

# 洛阳唐代景教经幢表现的母爱主题<sup>[1]</sup>

葛承雍

**内容摘要：**唐大和三年(公元829年)洛阳景教经幢是粟特移民后裔刻勒者为其母亲“安国”安氏夫人所建造的，经幢题刻将“母爱”提到一个主题，将神性“圣爱”与人伦“母爱”结合。经幢上镌刻有景教《宣元至本经》，但祭母的大悲悯揭示了世俗爱的伦理道德，整个经幢没有表现宗教忏悔心理，而集中表现的是教徒祭母时“母爱”情怀，甚至大秦寺寺主亲自参加教徒母亲的移坟仪式，既有利于信仰的凝聚力，也易为当地百姓所认同，与中国人孝顺伦理和儒家“仁爱”理论有着相通性。这说明景教在“不拜祖先”信仰原则上采取了敬父爱母的迂回策略，赢得了民众的认可。特别是景教入华后将基督教十诫中第五条“当孝敬父母”提前到第三愿，其伦理优先顺序发生变化，适时极力宣喻与自己教义相符的人道思想，开辟了新的获救型文化路径。

**关键词：**唐代 景教 经幢 母爱 十诫

唐大和三年(公元829年)洛阳景教经幢是粟特移民后裔刻勒者为其母亲“安国”安氏夫人所建造的<sup>[2]</sup>，经幢题刻将“母爱”提到一个主题，实际上是将神性与人性、慰藉与亲情融为一体，将“圣爱”世俗化播散在人的日常生活情感之中。如果说儒家提倡“仁”，佛教提倡“善”，景教则弘扬的是“爱”，特别是“母爱”成为景教进入华夏国土后宣喻的伦理关切与人道精神<sup>[3]</sup>，这也是耶稣基督要求门徒“爱人如己”(博爱)基础上的理想之爱，有别于儒家血缘远近的等差之爱。(图一)



图一 景教经幢原状图

## 一、母爱主题

景教是外来移民漂泊者特有的精神诉求，也是底层民众命运轨迹和心路历程的追求。景教表达最丰富的是“博爱”情感、“怜悯”心理、“忏悔”心态。但是从叙利亚东来的景教有着自己的伦理规范，与中国传统伦理观念如祭祖拜像等有着某些冲突，甚至在武则天时期的

洛阳和唐玄宗初期的长安都意外地引来一些谩骂诽谤声浪[4]。景教在“君权与神权”上采取妥协策略以保证皇帝政治上的支持，而在“不拜祖先”信仰原则上采取了敬父爱母、慎终追远的“孝道”迂回策略，将宗教信仰糅合民俗文化，赢得民众的认可。

安史之乱是唐代的一个历史拐点，洛阳也从黄金时代步入人心惶恐、流离失所的时期，安史叛军不仅给人们造成强烈的恐惧，也留下了巨大的精神迷茫与痛苦，佛教慈善的义举和养病坊在安史之乱十几年里曾一度中衰，即就是遍布各地的佛教寺院也不可能救济长安、洛阳等那么大范围百姓的贫苦，一般民众仰仗佛教的文化优越感成了幻觉，特别是中央朝廷的缩小，政治斗争的混乱，文化权威的消失，道德力量的弱化，使洛阳成为安史叛军、唐军、回纥军队三方轮流杀掠的灾难之城，洛阳百姓以树叶充饥，甚至以纸为衣[5]，普遍的灾难降临于社会大众，胡汉之间进入怀疑猜忌与提防关系，景教在洛阳陷入一种长期复杂的纠葛中，面对周边军阀藩镇的威胁和回纥军队的抢掠，他们首先面临的是自我解救。虽然我们无法判断景教士他们在这一时期的煎熬，但走出悲情治疗创伤，景教无疑是最好的医方之一。景教也恰恰弥补了这一空间，“广慈救众苦，善贷被群生者”[6]，“贷”为施舍。景教对西域移民包括汉民人心的关照，对人的生命意义的追问，对社会的悲悯和救世情怀，无疑成为了唐人新的感受、体验和想象的内容。

