

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

大秦景教研究述評——曆史、語言、文本綜論（上） [Review on the Studies of Daqin Jingjiao: A Comprehensive Discussion on Its History, Linguistics and Text (I)]

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	WU, Chang Shing
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	2026-06-24 05:04:12
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164806

大秦景教研究述評

——歷史、語言、文字綜論（上）

Review on the Studies of Daqing Jingjiao:
A Comprehensive Discussion on Its
History, Linguistics and Text (I)

吳昶興

WU Changxing

作者簡介

吳昶興，臺灣中原大學宗教研究所助理教授

Introduction to the author

WU Changxing, Assistant Professor, Graduate School of Religion, Chung Yuan
Christian University.

Email: wcsjohnson@gmail.com

Abstract

The Daqin Jingjiao was the first Christian denomination to appear in China. The official name of this religious community was “The Assyrian Church of East”. Daqin Jingjiao, which quickly disappeared after the 14th century, survived through Tang and Yuan dynasties.

There are two major difficulties faced when studying the Daqin Jingjiao. The first is that there are very few primary resources available for research. For this reason, “The Stele of the Propagation in China of the Daqing Jingjiao” unearthed together with relevant documents in the late Qing and the early Republican Era, as well as epitaphs and stone pillars of Luoyang subsequently unearthed in recent years, have been the chief materials available to reconstruct the history of The Assyrian Church of East in China. Second, past studies have resulted in many misunderstandings about the origins and development of the Daqing Jingjiao. Therefore, an accurate interpretation and identification of these remnants of the Daqin Jingjiao is an important task for researchers.

This paper tries to reassess the origins and the history of the Daqin Jingjiao and its spread in Tang Dynasty so as to conduct a comprehensive review of Chinese and Western scholars’ studies over the years.

Keywords: The Assyrian Church of the East, Daqin Jingjiao, Persian Religion, Daqin Religion

前言

基督教與華人文化、社會的關係與互動，一直都是教會界、學術界關切與研究的重大議題。基督教做為一個外來者，如何在另一個全然不同的文化土壤播植，得到接納、成長，在這中間必然有許多的拉扯與張力，無論基督教在中國歷史中哪一次的入華及所遭遇的政治、社會、經濟、外交、宗教等種種問題，都無法避免類似的文化挑戰。擁有積極傳教特性的基督教，向外延伸的歷程中，亦可視為全球化的過程，將世界其他所有的文化捲入到不得不與之交流、對話的文化接觸模式。從文化殖民的角度來看，基督教在全世界的擴張伴隨著武力、外交不免被視為一種殖民主義或帝國主義的行為，但這樣的一個行為，明顯地出現在十六世紀以後的中國，即晚明的時代。

以平和的方式與中國文化社會接觸，也是中國歷史第一次記錄了基督教的出現，便是為人所知的“大秦景教”（後簡稱“景教”），他們在歷史上正式的名稱應該是“敘利亞東方教會”（The Assyrian Church of the East），是一個曾在唐、元兩代存在於中國後又消失了的基督宗教，距今已有將近一千四百年的歷史。景教來到中國正值唐代文治鼎盛之際，他們本身仍表現出具有基督教最明顯的特徵——無論在什麼地方總要做信仰傳播。從傳播角度來看，景教恐怕也是最早徹底實踐基督使命往世界各地傳教的教派。景教因為基督論神學的長期誤解，又被邊緣化於中亞及遠東，因此在一般人所認知的只有天主教、東正教、基督新教的三大基督教宗派下，更顯得被忽略冷落，造成研究上的難度。

研究景教第一個最大的困難，在於這些基本材料為數不多，對於一個無承傳無可述的宗教群體，要在消逝的歷史狹縫中，將其底蘊重塑出來，並不是一件容易的工作。景教的再次現身，是一個緩

慢的過程，從明末《大秦景教流行中國碑》出土、晚清民初景教寫本的問世，到後續出土的墓誌、經幢，石刻、敦煌寫卷，大致成為後世廓清景教歷史面貌的基本材料。第二個困難則是過去對景教的教派源流及其發展歷史有種種誤解，因此如何正確地掌握景教教派源流及其文化語言，來解讀上述存在數量不多的遺物、遺文，成為辨識景教在中國面貌的一個重要任務。同時，景教做為第一支在中國經歷在地化的基督教教派，提供了一個最早跨文化、漢語化的範式，在其中包括了文化衝突或文化交流的問題，基督宗教如何在異文化中生根、本色化或脈絡化的進路選擇問題，如何顧及原有身分、母語又可在異地生存的自我/他者的融合與轉化的問題，如何能夠代表基督教文化體系，同時又可代表漢語中華文化體系的問題，景教入華所遭遇的種種跨文化挑戰值得今日吾人再次關注。日後蒙元時期的天主教、明末清初的天主教，又或是在晚清而至的基督新教，毫無例外需要思索與景教相同的問題。只不過景教的傳承在宋、元之後斷裂與隱沒，他們任何的傳教經驗與歷史的成就皆無法傳承至下一代的傳教群體，他們的重新現身，便帶著模糊的面貌及許多謎團，等待我們去發掘與理解。

本文在目前可獲得的各種資料基礎上，辨識、解讀、詮釋並考證中西學界歷年來對景教源流、在唐傳播史及景教出土文物等方面的研究。

歷史源流

極具歷史價值的《大秦景教流行中國碑》云：“大秦國有上德，曰阿羅本，佔青云而載真經，望風律以馳艱險，貞觀九祀至於長安。”這塊石碑是中國史上首支取道西域、經古絲綢之路進入中國的基督教傳教隊伍的寶貴歷史文獻。但這段記載引發了一個基本問題，即貞觀九年（635）進入中國的阿羅本與其傳教隊伍，在教會歷史上

屬於基督教哪支宗派？本文首先將梳理基督教早期教會在亞洲發展與傳播的歷史，從中一窺景教的源流與底蘊。

景教系出敘利亞東方教會

《亞洲基督教史》作者莫菲特（Samuel Hugh Moffett, 1916-）指出，長期以來西方教會對唐代被稱為景教的教派不甚瞭解，直到十三世紀末取道印度進入中國的天主教方濟會會士孟德高維奴（John of Monte Corvino, 1246/47-1330）在書信中首次提及景教，但孟德高維奴並沒有對其來歷進行深入考究。^①明末天啟五年（1625）《大秦景教流行中國碑》出土，引起了天主教耶穌會會士以及奉教的中國學者注意，其中曾德昭（Alvare de Smedo, 1585-1658）推測，中國的景教與使徒多馬傳福音至印度有關。之後雖然安東尼·費爾南德（Antoni Fernandes）幫助確定石碑上無法辨認的文字為敘利亞文，學者們仍然無法說清景教的源流。^②在學者開始關注米索不達米亞及中亞地區的教會史之後，景教的源流才漸漸為人所知。最具有代表性的一部著作是托馬斯·耶茨（Thomas Yeates, 1768-1869）的《印度教會史》（*Indian Church History*），^③該書可能

^① Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia (vol.1): Beginnings to 1500* (New York: Orbis Books, 1998), 456-459. 另參 K. S. Latourette, *History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan, 1929), 68-72. 在蒙元時期，景教被稱為“也里可溫教”。

^② 曾德昭：《大中國志》，何高濟譯，臺北：臺灣古籍出版社，2003年，第190-195頁。[Alvaro Smedo, *Histoire universelle de la Chine*, trans. HE Gaoji (Taipei: Taiwan Guji Press, 2003), 190-195.] 法文版 Alvare de Smedo, *Histoire universelle de la Chine* (Paris: chez Sebastien Cramoisy, imprimeur ordinaire du Roy & de la Reyne Regente. Et Gabriel Cramoisy, 1645), 239-240.

^③ Thomas Yeates, *Indian Church History, An Account of the First Planting of the Gospel in Syria, Mesopotamia and India: With an Accurate Relation of the First Christian Missions in China* (London: Lincoln's Inn., 1818).

