DOI: 10.15958/j.cnki.gdxbshb.2007.01.010
第25卷第1期 贵州大学学报(社会科学版) Vol.25 No.1
2007年1月 JOURNAL OF GUIZHOU UNIVERSITY(Social Sciences) Jan.2007

唐代景教入华之际的时空环境及其影响[y]

刘 振 宁

(贵州大学 人文学院,贵州 贵阳 550025)

摘 要:唐代景教实为首叩中国大门的基督教。其入传华土,主要得力于自身的与外在的两大原因。而作为外在原因的入华之际唐帝国的时空环境与文化架构,宛若一把双刃剑,既有有利的因素,又有不利的影响。利弊因素间相互依存又彼此作用,共同影响和制约了景教的传播策略,并在一定程度上决定了景教的最终命运。

关键词:景教;时空环境;本土化;跨文化交际

中图分类号:K242 文献标识码:A 文章编号:1000-5099(2007)01-0051-09

一、引言

基督的初临中土,基督教文化同华夏文化间的初次相遇,都发端于唐代景教(Nestorianism)[①]的入传。诚如英国基督教史家阿·穆尔所言,“我们必须满意地承认,公元635年中国有景教会,这是我们认识中国基督教的头一个确切的出发点”。[1]景教传入中土的标识,是贞观九祀景教上德(或大德)阿罗本携经带像至长安,这一史事在汉语景教经文里被称作“景风东扇”。

“景风”为何在7世纪“东扇”华土?入传之际的时空环境究竟怎样?如此的时空环境对景教的传播有何影响?这一系列问题正是本文所要探究和开掘的论旨。

二、“景风东扇”之际的大唐气象

“考外国教师之至中国,或出于自动,或出于被动。如周之达摩笈多(Dharmagupta),‘闻支那大国三宝兴盛,同侣一心属意来此,’此自动之例也。被动有出于武力之强迫者,如后秦灭凉,迎鸠摩罗什(Kumarajiva)入关之例是;有‘远地游方,适值兵乱,归路不通’而至中国,如齐之那连提黎耶舍(Narendrayasas)是;有因‘使臣入蕃,因与相见,将以东归,’如唐之光智(Prabhakaramitra)是;有因中国‘发使求访与经俱来,’如梁之真谛(Paramartha)是;有‘道化之声,播于遐迩,临国闻风,遣使要请,’如宋之求那跋摩(Gunavarman)是;有中国沙门游履外国,闻名要请,如秦之佛驮跋陀罗(Buddhabhadra)是;有因外国上表献人,如吐火罗(Tukhara)王献摩尼教大慕阇(moze)之例是。以上诸例,得适用之于景教阿罗本之至长安也。”[2]

那么,景教得以入传中土的原因究竟何在?大致而论,其缘由可分为主动的和被动的两类。因国难而东渐以寻荫蔽,是“景风东扇”的被动原因;[②]而自身具有的能裨益于或贡献于华土的或文化、或科技之领域,[③]中土大

收稿日期:2006-10-16

作者简介:刘振宁(1964-),男,四川蓬安人,贵州大学人文学院教授,文学博士,主要从事澳大利亚语言文学和中西文学文化比较研究。

① 唐代景教实为首叩中国大门的基督教,入华前被称作基督教聂斯托利派(Nestorianism)。该教派创制于公元498年前后的波斯帝国境内,教名源于叙利亚人聂斯托尔(Nestorius)。因其思想形成于当时东罗马帝国境内的大秦,故在众多史籍又被称作“大秦景教”。聂氏因竭力倡导基督“二位二性”说和玛利亚人母而非神母说,从而使自身及教派背上了“异端”的臭名,付出了破门与绝伐的代价,受了流离与迫害的苦痛。为求生存和发展,被迫一路东渐,最终于公元635年传入中国。

② 据史料考证,波斯萨珊王朝(Sassasian Empire)灭于高宗咸亨间(670-674),而阿罗本抵达中国长安时,正值波斯危急存亡之秋。此乃景教被迫东传的被动原因。

③景教东渐至华土,除了濒临亡国寻求荫蔽的政治原因外,还在于景教自身具有能被接受者主体的中国文化所认同的价值,能够为中国文化所借鉴和吸纳的科学技术。如希腊的医学,医术及实际的治疗方法就是通过当时的景教徒而传入波斯、中国及其他地方;又如文字的输入,蒙古初兴无文字,借用畏吾尔文发号施令。而畏吾尔文则仿之叙利亚文,盖为景教先辈牧师所传至东方各地者。其后元世祖时,蒙古又仿畏吾尔自制国文。清太宗时,满洲人又仿蒙古文制造满洲文。其递嬗变化之迹,至为明了。

唐旷古无两的时空维度，则共同构成了促使该教入传的主动原因。

鉴于景教自身入传因素同本文论旨间无甚干系，故稍加旁及。论文着力释读与解析的是，“景风东扇”之际大唐帝国的时空环境及其对景教传播的影响。

“代表古代基督教及其精神价值的景教是在 7世纪上半叶，即唐朝初年传入中国的。从世界范围看，时为中世纪早期，西方各国百废待兴，东罗马文明复兴在即，伊斯兰文明犹如旭日，中国的唐王朝独领风骚，欧亚大陆之间不仅进行着前所未有的商品和技术交流，而且宗教信仰也在空前传播，景教传入中国正是在这种国际背景下发生的。”[3]

