

唐元间基督教史述评

——兼论早期中国基督教史的连续性

唐晓峰

宗教学界一般以唐朝景教、元代也里可温、明末清初天主教、1807年以来的基督新教四个阶段来划分中国基督教史。这种划分法既着眼于中国基督教纵向的历史沿革，同时兼顾了各个阶段基督教传播的主要内容和重要特征。但这种四阶段划分法潜在地割裂了中国基督教史的连续性，这种缺憾在唐元之间中国基督教史的书写过程中表现得尤为突出。本文认为唐元及其之间的基督教史具有连续性，这既基于中国历史及现有疆域的理性认知，着眼于中华民族多元一体的整体格局，同时还建基于唐元及其之间中国基督教群体构成及其信仰实践的内在一致性。唐元之间基督教的传播史与基督教聂斯托利派在东方的扩张步伐一脉相承，同时与中国西北地区的政局变迁、民族融合等因素亦密切关联。

关键词：唐元间基督教 景教 聂斯托利派 中国基督教连续性

作者 唐晓峰，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

人们一般以唐朝景教、元代也里可温、明末清初天主教、1807年以来的基督新教四个阶段来划分中国基督教史。严格来说，这种划分法并不准确。在唐与元之间，基督教没有如传统上所认为得那样完全中断，最起码这种说法在中原以外地区的中国并不成立。将中原作为中国宗教传播史的论述范围明显违背中国历史上及现有疆域远大于中原这个事实，也不利于中华民族共有精神家园建设的宏伟愿景。唐朝之后直到元前三个半世纪的时间里，基督教虽在中原地区几近绝迹，但在我国的新疆、内蒙古、甘肃、北京、东北等地还有相当规模的信徒群体延续着其信仰传统，这些群体在唐元两代基督教传播史上起到关键的承上启下作用。该阶段中国的基督教以族群信仰、修道群体以及商旅信仰为主要特色和组成部分。

一、唐元间基督教东方教会东扩

从10世纪到13世纪中期，信奉伊斯兰教的阿拔斯王朝哈里发们总体上延续了先辈对待基督教的态度和政策，他们对待基督教聂斯托利派的教师们优渥有加，公元913年和1074年，聂派总主教亚伯拉罕三世（Abraham III，906-937年在位）和萨布里修三世（Sabrisho III，1064-1072年在位）均曾得到过哈里发的信函，确认该派对于阿拉伯帝国内雅各派和麦尔凯特派的优势地位。在此阶段，基督教会和信徒们整体上拥有在阿拉伯帝国的合法身份乃至一定的发展空间。神学院、修道院、教堂发挥着既有的教育、修行、宣教功能，诸多信徒和神职人员在宫廷发挥着与前朝一样的

影响力。甚至附加于基督徒身上的沉重赋税，因为这种和谐氛围亦有所缓解。据统计，9世纪初，帝国从基督徒那里征得的税收总计约13万迪拉姆，一个世纪后仅为1.6万。^①此阶段，东方教会的体制进一步完善，尽管在帝国中处于宗教上的边缘地位，其宗主教席位的数量却从820年的19个增加到14世纪的25个；主教区的数量从公元820年的105个增加到14世纪的大约200个。1142年，总主教阿布迪修三世（Abdisho III，1139-1148年在位）和雅各派（叙利亚正教）达成了叙利亚基督徒的和解，这减少了东方教会的内部纷争。从当时东方教会控制和传播的范围来看，要远远大于此时分裂中的西部教会。尽管如此，我们也不得不注意到，此时的阿拉伯文化在整个西亚，已经逐步获得了压倒性优势，根据伊斯兰语言学，阿拉伯语成为当时基督徒的通用语。古叙利亚语在一定程度上只保留于基督教礼仪和文学语言中，甚至连教会法的著作都只能以叙利亚文和阿拉伯文双语保存，阿拉伯语已经在基督徒中流行。这一转变，从9世纪初便出现端倪。叙利亚语在教会中失去其绝对统治地位，也可以在中亚和中国境内发现的大量方言基督教文献中得到证实。虽然叙利亚语仍然是那里的教会语言，但方言诗篇片段和经文表明，粟特语等其他语言也被用于礼拜仪式。就像教会语言的衰落一样，总主教的任命权也始终受制于阿拉伯帝国的政治环境。同时由于距离遥远，总主教对中亚及中国境内的控制力也有所减弱。这些地方教会实际上大多处于自治状态，只是在教务上偶尔接受遥远的总主教的指导而已。这从1071年塞尔柱人在曼齐克特战役（the battle of Manzikert）的胜利到蒙古人的介入之前表现得越来越明显。

