

唐代景教文獻中的救援觀

王藝蓓

Abstract: The discovery of the large limestone monument “Daqin Jingjiao liuxing Zhongguo bei” 大秦景教流行中國碑 (A Monument Commemorating the Propagation of the Da Qin Jingjiao in China) in 1625, not only rewrote the history of Christianity in China, but also aroused the interest of scholars to study the beliefs and doctrines of Tang Jingjiao evangelized.

According to the inscription of Jiangjiao bei, a group of Jingjiao missionaries led by Aluoben (Abraham) arrived at Chang’an in 635A.D. Many Jingjiao scriptures were brought with them and missionaries were allowed to translate some of their scriptures into Chinese and preached in Tang Empire. Up to now, only eight of the thirty-five were found and most of them were written directly into Chinese, rather than translated. The vast majority of the content of these scriptures is focused on the explanation to believers who God is, Christ’s

mission, emphasizing the importance of God to the meaning and end of life. They demonstrate the core beliefs of Jingjiao.

Since these texts are original work, and they also belong to different stages of Tang Jingjiao literature development, so they can clearly demonstrate the beliefs and doctrines that Tang Jingjiao missionaries preached to the Chinese people. This is easier for us to explore the adjustment in the proclamation that the missionaries made when they facing different social environments.

In this paper, the writer will synthesize the soteriology by three theological categories, namely, anthropology, theology of sin and Christology. In the course of synthesis, each category will be divided into two stages according to the written time of the scriptures, so that comparison can easily be made and it is hoped the changes that had been made in the course of indigenization to the local culture can be shown.

引言

明朝天啟五年（1625年），《大秦景教流行中國碑》¹在長安被發掘出²。此碑的出土，不單改寫了基督宗教來華的歷史，更引起學術界研究景教³所傳遞的信仰和教義的興趣。

1 下文簡稱為《景教碑》。

2 對於此碑被發現的時間和地點，眾說紛紜，或說是明代天啟三年，也有說是天啟五年；或有說是盩厔，或說是長安，至今尚未有定斷。然而這一切的討論實無礙於筆者以此碑為研究的對象，碑文中所記載的內容，實是研究景教在唐代傳播情況不可多得的原始資料。

3 「景教」是基督教會的一支，按地區而言，它可稱為「東敘利亞教會」，即現在的「東方亞述教會」，而就教統而言，屬於東方大宗主教教區。東敘利亞教會是來自波斯地區，在公元431年厄弗所大公會議以後，由於聶斯

根據《景教碑》的記載，早期的景教教士阿羅本（Alopen）帶了不少經籍來華，並積極從事翻譯經文的工作：「翻經書殿，問道禁闈」。而伯希和博士於1908年在敦煌石窟中發現的景教遺經《尊經》更清楚指出，景教傳至中國的經典共五百三十部，當中有三十五部譯成了漢文⁴。時至今天，被尋回的唐代景教經典共有八部，當中的《序聽迷詩

多略被視為異端，信奉聶斯多略主義的信徒逃難至波斯一帶，自此，波斯的基督教會便被稱為聶斯多略教會。然而波斯基督教會實是早於聶斯多略出現前已存在，而在過去的東方亞述教會的歷史中，亦有教會領袖拒絕被冠以「聶斯多略教會」一名。1994年聖教宗若望保祿二世與東方亞述教會簽訂了一份「天主教與東方敘利亞教會共同基督論聲明」（Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East），當中除了清楚指出兩教對基督有著同一信仰外，也指出當年有關基督的位格和聖母瑪利亞尊稱的爭議也只是出於誤解，這都可以視為對聶斯多略作為異端的平反。由此可見，東方敘利亞教會的信仰與天主教並無太大的差異，可視為正統的基督宗教信仰。此外，有關當年來華的東敘利亞教會教士是否信奉聶斯多略主義的討論，至今在學界中仍是眾說紛紜，沒有定案。由於在現存景教遺經的內容中，並沒有涉及基督的「位格」、「天主之母」等較專門的神學教義的討論，所以未能發現絲毫聶斯多略的思想在當中。因此，筆者在此論文中只會以「景教」一名來稱呼那從東敘利亞來華傳播福音的基督宗教。至於本文所運用的英文參考資料，雖然大部份都是涉及「聶斯多略」一詞，但如筆者在上文所言，景教文獻中並沒有任何相關的思想，該資料的作者只是因歷史傳統沿用「聶斯多略教會」代表東方敘利亞教會，故此相關的引用並不會對本文的研究範圍和目標構成影響。Yves Raguin S.J., "China's First Evangelization in the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problem Posed by the First Chinese Expressions of the Christian Traditions", in *The Chinese Faces of Jesus Christ*, vol. 1, ed., Roman Malek (Sankt Augustin: Jointly Published by Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, 2002), pp. 160. Kafr El Sheikh and Barary. *A Documentary on the Nestorian Assyrian Church of the East: Its History, Present Condition, and Doctrines* (Cairo: Monastery of Saint Demiana, 2004).

4 「謹案諸經目錄，大秦本教經都五百卅部，並是貝葉梵音……本教大德僧景淨譯得已上三十部卷」。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，歷代基督教思想學術文庫（香港：漢語基督教文化研究所，1995），頁203。對於《尊經》中論及景教經典達530部之說，朱謙之認為這數目是表示當時景教文獻之全部最大的數字。可參閱朱謙之，《中國景教》（北京：人民出版社，1993），

所經》和《一神論》都是屬於早期的著作，約撰寫於公元635-641⁵，出自首批來華的景教教士阿羅本或其緊密合作者的手筆。至於餘下的六部，包括《宣元至本經》、《宣元本經》、《志玄安樂經》、《大聖通真歸法贊》、《三威蒙度贊》和《尊經》，它們與《景教碑》同樣屬於後期的作品，撰寫於八世紀或以後，而當中大部份是出自教士景淨的手筆。

雖然現存的景教經典多屬殘缺的篇章，但在《景教碑》的補充下，當中表達的神學思想仍是清晰和完整的。由於它們分別來自景教文獻發展史上的不同階段，故能為我們展示景教在不同時期所傳遞的救援觀。

