

景風東扇及其文化效應

朱東華

[提 要] 入華景教乃是基督宗教中國化的第一個歷史形態,同時也是中外文化交流史上的一座豐碑。景教碑的現世開啟了景學研究的大門,並在明清以至民國的西學東漸潮流中,成為其隱秘而基礎的部分。反觀千百年間景教以及景學與中國本土文化相適應、相融合的方式和方法,我們便可發現,景教已經頗為成功地駕馭了時代的詮釋學形勢,在神學、經學以及禮儀實踐方面做出了創造性的貢獻,因而堪稱是基督宗教中國化的典型案例和重要的思想文化資源。

[關鍵詞] 景教 景學 中國化 安提阿學派 文化效應

[中圖分類號] B979 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2022) 03 - 0070 - 09

有唐一代,景風東扇,景教入華,成就了基督宗教中國化的第一個歷史形態。其名相融合之深雋、文化效應之廣遠,已然超出了“附會”與“格義”的簡單範疇。從溯源研究與義理研究的角度看,景教乃是紹述安提阿學派思想,且又秉承聖多馬使徒統緒的東敘利亞教會傳統的重要組成部分,因而其在禮儀實踐及教義思想上具有相當深厚的底蘊。與此同時,入華景教又在唐元時代“法流十道、寺滿百城”的傳承過程中,充分利用了殊勝的歷史機緣以及豐贍的本土思想資源,創造性地實現了術語轉換與思想熔鑄,不僅為中外文化的交流留下了一座豐碑,而且為當下及未來的基督宗教深度中國化奠定了有益的思想文化基礎。

一、景風東扇:中外文化交流史上的一座豐碑

要探討景風東扇及其文化效應,首先不能不提的是大秦景教流行中國碑的評價問題。該碑乃是西安碑林所藏國寶級文物,世稱“眾碑之魁”(世界考古史上四大名碑之一)、“中國基督宗教之崑崙”、“中西文化交流之豐碑”,其地位之尊崇,罕與為比。^①景碑於晚明天啟年間重見天日之後,即有教內柱石、著名學人李之藻、徐光啟等給出了相當積極的評價:李之藻稱讚“碑文贍雅可味,字體適媚不俗”,“今茲煥啟人文、用章古教”,令人坐聞正真學脈,得了生死大事,不惟繼往、而能開來,良足以增輝冊府!^②徐光啟則謂:唐季貞觀以至建中,累朝英誼、有崇有倡;和宮精宇、貞石效靈。而今景碑現世,契合聖朝,終得翕順之祥。^③景碑現世之後,歷代法徒、學人爭相拓印、考釋,從而開啟了中國景教研究的專門學問。這之後,基督宗教內外推崇景學乃至自稱景門後學者,也大有人在。回顧四百年間的相關歷史,景碑之重要性,尤其體現於下述兩個“始乎乖睽、終乎翕順”的標誌性事件

之中：一為清末丹麥記者何樂模(Frits Holm)盜碑未遂的史事，^④二為中國國家文物局於2002年將景碑列入《首批禁止出國(境)展覽文物目錄》之中。^⑤

除了大秦景教流行中國碑之外，景教敦煌文獻也得到了歷代中外學人的高度重視。早在1909年，王國維便乘着北京學界公宴法國漢學家伯希和(Paul Pelliot)之機，得以結識這位“東方古語學”之大家，並開始關注敦煌遺書。“燕台一別、忽忽十年”之後，王國維又致函伯希和，提及羅振玉計劃“影照”景教《志元(玄)安樂經》與《宣元本經》，以及富岡謙藏之友人“謀刊”敦煌《一神論》等事項。^⑥王國維獲睹天津藏書家李盛鐸所藏兩種敦煌景教文書(包括《宣元至本經》的片斷)之後，又不禁發出如下感慨：“李氏諸書，誠為千載秘籍，聞之神往！……景教經二種不識，但說教理，抑兼有事實。此誠世界寶籍，不能以書籍論矣。”^⑦

如果說，王國維對景教遺書的評判還只是富有遠見的預估，那麼對唐元景教下了相當功夫的陳垣、吳其昱等人有關景教敦煌卷子的價值評斷，則應該說是相當精準、毋庸置疑的實錘了。1930年，陳垣於其所發表的《基督教入華史》一文中，將《志玄安樂經》的文筆之美、《序聽迷詩所經》的書法之好，並稱為景教“雙絕”。他曾經以為“景教之不發達，乃不與士大夫交往所致。現在見了這兩本經，觀念為之一變！”^⑧《大秦景教三威蒙度讚》以及《尊經》乃是1908年伯希和所得的敦煌卷子(今藏巴黎法國國家圖書館，編號為Pelliot Chinois 3847, 簡稱P. 3847)。英國學者穆爾(A. C. Moule)從研究基督教史的角度出發，認為該寫本的重要性僅次於西安的景教碑，有些方面甚至比該碑更有意義。吳其昱也認為，《尊經》所錄法王名及經目，可示唐代景教神學系統及文化背景，間接顯示基督教文化世界對中國文化世界之影響，其重要性不在《三威蒙度讚》、《大秦景教流行中國碑》及絲路沿途所遺文物之下。^⑨而景淨所譯的《三威蒙度讚》，又因其用詞典雅而深受今人的喜愛，並在燕京大學教育系梁季芳先生配以古調之後，在華人教會中得到了廣泛的傳唱。^⑩

