

# 比较元代景教与天主教传播的异同<sup>\*</sup>

宗亦耘

---

元代传入中国的基督教有景教和罗马天主教两部分，它们在传播目的，传播方式，传播地域上都有不同，导致其传播效果也有很大不同：表现在经典文本翻译多少的不同，墓葬形式和墓碑铭风格的不同，文化领域传播程度的不同。通过比较，我们发现虽然罗马天主教在中国有一定程度的本土化，但景教表现的更丰富，更具有典型性。景教的本土化是其能在中国传播的一个很重要的因素，这种对中土文化的亲近和接受，导致了景教虽然没有天主教有组织的传教，但其传播范围与影响远远大于天主教。

关键词：比较异同 景教 天主教 本土化

作者：宗亦耘，1967年生，博士，上海图书馆历史文献中心副研究馆员。

---

元代传入中国的基督教有两部分：一为景教，一为罗马天主教。景教是唐代对传入中国的基督教聂斯脱里派的称谓，其代表人物是聂斯脱里（Nestorius，380—451）。聂斯脱里派观点在431年以弗所会议上受到批判，被视为“异端”，其信徒因遭镇压向东流亡，6世纪，传教活动进入中国唐朝，至11世纪，该教派势力扩展到西亚、南亚和东亚地区，一度成为当时规模和影响最大的基督教派。景教自唐代传入我国后，一度销声匿迹。至元代，景教仅在蒙古一些部落和西域回鹘部落传播，随着蒙古人的东进，景教再次进入中国内陆，活动主要集中在西北、北方少数民族地区、大都及东南沿海地区，主体是蒙古部落已有的景教团体和回鹘部落的景教团体。元代进入中土的天主教人员复杂，其来源主要有：一，随着蒙古军队西征接近欧洲腹地，引起了欧洲教会的恐慌，欧洲教会先后派多名传教士携带教皇的信件西来，或作为信史，或来传教。二由于商业贸易的发展，一些欧洲商人往来于亚欧之间。三由于蒙古军队的四次西征，一些欧洲人作为战俘被掳掠而来，如钦察、阿速、斡罗思等族（原为希腊正教徒，后改宗天主教）。这些因素都促成了欧洲天主教从不同的途径东来。元代把景教和罗马天主教两者合称为也里可温，也里可温又译也立乔，系蒙古音译（*erkegun*，有势者），意为“福分人”或“奉福音的人”。也里可温一语最早仅指基督教聂斯脱里派，蒙古西征，也以此词指罗马天主教。在同一时期，同一地区，而且是在具有不同文化渊源的地区，出现了历史上相隔甚远的两个基督教派，这在基督教传播史上是绝无仅有的。本文分几个方面对景教和天主教在中国传播过程中的不同与相同进行详细论述。

## 一、景教与天主教传播目的不同

蒙古建国前，景教已经在克烈部、乃蛮部和漠南汪古部中传播，有大量信奉者，是较早归顺

---

<sup>\*</sup> 本课题为上海师范大学重点学科“比较文学与世界文学”项目。

成吉思汗的部落。加之蒙元统治者实行宽松的宗教政策,一些景教徒在朝廷有较高职位。景教群体在蒙古宫廷中由于有庇佑,占据有利形势。他们有的身份高贵:克烈部王罕的父名忽儿察忽思·不亦鲁黑罕,忽儿察忽思(cyriacns)为基督教名的对音。王罕本人被13世纪以来的欧洲旅行家称为东方的“约翰长老”。《元史·后妃传》中的大汗之母唆鲁忽帖尼,她是成吉思汗幼子拖雷的正妻,生蒙哥、忽必烈、旭列兀、阿里不哥,就是克烈部王罕的侄女。《史集》说“尽管她是一个基督徒,”她仍然竭力促成穆罕默德教律的兴隆,向伊斯兰教伊玛目和洒黑们赐予大量施舍和慷慨馈赠。<sup>①</sup>13世纪东来的罗马传教士鲁布鲁克(约1215—1279)在他的游记中也记录了蒙哥的母亲在主显节进行仪式。<sup>②</sup>王罕次子畏忽有女儿托古思可敦,为拖雷之妻。拖雷死后,为旭列兀所娶。《多桑蒙古史》引《史集》说“妃,信奉基督教之怯列部人也,常庇其同教之人。旭列兀因之亦优待基督徒,当时基督徒在其国中建筑教堂不少,脱古思可敦斡耳朵门外常有教堂一所,时闻钟声。”<sup>③</sup>此处的基督徒应为景教徒。太宗窝阔台时期任为中书右丞相的镇海也是景教徒。

有的是蒙古皇室的姻亲:汪古部族中信奉景教的名门望族有阿剌兀思、赵氏、马氏、耶律氏四个家族。马可波罗一行于13世纪70年代进入今新疆境内向上都(今内蒙古正蓝旗东)行进途中,经过天德(今内蒙呼和浩特东白塔村),曾作如下记载:天德(TENDUE)是向东之一州,境内有环以墙垣之城村不少,主要之域名曰天德。隶属大汗,与长老约翰之一切隶属大汗者同。此州国王出于长老约翰之血统,名称阔里吉思(GEORGE),受地于大汗,然后受者非长老约翰旧据之全土,仅其一部分而已,然我应为君等言者,此长老约翰族之皆尚主,或要大汗之女,或尚皇族公主为妻。史载阿剌兀思子孛要合娶成吉思汗三女阿剌海别吉,孛要合长子君不花娶定宗贵由女叶里迷失公主,次子爱不花娶世祖忽必烈女月烈公主。<sup>④</sup>阔里吉思为该家族封王第六代继承者,天德为汪古高唐王——赵王封地。由于景教徒身居高位,他们很方便的为自己的团体服务,是处于有利位置。

