

· 跨越空间的文化 ·

关于景教研究的问题意识与反思

吴莉苇

(中国人民大学 国学院, 北京 100872)

[摘要] 景教研究是古代中西交通史或中外文化交流史研究的一个重点,但令人遗憾的是,当西方基督教史研究已经在波斯教会和聂斯脱利派研究方面取得许多新认识的时候,国内的景教研究者对这个团体一些基本特点的叙述仍停留在理雅各和左伯好郎的时代,甚至因袭以往对该派基督教形象特点的定义而提出错误的问题进而引向偏颇的结论。充分了解这群唐代来华的基督教宣教士所属母会的来龙去脉,充分了解早期基督教史,对于理解并评价景教徒在中国的活动,对于深入分析汉文景教文献的特点,都是不可或缺的前提。本文通过对四个具体问题的辨析而挑战和质疑中古景教研究专家们的一些疏漏,意在引起国内景教研究专家们的注意,认识到有关基督教史研究的丰富研究成果对于唐代景教研究不无裨益,也希望景教研究在当前语境下应有的一个新定位能够更受重视——景教研究不再单纯是针对出土文献的古代语言研究,还是一项需要多种知识结合的文化研究和宗教研究。

[关键词] 基督教 景教 中西文化交流

景教研究是古代中西交通史或中外文化交流史研究的一个重点,也是一个难点。西安景教碑的出土和敦煌景教汉文文献的重现,都曾掀起景教研究的热潮。随着2006年洛阳景教经幢的出土,唐代景教研究近几年又出现一个新的小高潮。而且通过将这几批文献综合比照使用,研究者无疑获得了更大的研究空间。笔者主要关注明清天主教,并非景教研究的专业人士,但因景教问题研究属在华基督教问题之分支,故亦常常追踪景教研究的动态。显然,目前的研究已经从单纯的文献整理式考证逐渐转向探讨景教的宗教含义和文化含义,以及追索景教徒的生存动态,一些专家们在这方面的尝试相当令人瞩目。但笔者也不无遗憾地发现,当西方基督教史研究已经在波斯教会和聂斯脱利派研究方面取得许多新认识的时候,国内的景教研究者对这个团体一些基本特点的叙述仍处在似是而非的境地,进而言之,仍停留在理雅各和左伯好郎的时代。更有甚者则因袭以往对该派基督教形象特点的定义而提出错误的问题进而引向偏颇的结论。

笔者以为,充分了解这群唐代来华的基督教宣教士所属母会的来龙去脉,充分了解早期基督教史,对于理解并评价景教徒在中国的活动,对于深入分析汉文景教文献的特点,都是不可或缺的前提。本文意欲通过对四个具体问题(文中归为三类)的辨析而挑战和质疑中古景教研究专家们的一些疏漏,意在引起国内景教研究专家们的注意,认识到有关基督教史研究的丰富研究成果对于唐代景教研究不无裨益,也希望景教研究在当前语境下应有的一个新定位能够更受重视——景教研究不再单纯是针对出土文献的古代语言研究,还是一项需要多种知识结合的文化研究和宗教研究。无论如何,跨学科、跨地域的视野正是中西文化交流史这个学科的应有之义。

一、景教会的由来和异端身份问题

朱谦之在《中国景教》一书中依据他当时能获得的资料而称,“涅斯托尔原为叙利亚人,其教创

[收稿日期] 2010-10-15

[作者简介] 吴莉苇,中国人民大学国学院副教授。

* 本文写作得到香港中文大学崇基学院当代基督宗教教学资源中心的全力支持,谨于此深致谢意。

在波斯,是涅斯托尔自身表示其与西方教会之罗马加特力教会等不同,号称东方教会”,“尼西比城教会指导者 Bar Soma 信奉涅斯托尔主义,得到皇帝菲鲁茨的援助,把波斯的基督教从君士坦丁堡独立出来,于是波斯原始叙利亚教会,从 498 年遂作为景教教会而独立”。^① 以上两句话涉及对波斯基督教会的四个关键界定:1) 波斯的基督教会被判为异端的聂斯脱利(涅斯托尔)在波斯创建的;2) 波斯的教会原属叙利亚教会;3) 波斯的教会 498 年从君士坦丁堡独立;4) 独立后的波斯教会名为聂斯脱利(景教^②)教会。由于《中国景教》一书是第一系统谈论景教问题的中文著作,朱谦之先生又汇总了许多 20 世纪上半叶和 19 世纪的研究成果,所以一直是国内关于景教问题的基本参考书之一。但也正因如此,其中已过时和不恰当的论述也随之余音不断,近乎为国内景教研究和明清天主教研究两个领域的不移之论。例如林悟殊教授很显然继承了波斯教会是异端教会和来自叙利亚的认识,如《唐代景教再研究》称“景教在历史上作为天主教会之异端,两者是势不两立的”,“景教乃源自叙利亚的聂斯脱利异端”,^③《唐代景僧名字的华化轨迹》径称景教的总主教“身居叙利亚”。^④ 而林教授此间又多了一条关于波斯教会的“应然之义”——5) 景教与天主教会势不两立,接着便以此为基础推测 17 世纪的天主教传教士阳玛诺(Emmanuel Diaz, Junior)为何要把景教碑当作正统的基督教碑文来释读和宣扬。上述五点涉及波斯教会基本身份定位,然而按照当今西方学界的主流认识,每点都有错误。

简单地说,波斯的基督教团体在 2 世纪已经存在并且发展出教会组织,在管理上始终有相当的独立性,并且在追求教会合一的理想和屈从所在地政府(萨珊波斯帝国)的压力这两者的张力作用下,在 5 世纪初便已宣布组织上独立于西方教会(并非特指叙利亚教会),而那时叙利亚人聂斯脱利还没有当上君士坦丁堡大主教和被判为异端呢!从 410 年第一次主教会议,到 498 年的主教会议,整个 5 世纪波斯教会的主教会议都在重申和强调独立意向。498 年的会议之所以总被强调,乃因它是此前近一个世纪的政策的全总结强化,尤其是在神职人员结婚的问题上经过长期争议后制定出一项符合波斯习俗却有悖于同时期西方教会规定的政策,^⑤立刻显得与西方很不同。聂斯脱利于 431 年被判为异端,但是他服从流放判决,并未主动组织任何教派,而所谓的“聂斯脱利派”在当时实为叙利亚教会,其领导是安提阿宗主教约翰(John),并非波斯的基督徒。当然,从 433 年到 477 年,叙利亚人的宗教取向充满混淆和分歧,在情感归属和政治压力之间游移。到 477 年之后,叙利亚教会完全服从了东罗马帝国的宗教取向——信从基督一性论,这是正统派眼中的另

