



HAL
open science

唐代景教漢語文獻作者和受眾的多元性
Alexis Balmont

► **To cite this version:**

Alexis Balmont. 唐代景教 文 作者和受 的多元性. *International Journal of Catholic Studies*, 2025, 16, pp.1-16. <10.30239/IJCS.202506_(16).0001>. <hal-05271407>

HAL Id: hal-05271407

<https://hal.science/hal-05271407v1>

Submitted on 22 Sep 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC0 1.0 - Universal - International License

唐代景教漢語文獻作者和受眾的多元性

鮑樂民 (Alexis BALMONT)

概要

伯好郎 (Peter Saeki) 和阿克·穆爾 (Arthur Moule) 提出的「阿羅本文本」與「景淨文本」二分法，預設現存唐代漢語景教文獻的作者與受眾都是文化背景一致，神學觀點彼此沿襲的基督徒群體。《尊經》所載的阿羅本入華事蹟說明他可能並未參與景教文獻的漢譯，阿羅本可能是薩珊波斯派出的外交使者，其真實身分在經過《景教碑》的改寫後已演變為傳教者。《一神論》和《序聽迷詩所經》面向的受眾可能是熟悉粟特語 (Sogdian) 的群體，其創作者應並非進入唐代長安的阿羅本。結合七至八世紀的入華基督徒由粟特人、薩珊波斯人 (Persians) 和吐火羅人 (Tocharians/Bactrians) 等多元族群構成的歷史文化背景，《序聽迷詩所經》和《一神論》中的神學觀點與其他漢語景教文獻相比更為多元化，說明漢語景教文獻的作者和受眾並非同一的族群與文化背景。

關鍵詞：《一神論》、《序聽迷詩所經》、多元性、阿羅本、漢語景教文獻

鮑樂民，巴黎文理大學 (PSL University) 法國高等研究實踐學院 (École pratique des hautes études) 與宗座額我略大學東方學院 (Pontifical Oriental Institute) 聯合博士，香港中文大學天主教研究中心研究員，曾在北京大學歷史學系做訪問學者。

Diversity of Authors and Addressees of Chinese Christian Texts from the Tang Period

Alexis BALMONT

Abstract

In their reception of the Chinese Christian documents from the Tang period, Peter Saeki and Arthur Moule put forth a distinction between the *Aluoben documents* and the *Jingjing documents*, assuming that the authors of these texts shared the same cultural background, held similar theological opinions and belonged to a single Christian community. However, the account of *Zunjing* about Alunogen's arrival in China shows that he might not have been involved in translating the Jingjiao texts into Chinese. In contrast with Peter Saeki and Arthur Moule's view, it seems reasonable to posit that Aluoben might have been a diplomatic emissary of the Persian Sassanid Empire and that the author of the Xi'an stele subsequently emphasized his identity as a missionary. Given that *Yishenlun* and *Xuting Mishisuo jing* were addressed to an audience with an understanding of the Sogdian language, it seems implausible that these two texts were composed by Aluoben in Chang'an and intended for court officials. Furthermore, it is evident that the Christians who emigrated to China in the 7th and 8th centuries were of Sogdian, Persian, and Bactrian origins, and therefore had a diverse range of historical and cultural backgrounds. In addition, an

Alexis BALMONT holds a joint PhD in Oriental Studies from the École Pratique des Hautes Études (EPHE) at Paris Sciences et Lettres (PSL) University and the Pontifical Oriental Institute. He is currently a Research Associate at the Centre for Catholic Studies of the Chinese University of Hong Kong, having previously been a Visiting Scholar in the Department of History at Peking University.

examination of the theological opinions expressed in *Yishenlun* and *Xuting Mishisuo jing* in comparison to those found in other Jingjiao texts reveals notable divergences. These elements rather suggest that the authors and intended addressees of the Chinese Christian texts were part of disparate groups with distinct cultural backgrounds and theological features.

