

「化胡」的鏡像：論摩尼教與景教對道教思想資源的策略性運用與轉化

王慎遠；于秋爽**

提 要：唐代，道教憑借「老子化胡說」理論以及皇室的推崇，構建了有強大影響力的文化語境，在這樣的背景之下，外傳而來的摩尼教與景教爲了能在大陸立足，呈現出了截然不同的思想適應策略，摩尼教採取「敘事融入」的方式，把它的教主摩尼直接歸入「老子化胡」的譜系之中，宣稱摩尼是老子的化身，借助這種方式來換取本土身份的合法性以及政治庇護。景教則採取「概念借用」的策略，在堅守基督唯一性這一神學前提的基礎上，大量運用道教等本土思想詞彙來闡釋其核心教義，試圖在語言層面搭建起溝通的橋樑，這兩種基於各自教義基因的策略，對二者在中國的歷史命運產生了深刻影響：前者以犧牲部分教義主體性作爲代價，獲得了更爲深入的民間傳播，後者雖然維持了神學的純潔性，然而始終難以被本土文化深度接納，發展受到限制。

關鍵字：老子化胡說；摩尼教；景教；道教；宗教調適

在公元 618 年至 907 年的唐代中國，其宏偉的都城長安構建起一個在世界歷史上都極爲罕見的、充滿活力的文化熔爐，沿著繁榮的絲綢之路，來自不同文明的物質、技術以及思想信仰不斷湧入。在這片土地上，除了本土的儒、釋、道三教早就形成穩固且深度滲透的格局之外，來自波斯與中亞的祆教、景教、摩尼教等所謂的「三夷教」，也可在此建立寺院、翻譯經典、發展信徒，共同構成了一幅多元信仰共存的鮮活畫面。

這樣的歷史景觀，自然就催生了一個核心學術議題，即作爲思想體系與中華傳統存在明顯差異的外來宗教，景教與摩尼教究竟運用何種策略？在一個以儒、釋、道爲主導且文化向心力很強的社會中，確立自身的合法性並謀求生存？它們如何定位自身？又怎樣應對在唐代因皇室尊崇而地位突出的道教及其龐大的思想資源庫？本文以爲，對這個問題的仔細考察，是理解中古時期跨文化交流與宗教適應動態的關鍵要點。對於此議題展開探討，必然離不開近現代學界幾代學人所積累下的豐碩成果^①，本文的研究正是基於這些成果，嘗試做出的發展以及補充，並給出一個新的整合視角，即不再把摩尼教與景教當作孤立個案，也不只是觀察它們與佛教的關係，而是將二者放置在彼時最具權威性的本土意識形態——道教及其「老子化胡說」的參照體系下，展開系統的比較分析。期望憑藉這種比較，具體地補充和豐富我們對「宗教應對策略」這一動態過程的理解。換言之，本文要探

** 作者簡介：王慎遠，男，安徽銅陵人，現爲中華協同人文哲學研究所研究員，研究方向爲：新柏拉圖主義神學與俄羅斯及謝林傳統、道教與新柏拉圖主義；于秋爽，女，山東聊城人，現爲北京師範大學哲學學院宗教學博士研究生，研究方向爲：東正教長老制與道教哲學。

① 相關代表性研究參見有：陳垣：〈摩尼教入中國考〉，《國學季刊》1923 年第 2 期，第 205-234 頁；馮承鈞撰等：《馮承鈞學術著作集》（全三冊），上海：上海古籍出版社，2015 年；林悟殊：〈《老子化胡經》與摩尼教〉，《世界宗教研究》1984 年第 4 期，第 80-87 頁；榮新江：〈《歷代法寶記》中的末曼尼與彌施訶——吐蕃文獻中的摩尼教和景教因素的來歷〉，收入王堯編：《藏學研究叢刊·賢者新宴》，北京：北京出版社，1999 年，130-150 頁。

討在繼承前人所揭示的「是什麼」和「怎麼樣」的基礎上，深入說明「為什麼」——即，為何這兩個背景相似的宗教，會選擇如此不同的生存策略？而這些策略又是怎樣植根於其內在思想結構，並最終決定了它們截然不同的歷史命運？

本文會憑藉對比這兩種策略的具體操作、內在邏輯以及最終造成的不同歷史後果，嘗試揭示中古時期外來宗教在中國進行身份調適與思想轉化的復雜動態，加深對跨文化互動中思想資源「借用」的本質、限度與可能性的理解。

一、敘事的融入：摩尼教對「老子化胡說」的直接挪用

在唐代中國呈現出多元且有強大向心力的文化環境裏，任何外來思想要是想在其中獲得一席之地，那就要對本土已有的、處於強勢地位的意識形態做出相應回應。面對因皇室尊崇而地位顯赫的道教，以及由其衍生出來的、擁有極強文化吸納能力的「老子化胡說」理論框架，從波斯傳入的摩尼教，呈現出了令人驚嘆的靈活性與生存智慧。它沒有選擇正面對抗或者敬而遠之的回避方式，而是採取了一種極為大膽且務實的應對策略——「敘事融入」，這一策略的關鍵，在於主動且有意識地把自身的教主與創教歷史，直接「嵌入」到「老子化胡」這一宏大的本土敘事當中，依靠對自身身份的徹底重新詮釋，巧妙地達成了從一個備受猜忌的「外來夷教」，到一個師出有名、血統高貴的「本土聖哲化身」的驚人轉變。這種融入不是簡單的附會或者偶然的變化，而是經過深思熟慮、源於其教義內核，並在嚴峻的現實壓力下所做出的自覺行爲^①。本文會剖析摩尼教這一策略的內在思想根源、外在現實原因，以及其具體的實踐方法與最終付出的代價，以此揭示其在異質文化土壤中為謀求生存與發展所進行的深刻調適。

