

“入华”与“融华”

——比较景教与佛教东渐来华的不同遭遇

虞 恕

提 要：当两种不同的文化有所接触时，必然发生相互激荡。从宗教的观点而言，基督教和佛教都是超越文化的。然而从人类文化现象来看，两者若想在抽象的理念信仰之外融入生活，它势必是一种文化，必然在文化的范围之内。抽象的信仰理念要生存要发展就必须适当地世俗化。基督教自唐代以来有四次入华传教的经验，即唐朝景教的传播、元朝也里可温教的入华兴衰、明清之际天主教的传入、以及鸦片战争前后基督教各派的相继传入。同样是外来宗教来华，基督教和佛教却有着截然不同的遭遇。本文想以佛教初传来华的经验为衬，通过景教与佛教两者不同经验的比较，分析一下基督教（景教）在唐朝传播最终失败的原因。

虞恕，上海大学文学院历史系99级研究生。

主题词：比较 景教 佛教 来华

基督教思想，如想顺利地在中国社会传播，就必须并入中国文化系统，与中国社会结合或在中国文化中找到相关的脉络系统，生根发展。换言之，基督教必须用中国人所能接受的方式传播，否则中国人就不可能知道基督教在传播些什么。但是正如有些西方传教士的顾虑，怕的是一旦用中国人的认知方式来传播，结果很可能就是最后连基督教的本身也不见了。如果本土化的结果是使得基督教失去它应有的特色，那么，他们还有什么可传的呢？唐朝景教流传的由盛及衰就是一个比较典型的例子。

一、“附庸佛道，淡化原典”与“依附黄老，方术为梯”

公元635年（唐·贞观九年）叙利亚人阿罗本经波斯（今伊朗）来中国传景教（基督教之一派）。“大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京。详其教旨，玄妙无为。”^①公元638年阿罗本在长安建寺，人称波斯寺或大秦寺，以后景教高僧景净又在长安立《大秦景教流行中国碑》，此碑现存于西安碑林。基督教之传入中国自此开始。阿罗本文典是景教的重要典籍。然而，由于阿罗本文典的原典化传述转向了景净文典的本土化传述，终导致了其本身教法义理的逐渐湮没。景教就这样在本土化中丧失了自我。

回顾佛教入汉，可谓举步维艰。佛教虽早自东汉流入中国，然而当时统治阶级不过把它和方士道术类的迷信一同看待，佛教本身也正是靠着附会方士道术并以此作为其顺利进身的阶梯。到东晋时，佛教又进一步迎合玄学，并通过与玄学合流而正式以思辨哲学的姿态出现，从而在思想界获得了迅速的传播。正是借着当时玄学的这股东风，佛教才终于打

入思想界并在上层士大夫中流行。与佛教相比，景教入华时的境遇似乎还更加优越。高宗时“法流十道，国富元休，寺满百城”；肃宗时“于灵武等五郡，重立景寺”；代宗时“锡天香以告成功，颁御饌以光景众”；德宗时“更效景门，依人施利”^②。有此等上佳背景，景教似可依靠本宗在本体论、宇宙论、灵魂说、救赎论等教理上所独有的长处，深入开发大义，使其圣教之本色愈加显明。但事实上，阿罗本文典的传述特色并未得到进一步的发扬。由于景教徒过早放弃了对本宗经典的译述，反而以附庸佛道为价值取向。“景教传入中国不但袭用道、佛二教经典词语、模型与形式，而且为布教传道的保护方便，简直接受了为封建社会统治阶级服务的‘尊君’的儒家思想。”^③不仅如此，景教徒甚至把教理的转述定位在并非圣教正派的玄无之义上。众所周知，谈“玄”说“无”乃中土强项。扬己之短，避己所长，景教的命运就可想而知了。佛教般若学虽然也重在说空论空，但佛教的“空”、“无”是“因缘生”的意思，和老庄哲学里能够作天地之始、万物本原的“无”完全不同，只是因为尚玄想、重思辩的般若学在一定程度上能满足士大夫谈空论空的需要而已。佛教徒为了传教的需要，尽量对《般若经》采取了各取所需、削足适履的实用主义态度。在采用借鉴与附会的方式上，佛教始终未失自己的本色，一有机会就宣传自己的教理，这无疑它是它的成功之处。

