

“以佛道释耶”

——唐代景教“中国化”的初步尝试

◎ 唐晓峰

内容提要：在唐代，儒释道三教分立的格局逐渐向内在义理层面的融合转向。这种融合充分体现在唐代汉语景教文献中。三教强调人为主体以及回复本性修为的思想转向将注重绝对天道的景教本真逐渐消解，将其解读为一种以迷施诃为教主的为善、求安乐之学。在这种宏大的义理融合的背景之下，基督教所本有的超越教理只能显现为一种小众之教，最终融于劝人为善、因果报应、无欲无为、无德无证的精神脉络之中。边缘之教的存在地位，加之罕见本土信众的现实，随着武宗“会昌灭法”这一偶然事件的到来，本来根基不牢且无传教意愿的景教在中原地区销声灭迹也就具有其必然性了。

关键词：唐代景教 基督教中国化 以佛道释耶

作者简介：唐晓峰，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

关于古代基督教入华有诸多传说，最早的可以追溯到耶稣门徒多玛自印度到中国传教，多玛使徒生活的年代对应于中国的东汉时期，但终归这些传说无史实可考，亦无文献记载。有间接史料证明的基督教最早传入中国的时间要到公元6世纪，《剑桥基督教史》曾记载：“直至6世纪末期（578年），一位名为马萨吉斯（Mar Sergius）的东方叙利亚传教士寄居于临洮（Lin'tao，当时称临州或狄道郡）。"^① 基督教进入中原的时间比较明确，人们公认是唐贞观九年（即公元635年），波斯僧阿罗本带着经书到长安传教。通过唐太宗派宰相房玄龄到长安西郊迎接阿罗本，并为阿罗本建寺译经提供方便等史实，可以看到初来中原的基督教不但得到唐太宗皇帝的批准，还得到他的大力支持。唐时的基督教被称为景教，教堂被称为大秦寺。直到唐武宗灭佛之前这210年间，景教似乎只有在武则天圣历年间以及玄宗先天年间才受到过异己力量的迫害，《大秦景教流行中国碑》对此记载道：“圣历年，释子用壮，腾口於东周；先天末，下士大笑，讪谤於西镐”。余之大部分时间景教在华境内均得以自由发展，甚至一度达到“法流十道，国富元休；寺满百城，家殷景福”的发展盛况。天宝初年，唐玄宗甚至派高力士将五位先皇的肖像悬于大秦寺内，一方面算作对基督教的恩宠，同时希望在祈祷和圣事中，李唐王朝得到造物主的护佑。

唐朝景教的发展史记载在立于公元781年的《大秦景教流行中国碑》中，这一碑刻在明天启年间出土于西安郊区，现存放于西安碑林博物馆中。景教碑的碑文不是唐代留存于世唯一的汉语景教文献，其他文献还包括《序听迷失所经》《一神论》《志玄安乐经》《宣元至本经》《三威蒙度赞》《大秦通真归法赞》《尊经》等，其中大部分出自敦煌藏经洞。这其中《序听迷失所经》和《一神论》被称为阿罗本文献，而其他几部除《大秦通真归法赞》《尊经》外通常被称为景净文献。^② 景净也是景教碑文的作者，《大唐贞元续开元释教录》记载他曾经和

^① Augustine Casiday and Frederick W. Norris ed., *The Cambridge History of Christianity: Constantine to C.600*, Cambridge University Press, 2007, p143.

