Globethics Repository



漢語景教經典中的「政治神學」問題 [Jingjiao (Sino-Nestorian) and the Political Theology: A Perspective from the Basic Problem of Sino-Christian Theology (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	CHIN, Ken Pa
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-01 18:43:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164547

漢語景教經典中的「政治神學」問題[1]

曾慶豹
台灣中原大學宗教研究所教授
台灣大學哲學博士

「異」對一個文化來說，同時成了內在和陌生的東西，並因此只通過禁閉（為了減少其異性）就被排斥了（以便驅趕內在的危險）；……「同」對個別文化來說，既被分散了，又被聯繫在一起，因而被分門別類，被收集成同一性。

——福柯（Michel Foucault），
《詞與物》（*Les mots et les choses*）

我今為天下主，無問中國及四夷，皆養活之。
不安者，我必令安；不樂者，我必令樂。

——《冊府元龜》卷一七〇「帝王部・來遠」

事有時宜，人主權斷，制敕量情處分。

——《唐律疏議》卷三十

從古至今，宗教與政治間的張力從未消除，基督教在西方的發展，以及其在世界其他地區的擴展，很難迴避「政治神學」的問題，「凱撒的物當歸凱撒，上帝的物當歸上帝」

1. 本文原發表於中國人民大學第二屆「世界漢學大會」（2009 年）。承蒙本刊匿名先進指正，對本人的重要思想脈絡給了諸多的指正，特以致謝。

的想法從來就沒有成功過。基督教傳入中國，毫無疑問的，必須獲得當朝者的許可，在傳統中國「以政領教」的長久歷史下，無一例外的，我們從最早入華的景教文獻中，已聞到其中的煙硝味，透露出存在的政治神學爭端。過往學界許多的前輩總喜歡對景教在中國的消亡評頭論足一番，認為可以歸咎於景教與政治走得太近，最終被政治決定其命運，但我們的問題是：中國歷史上，宗教能不和政治保持必要的關係嗎？

景教可謂確立了漢語基督教思想史的「政治神學」問題，即「三夷教」中的一個，它必須面對唐代「文化」（hegemony，道統）與「管理」（govermentality，政統）的主權想象，這也就是構成了本文所謂的「政治神學」。本文接受劉禾對於「夷」這個概念解釋為「古代中國的主權理論」，「此概念在中國歷史上，始終是國家統治的中心如何處理與周邊他國、其他民族的關係重要隱喻」，作為一個話語，「其作用主要是命名主權統轄的文化政治邊界。」[2]古代中國的主權理論，與「天下觀」有密切的關係，這是數千年中華民族帝國想象的話語政治，一次又一次經由異己的想象來獲得對自我的認同，「華夷之辨」的主權想象是帝國投向於異己者的鏡像，也是管理的慾望，「第一個」來到中國的基督教——景教，面對的是中國主權概念下對他們的想象與慾望。

作為古代中國處理與周邊他國、其他民族的基本理念，「天下觀」即是中國自居為天下的中心，中國與周邊他國、其他民族的的關係就是宗主與藩屬的君臣關係，中國周邊的「四夷」應與腹地一樣，只有來朝進貢，俯首稱

2. 劉禾，《帝國的話語政治》（北京：三聯書店，2009），頁 100。

臣，纔是天下之正義。[3]在「天下觀」與「華夷之辨」底下，中國政治神學是道統主權亦政統主權，即天命的政治神學與天子的政治神學，兩者從來就是重迭在一起，一而二、二而一的關係。從某種程度看來，景教徒有可能已經意識到了這個問題的存在，所以《大秦景教流行中國碑》（以下簡稱《景教碑》）前半部大談「道統」（神學），下半部則言說「政統」（政治），提及「惟道非聖不弘，聖非道不大」、「法非景不行，主非德不立」、「道無不可，所可可名。聖無不作，所作可述」的說法。換言之，雖然「胡教」、「夷寺」要在中國生存就必須取得主權者的承認，《景教碑》還是相當大膽的以其神學立場說明了「政治不能沒有宗教」或「政治需要宗教」的想法，企圖尋得某種平衡性，使「道」與「聖」之間存在着張力，以此「神學想象」使得對主權的依賴變成對主權的辯證。

根本地說，基督教在中國面對的是政治神學問題而非文化神學問題，從景教一直到明清以至現代中國亦如此。景教面對「華夷之辨」（民族）、「朝貢體系」（殖民）、「致拜君親」（宗教）等這類政治神學問題。作為「夷教」的景教，她必然接受中國對她的命名，更重要的是將之納入管理體系中，以此來確定主權者的身份及地位，所以景教進入中國就已經不是一種對於邊界的界定問題，從入京時的朝貢到立足於中國後的管理，景教完全是根據主權者的文化想象和認知來決定的，恰恰是在主權的概念底下形成了對承認的要求（「慕」），也是對於身份的一種界定（「歸」）。在政治神學的意義下，古代中國的主權實現依靠的即是政治與文化的結合，唐代皇帝即是將此主權轉

3. 虞雲國，〈古代中國人的周邊國族觀——以《文獻通考．四夷考》為中心〉，載《中華文史論叢》93（2009），頁 221。

化成政治正確、合法性和全面管理三方面，景教的歷史與命運充分的說明了中國政治神學的基本面貌。本文即在這個問題意識下，嘗試解讀景教與唐代政治之間存在的張力，特別是通過了景教最重要的文獻《景教碑》探究其中基督教在中國歷史上所遭逢的政治神學問題，從這裏我們可以把握到一部「漢語基督教思想史」即是一部「漢語基督教政治神學史」。[4]

一、

長久以來，唐代景教除了《景教碑》之外，一直缺乏經典文獻的支持。終於，一百年前在敦煌出土的八、九篇經典[5]打破了此窘境，學者可以一窺景教的神學風貌。[6]然而，對於景教在唐代的發展及其命運，未見有更多的突破。