1. 文獻中的人性觀

1.1 早期文獻中的人性觀

靈魂

《喻》指出人是由魂魄、身/五蔭（肉身）和神識⁶三要

頁99。但朱謙之指出當中三部經典並非屬於景教。朱謙之，《中國景教》，頁114。雷永明神父則認為有5部不屬於景教，而是屬摩尼教。雷永明，〈《序聽迷詩所經》淺談——論默西亞的景教典籍〉，吳岳清編，《思高聖經學會2004年年刊》（香港：思高聖經學會，2005），頁25。

5 這兩部經典被稱為「著作」，是因為經學者們考證後，推測這兩部經典是沒有敘利亞原典，是由景教教士撰著的。翁紹軍，《漢語景教文獻研究》，頁36-37。

6 黃夏年認為「神識」是指人欲看見魂魄的欲望，「譬如見魂魄，人不可得見，有可見欲（似人神識）。」《喻》，所以「神識」就是產生欲望的源頭，但曾陽晴根據《一天論》中有關人對天主的旨意不能知的經文：「神力意度如風，不是肉身亦神識，人眼不見少許」，提出「神識」應該是指一種人的認知能力。可參閱曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》（台北：花木蘭文化

素組成⁷。所謂「魂魄」，按《布施論》所言，既能上天堂，也會下地獄，故應是傳統哲學中人的「靈魂」部份⁸。《喻》指出每個人只有一個靈魂，「譬如一個舍，一個主人，身一魂魄……故人魂魄無二，亦無三」⁹。它雖是不可見的，但如同不可見的天主充滿這世界，靈魂也是充滿整個人的：「唯一神遍滿一切處，將魂魄在身中，自檀意亦如此」¹⁰，它是整個人的存在的中心，與肉身有著密不可分的關係¹¹。

人與天主的關係

《一神論》從「人是靈魂」¹²的角度去表達人與天主那份不可分割的關係。它指出這不死不滅，作為人存在的中心

工作坊，2005），頁69-70。而劉偉民也認為它是指人的「思想」，相當於佛家「五蔭」中的「識蘊」，又是希臘哲學的人學中，肉身和靈魂以外的「理性」（Reason），或「精神」（Nous）。劉偉民，〈唐代景教之傳入及其思想之研究〉，《聯合書院學報》1期（1962年），頁35-36。

7 翁紹軍，《漢語景教文獻研究》，頁114-115，註44。這種人內在結構三分的模式，既可能是來自一些西方的靈修家的思想，但也可能源自聖經，因在希4:12：「天主的話確實是生活的，是有效力的，比各種雙刃的劍還銳利，直穿入靈魂和神魂，關節與骨髓的分離點，且可辨別心中的感覺和思念」，也找到相同的思想。

8 朱謙之和曾陽晴等學者都認為「魂魄」就是「魂」（Soul）。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁70-71。

9 翁紹軍，《漢語景教文獻研究》，頁111。

10 同上，頁112。

11 《一天論》中有不少篇幅是論述魂魄與五蔭，即靈魂與肉身的關係。翁紹軍，《漢語景教文獻研究》，頁119，121。當中雖然強調靈魂與肉身兩者相輔相成，互相成就，缺一不可，但無論如何，靈魂都是優先於肉身，肉身的作用是成就不可見的它，為它提供成長的環境，故這種靈魂與肉身的人性結構關係，實有物化二元論的傾向。然而它亦提到在復活後的生命，靈魂與肉身會再次的結合，成為圓滿的生命，「若天地滅時，劫更生時，魂魄還歸五蔭身來，自然具足。」又如「彼魂魄如客，在天下快樂處。於此天下五蔭身共作客，同快樂於彼天下」。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁73。

12 曾陽晴認為《一神論》所帶出的人觀是「人是靈魂」，而非「人有靈魂」。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁71-72。

的靈魂，是依賴天主的力量而生存的：「魂魄不滅，神力種性¹³，人魂魄還即轉動。」¹⁴由此可見，天主乃人的生命力的來源。

而《序聽迷詩所經》更清晰地指出「為此人人帶天尊氣，始得存活」¹⁵，人人都是依賴這無處不在的天主的氣息而得以生存，因為人的一切生存條件乃由天主而來的：「所在人身命器息，惣（總）是天尊使其然」¹⁶。

人性善

有關人性的討論，早期的景教經典《一天論》指出「眾人先自緣善神，先自有善業」¹⁷，此「眾人」是指世間上所有的人，他們都是出自美善的天主，本來都是行善行，擁有善的人生。

1.2 後期文獻中的人性觀

人性善

《景教碑》上清晰地記述了天主創造人類時，賦予人善的本性。碑文中關於創世的敘述指出，人在天主所創造的一切中是具有特別的地位：「匠成萬物，然立初人。別賜良和，令鎮化海」¹⁸。天主在創造了萬物之後，才創造「初人」，而這

13 「種性」是佛教的用語，是指成佛的人所具有本來就有的，或通過修行而證得的成佛的本性。黃夏年，《景教與佛教關係之初探》，《世界宗教研究》1期（1996年），頁89。

14 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁119。

15 同上，頁82。

16 同上，頁85。

17 同上，頁128。

18 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁45。對於「別賜良和」中「良和」一詞的意思，學者們有不同的見解，翁氏認為是「靈性」之意，亦有人認為是指「良知」。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁47，註10。

「初人」——原祖被賦予了靈性，所以能管理萬物。人的本性原是「虛而不盈，素蕩之心，本無希嗜」¹⁹，他們被創造時是擁有一個純樸、潔淨的心。他們虛心而不自滿，沒有任何過分的慾望和嗜好²⁰。

1.3 小結

從文獻中可以發現，無論早期，還是後期的景教教士都很強調人與天主那份密不可分的關係，這份關係始於人是由天主所創造，且賴天主而得以生存。由於人是由天主而來，所以人的本性是善，這善的本性在早期文獻中的表達是人人皆有，而後期文獻對這性善的內容描寫得更詳細和具體。

2. 文獻中的罪觀

「何因眾生在於罪中？」²¹罪存在的事實是眾生皆知，它更是人們所關注的，因為它為眾人帶來了痛苦、死亡，使人處於敗壞的環境之中，而基督就是要從這罪的境況中拯救眾人。因此，對文獻中的罪觀的探究，實有助了解景教所傳遞的救援觀。