（一）策略的內在基因：與生俱來的綜攝主義傳統

要全面且深入地明白摩尼教在中國為何可且願意採用如此靈活甚至激進的適應策略，首要之事是追溯其自創立之初便深深紮根於內部的思想根源，摩尼教從誕生之時起，就並非是單一、排他的宗教，而是極具「綜攝主義」特質的世界性宗教。其創始人摩尼生活在波斯薩珊王朝早期，他的家鄉美索不達米亞地區，恰是希臘羅馬文明、波斯文明與印度文明這幾種東西方文明交匯融合的關鍵節點。這種獨特的地理與文化位置，為摩尼接觸並融合多種宗教思想創造了極為有利的條件。摩尼（敘利亞語 Mānī，216年4月14日—274年2月26日）本人懷有極為宏大的宗教抱負，他有意宣稱，自己創立的宗教並非要推翻過去的先知，而是要「達成」並「超越」此前所有不夠完備、僅限於特定地域的宗教啟示。在他看來，瑣羅亞斯德的祆教、釋迦牟尼的佛教以及耶穌的基督教，都是真理在不同時代、不同地點的呈現，而他自己，則是諸先知譜系的最後一位，是將所有真理集於大成的「封印之先知」。^②這種以「集大成者」自居的創教理念，讓摩尼教的教義體系呈現出一種清晰的、由多種來源拼接而成的綜攝面貌，比如其宇宙論核心就是善與惡、光明與黑暗的永恆二元對立

① 王文心：《老子形象的歷史演變研究》，銀川：北方民族大學碩士學位論文，2022年。

② 洪勇明：〈《摩尼讚美詩》宗教資訊考〉，《北方考古》2024年2期，第226-240頁。

鬥爭。這明顯繼承並發展了波斯本土的瑣羅亞斯德教思想，其拯救論中關於「靈知」^①的觀念，即主張人類的靈魂是墮入黑暗物質世界的光明粒子，要藉助獲取神秘的、有啟示性的神聖知識才能實現得救。這一思想與當時在西亞、埃及和地中海東岸廣泛流行的各種諾斯替主義教派有著極為緊密的淵源關係。摩尼教的教團組織、倫理教誨以及其創始人的自我定位，又大量借鑒了基督教的元素，摩尼自稱是「耶穌的使徒」，更宣稱自己是耶穌在《約翰福音》中曾預言將會降臨的「保惠師」，即聖靈的化身。^②這無疑是把自身直接嫁接到基督教的神聖譜系之中，如此當摩尼教沿著絲綢之路向東傳播的漫長過程中，它也毫不猶豫地吸收了沿途所遇到的佛教思想資源。為了便於在中亞等佛教盛行的地區傳教，摩尼教徒將其最高神明——光明的源頭「明尊」，尊稱為「明尊佛」或「摩尼光佛」，他們運用佛教的「三際」概念來架構其宇宙鬥爭的歷史觀，並且也部分採納了轉世輪迴的思想，用以解釋靈魂在解脫之前於塵世的流轉。^③由此可見，這種與生俱來的、以兼容並包為手段的綜攝特性，賦予了摩尼教一種內在的開放性和很強的環境適應能力。它不像那些有強烈排他性的一神教，對異質文化持有一種天然的警惕和抗拒，相反摩尼教如同一個不斷滾動的雪球，樂於將沿途所見各種思想資源、神話符號、哲學概念都黏合到自身的體系之上，並依照自身的二元論邏輯對其進行重新排列與詮釋，使其服務於自身的核心教義。當這樣一個宗教傳入中國，面對道教這樣一個根基深厚、理論完備且享有崇高地位的本土傳統時，它再次啟動其深植於基因中的「綜攝」本能，並非是出人意料之事。從在西方「借耶穌」、在中亞「借佛陀」，到最終在我國「借老子」，在其自身的宗教發展邏輯中，這完全是自洽且一以貫之的行為，是其基本生存策略在不同文化環境下的具體應用。^④

（二）策略的現實動因：從依附佛教到投向道教

倘若綜攝主義的內在基因可為摩尼教的策略轉向提供可能性與內在依據，那麼唐代中國嚴峻的現實生存狀況，則可為其提供直接且強大的外在動因，摩尼教剛傳入中國時，其形象在很大程度上是以「佛教」的一個分支或者異端的形態呈現的；這一點，在敦煌出土的漢文摩尼教經典《摩尼光佛敎法儀略》中有著十分突出的體現。該經開篇提到了「摩尼光佛」，並且在行文裏大量使用了如「法身」、「應化」、「涅槃」、「眾生」、「塵勞」等極為常見的佛教術語^⑤，這層「佛教外衣」，無疑是它在深受佛教文化影響的中亞地區傳播時，為降低理解難度、方便當地人接受而主動披上的保護色。然而當摩尼教進入中原腹地之後，其教徒很快就痛苦地察覺到，這層外衣並不能真正保障

① [美]凱倫·L·金 Karen L. King: *What is Gnosticism?*何為諾斯替主義? (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), 50.

