Globethics Repository



肇始于爭端，消亡于患難——論聶斯托利派基督教的源起、發展以及唐代景教的終結 [Rising from Dispute and Vanishing in Tribulation:On the Origin, Development of Nestorian Christianity and its Demise in Tang Dynasty China]

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	LIU, Boyun
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-18 21:30:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165307

肇始於爭端，消亡於患難

——論聶斯托利派基督教的源起、發展以及唐代景教[①]的終結

Nestorian Christianity — Rising from Dispute and Vanishing in Tribulation: On the Origin, Development of Nestorian Christianity and its Demise in Tang Dynasty China

柳博贇

LIU Boyun

Abstract: This article offers an analysis of the origin and the development of Nestorian Christianity, as well as its propagation in China, and its final demise. It gives an account of the Nestorian theological dispute in early church history, the political and social surroundings in the Middle East where Nestorians situated themselves in the following centuries, the general circumstances

[①] 景教是聶斯托利派基督教在中國的名字，所以本文將來華之前的景教仍然稱為聶斯托利派基督教，只有在討論其在華歷史的時候才稱之為“景教”。

when they made their first entry into China, as well as their unrefined theology and propagation policy, which contributed to their own downfall. In a word, Nestorian Christianity itself was controversial from the beginning, and in the later years it failed to further construct and popularize its theology; on top of that, it found itself in an environment that was often more hostile than favorable. As a result, not even their flexibility to adapt could safeguard their survival.
Keywords: Nestorian controversy, the Persian Nestorian Church, Nestorian Christianity in China, vanishing

一、聶斯托利爭端

聶斯托利派是持有所謂"二性二位說"的基督教教派。聶斯托利（Nestorius of Constantinople）是君士坦丁堡的宗主教，屬於安提阿學派，在 428 年的一次講道中，他反對將馬利亞稱為"上帝之母"，從而引起了一場基督教世界的大規模神學爭論。在他看來，神性不可能是從馬利亞這個人而來，所以不可以稱她為"生上帝的人"。他的言論剛一出口，與安提阿學派對立的亞歷山大學派馬上指責他為異端，並聲稱按照聶斯托利的說法，就會推導出這樣的結論：神性和人性分離，且各有一位格，這就使基督變成了兩個存在。這樣一來，如果基督受難只是在人性的層面上，那麼與之相分離的神性就無法救贖世人。實際上聶斯托利反對這樣的結論，但是他所提出的二性在"道德"（moral）的意義上聯於一體並不能說明二性在存在論（ontological）的意義上也聯於一體，而這就意味著聶斯托利所持有的觀點似乎就是改頭換面的"二性二位說"。不僅如此，他的老師摩普綏塔的希歐多爾（Theodore of

Mopsuestia）的老師是大數的迪奧多（Diodore of Tarsus），這位迪奧多恰恰是“二性二位說”的肇始者，已經被號稱“神學家”的納西昂的格列高利（Gregory of Naziansus）所批駁，被視為異端。結果，聶斯托利和“二性二位說”看起來有著脫不開的干係。

亞歷山大學派當時的代表人物是宗主教西瑞爾（Cyril of Alexandria），他所持的觀點是“位格聯合”，即基督並非雙重身份的“神”和“人”，而是單一的存在，他的本質就是“道成肉身的本質”。但是，這樣一來，西瑞爾所持的觀點就成了“一性一位說”，即基督的神人二性聯合而成為了一性。因此聶斯托利也反過來指責西瑞爾，說他的“一性一位說”表示基督的神性和人性不能兩全，如果強調其神性則必然損失其人性。而“神性和人性不能兩全”的說法也是有前車之鑒的，提出這一觀點的是老底嘉的阿波利納裏（Apollinarius of Laodicea），他認為基督的理性心智即其神性，而肉身則體現其人性。無獨有偶，老底嘉的阿波利納裏也曾經被納西昂的格列高利所批駁，被視為異端。在西瑞爾看來，聶斯托利和迪奧多是一路貨色；在聶斯托利看來，西瑞爾和阿波利納裏是一路貨色。

二者爭論未已，在 431 年的以弗所公會議上，在只有西瑞爾一派到場的情況下，將聶斯托利定為異端，而隨後趕到的安提阿主教約翰（John of Antioch）等人拒絕承認這一決議，並譴責西瑞爾，再次確認聶斯托利為君士坦丁堡的宗主教。這一爭議沒有得出最後的定論。433 年，西瑞爾與安提阿主教約翰商議後同意以“聯合原則”（formula of union）作為雙方共尊的信條，即“因二性聯合，我們認信獨一基督、獨一聖子、獨一的主”。但亞歷山大學派很多人卻認為這是對聶斯托利派的妥協。449 年，第二次以弗所公會議舉行，這次亞歷山大學派下定決心要捍衛西瑞爾的“道成肉

身的本質"的一性論觀點。西瑞爾的學生迪奧斯庫魯斯（Dioscorus of Alexandria）主持會議，並上手痛毆繼任君士坦丁堡宗主教的弗拉維安（Flavian），後者在關押中傷重不治。第二次以弗所公會議因此得名"強盜會議"，而公會議的決議也被撤銷。

