

## 從援佛入景角度看唐代景教「應身」之「應」的經世內涵<sup>1</sup>

朱東華

清華大學人文學院哲學系副教授

北京大學哲學博士

隋唐之際，景風東扇，成就了基督宗教與中國佛教對話的第一個歷史形態。其思想成就之高、名相融合之深，已然超出「附會」和「格義」的簡單範疇。一方面，景教的直接淵源是基督教東方亞述教會（或東方敘語教會），因而在神學思想上它不僅遠紹塔提安（Tatian）、敘利亞人遏拂林（Ephrem the Syrian）等敘利亞名家，而且還因為與抗衡亞歷山太學派的敘利亞安提阿學派經學宗師摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia）等人有着密切的思想聯繫，所以在三一神學和基督論方面擁有相當深厚的思想底蘊。另一方面，中國隋唐之際的佛學家如天台智顛、淨影慧遠等，於佛身佛性論獨有深造，為景教神學與佛學的對話和融通提供了良好的基礎和殊勝的機緣。以景淨為代表的景教學人抓住了這個得天獨厚的歷史機遇，憑藉「援佛入景」式的術語轉換和思想熔鑄，為景教神學的建構作出了歷史性貢獻。

---

1. 本文寫作過程中曾經得到香港漢語基督教文化研究所楊熙楠總監、林子淳博士的諸多幫助。在第五屆漢語神學圓桌會議期間，本文多蒙賴品超、張曉林、李天綱、鐘志邦、冷欣、李景鷹、周萍萍諸位教授的批評指正。特此說明，以致謝忱。

在景淨的神學術語中，「三身一體」(trinity)無疑是其中最具代表性的一個。敦煌文書《尊經》在羅列景淨所譯經典的名錄之前，表達了對「三身一體」的禮讚：「敬禮！妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身盧訶寧俱沙，已上三身同歸一體。」<sup>2</sup>這裏，景淨所謂的「三身」顯然是由佛教「三身」概念脫胎而來，<sup>3</sup>而「三身」中的「應身」因為涉及了基督論和佛身論的內涵而顯得尤為引人注目。在此，我們將對「應身」之「應」的思想內涵進行一番考察，以期揭示「應身」概念能夠實現「援佛入景」的思想基礎。

## 一、佛教的「應身」概念

### 1. 初詳景淨的佛學修養

景淨(亞當)是秦尼斯坦(中國)教父、區主教兼長老，同時又是重要的翻譯家和神學家，因此，稱為「景教柱石」也不為過。景淨所撰述的《大秦景教流行中國碑頌並序》是一篇典型的唐代駢文，其中的藻飾、駢偶、用典等特點一應具備。我們從碑文可以看出，景淨相當熟悉儒釋道的經典，小一字一詞、大語一語一境，他都能順手拈來，其借語借境之巧妙，如鹽之入水，融而無跡，品而有味。<sup>4</sup>為此我們認為，景淨雖出身於僑民家庭，但卻可能是在中國土生土長的，他從小除了接受宗教方面的薰陶外，也當系統讀過中國儒釋道的典籍。至於說景淨的佛學

2. 參看翁紹軍，《漢語景教文典詮釋》(北京：三聯，1996)，頁209。

3. 佛教所謂的「三身」(Tri-kāya)通常是指：「法身」(Dharma-kāya)、「應身」(Nirmāna-kāya)、「報身」(sambhoga-kāya)。顯然，景淨不是照搬這個說法，而是將其改造成了「妙身」、「應身」、「證身」的景教「三身」。

4. 參看拙文《〈大秦景教流行中國碑〉書法考論》中有關景淨審美趣味的分析，載《道風：基督教文化評論》34(2011)，頁244-245。

修養究竟達到了何種程度，我們也可以根據現有材料作一些推測：

首先，唐代圓照的《貞元新定釋教目錄》卷十七〈般若三藏傳〉中記載，貞元二年（786年），罽賓國法師般若三藏與大秦寺波斯僧景淨合作翻譯了《六波羅蜜經》（七卷）。但由於般若「不閑胡語」、「未解唐言」，景淨「不識梵語」、「未明釋教」，所以《六波羅蜜經》的翻譯效果並不理想。最終失敗的責任全被推到景淨頭上，景淨受到了嚴厲的指斥。<sup>5</sup>圓照的記錄有幾點值得注意：一、如果「般若不閑胡語、未解唐言」和「景淨不識梵語、未明釋教」的斷語均屬實的話，那麼他們兩人不可能有合作；但既然如此，般若為甚麼還要找景淨來譯經？若非景淨有「解唐言」、「明釋教」的名聲在外，般若恐怕是不會去理會景淨這個大秦寺的波斯僧（景教徒或「彌尸訶教徒」）的？二、圓照的記錄中傳達了一種赤裸裸的門戶之見，景淨之所以受到排斥和指斥，在很大程度上與佛門譯場的排他性立場有關。換言之，來自譯場的指斥（所謂「行法全乖」、「理昧詞疏」、「未獲半珠」、「圖竊虛名」、「正邪異類」），並非公允之論。