是最早梳理敘利亞文系教會福音東傳歷史的著作，它確認了中國的景教與敘利亞東方教會在歷史上的真正聯絡。^①

敘利亞東方教會在米索不達米亞及中亞區域傳教，為景教東進中國拉開歷史的序幕。這一支教派建立的最初歷史甚為模糊，甚至充滿了許多傳說。有人認為這支教派最早可追溯至一世紀初，彼得在給小亞細亞教會書信中略有提及：“我略略地寫了這信，……在巴比倫與你們同蒙揀選的問你們安。……願平安歸與你凡在基督裡的人！”^②但這段話還是未有足夠的材料說明敘利亞東方教會的面貌。而較為流行的傳說是，敘利亞東方教會是使徒多馬所建。根據莫菲特的考證以及三世紀初一位不知名的基督徒所寫的《多馬行傳》（*Acts of Thomas*）記載，多馬曾在敘利亞、波斯和印度傳教，西元 68 年於印度邁拉波爾（Meliapur or Mylapore，今之 Madras）為主殉道，他的門徒在印度的克拉拉省（Kerala）興建了許多教堂。《多馬行傳》（共 170 節）第一章記載道，耶穌剩下的十一個門徒抽籤決定傳教區域，多馬抽到最遠的印度，但他一直找藉口不願意去。當時耶穌尚未升天，印度旁遮普京達菲王（原名有不同拼字，Gondopharou/Gondapharou/Undopherrou，19-46?）遣商人阿斑（Abbanes）至西方尋求建築宮殿的能工巧匠，耶穌向阿斑顯現說有一個奴隸可以賣給他，於是派多馬偽充奴隸，賣與阿斑。多馬到達印度，以其精湛的技術，得到印度王的賞識，並說服他成為基督徒。最後多馬前往印度內陸地區，勸其王奉教不遂被殺。又有傳說，稱多馬是於約 50-52 年到印度西海岸馬德拉斯（Madras，古地名 Meliapur），在當地建有 7 座教堂，並任命牧師，使其國王與人民全都歸依基督。250 年成書於伊德薩的《使徒遺訓》（*Didascalia*

^① K. S. Latourette 與莫菲特均在 Thomas Yeates, *An Accurate Relation of the First Christian Missions in China* 基礎上作出更多考證，文章轉引於 *Chinese Repository*, vol.16 (Canton, China: The Proprietors, 1847), 153-168。

^② 《彼得前書》五章 12-14 節。

Apostolorum) 提到多馬負責印度、印度屬地和其他鄰近地區。^①上述材料記載了多馬是敘利亞東方教會使徒統緒這一傳說。

另一古老的傳說則是一個與奧斯尼內 (Osrhoene) 伊德薩阿布加爾王朝 (Abgar Dynasty of Edessa) 有關的故事。伊德薩國王阿布加爾五世 (又稱黑子 The Black, 13–50) 要求耶穌派人去醫治他, 但最後未果, 於是多馬差遣一名傳教士阿達 (Addai) 前往^②, 阿達便奉多馬之命到了伊德薩 (Edessa)。阿達據稱就是《路加福音》第十章中的七十個門徒之一, 關於他的傳說資料主要來自《阿達論》(*The Doctrine of Addai*, 390–430)。阿達生於加利利該撒利亞的腓立比, 來到伊德薩之後與從事絲綢貿易的猶太人一起生活, 伊德薩王阿布加爾五世請他治病, 經他禱告後病即痊癒, 故此歸信基督教的人日益增多。^③

阿達的繼任者為阿加爾 (Aggai, 66–87) 與馬律 (Mari, 88–120)。阿加爾與馬律由伊德薩到達印度和中國並建立了教會, 馬律被視為主教製的創始者和馬律的繼承者, 他的駐錫城市在塞琉西亞泰西封 (Seleucia-Ctesiphon), 他同時按立主教 Kashkar, 主教長稱為 Papa。^④其中馬律建立的教會禮儀《蒙福之使徒阿達與馬律教會禮儀》(*Liturgy of Mar Addai and Mar Mari, the Blessed Apostles*) 一直由敘利亞東方教會 (Assyrian Church of the East) 繼承並延續至今。

第三個敘利亞東方教會起源之說與亞美尼亞教會有關, 他們認為阿布加爾五世信主的傳說是亞美尼亞教會接觸基督教的開始, 甚至宣稱阿布加爾五世是他們的王子。第一個傳福音給他們的達太 (Thaddaeus) 或阿達 (Addai) 也傳福音給亞美尼亞國王 Sanatrook 的女兒 Sandookdht, 據聞 Sanatrook 也曾歸主, 但後來叛教。另有一

^① Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol.1, 32–35.

^② “阿達”一名敘利亞文為ܐܕܝܐ, 音譯 Addai, 希臘文為 Thaddaeus。參閱 Syriac Documents, *Attributed to the First Three Centuries*, trans. B. P. Pratten (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), 7–11.

^③ Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol.1, 56–59.

^④ F. X. Murphy, “Addai and Mari, Ss,” *New Catholic Encyclopedia*, 2nd edition, vol.1 (Detroit: Gale, 2003), 112.

個版本認為亞美尼亞王 Sanatrook 從未歸主，甚至敵視基督教。最後達太與 Sandookdht 都在 Sanatrook 逼迫下殉道。^①還有一個傳說提到耶穌的門徒巴多羅買也在相同的時間抵達了亞美尼亞，並在此殉道。通過這些事蹟及優西比烏與特土良的文獻可以推測，亞美尼亞的教會史應有三個基督徒被逼迫的時間點，即西元 110 年（Trajan, 98–117）、230 年（Alexander Severus, 222–235）和 287 年（Diocletian, 284–305）。歷史上認為亞美尼亞是第一個將基督教作為國教的國家，是啟蒙者貴格利（Gregory the Illuminator, 257–331）成功地讓國王梯里達底大王（Tiridates the Great, 261–317）改宗基督教，皇室成員全部歸主，並在 301 年使亞美尼亞全國歸信了基督教。^②

學者們整理出來的三個敘利亞東方教會起源說，都有使徒多馬、阿達及馬律一脈的使徒統緒傳承。基督教從一世紀開始福音傳入伊德薩一帶及米索不達米亞地區，後至波斯帝國，逐步延伸建立教會，最終成為中亞地區敘利亞東方教會發展的基石。

安提阿學派與聶斯托利基督論爭論

除了伊德薩以外，安提阿（Antioch）是影響敘利亞東方教會神學的另一重要城市。在初期教會形成時，門徒們是在安提阿開始被稱為“基督徒”的。在基督教延伸過程中，安提阿確實是一個重要的傳教樞紐。同時，安提阿是西元前 63 年羅馬佔領敘利亞而形成的城市，是敘利亞行省的省府，南面接壤猶太行省，是羅馬帝國與東面的波斯進行政治、經濟與軍事交流的中心，具有政治上的戰略地位。故此，西元 70 年耶路撒冷聖殿被毀以後，教會的重心從耶路撒冷移轉至安提阿，其地位日趨重要。從文化的角度來看，安提阿因與猶太人來往，又與猶太文化相近，敘利亞教會的神學因此呈

^① P. H. Jacob, *A Brief Historical Sketch of the Holy Apostolic Church of Armenia* (Calcutta: Whiteaway's Press), 2–3.

^② Tiran Nersoyan, *The Armenian Church* (Armenia: 1700th Anniversary Committee of Holy Etchmiadzin, 2001), 189.

現猶太化特徵，與猶太基督徒群體的神學更為密切，極力避免希臘文化滲入教會及其思想，更多關注《聖經》的歷史研究，並從道德角度詮釋上帝的道成肉身，最終形成不受希臘化影響的另一詮釋派別——安提阿學派。^①

敘利亞東方教會早期神學家他提安（Tatian the Assyrian, 110–180）著有《致希臘人書》（*Address to the Greeks*，約 166 年成書）一書，從中可見其反希臘文化傾向。他對希臘文化詩詞般的藝術造詞和修飾毫無好感，且對希臘哲學家們助長不公義政權的做法嗤之以鼻。^②雖然他提安接受了希臘教育，但在解釋神學概念時並不採取抽象的希臘哲理式表達，反而以具體的事物去詮釋經文。他提安對敘利亞東方教會最大的貢獻是翻譯敘利亞文《四福音糅合本》（*Diatessaron*）^③，並將之帶往米索不達米亞地區。

安提阿學派除了孕育上述的聖經詮釋傳統外，在基督論上也有許多貢獻。例如，曾是安提阿長老的大主教狄奧多（Diodorus of Tarsus，歿於 390 年）提出，是“道”使耶穌的神性完全。其學生莫綏斯提阿主教西奧多（Theodore of Mopsuestia, 350–428）更進一步提出，“道”對人性、神性的結合在於人性的自由意志與順服神性帶領的結合^④，這明顯與具有希臘文化背景、相信“人能變成神”的希臘化論述迥然不同。

故此，安提阿學派與西方受希臘化哲學影響的教會在神學立論上出現根本差異，這些潛藏的問題直到西奧多的學生聶斯脫利

^① 有關“安提阿學派”詳細內容，可參閱朱心然：《安身與立命》，香港：浸信會出版社，2009年，第28–34頁。[ZHU Xinran, *An shen yu li ming* (Hong Kong: Chinese Baptist Press, 2009), 28-34.] F. A. Sullivan, “Theodore of Mopsuestia,” *New Catholic Encyclopedia*, 2nd edition, vol.13 (Detroit: Gale, 2003), 874-876.

