Globethics Repository



漢語景教文典詮釋

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book
Authors	Weng, Shao Jun
Publisher	Logos & Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-06 16:11:56
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166651

歷代基督教思想學術文庫

古代系列

漢語景教文典詮釋



翁紹軍　注釋

漢語景教文典指一六二五年發現的大秦景教流行中國碑頌，以及自一九〇八至四九年先後發現和公佈的一批景教頌文和經文：《三威蒙度讚》、《尊經》、《志玄安樂經》、《一神論》、《序聽迷詩所經》、《宣元至本經》、《大聖通真歸法讚》。這八篇文典是基督教入華所留下的歷史文獻，被稱為漢語基督教思想的原始資料。目前，由於中、日和西方一些學者的努力，對這些文典的鑒定、考證、補闕等工作已大體完成。

本書將上述文典彙編並加詳注，收入本文庫之古代系列，以表漢語景教文典在整個基督教思想史文獻中應有之位，亦便於當代學者汲納漢語基督思想之語文經驗。

製作及發行：卓越書樓　ISBN: 962-7409-56-1　設計：馬健

歷代基督教思想學術文庫

本文庫為基督宗教的思想史文獻，以迻譯原典為主，亦收漢語基督思想文典，旨在積累歷代基督思想的漢語學術典藏(含希臘語早期基督思想、中古拉丁語基督思想，以及近代以來西方諸民族語文的天主教、新教、東正教之基督思想，亦包括猶太教思想學典和現代漢語基督思想及研究文獻)，俾益於漢語思想及學術之發展。

古代系列

希臘化時期至十五世紀基督教思想文獻

現代系列

十六世紀至二十世紀基督教思想文獻

研究系列

十九世紀末至今以人文學角度研究基督教思想之學典

歷代基督教思想學術文庫

漢語景教文典詮釋

翁紹軍　注釋

漢語基督教文化研究所

歷代基督教思想學術文庫

漢語基督教文化研究所主持編譯

發行人　歐傳基
主編　劉小楓
編輯及出版總監　楊熙楠

CHINESE ACADAMIC LIBRARY OF
CHRISTIAN THOUGHT IN HISTORY

Edited by *Institute of Sino-Christian Studies*
Publisher *Rolv Olsen*
Chief Editor *Liu Xiao Feng*
Director of Editing and Publication *Daniel Yeung*

漢語景教文典詮釋

翁紹軍　注釋

執行編輯　陶婉儀
（卓越書樓）
出版　漢語基督教文化研究所
香港沙田道風山路33號
製作及發行　卓越書樓
香港九龍中央郵箱71618號
版權所有　漢語基督教文化研究所　©1995

Sino-Nestorian Documents: Commentary and Exegesis

by Weng Shao Jun

Editor *To Yuen Yi*
(Excellence Book House)
Published by *Institute of Sino-Christian Studies*
33, Tao Fong Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong
Tel: (852) 2605 0839　Fax: (852) 2694 0354
Production & Distribution *Excellence Book House*
P.O.Box 71618, K.C.P.O., Hong Kong.
Tel: (852) 2387 3889　Fax: (852) 2361 0909
© 1995 *Institute of Sino-Christian Studies*
All Rights Reserved ISBN 962-7409-56-1

主編　劉小楓
編輯及出版總監　楊熙楠

文庫學術委員
（以中文姓氏筆劃為序）

布倫德（Rudolf Brändle）
瑞士巴塞爾大學神學系

甘陽
美國芝加哥大學社會思想委員會

弗萊塔克（Justus Freytag）
德國漢學研究中心

托倫斯（Thomas F. Torrance）
英國愛丁堡大學神學系

李秋零
北京中國人民大學哲學系

李震
台灣輔仁大學哲學系

何安石（Ernst Harbakk）
挪威基督教—佛教研究中心

陳村富
浙江杭州大學哲學系

陳維綱
美國哈佛大學宗教研究中心

奧特（Heinrich Ott）
瑞士巴塞爾大學神學系



大秦景教流行中國碑

Nestorian Monument in Xián

中國唐代基督教碑刻

發現於明朝熹宗天啟三至五年間(1623-1625)

現藏西安碑林

總序

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者(希臘教父和拉丁教父)假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督思想之先河。在中世紀，基督思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融揉，形成歐洲中古思想之主流。近代以來，基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督思想遂與歐洲諸民族語言文化融揉，形成風貌各異之基督思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督思想，形成獨特的俄語基督思想(東正教思想)。近百年來，隨肇始於歐洲之社會現代化過程，基督思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督思想。

語文乃思想文化之容器，基督思想之品質超逾民族性，形態卻偎依於民族語言織體。故基督思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督思想歷近兩千年語程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化

之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良屐，王國維嘗言：「周、秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身開闢了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成卅二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史的局限：選題系統性強而譯述零碎(不少典籍為節譯)；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中迻譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，但亦收漢語基督思想文典。I.古代系列(希臘化時代至中古末期)；II.現代系列(從十六世紀至二十世紀)，含希臘語早期基督思想、中古拉丁語基督思想，以及近代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想學典，亦包括猶太教思想學典和漢語基督思想文獻。

III.研究系列，為現當代中西學者對歷代基督思想具學術深度之研究著述。百餘年來，無論歐美還是中國思想學術界，都發生了很大的變化，這就是在歐洲自然科學的知識觀影響下逐漸形成和擴展的人文—社會科

學。一種實證知識性的思想原則和相應的知識學方法構成了現代學術的品質，而大學和研究機構，則為現代學術提供了制度性的基礎。

現代學術(人文—社會科學)的首要任務是，以知識學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，儘可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教的思想和社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中古漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「安知不如微蟲之為珊瑚與蠃蛤之積為巨石也」(章太炎語)。

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

一九九三年十一月

前言

景教原係東方基督教(拜占庭)中的一支，於唐代盛期傳入華土，流行約二百餘年，與俄國接納東方基督教大略同時。然基督教在中國中古時代的流傳，並未在社會機體和文化形態中留下制度化的影響痕跡，此與俄國的情形殊異，原因在於地域、政治、經濟和文化諸方面的因素。

但是，唐代景教留下了漢語景教頌文和經文，據文獻記載，至唐建中年間，已有三十部漢文景教經文在中國流傳；迄今，海內外學界已公佈的僅八篇，近百年來，海內外研者不絕如縷。

漢語景教頌文和經文八篇，是迄今所見之漢語基督思想的第一批歷史文獻，理當歸入基督教思想歷史文獻之典藏。八篇文典雖早已公佈，然迄今湮沒於研者著述中，未有單獨刊行，其中的基督思想之漢語傳述經驗，未得到應有重視，僅視之為歷史古籍。

本書將八篇文典勘校彙編並加注釋，收入本系列，以立漢語景教文典在整個基督教思想史文獻中應有之位，亦便於當代學者汲納漢語基督思想之古代語文經驗。

中國景教文典研究，已成為一項專門的人文學課

題，現有的文獻包含三個部分：一、漢語景教頌文和經文原始文本；二、後世士大夫基督徒之頌詮；三、近人的研究。本書僅提供原始文本的彙錄，後世士大夫基督徒(如李之藻、徐光啟等)的頌詮當歸入本文庫現代系列。近人的研究，當歸入研究系列。故本書不提供中國景教之研究文獻彙編。

八篇文典據現有各種版本互參校勘，訂正訛誤，並加注釋和導論刊印，本研究所的這一構想，由上海社會科學院哲學研究所副研究員翁紹軍先生在本所的「道風研究基金」支持的旅港研究期間完成。沈文斌先生在協助查索圖書資料方面做了許多工作。

劉小楓

一九九四年九月

於香港道風山

注釋說明

1. 本書注釋是在已有的研究基礎上完成的，為反映迄今各家的成果，「注釋」盡可能列示各家的見解。
2. 本書注釋引證古籍文句，主要依據《辭海》(上海，1989)、《辭源》(香港，1987)、《漢語大字典》(湖北、四川，1992)。
3. 漢語景教文典涉及大量佛、道名詞，本書注釋參考《佛學常見詞彙》(香港)、《簡明道教辭典》(四川)。
4. 本書所用景教文典原文，根據穆爾著《一五五〇年前的中國基督教史》(郝鎮華譯，北京，1984)，但本書輯錄時全部改用繁體字，並參其他版本訂正，於斷句及個別文字都有改動。原文中的符號，為郝鎮華本所有：一、方括號[ ]中之字，為原文所缺之字；二、圓括號( )中之字，為對原文中訛偽之字的校正；三、原文中之衍字，用此符號< >示之。
5. 本書盡可能對各篇文典每一句節中讀者可能會發生疑難的詞語一一注解。有些章節因譯述本身不通，則附注聖經相關文本，以便讀者對照理解。譬如《一神論》第三篇即是。

6. 景教文典各篇長短不一，為方便讀者，每篇以內容分節，並標上數碼注釋。
7. 本書導論和注釋中，常涉及的參考文獻有：穆爾著《一五五〇年前的中國基督教史》(北京，1984)，簡稱「穆本」；朱謙之著《中國景教》(北京，1993)，簡稱「朱本」；朱維之著「大秦景教三威蒙度讚及尊經考」諸文，載《文藝宗教論集》(上海，1951)，簡稱「朱文」；江文漢著《中國古代基督教及開封猶太人》(上海，1982)，簡稱「江本」；龔天民著《唐朝基督教之研究》(台灣，1960)，簡稱「龔本」；劉偉民著《唐代景教之傳入及其思想之研究》(香港)，簡稱「劉本」；羅香林著《唐元二代之景教》(香港，1966)，簡稱「羅本」；「唐朝景教碑文注釋」，載《台灣神學論刊》，簡稱「台文」。
8. 本書注釋常引西人人名中，伯希和即Pelliot, Paul；理雅各即Legge, James；威烈即Wylie, Alexander；穆爾即Moule, A.C；沙畹即Chavannes, E。
9. 本書編注係受漢語基督教文化研究所之託，得到楊熙楠先生和劉小楓博士的信任和鼓勵，沈文斌先生提供許多具體幫助，一併致謝。
10. 景教文典的詳注，尚乏先例。本書又係注者旅港期內而成，謬誤自知不免，幸予匡正。

目錄

總序 v

前言 ix

注釋說明 xi

導論：漢語景教文典的思想內容和傳述類型 1

大秦景教流行中國碑頌 43

序聽迷詩所(訶)經 81

一神論 107

宣元至本經 151

大聖通真歸法讚 161

志玄安樂經 167

三威蒙度讚 189

尊經 199

導論：
漢語景教文典的思想内容和傳述類型

漢語景教文典是指一六二五年(明天啟五年)發現的大秦景教流行中國碑頌，以及自一九〇八年至一九四九年先後發現和公佈的一批景教頌文和經文：《三威蒙度讚》、《尊經》、《志玄安樂經》、《一神論》、《序聽迷詩所(訶)經》、《宣元至本經》、《大聖通眞歸法讚》。這八篇文典是東方基督教在唐代入華所留下的歷史文獻，堪稱為漢語基督教思想的初始資料，理所當然地引起海內外學術界和宗教界的極大關注。目前，由於日本、中國和西方學者的精心努力，對這些文典的鑒定、考證、補闕等工作已大體完成，但迄今無完整注釋本刊行。在此基礎上，對文典思想內容的闡發研究也有所進展。本文將綜述這方面的進展，讓讀者對漢語景教文典的思想內容有總體的了解；然後對漢語景教文典的傳述類型作一些探索和評析。

一

對漢語景教文典思想內容的綜述將分兩方面進行。

(一)景教研究和景教碑文的思想內容

景教碑文的發現，刺激了近人對景教的研究，並取得相當成果。歸總起來，主要有：

1.景教的名稱。佐伯好朗列舉四點理由說明「景

教」稱謂的緣由：(1)當時彌施訶教徒稱彌施訶是世之光，景字第一字義即光明之義。(2)景字通京，為日與京二字合成，而「京」有「大」之意，「景」則有大光明之義。(3)當時長安頗有屬於佛教密宗特徵的「大日教」的勢力，景教欲借助這股勢力，便用了有「大日」含義的「景」字。(4)道教的主要經典有《黃帝內外景經》，命名景教，可以暗示景教和景經相似。

2.景教的性質。在我國，清儒的考證，有將景教與祆教、摩尼教混為一談的，也有將其與回教混同的。直到二十世紀，國人對景教的性質，才有較明確的認定。馮承鈞指出：「景教創始於五世紀上半葉，其教祖為敍利亞人聶斯脫留斯(Nestorius)。」接着，徐宗澤對聶斯脫利派有較詳細的介紹：「聶斯脫利派乃第五世紀之一異端，創於聶斯脫利，聶斯脫利生於西利亞(Syria)，為安底奧血(即吾國古書之安都城Antioche)隱修院院長，律己嚴，善辭令，四百卅八年升為君士坦丁堡大宗主教(Patriarcha de Constantinophe)，其所講之異端道理，是反對聖母稱為天主之母；概要述之：一、否認物爾朋(今譯耶和華)取人性而由聖母所生；然謂物爾朋附着於聖母所生之人；故聖母所生者，非天主物爾朋降生之人；然天主物爾朋結合於聖母所生之人耳，其結合宛如天主與先知聖人之結合；惟在基多(今譯基督)，其結合之式更完善，更超越。二、因此，聖母非天主之母，只可稱謂人之母。三、在基多所以有二主體，一有形可見之人，二無形不可見之天主物爾朋，吾人所行之朝拜，則對此二者，對於基多人而朝拜，因天主居於此人，故與天主而同受朝拜；亦因天主居於此人之故，所以基多雖人而亦稱天主。四、天主物爾朋既與基多結合，因此將

天主之權能、光榮，與之通功，使之成為救贖之工具及其幫助；所以基多人所受之光榮與凌辱，宛如天主亦受。總之，依聶氏所言，從聖母所生者，是有形可見之人，成為司祭，受苦受難而死。天主物爾朋常與此人締結，有不能分離之情；然天主物爾朋非降生為人焉，所以在基多有着形之二位：一、天主之子，二、聖母之子。」[1]中國景教屬基督教異端聶斯脫利派，這一定性已成不移之定論。

3.景教教理的屬性。朱謙之認為，聶斯脫利和其教敵亞歷山大城教會代表西理祿(Cyril)關於基督之本質的宗教思想鬥爭，「乃是起因於爭奪當時東羅馬首都君士坦丁堡(Constantinpole)教父之位置的政治鬥爭。」他們之間的鬥爭，在宗教思想領域裏，即是較為開明主義思想與神秘主義思想的鬥爭。西理祿派站在神秘主義立場，反之，聶斯脫利派站在較為開明主義立場，「這就是兩派之間關於基督教的本質問題爭論的焦點。亞歷山大派的代表人物西理祿堅持在基督裏神人兩性質之合一同體論，他雖然不是後來在埃及流產的所謂基督單一性派，卻是這一派的先驅。他主張在基督裏神人兩性之實質的一致或人格的合體，以後成為基督教正統派的教理，其實即在基督裏力說神性，即神之性質與人之性質，於所謂基督的人格(persons)裏合一同體(unity)。基督是神而人，人而神，固守此神人兩性的合一同體，而基督的人性即是融化於神性中之一個有機的一致同體(Organic union)。但此一致同體是屬於神的玄義，不是人類的智慧或知識可得以說明的，是可以信仰而不可以說

1.《中國天主教傳教史概論》，上海，1938，第85頁。

明的東西，換言之即是神秘主義。反之，聶斯脫利派也主張基督是神而人， 人而神，但固守在基督裏神人兩性說，而於基督的人格裏強調人性，即人間的要素，主張於救世耶穌裏，人間的性質完全無缺。即因強調基督之人性，乃不知不覺之間，將基督的神性與其人性區別開來，結果這一派學者，一方面主張基督之神人合一說，另一方面又把基督之神人兩性分開為二，而變成基督之神人兩性說或基督之兩人格說了。」[2]

4.景教的先驅。朱謙之介紹說，聶斯脫利的開明主義神學思想出於給安都派神學奠定基礎的兩位學者，一是死於三九四年頃之塔薩斯的代俄多拉斯(Diodorus)，一是代俄多拉斯的高足而為聶斯脫利恩師即摩普緒斯提阿之狄奧多(Theodore)。景教的教理可以說主要是從狄奧多這位神學者出來，甚至有人認為景教的始祖，應該推狄奧多。景教的異端問題，他才是實際的責任者。狄奧多是第四世紀末作為東方基督教會的思想代表，他的信仰支配此後東方教會百十餘年，給基督教會的教理放出一道曙光。

5.景教的異端問題。德萊柏(J. W. Draper)論及聶斯脫利時曾說，「由於排斥景教異端思想，基督教成為科學之敵，失卻救濟人類的好機會。」有鑒於此，景教是否應被定性為異端的問題，較早就引起了爭議。李兆強指出，聶斯脫利始終服膺尼西亞信經，「近代學者已證明他的神學思想頗與正統信仰的體系一致。他的著作：大馬色人紇拉克利斯的記述(The treatise of Heraclides of

2. 本文為簡化起見，所引各家及其書名、年份，凡在「注釋說明」列出的，不再一一注明。

Damascus)被發現後，學人更認定他與大公教會不同的地方，不在信仰的分歧，而在神學術語上的差別(參閱劍橋中世紀史)。」[3]李氏這裏所說的近代學者，可以舉出的，比如新教神學家盧佛斯(F. Loofs)認為，聶斯脫利的基督觀與新教的聖經所說早期基督教會的說教有更符合的地方，由於復歸聶氏所代表的安都派神學觀，約翰所說的「凡承認耶穌基督是成了肉身來的就是出於上帝的」這句話方始具有現代的意義。再如，英國劍橋大學教授貝休恩—貝克(T. F. Bethune-Baker)提出，對於聶氏以弗所大會議的宣告，無論從形式上或實質上看，都決不是公平而有效的判決。他主張對聶氏的主張作公平無私的評析，以為這是承認信教自由原則的現代學者的義務。他自己認為，依據聶斯脫利遺書及其他證據作公正的評判，聶氏的教理決不是異端。

景教碑文的發現，迄今已有三七〇年。在此期間，歐美日各國有關景教碑文的著作，約有八十餘種，而我國則至一九三一年有馮承鈞的《景教碑考》問世。這類著作大多以考證記述為主，並不重視碑文所傳述的思想內容。近幾十年來這種傾向開始扭轉，基本上厘定了碑文的內容。張星烺提出，「此碑全文，可分四段，第一段敘述基督教大義，第二段敘述自唐太宗時入中國後之蒙優待，第三段頌詞，第四段諸僧署名，漢名及敘利亞名並列。」[4]這一劃分契合碑文的內容。徐宗澤更詳細地把景教碑文解析為廿三個主題：1.論天主三位一體(粵

3. 引自龔天民著《唐朝基督教之研究》導言。
4. 《中西交通史料彙編》。

若，常然眞寂一無元眞主阿羅訶歟)。2.論天主造物及原祖性體之完善(判十字以定四方一本無希嗜)。3.論原罪及其害處(洎乎娑殫一久迷休復)。4.論天主降生(我三一分身一波斯覩耀以來貢)。5.論救贖(圓廿四聖有説之舊談一張元化以發靈關) 。6.論聖洗瞻禮祈禱等(法浴水風一洗心反素)。7.論頌揚聖教(眞道之常一天下文明)。8.論教士來華(太宗文皇帝一特令傳授)。9.言太宗皇帝准立景教寺(貞觀十有二年秋七月一度僧廿一人)。10.言景門恭維太宗(宗周德喪一永輝法界)。11.言大秦國之國泰民安(案西域圖記一文物昌明)。12.言景教流行唐之全境(高宗大帝一家殷景福)。13.言釋教之難為景教(聖歷年一俱維絕紐)。14.言景教重得玄宗之寵幸(玄宗至道皇帝一道石時傾而復正)。15.言玄宗送五帝之容於景寺(天寶初一天顏咫尺)。16.言景僧受皇帝之優待(三載一所作可述)。17.言重建新堂(肅宗文明皇帝一大慶臨而皇業建)。18.言代宗每於聖誕日餽遣，景門謝主賜祐(代宗文武皇帝一故能亭毒)。19.言德宗勤政崇教(我建中聖神文武皇帝一祝無愧心)。20.言景教至於個人社會之種種影響(至於方大而虛一我景力能事之功用也)。21.述長安主教伊斯之德而為之立碑(大施主金紫光祿大夫一願刻洪碑，以揚休烈)。22.總結之贊詞。23.西利亞譯文。

李之藻是利瑪竇在華傳教收錄的第一個信徒，他在讀景教碑文拓本後，於一六二五年四月寫了《讀景教碑書後》一文。李氏云，「景宿告祥，異星見也；睹耀來貢，三君朝也。神天宣慶，天神降也；亭午升眞，則救世傳教功行完而日中上升也。至於法浴之水，十字之持，七時禮讚，七日一薦，悉與利氏(按即利瑪竇)西來傳來規程吻合。而今云陡斯，碑云阿羅訶；今云大傲魔

魁，碑云娑殫。」依此，景教碑所述教理，大體上同於利瑪竇所傳的基督教義。朱謙之指出，景教「雖與天主教有小異，而畢竟大同。從大同處看，兩教同拜天主，同尊耶穌，同講天主創造天地和人，同說三位一體，同信耶穌降生救世神話。景教作為宗教，是基督教的一種，當然不出此例，我們如果只強調其與天主教之異而不見共同，便要犯了錯誤，其實許多只是名詞不同，乃至譯音不同。」

至於在景教碑中，是否宣介了聶斯脫利派本身的主張，學者中有不同的看法，爭論的中心圍繞着「我三一分身景尊彌施訶戡隱眞威」的「分身」二字。有學者認為此即聶斯脫利之異端，分身解說耶穌有二性而二位。也有學者認為在中文裏，分身並不解說性與位，而是混言天主降顯於世，隱其無窮之尊貴也。江文漢認為，碑文所介紹的基本信仰，根本沒有涉及所謂的「聶斯脫利派」「二位二性」異端邪說。

景教入華後的變化及其興衰原因是景教碑文研究的一大熱點。羅香林指出，唐代景教，雖組織方面，多沿襲敍利亞與波斯等地之聶派教規，然其儀式與作風，則以受中國傳統禮俗或佛教諸影響，已寖多變易。他結合景教碑文，指出景教入華後發生如下諸方面的變化：長安大秦寺特為尊崇設像也，此其變易者一；唐時主教以上職位之教士，亦可娶妻生子也，此其變易者二；沾染佛教之色彩甚厚，如教士通稱為僧，使徒與天使或聖者之稱為法王，此其變易者三。景教在中國的流傳，一度出現「法流十道，國富元休，寺滿百城，家殷景福」的盛況。劉偉民指出，景教傳教之得到順利進行，除有近乎儒家思想的教義外，他們進獻精巧奇異的器物，以博

朝廷宗室的歡心，也是一個重要的原因。中國景教受到唐六代皇帝的保護，興盛期達一百五十年之久，但武宗禁教之後，景教逐漸衰亡。有關景教衰亡的原因，西方傳教士總結出二個：一是景教在神學上有欠缺，即缺乏鮮明的理論，沒有宣傳十字架救贖的道理；一是當時景教士過分依靠皇帝的支持，因此隨着新舊政權的更替而遭到厄運。聯繫景教碑文的內容，這二個原因顯然是成立的。不過，江文漢對其中第一個原因有異議，「因為後來(一九〇八)從敦煌石室發現的唐朝景教文獻，證明當時的基督教聶派傳教士對耶穌基督為了拯救衆人受死於十字架的道理就講了不少。」江文漢接着說，「至於第二個理由也許可以說是它失敗的主要原因。他們沒有甚麼群衆基礎。景教碑的碑文只是提到設立『景寺』，而沒有提到接納信徒的情況，他們的傳教範圍主要限於皇室貴族以及在唐朝的西域商人和使臣，當地信奉景教的並不很多。景教碑文說：『道非聖不弘』，即有『道』而沒有皇帝的支持，『道』就無法推行。景教失敗的眞正原因，就在於這個依附政權的指導思想。」

(二)四篇景教經文的思想內容

除景教碑文外，其餘七篇文典的發現和公佈，都始於二十世紀。通過學者的研究，這七篇文典的譯述年代已大致確定。按照譯述年代排列，它們之間的先後順序依次為：《序聽迷詩所(訶)經》、《一神論》、《宣元至本經》、《大聖通眞歸法讚》、《志玄安樂經》、《三威蒙度讚》、《尊經》。在這七篇文典中，《序聽迷詩所經》、《一神論》、《宣元至本經》、《志玄安樂經》為經文，其餘為頌文。頌文比較易於掌握，讀者

可結合註釋了解其內容。四篇經文的內容經日本羽田亨、佐伯好郎等的詳密研究，已大體弄清。朱謙之的《中國景教》一書在此基礎上，對各篇內容作了較簡要的陳述。此外，劉偉民在《唐代景教之傳入及其思想之研究》中，提及各篇的思想。這些對讀者把握各篇的思想內容，都有一定的參考價值。

《序聽迷詩所(訶)經》

全經分兩部分，前部敍述景教之教理，後部為耶穌行傳。《序經》首先述說無人得見的上帝耶和華遍歷人間，使人間充滿上帝的氣息，人類賴此始得存活。由於有上帝在，所以善惡果報也無處不在。人的生存條件仰賴上帝耶和華，衆生要有善福善緣，才能得見上帝。修善福者能得見天道，而不墮惡道地獄，倘有惡行，就要墮落惡道，不得天道。其次述說衆生要勤心為國，得高官厚祿。衆生不得造木牛神像，而要畏怕上帝，接受施洗。一切衆生都要聽從皇上的管教，不從皇命，就是背叛。要從上帝處得福，有三件事是首要的：第一先事上帝，第二事皇上，第三事父母。上帝有十願。接着提出景教的公德論，即十六項教訓，包括見弱莫欺、見窮人莫避、給仇人飲食、濟人衣食錢財、善待奴婢雇工、公正待人、不作假證、不搬弄是非、發善心、不作惡、不殺生欺神等。最後是福音宣講。宣講主降人間，異星出現，入約但河受洗，天父借白鴿形象降臨，收徒，神蹟，為衆生受難，復活。《序經》的福音宣講，是聖經的最早漢譯。

不難發現，《序經》有崇拜帝王、提倡孝道、同情貧弱、因果報應等思想，這些儘管非《序經》所要傳述

的主要思想，但劉偉民仍予悉心研究，並對景、儒、佛的會合頗多見解。關於「帝王崇拜」，他指出，《序經》乃景教徒專為中國朝廷及士大夫了解其教義而寫的，故經中所述，除主張人間應敬仰上帝與父母外，也要敬畏在位的帝王，這點可說是景教的一個特徵。他們之所以跟政治連結起來，想是為着傳教便利而不得不向政治低頭。但景教的帝王崇拜主義，雖然是為迎合當時朝廷的心理，以達其傳教順利的目的，然而，一般來說，還是受着儒家傳統「尊君」思想的影響居多。很早以前，中國的帝王即被奉為「天子」，秦皇漢武以後，君主已樹立最高的權威，變成了至尊無上不可侵犯的神秘人物。及至隋唐，武功鼎盛，威震四域，太宗至被稱為「天可汗」，此時帝皇的觀念在一般人的心目中，眞可說是至高無上了。景教適於此時傳入中國，其會受中國這種尊君思想的影響，是很自然的。無怪他們於「事天尊」之下，而把「事聖上」列為第二，並稱「聖上皆是神生」了。關於「提倡孝道」，他認為，這顯然也是與儒家「大孝尊親，其次弗辱，其次能養」《禮記．祭義》的思想符合。中國儒家的倫理思想，一向是以「孝」為根本的，如《論語》載有子說「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為人之本歟？」《孝經》也說：「人之行莫大於孝；孝莫大於嚴父；嚴父莫大於配天。」孝自經儒家刻意提倡後，便成了中國社會上一道洪流，寖假而發生宗教上的力量。景教傳入中國，見中國人的孝敬父母，實與他們自己的教義相符，(基督教的十誡中，第五誡便是孝敬父母)於是便擴而充之，去極力提倡「孝道」了。關於「同情貧弱」的思想，他認為，這是基督教的特色。同情貧苦，在基督教的教義中

是數見不鮮的。如耶穌曰：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息。」(太11:28)不過景教徒在本經中對同情貧苦有特別詳細的規定，恐怕也是受中國儒家「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」思想的影響最多。關於「因果報應」的思想，他認為，這無疑是借用佛教的術語。佛家以為人有身業、口業、意業三種業，兼善惡而言。若就惡業言之，身業有三，就是殺、盜、淫；口業有四，就是兩舌、惡口、妄言、綺語；意業有三，就是貪、瞋、癡。這就是「惡業」亦稱「惡行」。本經借用這些佛教術語，大概也是想說明人間如能信仰眞神上帝，便能到達「天道」(天堂)；如行惡，便會墮落「惡道」(地獄)。這種「善有善福，惡有惡緣」的「自身果報」思想，並不一定由佛家的「三世因果說」而來。在中國古代的文籍中，「福善禍淫」的思想，隨處都可見到。就是在基督教的聖經裏，也不少這種記載。如保羅所說：「順着情欲撒種的，必從情欲收敗壞；順着聖靈撒種的，必從聖靈收永生。」(加6:8)所以景教這種善惡報應說是很自然產生的。

《一神論》(「喻」第二、「一天論」第一、「世尊布施論」第三)

本經「喻」第二前部以多種比喻說明唯一神的性質，論證一切萬物不論有形無形都是唯一神所創造。賴有唯一神，才得安天立地。天無柱支托，只是因唯一神的妙力，才得以久立不落。人也因神力，才得在天地間安置。「喻」第二後部論述景教靈魂說，說明人由身體、靈魂、精神(神識)構成。天地「唯獨一神既有不見亦有二見。」拿房屋作比喻，屋有一主人。同樣，一個

人有一靈魂，天地間也有唯一神。靈魂在人身上不可見，唯一神在天地間也不可見。除唯一神外，決無別的神。唯一神是大智之聖，但等於虛空，雖不可見，卻「遍滿一切處」，這相當於靈魂在人身上，雖不可見，卻遍滿全身。唯一神超越時空，無邊無際，無始無終。人要具備靈魂和精神，方成一人。對於人來說，身體、靈魂和神識，缺一不可。

「一天論」第一前部論述景教有關萬物構成的宇宙論，開始就提出天下物由地水火風和神力所造。經文特別強調神力的作用。神力意度如風，但「舉天下共神力」。神力好比人眼所不能見的靈性，萬物皆是由神力所遣，神力所喚。萬物都是唯一神所造，其他的神不能造萬物。「一天論」第一後部更詳盡地論述景教的靈魂說，包括靈魂不滅、靈魂和肉體的關係、靈魂的輪迴。一個天下，神作兩種安排，好比肉身既合精神(神識)，又合靈魂。「魂魄(靈魂)神識是五蔭所作」，其間的關係是，「魂魄種性，無肉眼不見，無肉手不作，無肉腳不行。譬如一與二兩相須，日與火同一。性由此知，日中能出火，一物別性，日不燃自，自光而自明。火燃自光，不得柴草，不得自明，故知火無自光。譬如日火同一性，日自然有明，火非有柴草不能得明。」這種以太陽和光熱的關係來比喻聖父、聖子、聖靈的關係是景教的特色。據日本學者佐伯好郎所譯《景教僧旅行志》記載，元代忽必烈遣景教法王馬可(Markus)去見羅馬教皇時，馬可也以同樣的話來解說景教信條。馬可說：「我們對日輪看見了太陽體，光明從太陽體裏出來，熱也就隨着發放出來了。合太陽體、光、熱三者，總稱為太陽，而不稱為三個太陽，同樣地，父、子、靈三位總稱

為我們的唯一神。」同樣，以火與柴草的關係比喻靈魂和身體的關係也值得注意。靈魂和身體兩者互不可分，「五蔭總是泥土，魂魄少許，似身兩，共五蔭，共魂魄，自一身。」佐伯好郎指出，這涉及景教神學的特質交換性說(Communicatis idiomatum)，就是基督神人兩性之交換說。人要修善種果報，今生(此天下，此處)行為是來生(彼天下，彼處)的因業。由靈魂輪迴而要人「唯事一神天尊，禮拜一神」。凡一神的安置，「人皆須禮拜，須頌一神恩。」經文告誡人們，「但有愚人，皆是惡魔等迷惑，使墮惡道。」惡魔迷惑衆人，使墮惡道。只有唯一神才「常令念善，願成好者」。

「世尊布施論」第三宣講福音，較集中地宣講《馬太福音》登山寶訓關於施捨、禱告、寬恕、眞正的財富、勿慮衣食、勿論斷人、祈求、兩條門路等部分。值得注意的是，經文中沒有宣講《馬太福音》第五章主禱文(Lord's prayer)部分，這部分已被後世斷為偽造。經文還宣講耶穌三年六個月傳道之後被釘十字架，有富人獻新墓地，封石加印，派人守更，耶穌復活升天。接着陳說耶穌升天後六百四十年基督教的變遷。經文最後講到一神的神力，教示說，「人須向天堂，唯識一天尊。」人倘承事惡魔鬼，夜叉羅刹等偶像邪神，就要「墮向火地獄裏。」

上述可知，《一神論》包含了極豐富的神學與哲學思想。關於人由身體、靈魂、神識三部分構成的人論，劉偉民認為，「神識」一詞，可能由兩方面而來：第一，是相當於佛家五蔭中之「識蘊」，因「識蘊」有「了別」之義，換言之，就是思維，或稱思想。從其下文有「神識是五蔭所作」一語，可見「神識」當與「五

蔭」有關。第二，在西方古代的希臘哲學家如巴門尼底斯(Parmenides)和赫拉克利圖斯(Heraclittus)等，都主張人於感官(即肉體)之外，還有所謂「理性」(Reason)，或稱之為精神(Nous)。當時的景教徒可能有些精通西方哲學的，於是便於「身體」「魂魄」之外，再加入「神識」，而為人身構造的三要素。關於「萬物構成說」，劉偉民認為，可能由兩方面而來。第一，從佛教而來。佛教稱一切無形體可見的事物為「名」，如五蘊中的受、想、行、識。而一切有形的物體為「色」，如一切「四大種」。四大種為佛家語，即地、水、火、風。以此四者，遍於一切色法，故曰大；生一切色法，故曰種。本經稱「天下萬物盡四色」，所謂「四色」，就是佛家所稱的「四大」。《長阿含經》卷十六《堅固經》云：「自思念此身四大：地、水、火、風，何由永滅？」可見，佛經的「四大」，剛好與本經的「四色」相同。不過，景教徒再從本身所信仰的基督教方面多加一項「神力」。第二，古希臘的哲學家也曾提出宇宙構成問題的辯論，有一元說和多元說：主一元說的如米利都學派(The School of Miletus)領袖泰利斯(Thales)主張「水」是宇宙構成的第一元素；到安諾芝門尼斯(Anaximenes)則以為天地間第一元素是無限的大氣(the unlimited)；到赫拉克利圖斯(Heraclitus)又以為萬物原於「火」。至於主多元說的，最著名的恩柏多克利斯(Empedokles)，他以為一切物體均由水、火、空氣、地四種原質而生，並認為此四原質是絕對的，不變不滅的存在，而稱之為「萬物之根」。景教徒在本經所提出的「四色」，恰與古希臘哲學家所提出的宇宙構成說相符。這也許好像以上所述，當時的景教徒有許多精通古

希臘哲學，因而受它的影響。

《宣元至本經》

本經分《宣元本經》和《宣元至本經》。

《宣元本經》記敍景通法王在大秦國拿撒勒城對諸法王覺衆說景教眞諦。朱謙之斷本經為偽作，他說：「本經『常啟生滅說』，與景教碑文『啟三常之門，開生滅死』略同，『妙有非有』與景教碑文『後後而妙有』略同，如是等例疑此經屬偽作，蓋乃略通景教碑文之書賈偽作以牟利者，與《大秦景教宣元至本經》之為偽作相同。」

《宣元至本經》先提出道(妙道、奧道)的含義，指出道能包容萬物，又是萬物之心靈(靈府)。接着要人信道，只有信道才能「達見眞性，得善根本，復無極。」信道「可以驅除一切魔鬼，長生富貴，永免大江漂迷」，而不信道之徒，是流俗之人，他們「耽滯物境，性情浮競」、「心行澆薄，言多佞美」。可注意的是，《宣經》提出道之可貴，在於「不經一日，求之則得」，顯然是效仿只須念佛即可往生西方極樂世界的淨土佛宗。對於《宣經》的眞偽。朱謙之認為，《宣經》為道教信徒所作，以注釋《老子道德經》。《老子》六十二章云：「道者，萬物之奧，善人之寶，不善，人之所不保。美言可以市尊，行可以加人。人之不善，何棄之有？故立天子，置三公，雖有拱壁，以先駟馬，不如坐進此道。古之所以貴此道者何？不曰求以得，有罪以勉，故為天下貴。」《宣經》中「妙道能包含萬物之奧道者」至「奧，深密也」，「百靈大無不包，故為物靈府也」，是釋「道者萬物之奧」一句，「善人之寶」，

