



林思齊東西學術交流研究所  
David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI)

**Working Paper Series** 研究報告系列

第九十七期  
二零一零年三月

### 7-11 世紀景教在陸上絲綢之路的傳播

段園園  
蘭州大學

段園園（1984—），女，江蘇鹽城人。現為蘭州大學歷史文化學院碩士研究生，研究方向為歷史文獻學、敦煌學。

本文作者歡迎讀者提供意見。

聯絡方法：

段園園

電郵：[duanyy03@163.com](mailto:duanyy03@163.com)

**David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI)  
Hong Kong Baptist University (HKBU)**

*LEWI Working Paper Series* is an endeavour of David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI), a consortium with 28 member universities, to foster dialogue among scholars in the field of East-West studies. Globalisation has multiplied and accelerated inter-cultural, inter-ethnic, and inter-religious encounters, intentionally or not. In a world where time and place are increasingly compressed and interaction between East and West grows in density, numbers, and spread, East-West studies has gained a renewed mandate. LEWI's Working Paper Series provides a forum for the speedy and informal exchange of ideas, as scholars and academic institutions attempt to grapple with issues of an inter-cultural and global nature.

*Circulation* of this series is free of charge. Comments should be addressed directly to authors. Abstracts of papers can be downloaded from the LEWI web page at <http://www.hkbu.edu.hk/~lewi/publications.html>.

*Manuscript Submission:* Scholars in East-West studies at member universities who are interested in submitting a paper for publication should send an article manuscript, preferably in a Word file via e-mail, as well as a submission form (available online) to the Series Secretary at the address below. The preferred type is Times New Roman, not less than 11 point. The Editorial Committee will review all submissions. The Institute reserves the right not to publish particular manuscripts submitted. Authors should hear from the Series Secretary about the review results normally within one month after submission.

*Copyright:* Unless otherwise stated, copyright remains with the author. Please do not cite or circulate the paper without the author's consent.

*Editors:* Ah Chung TSOI, Director of LEWI; Emilie Yueh-yu YEH, Cinema & TV and Associate Director of LEWI.

*Editorial Advisory Board:* From HKBU: CHEN Ling, Communication Studies; Martha CHEUNG, English Language and Literature; Vivienne LUK, Management; Eva MAN, Humanities; TING Wai, Government and International Studies; WONG Man Kong, History; Terry YIP, English Language and Literature. From outside HKBU: Paul CROWE, David See-Chai Lam Centre for International Communication, Simon Fraser University (Canada)..

*Disclaimer:* David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI), and its officers, representatives, and staff, expressly disclaim any and all responsibility and liability for the opinions expressed, or for any error or omission present, in any of the papers within the Working Paper Series. All opinions, errors, omissions and such are solely the responsibility of the author. Authors must conform to international standards concerning the use of non-published and published materials, citations, and bibliography, and are solely responsible for any such errors.

*Further Information* about the working paper series can be obtained from the **Series Secretary:**

David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI)  
Hong Kong Baptist University  
Kowloon Tong  
Hong Kong  
Tel: (852) 3411-7273; Fax: (852) 3411-5128  
E-mail: [lewi@hkbu.edu.hk](mailto:lewi@hkbu.edu.hk)  
Website: <http://www.hkbu.edu.hk/~lewi/institute.html>

## 7—11 世紀景教在陸上絲綢之路的傳播

段園園  
蘭州大學

**摘要：**唐貞觀九年（西元 635 年），景教來華。會昌五年（西元 835 年），武宗滅佛，景教受其牽連，不再見載于傳世史料。部分學者認為自“會昌滅佛”之後，景教已絕跡于中華大地。本文以新出土的景教遺跡遺物為切入點，並結合舊有史料，爬梳出在 7—11 世紀時期景教在中華大地繁衍生息的痕跡，並以個案分析佛教、伊斯蘭教與景教之間的相互關係，以期進一步推動人們對景教的認識。

**關鍵字：**景教 絲綢之路 傳播

### 一 引言

景教為古代基督教的異端，形成於西元 5 世紀上半葉東羅馬帝國，其創始人為君士坦丁堡大主教聶斯托利，故景教又名為聶斯托利派（Nestorian Christianity）。因主張耶穌基督既具有神性也具有人性，二者統一于道成肉身的耶穌基督，此派在西元 431 年的以弗所教會會議上被斥為異端。此後，聶斯托利身死，其信徒們遠赴他鄉避難，輾轉流亡到波斯。波斯與東羅馬帝國政治上素來對立，由此政治緣故，景教在波斯取得了一定的生存空間。雖壓迫不斷，但波斯終成為景教發展的中心。景教信徒以波斯為輻射點不斷向周邊地區如中亞、印度、埃及等地傳播教義，傳教活動異常活躍。至於景教何時傳入中國，學界沒有一致的見解<sup>1</sup>。可以確定的是貞觀九年（西元 635 年）景教已經來華。據《大秦景教流行中國碑》，大秦國上德阿羅本“占青雲而載真經，望風律以馳艱險，貞觀九祀，至於長安”。景教雖在唐代既已來華，且至元代再度壯大，但是至明朝時，景教已不為人所知，直至《大秦景教流行中國碑》的出現。

<sup>1</sup> 唐前期景教已傳入中國的觀點還屬於保留階段。詳情可參閱：江文漢《中國古代基督教及開封猶太人》，上海：知識出版社，1982 年，第 10—14 頁；【德】克裏木凱特（著）、林悟殊（譯）《達·伽馬以前中亞和東亞的基督徒》，臺北：淑馨出版社，1995 年，第 91—95 頁。

《大秦景教流行中國碑》在明天啓年間（1621—1627年）發現於今西安<sup>2</sup>，它拉開了景教研究的序幕。由儒轉耶的耶穌會士李之藻當為研究景教的第一人。其曾撰《讀景教碑書後》<sup>3</sup>一文，對景教碑作了初步的釋讀和簡單的注解。此後清儒的考證之學更為發達，但儒士們多將古代“三夷教”之稱的火祆、摩尼與景教混為一談。清儒錢謙益即是如此。他曾撰《景教考》<sup>4</sup>，言景教無異於火祆教與摩尼教，並稱景教經典出自於回回。但錢大昕所作《景教流行中國碑》<sup>5</sup>是將三教分開，並肯定了該碑關於景教在華傳播的史實。總體而言，明清學者對該碑進行的研究多從金石學角度，主要集中於對碑文的釋讀，並對涉及該碑內容的唐宋史籍進行了初步的整理<sup>6</sup>。

20世紀上半葉，隨著敦煌藏經洞景教寫經的發現，景教研究增添了更多的研究元素。此後，新疆、揚州、泉州等地又有大量景教遺跡遺物面世，使得景教研究的內容更為豐滿充實。為此，國內外學術界的景教研究取得了累累碩果。

在國內，江文漢先生的《中國古代基督教及開封猶太人》<sup>7</sup>是九十年代以來涉及景教較早的一本論著，它是由《景教》、《元朝的也裏可溫》及《中國的猶太人》三部分組成，較為系統地論證了景教與猶太教在華狀況。但是此三部分較為獨立，易有割裂三者關係之嫌，特別是景教與元朝的也裏可溫之間的關係。朱謙

<sup>2</sup> 學界對《大秦景教流行中國碑》發現的時間和地點一直存有爭議。景教碑發現的時間有三說，分別為：天啓三年說，天啓五年說，天啓三年至五年說。景教碑出土的地點亦有三說，分別為：長安說、藍屋說與三原說。詳情可參閱：朱謙之《中國景教》，北京：東方出版社，1993年，第76—81頁；Li Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese*, New York: Peter Lang, 2002, PP25—29.

<sup>3</sup> 李之藻《讀景教碑書後》，後收入陽瑪諾《唐景教碑頌正詮》，上海土山灣印書館，1927年，第13—17頁。

<sup>4</sup> （清）錢謙益《景教考》，《牧齋有學集》卷44，上海古籍出版社，1996年，第1481—1484頁。

<sup>5</sup> （清）錢大昕《景教流行中國碑》，《潛研堂金石學跋尾》卷7，收入《嘉定錢大昕全集》第6集，南京：江蘇古籍出版社，1997年，第194頁。

<sup>6</sup> 明清儒士們對景教碑的考證情況可參閱：馮承鈞《景教碑考》，臺北：商務印書館，1962年，第3—47頁；林悟殊《西安景教碑研究述評》，《中國學術》第4輯，2000年，第239—260頁；收入胡戟（等主編），《二十世紀唐研究》，北京：中國社會科學出版社，2002年，第586—594頁；收入林悟殊《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年，第3—26頁。

<sup>7</sup> 江文漢《中國古代基督教及開封猶太人》，上海：知識出版社，1982年。

之的《中國景教》<sup>8</sup>堪稱上世紀景教研究的代表著作。朱先生在前人研究的基礎上，旁徵博引，並創建了比較全面的景教研究課題。此書還載刊了《大秦景教流行中國碑》的漢文與敘利亞錄文，並詳列了 90 年代之前中外學界有關景教研究論著的目錄，它們可與《中國古代基督教及開封猶太教》一書相互補正。而翁紹軍的《漢語景教文典詮釋》<sup>9</sup>則是集中對景教碑與敦煌出土的八篇漢文寫經文獻的進行詮釋，是學界第一次對景教文獻做全面的校注。但此書的最大缺陷即是注釋文本存有一定的問題<sup>10</sup>。此後史學新秀不斷，並逐漸成爲景教研究的中堅力量，代表人物首推林悟殊和榮新江兩位學者。兩人曾合撰《所謂李氏舊藏敦煌景教文獻兩種辨偽》<sup>11</sup>，認爲日本學者佐伯好郎公佈的兩份所謂李氏舊藏的小島文書A《大秦景教大聖通真歸法贊》和文書B《大秦景教宣元至本經》應是近人在李盛鐸去世之後偽造出來的。林悟殊先生更是彙集自己多年來的景教研究成果，編撰成《唐代景教再研究》一書。該書內容詳實，考證精確，提出了許多值得深思的問題。書後還附有《唐代景教研究論著目錄》，爲後人研究認識理解和研究景教提供了豐富的資料索引。