② [美]傑森·貝杜恩 Jason BeDuhn: “Manichaean Biblical Interpretation”摩尼教的聖經詮釋, *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation* 牛津早期基督教聖經解釋手冊(Oxford: Oxford University Press, 2019), 399-414.

③ [德]沃納·松德曼 Werner Sundermann: “Mani, India and the Manichaean Religion”摩尼、印度與摩尼教, *South Asian Studies*, 1986, 2(1), 11-19.

④ 奧爾斯基、芮傳明: 〈馬可·波羅所記中國的摩尼教、佛教和基督教〉, 《國際漢學研究通訊》2022年1期, 第137-154頁。

⑤ 楊富學、楊琛: 〈佛教目連信仰對霞浦摩尼教的影響——以新發現的三件摩尼教科儀書為中心〉, 《天水師範學院學報》2022年4期, 第22-29頁。

它的安全，甚至在某些時候會帶來更大的風險。^①

其所面臨的壓力源自兩個方面：一方面是佛教內部的強烈排斥，中國的佛教徒很快就識別出摩尼教的「非我族類」之處，覺得其教義雖借用佛言，但其核心思想，善惡二元論，與佛教的緣起性空、眾生皆有佛性等根本教義相差甚遠，佛教的護法之士一直把摩尼教視為「附佛外道」，也就是依附於佛教名相的異端邪說，對其懷有很強的警惕與敵視態度。他們多次向朝廷上書，稱摩尼教為「邪見」，蠱惑人心，請求官方給予取締，這致使摩尼教在思想界始終處於尷尬且被動的位置；另一方面，壓力來自唐朝政府，唐朝政府儘管在立國初期對外來宗教曾採取過一段時間的寬容政策，但始終對其心存戒備，將其置於嚴格的管控之下，在經歷了安史之亂的巨大衝擊之後，中原社會的排外情緒逐漸增長，政府對外來宗教的管控也隨之日益嚴格起來。^②在這樣的雙重壓力之下，僅僅依附於佛教，不能獲得真正的官方認可與社會接納，反而極易在道佛兩教的論爭，或是朝廷發動的排佛運動中受到牽連，成為被首先打擊的對象。

恰是在如此生死存亡的關鍵情形之下，轉而向當時正處於黃金時期的道教尋求庇護，便成了一個極具吸引力的策略選擇。正如前文所講，道教在唐代擁有不同尋常的崇高地位，它不只是被官方認可的宗教，更是李唐皇室認祖歸宗的對象，名義上與皇族「同宗」。這種基於血緣神話的政治神學關聯，使得道教雖無現代法理意義上單一「國教」之名，卻擁有了某種「皇族本位宗教」的實質特權與超然地位。既然能成功把自身的來源與道教以及道教的始祖老子聯繫起來，那就如同給自己找到了在當時政治環境中最堅實可靠的靠山。而「老子化胡說」作為一個在社會上流傳已久且有很強解釋力的現成理論框架，為摩尼教的這次「改換門庭」提供了天賜良機與絕佳理論跳板，然依照這一理論，老子可西出函谷關，化身成為佛陀去教化胡人，那麼，他再多化身出一個摩尼，來教化波斯等地的民眾，從理論上講是完全說得通的。^③正是基於對現實生存危機的清醒認識，以及對本土思想資源的敏銳洞察和利用，中國的摩尼教徒們在絕境中，完成了一次令人驚嘆的、從依附佛教到投向道教的策略大轉向。

（三）策略的具體體現與代價

這一策略轉向最為直接且最為大膽的體現，便是摩尼教徒公然且理直氣壯地宣稱其教主摩尼乃是老子西行之後的又一化身，將摩尼教直接詮釋為「老子化胡」的產物之一，南宋高僧志磐（?-?）所著的佛教史書《佛祖統紀》中，生動記載了一場發生在摩尼教徒與佛教徒之間的辯論場景，面對佛教徒對其教義來源的詰難，摩尼教徒底氣十足地回應道：「老子西涉流沙，歷經八十一國，化身成為摩尼，此乃吾等本師。」^④他們這般宣稱，甚至還聲稱他們所奉行的根本經典，正是道教徒在道佛論爭中炮製出的《老子化胡經》，這種直接挪用對手用以攻擊另一對手的理論武器來為自身辯護

① 張曉華：〈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6期，第67-72頁。

② 王媛媛：〈唐開元二十年禁斷摩尼教原因辨析〉，《中華文史論叢》2008年2期，第293-320、395-396頁。

③ [澳] 劉南強 Samuel N. C. Lieu: *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China: A historical survey* 晚期羅馬帝國與中世紀中國的摩尼教：一項歷史考察(Manchester: Manchester University Press, 1985), 64-80.

④ (南宋) 志磐：《佛祖統紀》卷四十八《法運通塞志》，載《大正新修大藏經》第49冊，東京：大藏出版株式會社，1962年，第429頁。

的行爲，其策略的巧妙程度著實令人驚嘆，它在極短時間內，便精準達成了以下幾個非常關鍵的戰略目的：

其一、是身份合法化這一方面，摩尼教宣稱自己爲「老子之教」，很快便褪去了其作爲「夷教」的外來色彩，擁有了本土的道教血脈，且是在唐代社會語境中最爲高貴的那種，它不再是無根且可疑的外來者，而成了認祖歸宗的「自家人」；

其二、關乎政治的安全性，鑒於摩尼教乃是老君之教，而李唐皇室同樣爲老君後裔，這便意味著摩尼教在名義上和皇室「同宗」，如此一來，官方在處理摩尼教相關事務的時候，就不能再單純地把它與普通的外來宗教一視同仁，這無疑爲其在歷次的政治風波以及排外運動中，提供了一個寶貴的緩衝區域以及保護層面；