① 分别见朱谦之《中国景教》,北京:人民出版社,1993 年,第 21—22、42 页。第一句的材料出处问题应特别指出,书中称是依据 Stewart, *A Church of the Nestorian Missionary Enterprise*, p. 324 所引的 A. J. Maclean, *The Catholics of the East and His People*。“Stewart, *A Church of the Nestorian Missionary Enterprise*”想来就是本文提到的 John Stewart 的 *Nestorian Missionary Enterprise: The Story of a Church on Fire*, 然而 Stewart 全书都在辩解,波斯的教会被称为聂斯脱利教会十分不恰当。因为本文所用 2007 版是 1928 年版本的影印再版本,所以页码应当一致,在第 324—329 页集中辨析这个名称为何不当以及波斯教会为何会被冠以如此不当的称呼,即使是第 324 页转引的 Maclean 的话也指出所谓 Nestorians 自己更愿意称“Church of the East”或“Easterns”。所以,《中国景教》中的“涅斯托尔原为叙利亚人,其教创在波斯,是涅斯托尔自身表示其与西方教会之罗马加特力教会等不同,号称东方教会”这句话无疑属于错误引用,朱谦之先生在当时的资料条件下可能几经转引而发生讹误,也不必过于苛责,但一句误引之语及由此得出的错误论点出现在一部被长期奉为中文权威的著作中,后果之劣可想而知,因为鲜有人会再费事查找一部古旧的英文书,笔者也不过是碰巧发现此书。

② 中文里一向把“景教”与“聂斯脱利教”等同,其中之不当下文将有评析。

③ 林悟殊《唐代景教再研究》,北京:中国社会科学出版社,2003 年,第 7、9 页。

④ 林悟殊《唐代景僧名字的华化轨迹》,刊《中华文史论丛》2009 年第 2 期。

⑤ 事实上,5 世纪的西方教会在神职人员(尤其是主教级别以下的神职人员)结婚问题上也没有特别严格的规定,虽说 5 世纪中叶的教宗良一世(Leo Magnus)和 6 世纪末的教宗格里高利一世(Gregorius Magnus)禁止所有神职人员结婚,这种规定却不能很快推广,甚至 11 世纪时西欧教会大多教士都有家室,以至该问题成为当时教会改革的重点问题之一。至于 7 世纪以来的君士坦丁堡教会,在神职人员婚姻问题上的规定也遵从古代惯例而比罗马教会的规定宽松。因此,波斯教会关于神职人员婚姻问题的态度与同时期西方教会的实况相比,并无过于特立独行之处,那么这点为何总被视为其与西方教会的重大区别,恐怕是观者拘泥于文字规定所致,毕竟在规定中允许和在实际中默许会被视为两种不同的态度。

一个异端。也正因如此,叙利亚尚存的聂斯脱利派(持基督一位二性论)开始移向东罗马和波斯的边境,并开始通过伊德撒(Edessa)^①的波斯神学院(Persian School)影响到波斯的基督徒。而波斯教会的官方信仰如果说表现为亲近聂斯脱利思想,也是5世纪末才渐露端倪。正因为波斯教会实际是这样的发展历程,现代学者纷纷提出,“聂斯脱利教会”这个由中世纪(8世纪以后)波斯地区的一性论派施加给波斯教会的头衔,是指称波斯教会的各个称呼中最不恰当的一个。附带澄清林悟殊教授的一点失误:萨珊时期波斯教会的主教长驻地是国都塞琉西—泰锡封(Seleucia-Ctesiphon),阿拔斯王朝时期迁至新城巴格达,从不在叙利亚境内。^②

聂斯脱利的思想可否算异端、波斯教会的信仰与聂斯脱利的思想有何关系,又是一个大问题,此处也只能删繁就简,撮要而论。马丁·路德大约是首位为聂斯脱利平反的人,认为他的基督论没有任何异端之处,当代重要的神学家们亦纷纷澄清他的思想并非异端,属于被认可为正统的安提阿(Antioch)神学传统——同时强调基督的神性与人性的神学理论,他的问题顶多在于选了一个说服力不够强的希腊字眼来作为其位格合一论的基础,以及过于强调神人二性的区别而轻忽了教会一直以来看重的“属性相通”(communicatio idiomatum)传统,从而给他的敌人留下攻击口实。^③

关于聂斯脱利思想与波斯教会的关系,笔者见到两种说法:一种认为从5世纪到7世纪,被波斯教会奉为指导的都是典型的安提阿神学亦即安提阿派第一位神学家Theodore的思想,虽然聂斯脱利的思想源于Theodore,但他们在解释基督二性合一的方式方面有明显区别。而波斯教会虽然尊敬聂斯脱利(称其为三大精神导师之一),但毕竟不是以他的基督论学说为指导。所以,存在于安息帝国和萨珊帝国内部的基督教既非始于聂斯脱利,也不是在5世纪与罗马帝国搞神学分裂的“聂斯脱利派”。^④另一种意见认为5世纪末起由于(原属安提阿教会的)伊德撒基督徒和神学家移居波斯境内,曾在伊德撒学习的波斯基督徒逐渐成为教会领袖,尼西比斯(Nisibis)学院成为波斯教会的理论基石,波斯教会便开始聂斯脱利化。但6世纪时,波斯教会的神学立场在西方眼中尚无法明确归类,因为他们既拥护尼西亚信经(Nicene Creed),又宣称自己接受的是经由Theodore拓展的尼西亚信经。到7世纪,波斯教会的聂斯脱利派性质在西方教会眼里方清晰起来,因为7世纪初的波斯主教长用哲学性语言发展出一套可称为“聂斯脱利主义”的思想。^⑤这种说法倾向于强调Theodore、聂斯脱利及另一位更早的安提阿神学家Diodore的思想的同质性与连贯性,而前一种说法强

① Edessa 位于美索不达米亚北部,今名 Urfa,历史上是罗马和波斯之间的小国 Osrhoene 的都城,该国在 216 年之前政治上保持半独立,但为安息属国,216 年之后成为罗马属地,然而在文化上始终更认同波斯。后文提到的 Nisibis 也是罗马和波斯边境带上的城市,363 年之后成为萨珊波斯领地,此前属于罗马。

② 关于波斯教会 7 世纪之前的基本发展历程尤其是其起源与独立问题,参考 Ia Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999) 110-147; John Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise: The Story of a Church on Fire* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007) (original edition published by the T. & T. Clark, Edinburgh, 1928), pp. 7-8, 11-14; Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History* (London & New York: Routledge Curzon, 2003) (First published in German in 2000), pp. 9-21; 莫菲特著,中国神学研究院中国文化研究中心译《亚洲基督教史》卷 1 (Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia, volume I: Beginning to 1500*, Orbis Books, 1998), 香港:基督教文艺出版社 2000 年,第 128—171 页。关于历史上对波斯的基督教会的各种称呼及其恰当性的集中评价,可参考上引 Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler 著作 pp. 3-5。