在國外，上個世紀初的遠東探險和傳教活動讓越來越多的國外學者將目光聚焦到景教上。如法國學者伯希和（Pelliot）<sup>12</sup>，英國學者莫爾（Moule）<sup>13</sup>等。國外學者中尤以日本學者對景教研究更爲深入，其中又以將一生致力於景教研究的

<sup>8</sup> 朱謙之《中國景教》，北京：東方出版社，1993年。

<sup>9</sup> 翁紹軍《漢語景教文典詮釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1995年。

<sup>10</sup> 據王蘭平的研究，翁邵軍所據文本似爲第三手資料。詳細考證可見：王蘭平《唐代敦煌漢文景教寫經研究》，蘭州大學博士研究生學位論文，2006年，第6頁。

<sup>11</sup> 林悟殊、榮新江《所謂李氏舊藏敦煌景教文獻兩種辨偽》，《九州學刊》（香港），第4卷第4期，1992年，第19—34頁；修訂本收入【德】克裏木凱特（著）、林悟殊（譯）《達·伽馬以前中亞和東亞的基督徒》，臺北：淑馨出版社，1995年，第189—211頁；收入楊曾文、杜門城（主編）《中國敦煌學百年文庫》（宗教卷）第3卷，蘭州：甘肅文化出版社，2000年，第475—488頁；收入林悟殊《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年，第156—174頁。

<sup>12</sup> Paul Pelliot, *Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*, *Toung Pao* vol. XV, 1914, pp.623—644.

<sup>13</sup> Arthur Christopher Moule, *Christians in China before the Year 1550*, London: SPCK, 1930; repr. Taipei: Ch'eng Wen Publishing Company, 1972; New York: Octagon Books, 1977.

佐伯好郎氏（P. Y. Saeki）為最。其代表著作有《景教の研究》<sup>14</sup>與《支那基督教の研究》<sup>15</sup>，《景教の研究》後譯成了英文版*The Nestorian documents and relics in China*<sup>16</sup>，為歐洲學者認識研究景教提供了極為豐富的資料。

但關於唐代景教研究，以上論著與文章多圍繞景教碑與敦煌漢文景教文獻進行，以考證居多。景教的地域傳播史範圍也多孤立在西安和敦煌兩地。此外，很多學者將唐武宗的會昌滅佛作為景教在華的時間分割點，認為唐代的景教於西元835年之後消失于中華。換言之，景教在華傳播缺乏較系統的研究，特別是景教在絲綢之路上的活動並沒有引起學者們的特別注意。

至於景教與其他宗教的關係，目前還沒有專門論著出現。即使有所探討，也多是景教與佛教、道教之間的關係。其中黃夏年<sup>17</sup>與張曉華<sup>18</sup>兩位先生對景佛之間關係研究貢獻較大，張先生更是寫出了系列文章。但總體來說景教與在華其他西域宗教之間的關係仍處於初步認識階段。因此本文力圖在前人研究的基礎上，結合舊有史料與新近出土的景教遺跡遺物，集中爬梳出7—11世紀景教在陸上絲綢之路<sup>19</sup>的傳播活動，並分析7—11世紀的中華多元文化與在華景教的之間的關係及會昌滅法之後景教依舊存於中國的原因，以期更清楚地認識和理解7—11世紀景教在絲綢之路上的傳播。

<sup>14</sup> 佐伯好郎《景教の研究》，東京：東方文化學院東京研究所，1935年。

<sup>15</sup> 佐伯好郎《支那基督教の研究》，東京：春秋社，1943年。

<sup>16</sup> Peter Yoshirō Saeki, *The Nestorian documents and relics in China*, Tokyo: The Maruzen Company LTD, 1951.

<sup>17</sup> 黃夏年《景教與佛教關係之初探》，《世界宗教研究》，1996年第1期，第83—90頁。

<sup>18</sup> 張曉華《佛教景教初傳中國歷史及其比較研究概況》，東北師範大學歷史系博士學位論文，1998年；《從佛教景教傳播中國的成與敗看外來宗教本土化的若干理論問題》，《史學理論研究》，1999年第4期，第60—70頁；《佛教景教與中國傳統文化關係之比較》，《吉林大學社會科學學報》，2000年第6期，第67—72頁；《佛教與景教在華早期傳教策略的比較研究》，《史學月刊》，2001年第6期，第63—69頁。

<sup>19</sup> 本文所探討的陸上絲綢之路（後直接稱為“絲綢之路”）地域範圍僅指今西安以西，經甘肅河西走廊，直至新疆境內的地域。

## 二 7—11 世紀絲綢之路上的景教遺跡遺物

隋末，天下大亂，全國各地武裝起義風起雲湧，絲綢之路的暢通也因時局的變化時斷時續。隋大業十四年（西元 618 年），隋亡唐興。但此時的絲綢之路操控于 6 世紀初興起於阿爾泰山西南麓的突厥之手，因而阻斷了中亞與唐王朝的聯繫。唐太宗李世民登位之後，不滿突厥有恃無恐的騷擾邊境，為宣揚國威，發兵擊敗了東突厥，其部眾歸順唐朝。不久之後西突厥也在兩方的戰爭中落敗，殘部大舉西遷。至此，唐王朝控制了蔥嶺以東的地區。突厥的臣服與落敗，使得絲綢之路再次得以暢通。這為大秦國阿羅本來華創造了條件。據景教碑所記，至大秦國上德阿羅本來華之後，又有僧佉和、羅含、及烈、伊斯等僧眾來華。這些僧眾來華定是通過絲綢之路。馮承鈞先生認為他們是“由大夏經行巴達克山（Badakshan）、蔥嶺（Pamirs）、蒲犁（Tash—Kurgan）而至和闐（Khotan）。遵玄奘之歸途而至長安。”<sup>20</sup>故此，絲綢之路上必有景教僧眾的痕跡。對絲綢之路上的景教遺跡遺物雖曾由前輩學者佐伯好郎<sup>21</sup>與羅香林<sup>22</sup>兩位先生整理過，但隨著研究的深入和新的考古遺跡遺物的出現，實有必要進行進一步的整梳理歸類。因此本部分將集中對 7—11 世紀時期的景教痕跡按照碑刻類、寫經類、藝術作品類和遺址類進行梳理。

<sup>20</sup> 馮承鈞《景教碑考》，臺北：商務印書館，1962 年，第 58 頁。

<sup>21</sup> Peter Yoshirō Saeki, *The Nestorian documents and relics in China*, Tokyo: The Maruzen Company LTD, 1951.

<sup>22</sup> 羅香林《唐元二代之景教》，香港：中國學社，1966 年，第 31—46 頁。

## (一) 碑刻類

碑刻類主要是指《大秦景教流行中國碑》。此碑于唐建中二年（781年）立，僧景淨述，呂秀岩書並題額。明天啓年間（1621—1627年）發現<sup>23</sup>。質為黑色石灰岩，頂呈半圓形，上部較尖。石碑立于一石龜之上。碑全高 279 釐米，寬 86 釐米，厚 25 釐米，碑身高 197 釐米，碑頭刻有“大秦景教流行中國碑”九字。九字的上方刻有“十”字，“十”字所指的四方每方刻有三顆“珍珠”，“十”字之下有蓮花祥雲拱護，兩側有盤龍圍繞。碑面正文刻有漢字一千七百餘字，側面有人名和職名 76 個。漢文、敘利亞文並列。碑文分為三個部分，第一部分為序文，簡略地介紹了景教的基本信仰，如三位一體，天主造物及救贖等；第二部詳細地介紹了景教來華和發展的歷史；最後一部分用敘利亞語和漢語開列了一批僧侶和教士之名，或為耶質蒲吉（Izd—buzid）召集的一次年會的參加者的姓名<sup>24</sup>。石碑現藏于西安碑林博物館。

除景教碑之外，還有一系列的墓誌出土。經學者們的研究，如榮新江先生根據在西安出土的波斯人李素及其妻卑失氏墓誌，認為該家族當為波斯景教家族，且墓主人李素參與了《大秦景教流行中國碑》豎立活動<sup>25</sup>；葛承雍先生根據同在西安出土的《米繼芬墓誌》，判定墓主人米氏一家同是景教僧侶<sup>26</sup>，等等。因這些墓誌都需要進一步深入研究才可以找出景教痕跡，故此不贅述。

<sup>23</sup> 關於此碑的解釋請參看上文註腳 2。

<sup>24</sup> 【英】莫爾（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年，第59頁注①。

<sup>25</sup> 榮新江《一個入仕唐朝的波斯景教家族》，《伊朗學在中國論文集》（第2集），北京：北京大學出版社，1998年，第82—90頁；後收入榮新江《中古中國與外來文明》，北京：三聯書店，2001年，第238—257頁。