二、我国西北地区族群迁徙与基督教传播

此阶段中国基督教的发展史与西域各族群迁徙的历史紧密关联。唐朝灭亡后，其境内生活的以粟特人为代表的基督徒群体逐渐西迁，远离中原，部分在现今我国的新疆一带落足。他们的力量很快得到增强，伊斯兰世界东扩到粟特人的领地后，粟特人要么融入伊斯兰教社会，要么远离故土，后一部分人很多便逃至西州回鹘境内，这个迁徙过程从唐朝中后期便已开始，其中就包括大量基督徒。他们以粟特或回鹘商人的身份延续着之前丝绸之路上的贸易活动。^②这批粟特基督徒的活动轨迹可从吐鲁番布拉依克遗址出土的大量粟特语文献得到印证，这些文献的书写与借词的历时性变化与粟特本土语言演变规律的一致性足以说明粟特人在两地之间往来的频繁。^③除粟特人外，此一阶段中国基督教的发展史还与回鹘人密切相关。回鹘人信奉基督教不仅有粟特基督徒这一个源头，他们的基督教信仰远比粟特人古老得多，这种古老的信仰来自于突厥。基督教传入中亚突厥人的时间甚至早在公元6世纪初，当时接受基督教聂斯托利派信仰的是西与波斯帝国接壤的嚧哒人，嚧哒人请求聂派总主教马尔·阿布哈一世（Aba I，540-552年在位）任命嚧哒基督徒的首领，之后嚧哒人逐渐在7世纪后融入突厥人中，并将聂斯托利派信仰传给后者。作为突厥人统治区域的部族，回鹘人最早接触到基督教信仰当在此时。突厥汗国逐渐衰落於唐中期之后，其中的回鹘部落兴起，建立了汗国。基督教在回鹘人群中的流程度，可以其“达裘（Tarse）”称谓说明。法国学者麦撒考证说“达裘（Tarse）文，即畏吾儿文。达裘者，鞑鞑字信异端者之谓也。鞑鞑人初用此字，以称波斯祆教徒，后又用之以称聂斯托里（即聂斯托利）派基督徒也。”^④丘处机在其游记中曾提及当他们到达轮台之东的时候，有迭屑头目来迎，“迭屑”即基督徒。此外，在柏朗嘉宾、鲁布鲁克及马可·波罗的行纪中，均提及过回鹘地区的基

① Wilhelm Baum and Dietmar W. Winkler: *The Church of the East: A Concise history*, London and New York: Routledge Curzon, 2003, p. 7.

② 白玉东《12-13世纪粟特-回鹘商人与草原游牧民的互动》，《民族研究》2020年第3期。

③ N·森姆斯威廉《敦煌、吐鲁番文献所记突厥和粟特基督徒》，王菲译，牛汝极校，《西域研究》1997年第2期。

④ 张星娘编注《中西交通史料汇编》第一册，中华书局，2003年，第307页。

督徒，很显然，西州回鹘中的基督教信仰已经有了悠久历史，绝不是元初或元前偶然出现的。

粟特人和回鹘人合流后，基督教沿着河西走廊、敦煌、祁连山一带的草原丝绸之路逐渐传播到北方草原地区。很多史料均可证实这两个群体与辽金时期生活在阴山一带的汪古部有所往来。众所周知，这个后来成为元代蒙古统治阶层的部落几乎全民信奉基督教聂斯托利派，而且这种信仰早在辽金时期便已形成。汪古部族缘较复杂，据学者考证主要包括隋唐以来居住在阴山南土默特平原的突厥人、回鹘败亡漠南时被唐朝驱散后留在阴山一带者、唐末来自雁北的沙陀突厥、金初释放的回鹘俘虏及其他民族成份^①。此部族的构成加之前述突厥人和回鹘人群体中存在的基督教聂斯托利派信仰，汪古部的基督教信仰不言自明。^②在欧洲盛行的关于东方“长老约翰”的传说，很有可能便是汪古部当时的某位首领。《辽史》称汪古部为“白达达”，是其治下一个部落。金朝建立后，汪古部附金，金章宗时期开始负责守卫大青山一带的界沟。此外，在辽金之际，还有少部分回鹘人迁至辽东和狄道（今甘肃临洮）一带，基督教信仰也随着在上述地区传播。与此类似，此时同样操突厥语的克烈、乃蛮等部落早在元代之前就流传着基督教也就不足为奇了。