2.1 早期文獻中的罪觀

初罪與惡魔

初罪的討論，只見於《布施論》中，當中只是簡單記述原祖父母因想成為天主，所以在魔鬼的引誘下，違反了天主的旨意，偷吃了知善惡樹的果實的事件：「亦吃彼樹，世尊

19 同上，頁45。

20 曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁75-76。

21 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁86。

處分，勿從吃作……明於自家意似作世尊。」²²當中並沒有提到原祖的初罪為人類帶來原罪的影響。

罪惡的根源：魔鬼

《一天論》中清楚地指出罪與惡魔有很密切的關係，因為惡魔是罪的根源。人本是善，但部份人因為受到惡魔的迷惑，變得愚笨，以致不明白事理，成為走近惡魔的「怨家」²³：「眾人緣人間有怨家，惡魔鬼迷惑……眾人先自緣善神，先自有善業，為是愚痴，緣被惡魔迷惑，未得曉中事。」²⁴因此，惡魔是罪惡的根源，人之所以犯罪全是因為他們。

經文中所提及的「惡魔」並非是單一的，而是眾數的。景教教士按這些「惡魔」的不同惡行，配以不同的種類和名稱²⁵，而當中以「惡魔」，又名「娑多那」，即撒旦（*Satana*），最常在經文中出現。他們之所以迷惑人，使人犯罪，是由於他們嫉妒人類是善的，所以他們的作為全是針對人類的。他們到人間來不斷引誘人類遠離天主和天堂，一心向惡：「惡魔嫉妒眾人為善，以是緣不令人尊敬神，故惡魔專思為惡，故還欲迷惑眾生人，使墮惡道。」²⁶《布施論》更特別指出「惡魔」會在「劫欲末時」，即末世之時，以人形的面貌出現，藉「迷惑術法」引誘人犯罪，接近自己。²⁷

22 同上，頁139。

23 所謂「怨家」是指因受魔鬼誘惑而墮落的人，他們因沒有追隨天主，以致失去圓滿的生命，遂變得不滿足和多怨尤。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁77。

24 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁128。

25 「惡魔鬼」、「娑多那」、「鬼」、「魍魎」、「參怒」、「撥脫」等。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁78-79。

26 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁130。

27 「劫欲末時，惡魔即來，於人上共作人形，向天下處分現見，於迷惑術法中，作無量種罪業，作如此損傷一切人：離一神遠，近己身處安置。」翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁149。曾陽晴認為這部分的論述很接近《得

罪惡與個人的關係

雖然早期文獻將原祖的罪和人類的罪全歸咎於惡魔的誘惑，但人對自身的罪犯仍要負上責任。《序聽迷詩所經》與《一天論》中有關善人與惡人的敘述，都清楚指出人的罪犯是出於自由的選擇，是他們「自用惡」，選擇走向罪惡²⁸。《序聽迷詩所經》提及的「善者」，就是那些選擇接受天主教導的受戒者²⁹和受教者，他們不單接受天主的道理，而且「教人受戒」³⁰；故能獲得天道；相反，那些不受教、不願意遵守天主旨意，或是朝拜偶像³¹的惡者，選擇背向天主，信邪倒見，常思惡魔³²。

罪惡的後果：地獄

「魂魄作客此天下，亦是五蔭身此天下作客」，人的生命並非只有「此天下」，還有「彼天下」³³，而「彼天下」的生命才是靈魂與肉身——「人」的真正歸宿³⁴。不同的人會

撒洛尼人後書》2:3-4：「不要讓人用任何方法欺騙你們，因為在那日子來臨前，必有背叛之事，那無法無天的人，即喪亡之子必先出現。他即是那敵對者，他高舉自己在各種稱為神或受崇拜者以上，以致要坐在天主的殿中，宣布自己是神。」曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁85。

28 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁128，130。

29 學者們對「受戒」之意有不同的見解。龔天民認為「受戒」有兩種含義，分別是相信經典中所講的道理，以及受洗。龔天民，《唐朝基督教之研究》（香港：基督教輔僑出版社，1960），頁58-59。而劉偉民則認為「受戒」是指遵守天主的「十誡」。劉偉民，《唐代景教之傳入及其思想之研究》，頁27-28。

30 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁89。

31 同上，頁87-88。

32 同上，頁130。

33 「此天下」是指現世的生命，而「彼天下」是指復活後的生命。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁72-73。

34 雖然在《一天論》中提到肉身與靈魂一同在天堂上，但在其他論述人在「彼天下」的存在狀態時的經文中，多數只提到「靈魂」在天堂，或下地獄，鮮有再提及肉身。

有不同的「彼天下」存在狀態，它們分別是天堂與地獄，而靈魂在此天下的作為便是當中決定性的關鍵，因為「一切功德，須此處作，不是彼處作」³⁵。《布施論》指在末世之時，所有人都要接受「起依處分」³⁶，即接受天主的最後的審判³⁷，就連已亡者也不例外。當中「誰依直心道行者」³⁸則上天堂，獲得永遠的快樂；反之，那些「向好經不行，亦不取一神處分，作罪業者」³⁹，會因為自身所作的壞事而下地獄。他們要為自己所犯的罪負責，與魔鬼一同墮入地獄中受苦，「於大火中，火（永）住無有盡時」，永遠也不能離開⁴⁰。

2.2 後期文獻中的罪觀

初罪與惡魔

《景教碑》亦有提及原祖因為惡魔的誘惑而犯罪。碑文指出「初人」——原祖父母之所以犯罪，是因為「娑殫」，即撒旦，他以詭計「間平大於此是之中，隙冥同於彼非之內」⁴¹，他將要與天主同為至高者的慾望置於人心之中，使原祖純潔的心變得貪婪，隔絕那原本與天主合一的愛的關係，人純潔的心因而被遮掩了，人性自此敗壞，人從此墮入罪惡中。

35 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁124。

36 同上，頁149。

37 曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁85。

38 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁149。

39 同上，頁149。

40 「常在地獄中，住辛苦處。於大火中，火（永）住無有盡時……於地獄中，永不得出。」翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁149。