與唐代景教遺物、遺跡相比，元代的景教遺存顯得更為多元一些、分散一些，但其中也不乏舉世矚目的物品和作品。1931年日本學者佐伯好郎、德國學者米松林(Herbert Mueller)在北京房山十字寺遺址發現刻有敘利亞語銘文(舊約詩篇)的碑石，當時報章稱此石為“具有世界價值之景教遺跡”。^⑪而從房山相攜前往耶路撒冷朝聖的景教雙賢，其中一者日後成為景教大法主雅伯拉哈三世，另一者拉班掃馬則奉命出使歐洲，成為學人口中所謂“亞洲的馬可波羅”(Asian Marco Polo)。有幸的是，景教雙賢充滿傳奇色彩的故事與具有里程碑意義的行跡，均有存世文獻可供稽考。^⑫

就入華景教遺留的文獻、文物而言，近年來更有重量級的新發現。首先值得一提的是2006年洛陽景教經幢的出土。葛承雍在《景教遺珍》前言中這樣總結學界的相關評價：“(這)無疑是一件具有重大意義的事件。有人說它是基督教東傳史上最重大的發現之一，有人說它是近年來世界級的文化發現之一，還有人說它是洛陽絲綢之路起點最寶貴的力證。”^⑬繼洛陽經幢之後，特別值得關注的還有2021年新疆奇台唐朝墩景寺遺址的考古發掘，以及吐魯番西旁景寺遺址的考古發掘。其中唐朝墩景寺遺址與整個古城遺址一道，對鑄牢中華民族共同體意識具有顯著的推進價值。目前已有學者呼籲：我們應該採取積極措施予以保護，使之成為“世界級的文化遺產”。^⑭

二、化通玄理：景學研究傳統的形成與演變

1. 景碑現世開啟了景學研究的大門

景碑自晚明出土之後，即引起了中外學人的廣泛關注，以致到了民國時期，我們已然可以列出一長串相關研究的學者及其著錄景碑的文獻：李之藻跋語、徐光啟碑記、卜彌格書信、曾德昭(Al-

varo Semedo)《中國史》、艾儒略(Giulio Aleni)《西學凡》、基歇爾(Athanasius Kircher)《中國圖說》、錢謙益《景教考》、顧炎武《金石文字記》、葉弈苞《金石錄補》、杭世駿《道古堂文集》、畢沅《關中金石記》、錢大昕《潛研堂金石文跋尾》、王昶《金石萃編》、石韞玉《獨學廬二稿》、洪頤煊《平津讀碑記》、俞正燮《癸巳類稿》、張維屏《國朝詩人徵略》、朱一新《無邪堂答問》、董祐誠《董方立遺書》、魏源《海國圖志》、徐繼畲《瀛寰志略》、林侗《來齋金石考》、楊守敬《寰宇貞石圖》(魯迅、郭沫若編校本、藤原楚水增訂本)、王先謙《重刊景教碑文紀事考正》“序”及“後序”、錢念劬《歸潛記》、潘紳《景教碑文注釋》、陽瑪諾(Emmanuel Diaz, Junior)《唐景教碑頌正詮》(中文)、夏鳴雷(Henri Havret)《西安府景教碑》(法文)、理雅各(James Legge)《中國陝西西安府景教碑》(英文)、楊榮鈺《景教碑文紀事考正》(中文)、伯希和《西安府景教碑》(法文)、佐伯好郎《景教碑文研究》(日文)與《中國景教碑》(英文)、馮承鈞《景教碑考》……這其中,既可以見到教門飽學之士溢於言表的欣喜與自豪,也可以見到金石學及樸學大家開闢新知的希冀與努力,更可以見到奮發圖強的仁人志士的憂患意識與師夷情結。正是在他們的努力之下,景教碑文或被局部著錄,或得以悉數刊出,逐步產生了思想文化上的深遠影響。景碑及其所呈現的思想世界,確為國人探求西學提供了特殊的機緣和重要的窗口。由此,景學研究作為一項專門的學問,得以樹立起來,並在明清以至民國的西學東漸潮流中,成為其隱秘而基礎的部分。

