

唐代景教在华传播规模探讨

黄 珊

(西北大学西北历史研究所 陕西 西安 710069)

摘 要:景教自贞观二年(公元635年)传入中国,到会昌五年(公元845年)这二百一十年是景教在华传播的黄金时期,但就其传教情况而言,景教即使在其传播的全盛时期也称不上规模宏大,从而导致景教在会昌灭佛后一蹶不振。

关键词:景教;唐朝;传播规模

中图分类号:K242

文献标识码:A

文章编号:1008-4681(2011)03-0072-02

景教,即传入中国的基督教教派,其正式的全称为“神圣使徒大公叙利亚东方教会”(The Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East)^[1],简称“东方亚述教会”(Assyrian Church of the East),但通常情况下为人所知的名称是“聂斯托里教派”(Nestorianism)。在唐代与祆教(琐罗亚斯德教)、摩尼教并称为“三夷教”。论及景教,或曰基督教,最早传入中国的时间,学界尚有争议^[2],但在基督教入华传播的分期上,一般均采信陈垣教授的观点:“第一期是唐朝的景教。第二期是元朝的也里可温教。第三期是明朝的天主教。第四期是清朝以后的耶稣教。”^[3]在第一段传播时期内,景教正式进入中国,据“大秦景教流行中国碑”记载:“太宗文皇帝光华启运,明圣临人,大秦国有上德曰阿罗本,占青云而载真经,望风律以驰艰险,贞观九祀,至于长安,帝使宰臣房公玄龄,忽仗西效入内,翻经书殿,问道禁闱。深知正真,特令传授。”时值唐贞观九年(635年),无论唐政府出于何种目的或态度^[4],派遣时任宰职的房玄龄去迎接景教士阿罗本,其规格都不可谓不高,且唐政府最晚也于贞观十二年(638年)便正式承认了景教在华的合法性,并诏令:“道无常名,圣无常体。随方设教,密济群生,波斯僧阿罗本,远将经教,来献上京,详其教旨。玄妙无为,生成立要,济物利人,宜行天下。所司即于义宁坊建寺一所,度僧廿一人”^[5]。这说明,可以视唐政府资助建立义宁坊景寺为景教在华合法性确立的标志。因此,从太宗贞观九年(635年)至武宗灭佛并及景教、祆教等教的会昌五年(845年)的210年间为景教在华传播的黄金时期,其中又以德宗建中二年(781年)“大秦景教流行中国碑”的建立达到鼎盛。从常理来看,景教受惠于唐朝的宗教政策,在华传教两百多年,时间已然不短,理应发展出相当数量的信徒和中国本土神职人员,即便受制于佛道两大教,也当有一定程度的信众基础,若果如“大秦景教流行中国碑”所描述的高宗朝(650年至683年)已经是“法流十道”、“寺满百城”的盛况,那么在立碑的建中二年(781

年)就更应是社会上颇具规模颇有影响的群体,会昌五年(845年)灭佛政策实施前亦然。武宗的灭佛政策推行于会昌五年(845年)七月,而武宗崩于会昌六年(846年)三月,即灭佛政策推行前后不足一年,继位的宣宗笃信佛教,甚至有传说他即位前曾当过和尚(尉迟偓《中朝故事》:宣宗,即宪皇少子也;皇昆,即穆宗也;穆宗、敬宗之后,文宗、武宗相次即位,宣皇皆叔父也。武宗初登极,深忌焉。一日,会鞠于禁苑间,武宗召上,遥睹瞬目于中官,仇士良跃马向前曰:“适有旨,王可下马。”士良命中官舆出军中,奏云:“落马已不救矣。”寻请为僧,游行江表间。会昌末,中人请还京,遂即位)废除灭佛政策并极力推崇佛教是情理之中的事,虽然没有资料表明宣宗的崇佛政策惠及景教,但至少不会似武宗般强行禁止景教,景教当是转入地下发展。若在会昌灭佛前,景教在华传播的规模确实符合上述分析的话,则断不会在会昌五年七月至翌年三月的八个月内受到毁灭性打击,若然如此,只能说明景教在华的传播规模根本就不大。