<sup>26</sup> 葛承雍《唐代長安一個粟特家庭的景教信仰》，《歷史研究》，2001年第3期，第181—186頁。



## (二) 寫經類

寫經類分爲漢文寫經與非漢文寫經兩類。

### 1、漢文寫經

漢文寫經過去主要指敦煌藏經洞出土的七篇寫經。但經過學者們的研究，有些文書的真實性存在問題。現將七篇寫經簡略述之，以求得到真正的景教漢文寫經目錄。

#### (1) 《序聽迷詩所經》<sup>27</sup>

1923年，由日人高楠順次郎所藏。1926年由羽田亨教授刊佈。全經寫於一卷黃褐色厚紙上，約有漢字二千八百餘字。羽田教授認爲其題材紙幅與另一景教經典《一神論》相似，內容多在理論<sup>28</sup>。不過該篇經文在行文過程中多有差誤，但經羽田教授整理，疑點已解決許多。學者們認爲該文書之名按音譯來講可解釋爲《耶穌基督經》<sup>29</sup>。至於文書的成書年代約是西元635年至638年之間<sup>30</sup>，可算爲爲漢文景教寫經中最古老的。

#### (2) 《一神論》<sup>31</sup>

初由日人富岡謙藏所藏，現在的收藏者爲其子益太郎。該文書由三部分組成，依次爲：《喻第二》、《一天論第一》、《世尊佈施論第三》。理應是第一部分的

<sup>27</sup> 林悟殊先生曾撰文質疑此文書的真偽，但學術界被沒有取得一致的認同。可參見：林悟殊《高楠氏藏景教〈序聽迷詩所經〉真偽變疑》，《文史》（總第55輯），2001年第2輯，第141—154頁；後收入林悟殊《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年，第208—228頁。

<sup>28</sup> 羽田亨《羽田博士史學論文集》，京都：東洋史研究會，1958年，第240—241頁；錢稻孫（譯）《景教經典序聽迷詩所經考釋》，《北平北海圖書館月刊》第1卷第6號，1928年，第433頁。

<sup>29</sup> 羽田亨《羽田博士史學論文集》，京都：東洋史研究會，1958年，第262—263頁；錢稻孫（譯）《景教經典序聽迷詩所經考釋》，《北平北海圖書館月刊》第1卷第6號，1928年，第449—451頁；朱謙之《中國景教》，北京：東方出版社，1993年，第116—117頁；翁紹軍《漢語景教文典詮釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1995年，第83頁。

<sup>30</sup> 【德】克裏木凱特（著）、林悟殊（譯）《達·伽馬以前中亞和東亞的基督徒》，臺北：淑馨出版社1995年，第108頁。

<sup>31</sup> 林悟殊先生亦質疑此文書的真偽性，但學術界並沒有完全認同。可參閱：林悟殊《富岡謙藏氏藏景教〈一神論〉真偽存疑》，《唐研究》第6卷，第67—86頁；後收入林悟殊《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年，第186—207頁。

《一天論第一》現為第二部分，恐為抄寫者或裝裱者的大意疏忽所致<sup>32</sup>。全卷大約七千餘字，運用比喻的方法來說明唯一神的性能，神學意味濃厚。因文書中曾提及“彌師訶向天下見也，向五蔭身六百四十一年不過”，知《一神論》大約成書於西元 641 年。

### (3) 《大秦景教三威蒙度贊》與《尊經》

1908 年伯希和發現于敦煌藏經洞，現藏法國巴黎國家圖書館，館藏編號為 P3847。全卷由六張楮紙黏結而成，寬 26 釐米，長 104.8 釐米。全卷共 46 行，存 689 字，共包含兩部分即：《景教三威蒙度贊》，24 行，327 字；《尊經》，22 行，362 字<sup>33</sup>。《景教三威蒙度贊》是七言形式的讚美詩。明加納博士認為其母本為當時流行於敘利亞的《榮歸主頌》（Gloria in Excelsis）<sup>34</sup>。《尊經》則詳列了聖徒和經典的名稱，還交代了寫此文書的歷史背景。此文書的成文日期或是唐之後的五代時期<sup>35</sup>。

### (4) 《志玄安樂經》

殘卷。原為天津李盛鐸藏品。1935 年被李氏出售給日本某氏<sup>36</sup>。文書主要講述耶穌在拿撒勒對信徒們所說的訓語。但其寫法類似於佛經，如《觀無量壽佛經》；思想又與老子《道德經》類似<sup>37</sup>。學者們通過比對文書用語和《大秦景教流行中國碑》用語，斷定其年代大約為晚唐德宗時代<sup>38</sup>。

<sup>32</sup> 翁紹軍《漢語景教文獻詮釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1995 年，第 108 頁。

<sup>33</sup> 吳其昱《景教三威蒙度贊研究》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 57 本第 3 分冊，1986 年，第 411 頁；林悟殊《敦煌景教寫本 P.3847 再考察》，《敦煌吐魯番研究》第 5 卷，2000 年，第 59—77 頁。後收入林悟殊《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003 年，第 123—145 頁。

<sup>34</sup> 【英】莫爾（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 年，第 61 頁。

<sup>35</sup> 【德】克裏木凱特（著）、林悟殊（譯）《達·伽馬以前中亞和東亞的基督徒》，臺北：淑馨出版社 1995 年，第 115 頁注③中的譯者注。

<sup>36</sup> 林悟殊《敦煌本景教〈志玄安樂經〉佐伯錄文質疑》，《中山大學學報》（社會科學版），2001 年第 4 期，第 1—7 頁；後收入林悟殊《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003 年，第 146—155 頁。

<sup>37</sup> 王蘭平《以〈志玄安樂經〉“十觀”為例看唐代景教與佛道之間的關係》，《敦煌學輯刊》，2008 年第 1 期，第 157—162 頁。

<sup>38</sup> 翁紹軍《漢語景教文獻詮釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1995 年，第 170 頁。

(5)《大秦景教宣元本經》

殘卷。原為天津李盛鐸舊藏。此經分為首尾兩部分，中間殘缺。尾部內容因長期與“小島文書”《宣元至本經》混談，造成了學術界誤解。據林悟殊先生考釋，首部內容《大秦景教宣元本經》為敦煌真本，尾部分《宣元至本經》為今天所偽造的古文獻，此觀點多為人信服。《大秦景教宣元本經》的講述內容與《新約聖經》中《馬太福音》第五章的登山寶訓相似。該文書的成書時間不會晚於西元 781 年<sup>39</sup>。

(6)《大聖通真歸法贊》

此卷文書曾亦是李盛鐸舊藏，後與上文所提及的《宣元至本經》同為日本人小島靖君所得，又稱為“小島文書 A”。但此文書在小島氏離開天津時遺失，現僅存照片資料。同上文所述，林悟殊先生認為此文書為偽作，基本已為學術界認同。故此不再贅述。

從上文論述中我們可以看出，學界過去一直認同的七篇敦煌景教漢文寫經，小島文書 A 和 B 基本可以認定為近人偽作。所以，敦煌景教漢文寫經應為：《序聽迷詩所經》、《一神論》、《大秦景教三威蒙度贊》、《尊經》、《志玄安樂經》及《大秦景教宣元本經》。它們多為描述景教教義的文書。

## 2、非漢文寫經

非漢文寫經主要是德國探險隊于新疆吐魯番地區考察所得，約有三四十件，多為殘片。因陳懷宇先生曾撰文細緻統計過<sup>40</sup>，現依其成果簡略述之。

<sup>39</sup> 見註腳 11。

<sup>40</sup> 詳述請參閱：陳懷宇《高昌回鶻景教研究》，《敦煌吐魯番研究》（第 4 卷），1999 年，第 178—183 頁。

(1) 粟特語文獻：

①《馬太福音》、《約翰福音》、《路加福音》、《哥林多前書》、《加拉太書》、《詩篇》等聖經章節殘片；

②《佩提昂軼事》、《使徒教規》、《洗禮和聖體禮拜書注釋》、《論上帝之慈佈道書》、《尊者言喻》、《以弗所之眠者》、《歐斯塔提烏斯軼事》、《論謙卑》、《鎮魔真言》、《佩提昂軼事引言》等非聖經文獻；

③《郝拉那女王之十字架傳奇》、《巴爾沙巴》殘卷、《聖喬治受難記》、《三威蒙度贊》、《讚美詩之源》、《聖徒名單》等雜撰文書。

(2) 中古波斯語文獻：《詩篇》章節文獻。

(3) 新波斯語：《詩篇》章節文獻。

(4) 敘利亞語：《用雪松油治療脫髮症的藥方》、《致拜占庭的書劄》和《箴言》等。

(5) 回鶻突厥語：《占卜書》、《聖喬治受難記》、《祈禱書》斷片、《博士的朝拜》、《婚禮祝福》殘卷等。

以上整理有一點值得說明，即基督教《詩篇》集中見於非漢語文書，並且這些文書都發現于高昌故城一處寺院遺址<sup>41</sup>。在早期的基督教會中，《詩篇》多被用於公開禮拜和私人祈禱<sup>42</sup>。而以僧侶教團為重的東方敘利亞教會（即聶斯托利派教會），在每日多達 4~6 次的儀式中，僧侶們多用《詩篇》來做讚美和祈禱<sup>43</sup>。于此不難看出，高昌地區的景教僧侶們沿用了一定的東方敘利亞教會的傳統禮拜儀式。

<sup>41</sup> 陳懷宇《高昌回鶻景教研究》，《敦煌吐魯番研究》（第 4 卷），1999 年，第 166—173 頁

<sup>42</sup> Frank Leslie Cross (Ed.), *The Oxford Dictionary of the Christianity Church*, Oxford: Oxford University Press (Third Edition), 1997, P1343.