^② 关于阿罗本文献和景净文献的区分，可参阅翁绍军：《汉语景教文献诠释》，生活·读书·新知三联书店1996年，第21—40页。

北天竺迦毕试国高僧般若三藏一起翻译过《六波罗蜜经》七卷。阿罗本文献与景净文献最大的区别有以下三点：一是阿罗本文献对基督教元典引用多，论理多，西亚安提阿基督教教会特征明显，而景净文献则亦佛亦道亦耶，与佛道思想互动杂糅，中土特征浓厚。二是阿罗本文献语法含混，用词生僻，词不达意处比比皆是，而景净文献则辞藻瑰丽，行文流畅，几乎看不出其出于番僧之手。三是阿罗本文献表现出较强的排他色彩、传教意味浓厚，而景净文献则更多着眼于义理的诠释、教义思想更多的趋同于人生哲学。阿罗本文献与景净文献间的共同点也很明确，表现在两个方面：一是强调对皇权的遵从以及对生身父母的侍奉。这点可看作是唐时景教深受儒家忠君孝道观念影响使然。第二也是最鲜明的特色是他们附着于佛道概念、形式，乃至佛道思想来诠释基督教教义教理。两者著作虽相距约一个半世纪，但在此用功之处却心有灵犀。当然，在景净文献中，这种“中国化”的诠释倾向不再停留于外在层面，而是达致义理融合的深度。下面本文从景教文献的形式到义理，对其“以佛道释耶”的特色分而述之。

一、采佛道之“形名”，传弥施诃教之“实际”

唐代景教僧侣深谙佛教“格义”之法，目前传世的汉语景教文献多借重于佛道的义理与词汇，以此作为人们了解此“外道”之进路。在形式上景教文献借用佛经处颇多，主要表现在经文构架、论证方式以及采用佛道信徒熟习的信仰观念等若干方面。以景教《宣元至本经》为例，其起首为：“时景通法王，在大秦国那萨罗城、和明宫宝法云座，将与二见，了决真源，应乐咸通，七方云集。有诸明净土，一切神天等妙法王，无量觉众，及三百六十五种异见中民，如是族类，无边无极。”^①此开篇形式几乎与佛经无异，教主在某时某地，面向特定听众讲经说法在佛经中屡见不鲜。景教《志玄安乐经》开篇为：“闻是至言时，无上一尊弥施诃，在与脱出爱河，净虚堂内与者俱。□岑稳僧伽，□与诸人众，左右环逸，恭敬侍坐。”^②此开篇与流行于初唐、中唐的道教《太玄真一本际妙经》元始天尊在协晨灵观峻嶒之台讲法的场景有几分相似处。^③景教经文通篇以答疑解难或说法的形式就若干主题阐述宗教主张，这在西方传统基督教经典中并不常见，但却在佛道经典中司空见惯。比如《志玄安乐经》便以弥施诃（基督）与其大弟子岑稳（西门）僧伽的对话形式进行。该经最后以“时诸大众，闻是语已，顶受欢喜，礼退奉行”收尾，这与佛道经典结束方式颇为类似，同时佛道教的偈语形式也多出现于汉语景教文献中。

汉语景教文献中有很多自创词汇，比如形容造物主的“匠帝”，称呼救世主的“弥施诃”，翻译魔鬼的“裘多那”，翻译圣灵的“卢诃宁俱沙”，翻译圣母的“末艳”^④等。但其大部分词汇均非音译，而是直接由佛道教撷取而来，比如将造物主和基督译作“道”并非清末基督教传教士们在使用“道成肉身”这一概念时首创。在汉语景教文献中，对于妙道、真道的崇敬比比皆是。除了“道”之外，景教文献采用的佛教词汇还包括“诸天”“世尊”“大圣”“广度”“果报”“善缘”等等，不可胜数。而对道教词汇的借用则包括“无极”“妙有”“非有”“上德”等，不一而足。景教对释道词汇借用，最典型者莫过于其三位一体教义中这“三位”的名称。《尊经》中，将圣父、圣子、圣灵三位称为“妙身皇父罗诃、应身皇子弥施