Keywords: *Yishenlun*, *Xuting Mishisuo jing*, diversity, Aluoben, Jingjiao Chinese documents

前言

在佐伯好郎和穆爾完成關於唐代漢語景教文獻的先行研究以後¹，多數學者都預設入華景教徒的社群具有延續性，其文化背景一致，神學觀點彼此繼承²。根據佐伯好郎和穆爾的研究，入華景教徒所創作的漢語景教文獻可劃分為兩個階段：一是撰成於七世紀的《一神論》和《序聽迷詩所經》，被稱為「阿羅本文本」；二是撰成於八至九世紀的《大秦景教流行中國碑》（下稱《景教碑》）、《大秦景教宣元本經》、《志玄安樂經》、《景教三威蒙度讚》和《尊經》，被稱為「景淨文

¹ Arthur MOULE, *Christians in China Before the Year 1550* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930); 佐伯好郎, 《景教の研究》(東京: 東方文化學院東京研究所, 1935); Peter SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo: The Academy of Oriental Culture, Tokyo Institute, 1951).

² 龔天民, 《唐朝基督教之研究》(香港: 基督教福橋出版社, 1960); 羅香林, 《唐元代之景教》(香港: 中國學社, 1966); 張奉箴, 《福音流傳中國史略》(台北: 輔仁大學出版社, 1970); 江文漢, 《中國古代基督教及開封猶太人(景教、元朝的也里可溫、中國的猶太人)》(上海: 知識出版社, 1982); 翁紹軍, 《漢語景教文典詮釋》(香港: 漢語基督教文化研究所, 1995); Pénélope RIBOUD, “Tang,” in Nicolas STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China* (1: 635–1800) (Leiden: Brill, 2000), p. 1–42; Li TANG, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002); Matteo NICOLINI-ZANI, *La via radiosa per l’Oriente: I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli vii-ix)* (Bose: Edizioni Qiqajon, 2006); 林悟殊, 《敦煌文書與夷教研究》(上海: 上海古籍出版社, 2011); 吳昶興, 《真常之道: 唐代基督教歷史與文獻研究》(台北: 橄欖出版, 2015); 王蘭平, 《唐代敦煌漢文景教寫經研究》(北京: 民族出版社, 2016); Victor Manuel AGUILAR-SANCHEZ, *Corpus Nestorianum Sinicum: “Thus Have I Heard on the Listening of Mishihe (the Messiah)” 序聽迷詩所經 and “Discourse on the One-God” 一神論: A theological approach with a proposed reading structure and translation* (Rome: Gregorian Press, 2021); Matteo NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East: Texts and History of the First Encounter of Christianity with China* (Oxford: Oxford University Press, 2022); Glen THOMPSON, *Jingjiao: The Earliest Christian Church in China* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2024).

本」。這七種經文的作者被認為屬於同一個入華景教徒群體，而不同文獻之間存在風格與觀點的差異，則是因為景教徒在不同時期受到中國文化影響的程度不同。如穆爾討論《序聽迷詩所經》時說：

經文風格特殊，許多地方使譯者迷惑不解，而且有許多錯字。這使羽田教授有理由推測，這是一個外國人的作品，此人對中文無深刻研究，他用來抄寫經文的中國助手也未受過教育。³

佐伯好郎和穆爾認為這說明撰寫經文的阿羅本對於中國文化和宗教的認識依然有限。相比之下，到了景淨生活時期，景教徒進一步融入了中國社會，故「景淨文本」不僅語言更為準確，而且對中國文化和宗教內涵的理解也更為深入。由此，將兩個階段的漢語景教文獻進行比較，既能揭示入華景教徒神學觀點的演變，也反映出中國文化對外來基督宗教信仰表達的影響。佐伯好郎和穆爾的以上觀點成為了二十世紀漢語景教文獻研究的主流認識。

本文從三個角度出發，對以上主流認識加以重審：（一）最新的學術成果已對佐伯好郎和穆爾的觀點有所反思；（二）中國的敘利亞基督徒的文化和社群呈現出多元化的特徵；（三）七種漢語景教文獻所體現的神學觀點彼此有所不同。

一、對既有觀點的反思

佐伯好郎和穆爾的觀點主要基於對《景教碑》文本的解讀，尤其是碑文第10-11行：

大秦國有上德曰阿羅本。占青雲而載真經。望風律以馳艱險，貞觀九祀至於長安。帝使宰臣房公玄齡總仗西郊，賓迎入內。翻經書殿，問道禁闈。深知正真，特令傳授。

³ 阿克·穆爾 (Arthur Moule) 著，郝鎮華譯，《一五五〇年前的中國基督教史》（北京：中華書局，1984），頁65。

佐伯好郎認為這段記載證明景教經典是在635年至641年間首次被譯為漢文，並促成唐廷正式承認景教的合法地位⁴。因此，《序聽迷詩所經》是景教徒為了向唐廷官員介紹教義而用漢語撰寫的文獻。與《序聽迷詩所經》相比，《一神論》的細節更為豐富，所表達的教義內涵和神學底蘊更為深厚。因此，其創作時間雖比《序聽迷詩所經》略晚，但應同樣出自阿羅本之手⁵。