言及唐代，人们脑海中会立刻闪现出那万象更新的初唐英姿，恢弘壮阔的盛唐气象，百舸争流的中唐风采，以及夕阳西下的晚唐韵味。作为中国封建社会的盛世，唐朝是当时世界上最文明、最富强的帝国，它以先进的制度、稳定的政局、多元并存的文化格局、柔怀万邦的胸襟，为中华历史铸就了一个史诗般的黄金时代。借英国史学家韦尔斯的话就是，“从公元 7世纪到公元 9世纪，中国是世界上最安定、最文明的国家。……那时候，欧洲及西亚的人口不断减少，他们住在茅草屋或城墙高耸的小城镇里，或是蛰居在恐怖的强盗山寨。而同一时期，几百万中国人却过着平静、快乐、安详的生活。”[4]无容质疑，唐代景教得以入传华土，同传入之际大唐帝国的时代背景息息相关，其中尤为重要的是经济、政治和文化三个方面。换言之，一是唐朝的经济发展态势；二是唐朝的政治制度；三是唐朝的对外宗教文化政策。当然，上述三个层面既为景教的入与传创造了天时地理人和的有利条件，与此同时又成为了制约其生存与发展乃至最终命运的不利因素。

先论帝国的国势走向与经济发展态势。贞观九祀正值大唐社会处于一个旷古无两、君临区宇的鼎盛时期。帝国疆域空前辽阔，所辖四境“东至安东，西至安西，南至日南，北至单于府，盖南北如汉之盛，东不及而西过之。”[5]帝国文物昌明，国威浩荡，“际天所覆，悉臣而属之；薄海内外，无不州县，遂尊天子曰‘天可汗’。”[6]于是，“九天阊阖开宫殿，万国衣冠拜冕旒”。[7]即便诸蕃渠帅亡后所立后嗣，也必由唐下诏册立。这俨然是当时的一个世界联邦，其宗主则为唐。难怪日本学者桑原骘藏会由衷地感叹道：“唐太宗、高宗两朝，国威之盛，旷古无两。”[8]

举世无两的国势不仅为帝国的强盛奠定了坚实的基础，而且也为经济的繁荣提供了最根本的保障。“贞观之治”期内所实行的一系列开明政策和利国安民措施，使社会经济得到了快速恢复和蓬勃发展。仅就农业生产而言，太宗以“国以民为本，人以食为命”[9]自诫，为能实现“去奢省费，轻徭薄赋，选用廉吏，使民衣食有余”[10]的远景，着力推行“庸”法之类的“安民抚农”策略，与民休息，劝课农桑，从而铸就了一个海内升平，夜不闭户，路不拾遗，商旅野宿的安定社会，铸就了一个国富民强的清平世界。

自然，如此的国泰与民安使国人产生了一种强烈的自信心和自豪感，对于异己的外来文明，毫无恐惧与担心。恰如鲁迅先生所论，“汉唐虽然也有边患，但魄力究竟雄大，人民具有不至于为异族奴隶的自信心，或者竟毫未想到，凡取用外来事物的时候，就如将彼俘来一样，自由驰使，绝不介怀。”[11]

就其积极影响而论，可以说正是因为有了那独步天下、引领世界的辉煌气象，正是因为有了那丰衣足食、繁荣昌盛的经济基础，从而在很大程度上为唐帝国同临国他邦间的频繁往来创造了条件，为大唐民族同外来民族之间空前的杂居共处提供了保障，为本土文化与多元而异质的外来文化间的交锋和融合创造了契机。于是，各国使节、质子、僧侣、学子、商人和艺人纷至沓来，世界之都长安一城，万国辐凑，“既有西市又有波斯邸，专供胡人贸易、居住与生活，可谓胡风激荡。”[12]与此同时，异域的宗教文化接踵而至，或为求新声于大唐（如火祆教、摩尼教、回回教等），或因国难而东渐以寻荫蔽（如景教），从而为多元文化间的交融与互惠创造了条件。向达先生曾就此而一语中的地指出，“李唐起自西陲，历事周隋，不唯政制多袭前代之旧，一切文物亦复不间华夷，兼收并蓄。第七世纪以降之长安，几乎为一国际的都会，各种人民，各种宗教，无不可于长安得之。”[13]

然而，对于如此的国势，我们不能不作辩证的分析和理性的思考。按照唯物辩证法的立场和观点，一切事物都是对立的统一。依此而论，景教入华之际大唐社会那无与伦比的磅礴气象宛如一把双刃剑，它给予当时中外各国之间的交往、民族的融合和文化的会通的影响，无一不是双向的。换句话说，既有有利的一面，也有不利的一面，而积极作用与消极影响同时共存。当然，两相对较，前者远远大于后者。

大唐强盛的国势和雄厚的经济对景教的消极影响也是显而易见的。仅就各国之间的交往而言，可以毫不隐讳地说，临国他邦之所以频频遣使入唐朝贡称藩，异邦番国贵胄之所以纷纷离乡别亲充当大唐质子，公允地讲，这与来自大唐帝国的威慑不无关系，甚至可以说是迫于无奈，自有不得已而为之的苦痛。质子即人质或称被抵押的人，古时指两交往国间互派世子或宗室子弟留居对方以示保证，以此维系彼此间较

稳固的外交关系。据《左传·隐公三年》载, “周、郑交质。王子狐为质于郑, 郑公子忽为质于周。”[14] 《魏书? 西域传》有曰: “泰常八年, 蛮王梅安率渠帅数千朝京师, 求留质子, 以表忠欵。”[15] 质子之风依然盛行于唐朝, 只是大多呈单向流入态势罢了。 “唐时异族畏威, 多遣子侄为质于唐, 入充侍卫”。[13]因此, 对于大多数为质于唐的皇亲贵胄而言, 那种离乡别亲却又身不由己的切肤楚痛, 那种孤独与无助, 那种苦闷与凄厉, 真是无以言表。①