在 451 年的時候，為了徹底厘清基督的本質和位格這一糾結了很久的問題，羅馬帝國境內的大公教會召開了卡爾西頓公會議（Council of Chalcedon）。卡爾西頓公會議確定"二性不會混亂、不會改變、不能分開、不能離散，這二性的區別絕對不會因為結合而抹煞，反而各性的特徵因此得到保存，並且聯合為一位格"，[①] 以否定神學的方法規定了一位二性的教義，劃出了可以言說的和奧秘之間的界限。事實上，按照卡爾西頓的信條，一性一位說和二性離散說都被排斥，西瑞爾和聶斯托利都不是最後的贏家。[②]

另一方面，"聶斯托利爭端"除了神學之爭以外，更是亞歷山大學派和安提阿學派的權力之爭。聶斯托利是基督教皇帝狄奧多西二世的紅人，身為安提阿人，卻被皇帝任命為君士坦丁堡的宗主教，而且君臣二人都很對亞歷山大學派懷有敵意。亞歷山大城與新興的君士坦丁堡是政治聯盟，亞歷山大學派亦欲使君士坦丁堡的神學立場也與之保持一致，但從安提阿來的聶斯托利居然出任了君士坦丁堡宗主教，並且推行安提阿學派的神學，這對亞歷

[①] 奧爾森，《基督教神學思想史》，吳瑞誠，徐成德譯，北京：北京大學出版社，2003，第 242 頁。

[②] 實際上，從初期神學家做出的各種努力來看，一位二性論也確實是思辨的極致，聶斯托利和西瑞爾無法進一步而自圓其說也是正常的。不過，日後卻有很多人認為反倒是聶斯托利更趨近於"正統"，比如馬丁·路德就曾經將所有存世的聶斯托利著作細讀一遍，然後認定其中並無異端之論，參見莫菲特，《亞洲基督教歷史》卷一（Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia, Vol. 1: Beginnings to 1500*），New York：Orbis Books，2004，第 176 頁。

山大學派來說是一個很大的打擊。亞歷山大宗主教西瑞爾做出的回應行為頗為不厚道：他派出間諜潛伏在君士坦丁堡大教堂，以搜集聶斯托利的“異端”言行來羅織罪名，並張貼大字報指責聶斯托利。他發動群眾的效果非常顯著，很多會眾不明就裏，也紛紛譴責聶斯托利的“神學謬誤”。[①]結果，聶斯托利走上層路線的方針沒有奏效，皇帝也同意放逐聶斯托利。等到卡爾西頓公會議塵埃落定的時候，狄奧多西二世已然離世，聶斯托利即將在流放之地度過他一生的最後一年，而他的“異端”之名也就徹底敲定。不僅如此，他的老師摩普綏塔的希歐多爾也受到了連累，在已經離世之後被光榮追認為“聶斯托利派”，他的作品也遭禁毀。在此之後，安提阿學派神學正式退場，亞歷山大學派獲得全面勝利。

二、波斯的聶斯托利派教會

卡爾西頓公會議並沒有達到“大公”的目的，因為撒珊王朝統治下的波斯帝國——包括通常稱之為東敘利亞的地區[②]——有相當比例的教會並未接受卡爾西頓信條。他們的教會受安提阿學派的影響，奉大數的迪奧多、摩普綏塔的希歐多爾以及聶斯托利為神學正統，與大公教會有所隔閡。[③]但是，他們疏遠大公教會的

---

① 關於西瑞爾的不道德手段，參見奧爾森，《基督教神學思想史》，第219-221頁。

② 實際上，安提阿以東附近地區在三世紀時就已經處於安息王國的控制之下，三世紀末，薩珊王朝取代了安息王朝，敘利亞地區又被薩珊王朝接管。這幾個世紀以來，敘利亞一直被波斯所統治，只是名義上的羅馬帝國領土，有時也會發生領土衝突。而之所以講“東敘利亞”而不包括“西敘利亞”在內，是因為西敘利亞有一位一性論的傳統，即日後所謂的“雅各派”，而雅各派的影響後來漸漸也擴散到整個敘利亞、亞美尼亞和埃及。

③ 參見奧爾森，《基督教神學思想史》，第242-243頁。

結果是使自己孤立於帝國的邊疆，當波斯勢力進一步擴張的時候，他們就失去了後方的援助。如果他們選擇回到羅馬帝國本部，那麼他們就必然要改變神學立場。如果他們要留在波斯帝國，就只能繼續走上層路線，利用波斯皇帝的影響以自立，與其保持友好的關係以自保。