近年來的研究成果已對以上觀點提出了根本性的挑戰。林悟殊認為，與五種「景淨文本」相比，《序聽迷詩所經》和《一神論》的風格較為特殊，且前者使用不雅的「移鼠」譯寫耶穌，後者多有文字錯漏和文不對題的現象，可能是現代偽造者以古本內容重新謄抄而成⁶。榮新江進一步指出《序聽迷詩所經》和《一神論》中的專有名詞沒有使用與五種「景淨文本」和漢語摩尼教文獻彼此統一的稱法，不具有唐朝官定宗教文本的特徵，故這兩篇經文的真實性存疑⁷。孫建強證明了佐伯好郎和穆爾所作推論的依據不足，同時指出《序聽迷詩所經》和《一神論》未被列入《尊經》，如果它們確實是被入華景教教團認可的譯本，即使艱澀難懂，也應見於《尊經》的經目中⁸。

除以上三位學者列出的證據外，還可補充一個此前尚未指出的細節，即《尊經》中並沒有明確提到貞觀年間阿羅本率領的使團曾進行了基督宗教文獻的漢譯；阿羅本使團可能只是簡單地呈報和介紹了基督宗教。《尊經》第19–22行說：

⁴ Peter SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, p. 116.

⁵ *Ibid.*, p. 115–117.

⁶ 林悟殊，〈富岡謙藏氏藏景教《一神論》真偽存疑〉，《唐研究》第6卷（北京：北京大學出版社，2000），頁67–86。

⁷ 榮新江，〈敦煌景教文獻寫本的真與偽〉，載於張小貴、王媛媛、殷小平合編，《三夷教研究：林悟殊先生古稀紀念論文集》（蘭州：蘭州大學出版社，2014），頁280–289。

⁸ Jianqiang SUN, “The Earliest Statements of Christian Faith in China? A Critique of the Conventional Chronology of the Messiah Sutra and on One God,” in *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, Vol. 18, No. 2 (2022), p. 133–152.

唐太宗皇帝貞觀九年，西域大德僧阿羅本屆於中夏，並奏上本音。房玄齡、魏徵宣譯奏言。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。

按此記載，阿羅本覲見時由房玄齡和魏徵「宣譯（者）奏言」。其後《尊經》的敘述從時間線上即跳躍到了活躍於八世紀的景淨，稱其完成了部分景教文獻的漢譯。按阿羅本與景淨活動的時間相差近一世紀，這並不能說明阿羅本曾參與了翻譯活動。由此，《景教碑》與《尊經》所記述的阿羅本出使中國的活動呈現出兩個不同的版本。事實上，佐伯好郎和穆爾已對《景教碑》碑文中所言景教傳播史的歷史真實性有所批判，在安史之亂結束幾十年後的複雜社會背景下，《景教碑》的樹立可能是一種政治宣傳手段，景教徒希望以此獲得統治者的好感⁹。

《景教碑》所述景教傳播史中的許多細節很可能與歷史事實有所出入，如碑文第16行稱「寺滿百城」，可能是暗指高宗乾封元年（666年）時「天下諸州別置一觀一寺」¹⁰。但這一表述較為含糊，且當時在各州設立景教教堂的制度空間也十分有限。又如《景教碑》第12行引錄的貞觀十二年（638年）詔令稱「大秦國大德阿羅本，遠將經像，來獻上京」。《景教碑》的作者強調向唐廷進獻「經像」，可能是試圖從修辭上拉近阿羅本與玄奘等佛教高僧的距離¹¹。貞觀十九年（645年）春

⁹ Max DEEG, "The rhetoric of antiquity: politico-religious propaganda in the Nestorian stele of Chang' an," in *Journal for Late Antique Religion and Culture*, Vol. 1 (2007), p. 17–30; Chiara TOMMASI, "La via non ha un nome immutabile, il santo non ha un' apparenza immutabile": Echi letterari nella stele cristiana di Xi' an, tra diplomazia e propaganda," in Sergio BOTTA, Marianna FERRARA and Alessandro SAGGIORIO (eds.), *La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi: Atti del Convegno della Società Italiana di Storia delle Religioni*, Roma, Sapienza, 8–9 aprile 2016 (Morcelliana: Quaderni di Smsr, 2017), p. 645–669.