<sup>43</sup> Ken Parry, [et al.] (Ed.), *The Blackwell dictionary of Eastern Christianity*, Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1999, PP473—474.

此外，據前輩王蘭平先生的整理，在敦煌莫高窟所出的回鶻文寫本之中有三件寫本含有景教僧徒痕跡，時間大約是在 9 到 11 世紀<sup>44</sup>。因之不是專門的景教文獻，此處暫不列。

### （三）藝術作品類

據佐伯好郎研究，景教本不應崇拜偶像，只是保留十字架<sup>45</sup>。但景教碑中記阿羅本來華“遠將經像，來獻上京”，似又說明來華的景教已有特殊性。目前所發現的藝術作品類主要包括景教繪畫與石刻藝術作品，現整理如下：

#### 1、敦煌景教絹畫（圖 1）

絹本著色，殘損嚴重，只保留左上部，尺寸為 55x88 釐米，時代約為 9 世紀末。1908 年斯坦因于敦煌藏經洞發現，現藏倫敦英國博物館。該絹畫的人物稍向左立，面朝左方，頭飾帶有十字的波斯式王冠。右手伸出，掌心朝上。據倫敦大學藝術史專家韋陀（Roderick Whitfield）研究認為，此幅圖像與敦煌所出的另外一幅佛教菩薩絹畫（圖 2）畫法極為相似<sup>46</sup>。此幅壁畫或為當時流行於敦煌的所謂“景教佛畫”。

---

<sup>44</sup> 王蘭平《唐代敦煌漢文景教寫經研究》，蘭州大學博士研究生學位論文，2006 年，第 27—28 頁。

<sup>45</sup> Peter Yoshirō Saeki, *The Nestorian Monument in China*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1928, PP112—115; 觀點轉引自：朱謙之《中國景教》，北京：東方出版社，1993 年，第 134 頁。

<sup>46</sup> Roderick Whitfield, *The art of Central Asia: the Stein collection in the British Museum*, Tokyo: Kodansha International Ltd., in co—operation with the Trustees of the British Museum, 1982—1983, P322.



圖 1 敦煌景教人物絹畫



圖 2 觀世音菩薩像絹畫

## 2、高昌故城所出的景教壁畫

高昌故城所出的景教壁畫共三幅。由德國吐魯番探險隊第二次在高昌故城T號遺址所得。第一幅壁畫（圖 3），殘缺嚴重，描繪的是一位手持飾有十字架圖案權杖的騎士跨于馬上，馬身僅殘留後兩腿及馬尾等部，距馬尾不遠處似有一女性供養人存在，但形體較小；另一幅壁畫較為完整，即著名的《聖枝節圖》（圖 4），彩色壁畫，尺寸為 67.5x61 釐米，現藏于柏林國立美術館。此圖繪有四人，似為三女一男。但勒考克與羽田亨兩位學者均認為是三男一女。勒考克描述此壁畫：“左端立有一人，身高，著綠色長衣，直遮到腳，上披紅罩衣，打著寬褶，左手提黃色香爐，冒出一縷香煙，右手捧的似黑鉢，像是盛聖水的。其餘三人都手執帶葉樹枝，其服裝：右端一婦人，綠色短衣，長裙蔽足，上披赭褐色罩衣；當中二男子，裝束奇異，為他畫所不見，左者赭褐，右者青灰，俱長衫，不束帶，上披一種無襟長袖的罩衣，長達膝蓋，左者青灰色，右者赭褐色，而皆胸前翻兩領角，露出三角形的紅裏子。左者似用赭褐色布包頭，右者戴黑帽；腳上都穿著赭褐色靴子。畫的上方有一馬的前腳和騎馬人的左足踏在馬鐙裏。”<sup>47</sup> 參照《新

<sup>47</sup> Albert Von Le Coq, *Chotscho : Facsimile—Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan* (《高昌》), Graz : Akademische Druck — u. Verlagsanstalt,

約聖經·約翰福音》十二章十二節，此幅壁畫應是描述復活節前星期日（Palm Sunday）的情況。第三幅是為較小的一幅殘畫，長寬為 43x21 釐米，似有一著紅衣的回鶻女子正在懺悔。



圖 3 景教壁畫殘片



圖 4 聖枝節圖

### 3、其他

#### (1) 《大秦景教流行中國碑》的十字碑頭（圖 5）

《大秦景教流行中國碑》的十字碑頭極具藝術性，上文已經述及。

#### (2) 敦煌莫高窟北窟 B105 窟所出青銅十字架（圖 6）

現藏敦煌博物院，標本號為B105:2，用青銅鑄造。直徑約 5 釐米。橫豎交叉的十字位於圓環中央，十字各端均伸出圓環之外 1.3~1.5 釐米，十字各端之間各有一個鳥頭，共四個，其中三個保存完整，一個稍殘。從交叉的十字、環繞十字的圓環以及圓環外的鳥頭上的凹槽分析，十字架原有鑲嵌物，惜已無存。十字架背面中部有二個鑄造時留下的乳狀突。從十字架的形制分析，可能屬於佩帶的徽章。時代為宋代或宋代以前。彭金章先生判斷 B105 窟的性質為瘞窟，因此B105

1979, Tafel 7；轉引自：羽田亨（著）耿世民（譯）《西域文明史概論》，北京：中華書局，2005 年，第 18—19 頁。

窟所出的十字架，表明該窟中被瘞埋的死者很可能是景教信徒。這也說明在宋代或宋代以前敦煌地區存在景教徒的活動<sup>48</sup>。



圖 5 景教碑碑頭（拓片）



圖 6 青銅十字架

#### （四）遺址類

目前殘存的景教遺址主要為古高昌城外的兩處景教寺院遺址，為第 9 到第 10 世紀的遺存。一處位於高昌城的東門之外，在護城河的東邊，為一小祠。勒考克說此小祠本屬景教，但當他們發現的時候已被新砌的內牆改為其他宗教的廟宇<sup>49</sup>。此小祠記為T號遺址。在此遺址內還發現了上文述及的《棕枝主日》等兩幅景教壁畫。另一處即是著名的布拉依克水盤遺址。現位於今吐魯番市北部十公里處。上文所述的新疆地區發現的非漢文景教寫經大多出自於這個遺址。<sup>50</sup>

以上即是對絲綢之路上出土的景教遺跡遺物的簡單整理。從出土遺跡遺物的時間來看，7—11 世紀的景教一直活躍於絲綢之路上。雖然唐武宗的滅佛對景教

<sup>48</sup> 關於此青銅十字架的描述參照：彭金章、王建軍《敦煌莫高窟北區石窟》（第 2 卷），北京：文物出版社，2004，第 41—45 頁。

<sup>49</sup> 阿爾伯特·馮·勒·寇克（著）、劉建台（譯）《新疆地理寶藏記》，臺北：馬可孛羅文化，2000 年，第 94 頁。

<sup>50</sup> 關於此兩處的景教遺址的研究近況，可參閱陳懷宇《高昌回鶻景教研究》，《敦煌吐魯番研究》（第 4 卷），1999 年，第 166—174 頁。



造成了一定打擊，但並沒有出現部分學者們所說的景教在華絕跡的情況。事實上，武宗滅佛之後，西北段絲綢之路上的敦煌和高昌儼然成爲景教另一發展中心。

### 三 7—11 世紀中國多元文化與景教的關係

很大程度上，7—11 世紀多元文化的發展得益于唐王朝的強盛及其相容並蓄的宗教政策。盛唐一代，唐朝所轄疆域已是“東至安東，西至安西，南至日南，北至單于府，蓋南北如漢之盛，東不及而西過之”<sup>51</sup>，版圖空前遼闊。在浩蕩國威的盛名之下，四夷來賀，西蕃諸胡更美稱唐統治者爲“天可汗”。同時唐統治者也對蕃胡禮遇有加，並對其文化採取了包容兼蓄的態度。在開放統治政策的吸引下，異域宗教的傳教士們紛紛通過駝鈴聲聲的絲綢之路來華，使得盛唐一代，出現了百花齊放的宗教文化景觀。雖然這些宗教文化在以後也經歷波折，但並未在 7—11 世紀的歷史長河中湮滅。弄清它們是如何在中華大地上落地生根，如何與其他的宗教相處共存等問題，或對今日的宗教關係的發展能有所助益。因此研究 7—11 世紀的中國多元文化發展是很有意義的。有鑒於此，下面就以來華景教爲中心，分析它和漢本土宗教道教、完全中國化<sup>52</sup>的佛教以及西域新興的伊斯蘭教三者的關係，從中可對景教在華努力實現中國化產生更清楚的認識和理解。

#### （一）景教與道教的關係

道教作爲中國本土宗教的典型代表一直影響著歷代中國人。而奉道教教祖李耳爲祖先的李唐王朝更是對道教備爲推崇。從波斯發跡而來的景教爲了更好地融

<sup>51</sup>（宋）歐陽修、宋祁《新唐書·地理志一》，北京：中華書局，1975 年，第 960 頁。

<sup>52</sup> 中國化，又稱爲“中國本色化”，當是指異域宗教將其信仰要旨與中國本土文化從表裏兩面達到高契合的融合。換言之，即是既要能確保自己本身宗教教義的獨立性，也要符合中國民眾的價值觀，這樣才更有利於異域文化根固於中國本土。此定義參照趙璧礎先生的“景教本色化”的理論而成。請參閱：趙璧礎《就景教碑及其文獻試探唐代景教本色化》，《基督教與中國本色化》（國際學術研討會論文集），臺北：宇宙光出版社，1990 年，第 171—191 頁。