「不信善之徒所不保，保守持也」是釋「善人之保，不善人之所不保」二句。「夫善言可以市人，尊行可以加人」是完全引用老子原句。「人之不善奚棄之有，奚何也，言聖道冥通，光威盡察，救物弘普，從使群生不善，何有可棄心」均為「人之不善何棄之有」作注釋。「所以貴此道者何耶？」至「有此神力不可思議，故為天下人間所尊也」均與《老子》原文一致。因此，「《宣元至本經》作為景教文書看，則屬於偽作。」龔天民和劉偉民有不同的說法。龔天民說：「《宣元本經》充滿了道家氣味，文章顯得十分玄妙。但《宣元至本經》中不單沒有這些氣氛，且在規規矩矩的講《約翰福音》中的『道』的能力以及聖靈之功，並說明了信道者和不信道者的品性以及信道者的益處。」劉偉民認為，《宣經》關於道的說法，「很顯然的是說創造萬物的主宰上帝就是道」。

《志玄安樂經》

《志經》仿照佛經的體裁，全部用問答體。基督耶穌在淨虛堂，衆信徒左右環繞，恭敬侍坐。基督回答弟子西門所問，傳授達於安樂的方法。基督首先回答西門「甚麼是安樂道」的問題，講解了無欲、無為、無德、無證是安樂道。「無欲」就是「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，則能悟能證」。佛道都言「清淨」二字，但佛家重在「寂滅」，道家重在「無為」，所以，劉偉民認為，「景教清淨兩字，是得於道家之旨為多。」「無為」就是「無知見」，「若有知見，則為有身」，有身則有想，有想則有求為，有求為則有動欲，有動欲則未能免

諸苦惱。所以，「無為」就能離染境入淨境，「離染能淨，故等於虛空，發惠光明，能照一切。」劉偉民指出，「本段特別提到『虛空』二字，但這不是道家的思想，而是基督教本身的名詞。舊約聖經《傳道書》一章二節即有說：『虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空。』為甚麼『凡事都是虛空』？《傳道書》三章有很清楚的解釋：『凡事都有定期，天下萬務，都有定時。生有時，死有時。栽種有時，拔出所栽種的也有時。殺戮有時。醫治有時……恨惡有時，爭戰有時，和好有時。』這一段話是說天下一切事物都逃不了盈虛消長的定數，所以『凡事都是虛空』的。不過雖然如此，但卻主張『世人莫強如終身喜樂行善』(傳3:15)，這是基督教與佛教不同的地方吧！」「無德」是要人們不追求功德和名聞，因為有了名聞，便自矜自持，同於俗流。而無德無聞的人，則能自由自在，擺脫一切俗世的困擾，「資神通故，因悟正眞。」「無證」就是去惑，行六法，即眼見無礙之色，耳聞無礙之聲，鼻知無礙之香，舌辨無礙之味，身入無礙之形，心通無礙之知。「六法具足」，就能莊嚴成就。接下來，基督回答西門「無中有甚麼快樂」的問題，講解了無中能生安樂的道理。耶穌以空山不求鳥獸，鳥獸自求棲集，以及大海不求鱗介(魚類)，鱗介自住其中等例子，說明求安樂亦如同此理。人「當安心靜住，常習我宗，不求安樂，安樂自至」。西門又問，漸修安樂道有甚麼方法？耶穌提出十種觀法為漸修之路。這種觀法就是「觀諸人間」的十個角度，從而大徹大悟，銷除世俗固有的「積迷」(成見)。這十個角度是，一觀「肉身性命」，人有生命猶如客店借宿，「皆非我有」，況且「積漸衰老，無不滅

亡」。二觀「親愛眷屬」，猶如樹上枝幹，風霜一到，就分散凋零。三觀「尊貴榮華」，猶如月光之明，雲霧迷罩，「安可久恃」。四觀「強梁人我」，猶如投火的蟲蛾，不知其命，早在火中。五觀「財寶積聚」，猶如注水小瓶，「勞神苦形，竟無所由」。六觀「色欲耽滯」，猶如蟲生木內，漸當摧折。七觀「飲酒淫樂」，猶如清泉污濁，諸無可觀。八觀「玩戲消閑」，猶如狂人舞蹈，「筋力盡疲，竟無收獲」。九觀「施行雜教」，猶如巧工作醫，「終不收獲」。十觀「假善求譽」，猶如蚌蛤含珠，徒勞自苦。耶穌又提出四種勝法，一謂「無欲」。他要求弟子們，倘有動欲，就「必須制伏，莫令輒起」。否則「增長衆惡，斷難安樂。」二謂「無為」，他要求弟子們，「逐虛妄緣，必當捨棄。」三謂「無德」，他要求弟子們，「不樂名聞，常行大悲」，做到如大地生養萬物那樣，「各隨其性，皆合所宜」。四謂「無證」，他要求弟子們，面對世界萬物，要「無所覺知」，「邈然虛空」。這樣才能像明鏡那樣，鑒照一切。耶穌又將景教比喻為防護身體的甲仗，橫渡大海的船舶，能使人「御煩惱賊」、「度生死海」。他要求弟子們勤修教法，「清淨眞性，湛然圓明。」最後當西門還想提問時，耶穌止住了他。耶穌以為衆弟子「善性初興」，聽多了反而致疑。於是，衆信徒歡歡喜喜行禮而退。

劉偉民認為，《志經》所言「虛空」和「安樂」，在舊約聖經《傳道書》中有「明白的解說」。關於「虛空」，他列舉(1)「我心裏說，來罷！我以喜樂試試你，你好享福，誰知，這也是虛空。」(傳2:1)(2)「我察看我手所經營的一切事，和我勞碌所成的功，誰知都是

虛空，都是捕風。」(2:11)(3)「我所以恨惡生命，因為在日光之下所行的事我都以為煩惱，都是虛空，都是捕風。」(2:17)(4)「因為有人用智慧知識靈巧所勞碌得來的，卻要留給未曾勞碌的人為分：這也是虛空，也是大患。」(2:21)(5)「因為世人所遭遇的都是一樣，這個怎樣死，那個也怎樣死，氣息都是一樣，都是虛空，都歸一處，都是出於塵土，也都歸於塵土」(3:19, 20)(6)「我又見人為一切的勞碌，和各樣靈巧的工作，就被鄰舍嫉妒；這也是虛空，也是捕風。」(4:4)(7)「我見日光之下一切行動的活人，都隨從那第二位，就是起來代替老王的少年人。他所治理的眾人，就是他的百姓，多得無數；在他後來的人，尚且不喜悅他，這眞是虛空，也是捕風。」(4:15)(8)「貪愛銀子的，不因得銀子知足；貪愛豐富的，也不因得利益知足：這也是虛空。」(5:10)(9)「我見日光之下有一宗禍患，重壓在人身上，就是人蒙上帝賜他資財、豐富、尊榮，以致他心裏所願的一樣都不缺，只是上帝使他不能吃用，反有外人來吃用：這是虛空，也是禍患。」(6:1)(10)「世上有一件虛空的事，就是義人所遭遇的反照惡人所行的；又有惡人所遭遇的，反照義人所行的。我說，這也是虛空。」(8:14)關於「安樂」，他說：「《傳道書》雖然滿紙虛空，但也滿紙快樂。」他引證了《傳道書》中二段：「我就稱讚快樂，原來人在日光之下，莫強如吃喝快樂，因為他在日光之下，上帝賜他一生的年日，要從勞碌中，時常享受所得的。」(8:15)「少年人哪！你在幼年時當快樂。在幼年的日子，使你的心歡暢，行你心所願行的，看你所愛看的。卻要知道，為這一切事，上帝必審問你。所以你當從心中除掉愁煩，從肉體克去邪惡，因為

一生的開端，和幼年之時，都是虛空的。」(10:9、10)對於《志經》的文體，朱維之評價說：「本經文字在一切現存的景教典中是最美麗的，可以說是唐代翻譯文學中的一朵奇葩，在中國基督教文學史中，當站在很高的地位。」

二

景教文典的傳述類型，可以從內容和形式兩個角度探析。

景教八篇文典就其體裁而言，恰好四篇為頌文，四篇為經文。而在四篇經文中，譯述於初唐的有二篇，即《序聽迷詩所(訶)經》和《一神論》，譯述於中晚唐的也有二篇，即《宣元至本經》和《志玄安樂經》。前二篇經文出於阿羅本及其徒衆之手，我們姑且稱之為阿羅本文典；後二篇經文；儘管《宣元至本經》並非景淨所譯述，但其傾向可以列入景淨的系列，我們姑且稱之為景淨文典。劃分阿羅本文典和景淨文典，可資較清晰地對比前者與後者不同的類型特徵，顯示由前者向後者轉化的動向，從而領悟到景教在漢語境域中傳述宣介基督教教理的變遷和取向。

從經文內容看，阿羅本文典注重於福音宣講，其傳述的教義偏重於基督教神學中諸如神論、宇宙論、人論、靈魂說和倫理學等內容。

我們知道，基督教是啟示宗教，其信息根源是耶穌的位格、話語和行實，這些都記載在福音書裏，可以說，福音宣講是基督教神學思考的基礎，也是聖教傳述的要樞。作為景教入華的最早出經，阿羅本文典的重心

所在正是這個要樞。《序聽迷詩所(訶)經》，也就是耶穌基督經，基本上按照福音的記述，宣講了耶穌的行傳。有關耶穌的降生，《路加福音》記述說：馬利亞對天使說：「我沒有出嫁，怎麼有這事呢？」天使回答說：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你；因此所要生的聖者，必稱為神的兒子。」(1:35)傳統注經家解釋這段話時，都把降臨馬利亞的「聖靈」和「至高者的能力」，解釋為基督先以靈或道的方式存在，然後在馬利亞腹內成肉身。《序經》所述馬利亞(末艷)童貞懷孕和道成肉身與此解釋相合。經文稱馬利亞為童女，並稱是天尊讓聖靈(涼風)入馬利亞腹內，使她懷身，而非男夫使然。馬利亞懷胎生耶穌，涉及到上帝拯救人類和上帝分身的神蹟，所以必須沒有塵世的玷污，為此馬利亞被形容為美麗聖潔的童貞女。但先是東方，後來又延伸到西方，都出現了馬利亞崇拜，馬利亞被尊為聖母，上帝之母，教父們還在此基礎上整理形成了馬利亞論。景教對此卻始終保持自身理性的判斷。教祖聶斯脫利表示，他不反對人們用上帝之母的尊稱，只要人們不把馬利亞當作女神。這種態度，在《序經》中也看得出。經文中沒有給馬利亞加上「聖母」的尊銜，從行文來看，只是將她當作一般的童女。經文對耶穌降生的敍述，突出了童女生子這一神蹟的社會效果，世間衆人驚異於上帝的威力，從而「信心清淨，回向善緣」。

《序經》還宣講了福音中如下記載：耶穌來到約但河受約翰洗；耶穌受洗後，天為他而開，神靈像鴿子降下，天上傳下「彌師訶是我兒」的聲音；耶穌收弟子十二人；耶穌治愈病人等神蹟；耶穌被釘上十字架以及復活。在《一神論》：「世尊布施論」第三中，幾乎全篇

都用於福音宣講。經文開篇即傳述耶穌登山寶訓的若干部分。我們知道，《馬太福音》五到七章記述耶穌在山上對眾多門徒的訓導，這些訓導含義極廣，是後來基督教教義和教規的主要依據。「布施論」沒有記述其中有關律法、勿殺、勿淫、勿起誓、勿與惡人作對、愛你們的仇敵、防備假先知等教訓，而是偏重六、七兩章記述中施捨與禱告等有關博愛和誠信的話語。述譯者作這樣選擇的用心很難揣度，也許跟避免觸及唐初王室操戈與淫亂等敏感點不無有關。「布施論」沒有過多記述耶穌三年六個月中傳道救治的神蹟，而是重點記述耶穌釘上十字架後到復活的經過。也許是因為在《序經》中已提及收徒、傳道、顯示神蹟等事，對復活的敍述卻過於簡單，所以在本經再作或簡或繁的記述。

阿羅本文典沒有只限於福音宣講，經文中還傳述了景教的教義。當接觸教義部分時，首先留給人二個較深的印象：一是阿羅本的眼光，一是阿羅本對傳統教旨的忠實。阿羅本文典所傳述的教義，以倫理學、本體論、宇宙論、人論等為主要內容，這一點顯示出景教士作為東方神學家跟西方神學家的不同之處。在早期基督教中，東方神學具有不凡的氣質。這是東方教會的希臘神學家不同於西方教會的拉丁神學家所致。拉丁神學家往往把自己局限於闡釋傳統的信條，對哲學非常懷疑，甚至敵視，他們認為神學的功用只限於闡釋聖經記載的教義，對能滿足於信條的單純信徒大加讚許。相反，東方神學家把基督教連同基督徒分為高低二等。低等的只依據「信仰」，即不折不扣地接受聖經的眞理和教會的訓諭；高等的則被稱為「靈智」(Gnosis)，其起點和根基都是聖經與傳統，但其目標卻是努力解開聖經與傳統更

深一層的意義，藉這光亮去探討神、神的宇宙和救贖計劃等更深入的奧秘，以期達到玄想或出神(ecstasy)的高潮。[5]阿羅本對文典內容的選擇，無疑表現了他作為有學養的基督徒的卓越眼光。

其次，阿羅本文典中的《序經》在傳述倫常教義時，提出天尊十願。有學者認為，十願出自舊約中的「十誡」，有的則認為出自使徒教義中的誡條。雙方觀點都有一定的依據。但是，在提出十願前，已有應合三事的表述，即「一種先事天尊，第二事聖上，第三事父母」。「事聖上」非十誡原義。我們知道，摩西十誡的內容依次為：惟尊耶和華神、勿拜偶像、勿妄稱耶和華神名、守安息日、孝敬父母、勿殺人、勿奸淫、勿偷盜、勿作假見證、勿貪圖他人妻子房屋等一切所有。(申5:6-21)其中並無尊帝事君之誡。這無疑是景教入夏後為迎合儒家「事天、事君、事父」的倫理綱常而添加的。阿羅本等人入唐後，受到太宗皇帝的禮遇，唐太宗派宰相房玄齡率領儀仗隊到長安西郊隆重接待，還讓他們在皇帝的藏書樓翻譯經典，在皇帝的內室討論教理。《序經》和《一神論》就是「翻經書殿」所作。面對恩寵，阿羅本自然想把尊帝事君作為十願中的一願，但這樣做會跟經典原旨的譯述發生衝突。放上「事聖上」一願，可以迎合王室，但卻有背十誡原義，最後，這位可敬的景教士還是割捨了迎合變通的做法。《序經》先是說「事聖上」，及至表述十願中第二願時，還是改成十誡中原有的「孝養父母」的內容，以致於不惜跟也是「為事父母」的第三願相重複。這種前後奪改、重疊不

5. 參考J. Kelly，《早期基督教教義》，康來昌譯，台灣，1992，第2頁。

清的表述，展露了述譯者幾經斟酌舉棋不定的心態。但是，阿羅本等人最後還是決定以傳述的信實為重，從而保持了聖經和基督教傳統的本色。

在阿羅本文典中，《一神論》是傳述基督教教義的哲學思想最為集中的一篇經文。它傳述了一神而非多神的神學觀、人由身體、魂魄、神識三部分組成的人論，萬物由地、水、火、風以及神力所造的宇宙論。這些屬於哲學範疇的內容，實際上都從出於聖經與基督教傳統，不無例外地有着希伯來和希臘的思想淵源，而並非如一些學者所言，是受佛教道教等思想的影響，為變了種的非基督教成分。對此，讓我們一一予以判說。

一神的思想，是希伯來神學思想的基本特徵。這一思想可追溯到亞伯蘭在吾珥以及後來離開吾珥遷往迦南途中對當時月神崇拜所生的懷疑與沉思，這一沉思使他為自己的子嗣以色列人確立了對上帝耶和華的一神崇拜。不過，這種一神觀尚未得到哲學的佐證，多神崇拜不斷對一神崇拜形成衝擊和威脅。公元一世紀，東方諸教派遍佈希臘羅馬世界。不同國家與地區的神混雜融合，各教派彼此兼收並蓄。人們對救贖、神人的溝通與合一、靈魂的淨化與輪迴等問題都期盼得到解答和洞明。其結果是知識界與民衆都傾向於接受希臘的一元論神學來詮譯多神論，從而使希伯來一神論思想以更高更新的姿態復興，這一復興的標誌就是以一位至高上帝的多屬性化身，來解釋異教萬聖殿中的諸多神靈。我們知道，古希臘人的神話和宗教(奧林比斯神系)是多神論的，但理性的哲學卻形成一神論神學，這跟古希臘哲學家接受靈魂主宰生命體的傳統觀念有關。柏拉圖相信整個世界有一個靈魂，World-soul。《蒂邁歐篇》(*Timaeus*)

中的德繆戈(Demiurge)就是World-soul的象徵。亞里士多德提出形式和質料(υλη)不可分離的學說，在有機生命體中，靈魂是肉體的形式，肉體是靈魂的質料。整個宇宙是一個有機生命體，大宇宙的靈魂或形式就是被稱為第一推動力的至上神。作為基督教直接前提的新柏拉圖主義仿照亞里士多德，把世界劃分為由低級到高級的不同層次，最高級的就是作為超越實體的神，或稱「元一」。「元一」是萬物產生的根源，又是萬物回歸的目的，它是World-soul。較其低層次的理性、靈魂都是這World-soul的流出物。這種一神論神學就成了後來基督教一神觀的理論基礎。不難推知，《一神論》所提出的「萬物見一神」、「一切萬物並是一神所作」等觀點，究其實質，是跟上述希伯來—希臘的宗教神學觀一脈相承的。這種觀點不可能是受佛教和中夏宗教思想的影響所生。無論印度佛教和中國佛教，就其認識論基礎而言，都不是建立在推理和啟示之上，而是建立在判斷與開悟之上。它們沒有宇宙創造者的觀念，因此也沒有一元的超越神的觀念。佛教的「佛」是由「覺」而成，不包含任何「永恆」或「全能」的成分。至於說到中夏宗教思想，也許首先就可以舉出「天」的思想。作為超越神「天」的觀念是在周代產生的，它是由商代「帝」的觀念演生而來。「天」對人(尤其是王臣諸侯)的行為褒賞懲戒，這在中國最早的文典《尚書》裏有最充分的表述。但在儒家產生之後，特別到孟子，「天」已不再是超越於人的神。孟子認為，天存於人心，人只要盡心知性，便能知天。可見，「天」已趨於內在化。如果說，周時人(比如周公)更多地把商周之變歸結為「天」的懲惡獎善，那麼到秦漢之變，漢時人(比如賈誼)就更多地

歸結到人本身的行為。漢後，人們更多把周而復始有規則有節奏運行的「天」當作「信」的象徵。事實上，到這一步，「天」已只起到道德和價值典範的作用。這表明，中國的文化情境和希臘羅馬的文化情境有極大的差異，一元神意識不是越來越趨加強，而是越來越趨淡化。這種狀況自然不會對唐時入華的景教一神觀產生多少正面的影響。至於中國宗教中的道家，它所稱的「仙」跟佛家的「佛」一樣，也是由人而成，並非超越存在。只是道家更重修煉而非開悟，修煉得道，神通廣大，變化無方，長生不死的人，就成為「仙」。這跟「一神」的本義，顯然風馬牛不相及。

《一神論》喻第二云，「若人無身不具足，人無魂魄，人亦不具足，人無神識，亦不具足。」這種人由身體、靈魂、精神(神識)三部分組成的人論主張也是從作為基督教思想基礎的希臘哲學演生而來。柏拉圖和亞里士多德的有關著作已開啟人的三分說的端倪。在基督教初創階段，馬可．奧略留(Marcus Aurelius)明確把人分為三部分：身體、靈魂(ψυχη)和理智(νοὺς)。公元二到三世紀曾對基督教會產生較大影響的諾斯替(又稱靈智)派則提出，由物質、靈魂和精神(Pneumatic)三個元素產生了世界。先是智慧從靈魂中造了創造神德繆戈(Demiurge)，他其實就是舊約中的上帝。這位上帝創造了天、地以及萬物。在他造人時，他先用泥土塑人形，然後把自己的靈魂元素吹進去。智慧神阿卡摩(Achamoth)又把自己所生的精神(Pneuma)種在一些人的靈魂裏。於是，按照其構造，人有三等，一種屬肉體的或物質的，他們不可能得救；一種屬靈魂的，他們只需要了解耶穌的教訓就能得救；還有一種屬精神的，他們依

靠認識和效法耶穌，就可使精神從其結合的肉體與靈魂中解脫出來。從此以後，人由身體、靈魂、精神組成的三分說逐漸就被吸納到正統的基督教教義之中。在討論景教文典的人論部分時，有學者認為，「神識」相當於佛家五蔭中的「識蘊」，因識蘊有「了別」之義。換言之，就是思維，或稱思想。從其下文有「神識是五蔭所作」一語，可見「神識」當與「五蔭」有關。這裏有一個很大的誤解，就是把作為人的組成部分的「神識」和作為人的統覺(apparception)與知性(understanding)功能的「識蘊」相混同。五蘊中受、想、行、識四要素，其實都是心理功能，而非基督教人論所言之結構實體，倘「識蘊」眞和「神識」一樣，也是結構實體，那麼，佛教的「無我」「空我」就無從談起。「一天論」第一有「魂魄神識是五蔭所作」，下文還有「此魂魄不得五蔭，故不能成」。前一句是指魂魄神識具有五蔭中受、想、行、識的心理功能，因此能見、能聞、能言語、能運動。顯然不能從「神識」具有思想功能，推導出「神識」就是思想。後一句中的「五蔭」指五蔭所合的身體，表示靈魂必須跟身體相合，才有所成。可見，「神識」和五蔭及五蔭中的識蘊，既無等同的關係，也無實質性的聯繫。五蔭說是佛家具有代表性的要素論，常被用來說明生命體(有情)的組成，但其使用術語的精確性及理論本身的合理性都遜於希臘的同類理論。景教文典在傳述教義時，借用這些術語，無疑會引起混淆，這是我們在判定人的三分說時應加注意的。

「一天論」第一云，「天下從四色物作，地水火風，神力作」，這是景教有關萬物構成的宇宙論主張。其中「神力作」是點睛之句。有這一句，足以表明它跟

古希臘宇宙論有着聯通的關係，同時也足以使它跟佛家「四大」說劃清界線。按照佛教教義，根本不存在神力一類的宇宙萬物創造者，人類和衆生靈都是自我業緣所成。萬物必由兩個以上原因造成，一切物質現象以地水火風之四大為其本質。所以，佛教並未提出甚麼宇宙論，它並不看重物質始基原因這一類問題。古希臘宇宙論則不同，它在亞里士多德那裏已有成熟的主張。亞里士多德綜合了自然哲學家和柏拉圖的主張，以水火氣土四元素為質料，以動力因與目的因為形式，由此構成萬物。亞氏以為，其中，質料是被動的，形式是主動的。在亞氏的神學中，這主動的形式因遂成為創造萬物的神。阿羅本儘管把水火氣土述譯成佛家的四大，即四色物地水火風，但他一再強調，由這些元素構成萬物是神力使然。顯見，他所傳述的宇宙論依然是本色的希臘宇宙論。

綜上所述，可見阿羅本文典儘管充斥着佛道名詞，但不論在福音宣講方面，還是在教義傳述方面，阿羅本基本上都忠實於基督教的或更確切地說是景教的本色。由此，我們可以得出這樣的結論：阿羅本文典的傳述具有原典化神學的類型特徵。

那麼，景淨文典又具有怎樣的類型特徵呢？

讓我們先看一下《宣元至本經》。判別這篇經文的傳述特徵，其焦點集中在這樣一個問題上，即作為全文關節名詞的「道」、「妙道」、「奧道」，究竟是屬基督教福音中「道」(邏各斯，logos)的範疇，還是屬道教中「道」的範疇。有學者斷《宣經》之「道」屬福音之「道」，因為它沒有道家氣氛，它是「在規規矩矩的講

《約翰福音》中的『道』的能力以及聖靈之功」。還有學者把《宣經》中兩段話，即「妙道能包容萬物之奧道者，虛通之妙理，群生之正性，奧深密也，亦丙(兩)靈之府也」和「妙道生成萬物囊括，百靈大無不包，故為物靈府也」，直接跟新約聖經《約翰福音》第一章一至三節相聯繫，認為這二段話「顯然的是說創造萬物的主宰上帝就是道。」這些主張似乎把聖經福音的「道」混同於道家的「道」，沒有分清這兩者的本質區別。我們知道，聖經福音的「道」，其實質是代表上帝的言語和旨意；道家的「道」，其實質是代表萬物的始元和根本。在希臘哲學裏，斯多亞派曾把邏各斯看成是宇宙中能動的力量，並以此去解釋宇宙萬物的多樣性。而到斐洛那裏，則開始把邏各斯解釋成是神的觀念，以後的神學家都把邏各斯跟神相聯繫。有的把邏各斯說成是上帝理性的潛能，在耶穌身上「道成肉身」，有的則認為，邏各斯在神之中並和神同在，是上帝的頭生子和世界的開端。基督教教義綜合了這些觀點，福音認耶穌基督為上帝的言語與意旨(道)所成的肉身，從而實現了由舊約向新約的轉變。而這一切在《宣元至本經》的「道」中根本未予體現。《宣經》以「虛通之妙理，群生之正性」來規定「道」，「道」的功能是「生成萬物，囊括百靈」，修「道」的實質是「復無極」，內眞而「無心」，外眞而「無事」。這種說法無異老莊的口氣。老子以「道」為先天地而生的宇宙始元：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道」。(《老子》廿五章)莊子以「道」為虛玄妙通的宇宙萬物的根本。《大宗師》云：「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，

可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地而不為久，長於上古而不為老。」《宣經》中的「道」也類近道教經書中的「道」。《太平經》云：「夫道何等也？萬物元首，不可得名者。六極之中，無道不能變化。元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生也。」至於「復無極」一類說法，更和道家的「虛壹而靜」、「返樸歸眞」同一無異。難怪朱謙之先生會判定《宣經》乃道教的信徒所作，以注釋《老子道德經》。

《宣經》以「道」為教理，以「無」為宗旨，這種傳述，無疑已背離基督教的教義和傳統。如果說，佛道會合，佛家自稱李老之後裔，並高談清淨無為之玄致，還有一定道理的話，因為佛家的「無常」、「無我」、「空有」跟道家的「大道玄寂」尚有共同基礎，那麼，景步佛之後，效顰稱「無」，則全然沒有道理，因為作為否定原理的「無」顯然不能作為溝通這東西兩教的共同基礎。日本阿部正雄(A. Masao)是研究宗教遇合問題的專家，他在《從「有」「無」問題看東西哲學的異同》一文中有這樣二段話，可資說明這一點。他說：「在西方，存有、生命、善等肯定原理，是在本體論方面先在於非存有、死、惡等否定原理的。在這個意義下，否定原理即時常作為第二義的東西而被把握。與此相反，在東方，特別是在道家與佛教，否定原理並不是第二義的，它與肯定原理是同一層次，甚至較之更為根本，更為內在。」他又說：「在基督教傳統來說，神並不是一哲學的原理，而是一活的人格神，他是愛和正義。因此，對於基督教傳統來說，存有與非存有的問題

不單是本體論的問題，且是一實踐的宗教的問題，其中包含有忠誠、懇摯、可信與偽造、虛假、欺詐、判逆、罪過、公正與不公正等的含義。由此可得，虛無是受造物的人類的一個部分，它不單是惡的根源，且亦是罪的根源，背叛神的意志。」[6]不過，儘管如此，也不必因《宣經》中的「道」屬道家的範疇，就得出《宣經》出自道教徒的結論。《宣經》還是景教徒所作，只是其作者已丟棄了阿羅本的「原典化神學」宗旨，改而選擇充當中國本土宗教附庸為傳述取向。事實證明，後來的景教徒仍然選擇這一取向，景淨的《志玄安樂經》就是這一取向的又一代表作。

由於一些學者不約而同地認為，《志玄安樂經》所傳述的「無」和「安樂」可在舊約聖經《傳道書》中「得到明白的解說」，所以判別《志玄安樂經》的傳述類型，其焦點問題在於：《志經》的「無」是否跟《傳道書》的「虛空」相一致？《志經》的「安樂」是否跟《傳道書》的「喜樂」相一致？

大凡宗教，無論東西，都是由人世苦難啟其端緒。宗教大師們都能直面人世的苦難，並得出大體上頗相接近的看法。東方的佛教有「八苦」之說。一生苦，二老苦，三病苦，四死苦，五愛別離苦，六怨憎會苦，七求不得苦，八五陰熾盛苦。希伯來人對人世也有同樣的感受，這在《約伯記》中有形象化的表達。人世苦難的實相使東西宗教都生發出「虛空」一類的感嘆。據統計，「虛空」一詞在舊約中出現約七十八次，光是在《傳道書》中就出現卅八次(包括「虛幻」、「虛虛」、「虛

6. 引自吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台灣，1983，第384，373頁。

浮」、「虛度」)[7]。「虛空」(hebel)一詞的希伯來文有如下的含意：(1)短暫和空泛。《約伯記》第七章這樣解釋說：人生命的「虛空」像一口氣，像消散的雲彩，很快便到了盡頭，並且一去不返；(2)不可靠，脆弱；(3)徒勞無益；(4)虛假。[8]《傳道書》中的「虛空」兼有以上四種含義，傳道者將生命的意義歸結為「虛空」，認為人的一世生涯，就像一聲嘆息，轉眼成空。就對生命意義的觀察與評價而言，景淨所撰的《志經》，並沒有任何新的內容。他所提出的「觀諸人間」的十種觀法，實際上也跟佛家的「八苦」之說一樣，無非是生老病死、愛離怨合、爭競徒勞這樣幾個着眼點。景淨要人們「銷除積迷」從而洞明的生命實相，不外乎也可用「虛空」二字概括。問題的關鍵不在這裏，而在《志經》提出的達到「安樂道」的四無——無欲、無為、無德、無證，以及後來在經後部提出的四種勝法——無欲、無為、無德、無證，其所稱「無」的確切含義。先看「無欲」：「凡脩勝道，先除動欲。無動無欲，則不求不為。」再看「無為」：「無欲無為，離諸染境，入諸淨源，離染能淨，故等於虛空。」再看「無德」：「無德無聞者，在運悲心，於諸有情，悉令度脫。」再看「無證」：「無所覺知，妄棄是非，泯齊德失，邈然虛空。」不難看出，這裏所稱的「無」，即是道家遺形忘體、恬然若無之「無」，損心棄意、廢偽去欲之「無」，而不是《傳道書》中傳道者用來表述人生實相之「無」。《志經》所稱的「無」，是道家修煉的依

7. 李熾昌、周聯華著：《中文聖經註釋．傳道書》，香港，1990，第32頁。
8. A. Eaton，《丁道爾舊約聖經注釋：傳道書》，蔡金鈴、辛貞德譯，台灣，1987，第55頁。

據，道家養生之說有「十三虛無」之說，即虛、無、清、靜、微、寡、柔、弱、卑、損、時、和、嗇，其實質就是無欲、無為、無德和無證。

《志經》的「安樂」也不同於《傳道書》的「喜樂」。景淨用能清能靜、能免苦惱、無聞度脫、玄通升進、忘盡無遺來形容達到安樂道的境界，這跟道家所稱「以明靜之心觀照萬物」、「離形去知，同於大道」、「遊心於物之初」、「遊心四海之外」、「獨與天地精神往來」的境界無異，都是超脫俗情縱欲而求內心恬和的「至樂」。這種「安樂」跟《傳道書》的「安樂」全然不同。在舊約中，「喜樂」(śimḥâ)較指有思想的歡樂，和宗教節期的歡欣，是對主樂意的事奉或是宣告王登基的喜樂。[9]在《傳道書》中，傳道者稱讚「喜樂」，認為「喜樂」應取代世俗主義的「虛空」。伊頓(Eaton)指出，《傳道書》第二章第廿四節是全篇的轉折點，當擺脫人的自主主義而皈依神的旨意時，悲觀主義的人生就會被取代，人就會體認到生命是可以享受的。喜樂來自神，「神喜悅誰就給誰智慧、知識和喜樂」(2:26)。因此，在傳道者的心目中，「喜樂是對神與生命的祝福，有根有基，合情合理的歡欣。」[10]顯而易見，景淨主張人應在「無」中求得安樂，傳道者則主張人應建立對神的信仰，在信仰的人生中體認喜樂。《志經》的「安樂」並非《傳道書》的「喜樂」，而是道家的「至樂」，由此得以判明。

綜上所述，可見景淨文典中道佛兩教思想之濃重，

9. 同上，第66頁。
10. 同上，第76、80頁。

其中，阿羅本文典重在福音宣講與基督教教義傳述的特色，幾已蕩然無存。鑒於這種行本土宗教之實的混合主義(syncretism)特點，我們可以得出如下的結論：景淨文典的傳述具有本土化神學的類型特徵。

由阿羅本文典的原典化傳述類型轉向景淨文典的本土化傳述類型，導致了教法義理逐漸暗淡湮沒，這是唐代景教失敗的原因之一。回顧佛教入漢，同樣也是步履艱難，困境重重。當時盛行黃老之學，佛家不得不為道術的附庸，傳教時每羼以神仙道術之言；當時有化胡之說，稱老子入胡成浮屠，佛家忍氣吞聲，只得讓釋迦佛祖屈尊為「李老之法裔」。萬幸的是，佛教徒在蒙受極大委曲的同時，有一件事卻堅持不懈，那就是佛經的翻譯事業。起初佛典翻譯較少，且與道學牽合附會，並不顯本教的眞面目。但至漢桓、靈之世，隨着安世高等高僧相繼來華，出經較多。這些高僧不但譯經，還宣講佛理，並出現了「聽者雲集」的盛況。到西晉，竺法雅等又創立「格義」之法，用中土之外書，解釋佛經內典之理，收到很好效果，培養了一大批諳通佛義的門徒。進入魏晉後，玄學清談漸盛，佛教徒又不失時機發揚自身的長處，譯出大量玄理深奧的佛典。由於堅持本宗經典的翻譯與傳述，使佛教教法漸明，並逐漸為士大夫賞識。牟子由好玄到信佛，甚至寫「理惑論」援引老莊以申佛旨，表明佛學開始得到知識界的認可。由此，佛教終於擺脫道術的附庸地位，成為中夏勢力最大的教宗之一。誠然，佛教的譯經出經，有其機遇的因素，比如漢時道家缺乏經典，需要汲納和抄襲佛典的義理，客觀上為佛經翻譯提供了良好的條件。不過，跟佛教相比，景教入華時的境遇要更優越得多。太宗時「翻經書殿，問

道禁闔」。高宗時「法流十道，國富元休，寺滿百城」。玄宗時「送五聖寫眞，安置寺內」。肅宗時「於靈武等五郡，重立景寺」。代宗時「錫天香以告成功，頒御饌以光景衆」。德宗時「或仍其舊寺，或重廣法堂，崇飾廓宇，如翬斯飛，更效景門，依人施利。」有這番榮華，景教似可依靠本宗在本體論、宇宙論、靈魂說、救贖論等教理上所獨有的長處，深入闡發大義，使聖教教法本色愈趨顯明。令人惋惜的是，阿羅本文典的傳述特色並未得到進一步發揚，景教徒過早放棄了本宗經典的譯述，反而以附庸佛道為價值取向，把教理的傳述定位在並非聖教正脈的玄無之義上。談「玄」說「無」原是中土強項，「班門弄斧」，景教的命運就可想而知了。至此，人們也許會問：究竟是甚麼因素促使景淨等人放棄阿羅本文典的傳述特色？這裏面的因素很多，跟本文題旨有關的，也許可以舉示東西方文化的隔閡，尤其是語言文法方面溝通的困難。這就涉及以下要討論的景教文典傳述類型的形式一面。

著名神學家孔漢思(H. Küng)教授曾引用羅森克朗茨(G. Rosenkranz)的這樣一段話：「不帶任何偏見地去閱讀阿羅本的著作，人們無疑會為他所處的佛教的環境氛圍而感到驚詫；但是基督教教義的實質如對耶穌情感的描寫或是對一神崇拜的突出強調，頑強地自然而然地突破了佛教的概念和思路。」[11]這是現代西方人對阿羅本文典所作的公允評價。此外，羅森克朗茨在這段話中稱阿羅本的「著作」而不稱阿羅本的譯作，也是有道理的。