4. 榮新江先生嘗言：「唐代景教的研究文獻早已沒有甚麼令人驚奇的發現……對於明確屬於唐朝景教文獻的〈大秦景教流行中國碑〉應當給予格外的重視，經過學者三百年的研究，特別最近發表的伯希和（Paul Pelliot）的詳細注釋，大家不禁要問〈景教碑〉還有多少研究的餘地。」，見榮新江主編，《唐代宗教信仰與社會》（上海：辭書出版社，2003），〈導言〉，頁 10。本文可以說是嘗試給予解釋〈景教碑〉提出另一個可能的面向，以就教於大家。
5. 八或九篇端看是否將〈宣元至本經〉、〈宣元本經〉視為一個或兩個經典而定。關於經卷之真偽辨正，見林悟殊，《唐代景教再研究》（北京：中國社會科學出版社，2003）。究竟景教的經典有多少？李之藻曾在〈刻《天學初函》題辭〉中言「唐譯多部，散在釋氏藏中，未及檢入」，又〈讀景教碑書後〉言「貞觀所譯並所留二十七部經文，即今貝葉藏中或尚有可檢者」。據說景淨已經譯過三十部經文，甚至他還被邀參與佛教的譯經，可惜之後卻也被評為不悉梵文而遭譏諷。
6. 景教研究可謂方興未艾，國外學者的熱衷程度更甚於中國學者，目前每三年在薩爾茨堡（Salzburg）由德國華裔學志研究中心（Institut Monumenta Serica）主辦一次大型國際會議：二〇〇三年，「景教：中國和中亞的東方教會」（Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia [2003]）；二〇〇六年：「『中國和中亞的東方教會研究』第二次國際學術會議」（2nd International Conference "Research on the Church of the East in China and Central Asia"）。在中國，近期更因為洛陽經幢的考古發現，又再一次的掀起了景教的討論熱潮，參見葛承雍主編，《景教遺珍——洛陽新出唐代景教經幢研究》（北京：北京文物出版社，2009）；另外對於元代敘利亞文景教碑銘的研究也有了重大的突破，參見牛汝極，《十字蓮花——中國元代敘利亞文景教碑文獻研究》（上海：古籍出版社，2008）。

《景教碑》是「漢語基督教思想」的「石頭記」，這塊石頭的被發現以及引起的熱潮，是一件石破天驚的事，被方豪形容作「景教的第一文獻」，甚至還鬧過「造假說」和「盜運出境」等事件。嚴格地說來，漢語基督教思想史應該從這裏講起，甚至，漢語基督教思想史的問題也在此被開啟，《景教碑》是「漢語神學的第一文獻」。[7]

為何立此碑？據知此碑為「豐碑」，金石家言之為「墓碑」，馮承鈞等多數的學者認為是景淨為頌「伊斯」之功德而作，「願刻洪碑，以揚休烈」。儘管伯希和對此持否認的態度，認為此碑僅僅是景教每年年宴集會時所立之紀念碑，為講述景教至中國之歷史，自唐貞觀九年（635 年）始阿羅本入京，立碑於唐德宗建中二年（781 年），距至長安一百五十餘年。但無論如何，「立碑」一事非同小可，何以「三夷教」中的一個可以獲得此待遇，沒有皇帝的首肯可能嗎？特別是唐代這個在中國歷史上政治與宗教的關係高度敏感的朝代，為何獨厚景教？景教要如何取得其在中國歷史上的合法性地位，沒有當朝者的政治背書，任何了解唐代的政治與宗教錯綜複雜關係的學者，很難想象立碑僅僅是每年例行集會時純粹為了說明景教傳入中國的歷史和過程而已。

---

7. 最早為這塊石頭「作注」的即是葡萄牙藉耶穌會士陽瑪諾神父（Emmanuel Diaz），《景教流行中國碑頌正詮》刻於明崇禎十七年（1644 年），載《天主教東傳文獻續編》（台北：台灣學生書局，1965），卷二；另外，據知最早研究景教碑者為義大利藉神父金尼閣（Nicolas Trigault），金尼閣為王征、張繎芳等人協助，稱之作陝西版，另一將景教碑譯出者為葡萄牙藉曾德昭（Alvaro de Semedo），稱之作杭州版，收入於其作《大中國志》。值得注意的是，李之藻即是影響曾德昭對景教碑之研究和翻譯之關鍵人物，甚至有人認為陽瑪諾之作為李之藻所作，然而方豪駁此說。據陽瑪諾的說法，李之藻對於得知有景教碑後的反應為：「今而後，中士弗得咎聖教來何暮矣！古先英辟，顯輔朝野，共欽昭燭特甚，尚奚有今之人也。」見〈《唐景教碑頌正詮》序〉，收入徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（上海：上海書店，1989），頁 178，之後還特別為寫了〈讀景教碑書後〉言：「詎知九百九十年前，此教流行已久」，收於《天學初函》。《唐會要》四十九卷提及「阿羅本」、「義寧坊建寺」、「波斯經教」、「大秦寺」，見徐宗澤，《中國天主教傳教史概論》（上海：上海書店，1990），頁 76-78。

不論如何，作為景教最重要的文獻：《景教碑》，即已充分地透露了一個現實，景教之所以得以立碑，與一次重大的「政治事件」有關，主即歸功於景教徒對政治有所貢獻，即唐肅宗時入安史之亂之際，當時有一位名叫伊斯的景教僧人，他「為公爪牙，作軍耳目」，軍功卓著，被朝廷封賞賜「紫袈裟」，甚至，還因此得到肅宗之回報並首肯：「於靈武等五郡重建景寺」。[8]終於，景教抓到了一次大好的機會，藉伊斯的功德來見證景教存在的事實，以及在歷代皇帝那裏所獲得的禮遇和對待，不忘提及諸位皇帝的德政。因此《景教碑》的書寫除了開宗明義地闡釋了自己的教義和神學主張，其更為重要的，藉此敘述了景教自太宗九年至建中二年一百四十多年的歷史，旨於「正當化」它在唐代歷史上的地位。