可惜景淨的譯本沒有保留下來，我們失去了探析景淨會通景佛思想的重要文本。耶穌會士夏鳴雷（Henri Havret）猜想景淨有意將《六波羅蜜經》轉變為基督教經文，莫爾（A. C. Moule）教授認為夏氏此說「富有啟發、但缺乏證據」。<sup>6</sup>基督教學者對景淨採取同情的態度是可以理解的，夏鳴雷的猜測未必可靠，但卻對問題提出了新的解釋維

5. 《大正藏》，第五十五冊，891c-892a；同時參看 756a。

6. A. C. Moule, 《一五五〇年前的中國基督教史》（*Christians in China before the Year 1550*; New York and Toronto: Macmillan, 1930），頁 69。參看莫爾著，郝鎮華譯，《一五五〇年前的中國基督教史》（北京：中華書局，1984），頁 75。

度：翻譯合作之所以失敗，恐怕不是因為景淨水準不濟，而是因為他對佛經和佛學所持的詮釋立場和詮釋方法是佛教譯師們難以接受的。從景淨能有機會與佛教譯師合作翻譯佛經一事來看，我們可以認定景淨與佛教學者有所交遊，也許他對佛教義理的了解正是在這種交遊過程中，通過自己的泛覽、精讀而不斷得以深化和系統化的。從景淨參與翻譯《六波羅蜜經》（786年）之前撰寫的《大秦景教流行中國碑頌並序》（781年）來看，景淨已經能夠非常自如、妥帖地援引「妙身」、「分身」、「度」、「門」、「戒」、「（清）淨」、「法界」、「廣慈救眾苦」等佛學名相來會通、闡釋景教神學思想，為此我們可以認為，景淨對佛學義理的理解絕非如圓照所說的「未獲半珠」或「全乖」。另外，景淨在景教經典的翻譯方面具有相當豐富的經驗，應該深知翻譯的技巧與準則，斷不至於要把佛教的《六波羅蜜經》「翻譯」成基督教的經文。問題恐怕在於景淨作為景教神學家和翻譯家，在「治」佛學之時採取的是一種比較的視野、會通的做法，雖然這種視野和做法未必會使「翻譯」變成「簡單的篡改」，但卻有可能危及所譯經典的純正性，佛教譯師們以激烈言辭表達的恐怕正是這種憂慮。無論是就翻譯來說，還是就比較經學或比較神學而言，在把握概念嫁接或名相移植的分寸方面，確實應該採取謹慎的態度。景淨翻譯的《六波羅蜜經》今已不存，我們無從判斷景淨的比較視野、會通手法究竟在多大程度上影響了他的翻譯。不過，景淨的神學著述卻在很大程度上得益於他「會通景佛」、「援佛入景」的一套做法，這一點是可以通過他的存世作品得到考察和確認的。

景淨對佛教經典的了解，顯然並不限於《六波羅蜜經》。但目前我們還不是很清楚他到底讀過哪些佛教經典，

他對佛教各宗派的思想又了解到何種程度。大體而言，景淨對隋唐之際流傳漢地的六度菩薩行、佛三身論、如來藏等大乘思想有頗為深入的研究。由於景教神學注重三一論和基督論的討論，所以景淨對佛學中的六度論、三身論以及如來藏思想給予關注是順理成章的事。有關六度論、三身論的情況，我們接下來會詳談，在此先略談一下如來藏的問題。景淨在《大秦景教流行中國碑頌並序》中論及「混元之性」、「真常之道」，在所譯的《三威蒙度讚》中談到「人元真性」、「依止」，顯然都脫胎於佛教的真性如來藏思想。印順在《如來藏之研究》一書中指出：「如來藏、佛性法門」傳到重經的中國漢地之後，受到了高度的重視。隋唐之際，賢首宗說「性起」、禪宗說「性生」、天台宗說「性具」，皆以「性」為宗本。日後如來藏思想成為中國佛學的「通量」和「主流」不是沒有道理的。而有關如來藏學的經典，在佛教史上屬於大乘佛教的後期，以為「一切法空」是不了義的，以真常（真常我、平常心）為主的法門。宣說如來藏等的經論，在中國譯經史上，從公元三世紀末起至七世紀止，譯出的為數不少。<sup>7</sup>因此，景淨應該有機會讀到這方面的經典，至於說他究竟讀過該時期流行的如來藏系經論（如《大般涅槃經》、《楞伽經》、《佛性論》、《起信論》）中的哪一些，我們目前還無從稽考。