學理層面的景學效應,已然深透至維新變法乃至五四新文化運動時期的諸多學人的思想之中。這其中既有狹義層面上對於景教的理解,也有廣義層面上對於“景教”一語的運用。前者如譚嗣同《仁學》以景碑所謂“強名言兮演三一”為佛孔景三教平等、共享的判語,又如章太炎《國學講演錄》以張載“民胞物與”為“或有取於”景教之語。¹⁵後者(廣義的用法)如嚴復、梁啟超、魯迅等人剖析歐西諸國文脈與國運之時,曾認為其致強或在景教,其落於晦盲、遭受抨擊,或亦在景教。更有章太炎在《告宰官白衣啟》中提出這樣的看法:景教流行,已遍方域;摩西十戒,足資風教。¹⁶此外,在蔡元培影響之下,張純一着手權衡了景、墨二家學說,以為景教(基督宗教)頗有其閎深可取之處。¹⁷

顯然,上述諸公評鹭景教,無論褒貶,皆以之統稱基督宗教。中國學人的此種做法,與西方傳統中視景教(所謂“聶斯托利派”)為異端的立場判然有別。他們在“景教”一名的運用上,已然自覺不自覺地、頑強而不勉強地突破了“正統一異端”的二元區隔,¹⁸從一種排他論的(exclusive)立場轉向了兼容並包的(inclusive)立場。他們的這種轉向,無疑帶有鮮明的時代特色,並且在一種與西方全然不同的思想境遇中,將唐代景教的歷史記憶打上了時代精神的烙印,使之成為西學東漸、文化更迭潮流中正面、積極的動力因。

另外還有一個案例,頗能說明此時中國學人樂於將“景教”作為通名來使用,這就是1893年芝加哥萬國宗教大會上彭光譽採用“景教”作為“religion”(爾厘利景)的簡稱。彭光譽將“萬國宗教大會(The World's Parliament of Religions)”譯為“萬國景教大會”,並有注曰:“按《西學凡》所載景教流行中國碑之景教,係西方古教,已與今教不同,英文名今教曰爾厘利景,此仍用景字譯之,取其音同易知……”¹⁹彭光譽的此種用法,同樣不能簡單地視為一種術語的誤用,而應該看作是一種“隸屬於景碑效應”的跨文化現象。

2. 從真偽之辯到溯源研究與義理研究

景碑於晚明出土之後,其真偽問題一度成為中外學人爭辯的焦點。這其中既有中國反教人士提出的“明人偽撰說”,也有法國啟蒙思想家伏爾泰的“耶穌會士偽造說”;而“力證其真”的學人也不在少數,比如英國傳教士偉烈亞力(Alexander Wylie),曾以大量史實與細節有力駁斥了種種偽造

之說。自此而後，塵埃落定，不復有疑。^①

在某種程度上，景碑真偽之辯，乃是明清禮儀之爭的問題意識在景教及其後學之地位問題上的曲折反映。與之不同，1990年代由林悟殊、榮新江主導的景教敦煌文書的存疑或辨偽，則完全是在敦煌學的文本研究思路中展開的，其辨偽手段屬於敦煌寫本辨偽的常規範疇。比如敦煌俗字（異體字）與正字並用現象在敦煌寫本中頗為常見，林悟殊將這一現象列為敦煌景教文書《一神論》（以及《序聽迷詩所經》）真偽存疑的理由之一，而王蘭平則通過更多類似案例的分析，得出了上述寫本並未顯示作偽痕跡的結論。^②2006年出土的洛陽經幢（《宣元至本經》）可以與敦煌寫本《宣元本經》互補合校，已然坐實了該敦煌寫本為真的結論。2020年日本杏雨書屋發布《敦煌秘籍：景教經典四種》，憑藉紙質調查報告、書法風格評估、特殊字符考證等手段，判定《一神論》與《序聽迷詩所經》的書寫年代是在八世紀中葉之後不久。不過，目前杏雨的報告及其結論仍有若干疑點，距離達成學界共識尚有一步之遙。^③

鑒於《一神論》與《序聽迷詩所經》的篇幅在現存漢語景教文書中所佔比重甚大（約佔總字數的百分之六、七十），其真偽問題的考辨，關係重大——我們甚至可以說，這方面的論辯和研究構成了景學發展的重要階段。而且，這一時期還凸顯了景學研究的如下重要特點，即將三夷教（景教、摩尼教、祆教）冶於一爐，並在唐代社會大氣候以及中西關係的特定環境中去考察景教流播中國的歷史。^④這樣的一種研究進路，對深入理解入華景教的在地背景甚有助益。