從貞觀九年到會昌五年（845 年）這兩百餘年間，可謂景教的全盛時期，但也非一帆風順。其間至少出現過三次危機，最後在會昌五年（845 年）武宗滅佛時，禍及景教，寺院被毀，景教徒被迫放棄信仰或退到邊疆地區發展，遠離了中國政治的中心，外來的傳教士從此被驅逐回國。景教經此一擊，此後便一蹶不振，傳教士兩個多世紀以來的慘澹經營，竟落得「寺廢基空在，人歸地自閑」（楊雲翼句）的結局。

一直以來，具「教會背景」的史家評斷景教無法於中國繼存或失敗的原因，主要是歸咎於他們過分強調本色化而依附佛道語言，以致沒有了自己，另一是認為他們過多

8. 有論者認為，此名為「伊斯」者，同時也是一位醫生，這個說法普遍獲得認同，的確，除了他「術高三代，藝博十全」，其社會形象上則是有「餧者來而餵之，寒者來而衣之，病者療而起之，死者葬而安之」之美名。根據理解，伊斯在教內（宗教）的身份是一位「准主教」，所以他高於一般的牧師，在教外（政治）的地位上則是歷經唐三代君王之關係，與郭子儀於公於私都算得上關係匪淺。參見段晴，〈唐代大秦寺與景教僧新釋〉，載榮新江主編，《唐代宗教信仰與社會》，頁 463-466。

於依附當朝者，與他們過於靠近的結果使他們必須承受被當政者支配的命運。這兩個主要的因素最終結束了景教，幾近在大中國歷史上徹底地消失。

關於第一個原因，這種評斷完全是脱離歷史脈絡並評斷者缺乏了自身的反思性，完全不明白景教之所以依附佛道事實上是沒有別的選擇，這正是一個外來的宗教在中國傳播時必須找尋一種當代人熟悉的語言來進行傳教的事業，換言之，我們不能想當然地設想象晚清以後的中國社會那樣，在一種已然習慣並接受西學的社會語境中，可以自如地選擇一種在傳統以外的語言來進行傳達。孰不知，景教徒到了中國，支配並唯一的語言即是佛道語言，除非他們不願意讓中國人知道他們的教理，要不然就是變成了啞巴，或說只有自己聽得懂的敘利亞語，能不用佛道語言嗎？我們這些自民國以來就追求「本色化」（如蔡鴻生所言的「方伎化」）問題意識的人，以為景教也在搞本色化，或因此而歸罪於他們對佛道的讓步，或不夠中國化，在在的顯示出的是一種時空錯置的解釋。事實上，景教來到中國，它沒有其他的選擇，或者對他們而言完全是自然的事，或者它更多可能是因為在唐代強勢的「化胡經說」之下，至少仍然保持了其生存的可能性。但是，最終，景教還不是因為文化的因素消失了，它退出中國歷史舞台的根本原因只有一個，那就是「政治」。這也是對上述所言的第二個原因的回應。

在我看來，包括「非教會背景」人士對於景教「成敗論」的評斷，也相對缺乏從政治神學的角度思考之，或者，是因為習於為歷史下定論，對景教的解釋不是過多就是過少。眾所周知，唐代是一個在宗教與政治上高度緊密結合在一起的時代，它們的宗教政策是「國家立寺，本欲安寧

社稷」(《續高僧傳．法衡傳》)。換言之，對於統治者而言，宗教的存在必須建立在可以滿足政治需要的前提下，景教在唐代明顯如此：

> 廣慈救眾苦，善貸被群生者，我修行之大猷，汲引之階漸也。若使風雨時，天下靜，人能理，物能清，存能昌，歿能樂，樂生回應，情發自誠者，我景力能事之功用也。

因此，宗教正當性或合法性，也就取決了當朝者視其是否有利於維繫社會和政治的穩定，反諷地說，唐代宗教之興盛，無不與其政策上積極的干預和管理有關，包括佐伯好郎在內，許多景教的學者都沒有特別留意到這個部分，原因可以歸咎於他們大都忽略了唐代的政治與宗教關係緊密的程度，這種研究唐代佛教或道家的相關討論中完全可以對照出景教可能同樣面對的政治現實。

蔡鴻生對「摩尼教異端化、火祆教民俗化，景教方伎化」的描述即為貼切。[9]景教不同於三夷教中的摩尼教和祆教，一個走向「地下化」，一是化身作「民俗性」，其結果是某種程度的遠離了政治，然而景教的「方伎化」應該說的是其在文化和政治上都企圖獲得正當性的地位，就政治神學而言即是它的「正確性」。景教追求公開化和合法化，所以必須向政治靠近，所以從太宗以降，景教對於最高統治者從來就是善意的認同，以示好感。

從另一個角度說，一方面唐代朝廷對於宗教事務的高度管理和介入，另一個是唐代的政治基本上是自覺地依賴宗教，且將宗教帶入其政治的政爭過程中。注意到這一點

9. 林悟殊，〈唐代三夷教的社會走向〉，載榮新江主編，《唐代宗教信仰與社會》，頁359及以下。

同樣會認為景教徒事實上也沒有其他的選擇，他們必須在其政治現實中注意到其生存必然地無法脫離政治對他們的管理和關注，例如最好的例證即是原來被誤稱之為「波斯寺」，後正名作「大秦寺」，是必須經皇帝之同意並下詔令天下的。[10]