## 2. 「應身」：佛經的出典

接下來我們討論「應身」的佛經出典。「應身」概念的基本思想要件包括：「應身」與「三身」的關係、「應身」之「應」的內涵（「度」與「門」）、「身」的內涵

---

7. 《印順法師佛學著作全集》（北京：中華書局，2009），卷十八，頁2-8。

等。其中「應身」之「應」的內涵是本文的探討重點，所以我們的出典分析也將圍繞着這一點來展開。

首先我們來看《六波羅蜜經》。雖然景淨的譯本今已不存，但般若三藏的重譯本還一直流傳至今。當年協助般若三藏翻經的西明寺沙門良秀曾在該經經疏中提出：此經乃是「第一義諦」，是「群生之度門」。<sup>8</sup>近世太虛大師在「《大乘理趣六波羅蜜多經·發菩提心品》講錄」中，也指出該經的中心思想是「以大乘六度妙法普為濟渡」，是明六度為圓滿菩薩行願也。<sup>9</sup>因此，景淨憑藉翻譯《六波羅蜜經》，理應能夠更加深入地理解大乘菩薩行的普渡精神和普世關懷。

其次，我們知道，《金光明經》以法身為宗，歷來受論師和注家的重視。陳真諦予以翻譯和注疏，並由其弟子慧曠再傳天台智顛。智顛著有《金光明經玄義》、《文句》。另外，隋代佛學大家如嘉祥吉藏、淨影慧遠等也在《金光明經疏》、《大乘義章》等重要著作中，以《金光明經》為基礎，對法身、應身等名相作出了極為精闢的論述。雖然隋唐之際涉及「法身」和「三身」的經論不限於上述幾種，<sup>10</sup>但天台智顛、淨影慧遠的論述無疑是富有影響、具有代表性的，因此，儘管我們不知道景淨究竟有沒有讀過這些著作，但他無疑是浸淫在這種思想氛圍之中的，我們在分析他在「應身」概念上所受的佛學影響時，自然不能忽視上述幾種典籍。

8. 《大唐貞元續開元釋教錄》（卷中），見《大正藏》，第五十五冊，762c。

9. 《太虛大師全書（第四卷）：法藏·大乘通學（一）》（北京：宗教文化出版社，2004），頁61、85。

10. 參看方立天，《中國佛教哲學要義》（上卷）（北京：中國人民大學出版社，2002），第七章「中國佛教對於『佛』的涵義的轉換與拓展」。

## 二、「應身」之「應」及其「援佛入景」的思想基礎

敦煌《尊經》中的「應身」概念與《大秦景教流行中國碑頌並序》中的「分身」一樣，都指的是「三一」之第二身位——「聖子」、「皇子彌施訶」（或用《三威蒙度讚》的聖號，稱作「明子」、「普尊大聖子」）。不過，與「分身」概念注重性體分析有所不同，「應身」概念注重的是該身位的經世內涵。「應身」概念在佛教中指的是對眾生呼喚（「機感」）作出回應的佛菩薩釋迦牟尼。這個概念強調的是其功德內涵，體現的是大乘菩薩行的普渡精神和普世關懷。我們大體上可以從「應」的基礎動機、「應」的普世性、「應」所含有的救濟論因素等幾個方面出發，來探討和比較「應身」之「應」在佛學中的基本內涵以及在景教中的主要界定，從而梳理出景淨在「應身」概念上實現「援佛入景」的思想基礎。

### 1. 「應」的基礎動機：愛與慈悲

瑞典神學家虞格仁（Anders Nygren）在《聖愛與欲愛》（*Agape and Eros*）一書中指出：「基礎動機乃是從某種既定視界出發，對某個具有根本性的、在規範意義上可被描述為基本問題的問題所給出的某種形式的回答。」<sup>11</sup>按照這種理解，景教「應身」之「應」的基礎動機就是愛（ἀγάπη）。聶斯脫利派（Nestorianism）的《基督論集錄》（*A Nestorian Collection of Christological Texts*）中論及道成肉身與愛的關係時，說：「上帝之子（道）出於他對於我們的大愛，從我們人類這裏取了一個完全的人，與他結合成為一個不可思議