^② Tatian, “Address to the Greeks,” trans. B. P. Pratten, in *The Writings of Tatian and Theophilus and the Clementine Recognitions* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), 5-7.

^③ William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship* (Leiden: Brill, 1994).

^④ Heinrich Kihn eds., *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten* (Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlags handlung, 1880), 180-181.

(Nestorius of Constantinople, 381–451) 擔任君士坦丁堡主教時 (428 年) 才真正引起了彼此的矛盾與衝突。根據與聶氏同時代的君士坦丁堡的蘇格拉底 (Socrates Scolasticus, 380–440) 在其《教會史》 (*Historia Ecclesiastica*) 中的記述, 支持聶氏神學思想的長老亞他那修 (Anastasius) 與聶氏同行至君士坦丁堡時, 在公開講道中反對稱瑪利亞為“上帝之生育者” (θεοτόκος, *Theotokos*) 或稱為“上帝之母”), 認為瑪利亞只是一個婦人, 而上帝是不可能借一個婦女出生。其論述在希臘化神學的語境中牽涉到基督的神性問題, 因而引起神職人員及信徒的爭議。聶斯脫利也支持亞他那修的說法, 主張基督有二性, 否定耶穌的母親瑪利亞是“上帝之生育者”, 認為她至多是“人的生育者” (ανθρωποτόκος, *Anthropotokos*) 或是“基督的生育者” (χριστόκος, *Christotokos*), 最終聶斯脫利因包庇亞拿斯他修而被控訴。^①

在西方教會歷史的記述中, 亞歷山大主教區利羅 (Cyril of Alexandria, 376–444) 公開站出來指控聶氏並對之提出十二項罪名的“詛咒” (*Anathema*)。這些主教批評聶氏的基督二性觀點, 認為聶氏在主張基督有兩個位格, 進而控訴聶氏否定耶穌的母親瑪利亞是“上帝之生育者”這個教會普遍接納的觀點。最終在以弗所大公會議 (Council of Ephesus, 431) 上聶斯脫利被判為異端。

在十九世紀以前, 西方教會史一直將聶斯脫利定為異端, 他的著作也隨後被全部銷毀, 僅存著作目錄。從此聶斯脫利一直以異端的身分與形象出現在歷史記載中, 直到十九世紀這一形象才得以改變。十八世紀末開始的世界傳教運動, 開始探索中亞基督教過去的努力與貢獻。十四世紀敘利亞東方教會主教 Ebedjesu (Abdisho bar Berika, 歿於 1318 年) 保存的一份聶斯脫利辯護書——《荷勒克拉斯的市集》 (*Bazaar of Heracleides*, 約 436 年成書) 因為是敘利亞文

^① Socrates Scolasticus, *Historia Ecclesiastica*, ed. A. C. Zenos (New York: Christian Literature Publishing Co., 1886), 170-171.

而未被銷毀，此書在 1825 年被德國歷史家倪德（August Neander, 1789–1850）刊布^①，之後由 Paul Bedjan 編訂成古敘利亞文版（1910 年），1925 年被 G. R. Driver 和 Leonard Hodgson 譯成英文。^②這部聶斯脫利遺作重見光明之後成為一份重新檢視以弗所大公會議判決的重要文獻，也讓聶斯脫利一千五百多年的冤屈得以昭雪。^③

據《荷勒克拉斯的市集》記載，431 年召開的以弗所大公會議的主要議題是聶斯脫利，他的主要抨擊者是來自亞歷山大城的主教區利羅。作為大會主持人，區利羅未等安提阿的主教約翰及東方主教們到場即開始會議，使得會場上一面倒的支持“上帝之母”思想，現場沒有安提阿學派代表發聲反對此神學觀點，^④從而讓安提阿學派在此會議上完全敗北。

聶斯脫利的基督論師承於莫綏斯提阿主教西奧多（Theodore of Mopsuestia, 約 350 ~ 428），代表著安提阿學派的神學立場。西奧多主張從經文審視基督的神性與人性之結合，認為人性部分的成長過程逐漸顯露出其可被區分出來的神性，以此證明耶穌為基督。安提阿學派的傳統是從歷史及具體事件的脈絡中詮釋經文，故此聶斯脫利在以弗所大公會議云：“不能承認時為兩三個月大的耶穌為上帝”。此言論一出，即被視為否定基督之神性。^⑤聶斯脫利發言結束後離開了會場，要等候東方主教們到場後再繼續答辯，然而區利羅主教堅持繼續開會，離場的聶斯脫利也因此失去公開答辯的機會，終致被會議譴責。

其實，聶斯脫利與其支持者的基督論並沒有逾越後來的卡爾西頓大公會議（Council of Chalcedon, 451）的範圍。他在基督的位格

^① G. R. Driver ed., *Nestorius, the Bazaar of Heracleides* (Oxford: The Clarendon Press, 1925), ix.

^② Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol.1, 182. Cf, p14, footnote 1.

^③ Ibid., 175-180.

^④ G. R. Driver eds., *Nestorius, the Bazaar of Heracleides*, 106-108

^⑤ Socrates Scolasticus, *Historia Ecclesiastica*, ed. A. C. Zenos, 172.

上注意了語詞上的永恆性與非永恆性的問題。他認為以希臘文來表達上帝位格的 *πρόσωπα* (*prosōpa*, 單數 *πρόσωπον*) 與人位格結合是一種榮譽的位格結合 (*prosopic union*)，這是為了要將造物主與受造物區分開來，不致相互混淆。當時安提阿學派提出的是兩種本性 (*nature*) 共存於一體的 “*πρόσωπον*”，兩性仍存有各自的本質。而受希臘文化影響的亞歷山大學派則認為 “*πρόσωπον*” 的字義有希臘戲劇中人帶上面具演繹角色之感，認為應該採取另一個詞語 “*υπόστασις*” (*hypostasis*) 來描述基督身上神人二性之實體結合 (*hypostatic union*)。聶斯脫利不認同亞歷山大學派的說法，認為這造成一種實質的結合，沒有區分造物主與受造者的差別。亞歷山大派藉機大做文章，形容聶斯脫利所塑造的基督有兩個頭。^①為了擊倒這個難纏的對手，他們要求罷免聶斯脫利的主教職事，並提出十二項罪名的詛咒，導致聶斯脫利被開除教籍並被流放。

隨著聶斯脫利被流放，持相同立場的教會及位於伊德薩的波斯神學院被下令關閉。聶斯脫利及其恩師西奧多的著作均被燒毀，安提阿學派的另一個重鎮伊德撒在這場爭論中受到重創。此地的教會因為基督二性論和基督一性論的嚴重衝突出現了教會反覆的分裂。因為支持聶斯脫利學說的伊巴 (*Ibas of Edessa*, 歿於 457 年) 被流放，聶氏一派一度沒落，但伊巴於 435–457 年間復出擔任主教，導致反聶氏學說的浪潮再次出現。支持基督一性論的主教激化了教會間的矛盾並於 449 年再次召開大公會議。伊德薩有三所神學院，其中敘利亞學院持守正統基督論，反對聶斯脫利；亞美尼亞學院傾向於基督一性論^②；波斯神學院支持聶氏觀點，其老師及學生因此被驅散，將學院遷至敘利亞東方教會的第三大城市尼西比斯 (*Nisibis*)，促成敘利亞東方教會承繼了基督二性論。他們積極傳教，橫越美索

^① Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol.1, 177-178.

^② *Ibid.*, 188.