在 489 年，即卡爾西頓公會議做出譴責聶斯托利的決議之後第八年，波斯的教會領袖尼西比的巴掃馬（Barsauma of Nisibis）就在寵信他的波斯皇帝卑路斯（Peroz）的幫助下，建立了獨立於羅馬大公教會之外的聶斯托利派教會。[①]不僅如此，巴掃馬還與持一性論觀點的領導巴布偉（Babowai）對決。實際上，他們之間的傾軋與神學無關，純屬兩位主教大人之間的個人衝突。無論是身為都主教（metropolitan）的巴掃馬還是身為公主教（catholicos）的巴布偉，其目的都是為了波斯地區的教會領導權。巴掃馬想要以所謂"民主"的方式組織教會，讓都主教教區的主教選舉都主教，而不是通過上一級公主教的提名，因此公主教巴布偉就是"芝蘭當道，不得不除"。巴掃馬除掉巴布偉的方式是不光彩的人身攻擊以及借刀殺人：巴布偉是從瑣羅亞斯德教（波斯國教）改信基督教的，是曾經站錯隊，有過歷史問題的人，自然鬥不過皇帝的紅人巴掃馬。而且，巴掃馬還像當年的西瑞爾一樣使出了陰招，派間諜截走巴布偉寄往西方教會的信件，並將信中抱怨波斯帝國不實行宗教寬容的話悉數舉報，導致巴布偉被逮捕處死。但是巴掃馬也沒有風光多久，他的庇護者卑路斯未幾便與匈奴入侵者交

[①] 與其說是聶斯托利派教會，不如說是希歐多爾派教會，因為希歐多爾的神學佔據主導地位。但希歐多爾的著作只有殘篇存世，因此很難全面評價他的神學。1905 年曾經發現了希歐多爾所著《論道成肉身》的敘利亞文譯本，但尚未來得及轉譯為現代文字，就在一戰中被土耳其軍隊燒毀，《論道成肉身》遂不傳於世。本文仍然按照傳統叫法稱東方教會為聶斯托利派教會。

戰而陣亡。繼任的波斯皇帝仇視羅馬帝國，而羅馬帝國的國教基督教——儘管聶斯托利派被羅馬本土的大公教會看作異端，但在波斯人的眼裏它還是基督教——也就跟著倒了大黴，屠殺主教和強迫改信瑣羅亞斯德教的事時有發生。

有一小段日子，波斯皇帝卡瓦德一世採取了宗教寬容政策，但當他於 531 年離世後，情況又大為不妙起來。540 到 545 年的波斯-羅馬之戰更是雪上加霜，瑣羅亞斯德教以此為藉口對波斯教會開始了新一輪打壓，逼得公主教馬爾·阿巴一世（Mar Aba I）流亡，當他回國之後又對他實行了監視居住。當時在位的波斯皇帝是克羅索一世（Chrosroes I，531-579 在位），他的政績之一就是迫害基督徒。在他當政期間，波斯教會甚至在他的強力轄制之下於 576 年召開會議，決定在禮拜儀式中加入為克羅索一世求福的禱文，稱之為"我們的主，得勝的克羅索，萬王之王"。[①]

有的時候，波斯皇帝還會廢掉不合自己心意的主教，而聽他話的主教就能立即上位。克羅索二世（Chrosroes II，590-628 在位）就曾經迫使公主教伊碩亞布（Ishoyahb）流亡，因為此人居然敢質疑他即位的合理性。取代他當公主教的是薩布裏碩（Sabrisho）。隨後，皇后就聲稱夢中曾見到一個僧侶站在皇帝身邊，並認定這位僧侶不是別人，正是克羅索二世所提拔的公主教薩布裏碩。薩布裏碩果然不負聖望，在與東羅馬交涉或交戰的時候一如既往地支持波斯皇帝的立場。

波斯教會一步步地與羅馬大公教會劃清了界限。553 年，第二次君士坦丁堡大公會議譴責了摩普綏塔的希歐多爾；605 年，

[①] 參見 Ian Gillman 和 Hans-Joachim Klimkeit 所著《1500 年之前的亞洲基督徒》（*Christians in Asia Before 1500*, Richmond: Curzon Press, 1999），第 113 頁。

波斯教會聲稱摩普綏塔的希歐多爾乃是無可辯駁的正統之標準，凡是反對希歐多爾者，過去，現在和未來均遭譴責。[①]

不久之後，一直在夾縫中生存的聶斯托利派教會又面臨新的危險：633 年到 644 年的伊斯蘭征服。最後一位波斯皇帝，克羅索二世的孫子伊嗣侯三世（Yazdegerd III）逃往拔汗那（Farghana），繼而奔唐，但他不斷回到波斯境內反攻阿拉伯人，終於兵敗被殺，波斯帝國滅亡。隨之滅亡的還有原先的官方宗教瑣羅亞斯德教，在不斷的宗教壓迫之下，瑣羅亞斯德教漸漸不存于波斯。

留在那裏的聶斯托利派又只能向新的統治者示好，甚至成為伊斯蘭教的協助者。穆罕默德在編寫《可蘭經》的時候，身邊一個叫做塞基烏斯（Sergius Bahira）的老師兼助手就是聶斯托利派基督徒。[②]雖然穆罕默德一定程度上實行了宗教寬容並減免了基督徒的人頭稅，四大哈裏發時代也基本上延續這一政策，但這並不意味著他們就可以完全免遭迫害。第四代伊斯蘭哈裏發阿裏（於 656-661 年在位）開始了對聶斯托利派的清算。他先是試圖說服聶斯托利派信徒改宗伊斯蘭教，在看到他們不願從命之後，就以刀劍相威逼。而在此前的第三代哈裏發奧斯曼在位的時候，聶斯托利派的主教就已經發出過這樣的哀歎："馬佐姆（葉門的一部分）之偉大國民，今在哪里？"[③]這是西元 650 年，而聶斯托利派教會

