

## 文稿

## 唐代景教在華之政教關係

鄭淑蓮\*

## 一、前言

政治和宗教基本上分屬不同的領域：一是世俗界，另一是屬靈界。政治所面對的基本權力是世俗的、現世的；而宗教所面對的，不論是內在性的或者是超越性的，大多是來世、彼世的境界。二者之間所以會產生關聯，乃是因為個體和群體的生活都離不開政治和宗教，因此宗教和政治就產生綿密的關係。

從中國歷史的發展觀之，歷代君主莫不藉著宗教來維繫社會安定、鞏固國家政權，所著眼的是宗教的社會功能，對宗教的尊崇或貶抑，也常常是出於政治上的考量，因此宗教和社會作緊密的結合，亦和政治建立密切的互動關係。此外，宗教亦時而被政權當局利用為懷柔遠人的工具，和外交相結合。唐代國勢強盛，中西交通大開，文化交流頻繁，景教、伊斯蘭教、祆教、摩尼教相繼傳入，唐室之優禮有加，即是為了促進中外關係、懷柔遠人的外交政策之體現。

本論文旨在探討唐代景教傳入的時代背景，以及與唐室政權當局之互動情形，並分析如何在政治情勢轉變之下，被迫淡出中國本土的經過。

## 二、時代背景

景教即基督教的支派涅斯多留派(Nestorian church)入華後的名稱。創始人涅斯多留為敘利亞(Syria)人，曾任東羅馬帝國君士坦丁堡(Constantinople)的大主教，他對基本教義的解釋和教會「正統」有所不同：當時教會稱耶穌(Jesus)的母親馬利亞(Mary)為「神之母」，具有神性。但涅斯多留認為馬利亞不是神，是「人體」盛「神」的器皿，他把耶穌的人性和神性分開，馬利亞只生耶穌的人性部分，並反對聖像崇拜及煉獄之說。<sup>1</sup>究其用意，涅斯多留惟恐高擡馬利亞而貶抑對耶穌的信仰，所以極力駁斥當時崇拜馬利亞的習尚，但使自己捲入了政治色彩極為濃厚的神學論戰——即羅馬

---

\* 弘光科技大學通識學院副教授

1 羅香林，〈景教入華及其演變與遺物特徵〉，收入羅香林，《唐元二代之景教》（香港：中國學社，1966年），頁2～10。

與君士坦丁堡在教權和政權上的鬥爭。於是西元 431 年，在以弗所大公會議（the Ecumenical Council of Ephesus）中，被反對派判為異端（heresy），<sup>2</sup>西元 435 年被東羅馬皇帝革職流放，死於埃及的沙漠之中。後來他的信徒逐步向東拓展，駁駁乎由敘利亞傳入波斯，受到波斯薩珊王朝（Sassanids）的保護和協助，先後在印度、錫蘭、中亞等地成功地傳播他們的信仰，而後也來到了中國領土。<sup>3</sup>

景教得以順利進入中國，和唐代東突厥的平定、西突厥的降唐、天可汗制度的建立有密切關係。波斯和中國早有交通往來，然隋末西突厥以土耳其斯坦之楚河（Chu River）流域為中心，控制碎葉（Tokmak）和怛羅斯（Talas）等地，與東羅馬互通聲氣，而壓制波斯，東與東突厥相互呼應，役屬西域諸國，切斷中國與西域之直接交通，<sup>4</sup>及至貞觀四年（630），唐太宗派李靖平定東突厥，俘其首領頡利可汗，西突厥聞風歸降，中國與西域的交通復開，<sup>5</sup>被東、西突厥役屬的國家，多遣使前來中國朝拜，推尊唐太宗為天可汗，使為國際組織之首領，於是中亞諸國與唐的關係轉為密切，因此在波斯流傳甚久的涅斯多留派教士，得以隨至中國傳教。

就思想背景而言，景教之東傳可謂正逢其時。以中國歷史發展而言，由於地理位置的關係，以黃河流域為主，獨立發展出華夏文明，在大東亞區域中，無一文明可與之分庭抗禮，於是自尊自大的「天朝觀念」便自然

---

2 天主教史學家 Joseph Motte 說明：「此人反對天主教傳統的信仰，硬說在耶穌基督身上有兩個位格：一為天主第二位聖子；一為人位。照這樣說來，馬利亞便不能被尊為『天主之母』了，只是耶穌人位的母親而已，這是違反天主教基本教義的，教會絕不能容忍。」見穆啟蒙（Joseph Motte）著、候景文譯，《中國天主教史》（台北：光啟出版社，1987 年），頁 8。