41 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁47。對於「間平大於此是之中，隙冥同於彼非之內」，特別是對「間平」和「冥同」的意思各學者有不同的看法，而當中以曾陽晴先生的見解最能配合上下文之意。總括來說，這兩句的意思可概括為人性被破壞，人與天主也隔絕了。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁75-76，註109。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁48，註14。

原罪/ 初罪的後果

《景教碑》進一步指出原祖犯罪以後，為其後裔帶來禍害：人與天主合一的關係斷裂了。雖然人們「競織法羅」⁴²，嘗試以自己的力量，透過創造不同的宗教，尋求存在的真理，但都不得其法，反而走上歪路。他們「積昧亡途，久迷休復」⁴³，在人生的道路不斷迷失，不斷犯罪，終至不能自拔，離天主更遠。無論《志玄安樂經》、《宣元本經》，還是《宣元至本經》都有提到人離開了天主，與天主的關係破裂了後，處於「積昧亡途」⁴⁴的狀況，在生命路上不斷「迷失」。

同樣地，《宣元至本經》不單清晰地指出原罪的存在，而且更提出原罪為人帶來的影響。經文指出有一種「原始以來，生死罪譴」⁴⁵，這自原始以來的罪罰就是指來自原祖的原罪⁴⁶。這原罪使人在「大江漂迷」⁴⁷，在生命中不斷迷失，遭受不斷的災難和痛苦。

2.3 小結

無論在早期或後期文獻中的記述，惡魔在罪產生的過程中，都擔當著重要的角色——他是一切罪犯的罪魁禍首。特別在富有濃厚「人皆為善」思想的早期文獻中，其表達的是天主與惡魔並存的世界，人的罪犯並非完全產生自人的內在，惡魔才是當中的始作俑者。縱使講述原祖犯罪，原祖的罪與

42 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁47。

43 同上。

44 曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁90。

45 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁159。

46 曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁78。

47 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁159。

世上任何一個人所犯的罪一樣，只會為自身帶來惡果，所以一切罪犯皆是惡魔不斷介入人類歷史而引起的。但到了後期，文獻則側重於對人性軟弱和力量單薄的論述。景教教士再不強調所有罪都是由惡魔造成，惡魔作為罪的始作俑者，只是負責為罪惡的歷史揭開序幕：它為人類帶來受損人性。從此，罪的產生便是由於人性的軟弱，人是自身犯罪。

早期的文獻強調人受到惡魔引誘而誤用自由犯罪，遠離天主，其最終的結果便是下地獄，但後期景教教士傾向強調人性因罪受損。雖然這人性沒有因原罪而完全敗壞，仍保存追尋天主的渴求與傾向，可惜人卻力不從心，沒有能力作出正確判斷。因此，原罪使人在生命旅途上不斷迷失和犯罪，沉溺在罪之中，永遠也不能走近天主。由此可見，無論人性是否被原罪損壞了，人總不可能單靠自己的力量走向天主，進入天堂的。人確實需要天主的幫助，才可獲得福樂。

3. 文獻中的基督論

3.1 早期文獻中的基督論

基督是真人真天主

早期的文獻詳細記述了耶穌基督在世生命的重要事蹟⁴⁸，當中包括了降生⁴⁹、傳教生活、苦難與死亡⁵⁰和復活

48 學者 Y. Raguin 指出《序聽迷詩所經》中提到耶穌在五歲那年開始講話，並在十二歲那年開始履行他的使命，他認為這可假設經典中的耶穌事蹟的來源和洗者若翰的門徒有關，源於耶路撒冷猶太基督徒的傳統。Yves Raguin S.J., "China's First Evangelization in the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problem Posed by the First Chinese Expressions of the Christian Traditions", pp. 162-164.

49 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁99-103。

50 《序聽迷詩所經》和《布施論》的章節分別可參閱翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁103-105，137-140。

與升天⁵¹。這些經文表達出耶穌基督那不平凡的身份——他是真人，也是真天主。在論及聖子降生的奧蹟時，《序聽迷詩所經》指出耶穌基督的誕生是出於天主與聖神的能力。天主派遣了聖神降臨於童貞女「末豔」身上，令她懷孕生子，取名為「移鼠」，所以聖母是「無丈夫懷任（孕）」，耶穌的誕生與男性是沒有關係的⁵²。而《布施論》亦以「將身作人」⁵³、「向五蔭身」⁵⁴來表示耶穌基督是取了肉軀而成為人。

《序聽迷詩所經》有關基督接受洗者若翰洗禮的記載中，清楚說明了耶穌基督是天主子，是聖父的惟一聖子，他與聖父同樣具有審判萬民的責任：「虛空中問道：彌師訶是我兒，世間所有眾生，皆取彌師訶進止，所以處分皆作好」⁵⁵。而《布施論》更進一步清楚表示基督將會與天主父在「天分明見」，再次來臨世上，一同審判眾生，並賜予人「得上天堂，到快樂處，無有盡時」⁵⁶，使人獲享永生與永樂。雖然耶穌基督與天父同為天主，但景教教士在《布施

51 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁140-168。

52 「末豔」Mo-yen 即瑪利亞 (Mary)，而「移鼠」是「耶穌」的最早漢譯，與「翳數」和「序聽」同義。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁100。這節經文連同《景教碑》上「神天宣慶，室女誕聖於大秦」，往往成為了討論景教是否聶斯多略異端的根據，就以《序聽迷詩所經》為例，它只是切切實實地按聖經的內容作客觀敘述，筆者認為這不足反映當中具有聶斯多略的思想。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁63-64。

53 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁139。

54 同上，頁147。

55 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁101。

「彌師訶與一神，天分明見，向末世俗死人，皆得起依處分」；「誰依直為道行者，得上天堂，到快樂處，無有盡時。」翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁149。

56 「所以彌師訶不是（世）尊，將身作人，有（世）尊自作於無量聖化，所作不似人種，所作（世）尊種。」此標點是參照曾陽晴的版本。所謂「種」是佛家語，意即「根」，所以這裡是指聖化的作為是出自聖父的，而非出自人的。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁55。