入中國民眾之中，勢必要妥善處理與道教的關係。那兩者的關係又是如何？

首先，從歷史脈絡的史實來看，道教之于景教，總體而言是親近和善，但偶爾也有不和。蔡鴻生先生曾對來華的三夷教的特點作了簡單明瞭的概括，說“摩尼教異端化，火祆教民俗化，景教方伎化”<sup>53</sup>。景教方伎化最重要的表現即是景教僧侶善醫術。陳垣先生對此做過詳細考證，並說：“景教于當時文化無何等影響，惟以醫傳道之例，由來甚久，《唐書》諸王傳有僧崇一醫愈唐玄宗兄之事。余承認此僧為景教僧，有種種證據。……聶斯脫裏派固以醫學著名也。”<sup>54</sup>方伎化固是景教謀求本土適應的一種方式，但擅長醫術這點其實也是其基本教義之一——救贖的內在要求，因而方伎化是符合其自身演變脈絡的。救贖，英文是“Salvation”，該詞來源於拉丁文“Salus”，意為健康<sup>55</sup>。在《聖經》的《路加福音》的第4章第18~19節有記：“主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告神悅納人的禧年。”同時縱觀《聖經》中的四篇福音，不難發現耶穌傳福音救贖世人的一個主要方式就是治療病人使之康復。在此救贖觀的影響下，景教徒認為“善醫”不僅可以治療身體上的疾病而且可以治療心靈上的“疾病”。因此，“善醫”成為了景教傳教士的必備技能。同時學界一般認為，在道教文化中醫術亦佔有極為重要的地位。故同善醫術的景教與道教勢必有交流。這可從唐代道教醫學著作《千金翼方》得到佐證。《千金翼方》為唐朝著名道士孫思邈所作。書中記有治療痢疾的悖散湯藥方，並在其後記同時代人張澹對此藥方的看法，張澹雲：“波斯國及大秦甚重此法，謂之悖散湯。”<sup>56</sup>孫思邈明確記載

<sup>53</sup> 蔡鴻生《〈唐代景教再研究〉序》，《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年，第4頁。

<sup>54</sup> 陳垣《基督教入華史略》，《陳垣學術論文集》，北京：中華書局，1980年，第85頁。

<sup>55</sup> James Morwood(Ed.), *The Pocket Oxford Latin Dictionary*, Oxford; New York: Oxford University Press, 1994, P122.

<sup>56</sup> 【唐】孫思邈（原著），錢超塵（主編）《千金翼方詮譯》，北京：學苑出版社，1995年，第870頁。

此話，當是強調此方的出處來源，並含贊同之意。這就從側面證明了大秦景教與道教在醫術上是有交流和借鑒的，這為景道兩教親近和善打開了道路。

然而，不和事件也影響著兩者的關係。最突出的表現即是武宗的“會昌滅佛”。據史書記載，“會昌滅佛”的施行很大一部分原因是受到了道士趙歸真的鼓動。雖然武宗本意上並不是針對景教，但卻造成景教連帶遭禁的結果。這一事件也成為景教在中原腹地傳播由勝轉衰的標誌。

香港學者羅香林先生通過分析呂祖與景教之間的關係<sup>57</sup>，認為信奉景教的漢人“每以避免禁綱，即隱匿於道教之內，而為潛移式之活動”，並對呂祖一派產生了影響。若羅先生此說成立，也不難想像出景教與道教之間的友好關係，甚至在景教淪為禁教之後，道教還接納景教信徒。

其次，從景教經典來看，景教在傳譯漢文經典時經常借用道家辭彙與思想。景教碑文開首闡述基督教教義的句子即是道家常用的語句。碑文記：“粵若常然真寂，先元而無元，窅然靈虛，後後而妙有，惚玄樞而造化，妙眾聖以元尊。”其後又言“無元真主”、“真常之道，妙而難名”、“詳其教旨，玄妙無為”等等，極似道教語句。碑文中還仿用《老子化胡經》的典故。碑文記：“宗周德喪，青駕西升。巨唐道光，景風東扇。”似在言喻老子因週末禮崩樂壞而乘青牛西去，盛唐之際景教東來實為再興黃老之道。景教另一經典《志玄安樂經》，雖然在形式上極像佛教經文，但是在思想表述上卻與道教極為相似。如彌施訶對岑穩僧伽佈道時言：“凡修勝道，先除動欲，無動無欲，則不求不為。無求無為，則能清能淨。”這裏的“無為”思想與道教的“無為”頗有契合。景教在漢譯經典中，採用民眾們熟悉的道教作為扶手，使得在向漢人傳播教義時更增添幾分親和。

---

<sup>57</sup> 羅香林《呂祖與景教之關係》，《唐元二代之景教》，香港：中國學社，1966年，第135—152頁。

## (二) 景教與佛教的關係

同為世界三大宗教的基督教與佛教目前在中國擁有著廣泛的信徒。但是在 7—11 世紀，屬於早期基督教文明的來華景教，其境遇卻與佛教大相徑庭。佛教自漢來華，經過數百年發展，至景教入華時已基本完成了中國化的進程，並且與儒道形成了三足鼎立的局面。因此成功的佛教便成為景教學習的榜樣。但是兩者的互動卻並不是一帆風順，換言之佛教對待景教並不是特別地友好。

據景教碑文和歷史文獻來看，不和因素一直存在佛教與景教之間。碑文曾記“聖歷年釋子用壯騰口于東周”。“聖歷年”即是武周時期。“釋子”即是佛教徒。武則天得勢，佛教功不可沒。故佛教在武周時期一度成為儒釋道的三道之首。碑文所記的正是得勢的佛教不禮遇景教，甚至對景教惡言相向的見證之一。對此，我們亦可從唐圓照所撰《貞元新定釋教目錄》得到力證。

般若三藏……好心既信重三寶，請譯佛經。乃與大秦寺波斯僧景淨依胡本。《六波羅密經》譯成七卷。時為般若不閑胡語，復未解唐言。景淨不識梵文，復未明釋教。雖稱傳譯未獲半珠。圖竊虛名，匪為福利。錄表聞奏，意望流行。聖上睿哲，文明允恭釋典。察其所譯理昧詞疏。且夫釋氏伽藍、大秦僧寺，居止既別，行法全乖。景淨應傳彌屍訶教，沙門釋子弘闡佛經。欲使教法區分，人無濫涉，正邪異類，涇渭殊流。若綱在綱，有條不紊。天人攸仰，四眾知歸。分命有司乃下制曰。<sup>58</sup>

從以上引文可以看出，景教碑撰寫人景淨很有可能為了借佛教之勢宣傳景教而與般若三藏<sup>59</sup>合譯《六波羅密經》等佛教經文。但是佛教的僧侶集團並不承認景教所做的譯經工作，甚至認為佛為“正”，景為“邪”，景淨不應濫涉佛教之法。

<sup>58</sup> (唐)圓照《貞元新定釋教目錄》卷十七，收入《大正新修大藏經》第 55 冊 No.2157，臺北：新文豐出版有限公司，1973 年，第 892 頁。

<sup>59</sup> 般若三藏，又名般刺若，唐名釋智慧，北天竺境迦畢試國人，即今阿富汗人。

值得說明的是，般若三藏在釋贊寧所撰的《宋高僧傳》中亦有傳記，作者對其譯經情況也作了詳細介紹，但是對於景淨與之共同譯經一事卻隻字未提，或許釋贊寧也認為與景淨合譯經文亦非光彩之事。

另一力證當屬舒元輿所撰的重岩寺碑文。碑文記：“亦容雜夷而來者，有摩尼焉，大秦焉，祆神焉。合天下三夷寺，不足當吾釋寺一小邑之數也。”<sup>60</sup>雖碑文中以三夷教籠統稱之，但作者的佛教為尊為大的“自豪感”溢於言表。換言之，景教與在華的其他兩大夷教似同受著佛教僧侶和信徒們的輕視。

雖然不和因素一直存在於兩教之間，但是初來華地的景教仍是需要借助佛教的影響來宣傳教義。這在景教的碑文、漢文寫經及藝術品上多有體現。

首先，在表達景教教義時，大量的佛教用語被借用。現參照前輩學者的研究，按照七篇景教經典的時間順序，以表格形式列出佛教辭彙，以便直觀地看到景教對佛教的倚仗。

景教漢文經典“佛教用語”統計一覽表<sup>61</sup>

景教經典	佛教用語
《序聽迷詩所經》	天尊、諸佛、非人、阿羅漢、眾生、世間、流轉、果報、神威、佛名、佛慈恩、微塵、思量、閻羅王、發善心、善福善緣、善道、地獄、惡業、惡道、天道、無量、緣業、種果、理佛、受戒、破戒、禮諸天、清淨、因緣、佈施、長老、迦沙、虛空、惡說、作惡、精進、善心
《一神論》	眾生、虛空、天尊、神識、具足、四色、智、魂魄、常住不滅、經律、種姓、五蔭、神通、飛仙、果報、無量、功德、發心、佈施、罪業、智慧、緣、愚癡、覺悟、解脫、

<sup>60</sup> 舒元輿《唐鄂州永興縣重岩寺碑銘並序》，《全唐文》卷 727，北京：中華書局，1983 年，第 7498 頁。

<sup>61</sup> 此表參照：黃夏年《景教與佛教關係之初探》，《世界宗教研究》，1996 年第 1 期，第 85 頁；劉振甯《唐代景教入華之際的時空環境及其影響》，貴州大學學報（社會科學版），第 25 卷第 1 期，第 57 頁；王蘭平《唐代敦煌漢文景教寫經研究》，蘭州大學博士研究生學位論文，2006 年。其中部分辭彙是佛教與道教的共用詞，在表中一併列出。

