

書籍環流與東亞淨土宗的發展

王帥

中國社會科學院

摘要：善導著作在中日之間的“環流”及其引發的淨土思想變遷，是東亞佛教本土化與時代化的典型案例。唐代善導繼承曇鸞、道綽思想，推動印度淨土信仰在中國實現精英化向平民化的關鍵轉型。其著作東傳日本後，法然基於平安末期社會危機進行本土化改造：極度簡化善導“稱名念佛”為唯一“正定業”，剝離倫理要求，後被親鸞發展為“惡人正機”“本願念佛”等思想，並重構涵蓋印、中、日祖師的譜系，形成日本淨土宗的獨特路徑。近代，善導等著作經楊仁山由日本“回流”中國，伴隨日本淨土思想的回傳，直接影響了當代中國淨土宗的發展面貌與爭議焦點。本研究以“書籍環流”為視角，試圖超越單向傳播模式，聚焦文本在雙向流動中被“選擇性”閱讀、接受與再闡釋的過程，揭示中日雙方如何依據各自的社會結構、時代需求與文化立場對善導思想進行本土化調適，從而呈現淨土思想在東亞的差異化發展圖景。

關鍵詞：書籍環流、善導、淨土宗、淨土真宗

“書籍環流”是書籍史研究的一個新的視角，在東亞文獻學視域下，所謂“環流”，就是在原有的“東流”或“回流”單向傳播視角下，以雙向傳播視角，考察在傳播過程中“書籍內容的閱讀、接受並反應的互動，以及由此引發的觀念和文化立場的變遷”¹。相對於“東流”和“回流”的影響研究，“環流”研究的目的更加側重於比較研究，可以在書籍雙向互動的視角下，考察流動的雙方是如何根據自己的需要對書籍進行“選擇性”的閱讀和闡釋，進而分析其主體的思想差異。本文嘗試以善導著作為核心，以佛教的本土化和時代化為觀察視角，在書籍環流的過程中，考察淨土思想在中日兩國之間的發展和變化。

一、善導的著作及其思想特色

善導繼承了曇鸞、道綽的觀點，將印度淨土思想進行了本土化和時代化的改造，開創了具有中國特色的淨土思想。他被學界和教界公認為中國淨土宗的實際創始人。如蔣維喬曾指出“善導流之念佛，實可謂為後世念佛之根本”²。太虛也認為：“善導為淨土宗之光大者……實為中國淨土宗風範之確立者。”³善導著作現存五部九卷，《往生禮贊偈》又稱《六時禮贊偈》，其主要內容是說明晝夜六時（晨朝、日中、日沒為晝三時，初夜、中夜、後夜為夜三時）禮贊彌陀及觀音、勢至的儀式。《淨土法事贊》上標籤題為《轉經行願生淨土法事贊》，下標籤題為《安樂行道

¹ 張伯偉《書籍環流與東亞詩學：以〈清脾錄〉為例》，《中國社會科學》2012年第2期，第164-184頁。

² 蔣維喬著、鄧子美導讀《中國佛教史》，上海：上海古籍出版社，2019年版，第144頁。

³ 太虛大師《佛學指南》，北京：東方出版社，2014年版，第184頁。

轉經願生淨土法事贊》，主要說明《阿彌陀經》轉讀行道的方法。《般舟贊》，是依《觀無量壽經》等說明修學般舟三昧行道的方法。《觀念法門》，是說明觀念佛三昧的行相和入道念佛與懺悔發願的方法。