綜觀百餘年來的景學研究，在歷經伯希和、佐伯好郎、羽田亨、夏鳴雷、明甘納（Alphonse Mingana）、穆爾、西蒙斯-威廉姆斯（Nicholas Sims-Williams）、克里木凱特（Hans-Joachim Klimkeit）以及陳垣、方豪、羅香林、朱謙之、江文漢、吳其昱、葛承雍等一系列中外學者的共同努力之後，已然在景教產生與傳播的歷史背景、相關漢語文獻的真偽考辨、注疏和研究、敘利亞語銘文或寫本的釋讀、唐元景教同源關係考察等方面取得了一系列重要成果。不過，就當前景學發展的新趨勢以及未來的主流方向而言，我們還必須提及這樣一種溯源嘗試：即要將中國景教全面追溯至其源頭，既要闡明景教的使徒統緒與法主傳承，從而刻畫景教作為原始基督教的獨特性所在；同時又要考鏡景教的學統源流，明確揭示景教思想與安提阿學派以及敘利亞早期教父思想之間的內在關聯，^⑤從而為漢語景教文獻義理的準確釋讀、唐代景教中國化之當代意義的發掘，提供某種基礎的方案與根本的途徑。

從景學研究的現狀及未來發展趨勢來看，國內外學者正日益將研究的重心轉移到如下一些主題之上：

（1）景學基礎文獻的輯集、釋義與研究，包括使徒文獻（《多馬行傳》、《阿岱垂範》、《馬脊行傳》）^⑥的輯校、編譯與研究（尤其是將其與拿戈瑪蒂文書進行比較），從而展示景教使徒統緒的建構過程；前安提阿時期遏拂林的著作以及安提阿學派代表人物狄奧多若的釋經著作之編譯與研究；學術版《元代景教雙賢傳》^⑦的輯校、編譯與研究。尤其是增訂梵蒂岡教宗秘檔館以及法國國家圖書館收藏的景教雙賢所傳遞的汗王與羅馬教宗以及法王的往返書信等重要內容；漢語景教文獻的集釋與經文溯源研究，尤其是對景教敦煌文獻中對應於古敘利亞語聖經經文的內容（包括2世紀塔提安所編的古敘利亞語《四福音合糝本》）以及為數不少的敘利亞語術語進行更為精準、更為系統的注疏以及義理上的闡釋。

（2）就景教基礎文獻的核心內涵、彼此之間的思想關聯、各文獻歷史地位的評價等內容展開研究，並探討景教基礎文獻的神學思想及其重要特徵，以及這些特徵在漢語景教文獻中的具體體現；

探討景教基礎文獻的經學思想及其重要特徵；探討景教基礎文獻的禮學傳統及其重要特徵。

上述研究正在突破之前學者視景教為異端的片面看法，力圖在整個東敘利亞基督教及其入華的大背景中，對景教義理及其意義做出全面深入的、實事求是的評價。

三、罄集明宮：為基督宗教的深度中國化奠定基礎

景教是基督宗教入華之奠基時期的產物，同時也是基督宗教中國化的典型案例和重要的思想文化資源。反觀數百年間景教與中國本土文化相適應、相融合的方式和方法，我們便會驚奇地發現，景教不僅在陶染盛唐氣象、把握時代精神方面（即其求同方面），有不輸於其他教派的意願和能力，而且在“頑強地、自然而然地突破”^②中國本土既有的概念和思路、從而保留其自身教義之實質方面（即其存異方面），也頗有其出人意料的獨到之處。

首先，就其求同方面而言，景教授用本土思想文化資源的例子可謂比比皆是。比如景淨所述的景教碑序文部分，即採用唐碑常見的“駢四驪六”的駢文形式，而頌文的局部則帶有鮮明的詩騷“兮”字句特色。並且碑文屢屢“用典以扶雅”“援古以證今”，可以說其作者在浸淫中國古典文化之同時，又頗為準確地切中了時代思想的脈搏。景教碑文作為雄秀獨出的唐文、唐音之一部分，與該碑書論、書法所崇尚的迥媚不俗的品味一樣，都是深受盛唐氣象陶染的結果。綜觀漢語景教文獻援古用典的情況，我們不難發現，這其中既可能有儒家孔穎達《五經正義》的影響，也可能有佛教如來藏系經論、老莊道家經典以及《太玄真一本際經》等唐代道教文書的直接或間接的影響。某種程度上可以說，唐代景教與同時期的儒、釋、道一起，積極地融入到了了一個共同的文獻社區（literary community）之中。它們借助於同一套文獻和修辭話語系統，表達了某些類似的思想與關切。比如，它們都強調語言在表達宗教思想方面所具有的局限性，它們在面對人生痛苦與生命無常之時，均領悟到了深刻而富有啟迪的真諦。尤其是，它們都在自己的經文中發展出了一套護國話語，一方面體現了當時各個宗教對政教關係的重視，另一方面也說明了，它們已然借助於共享的詞匯和語言，構建出了類似的政治心態和宗教意識形態。^③