11. Anders Nygren, 《聖愛與欲愛》（*Agape and Eros*; trans. Philip S. Watson; Philadelphia: Westminster, 1953），頁 42。

的統一體……」<sup>12</sup>聶斯脫利 (Nestorius) 本人也在《赫拉克萊德斯的集市》(The Bazaar of Heracleides) 中談到「神人兩性」是「因愛而結合」,並且「結合在同一個身位 (prosopon) 之中。」<sup>13</sup> 基督教徒常常援引保羅有關愛的表述:愛是「常存的」、「最大的」、「長闊而高深」;<sup>14</sup>「基督在我們還作罪人的時候為我們死,神的愛就在此向我們顯明了。」<sup>15</sup> 而上帝受苦的神學則建立在《聖經》的「上帝就是愛」<sup>16</sup> 的原則之上……安提阿學派經學宗師狄奧多諾在《尼西亞信經疏講》(Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed) 的第七講中談到「彌施訶經世」之時,再三警告人們勿要小看「應身」(「人的身位」、「上帝之道的殿」) 的救贖之功,人們不應該無視那個為眾人受苦受難的人,不應該不去持守他的愛、不去遵循他的誠命,不能不把他的聖愛 (ἁγάπη) 和恩情視為至高無上的價值,因為他在十字架上屈辱地死去,是為了讓我們能夠享受到將來的福樂;藉着他而來的美妙益處將會累加到我們身上。<sup>17</sup> 另外,值得注意的是,敘利亞神學家遏拂林 (厄弗冷) 的《聖誕頌》:「今日萬有之主／逆着他的本性轉變了自己／這樣我們轉變我們那敗壞的意念／也就不會有困難……／今日神性／烙 (teb'at) 在了人性之上／這樣人性也就能夠把自己裝飾 (teṣṭabat) 在神性那帶印的戒指上」(Nat. I. 97, 99), 與阿他那修 (Athanasius) 《論道成肉身》(On The Incarnation)

12. Luise Abramowski & Alan Goodman 編,《基督論集錄》(A Nestorian Collection of Christological Texts; London: Cambridge University Press, 1972), 頁 88。

13. Nestorius, 《赫拉克萊德斯的集市》(The Bazaar of Heracleides; trans. G. C. Driver & Leonard Hodgson; Oxford: Clarendon, 1925), 頁 55。

14. 《哥林多前書》十三章 13 節;《以弗所書》二章 4 節、三章 18 節。

15. 《羅馬書》五章 8 節。

16. 《約翰一書》四章 16 節。

17. Theodore of Mopsuestia, 《尼西亞信經疏講》(Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed; Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1932), 頁 80、195。



中的名言（「他成為人，好叫我們成為神」），可謂有異曲同工之妙。<sup>18</sup>而遏拂林詩作的「全部主旨」，就是要「在上帝的造物中生發出對於萬有造主的崇敬」，要薰陶一種心意，即「要生活在上帝愛人的奧秘之中」。<sup>19</sup>與遏拂林的詩化語言不同的是，阿他那修在《論道成肉身》一書中對「應身」的經世內涵與上帝之愛的關係作了明確的神學闡發。他說：「道降身為人正是因為我們，我們的悖逆引發道的慈愛」、「救主成為人，是要成全兩方面的愛，首先，除去我們身上的死，使我們重生，其次，雖然是無形不能見的，但借他的作為顯明出來，叫人知道他是父的道，是宇宙的統治者和王」。<sup>20</sup>在這裏，阿他那修將上帝的救贖之愛確認為基督論和救贖論<sup>21</sup>上的基礎動機。

同樣，佛教所謂「應身」之「應」也以平等同體的慈悲（*maitrī-karuṇā*）為先決條件。《大智度論》認為：「慈悲是佛道之根本……一切諸佛法中慈悲為大。」<sup>22</sup>在中國隋代佛學中，有關「慈應」、「悲應」的探討非常引人注目。淨影慧遠在《大乘義章》中論及「如來示化」的慈悲精神，說：「如來善知無樂眾生，慈應與之；有苦眾生，悲應拔之。」<sup>23</sup>在此，「慈」就是「與樂」，就是慈愛眾生並給予

---

18. Christopher Buck, 《極樂與範式：波斯基基督教與巴哈伊信仰的關鍵符號》（*Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith*; New York: State University of New York Press, 1999），頁 237。

19. 同上，頁 249。

20. 阿塔那修著，石敏敏譯，《論道成肉身》（北京：三聯書店，2009），頁 89、105。

21. 康特（Hans-Rudolf Kantor）在〈從天台宗《法華玄義》「本跡」詮釋方法探討「指涉」的宗教哲學問題〉一文中援引德國宗教學家門欣（Gustav Mensching）的觀點（「諸世界宗教都展現為 *soteriology* 的形式」），而將“*soteriology*”翻譯為「解救學」（參看《正觀雜誌》36 [2006]，頁 5）。門欣在比較宗教學的意義上使用“*soteriology*”一詞，顯然不計“*atonement*”（*hilasterion*／救贖、贖罪）的含義。本論文大體上是在比較宗教學的意義上使用“*soteriology*”一詞，並比照景教譯名習慣而將其譯為「救濟論」。當然，在需要突出基督宗教的救贖觀時，則仍然譯為「救贖論」。