	因緣、覺悟、三惡道、三界、世尊、方便、修行、圓滿、善業、善緣、惡見、萬劫、虛誑、自由身、妄語、夜叉、羅刹
《大秦景教宣元至本經》	淨土、無量覺眾、空、無邊、無道、無言、無緣、妙有、非有、妙道、因緣、名數、魔鬼道、大慈
《大秦景教流行中國碑》	僧、靈虛、妙有、空有、正信、法、外行、識、無為、法界、(景)門、寺、釋子、高僧、壇場、功德、廣慈、施主、法堂、救度無邊、大德、寂
《志玄安樂經》	無上、僧伽、有情、眾生、含生、動欲、無為、能清能淨、遍照、緣、化人、假名、有身、苦惱、神道、惡報、功德、名聞、度脫、圓通、無德、無礙、色、六法、不可思議、大悲、度、最勝、宗、供養、受持、善根、大慈大悲、善知識、觀法、妄見、有為、調禦、惡緣、思偉、染汙、解脫、行用、頂受
《大秦景教三威蒙度贊》	無上諸天、慧性、世尊、真常、妙明、色見、清淨、善眾、法王、善根、慈恩、妙樂、廣度苦界、救度、慧力
《尊經》	妙身、應身、證身、法王、貝葉梵音、大德

其次是對佛教經典的行文結構的借用。最為突出的代表當為漢譯景教經典《志玄安樂經》。佛教經典的行文，特別是大乘佛教的經典行文，開始時往往描述眾天神菩薩等圍繞在佛的周邊，然後以阿難的發問開始講道，最後以眾天神菩薩“聞佛所說，皆大歡喜，禮佛而退”等用語結束。《志玄安樂經》的行文結構與此極為相似。經文在描述道場開始時以岑穩僧伽的發問開始佈道，而諸人則是“左右環繞，恭靜侍坐”。佈道結束時“時諸大眾，聞是語已，頂受歡喜，禮退奉行”。不光是行文，甚至在措辭與韻律上都有一致的傾向。

再以藝術品為例，景教的藝術品同樣借用了佛教很多的藝術元素。上文提及的《大秦景教流行中國碑》的碑頭十字架圖案即是典型代表。十字架在羅馬帝國

初期本是作為懲罰奴隸和罪犯的刑具，後隨著基督宗教的發展，逐漸演變為該教的標誌<sup>62</sup>。然而，羅馬天主教與聶斯托利教的十字架的形式卻不相同。西元 6 世紀開始，羅馬天主教漸漸形成帶有耶穌受難像的十字架，它著重強調耶穌所受的苦難<sup>63</sup>。而聶斯托利教的十字架，正如上文所述，只是簡單的十字型交叉，體現更多的是耶穌死後復生的教義<sup>64</sup>，這是超文化現象的具體表現。傳到中國的聶斯托利教以景教為名，含有“景者大也，炤也，光明也”<sup>65</sup>的意思，即“光明燦爛的宗教”<sup>66</sup>。其十字架在此影響下也出現了新的藝術表現形式。上文所描繪的《大秦景教流行中國碑》碑頭十字圖案，下方是蓮花祥雲拱護。蓮花在佛教藝術中多與佛同時出現，有時甚至是“佛”的象徵，代表著清淨、高潔之意。景教碑中所見的蓮花雲紋或許就是借用了蓮花在佛教藝術中的特殊意義，來表達自己光明超脫的意思，也似有脫離原罪的“出淤泥而不染”的意味。這也是景教本土化的重要表現之一。值得注意的是十字下方是蓮花的圖案也經常出現在蒙元時期的也裏可溫教十字架圖案中。更有甚者，現今香港道風山基督教的圖案標誌也是十字之下一蓮花。筆者不妨大膽假設：7—11 世紀的景教在藝術表現形式上，在借鑒佛教蓮花圖案以表達自己本身教義的同時，或許也有向佛教徒宣傳基督教義的意味。此外，上文所述敦煌所出的景教人物畫像與敦煌同時期的佛教畫像相比，無論是手姿還是面貌的描繪都如出一轍。英國漢學家韋禮（A. Waley）先生在其《斯坦因敦煌所獲繪畫品目錄》一書言及此畫時甚至稱：“這幅畫在敦煌本為景

<sup>62</sup> Erwin Fahlbusch, [et al.](Ed.). *The Encyclopedia of Christianity (Volume 1 A—D)*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, PP734—735.

<sup>63</sup> *New Catholic Encyclopedia (Volume 4: Com—Dyn)*, Detroit: Thomson Gale (Second Edition); Washington, D.C.: Catholic University of America, 2003, P388.

<sup>64</sup> Rev. George Percy Badger, *The Nestorians and their Rituals (Volume II)*, London: Darf Publishers, 1987, P414.

<sup>65</sup> 李之藻《讀景教碑書後》，後收入陽瑪諾《唐景教碑頌正詮》，上海土山灣印書館，1927 年，第 14 頁。

<sup>66</sup> 楊學富《唐元兩代基督教興衰原因之研究》，《基督教入華百七十年紀念集》，臺北：宇宙光出版社，1977 年，第 41 頁。

教畫像，後無疑被當作菩薩畫像崇拜。”<sup>67</sup>對於韋禮先生的觀點，筆者持保留態度，但這至少可以說明，敦煌景教人物畫像應是以佛教畫像為摹本所作。

最後，景教對佛教似也產生了影響。敦煌文書 P2566《妙法蓮華經妙音菩薩品第二十四》的卷首有一首與景教有關的詠詩。詩文記載：“一二三四五六七，萬物茲（滋）生在此日。江南鴻雁負霜回，水底魚兒帶冰出。”首兩句詠詩當是闡述上帝七日造物之事。但為何在佛經上出現以上的詠詩，則頗值得玩味，極有可能是當時流行敦煌的景教影響了當地的佛教僧侶。

### （三）景教與伊斯蘭教的關係

伊斯蘭教由穆罕默德於西元 610 年創建。至於其何時傳入中國目前學界還沒有定論<sup>68</sup>。不過可以確定的是其傳入中國的時間稍遲于景教，大約在 8 世紀初至 8 世紀中葉<sup>69</sup>。傳播路徑同景教一樣，為陸上絲綢之路<sup>70</sup>。兩者入華方式有許多相似之處，但是目前對於伊斯蘭教與景教的關係比較還很少有人涉及，特別是 7—11 世紀的伊斯蘭教與景教。這主要有兩方面的原因：一為語言原因。7—11 世紀伊斯蘭教與景教共存的存地主要為中國西北一帶且又以新疆一帶居多。信仰群體主要以胡人為主。因此出土的文書材料以回鶻語、粟特語等胡語為多。對語言能力的高要求成為阻礙研究兩者關係的重要原因之一。另一個原因則是 7—11 世紀的景教並不是民眾們信仰的主流宗教。其信仰群體人數遠不及佛教、摩尼教與伊斯蘭教。故可作兩者關係對比的材料並不充足。本文在此討論 7—11 世紀時期在新疆地區的景教與伊斯蘭教的關係也遇到了上述困難，不過我們仍可通過目前

<sup>67</sup> Arthur Waley, *A catalogue of paintings recovered from Tunhuang by Sir Aurel Stein*, London: printed by order of the Trustees of the British Museum and of the Government of India, 1931, PP81—82.

<sup>68</sup> 伊斯蘭教何時傳入中國的時間主要有：隋開皇中說、唐武德中說、唐貞觀二年說、唐永徽二年說、約八世紀、唐宋時期說等。可參閱：馬肇曾、劉淑英《伊斯蘭教何時東傳中國》，《回族研究》，1999 年第 2 期，第 28—31 頁。

<sup>69</sup> 馬旭俊《伊斯蘭教入華時間考略》，吉林大學碩士學位論文，2007 年。

<sup>70</sup> 伊斯蘭教傳入中國的路徑也有海上絲綢之路之說，但因缺乏證據佐證，所以學界還是認同陸上絲綢之路之說。



新疆境內有關的遺跡遺物和對比同時期中亞伊斯蘭教對景教的態度得出兩者關係的一絲端倪。

1928 年移民英國的伊拉克裔學者明加納先生在《曼徹斯特約翰·賴蘭茲圖書館通報》第 12 號發表了一篇英文版的《主教提摩西在哈裏發馬赫迪前的護教書》<sup>71</sup>（以下簡稱為《護教書》）。《護教書》原文是用敘利亞文撰寫的，可能是由主教提摩西親自記錄，它記錄了主教本人與哈裏發馬赫迪之間關於景教教義的兩天辯論內容，這場辯論發生在西元 781 年的巴格達。這篇文書極有價值，它向我們描繪了一場較為平等的景教徒與穆斯林之間的對話。從文書的內容來看，兩人的辯論主要圍繞的是景教的基本教義，如基督的神性與人性等。但這是一場沒有輸贏的辯論，哈裏發馬赫迪也並沒有用統治者的身份去壓制主教提摩西，甚至主教在某些辯論的環節還用了言辭較為強烈的詞語，如在探討基督是否是瑪利亞與上帝結合生下的問題上，提摩西較為“氣憤”的回答了馬赫迪的問題，說：“這等說話出自誰的口？”<sup>72</sup>這說明了在西元 781 年前後，阿拔斯王朝的穆斯林與景教徒的關係並不劍拔弩張，甚至是友好的。而 781 年也正是《景教流行中國碑》在中國建立的時間。故筆者認為，在同時期的唐王朝，初入中華大地的穆斯林在宗主國阿拉伯帝國的影響下，與景教徒應該也沒有大的衝突。

但是這種情況在唐末宋初時有了變化。首先，唐中期以後大批的阿拉伯商人和士兵來華，他們因為時局的變化，很多留在中國本土或是臨近中亞的新疆一帶。穆斯林群體開始出現。其次，在唐末直至元朝興起的這段時間裏，中華大地上一直爭戰不斷。在穆斯林與景教徒密集的新疆也出現了高昌回鶻王國、喀喇汗

---

<sup>71</sup> Alphonses Mingana, The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi, *Bulletin of the John Rylands Library Manchester*, Volume 12, 1928, PP137—298.