不達米亞進入波斯^①，並在波斯建立了教會組織。敘利亞東方教會由於波斯與羅馬長期的戰爭，反而得以徹底切斷與羅馬教會糾纏不清的神學詮釋問題，並保留敘利亞文作為教會主要語言及安提派學派傳統，在波斯及中亞地區向東方拓展，至初唐進入中國。

綜上可見，所謂的“聶斯脫利派教會”(Nestorian Church)並非聶氏本人刻意所創，但整個西方教會歷史長期以此具有負面意義的稱謂來稱呼此派教會，認為他們是西方教會的餘孽，沒有考慮到敘利亞東方教會不過是長期歷史發展中對基督論持不同認識的信仰群體。^②此外，西方教會對敘利亞東方教會不甚理解，將景教源流與“聶斯脫利派教會”直接聯絡，進而得出景教是基督教異端的推論。這些誤解呈現了長期存在卻懸而未解的幾個問題：其一，聶斯脫利並非敘利亞東方教會的宗主教(Catholicos Patriarch)^③，並不能代表敘利亞東方教會；其二，從歷史來看，是聶氏跟從了敘利亞東方教會的信仰，而不是敘利亞東方教會跟從了聶氏的信仰；其三，聶斯脫利的異端罪名是政治問題，而非神學問題；其四，景教是敘利亞東方教會在中國傳教的成果，而不是聶斯脫利，也非聶斯脫利派，將景教與聶斯脫利或聶斯脫利派劃上等號，完全錯置了歷史時空；

^① Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 188-189.

^② 1818年Thomas Yeates發表的*Indian Church History*應該是最早意識到聶斯多留與敘利亞教會關係的一位。至George Percy Badger所撰寫的*The Nestorians And Their Rituals* (London: Joseph Masters, 1852)有更全面的研究，仍然是以“敘利亞教會”對其稱呼，但“聶斯多留派教會”一名亦因此開始被廣為使用。

^③ 克里木凱特(Hans-Joachim Klimkeit, 1939-1999)對敘利亞東方教會的體制的整理，分為三個等次，共九個職事。主教團(The episcopate)：宗主教、大主教(Metropolitan)、主教(Bishop)；司鐸團(The Presbyterate, 或稱作 Priest)：副主教(Cor Bishop)、執事長(Archdeacon)、祭司(Priest)；輔祭團(Diaconate)：輔祭(Deacon)、助祭(Sub-deacon)、讀經員(Reader)。參克里木凱特：《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》，林悟殊譯，臺北：淑馨出版社，1995年，第54頁。[Hans-Joachim Klimkeit, *Da Gama yi qian Zhongya he Dongya de Jidu jiao*, trans. LIN Wushu (Taipei: Shuxin Press, 1995), 54.]另參 Paul Yoshiro Saeki, *The Nestorian Monument in China* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1916), 113.

其五，認為景教是異端的說法更是荒謬，除了誤解聶氏基督論外，還完全漠視敘利亞東方教會在亞洲的長期工作。

幸而上述種種對聶斯脫利基督論的誤解、對敘利亞東方教會陌生的問題都在 1994 年 11 月 11 日《共同基督論宣言》(*Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*) 中得到了澄清。^①作為天主教代表的教宗若望保祿二世 (John Paul II, 1920–2005) 與敘利亞東方教會宗主教聖丁喀四世 (Mar Khanania Dinkha IV, 1935–) 在這份宣言上承認彼此的地位，修復了破裂了一千五百年的教會情誼。他們願意重新審視聶斯脫利的歷史事件，並在基督裡化解了一切成見，使得東西教會得以真正面對歷史的錯誤，並從歷史教訓中尋求新的理解，也借此讓世人重新認識到敘利亞東方教會有著不亞於西方教會的古老歷史與傳統。他們身處廣袤的亞洲大地，在教義解釋與譯經上做出了偉大的貢獻，並在中國孕育了第一支基督教派——“景教”。

回顧歷史，敘利亞東方教會在歷史上曾出現若干不同名稱，有的因跟隨聶斯脫利基督論而被稱為聶斯脫利派教會 (Nestorian Church)；有的因支持聶斯脫利的基督論被指控為二性論者 (Dyophysites) 或被稱為二性論教派。七世紀時他們來到中國，官方曾稱他們為波斯教、大秦教，而在他們自己的文獻中則自稱為“景教”。每個早期的基督教派都會有主要的教會語言，如羅馬天主教的拉丁文，希臘東正教的希臘文，敘利亞東方教會是東敘利亞文，因此，有人稱他們為東敘利亞教會 (East Syrian Church)。十九世紀至二十世紀中期，東敘利亞教會信徒為了爭取成為獨立國家，強調自己是敘利亞民族 (Assyrians)。1964 年，宗主教西門二十三世 (Mar Eshai Shimun XXIII, 1908–1975, 1920 年上任宗主教) 因改革教會

^① John Paul II, Mar Dinkha IV, “Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East,” Accessed April 25, 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/docume-nts/rc_pc_chrstuni_doc_11111994_assyrian-church_en.html

而造成教會分裂，反對他的人在 1968 年另外成立古使徒大公東方教會（The Ancient Holy Apostolic Catholic Church of the East），該教會總部設在巴格達（Baghdad）。1976 年，原任伊朗主教的西門二十三世的繼任者聖丁喀四世，成為首位主教們選舉出來的宗主教，他特殊的身分背景使得伊拉克、伊朗及黎巴嫩教會聯絡密切，在 1980 年，歷經半世紀流徙之後，該教會將總部定於美國芝加哥，更名為神聖使徒大公敘利亞東方教會（The Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East）。^①

2008 年教會議會推選出第一位在美國成長的主教 Mar Awa Royal^②。這位主理美國加州教區的主教曾在 2010 年 10 月 6 日到訪香港期間於道風山的聖殿主持了一次敘利亞東方教會（景教）聖餐禮儀。

景教在唐代中國傳播史

唐代景教的現存文獻主要有七份抄本，《序聽迷詩所經》、《一神論》、《大秦景教大聖通真歸法讚》、《大秦景教宣元本經》、《志玄安樂經》、《大秦景教三威蒙度讚》及《尊經》；一塊石碑《大秦景教流行中國碑》與一座《大秦景教宣元至本經》經幢。此外，新近出土的還有《唐故左武衛兵曹參軍上騎都尉靈武郡花府君公神道志銘》與《唐故安氏夫人墓誌銘》，合稱為“花氏夫婦神道墓誌銘”。

^① *Modern History*, quoted from website “Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East Archdiocese of Australia, New Zealand and Lebanon.” Accessed April 25, 2014, <http://assyrianchurch.org.au/about-us/history/modern/>.

^② Mar Awa Royal, 1976 年出生於美國。1999 年開始擔任教會的司鐸（Priest）。2007 年於羅馬的座東方學院（Pontificio Istituto Orientale）完成有關東方禮拜儀式的研究，並獲神學博士。現時身兼敘利亞東方教會議會的秘書、美國加州教區主教，及教會關係與教育發展委員會（Commission on Inter-church Relations and Education Development, 簡稱 CIRED）會長。詳細可見其著作 Bishop Mar Awa Royal, *Mysteries of the Kingdom: The Sacraments of the Assyrian Church of the East* (Modesto, CA: Edessa Publications, 2011) 封底部分介紹。

上述大部分景教抄本均闡述了基督教教理要義，閱讀文字可以看到景教僧侶將基督教經典漢語化的歷程。研究景教在唐代的傳播史，特別需要留意《尊經》這類不涉及教理要義的文獻，它主要有“尊崇三一上帝”、“聖徒”（經中稱其為“法王”）、“經典”三部分，並在“經典”這一部分列出已經漢譯的作品，看起來近似於文獻目錄，在文末有“按語”云：“大秦本教經都五百卅部，並是貝葉梵音。唐太宗皇帝貞觀九年，西域太德僧阿羅本屆於中夏，並奏上本音……後召本教大德僧景淨譯得已上卅部卷，餘大數具在貝皮夾猶未翻譯。”這表明景教經典共計有五百三十多部，已經漢譯的有三十多部，還有約五百部猶待翻譯。但這些已經漢譯或未漢譯的作品最終保存於何處，至今未明，亦未見出土，極可能早已失傳。從《尊經》的按語來看，景淨身處的唐德宗時期（779–805）應是景教經典漢譯的頂峰。