¹⁰ 王欽若等編，周勣初等校訂，《冊府元龜》卷51〈帝王部·崇釋氏〉（南京：鳳凰出版社，2006），頁544。

¹¹ 聶志軍已經提出了這個想法，參閱聶志軍，《唐代景教獻詞語研究》（廣東：中山大學博士論文，2009）。

正月玄奘歸國時，「送經像於弘福寺，人皆欣踊，各競莊嚴」¹²。後文則進一步列出玄奘從印度帶回的珍貴佛典與造像的名目。而《景教碑》中的阿羅本也一如玄奘那樣攜來「經像」，並如同玄奘等眾多佛教高僧一樣，奉唐朝皇帝之命進行了譯經活動。此外，《景教碑》和《尊經》所載阿羅本入華事蹟尚有另一共同之處，即宰相房玄齡（579–648年）所起到的作用。《尊經》稱房玄齡請譯者翻譯了阿羅本的呈報，並向太宗進奏。《景教碑》則稱太宗命房玄齡至西郊親迎阿羅本。值得注意的是，玄奘入長安之事，也是太宗命房玄齡負責，但房玄齡並未親迎，而是派侯莫陳實等三人奉迎¹³。由此可見，《景教碑》稱房玄齡「親迎」，可能存在誇大的因素。但從《尊經》來看，阿羅本和玄奘入朝之事均由重臣房玄齡負責的細節彼此相似，這也為八世紀的《景教碑》以修辭拉近二人的距離提供了發揮的空間。

《尊經》中所載阿羅本入華事蹟的版本可能更接近歷史事實。敘利亞基督教在七世紀初傳入中國之時，可能只是被簡單地介紹給了唐朝皇帝。或許是出於外交的考量，唐廷允許入華基督徒在中國境內信奉其教，而敘利亞東方禮教會可能在其中起到了推進作用。富安敦 (Antonino Forte) 指出以下三點。

- 1、若沒有與薩珊波斯的政治交往，唐廷不會允許來自西域的基督徒在境內建立基督教堂；阿羅本若是一位獨自前來唐朝的傳教士，不太可能說服唐廷作出這樣的決定。
- 2、唐朝境內的景教教堂起初被稱為「波斯寺」，若薩珊波斯沒有成為東方教會的大本營，入華基督徒應不會承認並使用「波斯寺」這一名稱。
- 3、阿羅本在唐廷所受到的接待規格非比尋常，他應該不只是一位不為人知的普通的外國傳教士¹⁴。

¹² 慧立、彥棕著，《大慈恩寺三藏法師傳》卷6（北京：中華書局，2000），頁126。

¹³ 同上，頁126。

¹⁴ Antonino FORTE, “The Edict of 638 Allowing the Diffusion of Christianity in

若忽略《景教碑》的敘述存在誇大的因素，則阿羅本的身分很可能是外交大使¹⁵。

可見，《景教碑》的作者很可能出於爭取唐廷的庇護和維繫教會生存的目的，對敘事進行了調整，將阿羅本出使中國這一外交和政治性質的活動描寫為傳教活動，阿羅本所承擔的不再是建立外交關係的任務，而是將基督宗教經典獻給唐朝皇帝的神聖使命。至於在時代更晚的《尊經》中，阿羅本入華的原本目的則已被傳教使命的敘述所替代。

此外，譚大衛指出《一神論》中不標準的文字書寫方式和語法現象也見於吐魯番文書¹⁶。除譚大衛的解釋外，筆者認為《一神論》和《序聽迷詩所經》所面向的受眾可能並不是唐朝官員，這表現在以下幾個方面。

- 1、經文將不信教者描述為偶像崇拜者，並批評了來自中亞的拜火教習俗，如《一神論》第362–363行稱「亦有波斯少許人被迷惑，行與惡魔鬼等，所作泥塑形像禮拜者」。《序聽迷詩所經》第48–50行則將偶像崇拜者描述為「將金造象、銀神像及銅像，並灑神像及木神像，更作眾諸畜產」。這類描述符合關於中亞拜火教習俗的記載¹⁷。

China,” in Antonino FORTE (ed.), *L’inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou* (Paris: Collège de France, 1996), p. 359–367.

