，都同以此為方便，引導趣入大乘，得究竟解脫為終極。」[10] 這含括佛法所說的三種樂：現法樂、後世樂及究竟解脫樂。佛法正義，在於最後一著：究竟解脫樂。

弘一法師 (1880-1942) 對《藥師琉璃光如來本願功德經》的重要性，亦曾表示如下意見：

> 余自信佛法以來，專宗彌陀淨土法門，但亦嘗講《藥師如來本願功德經》。講此經時，所最注意者三事：一、若犯戒者，聞藥師

8 釋印順，《淨土與禪》，1992 年，頁 153-154。

9 例如印順導師說：「依藥師淨土創建人間淨土：我們對於藥師法門，平時祇著重消災延壽，而不知藥師如來在過去生中，曾發菩提心，發廣大願，行大悲行，而後才成就無上佛果，成就清淨光明的琉璃世界。關於這，經裡說得極其詳細，我們參加藥師法會，應該一面祈求藥師如來恩德的加被，一面依佛因地所發的大願，所行的悲行，照著去躬行實踐，以資自淨化他，完成人間淨土。」釋印順，《藥師經講記》，1992 年，頁 4-5，清楚地表明弘傳藥師法門的這層目的及其意義。

10 釋印順，《藥師經講記》，1992 年，頁 3。

> 名已，還得清淨。二、若求生西方極樂而未定者，得聞藥師名號，臨命終時，有八大菩薩，示其道路，即生極樂眾寶華中。三、現生種種厄難，悉得消除。故亦勸諸緇素，應誦《藥師功德經》，並執持藥師名號。[11]

一生最為崇仰印光大師 (1861-1940) 的弘一大師，追隨印光修持彌陀淨土法門，服膺此法門，至死不渝，他雖強調自己專宗彌陀淨土法門，但講授《藥師琉璃光如來本願功德經》時，「聞藥師名」、「生極樂眾寶華中」和「執持藥師名號」等三事，是他所三致意焉。把聞藥師名號或持藥師名號連結到往生西方極樂世界，當然，這在《藥師琉璃光如來本願功德經》是有迹可循 (詳下文)，做這樣的連結，並非獨自創說，而是依經釋義[12]。清朝順治皇帝的國師玉琳通琇 (1614-1675) 亦有同樣見解，他於〈題藥師日課語〉指出：

> 大凡修持，須量己量法，直心直行，誠能厭惡三畧 (界)，堅志往生，則專依《阿彌陀經》，收攝六根，淨念相繼；所謂執持名號，一心不亂，決定往生。此先自利而後利人者，之所謂也。若於現前富貴功名，未能忘情，男女飲食之欲，未知深厭，則往生法門，未易深信。即信矣，身修淨土，而心戀娑婆，果何益乎？

---

11 釋弘一，〈答佛學書局書 (1935 乙亥年)〉，《藥師經析疑》，收入佛陀教育基金會編《藥師法門彙編》，2012 年，附錄，頁 53-54。

12 所謂「依經釋義」是指所出的三件事「聞藥師名」、「生極樂眾寶華中」、「執持藥師名號」都是出自《藥師琉璃光如來本願功德經》的內容，因而說弘一大師的見解是「依經釋義」。這有別於善導大師的《觀經四帖疏》，有許多地方是「獨自釋義」(獨自創說)，並非《觀無量壽佛經》的原義。此說可參閱陳劍鍠，〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，《屏東教育大學學報》33，2009 年，頁 113-144，尤其頁 131。(案：增列此條注腳說明「依經釋義」，以使之更為清楚可讀。感謝審查委員的意見。)

則求其不離欲鉤，而成佛智，處於順境，不致淪胥者，固無如修持藥師願海者之殊勝難思也！信能修持，久久不懈，知不獨富貴功名，轉女成男，離危迪吉，如如意珠，隨願成就，即得於一切成就處，直至菩提，永無退轉，何幸如之！人間亦有揚州鶴，但泛如來功德船。[13]

娑婆世界的誘惑、障緣極多，易令人退轉，大凡富貴功名、男女飲食之欲，無論染著色、聲、香、味和觸等五境，或是財、色、名、食及睡等地獄五條根[14]，對於定力不足，意志不堅的念佛行者而言，則難以專依《阿彌陀經》所示執持名號，達致一心不亂；或是依《勢至菩薩念佛圓通章》所示之「都攝六根，淨念相繼」而念佛。未能厭離娑婆，仍眷戀娑婆的種種情愛，便難以深信往生彌陀淨土的法門。

彌陀法門本為難信之法，如佛陀自言：「舍利弗，當知我於五濁惡世，行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間說此難信之法，是為甚難。」[15]本師釋迦牟尼佛在五濁惡世成佛，是件極為困難的事，因為在此充滿劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁和命濁的惡世，障緣甚多，想要成就佛果實為不易。然而，本師釋迦牟尼佛在此娑婆世界成佛，雖為一件難事，但尚有比此更難之事，此難中之難的事是什麼呢？經文說「為一切世間說此難信之法」。有關「難信之法」的教示，在《無量壽經》

13 清・釋玉琳說，清・釋行岳編，〈題藥師日課語〉，《大覺普濟能仁琇國師語錄》卷 7，《乾隆藏》冊 154，頁 786 下 - 787 上。

14 清・釋超溟，《萬法歸心錄》卷 1 云：「財色名食睡，地獄五條根。五欲不空，生死不息，真實學道，割恩斷愛，持戒明心，方能證理。」（《卍新纂續藏經》冊 65，頁 408 下）。

15 姚秦・鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 348 上。

卷下亦有云：「若聞斯經，信樂受持，難中之難，無過此難。」[16] 不過，我們皆知在佛教經典裡談及「難信」的教法，不只出現於淨土三部經裡，大乘經論裡亦有幾處這樣的說法，例如《妙法蓮華經》卷四云：「若佛滅後，於惡世中，能說此經，是則為難。」[17] 這裡所說的難信、難事，是因為教法、義理高遠，使人理解、信仰產生困難，故所謂「難信」，是難解之信，跟淨土教門之「難信」，多有異趣。善導大師 (613-681？) 在《往生禮讚偈》裡說：「自信教人信，難中轉更難。」[18] 就淨土教門來說，信心是特別重要，因為淨土教門所教導的「一向專稱」的行法，如無信心，則相對應的要義便成為無意義的說法了，例如淨土三部經裡所云的極樂世界依正莊嚴、一七日念佛行、佛來迎接、諸佛證成等，都難以成立。因而玉琳通琇禪師以藥師法門勸進行者，他慎重地指出行者倘若能夠久久不懈，那麼，不只是世間的富貴功名，或是轉女成男，去除女身之五障外[19]，乃至遠離危厄，獲得吉祥、安穩，皆可像含藏萬法的如意寶珠，能於一切處隨願成就、永無退轉，直到證得無上菩提佛果。玉琳通琇禪師最後說：「人間亦有揚州鶴，但泛如來功德船」，以輕鬆而嚴肅的語氣表示腰纏十萬貫，騎鶴上揚州，這種人間十足如意暢快之事，可因修持藥師法門而獲得；相對的，下一「但」字，表明「徑直」、「儘管」，泛著藥師如來救度的功德船，亦能隨願成就，達致究竟解脫。

---

16 曹魏．康僧鎧譯，《無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 279 上。

17 姚秦．鳩摩羅什譯，〈見寶塔品第十一〉，《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 34 上。