《大秦景教流行中国碑》记载“馁者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之”[7]。战乱之时景教士们施舍饥者、收揽亡者，对那些视胡人为仇者的义愤填膺汉人实在是莫大的心理安慰，对一般西域移民或是粟特胡人更是雪里送炭之急需，宣传“爱人如己”的普世化景教显现出人人皆有的慈爱之心，符合基督教信徒在神面前是平等的博爱教义。

洛阳景教经幢正面虽然镌刻有景教《宣元至本经》，但是丧母、祭母的大悲悯揭示世俗爱的伦理道德情怀，是神性与人伦的结合，整个经幢没有表现明显地忏悔心理，而集中表现的是对母爱的祭悼，与中国人孝顺伦理与儒家“仁爱”理论有着相通性。《旧约圣经》十诫：《出埃及记》20章12节（和合本）第五诫曰：“当孝敬父母，使你的日子，在耶和华你神所赐你的地上，得以长久。”景教文献中比较详细论述有关“十诫”内容的，是早在贞观年间景教进入中国后汉译的《序听迷诗（诃）经》，其中宣传信徒有三件事是首先的：“此三事，一种先事天尊，第二事圣上，第三事父母……第二愿者，若孝父母并恭给，所有众生，孝养父母，恭承不阙，临命终之时，乃得天道为舍宅；（第三愿者，所有众生），为事父母，如众生无父母，何人处生”[8]。在景教文献中，还多出了“事圣上”与“对人发善心”两事，特别是将基督教十诫中第五条“当孝敬父母”提前到第三愿，说明景教入华后其伦理优先顺序的变化，人伦关系中父母被赋予高度的重要性。

景教宗教的神学信念对于人心的拯救作用，尤其是人们在孤独、忧郁、虚无、罪恶和爱心与牺牲等时候，就会在人的情感、精神和灵魂世界方面，具有超越现实的想象。尤其在中国提倡儒家孝道的背景下，景教糅合了儒家因素，不难发现，入华景教崇拜帝王、提倡孝道，孝敬父母与儒家《礼记·祭义》“大孝尊亲”思想符合。洛阳景教经幢中则明确记有“承家嗣嫡，恨未展孝敬；奄违庭训……”。可见景教适时把孝经父母这种与自己教义相符的思想极力传播，就成为很自然的事了。

中国汉代以来最讲究“孝道”，在早期佛教进入中国时就遇到“孝道”的冲突，儒家批判佛教为“不孝之学”，佛教逐渐利用佛经中与儒家重合的“孝”思想，不仅要报答父母之恩，顶礼父母不能抛弃长辈，而且尊老爱幼推及世间一切善法，既用血缘关系的家庭伦理构建桥梁，又提升了生时轮回父母之恩出世法的高度，这才开启了融合的佛教之路。考古资料证实，新疆吐鲁番古墓群中曾多次出土有高昌国与唐西州当地百姓陪葬《孝经》的衣物疏[9]，孝观念的传播也影响到当地胡人，史称高昌国“文字亦同华夏，兼用胡书。有《毛诗》《论语》《孝经》，置学官弟子，以相教授。虽习读之，而皆为胡语”[10]。胡人效法汉人习读《孝

经》不仅说明孝观念深入人心，而且有仿效汉族陪葬墓龕昭告冥界的遗风。唐玄宗开元、天宝时期又重注《孝经》大规模颁行天下，对长安、洛阳两京胡人不会没有影响。

景教在佛道之外对唐人情感有着补救作用，强调他的拯救性和超越性，约束人性恶的欲望，景教含有一种“不死”精神和“强生”的意志。如果说景教的神性拯救精神与道教的人性逍遥心志都具有超越性，那么超越的方式是不同的，景教拯救悯爱是追求实质性的超越，道教羽化登仙的逍遥则是形式上的超脱，特别是安史之乱后人们面对的生存苦难和消弭不幸，是景教传教士倾身下降到社会基层扶持教徒、信徒“自救”的积极方式，也是将基督教入华后“母爱”化为心灵需求的意义。

景教士虽然没有实现使中国皇帝大臣皈依景教的理想，但是他们融入粟特移民的努力基本是成功的，他们允许教徒祭母祭祖，甚至大秦寺寺主（米姓）、威仪大德（米姓）、九阶大德（康姓）都亲自参加教徒母亲的移坟仪式，这不仅对粟特移民后裔是一个感动，有利于凝聚力，也符合儒家文化，更易为当地中国百姓所接受。