其次，就景教在存異方面的努力而言，更有值得我們關注和學習的地方。據初步估算，敦煌景教文獻中具有敘語底蘊的用語多達 100 條以上，這其中既有譯音或譯義的聖號，也有關乎景教緣起的人名、地名、經名，更有敘利亞教父的神學用語。它們或明或暗，或正或奇，或援既有以鑄新義，或溯源始以陶正信。這些用語具有鮮明的景教特色，充分體現了中國景教思想與東敘利亞教會的敘語言境和神學傳統之間的密切關係。為了簡潔起見，我們在此僅以敦煌文書《尊經》為例，來說明景教已然在神學術語的深度中國化方面做出了十分有益的嘗試。

《尊經》的篇幅並不大，但其重要性卻是學界有目共睹的。就文本的結構而言，《尊經》包括四個較小的部分：正文部分有景教“三身一體”表述、景教諸位法王名單以及景淨所譯諸部經典的目次；這之後有一個簡短的按語，交待了景淨譯經的緣起與基本情況。通過對《尊經》文本的進一步精細研讀，我們便不難發現，《尊經》文本中交織着一個“表（顯）—深（隱）”的雙重結構：一方面，從其表層的顯性結構來看，其中禮敬三身一體、禮敬法王、禮敬景教經典的形式，完全是沿襲了佛教懺法文書中禮敬佛、僧、法三寶的儀式結構；^④另一方面，從其深層的隱性結構來看，其所禮敬的“三身”之“應身皇子”乃是就彌施訶（基督）的“獨生子”身份而言的，而其所禮敬的“景通法王”則是就彌施訶（基督）之“長子”身份而言的，^⑤其中“獨生子”所代表的是彌施訶（基督）“作為披戴者的、臨在的神性”，“長子”所代表的是被彌施訶（基督）披戴的人性。此處將“獨生子”（A）與“長子”

(B)的雙重身份相提並論(AB結構),旨在採用同屬一個身位的兩個詞來表達彌施訶(基督)神人兩性的緊密融合,而這樣的一種AB形式特徵,正是景教底源教會(東敘利亞教會)自古以來所採用的《尼西亞信經》的標誌性結構。^④景教《尊經》在文本表層的顯性結構之下,安置着奠基性的AB隱性結構,藉此景門信眾便可以透過易於接受的本土既有的禮敬文書形式,進一步深入到《尼西亞信經》與景教神學的堂奧之中。

《尊經》在羅列景教法王名單以及景淨所譯經典名目之前,尤其表達了其對“三身一體”(即三位一體)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。”^⑤此處景淨所謂的“三身”顯然是由大乘佛教“三身”概念脫胎而來,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。按照日本學者平川彰的看法,中文“應身”一詞所對應的梵語詞是“Nirmāṇa-kāya”。^⑥而這樣的一種對譯關係,並未見於陳真諦的譯筆之中——真諦常常將該梵語詞翻譯為“化身”或“變化身”。顯然真諦所採用的乃是一種直譯的方法,因為這些譯名與“Nirmāṇa”的基本含義(“形成、創造、轉變”^⑦)相吻合。其實將“Nirmāṇa-kāya”與“應身”對譯的這一富有新意的做法,乃是從後魏菩提流支譯介《十地經論》開始的,此後《大乘起信論》以及淨影慧遠、天台智者大師等人均沿用了此種譯名。唐貞元二年(786),罽賓國法師般若三藏與景淨合作翻譯了《六波羅蜜經》(七卷)。這次佛經翻譯對景淨的神學建構產生了不容忽視的影響。從日後《尊經》所體現的神學用語特點來看,景淨顯然已經接納了淨影慧遠、天台智者大師等人的“應身”譯名,因為正如佛教“應身”概念體現出了其經世致用的社會性和普世性,進而體現了大乘精神一樣,景教“應身”概念也一再強調了其“大庇存亡”“密濟群生”的經世內涵與大公精神。我們可以借助於淨影慧遠在《大乘義章》中對於“應身”概念的闡釋,即認為它是佛菩薩對世間“義如呼喚”的“眾生機感”之回應,^⑧來理解景教“應身”之“應”的“廣慈救眾苦”的救贖論內涵。當然了,景淨在援佛入景、熔鑄景教神學術語時,並非是一味照搬佛學名相的。他在“應身”之“應”的經世內涵上究竟拓展到了哪一步(其與創世、復臨的關係究竟如何),因文獻所限,目前尚難以論定。不過,有一點是可以肯定的:景教三一表述中的“妙身”“應身”“證身”,非但與佛教常見的三身表述(法身、報身、應身)有重要的區別,而且在名義上也與東敘利亞基督教的三一表述判然有別(後者通常採取“第一位、第二位、第三位”這樣的序列表達形式)。中國景教三一神學的獨創性就在於:一方面,它借鑒中國宗派佛學的三身表述,但又不拘泥、不照搬,而是做了創造性的轉化。另一方面,它脫胎於東敘利亞基督教的三一思想的經世內涵,^⑨但又在名義上突破了三位的序列表達形式。景教“應身”等概念並非敘利亞語概念的直接翻譯(因而也不能簡便地從漢語翻回到敘利亞語);但是,景教這些核心概念卻又與敘利亞語三一表述的經世內涵密切相關,甚至可以說是對這方面內涵的一個頗具匠心的概括、引申與再造。