22. 《大正藏》，第二十五冊，256c。

23. 《大正藏》，第四十四冊，870c-871a。

快樂；「悲」就是「拔苦」，就是悲憫眾生並拔除其痛苦。二者合稱為慈悲——慈悲就是「與樂拔苦」。而佛之應身示化，正是本着大慈大悲的精神來回應眾生之機感，無樂者與其樂、有苦者拔其苦，從而救濟眾生。同樣，天台智顛在《金光明經文句》中也指出了佛之應身出世（「來」）的因由，他說：「慈悲與諸佛等故言來。諸佛應住秘密藏中，何故出世？只為慈悲故來。」<sup>24</sup>顯然，在智者大師看來，佛等同於慈悲，佛就是慈悲。佛之所以應身出世，正是因為慈悲的緣故。宋宗曉編的《四明尊者教行錄》則更進一步闡發了智顛的觀點：「諸佛悟起同體悲，眾生迷強受諸幻。悲苦相對、感應斯成。」<sup>25</sup>這也就是說，「應身」之「應」的成立，乃是緣於慈悲與苦的「相對」，即覺悟了的佛生發了同體的大悲，去因應和救拔深陷迷障之苦的眾生。可見，無論是淨影慧遠還是天台智顛，都將如來示化的慈悲視為佛教應身觀和救度論上的基礎動機。

誠然，景教之愛與佛教的慈悲有其不同的宗教語境，然而，兩者在思想內涵、經世起用方面卻有一些深刻的可比可通之處：就本體層面而言，基督之愛與佛之慈悲都是在先的、自由的、圓滿的。因而愛或慈悲具有純粹性和無條件性。就經世起用層面而言，愛或慈悲卻是有意向性和應對性的。上帝之「同人出代」，正是上帝救贖之大愛的體現和實現。同樣，「如來示化」也是其「慈應」、「悲應」眾生之呼喚的結果。《三威蒙度讚》作為景淨會通景佛思想的突出代表，也正是充分把握到了景教之愛與佛教之慈在宗教動機上有着可通的經世起用意義，他稱聖父為「慈父」、稱聖子為「慈喜羔」，正是化用了「慈應」來

24. 《大正藏》，第三十九冊，49a。

25. 《大正藏》，第四十六冊，868c。

表達上帝是愛、救主成全愛的景教神學思想。同樣，景淨在《大秦景教流行中國碑頌並序》中，也出於宗教動機上景佛可以會通的理由，而將「愛」與「信」、「望」一起稱為通往救贖（「開生滅死」）的三條永恆的途徑（「三常之門」）。<sup>26</sup>

## 2. 「應」的普世性

作為世界性的大宗教，無論是基督宗教還是佛教，都在思想品格和宗教特徵上體現出了高度的普世性和開放性。而在上述宗教特徵的形成過程中，道之「應身」和佛之「應身」所開顯出來的普世性無疑是起了極為重要的形塑作用。

景教文典對於「應身」之「應」的普世性有很生動的表述：如《大秦景教流行中國碑頌並序》中有所謂「大庇存亡」、「密濟群生」、「濟物利人、宜行天下」、「廣慈救眾苦、善貸被群生」，其中序文還說：「使風雨時、天下靜、人能理、物能清、存能昌、歿能樂、念生回應、情發自誠者，我景力能事之功用也。」而景淨翻譯的《三威蒙度讚》則更是明確地將第二身位（「應身」）稱作是「普尊大聖子」、「大聖普尊彌施訶」，認為「彌施訶」（即救主）的能事功用在於「普救度」、「廣度苦界救無億」，並且還屢屢提及「一切善眾」、「一切慧性」、「一切含真」的讚頌與歸仰。<sup>27</sup>景淨的表述自然會讓人聯想到遏拂林和阿他那修的立場：前者稱耶穌基督救治的東西為「我們」、「眾人」、「人類」；<sup>28</sup>

26. 翁紹軍注，《漢語景教文典詮釋》（香港：道風書社，1995），頁48、201、203。

27. 同上，頁51、64。

28. 遏拂林稱耶穌為「我們」、「眾人」、「人類」、所有「罪人」、「受傷者」的「神醫」、「良醫」、「天上來的醫師」，他來的目的是要療治人類的一切「傷」、「痛」。對比 Aho Shemunkasho，《聖遏拂林神學中的醫治》（*Healing in the theology of Saint Ephrem*; Piscataway, NJ: Gorgias, 2004），頁135。