<sup>72</sup> Alphonses Mingana, The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi, *Bulletin of the John Rylands Library Manchester*, Volume 12, 1928, P153.

王國及于闐王國三足鼎立的情況。其中高昌回鶻王國實行寬容的宗教政策。境內的民眾除主要信奉佛教與摩尼教外，亦有一部分民眾信奉景教。這可以從上文介紹高昌回鶻時期出土的壁畫和遺跡遺物得到印證。喀喇汗王國主要信奉伊斯蘭教，並施行宗教擴張政策。而于闐王國則是世奉佛教的地方政權。那此時生活在新疆境內的伊斯蘭教徒與景教徒的關係又是怎樣呢？

據學者們研究，伊斯蘭教得到廣泛的傳播得益於喀喇汗王朝的大力推行。在其可汗沙土克·布格拉汗信仰伊斯蘭教之後，西元960年伊斯蘭教成為喀喇汗王朝的國教，這也為伊斯蘭教在新疆的傳播奠定了堅實的基礎。《布哈拉史》一書對率先信奉伊斯蘭教的布格拉汗評價極高，稱此人“以傳播伊斯蘭教有功而著名，他使千千萬萬的佛教徒與基督教徒變成了穆斯林。”<sup>73</sup>這從某種程度上反映了新疆地區的景教徒在喀喇汗王朝的宗教政策及軍事進攻之下受到了極大的壓迫。正是在這樣的壓迫之下，喀喇汗王國內的景教徒紛紛逃亡毗鄰的施行宗教寬容政策的高昌回鶻王國。但是“關於喀喇汗王朝同高昌回鶻王朝的往來，我們連間接的材料也沒有掌握。看來這兩個王朝儘管在宗教信仰上不同，但並未發生過大的武裝衝突：因為在穆斯林史書中沒有留下這方面的直接記載。”<sup>74</sup>在古高昌回鶻王國境內，大量的景教遺跡與遺址的發現，間接說明了景教徒得到了回鶻王國很好的保護。此外，蒙元時期大量的回鶻景教徒當也是從新疆而來。

---

<sup>73</sup> Narshaki, *History of Bokhan*; 轉引自楊富學《元代畏兀兒的界定及其文化區域》，《青海民族學院學報》（社會科學版），第57頁。

<sup>74</sup> 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1986年，第153頁。

#### 四 武宗滅佛後的景教繼續在西域傳播的原因

長期以來，因缺乏正史資料的記載，許多學者認為景教在武宗施行“會昌滅佛”之後便絕跡于中華大地，但事實並非如此。誠然，景教經“會昌滅佛”，遭受嚴重打擊，甚至在中原腹地出現了絕跡之象。然而，在絲綢之路上的西北，景教卻一直持續地發展著，而且蒙元時代的國教也裏可溫教從很大程度上來講也是景教在華的繼續再發展。為何武宗滅佛之後景教可以繼續在西域傳播？這可以從兩方面進行分析：

首先，從景教在華的傳播歷史及時局的變化發展來看，西域一直是景教發展的重要中心。景教甚至在“貞觀九年前，阿羅本人或其他教士，在未入長安前，亦必早在甘肅、新疆一帶有所活動”<sup>75</sup>。法國學者沙畹曾例舉突厥早期接觸景教的一則資料。資料記載，早在西元 591 年，東羅馬曾派亞美尼亞人助波斯王庫薩和（Khosrou）鎮壓將領巴赫雷（Bahram）的叛亂。在被俘的俘虜中有數名額上刻有十字符號的突厥人。波斯王用大象將俘虜盡數踏斃，僅留額上刻有十字符號的突厥人獻給羅馬皇帝。皇帝詢問俘虜額上十字的來源，被告知因東粟特地區曾瘟疫肆行，有基督徒告之刻十字以避瘟疫之禍。沙畹據此分析得出：“景教在 591 年前三十年時已傳佈于康居一地突厥人之中，蓋諸人于同年時刺此十字也。突厥人中既有基督教徒，則 635 年西安景教流行中國碑所載阿羅本傳教中國之事，亦無足異矣。”<sup>76</sup>這說明在 6 世紀中葉突厥人就已開始信奉景教。而在唐朝興起之前，絲綢之路的樞紐段新疆地區一直為突厥部族控制。故可以推測，在正史資料記載之前，景教極有可能已在新疆一帶有了傳播。唐王朝興起之後，東突

<sup>75</sup> 方豪《中西交通史》（上冊），湖南：嶽麓書社，1987 年，第 418 頁。

<sup>76</sup> 沙畹（著）、馮承鈞（譯）《西突厥史料》，北京：中華書局，1958 年，第 219 頁。

厥與西突厥先後歸附唐朝，其降眾多被唐朝安置在靈州（今寧夏）、朔方（今內蒙古烏審旗南白城子）等西部地區。景教勢必也隨著這些突厥降戶的內遷得以繼續活躍在絲綢之路上。

不過在唐末至蒙元之前的這段時間內，時局出現了變化，西域已不受漢王朝控制。特別是武宗推行滅佛之際，敦煌及以西一帶早已是吐蕃的天下。這也說明了敦煌及西域其他各地早已是唐政令所不及之地，故此地區的景教並未受到滅佛事件的衝擊。而在之後的張氏與曹氏歸義軍時期，景教僧徒的活動痕跡屢見不鮮。據敦煌文書 S1366《歸義軍使衙內麥油破用曆》記載：

甘州來波斯僧月面七鬥、油一升。……

甘六日，支納藥波斯僧面一石、油三升。<sup>77</sup>

又 S6551《佛說阿彌陀經講經文》記：

言歸依佛者，歸依何佛？且不是磨（摩）尼佛，又不是波斯佛，亦不是火祆佛……且如西天九十六種外道，此間則有波斯、摩尼、火祆、哭神之輩……<sup>78</sup>

此兩則引文中的波斯僧（佛）當是景教僧（主）。第一則引文述及甘州（今甘肅張掖）景教徒來到敦煌的記載。第二則文書，據張廣達與李正宇先生的研究，當作于高昌回鶻國<sup>79</sup>。在佛經中提及景教，饒有趣味，這從側面說明當時景教在高昌地區已有一定的社會影響力。由此可以看出，7—11 世紀，西域一直是景教僧侶活動區域，即使中原腹地的政權幾經更迭，同樣沒有改變這樣的事實。

<sup>77</sup> 中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院合編《英藏敦煌文獻》（漢文佛經以外部份）第二卷，成都：四川人民出版社，1990 年，第 278 頁。

<sup>78</sup> 黃征、張湧泉《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997 年，第 681 頁。

<sup>79</sup> 張廣達《有關西州回鶻的一篇敦煌漢文文獻—S6551 講經文的歷史學研究》，《西域史地叢考初編》，上海古籍出版社，1995 年，第 217—248 頁；李正宇《S6551 講經文作於西州回鶻國辨正》，《新疆社會科學》，1989 年第 4 期，第 88—97 頁。

其次，景教方伎性的特質及信仰群體的民族性使它在武宗滅佛之後可以進一步生存。據上文論述易知，景教僧徒不但會“廣造奇器異巧”<sup>80</sup>，而且很“善醫”。此外，他們還努力做到“餒者來而飯之，寒者來而衣之，病者療而起之，死者葬而安之”。正是這些方伎性特點使得景教上層僧侶與政治發生了關係，如景教碑中所提及的阿羅本、伊斯、及烈等都與唐統治者有密切接觸，同樣遠在巴格達的提摩西也與哈裏發馬赫迪有著密切聯繫。因此從一定程度上來講，景教既贏得了上層統治者的歡心，也贏得了低層民眾的好感。所以在武宗“勒大秦穆護、祆三千餘人還俗，不雜中華之風”<sup>81</sup>後，不但景教僧侶可以依託道教，繼續在中原腹地活動，<sup>82</sup>而且逃亡到西北的僧侶在地方政權的保護下安身後還積極地參與政治。上文所引的敦煌文書所載的甘州波斯僧來敦煌即是例證。這也反映了無論何時何地，景教僧侶們經常借助他們的方伎以參與政治。但遺憾的是，我們並沒有直接的資料說明在“會昌滅法”之後生活在絲綢之路上的景教僧侶是如何運用他們的方伎服務民眾和上層統治者的。但根據元朝維吾爾景教僧徒的作為，我們亦可窺見一二。元朝擅長方術的景教僧徒眾多，著名的如擅長醫術的聶只兒、精通數學的康裏不花等，他們都為元朝統治者服務。結合唐朝中前期和蒙元時代的景教僧侶的作為，推知西域的景教僧侶也是用其方伎擴大景教的傳播當無不可。