其三、是理論的自主性，與之前依附佛教時處處被指爲「附佛外道」的尷尬狀況不一樣，依附於道教的「化胡說」，反倒可解釋摩尼教自身的綜合特性，這是因爲然老君能化身爲佛，又能化身爲摩尼，那麼摩尼的教義中同時含有佛教的元素以及自身獨特的元素，就是自然而然、合乎常理的事情。在這個敘事框架下，摩尼甚至可以被闡釋爲比佛陀出現得更晚且教義更爲圓滿的化身，獲得了理論上的獨立與優越地位。

除了在公開辯論中直接進行的口頭宣稱之外，在摩尼教自身流傳下來的漢文經典當中，也可處處發現其朝著道教思想全面靠攏的痕跡，比如在福建霞浦地區所發現的摩尼教文獻裏面，該教派的最高神明「明尊」，在許多時候被賦予了像「清淨光明、大力智慧、無上至真、摩尼光佛」這種帶有濃厚道教色彩的稱號。其文獻在描述宇宙生成的時候，還借鑒了道家「清濁」二氣化生萬物的說法，這種從外在的公開宣稱，一直到內在的教義表述上全方位的「道教化」傾向，充分說明了「敘事融入」並非僅僅是一句權宜的口號，而是一套被系統性地貫徹執行的、深刻的適應策略。

然而任何策略性的借用與轉化，都必定隨著著相應的代價。摩尼教在運用道教思想資源之時，並非完全被動地照搬，而是一個充滿主動「轉化」的過程。它有選擇性地吸收了道教中與自身教義有某種親和性的部分內容，並且依照自身邏輯對其進行了根本性改造，比如道家所講的「清靜無爲」，本意是順應自然、返璞歸真，然而在摩尼教的詮釋下，被轉化成了教徒嚴格的出世苦修以及對物質世界的徹底棄絕。道家的「道」，這個作爲宇宙本源的、非人格的、自然無爲的形上實體，也被轉化成了人格化的、作爲至善源頭與光明王國統治者的「明尊」。^①

這種深刻的轉變使得它在一定程度上可適應中國的文化土壤，然而從長遠角度來看，其所付出的代價也是頗爲巨大的。摩尼教在中國傳播期間，爲了融入本土，原本極爲複雜精深的宇宙論以及神話體系，遭到了大幅度的簡化與通俗化處理，其最爲核心的善惡二元論，有時也會被模糊對待，以此來契合中國傳統文化中更爲深入人心的「善惡交融」、「陰陽互補」思想習慣。這種身份改造，不僅僅是爲了政治生存而進行的策略性妥協，更是在異質文化土壤中發生的深刻的主體性重構。後世在中國民間廣泛流傳的「明教」，雖說繼承了摩尼教的名號及部分儀式，但其思想內核已然與摩尼最初創立的那個普世性、二元論宗教存在顯著差異。這深刻地呈現出「敘事融入」這一策略所蘊

^① 林悟殊著：《摩尼教及其東漸》，北京：中華書局，1987年，第70頁。

含的巨大張力：融入越是成功，原初的教義形態就越容易在新的文化語境中發生變易（Metamorphosis）。這未必意味著宗教主體性的徹底淪喪，而是表明宗教本身並非僵死的教條，它在文化環境的規訓與誘導下，會自發地生長出適應本土精神結構的新的宗教形態。這幾乎是所有外來思想在異質文化中尋求深度適應時都要面對的本體論處境。^①

二、概念的借用：景教對道教語言的選擇性翻譯

與摩尼教所採用的激進乃至「自我東方化」的「敘事融入」策略形成鮮明且深刻的反差，另一支源自西亞的宗教，即景教，在面對盛唐時期以道教為尊的強勢文化語境時，呈現出了一種截然不同且遠為謹慎、保守的姿態。景教的傳教士們並未試圖將自身的歷史與教主耶穌，編入到「老子化胡」這一宏大敘事框架之中，因為他們深知此舉可能帶來的神學顛覆。他們選擇了一條看似更為穩妥，也更為疏離的策略，即「概念借用」。這一策略的核心，是在基本不觸動自身核心神學教義，基督唯一性的前提之下，大規模地、有選擇地借用中國本土有的，來自道教和佛教的思想術語與概念，用以翻譯和詮釋其基督教信仰。景教的目標，是希望憑藉語言層面的「格義」，尋找與本土思想看似可通約的交會點，降低初次接觸時的文化隔閡，以便於中國的士人階層理解和接納。^②然而這種看似聰明的策略在具體的實踐過程中，卻引發了「通約」的表象與「扞格」的實質並存的復雜狀況，最終深刻地指出其內在的、無法克服的局限性。

（一）「格義」的傳統與實踐：《大秦景教流行中國碑》的文本證據

「格義」，指的是運用中國固有的思想概念，去比附、理解以及解釋外來的思想體系，它原本是魏晉時期佛教傳入早期被普遍採用的一種方法。面對全新且繁雜的印度思想體系，早期的漢地佛教譯經師們不得不藉助本土讀者所熟悉的《老子》《莊子》裏的概念，像「道」、「無」、「自然」等，來對譯佛教的「法」、「空」、「涅槃」等核心觀念。^③到了唐代，景教的傳教士們，這些來自波斯和東羅馬帝國的異鄉人，明顯繼承了這一被證明行之有效的文化翻譯傳統，而把這一策略發揮到極致並為後世留下最珍貴文本證據的，無疑是立於西元 781 年的《大秦景教流行中國碑》。