罗马天主教东传则带有政治和商业目的:蒙元政府和西方天主教会的往来始自蒙古时期。13世纪蒙古军队开始了三次西征,征服了中亚大部分地区,曾一度挺进波兰和匈牙利,整个欧洲大为震动。西欧诸国急于刺探蒙古人的动向、军情、实力、作战韬略,制定抵御进犯的策略。欧洲很早就有传说,在蒙古贵族中有一些人信奉基督教,故此认为最好的办法是争取大汗信教,于是教皇委派帕朗嘉宾携致蒙古人的信,信中内容主要是劝蒙古大汗率臣民信奉天主教,并劝蒙古罢兵休战,不要和基督教国家为仇,屠杀无辜百姓。帕朗嘉宾在1246年朝见了蒙古大汗贵由,呈上了教皇给蒙古大汗的信,向定宗贵由宣讲天主教教义。帕朗嘉宾虽然没有完成教皇的使命,但他一路观察蒙古人和蒙古政权的特点等,为教皇提供信息。

1253年,法国圣方济各会士鲁布鲁克奉法兰西国王路易九世的秘密使命,携带信函从康士坦丁堡出发到钦察草原去见拔都之子撒里答,因为传说撒里答是基督徒,信函中是一些诚谕和友好之词。撒里答没有作出回复,而是把鲁布鲁克送去见他的父亲拔都,拔都又把他送去见蒙哥汗。鲁布鲁克把沿途所见所闻记录下来,成为《鲁布鲁克东游录》。包括以后的罗马天主教派遣蒙特戈维诺等人进入中国传教,都是带有归化蒙元政权的目的。也有非政治目的的往来:中世纪意大利著名旅行家马可波罗的父亲尼古拉和叔父玛窦充当了罗马天主教与中国元朝的中间人。波罗兄弟1260年到达和林,元世祖对他们热情款待,托他们带信给教皇,并“命教皇遣送熟知我

① 拉施特《史集》,北京,商务印书馆,1982年,第二卷236页。

② 耿昇、何高济译,《帕朗嘉宾蒙古行记 鲁布鲁克东行记》,北京,中华书局,271页。

③ 同上,下册,P134。

④ 冯承均《马可波罗行记》,中华书局,35页。

辈基督教律，通晓七种艺术者百人。此等人须知辩论，并用推论，对于偶像教徒及其他共语之人，明白证明基督教为最优之教，他教皆为伪教。如能证明此事，他（指大汗）同其所属臣民，将为基督教徒，并为教会之臣仆。此外并命他们将耶路撒冷救世主墓上之灯油携还。”<sup>①</sup> 1269 年波罗兄弟回到欧洲。当时，教皇克莱门（Clement）四世刚刚去世，他们只得先返回威尼斯并去“圣地”取得圣油，等待新选教皇。新教皇格列高利十世继位后立即召见并委托他们带复信给元世祖忽必烈。1271 年，波罗兄弟和 15 岁的马可波罗离开欧洲，1275 年夏到达上都，历时三年半。教皇指派多明我会修士二人同行，但未抵达中国。在大都，马可波罗受到世祖重用，他学说中国话，穿中国服，在中国任职 17 年。马可波罗于 1295 年返回故乡威尼斯。

景教与天主教传播的目的不同：景教由于历史原因，很早就在中土拥有自己的势力范围，而天主教是由于蒙古西征才被动传播，虽然它后来更为积极从事传播，但从结果看它规模远不如景教。