① 參見 Wilhelm Baum 和 Dietmar W. Winkler 所著《簡明東方教會史》（*The Church of the East: A Concise History*, London: RouteledgeCurzon, 2003），第 37 頁。

② 關於塞基阿斯，參見朱謙之，《中國景教：中國古代基督教研究》，北京：東方出版社，1993，第 50 頁。

③ 參見朱謙之，《中國景教：中國古代基督教研究》，第 51 頁。

的頹勢已成定局。[①]

接下去的幾百年間，哈裏發對聶斯托利派教會的控制進一步加強。從 650 年到 1050 年，整個東方教會先後一共有三十位公主教，而其中有十二位是伊斯蘭統治者強加于教會的。[②]在倭馬亞王朝的時候，地方總督任意驅逐公主教、任命新的公主教，並在高等教士中挑起爭端的事時有發生。此後的阿巴斯王朝也是依樣畫葫蘆。甚至連公主教空座的情況也不算少見。[③]

三、聶斯托利派入華

635 年正是伊斯蘭教開始征服波斯的時候，而聶斯托利派在這一年入華應當不是巧合，也許是為了尋找可以容納他們信仰的新環境。回羅馬帝國之路既然因為神學、政治甚至是語言的原因不再成為可能，而自從撒珊王朝取代安息王朝，猶太人對絲綢之路的壟斷被打破之後，向東的道路就不再有攔阻。唐朝的興起、對西域的影響力加強、貿易的興盛也使波斯與中國的聯繫更為密切，波斯的聶斯托利派基督徒轉向中國就成為了不錯的選擇。

---

① 但根據《1500 年之前的亞洲基督徒》的資料，650 年的時候整個波斯帝國的基督徒和猶太人一共有一百五十萬。我對這個資料比較懷疑：1.書中並沒有給出處，不知是否可靠。2.上文講根據不完全統計，伊嗣侯二世於 446 年迫害基督徒的時候，僅 Kirkuk 一處就有十五萬三千人殉道。這一說法出自敘利亞和亞美尼亞的聖徒傳，將其作為史料未必符合事實。既然作者對史料選擇的標準不是非常明確，我也難以採納“一百五十萬波斯基督徒和猶太人”的看法。關於 Kirkuk 大屠殺，參見 S. J. McDonough, “A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457 CE)”，見於 Harold Allen Drake, *Violence in Late Antiquity: Persecutions and Practices*, Burlington, VT and Aldershot: Ahsgate, 2006.

② 參見 Wilhelm Baum 和 Dietmar W. Winkler,《簡明東方教會史》，第 43 頁。

③ 同上，第 45-46 頁。

聶斯托利派從一開始就受到了中國統治者的優待。按照“大秦景教流行中國碑”[①]的記載，“帝使宰臣房公玄齡，摠仗西郊，賓迎入內；翻經書殿，問道禁闈，深知正真，特令傳授”。三年之後，唐太宗又下詔曰：“道無常名，聖無常體；隨方設教，密濟眾生。大秦國大德阿羅本，遠將經像來獻上京。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”，並下令“於京寧義坊造大秦寺一所，度僧廿一人”。

唐朝的統治者並沒有真正地對景教感興趣，唐太宗的寬容是他的政治態度而不是宗教傾向，他詔書中的“道無常名，聖無常體”，“詳其教旨，玄妙無為”正是表明了他以道教（官方宗教）的教義為衡量標準，任何外來宗教都不可以和道教發生衝突，否則就不允許它在中國存在——實際上，我懷疑唐太宗只是自說自話地標榜官方宗教，他根本就沒理解景教的教義。而他下令“造大秦寺一所”也是政治行為，因為當時被稱為“寺”的都是官方所立，而“招提”“蘭若”（舉佛教為例）才是民間自發建造的宗教場所。

除此之外，皇帝們還格外賜恩，將歷代皇帝的肖像發給大秦寺懸掛：先是唐太宗“旋令有司，將帝寫真，轉摸寺壁”，後是唐玄宗“令大將軍高力士送五聖寫真寺內安置”。[②]

與此呼應的是景教神職人員對統治者和官方意識形態的頌贊和附會，從皇帝肖像的“天姿泛彩，英朗景門；聖跡騰祥，永輝法界”，[③]到比附道教歷史，說周朝無德，所以老子出了西關，而唐朝有德，景教才向東土而來：“宗周德喪，青駕西升，巨唐道光，