二、“二位二性”与“空、无”

基督教的基本教义是：信仰宇宙间只有一个神——“全智、全能、无所不在、无所不能”的上帝；是上帝创造并主宰着世界；人类从始祖起就犯了罪，并在罪中受苦；只有信仰上帝及其儿子耶稣基督，才能获释；上帝的灵——圣灵，无所不在，使人知罪、悔改、成圣；上帝、基督和圣灵，即圣父、圣子、圣灵，构成基督教“三位一体”的上帝信仰。

有学者认为聂斯托利派属异端，因为他主张耶稣有二性而有二位。该教派还主张将耶稣的神性和人性分开，反对将耶稣之母尊为圣母。也有学者认为，分身并不解说性与位，而是混言天主降显于世，隐其无穷之尊贵也^④。然而，景教所介绍的基本信仰，并没有明确所谓的“二位二性说”。即使是碑文，对上帝的造物，人类始祖受撒旦诱惑而坠落，三位一体的救世主降临人间等基督教义也只是扼要提及。对聂斯托利派的基督二位二性的主张，其分析也不多，未强有力地推出自己鲜明的理论。

反观佛教，虽然先后依附道教、迎合玄学和妥协于儒教伦理学说作为自己进身之阶，但它自己始终有一套比较固定完善的唯心主义思想体系，容易打入统治阶级及士大夫阶层。佛学家起先是借用玄学的义理来谈佛学，大大地利用了“格义”方法即主要用老庄哲学中的术语来解释佛经中的术语，随后又用佛学的义理来补充和发展玄学。佛教能真正打入思想界并在上层士大夫中流行，这是和当时玄学清谈的风气分不开。魏晋玄学以旷达玄远、屏弃世务为主。老庄思想的消极无为主张、虽与佛教稍有接近但实质上却有很大的不同。比如老子的“无”只是无形、无名、无为，跟佛教绝对虚无的“空”并不一样。当时的士大夫放荡颓废，生活愈腐化，愈自鸣清高，实际上是以不问政治来参加政治，这就使佛教的“出世”思想浸淫弥漫，影响日深。就这样，佛教不仅在学术思想界有了立足点，而且最终把整个玄学阵地也占领了。

三、“道非圣不弘”与“不依皇权，则法事难立”

由于当时景教教士过分依靠皇帝的支持，依赖于政治庇护，因此随着新旧政权的更替

而遭到厄运。唐初,大秦(指罗马国,尤其是东部地区)的聂斯托利派(Nestorianism)教徒来华,在西域及甘肃一带传教。太宗贞观九年(635),大秦的景教上德(高僧)阿罗本由波斯携带基督教经书到长安传教。太宗听说阿罗本来华的消息,立即派宰相房玄龄在长安城的西郊迎接,然后召入宫,并下诏让他译经传教。贞观十二年(638),太宗又下诏在长安义宁坊兴建景教寺宇。在唐室的大力提倡下,景教得到迅速的传播。代宗李豫、德宗李适更是效法先祖,每逢圣诞,不但赐下几柱“天香”以示庆贺,还要设宴款待教士们。德宗时代,景教高僧景净建立了《大秦景教流行中国碑》,记载了基督教在唐代的传播情况,成为早期基督教在华传播的历史见证。但到了唐会昌年间禁佛,景教便立遭波及。公元987年,“中国之基督教已全亡,教徒皆遭横死,教堂毁坏。全国之中,彼一人外,无第二基督徒矣。寻遍全境,竟无一人可以授教者,故急回也。”^⑩13至14世纪元朝建立后,景教随蒙古大军自中亚、内蒙向东南传播。元代的基督教和天主教统称“也里可温”。自唐以后,景教毕竟淡化,终未能在中国站住脚跟。

深知“不依皇权,则法事难立”的佛教,也从未放弃对皇权的依靠。“楚王英奉佛”是有确切史料可证的。汉明帝在给楚王英的诏书中也称到“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠”,将“浮屠”与“黄老”相提并论^⑪。作为光武帝之子、明帝之兄的楚王英信奉了佛教,汉明帝又下了明显称赞这一行为的诏书。因此我们完全可以说,至此,佛教的正式传人,已得到了皇室的肯定与支持。就像一个“人地两生”的客人,是经过了一家之主——汉家皇帝的承认,并依赖皇室的力量才得以生存壮大起来的。尽管当时佛教还被误解,只能以“死人”佛教的形式来发展,但已经受到了统治阶级内部的注意。