## 二、景教与天主教传播方式不同

景教的传播是随着景教徒的迁徙而传播的，他们有自己的传教士，据现存文献记录其团体性不是很强，更像是一些个体行为。罗马天主教则是相对独立的，他们维持着天主教的传统。

1936 年，法国人马丁在内蒙古四王子旗“王墓梁”陵园内发现元《耶律公神道碑》，盖山林据此残碑撰写《元‘耶律公神道碑’考》<sup>②</sup>。从碑文来看，碑的主人应是耶律子成，这个家族的祖先是西域帖里薛人，即回鹘人，西域的景教世家，在辽、金、元三代为“前古功臣，世禄之家”，“世族之贵盛者”，成吉思汗三女阿剌合别乞监国公主“闻子成贤，……遣使招至位下，授以官，辞不就”。耶律子成一生不曾为官，潜心传播景教，热衷于建十字寺，并主管当地也里可温，当时由赵王出资为其修建了一座富丽堂皇、规模宏大的十字寺。这是汪古部景教传教的方式。此外穆尔在记述拉班·扫马（Bar Sawma）和马可·扫马这两个著名的畏兀儿景教人物西到耶路撒冷朝圣的故事中介绍有：扫马的父亲昔班（Hsiban）是北京聂派教会的巡查使，他 30 岁时抛弃世俗生活入修院隐修 6 年，后来隐居于北京郊外的一个山洞里。马可生于东胜（今山西霍山），他的父亲是聂派副主教拜涅尔（bainiel），马可立志作僧人，他排除了多方阻挠，来到北京找到年长他 4 岁多的拉班·扫马，三年后，马可接受了聂斯脱里大主教的剪发礼，也成了修士。说明在元朝，景教还是有自己的较为规范的组织，有自己的步骤。但是类似文献记载极少。景教徒走到哪里，就把景教带到哪里。关于这种传教方式的记载，可以元代镇江为典型。镇江是江南重镇，也是元代聂斯脱里基督教盛行的地区。《至顺镇江志》中记载在镇江传教的关键人物是官迁至此的镇江路总管府副达鲁花赤的马薛里吉思。马薛里吉思原籍薛迷思贤，即今乌兹别克斯坦撒马尔罕，撒马尔罕是中亚著名的景教中心。马可波罗记录，马薛里吉思公务之余全力传播也里可温教，《大兴国寺记》提到他在杭州、镇江共建了 7 座十字寺。而且在云山寺和聚明山寺“二寺之下，创为也里可温义阡”，即也里可温墓地。马薛里吉思的传教活动得到元朝政府的高度赞扬。《大兴国寺记》记：此七寺实起于公之心。公忠君爱国，无以自见，而见之寺耳。完泽丞相谓公以好心建七寺奏闻。玺书护持，仍拨赐江南官田三十顷，又益置浙西民田三十四顷，为七寺常住。公在镇江五年，连兴土木之役，秋毫无扰于民。家之人口受戒者，悉为也里可温，迎礼佛国，马里哈昔牙，麻儿失理、河（疑为“阿”字之误，作者注）必思忽八，阐扬妙义，安奉经文，而七寺道场，始谓大备；且子孙流水住持。舍利八，世业也，谨不可费。条示训诫，为似续无穷计，益可见公之用心矣。

① 《马可波罗行记》，18 页。

② 盖山林，《中国北方草原地带的元代基督教遗址》，《世界宗教研究》1995 年。

从《大兴国寺记》笔者注意到：马薛里吉思的传教活动具有个人色彩和家族色彩，马薛里吉思任镇江路达鲁花赤五年，他对景教十分虔诚，舍己之宅建大兴国寺，“且敕子孙，流水住持”，发展家族力量传教。他或许意识到了本教应该取得周围汉人的理解，遂聘请镇江儒学教授梁相撰写《大兴国寺记》，有意扩大景教影响，说明马薛里吉思有在广大公众中宣传景教的想法。而且马薛里吉思在7个十字寺的突厥名上都加上汉文名，证明他还是注意到了景教需要和所居之地的文化相融合。马薛里吉思能以一己之力修建7所十字寺，这是与他及其它景教徒的努力分不开的，当然这和他们有上层统治者的庇护大有关系。但当马薛里吉思去位后，该教在当地很快就失去依恃，转入颓势。本处主要记录了一些矢志景教人士的传教和坚持。景教随着景教徒的迁徙而在中国各地四处传播的事实，典型的说明了景教传播的游动性和随意性，说明景教传播并不是十分具有组织性。同时景教的传播方式与其所处的社会地位息息相关。

罗马天主教则是通过不断的向元朝派遣传教士的方式传教，当然有些是应大汗邀约。在马可波罗一家的穿针引线下，1294年传教士约翰·孟特戈维诺到达大都（今天的北京），正式开始了罗马天主教在我国的传教活动。同年，他说服了原本信奉景教的汪古部高唐王阔里吉思改信天主教，政府对他的传教活动也表示承认。此后，孟特戈维诺在大都建立了3座教堂，并成功地为6000人施洗。1307年，他被教皇克莱蒙五世任命为天主教汗八里总主教区大主教，统理远东教务，直到1308年去世。在元朝政府的支持下，天主教的传教活动扩展到杭州、扬州、泉州等地，并在当地建立了教堂和修道院。

约翰·孟特戈维诺给教皇的两封信，介绍了他在大都的传教情况：

“余尝收养幼童一百五十人，其父母皆崇奉异端，幼童年龄，自七岁至十一岁不等。皆毫无教育，亦无信仰。余皆加洗礼，教之以希腊及拉丁文。《一百五十章之祈祷文》（Psal-  
ters）及《圣歌》（Hymnaries）三十首。因此收养诸童中，已有十一人知悉祭圣乐曲。余为之组织唱歌队。每逢星期日，则在寺中轮流服务。余莅堂或他往，诸童皆能不懈其职。《一百五十章之祈祷文》及各种文件，亦皆诸童缮写。唱歌时，皇帝陛下亦尝闻而乐之。祭圣时，余与诸童共同行礼。钟磬之声清亮。至礼毕乃止。歌曲皆由自编，仅以悦耳为限，因余无乐谱及音符书故也。”<sup>①</sup>

“一千三百零五年，余在大汗宫门前，又建新教堂一所。堂与大汗宫仅一街之隔耳。”该地由鲁喀龙哥人彼得出资购得，“嗣得各方善士友朋，慨然解囊相助，乃于圣方济各祭日竣工。厩舍、房屋厅庭及会堂，无不完备。会堂可坐二百人。教堂四周又有围墙环之。……城内居民以及他处之人，从未闻有教堂者，来见教堂屋宇奂新，红十字架高立屋顶。又闻余在室内唱歌，皆惊讶万分，不明何谓。当余等唱歌时，大汗陛下在宫内亦得闻之。”<sup>②</sup>约翰·孟特戈维诺在大都的传教事务进行的有声有色，他还注重宗教传播的方式方法，他首先从语言着手：“鞑靼人最普用之语言文字，余已通晓。《新约》及《一百五十章之祈祷文》，皆已译成其文。使人以最佳书法，缮写完毕矣。基督圣法，余用书写、颂读、口演三种方法同时并举，广事宣法。佐治王生时，尝约余将拉丁礼节全文译成方言，俾可在其境内行用。王生时，余尝在其教堂内，用拉丁仪节，举行祭奠。用地方语文颂读《圣经》及《创世纪》。”<sup>③</sup>“为便利教授生徒《新旧约》之故，余特绘制图像六幅。像后说明书，则用拉丁文、达尔西（Tarsic）及波斯三国文，俾可由任何一种文，得知其义也。”<sup>④</sup>