唐自開國以來，宗教的鬥爭就已然存在。太宗的皇位，說到底是在以王遠知為首的道教徒和以法琳為首的佛教徒之間兩派人馬，分別支持李世民和李建成，最後是李世民取得了政權，當然，法琳就沒有好下場，太宗表面的理由是因為其在《辯正論》一書中攻擊老子而被捕入獄，事實上，大家都明白這是一次政治清算，非關宗教。因此，唐代雖然三教並存，但卻是「道先佛後」，這顯然不是因為道教所奉之教主老子與唐室同姓使然，唐代的皇帝對待道教近似國教的地位，完全是基於政治的考慮，包括他們對待佛教的態度，也是希望以此可以獲得約束。高宗在臨死前向道教徒重申唐代的皇帝「姓李」而不姓武，目的即是阻止武則天篡位。[11]

無疑的，景教充分的認識到這個現實，他們沒有選擇，必須將自己的命運交付政治領導權來決定。因此我們注意到《景教碑》中提及「惟道非聖不弘，聖非道不大」、「法非景不行，主非德不立」、「道無不可，所可可名。聖無不作，所作可述」，不僅說明了景教與朝廷和歷代皇帝的良好關係，更是暗示着景教在政治現實中具有不可或缺的地位。這也就是為甚麼景教在中國的興衰，根本上即取決於唐王朝的政策，它充分地明了基督教在中國的命運，即在於他們的政治立場或態度，端看主權者如何看待

10. 〈兩京波斯寺改名大秦寺詔〉，載李希泌主編，《唐大詔令集（補編）》（上海：古籍出版社，2003），頁 1405。
11. 寇養厚，〈唐初三帝的三教共存與道先佛後政策〉，載山東大學《文史哲》4（1998）。

它，或接受或拒絕，當然不是甚麼宗教理由，而只是政治需求。「景教碑」透露了中國的政治神學問題：「皇權淩駕教權」，或者「宗教為政治而存在」。

所以，我們必須把《景教碑》讀成是一個政治神學的書寫，它一方面表達了政治現實決定宗教命運，另一方面則暗示着一種聖與教之間的依存關係，當然，就景教而言是「聖非道不大」、「法非景不行」，但對皇帝而言，當然是「惟道非聖不弘」、「聖無不作，所作可述」。雖然各自可以各取所需的解讀這些文字，但是至終的解釋權仍然是以皇權為最終的、唯一的解釋，所有的神學必然是政治神學，所有神學的解釋最後都是由政治來解釋，因為真正把握到解釋權的是皇帝而非景淨，不要忘了宗教的地位只能是「國家立寺，本欲安寧社稷」的政治需要。

二、

《景教碑》的第一大段清楚的闡釋了自己的神學立場或教義主張，但接着一段頗長的文字則是「（景）教會史」的引據，它吸引人注意到的是其內容大量的闡述了唐代各個皇帝如何友善地對待景教，說明了宗教與政治的關係良好，深獲在朝者的信任，而可以發展成「法流十道，國富元休。寺滿百城，家殷景福」。其中最為突出的一件事，即是表現在於朝廷主動送來了皇帝的肖像並要求懸掛於寺內此一個重大的政治象徵：

> 宗周德喪，青駕西升。巨唐道光，景風東扇。旋令有司將帝寫真，轉模寺壁。天姿泛彩，英朗景門。聖跡騰祥，永輝法界。

新建的景教寺院（時稱「波斯胡寺」），獲頒御賜太宗寫真（肖像），「旋令有司將帝寫真，轉模寺壁」，象徵着得到了國家的承認。又《景教碑》也提到「天寶初，令大將軍高力士送五聖寫真，寺內安置」，即唐玄宗年間送了五帝（高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗）之圖像置於長安義甯坊的景教寺中，此「奉慶睿圖」的目的即是「望日朝尊」。這一段的《景教碑》文字中，不管是睿圖、龍髯、日角、天顏、朝尊、天題、龍書、寵賚、沛澤等字眼，事實都是政治神學的修辭。

將皇帝的肖像懸掛於寺內，是一件值得關注的事，因為皇帝的圖像與皇帝的崇拜有直接的關係。[12]在西方的基督教會史中，除了耶穌及聖人之像外，尚未聽説有哪一位羅馬皇帝的像要掛在教堂或修院內，雖然阿羅本來華「遠將經象，來獻上京」，但卻也同時要接受「旋令有司將帝寫真，轉模寺壁」。唐代皇帝的這番舉動其實非常地普遍，從某種程度上看來，它基本上是體現了一直存在於唐代的「帝王崇拜」，即一般所言的「致拜君親」。

「致拜君親」是自六朝以來以儒家忠君和孝親觀念轉而成了在道教思想中的宗教倫理，對君主和父母行拜見之禮。事實上，所有研究唐代宗教的人都知道，關於「致拜君親」這個問題，涉及的是佛教與道教兩個宗教間的矛盾，因為拜不拜君親問題，從高祖到玄宗，就發生了數次與佛教教團的爭執，查閱《大唐詔令集》中〈令僧道致拜父母詔〉，[13]可以清楚地看到唐代如何將「致拜君親」當作一種政策來執行，而且還直接的涉入具體的政治鬥爭之中。這

12. 雷聞，《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》（北京：三聯書店，2009），頁 101 及以下。
13. 參見〈令僧尼道士女冠拜父母敕〉、〈僧尼拜父母敕〉，載宋敏求編，《唐大詔令集》（北京：中華書局，2008），頁 588-589；〈令僧道致拜父母詔〉，載李希泌主編，《唐大詔令集（補編）》，頁 1358。

就是政治神學問題。對道教而言，「致拜君親」就是一項「政治正確」，以此而使它成了具有國家身份的宗教，最有名的事件莫過於高宗為太宗追福祭祀而設立的昊天觀。昊天觀中設有太宗的肖像，道士們即根據例行的追薦法事向肖像膜拜，將國家祭祀予以落實，這也就意味着向國家王權的致敬與忠誠獲得了具體的表現。[14]