辽金时期，因经商、战争、入仕等因素，基督徒群体不断迁徙，除经商的粟特基督徒外，回鹘基督徒的迁徙与战争及朝代的更迭关系也很大。以元代基督徒马祖常的先祖为例，其先祖和禄采思曾在辽道宗咸雍年间（1065-1074），居住在甘肃临洮金初，马氏家族被俘虏至辽东，黄溍所撰《马氏世谱》对此有详细记载，马祖常天祖伯索麻也里束“年十四岁而辽亡，失母所在，为金兵所掠，迁至辽东，久乃放还，居静州之天山。沥血求父母，不得，遂隐居不出。”^③马祖常高祖习礼吉思在金朝时期战功显赫，元光二年（1223）战死沙场，曾祖月合乃（1216-1263）曾作为质子随其母王氏入金都汴梁。1233年，蒙古军攻入汴梁，月合乃家族定居燕京，曾官拜礼部尚书。对此，月合乃哥哥三达一系后人请元好问所撰《恒州刺史马君神道碑》^④与《马氏世谱》所载内容基本一致，与史实也颇为吻合，其先祖居于临洮的时间相当于北宋的英宗和神宗时期，宋神宗熙宁年间，北宋曾收复临洮等地，之后西夏攻略河西，很多回鹘人开始迁徙流散。之后北宋与厮囉在青唐至秦陇一带的战争导致其进一步迁徙。北宋末年，金兵侵扰，临洮一带降金。在金朝统治时期，很多回鹘人逐渐获得自由，部分人加入到静州汪古人的群体中。^⑤另根据内蒙古四子王旗王墓梁陵园发现的耶律公神道碑的记载，墓主汪古部人耶律子成的祖先为西域帖里薛人，在辽圣宗朝，“授官不拜，加太尉开府仪同三司，改姓曳刺氏”，帖里薛，即前述迭屑，该基督徒家族在辽代迁居中国境内。此外，呼和浩特白塔内基督徒回鹘文题记很好的证实此地基督徒的回鹘族群来源。^⑥虽无法断定该题记源于汪古部，但汪古部使用回鹘文已经被敖伦苏木古城阿兀刺编帖木刺思的叙利亚文、回鹘文双语墓碑所证实。此时，包括粟特人、回鹘人在内的西域各族不但与契丹人往来频繁，与中国内地也多有遣使活动，其中不乏基督徒。《宋会要辑稿》记载，太宗太平兴国元年（976）五月，“西州龟兹遣使易难与婆罗门波斯外道来贡”^⑦。《宋史》卷四百九十列传第二百四十九“回鹘传”记载，雍熙元年（984）四月，“西州回鹘与婆罗门僧永世、波斯外道阿里烟同入贡。”^⑧其中的“波斯外道”当为来自西州回鹘的基督徒。^⑨当然，

① 周清澍 《汪古部事辑》，载《中国蒙古史学会成立大会纪念集刊》，1979年8月。

② 盖山林 《阴山汪古》，内蒙古人民出版社，1991年，第18页，另外参阅周良霄、顾菊英 《元史》，上海人民出版社，2003年，第30-31页。

③ 唐晓峰、尹景旺编译 《辽金元基督教重要研究文献汇编》，宗教文化出版社，2019年，第24页。

④ 元好问 《恒州刺史马君神道碑》，载《元好问文编年校注》，狄宝心注解，中华书局，2012年，第1033-1046页。

⑤ 马晓林 《金元汪古马氏家族先祖史的书写与认同》，《文史》2018年第4辑。

⑥ 白玉冬 《丝路景教与汪古渊流——从呼和浩特白塔回鹘文题记 Text Q 谈起》，《中山大学学报（社会科学版）》2018年第2期。

⑦ （清）徐松辑 《宋会要辑稿》（第八册“蕃夷四”，中华书局，1957年，第7720页。

⑧ （元）脱脱等 《宋史》，中华书局，1977年，第14114页。

⑨ 王媛媛 《五代宋初西州回鹘“波斯外道”辨释》，《中国史研究》2014年第2期。

此时也不排除一些回鹘基督徒迁往内地定居的可能，宋朝统治者曾针对西北各部族采取招诱举措。南宋重臣洪皓曾在《松漠纪闻》中说“回鹘，自唐末浸微，本朝盛时有入居秦川为熟户者。女真破陕，悉徙之燕山。”^①这是对以西州回鹘为主的西域移民利用河南道迁入宋朝内地的描述。

三、唐元间基督徒分布

尽管此阶段西域地区政局混乱，小国林立，但东方教会还是在此顽强的生存着，且地域分布广泛。10世纪，阿拉伯历史学家伊本·豪卡尔（Ibn Haukal）提到，在粟特有一座东叙利亚修道院。在吉尔吉斯斯坦的瓷砖上发现了11世纪或12世纪的基督教铭文。^②而在中国境内，基督教的遗迹遗物也不罕见。这些珍贵的遗存证明在这些地区，曾生活着一定数量的基督徒，他们因迁徙、经商等原因来此定居。有的是零星的存在，有的则形成了一个显著的群体。