① 翁绍军：《汉语景教文献诠释》，第157页。

② 同上书，第177页。

③ 《太玄真一本际妙经》，载《中华道藏》第五册，华夏出版社2004年，第207页。

④ “末艳”来自于基督教圣母“玛利亚”一词的音译，同时还与佛陀的生母“摩耶”一词读音相近。

河、证身卢河宁俱沙”，这无疑是借用了佛教中佛的“法身”“应身”“化身”之说，三者皆指“佛”。而道教也有“三一”之表述，《玄门大论三一诀》引《释名》云：“三一者，精、神、气，混三为一也；精者，虚妙智照之功；神者，无方绝累之用；气者，方所形象之法也。亦曰微、希、夷；……”^①另外，道教有“一气化三清”的说法也与基督教的三一论类似，这三清分别是“玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊”，三者都是道的化身。元始天尊掌管过去、灵宝天尊执掌现在、道德天尊把握未来，这三者可对应于圣父、圣子、圣灵。^②“天尊”的概念多出现在景教早期文献《序听弥失所经》和《一神论》中，指称最高神，即基督教中后来的“上帝”。

值得一提的是景教僧侣早就知道用“神”这个泛指词来称呼基督教的创造主，其他称呼似乎都是“神”的不同表达方式而已，这个“神”的称谓与具体所指的称谓（比如“上帝”）之间的分殊在清末传教士“译名之争”过程中逐渐白热化。事实上，这种张力在景教文献中已经隐约可见，由此足以证明景教文献的作者始终保持着其信仰的主体意识及超越观念，佛、道词汇不过是他们博采而来的工具而已。但在这种利用过程中，原有概念的意涵不免影响到受众对于景教教义的理解，这或许也是景教僧侣们希冀借用，但又不得不承受的让步牺牲之痛。无论如何，景教僧侣们力图在佛、道之“形名”基础上，传播基督教之要旨，就连为皇帝歌功颂德的《大秦景教流行景教碑》中，也不忘宣讲“道成肉身”的基本教义及景教之核心礼仪：

我三一身景尊弥施河哉隐真威，同人出代。神天宣庆，室女诞圣于大秦。景宿告祥，波斯睹耀以来贡。圆廿四圣有说之旧法，理家国于大猷。设三一净风无言之新教，陶良用于正信。制八境之度，炼尘成真。启三常之门，开生灭死。悬景日以破暗府，魔妄于是乎悉摧。棹慈航以登明宫，含灵于是乎既济。能事斯毕，亭午升真。经留廿七部，张元化以发灵关。法浴水风，涤浮华而洁虚白。印持十字，融四照以合无拘。击木震仁惠之音，东礼趣生荣之路。存须所以有外行，削顶所以无内情。不畜臧获，均贵贱于人。不聚货财，示罄遗于我。斋以伏识而成，戒以静慎为固。七时礼赞，大庇存亡。七日一荐，洗心反素。真常之道，妙而难名。功用昭彰，强称景教。^③

基督教《四福音书》关于耶稣基督的生平、神迹也屡屡出现在《序听迷失所经》《一神论》中。阿罗本的《一神论》对于“一神”的论证堪称当时神正论的力作，而在《序听迷失所经》和《一神论》中对于人类罪性，以及耶稣基督的救赎之功更是着墨颇丰，令人印象深刻，这在早期的阿罗本文献中尤为突出。在《一神论》中，阿罗本甚至还阐述了神识、魂魄、人体三分的三元人论思想：“譬如一人共魂魄并神识，共成一人。若人【无】身不具足，人无魂魄，人亦不具足，人无神识，亦不具足。”^④类似的表述在基督教经典《圣经》中表露无疑，使徒保罗在《帖撒罗尼迦前书》第5章23节中写道：“愿赐平安的上帝亲自使你们全然成圣。

① 转引自万毅：《隋代道教“三一”观新解——敦煌本〈升玄内教经〉与〈玄门大论三一诀〉》，载《敦煌研究》2007年第4期，第105页，另请参阅王卡先生在《中国本土宗教的虚神信仰》一文中有关太上大道君化身老子问题的讨论。该文献载《世界宗教研究》2016年第5期。

② Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol.2, Cambridge University Press, 1956, p.160.