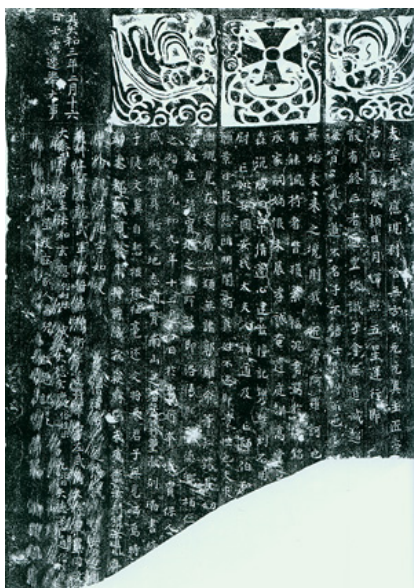
基督教就其本质是一种获救型信仰，这种得救型文化如何转化为被汉人接纳，首先它就是以伦理话语的身份出场的，景教士以十诫为底本改为十愿，混用掺入新约教义，从“十诫”的被动到“十愿”的主动[11]，在长安、洛阳这样华夏文化的腹地地带，不被边缘化，就是以母爱为伦理支柱为景教介入开辟了道路。

在东方圣土，造物主是仁慈的，但女性遭受着种种苟刻的束缚，唐代虽然不是“男女授受不亲”的盛行时代，但是妇女地位也不会普遍高于男子。东方教会与其他宗教一样，女性从小接受的教育就是要虔诚顺从，坚贞不渝的忠诚和恭敬顺从的爱心是她们的主要职责，从出土的大量唐代女性墓志中看到，三从四德、恭顺服侍，都是被极力推崇的，她们过着较为狭窄单调的生活，宗教给她们带来抚慰的心理与激情的世界，是她们的生活的精髓。

英国 Hanter 教授提示笔者注意：景教总教区中心所在地即叙利亚东方教会对母亲的纪念并无特殊照顾，在当时叙利亚还是重男轻女，即重视父亲而不是母亲。所以不会对母亲格外重视。但是景教传入中国后，接触中国儒学、佛教、道教后逐步适应“本土化”，洛阳景教经幢专门为母亲建造的，而不是为父亲建造的[12]，这本身说明他们不是按照叙利亚教会原有宗教行事，他们宣教运动已经糅合了一种中国人“孝诚”的普世化意识，这种意识驱使景教士向长安、洛阳等各地传播福音，也必然产生新的文化交流。（图二、三）



图二 洛阳景教经幢正面拓片



图三 洛阳景教经幢背面拓片

## 二、亡师作用

洛阳景教经幢上第十行刻有“亡师伯和”名号<sup>[13]</sup>，由于断裂文字残缺，我们不知亡师名字之后称谓头衔，但这个亡师一定是洛阳大秦寺传教士群体中的重要组成一员。景教进入中国后很注意传教时由神格向人格的转换，由宗教向世俗的主导，这都是必须“华化”的主题，也是体现母爱的主题。按照叙利亚东方教会规矩，一个关键性的布道者就是传教师，这个“师”的身份认同，即启蒙者的认同。启蒙者，与中国士人传统中“导师”身份自觉认同是一样的，不过是用另一种文化命名的“师”者而已，这在景教传教士中于新的历史环境下向启蒙者转换是顺利成章的。这种启蒙者往往以拯救者身份出现，相对于被启蒙者或被拯救者，他就是“师”，而信徒成为得救者。师是人代替神施行对人的自我拯救，他担当的角色会使粟特胡人信徒对上帝、耶稣产生一种角色期望或偶像认同。所以我怀疑这位“亡师”也是西域来的胡人。