① 张星娘《中西交通史料汇编》第一册，中华书局，1977年，219-220页。

② 同上书，224-225页。

③ 同上书，222页。

④ 同上书，224页。

在语言问题上，约翰·蒙特哥维诺并没有拘泥于必须使用拉丁文作教会用语，这一措施便于天主教在蒙古人、波斯人、回鹘人中传播，我们由此也可知，元代曾出现过蒙古文的《圣经》。

1307年（元成宗大德十一年），罗马教皇任命约翰为汗八里总主教，统辖契丹、蛮子各处主教、高僧。同时又派主教7人，携带教皇诏书来华，7人中只有哲拉德、裴莱格林、安德鲁3人到达目的地，传教皇任命，3人以后相继为刺桐主教。1311年，教皇克莱孟五世复派拖玛斯、哲罗姆及佛罗伦斯市人彼得为主教，往远东佐助约翰，彼得后亦充泉州主教。约翰·蒙特哥维诺卒于1328年，教皇于1333年复派第二任汗八里主教尼古拉斯去中国，同行僧人20人，平民6人，但不知所往。马黎诺里约生于1290年意大利佛罗伦斯市一望族，曾充当小级僧人，奉使东方。

天主教还注重归化非天主教徒：元代东迁西域的阿速、钦察和斡罗思人是元代也里可温的一个重要来源，他们勇猛善战，在蒙古宫廷多作为皇家侍卫军，有着特权。鲁布鲁克称阿速人“按希腊的礼拜式，算是基督徒，使用希腊文字，有希腊教士，不过它不像希腊教徒那样是宗教分裂论者，因为不管什么人，他们尊敬一切基督徒”。<sup>①</sup>阿速军是元朝怯薛军中的劲旅，据佩里格林称，当时供职于元朝的阿速人达3万人，他们都是基督教徒。<sup>②</sup>约翰蒙特高维诺于至元三十年（1293）左右传入天主教。他前后约为6000人施行了洗礼，其中绝大多数是阿速人。蒙特高维诺的传教行动得到怯薛军中钦察、阿速、斡罗思将士们的支持，天主教成功归化了这部分人。天主教来到中国的传播有着不同于景教的方式，景教徒虽然有明确的传教目的，但多数情况下更为顺其自然。而天主教极富传教热情，表现在教皇多次派遣传教士东来传教，表现在主教约翰·蒙特哥维诺来到中国，建立教堂，成立唱诗班，把基督教《圣经》的部分内容改成波斯文、迭屑文，以扩大天主教的影响。这些系统的工作都收到很大成效：当时天主教设立了北京总教区和泉州教区，教徒发展到3万余人，开创了中世纪天主教在华的黄金时期。这种组织性强，目标明确的传教方式使我们联想到明清时期基督教传播的情景。注重传教的方式，目的是尽可能的传播天主教，这与景教只在某些民族中存在，而没有致力于普遍传播的特点是不同的。但是，实际情况是，景教的这种传教的无序与天主教传教的有序，在事实的结果上并没有相应的体现，这一点从二者传播区域范围的差异可以看出。

### 三、景教与天主教传播地域异同

13世纪时，驻于巴格达的聂斯脱里教本部教会，一度管辖从中亚到南中国沿海的25个教区，喀什为第十九教区，唐古特为二十四教区，北京为二十三教区，南中国为第十一教区。景教的传播完全是随着蒙古信教部落与政权的迁徙而变化，比如，蒙古时期主要在西域、北方地区，随着蒙古军的南下而散播到江南、东南沿海等地。《马可波罗游记》记录在喀什噶尔、撒马儿干、沙车、唐古忒、甘肃沙洲、肃州、额里折（凉州）、鄯州（今属西宁）、额里合牙（今属宁夏）、西夏国都城，又名唐兀，河西、蒙古阿拉善、天德、云南、镇江府、杭州等地都分布着聂斯脱里教徒。《至顺镇江志》中记“省并天下也里可温掌教司七十二所”，忽必烈在位时，景教在甘州、宁夏、天德、西安、大都等处设置主教区。而天主教在传入后设立了北京总教区和泉州教区，教徒发展到三万余人。

