

分类号 13B077

密 级

学 号 SHX06203

陝西師範大學

SHAANXI NORMAL UNIVERSITY

博 士 学 位 论 文

题 目 中国古代基督教研究
——以7至14世纪景教为中心

作 者 黄昌渊

指 导 教 师 杜文玉 教授

一级学科名称 历史学

二级学科名称 中国古代史

提 交 日 期 二〇一三年五月

学位论文原创性声明

本人声明所呈交的学位论文是我在导师的指导下进行研究工作所取得的研究成果。尽我所知，除文中已经注明引用的内容和致谢的地方外，本论文不包含其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果，也不包含本人或他人已申请学位或其他用途使用过的成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

本学位论文若有不实或者侵犯他人权利的，本人愿意承担一切相关的法律责任。

作者签名：黄昌洲

日期：2013年6月4日

学位论文知识产权及使用授权声明书

本人在导师指导下所完成的学位论文及相关成果，知识产权归属陕西师范大学。本人完全了解陕西师范大学有关保存、使用学位论文的规定，允许本论文被查阅和借阅，学校有权保留学位论文并向国家有关部门或机构送交论文的纸质版和电子版，有权将本论文的全部或部分内 容编入有关数据库进行检索，可以采用任何复制手段保存和汇编本论文。本人保证毕业离校后，发表本论文或使用本论文成果时署名单位仍为陕西师范大学。

保密论文解密后适用本声明。

作者签名：黄昌洲

日期：2013年6月4日

摘 要

在世界基督教的历史中，依托于欧洲文明的西方基督教成为基督教史的主流，具有同样深厚渊源的东方基督教却在历史长河中湮没不闻。直到《大秦景教流行中国碑》出土之后，西方世界才开始重新认识基督教在东方传播的历史。进入二十世纪之后，随着敦煌景教写本的发现，中国古代基督教的历史再度成为学者关注的领域。本文继承前人研究成果，从景教的出现和发展过程、景教的教义和神学思想、基督教的本土化及其社会历史条件三个方面探讨基督教（景教和也里可温）在中国传播的历史。全文共分五个部分。

第一章“绪论”对以往研究的主要内容和进展做出梳理，介绍本项选题的学术意义，并对所用的主要资料和研究方法作简要介绍。

第二章回顾了景教出现和发展的历史过程。汉代开辟的丝绸之路促进了不同文明之间的交汇与融合，景教即这种文明融合的结晶之一。它源于基督教向东传播过程中形成的波斯教会，经过中亚，传入唐朝的西北边疆地区。唐太宗贞观年间，进入中国内地，在唐朝的活动长达二百余年。会昌教难之后，又从内地转向边疆地区，随着元朝建立后边疆民族向中国内地的迁移，景教再度进入中原，并传播到东南、西南地区。自唐代初年至元代末年，尽管景教传播与发展的空间发生转移，从纵向的时间之轴上来看，景教在中国的出现与发展并未间断，而是保持了连贯性与延续性。

第三章讨论景教的教义和神学思想。基督教在东方传播过程中形成了具有自身特征的教义和神学思想。本文将初唐与中、晚唐两个不同时期景教文献的文本加以比较，寻找景教教义及思想内涵的前后变化。同时，归纳前后两个时期教义的同—性。与正统的基督教的神学思想比较，可知景教在神论、基督论、人性论、救赎论、末世论等方面均有其自身的特征。这些特征与景教对摩尼教、火祆教、中国传统思想和宗教教义的吸收有关。

第四章主要探讨景教的本土化过程及其制约因素。景教是具有中国本土特征的基督教，其形成与发展具有特殊的社会历史条件。唐王朝的政教关系、对外关系等对景教本土化的成败起着决定性的影响。同样，也里可温的本土化也与元代政治、宗教政策与社会背景息息相关。从宗教自身的策略来看，景教和也里可温都采纳了政教密切式的传教策略，并利用基督教的文化特长增加自身的影响力。此外，景教徒与也里可温的汉化、基督教与其他宗教的关系以及基督教会内部的分歧等因素也影响着基督教的发展。

在结语，强调中国古代基督教史既折射出中华文化的包容性与排他性，又反映出基督教的自身独一性与文化背景多元性。这些因素最终影响着基督教的本土化。本项研究的特点系考虑中国在世界历史中具有至关重要的地位，更因东方教会所具有的世界性特征，对景教的研究在包括中国在内的亚洲世界史中展开。通过本研究更显示出在中国展开的古代东方基督教的历史的面貌。并对于中国基督教的现在和未来提供一个长时段观察的视角。

本文注重资料的收集与运用。首先是尽量运用汉文文献中有关景教与也里可温的记载，包括《册府元龟》、《唐会要》、《通制条格》等，为弥补汉文典籍有关景教记载过于简略之不足，本文也注重运用西方文献中有关景教的记载。此外，还利用了碑刻等出土文献，尤其是在对西北边疆基督教历史的梳理中，利用相关考古研究成果。正是借重于国内与国外的历史文献，并将之与考古发现和出土文物及相关研究成果结合，本文得以“还原”基督教传播与发展的历史。

其次，重视基督教神学资料的运用。除了利用《一神论》、《序听迷诗所经》等汉文景教经典之外，《旧约圣经》和《新约圣经》的相关章节也被视为重要文献。本文对景教神学思想的分析，正是基于汉文景教文献与《圣经》的文本比较。此外，本项研究还大量采用了国外学者有关基督教教义及神学思想的研究成果，将其中揭示的基督教教义和神学思想与景教加以对比。

第三，注重运用汉语学术界以外的研究成果，尤其是韩国基督教史学者的研究成果。韩国基督教史学界对世界基督教史、东方基督教、东方文化与基督教等问题都有深入的研究，这些成果尚未翻译成中文。本文对这些研究成果加以梳理，将其中有关景教、基督教神学、景教神学思想等内容翻译成中文，系首次向中国学者介绍这些研究成果。

本研究的创新点主要有三个方面。

其一，作为基督教本土化研究的重点，笔者试图宗教教义和神学思想的系统性研究；将景教文献的内容按神论、基督论、救赎论等五个方面的基督教神学主题分类后再综合，而与西方正统基督教思想比较，揭示景教神学思想的特征。其二，本文对景教的研究并不限于宗教史的范畴，而是将景教置于国家政权、民族关系、社会结构、商业贸易、文化交流等所构成的社会整体中予以考察。其三，本研究不仅局限于古代中国基督教史，而对于基督教的未来研究也提供视角。在21世纪，中国面临着多角度的外交政策。宗教政策也是其中之一。

今天的基督教是基督教传教历史上的第五次来华的。本研究已考察了在中原文化历史数百年间，基督教被视为外来宗教。今天的基督教怎么克服这问题，并

宗教政策的宽容程度是决定未来基督教历史发展行程的关键。

关键词：“唐·元二代宗教”，“景教”，“基督教的本土化”

Abstract

Until the modern world, among the history of Christianity, European church, theology and administration pattern within the Hellenic world have been a mainstream, yet the church of the eastern world has sunken below the historic horizon. After the finding of “the Nestorian Monument” in 17C, and the “Jingjiao documents” and relics in 20C, scholars from home and abroad, started to study the manifold ways of acculturation of Christianity in ancient China.

This thesis is composed of four chapters and conclusion, keeping the former studies on Christianity in ancient China.

Chapter 1 is an introduction which describes the main stream of the past and current research on ancient Christianity of the east, aims and scope of this study.

Chapter 2 deals with the origin of Nestorian and the development of Jingjiao during the Tang Dynasty. Since the Han Dynasty, the “silk road” had played a major role between the West and the East, interacting with each other and forming multi-cultural characteristics. Jingjiao also belonged to one of them. Jingjiao stemmed from the Syrian Church (generally known as “Nestorian”) which was accommodated to Persian Church. Since Alopen, a Persian missionary, arrived at Chang’an in 635 Christianity had developed for about 210 years under the royal support and protection. But due to the execution of prohibition law related to Buddhism in 845, Jingjiao was also persecuted, hardly seen in “in-land”, yet in north western border or in commercialized area, Jingjiao still survived and prospered. During the Yuan dynasty, Christianity spread among the Mongol tribes, came into the mainland again in the name of “Yelikewen” and became prosperous until the fall of the Yuan Dynasty. From the Tang to Yuan dynasty, Christianity had never ceased in China, moving to and fro under the persecution, lasted more than 700 years.

Chapter 3 deals with the development of Christian theology within Chinese context. There are unique characteristics in Christian theology developed in ancient China. Thesis author compares Jingjiao documents written at two different periods (early Tang dynasty and late Tang dynasty). The terminology and theological concept have shown a significant difference between two groups yet also contain inner relevance. Author conducts a comparative study between Jingjiao and the orthodox Christian theology

from the perspective of systematic theology on God, Christ, man, redemption, and apocalypse. Jingjiao documents show its unique characteristic, which is influenced by Chinese Taoism, Buddhism, Confucianism, and also Persian religions such as Zoroaster and Mani. Nevertheless, they still maintain unity and relevance to the orthodox Christianity in main Christian theological issues mentioned above.

Chapter 4 deals with Christianity's inter-culturation process under Chinese socio-cultural background. Jingjiao has been deeply related to policies on religion and international affairs. Likewise, Yelikewen's attempt to accommodate to Chinese society is also deeply influenced by emperor's policies on religion and international relationship. They tend to take advantage of their cultural strength in spreading "Yelikewen". As time went by, they gradually came to be absorbed into Chinese society through ethnic marriage and educational system. This factor, with other factors like challenges from other religion or inner corruption, influenced Yelikewen's development.

In conclusion, the writer focuses on Chinese socio-cultural characteristic; its openness and its exclusiveness. Christianity's acculturation process tends to maintain its universal truth and at the same time tries to accommodate to a new cultural context. This characteristic is the crucial factor which formed very unique Christianity in ancient China. The author, considering the important role that China has among the world history and the multi-cultural characteristics that Jingjiao has, took an inter-disciplinary approach. This study result can provide a more holistic understanding of the Christianity of the east which spread to China, and more insight to the present and the future Christianity in China.

This study is based on literature research.

Firstly, Chinese literature on history of the Tang and Yuan dynasty including "Cifuyuangui", "Tanghuiyao", "Tongzhetiaoge", and the Western literatures were referred. In addition, relics including "Nestorian Monument" and other tomb stones were also referred.

Secondly, Jingjiao documents, or so-called "Dunhuang documents" such as "Yishenlun", "Xuting mishiso jing" etc. and the several religious Scriptures, mainly the Bible, and the books on Christian theology were referred for comparative study. Furthermore, the scriptures of Buddhism, Confucianism, and Taoism were referred for

theological analysis.

Thirdly, recent literatures on Jingjiao or Christianity in China from home and abroad were studied. Especially, the author referred to the several Korean scholars on Christianity in China . In spite of their profound insight and knowledge on Christianity of eastern world, they are not known to Chinese scholars .

Finally, this study has three innovative characteristics.

Firstly, the author attempts to study Jingjiao documents in a systematic theological approach. The contents of the documents are analyzed and synthesized according to five main theological topics, compared with Western orthodox theology.

Secondly, this study takes inter- disciplinary approach; deals not only a religion but also political, socio-cultural matters as a whole.

Thirdly, this study not only focuses on the history of ancient China, but also contributes to provide insight to the future study. In 21C, China is facing up to manifold foreign policy issues. The religion policy is one of them. Today's Chinese Church is a fifth attempt to mainland. As this study shows, Christianity has been regarded as a foreign religion for hundreds of years. How Chinese church overcomes this matter and what attitude the religion policy takes toward Christianity would decide its way to go.

Key words: "Religion in the Tang and Yuan Dynasty" , "Nestorianism" ,
"Acculturation of Christianity"

目 录

摘 要	I
Abstract	V
第一章 绪论	1
第一节 研究史的回顾	1
一、发现与开创时期	1
二、20 世纪 60 至 80 年代	2
三、20 世纪 80 年代以后	3
第二节 选题的缘由与意义	5
第三节 研究资料和研究方法	6
第二章 景教的出现和发展	11
第一节 聂斯托利派景教	11
一、聂斯托利派景教的定义	11
二、景教的起源：聂斯托利派	12
三、景教与波斯教会	13
四、景教与基督教	15
第二节 唐代之前基督教的传入	16
一、汉代的丝绸之路	17
二、西域基督教的传入	18
第三节 唐元时期基督教	20
一、唐代景教	20
二、西北边疆地区的景教	23
三、元代也里可温	26
小结	33
第三章 景教的教义和神学思想	35
第一节 景教文献的分类	35
一、《序听迷诗所经》	36
二、《一神论》	37
三、《宣元至本经》	40

四、《大秦景教大圣通真归法赞》	42
五、《志玄安乐经》	42
六、《大秦景教流行中国碑颂并序》	43
七、《大秦景教三威蒙度赞》	46
八、《尊经》	47
第二节 景教文献的翻译	48
一、神名	48
二、固有名词、神职身份的翻译	50
三、《圣经》翻译	51
四、佛教、道教及儒学用语的运用	55
第三节 景教的教义	62
一、神论	62
二、基督论	69
三、人性论	74
四、救赎论	76
五、末世论	83
六、景教教义的特征：与当时西方基督教会的差异	85
第四节 景教思想与释·道·儒思想	87
一、景教与佛教	87
二、景教与道教	89
三、景教与儒学	91
第五节 景教与波斯各种宗教思想	93
一、景教与摩尼教	93
二、景教与火祆教	95
小结	96
第四章 社会历史条件与基督教的本土化	99
第一节 唐代景教的政教关系	99
一、对外政策	99
二、宗教政策	101
三、政教密切式传教	104
第二节 景教徒的社会性实践	107
一、经济活动	107

二、社会与文化活动.....	109
三、景教徒之汉化趋势.....	112
第三节 元代也里可温的社会性实践.....	114
一、密切政教关系.....	114
二、利用文化特长.....	116
三、基督教世家之出现与其转变.....	116
第四节 唐景教与元也里可温的衰落.....	118
一、唐末景教衰落的因素.....	119
二、元代也里可温衰落的原因.....	126
小结.....	131
结 语.....	135
附 录.....	139
参考文献.....	159
致 谢.....	169
攻读学位期间研究成果.....	171

图表目录

表 2-1	泉州出土的景教碑叙利亚文碑铭译文.....	28
表 3-1	大秦景教流行中国碑文与基督教教义对比表.....	46
表 3-2	《三威蒙度赞》内容与基督教教义比较.....	47
表 3-3	景教经籍中上帝的译名.....	48
表 3-4	景教经籍中耶稣的译名.....	49
表 3-5	景教经籍中圣灵的译名.....	49
表 3-6	景教典籍若干术语译名表.....	50
表 3-7	《一神论·世尊布施论》与《圣经·马太福音》对比表(1).....	51
表 3-8	《序听迷诗所经》“十愿”与《圣经》“十诫”对照.....	53
表 3-9	唐代景教文献中的佛教用语表.....	57
表 3-10	《大秦景教流行中国碑颂并序》中的道、儒用语举例.....	58
表 3-11	唐代景教文献中的道教用语表.....	58
表 3-12	《一神论·世尊布施论》与《圣经·马太福音》对比表(2).....	72
表 3-13	《志玄安乐经》“十观”与《圣经》内容比较.....	78
表 3-14	景教教士等级表.....	86
表 3-15	也里可温人物事迹表.....	115

第一章 绪论

第一节 研究史的回顾

中国景教的研究最早可追溯到 17 世纪初，肇始于明天启年间《大秦景教流行中国碑》（立于公元 781 年）的出土及对碑文的解读。最初的研究由明代耶稣会传教士发起。他们一得知景教碑，就尝试将碑文翻译为西方语言，并将它介绍给西方世界。之后，在欧洲和北美，新教传教士和基督教学者也对景教碑作了不少研究。针对那些质疑景教碑真实性的观点，他们为它的真实性作了辩护。当时，中国学界未能接触西方对景教碑的研究成果，因而对景教碑的发现及其意义缺乏了解。

19 世纪末 20 世纪初以后，随着敦煌、吐鲁番、内蒙古、泉州等地景教文献和遗物的发现，景教研究日趋深入。尽管自那时直到今天，发现和发掘的景教文献数量不多，但这些少量的文献仍然吸引了诸多从东方到西方、从古代到现代的敦煌学家、历史学家、基督教学者和文化史学者的目光。从内容来看，对这些文献的研究包含若干方面：一些成果尝试将景教文献加以分类，并分析其产生的外部条件和真伪。另一些研究认定它们的真实性，进而分析它们所反映的宗教思想和传教策略等。这些研究的历史大致可以分为三个阶段^①：

一、发现与开创时期

19 世纪末至 20 世纪初，由于景教文献和遗物的新发现，出现了景教研究的高潮。1908 年法国人汉学者伯希和 (Pelliot) 在敦煌发现了一些汉文景教文献以后，日本汉学家也积极地参与这项研究。羽田亨 (Haneda) 和佐伯好郎 (Saeki) 是介绍景教文献的代表性学者。他们对景教文献以及相关的研究领域投注了巨大的热情，对景教文献做出分类，并尝试从语言、历史、神学等方面对它们进行分析。

佐伯好郎于 1911 年开始发表他的景教资料研究和翻译成果。他的研究和热情极大地影响后世的研究者。羽田亨也在 1913 年开始公开他所有的照片资料和研究成果。羽田亨先后发表有关《序听迷诗所经》、《志玄安乐经》的研究论文，佐伯好郎则发表了《景教研究》（1935 年）等^②。他们虽对景教经典文书的研究具

^① Matted Nicolini-Zani. Past and Current Research on Tang Jingjiao Documents : A Survey . Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia. edited by Roman Malek. Germany: Institut Monumenta Serica. 2003 :24-26.

^② 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993 年，第 231-232 页。

有开拓之功，然而，他们对景教文献的来源、起源和翻译缺乏仔细的评估。在西方，Arthur C. Moule, Francis S. Drake, John Foster 等学者致力于将这些景教文献介绍给西方学界，但他们的介绍主要以这些日本学者的研究为基础。不同的是，西方学者的兴趣主要在于跨文化的交流以及中国基督教的历史^①。

同一时期，在中国国内也产生了一些重要的成果。陈垣《元也里可温教考》（1917年完成，出版单行本，之后，直到1934年，多次增删修订）专以汉文史料，证明元代基督教之情形，对也里可温的性质、境遇、兴衰等均有开创性的贡献^②。陈垣《基督教入华史略》（发表于1924年）将唐代的景教、元代的也里可温和明代的天主教作为基督教入华的三个不同时期，分别加以论述^③。《元西域人华化考》（前四卷发表于1923年，后四卷发表于1927年）则涉及了也里可温之华化问题，亦为基督教研究开创了新的领域^④。冯承钧《景教碑考》是这一时期中国古代基督教研究的又一力作，该书“鸠集诸家考证记述之文，证以近年来汉学家研寻之成绩……正其谬误，补其阙遗，以供研寻唐代宗教者之参考”^⑤。

二、20世纪60至80年代

这一时期，学者的研究兴趣主要在于中国基督教的历史。他们的研究全部以日本学者的发现为基础。其中，杨森富、王治心、罗香林是代表学者。王治心《中国基督教史纲》对基督教在中国千余年的历史作了扼要叙述，对中国文化与基督教的相互关系作了广泛探讨。该书第四章、第五章分别对唐代景教、元代也里可温的起伏兴衰的历史脉络作了展示。^⑥ 杨森富《中国基督教史》也对基督教在华的传播与发展有详细的历史叙述。^⑦ 杨森富还著有《中国风土与基督教信仰》一书，讨论基督教文化与中华文化的共通性与相近性。该书第二篇有专章讨论景教的中国本土化主张。^⑧ 罗香林《唐元二代之景教》^⑨关于唐代景教部分收录5篇论文，其中《景教徒阿罗憾等为武则天皇后造颂德天枢考》证明唐高宗时由波斯进入唐朝内地的阿罗憾即为《大秦景教流行中国碑颂并序》中的僧首罗含。这一观点受到学界的推崇。此外，该书附录《元代景教大德西行伟迹记》也是此前未曾

① Matted Nicolini-Zani, Past and Current Research on Tang Jingjiao Documents. : A Survey . Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia. edited by Roman Malek. Germany: Institut Monumenta Serica. 2003: 24-26.

② 陈垣：《元也里可温教考》，吴泽主编《陈垣史学论著选》，上海：上海人民出版社，1981年。

③ 陈垣：《基督教入华史略》，吴泽主编《陈垣史学论著选》，上海：上海人民出版社，1981年。

④ 陈垣：《元西域人华化考》，刘梦溪主编《中国现代学术经典·陈垣卷》，河北教育出版社，1996年。

⑤ 冯承钧：《景教碑考》，上海：商务印书馆，1931年。

⑥ 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959。该书于1959年初版，1998年五版。

⑦ 杨森富：《中国基督教史》，台湾：商务印书馆，1968年。

⑧ 杨森富：《中国风土与基督教信仰》，高雄：天启出版社，1977年。

⑨ 罗香林：《唐元二代之景教》，香港：中国学社，1966年。

出现的中文资料^①。这一时期的研究成果为拓展景教研究做了大量工作，为景教研究增加了新的元素。

三、20世纪80年代以后

20世纪80年代以后，随着新的景教遗物和文献的发现和考订，中国大陆的景教研究出现了又一个高潮。因为这一时期的研究在科学、历史和史料的解读方面有更坚实的专业基础，这一时期成为景教研究的又一个转折时期。相关研究主要集中在景教文献的考辨、景教的性质、景教在中国基督教历史中的地位、景教的传播和分布、景教的兴衰及其因素等诸多方面。

由于景教文献、遗物的发现、发掘、整理是景教研究的基础，这一时期对已有中文及西文文献中有关景教记载的搜集与整理一直是学者们致力研究领域。20世纪初在新疆吐鲁番地区、内蒙古西夏黑水城等地发现了多种文字的景教文献，翁绍军校勘并注释的《汉语景教文典诠释》对《大秦景教流行中国碑颂并序》及唐代景教文献作了详细注释。

20世纪后期，在内蒙古赤峰、福建泉州、江苏扬州、中亚七河流域、敦煌莫高窟等地出土了汉文和其他文字的景教墓碑、写本等文物，其中包括在喀什等地的景教教堂中发掘的600余方叙利亚文景教徒墓碑。这些发现大都经过整理、研究。牛汝极《十字莲花——中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》描述了叙利亚文景教石刻的发现和铭文研究情况，对敦煌发现的叙利亚文景教写作进行了重新研究译释，并对阿力麻里、百灵庙、赤峰、扬州、泉州等地发现的叙利亚文、回鹘文、拉丁文、八思巴文等诸种语言文字的景教徒碑铭逐一翻译、注释。这种跨语种考证、研究的展开为景教研究增加新的视角^②。葛承雍主编的《景教遗珍——洛阳新出唐代景教经幢研究》则对2006年发现（1976年出土）的经幢中所刻的《大秦景教宣元至本经》及《幢记》进行了校勘、翻译、考释、比较，从而印证了敦煌写本《大秦景教宣元本经》的真实性，同时也证明了所谓小岛文书《宣元至本经》系伪经^③。唐莉《中国景教历史及其文献研究》（英文版）在深入研究现存汉文景教文献的基础上，对已经发现的景教文献重新作了英文翻译^④。

基督教史学者多将景教（及也里可温）作为中国基督教史的重要一环加以研究，

① 高伟浓、王国强：《罗香林对中外关系史和华侨史的研究》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2003年，第5期。

② 牛汝极：《十字莲花——中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

③ 葛承雍主编：《景教遗珍——洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009年。

④ Tang, Li: A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents. Frankfurt am Main. 2002. 这一成果对蒙元时期景教在北方少数民族中的传播也有论述，但讨论的重点为唐代与元代的景教。

因而注重从历史演变的角度梳理和呈现景教的历史。朱谦之《中国景教》完成于1966年（但首次出版时间是1993年，故放在这一时期予以讨论），是全面、完整论述景教起源、发展及其在中国传播情况的著作。黄心川认为该书是20世纪中国大陆研究景教著述最新、资料最丰、研究最深的成果^①。江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》一书包括景教、元朝的也里可温等部分，对景教在唐代的兴亡以及唐朝宗教政策对景教兴衰的作用都有讨论^②。阿·克·穆尔著《一五五零年前的中国基督教史》对基督教在中国传播的历史线索作出梳理，为景教研究者多所参考^③。邱树森《元代文化史探微》一书包括了一组研究元代基督教的文章，有助于了解元代也里可温的状况^④。

景教在中国的传播具有地域差异，已有成果也对景教传播及相关的分布状态有较丰富的研究。杨富学认为，宋代时回鹘景教主要局限于高昌一带，到元朝时迅速扩大到喀什、叶儿羌（今莎车）、哈密、吐鲁番、乌鲁木齐、和田、库车、巴里坤等地^⑤。朱谦之根据《马可·波罗游记》的记载，认为元代自喀什噶尔以东，以至北京，沿途几乎都有景教徒分布。与景教分布的区域不平衡性相应，有关景教演变的相关成果还体现为区域研究。与20世纪初在西北地区发现景教文献相比，东南沿海地区景教遗物出世较晚。20世纪后期，由于泉州、扬州大量景教遗物的发现，东南沿海地区景教发展的研究成果续有增加。

现有研究成果除了上述对景教源流、演变、空间分布等历史动态的研究之外，景教兴衰的因果关系分析也是研究的重点。一些学者从唐、元、回鹘等政权的宗教政策探讨景教兴衰的因素。朱谦之，周良霄，盖山林、正茂等探讨了类似的问题。当然，有关影响基督教兴衰的外部因素的分析并不局限于政治、经济等层面，学者们还尝试从文化冲突与交融的角度加以探讨。除了前述从外部因素对基督教兴衰因素的分析，学者们还注重从宗教内部诸因素探讨景教与也里可温的成败得失。景教基本教义的变化，在中国的传教方式，与其他宗教之间的关系也是学术界在作因果分析时关注的课题。

景教研究取得了丰硕成果，但也存在一些不足。诸如从神学思想史角度对景教教义的深入剖析尚感缺乏，对景教与其他宗教关系的研究也不充分，此外，景教与国家的关系、景教在中西交通史和文化交流史中的作用等都有待更加深入的研究。

① 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年。

② 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年。

③ 阿·克·穆尔撰，郝镇华译：《一五五零年前的中国基督教史》，北京：中华书局，1984年。

④ 邱树森：《元代文化史探微》，广州：南方出版社，2001年。

⑤ 杨富学：《宋元时期维吾尔族景教略论》，《海交史研究》，1984年，第6期。

第二节 选题的缘由与意义

在中国的历史文献中，有关基督教传入的确切记载可以上溯到唐朝的景教。之后，元代和明清两代基督教再度展开传教活动。其间，基督教虽未在中国历史上占据中心地位，但都与朝政发生了密切联系，其变迁及其与中国社会的紧密关联使中国基督教历史呈现出其特有的复杂性和独有的特质，不仅是研究中国思想文化及社会史的重要课题，也是认识世界基督教历史不可或缺的重要内容。中国基督教历史的千年变迁轨迹及其所具有的丰富内涵，吸引了众多学者参与研究。

本论文的第一目的正在于探索这期间中国基督教变迁的全貌，突出中国基督教历史的连续性。基督教在内地的千年历史呈现为几个兴衰起伏阶段。唐朝的景教兴盛 200 余年，但在会昌五年（845）唐武宗灭佛之后，在内地销声匿迹，其后的宋代汉文文献中几乎没有留下景教的痕迹。元代的也里可温教和天主教虽一度兴盛，但随着元朝的灭亡，在内地的兴盛再度转为衰微。明清时期，西方传教士东来，基督教又一次兴起。但这种清晰可见的阶段性的，并不能成为否认基督教发展具有连续性的理由。由于现有研究主要立足于“中国内地”（Inner China），将基督教视为“外来宗教”，只是从中西文化交流的视角研究基督教，将基督教在中国传播的连续的历史过程人为地截取为几个互不相关的时期。如果不是仅仅以“中国内地”作为立足点，而是兼顾北方和西域，以及亚洲其他地区，就会看到以往公认的基督教的几次“中断”并非事实，承认自唐代至元代 700 年间，基督教在中国的传播具有“连续性的历史”。

本论文的另一个目的在于重点探讨“东方教会^①”变迁以及中国基督教本土化的特征和意义。特别关注欧洲的基督教本土化与中国基督教本土化之差异，尝试探讨中国本土宗教（如道教）以及本土化的外来宗教（如佛教）之间的互动，评估中国文化与基督教文化的内在冲突与相互渗透，重点分析景教与西方基督教教义比较及神学思想的本土化。

以往的基督教史研究中还存在“西方中心主义”的趋向，教会史的叙述线索往往遵循以罗马教会为中心的天主教传教历史为主轴，或者以西欧以及美国为中心的新教传教历史为主线，缺乏对欧美以外东方基督教会史的关注。近来，古代基督教传教的“东方路线”，即小亚细亚→叙利亚→波斯→中国、东南亚、韩国、日本的传播逐渐成为教会史研究的热点。其中，自唐朝至元朝的中国基督教是东

^① 公元 395 年东西罗马分离后，统一的基督教也分为东西方基督教。后来东方基督教形成了东方正统教派（主要是希腊正教和俄罗斯正教）和东方非正统教派。聂斯托利派属于后者。该派成立了“东方教会（the Church of the East, 公元 498）”积极地往东方传教。这里指的东方教会是非正统派东方教会尤其是聂斯托利派。李章植：《亚洲古代基督教史》，首尔：基督教文社，1990 年。

方教会重要的构成部分，对这一历史时期中国基督教的研究可以丰富世界基督教和教会历史（主要指亚洲地区），有助于打破教会史研究中的“西方中心论”观念。

在这里需要对本土化这一用语加以定义。一般所说的本土化，指的是当外来文化进入的时候，与本土的文化和传统思想相结合，最终产生“文化适应”。宗教方面主要包括经过在教义和礼式上与传统文化的冲突、对话、交融，逐步调整为使当地人能够接受的形态。因此，如果将这种文化的适应过程定义成“本土化”，其主要含义往往偏向于强调其“适应”性。在基督教传教史中，“本土化”概念从“适应（adaption, accommodation）”起逐渐扩展，深化而形成“文化化（inculturation）”、“文化变化（acculturation）”、“文化互相作用（interculturalization）”等新的用语^①。因此，在研究宗教史时，应有一个概念能够准确地概括全部这些过程，即不能局限于讨论基督教对本地文化适应，而应照顾到与文化适应同时发生的其他过程。本文虽然使用本土化这一概念讨论景教的历史，但并不限于其适应性的方面，还注重基督教与本土文化之间的对话。到目前为止，国内基督教本土化研究的焦点在于本土化的失败和失败的原因。但是，本项研究并不限于本土化失败的因素分析，而是从不同层面、不同角度回溯本土化的整个过程，尝试采用一种“过程中心”的研究视角。

第三节 研究资料和研究方法

本项研究立足于历史学的文献研究方法。注重吸收和充分借鉴已有研究成果，尤其是吸收西方论著中已有的研究成果。在原始材料运用上，重视典籍资料，同时注意运用敦煌文书、碑铭等相关资料。

基督教的汉文经典是本项研究得以展开的重要原始文献，这些文献包括源于敦煌石室的《序听迷诗所经》、《一神论》、《宣元至本经》、《大秦景教大圣通真归法赞》、《志玄安乐经》、《大秦景教三威蒙度赞》、《尊经》。《大秦景教宣元至本经幢》是继《大秦景教流行中国碑》之后景教出土文物的又一重大发现^②。自 2006 年被发现以后，学者们对该石经幢上铭刻的《大秦景教宣元至本

^① R.J.Schreier, *Constructing Local Theologies*, Korean Version, the Catholic Press, 1991:25.

^② 据洛阳市第二文物工作队《洛阳景教石经幢出土的调查》一文记载，该经幢出土于 1976 年前后，2007 年 2 月由洛阳市第二文物队公布。参见葛承雍《景教遗珍——洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009 年。

经》经文及经幢记作了校勘、考释与翻译^①。这些成果（当然还有其他历史文献）是本文追溯景教在唐代的出现与发展的重要基础。

这些文献先后经过诸多学者的整理、对勘、释读和翻译，已经形成并公开出版了若干研究成果。朱谦之《中国景教》专章讨论汉文景教文献的发现及真伪，对前述经籍的形成年代、流播过程、主要内容多有探讨，并在此基础上对诸经的真伪提出判断^②。江文汉对敦煌石室中发现的景教文献逐篇加以整理，每篇加以简单注释和提要，对每篇经文的发现始末、收藏地点、主要内容等多有说明^③。上述两书虽对景教文献多所呈现和论述，如朱谦之《中国景教》收录了《宣元至本经》、《大秦景教三威蒙度赞》等全文，但都不以文献考释本身为研究主旨，因而多将景教经典作为附录。与此不同，翁绍军《汉语景教文典诠释》以景教经文考释为主要研究内容。该书在朱谦之、江文汉等学者对经文校勘、整理与诠释的基础上完成，罗列了有关景教经文注释的不同见解，对经文中的疑难词语一一注解，从而为景教汉语文典研究提供了一份完整的资料^④。此外，本文还参阅了 Sacki, HwangJung-Wook 等日本、韩国学者整理的景教经文。^⑤ 这些景教经文及其注释是本文分析景教教义、神学思想及其变化的核心文献之一。

迄今为止，出土文物中有关基督教的碑铭为数不少，对这些碑铭的翻译、考订与释读也成为重要的研究领域。这些成果无疑为古代基督教的研究提供了重要的文献。牛汝极《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》对阿力麻里、百灵庙、王墓梁、白塔、赤峰、扬州和泉州发现的叙利亚文、回鹘文、拉丁文、八思巴文景教徒碑铭逐一介绍、标音、转写、翻译、注释，提供了历史文献之外有关新疆、内蒙古、江苏、福建等地景教状况的重要依据。^⑥ 本文对元代西北边疆和内地基督教的历史发展的回顾，也利用了这些碑刻研究成果。景教的历史之所以在中国传统的历史叙述中长期隐而不彰，原因之一正在于汉文景教历史文献的缺乏。在敦煌写本被发现与公布之前，学者们对古代基督教的了解仅能依赖历史文献中十分有限而零星的记载。这些记载散见于正史、方志等史籍中，包括《旧唐书》、《新唐书》、《资治通鉴》、《册府元龟》、《全唐文》、《唐会要》、《通制条格》、《元史》等。此外，陶宗仪《南村辍耕录》^⑦、马祖常《石

① 这些成果包括林悟殊、殷小平《经幢版〈大秦景教宣元至本经〉考释——唐代洛阳景教经幢研究之一》、赵晓军、褚卫红《洛阳新出大秦景教石经幢校勘》、唐莉《洛阳新出土大秦景教经幢文初释及翻译》，均收录于葛承雍主编《景教遗珍——洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009年。

② 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第112-129页。

③ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第64-92页。

④ 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所，1995年。

⑤ 李章植：《亚洲古代基督教史》，首尔：基督教文社，1990年。

⑥ 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

⑦ 陶宗仪：《南村辍耕录》，北京：中华书局，1959年。

田先生文集》^①等，也为基督教在中国的活动状况提供了历史证据。除了中国的历史文献之外，西方的史籍对基督教在中国的传播也有记载，这些历史记述弥补了汉文典籍有关基督教活动记述的不足。随着景教碑铭以及敦煌写本景教经文的发现，学者们有可能将历史文献、出土碑铭和经卷以及其他出土文物（如壁画）等结合起来加以研究，从而尽可能还原基督教在中国各地的分布与活动情况。本文对景教与也里可温的研究正是借重于这些来自于国内与国外的历史文献，并将之与考古发现和出土文物及相关研究成果结合，以“还原”基督教传播与发展的真实情况。

本文的研究还运用了若干资料集，包括张星烺编《中西交通史料汇编》、贺灵编《新疆宗教古籍资料辑注》等。张星烺编《中西交通史料汇编》有章节专门涉及《大秦景教流行中国碑》，有“《景教碑》之研究”、“景教祈祷文之发现”等附录，还有“唐末景教之被禁”、“五代及宋时在中国之基督教完全禁灭”等章节，收录《新唐书》、《资治通鉴》、《册府元龟》、《唐会要》、《古代中国闻见录》等中外史籍文献的有关景教的资料^②。贺灵《新疆宗教古籍资料辑注》有专章辑录基督教文献，有助于了解宋元时期西北边疆地区的基督教活动^③。

本项研究的特点是关注宗教教义和神学思想的研究。景教是基督教最早传入中国的一个教派，曾是与罗马教会并立的东方教会的组成部分。具有与罗马天主教及新教有别的神学思想。理清景教神学思想本土化的内涵，首先需要将景教经文中阐述的宗教教义及其蕴含的神学思想，与以《圣经》为核心的宗教教义和神学思想加以比较。作为这项研究的基本文献，除了前述汉文景教经典之外，《旧约圣经》和《新约圣经》的相关章节也被视为重要的文献。通过将景教经文与《圣经》经文的比较，本文尝试梳理景教神学思想的变化；而通过将景教经文与释道儒经文（及用语）的比较，我们还可以从跨文化的视角观察景教神学思想变化的因素。因而，《道德经》、《论语》、《净土四经》等典籍，也被视为与本研究相关的文献加以利用。由于神学、佛教、道教、儒学各成体例，其思想更是博大精深，笔者学识有限，只能运用相关研究成果以补个人学识之不足。神学思想方面，Kim, JinGeun《基督教系统神学》^④、王治心《中国宗教思想史大纲》^⑤、Louis Berkof《系统神学》^⑥、Moffet《亚洲基督教史》^⑦等，都具有重要的参考价值。

① 马祖常：《石田先生文集》，郑州：中州古籍出版社，1991年。

② 张星烺：《中西交通史料汇编》第一册，北京：中华书局，1977年。

③ 贺灵编《新疆宗教古籍资料辑注》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2006年。

④ Kim, JinGeun. Systematic Theology vol.I. Seoul: Yonsei Press. 2002: 216-217.

⑤ 王治心：《中国宗教思想史大纲》，上海：东方出版社，1996年。

⑥ Louis Berkof. Systematic Theology, Seoul: Christian Digest Publishing Co., 2000.

⑦ 莫菲特著，中国神学研究院中国文化研究中心译《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2006年。

本文还将从基督教神学思想的视角解析景教教义。

本文对景教的研究将超越宗教史的范畴，遵循整体史的路径，将景教置于国家政权、民族关系、社会结构、商业贸易所构成的有机的社会整体中予以研究，避免将宗教与其所在的整体历史割裂。虽然本文的研究对象是中国景教，但在本文研究的时段（自唐至元），中国在世界历史中具有至关重要的地位。更因东方教会所具有的世界性特征，对景教的研究将会在包括中国在内的亚洲世界史整体中展开。笔者将努力尝试从这种“世界史”的眼界中研究景教。

笔者撰写的《中国基督教的本土化：对7至20世纪初叶反基督教运动的反应》已对景教传入中国之后，基督教的本土化过程作初步探讨，论文对中国思想与传统的特征和基督教思想的特征作过比较，并从基督教的基本教义的梳理，对基督教思想与中国思想传统的内在抵触加以讨论，从这一角度，对景教与也里可温的没落作过因素分析^①。本项研究将在已有研究的基础上，将景教思想和也里可温教的研究领域扩大，从古代东方基督教历史的视野研究基督教的演变，并在此背景中着重考察其本土化进程。

本文由五章组成。第一章“绪论”，对以往研究的主要内容和进展作出梳理，介绍本项选题的学术意义，并对所用的主体资料和研究方法作简要介绍。第二章“景教的出现和发展”是有关景教变化历史过程的研究。由景教在西亚的起源（聂斯托利派）着手，从教会史、宗教传播史、宗教思想史、文化交流史等角度，讨论景教与也里可温的传播、发展、顿挫、复兴展开历史叙述。第三章重点讨论景教的教义和神学思想。本章首先对景教文献作分类梳理，然后通过对景教文献中用语、概念、义理、思想等的跨文化分析，从神论、基督论、人性论、救赎论、圣灵论、末世论等方面深入探讨景教教义的内涵，并将它与西方基督教的神学思想加以比较，归纳景教教义与神学思想的独特特征，进而，从东西文化两个不同方面探讨景教神学思想独特性的历史因素。一方面，透过景教思想与中国释道儒思想及教义的比较，讨论它与中国传统文化思想的关联，另一方面，通过景教思想与摩尼教、火祆教思想的比较，讨论它与这两大同时期的西亚宗教的关系。第四章主要探讨的是在中国特有的社会历史条件下景教的本土化过程及其制约因素。先由唐朝的国内政治、宗教政策与对外政策，分析景教传教策略及其社会背景；从唐代政教关系和对外关系等角度分析景教徒的政治实践和经济、社会文化活动，并对景教徒的汉化和景教的本土化作一分析；然后，从元代的政治与社会背景上考察也里可温的本土化；最后，对唐景教与元也里可温的发展与起伏作整

^① 黄昌渊：《中国基督教的本土化：对7至20世纪初叶反基督教运动的反应》，华东师范大学硕士学位论文，2003年。

体性的因素分析。最后是结语，对中国古代基督教的本土化、王朝的宗教政策与宗教的政治策略等问题作综合讨论，并提出自己的若干思考。

第二章 景教的出现和发展

景教是古代源于聂斯托利派的东方教会，由叙利亚传播到波斯，再从波斯沿着丝绸之路向东传播，经过中亚，最终到达中国。基督教由唐朝边疆进入内地，经过与在中国已存的道教、佛教、儒学磨合，取名“景教”，显示其在中国传播、发展的努力。唐代后期，景教受到排挤，转而向边疆地区传播，经过五代和宋时期，绵延不绝，甚至在西北地区获得发展，并随着元朝的建立再度进入中国内地。

第一节 聂斯托利派景教

公元7世纪传入中国的基督教直接来源于波斯，但其源头却可以追溯到聂斯托利派，是古代东方教会向东传播进入中国内地后新设的名称。因此，追溯景教的来源，不仅要了解它与波斯教会的关系，还要进一步考察它所具有的聂斯托利派的教派特征。而要从特定的历史时空中定义景教，还需要比较景教与基督教的关系。尽管景教是基督教的一个分支，但它毕竟是波斯教会向东传播进入唐朝之后的一个逐步形成自身特征的分支。

一、聂斯托利派景教的定义

聂斯托利派景教曾把波斯的首都色路西—塞西封（Seleucia-Ctesiphon）作为自己的中心。景教是聂斯托利派基督教自波斯传入唐时，在唐代普遍通用的名称。公元781年竖立的《大秦景教流行中国碑》，以及之前和之后的《大秦景教三威蒙道赞》、《大秦景教宣元至本经》、《大秦景教大圣通真归法赞》的标题中均记有“大秦景教”的名称^①。《志玄安乐经》经常提到“景教”的名称，在《尊经》中还有“大秦本教”的名称。从而使我们知道这个宗教自称为大秦景教、景教，或是大秦本教。《唐会要》卷四十九记载：“天宝四载九月，诏曰：波斯经教，出自大秦，传习而来，久行中国。爰初建寺，因以为名。欲将示人，必修其本。其两京波斯寺，宜改为大秦寺。天下诸府郡置者，亦准此”^②。据这段记载，公元745年10月以后的景教波斯寺改称为“大秦寺”。从景教名称的这一变化可知，景教即指来自波斯的宗教。公元651年，由于波斯灭亡将其改名为指代其根源地

^① Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第23页。

^② 王溥：《唐会要》卷四十九，京都：中文出版社株式会社，1978年，第864页。

一罗马的名称。

学者们对景教碑中多处使用的“景”字的含义有过解释。明代学者李之藻认为景者，大也，昭也，光明也。葡萄牙传教士阳玛诺《碑颂正论》解释说：“景净土将述圣教，首立可名曰圣教景教也。识景之义，圣教之妙明矣。景者，光明广大之意。”^①佐伯好郎《中国基督教的研究》对《大秦景教流行中国碑颂并序》中“景”字的内涵作详细分析。他认为碑文中称弥施诃为“景尊”、称救主为“景日”。其中，“景”字的寓义均为光明。此外，“景”通“京”，亦有“大”之义。碑文中将该教的教义、教规、教众、教士等，一概以“景”命名，如“景门”（教会）、“景寺”（教堂）、“景法”（教规）、“景力”（教会之功用）、“景风”（该教的影响）、“景众”（信徒）、“景士”（教士）等^②。

基督教在进入其他地域时，往往用“耶稣”或“基督”等希腊语音译作为本宗教的名称。比起这种生疏的外国语音译名称，“景教”是更接近中国语言习惯和文化传统的名称，因而在道教、佛教，儒家为文化主流的中国土壤中易于被人们接受。由于基督教经典涉及世界的光，并以光明和黑暗描写天国和地狱，“景”字的选择同时又蕴含着基督教信仰的核心信息。因此，“景教”的名称可以视为基督教汲取中国文化的语言及其象征，并试图从名称上本土化的精心翻译。

二、景教的起源：聂斯托利派

基督教出现于美索不达米亚，从地域上看，可以视之为东方宗教。由于开启灿烂的基督教文明的地点是在欧洲，通常我们所说的基督教是指在公元1054年东、西方基督教两分后在欧洲发展的西方基督教。然而，公元1世纪开始传教的基督教从以色列扩张到叙利亚及罗马殖民地地中海沿岸城市，终于成为广大罗马帝国的国家宗教（392年）。之后，由于罗马帝国分裂（395年），统一的基督教世界也逐渐两分为东西方基督教，可这种政治上的分治并不意味着宗教交流上完全断绝。以往的基督教大会还是继续召开，以提供各教会之间的神学交流。基督教初期由于罗马帝国的压制而很难向西方宣教，而此时以叙利亚埃德萨（现在土耳其的Urfa）为中心的东方传教很活跃。

开启景教之源的聂斯托利派争论发端于公元5世纪的埃德萨地区。由于东西方文化差异，安提阿教会与亚历山大教会之间逐渐形成了对立关系，而且，两个学派在神学上也有着极大的差异。在此期间，与安提阿学派相近的君士坦丁堡大主教聂斯脱利有关神学的观点，导致亚历山大学派和安提阿学派之间以基督论为

① 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第130页。

② 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005年，第55-56页。

核心的正面冲突。^①

两者冲突的根源在于，聂斯托利曾经在讲道中提出：“果真可以把圣母玛利亚称为‘神的母亲（theotokos）’吗？”这个疑问是因为基督论对耶稣的神性和人性理解的差异而引发的。当时，亚历山大学派称玛利亚为神的母亲，从而反对聂斯托利的观点。起初，双方相互以书信论驳，渐渐地，两个学派之间的争论发展到神学、教权的对立。最终，在罗马皇帝召集的以弗所宗教会议（公元431），在聂斯托利缺席的情况下，他被定罪为异端。之后，驱逐到埃及过着流放生活，并在451年死亡。对他的迫害并不限于其本人，他的思想也被定为异端，他的追随者不可以称为“基督徒”，只能叫作“聂斯托利派（Nestorian）”，而且遭受了严重的迫害^②。在452年召集的查尔西顿会议（Council of Chalcedon）上，教会结束了有关基督论的论争。辩证综合了聂斯托利派和亚历山大派的主张，界定了“基督的神人二性”，声明只有一位基督，他是真神又是真人，“不相混乱，不相交换，不相离散”（One person in two natures without separation, without division, without change and without confusion）。事实上以人类的理性去理解这个论断是很困难的，但是这一主张仍成为公认的基督教核心教义。

至此，聂斯托利派（叫“二性论者^③”）脱离了异端的嫌疑，但是教界依然认为该思想属于异端。反对者指责聂斯托利否认耶稣的神性、认为耶稣是人以及否认玛利亚的神性。在他们看来，聂斯托利派的神学思想也影响了基督教的救恩观，以至于否认“信仰基督得救恩”的基督教核心教理，从而导致人类的行为性救恩的错误主张。不过，后世的基督教史家认为，其实聂斯托利派的主张尚不至于成为威胁基督教本性的异端，只不过是威胁到当时掌握教权的亚历山大学派的地位，并因此遭到罗马教会的驱逐。

三、景教与波斯教会

波斯的萨珊王朝虽信奉作为本土宗教的拜火教或火祆教，却未对基督教实施特别的迫害。萨珊王朝的这一宗教政策在罗马帝国认可基督教及罗马帝国统一后却发生了变化。

313年，罗马帝国认可基督教，324年罗马帝国统一。此时，罗马的君士坦丁皇帝给波斯皇帝寄了一封信，提出萨珊王朝应善处和保护波斯境内的基督徒，这

^① Kim, HoDong: 《东方基督教和东西文明》，首尔：까치글방，2002年，第94页。

^② Kim, HoDong: 《东方基督教和东西文明》，首尔：까치글방，2002年，第97页。

^③ 主张基督具有神，人两个本性的观点。聂斯托利提出之后受到单性论派的攻击下被判为异端。关于这思想在3章要探讨。

封旨在维护基督徒利益的信反而引发了波斯统治者的怀疑。波斯境内的基督徒被疑为与敌国罗马内通的干涉分子。拜火教司帝更是向波斯皇帝煽动此事。之后，在波斯对基督教的迫害时代便开始了。依照一位教会史家的记载，446年，仅在距离巴格达230公里的卡勒克，就有10名主教和15万3千信徒被杀^①。至今，当地的基督徒依然在每年的9月25日聚在一起纪念那个日子。在如此严酷的情势下，波斯基督徒为逃避迫害而不得不向他处迁移居，这些四下流散的基督徒更加扩大了基督教传播的地域。

4至5世纪，埃德萨神学院内聂斯托利派（后被叫做二性论）与Kyrill派（后被叫做单性论）分裂。从波斯来埃德萨神学院学习《圣经》和神学的大部分神学生，自然倾向于拥护聂斯托利派。相应地，波斯教会对于聂斯托利派也有着友好态度。457年，反对聂斯托利的Nonnus掌握教会的权力时，东罗马Zeno皇帝（474-492）封闭埃德萨神学院，下令驱逐聂斯托利派。这时，聂斯托利派在埃德萨完全消灭，逃往对其友好的波斯教会。从此，波斯教会与罗马基督教会分立，并逐步建立独立的宗教规范和教会组织。

波斯教会最为“革命性”的教规是允许神职人员结婚。神职人员之独身教规被视为适应波斯文化的重大障碍，而波斯教会公议会公布对已婚者的认可。可按照传统，这一规定只是意味着已婚者可以成为神职人员，而不是神职人员可以结婚。^②唐朝景教士往往结婚生子，表明景教继承波斯教会的传统。对西方教会来看，这种教规被视为绝对不能容忍的异端行为。

波斯基督教的另外一个特征是发达的学校制度。Nisibis神学院是6世纪最优秀的神学院，学生超过1000名。学习课程中《圣经》研究及神学以外、共同训练生活和医学及其他发达的希腊文明知识也重要课程。曾被封闭的埃德萨神学院重新组织登记为Nisibis神学校。波斯基督教会的另一个特征是6世纪复兴的修道院运动。聂斯托利派在修道院接受圣务日课（一天七遍祷告及读经），一周的第一天礼拜及受敬虔修炼。在装束上，聂斯托利派也有自身的特征，他们削发成为圆形。记录在《大秦景教流行中国碑颂并序》中的景教僧的模样与此一致，说明形成数个世纪以后的景教遵循了波斯教会的这一传统。萨珊王朝被伊斯兰势力灭亡之前，总大主教是Yesuab二世。他在印度建立第一大教区，留下了有关在中国传教的主教的记录^③。或许从那时起，波斯教会已经开始了在中国的传教，最终，在635年

① Kim, HoDong: 《东方基督教和东西文明》，首尔：卍치글방，2002年，第102-104页。

② Samuel Moffet. A History of Christianity in Asia. Vol.1. rev.ed. Seoul: Presbyterian Press, 1998:326.

③ Samuel Moffet. A History of Christianity in Asia. Vol.1. rev.ed. Seoul: Presbyterian Press, 1998:330,367-368, 415.

经过中亚东来的阿罗本宣教团访问了唐朝^①。

考察聂斯托利派起源与波斯教会的发展过程，可知景教的谱系可以追溯到从耶路撒冷开始的基督教，之后发展为强调耶稣人性含有二性论色彩的东叙利亚教会，接着这派教众亡命到波斯。可以说，景教是具有波斯文化色彩而在进入唐朝之后又沾染中国文化特色的基督教。

四、景教与基督教

“聂斯托利”这一名称包含“被定罪异端跟随聂斯托利”的蔑视色彩，中立性的名称应该是（东）利亚教会。由于很多文献称之为“聂斯托利”，为了方便本论文也使用“聂斯托利”称这一教派。概括而言，源于聂斯托利派东方叙利亚教会，通过向东方传教而发展成为波斯教会，波斯教会继续向东方传教，该教正是在唐代进入中国，并与中国文化结合而产生的古代基督教。所以景教与所谓西方正统基督教-罗马天主教（Roman Catholic）和新教（Protestant）有所不同。

第一，景教属于罗马天主教和拜占庭教会未曾规范化及体制化时期的古代东方教会^②。事实上，无法仅仅根据中世纪以后发生许多重大变化的西方基督教的正统教理对景教做深刻认识。假如依据唐代景教僧削发又有在礼拜时敲木铎的记录，可以轻率地认定景教僧的佛教化。但是依据修道院写本记录，神父们削发，并留着像皇冠似的圆圈，他们敲木铎则是为了通知夜间祷告会^③，与佛教徒有本质区别。在神学关于人原罪的思想、救赎论等方面，东方基督教与西方正统基督教有所不同。因此，讨论景教神学，不能仅仅以西方正统基督教作为准绳来判断。

第二，景教教会不是国家或是民族教会，没有国家或教皇的支援^④。景教传播之初，确实是在波斯大主教的许可下开始在中国传教并建立教区，但由于恶劣的地形、交通、通讯等的影响，很难看到波斯本国教会和中国教区的密切联系。《大秦景教流行中国碑颂并序》最后记录着波斯首都色路西—塞西封总大主教名为宁恕（Hananisull），但一年前在本部已经上任了新的总主教。根据此事可以推断，当时景教司帝与本部联系并不密切或并不及时^⑤。尤其是波斯和罗马处在敌对关系中，基督徒在政治上也遭受波斯王朝政府的迫害。在波斯基基督教传入唐朝之后，651年波斯萨珊王朝又被伊斯兰王国所灭亡，波斯教会在其本国内遭受极大的压迫，他

① Kim, KwangSoo. A History of the Eastern Christianity. Seoul:Christian Literature Co.,1971:70.

② 1054年，东西罗马教会正式分离。其分离的主要原因是圣像崇拜和教皇首位权立场差异。东罗马（拜占庭）教会自称“东正教”(Orthodox)，西罗马教会自称“公教”(Catholic, 天主教)。西罗马主教正式独占了“教皇”称号。

③ Aziz S. Atiya. A History of Eastern Christianity. London:Methuen, 1968: 298.

④ Suh, WonMo: 《唐代景教和东亚文化》，《Somang Forum》，2008年，第115页。

⑤ Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第195页。

们更加无力对身处东方的景教传教士予以支援。

第三，景教传教与其他西方基督教传教走着不同的本土化路线。明清时代天主教或近代基督新教的传教士们常常得到教皇或本国教会支援，景教却有着不同的历史传统和时代背景。景教只是作为少数派宗教而生存和发展的，不像近代以西方国家的政府为依托、带有强烈的政治倾向性的基督教。可以说，东来的波斯教会遇到的是当时世界上最为强盛国家，自信而开放，与中亚、西亚和东亚都有广泛的经济与文化交流。在这种情况下，在这个国度里，基督教应会采取与其他的宗教竞争、交流和对话的姿态。

第四，景教是聂斯托利派基督教在中国的支脉和延续。古代基督教并非划一的基督教。公元1世纪，在罗马殖民地巴勒斯坦（以色列），自称亲眼看到耶稣生涯，亲聆耶稣教导，目睹他在十字架上死亡和三日后复活的证人所建立的教会，散在各地开始传教。称基督徒（Christian）的他们，超越国家和民族，主张所有人都是平等的神的子女，每周一次聚在一起做礼拜，靠着他们的经典《圣经》为生活的范本。当时，他们因这样独特的生活方式被当作“新族类”^①。在罗马帝国认可基督教以后，罗马教会占据基督教界中心地位，政治因素对宗教发展的作用极大^②。聂斯托利派是罗马天主教占据中心地位之后，排斥的少数基督教宗派之一。西方基督教神学的文化和哲学融合了希腊文化的元素，相比之下，聂斯托利派通过接触波斯宗教，产生了具有波斯本地特征的波斯教会；进入唐朝之后，进而通过与中国儒学、道教及佛教的接触而出现本土化趋势，又出现了中国的聂斯托利派基督教——景教。然而，该名字和文献几乎在西方中心的基督教界中成为消失的异端。后来依据少数东方教会史研究者的追溯，发掘《大秦景教流行中国碑》等景教文献资料。这一发现及其相关研究揭露出一个惊人的事实，那就是被认为已经消失的聂斯托利派向东转移、传播，并继续维持了1000年之久。

第二节 唐代之前基督教的传入

汉代之前东西方经济与文化交流的发展，最终导致“丝绸之路”的形成。此后，循着这条沟通中国内地与地中海沿岸、横穿中亚和西亚地区的文明交汇之路，伴随着源源不断流动的商品，以及活跃在“丝绸之路”上的商人、使节，思想、风俗、音乐、技术、宗教信仰也绵延不绝地在这条文化交流之路上流淌。受到教会内部冲突和西亚、中亚国际环境变化影响的聂斯托利派基督教，也沿着“丝绸之路”，辗转传播，到达中国的西域。

① Samuel Moffet. A History of Christianity in Asia. Vol.I. Korean edition, Seoul: Presbyterian Press, 1998: 99.

② Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第18页。

一、汉代的丝绸之路

中国文明早在汉代之前就与其他地区的古代文明开始文化交流。考古发现已经证明，以“丝绸之路”为通道的东西方文化交流早在公元前4世纪已经开始。自张骞出使西域、开通“丝绸之路”之后约一千年间，“丝绸之路”成为中国内地与中亚和西亚诸国文化交流的主要通道。

1877年，德国地理学家李希霍芬首次提出“丝绸之路”概念，并将之概括为连接中国与中亚、印度，以贸易为媒介的交通路线。1910年，德国历史学家赫尔曼将李希霍芬提出的“丝绸之路”定义的西端延伸到地中海东岸的叙利亚，他还认为，中西文化交流并不限于中国和中亚、印度，中国与罗马之间也有文化交流。尽管后来学者对“丝绸之路”的内涵与外延有不同认识，但大家一致认可“丝绸之路”是沟通中国与地中海两大文明之间文化交流的渠道，其间，中亚、印度、伊朗和欧亚草原游牧民族起着重要的中介作用。

公元前138年和公元前116年，张骞两次率使团出使西域诸国，开拓了“丝绸之路”。其中，张骞第二次出使所走的道路，是从长安出发，经敦煌和楼兰，向北到吐鲁番盆地，然后沿天山北麓西行，再经伊犁河谷、昭苏草原，最终到达乌孙^①。

得益于张骞等人的开拓之功，汉代的“丝绸之路”包括南北两道，由玉门关往西，一条是从鄯善旁南山（昆仑山）北麓至沙车，西逾葱岭到大月氏、安息诸国，称为南道；另一条则是沿北山（天山）南麓西行，越过葱岭的北部，到达大宛、康居、奄蔡诸国，称为北道，继续西行可到大秦。两条通道都是汉朝与中亚和西亚以及欧洲经济与文化交流的主要纽带^②。

张骞出使西域之后，汉朝开始与西亚建立正常的交流关系，除了频繁的外交往来，丝绸贸易得以兴盛。张骞第二次出使西域时，他的使团携带数量颇大的丝绸。大宛、大夏、安息等西域诸国，都将丝绸视为珍品予以接受。同时，西方国家的奇珍异宝也由汉朝或对方的使节带到中国。这种官方的往来与交流推动了民间的贸易。考古资料证明，汉王朝与黎轩、安息、大秦等西方诸国都有直接或间接的贸易关系，自新疆以至中国内地已经发现大量埃及托勒密王朝（前323-前30年）、帕提亚帝国（前246-227年兴盛）以及罗马帝国所产的物品，包括服饰、乐器等^③。当然，也在这条“丝绸之路”沿线发现了大量汉代的丝织品。这些证据说明以“丝

① 林梅村：《丝绸之路考古十五讲》，北京：北京大学出版社，2006年，第2-4页，第115页。

② 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2007年，第3页。

③ 林梅村：《丝绸之路考古十五讲》，北京：北京大学出版社，2006年，第110-136页。

绸之路”为纽带的经济来往和文化交流十分频繁^①。

虽然“丝绸之路”将东西两端的两大文明沟通，但包括丝绸贸易在内的东西方的经济和文化交流几乎都是间接的，其中主要的中介是居于中亚的吐火罗人、大夏人、安息人等，地处西亚的叙利亚和埃及甚至成为中国丝绸再加工的中心。这些贸易往来不仅给作为中介的中亚和西亚商人带来利益，更是促进了自东亚至中亚、西亚乃至欧洲的文化交流，不仅使汉朝人们认识到西方诸国及其风土人情，对中亚和西亚的大夏、安息、条枝、大秦等国有了初步的认识，也给欧洲诸国带去了关于中国的知识。欧洲最早明确提到中国（Seres）的作品主要集中在奥古斯都时代（前63-14年），在时间上正好是“丝绸之路”形成的时期。那个时代，丝绸刚开始在罗马帝国流行，弥足珍贵。奥古斯都时代的人们对这个生产丝绸的国度充满好奇，他们通过商人辗转传递的信息，了解到当时中国的情况。随着东西方经济交流的增长，约一个世纪以后，罗马帝国对作为丝绸产地的中国以及丝绸贸易的商路已经有了更为明确的认知。罗马统一后的地中海世界，更因其经济发展，对丝绸的需求增长，再加上地中海地区贸易的兴起^②。公元2世纪以后，在东西方贸易活动的推动下，欧洲出现了诸多游记，它们采用数学方法确定河流、山脉、城市等的地理位置。在此基础上编纂的托勒密的《地理志》（包括地图），使欧洲人关于东方的知识更加深入与准确^③。

“丝绸之路”不仅是东西方文化交流的重要纽带，还是文明起源与发展的策源地，它将中国文明、印度文明、中亚文明、两河流域和地中海文明串接起来。在各种文明的交流、融汇中，诞生了诸多对世界文明产生重大影响的宗教，景教即其中之一^④。

二、西域基督教的传入

公元5至6世纪，在波斯聂斯托利派基督徒遭到迫害^⑤，东方教会与罗马切断联系，并努力在东方展开传教，聂斯托利派的传教士逐渐遍及中亚各地。但除了传说之外，尚无有力的证据表明基督教在此时已经传入中国内地^⑥。那时在亚美尼亚和波斯已经建立基督教堂，中国与这些地区也有密切往来，基督教有可能由此传入中国。尽管如此，认为唐代以前基督教曾经在中国传播的主张，尚缺乏有力

① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第10页。

② 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2007年，第3页。

③ 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2007年，第4-6页。

④ 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005年，第10页。

⑤ 关于这事件，在本文第二章景教与波斯教会部分已说明了。

⑥ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第13页。

的文献证据。实物证据如福州、泉州出土之十字架，仅能证明此地曾有基督徒生活过。

无论如何，有一点应无疑问，就是基督教在传入中国以前，已经先期传播到西域。早在 6 世纪中期，聂斯托利派基督教已经传播到了中亚草原地区。将基督教传给突厥人的民族是粟特人。景教的传播过程中粟特人的中介是很重要。他们属于伊朗血统，住在中亚的河中地，公元 1 世纪起沿着丝绸之路中介东西交流而兴旺。他们对多样文化开放，所以 9 世纪之前成为景教大主教区之一^①。随后突厥人也迁入此地，出土文物和文献记载都表明了河中地区突厥部落的基督教信仰，表明粟特人给突厥人传基督教。其他居于中亚的突厥人也皈依基督教，且甚至聂斯托利派总主教按他们的要求给他们差遣个主教^②。因此，突厥人也在聂斯托利派基督教向东传播的历史上具有重要作用。

关于新疆地区基督教传教的记录也有一些。据 14 世纪人写的聂斯托利派教区情况资料，大约 7 世纪时，景教主教驻节表第 14 教区就是中国（即喀什）^③。因此，可断定 7 世纪之前在喀什肯定有相当数量的景教徒。

可是关于基督教传入中国的具体时间，迄今尚存争议。有学者依据西方的传说，推断早在西晋或北魏时期，聂斯托利派基督教已经进入中国内地^④。另有学者估计隋朝时，基督教已经传入中国内地。但这一说法的证据也不充分。较为恰当的看法是，大约在隋末唐初至公元 635 年之间，基督教传入中国。至今据历史资料可靠的基督教传入中国内地的具体年代是贞观九年（公元 635 年）。由此推断，基督教传入中国（西北部）应早于 635 年。但具体时间尚有待新资料的证明。

总之，有关基督教入华时间的讨论尚无定论，在发掘资料，深化研究的同时，需要理清几个问题：其一，所谓基督教是指的哪个教派？是特指属于波斯教会的聂斯托利派基督教，还是包括罗马教会、波斯教会在内的任何教会？其二，所谓基督教传入中国，仅仅是指有基督教徒到达中国并在中国生活，还是有布道团到达中国，并开始有组织的传教事业？其三，所谓中国，是指的中国边疆地区，还是中国内地？不论是唐朝还是隋朝，中国幅员均极辽阔，边疆地区与内地路途遥远，基督教进入边疆和内地可能存在时间差。

无论如何，基督教传入中国与循“丝绸之路”展开的东西方文化交流密不可分。基督教正是沿着“丝绸之路”东来，并进入中国内地的。所走的路线正是“丝

① E. Hunter, *Syriac Christianity in Central Asia*, vol.44, no.4(1992): 364-365.

② Kim, HoDong: 《东方基督教和东西文明》，首尔：까치글방，2002 年，第 110 页。

③ Mingana A. *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East*, Manchester, 1925: 29,31

④ 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959 年，第 26-35 页。

绸之路”的一段。实际上，“丝绸之路”沿线地区正是基督教传播和发展的主要地区，基督教徒在这些地区活动频繁。商旅往往是宗教传播的方式，东来的基督教信徒也不乏商人，实际上，“经商”也是聂斯托利派基督教徒的传教手段之一。这样，东西方贸易路线的畅通与扩大，就会促进基督教（当然也包括其他起源于西亚或中亚的宗教）向东方的传播。以至于到肃宗时，武威七城中，已经有五城有胡商聚居，人口多达六万。在这些或定居、或流移的客商中，亦肯定有基督教徒。他们有一些辗转到达长安，在长安的基督教徒中，许多都是西域商人及其后裔。这些基督教徒“亦商亦教”，一些基督教徒虽然以商业贸易为业，但也同时从事传教活动；而一些传教士在从西亚和中亚东来的漫漫长途，往往历尽艰辛，为了维持生活，也难免需要从事商业活动。因此，基督教徒和传教士往往具有双重身份。这也是一些学者已经发现的，从事商业活动实际上已经成为聂斯托利派教徒（僧）从事宗教事业的一种手段或方式^①。6世纪，聂斯托利派基督教在中亚突厥人中已经广泛传播时，中国与突厥接触和交流频繁。隋末唐初，越来越多的中亚商人前往中国定居，其中肯定不乏聂斯托利派的信徒^②。尽管缺乏准确的历史资料，可推测景教士们到唐皇室之前逗留于长安之西新疆、甘肃等地是很恰当的。由景教自西向东传播的趋势可知，早在阿罗本进入长安之前，基督教应在唐朝的西部边疆地区有长期的传播过程。

第三节 唐元时期基督教

唐朝建立之后，南北朝以来长期政治动荡和经济停滞的局面发生变化。唐朝迅速进入全盛时期，因而改变东亚和中亚的国际格局，并以其经济与文化交流，将其影响扩展至西亚乃至欧洲。聂斯托利派基督教东传进入中国内地，正是这种中西文化交流发展的结果。《大秦景教流行中国碑颂并序》以及其他景教文献的发现，揭示出这段与唐代的各种内外因素密切相关但却曾经湮没的中国基督教的真实历史。

一、唐代景教

据《大秦景教流行中国碑颂并序》的记载：唐贞观九年（635年），大秦国（实指波斯）有主教阿罗本来到唐朝首都长安，受到唐太宗的礼遇。唐太宗不但派出宰相房玄龄率领仪仗队隆重接待，而且让阿罗本等人在皇帝的藏书楼翻译圣经，

^① 关于景教士的经济活动，叙述在本文第四章第二节。

^② 张晓华：《佛教、景教初传中国历史的比较研究》，东北师范大学博士学位论文，1998年，第38页。

甚至还在皇帝的内室讨论福音的道理。

三年之后，又下令准其在内地传授，并由政府资助建造大秦寺，地址在长安义宁坊。《大秦景教流行中国碑颂并序》对此一事迹的记载如下：“大秦国有上德曰阿罗本，占青云而载真经，望风律以驰艰险。贞观九祀，至于长安。帝使宰臣房公玄龄，总仗西郊，宾迎入内。翻经书殿，问道禁闱。深知正真，特令传授。贞观十有二年秋七月，诏曰：道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生。大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京。详其教旨，玄妙无为，观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌。济物利人，宜行天下。所司即于京义宁坊造大秦寺一所，度僧二十一人”^①。宋敏求《长安志》卷十称：义宁坊“街东之北，波斯胡寺，贞观十二年，太宗为大秦国胡僧阿罗斯立。”^②朱谦之认为文中阿罗斯乃阿罗本之误。另外，唐玄宗时人韦述所著之《两京新记》亦云：醴泉坊“十字街南之东，波斯胡寺”；又云：义宁坊“十字街之东北，波斯胡寺”^③。

对比北宋王溥所撰《唐会要》卷四十九中记载的唐太宗贞观十二年七月的诏令，可以发现其与景教碑文所载基本相同。《唐会要》卷四十九云：“贞观十二年七月，诏曰：道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生，波斯僧阿罗本，远将经教，来献上京，详其教旨，元妙无为，生成立要，济物利人，宜行天下。所司即于义宁坊建寺一所，度僧廿一人”^④。可见，唐太宗在位期间，景教得到了朝廷的礼遇，并设立教堂，开始在内地传道。唐代景教流传地域广、繁荣持续时间较长、与朝廷建立了密切的联系，就连景教之名称，也是在唐代确立的。

景教在唐太宗时期确立了地位，在唐高宗时期获得了较大的发展。《大秦景教流行中国碑颂并序》称：“高宗大帝克恭纘祖，润色真宗。而于诸州各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法主。法流十道，国富无休，寺满百城，家殷景福”^⑤。景教碑文的这段叙述未免夸张，但景教取得较大的发展却是确定无疑的。尽管确乏准确的历史资料，仍可以肯定，当年景教寺院的设立是相当普遍的。高宗死后，武则天当政。在之后的武则天当政时期，景教备受压制，致使景教在中国的生存受到威胁。

712年，唐玄宗继位后，恢复了唐太宗、唐高宗时期的宗教政策。“玄宗至道皇帝令宁国等五王，亲临福宇，建立坛场。法栋暂桡而更崇，道石时倾而复正。

① 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第43,44页。

② 宋敏求：《长安志》卷十，北京：中华书局，1991年，第138页。

③ 韦述撰，辛德勇辑校：《两京新记辑校》，西安：三秦出版社，2006年，第46页、第58页。

④ 王溥：《唐会要》卷四十九，京都：中文出版社株式会社，1978年，第864页。

⑤ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第45页。

天宝初，令大将军高力士送五圣写真，寺内安置。赐绢百匹，奉庆睿图。龙髯虽远，弓箭可攀。日角舒光，天颜咫尺。三载，大秦国有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊。诏僧罗含，僧普伦等一七人，与大德佶和于兴庆宫修功德。于是天题寺榜，额戴龙书。宝装璀璨，灼烁丹霞。睿札宏空，腾凌激日。宠赍比南山峻极，沛泽与东海齐深”^①。唐玄宗时期，景教还发生了更改名称的大事。景教寺建立之初，称波斯寺。天宝四载（745年），唐玄宗颁发诏令，命各地波斯寺改称大秦寺^②。至此，波斯寺更名为大秦寺，但景教之名称并不确立于此时。尽管唐太宗贞观十二年的诏令中有“经教”一词，唐玄宗天宝四年的诏令中出现了“波斯经教”之名，直到781年建立《大秦景教流行中国碑》时，在碑文中才出现“景教”这一名称。

755年冬，安史之乱爆发，太子李亨随后在灵武即皇帝位，是为唐肃宗。肃宗皇帝继承玄宗朝的宗教政策，继续支持和保护景教。景教碑文称：“肃宗文明皇帝于灵武等五郡重立景寺。元善资而福祚开，大庆临而皇业建”^③。之后，历代宗、德宗、顺宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗这几代皇帝，景教虽然未能取得重大进展，但其地位尚算巩固。大秦景教流行中国碑也正是在此时得以建立的。唐代宗即位不久的781年，由景教僧伊斯出资，由景净撰文并建立大秦景教流行中国碑，以之颂扬聂斯托利派传教士在唐朝传教的功绩。据碑文记载，在树立景教碑前后这几代皇帝在位期间：“代宗文武皇帝恢张圣运，从事无为。每于降诞之辰，锡天香以告成功，颁御馔以光景众。且乾以美利，故能广生。圣以体元，故能亭毒。我建中圣神文武皇帝，披八政以黜陟，幽明，阐九畴以惟新景命。化通玄理，祝无愧心”^④。

洛阳东郊出土的《大秦景教石经幢》是唐代景教的重要遗物，2006年发现。在《经幢记》中记录着移居洛阳的一个安国景教家族，证实公元8至9世纪景教已经在中亚地区具有相当的基础，移居唐朝的粟特人中不仅确有信仰景教者，而且幢上记载的东都洛阳的景教领袖全部是粟特人^⑤。通过这些发现，我们可推断唐代中原两京有粟特移民聚落。除了长安以外，在洛阳也建有景教寺。

唐武宗会昌五年（845年），武宗下诏毁灭佛教，其他外来宗教同样受到打击，景教也未能幸免。《旧唐书》《武宗纪》称：会昌五年“秋七月庚子，敕并省天

① 《景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第45、46页。

② 王溥：《唐会要》卷四十九，《大秦寺》，（日本）京都：中文出版社株式会社，1978年，第864页。

③ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第46页。

④ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第47页。

⑤ 罗焯：《再谈洛阳唐朝景教经幢的几个问题》，《世界宗教研究》，2007年，第4期。

下佛寺。中书门下条疏闻奏：‘据令式，诸上州国忌日官吏行香于寺，其上州望各留寺一所，有列圣尊容；其下州寺并废。其上都、东都两街请留十寺，寺僧十人。’敕曰：‘上州合留寺，工作精妙者留之；如破落，亦宜废毁。其合行香日，官吏宜于道观。其上都、下都每街留寺两所，寺留僧三十人。上都左街留慈恩、荐福，右街留西明、庄严。’中书又奏：‘天下废寺，铜像、钟磬委盐铁使铸钱，其铁像委本州铸为农器，金、银、鍤石等像销付度支。衣冠士庶之家所有金、银、铜、铁之像，敕出后限一月纳官，如违，委盐铁使依禁铜法处分。其土、木、石等像合留寺内依旧。’又奏：‘僧尼不合隶祠部，请隶鸿胪寺。其大秦穆护等祠，释教既已厘革，邪法不可独存。其人并勒还俗，递归本贯充税户。如外国人，送还本处收管’^①。鉴于教堂器物遭到没收，教徒遭到驱逐，景教传教士和信徒纷纷离开内地，逃往蒙古大草原和天山南北地区。

尽管受武宗灭佛的牵累，景教在中国内地的发展中辍，但自阿罗本进入长安并开始传教活动至武宗灭佛，即自贞观九年（635年）至会昌五年（845年），景教在唐朝的活动长达210年，是唐朝时间跨度（618年至907年）的五分之四，延续时间长久，几乎与唐朝相始终；在来到中国内地并逐步发展的过程中，受到包括唐太宗、高宗、玄宗等皇帝的支持和保护，景寺数量增加，传教范围扩大，教徒遍及全国。从这些方面来看，可以说景教在唐代取得了成功的发展^②。

在此过程中，经过几代杰出传教士的翻译、布道等努力，景教的名称最终确定，景教寺也获得了其有别于其他外来宗教的固有地位。景教寺和景教徒的增加以及景教僧在唐朝政府内政外交领域的地位和贡献，均证明这支发源于西亚的基督教教派，曾在唐朝内地传播并达至繁荣。景教兴盛一方面得益于景教本身，包括景教僧的杰出才能、艰辛努力以及适当的布道策略，另一方面得益于唐朝政府在对外文化交流中海纳百川的胸怀和积极的宗教政策。

二、西北边疆地区的景教

会昌教难后，景教被迫逃离内地，但在一些边疆城市，景教并未受到打击，而是一脉相承地延续下来。以唐代的营州为例。景教不仅在这里得以保留，还由此向其他地区传播。唐初曾建营州都督府，以管辖契丹和奚族地区。营州作为唐代东北地区的经济和文化中心，吸引着大批西域商人和移民，景教亦随着沟通东西方的草原丝绸之路传入营州地区，又随着生活在这里的西域商人和周边地区民

^① 《旧唐书》卷十八《武宗纪》，北京：中华书局，1975年，第604-605页。

^② 孙景尧：《成在此，败在此：解读唐代景教文献的启示》，《上海师范大学学报》（哲学社会科学版），2003年，第1期。

族的贸易而传入契丹和奚族地区。辽王朝建立之后，重视与回鹘等西北民族的贸易，景教亦随着这些经济活动的扩展，而在内蒙古东部草原上广泛流传。可见，在这些地区，景教不仅没有随着武宗灭佛而一蹶不振，相反，却随着民族与地区之间经济往来的频繁和文化交流的加深，不仅持续传播，而且赢得了更多的信众，取得了成功^①。这事实证明景教与经济活动之间的密切的关系。



图1 西北疆域图(12世纪)^②

9世纪以后，聂斯托利派还继续沿着丝绸之路活动。今新疆维吾尔自治区伊犁地区与七河流域估计是当时景教徒聚焦的地方。阿力麻里古城位于伊犁地区霍城县城东约十三公里处。1953年，西北文物考察团曾在此发现一块叙利亚文景教墓石；1958年，黄文弼又在此发现三块叙利亚文景教墓石。再加上之后陆续发现的景教墓石，在这一地区共发现8件叙利亚文墓石。可没发现有有力的证据表明这是元代之前的遗物。更可靠的考古学之成果在于附近七河流域。1885年俄国西伯利亚调查团陆续发现的叙利亚文景教墓石则多达600余件(建立时期从858年至1345年，大部分是13-14世纪建的)。这估计是个景教徒的集团坟墓。有学者认为元代的阿力麻里和七河应属于一个景教教区^③。

吐鲁番的布拉依克和库鲁喀地区也是景教文献发现较多的地方。1905年，德国第二次中亚探险对在吐鲁番地区搜集到了4-500种基督教文献写本。它们都是8

① 王大方：《内蒙古赤峰市松山区出土窝阔台汗时期的古回鹘文景教瓷碑考》，《内蒙古师大学报》（哲学社会科学版），2000年，第5期。

② <http://img93.pp.sohu.com/images/blog/2006/10/7/0/26/10eb22c93dc.jpg>

③ 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008年，第3页。

世纪到 13 世纪之间写的一些原始资料。大部分用叙利亚语、粟特语写成，一部分是用回鹘语写的。该文献包括译经、使徒信经、赞美诗、礼拜时用的各种资料等，可知景教仪式都用叙利亚语，只在少数资料如赞美诗篇和圣经读物中才用当地语言^①。考虑聂斯托利派特征上估计这地方曾是个修道院^②。其内容中一些有关医学内容也发现。这就是呈现聂斯托利派传教士教育的特征，培养众事行医人员。

该考察团在吐鲁番高昌景教寺还发现有一些与景教有关的壁画，估计是 9 世纪的作品^③。其中画有成斧形分四枝的铁制十字架，体现出西域景教的典型特征。在高昌和附近的山区，还发现了景教经文写本残卷，它们或为古叙利亚文，或为粟特文，或为回鹘文。这些发现说明，在吐鲁番地区的外国传教士和外国商人是景教徒，当地居民也信仰景教^④。十三世纪中叶，景教主教驻节表第十九区，即喀什噶尔。新疆叶尔羌，其地有聂斯托利派及雅各派基督徒。新疆赤斤塔拉思，其地有聂思托利派基督徒^⑤。可见，在新疆地区，聂斯托利派也是盛行一时的基督教派。

20 世纪初，在敦煌千佛洞出土了一些粟特文和汉文景教文献写卷。除了《尊经》和《大秦景教三威蒙度赞》以外，还发现了一些叙利亚文圣经残片和一件丝织物上的基督徒画像残片^⑥。1988 至 1995 年在敦煌莫高窟北区的 248 个元代洞窟大规模清理中，出土了大批汉文、西夏文、回鹘文文献，其中有一件景教文献。1253 年，奉命出使蒙古朝廷的方济各会士鲁布鲁克，经途经新疆时，更看到这里信奉景教的维吾尔人与阿拉伯人混居，遍布各城镇，凡此皆为景教在新疆维吾尔人地区继续流传的明证”^⑦。

有学者认为，9 世纪中期以后，新疆地区的景教进入繁荣由于两个背景。一方面，845 年武宗灭佛之后，部分景教徒逃往西北地区继续传教，另一方面，伊斯兰教对中亚基督教形成巨大压力，而高昌地区的宗教环境相对宽松，中国内地和中亚的景教徒纷纷向新疆发展，因而，景教在回鹘和其他民族中流行。在这里出土的景教文献包括多种文字的写本，既有叙利亚文、中古波斯文等西亚的文字，也有用当地语言书写的，足见当时景教在当地的普及与发展^⑧。

综合考古证据和文献记载的研究说明，武宗灭佛之后，西北地区包括河中地区、

① 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 57-66 页。

② Kim, HoDong: 《东方基督教和东西文明》，首尔：까치글방，2002 年，第 163 页。

③ M.Bussagli, Central Asian Painting, Geneva:Skira,1979:112-114.

④ 莫尼克·玛雅尔撰，耿昇译：《古代高昌王国物质文明史》，北京：中华书局，1995 年，第 68 页。

⑤ 张星娘：《中西交通史料汇编》第一册，北京：中华书局，1977 年，第 296-297 页。

⑥ 贺灵编《新疆宗教古籍资料辑注》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2006 年，第 570 页。

⑦ 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2007 年，第 15 页。

⑧ 彭无情、刁龙：《魏晋南北朝隋唐时期新疆宗教文化的特征探析》，《兰州学刊》，2011 年，第 1 期。

七河地区、阿力麻里地区、畏吾尔地区和甘肃、宁夏一带，基督教逐渐盛行。尤其是河中地区，即锡尔河和阿姆河之间广阔地带，其中包括撒麻耳干（今译为撒马尔罕）和不花刺（今译布哈拉）等城市，更成为景教活动的中心^①。

此外，在蒙古征服之前的辽、西夏、金控制的地区，也有大量的基督教教徒。鄂尔多斯地区出土的铜十字架、西夏景教徒墓中发现的器物等均说明，早在蒙古各部落进入这些地区之前，基督教就在这些回纥、突厥、浑羌等民族居住的地区传播了^②。据考古学者对 1985 年出土于内蒙古赤峰市松山区的古回鹘文景教瓷碑的研究，唐武宗灭佛之后，景教虽然退出长安及其他中国内地城市，但却持续在北方草原传播，成为契丹、蒙古、乃蛮、克烈等草原民族信奉的宗教。内蒙古辽上京、辽中京遗址，以及北京房山县辽代景教十字寺、内蒙古敖伦苏木古城等地出土的大批景教徒墓碑和十字架，也说明 9 至 13 世纪，这些地区广泛流行基督教。景教瓷碑则证明，景教活动的最东点至少已经到达今天赤峰市松山区城子乡一带^③。

1908 年，俄国考古学家科兹洛夫在哈喇浩特（黑水城）发现的几件叙利亚文祈祷文写本残页，主要是三件叙利亚写体的基督教残简。两篇为叙利亚文，一篇为回鹘文。另一篇则为赞美诗，谓献给受难升天的主。从前一件“祈雨文”的内容可以看出黑水城基督教受到了汉人祭祀文化的影响，由此可以推测，基督教进入黑水城一带可能为时已久。后一件据说是源于圣餐仪式的“赞美诗”，则折射出黑水城基督教徒对耶稣基督的崇仰。回鹘文残件是有关基督受难的，从另一个侧面显示出这里的基督教徒对基督复活的重视，这实际上也是其他聂斯托利派文献的一个重要主题。^④ 黑水城发现的早至 9 世纪，晚至 13 世纪的叙利亚文、叙利亚文-回鹘文写本，证明黑水城在五代、宋时期，都存在着基督教徒。

三、元代也里可温

元朝建立前后，中亚和西亚地区的政局发生变动。随着阿拉伯文化的发展，特别是 9 世纪之后，曾经通过基督教徒汲取希腊罗马文化养分的伊斯兰统治者，改变了以往对基督教的容忍态度，转而迫害景教徒，没收教会财产，改教堂为清真寺。受到迫害的基督教徒为了保持信仰，不得不向东方流亡。这样，新近东来的“流亡者”与曾经在中国内地遭到迫害而向西北“流亡”的景教信众在西域和

① 邱树森：《唐元二代基督教在中国的流行》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2002 年，第 5 期。

② 林梅村：《丝绸之路考古十五讲》，北京：北京大学出版社，2006 年，第 318-319 页。

③ 王大方：《内蒙古赤峰市松山区出土窝阔台汗时期的古回鹘文景教瓷碑考》，《内蒙古师大学报》（哲学社会科学版），2000 年，第 5 期。

④ 陈玮：《13—14 世纪黑水城的景教信仰》，《寻根》，2011 年，第 1 期，第 65-67 页。

蒙古高原汇合，形成了强大的基督教传播力量^①。因此，在新疆、蒙古高原、敦煌等丝绸之路的商路上，景教再度趋于繁盛。中亚及中国西北地区的聂斯托利派基督教随着蒙元建立再度传入中国内地，但与唐朝曾在内地传播的聂斯托利派基督教不同，它已经不再称为景教，而是叫做“也里可温”。也里可温是蒙古语的译音，沿袭了波斯人对基督教徒的称呼，从语义上看，就是“奉福音者”或“福分人”^②。

对于也里可温与景教的关系，学者们的看法不同。江文汉认为，蒙古人所称呼的“也里可温”，在他们统治中国本部的前30年指的是景教徒。这个景教与唐朝的景教并无直接关系。到了元朝后期的60年，也里可温也包括罗马天主教的教徒，大都不是汉人，而是阿兰人、蒙古人、色目人^③。另有学者认为，元代的也里可温也属聂斯托利派，与唐朝景教同出一源，因此，也可将之视为景教在中国的复兴。从也里可温在元代的发展来看，其传播之广、影响之大，并不亚于唐朝的景教^④。笔者基本上同意前一种看法。可也里可温与天主教具有很大的区别，而他们始终处于敌对关系。本文研究的重点仍旧在于继承景教的也里可温（即聂斯托利派基督教）。所以，本文在论述中也将元代的聂斯托利派基督教继续称为景教，大致来讲，当本文提到元代的也里可温时，指的就是聂斯托利派基督教，而不包括天主教。

（一）地理的分布

除前述景教在西北边疆地区的遗物、遗迹之外，景教教堂、碑铭及其他遗物、遗址在中国内地也屡有发现。北京、扬州、泉州等地的教堂、碑铭以及敦煌等地的写本文献，都为也里可温在元代的发展状况提供了证据。

北京已知的也里可温遗址有三处。其一是北京房山十字寺，地处房山县车场村西北，内有分别立于辽代、元代和明代的石碑以及砖刻，有学者据碑上雕刻的十字架及瓶花推测，其中的两块石碑为元代初年所刻。其二是广安门外旧跑马场附近发现的景教徒墓石，上有十字架及花草图案。其三是地安门外原元大都城内靖恭坊也里可温十字寺^⑤。

扬州在元代是景教徒居住比较集中的城市，史籍中多有记载。据1318年到中国的方济各会修士鄂多立克称，扬州建有三所聂斯托利十字寺。他大约在1326年

① 李超：《十三世纪前背景教在西部蒙古地区的流行及影响》，《西部蒙古论坛》，2010年，第4期。

② 邱树森：《唐元二代基督教在中国的流行》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2002年，第5期。

③ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第216页。

④ 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年，第51页。

⑤ 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008年，第27-28页。

经过扬州，曾见“在城中有方济各派之修道院一所，与夫其他教士礼拜堂数处，惟此种礼拜堂是属于聂思托里派之礼拜堂。此城甚广大，其户至少有四十万，亦云有五十二万。凡基督教团所需之物皆备”^①。文献之外，扬州还发现了若干景教遗物。1981年，在扬州出土了一方叙利亚文-汉文墓碑可以肯定是一幢景教徒墓碑。牛汝极将其中叙利亚文部分转译为汉语，其文曰：“以我主耶稣基督的名义。亚历山大帝王纪年1628年（即公元1317年），突厥纪年蛇年3月初9日。大都人Yoanis Sam-sa的伴侣也里世八夫人她在33岁时完成了上帝的使命故去了。她就葬此墓地。愿好的灵魂永久地在天堂与Sarah、Rebekka、Rahel [等] 圣洁的公主们同归故地。愿她的英名永存！愿她流芳百世！阿门！阿门！”^②

泉州是宋元时期对外贸易的主要港口并是元代也里可温教的中心。早在17世纪，耶稣会士阳玛诺就在他的书中公布了泉州十字架的图版。在1644年出版的《唐景教碑颂正诠》卷末刊载三个十字架图案。阳玛诺该书的序称：“迨大明万历崇祯年间，于闽之泉州掘土得石，上勒十字圣架之形，又于近村得石亦然，今并温陵堂内”^③。其中，第一个十字架出土于万历己未（1619年），崇祯戊寅（1638年）摹勒，题为：泉州郡南邑西山古圣架碑式。明末人张虞记云：“圣架兹古石，置温陵东畔郊，年代罔知，往来无睹。崇祯戊寅春，因余兴怀，主心鉴格，昭示郡朋获之，爰请铎德竖桃源堂中”^④。第二个和第三个十字架分别出土于东禅寺、水陆寺，均为基督教信徒发现并奉入圣堂。1906年，塞拉菲·莫雅发现了一块刻有十字架和天使的景教徒石刻。之后，在泉州陆续发现的也里可温教石刻约30余件，所用文字包括叙利亚文、八思巴文、回鹘文，碑刻发现地点多在泉州城东隅和北隅。下表是泉州景教墓碑的统计：

表 2-1 泉州出土的景教碑叙利亚文碑铭译文

发现时间	出土地点	铭文（译文）内容
1943	泉州仁风门	以圣父、圣子和圣灵的名义。亚历山大帝王纪年1613年（公元1301年）桃花石纪年牛年十月二十六日，高昌城人图克迷西·阿塔·艾尔之子乌斯提克·塔斯汗在他六十七岁时，来到刺桐城并完成了上帝的使命。他的灵魂将在天国安息。阿门！
1945	北门城基	……完成了……他离开了这个世界……与幸福的刺桐城人主教圣人约翰一同完成了弥施珂的使命。让人们可能纪念他吧，阿门！在他四十五岁时完成了上帝的，他的灵魂永远在天堂安息。让人们永世

① 马可波罗撰，冯承钧译：《马可波罗行纪》，上海：上海书店出版社，2001年，第337页。

② 牛汝极：《十字莲花：中国古代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008年，第116页。

③ 顾卫民：《基督宗教艺术在华发展史》，上海：上海书店出版社，2005年，第68页。

④ 顾卫民：《基督宗教艺术在华发展史》，上海：上海书店出版社，2005年，第67-69页。

第二章 景教的出现和发展

		万代怀念他吧，阿门！
1951	北门城基	以圣父、圣子和圣灵的名义，直到永远，阿门！马其顿城的菲利浦汗之子亚历山大大帝王纪年 1616 年，中国纪年龙年 10 月 16 日，这是乔治之墓。阿门！……纪念他吧！
1945	北门城基	以圣父、圣子和圣灵的名义。直到永远，阿门！马其顿城的菲利浦汗之子亚历山大大帝纪年 1630 年，突厥语纪年羊年 10 月初 8 日，神父乔治完成了弥施珂的使命，愿他的灵魂永远在天堂安息吧！怀念他吧！阿门！
1946	北门城基	以圣父、圣子和圣灵的名义。亚历山大大帝王纪年 1660 年（即公元 1349 年）， 突厥纪年牛年 7 月 14 日。在二是岁时，司尔塔(Sina)完成了上帝的使命，愿其灵魂永久地在天堂安息。7 月铭记，阿门！
1960	东门城基	以圣父、圣子和圣灵的名义。马其顿城菲利浦汗王之子亚历山大大帝王纪年 1680 年……
1946	小东门城基	以圣父、圣子和圣灵的名义。马其顿城的菲利浦君王之子亚历山大大帝王纪年 1601 年（公元 1289 年）8 月初 8 日，另据希腊历 1601 年，中国纪年牛年 7 月初 7 日，申马克夫人……中马克夫人离开了这个世界……圣洁的申马克公主夫人在其 20 岁时完成了上帝的使命。我们将其安葬在此墓中。愿这位圣洁的夫人的灵魂在天堂安息。她所有的儿子们将永远（怀念？）她。愿人们永志不忘！阿门！
1947	东门城基	以圣父、圣子和圣灵的名义，直到永远。马其顿城的菲利浦君王之子亚历山大大帝王纪年 1608 年（公元 1296 年），突厥语纪年猴年 12 月 10 日，幸福的女牧师阿依一库都尔夫人在其三十二岁时完成了上帝的使命。愿这位将军的伴侣的灵魂在天堂永久地与 Sarah、Rebekka、Rahe1 等圣洁的公主们同归故里……愿她英名永存……她被安葬在此墓中，愿她的灵魂在天国安度！愿她流芳百世！阿门！
1940	通淮门城墙	这是马可家族的主教大人马里失里门·阿必斯古八之墓。牛年八月十五日（1313 年 9 月 5 日）扫马领（队）来此并题铭。
2002	池店	（叙利亚语）以圣父、圣子和圣灵的名义为了千秋万代。（回鹘语）马其顿城的菲利浦君王之子亚历山大大帝王纪年一千六百二十四年（即公元 1312 年），突厥纪年牛年十月初六日，女牧师 Barqamca 在其故地完成了耶稣的使命，其灵魂将在天堂安息。愿人们怀念他吧！阿门！

资料来源：牛汝极：《十字莲花：中国古代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社 2008 年版，第 124-162 页。

除了碑刻，一些地方还发现有元代也里可温的文献资料。“耶稣会”修士柏应理(Couplet)于 17 世纪末在江苏常州一个外教人家里找到的一本拉丁文《圣经》，据说是这家人的祖先从元代传下来的。这件遗物现藏于意大利佛罗伦斯(Florence)的老楞佐(Lorenzo)图书馆^①。

也里可温教堂从边疆至内地分布十分广泛，从已经出土的考古资料来看，相对集中的地区包括西北、北方民族地区、南方沿海地区和大都。而尤集中于中国

^① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 126 页。

通往欧洲的海陆两条交通要道沿线。张星烺曾根据当时西方人的记载，作《元代中国各地教堂考》，勾勒出了一个在中国基督教堂分布的轮廓。然后，他总结说：“以上所言诸地，或在由北京出居庸关，经大同、河套、宁夏、凉州、甘州、肃州、嘉峪关往西域之路途间，或由北京沿运河南下，溯钱塘江，过仙霞岭，下闽江，经福州至而至泉州，由泉州泛洋往海外诸国之路途间，欧洲人元时来中国，或返欧洲，皆必经此二道也”^①。

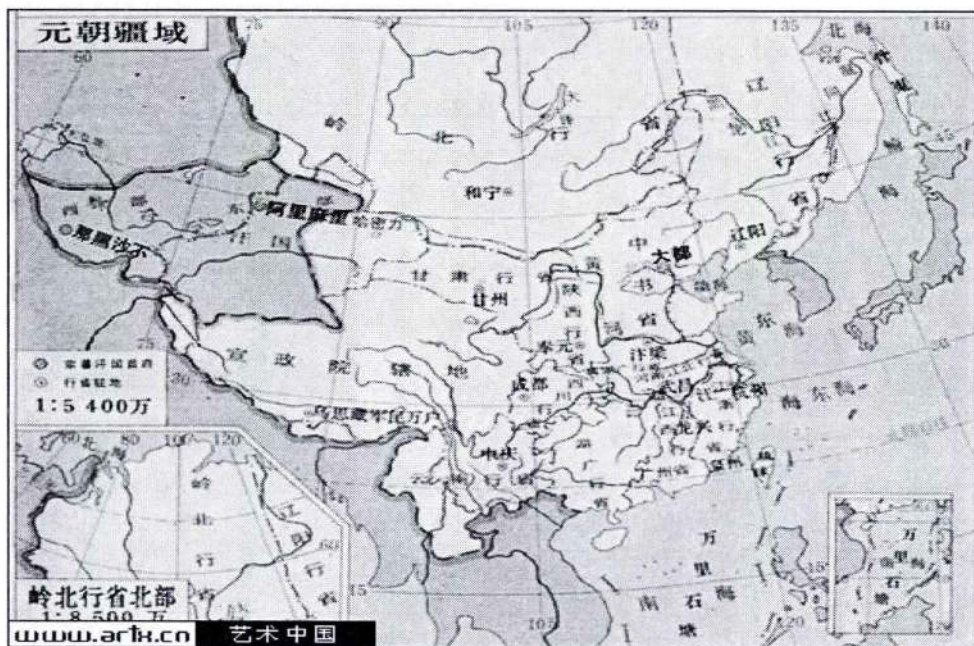


图2 元代疆域图^②

(二) 也里可温的发展

11世纪和12世纪蒙古民族的多个支派都在这一时期改奉基督教。这一事实不仅得到基督教会文献的支撑，而且也得到伊斯兰教历史资料的证明。据伊斯兰教文献记载，西蒙古的乃蛮和东蒙古的克烈两个支派都是基督教徒^③。根据叙利亚基督教著作家阿伯尔法拉哲斯的记载，在1001年或1009年之间，“八吉打城教务大总管接呼罗珊麻甫城主教书，谓远在东北突厥内地，有克烈部王受洗礼，信基督教。王遣使之麻甫城，请一基督教僧往其国，俾施洗礼。彼之部下臣民二十万众，将悉永奉基督教也。大总管应其请，派僧侣教师多人往其国。故克烈部之奉基督教，在北宋初、辽人统治蒙古时已然矣”^④。可见，至迟在11世纪初，克烈人已经皈依聂斯托利派基督教。

① 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2007年，第17页。

② <http://www.artx.cn/uploadpic/20078/20078646996001.jpg>

③ 贺灵编《新疆宗教古籍资料辑注》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2006年，第580页。

④ Mingana, Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East, Manchester, 1925: 14-15.

元朝皇后中信基督教的或亲基督教的人影响也有助于也里可温的发展。其中也自克烈部之别吉太后犹可注目。据《元史》卷三八《顺帝纪一》记载，至元元年三月丙申，“中书省臣言：甘肃甘州路十字寺奉安世祖皇帝母别吉太后于内，请定祭礼。从之。”^①另据《元史》卷三二《文宗纪》，天历元年九月，“命高昌僧作佛事于延春阁，又命也里可温于显懿庄圣皇后神御殿作佛事”^②。所谓佛事，祈祷而已。《文宗本纪》及《顺帝本纪》皆记后与也里可温及十字寺有关系。唆鲁忽帖尼似为后之蒙古式原名，而别吉则为基督教中妇人之名，其相当之西字原音为 Beatrice 或 Bertha 也。据回教著作家记载，定宗生母及旭烈兀大王之妃托古思可敦皆克烈部人，且皆奉基督教。故世祖之母，别吉太后之奉基督教无庸置疑。据霍渥斯《蒙古史》第三部记述，“旭烈兀尝与瓦尔丹私语云：‘吾母亦基督教徒，吾心中最爱基督教徒也。’旭烈兀与元世祖乃同胞兄弟也”^③。虽然没有历史证据，可推论皇后的亲基督教性向不会与皇室的宗教政策完全无关。

蒙古族建立元朝之后，大量的基督教徒蒙古人及色目人进入中国内地。元世祖至元十二年前后，大都、甘州、宁夏、天德、西安等地都有基督教徒，泉州、扬州、杭州、镇江、温州、昆明等地也有为数不少的基督教徒^④。

乃蛮部和蔑儿乞部也以聂斯托利基督教为其信仰。据《鲁布鲁克东行记》记载：“乃蛮人是聂斯托利基督教徒……一座叫做哈刺和林的小城主人……手下的民族叫做克烈和蔑儿乞，他们是聂斯托利派基督教徒”^⑤。生活于南蒙古的汪古部落内基督教广泛流传。《元史》《列传》中载有不少具有基督教特征的人名。如汪古部首长高唐王阔里吉思^⑥、元朝的两大文豪马祖常^⑦、儒学者赵世延都是汪古部景教徒^⑧。13世纪初年，汪古部中有一支最活跃的部族，以马庆祥一家为代表，从世谱来看，马氏之先，出西域聂斯托利贵族。其子孙中又有若干聂斯托利派习用的基督教名，可见这的确是一系庞大的基督教世家。此外，封地在东蒙古与满洲一部分的宗王乃颜及其不少部属，也曾领洗为基督教徒^⑨。

随着蒙元建立，蒙古部族自然占了上层地位，他们中间普及的也里可温也享有较高的地位。元代的宗教政策坚持“兼容并蓄”的态度。也里可温，佛教、道

① 《元史》卷三十八《顺帝纪一》，北京：中华书局，1976年，第826页。

② 《元史》卷三十二《文宗纪》，北京：中华书局，1976年，第711页。

③ 张星烺：《中西交通史料汇编》第一册，北京：中华书局，1977年，第295页。

④ 苏鲁格：《蒙古族宗教史》，沈阳：辽宁民族出版社，2006年，第63页。

⑤ 苏鲁格：《蒙古族宗教史》，沈阳：辽宁民族出版社，2006年，第58页。

⑥ 《元史》卷一一八，《烈传》，北京：中华书局，1976年，第2923-2928页。

⑦ 《元史》卷一四三，《烈传》，北京：中华书局，1976年，第3411-3417页。

⑧ 《元史》卷一百八十，《烈传》，北京：中华书局，1976年，第4163-4167页。

⑨ 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第172-175页。

教，伊斯兰教等信奉者都享有某些特权。他们不服兵役、适当蠲免徭役、赋税等。据《大元圣政国朝典章》《户部》记载：“成吉思皇帝时，不以是何诸色人等，但种田者，依例出纳地税，外据僧道、也里可温、答失蛮，种田出纳地税，买卖出纳商税，其余差役蠲免”^①。至大四年四月，圣旨：“和尚、先生、也里可温、答失蛮，不叫当差发。”^②元贞元年闰四月，圣旨准“和尚、也里可温、先生、答失蛮，买卖不须纳税。”^③和尚指佛教僧，先生指道士，答失蛮指伊斯兰教士。

在与佛教、道教的竞争中，基督教一度占据上风。例如至元二十七年（1290年）马薛琨吉思将佛教名刹——镇江金山寺辟为也里可温教堂。道教也受到也里可温的排挤。据《大元圣政国朝典章》记载，“江南诸路道教曾因受也里可温欺压而上告官衙。”^④考虑到也里可温到达中国内地不久，信奉人数也相对较少，但也里可温甚至敢与元代初年盛极一时的道教冲突，可见也里可温确实受到政府的支持。为了管理也里可温事务，元朝特设官秩为从二品的衙门崇福司，其长官称崇福使，以总领天下也里可温教的享祭^⑤。崇福司秩在宣政院之下而与执掌道教的集贤院相等，可见元朝政府对也里可温的重视程度。

据陈垣的研究，“宣政院是管释教的，集贤院是管道教的，崇福司是管也里可温的。当时杨暗普做江南释教总统，崇福司就根据他的奏章提出这番意见，以为与也里可温相关的事务如此之多，就是有一百个官员也管不了许多，可见也里可温人数之多了”^⑥。再从《至顺镇江志》户口调查，寓户三千八百四十五之中有也里可温二十三户。一万零五百五十五人口之中有也里可温一百零六人。二千九百四十八单身人之中，有也里可温一百零九人。从镇江一区而论，平均一百六十七户中有一户是也里可温。六十三人中有一个也里可温^⑦。

若再从《元史》去看，北方如山西、陕西、河南、山东、直隶等省，南方如广东、云南、浙江等地，皆有也里可温散居。据《元史》卷九十八《兵志一》载：至元四年“二月，诏遣官签平阳、太原人户为军，除军、站、僧道、也里可温、答失蛮、儒人等户外，于系官、投下民户、运司户、人匠、打捕鹰房、金银铁冶、丹粉锡碌等，不以是何户计，验酌中户内丁多堪当人户，签军二千人，定立百户、牌子头，前赴陕西五路西蜀四川行中书省所辖东川出征”^⑧。可见，山西之平阳、

① 《大元圣政国朝典章》，户部卷之十，北京：中国广播电视出版社，1998年，第1023页。

② 《大元圣政国朝典章》，礼部卷之六，北京：中国广播电视出版社，1998年，第1219页。

③ 《大元圣政国朝典章》《户部》，北京：中国广播电视出版社，1998年，第1040页。

④ 《大元圣政国朝典章》《礼部》，北京：中国广播电视出版社，1998年，第1239页。

⑤ 《元史》卷八十九，《百官志》，北京：中华书局，1976年，第2273页。

⑥ 陈垣：《元也里可温教考》，刘梦溪主编《中国现代学术经典·陈垣卷》，河北教育出版社，1996年。

⑦ 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年，第52页。

⑧ 《元史》卷九十八，《兵志》，北京：中华书局，1976年，第2513页。

太原均有也里可温居住。另外，河南、陕西，甚至云南地区也有也里可温。^①

可是也里可温的兴旺是一时的。该教徒还是局限于蒙古人、色目人。所以他们在东西方关系友好时是受欢迎的，但在中国民族情绪不稳定时，他们也是容易遭到攻击的对象。元末农民大起义期间，如割据福建的陈友定甚至对色目人（其中即包括也里可温）实施过大屠杀。一些也里可温离开中国，一些则迁居海滨村落。明代建立后，蒙古色目人往往改姓汉姓，其生活亦逐渐与汉人无异，也里可温信仰被随之被放弃了。

小 结

萌发于汉代之前的中西文化交流，至汉代“丝绸之路”开通之后迅速发展，与经济往来相互促进的文明碰撞与交融，也推动了宗教的传播。尽管没有直接的证据可以表明唐代之前基督教已经传入中国内地，但我们也不能否认，唐代之前中国内地基督教徒存在的可能性。有赖于“丝绸之路”提供的贸易与人员往来的便利，西亚的基督教徒东来进入中亚地区，并使一些中亚民族皈依基督教，已经由考古和文献证据证明。到隋末唐初，东方教会的传教士已经成功地在中国地内的西部边陲传播了聂斯托利派的教义。如果以“从无到有”的标准衡量，唐代景教是基督教首次进入中国内地，即使考虑到“法流十道，寺被百城”说法多带修饰夸张，从景教自身来说，也可以说是取得了一定的进展。

站在中国内地的视角观察，景教在唐朝兴盛之后，的确是随着武宗灭佛而衰落并消失了，但如果从内地到边疆的更为广阔的视野中审视，可知景教自唐代来华之后，从未中断过。只不过是传教与发展的中心发生了转移，从最初由边疆进入内地，到唐武宗灭佛之后，又由内地转入边疆，并在西部、北部的部族中间传播，之后又随着蒙古部族和其他少数民族再次进入中国内地。因此，景教在中国的所谓“中断”，只不过是其空间分布变化的一个侧面。从纵向的时间之轴上来看，景教在中国的出现与发展并未间断，而是保持了连贯性与延续性。

至于在边疆传播的聂斯托利派基督教是退出内地而转向边疆的景教，还是原来即在这些地区存续的基督教聂斯托利派，尚未有清楚的依据加以证明。唐代以后西北地区广泛普及的基督教与唐代景教之间明确地具有相异点。首先，西北地区基督教遗物及文献中没有发现汉文资料。大部分是叙利亚文，少数是土耳其、蒙古语等当地语资料，几乎没发现中国传统思想的痕迹。该基督教更保留着叙利亚

^① 《通制条格》卷二十九，《僧道》。《商税地税》，杭州：浙江古籍出版社，1986年，第329页。

仪式和传统。所以西北地区基督教可属于中亚文化色彩的基督教。但两者之间的主要相似点是聂斯托利派基督教的色彩。国外基督教世界，尤其是天主教都认识到元代中原及西北地区的基督教具有的聂斯托利派特征。本研究认可唐景教与也里可温的连贯，而本文研究的也里可温指着聂斯托利派不包含天主教。

第三章 景教的教义和神学思想

本土化一般指一种外来文化现象吸纳本土文化元素，同时结合自身的特质而发生的变化，其结果是达成外来文化与本土文化的融合，并实现外来文化的改造，从而演变成为本土化的文化。景教在唐代进入内地后，走向其本土化之路。景教的本土化不仅限于对中国文化适应，还指基督教与中国文化之间的对话^①。其中一方面是教义内容的本土化，另外一方面是外在的教会及文化的本土化。本章研究领域就是教义的本土化过程。

第一节 景教文献的分类

除了《大秦景教流行中国碑》之外，其他景教文献也在 20 世纪先后被人们发现。按照《尊经》后面的附录，景教经书总数达 530 部，当时已经译成中文的有三十几部，保存至今且为人们所发现的仅有 7 篇。基本可以确认，现在有的这 7 篇敦煌文献中，仅有《三威蒙度赞》是译作，其他均是以中文解释景教教义的作品^②。这些文献是研究唐代景教教义和神学思想以及在唐代传播的重要证据^③。

《大秦景教三威蒙度赞》和《尊经》由法国汉学家伯希和于 1908 年在甘肃敦煌石室中发现，现在被收藏在法国巴黎的 Bibliotheque 博物馆。《志玄安乐经》、《宣元至本经》，以前由李盛铎收藏，现在由日本的私人收藏。《一神论》，由日本人富冈谦藏 1916 年在中国购买。《序听迷诗所经》，亦由日本人高楠顺次郎于 1922 年在中国购得。这两部文献现在由日本京都西本愿寺收藏。《大秦景教大圣通真归法赞》由法徒索元笔写，现存的只有照片。

景教文献按其形式可分为两类，一是碑刻，另一是写本。但通常学者们按照形成的时代来对景教文献进行分类。一般是依据其作者生活的时代，将景教文献分为两个不同阶段。前期是阿罗本时期的景教文献，在时代上相当于初唐；后期是景净及其以后时期的景教文献，在时间上相当于中唐与晚唐。本节按照这一分类标准将景教文献按其形成的时代顺序排列，并综合学者的研究成果，对每篇经籍作简要介绍。说明这些文献何时出世、现在何处、主要内容，以及围绕该篇文

① 本文在第一章第二节已叙述了“本土化”的概念。

② 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005 年，第 78 页；江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 58 页。

③ 李并成：《敦煌学教程》，北京：商务印书馆，2007 年，第 184 页。

献出现的主要争论。每篇文献的重点内容留待下文讨论。

一、《序听迷诗所经》

《序听迷诗所经》发现于敦煌。1922年，由日本学者高楠顺次郎获得。该经文字佶屈聱牙，非常难懂。经学者考证，该经可能是景教经籍中最古的一种，出自景教大德僧阿罗本之手，约作于贞观九年至十二年之间，即635至638年。关于此书经题，视为“迷诗所”是“弥诗诃”之误（《大秦景教流行中国碑颂并序》中写作“弥施诃”），是“弥赛亚”（救世主）之译音。但关于“序听”的意思学者之间看法不一致。羽田亨认为，该经名“序听（即“序聪”）系“序聪”的误而中古波斯语“耶稣”（yiso）之音译，所以“序听”是“yiso”的唐音。如果按照语义翻译，《序听迷诗所经》当为“耶稣基督经”^①。Saeki也同意他的看法。然而，Menzies认为“序听”不是音译，《序听迷诗所经》只是“听弥诗诃序文”。^②

《序听迷诗所经》全经共有文字170行，每行约有17字，共计2830字。经文按照内容可分为两部分，一部分叙述迷诗诃向众人讲论，旨在宣扬景教之教义；另一部分叙述迷诗诃的生平，也就是耶稣基督的事迹。其内容与《新约圣经》中《马太福音》和《路加福音》吻合。

关于此经的真伪，目前仍存在争论。有学者列举证据，认定此经乃是后人伪作之赝品，认为这部文献源自于敦煌缺乏证据支撑。林悟殊认为，卷子的外形（十分精致和匀称）与文本的形式与内容明显不一致，《序听迷诗所经》并非由景教徒撰写。但是，他也认为《序听迷诗所经》不是完全的伪作，或许还存在一个古本，只是出售者为了满足20世纪敦煌收藏家的偏好，对它的内容作了复制，但复制者并未真正理解他所复制的内容。^③当然，这一假设还需要更多的证据。如果认为《序听迷诗所经》乃是伪作的观点不能成立，则该经应为迄今发现的最为古老的汉文景教文献。佐伯好郎将《序听迷诗所经》与《一神论》加以比较，认为前者更早。理由是在前者中，神名和耶稣基督的称谓尚无统一的译名。另外，在前一篇文献中，神名与“佛”、“序娑”等佛教用语混用。但是，在《一神论》中，神名是统一的，均以“一神”作为译名。《序听迷诗所经》中，有诸多对耶稣基督弥赛亚的称呼，包括迷诗所、弥师诃、迷师诃，没有统一的称谓。但是，《一

① 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1998年，第116页。

② F.S. Drake, *Nestorian Literature of the T'ang Dynasty*, The Chinese Recorder, 1935:679.

③ 林悟殊：《富冈谦藏氏藏景教〈一神论〉真伪存疑》，《唐研究》第6卷，北京大学出版社，2000年，第67-86页。

神论》中，该称谓统一为“弥师诃”。此外，甚至在前一篇文献中耶稣被译为“移鼠”，这表明翻译者的中文并不熟练。比起《序听迷诗所经》，《一神论》的作者更熟悉汉语并且使用的语言也更加明确。《序听迷诗所经》中以天尊，迷诗所（弥赛亚），移鼠（耶稣），凉风（圣灵）来表达核心思想，而在《一神论》中则用一神，弥师诃，翳数（耶稣）和净风（圣灵）统一起来^①。

不管此写本的考古学的证明，此经的景教文献的价值是无疑的。《序听迷诗所经》的主要内容包括：第一，关于神论。被称为“天尊”的景教之神是创造主，是无所不在、照管万有的最高之神。并以佛教、道教的概念，将祂描述为平章天、阿罗汉等^②。第二，关于救赎论。强调人的自由意志和功德。认为根据因果报应的伦理，人可以得救。这样的救赎论与以弥赛亚的他力救赎为核心的西方传统神学不同，但同时宣扬人类的全面堕落，这一观念又可在古代犹太基督教传统中找到其根源^③。第三，耶稣的生平。包括：童贞女马利亚因圣灵感孕诞生耶稣；耶稣降生时有巨大的星辰表明其降生地；祂在接受居住在旷野的圣子约翰的洗礼时，有圣灵从天而降，从天上听到“弥赛亚是我的儿子，听命与他”的声音；之后，耶稣收十二门徒，拯救死人，医治瞎眼的、生病的、被鬼附的；有恶者图谋害耶稣期间，施展善行，教训重生；三十二岁后，恶人为要致死耶稣，将他告于彼拉多王，弥赛亚为全百姓献上自己而死。与两名的强盗在各各地清晨挂在木头上受刑罚，夜晚地动山摇墓门打开，耶稣从死里复活。

由《序听迷诗所经》有关耶稣出生的描述可知，它记录的内容与基督教经典《圣经》中记叙的耶稣生平大体一致，但从细节上比勘，可知《序听迷诗所经》并不是逐字翻译圣经，而有可能是单纯依据记忆而写出。与《圣经》不同的是，《序听迷诗所经》指耶稣五岁开始说教，十二岁受洗。而且，在介绍耶稣生平时，附加了自观的解释。这些差异反映出此文献是概要介绍基督教的著作，不是忠实于经典的译著。

二、《一神论》

《一神论》最初发现于敦煌石室，由日本学者富冈谦藏于1919年获得。全文约7000字，是篇幅最长的景教文献。文字晦涩难懂。该篇文献由《喻第二》、《一天论第一》、《世尊布施论第三》三个部分合成，其中，第一部分之前的文字遗

① Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第95页。

② 平章天是“Lokapala（宇宙之保护神）”的汉译，阿罗汉意味着地狱之王。Saeki, Yoshiro. The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo: Mazuren, 1951:149.

③ Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第77页。

失。因《世尊布施论第三》载“弥师诃向天下见也，向五荫身六百四十一年不过”^①，据此认为该经约翻译于贞观十五年（641年）。全文的主旨是讲解景教神学，文中引用《圣经》之处甚多。在第一部分的结尾，注明“喻第二”；在第二部分的结尾，注明“一天论第一”；紧接着，注明“世尊布施论第三”，然后，开始第三部分。对于这种内容和标题之间的不一致，学者们有许多不同的看法。佐伯好郎只是简单地依照次序将整篇文献分为三个部分，以每一部分末尾的标题作为标题。但另一些学者，如 Drake，将它分为两个部分，认为前两个部分在内容上是一致的，最后一部分在内容上与前两部分明显不同。因此，不宜将“喻第二”作为一个标题，而应将它包括在“一天论第一”之内。

关于这篇文献的真实性，目前尚无定论。佐伯好郎既从外形也从内容上相信这份敦煌文献的真实性。^②以后的大部分国外研究者和基督教学者推测，这部著作也是景教进入中国之早期写成的，估计其译者是阿罗本及其徒众^③。也有学者认为这篇文献可能是近人伪造的。林悟殊坚持认为，《一神论》尚无法被证明是一部古代的《经典》，因为它的标题与内容并不一致，而且文中存在太多的书写错误。它或许是由一位非基督教徒基于混淆的文本所编撰的。尽管尚存诸多怀疑，《一神论》并未因此减弱其作为唐代景教文献的价值。

（一）《一天论第一》与《喻第二》

将其内容与《新约圣经》对比，可知是采自《新约圣经》罗马书1章20节，以系统神学的顺序记录^④。首先论证造物中体现出的一神，将神叙述为创造神、独一神、启示者、救恩者、摄理者等。

在《喻第二》中，论述神论时分为造物中体现出的神，万物唯有依照一神的能力支撑，一神的神秘能力和两种存在方式，一神存在的当为性，一神的不可视性和永远性，而且还简短言及到符合基督论的一神的儿子。未出现在《序听迷诗所经》中的内容是神的两种位格，认为是基督教独特的神观的句子是“唯独一神既有不见亦有二见^⑤”。其意思解释为神虽看不见，却有两种显现。此文被认为基督教神学核心的三位一体论中表现圣父和圣子两个位格的思想^⑥。

① 《一神论》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第89页。

② Saeki. The Nestorian Documents and Relics in China. 2ed. rev. and enlarged. Tokyo: Maruzen. 1951: 114

③ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第59页。

④ “自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”记录在《罗马书》第1章20节。《圣经》，南京：中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会，2007年。

⑤ 《一神论》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第84页。

⑥ Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第100页。

在《一天论第一》强调人性论。首先论证万物的起源及一切万有都是一神的被造物。作者说明宇宙是由可视物和非可视物组成，人类也是以两种方式组成。那就是肉体 and 灵魂。人们虽信非可视的魂不可灭，但作者在此认为魂也是神的造物，灵魂（魂）与肉体相似分为五阴，而造物者是神。五阴在佛教哲学中指所有组成精神性、肉体性存在的是色、受、想、行、识这五类要素^①。为了证明这点，作者做了太阳与火的比喻。太阳与火同样为火，但太阳之火是永远不灭且自己燃烧，而火只要没有燃料即刻就灭。像这样，一神似太阳，灵魂似火。魂若没有神的帮助就无法存在；魂若没有五阴也无法存在。可比喻为地与麦的关系。灵魂虽与肉体同死，但肉体复活时与灵魂相结合，则形成完全的人类之复活。

最后是救赎论。关于此部分的论证很薄弱，作者认为关于神的知识属于超越此处而属于彼处的知识。即简单的叙述为通过此处的功德才能到达彼处。西方基督教（新教）的主流思想是保罗的思想，也就是“信耶稣得称义”（称义论）^②。这是救赎论的基础，而景教文献中看到的救赎观却更偏向于善行功劳的观点。这是因为考虑到当时的状况，文献是在皇室的命令下翻译出来的，而且还使用了中国主导思想——道教、佛教及儒学思想。虽然如此，也不可认为基督教抛弃其特性而成为混合性的教义。原因在于，一方面，景教固然将一天与道教、佛教徒信的天尊相统一；另一方面，景教又主张中国人崇拜的天尊神并非别神，而是景教之神。有的学者认为这与犹太或东方基督传统也相联系。虽然西方基督教传统强调“以信得义”，即依靠信仰耶稣基督而得救，但从犹太基督教传来的东方教会还是重视“以善行得救”思想^③。

（二）世尊布施论第三

此文献由三大部分组成。第一部分是教义性部分，主要解释耶稣的讲道。第二部分是弥赛亚（耶稣）之死。第三部分是与末世、救赎有关的内容。由于当时状况无法翻译《圣经》的情况下，为了简略说明《新约圣经》的内容，作者只翻译耶稣的登山宝训部分。但那却不是完整的翻译，而是把中国人视为障碍的内容省略掉，并摘选、介绍那些与中国的伦理及价值观不相排斥的部分。比如，心存淫念及有关爱仇敌等内容均排斥在外。再者，将耶稣称为佛家中使用的世尊，救济标记为布施等。其意图为给读者带来熟悉感。此文献比起其他文献，其特征是更多内容叙述耶稣之死及复活和末世后的审判。特别是显出景教教义的特征。如

① Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第109页。

② 使徒保罗在《罗马书》第1章17节说“如经上所记：义人必因信得生”。《圣经》，南京：中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会，2007年。

③ Hwang, JungWook. 关于犹太基督教的考察。首尔：《韩神论文集 15集》，1998年，第154-157页。

“所以弥师诃不是尊。将身作人有尊。自作于无量圣化。所作不似人种”^①。这里折射出聂斯托利派卷入其中的有关基督论的争执。在西方基督教界为主思潮的单性论（只主张耶稣的神性）和与之相反的二性论（强调耶稣的神性和人性，但更强调人性）之间，这一观点无疑反映了后者的思想。

最后部分作者强调在末世所有人都将重新复活，受到审判：“向末世俗死人皆得起依处分。”^②但凡礼拜日月星辰、火之神的人都将掉进地狱里。这样的表述中看不到对拜火教的宽容的态度：“若向浪道行者恐畏人。承事日月星宿。火神礼拜。恐畏人。承事魔鬼夜叉罗刹等。随向火地狱里常住所”^③。反之，拥有信者、有功德者，依存正直良心行道者，均能上天堂。相反，不遵行景教中教导的正道，不顺服一神的命令，犯罪，礼拜恶魔、夜叉等魔鬼，这样的人入地狱并永远不能自拔：“于汝向有信者作诸功德者。谁依直心道行者。得上天堂”^④。

三、《宣元至本经》

《宣元至本经》有两种，一篇名为《宣元本经》，发现于敦煌石室。另一篇名为《宣元至本经》，是日本人小岛靖在李盛铎遗物中发现的，故又称“小岛文书”，以便与前者加以区别。两篇文献内容不同，但篇名仅差一字。有学者认为，“宣元本经”与“宣元至本经”语义相同，因而篇名的差异并非判定差异的核心。

据佐伯好郎在《有关中国景教文献与遗迹》（The Nestorian Documents and Relics in China, 1951）记载，《宣元本经》系李盛铎 1927 年从敦煌获得后，时任北京辅仁大学校长的陈垣让人抄录。佐伯好郎亲眼看了那份抄本，陈述那残本只有 11 行 190 字。^⑤但羽田亨公开的照片上有 27 行。现在抄本不存在，只有照片。

《宣元至本经》是在李盛铎去世之后，小岛发现的。1943 年，佐伯好郎又从小岛靖手中获得。现在存于同志社大学图书馆。^⑥这份文献共有 30 行，末两行为：“大秦景教宣元至本经一卷，开元五年十月廿六日。法徒张驹”^⑦。

在这两篇文献问世之后，学者们依据经文内容，对两份文献的真伪提出了许多不同的观点。根据《尊经》末尾记载的“后召本教大德僧景净译得已上卅部，卷余大数具在贝皮夹，犹未翻译”和该经文字与《大秦景教流行中国碑》文相似，

① 《一神论》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 86-87 页。

② 《一神论》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 90 页。

③ 《一神论》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 90 页。

④ 《一神论》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 90 页。

⑤ 佐伯好郎：《景教之研究》，东京，1935 年，第 737 页。

⑥ Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005 年，第 231 页。

⑦ 《宣元至本经》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 68 页。

有学者判断该经可能也出自景净之手^①。但据该经的写作时间为717年可知，该经书写的时间距景净撰写《大秦景教流行中国碑颂并序》（781年）相距有64年，极有可能非景净所为。朱谦之、陈怀宇等则认为，《宣元至本经》与《大秦景教流行中国碑》文使用相似的表述，恰可证明前者属伪作。针对有学者认为两份文献系《尊经》中提到的《宣元至本经》的前后两个部分的折衷观点，另有学者（如朱谦之、陈怀宇等）指出，两份文献的行文多有不一致，《宣元至本经》极有可能是后代的伪作。而且，据《宣元至本经》在内容上近于《道德经》的注释判断，伪造者极有可能是一位道教徒^②。

正当这些争论“尘埃未定”之时，2006年，《大秦景教宣元至本石经幢》在洛阳被发现，尽管经幢残毁而失去全貌（石经幢的下半段遗失，仅上半段尚存），但经学者对李盛铎旧存敦煌写本《宣元本经》的影印件与石经幢上所刻《大秦景教宣元至本经》经文对勘，发现“两件经文只有极个别的文字有出入”^③。而且，《宣元至本经》石经幢补足了《宣元本经》中缺失的部分。洛阳石经幢的出土，已经证明原敦煌写本《宣元本经》并非伪作。这样，有关敦煌写本《宣元本经》与《宣元至本经》（“小岛文书”）的真伪之争“尘埃落定”。经过进一步的研究，还有学者认为该经是在讲述《约翰福音》中有关“道”的议论，旨在显明创造万物的主宰上帝就是“道”。



图3 《大秦景教宣元至本经幢记》

① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第59页。

② 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005年，第81页。

③ 张乃翥：《跋河南洛阳新出土的一件唐代景教石刻》，《西域研究》，2007年，第1期。

四、《大秦景教大圣通真归法赞》

《大秦景教大圣通真归法赞》也是藏书家李盛铎所得，被小岛靖发现。公开披露于1943年。但写本遗失，只有照片现存。共18行。第一行是题目，2-10行类似《大秦景教三威蒙度赞》，是七言二句赞美诗。经末注明写于开元八年（720年）。所谓“大圣”，是指耶稣基督；“通真归法”是指“圣容变貌”的奇迹。朱谦之认为，赞文中“敬礼大圣慈父阿罗诃，皎皎玉容如日月”等内容与《新约》中《马太福音》十七章、《马可福音》九章、《路加福音》九章以及《彼得后书》一章所述“耶稣变貌”的神迹吻合。该赞之写作年代著明为“开元八年”，文中又提到“大秦景教”。然而，“景教”一词迟至建中二年（781年）才被正式使用，在建中二年之前的史书、古籍中从未使用过“景教”一词。有学者认为，这是后人传抄之误^①，另有学者则认为，这正是该赞是伪造之作的证据。

五、《志玄安乐经》

《志玄安乐经》系藏书家李盛铎1916年所得，公开披露于1923年^②。《志玄安乐经》是《尊经》中有载且现存的景教文献之一。该经合计有一千多句，虽然文字有所脱漏，但全文尚存2600多字，经文文字优美。《尊经》记载景净翻译该经。所以《志玄安乐经》肯定是比《尊经》早存在。佐伯好郎将之与《大秦景教流行中国碑》比较，推测译述者与景教碑文的作者当为同一个人，也是景净。经文中多次出现“景教”一词，有学者因此估计，这篇经文产生的年代当在景教正式定名之后，应为晚唐作品^③。

《志玄安乐经》是耶稣基督与弟子西门彼得两个人的对话，是以对话的形式陈述的独特的文章。对话形式是佛教经典常用的文本格式，又加内容中包含了深厚的道教色彩，因此，有人将之视为道教的文献，而不是景教的文献。^④唐莉（Li Tang）认为，从此份文献可看到景教的整体性失去了，相应则是混合主义产生了。Chiu认为，这份文献虽然表面上类似道教文献，但仍然具有基督教的独特性^⑤。Suh,WonMo主张，对话形式的经典不是正统教会认可的文本形式，可当时被视为

① 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005年，第83页。

② 林悟殊：《中古三夷教辨证》，北京：中华书局，2005年，第171页。

③ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第58页；关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005年，第50页。

④ Tang Li, A Study of the History of Nestorian Christianity in Chian and its Literature in Chinese. Frankfurt am Main. 2002:142-143

⑤ Peter Chiu. An Historical Study of Nestorian Christianity in the T'ang Dynasty between A.D.635- 845. Southwestern Baptist Theoloical Seminary Dissertation. 1987 : 238-43.

异端的灵至主义教派采用这种文本形式。景教保存了东方基督教会与西方“正统”不同的文本形式，他对于这一点表明其价值应获得较高的评价^①。

六、《大秦景教流行中国碑颂并序》

景教碑背面无字，正面刻有 32 行文字，每行有汉字 62 个，合记共有楷书碑文 1786 个字，包括两部分内容，其一是序文，叙述景教基本教义与从唐太宗至德宗景教约 200 年的历史。其二是颂词，赞扬伊斯，就是建立该碑的目的。碑末共有叙利亚文刻字 89 行，叙述景教僧人的名字和职称。《大秦景教流行中国碑》是中国基督教史的重要发现，之后，围绕景教碑的真伪、性质、注释、翻译的争论，使学者们重新认识了基督教在中国传播的历史，也促使人们从基督教史的视角重新认知中国古籍中的相关记载。之后，其他景教文献的发现及其相关研究，进一步深化了学者们有关唐代景教及其流传过程的认识。

关于该碑的发现，意见并不一致。最可靠的说明系李之藻的说法。按他的解释，最初言及景教碑的人是当地人张氏。张氏取得一个拓本后将它送给当时住在杭州的本人。他 1625 年 4 月在《读景教碑书后》文章中引用张氏给他的信：“途者，长安中掘地所得，名曰：景教流行中国碑颂。此教未之前闻，其即利氏西泰所传圣教乎？”信奉天主教的李之藻很高兴地说：“今而后，中土弗得咎圣教来何暮矣。”景教碑的发现迅速吸引了西方基督教传教士们的注意。第一个见到景教碑的外国人是法国神甫金尼阁（1625 年 10 月）。他将碑文译成拉丁文寄往欧洲。三年之后，另一位耶稣会传教士鲁德昭（Alvarez Semedo）到达西安，对景教碑予以仔细研究，并将碑文译成葡萄牙文寄往欧洲。但他不能辨认景教碑上的外文，后来他在印度遇到对东方教会有研究的另一位耶稣会传教士弗南得斯，才知道景教碑上的外文是叙利亚文。此外，景教碑文还被译为意大利文、德文、法文和英文等。19 世纪英、美新教传教士到达中国后，也注重对景教碑翻译，但因各人对碑文的理解不同，即使翻译成同一种语言，译文也有较大差异^②。

关于景教碑的真伪，有两种截然相反的观点。一些学者认为景教碑乃是耶稣会传教士的伪造品。早在 18 世纪，法国学者伏尔泰在他的《中国书札》第 147 札中就声称景教碑不过是“耶稣会派教士敬虔的贗造物”，其目的就是欺诳中国人^③。伏尔泰曾在耶稣会举办的学校就读，他了解耶稣会士虚伪的一面，对他们的不择

① Suh, WonMo. 唐代景教与东亚文化。Somang Forum, 2008 年, 第 111 页。

② 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 30-38 页。

③ 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993 年，第 83 页。

手段也有深刻认识，故有此怀疑。至 19 世纪，还有其他学者持有与伏尔泰相同的看法。法国汉学家儒莲也认为景教碑系伪造之物。此人曾翻译过玄奘游记，因此他的观点也有一定影响。美国学者萨尔斯伯里也指出，景教碑已被许多学者公认为伪造品^①。德国学者那曼则认为，景教碑上的汉字及叙利亚字，都系近代字体，却非八世纪所使用的字体。在中国，认为景教碑为贗品的，主要是一些反对基督教的人士。一些反基督教人士即认为景教碑是基督教教士伪造，主要目的在于证明基督教在中国传播由来已久。钱润道在《书景教流行中国碑后》中指出：景教碑“用明时中国习彼教之人伪撰，以夸其教”^②。

另外，传教士和一些学者坚信景教碑的真实性。早期的新教传教士从两个角度力证景教碑的真实性。其一是碑文的内容本身为景教碑的真实性提供了有力的内部证据；其二是相关典籍中有关聂斯托利派在中国流传的记载，为景教碑的真实性提供了历史依据，此为有力的外部证据。生活在景教碑出土时代的李之藻、徐光启等学者，都相信景教碑是出土文物。还有清代的金石学家和考据学者中，有很多的人都提到了景教碑，尽管他们对景教碑的宗教性质持有模糊的论证，还有一些牵强附会的看法，但是他们都认定景教碑乃是真实的历史遗物。如王昶《金石萃编》、钱大昕《潜研堂金石文跋尾》和《景教考》、毕沅《关中金石记》、林侗《来斋金石刻考略》、魏源《海国图志》等均简略提及景教碑。可见，他们均相信景教碑为真。近代学者潘绅《景教碑文注释》（1917 年）、冯承钧《景教碑考》（1931 年），也认定景教碑的真实性^③。

除了这些中国学者之外，一些外国学者也认为景教碑是真实的遗物，并非任何人伪造^④，其中包括研究中国景教著有成就的日本学者，如佐伯好郎、高楠顺次郎、桑原鹭藏、羽田亨等^⑤。经过长期的研究积累和学术辩驳，今天不论是国际学界还是国内学界，景教碑的真实性已经获得公认。

景教在唐朝虽一度流行，但并未被明确地认定为基督教。在《唐会要》等典籍中，只有波斯僧、大秦穆护袄、弥尸诃教等称谓。人们将景教视为佛教的支派。所以，在唐武宗灭佛之后，直至景教碑发现之前，历史学家已经忽略了唐朝时期在中国内地长期传播的景教。之后，学者们才逐渐认识到，景教碑原来是基督教的遗物。由此，学者们重新解读《西溪丛话》、《僧史略》、《释门正统斥伪志》、

① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 31 页。

② 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993 年，第 83 页。

③ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 31 页；关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005 年，第 89 页。

④ 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993 年，第 84 页。

⑤ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 32 页。

《唐会要》、《册府元龟》、《贞元释教录》、《唐书》等古籍，逐步探知景教在唐朝流行的状况。这些文献记载从一个侧面驳斥了景教碑系传教士伪造的说法^①。

确认景教碑并非伪造之后，景教碑的性质也成为疑问。有学者因为石碑上刻有作为佛教标志的莲花，而怀疑景教碑的基督教性质。其实莲花并非佛教独有的象征图案。因它在中国文化中代表着高尚纯洁，不仅民间艺术中广泛运用，道教也采用此花作为祥瑞的标志。佛教、摩尼教等宗教虽非源自于中国，但也以莲花作为吉祥的象征。景教在中国传播之初及在后来发展的过程中，不仅吸收了中国本土宗教和传统文化中的若干元素，也注重借用其他在中国获得成功的宗教的表达方式和艺术手法。景教碑上的莲花图案以及与之相伴的飞云图案，都只能证明景教在传播过程中借用其他宗教表现手法的事实，而不能否认景教碑的基督教性质^②。

在分析景教碑上的刻饰时，倒更应该注重作为基督教重要标志的十字架。景教碑的上端两侧的莲花云霓图案中间，刻着十字架。这个由线条双勾而形成的十字架，显然居于碑端的核心位置。单以图案的结构来说，已足可证明景教碑的基督教性质。如果联系碑文中出现的“十字”一词，则碑刻中十字图案的涵义就更加明确了，它无疑代表着基督教。碑文中首次提到“十字”一词，是在碑文的开篇：“我三一分身，无元真主阿罗诃软，判十字以定四方，鼓元风而生二气，暗空易而天地开，日月运行而昼夜作。”^③有学者据此解读，认为文中提到的“十字”指的是该教的道法。据此道法，“真主”确定了日月天地的运行秩序。其中的描述与《圣经》“创世记”所载相似。碑文中另一次提到“十字”一词时说：“法浴水风，涤浮华而洁虚白；印持十字，融四照而合无拘”^④。其中的“十字”显然说的是十字架。此说也可由考古发现的证据加以印证。20世纪初在敦煌和高昌地区发现的景教壁画描绘的耶稣传教情景显示，耶稣在布道时，手中确实持有十字架^⑤。

另外，通过景教碑文中陈述的景教教义与基督教教义的比对，也可证实景教碑的基督教性质。如下表所示：

① 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年，第31-32页。

② 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005年，第100页。

③ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第40页。

④ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第42页。

⑤ 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005年，第108页。

表 3-1 大秦景教流行中国碑文与基督教义对比表

景教碑文	基督教教义
先先而无元后后而妙有	上帝无始无终
三一妙身	三位一体
无元真主阿罗诃	上帝耶和華
判十字以定四方	十字架
匠成万物然立初人	上帝创造天地又造人
娑殚施安	魔鬼撒但
三一分身	耶稣为上帝化身
景尊弥施诃	基督弥赛亚
室女诞圣	童贞女马利亚生耶稣
三常	信望爱
八境	八福
魔妄悉摧	耶稣旷野胜魔
亭午升真	复活升天
经留廿七部	新约廿七卷
七日一荐	七日礼拜

资料来源：王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社 1959 年版，第 34-35 页。

七、《大秦景教三威蒙度赞》

《大秦景教三威蒙度赞》1908 年由法国人伯希和所得，由罗振玉率先刊布于宣统元年（1909 年）。就其内容来看，实际上是“荣归主颂”^① 叙利亚文版之唐代译本，然而却明显借用佛教语汇。“三威”即圣父、圣子、圣灵三位一体，“蒙度”即得蒙救赎。有学者推测，这个文献可能是景教碑碑文的作者景净于 8 世纪翻译的^②。有学者认为，就重要性而言，这篇颂文仅次于《大秦景教流行中国碑》^③。在某些方面，其价值甚至超过景教碑^④。对于它的真实性，学者们也一致确证不疑。王治心曾将《三威蒙度赞》内容与基督教义详加比较，内容如下：

① Gloria in Excelsis Deo 的翻译。基督教礼拜仪式中的颂赞文。来自《路加福音》2 章 14 节“在至高之处荣耀归于上帝，在地上平安归于他所喜悦的人”故名。

② 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 57 页。

③ 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005 年，第 81 页。

④ 林悟殊：《中古三夷教辨证》，北京：中华书局，2005 年，第 163 页。

表 3-2 《三威蒙度赞》内容与基督教义比较

《三威蒙度赞》	《基督教义》
慈父阿罗诃	天父耶和华
蒙圣慈光救离魔	上帝是真光救人脱离罪恶
弥施诃普尊大圣子	弥赛亚圣子耶稣
慈喜羔	上帝的羔羊
圣子端任父右座	耶稣升天坐上帝之右
三身同归一体	三位一体

资料来源：王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年版，第35页。

此外，王治心还比较了《三威蒙度赞》中提到的《圣经》中的人名，包括瑜罕难（约翰）、卢伽（路加）、宝路（保罗）、摩萨吉思（摩西）、贺萨耶（何西阿）、伊利耶（以利亚）等^①。

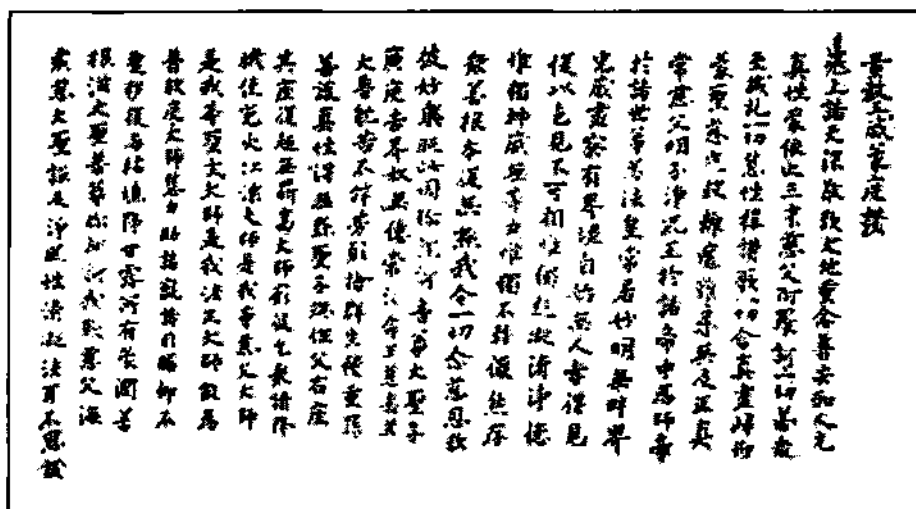


图 4 《景教三威蒙度赞》

八、《尊经》

《尊经》也是 1908 年由伯希和所得的写经之一。刊布时间也是 1909 年。它和《三威蒙度赞》一起，被认为是最具文献价值的景教文献^②。约出于晚唐。从其内容可知，《尊经》是景教祈祷所用的经文，可能是唐末或五代时作品^③。主要内容是礼赞“法王”和“经书”。所谓“法王”是 22 位圣徒，他们的名字多由叙利

① 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年，第36页。

② 林悟殊：《中古三夷教辨证》，北京：中华书局，2005年，第163页。

③ 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005年，第82页。

亚文音译，可辨认者有十三位，多系《新约》、《旧约》中的人名。该经礼赞的经书共有三十五部，大多音译或意译自叙利亚文。今天的学者已经几乎无法确认它们所指为何经^①。

第二节 景教文献的翻译

景教初来中国时，基督教的教义与神学思想在中国已有的宗教与传统文化中很难找到对应的义理与之对应，再加上双语翻译本身并不仅仅是词语的简单对译，更涉及其背后的一整套文化底蕴。因此，景教文献的翻译面临着诸多困难。那些在《圣经》中频繁出现，但在汉语文化和语境中又没有合适的词语与之对应的词语，景教传教士在翻译时，常常借用其他宗教的语汇。这成为景教文献翻译的一个主要特征。

一、神名

依据景教文献产生的年代差异，学者们将已有的景教文献分为阿罗本时期的文献和景净时期的文献。在前后这两个时期的文献中，景教士对上帝、基督、圣灵等的翻译也发生了变化。在阿罗本时代的景教文献中，所称的神名包括天尊、一神。在《序听迷诗所经》中，译者借用道教的术语，强调神是最高天神，称为“天尊”。在《一神论》中，称为“一神”，以突出强调神是唯一的神。此外，这篇文献中提到神，又称为“父”、“慈父”。在景净时代，对神名的称呼略有变化，包括“大师”、“慈父”、“匠王”、“匠帝”、“创造主”，这些都是依据神创造天地等观念，意译神名。这个时期，也有景教文献用音译的方式来称呼神。如“阿罗诃”，就是古叙利亚文中“上帝”的音译，同时，也借用了佛教各“阿罗汉”的译音。自《序听迷诗所经》至《尊经》中，有关上帝，耶稣，圣灵的译名，并整理为下表：

表 3-3 景教经籍中上帝的译名

经名	形成时间	译名
序听迷诗所经	635-638年	父、佛、天尊、序婆、旨尊旨乐
一神论	642年	父、弥师诃父、天尊、一神天尊、一神
宣元至本经	717年	空皇
大圣通真归法赞	720年	大圣慈父、阿罗诃、大圣法皇
景教流行中国碑颂并序	781年	妙身、元尊、阿罗诃、无元真主、真主无元

^① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第58页。

三威蒙度赞	800年	慈父、三才慈父、阿罗诃、师帝、法皇
尊经	晚唐	妙身皇父、阿罗诃

表 3-4 景教经籍中耶稣的译名

经名	形成时间	译名
序听迷诗所经	635-638年	天道、移鼠、迷师诃、弥师诃
一神论	642年	圣主、翳数、世尊、弥师诃、一神直道
宣元至本经	717年	妙道、圣道、法王、大圣法王、景通法王
志玄安乐经	晚唐	一尊、弥施诃、无上一尊
景教流行中国碑颂并序	781年	道、圣、弥施诃、景尊
三威蒙度赞	800年	明子、大师、弥师诃、常活命王、普尊大圣子
尊经	晚唐	弥施诃、应身皇子

表 3-5 景教经籍中圣灵的译名

经名	形成时间	译名
序听迷诗所经	635-638年	凉风、风流
一神论	642年	净风
志玄安乐经	晚唐	啰嵇
景教流行中国碑颂并序	781年	元风、净风
三威蒙度赞	800年	净风王
尊经	晚唐	证身卢诃、宁俱沙

再考虑其他重要术语的译名变化，我们需要提出一个问题，即从翻译的角度来看，景教译经的“本土化”是朝着哪一个方向努力的，即景教的“本土化”是越来越多地融合了佛教、道教的义理，还是在传播的过程中吸收了我国固有文化的成分（包括释道二教）逐步形成了自己有的术语体系？景教初入中土之时，大量借用佛教、道教的术语，以便使从未接触过基督教的信众能够理解基督教的教义。如直接以佛教的核心概念“佛”指上帝，以道教之“天道”指耶稣。到后期的文献中，在提到上帝、基督时，仍有许多借自佛教、道教的概念，但也出现了一些景教独有的术语。如称上帝为“阿罗诃”，“慈父”、“大圣慈父”、“三才慈父”等；称基督为“弥师诃”，“一尊”、“无上一尊”、“普尊大圣子”等。可见，当景教在唐朝各地流播，景教士对中国文化、语言、宗教的了解加深，景教与中国文化的融合也在加深。从这些术语翻译的变化来看，景教已经逐渐形成了区别与佛教、道教的术语体系。

二、固有名词、神职身份的翻译

除了上帝、耶稣、圣灵三位一体神名以外、福音、天使、受洗、祈祷、救赎、天国等用语也译介。下表是刘振宁统计的八篇景教文献中有关术语的译名。

表 3-6 景教典籍若干术语译名表

经卷 概念	序听迷 诗所经	一神论	宣元至本 经	大圣通真 归法赞	志玄安乐经	景教流行中国 碑	三威蒙 度赞	尊经
福音	佛法	戒行	妙道、 圣道	大法、德 音、妙义	微妙、胜 法、安乐道	景福、景风、 真道、真玄		
天使	诸佛	飞仙						
受洗	受戒							
祈祷	谏候	礼拜				修功德		
救赎	天道	解脱			解脱	既济		
天国	天道	天堂、 无接界	无等界		帝山、安乐 山、安乐乡		明宫	无畔 界
地狱	恶道	地狱						
使徒	弟子	弟子	妙法王	法王	僧伽			法王
主教		学人				大德、上德		
信徒	受戒人		法徒、 觉众、 明净土	法徒、 善众	善众	景士、 达婆、 僧	善众	
教堂			大秦寺		净虚堂	寺、景教、 法堂		
天神	诸佛、 阿罗汉、 平章天	恶魔、 夜叉、 魍魎、 娑多那		众神			诸世尊	
魔鬼	罗刹、 阎罗王		魔鬼	魔鬼		娑磔		

资料来源：刘振宁：《“格义”：唐代景教的传教方略——兼论景教的“格义”态势》，《贵州大学学报》（社会科学版），2007年第5期。

从上述名词的翻译可知，对术语的翻译既借鉴了佛教、道教等宗教所有的现成术语，又有属于景教独有的部分。前者如称福音为“佛法”、称天使为“诸佛”、

称信徒为“受戒人”等。再如“寺”，均指教堂^①。后者如以“景风”、“景福”指福音，以“景尊”指耶稣，以“景士”指景教信众。而且，这些术语主要见于景净时期的文献，即景教传入中国后期（中晚唐）的文献。之前的文献更多的借用了佛教、道教等宗教术语。

景教士们遵循了两个基本方法翻译。其一是音译，主要用于人名的翻译，如“弥师诃”、“翳数”、“移鼠”等。其二是义译，即借用佛教、道教术语，附会其意，在传达景教术语的对应含义。景教的大部分术语、概念、中心义理都采用义译的方法翻译，由此可见景教士努力尝试将景教的教义尽可能准确地加以转译的努力。

三、《圣经》翻译

从景教文献中涉及人名的翻译已可见译者的良苦用心，相比之下，宗教的思想内容在翻译中面临更多困难。景教文献也尝试解释《圣经》的教义与义理。

在对《圣经》内容的叙述和阐明基督教教义的过程中，景教文献的撰写者采用了多种方法，目的是为了尽量使基督教被更多的人接纳，以便景教的传播。这种迎合中国传统文化的态度，自然会反映在景教文献对基督教原典的复述与阐释之中。《一神论》之《世尊布施论》来源于《新约·马太福音》6-7章经文。

表 3-7 《一神论·世尊布施论》与《圣经·马太福音》对比表（1）

《马太福音》	《一神论》
你施舍的时候不要叫左手知道右手所做的。（6；1，3）	世尊曰：如有人布施时，勿对人布施。会须遣世尊知识，然始布施。若左手布施，勿令右手觉。（2-4行）
你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父。（6；6）	若礼拜时，勿听外要眼见，外人知闻，会须一神自见，然始礼拜。若其乞愿时勿漫，乞愿时先放人劫若，然后向汝处作罪过。汝亦还放汝劫。若放得，一（神）即放得（4-5行）。
不要为自己积攒财宝在地上；地上有虫子咬，能绣坏，也有贼挖窟窿来偷。只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬不能绣坏，也没有贼挖窟窿来偷。（6；19-20）	有财物不须放置地方，惑（或）时坏劫，惑（或）时有贱盗将去。财物皆须向天堂上，必竟不坏不失。（8-10行）

^① 段晴：《唐代大秦寺与景教僧新释》，荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海：上海辞书出版社，2003年。

<p>一个人不能事奉两个主。不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又事奉事奉神，又事奉玛门。（6；24）</p> <p>你们看那天上的飞鸟，也不种也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重的多吗？（6；26）</p>	<p>讨论人时两个性命天下一，一天尊，二即是财物。若无财物，吃着交阙，勿如此三思。</p> <p>喻如将性儿子被破凶贼，即交无吃着何物。我语汝等：唯索一物，当不一神处乞，必无罪过，若欲着皆得称意，更勿三思。一如（知）汝等摠（总）是一弟子，谁常乞愿在天尊近，并是自犹自在，欲吃欲着，此并一神所有。人生看（着）魂魄上衣，五荫上衣，惑（或）时一所与食饮，或与衣服，在余神总不能与。（12-18行）</p> <p>唯看飞鸟，不种亦不刈，亦无仓窖可守。喻如一花在磧里，食欲不短，无犁作，亦不言衣裳，</p>
<p>你们不要论断人，免得你们被论断。为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢？怎能对你弟兄说：容我去掉你眼中的刺呢？你这假冒为善的人，先去掉自己眼中的梁木，然后才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。不要把圣物给狗，也不要你们的珍珠丢在猪前，恐怕它践踏了珍珠，转过来咬你们。（7；1-6）</p>	<p>从己（己）身上明，莫看余罪过，唯看他家身上正身。自家身不能正，所以欲得成余人。似如梁柱着（在）自家眼里，倒向余人说言：汝眼里有物。除却！因合此语假娇。先向（自）除眼里梁柱，莫净洁安（它）人。似苟言语，似（以）真珠莫前辽：人此人似猪（猪），恐畏踏人（之），欲不堪用。此辛苦于自身不周遍，却被嗔责，何为不自知？（20-27行）</p>
<p>你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你开门。因为凡祈求的，就得着，寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。你们中间，谁有儿子求饼，反给他石头呢？其哦鱼，反给他蛇呢？你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人吗？（7；7-11）</p> <p>你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。（7；12）</p>	<p>从一（神）乞愿，打门他与汝开，所以一神乞愿必得，打门亦与汝开。若有乞愿不得者，亦如打门不开，为此乞愿不得妄索，索亦不得。自家身上有（害）者，从汝等？于父边索饼即得，若从索石，恐畏自害即不得。若索鱼亦可，若索蛇，恐螫汝，为此不与。作此事，亦无意智，亦无善处。向怜爱处亦有善处，向父作此意，是何物意，如此索者，亦可与者，亦不可不与者。须与不与二是何物？儿子索亦须与，一（神）智里（无）有意智亦无意智处，有善处有罪业处不相和。在上须台举亦不须言。索物不得，所以不得，有不可索。浪索不得。</p> <p>你所须者余人索，余人（所）须亦你从索。余人于你</p>

	上所作，你还酬偿。(27-38行)
你们要进，因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多。引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。(7; 13)	去于恶道，喻如正口道，遣汝往天上，彼处有少许人。于宽道上行，向在欢乐，如入地狱。(40-42行)

资料来源：《圣经·马太福音》，南京：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2007年版。《一神论》，参见本文附录。

《一神论》的翻译者对《论语》、《左传》、《荀子》、《史记》等经史子集的引用相当频繁，字里行间也时常留下唐代政治情况的蛛丝马迹。例如：“你（以）真珠莫前辽人，此人似猪，恐畏踏人（之），欲不堪用。^①”的《新约·马太福音》原文系“不要把你们的珍珠丢在猪前，恐怕它践踏了珍珠，转过来咬你们。^②”以“辽人”改写猪的形象反映当时政治倾向^③。初唐的阿罗本经典较侧重对基督教神学基础、核心观念等的译介。如《序听迷诗所经》运用摘译、缩译、译写等多种手法，将《四福音书》记述的有关耶稣降世、受难、复活等生平事迹写述在不足千字的篇幅中。

前期的另一篇重要文献《一神论·喻第二》则以“万物见一神”开篇，把基督教核心教义摘取编译，并借用佛家的“五荫四色说”详细阐释。除了重视对神论、基督论、圣灵论、救赎论等基督教核心思想的译介之外，前期的阿罗本经典还格外关注对基督教世俗伦理道德的译述。《序听迷诗所经》集中摘译了《圣经》旧约、新约中有关忠孝、济世、仁爱、功德等方面的训话，译文中多处留下了用儒家的伦理思想改写基督教伦理的痕迹。下表是《序听迷诗所经·天尊十愿》与《圣经》之“十诫”译文的对比：

表 3-8 《序听迷诗所经》“十愿”与《圣经》“十诫”对照

《序听迷诗所经》		《圣经》	
1	一种先事天尊，第二事圣上，三事父母。	1	我是耶和华你的神，曾将你从埃及地方为奴之家领出来，除了我之外，你不可有别的神。
2	若孝父母并恭给。所有众生孝养父母，	2	不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形像

① 《一神论·世尊布施论》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第85页。

② 《新约·马太福音》第7章6节。《圣经》，南京：中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会，2007年。

③ 张艳琴：《析汉语景教经典的改写译经思想》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2006年，第6期，第142页。

	恭承不阙。临命终之时，用得天道为舍宅。		仿佛上天、下地和地底、水中的百物，不可跪拜那些像，也不可侍奉它，因为我耶和華你的神，是忌邪的神，恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我，守我的诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。
3	所有众生，为事父母。如众生无父母，何人处生？	3	不可妄称耶和華你神的名，因为妄称耶和華名的，耶和華必不以他为无罪。
4	如有受戒人，向一切众生皆发善心。莫怀睚恶。	4	当纪念安息日，守为圣日。六日要劳碌做你一切的工，但第七日是向耶和華你的神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做。因为六日之内，耶和華造天、地、海和其中万物，第七日便安息，所以耶和華賜福与安息日，定为圣日。
5	众生自莫杀生。亦莫谏他杀。所以众生生命共人命不殊。	5	当孝敬父母，使你的日子在耶和華你神所賜你的地一得以长久。
6	莫奸他人妻子自莫宛。	6	不可杀人。
7	莫作贼。	7	不可奸淫。
8	众生钱财见他富贵并有田宅奴婢，天（元）睚嫉。	8	不可偷盗。
9	有好妻子并好金屋。作文证加谋他人。	9	不可作假见证陷害人。
10	受他寄物。并（莫）将费用天尊并，处分事极多，见弱，莫欺他人。如见贫儿，实莫回面。及宛（怨）家饥饿，多与食饮。割舍宛（怨）事。如见男努力，与努力，与须浆。见人无衣即与衣著，作儿财物不至，一日莫留……	10	不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切的所有。

资料来源：《圣经·出埃及记》，南京：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会 2007 年版《序听迷诗所经》参见本文附录。

“十诫”是耶和華（上帝）与古以色列百姓所立下的约，也是旧约时代的犹太人所谨守的律例。作为景教主教，阿罗本应该知道“十诫”中并无“事圣上”之诫命，而他在这段译文中却把“事圣上”、“事父母”与“事奉上帝”并举，显然违背基督教禁止拜偶像、拜祖先的教规。对照《圣经》译文可知，“孝敬父母”是第五条诫命，而在阿罗本的译文中却被提前到第二愿，且第三愿又重复提及。阿罗本如此不惜篡改《圣经》，增添推崇君权父权的内容，就是为了迎合“事

天事君事父’的儒家思想。‘不可为自己雕刻偶像’是十诫中的第二诫，而阿罗本译文却将其删去。推其原因，显然是为了避开与当时气焰甚盛的佛教发生冲突，并且有违儒家的祭祀制度，所以选择了避而不译。^①

有学者认为，景教经典的改写与翻译，在阿罗本时期与景净时期，即初来唐朝时期与经过一百余年发展之后，已经发生了根本变化。阿罗本时代《圣经》的翻译尽管引用佛、道语汇，但尚能传达基督教的要义。然而，到了景净时代，却是直接将佛教、道教的教义加以改造以充当景教教义。由此，进一步认为，景教的“释道化”的程度加深。其实，这种看法并不全面。

首先，考察现存的几个文献来判断是根据薄弱。而且一方面，应注意到在后期的景教文献中，属于景教的特有的术语也增加了。尽管在景教文献中，这类术语并不占主流，它毕竟说明景教的“本土化”努力已经使它尝试摆脱对佛道等宗教的“形式”依赖，而试图发展自己的术语体系。另一方面，运用释道义理解释基督教教义，并不能肯定地说是基督教的“非基督教化”（或者说释道化），也可以说景教曾经运用的翻译与传教策略，有利于景教的发展。正如另有学者的研究所显示的，尽管借鉴了佛经的若干形式，并且袭用佛教的术语乃至义理，但不能仅仅从这些方面就断定景教译经已经走上了依附佛教和道教的不归之路。如果从经文所蕴含的内容来看，景教文献中仍然保留着基督教独有的教义和宗教思想。

除了上述景教译经对佛教、道教的“依附”之外，景教经籍的翻译还体现出景教依附皇权的思想。有学者认为，从政治上看，景教在中国内地两百余年始终未能为其赞助人——唐统治阶层所接受，处在唐政治系统的边缘。景教一直奉行“道非圣不弘，圣非道不大”（此语见《大秦景教流行中国碑颂并序》）的传教策略，在景教经典中，“这种依附皇权的思想通过改写译经的方法充分体现出来”^②。如《序听迷诗所经》中“天尊十愿”，就显示出阿罗本在基督教经文中掺杂了尊崇君权的内容；景净在译经中竭力采用道家学说，是为了讨好崇尚道教的皇族。尽管这种译经策略在景教来华之初显出成效，使景教在短时间内被朝廷所认可，但有一利亦有一弊。依附皇权的策略，也使景教付出了沉重的代价。一旦唐朝廷对景教的态度改变，景教的发展乃至延续就会受到威胁^③。

四、佛教、道教及儒学用语的运用

① 张艳琴：《析汉语景教经典的改写译经思想》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2006年，第6期。

② 包括“道非圣不弘，圣非道不大”这句话，即脱胎于《论语·卫灵公》“人能弘道，非道弘人”。参见《论语》，开封：河南大学出版社，2008年，第225页。

③ 张艳琴：《析汉语景教经典的改写译经思想》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2006年，第6期，第144页。

《圣经》等的翻译较多地融会了佛、道、儒等宗教和中国文化思想中的观念，也大量借用了释道两教和儒学所特有的术语和概念。从早期景教文献对佛教、道教名词和义理的直接借用，到后期文献中更多地对释道教义和儒学思想的融通，景教与中国文化和固有信仰的结合越趋向于深化。

到树立大秦景教流行中国碑时，尽管景教已经进入内地 150 年，但尚没有一套自己独立的术语系统。因此，从《大秦景教流行中国碑颂并序》来看，当时的景教对基督教教义的翻译尚没有标准化的译名。相比之下，佛教此时在中国已经有长达七百多年的发展史，翻译的佛经也达两千多部。因此，在碑文中，景净借用了许多佛教经典的名词以阐释基督教。如“寺”（教堂）、“僧”（传教士和神职人员）、“佛事”（礼拜聚会）、“世尊”（耶稣）、“净风”（圣灵）、“三一妙身”（三位一体）、“娑殓”（撒旦、魔鬼）、“弥施诃”（弥赛亚）、“上德”（主教）等。至于《大秦景教流行中国碑》的注释，也存在不一致之处。原因在于碑文晦涩难懂之处颇多，除前述之借用其他宗教语汇及中国古典语词之外，还引用一定数量的历史典故。据学者们统计，碑文中出自《诗经》者 30 余处、出自《易经》者 30 余处、出自《春秋》者 20 余处。碑文广泛引用经、史、子、集各类典籍内容，涉及经书 150 余处、史书 100 余处、子书 30 余处^①。

在碑文中，多次用到佛教的概念及观念，以阐释景教的思想。在正统的佛教中，“阿罗汉”指达到涅槃境界的人，在通俗的佛教中，指的是拥有神秘力量的天灵^②。碑文中提到的诸多人名之前，都冠以“僧”字，例如“僧日进”、“僧延和”、“僧曜源”、“僧昭德”等。而且，这些僧众不论是景教的司铎、司铎修士、还是主教，一概以“僧”称之。值得注意的是，一些拥有叙利亚人名的传教士的汉文名字，也带有佛教僧侣名称的色彩，如“僧惠明”、“僧惠通”、“僧仁惠”、“僧普济”、“僧法源”、“僧凝虚”等^③。碑文称景教“制八境之度，炼尘成真；启三常之门，开生灭死。”这实际上是在介绍基督教的救赎思想。莫菲特认为，其中“八境”一词也是佛教用语，即佛教中的“八福”^④。在谈论救赎思想时，碑文还称景教“悬景日以破暗府，魔妄于是乎科摧。棹慈航以登明宫，含灵于是乎既济。”^⑤其中，“悬景日”偶尔为佛教所用，此处可能指的是耶稣被

① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 39 页。

② 莫菲特（Samuel H. Moffet）著，中国神学研究院中国文化研究中心译：《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2006 年，第 539-541 页。

③ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993 年，第 227-230 页。

④ 莫菲特著，中国神学研究院中国文化研究中心译：《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2006 年，第 539-541 页。

⑤ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 42 页。

钉十字架一事。文中“慈航”一词显系佛教用语，意谓引导人们“往极乐净土；或观音，她是菩萨，又有慈航之称”^①。

除了《大秦景教流行中国碑颂并序》之外，其他景教经典也都普遍运用佛教用语。刘振宁统计了景教文献中的佛教语汇，如下表：

表 3-9 唐代景教文献中的佛教用语表

景教经/碑文	佛教用语
序听迷诗所经	天尊、诸佛、非人、阿罗汉、众生、世间、流转、果报、神威、佛、慈恩、微尘、思量、阎罗王、罪、智、法、佛法、恶道、善道、恶业、缘业、种果、无量、缘果、受戒人、受戒、破戒、谏悞、礼拜、清静、因缘、布施、长老、迦沙、回面、虚空、作恶、精进、善心、礼诸天佛、好业善道、善福善缘、善有善福、恶有恶缘
一神论	众生、虚生、天尊、神识、具足、四色、智、五荫、常住不灭、神通、果报、无量、功德、布施、业、智慧、缘、遇痴、觉悟、解脱、分别、因缘、回向、恶道、三界、出离、三恶道、法恒常住、世尊、周遍、方便、度、劫、法、证、四天下、不妄语、夜叉、罗刹、常住、常住不灭、常灭不住、神识、修行、圆满、自在、善业、善缘、恶见、回心、万劫、智、受业、虚诞、发心、自由身、拨脱
宣元本经	净土、无量、觉众、三百六十五种异见、无边、妙法王、空昧、空皇、法众、真常、无缘、无道、无言、妙有、非有、摄化、妙道、虚通、正性、真性、累劫、善根、流俗、守持、魔鬼道、耽滞物境、明慧慈悲、大慈、生死、二见、法云、群生、悟、劫、空、寂
大圣通真归法赞	大圣、功德、凡圣、法慈广被、一切性、慧力、大法、天轮、无等、灰尘、法海、法王、法徒、善众
志玄安乐经	僧伽、恶缘、虚空、虚妄缘、大慈、有情、肉身、自在、救护、众生、遍照、遍境、假名、无动无欲、与善结缘、大慈大悲、能清能净、能晤能证、无碍色、无碍声、无碍味、无碍形、无碍知、离诸染境、良染能净、有识无识、度生死海、至彼道岸、离诸染污、任运悲心、烦恼贼、无欲果、善知识、善缘、护持、恶报、功德、凡心、圆通、知见、苦恼、神通、六法、具足、庄严、因缘、无边、无忍、大悲、诸法、最胜、无量、凡圣、诸法、供养、受持、方便、人我、化生、有为、广济、广度、通达、觉、清静、解脱、实、

^① 莫菲特著，中国神学研究院中国文化研究中心译：《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2006年，第541页。

	度脱、顶受、救拔、利益、无上、是非、有、无、未来、含生、罪苦、善根、妄见、思惟
景教流行中国碑	僧、妙有、空有、正信、尘、法、外行、识、无为、法界、释子、高僧、坛场、功德、广慈、施主、法堂、救度无边、大德、寂
三威蒙度赞	无上、诸天、慧性、世尊、真常、色见、清静、善众、善根、慈恩、妙乐、广度、苦界、大师、大圣、救度、慧力
尊经	妙身、应身、证身、法王、贝叶、梵音、大德

资料来源：刘振宁：《“格义”：唐代景教的传教方略——兼论景教的“格义”态势》，《贵州大学学报》（社会科学版），2007年，第5期。

可见，景教经文对佛教用语的运用是相当普遍的，以致于一些景教的文献曾被后世长期误认为佛教的文献。

景教经文及文献中，还运用了道教的术语、概念和观念。《大秦景教流行中国碑颂并序》中所用的道教术语如下表所示：

表 3-10 《大秦景教流行中国碑颂并序》中的道、儒用语举例

碑文用语	基督教含义	道/儒概念	说明
鼓元风而生二气	创造论	道教/阴阳	借用了道教“阴阳”二气概念。这也是儒家宇宙论观念。
或空有以沦二	罪	道教/太初	援引道家“空”的难以估计作为太初、永恒的法则
设三一净风无言之新教	救恩		道家的理论，基督教亦有类似的说法
理国家于大猷	救恩	儒家/国家	这是儒家的重要用语，见《礼记·大学篇》。
含灵于是乎既济	救恩	儒家/道家	《易经》第六十三卦
真常之道			道教以“道”来形容真理和思想（当然，这是基督教与道教共有的思想）

资料来源：莫菲特著，中国神学研究院中国文化研究中心译《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2006年，第539-541页。

已有研究还统计了其他景教文献中的道教用语，表列如下：

表 3-11 唐代景教文献中的道教用语表

景教经/碑文	道教用语
一神论	天尊
宣元本经	道、至至、无道、无缘、无言、无元、妙有、非有、妙道、真源、内真、

第三章 景教的教义和神学思想

	外真、玄化、复无极
大圣通真归法赞	
志玄安乐经	玄、玄通、升真、无欲、无德、无证、无为、帝山、虚空、柔、下、无、忍
三威蒙度赞	无极、无繇

资料来源：刘振宁：《“格义”：唐代景教的传教方略——兼论景教的“格义”态势》，《贵州大学学报》（社会科学版），2007年，第5期。

除了运用道教的术语，景教文献中还有直接引用道教典籍中的话语。如《大秦景教流行中国碑颂并序》中的“闻道勤行”一语，出自《老子》；“理有忘鉴”一语，出自《庄子》。经过对景教汉语文献中佛教、道教和儒学用语的统计分析，刘振宁认为，唐代景教的汉语文典，都深深地烙上了佛道儒各家思想的印记。

无疑，景教典籍广泛运用了释、道、儒籍中的语汇，这些中国原有或中国化的典籍中的主要术语、用词，都可以在景教文献中找到。可以说，景教借用了释、道、儒的术语作为其“语言外壳”。但景教不仅仅停留在借用释、道、儒中的语汇，而且致力于运用这些“外教”的词汇和语义，附会释道儒的观念、义理、思想，尝试运用人们熟知且已经接受的佛教、道教和儒学思想观念，以便清晰地阐释景教的独特教义。又可以说，景教还袭用了释、道、儒的思想观念以表达其教义的内涵。儒家的入世与济世主张、佛教的轮回观念、道家的性灵观念，都成为景教用于表述自己思想的工具。景教收纳这些思想明确地违背了基督教的一些教理，从中可以看到景教在传播过程中脱离一些《圣经》的教旨，混合多种教理的一面。

经过对比汉文景教文献与叙利亚文景教文献，可以发现叙利亚文叙述的圣经内容及基督教教义属正统的天主教，而汉文文献中则掺杂着释道儒等典籍中的用语及义理。如一件出土于敦煌莫高窟北区的叙利亚文写本，经研究证实，其内容为《圣经·诗篇》。牛汝极认为，这件叙利亚文写本出自中世纪东叙利亚基督教教堂中使用《礼仪书》中的《圣经文选》。兹将牛汝极转译的经文录述如下：

（他）就是行为端正，以天主旨意行事的人，他说话诚实，从不口出恶语，恶待同伴，也从不仗势危害邻人；他鄙视恶毒猖狂者，深深敬重天主的仆人，**礼拜二**：天主，倾听我正义的呼求，聆听我的申诉，侧耳垂听我诚心的祷告。你会审判我的行为，用你明察秋毫的眼睛，你在黑夜中来探寻我的心；在烈火中熬炼我的坚韧。发现我是清白的，我不曾口出恶言造谣中伤。我谨行遵守你的训导。**同伴齐颂**：上主，君王为你的威能而欢欣，你救赎的大举使君王快乐

狂喜！你满全了他心中的渴望，你赐给他许多的福宠，你用纯金的华冠为他加冕。他只向你乞求确保性命，你却慷慨赐予他长生。**礼拜三**：上主是我的善牧，我什么都不缺乏。他让我歇息在青草的地上，领我到幽静的溪水旁，他使我的心灵复生。他为了自己的圣名，引我走上正直的坦途，纵使我走过死亡的幽谷，我也不惧怕，因为你与我同在。你的牧杖引领我，你的牧杖是我的护佑。**同伴齐颂**：大地和其中万物都归属上主，世界和其中的一切都属于他。是他在海洋上奠定了陆地，是他在水面上建造了普世。谁能登上上主的圣山？谁能站在他的圣所？是那些两袖清风、心地廉洁的人，是那些不慕虚荣、不发假誓的人。上主的主复必降到他们的身上，他们会得到救主天主的奖赏。**礼拜四**：上主，我举心向着你，我全心信赖你。求你不要让我蒙羞受耻，也不要让我的仇敌欢喜。期望你的人决不会失去尊严，唯有背叛你的人要遭受侮辱。上主，求你教导我认识你的道，求你给我指明你的路，求你引导我追求你的真理。因为唯你是我的天主、我的救主，我日夜期待你。**同伴齐颂**：上主，我呼唤你；我的磐石，不要对我充耳不闻。你若对我沉默不语，我将堕入地狱。我呼求你，上主，向着你的圣殿高举我的手，求你垂听我的恳求。不要将我作恶的人一同毁灭，这些阴险的人口说平安，心里却满布阴险。给予他们邪恶奸诈的行为应得的报应；依照他们的罪恶，还报起身。他们藐视上主和他手造的一切，上主必来毁灭他们，永不再兴^①。

我们不妨以汉文景教颂文中的《三威蒙度赞》与上面的赞美诗作一对比。《三威蒙度赞》全文如下：

无上诸天深敬叹，大地重念普安和。人元真性蒙依止，三才慈父阿罗诃。一切善众至诚礼，一切慧性称赞歌。一切含真尽归仰，蒙圣慈光救离魔。难寻无及正真常，慈父明子净风王。于诸帝中为师帝，于诸世尊为法皇。常居妙明无畔界，光威尽察有界疆。自始无人尝得见，复以色见不可相。惟独绝凝清净德，惟独神威无等力。惟独不转俨然存，众善根本复无极。我今一切念慈恩，叹彼妙乐照此國。弥施诃普尊大圣子，广度苦界救无亿。常活命王慈喜羔，大普耽苦不辞劳。愿舍群生积重罪，善护真性得无繇。圣子端任父右座，其座复超无升高。大师愿彼乞众请，降筏使免火江漂。大师是我等慈父，大师是我等圣主。大师是我等法王，大师能为普救度。大师慧力助诸羸，诸目瞻仰不暂移。

^① 牛汝极：《十字莲花：中国古代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008年，第54-56页。

复与枯焦降甘露，所有蒙润善根滋。大圣普尊弥施诃，我叹慈父海藏慈。大圣谦及净风性，清凝法耳不思议^①。

这份汉文经籍由伯希和于1908年发现于敦煌，与上述叙利亚文景教文献出于同一地方。穆尔认为，《三威蒙度赞》是景教中的颂文，明加纳考证认为，这是景教徒的《荣归主颂》，为崇拜时会众歌颂之用。佐伯好郎则认为，这篇赞文是景教三浸礼时的颂歌，其译者可能是景教碑文的作者景净。无论如何，这篇赞文都是与上述叙利亚文景教赞美诗同一题材的文献。由于成稿时间是公元800年前后，极有可能写成于长安或长安附近^②，又可以作为汉文景教文献的典型。

经过对比可以发现，与前述之叙利亚文景教赞美诗不同，这篇颂赞大量采纳佛教与道教语汇，杂揉释道的义理与教义。在这篇短短的颂赞之中，所用汉语佛教语汇包括无上、诸天、慧性、世尊、真常、色见、清静、善众、善根、慈恩、妙乐、广度、苦界、大师、大圣、救度、慧力，所用道教语汇包括无极、无繇^③。例如，“诸天”为佛教界名，据佛书，“欲界、色界、无色界共有卅二天，自四天王天至非有想非无想天，总谓之诸天”^④。上述的“欲界有六天，谓之六欲天，色界之四禅有十八天，无色界之四处有四天，其他有日天、月天、韦驮天等诸种天神，即诸天部。”内容中“世尊”原为婆罗门教对于长者的尊称，后被佛教沿用，作为对释迦牟尼佛之尊称，以佛具万德，世所尊重，故有此称。按照佛教的说法，离恶行之过失、离烦恼之垢染为“清静”。此外，“大师”乃佛之十尊号之一，这里用“大圣”常用于称佛及高位菩萨^⑤。

另一篇较《三威蒙度赞》稍早的景教文献《大秦景教大圣通真归法赞》也是颂赞之文，其辞曰：“敬礼大圣慈父阿罗诃。皎皎玉容如日月。巍巍功德超凡圣。德音妙义若金铎。法慈广被亿万生。众灵昧却一切性。身被万毒失本真。惟我大圣法皇。高居无等界。圣慈照入为灰尘，驱除魔鬼为目障。百道妙治存平仁。我今大圣慈父。能以慧力救此亿兆民。圣众神威超海法。使我瞻拜心安诚。一切善众普尊奉。同归大法乘天轮”^⑥。其中借用佛教中的术语“大圣慈父”、“阿罗诃”、“大圣法皇”指基督教中的上帝；借用佛教中的“大法”、“德音”、“妙义”等概念表示基督教的“福音”。基督教的使徒、信徒在这部经教文献中，以佛教

① 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所，1995年，第190-196页。

② 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所，1995年，第190页。

③ 刘振宁：《“格义”：唐代景教的传教方略——兼论景教的“格义”态势》，《贵州大学学报》（社会科学版），2007年，第5期。

④ 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所，1995年，第191页。

⑤ 王静：《唐代景教在华衰落之文化原因探讨》，《西北工业大学学报》（社会科学版），2006年，第1期；翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所，1995年，第190-193页。

⑥ 江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第91-92页。

常用的“法王”、“善众”替指代^①。

《志玄安乐经》也有浓厚的道教色彩。经过对《志玄安乐经》中列举的“十观”分析，黄正旭下定论说“十观”的出处是《道德经》更为妥当。也就是认为一、二、三观反映人类史中没有永久不变的道教思想，即《道德经》所谓“道可道，非常道”观念。接下来的四、五、六、七、八观是关于人类的欲望，反映《道德经》12章的思想（“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”^②）。第九观反映《道德经》第2章的思想（“是以圣人处无为之事，行不言之教”^③）^④。

自《序听迷诗所经》至《尊经》，景教文献的书写时间跨度从初唐到晚唐，经过前后对比，可以发现景教进入中国的时间越久，景教经文对中国原有经籍语汇和义理的运用越充分。这意味着随着时间的流逝，景教思想在中国的本土化程度逐渐加深。因景教文献借用其他宗教术语、教义阐释基督教教义与思想的做法，而与当代基督教会一套成熟的术语系统并不能一一对应，再加上这些文献又以古文写成，这些都给释读带来巨大的困难和分歧^⑤。

在解释景教在中国内地传播中断的因素时，有学者尝试从宗教自身的内部寻找原因，指出景教在中国的失败原因之一在于，以阿罗本为代表的景教士在景教文典的翻译和传播景教的过程中过分依附于“三教”（尤其是佛教），致使其文化身份失落^⑥。此论当然有其道理，但对于刚刚涉足中土，面对丰富而深厚的文化传统，难以展开其传播之旅的新宗教来说，借用其他宗教的现成语汇以及类似的教理教义，以便壮大自身，仍为景教在当时情况下的一种选择。

第三节 景教的教义

一、神论

（一）三位一体

虽然《圣经》中并没有“三位一体”一词，“三位一体论”教义却是基督教神学中的核心命题。其主要主张是：上帝既是一位，本质上唯一，又包括圣父、

① 刘振宁：《“格义”：唐代景教的传教方略——兼论景教的“格义”态势》，《贵州大学学报》（社会科学版），2007年，第5期。

② 李耳：《道德经》北京：中国纺织出版社，2007年，第50-51页

③ 李耳：《道德经》北京：中国纺织出版社，2007年，第7页

④ Hwang, Jung-Wook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第218页。

⑤ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第39页。例如，学者们对大秦景教流行中国碑的碑文的理解多有差异，其与译文相关的注释自然也多所不同。诚如美国传教士裨治文(E.C. Bridgman)所言：“如果请到一百个中国学人来阐述景教碑文的意义，他们对于碑文的某些部分，会各自作出不同的理解”。

⑥ 陈义海：《变了形的福音——景教研究之二》，《盐城师范学院学报》，2003年，第2期。

圣子、圣灵三个位格^①。三者于事功上有明确区分，即圣父的创造、圣子的救赎、圣灵的圣化。三位一体教义是经过几个世纪的争论到公元4世纪末大致完成的。此神论与多神论有别，与伊斯兰教的一神论也有别。

解释三位一体教义是极为困难的，为了解释这个思想，西方神学者们付出了很大的努力。其中，比较具有代表性的是从属论(subordinationism)和形态论(modalism)。根据阿利乌斯的从属论，上帝是最高的实体，是所有存在者的根据——即最高原因。圣父上帝是本源上帝，圣子和圣灵是圣父的从属。因为它无法被分割，所以为了神和所有存在者之间的交流，需要一个向上帝传达信息的中间存在——即基督。因此，根据这种见解，耶稣基督就是上帝被造物中的一个^②。按照这一逻辑，无法认定和解释圣父、圣子、圣灵都是带有神性的。对于这个两难，萨别里乌斯的形态论比较接近，根据形态论，上帝是本质上的唯一，可分为三个形态：圣父、圣子、圣灵。但是这一理论说明只有一个上帝，否认了三位格的神性。

基督教的三位一体教义本质上是一种“信仰告白”。我们不妨追溯一下它的形成史。公元1世纪自称亲历耶稣的一生、死亡和复活的门徒和信众，开始主张他们所经历的耶稣并不是半人半神，也不是单纯的传教士或预言家而是上帝的儿子。所以基督教的信仰核心，并不是耶稣死于十字架上这么单纯的一次性的事件，而是神之子为了赎人类的罪孽而献出生命。因此，对耶稣的神性的证明对于基督教而言，是不可或缺的要素。更进一步来说，在耶稣时代之后，信徒们相信他们可以通过“圣灵”继续享受上帝的救赎，这种救赎并非圣灵之单纯的影响力，而是源于圣父，成就于圣子耶稣在十字架上的死亡^③。因此，通过信仰体验确立的三位一体教义很难从理论上圆满地予以阐释，遂成为神学的一大难题。各派教会均视此教义为“奥秘的启示”，只能凭着信仰接受^④。

关于上帝“三位一体”的观念，《大秦景教流行中国碑颂并序》有一段陈述：“粤若：常然真寂，先先而无元，窅然灵虚，后后而妙有。总玄枢而造化，妙象圣以元尊者，其唯我三一妙身，无元真主阿罗诃欤！判十字以定四方，鼓元风而生二气，暗空易而天地开，日月运而昼夜作。”^⑤此外，《尊经》中也提到“三位一体”思想：“敬礼妙身皇父阿罗诃，应身皇子弥施诃，证身卢诃宁俱沙，以上

① 文庸，乐峰，王继武主编：《基督教词典》（修订版），北京：商务印书馆，2005年，第396页。

② Kirchen-und Theologiegeschichte in Quellen I, hrsg. von M. Ritter, Neukirchener Verlag 1977, S.131. from Kim, JinKeun. Systematic Theology vol. I. Seoul: Yonsei Press, 2002: 237.