此外,穆爾在翻譯《尊經》的“三身一體”敬語時,曾將“身”英譯為“person”。^⑩穆爾的這一看法,又可進一步將我們的探討引向理雅各對儒家經典的理解與翻譯。理雅各在翻譯《景教碑文》的“分身”概念時,已然涉及“person”的問題。而他在翻譯《大學》所謂“壹是皆以修身為本”時,更是明確地使用“cultivation of the person”來對譯“修身”一詞。至於說《大學》所謂修身之關鍵(也即“誠於中、形於外”),理雅各則又採用了“manifest”一詞來對譯其中的動詞“形”。^⑪理雅各的上述譯名處理方式,有助於我們更好地理解景教以“身”對譯古敘利亞語“qnoma”的思想基礎:按照安提阿學派的看法,古敘利亞語三一表述中的“qnoma”具有鮮明的“個案”或“個例”的意義,即它是類本質的個別顯現(individual manifestation),是“一階區分”層次上同質事物之間的二階區分(個性性

區別)。³⁹而且,從本體論的角度說,內在本質及其向外的現身(*qnomnic manifestations*),已然形成了一個有機的整體。⁴⁰這裡“身”着重於“現身”的動詞含義,與《大學》所謂“誠於中、形於外”的“身”的含義頗為神似。因此,唐代景教徒採用“身”一詞來翻譯古敘利亞語“*qnomā*”,應該是很有道理的——這也與唐代孔穎達《五經正義》中的解釋相吻合:孔穎達曾經援引鄭玄的看法,將“形”明確解釋為“顯現”(“形,猶見也”)。⁴¹與此同時,漢語“身”字還出現了這樣一個基本的用法,即將其作為“反身代詞”來使用。《爾雅·釋詁》將“身”解釋為“我也”,其《疏》則更進一步說:“身,自謂也。”⁴²在景教敦煌文獻中,這樣的用例也屢見不鮮:“彌師訶將自身與,遂即受死”、“己身”、“他家身”、“自家身”,等等。這些用法都是個體性的自謂,而非指單純肉體意義上的“身”。這樣,景教已然在“*qnomā* 身”的問題上,與儒家“修身”之“身”實現了三個意義層次的本體論相遇:(1)身是最基層的本體論區分單元;(2)身是內在本質及其外顯的有機整體;(3)身是表裡一如的個體性人格載體。由於東敘利亞基督教重視基督論的論辯,並且強調基督人性的救贖意義和教化意義,因此,“人格”內涵在“身”的意義中也就變得日益突出了。所以我們說,入華景教能夠在其教義上達成與儒家修身學說的對話和融通,其意義是非比尋常的。

除了教義而外,景教在禮儀思想的中國化闡釋方面,也做出了令人印象深刻的有益嘗試。景教的東禮傳統由來已久,陳垣曾在《元也里可溫教考》一文中指出:元代景教(也里可溫教)以禮東方為主,與唐代景教碑文所謂“東禮趣生榮之路”,乃屬乎一脈。⁴³唐元景教的東禮傳統體現了東方教會的神聖空間意識,其淵源可以追溯到使徒阿岱和馬睿所確立的禮儀傳統。早期敘利亞基督教已經開始有意識地援引聖經經文,將“以東為聖”的神聖空間意識納入使徒垂範,使“東方”成為神聖的居所、神顯的空間、禮拜的方向,從而成功地將崇拜的核心指向,從“地上的耶路撒冷”轉變為“東方諸天之上”的“天城耶路撒冷”。隨着景教的入華,“以東為聖”的意義闡釋也日益中國化,並最終在元代完成了深度融合的進程。《至順鎮江志》對東禮的內涵作了如下解釋:“大明出於東,四時始於東,萬物生於東,東屬木,主生,故混沌既分,乾坤之所以不息,日月之所以運行,人物之所以繁盛,一生生之道也,故謂之長生天。”⁴⁴上述解釋創造性地將五行學說、易系辭的生生之道、蒙古薩滿教的長生天信仰糅合進了景教東禮思想的闡釋之中,可謂是多民族文化融合的典範。