质子如此, 当时流寓大唐的域外异族他国民众的人生际遇, 尤其是内心的悲苦也大同小异, 从唐代的一些文学作品中即可感知一二。诗人李贺在《龙夜吟》中描写了“胡姬”的悲戚际遇, “卷发胡儿眼睛绿, 高楼夜静吹横竹。一声似向天上来, 月下美人望乡哭”, “玉堂美人边塞情, 碧窗皓月愁中听。寒砧能捣百尺练, 粉泪凝珠滴红线。胡儿莫作陇头呤, 隔窗暗结愁人心。”[16] “胡姬”是穿梭于“胡姬酒肆”的西域女子, 她们被迫离乡背井, 来到中原, 在酒肆里强作欢笑, 侍侯酒客。与“胡姬”命运相似的是“胡腾儿”, 他们是滞留中原以跳胡腾舞来谋取生计的西域石国舞者。诗人李端于其《胡腾儿》中就勾勒出了一个栩栩如生的“胡腾儿”形象。 “胡腾身是凉州儿, 肌肤如玉鼻如锥。桐布轻衫前后卷, 葡萄长带一边垂。帐前跪作本音语, 拾襟摆袖为君舞。安西旧牧收泪看, 洛下词人抄曲与。…… 胡腾儿, 胡腾儿, 故乡路断知不知? ”[17] 诗人刘言史于《王中丞宅夜观舞胡腾》里也对“胡腾儿”的悲苦进行了倾述。 “石国胡儿人见少, 蹲舞蹄前急如鸟。织成蕃帽虚顶尖, 细氎胡衫双袖小。手中抛下蒲萄盏, 西顾忽思乡路远。”[18] 据向达先生考证, “胡腾儿为印欧族之伊兰种人”。[13]显然, 从前述诗歌中流淌出来的, 是一股股发自胡人内心深处的惆怅与哀叹, 由于家破国亡, 他们不得不流落异乡, 在大唐帝国里过着寄人篱下的生活。

难道身为异质文化的景教, 在其国教当头之期东渐华土后, 能够比其它外来宗教文化更有作为?

次论景教入华前后的政治制度。唐朝统治者, 或雄才大略, 或韬光养晦, 或革故鼎新, 自太宗至玄宗, 莫不如此。

景教传入之时, 正值太宗治政之期。太宗称帝后, 始终恪守“以铜为镜, 可以正衣冠; 以古为镜, 可以知兴替; 以人为镜, 可以明得失。朕常保此三镜, 以防己过”[9]的施政大策, 君臣上下以隋亡为鉴, 用民为水君为舟作喻。既知人善任又兼听纳谏, “以房玄龄、杜如晦等掌机要, 魏征、王珪等任言责, 李靖、李绩等主征讨。内臻上理, 外慑国威”, [8]从而开创了经始擘划的“贞观之治”, 奠定了大唐帝国“长治久安”的基础, 也造就了太宗“君临区宇, 深根固本, 人逸兵强, 九州殷富, 四夷自服”[9]的伟业。

然而, 大唐帝国并没因此而专恃强大, 黩武开边。与此相对, 李唐王朝开怀纳戎, 张袖延狄, 抚绥夷落, 怀柔万国。太宗致力于各民族“爱之如一”的构想, 对周边邻国主张“润之以时雨, 火召之以春阳, 淳德以柔之, 中孚以信之”, 由此造就了“其疆域虽广, 而内外贯通, 无隔阂之虞”[19]的盛况, 同异邦外族间也构建起了一种睦邻友善的稳定关系。英国著名学者李约瑟曾就此感叹道: “历史上, 唐代是任何外国人在首都都受到欢迎的一个时期。”[20]譬如, 贞观初平定突厥后, 其降人入居长安者乃近万家, “此或可视为唐代对于外族‘怀柔’之一端。唐京兆府户口, 在天宝初仅三十万户, 贞观时当不及此, 而长安一隅突厥流民乃近万家, 其数诚可惊人矣。”[13]那么, 景教的顺利传入似乎自在情理中。

同样, 又不能不看到, 无论大唐统治者是多么地怀柔远人, 是多么地施恩万邦, 但是始终存在着一个不可或缺的前置条件, 存在着一个绝对无法触动的利器: 在政治上, 外夷之邦必须处于臣服地位; 在思想上, 外夷之邦必须承认大唐帝国统治者兼有双重身份, 即是世俗政权与宗教神权的至高无上的拥有者和独有者。尽管世俗政权与宗教神权之间“本来存在着难以调和的矛盾。但在中土封建体制和文化传统中, 不会允许宗教凌驾于世俗统治之上或游离于现实体制之外。”[21]对此, 张立文先生曾作精辟阐释: “中国先民从多神崇拜, 通过思维的蒸馏, 提炼出统一的神性时, 便是从自发宗教向人为宗教的过渡。天上与地下、神的世界与人的世界、神权与王权是相联结、感应、合一的, 天子是代天理物治世, 是天的意志的传达者和执行者。”[22]

试想, 根基于这样一种意识形态上的大唐王朝, 怎能允许一种外来宗教随心所欲地传播那宇宙万物成于上帝、卑于上帝并治于上帝的基督教神性思想? 上帝的这些“超在性”, 不仅与中国传统迥不相侔, 而且也正是中国传统思想所拒斥的, 因为“在中国传统思想里是没有象西方神学那种创造和被创造的逻辑的”。[23]

再论唐朝的对外宗教文化政策。景教入华之际的唐帝国, 在“开明专制”制度引领下, 积极奉行对内开明、对外开放的文化制度, 采取所谓的华夷如一、内外并重、多元共存的文化策略。“唐太宗为安抚外族、发展

① See Yang Lien-sheng “Hostages in Chinese History”, Studies in Chinese Institutional History. Massachusetts: Harvard University Press, 1961, pp. 43-57.