事實上，這種「國家－皇帝」的崇拜是通過道教而成的。唐李推崇老子，以老子為其遠祖，而且，老子在道教之中又被尊為「太上玄元皇帝」、「大聖祖」，這等於說明了道教本質上即是「皇帝崇拜」，或唐代的皇帝崇拜實質上即是與道教做了極微妙的統一。如果「太上玄元皇帝」是唐代皇帝的祖先，那麼歷代的皇帝就都是他的後代，道教因此成為國教，順理成章的，崇拜「玄元皇帝」，也等於歷代皇帝貴為玄天皇帝后嗣。[15]唐代自開國以來的諸位皇帝可以說是「繼承」了「太上玄元皇帝」的位置，因此將皇帝的肖像置入寺院，不僅不覺得突兀，反而是順理成章的事。在唐代，宗教被「象徵」地納入國家祭祀體系，將諸朝皇帝的肖像掛在寺院，強化了皇帝崇拜的進行，進而形成了「政教一體」的祭祀印象。[16]

又因為懸排在寺內的皇帝肖像包括了先代的皇帝，每當國忌日行香時，更是一次祭祀的機會，而且他們所採用的儀式基本上是沿用佛道二教的形式舉行，我們從《唐會

14. 參見礪波護著，韓升編譯，《隋唐佛教文化》（上海：古籍出版社，2004），「上篇」；以及吳真〈道教修道生活的忠與孝——以初唐「致拜君親」論爭為中心〉，載中山大學《現代哲學》105（2009年7月）。

15. 參見幾個代表性的詔令，如〈追尊玄元皇帝制〉等，載宋敏求編，《唐大詔令集》，頁442-443；〈崇祀玄元重帝制〉、〈崇奉道教詔〉等，載李希泌主編，《唐大詔令集（補編）》，頁1378、1383。

16. 為玄元皇帝設像是一個非常普遍的事，見〈為玄元皇帝設像詔〉，載李希泌主編，《唐大詔令集（補編）》，頁1374；又〈祭圓丘明堂並以高祖太宗配詔〉、〈郊禮唯天昊稱天五帝只稱帝制〉，載宋敏求編，《唐大詔令集》，頁376。

要》所記列一年的祭祀時間和活動，這種「國家－皇帝」的崇拜不僅頻繁，而且深刻。當然這也就意味着「國家對於正當性的追求」，也是「皇權正當性的象徵」，[17]所以，皇帝借着將肖像置於寺院來神化自己，同時也成了祭祀的物件，寺院一方面成了皇帝崇拜的場所，也是使宗教納入國家管理的一種象徵性表達。當然更重要的是，對三夷教之一的景教，無疑的，儘管沒有選擇，但卻也是一種保障，皇帝的肖像安置於寺內並接受人的祀拜，通過了「天姿泛彩，英朗景門。聖跡騰祥，永輝法界」，等於獲得了政治上的承認，景教不僅受到保護，而且還取得了其正當性的地位。

由於「四夷來王，此聖祖之感也，至道之應也」，[18]我們留意到了《景教碑》提到玄宗曾「詔僧羅含，僧普論等一七人與大德佶和於興慶宮修功德」一事。到底「修功德」是指甚麼？「興慶宮」究竟是一個怎麼樣的地方？[19]這個舉動的確有待解釋，興慶宮就是皇宮，歷代皇帝的肖像應該是存在於此，「修功德」是否只是一般意義的「宗教禮拜」儀式活動，可以肯定的是，這場儀式不會是景教的禮拜儀式，或者，玄宗正進行一場皇帝（祖先）崇拜的宗教儀式。這件事無不令人覺得玩味。

的確，祭祀最能體現國家禮制的宗教性內涵，唐代即是通過了既存的宗教，特別是佛道二教，利用皇帝的肖像和國忌日行香，使其更深入於民眾之中。且因為國家祭祀成功的分化了儒家傳統對於先王及聖人的崇拜，到了唐代

17. 雷聞，《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》，頁 72-76。
18. 〈追尊玄元皇帝父母並加謚遠祖制〉，李希泌主編，《唐大詔令集（補編）》，頁 1381。
19. 我們懷疑這是「內道場」。「內道場」是指設置在宮禁大內供皇帝及皇室成員從事宗教活動的場所及宮禁中的佛寺或道觀。可參見林西朗，《唐代道教管理制度研究》（四川：巴蜀書社，2006），頁 114。

則將道統納入政統的規定中，先代帝王祭祀基本即是對帝王而非聖人的崇拜，其目的當然很清楚，即是使得政權的統治取得了道統的地位。在這種意義底下的政治，實質是已然是一種神學，即國家禮制已經具有了宗教性或神聖性的內涵，景教所遭逢的政治神學問題，當然不是那幾幅先代帝王的肖像，唐代的禮制即是宗教，國家也因此是名副其實的「國教」，「巨唐道光，景風東扇」是景教在此政治神學底下必然的感受，《景教碑》所書寫出來的「景教在華史」，事實上是「唐代的政治神學史」，是景教版的「禮儀之爭」。

三、

景教的另一部經典《序聽迷詩所經》強調「忠君事親」，便是對於國家宗教意識形態的一種揉合。《序聽迷詩所經》提及「十願」的第一願即是將「天尊」與「聖上」並舉：「眾生若怕天尊，亦合怕懼聖上。聖上前身福私（利）。天尊蜻任，亦無自乃天尊耶！屬自作聖上，一切眾生，皆取聖上進止。」這一段話非常符合儒家言「畏天命」與「畏大人」之意，景教定義人的好德行，與政治關係密切，其理由是：