基督宗教的深度中國化是歷史的使命,更是時代的課題。具有原始使徒教會特徵的東敘利亞基督教入華之後,其中以景淨為代表的唐元景士便在教義思想的“援佛入景”方面做了很多嘗試,留下了寶貴的歷史經驗和文化遺產。他們憑藉唐元時代得天獨厚的思想境遇,超越了簡單的格義,並實現了教義思想的創造性重塑。總而言之,景教較好地駕馭了時代的詮釋學形勢,在神學、經學以及禮儀實踐方面做出了創造性的貢獻,而這無疑對於基督宗教的深度中國化有着不容忽視的奠基意義。晚明時期的天主教徒,如徐光啟、李久標、吳佑、徐驥、馮文昌、段袞、段冕、段昱、林一儁、熊士旂、潘師孔、蘇負英、李良爵等人,皆自稱“景教後學”,⁴⁵以示對這一具有深厚底蘊的古老傳統的必要尊重。相信在未來的基督宗教中國化歷程中,還會湧現出更多的景教後學。

①參看朱東華:《〈大秦景教流行中國碑〉書法考論》,香港:《道風:基督教文化評論》,2011年,總第34期。

②李之藻:《讀景教碑書後》,載吳昶興編注:《大秦景教流行中國碑:大秦景教文獻釋義》,新北市:橄欖出

版有限公司,2015年,第329~333頁。

③徐光啟:《景教堂碑記》,載王重民輯校:《徐光啟集》(下),北京:中華書局,1963年,第531~533頁。

④何樂模複製碑在歐美產生了頗為廣泛的影響。Cf.

Frits Holm, *My Nestorian Adventure in China: A Popular Account of the Holm-Nestorian Expedition to Sian-Fu and Its Results*, New York: Fleming H. Revell, 1923, pp. 303-324.

⑤《國家文物局印發〈首批禁止出國(境)展覽文物目錄〉的通知》，北京：《文物工作》，2002年第1期。

⑥王國維信中有這樣一段話：“近聞北京收藏家中有敦煌所出景教經二種：一、志元常樂經；一、宣元本經。羅先生擬設法借之影照。又日本友人富岡謙藏敦煌所出壹神論一卷，亦景教經典。富岡君於去歲逝世，其友人謀刊其遺書……”詳見 https://www.sohu.com/a/229400704_99924174 (筆者錄文)。

⑦王國維：《觀堂書札(與羅振玉先生論學手札)》(第九十三札)，載《中國歷史文獻研究集刊》(第一集)，長沙：湖南人民出版社，1980年，第37頁。

⑧陳垣：《基督教入華史》，載《陳垣學術論文集》(第1集)，北京：中華書局，1980年，第98頁。

⑨吳其昱：《唐代景教之法王和尊經考》，載《敦煌吐魯番研究》第五卷，北京：北京大學出版社，2001年；A. C. Moule, *Christians in China Before the Year 1550*, New York and Toronto: The Macmillan Co., 1930, pp. 56-57.

⑩參看六公會聯合聖歌委員會編訂：《普天頌讚》，上海：美華書館，1936年，第2頁。

⑪談藪：《房山縣深山中發見景教遺跡》，上海：《真光雜誌》，1931年第30卷第12期。房山十字寺碑石上所刻敘利亞語銘文(舊約詩篇一小節)，最初由劍橋大學博吉悌(Francis C. Burkitt)教授釋讀。

⑫Christoph Baumer, *The Church of the East: An Illustrated History of Assyrian Christianity* (New Edition), I. B. Tauris & Co. Ltd, 2016, pp. 228-229. Cf. Paul Bedjan ed., *Histoire de Mar Jabalaha, de Trois Autres Patriarches, d'un Prêtre et de Deux Laïques, Nestoriens*, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1895.

⑬葛承雍主編：《景教遺珍——洛陽新出唐代景教經幢研究》，北京：文物出版社，2009年，第1頁。

⑭王瑟：《唐朝墩古城遺址見證了東西方文化的交流與交融》，《光明日報》客戶端，2021年10月12日。

⑮譚嗣同：《仁學：譚嗣同集》，加潤國選注，瀋陽：遼寧人民出版社，1994年，第67頁；章太炎：《章太炎國

學講演錄》，諸祖耿等記錄，北京：中華書局，2013年，第244頁。

⑯赫胥黎：《天演論》，嚴復譯，北京：中國青年出版社，2009年，第81、89頁；梁啟超：《梁啟超全集》，北京：北京出版社，1999年，第679頁；魯迅：《破惡聲論》，東京：《河南》，第八期；章太炎、蘇曼殊：《告宰官白衣啟》，上海：《海潮音》，1927年第8期。

⑰張純一：《墨學與景教》，上海：上海協和書局，1922年，第1頁。

⑱同期學者中也不乏持守“正統—異端”二元對立觀念的代表人物，詳見祝平一：《正教與異端：明、清時期“大秦景教流行中國碑”的注疏研究》，台北：《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第九十一本第二分。