18 唐．釋善導，《往生禮讚偈》卷 1，《大正藏》冊 47，頁 442 上。

19 有關女性「非道器說」，以及「女轉男身」的問題，參閱陳劍鍠，〈佛教論述女性障礙修行的相關省思 —— 從淨土法門談起〉，《文與哲》13，2008 年，頁 1-44。

二、藥師佛十二大願之「聞名」、「稱名」

藥師琉璃光如來於因位發十二大願，利導眾生，本經的漢譯本有五種，譯出的先後序為：1. 東晉 (？ -343) 譯本《佛說灌頂拔除過罪生死得度經》(317-322)，2. 劉宋慧簡〔又作惠簡，生卒年不詳〕譯本《藥師琉璃光經》(457)，3. 隋代達磨笈多 (？ -619) 譯本《佛說藥師如來本願經》(615)，4. 唐代玄奘 (602 ？ -664) 譯本《藥師琉璃光如來本願功德經》(650)，5. 唐代義淨 (635-713) 譯本《藥師琉璃光七佛本願功德經》(707)。前三種強調藥師佛的功德，又稱為《藥師隨願經》；義淨的譯本又稱為《七佛藥師經》，敘述七佛藥師的本願功德及祂的陀羅尼[20]。

目前通行本為玄奘的譯本，又簡稱為《藥師如來本願功德經》、《藥師本願功德經》、《藥師本願經》、《藥師經》，教示現世利益與淨土往生的思想及行法，本文主要以本經作為探討對象。另外，補充提出的是，有關八大菩薩在各譯本出現的情況，印光大師說得很詳盡，他說：

> 此經係唐玄奘譯，文理暢順。而八菩薩名，與說呪一段，二皆闕如。東晉帛尸梨蜜所譯之《大灌頂神咒經》，第十二〈灌頂章句拔除過罪生死得度經〉，有八菩薩名。唐義淨所譯之《藥師琉璃光七佛本願功德經》，有說咒一段文，凡四百二十八字。三經實本一經，以流通已久，致貝葉脫簡，各據所得之梵本以譯耳。而藥師如來拯拔初機，咒力居多。以故前人取帛尸譯本八菩薩名，義淨譯本說咒一段添之，令文義周足。而藥師如來救度眾生之心，亦無遺憾。[21]

---

[20] 釋印順，《藥師經講記》，1992 年，頁 19-20。

[21] 釋印光著，釋廣定編，〈藥師如來本願功德經重刻序〉，《印光大師全集》第 1 冊，1991 年 4 月，頁 516。

玄奘譯本沒有八大菩薩名號，近來坊間或是網路流通的版本，即是撮合三種譯本而成，這是吾人不得不知之事。

本經所示之藥師琉璃光如來十二大願，依據印順導師的歸納，各願要旨為：(1) 人人平等；(2) 佛光普照，人人能成辦一切事業；(3) 資生物非常充足；(4) 人人安住大乘；(5) 戒行清淨；(6) 淨土眾生沒有六根不具；(7) 淨土中沒有眾病的迫切苦；(8) 人人是丈夫相；(9) 思想正確，意志堅定；(10) 沒有貧無衣服，常受蚊蟲寒熱逼惱的；(11) 淨土中飲食豐足；(12) 眾生不受王法所錄[22]。其中有關「聞佛名號」、「稱佛名號」，共有七願：

> 第五大願：願我來世，得菩提時，若有無量無邊有情，於我法中修行梵行，一切皆令得不缺戒，具三聚戒。設有毀犯，聞我名已，還得清淨，不墮惡趣。[23]
>
> 第六大願：願我來世，得菩提時，若諸有情，其身下劣，諸根不具，醜陋、頑愚、盲、聾、瘖、瘂、攣、躄、背僂、白癩、癲狂、種種病苦；聞我名已，一切皆得端正黠慧，諸根完具，無諸疾苦。[24]
>
> 第七大願：願我來世，得菩提時，若諸有情，眾病逼切，無救無

[22] 參閱釋印順，《淨土與禪》，《妙雲集．下編之四》，頁 154-156。另外，一般亦有將此十二願的要旨以完整的五字句予以陳述，如：(1) 願生佛平等；(2) 願開曉事業；三 (3) 願資生無盡；(4) 願安立大乘；(5) 願戒行清淨；(6) 願諸根完美；(7) 願身心康樂；(8) 願轉女成男；(9) 願回邪歸正；(10) 願刑縛解脫；(11) 願得妙飲食；(12) 願得妙衣具。

[23] 唐．釋玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，《大正藏》冊 14，頁 405 上。

[24] 唐．玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 405 上。

歸，無醫無藥，無親無家，貧窮多苦，我之名號，一經其耳，眾病悉得除，身心安樂，家屬資具，悉皆豐足，乃至證得無上菩提。[25]

第八大願：願我來世得菩提時，若有女人，為女百惡之所逼惱，極生厭離，願捨女身；聞我名已，一切皆得轉女成男，具丈夫相，乃至證得無上菩提。[26]

第十大願：願我來世，得菩提時，若諸有情，王法所錄，縲縛鞭撻，繫閉牢獄，或當刑戮，及餘無量災難凌辱，悲愁煎迫，身心受苦；若聞我名，以我福德威神力故，皆得解脫一切憂苦。[27]

第十一大願：願我來世，得菩提時，若諸有情，飢渴所惱，為求食故造諸惡業；得聞我名，專念受持，我當先以上妙飲食，飽足其身；後以法味，畢竟安樂而建立之。[28]

第十二大願：願我來世，得菩提時，若諸有情，貧無衣服，蚊虻寒熱，晝夜逼惱；若聞我名，專念受持，如其所好，即得種種上妙衣服，亦得一切寶莊嚴具，華鬘塗香，鼓樂眾伎，隨心所翫，皆令滿足。[29]

從上舉七願當中，眾生因聽聞或稱念受持藥師如來名號而得益[30]，

[25] 唐・玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 405 上—中。
[26] 唐・玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 405 中。
[27] 唐・玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 405 中。
[28] 唐・玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 405 中。
[29] 唐・玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 405 中。
[30] 附帶說明，有關「聞佛名號」、「稱佛名號」的願文，義淨的譯本為第五、六、七、八、一〇、十一、十二願，等七願。達摩笈多的譯本為第六、七、八願，等三願。帛尸梨密多羅的譯本皆無。另外，有關梵文的寫本有幾

足見本經對念佛行法特為重視。這與初期大乘佛法興起時帶動念佛法門有關，藥師法門亦在此時期興起，因而齊受影響。

就佛教的修持方法而言，「稱名」是佛弟子日常生活中的宗教儀式，本來不是佛教的修行方法，如佛弟子歸依三寶，歸依禮敬時，就稱說「南無佛」、「南無法」及「南無僧」[31]。可見，「稱名」並不等於「念佛」；「稱名念佛」也不是藥師法門或是彌陀法門所獨有，「稱名念佛」通於十方現在及過去佛[32]。

從原始佛教《雜阿含經》、《增壹阿含經》便談及念佛[33]，到大乘佛教《法華經》、《觀佛三昧海經》等等[34]，皆可見到念佛的說法[35]。

種，其中為第五、六、七、八願等四願。亦有遺缺的寫本，僅存第一〇、十一、十二願。參閱新井慧一，〈藥師経：一佛経と七佛経 (續)〉，《印度学仏教学研究》，第 17-2，1969 年，頁 213-218，尤其頁 216。

31 參閱釋印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 58。

32 參閱釋印順，〈淨土與念佛法門〉，《初期大乘佛教之起源與開展》第 11 章，1994 年，頁 759-872，尤其頁 859-860。

33 參閱劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 20，頁 1435 中 -145 中；卷 30，頁 218 中；卷 33，頁 237 下；卷 35，頁 254 下；皆出自《大正藏》冊 2。東晉・瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 1，〈十念品〉，頁 552 下 -553 下；卷 2，〈廣演品〉，皆出自《大正藏》冊 2。

