

肇始于争端，消亡于患难

——论聂斯托利派基督教的源起、发展以及 唐代景教^①的终结

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

217

柳博赞

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

^① 景教是聂斯托利派基督教在中国的名字，所以本文将来华之前的景教仍然称为聂斯托利派基督教，只有在讨论其在华历史的时候才称之为“景教”。

surroundings in the Middle East where Nestorians situated themselves in the following centuries, the general circumstances 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、聂斯托利争端

聂斯托利派是持有所谓“二性二位说”的基督教教派。聂斯托利(Nestorius of Constantinople)是君士坦丁堡的宗主教,属于安提阿学派,在428年的一次讲道中,他反对将马利亚称为“上帝之母”,从而引起了一场基督教世界的大规模神学争论。在他看来,神性不可能是从马利亚这个人而来,所以不可以称她为“生上帝的人”。他的言论刚一出口,与安提阿学派对立的亚历山大学派马上指责他为异端,并声称按照聂斯托利的说法,就会推导出这样的结论:神性和人性分离,且各有一位格,这就使基督变成了两个存在。这样一来,如果基督受难只是在人性的层面上,那

么与之相分离的神性就无法救赎世人。实际上聂斯托利反对这样的结论，但是他所提出的二性在“道德”（moral）的意义上联于一体并不能说明二性在存在论（ontological）的意义上也联于一体，而这就意味着聂斯托利所持有的观点似乎就是改头换面的“二性二位说”。不仅如此，他的老师摩普绥塔的西奥多（Theodore of Mopsuestia）的老师是大数的迪奥多（Diodore of Tarsus），这位迪奥多恰恰是“二性二位说”的肇始者，已经被号称“神学家”的纳西昂的格列高利（Gregory of Naziansus）所批驳，被视为异端。结果，聂斯托利和“二性二位说”看起来有着脱不开的干系。

亚历山大学派当时的代表人物是宗主教西里尔（Cyril of Alexandria），他所持的观点是“位格联合”，即基督并非双重身份的“神”和“人”，而是单一的存在，他的本质就是“道成肉身的本质”。但是，这样一来，西里尔所持的观点就成了“一性一位说”，即基督的神人二性联合而成为了一性。因此聂斯托利也反过来指责西里尔，说他的“一性一位说”表示基督的神性和人性不能两全，如果强调其神性则必然损失其人性。而“神性和人性不能两全”的说法也是有前车之鉴的，提出这一观点的是老底嘉的阿波利纳里（Apollinarius of Laodicea），他认为基督的理性心智即其神性，而肉身则体现其人性。无独有偶，老底嘉的阿波利纳里也曾经被纳西昂的格列高利所批驳，被视为异端。在西里尔看来，聂斯托利和迪奥多是一路货色；在聂斯托利看来，西里尔和阿波利纳里是一路货色。

二者争论未已，在431年的以弗所公会议上，在只有西里尔一派在场的情况下，将聂斯托利定为异端，而随后赶到的安提阿主教约翰（John of Antioch）等人拒绝承认这一决议，并谴责西里尔，再次确认聂斯托利为君士坦丁堡的宗主教。这一争议没有得

出最后的定论。433年，西里尔与安提阿主教约翰商议后同意以“联合原则”（formula of union）作为双方共尊的信条，即“因二性联合，我们认信独一基督、独一圣子、独一的主”。但亚历山大学派很多人却认为这是对聂斯托利派的妥协。449年，第二次以弗所公会议举行，这次亚历山大学派下定决心要捍卫西里尔的“道成肉身的本质”的一性论观点。西里尔的学生迪奥斯库鲁斯（Dioscorus of Alexandria）主持会议，并上手痛毆继任君士坦丁堡宗主教的弗拉维安（Flavian），后者在关押中伤重不治。第二次以弗所公会议因此得名“强盗会议”，而公会议的决议也被撤销。

在451年的时候，为了彻底厘清基督的本质和位格这一纠结了很久的问题，罗马帝国境内的大公教会召开了卡尔西顿公会议（Council of Chalcedon）。卡尔西顿公会议确定“二性不会混乱、不会改变、不能分开、不能离散，这二性的区别绝对不会因为结合而抹煞，反而各性的特征因此得到保存，并且联合为一位格”，^①以否定神学的方法规定了一位二性的教义，划出了可以言说的和奥秘之间的界限。事实上，按照卡尔西顿的信条，一性一位说和二性离散说都被排斥，西里尔和聂斯托利都不是最后的赢家。^②