四、“僧士了了”与“三千大众”

景教碑的碑文只是提到设立“景寺”,而没有提到接纳信徒的情况,他们的传教范围只是限于皇室贵族以及在唐朝的西域商人和使臣,当地信奉景教的并不很多。似乎在景教来华的旅途中,只是结识了一些民间的商贾,边界的移民。这种好似零星散打的情况无疑是难成气候的。景教碑文说“道非圣不弘”,即有“道”而没有皇帝的支持,“道”就无法推行。景教失败的很大一个原因就在于这个依附政权的指导思想。过分的依赖皇权,单边地行走于上层路线必然失去广泛的群众基础。而佛教不仅善于抓住士大夫的心,另一方面又有一套比中国本土原有宗教更富于诱惑的因果轮回思想,因此便更容易获得广大民众的信奉。

佛教虽然已不再是一个“人地两生”的客人,但毕竟未真正融入东土社会。它要独立,要发展,就必须“反客为主”,决不能甘于尾随着汉地的宗教而生存下去。于是,就有了一批为之精进不息、奋斗不止的辛勤开拓者们。真正使佛教在中国奠定基础的,还是靠北朝石勒时代的印度名僧佛图澄和姚秦时代的鸠摩罗什,以及中国名僧道安、慧远、僧肇等数人的力量,才使佛教在中国文化中树立了不拔的根基。这些高僧不但译经,还宣讲佛理,并出现了三千大众“听者云集”的盛况。东汉至东晋的早期佛经翻译家采取了人为地删、选、增、添等手法使有关译文尽量和中国家族伦理相吻合,为佛教在中国的传播争得一席之地。这样,佛教在中国迅速传播和发展,就更不是偶然的了。佛教在克服对其义理疑难问题的理解时尽可能采取讲经格义来普及佛学,并大力培养中土弟子。佛门弟子并没有见法理深奥就避难就易,或降低译经的难度和质量。从客观上说,正是这些翻译僧众

大大加速推进了佛教中国化的过程。而景教文献的翻译水准就相形见绌了。阿罗本的传人本来可以继续阐发圣教的义理，他们却知难而退，舍远就近，不深究教理。所以，到了中晚唐，景教的发展已是江河日下了。

综上所述，唐朝景教传入中国以后，曾努力本土化。因其面对的是中国文化鼎盛的唐朝时期，在中国强势文化的压力下，景教不得不拼命努力全心本土化，但是结果却是失败。其失败的原因固然有“缺乏强有力的理论基础”；“成也依附皇权，败也依附皇权”；“没有广泛的群众基础”等等，但关键的一点是因为它过分注重本土化、甚至完全佛教化，从而失去其原来应该具有的景教色彩。故唐朝景教虽曾于中国盛行一时，所谓“法流十道”、“寺满百城”，但随着唐武宗禁佛的开始便一并遭到禁教的命运，只能退守中亚一带，卒至烟消云散。

(责任编辑：澧 渝)

①②《大秦景教流行中国碑颂》、《大秦寺僧景净述》，摘自李宽淑（韩）《中国基督教史略》，社会科学文献出版社1998年版，第5页、第8页。

③朱谦之《中国景教》，东方出版社1993年版，第140页。

④翁绍军《汉语景教文典诠释》，汉语基督教文化研究所1995年版，第3页。

⑤江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》，上海知识出版社1982年版，第126页。

⑥梁晓虹《华化佛教》，北京语言学院出版社1996年版，第27页。

(上接第119页)

式。所有这些都表明，契嵩调和儒释是有原则的，调和以不损害佛教的独立自主性为前提。

(责任编辑：又小易)