[①] 碑文引自朱謙之，《中國景教：中國古代基督教研究》，第224頁。
[②] 同上。
[③] 同上。

景風東扇”，[①]仿佛景教要“為往聖繼絕學”一樣。在碑文的末尾，還特意將“太宗文皇帝”、“高宗大帝”、“玄宗至道皇帝”、“肅宗文明皇帝”、“代宗文武皇帝”統統頌贊一下。不過這也是可以理解的，一個數世紀生存在夾縫之中的宗教忽然得到了信仰自由，甚至獲得恩寵，自然會對寬容的統治者表示感激，尤其是這一教派本來就慣於走上層路線，而且中國的皇帝也是必須要被歌頌的，景教也是入鄉隨俗而已。[②]

從 635 年到 845 年會昌滅法，景教在中國合法存在了 210 年，但是，在這 210 年之中景教的傳播狀況如何，卻幾乎沒有任何資料可供考證。“大秦景教流行中國碑”是 781 年所立，距離會昌滅法 64 年，據碑文的記載，景教的傳播到了“法流十道，國富元休，寺滿百城，[③]家殷景福”[④]的地步，但這恐怕是誇張的說法。究竟有多少人歸信卻找不到任何記載，甚至連指出幾個普通信徒的名字都不可得。林悟殊將這一情況解釋為：“中土知名人物受洗，史料當可查考；但學者迄今鮮能確定唐代有誰領洗入教，這就反證了漢人的平信徒絕大多數是黎民百姓。是故，竊以為論者言景教不

① 碑文引自朱謙之，《中國景教：中國古代基督教研究》，第 224 頁。

② 我們不能因為景教依附政治而認為他們失去了原則，因為如果不尋求政治保護，立足是不可能的。實際上，在更早的時候，猶太人在異教政權的統治下，只要宗教信仰不受到威脅，他們也是一樣歌頌統治者的，比如《以賽亞書》45:1 所說的：“我耶和華所膏的居魯士，我攙扶他的右手，使列國降伏在他面前”。按照一般看法，居魯士是瑣羅亞斯德教的信徒，他還將瑣羅亞斯德教奉為國教，但是這並不妨礙猶太教徒奉自己上帝的名去歌頌他。

③ 只提到“寺”，似乎從另一個側面表明景教只是在官方控制下發展，並沒有多少自發的民間教會之類的組織。

④ 引自“大秦景教流行中國碑”，參見朱謙之，《中國景教：中國古代基督教研究》，第 224 頁。

重視向民間傳教，恐屬主觀臆測"。[①]但是，既然林氏亦承認史料無從查考，他的推論"漢人的平信徒絕大多數是黎民百姓"是否也有些"主觀臆測"的嫌疑呢？景教既是慣於走上層路線，"大秦景教流行中國碑"中的主角伊斯[②]還協同郭子儀平叛，立碑者景淨甚至為了迎合皇帝的口味而去將"胡本"的佛經《六波羅密經》翻譯為中文[③]（看來，幫助異教做文字事工是聶斯托利派的傳統），是否真的會像基督教傳播初期之時的保羅或其他使徒那樣，或是像日後新教傳入之時的馬禮遜、戴德生那樣深入一般群眾，是否真的會離開掛有歷代皇帝肖像的官方教堂，走到普通老百姓中間，用他們可以理解的語言講福音給他們聽？

及至 845 年，即會昌五年，唐武宗下令滅法。按照《新唐書》卷五十二《食貨志》四十二的記載，"武宗即位，廢浮圖法，天下毀寺四千六百，招提蘭若四萬，籍僧尼為民二十六萬五千人，奴婢十五萬人，田數萬頃。大秦、穆護、祆二千餘人"。[④]也就是說，聶斯托利派基督教、波斯瑣羅亞斯德教和中亞火祆教[⑤]這三種外來宗教的神職人員加起來只有二千餘人。而且火祆教在華時間較

---

① 參見林悟殊，《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003，第 97 頁。

② 伊斯倒是每年都會提供一些社會救濟："每歲集四寺僧眾，虔事精供，備諸五旬，餒者來而飫之，寒者來而衣之，病者療而起之，死者葬而安之"（引文見朱謙之，《中國景教：中國古代基督教研究》，第 224 頁），但說這是景教僧傳福音的手段就未免有些缺乏根據了，畢竟用 19-21 世紀開展的醫療事工（medical mission）等等的視角來衡量唐代景教是一種時代錯誤（anachronism），伊斯又不是伯駕（Peter Parker）。

③ 參見裕爾，《東域記程錄叢》（Yule, *Cathay and the Way Thither*），考迪埃編，張緒山譯，昆明：雲南人民出版社，2002，第 96 頁，注 24。

④ 引文見 http://www.guoxue.com/shibu/24shi/newtangsu/xts_058.htm，但將其中"大秦穆護、祆"的斷句改為"大秦、穆護、祆"。

⑤ 本文採用林悟殊的觀點，將穆護教和祆教視為兩種不同的宗教。

長，又吸引了很多中國人入教，其數目只怕還要多於景教。這樣推算的結果是：在偌大一個唐代中國，景教的神職人員大概只有幾百人，這與先前自稱的"法流十道，寺滿百城"確實對不上號。而且，景教是允許神職人員婚娶的，[①]在阿羅本等八十二人之後又有僧羅含等陸續來華，可是二百一十年之後才只有幾百名神職人員，這說明除了正常的人口繁衍之外，景教並沒有太大的熱心和措施要使自己的人數實現大規模增長。