另一方面，“聂斯托利争端”除了神学之争以外，更是亚历山大学派和安提阿学派的权力之争。聂斯托利是基督教皇帝狄奥多

^① 奥尔森，《基督教神学思想史》，吴瑞诚，徐成德译，北京：北京大学出版社，2003年，第242页。

^② 实际上，从初期神学家做出的各种努力来看，一位二性论也确实是在思辨的极致，聂斯托利和西里尔无法进一步而自圆其说也是正常的。不过，日后却有很多人认为反倒是聂斯托利更趋近于“正统”，比如马丁·路德就曾经将所有存世的聂斯托利著作细读一遍，然后认定其中并无异端之论，参见莫菲特，《亚洲基督教历史》卷一（Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia, Vol. 1: Beginnings to 1500*, New York: Orbis Books, 2004），第176页。

西二世的红人，身为安提阿人，却被皇帝任命为君士坦丁堡的宗主教，而且君臣二人都很对亚历山大学派怀有敌意。亚历山大城与新兴的君士坦丁堡是政治联盟，亚历山大学派亦欲使君士坦丁堡的神学立场也与之保持一致，但从安提阿来的聂斯托利居然出任了君士坦丁堡宗主教，并且推行安提阿学派的神学，这对亚历山大学派来说是一个很大的打击。亚历山大宗主教西里尔做出的回应行为颇为不厚道：他派出间谍潜伏在君士坦丁堡大教堂，以搜集聂斯托利的“异端”言行来罗织罪名，并张贴大字报指责聂斯托利。他发动群众的效果非常显著，很多会众不明就里，也纷纷谴责聂斯托利的“神学谬误”。^① 结果，聂斯托利走上层路线的方针没有奏效，皇帝也同意放逐聂斯托利。等到卡尔西顿公会议尘埃落定的时候，狄奥多西二世已然离世，聂斯托利即将在流放之地度过他一生的最后一年，而他的“异端”之名也就彻底敲定。不仅如此，他的老师摩普绥塔的西奥多也受到了连累，在已经离世之后被光荣追认为“聂斯托利派”，他的作品也遭禁毁。在此之后，安提阿学派神学正式退场，亚历山大学派获得全面胜利。

二 波斯的聂斯托利派教会

卡尔西顿公会议并没有达到“大公”的目的，因为撒珊王朝统治下的波斯帝国——包括通常称之为东叙利亚的地

^① 关于西里尔的不道德手段，参见奥尔森：《基督教神学思想史》，第 219-221 页。

区^①——有相当比例的教会并未接受卡尔西顿信条。他们的教会受安提阿学派的影响，奉大数的迪奥多、摩普绥塔的西奥多以及聂斯托利为神学正统，与大公教会有所隔阂。^②但是，他们疏远大公教会的结果是使自己孤立于帝国的边疆，当波斯势力进一步扩张的时候，他们就失去了后方的援助。如果他们选择回到罗马帝国本部，那么他们就必然要改变神学立场。如果他们要留在波斯帝国，就只能继续走上层路线，利用波斯皇帝的影响以自立，与其保持友好的关系以自保。

在 489 年，即卡尔西顿公会议做出谴责聂斯托利的决议之后第八年，波斯的教会领袖尼西比的巴扫马（Barsauma of Nisibis）就在宠信他的波斯皇帝卑路斯（Peroz）的帮助下，建立了独立于罗马大公教会之外的聂斯托利派教会。^③不仅如此，巴扫马还与持一性论观点的领导巴布伟（Babowai）对决。实际上，他们之间的倾轧与神学无关，纯属两位主教大人之间的个人冲突。无论是身为都主教（metropolitan）的巴扫马还是身为公主教（catholicos）的巴布伟，其目的都是为了波斯地区的教会领导权。巴扫马想要

^① 实际上，安提阿以东附近地区在三世纪时就已经处于安息王国的控制之下，三世纪末，萨珊王朝取代了安息王朝，叙利亚地区又被萨珊王朝接管。这几个世纪以来，叙利亚一直被波斯所统治，只是名义上的罗马帝国领土，有时也会发生领土冲突。而之所以讲“东叙利亚”而不包括“西叙利亚”在内，是因为西叙利亚有一位一性论的传统，即日后所谓的“雅各派”，而雅各派的影响后来渐渐也扩散到整个叙利亚、亚美尼亚和埃及。