（一）新疆

新疆是我国目前发现此阶段基督教遗迹最多的地区，集中在吐鲁番。吐鲁番是古代丝绸之路的重镇，亦为西州回鹘重镇，番客云集、商贸发达，各种宗教文化也在此处交流交融，甚至生根发展。吐鲁番地区古代的宗教虽以佛教为主，但其摩尼教和基督教的遗迹遗物并不少见，其中最早有关基督教的遗迹可追溯到唐代。1963年，新疆维吾尔自治区博物馆在吐鲁番阿斯塔那和哈拉和卓地区的墓葬挖掘过程中，发现了一个装饰有白色环形纹及十字纹的陶罐，具有明显的基督教特征，此罐现存新疆维吾尔自治区博物馆。吐鲁番及昌吉地区基督教遗迹最为集中的地方有三处：一是高昌古城东门之外护城河边的基督教建筑遗迹。另一处是吐鲁番葡萄沟基督教遗址，其南距吐鲁番市约10公里。最后一处是新近挖掘的唐朝墩遗址中的基督教建筑遗迹。前两处是由德国考古学家格伦威德尔（Grünwedel）和勒柯克（Albert von Le Coq）在20世纪初发现的，在城东的废墟中当时遗留两处壁画残片，其中一处描绘的是基督徒们在复活节前庆祝耶稣荣入圣城耶路撒冷的场景。壁画左侧神职人员左手提长链香炉，右手捧着圣水钵，在画面右侧站立三位手持树枝的信徒。此外，在格伦威德尔教授发表的著作中，还有另外一幅根据高昌壁画进行的素描作品，画中骑马者肩负十字架标志手杖。十字架四臂等长，末端装饰有珍珠，这种等边十字架属于典型的东方教会风格。日本学者佐伯好郎认为这幅素描中缺失的马蹄应存在于上一幅庆祝节日题材的壁画中，这可以进一步确认马上之人就是基督。^③这两件壁画的年代被德国考察队认定为9、10世纪的遗物。一些美术史家根据壁画中所绘人物的服饰推测它属于高昌回鹘王国时期。在汉文史料中没有明确记载高昌城附近是否存在基督教堂，但城内生活着一定数量的基督徒是毋庸置疑的。《宋史》卷四百九十列传卷二百四十九记载，雍熙元年四月（984），北宋使臣王延德等出使高昌返回后，叙述其行程时提到，高昌境内“复有摩尼寺，波斯僧各持其法，佛经所谓外道者也。所统有南突厥、北突厥、大众契、小众契、样磨、割禄、黠戛司、末蛮、格哆族、预龙族之名甚众。”^④高昌所统辖各部族信仰基督教者颇多，波斯僧便为基督徒。鉴于德国考古学家发现的上述遗址离城较近，且城内存在一定数量的信徒，有学者认为此处遗址应为基督教堂遗迹。^⑤葡萄沟遗址亦为基督教遗迹无疑，其中出土大量古代基督教文献，很多文献仍待中外学者加以深入解读。其中大部分残篇是由勒柯克在世纪初的两次探险中发现的，这些残篇由叙利亚语、回鹘语、粟特语、新波斯语等古代语种构成，目前主要分布在柏林国家图书馆、亚洲艺术博物馆、德

① 洪皓《松漠纪闻·扈从东巡日录·启东录·皇华纪程·边疆叛迹》，吉林文史出版社，1986年，第15页。

② Wilhelm Baum and Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise history*, pp. 73-74.

③ P. Y. Saeki, O. B. E., D. Litt, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo: The Maruzen Company Ltd, 1951, p. 409.

④（元）脱脱等《宋史》，第14112页。

⑤ 陈怀宇《高昌回鹘景教研究》，载《景风梵声——中古宗教之诸相》，宗教文化出版社，2012年，第62页。

国柏林—勃兰登堡科学院吐鲁番研究所。这些文献连同少量来自阿斯塔那、高昌、库鲁特卡和吐峪沟等地的文献，总计 481 件文书目录被收录在 2014 年由胡特 (E. Hunter) 与迪登斯 (M. Dickens) 主编的《柏林藏吐鲁番收藏品中的叙利亚语文本》^① 一书中，被断代为 9—13/14 世纪。^② 勒柯克发现的这部分古文献内容丰富，有的涉及基督教《圣经》文本和教会议礼，有的是教会间往来书信和使徒传记，其中还包括一些哲学、历法和医学内容。根据该处遗址距离古城的距离，以及发现文书的礼拜、修行等内容，该处基督教建筑遗址很可能为基督教修道院遗迹。除上述两处遗迹外，近期，中国人民大学和新疆文物考古研究所联合组成的考古队在新疆昌吉回族自治州奇台县境内进行了唐朝墩遗址的挖掘工作，该遗址位于唐代北庭都护府东路的咽喉要塞，是长安经丝路北道到碎叶城的必经之地，而且此处向东还可直达蒙古，向南与高昌故城相望。古城中除了规模宏伟的佛教寺院外，诸多十字架图像的发现还印证着在佛寺正北方曾经矗立着一座基督教教堂，与其东部设施齐全的罗马式浴场见证了古代丝绸之路北道上东西方文化交流的盛景。经过对浴场烟道、灶址、水井等多个位置采集的样本进行碳十四测定，初步断定其最早为公元 890 至公元 982 年，最晚为公元 1247 至公元 1287 年，其存在一直从高昌回鹘时期延续到元代。唐朝墩基督教遗址坐东朝西，考古发现该建筑经历多次修缮改建。在残垣断壁和地下堆积物中还能分辨出许多壁画残片，在一些壁画和砖面中保留有回鹘文“也里可温”字样，这说明至少在元代这里还有基督徒活动。