③ Kim, JinKeun. Systematic Theology vol. I. Seoul: Yonsei Press, 2002: 240-241.

④ 文庸，乐峰，王继武主编：《基督教词典》，北京：商务印书馆，2005年，第396页。

⑤ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第40页。

三身同归一体。^①”

可是，无论是佛教中关于佛有妙身、应身、证身的三身说法，还是皇父、皇子这一向来为中国古代臣民对最高统治者及其继位者的特定称谓，都无法阐明基督教神学中关于圣父、圣子、圣灵三位一体的教义。《一神论》这一题目中的“一神”，特别表明上帝的唯一性，而在经文中，又明确提到父、子、圣灵乃“三位一体”：“天不堕落，故知一神妙力不可穷尽。其神力无余神。唯独一神既有，不见亦有二见。譬如左右两手两脚，或前或后，或上或下，相似不别。又如一神一机内出一神斟酌因此而言。故知无左无右，无前无后，无上无下，一神共捉一个物，无第二亦无第三。”^②由这一段经文可知，景教的神论中，既阐明神的唯一性，也强调神的多重位格。并且用“两手”、“两脚”等具体的事物和“上下”、“前后”等抽象概念解释神的多位格。

关于圣灵的名称以净风，风流，元风等术语被使用。景教文献对圣灵说明不多，而可以发现圣灵降临内容。《一天论》中《世尊布施论》记载：“于后弥师诃向上天十日。使附信与弟子。度与净风。从天上看弟子分明具见度（与）净风。喻如火光住在弟子边。头上欲似舌舌。彼与从得净风。”^③

这种关于神之“三位一体”的信仰观念，在赞美诗和敬拜辞中表达得更为清晰。《三威蒙度赞》即是一个明显的例子。《三威蒙度赞》中的“三威”即指“三位一体”。全文可分三个部分：

第一部分是赞扬圣父：“三才慈父，阿罗诃。一切善众，至诚礼。一切慧性，称赞歌。…难寻无及，正真常。慈父，明子，净风王。于诸帝中，为师帝。于诸世尊，为法皇。…自始无人，尝得见。复以色见，不可相，惟独绝凝，清净德。惟独神威，无等力，惟独不转，俨然存。众善根本，复无拯。我今一切，念慈恩。叹彼妙乐，照此国。”^④

第二部分是赞扬圣子：“弥施诃，普尊大圣子。广度苦界，救无亿。常活命王，慈喜羔。大普耽苦，不辞劳。愿舍群生，积重罪。善护真性，得无繇。圣子端任，父右座。其座复超，无升高。大师愿彼，乞众请。降筏使免，火江漂。大师是，我等慈父。大师是，我等圣主。大师是，我等法王。大师能为，普救度。大师慧力，助诸羸。诸目瞻仰，不暂移。复与枯焦，降甘露。所有蒙润，善根滋。”

① 《尊经》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第65页。

② 《一神论》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第84页。

③ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第88页。

④ 《大唐景教三威蒙度赞》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第64页。

①

最后一部分是赞扬圣灵：“大圣普尊，弥施诃。我叹慈父海藏慈。大圣谦及净风性。清凝法耳，不思议”^②。

在《尊经》中将圣父、圣子、圣灵表述为妙身、应身、证身，也叫做三身。这种用语是佛教用语，为了不让它与佛教用于相混淆，又添加了阿罗诃、弥施诃、卢诃宁俱沙这三个叙利亚语。并且将其综合为三身同归一体，用三位一体表现出来。《大秦景教流行中国碑颂并序》中的“三一妙身”、“三一分身景尊弥施诃”、“三一净风”都表达三位一体的神性教义。

（二）神的超越性和内在性

据基督教的神论，神是超越的，与这世上万物根本不同。人靠自己的能力达不到神。上帝不是物质的第一原因而是从无存在的神。上帝将这个世界从无开始创造起来的。换言之，上帝在这个世界存在之前就已经存在了。由于基督教的神的超越性，基督教与古代一般的宗教有着根本不同的神观。

旧约圣经《出埃及记》第3章第13至14节中出现了“摩西提出上帝的名字是什么？”的场面。对于他的问题，上帝是这样回答的“我就是我”。这句话形象地阐明，上帝是超越了这个世界上所有一切的存在。因为，如果有了名字，就说明具有这个名字的事物是属于这个世界的。他是被造物的创造主。所以神禁止拜偶像。“不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形象仿佛上天，下地和地底下，水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它……”^③因为偶像是被造物的形象，上帝是无法在其相中投射出来的超越的存在^④。这种超越性的神观是与将万物归源于“道”的道教神性观和将神性和人性混合在一起的希腊神性观根本不同的。

基督教的神不但是超越性的存在，而且是与人间相接触的，即神具内在性。大部分的古代宗教都将他们的宗教特定场所或者事物视为非常圣洁的东西，并且将其神性化。相反，基督教的神是无处不在的。但是，基督教的神无所不在，要理解基督教关于神的存在属性，需要将之与泛神论区分。一些民间信仰将所有事物都视为同等的来看，从而形成所有事物的本质当中都具有神的泛神论观点，但基督教的神观与此种泛神论的观点根本对立^⑤。

① 《大唐景教三威蒙度赞》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第64页。

② 《大唐景教三威蒙度赞》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第64页。

③ 《旧约圣经》中《出埃及记》第20章,3-4节。《圣经》，南京：中国三自爱国运动委员会，中国基督教协会，2007年版。

④ Kim, JinGeun. Systematic Theology vol.I, Seoul: Yonsei Press, 2002: 216-217.

⑤ 《旧约圣经》王上，8章27节；赛66章1节，诗篇139篇7-10节，利23章23,24节

景教借出道家的无元真主、元尊、天尊等用语，来描写景教的神是最高的神并超越的神。如《大秦景教流行中国碑颂并序》说：“真主无元，湛寂常然，权與匠化，起地立天，分身出代，救度无边。日升暗灭，咸证真玄。”^①

再如《序听迷诗所经》：“尔时弥师诃说天尊序娑（婆）法云：异见多少？谁能说经义难息事？谁能说天尊在后显何在？停止在处其何？诸佛及非人、平章天、阿罗漠（汉），谁（虽）见天尊；在于众生，无人得见天尊。”^②

若与基督教神学思想加以比较，可见其内容相当于基督的先存论。与泛神论的神不同，神既是无所不在的神，又是停留在一处，连人类的一举手一投足都了解透彻的神。这与基督教义完全一致。但到末句又出现“平章天”、“阿罗汉”。平章天是梵语 Lakapala，即“宇宙的守护神”的汉译，“阿罗漠”中的“漠”是“阿罗汉”之“汉”的误字，指代“地狱的王”^③。可见，《序听迷诗所经》所提到的神观和宇宙观，不仅具有道教色彩，还大幅度使用佛教的思想观念。在世界最顶端者为“天尊”，而在其下面按顺序描写佛、平章天、阿罗汉。

在《序听迷诗所经》中，神被描写为先在的神，如风一样眼睛看不见，无所不在：“何人有威得见天尊？为此，天尊面容似风。何人得见风？…想心去处皆到。…天尊常在静度快乐之处，果报无处不到。”^④

（三）创造万物的神

基督徒信仰告白《使徒信条》第一句话就说：“我信上帝，全能的父，创造天地的主”。《旧约圣经》第一本也是《创世纪》。基督教的神是创造宇宙万物的，人类是上帝按照自己的形象造的^⑤。

《创世纪》第1章第1节是以“起初神创造天地”^⑥为开头，阐明了从无开始进行创造这一事实。基督教的“无”就是绝对性的无，与道教的“无”是完全两种不同的概念。换句话说，世界就是上帝“创造的产物”^⑦。陈述创造记事的《创世纪》的第一章、第二章中提到：第一天是阳光和黑暗；第二天分开了空气以下的水和空气以上的水分；第三天是食物；第四天是海洋、月亮和星星；第五天是鸟

① 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第49页。

② 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第73页。

③ Yoshiro Saiki. The Nestorian Documents and Relics in China. 2ed., rev. and enlarged. Tokyo: Maruzen, 1951: 149.

④ 《序听迷诗所经》，江文汉《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第73-74页。

⑤ 《创世纪》1章27节：“神就按照自己的形象造人，乃是照着他的形象男造女。”自《圣经》，南京：中国三自爱国运动委员会，中国基督教协会，2007年。

⑥ 《创世纪》第1章1节。自《圣经》，南京：中国三自爱国运动委员会，中国基督教协会，2007年。

⑦ Kim, JinKeun. The Systematic Theology vol. I. Seoul: Yonsei Press, 2002: 335.

和鱼；第六天是动物以及最后创造了人类。特别是创造人类是与其他被造物相区分，是以“按着神的形象”来创造的，与动物有着严格的区分。然后，记录了第七天，歇了他一切的工，安息了。

景教根据基督教这一从无开始创造的思想，通过唐代的中国思想和观念向百姓进行了无数遍的尝试性的说明。但是，因为比强调与其他宗教的差别，更加强调整其他宗教的用语，所以被批判为是混合主义。

《宣元至本经》中使用了强调创造主的“匠帝”、“匠王”等称号，也是借用佛教和道家的“无”、“虚空”等概念，强调超越性。因“匠”在“景教碑”意味着创造或完成，可知“匠帝”表述“创造主”概念。《宣元至本经》描述：“吾闻太阿罗诃开无开异，生无心浼，藏化自然，浑元发无发，无性，无动。灵虚空置，因缘机轴，自然著为象本，因缘配为感乘，剖判参罗，三生七位，浼诸名数，无力任持，各使相成，教了，返元真体。夫为匠无作，以为应旨顺成，不待而变，合无成有，破有成无，诸所造化，靡不依由，故号玄化匠帝。”^①

《一神论》的作者比什么都更加强调整神的创造性，还有被造物中一神的怜恤和谦卑：“天下无一物不作；一神亦无一物不作；一神亦无在天下；无求请天下。…如怜一切众生，见在天下，怜敏畜生，一神分明见。……以此故知一切万物并是一神所作。”^②

《大秦景教流行中国碑颂并序》描述说：“粤若：常然真寂，先先而无元，杳然灵虚，后后而妙有。总玄枢而造化，妙众圣以元尊者，其唯我三一妙身，无元真主阿罗诃欤！判十字以定四方，鼓元风而生二气，暗空易而天地开，日月运而昼夜作。匠成万物，然立初人。”^③

这段话分明是解释“上帝开天辟地创造万物”的过程。也有学者认为，这段表述与正统的基督教神学义理中有关‘神论’的内容并不完全相符，而是“含有中国文化观念的上帝创世说。”因为，其中真寂、无元、妙有、灵虚、玄枢、造化、元尊、妙身等词汇，就已经给它先裹上了一层释、道、儒学说的色彩。而“先先而无元”、“后后而妙有”等表述，则是成了道家、道教学说里对“道”的无始无终的认知了。而上述碑文中，接下来的内容是：“判十字以定四方，鼓元风而生二气。暗空易而天地开，日月运而昼夜作。匠成万物，然立初人”。

《创世纪》中，并没有“四方”、“二气”之类的概念。有些学者推断，字

① 《大秦景教宣元本经》，葛承雍：《景教遗珍——洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009年，第41-42页。

② 《一天论》，江文汉《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第79,83页。

③ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第40页。

宙的四方概念属于聂斯托利派东方教会的传统思想。按照传统，十字架除了苦难以外，还象征宇宙^①。“二气”一词在道教中亦有多多个意思。但不管哪个含义，道教“认为万物受到了交合的阴阳二气才得以成形”的观念，不能准确地传达基督教有关创世的教义^②。

（四）神的人格性

道教的道是万物的根源，但只是自然，不是与人沟通感情的有人格的神。景教的神不仅是创造者、超越的神，还以“父”、“慈父”、“大圣慈父”、“皇父”等人格化的描述来表现用爱看护自己的被造物的神。

基督教神学区分神的超越属性和人格属性。前者是只有神才具有的属性，后者是神与人类共同拥有的属性。实际上，对于神是无法用人格性用语来形容的，但是人类所拥有的知情意的属性，也是神所拥有的，所以用了神具有人格性这一用语。像这种人格性的属性中有圣洁、善、爱、真实、怜恤等词汇^③。上帝给予所有被造物以善^④。基督教的神被描写成是照顾并审判被造物的具有父亲情怀的神。

基督教非常独特的神观是与只创造而不顾其以后的理神论的神观相区别的。所以，上帝作为道教所谓的自然秩序和希腊哲学所说的宇宙构造的创造者，不是在这个世界上随时随地都能见到的，而是要在超越宇宙和自然中发现^⑤。换句话说，上帝的爱虽然普及于所有的人，但是这种爱对于不同的人具有不同的效果，这就需要根据对象的接受能力来说了^⑥。

还有，上帝不仅仅是历史的主宰，还主宰着人类灵的世界和超越的彼岸。在《旧约圣经》中，详细描述了上帝对于具有以色列王国的统治。作为所有国家和民族的统治者，特别选择和统治着以色列，并且把这个作为将来天国的模型。在《新约圣经》中，将具有以色列血统和信仰上帝的信徒的共同体作为上帝所统治的对象。

在景教材料中，大部分描写了神之超越性属性，而对于神之人格性的描写很

① Ansmas, T., The Establishment of the four quarters of the universe in the symbol of the cross, *Studia Patristica*, 13, 1975 :205.

② 张淼海：《泉州景教初探》，福建师范大学硕士学位论文，2006年，第13页。“它可以指肺、肝之气，也可以指先天后天之气，更多的则为阴阳之气。气在道教中是一个重要概念，它渗透于对宇宙万物生成、运动、变化等认识范畴之中，《道德经》有‘万物负阴而抱阳，神气以为和’，即认为万物受到了交合的阴阳二气才得以成形。这与上帝开天辟地再造物造人，是又一个风马牛不相及的悖论阐述。”

③ Louis Berkof, *Systematic Theology*, tran. by Kwon Su Kyong & Lee Sang Won, Seoul: Christian Digest Publishing Co. 2000: 258-268.

④ 《诗篇》36篇6节、104篇21节，《马可福音》10章18节，《马太福音》5章45节。《圣经》，南京：中国三自爱国运动委员会，中国基督教协会，2007年版。

⑤ Kim, JinKeun, *Systematic Theology vol. I*, Seoul: Yonsei Press, 2002: 221.

⑥ Louis Berkof, *Systematic Theology*, Korean Edition. Seoul: Christian Digest Publishing Company, 2000: 266.

少。在下面的这段材料中我们可以找出一个例子。

《宣元至本经》中称清静阿罗诃，清净大威力，强调造物主的“清静”品格。及至《大圣通真归法赞》，则进一步明确造物主与人情感沟通的特性：“敬礼大圣慈父阿罗诃。皎皎玉容如日月。巍巍功德超凡圣。德音妙义若金铎。法慈广被亿万生。众灵昧却一切性。身被万毒失本真。…我今大圣慈父。能以慧力救此亿兆民。圣众神威超海法。使我瞻拜心安诚。一切善众普尊奉。同归大法乘天轮。^①”与《大圣通真归法赞》以“慈父”称造物主一样，《三威蒙度赞》对造物主也以“慈父”相称：“无上诸天深敬叹，大地重念普安和。人元真性蒙依止，三才慈父阿罗诃。”另外，《三威蒙度赞》还称：“难寻无及，正真常。慈父，明子，净风王。于诸帝中，为师帝。于诸世尊，为法皇。^②”

景教特别是在《宣元至本经》的表述中彰显了神统治的属性：“故无界非听悉听听，故无界无力尽持力，故无界无向，无像无法所观，无界无边，独唯自在，善治无方，镇位无际，妙制周临，物象咸措，唯灵感异，积昧亡途。是故以善教之，以平治之，以慈救之，夫知改者，罪无不捨”^③。

二、基督论

神的人格性属性中最突出的是约定救赎人类，以及在耶稣基督里具有人类的身体来到人间的上帝。若用一句话来概括基督教信仰的话，“道成肉身”（就是成为人类的神）。基督教传入到罗马以后，基督论（基督意味着救世主）成为涉及基督教的本质问题。亚历山大派的代表人物西理禄认为在基督里神-人二性合体。之后，在基督教的正统教理中，这一观点被表述为：在基督的人格中，神性与人性“合一体”，基督是神而人、人而神，人性融化于神性之中，神性融化在神性之中，而且这种神-人合一的性质不是人类智慧和知识所得加以说明的，是可以信仰而不可以说明的。

与这种主张神-人同性的观点不同，聂斯托利派虽然也主张神而人、人而神，但同时也强调“神-人二性”论，即“于基督的人格里强调人性，即人间的要素，主张于救主耶稣基督里，人间的性质完全无缺。这一基督教派（叫聂斯托利派）因为“强调基督之人性，乃不知不觉之间，将基督的神性与其人性区别开来，结果这一派学者，一方面主张基督之神人合一说，另一方面把基督之神-人二性分开

① 《大圣通真归法赞》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第91-92页。

② 《三威蒙度赞》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第64页。

③ 《宣元至本经》，葛承雍：《景教遗珍》，北京：文物出版社，2009年，第158页。

为二，而变成基督之神人二性说或基督之两人格说了”^①。

《大秦景教流行中国碑颂并序》称：“于是我三一分身，景尊弥施诃，戢隐真威，同人出代（世）。神天宣庆，室女诞圣于大秦。景宿告祥，波斯睹耀以来贡”^②。许多西方学者们试图要把“于是我三一分身，景尊弥施诃”的句子解释为聂斯托利派基督论中二性论的关键依据。其中 A.Wylie 把“分身”的“身”视为本性，主张景教的基督论是上帝和基督在本性上被分开的二性论^③。但是只是用一个句子就如此解释，是过分随意性的解释，与之相比，“三一分身”指着“三位一体性的弥赛亚”更为恰当。在景教文献中，对基督的叙述很简单，从耶稣的诞生到受死、升天的事件和意义，主要出现在唐初阿罗本时代的《序听迷诗所经》和《一神论》中。还有在景净时代的资料中，有很多救赎论和伦理观的展示，关于基督的内容很少，并且是使用了佛教或道教的用语，因此意思不是很明确。因此，想要通过这些文献找出景教持“二性论”的依据是不充分的。以这些文献的内容来看，倒是可以通过对这些文献的分析来考察景教徒对基督的理解。

（一）耶稣的生平和事迹

在《序听迷诗所经》中有关于耶稣行迹的内容。例如，《序听迷诗所经》云：

当生弥师诃五时，经一年后语话，说法向众生作好。年过十二，求（来）于净处，名迷难（约旦河）字，即向若，昏入汤。谷（昏）（约翰）初时是弥师诃弟，伏圣在于硤中居住，生生已来，不吃酒肉，唯食生菜及蜜，蜜于地上。当时有众生，不少向谷昏浑礼拜，及复受戒。当即谷昏遣弥师诃入多（迷）难中洗。弥师诃入汤了后出水，即有凉风（净风，圣灵）从天求（来，）面容似薄合，坐向弥师诃上。虚空中问（闻）道：“弥师诃是我儿，世间所有众生，皆取弥师诃进止！”。所是处分皆作好。弥师诃即似众生天道为是天尊处分，处分世间下众生休事属神。即有众当闻此语：休是属神，休作恶，遂信好业。弥师诃年十二及只年卅二已上，求所有恶业众生，遣回好业善道。弥师诃及有弟子十二人遂受苦。回飞者作生，瞎人得眼，形容异色者迟差，病者医疗，得损被鬼者趁鬼，跛脚特差。所有病者求向弥师诃边，把着迦沙^④。

① 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第34页。

② 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第41页。

③ Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第165页。

④ 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第77页。

虽然在上述的内容中任意的添加了弥赛亚在五点出生，一岁以后开始说话的内容，但是与《新约圣经》中记录的耶稣的诞生到受洗为止的内容大致是一致的。接下来的部分陈述耶稣与十二个门徒行迹，包括使死人复活、叫盲人看见、赶鬼医病等，以致很多患者愿意求他治病。接下来的内容陈述的是耶稣在受死之前接受彼拉多审判的场面和断气时的天灾之变，以及坟墓打开、死人复活的内容，大体上与《新约圣经》的内容一致。在《序听迷诗所经》中有如下记述：

所有作恶人，不过向善道者，不信天尊教者，及不洁净贪利之人，今世并不放却嗜酒受肉，及事属神文人，留在都遂诬，或翹睹遂欲杀却。为此大有众生，即信此教，为此不能杀弥师诃。于后恶业（人），结用（朋）扇翹睹信心清净人，即自平章，乃欲杀却弥师诃。无方可计，即向大王边恶说，恶业人平（章）恶事，弥师诃作好，更加精进，教众生。年过卅二，其习恶人等，即向大王毗罗都思边言告。毗罗都思前即道。弥师诃合当死罪。大王即追，恶因缘（人）共证，弥师诃向大王毗罗都思边，弥师诃计当死罪。大王即欲处分，其人当死罪，我实不闻不见，其人不合当死，此事从恶缘人自处断。大王云：我不能杀此（人）。恶缘（人）即云：其人不当死，我男女（如何）。大王毗罗都思索水洗手，对恶缘等前，我实不能杀其人。恶缘人等，更重谄请，非不杀不得。弥师诃将身施与恶（缘人），为一切众生，遣世间人等，知共人命如转烛，为今世众生布施，代命受死。弥师诃将自身与，遂即受死。恶业人乃将弥师诃别处，向沫上枋枋处，名为讫句，即木上缚着。更将两个劫道人，其人比在（左）右边。其日将弥师诃木上缚着五时，是六日斋，平明缚着，及到日西，四方暗黑。地战山崩，世间所有墓门并开，所有死人并悉得活，其人见如此。亦为不信经教，死活并为弥师诃，其人大有信心人^①。

《序听迷诗所经》有关耶稣生平的陈述是简单的故事性叙述，因此神学观点没有呈现出来。由于这份景教经文形成于基督教在中国内地传教初期，经文的作者对汉文还不熟悉，只能以介绍耶稣生平作为写作目的。还有一种可能，是我们今天所看到的《序听迷诗所经》不是经文的全部，留存下来的经文截止于耶稣之死，其余的部分散失了。所幸的是，在另一份景教文献《一神论》之《世尊布施论第三》第 44-119 行中，记录了耶稣复活升天和圣灵降临的内容，这部分大体上符合《马太福音》第 27 至 28 章和《使徒行传》第 1 至 2 章的内容。有如下表所示：

^① 《序听迷诗所经》，翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所，1995 年，第 103-104 页。江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 78 页。

表 3-12 《一神论·世尊布施论》与《圣经·马太福音》对比表 (2)

《世尊布施论第三》	《圣经》
觉道径由，三年六个月 (44)。	
有石忽入，初从起手，向死预前三日早约束竟 (45-46)。	到了早晨，从祭祀长和民间的长老，大家商议，要治死耶稣。(马 27; 1)
唯有羊将向牢处去。亦无作声，亦不唱换。作如此无声，于法当身上 (66-68)。	他像羊羔被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。 《旧约》以赛亚书 53; 7
执法上悬高 (73)。	他们既将它钉在十字架上。(马 27; 35)
地动山崩。石磬上蹶踉踉壁，彼处张设圣化 (73-74)。	忽然……地也震动，磐石也崩裂。(马 27; 51-52)
擘作两段 (74)。	殿里的幔子从上到下裂为两半，(马 27; 51)
彼处有墓自开，闻有福德死者，从死得活 (75-76)。	坟墓也开了，已睡圣徒的身体，多有起来的。(马 27; 52)
执捉法从家索，向新片京布里裹。亦于新墓田里，有新穿处山擘裂。彼处安置大石。盖石上搭印 (80-82)。	约瑟取了身体，用干净细麻布裹好，安放在自己的新坟墓里，就是他凿在磐石里的。他又把大石头滚到墓门口，就去了。(马 27; 57-61)
石忽缘人使持列守掌。亦语弥师诃有如此言。三日内于死中欲起。莫迷。学人来时。汝灵柩勿从被偷。将去语讫。似从死中起居。如此作时，石确认人三 (日) (82-85)	次日，就是预备日的第二天，祭司长和法利赛人聚集，来见彼拉多，说：“大人，我们记得那诱惑人的还活着的时候，曾说：‘三日后我要复活’。因此，请吩咐人将坟墓把守妥当，直到第三日。(马 27; 62-66)
亦不女身从证见处。此飞仙所使世尊着白衣 (87-88)	他的像貌如同闪电，衣服洁白如雪。(马 28; 1-3)
喻如霜雪。见 (向) 持更处。从天下来此大石。(石) 在旧门上。在开劫。于石上坐 (88-90)。	忽然，地大震动，因为有主的使者从天上来，把石头滚开，坐在上面。(马 28; 1-3)
于墓田中来。觅五荫不见。自曰遂弃墓田去。当时见者向石忽人具论。于石忽人大赐财物。所以借问逗留。有何可见。因何不说。	天使对妇女说：“不要害怕！我知道你们是寻找那钉十字架的耶稣。他不在这里，照他所说的，已经复活了。你们来看安放主的地。快去告诉他的门徒，说他从死里复活了。(马 28; 5-10)
女人等就彼来处依法 (98)。	妇女们就急忙离开坟墓……跑去要告诉给他的门

	徒。(马 28: 11)
弥师诃弟子分明处分。向一切处。将我言语示语一切种。人来向水字于父、子、净风比到尽天下。(100-103)。	所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。(马 28: 19-20)
闻有三十日中，于弥师诃地上。后从死地起(103-104)。	他受害之后，用许多的凭据将自己活活地显给使徒看，四十天之久向他们显现。(使徒行传 1: 3)
并向汝等具说。亦附许来。欲得净风天向汝等(105-106)。	但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力。(使徒行传 1: 8)
从天上看弟子分明具见度(与)净风。喻如火光住在弟子边。头上欲似舌舌。彼与从得净风(116-119)	从天上有大风吹过，充满了他们所坐的屋子又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满。(使徒行传 2: 3)

资料来源：《一神论》，参附录；《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会2007年版。

(二) 耶稣的身份及位置

在基督教中，耶稣在救赎论中的位置很重要，耶稣的人格和事迹可以说是基督教信仰的核心。在基督论中，最重要的命题是“耶稣系道成肉身”，即上帝有了肉身，包含了神进入到有限者与无限者的关系的领域^①。关于耶稣基督生涯的记述，在阿罗本时期的景教经典中可发现很多，相反，在景净时代的景教文献中，相关的内容却很少。在《大秦景教流行中国碑颂并序》中关于耶稣的内容非常含蓄，并且有很多借自佛教、道教的表述，很难发现基督教所固有的基督论的特征。因为流传至今的景教文书很少，仅就这一现象就断定景教对基督论缺乏关注是不恰当的。

在《三威蒙度赞》中，耶稣被描写为“大生子”：坐在父的右边，无论何时都是救活生命的王，慈悲喜乐的小羔羊(常活命王，慈喜羊)。^②作者赞美基督受了苦难，饶恕罪恶，给与了拯救，但是又把景教的救赎类比成佛教所讲的皈依观世音菩萨得到解脱。在《志玄安乐经》中，强调了救赎主基督的形象，却削弱了对恶者审判的观念。这些文书中缺少基督教的核心内容——耶稣代赎的死，通过祂的死达到救赎的固有思想。倒是在《序听迷诗所经》提到了耶稣的受洗，陈述了通过天上的声音明示耶稣是神的儿子的内容：“弥师诃入汤了后出水。即有凉风从天求(来)。颜容似薄合。坐向弥师诃上。虚空中问道：弥师诃是我儿，世间

① Louis Berkof, Systematic Theology I, Korean Edition, Seoul: Christian Digest Publishing Company: 2000: 567.

② 《三威蒙度赞》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第64页。

所有众生，皆取弥师诃进止”^①。接着在《序听迷诗所经》中又有如下内容：“为今世众生布施代命受死。弥师诃将自身与遂即受死”^②。上述描述明确是在表述基督教的核心教义——基督因代赎人类的罪而死。

在基督教的基督论中，耶稣基督不仅是为人类赎罪而“流出宝血”的救赎者，还是“将来要坐在父的右边”审判人类的审判者。在《一神论》的经文中，弥师诃有如下陈述：

我是弥师诃。三个年六月治化。于后三年六个月。所有造诸恶业恶性行人者。可得分明见。谁向实处作功德者。亦有无信向天尊处分者。唯有恶魔鬼等。作人形现者。弥师诃与一神天分明见。向末世俗死人皆得起依处分。所以于汝向有信者作诸功德者。谁依直心道行者。得上天堂。到快乐处无有尽时。所有万识一神直道。向好经不行。亦不取一神处分作罪业者。于恶魔夜叉诸鬼所礼拜者。向地狱共恶鬼等一时随（堕）入地（狱）。常在地狱中。住辛苦处。于大火中火（永）住无有尽时。有欲得者听此语能作。亦皆听闻亦是作。若不乐者可自思量。共自己魂魄一处。若有不乐不听者。即共恶魔一处。于地狱中永不得出^③。

这段经文只是明确地指出了末世审判的标准，即“所以于汝向有信者作诸功德者，谁依直心道行者，得上天堂”，却没有明确说明耶稣基督作为审判者和审判标准的性质。

三、人性论

在基督教的人性论中，人性不是人类自我反省所获得的自我认识，而是人类在对耶稣基督及三位一体的上帝的认识的基础上形成的^④，包括若干重要的命题。

（一）人是上帝创造的

关于人类的起源，在《圣经》中是这样描写的：他们与其他所有被造物一样，都是上帝创造的，但是与动物不同，他们有着自己的独特性。与其它生物不同的

① 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第77页。

② 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第78页。

③ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第90页。

④ Kim, JinKeun. Systematic Theology, Vol. II, Seoul: Yonsei Press, 2002: 20-21.

是，人类是按照上帝的形象被创造出来的^①。

景教文献也强调人是上帝的造物。如《序听迷诗所经》称：“所在人身命器息，总是天尊使其然”^②。再如，《一神论》亦云：“天下无一物不作；一神亦无一物不作”，此外，又称“天地并一神所作，由此处分”^③。

（二）人是由肉体 and 灵魂构成的

在《创世纪》第二章第七节中记载着有关人类之身体和灵魂起源的观念。身体是由已经存在的物质——泥土做成的，但是灵魂的创造不是基于物质，而是由上帝将生气吹在人的鼻孔里而形成的：“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人”^④。在基督教教义中，人类是由身体和灵魂这两个要素的结合，因此成为了一种活着的存在^⑤。

《一神论》之《一天论》第二部分中讲述着人性论。首先，论证万物的起源及一切万有都是一神创造的。作者说明宇宙是由可视物和非可视物组成，人类也是以两种方式组成。那就是肉体 and 灵魂。人们虽信非可视的魂不可灭，但作者在此认为魂也是神创造的，灵魂与肉体相似，分为五阴，而造物者是神。五阴在佛教哲学中指所有组成精神性、肉体性存在的是色、受、想、行、识这五类要素。为了证明这点，作者做了太阳与火的比喻。太阳与火同样为火，但太阳之火是永远不灭且自己燃烧，而火只要没有燃料即刻就灭。像这样，一神似太阳，灵魂似火。魂若没有神的帮助就无法存在；魂若没有五阴也无法存在。可比喻为地与麦的关系。灵魂虽与肉体同死，但肉体复活时与灵魂相结合则形成完全的人之复活。

（三）人是有罪的

基督教教义“原罪论”是关于人性论的主要命题，指人生来处于有罪状态。这一原罪的根源在于人类的始祖亚当和夏娃违背上帝的命令吃了禁果，并将这罪过遗传给后人，成为整个人类一切罪恶和灾祸的根源。原罪教义的主要内容见于《新约圣经》之《罗马书》第5章第12节。

在景教文书中很少出现关于原罪的叙述，但在《序听迷诗所经》中，以下的句子依稀可辨基督教的原罪论：“何因众生在于罪中自于见天尊。天尊不同人身。

① 《旧约圣经》《创世纪》1章26节：“我们要照着我们的形象，按照我们的样式造人”。

② 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第74页。

③ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第79页。

④ 《创世纪》第1章1节，《圣经》，南京：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2007年。

⑤ 《传道书》12章7节，《马太福音》10章28节，《路加福音》8章55节，《哥林多后书》5章1到8节，《腓立比书》1章22到24节，《希伯来书》12章9节。自《圣经》，南京：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会2007年版。

复谁能见众生。无人敢近天尊”^①。《序听迷诗所经》中还写道：“为先身缘业种，果团圆犯有”^②。“种果团圆犯有”一句似乎指的是亚当在伊甸园的犯罪。

再如《大秦景教流行中国碑颂并序》中说：“匠成万物，然立初人；别赐良和，令镇化海。浑元之性，虚而不盈；素荡之心，本无希嗜。泊乎娑殚施妄，钿饰纯精。间平大于此是之中，隳冥同于彼非之内”^③。简略地记述了人起初被造的时候是善的，但是因为魔鬼的诱惑而被污秽了。

四、救赎论

景教文献中出现的救赎论不同于西方基督教，没有和基督紧密地联系在一起，不是以基督论的观点，而是以神论性的观点叙述了很多关于救赎和末世审判的主题。景教的救赎论教义是佛教和道教的色彩最浓厚的部分。

（一）救赎的概念

关于救赎的主题在阿罗本时代和景净时代的资料上都有发现，多是借用释、道、儒的概念、术语和义理加以阐发。其一，救赎在经籍中被译作“天道”、“天得”。如《序听迷诗所经》称：“世间元不见天尊，若为得识众生自不见天（尊）。为自修福，然不堕恶道地狱，即得天（道）得如有恶业众，堕落恶道，不见明果，亦不见天道……第二愿者。若孝父母并恭给。所有众生孝养父母恭承不阙。临命终之时乃得天道……弥师诃即似众生天道为是天尊处分，处分世间下众生”^④。

其二，景教经文借用佛教用语“解脱”表述基督教的救赎观念。如《一神论》：“喻如人自抄录善恶。人还自迷惑不觉悟。不知神之福祚，乃如四足畜生。以是等故。心同四足，故难为解说。难得解脱”^⑤。再如《志玄安乐经》：“若有男女，依我所言，勤修上法，昼夜思惟，离诸染污，清净真性，湛然圆明，即知其人，终当解脱”^⑥。

其三，以“既济”表示救赎观念。《大秦景教流行中国碑颂并序》：“圆廿四圣有说之旧法，理家国于大猷。设三一净风无言之新教，陶良用于正信。制八

① 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第74页。

② 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第79页。

③ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第40-41页。

④ 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第74,76-77页。

⑤ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第82页。

⑥ 《志玄安乐经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第72页。

境之度，炼尘成真。启三常之门，开生灭死。悬景日以破暗府，魔妄于是乎悉摧。棹慈航以登明宫，含灵于是乎既济。”^①。

在景教有关救赎的论述中，基督教救赎论的核心——因信弥赛亚耶稣基督而得到的救赎很淡薄，对景教本质混乱争论最多的部分也是这部分。《一神论》的主要内容之一是救赎，但把救赎解释成为脱离魔鬼的迷惑。如《一神论》谓：“众人先自缘善神。先自有善业。为是愚痴缘（人）破恶魔迷惑。未得晓中事。喻如人自抄录善恶。人还自迷惑不觉悟。不知神之福祚。乃如四足畜生。以是等故。心同四足。故难为解说。难得解脱。而无分别。是知四足之等缘无识解。不解礼敬一神。亦不解祠祭。恶魔等与恶魔相远（逐）使人迷惑。恶人恶怨家。无过恶魔等。但有愚人皆是恶魔等迷惑使堕恶道”^②。

《一神论》还说明了恶魔的来源：“其恶魔亦如天上习仙等同一种。以是自用恶故，回向恶道。喻如愚痴人，亦背善缘，自用恶故，转口便思恶见，缘恶见。故此人即是一神及诸众生等恶怨家无异，便遂飘落，离于大处。缘神恶故，非独一身不离三界，亦出离众善眷属，因即名恶魔鬼；改名娑多那。喻如胡号名魔鬼。以是故恶魔等同一字。亦如恶魔有回向恶道。亦如迷惑众人回向恶。愚痴（人）皆缘恶魔迷惑。故回心向善者。名字同鬼。亦如魍魉。并皆回向恶道。遂便出离于天堂”^③。

其中的用语和观念，都可见到借自佛教、道教的痕迹。不仅如此，在观念和教义上，景教关于恶魔的表述也受到了佛、道二教的影响。如提出恶魔是堕落的天使，“自用恶回恶道”成为神和人的仇敌，被神逐出专迷惑众生作恶道：“故先堕三恶道中恶魔鬼中，后于天下生人间，边地下贱中生。以是一愿成劫，万劫法恒常住，永无异时。无恶魔缘恶虽（唯）见恶为思恶，故（故）恶中将向善处。但四天下常令念善愿成好者，一（神）是也。四天下思恶，迷惑众人，使堕恶道者恶魔也。是故一神始末（未）愿总成圣”^④。

按作者被恶魔迷惑的众生堕地狱、受痛苦，后来重生在地下悲惨的地方。上述的经文中的“还生”思想是佛教概念。这明显是违背基督教教义。黄正旭认为作者可能是为了阐释基督教的救赎观而使用东方文化已经接受的佛教概念。^⑤但《一神论》作者结论，神一向愿众生拯救，只有敬拜神的众生才能得救。

① 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第42页。

② 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第82页。

③ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第82页。

④ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第83页。

⑤ Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大出版部，2005年，第124页。

虽然景教文献上直接言及因信耶稣基督的救赎很少，作者还是叙述耶稣弥师诃为全人类死的。如《序听迷诗所经》记载：弥师诃将身施与恶（缘人），为一切众生，遣世间人等知，其人命如转烛，为今世众生布施，代命受死。弥师诃将自身与，遂即受死。……其人如此，亦为不信经教？死活并为弥师诃其人。大有信心人即云^①。尽管景教经典强调世俗伦理，还阐明诸功德中第一系礼拜神，赞美神的恩典。《一神论》也载：喻如欲作功德，先修行具戒备足，亦须知一神安置。人皆须礼拜，须领一神恩，然后更别作功德。此是言语赞叹功德，亦不是余功德亦须知^②。

《志玄安乐经》大量采用佛教和道教的概念论述景教的救赎论。有学者认为，这实际上是借耶稣之口做释道之言，还发现，《志玄安乐经》对信仰耶稣方得救赎的“安乐道”，竟这样界定阐释：“无欲无为，离诸染净，入诸净源。离染能净，故等于虚空，发惠光明，能照一切。照一切故名安乐道。”而众所周知“无欲，无为、染净、虚空”均属佛、道范畴。佛的“无欲无为”即无贪欲之心，无造作之念。道教的“无为”说，则以《道德经》三十七章“道常无为而无不为”为准，认为“道”是产生宇宙万物的本体，从产生的过程看，是自然而然的，没有任何外在的强加的力量，所以说“道”是无为；但从其产生万物的结果看，一切都由“道”产生，因此又可以说“道”是无不为。个人处世也应以“道”为法则，顺应自然就是“无为”。可见，经文所宣讲的“安乐道”，与中国传统文化思想就混为一谈^③。

可是在《圣经》中《传道书》，《箴言》等经文也有所罗门王发出了在对神的信仰中体验人生喜乐的主张。所以《志玄安乐经》就是采用《道德经》这看法也不能成立。王兰平对《志玄安乐经》中列举的“十观”进行分析，并将之与基督教《圣经》相关内容加以比较，认为“十观”基本上都可以在《圣经》中找到思想类似的内容，因此断定“十观”是依据《圣经》相关内容编写的^④。他的对比详列如下表：

表 3-13 《志玄安乐经》“十观”与《圣经》内容比较

《志玄安乐经》“十观”	《圣经》对应内容
-------------	----------

① 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第78页。

② 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第81页。

③ 张淼海：《泉州景教初探》，福建师范大学硕士学位论文，2006年，第13页。

④ 王兰平：《〈志玄安乐经〉“十观”为例看唐代景教与佛道之间的关系》，《敦煌学辑刊》，2008年，第1期。

第三章 景教的教义和神学思想

<p>一者，观诸人间，肉身性命，积渐衰老，无不灭亡，譬如客店，暂时假宿，施床席具，足珍羞，皆非我有，岂关人事，会当弃去，谁得久留。</p>	<p>叫人活着的用是灵，肉体是无益的。（约翰福音 6：63）又：你们是客旅，是寄居的。我劝你们要禁止肉体的私欲。（彼得前书 2：12）</p>
<p>二者，观诸人间，亲爱眷属，终当离圻，难保会同，譬如众叶，共生一树，风霜既至，枝櫟即凋，分散零落，略无在者。</p>	<p>因为我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。（马太福音 10：35）</p>
<p>三者，观诸人间，高大尊贵，荣华兴盛，终不常居，譬如夜月，圆光四照，云雾递起，晦朔迁移，虽有其明，安可久恃。</p>	<p>然而我告诉你们，就是所罗门极荣华的时候，他所穿戴的，还不如这花一朵呢！（马太福音 6：29）又，凡有血气的，尽有如草；他的美荣就像草上的花。草必枯干，花必凋谢。（彼得前书 1：24）</p>
<p>四者，观诸人间，强梁人我，虽欲自益，及为自伤，譬如虫蛾，逢见夜火，旋飞投掷，将以为好，不知其命，灭在火中。</p>	<p>恶人看见便恼恨，必咬牙而消化；恶人的心愿，要归灭绝。（诗篇 112：10）又，因为他们的脚奔跑行恶，他们急速流入的血，好象飞鸟，网罗设在眼前仍不躲避。这些人埋伏，是为自流己血；蹲伏，是为自害己命。（箴言 1：16-18）</p>
<p>五者，观诸人间，财宝积聚，劳神苦形，竟无所用，譬如小瓶，才容升升，酌江海，将注瓶中，盈满之外，更无所受。</p>	<p>不要为自己积攒财宝在地上，地一有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷。（马太福音 6：19）又，贪财是万恶之根，有人贪恋钱财，就被引诱离了真道，用许多愁苦把自己刺透了。（提摩太前书 6：10）</p>
<p>六者，观诸人间，色欲耽滞，从身性起，作身性冤，譬如蝮虫，化生木内，能伤木性，唯食木心，究竟枯朽，渐当摧折。</p>	<p>总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲。（罗马书 13：14）</p>
<p>七者，观诸人间，饮酒淫乐，昏迷醉乱，不辨是非，譬如清泉，鉴照一切，有形之物，皆悉洞明，若添淤泥，影像顿失，但多秽浊，诸无可观。</p>	<p>不要醉酒，酒使人放荡；乃要被圣灵充满。（以弗所书 5：18）这些人喜欢白昼宴乐，他们已被玷污，又有瑕疵，正与你们一同坐席，这以自己的诡诈为快乐。他们满眼是淫色，止不住犯罪，引诱那些心不坚固的人，心中习惯了贪婪，正是被诅咒的种类。（彼得后书 2：13-14）</p>
<p>八者，观诸人间，犹玩戏剧，坐消时日，劳役精神，譬如狂人，眼花妄见，手足攀挠，尽夜不休，筋力尽疲，竟无所获。</p>	<p>人在日光之下劳碌累心，在他的一一切的劳碌上得着什么呢？因为他日日忧虑，他的劳苦成为悉烦，连夜间也不安。这也是虚空。（传道书 2：22-23）</p>
<p>九者，观诸人间，施行杂教，唯事有为，妨失直正，譬如巧工，克作牛畜，庄严</p>	<p>这百姓用嘴唇尊敬我；心却远离我，他们将人的吩咐当作道理教导人，所以拜我也枉然。（马太福音</p>

彩画，形貌类真，将为田农，终不收获。	15: 8-9) 又，我们既是神所生的，就不当以为神的神性象人用手艺、心思雕刻的金、银、石。（使徒行传 17: 29）
十者，观诸人间，假修善法，唯求众誉，不念自欺，譬如蚌蛤，含其明珠，渔者破之，采而死，但能美人，不知己苦。	你们要小心，不可将善事行在人的面前，故意叫他们看见；若是这样，就不能得你们天父的赏赐。（马太福音 6: 1）

资料来源：王兰平：《〈志玄安乐经〉“十观”为例看唐代景教与佛道之间的关系》，《敦煌学辑刊》，2008年，第1期。

（二）以“功德”获得救赎思想

景教文献中出现的主要救赎论的特征是按照善行而获得救赎，类似于佛教所说的因果报应，是通过“功德”（佛教用语）获致救恩的思想。如下面所录景教经文中的部分内容：“何因众生在于罪中自于见天尊。天尊不同人身。复谁能见众生。无人敢近天尊。善福善缘众生。然始得见天尊。世间元不见天尊。若为得识。众生自不见天。为自修福。然不堕恶道地狱。即得天得”^①。其中，“善福善缘”、“修福”等，显系借用于佛教用语。“但事天尊人。为说经义。有人怕天尊法。自行善心。及自作好。并谏人好。此人即是受天尊教。受天尊戒。人常作恶。及教他人恶。此人不受天尊教。突堕恶道。命属阎罗王。有人受天尊教。常道我受戒，教人受戒。人合怕天尊。每日谏误一切众生皆各怕天尊，并缩摄诸众生死活，管带缩摄浑神。众生若怕天尊。亦合怕惧 圣上。圣上前身福弘天尊补任。亦无自乃天尊耶属自作圣上”^②。这段经文也以类似佛教的方式劝人“自行善心”。在以上著者讲述任何人虽无法看到天尊（上帝），但若是具有福分及好的因缘的众生的话，就可以看到，只要远离恶性就可以获得天上的道。常常行恶或教导他人行恶的人要下入地狱；惧怕天尊的法，按照良心行善，并且教训他人也如此做的人，就是得到天尊教导的人。同时它提出人应该遵守天尊法，就是神的诫命。比如，心胸要宽广，不能狭窄，要除掉心中对别人的狠毒、恶意、报复心、憎恶、嫉妒等，要保守清洁的身心灵，要敬拜神，要遵行律例等。它还教导：只要尽心敬拜神，一切罪就得到赦免。说到景教倡导“善行”，还需要讨论景教的伦理观和行为标准。

《一神论》第 117 行到 132 行反映了景教有关伦理上的诫命：“一切功德须此处作，不是彼处作，莫跪拜鬼。此处作功德，不是彼处。一神处分莫违，愿此处得作，彼处不得作。喻如作功德，先须此处作，不是彼处。布施与他物功德，此处

① 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第74页。

② 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第75页。

施得，彼处虽施亦不得。发心须宽大，不得窄小。即得作宽，此处得作，彼处作不得。以此思量，毒心、恶意、怨酬、憎嫉物，须除却。此处除可得，彼处除不可得。身心净洁，恭敬礼拜，不犯戒行，此处作得，彼处作不得。至心礼拜天尊，一切罪业皆得除免，此处礼（拜）得，彼处礼（拜）不得”^①。

在这里可以看到的景教伦理观的特征是对今世的强调。一边表达因果报应的思想，一边讲论死后没有机会，死后只是得到今世种的结果而已，如此它强调了今世的善行。它列举了在今世应该种的善行和功德有对神的敬拜、除去恶念、身心的清洁、遵守诫命等。这些是跟《圣经》的登山宝训一脉相通的伦理观念，经文中反映的这些观念既没有损害基督教的整体性，又使用中国的宗教思想来说明了唯一神的信仰^②。

《一神论》之《世尊布施论》前部分记录关于信徒的伦理。其内容是从“耶稣登山宝训”（见《马太福音》第六、第七章）引用的。但《世尊布施论》不是《新约圣经》内容的翻译，而是解释和说明。作者在解释时，省略了“登山宝训”的开端（《马太福音》第五章）部分，包括“八福”（即虚心的人有福，哀恸的人有福，温柔的人有福，饥渴慕义的人有福，怜恤人的人有福，清心的人有福，使人和睦的人有福，为义受逼迫的人有福）、论爱仇敌等使人难以接受的内容^③。此外，与佛教或其他波斯宗教的伦理性善行相似，儒学的忠孝思想也包含在景教伦理中，这也是景教与西方基督教相比在教义上的一大特征。

如《序听迷诗所经》77行以下是关于伦理部分，这一部分即强调侍奉天尊、圣上及父母（天尊指上帝，圣上即皇帝）：“此人及一依佛法不成受戒之所。即是返逆之人。第三须怕父母。祇承父母。将比天尊及圣帝。以若人先事天尊及圣上。及事父母不阙。此人于天尊得福。不多此三事。一种先事天尊，第二事圣上，三事父母。为此普天在地并是父母行。据此圣上皆是神生。今世虽有父母见存。众生有智计合怕天尊及圣上。并怕父母。好受天尊法教。不合破戒。天尊所受及受尊教。先遣众生礼诸天佛。为佛受苦。置立天地”^④。

原罪、赎罪，坚信耶稣方得救赎，这是基督教有别于犹太教的信条。但是，以“救世主耶稣之道”作为核心的《序听迷诗所经》，在其行文中却说：“天尊常在静度快乐之处，果报无处不到…众生无人敢接近天尊，善福善缘众生，然始

① 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第81页。

② E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthaus, pp.124-131; Hwang, JungWook.《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大出版部，2005年，116页。

③ Hwang, JungWook:《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大出版部，2005年，125页。

④ 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第75页。

得见天尊。世间无不见天尊，若为得识，众生自不见‘天尊’为自修福，然不堕恶道地狱，即得天道；如有恶业，众堕落恶道，不见明果，亦不得天道”^①。这就将原罪赎罪和耶稣救赎的教理，陷入与佛理、儒学纠缠不清的状态。因为，佛教认为众生过去世的一切活动是业因，它们造成了现在世的果，而现在世的果又是业因所得的果报。造业因的果，果报的苦，由苦而集，由集而苦，周而复始轮回果报。基督教并没有这一说法，况且“天道”一词又是儒家观念，景教文本在这里将天道即人道，试图去与全知全能的上帝神道划一，所以它只能是一个矛盾对说法^②。

奥古斯丁等继承西方神学的传统，这样的神学强调人类的原罪和人类全面的堕落并因基督重生为核心教义。相比之下，景教说明人类救恩取决于如何使用自由意志活动。可以视为这与当时西方神学的潮流不同，是景教教义的特性，由于强调与佛教的相似性为容易接近景教而试图本土化有着密切的联系。并且聂斯托利派传统排斥崇拜形象，反之敬拜真神，可景教支持崇拜圣上。

关于这一现象，笔者尝试提出两个观点。

第一，流传下来的景教文献太少。仅仅根据景教文献的一部分（保留至今的一小部分）来判断整体是不恰当的。当然仅仅根据它的被引用的句子来判断的话，基督教固有的外力救恩思想并不明显。但是《圣经》一共由66卷来构成，每卷不是都写出外力救恩思想^③，从这一点来看，不能判断景教丢失了基督教的救赎论。关于人类的自由意志在“众生佛不远，立人身自专，善有善福，恶有恶缘”的表述中可简略的叙述为“立人身自专”，且未发现重视原罪的西方神学观点。虽然这个部分不充分，却有“天尊受许辛苦始立众生”的主要观点。

第二，评价景教文献中的神学思想的时候，应该考虑当时的历史背景。当景教传到唐朝的时候，当时的传统思想——儒教思想和道教思想已经发展到兴盛期，作为外来宗教的佛教已经本土化了，因此使用儒教、佛教、道教的框架来表达景教思想，这是极其自然的现象。这样的倾向在后期文献中比在初期文献中更加明显。有人认为，这是它陷入到混合主义之路的证据。关于这个问题，笔者认为这样看才更加恰当——初期只是翻译叙利亚原文的阶段，后来渐渐试图与中国的传统思想对话，尝试神学体系的本土化。如《一神论》讲论功德思想的同时，又明确地讲论在所有功德中，最重要的功德是敬拜和赞美独一神。“礼拜一神，一取

① 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第76页。

② 张淼海：《泉州景教初探》，福建师范大学硕士学位论文，2006年，第13页。

③ 《雅各书》的整个内容是关于得救的行为。《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2007年。

一神进止。不是此意知，功德不是”^①，“喻如欲作功德，先修行具戒备足，亦须知一神安置。人皆须礼拜，须领一神恩，然后更别作功德。此是言语赞叹功德，亦不是余功德亦须知”^②。这是景教把唯一神论和传统思想结合的一个例子。

五、末世论

在初期教会中，将末世论理解为具有默示的末世思想和基督论的末世思想。《圣经》中将个人的末世和宇宙的末世等末世内容都包含其中。死者的复活、对于魔鬼支配的世界的审判、耶稣的再降临和创造新天地的天国的到来等也都是这一末世思想的主要内容。随着基督教扩散到希腊罗马世界，死者的复活信仰逐步减弱，对于灵魂不灭的柏拉图式的和希腊式的信仰在教会中得到了广泛传播。原本基督教末世信仰的宇宙性、物质性、彼岸性的层面逐渐减弱，个人的、灵魂的层面成为了大众所关心的对象^③。对于死者的祈祷原本在《圣经》中没有涉及，而后更成为景教仪式中的一部分。

（一）末世的症候

基督教的历史观是与佛教的轮回观相反的直线的历史观。基督教坚持从神的创造起向未来前进的观点，而关心于末世的症候。关于《启示录》言及的耶稣降临时出现的“千年王国”^④的见解上，可分类为三种；前千年说，后千年说，无千年说。该见解按着将千年王国到来时期是否耶稣再临之前后有关。无千年说认为该王国是象征性表现。

但景教文献中没发现“千年王国”的言及。《一神论》中的《世尊布施论》第三系景教文献中最清楚地显示了景教的末世论。例如：

于魂魄上天堂。亦段依次法行所以可见。不是虚诳，亦不是迷惑，亦不妄语，不（亦）无罪业。法须如此一切人。浪行者其作罪业从错道行，亦从罪业里欲得回实。亦须依一神道上行，取一神处分。自余无别道。人须向天堂，唯识一天尊亦处分。其人等人受一神处分者，若向浪道行者恐畏人。承事日月星宿，火神礼拜。恐畏人。承事恶魔鬼叉罗刹等，随（堕）向火地狱里常住所。为向实处，亦不须信大。作信业不依一神处分。唯有恶魔共夜叉罗刹诸鬼等。其作经文一神律法书写于天下劫欲末时。恶魔即来，于人上共作人形。向天下

① 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第81页。

② 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第81页。

③ Kim, JinKeun. Systematic Theology Vol. III., Seoul: Yonsei Press, 2002: 88.