二

首先,从中国本土文化上分析。景教若想在华顺利发展传播,势必经过一个外来文化与本土文化冲突的过程,二者调和的程度将决定景教在华发展传播的程度。在“大秦景教流行中国碑”中,有一段描述景教当时的传播情况:“高宗大帝克恭缙祖,润色真宗。而于诸州各置景寺,仍崇阿罗本为镇国大法主。法流十道,国富元休。寺满百城,家殷景福。”此言显然托大。贞观九年(635年)建成义宁坊景寺时方才“度僧廿一人”,“度”乃安置之义^[6],这首批安置的二十一人,有两种可能性,一种是随阿罗本来华的景教士,一种是在华出家的景教僧侣。到了高宗朝,若以起始年永徽元年(650年)记,则距贞观九年为十二年,若以高宗驾崩年弘道元年(683年)记,则距贞观九年为四十五年,此间长不过四十五年,短则仅仅十二年,难道景教就能从二十一名僧侣发展到“于诸州各置景寺”、“法流十道”、“寺满百城”的规模吗?况且唐代社会上最具影响力的宗教,无疑是已经实现本

* 收稿日期:2010-11-13

基金项目:西北大学社会实践项目 编号:10YSJ12。

作者简介:黄珊(1987-),女,广东汕头人,西北大学西北历史研究所硕士生。研究方向:中外关系史。

土化的佛教和土生土长的道教,景教在当时被很明确地认定为外来宗教^[7],受到佛道两家的冲击是必然的,且“大秦景教流行中国碑”中“圣历年释子用壮腾口于东周。先天末下士大笑讪谤于西镐”之句已经明确反映了圣历年(698年至700年)和先天年(712年至713年)两次分别来自佛教和道教的攻击^[8]。中国人本无固定之宗教信仰,虽然自古不乏香火鼎盛的佛寺道观,求佛问道者亦屡见不绝,但多出于祈福、许愿的目的,真正的宗教信徒当是少数,又中国人自古讲求“华夷之辨”,佛教作为一个外来宗教在中国实现本土化,绝非朝夕可成,必然是经过了一个漫长的过程,景教要想在几十年的光景内在中国立足生根,实在是不太可能的事情。在宗教之上的,真正根植于中国人心里的,仍然是儒家的传统。唐太宗尝言“朕所好者,惟尧舜周孔之道,以为如鸟有翼,如鱼有水,失之则死,不可暂无耳!”^[9]足可见唐代统治者对孔门儒家的态度,太宗作为唐初帝王,一宣誓基本上已经为唐代的基本意识形态定调。固此“诸”、“十”、“百”皆为虚词当无疑义^[10]。宗教人士基于其宗教热情,对其所从事的传教事业进行夸张、放大的描述,从古到今皆未改变,查现今景教会官方网站关于这段历史的描述,尚有“景教会遍及九世纪之东亚”之语(东方亚述教会澳大利亚与新西兰主教辖区官方网站历史条目记载: The Church of the East also sent missions to Japan, Tibet, Mongolia, Afghanistan, Azerbaijan and covered almost all of eastern Asia before the end of the ninth century. <http://www.assyrianchurch.org.au/historyancient.htm>)。