(二) 内蒙古

如前所述，汪古部此时已经定居在阴山一带，阴山主体横亘在内蒙古中部。其势力范围北到大漠，东到乌兰察布市之东，西到包头市。汪古部的基督教信仰已为诸多史料和遗迹、遗物证实。12 世纪初欧洲盛行的关于东方“长老约翰”的传说，很有可能便是汪古部当时的首领阿刺兀思剔吉忽里。《马可波罗行纪》中记载当时汪古部首领阔里吉斯 (George) 是长老约翰以后的第六代领主。推算一下，从阿刺兀思到阔里吉斯，恰好是六代。^③ 对于汪古部的基督教信仰及“长老约翰”之隶属于汪古部，我们在元代天主教主教孟高维诺去往欧洲的信中也看到类似记载，他在信中提到汪古部首领阔里吉思王是“长老约翰”的后裔。^④ 元代著名文人马祖常、赵世延等人的祖上均是出自汪古部的基督徒。值得一提的是，后来成为基督教东方教会最高领袖的亚伯拉罕三世 (Yahballaha III, 1281—1317 年在位) 也是汪古部人，他来自科尚城 (Koshang, 今内蒙古鄂尔多斯一带)，其父贝尼尔 (Bayniel) 为科尚城副主教。这些史料证据表明，辽金时期定居在内蒙古大青山南北的汪古部人已经信奉基督教且拥有一定历史和规模。另一个对成吉思汗家族有着重要影响的突厥化部落为克烈部，其在辽金时期也在今内蒙古境内有所分布，克烈部人同样多信仰聂斯托利派基督教。11 世纪初，该派驻呼罗珊梅尔夫城 (Merv) 的大主教埃伯那苏 (Ebed-Yeschou) 在写给总主教约翰五世 (John V, 1001—1011 年在位) 的信函中曾提到克烈部的首领已接受洗礼，他请求总主教派一位教士到其统治地区，为 20 万突厥人和蒙古人洗礼，这可能是有关蒙古高原游牧部落信仰基督教的最早文字记录。^⑤ 此外在西夏故地黑水城 (今内蒙古

① *Syriac Texts from the Berlin Turfan Collection*, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 5.2, Stuttgart: Steiner, 2014

② 尼古拉斯·辛姆斯—威廉姆斯 《粟特语基督教文献研究近况》，毕波译，载《新疆师范大学学报（哲学社会科学版）》，2014 年第 4 期。

③ 《马可波罗行纪》，上海世纪出版集团、上海书店出版社，2006 年，第 125 页。另参阅周清澍 《可波罗书中的阿儿浑人和纳失失》，载《元史论丛》第八辑，江西教育出版社，2001 年，第 1—3 页。

④ 唐晓峰 《元代基督教研究》，社会科学文献出版社，2015 年，第 48—49 页。

⑤ [瑞典] 多桑 《多桑蒙古史》(上册)，冯承钧译，中华书局，2004 年，第 43—44 页。克烈部是辽金时期草原上的强大部落，居住地在图拉河和鄂尔浑河上游一带。《辽史》称为“祖卜”，其鼎盛时部分势力范围在当今中国境内，与汪古部接壤。《多桑蒙古史》中引阿不法刺治的《东方诸朝史》资料认为“该部人奉基督教，十一世纪初年时，聂思脱里派之教师曾传教于此部”。

额济纳旗政府所在地——达来库布镇东南方向25公里)曾发现叙利亚语及叙利亚-突厥语基督教写本^①,在内蒙古辽代都城上京(今内蒙古赤峰市巴林左旗)发现基督教十字架装饰物。辽代与回鹘人之间的往来频繁,对此,《辽史》中多有记述,辽代契丹统治者专门在上京南城门东设立回鹘营,这其中当不乏部分基督徒。

(三) 北京

在蒙古人攻占金中都之前,北京的基督徒极有可能拥有自己的信仰组织和团体。这可以元初闻名于燕京及周边地区的基督徒把·扫马(Bar Sauma)家族为例证。扫马后曾担任基督教东方教会巡察使的史料记载,公元1220年左右的北京城,有一位虔诚的东方教会师班(Shībān,神职称谓),身份显赫,曾任该派在燕京的巡察使,他娶了虔诚的信徒凯娅塔(Kēyamta)为妻,后来得子起名把·扫马,意思是“因斋戒而获子”,父母从小为扫马聘请有名的宗教老师,让其接受基督教方面的教育,希望他能子承父业担任教职,但扫马毅然选择了隐居修行的生活,最终在燕京的大主教马·吉沃吉斯(Giwargis)手下剃度,将财产分给穷人,在房山一带山区正式开始闭关修道生活。这里至少提供了如下信息:成吉思汗攻下金中都(1215)前后的燕京已经拥有东方教会大主教;而且同时具有基督教聂斯托利派的巡察使;基督徒可以按照东方教会的禁欲苦修传统选择修道隐居生活,这些信息都说明在此时的燕京已经存在一定规模的基督徒群体。北京房山的十字寺曾出土古代基督教建筑构件,该构件除刻有典型的东方教会十字架外,还附带《圣经·诗篇》第34章第5-6节的词句,十字寺中矗立的两方石碑上镌刻“三盆山崇圣院碑记”和“敕赐十字寺碑记”,分别来自辽、元两个时代,从碑刻内容和建筑构件风格可推断在元代或元前这里曾是一座颇具规模的基督教场所。^②