①陈舜瑜：《律津明教大师行业记》。

②⑤⑦⑨⑬⑮⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓《辅教篇·广原教》。

③⑥⑧《辅教篇·原教》。

④《律津文集卷第八·寂子解》。

⑩⑪⑫⑬《辅教篇·非韩上》。

⑭⑮《辅教篇·德报章第九》。

⑯《辅教篇·孝略章第十》。

⑰《辅教篇·终孝章第十二》。

遇

作者：[虞恕](#)
工作单位：[上海大学文学院历史系](#)
刊名：[宗教学研究](#) PKU CSSCI
英文刊名：[RELIGIOUS STUDIES](#)
年, 卷(期): 2002, "" (1)
被引用次数: 1次

参考文献(5条)

1. [大秦景教流行中国碑颂](#) 1998
2. [朱谦之 中国景教](#) 1993
3. [翁绍军 <汉语景教文典诠释>](#) 1995
4. [江文汉 中国古代基督教及开封犹太人](#) 1982
5. [梁晓虹 华化佛教](#) 1996

相似文献(10条)

1. 学位论文 [张森海 泉州景教初探](#) 2006

本文以泉州为研究中心,对宋元时期景教在泉州的传播进行深入探讨。文中以泉州出土的景教遗物为研究的主要依据,通过对泉州景教遗存的解读来探讨景教传入泉州的时间、传教的路线、发展及其消亡的过程。本文通过对泉州景教遗存的考释,重点描述了宋元时期在国家对宗教信仰政策比较宽松的前提下,景教所扮演的角色及其发挥的作用,通过考察景教和泉州的各种宗教以及民间信仰之间的对话,再现泉州民间社会广大民众的生活方式、宗教礼俗等诸多方面的真实情况。本文还对景教得以在泉州生存和发展的原因进行较深层的文化透视,从人类学和考古学的角度来描述其基本情况。此外,文章对景教的本土化也略作探讨,并对多种文化之间的交融进行了一些阐述。

2. 期刊论文 [张晓华 佛教与景教在华早期传教策略的比较研究 -史学月刊2001, "" \(6\)](#)

佛教在华初期传教策略是依靠神仙道术在民间和宫廷中同时传播,利用译经和玄学兴起之机,扩大在知识分子中的联系和影响,此为佛教成功立足中国的基础。与佛教所采取的策略不同,初入中土的景教僧积极寻求与官方的直接来往,将活动的重点放到宫廷中,较少在民间和知识分子中发展势力。他们为欲邀宠,或造奇器异巧进呈皇上,或参与政务,做了许多与传道无太大关系的事。过多依附上层,致使景教在华传播最终归于失败。

3. 学位论文 [李银子 佐伯好郎与景教研究](#) 2007

日人佐伯好郎是景教研究专家,在景教研究界享有极高的荣誉,毕生研究景教的他,晚年还自称“景道”。佐伯好郎以后的景教研究界,有人赞赏他的观点,有人对他的观点提出异议,但有一点可以肯定的是,无人能漠视他的存在。

第一章从佐伯好郎的生平当中论述他走向景教学者的足迹。彰显知识装备的重要性。

第二章论述佐伯好郎的景教研究,其研究之详尽、涉及面之广、所运用材料之多,都是无人能及的。他将基督教发源到景教思想的源泉、景教的产生、意义、本质、景教变迁的历史、景教盛衰兴亡的过程一一展现给了读者。笔者希望结合佐伯的研究,找出景教在中国最终消亡的原因,同时找出佐伯景教研究方法及其特点。

第三章简单论述佐伯好郎在景教研究上所做的贡献。日本在明治维新以后的很长一段时间成了联系东西方的桥梁,在景教研究领域,佐伯好郎成了联系中国与西方景教研究的桥梁,优秀地完成了媒介的作用。精通中英文的佐伯把中文的景教经典全部英译,对不会中文的欧美学者作出了重大贡献。

结束语总结佐伯之所以能在景教学界取得巨大成就的原由,强调知识装备的重要性。总结《景教碑文研究》,《景教之研究》中佐伯采用的主要研究方法。

4. 期刊论文 [葛承雍, Ge Chengyong 西安、洛阳唐两京出土景教石刻比较研究 -文史哲2009, "" \(2\)](#)