3 一般研究基督教（或天主教）的學者皆持此看法，如楊森富之《中國基督教史》；蕭若瑟之《天主教傳行中國考》；方豪之《中西交通史》。但趙璧礎卻持不同看法，認為景教非涅斯多留派之一支，乃是源於敘利亞教會。敘利亞教會的教義並無所謂異端之情形，其受到波斯帝國的迫害，因唐初中西交通大開，乘時而入，來到中土。見趙璧礎，〈就景教碑及其文獻試探唐朝景教本色化〉，收入林治平主編，《基督教與中國本色化國際學術研討會論文集》（台北：宇宙光出版社，1990 年），頁 190。

4 宋·歐陽修，《新唐書》，收入楊家駱主編，《中國學術類編》（台北：鼎文書局，1989 年 12 月，5 版，新校本新唐書附索引），卷二一五下，列傳一四〇下，〈突厥下〉，頁 6056~6057。

5 歐陽修，《新唐書》，卷二二一下，列傳一四六下，〈西域下·安國〉，頁 6244。

而然的產生了。「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，整個世界是以中國為核心，皇帝乃「天下共主」，遂形成一種民族文化的優越感，此種優越感表現在歷史上的華夷之辨，強力捍衛中國傳統的道統--從堯舜禹湯文武周公以迄孔孟，所形成的一貫道統。然而唐代歷史發展緣由的特殊性，對外來文化抱持有容乃大的態度，大量吸收外來文化，其文化精神基本上是動態、多元而進取的，夷夏觀念非常薄弱，華夷一家的觀念和政策，可說是空前未有之情形，所以外族入居者甚多，當時突厥人入居長安將近一萬戶。<sup>6</sup>而涅斯多留派在中亞突厥人中之傳佈頗有成效，長安、洛陽定居的突厥人和波斯商人，必有多人信仰此教派，無疑的提供了涅斯多留派進入中國的奠基工作。

### 三、唐室優容 景教入華

唐太宗貞觀九年（635），第一位傳教士阿羅本（Alopen）<sup>7</sup>將涅斯多留派基督教傳入中國，太宗遣派宰相房玄齡至西郊迎之：

太宗文皇帝光華啟運，明聖臨人，大秦國有上德曰阿羅本，占青雲而載真經，望風律而馳艱險，貞觀九祀，至於長安，帝使宰臣房公玄齡，總使西郊，賓近入內，翻經書殿，問道禁闈，深知真正，特令傳授。<sup>8</sup>

因乃波斯傳入，是以教堂初以波斯寺為名。貞觀十二年（638）太宗頒下「敕建波斯寺」詔准其傳教，於長安義寧坊建教堂一所：

道無常名、聖無常體，隨方設教，宏濟群生。波斯僧阿羅本遠將經教，奉獻上京，詳其教旨，玄妙無為，生成立要，濟物利人，宜行天下，所司即于義寧坊建寺一所，度僧二十一人。<sup>9</sup>

然而涅斯多留派本基督教之一支，源於羅馬帝國統治之巴勒斯坦，自

6 傅樂成，〈唐型文化與宋型文化〉，收入傅樂成，《漢唐史論集》（台北：聯經出版社，1977年），頁361~362。

7 「阿羅本」一詞為中文譯音，其真實姓名眾說紛紜，有云 Alopen，亦有云 Olopen、Alopun 或 Abraham，其究為敘利亞人、抑或波斯人？未能考定，然自波斯出發，殆無疑義也。

8 馮承鈞，《景教碑考》（台北：台灣商務印書館，1962年），頁76。

9 宋·王溥，《唐會要》，收入楊家駱主編，《中國學術名著·歷代會要第一期書》（台北：世界書局，1968年11月，3版），卷四九，〈大秦寺〉，頁864。此詔令之內容與景教碑文大致相同。

漢代始稱羅馬帝國為大秦，故此，唐玄宗時期，敕令將波斯寺改為大秦寺。

至於涅斯多留派教士入華後所以取名為「景教」，是因基督教常舉「生命之光」以啟示、教喻眾人之故，景教碑文曰：「真常之道。妙而難名。功用昭彰。強稱景教。」<sup>10</sup>明末李之藻作〈讀景教碑書後〉，其中有言：

聖教為真主攸建之教，為真主聖教之道為真道，為永嘗不息之道，厥妙難名……且厥用光大，凡世間所有之稱名，概難克肖，不得已而以光而且大之義名之。<sup>11</sup>