> 為此普天在地，並事父母行，據此聖上皆是神生，今世雖有父母見存，眾生有智計，合怕天尊，及聖上，並怕父母，好受天尊法教，不合破戒。

任何反對聖上的與反對天尊一樣，被視為一種大逆不道之事，故此景教的教門基本修行即定「三事」為「事天尊、事聖上、事父母」。如果「聖上皆是神生」暗示着皇帝即

天之子的意思，此處所言的「事」，就不是一般所言的「事奉」，而應該是指一種「祭」，因為對待天尊的方式即是祭，而對待聖上與父母的方式與對待天尊的方式是一樣的，因此「皇帝崇拜」及「祖先崇拜」的意義甚明。無疑的，這些想法基本上符合唐代政治神學下的祭祀之意：作為「政治正確」的忠君與孝親。因此，上述的觀點與其說是景教徒向中國三教的忠與誠的思想靠近，不如說在那個一切以國家祭祀並對宗教施行高度管理的朝代，景教無能倖免於此。

景教面對的中國歷史上極富讚譽的「盛唐」，然而它同時也意味着遭逢了中國歷史上對宗教管理最為嚴密的朝代。唐代是一個有意識地推行或執行「國教化」的朝代，強大的國家宗教。唐代的宗教管理表現為兩方面，一是推行國家（祭祀）宗教，一是全面干預各教的宗教生活。[20]

唐代立法，有律、令、格、式等形式，其中還有一項敕。制敕是根據特定之需要而制，以皇帝的名義發佈「事有時宜，人主權斷，制敕量情處分」，[21]值得注意的是，雖然敕不能取代律、令、格、式等，且受制於特定使用之範圍，但此「例外狀態」也具有「普遍性」，例如針對性特別明顯的〈令僧尼道士女冠拜父母敕〉、〈僧尼拜父母敕〉，其「人主權斷」意味非常的濃厚，往往敕對於律、令、格、式等還帶有補充性的意義，修法或更法，敕起的作用也就越大。

唐代對待所有宗教的政治神學前提為：「道無常名，聖無常體，隨方設想，密濟群生」；[22]從相關制定的規範看

20. 周奇，《唐代宗教管理研究》（上海復旦大學歷史系博士論文，2005）。
21. 長孫無忌等撰，〈諸制敕斷罪〉，載《唐律疏議》卷三十（北京：中華書局，1983），頁 562。
22. 王溥撰，〈大秦寺〉，載《唐會要》卷四十九（北京：中華書局，1955），頁 864。

出，唐代宗教管理注意三方面的事務：限制出家的人數、限制寺廟的修建、防範佛道對統治產生的威脅。[23]

「數字」本身即是意味着一種管理的結果，《景教碑》中提到景僧的人數，如義寧坊造大秦寺時，「度僧廿一人」，召到興慶宮修功「等一七人」，碑文最後六十七位以敘利亞文署名的景僧，以及伊斯「每歲集四寺僧徒」並進行禮拜活動等。

會昌正年唐武宗滅教下詔《毀佛寺制》，清楚的說明了寺院的數目，其中又以強制僧尼還俗的人數說得最為仔細，無例外的，景教正是這波滅佛的行動中被牽連在內，「勒大秦穆尸祆三千餘人還俗，不雜中華之風」，[24]如《資治通鑒》卷二百四十唐紀「大秦、穆尸、祆僧皆了勒還俗」，又《舊唐書》卷八十上也記「釋教既已厘革，邪法不可獨存，其人並勒還俗，遞迴本貫充稅戶，如外國，送還本國收管」。有云「故十足之鄉，百家之閭，必有浮圖為並粉黛。國朝沿近古而有加焉，亦容雜夷而來者，有摩尼焉，大秦焉，祆神焉，合天下三夷寺，不足當吾寺一小邑之數也」，[25]可見比起佛教，景僧人數本來就很少，現在一經以逼迫「還俗」滅教，對比於佛教僧尼還俗人數有二十六萬餘人，而三夷教林林總總加起來還俗的人數只有三千（《唐會要》卷四十七「悔佛寺制」）或二千餘人（《會昌一品集》卷二十「賀廢悔司寺德音表」），武宗此一重擊，景教的發展幾近滅絕。[26]

23. 周奇，《唐代宗教管理研究》，頁 17-18。
24. 張星烺，《中西交通史料彙編》（北京：中華書局，1977），第一冊，頁 127-128。
25. 《唐文粹》第二冊第六十五卷（杭州：浙江人民出版社，1986）。
26. 參見H. Yule著，Henri Cordier修訂，張緒山譯，《東域紀程錄叢》（昆明：雲南人民出版社，2002），頁 83-100。

由於出家的人數是由祠部來進行管控的，唐代逼迫宗教的方式採「還俗」的手段，基本上認為這些僧尼是宗教的支柱，且在人數的多眾上會形成某種程度對統治的威脅，以及最終與寺院經濟又取得聯繫，因此「還俗」的手段是從組織動員和經濟自主條件上，根本的限制僧尼和寺廟的發展。尤其是寺院經濟，其中直接影響的是國家的土地和生產的力量，從某種程度而言，寺院佔有土地和勞動生產力，因此可以自養自足，無疑的，在唐代佛教和外來宗教的發展等於促達了寺院不斷擴張的，當然對於統治者構成了某種程度的威脅，形成了「國中國」的局面。[27]所以我們可以明白嚴格控制寺、僧的數目是有必要的，因此所謂的「滅佛」行動不過是一種比較激進的手段，之前所採取的管理策略，其本身即是對宗教的一種統治。

從「致拜君親」到「滅佛」，說明了唐代高度關注宗教的發展；「致拜君親」是對於「政治認同」本身的一種測試，而「滅佛」則是想摧毀宗教發展的物質條件和基礎。理解到佛教在中國的處境，無疑的可以幫助我們理解景教的命運，唐代的皇帝無不關心自己的統治基礎是否受到威脅，在以「道無常名，聖無常體，隨方設想，密濟群生」作為宗教管理的指導思想前提，表面的「宗教自由」仍然反映出來是有效的管理，宗教在此高度凝視的情況底下，景教的生存與發展必然受到限制，本土宗教都受到了如此的對待，何況是「夷教」，社會的動盪使其原來就弱小的力量更難以招架。任何評斷景教在華的失敗，最好還是先看清唐代的宗教政策，或者就是在中國故有的政治神學底下，景教的命運早已預示了爾後基督教在中國的命運，問題都不在於「本色化」成功與否的問題，問題應該是：景