其次,从景教在华的传播策略分析。依靠唐代宽容的宗教政策,拟定好适合自身发展条件的传播策略,是任何一个宗教在中国立足的根本。景教的第一种传播策略可以称之为“借助本土文化”。与同为外来宗教的佛教比较,佛教初入中国在两汉之交,即公元一世纪前后,当时盛行神仙方术,《后汉书》载“汉自武帝颇好方术,天下怀协道艺之士,莫不负策抵掌,顺风而屈焉。”又(东汉)光武尤信讖言,士之赴趣时宜者,屈聘驰穿凿,争谈之也。”^[11]佛教顺应了这种风气,同样专研方术,甚至僧侣多有技艺,以至于在魏晋之前,也就是佛教初传中国的两百年间,基本上被视为神仙方术的一种,佛教利用道教伪装了自身,在中国得以发展,同时利用中国传统思想来阐释佛教道理,规避了中国传统文化的冲突,得到了中国知识分子的认可,逐渐成为有中国面貌的佛教^[12]。景教初入中国所选择的借助对象是已经本土化的佛教,无论是在神职人员的称谓,还是经典的翻译、写就上,都大量借用佛教术语,但却使其失去了基督教的本色。如将《圣经》中四福音书的作者皆以佛教用语“法王”相称,马太译为明泰法王、路加译为卢伽法王、马可译为摩距辞法王、约翰译为瑜翰法王,又教堂改作“寺”、教士改作“僧”、大主教改作“大法主”等,甚至连基督教经典也采用佛经体裁来写就(如《志玄安乐经》,景净作),虽然一定程度上也受儒道两家影响,但总的来看,寻常百姓实在是难以看出其与佛教的区别,甚至不排除在景教初传时期发展的信徒以为景教不过是佛教的一种分支的可能性。景教的第二种传播策略可以称之为“走上层路线”。景教不似佛教一般业已实现本土化,又没有摩尼教那样的强大的政治靠山,因此,想方设法

讨好唐代统治者是在所难免的。从“大秦景教流行中国碑”的行文风格来看,就已经极尽阿谀之能事,“太宗文皇帝光华启运,明圣临人”;“高宗大帝克恭缙祖,润色真宗”;“我建中圣神文武皇帝,披八政以黜陟幽明”;“赫赫文皇,道冠前王。乘时拨乱,乾廓坤张”;“建中统极,聿修明德。武肃四溟,文清万域”等碑文无不是赞颂唐代帝王。不单于此,前已述景教借助佛教的影响来传播,在另一方面,也是因为佛教为唐代统治者所推崇,利用佛教更便于接近唐代上层社会。景教士景净甚至主动帮助翻译佛经,但却吃力不讨好,受到皇帝的批评《贞元新定释教目录》卷十,载“时为般若,不娴胡语,复未解唐言;景净不识梵文,复未明释教。虽称传译,未获半珠;徒窃虚名,匪为福利。录表闻奏,意望流行。圣上睿哲文明,允恭释典,察其所释,理昧词疏。且夫释氏伽蓝、大秦寺,居止既别,行法全乖。景净应传弥师诰教;沙门释子,弘阐佛经。欲使教法区分,人无滥涉;正邪异类,泾渭殊流”)。此一事可窥见唐代统治者对景教并不热衷,甚至冷淡,虽然在唐代也曾有过“帝使宰臣房公玄龄,忽仗西效入内”;“崇阿罗本为镇国大法主”;“令宁国等五王亲临福宇,建立坛场”;“每于降诞之辰,锡天香以告成功”等礼遇,但并不能证明唐代帝王对景教有什么特殊的偏好,无非是出于政治上的考量,出于对西域人的怀柔。唐太宗允许景教在中国传播,甚至有可能是认为景教暗合道教的道理,而非对景教的认服。景教不坚持“原典化传播”,使百姓恐难区分佛景之别,走上层路线,又得不到预期的效果,唐代统治者并未如尊崇佛道般推广景教。