11. 引自秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》，香港，1989，第205頁。

拿阿羅本文典中的《序聽迷詩所經》來說，這是最早一篇漢語景教文典。從整體看，給人的印象似乎是由零星的教義和福音記載剪裁拼合而成。儘管此經中某些章節較有條理，譬如十願中第四願到第十願，福音宣講中耶穌的誕生、施洗和佈道，但章節和章節之間的銜接以及佈排次序，則顯得牽強、突兀和不自然。由此可以推測，這篇經文並沒有敘利亞文原典，是阿羅本從聖經舊約、新約甚至使徒教義等文獻中，東節西錄撰寫成文，然後口述比劃，請中土人士譯出。所以，它在某種意義上，可以稱為撰著，而不是譯著。有趣的是，這種情況在佛經翻譯史上也出現過。最早一部漢語佛經《四十二章經》也是撰著，而非譯著。梁啟超談到《四十二章經》時說：「隋費長房《歷代三寶記》本經條下云：『舊錄云，本是外國經抄，元出大部，撮要引俗，似此孝經十八章』。此言經之性質最明瞭。蓋非根據梵文原文，比照繙譯，實撮取群經精要，摹仿此土《孝經》《老子》，別撰成篇，質言之，則乃撰本而非譯本也。」可見，《四十二章經》也係撰著。在阿羅本文典中，不僅《序經》是撰著，《一神論》也是撰著，它們在文體方面都是「撮要引俗」，即撮衆原典大部之要，引中土佛道之俗。到景淨文典，干脆連「撮要」也拋棄，只講「引俗」了。

從傳述文法上看，阿羅本文典似有這樣三個特點：

(1)以基督教神學名詞為關節統領經文。從《序經》譯名的混亂和粗俗來看，阿羅本一定是不懂漢語的。《序經》中「耶穌」被譯為「移鼠」、「序聽」；「耶和華」被譯為「序娑」；「上帝」被譯為「佛」；「神」被譯為「諸佛」；「受洗」被譯為「受戒」，都

足以說明當時「遠將經像，來獻上京」的這位景教大德，儘管「翻經書殿」，但確定譯名的大權卻旁落，無可奈何地只得聽受中土人士的擺佈。這種現象是難免的。最初佛經的翻譯，「佛」譯作「浮屠」，「沙門」譯作「桑門」，境況也好不了多少。但縱然有語言上的隔閡，阿羅本文典每篇經文在關節眼上所使用的名詞，大體上都能體現基督教教義的原旨。譬如，《序經》全篇的關節名詞主要有「天尊」(上帝耶和華)、「十願」(十誡)、「涼風」(聖靈)、「彌師訶」(基督耶穌)、「布施」(救贖)、「死活」(復活)。而《一神論》則以「一神」、「神力」為神學教義的關節；以四色(四元素)、魂魄(靈魂)、神識(精神)為宇宙論和人論教義的關節；以「世尊」(耶穌)、「布施」(救世)、「將身作人」(肉身降世)、「父子淨風」(上帝一性三位或三一分身)、「天堂」(天國)、「禮拜」(崇拜)、「惡魔」(撒但)、「罪業」(罪)為福音宣講的關節。這些關節名詞都在景教義理的範疇內使用，從而保證了經文具有基督教傳統神學的總體文脈。(2)教義部分的述譯優於福音部分。《序經》的前部和《一神論》的前二品，屬文典的教義部分。這部分的述譯文句較樸質，意思較明白。原因可能是，這部分係阿羅本撰寫，由於經過他自己領悟去表達，所以當他再口述比劃給譯者時，雙方比較容易溝通。在此基礎上，一些文句詞彙的變易改換也比較隨意。再則，從這部分教義來看，說理也比較淺近，可能也是阿羅本為便於譯者理解而為。《序經》的後部和《一神論》第三品，屬福音宣講部分。這部分的譯述遣辭生僻，文句顛倒，脫誤奪改，言不達意。原因可能是，福音原典有許多難懂的字句無法避繞，譯者或自以

為是，將自己的理解強加於原典，或干脆漏譯，遂致譯成誰讀了都搖頭的文字。(3)神學、倫理學部分的述譯優於宇宙論、靈魂說部分。在阿羅本文典所傳述的教義中，《序經》的十願和十六項公德部分屬倫理學，「喻」第二前部屬神學，這是文典譯述得最好的部分。而「喻」第二後部屬靈魂說，「一天論」第一屬宇宙論，它們的譯述則相對較差。這顯然是譯者處於中土文化情境，嫻於倫理綱常而疏於抽象義理的緣故。

景淨文典在文法上也有三個特點：(1)文采炫麗。拿《志玄安樂經》來說，它是景教文典中文字最美的一篇，被譽為「唐代翻譯文學中的一朵奇葩」。景淨作為景教宣教師，在七八六至七八八年曾和印度和尚般若(prajna)合作依照梵文佛典譯出《六波羅密經》七卷。他們倆位，般若不懂漢語與波斯語，景淨則不識梵文，也不曉佛理，結果這七卷經文被評為「雖稱傳譯，未獲半珠，圖竊虛名，匪為福利。」唐德宗讀了也覺得「理昧詞疎」。景淨在佛經翻譯上雖有此失敗的記錄，但也透露出一個信息，即他當時是有點文字名氣的，否則印度來的般若不會找他合作。(2)關節名詞已屬道佛的範疇。我們已經分析過，《宣元至本經》的「道」非屬福音書的「道」(Logos)，而屬道家之「道」；《志玄安樂經》的「無」和「安樂」也類同於道家的「虛無」和「至樂」。這兩篇經可以說是輯錄道佛義理撰寫而成的。(3)形式上摹仿道教經書和佛典。玄宗時，道家有《通玄眞理》。景僧效顰，仿而撰《宣元至本經》，並從形式到行文都效仿道家的口氣，幾可亂眞。《志玄安樂經》的引言和結語完全仿照《無量壽經》等淨土教典的形式。在《無量壽經》中，釋迦答覆弟子阿難之問而

說法，在《志經》中，則是彌施訶答覆弟子岑穆僧伽之問而說法。

從景淨文典上述三個特點來看，景淨文典傳述水準的劇烈降低是顯而易見的。湯用彤先生說：「通佛法有二難，一名相辨析難；二微義證解難。」[12]領悟景教教法的困難，也不出概念與義理兩個方面。佛家為克服二難，一面以講經格義等方式，在衣冠儒生中大力普及佛學，一面極力培養中土譯經弟子。當時譯場的助手，大多就是這類聽受佛教義理的中土弟子。佛門弟子並沒有見法理深奧就避難就易，或降低譯經的難度和質量。湯用彤先生有幾段話，很可作為借鑒。一是就譯經者而言：「古昔中國譯經之巨子，必須先即為佛學之大師，如羅什之於般若、三論，眞諦之於唯識，玄奘之於性相二宗，不空之於密教，均既深其義，乃行傳譯。」一是就譯經態度而言：「譯經之時，有義證者，正其譯義之眞似，有總勘者，譯畢後，覆校其全文，常因求精密，不厭三復。」一是就文法而言：「三國時支謙康僧會譯經，力求文雅，專主意譯，並排斥採用胡音，故譯般若波羅密為明度，須菩提為善業，甚至咒語亦不用音譯。但自晉以後，譯經多主直譯，先求信達，再事文雅。」[13]正是這種種因素成就了中國佛經翻譯的偉業，漢語成了後人研究佛教經典的最重要語種。與此相比較，景教就相形見拙了。阿羅本的傳人本來可以繼續闡發聖教的義理，他們卻見難而退，令人十分惋惜。蘇子由遊大秦寺詩中所譏的「僧魯不求禪」，其實非自宋時

12. 湯用彤著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第293頁。
13. 同上，第296，411，408頁。

始。中唐時的景教僧已「不求禪」了，所以才有《宣元至本經》這樣的附庸之作。正因為不深究教理，捨遠就近，捨難就易，棄珠求櫝，所以，對於中晚唐的景教徒來說，阿羅本文典的傳述水準已變得可望而不可及的了。

大秦景教流行中國碑頌[1]

大秦景教流行中國碑頌並序。[2]
大秦寺僧景淨述。[3]
秦尼斯坦教父、區主教兼長老亞當。[4]

1. **大秦**：自漢以來，我國稱羅馬為「大秦」。這裏實指羅馬帝國東部，特別是景教教會發生地波斯。
   景教：基督教早期派別「聶斯脫利教」在中國的稱謂。明李之藻說：「景者，大也，炤也，光明也。」聶斯脫利(Nestorius)是敘利亞人，公元428-431年任君士坦丁堡(Constantinople)大主教。他不贊成混同耶穌的神性和人性，拒絕以聖母馬利亞為崇拜對象，遂在公元431年以弗所(Ephesus)宗教會議上被斥為「異端」。
2. **頌、序**：景教碑的內容可分為二部分，第一部分是序文，第二部分是頌詞。頌詞述序文的梗概，用韻文表達。
3. **大秦寺**：原稱「波斯寺」，玄宗天寶四年(公元745年)九月詔曰：「波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行中國，爰初建寺，因以為名，將欲示人，必修其本，其兩京波斯寺，宜改為大秦寺，天下諸府郡置者亦準。」(《唐會要》四十九卷)「波斯寺」從此改稱為「大秦寺」。
   寺、僧：這裏均借用佛教語，指景教教堂和教士。

景淨：景教傳教士，教名亞當(Adam)，敘利亞人，景教碑碑文的作者。

4. **秦尼斯坦**：中國。

   亞當：指景淨。

粵若常然真寂，先先而無元，窅然靈虛，後後而妙有。[5]總玄樞而造化，妙眾聖以元尊者，其唯　我三一妙身無元真主阿羅訶歟？[6]判十字以定四方，鼓元風而生二氣。[7]暗空易而天地開，日月運而晝夜作。[8]匠成萬物，然立初人。[9]別賜良和，令鎮化海。[10]渾元之性，虛而不盈。[11]素蕩之心，本無希嗜。[12]

5. **粵若**：「粵」通「曰」，「曰若」為發語辭(威烈説)或感嘆詞(理雅各説)，無意義。《尚書》前四篇(堯典、舜典、大禹謨、皐陶謨)，都以粵若開篇。

   常然：永恆不變的存在。

   真寂：眞正平靜。

   先先：萬有之先。

   元：起源、始初。

   窅然：「窅」音「杳」(yǎo)，深遠、渺然。

   靈虛：澄明超凡。佛家語：「靈虛不昧」。

   後後：萬有之後。

   妙有：深奧無終。佛家語：「眞空妙有」。

6. **總**：碑文為「惣」。主管。

   玄樞：玄，奧秘；「樞」碑文為「摳」。以手提起。穆爾譯為「樞」，表示奧秘的中樞。理雅各説：摳被一些漢學家誤讀為「樞」，錯解為奧秘的要樞。參見台本。

造化：創造化育一切。

妙眾生：超過一切帝王或聖人。理雅各指出，此句「妙」出自《易．說》：「神也者，妙萬物而為言者也。」江本「衆」字為「象」，誤。

以：給予。

元尊：圓滿和尊嚴。台文注：「元尊」出於道家至高神「元始天尊」之稱。

三一妙身：「三位一體」中的第一位格。景教三位一體之三位格分別稱為「妙身」、「應身」、「證身」。《尊經》：「敬禮妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身盧訶寧俱沙，以上三身同歸一體。」

無元真主：無始無始的上帝。

阿羅訶：舊約中上帝耶和華(Jehovah)。希伯來文為Elohim，敘利亞文為Alaha或Aloho。「阿羅訶」這個詞是從佛經《妙法蓮華經》中借用，梵文為Arhat, Arham，指佛果。

7. **判**：劃定。

十字：十字標誌。台文注：現代的基督徒以為此句是指基督的「十字架」(參照王治心編《中國宗教思想史大綱》，第123頁)。因為現代人的急功極容易地把十字架和奧古斯丁(Augustine, 354-430)及安瑟倫(Anselm, 1093-1109)之贖罪觀結連在一起。但十字架在本碑文中(即如「印持十字」句)，不過是表明「融四照以合無構」之標誌而已。

元風：聖靈。

二氣：陰陽二氣。

8. **暗空**：黑暗。

易：移動，分開。

9. **匠成**：造成。

   初人：第一個人，人類始祖。

10. **良和**：靈性。陽瑪諾說：「天主賦之靈性，上下二分之平，是曰良和，畀之獲御庶有。」台文把「良和」解釋為良善和合的同伴，認為是指女始祖夏娃。丁韙良懷疑「良和」為「良知」之誤字。

    鎮：鎮守。

    化海：造化的衆生之海，指人類和自然界。

11. **渾元**：原謂自然之氣，這裏指原始本性。

    虛而不盈：虛心而不自滿。

12. **素蕩**：純樸，潔淨。

    希嗜：過分的欲望和嗜好。

洎乎娑殫(即魔鬼)施妄，鈿飾純精。[13]間平大於此是之中，隙冥同於彼非之內。[14]

是以三百六十五種，肩隨結轍。[15]覺織法羅，或指物以托宗，或空有以淪二，或禱祀以邀福，或伐善以矯人。[16]智慮營營，思情役役。[17]茫然無得，煎迫轉燒，積昧亡途，久迷休復。[18]

13. **洎**：及，到。

    娑殫：撒但，即魔鬼，敍利亞文為Satan。

    施妄：使用詭計。

    鈿飾：「鈿」音「田」，指嵌金於器中。「鈿飾」指掩飾。

    純精：純潔和精誠。

14. **間**：碑文為「閒」，同。間隔。

平大：眞性。

此是：本性之善。

隙：同「隙」，仇隙。

冥同：眞愛。

彼非：本性之惡。

間平大於此是此中，隙冥同於彼非之內：台文注：這一節在碑文中被看為是解釋上最棘手之一。許多外國漢學家對此節都不敢作肯定性的注釋。陽瑪諾解釋此節說：始祖亞當「緣聽魔妄、掩飾本美，與平大之眞性間隔，與冥同之眞愛仇隙也。」穆爾以為「平大」是始祖要和神「天大」(泰平)之理想，而「此是」是始祖的本善。「冥同」係「相同」之佛家語。據伯希和考證，「冥同」也被宋朝的呂某(Ly Pen-chung)引用為「有無自冥同」。因此「冥同」是克服「有無二見」或「空有二執」之佛家哲理，即他們所指的領悟有無一致之人生眞諦，而「彼非」即指始祖陷落的罪過。如此，這一節意即：撒但使始祖要和神「平大」之理想暗入於善良的人性(即「此是」)之中，而「有無冥同」之哲理也乘隙而入於「彼非」即罪過裏。本注釋從陽瑪諾說，由此這一節可解釋為：跟本善之眞性相間隔，仇隙眞愛而同於本惡。

15. **是以**：所以。

三百六十五種：以一年三百六十五天，引喻數以百計的宗派。威烈譯「三百六十五種」為三百六十五宗派。理雅各注釋此句說：諸多宗派或錯誤猶若一年三百六十五天之多。日學者佐伯好郎認為「三百六十五種」指人類。本注從威烈說。

肩隨結轍：並肩湧現在同一道上。

16. **競織法羅**：「競」碑文為「競」，同。編織各種宗教的羅網。

指物以托宗：要人們崇拜具體的事和物。

空有以論二：斷定萬「有」歸於空，以致「有」「無」淪為二極。

禱祀：祈禱和祭祀。

邀福：求取幸福。

伐善：誇耀自己的長處。

矯：偽造妄託，這裏指欺騙。

17. **營營**：忙碌不休。

役役：勞作不息。

18. **煎迫轉燒**：緊張得火冒。

積昧亡途：黑暗重重分不清道路。

久迷休復：天長日久，迷惑麻木而不能回頭。

於是　我三一分身景尊彌施訶戢隱真威，同人出代。[19]神天宣慶，室女誕聖於大秦。[20]景宿告祥，波斯睹耀以來貢，[21]圓廿四聖有說之舊法，理家國於大猷。[22]設　三一淨風無言之新教，陶良用於正信。[23]制八境之度，煉塵成真。[24]啟三常之門，開生滅死。[25]懸景日以破暗府，魔妄於是乎悉摧。[26]棹慈航以登明宮，含靈於是乎既濟。[27]能事斯畢，亭午昇真。[28]

經留廿七部，張元化以發靈關。[29]

19. **三一分身**：從三位一體中分身出來。陽瑪諾說：「分身者，乃天主第二位也。」威烈譯「分身」為「本性兩分」(divided in nature)，意指基督神性人性之兩分。

景尊：景教徒對基督的尊稱。

彌施訶：波斯語「彌賽亞」。

戢隱：「戢」碑文為「戩」，同。收斂的意思。「戢隱」即隱藏。

真威：眞正的威嚴。

同人出代：「出代」應為「出世」，即如凡人一樣出世。「世」諱唐太宗李世民之名，古用「代」。

20. **室女**：童貞女，指聖母瑪利亞。

大秦：這裏指伯利恆所在猶太地。

21. **景宿**：天上的星。

波斯：指波斯三博士。見《新約．馬太福音》二章一至十二節。

睹耀：目睹星的光耀。

來貢：前來進獻禮物。

22. **圓**：應驗。

廿四聖：巴比倫猶太人認為舊約書中有廿四位先知聖人。

有說之舊法：舊約中先知的預言。

家國：家族和國家。理雅各認為此出自《大學》首章「齊家治國平天下」。

大猷：大道。《詩．小雅．巧言》：「秩秩大猷，聖人莫之。」鄭玄箋：「猷，道也。大道，治國之禮法。」

23. **設**：立。

三一淨風：三位一體第三位格的聖靈。

陶：造就。

正信：本眞的信仰。台文「信」為「言」，誤。

24. **八境**：指《新約．馬太福音》記載耶穌所傳之「八福」：「虛心的人有福了；因為天國是他們的。哀慟的

人有福了；因為他們必得安慰。溫柔的人有福了；因為他們必承受地土。飢渴慕義的人有福了；因為他們必得飽足。憐恤人的人有福了；因為他們必蒙憐恤。清心的人有福了；因為必得見神。使人和睦的人有福了；因為他們必稱為神的兒子。為義受逼迫的人有福了；因為天國是他們的。」(5:3-10)

塵：塵土。

真：聖潔。

25. **三常**：信、望、愛三德。《新約．哥林多前書》：「如今常存的有信、有望、有愛、這三樣、其中最大的是愛。」(13:13)

26. **景日**：光耀的太陽。

暗府：黑暗的地府。

魔妄：魔鬼的伎倆。

悉：全被。

27. **棹**：音「照」，划水。

慈航：慈悲的渡船。

明宮：光明的天宮。

含靈：生靈、人類。佛家語：「蠢動含靈，皆有佛性。」

既濟：得到拯救。《易．既濟》：「象曰：『水在火上，既濟，君子以思患而豫防之』。」

28. **能事**：重大的使命。

亭午：正午。

昇真：昇達上天。這裏借用道家語。道家的理想是成為眞人，這一最終歸宿稱為昇眞。

29. **經留廿七部**：指新約廿七部書。

張：申揚。

元化：神聖的德化。

靈關：「關」碑文為「開」，由陽瑪諾、丁韙良、佐伯好郎、穆爾等改為「關」。馮承鈞仍作「開」。陽瑪諾釋「靈關」為「正道之要樞」。穆爾譯為「悟性之關口」。理雅各將「靈」跟「開」拆開，分屬上下句，讀成「張元化以發靈，開法浴水風。」

法浴水風，滌浮華而潔虛白。[30]印持十字，融四照以合無拘。[31]擊木震仁惠之音，東禮趣生榮之路。[32]存須所以有外行，削頂所以無內情。[33]不蓄臧獲，均貴賤於人。[34]不聚貨財，示罄遺於我。[35]齋以伏識而成，戒以靜慎為固。[36]七時禮讚，大庇存亡。[37]七日一薦，洗心反素。[38]

30. **法浴**：洗禮。

水風：水和聖靈。

虛白：謙虛純潔。

31. **印**：景教的印記。

照：碑文為「炤」，同。四照即四方。

合：容納。

拘：碑文為「撾」，同。無拘即無限制，無拘束。陽瑪諾說：「凡入教者，宜奉十字聖架為表，以效法吾主之聖愛，無拘富貴貧賤之等，皆必互愛而與四方普地之人，融徹而和睦也。」

32. **擊木**：景教教堂習事擊木板，召集會眾作夜禱。穆爾說：「景教徒用木板而不用鈴。」

震：嚮。

東禮：朝東禱告。《使徒教訓》(公元4世紀)第一條：你要朝東禱告。

趣：趨求。台文為「趨」，同。

生榮：榮光的人生。這裏指聖人的完美人生。

33. **存鬚**：留胡鬚英人韋古蘭(Rev. W.A. Wigram和Sir Edger T.A. Wigram)在《人類的搖籃》(*The Cradle of Mankind*, 1914)中說：「景教士絕對不用剃刀，若剃去一個景教士的鬍子就等於將他的衣服剝光一樣。」

外行：外在品行。

削頂：剃去頭髮。

內情：內心私慾。

34. **蓄**：碑文為「畜」，同。豢養。

臧獲：音「莊畫」，指奴婢。

均貴賤於人：待人無貴賤之分。

35. **示**：給予，展示。

罄遺：指罄遺經，是勸施捨的經典。

36. **伏識**：製伏胡思亂想。

靜慎：寧靜謹慎。

37. **七時**：威烈、理雅各譯為「每日七次」。台文解釋為「係古時所指的一天十二時之七時(午時)。」

存亡：生者和死者。

38. **七日**：第七天。

一荐：一次聖餐。台文解釋為「七日有一次進獻拜神。」

反素：恢復純眞的本性。

真常之道，妙而難名。[39]功用昭彰，強稱景教。[40]

惟道非聖不弘，聖非道不大。[41]道聖符契，天下文明。[42]

39. **真常**：眞實不變。
    妙：玄奧。
40. **昭彰**：顯著。
    強：勉強。台文解釋為「最適宜」。
41. **聖**：皇上。台文釋「聖人」。聯繫下文，不妥。
    弘：宏揚。
    大：偉大。
42. **符契**：相互結合。

太宗文皇帝光華啟運，明聖臨人。[43]大秦國有上德曰阿羅本，占青云而載真經，望風律以馳艱險。[44]貞觀九祀，至於長安。[45] 帝使宰臣房公玄齡總仗西郊，賓迎入内。[46]翻經書殿，問道禁闈。[47]深知正真，特令傳授。[48]

43. **太宗文皇帝**：唐太宗李世民，「文」是唐太宗的尊號。
    光華：光彩。
    啟運：開啟鴻運。
    臨人：治理人民。
44. **上德**：道教稱謂，這裏指景教的主教，又稱「大德」。
    阿羅本：波斯主教，於公元635年來到長安。佐伯好郎認為「阿羅本」係波斯文「亞伯拉罕」(Abraham)。
    占：憑藉。台文釋為「預卜」。
    真經：聖經。

望：觀察。

風律：風的旋律。穆爾認為上句的「雲」和此句的「風」都跟旅途中的天氣無關；而是對一位有德帝王的比喻。

馳艱險：馳行於艱難的道路。

45. **貞觀**：唐太宗年號，貞觀九年為公元635年。

46. **宰臣**：宰相。

房玄齡：唐名相，居相位十五年，輔佐唐太宗，成貞觀之治。

總仗：「總」碑文為「惣」，同。指揮護衛。「仗」係唐代天子、宮廷的衛兵。

47. **書殿**：皇帝的書室。

禁闥：皇室的內室。

48. **正真**：指教理的正當。

令：下詔命令。

貞觀十有二年秋七月詔曰：道無常名，聖無常體，隨方設教，密濟群生。[49]大秦國大德阿羅本，遠將經像，來獻上京。[50]詳其教旨，玄妙無為。[51]觀其元宗，生成立要。[52]詞無繁說，理有忘筌。[53]濟物利人，宜行天下。[54]所司即於京義寧坊造大秦寺一所，度僧廿一人。[55]宗周德喪，青駕西昇。[56]巨唐道光，景風東扇。[57]

旋令有司將　帝寫真轉模寺壁。[58]天姿泛彩，英朗景門。[59]聖迹騰祥，永輝法界。[60]

49. **貞觀十有二年**：公元638年。

詔：皇上頒發的告示。

隨方：因地。

密：廣。

群生：衆生。

50. **將**：攜帶。

經像：聖經和聖像。

上京：指唐都長安。

51. **無為**：聽任自然。《老子》：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」(三十七章)

52. **元宗**：本來的宗旨。

生成：長成。這裏指齊備。

立要：扼要。

53. **忘筌**：筌是取魚的竹器。《莊子．外物篇》：「筌者所以在魚，得魚而忘筌也。」又說：「象者意之筌也。」理有忘筌即旨在求理而不在乎其他。

54. **濟物利人**：於事於人皆有利。

行：倡行。

55. **所司**：有關部門。這裏指主管建築的部門官員。

義寧坊：長安城街名，在城西。唐韋述《兩京新記》載：「義寧坊，十字街之東北波斯胡寺。」

度：安置。

56. **宗周**：周王朝。

青駕西昇：老子乘着青牛去往西方。

57. **巨唐**：大唐。

道光：道行放出的光彩。

景風：景教的道風。

東扇：吹向東方。

又按：詔書結束處，威烈、穆爾斷至「景風東扇」。

《唐會要》、伯希和斷至「度僧廿一人」。李之藻、理雅各斷至「宜行天下」。

58. **旋**：隨即。

寫真：肖像。

轉模：摹畫。

59. **天姿**：天子的容貌。

泛：碑文「汎」，同。煥發的意思。

英朗：照耀。

景門：仿照佛門的稱法，指景教徒。

60. **聖迹**：皇上的形象。

騰祥：騰躍吉祥。

法界：景教界。

按《西域圖記》及漢魏史策，大秦國南統珊瑚之海，北極眾寶之山，西望仙境花林，東接長風弱水。[61]其土出火烷布、返魂香、明月珠、夜光壁。[62]俗無寇盜，人有樂康。[63]法非景不行，主非德不立。[64]土宇廣闊，文物昌明。[65]

61. **《西域圖記》**：隋裴矩所著，三卷，今佚。其序存《隋書》卷六十七一《裴矩傳》。

史策：「策」碑文為「笧」，同。史策即史書。

統：連接。

珊瑚之海：指紅海。

眾寶之山：指托洛山。

仙境花林：指伯利恆仙境。

弱水：指幼發拉底河。此段文字大體形容敍利亞境域。

62. **火烷布**：「烷」碑文為「綄」。指石綿布。
返魂香：奇香。　陽瑪諾說：「人受重傷者，用此療之，既得大效，謂返魂香，甚言其效之速，以美其名，非眞能使人魂之復返也。」
63. **俗**：民間。
寇：碑文為「冦」。台文按：此「寇盜」之「寇」字乃是在本碑文中學者們由「宀」「夂」「口」「又」等十一劃之一個字所猜測出來的。
64. **法**：法規。
景：景教。
65. **土宇**：地域。

高宗大帝克恭纘祖，潤色眞宗。[66]而於諸州各置景寺，仍崇阿羅本為鎮國大法主。[67]法流十道，國富元休。[68]寺滿百城，家殷景福。[69]

66. **高宗**：唐高宗李治。
克恭：能盡恭敬。
纘：繼承。
潤色：增色。
67. **州**：行政區域。唐自高祖武德元年(618年)到玄宗天寶元年(742年)使用「州」。唐貞觀初，中國分三百餘州。後改用「府」和「郡」。
鎮國：榮譽稱號。唐朝常以此稱號授與宗教人士和將士。
68. **流**：流行。
道：行政區域，猶今之「省」。後來由十道增至十五

道。

元休：安樂。

69. **寺滿百城**：唐景教寺有「寺滿百城」之稱，此並非虛語。參見朱本第198頁。

家殷景福：家家洋溢着景教的福氛。

聖歷年釋子用壯騰口於東周。[70]先天末下士大笑訕謗於西鎬，有若僧首羅含，大德及烈，並金方貴緒，物外高僧，共振玄綱，俱維絶紐。[71]

70. **聖曆年**：唐女皇武則天的年號(698-700年)。

釋子：佛祖釋迦的徒子，佛教徒之稱。

用壯：得勢而處於極盛。《易經．大壯卦》：「小人用壯，君子用罔」。

騰口：說。這裏指用口謾罵。《易．咸》：「咸其輔，頰舌象曰：咸其輔頰舌，滕口說也。」(「滕」通「騰」)

東周：武后時期的都城名洛，即洛陽。這裏曾是東周王城。

71. **先天**：唐玄宗年號(712-713)，先天末指公元713年。

下士：下愚之人。《老子》：「下士聞道，大笑之。」(四十一章) 穆爾說：「『下士』一語出自《道德經》，這裏也許是指道家，更可能是指儒家學者。」

西鎬：長安。鎬是古長安。周武王都鎬，為區別東都，所以稱鎬京為西都。

有若：但是有。

羅含：寺主，大概是拉罕(raham)的譯音。

及烈：大概是給布烈爾(Gabriel)的譯音。及烈可能在玄宗開元二年和開元二十年，先後二次拜見唐玄宗。

並：協力。

金方：西方主金，這裏指西方。

貴緒：貴人的後代。

物外：世俗之外。

維：維持。

絶紐：欲斷之綱系。

玄宗至道皇帝令寧國等五王親臨福宇，建立壇場。[72]法棟暫橈而更崇，道石時傾而復正。[73]天寶初，令大將軍高力士送五　聖寫真寺内安置。[74]賜絹百匹，奉慶睿圖。[75]龍髯雖遠，弓劍可攀。[76]日角舒光，天顏咫尺。[77]三載，大秦國有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊。[78]詔僧羅含僧普論等一七人，與大德佶和於興慶宮修功德。[79]於是天題寺榜，額載龍書。[80]寶裝璀翠，灼爍丹霞。[81]睿札宏空，騰凌激日。[82]寵賚比南山峻極，沛澤與東海齊深。[83]道無不可，所可可名。[84]聖無不作，所作可述。[85]

72. **玄宗至道皇帝**：唐玄宗李隆基，一稱唐明皇，「至道」是玄宗的尊號。

寧國等五王：玄宗五兄弟，寧國王是其長兄，玄宗曾令寧國等五王親臨景教寺。

壇場：神壇。

73. **法棟**：道法的支柱。

橈：彎曲。

道石：道法的基石。

傾：倒塌。

74. **天寶**：唐玄宗年號(742-756)。

高力士：唐宦官，玄宗時為內侍省事，742年被任命為大將軍，封渤海郡公，四方奏事都經他手。

五聖：指唐高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五代皇帝。

75. **奉慶**：以助慶賀。

睿：智慧。舊時頌揚帝王用睿哲。睿圖指五位帝王的圖像。

76. **龍髯雖遠，弓劍可攀**：喻五聖雖然逝去，但他們的遺容偉力可以親近。《史記．封禪書》：「黃帝採首山銅，鑄鼎於荊山下。鼎既成，有龍垂胡髯下迎黃帝，黃帝下騎，群臣後宮從上者七十餘人，龍乃上去。餘小臣不得上，乃悉持龍髯，龍髯拔墮，墮黃帝之弓。百姓仰望黃帝既上天，乃抱其弓與胡髯號。」

77. **日角**：古代認為天子額上之骨隆起如日。《後漢書．武帝紀》：「帝隆准日角」。

舒：散發。

天顏：聖容。

咫尺：近在眼前。

78. **三載**：三年後，即744年或745年。天寶三年(744)，唐玄宗下令將「年」字改為「載」。

瞻星：仰望着星辰。

向化：向往、敬仰。《後漢書．班超傳》：「莫不向化。」

朝尊：朝拜至尊的皇帝。

79. **普論**：景教徒，大概是保羅(Paul)的譯音。

修功德：頌經行懺。

80. **天**：天子、皇帝，

寺榜：「榜」碑文為「牓」，同。景教寺的匾額。

額：匾額。

龍書：皇上親筆題字。

81. **璀翠**：光彩斑爛。

灼爍：閃動光彩。

丹霞：紅色霞光。

82. **札**：碑文為「扎」。文書。睿札指皇上的題字。

激：光亮。台文「激」為「皦」。

83. **寵賚**：皇上的賞賜。

沛澤：皇上的恩惠。

84. **可**：能。

名：命名。

85. **作**：作為。

肅宗文明皇帝於靈武等五郡，重立景寺。[86]元善資而福祚開，大慶臨而皇業建。[87]

86. **肅宗文明皇帝**：唐肅宗李亨。「文明」是肅宗的尊號。

靈武：甘肅省靈州。安史之亂次年，玄宗逃往蜀中，李亨在靈武即位。

五郡：靈武等五個郡。但佐伯好郎引蘇東坡嘉佑七年《游大秦寺詩》小序：「自清平鎮游樓觀、五郡、大秦、延生、仙游，往返四日，得詩寄子由」，認為「五郡」即盩厔(音「照執」，宋時屬鳳翔府，明時改屬西安府)東南三十里，與樓觀相近之王郡庄。

87. **元**：與下句的「大」都指皇上。

善：善行。

資：供助。

祚：國運。

代宗文武皇帝恢張聖運，從事無為。[88]每於降誕之辰，錫天香以告成功，頒御饌以光景眾。[89]且乾以美利，故能廣生。[90]聖以體元，故能亭毒。[91]

88. **代宗文武皇帝**：唐代宗李豫，「文武」是代宗的尊號。

恢張：擴張。

從事：信從。

89. **降誕之辰**：聖人降生之日。威烈、夏鳴雷(Havrèt)等人認為指耶穌聖誕節。理雅各認為指唐代宗自己的生日。據《佛祖歷代通載》說，代宗在自己的生日時，曾令一群佛教和尚為他做佛事。由此推想他要其他宗教同慶，也屬情理之中。

錫：賜。

御饌：宮廷的御食。

光：榮耀。

景眾：眾景教徒。

90. **乾**：碑文為「乾」，同。天。

乾以美利：天賜便利。《易．乾》：「乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。」

廣生：使萬物繁盛。

91. **體元**：體察天意。

亭毒：化育。《老子》：「長之育之，亭之毒之。」(第五十一)

我建中聖神文武皇帝，披八政以黜陟幽明。[92]闡九疇以惟新景命。[93]化通玄理，祝無愧心。[94]

92. **建中**：唐德宗年號(780-840)。

聖神文武皇帝：唐德宗李適。此碑建於建中二年，李適在世，故不能用其死後廟號稱德宗。

披：展示、分理。

八政：古代八種政事。《尚書．洪範》：「八政：一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。」

黜陟幽明：「黜」音「怵」，「陟」音「植」。考察官吏政績，以決定其升降進退，施行賞罰。《尚書．舜典》：「三載考績，三考黜陟幽明，庶績咸熙。」

93. **闡**：闡明。

九疇：九類治理天下的大法。《尚書．洪範》：「初一曰五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五曰建用皇極，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶徵，次九曰嚮用五福，威用六極。」

94. **化**：教化。

祝：祈禱。

至於方大而虛，專靜而恕，廣慈救眾苦，善貸被群生者，我修行之大猷，汲引之階漸也。[95]若使風雨時，天下靜，人能理，物能清，存能昌，歿能樂，念生響應，情發自誠者，我景力能事之功用也。[96]

95. **方大**：正直大度。《易・坤》：「直方大，不習無不利。」

虛：虛心。

專靜：內心鎮定專一。《易・系辭》：「其靜也專，其動也直，是以大生焉。」(章六)

恕：仁愛待人。《論語・里仁》：「夫子之道，忠恕而已矣。」

廣慈：無邊的慈心。

貸：施舍。

被：及，覆蓋。

汲引：開導。沈約《為齊竟陵王發講疏》：「立言垂訓，以汲引為方。」台文注：「汲引即引進或登用人材之意」，似不妥。

階漸：次序。

96. **風雨時**：風雨合乎時宜，即風調雨順。

靜：安定。

理：明理。

清：清新。

存：生者。

歿：死者。

樂：安心。

念生嚮應：想法的產生得到贊同。

情發自誠者：「自」碑文為「目」，李之藻、陽瑪諾、丁韙良、馮承鈞、佐伯好郎等改為「自」。情感發自眞心。

景力：景教的力量。

事：從事。

功用：業績。

大施主金紫光祿大夫、同朔方節度副使、試殿中監、賜紫袈裟僧伊斯，和而好惠，聞道勤行。[97]達自王舍之城，聿來中夏，術高三代，藝博十全。[98]始效節於丹庭，乃策名於王帳。[99]中書令汾陽郡王郭公子儀初總戎於朔方也，肅宗俾之從邁。[100]雖見親於卧内，不自異於行間。[101]為公爪牙，作君耳目。[102]能散祿賜，不積於家。[103]獻臨恩之頗黎，布辭憩之金罽。[104]或仍其舊寺，或重廣法堂。[105]崇飾廊宇，如翬斯飛。[106]更效景門，依仁施利，每歲集四寺僧徒，虔事精供，備諸五旬。[107]餒者來而飯之，寒者來而衣之，病者療而起之，死者葬而安之。[108]清節達娑，未聞斯美。[109]白衣景士，今見其人。[110]