③ 翁绍军：《汉语景教文献诠释》，第48—53页。

④ 同上书，第120页。

又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守，在我们主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘。”^① 这里人被保罗分成灵、魂、体三元，这一三元人论思想在之后希腊教父奥利金和尼撒的格列高利那里得到进一步阐发，并影响到东部教会的神学思想。只有“属灵人”才能具备《一神论》中的“神识”，故“神识”与身体的灵相对，不“属灵”的人，不会“全然成圣”，而不具备“神识”的人，则“身不具足”。

二、撷佛道之“义”，诠景教之“理”

人们通常认为《志玄安乐经》是唐代中后期的景净文献。通观全文，除了经中人名，如弥施诃、岑稳僧伽、景教等词汇为基督教元素外，从形式到内容，该经佛、道特征十分明显，以至很多学者将其混同为佛道经典，同时将之与道教《太玄真一本际妙经》以及佛教《佛说无量寿经》加以比对。^②《太玄真一本际妙经》流行于初唐、中唐，恰为《志玄安乐经》撰写时间。^③而《佛说无量寿经》在唐朝时已经进行了第十一次翻译，净土宗的实际创立者唐朝的善导大师（618—681）便极力推崇该经的十八愿力，提出了佛教信徒修行自力与他力结合的思想。如前所述，景净翻译过佛经，在其作品中又多采用道家词汇，对于当时流行的佛道经典应该相当熟悉。如何借用其中思想来诠释基督教内涵对他来说不是难事。《志玄安乐经》到底是受佛教还是道教经典的影响，这种争论没有什么意义。唐朝中后期，佛道教在博弈中融合已成定局，形成于唐初的道教《太玄真一本际妙经》便是在佛教影响之下编纂而成的，其很多表述和义理深受《法句譬喻经》和《大般涅槃经》的影响。在景教《志玄安乐经》中，我们可以清晰发现佛道间的互动对景教的双重作用。《志玄安乐经》提倡“十种观法”，原文为：

一者观诸人间，肉身性命，积渐衰老，无不灭亡。……二者观诸人间，亲爱眷属，终当离坼，难保会同。……三者观诸人间，高大尊贵，荣华兴盛，终不常居。……四者观诸人间，强梁人我，虽欲自益，及（反）为自伤。……五者观诸人间，财宝积聚，劳神苦形，竟无所用。……六者观者人间，色欲耽滞，从身性起，作身性冤。……七者观诸人间，饮酒淫乐，昏迷醉乱，不辨是非。……八者观诸人间，犹玩戏剧，坐消时日，劳役精神。……九者观诸人间，施行杂教，唯事有为，妨失直正。……十者观诸人间，假修善法，唯求众誉，不念自欺。^④

而在佛教《法句譬喻经》开篇的“无常品第一”中，则有如下记载：

佛告梵志，世有四事，不可得久。何谓为四？一者有常必无常；二者富贵必贫贱；三者合会必别离；四者强健必当死。……佛告莲华，人有四事，不可恃怙，何谓为四？一者少壮会当归老；二者强健会当归死；三者六亲聚欢娱乐会当别离；四者财宝积聚要当分散。……佛告大王，人有四事，不可得离，何谓为四？一者在中阴中，不得不受生；二者已生不得不受老；三者已老不得不受病；四者已病不得不受死。^⑤

① 《圣经·新约》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版发行 2009 年，第 231 页。

② 参阅王兰平：《以〈志玄安乐经〉“十观”为例看唐代景教与佛道之间的关系》，载《敦煌学辑刊》2008 年第 1 辑。另请参阅朱谦之：《中国景教》，人民出版社 1993 年，第 140—145 页、黄夏年：《景教与佛教关系之初探》，载《世界宗教研究》1996 年第 1 期。