参照朱谦之先生在《中国景教》及《马可波罗游记》中对此记录，我们可以将景教徒、天主教徒及教堂分布列表如下：

① 《帕朗嘉宾蒙古行纪 鲁布鲁克东行记》，224页。

② 道森《出使蒙古记》北京，中国科学出版社，1983，271页。

景教徒、天主教徒及教堂分布表

地 区	景 教	天主教
直隶北京城	景教教堂数不可考 人数较多	天主教有教堂三所
直隶长芦镇	有堂一，教徒若干，派别不明（马可波罗卷二第六十章）	
山西大同	聂派主教驻地（据鲁布鲁克《游记》）	元成宗时有天主教堂一所，为高唐王阔里吉思所建
甘肃沙洲，今名敦煌	户口大半为偶像教徒，唯亦有聂斯脱利基督教徒（《马可波罗游记》卷一四十四章）教堂数不详	
甘肃肃州	人民半数为偶像教徒，半数为基督教徒，此处应指聂派教徒	
甘肃甘州	甘州“居民是偶像教徒、回教徒、及基督教徒。基督教徒在此城中有壮丽教堂三所”。 <sup>①</sup> 此处教堂应为景教堂。	
甘肃额里折，即凉州	《马可波罗游记》卷一第五十七章，其地有聂斯脱利基督教堂，数目不详	
甘肃鄯州，即今西宁	《马可波罗游记》卷一第五十七章，其地有聂斯脱利派教徒	
甘肃额里合牙，即今宁夏	其地亦有聂斯脱利教徒，有教堂数处，皆建筑华丽（《马可波罗游记》卷一第五十八章）	
外套，今鄂尔多斯北	黄河北岸诸地。金元间汪古部驻地，汪古三族高唐王阔里吉思，马祖常之族，赵世延三族皆为景教之家，	
喀什噶尔	喀什噶尔是一个景教中心，自九世纪至十四世纪凡五百年中，景教在此流传。《马可波罗行记》记可失合儿“此地有不少聂斯脱里派之基督教徒，有其本教教堂”。 <sup>②</sup>	
鸭儿看州	根据马可波罗的记载，这里的“居民遵守摩诃末教法，然亦有聂斯脱里同雅各派之基督教徒”。 <sup>③</sup>	雅各派之基督教徒”
哈密	叙利亚文史料却记载，哈密也曾有主教区之设，总主教马天合（Mar Dinha）于 1266 年任命约翰为哈密主教。 <sup>④</sup>	

① 《马可波罗游记》208 页。

② 《马可波罗行记》147 页。

③ 《马可波罗行记》，152 页。

④ 转引自上引周良霄文，周良霄《元和元以前的中国基督教》，载《元史论丛》第 1 辑，北京：中华书局，1981 年，151 页。

吐鲁番	马可波罗说 “畏兀儿为一大州，臣属大汗，首府称哈喇火州，治下村镇众多，居民为偶像教徒——基督徒常与偶像教徒通婚。” <sup>①</sup>	
乌鲁木齐	《长春真人西游记》谈到邱处机在乌鲁木齐东郊受到 “迭屑头目” 的迎接。“迭屑头目” 一词表明，这里景教徒还是比较多的，当地可能存在着某种有组织的景教团体。 <sup>②</sup>	
和田	13 世纪，乃蛮部长屈出律曾派兵进攻和田，并占领了该地，强迫当地穆斯林放弃伊斯兰教，要他们改信基督教或佛教。这对当地宗教信仰肯定会发生一些影响。近代中亚探险家格奈纳儿（Grenard）在和田地区发现一具基督教的铜十字架遗物。 <sup>③</sup> 或可以证明和田在当时也曾有过景教的流行	
库车	13 世纪的穆斯林作家卡兹维尼曾记载说，在托古斯古斯境内的龟兹（今库车）及其附近的拜城等地，有基督教徒在那里定居、生活。 <sup>④</sup> 这里的托古斯古斯即指新疆的回鹘。	
欣斤塔刺思州。	地望不祥，马可波罗说这里 “居民有三种，曰偶像教徒，曰回回教徒，曰若干聂斯脱里派之基督教徒”。 <sup>⑤</sup> 据田卫疆考证，欣斤塔刺思州，即汉文史籍之曲先、龟兹。 <sup>⑥</sup>	
东三省	元世祖时东三省为宗王乃颜封地，乃颜虽曾受洗礼为基督教徒，帅旗上有十字架以为标识” 乃颜既奉基督教，其部下亦必皆从其主。	
江苏扬州	聂斯脱利派教堂三所。	鄂多立克记扬州有圣方济各会小级僧人之教堂一所
江苏镇江	《马可波罗游记》卷二第七十三章，记此城有聂斯脱利派教堂二所，《大兴国寺记》记马薛里吉斯在此和杭州修建了七座教堂	
浙江杭州	《马可波罗游记》卷二第七十六章，记杭州聂斯脱利派教堂一所，《鄂多立克游记》第三十章记杭州有基督教徒，未言教堂数	

① 这段文字不见于冯承钧译《马可波罗行记》，陈开俊等译《马可波罗行记》（福建科学技术出版社，1981年）但见于缪勒与伯希和之英译本。见 Marco Polo, The Description of The World, TR. A. C. Moule and P. PELLLOT, London 1938, pp156 - 156。

② 伊朗志费尼著，何高济译《世界征服者史》上册，内蒙古人民出版社，1980年，73页。

③ 《马可波罗行记》，154页注文。

④ 转引自羽田亨著，耿世民译《西域文化史》新疆人民出版社，1984年，第61，73 - 74。

⑤ 冯承钧《马可波罗行记》，第197页

⑥ 田卫疆《蒙元时代维吾尔人的社会生活》，新疆美术摄影出版社，1995年，25 - 29页。

浙江温州	《元典章》卷三十三 “大德八年，江浙行省准中书省咨，礼部呈奉省判集贤院呈，江南诸路道教所呈，温州路有也里可温创立掌教司衙门，招手民户，充本教户计，及行将法篆先生诱化。”此节所云掌教司衙门必为主教或总主教驻节所。何必于温州立主教者，盖温州为元时通商七港之一，蕃人荟萃之地。	
福建泉州		泰定时，鄂多立克过泉州，记有下级僧人教堂二所，1326 年泉州主教安德鲁遗札，亦谓泉州当时有天主教堂二所。至正六年，马黎诺里过泉州，则记其地方有天主教堂三所。
云南省城	《马可波罗游记》卷二第四十八章，记云南户口亦有少许聂派教徒，未严明有否教堂。	