由景淨述、呂秀岩書的《大秦景教流行中國碑》是現存景教文物中最有歷史價值的碑刻，它提供了景教在唐代傳播的歷史面貌。而2006年在洛陽出土的《大秦景教宣元至本經》經幢，以及2010年出土的兩方“花氏夫婦神道墓誌銘”，則提供了景教在民間社會傳播以及吸納中國宗教、文化元素的線索。除了景教的文物之外，也不能忽略唐代文獻有關景教的記載，如《唐會要》、《冊府元龜》、《唐大詔令集》等，它們也是有助於理解景教如何在中國傳播的重要材料。將這些文獻與景教文物比對、參照、綜合，可充分再現景教在中國的傳播歷程，增進我們對景教進入中國後所面對的種種適應與挑戰的認識，例如政教關係、宗教競爭、文化語言轉換、神學在地化等。

“大秦景教”一名的探究

真常之道，妙而難名，功用昭彰，強稱景教。惟道非聖不弘，聖非道不大，道聖符契，天下文明。（景淨述，《大秦景教流行中國碑》）

觀察景教文物很容易發現“大秦景教”一語冠在碑刻、寫本、經幢等前面。“大秦景教”是官名與教內教名並用的稱謂。“大秦”是景教來到中國之後的官方正式稱謂，“大秦”一名除出現在景教文物之外，亦出現在中國歷史文獻中。“大秦”是從“波斯”更名而來，《唐會要》對此有詳細記述。首先，據《大秦景教流行中國碑》記載，景教貞觀九年（635）進入中國。貞觀十二年七月（約638年8月）朝廷以為景教來自波斯，故以“波斯教”做為景教在中國的官方名稱，將景教傳入的阿羅本稱作“波斯僧”，同意景教在義寧坊建寺一所，度僧二十一人，寺作“波斯寺”。^①到了唐玄宗時期，景教已入中國超過百年，朝廷終於獲知景教非出自波斯，而是出自於更遙遠的“大秦”，於是進行了“正名”。《唐會要》載有官方所頒詔令云：“天寶四載九月（約745年10月）詔曰：‘波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行中國。爰初建寺，因以為名，將欲示人，必修其本，其兩京波斯寺，宜改為大秦寺，天下諸府郡置者，亦準此。’”^②此一正名的詔令是可能是因朝廷對景教源流做了徹底的調查，又或是與天寶三年（744）大德佶和從大秦國遠道而

^① “寺”在隋唐時代並非單指宗教場所，更準確來說是對管理機關的稱呼。見《舊唐書·志廿二·職官一》：“武德七年(624)定令：以太尉、司徒、司空為三公……次太常、光祿、衛尉、宗正、太僕、大理、鴻臚、司農、太府，為九寺。”

^② 王溥：《唐會要》，北京：中華書局，1955年，第864頁，卷四十九“大秦寺”條。[WANG Bu, *Tang hui yao* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1955), 864, s.v. “Daqinsi”.]

來在興慶宮修功德有關^①。因詔令只提“修其本”一事，未提“修其本”的動機，故難以確定。

“景教”一名至今未見於當時任何史書或官方所頒詔令，僅出現在景教的文物上，並常與官方教名連用，因此“景教”一名應為教內自稱之用。還有一種觀點認為，景教最早期的漢譯經典《序聽迷詩所經》及《一神論》中均無“景教”或與“景”有關的任何字眼，而《序聽迷詩所經》及《一神論》成書時間不會晚於西元 641 年（貞觀十五年）^②，故推論“景教”一名出現時間晚於官名“波斯教”，最早也應在 641 年之後。

在景教寫本《大秦景教大聖通真歸法讚》最後載有以下文字：“沙州大秦寺法徒索元，定傳寫教讀，開元八年五月二日（西元 720 年 6 月 12 日）。”有學者據此視其為偽經。^③但如前所述，唐玄宗天寶四年下詔改“波斯教”為“大秦教”，這份寫經未必為偽經。或許這份並非原初版本，是後來的抄寫本。又如建中二年（781）的《大秦景教流行中國碑》記載貞觀十二年（638）的詔令，自動按當時的慣例將“波斯教”改為“大秦教”，而非照原有詔令直錄為“波斯教”。因此不能用《大秦景教大聖通真歸法讚》的年號來推論此經為偽卷。此外，現存的《大秦景教大聖通真歸法讚》可能

^① 《大秦景教流行中國碑》：“……（天寶）三載，大秦國有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊。詔僧羅含、僧普論等一七人，與大德佶和，於興慶宮修德……”

^② 按行文用字的考慮，《序聽迷詩所經》應該屬於比《一神論》更早的作品。其中《一神論》錄有有關年份的記述：“……此等向天下，世尊聖化，行亦無幾多時，所以分明，自爾已來，彌師訶向天下見，也向五蔭身，六百四十一年不過已，於一切處……”

^③ 林悟殊從李盛鐸藏書的特色和寫經中所載的時間，認為《大秦景教大聖通真歸法讚》是贗品，該寫經的擁有者為（日）人小島靖，他聲稱此經購自李盛鐸，但李氏生前從未提及有關經典的藏品，且其藏書目錄也未有此經，故此林氏質疑此經來歷未明，可能為偽經；再者，寫經上有“大秦寺”及時間“開元八年五月二日”，林氏認為與《唐會要》記載將“波斯寺”正名為“大秦寺”的時間不吻合。參林悟殊：《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003 年，第 167-172 頁。[LIN Wushu, *Tangdai Jingjiao zai yan jiu* (Beijing: China Social Sciences Press, 2003), 162-172.]筆者對林氏觀點另有看法，故將本經列入景教文獻之一。


是天寶四年之後的抄寫本，經上所載“景教”與“大秦”官名連用的作法也不能視為“大秦景教”一名在開元八年出現的證據，這應是後來的抄寫本已按官方正名的詔令修改了原寫本，成為今日的模樣。或許還有一種可能，即“波斯景教”一名在正名之前曾經存在，因為正名之故，天寶四年之後的抄寫本自動改為“大秦景教”。但至今仍未發現任何相關文獻載有“波斯景教”的記錄，故筆者對此說持保留態度。

現存景教經典中不冠“大秦”或“景教”之名的除了最早完成的《序聽迷詩所經》及《一神論》，還有《志玄安樂經》、《尊經》。《志玄安樂經》寫成的時代不明，但因《尊經》上載有此經，或可推測在唐德宗之前已存在。《志玄安樂經》首題或尾題上並無“大秦”或“景教”任何字眼，但內文中“景教”一名出現五次：“……眾真**景教**，皆自無始暨因緣……人亦如是，持勝上法，行**景教**，因兼度含生，便同安樂……唯此**景教**勝上法文，能為含生，御煩惱賊……惟此**景教**勝上法文，能與含生，度生死海，至彼道岸……惟此**景教**勝上法文，能令含生，反真智命……”。另一寫本《尊經》成書時間大約是唐德宗時期，此經最後附有“按語”，其中有“大秦本教”的字樣，而非“大秦景教”。《志玄安樂經》之經名首題與尾題中均無“景教”字樣，但內文卻有，而《尊經》出現的是“大秦本教”而非“大秦景教”，這說明“景教”一名主要在內部作為教名可能已行之有年，但“景教”真正與官名“大秦”連用並通行全國應至少在天寶四年以後，更可能是在唐德宗時期或之後。

《貞元續開元釋教錄》上載有唐德宗貞元時期（785–805）西明寺沙門圓照稱景教為“彌屍訶教”^①，這一名稱等同於今日漢語之“基督教”。景教文獻一般是以“彌施訶”或“彌師訶”稱呼耶穌，而佛教以“彌屍訶教”稱景教，是用教主之名“彌施訶”來稱呼其創立的宗教，但刻意在教主名上用了“屍”一字，其貶低之意昭然若揭。景教在整個唐代從未使用“彌施訶教”作為教名，很可能是因為不願被唐人認為這是一個人創立的宗教。

敘利亞東方教會來到中國，選擇以“景教”作為教名，其理由載於《大秦景教流行中國碑》上：“真常之道，妙而難名，功用昭彰，強稱景教。”可見敘利亞東方教會定其教名為“景教”是勉強而為之，因為作為一個真道，任何一個名稱都會限制其玄妙廣闊的意義，但為了在中國傳教，教士們不得不給予一個名稱，從其對世人明顯昭著的功用出發，稱其為“景教”。“景”由“日”與“京”組合，^②含有大光之意，或許這是因為教主彌施訶（耶穌）對世人宣稱言：“我在世上的時候，是世上的光”（約9：5），喻言教主應為“光”，昭教他人。“景教”不同官方的“波斯教”、“大秦教”這類以宗教發源地命名的形式，也不同於佛教以教主名稱所定的教名“彌屍訶教”，“景教”之名有深層的神學意義，它不僅是對自我身分的定位，還強調這是一個“天啟”的宗教。