^② 参见奥尔森，《基督教神学思想史》，第 242-243 页。

^③ 与其说是聂斯托利派教会，不如说是西奥多派教会，因为西奥多的神学占据主导地位。但西奥多的著作只有残篇存世，因此很难全面评价他的神学。1905 年曾经发现了西奥多所著《论道成肉身》的叙利亚文译本，但尚未来得及转译为现代文字，就在一战中被土耳其军队烧毁，《论道成肉身》遂不传于世。本文仍然按照传统叫法称东方教会为聂斯托利派教会。

以所谓“民主”的方式组织教会，让都主教教区的主教选举都主教，而不是通过上一级公主教的提名，因此公主教巴布伟就是“芝兰当道，不得不除”。巴扫马除掉巴布伟的方式是不光彩的人身攻击以及借刀杀人：巴布伟是从琐罗亚斯德教（波斯国教）改信基督教的，是曾经站错队，有过历史问题的人，自然斗不过皇帝的红人巴扫马。而且，巴扫马还像当年的西里尔一样使出了阴招，派间谍截走巴布伟寄往西方教会的信件，并将信中抱怨波斯帝国不实行宗教宽容的话悉数举报，导致巴布伟被逮捕处死。但是巴扫马也没有风光多久，他的庇护者卑路斯未几便与匈奴入侵者交战而阵亡。继任的波斯皇帝仇视罗马帝国，而罗马帝国的国教基督教——尽管聂斯托利派被罗马本土的大公教会看作异端，但在波斯人的眼里它还是基督教——也就跟着倒了大霉，屠杀主教和强迫改信琐罗亚斯德教的事时有发生。

有一小段日子，波斯皇帝卡瓦德一世采取了宗教宽容政策，但当他于 531 年离世后，情况又大为不妙起来。540 到 545 年的波斯-罗马之战更是雪上加霜，琐罗亚斯德教以此为借口对波斯教会开始了新一轮打压，逼得公主教马尔·阿巴一世（Mar Aba I）流亡，当他回国之后又对他实行了监视居住。当时在位的波斯皇帝是克罗索一世（Chosroes I, 531-579 在位），他的政绩之一就是迫害基督徒。在他当政期间，波斯教会甚至在他的强力辖制之下于 576 年召开会议，决定在礼拜仪式中加入为克罗索一世求福的祷文，称之为“我们的主，得胜的克罗索，万王之王”。^①

有的时候，波斯皇帝还会废掉不合自己心意的主教，而听他

^① 参见 Ian Gillman 和 Hans-Joachim Klimkeit 所著《1500 年之前的亚洲基督徒》（*Christians in Asia Before 1500*, Richmond: Curzon Press, 1999），第 113 页。

话的主教就能立即上位。克罗索二世(Chosroes II, 590-628 在位)就曾经迫使公主教伊硕亚布(Ishoyahb)流亡,因为此人居然敢质疑他即位的合理性。取代他当公主教的是萨布里硕(Sabrisho)。随后,皇后就声称梦中曾见到一个僧侣站在皇帝身边,并认定这位僧侣不是别人,正是克罗索二世所提拔的公主教萨布里硕。萨布里硕果然不负圣望,在与东罗马交涉或交战的时候一如既往地支持波斯皇帝的立场。

波斯教会一步步地与罗马大公教会划清了界限。553年,第二次君士坦丁堡大公会议谴责了摩普绥塔的西奥多;605年,波斯教会声称摩普绥塔的西奥多乃是无可辩驳的正统之标准,凡是反对西奥多者,过去,现在和未来均遭谴责。^①

不久之后,一直在夹缝中生存的聂斯托利派教会又面临新的危险:633年到644年的伊斯兰征服。最后一位波斯皇帝,克罗索二世的孙子伊嗣侯三世(Yazdegerd III)逃往拔汗那(Farghana),继而奔唐,但他不断回到波斯境内反攻阿拉伯人,终于兵败被杀,波斯帝国灭亡。随之灭亡的还有原先的官方宗教琐罗亚斯德教,在不断的宗教压迫之下,琐罗亚斯德教渐渐不存于波斯。

留在那里的聂斯托利派又只能向新的统治者示好,甚至成为伊斯兰教的协助者。穆罕默德在编写《古兰经》的时候,身边一个叫做塞基乌斯(Sergius Bahira)的老师兼助手就是聂斯托利派基督徒。^②虽然穆罕默德一定程度上实行了宗教宽容并减免了基

^① 参见 Wilhelm Baum 和 Dietmar W. Winkler 所著《简明东方教会史》(*The Church of the East: A Concise History*, London: RoutledgeCurzon, 2003), 第 37 页。