¹⁵ Francis DRAKE, “Mohammedanism in the T’ang Dynasty,” in *Monumenta Serica*, Vol. 8 (1943), p. 5–7; Glen THOMPSON, “Was Aluoben a missionary?,” in Li TANG and Dietmar WINKLER (eds.), *Hidden Treasures and Cultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia* (Wien: Lit Verlag, 2009), p. 267–278; Daniel YEUNG, “The Multiple Identities of the Nestorian Monk Mar Alophen: A Discussion on Diplomacy and Politics,” in *Yearbook of Chinese Theology 2018* (2019), p. 37–49.

¹⁶ David TAM, “From here to Persia: The Place of Authorship of the Ancient Chinese Manuscript Yishen Lun (Discourse on God),” in *Journal of Chinese Theology*, Vol. 8 (2022), p. 27.

¹⁷ Abū al-Qāsim Ibn HAWQAL (Ibn Al-Nadim), *Kitāb sūrat al-Arḍ* ارض صورة كتاب (Leiden: Brill, 2014), p. 492; Michael SHENKAR, *Intangible Spirits and Graven*

- 2、經文面向的受眾來自社會底層，如《一神論》第372–373行有向聽眾呼籲的語句：「不是聖主、國王，能自作富貴種性人中選弟子。所以於貧賤無力小人中選取，是彌師訶情願法，所是汝許語！」
- 3、經文面向的受眾能夠理解中亞神靈的粟特語名稱的漢語音寫，如《一神論》第193–194行提及：「然其下處惡中，最大號名參怒。」「參怒」，中古漢語發音為 *tsham-nuə*，是粟特語詞彙 *Šmnw* 的音譯，意為邪惡之靈、惡神等¹⁸。由此可見，《一神論》所面向的受眾應是熟悉粟特語的群體，他們更可能是來自中亞或西域地區的胡商，而非唐廷的漢人官員。

以上論據挑戰了「阿羅本文本」的傳統觀點，也不足以證明《一神論》和《序聽迷詩所經》出自近代偽造者¹⁹。《一神論》中使用了惡魔的粟特語名稱，說明經文中至少有部分內容源自唐代。而 *Šmnw* 這一粟特語詞彙的解讀是在1912年由德國學者繆勒 (Friedrich Müller) 首次提出²⁰，二十世紀的中國偽造者應不太可能知道這一粟特語詞彙，並將其寫入於1917年出售的寫本中。

以上因素都表明，《一神論》和《序聽迷詩所經》兩種漢語景教文獻很可能並非在唐代長安編撰而成，這與佐伯好郎和穆爾的看法相悖。

Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World (Leiden: Brill, 2014), p. 47–174; Étienne de la VAISSIÈRE, *Asie centrale 300–850: Des routes et des royaumes* (Paris: Les Belles Lettres, 2024), p. 342–356.

¹⁸ Hidemi TAKAHASHI, “Representation of the Syriac language in Jingjiao and Yelikewen documents,” in Samuel LIEU and Glen THOMPSON (eds.), *The Church of the East in Central Asia and China* (Turnhout: Brepols, 2020), p. 26.

¹⁹ David TAM, “Authenticity doubt on the Tomioka (Yishen Lun) manuscript: A discourse analysis,” in *HTS Theological Studies*, Vol. 80, No. 3, (2024).

²⁰ Friedrich MÜLLER, *Soghdische Texte (I)* (Berlin: Abhandlungen der Preussischen Akademiker Wissenschaften, 1912).

二、中國敘利亞基督徒群體的多元文化背景

毫無疑問，六至八世紀不斷出現的移民潮推動了敘利亞基督宗教從波斯向中亞和中國的傳播進程，而三種中亞族群（粟特人、薩珊波斯人和吐火羅人）的移民潮於史有徵。

結合對吐魯番出土的基督宗教寫本的最新研究成果，目前學界已對敘利亞基督宗教在吐魯番地區的傳播有了更深入的瞭解²¹。此外，2006年出土於洛陽的景教經幢的幢記顯示，唐代中原也曾生活著來自粟特地區的景教徒²²。大量歷史證據顯示粟特人已融入了唐帝國的管理體系²³，生活在唐朝境內的粟特人基督徒應能從容地融入漢人社會與文化，並與漢人和睦相處。因此，一些粟特人基督徒應該也有能力使用漢語撰寫景教文獻。

至七世紀時期，來自薩珊波斯的基督徒也對敘利亞基督宗教向中國的傳播產生影響。由於阿拉伯的征服，薩珊波斯王室和貴族逃離故地而向東流亡，最終定居於吐火羅和長安²⁴。這些薩珊波斯貴族

²¹ Barakatullo ASHUROV, *Tarsākyā: an analysis of Sogdian Christianity based on archaeological, numismatic, epigraphic and textual sources*, Ph.D. dissertation (SOAS: University of London, 2013); Daniel SHERIDAN, *Books, Homilies, and Medicine. Sogdian Christians and Christian Networks along the Silk Roads*, Ph.D. dissertation (University of Cambridge, 2024).