通过以上对比可以看出，元代景教徒无论在数量和生活区域来说都远远大于天主教教徒。我们可以说景教徒在元政权中相比天主教是树大根深，虽然它并不刻意把传教作为头等重要的事情来对待。因此天主教这样一个有组织的传教方式并没有对当时的文化、政治领域产生多大的影响，但是到明清，尤其是清末就完全不同了。

#### 四、景教和天主教传播效果不同

景教和天主教传播的主体受众不同。景教传教士和教徒本地化，比如马可扫马和他的父亲，或西域信教人群，比如马薛里吉斯。而天主教传教士主要是欧洲外籍人士，传授对象主要是中土人士。而且两个教派互为传播对象，两者有相同的地方，就是都不把汉族族群作为传教的重点。由于景教传播的地域远大于天主教，而且景教长期存在于中原文化的边缘，与东来的欧洲传教士对中国文化的隔膜不同，两者与中土文化的空间距离和心理距离不同，和中土文化的亲和力也不同。种种原因导致景教与天主教传播的效果不同。全面考察景教和天主教与中土文化的融合程度的不同，可以具体体现出这一点。

##### （一）《圣经》文本翻译异同

景教从现存资料所考只有叙利亚文，回鹘文，波斯文粟特文《圣经》经文的片段及基督教故事内容，我们目前不能确定元代景教徒是否拥有全文的《圣经》文本。而天主教则有蒙特戈维诺用蒙古文翻译的《圣经》文本。《圣经》文本的翻译是景教天主教本土化的一个表现。

##### （二）从墓葬形式和墓碑铭文的异同

景教与天主教在中土的表现保持了各自的一些传统和特质。但在中国都遇到了本土化问题。元代泉州是天主教传教区，同时也是景教南中国传教区。20 世纪，泉州学者吴文良先生在泉州发现了一批宗教遗物及遗迹，景教徒碑铭大约有 70 多方，这些石碑多数是元代景教徒的碑铭，碑上多刻有十字架、天使、莲花、云朵、华盖、幡幢、梅花，甚至有鸽子等图案。用汉语撰写的



碑文使用了佛家的大德、侍者长、居士，儒家的太孺、懿神、尊神等文字概念，有些还采用了中国古代二次合葬、以及祀祖的风俗。有些碑文用八思巴蒙古文字、叙利亚文、叙利亚字母拼写突厥语、回鹘文字，以及叙利亚字母拼写中亚一些地方的方言和中部亚洲方言，以及汉文，有些碑使用了西历、回鹘历和汉历等三种纪年方法。更为特殊的是同一墓顶石刻有基督教和伊斯兰教标志。这些石碑融合了不同文化、不同地域的特点，说明了景教作为一种宗教文化在中国经历了全新的诠释。其中有几块天主教墓碑，比如天主教安德鲁·佩鲁亚斯主教的拉丁文墓碑：碑面尖拱下浮雕两个有飘带的飞天，扶持着一个“圣物”，上面刻一朵莲花，在莲花上竖立一个十字架，碑面刻拉丁文。<sup>①</sup> 另一方古天主教徒海田拉丁文墓碑，是块残碑，据石刻形状判断，是一方须弥座式石墓正面的墓石，上有十字架。<sup>②</sup> 通过比较，这两块稀见的天主教徒与景教徒墓碑外观形式相比并没有明显的区别，但天主教墓碑使用的是拉丁文字，语言使用不同。由于景教徒墓碑数量更多，其表现出的对当地文化的吸取也更加多一些，本土化程度更高。

其二，纵观中国从西到东各地发现的景教徒墓碑铭文，我们也可以发现：阿力麻里的碑铭最为简单，只是用叙利亚语表明了墓主的身份，因为该地居民文化单纯，主体为游牧民族，受其他文化侵袭较少。内蒙古地区的碑铭就出现了以汉—回鹘—叙利亚三种语言的碑文，说明当地居民受多种文化的影响，汪古地区在历史上就受汉文化影响，墓主又是景教徒，而回鹘是汪古部落的主要民族，这些因素导致了内蒙古地区基督教碑铭的使用语言的复杂化，所以墓碑出现了汉、回鹘、叙利亚语共存的现象。这种三种语言共存的现象在泉州也曾出现，泉州还出现过八思巴文和汉文、及单纯汉文碑铭这些情况。泉州地区本就是一个多元文化交融汇合之地，泉州不少景教徒本就是内迁的回鹘人，所以泉州的景教徒碑铭就显得更加兼容并包。