③ 关于聂斯脱利思想性质的集中论述可见莫菲特《亚洲基督教史》卷 1,第 186—188 页。

④ 这种意见主要见 Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, pp. 26-39。安提阿派神学和 Theodore 基督论的基本特点,可参考保罗·蒂利希(Paul Tillich)著,尹大贻译《基督教思想史:从其犹太和希腊发端到存在主义》,北京:东方出版社 2008 年,第 79—82 页。

⑤ 这种意见可参考 Ia Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, pp. 116-127; 莫菲特《亚洲基督教史》第 198-235 页。上引 Stewart 的书在谈到 6 世纪波斯教会时提到罗马帝国内部的聂派信徒逃亡波斯后与当地基督徒逐渐结为一体,并开始直接用“Nestorians”的称呼代替波斯教会,却未说明波斯本土教会和来自罗马的聂斯脱利派如何融为一体,因此这种表达有不准确之处,在第 13 页反驳了一种认为聂斯脱利思想诞生后立刻传入波斯教会的说法,但也不能回答波斯教会究竟何时接受了这种思想。

调 Theodore 与聂斯脱利的区别。但这两种说法共同表明波斯教会与聂斯脱利式的思想发生联系是在波斯教会已经确立自己独立主体身份之后,并非由罗马教会、君士坦丁堡教会或安提阿教会分裂出去的派别。此外,波斯教会一直坚持认为自己关于基督本性的教义与其他人一样正统,他们接纳尼西亚信经和经他们诠释的卡尔西顿信经(Chalcedon Creed),并未把基督分为两体。612年主教会议留下的信仰声明也支持这种印象。如果说他们对位格联合的理解有什么异端嫌疑,那么一方面是因为尼西亚信经和卡尔西顿信经并不能就位格联合问题提供肯定性的解释,为这种争议留下空间,另一方面则是他们继承了聂斯脱利犯下的词汇“错误”,这毋宁说是叙利亚、希腊、拉丁三方的文化和语言传统间的纷争。

既然聂斯脱利和波斯教会都只能算“无辜的”异端,则那个引起争议并且在两大信经中无法解释清楚,在众多神学家的分析中都难以达成一致化表述的位格联合方式问题,显然难以成为传教士能够向外教人士宣讲的命题。传教所要达到的效果一如信经,要求接受信仰的人接受“三位一体”和“基督具有神人二性”这样的概念即可。因此,由波斯传教士传至中国的汉文景教文献中不涉及神人二性的确切关系和位格联合方式这类纯思辨内容,这本是理所当然。于是,由不带着“异端”这一先入之见的现代神学家们从不同的神学角度看待包括景教碑在内的唐代汉文景教文献之后,得出的一致看法是,唐代的景教徒既非异端,亦没有造成无法补救的宗教混合危机。^①

至于几个教会之间的关系,用“景教与天主教会势不两立”实在说明不了任何问题。在这句话中,“景教”是指波斯教会,但波斯教会从来不曾与罗马教会势不两立。在498年之前,双方出于教会合一的理想而努力合作,波斯教会视罗马教会为指导。只是由于萨珊帝国疑忌国内基督徒与敌国的联系,才使波斯教会中止与西方教会的密切往来,此后它与罗马教会可谓疏远,但决非敌对,并且它们偶尔也会合作巩固卡尔西顿信经而反对一性论派异端。上文说过,真正的聂斯脱利派是一段时间里的安提阿教会,但这段时间里的安提阿教会也不曾与罗马教会形同水火,倒是与罗马教会合作维护教会的统一。因为当时由于亚历山大里亚主教居里尔(Cyril)对聂斯脱利的攻击而导致教会分为三个阵营,而最大的敌人是持激进观点的亚历山大里亚教会。真正视聂斯脱利派为芒刺的是5世纪后半叶到6世纪上半叶的君士坦丁堡教会,而这时它是一个基督一性论的教会,基督一性论是由居里尔的思想发展而来,所以从开始到结束都是亚历山大里亚学派和安提阿学派在基督论思想方面的争执。那么罗马教会—天主教会在这类纷争中扮演着什么角色呢?总体而言就是正统的捍卫者、教会团结的维护者和敌对派系的调解人,它不是通过提出更高明的教义解说来达成这些角色,而是通过罗马教会事实上被承认的优先权和符合实际教会政治需要的调和折衷手段。比如,当聂斯脱利争议造成亚历山大里亚教会和安提阿教会势同水火之时,以罗马教会人士为首的教会和政界中的温和派人士便形成了第三派——“和平派”,他们于433年敦促两派和议,其方法是各打五十大板;继而又在451年的卡尔西顿公会议上提出了一个折中双方而又同时违背双方意志的口号,基督的“神人二性存于一个位格里”,在界定“位格”时的用词与聂斯脱利的神学相违,而“二性”的观念否定亚历山大里亚派的主张。至于神学争辩的焦点——基督神人二性的关系,卡尔西顿会议亦无法界定,它只能以认信的态度宣称神人二性并没有因为共存于同一位格内而受到破坏。这种政治策略保证了罗马教会的领导地位,但并不解决神学争议的根源。只有当亚历山大里亚教会和安提阿教会都成为阿拉伯世界的一部分,导致争议的希腊和叙利亚文化基础不复存在,争议方才消失。事实上伴随整个教会早期历史并导致许多异端产生的关于三位一体和基督论的神学冲突也都随着埃及和叙利亚的历史转变而停止了。拉丁—罗马文化对此类希腊式的本体论和神秘

^① 神学家的具体判断可参考莫菲特《亚洲基督教史》卷1,第324—332页。

主义层面的神学争议一向兴味索然,所以罗马教会的解决方法并不至于在西方教会留下后患。^①

聂斯脱利的不幸在于,当以罗马教会为首的和平派力促安提阿教会和亚历山大里亚教会和解时,对安提阿教会提出的一个条件是,必须接受对聂斯脱利的异端指责。所以聂斯脱利只是政治斗争的牺牲品。至于那些由居里尔施之于聂斯脱利的异端指控,所言确是该被正统派视为异端的思想(只是不该由聂斯脱利来承担),所以它们会在正统派的文献中以异端的面目被记载和流传,并用聂斯脱利这个符号来承担这些异端思想。但另一方面,在西方教会眼里,基督论的异端言论在5世纪里就消踪隐迹,此后不会被作为重大问题反复提及,今日西方教会几乎没有留存关于聂斯脱利派的资料就是一个证据。所以一千多年后的天主教神职人员对于这个所谓“聂斯脱利派”恐怕不会有清晰认识,阳玛诺在这方面倘若无知则并非异常,当代很多教会人士就不甚了解这个派别的详情。同时一如上文所言,景教碑呈现的教义没有任何可跟异端思想联系之处。理解了这两点再来看阳玛诺对景教碑的反应,应该没有那么多“为了证明基督教与中国关系之悠久,淡化本教历史上正统与异端之争”^②的刻意为之的策略性,而就是对基督教基本教义的本能理解。此外,碑上的叙利亚文字并不能如林悟殊教授推测的那样,会让阳玛诺意识到这块碑的出身与罗马正统教会不同,“大秦”这个名词同样不能。因为叙利亚教会可谓基督教最早的东方教会,安提阿教区获得宗主教政府的地位远早于君士坦丁堡,所以叙利亚文正是早期基督教的正式语言之一,它作为教会官方用语的历史远比拉丁语悠久,而且叙利亚在陷落于伊斯兰教势力之前,一直是罗马—东罗马暨大秦的重要领土。有鉴于此,耶稣会士只有在通过一段时间的了解和研究之后,才可能认识到这群景教徒属于一个“异端”派别,阳玛诺作为提供第一手资料的人士之一,对此尚不能一望而知。见到景教碑后不排斥而喜悦,当是有一种真实的他乡遇故知之感。^③