34 姚秦・鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 9 上；東晉・佛陀跋陀羅譯，《觀佛三昧海經》卷 3，《大正藏》冊 15，頁 661 上。

35 參閱香川孝雄，〈稱名念佛思想の形成——（一）五部・四阿含における称南無仏〉，《淨土教の成立史的研究》第 1 篇第 4 章第 3 節，1993 年，頁 235-261，尤其頁 237-240，分析巴利佛典的五部《阿含經》及北傳漢譯的四部《阿含經》有關「稱南無佛」的經據；藤原凌雪著，釋印海譯，《念佛思想之研究》，2004 年〔原書出版於 1957 年〕，第 2 章、第 3 章，頁 7-78；釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 491-494、頁 759-872；坪井俊映，〈觀念の念佛と稱名〉，《淨土学概論》，1984 年，頁 145-160，尤其頁 153-154；釋修優，〈道綽《安樂集》的念佛法門〉，《中華佛學研究》9，2005 年，頁 81-126，尤其頁 87-92。

從《增壹阿含經》所言，可以看出佛對諸比丘眾所說的念佛是在三念（佛、法和僧）或六念（佛、法、僧、戒、施和天）之中獨立發展，而逐漸發展組織成「十念法」[36]。這是修持方法的演變歷程。

所謂「六念」，印順導師的《佛法概論》有以下說明：

> 在家的信眾，於五法而外，對心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三寶與戒。或再加念施；或更加念天，共為六念，這都見於《雜阿含經》。這主要是為在家信眾說

[36] 參閱藤原凌雪著，釋印海譯，《念佛思想之研究》，頁 7-17。這樣的說法，在學界已得到共識，猶如上述香川孝雄分析《阿含經》有關「稱南無佛」的經據所論，以及印順導師在《初期大乘佛教之起源與開展》裡所論述的，亦皆有相同的看法。再者，近年來台灣及中國大陸亦有專注於此的學者，其研究結果跟藤原凌雪所論大抵一致，如黃夏年〈《阿含經》念佛理論研究〉，指出在《阿含經》中確有非常豐富的念佛理論和思想，但此念佛的理論和思想與現今所言之念佛理論思想有不同的地方，該文依據四部《阿含經》裡有關念佛的理論，試圖說明早期印度念佛理論思想的發展及其脈絡（參閱黃夏年，〈《阿含經》念佛理論研究〉，《慈光禪學學報》2，2001 年，頁 97-114）；宗麟法師〈《阿含經》念佛法門初探〉探討《阿含經》念佛法門的實證理論，並與「阿彌陀佛信仰」思想比較，指出兩系思想雖有多處相應，但《阿含經》的念佛思想並未限定為「阿彌陀佛信仰」，運心契入法性才是《阿含經》教示念佛法門的關鍵。該文將探討的議題製成表格，比照兩系思想異同，一目瞭然，值得參酌（參閱釋宗麟，〈《阿含經》念佛法門初探〉，《1999 年第 2 屆兩岸禪學研討會論文集：念佛與禪》，1999 年，頁 321-343）；觀淨法師〈原始佛教念佛思想的一些原則——以舍利弗 (Sariputta) 淨信 (pasanna) 於世尊的事緣為主軸〉一文，指出舍利弗於世尊面前宣說，淨信世尊的正覺無與倫比，因而在此「事緣」裡呈現原始佛教念佛法門的八點原則。而且，此「事緣」在六個漢、巴的文本裡皆有記載，故作者比對分析文本的關係、傳承，以及聖典在部類的分屬，指出這個「事緣」在不同文本，發展出對念佛思想的不同著重（參閱釋觀淨，〈原始佛教念佛思想的一些原則——以舍利弗 (Sariputta) 淨信 (pasanna) 於世尊的事緣為主軸〉，《1999 年第 2 屆兩岸禪學研討會論文集：念佛與禪》，1999 年，頁 345-364）。

> 的，如摩訶男長者聽說佛與僧眾要到別處去，心中非常難過（雜含卷三三・九三二、九三三經）；還有難提長者（雜含卷三〇・八五七、八五八經），梨師達多弟兄（雜含卷三〇・八五九、八六〇經）也如此。訶梨聚落主身遭重病（雜含卷二〇・五五四經）；須達多長者（雜含卷三七・一〇三〇經等），八城長者（雜含卷二〇・五五五經），達摩提離長者（雜含卷三七・一〇三三經）也身患病苦。賈客們有旅行曠野的恐怖（雜含卷三五・九八〇經）；比丘們有空閒獨宿的恐怖（雜含卷三五・九八一經）。這因為信眾的理智薄弱，不能以智制情，為生死別離，荒涼淒寂的陰影所惱亂，所以教他們念——觀想三寶的功德，念自己持戒與布施的功德，念必會生天而得到安慰。這在佛法的流行中，特別是「念佛」，有著非常的發展。[37]

念佛法門在初期大乘佛教時期興起，其根源可追溯到《阿含經》，在《雜阿含・八六〇經》有一則故事以憶念佛陀功德，令自己遠離貪、瞋和癡，而趨向戒、定及慧的修學次第。故事大抵如此：梨師達多與富蘭那兄弟兩人因佛陀要離開，到他方遊化，擔心失去依止，因而對佛陀頂禮說：「世尊！您要離開王舍城，……讓我難過得猶如身體就要被支解，頭昏眼花，心亂如麻，所學的法都忘了。您這一離開，我們不知什麼時候才能再見到世尊，以及善知識比丘們呢？」佛陀告訴他們兄弟：「不管你見得到、見不到世尊，見得到、見不到善知識比丘們，你們都應當隨時修持六念。」接著佛陀分別說明六念的內容：應當憶念著如來的功德、應當憶念著正法、應當憶念著聖僧、應當憶念著持戒的清淨德行、應當憶念著布施、應當憶念著天界之事[38]。當這樣憶念著如來，憶

---

37 釋印順，《佛法概論》，1992 年，頁 208。

38 劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 30，《大正藏》冊 2，頁 218 下 -219 上。

念著法、聖僧、布施、守戒和天界之事時，依著所念，心得正直，遠離貪、瞋和癡，清楚修學的目標，清楚修學的法義而得法喜，因得法喜而歡悅，因歡悅而得身輕安，因身輕安而生起踊動之喜，因踊動之喜而得安止，因安止而得定。能夠這樣修學，就可以這樣說：聖弟子在眾人皆亂中獨醒，在眾人皆邪中獨正，入於法界之流而修學念佛，念法，念僧，念施，念戒，念天。佛陀最後說：「居士們！在家生活的干擾與染垢甚多，但在這塵垢之處，我們居無定所，四處遊化的出家之路，則像海闊晴空。如果你們居家也能用心修學，那就足夠了。」[39] 可見「六念」在當時是佛陀教導在家居士的善巧方便，後來大乘佛教興起後，其中的「念佛」對念佛法門的影響很深，學者對此源頭的研究很多，不同說法層出不窮，這個問題到目前為止，仍葛蔓糾結，難於分解清楚。