2006年洛阳出土的《大秦景教宣元至本经》石刻,不仅证明了洛阳景教徒的传教活动,也证明唐代两京景教之间的互相联系与遥相呼应。通过从时代背景、地域空间、中外人名、民族信徒、家族信仰等五个方面,对长安景教与洛阳景教进行多角度的对比分析,可以看出:景教在唐代虽是一个外来小宗教,传世文献很少,进入中国后又有所变异。但西安、洛阳都有景教的教区传播中心,这已是确凿无疑的了。长安景教碑和洛阳景教经幢是中国景教历史上最重要的两个出土石刻,尤其是“记”反映的社会内容信息更多,研究的焦点应集中在“记”而不仅仅是“经”。

5. 会议论文 [徐好好 中国教堂建筑述略](#) 2003

尝试对中国教堂建筑史料做简单的归纳,对唐朝基督教传入中国1300多年以来教堂建筑的基本情况进行了概述。19世纪中叶以前的教堂建筑按时间顺序排列;19世纪中叶以后到20世纪上半叶的选择开埠比较早的沿海城市和内地重镇,按地域以建造时间为序介绍;当代教堂建筑则以温州、汕头和南京为例分析其特点。

6. 学位论文 [刘振宁 唐代景教“格义”规律探析](#) 2005

本文主要运用诠释学和新批评之文本细读释法,采取层层推进、环环相扣的论证模式,通过对唐景教文典进行四个层面的论证一起于文本形式的求似、承于经术语的切换、合于教理教规的变异、终于异质文化间基本核质的乖悖,由“名”到“实”、由表及里,从而对景教“格义”之规律加以全面往返的解析。进而由此及彼,将唐景教的“格义”同先前佛教的“格义”进行对比观照,探讨各自的规律,开掘彼此的异同,从而彰显中国文化的本质特征,达到认识“自我”与“他者”的目的,并力求通过对唐景教受挫华土这一史事加以现实的追问,挖掘出该史事所蕴涵的镜鉴意义。

7. 期刊论文 [刘丹 基督教与佛教在中国传播命运迥异缘由的比较 -世界历史2002, "" \(3\)](#)

对于中国,基督教与佛教同为外来宗教,但它们在中国传播的命运却大相径庭。前者自唐朝初年传入中国(称景教),虽经四次传播高潮,却始终未能融入中国文化主流,对中国文化而言,至今仍是异质文化。佛教则自两汉之际传入中国,经魏、晋到隋、唐而中国……

8. 学位论文 [贾君卿 作为文化符号的“十字架”及其入华之始的特征探析](#) 2010

“十字”或称“十字形”作为一个象征符号的历史可以追溯到公元前15世纪,在人类最早的祭坛、宗教建筑和祭祀活动中都占据了重要的位置。

1 “十字架”与“十字符号”之间存在着外形和所指上的关系。作为基督教最为重要的象征符号之一,“十字架”随着基督教自身的发展和在世界各处的

传播,其形式和所指都承载了一个繁多多元的历史变化过程。正如德国学者汉斯·比德曼在其《世界文化象征词典二》中提到:“在造型简单的象征物中,它(十字符号)的流传最广,但其重要性绝不亚于基督教世界”。²这既表述了十字符号在人类文明中的普遍共有性,却也指出了十字符号的最主要的象征意义——十字架在基督教世界中的含义。根据《大不列颠百科全书》中“Cross”这一词条——“十字架”是基督教最重要的标志,它关联着耶稣基督的蒙难、人们从他的受难和死亡中所获得的救赎意义以及基督徒的信仰。因此,十字架既象征了耶稣基督,也是基督徒信仰的象征。在种种仪式中,十字架这一符号可以根据不同的情况表示信仰、祈祷、奉献或者祝福。当人们开始相信耶稣基督死于“十字”这一刑具之上,十字这个符号便开始承载其基督教内涵。“十字架”与“十字”之间主要区别之一正在于前者在基督教中的象征意义。十字符号在原始宗教和古代文明中的普遍使用为“十字架”的最终出现提供了可能。在西方,“十字架”的基督教内涵与“十字”符号的原始宗教意义有着一定的关联。

“十字架”在基督教世界中的广泛运用及其与各地本土文化的结合,使得“十字架”在样式和象征意义上都经历着变化。但是,所有的十字架变型都是从四种基本的类型中演变而来的:正十字架、拉丁十字架、“TAU形”十字架和圣安德鲁十字架。对于60种不同的十字架类型进行归纳和分析是本文的重点之一,旨在通过十字架的外形变化来看十字架作为一个文化符号的发展和基督教派的演变。