### （三）在文化领域的传播程度不同

在与汉文化的融合上，以元代景教徒为甚，他们仰慕华夏文化，并努力学习之。陈垣在《元西域人华化考》中列举了不少。我们试予以摘要综述：

基督教世家之儒学：马祖常生于景教世家，但其以儒学、诗文著称于世。马祖常“以日碑、羌氏自拟，以夷狄进于中国自慰，以得受孔道陶化为幸，以努力攀跻孔阶自矢，磊磊光明，莫有伦比。而朋辈中之称道之者，亦辄不忘其所自，而竭力揄扬之”<sup>③</sup>。《马公神道碑》云“我曾祖尚书世非出于中国，而学问文献，过于邹鲁之士，俾其子孙百年之间，革其旧俗。”<sup>④</sup> 马氏一家马润、马祖常，马世德都好中国诗，苏天爵称马祖常的《石田集》“接武隋唐，上追汉魏，后生争慕效之，文章为之一变。”<sup>⑤</sup> 而至今传有西域文人诗文专集的，只有马祖常、余阙两家。

传有文章的景教徒有赵世延，元史一八零《世延传》称“世延为文章，波澜浩瀚，一根与理”<sup>⑥</sup> 惜存者不多。前文述及的高唐王阔里吉思既信景教，后在约翰·蒙特戈惟诺的劝导下改宗天主教，而且他又好儒术。陈垣引《元史》本传“阔里吉思性勇毅，习武事，尤笃于儒术，筑万卷堂于私第，日与诸儒讨论经史，性理阴阳术数，靡不该贯。”<sup>⑦</sup> 元代美术群雄中也有也里可温的身影 《元史》一九五《忠义传》：“康里不花，字普修，也里可温人。官至海北廉访使。笃志坟籍，至于百氏数术，无不研览。书宗二王。”“哈喇，字元素，也里可温人。登进士第，官至中政院使。能文辞，书宗夔正斋。”<sup>⑧</sup>

① 吴文良原著、吴幼雄增订《泉州宗教石刻》，科学出版社，2005年，第373页。

② 同上书，第377页。

③④ 陈垣《元西域人华化考》上海古籍出版社，2000年，第21页。

⑤ 同上，第66页。

⑥ 宋濂《元史》，中华书局，一八〇。

⑦ 宋濂《元史》本传。

⑧ 陈垣《元西域人华化考》上海古籍出版社，2000年，第86—87页。

马祖常之高祖马庆祥,是基督教世家(见《儒学篇》)。马庆祥没后,金人为立像汴京褒忠庙,岁时致祭。<sup>①</sup>马祖常《石田集》有《陪可用中议祠星于天宝宫》诗,薛汉《宗海集》又有《送马少卿伯庸南祀嵩恒淮读》诗,固绝非基督教世家所宜有矣。<sup>②</sup>元代景教徒在文化领域的华化现象是他们本土化的最有力的证据。

#### (四) 景教徒在回鹘和蒙古部落中的生活

虽然天主教与景教都有本土化的倾向,但是由于景教在中国境内传播的时间更加长远,在它存在的蒙古部落和回鹘部落,其受当地文化的影响也十分明显。

鲁布鲁克描绘了景教与天主教不同之处:据 William of Rubruk(鲁布鲁克)说,由于回鹘景教杂糅了地方特点,形式上发生了许多变迁,以致他很难辨别回鹘人中的景教徒。他在写到回鹘景教徒时如是说:他们可以说形成一个与众不同的教派。他们都向北礼拜,合掌跪在地上磕头,把额头放在掌上。其结果是,这些地方的聂斯脱里决不在祈祷时合掌。而是在祈祷时把手伸向胸前。<sup>③</sup>我们通过这些描述,可以看出当地的景教徒受伊斯兰教、佛教影响。这是景教因传播地区的不同而发生与其他宗教混杂的情况。

在新疆发现的宋元时期回鹘景教的一些变迁也可以说明这个问题:西北地区传播的景教就受到当地流传的拜火教、佛教的影响。《巫师的崇拜》回鹘文残卷与《圣经》两者并不完全相同,原本译成回鹘文时,加进了祆教的内容,说明了两个宗教当时在回鹘人中的某种融合现象。近年出土的敦煌莫高窟北区 B53 窟第 14 件遗物是一篇元代叙利亚文《诗篇》,在这篇叙利亚经文的后面附有回鹘文译文:三宝为何物?细听如是说,莫当男女奴,勿对静思疏忽,莫要寻求救渡!法奴之外是福禄,尽在努力之外。深感忐忑畏惧,功德之举有效力,前世善举在言语里。我为恶行而烦恼。持久的善妙,人世间难得到。少许的功德也有神效,《八千颂般若经》有业报,万事万物有法道。<sup>④</sup>在景教经文中附注佛教经文,说明当时信仰景教的人同时也关注其他宗教。

吐鲁番出土的《圣乔治殉难记》也有回鹘语译本留存,现存残卷一叶,藏于柏林。描述圣乔治于受刑前作祈祷时,多出了以下内容:如有所需,只要呼唤圣乔治的名字(阿斯姆森《伊斯兰教真正兴起前中亚粟特语和回鹘-突厥语的基督教文献》,第 22 页。)就能有求必应,显然是受佛教的影响。1905 年至 1907 年德国第三次“吐鲁番探险队”于吐鲁番获得的用叙利亚文拼写的突厥语景教文献中,有一件回鹘文和叙利亚文抄写的祈祷文,手书在末尾的题记中,发愿将其功德回向另外一个人。这种功德回向思想又可见于其他一些文献,如在一件景教文献尾题中,景教徒施主提出把诵经的功德回向王室。其做法颇类佛教,当为回鹘景教受佛教影响所致。