以下就“景教”如何在唐代歷朝傳播，又如何向中國證明其“功用昭彰”作用的歷史做一介紹。為了方便敘述，大致以“波斯教”

^① 景教文獻作“彌施訶”或“彌師訶”，敘利亞文  音譯，讀音為 mēšihā，今譯“彌賽亞”或“基督”。貞元二年至四年（786–788年）間景淨參與西明寺翻譯佛經，圓照對景淨翻譯的評價極表不滿：“景淨不識梵文。復未明釋教。雖稱傳譯未獲半珠。圖竊虛名匪為福利錄表聞奏。意望流行。聖上睿哲文明允恭釋典。察其所譯理昧詞疏。且夫釋氏伽藍大秦僧寺居止既別。行法全乖。景淨應傳彌屍訶教。”參圓照：《大唐貞元續開元釋教錄》卷上，《大正新修大藏經》第五十五冊，No.2156，第0756a21–0756a2127頁。

^② 《說文解字·卷八·日部》：“景：光也。從日京聲。”“京：大的意思。《漢書·卷八十七上·揚雄傳上》：“入洞穴，出蒼梧，乘巨鱗，騎京魚。”

與“大秦教”做為兩個較大的歷史分期，中間再以各朝皇帝的統治做次要分期。前期從唐太宗貞觀九年開始至唐玄宗天寶三年止；後期從天寶四年至唐末。

“波斯教”時期（635–744）

唐太宗（626–649）

唐太宗貞觀九年（西元 635 年），阿羅本與二十一人之傳教隊伍自波斯攜帶經典來到長安，太宗派遣宰相房玄齡到長安西郊迎接，並請至皇宮，安排他們在宮中書殿翻譯經典，並在宮廷之內問道。之後太宗知其道理真實純正，三年後下詔特准這支新宗教在中國各處傳播，詔曰：“道無常名，聖無常體，隨方設教，密濟群生。波斯僧阿羅本，遠將經像來獻上京，詳其教旨，玄妙無為；觀其元宗，生成立要，濟物利人，宜行天下。所司即於京義寧坊，建寺一所，度僧廿一人。”^①這裡值得注意的是，阿羅本已進入國家藏書之所翻譯經典。據《唐六典》云：“自漢延熹至今，皆秘書省掌圖籍。”^②唐時，除秘書省外，門下省的弘文館、中書省的史管、東宮的司經局和崇文館皆有豐富的藏書，唐太宗即位時，藏書有二十餘萬冊，阿羅本翻經之所，可能便在上述某處。^③

景教最早獲得朝廷准許設立建寺之處是長安城西北的義寧坊，接近開遠門，此門為隋唐絲綢之路的起點。當時，長安城實行坊市制度，城內分 109 坊，各設有坊市門，城門坊角均有武侯鋪，衛士、

^① 王溥：《唐會要》，第 864 頁，卷四十九“大秦寺”條。此處所錄詔令與《大秦景教流行中國碑》上的內容有相異的地方，前者為貞觀十二年（638）所錄，或因景教的地域源流而被稱呼作“波斯教”和“波斯寺”。至天寶四年（745）才正名為“大秦”，故此至建中二年（781）立碑時，對此詔令的內容部份正名轉錄。

^② 李林甫等撰：《唐六典》，陳仲夫點校，北京：中華書局，1992 年，第 279 頁，卷九《集賢殿書院》。[LI Linfu, et al., *Tang liu dian*, vol.9, revised by CHEN Zhong fu (Beijing: Zhonghua Book Company, 1992), 279.]

^③ 鄧洪波：《中國書院史》，臺北：臺灣大學出版中心，2005 年，第 35–36 頁。[DENG Hongbo, *Zhongguo shu yuan shi* (Taipei: National Taiwan University Press, 2005), 35-36.]

曠騎駐守，黃昏會擊鼓八百聲後閉門；夜間，有騎卒巡行，武官暗探；至五更二點（約清晨四點五十分），會響打街鼓，表示坊市門開啟。^①這樣的管理制度一方面保護長安京司，一方面也表示景教將要在這樣高度城市管理制度及高度嚴密戒備的社會底下發展，這樣成熟的文明體系與在波斯有著極大的不同。

景教在亞洲的總部是設立在波斯首都塞琉基亞泰西封，當時波斯薩珊王朝（Sassanid Dynasty）已經氣若游絲。627年波斯君主科羅埃斯二世（Chosroes II, 590–628）與拜占庭帝國戰爭，卻被自己的軍人和基督徒商人聯合政變所弒，其子居利多二世（Kavad II, 628），別名施利繼位，想與拜占庭議和，但不久也在內亂中被殺，波斯薩珊王朝最後在651年完全被大食征服，其流亡政府出走唐朝尋求庇護。^②景教便在波斯國內的混亂時期來到中國，他們一行人被唐人當作波斯胡人，視為蕃客。當時接待管理外來蕃客的機構為主管外事接待、民族事務及凶喪之儀的鴻臚寺。^③鴻臚寺在唐代也兼管寺、觀的宗教事務，由鴻臚寺的崇玄署主政僧、尼、寺、觀等之帳籍登記，^④整個唐代的僧尼、道士等數目均在當時有詳細的紀錄。^⑤

^① 《新唐書·卷第五十四·志第三十九上·百官四上》，“左右金吾衛”一項目。

^② 《新唐書·卷第二百一十六·列傳第一百四十六下·西域下》：“施利死，……貞觀十二年遣使者似半朝貢，……伊嗣俟不久為大食所逐。…子卑路斯入吐火羅以免。……其子泥涅師為質……開元、天寶間遣使者十輩……。”

^③ 《新唐書·卷第五十三·志第三十八·百官三》，“鴻臚寺”一項目。

^④ 邱樹森編：《中國歷代職官辭典》，南昌：江西教育出版社，1991年，第596頁，“崇玄署”、“崇玄令”條。[Qiu Shusen, ed., *Zhongguo li dai zhi guan ci dian* (Nanchang: Jiangxi Education Publishing House, 1991), 596, s. v. “Chongxuan shu” and “Chongxuan ling”.]

^⑤ 王溥所撰寫的《唐會要》，卷四十九“僧籍”條中有詳細的數目：“天下寺五千三百五十八，僧七萬五千五百二十四，尼五萬五百七十六。……會昌五年，勅部檢括天下寺及僧尼人數，凡寺四千六百，蘭若四萬，僧尼二十六萬五百人。”見王溥：《唐會要》，第863–864頁。

唐高宗（649–683）

西元 649 年唐高宗即位，遵從其父遺志，使景教的發展增色不少。《大秦景教流行中國碑》記載阿羅本於唐太宗與唐高宗兩朝被奉為“鎮國大法主”。景教在大唐境內繼續發展，“法流十道，國富元休，寺滿百城，家殷景福”。據《唐會要》記載，唐玄宗於天寶四年（745）頒詔令：“……其兩京波斯寺宜改為大秦寺，天下諸府郡者，亦宜準此。……”^①，以此來看，景教在長安及洛陽兩京及京城以外各州縣皆已建寺且發展穩定。

從“法流十道”、“寺滿百城”來看，景教初入中國的前五十年取得了豐碩的成果。“十道”是唐太宗貞觀元年按山川形勢將全國分成關內、河南、河東、河北、山南、隴右、淮南、江南、劍南、嶺南等十道，至開元二十一年（733）唐玄宗才將十道延伸為十五道。^②此在景教的碑文上有所記載，從景教碑文來看，景教也隨著地方行政制度的變化而發展。總體而言，太宗、高宗相當禮遇景教，也給了景教較大的發展空間。

武則天(690–705)、唐玄宗（先天時期，712–713）

由於唐室姓李，與道教所奉教主老子同姓，因此道教在唐代備受崇敬。武則天即位後，因佛經對其政治影響很大，故對大乘佛教極為敬重，又深感《華嚴經》翻譯不完備，於是在證聖元年（695）安排來自于闐國的實叉難陀在東都大內大遍空寺重新翻譯。後菩提

^① 王溥：《唐會要》，第 864 頁，卷四十九“大秦寺”條。

^② 其實，唐代道製改革是一個漫長的過程，起於睿宗、玄宗之際，以景云元年（710）分貞觀十道為十二道和開元二十一年（733）改十五道，置按察、採訪使，到代宗、德宗之際告一段落，以乾元元年（758）改置觀察使，大歷十二年至建中三年（777–782）制定觀察使及僚佐俸祿，道的建制納入正式的官僚體制前後持續近 70 餘年。參郭鋒：《唐代道製改革與三級制地方行政體制的形成》，在《歷史研究》2002 年第 6 期，第 96 頁。[GUO Feng, “Reform of the Circuit System and Formation of the Three-level Local Administration during the Tang Dynasty,” *Historical Research*, no.6 (2002): 96.]