關於善導的淨土理論，學界已經有比較充分的討論⁴。其核心就是“凡夫往生報土”。曇鸞在《往生論注》中首倡彌陀淨土為“報土”，但未明言凡夫可入；道綽在《安樂集》中提出“凡夫入報土”的可能性，但仍以“凡聖同居土”為妥協。善導則明確主張“凡夫乘佛願力直入報土”，並系統論證九品往生者皆為五濁凡夫，無論善惡、根缺乃至女性，皆可依佛願力往生。這一理論突破了慧遠、智顛等“淨土唯聖所居”的傳統教判，將淨土法門的普世性推向極致，使阿彌陀佛的救度徹底面向沉淪苦海的底層眾生。在與之相應的修行體系上，善導以稱名念佛為“正定業”，讀誦、觀察等四行為“助業”，其餘萬善皆為“雜行”，強調“一心專念彌陀名號”即契合佛願。這種“不問罪福、不論淨染”的他力救度觀，使念佛脫離傳統觀想或實相的複雜修持，成為“易行之至極”，為民眾提供了可操作的解脫路徑。同時，善導通過制定《往生禮贊偈》《淨土法事贊》等儀軌，規範六時禮懺與觀念法門，並繪製“淨土變相”三百餘壁、書寫《阿彌陀經》十萬卷，以藝術化、儀式化的形式將深奧教義轉化為民眾的情感信仰。

善導淨土思想的形成是佛教時代化發展的表現。善導弘法時期正處於唐代社會轉型的關鍵階段。唐太宗執政初期對佛教採取利用與抑制並行的政策，但至晚年逐漸轉向崇信，這一過渡為佛

⁴ [日]望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》，臺灣：華宇出版社，1986年版，第127頁。

教發展創造了政治空間。⁵ 從貞觀末年至開元盛世，政府不僅支持寺院建設，還定期舉辦佛教法會，甚至為僧尼提供經濟保障。這樣的社會環境為佛教的傳播提供了豐沃土壤。在這樣的情況下，底層群眾對於佛教的推崇空前高漲，擁有大規模的信眾基礎。然而，面對浩繁艱深的佛經典籍，普通民眾普遍感到“從佛無路、入法無門”。時代要求佛教必須由精英化向民眾化、底層化轉型。善導敏銳捕捉到這一社會需求，他摒棄精英化傳統，將深奧教義轉化為“稱名念佛”的簡易修行法門，主張“凡夫乘佛願力直入報土”，徹底打破修行者的身份壁壘。淨土宗由此從學派昇華為具有完備理論、儀軌與群眾基礎的宗教形態，並迅速贏得民眾共鳴，長安城內出現“滿城皆悉念佛”的盛況，甚至感化屠夫“放下屠刀”，民間漸成“家家觀世音，人人阿彌陀”的信仰格局。善導的革新本質是佛教對唐代社會結構變革的適應性轉型：當門閥士族衰落、市民階層興起時，他以“凡夫性”“簡易性”“儀式性”等要素重構佛教生態，使淨土宗從學派昇華為民眾的宗教砥柱。

二、善導著作東流及其影響

善導的著作在日本天平時代就已傳入日本：天平十四年（西元 742 年），《往生禮贊偈》開始流傳。天平十五至十六年（西元 742-743 年），《淨土法事贊》被傳寫。天平十年以後，《觀無量壽經疏》被傳寫。天平二十年（西元 748 年），《般舟贊》被傳寫，至貞永元年（西元 1232 年）刊行流傳。承和六年（西元 839 年），《觀念法門》傳入日本。善導的這些佛學著作傳入日本後廣為天台宗、三論宗和法相宗諸大師引用與弘揚，尤其對法然創建淨土宗起

⁵ 魏承思《試論唐太宗對佛教的態度》，《法音》1984 年第 4 期，第 30-33 頁。

到了決定性的作用。

法然，十三歲出家，隨皇圓阿闍梨研究教、觀二門之玄旨。後歷訪名僧，遍研佛教，時人稱法然是“智慧第一法然房”。後來因讀中國善導的“一心專念彌陀名號”的句子時，大有所悟。讚歎“善導是彌陀化身也，此疏按《觀經疏》彌陀直說。”他決定捨棄以往接受的諸宗思想，確立以口稱念佛為中心的淨土教說。⁶在《觀無量壽經釋》中，法然對自己立宗的根本有較為嚴密的闡釋：“問曰：華嚴、天台、真言、禪門、三論、法相諸師，各造淨土章疏，何不依彼等師，唯用善導一師乎？答曰：彼等諸師，雖造淨土章疏，而不以淨土為宗，唯以聖道而為其宗，是故不以彼等諸師也。善導偏以淨土為宗，故偏依善導一師也。”⁷法然號稱自己“偏依善導”，但是其思想和善導有明顯不同。