最后,从景教会的组织上分析。考察景教中国教区的等级和规模,可以反映出景教在当时传播的规模。笔者认为,这一问题的关键在于考察中国是否设立了大主教区(Metropolitanate)。中国景教既然是东方亚述教会派往中国传教的,那么就必然是坚持东方亚述教会的组织形式。东方亚述教会的最高神职人员称为大公牧首(Patriarch),“大秦景教流行中国碑”载“法主僧宁恕知东方之景众也。”又“在主教之长公教主大主教马·哈南宁恕之时。”所反映的都是东方亚述教会第44代大公牧首玛·哈南耶稣二世。据朱谦之教授的考察,在大公牧首之下设总监督(Papas),总监督之下设大主教(Bishop),而当时在中国的大主教称为“大德”,如“上德亦即大德,大德为主教之职”^[13]。但是,有大主教并不意味着设立了大主教区。“大秦景教流行中国碑”是立于建中二年(781年),但是碑中所记载的大公牧首玛·哈南耶稣二世在778年便已驾崩,当时的大公牧首已经是玛·提摩太一世。这一方面说明了中西交通的问题阻碍了中国景教会与其本部教会的联系,另一方面又说明,中国景教会系被派往中国传教的,已然远离了本部教会,本部教会难以对中国景教会进行有效的控制,但是若设立了大主教区又不进行直接的控制,是有悖其设立常理的。因此,笔者认为这并不未“暗示了中国的教区乃直属于巴格达宗主教,也有相对的独立性,因而很可能已具有都主教区的规格。”^[14]林悟殊教授也在其著作中提及以下内容“据披露,聂斯托利东方教会(即东方亚述教会)的伊所雅宗主教三世,正好是唐高宗的同时代人,其曾在一封信中提及当时有20多名主教在遥远的东方传教。据福斯特(Foster)的推测,阿(下转第76页)

写典型的人物心理,更没有营造典型的环境。

当代官场小说努力迎合时代发展的政治需求,以逼近现实的态度描绘现实社会中的重大问题,触及国家政治发展的敏感神经。作家一方面传达民众要求加快权力运作机制改革的步伐,彻底根治腐败的愿望;另一方面强烈呼吁关注弱势群体和下层群众利益,促进整个社会的和谐发展。与清末谴责小说相比,当代官场小说在题旨方面更具深刻性。

首先,当代官场小说理性审视社会现实,纠正认识偏差,给予官场现象和官场人事以客观的评价,对当前官场的某些特定现象进行深入的探究与犀利的解剖,其中部分作品极具思想穿透力,显示出作家探索“时代本质特征”的努力。对于官场伎俩与黑幕的描写,清末谴责小说可以说已经穷行尽相,囊而括之,留给后人的书写空间十分有限。当代官场小说作家们则以各自的经验与理性反映,描述社会现状并作出个性化的判断,聚焦于社会各种腐败现象,敏锐而深刻地挖掘其本质,揭露其危害。《新星》、《夜与昼》和《沉重的翅膀》揭示了国家政治社会中保守势力对改革的阻挠,批判封闭落后的思想。《羊的门》、《官人》、《官位》、《国画》和《沧浪之水》则揭示出人在“官本位”观念的驱使下追逐权力的种种丑陋行为,提出人应该如何走向现代化这一现实命题。《绝对权力》则揭示了权力不受监督所造成的恶果,矛头直指当今社会的政治体制问题等。

其次,当代官场小说表现出对本立场的坚守,出色地刻画了一系列“文人官员”。他们感觉敏锐,文人气质浓郁,富有良心与正义感,与环境有一定的疏离、隔膜与对立。进入官场以后,这些“文人官员”心性发生较大变化。王跃文笔下的孟维周通过痛苦的心灵蜕变而青云直上;祈智笔下的陈宗辉受现实的重击转而寻找自己的后台,谋求自己的权力和利益。在这些蜕变过程中,他们忍受着灵魂撕裂的痛苦和煎熬,作家们对他们的遭遇给予深切的同情。对本立场的

坚守还表现为平民意识的强化,尊重和关注平民群体和弱势群体利益。《至高利益》中的李东方,《抉择》中的李高成,《绝对权力》中的周善本等,为下岗工人的利益奔走,与腐败分子进行殊死的较量。《蜗牛》中麦娜在走红以后始终清醒、执着,自觉疏离名利虚荣和强权黑幕,保持人格独立。《秋风庭院》中保姆王嫂默默无言地操持着别人的家务,对她的辛勤善良与沉稳平实的生活的描写折射出作家们平民意识的加强。