這塊碑的撰寫者景淨，是一位來自大秦的教士，他對中華的儒、釋、道三教典籍涉獵廣泛，在創作碑文時，他就像技藝精湛的翻譯家和文化掇客，謹慎地嘗試在兩種來源、結構與內涵各異的思想體系間搭建一座語言橋梁。構成這座橋梁的建築材料，有不少直接取自道教的思想資源庫，這種借用在碑文的各個層面都有體現：當對其信仰的至高神「阿羅訶」進行描述時，碑文徹底摒棄了《聖經》中耶和華那種有人格意志、時而憤怒時而慈愛的形象，而是採用了道家形而上學的語言，將其描繪成宇宙的超越性本體，碑文寫道：「真常之道，妙而難以名狀，功用昭彰，勉強稱為景教，」

① [德] 克裏斯蒂安·雷 Christian Reck, 塞繆爾·恩西利 Samuel NC Lieu, 埃里卡·獵人 Erica Hunter, 恩里科·莫拉諾 Enrico Morano, 尼爾斯·阿恩·佩德森 Nils Arne Pedersen (eds.). "Manichaeism East and West" 評《摩尼教在東與西》，*Abstracta Iranica. Revue bibliographique pour le domaine irano-aryen*, 2019, 40-41, 20-35.

② 王敬：〈文化交流融合視域下的景教圖像演變〉，《中國宗教》2024 年 8 期，第 84-85 頁。

③ 黃志鵬：〈「格義」與「生存」：大秦景教在唐朝的興衰與背後的原因〉，《陝西歷史博物館論叢》第三十輯（2024 年），第 243-251 頁。

這裏的「真常之道」、「妙而難以名狀」，無疑是直接借鑒了《道德經》首章「道可道，非常道，名可名，非常名」的句式與意涵，試圖藉助「道」的超越性、本源性以及不可言說的神秘特性，來傳達基督教上帝的超驗與永恆。^①碑文接著描述道：「常然真寂，先於一切而無起始，深遠靈虛，後於一切而妙有生成，」這句話中的「無起始」、「靈虛」、「妙有」等，皆是取自《道德經》的核心概念，用以形容「道」作為宇宙終極實在，先於所有開端、超越時空界限，卻又能孕育萬物的奧祕，景教正是試圖憑藉這些極具玄學色彩的詞彙，向唐代的知識分子傳遞其信仰中上帝的絕對超越與創造權能。^②

在描述創世過程之時，碑文也頗為巧妙地避開了《創世紀》裏「上帝說要有光，就有了光」這種直白的敘事方式，而是選取了更契合中國宇宙生成論的表達形式，碑文記載：「判十字以定四方，鼓元風而生二氣，」前半句「判十字」把基督教的十字架符號巧妙融入創世之中，賦予它確立宇宙秩序的本源性功能。而後半句「鼓元風而生二氣」，很容易讓熟悉中國思想的讀者，聯想到道家學說裏「元氣」化生萬物，以及由「陰陽二氣」相互激蕩構成世界的宇宙生成理論，景淨在這個地方，明顯是嘗試運用中國人熟悉的宇宙圖景，去轉譯上帝憑藉其大能創造天地的偉大功績，讓它聽起來沒那麼突兀，更像是一種自然而然的化生過程。^③

另外在對景教的教法以及教士的德行給予描述之際，碑文竭力向道家的價值觀靠攏。碑文提及景教之法是「無言之化」，其作用在於「濟人度世」，而景教的教士們，「不畜臧獲，無聚貨財」，追求的是一種清淨無為、與世無爭的生活模式。這些描述，顯然是為了契合道家所倡導的「不言之教」以及「清心寡欲」、「抱朴守拙」的聖人理想，把景教僧侶塑造成為類似於道家隱士或高道的形象，贏得社會的敬重。^④

藉助這種大規模、系統性的「概念借用」方式，景淨成功地把一篇充滿異域神學思想的宗教宣傳文本，修飾得辭藻古雅且義理馴順，使得該文本在語言風格以及外在氣質方面，可被當時的中國士大夫階層所欣賞並接納。這無疑是一種相當高超的文化翻譯手段，也是景教在唐代初期可順利傳播，甚至獲得唐太宗「詳其教旨，玄妙無為」讚譽，得以在長安建立寺院、發展信徒的關鍵原因之一。

（二）借用中的「通約」與「扞格」：策略的內在矛盾

然而雖然語言的橋梁可在一定程度上得以搭建，可思想的鴻溝並非僅僅依靠詞彙的挪動便可輕易填平。「概念借用」這一策略從起始之時就潛藏著深刻的內在矛盾，也就是借來的詞彙與其所要詮釋的對象之間，大多時候表面上看似相符，實際上在核心內涵方面相互抵觸，甚至存在著根本性的對立。在景教碑的文本之中，這種「通約」的努力與「扞格」的現實，始終相伴相隨，構成了一種深刻的張力。^⑤