^② 关于塞基阿斯,参见朱谦之,《中国景教:中国古代基督教研究》,北京:东方出版社,1993年,第50页。

督徒的人头税，四大哈里发时代也基本上延续这一政策，但这并不意味着他们就可以完全免遭迫害。第四代伊斯兰哈里发阿里（于656-661年在位）开始了对聂斯托利派的清算。他先是试图说服聂斯托利派信徒改宗伊斯兰教，在看到他们不愿从命之后，就以刀剑相威逼。而在此前的第三代哈里发奥斯曼在位的时候，聂斯托利派的主教就已经发出过这样的哀叹：“马佐姆（也门的一部分）之伟大国民，今在哪里？”^①这是公元650年，而聂斯托利派教会的颓势已成定局。^②

接下去的几百年间，哈里发对聂斯托利派教会的控制进一步加强。从650年到1050年，整个东方教会先后一共有三十位公主教，而其中有十二位是伊斯兰统治者强加于教会的。^③在倭马亚王朝的时候，地方总督任意驱逐公主教、任命新的公主教，并在高等教士中挑起争端的事时有发生。此后的阿巴斯王朝也是依样画葫芦。甚至连公主教空座的情况也不算少见。^④

^① 参见朱谦之，《中国景教：中国古代基督教研究》，第51页。

^② 但根据《1500年之前的亚洲基督徒》的数据，650年的时候整个波斯帝国的基督徒和犹太人一共有二百五十万。我对这个数据比较怀疑：1.书中并没有给出出处，不知是否可靠。2.上文讲根据不完全统计，伊嗣侯二世于446年迫害基督徒的时候，仅Kirkuk一处就有十五万三千人殉道。这一说法出自叙利亚和亚美尼亚的圣徒传，将其作为史料未必符合事实。既然作者对史料选择的标准不是非常明确，我也难以采纳“一百五十万波斯基督徒和犹太人”的看法。关于Kirkuk大屠杀，参见S. J. McDonough, “A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Yazdgerd II (438-457 CE)”, 见于Harold Allen Drake, *Violence in Late Antiquity: Persecutions and Practices*, Burlington, VT and Aldershot: Ashgate, 2006.

^③ 参见Wilhelm Baum和Dietmar W. Winkler,《简明东方教会史》，第43页。

^④ 参见Wilhelm Baum和Dietmar W. Winkler,《简明东方教会史》，第45-46页。

三 聂斯托利派入华

635年正是伊斯兰教开始征服波斯的时候，而聂斯托利派在这一年入华应当不是巧合，也许是为了寻找可以容纳他们信仰的新环境。回罗马帝国之路既然因为神学、政治甚至是语言的原因不再成为可能，而自从撒珊王朝取代安息王朝，犹太人对丝绸之路的垄断被打破之后，向东的道路就不再有拦阻。唐朝的兴起、对西域的影响力加强、贸易的兴盛也使波斯与中国的联系更为密切，波斯的聂斯托利派基督徒转向中国就成为了不错的选择。

聂斯托利派从一开始就受到了中国统治者的优待。按照“大秦景教流行中国碑”^①的记载，“帝使宰臣房公玄龄，摠仗西郊，宾迎入内；翻经书殿，问道禁闱，深知正真，特令传授”。三年之后，唐太宗又下诏曰：“道无常名，圣无常体；随方设教，密济众生。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”，并下令“於京宁义坊造大秦寺一所，度僧廿一人”。

唐朝的统治者并没有真正地对景教感兴趣，唐太宗的宽容是他的政治态度而不是宗教倾向，他诏书中的“道无常名，圣无常体”，“详其教旨，玄妙无为”正是表明了他以道教（官方宗教）的教义为衡量标准，任何外来宗教都不可以和道教发生冲突，否则就不允许它在中国存在——实际上，我怀疑唐太宗只是自说自话地标榜官方宗教，他根本就没理解景教的教义。而他下令“造大秦寺一所”也是政治行为，因为当时被称为“寺”的都是官方所立，而“招提”“兰若”（举佛教为例）才是民间自发建造的宗