从经幢“亡妣”安国安氏太夫人与“亡师伯和”并列来审视，这位“亡师”与“亡妣”关系很密切，其应为通教理神职人员，很容易成为安国夫人以及粟特后裔们的人格楷模，按照随后幢记文字记载“愿景日长悬，朗明闇府；真性不迷，即景性也”；<sup>[14]</sup>“亡师”降临人间，就是上帝与信徒之间的使者，为人赎罪，承担苦难，保证真性不迷，即使被钉死在十字架上也是神迹。这也是“亡师”很容易被深受儒家文化影响的唐代士人误读为儒家舍身成仁的至高境界，从而使“亡师”成为被效法和追随的人格标竿。

我们曾多次讨论过唐人是否能读懂景教经文、碑文的问题，涉及到粟特胡人能否运用汉文也一直是个疑问，“卢珂宁俱沙”（叙利亚语音译的“圣灵”）“弥师珂”（救世主）“阿罗珂”（三一妙身）等熬牙绕口的专有名词，以及其他“净风”、“证身”等专有名词，都需要精通叙利亚文或粟特文等文字的传教“师”解说才可读懂，否则会与佛教、道教混淆。《宣元至本经》虽然没有其他景教经文中的一些名词，但“景通法王”“大圣法王”专指耶稣基督的汉文用词也需要“师”解释、介绍。当然，传教僧侣更重要的作用是引导教徒回归人性的本能，甚至隐修绝色、绝财、绝意。

洛阳景教经幢立幢人专门刻上已经逝世的“亡师伯和”，大概就是强调耶稣基督式的救赎者，“亡师”鼓励教徒要有承担意识，即使没有背负十字架，也要有自觉承担苦难的精神意向，荣神益人，嘉言懿行，为了替深陷暗渊的人们分担苦弱，需要默然坚忍的献身行为和基督式倾空自己的爱。可以推测，“亡师”有着慈祥而悲痛的眼神，有着深沉而怜悯的呼声，

有着担当苦难为此牺牲的精神品格，特别是有着爱的人格伦理。

中国没有“原罪”的传统，只有“恶”的意识，基督教从世俗到神性的超越，就是受难和牺牲所承担的社会义务与责任，亡师教导“景日”、“景性”、“景福”都暗含了安国夫人“母爱与童心”。相比之下，佛教、道教过重的道德理性带有冷漠的味道，缺少基督教纯情“爱”的情感，景教“由情入道”，由爱到宗教，最后到达看见人心真性的过程。基督教的人道主义思想，就是从“爱”出来的，与儒家“仁爱”有一定联系。

有人提问：洛阳景教幢铭题记里没有提及安国夫人的丈夫、立幢人的父亲，难道真是像安禄山声称的胡人“只知其母不知其父”不重视父亲吗？按照汉人感恩的致词首先应该提父亲的官职爵位、地望家世，但经幢铭记中为什么不提其父呢？或许是只重视母爱不讲究父爱？圣父、圣子、圣灵三位一体是景教非常重视的教义，“亡师”伯和是否就是谙于教理阐发得体的“教父”呢？

母爱是有尊崇的，安氏太夫人前面加上“安国”两字，这不仅体现了安太夫人与安国不可分割的关系，更重要的是加号“安国”进一步突出母亲的尊贵地位，或许“安国”作为尊号有着满足外来移民大家民族认同的现实背景。

### 三、代祷仪式

洛阳景教经幢镌刻的“宣元至本经”，虽然以景教原典文化为背景，但是以中国语言为载体，它的语言一面是温婉、质朴、清丽，另一面表达多了凄婉、沉郁与感伤，这都与“母爱”主题有关，这与西安《大秦景教流行中国碑》幽邃庄严的行文风格大不相同，语言的修饰没有过多的比喻和象征手法，如果说西安景教碑是歌颂式的语言，那么洛阳经幢语言表达了谦卑、本分，似乎充满了心灵的痛苦，使用了“岁时奠酌，天地志同”“于陵文翼，自惭猥拙，抽毫述文，将来君子，无见哂焉”等语汇，语言风格是人的精神心理和情感态度的外化，因而洛阳景教经幢撰文者、刻勒者处处表现出啼哭的悲悯，家族的祝福，匠帝的呼告，是一种沁入人心的历久弥新的记忆。