由于各种宗教相互影响、渗透,元代回鹘人中的景教在教义和形式上已有嬗变。一些西方学者发现中亚地区出土的《诗篇》数量颇多,其中一个原因是,这些《诗篇》被视为咒语。当西方基督教的代表 William of Rubruk(鲁布鲁克)于 13 世纪中叶到达蒙古统治下的中亚时,他看到萨满教中流行的蒿草卜仪式上,人们所念的咒语竟是《诗篇》。<sup>⑤</sup>景教的信仰者生活在萨满教占主导地位的宗教氛围之中,也要适应大环境才能生存。

此外,《鲁不鲁克东游记》记录了景教在民间发生的变化“远至契丹,在他们当中有被视作异族的聂斯脱里和撒拉逊。在契丹有十五个城镇中居住着聂斯脱里教徒。他们在称作西安的城市里有

① 陈垣《元西域人华化考》上海古籍出版社,2000 年,第 116 页。

② 同上,第 117 页。

③ 耿昇、何高济译《帕朗嘉宾蒙古行纪 鲁布鲁克东行纪》中华书局 2002。第 248-249 页。

④ 牛汝极《莫高窟北区发现的叙利亚文景教-回鹘文佛教双语写本再研究》《敦煌研究》2002 年第 2 期,第 58-59 页。

⑤ 转引 wolfgang hage, *religiose toleranz in der nestorianischen asienmission in Glaube und toleranz*, 1982, 第 106 页。

一个主教区。……那里的聂斯脱里教徒什么都不懂，他们作祷告，有叙利亚文的圣书，但他们不懂语言，因此他们唱圣诗就跟我们僧侣不懂法语一样。他们完全堕落了。首先，他们是高利贷者和酒鬼，有些人住在鞑靼人当中，甚至像鞑靼人那样娶好些老婆。他们进入教堂时和撒拉逊人一样洗下身，在礼拜五吃肉，按撒拉逊人的方式在那里过节。主教难得访问这些地方，差不多五十年仅一次。当他访问时，他们就把所有的男孩，哪怕摇篮中的婴儿，都指定为教士，因此他们的男人几乎全是教士。然后他们结婚，那是违背祖宗法规的，而且他们是重婚者，因为当头一个老婆死时，这些教士又另娶一个。他们都是售卖僧职者，因为他们不免费新圣餐礼。他们为老婆孩子操劳，因而一心发财，不顾信仰。这样，那些教训蒙古贵人子弟的，尽管教的是福音书和教义，因他们的生活肮脏和贪婪，反使子弟们背离了基督的信仰。<sup>①</sup>这是当时的天主教徒对景教徒的评价。

元代景教徒在回鹘地区和蒙古部落的传播，也吸收了当地回鹘和蒙古人的习俗与文化，这是景教因时而异、因地制宜的灵活性的体现，这种灵活性在景教在中土的传播中一以贯之。

## 五、结 论

元代景教与天主教在中土传播的目的、方式、以及与本土文化的融合方面的诸多不同，导致了两者有鲜明的差异：天主教的传播形式与明清天主教传播的方式更接近，比如《圣经》的翻译，建教堂，成立唱诗班，相对严谨的遵守教义教规。但由于天主教在元代完全是一个外来的宗教，之前它与中土没有任何联系，它虽然采取了上层传教的捷径，其影响毕竟是比较小的，这从它的人数3万教徒和只有两个教区可以看出。但作为天主教进入中国的先驱，这已是很大的成就了。这种传教的方式在明清以后得到继承，取得的成效造成了西方文化全面进入中土。景教与天主教则有不同，作为基督教旧教之异端，景教在唐代其传入中国后就与中国思想混合，受道教、佛教及儒家伦理思想的影响，到元代依然延续了这个特点并推而广之：本文论及的在蒙古和回鹘部落景教对当地文化的吸收，尤其是到中国内陆后在文化上受汉文化的熏陶，一部分文人接受了当时先进的汉文化，而且在泉州的墓葬文化上体现出了多元文化并存的特点。这些特点形成了非佛、非景、非伊，而又同时包含这些不同文化因素的一种中国地区独有的景教文化，体现出与其本土不同的面目。景教徒的本土化是景教能在中国传播的一个很重要的因素，这种对中土文化的亲近和接受，导致了景教虽然没有天主教有组织的传教，但其传播范围仍远远大于天主教。

如何看待元代这种本土化了的景教？这取决于我们是否以一种更加开放和包容的态度看待之。英国神学家约翰·麦奎利（John Macquarrie）在其著作《基督教神学原理》中说，“承认文化的因素，也就等于承认没有任何终极的神学。神学的工作需要反复进行，因为它的论述是受到文化制约的，所以当文化模式发生改变时，它也就需要重新诠释了”<sup>②</sup>。麦奎利是在论述神学的变迁受时代的变迁的影响时讲到以上话语。景教由于时空的改变，接受了中土部分文化，在中国出现了很多本土化的迹象，虽然它只是在少数人群中的传播，但它典型的涉及到了在不同的文化环境中一种新的外来文化如何生存与发展的诸多问题。研究景教在元代的发展与变化在中国基督教传播史上是十分有意义的。

我们研究元代景教与天主教传播的两种宝贵的经历：景教传播的灵活性与本土化，天主教传播的组织性与严谨性，这两种特点在明清时期天主教及新教的传播中都得到了放大，也都引起了争议。也许至今也还是能够引起争议的话题之一。

（责任编辑：袁朝晖）

① 《帕朗嘉宾蒙古行纪·鲁布鲁克东行纪》，第255页。

② John Macquarrie（约翰·麦奎利），《基督教神学原理》上海三联书店，2007年，第12页。