97. **施主**：佛教徒對向寺院施捨財物的世俗信徒的尊稱。這裏指對景教寺的損贈人。

金紫：官服上金印紫綬的簡稱。

光祿大夫：官名。唐宋為文職階官稱號，金紫光祿大夫正三品。

朔方：北方。

節度副使：官名。唐時在沿邊設節度使，總攬轄區的軍、民、財、政。朔方節度使所轄為甘肅靈武。節度副使即副節度使。

試殿中監：官名。威烈認為殿中監是唐時宮殿中參與各種審案的官職，此官職由科舉撰任，而從公元703年起將此名義上的官職授與上榜的考生，並冠「試」字在該職稱上為試殿中監。

賜紫袈裟僧伊斯：受皇帝所賜紫色法衣的景教僧伊斯(Issu)。伊斯，敍利亞名耶質蒲吉(Yazedbouzid)，他是景教

長老米利斯(Milis)的兒子，景教碑文作者景淨的父親。這碑有紀念與歌頌伊斯的意思。理雅各說伊斯是作為佛教和尚來中國的，後來皈依景教。據伯希和考證，伊斯的大名也以敍利亞語名Izdbuzid(或Yazdbozed)載於本碑正面中文下部：「希臘紀元1092年，吐火羅(Tahuristan)巴爾赫城(Balkh)長老米利斯之子克姆丹京都區主教耶質蒲吉長老立此石碑。碑上所錄是救主之法和諸長老向秦尼諸帝所講之道。鄉主教耶質蒲吉之子亞當牧師僧靈寶(Ling-pao)。」

和：和藹。

好惠：樂善好施。

聞道勤行：聽到眞理就努力實踐。《老子》：「上士聞道，勤而行之。」(四十一章)

98. **王舍之城**：據伯希和考證，指本碑敍利亞文的吐火羅之城巴爾赫(Balkh)。十三世紀以前，巴爾赫是景教廿四個總主教駐所之一。

聿：音「育」，發語詞，無意義。如《詩．大雅．綿》：「聿來胥宇」。

中夏：中國。

術：才能。

三代：肅宗、代宗、德宗三代。伊斯曾在這三個朝代任職。台文將三代解釋為夏殷周三代，似不妥。

藝：學識。

十全：完美。

99. **效節**：盡忠效力。

丹庭：宮廷。

策名於王帳：「策」碑文為「笨」。王帳指統帥部。此句穆爾解釋為：授命以軍職。江本解釋為：在皇帝幕府

名冊上也有他的地位。台文解釋為：其策略聞名於王侯的帷幄。聯繫下句，穆爾的解釋為當。

100. **中書令**：官名。唐代非有特殊資望者不授此官銜。

汾陽郡王郭公子儀：唐大將。安祿山叛亂時，任朔方節度使，在河北擊敗史思明。肅宗即位後，因功升中書令，後又進封汾陽郡王。

總戎：「總」碑文為「惣」。指揮軍隊。

俾：使。

從邁：隨從遠行。《詩經．魯頌．泮水》：「無小無大，從公於邁。」

101. **見親**：待之以親信。

卧內：臥室之內。

異：特殊。

行間：行伍之中。

102. **公**：指郭子儀。

爪牙：輔佐。

君：碑文為「軍」，穆爾誤為「君」。應指軍隊。

103. **散**：發送。

祿賜：俸祿和贈物。

積：私自蓄積。

104. **臨恩**：江本「恩」為「思」，誤印。蒙皇上恩賜。

頗黎：玻璃，這裏指水晶。

布：布施。

辭憩：告老引退。

金罽：碑文「罽」為「罽」。金線織毯。

105. **或**：間或。

仍：重修。

重廣：擴大。

法堂：景教寺。

106. **崇**：敬重。

翬：音「輝」。五彩珍禽。

107. **效**：碑文為「効」，同。仿效。

依仁：依據仁德。

施利：施捨錢財。

集：邀集。

四寺：佐伯好郎認為是指長安義寧坊大秦寺、洛陽修善坊大秦寺、靈武大秦寺、盩厔大秦寺。理雅各認為泛指四方景教寺。

精供：精心供應。

備諸五旬：威烈譯「五旬」為「五十天的奉獻日」(for fifty days for purification)。因此，此「五旬」並不是復活節(踰越節)後之「五旬節」(Pentecost)，而是復活節「五十天間」(Quinquagesima)之齋戒日子。據說，今天此「五旬」尚嚴守在波斯的景教會之間。參見台文注。

108. **餧**：碑文為「餒」，同。飢餓。

飯：碑文為「飤」，同。給飯吃。

衣。給衣穿。

起：病有起色。

安：安息。

109. **清節**：清風亮節。

達娑：指景教徒們。「達娑」(Tarsā)在元代被改寫為「迭屑」，同「也里可溫」並適用於景教徒之稱呼。但威烈及理雅各都譯「達娑」為「佛教徒」(the Buddhist)。

110. **白衣景士**：伊斯不是僧侶，屬於世俗聖職人員，即「白衣聖職人員」。伯希和認為，東方教會的「白衣聖職人員」是跟「黑衣聖職人員」相對而言的，所以不能把

「白衣聖職人員」和白衣俗人混為一談。因此，雖然伊斯已婚，但仍為「賜紫袈裟僧」。

願刻洪碑，以揚休烈。[111]詞曰：

真主無元，湛寂常然。
權輿匠化，起地立天。
分身出代，救度無邊。
日升暗滅，咸證真玄。[112]

赫赫文皇，道冠前王。
乘時撥亂，乾廓坤張。
明明景教，言歸我唐。
翻經建寺，存歿舟航。
百福偕作，萬邦之康。[113]

111. **洪碑**：碩大的碑。
休烈：完成了的業績。
112. **無元**：無始源。
湛寂：玄深寧靜。
常然：長存。
權輿：原指草木萌芽的狀態，這裏引申為事物的起始。
匠化：巧工而成造化。
出代：基督降臨人間。
救度：拯救超度。
暗滅：黑暗消滅。
咸：都、皆。

真玄：玄奧的眞理。

113. **文皇**：指唐太宗。

冠：超過。

乘時：適應時機。

乾：碑文為「乹」，同。這裏指天。

廓：開展。

坤：地。

言歸：「言」字係發語詞。「言歸」常見於《詩經》裏，如「言旋言歸，復我諸兄」(黃鳥，二章)，「爾不我畜，言歸思復」(我行其野，二章)。參見台文注。穆爾認為此詞有各種解釋，均不滿意。

存歿：生者和死者。

舟航：同乘救渡的船。

高宗纂祖，更築精宇。
和宮敞朗，遍滿中土。
真道宣明，式封法主。
人有樂康，物無滅苦。114

玄宗啟聖，克修真正。
御榜揚輝，天書蔚映。
皇圖璀璨，率土高敬。
庶績咸熙，人賴其慶。115

114. **纂**：繼承。

精宇：精美的寺殿。

和：同。

式：發語詞。

115. **啟聖**：開啟聖運。

克：能夠。

真正：眞理。

御榜：「榜」碑文為「牓」，同。皇帝的匾額。

天書：皇帝所書寫的字。

蔚映：相互輝映。

皇圖：皇帝的畫像。

璀璨：光輝燦爛。

率土：疆域之內。《詩經．小雅．北山篇》：「率土之濱，莫非王臣」。

庶績咸熙：功業多而廣。《尚書．堯典》：「允厘百工，庶積咸熙」。

慶：得享幸福。

肅宗來復，天威引駕。
聖日舒晶，祥風掃夜。
祚歸皇室，祆氛永謝。
止沸定塵，造我區夏。116

代宗孝義，德合天地。
開貸生成，物資美利。
香以報功，仁以作施。
暘谷來威，月窟畢萃。117

116. **來復**：復國。理雅各認為此句出自《易》：「返復其道，七日來復。」

引駕：皇上的座車。

舒晶：光茫四照。

掃夜：掃除黑暗。

祚：福分。

祆：妖。

沸：沸騰，這裏指動機。

塵：塵世。

區夏：中華地域。

117. **孝義**：行孝舉義。

開貸：廣施恩惠。

資：提供。

美利：豐盛的利益。

香：賜香。

施：施捨。

暘谷：「暘」音「陽」。日出處，喻極東之地。《尚書．堯典》：「分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。」

來威：散發威力。

月窟：月出處，喻極西之地。

畢萃：收斂凝集。

建中統極，聿修明德。
武肅四溟，文清萬域。
燭臨人隱，鏡觀物色。
六合昭蘇，百蠻取則。[118]

道惟廣兮應惟密，
強名言兮演三一。

主能作兮臣能述，
建豐碑兮頌元吉。119

118. **統極**：繼位登極。

聿：發語詞。

武肅：武力整肅。

四溟：四方。

文清：文治清理。

燭臨：燭光照亮。這裏指皇帝之光。

人隱：人內心的隱情。這裏指民情。

鏡：明鏡。

物色：大千萬象。

六合：指天地和東、西、南、北四方。《莊子．齊物論》：「六合之外，聖人存而不論。」

昭蘇：恢復生機。《禮記．樂記》：「蟄蟲昭蘇」。

百蠻：外邦蠻族。

取則：以大唐為仿效的榜樣。

119. **應**：感化力。

密：周密。

強名：勉力說明。

演：推及。

三一：三位一體。

主：上主。

作：有所作為。

述：表述。

元吉：大吉。《易．坤》：「黃裳元吉」。

大唐建中二年歲在作噩太簇月七日大耀森文日建立時法主僧寧恕知東方之景眾也。120

在主教之長公教主大主教馬・哈南寧恕之時。121

朝議郎前行台州司士參軍呂秀岩書。122

120. **建中二年**：公元781年。

作噩：辛酉年。《爾雅》：「太歲在酉，曰作噩。」

太簇月七日：正月初七。太簇亦作「大蔟」，十二種古樂器之一，指徵孟春之月。

耀森文日：威烈指「耀森文」出於波斯語「一周之首日」(Yaksambah)，即禮拜日。公元781年農曆正月初七(陽曆二月四日)適為星期日。

建立：建碑。

寧恕：敘利亞文哈南寧恕(Hananishu)的譯音，774年在巴格達任東方教會(景教)的大主教。寧恕死於778年，781年建景教碑時，他的死訊尚未傳到長安。

知：主管。

「景眾」：景教會衆。

121. **哈南寧恕**：Hananishu的中國譯音，即寧恕。

122. **朝議郎**：官名，正六品。

前行：威烈將「前行」譯為「從前的」(formerly)。佐伯好郎譯為「助理的」，並堅持說，這個詞與「朝議郎」有關，而不與「司士參軍」有關。他在1916年7月10日的一封信中澄清說：他認為「行」這個字不像是「助理的」意思，而像是「地區的」(或「省的」)意思，如我們所熟悉的「行台」、「行省」、「行宮」。他根據《唐六典》第二卷第九頁告訴我們，有的機關總稱為「行署」，並按照它們所屬部分分為「前行」和「後

行」。參見穆爾注。

台州：浙江省台州府(今浙江省臨海縣)。

司士參軍：官名，正七品以下，是負責公共工程的官吏。佐伯好郎釋為民政官(文官)，等於「台州造營課長」。

呂秀巖：景教碑文書寫人。美國人李提摩太認為即金丹教祖呂純陽祖師呂洞賓。佐伯好郎也主此說。但據向達著《唐代長安與西域文明》中「盩厔大秦寺略記」謂曾在洛陽得見新出土呂洞賓父呂讓墓誌，讓有五子，行三者名煜。據新安呂氏家乘，洞賓原名煜，後改名巖，純陽，洞賓又其後改之名，但俱不言何時改作秀巖，故此說尚待證實。又岑仲勉《貞石證史》亦斷其非是。參見穆爾注，朱本第157頁，台文注。

[碑正面中文下部有敘利亞文，豎行自左向右讀]

布臘紀元1092年(公元781年)，吐火羅(Tahuristan)巴爾赫城(Balkh)長老米利斯之子克姆丹京都區主教耶質蒲吉長老立此石碑。碑上所錄是救主之法和諸長老向秦尼諸帝所講之道。鄉主教耶質蒲吉之子亞當牧師　僧靈寶(Ling-pao)。

鄉主教兼長老　馬・薩吉思

撿校建立碑薩布拉寧恕長老　僧行通。

克姆丹和薩拉格教會副主教兼教正加伯爾長老。

助撿校試太常卿賜紫袈裟寺主　僧業利(Yeh-li)。

[碑左側：第一行]

約翰　主教　大德曜輪(My Lord Iohanan Bishop Yao-lun of great virtue)

以掃　長老　僧日進(Isaac priest monk Jih-chin)

約耳　長老　僧遙越(Joel priest monk Yao-yüeh)

彌迦勒　長老　僧廣慶(Michael priest monk Kuang-ching)

佐治　長老　僧和吉(George priest monk Ho-chi)

馬達德・古斯納斯普　長老　僧惠明(Mahdad Gushnasp priest monk Hui-ming)

姆士哈達德　長老　僧寶達(Mshihadad priest monk Pao-ta)

以弗倫　長老　僧拂林(Ephrem priest monk Fu-lin)

阿比　長老(Abi priest)

大衛　長老(David priest)

摩西　長老　僧福壽(Moses priest monk Fu-shou)

[第二行]

巴丘斯　長老　僧崇敬(Bacchus priest monk Ch'ung-ching)

以利亞　長老　僧延和(Elijah priest monk Yen-ho)

摩西　長老兼僧(Moses priest and monk)

「阿巴迪叔」　長老兼僧('Abadishu' priest and monk)

西蒙聖墓　長老(Simeon priest of the sepulchre)

約翰尼斯　牧師兼僧　僧惠通(Johanis minister and monk Monk Hui-t'ung)

[第三行]

亞倫　僧乾祐(Aaron monk Ch'ien-yu)
彼得　僧元一(Peter monk Yüan-i)
約伯　僧敬德(Job monk Ching-tê)
路加　僧利見(Luke monk Li-chien)
馬太　僧明泰(Matthew monk Ming-t'ai)
約翰南　僧玄真(Johanan monk Hsüan-chên)
以叔阿麥　僧仁惠(Ishu'ameh monk Jên-hui)
約翰南　僧曜源(Iohanan monk Yao-yüan)
薩布利恕　僧昭德(Sabrishu' monk Chao-tê)
伊恕達德　僧文明(Ishu'dad monk Wen-ming)
路加　僧文貞(Luke monk Wên-chêng)
康斯坦丁　僧居信(Constantine monk Cnü-hsin)
挪亞　僧來威(Noah monk Lai-wei)

[第四行]

伊茲德薩法斯　僧敬真(Isdsafas monk Ching-chên)
約翰南　僧還淳(Johanan monk Huan-shun)
阿努士　僧靈壽(Anush monk Ling-shou)
馬・薩吉斯　僧靈德(Mar Sargis monk Ling-tê)
以掃　僧英德(Isaac monk Ying-tê)
約翰南　僧冲和(Johanan monk Chung-ho)
馬・薩吉思　僧凝虛(Mar Sargis monk Ying-hsü)
普賽　僧普濟(Pusai monk P'u-chi)
西蒙　僧聞順(Simeon monk Wên-shnun)
以掃　僧光濟(Isaac monk Kuang-chi)
約翰南　僧守一(Johanan monk Shou-i)

[碑左側的第三、四行人名中間和下方，刻有近代銘文四十七漢字。銘文如下：]

後一千七十九年咸豐己未，武林韓泰華來觀。幸字畫完整，重建碑亭覆焉。惜故友吳子苾方伯不及同游也，為悵然久之。

[碑石側；第一行]

雅各　長老　老宿耶俱摩(Jacob priest venerable Yeh-chü-mo)

馬・薩吉思　長老兼鄉主教上座　僧景通(Mar Sargis priest and Country-bishop Shiangtsua monk Ching-t'ung)

基高伊　長老、克姆丹副主教兼牧師　僧玄覽(Gigoi priest and archdeacon of Khumdan and teacher monk Hsüan-lan)

保羅　長老　僧寶靈(Paul priest monk Pao-ling)

薩姆松　長老　僧審慎(Samson priest monk Shên-shên)

亞當　長老　僧法源(Adam priest monk Fa-yüan)

以利亞　長老　僧立本(Elijah priest monk Li-pên)

以掃　長老　僧和明(Isaac priest monk Ho-ming)

約翰南　長老　僧光正(Johanan priest monk Kuang-chêng)

約翰南　長老　僧內澄(Johanan priest monk Nei-ch'êng)

西蒙　長老(Simeon priest and elder)

[第二行]

雅各　教堂司事　僧崇德(Jacob sacristan monk Ch'ung-tê)

「阿巴迪恕」　僧太和('Abadishu' monk Tai-ho)

伊恕達德　僧景福(Ishu'dad monk Ching-fu)

雅各　僧和光(Jacob monk Ho-kuang)

約翰南　僧至德(Johanan monk Chih-tê)

恕布哈馬朗　僧奉真(Shubha lmaran monk Fêng-chên)

馬・薩吉思　僧元宗(Mar Sargis monk Yüan-tsung)

西蒙　僧利用(Simeon monk Li-yung)

以弗倫　僧玄德(Ephrem monk Hsüan-tê)

撒迦利亞　僧義濟(Zachariah monk I-chi)

西利亞庫斯　僧志堅(Cyriacus monk Chih-chien)

巴朱斯　僧保國(Bacchus monk Pao-kuo)

伊曼紐爾　僧明一(Emmanuel monk Ming-i)

[第三行]

加伯爾　僧廣德(Gabriel monk Kuang-tê)

約翰南(Johanan)

所羅門　僧去甚(Solomon monk Chü-shên)

以掃　(Isaac)

約翰南　僧德健(Johanan monk Tê-chien)

序聽迷詩所（詞）經[1]

爾時，彌師訶說天尊序娑(婆)法云：異見多少、誰能說；經義難息事、誰能說。[2]天尊在後顯何在？[3]停止在處其何？[4]諸佛及非人，平章天阿羅漢(漢)，誰見天尊？[5]在於眾生、無人得見天尊，何人有威得見天尊？[6]為此天尊顏容似風，何人能得見風？[7]天尊不盈少時，巡歷世間居編(徧)。[8]為此人人居帶天尊氣，始得存活。[9]

1. **關於《序聽迷詩所(訶)經》**：本經1923年歸日本高楠順次郎博士所藏，1926年羽田亨博士在《支那學論叢》載文介紹序經；1931年，東方文化學院京都研究所將本經與《一神論》合為一冊出版。有關本經原物，羽田氏介紹說：「此一殘卷之用紙，也如其他敦煌出土之經典所最普遍使用之厚黃紙，為豎約七寸八分之卷子本，上下及行間施以細闌，有餘白，一見即知其原為完本之體裁。唯該餘白係連接粘貼於卷首第170行之後者，今已散佚；此固非首尾完備之卷帙也。」有關本經的譯作者，據羽田氏說：「其體裁紙幅等，大略與《一神論》相同。其行文之不得體，內容之重在教理論，多多根據聖經等各點也均相同。尤以兩者書體之酷似，證明其為出於同一手筆，殆無可疑。」如此，本經和《一神論》同，也許都屬阿羅本及其徒眾所譯作。至於譯作年代，佐伯好郎

以為《序經》要比《一神論》早三四年，大約在貞觀九年至十二年之間。此說倘成立，本經可能是現存於世界上的最古的景教經文。

序聽：「聽」為「聰」誤寫。唐音讀為「梭」；「序」從唐音讀為Jeo。「序聰」二字併讀為Jeso，即耶穌。參見朱文。

迷詩所：「所」為「訶」的誤寫。「迷詩訶」為「彌賽亞」(Messiah，基督)的音譯。

序聽迷詩所經：根據以上解釋，即為「耶穌基督經」。

2. **爾時**：「爾」，那。《世說新語．賞譽下》：「爾夜風怡月朗。」「爾時」即「那時」。

   彌師訶：彌賽亞。

   說法：演說教義。這裏指演說上帝耶和華的教義。

   天尊：上帝。

   序娑(婆)：「娑」為「婆」的誤寫。「序婆」從唐音讀是Jevah，也就是Jehovah，因為希伯來文該字中間的"h"可以不讀出，若讀出就是「耶和華」。

   異見：不同見解。

   息：似為「悉」。了解知道。

3. **顯何在**：顯身為誰。
4. **停止**：止留。這裏指降臨。
5. **佛**：本經中原該用「神」之處，多用「佛」字。據羽田亨和佐伯好郎的解釋，這些「佛」字有基督教稱神(God)的意思，以為本經中凡論及上帝時，皆用「佛」字代替。龔天民則認為，《序經》中單數的「佛」是指上帝而言，至於雙數的「諸佛」則不是指上帝，而是指舊約聖經中的「諸神」或「天使」。他指出：「《序經》的作者，並非信有多神而用『諸佛』，他可能用『諸佛』

而指『諸靈』、『天使』、以及唐代中國人原有的多神信仰(如山神、河神、門神……等)中的多數神位，亦未一定。」

非人：佛家指似人而非人的鬼神。

平章天：似指諸天天衆、天神。

阿羅漠(漢)：「漠」應為「漢」。佛家指聞佛音聲與修四諦法門而悟道的人中得最高果位者。

6. **威**：威力，威風。《荀子．強國》：「威動海內」。
7. **為**：因。

顏容：面容，外形。

8. **盈**：滿。《詩．周南．卷耳》：「采采卷耳，不盈頃筐。」

少時：時時，經常。

巡歷：巡行經過。

編(徧)：「編」應為「徧」。普遍，到處。

9. **氣**：氣息。

然始得在家安，至心意到，日出日沒已來，居見想心去處皆到。[10]身在明樂靜度，安居在天，皆諸佛為此風流轉，世間風流無處不到。[11]天尊常在靜度快樂之處，果報無處不到。[12]世間人等，誰知風動？唯只聞聲顛(韵)。[13]一不見形，無人識得顏容端正。若為非黃非白非碧，亦無人知。[14]風居強之處，天尊自有神威，住在一處。[15]所住之[處]，無人捉得，亦無死生，亦無麗娑，相值所造天地已求(來)，不曾在世間無神威力，每受長樂仙緣。[16]人急之時，每稱佛名，多有無知之人，喚神比天尊之類，亦喚作旨尊旨樂。[17]人人鄉俗語舌，

吾別天尊多常在，每信每居，天尊與人意智不少。[18]誰報佛慈恩，計合思量。[19]明知罪惡不習天通，為神力畜養人身到大，亦合眾生等思量。[20]所在人身命器息，惣(總)是天尊使其然。[21]

10. **家**：這裏指上帝所在的上天。
11. **明樂**：光明快樂，形容上帝所在處。
    風流：流風餘韵。《漢書．趙充國辛慶忌傳讚》：「其風聲氣俗自古而然。今之歌謠慷慨，風流猶存耳。」這裏指上帝的聖風。
    轉：運轉。
12. **果報**：佛家語，由過去的業因造成現在的結果，稱之為果，又因為這是業因所得的酬報，所以又叫做報。俗稱「好有好報，惡有惡報」。
13. **人等**：各種各樣的人。
    聲顛(韵)：「顛」應為「韵」，音韵。這裏指名聲。
14. **若為**：怎樣，如何。《南齊書．明僧紹傳》：「僧遠問僧紹曰：『天子若來，居士若為相對？』」
15. **居**：處於。《史記．汲黯鄭當時列傳》：「陛下用群臣，如積薪耳，後來者居上。」
16. **捉**：把握。《新唐書．楊師道傳》：「捉筆賦詩」。「捉得」指把握得住。
    麗娑：「娑」似應為「姿」，美好的形象。
    值：逢着。《史記．酷吏列傳》：「寧見乳虎，無值寧成之怒」。
17. **急**：遇到危急。
    稱：呼喚。
    比：比擬。《史記．天官書》：「太白白比狼，赤比

心。」張守節正義：「比，類也。」

旨：無上美好。《詩．小雅．頍弁》：「爾酒既旨，爾殽既嘉。」

18. **與**：給予。《論語．雍也》：「與之粟九百，辭。」
19. **慈恩**：佛家語，慈悲的恩德。

合：應當。白居易《與元九書》：「文章合為時而著，歌詩合為事而作。」

20. **習**：熟悉。蔡邕《袁滿來碑銘》：「明習《易》學」。
21. **身命器息**：身體、性命、器物、息養，泛指人的生存條件。

惣：通「總」。

眾生皆有流轉，關身住在地洛，為此變造微塵。[22]所有眾生皆發善心，自紀思量。生者皆死，眾生悉委(萎)。[23]眾生身命為風，無活臨命之時，風離眾生。[24]心意無風，為風存活。[25]風離眾生，有去留之時，人何因不見風去，風顏色若為若緋若綠及別色，據此不見風。[26]若為眾生。即道天尊在何處？眾生優(復)道何因不見天尊？[27]何因眾生在於罪中？自於見天尊，天尊不同人身，復誰能見？眾生無人敢近天尊，善福善緣眾生，然始得見天尊。[28]世間無不見天尊，若為得識，眾生自不見天[尊]，為自修福，然不墮惡道地獄，即得天道；如有惡業，眾墮落惡道，不見明果，亦不得天道。[29]

22. **流轉**：指生死遷變。

關身：「關」指「進入」。《漢書．董仲舒傳》：「大學者，賢士之所關也」。「關身」似指投身。

地洛：「洛」通「絡」，「地絡」指「地脈」。這裏似指大地。

變造：變化形成。

微塵：佛家以為，十方虛空界的每一微塵中皆含有世界，謂之塵道世界。這裏指大千世界。

23. **紀**：通「記」。

皆死：皆有死。

委(萎)：「委」應為「萎」，指死亡。

24. **為風**：依賴風。這裏的「風」類似「氣」。

無活臨命：指死亡。

25. **意**：揣度，猜想。《商君書．修權》：「廢尺寸而意長短。」

26. **據此**：單單憑這一點。

27. **優(復)**：「優」應為「復」，又。《左傳．僖公五年》：「晉侯復假道於虞以伐虢。」

28. **善緣**：有行善的根緣。

29. **惡道**：壞的下場，如地獄，惡鬼畜生。

眾生等好自思量，天地上大大，諸惡眾生，事養者熟，心為國，多得賜官職，並賜雜菜，無量無量。[30]如有眾生，不事天大，諸惡及不取進止，不得官職，亦無賜償，即配徒流，即配處死。[31]此即不是天大諸惡自由至，為先身緣業，種果圍圓(圍圓)犯有。[32]眾生先須想，自身果報。天尊受許辛苦，始立眾生。[33]眾生理佛不遠，立人身自專。[34]善有善福，惡有惡緣。無知眾生，逐濕木馳眾牛驢馬等。[35]眾生[及麞鹿]，雖造形容，不能與命。[36]眾生有智自量，緣果所有具見，亦復

自知，並即是實。[37]為此今世，有多有眾生，遂自作眾眾作士。[38]此事等皆天尊，遂不能與命俱。[39]眾生自被狂惑，乃將金造象，銀神像及銅像，並瀉神像，及木神像，更作眾眾諸畜產，造人似人，造馬似馬，造牛似牛，造驢似驢，唯不能行動，亦不語話，亦不吃食息。[40]無肉無皮，無器無骨。今一切由緒，不為具說。[41]一切[由]緒內，略說少見，多為諸人說，遣知好惡。[42]遂將飲食，多中嘗少，即知何食有氣味無氣味。[43]

30. **事養**：事功和孝養。
    懃：「勤」的異體字，認眞、努力。
31. **取**：受，接受。《孟子．離婁下》：「可以取，可以無取，取傷廉。」
    進止：這裏指管教。
    徒流：「徒」，古代強制罪犯在一定期限內從事勞動的刑罰。「流」，又稱充軍，將犯人遣送到邊遠地方服勞役的刑罰。
32. **自由至**：無原因的隨意降臨。
    團圓(園囿)：「團」應為「園」，種花木的稱「園」；「圓」應為「囿」，養禽獸的稱「囿」，「囿犯」指囚犯。
33. **許**：幾許。柳宗元《至小丘西小石潭記》：潭中魚可百許頭。
34. **理**：答理。
    不遠：不疏遠。
    立人身：建起佛像。
    自專：供自己敬拜。

35. **漉**：通「造」。
駝：駝，駱駝。《廣韻．歌韻》：「駝，駱駝。駝，俗。」
36. **璽**：「獐」的異體字。
形容：形體容貌。
與命：給予生命。
37. **自量**：自己思量。
具見：完全看到。
38. **眾眾**：大量。
作士：手藝匠。
39. **皆天尊**：指唯上帝所能。
40. **狂惑**：迷惑。
息：滋息、生長。《孟子．告子上》：「是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉。」
41. **由緒**：端緒，頭緒。
42. **遣**：排遣。杜甫《崔少府高齋三十韵》：「贈此遣寂寞」。
43. **遂**：於是。這裏有「譬如」的意思。
氣味：味道。

但事天尊之人，為說經義，並作此經，一切事由，大有噗處多，有事節由緒少。[44]但事天尊人，及說天義，有人怕天尊法，自行善心，及自作好，並諫人好，此人即是受天尊教，受天尊戒；人常作惡，及教他人惡，此人不受天尊教，突墮惡道，命屬閻羅王；有人受天尊教，常道我受戒，教人受戒，人合怕天尊，每日諫悞。[45]一切眾生，皆各怕天尊，並綰攝諸眾生死活，管

帶綰攝渾神。46

44. **嘆**：贊嘆。

45. **作好**：行善。

諫：勸人改過。《周禮．地官．保氏》：「保氏掌諫王惡。」

突：急，馬上。

閻羅王：原意為「冥界之王」。印度古代神話中管理陰間之王，能判人生前善惡，加以賞罰。佛教沿用其說，稱為管理地獄之魔王。中國民間傳說中的閻羅王，即源於此。

受戒：領受佛戒。龔天民說：「從本經看來，可知『受戒』一語至少含有兩種意義，第一是指凡遵守天尊的教訓，且相信《序經》所講的道理，便成『受戒人』，……第二是指基督教的『受洗』而言，……『受戒』和『受洗』僅一字之差，兩者均係進入佛教和基督教的必要的宗教儀式。入唐不久的景教宣教師用了大衆所熟知的『受戒』來代替『受洗』，恐怕也是萬不得已的事吧。」又，劉偉民認為，受戒的「戒」應指「遵行天尊十項誡命的『誡』。」

悞：同「誤」，過失。

46. **綰**：扼制。

攝：引持，控住。《漢書．張耳陳餘傳》：「吏嘗以過笞餘，餘欲起，耳攝使受笞。」

渾神：犯過的糊塗神。

衆生若怕天尊，亦合怕懼聖上。聖上前身福私

(利)。天尊補任，亦無自乃天尊耶！屬自作聖上，一切眾生，皆取聖上進止。[47]如有人不取聖上駈使，不伏其人，在於眾生，即是返(叛)迸(逆)。[48]儻(倘)若有人，受聖上進止，即成人中解事，並伏駈使，及[作]好之人，並諫他人作好，及自不作惡，此人即成受戒之所。[49]如有人受戒，及不怕天尊，此人及一依佛法，不成受戒之所，即是返(叛)迸(逆)之人。第三須怕父母，衹(祇)承父母，將比天尊，及聖帝。[50]以若人先事天尊，及聖上，及事父母不闕，此人於天尊得福，不多。[51]此三事：一種先事天尊，第二事聖上，第三事父母。為此普天在地，並是(事)父母行，據此聖上皆是神生，今世雖有父母見存，眾生有智計，合怕天尊，及聖上，並怕父母，好受天尊法教，不合破戒。[52]

47. **聖上**：皇上。
福利：福運利益。《後漢書．仲長統傳》：「是使姦人擅無窮之福利，而善士掛不赦之罪辜。」
48. **駈**：同「驅」。《玉篇：馬部》：「駈，同驅」。
49. **解事**：明白道理。
50. **衹(祇)**：　應為「祗」，恭敬。《書．大禹謨》：「文命敷於四海，祗承於帝。」
51. **闕**：空缺。
52. **破戒**：佛家語，破壞佛所制定的戒律。這裏指違背景教的教規。

天尊所受[人]，及受[天]尊教[人]，先遣眾生禮諸天，佛為佛受苦置立，天地只為清淨威力因緣。聖上唯

須勤伽習俊。[53]聖上宮殿於諸佛求得，聖上身惣是自由。天尊說云：所有眾生，返(叛)[逆]諸惡等，返(叛)迸(逆)於[天]尊亦不是孝；第二願者，若孝父母並恭給，所有眾生，孝養父母，恭承不闕，臨命終之時，乃得天道為舍宅；[第三願者，所有眾生]，為事父母，如眾生無父母，何人處生；第四願者，如有受戒人，向一切眾生，皆發善心，莫懷睚惡；第五願者，眾生自莫煞生，亦莫諫他煞，所以眾生命共人命不殊；第六願者，莫姦他人妻子，自莫宛(怨)；第七願者，莫作賊；第八[願者]，眾生錢財，見他富貴，並有田宅奴婢，天[無]睚妬；第九願者，有好妻子，並好金屋，作文證[莫]加祺他人；第十願者，受他寄物，並將費用，[莫事]天尊。[54]

53. **受**：通「授」。《宋書．垣護之傳》：「豈是朝廷受任之旨？」

清淨：佛家語，指沒有惡劣的行為，也沒有煩惱的束縛。

勤伽：「伽」似指寺廟(伽藍)。「勤伽」在這裏指盡心於天尊之教。

習俊：「習」，通曉。《戰國策．齊》：「(孟嘗君)問門下諸客：『誰習會計，能為文收責於薛者乎？』」「俊」，通「峻」，大。《大戴禮記．夏小正》：「時有俊風；俊者，大也。」「習俊」就是通曉大事。

54. **願**：此節有十願。羽田亨認為，「願」就是「誡」，「十願」就是舊約中的「十誡」。他推斷「第三願」是「勿拜偶像，守安息日」，只因為怕跟當時氣燄日盛的佛教相衝突，才暫闕不載。佐伯好郎則以為「十願」並

非「十誡」，而是仿效舊約，另設新約時代的基督教條規。第一、二、三願為事天尊、聖上、父母是很明顯的。至第四願到第十願，大體上是注重「善惡二道」。本經所譯述的「善道」、「惡道」，就是使徒時代傳授給異邦人的救主之道—「生道」和「死道」。《救主之道》(*Didach Kuriou*)稿本是白利諾瓦(Bryennois)神甫於1875年在君士坦丁的耶路撒冷教父圖書館(Patriarch of Jerusalem's Library)發現的。那稿本曾由哈利士博士(Dr. Rendel Harris)校訂。佐伯氏曾經將本經的「十願」跟那稿本詳細對勘，並得出結論：「十願」以及下文十幾行的景教社會道德論，「善道與惡道」，並不是舊約中的「十誡」，而是所謂「十二使徒的教訓」、「生道與死道」的唐譯。他舉出本經經文跟《救主之道》相對照：第四願相當於《救》第四章一、二、三節：「當愛人如己，己所不欲，勿施於人，恨你的要愛他，這樣你就可無敵了。」「不要恨惡鄰舍，不可睚怨。」第五願相當於《救》第二章一節：「你不可殺生」「勿殺嬰兒」。第六願相當於《救》第二章二節：「你們不可姦淫，避去一切淫行。」第七願相當於《救》第一章：「你們不可偷盜。」第八願相當於《救》第二章二節：「你們不可貪婪鄰舍錢財。」第九願相當於《救》第二章三節：「你們不可做假見證，不可偽造或私改文證。」第十願相當於《救》第二章六節：「你們不可起貪心。不可作榨取他人的偽善者，不可存惡意。」以上十願若能順從實行便是善道，可以進入永生，否則「不成受戒人」便是惡道，進入永死。後來，希力德(J. Schlecht)於1899年又在慕尼黑發現一本拉丁文的譯本，書名《使徒教義》(*De Doctrina Apostolorum*)，開首就說世界有兩條道路：作好就

是走上「生道」或「光道」，舉出七十條誡條叫人遵行；作惡就是走上「死道」或「暗道」，舉出四十件惡事，叫人避去。接下來，詳述洗禮、禁食、聖餐、祈禱等規則。原稿的全名是「十二使徒給外邦人的教訓」，要旨正和保羅的教義相對抗。參見朱文。

[第三願者，所有眾生]：此[ ]中字，係羽田博士等考證後加上的。《序經》經文沒有明確寫出「第一願」、「第三願」。劉偉民認為「第一願」應是：「所有衆生，叛逆諸惡等，叛逆於天尊亦是不孝」。「第三願」應是「所有衆生為事父母；如衆生無父母，何人處生？」朱維之則認為：「經文中沒有寫出『第一願』，『第三願』，我想『第二願』之『二』，當是『三』字之誤。因為上文第七十三行處已有『先事天尊，第二事聖上』的話，孝父母當然是第三願了。」