③ 参阅黄崑威：《敦煌本〈太玄真一本际经〉思想研究》第一章，四川出版集团巴蜀书社 2011 年。

④ 翁绍军：《汉语景教文献诠释》，第 186—187 页。

⑤ 《法句譬喻经》，《乾隆大藏经》，第 108 册，彰化传正有限公司 1997 年，第 446—448 页。

两相比较,可以发现《志玄安乐经》的“十观”与《法句譬喻经》的三个“为四”多有重合之处,认为健康、财富、亲情、强壮、尊贵、娱乐这些“有常”必为“无常”。而在另一部佛教经典《大般涅槃经》第二十卷“梵行品”第八之六中,亦提出二十种“观法”,这二十种“观法”多是围绕“不乐生死”的“无常”观念阐发的。很多研究者指出《志玄安乐经》与道教《太玄真一本际妙经》有诸多相似之处,这不能排除《太玄真一本际妙经》与《志玄安乐经》同受佛经影响这种可能性。《太玄真一本际妙经》与上述“观法”类似的表述被称为“十二印”:

何等十二?一者世间有为之法,皆悉无常;……二者一切世法,皆无有我,不自在故,非真实故,相因待故。三者世间有心之法,皆悉苦恼。……苦有二种,一粗二细。云何为粗?一切受生,老病死坏,怨家合会,恩爱分离,所求不称,是名粗苦。云何细苦?即细无常,念念损坏,实是苦恼,人不能知,是名细苦。四者一切世间不今秽恶,亦有粗细,粗者可见,细不可知。如世肉身,皮肤血脉,大小不净,尸形臭烂,是粗不净。烦恼结漏,慧者弃薄,是细不净。五者万物皆是空无,性无真实故,假众缘故。六者出世升玄,至道常住,湛体自然,无生无灭,离有为相。七者一切妙智,自在无碍,神力所为,随意能辩,故名大我。八者离二无常,不受诸爱,心想寂灭,故名安乐。九者真性灵通,离一切相,无染无秽,是名清净。十者至道真实,非伪杂身,是金刚身,故名善有。十一者是世间法,及出世法,皆假施設,悉是因缘,开方便道,为化众生,强立名字。十二者正道真性,不生不灭,非有非无,名正中道。^①

很明显,《太玄真一本际妙经》与《法句譬喻经》《大般涅槃经》以及《志玄安乐经》对于“无常”“清净”“安乐”的推崇多有重叠之处。此外,《志玄安乐经》单独受道家思想影响的例子也很多,比如经中一些表述与道经明显趋同,《太玄真一本际妙经》譬喻品卷第七云:“夫有身者众苦之本,累患之源,劳心忧虑,愁畏万端,三界蠕动更相残贼,吾我缚著,生死轮转,不能止息,皆由于我。”^②与《太玄真一本际妙经》同时代的道经《太上一乘海空智藏经》也有“今我疾者,皆由着身,是故于身不应生著。善种王既知病本,即除我想及烦恼想,当灭法想。……是我身者,即是大患。汝等应当厌离此身,……我等长乐,长乐清静,内外无我,我亦清静”^③之说,对此,《志玄安乐经》表述道:“若有知见,则为有身。以有身故,则怀生想,怀生想故,则有求为。有所求为,是名动欲,入诸净源。离染能净,故等于虚空,发惠光明,能照一切。照一切故,名安乐道。”很明显《志玄安乐经》深受道家上述作品影响,而上述思想均出自《道德经》第十三章“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患?”^④这种佛道表述在《志玄安乐经》中还有很多,比如其中阐述的获得清静的“四种胜法”:无欲、无为、无德、无证均可从佛道思想中找到对应说法。

但必须说明的是,尽管《志玄安乐经》有较强的佛、道色彩,但其本质精神还是基督教的。景净在撰写该经时只是采用了基督教与佛道相似的主张,比如对于肉身、财物的看法等。在《圣经》中,这种禁欲舍财的表述比比皆是。《罗马书》第13章第14节中,使徒保罗勉励信徒“总要披戴主耶稣基督,不要为肉体安排,去放纵私欲”。^⑤在《马太福音》第6章第