经济、安定民生, 推行文化包容政策, 引进并吸收西方邻国的文化, 从而把唐文化推向光辉灿烂的顶峰。文化包容政策为宗教的发展创造了良好的环境, 不仅佛教、道教得到了振兴, 而且也为外来宗教提供了生存的土壤”。[24]如此的对外宗教文化政策所导致的结果便是, 多种文化交流呈现出了令人眼花缭乱的景象。

不可否认, 较之秦汉帝国时期的文化钳制、思想专制政策, 唐帝国所奉行的文化制度无疑是开明的。这一论断可以从两方面得到印证: 首先是英国学者韦尔斯, 在将盛唐时期与同时代的西方进行对比观照后, 曾深深感叹道: “当西方人的精神被神学蒙蔽而失去光泽时, 中国人的精神却是开朗、宽容, 并不断进步的。”[25]不可否认, 如此宽松的文化发展环境, 如此开明的文化政策, 在漫长的中国封建帝制时代也是极其罕见的。其次, 宋人洪迈在反观了唐宋二朝迥异的文化发展氛围后, 也曾发出了“今”不如“昔”的感慨: “唐人歌诗, 其于先世及当时事, 直辞咏寄, 略无避隐。至宫禁嬖昵, 非外间所应知者, 皆反复极言, 而上之人亦不以为罪。如白乐天《长恨歌》讽谏诸章, 元微之《连昌宫词》, 始末皆为明帝而发。……今之诗人不敢尔也。”[26]

在对内营造宽松的文化发展环境的同时, 唐代统治者以宽广博大的胸怀拥抱与己相异的外来宗教和文化。在贞观四年, 林邑国来献火珠, 因其文书因遣词失当, 存有不敬之处, 有司依以上书, “林邑蛮国, 表疏不顺, 请发兵讨击之。”太宗拒纳此谏, 并从容大度地晓谕道“言语之间, 何足介意!”[9]即便到了开元年间, 对大食国使者“平立不拜”的失礼行为, 大唐天子亦能因其异俗而加宽允。“大食殊俗, 慕义远来, 不可置罪。”[27]

然而, 不能不清楚地认识到, 在这看似无比“宽松”的时代背景下, 就在这外部拿来与内部发展并重的同时, 也依然存在着不容忽视也无法调和的矛盾, 存在着“自我”文化同传入的“非我族类”文明间始终无法等量齐观的现实: 帝国统治者们往往在自觉与不自觉间以一种迥然不同的态度看待华夷文化—始终无法抹去本土的“自我”文化与外来的“他者”文化间的界限; 在举手投足中流露出了一种天下文化惟我独尊的霸气, 一种自视华夏文化至臻完备的傲气; 在有意无意间采取了厚此薄彼的举措。

对于大唐帝王所持的文化观, 鲁迅先生曾作如是论断: “对于自己的文化抱有极恢宏的胸襟, 与极精严的抉择, 决不轻易地崇拜和轻易地唾弃。”[28]因此, 虽然唐朝前期社会繁荣而开放, 思想多元且共容的, 但是这并不等于说各种文化因素都处于同等重要的地位。武宗不是在其灭佛令中直言不讳地指出, “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!”?[27]

上述举措和言辞, 无不昭示出了大唐帝国对异己的外来文化所持的真实态度 —一种超然的态度: 要么以优势文化的姿态、用同情的目光来审视外来文化, 要么将其消化, 使得他者服务于我中华。按理说, 这一切的言与行同当时唐帝国国力之强、物力之盛甲天下的现实基础之间不能不说存在着某种联系。正如崔瑞德所论, 隋唐两代不仅是领土统一的帝国, 树立了一体化的思想, 而且“还建立了唯中国的军事和政治势力马首是瞻的外围领土地带; 也许更重要的是, 它们建立了由若干独立国家组成的隔离地带, 中国的文化、思想体系、文学、艺术、法律和政治制度和使用的文字在这些国家中处于支配地位。”[29]

就其文化格局而言, 中国文化历经儒佛道三元间的长期冲突与融合, 发展至唐代已逐渐趋于调和。“从大的文化背景看, 这是本土文化与外来文化、世俗文化与宗教文化的交流与融合, 从而极大地丰富和扩展了中国文化的内容和表现形式。”[30]但是, 调和并不等于融合, 共存并不等于共一。统治者在意识形态领域积极支持和提倡儒释道三教, 致使唐代思想领域出现了三教并举、三教并习, 以孔孟儒学为正统, 儒释道三者并立的局面。唐王朝立国伊始, 高祖曾诏令“徐文远讲《孝经》僧惠乘讲《金刚经》道士刘进喜讲《老子》。”[31]太宗亦采取了类似的举措, “颁布五经定本和新的五礼来垄断经典话语的解释权力”;[32]玄宗甚至亲自注释《孝经》《金刚经》和《道德经》以此暗示了三教融合的大团圆, 也藉此标志了思想的边界。

先谈唐代的崇佛。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。”[32]论其盛况与影响, 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。”[3]不管高祖造寺还愿, 设斋行道, 还是太宗修寺庙, 建译场, 无不是崇佛之举。

次言唐代的隆道。李唐王朝的宗脉较为复杂, 理学家朱熹曾作如是论断, “唐源流出于夷狄”。[33]其意是指王朝创业及初期君主的女系母统杂有胡族血胤, “如高祖之母为独孤氏, 太宗之母为窦氏, 即纥豆陵氏, 高宗之母为长孙氏, 皆是胡种, 而非汉族。”[34]至于男系父统宗脉, 唐室曾作两度改易: 首是自诩为西凉武昭王李暠正支嫡裔。然据陈寅恪先生考证, “李唐先世若非赵郡李氏之‘破落户’, 即是赵郡李氏的‘假

冒牌’”[34]；后是尊奉老子李耳为宗祖，以期美化李氏世系的渊源，抬高皇室血统的地位，①道教因此而受到尊崇。众所周知，道教是中国的本土宗教，自东汉创立以来便发展迅猛，至唐代而臻于繁荣。唐室再度改易其宗脉谱牒后，便对奉李耳为教祖的道教广为推崇。“高祖颁布《先老后释诏》，高宗尊奉老子著述为上经，将《道德经》列为科举课目，使天下士人重视修学老庄之学”。[3]