⑲孫江：《表述宗教——1893年芝加哥萬國宗教大會》，載《重審中國的“近代”：在思想與社會之間》，北京：社會科學文獻出版社，2018年。

⑳朱謙之：《中國景教》，北京：東方出版社，1993年，第81~89頁。參看耿昇：《中外學者對大秦景教碑的研究綜述》，載《中西初識》，鄭州：大象出版社，1999年；葉蕾蕾：《傳教士與傳教碑——〈大秦景教碑〉之美國接受史》，北京：《世界宗教研究》，2020年第3期。

㉑林悟殊：《唐代景教再研究》(增訂本)，北京：商務印書館，2021年，第175頁；王蘭平：《日本杏雨書屋藏富岡文書高楠文書真偽再研究》，蘭州：《敦煌學輯刊》，2016年第1期。

㉒杏雨書屋：《敦煌秘籍：景教經典四種》，武田科學振興財團杏雨書屋，2020年，第15頁。目前筆者與學界同仁一道，正在籲請杏雨書屋開展進一步的科學鑒定，以求上述景教文書真偽問題的最終解決。

㉓林悟殊：《唐代景教再研究》(增訂本)，第3頁。

㉔Zhu Donghua, *Chinese Jingjiao and the Antiochene Exegesis*, *The Oxford Handbook of the Bible in China*, edited by K. K. Yeo, Oxford University Press, 2021, pp. 47-61.

㉕A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*, Second revised edition, Leiden: E. J. Brill, 1962; George Howard trans., *The Teaching of Addai, Syriac Text*, Texts and Translations 16, Early Christian Literature Series 4, Chico, CA: Scholars Press,

1981; Amir Harrak, *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

⑳ Paul Bedjan ed., *Histoire de Mar Jabalaha, de Trois Autres Patriarches, d'un Prêtre et de Deux Laïques, Nestoriens*.

㉑ 此處借用德國學者羅森克蘭茲的說法。Gerhard Rosenkranz, *Die älteste Christenheit in China: in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie*, Berlin-Steglitz Ostasien-Mission, 1939, S. 6.

㉒ 陳懷宇:《唐代景教與佛道關係新論》,北京:《世界宗教研究》,2015年第5期。

㉓ 松本榮一、羅香林、林悟殊、汪娟等學者均有論及上述表層的顯性結構。參看松本榮一:《景教〈尊經〉の形式に就て》,東京:《東方學報》,1938年第8期;汪娟:《敦煌景教文獻——對佛教儀文的吸收與轉化》,台北:《中央研究院歷史語言研究所集刊》,第八十九本第四分。

㉔ 朱東華:《尼西亞信經與景教神學》,香港:《道風:基督教文化評論》,2017年,總第47期。

㉕ Oskar Skarsaune, A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325), *Vigiliae Christianae*, Vol. 41, No. 1 (Mar., 1987).

㉖ 吳昶興編注:《大秦景教流行中國碑:大秦景教文獻釋義》,第208~209頁。

㉗ Akira Hirakawa, *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*, Tokyo: Reiyukai, 1997, p. 61.

㉘ Arthur Anthony MacDonell, *A Sanskrit-English Dictionary*, London: Longmans, Green, and Co., 1893, p. 556.

㉙ 《大乘義章》卷十九《三佛義》(大正藏44·837c):“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。”

㉚ 朱東華:《從援佛入景角度看景教“應身”之“應”的經世內涵》,香港:《道風:基督教文化評論》,2013年,總第39期。

㉛ A. C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*, p. 56.

㉜ James Legge, *The Chinese Classics*, Volume I, Taipei: SMC Publishing INC., 1991, pp. 358-359, 367.

㉝ Cf. Sebastian P. Brock, *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Farnham, UK: Ashgate Publishing, Ltd., 2006, p. 173.

㉞ Zhu Donghua, Person and Shen 身: An Ontological Encounter of “estorian” Christianity with Confucianism in Tang China, *Yearbook of Chinese Theology 2015*, Leiden: Brill, 2015, p. 203.

㉟ 鄭玄注、孔穎達疏:《禮記正義》,北京:北京大學出版社,1999年,第1074、1596頁。

㊱ 《康熙字典》,北京:中華書局,1958年,第1237頁。

㊲ 陳垣:《元也里可溫教考》,載《陳垣學術論文集》(第1集),第44頁。

㊳ 俞希魯編纂:《至順鎮江志》,南京:江蘇古籍出版社,1990年,第365頁。

㊴ 祝平一:《正教與異端:明、清時期“大秦景教流行中國碑”的注疏研究》,第194頁。

作者簡介:朱東華,清華大學人文學院哲學系教授,清華大學道德與宗教研究院景教與中國宗教研究中心主任。北京 100084

[責任編輯 陳志雄]