睢：白眼待人，橫蹙恣肆的樣子。《史記．伯夷列傳》：「肝人之肉，暴戾恣睢。」張守節正義：「睢，仰白目，怒貌也。」「睢惡」似近於佛家所稱「十惡」中的「瞋恚」。

煞：同「殺」。《白虎通．五行》：「金味所以辛何？西方煞傷成物，辛所以煞傷之也。」

不殊：「殊」，不同。《宋書．謝靈運傳論》：「一簡之內，音韵盡殊；兩句之中，輕重悉異。」「不殊」即「沒有區別」。

姤：善。《管子．地員》：「其人夷姤」。尹知章注：「夷，平也；姤，好也。言均善也」。

加祺：「祺」，吉祥。《詩．大雅．行葦》：「壽考維祺，以介景福。」「加祺」意指溢美，作偽證。

寄物：「寄」，付托，委托。《魏書．高道穆傳》：

「明公荷國重寄，宜使天下知法。」「寄物」指托管之物。

將：取。石子章《竹塢聽琴》：「都管，將文房四寶過來。」

並處分事極多，見弱莫欺他人。[55]如見貧兒，實莫回面。[56]及宛(怨)家飢餓，多與食飲。割舍宛(怨)事。[57]如見男努力，與努力，與須漿。[58]見人無衣，即與衣着。[59]作兒財物，不至一日莫留，所以作兒規徒，多少不避寒凍。[60]庸力見若莫罵，諸神有威力，加罵定得災鄣。[61]貧兒如要須錢，有即須與，無錢可與，以理發遣，無中布施。[62]見他人宿痾病，實莫笑他。此人不是自由，如此痾病。貧兒無衣破碎，實莫笑。[63]莫欺他人取物。[64]莫枉他人，有人披(被)訴，應事實，莫屈斷。[65]有惸獨男女，及寡女婦中訴，莫作寃屈，莫遣使有冤實。[66]莫高心，莫誇張，莫傳口合舌，使人兩相鬥朾(打)。[67]一世已求，莫經州縣官告，無知答。[68]

55. **處分**：管教，處置。《晉書．杜預傳》：「預處分既定，乃啟請伐吳之期。」

他人：這裏指弱者。

「見弱莫欺他人」相當於《救主之道》第五章二節：「勿苦待善人，勿恨惡眞理，勿虐待貧窮人，勿為富人計而剝削窮人，這些都是地獄之道。」

56. **回面**：轉身避開，這裏指不加理睬。

此節相當於《救主之道》第五章二節：「看見了窮人，不可回轉面去。」

57. **劃捨**：了結，解除。

此節相當於耶穌的「登山寶訓」所說：「你仇敵餓了，就給他吃。」

58. **漿**：水漿，泛指飲料。「與須漿」就是「給予其需要的水漿」。

此節相當於《救主之道》第一章三節：「不可忘記顧念那些因勞動而被壓迫的人！」

59. **着**：穿衣。

此節相當於新約《雅各書》：「若是弟兄、或是姐妹、赤身露體、又缺了日用的飲食、你們中間有人對他們說、平平安安地去罷、願你們穿得暖喫得飽；卻不給他們身體所需用的、這有甚麼益處呢。」(2:15-16)

60. **作兒**：雇工。

規徒：徒工。

此節相當於舊約《利未記》：「雇工人的工價、不可在你那裏過夜留到早晨。」(19:13)舊約《申命記》：「困苦窮乏的雇工、無論是你的弟兄、或是在你城裏寄居的、你不可欺負他。要當日給他工價、不可等到日落、因為他窮苦、把心放在工價上。」(24:14-15)

61. **庸力**：「庸」又作「傭」。「庸力」指奴婢雇工。

若：汝，你，爾。《史記．淮陰侯列傳》：「若雖長大，好帶刀劍，中情怯耳。」

鄣：同「障」，阻塞。《禮記．祭法》：「鯀鄣鴻水而殛死。」「災鄣」即災難阻礙。

此節相當於《救主之道》第四章九節：「你們若酷刻地差遣奴婢，必蒙神罰！」

62. **須錢**：需用的錢。

中：應為「申」，聲張。

此節相當於《救主之道》第四章七節：「你們對窮人勿推卻！你們施與人不要躊躇！拿東西給人，不要叨念。」

63. **宿：**長久。

瘀：病。曹植《贈白馬王彪》詩：「憂思成疾瘀，無乃兒女仁。」

64. **取：**這裏指騙拿。

此節相當於舊約《利未記》：「你們不可偷盜、不可欺騙、也不可彼此說謊。」(19:11)

65. **枉：**冤屈。

披(被)訴：被控。

應事實：應當服從實際情況。

屈斷：屈從權勢，胡亂判斷。

此節相當於舊約《利未記》：「你們施行審判、不可行不義、不可偏護窮人、也不可重看有勢力的人；只要按着公義審判你的鄰舍。」(19:15)

66. **惸：**原指無兄弟，引申為孤獨無依靠者。《周禮·秋官·大司寇》：「 獨老幼」。「 獨」即「孤獨」。

中訴：「中」應為「申」，即「申訴」。

窓：孔小之稱。這裏指「一點」。

此節相當於《救主之道》第四章三節：「當下正直的判決，絕不依怙蠱員(指有權勢者——注者)，助長惡勢力。」

67. **高心：**好高騖遠之心。

傳口合舌：搬嘴弄舌。

此節相當於《救主之道》第四章三節：「你們不可在人們中間往復搬弄是非！不可有兩心！不可用兩舌！」「你們不可助長人家的不和睦！若遇相爭便當努力勸

和！」

68. **一**：指天尊一神。

世已求：世人已求。

經：經由。

告：投訴。

此節相當於新約《哥林多前書》：「你們中間有彼此相爭的事，怎敢在不義的人面前求審，不在聖徒面前求審呢。」(6:1)

受戒人，一下莫他惡。向一切眾生，皆常發善心，自惡莫願惡。[69]所以多中料少，每常造好，向一切眾生，如有人見願，知受戒人，寫誰(經)能依此經，即是受戒人，如有眾生，不能依[此經]，不成受戒人。[70]處分皆是天尊，向諸長老，及向大小，迎向諫[作]好，此為第一天尊處分。眾生依天尊，依莫使眾生煞。祭祀亦不遣煞命。[71]眾生不依此教，自煞生祭祀，吃肉噉美，將□詐神，即殺羊等。眾生不依此教作好，處分人等。[72]眾生背面作惡，遂背天尊。[73]天尊見眾生如此，憐憫不少，諫作好，不依[舊法]。[74]

69. **他惡**：其他罪惡之事。

70. **料**：料想，預料。《史記．李斯列傳》：「君侯自料，能孰與蒙恬」。

71. **遣**：使、教。元稹《琵琶歌》：「努力鐵山勤學取，莫遣後來無所祖。」

72. **噉**：「啖」的異體字，指吃。「噉美」即嗜吃美食。

濛：天地未分之貌。《淮南子．天文訓》：「天墮(地)

未形，馮馮翼翼，洞洞灟灟，故曰太炤。」高誘注：「馮翼洞灟，無形之貌。」這裏似指低下不實的東西。

73. **背面**：背地裏。

從此節開始，穆爾有連貫的譯文。可參見穆本第67-69頁。

74. **不少**：這裏指憐憫的心情不減。

不依：這裏指衆生不聽從上帝之勸。

天尊當使涼風，向一童女，名為末艷，涼風即入末艷腹內，依天尊教，當即末艷懷身，為以天尊使涼風，伺童女邊，無男夫懷任[孕]。[75]令一切眾生，見無男夫懷任，使世間人等見即道：天尊有威力。[76]即遣眾生，信心清淨，回向善緣。[77]末艷懷[孕]，後產一男，名為移鼠。[78]父是向涼風，有無知眾生，即道若向風懷任生產。[79]但有世間下，聖上放勅，一紙去處，一切眾生甘伏。[80]據此天尊在於天上，普署天地，當產移鼠迷師訶。[81]所在世間，居見明果(星)在於天地。[82]辛星居知在於天上，星大如車輪，明淨所，天尊處，一爾前後，生於拂林園(國)烏梨師欽城中。[83]當生彌師訶五時，經一年後語話，說法向眾生作好。[84]

75. **使**：派遣。

涼風：聖靈。朱維之說：「三位一體中的『聖靈』，在古代西方教會都通用拉丁語(Spiritus Sancta)，而東方教會和景教教會卻用希臘文『淨風』(πνεμα ἁγιου)一語。敍利亞語Rukh(靈)字在《尊經》裏音譯為『盧訶』，在《志玄安樂經》裏譯為『囉稽』，而《一神論》，《景

教碑文》和《三威蒙度讚》都用『淨風』二字來意譯。只有《序聽》譯為涼風。這是因為最初翻譯者誤以『清涼之風』代替『聖潔之風』，後來發現錯誤，便在《一神論》裏改為『淨風』了。這是《序聽迷詩所經》比《一神論》早的一個證據。」

童女：童貞女。

末艷：Mo-yen，即新約聖經中耶穌之母馬利亞(Mary)。

男夫：成年男子。

76. **懷任**：「任」應為「孕」。

道：說。

77. **信心**：虔誠的心。

清淨：無垢。

回向：轉向。

善緣：善道。

78. **移鼠**：「耶穌」的最早漢譯。朱維之說：「『耶穌』這名詞在基督教中是生命所寄托的名詞，自當用上等些的漢字才好。可是在中國一千三百年來從未用過好看的字。就是『耶穌』兩字也是不敬的。其不敬之尤者，要算《序聽》中所用的『移鼠』(Isoh)二字了。名字取音，原沒多大關係，但在重視『名教』，重『正名』的古代中國人看來，總是不妥當的。《一神論》裏用『客怒—翳數』(Kados-Ishu)，『客怒』是敘利亞文，『神聖』的意思，比較好些了。由於這一點的改正，可知《序聽》撰於《一神論》之前。至於本經題目上用『序聽(聰)』二字代替經文中的『移鼠』是甚麼緣故呢？大概是因經文出來之後受外界的譏評，因此遑遽，僅將題目改正一下罷了。即便不這樣，也可看出該經用詞的不統一性，也可當作最初草創的一個根據。」

79. **若**：好像。
80. **勑**：「敕」的異體字。指皇帝的詔書。
81. **署**：置。《廣雅．釋詁四》：「署，置也。」這裏指「撒」、「照」。
82. **所在世間**：這裏指耶穌降生之地。
83. **辛星**：「辛」屬天干第八位。《爾雅．釋天》：「太歲……在辛曰重光。」「辛星」似指亮如日月的星。
    拂林園(國)：「園」應為「國」。「拂林」即「拂菻」。《舊唐書》、《唐書》解釋說：「拂菻國一名大秦。」這樣，拂林國似指波斯、敍利亞等西亞地區。
    烏梨師歛城：Wulishihlien，即耶路撒冷(Jerusalem)。
84. **五時**：中午時分。
    作好：行善，做好事。

年過十二，求(來)於淨處，名述難字，即向若昏人[入]湯谷。[85]初時是彌師訶弟伏聖，在於硤中居住，生生已來，不吃酒肉，唯食生菜及蜜，蜜於地上。[86]當時有眾生不少，向谷昏渾禮拜，及復受戒。[87]當即谷昏，遣彌師訶，入多難中洗。彌師訶入湯了後出水，即有涼風，從天求(來)，顏容似薄閻，坐向彌師訶上。[88]虛空中問道：彌師訶是我兒，世間所有眾生，皆取彌師訶進止，所是處分皆作好。[89]彌師訶即似眾生，天道為是天尊處分，處分世間下，眾生休事屬神，即有眾[生]當聞此語，休事屬神，休作惡，遂信好業。[90]彌師訶年十二，及只年卅二已上，求所有惡業眾生，遣回向好業善道。[91]彌師訶及有弟子十二人，遂受苦，回飛者作生，瞎人得眼，形容異色者還差，病者醫療得損，被鬼者趁

鬼，跛腳特差。[92]所有病者，求向彌師訶邊，把着迦沙(裟)，並惣得差。[93]

85. **淨處**：施行洗禮之處。

述難：Shunan，即約但河(Jordan)。

若昏：Johun，指約翰(Johanan)。

入湯：入水洗淨。

此節可對照《馬太福音》：「當下，耶穌從加利利來到約但河，見了約翰，要受他的洗。」(3:13)

86. **弟伏聖**：這裏指從聖稱弟子。

硤：兩山之間的溪谷。《水經注．淮水》：「淮水又北徑山硤中。」

生生：出生。

87. **谷昏**：「谷」音「欲」。指約翰。

渾：衍文。

多難：「多」應為「述」，即約但河。

復：又。

88. **涼風**：聖靈。

薄闍：白鴿。

坐向：落在。

89. **所是處分**：一切管教。

此節可對照《馬太福音》：「耶穌受了洗，隨即從水裏上來；天忽然為他開了，他就看見神的靈，彷彿鴿子降下，落在他身上。從天上有聲音說，這是我的愛子，我所喜悅的。』」(3:16-17)

90. **似**：應為「示」。告訴。

屬神：下級神。

好業：做好事。

91. **只年**：有生之年。

回向：回心轉向。

92. **弟子十二人**：見《馬太福音》：「這十二使徒的名、頭一個叫西門、又稱彼得；還有他兄弟安得烈；西庇太的兒子雅各、和雅各的兄弟約翰；腓力、和巴多羅買、多馬、和稅吏馬太、亞勒腓的兒子雅各、和達太；奮銳黨的西門、還有賣耶穌的加略人猶大。」(10:2-4)

遂受苦：「遂」，順利。《禮記．月令》：「百事乃遂」。「遂受苦」即「使受苦人稱心」。

回飛者：垂死者。

趁：「趁」的異體字。趕，追逐。杜甫《題鄭縣亭子》詩：「巢邊野雀欺群燕，花底山蜂遠趁人。」

差：同「瘥」，病愈。《方言》第三：「差，愈也。南楚病愈者謂之差。」

93. **迦沙(裟)**：佛家語，指比丘的法衣。這裏指耶穌的衣裳。

此節可對照《馬太福音》：「有一個女人、患了十二年的血漏、來到耶穌背後、摸他的衣裳縫子；因為她心裏說、我只摸他的衣裳、就必痊愈。耶穌轉過來看見他、就說、女兒、放心、你的信救了你；從那時候、女人就痊愈了。」(9:20-22)

所有作惡人，不[悔]過向善道者，不信天尊教者，及不潔淨貪利之人，今世並不放卻。[94]嗜酒受肉，及事濁神文人，留在都遂誣，或趙睹遂欲殺卻。[95]為此大有眾生，即信此教，為此不能殺彌師訶。於後惡業[人]，結用(朋)扇趙睹信心清淨人，即自平章，乃欲殺卻彌師

訶。[96]無方可計，即向大王邊惡說，惡業人平[章]惡事，彌師訶作好，更加精進，教眾生。[97]年過卅二，其習惡人等，即向大王毗羅都思邊言告。[98]毗羅都思前即道。彌師訶合當死罪。大王即追，惡因緣[人]共證，彌師訶向大王毗羅都思邊，彌師訶計當死罪。[99]大王即欲處分，其人當死罪，我實不聞不見，其人不合當死，此事從惡緣人自處斷。[100]大王云：我不能殺此[人]。惡緣[人]即云：其人不當死，我男女[如何]。[101]大王毗羅都思，索水洗手，對惡緣等前，我實不能殺其人。惡緣人等，更重諮請，非不殺不得。[102]彌師訶將身施與惡[緣人]，為一切眾生，遣世間人等，知共人命如轉燭，為今世眾生布施，代命受死。彌師訶將自身與，遂即受死。[103]

94. **貧利**：「貧」應為「貪」。

95. **灑神**：「灑」應為「屬」，下級神。

翅睹：「翅」音「翅」。「翅睹」似即「娭妒」。

96. **結用(朋)**：「用」應為「朋」，結伙。

平章：官名。唐中葉之後，凡實際任宰相之職者，必在其本官外加同平章事銜稱，意即共同議政。這裏指羅馬帝國駐猶太等處的地方長官。

97. **惡說**：詆毀、誹謗。

精進：盡心。

98. **年過卅二**：耶穌剛滿卅二歲時。

毗羅都思：彼拉多(Pilate)，時任羅馬帝國駐猶太等地總督。

99. **追**：追究。

惡因緣[人]：惡緣人，惡業人，作惡者。

共證：聯合起來作證。

100. **自處斷**：自行處理。

101. **我男女[如何]**：不妨殺我等子女。

102. **諮請**：「諮」同「咨」，詢問、商議。「諮請」即「請願、要求」。

103. **施與**：交與。

轉燭：轉瞬即滅的火燭。

代命：代替衆人獻出生命。

惡業人乃將彌師訶別處，向沐上抂抂處，名為訖句，即木上縛着。[104]更將兩個劫道人，其人比在[左]右邊。[105]其日，將彌師訶木上縛着五時，是六日齋，平明縛着，及到日西，四方暗黑。[106]地戰山崩，世間所有墓門並開，所有死人並悉得活，其人見如此。[107]亦為不信經教，死活並為彌師訶，其人大有信心人，即云：[108](按以下殘缺)。

104. **別處**：另一地方。

沐上抂抂：此句無法解明。也許「沐」音近「髑」，「抂抂」，近「彷彿」，當時對有「髑髏地」含義的各各他譯述不出，就成了這樣的句子。

訖句：ch'i-chü，指各各他(Golgotha)。

木：指十字架。

此節可對照《馬太福音》：「到了一個地方、名叫各各他、意思就是髑髏地。」(27:33)

105. **劫道人**：攔路搶劫者，即強盜。

其人：各人。

比：並列，緊靠。《史記．天官書》：「危東六星，兩兩相比，曰司空。」

此節可對照《馬太福音》：「當時、有兩個強盜、和他同釘十字架、一個在右邊一個在左邊。」(27:38)

106. **平明**：黎明之時。《史記．留侯世家》：「後五日平明，與我會此。」

此節可對照《馬太福音》：「從午正到申初，遍地都黑暗了。」(27:45)

107. **戰**：通「顫」，搖抖。《史記．齊悼惠王世家》：「因退立，股戰而栗。」

悉：全部。《書．盤庚上》：「王命衆悉至於庭。」

108. **並為**：皆在。

大有：都有。

即云：即曰。本經在此處中斷。穆爾注：「向高楠順次郎博士提供這份手稿的人説，下面還有好幾行，但其破損程度已難以復原，所以剪去，而補了一張乾淨紙。羽田教授似乎不相信這個説法，但我不明白這話為甚麼不眞實。這份手稿的來歷尚不得而知。」

一神論[1]

一、喻(諭)第二[2]

萬物見一神。[3]一切萬物，既是一神，一切所作若見；所作若見，所作之物，亦共見一神不別。[4]以此故知一切萬物，並是一神所作。[5]可見者不可見者，並是一神所造。[6]之時當今，現見一神所造之物，故能安天立地，至今不變。[7]

1. **關於《一神論》**：《一神論》是日本京都大學富岡謙藏所藏的珍本，現為其嗣子益太郎所藏。1918年，由日本考證學權威羽田亨教授鑑定並發表。此寫卷包括三篇小品經，即「喻」第二、「一天論」第一和「世尊布施論」第三。其中第二與第一次序的倒置，大約是因抄寫者或裝裱者的大意疏忽所致。此寫卷首部已殘缺。「一神論」的經名是由羽田亨確定的。羽田亨介紹說：「首部雖然殘缺，但從卷尾所題『一神論卷第三』等字看來，『一神論』大概就是全卷的題名。」關於《一神論》的譯者。在「世尊布施論」中有「六百四十一年不過已」之說，據此推測，此寫卷大概譯於唐太宗貞觀十五年前後，譯者當是阿羅本及其徒衆。
2. **喻(諭)**：比喻。這一篇經文用各種比喻來說明唯一神的性能。
3. **見**：看見。也有顯現或表現的意思。

一神：唯一的神。與多神論相反，此篇作者主張只存在唯一的神。

4. **作**：創作，創造。《詩．小雅．何人斯》：「作此好歌。」

   若：如，像。《孟子．梁惠王上》：「若寡人者可以保民乎哉？」

   共：與，和。王勃《滕王閣序》：「落霞與孤鶩齊飛，秋水共長天一色。」

   不別：無異。

5. **以此**：由此。

   故：必定。《國策．秦策三》：「吳不亡越，越故亡吳。」

   並：同。《後漢書．鄭玄傳》：「比牒並名。」

6. **可見者**：有形物。

   不可見者：無形物。

7. **之**：至，直到。《詩．鄘風．柏舟》：「之死矢靡它。」

   現見：親眼看見。

天無柱支托，若非一神所為，何因而得久立，不從上落？[8]此乃一神術妙之力，若不一神所為，誰能永久住持不落？[9]以此言之，知是一神之力，故天得獨立。[10]以[此]譬喻，則知一神神妙之力。[11]既是神力，故知無天樑柱，天得獨立。[12]天既無樑柱托獨立，則知天不獨立，一神力為此。[13]則若可見天樑天柱，則知一神之力，不須樑柱牆壁。[14]人見在天地安置處，人亦無安置處，因此道是無安置處，安置為是水上安置。[15]水何處

安置？風上安置。[16]爾許時不崩不落，轉運萬事，不見一物；但有神力，使一切物皆得如願。[17]譬如人射箭，唯見箭落，不見射人。[18]雖不見射人，之箭不能自來，必有人射。[19]故知天地、一神任力，不崩不壞。[20]由神力、故能得久立，雖不見持捉者，必有以神妙捉者。[21]譬如射人，力既盡、箭便落地。若神力不任，天地必壞。由是神力，天地不敗。[22]

8. **所為**：所使然。
9. **術妙**：道術高妙。
   住持：保持住懸止的狀態。
10. **獨立**：這裏指天無柱支托而久立。
11. **譬**：比喻。《詩．大雅．抑》：「取譬不遠」。
    神妙：至高玄妙。
12. **是**：斷定。《荀子．富國》：「其所是焉誠美，其所得焉誠大，其所利焉誠多。」
13. **不**：並非。
    則知天不獨立，一神力為此：那就知道並非天獨立，而是神力的功能使然。
14. **則**：就。《孟子．告子上》：「思則得之，不思則不得之。」
    須：需要。《新唐書．鄭珣瑜傳》：「軍須期會為急。」
15. **安置處**：安頓和生活的地方。這裏指大地。
    水上安置：古時人認為大地在水上。
16. **風上安置**：水在風之上。佛家認為，世界的成立，在空輪之上有風輪，風輪之上有水輪。
17. **爾**：你。《孟子．公孫丑上》：「爾為爾，我為我。」

許：相信，認可。《孟子．梁惠王上》：「明足以察秋毫之末，而不見輿薪，則王許之乎！」

時：時時。《漢書．趙充國傳》：「願時時渡湟水北，逐民所不田處畜牧。」

崩：倒坍。《春秋．成公五年》：「梁山崩」。

18. **唯**：只有。《論語．述而》：「唯我與爾有是夫。」

射人：指射箭的人。

19. **之**：此。《詩．周南．桃夭》：「之子於歸，宜其室家。」

20. **任**：擔當。《國語．齊語》：「負任擔荷，服牛軺馬，以周四方。」

壞：毀。《論語．陽貨》：「三年不為禮，禮必壞。」

21. **捉**：把握、操縱。《新唐書．楊師道傳》：「捉筆賦詩。」

22. **由是**：由於此。

敗：腐壞。《論語．鄉黨》：「魚餒而肉敗，不食。」

故天地並是一神之力，天不墮落，故知一神妙力，不可窮盡。其神力無餘神，唯獨一神既有不見亦有二見。[23]譬如左右兩手兩腳，或前或後，或上或下，相似不別。又如一神、一機內出一神，斟酌而言，故知無左無右，無前無後，無上無下，一神共捉一個物，無第二，亦無第三。[24]不可作得，亦無作師，亦無捉人，亦無作人。[25]見一神住立天地，不見捉天地，而能養活一切眾生，則是可見。[26]譬如一個舍，一個主人，(一)身一魂魄。[27]若舍饒主，則舍不得好。一人身饒魂魄，則人不得為善。[28]故人魂魄無二，亦無三。譬如一個舍，

一舍主，無兩主，亦無三。天地唯有一神，更無二，亦無三。[29]一神在天地不可[見]，亦如魂魄在人身，人眼不可見。魂魄在身，既無可執見，亦如[一神在]天下，不可見。[30]魂魄在身，人皆情願執見。大智之聖，等虛空，不可執，唯一神遍滿一切處。[31]將魂魄在身中，自檀意亦如此。[32]

23. **餘**：多餘。《呂氏春秋．辨土》：「無使不足，亦無使有餘。」這裏指除唯一神外多餘的神。

不見：不看見，不顯現。

二見：二種表現和顯現。

24. **一神、一機**：「神」指心思。「機」指心思的發動。《莊子．至樂》：「萬物皆出於機，皆入於機。」成玄英疏：「機者，發動，所謂造化也。」這裏指出自唯一神的神和機。

斟酌而言：「斟酌」指思考、考慮。諸葛亮《出師表》：「至於斟酌損益，進盡忠言，則攸之、禕、允之任也。」這裏指「即所謂斟酌」。

25. **作得**：創造而得。

作師：指導創造的師傅。

捉人：操縱的人。

作人：創造的人。

26. **見一神**：顯現的唯一神。

住立：存在於。

不見：看不見或不顯現(的唯一神)。這裏要注意，「見」和「不見」是唯一神的兩個方面。

27. **舍**：家屋。

(一)身：一人。

魂魄：古時人用以稱人的精神靈氣。《左傳．昭公七年》：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂；用物精多，則魂魄強。」這裏指靈魂(soul)。

28. **饒**：多。《漢書．陳平傳》：「平既娶張氏女，資用益饒。」
29. **無二**：跟「無三」一樣，指一個人沒有二個或三個魂魄，一家沒有二個或三個主人，天地沒有二個或三個神。
30. **執**：把握、抓住。
31. **大智之聖**：指唯一神。

    虛空：無有形實體。
32. **將**：又。《詩．小雅．谷風》：「將恐將懼」。

    擅：應為「擅」。據有的意思。《三國誌．魏誌．武帝紀》：「僭等擅朝政。」

天下有一神，在天堂無接界，惣(總)是一神，亦不在一處，亦不執着一處，亦無接界一處兩處，第一第二時節可接界處。[33]喻如從此至波斯，亦如從波斯至拂林，無接界時節。[34]如聖主風化見今，從此無接界，亦不起作，第一第二亦復不得。[35]此一神、因此既無接界，亦無起作。一切所有天下，亦無接界，亦無起作，亦無住處，亦無時節，不可問，亦非問能知，一神何處在？[36]一神所在無接界，亦無起作。一神不可問何時作，[何]時起，亦不可問得，亦非問所得。[37]常住不滅，常滅不住。[38]一神所在，在於一切萬物常住，一神無起作，常住無盡。[39][一神]所在處，亦常尊在，無[見]亦常尊在。[40]

33. **接界**：邊緣連接的界域。

惣：同「總」。請注意，此字在本經中常出現。

執着：堅守着。

時節：時段。

34. **喻如**：例如。

拂林：又稱「拂菻」。《舊唐書》、《唐書》解釋說：「拂菻國一名大秦。」夏德(F. Hirth)認為：「大秦就是敍利亞」，這樣，拂菻即敍利亞。又：岑仲勉說：「拂菻之初譯，余曾推原於梁元帝《職貢圖》之拂懔，其語原當于闐文之H. Varam，此之右，即西也，猶近世稱泰西、西洋而已。」參見朱本第150頁。

35. **聖主**：指基督耶穌。

風化：教化。《漢書．韓延壽傳》：「至令民有骨肉爭訟，既傷風化，重使賢長吏，嗇夫，三老、孝弟受其恥。」

見今：顯現在今天。

起作：開始創造。

復不得：再不可能。

36. **問**：追究、詢問。

37. **何時作**：甚麼時候創造。

起：始源。

38. **常住**：永恆存在。

常滅：經常變化毀滅。

39. **無盡**：無始無終。

40. **尊在**：高貴地存在。

無見：無顯現。

一神作經律，亦無別異。[41]自聖亦無盡，天下無者天尊作。[42]天尊處天下，有者並可見，亦有無可見。[43]

譬如見魂魄，人不可得見，有可見欲，似人神識，一切人見二種，俱同一根。[44]喻如一個根，共兩種苗。譬如一人共魂魄並神識，共成一人。若人[無]身不具足，人無魂魄，人亦不具足，人無神識，亦不具足。[45]天下所見，獨自無具足。[46]天下無可見，獨自亦具足。[47]天下在兩種一根，若有人問：有何萬物一神知？又不見者何在？[48]如此語，此萬物不能見者天下在，如一神所使者，如許個數，幾許多人起作。[49]天下萬物，盡一四色。[50]喻第二。

41. **經律**：經典和戒律。

    別異：不同。

42. **自聖亦無盡**：自唯一神之下也無窮無盡。

    無者：無形的東西。

    天尊：道家對所奉天神中最高貴者的尊稱。這裏指唯一神。

43. **有者**：有形物。

44. **欲**：要求。《舊唐書．孫思邈傳》：「膽欲大而心欲小。」

    神識：神志、心神。這裏指精神(spirit)。劉偉民說：「我以為這『神識』一詞，可能由兩方面而來：第一、是相當於佛家五陰中之『識蘊』，因『識蘊』有『了別』之義，換言之，就是思維，或稱思想。從其下文有『神識是五蔭所作』一語，可見『神識』當與『五蔭』有關。第二、在西方古代的希臘哲學家如巴門尼底斯(Parmenides)和赫拉克利圖斯(Heraclittus)等，都主張人於感官(即肉體)之外，還有所謂『理性』(Reason)，或稱之為精神(Nous)。我想當時的景教徒可能有些精通西方哲學

的，於是便於『身體』『魂魄』之外，再加入『神識』入去，而為人身構造的三要素了。」

一切人見二種：在所有人身上，靈魂(魂魄)和精神(神識)顯現為二種東西。

俱：全都。《史記．項羽本紀》：「項王瞋目而叱之，赤泉侯人馬俱驚，辟易數里。」這裏指魂魄和神識。

根：本原。獨孤及《夢游賦》：「止水不波，浮雲無根。」

45. **具足**：完備，完善。
46. **天下所見**：世間中所顯現的。
47. **天下無可見**：世間中不顯現的。
48. **天下在兩種一根**：世間中顯現和不顯現的兩種東西都出於同一本原。

有何萬物一神知：為何從萬物可知唯一神。

又不見者何在：再有，不顯現(看不見)的東西又在那裏？

49. **此萬物不能見者天下在**：這種在萬物中不能看見的東西存在於世間。

所使者：所用的東西。

如許：這些。李義府《詠鳥》詩：「上林如許樹，不借一枝棲。」

幾許：多少。《古詩十九首》：「河漢清且淺，相去復幾許？」

50. **盡一**：全都統一於。

四色：佛家把與「心」相對的一切可感觸到的東西稱為「色」。「四色」就是地、水、火、風，又稱四大。

二、一天論第一

問曰：人是何物作？[51]答曰：有可見，無可見，何在作，何無作？[52]有可見，則是天下從四色物作，地水火風、神力作。[53]問曰：有何四色作也？[54]答曰：天下無一物不作，一神亦無一物不作，一神亦無在天下，無求請天下。[55]譬如作舍，先求請作舍人處，求請此。[56]並一神所舉意即成。[57]如憐一切眾生，見在天下，憐敏畜生，一神分明見。[58]天地並一神所作，由此處分。[59]

51. **作**：創造，製作。
52. **可見**：有形的東西，可見的東西。
無可見，何在作，何無作：看不見的東西，怎麼分得清那些是被造的，那些不是被造的。
53. **從四色物作**：由地、水、火、風四物所造。
54. **有何四色作也**：四色為甚麼要去造物。
55. **天下**：世間。
無一物不作：倘使一物都不造。
無在天下：不存在世間。
求請：要求。
56. **作舍**：造房屋。
舍人處：人的住屋。
57. **舉意**：意圖。
成：實現。《禮記．學記》：「玉不琢，不成器」。
58. **憐**：憐愛。
見在天下：表現在世間。
敏：應為「憫」。
59. **分**：辨明。《荀子．非十二子》：「苟以分異人為高。」

神力意度如風，不是肉身亦神識，人眼不見少許，神力所遣，神力所喚，物當得知。[60]餘物何處好不作，是何彼相茲，大有萬物安置一神，舉天下共神力。[61]畜生蟲鹿不解言語，無意智，所以因此。若個萬物，二共一，三共二，不相似，一一天下不可見。[62]是[以]人疑，心中思餘神彼相。分明萬物作，更有神彼相。誰不分明作萬物。[63]因此餘神彼相，不分明萬物作。[64]所以可見萬物，亦無可見萬物，向盡兩種，一人作分明。[65]譬人有兩種，一種不可言得，一不可言得。＜一不可言得。＞未有兩種神，誰作此人物，亦不言誰得。[66]

60. **意度**：意願，意向。

亦：又(不是)。

不見少許：一點也看不見。

61. **餘物**：多物，不同的物。

好：可以。

彼相：異相，不同的外形。

茲：愈加。《史記．司馬相如列傳》：「歷年茲多，不可記已。」

大有：豐茂繁多。

共：皆有。《論語．公冶長》：「願車馬，衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾。」

62. **若個**：多少。程大昌《演繁露》卷一：「若個，猶言幾何枚也。」

一一天下：一個一元的世間。

63. **是(以)**：所以。

疑：迷惑。

餘神彼相：不同外形的其他神。

分明萬物作：解釋不同事物的創造。

更：愈。杜甫《題李尊師松樹障子歌》：「已知仙客意相親，更覺良工心獨苦。」

誰不：誰也不能。

64. **不分明萬物作**：不能解釋萬物的形成。

65. **向盡**：皆不外乎。

66. **兩種**：這裏指魂魄和神識。

一種：單獨一種。

不可言得：「得」，合適。王褒《聖主得賢臣頌》：「聚精會神，相得益章。」「不可言得」即不能說是合適的。

亦不言誰得：也不能說單有那一個神就合適。

天下由此兩種神理別，一神作兩種安置，一神亦兩種二天下作也。[67]一個天下，譬如身合神識。更第二天地，似彼天下共魂魄。[68]合天下誰共身。[69]合有盡共魂魄，合作住無損傷。[70]譬如魂魄不滅，神力種性，人魂魄還即轉動，魂魄神識是五陰所作，亦悉見，亦悉聞，亦言語，亦動。[71]魂魄種性，無肉眼不見，無肉手不作，無肉腳不行。[72]譬如一與二兩相須，日與火二同一。[73]性由此知，日中能出火、一物別性，日不然(燃)自，自光而自明。火然(燃)自光，不得柴草，不[得]自明，故知火無自光。譬如日火同一性，日自然有明，火非[有]柴草不能得明。猶此神力，能別同而同，別異而以(似)。[74]

67. **別**：異樣。

二天下作也：形成兩個世間。

68. **身**：肉身。

合：配上。《詩．大雅．大明》：「天作之合」。

似：彷彿。

彼天下：指來生，下一世。

69. **合天下**：共同的世間。

誰共身：由哪一個(神識還是魂魄)來共有肉身。

70. **合作住**：共同運作和存在。

71. **種性**：佛家語，指多種根性。這裏指神力的一種性能。

還：回復原來的狀態，返回原來的地方。陶潛《歸去來辭》：「鳥倦飛而知還。」

轉動：運行，發揮功用。

五陰：佛家語，又稱「五蘊」。「蘊」指「積聚」、「類別」，是對一切由因緣而生的事物和現象的概括。五蘊有廣狹兩義。狹義指構成現實人的五種事物和現象。廣義指物質世界(色蘊)和精神世界(受、想、行、識四蘊)的總和。

悉：知道，懂得。蕭統《文選序》：「隨時變改，難可詳悉。」

72. **無肉眼不見**：這裏指魂魄不跟肉身的眼睛相配合，就不能見。下面「無肉手不作，無肉腳不行」也同。

73. **相須**：互為必要。

二同一：兩物如同一物。

74. **別性**：個性，特性。

別同而同：使同類的東西既相區別又相同。

別異而以(似)：使不同類的東西既不同又相似。

此神力不用人力，自然成就，皆是一神之力。喻如魂魄五陰，不得成就，此魂魄不得五陰，故不能成。[75]既無別作神，因此故當得五陰手，然後天下常住不滅，萬物莫不[成]就。[76]由如魂魄執着，五味如五陰，為天下魂魄美味，魂魄知彼相似。[77]譬如說言，魂魄在身上。[78]如地中麥苗在，[而]後生＜生＞子。五陰共魂魄，亦言麥苗生子。[79]種子上能生苗，苗子亦各固自然生，不求糞水，若以刈竟麥入窖，即不藉糞水暖風出。[80]如魂魄在身，不求覓食飲，亦不須衣服。若天地滅時，劫更生時，魂魄還歸五陰身來，自然具足，更不求覓衣食，常住快樂，神通遊戲，不切物資身。[81]喻如飛仙快樂，若快樂身遊戲。[82]