善導雖主張念佛入報土，卻也認為不得無條件乘其本願，須安心、起行、作業等等方式，這種修行包括了《觀經》中發三心、修三福等。法然則以定散門、正助業等判斷諸行認為，祇要“一向念佛”則必往生。法然特別強調全靠他力的教義，即祇依十八願：“然則彌陀一佛所有四智、三身、十力、四無畏等一切內證功德，相好、光明、說法、利生等一切外用功德，皆悉攝在阿彌陀佛名號之中，故名號功德最為勝也。餘行不然，各守一隅，是以為劣也”⁸。法然的弟子親鸞進一步發展了這一思想，以十八願為根本，將稱名念佛視為唯一的修行正路，並援引觀經中的觀點——即使五逆十惡之人，在臨命終時祇要對彌陀淨土有足夠的信心願望也能往生，提出了對法然“善人正機

⁶ [日]村上專精《日本佛教史綱》，北京：商務印書館，1999年版，第142-143頁。

⁷ [日]法然《選擇本願念佛集》，日本嘉永二年西山堂總兵衛刻本，日本國立國會圖書館藏本，第34頁。

⁸ 同上，第24頁。

說”的反義——“善人尚且往生，況惡人耶？”，即惡人正機說。此外，關於往生的品位，法然及其繼承者也將其與念佛的數量緊密結合。善導認為九品往生都是凡夫，遇到大乘佛法的緣念佛就上三品往生；遇到小乘佛法的緣念佛就中三品往生；遇到惡緣——不信因果，不信輪回，斷滅見等等，身口意就造惡是下三惡道的，所以下三品是下三惡道的眾生，他遇到了這種惡緣，但是在這種情況下，聞信了淨土法門，信願念佛往生，就是下三品往生在九品往生的品位上。而法然根據念佛的深淺或數量多少來決定品位的高下，這與善導的思想有所不同。法然認為，“當知三萬已上，是上品上生業；三萬已去，是上品已下業。既隨念數多少，分別品位是明矣！”⁹。通過以上這些思想轉換，形成了日本以“本願”為核心，以“稱名念佛”為核心的淨土宗，後又進一步發展為更加極端的淨土真宗。並形成了與中國不同的“淨宗七祖”和“淨宗九祖”的祖師體系。

綜上所述，法然上人雖然宣稱“偏依善導一師”，但在將善導的淨土思想引入並紮根於日本土壤的過程中，並非簡單照搬，而是進行了深刻而關鍵的改造與發展。這些改造絕非偶然，其核心驅動力在於迎合並解決當時日本社會獨特的時代困境與宗教需求。在法然之前，淨土信仰雖已傳入日本數百年，但是都是在皇室和貴族之間傳播的，聖德太子去世後，其家人為其供養“天壽國繡帳”證明其時日本就已經出現明顯的淨土宗信仰。僧惠隱於舒明天皇十二年（西元604年）和宮中講授《無量壽經》，則標誌著淨土宗在皇室內的廣泛流傳。平安時代，圓仁入唐創立的“五會念佛法”也主要在日本貴族內流傳。總而言之，日本早期的淨土宗修行方式，需要特定場所、儀軌和音樂伴奏的五會念佛，都