因此景教之「景」，即取「世界之大光」之意。

因為景教在興起與傳教的過程中，曾受到迫害，這些慘痛經驗使他們在傳教時極力交好統治階層，融入中國的文化背景與社會體系，在進行翻譯經典，撰寫景教教義時，也借助當時流傳的佛道術語以解釋之，唐太宗稱許「詳其教旨，玄妙無為」，<sup>12</sup>並為時人所接受。例如將所崇拜的神稱為「天尊」一如同佛教以天尊為佛異名，道教稱老子為原始天尊；稱教士為「僧」、以主教為「大法王」、教堂為「寺」，<sup>13</sup>此皆有利於景教之傳佈。

唐高宗承續太宗寬容的宗教政策，致使景教的擴展更為迅速，除長安洛陽兩京之外，各州的傳教事業亦蓬勃發展，「諸州各置景寺，仍崇阿羅本，為鎮國大法主，法流十道，國富元休，寺滿百城，家殷景福」，<sup>14</sup>阿羅本被尊崇為「鎮國大法王」，受到朝廷的禮遇。

所以太宗高宗時期，因著唐室的優禮和景教的努力，雙方建立非常良

---

10 該碑立於唐德宗建中二年（781），距離阿羅本入華已一百四十六年。碑的正面，除篆字「大秦景教流行中國碑頌並序」外，尚包括一千八百七十餘字的漢文序、頌二段，並有四十餘字的敘利亞文。碑的左右兩側收錄景教「僧」之姓名及職稱，凡六十餘人，敘利亞文和漢文並列，碑文之內容主要是敘述景教在華發展的歷史。參見楊森富，《中國基督教史》（台北：台灣商務印書館，1991年11月，初版5刷），頁19~20。

11 陽瑪諾（Emmanuel Diaz Junior），〈景教流行中國碑頌正詮〉，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編（二）》（台北：台灣學生書局，1966年5月，初版，影印梵諦岡圖書館藏本），頁736。

12 王溥，《唐會要》，卷四九，〈大秦寺〉，頁864。

13 蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，收入《民國叢書》第一編11（上海：上海書店，1989年，據河北省獻縣天主堂1931年版影印），頁13。

14 馮承鈞，《景教碑考》，頁77。

好的政教關係。

#### 四、武后倡佛 營造頌德天樞

唐朝皇室起源於北朝關隴（陝西、甘肅）一帶，母系多鮮卑族，因有胡人血統，故一統天下後，尊奉同姓的老子（李耳）為唐室遠祖，自稱是「聖祖」老子的「聖裔」。唐太宗晉封老子為道教教主，尊稱「太上玄元皇帝」，廣設玄元皇帝廟，儒家和諸教都屈居其下，所以因老子之故，使道教在唐朝居於尊崇而優勢的地位。貞觀十一年（637）太宗詔曰：

況朕之本系，起自柱下，鼎祚克昌，既憑上德之慶，天下大定，亦賴無為之功。宜有改張、闡茲玄化。自今已後，齋供行立，至於稱謂，道士、女冠可在僧、尼之前，庶敦本之學，暢於九月；尊祖之風，貽諸萬葉。<sup>15</sup>

明顯地表示道教起自本土，其教主老子乃唐宗室之先祖，唐朝之建立有賴老子之功德，因此道士、女冠之地位當在僧尼之上，道教在唐朝遂居於尊崇而優勢的地位。

及至武后時期，宗教政策產生重大的轉變。乃因武后篡唐建周之後，以女身而為帝王，開中國政治上未有之創局，為證明其特殊地位之合理性，不得不轉借佛教經典之教義，以及假託佛教符讖之故。<sup>16</sup>佛教在唐朝初期受到壓抑，所以能至此時大為弘揚，其原因固有多端，而其經典教義可供武后符命附會之利用，乃為主因。武后於天授元年（690），命以長安與洛陽之兩京為首，天下諸州各置大雲經寺一所，於禁內設內道場以迎名僧。天授二年（691），頒佈制文，揭示「釋教宜在道法之上，緇服處黃冠之前」<sup>17</sup>，確立佛教的地位高於道教。

15 宋·宋綬、宋敏求編，《唐大詔令集》，收入楊家駱主編，《國學名著珍本彙刊·史料彙刊之一》（台北：鼎文書局，1972年9月，初版），卷一一三，〈政事·道釋·道士女冠在僧尼之上詔〉，頁586~587，貞觀十一年二月。