二、“景教”之名的含义

波斯教会的基督徒入华后自称本教为“景教”,传统上认为这个名称旨在用“景”之字的含义

① 聂斯脱利争议及由此而来的教会分裂始末,参考莫菲特《亚洲基督教史》卷1,第184—205页,叙利亚教会神学立场的变化经过见第188—189、203—205页;保罗·蒂利希《基督教思想史》,第85—86页。

② 林悟殊《唐代景教再研究》,第9页。

③ 尚需赘言拂菻僧的问题,林英通过对东罗马和君士坦丁堡教会基本历史的关注而正确地推断7、8世纪之间来中国的拂菻僧不可能是来自波斯的基督徒,不可能是当时跟君士坦丁堡已经不合的一性论派,也不大可能是拜占廷本土的正统派(7—9世纪正是帝国从晚期罗马帝国转型为希腊化拜占廷帝国的时期,但在1054年之前,君士坦丁堡教会和罗马教会尚未正式决裂,仍属大公教会而不宜称东正教会),而只能是属于卡尔西顿正统派的基督徒,但又是因为叙利亚沦陷于阿拉伯而不断东迁的一个群体,被称为 Melkites。这正是通过了解西方历史解决中国史书记载悬案的一个好例子。见林英:《唐代拂菻丛说》,北京:中华书局,2006年,第47—53页。不过,笔者仍觉得书中有些细节需要纠正。关于拂菻僧是否 Melkites,由于笔者对该派并无认识,无法提供任何见解。但书中将所有6—8世纪自叙利亚东迁的基督徒都视为 Melkites,并说540年波斯皇帝库思老一世(Chosroes/Khusro I)自安提阿带回的大批基督徒战俘就是 Melkites,这并不正确。通常都认为这批战俘中的主体是一性论派,而6—8世纪自叙利亚迁入波斯的基督徒既有一性论派,也有二性一位派(即真正意义上的聂斯脱利派)。换句话说,林英书第49页下半部分描述的 Melkites 在萨珊波斯境内的状况其实是一性论派在波斯的状况。笔者怀疑该书作者是否混淆了一性论派和 Melkites。书中还提到一性论派代表讲叙利亚语的乡村居民和修道院体系的信仰,而 Melkites 代表讲希腊语的、效忠拜占廷帝国的臣民,这也是引起误会的说法。一性论派源出讲希腊语的埃及,叙利亚人转向一性论派后也未必使此境的一性论派都讲叙利亚语,因为叙利亚一向是希腊语和叙利亚语同时流行的地区,更不能把一性论派定性为乡村教会。至于为何叙利亚人会自二性一位论转向一性论,并非因为他们属于乡民,而恰是出于对东罗马帝国的忠诚,477—519年间,一性论是君士坦丁堡和东罗马的正统信仰,而整个6世纪一性论派在东罗马宫廷都未完全失势。叙利亚教会就是在477年之后作为东罗马帝国的一分子而正式转向一性论派,这个过程也引起自身分裂。所以,在不同时期,东罗马—拜占廷的忠心臣民是不同的群体,区分一性论派和卡尔西顿正统派的分支 Melkites 时,不能简单地以语言使用和是否效忠帝国为区分依据。此外,书中提到卡尔西顿会议的主持者时,表述为皇帝 Marcian 和皇后 Pulcheria 共同主持,这种表述也遮蔽了许多历史要害,因为站在关键位置的是帝国的公主 Pulcheria,此前近十年一直是她和弟妹暨皇后 Eudoria,以及权臣太监 Chrysaphius 争权夺势,同时伴随着一性论派和二性论派的起落。Marcian 则是当 Pulcheria 重新得势后挑选来担任皇帝的一位将军。

(光明、伟大)表达基督教的理想,即李之藻的训释,“景者大也,炤也,光明也”。^①林悟殊教授借助高本汉认为“景”字中古以 King 发音的论断而提出,“景”字中古音声母为“K”,则与 Christ 和 Catholic 的首音节相同,故可认为“景”字是来华聂斯脱利教士音译孕义的杰作。^②这一推论将“景”音比拟基督教名称的发音,极富创见,但却又包含似是而非之处。关键在于,波斯基督徒是否会使用 Catholic 这个称呼。从古至今,基督教各派之间唯一共通的名称就是 Christian(指信徒)和 Christianity(指宗教),而其他称呼都只具有局部有效性。

Christian 一直是基督徒的通用称呼,《新约》的早期篇章(属于 1 世纪中后期使徒时代)中已经出现这个名称,^③出现该名称的地点则是希腊文化色彩突出的前塞琉西帝国都城、叙利亚的安提阿。正是在安提阿首先有异教人士改宗基督教,也就有了将不论民族和出身的该新宗教的追随者同犹太人这个持特定信仰的特定民族相区别的强烈动机,Christians 的意思是“Christus-people”(基督的子民)。^④不过,Christian 来自希腊语,在叙利亚地区的阿拉米语(Aramaic,古叙利亚语是阿拉米语的一种方言)中被称为“Nazarenes”(拿撒勒人的子民,内涵与“基督的子民”一致)。^⑤

再来看波斯基督徒的称呼。由于基督徒自叙利亚地区进入美索不达米亚和波斯其他地方是一个长期持续的过程,到萨珊波斯建国之时,境内的基督徒有了新旧之别。3 世纪后期,琐罗亚斯德教一位重要祭司的铭文中提到两个术语 Nazarenes (nasraye 或 n'sl'y) 和 Christians (krestyane 或 klystyd'n),可能用前一个词称呼波斯当时已有的讲阿拉米语的基督徒,^⑥而用后一个词指萨珊君主沙普尔一世(Shapur I)时期作为战争难民和战俘(260 年沙普尔一世打败罗马皇帝 Valerian 一役尤为突出)自叙利亚移居而来的讲希腊语的基督徒。^⑦也许当时有双重教会组织,也许不同来历的基督徒曾各有组织,但这种情形至迟在进入 5 世纪时已消失,^⑧而至少 4 世纪时他们在波斯帝国政府眼中就是同一类人。^⑨与此同时,波斯教会也形成对自己的统一称呼。4 世纪初东方最著名的神学家、亚述人亚法拉哈(Aphrahat)曾把基督徒喻称为“People of God”,这个称呼在 410 年波斯主教大会上——标志波斯境内各个独立主教区合为一体的第一个主教大会——被明确使用。此外,波斯基督徒的自称还包括“People and Church of God”、“People of the Christians”、“People of the believers”、“People of Christendom”。^⑩因此,认为“景”是对 Christian 或 Christianity 的拟音应该可以成立,不过理解为是对 Christ 的音译就不够准确了。顺便指出,恐怕更应当与 Christian 一词的叙利亚