⁹ 同上，第26-27頁。

伴隨著高昂的物質成本、複雜的知識門檻和嚴格的修行要求，本質上是一種“貴族佛教”，難以深入廣大的平民階層。¹⁰

然而，進入平安時代末期（約 10 世紀後），日本社會陷入了空前的動盪。政治權力鬥爭激烈，武士階層崛起，戰亂頻仍；加之頻繁的自然災害（地震、饑荒、瘟疫），使得民眾生活困苦不堪，朝不保夕的末世感瀰漫整個社會。這一時期，佛教中早已存在的“末法思想”——不再是抽象的理論，而是“不可思議地擊中了當時的世相，著實地在現實中顯現了出來”（辻善之助語）。這種深重的現實苦難與強烈的末法危機感，為強調他力救贖、簡易速成的淨土信仰在民間廣泛傳播提供了肥沃的土壤和巨大的推動力。但是面對複雜的教理與儀軌，底層民眾也普遍存在著“從佛無路、入法無門”的問題。在這樣的情況下，也空、源信等人大力提倡念佛往生，試圖回應末法危機，但其側重點仍較多地繼承了慧遠思想中“觀想念佛”的傳統，要求行者具備相當的禪定功夫和觀想能力。這種修行對普通民眾而言，依然顯得難以企及。

正是在這樣的情況下，法然進行了思想轉換。他捕捉到社會底層的迫切需求，從善導著作中提煉並極度放大了“稱名念佛”，並將其昇華為唯一絕對、簡單易行且絕對有效的“正定業”。他斬釘截鐵地宣稱：祇要“一向專念”彌陀名號，仰仗阿彌陀佛第十八願（本願）的他力，無論根機深淺、罪業輕重，皆可決定往生極樂淨土。這種徹底的簡化與絕對的專注正是法然思想日本化的精髓所在。它擊碎了舊有佛教的貴族化壁壘和深奧的知識門檻。無需識字、無需禪定、無需巨額供養、無需複雜儀軌，祇需口中稱念“南無阿彌陀佛”，便成為通往解脫的“直通車”。這

¹⁰ 趙仲明《日本淨土思想的源流及其法然上人的〈選擇集〉》，《現代哲學》2006年第五期，第 62-67 頁。

賦予了日本淨土宗前所未有的鮮明平民性格，使其得以迅速滲透到社會的各個角落，尤其是長期被排斥在主流佛教修行之外的廣大農民、手工業者、下級武士乃至社會邊緣人群之中。所以說，法然之所以“偏依善導”，除了理論上的契合與個人宗教體驗（如夢境感應）外，其根本原因在於善導思想中蘊含的“本願他力”和“稱名念佛”的種子，經過法然的創造性轉化，恰好長成了最能適應當時日本社會苦難現實、滿足民眾迫切解脫需求的宗教形態。這種本土化的改造，不僅催生了日本淨土宗，也為其後親鸞開創更強調“絕對他力”和“惡人正機”的淨土真宗奠定了基礎，深刻塑造了日本佛教的面貌。這也就可以理解他們為何捨棄慧遠，而以善導作為淨土宗的初祖。

三、善導著作東流回流及其影響

近代以來，隨著中日文化交流的繁榮，在中土失散已久的善導著作開始回流中國，相應地，日本淨土宗和淨土真宗的思想也隨之而來。在這其中最具有代表性的就是楊仁山，他先後從日本搜得三百多種我國久已失傳的隋唐古德注疏，後從中選取曇鸞《往生論注》、道綽《安樂集》、善導《觀無量壽經疏》（《四貼疏》）等十二部淨土教典籍，彙編成《淨土古逸十書》出版。

這一回流的歷史背景是非常特殊的。自明清以來，中國佛教在禪教合流的大趨勢中逐漸形成“諸宗歸淨”的實踐轉向，隋唐鼎盛時期的天台、華嚴等宗派雖存其名，卻多轉向以念佛往生為歸旨的淨土修行。這一背景下，善導《觀無量壽經疏》等著作的重新發現，恰為中國淨土宗提供了追溯理論源頭的關鍵契機——善導系統闡釋的“持名念佛”思想，高度契合了明清佛教民俗化、實用化的現實需求，使明清僧人得以重拾正統教義依據。