④ 《启示录》第20章4-6节，《圣经》，南京：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2007年。

处分现见。于迷惑术中作无量种罪业。作如此损伤一切人。离一神远近已(己)身处安置。所以如此说言。我是弥师诃。三个年六月治化。于后三年六个月。所有造诸恶业恶性行人者,可得分明见。谁向前实处作功德者,亦有无信向天尊处分者。唯有恶魔鬼等。作人形现者,弥师诃与一神天分明见,向末世俗死人皆得起依处分。所以于汝向有信者作诸功德者,谁依直心道行者,得上天堂。到快乐处无有尽时。所有万识一神直道,向好经不行,亦不取一神处分作罪业者,于恶魔夜叉诸鬼所礼拜者,向地狱共恶鬼等一时随(堕)入地(狱)。常在地狱中,住辛苦处。于大火中永住无有尽时。有欲得者听此语能作,亦皆听闻亦是作。若有不乐者可自思量,共自己魂魄一处。若有不乐不听者,即共恶魔一处,于地狱中永不得出^①。

上述景教经文原文可以与《新约圣经》对照,明了其所述的主要内容。根据《新约圣经》,在末世的时候恶魔将会以人的形象出现诱惑人,当恶魔三年半的统治时期结束之后,那些恶者们就会表露出来,与那些魔鬼一同下入地狱,受永火的煎熬。这些内容在《启示录》第13章第5节描述:“有权柄赐给他们(魔鬼),可以任意而行四十二个月”^②。

《一天论》对末世的症候中唯一的强调就是恶魔的出现与迷惑人。作者认为众人的敌人就是恶魔,并叙述它的名称,来源及诸作用。例如:

若人能静恶魔,使逐(遂)觉悟,其恶魔亦如天上习仙等同一种。以是自用恶故,回向恶道。喻如愚痴人,亦背善缘,自用恶故,转口便思恶见,缘恶见。故引人即是一神及诸众生等恶怨家无异,便遂飘落,离于大处。缘神恶故,非独一身不离三界,亦出离众善眷属,因即名恶魔鬼,改名娑多那。喻如胡号名魔鬼,以是故恶魔等同一字。亦如恶魔有回向恶道,亦如迷惑众人回向恶。愚痴(人)皆缘恶魔迷惑,故回心向恶者。名字同鬼,亦如魍魉。并皆回向恶道。遂便出离于天堂。天下恶所是其住处。依其神住,说言恶风还在天下,恶行还如魔。是人间怨家,乐着恶处住者,然其下处恶中最大号名参怒,自外次第号为鬼也。然此鬼等即与恶魔离天堂,其明同归恶道,缘参怒常设数种亚方便,迷惑众人,故使其然也。恶魔嫉妒众人为善,以是缘不令人尊敬一(神)故。恶魔专思为恶,故还欲迷惑众生人,使堕恶道。^③

① 《一神论》,江文汉:《中国古代的基督教和开封犹太人》,北京:知识出版社,1982年,第90页。

② 《圣经》,南京:中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会,2007年。

③ 《一神论》,江文汉:《中国古代的基督教和开封犹太人》,北京:知识出版社,1982年,第82-83页。

恶魔的起源运用了旧约传统思想：它本来是天使，由于骄傲堕落成魔鬼。这言及的“沙多那”是“撒旦（Satan）”的叙利亚音译。魍魉也是与恶魔同等的意思。^① 作者认为被恶魔的迷惑是个使众人妨碍崇拜一神的重要因素，所以警告众人离开它的诱惑避免最后的审判，即下地狱。

（二）耶稣基督的再临与死者之复活审判

在《圣经》，耶稣多次言及到自身的复活与再临。^② 关于耶稣基督的再临，在《圣经》内《启示录》预言着具体内容。关于《启示录》的解释，神学者们的看法也不同。但“耶稣基督在末世从天上再临到这世上审判”的思想是共同的。如在《使徒信经》阐明“第三天从死里复活；他升天，坐在全能的父上帝的右边；将来必从那里降临，审判活人死人。”^③

《世尊布施论》经文也阐述末世审判的时候，所有的人都将要接受弥师诃（指着耶稣）的审判的内容：“亦有信者向弥师诃处，取礼拜世尊者于弥师诃父处。”^④ 对于死人的复活，景教支持善人和恶人都复活。可结果是相反，信者上天国，恶人下地狱：“起于一切人，有死者从起于天下，向未闻亦于天下向弥师诃处分。起从黄泉向实法处，生欲与一切人。喻如思量时，此天下亦报偿。亦有信者向弥师诃处，取礼拜世尊者于弥师诃父处。将向天堂至常住处。亦与长命快乐处。于彼弥师诃处。无行不具足。受处分世尊。喻如自父不礼拜，乃向恶魔礼拜。有不净洁处，意慵取汝处分。于黑暗地狱发遣去，常处共恶魔鬼同。”^⑤

与基督教的末世论相比较，在景教教义发现的最大的差异就是景教文献没有强调信耶稣基督的要求。可以认定只是说行善得进天国、犯罪须下地狱的末世论，失去了基督教的固有特性。但是含义上，弥师诃耶稣的位置已表现出在该经文。

此外，景教在神学思想方面还保留着基督教教义独特的排他性。从景教经文中“不相信唯一的神，惧怕人，崇拜太阳、月亮、星星和火的人得不了”^⑥之类的话语可推测景教排斥拜火教。相反，“有信者作诸功德者。谁依直心道行者。得上天堂。”^⑦之类的叙述呈现对佛教，道教的宽容的态度。

六、景教教义的特征：与当时西方基督教会的差异

① Hwang, JungWook:《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大出版部，2005年，122页。

② 《马太福音》24章30节，25章19，31节，26章64节，《使徒行传》1章11节等。《圣经》，南京：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2007年。

③ 文庸，乐峰，王继武主编，《基督教词典》（修订版），北京：商务印书馆，2005年，第451页。

④ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第88页。

⑤ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第88页。

⑥ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第90页。

⑦ 《一神论》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第90页。

景教与罗马天主教同出一源，在信仰观念、神学教义、宗教仪式等方面相同之处颇多。但作为“东方教会”的聂斯托利派，早在公元5世纪被斥为异端之后，即开始走上独自发展的道路。其思想与教义在波斯传播期间，受到火祆教等本土宗教的影响，在继续向东传播的过程中，又受到东方文化的浸染，再加上聂斯托利派原有的神学信仰观念，景教信仰呈现出不同于天主教的若干特征。按照朱谦之对佐伯好郎、张星烺著作中相关资料的归纳，景教信仰特征大约包括以下方面：

其一，不拜玛利亚。不承认玛利亚为天主之母（Mother of God）。这一点是景教与希腊和罗马天主教的最大差异。欧洲基督教徒之所以攻击聂斯托利派为异端，这是一个重要原因。

其二，不用偶像但保留十字。这也是景教与希腊、罗马天主教传统相悖之特点。

其三，不承认罗马天主教之死后涤罪说。从景教的圣徒名簿来看，景教似乎是允许信徒奉祀祖先的^①。

其四，反对化体说。然而，承认圣餐时耶稣基督光临。

其五，景教斋戒时期多而严谨。斋戒时期包括：四旬斋（复活祭前四十日间）、圣徒斋（自圣灵降临节后第一月曜日至立夏后第一星期日）、圣母迁徙斋（在八月间）、也里牙斋、通告节斋（在三月二十日天使通告圣母玛利亚以耶稣降生，行纪念也）、尼尼微斋、圣母斋^②。

其六，行监督制，教士分八级。如下表所示：

表3-14 景教教士等级表

职司	等级
监督	教务大总管
	总主教
	主教
司祭	司祭
	副僧正
执事	助祭
	佐祭员
	读经师

① 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第134页；近几年发现的洛阳景教经幢记，可以证明景教并不禁止信徒奉祀祖先。

② 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第134-135页。

资料来源：朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第134页。

其七、司祭以下五级皆可娶妻，“最初即大总管、总主教、主教等亦皆可娶妻，此制或受波期袄教僧制之影响也”。

其八，“教务大总管由管长三人之互相选举而决定”。

其九，茹素，“教务大总管不食肉，其下不禁”。

其十，“多半宗教书籍皆用叙利亚文，然希腊文、拉丁文以及各地土语皆不禁止。在中国之聂斯托利派教徒用汉文以举行礼拜”^①。如《三威蒙度赞》系景教文献，实际上是叙利亚文“荣归主颂”的汉文本。

第四节 景教思想与释·道·儒思想

一、景教与佛教

景教与佛教有密切的关系。基督教向东方传播过程中，在中亚地区已经受到佛教的影响。景教进入中土之后，由于佛教已经在中国传播数个世纪之久，有相对广泛的信仰基础，景教遂借用佛教的用语和义理阐释自己的教义。景教与佛教联系紧密，甚至有后世将景教典籍误为佛教典籍者。

景教经籍在其文词表述上也模仿佛教。正如前文所述，学者们已经对景教经籍中的佛教用语作过统计，其借自佛经的用语远远超过道教典籍与儒家经书。如果单从这个角度看，可以说景教更多地借用了佛教的义理与观念。例如，“斋以伏识而成，戒以静慎为固”一句，仅从字面意思来看，就是借用佛教的斋戒礼规表达景教的宗教仪式；另如，“棹慈航以登明宫，含灵于是乎既济”，按照江文汉的翻译，意即：“划着慈悲的航船，登上光明的天堂，具有灵魂的人类，于是得到了拯救”^②。其所表达的意义，与佛教普度众生的义理相似。此外，“圣迹腾祥，永辉法界”、“分身出代，救度无边”两句，也都袭引了佛教的义理^③。

新出土的《大秦景教石经幢》，亦显示出景教与佛教融合交流的情形。经文开篇“祝词”与佛经无异。经幢上所刻《宣元至本经》中的“无量觉”、“无边无级”、“无元无言”、“无道无缘”、“因缘”、“感乘”、“造化”、“无界无边”、“究竟”、“常乐生命”、“受持”和幢记中的“无始未来之境”等语，显然均具有佛经色彩^④。除此之外，这尊经幢的形制完全模仿佛教经幢，其图

① 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第135-136页。

② 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第42页。

③ 陈义海：《论景教的“他者”特征与景教碑的文化身份》，《盐城师范学院学报》（人文社会科学版），2002年，第3期。

④ 赵晓军、褚卫红：《洛阳新出土大秦景教石经幢校勘》，《河南科技大学学报》（社会科学版），2007年，第3期。

像也受佛教造像的影响。景教经幢与佛教陀罗尼经幢相似,这种八面体、上刻佛教经咒的石幢出现于唐高宗永淳二年(683年)翻译《佛顶尊胜陀罗尼经》之后,唐代各地佛教徒在全国各地大规模刻造经幢,此风甚至影响到高丽和日本。另外,将石幢建立于龛庙等处作为纪念,最早的遗物实例也来自于佛教,系建造于开元十三年(725年)的《大唐中岳闲居寺故大德珪和尚纪德幢》,而洛阳景教经幢上部环刻的两组以十字架为中心的图像,其结构布局显然是仿自《大唐中岳闲居寺故大德珪和尚纪德幢》一类的佛教经幢。此外,在坟墓前树立石幢的实例,最早也是始于佛教僧侣。建于元和九年的这尊景教经幢,显然也是依循了佛教的习惯。景教经幢顶端天神的形体和衣饰与佛教造像极为相似。有学者经过对比,认为洛阳景教经幢第五、七两面上的飞天图像,与龙门石窟中的唐代飞天完全一样,因而断定景教经幢上的飞天造型完全取自佛教^①。

《志玄安乐经》大量使用佛教用语。如“救护”常用于佛教,意谓济度众生;“有情”有佛教中指众生;“动欲”,又称五欲,包括色、声、香、味、触五境,能起人贪欲之心,因能使人产生贪欲,故又称动欲;“知见”亦是佛教用语,在佛教看来,色、受、想、行、识是构成人身的五种要素;“圆通”在佛教中指圆融而无碍,是众生本有之心源,诸佛菩萨所证之圣境。此外,该经文中所用之“苦恼”、“声”、“利益”、“大悲”、“诸法”、“有为”、“有见”、“最胜”、“慈悲”等,皆为佛教用语,其中“苦恼”说的是佛教所谓“生死海之法总为苦我恼我者,一无安稳之自性”;“最胜”指的是最圆满的善果,皆为佛教的术语。特别值得一提的是,《志玄安乐经》结尾一句“时诸大众,闻是语已,顶受欢喜,礼退奉行”,与净土宗经典的说法形式相同。在净土宗信奉的三部经《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》的结语中,都有“闻佛所说,皆大欢喜,礼佛而退”等语句,而这种表述,在现有的《圣经》中均无。

此外,“十观”不能避免与净土宗《佛说观无量寿经》之“十六观”有某种程度的关系。《佛说观无量寿佛经》认为凡要往生西方者,须安心静坐,多多观想西方净土的种种情形与好处,及至死时方能往生西方,这些观想是净土教徒必须实行的条件,称为“十六观”。形式上《志玄安乐经》“十观”与《佛说观无量寿佛经》“十六观”存有相似点,但内容上有差异。“十六观”内容是日想观,水想观,地想观等阶段性展开,训练观想的方法;先处理心上的杂念定心于阿阿弥陀佛(即定善)然后脱离恶修善,义散心所修之善(即散善)^②。与此相比,“十观”没言及观想的方法直接说具体的内容。基本上来源于《新·旧约圣经》中有关经文。

① 罗焯:《再谈洛阳唐朝景教经幢的几个问题》,《世界宗教研究》,2007年,第4期。

② 《观无量寿经》,刘胜利主编《净土四经》,北京:中华书局,2012年,第243页。

据王静的看法，“唐代宗教文化体系内，佛教、道教占据主导地位，另有儒家思想在中国主流文化体系中占据重要地位。景教初入中国，没有文化背景，在这种情况下，为便于大众的理解与接受，扩展传教规模，并使传教受到保护，不得不依附于主流文化体系”^①。景教附会佛教，与唐朝“崇佛”有关。据学者研究，佛教发展到唐时已达全盛。过去作为边缘的佛教、道教，却成为那个时代最活跃的、最富于生机的知识、思想与信仰，过去并不占主流的异族生活方式与观念形态，也渐渐成为那个时代最新鲜、最风行的时尚。至于其盛况与影响，可谓“宗派林立，高僧辈出，经籍浩繁，寺院经济发达，在社会上形成一种不可忽视的政治力量。出于政治上的考虑，唐代诸帝普遍崇佛，甚至佞佛”^②。

在景教初期佛教全盛时期，景教不得受着佛教的单方面影响，等到景教思想逐渐体系化之后，两者开始相互影响。景教僧景静作为教中的有名学者，于786年，与从印度归来胡三藏法师和胡本一起汉译了七本六波罗密多经。佐伯好郎推断，到了景静在长安义宁坊的景教大秦寺、附近西明寺内住了从日本留学回来的弘法大师。他们的交流充分说明了宗教之间的相互影响。^③ 还有，景教和佛教的关系不仅仅是经典的共同翻译和一味的交流，也可以从佛教模仿基督教的几种祭祀仪式中看出。第一、佛教对于死后的教训方面比较贫乏，但是受到了基督教永生教理的影响，为死者祈祷和弥撒仪式影响了佛教，佛教的死者法会就是从那时候开始的。还有，佛教的净土宗的亡魂法会期间是7周，即49天。这是与基督教的大斋期是一致的，大斋期也是长安景教徒们一直维持的习惯^④。

二、景教与道教

道教是中国的本土宗教，创自东汉时期。至唐代，出于美化皇室世系的政治考虑，朝廷尤其推崇道教。唐高祖曾颁布《先老后释诏》，唐高宗更是尊奉老子著述为上经，《道德经》甚至被列为科举课目，崇尚道教因而成为唐朝宗教政策的主要特征之一^⑤。

鉴于道教在唐代的独特地位及其本土宗教属性，作为外来宗教的景教自然面临着与道教的关系问题。景教与道教曾有过冲突。一方面，道教对初来华夏的景教采取排斥的态度，另一方面，景教的神论、人间论、基督论等核心内容，与道

① 王静：《唐代景教在华衰落之文化原因探讨》，《西北工业大学学报》（社会科学版），2006年，第1期。

② 刘振宁：《唐代景教入华之际的时空环境及其影响》，《贵州大学学报》（社会科学版），2007年，第1期。

③ P.Y.Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China, Part II*, Tokyo: Mazuran, 1951: 5-29.

④ Foster, J., *The Church of Tang Dynasty*, London: Society For Promoting Christian Knowledge, 1939: 105-106.

⑤ 刘振宁：《唐代景教入华之际的时空环境及其影响》，《贵州大学学报》（社会科学版），2007年，第1期。

教的核心观念也有内在冲突。但景教到达中国时，道教的思想体系已经成熟并且在官方和民间都有巨大的影响力，道教的观念也已深入人心。景教若与道教完全悖离，甚至采取与道教对抗的姿态，不仅会导致道教更激烈的反对，而且还会在不了解景教的民众中造成误解。同时，也不符合唐朝政府“兼容并蓄”的宗教政策。最终只会给景教自身的传播造成更大的障碍。因此，景教采纳道教的用语、思想、义理，并用以解释景教自身的教义，就成为一种明智的选择。

以《大秦景教流行中国碑颂并序》为例。该碑建立于781年，此时距阿罗本进入长安已经一个半世纪。从碑文看，景教具有浓郁的道教色彩。如文中使用了“真主”、“造化”、“玄妙”、“成真”等道教习语。而在义理上，也多有借出道教学说的。如“常然真寂，先先而无元……后后而妙有”，似乎体现的是道教的宇宙观。在“判十字以定四方，鼓元风而生二气”一句中，直接引用道教的“阴阳”观念，以道教的阴阳二气代指万物，说明圣灵（元风）创造天地万物。文中将耶稣受难升天的事迹（“亭午升真”）解释为道教中的“真人升仙”，易于理解^①。洛阳出土的大秦景教《宣元至本经》石经幢刻有经和记，经文中出现有“了决真源”、“真源”、“真空”等道教用语；在幢记中，则出现了“昏昏冥冥”、“道不名”等道教用语或术语，显示出明显的道教影响^②。

《志玄安乐经》亦引述了道家思想。经名“志玄安乐”，其中，“玄”是出自道家的概念^③。景教所谓玄似与道教同义，是先天地而存在并产生万物的根源^④。

还有学者注意到上引《志玄安乐经》言及世人达到安乐境界需借助“梯橙”，即需“十种观法”的表述方式也类似道教经书的有关内容。《太玄真一本际经付嘱品卷第二》云：“皇人启曰：不审初学未入定位，何所修习以为阶梯？天尊曰：善哉皇人，乃能为诸未悟众生作如是问，末世男女当得其恩。夫为学者初修十事，以为阶梯。如人缘梯，从初一椽至第二椽，乃至于顶。升阶亦尔，自下之高，要须先习此十行法，然后乃能深入正观。何等为十？一生善欲，有欲乐心，乃能进趣。二近善友，引导其心，深信正道。三造明师，师有妙法，广能宣告，示以要街。四闻正教，能受读诵。五能出家，常行柔弱，随时告乞，以供身命，永断有为，离诸桎梏。六受正戒，防身口心。七隐山林，栖遁独处，永离器尘，修寂静志。

① 陈义海：《论景教的“他者”特征与景教碑的文化身份》，《盐城师范学院学报》（人文社会科学版），2002年，第3期。该经幢建立于元和九年（814年），2006年出土于洛阳东郊。

② 赵晓军、褚卫红：《洛阳新出大秦景教石经幢校勘》，《河南科技大学学报》（社会科学版），2007年，第3期。

③ 《道德经》上篇中谓：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其窍。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”（清）黄元吉撰：《道德经注释》，北京：中化书局，2012年，第1页。

④ 王静：《唐代景教在华衰落之文化原因探讨》，《西北工业大学学报》（社会科学版），2006年，第1期。

八念大道真是法王，能度众生越生死海，犹如船师拯济沉溺。九念经教是妙医方，能示众生治烦恼药。十念法师是真父母，善能生我法身慧命。因是十法，能令行人增进正解，入决定位，如陟阶梯至于极顶。”这段经文中出现的诸如“阶梯”、“梯”、“十事”、“十行法”、“正观”等字眼，实为道教初学者修习需借助行“十事”，将之作为一种“阶梯”来进行。而上引《志玄安乐经》将“十种观法”作为“梯橙”的表述与上述道教经文相关表述可谓异曲同工。《志玄安乐经》采用“十观”来表述景教思想说明它受到道教的影响。在唐代，道教流行，道教的经籍已为人们熟知。《志玄安乐经》以“十观”作为“梯橙”的表述与道教经典《太玄真一本际经付嘱品卷第二》具有相似之处，原因概在于《太玄真一本际经》在唐代颇为流行。《志玄安乐经》的作者可能因而耳濡目染，模仿道教经典中的“十事”等表述方法，将之与基督教教义结合，创造出景教的“十观”^①。

借用道教语汇、义理和观念是景教传播过程中不得已而为之的一种选择。虽然能够增进东方信众对景教的理解，但也极有可能导致误解和曲解，从而使人们对基督教的教义的认识产生偏颇。如《圣经》中所说的‘道’和《道德经》中所说的‘道’有本质区别，前者指的是上帝的言语和旨意，后者所指的是万物之始元和根本。两个‘道’虽然同名但却不同质，当然不能作为沟通基督教与道教的共同基础。景净在这些的核心概念上运用道家术语，可能会把人们对基督教所谓‘道’的理解引向歧途^②。

三、景教与儒学

据穆尔(Moule)的统计，在《大秦景教流行中国碑颂并序》不到两千字的碑文中，涉及儒家经典150余处，其中，有30处来自《易经》、30处出自《诗经》、20处出自《春秋》，均为儒家经典^③。

《大秦景教流行中国碑颂并序》具有浓郁的儒家观念底蕴，给人的感觉是景教“也是一种修身、齐家、治国、平天下的经世致用的哲学。”^④例如，碑文中说：“若使风雨时，天下静，人能理，物能清，存能昌，殃能乐，念生响应，情发自诚者，我景力能事之功用也”^⑤。其意即：“如要风调雨顺，天下太平，人都明理，万物清新，活着的人昌盛，死者也能安心；以言为心声，情感发自至诚；这些都

① 王兰平：《以〈志玄安乐经〉“十观”为例看唐代景教与佛道之间的关系》，《敦煌学辑刊》，2008年，第1期。其中，《太玄真一本际经付嘱品卷第二》也转引自该文。

② 张艳琴：《析汉语景教经典的改写译经思想》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2006年，第6期。

③ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第39页。

④ 陈义海：《论景教的“他者”特征与景教碑的文化身份》，《盐城师范学院学报》（人文社会科学版），2002年，第3期。

⑤ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第47页。

是我们景教力所能及的作用”^①。在景教教士看来，景教可以为人们带来现实的福分，景教甚至可以在国家军政大事中担当重要角色。在碑文中描述的景教教士伊斯是正三品宫门看守，北方讨伐军副使，也是试殿上的副监督，受过皇帝赏赐的紫色袈裟。他为人和蔼，乐善好施，听到真道就努力实行。由于他博学多能，在肃宗、代宗、德宗三朝都很出色。他开始在肃宗朝廷效力，在皇帝幕府名册上也有他的地位。当正三品大臣汾阳郡王郭子仪担任北方讨伐使时，肃宗命令伊斯为副使。他虽然经常出入于郭子仪的卧室，但在行武间从不表现特殊。他辅佐郭子仪，作军队的耳目。此外，景教士还有其他社会实践。伊斯的高尚行为，几乎与儒学中对理想的道德要求相匹配：“饥饿的人给饭吃，挨冻的人给衣穿，病者予以治疗，死者予以安葬”^②。

出土于洛阳、建于元和九年（814年）的《大秦景教石经幢》，在属于景教的幢记中，也蕴含着浓郁的儒家思想。其文曰：

夫至圣应现，利洽无文。我无元真主匠帝……海而畜众类，日月辉照，五星运行，即……散，有终亡者，通灵伏识，了会无遗，咸超净……海，昏昏冥冥。道不名，子不语，世莫得而也。善……无始未来之境，则我匠帝阿罗诃也。有能讽持者，皆获景福，况书写于幢铭……承家嗣嫡。恨未展孝敬，奄违庭训。高堂……森沉感回，卑情蓬心，建兹幢记，镌经刻石，用……尉亡妣安国安氏太夫人神道及亡师伯和……愿景日长悬，朗明暗府，真姓不迷，即景性也。夫求……幽魂见在，支难亦愿无诸障难，命等松筠，长幼……次叙，立莹买兆之由……^③。

很显然，该幢记在表达宗教情怀之外，还表示“继承家业，延续亲脉”的观念，并为“未能展示孝心和诚意，有违祖宗训导”而抱憾。其中，“子不语”、“嗣嫡”、“孝敬”、“庭训”、“高堂”、“奠酌”等用语都出自儒家，其所蕴含的观念，也是儒家思想无疑^④。

《志玄安乐经》则明确顺应儒家所倡行的尊君思想，在经文中说：“汝等弟子，及诸听众，散于天下，行吾此经，能为君王，安护境界，譬如高山有大火，

① 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第47页。

② 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第48页。

③ 殷小平，林悟殊：《幢记若干问题考释-唐代洛阳景教经幢研究之二》，《景教遗珍-洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009年，第94-95页。

④ 赵晓军、褚卫红：《洛阳新出大秦景教石经幢校勘》，《河南科技大学学报》（社会科学版），2007年，第3期。

一切国人，无不覩者，君王尊贵，如彼高山，吾经利益，同於大火，若能行用，则如光明，自然照耀。”^①这里显然表达的是忠君、崇君思想。

景教之引用儒学义理与术语，与儒学在唐朝的特殊地位有关。据刘振宁的看法，尽管唐朝政府一度尊崇佛教、道教，但儒家思想作为主流意识形态的地位始终不曾动摇。儒家最基本的精神实质在于明德新民与止于至善，就是“以‘仁’为学说核心，以中庸辨证为思想方法，重血亲人伦，重现世事功，重实践理论，重道德修养。儒家思想尤其是以“忠”、“孝”为基础的纲常伦理体系，具有重视现实、关注现世的属性^②。而这些特征都是有利于统治者巩固其统治的。

甚至在更早期的景教文献中，将宗教信仰与世俗权力比附，以阐释“三位一体”观念的内容也有所体现。如《序听迷诗所经》说：“众生若怕天尊，亦合怕惧圣上。圣上前身福私(利)。天尊补任，亦无自乃天尊耶……以若人先事天尊，及圣上，及事父母不阙，此人与天尊得福，不多，此三事：一种先事天尊，第二事圣上，第三事父母。”^③

如此就已经将“圣上”与“天尊”(指上帝)相举，只是在次序上仍是“天尊”在前，圣上在后。既要宣传其三位一体的神性教义，又要迎合唐代的忠孝世俗教化，正如其《大秦景教流行中国碑》碑文所言：“赫赫文王(指唐太宗)，道冠前王。乘时拨乱，乾廓坤张。明明景教，言归我唐。”^④这种煞费苦心仍难脱其矛盾尴尬的两难悖论，在这里得以体现。

第五节 景教与波斯各种宗教思想

一、景教与摩尼教

岑仲勉综合各种材料，将摩尼教的教义归纳为：严行制欲主义（统纪三九云：男女不嫁娶，互持不语）、不祭祖（以祭祖考为引鬼，永绝血食）、不茹荤、不饮酒、白衣白冠（元代有‘白衣善友’之名称）、死则裸葬（‘病不服药，死则裸葬’）。据此，他认为摩尼教是“波斯型之基督教而又兼带犹太及佛教色彩者”^⑤。朱谦之根据《摩尼光佛教法仪略》出家仪第六中述二宗三际等内容，归纳了摩尼教与景教的相似之处。摩尼教的二宗三际之教云：“初辨二宗。求出家者须知

① 《志玄安乐经》，江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第73页。

② 刘振宁：《唐代景教入华之际的时空环境及其影响》，《贵州大学学报》（社会科学报），2007年，第1期。

③ 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第75页。

④ 《大秦景教流行中国碑》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第49页。

⑤ 岑仲勉：《隋唐史》，北京：中华书局，1982年，第326页。

明暗各宗，性情悬隔，若不辨认，何以修为？一初际，二中际，三后际：初际者，未有天地，但殊明暗，明性智慧，暗性愚痴，诸所动静，无相相背。中际者，暗既侵明，恣情驰逐，明来入暗，委质推移。大患厌离于形体，火宅愿求于出离，劳身救性，圣教固然，即妄为真，孰敢闻命？事须辨析，求解脱缘。后际者，教化事毕，克亡归根，明既归于大明，暗亦归于积暗。二宗各复，两者交归”^①。

朱谦之认为，摩尼教与景教的相似之处有几个方面：首先，摩尼教徒和景教徒都擅长于科学技术。《册府元龟》卷九七一载开元七年六月，吐火罗国支汗那王帝除上表献解天文人大慕闾云：“其人智慧幽深，问无不知。伏乞天恩，唤取慕闾亲问。臣等事意及诸教法，知其人如此之艺能，望请令其供奉，并置一法堂，依本教供养”^②。其次，景教与摩尼教都运用佛教术语阐发经义。摩尼教所用的“无明”，“业轮”、“三轮”等皆是转引自佛教术语。由于两者都运用佛教术语，因而在景教和摩尼教的经籍中，有些术语是相同的。如摩尼教中也有“净风”一词，是其经籍《大部赞》所提到的摩尼教十二尊之七“信心净风佛”，其词与景教之“净风”相同，其意亦均指三位一体之圣灵。另如，十二尊之十为“知恩夷数佛”，即耶稣，这也与景教相同。

其三，摩尼教与景教教义有重合之处。例如，关于人类起源问题，摩尼教义有一部分是取自《旧约圣经》。还不止此，摩尼教的部分教义确实是源自基督教，摩尼教的创立者摩尼自称是耶稣基督的门徒，像保罗一样。他的教导中对上帝与魔鬼、天堂与地狱、最后审判与永生的教义与基督教教义相似。但当他说他就是耶稣所应许的圣灵，对基督徒来说，是明显的离经叛道。但他们偏离正统信仰的举动，并不是经常如此明显。摩尼教徒的变色龙本领使他们有时比基督徒更像基督徒，将他们现存的纪录从基督教的文献中分辨出来。特别是两教向东拓展时，沿中国土耳其的丝绸之路一带的游牧民族传福音，遗留在中亚的零碎文献。摩尼教群体居于当地至十三世纪^③。由于景教与摩尼教的教义有重合相似之处，一些人往往不能辨别两者的区别，甚至认二教为一教。又因两者同出于波斯，常被人们混淆。如景教《尊经》目录中之《三际经》、《宁恩经》均为摩尼教经典，却被混入景教经典目录中^④。

其实，摩尼教与景教存在明显差别。摩尼教是以祆教的二元论为基础：光明对抗黑暗。在物质世界里，黑暗囚禁了光明分子。光明的力量经常渴望拯救囚禁

① 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第138页。

② 《册府元龟》卷第九七一，《外臣部》；另参朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第138页。

③ 莫菲特著，中国神学研究院中国文化研究中心译《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2000年，第115页。

④ 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第139页。

在人体内恶魔权势下的光明分子，这力量不断派遣真理的先知宣讲释放之道。

莫菲特认为，摩尼教之所以能够取得成功，原因之一是它能将当时很多正在发展的宗教中最具吸引力的元素结合起来，而且是按着不同地方而抽取不同的比例，诸如祆教的二元论、诺斯底的宇宙论、犹太基督教的禁欲主义、佛教的哲理、印度教的法则以及巴比伦的神祇与神话，摩尼教全都兼收并蓄^①。

二、景教与火祆教

火祆教或拜火教的起源不详，只知火祆教的创立者琐罗亚斯德在古波斯的英雄时代已经获尊为先知。传说他生于公元前七世纪（较孔子早一百年，较释迦牟尼早二百年），近代更有学者认为他可能是生于公元前一千年。他的教道经过长期的口头流传之后，结集成《阿吠陀》一书。莫菲特认为，因此《阿吠陀》的内容难免与琐罗亚斯德的原始教导有差异。早期的祆教曾经吸收了当时流行的占星学、天葬、巫术等宗教元素。《阿吠陀》一书主张的神秘宇宙二元论（即宇宙存在两个永远敌对的神祇）和崇高的道德标准（即善良的人必须跟随善良的神鄂敏斯，并在火中拜他，可得永生）发挥宗教力量^②。

孙景尧认为景教其教义上融入了祆教和摩尼教等波斯本土宗教的传统善恶二元说。他以《大秦景教流行中国碑颂并序》中“无元真主”、“鼓元风而生二气，暗空易而天地开”以及“景宿告祥，波斯诸耀以来贡”、“悬景日以破暗府”等内容为例，赞同法国汉学家沙百里的观点，即这些内容显示出“于此强调了将光明与黑暗分开的题材，这很可能是受到了波斯宗教传统的影响”^③。另外，朱谦之引《大秦景教流行中国碑颂并序》“我三一分身景尊弥施诃戢隐真威，同人出代。神天宣庆，室女诞圣于大秦。”^④认为这段话中的“分身”二字，在一些研究景教者看来，正是解说耶稣有“二性二位”的聂斯托利派二性论神学的观点。

景教的教规也显然受到了祆教的影响。叙利亚景教徒信仰生活上的特点是禁欲主义态度。到6世纪，在波斯广泛普及了修道院生活。但进入波斯以后波斯景教教会添加了自司祭以下五给皆可带妻的教规，此带妻主义说分明是在波斯受了祆教的影响。古代波斯除穷人外，普遍实行一夫多妻制，祆教以不娶妻为罪恶，即

① 莫菲特著，中国神学研究院中国文化研究中心译《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2000年，第114页。

② 莫菲特著，中国神学研究院中国文化研究中心译《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2000年，第111页。

③ 孙景尧：《成在此，败在此：解读唐代景教文献的启示》，《上海师范大学学报》（哲学社会科学版），2003年，第1期，第73页。

④ 《大秦景教流行中国碑》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第41页。

反映此思想。景教受其影响，可发现景教碑上叙利亚文中，译称‘助祭亚当为总主教叶嗣布锡德之子，而叶嗣布锡德乃僧人米理斯之子’部分。这就可见中国景教之主教及僧人皆可娶妻，而推究其起源，则在486年在所开的第四次景教总会已承认僧侣与僧尼之婚姻，又496年于第五次总会规定：上自教祖，下至一般僧侣、修道士，依照《圣经》得与一妇人结婚为妻并举子女^①。

固然在《新约·哥林多前书》第7章第9节已经有‘倘若自己禁止不住，就可以嫁娶，与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙’之文，但是把这僧侣带妻主义为适应环境而订入景教法规，却无疑是受了波斯祆教的影响的。这一既为传统天主教视为犯忌的行为，又同聂斯托利派“厉行禁欲主义生活”的主张相背，显然是它传入波斯之后生成了“入乡随俗”的本土化趋势。

小 结

在第三章笔者关心于景教本土化中教义方面的本土化过程。从景教传教士的立场最关键是如何减少基督教教义及仪式和中国人的思想观念。景教译经的特征可称“翻译即改写”之运用^②。现存的汉文景教文献都系翻译中改写原文。据翻译学专家 A. Lefevere 的理论，翻译系译者对原文文体的一种操纵国摆布。又思想意识决定了译者基本的翻译策略，也决定他对原文中语言和论译有关问题^③。参与译经的景教士肯定具有其策略—就是运用佛教、道教和儒学用语及义理表达基督教教义。另一个翻译背后的意识系避免与中国政治文化冲突。这样的原则并非影响简单的语言上的翻译，而包括选择本文及改写等整个过程。前期景教文献常用释道用语阐释基督教思想，显示出景教尝试传达基督教真义的努力。经过一百余年的传播，改写程度更深，不能避免评价为混合主义及对佛教的同化。然而，景教逐渐增加了属于自身独有的术语，而将《圣经》义涵的基督教之本质传达和表述显示出与佛、道的不同。

台湾学者林治平曾指出，大凡外来的宗教文化，如想顺利地在中国文化社会系统中传播，就必须进入中国文化系统中与中国文化社会结合或在中国文化中找到相关的脉络系统，生根发展。当景教的脚步一踏上华土，便即刻同异质的华夏

① 莫菲特著，中国神学研究院中国文化研究中心译《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2000年，第209-211页。

② 张艳琴：《析汉语景教经典的改写译经思想》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2006年，第6期，第141页。

③ A.Lefevere. Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame. London and New York: Routledge, 1992: 9.

文化体系间开始了碰撞与融合。为求景教在华夏大地上的传播，教徒们在译撰经典时，全面依附中国文化的各种资源，广泛借用和吸取释道儒各家的语汇与思想，以表述《圣经》的教义及神学思想进行。朱谦之认为：“景教传入中国后即极力顺应中国固有之宗教迷信和宿命论思想，不但袭用道、佛二教经典的词语、模型与形式，而且为布教传道的保护方便，简直接受了为封建社会统治阶级服务的‘尊君’的儒家思想，以代替天主教之教皇至上主义”^①。

可以说，“喜用释道名词”是这些景教经籍的共同特征，这或许是景教初来中国为了传播而不得不采取的一个策略。但引借用释道的固有词语有其一利，也有其一弊。这一做法固然可以使人们得以借用已经熟知的佛教观念与佛教教义去理解这一初来华夏，使人感到陌生的宗教，或许可使人们减少对景教的拒斥。但另一方面，又容易引发人们的误解，无法将景教与其他外来宗教（尤其是佛教）做出明确的区分，主要是无法理解其核心的教义。而这一结果又会对景教造成伤害，并不利于景教的真正传播。如果考虑到基督教其他派别以及其他宗教来华后的传教策略，可知这种“本土化”的努力实在是充满了内在的困惑。如果拒绝借用本土文化的元素和本土宗教的观念，新来的宗教无法落地生根；但因为借用本土文化的思想观念，最终也可能有损于新来宗教的“纯洁性”、“独立性”，经过掺杂其他宗教观念和文化元素的新宗教，很有可能牺牲原来宗教的核心内容，这个代价可谓沉重。是固守其宗教的“纯洁性”，还是以失去部分“独特性”以获得更多的教众，这确是一种两难的选择

这一时期景教的“本土化”并不是像有些学者所认为的那样，是加剧了与佛教和道教以及儒学的融合，而是吸收了可为景教所用的术语、概念、思想，形成了沾染中国文化特征的基督教。这一变化符合基督教传播的一般历史趋势。基督教从西亚向四方流播的过程，也是在各地本土化的过程。

现在所谓“正统”的西欧基督教的本土化过程中也为了在希腊哲学盛行的欧州宣教，引入了希腊哲学形成了自己的教理。2世纪的辩证家 Justin 主张基督教是比任何哲学都要悠久卓越的哲学，还主张 logos（道）的种子已经在像苏格拉底一样的伟大的哲学家的里面起到了作用，并且说在某种意义上，已经是基督徒了^②。之后古代的教父神学者们使用希腊哲学为建立基督教教理的框架，也就是说当今的西欧神学就是基督教在希腊哲学中扎下根的产物。

教会的几次大的分裂尽管历史因素复杂，但基督教在传播过程中与各地文化

^① 刘振宁：《唐代景教入华之际的时空环境及其影响》，《贵州大学学报》（社会科学报），2007年，第1期。

^② Hwang, JungWook: 《从耶路撒冷到长安》，首尔：韩神大学出版部，2005年，第213页。

传统结合并形成差异，也是原因之一。考虑到基督教思想的传播需要语言为其载体，而语言文字莫不是蕴涵于文化土壤之中，《圣经》的早期汉译不可避免打上汉语语言及中国文化的烙印。所以基督教进入到中国之后，试图与中国思想嫁接本身不是基督教信仰的退步，而是基督教在本土化的过程才为正确的。

再加，除了文书之外，一种宗教通过礼仪和生活传授的教义或许更多，只凭几份文书中叙述的内容作为根据，就评判景教为混合主义是缺乏充分理由的。《尊经》明确说明，现存的文书（共计 7 篇）之外，应该还有 20 篇以上的景教文书被译为汉文。如果这些经文在每周的礼拜时间都能被信众听得到；洗礼和圣餐时，景教的仪式能够持续进行的话，基督教的核心传统就能很好地传授下来。

通过以上讨论，可以得出两个方面的结论。其一，景教在进入中国内地的传播过程中，在一定程度上迎合了先之进入中国内地并取得成功的佛教的若干用语，并借用了已为人们理解并接受的佛教教义以阐释基督教的思想；同时，也运用中国文化自身生成的道教义理及思想，以阐明基督教的教义。其二，景教是基督教的一个教派，其思想不仅呈现出基督教的基本特质，而且具有自身的特色。但无论如何，这些特征都坚守了基督教的基本教义。

第四章 社会历史条件与基督教的本土化

景教在唐代进入中国内地并非偶然，它是由各种因素促成的。一方面，与景教传教士这个群体的布道努力和景教传教士个人的特殊贡献密切相关。另一方面，更与唐朝在这一格局形成和演变中采取的内政外交政策造成的社会背景有关。

第一节 唐代景教的政教关系

聂斯托利派基督教初次进入唐朝内地的时刻，恰逢唐太宗贞观年间，社会稳定，政治清明，唐朝帝国正在逐步走向极盛，对外政策积极开放，对各种外来文化兼容并蓄，从而吸引各国商人、外交使节、僧侣迤邐东来，加强了唐朝与波斯、大食、大秦等中亚、西亚乃至欧洲国家的交往，中外文化交流也得以繁荣。因应唐朝的国内政治与对外政策，进入唐朝内地的基督教采取了与唐朝政权紧密合作的传教策略，以寻求唐朝政府对景教的最大支持。

一、对外政策

“唐朝是一个幅员广大、民族众多、社会开放，具有辉煌的文化与艺术成就的时代，尤其是军事上的伟大成就，更显示出一种泱泱大国的地位与气度”^①，唐太宗贞观十四年（640年），唐朝政府平定高昌，设立西州，在高昌地区建立了与内地一样的州县制。唐太宗贞观二十二年（648年），唐朝军队平定龟兹，并将安西都护府迁往龟兹，统辖四镇都督府，管理34个州。唐朝政府在平定西突厥前后，又在天山以北、葱岭以西地区设置羁縻都督府，其中，距离内地最远的波斯都督府设于疾陵城（Zarandj，今阿富汗西部边境），唐朝的军队驻守的地点甚至远至怛逻斯城（Talas，今哈萨克斯坦江布尔）和今天的威海北岸一带^②。唐太宗贞观年间（627至649年），唐朝的国力已经强盛到足以影响西域各国乃至地处西亚的波斯。其时，唐朝已经先后征服了吐谷浑、突厥等少数族政权，其西部边疆已经到达中亚的阿姆河和锡尔河一带，甚至已经控制范围延伸到葱岭以西的吐火罗地区^③。唐朝政府能够在中亚的辽阔地区实施统治与管理，有助于保障以及扩大唐朝内地与中亚、西亚的文化交流^④。

① 杜文玉：《中国中古政治与社会史论稿》，西安：三秦出版社，2010年，第172页。

② 王小甫：《隋唐五代史》，台北：三民书局，2008年，第373页。

③ 孙永如：《元和中兴与吐蕃、大食在中亚的冲突》，中国唐史学会编：《中国唐史学会论文集》，西安：三秦出版社，1991年。

④ 王小甫：《隋唐五代史》，台北：三民书局，2008年，第373页。

在再次打通通往西域的陆上贸易路线之后，唐朝与中亚各国的经济和文化交流日益频繁。在与波斯的交往中，唐朝继续了自汉代以后历代王朝与波斯友好交流的传统，两国之间的交流再次达到高峰。两国互派使节，强化政府之间的往还。唐太宗贞观十二年（638年），波斯国王伊嗣俟曾遣使向唐朝皇帝朝贡，“献活蜥蛇，状类鼠，色正青，长九寸，能捕穴鼠”^①。由于两国政府的交好，前往唐朝经营贸易的波斯商人也不断增加。同一年，波斯的萨珊王朝被阿位伯人摧毁，波斯国王伊嗣俟“为大酋所逐，奔吐火罗，半道，大食击杀之”^②。伊嗣俟之子卑路斯“入吐火罗以免”^③，派使团向唐朝廷求援，但唐朝政府判断路途遥远，不宜用兵。在祈求唐朝政府帮助复国的努力失败之后，大批波斯人滞留长安，卑路斯亦定居长安^④。唐高宗龙朔元年（661年），唐朝政府遣使在西域设置州县，在疾陵城建立波斯都督府，卑路斯担任都督。《新唐书》卷二二一《西域下》谓：波斯“为大食所灭，虽不能国，咸亨中犹入朝……开元、天宝间遣使者十辈，献玛瑙床、火毛绣舞筵”^⑤。可见，直到唐玄宗开元和天宝年间（713至755年），其时波斯虽已亡国，波斯遗民仍派遣使臣前往唐朝达十余次。到达唐朝的波斯人，还有在唐朝廷入仕者，他们的后代中还有人被编入神策军。从波斯输入到唐朝的宗教也相应受到保护^⑥。

唐朝与之交好的另一个西亚大国是大食。大食形成于7世纪30年代初，其兴起的时间大致与唐朝的逐渐强盛的过程吻合。当唐朝自东面向中亚地区发展之时，大食也在不断地自西面向中亚地区扩张。大约至8世纪上半期，大食已经发展成为一个以西亚为中心、地跨欧洲、亚洲、非洲的帝国。而此时的唐朝也已经崛起成为以东亚为重心的强盛帝国。在扩张过程中，两个帝国在中亚地区进行了长达一个多世纪的竞争。8世纪中期，两国军队在怛罗斯地区直接冲突，由于唐军失败，使唐朝在中亚扩张的努力遭到重挫。安史之乱发生之后，唐朝内部兵祸不断，国力式微，唐朝势力逐渐退出中亚。大食在其向东扩张的过程中，还与吐蕃发生冲突；而随着吐蕃的强盛并乘唐朝国力下降之时，占据唐朝控制的西域一带，唐朝决定联合大食以压制吐蕃。也是在8世纪中期，即唐朝发生安史之乱前后，大食控制的地域内发生了多次民众起义，伴随着其后发生的朝代更迭，即陔拔斯王朝（黑衣大食）取代了倭玛亚王朝（白衣大食），以及频繁发生的宫廷政争，大食

① 《新唐书》卷二二一，《列传》，北京：中华书局，1975年，第4747页。

② 《新唐书》卷二二一，《列传》，北京：中华书局，1975年，第4747页。

③ 《新唐书》卷二二一，《列传》，北京：中华书局，1975年，第4747页。

④ 崔瑞德编，中国社会科学院历史研究所西方汉学研究课题组译《剑桥中国隋唐史》，北京：中国社会科学出版社，1990年，第284页。

⑤ 《新唐书》卷二二一，《列传》，北京：中华书局，1975年，第4747页。

⑥ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第15、17页。

向外扩张的力量转弱^①。

可见，两个帝国既有冲突竞争，也有往来合作。其实，早在7世纪，大食就多次派遣使臣来唐朝；唐高宗永徽二年（651年），“大食王繼密莫末膩始遣使者朝贡，自言王大食氏，有国三十四年，传二世。开元初，复遣使献马、钿带……十四年，遣使苏黎满献方物，拜果毅，赐绯袍、带”^②。至德初，黑衣大食“遣使者朝贡”；唐德宗贞元十四年（798年），黑衣大食“遣使者含嵯、乌鸡、沙北三人朝，皆拜中郎将，赉遣之”^③。大食前后派往唐朝的使节共计37次，商人也源源不断地进入唐朝，伊斯兰教亦随之传入中国^④。中国的造纸术、陶瓷技术等，也由被掠的中国工匠传入阿拔斯王朝统治下的大食^⑤。唐朝面向西方的文化交流并未限于西亚，而是向更加遥远的欧洲延伸。自贞观至开元年间，东罗马帝国先后向唐朝派遣使臣5次^⑥。

二、宗教政策

对唐朝宗教政策的分析可以采取不同的视角。因为一个国家的宗教政策往往取决于其国内政治与社会状况，宗教政策与其他内政一样，是国内政治的组成部分。因此，对宗教政策的分析应该考虑到唐朝的政治特色。同时，由于祆教、摩尼教、景教等外来宗教的存在，宗教政策还是一个国家对外政策的组成部分，是一个国家对外来文化的政策的反映。此外，如果充分考虑到宗教作为一种信仰体系的特殊性，宗教政策还应从信仰观念这一特殊的角度予以分析。

首先，作为对外文化交流政策的构成部分，唐朝的宗教政策与它的对外政策互为表里。唐朝实行了对外交往的开放政策，积极推动中外文化交流。它与吐蕃、波斯、大食、大秦等国都有频繁的文化交往。在唐朝强盛的时期，它是世界上经济文化最为发达的国家之一，是东亚、中亚诸国的“共主”，其繁荣发达的经济和灿烂的文化成就也吸引着来自四方的使节和商人。因而，唐朝政府在对外交往中执行自信而开明的外交政策，鼓励唐朝内地与中亚、西亚诸国的文化交流。因此，设立专门的机构了解其他国家的风土人情和物候地理，设置专门的机构以促进对外经济贸易交流，设立专门机构招待各国使节，处理各种涉外事务。因此，唐朝政府对待宗教如对待其他文化现象一样，采取兼容并蓄政策。

① 孙永如：《元和中兴与吐蕃、大食在中亚的冲突》，中国唐史学会编：《中国唐史学会论文集》，西安：三秦出版社，1991年。

② 《新唐书》卷二二一，《列传》，北京：中华书局，1975年，第4749-4750页。

③ 《新唐书》卷二二一，《列传》，北京：中华书局，1975年，第4750页。

④ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第18页。

⑤ 林梅村：《丝绸之路考古十五讲》，北京：北京大学出版社，2006年，第222页。

⑥ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第15页。

由于这种基于唐朝国力强盛和社会经济发展的推动,从西亚等地输入的火袄教、摩尼教、伊斯兰教与道教、佛教一样,都得到唐朝政府的肯定与支持。由波斯传入的摩尼教也被唐朝政府接纳,摩尼教徒可以在长安、洛阳等地传教。由于信奉摩尼教的回纥曾助唐朝政府平叛,摩尼教更是得到了朝廷的礼遇。火袄教曾是萨珊波斯王朝的国教,由于萨珊波斯来到唐朝除了使节,还有大批的商人。这些来自波斯的商人、使节等人在内地城市建立了袄祠,火袄教在长安、洛阳等地颇具影响,这两个城市均建有袄祠。唐朝政府为了管理相关的宗教事务,专门设置了萨宝、袄正等职官^①。袄教、摩尼教以及聂斯托利派基督教之由波斯传入唐朝,都是唐朝与波斯文化交流的构成部分。它们之所以能够传入唐朝内地,并在内地获得发展,也都与唐朝政府保护和支持波斯传入宗教的政策有密切关联。

当景教东来之时,出于同样的社会背景,也获得了绝好的发展机遇。由景教碑的记载,可见唐朝的宗教政策对景教发展的影响。当阿罗本于贞观九年(635年)到达长安时,他本人得到了唐太宗的礼遇。阿罗本等人被安排在皇帝的藏书楼翻译圣经,还曾在皇帝的内室讨论福音。贞观十二年(638年),唐太宗下令允许景教传道,唐朝政府还资助景教建立大秦寺一所。唐高宗继承唐太宗的宗教政策,令全国各州建立景教寺,依旧尊崇阿罗本为镇国大法主。武则天当政时期,景教受到压制。但唐玄宗继位后,恢复唐太宗和唐高宗的宗教政策。根据文献记载,可知唐玄宗是推动景教发展的另一位重要人物:“玄宗至道皇帝令宁国等五王,亲临福寺,建立坛场。法栋暂挠而更崇,道石时倾而复正。天宝初,令大将军高力士送五圣写真,寺内安置。赐绢百匹,奉庆睿图。龙髯虽远,弓箭可攀。日角舒光,天颜咫尺。三载,大秦国有僧佶和,瞻星向化,望日朝尊。诏僧罗含、僧普论等一七人,与大德佶和于兴庆宫修功德。于是天题寺榜,额戴龙书。宝装璀璨,灼烁丹霞。睿扎宏空,腾凌激日。宠贲比南山峻极,沛泽与东海齐深”^②。可见,由于唐玄宗的支持,在武则天当政时期一度受到压制的景教,获得迅速发展。

安史之乱后,唐朝由盛转衰,排外主义抬头,作为外来宗教的景教也受到牵累,而其之后的复兴也得益于皇帝的支持。《大秦景教流行中国碑颂并序》中还记载唐肃宗在灵武等五郡重新建立景教寺:“肃宗文明皇帝于灵武等五郡重立景寺”^③。唐代宗也对景教持积极支持的态度:“代宗文武皇帝恢张圣运,从事无为。

① 王小甫:《隋唐五代史》,台北:三民书局,2008年,第373页。

② 《大秦景教流行中国碑颂并序》,江文汉:《中国古代的基督教和开封犹太人》,北京:知识出版社,1982年,第45-46页。

③ 《大秦景教流行中国碑颂并序》,江文汉:《中国古代的基督教和开封犹太人》,北京:知识出版社,1982年,第46页。

每于降诞之辰，锡天香以告成功，颁御馔以光景众”^①。唐德宗继位之后第二年，即建中二年（781年），树立《大秦景教流行中国碑》，该碑文称：“我建中圣神文武皇帝，披八政以黜陟，幽明，阐九畴以惟新景命。化通玄理，祝无愧心”^②。可见，唐德宗对景教也持积极支持的态度。与这些长时期执行的宗教政策相比，会昌五年（845年），唐武宗的灭佛政策，只能看作是唐朝宗教政策的特例。