綜觀「念」的思想在佛教成立以前已存在，特別在求見梵天、思念梵天的演化過程裏，這種「念神以見神」的觀念被引入佛教，且在四部《阿含經》裏，可看到與「念神思想」相似的「念佛思想」，這是在《阿含經》中可以見到的「念佛」雛型[40]。不過，就眾多的淨土法門的型態來審視，如要從根本佛教上找到明確的說明，是件困難的事，因為念佛的內容包含很廣，從稱念佛名號到執持形式的演進看來，稱名確是一種儀則，在當時應是極為流行，後來念佛演變成為證得涅槃的重要方法。在初期大乘佛法裏，稱名念佛是可淺可深，淺的是散心念，深的是定心。以稱名念佛而引發深定，如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所教示的「欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向。能於一佛，念念相續，即是念中能見過去、

[39] 劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 30，頁 219 上。

[40] 參閱藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，1991 年，頁 545-549、558-565。

未來、現在諸佛。」[41] 這是須特為注意，雖然這在宣教上有其世俗的方便性，但透過「稱名」可以證入實相，[42] 則是無庸置疑。以下我們將對比探尋藥師法門與彌陀法門在「稱名」實踐上的救度意涵。

三、藥師法門與彌陀法門的「稱名」救度

首先，我們先論述彌陀法門以「稱名」作為救度眾生的意涵，接著再以此基礎，來論列藥師法門與彌陀法門在「稱名」上的關係。

彌陀淨土法門的勝異方便在於稱名念佛，《阿彌陀經》云：「舍利弗，若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛，與諸聖眾，現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」[43] 此段經文常被引用，因為強調「執持名號」。或有人認為「執持名號」與「稱佛名號」不同，實則就古德的論述，以及從初期大乘佛教的稱名念佛思想到鳩摩羅什 (344-413，或 350-409) 的翻譯等問題，其結論是二者相同。大凡將「執持名號」與「稱名念佛」互訓，即「持名」等同於「稱名」。然而，何謂「執持」？宋代天台宗山外派智圓 (976-1022) 在《阿彌陀經疏》如此解釋：「執謂執受，持謂任持，信力故執受在心，念力故任持不忘。」[44] 此說主要強調固執 (任持) 不忘，

41 梁・曼陀羅仙譯，《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 731 中。

42 參閱陳劍鍠，〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》之念佛要義與教判思想〉，《明清史集刊》（香港大學）10，2012 年，頁 91-122；陳劍鍠，〈《大勢至菩薩念佛圓通章》成為淨土宗經典的詮釋問題——以印光之詮釋為主〉，《世界宗教學刊》10，2007 年，頁 61-97。

43 姚秦・鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 中。

44 宋・釋智圓，《佛說阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，頁 355 下。

讓彌陀名號緊繫在心，達到一心不亂。因此口中稱唸佛名，應具有繫念於心的功夫，才算正確。迦才（生卒年不詳，貞觀末年仍在世）亦云：「口念者，若心無力，須將口來扶，將口引心，令心不亂。」[45] 強調口稱及心念的統一，令心力孱弱者於散亂稱名念佛時，能導入對阿彌陀佛之憶念。

鳩摩羅什在《阿彌陀經》裏所譯的「執持名號」，含有「專念」、「憶念」和「思惟」的意涵，在玄奘別譯的《稱讚淨土佛攝受經》，即譯為「思惟」：

> 若有淨信諸善男子或善女人，得聞如是無量壽佛，無量無邊不可思議功德名號、極樂世界功德莊嚴，聞已思惟，若一日夜，或二、或三、或四、或五、或六、或七，繫念不亂。是善男子或善女人臨命終時，無量壽佛與其無量聲聞弟子、菩薩眾俱前後圍繞，來住其前，慈悲加祐，令心不亂；既捨命已，隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。[46]

從玄奘的譯文可知，念佛行者能夠聽聞阿彌陀佛的「無量無邊不可思議功德名號」，以及「極樂世界功德莊嚴」，繼而思惟、憶念阿彌陀佛的名號功德及極樂世界的依正莊嚴。可見，「執持」確實含有心念執持不忘的意思，「稱名」也含有憶念、思惟的相同修持內涵。

「執持名號」與「稱名念佛」具有同等內涵，香川孝雄 (1930-) 曾對漢譯大乘佛典「稱名」的語源作出分析，「稱名」字根「√ grah」，具有「捉」的意思，亦即「to seize」、「to take (by the hand)」、「to catch」、「to gain」、「to receive into the mind」之意，表示「稱」具有

[45] 唐・釋迦才，《淨土論》，《大正藏》冊 47，頁 89 中。
[46] 唐・釋玄奘譯，《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》冊 12，頁 350 上。

心受的內涵，且是堅執不放鬆，因而結合「名」時須注意到堅執的「心受」內涵，這是「稱名」的傳統用法及一脈而下的繼承[47]。

除上述被廣為引用的《佛說阿彌陀經》外，傳為龍樹所造之《十住毘婆沙論．易行品》云：「如是諸世尊，今現在十方，若人疾欲至，不退轉地者，應以恭敬心，執持稱名號。若菩薩欲於此身，得至阿惟越致地，成就阿耨多羅三藐三菩提者，應當念是十方諸佛，稱其名號。」[48]又云：「問曰：『但聞是十佛名號，執持在心，便得不退阿耨多羅三藐三菩提，為更有餘佛餘菩薩名，得至阿惟越致耶？』答曰：『阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉。更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜，稱其名號。』」[49]又云：「是諸佛世尊，現在十方清淨世界，

[47] 參閱香川孝雄，〈稱名念佛思想の形成——（二）漢訳大乘仏典における「称名」の原語〉，《淨土教の成立史的研究》第 1 篇第 4 章第 3 節，頁 241-254。此文還分析「√ dhr」、「√ cru」、「pari √ kīrt」的字源意思，亦值參考。另外，值得說明的是，此文引用梵文及漢譯經典如 60 卷本《華嚴經》、80 卷本的《華嚴經》、40 卷本的《華嚴經》、《妙法蓮華經》、《正法華經》、《文殊般若經》、《大般若經》等，說「執持名號」、「稱名號」、「稱名」等原有的意思；並分析《法華經．普門品》稱觀世音菩薩名號之梵文字源「√ krand」，在該節經文出現四次，它的意思是人在受到危難，或受到他人持刀杖迫害時而悲痛地呼喊菩薩名號，依《梵英辭典》所云，「ā √ krand」具有「to cry with sorrow」、「call for help」的意思，這種求助的呼叫，跟「稱」的意思，乃至淨土教的「稱名念佛」大異其趣。足見，後來演化的「稱名念佛」，漸漸取消「稱」所具有的「心受」內涵，即「憶念」、「思惟」在操持時漸被虛化，僅成為口中唸佛，變成機械化動作，讓意念不起現形，冀以達到定境。再者，香川孝雄另有一文〈稱名思想の形成〉，談及的內容跟上文相當，唯章節的編排不同，內容亦稍做整合，可對照參考（參閱〔日〕香川孝雄，〈稱名思想の形成〉，《印度學佛教學研究》11-1，1964 年，頁 38-49）。

[48] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 5，〈易行品第九〉，《大正藏》冊 26，頁 41 中。

[49] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 5，頁 42 下。

皆稱名憶念，阿彌陀佛本願如是：『若人念我，稱名自歸，即入必定得阿耨多羅三藐三菩提。』」[50]此三段言說，啟述「稱名」要義，莫不以「一心」及「念我」，取會於繫念或憶念。