流志及義淨提供了梵文字的《華嚴經》，復禮及法藏亦加入於洛陽佛授記寺進行翻譯，並在聖歷二年(699)完成《大方廣佛華嚴經》共八十卷。^①武則天在《新譯大方廣佛華嚴經序》中清楚言明佛教對其帝位的作用：“朕曩劫植因，叨承佛記。金山降旨，《大云》之偈先彰；玉宸披祥，《寶雨》之文後及。加以積善餘慶，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。殊祥絕瑞，既日至而月書；貝牒靈文，亦時臻而歲洽……”^②其中的《大云》指的就是《大云經》，《寶雨》就是《寶雨經》，這兩經有如日月先後而至，促成她的大業。其後，又在佛授記寺請來高僧講經開演。^③此時，由於朝廷倚重佛教，又請來精通梵文之士對玄奘從西域收集的梵文經書進行翻譯，使得佛教在唐朝空前大盛。

佛教的翻經工作沒有間斷，先天二年（713）玄奘自西域帶回中土的《大寶積經》翻譯完成^④，又有河南府告成縣主簿徐鍔為其述史，在敘述中充分褒揚與讚賞佛教，並列出多位官員信奉佛教的情況。然

^① 智升：《開元釋教錄》卷九，《大正新修大藏經》第五十五冊 No. 2154，第 0566a13-566a1322 頁，“沙門實叉難陀。唐云喜學。于闐國人……天后明揚佛日敬重大乘。以華嚴舊經處會未備……以天后證聖元年乙未。於東都大內大遍空寺譯華嚴經。天后親臨法座煥發序文……南印度沙門菩提流志沙門義淨同宣梵本。後付沙門復禮法藏等。於佛授記寺譯。至聖歷二年己亥功畢。”另參實叉難陀奉譯：《大周新譯大方廣佛華嚴經》序，《大正新修大藏經》第十冊 No. 279，第 0001b06-0001b12 頁，“粵以證聖元年，歲次乙未，月旅沽洗，朔惟戊申，以其十四日辛酉，於大遍空寺，親受筆削，敬譯斯經……以聖歷二年，歲次己亥，十月壬午朔，八日己醜，繕寫畢功；添性海之波瀾，廓法界之疆域。”

^② 武則天：《大周新譯大方廣佛華嚴經序》，《大正新修大藏經》第十冊 No.279，第 0001a17-0001a21 頁。

^③ 錢塘慈云沙門：《法界宗五祖略記》，《卍新纂續藏經》第七十七冊 No.1530，第 0621c09 頁，“聖歷二年十月八日譯畢。佛授記寺諸大德請師開演。”

^④ 麟德元年（664）翻經的高僧及玉華寺的門人曾邀請玄奘開始翻譯，但玄奘翻譯數行後感到年事已高並力有不逮，故《大寶積經》的翻譯也未有展開。見釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷十，《大正新修大藏經》第五十冊 No.2053，第 0276c02-0276c07 頁。

而，褒揚佛教造成了對其他宗教的明顯排斥。^①景教也因此受到了排擠。其後，唐玄宗即位後將過去在龍興寺觀舉行的國忌日和慶賀皇帝誕辰的儀式改在開元寺觀舉行，詔令開元寺觀安置玄宗真容^②，景教再次受到打擊。景教碑云：“聖歷年，釋子用壯，騰口於東周。先天末，下士大笑，訕謗於西鎬。”不過，在經歷武后與玄宗初期的打擊之後，第二波的景教傳教士再次進入中國，僧首羅含、大德及烈^③從西方遠道而來，補充了新的人力、物力，改善了景教與唐朝朝廷尷尬的關係。

唐玄宗（開元時期，713–741）

唐玄宗李隆基利用先天之變^④得以即位，結束了武則天之後的政局混亂和財政內耗局面。玄宗在改國號為開元時開始休養生息，恢復國力。開元二年（713），中書令姚崇（651–721）上奏，請求處理過去積累的“寺僧浮濫，避徭役賦稅”的問題：“自神龍（武周）已來，公主及外戚，皆奏請度人，亦出私財造寺者。每一出敕，則因為奸濫，富戶強丁，皆經營避役，遠近充滿，損污精藍。且佛不在外，近求於心，但發心慈悲，行事利益，使蒼生安樂，即是佛身，何用妄度奸人，令壞正法。”^⑤此奏

^① 徐鍔：《大寶積經述》收錄於《大寶積經》卷一，《大正新修大藏經》第十一冊 No.310。《大寶積經述》撰文者署名為“唐朝議郎行河南府告成縣主簿徐鍔”，據《全唐文》及《神會語錄·卷一》錄文，均提及徐鍔為洛陽縣令。見《全唐文·卷二百九十五》，“徐鍔”條；胡適編：《神會和尚遺集》，上海：亞東圖書館，1930年，第146頁。[HU Shi, ed., *Shenhui he shang yi ji* (Shanghai: Yadong Libirary Press, 1930), 146.] 故在前文梳理佛教因譯經事業壯大的理解，“下士大笑，訕謗於西鎬”大有可能是指向後為洛陽縣令的徐鍔。

^② 志盤：《佛祖統紀》卷四十，《大正新修大藏經》第四十九冊 No.2035，第0375a12頁、第0375a23–0375a24頁。

^③ 及烈開元二年十二月（西元714年）與嶺南市舶司右威衛中郎將周慶立因廣造奇器異巧以進朝廷，遭到彈劾，參《唐會要·卷六二·御史台下》。

^④ 先天之變為唐玄宗李隆基在位時所引發的一場政變，於先天二年(713)宣稱受武則天寵愛的太平公主預備叛變，因此而處決其相關黨羽，並且賜死太平公主，事件結束使唐玄宗獲得穩定的政權。參王仲榮：《隋唐五代史》上冊，上海：上海人民出版社，1997年，第144–146頁。

^⑤ 王溥：《唐會要》，第836–837頁，卷四十七“議釋教上”條。

表明了對富戶強丁及以私產開設寺廟來避役的不滿，認為此舉一則造成服役的強丁數目不足，二則無法使政府正常徵收田產賦稅。在唐代的農業租田制中，入籍為僧者均會分配三十畝田，其分配田畝方式與尋常百姓家一男丁配一畝田有所差異^①，但賦稅部分卻無異^②，因此僧、尼、道士等的田產及賦稅出現了嚴重漏洞，使得“浮惰之人，苟避徭役，妄為剃度，托號出家，嗜慾無厭，營求不息。出入閭里，周旋闐闐，驅策田產，聚積貨物。”^③這一次事件引發全國僧尼三萬餘人還俗。^④佛教經過此次朝廷的大力整飭，失去了武后時期的榮景。

景教也受唐室宗教政策的左右，但從《大秦景教流行中國碑》記載來看：“玄宗至道皇帝，令寧國等五王，親臨福宇，建立壇場。法棟暫撓而更崇，道石時傾而復正。”似乎教內的運作未受到任何的影響，反而是唐玄宗李隆基的其他五個兄弟^⑤親臨景教寺建立法壇，可見景教與皇室兄弟的關係非同一般。並且因為佛教被整飭，使得景教可以喘口氣，免受佛教的攻擊。景教並無佛教利用私產開設寺廟來避役和稅賦的問題，在文獻裡反而可見有具有僧侶身分者報效國家，身兼國家軍職或其他官銜，如出資建立《大秦景教流行中國碑》的景教僧侶伊斯便是一例。

前述所提到的大德及烈，可能在唐玄宗整飭政治及經濟問題的同年十月，從海路至中國，與廣州市舶使右衛威中郎將周慶立廣造奇器異巧進呈聖上，因而被監選使、殿中侍御史柳澤上書進諫，招