景教不仅有着自己系统的神学理论，翻译了一系列诸如《宣元至本经》《三威蒙度赞》《尊经》等景教经典，更重要的是形成了一套完备的礼仪规范，礼仪（ordinance）是信徒表达宗教思想、观念和感情的外在象征性活动，也是最能沟通教徒与“匠帝”的信仰交往、最能体现教义和信条的神圣活动。可以说，基督教最为吸引世人的部分，不在其深奥的神学理论，而正是各种繁复的仪式和节日，对一般胡人信徒来说，不管是古叙利亚文、粟特文或是汉语文本，都不可能成为他们日诵夜念的生活守则，而经常举行各种繁复的礼仪仪式才能吸引他们，在隆重的仪式活动中聆听来自天上神的声音，激发起信徒崇拜的情感。这与同时在中国活动的祆教、摩尼教传教方式可能同曲异工，但景教庄严肃穆的独特仪式使人倍感“朝圣”“膜拜”的严肃宁静。

安国夫人逝世十几年过后，其子又为母亲举行了隆重的迁葬大礼，对母爱可谓非常难忘。“迁举大事”背景不太清晰，或许原墓地选择不合心意，或家族集资提供再迁新地，尽管我们不知道这是单独埋葬、夫妻合葬还是教徒集中墓地，但购买土地建莹立幢显然不是由官府赏赐地皮，而且有专门的料理墓地的“检校莹及庄家人昌儿”，这个“庄家人”并不是种田的农民<sup>[15]</sup>，而是安氏“庄”里的家人。安氏之子为“检校莹及庄”派“家人昌儿”专司其事，正说明对墓园的重视，借此以报母恩、母爱，非同一般也<sup>[16]</sup>。笔者曾推测昌儿或许是洛阳教会组织中负责守护墓地与葬礼事务的景教士，属于教阶较低的教士。西安《大秦景教流行中国碑》上就有一个名叫西蒙的“坟墓的牧师”，负责守护墓地的事务<sup>[17]</sup>。

洛阳大秦寺寺主并不是要遵守中国传统葬俗，而是希望通过对安氏夫人的迁葬仪礼来为景教传教士在洛阳的立足扩展继续奠定基础，因此幢铭题记上不仅专门写上亲族友朋等见证人，更重要是刻上寺主、大德的名字。这与叙利亚东方教会的“代祷者”有着渊源关系，“代

祷”是基督教里倍受重视和非常重要的一个礼仪。

景教将圣母玛利亚作为耶稣的保护者和“代祷者”，定期请僧侣为死者做弥撒，是一种代祷形式，希望借此可以清洁其灵魂并且纪念死者。景教士按照迁葬仪式做纪念性弥撒，祷告悠扬响起后，穿白衣的景教士在送葬队伍中抬着棺材，亲属信徒们手持蜡烛跟在手举十字架的景教士后面参加葬礼，在墓地举行弥撒后将棺材放入最后的葬地[18]。在天国上帝的召唤下，不分异域孤零道途遥远，也不分万里孤魂实在怜悯，安国太夫人在洛阳找到了她最终的长眠之所。她的亲朋好友怀着敬虔、敬畏之心为逝去的亲人聘请景教士代祷，迁葬时无论是在墓地吟唱着宗教经典里的赞美诗，或是对着经幢顶端的十字架顶礼膜拜，都与代祷的感恩仪式有关联[19]。

基督教强调家庭心灵的重要性，而不是肉身的从属，真正意义上对于母爱的颂赞，应该几乎是没有的，因为这个不属于基督教的核心价值。但入华景教面对儒家的“仁义”、佛教的“慈悲”、道教的“清静”，景教在保持核心理念的前提下，在景教“纯净”信仰中吸收本地“孝顺”文化，凸现人性以便更好的发展。景教已经不是依靠佛教“借腹怀胎”，他们是用佛教经幢外在形式来宣扬母爱，实际上“侍母至孝”是对家族人品的高度赞扬与褒奖。仅从迁葬仪式背景上说，目的也是为了减少逝者死后所受苦遭罪的时间，基督教中世纪晚期盛行的赎罪券，就是这种代祷形式[20]。