論》中明確指出「所以彌師訶不是（世）尊」⁵⁷，清楚表明聖子與聖父之間是存有區別，基督的身份是天主子。

降生的目的

《序聽迷詩所經》指出基督降生是為了使那些作惡的眾人懷著虔敬的心，再次轉向天主⁵⁸。在論述基督降生事蹟前，經文已清楚指出因為「眾生背面作惡，遂背天尊。天尊見眾生如此，憐憫不少，諫作好，不依」。⁵⁹雖然天主作出勸諫，但人依然沒有改過，天主憐愍人類犯罪，只好讓聖子降生，藉此為人帶來救恩。

而當《布施論》論及基督時，往往與「聖化」一詞連繫在一起⁶⁰。它指出基督降生為人，是為「自作於無量聖化」⁶¹，而這「聖化」原是天父的旨意，亦是天父的行動。這「聖化」的行動與我們的罪是有關的，基督是因為人的罪犯而降生的：「誰是汝父來向天下，亦作聖化，為我罪業中，於己自由身上受死。」⁶²

救援的方式

降生的目的，最終透過基督的死亡與復活達到了。不論《序聽迷詩所經》，還是《布施論》都詳細記述了基督苦難的事蹟，記載基督是如何被交付在壞人的手上：「於後惡業人，結用（朋）扇翅睹信心清淨人，即自平章，乃欲殺卻彌

57 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁99。

58 同上，頁98。

59 曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁52。

60 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁139。

61 同上，頁143-144。

62 同上，頁103-104。

師訶……惡緣人等，更重諮請，非不殺不得。」⁶³最後，「惡業人乃將彌師訶別處，向派上枋枋處，名為訖句，即木上縛著」⁶⁴。無論《序聽迷詩所經》中的「即木上縛著」或《布施論》的「執法上懸高」⁶⁵都是指基督被釘在十字架上。透過十字架上的捨生，基督「求承實世尊」⁶⁶，即承行了天父的旨意，「為今世眾生布施，代命受死」，使眾人的罪得以赦免。

救援的效果：聖化的新生命

《布施論》指出基督甘願為了我們眾人的罪而死：「誰是汝父來向天下，亦作聖化，為我罪業中，於己自由身上受死」⁶⁸，眾人因為基督的救援行動而被聖化了。這「聖化」不單使人身上的罪被赦免，人性也因著基督而被提升。經文視基督「升天」那一刻為「大聖化」⁶⁹，這是因為基督的聽命與順從，使那在他身上的人性被提升至最圓滿的時刻。⁷⁰「一切人於後欲起從死，欲上天去，喻如聖化作」⁷¹，基督帶來的聖

63 同上，頁105。

64 「彌師訶於辛苦處受，他不是無氣力受，亦無氣力處作，執法上懸高。」翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁139。

65 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁140。

66 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁104。或「為我罪業中，於己（己）自由身上受死。」《布施論》。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁144。

68 參照曾陽晴版本的標點。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁52。

69 曾陽晴認為「大聖化」是指另一個更大的救援，這暗示耶穌基督的第二次來臨。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁55。但筆者則認為這是指救恩工程的圓滿。

70 聶斯多略的思想認為基督的人性在升天的時刻才是圓滿。Stephen Eskildsen, "Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts", in *The Chinese Faces of Jesus Christ*, vol. 1, ed. Roman Malek (Sankt Augustin: Jointly Published by Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, 2002), p. 186.

71 參照曾陽晴版本的標點。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁52。

化救恩，使所有人在末世之時，能死而復活，獲得永恆的新生命，並被接到天主面前，所以「聖化」將天人之間的隔膜除去。基督在十字架上捨生的一刻，「彼處張設，聖化擊作兩段」⁷²，聖殿中的帳幕裂開，這意味著天人之間的阻隔因基督的死亡而除去了。藉著基督，人與天主修和了，並獲得與過去的並不不同的新生命，這新的生命就是成為天主的兒女。經文中提到「誰是汝父來向天下」⁷³，此「汝父」就是上文的「世尊」，因為基督的捨生，人得以稱「世尊」為「父」⁷⁴。因此，「聖化」不單是指基督的救援，它也代表了天人之間的修和，以至人性的提升，所以「聖化」是指整個天主的救恩計劃，這計劃是出於天主對人的愛，而這愛的行動為人的生命帶來改變⁷⁵。

成義的生活：恩寵與守法

基督的服從與聽命，不單為人類帶來新生命，並向人類展示出作為天主子女應有的生活態度。在《序聽迷詩所經》、《一天論》與《布施論》中有不少篇幅是論及人當遵守，與不可作的事情，這表示人必須在恩寵的生命中不斷回應天主，承行他的旨意。經文中多次提醒眾人有關將來的審判、來世的生命與現世的關係，並提出不少倫理道德的規範

72 同上，頁52。

73 參照曾陽晴版本的標點。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁52。

74 曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁56-58。

75 學者曾陽晴在其著作中，花了不少篇幅去剖析「聖化」一詞的含義，他最終總結出「聖化」一詞的廣義是指天主的救援計劃，而這「救援」是帶有「贖價」的含義，筆者認為這不太配合耶穌升天被稱為「大聖化」的意思。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁51-58。筆者根據傳統希臘教會對耶穌基督升天一事的含義，認為「聖化」一詞在不同的經文是有不同的含義，但就整體而言，它是代表天主的救恩計劃。

和誠命，如《序聽迷詩所經》的「十願」⁷⁶和《布施論》的「山中聖訓」⁷⁷。這些誠命都是來自天主的愛的計劃，目的是召叫人行善避惡，當中特別強調對貧苦者的關注，以及對其他神祇的拒絕。只有那些以自由去選擇受戒、受教，願意度恩寵生活的人，才是善人，他日必得天道，並「將向天堂至常住處，亦與長命快樂處」⁷⁸，獲享永生與永樂；相反，不受戒的，便是惡人，必墮地獄⁷⁹。

雖然經文很強調此世行善，作功德的重要：「莫跪拜鬼，此處作功德，不是彼處……於是此處種果報得具足，後處雖種不得具足」⁸⁰，但經文亦指出誠心朝拜天主是比一切功德優先：「亦須知一神安置，人皆須禮拜，須領一神恩，然後更別作功德」⁸¹，因為只有「至心禮拜天尊，一切罪業皆得將免」⁸²，信仰天主是一切的基礎。如果沒有天主，人根本就沒有任何功德可言，因為「如功德無天尊證，即不成就」⁸³，人之所以能作功德，乃是因天主恩寵的幫助。