27. 謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》（北京：商務印書館，2009），頁 419-440。

教面對的一種甚麼樣意義的政治神學，這才是理解景教的命運的切入點。

四、

據稱伊洛之間有「四夷館」，且其道西有「四夷里」，一曰歸正、二曰歸德、三曰慕化、四曰慕義，以為「華夷之別」，最根本的區別即是文明與野蠻，華夏民族以外的一概投入異樣的眼光，鄙陋之，以「華」為貴、以「夷」為賤，所以有「攘夷」、「治夷」之說，唐代的「化胡說」即源於自古以來這種文化優越感。總之「域（異）外者」皆為「夷」，要不就「歸」或「慕」（「承認政治」），要不就「改邪歸正」（「政治正確」）。[28]

作為一個「野蠻」的宗教，景教必然被要求必須認清自己是「夷」的事實，必須把「夷服」除去，改穿「華服」，這件衣服才是「合身」的。許多苛責「異端」景教失敗的說詞，往往低估了「正統」中國文化，以及這種「華夷之辨」對皇權「天下觀」的關鍵性影響，景教面對的是極為堅固的政治神學，不得不「顯其同者、隱其異者，同者詳之，異者省之」。景教在中國的命運是第一個「被釘在十字架上的漢語基督教」。

一般學界對於景教與中國的關係，多從文化層面着墨，說它如何如何地會通佛道，然而，儘管他們也注意到了景教在政治層面的因素，但多從其遭致滅教之噩運着手。的確很少人留意到《景教碑》之碑文中存在着政治神學的要素，首先從伊斯參與平定安史之亂而有功，才給了景教徒一個可以證明他們有功於朝廷的一次例證，以作為

28. 楊衒之著，周振甫譯注，《洛陽伽藍記譯注》（江蘇：教育出版社，2006），〈龍華寺〉，頁 120。

向朝廷示好，當然也希望藉此從政治上正當化自己存在的事實與地位，因此，我們不能只盯着文化而忽略了其實政治才是根本決定景教「落戶」成功與否的關鍵要素。「立碑」一事非同小可，而且還以歷任皇帝與景教的關係大肆的敘述，代表了它獲得當政者的認同與支持，並符合皇權對於宗教的基本期待，即必須有功或促進皇權的統治。

當然，伊斯這位「白衣景士」在上述的政治事件上為景教徒取得了一次關鍵性的信賴，不僅暗示着景教士有功於朝廷並表示對唐王室的忠誠，而且始終都站在「政治正確」的這一邊，對於具有高度宗教敏感的皇帝而言，無疑的是希望他們善待景教，並給景教的發展帶來更美好的前景，這肯定是在爭取「文化認同」之同時更為須要爭取的是「政治認同」，後者又恰恰是即為關鍵的元素：「明明景教，言歸我唐」。

因此，《景教碑》實為一篇政治神學的書寫，除了撰寫景教碑的起始原因來自政治，景教的「歷史」本身也是「政治」下的產物，首先我們留意到「朝貢體系」下景教到中國時的表現。據稱，因着唐朝的強大國力，許多蠻夷之邦紛紛派使節來華，景教大僧阿羅本也在此列中，當然，攜帶貢品來進貢在所難免，從「天下」（all under the heaven）觀之，就存在着「中國」與「夷邦」之間的政治聯繫，於是形成古代中國主權理論下的一種帝國－殖民的關係，朝貢體系象徵着依從的關係，當然更是表現出了文化優越感。《景教碑》提到主教及烈東來，並攜帶了珍奇異巧之物獻貢於大唐，以作為維繫彼此之間關係的手段：「有若僧首羅含，大德及烈，並金方貴緒，物外高僧，共振玄綱，俱維絕紐」。

除了朝貢，還有封冊。所謂的「封冊」即是皇帝「賜予」一個名號，它代表着宗主國與藩屬國的主從關係，更是表示皇帝對於服從要求的「夷教」的一種承認之方式，[29]《景教碑》中「崇阿羅本為鎮國大法主」即是一例。事實上，阿羅本初次入京的場景，就已表現出朝貢、臣服等關係在其中：

> 大秦國有上德曰阿羅本，占青雲而載真經，望風律以馳艱險。貞觀九祀，至於長安。帝使宰臣房公玄齡，想仗西郊，賓迎入內。翻經書殿，問道禁闈。深知正真，特令傳授。

阿羅本風塵僕僕東來，皇帝派了宰相房玄齡率儀隊迎接，我們懷疑地點即是「四夷館」（「西郊」）。經「思想檢查」（「翻經書殿，問道禁闈」）後，確定與道教思想旨趣相一致（「詳其教旨，玄妙無為」），更重要的是景教是一個「無害」（「濟物利人」）的宗教，才准予傳播（「深知正真，特令傳授」），但還未到設立組織的階段，之後碑文才說到：

> 貞觀十有二年秋七月，詔曰：「道無常名，聖無常體，隨方設教，密濟群生。大秦國大德阿羅本，遠將經象，來獻上京。詳其教旨，玄妙無為，觀其元宗，生成立要。詞無繁說，理有忘筌。濟物利人，宜行天下。」所司即於京義寧坊造大秦寺一所，度僧廿一人。

從六三五年阿羅本抵京到六三八年允許設教立寺，原則上是經過了一定的程式，最後獲皇帝下詔，景教才准予有組

29. 盧雲國，〈古代中國人的周邊國族觀〉，頁 222-223。

織性的活動（「造大秦寺一所，度僧廿一人」）。特別有趣的當然是由皇帝定調為一個「無為」的宗教，這種想法究竟是景教徒自己如此認知的，還是皇帝強加於她身上的當然無法考究，但以一個崇尚道教的朝代，其意識形態機器不可能偏離原來的宗旨，一切的考慮仍然是道教為本（「道無常名，聖無常體，隨方設教，密濟群生」），以政治工具為末(「濟物利人」），基本上完全是政治神學上的考慮。