① 李之藻《读景教碑后》收李之藻辑《天学初函》,台北:台湾学生书局,1986 年,第 82 页。

② 林悟殊《唐代景教再研究》,第 54 页注释 1;《中古三夷教辩证》,北京:中华书局,2005 年,第 257—258 页。

③ 《新约》,“使徒行传”,11: 26.26: 28 “彼得前书”4: 16。

④ Han J. W. Drijvers, “Syrian Christianity and Judaism,” in D Han J. W. Drijvers, *History and Religion in Late Antique Syria*, Ashgate Publishing Limited, 1994, Originally published in J. Lieu, J. North and T. Rajak ed. (*The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londong/New York: Routledge, 1992) 124 - 146.

⑤ Paul Mckechnie, *The First Christian Centuries: Perspectives on the Early Church* (Downer, Illionois: Inter Varsity Press, 2001) 50.

⑥ 基督徒自叙利亚进入波斯的时间可以推溯至 2 世纪初期,有关说明见 Ia Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, p. 109; John Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise*, pp. 3 - 5.

⑦ Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, p. 9; Paul Mckechnie, *The First Christian Centuries*, p. 50.

⑧ 对于 280 年左右塞琉西一泰锡封主教 Papa bar Aggai 争取首席主教地位事件,有人认为表明波斯教会的正规结构正在形成,有人认为表明波斯各教会尚彼此独立。参考 John Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise*, p. 11; Ia Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, p. 110; Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler, *The Church of the East*, pp. 9 - 11.

⑨ John Stewart 上引书(p. 7)提到“melet”是波斯官方对基督徒的称呼,莫菲特则提到“melet”是波斯政府对宗教少数派的统称,但又表明该称呼主要就指基督徒或基督徒在这个称呼之下又被另外区别(《亚洲基督教史》卷 1,第 235、246、263、272 页)。

⑩ Ia Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, p. 144.

文称呼 *klystydn* (或 *krestyane*) 有关,因为景教入华之时,波斯教会仍以使用叙利亚文为主。

至于 Catholic 这个称呼 2 世纪初期的 Magnesia 主教安提阿的依格纳修斯(Ignatius of Antioch) 在反对诺斯替思想(Gnosticism) 的一封信中留下了已知最早使用“Catholic Church”的记录,“正如耶稣基督在哪里,大公教会就在哪里”(just as wherever Jesus Christ is, there is the Catholic Church),^①显然这个名称起初的含义与 Christian 同类,是对所有基督子民的称呼。Christian 是叙利亚最早的基督徒为了区别自身与犹太人而发明的称呼,到了依格纳修斯主教时代,基督的子民不仅要与犹太人区别,也要与当时构成对基督教严重威胁的各式诺斯替信徒相区别,所以,或许依格纳修斯主教认为“大公信徒”这个称呼更能反映基督徒的特性。至晚 100 年后,这个称呼已经对叙利亚和波斯交界处的基督徒产生影响,225—250 年间,一位居住在伊得撒和安提阿之间的犹太裔主教以古叙利亚文撰写《使徒遗范》(*Didascalia Apostolorum*) 这是现存有关教会规程的最古老手册,书中表明那时居住在这个罗马波斯接壤之地的基督徒已自称为“Catholic”。而该手册虽写于罗马的领土,却流传于波斯,一世纪后被亚法拉哈广泛引用。^②但“Catholic”这个称呼却未必同样被看重,因为也是亚法拉哈确立了可考的波斯基督徒首个自称“People of God”。换言之,没有证据表明波斯基督徒曾接受“Catholic”这个称呼。波斯教会为表明独立自主而称呼本教会的宗主教为“Catholicos”,以区别于西方人对宗主教的称呼“Patriarch”,但 Catholicos 尽管在词源上与 Catholic 有关,被波斯教会采纳时的含义却完全与 Catholic 无关,纯粹是一个职位头衔,意图则只是为与 Patriarch 区别。

另一方面,Catholic 一词最初是为了表达普世教会的含义,但自从 324 年在尼西亚召开第一届普世公会议之后,这个词的所指就再也不符字面意思,成为正统派的专享称呼,“正统派”则随着时日演进而逐渐集约为“罗马派”。亦即,随着基督教教义和礼仪规程在同各类所谓“异端”的斗争中日渐清晰明确,“普世教会”就意味着排斥各式异己者的教会,大公信仰只意味着罗马正统信仰。就罗马教会而言,绝不会与他们心目中的异己者分享“大公信仰”或“大公教会”这样的名称。不仅如此,“正统”除包括信仰上的正统外,还包括组织上的正统,与罗马教会分治的教会绝不会被允许使用“大公教会”称号。站在罗马的立场,基督教会的教义正统性不止是全心全意地接受从尼西亚信经、卡尔西顿信经到亚大纳西信经(Athanasian Creed) 的那些信条,还带有这样的含义:对罗马主教辖区(holy see,后来称圣座、教宗)的顺从,因为遵从正统信条和承认罗马教会的训导权内涵一致。5 世纪中期阿基坦的普罗斯珀(Prosper of Aquitaine) 谈到奥古斯丁死后有关恩典教义的冲突时,就声称罗马教会的指导等于正统信仰“作为上帝恩典教义的信仰宣言,……我们充分考虑了使徒主教辖区的文件……给予我们的指导。任何与这些说法相抵触的主张,我们都不会看作与大公信仰相一致。”^③明乎于此则可知,波斯教会哪怕在信仰声明中声称遵从尼西亚信经与卡尔西顿信经,也不可能被接纳为大公教会一分子,因为它不从属于罗马教会。

综上所述,无论从波斯教会的立场出发,还是从西方教会的立场出发,波斯的基督徒都不可能使用 Catholic 这种称呼,因此景教的“景”字不该认为与 Catholic 有牵连,如果说其中包含音译,那只能与基督徒的通称 Christian 有关。也许中国学者会认为称呼 Catholic 还是 Christian 无关紧要,但对于基督教各派而言,名称非关小事,而是关系到他们的身份认同问题,断不可因为研究者的知识欠缺而忽视其意义。正因如此,现代学者研究美索不达米亚—波斯的基督教时,不会贸然称其这个派那个派,而只称基督徒和基督教。既然波斯的教会从性质上被冠以“聂斯脱利主义”并不恰

① Ignatius, *Smynaeans*, 8.2, 引自 Paul Mckechnie, *The First Christian Centurie*, p. 158, n. 15.