由于景教与祆教、佛教一样，都是涉及人生及世界根本问题的信仰体系，唐朝帝王所采取的宗教政策，很难说没有信仰层面的考虑。就景教而言，唐朝帝王支持景教并不能说完全没有信仰的因素。从阿罗本来唐朝之后即在内室向皇帝宣扬福音可知，唐太宗不会对基督教的教义一无了解。而从早期出自阿罗本时代的景教文献如《序听迷诗所经》的内容，我们可以推测，唐朝皇帝所了解的景教教义应与道教、佛教有很大不同，其中关于三位一体、造物主、原罪、救赎等思想，都非道教、佛教所有，更是与中国传统的儒学思想有内在冲突。但景教仍获得了自唐太宗以下诸多唐代帝王的认可与支持。值得注意的是，唐朝政府对来自波斯的火祆教、摩尼教也持同样的支持态度，这两种宗教与景教享有同等的待遇，它们也可在各地建立祆祠、摩尼寺。如果考虑到唐朝统治者同时也对道教、佛教持积极的支持态度，大致可以判断，唐朝宫廷在宗教信仰上实际上具有丰富的包容性，如从信仰层面来看，即他们具有泛神论的信仰特征。用唐太宗贞观十二年（638年）诏书中的话，就是“道无常名，圣无常体”^③，而这种信仰特征反映在宗教政策上，就是对各种宗教一体并包，对各种神祇同样尊奉。泛神论的宗教政策可以解释何以唐朝政府能够容纳与儒学思想多有冲突的宗教信仰，也可以理解它何以欢迎教义各个不同的宗教同时并存。

当然，帝王个人的宗教信仰偏好之间存在差异，但这种差异大体上并未造成唐朝政府在宗教政策上的偏向。其中原因，在于唐朝政府采取宗教政策还有借助宗教强化和扩大统治的目的。唐朝政府将兼容的宗教政策视为维护社会稳定和政治权威的手段。自唐高祖、唐太宗、唐高宗、唐玄宗等，均主张对外“柔服”，即对诸国商旅、士子、使节等采取怀柔政策。《新唐书》卷二二一下《西域传》赞曰：“西方之戎，古未尝通中国……唐兴，以次修贡，盖百余，皆冒万里而至，亦已勤矣！然中国有报赠、册吊、程粮、传驿之费，东至高丽，南至真腊，西至

① 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第47页。

② 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第47页。

③ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第44页。

波斯、吐蕃、坚昆，北至突厥、契丹、靺鞨，谓之八蕃，其外谓之绝域，视地远近而给费”^①。这一政策的基础当然在于唐朝以其强盛的国力，在西域等地取得军事和政治优势，也在对外交往中处于中心位置。

其实，开放的宗教政策的确有利于巩固军事胜利和政治成就。例如，唐朝政府规定，各种宗教寺庙都要悬挂唐朝皇帝画像，即使是不拜偶像的景教也不能例外。同时，唐朝政府对各种宗教实施严格的管理。凡是进入寺院的僧徒都要持有官方的执照。唐朝政府还设置专职官员负责各种宗教事务，如前文所述之设置萨宝府管理火祆教事务、任命蕃长处理伊斯兰教事务等。通过这种开放信仰与严格管理相结合的方式，唐朝政府希望利用各种宗教为其政权服务^②。可以说，唐朝政府对这些来自西亚的外来宗教的基本政策就是一种怀柔政策和羁縻政策，而鼓励各种宗教发展无疑也会造成不同宗教之间的竞争和制约，这种局面反而有利于唐朝政府以仲裁者和平衡者的角色，分而治之。可以说，统治者对宗教功能的判断，是一种宗教发展还是不发展的决定性因素之一。

三、政教密切式传教

聂斯托利派基督教在唐朝的传播固然是得益于唐朝政府开放包容的对外政策和宗教政策，同时，也需要承认，聂斯托利派传教士也注重利用这一政策提供的机遇，选择了迎合这一政策的传教策略。通过与唐朝皇帝、皇族以及朝廷重臣建立密切的关系，以寻求唐朝政府对景教的支持，从而为景教的传播获得政治的支持。

在唐朝从事传教事业的传教士，大多来自西亚。《大秦景教流行中国碑颂并序》中提及的景教僧共计有 80 余人，其中，可以确定有 76 人是来自西亚，包括阿罗本、罗含、及烈、普论、佶和、伊斯和景净，他们对景教的传播起到了至关重要的作用。阿罗本是到唐朝内地传播基督教的第一位传教士，他是受东方教会大主教伊舒赫卜派遣的波斯人。据《大秦景教流行中国碑颂并序》记载：“大秦国有上德曰阿罗本，占青而而载真经，望风律而驰艰险。贞观九年，至于长安。……翻经书殿，问道禁闱。深知正真，特令传授。贞观十二年秋七月，诏曰：…大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京。详其教旨，玄妙无为，观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌。济物利人，宜行天下。”^③阿罗本后来又被封为镇国大

① 《新唐书》卷二二一，《列传》，北京：中华书局，1975年，第4751页。

② 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第19页。

③ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第43-44页。

法主，在唐太宗、唐高宗年间主持景教在唐朝的教务 20 余年。在此期间，景教在唐朝获得快速发展，达到“法流十道”、“寺满百城”的境地^①。这一成就的取得，自然得益于阿罗本与唐朝之府建立的密切关系。

武则天当政以后，专崇佛教，景教因而受到排挤，这是景教在唐朝传播的一个停滞和波折时期。正是在这个景教处境困难的时期，罗含、及烈等景教僧在唐朝主持景教教务，致力于维持景教的地位和影响，对此时景教的传播做出贡献。对此，《大秦景教流行中国碑颂并序》虽然语焉不详，但却肯定他们在景教危难之际为维护景教不坠所做的努力：武则天圣历年间（698 年至 699 年），“释子用壮，腾口于东周。先天末下士大笑，讪谤于西镐”^②。佛教徒依众恃强，在东都洛阳迫害景教；先天末年（713 年），儒生亦在长安迫害景教。此时，“有若僧首罗含，大德及烈，并金方贵绪，物外高僧，共振玄纲，俱维绝纽”^③。罗含、及烈均为具有高级教阶的传教士，这则资料说明他们使景教避免了一次因遭到其他宗教的攻击而被唐朝政府排斥与打压的危机，保持了景教的地位，并在之后寻求景教的重新振兴。唐玄宗当政时期，景教重获朝廷支持，此一时期，及烈、佶和、罗含、普伦等人致力于景教复兴，在唐朝政府的支持下，使景教继续传播。可见，为了密切与朝廷的关系，寻求唐朝政府对景教的公开支持，景教传教士还努力迎合朝廷的各种需求，以获得朝廷对景教的信任。唐玄宗天宝三年（744 年），“大秦国有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊”^④。传教士尝试与朝廷建立密切关系的这些努力获得成效，唐玄宗“诏僧罗含，僧普伦等一七人，与大德佶和于兴庆宫修功德。于是天题寺榜，额载龙书。宝装璀璨，灼烁丹霞”^⑤。可以说，景教传教士的努力换来了唐玄宗对景教的支持。

同时，为了扩大景教的传播，并消除来自儒士和佛教、道教等的指责，景教传教士还在教规上做出重大让步，尤其是在一些有关基督教根本教义的问题上，尝试寻求与中国政治传统的妥协。例如，基督教虽严禁崇拜偶像，景教却“将帝写真转模寺壁”^⑥。在唐玄宗年间，还曾“令大将军高力士送五圣写真，寺内安置”

① 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005 年，第 102 页。

② 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 45 页。

③ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 45 页。

④ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 46 页。

⑤ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 46 页。

⑥ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982 年，第 46 页。

①。景教在教规和教义上所做的这些妥协，自然是为了密切景教寺和传教士与朝廷的关系，密切政教联系，使景教获得朝廷的更多支持。

伊斯是景教发展史上的另一位重要人物，他来自吐火罗巴尔赫城，因在唐朝平定安史之乱的战争中立功，受封为金紫光禄大夫，得到赏赐。唐玄宗天宝十四年（755年）安史之乱发生之后，河北诸郡很快就落入叛军之手。朝廷急需军事装备与军事人才，恰在此时，伊斯到达中国。天宝十五年（756年），郭子仪等率唐军自河北进至灵武，伊斯也在此时到达灵武。之后，又随军到达凤翔。唐肃宗至德二年（757年），郭子仪为天下兵马副元帅，驻凤翔。当年五月，伊斯拜见郭子仪。当年闰八月，唐肃宗命伊斯为同朔方节度副使。伊斯为郭子仪所率唐军出谋划策。十二月，唐肃宗大封功臣，伊斯也是受到赏赐的官员之一。据《大秦景教流行中国碑颂并序》载：“大施主金紫光禄大夫、同朔方节度副使、试殿中监、锡紫袈裟僧伊斯，和而好惠，闻道勤行。远自王舍之城，聿来中夏。术高三代，艺博十全。始效节于丹庭，用策名于主帐。中书令汾阳郡王郭公子仪，初总戎于朔方也，肃宗俾之从迈。虽见亲于卧内，不自异于行间。为公爪牙，作军耳目”^②。伊斯是景教在唐朝以密切的政教关系来扩大景教影响的典型例子，他直接参与唐朝的政治事务，使他在弘大景教的过程中能够扮演重要的角色。伊斯将赏赐捐赠给大秦寺，扩建寺院，以扩大景教的影响。《大秦景教流行中国碑颂并序》称他：“能散禄赐，不积于家。献临恩之颇黎，布辞憩之金罍。或仍其旧寺，或重广法堂。崇饰廊宇，如翬斯飞。更效景门，依仁施利。每岁集四寺僧徒，虔事精供，备诸五旬。馁者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之。清节达娑，未闻斯美。白衣景士，今见其人，愿刻洪碑，以扬休烈”^③。伊斯等人积极参与政治的实践活动，以及其他景教传教士以技术、医术或其他技能服务于朝廷的行为，固然有增加朝廷信任以壮大景教的目的。

同时，为了得到朝廷的信任，景教继承并发扬了基督教传统教义中尊崇君王的思想。在《序听迷诗所经》中，有明确的忠君事亲的观念：“众生若怕天尊，亦合怕惧 圣上。圣上前身福弘，天尊补任，亦无自乃天尊耶属自作圣上，一切众生，皆取圣上进止。如有人不取 圣上驱使不伏，其人在于众生，即是返逆。偿若有人受 圣上进止，即成人中解事，并伏驱使”^④。

① 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第46页。

② 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第47-48页。

③ 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第48-49页。

④ 《序听迷诗所经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第75页。

景净所作的《志玄安乐经》对忠君观念也有相似的表述：“汝等弟子，及诸听众，散於天下，行吾此经，能为君王安护境界。譬如高山，上有大火，一切国人，无不睹者。君王尊贵，如彼高山；吾经利益，同於大火。若能行用，则如光明，自然照耀”^①。经中特别推崇君王的崇高地位，这些内容显示出景教士的政治归属意识。这也是景教传教士能够采用政教密切式传教的思想基础。

第二节 景教徒的社会性实践

景教徒的社会性实践涵盖了经济、社会和文化诸多方面。不论是以传教为职业的景教僧侣，还是以经商为业的景教徒众，商业活动都是他们在东来途中以及在唐朝内地的主要经济活动。由于景教承继了希腊的文化传统，景教传教士和景教徒在器具制作、医疗和翻译经书等方面都具有优越的能力，这些宗教活动以外的社会活动，对景教扩大影响起到了积极作用。

一、经济活动

景教传教士往往并不只是纯粹的传教士，几乎可以确定，他们常常是在从事其他职业的同时又担任传教士之职。当景教正式进入唐时，阿罗本一行受到皇室的欢迎。根据推断，这实际上意味着在此之前阿罗本等人即与皇室建立了友好关系，或者他们是与大秦使团或其他的西域商人同行到达。不管事实是属于哪一种情况，阿罗本一行到达长安之前，商人都为他们的到来起到了准备作用。

景教对那些为了在东方传教而从事其他行业的传教士施行奖励政策。景教信徒在广阔的地域分散组成孤立的小规模集团而生活，他们自小在教会或修道院附设的学校或在其他学校学习宗教知识和医术等。他们带着学到的知识和技术，以各种不同的职业角色进入社会。这些职业角色包括商人、翻译、书记、医生等等^②。聂斯托利派在波斯受到厚待并得以发展的原因之一，就是他们所拥有的文化和技术才能。由聂斯托利派教徒充当的机械工、纺织工、医疗人员等，因为具有较高的文化程度和技术，为波斯的经济、社会和文化发展做出了贡献。这也是为什么他们往往能够取得皇室的好感，并获得朝廷对他们传教的支持的因素。

当聂斯托利派基督教传教士到达唐朝内地之后，他们在传教方面亦使用了同一方法。令人惋惜的是，在当时的历史资料中难以找到可资证明的更多证据。但在清代北京城门之一的午门阁楼上发现部分叙利亚语祷告文，谈及商人景教徒传

^① 《志玄安乐经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第73页

^② Kim, HoDong: 《东方基督教和东西文明》，首尔：까치글방，2002年，第114页。

教的内容。这份材料倒是对他们通过经济活动传播福音做了证明：“你们是殉教者，主不轻视你们的努力！万王之王基督不会掩面不认识你们在 Sin（中国）爱过的人。殉教者啊，你们是从事商业的人。你们渡过河海，越过山野，游遍天下，终于挥洒鲜血离世……”^①。从其内容看，似乎是做礼拜时朗读的祈祷文，其实是为那些以商人的身份来到中国开展传教活动并殉教的人们而祷告的内容。从中可以看出不同职业的景教信徒们对传教事业的贡献。

积极从事经济活动是景教的特征。这出于两个方面的需要，首先是中国与中亚、西亚各国和各地之间频繁的商业贸易以及外交往来的需要。早在汉代，中国内地就与西亚开展了发达的国际贸易。至隋代，随着中国统一和经济发展，东西方贸易再度兴盛。西亚诸国对中国的丝帛等商品有旺盛的需求，而中国内地所需的商品则包括琉璃、毛织品、宝石、香料等。唐朝征服西域，实施治理之后，东西方的陆上交通完全恢复，东西方的贸易日趋扩大。频繁的东西方贸易必然吸引波斯、大食、大秦等西亚诸国的客商参与其中。

其次，从景教徒自身的需要来看，他们也有从事经济活动的必要。早在聂斯托利派信徒受到波斯政府的政治迫害而东来的过程中，传教士和信徒已经开始在迁移的道路上从事职业活动，他们需要借此获得生活来源，特别是在波斯灭亡之后，聂斯托利派教徒转而为阿拉伯人服务，从事各种职业，除了做国王的侍从或贵族的侍医之外，还充任香料商，或从事金融业务等。初期基督教的传统并不限制教徒从事工商业活动，而是允许教徒从事手工业、商业和其他行业的经营活动。聂斯脱托派继承了早期基督教的这一传统，“聂斯托利派以所持之技术与生活技能——他们是木工、锻冶、机织及其他最好之手工业者——来到美索不达米亚。他们到了接纳自己的地方，就建立起振兴产业与制造工业繁荣的基础了”^②。因此，聂斯托利派教徒在印度大受欢迎，在阿拉伯受到伊斯兰教的隐忍。商业活动是景教徒的特点，斯图尔特更指出“甚至战争状态，也不能阻止他们担着商品，从此地到彼地，旅行各处。景教徒的经济活动在美索不达米亚是如此，在中国也是如此”^③。

而东西方持续发展的贸易关系为他们实现经济目的准备了条件。在聂斯托利派东来之前，东西方之间就存在着发达的贸易往来。从波斯到唐朝内地的商路为东西方贸易提供了条件。沿着这条商路来到唐朝内地的不仅仅是从事商业活动的商人，还有外交使节和传教士。尽管他们前来唐朝的身份不同，但通商或经商是

① Yoshiro Saeki. *The Nestorian Documents and Relics in China*. 2ed., rev. and enlarged. Tokyo: Maruzen, 1951 : 315-333.

② Stewart, J. *Nestorian Missionary Enterprise*, Edinburgh, 1928:9-10.

③ Stewart, J. *Nestorian Missionary Enterprise*, Edinburgh, 1928:9-10.

他们共同的主要活动。以商业活动为主业的商人中有不少的聂斯托利派教徒，而负有传教使命的聂斯托利派传教士，也从事贸易活动。

7世纪兴起的大食不断向东扩张，而逐渐强大的吐蕃也强化对西域的控制，中亚地区政局的这一变化给西亚与唐朝内地之间的商路带来消极影响。7世纪以后，商人保障商业活动的安全，转而选择经由海路前来唐朝从事贸易。随着东西方海上贸易的发展，来自西亚的商人纷纷进入广州、扬州、泉州等通商港口城市，其中就包括信奉景教的商人。唐肃宗上元元年（760年），唐将田神功率军攻陷扬州，大肆抢掠商民财产，大食波斯胡商死者达数千人。唐僖宗乾符五年（878年），黄巢起义军攻陷广州时，有十万的阿拉伯，犹太，波斯人等外国人死于战祸，景教徒也在其中。^①这两则事例说明，在唐朝的对外贸易中心城市，居住着为数颇众的波斯商人，其中当然包括在这些城市从事经济活动的景教徒。

此外，在东西方的商路上，也多有景教徒聚集的城市。这当然是由景教徒从事的经济活动所决定的。自叙利亚、波斯直到唐朝内地的商业中心，包括安都、泰锡封、驴分城、木鹿等城市，只要地处东西方商路上，都往往有景教徒从事经营活动。^②

二、社会与文化互动

可以供我们研究景教传教方法的史料很少，据有限的材料可知，景教徒还是参加了十分广泛的社会文化活动，包括翻译基督教经书、著述介绍景教的文书、行医、促进东西方的文化交流等。

景教传教士最为主要的传教活动之一就是翻译经书。根据《大秦景教流行中国碑颂并序》的记录，贞观九年（635年）阿罗本受到皇室的欢迎，入国后三年，于贞观十二年（638年）朝廷允许景教传教。在此期间，那些景教传教士学习和掌握汉文，并将翻译的基督教经书献给皇帝。由于这些来自波斯的聂斯托利派基督教传教士以叙利亚语为官方语言，而景教传教士又是初学汉语，将叙利亚文的经书译为他们尚不熟悉的汉语，必定存在着巨大的困难。所以，当时翻译的景教文献中有很多语言上的错误。此外，翻译者还需要了解和熟悉博大精深的中国思想传统，特别是宗教传统。为了准确地传达基督教的教义，同时又能使读者易于理解，他们试图将景教与中国思想相结合。最为显著的就是将景教的教义与中国的传统思想——道教和儒学，以及外来的宗教（已处于中国本土化阶段）的佛教结

^① 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第208页。

^② 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第62页。

合，并撷取其概念和用语宣扬景教。

景净是一位对景教传播做出巨大贡献的景教僧。他的主要贡献在于翻译大量景教经典。《尊经》特别强调景净对翻译景教经典的贡献：“谨案诸经目录，大秦本教经，都五百卅部，并是贝叶梵音……大德僧景净译得已上卅部，卷余大数具在贝叶皮夹，犹未翻译”^①。可见，到《尊经》写作的时代（780年前后），已经翻译成中文的景教经典几乎都是出自景净之手，其中包括流传至今的《志玄安乐经》和《三威蒙度赞》。此外，《大秦景教流行中国碑颂并序》也是出自他的手笔，碑文首句即表明为“大秦寺僧景净述”^②。此外，景净的影响并不限于景教，他还曾参与佛教的翻译工作。只是由于景净与佛教僧侣合译之佛典未能尽如人意，唐德宗曾将之废弃，原因之一就在于由于景教传教士参与翻译佛经，难免对佛教义理误解之处^③。

包括阿罗本、景净在内，景教文献的翻译者都是来自波斯的景教僧。在景教进入唐朝内地并传播 200 余年，直至 9 世纪建立“大秦景教流行中国碑”为止，没有一位景教文献的翻译家是来自唐朝内地。所以，景教经典的翻译可以说是来自西亚的传教士的主要工作之一。

景教传教士的第二个主要活动是行医。他们在未进入中国内地之前，就在西亚和中亚地区行医，并具有善医的盛名。他们还曾将希腊医书翻译为阿拉伯文。随着景教向中国内地的传播，景教医术也随之进入中国。所以，景教在唐代以医术高明而闻名于世，景教徒大多擅长医术，并且通过行医传播和弘扬宗教。汉语史籍中明确记载的景医包括为唐睿宗之子李宪疗疾的僧崇一和伊斯。

崇一的事迹载于《旧唐书》卷九十五《让皇帝宪传》，共文曰：开元“二十八年冬，宪寝疾，上令中使送医药及珍膳，相望于路。僧崇一疗宪稍瘳，上大悦，特赐绯袍鱼袋，以赏异崇一”^④。“崇一”包含着“崇奉一神”的意义，又且景教徒中不乏以“崇”字或“一”字命名的，崇一应为景教信徒不为和尚^⑤。至于崇一获赐的“绯袍鱼袋”，据《新唐书·车服志》，绯袍为红色的品官服饰，鱼袋则是唐朝官员所用的佩饰。^⑥由此可知，绯袍、鱼袋均非和尚所用，也可断定崇一并不是佛僧而是景教徒之名医。这个事例还说明，景教传教士由于具有高超的医

① 《尊经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第66页。

② 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第40页。

③ 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年，第41页。

④ 《旧唐书》卷九十五，《列传》第四十五，北京：中华书局，1975年，第3012页。

⑤ 《大秦景教流行中国碑》所烈的人名目录中可以看“元一”，“守一”，“明一”，“敬崇”，“崇德”等景教士名。

⑥ 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年，第41、42页。据《新唐书》卷二十四，《车服志》，北京：中华书局，1975年，第351页：“绯为四品之服，金带鞬十一；浅绯为五品之服，金带鞬十。”

术而获得了朝廷的认可。具备一定的医疗技术有利于景教扩大其宗教的影响。精通医术是景教士的一项本领，也是用作传播景教的工具。因而，像崇一这样的颇通医道的景教僧对景教的传播亦有巨大贡献。另一位著名的景教传教士伊斯也在传教过程中行医治病。据《大秦景教流行中国碑颂并序》记载，他“术高三代，艺博十全……病者疗而起之……”^①。可见，他也是一位医术高明的景僧。这些例子说明，景教传教士普遍行医而且医术高明^②。

另一方面，汉译景教文献中多有关于医疗的记述或比喻。以《志玄安乐经》为例。其文称：“譬如宝山，玉林珠菓，鲜明照耀，甘美芳香，能疗饥渴，复痊众病。时有病人，闻说斯事，昼夜想念，下离果林。然路远山高，身羸力弱，徒积染愿，非遂本怀。赖有近亲，具足智功，为施梯橙，引接辅持，果克所求，乃蠲固疾。岑稳僧伽！”^③。此段经文旨在教导人们达于安乐的途径，运用了与医疗相关的“痊病”、“蠲疾”等作为比喻。

唐朝在对外交往上采取积极开放的态度。唐朝因为国力强盛，对外采取开放和进取的策略，对各国文化兼收并蓄。这一基本政策无形中鼓励着各种外来文化向唐朝传播。史载唐代长安、洛阳等地人们多有学习胡乐、胡舞及胡人习俗者，时称“胡化”。元稹曾对唐朝人借鉴西域文化的风气曾作过描述，他的诗作《法曲》称：“自从胡骑起烟尘，毛毳腥羶满咸洛。女为胡妇学胡妆，伎进胡音务胡乐……胡音胡伎与胡妆，五十年来竞纷泊”^④。

此时，唐朝正处于世界主义思想极为盛行的时候，受到的外来影响甚于以前或以后任何时期。唐朝政府重视与中亚和西亚交往的各条通商线路的经济功能，也重视它们在文化交流上的价值。这样，东西方的通路也成为文化交流的网络。通过横跨东西方的通路，中国的思想与技术陆续向西方传播，同时，西方的思想与技术也得以向东方传播，诸如西方的音乐、舞蹈、数学、语言、烹饪、医学、金属工艺等，都影响到唐朝文化，拥有这些技艺的西方技节、乐师、医生等，将当时西方发达的文化带入中国。宗教也是东西方文化交流的重要领域，祆教、景教以及以后的伊斯兰教，也是东西方文化交流的重要构成部分，均得益于东西方的文化交流^⑤。

景教教士在机械技术方面也有所贡献。对此，《新唐书》和《册府元龟》都有

① 《大秦景教流行中国碑颂并序》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第48页。

② 聂志军：《景教碑中“伊斯”也是景医考》，《敦煌学辑刊》，2008年，第3期。

③ 《志玄安乐经》，江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第70-71页。

④ 元稹：《元稹集校注》周相录校注，上海古籍出版社，1998年，第727页。

⑤ 崔瑞德：《剑桥中国隋唐史》，中国社会科学出版社，1990年，第35页。

记载。《册府元龟》卷五百四十六详载其事：“柳泽，开元二年（714年）为殿中侍御史、岭南监造使，会市舶使卫威中郎将周庆立、波斯僧及烈等，广造奇器异巧以进。”^①这些所谓的“奇器异巧”肯定在当时即引起朝廷的兴趣，被视为新奇之物。所以柳泽上书谏曰：“窃见庆立等雕镌诡物，制造奇器，用浮巧为珍玩，以譎怪为异宝，乃理国之所巨蠹，圣王之所严训，紊乱圣谋，汨斁彝典。昔露台无费，明君尚或不忍，象箸非多，忠臣犹且愤叹……”^②。据此可以推断，及烈设计的“奇器”应是达到当时机械科学的最高水平。景教传教士通过运用自己在机械制造方面的特长，向唐朝宫廷贡献能够引起朝廷注意的“奇玩”、“珍宝”，用以结交皇室及重臣。这种做法也确实收到了效果，尽管柳泽等人上书谏阻，但及烈仍然由此获得唐朝宫廷之宠信，景教也因此获得了再度发展的机会^③。

三、景教徒之汉化趋势

在唐代的景教发展过程中，来自西亚、中亚地区的商人、传教士以及其他居民扮演了重要角色。这些来自西方的景教徒或是以传教为业，或是以经商为业，或者是两者兼职。其中一些景教徒来到中原后，再也未返回其出生之地。景教士及景教徒的上述身份特征在遗留下来的景教遗物和遗迹中可以清晰地看到。如多地发现的景教徒墓碑上的铭文，多用叙利亚文、粟特文、回纥文等中亚、西亚的文字记录。叙利亚文固然是聂斯托利派经书的“正统”语言，但其他文字（包括汉语基督教文献）文献和遗物的大量存在，说明基督教向东方传播之时，也扩大利用其他语言作为传播的工具。这一过程也伴随着这些中亚、西亚的传教士和信众来到中原地区后，其生活的逐步汉化。

以波斯人李素及其家族为例。《大唐故李府君墓志铭》记载：

公讳素，字文贞，西国波斯人也。累纘贵裔，代袭弓裘，是谓深根固蒂，枝叶繁茂。公则本国王之甥也，荣贵相承，宠光照灼。祖益，初，天宝中，衔自君命，来通国好，承我帝泽，纳充质子，止卫中国，列在戎行。拜银青光禄大夫检校左散骑常侍兼右武卫将军赐紫金鱼袋，特赐姓李，封陇西郡，因以得姓。父志，皇任朝散大夫守广州别驾上柱国。公即别驾之长子也……大历中，特奉诏旨，追赴阙庭，考试既多，人莫能测。三年在内，累授恩荣，蒙敕赐妻

① 《册府元龟》卷第五四六，《谏诤部》，南京：凤凰出版社，2006年，第6243页。

② 《册府元龟》卷第五四六，《谏诤部》，南京：凤凰出版社，2006年，第6547-6548页。

③ 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第71-72页。

王氏，封太原郡夫人，兼赐庄宅、店铺，遂放还私第，与夫人同归于宅……^①。

可见，李素的祖、父及其本人均获赐汉姓，入仁唐朝，李素的儿子们也在唐朝政府中任职，也都用汉文名字，已经融入汉人社会。他与王氏所生的“仲子景旻，朝请大夫试太常卿上柱国守河中府散兵马使；季子景伏，朝散大夫度试光禄卿晋州防御押衙”^②，与续配卑失氏育有四子：“长子景亮，袭先君之艺业，能博学而攻文，身没之后，此乃继体。次子景弘，朝议郎试韩王府司马。少子景文，前太庙斋郎。幼子景度，前丰陵挽郎”^③。

另一个有力的证据是洛阳景教经幢。与《大秦景教流行中国碑》上刊刻有叙利亚文不同，洛阳景教经幢上没有被奉为聂斯托利派基督教通用的叙利亚文，也没有任何其他的外国文字。据经文所载，经幢所涉及的家族并非汉族景教徒，他们是来自西域的粟特人。若从经幢全用汉文这一事实来看，这些粟特景教徒已经不再使用他们的母语即粟特语，也不再使用聂斯托利派基督教的“官方”文字——叙利亚文。也就是说，在语言上，他们已经转而使用汉语景教文献。从经幢上镌刻的《宣元至本经》经文可知，他们使用的正是由景教传教士所作的汉语景教文献。显然，从语言的使用上来看，唐代粟特景教徒的文化生活已经高度汉化了^④。

唐代洛阳城内居住的粟特人不是其本人来自西域，即其祖先来自西域，他们要么是整个家族迁移到唐朝内地，甚至是整个部族内附，辗转进入内地安家。其中包括安氏、康氏等著名家族在内。他们定居长安、洛阳等城市后，依旧聚族而居，从事商业贸易活动，一部分人保留了原有的聂斯托利派基督教信仰，代代相传。一些基督教信仰的源头直接来自其母国。概在聂斯托利派基督教向东传播过程中，先到达中亚地区，后到达西部边疆地区，最后传入唐朝内地。基督教西域长期传布期间，该经籍先后被翻译为中亚地区的多种文字，其中即包括粟特语。后世在中亚地区发现的粟特文和叙利亚文的碑铭和经文，证明粟特人中的聂斯托利派基督教徒确曾运用粟特语祷告，但仪式上使用叙利亚文的基督教经书。这与中国景教传播过程中逐步产生汉语景教文献形成对比。粟特人迁入唐朝内地之后，已经脱离了本土的语言环境。他们的生活习惯逐渐适应了中国内地的社会文化环境。在语言上也习于汉语，因而，在基督教的信仰中也使用汉语景教典籍。这些移民群体基督教家族之汉化趋势反映景教在中国文化环境下形成的本土化过程之一面。

① 荣新江：《中古中国与外来文明》，北京：三联书店，2001年，第240页。

② 荣新江：《中古中国与外来文明》，北京：三联书店，2001年，第241页。

③ 荣新江：《中古中国与外来文明》，北京：三联书店，2001年，第242页。

④ 葛承雍：《景教遗珍——洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009年，第127页。

第三节 元代也里可温的社会性实践

也里可温在传播过程中，和元朝政权建立了密切的关系，一些也里可温还在元朝政权中担任要职，因此，也里可温也在元朝的政治和社会生活中拥有宗教人的特权。同景教传教士一样，也里可温也充分利用其在医学、技术、语言方面的高超能力，扩大其自身的影响力。诸多案例还显示，也里可温在信仰、习俗等方面，都出现了汉化现象，反映出元代基督教的本土化过程。

一、密切政教关系

元代也里可温兴起于一个特殊的时代，尤其与蒙古族对中亚、西亚等地的征服过程有关。元代政权发源于北方草原，最初据有中亚地区。而这一地区正是聂斯托利派基督教流行的地区。蒙古族在其全盛时代，曾经向西到达欧洲，在征伐过程中，掳掠了为数众多的基督教教徒东至和林。在蒙古族建立及于欧亚两大洲的强有力的政权的过程中，罗马基督教会出于宣教的目的，也多次派遣传教士作为使节到达和林。蒙古皇帝为了统治放大的领土广泛多样文化的社会，对各种宗教采取一体保护、兼容并包的政策。甚至召开了几次宗教大讨论会。^①几个因素作用的结果，就是在长城以北、嘉峪关以西的辽阔地区，基督教得以广泛传播。信奉基督教的也不限于蒙古族，西域的多个民族均有信仰基督教者。随着蒙古政权入主中原，蒙古、色目等人也定居内地，其中的基督教徒及传教士也随之进入内地^②。

元朝政府优待各种宗教的政策之一是免除各教教徒的军籍。《元史·世祖纪》有载：中统三年（1262年）三月，“括木速蛮、畏吾尔、也里可温、答失蛮等户丁为兵。”^③另，《元史》卷十七亦云：至元二十九年（1292年）七月，“也里鬼里、沙沙，尝签僧、道、儒、也里可温、答赤蛮为军，诏令止隶军籍。”^④另一优待宗教的政策是免除各种教徒之徭役。而当时政府降御香于也里可温十字寺。足见元朝政府在也里可温发展过程中所起的积极作用。元世祖王室往往被认为与也里可温有关系。元定宗的生母属于克烈部，因为11世纪以前克烈部已经皈依也里可温，王室家贵夫人中肯定有信奉也里可温的，而且他们会表明亲基督教性向。

这样的情况下有势力的也里可温家族渐渐出现了。当时著名文学家马祖常是属于聂斯托利派家族，他的祖先都是历代的达官，他曾为他的曾祖月合难做《神

① Kim. HoDong: 《东方基督教与东西文明》，首尔：까치글방，2002年，210-213页。

② 陈垣：《元也里可温教考》，刘梦溪主编《中国现代学术经典·陈垣卷》，河北教育出版社，1996年。

③ 《元史》卷五《世祖纪》，北京：中华书局，1976年，第83页。

④ 《元史》卷十七，《世祖纪》，北京：中华书局，1976年，第364页。

道碑》，可以看出他们都是信也里可温的。黄潜曾著《马氏世谱》，余阙《合肥修城记》记马氏政绩，都有也里可温字样^①。在元代有许多高级官员是也里可温信徒，其中有出自汪古突厥部的 Rabban Sauma 和 Yaballa III，他们在近东基督教界也享有很高的地位。兹据《元也里可温教考》中所载内容，将一些也里可温事迹列为下表：

3-15 也里可温人物事迹表

人物	事迹	史籍
马薛里吉思	至元十五年授明威将军、镇江路总管府副达鲁花赤，因家焉。尝造七寺，每岁贡舍里八。	《至顺镇江志》卷十八
安震亨	镇江府路总管兼府尹，嘉议大夫。	《至顺镇江志》卷十四
阔里吉思	达鲁花赤兼管内劝农事，少中大夫。	《至顺镇江志》卷十四
鲁合	阔里吉思子，朝列大夫，潭州路兼扬州达鲁花赤。	《至顺镇江志》卷十八
太平	达鲁花赤兼管内劝农事，嘉议大夫。	《至顺镇江志》卷十四
马奥刺愨	丹徒县达鲁花赤，忠翊校尉。	
安马里忽思	居镇江，中宪大夫，同知广东道宣慰使司副教元帅。	《至顺镇江志》卷十八
康里不花	官至海北廉访使。	《书史会要》卷七
失列门	秘书少监	《秘书监志·题名》卷九
哈刺	江浙行省左丞，又曾为江南浙西道肃政廉访司佥事。	《万历杭州府志》卷九
也里牙	安马里忽思之子，以父荫忠翊校尉，南安路大庾县达鲁花赤，同知潭州路浏阳州事。	《道光广东通志》卷十七
塔海	居京口，正议大夫，同知广东道宣慰使司副都元帅。	《道光广东通志》卷十七

资料来源：陈垣：《元也里可温教考》，刘梦溪主编《中国现代学术经典·陈垣卷》，河北教育出版社，1996年。

另据 Rachewiltz 的研究，在元代约有一千五百余高官出自突厥各部和畏吾尔，而这些部族多信仰也里可温。由此可知，在这些高官中，信仰也里可温者肯定不在少数。据马克·波罗记载，自喀什噶尔到内地沿海城市泉州，基督教信仰者的分布十分普遍。许多蒙古皇后和公主也都是也里可温^②。

① 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年，第52页。

② 耿世民：《古代突厥语扬州景教碑研究》，《语文学习》2003年第3期。

二、利用文化特长

也里可温传教士也作为一个整体具有一定的文化特长，并以此作为吸纳信徒的手段。波斯和阿拉伯的多座城市中，他们都有自己培养信徒的学校。在这些学校中，除了设置神学课程，还广泛设置医学、法学、理学等课程。有学者认为，东方诸民族之所以接受景教（聂斯托利派），该教传教士所具有的丰富知识和特殊技能是一个主要原因。他们在医疗、技术等方面的才能往往使得异域的民族信服，因而皈依基督教。同样，那些信奉基督教的商人所拥有的丰富知识，也对也里可温的传播具有积极的影响。陶宗仪《南村辍耕录》卷九奇疾条就记载了也里可温所具备的高明医术：“今上之长公主之驸马刚哈刺咱庆王，因坠马，得一奇疾，两眼黑睛俱无，而舌出至胸。诸医罔知所措。广惠司卿聂知儿，也里可温人也，尝识此证，遂剪去之。又去真舌两侧各去一指许，却涂以药而愈。时元统癸酉也。广惠司者，回回之为医者隶焉”^①。

相较而言，基督教传教士甚至信教徒具有高超的技术能力。实际上，基督教在中亚地区迅速传播，进而扩大在中原地区的影响，他们所具有的非同寻常的技术优势是一个重要的因素。继承了希腊、罗马文化知识传统且具有实践经验的基督教徒，不管其主业是经商还是传教士，的确拥有丰富的知识与经验，在医疗、工具、器物制造等方面确有优异之处。技术方面的优越也确实能够给景教带来积极的影响力，使他们的传教事业更具吸引力与说服力，容易使他们在信众中建立威信。

基督教传教士的文化活动还体现在语言交流方面，并且随着语言交流活动，也将西方的技术发明和知识传统介绍给东方，从而促进了东方文化对西方文化的吸引、融合及其发展。叙利亚文随着景教传教士等的文化活动和宗教活动而传入中亚地区，维吾尔文即以叙利亚文为基础，并仿照叙利亚文产生，其时约在 8-9 世纪；之后，起初并无文字的蒙古又借用维吾尔文字，在元世祖时自制蒙古文字。由此一端，即可证明聂斯托利派基督教在向东方传播过程中的文化贡献。^②

三、基督教世家之出现与其转变

随着蒙元建立开国有功的蒙古部族如汪古部，克烈等信奉也里可温的有势力的基督教世家渐渐出现了。这现象与唐代相比，的确系基督教在中国社会内本土化的进一步。学者们研究成果较多的是几个著名的也里可温家族。

^① 陶宗仪：《南村辍耕录》，北京：中华书局，1959年，第109页。

^② 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993年，第70页。

其中，汪古马氏为当时较有势力的基督教世家。元代著名文学家马祖常是马庆祥的玄孙，月忽难(又译月忽乃、月合乃)的曾孙。月合乃这个名字(Yohannan)是一个典型的基督徒洗礼名，肯定系基督教家族。《元史·马祖尚传》载：“马祖常字伯庸，世为往古部，居(净)州天山。有锡里吉思者，于祖尚未高祖，金季为凤翔兵马判官，以节死赠刺史，子孙因其官，以马为氏。曾祖 月合乃从世祖证宋，累官礼部尚书。父润，同知漳州路总管府事，家于光州”^①。从此可知，马氏家族并非“出于中国”，其先祖兴起于西域，之后辗转迁居。起初居住于临洮之狄道(今甘肃临洮)，其后迁居于静州之天山(今内蒙古四子王旗城卜子古城)，至月忽难时，始投奔蒙哥，后跟从忽必烈南征。忽必烈即位以后，官拜礼部尚书。以后子孙繁衍，大部分出仕于元朝政府，充任达鲁花赤等大小官员。至元朝政权稳定之时，这个家族也开始居于元朝内地，而且其子弟分散在内地的多个城市为官。尽管整个家族坚守着对景教的信仰，但在壮大发展的过程中历经多次迁徙，尤其是进入内地后，家族成员中有不少人研习儒学，因而在生活方面出限汉化趋势。《元史·马祖常传》载：“祖常七岁知学，得钱即以市书。十岁时，…已长，益笃于学。…延祐初，科学法行，乡贡，会试皆中第一，廷试为第二人。授应奉翰林文字。拜监察御史”^②。这个家族中产生马祖常这样的大文学家肯定是整个家族汉化与儒化长期积淀的结果。

汪古部的赵世延也是基督教世家而具备儒学修养的另一个显例。《元史》卷一百八十，列传第六十七《赵世延传》称：“赵世延字子敬，其先雍古族人，居云中北边……天资秀发，喜读书，究心儒者体用之学。弱冠，世祖召见，俾入枢密院、御史台肆习官政……(至元)二十九年，转奉议大夫，出佾江南湖北道肃政廉访司事。敦儒学，立义仓，撤淫祠，修澧阳县坏堤，严常、澧掠卖良民之禁，部内晏然。延祐元年，省臣奏：‘比奉诏汉人参政用儒者，赵世延其人也。’帝曰：‘世延诚可用，然雍古氏非汉人，其署宜居右。’遂拜中书参知政事”^③。尽管赵世延可能只是汉化的基督教徒中的特例，但他被视为“儒者”说明他本人具有很深的儒学造诣^④。《元史》评价他说：“世延历事凡九朝，扬历省台五十余年，负经济之资，而将之以忠义，守之以清介，饰之以文学，凡军国利病，生民休戚，知无不言，而于儒者名教，尤拳拳焉”^⑤。

汪古部中耶律家族也是一个基督教世家。1936年，在内蒙古四子王旗被法国人(Martin)发现的《耶律公神道碑》，说明耶律氏在汪古部内有相当的地位。

① 《元史》卷一四三，《马祖常传》，北京：中华书局，1976年，第3411页。

② 《元史》卷一四三，《马祖常传》，北京：中华书局，1976年，第3411页。

③ 《元史》卷一八十，《赵世延传》，北京：中华书局，1976年，第4163-4164页。

④ 李勇兰：《试论蒙元时期汪古部的景教》，内蒙古大学硕士学位论文，2011年，第33页。

⑤ 《元史》卷一八十，《赵世延传》，北京：中华书局，1976年，第4166-4167页。

据碑文内容可知，他不愿意为官而专心于建十字寺，并管理当地也里可温信徒。汪古部贵族中的基督教世家大多采用基督教式名字，如锡礼吉思、阔里吉思、保六赐、雅古、易朔等名。但后来，如赵氏、马氏、耶律氏等著名的基督教家族中，出现并广泛拥有汉名^①。这说明他们的汉化程度渐深。

上述案例说明，元代蒙古族也里可温家族在生活、文化乃至宗教信仰方面均具有汉化倾向。如何理解这种汉化的倾向呢？当信奉也里可温的蒙古族士人到达中原时，他们接触到的无异是与蒙古族传统迥异的不同文化传统，而且，元朝政府为了巩固统治，还要利用这种汉族的传统文化。因此，与这种汉族传统文化水乳交融的语言、文学、儒学以及本土的宗教信仰，都成为原来信奉景教的蒙古士人不得不面对的新的文化环境，他们要么调整自己的观念、信仰以适应变化的文化环境，要么固守传统的语言和文化，而游离于中原传统文化之外，从而将自己与新的文化环境相隔绝。马氏、赵氏、耶律等家族无疑是采取了前一种策略，对自己的本文化作出了调整。这现象属于本土化过程中“同化”阶段。对该种族来说基督教也是从外国来的本土化不久的宗教文化，所以可能较容易转到汉族文化系统。从他们自身的变化来看，这种自我调适可以视为“汉化”。在整个家族的汉化过程中，蒙古族原有风俗习惯发生了变化，甚至在文化素养、思想观念、生活习惯上渐渐地与汉人相似。而从文化融合的角度来看，这无疑是他们原有的文化（包括宗教信仰）适应新的文化环境而发生的本土化过程。

伴随着汉化和本土化，对景教的影响还反映在婚姻制度上。尽管《圣经》强调婚姻的圣洁性，教会倾向于鼓励教内婚，景教并不实行严格的教内婚制度。唐代景教徒多与其他民族通婚与聚居，逐步汉化的元代景教家族也与多族通婚，而且在通婚上也不遵循严格的教内婚制度。其时，蒙古族基督教徒与并不信奉基督教的汉人通婚非常普遍。前文提到的赵世延的祖先很早便与汉人通婚；汪古部中另一显赫的家族汪氏也与汉人通婚。汪氏家族中的汪忠臣不但娶了汉人女子为妻，还将自己的女儿下嫁给汉人。军功显赫、拥有很高社会地位的蒙古贵族家族尚且如此，其他一般的基督教徒与汉人通婚估计更为普遍。此外，多妻并不符合基督教教义，但在汉人的婚姻制度中，多妻却是合法的。在汉化的过程中，多妻的习俗也被也里可温采纳，可见，也里可温原来遵奉的基督教婚俗，在他们的文化与生活汉化程度逐步加深之后，也被逐步抛弃，他们在婚姻习俗上也逐步汉化^②。

第四节 唐景教与元也里可温的衰落

① 李勇兰：《试论蒙元时期汪古部的景教》，内蒙古大学硕士学位论文，2011年，第27-29页。

② 李勇兰：《试论蒙元时期汪古部的景教》，内蒙古大学硕士学位论文，2011年，第30-32页。

唐代景教和元代也里可温教都采取了政教密切式的传播方式，其目的在于寻求政权对传教活动的支持，这些传教策略也确实起到了积极作用。但它们衰落的原因，也都肇因于政权支持的失去。唐代景教由盛转衰的直接原因是会昌教难，而也里可温的衰落与元朝的灭亡有直接的关联。作为基督教的景教和也里可温在教义、教规方面的特征，它们在本土化过程中的困境，也都是导致它们最终趋于衰落的诱因。

一、唐末景教衰落的因素

唐朝建立之初，唐朝政府对各种宗教采取兼容并蓄的政策，不管这种宗教是中国本土文化的产物，还是由其他国家或地区传入，或者早年由其他地方传入，经过在中国内地的长期传播，已经实现本土化；不论是佛教、道教，还是祆教、景教，都在唐朝初期获得了较大的发展。宗教的发展导致各种不同宗教的影响力扩大，其中一些规模巨大的宗教在唐代社会生活中的地位上升，一些宗教领袖人物或信徒也开始对唐代政治发生重要影响。考虑到唐代历代皇帝对不同宗教的个人偏好，宗教对政治的影响力就更大了。除此之外，随着宗教信徒人数增加，各种不同宗教寺院数量的增加，宗教也在土地利用、赋税收入、劳动力供给等涉及王朝财政经济的重大问题产生重大作用。中唐以后，唐朝政府的财政、经济问题逐步日益恶化，各种社会矛盾也集中爆发。唐朝政府与各种宗教之间的关系也发生了变化。唐文宗开成年间（836至840年），朝廷即认为“民困于佛”，有意限制佛教势力，但未既实行。唐武宗即位（840年）之后不久，唐朝政府即开始实施一系列限制佛教的政令。会昌元年（841年），唐武宗即赐予道士紫衣，同时谕令佛教徒不能穿着，有意提升道教地位以压低佛教。之后，唐武宗更限制僧人的宗教活动，禁止供奉佛牙，削减佛寺奴婢，焚烧佛经，损毁佛像，清除佛寺中无戒牒僧众。会昌五年（845年）三月，下令佛寺中四十岁以下的僧尼还俗；五月，诏令除京城个别佛寺外，其他佛寺所有僧人（包括外国人）一律还俗；八月，唐武宗甚至下诏禁毁佛教^①。

（一）灭佛毁释的政治经济因素

“中国历来反佛不外是思想、政治、经济、军事等方面的原因”^②。唐武宗灭佛毁释，以致累及景教，受到复杂的政治、经济乃至宗教之间竞争等因素的影响。依唐朝之制度规定，僧侣享有免役特权，寺院土地则有免税特权。佛教在其发展的过程中，吸纳了大量意图逃避赋税负担的平民为僧尼，这无疑会减少朝廷的赋

^① 《旧唐书》卷十八上，《本纪》，北京：中华书局，1975年，第605页。

^② 杜文玉：《中国中古政治与社会史论稿》，西安：三秦出版社，2010年，第191页。

税收入。佛寺还广占田产，成为唐代中后期土地兼并的因素，而土地兼并是当时唐朝社会面临的主要社会问题之一。据《唐会要》卷四十九，内史狄仁杰曾对佛教造成的社会问题议论称：“今之伽蓝，制逾宫阙。功不使鬼，必役于人。物不天来，终须地出，不损百姓，将何以求。生之有时，用之无度，编户所奉，恒苦不充。痛切肌肤，不辞箠楚。僧道一说，矫陈祸福，翦发解衣，仍嫌其少……皆托佛法，诳误生人，里闾动有经坊，闾闾亦有精舍。化诱所急，切于官征。法事所须，严于制勅。逃丁避罪，并集法门，无知之僧，凡有几万，且一夫不耕，犹受其弊，浮食者众，又劫人财”^①。

此外，一些寺院甚至拥有自己的武装，有脱离朝廷约束的倾向。另一方面，面临内忧外患的唐朝廷却财政拮据，力不从心。自9世纪初，虽然货币紧缺有所缓和，但因开支增加，唐朝财政困境并未改善。与国家财政日益困弱相反，佛教寺院以及僧人集团的财富却不断积累。寺庙除了积累金、银、铜等制作的贵金属器具和祭祀用品，还拥有大量土地，而且这些土地绝大部分都是免税的。寺院还经常接受个人的捐助，并且从政府财政得到建筑寺院的补贴。日益壮大的寺院经济“帝国”，在唐朝政府的一些官员看来，正是有损国家税收的因素^②。

唐武宗即位之后，唐朝政府的内忧外患并未稍解，内有泽潞之乱，外有回纥侵扰，若要巩固政权，势必需要充实中央财政。灭佛即其采取的经济手段之一。正如会昌五年八月诏书所言：

朕闻三代已前，未尝言佛，汉、魏之后，像教浸兴。是由季时，传此异俗，因缘染习，蔓延滋多。以至于蠹耗国风，而渐不觉；诱惑人意，而众益迷。洎于九州山原，两京城阙，僧徒日广，佛寺日崇。劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰，遗君亲于师资之际，违配偶于戒律之间。坏法害人，无逾此道。且一夫不田，有受其饥者；一妇不蚕，有受其寒者。今天下僧尼，不可胜数，皆待农而食，待蚕而衣。寺宇招提，莫知纪极，皆云构藻饰，僭拟宫居……其天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万五千人，收充两税户，拆招提、兰若四万余所，收膏腴上田数千万顷，收奴婢为两税户十五万人。隶僧尼属主客，显明外国之教。勒大秦穆护、祇二千余人还俗，不杂中华之风。^③

依据上述诏书可见，唐朝政府下令灭佛首先是出于财政经济上的考虑。其理

① 王溥：《唐会要》卷四十九，《像》，京都：中文出版社株式会社，1978年，第857页。

② 崔瑞德编《剑桥中国隋唐史》，北京：中国社会科学出版社，1990年，第692页。

③ 《旧唐书》卷十八上，《本纪》，北京：中华书局，1975年，第605页。

由之一是认为僧尼等人坐食分利。其二是认为寺院为了扩大规模，往往大兴土木，这也加重了社会经济负担。当时主张禁佛的宰相李德裕在《贺废毁诸寺德音表》中指出：佛教“遂使土木兴妖，山林增构，一岩之秀，必极雕镂，一川之腴，已布高刹，耗蠹生灵，侵灭征税”^①。《资治通鉴》也认为，唐武宗毁佛的原因在于“上恶僧尼耗蠹天下，欲去之”^②。《新唐书》卷五十二《食货志》云：“武宗即位，废浮图法，天下毁寺四千六百、招提兰若四万，籍僧尼为民二十六万五千人，奴婢十五万人，田数千万顷，大秦、穆护、袄二千余人。上都、东都每街留寺二，每寺僧三十人。诸道留僧以三等，不过二十人。腴田鬻钱送户部，中下田给寺家奴婢丁壮者为两税户，人十亩。以僧尼既尽，两京悲田养病坊给寺田十顷，诸州七顷，主以耆寿。”^③另据《唐会要》卷四十九，武宗灭佛，“天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万余人，收充两税户。拆招提兰若四万余所，收膏腴上田四千万顷，收奴婢为两税户十五万人，隶僧尼属主客，明显外国之教，劝大秦穆护袄三千余人还俗。”^④李德裕《贺废毁诸寺德音表》也对灭佛的直接经济后果有所揭示。该文称：“拆寺兰若共四万六千六百余所，还俗僧尼并奴婢为两税户共约四十一万余人，得良田约数千顷，其僧尼令隶主客户大秦穆护袄二十余人并令还俗者”^⑤，他还称颂武宗毁佛之举“破逃亡之藪，皆列齐人；收高壤之田，尽归王税”^⑥，认为此举解决有助于解决长期以来佛教造成的国家财政问题^⑦。

其次，唐武宗灭佛还有政治上的考虑。在会昌五年八月的诏书中有下面一段话：“况我高祖、太宗，以武定祸乱，以文理华夏，执此二柄，足以经邦，岂可以区区西方之教，与我抗衡哉”^⑧。牛致功解释，“以文理华夏”即以儒家思想治理国家。唐武宗认为，儒家思想是治理国家的根本大道，若要治理国家，就要以儒家思想抵制佛教^⑨。灭佛还会与唐朝中央政府内部的政争有关。力主会昌灭佛的李德裕是想借此削弱宦官仇士良的权力。仇士良是一位虔诚的佛教徒，担任唐朝政府的功德使。打击佛教可以间接打击仇士良的势力^⑩。

其三，武宗灭佛还与他个人崇信道教有关。武宗立志修仙，因此崇奉道教，

① 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年，第42页。

② 《资治通鉴》卷第二四八，《唐纪》，中华书局，1956年，第8137页。

③ 《新唐书》卷五十二，《食货二志》，北京：中华书局，1975年，第1361页。

④ 《唐会要》卷四十九，《像》，京都：中文出版社株式会社，1978年，第857页。

⑤ 李德裕：《贺废毁诸寺德音表》，《全唐文》卷七百，太原：山西教育出版社，2002年，第4243页。

⑥ 李德裕：《贺废毁诸寺德音表》，《全唐文》卷七百，太原：山西教育出版社，2002年，第4243页。

⑦ 牛致功：《试论唐武宗灭佛的原因》，史念海主编《唐史论丛》第七集，陕西师范大学出版社，1998年。

⑧ 关英：《景教与大秦寺》，西安：三秦出版社，2005年，第72页。

⑨ 牛致功：《试论唐武宗灭佛的原因》，史念海主编《唐史论丛》第七集，陕西师范大学出版社，1998年，第59页。

⑩ 崔瑞德编《剑桥中国隋唐史》，中国社会科学出版社，1990年，第692页。

信任道士赵归真。开成五年（840年），武宗刚刚即位，就召赵归真等人入禁中，从事崇道活动。虽有官员表示反对，武宗亦毫不理会。《唐语林·政事上》记其事说：“武宗好神仙，道士赵归真者出入禁中，自言数百岁，上颇敬之。与道士刘玄靖力排释氏，上惑其说，遂有废寺之诏”^①。利用武宗的信任，赵归真建议武宗“排毁释氏，言非中国之教，蠹耗生灵，尽宜除去，帝颇信之”^②。《资治通鉴》亦载：会昌五年秋七月，“乃先毁山野招提、兰若，敕上都、东都两街各留二寺，每寺留僧三十人；天下节度、观察使治所及同、华、商、汝州各留一寺，分为三等：上等留僧二十人，中等留十人，下等五人。余僧有尼并大秦穆护、袄僧皆勒归俗”^③。可见，由于唐武宗因希冀长生不老而崇奉道教，而道士则利用他的这种心理以达到反对佛教的目的，以致唐武宗背离了初唐奠定的各种宗教并重兼容的宗教政策，转而独崇道教，以致听信道士的怂恿，推行禁毁佛教等外来宗教的政策。至会昌五年八月，“诏陈释教之弊，宣告中我上。凡天下所毁寺四千六百余区，归俗僧尼二十六万五百人，大秦穆护、袄僧二千余人，毁招提、兰若四万余区。收良田数千万顷，奴婢十五万人。所留僧皆隶主客，不隶祠部……寻又诏东都止留僧二十人，诸道留二十人者减其半，留十人者减三人，留五人者不留”^④。

其四，排斥佛教还有排外的目的。若论经济上耗费财富等消极作用，不独佛教为然。道教在唐朝也有较大发展，道院、道观等数量也不在少数，道教也同样具有佛教的特权。唐武宗之所以禁毁佛教，连带禁绝火袄教、景教等，原因在于这些皆为外来宗教。佛教是由印度传入中土，景教由大秦输入，其余遭受打击的宗教也莫不是外来宗教。唐武宗灭佛毁释波及所有外来宗教，可见唐武宗灭佛还出于其排外思想^⑤。之所以排外，不外乎出于强化政权的考虑。

尽管武宗灭佛的第二年，唐朝政府对佛教的政策就再度发生逆转，佛教因受到朝廷的扶植和保护渐次恢复。但受到此次灭佛事件牵连的景教却难再复兴。此次教难遂成为景教在唐朝发展史上的分水岭。景教因此由盛转衰，一蹶不振。灭佛运动对于景教来说，是一次空前的教难。以后外国传教士被驱逐回国，唐朝的信徒则要恢复纳税。由此，景教遭受传入内地以来最为沉重的打击。景教自此之后，再也未能复兴。直到唐朝灭亡之后，才完全退出中国内地，而转向边疆地区传播。事实上，在这一时期的汉语史籍中，确实缺乏有关景教活动的记载。

① 王说：《唐语林》，上海古籍出版社，1978年，第32页。

② 牛致功：《试论唐武宗灭佛的原因》，史念海主编《唐史论丛》第七集，西安：陕西师范大学出版社，1998年。

③ 《资治通鉴》卷第二四八，《唐纪》，中华书局，1956年，第8137-8138页。

④ 《资治通鉴》卷第二四八，《唐纪》，中华书局，1956年，第8140页。

⑤ 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1959年，第43页。

宋太宗太平兴国五年（980年），聂斯托利派基督教传教士那及兰(Najran)奉该教会大主教之命到中国整顿教会。据他的报告，“中国之基督教已全亡。教徒皆遭横死，教堂毁坏。全国之中，彼一人外，无第二基督教徒矣。遍寻全境，竟无一人可以授教者，故急归回也”^①。此时距武宗灭佛140年，距黄巢起义军在广州杀害教徒约110年。可见，经过唐武宗毁禁之后，景教虽有可能延续，但已经由盛趋衰，大约一个多世纪之后，已经完全在内地消失。大约在唐末及五代十国动荡时期，景教遂退到蒙古境内，并在这些商业地区继续活动。总之，不管武宗灭佛之后景教是否在内地绝迹，武宗灭佛是景教发展史上的转捩点则无疑问。