在洛阳佛教老巢开展景教的传教事业，犹如在岩石上播种一样艰难。但是大秦寺景士是前赴后继的福音播散者，为了让那些看不到十字架的地方，聆听到神的旨意，他们承受了许多的艰苦、孤独、贫穷，甚至凶险。洛阳遭到安史之乱劫难后恢复无疑有一个过程，景教士即使要与长安景教总部联系，也要延缓到一月半载才有反馈。

洛阳与长安一样是一座宗教之城，既是佛教的传播地，又是道教的逍遥津，而且外来摩尼教的穆护，袄教的袄祠，都在这里并存。虽然我们不知道官家是否允许东方的寺庙与西方的教堂相互辉映，钟鼓木鱼之声与唱诗班的颂歌同在京城上空飘扬，但是从目前新发现的洛阳龙门十字架景教瘞穴墓龕[21]，说明它是允许诸多不同信仰的信徒融合为一起的。敦煌莫高窟北区也有时代较晚的景教徒瘞葬遗迹[22]，可备参考。（图四）



图四 洛阳龙门景教瘞葬壁龕照片

洛阳是长安的翻版，洛阳大秦寺是长安大秦寺的接引与延伸，但没有迹象表明，景教士们的大秦寺曾在洛阳大放光芒，就像长安的大秦寺一样宏伟壮大，他们普及福音的梦想既要面对着佛道的攻击，又要受制于官场政治伦理的致命性限定。安史之乱以后怀疑和不信任外国人是中原汉地普遍的心理，历史性的动荡使唐王朝已经摇摇欲坠，景教福音事业却在惨淡时间里继续坚守，安国夫人迁葬之事借母爱主题，“有能讽持者，皆获景福，况书写于幢铭”[\[23\]](#)，不仅使景教信徒继续看到了人世间最后福音的希望，也给那些来自不能返棹归国、只能掩埋中土的中亚胡人极大的心理安慰。



西安景教碑额十字架拓本

（本文承蒙德国康斯坦茨大学李訥博士多次与我讨论，受益甚多，蔡鸿生、林悟殊先生审阅拙作，谨致谢意）

#### 注释：

- [1] 本文为作者参加 2015 年 6 月 10 日香港大学景教国际会议发言论文，英译本省略。
- [2] 葛承雍主编《景教遗珍——洛阳新出景教经幢研究》图版二、图版十，文物出版社，2009 年。
- [3] 洛阳景教徒为母亲迁葬建立经幢，既弘扬母爱又宣传教义，感谢林悟殊先生提示笔者要关注景教徒情怀，避免引起歧义。中古时代世俗百姓有着遵从佛道各种戒律的传统，佛教重视布施捐赠行为并不强求要有信仰，尊敬佛祖崇拜祖先即可，行为比思想更重要。而景教传统更关注信仰感受，而不是行为，即使教堂礼拜和捐赠财物，不从内心认同上帝也不会被看成是一个基督教徒。这也是景教经幢上前面镌刻宣元至本经，后面题记叙述为母立幢的原因。
- [4] 《大秦景教流行中国碑颂》中说“圣历年释子用壮腾口于东周，先天末下士大笑讪谤于西镐”。见翁绍军《汉语景教文典诠释》第 58 页，三联书店，1996 年。
- [5] 《资治通鉴》卷二二二，肃宗宝应元年（762）十月条“比屋荡尽，士民皆衣纸”。中华书局，第 7135 页。
- [6] 《大秦景教流行中国碑颂》，见翁绍军《汉语景教文典诠释》第 64 页，三联书店，1996 年。
- [7] 《大秦景教流行中国碑颂》，见翁绍军《汉语景教文典诠释》第 65 页，三联书店，1996 年。
- [8] 翁绍军《汉语景教文典诠释》第 92 页。关于景教经典《序听述诗所经》真伪问题，学术界一直有不同争议。见林悟殊《高楠氏藏景教〈序听述诗所经〉真伪存疑》，《敦煌文书与夷教研究》第 347 页，上海古籍

出版社，2011年。笔者认为作为中国最早景教原始文献，种种论断皆可有待新资料确认，与洛阳景教经幢提倡“孝诚”比较，宣扬恭养父母的孝道思想应该是一贯的。

[9]《吐鲁番出土文书》（图录本）壹，第207页、225页、360页、370页，文物出版社，1992年。荣新江、李肖等《新获吐鲁番文献》第105页，中华书局，2008年。