② 莫菲特《亚洲基督教史》卷 1,第 98—100 页。

③ 帕利坎(J. Pelikan) 著,翁绍军译《大公教的形成》,上海:华东师范大学出版社,2009 年,第 452 页。关于“大公教会”内涵的进一步解说,参见该书第 442—452 页。

当波斯教会也绝不认可“聂斯脱利派”这个名称而坚称自己信奉正统的基督教,那么他们给自己的宗教起中文名字当然应该本着“基督教”这层意思考虑,而不可能考虑去体现任何宗派特性。所以,“景教”的含义就是基督教,只不过需要考虑来源地而更明确地界定为来自波斯的基督教。把“景教”等同于“聂斯脱利教”实为重大错误,祈望中文学界此后能正视并纠正此项错误。此外,“景”字的含义问题表面上是一个语言考辨问题,但实际上只有对波斯教会的产生背景和基督教会派别的由来始末有所了解,才能更加准确地审音定字。

三、景教的某些习俗可否贸然视之为东方化的典型特征

本文在这方面只谈礼东习俗和崇七两个问题,因为目前被正式讨论到的中国的景教习俗主要是这两点,而且出现于同一篇作品中,即殷小平《从〈大兴国寺记〉看元代江南景教的兴起》。^①此文主要是通过比较《大秦景教流行中国碑颂并序》中“判十字以定四方”、“东礼趣生荣之路”之语和记录元代镇江十字寺情况的《大兴国寺记》(儒学教授梁相撰)中“教以礼东方为主,与天竺寂灭之教不同。且大明出于东,四时始于东,万物生于东,东属木主生,故混沌既分,乾坤之所以不息,日月之所以运行,人物之所以蕃盛,一生生之道也,故谓之长生天。十字者,取像人身,揭于屋,绘于殿,冠于首,佩于胸,四方上下以是为准”一段,认为两文提到的“礼东”和十字的意义表面相似,但有着根本差异,“唐景教之格义乃景教僧翻译经典过程中的产物,与该教明确的传教宗旨是一致的。……相较之下,梁相对佛道概念的借词,则是在对也里可温一无所知的前提下的附会”。笔者认为,这个裁断没有充分理由。

《大兴国寺记》的撰写人是儒学教授梁相,与《大秦景教中国碑颂并序》的文本出自景僧景净之手相比,倒也可以径自推断梁相不懂基督教而任意附会,而且上引寺记中对“东方主生”这种观念的阐释的确是在发挥中国传统观念。然而殷小平忽视了对景教研究而言更为重要的一面,那就是元代这篇碑文中有无传达景教的基本教义?如有,则与唐代的碑文相比有何异同?从这个角度考虑问题,才能切入元代景教的信仰特征。而接下来才该提出传播角度的问题,即寺记中的中国化解释对于传达基督教教义有何影响?明确了提问角度后,我们再来看梁相的文章。梁相既然受景教徒之托撰文,自然应该是首先要传达景教徒希望表达的基本意思,否则这样的撰述怎么能被请托者接受?与此同时,梁相面对景教徒告诉他的教义要旨无疑会产生理解难题,所以他只能以自己能理解的概念来解释它,但这并不意味着他在解释过程中就完全抹杀了基本教义。寺记这段文字涉及的教义问题有三点:礼东之俗、十字的意义、长生天。

“长生天”应属用时人熟悉的萨满教最高神的名称指基督徒的崇拜对象。笔者不同意殷小平所言“长生天”是总结“乾坤”理论,从文句的结构和意义看,“长生天”是在解释完为何要礼东之后的总结语,恰是要说明礼东这一崇拜行为的所指对象。当然,从文句来看,梁相很可能把东方本身等同于“长生天”,这显然是他的误解。但重要的是,他毕竟以时人能理解的方式指明了基督教有一个崇拜对象。

关于十字的含义,唐代的碑文中所言甚略,仅“判十字以定四方”和“印持十字,融四炤以合无擘”相较之下,梁相对十字意义的叙述非常充分,而且很切合波斯教会对十字架的使用方式(至少是后萨珊时代波斯教会所辖教区的习俗),可推测为是对请他撰文的景教徒所介绍之十字架习俗的白描。“十字者,取像人身,揭于屋,绘于殿,冠于首,佩于胸,四方上下以是为准”。“取像人身”是对十字架对于基督徒徒之含义的准确表达,即象征基督的受难与救赎之义,所谓“取像”就是譬喻、象征之义。同时也符合中世纪(7世纪中期以后)波斯教会拒绝圣像崇拜的说法,他们的十字架只是象征性地表达基督受难的形象,而并非在十字架上实有基督苦像。并且十字架只挂在教堂入

^① 刊《中华文史论丛》2008年第4期。

口和覆于祭坛而不被用于宗教建筑的其余部位,“揭于屋 绘于殿”与此颇合。^① 信徒个人佩戴十字架当然少不了,这就是“冠于首、佩于胸”。

至于“礼东”之俗,除去梁相对崇敬东方的理由的解释,基本内容是“教以礼东方为主”,这与“东礼趣生荣之路”有何根本性差异呢?当殷小平指出梁相借用阴阳概念解释基督教礼东习俗显属附会之时,却并未说明基督教的礼东习俗究属何物。如果不解释基督教的礼东习俗,任谁看到唐代景教碑和元代寺记中这几个字都会想到太阳崇拜,毕竟很多地方都有此类习俗。与对十字的详细介绍相比,梁相对礼东的解释纯属中国式,这难道只是因为请他撰文的景教徒没有告诉他该礼俗的确切含义和由来吗?