16 陳寅恪，〈武曌與佛教〉，收入《陳寅恪先生論文集》（台北：九思出版社，1977年6月，增訂2版），頁431。文中亦說明：「考佛陀原始教義，本亦輕賤女身，如大愛道比尼經下所列舉女人之八十四態，即是其例。後來演變，漸易初旨，末流至於大乘急進派之經典，其中乃有以女身受記為轉輪聖王成佛之教義。……武曌頒行天下以為受命之大雲經，即屬大乘急進派之經典。」

17 宋綬、宋敏求編，《唐大詔令集》，卷一一三，〈政事·道釋·釋教在道法之上制〉，頁587，天授二年三月。

由於武后時期大力提倡佛教，景教受到壓制和攻擊，教徒遂受佛教徒的訕謗，因而受挫，「教根未固、多輩動搖，而聖教之幹，幾為之撼」。<sup>18</sup>在此變局之下，為討當局之歡心，景教徒阿羅憾（Abraham 又譯亞伯拉罕）聚巨資，營造頌德天樞。所謂天樞，實為八稜銅柱，柱下以鐵山為座，座周鑄有麒麟，柱上以銅盤為蓋，蓋上鑄蛟龍捧珠。以其高出雲表，而又於柱頂鑲置狀如初日之大珠，故依天文北斗七星之首星，而稱之曰天樞。<sup>19</sup>有關營造天樞之目的，在於銘記武則天之功德，「延載二年（659），武三思率蕃夷諸酋及耆老，請作天樞，紀太后功德，以黜唐興周。」<sup>20</sup>天樞之建造雖由武三思催生，但其中關係最重要者為由波斯入唐的阿羅憾，有關阿羅憾的事蹟，清末出土的「阿羅憾丘銘」記載曰：

阿羅憾，族望波斯國人也，顯慶年中，高宗天皇大帝，以功績可稱。……又差充拂林國（按：東羅馬）諸蕃招慰大使，並於拂林西堺立碑，峨峨尚在，宣傳聖教，實稱蕃心，諸國肅清，於今無事，豈不由將軍善導者，為功之大矣！又為則天大聖皇后，召諸蕃王，建造天樞。<sup>21</sup>

又景教碑文有記：「聖歷年，……有若僧首羅含大德及烈，並金方貴緒，物外高僧，共振玄綱，俱維絕紐。」<sup>22</sup>「羅含」應指阿羅憾，二者同名異譯。頌德天樞的建造，阿羅憾居功厥偉，也因此獲得武則天的倚重，使得景教得以不墜，可見宗教必須迎合政權的需要，為政治效命，才得以維繫和發展。

### 五、唐朝中葉 景教日盛

唐玄宗即位之初，因景教在長安、洛陽的發展具相當規模，引致道教人士之譏謗攻擊，教士及烈(Gabriel)，為示好當權者，製造多樣巧異奇器，進呈玄宗，為所悅納，避免一場危難，使得景教得以「傾而復正」。<sup>23</sup>如同武后時期之營造頌德天樞，此時為玄宗製造奇器，竭力討好政權當局

---

18 陽瑪諾，〈景教流行中國碑頌正詮〉，《天主教東傳文獻續編（二）》，頁 740。

19 羅香林，〈景教徒阿羅憾為武則天皇后營造頌德天樞考〉，《清華學報》1：3，1958 年 9 月，頁 13。

20 歐陽修，《新唐書》，卷七十六，列傳第一，〈后妃上·則天武皇后〉，頁 3481。

21 羅香林，〈景教徒阿羅憾為武則天皇后營造頌德天樞考〉，《清華學報》1：3，頁 17。

22 景淨，〈大秦景教流行中國碑頌並序〉，引自楊森富，《中國基督教史》，頁 25。

23 羅香林，《唐元二代之景教》，頁 1。

以力挽狂瀾，獲得玄宗的庇護，免於受到佛教、道教攻擊之危難。

此時可謂是景教與政權當局政教關係之重整時期。玄宗本著對宗教的寬容政策，恢復對景教優禮的態度，開元二年（714）命五王親自至景教寺設立神壇，修復受損的建築物；天寶元年（742），命內臣高力士送來先朝五帝（高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗）的畫像置於寺內，以供百姓瞻仰，並「賜絹百疋，奉慶睿圖。龍髯雖遠，弓劍可攀，日角舒光，天顏咫尺」。<sup>24</sup>後大秦國派來傳教士佉和（George），玄宗特命羅含、普論等十七位教士，同於禁宮（興慶宮），頒佈聖經，齊來修道。<sup>25</sup>天寶四年（745）九月，為符合景教本由，「詔曰：波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行中國。爰初建寺，因以為名，將欲示人，必修其本。其兩京波斯寺，宜改為大秦寺。天下諸府郡置者，亦準此。」故此波斯寺改為大秦寺。<sup>26</sup>