再论唐代的尊儒。毋庸讳言，不管李唐王朝如何地推崇佛教，如何地隆兴道教，但是它始终无法触动的依然是位处正统居于核心的儒家思想。太宗曾开诚布公地宣称对儒家的挚爱，“朕今所好者，惟在尧、舜之道，周、孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳”？[9]尧舜之道与周孔之教之所以贵若生命，其地位之所以无法替代，不仅在于它是中国文化的根与本，而且在于它是封建统治阶级维护其统治、稳固其政权的思想利器。儒家思想，尤其是以“忠”、“孝”为基础的纲常伦理体系，对于稳定中国宗法血统社会的作用是不可取代的。梁启超先生曾指出：“若把儒家抽去，中国文化，恐怕没有多少东西了。中国民族之所以存在，因为中国文化存在；而中国文化，离不了儒家。”[35]

然而，儒家引领下的中国传统文化，在其精神领地里能够为景教所阐扬的灵魂救赎之道留下一席容身之地吗？众所周知，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。”[36]若将这诸多特征剥离开来，则可洞见其重视现实、关注现世的本质属性。换句话说，儒家其最显著的特点是对现世、现时和当下的关怀，关注的是现实此岸世界中一身、一家、一国和一天下的事，大凡足迹无法抵达之地，耳目无法感受之境，现世无法企及之域（彼岸世界），都不予作过多的究诘。由于“子不语怪，力，乱，神。”鬼神之事，既无助于现世的教化，又对现实的修齐治平无甚裨益，因此孔子或避而不谈，或所不忍言，“未知生，焉知死？”

但是，在如此的文化环境里，基督教却要宣扬它力（通过信奉上帝的“道”，藉着耶稣基督在十字架上献祭的宝血）的灵魂救赎之道，而不是象佛教那样借助有关“轮回”、“业报”、“因缘”、“因果”、“三世”的说教，以及规劝世人修今世之善因以得来世之善果的方式，来融合中国文化中有关灵魂不灭的思想，并阐发依凭自力（自身的力量）求得灵魂的自救的教义。更为简单的事实是，传统中国文化竭力宣扬的理念是，“儒家之谓人人可以为尧舜，道家之谓人人可以为真人，以及佛教之谓人人可以成佛。”[37]那么，人人皆可成为“道成肉身”的救世主耶稣基督吗？答案不言自明。

总之，尽管大唐竭力推崇百川俱纳，爱之如一的文化策略，但是面对主客体文化间力量严重失衡的客观态势，上述策略常常化着了一帝幽梦。因此，身处劣势的各种外来文化（包括景教）当时能够做的，除了扮演一些次要的角色外，别无其它选择。换句话说，“唐朝前期社会繁荣而开放，虽然思想界也显示多元共容的文化格局，但这并不等于说各种文化因素都处于平列对等的地位，其中为主的只有儒、释、道三家。它们在当时的中国思想舞台充当主角，当势力弱小的景教进入中土时，已经没有插足这一事局、并向社会施加重要影响的机会，它能做的只有侧身三教其间左右依傍，作为一个观众注视着三家在唐代意识形态领域里各显神通了。”[3]

三、国内环境对景教传播的影响

景教步入中土后的时代背景业已昭明，面对如此的宏阔时代，面对如此根深叶茂且已连绵数千年的本土文化，异质的景教至多不过是沧海之一粟，生存下来已非易事，有所作为则难上加难。主客体间力量的反差，使景教自身话语权力顿时旁落，根本无力建构起平等的对话平台。那么，如此的国内环境对景教的传播与最终命运究竟产生了何种影响呢？

概而言之，入华之际的历史维度，促使唐代景教走过了一条自我嬗变之道，一条顺时应势之道。透过这条崎岖坎坷之道所映射出的，正是国内环境对景教传播所产生的影响，主要体现在下述三个方面：

首先是政治上的倚重性。景教初传中土时，为能尽快立地生根，于是采取上层传教路线，仰讬于大唐帝国的世俗政权，同统治者之间过往甚密。“阿罗本入京，帝使宰臣郊迎；入宫召见，在大内译经问道；佶和之来，入观至尊，及烈亦以朝贡为名而来；其传教也，奉特诏许可；长安义宁坊之寺，即出于敕建；高宗于各州设置景寺，肃宗则于灵武等五郡重立景寺。其后朝廷更命在寺壁摹绘帝像；玄宗则令宁国等五王（即

① 据《唐会要·尊崇道教》载，“武德三年五月，晋州人吉善，行于羊角山。见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟。曰：‘谓吾语唐天子，吾汝祖也。今年平贼后，子孙享国千岁。’高祖异之，乃立庙于其地。乾封元年三月二十日，追尊老君为太上元元皇帝。……至天宝二年正月十五日，加太上元元皇帝号为大圣祖元元皇帝。八载六月十五日，加号为大圣祖大道元元皇帝。十三载二月七日，加号大圣高上大道金阙元元皇帝。”（见宋王溥撰：《唐会要》，北京：中华书局，1955年，第865页。）

帝之一兄四弟)亲诣教堂行礼。天宝初,又命大将军高力士以太宗、高宗、睿宗、中宗、玄宗五帝之写真,送寺安置。阿罗本封为‘镇国大法主’;伊斯则为‘大施主金紫光禄大夫、同朔方节度副使试殿中监’,赐紫袈裟;业利为‘试太常卿’,亦赐紫袈裟。天宝初,帝赐教堂绢百匹;代宗‘每于降诞之辰’(或云帝之诞辰,或谓耶稣圣诞)锡天香,颁御馔。寺额亦出御题;教士并奉旨在兴庆宫修功德。”[38]

无论是宰臣郊迎还是召见入宫,无论是奉诏播教还是敕建景寺,无论是钦赐袈裟还是御题墨宝,无论是赏天香还是颁御馔,主宰这一切的无一不是手握无上皇权的至尊天子。由此即可洞见,唐代景教对皇权帝王的倚重到了何等地步。