²² 葛承雍，〈景教遺珍：洛陽新出唐代景教經幢研究〉（北京：文物出版社，2009）；Matteo NICOLINI-ZANI, “The Tang Christian Pillar from Luoyang and its Jingjiao inscription. A preliminary study,” in *Monumenta Serica*, Vol. 57 (2009), p. 119–122.

²³ Étienne de la VAISSIÈRE and Éric TROMBERT, “Des Chinois et des Hu : Migrations et intégration des Iraniens orientaux en milieu chinois durant le haut Moyen Âge,” in *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 5, No. 6 (2004), p. 931–969.

²⁴ Matteo COMPARETI, “The Last Sasanians in China,” in *Eurasian Studies*, 2 (2003), p. 197–213; Sahmeddin KHAZAEI, “Pirouz III, the last king of the Sassanid throne,” in *Transactions of the Natural History Society of Northumbria*, Vol. 4 (2015), p. 221–228; Domenico AGOSTINI and Sören STARK, “Zawulistan, Kawulistan and the land Bosī – On the question of a Sasanian court-in-exile in the southern Hindu-kush,” in *Studia Iranica*, Vol. 45 (2016), p. 17–38.

之中應也有敘利亞基督徒，如庫薩和二世 (Khosrau II) 有一位名為希瑞 (Shirin) 的基督徒妻子²⁵。651年，薩珊波斯末代國王伊嗣侯三世 (Yazdegard III) 在木鹿被害後，其葬禮是由東方教會的重要人物——木鹿都主教以利亞 (Eliya) 主持。此外，榮新江指出有波斯王族血統的李素的字「文貞」被刻寫在《景教碑》上，推測李素及其家族是基督徒，且李素和他的六個兒子在已經成為唐朝中央或地方官員的情況下，依然保持著本有的景教信仰²⁶。

《景教碑》的敘利亞語碑文還證明，在八世紀中葉曾出現了一股吐火羅移民潮。碑文中稱長安的主教亞澤布濟德 (Yazedbuzid) 及其子亞當 (Adam) 為吐火羅的巴爾赫 (Balkh) 祭司彌利的後裔。此外，根據學者考證，安史之亂期間肅宗避難於靈武時，朝廷組建的軍隊中有來自中亞的雇傭兵，且有證據表明其中有穆斯林士兵²⁷。《景教碑》的漢文部分還記載了肅宗在「靈武等五郡」重新建立景教教堂，因此，這些來自中亞的士兵之中可能也有基督徒²⁸。《景教碑》漢文部分所記述的景教領袖伊斯的事蹟表明，隨吐火羅移民潮入華的基督徒也能夠順利地融入唐廷的政府機構，並最終進入高層。

入華的粟特人、波斯人和吐火羅人雖同居於中國，但三種社群的文化與政治背景各有不同。粟特人在最初進入中國時，雖多被視

²⁵ Manfred HUTTER, "Shirin, Nestorianer und Monophysiten. Königliche Kirchenpolitik im späten Sasanidenreich," in *Symposium Syriacum*, Vol. 7 (1996), p. 373–386; Wilhelm BAUM, "Shirin - Christian Queen of Persia. History and Myth," in Roman MALEK and Peter HOFRICHTER (eds.), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia* (Sankt Augustin: Routledge, 2006) p. 475–484.

²⁶ 榮新江，〈波斯與中國：兩種文化在唐朝的交融〉，《中國學術》第4輯（2002），頁56–76。

²⁷ Minoru INABA, "Arab Soldiers in China at the Time of the An-Shi Rebellion," in *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, Vol. 68 (2010), p. 35–61.

²⁸ Max DEEG, *Die Strahlende Lehre: Die Stele von Xi'an* (Wien: Lit-Verlag, 2018), p. 167.