《舊唐書·武宗紀》記載了唐武宗的敕令："其大秦穆護等祠，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。如外國人，送還本處收管"。[②]景教徒很可能就落得這個下場，又成了不受歡迎的外國僑民，甚至於被迫離開中土。僅僅過了一年，繼位的唐宣宗馬上恢復佛教，但是他的眼裏顯然只有佛教，對"三夷教"根本沒有興趣，景教從此失去了與最為強勁的對手佛教自由競爭的可能。會昌滅法之後的漢地景教基本就湮沒於歷史之中了，只有唐僖宗乾符五年（878 年），黃巢在廣州屠城的事件中，我們才再一次看到景教徒最後的身影，而廣州離景教中心長安天遠地遠，在這個斜貫全國的大對角線的中間地帶，又有多少景教徒呢？我們沒有看到什麼記載。[③]

現在的公論一般是："景教過於政治化，反而成了政治的犧牲品"，所謂"趙孟之所貴，趙孟能賤之"，包括朱謙之、孫尚揚（孫

---

① 關於聶斯托利派允許婚娶的情況，參見莫菲特，《亞洲基督教歷史》，第 198 頁。實際上，早在 486 年的阿卡克會議（Synod of Aqaq）上，就廢除了東敘利亞神職人員必須獨身的要求。

② 在 http://www.guoxue.com/shibu/24shi/oldtangsu/jtsml.htm 上並未發現這段話，此處引文見 http://zh.wikisource.org/zh/%E6%97%A5%E7%9F%A5%E9%8C%84%E4%B9%8B%E9%A4%98, 是顧炎武《日知錄之餘》轉述的。

③ 《簡明東方教會史》，第 50 頁聲稱遭到迫害的基督徒約有 26 萬，也許是將佛教僧尼的數目算作景教徒的數目了。

尚揚主要是引用朱謙之）都這樣認為。但是，摩尼教在當時未必“過於政治化”，一樣成了政治的犧牲品；佛教被“賤之”了無數次，卻照樣發展迅猛。所以這一點似乎並不能成立。在我看來，景教之所以並不景氣，前面提到過的不熱心傳道[①]是一個重要原因，而教義的粗陋也是一個原因。在瑣羅亞斯德教的波斯帝國時代，聶斯托利派就已經趨於自保，在神學研究上的成績並不是非常突出，沒有出過奧古斯丁這樣的重量級神學家。公主教赫納尼碩一世（Henanisho I）倒是在神學上有所建樹，甚至在遠早于阿奎那的西元七世紀就試圖將亞里斯多德哲學與基督教思想相結合，但政治環境的惡劣使他無法繼續潛心研究，他的神學也沒有得以廣泛傳播。事實上，伊拉克總督流放赫納尼碩，也不過一句話而已，赫納尼碩欲自保而不得。

林悟殊似乎也看到了“教義的粗陋”這一點，他引用了周聯華的一段論述：“可惜碑文只有四分之一弱的材料論到基督教思想及信仰，其餘都為宗教的歷史；這已經說明了景教衰敗的主要原因，他們沒有從聖經及神學思想上著手，專炫耀本身的歷史”。[②]但是，實際上，這碑本來就是為了講述本教派的歷史而立的，所以才叫“大秦景教流行中國碑”，它不是神學著作。中國的理論著作一般不刻在石頭上。不過，“教義的粗陋”這個論點本身卻是有道理的，因為景教的神學缺乏確實是事實。阿羅本來華的時候，帶來了“大

[①] 早期基督教徒只是耶穌的 12 個門徒和一小部分追隨者（而且主要是猶太裔），但是在三百年之間人數就激增至 3400 萬，占當時羅馬帝國人口總數的近 60%，參見斯塔克，《基督教的興起：一個社會學家對歷史的再思》（Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*），黃劍波等譯，上海：上海古籍出版社，2005。當然，初期基督教在羅馬的傳播和景教在華的傳播未必有絕對可比性。僅供參考。

[②] 參見周聯華，《基督教信仰與中國》，臺北：臺北浸信會文字傳道中心發行，1975 年，第 68 頁，轉引自林悟殊，《唐代景教再研究》，第 98 頁。

秦本教經都五百卅部”，[①]景淨後來只將其中的三十五部翻譯為中文，其中包括《聖經》的若干經卷，還有講占星術的《四門經》[②]和摩尼教的《三際經》（看來，幫助異教做文字事工確實是聶斯托利派的傳統啊！）。可是要知道，僅是《聖經》就有六十六卷書，這是否說明景教甚至沒有一部完整的中文《聖經》？如果大部分讀經、儀式、講道和傳教還都只能以敘利亞文來進行，那麼景教在華的紮根程度也就可想而知了。

下面再來談一下具體教義的問題，或者說景教的神學建構問題。現今存世的景教文獻有如下十種：大秦景教三威蒙度贊、尊經、喻第二、一天論第一、世尊佈施論第三、序聽迷失所經（殘卷，現存內容基本相當於福音書加十誡）、志玄安樂經、大秦景教大聖通真歸法贊、大秦景教宣元本經和大秦景教宣元至本經，後二者疑為偽作。