阳玛诺在解释“东礼趣生荣之路”时称“斯言吾主在世之时,命人奉敬天主之礼,取向东方,望获天堂之常生、真福之光荣也。自古迄今,西国率以东向瞻礼天主,凡建天主圣堂圣台,厥向概面西方,瞻礼者向东行礼,以示吾主如太阳东出,光照普地者然。吾主常曰‘吾为普地之太阳,人从吾,弗陷于冥,必获常生之光。’此东礼者故。”^②这说明16—17世纪的天主教会认可东礼习俗。的确有种种迹象表明早期教会有面向东方祈祷或主持礼仪的习俗,而这也难免会跟异教的古老习俗相纠结,德尔图良(Tertullian, ca. 160—ca. 220 AD)便提到当时的基督徒面向东方祈祷,故而导致有些人认为基督徒是太阳崇拜者(*Apologeticus*, c. xvi)。4世纪时与君士坦丁大帝关系密切的几座教堂都把安置祭坛的圆顶部分置于教堂西端(以便于在祭坛上主持弥撒时可以面朝东方),而君士坦丁大帝的信仰尚处于混合状态,所以也有人推测教堂的这种格局受到君士坦丁大帝影响而可能体现出太阳崇拜的残留痕迹。但德尔图良早已谈到教堂应该是“高大宽敞之所,承迎光线”(*Adversus Valentinianos*, c. ii),《宗座宪章》(*the Apostolic Constitutions*, II: 7 此文集大约编于4世纪后期,收录3—4世纪的教会礼规)也规定,教堂这种宏伟建筑应当“头”朝东方而建。^③ 这样看来,早期的礼东习俗大致可以认为是基督教从具有普遍影响的异教习俗中继承的一项内容。但是基督教很注意对这项习俗加以重新诠释,不断增强其基督教色彩。4世纪的圣格里高利(St. Gregory of Nyssa, ca. 335—after 385)提出,礼东理由的首要一条是,人类最早的家园伊甸园位于东方(据 *De Oratio Domnica*, P. G., XLIV, 1183)。中世纪的神学家又为这一举动补充了新的理由。托马斯·阿奎纳(St. Thomas Aquinas, ca. 1225—1274)提出,基督的尘世生活在东方度过,基督被钉在十字架上时眼望西方(所以面对东方就是面对基督),而且他将从东方前来审判人类(*Summa Theologica*, II—II: 84: 3)。^④ 比较而言,阳玛诺的解释没有涉及阿奎纳提出的那几层意义,而突出“基督是光”的含义,这应当是考虑到对中国人传教时最适合说什么的问题。

总之,礼东习俗是始于早期基督教会的古老习俗并被延续,波斯教会也继承该习俗,至少唐代

① Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen and Co. Ltd., 1968) 297. 13世纪中叶欧亚大陆的基督徒所使用的十字没有苦像,此亦由出使蒙古的方济各会士 William of Rubruck 见证,Ja Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, p. 145. 上引两份材料都提到此种习俗可能是遭受穆斯林统治的结果,Ja Gillman 和 Klimkeit 还指出琐罗亚斯德教也反对偶像崇拜,同样可能对境内基督徒造成这种影响,萨珊波斯君主耶兹德格德二世(Yazdgerd II)曾在448年以使用形象为由迫害波斯的基督徒。对于7世纪之前波斯教会十字架的使用情况仍未见到明确资料,可见的十字架图片则显示与早期教会的十字相仿,四边等距且没有基督受难像。不过 Ja Gillman 和 Klimkeit 书中第145页引的一条材料表明,13世纪上半叶尼西比斯的基督徒还有礼拜基督像和圣徒像的情形。地处边界的尼西比斯在363年之前是罗马属地,若说在并入波斯后也保留罗马习俗或继续受其影响,也不无可能。

② 阳玛诺《景教碑颂正注》,收吴相湘主编《天主教东传文献续编》第2册,台北:台湾学生书局,1986年,第725页。

③ Maurice Hassett, “Orientation of Churches,” *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11 (New York: Robert Appleton Company, 1911) <http://www.newadvent.org/cathen/111305a.htm>; Maurice Hassett, “History of the Christian Altar,” *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 1 (New York: Robert Appleton Company, 1907) <http://www.newadvent.org/cathen/01362a.htm>; Walter Lowrie, *Art in the Early Church* (New York: Harper & Row, Publishers, Incorporated, 1965) 97, 109—110, originally published in 1901 under the title *Monuments of the Early Church*

④ Maurice Hassett, “History of the Christian Altar,” “Orientation of Churches.”

景教碑和元代《大兴国寺记》提供了这种证据。其他地方很少提到波斯教会有无此种习俗,只看到一条材料称婴儿受洗时面向东方,^①却不知是指哪个时期的波斯教会—东方教会。波斯的教堂也不体现祭坛位于西侧的格局,因为作为建筑形式更需要因地制宜、入乡随俗,已出土的波斯教堂通常狭小逼仄,无法达到西方基督徒关于高大采光的要求。^②但是,中世纪天主教会发展起来的直指基督的那些含义就未必也被波斯教会—东方教会知晓或采纳,更何况中世纪欧洲基督徒寄予诸多遐想的“东方”对波斯人而言是“西方”,所以他们礼东习俗中的内涵可能只限于早期含义,暨东方与生命和太阳相关,亦即“东礼趣生荣之路”的字面意义。但是,波斯基督徒礼拜东方并不意味着太阳崇拜。萨珊波斯沙普尔二世时代,波斯宗主教 Mar Shimun 因拒绝皇帝让基督徒交双倍税款的要求而遭逮捕,沙普尔二世提出释放他和宽恕基督徒的条件是,Mar Shimun 需履行一次敬拜太阳的仪式,但是这位宗主教拒不从命,并说“当太阳的创造者死了时,太阳也陷入哀悼”,于是被处死。^③这说明4世纪的波斯基督徒没有太阳崇拜痕迹,他们的礼东习俗包含严谨的基督教思想,指向太阳或生机的创造者。阳玛诺对礼东的解释表明,天主教会也未否弃东方代表光明和生机这层古老意义,亦即礼东与礼敬天主并无悖谬,东方代表生机,而这也是天主所创。既然西方教会和东方教会的礼东习俗都包含礼敬生机源头和天主的意义,那么尽管梁相用乾坤五行解释生机的由来,但他毕竟替景教徒阐明了礼东是礼敬生机,这难道属于肆意附会吗?

殷小平对梁相之批评的谬误在于,因为梁相以附会的方式理解景教的基本教义,就认为梁相撰写的碑文没有表达出景教的基本教义。无论格义还是附会,都是解释或理解某种事物的方式,我们看一篇文本时,通常会看到待解释的事物和对它的解释同时存在,因此观察者必须将这两者区别对待。评价某一具体解释方式的优劣短长及解释者的目的是一方面,确认解释者究竟在针对什么东西进行解释、这个被解释的对象究竟是何性质则是另一方面,而讨论与文化传播有关的问题时,自当双方兼顾。殷小平努力证明梁相对基督教无知,用意是表明元代景教并非唐代景教的余绪,但证明力度尚且不够,因为同时出现于这两篇文献中的教义内容并无根本性差异,仅凭这样两篇文献而不考虑其他历史因素,无法论证唐、元时期中国境内基督教的关系。此外,该问题固然是研究中国古代基督教史时需要澄清的一个问题,但将唐、元两个时期的基督教并置时,可以考虑和需要考虑的问题远远超出这一个。比如,元代的也里可温是属于波斯教会的,还是属于雅各派教会的?有何证据可以表明不同时空的两个宗教团体属于同一支?而当立足“波斯教会的发展史”视角时,又需考虑该教会不同地点、不同时期的发展有何特点。只有当视野扩展到厘清一个宗教团体或一种宗教的由来始末、发展更迭而不局限于中国境内的出土物和存世文献时,对景教问题才能得出更加多元、立体的认识,中西文化交流史的研究视野也能随之拓展。

殷小平在这篇文章中还谈到崇“七”问题,《大兴国寺记》记载元代出身撒马尔罕的马薛里吉斯在镇江建七座十字寺,氏文认为这大约是受到粟特人崇“七”礼俗的影响,因此从一个侧面反映“聂斯脱利教”在粟特地区受到当地习俗的感染。^④关于粟特人的崇七礼俗问题,笔者不敢假充内行,但是想要指出,关于马薛里吉斯崇七的问题存在着另一种解释可能,而这种可能性此前并未被中国景教研究者考虑在内,也算一个疏漏。对于不了解早期基督教的符号或数字象征意义而又知晓粟特习俗的人而言,产生这种论断属自然推理。但当知晓“7”这个数字在基督教文化中一直有突出

① Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p. 296.