此外，絲綢之路上的景教的信仰群體當以胡人為多，雖《尊經》列出了漢譯經典 35 部，但是其大秦本教經卻多達 530 部。這些胡人多是昭武九姓及維吾爾族人。他們極善於經商，常年活躍于絲綢古道上。所以他們在擔當經濟交往角色的同時也起到了宗教傳播者作用。敦煌發現的一組 9 至 10 世紀的粟特語文書能

<sup>80</sup> (宋)王欽若《冊府元龜》第 546 卷，北京：中華書局影印版，1989 年，第 1490 頁。

<sup>81</sup> (後晉)劉昫(等)《舊唐書·武宗本紀》卷 18 上，北京：中華書局，1975，第 604 頁。

<sup>82</sup> 同注 53。

清楚地反映此問題。其中有一件文書是名為薛兒吉思牧師寫的書信。該書信的正文主要是關於商業貿易的，但在附言部分他委託一個突厥語名字為埃爾·巴爾斯（El Bars）的朋友照顧僧侶大衛（David）。大衛為基督教<sup>83</sup>教徒常用姓名。故不難推測這位僧侶朋友大衛在當時是一名景教僧侶。在另外一件粟特語商業文書中，不但提及了“以上帝的名義”等基督教常用語句，還涉及了“約翰”等基督教徒常用姓名等內容<sup>84</sup>。這不但說明景教文化強烈地影響著活躍在絲路上的胡商們的日常生活，也說明胡商們的流動進一步地推動了景教的傳播。

通過以上兩點原因的分析，可知“會昌滅佛”對於當時西北的景教發展並沒有什麼特別的影響。甚至可以說，作為絲綢之路上重要樞紐的敦煌與高昌在滅佛之後儼然成為景教發展的重要中心。

## 五 結語

1946年德裔美國學者羅森斯托克-胡絮（Eugen Rosenstock-Huessy）提出了文化十字架的理論<sup>85</sup>。他認為，文化就是一個以過去和將來的時間和以內在和外外在的空間為基礎的充滿張力和活力的四重結構，並且通過人們的生活體制和價值觀得以體現。其中，文化十字架的下方代表過去，是以逝去的歷史為代表；上方表示將來，以影響社會發展的政治家和宗教為表現形式；左端代表外在的表現形式，如維持和保護人類生存和發展的工程師、科學家、士兵等外在表現符號；右端則是代表內在的精神層面文化，以表現人類內在文化的藝術家、詩人等。通過

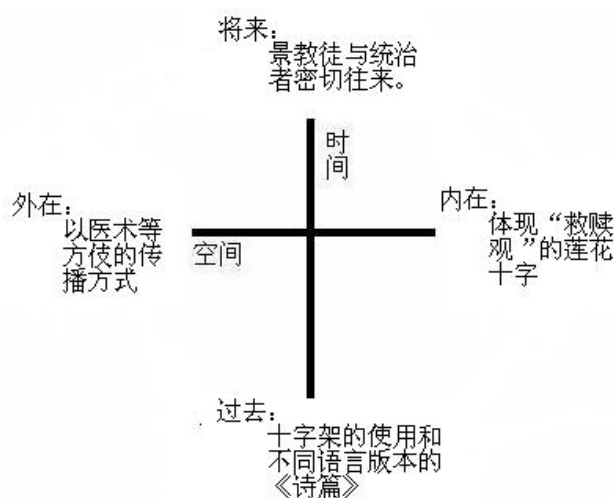
<sup>83</sup> 從基督教在華的歷史來看，本文的“基督教”即是指景教。

<sup>84</sup> 【英】辛穆斯·威廉斯（著）、陳懷宇（譯）《從敦煌吐魯番出土寫本看粟特語和突厥語的基督教徒》，《敦煌學輯刊》，1997年第2期，第142頁。

<sup>85</sup> Eugen Rosenstock-Huessy, *The Christian Future or The Modern Mind Outrun*, New York: C. Scribner's sons, 1946, PP166—176.

上文的論述，7—11 世紀景教在絲綢之路上的傳播，也可以通過這種文化十字架的理論得到進一步闡釋（圖 7）。橫向上，象徵著福音傳四方的十字架包含了景教內在的“救贖觀”（文化十字架右端），而以醫術等方伎為福音傳播之助可謂其外在表現形式（左端）。縱向上，景教僧侶翻譯沿用《詩篇》等宗教經典及使用十字架是指向逝去的歷史文化的顯著例證（下方），景教徒無論何時何地都有與統治者密切往來則是將來時文化的一大表現（上方）。

景教文化十字架传播图



（圖 7）

對於 7—11 世紀景教在絲綢之路上的傳播，學界尚無系統研究與討論。感此遺缺，本文對這段時間絲綢之路上的景教遺跡遺物進行了梳理，並重點選取中國本土宗教道教、已完成本土化的外來宗教佛教及興盛於西域一帶的伊斯蘭教與景教之間的關係作了對比，同時對學界認為會昌滅佛之後，景教消失于中華大地的說法進行了重新辨正。基於此，我們得出以下兩點結論：

一、7—11 世紀，景教一直活動於絲綢之路上，並沒有出現部分學者所說至“會昌滅佛”之後景教消失于中華大地的現象。

二、7—11 世紀，多元宗教並行于中華大地。雖然宗教之間的鬥爭不時存在，

但交互影響之跡亦甚明。來華景教不斷向道教、佛教學習，有力地推動了其本土化。西域一些地區形勢稍有不同，由於伊斯蘭教一度興盛，景教在高昌回鶻王國的保護下才得以生存。



主要參考文獻：

陳懷宇《高昌回鶻景教研究》，《敦煌吐魯番研究》第4卷，1999年，第165—214頁。

陳繼春《唐代景教繪畫遺存的再研究》，《文博》，2008年第4期，第66—72頁。

陳垣《陳垣學術論文集》第1集，北京：中華書局，1980年。

馮承鈞《景教碑考》，臺北：商務印書館，1962年。

江文漢《中國古代基督教及開封猶太人》，上海：知識出版社，1982年。

【德】克裏木凱特（著）、林悟殊（譯）《達·伽馬以前中亞和東亞的基督徒》，臺北：淑馨出版社，1995年。

林悟殊《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年

林悟殊《中古三夷教辨證》，北京：中華書局，2005年。

羅香林《唐元二代之景教》，香港：中國學社，1966年。

莫非特（著）、中國神學院（編譯）《亞洲基督教史》，香港：基督教文藝出版社，2000年。

【英】莫爾（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年。

榮新江《中古中國與外來文明》，北京：三聯書店，2001年。

王蘭平《唐代敦煌漢文景教寫經研究》，蘭州大學博士研究生學位論文，2006年。

王蘭平《以〈志玄安樂經〉“十觀”為例看唐代景教與佛道之間的關係》，《敦煌學輯刊》，2008年第1期，第157—162頁。

翁紹軍《漢語景教文典論釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1995年。

【英】辛穆斯·威廉斯（著）、陳懷宇（譯）《從敦煌吐魯番出土寫本看操粟特語

和突厥語的基督教徒》，《敦煌學輯刊》，1997年第2期，第138—146頁。

楊富學《宋元時代維吾爾族景教略論》，《新疆大學學報》，1989年第3期，第32—39頁。

楊富學《回鶻景教研究百年回顧》，《敦煌研究》，2001年第2期，第167—173頁。

【日】羽田亨（著）、耿世民（譯）《西域文明史概論》，中華書局，2005年。

朱謙之《中國景教》，北京：東方出版社，1993年。

Chiu, Peter Chung-hang, *An historical study of Nestorian Christianity in the T'ang dynasty between A.D. 636—845*, A Dissertation of southwestern Baptist Theological Seminary, 1987.

Cross, Frank Leslie and E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christianity Church*, Oxford: Oxford University Press (Third Edition), 1997.

Fahlbusch, Erwin, Geoffrey W. Bromiley, David B. Barrett and Lukas Vischer(Eds.), *The Encyclopedia of Christianity (Volume 1 A-D)*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

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*, New York: Peter Lang, 2002.

Mingana, Alphonses, "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi", *Bulletin of the John Rylands Library Manchester*, Volume 12, 1928, PP137—298.

Mingana, Alphonses, "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far West: A New Document", *Bulletin of the John Rylands Library*, Volume 9, 1925, PP297—371.

Moffett, Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia, Volume I: Beginnings to 1500*, Maryknoll: Orbis Books, 1998.

Moule, Arthur Christopher, *Christians in China before the Year 1500*, London: SPCK, 1930, repr. New York: Octagon Books, 1977.

Parry, Ken, David J. Melling, Dimitri Brady, Sidney H. Griffith and John F. Healey (Eds.), *The Blackwell dictionary of Eastern Christianity*, Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1999.

Rosenstock-Huessy, Eugen, *The Christian Future or The Modern Mind Outrun*, New York: C. Scribner's sons, 1946.

Saeki, Peter Yoshirō, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo: The Maruzen Company LTD, 1951.

Standaert, Nicolas (Ed.), *Handbook of Christianity in China*, Vol. I: 635—1800, Leiden, Boston: Brill, 2001.

Whitfield, Roderick, *The art of Central Asia: the Stein collection in the British Museum*, Tokyo: Kodansha International LTD. in co—operation with the Trustees of the British Museum, 1982—1983.

Whitfield, Susan, *Life along the Silk Road*, Berkeley: University of California Press, 1999.

佐伯好郎《景教の研究》，東京：東方文化學院東京研究所，1935年。

佐伯好郎《支那基督教の研究》(I)，東京：春秋社，1943年。