然而,如此至深的因缘关系,对于景教自身的发展并非完全有利。任何一种宗教,一旦对世俗政权过度依傍,一旦对政治的黏附过于紧密,那么其宗教属性的强弱,传教的成败,乃至自身的存亡都会为此而受到影响。英国哲学家罗素曾指出,“只要一种宗教和一个帝国政府结合在一起,政治的动机就会大大改变宗教的原始面貌。”[39]

唐代景教,之所以能够于辉煌时达到“法流十道”、“寺满百城”的兴盛之颠,之所以在衰颓时会成摧枯拉朽之态,脆弱得不堪一击,并最终受挫于华土,一个至关重要的原因就在于,景教非但没能攥住自身的命运,反而将它无条件地置于皇权之下,系于帝王身上。然而,世代的交替,国势的盛衰,帝王的个人好恶,都宛若一支晴雨表,不仅指示着景教的发展方向,而且决定着该教流播的成败,宰制着该教最终的存亡命运,真可谓“成也萧何,败也萧何”。对此,方豪先生曾作精当的述评,“宗教虽不能与政治无关,然关系过密,则其本身之命运,必将随国家政策而转移。唐代景教与政治之因缘至深,……胥当时景教士以为荣宠者,而不知宗教之庄严已因是失坠。赵孟之所贵,赵孟能贱之,景教之随唐宋易代而销声匿迹,其主要原因,即由于其依附政治也。”[40]

其次是文化上的依附性。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。”[41]考察景教入华后所走过的足迹,所言即是。

当景教的脚步一踏上华土,便即刻同异质的华夏文化体系间开始了碰撞与融合。为求尽快落地生根于异域,为求新声于异邦,教徒们在译撰经典和阐扬信仰的过程中,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,不惜对所传福音的教义及神学思想进行面目全非式篡改和删减。诚若朱谦之先生所论,“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。”[42]

在流播华土期间,景教经文一度曾达数百部之多。随着岁月的流逝,当年那卷帙浩繁的经籍流传至今所存无几,其中汉译经文更是寥若晨星,即便算上残篇断章,也仅存 8篇。然而,就在这区区 8篇汉语文典里,在总计不到 16000字的经文中,随处可见佛道儒各家的印记。儒家伦理道德和济世哲学,西来佛教的因果报应和超越生死轮回思想,本土道教的自然清虚、无为自化与恬淡寡欲主张,以及基督教的“三位一体”信条与救赎信仰相互交杂。如果说经文中的儒家思想火花不时闪现,字里行间“道”气横生的话,那么漫天的“佛”气更是充盈其间,各种佛语佛理往返交织,让人眼花缭乱。仅以《大秦景教流行中国碑》为例,在总共才 1780字的碑文篇幅里,佛教语汇可谓俯拾即是。撰述者除了反复借用佛教名相“寺”和“僧”指代景教的教堂和教士外,还广采博取其它术语来代指基督教的相关概念和义理。“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”等,诸如此类,不一而足。与此相仿,教碑铭文也袭取了大量的道教语汇和义理,借以阐扬自身的神性教义和信仰主张。道教的“道”和“净风”分别成为了景教的耶稣和圣灵的代码,而“玄妙”、“道无常名”、“元风”、“升真”、“成真”、“造化”、“真主”、“上德”、“无为”以及“真玄”等术语也竞相涌现,并各有指代。

景教经文在广泛吸取和频繁采用佛道二教的相关术语与思想的同时,还大量吸取了儒家文化资源来阐扬自己的神性主张。同样以教碑铭文为例,据穆尔统计,在这 1780字左右的碑文中,烙上了儒家思想印记的就有 30处来自《易经》、30处来自《诗经》、20处来自《春秋》而涉及史书的有 150多处,子书的 30处,总数几达全文的三分之一。[43]

总之,景教经文的里里外外无不承载着本土文化的影响,无不呈现出一种拟配本土文化的态势,无不表现出一种向本土文化由形“似”到神“似”的认同倾向。形“似”上借鉴甚至套用了佛经道典的外在模

式; 神“似”上一方面袭取国人耳熟能详的儒道释典籍中的众多概念与术语, 另一方面竭力附会佛理、道观以及儒学思想, 努力作了本土化的表述。而且, 随着时间的延伸, 时代背景的演进, 景教经文的本土化态势愈显突出, 经文所力图张扬的神学思想愈显模糊, 文本的倾斜程度也愈显严重。一言以蔽之, 景教“将含有中国佛学在内的中国文化资源, 像佛教的格义那样, 作了既有援引儒说、融通儒释撰述、兼采儒道二说作论, 并再添上中国佛学的神性教义说教。”[12]

最后是路径上的依赖性。季羡林先生曾开宗明义地指出, “做为一个外来的宗教, 首要的任务就是要努力挣扎立定脚根。要想立定脚根, 必须依附于一个在中国已经流行的、有了基础的宗教学说。必要时, 甚至不惜做出一些伪装, 以求得蒙混过关。”[44]解析唐景教全部文典, 即可发现, 景教的传播的确如是。来华景教士在译撰经典和阐扬信仰的过程中, 通过全面依佛附道与吸儒来译撰经典和阐扬信仰。其中最为倚重的, 既不是儒家思想, 也不是道教观念, 而是佛教的语汇和义理。就经文中的佛教色彩而言, 可谓佛语遍布其间, 佛理激荡其中。