① 李林甫等撰：《唐六典》，第 74 頁，卷三“戶部郎中、員外郎”。

② 同上，第 76 頁，卷三“戶部郎中、員外郎”。

③ 《唐舊書·本紀第一·高祖》，“武德九年”。

④ 王溥：《唐會要》，第 837 頁，卷四十七“議釋教上”條。

⑤ 唐玄宗李隆基的其他五個兄弟，分別為讓皇帝李憲（寧王）、惠莊太子李撝（申王）、惠文太子李範（岐王）、惠宣太子李業（薛王）、隋王李隆悌。因李憲被封為“寧王”，便以“寧國”稱之。五位兄弟均封為王，故稱“五王”。唐玄宗與其兄弟極為友愛，見《鶴鳴頌》：“朕之兄弟，唯有五人，比為方伯，歲一朝見。雖載崇藩屏，而有睽談笑，是以輟牧人而各守京職。每聽政之後，延入宮掖，申友於之志，詠《棠棣》之詩，邕邕如，怡怡如，展天倫之愛也。”

致唐玄宗欲處決周慶立，以免惑亂人心。^①而大德及烈或如《大秦景教流行中國碑》所說，可能被敘利亞東方教會總部派來恢復景教與朝廷之間的關係，故至開元二十年（732）才再度朝貢，並適時獲唐玄宗賜紫袈裟及布帛五十疋。^②

小結

至此，景教的面貌已逐漸清晰可辨。我們知道其所屬的敘利亞東方教會乃是與西方教會並駕齊驅的古老教派，在太宗貞觀年間進入中國，先以波斯教的身分在中國立足，受朝廷禮遇入禁宮，在中央級的書殿開展經典翻譯工作，又得中央之授權在全國佈教，這樣的禮遇延續至高宗時期。但因武則天醉心於佛教，景教在其執政期間及玄宗即位之初失去原有禮遇。玄宗在開元時期調整宗教政策，使得景教在開元時期及天寶初年重振聲勢，皇帝的五位兄弟甚至親臨共築壇場。下期將繼續論述“大秦教”時期景教及相關文獻研究狀況。

^① 《舊唐書·本紀八·玄宗上》：“十二月乙醜，……時右威衛中郎將周慶立為安南市舶使，與波斯僧廣造奇巧，將以進內。監選使、殿中侍御史柳澤上書諫，上嘉納之。”另參《冊府元龜·卷五百四十六·諫諍部·直諫第十三》：“柳澤開元二年為殿中侍御史嶺南監選使會市舶使右衛威中郎將周慶立波斯僧及烈等廣造奇器異巧，以進澤上書諫曰：‘臣聞不見可欲使心，不亂是知見欲，而心亂必矣。竊見慶立等雕鑄詭物製造奇器，用浮巧為珍玩以譎怪為異寶乃理國之所……’且憤嘆王制曰：‘作異服奇器以疑眾者殺。’月令曰：‘無作淫巧以蕩上心巧謂奇伎怪好也。蕩謂惑亂情慾也。今慶立皆欲求媚聖意搖蕩上心。若陛下信而使之是宣奢淫於天下於天下必。若慶立矯而為之是禁典之無赦也。’”

^② 《冊府元龜·卷九百七十·外臣部·朝貢第三》：“（開元二十年）九月波斯王遣首領潘那密與大德僧及烈朝貢。”另參《冊府元龜·卷九百七十五·外臣部·褒異第三》：“（開元二十年）八月庚戌波斯王遣首領潘那密與大德僧及烈來朝，授首領為果毅，賜僧紫袈裟一副及帛五十疋放還蕃。”紫袈裟賜予於朝廷有功之宗教僧侶的紫色法衣。“賜紫迦裟”起於武則天，參見志盤：《佛祖統紀》卷三十九，《大正新修大藏經》第四十九冊 No. 2035，第 0369c07-0369c08 頁：“載初元年，（武則天）敕沙門法朗九人重譯《大云經》，並封縣公賜紫袈裟、銀龜袋。”

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Driver, G. R., ed. *Nestorius, The Bazaar of Heracleides*. Oxford: The Clarendon Press, 1925.
- Jacob, P. H. *A Brief Historical Sketch of the Holy Apostolic Church of Armenia*. Calcutta: Whiteaway's Press.
- Kihn, Heinrich, ed. *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*. Freiburg Im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1880.
- Latourette, K. S. *History of Christian Missions in China*. New York: Macmillan, 1929.
- Moffett, Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia (vol. 1): Beginnings to 1500*. New York: Orbis Books, 1998.
- Murphy, F. X. "Addai and Mari, Ss." In *New Catholic Encyclopedia*, 2nd edition, vol. 1. Detroit: Gale, 2003.
- Saeki, Paul Yoshiro. *The Nestorian Monument in China*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1916.
- Scolasticus, Socrates. *Historia Ecclesiastica*. Edited by A. C. Zenos. New York: Christian Literature Publishing Co., 1886.
- Sullivan, F. A. "Theodore of Mopsuestia." In *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13. Detroit: Gale, 2003.
- Tatian. "Address to the Greeks." Translated by B. P. Pratten. In *The Writings of Tatian and Theophilus and the Clementine Recognitions*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871.
- Yeates, Thomas. *Indian Church History, An Account of the First Planting of the Gospel in Syria, Mesopotamia, and India: With an accurate relation of the First Christian Missions in China*. London: Lincoln's Inn., 1818.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 陳垣：《陳垣史學論著選》，陳樂素、陳智超編，上海：上海人民出版社，1981年。[CHEN Yuan. *CHEN Yuan shi xue lun zhu xuan*. Edited by CHEN Lesu, CHEN Zhichao. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1981.]

- 鄧洪波：《中國書院史》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。[DENG Hongbo. *Zhongguo shu yuan shi*. Taipei: National Taiwan University Press, 2005.]
- 克里木凱特：《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》，林悟殊譯，臺北：淑馨出版社，1995年。[Klimkeit, Hans-Joachim. *Da Gama yi qian Zhongya he Dongya de Jidu jiao*. Translated by LIN Wushu. Taipei: Shuxin Press, 1995.]
- 李林甫等撰：《唐六典》，陳仲夫點校，北京：中華書局，1992年。[LI Linfu, et al. *Tang liu dian*. Revised by CHEN Zhong fu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1992.]
- 林悟殊：《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年。[LIN Wushu. *Tangdai Jingjiao zai yan jiu*. Beijing: China Social Sciences Press, 2003.]
- 羅香林：《唐元二代之景教》，香港：中國學社，1966年。[LUO Xianglin. *Tang Yuan er dai zhi Jingjiao*. Hong Kong: Zhongguo xue she, 1966.]
- 馬小鶴：《摩尼教與古代西域史研究》，北京：中國人民大學出版社，2008年。[MA Xiaohe. *Moni jiao yu gu dai xi yu shi yan jiu*. Beijing: Renmin University Press, 2008.]
- 毛陽光、餘扶危編：《洛陽流散唐代墓誌彙編（上下冊）》，北京：國家圖書館出版社，2013年。[MAO Yangguang & YU Fuwei, eds. *Luoyang liu san Tangdai mu zhi hui bian*. Beijing: National Library of China Publishing House, 2013.]
- 阿·克·穆爾：《一五五〇年前的中國基督教》，郝鎮華譯，北京：中華書局，1984年。[Moule, A. C. *Christians in China Before the Year*. Translated by HAO Zhenhua. Beijing: Zhonghua Book Company, 1984.]
- 邱樹森編：《中國曆代職官辭典》，南昌：江西教育出版社，1991年。[Qiu Shusen, ed. *Zhongguo li dai zhi guan ci dian*. Nanchang: Jiangxi Education Publishing House, 1991.]
- 王溥：《唐會要》，北京：中華書局，1955年。[WANG Bu. *Tang hui yao*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1955.]
- 葉奕良主編：《伊朗學在中國論文集》，北京：北京大學出版社，1998年。[YE Yiliang, ed. *Collection of Papers on Iranian Studies in China*. Beijing: Peking University Press, 1998.]
- 曾德昭：《大中國志》，何高濟譯，臺北市：臺灣古籍出版社，2003年。[Semedo, Alvaro. *Relacao Da Grande Monarquia Da China*. Translated by HE Gaoji.

Taipei: Taiwan Guji Press, 2003.]

趙振華主編：《洛陽出土墓誌研究文集》，北京：朝華出版社，2002年。[ZHAO Zhenhua, ed. *Luoyang chu tu mu zhi yan jiu wen ji*. Beijing: Blossom Press, 2002.]

朱心然：《安身與立命》，香港：浸信會出版社，2009年。[ZHU Xinran. *An shen yu li ming*. Hong Kong: Chinese Baptist Press, 2009.]