② 关于萨珊波斯教堂格局问题,可参考 Marica Cassis, “The Bema in the East Syriac Church: In Light of New Archaeological Evidence,” in *HUGOYE: Journal of Syriac Studies* 5.2 July 2002; 穆斯林统治时期欧亚大陆上的基督教教堂格局也是狭小、简易、俭朴,除了地理环境的影响,也为防备游牧部族掠夺,参见 Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, pp. 297–298.

③ John Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise*, pp. 18–19.

④ 殷小平《从〈大兴国寺记〉看元代江南景教的兴起》,第307页。粟特人崇七礼俗依据蔡鸿生《唐代九姓胡崇“七”礼俗及其源流考辨》,刊《文史》2002年第3期。

意义后,景教徒的“崇七”该如何理解就不能骤下断语。数字“7”在西方各种古代文化中都具有显著意义,在犹太传统中尤其重要,对古希腊人也非末节,因此就传递给基督教徒。圣经中,7既常作为吉兆出现,也常作为凶兆出现,但也用于表达完整性或整体的概念。如7座教堂或7个教会,有7个封印的书,天使按等级分别居住于7重天,所罗门7年建成庙堂;又如《启示录》中怪兽的7个脑袋,7瓶天怒,等等。从“7”的含义又演化出17、27、70这几个数字的丰富含义,同样常见于圣经和神学阐释中。^①

与镇江七座十字寺的研究情形可相对照的是关于陕西周至大秦寺塔的宗教属性。有学者从当地流传的歌谣中辨析出佛教外观的塔具有的基督教含义——塔的造型为七层,可寓意基督教会七件圣事;八棱状,可寓意教会有真福八端;塔上下周围共二十四门户,寓意教会有二十四史书。^②这是考虑了基督教数字命理学的结果,然而考虑有欠周全。李伯毅的文章径将7、8和24系于七件圣事、真福八端(天国八福气)和二十四书,再将之归于波斯教会,显系不妥。一方面,这些数字在基督教语境下也可以有不同含义,“7”的意义上文已论,“24”对西方一基督教界的含义是完整性和天地和谐的象征,它的具体表达方式应该一如“7”的表达,多种多样。而“8”的意象主要通过圣洗礼的八角形反映,象征教会养育众生的母性角色,此外“8”也是基督复活的象征。^③另一方面,这几个意象未见得适用于所有基督教会。比如七件圣事,虽然早期教会已有此惯例,但随着教会分裂,各派对圣事的认可并不相同,波斯教会就不接受婚礼、涂油礼、坚振礼为礼仪圣事。^④又如二十四书,实际只有希伯来圣经(内容相当于基督教的《旧约》)是24卷,基督教各派使用的新、旧约都不符合24卷之数,而承袭安提阿学统的波斯教会长期以来使用的《新约》与西方教会的更有明显出入。若仅从数字角度考虑,7、8、24也还具有佛教含义,倘若就此各执一端,问题就永无水落石出之日。所以也有学者从许多方面论证周至大秦寺就是佛寺,而此塔就是佛塔,^⑤但恰恰不谈数字意蕴问题。事实上很多文化都有数字命理学传统,因之对某一个数字的重视难免发生重叠。无论是镇江的七座寺,还是大秦寺的七层八棱二十四门户,单凭这些数字材料推断相关事物的文化属性和宗教属性,毕竟难以服人,总还需要更有特征的证据。

以上挂一漏万,指出国内当前景教研究中存在的几处明显问题,意在证明:景教研究如今已不再是单纯的语言和出土物研究,而是一项跨学科、跨地域、跨时间的综合性研究,研究者在欧亚基督教史和基督教思想方面的知识欠缺无疑会构成景教研究的瓶颈。笔者以中外文化交流史研究从业者的切身感受,深味该领域不仅担当着沟通不同文化的职责,其自身也迫切需要打破学科壁垒和拓展知识视阈。谨以此文与同行诸君共勉。

① Udo Becker, *The Continuum Encyclopedia of Symbols* (New York, London: Continuum, 1994) 266-267.

② 见李伯毅《唐代景教与大秦寺遗址》,刊《文博》1994年第4期,关英的《景教与大秦寺》第4页亦引,西安:三秦出版社,2005年。

③ Udo Becker, *The Continuum Encyclopedia of Symbols*, pp. 122, 94.

④ Ia Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, p. 145. 前引 Aziz S. Atiya 书(p. 296)则说他们也接受七件圣事,但又对其中几件的内涵不很清楚故而不很在意,Atiya的书把波斯教会定性为异端派别,倾向于以“不正统”的笔调描绘其教义和礼俗,而且关于圣事一节依据的是14世纪的文献。14世纪生活在欧亚大陆的基督徒其实属于好几个基督教派别的传教成果,他们的习俗未必与7世纪中叶以前的波斯教会完全匹配。

⑤ 林悟殊《懿陔大秦寺为唐代景寺质疑》,刊《世界宗教研究》2000年第4期。

Problematics and Reflection on the Research of Nestorian Church

WU Li-wei

(*School of Chinese Classics, Renmin University of China, Beijing 100872, China*)

Abstract: To many contemporary western scholars who study the history of early Christianity or the Christianity history in Asia, “Nestorian Church” is a wrong and misinterpreted title for the church developing in Persia for such a long time. However, most Chinese scholars who pay attention to the topic of Christianity in the Tang Dynasty, one of the focal points of the field of medieval Sino-western cultural relationship, still base their studies on the inaccurate or even completely wrong conceptions of the so-called “Nestorian Church” which were formed almost one hundred years ago. It’s a pity that they seem to have no interest on the new advancement of “other” disciplines. I think it is quite necessary for the researchers of Christianity in the Tang Dynasty to learn and absorb the achievement of the study on history of western Christianity and probably some other disciplines, because in contemporary context, the study of “Nestorian Church” is no longer a pure philology study based merely on the excavated literature, it is some kind of synthetic culture study and religious study combining a variety of knowledge. In this paper, the author tries to present and arouse the attention of the above mentioned problem according to the analysis of four mistaken statements being used to be followed by Chinese scholars, which could have been revised many years ago if referring to the achievement of other disciplines.

Key words: Christianity; Nestorian Church; Sino-western cultural relationship

[责任编辑 陈文彬]