现按经文译撰的时间顺序, 将 8篇文典中的佛教语汇加以罗列成表, 通过对比, 即可明了景教经典中的佛教气息是何等的浓烈。

唐景教汉语经文中的“佛教语汇”统计表

佛教语汇 / 景教经文	佛　教　语　汇
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、清净、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、虚空、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、愚痴、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、常住无尽、神识、修行、圆满、自在、善业、善缘、恶见、回心、万劫、智、种姓、受业、虚诳、发心、自由身、拨脱
宣元至本经	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、无动无欲、与善结缘、大慈大悲、能清能净、能晤能证、遍照、遍境、假名、无碍色、无碍声、无碍香、无碍味、无碍形、无碍知、离诸染境、离染能净、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、无碍、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、清净、解脱、实、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
大秦景教流行中国碑	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、清净、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

那么, 景教为何如此倚重佛教—不仅广采佛经的格式, 而且博取佛语佛理? 辨证地讲, 其原因不外乎主观和客观两类。而促使景教全力依附佛教的客观原因, 主要表现在以下几个方面:

在时间上, 景教传入之际正值佛教发展如日中天之时。佛教虽属异域之说, 但其义理却远比中国古代的思想更为精致、细密和深奥, 因而备受国人的推崇和笃信。即便“慧风东扇”之初, “学者见之, 如饥者之

得食, 渴者之得饮; 担簦访道者, 接武于葱岭之道; 8翻经译论者, 云集于南北之都。”[45]魏晋六朝期间, 佛教的发展和流播更是日新月异, 无论达观显贵还是黎民百姓, 均趋之若鹜。隋唐时期, 佛教走向了极盛, 尊僧崇佛一时蔚然成风, 于是帝王推崇, 士夫敬重, 蚩蚩之氓, 膜拜而顶礼。仅以帝王而言, “唐太宗、高宗之敬玄奘三藏, 武后之于神秀, 明皇之于金刚智, 肃宗之于神会, 代宗之于不空, 佛教最有名之宗派均因之而兴起。”[46]显然, 佛教如此的发展态势对景教传教策略的取舍关系甚大。

在身份上, 景佛二教同是来自“西隅异国”的“他者”, 相似的身份又使彼此惺惺相惜。

在语言上, 异域的强势语境致使景教的“话语权力”旁落, 先前佛教初传时的“格义”之法为景教的图存提供了可资借鉴的路径依赖。既然“语言就是存在之家”,[47]也就是说, “谁拥有语言, 谁就‘拥有’世界”,[48]那么, 为了不完全丧失维系自己存在的根基, 入华景教士试图借助于当时号称极盛的佛教, 通过附会其话语和思想形式, 来传扬自身的神性信仰。当然, 如此这般的比附之道并非仅有景教才走过, 佛教初传之际所取的“以经中事数拟配外书, 为生解之例”的“格义”举措与此雷同。综观世上的每一宗教, 甚至可以说, “差不多世上现有的每一宗教, 当它初传时, 大都或多或少曾借用了当地或邻境既有的宗教术语, 以及风俗习惯等”。[49]既然当初佛教举“格义”之法为自身求得了生存的良机和发展的结果, 那么景教何不步其后尘, 以期图存呢?

而导致有些景教经文形式的佛典化、行文的佛语化、内容的佛理化结果的主观原因, 则主要在于景教一路东渐、一路异化的嬗变历程以及景士参与佛典汉译事务的经历两个方面。①综上所论, 入华之际特定的历史维度催生了它顺时应势的应对策略, 加之先前佛教的“格义”举措为它切入异质的本土文化提供了一种较为“成功”的模式。就在这样的外在环境和内在成因的彼此交互作用下, 景教在广征博引中国文化资源为己所用的过程中, 其重心更多的偏向了佛教。

结语

大唐景教流播华土达两个多世纪, 曾一度直达兴盛之颠, 然而, 在中国文化的汪洋大海中, 当其面对根深蒂固的儒家文化, 如日中天的佛教文化和源远流长的道家文化时, 基督的信仰立刻遭到了拒斥, 福音的光芒即刻受到了遮蔽。仿若孤舟片木的它, 在中国文化的浩瀚大海上飘来荡去 210载之后, 最终竟然落得个无迹而终的结局, 它在中国历史长河中所掀起的, 不是阵阵惊涛骇浪, 而是一道涟漪。“景教带来的福音, 在中土难以生根。梦里方知身是客, 即使是在昌盛的时代, 它也只是外族人的宗教, 只是依靠皇室的庇护, 甚至不惜混同儒家释门道教, 才能勉强生存。武宗灭佛, 没有大伤释门, 殃及景教, 却成了灭顶之灾。从此景教灭绝中土, 重新回到西域漠北。基督教传入中国, 早期三次浪潮, 第一次就这样兴起、这样衰落了。兴亡如梦, 过后竟了无痕迹。”[50]

如此悲戚的结局, 正是景教入华之际的时空维度影响的结果。

参考文献:

[1][英]阿·穆尔. 一五五0年前的中国基督教史[M]. 郝镇华译. 北京: 中华书局, 1984. P30.

[2]冯承钧. 景教碑考[M]. 上海: 商务印书馆, 1928. P55.

[3]张晓华. “7世纪前后国内外环境对景教传播中国的影响”[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版)2001, (3): 61, 64-65, 65, 65.

[4][英]H. G. 韦尔斯世界简史[M]. 郭清香译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2004. P274-275.

[5][宋]欧阳修. 新唐书(二十五史)[M]. 卷6, 上海: 上海古籍出版社, 1986. P108.

[6][宋]宋祁. 新唐书. 二十五史[M]. 卷6, 上海: 上海古籍出版社, 1986. P666.

[7]王维. 和贾舍人早朝大明宫之作[M]. 全唐诗[M]. 卷一二八, 北京: 中华书局, 1960. P1296.

[8][日]桑原骘藏东洋史要[M]. 金为译, 上海: 商务印书馆, 1910. P88, 59.

[9][唐]吴兢. 贞观政要[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1978. P238, 133, 276, 261, 195.

[10][宋]范祖禹. 唐鉴. 卷二, 钦定四库全书·史部·史评类·唐鉴.