① 翁紹軍：〈論漢語景教經文的傳述類型〉，《世界宗教研究》1996年4期，第110-118頁。

② 曉楚：〈《大秦景教流行中國碑》新考〉，《人文雜誌》1997年4期，第78-80頁。

③ 嚴錫禹：〈「景風東扇」——景教的經典譯述及教義倫理化初探〉，《金陵神學志》2005年2期，第73-87頁。

④ 王卡：〈明代景教的道教化——新發現一篇道教碑文的解讀〉，《學術界》2014年9期，第194-198頁。

⑤ 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1期，第

一方面，藉助道家概念，景教在某些抽象形上學層面確實達成了有限的「通約」，比如說，利用「道」的超越性以及不可言說性，來比擬上帝的超越性，在一定程度上是有效果的，用「無為」來比擬上帝創造之工的奧秘與自然，也可幫助中國讀者跨越文化障礙，構建起對這個外來信仰初步的、模糊的理解。這種表層的相似性，是景教得以立足的敲門磚。^①

然而從另外一個角度去審視，在文本的核心部分廣泛存在著更為深層次且難以調和的「扞格」現象，並且隨著詮釋的不斷推變得日益明顯地呈現出來，當那些被借用的道家概念與背後所支撐的一整套基督教神學系統相互結合之際，內在的、強烈的衝突隨即就呈現出來：

就神的觀念而言，道家所說的「道」，是存在於萬物之中、有自然無為特性且非人格化的宇宙法則性本體，它孕育萬物，卻有著「生而不占有，作育而不仗恃，成長而不主宰」的特質，與之形成鮮明差異的是，景教所信奉的「阿羅訶」，是一個有意志、情感以及位格，處於世界之外實施創造、審判與救贖的創造主人格神。把一個非人格的、內在的「道」，用來稱呼一個超驗的、人格化的上帝，虽然在神学义理上精准地呼应了「Logos」（逻各斯）这一先存智慧与宇宙法则的维度，显得颇为高雅与深刻；然而，在上帝作为在「位格」（Hypostasis/Person）的内涵层面，二者之间仍存在着微妙的张力。景教所信奉的「阿罗诃」拥有强烈的意志、情感以及超乎自然之上的主宰权，而道家之「道」更侧重于自然无为的生成法则。这种翻译策略在成功实现了逻各斯层面对接的同时，也不可避免地在汉语语境中淡化了造物主那令人敬畏的人格化特质。

就宇宙史觀而言，道家所描繪的宇宙呈現出一種周而復始、自然而然進行演化的態勢，其沒有起始也沒有終結，始終處於一種永恆的循環狀態之中。與之形成鮮明反差的是，景教的世界觀是典型的綫性史觀，世界是由上帝在某一個特定的歷史時刻，以「從無到有」的方式創造出來的，並且會在歷史的終點——「末日審判」之時走向一個終極的結局。這體現了循環史觀與綫性史觀之間難以調和的對立。

就人性論與拯救論而言，道家秉持這樣一種觀點，即人性在原本狀態下是純潔且善良的，與大道相契合，只是在後天發展進程中被世俗以及欲望所蒙蔽，其修行的目標在於藉助「為學日益，為道日損」這種自我修鍊方式，回歸到最初的淳樸狀態。這是一種典型的「自力」解脫模式以及樂觀人性論。景教的核心教義卻截然不同。景教的教義認為人性由於始祖亞當的墮落而帶有「原罪」，依靠自身力量無法擺脫罪性、實現自我解脫，要依賴耶穌基督在十字架上流血代死，才可獲得上帝的赦免與拯救，這是典型的「他力」救贖模式以及悲觀人性論。

這些難以協調的內在矛盾，最終致使景教的「概念借用」策略，變成了一場「美麗的誤會」。它呈現在唐代中國人眼前的，是一個經由道家語言進行柔化、過濾以及美化後的基督教版本，其內在最為剛性且最具張力的神學核心內容，在碑文中要麼被模糊處理，要麼被刻意迴避不談。這樣的策略，雖說在短期內為其傳播給予了便利，然而卻讓其信仰無法得到真正且完整的理解，同時還致使其一直缺乏直面本土思想、展開深度辯論以及思想融合的能力。^②

157-162 頁。

① 羅尚賢：〈從大秦景教看道學與神學的關係〉，《廣東社會科學》1999年5期，第64-70頁。

② 邱永旭、郭麗紅：〈試論《大秦景教流行中國碑》的話語建構〉，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》2013年6期，第83-86頁。

(三) 策略的邊界：爲何不挪用「化胡」敘事

剖析景教策略的時候，有一個無法迴避的核心問題出現了：然「概念借用」存在諸多問題，那爲何景教不像摩尼教那樣，直接採取的「敘事融入」策略，宣稱耶穌也是老子的化身呢？這看起來像是一個能徹底解決其身份認同危機的方案。

答案深深蘊藏於景教，乃至整個基督教信仰的身份認同根基之中，此根基便是耶穌基督的「獨一性」，在基督教神學體系裏，耶穌並非眾多先知、聖徒或神聖化身中的一員，他是上帝的「獨生子」，是神自身「道成肉身」的唯一且終極的歷史性事件。他的死亡與復活，有普世性、宇宙性，是不可重復的唯一救贖行動。這種「獨一性」是基督教信仰的絕對前提，是其所有教義得以建立的、穩固不可動搖的基石。^①

承認「耶穌是老子化身」這種觀點，對於景教而言，等同於在信仰方面進行自我消解，在兩個層面上對其信仰根基給予徹底否定：其一這意味著對耶穌至高性的否定，即將耶穌置於老子之下，致使耶穌成爲處於次級地位、由更本源的聖哲派生出來的存在；其二倘若承認老子可化身成爲佛陀、摩尼等人，那就相當於讓耶穌成爲眾多「化身」中的普通一員，耶穌救贖的獨特性與終極性也就完全不復存在了。對於一神論信仰來講，一旦其核心人物的獨一性遭到否定，那麼建立在其上的一系列核心教義，如原罪的普遍性、代贖的必要性、三位一體的奧秘等等，都會立刻喪失其全部的邏輯根基。^②