天寶十四年（755），安祿山亂起，兩京陷落，肅宗即位於靈武，乃以天可汗名義，徵西域諸國軍旅來援，其中不乏景教信徒，景教教士伊斯（Iazdbouzid）投身郭子儀麾下，任朔方節度使，平亂有功，景教碑文記曰：「大施主金紫光祿大夫，同朔方節度副使，試殿中監，賜紫袈裟僧伊斯……。」<sup>27</sup>爾後，應伊斯之請，肅宗「於靈武等五郡，重立景寺，元善資而福祚開，大慶臨而皇業建」，其中顯示隨景教領袖伊斯東來的教徒必然不少，亦即許多景教教徒在朔方節度使郭子儀之率領下參加收復兩京之役。

後繼者代宗德宗均承續支持景教之政策，代宗「恢張聖運，從事無為，每于降誕之辰，錫天香以告成功，頒御饌以光景眾」。<sup>28</sup>及至德宗時期，可謂景教在華發展的輝煌階段，建中二年（781），景教教士景淨等立「大秦景教流行中國碑」，洋洋灑灑 1780 字中，概述大秦景教於唐貞觀九年（635）由波斯傳入中國後之活動，與唐室政權當局的互動關係，以及敘述基督教教義，碑底及兩側錄有古敘利亞文教士題名計六十餘人，此碑為研究基督

24 景淨，〈大秦景教流行中國碑頌並序〉，引自楊森富，《中國基督教史》，頁 25。

25 陽瑪諾，〈景教流行中國碑頌正詮〉，收入《天主教東傳文獻續編（二）》，頁 742~743。

26 王溥，《唐會要》，卷四九，〈大秦寺〉，頁 864。

27 景淨，〈大秦景教流行中國碑頌並序〉，引自楊森富，《中國基督教史》，頁 25。

28 景淨，〈大秦景教流行中國碑頌並序〉，引自楊森富，《中國基督教史》，頁 25。

教在中國傳布與古代中西交通之珍貴資料。

景教在唐代的情形，從太宗、高宗、玄宗、以至肅宗、代宗、德宗，因唐室的優禮得以流傳一百四十七年，據景教碑文記載，其教傳播甚盛，「法流十道」、「寺滿百城」，恐未必全是，但可確信的是流行於東西二京（長安、洛陽）、靈武五郡，以及後期東南沿海一帶。<sup>29</sup>景教教徒中，除了中國人之外，有很多是在京的西域人，並且為首的教士，都來自波斯或西域諸國，例如阿羅本、羅含、佶和、及烈（Gariel）、伊斯，甚至撰述〈大秦景教流行中國碑頌〉、以精通漢文著稱的景淨，也是由波斯東來，其盛況可見一斑。

### 六、政教衝突 景教重挫

宗教的發展必須受政權的支持，當它影響到國家利益和社會秩序之時，政教便會產生衝突，唐武宗時期宗教政策的丕變，使景教在中國的榮景，一時發生重挫。

武宗滅佛，主因是武宗崇信道教，但亦有明顯的政治經濟因素，因長久以來，佛寺的奢靡、壯丁出家逃避生產工作，減少國家的丁賦，皆受到朝野有識之士的抨擊。高祖時傅奕的〈寺塔僧尼淘汰十一條〉，以及後來韓愈的〈論佛骨表〉，都從國家財政的立場抨擊佛教。<sup>30</sup>而宰相李德裕素來就從經濟觀點批評佛教，這些是促成武宗的廢佛政策因素之一。

會昌五年（854）武宗下詔，明令禁止佛教，為史上有名之會昌法難：

今天下僧尼，不可勝數，皆待農而食、待蠶而衣。寺宇招提，莫知紀極，皆雲構藻飾，僭擬宮居。晉、宋、齊、梁，物力凋瘵，風俗澆詐，莫不由是而致也。況我高祖、太宗，以武定禍亂，以文理華夏，執此二柄，足以經邦，豈可以區區西方之教，與我抗衡哉！貞觀、開元，亦嘗釐革，剷除不盡，流行轉滋。朕博覽前言，旁求與