後者認為唯有上帝之道能夠「重新創造一切」、「為一切受苦」、「把一切顯現給父」。<sup>29</sup>

其實，景士將「應身」彌施訶稱作「普尊」，佛家將「應身」釋迦牟尼佛稱作「世尊」，都是在強調「應身」之「應」（功德）的普世價值。隋代天台智顛的《金光明經文句》認為：「能為眾生作大利益，為物所仰，故言尊。」<sup>30</sup>智者大師又在《金光明經玄義》中指出：「應身」之「應」意指「功德」或「起用」，「應身」之「應」的目的是「為悅一切人、宜一切人、對一切人、悟一切人」。或者說：「普應一切，即是應身也。」<sup>31</sup>顯然，智者大師在此強調了「應身」所具有的「功德」和「起用」的內涵，佛之應身乃是為了「悅」、「宜」、「對」、「悟」一切人，所以在他看來，「應身」這個概念體現出了佛教經世致用的社會性和普世性，從而體現了佛教的大乘精神（即淨影慧遠所謂的「大心」、「廣心」）。此外，淨影慧遠還指出「應身」之「應」是指「其共世間身」，「共世身者，隨化所現、同世色像。」<sup>32</sup>也就是說，慧遠認為「應身」之「應」乃是佛菩薩對世間眾生呼喚的響應，而這種影響就是與世間萬事萬物共身。因此，唐代景教的景士們之所以能夠將佛家「應身」概念援引過來，顯然也是與「應」的普世性內涵相關的。景教認為彌施訶之「應」是「同人」之「應」，與佛家的「應」乃「共世」、「同世」之論可謂有異曲同工之妙，因為無論所「同」之「人」還是所「同」之「世」，皆有普世價值。

29. 阿塔那修著，石敏敏譯，《論道成肉身》，頁93。

30. 《大正藏》，第三十九冊，65a。

31. 《大正藏》，第三十九冊，4b、77C。

32. 《大正藏》，第四十四冊，837C。

### 3. 「應」所含有的救濟論因素

《大秦景教流行中國碑頌並序》在述及「應身」彌施訶的「能事」（事工）時，稱其「戢隱真威，同人出代」。又說他：「制八境之度，煉塵成真；啟三常之門，開生滅死。懸景日以破暗府，魔妄於是乎悉摧；棹慈航以登明宮，含靈於是乎既濟。能事斯畢，亭午升真。」<sup>33</sup>這其中，「度」與「門」都是援自佛教的重要概念，它們作為「應身」之「應」的內涵，具有很強的救濟論意義。接下來我們着重探討一下「度」的含義。

「度」的梵文音譯為「波羅蜜」（pāramitā），意譯為「到彼岸」、「度無極」，具有終極、圓滿的意義。而要實現終極的圓滿、度到彼岸，就得有度的工具——「乘」。《大乘義章》在解釋「乘」的含義時指出：「乘大涅槃周旋、齊度一切眾生，故得名乘。」大乘教義的殊勝之處也正在於其所謂自度度他、普度眾生的「善行家德」（「功德」）。在隋代、唐初的佛教思想家中，天台智顛稱「應身」為「功德法聚」；淨影慧遠則將「應身」之「應」解釋為佛菩薩對「眾生機感」或「呼喚」的「回應」，<sup>34</sup>而這種回應的具體形式便是作為大乘菩薩行的「六度」（六條救濟的途徑）。淨影慧遠在《大乘義章》的「六波羅蜜義十門分別」章中，對六度的體性、功用以及彼此的關係做了相當精闢的解說。他認為，「佈施」、「清涼」（戒）、「忍辱」、「精進」、「禪那」（思惟修）、「般若」（慧）等「六波羅蜜」乃是「自利、利他之道」，它統攝諸行，可謂是菩薩修行的基本德目。從修行途徑上看，六度可以

33. 翁紹軍，《漢語景教文典詮釋》，頁49。

34. 《大乘義章》卷十九〈三佛義〉（《大正藏》，第四十四冊，837c）：「應身佛者，感化為因，感化之中，從喻名之。是義云何？如似世間有人呼喚，則有回應；此亦如是，眾生機感，義如呼喚。如來示化，事同回應，故名為應。應德之體，名之為身。」

歸約為戒、定、慧三學，從修行目標上看，六度可以歸結為三方面的追求：「一為求菩提，二為念眾生，三為求實際。為求菩提是其大心，為念眾生是其廣心，為求實際是其深心。」<sup>35</sup>可見，六度作為大乘佛教的菩薩道，寄意廣大而深遠，它既有自求菩提的向度，也有饒益眾生、化導眾生的向度，可謂是「上求下化、度己度人、自利利他、自覺覺他」的「大道」或「殊勝之道」。