^① 碑文引自朱谦之，《中国景教：中国古代基督教研究》，第224页。

教场所。

除此之外，皇帝们还格外赐恩，将历代皇帝的肖像发给大秦寺悬挂：先是唐太宗“旋令有司，将帝写真，转摸寺壁”，后是唐玄宗“令大将军高力士送五圣写真寺内安置”。^①

与此呼应的是景教神职人员对统治者和官方意识形态的颂赞和附会，从皇帝肖像的“天姿泛彩，英朗景门；圣迹腾祥，永辉法界”，^②到比附道教历史，说周朝无德，所以老子出了西关，而唐朝有德，景教才向东土而来：“宗周德丧，青驾西升，巨唐道光，景风东扇”，^③仿佛景教要“为往圣继绝学”一样。在碑文的末尾，还特意将“太宗文皇帝”、“高宗大帝”、“玄宗至道皇帝”、“肃宗文明皇帝”、“代宗文武皇帝”统统颂赞一下。不过这也是可以理解的，一个数世纪生存在夹缝之中的宗教忽然得到了信仰自由，甚至获得恩宠，自然会对宽容的统治者表示感激，尤其是这一教派本来就惯于走上层路线，而且中国的皇帝也是必须要被歌颂的，景教也是入乡随俗而已。^④

从 635 年到 845 年会昌灭法，景教在中国合法存在了 210 年，但是，在这 210 年之中景教的传播状况如何，却几乎没有任何资料可供考证。“大秦景教流行中国碑”是 781 年所立，距离会昌灭

^① 碑文引自朱谦之，《中国景教：中国古代基督教研究》，第 224 页。

^② 同上。

^③ 同上。

^④ 我们不能因为景教依附政治而认为他们失去了原则，因为如果不寻求政治保护，立足是不可能的。实际上，在更早的时候，犹太人在异教政权的统治下，只要宗教信仰不受到威胁，他们也是一样歌颂统治者的，比如《以赛亚书》45：1 所说的：“我耶和华所膏的居鲁士，我搀扶他的右手，使列国降伏在他面前”。按照一般看法，居鲁士是琐罗亚斯德教的信徒，他还将琐罗亚斯德教奉为国教，但是这并不妨碍犹太教徒奉自己上帝的名去歌颂他。

法 64 年，据碑文的记载，景教的传播到了“法流十道，国富元休，寺满百城，^①家殷景福”^②的地步，但这恐怕是夸张的说法。究竟有多少人归信却找不到任何记载，甚至连指出几个普通信徒的名字都不可得。林悟殊将这一情况解释为：“中土知名人物受洗，史料当可查考；但学者迄今鲜能确定唐代有谁领洗入教，这就反证了汉人的平信徒绝大多数是黎民百姓。是故，窃以为论者言景教不重视向民间传教，恐属主观臆测”。^③但是，既然林氏亦承认史料无从查考，他的推论“汉人的平信徒绝大多数是黎民百姓”是否也有些“主观臆测”的嫌疑呢？景教既是惯于走上层路线，“大秦景教流行中国碑”中的主角伊斯^④还协同郭子仪平叛，立碑者景净甚至为了迎合皇帝的口味而去将“胡本”的佛经《六波罗密经》翻译为中文^⑤（看来，帮助异教做文字事工是聂斯托利派的传统），是否真的会像基督教传播初期之时的保罗或其他使徒那样，或是像日后新教传入之时的马礼逊、戴德生那样深入一般群众，是否

^① 只提到“寺”，似乎从另一个侧面表明景教只是在官方控制下发展，并没有多少自发的民间教会之类的组织。

^② 引自“大秦景教流行中国碑”，参见朱谦之，《中国景教：中国古代基督教研究》，第 224 页。

^③ 参见林悟殊，《唐代景教再研究》，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 97 页。

^④ 伊斯倒是每年都会提供一些社会救济：“每岁集四寺僧众，虔事精供，备诸五旬，馁者来而饫之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之”（引文见朱谦之，《中国景教：中国古代基督教研究》，第 224 页），但说这是景教僧传福音的手段就未免有些缺乏根据了，毕竟用 19-21 世纪开展的医疗事工（medical mission）等等的视角来衡量唐代景教是一种时代错误（anachronism），伊斯又不是伯驾（Peter Parker）。

^⑤ 参见裕尔，《西域记程录丛》（Yule, *Cathay and the Way Thither*），考迪埃编，张绪山译，昆明：云南人民出版社，2002 年，第 96 页，注 24。

真的会离开挂有历代皇帝肖像的官方教堂，走到普通老百姓中间，用他们可以理解的语言讲福音给他们听？

及至 845 年，即会昌五年，唐武宗下令灭法。按照《新唐书》卷五十二《食货志》四十二的记载，“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，田数万顷。大秦、穆护、袄二千余人”。^①也就是说，聂斯托利派基督教、波斯琐罗亚斯德教和中亚火袄教^②这三种外来宗教的神职人员加起来只有二千余人。而且火袄教在华时间较长，又吸引了很多中国人入教，其数目只怕还要多于景教。这样推算的结果是：在偌大一个唐代中国，景教的神职人员大概只有几百人，这与先前自称的“法流十道，寺满百城”确实对不上号。而且，景教是允许神职人员婚娶的，^③在阿罗本等八十二人之后又有僧罗含等陆续来华，可是二百一十年之后才只有几百名神职人员，这说明除了正常的人口繁衍之外，景教并没有太大的热心和措施要使自己的人数实现大规模增长。