在這些文獻之中，我們看不到一點所謂聶斯托利“二性二位”神學的痕跡。事實上，僅憑這些經書中的教義，我們甚至無法判定傳到中國的這一教派就是聶斯托利派。朱謙之和孫尚揚列出了聶斯托利派的若干特點，但是這些都是初期敘利亞聶斯托利派教會的特點而不是唐代中國景教的特點。比如，朱謙之和孫尚揚提

---

① 引自《尊經》，參見莫爾，《一五五〇年前的中國基督教史》，郝鎮華譯，北京：中華書局，1984，第63頁。

② 這是一個非常有趣的現象：佛教最初傳入中國的幾百年內，很多高僧（比如外籍教師鳩摩羅什和留學歸國人員法顯）都是因其“有神通”而被信服，其傳教的活動也就可以順利開展而不受阻礙，並且吸引大批信眾。道教的求雨驅鬼等法術亦同，有很強的“實用價值”。景教僧的占星術想來也是要起到使人折服于其高超本領進而接受其信仰的作用，但不知效果如何？無獨有偶，在明清兩代基督公教的傳教士入華的時候——他們走的也是上層路線——同樣是使用了算數、幾何、天文、地理、曆法等知識來吸引統治階級士大夫，有些士大夫就是因此而歸信。看來在古代中國，高端技術（或巫術）似乎是一個較為常用的傳教策略。

到的特點之一"不為死者禱告"就值得質疑，因為按照"大秦景教流行中國碑"的碑文來看，景教的宗教活動包括"七時禮贊，大庇存亡"。[①]而他們提到的"反對偶像崇拜，不設聖像"[②]這一點更是站不住腳，因為阿羅本從一開始就是帶著"經像"來的。

陳垣認定景教就是聶斯托利派基督教，並列出原因如下：第一，要是景教是天主教，我們一定能在羅馬找出記錄。然而羅馬教廷中並無一點關於這種的記載，所以絕對不是羅馬派來的天主教。第二，在唐代聶斯托利派對東方傳教的勢力極大，由此又可推測景教就是聶斯托利派。第三，景教是從波斯來的，而當時聶斯托利派的大本營是在波斯，於此又可證明景教就是聶斯托利派。[③]但是，這些觀點全都不是基於景教的教義本身。判定景教就是聶斯托利派基督教的根據只能來自教義之外的材料，對於一個因為教義細微處之爭而產生的教派來說，這是很具有諷刺意義的一件事。

這就從一個側面證明了景教教義之無可觀。景教的教義非常"基要"，與普通的基督教教義（如果以尼西亞-君士坦丁堡信經[④]等為衡量標準）沒有什麼區別，雖然在一些細節上有非正統的嫌疑，比如皇帝崇拜（"聖上皆是神生"），[⑤]三元人觀（"一人共魂魄並神

① 引自"大秦景教流行中國碑"，參見朱謙之，《中國景教：中國古代基督教研究》，第224頁。

② 參見孫尚揚，鐘鳴旦，《一八四〇年前的中國基督教》，北京：學苑出版社，2004，第80頁。

③ 參見陳垣，《陳垣學術論文集(第一集)》，北京：中華書局，1980，第95頁。

④ 東方教會是接受尼西亞-君士坦丁堡信經的，雖然有一些自己的補充性條文。

⑤ 引自"序聽迷失所經"卷一，參見佐伯好郎，《中國景教的文獻和文物》（P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, The Maruzen Company Ltd. Tokyo: 1937），第123頁。

識共成一人”），人犯罪不是出於己身，而是像始祖一樣被魔鬼迷惑（“但有愚人皆是惡魔等迷惑使墮惡道”），[①]以及借用佛教術語表達基督教信仰[②]（“敬禮妙身[③]皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身盧訶甯俱沙，已上三身同歸一體”，[④]“大師能為普救度”，以及“法王”、“世尊”的稱呼[⑤]），附會道教宇宙論（“鼓元風而生二氣”[⑥]）等等。但是，正因為其“基要”，所以在一般民眾的眼中，它無法和義理艱深的佛教或摩尼教相比。正如陳垣所說：“故譯經淺陋，亦其不能傳諸久遠之一原因也”。[⑦]

陳垣的看法是合理的，雖然對於景教來說，這並不一定是公平的。因為初期基督教在三位一體、神人二性的概念厘清和術語

---

① 引自“喻第二”，參見佐伯好郎，《中國景教的文獻和文物》，第 120 頁。

② 實際上，即使是後來的譯經也未必完全突破了佛教術語的影響，和合本《聖經》中使用的辭彙同樣有佛教的一些影子，比如“救拔”、“慈悲”、“世界”、“地獄”、“陰間”、“報應”，等等。這並不是原則性問題，因為基本教義並未受到扭曲，而“地獄”在現在的漢語語境中反而具有了很強的基督教色彩，而原本出自《禮記》的“上帝”一詞也基本上也已經被基督教所壟斷。這其實是有先例可循的：如果我們追溯到希臘文《聖經》，就會看到其中以“Hades”指代“地獄”或“陰間”。但這是否說明基督教神學有希臘宗教的影子在裏面呢？答案應當是否定的。