① 《太玄真一本际妙经》,《中华道藏》,第五册,第208—209页。

② 《太玄真一本际妙经》,《中华道藏》,第五册,第247页。

③ 《太上一乘海空智藏经》,《中华道藏》,第五册,第361页。

④ 陈鼓应:《老子注释及评介》,中华书局2009年,第108页。

⑤ 《圣经·新约》,中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版发行2009年,第180页。

19—21节中耶稣说道：“不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝在天上；天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷。”^①但仔细观察，我们会发现《志玄安乐经》“十种观法”中的最后“两观”却是基督教所独有的，即“九者观诸人间，施行杂教，唯事有为，妨失直正。譬如巧工，克作牛畜，庄严彩画，形貌（貌）类真，将为田农，终不收获。十者观诸人间，假修善法，唯求众誉。譬如蚌蛤，含其明珠，渔者破之，采【之】而死，但能美人，不知己苦”。对于景教僧侣来说，对于一神为核心的景教的信仰才是“正道”“善法”，其他均为“杂教”“假修”。

在“小島文书B”景教《宣元至本经》中，我们同样可以看到其与《道德经》趋同的倾向。经曰：

妙道能包容万物之奥道者，虚通之妙理，群生之正性。奥、深密也，亦丙（百）灵之府也。妙道生成万物，囊括百灵，大无不包，故为【万】物灵府也。善、人之宝，信道善人，达见真性，得善根本，复无极，能宝而贵之；不信善之徒，所不【可】保。保、守持也；流俗之人，耽滞物境，性情浮竞，岂能守持丙【百】灵，遥叩妙明。夫美言可以市人，尊行可以加人，不信善之徒，心行浇薄，言多佞美，好为饰辞，尤如市井，更相觅利，又不能柔弱魔谦，后身先物，方自尊高，【乱】行加陵于人；不信善之徒，言行如是，真于道也，不亦远乎！神威无等，不弃愚鄙，恒布大慈，如大圣法王。人之不善，奚弃之有。奚何也言。圣道冥通，光威尽察，救物弘普，纵使群生不善，何有可弃心，明慧慈悲，复被接济无遗也。^②

人们不难发现，这段文字与《道德经》第六十二章多有雷同之处。《道德经》云：“道者万物之奥。善人之宝，不善人之所保。美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何弃之有？”^③对比两段经文，可以看到大秦景教《宣元至本经》对《道德经》“道者万物之奥”进行了深入解读，大意没有超出道家思想之处，在最后处将道之物质性本体地位升华为精神性的根本，它不但是实体生发的奥秘，也是精神性的“灵府”^④。在这段经文之后对于“善人”与“不善人”的分殊也是来自于道家的界定，甚至“美言可以市人，尊行可以加人”这一对“不善人”的描写与《道德经》几乎一致。《宣元至本经》中“神威无等，不弃愚鄙……人之不善，奚弃之有”更是对应于《道德经》“人之不善，何弃之有”以及《道德经》第二十七章“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物”^⑤这些表述。

依据上述相似性，有学者认为该经即为《道德经》相关章节的注释，甚至认为这是文物贩子所编纂的伪经。综观上下文的表述，我们可以发现该段经文虽与《道德经》表述、义理有雷同之处，但并未完全违背基督教义理，这表现在两个方面：一是对“不善人”的强调明显较老子突出，这与基督教强调人的罪性相关，老子认为“不善人”是“善人”之“资”（第二十七章），“道”也同样是“不善人”之所保，这是道家认为圣人不舍弃“不善人”的理论根基。在此根基之上“美言可以市人，尊行可以加人”便有了不同的解读。《宣元至本经》对“不善人”完全进行了消极的阐述，认为这是恶人“心行浇薄，言多佞美，好为饰辞，尤如市井，更相觅利”的表现，只能是离“道”渐行渐远了。在道家思想中，道不远人，不论“善