（二）景教自身的制约

景教之所以失败，除了上述外部原因之外，景教教会内部的体制也是其最终在中国内地衰败的原因。对此，国内外学者已经提出了若干解释。

第一种观点认为景教的波斯人为主的主教中心体制对这一宗教的传播形成制约。可以佛教作为参照。以武宗会昌五年灭佛为例，佛教是主要取缔的宗教，景教不过是受其牵累。但随着会昌六年灭佛政策得以矫正，佛教迅即恢复了其地位，而景教却未能恢复以往的辉煌，与佛教在中国内地的命运形成鲜明对比。如果再向前追溯，可以发现，佛教初来华夏之时，也曾受到排斥，其境遇与景教有相似之处。但佛教最终能够融入中国，并成为中国文化和信仰体系的组成部分，其与景教不同的策略，就是实际上佛教刚刚进入中国，就在体制上完全独立了。中国的佛教信徒可以依据自己十分熟悉的本土文化，采取行之有效的策略，对佛教进行全面的本土化改造。佛教一方面保留了其基本的教义，同时也广泛汲取了中国传统文化的养料，将佛教的义理与儒学的思想和道教的观念进行调和融会，并吸收了更为广泛的中国传统文化的营养，从而使佛教不仅与中国传统的精英文化水乳交融，而且适应中国普通民众的信仰需求和信仰习惯，并得以在各个不同阶层的民众中广泛传播，得到了普遍的认同。经过多年的演进，进而成为具有诸多本土特征的佛教。

与佛教相比，景教却一直遵守着基督教的主教制，即设立主教必须经过总主教的授权，而总主教驻地并不在唐朝管辖的地域之内，实际上，主教的地位和身份确立一直由驻于其母国的总主教裁决。这样，由总主教任命之主教只能听命于总主教，而唐朝的景教一直与总教会具有控制与被控制的依附关系。景教碑中列的景教士姓名82人中有叙利亚名的77人，即为明证汉人教士比例极少。驻中国的主教未能培养本土的传教士，也未能在基督教的本土化中发挥更大的作用，在

^① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第26页。

传教的过程中无疑都与基督教实行的主教制有关。^①

此外,也可以将景教的译经事工与佛教的译经事业进行对比。佛教传入中国之后,佛经的翻译事业持续了数百年,中国本土的僧人多次到佛教的源地印度取经,在中国本土也产生了几代杰出的佛经翻译家,经过多代人的努力,佛经翻译的事业成就辉煌。而具有极高汉语语言文化修养的本土翻译家的贡献尤其伟大。

相比之下,景教的译经工作完全由来自波斯的传教士承担,他们虽然通晓西亚的多种语言,也有深厚的基督教神学修养,但由于他们接触汉语语言文化不久,难以在短时间内消除文化上的隔膜,虽然他们也努力将景教教义与中国传统思想沟通融合,但其成绩远未达到理想状态。这不能不说是与波斯传教士未能援引和培养本土传教士参与翻译工作有关。《尊经》即明确说,“大秦本教经都五百卅部,并是贝叶梵音。唐太宗皇帝贞观九年,西域大德僧阿罗本届于中夏,并奏上本音。房玄龄、魏徵宣译奏言。后召本教大德僧景净译得已上三十部卷,余大数具在贝皮夹,犹未翻译”。^②可见,经阿罗本带入唐朝内地的基督教经典多达 530 部,但嗣后差不多两百年时间,翻译为汉文者不过 30 部(卷),其余者仍未翻译。景教的经典翻译同样得到了唐朝政府的支持,但它取得的成就却无法与佛经的翻译事业相比。汉语景教经籍的缺乏自然不利于景教的广泛传播,这也与景教完全依赖总会派遣传教士的制度有关。这样造成的结果,不仅是在唐朝内地缺乏不断累积和更新的传教人员,而且使景教传教士无法在唐朝的土地上扎根,导致景教缺乏广泛的社会基础。这无疑会大大限制景教传播的范围(包括地域范围和社会范围)。因而与佛教传播的广泛的社会性形成鲜明的对比。由此,一旦基督教总会中断派遣传教士,景教经典的翻译工作就会自然中断,其他的传教事业也同样难以为继。事实上,当大食在中亚和西亚地区扩张之后,伊斯兰教的发展也压缩了聂斯托利派基督教在这些地区的发展空间。原来利用散布在西亚、中亚高路上的基督教会陆续东来的基督教传教士,也失去了赖以依托的支点。又加上总会无力向东方派遣新的传教士,景教的发展就受到了极大的限制,乃至最后中断^③。

实际上,景教即使在最盛时期,其教众的人数也难以与已经本土化的佛教相比。据舒元與《唐鄂州永兴县重岩寺碑铭并序》(此碑建于 824 年)云:“故十族之乡,百家之间,必有浮图,为其粉黛……亦容杂夷而来者,有摩尼焉,大秦焉,袄神焉,合天下三夷寺,不足当吾释氏一小邑之数也”^④。在景寺数量相对较

① 王绣中:《唐代景教灭绝原因探讨》,《龙岩师专学报》,2004年,第2期。

② 江文汉:《中国古代的基督教和开封犹太人》,北京:知识出版社1982年版,第66页,翁绍军:《汉语景教文典诠释》,香港:汉语基督教文化研究所1995年版,第203页。

③ 应祖名、罗璋:《再析唐代景教之兴衰》,《天风》,2006年,第7期。

④ 舒元與:《唐鄂州永兴县重岩寺碑铭并序》,《全唐文》卷七二七,山西教育出版社,2002年,第4421页。

少，而景教信徒社会基础又较佛教薄弱的情况下，一旦遭遇唐武宗灭佛之类的变故，景教就难免归于衰落。由于武宗灭佛期间，景教的外国传教士遭到驱逐，景教徒遂失去可以依赖的惟一组织者，景教迅速衰落^①。

不过，这一观点或许只能适应于解释景教在中国内地的失利，当景教徒受到会昌教难的影响，而辗转去往中国西北地区传教时，景教的体制并未变化，但仍在这些地区的民族中传播了数百年。所以，景教所奉行的教会体制的适应性问题，还有值得进一步深究的空间。从前文所述景教在汪古等地处边疆的部族中的传播可知，景教传教士转向这些部族传教之后，重视在社会各个阶层中宣扬景教，并得到蒙古社会上层的支持，景教遂成为汪古等部的“国教”，因而拥有了远较在唐朝内地更加广泛的社会和政治基础。可见，经过会昌教难，辗转到达西北边疆地区的景教传教士可能在传教策略上有所调整，因而使景教的传播取得了远较在内地更大的成功。这种反差也可以显示出景教在唐朝内地实行的教会制度的局限性，而这种局限性恰恰是最终导致景教衰落的因素之一。

第二种观点将景教的失败归咎于政教密切的传教方式。即认为当时景教士过分依靠皇帝的支持，因此很容易随着新旧政权的更替而遭到厄运。如阿罗本初来唐朝时，即寻求唐太宗的支持；在他之后的历代景教传教士都通过各种方式赢取唐朝皇帝或朝廷官员的信任与保护。尝试通过建立与政权的密切关系以拓展景教传播的空间。事实上，通过与唐朝政府建立紧密联系，景教也确实获得了唐朝政府对它传播的支持，包括翻译经书、建立景寺等。也里可温与元朝政府的关系甚至更为密切，也里可温家族不仅通过联姻、建立政治同盟等方式与元朝皇室产生密切关联，而且在各级政府中拥有重要职位，也里可温中的普通信众甚至还享有政治和经济特权。这些无疑都会提高也里可温的社会地位，从而使它吸引更多的信众。同时，这种基于政权支持的宗教发展，也容易被宗教政策的变化或政权的衰落而受冲击。会昌教难后景教的衰落、元朝灭亡后也里可温的消失，都说明政教密切式传教方式的消极作用。然而，几乎所有的宗教都会面临与政治（政权）的关系问题，采取政教密切式的传教方式是一种宗教寻求发展的首选策略，甚至可以说积极地处理与政权的关系是一种宗教得以发展的重要条件，尤其是在唐、元这样国力强盛的朝代，基督教要想在中国内地获得合法的地位并扩大传播空间，寻求政权的支持是很自然的策略。实际上，当时由西亚传入的祆教、摩尼教、伊斯兰教，都采取了这样的策略；本土化的佛教也采用了这样的策略；甚至中国本土产生的道教也采用了同样的策略。元代各种宗教所选择的传教策略也都与此类似。但佛教、道教后来的发展，却与景教（另外还有天主教）截然不同。因此，

^① 王绣中：《唐代景教灭绝原因探讨》，《龙岩师专学报》，2004年，第2期。

笔者认为，通过对传教策略的分析，可以从“特殊性”和“技术性”的角度，解释唐代景教、元代也里可温的失败。但若要从更深层次上探索它们衰落的因素，还需要从各种宗教自身的特质上去考虑。

第三种观点将景教的失败归咎于其神学思想上的问题。持这种观点的主要是西方传教士。依照这种看法，景教之所以失败，一个原因是景教在神学上有欠缺，即缺乏鲜明的理论，没有宣传十字架救赎的道理。但这个主张不一定是准确的，因为后来(1908年)从敦煌石室发现的唐朝景教文献，证明当时的景教传教士对耶稣基督为了拯救众人受死于十字架的道理就讲了不少。笔者认为，景教之在中国失利，主要原因之一在于景教教义本质上具有的特殊性。如本文第三章所述，基督教的神观是唯一神论。这观念与中国传统思想冲突。佛教立足于泛神论的立场，儒学思想是重视现实的立场，而道教的神观是没有人格性的神概念。在对死后世界的观念、对得救、对人性以及社会构成的理解等各种领域的看法上，景教与释、道、儒思想之间存在着远为深刻的隔膜。与儒学强调“自省”（“吾日三省吾身”）的“内圣”之学的根本区别在于，基督教强调的是“外在”的救赎，即人类具有“原罪”，“罪”的“救赎”只能通过对神的信仰来实现。儒家倾向于认为“人性本善”，因而通过自我的修养，可以到达“完美”的境界；然而基督教的核心思想是“人性本有罪”，摆脱“原罪”的途径是依赖上帝的拯救。儒学中没有“原罪”观念，其他的中国传统思想中也没有这一观念，基督教在中国传播，必须说服信仰者接受这一观念，并将其作为信仰的基本部分。然而，维系中国文化传统的主流势力即汉族士大夫为了争夺社会权力不断地试图排斥外来势力。在这样的强烈的“文化排外”情绪下，外来宗教为了生存只能与中国文化融合，弱化自身特殊的本质。

最后，唐朝佛教已经本土化了，它的影响不断扩大，它与中国本土生产的道教和在当时具有广泛社会和政治基础的儒学一样，已经与民众的社会生活紧密结合，在这种情况下，外来的新宗教很难立足，更不要说与它们争夺信众了。相反，西北民族社会构成结集力比较宽松而且与西亚基督教社会距离也近，所以景教（聂斯托利派基督教）比较容易普及。

二、元代也里可温衰落的原因

元代也里可温的最终命运与唐朝景教在内地的遭遇类似，在经过一个时期的繁荣之后，遭遇变故，随即一蹶不振。元代也里可温在内地的衰落也是多种因素促成的。除了也里可温自身所存在的内部因素，还有相关的外部因素。

（一）元明易代的影响

也里可温的衰落与元朝的灭亡有关，特别是受到了元末农民大起义的打击，元朝政权衰弱，天下大乱，反元武装则往往把蒙古人、色目人作为打击对象。其中，一些也里可温离开中国，一些则迁居海滨村落。由于受到元帝国日益衰落的影响，也里可温教也随之日趋衰落。

1357至1366年，由于亦思巴奚兵乱战火延及泉州、莆田和福州，时间长达十年之久。兵乱期间，大量平民死亡，对当地经济造成重大破坏。对也里可温带来更为直接影响的是，兵乱时还发生了严重的宗教和民族仇杀。1362年，元朝将领陈友定甚至对色目人（其中即包括也里可温）实施过大屠杀，泉州的最后一任天主教主教佛罗伦萨人詹姆思（James of Florence）遭到杀害，受到此次兵乱的破坏，当时作为世界最大港口之一泉州的对外贸易急剧减少。前往泉州这一也里可温教中心的外国商人也因而减少，色目人被迫逃离也里可温教的中心泉州。数年以后，基督教徒被驱离北京。明朝建立后，在大汉族主义的排外情绪压力下，蒙古人、色目人大多改用汉姓，他们不再敢宣称自己是伊斯兰教徒或基督教徒。由于也里可温教信徒大多是蒙古人和迁居内地的中亚人，在内地居民中缺乏广泛的社会基础，尤其是在占人口绝大多数的汉族民众中缺乏信仰基础，所以，蒙古人、色目人中的也里可温隐瞒其身份及宗教信仰，使也里可温教迅速衰落。支持也里可温教的元朝政权的灭亡，也里可温集中的宗教中心城市的没落，给也里可温带来双重打击。既失去了来自元朝政权的支持，受到明朝排外主义的沉重打压，又失去了来自教廷的外援，信奉基督教的外国商人减少，更使也里可温失去了新教徒的补充^①，其结果，也里可温教的衰落就不可避免了。

（二）也里可温内部的原因

也里可温内部的腐化也是造成其衰落的因素。13世纪中期，基督教传教士鲁布鲁克在前往蒙古途中，观察了沿路畏吾尔等地的景教徒的生活，在《东游记》里对那里的景教徒如此描写：“他们是彻底地腐化了。首先，他们是高利贷者和醉汉，而且他们中某些同鞑靼人住在一起的人甚至有几个妻子，同鞑靼人一样……对于赚钱比对传教更为注意，他们的生活肮脏和贪婪……当他们之中的任何人教育蒙古贵族的子弟时，虽然他们教这些子弟读福音书和基督教文件，然而由于他们的邪恶生活和贪婪，他们反而使这些子弟疏远了基督教，因为蒙古人自己和甚至是异教徒的道人的生活比起他们来也要纯洁一些。”^②鲁布鲁克隶属于天主教会，他的描述可能强烈的教派倾向，但当时一些景教徒的行为的确有许多可以非议的

^① 张森海：《泉州景教初探》，福建师范大学硕士学位论文，2006年，第45-48页。

^② 道森编，吕浦译：《出使蒙古记》，北京：中国社会科学出版社，1983年，第162-163页。

地方。

也里可温内部的腐化不公招致外来排挤,还导致来自基督教内部的矛盾,特别是受到东来的天主教传教士的指责。因此,也里可温在传播的过程中,也难以获得这些传教士的支持,甚至常常受到天主教的排斥。也里可温自身的腐化,再加上受到排斥等因素,导致也里可温整体素质下降,以往也里可温在医疗、技术和语言等方面的丰富知识和超凡技能,很少有人能够继承。曾经以博学和丰富的技能赢得信众的也里可温,在进入元代内地以后,却常常依赖出售教职和主持仪式而生存。这无疑削弱了也里可温在民众中的影响力,因此该教在人口众多的汉民族中间信仰基础十分薄弱,其传播范围主要局限于波斯、叙利亚、色目及蒙古人之间^①。所以,一旦这些信奉也里可温教的人被迫离开内地,他们信仰的宗教也会随着他们远去。也里可温的传播范围局限于个别的群体,未能在底层社会和汉人社会中生根发芽,是也里可温随着元朝灭亡而在中国地内销声匿迹的重要原因。

与也里可温在元朝内地的失败形成对比,在元朝灭亡之后,也里可温教仍然在退往漠北的蒙古族人中间流传。明代蒙古人中,仍有信奉也里可温教者,直到15世纪,该教仍存于蒙古个别部族中^②。这说明,也里可温教在元朝内地的传教策略是造成该教在内地衰亡的原因之一。过于依附于政权,只是局限在个别社会阶层和社会群体中传播,是也里可温教在内地随元朝政权的灭亡而衰败;相反,由于在蒙古族中有更加广泛的社会基础,也里可温教在他们中间继续传播。

(三) 其他宗派或宗教的排挤

在元代,也里可温教同其他外来宗教一样,在传播的过程中,面临着本土宗教的竞争,因而也无法避免与这些宗教之间的冲突。此外,虽然同被称为也里可温,但基督教的各教派之间存在尖锐的内部矛盾。源自景教的也里可温还面临着与基督教的另一支派——天主教的矛盾,由于在教义、教规等方面的分歧,源于景教的也里可温与天主教未能避免冲突。

在天主教传教士看来,景教本来就属于异端。又加上景教所代表的“东方教会”长期向东发展,在中亚、东亚传教,而以罗马为中心的“西方教会”却是往相反的方向发展,两者相互隔绝长达千年,未免具有深深的误角。而初来的传教士抱着“正统”立场,使两者在交流之前已经具备“正统”与“异端”对立的立场,容易造成两者之间的冲突。天主教方济各派会士一向视聂斯托利派为“异端”,景教即遭遇到方济各会士的诋毁。例如,方济各派会士鲁布鲁克,听说在西京(今

^① 沈定平:《明清之际中西文化交流史——明代:调适与会通》,北京:商务印书馆,2007年,第25-30页。

^② 希都日古:《关于明代蒙古人的宗教信仰》,《中国边疆史地研究》,2006年,第3期。

山西大同)还有一个景教主教管辖区,心中十分不满,因而在其《东游记》中发出了这样的攻击:“在那里的聂思托利派教徒什么也不懂。他们说的祷告词,他们拥有的宗教经典,都是用的叙利亚文,可是他们并不懂这种语言,因此他们只好像我们的不懂语法的修士们那样唱歌”^①。

元世祖至元二十六年(1289年),教皇尼古拉四世命方济各会修士、意大利人约翰·孟高维诺任教廷使节到元朝,至元三十一年(1294年)到达大都。他在元大德九年(1305年)、大德十年(1306年)的两封信中谈到他在中国的传教活动。他写:“聂斯托利派徒众,名为崇奉基督,实则远离圣道,其人在东方有权有势。不与同道者,则虽至小教堂,不许建设,稍与异旨之文字,不得刊布也。东方诸国,自昔圣徒绝迹。余初来此境,受聂派直接虐待,或唆使他人来欺侮余,种种情形,备极惨酷。其人造作诽谤,谓余乃侦探匪徒,而非由教皇派遣。”^②因此之故,罗马天主教一直把景教看作教会的异端。从矛盾的另一方来看,景教并不欢迎孟高维诺的到来,而且由于景教徒在蒙古人当中具有很大影响,他们就利用自己的优势排挤孟高维诺。这自然引起景教与天主教之间的冲突。经过长期的磨难,孟高维诺终于在京城汗八里(今北京)筑教堂一所又增设钟楼一所。^③因此,罗马天主教会派往元朝的传教士将景教徒视为叛教者:“汗八里城内有叛教者甚众,号曰聂思托利派徒。其人皆守希腊教会礼节,不从罗马教堂,崇奉异派……基督教徒之服从罗马教堂者,皆深为所恨……惟对总主教,或其所辖僧人,或其所洗教徒,以皇帝陛下爱悯保护之故,尚不敢公然加害”^④。由此可见,基督教不同派别之间的纷争,从欧洲、西亚带到了中国,他们的相互攻击,自然会制约基督教的发展^⑤。

另一方面,在元代,也里可温延续了景教在唐朝与佛教、道教的冲突,因而必须面对其他宗教的竞争与排斥。《大元至元辨伪录》记载:“释道两路,各不相妨,只欲专擅自家,遏他门户,非通论也,今先生言道门最高,秀才人言儒门第一,迭屑人奉弥失诃,言得生天,达失蛮叫空谢天赐与,细思根本,皆难与佛齐”^⑥。弥失诃指景教,达失蛮指回教,这一番话,出于佛教徒排斥他教的口吻,也可以见得当时各教互争地位的情形。

同时,也里可温依旧面临着如何与儒学等中国传统文化融洽相处的问题。儒

① 道森编,吕浦译:《出使蒙古记》,北京:中国社会科学出版社,1983年,第162页。

② 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,北京:知识出版社,1982年,第120页。

③ 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,北京:中华书局,1977年,第217-219页。

④ 亨利·玉尔:《古代中国闻见录》第3卷,第103页。转引自江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,北京:知识出版社,1982年,第140页。

⑤ 李勇兰:《试论蒙元时期汪古部的景教》,内蒙古大学硕士学位论文,2011年,第42页。

⑥ 释祥迈:《大元至元辨伪录》,北京:书目文献出版社,2003年,第151-152页。

学自汉代以后，逐步发展成为主流意识形态，被历代王朝奉为“道统”，它不仅是一套政治学说，同时也为国家治理提供了道德、伦理信条。而基督教在中国传播的过程中，因守护其核心教义，自然无法避免基督教教义与儒学思想的内在冲突。当一种宗教与一个国家的主流意识形态发生对立和冲突时，必然会激化宗教与政治、宗教群体与政权之间的尖锐矛盾。这无疑会增加景教传教的阻力，传教的对象和地域也都受到限制。由于景教教徒与不同教派以及其他宗教不断争斗，这就促成元朝灭亡后景教很快湮灭的原因。除了中国传统宗教的攻击以外，在这之前和之后，聂斯托利派（景教）在中亚各国受到东传的伊斯兰教的打压直至消灭。蒙古各族最终放弃也里可温信仰也可以从这个角度得到解释。

（四）对皇室的依赖性

蒙古境内的克烈、蔑里乞、乃蛮、汪古等部落，都信奉基督教。信教人物不仅包括官员、贵族，还包括后妃。因而，基督教在这些部落中有着特殊的影响。克烈部王罕的父亲是基督教徒，王罕本人被欧洲旅行家称为东方的“约翰长老”。王罕次子畏忽的女儿托古思可敦是成吉思汗幼子拖雷的正妻，生蒙哥、忽必烈、旭烈兀、阿里不哥^①。通过与克烈公主的婚姻，成吉思汗家族内出现了聂斯托利派基督徒，他们对王朝起到了重要的作用。汪古部中也有许多景教世家，在元代统一之前，他们不仅掌握着世俗的统治权，还掌握着教权，应属统辖汪古部的贵族集团。在成吉思汗统一蒙古各部以及随后的征伐过程中，汪古贵族给予成吉思汗有力的支持。1206年，成吉思汗建国，并授开国有功者九万五千户，汪古部也获授封。因为开国有功，元代的汪古部保留了王位、封地和部民，并同蒙古皇室联姻，成为皇室的姻亲之部。双方的联姻世代相替，一直延续到元末。由于和皇室的特殊的政治关系和血缘纽带，他们享有政治、经济和文化特权，这些特权都受到元朝政府的保护，元朝政府还在汪古部地区修建教堂，而这种保护和支持也反过来强化了汪古部基督教徒对元朝皇室的依赖^②。

元朝统治者不仅仅是善待汪古部的基督教徒，元朝的宗教政策与唐朝相似，那就是对各种不同宗教保持开放兼容的态度，均予以优待和扶植。并且注意利用在中亚和西亚长期传播的景教，对后来的天主教亦采取扶助与支持政策，因而为也里可温的迅速兴起准备了条件。因此，也里可温带有亲朝廷倾向。前述汪古部虽属皇室姻亲，与元朝皇室有更为密切的关系，但汪古部景教徒与元朝政府的关系并非特例。实际上，同唐朝的景教一样，元代的也里可温对国家政权具有极度

① 宗亦耘：《比较元代景教与天主教传播的异同》，《世界宗教研究》，2011年，第5期。

② 正茂：《元代汪古部基督教浅探》，《内蒙古社会科学（汉文版）》1993年，第6期。

的依赖性。

尽管这种依赖性可以造成宗教的一时繁荣，但它也极易因为政权的影响而趋向衰落。也里可温的发展得益于元朝政府的支持，它的衰落与最终消失也与元朝政权的败北密切相关。1368年，明朝取代元朝，元顺帝被迫出塞北迁，蒙古人以及信奉也里可温教的官员均跟随败逃。基督教在内地再次绝迹^①，但在蒙古人中间，也里可温依旧存在，并且持续了两个世纪^②。

小 结

自635年唐朝景教来华到1368年元朝灭亡导致也里可温衰落，基督教在中国经历了反复兴衰。本章考察的内容是基督教自唐代至元代如何变迁，主要关注其“本土化”过程。首先，笔者对基督教本土化研究的重心主要在唐朝的景教。元代的也里可温虽然与景教有关，而且也里可温的社会地位也比唐代的景教徒更高，但与景教相比，也里可温并没有更多地发展基督教的教义。也里可温没有为神学的本土化付出努力，而且，关于从也里可温的信仰生活的记录中，也没有发现他们产生的重大社会影响。也里可温始终被视为蒙古部族的宗教，与中原文化没有关系。但因为也里可温与景教均经过从外部进入中原，并经历了本土化的过程，景教与也里可温之间相似点也不少。通过本章对基督教本土化及其社会历史条件的研究，可以得出三个结论。

其一，他们都发端于朝廷的宗教政策相对开放的时期，而其兴旺多有赖于皇室支持。唐朝是中国历史上一个空前繁荣和开放的时代。农业、手工业和商业经济的发展与对外贸易相互影响，推动着唐朝内地与边疆、唐朝内地与中亚、西亚等国的经济与文化交流。唐朝政府为了维护其中亚和东亚国际政治经济中心的地位，实施积极的外交策略，鼓励国际经济、文化和宗教交流。这些既为景教的传播提供了前提条件，也是景教发展的内外因素。

元朝则是中国历史上领土空前广大的朝代。元朝统治者实施的开放宽容的宗教政策，让少数派宗教景教获得了向中国内地传播和发展的机遇。但是，一旦一种宗教从一开始就过多借助于政治势力来寻求发展，其结果必然使它自身受到政治的制约。也里可温对汪古部统治者采取依存主义策略，并没有深入广大的民众，因而最终随着汪古部的同化而消失。

其二，他们的传教都注重利用发达的希腊文化、科学、医学，贸易等。实际

① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社，1982年，第98页。

② 希都日古：《关于明代蒙古人的宗教信仰》，《中国边疆史地研究》，2006年，第3期。

上景教徒被一般百姓看做从西域来的商人。皇室也因东西贸易等实利目的支持景教，所以景教徒的生活总是跟东西政治关系密切相关。

其三，他们都向着本土化努力，而且对于一般的汉族民众来说，景教与也里可温教始终被当作异于中国传统文化的外来宗教。汉族之排外情绪激昂的时期他们无例外地成为攻击对象。这也是基督教在元代未能深入基层中国社会的重要原因。随着景教徒生活的汉化，他们才能成为中国社会的真正一员，可同时他们的信仰也更多地杂糅了中原文化的因素，最后逐渐消失了。

本土化现象可以从不同的角度审视。一方面，当一种宗教吸收其他文化的成分而呈现出某些地方文化的特征时，从它所融入的文化的角度来说，它正在转变为这种文化的构成部分。另一方面，从这种宗教自身的角度来看，它为了适应新的文化与社会情境，不得不改变某些宗教习俗、仪式或教义，或者在吸纳本土文化因素的过程中，改变或无意之间扭曲了固有的义理与仪式。这种扭曲对于该宗教的“本性”来说，不仅没有益处，反而也能造成对这种宗教的“损害”。因此，其本土化也具有“异化”的成分。唐代的景教和元代的也里可温在传播过程中，或多或少都具有“异化”的一面。

通过以上的讨论，我们发现唐元时期的聂斯托利派基督教在其本土化的过程中，都有某种程度悖离原始教旨的问题。由于唐代有关景教的资料不足，景教本土化的具体情形是难以判断的，只能依赖文献和石碑解释而推断。总的来看，可以认为唐朝进入中国的景教之本土化是成功的。景教士群体的本土化努力和从波斯来华定居的粟特人等群体的转变，都可证明景教本土化的成果。由于会昌教难的打击，景教士离开内地，其中一些人逃往西北边疆。至唐末，景教徒在内地几乎完全消灭殆尽。不过，经过五代、宋时期，景教在中亚一带发展兴旺至12世纪至13世纪。景教在西北地区长期传播，使蒙古部的汪古等多个民族皈依基督教，说明它在这些民族中也成功地实现了本土化。元代也里可温的资料虽比较丰富，可是神学思想方面的资料比唐代还少。尽管也里可温神学资料贫乏，但据已有文献判断，与注重灵魂救赎的原教旨相比，也里可温在实际生活上渐渐地走向世俗化的路。从这个角度来看，可以说也里可温在内地的本土化并不成功。一方面，元朝立国时间不长，原来居住于西北地区的基督教徒进入内地不久，基督教的传播也主要限于西来各族之中，信奉基督教的群体较小。再加上，元代实行民族歧视与民族隔离政策，民族间语言不通，基督教经典的翻译工作没有展开，广大汉族对基督教教义知之甚少。少数汉人入教者则多为规避差役，并非虔诚信仰基督教。整个元代，基督教并未被占人口绝对多数的汉人认可，又处于佛、道、伊斯

兰教的攻讦之下，也里可温内部的景教与天主教互相之间亦有很深的矛盾，这些都不利于也里可温的本土化进程，当然也因此影响到其传播。^①

^① 邱树森：《唐元二代基督教在中国的流行》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2002年，第5期。

结 语

在考察从唐朝到元朝的中国基督教历史的时候，最大的难点就是现存资料缺乏且难以解读。因此若以现存资料判定景教的本土化失败，立论的证据尚嫌薄弱。但通过现存的唐代景教文献中的相关内容，我们不能否认景教思想离所谓“西方正统基督教”相当远。这些事实也始终是景教被视为“异端”的依据。

另一方面，景教的意义又被一些西方基督教传教士及有关研究者夸张地宣传。初期研究中这样的现象频频出现。景教文献本就是难以解读的古代文献。学者们因立场不同而对文献的解释不同，也因对文献的解释差异而产生不同的观点。综合他们的看法，大致可以区分为两种立场。一个是对景教的本土化持肯定的立场，另一个是将景教看做混合主义的立场。以欧洲为主的传统基督教会的观点始终坚持将聂斯托利派看做异端的观点。以后脱离西方教会神学的学者之间、东方教会及亚洲基督教的研究吸引了更多注意，景教在他们中间受到的则是肯定的评价。

两种主张都有其自身的道理。景教教义和仪式的确向与中国文化思想融合的方向发展，其过程中也确实有利有弊。总的来说，被西方基督教界判定为异端的聂斯托利派基督教经过波斯来华，并做了本土化的努力。这些基督教徒是为避免迫害而移居的居民，同时他们也是扩张基督教传播地域的传教士。不像中世纪以后受到国家支持的传教士，他们背后并没有来自母国的积极支援。而且考虑当时的交通条件，面向东方的传教肯定是生死攸关的冒险。因此，初期景教徒的本土化努力是值得尊重的。

在国内，对景教传播的影响因素的研究结论中有三个最为重要：其一是唐朝的对外政策；其二是唐朝的意识形态结构；其三是唐朝的国势走向^①。景教与朝政的关系是决定景教兴衰的非常重要的因素。朝廷允许外来宗教传播不外是出于经济、军事、外交等利益的考虑。所以，景教活动只有在符合朝廷利益时才能得到支持的。唐朝与波斯之间的友好关系和景教活动受到保护是唐朝内外政策的一体两面，唐武宗会昌教难则是宗教活动超过朝廷控制范围的必然结果。

在中原已经形成的“本土意识”中，儒家思想符合统治者的政治目的并受到士人的支持。再加上道教与佛教已经与中原文化融合了。因此在中国基督教的本土化始终面临着文化上的根本障碍，这就是汉族文化的排外情绪。基督教每一次本土化失败的结局无一例外是与排斥外来文化有关。这种情绪发展形成“中华思

^① 张晓华：《7世纪国内外环境对景教传播中国的影响》，《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版），2001年，第3期。

想”（中国式世界秩序，通过广阔的领土，悠久的历史形成的特有的世界观，重视现实性、实用性、经验性，拥有中华民族的优越感）^①。该思想及情绪往往被统治者利用以达到政治性目的。唐代和元代基督教传教政策的相似点是它们都遵循亲皇室的政策，它们在中原的命运都与皇室的兴旺有密切关系。

相较而言，同时期的西北少数民族内部还没形成强力的统治体制和文化优越观念，他们又是游牧民，社会规模小，家庭纽带和文化传统与中国内地相比较为松散，家庭与亲族的纽带一旦遭受经济或政治压力，便很容易失去其原有的凝聚力。因此，与汉族相比，中亚民族更易放弃原有的本土宗教，改奉另外一种宗教^②。

基督教的传播与演变也是文化史研究的重要课题。有学者认为，景教徒带来的不仅是宗教教义，还有文化等多侧面的影响，因而注重景教在中西文化交流中作用的研究，并结合文献阐明了产生这些遗迹的历史背景，对元代基督教徒在东西文化交流中的作用应予以肯定^③。

如同在本文“绪论”中提到的，现有国内有关景教研究的大部分成果认为景教的传教因为本土化而失败，并在中国历史上消灭，因此，这些成果致力于查明景教衰落的原因。但是这种观点是站在中原汉族文化的立场所提出的；按照亚洲基督教扩张的眼光观察，可见景教传教的历史只是传教中心的转移，是复兴和衰退空间交错的连续性过程。而且，景教神学的变化也是通过与中国传统文化思想的交流、冲突和融合，继续调整、演化的连续性过程。这可以和古代西方教会的教士们采纳、融合希腊哲学的概念和体系，打好神学基础相提并论。只不过在分析这些过程时，景教自身发展的这一特征被中国思想传统的色彩所掩盖，基督教固有的跨文化的一面未获得足够的重视。

唐代景教本土化过程研究的资料，主要是叙利亚传教士亲自撰写的经典和有关文书；与之相比较，也里可温研究的根据资料不像唐代文献一样是精巧的文书，而是包括墓碑在内的出土文物和近代以后天主教系统之欧洲人的陈述。不同于奖励学问发展的初唐时期，在不断推动征服战争的元朝，也里可温能够充分发展神学思想是很难的。因为这个时期的神学资料薄弱，所以主要是考察神学之外的部分。按笔者对于唐朝景教核心教义的分析，虽然该文献依赖释道儒家术语和教义，还是保留着基督教教义的本质，这并不意味着景教改变基督教的教义以迁就“本土宗教”。

如果从唐朝的景教算起，今天的基督教已经是历史上的第五次来华了。距阿

① 黄昌渊：《中国基督教的本土化：对 7 至 20 世纪初叶反基督教运动的回应》，华东师范大学硕士学位论文，2003 年，第 56 页。

② 张晓华：《佛教、景教初传中国历史的比较研究》，东北师范大学博士学位论文，1998 年，第 84 页。

③ 盖山林：《中国北方草原地带的元代基督教遗迹》，《世界宗教研究》，1995 年，第 3 期。

罗本首次携基督教到达长安，时光已经流逝了 1378 年。其间，随着会昌灭佛，景教退出了中土；元朝建立的过程中，基督教再次来华，然而，随着元朝的灭亡，基督教再度离开中国内地；明末，基督教第三次进入中国内地，然而，随着清代政局的渐趋稳定，被视为外来宗教的基督教（天主教）再次遭到禁绝。19 世纪，基督教第四次来华，由于中国近代面临的世界格局与民族忧患，基督教同样遭到“敌视”，同样被视为外教。对于充满“亡国灭种”之忧思的中华主流文化来说，基督教更须警惕。随着 1949 年革命的成功，基督教再次被禁，教堂被没收，信众要么放弃信仰，要么转入秘密活动。

20 世纪 80 年代以后，宗教政策渐趋宽松，基督教再次呈“复兴”之势，至今仍处于发展之中。但从中国本位文化的角度来看，基督教仍然被视为外来宗教，如何使基督教融入中华文化（或者像一些布道者提出的“中华归主”，不是让基督教融入中华文化，而是以基督教改造中国文化），以免其在中国的传播重蹈历史覆辙，仍是关心文化发展和教会发展的学者们关注的论题。以往基督教在中国辗转流播的历史，尤其是唐代和元代基督教的成败得失，能够为我们思考中国基督教的现在与未来，提供一个“长时段”观察的视角。本研究已考察了在中原文化历史数百年间，基督教被视为外来宗教。今天的基督教怎么克服这问题，并宗教政策的宽容程度是决定未来基督教历史发展行程的关键。

附录

一、《序听迷诗所经》

尔时弥师诃说天尊序娑（婆）法云：异见多少？谁能说经义难息事？谁能说天尊在后显何在？停止在处其何？诸佛及非人、平章天、阿罗漠（汉）、谁见天尊：在于众生，无人得见天尊。何人有威得见天尊？为此，天尊面容似风。何人能得见风？天尊不盈少时，巡历世间居遍（遍）。为此，人人居带天尊气，始得存活，然始得在家安至心意到，日出日没已来居见，想心去处皆到。身在明乐静度，安居在天。皆诸佛为此风流转，世间风流无处不到。天尊常在静度快乐之处，果报无处不到。世间人等谁知风动？唯只闻声颠（韵），一不见形，无人识得面容端正若为，非黄、非白、非碧。亦无人知风居强之处。天尊自有神威，住在一处，所住之（处）无人捉得。亦无死生，亦无丽娑相值所。造天地已求（来），不曾在世间无神威力，每受长乐仙缘。人急之时，每称佛名。多有无知之人，唤神比天尊之类，亦唤作旨尊旨乐。人人乡俗语舌。我别天尊，多常在，每信每居，天尊与人意智不少，谁报佛慈恩？计合思量明知罪恶不习天通，为神力畜养人身到大，亦合众生等思量。所在人身命器息，总是天尊使其然。众生皆有流转，关身住在地洛，为此变造微尘。所有众生皆发善心。自纪思量，生者皆死，众生悉委。众生身命为风，无活，临命之时，风离众生。心意无风，为风存活。风离众生，有去留之时。人何因不见风去？风颜色若为？若绯若绿及别色。据此不见风若为。众生即道：“天尊在何处”？众生优“复”道：“何因不见天尊”？何因众生在于罪中？自于见天尊。天尊不同人身，复谁能见？众生无人敢近天尊。善福善缘众生，然始得见天尊。世间元不见天尊，若为得识众生自不见天（尊）。为自修福，然不堕恶道地狱，即得天（道，）得如有恶业众，堕落恶道，不见明果，亦不得天道。众生等好自思量，天地上大大，诸恶众生，事养者勤，心为国多，得赐官职，并赐杂菜，无量无量。如有众生不事天大，诸恶及不取进止，不得官职，亦无赐偿，即配徒流，即配处死。此即不是天大，诸恶自由至。为先身缘业种，果团圆（圃园）犯有（罪。）众生先须想自身果报，天尊受许辛苦，始立众生，众生理佛不远，立人身自专。善有善福，恶有恶缘。无知众生遂泥木驼众牛驴马等。众生虽造形容，不能与命。众生有智自量，缘果所有具见，亦复自知，并即是实。为此，今世有多有众生，遂自作众众作士，此事等皆天尊，遂不能与命俱。众生自被诳惑，乃将金造象、银神像及铜像，并泥神像及木神像，更

作众众诸畜产。造人似人，造马似马，造牛似牛，造驴似驴，唯不能行动，亦不语话，亦不吃食，（无）息无肉、无皮、无器、无骨。令一切由绪不为具说，一切（由）绪内略，说少见多。为诸人说，遣知好恶。遂将饮食，多中尝少，即知何食，有气味无气味。但事天尊之人为说经义，并作此经，一切事由大有叹处，多有事节由绪少。但事天尊人，及说天义，有人怕天尊法，自行善心，及自作好，并谏人好，此人即是受天尊教，受天尊戒。人常作恶，及教他人恶，此人不受天尊教，突堕恶道，命属阎罗王。有人受天尊教，常道我受戒，教人受戒。人合怕天尊，每日谏误一切众生皆各怕天尊，并绾摄诸众生死活，管带绾摄浑神。众生若怕天尊，亦合怕惧 圣上。圣上前身福弘，天尊补任，亦无自乃天尊耶？属自作圣上，一切众生，皆取圣上进止。如有人不取 圣上（进止），驱使不伏，其人在于众生，即是叛逆。倘若有人受 圣上进止，即成人中解事，并伏驱使，及好之人，并谏他人作好，及自不作恶，此人即成受戒之所；如有人受戒及不怕天尊，此人及一依佛法，不成受戒之所，即是叛逆之人。第三须怕父母，祇承父母。将比天尊及 圣帝以若。人先事天尊及 圣上及事父母不阙，此人于天尊得福不多。此三事一种：先事天尊，第二事 圣上，第三事父母。为此，普天在地并是父母行。据此，圣上皆是神生今世，虽有父母见存，众生有智计；合怕天尊及 圣上，并怕父母好受天尊法教，不合破戒。天尊所受及受尊教，先遣众生礼诸天佛，为佛受苦。置立天地，只为清净威力，因缘。圣上唯须勤伽习俊，圣上宫殿，于诸佛求得。圣上身，总是自由。天尊说云：所有众生，返（逆）诸恶等。返逆于（天）尊，亦不是孝。第二愿者：若孝父母并恭给，所有众生，孝养父母，恭承不阙，临命终之时，乃得天道为舍宅。（第三愿者。所有众生）为事父母。如众生无父母，何人处生？第四愿者：如有受戒人，向一切众生皆发善心，莫怀睚恶。第五愿者：众生自莫煞生，亦莫谏他煞。所以：众生命共人命不殊。第六愿者：莫奸他人妻子自莫宛。第七愿者：莫作贼。第八（愿者）：众生钱财见他富贵并有田宅奴婢，天（无）睚嫉。第九愿者：有好妻子并好金屋，（莫）作文证加谋他人。第十愿者：受他寄物，并（莫）将费用天尊。并处分事极多：见弱莫欺他人！如见贫儿，实莫回面！及宛家饥饿，多与食饮，割舍宛事！如见男努力，与努力，与须浆！见人无衣，即与衣著！作儿财物不至，一日莫留！所以：作儿规（亲）徒少，不避寒冻。庸力见若莫骂！诸神有威力，加骂定得灾鄙。贫儿如要须钱，有即须与；无钱可与，以理发遣，无中布施。见他人宿疹病，实莫笑他！此人不是自由如此疹病。贫儿无衣破碎，实莫笑！莫欺他人取物，莫枉他人！有人披诉，应事实莫屈断！有悖独男女及寡女妇中诉，莫作怨屈，莫遣使有怨实？莫高心，

莫夸张！莫传口合舌使人两相斗打一世已求莫经州县官告，无知答！受戒人一下（切）莫他恶，向一切众生，皆常发善心。自恶莫愿（他）恶！所以多中料少，每常造好向一切众生。如有人见愿，知受戒人写（经）；谁能依此经，即是受戒人；如有众生不能依，不成受戒人。处分皆是天尊；向诸长老及向大小迎，相谏（作）好，此为第一。天尊处分，众生依，天尊依。莫使众生煞，祭祀亦不遣煞命。众生不依此教自杀生，祭祀吃肉啖美，将灑祚神，即煞羊等。众生不依此教作好，处分人等。众生背面作恶，遂背天尊。天尊见众生如此，怜愍不少，谏作好不依。天尊当使凉风向一童女，名为末艳（玛利亚）。凉风即入末艳腹内，依天尊教，当即末艳怀身。为以天尊使凉风伺童女边。无男夫怀妊，令一切众生见，无男夫怀妊，使世间人等见，即道：“天尊有威力。”即遣众生信心清静，回向善缘。末艳怀后产一男，名为移鼠。父是向凉风，有无知众生即道：“若向风怀妊生产，但有世间下，圣上放 赦一纸去处，众生甘伏，据此，天尊在于天上，普署天地。”当产移鼠迷师诃，所在世间居见明果在于天地。辛星居，知在于天上，星大如车轮，明净所，天尊处，一尔前后，生于拂林园（国）乌梨师钹城中。当生弥师诃五时，经一年后语话，说法向众生作好。年过十二，求（来）于净处，名述难（约旦河）字，即向若昏入汤。谷（昏）（约翰）初时是弥师诃弟，伏 圣在于硤中居住，生生已来，不吃酒肉，唯食生菜及蜜，蜜于地上。当时有众生，不少向谷昏浑礼拜，及复受戒。当即谷昏遣弥师诃入多（述）难中洗。弥师诃入汤了后出水，即有凉风从天求（来）颜容似薄合，（白鸽）坐向弥师诃上。虚空中问道：“弥师诃是我儿，世间所有众生，皆取弥师诃进止！”所是处分皆作好。弥师诃即似众生天道为是天尊处分，处分世间下，众生休事属神。即有众当闻此语：休事属神，休作恶，遂信好业。弥师诃年十二及只年卅二已上，求所有恶业众生，遣回向好业善道。弥师诃及有弟子十二人遂受苦。回飞者作生，瞎人得眼，形容异色者迟差，病者医疗，得损，被鬼者趁鬼，跛脚特差。所有病者求向弥师诃边，把着迦沙并总得差。所有作恶人，不过向善道者，不信天尊教者，及不洁净贪利之人，今世并不放却嗜酒受肉，及事属神文人留在着遂诬或趯睹遂欲煞却。为此大有众生，即信此教，为此不能煞弥师诃。于后恶业（人）结朋扇趯睹信心清静人，即自平章，乃欲杀却弥师诃。无方可计，即向大王边恶说。恶业人平（章）恶事，弥师诃作好，更加精进，教众生。年过卅二，其习恶人等，即向大王毗罗都思边言，告毗罗都思前，即道：“弥师诃合当死罪！”大王即追，恶因缘（人）共证弥师诃向大王毗罗都思边：弥师诃计当死罪！大王即欲处分其人当死罪；我实不闻不见，其人不合当死。此事从恶缘人自处断。大王云：“我不能杀此（人。）”

恶缘（人）即云：“其人不当，死我男女（如何）”。大王毗罗都思索水洗手，对恶缘等前：“我实不能杀其人！”恶缘人等更重谕请：“非不杀不得！”弥师诃将身施与恶（缘人，）为一切众生，遣世间人等知，其人命如转烛，为今世众生布施，代命受死。弥师诃将自身与，遂即受死。恶业人乃将弥师诃别处，向沐上枋枋处，名为讷句（各各他），即木上缚着。更将两个劫道人，其人比在（左）右边。其日将弥师诃木上缚着五时。是六日斋，平明缚着，及到日西，四方暗黑，地战山崩。世间所有墓门并开，所有死人并悉得活。其人如此，亦（何）为不信经教？死活并为弥师诃其人。大有信心人即云。^①

二、《一神论》

问曰：“人是何物作？”答曰：“有可见无可见；何可在有作，何可无作。有可见则是天下从四色物作——地、水、火、风、神力作。”问曰：“有何四色作也？”答曰：“天下无一物不作；一神亦无一物不作；一神亦无在天下；无求请天下。譬如作舍：先求请作舍人处。求请此，并一神所举意即成。如怜一切众生，见在天下，怜敏畜生，一神分明见。天地并一神所作，由此处分。神力意度如风，不是肉身亦神识，人眼不见少许。神力所遣，神力所唤，物当得知。余物何处好不作，是何彼相兹。大有万物安置一神。举天下共神力。畜生虫鹿不解言语。无意智所以因此。若个万物二共一三共二不相似。一一天下不可见。是（以）人疑心中思余神。彼相分明万物作。更有神彼相谁不分明作万物。因此余神彼相。不分明万物作。所以可见万物亦无可见万物。向尽两种。一人作分明。譬人有两种。一种不可言得。一不可言得。一不可言得。未有两种神谁作此人物。亦不方谁得。天下有此两种神理别。一神作两种。安置一神。亦两种二天下作也。一个天下。譬如神合神识。更第二天地。似彼天下共魂魄。合天下谁共。身合有尽共。魂魄合常住无损伤，譬如魂魄不灭。神力种性，人魂魄还即转动。魂魄神识是五荫所作。亦悉见，亦悉闻；亦言语，亦动。魂魄种性，无肉眼不见，无肉手不作，无肉脚不行。譬如一与二两相须，日与火二同一性。由此知日中能出火，一物别性。日不燃，自光而自明。火燃自光，不（非）柴草不得自明，故知火无自光。譬如日火同一性，日自燃有明，火非柴草不能得明。犹此神力，能别同而同。别异而以（似）。此神力不用人力，自然成就，皆是一神之力。喻如魂魄五荫不得成就。此魂魄不得五荫故不能成。既无别作神。因此故。当得五荫手。然后天下常住不灭。万物莫不（成）就。由如魂魄执着。五味如五荫。为尺下魂魄美味。

^① 以上经文参见江文汉《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社1982年版，第74-78页；翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所1995年版，第81-106页。

魂魄知彼相似。譬如说言。魂魄在身。上如地中麦苗在（而）后生子。五荫共魂魄。亦言麦苗生子。种子上能生苗。苗子亦各固自然生。不求粪水。若以刈竟麦入窖。即不藉粪水。暖风出。如魂魄在身。不求觅食饮。亦不须衣服。若天地灭时，劫更生时，魂魄还归五荫身来，自然具足，更不求觅衣食，常住快乐，神通游戏，不切物资身。喻如飞仙快乐，若快乐身游戏，彼天下快乐亦如魂魄游在身上快乐。彼魂魄如容（客）在天下快乐处，于此天下五荫身共作容（客），同快乐彼于天下。喻如魂魄作容（客）此天下。亦是五荫身。此天下作容（客）。魂魄彼天下无忧快乐。为是天尊神力使然。如前（说）魂魄于身上气味。天尊敬重。一切万物分明见。天下须报报偿。如魂魄向依。魂魄共（五）荫作客主。天下常住。觅魂魄何许富在。前借贷五荫谁贫。彼此勿疑。若五荫贫不能偿债。如魂魄富饱贷债于五荫。五荫若贫魂魄富饱。因此无疑不能偿债。得此说言。五荫贫魂魄富饱。亦无别计真实。所以五荫总是泥土。魂魄少许。似身两共五荫共魂魄自一身。神知若知。亦无此天下知。虽两共先此处知亦彼天下知。更在后。亦如在。亦如在先作。胎中不住。所以知在先母胎中生。如此闻。须作者此天下。彼处作在后生时此天下。如是此天下生亦不生常住此处。为如此生能修善种果报。彼天下须者。皆得在先此天下种于后去。彼天下是何处。此处。须母胎。既预作若个万物。彼下天须。（此）天下须在前。此间须作分明宣说。但天下明，须眼所看之处，并须明见；亦有无量种语声音，亦须耳明听；无量种香，亦须鼻嗅香分明；无量种食，亦须口尝其味；无量种作，须手自作；此五荫说言，非此处作，是母胎中作，若忽然有此五荫，少一不具足。母胎中出。如天下人尽皆是母胎中所作。余处不能作。若见此处作。可作母胎中作。如彼天下须者。此间合作。此间若不合作。至彼处亦不能作。一切功德须此处作。不是彼处作。莫跪拜鬼。此处作功德。不是彼处。一神处分莫违。愿此处得作。彼处不得作。喻如作功德，先须此处作。不是彼处。布施与他物功德，此处施得，彼处虽施亦不得。发心须宽大，不得窄小。即得作宽；此处得作，彼处作不得。以此思量；毒心、恶意、怨酬、憎嫉物，须除却。此处除可得，彼处除不可得。身心净洁，恭敬礼拜，不犯戒行；此处作得，彼处作不得。至心礼拜天尊，一切罪业皆得除免；此处礼（拜）得，彼处礼（拜）不得。若有此天下去人。于此处种果报得具足。彼处虽种不得具足。于彼天下唯见快乐。亦不见阿谁。一种自圣化神。自圣化神力作在先。安置天下，然后彼天下去。须解无便宜。辛苦处于人一切于自家。辛苦处不觅功德。此大如（怨）人在先。知天尊谁置。唯事一神天尊。礼拜一神，一取一神进止。不是此意知。功德不是。余处功德。此处功德不是。功德处，喻如人作舍，预前作基脚，

先须牢固安置。若基脚不牢固，舍即不成。喻如欲作功德，先修行具戒备足，亦须知一神安置。人皆须礼拜，须领一神恩，然后更别作功德。此是言语赞叹功德。亦不是余功德亦须知。喻如说言，须作好善意。智里天尊何谁，别在功德处。不勤心时，如似人无意智欲作舍。基脚不着地。被风悬吹将去。如舍脚牢，风亦不能悬吹得。如功德无天尊证，即不成就。若人欲得见（现）一神，自身清净心见。尽须如是思量。如五荫有无量筋脉。一一各不相似。五荫身及魂魄一是自在。一切筋脉是处相固。于一切天下有数种。一与二皆须似一神。一共彼总一神所作。养育成就。皆须礼拜自言。常（住）不灭时节。总受处分。亦是春秋迎代。寒暑往来。四时成岁。将兼日夜。相添足浹辰。还缘一神贤圣智慧自然。常定无亏无盈。喻如善响自在故自然还自应。一神圆满自在。故自然清教具足。胜于诸天子。众从缘人闻有怨家。恶魔鬼迷惑。令耳聋眼瞎不得闻戒行。众人先自缘善神。先自有善业。为是愚痴缘（人）破恶魔鬼迷惑。未得晓中事。喻如人自抄录善恶。人还自迷惑不觉悟。不知神之福祚。乃如四足畜生。以是等故。心同四足。故难为解说。难得解脱。而无分别。是知四足爆裂等缘无识解。不解礼敬一神。亦不解祠祭。恶魔鬼与恶魔鬼相远（逐）使人迷惑。恶人恶怨家。无过恶魔鬼等。但有愚人皆是恶魔鬼等迷惑使堕恶道。以是因缘此人闻（间）怨家，莫过恶魔鬼迷惑人，故使有疾在于木石之上看神名字；以是故说：恶魔鬼名为是人间怨家。是以须知名字为人论说，使人知善恶浅深。若人不解思量者，还是缘恶魔鬼迷惑，不能修善；以是亦须思恶魔鬼。若人能静恶魔鬼，使逐（遂）觉悟，其恶魔鬼亦如天上习仙等同一种。以是自用恶故，回向恶道。喻如愚痴人，亦背善缘，自用恶故，转口便思恶见，缘恶见。故引人即是一神及诸众生等恶怨家无异，便遂飘落，离于大处。缘神恶故，非独一身不离三界，亦出离众善眷属，因即名恶魔鬼；改名娑多那。喻如胡号名魔鬼。以是故恶魔鬼等同一字。亦如恶魔鬼有回向恶道。亦如迷惑众人回向恶。愚痴（人）皆缘恶魔鬼迷惑。故回心向恶者。名字同鬼。亦如魍魉。并皆回向恶道。遂便出离于天堂。天下恶所是其住处。依其神住。说言恶风还在天下。恶行还如魔。是人间怨家。乐着恶处住者。然其下处恶中最大号名参怒，自外次第号为鬼也。然此鬼等即与恶魔鬼离天堂，其明同归恶道。缘参怒常设数种亚方便，迷惑众人，故使其然也。恶魔鬼嫉妒众人为善，以是缘不令人尊敬一（神）故；恶魔鬼专思为恶，故还欲迷惑众生人，使堕恶道。以是恶魔鬼迷惑故，愚痴人等无心尊敬一神，信邪倒见。故先堕三恶道中恶魔鬼中，后于天下生人间，边地下贱中生。以是一愿成劫，万劫法恒常住，永无异时。无恶魔鬼缘恶虽（唯）见恶为思恶，故（故）恶中将向恶处。但四天下常令念善愿成好者，一（神）是也。四天下思恶，迷惑

众人，使堕恶道者恶魔也。是故一神始末（未）愿总成圣。（《一天论 第一》）

万物见一神。一切万物既是一神一切所作，若见所作；若见所作之物，亦共见一神不别。以此故知一切万物并是一神所作。可见者，不可见者，并是一神所造。之时当今，现见一神所造之物，故能安天立地，至今不变。天无柱支托，若非一神所为，何因而得久立不从上落？此乃一神术妙之力。若不（是）一神所为，谁能永久住持不落？以此言之，知是一神之力，故天得独立。以譬喻则知一神神妙之力。既是神力，故知天无梁柱，天（亦）得独立。天既无梁柱托独立，则知天不独立，一神力为此，则若可见天梁天柱。则知一神之力不须梁柱墙壁。人见在（无）天地安置处，人亦无安置处，因此道是无安置处。安置为是水上安置。水何处安置？风上安置。尔许时不崩不落，转运万事，不见一物，但有神力，使一切物，皆得如愿。譬如人射箭，唯见箭落，不见射人。虽不见射，之箭不能自来，必有人射。故知天地一神任力，不崩不坏。由神力故能得久立，虽不见持捉者，必有以神妙捉者。譬如射人力既尽箭便落地，若神力不在，天地必坏；由是神力，天地不败，故天地并是一神之力。天不堕落，故知一神妙力不可穷尽。其神力无余神。唯独一神既有，不见亦有二见。譬如左右两手两脚，或前或后，或上或下，相似不别。又如一神一机内出一神斟酌因此而言。故知无左无右，无前无后，无上无下，一神共捉一个物，无第二亦无第三。不可作得，亦无作师，亦无捉人，亦无作人。见一神住立天地，不见捉天地，而能养活一切众生，则是可见。譬如一个舍，一个主人。身一魂魄。若舍饶主，则舍不得好。一人身饶魂魄，则人不得为善。故人魂魄无二，亦无三。譬如一个舍，一舍主，无两主，亦无三。天地唯有一神，更无二，亦无三。一神在天地不可（见，）亦如魂魄在人身，人眼不可见。魂魄在身既无可执见，亦如（一神在）天下不可见。魂魄在身，人皆情愿执见；大智之圣等虚空，不可执。唯一神遍满一切处，将魂魄在身中自檀意亦如此。天下有一神在天堂无接界：总是一神亦不在一处，亦不执着一处，亦无接界一处，两处，第一第二时节可接界处。喻如从此至波斯，亦如从波斯至拂林，无接界时节，如圣主风化见今，从此无接界，亦不起作，第一第二亦复不得。此一神因素（因此一神）毁无接界亦无起作；一切所有天下亦无接界，亦无起作，亦无住所，亦无时节；不可问，亦非问能知。一神何处？一神所在无接界，亦无起作。一神不可问何时作（何）时起，亦不可问得，亦非问所得。常住不灭，常灭不住。一神所在，在于一切万物常住。一神无起作，常住无尽。（一神）所在处亦常尊在，无（见）亦常尊在。一神作经律亦无别异，自圣亦无尽，天下无者天尊作，天尊处。天下有者并可见，亦有无可见。譬如见魂魄，人不可得见；

有可见欲，似人神识，一切人见二种，俱同一根。喻如一个根共两种苗。譬如一人共魂魄并神识共成一人。若人（无）无身不具足；人无魂魄，人亦不具足；人无神识亦不具足。天下所见独自无具足；天无可见独自亦具足。天下在两种一根。若有人问：有何方万物一神（作）知？又不见者在？如此语：此万物不能见者天下在，如一神所使者；如许个数几许多人起作，天下万物尽一四色。（《喻（谕）》第二）