---

29 有關景教流傳的地點，學者羅香林作了很詳盡的考證，參見羅香林，〈景教入華及其演變與遺物特徵〉，收入羅香林，《唐元二代之景教》（香港：中國學社，1966年7月），頁13~14。

30 韓愈於〈論佛骨表〉曰：「（百姓）焚頂燒指，百十為群，解衣散錢，自朝至暮，轉相倣效，惟恐後時，老少奔波，棄其業次。若不即加禁遏，更歷諸寺，必有斷臂嚙身以為供養者，傷風敗俗傳笑四方，非細事也。」以此諫唐憲宗之迎佛骨。見韓愈，《韓昌黎全集》（台北：台灣中華書局，1965年，據東雅堂本校刊），卷三九，〈表狀·論佛骨表〉，葉五上。

議，弊之可革，斷在不移。而中外誠臣，協予至意，條疏至當，宜在必行。懲千古之蠹源，成百王之典法，濟人利眾，予何讓焉。<sup>31</sup>

滅佛之舉，景教亦遭池魚之殃。當時「天下毀寺四千六百，招提、蘭若四萬，籍僧尼為民二十六萬五千人」，勒令「大秦、穆護（回教）、祆二千餘人」<sup>32</sup>還俗，所持之考量為「其大秦、穆護等祠，釋教既已釐革，邪法不可獨存」，故此「遞歸本貫充稅戶，如外國人，送還本處收管」。<sup>33</sup>

佛教遭禁，經濟因素是主要考量，政權當局採取壓迫的手段，以消除對現行政權與社會、政治秩序之任何可能的威脅；而景教、穆護、祆教之受排斥，排外因素居多，因西方宗教的教士只二、三千人，遠不及僧尼二十六萬五千人，當不致於同「惡僧尼耗蠹天下，欲去之」<sup>34</sup>，而是因為安史之亂後，唐人的夷夏觀念漸為強烈，對外來文化也開始採取敵對的態度，民族意識於是擡頭，對中國傳統文化產生熱愛，逐漸建立以中國為本位的文化，所以武宗滅佛，牽連所有外來宗教，乃出於文化意識上的自覺。<sup>35</sup>被迫還俗的景教士，汲汲奔往塞外，散佈在內蒙和新疆一帶，抑或藏身廣州沿海一帶。

僖宗乾符五年（878），黃巢之亂時，廣州遭到圍攻，耗時一年，城破之時，寄居此城的回教、猶太教、景教徒十二萬人慘遭殺害。直至北宋太宗年間，數位教士奉派前來中國查看情況，遍尋各地，只見教堂被毀，教徒星流雲散，遂悵悵而返。<sup>36</sup>當時曾有阿拉伯人摩哈美德（Mahomet）東來，記載其事曰：

西元 987 年（宋太宗雍熙四年），在報達城基督教徒居留地某教堂

31 後晉·劉昫，《舊唐書》，收入楊家駱主編，《中國學術類編》（台北：鼎文書局，1989 年 12 月，5 版），卷十八上，本紀十八上，〈武宗〉，頁 605~606。

32 歐陽修，《新唐書》，卷五二，志四二，〈食貨二〉，頁 1361。

33 劉昫，《舊唐書》，卷十八上，本紀十八上，〈武宗〉，頁 605。有關大秦、穆護、祆教還俗之人數，《新唐書》記載「二千餘人」，《舊唐書》則曰《三千餘人》（頁 606），故還俗之人數只是約略估計。

34 宋·司馬光撰、李宗侗、夏德儀等校註，《資治通鑑今註》（台北：台灣商務印書館，1970 年），卷二四八，唐紀六四，頁 493。

35 傅樂成，《唐型文化與宋型文化》，《漢唐史論集》，頁 361~365。

36 蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，頁 23。

後方，余遇基督教士那及蘭（Najran），其人年幼，面目可愛，靜默寡言，不受問，則絕不啟口。彼七年前（按：即宋太宗太平興國五年），嘗受大總管之命，與教士五人，往中國整頓其地基督教。余問其旅行情況，那告余云：中國之基督教已全亡，教徒皆遭橫死，教堂毀壞。彼一人外無第二基督徒矣，遍尋全境，竟無一人可傳授者，故急回耳。<sup>37</sup>

所以由唐太宗至宋太宗，流行中國二百四十年的景教，至此就在中國本土消聲匿跡了，然其在西北邊疆一帶的遊牧民族仍然延續不斷，<sup>38</sup>如蒙古族的克烈部、乃蠻部，突厥族的汪古部與畏吾兒人等，<sup>39</sup>後來元世祖忽必烈統一中國時，景教便隨著蒙古的勢力再度進入中土。