景淨翻譯過《六波羅蜜經》。與佛家所謂的「六度」相仿，景淨也提出了景教的救贖之道——「八境之度」。按照景淨的理解，「應身」彌施訶的「同人出代」是為了救濟世人（「含靈」），而其救濟之途徑則是能夠使舊人變成新人（「煉塵成真」）的「八境之度」。景淨所謂「八境之度」乃是指「真福八端」或「八福」（eight beatitudes）而言的；在《馬太福音》五章所記耶穌「登山寶訓」之開頭，即有祝福給予「虛心」、「哀慟」、「溫柔」、「饑渴慕義」、「憐恤人」、「清心」、「使人和睦」、「為義受逼迫」等八種境界中的人。<sup>36</sup>景淨認為這八種美德之境界就是「應身」彌施訶救濟群生的八條途徑（「八度」）。誠然，歷代法徒、學人在「真福」之數目、意趣、結構等問題上頗有爭議；據當代學者卡特（Warren Carter）的梳理，在爭論所圍繞的幾個問題向度中，除「終末真福」的探問路向之外，還有就是「准入要求」的探問向度。這裏所謂「准入要求」（entrance requirements）也即「倫理要求」或「生活方式」，人們憑藉這些「要求」和「方式」才能進入上帝之國。<sup>37</sup>不過，在景淨這裏，「終末真福」與「准

35. 《大正藏》，第四十四冊，705a 以下，尤其是 708a。

36. 中國天主教版《聖經》的「真福八端」譯名為：「神貧」、「哀慟」、「溫良」、「饑渴慕義」、「憐憫人」、「心裡潔淨」、「締造和平」、「為義受迫害」。

37. Warren Carter, 《他們怎樣說馬太的登山寶訓?》(What are They Saying about Matthew's

入要求」的非此即彼式的詮釋張力是不存在的，因為在他看來，「度」乃是「行」與「果」的統一、手段與目的的統一，這也就是說，將「八福」理解為「八度」，意味着倫理上的「准入要求」（行）與「終末真福」（果）是統一的；或者說，「度」的行動與其結果（「終極」、「圓滿」）<sup>38</sup>是統一的。因此，就此而言，景淨以「八境之度」來概括「八福」，還頗有其思想上的優長之處。

安提阿學派經學宗師狄奧多若在《論主禱文》中論及如何祈禱的問題時指出：祈禱並非「靠言辭」來實行的，而是要「通過選擇合乎美德的生活」、「通過愛上帝」、「通過恪盡職守」來實行的。<sup>39</sup>顯然，狄奧多若出於「行勝於言」的立場，將「行」與「果」的終末論關聯納入祈禱「志趣」的意向性結構，從而使祈禱行為進一步倫理化和靈性化。也許是出於同樣的考慮，景淨在理解登山寶訓開頭的祝福之時，也是看到了這些祝福不僅涉及言辭，而是更關乎道德行為以及「行」與「果」的終末論關聯所提供的神義論基礎。景淨很好地抓住了馬太在敘述「八福」時的倫理化和靈性化趨向，一方面他將「八福」理解成「八度」，以表達道德行為與終末真福之間的內在關聯；同時他又進一步將「八度」的「能事」概括為「煉塵成真」，表明他對所謂倫理化和靈性化的理解還是以人的化育為核心的。景淨的這一看法也很好地呼應了狄奧多若和聶斯脫利等人的觀點：狄奧多若認為彌施訶的事工乃是要人「脫

---

*Sermon on the Mount?*; London: SPCK, 1994), 頁 82。對比《伊爾德曼〈聖經〉詞典》

(*Eerdmans Dictionary of the Bible*; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2000), 頁 159。

38. 尼薩的格列高利 (Gregory of Nyssa) 曾經寫有《論主禱文·論真福》一書，其中將「福」比作「梯子」，認為「(雅各的)天梯」導向圓滿。參 St. Gregory of Nyssa, 《論主禱文·論真福》(*The Lord's Prayer, The Beatitudes*; New York: Paulist, 1954), 頁 6、16、117、150。

39. Theodor of Mopsuestia, 《論主禱文·洗禮及聖餐》(*Commentary on the Lord's prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*; Piscataway, NJ: Gorgias, 2009), 頁 5。

去舊人、穿上新人」，要讓他們進入「全新而美好的生命境界」，使他們擁有「新的、更高的造化」。<sup>40</sup>而聶斯脫利則更明確地說：彌施訶之「同人出代」乃是為了「化育理性眾生的整體本性」。<sup>41</sup>因此，佛家「六度」與景教「八度」在具體內容、內在結構方面固然有着重要的差異，但它們作為「應身」應世、救世的基本途徑（拯救或解脫），卻有着相近的終極起用的意義。

綜上所述，景教與佛教在「應身」之「應」的基礎動機（愛與慈悲）、「應」的普世性、「應」所含有的救濟論因素等方面，有着良好的對話和融通的思想基礎，景淨正是憑藉這種「援佛入景」式的術語轉換和思想熔鑄，為景教神學的建構作出了歷史性貢獻。