與此同時，日本宗教學術的現代化進程為回流文獻鍍上了特殊權威光環。當清末中國陷入“群趨東洋授國史”¹¹的知識焦慮時，日本學界已通過姉崎正治引進的實證主義宗教學方法與淨土真宗的現代性詮釋，將保存完好的漢籍佚書轉化為具有學術公信力的文化資本。在這樣的語境下，回流的著作既是中土散佚典籍的“神聖回歸”，更被視作經過現代學術洗禮的經典思想範本。更加深層的原因在於這一切又與日本佛教的政治擴張相糾纏——明治政府將東本願寺等真宗派別作為文化滲透工具，1876年上海別院建立後，數百處傳教所沿殖民路線鋪開，假託“他力本願”教義打造現代信仰外衣，使善導著作的學術回流與真宗教義的意識形態輸出形成共生體。在這樣的學術語境下，如何看待善導的著作，關係到中國淨土宗如何評價自身的問題。

印光較早地接觸到回流中土的善導著作。他對於善導本人和《四帖疏》十分推崇，稱讚其疏“不用諦觀等深意，但直釋經文，俾中下根人，易於趣入。及其趣入，不言諦觀，而諦觀自然了了矣。可謂契理契機，善說法要”。並稱贊善導為“彌陀化身”。¹²印光對於善導的著作進行了深入地“觀經疏，閱三遍”¹³，並“曾一再閱而標之。雖未敢必其復彼初出之原。然亦正正者多，而正訛者少，為自信得及耳。”¹⁴除此以外，他還利用自身的影響力積極主持流通“去年南京羊皮巷觀音庵妙蓮和尚要其本去另刻，明年當可出書，祈為請閱。”¹⁵印光對於善導思想的闡發，主要集中於以下幾點：第一，對善導重視世俗倫理的闡發。善導認

¹¹ 陳寅恪《詩集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年版，第19頁。

¹² 張育英校註《印光法師文鈔》，北京：宗教文化出版社，2009年版，第872頁。

¹³ 同上，第62頁。

¹⁴ 同上，第49頁。

¹⁵ 同上，第162頁。

為“孝養仁義禮智信，故名世俗善也”是三福正因之一。他還非常明確地指出，在世俗善、戒善、行善這三者之中，祇要能行其中之一並回向西方淨土，便可往生。這和印光“儒佛合流”的一貫思想是十分契合的。如印光救人位“舉凡六度萬行，無非孝道擴充”¹⁶。第二，對善導重視持名念佛的闡發。一方面印光強調善導對末法時代持名念佛的推崇：“善導雖疏觀經，實最重持名一行。”“不觀末法眾生，神識飛颺，心粗境細，觀難成就。大聖悲憐，特勸專持名號。以稱名易故，相續即生之言乎。”¹⁷另一方面指出“信願行”三者地位的結合：“善導專修，身業專禮，口業專稱，意業專念。”¹⁸第三，對善導淨土宗祖師地位的闡發。針對當時日本“淨土七祖”“淨土九祖”等問題。印光認為不能依照日本淨土宗更改中國體系。“日本淨土宗，以善導為初祖，此語頗不恰當。夫淨土一法，自遠公以後，極力宏闡者，代不乏人。即吾國以善導為二祖，亦屬偶爾。非謂遠公以後，無人宏揚此宗也。如此節目，似宜依古，依吾國向例。何可以訛傳訛，致啟後人疑議乎哉？”¹⁹印光對善導思想的闡釋始終立足於中國佛教傳統，尤其面對日本淨土宗影響時，能堅守“吾國向例”，實屬難能。但是，不可否認的是，印光在研讀、闡述回流的善導著作時，也潛移默化地受到了日本淨土宗、淨土真宗思想的影響，尤見於其晚年對“稱名念佛”“帶業往生”等論述的極端強調之中。

印光身後，尤其是改革開放以來，隨著淨土宗繁榮和中日佛教文化交流加深，中國佛教界對回流的善導著作的研究展現出前所未有的熱情。但是，在這一過程中則展現出了相對的偏差。