作商人，但最終逐漸融入了中國社會的各個階層²⁹。薩珊波斯的王族最初作為質子入華，在被阿拉伯人征服後，王室餘緒卑路斯流亡至長安，其子泥涅師則在七世紀末至八世紀初重返吐火羅，嘗試抗擊阿拉伯人，但至八世紀初返回長安³⁰，可見入華的薩珊波斯人與中亞的地緣政治問題密切相關。最後，來自吐火羅的士兵因參與肅宗與安史叛軍爭奪兩京的戰爭而進入中國，這與粟特人和薩珊波斯人進入中國的背景十分不同，而同樣來自吐火羅的基督徒伊斯(等人)則因在安史之亂中為唐廷效力，得以擔任高級官員。

可以說，粟特人、薩珊波斯人和吐火羅人雖都成功地成為了唐帝國管理體系中的一部分，但三種入華中亞族群各有其文化的多元性。

三、景教漢語文獻中神學觀點的多元性特徵

漢語基督宗教文獻中的教義和神學觀點具有多元化的特徵表現在以下幾個方面。

第一，不同漢語景教文獻的作者在詮釋相同的教義概念時，使用了不同的漢語詞彙。最明顯的現象是在表達基督宗教「三位一體」的概念時，《尊經》使用了「三身」一詞，而《景教碑》則使用了「三一」，《景教三威蒙度讚》則使用「三威」。與之類似，敘利亞語或粟特語「彌賽亞」(mšyh)的漢譯在各景教文獻中也不盡相同：《一神論》和《序聽迷詩所經》中寫作「彌師訶」，而其餘五種經文則為「彌施訶」。這些漢語詞彙的差異雖並不直接反映教義觀點和神學特徵的不同之處，但似乎對七種漢語景教文獻只是由阿羅本和景淨兩個作者所撰寫的觀點提出了挑戰。如果五種「景淨文本」均由景淨所創作，那麼他為何要改變「三位一體」的漢語名稱？同樣地，漢語景教文獻的作者為

²⁹ 畢波，《中古中國的粟特胡人：以長安為中心》(北京：中國人民大學出版社，2011)；榮新江，《中古中國與粟特文明》(北京：三聯書店，2014)。

³⁰ 歐陽修、宋祁等撰，《新唐書》卷221下〈波斯傳〉(北京：中華書局，1975)，頁6259。

何會在不同文獻中改變「彌賽亞」的漢譯名稱？如果《一神論》和《序聽迷詩所經》是獲得唐廷官方批准的官定文獻，那「彌師訶」將會作為官定的譯法，同樣用於時代更晚漢語景教文獻。從上述現象出發，更合理的推測是，這些漢語詞彙的改變可能是為了針對不同的受眾而作出的選擇。

第二，不同漢語景教文獻中重要的教義觀點截然不同。例如在政治神學方面，相關研究已對《景教碑》的「申命紀觀點」有所研究³¹。《景教碑》不僅將世俗世界的皇帝奉為聖人，還將大秦國³²描繪成人間天堂，展現基督宗教賦予的美德。與之形成對比的是，《一神論》在論及政治權力時，表達的觀點則截然相反，如第354–355行稱：「一切王打百姓自由，在拂林³³向波斯，律法如此，作怛索，惣煞諸聲打破，破作丘坑，亦不須放向自家國土。」第359–360行又記載：「誰向拂林，誰向波斯，並死，亦是惡律法。於所著者，為怛索，到不堪處！」以上文句都對「一切王」，尤其是西方的拂林、波斯國王的政治權力進行了極為負面的描述。鑒於《景教碑》是受到唐朝國家權力所控制的、具有公開展示性質的文字，其作者必須根據特定的規

³¹ Jürgen TUBACH, “Deuteronomistic Theology in the Text of the Stele of Xi’an,” in Roman MALEK and Peter HOFRICHTER, *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia* (Sankt Augustin: Routledge 2006), p. 175–180.

³² Max DEEG, “The ‘Brilliant Teaching’. Iranian Christians in Tang China and Their Identity,” in *Entangled Religions*, 6, 2020: “Da Qin, in a Tang-Christian context, seems to mean a wider and non-specified region which includes Persia”; D. SHERIDAN, *Books, Homilies, and Medicine. Sogdian Christians and Christian Networks along the Silk Roads*, doctoral dissertation, Faculty of Asian et Middle East Studies: University of Cambridge, 2024) p. 150: “Daqin is likely a vague reference to the Roman Empire coupled with positive mythological associations in Daoist and Buddhist lore.”