通过观察四组六十种西方的十字架可以得出这样一个结论:自十字架为基督教使用以来,其在西方的发展始终与其在基督教中的含义有所关联。然而在中国,情况却发生了变化。早在基督教传入中国之前,十字符号就在中国普遍存在。然而,十字架在中国的出现却是伴随着西方宗教的进入,十字架的演变和发展也与基督教在中国的传播轨迹相一致。十字架在中国所承载的含义更大程度上是一个文化的符号,与基督教教义并无直接的关联。换言之,十字架在中国只是基督教使用的一个符号,却不在真正意义上具有殉难、复活、救赎等重要的宗教意义,因此也无法唤起中国人对耶稣基督的爱和同情。这与十字符号在中国的历史有关,也与基督教入华的传教策略有关。

如同在西方原始文明中一样,十字符号在古代中国是常见的象征符号之一,目前出土文物中带有相关十字符号的有:徐州汉画像陈列馆收藏的“十字架”、沂南东汉墓中出土的三枚挂于门阙的十字饰物、出土于甘肃和青海一带的甘肃彩陶纹饰、三国孙吴赤乌年间铸有的铁十字和带有十字图案的“带盖双颈罐”等。区分“十字文物”和“十字架文物”需要有学理依据。《大秦景教流行中国碑》的发现对基督徒和学者来讲都是至关重要的,碑文引用了大量儒道佛经典和中国史书中的典故来阐述景教教义,讲述人类的堕落、弥赛亚的降生、救世主的事迹等。据笔者分析,碑上的十字架属于西方基督教发展至聂斯脱利派十字架的变形,且与中国传统的象征——莲花、祥云结合在一起。景教碑上的十字架与以往出土的十字文物之所以有区分:首先,此十字架完全符合西方基督教普遍使用的希腊十字架特征;其次,景教碑与景教文献所记载之人事相吻;最重要的是十字架在当时已经成为景教用以传教的与宗教信仰相连的一个象征符号。伴随着景教的传入,十字架真正进入中国是在唐代。目前而言,唐代的景教遗物中带有十字架这一符号的主要集中在出土于西安的《大秦景教流行中国碑》、《宣元至本经》经幢、敦煌出土的十字架壁画、新疆高昌故城的十字架遗物等。本文旨在通过分析和探讨景教遗物中的十字架,归纳出十字架初入中国时的阶段性特征及其在当时历史、文化背景中所起到的传教作用。

9. 期刊论文 汤一介 文化交流与人类文明进步 -中国文化研究2002,“(3)

今天中国的文化实际上是在五、六千年的发展过程中不断吸收各民族、各国家、各地域文化的基础上形成的。而在这漫长的过程中有两次重大的外来文化深深地影响了中国文化的进程。第一次是自公元一世纪以来印度文化的传入;如果不算唐朝传入的景教和在元朝曾发生过一定影响的也里可温教,因为这两次都由于种种原因而中断了。第二次外来文化的大量传入应该说是自十六世纪末、特别是自十九世纪中叶西方文化的传入。这两次重大外来文化的传入大大地影响了中国文化的发展。罗素曾在他的《中西文明比较》一文中说:“不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明进步的里程碑”。^①上述两次外来文化的传入,深深地影响着中国文化以及中国社会的方方面面,甚至可以说每一次都使得中国文化和中国社会进入一个深刻的转型时期。

10. 期刊论文 李进新 新疆宗教演变的基本特点 -新疆社会科学2001,“(5)

新疆自古以来就是个宗教比较盛行、多宗教并存、宗教信仰比较复杂、宗教演变有其自身特点的地区。历史上,除自然崇拜和萨满教外,佛教、袄教、摩尼教、景教、天主教、道教和伊斯兰教等都曾流行新疆地区。各种宗教传播的时间、分布的范围并不相同,在各民族社会生活中的地位和影响也不相同。

引证文献(1条)

1. 朱丰俊 论佛教在古代中国的跨文化传播[学位论文] 硕士 2005

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zjxyj200201018.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: ed2fd75a-c73f-411d-918e-9e4d00775528

下载时间: 2010年12月15日