¹⁶ 同上，第 996 頁。

¹⁷ 同上，第 162 頁。

¹⁸ 同上，第 156 頁。

¹⁹ 同上，第 381 頁。

根據筆者的觀察主要有以下幾個變現方面：第一，“純正淨土”困境。部分研究者以善導著作為唯一標準，將中國淨土宗割裂為“隋唐純正體系”與“宋明混雜體系”，指責後者因融攝天台、華嚴、禪宗思想而偏離本源。這顯然是簡單的本質主義，忽略了佛教在中國本土化的必然性。宋明淨土宗的“諸宗匯歸”現象，實為唐末會昌法難後善導著作散佚背景下的創造性發展。天台“觀想念佛”、華嚴“理事無礙”等理論的融入，實為佛教應對禪宗崛起與士人精神需求的結構性調適，其“混雜性”恰是生命力所在。第二，“稱名念佛”的極端化。而當代部分闡釋者將“信願行”簡化為“唯稱名號”，甚至發展到“祇念一句佛”的極端方式。這很顯然是將法然的簡化模式誤讀為善導本意，形成“去語境化”的教義移植，弱化中國淨土“解行並進”的傳統。第三，“帶業往生”論述。當前部分闡釋者以“帶業往生”為名，嫁接親鸞思想。實際上，親鸞思想契合日本“末法危機”社會心理，這與中國儒家“修身積善”傳統相悖，強行移植導致會極大削弱以“心性論”為核心的中國佛教特點。第四，祖師譜系重構。日本淨土宗尊曇鸞、道綽、善導為“三國七祖”，而中國傳統奉慧遠為初祖。著作回流後，部分學者主張依日本體系增列曇鸞、道綽，提出“十五祖說”，強行接軌日本譜系，實為學術話語的自我殖民化。中國淨土宗的生命力正在其動態整合能力——從慧遠結社到永明延壽“禪淨雙修”，譜系變遷本身即是本土調適的見證。否定此進程，即否定漢傳佛教的主體性生成邏輯。

四、結論與討論

善導著作的“書籍環流”構成東亞佛教傳播的經典範式：法然對善導“稱名念佛”的極端簡化，本質是平安末期社會危機的

產物。戰亂、瘟疫與末法思潮催生的集體性絕望，要求一種去知識化、去儀式化的救贖方案。法然剝離善導體系中“三心”“三福”等倫理與修行要求，將稱名昇華為唯一“正定業”，實為對貴族佛教壟斷性的解構。親鸞的“惡人正機說”更進一步，將救贖對象錨定於被主流倫理排斥的邊緣群體（武士、農民、賤民），以“僧俗一如”的平等觀重塑宗教共同體。這種改造雖以善導為名，實則完成了淨土思想從中國式的“易行化”向日本式的“絕對化”躍遷。而宋明淨土宗在善導著作缺失的背景下，通過吸納天台觀想、華嚴理事無礙等理論，形成“諸宗匯歸”的調和形態。這一看似“混雜”的進程，實為對禪宗興起與士大夫精神需求的回應：永明延壽的“禪淨雙修”將念佛納入心性修養，王龍溪以“一念良知”詮釋信願，皆彰顯儒釋融合的倫理實踐性。即便近代印光重倡善導思想，仍強調“信願行”三資糧的完整性，並突出孝道倫理的基石地位（“淨土法門，以孝為本”）。中國淨土宗始終在簡易性與道德性、他力性與主體性之間尋求平衡，與日本路徑形成鮮明對照。

近代善導著作回流所引發的對“純正淨土”的片面推崇，以及對日本教義模式潛在移植的誤區則說明：書籍環流不僅是文本的物理位移，更是思想在跨文化語境中不斷被“再語境化”的動態過程。對“本源”或“正統”的執著探尋，往往遮蔽了思想在流動中因應本土社會結構、時代精神與宗教需求而發生的創造性轉化。善導思想在中日兩國的差異化發展軌跡。並非對錯之分，而是文化主體性在面對共同文本時所作出的不同調適。