(四) 甘肃

至于此时甘肃一带的基督徒群体,我们以马祖常家族为例加以说明。元好问《遗山集》二十七《恒州刺史马君神道碑》云“君讳庆祥,字瑞宁,姓马氏,以小字习里吉斯行,出于花门贵种。宣、政之季,与种人居临洮之狄道,盖已莫知所从来矣。金兵略地陕右,尽室迁辽东,因家焉。太宗尝出猎,恍惚间见金人挟日而行,心悸不定,莫敢仰视,因罢猎而还。敕以所见者物色访求,或言上所见殆佛陀变现,而辽东无塔庙,尊像不可得,唯回鹘人梵呗之所有之。因取画像进之,真与上所见者合。上欢喜赞叹,为作福田以应之。凡种人之在臧获者,赏为平民,赐钱币纵遣之。君之祖讳迭木儿越哥,父把骚马也里黜,又迁静州之天山。天山占籍,今四世矣。”《金史》卷一百二十四列传第六十二《马庆祥传》的说法与此类似。^③从这段文献中,我们可以看到马庆祥的家族曾经在辽宣宗(1122在位)时期居住在甘肃临洮,后来被金兵裹挟迁居到辽东,在金太宗完颜晟(1123-1135在位)时,其先祖曾将梵呗之所的圣像献给太宗,受到青睐,后来其祖父迭木儿越哥、其父把骚马也里黜迁居静州之天山与汪古部合流。马庆祥的小字习里吉斯(即前述“习礼吉思”)和其父亲把骚马也里黜(即前述“伯索麻也里束”)均为基督教聂斯托利派信徒常用教名。此外,在甘肃临洮和巩昌一带除马祖常先祖外,还居住着大量从西域迁来的回鹘人,巩昌汪氏便是其中一支。同时9世纪晚期至1028年间,从漠北迁往河西地区的回鹘人还曾以甘州为中心建立过民族政权,史称甘州回鹘,甘州回鹘为西夏所灭后,很多回鹘人仍定居于此,这其中当不乏基督徒。

(五) 中原及其他地区

唐亡之后,基督教在中原地区应该延续了唐会昌灭法后其微弱的发展颓势,直到宋时中原范

① [德] 茨默 《一杯凉水——黑水城出土突厥语景教文献》,杨富学、彭晓静译,《西夏研究》2016年第2期。

② 唐晓峰 《北京房山十字寺的研究及存疑》,《世界宗教研究》2011年第6期。

③ 《金史·马庆祥传》开篇云“马庆祥字瑞宁,本名习礼吉思,先世自西域入居临洮狄道,以马为氏,后徙家净州天山。”(元)脱脱等 《金史》,中华书局,1975年,第2695页。

国内仍可看到零星的基督教遗存。942年，布哈拉的撒玛利兹（Samarids in Bukhara）宫廷诗人阿布·达拉夫（Abu Dalaf）陪同中国使团回国，声称他在一些城市遇到了基督徒并参观了他们的教堂。^①根据东方教会文献，在1093年总主教萨巴·耶苏（Sabar Yesu III）三世曾指派主教乔治为契丹的主教。^②这与公元11世纪东方教会神学家阿布达拉（Abdallah b. at-Taiyib）提到过印度和中国的主教相互印证。北宋史地学家宋敏求所撰的《长安志》有云：“[义宁坊]街东之北波斯胡寺”^③，该书撰于熙宁九年（1076）年，至少说明那时此寺尚存。但是否为基督徒所拥有，已经不得而知。此时在盩厔的大秦寺已经落到了道教手中。苏轼和苏辙游盩厔大秦寺时，苏轼曾做诗《大秦寺》：“晃荡平川尽，坡陀翠麓横。忽逢孤塔迥，独向乱山明。信足幽寻远，临风却立惊。原田浩如海，滚滚尽东倾。”在《五郡》中则有“羽客衣冠朝上象，野人香火祝春蚕。汝师岂解言符命，山鬼何知托老聃”的字句。苏辙则和诗曰“犹有道人迎客笑，白须黄袖岂非聃。”1994年泉州市城区发现一方古基督教墓碑，碑面正中浮刻一个尖拱状的龕，龕内浮刻直径9厘米的十字架，十字架下托以云朵。碑中部刻有7行汉字，内容为：至元丁丑，郭氏十太孺，故妣二亲，陈氏十太孺，正月日吉，戴舍王氏十二小娘，丙戌仲秋壬申。碑的下部浮刻云纹。据学者考证，至元丁丑为至元十四年，亦即南宋景炎二年（1277），而至元丙戌年为至元二十三年（1286）。从墓碑的中文内容可以看出，该碑属二次葬或合葬重立的墓碑，这也符合泉州宋元时期盛行二次葬的风俗。但有一点值得注意，就是元军自景炎元年十二月初八日（1277年1月3日）进入泉州城，而墓主郭氏、陈氏两人合葬的时间是景炎二年正月，距离元军进驻泉州城仅仅过去一个月左右。有学者据此认为，两人应为宋代的基督徒。^④