最后,当代官场小说努力营造出了一个典型的环境与空间——官场。官场作为一种客观存在,既具有其浓厚的现实性,又指涉出一个较具体的三维空间,同时以其浓郁的象征与隐喻色彩,构筑了一种类似物理学中“场”概念的“人文场”。它拥有自身的游戏规则,其能量体现为它对场中的“物”、周边环境乃至整个社会机体的影响与改造。且这些规则对来自民间、初涉官场者来说,呈现出令人眼花缭乱和混杂纷呈的意象。一些稍纵即逝、无从把握的偶然往往影响事物的进程和方向,一个喷嚏可以使你前程尽毁,一个眼色值得你费尽心思去琢磨。同时官场又具有浓郁的象征意味,它是人之境遇乃至困境的象喻,是人的身份被束缚和异化的所在地。当代官场小说通过营造“官场”这样一个典型环境,寓着作家们对现实政治的深沉思考,从而达到了清末谴责小说所无法企及的高度与深度。

参考文献:

- [1] 朱国华. 古典时代的政治权力与文学: 区隔的逻辑[J]. 天津社会科学, 2003 (6).
- [2] 杨经建. 新闻化: 当前反腐小说的审美偏误[J]. 小说评论, 2002 (5).
- [3] 沈嘉达. 论官场小说[J]. 芳草, 2002 (7).
- [4] 包天笑. 天笑启事[J]. 小说林, 1907 (7).

(责任编辑:陈婷)

(上接第73页)罗本便是其中之一。福斯特同时认为,既然阿罗本只是一位主教,故推测当时中国还未成为一个都主教区。”^[15]此引述教会的书信并西人的分析,似更加具有信服力,若中国当时已然是一个大主教区,其地位当是重要才对,不至于在教会的文件中没有表示。再者,“大秦景教流行中国碑”是为了歌颂景教的传教事业,若中国果真是一个大主教区,碑文中更应大加书写才是。景教本部教会的文件中没有显示景教在中国的传教事业,而景教在中国自己立的“大秦景教流行中国碑”也不加以说明,中国官方和民间同样没有说明景教势大的资料,那么其在华的传教规模只能说是大不大。

三

以上从三方面分别分析了景教在华传播规模不大的原因,唐代在会昌前所实施的宽容的宗教政策,的确给了外来宗教一定程度的发展空间,但从唐立国的618年到会昌五年(845年)的227年这一时间跨度来看,对于一个外来宗教在中国的传播来说,只能说是起步或初传阶段,前文已述,佛教在初传中国的两百年间,基本上被视为神仙方术的一种,这足以说明中国传统文化保守和外来宗教融入中国的艰难。佛教在中国的壮大,离不开统治阶级的扶持,唐代统治者对于外来宗教的宽容,主要还是出于对国力的自信或外交的考

虑,一旦国力不济,出于自身的稳定,便不再会持这一游刃有余的态度,会昌灭佛就是一例。或许(国朝)亦容杂夷而来者,有摩尼焉,大秦焉,祆神焉。合天下三夷寺,不足当吾释寺一小邑之数也。”^[16]这一描述就足以说明三夷教在华的状况。

参考文献:

- [1] John Binns. An introduction to the Christian Orthodox Churches [M]. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2002.
- [2] 王治心. 中国基督教史纲[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- [3] 陈垣. 陈垣学术论文集[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [4][10][14][15] 林悟殊. 唐代景教再研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- [5] 唐会要(卷四十九) [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2006.
- [6] 翁绍军. 汉语景教文典诠释[M]. 北京: 三联书店, 1996.
- [7] 资治通鉴(卷二四八) [M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [8][13] 朱谦之. 中国景教[M]. 北京: 东方出版社, 1993.
- [9] 资治通鉴(卷一九二) [M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [11] 后汉书(卷八十二上) [M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [12] 张晓华. 佛教与景教在华早期传教策略的比较研究[J]. 史学月刊, 2001 (6).
- [16] 全唐文(卷七二七) [M]. 北京: 中华书局, 1983.

(责任编辑:简子)