76 有關「十願」的來源，學者們有不同的看法，有學者認為是出自「十誠」，亦有學者認為只是受「十誠」所啟發，再配合本土文化的需要而寫成的。另外亦有學者指出「十願」的內容像出自《十二宗徒訓示錄》。對於「十願」的看法，翁紹軍的著作中有詳細的資料。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁92-94，註54。

77 劉偉民將《布施論》開首的四十二句的內容與瑪竇福音第六、七章中的，經文作了平衡比較，顯示出經文的內容主要是來自「山中聖訓」。劉偉民，《唐代景教之傳入及其思想之研究》，頁40-42。

78 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁145。

79 同上，頁86，89。

80 同上，頁125。

81 同上，頁126。

82 同上，頁125。

83 同上，頁127。

3.2 後期文獻中的基督論

耶穌是真人真天主

就如早期的景教文獻，《景教碑》中有關基督降生奧蹟的敘述，也充份表達了耶穌基督既是真人，又是真天主的特質。它清楚地指出耶穌基督作為「三一分身景尊彌施訶」，隱藏了自身的神性，如凡人般出生：「戢隱真威，同人代出」⁸⁴。

相比於早期文獻，《景教碑》對於降生成人的基督作為天主聖三中的第二位——聖子的描述更為詳細。⁸⁵碑文上「三一」一詞代表天主三位一體的特性⁸⁶，而「分身」代表了基督屬於天主聖三中的一個特殊位格，而這特殊位格在《尊經》中是以「應身」⁸⁷來代表的。《景教碑》對基督的身份

84 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁49-50。曾陽晴指出碑文中的「同人代出」，實表達了基督是同時取了肉身和人性的。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁64。但筆者認為在上文下理中並未能有足夠資料反映出這「同人」是指基督同時取了「人性」和「肉身」，它只是指出基督如凡人般出生。

85 關於基督的神聖身份以及聖三之間的關係，後期的景教文獻如《景教碑》、《三威蒙度讚》和《尊經》都有相關的論述。

86 「三一」的含意在《尊經》中「三身同歸一體」的表述中表達得淋漓盡致。林悟殊，〈經幢版“三位一體”考釋——唐代洛陽景教經幢研究之三〉，葛承雍編，《景教遺珍：洛陽新出唐代景教經幢研究》（北京：文物出版社，2009），頁113。

87 「妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身盧訶寧俱沙，已上三身同歸一體。」《尊經》分別以「妙身」、「應身」和「證身」來代表「聖父」、「聖子」和「聖神」，而《景教碑》則以「妙身」、「分身」和「淨身」來對天主聖三作出區分。翁紹軍認為《尊經》的聖三名號採用得很好，「妙」是「神妙之意」，「應」是應接之應，「證」為印證之證。前者有絕對為主之意，後者顯然是相對而出。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁201，註2。但曾陽晴則認為「應子」的「應」解釋為「應許」更貼合，更能表達出基督完成了天主拯救人類的應許。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁42。筆者認為「應」亦可解釋為「相應」，用以表達父與子之間那內在的關係。

的表述——「分身」，具有「從出」、「分出」之意，這除了表達了聖子是出自天父以外⁸⁸，也表達了聖子基督作為不可見的天主，以人的形態出現在世界上⁸⁹。因此，雖然《景教碑》和《尊經》對基督位格的用詞並不相同，但同樣表達了天主既是三位，也是一體的本質，而「分身」的名號不單強調基督是真天主，更顯示出三位一體中的「聖子」這個位格的獨有的特質。學者曾陽晴更認為「分身」這名號具有「兩性一位」的含意，這顯示基督同時是真人，而且也是真天主的特質⁹⁰。

此外，學者曾陽晴、龔天民等認為基督在《宣元至本經》中以「道」的方式出現，就如《若望福音》中的「聖言」⁹¹，同樣強調了他的真天主身份。經文的基督是創造者、啟示者和拯救者，與天父同樣具有創造萬物、攝化萬物的能力。他是「能包容萬物之奧道者」⁹²，是神性的存在，亦是萬物宇宙的本源。

88 曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁42。

89 同上，頁65。

90 「分身」一詞是否包含聶斯多略的二位二性的思想，學者們有不同的看法，但當中以否定的居多，反對者認為「身」這中文字沒有「性」與「位」的意思，但學者如威烈、曾陽晴則不排除這說法。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁64-65。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁8，49，註19。

91 不少學者認為經典中的「道」就是路加福音中的「聖言」，而曾陽晴在其著作中亦以不少的篇幅引證《宣元至本經》的內容是符合基督宗教的思想，並且認為經典中的「道」與福音中的「聖言」有很密切的關係，甚至是「聖言」本身。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁32-34。劉偉民，〈唐代景教之傳入及其思想之研究〉，頁53。Stephen Eskildsen, "Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts", p. 205.

92 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁156。

基督降生的目的

《景教碑》在記敘有關降生事件前，先講述了人因為原罪而處於迷失的處境之中。人雖然嘗試以自己的力量，「是以三百六十五種，肩隨結轍，競織法羅」⁹³，透過自己創造的宗教尋求真理，可惜「茫然無得」，不得要領，反而在生命中不斷迷失，沉溺在罪中⁹⁴。碑文繼而以「於是」一詞指出，天主為此而派遣了聖子降生，拯救那迷失的萬民⁹⁵。

救援的方式

雖然基督仍是救援眾人的那一位，但經文再不強調救援是以苦難的方式賜予眾人，而是透過基督建立的教會，以及他的言行和教導賜予眾人救恩。《景教碑》提到基督會「設三一淨風⁹⁶無言之新教」⁹⁷，以及透過傳授正確的知識和修練的方法，使人「煉塵成真」，獲得救恩。當中的「淨風」是指聖神，所以這是一個有聖神居於其中的教會，信徒可以在聖神的指引和教導下，「陶良用於正信」⁹⁸，造就真正的信仰。

傳遞正確的修練方式也是基督為人帶來救恩的另一的方法，所以無論《景教碑》或《志玄安樂經》都可以發現有關「修練」的論述。《景教碑》提到基督會「制八境之度」，

93 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁47

94 同上，頁47。

95 同上，頁49。

96 「淨風」是指聖神。在景教的文獻中，聖神分別譯為《序聽迷詩所經》的「風」或「涼風」，以及《一神論》中的「淨風」，取其有「不可見」、「氣息」之意。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁65-68。