### 三、「應身」是否「窄化」了「第二身位」的內涵？

景淨憑藉他的佛學修養，將佛教所謂「三身」中的「應身」概念援用過來，用以對譯基督宗教「三身一體」中的「第二身位」；我們可以說，在佛耶對話和援佛入景方面，景淨做出了有益的嘗試，給後人留下了寶貴的啟發。不過，景淨採用的「應身」概念是否「窄化」了「第二身位」的內涵？這仍然是一個值得探討的課題。

佛教「應身」概念明顯缺乏創世論和終末論的維度。佛教以緣起說為中心思想，認為萬法隨緣生滅，因而與神創世界的觀念有着根本的區別。同時，「應身佛」出離生死苦海而至彼岸，達於涅槃解脫之境界，這裏所謂「應身」也不具備復臨、審判的景教式終末論涵義。因此，景淨在

40. Theodore of Mopsuestia, 《尼西亞信經疏講》，頁 19、39。

41. Nestorius, 《赫拉克萊德斯的集市》，頁 70。



援引佛教「應身」概念來對譯景教「第二身位」時，將不可避免地面臨着這樣一些困難：

首先，佛教「應身」概念固然有濃厚的經世、濟世的功能性內涵，但景教「應身」之「應」的「經世」內涵如果單純解釋為「救贖」，恐怕是不夠的。任何功能性的、單純拯救性質的基督論是「自我取消的」，因為一旦受造界獲得救贖，由罪裏得到淨化，由死裏得到解放，「應身」就不再有什麼地位了。我們在這一點上同意神學家莫爾特曼（Jürgen Moltmann）的觀點：道成肉身（「同人出代」）「遠非達到目的的一個手段；基督論遠非救贖論的一個前設。」<sup>42</sup>莫爾特曼批評古代「教父們」的功能性基督論，認為它顯然是站在這種錯誤的軌道上了。莫爾特曼認為被愛者的需要對於愛來說只是「偶因」（*occasio*）而非「起因」（*causa*），愛的內在激情及其顯明的興趣乃是居先的，這就是為何一旦被愛者的急切需要得到滿足後，愛卻仍不止息的原因。因此，在莫爾特曼看來，聖子的化身成人乃是一三一上帝對其世界的至善的自我傳達，而不只是應世、救世的功能性表達。<sup>43</sup>

無疑，莫爾特曼對古代「教父們」的功能性基督論的這種批評，對我們理解景淨的「應身」概念及其經世內涵的可能缺陷是有啟發意義的。當然了，經世三一與內在三一也並非不可調和的兩極。況且，景淨在援佛入景、熔鑄景教神學術語時，不見得是一味照搬佛學概念的。他在「應身」概念上究竟做了何種拓展，我們目前尚難以最終論定。也許我們可以設想景淨對「應」的經世內涵的理解還包括

42. 莫爾特曼著，周偉馳譯，《三一與上帝國：論上帝的教義》（香港：道風書社，2007），頁161-162。

43. 同上。

朱東華

創世、復臨等內涵。只是景教文獻不足，我們無從斷言。  
只好等待日後的進一步發掘和研究了。

**關鍵詞：**景教神學 「應身」之「應」 經世 隋唐佛學  
援佛入景

作者電郵地址：[zhu781@gmail.com](mailto:zhu781@gmail.com)

# On the Economic Meaning of Ying (Nirmana) from the Perspective of Buddhist-Christian Translatability

ZHU Donghua

Ph.D., Peking University

Associate Professor, Department of Philosophy

Tsinghua University

## *Abstract*

Jingjing (Adam) was the most important Christian translator and theologian in Tang China. In 786, Jingjing was invited to co-operate with the Nalanda scholar Prajna to translate the *Satparamita Sutra*. Jingjing developed a profound understanding of Buddhism from his connection with Buddhist monks and scholars, and made a base for his terminological and theological construction in a Buddhist context. A typical example of his effort on the Buddhist-Christian translatability is *Yingshen* (Nirmana-kaya), which was transplanted to denote the second person of the Trinity. We can analyze the theological basis of Jingjing's transplantation of *Ying* (Nirmana) through the comparative study of (1) the fundamental motif of *Ying* (response), (2) the universality of *Ying* and (3) the soteriological elements in the enactment of

*Ying*. The transformation made by Jingjing is important and meaningful in comparative religion and comparative theology. Nevertheless, it is still a question for further research whether the conception of *Yingshen* “narrows” the meaning of the second person of the Trinity.

**Keywords:** Theology of *Jingjiao* (Chinese Christianity in Tang Dynasty); *Ying* (Nirmana); Economy; Buddhism in Sui and Tang Dynasties; Translatability of Buddhism into *Jingjiao*