平川彰博士 (1915-2002) 曾指出鳩摩羅什翻譯龍樹的論書《十住毘婆沙論》時，曾加筆改變原文之意，將「執持名號」轉譯為「稱名」。而香川孝雄博士進一步指出，依據華嚴宗三祖法藏 (643-712)《華嚴經傳記》所述，鳩摩羅什與佛陀耶舍〔於姚秦弘始十年 (408) 至長安〕共同翻譯《十住毘婆沙論》，當時由佛陀耶舍「口誦其文，共羅什法師譯出」[51]，而佛陀耶舍是自罽賓來到中國，當時罽賓、疏勒、龜茲和涼州等西域各地，其「稱名」的宗教氛圍極濃，因而在翻譯時轉換「執持名號」為「稱名」。再者，在當時翻譯的《觀虛空藏菩薩經》、《虛空藏菩薩神呪經》及《觀普賢菩薩行法經》等經，內容也強調「稱名說」，這些經典的翻譯者曇摩蜜多 (355-442) 也是出身於罽賓，他經由龜茲、敦煌、涼州而到長安，於元嘉十九年 (442) 入寂，他的經歷和佛陀耶舍相似，且是同年代的人。此外，《觀無量壽佛經》、《觀藥王藥上二菩薩經》也是主張「稱名說」的經典，翻譯者畺良耶舍〔於劉宋文帝元嘉元年 (424) 至建業〕的傳記，指出他是西域出身，元嘉初年 (424) 至元嘉十九年 (442)，由岷蜀進入中國，六十歲入滅，他跟佛陀耶舍、曇摩蜜多是同時代的人[52]。由以上證據顯示，鳩摩羅什轉譯「執持名號」為「稱名」的論斷，極為可信[53]。因此，從《佛說阿彌陀經》所說「自然

[50] 龍樹造，姚秦・鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 5，頁 43 上。
[51] 參閱唐・釋法藏，《華嚴經傳記》卷 1，《大正藏》冊 51，頁 156 中。
[52] 參閱梁・釋慧皎，《高僧傳》卷 3，《大正藏》冊 50，頁 343 下；唐・釋智昇，《開元釋教錄》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 524 上。
[53] 參閱香川孝雄，〈稱名念佛思想の形成——(四)鳩摩羅什の称名說〉，《淨土教の成立史的研究》第 1 篇第 4 章第 3 節，頁 258-260。

皆生念佛、念法、念僧之心」的梵文經句來看，此處的「念佛」並非指「唸佛」(一般所誤解的「口稱念佛」)意思[54]，而且從鳩摩羅什還特別使用「之心」，亦可推測羅什雖用「稱名」的立場來翻譯，但是具有繫念、憶念的內涵。

再者，有關「名號功德」的問題，靈芝元照 (1048-1116) 在《阿彌陀經義疏》裡曾提到：

> 問：「四字名號，凡下常聞，有何勝能，超過眾善？」
>
> 答：「佛身非相，果德深高，不立嘉名，莫彰妙體，十方三世，皆有異名，況我彌陀，以名接物？是以耳聞口誦，無邊聖德，攬入識心，永為佛種，頓除億劫重罪，獲證無上菩提，信知非少善根，是多功德也。《華嚴》云：『寧受地獄苦，得聞諸佛名，不受無量樂，而不聞佛名。』《藥師經》云：『若彼佛名，入其耳中，墮惡道者，無有是處。阿難！諸佛境界，誠為難信，皆是如來威力，非聲聞、支佛所能信受，唯除補處菩薩耳。』《瞻察經》云：『欲生他方、現在淨土者，應當隨彼世界佛名，專意念誦，一心不亂，決定得生，彼佛淨土，善根增長，速獲不退。』」[55]

諸佛名號不可思議，元照提出「彌陀，以名接物」，因祂在因地發願，眾生聞其名號，即可獲得種種殊勝果報，例如第 18 願：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念；若不生者，不取正覺。唯除五逆、誹謗正法。」[56] 第 35 願云：「設我得佛，十方無量不可思議諸

---

54 參閱藤原凌雪著，釋印海譯，《念佛思想之研究》，第 3 章第 2 節，頁 37-46。

55 宋．釋元照，《阿彌陀經義疏》卷 1，《大正藏》冊 37，頁 362 上。

56 曹魏．康僧鎧譯，《無量壽經》卷 1，《大正藏》冊 12，頁 268 上。

佛世界，其有女人，聞我名字，歡喜信樂，發菩提心，厭惡女身，壽終之後，復為女像者，不取正覺。」[57] 第 20 願：「設我得佛，十方眾生，聞我名號，繫念我國，植諸德本，至心迴向，欲生我國，不果遂者，不取正覺。」[58] 第 34 願：「設我得佛，十方無量，不可思議諸佛世界眾生之類，聞我名字，不得菩薩無生法忍，諸深總持者，不取正覺。」[59] 龍樹菩薩在《十住毘婆沙論》闡述聞佛名號的功德，云：「聞佛名入必定者，佛有本願，若聞我名者，即入必定。如見佛、聞亦如是。……聞佛名得往生者，若人信解力多，諸善根成就，業障礙已盡，如是之人得聞佛名，又是諸佛本願因緣，便得往生。」[60] 可見，名號有無量功德，加以「信力」成就的眾生，於善根發現、業障已除之際，若能聞佛名號，藉由諸佛本願功德的因緣，即得往生淨土。另外，曇鸞 (476-542) 在《無量壽經優婆提舍願生偈註》曾說：「凡夫、人天諸善，人天果報，若因若果，皆是顛倒，皆是虛偽，是故名不實功德。」[61] 表示阿彌陀佛因地

57 曹魏・康僧鎧譯，《無量壽經》卷 1，頁 268 下。

58 曹魏・康僧鎧譯，《無量壽經》卷 1，頁 268 中。

59 曹魏・康僧鎧譯，《無量壽經》卷 1，《大正藏》冊 12，頁 268 下。

60 龍樹造，姚秦・鳩摩羅什譯，〈誓願品第五〉，《十住毘婆沙論》卷 3，《大正藏》冊 26，頁 32 下 -33 上。

61 北魏・釋曇鸞，《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷上，《大正藏》冊 40，頁 827 下。有關阿彌陀佛的名號功德，曇鸞曾在《往生論註》卷上發前人所未發之見解，他強調一切眾生得以滅罪而往生的關鍵，在於阿彌陀佛名號之無量功德力之救度，例如他說：「聲者名也，名謂安樂土名。」《大正藏》冊 40，頁 830 上；「有名即法，有名異法。名即法者，諸佛菩薩名號……等是也。」〔同上注，卷下，頁 835 下〕；「依阿彌陀如來方便莊嚴真實清淨，無量功德名號生。」〔同上注，卷上，頁 834c〕；「彼下品人，雖不知法性無生，但以稱佛名力，作往生意，願生彼土，彼土是無生界，見生之火自然而滅。」〔同上注，卷下，頁 839b〕。有關曇鸞名號觀的議題，可參閱金子真補，《淨土教研究論集》，1981 年，第 3 編，第 6 章〈曇鸞大師の名號觀〉，頁 188-207；藤堂恭俊，《無量壽經論註の研究》，1958 年，〈曇鸞の名號觀とその背景〉，頁 147-192；佐藤成順，〈曇鸞

本願已成就，故其名號功德與凡夫眾生的名姓，不可同日而語。蕅益 (1599-1655) 在其《阿彌陀經要解》亦云：「阿彌陀佛，是萬德洪名，以名召德，罄無不盡。故即以執持名號為正行，不必更涉觀想、參究等行。至簡易，至直捷也。」[62] 又云：「名以召德，德不可思議故，名號亦不可思議，名號〔功德〕不可思議故，使散稱為佛種，執持登不退也。」[63] 因此，即使散心稱念佛名，已於八識田中植入佛種，時節既至，善根成熟，則有成佛希望。倘若又能一心執持佛號，念念相續，於臨命終時蒙佛接引，往生極樂世界，直登不退地。尤須注意的是，「聞我名者，即入必定」，強調修持稱名法門，得以證入甚深禪定，這是一層保證，亦即保證方法的有效性，從這層保證再加以「信力」成就，則順理成章地可藉由本願功德力而往生。