[11]鲁迅. 坟·看镜有感[C]. 鲁迅文集第2卷, 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1995. P152.

[12]孙景尧. 圣经与文学阐释[M]. 北京: 人民文学出版社, 2003. P19, 26.

[13]向达. 唐代长安与西域文明[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2002. P42, 10, 66, 7.

[14]杨伯峻. 春秋左传注(册一)[M]. 北京: 中华书局, 2000. P27.

①入华景教士景净同佛僧般若共译佛经的史实, 《贞元释教录》曾作记载, 大秦寺波斯僧景净“依故本《六波罗密经》译成七卷, 时为般若不闲胡语, 复未解唐言, 景净不识梵文, 复未明释教; 虽称传译, 未获半球”。依此推知, 尽管景净之辈“不识梵文, 复未明释教”, 但可能并无碍于教士们在译经过程中将佛教的语汇与行文模式, 佛教经文的思想内涵引入到景教文典之中。

[15][北齐]魏收. 魏书(册 6)[M]. 北京: 中华书局, 1974, P2246.
[16]李贺. 龙夜吟. 御定全唐诗(卷三百九十四). 景印文渊阁四库全书(册 1427)[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1986, P36.
[17]马茂元选注. 唐诗选[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999, P442-443.
[18][宋]王安石. 钦定四库全书·集部·唐百家诗选[M]. 卷十四.
[19]柳诒徵. 中国文化史[M]. 下册, 上海: 上海古籍出版社, 2002, P507.
[20][英]李约瑟. 中国科学技术史(第 1卷第 1分册)[M]. 北京: 科学出版社, 1975, P266
[21]刘楚华. 唐代文学与宗教[M]. 香港: 中华书局(香港)有限公司, 2004, P1-2
[22]张立文. 中国哲学范畴发展史(天道篇)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1989, P37.
[23]利玛窦, 金尼阁. 何高济, 王遵仲, 李申译. 利玛窦中国札记·中译者序言. 利玛窦中国札记著[M]. 北京: 中华书局, 2005, P23-24.
[24][韩]李宽淑. 中国基督教史略[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1998, P12
[25][英]韦尔斯. 韦尔斯世界简史[M]. 郭清香译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2004, P274-275.
[26]洪迈. 容斋随笔[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998, P236-237.
[27][晋]刘昫. 旧唐书. 二十五史(册 5)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1986, P639.
[28]孙伏园. 鲁迅先生二三事. 中土基督[M]. 郭卫东著. 昆明: 云南人民出版社, 2001, P9.
[29][英]崔瑞德. 中国社会科学院历史研究所译. 剑桥中国隋唐史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990, P8
[30]孙昌武. 心性之契合与文字之因缘—唐代文人的宗教观念和文学创作[C]. 刘楚华. 唐代文学与宗[M]. 香港: 中华书局(香港)有限公司, 2004, P3
[31][唐]刘肃. 大唐新语[M]. 上海: 古典文学出版社, 1957, P165.
[32]葛兆光. 中国思想史(卷 2)[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2003, P3.
[33][宋]黎靖德. 朱子语类(册 8)[M]. 北京: 中华书局, 1999, P3245.
[34]陈寅恪. 唐代政治史述论稿[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2001, P1
[35]梁启超. 清代学术概论 儒家哲学[M]. 天津: 天津古籍出版社, 2003, P105-106
[36]张岱年, 方克立. 中国文化概论[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 1995, P85.
[37]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(北京)2002(3): P107.
[38]方豪. 中西交通史(上册)[M]. 长沙: 岳麓书社, 1987, P423.
[39][英]罗素. 西方哲学史. (上)[M]. 何兆武, 李约瑟译. 北京: 商务印书馆, 2004, P26.
[40]方豪. 中西交通史上册, 长沙: 岳麓书社, 1987, P423
[41]林治. 基督教在中国本色化[C]. 北京: 今日中国出版社, 1998, P2.
[42]朱谦之. 中国景教[M]. 北京: 人民出版社, 1998, P140
[43]Moule, A. C., "The Christian Monument at Si An Fu", Addendum: "Notices of the Nestorian Mission from Chinese Sources other than the Nestorian Monument", JNCB vol XLI, 1910, P. 10 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 上海: 知识出版社, 1982, P39.
[44]季羡林. 季羡林学术论著自选集[M]. 北京: 北京师范学院出版社, 1991, P88.
[45]佛雏. 王国维学术文化随笔[M]. 北京: 中国青年出版社, 1996, P8
[46]汤用彤. 隋唐佛教史稿·绪言[M]. 北京: 中华书局, 1982, P2
[47]Heidegger, Martin, WEGMARKEN, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag GmbH, 1967, P. 313.
[48][德]汉斯一格奥尔格·加达默尔. 洪汉鼎译. 真理与方法(下)[M]. 上海: 上海译文出版社, 2002, P579.
[49]龚天民. 唐朝基督教之研究[M]. 香港: 基督教辅侨出版社, 1960, P84
[50]周宁. 去东方, 收获灵魂: 中华帝国的福音之路[M]. 济南: 山东画报出版社, 2006, P21.

The Chronological and Spatial Background and Its Influence on Nestorianism in the Tang Dynasty

LIU Zhen-ning

(College of Humanities, Guizhou University, Guiyang, Guizhou, 550025, China)

Abstract The Illustrious Religion (Jingjiao) is the name of Christianity, and its dissemination in the Tang Dynasty has constituted the initial phase of the history of Chinese Christianity. Its entrance into China resulted from its internal and external causative factors. Being the external factors, the chronological and spatial background and cultural framework in the Tang Dynasty seems to be a double-bladed sword having both advantages and disadvantages. The two sides depend on each other and work on each other, influencing and restricting the dissimilation of the Illustrious Religion and determine their final destiny.

Key Words Nestorianism; chronological and spatial background; localization; cross-cultural communication