《旧唐书·武宗纪》记载了唐武宗的敕令：“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”。^④景教徒很可能就落得这个下场，

^① 引文见 http://www.guoxue.com/shibu/24shi/newtangsu/xts_058.htm，但将其其中“大秦穆护、袄”的断句改为“大秦、穆护、袄”。

^② 本文采用林悟殊的观点，将穆护教和袄教视为两种不同的宗教。

^③ 关于聂斯托利派允许婚娶的情况，参见莫菲特，《亚洲基督教历史》，第 198 页。实际上，早在 486 年的阿卡克会议（Synod of Aqaq）上，就废除了东叙利亚神职人员必须独身的要求。

^④ 在 <http://www.guoxue.com/shibu/24shi/oldtangsu/jtsml.htm> 上并未发现这段话，此处引文见 <http://zh.wikisource.org/zh/%E6%97%A5%E7%9F%A5%E9%8C%84%E4%B9%8B%E9%A4%98>，是顾炎武《日知录之馀》转述的。

又成了不受欢迎的外国侨民，甚至于被迫离开中土。仅仅过了一年，继位的唐宣宗马上恢复佛教，但是他的眼里显然只有佛教，对“三夷教”根本没有兴趣，景教从此失去了与最为强劲的对手佛教自由竞争的可能。会昌灭法之后的汉地景教基本就湮没于历史之中了，只有唐僖宗乾符五年（878年），黄巢在广州屠城的事件中，我们才再一次看到景教徒最后的身影，而广州离景教中心长安天远地远，在这个斜贯全国的大对角线的中间地带，又有多少景教徒呢？我们没有看到什么记载。^①

现在的公论一般是：“景教过于政治化，反而成了政治的牺牲品”，所谓“赵孟之所贵，赵孟能贱之”，包括朱谦之、孙尚扬（孙尚扬主要是引用朱谦之）都这样认为。但是，摩尼教在当时未必“过于政治化”，一样成了政治的牺牲品；佛教被“贱之”了无数次，却照样发展迅猛。所以这一点似乎并不能成立。在我看来，景教之所以并不景气，前面提到过的不热心传道^②是一个重要原因，而教义的粗陋也是一个原因。在琐罗亚斯德教的波斯帝国时代，聂斯托利派就已经趋于自保，在神学研究上的成绩并不是非常突出，没有出过奥古斯丁这样的重量级神学家。公主教赫纳尼硕一世（Henanisho I）倒是在神学上有所建树，甚至在远早于阿奎那的公元七世纪就试图将亚里士多德哲学与基督教思想相结

^① 《简明东方教会史》，第50页声称遭到迫害的基督徒约有26万，也许是将佛教僧尼的数目算作景教徒的数目了。

^② 早期基督徒只是耶稣的12个门徒和一小部分追随者（而且主要是犹太裔），但是在三百年之间人数就激增至3400万，占当时罗马帝国人口总数的近60%，参见斯塔克，《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》（Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*），黄剑波等译，上海：上海古籍出版社，2005年。当然，初期基督教在罗马的传播和景教在华的传播未必有绝对可比性。仅供参考。

合，但政治环境的恶劣使他无法继续潜心研究，他的神学也没有得以广泛传播。事实上，伊拉克总督流放赫纳尼硕，也不过一句话而已，赫纳尼硕欲自保而不得。

林悟殊似乎也看到了“教义的粗陋”这一点，他引用了周联华的一段论述：“可惜碑文只有四分之一弱的材料论到基督教思想及信仰，其余都为宗教的历史；这已经说明了景教衰败的主要原因，他们没有从圣经及神学思想上着手，专炫耀本身的历史”。^①但是，实际上，这碑本来就是为了讲述本教派的历史而立的，所以才叫“大秦景教流行中国碑”，它不是神学著作。中国的理论著作一般不刻在石头上。不过，“教义的粗陋”这个论点本身却是有道理的，因为景教的神学缺乏确实是事实。阿罗本来华的时候，带来了“大秦本教经都五百卅部”，^②景净后来只将其中的三十五部翻译为中文，其中包括《圣经》的若干经卷，还有讲占星术的《四门经》^③和摩尼教的《三际经》（看来，帮助异教做文字事工确实是聂斯托利派的传统啊！）。可是要知道，仅是《圣经》就有六十