[10]《周书》第915页，中华书局，1971年。

[11]曾阳晴《唐朝汉语景教文献研究》第167-170页，（古典文献研究辑刊初编：第35册）台湾花木兰文化工作坊，2005年。

[12]笔者曾考虑景教经幢上残存的文字“尉”可能是校尉的意思，如果是其父亲的官名，那么其父是否排在其母前面呢？暂且存疑，以待新出文字证明。

[13]究竟是“亡伯和”还是“亡伯”，笔者认为应是“伯和”，因为西安大秦景教流行碑的景教士常以“和”字为名者，如大德信和、僧延和、僧冲和、僧太和等等，即使洛阳大秦寺寺主也称“法和玄应”。有关不同解释，见林悟殊、殷小平《幢记若干问题考释》，收入《景教遗珍：洛阳新出唐代景教经幢研究》第102页，文物出版社，2009年。

[14]林悟殊、殷小平认为“真性不迷”应为“真姓不迷”，见《幢记若干问题考释——唐代洛阳景教经幢研究之二》，初刊《中华文史论丛》2008年第2期。

[15]聂志军将洛阳景教经幢“幢记”中“庄家人”解释为种田人、农民，此释读不确，庄家人恐非“庄稼人”。见氏著《唐代景教文献词语研究》第107页，湖南人民出版社，2010年。唐莉则认为庄家人：可理解为姓庄的人，也可理解为有钱之大户富人，并推测后者可能性大些。“昌儿”就是庄家的人，他可能帮助购买墓地。见《景教遗珍：洛阳新出唐代景教经幢研究》第148页，文物出版社，2009年。

[16]蔡鸿生先生指出洛阳景教经幢出土以来，对“检校莹及庄家人昌儿”一语，诸家解释似均未得确解。关键对“家人”为唐代特别称谓不明究竟，以致与“庄”连读，乱其身份。据《酉阳杂俎》卷十五“诺皋记下”，有两处提及“家人”，“独孤叔牙尝令家人汲水”、“惠恪呼家人斫之”；又如洛阳龙门石窟开元三年浮图铭题名也有“家人石野那”字样，可知家人作“家仆”或“佣人”解。

[17]葛承雍《西安、洛阳唐两京出土景教石刻比较研究》，见《景教遗珍——洛阳新出唐代景教经幢研究》第126页，文物出版社，2009年。

[18] P.Y. Saeki: *The Nestorian Monument in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1928, pp. 12-14. (日)佐伯好郎《大秦景教流行中国碑》，伦敦，1928年。

[19]李訢博士指出：中世纪特定用语 necrology 或 necrologium (与现代词汇意义不同)，即在修道院中有登记若干逝者名字的一种簿册，记录哪一天为谁做弥撒，以便教会寺院确定代祷。她提出洛阳景教经幢是否也有类似的代祷功能？形式上的华化是否等同于教义上同等深度的华化？需要进一步探讨。

[20] J. Stewart. *A Church on fire, Nestorian Missionary Enterprise*, Edingburgh, T. Clark, 1928 (英)斯蒂沃特：《火的教会：景教传教士的事业》，英国，1928年。圣母玛利亚作为代祷者以及炼狱是后来天主教特色，东叙利亚教派创始人聂思脱里反对将玛利亚抬高到“神之母”地位，只承认她是耶稣作为人的母亲，景教在中国只是宣传基督教最基本教义，并没有涉及圣母玛利亚在教义上很精深讨论，所以景教（东叙利亚派）与天主教对玛利亚的崇拜虽有差别，但在7-9世纪唐代差别不是特别明显。

[21]焦建辉《龙门石窟红石沟唐代景教遗迹调查及相关问题探讨》，《石窟寺研究》第四辑第17页，文物出版社，2014年。

[22]彭金章《莫高窟新近发现的景教遗物——兼述藏经洞所出景教文献与画幡》，《敦煌研究》2013年第3期，第51-58页。

[23]《景教遗珍——洛阳新出景教经幢研究》图版八，文物出版社，2009年。

（作者：首都师范大学历史学院特聘教授，中国文化遗产研究院教授）