③ 莫菲特指出，“身”既然指位格，而“大秦景教流行中國碑”中的“三一分身景尊彌施訶”的“身”也是指位格，所以同一碑文中的“分身出代，救度無邊”似乎有聶斯托利“二性二位說”的影子。參見莫菲特，《亞洲基督教歷史》，第 306-07 頁。筆者不敢苟同。這應當仍是漢語之“擔當不了”（《約翰福音》16:12）基督教義理的結果。

④ 引自“尊經”，參見莫爾，《一五五〇年前的中國基督教史》，第 63 頁。

⑤ 引自“大秦景教三威蒙度贊”，參見莫爾，《一五五〇年前的中國基督教史》，第 62 頁。

⑥ 引自“大秦景教流行中國碑”，參見朱謙之，《中國景教：中國古代基督教研究》，第 224 頁。

⑦ 參見陳垣，《陳垣學術論文集》，第 85 頁。

確定上用了近五百年的時間，很多代神學家投入了非常多的精力，而要求景教在疏遠了大公教會的這種神學傳統很多年之後，在一個完全異質的文化圈內，以完全沒有對應辭彙或對應概念的語言闡明基督教教義之細微之處是不可能的，[①]何況聶斯托利派的神學本身就有所爭議，又早已荒疏很多年。除此之外，景教也不可能像摩尼教或佛教那樣為了紮根在中國而放棄自己的排他性，[②]以妥協自己的教義為代價實現"本色化"。景教最多能做的就是在政治立場上變通一些，但是這也沒有能為他們贏得更多的時間或是更有利的環境；在他們能夠發展出具有中國特色的基督宗教之前，就被具有中國特色的絕對皇權消滅殆盡。[③]

結論

聶斯托利派基督教自"聶斯托利爭端"而起，歷經數年的神學論戰和教權爭奪，最後被大公教會所絕罰，在波斯獨立發展。在遠離大公教會的土地上，聶斯托利派相繼被瑣羅亞斯德教和伊斯蘭教統治者所壓制，繼而傳入中國，稱為"景教"，但在短暫的蜜月期和兩個世紀的磨合期之後，又被禁絕而一蹶不振。景教缺乏系統、完善、深刻的神學，又拘於上層路線的策略，因而沒有能夠大規模擴張，在新的一輪壓制下成為歷史的遺跡。

---

① 即使是現在，"漢語神學"的問題仍然存在，何光滬等學者依然在呼籲讓神學說漢語，連中文譯著也包括在"漢語神學"之內，這似乎和景教當年的尷尬有點相似。

② 關於摩尼教的宗教混合主義特徵，見 Nicolas Standaert 編，《基督教在華史手冊》(*Handbook of Christianity in China, Vol. 1: 635-1000*, London: Brill, 2001)，第 34 頁。

③ 景教在元代複傳入中國，稱"也裏可溫"，但是它主要是一小部分少數民族統治者的宗教，和漢族關係不大，這裏就不討論了。

參考文獻：

1.Baum, Wilhelm and Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London: Routeledge Curzon, 2003.

2.Gillman, Ian and Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia Before 1500*, Richmond: Curzon Press, 1999.

3.S. J. McDonough, "A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457 CE)", in Harold Allen Drake, *Violence in Late Antiquity: Persecutions and Practices*, Burlington, VT and Aldershot: Ahsgate, 2006.

4.Moffett, Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia, Vol. 1: Beginnings to 1500*)，New York：Orbis Books, 2004.

5.Standaert Nicolas, *Handbook of Christianity in China, Vol. 1: 635-1000*, London: Brill, 2001

6.Saeki, P. Y. *The Nestorian Documents and Relics in China*, The Maruzen Company Ltd. Tokyo: 1937.

7.陳垣:《陳垣學術論文集》第一集，北京：中華書局，1980。

8.林悟殊:《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003。

9.奧爾森:《基督教神學思想史》，吳瑞誠，徐成德譯，北京：北京大學出版社，2003。

10.莫爾:《一五五〇年前的中國基督教史》，郝鎮華譯，北京：中華書局， 1984。

11.斯塔克：《基督教的興起：一個社會學家對歷史的再思》（*The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*），黃劍波等譯，上海：上海古籍出版社，2005。

12.孫尚揚、鐘鳴旦：《一八四〇年前的中國基督教》，北京：學苑出版社，2004。

13.裕爾：《東域記程錄叢》（Yule, *Cathay and the Way Thither*），考迪埃編，張緒山譯，昆明：雲南人民出版社，2002。

14.周聯華：《基督教信仰與中國》，臺北：臺北浸信會文字傳道中心發行，1975。

15.朱謙之：《中國景教：中國古代基督教研究》，北京：東方

出版社，1993。

作者簡介：柳博贇，北京大學英語系博士生。

Email: abbxiong@hotmail.com

Introduction to the author: Liu Boyun, doctoral candidate of English Department, Peking University.