四、基督徒的信仰实践

在葡萄沟遗址出土的基督教文献中，发现一定数量的叙利亚语的诗篇、赞美诗集和祈祷书，还有些文献由叙利亚语和粟特语双语书写，其中很多为《圣经》篇章，包括《福音书》《保罗书信》等。这些《圣经》片段应是在教会仪式中作宣读之用的。很显然粟特基督徒仍将古叙利亚语作为礼拜用语，但在一些《圣经》片段的阅读中同时使用民族语言。^⑤这些文献中很多都涉及禁欲生活，这在某种程度上说明该遗址极可能曾是一座修道院。比如关于“每日七祷、出世之道德、独居和静思的劝诫、布道和论述显然出自修道士而非槛外人之手……布拉依克的修道士们认为他们前世曾是埃及沙漠中的僧侣和隐士”。^⑥天主教传教士鲁布鲁克曾详细描述过回鹘基督徒们的祈祷情景，“他们有三座偶像庙宇，我进入其中的两座，看看他们的愚蠢行为。在第一座，我看见一个人，手上有墨染的小十字架，因此我断定他是个基督徒。我向他询问，他回答说他是基督徒。于是我问他‘为什么在这里十字架上没有耶稣基督像？’他回答‘那不是我们的习惯。’由此我肯定他们是基督徒，但因教义的错误而去掉基督像。我在那里注意到，在代替祭坛并且上面摆着灯和祭品的箱子后面，有像圣米开勒那样的带翅的人像，还有其它像合掌祈祷的主教像。……这些地方的聂思脱里决不在祈祷时合掌，而是在祈祷时把手伸向胸前。”^⑦

① Wilhelm Baum and Dietmar W. Winkler: *The Church of the East: A Concise History*, pp. 49 - 51.

② Aziz S. Atiya: *A History of Eastern Christianity*, Methuen & Co Ltd, 1968, p. 262.

③ 宋敏求著，（清）毕沅校正《长安志》，台北：成文出版社有限公司，1970年，第245页。

④ 吴幼雄《元代泉州两方基督教（景教）墓碑研究》，载中国航海学会、泉州市政府编《泉州港与海上丝绸之路》（二），中国社会科学出版社，2004年，第471页。

⑤ 与此类似，敦煌莫高窟北区也曾发现叙利亚文—回鹘双语基督教文献，其内容是《诗篇》片段。

⑥ [英] N·森姆斯威廉《敦煌、吐鲁番文献所记突厥和粟特基督徒》，王菲译，牛汝极校，《西域研究》1997年第2期。

⑦ [法] 鲁布鲁克《鲁布鲁克东行纪》，何高济译，“世界著名游记丛书”第四辑，中华书局，1985年，第248-249页。

唐朝以来,分布在丝路上的宗教场所往往还起到驿站作用,它们不仅收留传教人士,还面向社会开放,这点在唐中后期到元前体现得尤为明显。这段时期,帝国控制力的减弱、中亚政权的更迭以及小国林立,均让中唐以前统一的驿站网络无法发挥作用,此时跨越国境与政权的宗教组织无疑承载了相应功能。其信徒很多时候充任使节,其信仰场所亦承担驿站功能。英藏敦煌文书中记载有甘州来的波斯僧受归义军政府机构的接待供应。法藏敦煌文书回鹘文文献中清楚地记载了名为约翰的基督徒受桃花石汗和回鹘汗的派遣前往沙洲。至于基督教场所作为驿站的功能,证据不在少数,前述唐朝墩基督教教堂旁边发现大型公共浴室的遗址,在一些修道院和教堂遗址中还发现有大量世俗文献以及与使团有关的文书都充分说明了这点。丘处机西行在轮台之所以受到迭屑首领欢迎,原因在于该基督教场所可能为丘处机所驻扎的驿站。宋朝使臣王延德渡过大沙碛后所停留的也是位于赤亭的一个宗教场所——“泽田寺”。俄罗斯藏奥登堡藏品中有一件编号为SI.039的回鹘文写本上面记载蒙古统治时代赤亭地区的赋役记录中明确记载佛寺和也里可温寺所应承担的义务。在高昌回鹘时代,吐鲁番葡萄沟的基督教场所不但承担丝路馆驿职能,还要向官方派出的行人提供驿马补给。^①

基督徒尚医传统在这一时期仍旧延续着。葡萄沟遗址发现的文献残片中,除了基督教文书外,还有很多涉及占卜、医学、药方的珍贵文献。这些药方多由叙利亚和回鹘语写成,据学者考证有的译自印度医学,有的出自希腊医学。1984年,马若特(Miklós Maróth)刊布了其中部分叙利亚文医药学残片,内容为多副与人体毛发疾病相关的药方。在古叙利亚文写本《医书》中,记载有相关内容。另一份医药文献由古叙利亚字母拼写新波斯语写成,由一系列药油或药膏处方组成。其内容大致如下:

西瓜油用来治疗……还治疗发烧。(原料)……400打兰(drams);黄油……khuzi糖……肉桂,和甘松油……每份都需要8打兰……和姜,[每份]16打兰。^②

这个药方中的原材料也多在古叙利亚医药学中应用。这份手稿的年代应晚于9世纪末,那时新波斯语开始取代粟特语成为粟特通行的口语。

五、余论

唐元之间中国基督教主体仍为聂斯托利派^③,这个群体对于唐元基督教的发展起到承上启下的作用。唐亡之后,活动在中原地区的景教徒大多西迁或北遁,元代基督教恰恰是以这些北方少数民族,尤其是那些蒙古化的突厥部落,以及再次进入中原的色目人为主体的发展起来的。元代也里可温可以说是辽金时期基督徒群体的扩大和延续。通过他们,唐朝景教和元代也里可温不再是中国基督教史上两个独立发展阶段,如果说明末清初传入中国的天主教和清末传入中国的基督新教是罗马天主教和欧美新教海外扩张传教的产物,那么以辽金作为纽带链接的从唐至元的中国基督教史则是基督教聂斯托利派东传的结果,中国基督教史就此分为两个具有明显特质的阶段,以孟高维诺为代表的元代天主教的传播只是这种殊殊的插曲。我们对于唐元时期基督教发展的梳理可以留给我们以下几点启示:

(一) 基督教聂斯托利派在此之际虽在地域上有所扩展,但其远在巴格达的总部对于远东教区的控制却日渐松散,除了主教任命权外,其他隶属关系只停留于名义上。在中国境内的各教区

① 有关基督徒充任使臣,基督教教堂、修道院在内的宗教场所承担驿站功能的研究,参阅付马《唐元之间丝绸之路上的景教网络及其政治功能——从丘处机与“迭屑头目”的相遇谈起》,载《文史》2019年第3辑。

② 打兰是古叙利亚语的计量单位。参阅[英]辛姆斯-威廉姆斯《吐鲁番出土古叙利亚语和新波斯语医学文献》,杨富学、单超成译,《吐鲁番学研究》2017年第2期。

③ 一些出土文献间接证实,部分东方教会雅各派和麦尔凯特派基督徒也在这一时期进入中国,但显非基督徒主体。

更像是信仰的飞地，无论是粟特基督徒、回鹘基督徒还是汪古部信仰群体，他们只是若隐若现地持续着与东方教会总部间的沟通交流，民族语言如粟特语、突厥语的多元化运用充分说明了聂派总主教对于东方教区控制力的减弱，这点在即将到来的元朝因丝路的再次贯通才略有好转。在这里我们看到，核心区域控制力的弱化，却间接推动了信仰的民族化、世俗化，葡萄沟遗址多语种、多元化内容文书的出现充分展示了这一点。

(二) 唐元之间中国西部和北部地区政权林立，互相割据，但这并没有阻碍各民族的交往交流交融，这种互动沟通很大程度上是以宗教作为纽带的。粟特、回鹘、汪古部等各民族部落间的基督徒们在迁徙、经商的过程中不断融合，同时在为各地方政权服务过程中，充当使臣的角色，成为割据统治者们沟通的桥梁，沙洲的使臣“约翰”、出现在宋朝宫廷的“波斯外道”均承担着此类职责，而基督教的修道院甚至成为商旅、使臣们的驿站。政权是地域性的、民族是有血脉传承的，古时的东方教会却是跨地域跨文化跨种族的，在古代中国的边地，基督教、佛教等世界性宗教发挥着不可或缺的政治、经济、文化交流功能。

(三) 显而易见，这一时期基督教的传播对于中原文化几乎没有产生任何影响，且基督教聂斯托利派在元后的中国早已消声灭迹，但这并不代表它的存在和传播毫无历史和现实意义。如上所述，基督教在回鹘、粟特、汪古人的民族身份认同上曾经发挥过一定的作用，回鹘人一度被以“达裘”（即基督徒）这一称号加以命名。共同的信仰也加速了各民族间的融合，粟特人与回鹘的融合、回鹘人与汪古人的交流互动中，基督教均为其中重要因素。即便如此，从纵向的历史进程来梳理，我们可以看到，宗教作为民族身份的认同既不是充分条件，也不是必要条件，没有一个民族自古至今崇信一种宗教，两者非捆绑关系，粟特人、回鹘人信仰的变迁足够说明这点，宗教信仰和政治、经济、社会、文化、疆域的变迁紧密相连，就连民族本身也是如此。鉴于此，我们必须辩证看待宗教在铸牢中华民族共同体过程中的作用。

(责任编辑: 袁朝晖)

书 讯

《中国佛教舍身考》，贝剑铭 (James A. Benn) 著，张德伟、李建欣、何泳杉、陈志远译，张德伟、纪贇校，新加坡: World Scholastic, 2021 年。

该书为英文著作 *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007) 的汉译，被列为“华林佛学译丛”第三种。在中国“遗身”的理论和实践方面，该书乃是开山之作。该书研讨的是所有以身供佛者的圣徒传，并将其置之于历史、社会、文化和义理的脉络中加以解读。作者并不偏重佛教义理和释经方面的理解，以心性及其修为至为重要；他关注的是《法华经》等经典中菩萨的崇高典范如何在现实的宗教实践中施加影响。

作者贝剑铭，加拿大麦克马斯特大学 (MacMaster University) 宗教研究系教授。