^① 参见周联华，《基督教信仰与中国》，台北：台北浸信会文字传道中心发行，1975年，第68页，转引自林悟殊，《唐代景教再研究》，第98页。

^② 引自《尊经》，参见穆尔，《一五五〇年前的中国基督教史》，郝镇华译，北京：中华书局，1984年，第63页。

^③ 这是一个非常有趣的现象：佛教最初传入中国的几百年内，很多高僧（比如外籍教师鸠摩罗什和留学归国人员法显）都是因其“有神通”而被信服，其传教的活动也就可以顺利开展而不受阻碍，并且吸引大批信众。道教的求雨驱鬼等法术亦同，有很强的“实用价值”。景教僧的占星术想来也是要起到使人折服于其高超本领进而接受其信仰的作用，但不知效果如何？无独有偶，在明清两代基督公教的传教士入华的时候——他们走的也是上层路线——同样是使用了算数、几何、天文、地理、历法等知识来吸引统治阶级士大夫，有些士大夫就是因此而归信。看来在古代中国，高端技术（或巫术）似乎是一个较为常用的传教策略。

六卷书，这是否说明景教甚至没有一部完整的中文《圣经》？如果大部分读经、仪式、讲道和传教还都只能以叙利亚文来进行，那么景教在华的扎根程度也就可想而知了。

下面再来谈一下具体教义的问题，或者说景教的神学建构问题。现今存世的景教文献有如下十种：大秦景教三威蒙度赞、尊经、喻第二、一天论第一、世尊布施论第三、序听迷失所经（残卷，现存内容基本相当于福音书加十诫）、志玄安乐经、大秦景教大圣通真归法赞、大秦景教宣元本经和大秦景教宣元至本经，后二者疑为伪作。

在这些文献之中，我们看不到一点所谓聂斯托利“二性二位”神学的痕迹。事实上，仅凭这些经书中的教义，我们甚至无法判定传到中国的这一教派就是聂斯托利派。朱谦之和孙尚扬列出了聂斯托利派的若干特点，但是这些都是初期叙利亚聂斯托利派教会的特点而不是唐代中国景教的特点。比如，朱谦之和孙尚扬提到的特点之一“不为死者祷告”就值得质疑，因为按照“大秦景教流行中国碑”的碑文来看，景教的宗教活动包括“七时礼赞，大庇存亡”。^①而他们提到的“反对偶像崇拜，不设圣像”^②这一点更是站不住脚，因为阿罗本从一开始就是带着“经像”来的。

陈垣认定景教就是聂斯托利派基督教，并列出的原因如下：第一，要是景教是天主教，我们一定能在罗马找出记录。然而罗马教廷中并无一点关于这种的记载，所以绝对不是罗马派来的天主教。第二，在唐代聂斯托利派对东方传教的势力极大，由此又可推测景教就是

^① 引自“大秦景教流行中国碑”，参见朱谦之，《中国景教：中国古代基督教研究》，第224页。

^② 参见孙尚扬，钟鸣旦，《一八四〇年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004年，第80页。

聂斯托利派。第三，景教是从波斯来的，而当时聂斯托利派的大本营是在波斯，于此又可证明景教就是聂斯托利派。^①但是，这些观点全都不是基于景教的教义本身。判定景教就是聂斯托利派基督教的根据只能来自教义之外的材料，对于一个因为教义细微处之争而产生的教派来说，这是很具有讽刺意义的一件事。

这就从一个侧面证明了景教教义之无可观。景教的教义非常“基要”，与普通的基督教教义（如果以尼西亚-君士坦丁堡信经^②等为衡量标准）没有什么区别，虽然在一些细节上有非正统的嫌疑，比如皇帝崇拜（“圣上皆是神生”）^③，三元人观（“一人共魂魄并神识共成一人”），人犯罪不是出于己身，而是像始祖一样被魔鬼迷惑（“但有愚人皆是恶魔等迷惑使堕恶道”）^④，以及借用佛教术语表达基督教信仰（“敬礼妙身^⑤皇父阿罗诃，应身皇子弥施诃，证身卢诃宁俱沙，已上三身同归一体”，^⑥“大师能为普救度”，