## 七、結語

從中國的歷史觀之，統治國家的天子擁有至高的權力，政教關係的模式是「政指導教、政控制教」，<sup>40</sup>政治高於宗教，宗教是國家政治的工具，所以，唐代尊崇道教，自詡為道教老子（李耳）的後裔，刻意模糊其有胡

---

37 張星烺編，《中西交通史料匯編》第1冊（台北：世界書局，1962年8月），頁203~204。

38 近數十年來，伊犁與俄境七河（Semirechie）地方，發現景教徒墓碑之碑文，時間為西元1200~1360年之間；後內蒙古百靈廟附近也發現景教徒的墓石，其中或刻有十字架的標誌，或刻有洗禮名、職名。見朱謙之，《中國景教》（北京：東方出版社，1993年5月），頁171~172。

又1973年，於包頭發現元泰定四年（1327）--信奉景教汪古部人的墓碑，其曾任京兆府（西安）最高軍事、行政首長（達魯花赤），官職甚高。碑文中記載景教與中國傳統文化日月崇拜的內容，並刻有漢文、敘利亞文、蒙古文三種文字，為一研究汪古部和景教的珍貴史料。見王大方，〈一段殘碑銘刻的歷史--汪古部與景教〉，《中國天主教》，1997年第1期（1997年2月），頁39。

39 畏吾兒人係回紇之一支，時居甘肅河西以北，其文字係景教中人以敘利亞文字為基礎而創製的。見羅香林，《唐元二代之景教》，頁155。

40 學者查時傑認為中國傳統的政教關係是「政指導教、政控制教」的模式，由以下現象得知：（1）各宗教場所內都設置「皇帝萬歲牌位」；（2）認定各派宗教領袖之身份地位；（3）設專責機構掌管天下各宗教；（4）以嚴刑峻法壓迫各宗教。但自道光年間南京條約簽訂之後，就丕然一變為「政受制於教」的模式。進展到現代，則為「政教分離、政教分立」的模式。參見查時傑，〈民初的政教關係--兼論近代中國政教關係三模式〉，收入李齊芳主編，《中國近代政教關係國際學術研討會論文集》（台北：淡江大學歷史學系，1987年），頁244~265。

人血統；武曌篡唐建周，特引佛教經典之教義，以及假託佛教符讖，證明其地位之合法性。宗教亦是社會控制的工具，共佐王化，協助國家施行教化，以維護國家安定和社會秩序。因此，宗教斷不能悖乎國家利益而存在。再者，就政權當局者而言，宗教可以利用為外交或羈縻外族的工具，以增進國家利益。

唐代的歷史發展基本上是「外向的」、「競爭性」的，<sup>41</sup>所以它對不同宗教有多元的包容性。宗教是促進中外關係、懷柔遠人的外交政策，所以景教得以立足中國，可謂天時地利之便，從貞觀九年（635）至會昌五年（845）一百四十七年之中，歷經太宗、高宗、玄宗、肅宗、代宗、德宗皇室的優禮，各州的傳教事業蓬勃發展，「法流十道」、「寺滿百城」，完全是在政權的庇護之下擴展，終至在建中二年（781）達到顛峰狀態，奉立「大秦景教流行中國碑」。

由於景教在興起與傳教的過程中，曾受到迫害，這些慘痛經驗使他們在進入中土之後，竭力交好統治階層，積極建立良好的政教關係，但是外來的景教，和中國傳統文化迥異，在發展過程中，必然會受到佛教道教的抨擊，甚至引致危難。武后時期因大力提倡佛教，受佛教徒的排擠，使之遭受攻擊與壓制，為討當局之歡心，阿羅憾聚巨資，營造頌德天樞，使景教度過危機。玄宗即位之初，又再度受到道教人士之譏諷攻擊，為示好當權者，景教士及烈，製造巧異奇器，進呈玄宗，使得景教得以「傾而復正」。

景教雖曾盛極一時，但是中國政治凌駕於宗教之上，成敗皆操之政權當局。唐武宗時的會昌法難，即是因佛教的盛行，蠹財耗民，影響到國家的財政，滅佛之舉株連到景教，再加上安史之亂後，夷夏之防的觀念轉為強烈，從西方傳入的景教勢必無法於中土立足，一遭遇政治上的打壓，就一蹶不振了。