① 《圣经·新约》，第7页。

② 翁绍军：《汉语景教文献诠释》，第163—164页。

③ 陈鼓应：《老子注释及评介》，第290页。

④ “灵府”一词出于道家经典《庄子·德充符》。

⑤ 陈鼓应：《老子注释及评介》，第169页。

人”与“不善人”均如此。而在《宣元至本经》中道与“不善人”愈发疏远，这便为基督教的另一教义铺设了理论前提，即上帝拯救罪人。罪人是十恶不赦的，但“神威无等，不弃愚鄙，恒布大慈，如大圣法王。人之不善，奚弃之有？……纵使群生不善，何有可弃心，明慧慈悲，复被接济无遗也”。《宣元至本经》残卷开篇亦有“法王善用谦柔，故能摄化万物，普救群生，降伏魔道”^①的表述，这同样突出了大圣法王战胜撒旦，拯救罪人的立意，当然这一教义是建立在老子道之渊博、谦柔的义理之上的。从上述分析可以看出，无论该经是否为后人伪造，其义理并非完全与道教等同，而且基督教特征明显。

结 语

谈中国的基督教思想史，离不开对中国思想文化史的整体把握，而儒释道三教之间的互动与融通无疑是汉代以来中国思想文化的主要线索，决定着中国思想文化发展的突出特点，并且在五四运动之前决定着中国思想文化在历朝历代的发展走向。掌握儒释道三教之间的关系是整体把握中国思想文化史的中枢，这点在唐代也不例外。中唐以前的盛世局面来自于开国者开阔的眼界与博大的胸襟造就的政治、经济格局以及这种格局与精神的持续发展，其中儒、释、道三教之间的冲突、鼎立与互鉴便为其中一个重要特征。在这种互动中，三教鼎立的新格局逐渐形成，景教思想作为中国文化处境中的一种外来文化，如若在中国文化语境中立足发展，它必须要在这种三教鼎立的格局中寻求自身的定位与发展路向，这其中的文化披戴与诠释功夫自不可免。在这种文明互借的过程中，景教思想亦不免呈现出同时代中国整体思想文化体系的若干特征。

在唐代，三教分立的格局逐渐向内在义理层面的融合转向，而这种融合充分体现在唐代汉语景教文献中。中国传统文化本质是以伦理为本位的，抽象的天与人、人与自然、人与社会的关系总会落实到具体的人与人的交往上，对于人伦与心性的关注是中国思想文化的核心特质。这点在唐代儒、释、道三教各自的发展路向以及三教合一所形成的焦点问题上均清晰地表达出来。景教自身义理在这种儒释道融合互动的过程中，逐渐受到影响，尤其是强调人为主体以及更多的强调回复本性的修为，将注重绝对天道的基督教本真逐渐消解，将景教解读为以耶稣为楷模的为善修心之学。唐时及之前的儒家更偏重于世俗实践之学，忠君孝道虽对景教义理影响明显，但真正宗教义理层面的被戴要数佛、道教的影响与融合最为深入，且儒家此时作为主体性文化尚未如佛道教般需要靠一套理论学说维持其合法性的存在，景教没有与儒家进行义理层面的互动实属当然。尽管唐代景教在与佛道融合的过程中，尽力保持自己的信仰本色，但受众群体以他们对于这些宗教因素的理解方式来认知景教，自然在三者的义理层面也就交融于一处了，这点是外来的诠释者所无法掌控的，甚至是意想不到的结局，在这种宏大的义理融合的背景之下，基督教所本有的教义教理只能显现为一种小众之教，融于劝人为善、因果报应、无欲无为、无德无证的信仰脉络之中。边缘之教的存在地位，加之罕见本土信众的现实，随着武宗“会昌灭法”这一偶然事件的到来，本来根基不牢且无传教意愿、只为外来族群服务的景教在中原地区消声灭迹也就具有必然性了。

（责任编辑 王伟）

^① 翁绍军：《汉语景教文献诠释》，第163页。