對於景教的傳教士來說，「概念借用」是他們在不損害信仰核心完整性的情況下，所能做到的最大程度的文化適應，他們可借用道家的「詞彙」，卻絕對不能接納道家的「敘事」，越過從「概念」到「敘事」的界限，就如同在信仰上自我毀滅。這也充分說明景教面對道教時，爲何始終保持「敬而遠之」的態度。它不像摩尼教那樣，與道教形成了錯綜複雜甚至相互交織的共生關係，而是一直作爲一個輪廓清晰的「他者」存在，這種爲維持自身神學主體性與純潔性所付出的代價，就是在文化融合的漫長過程中，早早喪失了發展並深入人心的可能性。^③

三、策略的比較與反思：融入與借用的分殊與歸宿

把摩尼教採用的「敘事融入」以及景教採用的「概念借用」這兩種策略，放置在同一個分析框架裏加以比較，可更加清楚地呈現出二者在面對唐代中國這種強勢文明時，其路徑選擇的根本不同之處，以及這種不同背後深刻的神學緣由與最終難以避免的歷史歸宿。這是兩種不同宗教的適應歷程，是兩種不同文明互動模式的集中呈現，其間的差異，並非源於偶然的狀況，而是紮根於各自世界觀最深處的結構性差異。^④

① 石敏敏：〈早期基督教三一神學之辯〉，《宗教學研究》2004年1期，第80-84頁。

② 陳義海：〈唐代景教的傳教模式和譯經模式研究〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》2004年2期，第88-93頁。

③ 夏金華：〈中古時期三夷教的消亡與外來宗教中國化的路徑選擇〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2019年1期，第117-123、173-174頁。

④ 沈琛：〈再論吐蕃與景教、摩尼教的聯系〉，《敦煌研究》2022年3期，第139-147頁。

（一）神學基因的根本差異——彈性綜攝與剛性排他

兩種策略的根本差異，最初源於各自神學基因的較大不同，這決定了它們面對異質文化時所能有的彈性空間。摩尼教的神學基因呈現出彈性且開放的綜合主義特點，正如前文所講，它在創立之初便以「集大成者」自我標榜，其使命是吸納並「成就」瑣羅亞斯德、佛陀以及耶穌的啟示，這種內在邏輯致使它樂於把外來的聖哲與先知納入自身龐大的神聖譜系當中。在中國把它的教主摩尼詮釋為老子的又一關鍵化身，和其早前在西方宣稱摩尼是耶穌的「保惠師」、在東方自稱「摩尼光佛」，在底層邏輯上是一致的，這都是其像滾雪球般發展模式的延續，是其爲了在不同文明裏生存而持續進行自我重塑的本能體現。其教義結構擁有天然的、可改造的彈性，接納「老子化胡說」對它來說不存在不可跨越的神學妨礙，反而是一種可強化自身普世性的巧妙手段。^①

相較而言，景教所繼承並堅守的基督教傳統，其神學基因是剛性且排他的一神論，它信仰的整個大廈，都構建於「基督唯一性」這塊絕對且不可動搖的基石之上。耶穌基督被視作上帝唯一、終極且不可重復的「道成肉身」，是人類獲得救贖的唯一中保，這種對核心人物絕對唯一性的著重強調，致使其神學內核不存在任何可供交易或改造的彈性空間。^②任何把耶穌「相對化」或「譜系化」的嘗試，比如將他置於老子的化身序列當中，都等同於對其信仰根基的徹底顛覆，是一種信仰上的自我消解。景教傳教士面對「老子化胡說」這樣一個極具誘惑力的本土化工具時，只能望而卻步，他們的神學基因決定了他們無法採用「敘事融入」的策略，這並非是因爲他們不夠聰明或不夠務實，而是其信仰結構的根本限制造成的。他們能做到的極限，就是在不觸碰核心敘事的情況下，在語言的外圍進行修飾與比附，這也注定了其適應策略的保守性與表面性。^③

（二）「本土化」的深度差異——結構融入與表層裝飾

神學基因存在差異，使得兩種宗教在「本土化」實踐方面呈現出大不相同的深度與層次，摩尼教開展的是深度且具結構性的本土化。它並非只是借用道教的幾個詞彙，而是藉助「敘事融入」方式，把自身根基即創始故事，直接嫁接到中華文明最爲神聖的本土聖哲譜系上。這一做法讓其在身份認同上實現了脫胎換骨的轉變，從一個形象可疑的「外來者」，變成一個尋根溯源、認祖歸宗的「歸鄉者」。這種身份改造有根本性，使摩尼教在理論上有了在中國社會存在的天然合法性，能更順暢地深入民間，與本土信仰、習俗相互結合，爲其後續流傳奠定了堅實基礎，這是一種將自身命運與本土文化緊密相連的徹底策略。^④

景教的「概念借用」，只能被看作是一種較爲表面的、有裝飾性的本土化現象，它就好像是給一個本質上完全不同的神學內核，精心披上了一件文辭優美華麗的漢風「外衣」，雖說這件外衣製作得十分精良，裏面充滿了對道家哲學的熟練引用，然而在那華美的錦緞之下，它的內核——原罪、