^① 参见陈垣，《陈垣学术论文集》第一集，北京：中华书局，1980年，第95页。

^② 东方教会是接受尼西亚-君士坦丁堡信经的，虽然有一些自己的补充性条文。

^③ 引自“序听迷失所经”卷一，参见佐伯好郎，《中国景教的文献和文物》（P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, The Maruzen Company Ltd. Tokyo: 1937），第123页。

^④ 引自“喻第二”，参见佐伯好郎，《中国景教的文献和文物》，第120页。

^⑤ 莫菲特指出，“身”既然指位格，而“大秦景教流行中国碑”中的“三一分身景尊弥施诃”的“身”也是指位格，所以同一碑文中的“分身出代，救度无边”似乎有聂斯托利“二性二位说”的影子。参见莫菲特，《亚洲基督教历史》，第306-07页。笔者不敢苟同。这应当仍是汉语之“担当不了”（《约翰福音》16：12）基督教义理的结果。

^⑥ 引自“尊经”，参见穆尔，《一五五〇年前的中国基督教史》，第63页。

以及“法王”、“世尊”的称呼^①),^② 附会道教宇宙论 (“鼓元风而生二气”^③) 等等。但是, 正因为其“基要”, 所以在一般民众的眼中, 它无法和义理艰深的佛教或摩尼教相比。正如陈垣所说:

“故译经浅陋, 亦其不能传诸久远之一原因也”。^④

陈垣的看法是合理的, 虽然对于景教来说, 这并不一定是公平的。因为初期基督教在三位一体、神人二性的概念厘清和术语确定上用了近五百年的时间, 很多代神学家投入了非常多的精力, 而要求景教在疏远了大公教会的这种神学传统很多年之后, 在一个完全异质的文化圈内, 以完全没有对应词汇或对应概念的语言阐明基督教教义之细微之处是不可能的,^⑤ 何况聂斯托利派的神学本身就有所争议, 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样为了扎根在中国而放弃自己的排他

^① 引自“大秦景教三威蒙度赞”, 参见穆尔,《一五五〇年前的中国基督教史》, 第 62 页。

^② 实际上, 即使是后来的译经也未必完全突破了佛教术语的影响, 和合本《圣经》中使用的词汇同样有佛教的一些影子, 比如“救拔”、“慈悲”、“世界”、“地狱”、“阴间”、“报应”, 等等。这并不是原则性问题, 因为基本教义并未受到扭曲, 而“地狱”在现在的汉语语境中反而具有了很强的基督教色彩, 而原本出自《礼记》的“上帝”一词也基本上也已经被基督教所垄断。这其实是有先例可循的: 如果我们追溯到希腊文《圣经》, 就会看到其中以“Hades”指代“地狱”或“阴间”。但这是否说明基督教神学有希腊宗教的影子在里面呢? 答案应当是否定的。

^③ 引自“大秦景教流行中国碑”, 参见朱谦之,《中国景教: 中国古代基督教研究》, 第 224 页。

^④ 参见陈垣,《陈垣学术论文集》, 第 85 页。

^⑤ 即使是现在, “汉语神学”的问题仍然存在, 何光沪等学者依然在呼吁让神学说汉语, 连中文译著也包括在“汉语神学”之内, 这似乎和景教当年的尴尬有点相似。

性，^①以妥协自己的教义为代价实现“本色化”。景教最多能做的就是政治立场上变通一些，但是这也没有能为他们赢得更多的时间或是更有利的环境；在他们能够发展出具有中国特色的基督宗教之前，就被具有中国特色的绝对皇权消灭殆尽。^②

结论

聂斯托利派基督教自“聂斯托利争端”而起，历经数年的神学论战和教权争夺，最后被大公教会所绝罚，在波斯独立发展。在远离大公教会的土地上，聂斯托利派相继被琐罗亚斯德教和伊斯兰教统治者所压制，继而传入中国，称为“景教”，但在短暂的蜜月期和两个世纪的磨合期之后，又被禁绝而一蹶不振。景教缺乏系统、完善、深刻的神学，又拘于上层路线的策略，因而没有能够大规模扩张，在新的一轮压制下成为历史的遗迹。

235

作者简介：柳博赞，北京大学英语系。

Introduction to the author: Liu Boyun, English Department, Peking University. Email: abbxiong@hotmail.com

^①关于摩尼教的宗教混合主义特征，见 Nicolas Standaert 编，《基督教在华史手册》(*Handbook of Christianity in China, Vol. 1: 635-1000*, London: Brill, 2001), 第 34 页。

^② 景教在元代复传入中国，称“也里可温”，但是它主要是一小部分少数民族统治者的宗教，和汉族关系不大，这里就不讨论了。