³³ 儘管「拂林」一詞通常指東羅馬帝國 (Cf. Shiratori KURAKICHI, “A New Attempt at the Solution of the Fu-Lin Problem,” in *Memoirs of the Toyo Bunko*, 1956, p. 165–329)，但它最初應該是從希臘文轉義而來 (*oi romaioi, oi poromaioi*)。

範對教義內容有所調整，但依然可以看出兩種文獻展現出了截然不同的，甚至是從根本上彼此抵觸的政治神學觀念³⁴。

第三，不同漢語景教文獻的基督徒作者對非基督徒的態度也十分不同。《一神論》直接指出不信教者將承受永恆的詛咒，被惡魔加害並墮入地獄。寫本結尾的第403–404行是一句勸誡：「若有不樂不聽者，即共惡魔一處於地獄中，永不得出！」這種佈道的方式即使是在其他漢語景教文獻中也未嘗出現，且其他漢語景教文獻鮮少提到惡魔的影響，對於地獄則隻字未提，也未用詛咒來威脅他人。與《一神論》不同，《景教碑》的作者反而盡力增加基督宗教的吸引力，將其塑造成令人嚮往的宗教，同時將伊斯塑造成基督宗教美德的典範。

第四，與其他六種漢語景教文獻相比，《序聽迷詩所經》中所體現的基督宗教神學觀點十分罕見，且極具特色。首先，經文提倡吃素。第111–113行稱：「莫使眾生煞，祭祀亦不遣煞命。眾生不依此教，自煞生祭祀、喫肉噉美、將瀾詐神，即煞羊等。」經文第147行則批評祭祀動物的傳統習俗，同時譴責「不放卻嗜酒受肉」之人，這一道德誡命並不典型，在其他西方基督宗教典籍中十分罕見。其次，經文的作者斷言耶穌接受死亡，是為了教導世人理解無常。第162–163行稱「遣世間人等，知其人命如轉燭」。此一表達與漢譯佛經《佛說佛名經》(T0441.1.189)中「人命無常喻如轉燭，一息不還便向灰壤」十分類似。最後，《序聽迷詩所經》和《一神論》之間的神學觀點也存在許多差異。如《序聽迷詩所經》指出耶穌之所以被定罪，是因他的反對者拒絕皈依，作者又進一步解釋了拒絕信教之人的表現是堅持崇拜偶像和吃肉(第147行)。這些觀點在不同語言的基督宗教文獻中均極為罕見，也不見於其他六種漢文景教文獻。與之相反，《一神論》第256行指出彌賽亞之死是因為耶穌自稱「尊兒」，即天尊之子，這一表述更貼近正典福音書(如瑪廿六64–66)。此外，

³⁴ Alexis BALMONT, *Le christianisme chinois du haut Moyen Âge* (Paris: Éditions du Cerf, 2025), p. 285–289.

兩種文獻所記彌賽亞釘死在十字架上的結果也不盡相同，《序聽迷詩所經》第168–169行指出，彌賽亞的死亡導致世界上所有的墳墓被打開，所有死者復活：「世間所有墓門並開，所有死人並悉得活。」而《一神論》第281–282行則認為只有義人能夠復活：「彼處有墓自開，聞有福德死者並從死得活。」由此可見，《序聽迷詩所經》和《一神論》似乎不是出自同一作者之手，儘管從寫本筆跡來看，兩種文獻確實出自同一位抄寫者³⁵。

總而言之，不同漢語景教文獻之間的教義觀點呈現出明顯的多元性，這些差異不只是出於選擇了不同的漢譯詞彙，也不僅是為了適應不同的受眾或政治環境而對相關表述進行調整，而是更深層次的神學特徵多樣性的表現。

結語

傳統的「阿羅本文本」和「景淨文本」的觀點預設了所有漢語景教文獻由兩位作者撰寫而成。然而，考慮到入華基督徒擁有不同的族群、歷史和文化背景，且多種漢語景教文獻中的神學觀點彼此不同，對唐代漢語景教文獻的研究，應進一步考到其作者和受眾的多元性。慮到其作者和受眾的多元性。

³⁵ 杏雨書屋，《敦煌秘笈：景教經典四種》（大阪：武田科學振興財團，2020），頁5–18。