世尊曰：“如有人布施时，勿对人布施；会须遣世尊知识，然始布施。若左手布施，勿令右手觉。若礼拜时，勿听外要眼见，外人知闻；会须一神自见，然始礼拜。若其乞愿时勿漫，乞愿时先放人劫，若然后向汝处作罪过，汝亦还放汝劫。若放得，一（神）即放得。汝知其当家放得罪，一还客怒鬻数。有财物不须放置地上，惑（或）时坏劫；惑（或）时有贱盗将去。财物皆须向天堂上，必竟不坏不失。计论人时两个性命天下一，一天尊，二即是财物。若无财物，吃着交阙，勿如此三思。喻如将性儿子被破凶贼，即交无吃，着何物？我语汝等：唯索一物，当不一神处乞，必无罪过，若欲着皆得称意，更勿三思。一如（知）汝等摠（总）是一弟子，谁常乞愿在天尊近，并是自犹自在；欲吃欲着，此并一神所有。人生看（着）魂魄上衣，五荫上衣；惑（或）时一所与食饮，或与衣服，在余神总不能与。唯看飞鸟，不种亦不刈，亦无仓窖可守。喻如一花在碛里，食欲不短，无犁作，亦不言衣裳，并胜于诸处，亦不思量自记。从己（已）身上明，莫看余罪过，唯看他家身上正身。自家身不能正所以欲得成余人。似如梁柱着（在）自家眼里，倒向余人说言：“汝眼里有物。除却！”因合此语：假矫！先向（自）除眼里梁柱，莫净洁安（它）人。似苟言语，似（以）真珠莫前辽：人此人似睹（猪），恐畏踏人（之），欲不堪用。此辛苦于自身不周遍，却被嗔责，何为不自知？从一（神）乞愿，打门他与汝开。所以一神乞愿必得，打门亦与汝开。若有乞愿不得者，亦如打门不开，为此乞愿不得妄索，索亦不得。自家身上有（害）者，从汝等？于父边索饼即得；若从索石，恐畏自害即不得。若索鱼亦可；若索蛇，恐螫汝，为此不与。作此事，亦无意智，亦无善处。向怜爱处亦有善处，向父作此意，是何物、意，如此索者，亦可与者，亦不可不与者。须与不与二是何物？儿子索亦须与，一（神）智里（无）有意智亦无意智处，有善处有罪业处不相和。在上须台举亦不须言。索物不得，所以不得，有不可索。浪索不得。你所须者余人索；余人（所）须亦你从索。余人于你上所作，你还酬偿。去于恶道，喻如正口道，遣汝往天上，彼处有少许人。于宽道上行，向在欢乐，如入地狱。亦有人语于余语，善恶如此一样。汝等智（知），为汝命，能听法来。并弥师诃

作如处分。觉道径由，三年六个月，如此慰问团行如学生，于自家死亦得上悬高。有石忽人，初从起手，向死预前三日早约束竟，一切人于后欲起从死，欲上天去，喻如圣化作也。营告此天下亦作期限。若三年六个月满。是汝处分。过去所以如此，彼石忽人执亦如（此）从自家身上作语。是尊儿口论。我是弥师诃。何谁作如此语。此非是弥师诃。诳惑。欲捉。汝作方便。为此自向拂林。寄悉在时。若无寄悉捉道理亦无不敢死。若已被执捉。配与法家，子细勘问。从初上悬高，若已付法。方便别勘当。所以上悬高。汝等语当家有律文。据当家法亦合死，所以从自身作此言。谁道我是世尊，息论。实语时此鲛家不是汝自家许。所以阿谈。彼人元来在。从一切人所以知是人在。谁捉（提）身诈言，是世尊。忽如此可见也。亦吃彼树。尊处分勿从。吃作如此心吃。若从吃时即作尊。明于自家意似作世尊。所以是人不合。将自家身诈作神合死。所以弥师诃不是尊。将身作人有尊。自作于无量圣化。所作不似人种。所作尊种。亦有爱身。是彼鲛家。所以共阿谈一处。汝等处（分）所以。鲛家旧（种）在。亦不其作。不期报知。唯有羊将向牢处去。亦无作声。亦不唱换。作如此无声，于法当身上。自所爱以受汝。阿谈种性输与他。喻如弥师诃于五荫中死。亦不合如此于命终。所以无意智鲛家。亦如此阿谈种免死。从死亦非不合死。于相助圣术。于弥师诃得免。如此方便。受弥师诃于辛苦处。受他不是无气力。受亦无气力处作。执法上悬高。于彼时节。所以与命。地动山崩。石罄上甃踣躄壁。彼处张设圣化孛作两段。彼处有墓自开。闻有福德死者。并从死得活。起向人处来。亦有十四日一月。亦无时日不见暗所。圣化为此三时日如此。喻如暗里一切物。人眼不能得见。圣化可（耳）闻眼见。所以弥师诃上悬高。求承实世尊。喻如说书。当向暗处。弥师诃五音身人。世尊许所以名化姚瞿。执捉法从家索。向新片布里裹。亦于新墓田里。有新穿处山擘裂。彼处安置大石。盖石上搭印。石忽缘人使持列守掌。亦语弥师诃有如此言。三晶内于死中欲起。莫迷。学人来时。汝灵柩勿从被偷。将去语讫。似从死中起居。如此作时。石确认人三（日）。内（纳）弥师诃。喻如墓田彼印从外相。喻如从起手从女生。亦不女身从证见处。此飞仙所使世尊着白衣。喻如霜雪。见向持更处。从天下来此大石。（石）在旧门上。在开劫。于石上坐。其持更者。见状似飞仙。于墓田中来。觅五荫不见。自曰遂弃墓田去。当时见者向石忽人具论。于石忽人大赐财物。所以借问逗留。有何可见。因何不说。此持更人云。一依前者所论弥师诃，从死起亦前者说。女人等就彼来处依法。石忽人于三日好看向墓田。将来就彼分明见，弥师诃发迷（途）去。故相报信向学人处。喻如前者女人。于天下寄信（女）。妄报于阿谈。因有此罪业。向天下来。喻如女人向墓田来。

弥师诃见言是实。将来于学人就善处。向天下来，于后就彼来将信去也。弥师诃弟子分明处分。向一切处。将我言语示语一切种。人来向水字于父、子、净风。处分具足。所有我迷（途）汝在。比到尽天下。闻有三十日中，于弥师诃地上。后从死地起。于一切万物所有言话。并向汝等具说。亦附许来。欲得净风天向汝等。弥师诃从明处窺看见。天上从有相。大慈风中坐。为作大圣化，于天下示（亦）见。恶魔起恶妒。向人上从如供养掷下于地、世尊所得并于一切辛苦处。亦于恶魔起手向人配。惣（总）不堪用。所以受大辛苦。恐慌畏将人远离世尊。向弥师诃（起）手。一切人有信，共向世尊来。若无信者。向如此言。所以眼不能见。所作者。由来具足。亦如是。此人即今见在。生人亦不疑虑。意中恐不（不恐）死。喻如前者人死。如许人等谁死者。有信向弥师诃处。亦不须疑虑。起从黄泉。一切人并得起。于后弥师诃向上天十日。使附与弟子。度与净风。从天上看弟子分明具见度（与）净风。喻如火光住在弟子边。头上欲似舌舌。彼与从得净风。教一切人。种性处有弥师诃。天下分明几得天尊处分。谁是汝父来向天下。亦作圣化。为我罪业中于己（己）自由身上受死。五荫三日内从死起。凭天尊气力。尚上天来。末（未）也闻。此天下是弥师诃自誉处。起于一切人。有死者从起于天下。向未闻亦于天下向弥师诃处分。起从黄泉向实法处。生欲与一切人。喻如思量时。此天下亦报偿。亦有信者向弥师诃处。取礼拜世尊者于弥师诃父处。将向天堂至常住处。亦与长命快乐处。于彼弥师诃处。无行不具足。受处分世尊。喻如自父。不礼拜乃向恶魔礼拜。有不净洁处。意喜取汝处分。于黑暗地狱。发遣去。常处共恶魔鬼同。永去善处。明见于天下。教诏处分所教亦具足兮。向自家弟（子）不是人种。世尊种性。所以弟子向弥师诃名。有患并疗得差在。恶魔鬼傍名拔脱。从人处死得活。列此作个是普天下。使弥师诃弟子作怨字。一切（人）亦共一（切）处。相竟得胜于弥师诃弟子。得亦于先石忽人。所以不受处。无数中辛苦处。示（亦）竟所以至末（未）间。石忽不他。所以拂林。向石国伊大城里。声处破碎。去亦是向量从。石忽人被煞。余百姓并被抄掠将去。从散普天下，所以有弥师诃弟子。有言。报知于世尊，及事从世尊。一切人为怨家。大小列无余计较。唯有运业能得。弥师诃弟子并煞去来祚。可以遣具足受业。此云向说世亲圣化预知。后于无量时预前须自防备。汝等谁事世尊。自筹量较计。恶说欲非来。是好事亦不具足得汝情愿。世尊共人相和。一切王打百姓自由。在拂林向波斯律法如此。作怛索惣煞。诸声打破。破作丘坑亦不须放。向自家国土。有谁事弥师诃者。亦道名字分明见。是天下所作处。世尊化术。异种作圣化。计较筹量。亦是他家所作。唯有世尊情愿具足。欲此诸王等圣主。谁向拂林谁向波斯并死。

亦是恶律法。于所著者为但索到不堪处。所以一切拂林如今并礼拜世尊。亦有波斯少许人。被迷惑行与恶魔鬼等。所作泥素形象礼拜者。自余人惣（总）礼拜世尊翳数弥师诃并云。此等向天下世尊圣化行。亦无几多时。所以分明自尔（示）已来。弥师诃向天下见也。向五荫身六百四十一年不过。已于一切处。谁有智慧者。此变见并化术若为。向天下少时。闻亦不是人处傍能处。所以天尊神力因于一切人智。一切万物见在者。惣（总）是一神神力。所以弥师诃自家弟子选将去也。汝等发遣向天下。我所有言教。并悉告知。不是圣主国王。能自作富贵种性人中选弟子。所以于贫贱无力小人中选取。是弥师诃情愿法。所是汝许语。自余一切具足。亦于一切人知此是一神所作。所以知是言法亦是一神自家许。一切人谁欲解。于一神处分具足。于魂魄上天堂。亦段依法行所以可见。不是虚诞。亦不是迷惑。亦不妄语。不（亦）无罪业。法须如此一切人。浪行者其作罪业从错道行。亦从罪业里欲得回实。亦须依一神道上行，取一神处分。自余无别道。人须向天堂。唯识一天尊亦处分。其人等人受一神处分者。若向浪道行者恐畏人。承事日月星宿。火神礼拜。恐畏人。承事恶魔鬼叉罗刹等。随（堕）向火地狱里常住所。为向实处。亦不须信大。作信业不依一神处分。唯有恶魔共夜叉罗刹诸鬼等。其作经文一神律法书写。于天下劫欲末时。恶魔即来。于人上共作人形。向天下处分现见。于迷惑术中作无量种罪业。作如此损伤一切人。离一神远近已（己）身处安置。所以如此说言。我是弥师诃。三个年六月治化。于后三年六个月。所有造诸恶业恶性行人者。可得分明见。谁向前实处作功德者。亦有无信向天尊处分者。唯有恶魔鬼等。作人形现者。弥师诃与一神天分明见。向末世俗死人皆得起依处分。所以于汝向有信者作诸功德者，谁依直心道行者。得上天堂。到快乐处无有尽时。所有万识一神直道。向好经不行。亦不取一神处分作罪业者。于恶魔夜叉诸鬼所礼拜者。向地狱共恶鬼等一时随（堕）入地（狱）。常在地狱中。住辛苦处。于大火中火永住无有尽时。有欲得者听此语能作，亦皆听闻亦是作。若有不乐者可自思量。共自己魂魄一处。若有不乐不听者。即共恶魔一处。于地狱中永不得出。（《世尊布施论》第三）^①

三、《大秦景教宣元本经》

祝曰：

清静阿罗诃，清静大威力，清静

大秦景教宣元至本经

^① 参江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社1982年版，第79-90页。

时景通法王。在大秦国那萨罗城。和明宫宝法云座。将与二见。了决真源。应乐咸通。七方云集；有诸明净土，一切神天等妙法王、无量觉众，及三百六十五种，异见中民。如是族类，无边无极。自嗟空昧，久失真源，罄集明宫，普心至仰时，景通法王端严进念，上观空皇，亲承印旨，告诸众曰：“善来法众，至至无来，今可通常，启生灭死，各圆其分。静谛我宗，如了无元，碍当随散，即宣玄(化)匠帝真常旨(者)。无元，无言。无道，无缘，妙有非有，湛寂然吾/常然。^①

[以上为《宣元本经》写本卷首十行。在写本中，后文残缺。]

[以下来自洛阳《大秦景教石经幢》。]

吾闻太阿罗河开元开异，生无心浼，藏化自然，浑元发无，发无性无，动灵虚空置(買)，因缘机轴。自然著为象本，因缘配为感乘。剖判参罗，三生七位，浼诸名数，无力任持；各使相成，教了返元真体。天为匠无作，以为应旨，顺成不待而变，合无成有，破有成无，诸所造化，靡不依由，故号玄化匠帝元觉空皇。隐现生灵，感之善应：异哉灵嗣，虔仰自动化，迷本匠王，未晓阿罗河，功无所街，施无所仁，包浩察微，有众如一。观诸浼有若之一尘，况是一尘亦非尘。见非见，悉见见故，无界非听，悉听听故；无界无力，尽持力故。无界无向，无像无法，所观无界无边，独唯自在；善治无方，镇位无际；妙制周临，物象咸措。唯灵感异，积昧亡途。是故，以善教之，以平治之，以慈救之。夫知改者，罪无不捨。是谓匠帝能成众化，不自化成，是化终迁。唯匠帝不亏，不盈，不浊，不清，保任真空，常存不易。……弥施诃应大庆原灵故慧圆悟之空有不空无于空不滞……卢河那体究竟真凝常乐生命是知匠帝为无竟逐不……数晓人大晤了，皆成益昧，民滞识是，见将违，盖灵本浑……了己终亡焉。听为主故，通灵伏识，不遂识迁……下备八境，开生三常，灭死八境之度，长省深悔，警慎……景通法王说之既已，普观众晤于其会中，诠以慧……诸界但有人受持读诵，信解勤行，当知其人德超……如海溢坳，平日升暗，灭各证太，寂晓自在，常喜涤……^②

[以下为《宣元至本经》写本卷末三十行]

□□□□□□□□□□□□□□不灭除。若受□□□魔鬼道。无仇阂莫非法王。法王善用谦柔。故能摄化万物。普救群生。降伏魔鬼。妙道能包容万物之奥道者。虚通之妙理。群生之正性。奥深密也。亦两灵之府也。妙道生成万物。囊括百灵。

① 以上经文来自赵晓军《洛阳新出大秦景教石经幢校勘》，《河南科技大学学报》(社会科学版)，2007年第3期；《大秦景教宣元本经》，江文汉《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社1982年版，第67页；翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所1995年版，第152-154页。

② 以上经文来自冯其庸：《大秦景教宣元至本经全经的现世及其他》，葛承雍主编：《景教遗珍-洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009年版，第62-63页。

大无不包。故为物灵府也。善人之宝。信道善人。达见真性。得善根本复无极。能宝而贵之。不信善之徒。所不（可）保保守持也。流俗之人。耽滞物境。性情浮慧。岂能守持两灵。遥叩妙明。夫美言可以（加）市人。尊行可以加人，不信善之徒。心行浇薄。言多佞美。好为饬辞，犹如市井（人）。更相觅利。又不能柔弱麾谦。后身先物。方自尊高乱行。加陵于人。不信善之徒。言行如果。真于道也不亦远乎。神威无等。不弃愚鄙。恒布大慈（莫）如大圣法王。人之不善奚弃之。有奚何也言。圣道冥通光威尽察。救物弘普。假使群生不善。何有可弃心。明慧慈悲。覆被接济无遗也。夫信道可以驱除一切魔鬼。长生富贵。永免大江漂迷。所以贵此道者何耶。只为不经。一日求之则得此言。悟者目击道。有迷（者）于累劫不复也。假使原始以来生死罪谴。一得还源。可以顿免。有此神力不可思议。故为天下人间所尊也。凡举圣以勗行人。明动不乖宁。是依信之方。妙契以源。不失真照。妙理真宗。照不乖宁。虽涉事有。而即有体定。内真虽照而无心。外真虽涉而无事也。

《大秦景教宣元至本经》一卷

开元五年十月廿六日。法徒张驹^①

四、《大秦景教大圣通真归法赞》

敬礼大圣慈父阿罗诃。皎皎玉容如日月。巍巍功德超凡圣。德音妙义若金铎。法慈广被亿万生。众灵昧却一切性。身被万毒失本真。惟我大圣法皇。高居无等界。圣慈照入为灰尘。驱除魔鬼为目障。百道妙治存平仁。我今大圣慈父。能以慧力救此亿兆民。圣众神威超海法。使我瞻拜心安诚。一切善众普尊奉。同归大法乘天轮。

敬礼

瑜罕难法王位下。

以次诵天宝藏经、多惠圣王经、阿思瞿利律经。

《大秦景教大圣通真归法赞》一卷。

沙州大秦寺法徒索元。定传写教读。

开元八年五月二日^②

五、《志玄安乐经》

闻是至言时，无上（一尊弥施诃与众脱出爱）河，净虚堂内与者（俱。岑稳

^① 以上经文来自江文汉：《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社 1982 年版，第 67-68 页；翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所 1995 年版，第 152-154 页。

^② 以上经文来自江文汉《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社 1982 年版，第 91-92 页；翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所 1995 年版，第 162-164 页。

僧伽与诸人)众,左右环绕,恭敬侍(坐,普心至仰,时岑稳僧)伽从众而起,交臂(而进,作礼赞白弥施诃言:)"我等人众,迷惑固(久;原修胜道,不审以)何方便救护,有情(大众,皆可得安乐道?"一尊)弥施诃答言:"善(哉斯问,善哉斯问!汝欲众)生求预胜法,汝(当审听,与汝宣言:一切有情,)一切品类,皆有安(乐道。然含生沉埋不见,)如水中月,以水浊故,不生影像。如草中火,以草湿故,不见光明。含生沉埋,亦复如是。岑稳僧伽!凡修胜道,先除动欲,无动无欲,则不求,不为。无求无为,则能清能净。能清能净,则能悟能证。能悟能证,则遍照遍境。遍照遍境,是安乐缘。岑稳僧伽!譬如我身,奇相异志,所有十文,名为四达。我于四达,未尝自知,我于十文,未尝自见。为化人故,所以假名,于真宗实无知见何以故?若有知见,则为有身;以有身故,则怀生想;怀生想故,则有求为;有所求为,是名动欲;有动欲者,于诸苦恼,犹未能免;况于安乐,而得成就?是故我言:无欲无为,离诸染境,入诸净源。离染能净,故等于虚空,发惠光明,能照一切。照一切,故名安乐道。复次,岑稳僧伽!我在诸天,我在诸地,或于神道,或于人间,同类异类,有识无识,诸善缘者,我皆护持,诸恶报者,我皆救拔。然于救护,实无所闻,同于虚空,离功德相。何以故?若有功德,则有名闻,若有名闻,则为自异;若有自异,则同凡心。同凡心者,于诸矜夸,犹未度脱;况于安乐,而获圆通?是故我言:无德无闻者,任运悲心,于诸有情,悉令度脱。资神通故,因晤正真;晤正真故,是安乐道。复次,岑稳僧伽!我于眼法,见无碍色;我于耳法,闻无碍声;我于鼻法,知无碍香;我于舌法,辨无碍味;我于身法,人无碍形;我于心法,通无碍知。如是六法,具足庄严,成就一切。众真景教;皆自无始,暨因缘初,累积无边,啰稽浼福。其福重极万亿,图齐帝山,譬所莫及,然可所致方始善众,会合正真。因兹惠明,而得遍照,玄通升进,至安乐乡,超彼凝固无转生命。岑稳僧伽!如是无量,啰稽浼福,广济利益,不可思议。我今自念,实无所证。何以故?若言证,则我不得证;则我不得称无碍也。是故我言:无欲、无为、无德、无证,如是四法。不炫己,能离诸言说。柔下无忍,潜运大悲。人民无无边欲,令度尽于诸法中,而获最胜。得最胜,故名安乐道。

尔是岑稳僧伽重起作礼赞言:"大哉无上一尊!大哉无上一尊!乃能演说,微妙胜法,如是深奥,不可思议。我于其义,犹未了悟。愿更诲谕。向者尊言,无欲,无为,无德,无证,如是四方(法)名安乐道。不审无中云何有乐?"一尊弥施诃曰:"妙哉斯问,妙哉斯问!汝当审听,与汝重宣:但于无中,能生有体。若于有中,终无安乐何以故?譬如空山,所有林木,数条散叶,布影垂阴。然此

山林，不求鸟兽；一切鸟兽，自求栖集。又如大海，所有水泉，广大无涯，深浚不测。然此海水不求鳞介，一切鳞介自住其中，含生有缘。求安乐者，亦复如是。但当安心静住，常习我宗，不求安乐，安乐自至。是故无中能生有法。”

弥施诃又告岑稳僧伽及诸大众曰：“此经所说，神妙难思。一切圣贤，流传法教，莫不以此深妙真宗，而为其本。譬如有目之类将游行，必因日光，方可远见。岑稳僧伽！此经如是，能令见在，以及未来有善心者，见安乐道，则为凡圣诸法本根。若使复有人，于此经文闻说，欢喜，亲近，供养，读诵，受持，当知其人及祖乃父，非一代二代，与善结缘，必于过去，积代善根，于我教门，能生恭敬，因兹获佑，故怀愿乐。譬如春雨霑洒，一切有根之物，悉生苗芽；若无根者，终不滋长。岑稳僧伽！汝等如是，能于我所，求问胜法，是汝等数代，父祖亲姻戚，善尤多转及於汝。”

岑稳僧伽恭敬悲贺，重起作礼，上白尊言：“大慈大悲，无上一尊，乃能如是仁爱于我，不以愚蒙，曲成赞诱。是则为我及一切众，百千万代，其身父母，非唯今日得安乐道。但我等积久沉沦昏浊，虽愿进修，卒未能到。不审以何方便作渐进缘？”

一尊弥施诃曰：“如是如是，诚如汝言。譬如宝山，玉林珠果，鲜明照耀，甘美芳香，能疗饥渴，复痊众病。时有病人，闻说斯事，昼夜想念，下离菓林。然路远山高，身羸力弱，徒积染愿，非遂本怀。赖有近亲，具足智功，为施梯橙，引接辅持，果克所求，乃蠲固疾。岑稳僧伽！当来众心，久缠惑恼，闻无欲果，在安乐山，虽念进修，情信中殆，赖善知识，作彼亲近，巧说训喻，使成梯橙，皆能悟道，销除积迷。当有十种观法，为渐修路。云何名为十种观法？一者：观诸人间，肉身性命，积渐衰老，无不灭亡。譬如客店，暂时假宿，施床席，具足珍羞，皆非我有，岂关人事？会当弃去，谁得久留？二者：观诸人间，亲爱眷属，终当离坼，难保会同。譬如众叶，共生一树，风霜既至，枝干即凋，分散零落，略无在者。三者：观诸人间，高大尊贵，荣华兴盛，终不常居。譬如夜月，圆光四照，云雾递起，晦朔迁移。虽有其明，安可久恃？四者：观诸人间，强梁人我，虽欲自益，反为自伤。譬如虫蛾，逢见夜火，旋飞投掷，将以为好；不知其命，灭在火中。五者：观诸人间，财宝积聚，劳神苦形，竟无所用。譬如小瓶，才容升升，酌江海水，将注瓶中，盈满之外，更无所受。六者：观诸人间，色欲耽滞，从身性起，作身性冤。譬如蠹虫，化生木内，能伤木性，唯食木心，究竟枯朽，渐当摧折。七者：观诸人间，饮酒淫乐，昏迷醉乱，不辨是非。譬如清泉，鉴照一切；有形之物，皆悉洞明；若添淤泥，影像顿失，但多秽浊，诸无可观。八者：

观诸人间，犹玩戏剧，坐消时日，劳役精神。譬如狂人，眼花妄见。手足攀挠，尽夜不休。筋力尽疲，竟无所获。九者：观诸人间，施行杂教，唯事有为，妨失直正。譬如巧工，克作牛畜，庄严彩画，形貌类真，将为田农，终不收获。十者：观诸人间，假修善法，唯求众誉，不念自欺。譬如蚌蛤，含其明珠，渔者破之，采而死。但能美人，不知己苦。观此十种，调御身心。言行相应，即无过失，方可进前，四种胜法。云何四种？一者：无欲。所谓内心，有所动欲，求代上事，作众恶缘。必须制伏，莫令辄起。何以故？譬如草根，藏在地下，内有伤损，外无见知。见是诸苗稼，必当凋萃。人亦如是，内心有欲，外不见知；然四支七窍，皆无善气，增长众恶，断安乐因。是故内心，行无欲法。二者：无为。所谓外形，有所为造，非性命法，逐虚妄缘。必当舍弃，勿令亲近。何以故？譬如乘船，入大海水，逐风摇荡，随浪迁移。既忧沉没，无安宁者。人亦如是，外形有为，营造俗法，唯在进取，不念劬劳。于诸善缘，悉皆忘废。是故外形，履无为道。三者：无德。于诸功德，不乐名闻。常行大慈，广度众类。终不辞说，将为所能。以何故？譬如大地，生养众物，各随其性，皆合所宜。凡有利益，非言可尽。人亦如是，持胜上法，行景教因，兼度含生，便同安乐，于彼妙用。竟无所称，是名无德。四者：无证于诸实，无所觉知。妄弃是非，混齐德失。虽曰自在，邈然虚空。何以故？譬如明镜，鉴照一切，青黄杂色，长短众形，尽能洞微，莫知所以。人亦如是，晤真道性，得安乐心，遍见众缘，悉得通达。于彼觉了，忘尽无遗。是名无证。”

弥施诃又曰：“若复有人，将入军阵，必资甲仗，防卫其身。甲仗既坚，不惧冤贼，唯此景教，胜上法文，能为含生，御烦恼贼。如彼甲仗，防护身形。若复有人，将渡大海，必资船舶，方济风波。船舶既破，前岸不可到。惟此景教，胜上法文，能与含生，度生死海。至彼道岸，安乐宝香。若复有人，时逢疫病，病者既众，死者复多。若闻反魂，宝香妙气，则死者反活，疾苦消愈，惟此景教，胜上法文，能令含生，反真智命。凡有罪苦，咸皆灭除。若有男女，依我所言，勤修上法，昼夜思惟，离诸染污，清净真性，湛然圆明，即知其人，终当解脱。

是知此经所生利益，众天说之，不穷真际。若人信爱，少分修行。能于明道，不忧诸难；能于暗道，不犯诸灾。能于他方异处，常得安乐，何况专修？汝等弟子，及诸听众，散于天下，行吾此经，能为君王安护境界。譬如高山，上有大火，一切国人，无不睹者。君王尊贵，如彼高山；吾经利益，同於大火。若能行用，则如光明，自然照耀。”

岑稳僧伽重起请益。弥师诃曰：“汝当止止，勿复更言。譬如良井，水则无

穷。病苦新愈，不可多饮。恐水不消，便成劳复。汝等如是，善性初兴，多闻致疑，不可更说。”时诸大众，闻是语已；顶受欢喜，礼退奉行。^①

六、《大秦景教流行中国碑颂并序》

大秦景教流行中国碑颂并序

大秦寺僧景净述

秦尼斯坦教父、区主教并长老亚当

粤若常然真寂，先先而无元，窅然灵虚，后后而妙有。总玄枢而造化，妙众圣以元尊者，其唯我三一妙身无元真主阿罗诃欤？判十字以定四方，鼓元风而生二气。暗空易而天地开，日月运而昼夜作。匠成万物，然立初人。别赐良和，令镇化海。浑元之性，虚而不盈。素荡之心，本无希嗜。

泊乎娑殚施妄，钿饰纯精。间平大于此是之中，隙冥同于彼非之内。是以三百六十五种，户随结辙。竞织法罗，或指物以托宗，或空有以沦二，或祷祀以邀福，或伐善以矫人。智虑营营，思情役役。茫然无得，煎迫转烧，积昧亡途，久迷休复。于是我三一分身景尊弥施诃戢隐真威，同人出代。神天宣庆，室女诞圣于大秦。景宿告祥，波斯睹耀以来贡，圆廿四圣有说之旧法，理家国于大猷。设三一净风无言之新教，陶良于正信。制八境之度，炼尘成真。启三常之门，开生灭死。悬景日以破暗府，魔妄于是乎悉摧。棹慈航以登明宫，含灵于是乎既济。能事斯毕，亭午升真。经留廿七部，张元化以发灵关。法浴水风，涤浮华而洁虚白。印持十字，融四照以合无拘。击木震仁惠之音，东礼趣生荣之路。存须所以有外行，削顶所以无内情。不蓄臧获，均贵贱于人。不聚货财，示罄遗于我。斋以伏识而成，戒以静慎为固。七时礼赞，大庇存亡。七日一荐，洗心反素。真常之道，妙而难名。功用昭彰，强称景教。惟道非圣不弘，圣非道不大。道圣符契，天下文明。

太宗文皇帝光华启运，明圣临人。大秦国有上德曰阿罗本，占青云而载真经，望风律以驰艰险，贞观九祀，至于长安。帝使宰臣房公玄龄。总仗西郊，宾迎入内，翻经书殿，问道禁闱，深知正真，特令传授。贞观十有二年秋七月诏曰：道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生。大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京，详其教旨，玄妙无为，观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌，济物利人，宜行天下。所司即于京义宁坊造大秦寺一所。度僧二十一人。

宗周德丧，青驾西升。巨唐道光，景风东扇。旋令有司将帝写真转模寺壁。天

^① 引自江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社1982年版，第68-73页。

姿泛彩，英朗景门。圣迹腾祥，永辉法界。

按《西域图记》及汉魏史策，大秦国南统珊瑚之海，北极众宝之山，西望仙境花林，东接长风弱水。其土出火浣布、返魂香、明月珠、夜光璧。俗无寇盗，人有乐康。法非景不行，主非德不立。土宇广阔，文物昌明。

高宗大帝，克恭纘祖，润色真宗，而于诸州，各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法主，法流十道，国富元休；寺满百城，家殷景福。圣历年，释子用壮，腾口于东周。先天末下士大笑，讪谤于西镐。有若僧首罗含，大德及烈，并金方贵绪，物外高僧，共振玄纲，俱维绝纽。玄宗至道皇帝令宁国等五王，亲临福宇，建立坛场。法栋暂桡而更崇，道石时倾而复正。天宝初，令大将军高力士送五圣写真，寺内安置。赐绢百匹，奉庆睿图。龙髯虽远，弓箭可攀。日角舒光，天颜咫尺。三载，大秦国有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊。诏僧罗含、僧普伦等一七人，与大德佶和于兴庆宫修功德。于是天题寺榜，额戴龙书。宝装璀璨，灼烁丹霞。睿札宏空，腾凌激日。宠赉比南山峻极，沛泽与东海齐深。

道无不可，所可可名。圣无不作，所作可述。肃宗文明皇帝于灵武等五郡重立景寺。元善资而福祚开，大庆临而皇业建。代宗文武皇帝恢张圣运，从事无为。每于降诞之辰，锡天香以告成功，颁御饌以光景众。且乾以美利，故能广生。圣以体元，故能亨毒。我建中圣神文武皇帝，披八政以黜陟幽明，阐九畴以惟新景命。化通玄理，祝无愧心。至于方大而虚，专静而恕，广慈救众苦，善贷被群生者，我修行之大猷，汲引之阶渐也。若使风雨时、天下静、人能理、物能清、存能昌、殁能乐，念生响应，情发自诚者，我景力能事之功用也。大施主金紫光禄大夫、同朔方节度副使、试殿中监赐紫袈裟，僧伊斯和而好惠，闻道勤行。远自王舍之城，聿来中夏，术高三代，艺博十全。始效节于丹庭，乃策名于王帐。中书令汾阳郡王郭公子仪，初总戎于朔方也，肃宗俾之从迈。虽见亲于卧内，不自异于行间。为公爪牙，作君耳目。能散禄赐，不积于家。献临思之颇黎，布辞憩之金厨。或仍其旧寺，或重广法堂。崇饰廊宇，如翬斯飞。更效景门，依仁施利。每岁集四寺僧徒，虔事精供，备诸五旬。馁者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之。清节达娑，未闻斯美。白衣景士，今见其人。愿刻洪碑，以扬休烈。

词曰：

真主无元，湛寂常然，权舆匠化，起地立天，分身出代，救度无边。日升暗灭，咸证真玄。赫赫文皇，道冠前王。乘时拨乱，乾廓坤张。明明景教，言归我唐。翻经建寺，存歿舟航。百福偕作，万邦之康。高宗纂祖，更筑精宇。和宫敞朗，

遍满中土。真道宣明，式封法主，人有乐康，物无灾苦。玄宗启圣，克修真正。御榜扬辉，天书蔚映。皇图璀璨，率土高敬。庶绩咸熙，人赖其庆。肃宗来复，天威引驾。圣日舒晶，祥风扫夜。祚归皇室，祆氛永谢。止沸定尘，造我区夏。代宗孝义，德合天地。开贷生成，物资美利。香以报功，仁以作施。暘谷来威，月窟毕萃。建中统极，聿修明德。武肃四溟，文清万域。烛临人隐，镜观物色；六合昭苏，百蛮取则。道惟广兮应惟密，强名言兮演三一。主能作兮，臣能述，建丰碑兮颂元吉。

大唐建中二年，岁在作噩，太簇月七日大耀森文日，建立时法主僧宁恕知东方之景众也。

在主教之长公教主大主教马·哈南宁恕之时。

朝议郎前行台州司土参军吕秀岩书^①，

（以上是正面的碑文，在碑底左侧刻有二十九僧名，右侧刻四十一僧名，除八名外，都是叙利亚文和汉文对照的。）

七、《大秦景教三威蒙度赞》

无上诸天，深敬叹。大地重念，普安和。人元真性，蒙依止。三才慈父，阿罗诃。一切善众，至诚礼。一切慧性，称赞歌。一切含真，尽归仰。蒙圣慈光，救离魔。难寻无及，正真常。慈父，明子，净风王。于诸帝中，为师帝。于诸世尊，为法皇。常居妙明，无畔界。光威尽察，有界疆。自始无人，尝得见。复以色列见，不可相，惟独绝凝，清净德。惟独神威，无等力，惟独不转，俨然存。众善根本，复无极。我今一切，念慈恩。叹彼妙乐，照此國。弥施诃，普尊大圣子。广度苦界，救无亿。常活命王，慈喜羔。大普耽苦，不辞劳。愿舍群生，积重罪。善护真性，得无繇。圣子端任，父右座。其座复超，无升高。大师愿彼，乞众请。降筏使免，火江漂。大师是，我等慈父。大师是，我等圣主。大师是，我等法王，大师能为，普救度。大师慧力，助诸羸。诸目瞻仰，不暂移。复与枯焦，降甘露。所有蒙润，善根滋。大圣普尊，弥施诃。我叹慈父海藏慈。大圣谦及净风性，清凝法耳，不思议。

《大秦景教三威蒙度赞》一卷^②

八、《尊经》

① 《大秦景教流行中国碑颂并序》有多个整理文本。此附录只包括正面碑文。参朱谦之《中国景教》，北京：人民出版社1993年版，第223-225页；江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社1982年版，第40-50页；翁绍军《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所，第44-75页。

② 引自江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》，北京：知识出版社1982年版，第64页。

敬礼：妙身皇父阿罗诃，应身皇子弥施诃，证身卢诃宁俱沙，以上三身同归一体。瑜罕难法王，卢伽法王，摩矩辞法王，明泰法王，牟世法王，多惠法王，景通法王，宝路法王，千眼法王，郝宁逸法王，珉艳法王，摩萨吉思法王，宜和吉思法王，摩没吉思法王，岑稳僧（伽）法王，廿四圣法王，宪难耶法王，贺萨耶法（王），弥沙曳法王，娑罗法王，瞿卢法王，报信法王

敬礼：《常明皇乐经》，《宣元至本经》，《志玄安乐经》，《天宝藏经》，《多惠圣王经》，《阿思瞿利容经》，《浑元经》，《通真经》，《宝明经》，《传化经》，《罄遗经》，《原灵经》，《述略经》，《三际经》，《微诘经》，《宁思经》，《宣义经》，《师利海经》，《宝路法王经》，《删可律经》，《艺利月思经》，《宁耶颀经》，《仪则律经》，《毗遏启经》，《三威赞经》，《牟世法王经》，《伊利耶经》，《遏拂林经》，《报信法王经》，《弥施诃自在天地经》，《四门经》，《启真经》，《萨摩吉斯经》，《慈利波经》，《乌沙郝经》。

谨案诸经目录，大秦本教经，都五百卅部，并是贝叶梵音。唐太宗皇帝，贞观九年西域大德僧阿罗本届于中夏，并奏上本音。房玄龄、魏徵宣译奏言，后召本教大德僧景净译得已上卅部，卷余大数具在贝皮夹，犹未翻译^①。

^① 以上经文来自江文汉《中国古代的基督教和开封犹太人》，北京：知识出版社1982年版，第65-66页；翁绍军：《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所1995年版，第200-203页。

参考文献

一、古代典籍

- [1] 圣经[M]. 南京: 中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会, 2007.
- [2] 序听迷诗所经. 翁绍军. 汉语景教文典诠释[C]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995.
- [3] 序听迷诗所经. 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [4] 一神论. 翁绍军. 汉语景教文典诠释[C]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995.
- [5] 一神论. 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [6] 宣元至本经. 翁绍军. 汉语景教文典诠释[C]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995.
- [7] 宣元至本经. 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [8] 宣元至本经. 葛承雍主编. 景教遗珍[M]. 北京: 文物出版社, 2009.
- [9] 大秦景教大圣通真归法赞. 翁绍军. 汉语景教文典诠释[C]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995.
- [10] 大秦景教大圣通真归法赞. 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [11] 志玄安乐经. 翁绍军. 汉语景教文典诠释[C]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995.
- [12] 志玄安乐经. 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [13] 大秦景教流行中国碑颂并序. 翁绍军. 汉语景教文典诠释[C]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995.
- [14] 大秦景教流行中国碑颂并序. 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [15] 大秦景教三威蒙度赞. 翁绍军. 汉语景教文典诠释[C]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995.

- [16] 大秦景教三威蒙度赞. 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [17] 尊经. 翁绍军. 汉语景教文典诠释[C]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995.
- [18] 尊经. 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [19] 净土四经[M]. 陈林, 尚荣, 徐敏译注. 北京: 中华书局, 2012.
- [20] 李耳. 道德经[M]. 北京: 中国纺织出版社, 2007.
- [21] 孔子. 论语[M]. 开封: 河南大学出版社, 2008.
- [22] 司马迁. 史记[M]. 北京: 线装书局出版社, 2010.
- [23] 魏徵. 隋书[M]. 北京: 中华书局, 1973.
- [24] 刘昫. 旧唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [25] 欧阳修、宋祁. 新唐书[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [26] 司马光. 资治通鉴[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [27] 王钦若. 册府元龟[M]. 南京: 凤凰出版社, 2006.
- [28] 宋敏求. 长安志[M]. 北京: 中华书局, 1991.
- [29] 韦述. 两京新记辑校[M]. 西安: 三秦出版社, 2006.
- [30] 胡璩. 谭宾录[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [31] 陶宗仪. 南村辍耕录[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [32] 董浩. 全唐文[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [33] 宋濂. 元史[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [34] 王溥. 唐会要[M]. 京都: 中文出版社株式会社, 1978.
- [35] 王溥. 唐会要[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2006.
- [36] 大元圣政国朝典章[M]. 北京: 中国广播电视出版社, 1998.
- [37] 通制条格[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1986年.
- [38] 释祥迈. 大元至元辨伪录[M]. 北京: 书目文献出版社, 2003.
- [39] 马可波罗. 马可波罗行纪[M]. 冯承钧译, 上海: 上海书店出版社, 2001.
- [40] 马祖常. 石田先生文集[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1991.

二、今人著作

- [1] 吴文良. 泉州宗教石刻[M]. 北京: 科学出版社, 1957.
- [2] 冯承钧. 景教碑考[M]. 上海: 商务印书馆, 1931.
- [3] 韩儒林. 元朝史[M]. 北京: 人民出版社, 1986.

- [4] 葛承雍. 景教遗珍[M]. 北京: 文物出版社, 2009.
- [5] 翁绍军. 汉语景教文典诠释[M]. 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995.
- [6] 杨富学、牛汝极. 沙州回鹘及其文献[M]. 兰州: 甘肃文化出版社, 1995.
- [7] 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [8] 阿·克·穆尔. 一五五零年前的中国基督教史[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [9] 巴托尔德. 中亚突厥史十二讲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1984.
- [10] 朱谦之. 中国景教[M]. 北京: 人民出版社, 1993.
- [11] 张星烺. 中西交通史料汇编[M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [12] 谢和耐. 中国和基督教——中国和欧洲文化之比较[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1991.
- [13] 王治心. 中国基督教史纲[M]. 香港: 基督教文艺出版社, 1998.
- [14] 王治心. 中国宗教思想史大纲[M]. 上海: 东方出版社, 1996.
- [15] 杨森富. 中国基督教史[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1968.
- [16] 林治平编. 基督教在中国本色化[M]. 北京: 今日中国出版社, 1998.
- [17] 林悟殊. 唐代景教再研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- [18] 林悟殊. 中古三夷教辨证[M]. 北京: 中华书局, 2005.
- [19] 荣新江. 唐代宗教信仰与社会[M]. 上海: 上海辞书出版社, 2003.
- [20] 林梅村. 丝绸之路考古十五讲[M]. 北京: 北京大学出版社, 2006.
- [21] 沈定平. 明清之际中西文化交流史——明代: 调适与会通[M]. 北京: 商务印书馆, 2007.
- [22] 关英. 景教与大秦寺[M]. 西安: 三秦出版社, 2005.
- [23] 陶宗仪. 南村辍耕录[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [24] 贺灵. 新疆宗教古籍资料辑注[M]. 乌鲁木齐: 新疆人民出版社, 2006.
- [25] 牛汝极. 十字莲花: 中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- [26] 陈垣. 陈垣史学论著选[M]. 上海: 上海人民出版社, 1981.
- [27] 顾卫民. 基督宗教艺术在华发展史[M]. 上海: 上海书店出版社, 2005.
- [28] 李并成. 敦煌学教程[M]. 北京: 商务印书馆, 2007.
- [29] 宋敏求: 《长安志》, 北京: 中华书局, 1991.
- [30] 莫菲特. 亚洲基督教史[M]. 中国神学研究院中国文化研究中心译. 香港: 基督教文艺出版社, 2006.
- [31] 崔瑞德. 剑桥中国隋唐史[M]. 中国社会科学院历史研究所西方汉学研究课

- 题组译. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- [32] 杜文玉. 中国中古政治与社会史论稿[M]. 西安: 三秦出版社, 2010.
- [33] 苏鲁格. 蒙古族宗教史[M]. 沈阳: 辽宁民族出版社, 2006.
- [34] 傅乐成. 中国通史(下)[M]. 辛胜夏译. 知永社, 1981.
- [35] 荣新江. 中古中国与外来文明[M]. 北京: 三联书店, 2001.
- [36] [日]足立喜六. 长安史迹研究[M]. 王双怀、淡懿诚、贾云译. 西安: 三秦出版社, 2003.
- [37] [日]羽田亨. 羽田博士史学论文集[M]. 京都: 东方史研究丛刊, 1958.
- [38] [英]道森. 出使蒙古记[M]. 吕浦译. 北京: 中国社会科学出版社, 1983.
- [39] [法]莫尼克·玛雅尔. 古代高昌王国物质文明史[M]. 耿昇译. 北京: 中华书局, 1995.
- [40] [韩]李章植. 亚洲古代基督教史[M]. 首尔: 基督教文社, 1990.
- [41] [韩]首尔大学校东洋史学研究室. 讲座中国史[M]. 首尔: 知识产业社, 1997.
- [42] Hwang, JungWook. 从耶路撒冷到长安[M]. 首尔: 韩神大学出版部, 2005.
- [43] Kim, HoDong. 东方基督教和东西文明[M]. 首尔: 까치글방, 2002.
- [44] Samuel H. Moffet. A History of Christianity in Asia (1) trans.by Kim, InSoo. Seoul: Presbyterian Seminary Press, 1996.
- [45] Aziz S. Atya. A History of Eastern Christianity. London: Methuen, 1968.
- [46] Kim, KwangSoo. A History of the Eastern Christianity. Seoul: Christian Literature Company, 1971.
- [47] Kim, KwangSoo. A History of the Expansion of Christianity in Asia[M]. Seoul: Christian Literature Company, 1973.
- [48] Saeki, Yoshiro. The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo: Maruzen, 1951.
- [49] Kim, JinGeun. Systematic Theology I, II, III. [M]. Seoul: Yonsei Press, 2002.
- [50] K.S.Latourette. History of Christianity Mission in China. N.Y.: The Macmillan Company, 1929.
- [51] F.S. Drake, Nestorian Literature of the T'ang Dynasty. The Chinese Recorder, 1935.
- [52] K. S. Latourette. History of Christianity. Vol.1, N.Y.: Harper and Row Publ., Inc. 1953.
- [53] Louis Berkof. Systematic Theology. trans. by Kwon, Suk-yung & Lee,

- Sangwon. Seoul : Christian Digest Publishing Company, 2000..
- [54] Tang Li. A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese. Frankfurt am Main, 2002.
- [55] Kim, GuangSung. A Study of Religion Policy in China. Seoul: Presbyterian Seminary Press, 2007.
- [56] James F. Lewis& William G. Travis. Religious Traditions of the World. Zondervan Publishing House, 1991.
- [57] John K. Fairbank. China: A New History. The Belknap Press of Harvard University Press, 1992.
- [58] Pual G. Hiebert. Anthropological Insights for Missionaries. Korean edition, Seoul: Joy Press, 1996.
- [59] R.J.Schreiter. Constructing Local Theologies. Korean edition, Seoul: the Catholic Press, 1991.
- [60] Mingana A. The Early Spread of Chiristianity in Central Asia and the Far East, Manchester, 1925.
- [61] E. Hunter. Syriac Christianity in Central Asia, vol.44, no.4(1992).
- [62] A.Lefevere. Translation, Rewriting and the Mainipulation of Literary Fame . London and New York:Routledge, 1992.
- [63] J. Stewart. Nestorian Missionary Enterprise. The Story of A Church of Fire. Edinburgh, 1928.

三、学术论文

- [1] 王政林. 唐代河西走廊基督教传播述论[J]. 昌吉学院学报, 2012 (1) .
- [2] 王大方. 内蒙古赤峰市松山区出土窝阔台汗时期的古回鹘文景教瓷碑考[J]. 内蒙古师大学报(哲学社会科学版), 2000 (5) .
- [3] 邱树森. 唐元二代基督教在中国的流行[J]. 暨南学报(哲学社会科学版), 2002 (5) .
- [4] 孙景尧、成在此. 败在此: 解读唐代景教文献的启示[J]. 上海师范大学学报(哲学社会科学版), 2003 (1) .
- [5] 牛汝极. 吐鲁番出土景教写本综述[J]. 新疆大学学报(哲学人文社会科学版), 2006 (4) .
- [6] 彭无情、刁龙. 魏晋南北朝隋唐时期新疆宗教文化的特征探析[J]. 兰州学刊, 2011 (1) .
- [7] 陈玮. 13—14 世纪黑水城的景教信仰[J]. 寻根, 2011 (1) .

- [8] 耿世民. 古代突厥语扬州景教碑研究[J]. 民族语文, 2003 (3) .
- [9] 李超. 十三世纪前后景教在西部蒙古地区的流行及影响[J]. 西部蒙古论坛, 2010 (4) .
- [10] 希都日古. 关于明代蒙古人的宗教信仰[J]. 中国边疆史地研究, 2006 (3) .
- [11] 刘丹. 基督教与佛教在中国传播命运迥异缘由的比较[J]. 世界历史, 2002 (3) .
- [12] 张乃翥. 跋河南洛阳新出土的一件唐代景教石刻[J]. 西域研究, 2007 (1) .
- [13] 张艳琴. 析汉语景教经典的改写译经思想[J]. 暨南学报 (哲学社会科学版), 2006 (6) .
- [14] 王兰平. 《志玄安乐经》“十观”为例看唐代景教与佛道之间的关系[J]. 敦煌学辑刊, 2008 (1) .
- [15] 叶蓉. 唐代景教的传教策略及盛衰得失[J]. 浙江万里学院学报, 2008 (1) .
- [16] 刘振宁.“格义”: 唐代景教的传教方略——兼论景教的“格义”态势[J]. 贵州大学学报 (社会科学版), 2007 (5) .
- [17] 王静. 唐代景教在华衰落之文化原因探讨[J]. 西北工业大学学报 (社会科学版), 2006 (1) .
- [18] 赵晓军.《洛阳新出大秦景教石经幢校勘》 [J]. 河南科技大学学报 (社会科学版), 2007 (3) .
- [19] 周联华. 景教与聂斯脱利派的辨正[J]. 天风, 2012 (4) .
- [20] 陈义海. 论景教的“他者”特征与景教碑的文化身份[J]. 盐城师范学院学报 (人文社会科学版), 2002 (3) .
- [21] 赵晓军、褚卫红. 洛阳新出大秦景教石经幢校勘[J]. 河南科技大学学报 (社会科学版), 2007 (3) .
- [22] 罗焰. 再谈洛阳唐朝景教经幢的几个问题[J]. 世界宗教研究, 2007 (4) .
- [23] 刘振宁. 唐代景教入华之际的时空环境及其影响[J]. 贵州大学学报 (社会科学版), 2007 (1) .
- [24] 成祖名、罗琤. 再析唐代景教之兴衰[J]. 天风, 2006 (7) .
- [25] 聂志军. 景教碑中“伊斯”也是景医考[J]. 敦煌学辑刊, 2008 (3) .
- [26] 黄兰兰. 唐代秦鸣鹤为景医考[J]. 中山大学学报 (社会科学版), 2002 (5) .
- [27] 葛承雍. 西安、洛阳唐两京出土景教石刻比较研究[J]. 文史哲, 2009 (2) .
- [28] 刘丹. 基督教与佛教在中国传播命运迥异缘由的比较[J]. 世界历史, 2002 (3) .

- [29] 应祖名. 再析唐代景教之兴衰[J]. 天风, 2006 (7) .
- [30] 王绣中. 唐代景教灭绝原因探讨[J]. 龙岩师专学报, 2004 (2) .
- [31] 段晴. 敦煌新出土叙利亚文文书释读报告(续篇)[J]. 敦煌研究, 2000(4) .
- [32] 周祯祥. 从景教碑所镌寺僧看中西交通和基督教在中国的传布[J]. 文博, 1993 (5) .
- [33] 李经纬. 回鹘文景教文献残卷《巫师的崇拜》译释[J]. 世界宗教研究, 1983 (2) .
- [34] 朱江. 基督教文化东传扬州史略[J]. 海交史研究, 1985 (2) .
- [35] 申友良、周玉茹. 基督教与元朝的社会生活[J]. 西北民族研究, 2000 (1) .
- [36] 陈静. 基督教在甘肃早期史事发隐[J]. 西北民族研究, 1983 (2) .
- [37] 周燮潘. 景教传播的几个特征[J]. 文史知识, 1995 (12) .
- [38] 张晓华. 景教东渐初探[J]. 史学月刊, 1997 (6) .
- [39] 杨钦章. 泉州景教石刻初探[J]. 世界宗教研究, 1984 (4) .
- [40] 杨钦章、何高济. 泉州新发现的元代也里可温碑述考[J]. 世界宗教研究, 1987 (1) .
- [41] 杨富学. 宋元时期维吾尔族景教略论[J]. 海交史研究, 1984 (6) .
- [42] 林仁川. 唐朝景教的传播及其影响[J]. 安徽史学, 1998 (3) .
- [43] 朱万源. 唐朝景教的神学思想点滴[J]. 金陵神学志, 1994 (1) .
- [44] 葛承雍. 唐代长安一个粟特家庭的景教信仰[J]. 历史研究, 2001 (3) .
- [45] 耿昇. 外国学者对西安府大秦景教碑的研究[J]. 世界宗教研究, 1999 (1) .
- [46] 林悟殊. 富冈谦藏氏藏景教《一神论》贞伪存疑[J]. 唐研究(6), 2000. 67-86.
- [47] 高永久. 西域景教考述[J]. 西北史地, 1994 (3) .
- [48] 周菁葆. 西域景教文明[J]. 新疆师范大学学报, 1994 (2) .
- [49] 佟洵. 也里可温在蒙元帝国的传入及消亡原因初探[J]. 中央民族大学学报, 2000 (3) .
- [50] 杨钦章. 元代地中国沿海的景教会和景教徒[J]. 中国史研究, 1992 (3) .
- [51] 宗亦耘. 比较元代景教与天主教传播的异同[J]. 世界宗教研究, 2011 (50) .
- [52] 刘阳. 最早的汉译基督教文献与翻译中的误解误释[J]. 暨南学报, 1995 (1) .
- [53] 高伟浓、王国强. 罗香林对中外关系史和华侨史的研究[J]. 暨南学报. 2003 (5) .
- [54] 林悟殊. 西安景教碑研究述评. 中国学术(第四辑)[C]. 商务印书馆, 2000.

- [55] 陈怀宇. 高昌回鹘景教研究. 敦煌吐鲁番研究[C]. 第4卷, 北京大学出版社, 1999.
- [56] 牛致功. 试论唐武宗灭佛的原因史念海主编. 唐史论丛[C]. 第七集, 陕西师范大学出版社, 1998.
- [57] 段晴. 敦煌新出土叙利亚文文书释读报告. 敦煌莫高窟北区石窟(第一卷)[C]. 文物出版社, 2000.
- [58] 黄子刚. 元也里可温之华化. 元史及民族史研究集刊(第十五辑)[C]. 南方出版社, 2002.
- [59] Matted Nicolni-Zani. Past and Current Research on Tang Jingjiao Documents. : A Survey . Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia edited by Roman Malek [C]. Germany: Institut Monumenta Serica, 2003.
- [60] Suh, WonMo. 唐代景教和东亚文化. 文化·神学·教会[C]. Seoul: Somang Forum, 2008.
- [61] Hwang, Jungwook, 关于犹太基督教的考察. 首尔: 韩神论文集(第15集)[C]. 1998.

四、学位论文

- [1] 张晓华. 佛教、景教初传中国历史的比较研究[D]. 东北师范大学博士学位论文, 1998.
- [2] 金光晟. 韩中基督教新教传入和发展及其比较[D]. 人民大学博士论文, 2000.
- [3] 薛忠洙. 从本色化看19世纪新教关于“God”的汉译之争[D]. 北京大学博士学位论文, 2009.
- [4] 刘振宁. 唐代景教“格义”规律探析[D]. 上海师范大学博士学位论文, 2005.
- [5] 张森海. 泉州景教初探[D]. 福建师范大学硕士学位论文, 2006.
- [6] 李勇兰. 试论蒙元时期汪古部的景教[D]. 内蒙古大学硕士学位论文, 2011.
- [7] Peter Chiu. An Historical Study of Nestorian Christianity in the T'ang Dynasty between A.D.635-845. Southwestern Baptist Theological Seminary Dissertation. 1987.
- [8] 黄昌渊. 十字架神学与中国基督教[D]. [韩] Presbyterian College and Theological Seminary 硕士学位论文, 2007.
- [9] 黄昌渊. 中国基督教的本土化: 对7至20世纪初叶反基督教运动的反应[D]. 华东师范大学硕士学位论文, 2003.

五、其他资料

- [1] 文庸, 乐峰, 王继武主编. 基督教词典(修订版)北京: 商务印书馆, 2005.

致 谢

这篇博士学位论文对于我来说，不仅是一份学问的成果，还是在中国生活过程中与良师益友的情谊的见证。我在2006年开始作为博士研究生的学习之后，有幸聆听杜文玉、王双怀两位老师的课。这些课对于我来说很难，但他们在古代史和文献研究方面给我的教诲让我鼓足勇气选择了景教研究。

我特别要向杜文玉老师表达衷心的感谢。若没有他的鼓励和帮助，这篇论文绝对不能完成。像他这样德高望重的老师能够给我聆听他教诲的机会，我自应十分珍惜，但我算不上一个模范学生。虽然我对中国历史具有衷心好感和热情，可因我的汉语水平及其他学识不足，不敢常常叩开杜老师研究室的门。由于个人能力有限，又加身体虚弱，我一度想到放弃。他却一再给我鼓励，他的耐心和包容给了我完成学业的机会、勇气和信心。王双怀老师一直关心我的研究，并提供了相关资料。他的鼓励给我很大的帮助，在此我要表达衷心的感谢。

还有我在这论文的撰写过程中，我与华东师范大学董建波博士多有深讨，大有收益。他不仅给我精心的建议，修改了我的汉文文章。我在此表示深情的感谢。我还要感谢我的同门季庆阳博士、洪海安博士和朱德军博士。我与他们一起经历了美好的学习生活，他们的友情是我在中国求学收获的宝贵财富。此外，我要向崔春玲学士表示感谢，她在翻译方面给予我许多帮助。

此外，我要向我的父母表示衷心感谢，他们一直鼓励我完成学业。我特别感谢我的爱人吴淳英，她是我论文的第一个读者，她的意见给我很大的帮助。也向我可爱的两个孩子，耀燮和惠真表示感谢。他们与我爱人一起，在这六年多的博士生的学习生活中，始终与我同甘共苦。

黄昌渊

攻读学位期间研究成果

- [1]. 《中国基督教的本土化：对 7 至 20 世纪初叶反基督教运动的回应》，华东师范大学硕士学位论文，2003 年。
- [2]. 《十字架神学与中国基督教》，首尔：Presbyterian College and Theological Seminary 硕士学位论文，2007 年。
- [3]. 《中国古代基督教研究》，陕西师范大学历史文化学院 日新论坛，2013 年。