75. **成就**：相合。
76. **既無別作神**：既然沒有其他創造的神。
    故當得五陰手：所以能起到五陰肉身手創造的作用。
77. **由**：通「猶」。《墨子．兼愛下》：「為彼者，由為己也。」
    執着：把握着。
    五味：指甜、酸、苦、辣、鹹五種味道。
    美味：增添氣味。
78. **說言**：這樣的說法。
    魂魄在身上：這裏指魂魄在人身上。
79. **地中**：土壤中。
    子：種籽。
    言：稱為。
80. **固**：必。《公羊傳：襄公廿七年》：「女能固納公乎？」

刈竟：收割完畢的。

窖：糧倉。

藉：靠。

81. **劫**：古印度婆羅門教認為世界經歷若干萬年毀滅一次，爾後又重新開始，此一滅一生稱作一「劫」。佛家沿用其說，認為一「劫」包括「成」、「住」、「壞」、「空」四個時期，即四「劫」。「壞劫」時，有火、水、風三災出現，世界歸於毀滅。

五蔭身：五蘊所構成的肉身。「還歸五蔭身來」，指從五蔭身中出來，還歸來世。

切物：分割物體。

資身：憑藉肉身。

82. **飛仙**：這裏似指天使。

快樂身遊戲：漢焦延壽說：「空拳握手，倒地更起，富饒豐衍，快樂無已。」似形容這類遊戲。

彼天下快樂，亦如魂魄遊在身上快樂。彼魂魄如客(客)，在天下快樂處，於此天下五蔭身共作客(客)，同快樂於彼天下。[83]喻如魂魄作客(客)此天下，亦是五蔭身此天下作客(客)，魂魄彼天下無憂快樂，為是天尊神力使然。[84]如前[說]魂魄於身上氣味，天尊敬重，一切萬物分明見，天下須報償，如魂魄向依，魂魄共[五]蔭作客主，天下常住。[85]覓魂魄何許富在前，借貸五蔭，誰貧彼此勿疑。[86]若五蔭貧，不能償債，如魂魄富飽，貸債與五蔭，五蔭若貧，魂魄富飽。因此無疑，不能償債。得此說言，五蔭貧，魂魄富飽，亦無別計真實。[87]所以五蔭惣是泥土，魂魄少許，似身兩，共五蔭，共魂

魄，自一身。[88]

83. **此天下**：此生。
84. **作客此天下**：指魂魄在此生投入身。
85. **身上氣味**：指五蘊給魂魄添加的氣味。
    分明見：明白地顯現。
    報：回報。《詩．衛風．木瓜》：「投我以木瓜，報之以瓊瑤。」
    向依：一向憑藉。
    客主：這裏指魂魄為客，五蘊為主。
86. **覓**：找。《晉書．武帝紀》：「涉舟航而覓路」。
    何許：何等。
    借貸五蘊：借入或貸給五蘊。
    勿疑：無疑。
87. **五蘊貧，魂魄富飽**：這裏的貧與富，似指五蘊對魂魄的吸納以及魂魄對五蘊的給予。朱謙之認為，這「涉及景教神學所謂特質交換之說，即作為Communicate idiomatum理論之基督神人兩性各性質所有特徵之交換性之一面。」參見朱本第119頁。
88. **似身兩**：好像兩個身體。

神知，若知亦無此天下知，雖兩共先此處知，亦彼天下知，更在後，亦如在，亦如在先作。[89]胎中不住，所以知在先母胎中生。[90]如此聞、須作者此天下，彼處作在後生時此天下，如是此天下生，亦不生常住此處。[91]為如此、生能修善種果報，彼天下須者，皆得在先此天下種於後去。[92]彼天下是何處，此處須母胎，即

預作若個萬物，彼天下須[此]天下須在前，此間須作分明宣說。[93]但天下明須眼所看之處，並須明見，亦有無量種語聲音，亦須耳明聽，無量種香，亦須鼻嗅香分明，無量食種，亦須口嘗其味，無量種作，須手自作。[94]此五蔭說言，非此處作，是母胎中作，若忽然有此五蔭，少一不具足。[95]母胎中出，如天下人，盡皆是母胎中所作，餘處不能作，若見此處作，可作母胎中作。[96]如彼天下須者，此間合作；此間若不合作，至彼處亦不能作。一切功德，須此處作，不是彼處作。[97]

89. **神知**：神知道的。
若知亦無此天下知：神知道的也非此生所知。
亦彼天下知：也是來生所知。
更在後，亦如在，亦如在先作：來生的，也是存在的，如同先前已定了的。
90. **胎中不住**：指出生之後。
91. **須作者此天下**：需要在此生作成。
彼處：來生。
在後生時此天下：在此生之後。
不生常住此處：不產生於通常我們生活的此生。
92. **果報**：佛家說。由過去的業因造成現在的結果，叫做果。這是業因所得的酬報，所以又叫做報。
須者：需要的。
93. **須母胎**：所必需的母胎。
須在前：需要在前。
分明宣說：明白的表示。
94. **無量**：多得無法計量。
無量種作：無數種創造物。

95. **母胎中作**：意指前世所造。
96. **餘處**：指非母胎的其他處。
97. **功德**：功指善行，德指善心。《漢書．禮樂誌》：「有功德者，靡不褒揚。」佛家也把誦經唸佛布施等稱為功德。

莫跪拜鬼，此處作功德，不是彼處。[98]一神處分莫違，願此處得作，彼處不得作。[99]喻如作功德，先須此處作，不是彼處。布施與他物功德，此處施得，彼處雖施亦不得。[100]發心須寬大，不得窄小，即得作寬，此處得作，彼處作不得。[101]以此思量，毒心惡意惡酬增嫉，物須除卻，此處除可得，彼處除不可得。[102]身心淨潔，恭敬禮拜，不犯戒行，此處作得，彼處作不得。至心禮拜天尊，一切罪業皆得除免，此處禮得，彼處禮不得。[103]若有此天下去人，於此處種果報得具足，彼處雖種不得具足。於彼天下唯見快樂，亦不見阿誰。[104]一神自聖化神，自聖化神力作在先，安置天下，然後彼天下去，須解無便宜。[105]辛苦處於人，一切於自家，辛苦處不覓功德，此大如(恕)人在先，知天尊誰置。[106]唯事一神天尊，禮拜一神，一取一神進止。[107]

98. **鬼**：這裏指祖先。
99. **得作**：得以作成。
100. **布施**：把財物給與別人。《莊子．外物》：「生不布施，死何含珠為？」佛家認為布施是積累功德直至解脫的修行方法。
101. **發心**：發意動念。《漢書．淮陽憲王傳》：「左顧存

恤，發心惻隱。」佛家指發願求無上菩提之心。

102. **惡酬**：「酬」指報復，「惡酬」即惡意報復。

物須：「物」應為「務」，「務須」即必須。

103. **至心**：至誠的心。

業：佛家語，音譯「羯磨」。意為造作，泛指一切身心活動。

104. **阿誰**：何人。《三國誌．蜀誌．龐統傳》：「向者之誰，阿誰為失？」

105. **解**：明白，知道。

106. **於**：及於。《詩．小雅．鶴鳴》：「聲聞於天」。

大：過於。《國策．秦策二》：「亦無大大王」。

如(恕)：願諒，寬宥。《晉書．衛玠傳》：「玠嘗以人有不及，可以情恕。」

107. **事**：侍奉。《易．蠱》：「不事王侯」。

取：通「趨」。古樂府《孤兒行》：「上高堂，行取殿下堂」。指恭敬依附。

進止：舉止。《漢書．薛宣傳》：「宣為人好威儀，進止雍容。」

不是此意知，功德不是，餘處功德此處功德，不是功德處。[108]喻如人作舍，予前作基腳，先須牢固安置，若基腳不牢固，舍即不成。[109]喻如欲作功德，先修行，具戒備足。亦須知一神安置，人皆須禮拜，須領一神恩，然後更別作功德。[110]此是言語贊嘆功德，亦不是餘功德亦須知。喻如說言，須作好善意，智里天尊何誰，別在功德處，不勤心時。[111]如似人無意智，欲作舍，基腳不着地，被風懸吹將去，如舍腳牢，風亦不

能懸吹得。[112]如功德無天尊證，即不成就。[113]若人欲得見見一神，自身清淨心見，盡須如是思量。[114]如五陰有無量筋脈，一一各不相似，五陰身及魂魄，一是自在，一切筋脈，是處相固。[115]於一切天下，有數種，一與二皆須似一神，一共彼，惣一神所作，養育成就，皆須禮拜。自言常[住]不滅，時節想受處分，亦是春秋迎代，寒暑往來，四時成歲，將兼日夜，相添足浹辰，還緣一神賢聖，智惠(慧)自然，常定無虧無盈。[116]喻如善響自在，故自然還自應，一神圓滿自在，故自然法教具足，勝於諸天子。[117]

108. **不是此意知**：不知此意，即事一神，禮拜一神。
功德不是：不能算功德。
109. **作基腳**：打基礎。
110. **更別作**：再另作。
111. **智里**：「智」通「知」，知道。《墨子．經說下》：「逃臣不智其處。」「里」指處所。
何誰：這裏指何方。
勤心：用心，專心。
112. **懸吹將去**：吹得飛起來。
113. **證**：佛家語，即證果。指開悟或得道。
114. **清淨心**：佛家語，指無垢的淨心。
盡須如是：只需要這樣。
115. **筋脈**：經絡血管。
一是：一切。《宋史．選舉誌六》：「凡文武官一是以公勤廉恪為主，而又職事修舉，斯為上等。」
自在：佛家語，進退無礙。
是處：此處。

相固：互相鞏固。

116. **處、分**：「處」指「止」，「分」指「均分」。古代指節氣的劃分。

浹辰：古代以干支紀日，稱自子至亥一周十二日為「浹辰」。《左傳．成公九年》：「浹辰之間，而楚克其三都。」

常定：恆久不變。

117. **響**：回聲，回音。《易．繫辭上》：「其受命也如響。」

應：適應。

法教：法義教令。

眾人緣人聞有怨家，惡魔鬼迷或(惑)，令耳聾眼瞎，不得聞戒行。[118]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。[119]喻如人自抄錄善惡，人還自迷惑，不覺悟，不知神之福祚，乃如四足畜生。[120]以是等故，心同四足，故難為解說，難得解脫，而無分別。[121]是知四足之等緣無識解，不解禮敬一神，亦不解祠祭惡魔等，與惡魔相違，使人迷惑，惡入惡怨家，無過惡魔等。[122]但有愚人，皆是惡魔等迷惑，使墮惡道。[123]以是因緣，此人聞(間)怨家，莫過惡魔迷惑人，故便有痴騃，在於木石之上，着神名字，以是故說，惡魔名為是人間怨家。[124]是以須知名字為人論說，使人知善惡淺深，若人不解思量者，還是緣惡魔迷惑，不能修善，以是亦須思惡魔。[125]若人能靜惡魔，使逐覺悟，其惡魔亦如天上飛仙等同一種，以是自用惡，故回向惡道。[126]

118. **緣**：因為。杜甫《客至》詩：「花徑不曾緣客掃，蓬門今始為君開。」

聞：應為「間」。

戒行：佛家語，指恪守戒律的操行。

119. **曉中事**：明白其中的事理。

120. **祚**：佑。《左傳．宣公三年》：「天祚明德，有所底止。」

乃如：等於。

121. **是等**：此等。

122. **識**：佛家語，指明了分別的心。

祠：祭祀。《周禮．春官．小宗伯》：「大災，及執事禱祠於上下神示。」

惡入：這裏的「惡」讀 wu（烏），指怎麼。《史記．李斯列傳》：「今身且不能利，將惡能治天下哉！」「惡入」即「怎麼落入了」。

無過：沒有逃過。

123. **但有**：凡有。

124. **因緣**：佛家語，指事物生滅的原因和條件。《俱舍論》：「因緣合，諸法即生。」(卷六)

騃：愚、呆。《漢書．息夫躬傳》：「左將軍公孫祿，司隸鮑宣皆外有直項之名，內實騃不曉政事。」

着：寫上。

125. **須思惡魔**：必然想着惡魔。

126. **靜**：平息。

用：需要。《易．繫辭下》：「寧用終日，斷可識矣。」

喻如愚痴人，亦皆善，緣自用惡故，轉轉便思惡見；緣惡見故，此人即是一神及諸眾生等惡怨家無異，便遂飄落，離於大處；緣神惡故，非獨一身，不離三界，亦出離眾善眷屬，因即名惡魔鬼，改名娑多那。[127]喻如胡號名惡魔，以是故惡魔＜以是故魔＞等同一字，亦如惡魔有回向惡道，亦如迷惑眾人回向惡。[128]愚痴[人]皆緣惡魔迷惑，故回心向惡者，名字同鬼，亦如魍魎，並皆回向惡道，遂便出離於天堂，天下惡所，是其住處。[129]依其神住，說言惡風還在天下，惡行還如魔，是人間怨家，樂著惡處住者。[130]然其下處惡中，最大號名參怒，自外次第號為鬼也。[131]然此鬼等，即與惡魔離天堂，其明同歸惡道。[132]緣參怒常設數種惡方便，迷惑眾人，故使其然也。[133]惡魔嫉妬眾人為善，以是緣不令人遵敬一[神]，故惡魔專思為惡，故還欲迷惑眾生人，使墮惡道。[134]以是惡魔迷惑，故愚痴人等，無心尊敬一神，信邪倒見，故先墮三惡道中，惡魔鬼中，後於天下生人間，邊地下賤中生，以是一願成劫，萬劫法恆常住，永無異時。[135]然惡魔緣惡，雖見惡為思惡，故(故)惡中將向惡處。但四天下、常令念善，願成好者，一[神]是也。[136]四天下思惡，迷惑眾人，使墮惡道者，惡魔也。是故一神始末，願惣成聖。一天論第一。[137]

127. **轉轉**：轉瞬，一轉眼。

大處：即大區，指天。

三界：佛家語，指有情衆生所住的「欲界」、「色界」、「無色界」。「三界」為迷界，有情衆生均在三界中生死輪迴。

娑多那：Satana，又譯為撒但。

128. **胡**：中國古代對北方和西方民族的泛稱。

129. **魍魎**：古代傳說中的精怪。張衡《西京賦》：「螭魅魍魎，莫能逢旃。」

130. **著**：通「着」，依附。

131. **參怒**：敍利亞文Shada，惡魔。

132. **明**：表明。《荀子．非相》：「譬稱以喻之，分別以明之。」

133. **方便**：佛家語，指隨方因便，以利導人。「惡方便」指惡的誘惑。

134. **妬**：即「妒」，嫉忌。

135. **倒見**：顛倒是非。

三惡道：又稱「三塗」，指地獄、惡鬼、畜生。《法華經．方便品》：「以諸欲因緣，墜墮三惡道。」

邊地：佛家語，稱印度以外的遠地。

一願成劫：一個邪惡的欲念造成了劫難。

異時：將來。韓維《答公懿以屢游薛園見詒》詩：「聊書平生懷，特為異時驗。」

136. **四天下**：佛家語，指以人所住世界的中心須彌山東南西北四大洲。

137. **始末**：自始至終。

三、世尊布施論第三[138]

世尊曰：如有人布施時，勿對人布施，會須遣世尊知識，然始布施，若左手布施，勿令右手覺。[139]若禮拜時，勿聽外人眼見，外人知聞，會須一神自見，然始禮拜。[140]

138. **世尊**：佛家對釋迦佛祖的尊稱。這裏指耶穌基督。

139. **會須**：該當。李白《將進酒》詩：「烹羊宰牛且為樂，會須一飲三百杯。」

遣：使，讓。元稹《琵琶歌》：「努力鐵山勤學取，莫遣後來無所阻。」

知識：知道。

覺：察覺。

此節可對照《馬太福音》：「你施捨的時候，不要叫左手知道右手所做的；要叫你施捨的事行在暗中，你父在暗中察看，必然報答你。」(6:3-4)

140. **聽**：應為「讓」。

此節可對照《馬太福音》：「你禱告的時候，要進你的內屋，關上門，禱告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然報答你。」(6:6)

若其乞願時，勿漫，乞願時，先放人劫，若然後向汝處作罪過，汝亦還放汝劫。若放得，一[神]即放得汝，知其當家放得罪，一還客怒翳數。[141]有財物不須放置地上，惑(或)時壞劫，惑(或)時有賊盜將去，財物皆須向天堂上，必竟不壞不失。[142]

141. **漫**：瞞。張相《詩詞曲語詞彙釋》：「漫，猶瞞也。」

放：放過。這裏指饒恕。

劫：劫難。這裏指過犯。

汝：你。《書．舜典》：「汝陟帝位」。

作：犯。

當家：主持事務。

還：如。韓愈《送文暢師北游》詩：「僧還相訪來，山藥蓁可掘。」「一還」即一如。

客怒翳數：敍利亞文Kadosh-ishu，指聖耶穌。

此節可對照《馬太福音》：「你們饒恕人的過犯、你們的天父也必饒恕你們的過犯。你們不饒恕人的過犯、你們的天父也必不饒恕你們的過犯。」(6:14-15)

142. **放置**：存留。

壞劫：毀壞。

賤盜：下賤的盜賊。

將：拿。「將去」就是拿去。

必竟：畢竟。

此節可對照《馬太福音》：「不要為自己積攢財寶在地上、地上有蟲子咬、能銹壞、也有賊挖窟窿來偷。只要積攢財寶在天上、天上沒有蟲子咬、不能銹壞、也沒有賊挖窟窿來偷。」(6:19-20)

計論人時，兩個性命天下一，一天尊，二即是財物，若無財物，吃着交關，勿如此三思，喻如將性兒子，被破凶賊，即交無吃着何物，我語汝等，唯索一物，當不一神處乞，必無罪過，若欲着皆得稱意，更勿三思，一如汝等，惣是一弟子，誰常乞願在天尊近，並是自猶自在，欲吃欲着，此並一神所有，人生看(着)魂魄上衣，五陰上衣，惑(或)時一所與食飲，或與衣服，在餘神惣不能與，唯看飛鳥，亦不種不刈，亦無倉窖可守，喻如一[神]在磧裏，食飲不短，無犁作，亦不言衣裳，並勝於諸處，亦不思量自記，從己身上明。143莫看餘罪過，唯看他家身上正身，自家身不能正，所以欲

得成餘人，似如樑柱着自家眼裏，倒向餘人說言，汝眼裏有物除卻，因合此語假矯，先向除眼裏樑柱，莫淨潔安人似苟言語，似(以)真珠莫前遽人，此人似睹(豬)，恐畏踏人(之)，欲不堪用，此辛苦於自身不周遍，卻被嗔責，何為不自知。144

143. **計論**：謀劃評估。

人：這裏指人生。

性命：生命。這裏「兩個性命」指跟生命相關的兩個東西。

一：第一。這裏指至關重要。

吃着：吃飯和穿衣。

交闕：「闕」，空缺。《左傳．昭公二十年》：「過齊氏，使華寅肉袒執蓋，以當其闕」。杜預注：「闕，空也。」「交闕」即兩者皆空缺。

三思：再三考慮。《論語．公冶長》：「季文子三思而後行。」

性兒子：親兒子。

破：毀壞。《詩．豳風．破斧》：「既破我斧，又缺我銚。」「被破」指被害。

語：告訴。

當不：何不去。

磧：沙漠。杜甫《送人從軍》詩：「今君度沙磧，累月斷人煙。」

此節可對照《馬太福音》：「一個人不能事奉兩個主；不是惡這個愛那個、就是重這個輕那個；你們不能又事奉神、又事奉瑪門。所以我告訴你們、不要為生命憂慮、喫甚麼、喝甚麼；為身體憂慮、穿甚麼；生命不勝

於飲食麼、身體不勝於衣裳麼。你們看天上的飛鳥、也不種、也不收、也不積蓄在倉裏、你們的天父尚且養活他；你們不比飛鳥貴重得多麼。你們那一個能用思慮、使壽數多加一刻呢。何必為衣裳憂慮呢；」(6:24-28)

144. **餘**：他人。

正身：修身。《荀子．法行》：「君子正身以俟，欲來者不拒，欲去者不止。」

成：求全。

樑柱：聖經中所說的樑木，實指木刺。

矯：糾正。

似苟：大致有點像。

真珠莫前遼人：原意類似佛家語「眞珠不要拋棄給豬」。這裏的「遼人」指「豬」。佐伯好郎認為，這一句可作為此經作於唐太宗時代的內證。因為太宗貞觀十二年建立景教大秦寺後不久，便開始征伐遼東，貞觀十九年才征服。在當時人看來，敵國遼人幾同於豬。另外，《後漢書》中也有「遼東之豕」的故事。參見朱文。

恐畏：恐怕。

不周遍：思慮不周。

嗔：怒。杜甫《麗人行》：「慎莫近前丞相嗔。」

此節可對照《馬太福音》：「你們不要論斷人、免得你們被論斷。因為你們怎樣論斷人、也必怎樣被論斷。你們用甚麼量器量給人、也必用甚麼量器量給你們。為甚麼看見你弟兄眼中有刺、卻不想自己眼中有樑木呢。你自己眼中有樑木、怎能對你弟兄說、容我去掉你眼中的刺呢、你這假冒為善的人、先去掉自己眼中的樑木、然後才能看得清楚、去掉你弟兄眼中的刺。不要把聖物給

狗、也不要把你們的珍珠丟在豬前、恐怕他踐踏了珍珠、轉過來咬你們。」(7:1-6)

從一乞願，打門他與汝門，所以一神，乞願必得，打門亦與汝開。若有乞願不得者，亦如打門不開，為此乞願，不得妄索，索亦不得，自家身上有者從汝，等於父邊索餅即得，若從索石，恐畏自害，即不得；若索魚亦可，若索蛇，恐螫汝，為此不與，作此事，亦無意智，亦無善處，向憐愛處，亦有善處，向父作此意，是何物意，如此索者，亦可與者，亦不可不與者，須與不與，二是何物，兒子索亦須與，一[神]智裹，無有意智，亦無意智處，有善處，有罪業處，不相和，在上須台舉，亦不須言，索物不得，所以不得有不可索，浪索不得，你所須者，餘人索，餘人[所]須，亦你從索，餘人於你上所作，你還酬償。[145]去於惡道，喻如王(枉)口道，遣汝住天上，彼處有少許人，於寬道上行，向在歡樂，如入地獄，亦有人語於餘，語善惡如此一樣，汝等智(知)為汝命，能聽法來。[146]

145. **打門**：敲門。

與汝門：給你開門。

索：求取、討取。《離騷》：「衆皆競進以貪婪兮，憑不厭乎求索。」

自害：傷害自己。

螫：毒害。《韓非子．用人》：「有刑法而死，無螫毒，故奸人服。」

不相和：不相混淆。

台舉：「台」應為「抬」，獎勵、成全。

浪：濫。杜甫《泛江送魏十八倉曹還京》詩：「見酒須相憶，將詩莫浪傳。」

此節可對照《馬太福音》：「你們祈求、就給你們；尋找、就尋見；叩門，就給你們開門。因為凡祈求的，就得着；尋找的、就尋見；叩門的，就給他開門。你們中間、誰有兒子求餅、反給他石頭呢；求魚、反給他蛇呢。你們雖然不好、尚且知道拿好東西給兒女、何況你們在天上的父、豈不更把好東西給求他的人麼。所以無論何事、你們願意人怎樣待你們、你們也要怎樣待人；」(7:7-12)

146. **惡道**：滅亡之路。

王(枉)：「枉」，彎曲不正。《荀子．王霸》：「譬之是猶立直木，而求其景(影)之枉也。」

法：教義。

此節可對照《馬太福音》：「你們要進窄門；因為引到滅亡、那門是寬的、路是大的、進去的人也多。引到永生、那門是窄的，路是小的、找着的人也少。」(7:13-14)

並彌師訶作如處分，覺道徑由，三年六個月，如此作行如學生，於自家死，亦得上懸高。[147]有石忽人，初從起手，向死予前三日，早約束竟。[148]一切人於後，欲起從死，欲上天去。喻如聖化作也。營告此天下，亦作期限，若三年六個月滿，是汝處分，過去所以如此。彼石忽人執亦如[此]，從自家身上作語，是[世]尊兒口論，我是彌師訶，何誰作如此語，此非是彌師訶，誑惑欲捉，汝作方便。[149]為此自向拂林，寄悉在

時。[150]若無寄捉道理，亦無不敢死。若已被執，捉配與法家，子細勘問，從初上懸高，若已付法方便，別勘，當所以上懸高。[151]

147. **徑**：經過。《水經注．濛水》：「車徑馬邑縣故城南。」

上懸高：吊上高高的懸木。指釘上十字架。

148. **石忽人**：猶太人。朱維之說：「本經中所用『石忽人』或『石忽緣人』多處，從文氣上看，那是指猶太人，說是無疑的，但它的讀音和原文都成問題。元明時代所用的『術忽』，『珠赫』，『朱灰』，『朱乎得』都和Jew或Judas相近。我想『石忽』是希伯來Hebrew的轉音：『石』和『希』和He音近，brew該讀成不緣，因希伯來文B字常讀成V音，便成『忽緣』了。又因省文而把『石忽緣人』寫成『石忽人』。至於『石忽緣人』的『緣』字，當是『綠』字的訛寫。」

預前：預先。

約束：管束。《史記．六國年表》：「矯稱蜂出，盟誓不信，雖置質剖符，猶不能約束也。」

竟：完畢。陶潛《擬古》詩：「歌竟長嘆息。」

149. **彼**：那。

執：捉，逮捕。《公羊傳．閔公元年》：「莊公存之時，樂曾淫於宮中，子般執而鞭之。」

[世]尊兒口論：口稱是上帝之子。

誑惑：「誑」，欺騙。《史記．高祖本紀》：「將軍紀信乃乘王駕，詐為漢王，誑楚。」「誑惑」即欺騙和迷惑。

150. **寄悉**：指古羅馬統帥愷撒(Caesar，公元前100-前44)。

151. **法家**：法官。

子細：「子」應為「仔」。

勘：審問。《舊唐書．來俊臣傳》：「請付來俊臣推勘，必獲實情。」

汝等語，當家有律文，據當家法，亦合死。[152]所以從自身作此言，誰道我是世尊，息論實語，時此舷家，不是汝自家許。[153]所以阿談，彼人元來在，從一切人，所以知是人在。[154]誰捉身詐言，是世尊，忽如此，可見也。[155]亦吃彼樹，[世]尊處分，勿從吃作，如此心吃，若從吃時，即作[世]尊，明於自家意似作世尊。[156]所以是人，不合將自家身，詐作神，合死。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]尊種亦有愛身，是彼舷家，所以共阿談一處，汝等處[分]，所以舷家舊[種]在，亦不其作。[157]不期報知，唯有羊將向牢處去，亦無作聲，亦不唱喚作，如此無聲，於法當身上，自所愛以愛汝，阿談種性輸與他。喻如彌師訶於五陰中死，亦不合如此於命終。所以無意智舷家，亦如此阿談種免死，從死亦非不合死，於相助聖術，於彌師訶得免。如此方便受，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。[158]

152. **當家**：官家。

153. **舷**：同「鯀」，夏禹的父親。《史記．夏本紀》：「禹之父曰鯀」。這裏似所指聖人之家。

154. **阿談**：胡說。

155. **捉**：應為「提」，抬高身價。

詐言：「詐」，欺騙。《左傳．宣公十五年》：「我無爾詐，爾無我虞。」「詐言」即騙人的話。

156. **彼樹**：指伊甸園的那棵智慧樹。

自家意：自己有意圖。

157. **種**：佛家語，指「根」。

158. **受**：佛家語，指人與外界接觸時所生的感受，分為樂受、苦受、不樂不苦受。

於彼時節，所以與命，地動山崩，石罄上氈毡蹈壁，彼處張設聖化，擘作兩段。[159]彼處有墓自開，聞有福德死者，並從死得活，起向人處來。亦有十四日一月，亦無時日不見暗所，聖化為此，三時日如此。喻如暗裏一切物，人眼不能得見，聖化可[耳]聞眼見。所以彌師訶上懸高，求承實世尊。喻如說書，當向暗處，彌師訶五音身人。[160]世尊許所以名化姚雷，報捉法從家索，向新椋布裹裹，亦於新墓田裏，有新穿處山擘裂，彼處安置大石蓋，石上搭印。[161]石忽緣人使持更守掌，亦語彌師訶有如此言，三日內於死中欲起，莫迷，學人來是，汝靈柩勿從被偷將去，語訖，似從死中起居。[162]

159. **罄**：器中空無。《詩．小雅．蓼莪》：「瓶之罄矣。」「石罄」似指磐石。

氈：音渠。「氈毡」為毛織品。

蹈：踏。

擘：裂，分。

此節可對照《馬太福音》：「耶穌又大聲喊叫、氣就斷了。忽然殿裏的幔子、從上到下裂為兩半；地也震動；磐石也崩裂；」(27-50-51)

160. **五音**：「音」應為「蔭」。

161. **姚霄**：「霄」音「習」。「姚霄」即「約瑟」(Joseph)。

新踾布：乾淨的細麻布。

此節可對照《馬太福音》：「到了晚上、有一個財主、名叫約瑟、是亞利馬太來的；他也是耶穌的門徒。這人去見彼拉多、求耶穌的身體；彼拉多就吩咐給他。約瑟取了身體、用乾淨細麻布裹好、安放在自己的新墳墓裏、就是他鑿在磐石裏的；他又把大石頭滾到墓門口、就去了。」(27:57-60)

162. **石忽緣人**：石忽人，即猶太人。

持更：守夜人。這裏指耶穌墓的看守士兵。

學人：這裏指基督耶穌的門徒。

是：應為「時」。

偷將：偷拿。

此節可對照《馬太福音》：「次日、就是預備日的第二天、祭司長和法利賽人聚集、來見彼拉多、說、大人、我們記得那誘惑人的、還活着的時候、曾說、三日後我要復活。因此、請吩咐人將墳墓把守妥當、直到第三日；恐怕他的門徒來把他偷了去、就告訴百姓說、他從死裏復活了；這樣、那後來的迷惑、比先前的更利害了。」(27:62-64)

如此作時，石忽人三[日]，內(納)彌師訶。喻如墓田，彼印從外相，喻如從起手從女生，亦不女身從證見

處。此飛仙所使，世尊着白衣，喻如霜雪，見(現)向持更處，從天下來，此大石在舊門上，在開劫，於石上坐。其持更者，見狀似飛仙，於墓田中來，覓(覓)五蔭不見，自曰遂棄墓田去。[163]當時見者，向石忽人具論，於石忽人大賜財物，所以借問逗留，有何可見，因何不說。此持更人云：一依前者所論，彌師訶從死起，亦如前者說。[164]女人等就彼來處依法，石忽人於三日好覓向墓田，將來就彼，分明見彌師訶發迷(途)去，故相報信，向學人處。喻如前者女人，於天下寄信，妄報阿談，因有此罪業，向天下來。喻如女人向墓田來，彌師訶見言是實，將來於學人就善處，向天下來，於後就彼來將信去也。[165]

163. **飛仙**：指上帝的使者。

此節可對照《馬太福音》：「忽然地大震動；因為有主的使者、從天上下來、把石頭滾開、坐在上面。他的像貌如同閃電、衣服潔白如雪。看守的人、就因他嚇得渾身亂戰、甚至和死人一樣。」(28:2-4)

164. **具論**：一一報告。

此節可對照《馬太福音》：「她們去的時候、看守的兵、有幾個進城去、將所經歷的事、都報給祭司長。祭司長和長老聚集商議、就拿許多銀錢給兵丁說、你們要這樣說、夜間我們睡覺的時候、他的門徒來把他偷去了。倘若這話被巡撫聽見、有我們勸他、保你們無事。兵丁受了銀錢、就照所囑咐他們的去行；這話就傳說在猶太人中間、直到今日。」(28:11-15)

165. **此節可對照《馬太福音》**：「天使對婦女說、不要害怕、我知道你們是尋找那釘十字架的耶穌。他不在這

裏，照他所說的，已經復活了；你們來看安放主的地方。快去告訴他的門徒說，他從死裏復活了；並且在你們以先往加利利去，在那裏你們要見他；看哪；我已經告訴你們了。婦女們就急忙離開墳墓，又害怕，又大大的歡喜，跑去要報給他的門徒。忽然，耶穌遇見他們，說，願你們平安！他們就上前抱住他的腳拜他。耶穌對他們說，不要害怕，你們去告訴我的弟兄，叫他們往加利利去，在那裏必見我。」(28:5-10)

彌師訶弟子，分明處分，向一切處，將我言語，示語一切種人，來向水宇，於父、子、淨風，處分具足，所有我迷(途)汝在，比到盡天下，聞有三十日中，於彌師訶地上，後從死地起，於一切萬物，所有言語，並向汝等具說，亦附許來，欲得淨風天向汝等，彌師訶從明處，空中看見，天上從有相，大慈風中坐，為大聖化，於天下示(亦)見，惡魔起惡妬，向人上從如供養，擲下於地，世尊所得，並於一切辛苦處，亦於惡魔起手向人配，惣不堪用，所以受大辛苦，恐畏將人遠離世尊，向彌師訶[起]手，一切人有信，共向世尊來，若無信者，向如此言，所以眼不能見，所作者由來具足，亦如是，此人即今見在，生人亦不疑慮，意中恐不(不恐)死，喻如前者人死，如許人等誰死者，有信向彌師訶處，亦不須疑慮，起從黃泉，一切人並得起，於後彌師訶，向上天十日，使附信與弟子，度與淨風，從天上看弟子，分明具見度[與]淨風，喻如火光，住在弟子邊，頭上欲似舌舌，彼與從得淨風，教一切人，種性處，有彌師訶。[166]天下分明見得天尊處分，誰是汝父來向天下，

亦作聖化，為我罪業中，於已(己)自由身上受死，五蔭三日內從死起，憑天尊氣力，尚上天來，未(未)也聞。[167]此天下，是彌師訶自譽處起，於一切人，有死者從起，於天下向未聞，亦於天下向彌師訶處分，起從黃泉，向實法處，生欲與一切人。[168]

166. **來向水字**：指受施洗。

淨風：聖靈。

黃泉：陰間。《左傳．隱公元年》：「不及黃泉，無相見也。」「起從黃泉」指死而復生。

住：降臨。

此節可對照《馬太福音》：「十一個門徒往加利利去，到了耶穌約定的山上。他們見了耶穌就拜他；然而還有人疑惑。耶穌進前來，對他們說，天上地下所有的權柄，都賜給我了。所以你們要去，使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名，給他們施洗；凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守；我就常與你們同在，直到世界的末了。」(28:16-20)

167. **天下**：這裏指人世，衆人。

處分：受難，受罰。

自由身：類似於佛家的自性身，即法身。

五蔭：這裏指肉身。

168. **譽**：名聲。《孟子．告子上》：「令聞廣譽施於身。」

實法：這裏指諸法安住的眞實不虛之處。

與：給予。這裏有為世人贖救的意思。

喻如思量時，此天下亦報償，亦有信者，向彌師訶

處取，禮拜世尊者，於彌師訶父處，將向天堂至常住處，亦與長命快樂處，於彼彌師訶處，無行不具足，受處分世尊。[169]喻如自父不禮拜，乃向惡魔禮拜，有不潔淨處，意憘取汝處分，於黑暗地獄，發遣去常處，共惡魔鬼同，永去善處，明見於天下。[170]教詔處分，所教亦具足，分向自家弟[子]，不是人種，世尊種性。[171]所以弟子向彌師訶名，有患並瘥得差，在惡魔鬼傍名撥脫，從人處死得活。[172]更此作個是普天下，使彌師訶弟子作怨字，一切[人]亦共一[切]處，相競得勝，於彌師訶弟子，得亦於先石忽人，所以不受處[分]，無數中辛苦處，示(亦)竟所以至末(未)間，石忽不他，所以拂林向石國伊大城裏，聲處破碎，卻亦是向量，從石忽人被煞，餘百姓並被抄掠將去，從散普天下，所以有彌師訶弟子有言，報知於世尊，及事從世尊，一切人為怨家，大小更無餘計校(較)，唯有運業能得，彌師訶弟子並煞卻滅祚，可以遣具足受業。[173]此云向說世尊，聖化預知，後於無量時，預前須自防備。[174]汝等誰事世尊，自儔(籌)量校計，惡說欲非來，是好事亦不具足，得汝情願。[175]