約理而說，名號功德即是實相，阿彌陀佛的功德海盡含於此名號[64]，進一層而言，十方諸佛菩薩的名號，亦皆如此，在佛佛道同的精神下，於《藥師琉璃光如來本願功德經》同樣強調名號功德，例如：

> 爾時世尊讚曼殊室利童子言：「善哉！善哉！曼殊室利，汝以大

の生死観〉，《中国仏教思想史の研究》，1986 年，頁 256-268，尤其頁 263-265；內藤知康，〈曇鸞の往生思想——《往生論註》を中心として〉，收入論註研究会編《曇鸞の世界——《往生論註》の基礎的研究》，1996 年，頁 13-33，尤其頁 29-30；相馬一意，〈曇鸞と称名思想〉，《印度學佛教學研究》47-2，1999 年，頁 36-41，尤其頁 37-40。

62 明．蕅益，《阿彌陀經要解》卷 1，收入釋蕅益編，釋成時審訂《淨土十要》，《卍新纂續藏經》冊 61，頁 653 下。

63 明．蕅益，《阿彌陀經要解》卷 1，頁 645 中。

64 例如清朝中興華嚴的續法 (1641-1728) 亦指出：「極樂依正，言佛便周；佛功德海，舉名即盡。經云：治世語言，皆與實相不相違背，豈有萬德洪名，不即是實相耶！」清．釋續法，《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 1，《卍新纂續藏經》冊 16，頁 381 下。

悲，勸請我說諸佛名號、本願功德，為拔業障所纏有情，利益安樂，像法轉時，諸有情故。汝今諦聽，極善思惟，當為汝說。」曼殊室利言：「唯然！願說，我等樂聞。」[65]

世尊！惟願演說，如是相類，諸佛名號，及本大願，殊勝功德；令諸聞者，業障消除，為欲利樂，像法轉時，諸有情故。[66]

或有女人，臨當產時，受於極苦，若能至心，稱名禮讚，恭敬供養，彼如來者，眾苦皆除。所生之子，身分具足，形色端正，見者歡喜，利根聰明，安隱少病，無有非人，奪其精氣。[67]

世尊！有諸眾生，信根不具，聞說諸佛，甚深行處，作是思惟：云何但念，藥師琉璃光如來一佛名號，便獲爾所功德勝利？由此不信，反生誹謗，彼於長夜，失大利樂，墮諸惡趣，流轉無窮。[68]

佛告阿難：是諸有情，若聞世尊藥師琉璃光如來名號，至心受持，不生疑惑，墮惡趣者，無有是處。[69]

是故淨信，善男子善女人等，皆應受持藥師琉璃光如來名號，隨力所能，恭敬供養。[70]

上舉數例，可與上文第二節所述，藥師如來的十二大願中，提及「聞佛名號」、「稱佛名號」，共有七願，前後合觀。在《藥師琉璃光如來本願功德經》中共出現「名號」一詞有十九次，「聞我名」一詞有六次，「稱名」一次，此非少數，可見在藥師法門興起時，念佛思想亦廣泛流

65 唐・釋玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，《大正藏》冊 14，頁 404 下。
66 唐・釋玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 404 下。
67 唐・釋玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 407 上。
68 唐・釋玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 407 上。
69 唐・釋玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 407 上 - 中。
70 唐・釋玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 407 中。

行，因而一併受到影響。尤有甚者，在初期大乘思想興起時，亦有許多經典處處指歸彌陀淨土法門，前賢嘗云：「諸教所讚，多在彌陀」[71]，而且大乘經論超過二百九十餘部言及阿彌陀佛信仰[72]，在《藥師琉璃光如來本願功德經》有云：

> 曼殊室利！若有四眾：苾芻、苾芻尼、鄔波索迦、鄔波斯迦，及餘淨信善男子、善女人等，有能受持，八分齋戒，或經一年，或復三月，受持學處，以此善根，願生西方極樂世界無量壽佛所，聽聞正法，而未定者，若聞世尊藥師琉璃光如來名號，臨命終時，有八菩薩，乘神通來，示其道路，即於彼界，種種雜色眾寶華中，自然化生。[73]

若有四眾佛弟子，比丘、比丘尼、近事男和近事女，以及淨信佛法的善男子、善女人等，能不間斷地受持八關齋戒，或一年、三個月之久，以此受戒善根，而願意求生西方極樂世界的行者，卻未能如願，則能藉由持聞藥師琉璃光如來的名號，至心受持，臨命終時，便有八尊大菩薩指示往生淨土的道路，在各種殊勝顏色相雜的寶華中自然化生。這裡的八尊大菩薩是文殊師利、觀世音、得大勢、無盡意、寶檀華、藥王、藥上及彌勒[74]。

上述引文的主軸，在於八大菩薩接引、示道的淨土是指西方彌陀極樂淨土，還是東方藥師琉璃光如來淨土？相傳為窺基所撰的《西方要決釋疑通規》有云：「《藥師經》云：文殊菩薩為像法眾生請云：『四眾

---

71 唐・釋湛然，《止觀輔行傳弘決》卷 2 之 1，《大正藏》冊 46，頁 182 下。

72 據藤田宏達統計，藏經提及阿彌陀佛信仰，漢譯有 290 種，梵文有 31 種。參閱藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁 136-164。

73 唐・釋玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，頁 406 中。

74 參閱東晉・帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》卷12《大正藏》冊21，頁533下。

弟子，求往生西方不定者，念藥師名，即斷疑網，臨命終時，八大菩薩，示往生路。』」[75] 也未能看出是指引往生哪個淨土。但是，依該書名及其內容，談論的主軸應在於西方極樂淨土，因而他引用《藥師經》，無非要證成往生西方極樂世界的種種要方。不過，印順導師特為申論：

> 這裡有個問題：經中「即於彼界」的彼字，究竟是指東方琉璃世界？抑是指西方極樂世界？可作兩種說法：1. 受八大菩薩的引導，往生西方淨土，這是很通情順理的。2. 初發願往生西方淨土，因沒有把握，後又得聞藥師如來名號，始有八大菩薩的接引，是往生東方淨土的。這二種說法都可通，因為佛佛平等，淨土當然也是一樣。我們生到那一淨土，依憑我們過去的願力，功德力。如對阿彌陀佛的信心強，現在稱念藥師如來，藥師如來即能以慈悲願力，助我們往生西方阿彌陀佛的國土。阿彌陀佛力，伸手拉我們，而藥師佛力，又在後面推一下，生西方淨土就容易了。若對藥師如來的信念深，過去念阿彌陀佛，現在阿彌陀佛，也可助我們往生藥師淨土。淨土的意義是一樣的，喜歡西方即往生西方，樂意東方便往生東方；佛佛道同，淨土與淨土也是平等無二的。[76]

印順導師認為第一種是較通情理的說法，與上述窺基的論判一樣，也同於大乘經論如《華嚴經》導歸極樂，或是《文殊師利悔過經》等經處處指歸西方極樂世界的情況[77]。第二種則是回歸本經，於往生西方極