97 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁49。

98 同上，頁49。

即是以聖經中的真福八端的境況，作為八個修煉的準則⁹⁹，幫助人透過正確的修練，成為聖潔的人，而《志玄安樂經》亦記述了耶穌基督向伯多祿等門徒傳授獲得「安樂道」的正確修練方法。基督以實踐者的身份去教導眾人，並指出只有接受景教的教導，人才可能獲得救恩：「惟此景教，勝上法文，能為含生，度生死海，至彼道岸，安樂寶香。」¹⁰⁰

救援的效果：聖潔的道路

《景教碑》清楚地指出基督的救援為人「啟三常之門，開生滅死……懸景日以破暗府，魔妄於是乎悉摧。棹慈航以登明宮。」¹⁰¹基督戰勝了死亡與魔鬼，為人帶來了進入「三常之門」¹⁰²的機會。人在他的指導下「煉塵成真」，從一個本是具有敗壞人性的人，修煉成為一個聖潔、具有美善的人，繼而跟隨基督進入「明宮」¹⁰³，在天堂中永享福樂。

《宣元至本經》亦指出基督使人身上「原始以來，生死罪譴，一得還源，可以頓免」，即原罪獲得赦免¹⁰⁴，把人從

99 「八境」是指真福八端中真福境界。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁50-51，註24。

100 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁183。

101 同上，頁49。

102 有關「三常」之意，學者們大多數都認同陽瑪諾的看法，代表「信、望、愛」，但林悟殊則認為這「三常」是借用摩尼教之「三常」，故應為天堂之意，林悟殊，《摩尼教“三常”考—兼論景教碑“啟三常之門”一句之鐸讀》，《中古三夷教辨證》（北京：中華書局，2005），頁136-139。趙璧礎則認為「三常之門」是指救恩之門或結束死亡之門。趙璧礎，《重譯景教碑》（香港：壁礎書房，2006），頁18-19。筆者認為林悟殊的看法與趙璧礎的看法在解釋救恩的教義均無太大差異，所以兼取二人之意。

103 「棹慈航以登明宮，含靈於是乎既濟」。「明宮」，是指光明之宮，代表天主的住處、彼天下的天堂。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁49。

104 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁159。

罪惡中拯救出來。基督的救援除了使人擺脫罪惡與魔鬼，獲得永生以外，更重要的是將人從「漂迷」中拯救出來：「驅除一切魔鬼，長生富貴，永免大江漂迷」¹⁰⁵。藉著聖神的指引和基督的教導，人獲得正確的方向，不再迷失於生命中。

成義的生活：恩寵與修煉

基督的降生不單為我們帶來救恩，他更是一位啟蒙師，向人展示通往救恩的道路，啟示獲得救恩的方法。他宣講正確信仰，並指導人透過修煉來提升人性，以求脫離迷失¹⁰⁶，獲得恩寵。《志玄安樂經》清楚反映出修行者的努力是決定獲得救恩的主要因素，而這努力又是建基於對一些重要真理的理解與洞悉¹⁰⁷。經典中提到的真理就是以「十觀法」¹⁰⁸和「四勝法」¹⁰⁹去指導生活，這些都是一些透過去除慾望、迷惑，使心靈潔淨、獲得智慧和啟蒙的方法，以求能實現那內在於人的「安樂」潛能，從而達致「安樂」——內心平安、喜

樂的狀態。「惟此景教，勝上法文，能惟令含生，反（返）真智命」¹¹¹，惟有此法能使人「清淨真性，湛然圓明」¹¹²，人便可能「返真智命」，返回根本，明白生命的意義，真正脫離迷失已久的境況。

雖然文中有數處提及「天上一尊彌施訶」和「囉嵇」¹¹³，指出祂們是來拯救罪人，保護善人¹¹⁴，然而聖三的介入並非因為眾人犯罪而需要恩寵，而是因為往安樂的路對平凡人、沉淪昏濁的人而言，縱使他們擁有「善根」¹¹⁵，仍是很難明和實踐¹¹⁶，因此需要基督的教導、指引。雖然如此，基督強調人仍是要靠自己的力量作出回應，「勤像上法，晝夜思惟」¹¹⁷，以能爭取救恩。學者 S. Eskildsen 認為這樣的說法，實是暗示了強而有能力的人，單憑自己的力量便可修身自救¹¹⁸。

105 同上，頁159。

106 Stephen Eskildsen, "Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts", p. 188

107 「凡修勝道，先除動欲，無動無欲，則不求不為。無求無為，則能清能淨。能清能淨，則能晤能證。能晤能證，則照遍境。能照遍境，是安樂緣。」翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁168。

108 「十觀法」是指透過認識十種基本洞察，讓修煉者消除「積迷」——長久積累而成的迷惑，脫離現世的物質，屬漸修之路。「一者觀諸人間：肉身性命、積漸衰老，無不滅亡……十者觀諸人間：假脩善法，唯求眾譽，不念自欺。」翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁177-178。

109 「四種勝法」便是四種鍛煉的方法，使人無欲、無為、無德、無證。翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁183。

110 Stephen Eskildsen, "Parallel Themes in Chinese Nestorianism and Medieval Daoist Religion", in *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, eds., Roman Malek and Peter Hofrichter (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006), p. 61.