169. **報償**：指懂得報恩。

行：佛家語，指物質現象和精神現象生起及變化的活動。《大乘義章》：「有為集起，目之為行。」這裏「無行」指行為不正。

具足：完備。

170. **憘**：嘆詞，表示可惜。《後漢書．蔡邕傳》：「邕至門，試潛聽之，曰：『憘！以樂召我而有殺心，何也。』遂反。」李賢注：「憘，嘆聲也。」

常處：永遠居往。

去：離開。《漢書．朱買臣傳》：「不能留，即聽去。」「永去善處」即永遠離開美好快樂之處。

171. **詔**：告示，多用於上告示下。《周禮．春官．大宗伯》：「詔相王之大禮。」

人種：種族。這裏泛指所有人。

172. **撥脫**：借用佛家語，指死鬼，梵文Bhuta。

173. **怨**：怨家。《禮記．儒行》：「儒有內稱不避親，外舉不避怨。」

無數中：無數種。

末(未)間：從未間斷。

不他：不例外。

石國：指猶太人的家國。

伊大城：指耶路撒冷。

向量：似「響亮」的誤寫。

煞：殺傷。《白虎通．五行》：「金味所以辛何？西方煞傷成物，辛所以煞傷之也。」

從散：從此四散。

運業：這裏指事業機運。

174. **無量**：多到不可計量。這裏指劫數的多。

175. **校計**：斟酌。

世尊共人相和，一切王打百姓自由，在拂林向波斯律法如此，作怛索惣煞。[176]諸聲打破，破作丘坑，亦不須改向自家國土。[177]有誰事彌師訶者，亦道名字分明見，是天下所作＜作＞處，世尊化術異種作聖化，計校(較)籌量，亦是他家所作。[178]唯有世尊，情願具足，

欲此諸王等聖主，誰向拂林，誰向波斯，並死，亦是惡律法，於所著者，為怛索到不堪處。[179]所以一切拂林，如今並禮拜世尊。亦有波斯少許人，被迷惑，行與惡魔鬼等，所作泥素形象禮拜者。[180]自餘人，惣禮拜世尊、翳數彌師訶。[181]並云：此等向天下世尊聖化行，亦無幾多時，所以分明自爾(示)已來，彌師訶向天下見也。[182]

176. **怛索**：「怛」，恐嚇。柳宗元《三戒．臨江之麋》：「群犬垂涎，揚尾皆來，其人怒，怛之。」「怛索」即恐嚇強求。
177. **改向**：再回到。
178. **他家**：他自己。
179. **所著**：尤為明顯的。
180. **素**：應為「塑」。
181. **翳數**：「耶穌」的早期漢譯。
182. **自爾(示)已來**：自願而來。

向五陰身，六百四十一年不過，已於一切處，誰有智慧者，此變見並化術，若為向天下少時，聞亦不是人處傍能處。[183]所以天尊神力，因於一切人智，一切萬物見在者，惣是一神神力，所以彌師訶自家弟子還將去也。汝等發遣向天下，我所有言教，並悉告知。[184]不是聖主國王，能自作富貴種性人中選弟子，所以於貧賤無力小人中選取。是彌師訶情願法所。是汝許語。[185]自餘一切具足，亦於一切人知此是一神所作，所以如是言法，亦是一神自家許。一切人誰欲解，於一神處分具

足，於魂魄上天堂，亦須依次法行。所以可見，不是虛誑，亦不是迷惑，亦不妄語，不無罪業，法須如此。一切人浪行者，其作罪業，從錯道行，亦從罪業裏回實，亦須依一神道上行，取一神處分。[186]自餘無別道，人須向天堂，唯識一天尊，亦處分其人等，人受一神處分者。若向浪道行者，恐畏人承事日月星宿，火神禮拜，恐畏人承事惡魔鬼，夜叉羅剎等，隨(墮)向火地獄裏常住所，為向實處，亦不須信大作信業，不依一神處分。[187]

183. **向五蔭身**：自從主耶穌降臨人世至今。

184. **發遣**：分散到。

此節可對照《馬可福音》：「你們往普天下去、傳福音給萬民聽。」(16:15)

185. **此節可對照《馬太福音》**：「耶穌在加利利海邊行走、看見弟兄二人、就是那稱呼彼得的西門、和他兄弟安得烈、在海裏撒網；他們本是打魚的。耶穌對他們說、來跟從我、我要叫你們得人如得魚一樣。他們就立刻捨了網、跟從了他。從那裏往前走、又看見弟兄二人、就是西庇太的兒子雅各、和他兄弟約翰、同他們的父親西庇太在船上補網；耶穌就招呼他們。他們立刻捨了船、別了父親、跟從了耶穌。」(4:18-22)

186. **迴實**：返回眞實。

取：接受。《孟子．離婁下》：「可以取，可以無取，取傷廉。」

187. **承事**：信仰崇拜。

夜叉：古印度神話中一種小神靈，有時被視為惡魔。佛家把它說成是一種吃人的惡魔。

羅剎：印度神話中的惡魔。佛家視為惡鬼。慧琳《一切經音義》：「羅剎此云惡鬼也，食人血肉，或飛空或地行，捷疾可畏也。」(第廿五)

唯有惡魔，共夜叉羅剎諸鬼等，其作經文，一神律法，書寫於天下，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。[188]所以如此說言，我是彌師訶，三個年六月治化，於後三年六個月，所有造諸惡業惡性行人者，可得分明見，誰向實處作功德者，亦有無信向天尊處分者，唯有惡魔鬼等，作人形現者，彌師訶與一神，天分明見，向末世俗死人，皆得起依處分。[189]所以於汝向有信者，作諸功德者，誰依直心道行者，得上天堂，到快樂處，無有盡時。所有萬識一神直道，向好經不行，亦不取一神處分，作罪業者，於惡魔夜叉諸鬼所禮拜者，向地獄共惡鬼等，一時隨(墮)入地[獄]，常在地獄中，住辛苦處。[190]於大火中，火(永)住無有盡時。有欲得者，聽此語能作，亦皆聽聞，亦是作聞。若有不樂者，可自思量，共自己魂魄一處。若有不樂不聽者，即共惡魔一處，於地獄中，永不得出。世尊布施論第三。

188. **己**：指人。

189. **起依處分**：這裏指「末日審判」。

190. **不行**：指不行浪道。

宣元至本經[1]

(A)大秦景教宣元本經(卷首十行)。時景通法王，在大秦國那薩羅城，和明宮寶法雲座，將與二見，了決真源，應樂咸通，七方雲集。[2]有諸明淨士，一切神天等妙法王，無量覺眾，及三百六十五種異見中巳(民)，如是族類，無邊無極。[3]

1. **關於《宣元至本經》**：此經僅留殘卷，包括：《宣元本經》，僅留卷首十行；《宣元至本經》，僅留卷末三十行。《宣元本經》殘卷原歸天津李盛鐸藏。最初由北京輔仁大學校長陳援庵從李氏秘藏中抄寫出來。據陳說，原件是黃麻紙卷鈔本，上下和行間都施以細闌，和《志玄安樂經》一樣，書法也相同。1931年，佐伯好郎將此經抄本攜日研究。《宣元至本經》殘卷是日本小島靖君於1943年在李盛鐸遺物中發現，小島將此拍成照片，寄佐伯好郎。佐伯氏將此經附載《清朝基督教研究》(1949年，春秋社)，標願為《小島文書B》。在《尊經》所列景教諸經典中，此經居第二；據《宣元至本經》所記，此經寫於開元五年，即公元717年，因此顯非景淨譯作。
2. **景通法王**：有二說。一說認為指耶穌基督，一說認為指景教碑文側面僧名中之「僧景通」。朱維之說：「『景通法王』有人說是耶穌。在《尊經》裏所提到的『景通法王』地位是在摩西和大衛之後，保羅之前。這樣看來

象是指耶穌了。但佐伯博士不贊成，他說《尊經》開頭曾有『應身皇子彌施訶』，似不應重出，既為三一妙身，怎麼又和其他聖徒同列呢？在《景教流行中國碑》底側面刻了許多僧人名號，中間也有『僧景通』之名，但那景通只是『副德』，不得稱為『法王』。景教碑的側面，『僧景通』三字上面還有敍利亞文注明是Mar Sergis，此Mar為景教徒之貴族尊稱……由此看來，Mar之為『景』無疑，Sergis之為『通』也自在理中。若把這名字看做『以馬內利』也可通，『以馬內利』原意為『神同在』也是說和神相通，也有『通天教主』之義。那麼『景通法王』也可說是耶穌了。否則在保羅之前，能於拿撒勒城大顯法力，七方雲集，都來聽他說教的，還有誰呢？至於說，《尊經》裏把耶穌分為『應身皇子』和『景通法王』兩位也是可能的。景教把耶穌的神性和人性分得很清楚，甚至於三一妙身外造出『第四位』來。聶斯脫里宗之被人視為異端者，正是為此。」

那薩羅城：拿撒勒城(Nazareth)。

明宮：指耶穌基督宣揚教法之處。

寶法雲座：「法雲」為佛家語，指佛說法如雲，普蔭一切衆生。這裏喻指耶穌基督說教的寶座。

二見：佛家語，指稱偏於「有」和偏於「無」的邪見。這裏指持異見者。

了決：究明。辯明。

真源：元始本原。

3. **明淨士**：受洗的教徒。

妙法王：衆使徒。

覺眾：信徒，悟道者。

三百六十五種：各種。佐伯好郎認為，此指希臘語的隱

語abraxas，意即無數靈物。

尸(民)：「尸」應為「民」，因避唐太宗李世民之諱，故缺筆。

族類：相同的幫派。《漢書．王莽傳》：「知寬等叛逆族類而與交通」。

自嗟空昧，久失真源，罄集明宮，普心至仰。[4]時景通法王，端嚴進念，上觀空皇，親承印旨，告諸眾曰：善來法眾，至至無來，今柯通常，啟生滅死，各圖其分，靜諦我宗。[5]如了無元，礙當隨散。[6]即宣玄化，匠帝真常[者]。[7]無元、無言，無道、無緣，妙有、非有。[8]湛寂然吾(按以下殘餘)。[9]

4. **嗟**：感嘆。《易．離》：「不鼓缶而歌，則大耋之嗟。」

空昧：佛教尚空，道教尚無，景教也附會稱「空」，「空昧」即「空的訣要和精義」。

罄：盡，全部。

普心：衆心。

至仰：最深的敬意。

5. **進念**：奉宣。

空皇：聖父。

印旨：有印證的聖父詔諭。

至至：道家語，指至高無上之道。《淮南子．繆稱》：「至至之人，不慕乎行，不慙乎善，含德履道而上下相樂也。」

柯：草木枝莖。《韓非子．喻老》：「豐殺莖柯，毫芒

繁澤，亂之楮葉之中而不可別也。」佐伯好郎認為，此處「柯」通「何」。

啟生滅死：開生道滅死道。在景教碑文中有「啟三常之門，開生滅死」，與此同。

靜諦：靜心諦聽。

6. **了**：明白。《晉書．杜預傳》：「臣子實了，不敢以暧昧之見，自取後累。」

無元：無的本源。

礙：遮蔽。岑參《與高適薛據同登慈恩寺》詩：「四角礙白日，七層摩蒼穹。」

隨散：隨即去除。

7. **宣**：傳布，尤指宣布帝王之命。《水經注．江水》：「或王命急宣，有時朝發白帝，暮到江陵。」

玄化：至德的教化。曹植《責躬》詩：「玄化滂流，荒服來王。」

真常：眞實恒常。

8. **無道**：道家語，無之道。

無緣：道家語，無之根緣。

妙有：道家語，指超乎「有」和「無」之上的原始存在。

非有：道家語，妙有的另一面，欲言「有」，不見其形，即為「非有」。

9. **湛寂**：玄深寂靜。《唐太宗．三藏聖教序》：「妙道凝玄，邈之莫知其際，法流湛寂，挹之莫測其源」。這裏指達到「寂動俱息」的重玄境界。

(B)大秦景教宣元至本經(卷末三十行)。[10]□□□□

□□□□□不滅除，若受□□魔鬼道，無仇閔□□□王。[11]法王善用謙柔，故能攝化萬物，普救群生，降伏魔鬼。[12]妙道能包容萬物之奧道者，虛通之妙理，群生之正性。[13]奧、深密也，亦丙(百)靈之府也。[14]妙道生成萬物，囊括百靈，大無不包，故為[萬]物靈府也。[15]

10. **宣元至本經**：關於《宣元本經》和《宣元至本經》是否同一經的前部與後部，有兩種不同的觀點。佐伯好郎以前者只有頭部殘卷而無尾部，而後者相反只有尾部而無頭部，斷定兩經是同一經之前後部。朱謙之則疑兩經皆係偽作，且非同一件作品。他以為《宣元本經》「乃略通景教碑文之書賈偽作以牟利者」；《宣元至本經》「則為道教的信徒所作以注釋《老子道德經》者」。由此斷定兩經「似無關係」。龔天明不同意兩經係後人偽造之說，但對兩經屬同一經提出疑問。他說：「《宣元本經》中充滿了道家氣味，文章顯得十分玄妙。但《宣元至本經》中不單沒有這些氣氛，且在規規矩矩的講《約翰福音》中的『道』的能力以及聖靈之功，並說明了信道者和不信道者的品性以及信道者的益處。」
11. **魔鬼道**：佛家語，又稱魔羅道、魔道，指魔鬼的道途。《楞嚴經》說：「縱有多智禪定現前，如不斷婬，必落魔道，上品魔王，中品魔民，下品魔女。」

    閔：爭吵。《國語．周語》：「兄弟讒閔」。
12. **法王**：本經和其他經一樣，皆存在名詞使用不規整的情況。「法王」就是一例。「法王」原是佛家對釋迦牟尼的尊稱。《無量壽經》：「佛為法王，尊超衆聖，普為一切天人之師。」這裏指耶穌基督。

    謙柔：「謙」，謙虛。《書．大禹謨》：「滿招損，謙

受益。」「柔」，軟弱。《老子》：「見小曰明，守柔曰強。」

攝：保養。《老子》：「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵。」

化：化育，化生。《禮記．樂記》：「和，故百物皆化。」

13. **妙道**：指虛玄妙通的宇宙本原。龔天民認為，此指《約翰福音》中的「道」。劉偉民贊同龔說。朱謙之認為，由此句開始到「故為天下人間所尊也」，均為《老子》六十二章作注釋。
14. **丙**：應為「炳」，明亮。《易．革》：「大人虎變，其文炳也。」

(百)靈之府：即「靈府」，精神之宅，指心。《莊子．德充符》：「日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也，故不足以滑和，不可入於靈府。」
15. **百靈**：無數生靈。

善、人之寶，信道善人，達見真性，得善根本，復無極，能寶而貴之；不信善之徒，所不[可]保，保、守持也；流俗之人，耽滯物境，性情浮競，豈能守持丙(百)靈，遙叩妙明。16夫美言可以市人，尊行可以加人，不信善之徒，心行澆薄，言多佞美，好為謗辭，猶如市井，更相覓利，又不能柔弱虛謙，後身先物，方自尊高，[亂]行加陵於人；不信善之徒，言行如是，真於道也，不亦遠乎！17神威無等，不棄愚鄙，恆布大慈，如大聖法王。18人之不善，奚棄之有。奚何也言。19聖道冥通，光威盡察，救物弘普，縱使群生不善，何有可

棄心，明慧慈悲，履被接濟無遺也。20

16. **達**：通。《呂氏春秋．重己》：「理塞則氣不達。」高誘註：「達，通也。」

復無極：道家語，《老子》廿八章有「復歸於無極」之句，是對萬物歸根大道的一種形容。唐玄宗《道德經御疏》提出，道之用就是無極，他說：「知白守黑，是謂德全。則眞常之德隨應而用，應用無差忒，用亦不貧，故云復歸於無窮極也。」唐代道士成玄英則直接提出，「無極，道也」，認為「常能棄明守暗，其德不差，既復清虛，歸於至道。」

流俗：世俗，多含貶義。《孟子．盡心下》：「同乎流俗，合乎污世」。朱熹注：「流俗者，風俗頹靡，如水之下流，衆莫不然也。」

耽滯：「耽」，酷嗜。《三國誌．蜀誌．譙周傳》：「耽古篤學。」滯：滯留。姚鵠《送黃頗歸袁》詩：「幾宵因月滯三湘。」「耽滯」在這裏可解釋為「專門留戀」。

物境：「道」的對立面是「物」。「物境」指「有形物的境界」。

浮競：「浮」，輕浮。《國語．楚》：「教之樂，以疏其穢而鎮其浮。」「競」，爭逐。《呂氏春秋．分職》：「以其財賞，而天下皆競。」「浮競」指淺薄好爭。

叩：求問。《論語．子罕》：「我叩其兩端而竭焉。」

17. **市人**：收買人。這裏指取悅討好人。

尊行：「尊」，尊奉。《史記．高祖本紀》：「[項羽]乃詳[佯]尊懷王為義帝，實不用其命。」這裏指奉承。

加人：抬舉人。

澆薄：淺薄。

佞：善用言語諂媚人。《論語．公冶長》：「雍也仁而不佞」。

飾：同「飾」。《戰國策．秦策》：「約縱連橫，兵革不藏，文士並飾，諸侯亂惑，萬端俱起，不可勝理。」

高誘注：「飾，巧也」「飾辭」即花言巧語。

麾：原意為指揮的旌旗。這裏指聽從。

後身先物：視財物高於生命。

陵：欺侮。《禮記．中庸》：「在上位，不陵下。」

18. **恆布**：永遠布施。
19. **奚**：為何，如何。《論語．八佾》：「奚取於三家之堂？」
20. **冥通**：實質上相通。

弘普：廣泛普通。

夫信道可以驅除一切魔鬼，長生富貴，永免大江漂迷。所以貴此道者，何耶？只為不經一日，求之則得。[21]此言悟者目擊道，有迷[者]於黑(累)劫不復也。[22]假使原始以來，生死罪譴，一得還源(原)，可以頓免。[23]有此神力，不可思議，故為天下人間所尊也。凡舉聖以勗行人，明動不乖穽(舛)，是依信之方，妙契以源，不失真照妙理，真宗不乖穽(舛)，雖沙(涉)事有，而即有體定，內真雖照而無心，外真雖涉而無事也。[24]

大秦景教宣元至本經一卷

開元五年十月廿六日，法徒張駒。[25]

傳寫於沙州大秦寺。[26]

21. **大江漂迷**：受到在江河中漂沉迷離的懲罰。

    不經：不需要。

22. **黑(累)劫**：「黑」應為「累」。不盡的災難。

23. **罪譴**：「譴」，責罰。《詩．小雅．小明》：「畏此譴怒。」「罪譴」指因罪而受的懲罰。

    還源：返回本原。

24. **舉**：稱引，立。《禮．曲禮》：「主人不問，客不先舉」。

    勗：勉勵。《書．牧誓》：「夫子勗哉」。

    乖㖞(舛)：「㖞」應為「舛」。不齊。《文選：晉潘安仁(岳)西征賦》：「人度量之乖舛，何相越之遼迥」。

    契：投合。《曹植玄暢賦》：「上同契於稷、離，降合穎於伊、望」。

    內真：道家修至眞之道，內觀於心。

    無心：內心虛壹而靜，即「心無其心」。

    外真：道家修至眞之道，外觀於形。

25. **開元五年**：公元717年。「開元」為唐玄宗年號(713-714)年。

    法徒：信徒。

26. **沙州**：今敦煌一帶。貞觀五年起用此地名。

大聖通真歸法讚[1]

故禮大聖慈父阿羅訶，皎皎玉容如日月，巍巍功德超凡聖。[2]德音妙義若金鐸，法慈廣被億萬生。[3]眾靈昧卻一切性，身被萬毒失本真。[4]惟我大聖法王高居無等界，聖慈照入為灰塵。[5]

1. **關於《大聖通真歸法讚》**：本讚和《三威蒙度讚》一樣，是一篇景教頌文。據日本學者佐伯好郎的研究，這篇頌文是今日東西教會在「耶穌變貌日」或天主教會所使用耶穌顯聖容日(Transfiguration)祭日所唱的讚美歌。本讚原件初歸天津李盛鐸藏。與《宣元至本經》一樣，它也是日本小島靖君於1943年在李氏遺物中發現的。小島氏將此拍成照片，寄佐伯好郎。佐伯氏將此讚附載《清朝基督教研究》，標題為《小島文書A》。本讚傳寫於開元八年，即公元720年，顯非景淨所譯。

   大聖：佛家語，對佛和高位菩薩的尊稱。《觀無量壽佛經．妙宗鈔》：「佛是極聖，故稱大聖。」這裏指耶穌基督。

   通真歸法：朱謙之說：「神之子(耶穌)具有不可思議之變貌，即所謂顯聖容的奇蹟，故稱之為『通眞歸法』」。

2. **慈父阿羅訶**：聖父耶和華(Jehovah)，敘利亞文為Alaha或Aloho。

皎皎：潔白明亮。《古詩十九首》：「迢迢牽牛星，皎皎河漢女。」

玉容：美好的容貌。陸士衡《擬古詩十二首》：「玉容誰得顧，傾城在一彈。」這裏指耶穌山上變貌，即顯出聖容。

皎皎玉容如日月：讚美耶穌所顯聖容。

此節可對照《馬太福音》：「過了六天，耶穌帶着彼得、雅各、和雅各的兄弟約翰、暗暗地上了高山；就在他們面前變了形象；臉面明亮如日頭、衣裳潔白如光。」(17:1-2)

功德：佛家語，「功」指善行，「德」指善心。

凡聖：俗界和神界。

3. **德音**：宣揚聖德的福音。

妙義：玄深的教義。

金鐸：「鐸」，鈴。《論語．八佾》：「天將以夫子為木鐸。」「金鐸」在此用以比喻耶穌所宣揚的福音教義。

法慈：法教的慈恩。

被：蓋及。《書．禹貢》：「西被於流沙」。

生：生靈。

4. **昧**：隱蔽不明。《荀子．大略》：「蔽公者謂之昧，隱良者謂之妒。」「昧卻」即「遮蔽住」。

性：人的天生質性。《莊子．庚桑楚》：「性者，生之質也。」

本真：原來的純眞。

5. **帷**：應為「唯」。

無等：佛的尊號，意指「無與倫比」。「無等界」即「無與倫比的界域」。

聖慈：大聖的慈光。

灰塵：佛家語，指不淨和能污濁人們眞性的一切事物。這裏指不潔界。

驅除魔鬼為尸(民)鄣，百道妙治存平仁。6我今大聖慈父，能以慧力救此億兆尸(民)。7聖眾神威超法海，使我瞻拜心安誠。8一切善眾普尊奉，同歸大法垂天輪。9敬禮

瑜罕難法王位下。10

以次誦：天寶藏經、多惠聖王經、阿思罹利律經。11

大秦景教大聖通眞歸法讚一卷

沙州大秦寺法徒索元定傳寫教讀。

開元八年五月二日。12

6. **尸(民)鄣**：「尸」應為「民」，因避唐太宗李世民之諱而缺筆。「鄣」，同「障」，阻礙。《禮記．祭法》：「鯀鄣鴻水而殛死」。「民鄣」指民衆之障礙。

平仁：太平仁政。

7. **慧力**：佛家語，指消除煩惱的智慧力量。這裏歌頌耶穌的智慧。

8. **眾**：無量多。《史記．五帝本紀》：「衆功皆興」。

法海：佛家語，指物界。

瞻拜：瞻仰崇拜。

9. **善眾**：信徒。

大法：至高的教法。

垂：懸掛。

天輪：天宇。此句指信徒與耶穌同歸大法乘天輪而歸還

於神位。

10. **瑜罕難法王**：指聖徒約翰(Yohana)。此句指主持禮拜式的司儀指令會衆敬禮聖徒約翰。

11. **以次誦**：指頌本讚完畢後，主持禮拜式的司儀指令會衆依次誦《天寶藏經》等經。

天寶藏經：似指《聖務日課》，因為《聖務日課》又被稱為《景教徒之寶藏》。但朱謙之說：「《天寶藏經》載於僧景淨所進譯書三十種之中，佐伯氏疑其為使徒書簡之一。蓋東西基督教會之禮拜式公禱，規定所奉讀者(一)使徒書，(二)詩篇，(三)福音書。景教會以使徒保羅為『聖靈之寶藏』(The Treasure of the Holy Ghost)，《天寶藏經》或即使徒保羅書簡之漢譯，亦未可知。」

多惠聖王經：似指舊約中大衛所作的《詩篇》(*Psalms*)，因為景教俗稱《詩篇》為*Dawidha*。

阿思翟利律經：「思」疑為「恩」的誤寫，即Evangelium，指「福音書」。

12. **沙州**：今敦煌一帶。貞觀五年起用此地名。

法徒：信徒。

教讀：在禮拜式上教誦本讚。

開元八年：公元720年。「開元」為唐玄宗年號(713-741年)。

志玄安樂經[1]

聞是至言時，無上[一尊彌施訶，在與脫出愛]河，淨虛堂內與者[俱。□岑穩僧伽，□與諸人]眾，左右環遶，恭敬侍[坐。□□□□□，岑穩僧]伽、從眾而起，交臂[而進作禮贊，白彌施訶言]：我等人眾，迷惑固[久，□□□□□□□非以]何方便救護，有情[者，何可得安樂道哉。一尊]彌施訶，答言：善[哉斯問，善哉斯問。汝等欲眾]生，求預勝法，汝[當審聽。□□□□□□如是]一切品類，皆有安[樂道，□□沉埋而不見。譬]如水中月，以水濁故，不生影像；如草中火，以草濕故，不見光明。[2]含生沉埋，亦復如是。[3]岑穩僧伽、凡修勝道，先除動欲，無動無欲，則不求不為。[4]無求無為，則能清能淨。能清能淨，則能晤能證。[5]能晤能證，則遍照遍境。遍照遍境，是安樂緣。[6]岑穩僧伽、譬如我身，奇相異志，所有十文，名為四達。[7]我於四達，未嘗自知。我於十文，未嘗自見。為化人故，所以假名，於真宗實無知見。[8]何以故，若有知見，則為有身。[9]以有身故，則懷生想，懷生想故，則有求為。[10]有所求為，是名動欲，有動欲者，於諸苦惱，猶未能免，況於安樂，而得成就。[11]是故我言，無欲無為，離諸染境，入諸淨源。[12]離染能淨，故等於虛空，發惠光明，能照一切。[13]照一切故，名安樂道。復次，岑穩僧伽、我在諸天，我在諸地，或於神道，或於人間，同類

異類，有識無識，諸善緣者，我皆護持，諸惡報者，我皆救拔。[14]然於救護，實無所聞。同於虛空，離功德相。[15]何以故，若有功德，則有名聞。[16]若有名聞，則為自異。[17]若有自異，則同凡心。[18]同凡心者，於諸矜夸(誇)，猶未度脫，況於安樂，而獲圓通。[19]是故我言，無德無聞者，任運悲心，於諸有情，悉令度脫。[20]資神通故，因晤正真。[21]晤正真故，是安樂道。次復，岑穩僧伽、我於眼法，見無礙色。[22]我於耳法，聞無礙聲。我於鼻法，知無礙香。我於舌法，辨無礙味。我於身法，人無礙形。我於心法，通無礙知。如是六法具足，庄嚴成就。[23]一切眾真景教，皆自無始暨因緣，初累積無邊曜嵇澆福，其福重極萬億，圖齊帝山，譬所莫及，然可所致。[24]方始善眾，會合正真，因茲惠明，而得遍照。玄通升進，至安樂鄉。[25]超彼凝圓，無轉生命。[26]岑穩僧伽、如是無量曜嵇澆福，廣濟利益，不可思議。[27]我今自念，實無所證。何以故，若言證，則我不得證，則我不得稱無礙也。是故我言，無欲無為，無德無證。如是四法，不衒己，能離諸言說。[28]柔下無忍，潛運大悲。[29]人民無無邊欲，令度盡於諸法中，而獲最勝。得最勝故，名安樂道。[30]

1. **關於《志玄安樂經》**：本經原歸天津李盛鐸藏。1928年秋，羽田亨博士等到天津，獲准抄寫此經而返。翌年八月，本經發表於《東洋學報》(第18卷第1期)羽田亨著「關於景教經典《志玄安樂經》」一文中。據羽田氏說：「此經和其他許多敦煌出土的經典一樣寫在黃麻紙上，上下與行間施有細闌，首行和第一百五十九行末尾題有志玄安樂經，首尾雖稱完結，但起初十行下半部卻

殘缺不全，字體異於《一神論》和《序聽迷詩所經》，和它們相比，字體稍硬而粗，毋寧說是近於《三威蒙度讚》，書寫之字體也是屬於晚唐期無誤。」本經前十行有殘闕，經佐伯好郎悉心勘對，補足了一部分。本經的著述，約在晚唐德宗時代；著述人可能是景淨。

玄：道家語。《老子》說：「玄之又玄，衆妙之門」，「玄」指「渺冥幽遠」，是對「道」或「德」的一種形容。東晉葛洪《抱樸子．暢玄篇》說：「玄者，自然之始祖，而萬殊之大宗也」，「玄」成了先天地而存在，產生萬物的根本。到唐代，成玄英等用重玄思想看待世間事物和現象，主張從心智認識上取消剛柔，動靜，有無，善惡，是非的對立，達到「境智雙泯」、「能所都忘」的虛無境界。

安樂：本經內容是假定景教本尊「天上一尊彌施訶」與「岑穩僧伽」的回答，教導人達於安樂的方法，即安樂道，故稱安樂經。

2. **至言**：深切中肯的言論。《後漢書．蔡邕傳》：「臣聞國之將興，至言數聞」。

淨虛堂：指耶穌與衆門徒對談說教處。

環遶：「遶」同「繞」。圍坐。龔天民認為：《志經》的開場白與淨土教典的說法形式相類同。淨土宗信奉三部經，即《無量壽經》、《觀無量壽經》，及《阿彌陀經》，每經的起首，都是釋迦牟尼在一定的地方四面圍坐弟子等而開始說法。

交臂：兩臂相交，猶拱手。《國策．韓策一》：「今大王西面交臂而臣事秦。」

方便：佛家語，指隨方因便，以利導人。這裏可作「方法」解。《雜寶藏經．烏梟報怨緣》：「宜作方便，殄

滅諸梟，然後我等，可見歡樂。」

救護：佛家語，指濟度衆生。

有情：佛家語，指衆生，即一切有生命物。

勝法：勝知勝見的方法。

品類：種類。

3. **含生**：佛家語，含生命物，即生靈。

沉埋：指沉於生死，埋於無明。

4. **岑穩僧伽**：西門彼得。羽田亨說：「岑穩僧三字當為人名，而『僧』字決不是梵語Samgha之音譯。『岑穩』二字唐代讀為Sim-won，一定是西門(Simon)之音譯。但西門又名叫『彼得』，就是『磐石』之意，這在新約聖經裏是記得很清楚的。同時，波斯語叫『石』為Sang。羅柯克氏(Le Gog)在吐魯番所得的敍利亞文字蘇克度語新譯書抄中，說《馬太福音》十章二節『西門又稱彼得』之彼得，譯為Sang；又說《約翰福音》廿一章七節之『西門彼得』寫作Sim-on Sang。由此看來，『岑穩僧』三字若用蘇克度語寫起來，當是Simon Sang，就是西門彼得了。那麼《志玄安樂經》中的『岑穩僧伽』也一定是這個了。這裏只添加了一個『伽』字成為『僧伽』二字了。」另外，僧加即san-g。

勝道：勝知勝見之道。

動欲：佛家語，又稱五欲，指追求色、聲、香、味、觸五種物境而起的五種情欲，因能使人動生貪欲之心，故稱動欲。

5. **晤**：通「悟」。《新唐書．李至遠傳》：「少秀晤，能治《尚書》、《左氏春秋》。」

證：證果，即通常所說的開悟或得道。

6. **遍照**：佛家語，普遍照臨，即洞明。

遍境：佛家語，將心所涉及和攀緣的境界稱為境，如色為眼識所涉及，叫做色境，法為意識所涉及，叫做法境。遍境是所有這些境界的統稱。

緣：緣因。這裏指引致安樂的緣因。

7. **異志**：原指叛變或篡奪的意圖，這裏指與衆不同的抱負。

   十文：似指以下提到的十種觀法，即十勝上法文。

   四達：似指通達安樂的四種勝法。

8. **化人**：教化人。

   假名：佛家認為，諸法本來無名，是人給它假設了一個名字，這個名字既虛假不實，而且不合實體，好像一個貧賤的人取了一個富貴的名字一樣，所以稱之為假名。這裏指借助名詞概念。

   真宗：眞實永恆的宗旨。

9. **知見**：佛家認為色、受、想、行、識是構成人身的五種要素。知屬精神，代表後四蘊，見屬物質，代表前一蘊。

   有身：知見代表五蘊，構成人身，故稱有身。

10. **懷生**：產生。

    求為：需求和行為。

11. **諸苦惱**：各種煩惱。佛家認為苦是擾，惱是亂，能擾亂衆生身心。這裏把諸苦惱看成得安樂的反面。

12. **染境**：不潔淨的世界。

    淨源：清淨之域。

13. **虛空**：佛家和道家都以「虛空」為宗。基督教也提到「虛空」，譬如見舊約《傳道書》：「傳道者說、虛空的虛空、虛空的虛空；凡事都是虛空。」(1:2)「我見日光之下所作的一切事、都是虛空、都是捕風。」(1:14)

「我所以恨惡生命，因為在日光之下所行的事我都以為煩惱；都是虛空、都是捕風。」(2:17)　「因為他日日憂慮、他的勞苦成為愁煩；連夜間心也不安；這也是虛空。」(2:23)

14. **善緣者**：使人行善諸物。

護持：保護和扶持。

惡報：佛家語，招致惡的報應的業因。

救拔：拯救和解脫。

15. **功德**：功指善行，德指善心。

相：一切事物的外觀。《荀子．非相》：「形相雖惡而心術善，無害為君子也。」這裏指事理。

16. **名聞**：名聲，聲望。

17. **自異**：這裏指自矜、自恃。

18. **凡心**：凡俗之心。

19. **矜夸(誇)**：「夸」應為「誇」。這裏指誇耀自己的功德。

度脫：出離世俗，超脫煩惱。

圓通：佛家語，指圓融而無礙。

20. **無德**：這裏指不受功德名聲的紛擾。

任：聽憑。白居易《九日醉吟》詩：「門任雀羅張。」

悲心：同情救助他人之心。

21. **資**：憑借。《孟子．離婁下》：「資之深，則取之左右逢源也。」

正真：眞實之道。

22. **眼法**：視覺的說法。以下鼻法、舌法、身法、心法、均類同。

無礙：沒有障礙，沒有困惑。

色：佛家語，指一切有形和有實體的物質。以下聲、

香、味、形、知均類同。

23. **莊嚴**：莊美威嚴。

24. **暨**：到，至。《國語．周語》：「上求不暨」。韋昭注：「暨，至也。」

囉嚩：敍利亞文Rukha的音譯，指「靈」。

浼：形容水盛之狀。《詩．邶風．新台》：「河水浼浼。」這裏「浼福」指「洪福」。

25. **玄通**：道家語，指與天相通。《老子想爾注》：「玄，天也，古之仙士，能守信微妙，與天相通。」

26. **凝圓**：聚結圓滿。

轉：遷變轉移。《左傳．昭十九年》：「勞罷死轉。」

27. **濟**：救助。《晉書．何攀傳》：「惟以周窮濟乏為事。」

利益：佛家語，指有益於他人的事。《法華文句記》：「功德利益，一而無累，若分別者，自益名功德，益他名利益。」

28. **衒**：炫耀。曹植《求自試表》：「夫自衒自媒者，士女之丑行也。」

離：脫離。《荀子．賦篇》：「日夜合離，以成文章。」

言說：言論。

29. **柔、下、無、忍**：道家佛家所提倡的品行。其中，「柔」，柔弱。老子提出「守柔曰強」。「忍」，忍耐，安忍。忍耐不如意的環境，安住於道理而不動心。

潛：暗中。《左傳．哀公十七年》：「越子以三軍潛涉。」

大悲：佛家語，「悲」指拔衆生苦。「大悲」即偉大的悲心。

30. **無邊欲**：無邊際的欲求。

度：同「渡」，像舟渡人過海。這裏指救渡。

諸法：佛家語，指大千世界的一切事物。

最勝：佛家語，指最圓滿的善果。

爾時岑穩僧伽，重起作禮讚言：大哉無上一尊，大哉無上一尊，乃能演說，微妙勝法，如是深奧，不可思議。[31]我於其義，猶未了晤(悟)，願更誨諭。[32]向者尊言，無欲無為，無德無證，如是四方(法)，名安樂道。不審無中，云何有樂？[33]一尊彌施訶曰：妙哉斯問，妙哉斯問。[34]汝當審聽，[我]與汝重宣。[35]但於無中，能生有體，若於有中，終無安樂。[36]何以故，譬如空山，所有林木，數條散葉，布影垂陰，然此山林，不求鳥獸，一切鳥獸，自求栖集；又如大海，所有水泉，廣大無涯，深浚不測，然此海水，不求鱗介，一切鱗介，自住其中。[37]含生有緣，求安樂者，亦復如是。[38]但當安心靜住，常習我宗，不安求樂，安樂自至。[39]是故無中，能生有法。彌施訶又告岑穩僧伽，及諸大眾曰：此經所說，神妙難思，一切聖賢，流傳法教，莫不以此深妙真宗，而為其本。[40]譬如有目之類，將游行，必因日光，方可遠見。[41]岑穩僧伽、此經如是，能令見在，及以未來，有善心者，見安樂道，則為凡聖諸法本根。[42]若使復有人，於此經文聞說，歡喜親近供養，讀誦受持，當知其人，及祖乃父，非一代二代，與善結緣，必於過去，積代善根，於我教門，能生恭敬，因茲獲祐，故懷願樂。[43]譬如春雨沾洒，一切有根之物，悉生苗牙，若無根者，終不滋長。[44]岑穩僧伽、汝等如是，能於我