---

[75] 唐・釋窺基，《西方要決釋疑通規》卷 1，《大正藏》冊 47，頁 108 下

[76] 釋印順，《藥師經講記》，頁 107-108。

[77] 印順導師云：「要理解阿彌陀佛的偉大，應從比較中去發明。……阿彌陀佛，可說與《華嚴經》『入法界品』有關。『入法界品』末，普賢菩薩十大願王的導歸極樂，雖譯出極遲，但確是早有的思想。佛陀跋陀羅譯的《文殊師利發願經》，即普賢行願品的頌文。此外，如東晉譯的《文殊師利悔過經》，《三曼陀跋陀羅（普賢）菩薩經》，意義也與『行願品』一樣：

樂世界沒把握之眾生，亦有補救辦法，由持聞藥師如來名號，八大菩薩的接引，往生東方琉璃光淨土。尤有進者，最為重要的是佛佛道同，諸佛淨土平等無二[78]，因而阿彌陀佛與藥師如來彼此相資相成，共同度生。誠如印順導師指出念阿彌陀佛，也可助我們往生藥師淨土；念藥師如來亦可助我們往生彌陀淨土，讓眾生隨願往生，確立修持者的主體性。這也呼應上文第一節所論藥師、彌陀「濟生與度死」相輔相成的真實義。

再者，弘一法師在闡述《藥師琉璃光如來本願功德經》的「稱名」問題時曾說：「經中屢云聞名、持名，因其法最為簡易，其所獲之益亦最為廣大也。今人持名者皆曰『消災延壽藥師佛』，似未盡善，佛名惟舉『藥師』二字，未能具足。佛德惟舉『消災延壽』四字，亦多所缺略，故須依據經文而曰『藥師琉璃光如來』，斯為最妥善矣。」[79]說明如何

往生極樂世界。如『懺悔文』稱阿彌陀佛為『法界藏身阿彌陀佛』，《無量壽佛經》的列眾序德中，說具『普賢行』。這都可見阿彌陀佛與《華嚴經》『入法界品』——『普賢行願品』的關係。《華嚴經》的『入法界品』，善財童子五十三參的第一位善知識，就是念佛法門。」參見釋印順，《淨土與禪》，《妙雲集．下編之四》，頁 26-27。《華嚴經》「入法界品」雖於較晚時期譯出(參閱鎌田茂雄著，釋慈怡譯，《華嚴經講話》，1993 年，頁 301-344；魏道儒，《中國華嚴宗通史》，1998 年，頁 34-37)，但據《文殊師利發願經》、《文殊師利悔過經》、《三曼陀跋陀羅（普賢）菩薩經》等經來推斷，皆有導歸極樂，勸信往生極樂世界的教說。而這樣的論斷，最主要是要強調阿彌陀佛的殊勝，以及念佛名號的可行性及其廣張教理的意義。

78 例如《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1 云：「然彼佛土，一向清淨，無有女人，亦無惡趣，及苦音聲。琉璃為地，金繩界道，城、闕、宮、閣、軒、窓、羅網，皆七寶成。亦如西方極樂世界，功德莊嚴，等無差別。」《大正藏》冊 14，頁 405 下。

79 釋弘一，〈藥師如來法門略錄〉，收入《藥師經析疑》附錄 8，《藥師法門彙編》，頁 110-113，尤其頁 111。

正確持誦藥師琉璃光如來的名號。而且，藥師琉璃光如來與阿彌陀佛二者相通，印光大師說：「做功課，當依功課章程。……世人多以人情為事，人無不求消災延壽者，故加念藥師佛。實則阿彌陀佛，與十方三世一切諸佛，威神功德，悉皆齊等，非念阿彌陀佛，不能消災延壽也。」[80]這也是二種法門相輔相濟的實效處，尤其世人常忽視念阿彌陀佛亦有消災延壽的功德[81]。

四、結語

在佛佛道同的理念下，前文指出印順導師說：「淨土的意義是一樣的，喜歡西方即往生西方，樂意東方便往生東方；佛佛道同，淨土與淨土也是平等無二的。」這即是東西兩尊佛相輔相成，齊度眾生的本懷，印光大師對此亦有深入見解，茲藉其說法，總結本文所論之義，他說：

---

[80] 釋印光著，釋廣定編，〈復又真師、覺三居士書〉，《印光大師全集》第2冊，頁955。

[81] 足見，彌陀淨土法不乏度生事，而且就「二力二道」的法義及要旨來看彌陀淨土法門，則《楞嚴經・大勢至菩薩念佛圓通章》之「憶佛念佛，現前當來，必定見念」、「都攝六根，淨念相繼」等教示，即為用功於平日，非只是度死之方。又如《觀無量壽佛經》所云的淨業三福，亦為勸進行者應於平日用功，亦非只屬度死者。如此觀之，彌陀法門在這方面的教導，確能與藥師法門之濟生相應。有關彌陀法門之平日修持及如何用功，參閱陳劍鍠，〈印順導師與印光大師的淨土觀點比較——以「契理契機」與「稱名念佛」為核心〉，《人間佛教研究》5（香港中文大學），2013年，頁71-104；陳劍鍠，〈印光對永明延壽「四料簡」的詮釋——兼及自力、他力與禪、淨難易之辯〉，收入釋光泉主編《靈隱寺與中國佛教》（上）（下），2013年，頁595-606；陳劍鍠，〈道綽、善導的懺悔觀——以末法觀念及念佛三昧為核心〉，收入李豐楙、廖肇亨主編《沈淪、懺悔與救度》，《文學與宗教研究叢刊3》，2013年，頁253-293；陳劍鍠，〈曇鸞的空觀思想——以「十念相續」與「生而無生」為核心之探討〉，《世界宗教學刊》8，2006年，頁71-96。

> 受持此經、此呪，及此佛名號。推其功效，尚可以豁破無明，圓成佛道。況其餘種種果位，種種福樂乎哉。然在佛心，固欲以無上覺道，全體授與一切眾生。而眾生智有淺深，固不得不隨其所樂，令彼所求各各如願也。須知藥師一經，及與佛號，並其神呪，即釋迦、藥師，所得之阿耨多羅三藐三菩提法。凡至誠受持者，即是以佛莊嚴而自莊嚴也。故玉琳琇國師，常持此經，及此佛號，以是禪教律淨之總持法門。故受持者，或生淨琉璃世界，或生極樂世界，待至豁破凡情，圓成聖智，則直契寂光，東西俱泯，而復東西歷然。隨願往生，則與彌陀、藥師，同歸秘藏。是名諸佛甚深行處。[82]

無論求生西方極樂淨土，或是往生東方琉璃光如來淨土，最終目的在於破無明，圓成佛道。這是諸佛悲心本懷，期於將無上正等正覺之道全體授予一切眾生，因之，誦《藥師經》、持〈藥師咒〉、念「藥師名號」，在於獲證阿耨多羅三藐三菩提，並非只求現生種種福樂，故印光大師特為指出「至誠受持者，即是以佛莊嚴而自莊嚴也」[83]，為如來荷擔家業，往生淨琉璃世界，或往生極樂世界，俟修證圓滿，直契寂光之際，豈有「東方」、「西方」之分別計度，在「俱泯」的當下，亦然「歷然」可辨。行者隨願往生，與彌陀、藥師，同歸秘密藏，於第一空義而不生驚怖。印光大師有一首偈，云：「十二大願德難量，稱名即得脫苦韁。待到業盡情空後，東西原是一覺場。」[84] 表明此意。

---

82 釋印光著，釋廣定編，〈藥師如來本願經重刻跋〉，《印光大師全集》第 1 冊，頁 627。

83 姚秦．鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 4，〈法師品第十〉云：「藥王！其有讀誦《法華經》者，當知是人以佛莊嚴而自莊嚴，則為如來肩所荷擔。」，《大正藏》冊 9，頁 31 上。