111 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁183-184。

112 同上，頁184。

113 意即「聖神」，是敘利亞語 *rukha* 的音譯。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁65。

114 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁169。

115 「善根」乃佛教用語，是指產生諸善的根本。根據曾氏所言，經典中指出「善根」是透過人過去的功德加以累積而來的，人如果沒有這善根，是無法得到天主的恩寵，所以他以此認為此經內容違反了基督宗教的教義，因為人有原罪，不可能有「善根」。但筆者則不認同曾氏的看法，因為根據《景教碑》的碑文，原祖犯罪以後，只為後裔帶來了有損的人性，人性並沒有完全破壞，這可從人在離開天主之後，仍不斷尋求天主，仍有走向善的傾向可見一斑。如根據《景教碑》的論述，人這走向善的傾向便是人的善根，所以人不是如曾陽晴所言，自身不可能擁有「善根」。曾陽晴，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁92-93。筆者認為曾陽晴之所以如此解讀經文，是因為他的「原罪」和「人學」與筆者有不同的取向。

116 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁177。

117 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁184。

118 Stephen Eskildsen, "Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts", p. 208.

至於有關內在的「安樂」潛能，或者善根的記述，在《宣元至本經》可以找到相近的思想。經文提到「道」存在於宇宙的同時，也內在於人，相等於人的一種完美的「真性」，只有信仰「道」的善人，才能免除身上的原罪，並洞悉和珍惜其內在的真性和「善」的根本¹¹⁹，這實與《志玄安樂經》中內在的「安樂」潛能有異曲同工之意。不過，兩者不同之處在於「安樂」是要經過洞悉和修行才可獲得，但「道」是「不經一日，求之則得」，它是透過信德而獲取，當中甚有「因信成義」的意味¹²⁰。

3.3 小結

基督救恩的惟一性與獨特性都是早期與後期文獻共同帶出的訊息，然而基督在救恩工程上的參與的程度，在早期與後期中則有所側重。在早期的文獻中，聖父在救恩計劃中有極強的主導角色，基督是承行天父的旨意，負責執行天父的計劃，故看似較被動¹²¹。後期的文獻較清晰表述基督的真人、真天主的身份，它們不單指出基督是真天主，更明確表示他具有特殊的位格，擁有與聖父相同的能力，在救援的工程上有特殊的角色。因此，後期的文獻中較強調基督在救恩計劃中的主動性。

至於救援的工程，早期的文獻強調救恩是透過基督在十字架上的捨生而帶來的，故對基督苦難與死亡的事蹟均有詳細的描述，但在後期的文獻中，苦難和十字架上捨生的事

119 或參看「不信善之徒，所不保，保、守持也；流俗之人耽滯物境，豈能守持百靈。」翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁157。

120 Stephen Eskildsen, "Parallel Themes in Chinese Nestorianism and Medieval Daoist Religion", p. 88.

121 曾陽曠，《唐朝漢語景教文獻研究》，頁55。

蹟卻被忽略了¹²²。《景教碑》雖仍有記述基督降生的奧蹟，可是有關基督逾越奧蹟的事件卻沒有提及半點¹²³，僅以「懸景日以破暗府」的短句隱晦地暗示十字架的苦難¹²⁴。「十字架」被淡化為僅僅一個標記，象徵天主的創世工程和那滲透在這普世中的超性能力。它代表天主將世界劃分為四方，而這四方各處無不在他的計劃之內，它更代表了聖三的能力延伸至四方的地極¹²⁵。

後期文獻所展示的基督是一位謙卑、大能的救世者，救恩是透過他在世的言行來到人的身上。他的言行具有展示的作用，讓人可以洞察通往永生的正確途徑，再透過自身的努力而獲取救恩。因此，筆者認為後期的景教教士仍很強調基督救恩的惟一性，但這惟一性是指只有基督，及那由他建立的景教才擁有正確的知識和方法，人必須在他們的引領下，以正確的方式修煉，才能明白生命意義，獲得救恩¹²⁶。知識的重要性被強調了，基督是以苦修的實踐者、啟蒙師的身份，給人帶來啟示，這無疑是一種帶有唯識論色彩的救恩論¹²⁷。

122 對於這個現象的出現，S. Eskildsen不認同是景教教士會遺忘了苦難史，他認為可能對他們來說是已耳熟能詳的內容。Stephen Eskildsen, "Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts", pp. 194-196. 筆者不認同這見解，因為如果說苦難奧蹟是大家已熟能詳，那降生奧蹟不也是嗎？為何降生奧蹟仍會在《景教碑》上記載？所以筆者認為是教士們為配合中國人文化思想而作出篩選，以及方便傳教的工作。

123 Stephen Eskildsen, "Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts", p. 194.

124 翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》，頁49。

125 Stephen Eskildsen, "Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts", p. 196.

126 *Ibid.*, p. 206.

127 *Ibid.*, pp. 193-194.

雖然後期文獻較強調「修煉」的思想，使人在救援工程中的主動性，以及對救恩的洞察變得重要，但這並沒有削弱人對恩寵的依賴，以及「信德」的需要，因為「恩寵」早已以「道」和「善根」的方式白白賜予了人，成為人能走向天主的潛能。正如早期的文獻在勸戒人行功德的同時，仍不忘提出信德是遠比功德重要的，人必須依賴天主的白白恩賜，單憑自身的功德是沒有用的。這種「恩寵」與「修煉」並重的救援觀，正是承繼早期文獻中「信德」與「功德」並重的思想。

總結

總的來說，不論早期，還是後期的景教教士所傳遞的救援觀都是建基於一套積極、以人為主體的人性觀，人在救恩工程當中具有一定的參與度。雖然人的主動性是救恩計劃的重要一環，但教士們並沒有忽略基督作為普世惟一的救主的教義，所以唐代景教的救援觀便是在這兩個重要的基礎上建構出來的。早期的文獻除了強調救恩是透過基督的苦難的白白賜與，也表示人除了信仰基督外，仍要透過守法和行善保存這新生命，這正是傳統聖經中保祿與雅各伯「信德」和「功德」並重的救援觀。後期景教文獻中的救援觀有所轉移了，雖然基督仍然是那惟一的救主，但他們強調基督是透過宣講，傳遞正確知識，給人們帶來救恩。教士們強化了基督作為啟蒙導師的形象，而與此同時，人在救恩計劃中的角色的重要性亦被提高了：人們需要作出回應，這除了是指信仰天主外，還要按他的教導去修煉，以求能使受損的人性得以圓滿。雖然救恩並非是單單透過信德而得到的，同時也是

藉個人內在的經驗和洞察而獲得¹²⁸，但那讓人明白啟示的能力，也是來自天主的恩寵。所以後期景教教士所強調的救援觀是一種由下而上的救援觀，當中十分強調人在救恩工程中的角色與參與。人在救恩工程上是具主動的角色，恩寵是為進一步修補、圓滿受損的人性，使人有能力走向天主。

¹²⁸ Stephen Eskildsen, "Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts", p. 206.