提到翻譯，無疑也是景教來華一項首要的工作。根據《尊經》提到不僅阿羅本帶來了欲翻譯的作品，以及後來的景淨，對於翻譯景教經典一事是一個重大的關注焦點，據說除了已譯出了三十部卷，「餘大數具在貝皮夾，猶未翻譯」。然而我們要問的是：為甚麼大多數的經卷並沒有翻譯？沒有翻譯是否可能是政治上的因素所導致？以唐代如此高度宗教管理的一個朝代，正如多位皇帝對待佛教一樣，「問道禁闈」純粹只是一種「好學」或「友善」之舉嗎？恐怕不能一廂情願解釋之。

唐史專家向達先生提及「盛唐」具體表現為與外來文明的頻繁接觸：

> 中國國威及於西陲，以漢唐兩代為最盛；唐代中亞諸國即以「唐家子」稱中國人，李唐聲威之宣赫，於是可見也。貞觀以來，邊裔諸國率以子弟質於唐，諸國人流寓長安者亦不一而足，西域文明及於長安，此輩蓋預有力焉。[30]

30. 歷來說到中國史，對於唐代在「中西文明交流」的地位始終是研究的一個焦點。（向達，《唐代長安與西域文明》（台北：明文書局，1988），頁 4。）

因此「三夷教」在中國的命運不能簡單的理解為「交通史」或「文化交流」的一種現象；事實上，從中國故有的「華夷」思想來理解，「華化」或「化胡」之趨才是「中國」之所以「中國」的根本意義與地位。中國的天下觀即是主權概念的源頭，「華夷之辨」則是敵我之分的意識，因此「朝貢體系」也就是帝國與殖民的關係。

一個朝代越強大並非意味着她一定非常自信，也因此就變得更加的自由與開放；相反的，一個開放讓外來的文明得以在此傳播的朝代，她更有可能是因為已有十足的把握來控制一切可能的變化，也就是說她的「管理」成效卓然，無畏於任何外來文明的挑戰。[31]我們認為，「盛唐」對外來文明的開放性對待並不等於她是進步的或是友善的，一切都必須回到種種歷史現象始終沒有遺忘的權力，因為沒有了權力，就沒有政治，更遑論握得政權。政治神學即是展示主權，主權即權力，它可以武力來展現主權，它也可以通過文化霸權以及國家宗教的形式來貫徹主權的存在。中國的政治神學，即是表現在於天下觀、華夷之辨、朝貢體系、國家祭祀等方面；因為沒有主權，就沒有國家的概念，中國始終都是一個名副其實的國家，因為它展現了她的主權，我們從她徹底的將國家提高到宗教般的地位可以認識到一個事實，中國的皇權思想，以及對「中國」所做的理解，從來就是一種政治神學，恰恰是，景教面對的即是這種意義的「政治神學」。

學界對唐代景教滅絕的興趣主要為近代以來的問題意識所左右，在「中西文化交流」的語境中，學界似乎都一致的把問題總結主要繫於對景教的關注上，事實上，林

31. 柯文（Paul A. Cohen）曾提及近代中國有四種「排外主義」：以忿怒為核心的排外主義、以恐懼為核心的排外主義、以蔑視為核心的排外主義、以自愧為核心的排外主義。見柯文著，林同奇譯，《在中國發現歷史》（北京：中國書局，1989），頁 36-37。

林總總對中國景教的解釋，都沒有把握到真正的「主體」，或者，在完全忽視了政治神學問題的情況之下，「主權」的概念根本無法獲得突顯，當然因此也意味不管成或敗，景教只好一概承受，把所有的責任或原因都推給了景教，他們的理由好像是在說「景教不應該會落得此下場」，要不然就像是把唐代視為無辜的形象一般，最後當然只能怪罪景教這裏做不好、那裏表現不佳，孰不知，一切都是「非戰之罪」，我們應該轉向思考，問題應該是出自唐代政治神學原因，這個恐怕才是理解中國景教的一個重要面向。

景教傳到中國及其命運，既是偶然，也是必然。「偶然」是在於她在西方因為「異端」的形象而往東逃逸，「必然」是她在中國的「夷狄」的形象最終仍遭到邊緣化。

關鍵詞：華夷之辨　朝貢　致拜親君　漢語政治神學

作者電郵地址：chinkenpa@yahoo.com.tw

Jingjiao (Sino-Nestorianism) and Political Theology

CHIN Ken Pa
Ph.D., National Taiwan University
Professor, Graduate School of Religion
Chung Yuan Christian University, Taiwan

Abstract

The controversy between religion and politics never ceases. With regard to the development of Christianity in the West and its expansion to other parts of the world, the dimension of "political theology" can hardly be avoided. When Christianity first came to China, it must have the tacit permission of the emperor or government. China has a long history of having politics as the overwhelming power in religious affairs. It is no surprise therefore that issues of political theology emerged in Jingjiao. In the past, people have inclinded to believe that Jingjiao died in China as a result of its over involvement in politics, but the true question is this: could it have been able to avoid the necessary links to politics?

This article examines the political theological asepct of the Nestorian canon from a Chinese political ideological perspective. Through the lens of "Political Theology", the

author summarizes the essential issues through an understanding and a re-writing of the "Chinese History of Christian Thought". He argues through the interpretation that the flourishing and perishing of Jingjiao depended basically on the policies of the Tang court. This also clearly manifests the fate of Christianity in China which depends largely on the political outlook and attitude of the Christians.

Keywords: Discrimination between Chinese and Barbarians (*hua yi zhi bian*); Paying Tribute (*chao gong*); Emperor Worships (*zhi bai qin jun*); Sino (political) Christian Theology