所以一個宗教的發展，尤其是外來宗教，無庸置疑地，完全受制於政

---

41 這是學者黃仁宇在比較唐朝與明朝帝國的發展上，所用的評語，相對於唐朝，明朝是「內向的」、「非競爭性」的。參見黃仁宇，〈明代史和其他因素給我們的新認識〉，收入黃仁宇，《放寬歷史的視界》（台北：允晨文化公司，1988年），頁71~99。

權之下，二者的關係，必須建立在有利於國家社會的利益之上，彼此的關係才能維繫，也才有發展的可能，若是政治環境改變、或宗教的發展危及國家利益，必遭致當權者的打壓，如同景教於會昌法難之後，猶如「無根之花」，<sup>42</sup>在中國本土迅速瓦解。

## 八、參考文獻

### （一）史料

景淨，〈大秦景教流行中國碑頌並序〉，收入楊森富，《中國基督教史》（台北：台灣商印書館，1991年11月，初版5刷）。

陽瑪諾（Emmanuel Diaz Junior），〈景教流行中國碑頌正註〉，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編（二）》（台北：台灣學生書局，1966年5月，初版，影印梵諦岡圖書館藏本）。

宋·王溥，《唐會要》，收入楊家駱主編，《中國學術名著·歷代會要第一期書》（台北：世界書局，1968年11月，3版）。

宋·司馬光撰、李宗侗、夏德儀等校註，《資治通鑑今註》（台北：台灣商務印書館，1970年）。

宋·宋綬、宋敏求編，《唐大詔令集》，收入楊家駱主編，《國學名著珍本彙刊·史料彙刊之一》（台北：鼎文書局，1972年9月，初版）。

宋·歐陽修，《新唐書》，收入楊家駱主編，《中國學術類編》（台北：鼎文書局，1989年12月，5版，《新校本新唐書附索引》）。

後晉·劉昫，《舊唐書》，收入楊家駱主編，《中國學術類編》（台北：鼎文書局，1989年12月，5版）。

唐·韓愈，《韓昌黎全集》（台北：台灣中華書局，1965年，據東雅堂本校刊）。

吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編（二）》（台北：台灣學生書局，1966年5月，初版，影印梵諦岡圖書館藏本）。

---

42 學者王聿均認為唐室之優容外教，乃係政治作用，並非基於宗教的信心，故景教雖受唐室庇護，仍為「無根之花」。參見王聿均，〈評「清初宗室與天主教的關係」〉，收入《南懷仁逝世三百週年國際學術討論會論文集》（台北：輔仁大學，1987年12月），頁64。

張星烺編，《中西交通史料匯編》第 1 冊（台北：世界書局，1962 年 8 月）。

（二）專書

朱謙之，《中國景教》（北京：東方出版社，1993 年 5 月）。

馮承鈞，《景教碑考》（台北：台灣商務印書館，1962 年）。

穆啟蒙（Joseph Motte）著、候景文譯，《中國天主教史》（台北：光啟出版社，1987 年）。

蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，收入《民國叢書》第一編 11（上海：上海書店，1989 年，據河北省獻縣天主堂 1931 年版影印）。

羅香林，《唐元二代之景教》（香港：中國學社，1966 年）。．

（三）論文

王大方，〈一段殘碑銘刻的歷史--汪古部與景教〉，《中國天主教》，1997 年第 1 期（1997 年 2 月）。

王聿均，〈評「清初宗室與天主教的關係」〉，收入《南懷仁逝世三百週年國際學術討論會論文集》（台北：輔仁大學，1987 年 12 月）。

查時傑，〈民初的政教關係--兼論近代中國政教關係三模式〉，收入李齊芳主編，《中國近代政教關係國際學術研討會論文集》（台北：淡江大學歷史學系，1987 年）。

傅樂成，〈唐型文化與宋型文化〉，收入傅樂成，《漢唐史論集》（台北：聯經出版社，1977 年）。

黃仁宇，〈明代史和其他因素給我們的新認識〉，收入黃仁宇，《放寬歷史的視界》（台北：允晨文化公司，1988 年）。

陳寅恪，〈武曌與佛教〉，收入《陳寅恪先生論文集》（台北：九思出版社，1977 年 6 月，增訂 2 版）

羅香林，〈景教徒阿羅憾為武則天皇后營造頌德天樞考〉，《清華學報》1：3，1958 年 9 月。

趙璧礎，〈就景教碑及其文獻試探唐朝景教本色化〉，收入林冶平主編，《基督教與中國本色化國際學術研討會論文集》（台北：宇宙光出版社，1990 年）。