84 釋印光著，釋廣定編，〈藥師佛像贊〉，《印光大師全集》第 2 冊，頁 1317。

印光大師特別指出玉琳通琇禪師經常持誦《藥師經》及藥師佛號，前文引用他所說的「人間亦有揚州鶴，但泛如來功德船」，竺摩法師認為這是「兩句動人的詩句」，並解釋其義[85]。身為順治皇帝的國師，玉琳通琇禪師在當時影響力極大，他是清代漢族佛教中唯一享有國師尊號的的僧人，受持讀誦《藥師經》也在禪林叢院或皇宮產生影響。不過，最為重要的是，仍要回歸到「豁破無明，圓成佛道」的終極關懷，才能使這兩種法門之本迹，相輔相成，徹底圓彰，全體顯露。

NTU Digital Library of Buddhist Studies 國立臺灣大學佛教研究數位圖書館

85 釋竺摩，〈兩大法師盛衰情形〉，歐子陵編《藥師如來法彙》，1997 年，頁 35-37。

引用書目

《雜阿含經》，CBETA, T2, no. 99。
《增壹阿含經》，CBETA, T2, no. 125。
《方廣大莊嚴經》，CBETA, T3, no. 187。
《法句譬喻經》，CBETA, T4, no. 211。
《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，CBETA, T8, no. 232。
《妙法蓮華經》，CBETA, T9, no. 262。
《無量壽經》，CBETA, T12, no. 360。
《佛說阿彌陀經》，CBETA, T12, no. 362。
《稱讚淨土佛攝受經》，CBETA, T12, no. 367。
《藥師琉璃光如來本願功德經》，CBETA, T14, no. 450。
《觀佛三昧海經》，CBETA, T15, no. 643。
《楞伽阿跋多羅寶經》，CBETA, T16, no. 670。
《佛說灌頂經》，CBETA, T21, no. 1331。
《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521。
《佛說阿彌陀經疏》，CBETA, T37, no. 1759。
《阿彌陀經義疏》，CBETA, T37, no. 1761。
《無量壽經優婆提舍願生偈註》，CBETA, T40, no. 1819。
《往生禮讚偈》，CBETA, T47, no. 1880。
《止觀輔行傳弘決》，CBETA, T46, no. 1912。
《淨土論》，CBETA, T47, no. 1963。
《西方要決釋疑通規》，CBETA, T47, no. 1964。
《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059。
《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
《開元釋教錄》，CBETA, T55, no. 2154。
《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，CBETA, X16, no. 311。
《阿彌陀經要解》，CBETA, X61, no. 1164。
《萬法歸心錄》，CBETA, X65, no. 1288。
《大覺普濟能仁琇國師語錄》，《乾隆大藏經》冊 154。

內藤知康，1996，〈曇鸞の往生思想——《往生論註》を中心として〉，論註研究会編，《曇鸞の世界——《往生論註》の基礎的研究》，京都：永田文昌堂，頁 13-33。

佐藤成順，1986，〈曇鸞の生死観〉，《中国仏教思想史の研究》，東京：山喜房仏書林，頁 256-268。

坪井俊映，1984，〈観念の念佛と稱名〉，《浄土学概論》，京都：佛教大學通信教育部。

金子真補，1981，《淨土教研究論集》，東京：東洋文化出版社。

相馬一意，1999 年，〈曇鸞と称名思想〉，《印度學佛教學研究》47-2，頁 36-41。

香川孝雄，1964 年，〈稱名思想の形成〉，《印度學佛教學研究》11-1，頁 38-49。

香川孝雄，1993 年，《淨土教の成立史的研究》，東京：山喜房仏書林。

陳劍鍠，2006，〈曇鸞的空觀思想——以「十念相續」與「生而無生」為核心之探討〉，《世界宗教學刊》8，頁 71-96。

陳劍鍠，2007，〈《大勢至菩薩念佛圓通章》成為淨土宗經典的詮釋問題——以印光之詮釋為主〉，《世界宗教學刊》10，頁 61-97。

陳劍鍠，2008，〈佛教論述女性障礙修行的相關省思——從淨土法門談起〉，《文與哲》13 頁 1-44。

陳劍鍠，2009，〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，《屏東教育大學學報》33，頁 113-144。

陳劍鍠，2012，〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》之念佛要義與教判思想〉，《明清史集刊》10，頁 91-122。

陳劍鍠，2013，〈印光對永明延壽「四料簡」的詮釋——兼及自力、他力與禪、淨難易之辯〉，《靈隱寺與中國佛教》（上）（下），釋光泉主編，北京：宗教文化出版社 頁 595-606。

陳劍鍠，2013，〈印順導師與印光大師的淨土觀點比較—— 以「契理契機」與「稱名念佛」為核心〉，《人間佛教研究》5，頁 71-104。

陳劍鍠，2013，〈道綽、善導的懺悔觀——以末法觀念及念佛三昧為核心〉，

李豐楙、廖肇亨主編《沈淪、懺悔與救度》（《文學與宗教研究叢刊3》），台北：中央研究院中國文哲研究所，頁 253-293。

黃夏年，2001，〈《阿含經》念佛理論研究〉，《慈光禪學學報》2，頁 97-114。

新井慧一，1969，〈藥師経：一佛経と七佛経（續）〉，《印度学仏教学研究》17-2，頁 213-218。

鎌田茂雄著，1993，《華嚴經講話》，釋慈怡譯，高雄：佛光出版社

魏道儒，1998，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社。

藤田宏達，1991，《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店。

藤原凌雪著，2004 ，《念佛思想之研究》，釋印海譯，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會。

藤堂恭俊，1958，《無量壽經論註の研究》，京都：佛教文化研究所。

釋太虛，1980 ，《藥師琉璃光如來本願功德經講記》，《太虛大師全書》，台北：善導寺佛經流通處，頁 2234-2245。

釋弘一，2012，〈答佛學書局書（1935 乙亥年）〉，《藥師經析疑》，收入佛陀教育基金會編《藥師法門彙編》，台北：佛陀教育基金會，頁 53-54。

釋弘一，2012，〈藥師如來法門略錄〉，《藥師經析疑》，收入佛陀教育基金會編《藥師法門彙編》，台北：佛陀教育基金會，頁 110-113。

釋印光著，1991，釋廣定編，《印光大師全集》，台北：佛教書局。

釋印順，1992，《藥師琉璃光如來本願功德經講記》，《妙雲集》上編之四，台北：正聞出版社。

釋印順，1992，《佛法概論》，《妙雲集》中編之一，台北：正聞出版社。

釋印順，1992，《淨土與禪》，《妙雲集》下編之四，台北：正聞出版社。

釋印順，1994，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。

釋宗麟，1999，〈《阿含經》念佛法門初探〉，《1999 年第 2 屆兩岸禪學研討會論文集——念佛與禪》，頁 321-343。

釋竺摩，1997，〈兩大法師盛衰情形〉，歐子陵編《藥師如來法彙》，台北：迦陵出版社，頁 35-37。

釋芝峰，1980，〈藥師本願經講記序〉，《太虛大師全書》第十九編《文叢・序跋、外序》，台北：善導寺佛經流通處，頁 926。釋修優，2005，〈道綽《安樂集》的念佛法門〉，《中華佛學研究》9，頁 81-126。

釋觀淨，1999，〈原始佛教念佛思想的一些原則——以舍利弗 (Sariputta) 淨信 (pasanna) 於世尊的事緣為主軸〉，《1999 年第 2 屆兩岸禪學研討會論文集——念佛與禪》，頁 345-364。

NTU Digital Library of Buddhist Studies 國立臺灣大學佛教研究數位圖書館