① 路德、江士敬：〈摩尼教在中國的傳教：自成體系或相容並蓄？〉，《世界宗教文化》1993年1期，第23-26頁。

② 黃裕生：〈基督教信仰的內在原則〉，《浙江學刊》2006年1期，第5-14頁。

③ 虞恕：〈「入華」與「融華」——比較景教與佛教東漸來華的不同遭遇〉，《宗教學研究》2002年1期，第120-123頁。

④ 韓秉芳：〈摩尼教研究的新收穫——評《從摩尼教到明教》〉，《世界宗教文化》1994年1期，第62-64頁。

代贖、基督唯一性——始終是外來的，與本土思想存在著很大差異。景教的傳教士們能用「道」來描述上帝的超越，卻難以真正傳達人格神與非人格本體之間的巨大不同，他們可以藉助「二氣」來比附創世，卻無法消除綫性史觀與循環史觀之間的明顯差距。這種本土化是比較淺顯的，僅僅停留在語言的修辭層面，沒有也不可觸及思想結構的深層融合，這層語言的外衣儘管在短期內起到了一定的保護和宣傳作用，但它同樣是較為脆弱的，無法為其信仰提供真正的文化根基。^①

（三）兩種路徑的最終歸宿——存名易實與存實亡名

策略選擇上存在差異，最終使得這對「患難兄弟」走向了完全不同的歷史歸宿，摩尼教所採取的「敘事融入」方式，是一條有著較高風險同時也有著較高回報的途徑。其風險體現為，深度融入本土敘事過程中，自身教義的原真性在與民間信仰相互作用時，會不斷被稀釋、改造以及簡化。而其回報在於，藉助獲得本土身份的庇護，它成功在數次大規模的滅佛以及排外運動中存活下來，並且以「明教」的形式與中國民間社會深度融合，成為宋元時期一股不可輕視的社會力量，其生命力一直延續至明清時期，這可被歸結為一種「存其名而易其質」的生存模式：為了讓「摩尼」或者「明」的名號得以延續，它在漫長歲月裏不惜改變其內在的教義實質。

景教的「概念借用」是一條風險較低、回報也較低的途徑。這裏所說的「低風險」，是指在神學方面維持了自身教義的純潔性與獨立性，得以避免被本土文化同化的命運，然而其代價是自我設限，始終沒辦法真正融入中國社會的思想脈絡當中，它宛如一個永遠的「客體」，一塊清晰卻孤立的文化飛地，其信眾主要限定於僑居的胡人以及少數漢族上層精英。這種與本土社會的疏離狀況，致使其缺少廣泛的羣眾基礎與文化韌性，當唐武宗會昌法難的排外浪潮襲來時，這層脆弱的語言包裝難以承受衝擊，失去了皇室的庇護，景教便快速衰落，在中國的傳播幾乎完全中斷，最終在歷史的長河裏銷聲匿跡。這可被看作是一種「存其實際而亡其名號」的結局：它在中國短暫的流傳進程中，頑強地保留了其教義的實質，然而最終卻連同其名號一起，徹底地消逝了。^②

結 論

憑藉對比摩尼教和景教在唐代中國這一特定歷史時期和空間中所呈現出的不同境遇，以及它們在面對以道教為代表的強勢本土思想資源時所採取的截然不同的應對策略，可得出以下幾點結論。

本文依靠比較研究說明，在中古時期的中國，任何外來宗教的歷史命運，並非僅僅取決於外部的政治氣候、社會寬容度等偶然因素，而是更深刻地由其自身的核心教義與神學結構所塑造和決定。摩尼教憑藉其與生俱來的、富有彈性的綜攝主義神學基因，大膽採取「敘事融入」的激進策略，以犧牲部分教義主體性為代價，最終換取了在中國民間社會中被同化後的長期生存空間。與之不同的是，景教因其「基督唯一性」的剛性排他性神學內核，只能將其文化適應的邊界嚴格限定在「概念借用」的語言層面，雖在很大程度上維持了自身神學的「純潔性」與獨立性，但也侷限於此，最終

① 成祖明：〈再析唐代景教之興衰〉，《天風》2006年04期，第36-39頁。

② 包基娜：〈淺析景教消亡的原因〉，《黑龍江史志》2013年13期，第59頁。

因無法跨越深層的思想鴻溝而被邊緣化，難以被本土文化真正接納，最終在歷史的浪潮中走向寂滅。對這兩種策略展開比較分析，其意義已超出單一宗教的歷史描述範疇，此分析希望能夠與現有研究進行學術層面的交流探討，能更全面地呈現宗教與文化互動中蘊含的內在複雜性，思想資源的「借用」，絕非簡單的單向、被動接受過程，而是一個充滿主觀能動性、策略性權衡以及精明判斷的動態過程。這深入涉及到外來宗教對自身核心身份的重新界定，對教義表達的靈活抉擇，以及對現實政治與文化環境的敏銳洞察。

摩尼教和景教，這一對同樣來自西亞的「患難兄弟」，在長安城的繁華與傾軋裏，好似一枚硬幣的兩面，又像站在「老子化胡」這面巨大歷史鏡子的兩側，清楚地映照出了兩種截然不同的生存姿態與轉化路徑，它們的成與敗、存與亡，為我們理解文明的碰撞與融合這個宏大命題，提供了一個極具思想啟發性的歷史案例，指出在強勢文明的引力場中，外來者是選擇被同化而存續，還是選擇固守獨特性而消亡的永恆困境。