所，求問勝法，是汝等數代，父祖親姻戚善尤，多轉及於汝。45

31. **爾時**：那時。
32. **誨諭**：「誨」，教導。《論語．述而》：「學而不厭，誨人不倦。」「諭」，使理解。司馬相如《喻巴蜀檄》：「故遣信使曉諭百姓以發卒之事。」這裏是西門彼得要求耶穌進一步教導解疑。
33. **審**：明白。《淮南子．説山訓》：「萬事由此所先後上下，不可不審。」
    云何：為甚麼説。
34. **妙哉斯問**：此問題問得極好。
35. **汝**：你。《書．舜典》：「汝陟帝位。」
    重宣：着重説明。
36. **有體**：萬有事物。
37. **布**：分布。庾信《華林園馬射賦序》：「上則雲布雨施，下則山藏海納。」
    浚：深。《詩．小雅．小弁》：「莫浚匪泉。」
    鱗介：水族的總稱。左思《魏都賦》：「羽翮頡頏，鱗介浮沈。」
38. **如是**：如此。
39. **我宗**：這裏指耶穌基督之教。
40. **流傳**：宣揚。
    本：依據。柳宗元《答韋中立論師道書》：「本之《書》，以求其質，本之《詩》，以求其恆。」
41. **游行**：行走。
42. **見在**：現在。
    本根：根基。

43. **復**：再。

受持：佛家語，領受憶持。

及祖：遠及其祖輩。

積代：世代。

祐：保佑。《易．大有》：「自天祐之，吉無不利。」

44. **沾灑**：得到雨水浸潤。

牙：芽。

45. **尤**：特出。《莊子．徐無鬼》：「夫子，物之尤也。」

多轉：輾轉。

岑穩僧伽、恭敬悲賀，重起作禮，上白尊言：大慈大悲，無上一尊，乃能如是，仁愛於我，不以愚蒙，曲成贊誘。[46]是則為我，及一切眾，百千萬代，其身父母，非唯今日，得安樂緣。但我等積久，沉淪昏濁，雖願進修，卒未能到。[47]不審以何方便，作漸進緣。[48]一尊瑜施訶曰：如是，如是，誠如汝言。譬如寶山，玉林珠果，鮮明照耀，甘美芳香，能療飢渴，復痊眾病。[49]時有病人，聞說斯事，晝夜想念，下離果林。然路遠山高，身疹力弱，徒積染願，非遂本懷。[50]賴有近親，具足智功，為施梯橙(嶝)，引接輔持，果克所求，乃蠲固疾。[51]岑穩僧伽、當求眾心，久纏惑惱，聞無欲果，在安樂山，雖念進修，情信中殆，賴善知識，作彼近親，巧說訓喻(諭)，使成梯橙(嶝)，皆能晤道，銷除積迷。[52]當有十種觀法，為漸修路。[53]云何名為十種觀法，一者觀諸人間，肉身性命，積漸衰老，無不滅亡。譬如客店，暫時假宿，施床席(席)，具足珍羞，皆非我有，豈關人事，會當棄去，誰得久留。[54]二者觀諸人間，親愛

眷屬，終當離坼，難保會同。55譬如眾葉，共生一樹，風霜既至，枝幹即凋，分散零落，略無在者。56三者觀諸人間，高大尊貴，榮華興盛，終不常居。57譬如夜月，圓光四照，雲霧遞起，晦朔遷移，雖有其明，安可久恃。58四者觀諸人間，強梁人我，雖欲自益，及(反)為自傷。59譬如蟲蛾，逢見夜火，旋飛投擲，將以為好，不知其命，天在火中。60五者觀諸人間，財寶積聚，勞神苦形，竟無所用。61譬如小瓶，才容升升，酌江海水，將注瓶中，盈滿之外，更無所受。62六者觀諸人間，色欲耽滯，從身性起，作身性冤。63譬如蝎蟲，化生木內，能傷木性，唯食木心，究竟枯朽，漸當摧折。64七者觀諸人間，飲酒淫樂，昏迷醉亂，不辨是非。65譬如清泉，鑒照一切，有形之物，皆悉洞明，若添淤泥，影像頓失，但多穢濁，諸無可觀。66八者觀諸人間，猶玩戲劇，坐消時日，勞役精神。67譬如狂人，眼花妄見，手足攀撓，盡夜不休，筋力盡疲，竟無所獲。68九者觀諸人間，施行雜教，唯事有為，妨失直正。69譬如巧工，克作牛畜，莊嚴彩畫，形狢(貌)類真，將為田農，終不收獲。70十者觀諸人間，假修善法，唯求眾譽，不念自欺。71譬如蚌蛤，含其明珠，漁者破之，采[之]而死，但能美人，不知己苦。72

46. **悲**：動聽。《論衡．自紀》：「蓋師曠調音，曲無不悲。」「悲賀」即「致動聽的讚語」。

大慈大悲：佛家語，給衆生樂稱慈，拔除衆生苦稱悲。「大慈大悲」即偉大的慈心和悲心。

曲成：委曲成全。《易．繫辭》：「曲成萬物而不遺。」孔穎達疏：「言隨變而應，屈曲委細，成就萬

物。」

贊：扶助。丘遲《與陳伯之書》：「佩紫懷黃，贊帷幄之謀。」

誘：誘導。《論語．子罕》：「夫子循循然善誘人。」

47. **積久**：積習已久。

沉淪：沉沒淪落。《楚辭．九嘆》：「或沉淪其無所達兮，或清激其無所通。」

昏濁：愚昧。

進修：努力修善。

卒：終於。《史記．周本紀》：「管仲卒受下卿之禮而還。」

48. **漸進**：由淺進深，逐漸達成。

49. **寶山**：出產寶物的山。《大乘本生心地觀經．離世間品》：「如人無手，雖至寶山，終無所得。」

療：治。《左傳．襄公二十六年》：「不可救療。」杜預注：「療，治也。」

痊：愈。謝靈運《辨宗論．答王衛軍問》：「藥驗者疾易痊。」

50. **尪**：弱。玄應《一切經音義》卷四：「尪，弱也。」

染願：不純潔的願望。

遂：實現。《禮記．月令》：「(中秋之月)百事乃遂。」

本懷：這裏指懷願安樂的本意。

51. **橙(嶝)**：「橙」應為「嶝」。登山的小路。沈約《從軍行》：「雲縈九折嶝，風卷萬里波。」

輔持：幫助支持。

克：完成。《春秋．宣公八年》：「日中而克葬。」

蠲：除去。《後漢書．盧植傳》：「宜弘大務，蠲略細

微。」

52. **纏**：牽絆。杜甫《丹青引》：「終日坎壈纏其身。」

惑惱：迷惑煩惱。

情信：情志誠信。

殆：懈怠。《商君書．農戰》：「農者殆則土地荒。」「中殆」即中途懈怠。

善知識：佛家語，指信解佛法而又學問淵博的人。

巧說：嫻於教示。

訓喻(諭)：「喻」應為「諭」。開導使之理解。

晤道：「晤」通「悟」。

積迷：長久積累而成的迷惑。

53. **漸修路**：這裏指逐漸修達安樂的途徑。

54. **假**：借。《孟子．盡心上》：「久假而不歸。」「假宿」即「借宿」。

珍羞：貴重珍奇的食品。《北史．崔瞻傳》：「在御史台，恆宅中送食，備盡珍羞。」

人事：人力所能及的事。《孟子，告子上》：「則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。」

會當：該應。杜甫《望嶽》詩：「會當臨絕頂，一覽衆山小。」

55. **坼**：分裂。《淮南子，本經訓》：「天旱地坼。」

會同：聚會一起。

56. **略**：簡直。

57. **高大**：高官。

居：固定。《易．繫辭》：「變動不居。」

58. **遞**：順次。傅毅《舞賦》：「於是合場遞進，案次而俟。」

晦朔：早晚。《莊子．逍遙遊》：「朝菌不知晦朔，惠

蛄不知春秋。」

恃：依靠，憑借。《左傳．僖公二十六年》：「室如懸罄，野無青草，何恃而不恐？」

59. **強梁**：凶暴，強橫。《老子》：「強梁者不得其死。」

自益：利己。

自傷：害己。

60. **投擲**：指蟲蛾以身投火。

將：欲。《左傳．隱公元年》：「君將若之何？」

天：天然，出於自然。

61. **勞神**：苦費心思。

苦形：勞苦身體。

62. **升升**：比喻少量。

受：容納。《易．咸》：「君子以虛受人。」

63. **耽滯**：沉溺。

從：放縱。《禮記．曲禮上》：「欲不可從」。

作：則。《詩．大雅，文王》：「儀刑文王，萬邦作孚」。鄭玄箋：「儀法文王之事，則天下咸信而順之。」

冤：無過受罪。《論衡．謂時》：「無過而受罪，世謂之冤。」

64. **蝎**：木中蠹蟲。嵇康《答難養生論》：「故蝎盛則木朽。」

究竟：最終。

摧折：折斷。《漢書．賈山傳》：「雷霆之所擊，無不摧折者。」

65. **是非**：正確和謬誤。《莊子．天道》：「是非已明，而賞罰次之。」

66. **諸無可觀**：甚麼也看不清。

67. **玩戲劇**：做戲玩耍。

坐消：「坐」，徒然。江淹《望荊山》詩：「玉柱空掩露，金樽坐含霜。」「坐消」即「徒然消磨」。

68. **妄見**：佛家語，虛妄的見解。《楞嚴經》四：「如是三種，顛倒相續，皆是覺明，明了知性，因了發相，從妄見生。」

手足攀撓：手舞足蹈。

69. **雜教**：混雜不純之教。

有為：佛家語，泛指一切處於相互聯繫，生滅變化中的現象。《俱舍論光記》卷五：「因緣造作名『為』，色、心等法從因緣生，有彼為故，名曰『有為』。」

妨失：損害喪失。

直正：正直。

70. **巧工**：這裏指技藝甚高的畫師。

克作：能作畫。

莊嚴：裝飾。《菩薩本行經》：「莊嚴自身，令極殊絕。」

形狸(貌)：「狸」應為「貌」。形象。

類真：幾可亂眞。

將：用來。

田農：耕田務農。

71. **譽**：稱贊。《論語．衛靈公》：「誰毀誰譽。」

不念：想不到。

72. **美人**：美飾他人。

己苦：苦了自己。

觀此十種，調御身心，言行相應，即無過失，方可

進前，四種勝法。[73]云何四種？一者無欲，所謂內心，有所動欲，求代上事，作眾惡緣，必須制伏，莫令輒起。[74]何以故，譬如草根，藏在地下，內有傷損，外無見知，見是諸苗稼，必當凋萃。[75]人亦如是，內心有欲，外不見知，然四支七竅，皆無善氣，增長眾惡，斷(難)安樂。[76]因是故，內心行無欲法。[77]二者無為，所謂外形，有所為造，非性命法，逐虛妄緣，必當捨棄，勿令親近。[78]何以故，譬如乘船，入大海水。逐風搖蕩，隨浪遷移，既憂沉沒，無安寧者。人亦如是，外形有為，營造俗法，唯在進取，不念劬勞，於諸善緣，悉皆忘廢，是故外形，履無為道。[79]三者無德，於諸功德，不樂名聞，常行大慈，廣度眾類，終不辭說，將為所能。[80]以何故，譬如大地，生養眾物，各隨其性，皆合所宜，凡有利益，非言可盡。[81]人亦如是，持勝上法，行景教因。[82]兼度含生，便同安樂，於彼妙用，竟無所稱，是名無德。[83]四者無證，於諸實，無所覺知，妄弄是非，汎齊德失，雖日自在，邈然虛空。[84]何以故，譬如明鏡，鑒照一切，青黃雜色，長短眾形，盡能洞徹，莫知所以。[85]人亦如是，晤真道性，得安樂心，遍見眾緣，悉[皆]通達，於彼覺了，忘盡無遺，是名無證。[86]彌施訶又曰：若復有人，將入軍陣，必資甲仗，防衛其身，甲仗既堅，不懼冤賊。[87]唯此景教，勝上法文，能為含生，御煩惱賊，如彼甲仗，防護身形。[88]若復有人，將渡大海，必資船舶，方濟風波，船舶既破，前岸不可到。唯此景教，勝上法文，能與含生，度生死海，至彼道岸，安樂寶香。若復有人，時逢疫癘，病者既眾，死者復多，若聞反(返)魂，寶香妙氣，則死者反(返)活，疾苦消愈(除)。[89]唯此景教，勝上法文，能令含

生，反(返)真智命，凡有罪苦，咸皆滅除。[90]若有男女，依我所言，勤修上法，晝夜思惟，離諸染污，清淨真性，湛然圓明，即知其人，終當解脫。[91]是知此經，所生利益，眾天說之，不窮真際。[92]若人信愛，少分修行，能於明道，不憂諸難，能於暗道，不犯諸災，能於他方異處，常得安樂，何況專修。[93]汝等弟子，及諸聽眾，散於天下，行吾此經，能為君王，安護境界。譬如高山，上有大火，一切國人，無不睹者。君王尊貴，如彼高山，吾經利益，同於大火。若能行用，則如光明，自然照耀。[94]

73. **調御**：協調使用。
74. **惡緣**：引誘人作惡的外物。
    制伏：制止克服。
    輒：一再，總是。《漢書．霍光傳》：「光時時沐出，桀輒入代光決事。」
75. **雕萃**：萎弱。
76. **支**：通「肢」。《易．坤．文言》：「正位居體，美在其中，而暢於四支。」
    竅：孔穴。《莊子．應帝王》：「人皆有七竅。」
77. **行**：從事，履行。《論語．先進》：「子路問：『聞斯行諸？』」
78. **性命**：「性」指天生，天然。《禮記．中庸》：「天命之謂性。」「命」，天之令。《漢書．董仲舒傳》：「天令之謂命。」這裏跟人為相反，強調天然的本來質性。
79. **營造**：建造。
    俗法：世俗事物。

劬勞：勞苦，勞累。《詩．小雅．鴻雁》：「之子於征，劬勞於野。」

履：實行，踐行。

80. **眾類**：衆生。

辭說：張揚。

將為所能：盡自己所能去做。

81. **利益**：這裏指大地給衆物的好處。

82. **持**：執持。

勝上法：指達到安樂的勝法。

行景教因：因此敬行景教。

83. **兼**：兼顧。《孟子．告子上》：「二者不可得兼。」

度：救渡。

妙用：這裏指無比的功德。

稱：讚揚。《漢書．賈誼傳》：「以能誦詩書屬文，稱於郡中。」

84. **無證**：這裏指對以上四種勝法無所了悟。

實：佛家語，指究竟不變之法。《摩訶止觀》第三：「實為實錄，究竟旨歸。」

泯：滅。《詩．大雅．桑柔》：「亂生不夷，靡國不泯。」

齊：專一。

日：太陽。

邈：遠。《楚辭．九章．懷沙》：「湯禹久遠兮，邈而不可慕。」

85. **眾形**：各種形象。

洞微：「洞」，洞察。《文選．顏延年(五君詠)》：「識密鑒亦洞。」「洞微」即「洞察細微」。

86. **晤**：通「悟」。

覺了：覺悟明瞭。

87. **資**：依靠，藉助。

甲仗：兵器。《周書．武帝紀》：「齊衆大潰，軍資甲仗，數百里間委棄山積。」

88. **勝上法文**：似指安樂經文。

89. **疫癘**：又稱癘氣，指自然界一種傷人致病的「異氣」，具有強烈的傳染性和流行性。

反(返)魂：指返魂香。據記載，漢武帝時，西域月氏國貢返魂香三枚，大如燕卵，黑如桑椹，燃此香，病者聞之即起，死未三日者，薰之即活。

90. **真**：本原，根本。《莊子．秋水》：「謹守而勿失，是謂反其眞。」

智命：「智」應為「知」。

咸：都。王羲之《蘭亭集序》：「群賢畢至，少長咸集。」

91. **思惟**：佛家語，思考。

染污：煩惱，佛家認為煩惱能染污人的眞性。

湛：深玄。

圓明：圓融智慧。

92. **真際**：至極，即眞實的界域。

93. **分**：離。《列子．黃帝》：「用志不分。」

明道：明處，分開處。

暗道：暗處，秘而不宣處。

犯：發生。

94. **行用**：履行和運用。

岑穩僧伽、重起請益。95彌施訶曰：汝當止止，勿

復更言，譬如良井，水則無窮，病苦新愈，不可多飲，恐水不消，便成勞復。[96]汝等如是，善性初興，多聞致疑，不可更說。[97]時諸大眾，聞是語已，頂受歡喜，禮退奉行。[98]

志玄安樂經。

95. **請益**：受教後仍不明瞭，再去請教。《禮記，曲禮上》：「請益則起」。鄭玄注：「益謂受說不了，欲師更明說之。」

96. **止止**：止也。到此為止。

更言：再問。

愈：應為「除」。

勞復：勞累過度而使疾病復發。這裏指飲水過度而使病復發。

97. **興**：起。《詩．衛風．氓》：「夙興夜寐」。

更說：再說。

98. **頂**：最。

禮退奉行：請尊師行，敬禮而退。龔天民認為，《志經》的結語與淨土教典的說法形式相同。在淨土宗信奉的三部經的結語中都用了「聞佛所說皆大歡喜禮佛而退」的形式。這種形式在現有聖經中都找不到。

三威蒙度讚[1]

無上諸天深敬嘆，大地重念普安和。2
人元真性蒙依止，三才慈父阿羅訶。3
一切善眾至誠禮，一切慧性稱讚歌。4
一切含真盡歸仰，蒙聖慈光救離魔。5

1. **關於《三威蒙度讚》**：穆爾在《一五五〇年前的中國基督教史》中，對《三威蒙度讚》作了如下的說明：「這篇景教頌文，就其重要性而言，僅次於西安《大秦景教流行中國碑頌》，但有些方面確實要比後者更有意義。這是一小卷手稿，1908年伯希和發現於敦煌，現藏巴黎國家圖書館(3847號)伯希和文獻收藏室。」「此卷雖被撕成三塊，但無殘缺。其中證據表明，此稿成文日期應該是公元800年前後，這可以使我們推測而知，稿雖然發現於這個遙遠地區，但撰寫於長安或長安附近。手稿內容，第一段是《三威蒙度讚》*(Hymn to the Holy Trinity)*。明加納(A. Mingana)博士認為，此文與東敘利亞《三威蒙度讚》的格式相同；第二段是聖徒名單和聖經目錄；第三段是歷史簡述。」

三威蒙度：對此有二說：一、穆爾將此譯為A Hymn of the Brilliant Teaching to the Three Majesties for Obtaining Salvation 。按照這樣的譯法，「三威」指聖父、聖子、聖靈。「蒙度」指「得蒙救度」。二、日本學者佐伯好郎將此斷為

「三」、「威蒙度」。「三」為三次、三度。「威蒙度」是敍利亞文imuda的音譯，音思指「洗禮」。「三威蒙度」就是三次受洗。注者認為，本讚內容依次頌聖父、聖子、聖靈，所以當從穆爾說。

讚：跟「頌」一樣，是一種文體，用於供會衆歌頌。本讚為押韻的七言四十四句。據明加納博士的考證，本讚是景教徒的《榮歸主頌》(*Gloria in Excelsis*)。我國教會1940年出版的《普天頌歌》曾將它放在第二首，為崇拜時會衆歌頌之用。但倘按佐伯好郎的解釋，本讚應是景教三浸禮時的頌歌。本讚的譯者，可能是景教碑文的作者景淨。《尊經》的「諸經目錄」中列有《三威讚經》，係即《三威蒙度讚》，按《尊經》附記説明，包括本讚在內的卅部經都由「本教大德僧景淨譯得」。

2. **諸天**：喻上天。佛書言，欲界、色界、無色界共有卅二天，自四天王天至非有想非無想天，總謂之諸天。

   大地：指人間。

   重念：端重地想念着。

   普安和：普天下的安樂祥和。

   無上諸天深敬歎，大地重念普安和：此句可參照新約《路加福音》：「在至高之處榮耀歸於神，在地上平安歸與他所喜説的人。」(2:14)

3. **人元**：人之本。

   蒙：承蒙。

   依止：依靠和歸宿。

   三才：天、地、人。《易．説卦》：「是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義；兼三才而兩之，故易六畫而成卦。」

   阿羅訶：舊約中的耶和華(Jehovah)上帝，敍利亞文為

Alaha或Aloho。

4. **善眾**：行善之人。

至誠：誠心誠意。

禮：禮讚。

慧性：破除迷惑的性靈。

稱讚：讚揚。

歌：歌頌。

5. **含真**：含眞心。這裏指有眞心實意的人。

盡：皆。

歸仰：皈依和敬仰。

聖：上帝。

救離：救渡和脫離。

難尋無及正真常，慈父明子淨風王。6
於諸帝中為師帝，於諸世尊為法皇。7
常居妙明無畔界，光威盡察有界疆。8
自始無人嘗得見，復以色見不可相。9

6. **無及**：無極。宇宙的原始無具像的狀態。《老子》：「復歸於無極」(廿八章)。

正：當。《尚書．堯典》：「日永星火，以正仲夏。」

真常：永恆不變。

慈父：聖父。

明子：聖子耶穌。

淨風王：聖靈。

慈父明子淨風王：據穆爾注：「把『慈父』、『明子』和『淨風王』三者合併一起祈禱的情況」，在敦煌發現

的同時代摩尼教頌文中「出現過數次」。

7. **諸帝**：衆多帝王。

師帝：衆帝王之師。

世尊：原為婆羅門教對於長者的尊稱，後被佛教沿用，作為對釋迦牟尼的尊稱。這裏借用來比喻衆神。

法皇：道法之王。

8. **妙明**：神妙光明。

無畔界：無的界域。這裏指神域。

有界疆：有的界域。指人間。

9. **自始**：從來。

嘗得見：曾得以目睹。

復：又。

色：這裏借用佛家語，指一切能使人感觸到的東西。

相：觀察。《史記．滑稽列傳》：「相馬失之瘦，相士失之貧。」

惟獨絶凝清淨德，惟獨神威無等力。[10]
惟獨不轉儼然存，眾善根本復無摽。[11]
我今一切念慈恩，嘆彼妙樂照此國。[12]
彌施訶普尊大聖子，廣度苦界救無億。[13]

10. **惟**：唯。

絶凝：完全專注於。

清淨：無為而不煩擾。《史記．太史公自序》：「李耳無為自化，清淨自正。」佛家尤指遠離邪惡與煩惱。《俱舍論》：「遠離一切惡行煩惱垢故，名為清淨。」

等：匹配。

11. **轉**：運轉，變動。

儼然：莊嚴的樣子。《論語．子張》：「望之儼然」。

存：存在。

眾善：一切美好的東西。

撚：穆爾改為「極」，「無極」見注6。

12. **慈恩**：上帝憐愛之恩。

歎：讚歎。

13. **彌施訶**：波斯語「彌賽亞」。

普尊：四方敬仰的。

廣度：「度」，佛家語，離俗出生死的意思。「廣度」指救度眾人。

苦界：俗世眾生。

無億：無以計數。

常活命王慈喜羔，大普耽苦不辭勞。14
願捨群生積重罪，善護真性得無繇。15
聖子端任父右座，其座復超無歎高。16

14. **常活命王**：永遠拯救生靈的主。

喜：憐愛。

羔：羔羊。

大普：喻耶穌基督德之廣大。

耽苦：樂於受苦。

15. **捨**：通「赦」，寬恕。《漢書．朱博傳》：「常刑不捨」。

積重：積蓄。《荀子．王制》：「為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。」

無繇：「繇」通「道」。《漢書．敘傳上》：「謨先聖之大繇兮，亦鄰德而助信。」「無繇」在這裏指無為之道。

16. **端任**：端坐。

右座：古代尚右，這裏指聖父旁的上座。可參照《馬可福音》：「主耶穌和他們說完了話、後來被接到天上、坐在神的右邊。」(16:19)

斡：昇，上升。參見羅本。

大師願彼乞眾請，降桴使免火江漂。17
大師是我等慈父，大師是我等聖主。18
大師是我等法王，大師能為普救度。19
大師慧力助諸贏，諸目瞻仰不遫移。20

17. **大師**：佛十尊號之一，這裏指耶穌基督。

願：但願。

彼：他。這裏指耶穌基督。

乞眾請：憐憫衆生的請求。

桴：通「筏」，渡水用具。佛家用來比喻救苦救難。這裏也有同樣的喻意。

火江漂：落在火海中。

18. **我等**：我們。

19. **普救度**：廣施法力，拯救衆生。

20. **諸**：衆人。

贏：勝利。

瞻仰：敬仰、仰望。《南史．梁吳平侯景傳》：「景為人雅有風力，長於辭令，其在朝廷，為衆所瞻仰。」

蹔：同「暫」。短暫。

移：移開。

復與枯燋降甘露，所有蒙潤善根滋。[21]
大聖普尊彌施訶，我噗慈父海藏慈。[22]
大聖謙及淨風性，清凝法耳不思議。[23]

大秦景教三威蒙度讚一卷。

21. **復與**：「與」，給予。《論語．雍也》：「與之粟九百，辭。」「復與」在這裏指又給予。

枯燋：「燋」，引火的柴枝。《周禮．春官．菙氏》：「以明火爇燋」。「枯燋」在這裏指枯木。

甘露：甜美的露水。《漢書．宣帝紀》：「元康元年……甘露降未央宮」。

所有：萬有。這裏指衆生靈。

善根：茁壯的根苗。這裏指善良的德性。

滋：潤澤。

22. **大聖**：佛家用來稱佛和高位菩薩。《觀無量壽佛經．妙宗鈔》：「佛是極聖，故稱大聖。」這裏指耶穌基督。

海：這裏比喻像大海一樣廣闊的胸襟。

23. **謙**：虛懷。

及：和。

淨風：聖靈。

性：品性。

清：清淨。

凝：專注。

法：教義。

耳：而已。

不思議：不必多思慮。

尊經[1]

敬禮妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，
證身盧訶寧俱沙。[2]已上三身同歸一體。[3]
瑜罕難法王[4]　盧伽法王[5]　摩矩辭法王[6]
明泰法王[7]　牟世法王[8]　多惠法王[9]
景通法王[10]　寶路法王[11]　千眼法王[12]
郎寧逸法王[13]　珉艷法王[14]　摩薩吉思法王[15]
宜和吉思法王[16]　摩沒吉思法王[17]　岑穩僧法王[18]
廿四聖法王[19]　憲難耶法王[20]　賀薩耶法王[21]
彌沙曳法王[22]　娑羅法王[23]　瞿盧法王[24]
報信法王[25]

1. **關於《尊經》**：穆爾在《一五五〇的中國基督教史》中，把《尊經》譯為The Honoured (Person) and Sutras，意指尊者和經典。日本學者佐伯好郎指出，《尊經》乃是景教禮拜儀式上的位牌(Diptych)，Diptych出自希臘文，是可以對折的記事板。注者以為，《尊經》的內容分為兩部分：一是向三位一體的聖父聖子聖靈禮讚，以及向景教聖徒或法王們禮讚；一是向卅五部經典禮讚。因此，就《尊經》的內容而言，穆爾的譯法是正確的。另一方面，《尊經》又是用來為生者祈禱消災延年和為死者禱告冥福的位牌，就如景教碑文中所稱，「七時禮讚，大庇存亡」。因此，就《尊經》的性質而言，佐伯氏的看

法也是正確的。至於《尊經》的年代和作者，朱維之認為，《尊經》「大概要比《三威蒙度讚》晚三四代即一百多年，其作者斷不是景淨。」朱的根據有二點：「第一，《尊經》末尾記曰『唐太宗皇帝』云云，把朝代名字寫進去了，我們便要疑心它是唐亡後所寫的。若是唐時所寫必單稱『太宗皇帝』或冠以『國朝』、『大唐』等字樣。第二，《尊經》裏所用的專名詞和景淨時代所用的不同。《尊經》中的專名詞和景淨所述的景教碑文上所用的，其相同者只有明泰(Matthew)和景通(Mar Sergis)兩個。其他如碑文上的『利見』(Luke)，《尊經》裏變成『盧伽』了。碑文裏的『寶靈』(Paul)，《尊經》裏改作『寶路』了。碑文裏的『拂林』(Phrim)，《尊經》裏加上第一綴音變成『遏拂林』(Ephraim)了，同時我們信為景淨作的《志玄安樂經》裏，『聖靈』這名詞是用敍利亞語譯音，叫做『囉稽』；而《尊經》裏卻用『盧訶』二字。若《尊經》是出於景淨之手，便不會這樣先後異轍了。(至於『阿羅訶』和『彌施訶』兩名詞卻沿用景教碑和《三威蒙度讚》之舊)由此可知《尊經》不是出於景淨之手，而離景淨時代，定是相當的遠。看『唐太宗』等語氣，必是唐亡之後，五代或宋初的作品。」參見朱文。

2. **妙身、應身、證身：**景教將聖父、聖子、聖靈的三一分身依次稱為妙身、應身、證身。如此命名，已能看出三者有程度上的不同。「妙」為神妙之妙，「應」為應接之應，「證」為印證之證。前者顯然是絕對為主的，後兩者顯然是相對從出的。

皇父、皇子：聖父、聖子。

阿羅訶：耶和華上帝。

彌施訶：彌賽亞。

盧訶寧俱沙：「聖靈」的敍利亞語Ruha(靈)de-kudsa(聖)的譯音。

3. **三身同歸一體**：指聖父聖子聖靈的三位一體。
4. **瑜罕難**：指使徒約翰(John)。

   法王：聖徒、教父(Patriarch)或教法王(Catholicos)。
5. **盧伽**：路加(Luke)。
6. **摩矩辭**：馬可(Mark)。
7. **明泰**：馬太(Matthew)。
8. **牟世**：摩西(Moses)。
9. **多惠**：大衛(David)。
10. **景通**：Mar Sergis。景教碑右側第一行，有僧景通之名，為鄉主教。在據稱是景淨所譯的《宣元至本經》中，也有「景通法王」之名。
11. **寶路**：保羅(Paul)。
12. **千眼**：此詞Gregory原出自希伯來文，意指「留心看顧」。佐伯好郎解釋說：千眼是觀音的別名，是用千隻眼睛周密地看顧的意思。參見朱文。
13. **郝寧逸**：Khananishu I。可能是景教會中的人。
14. **珉艷**：Simeon，可能是景教會中的人。
15. **摩薩吉思**：Mar Sergis，可能是景教會中的人。
16. **宜和吉思**：Gewargis，可能是景教會中的人。
17. **摩沒吉思**：Bacchus，可能是景教會中的人。
18. **岑穩僧**：西門彼得(Simon Peter)。
19. **廿四聖**：舊約中的廿四位先知。
20. **憲難耶**：Hananiah，可能是景教會中的人。
21. **賀薩那**：何西阿(Hosea)。
22. **彌沙曳**：Makhikha，可能是景教會中的人。

23. **娑羅**：Silas，可能是景教會中的人。
24. **瞿盧**：Gur，可能是景教會中的人。
25. **報信**：指施洗約翰(St. John the Baptist)。

敬著下方諸經：[26]

《常明皇樂經》《宣元至本經》[27]《志玄安樂經》[28]《天寶藏經》[29]《多惠聖王經》[30]《阿思瞿利容經》[31]《渾元經》《通真經》《寶明經》《傳化經》[32]《罄遺經》[33]《原靈經》《述略經》[34]《三際經》[35]《徵詰經》《寧思經》[36]《宣義經》《師利海經》[37]《寶路法王經》[38]《刪可律經》[39]《藝利月思經》《寧耶遯經》[40]《儀則律經》[41]《毗遏啟經》[42]《三威贊經》[43]《牟世法王經》[44]《伊利耶經》《遏拂林經》《報信法王經》[45]《彌施訶自在天地經》[46]《四門經》[47]《啟真經》《摩薩吉思經》《慈利波經》[48]《烏沙鄒經》。

謹案諸經目錄。[49]大秦本教經都五百卅部，並是貝葉梵音。[50]唐太宗皇帝貞觀九年，西域大德僧阿羅本居於中夏，並奏上本音。[51]房玄齡、魏徵宣譯奏言。[52]後召本教大德僧景淨譯得已上三十部卷，餘大數具在貝皮夾，猶未翻譯。[53]

26. 以下所列的景教經典，大多已佚失。關於這些經典，張星烺說：「諸經之名，有譯音者，有譯義者。譯音者，其原字皆敍利亞文。例如師利海，敍利亞文Shlikha之譯音，聖門弟子之義。耶寧遯，敍利亞文A-nidha之譯音，去世基督教徒之義。慈利波，敍利亞文Tsuripa之譯音，十字架之義。此外有數字，至今尚未完全考證。又甚多

則為人名之譯音，蓋著者之名也。」(《中西交通史料彙編》第一冊，1977，第127頁)

以下未作注的皆係尚未考證出的。以下作注的可參見朱文和穆爾注。

27. **《宣元至本經》**：即收入本書的景教經文《宣元至本經》。
28. **《志玄安樂經》**：即收入本書的景教經文《志玄安樂經》。
29. **《天寶藏經》**：似指《聖務日課》，因為《聖務日課》也被稱為《景教徒之寶藏》。
30. **《多惠聖王經》**：似指舊約中大衛所作的《詩篇》(*Psalms*)，因為景教俗稱《詩篇》為*Dawidha*。
31. **《阿思翟利容經》**：「思」疑為「恩」的誤寫，即Evangelium，指「福音書」(見沙畹與伯希和：《摩尼教論》，第160頁)。 佐伯好郎則認為沒有誤寫，「阿思翟利容」是希臘文Αθλητη音譯，指「殉教者傳」。
32. **《傳化經》**：似指《使徒行傳》。
33. **《罄遺經》**：似指勸施捨的經典，因為景教碑文中有「示罄遺於我」之句，該經顯然為景淨所作。
34. **《述略經》**：似指景教教義大綱(Cathechism)。
35. **《三際經》**：沙畹與伯希和認為，此經不是景教經典，而是摩尼教經典。
36. **《寧思經》**：沙畹與伯希和認為，此經不是景教經典，而是摩尼教經典。
37. **《師利海經》**：「師利海」為敍利亞文Shlikha，指「使徒」；此經似指基督教的《使徒信經》。
38. **《寶路法王經》**：似指保羅書信。
39. **《刪可律經》**：似指《撒迦利亞書》。

40. **《寧耶邇經》**：寧耶邇似為耶寧邇，敍利亞文A-nidha之譯音，指去世的基督教徒。此經似指為去世教徒禱告的經。
41. **《儀則律經》**：似指景教儀式及規則集。
42. **《毗遏啟經》**：可譯為安慰經。
43. **《三威贊經》**：即收入本書的景教頌文《三威蒙度讚》。
44. **《牟世法王經》**：似指摩西五經或摩西傳。
45. **《報信法王經》**：似指施洗約翰傳。
46. **《彌施訶自在天地經》**：似指基督道成肉身說。
47. **《四門經》**：沙畹與伯希和認為，此經不是景教經典，而是摩尼教經典。
48. **《慈利波經》**：慈利波，敍利亞文Tsuripa之譯音，意指十字架。此經似指十字架經。
49. **案**：記錄。
50. **本教經**：指景教經典。

    都：總共。曹丕《與吳質書》：「頃撰其遺文，都為一集」。

    五百卅部：指景教經典的總數達五百三十部。據佐伯好郎的統計，景教會所用的聖書或經典，不超過一百部。因為按照景教碑文所說，「圓廿四聖有說之舊法」該指舊約四十一部；「經留廿七部」該指新約廿七部；此六十八部經典加上景教法規或禮拜式等二十部，尚未超過一百部。公元十三世紀末收於《東方文獻》的阿美尼亞及尼錫比斯城之京城大德埃培特．耶穌(Ebed Jesus)所著《景教文獻總目錄》所載總數，亦不出三百種，加上前述，亦未達到五百種。由此可見，這裏所稱五百三十種，顯然是指當時景教文獻的全部最大的數字。參見朱

本，第99頁。

貝葉梵音：原指「貝葉經」。印度貝多羅(Pattra)樹的葉子，用水漚後可以代紙，古代印度人多用以寫佛經，後因稱佛經為「貝葉經」。這裏統指用包括敘利亞文在內的西方橫行文書書寫的未譯出的經典。

51. **貞觀九年**：公元635年。

西域：指波斯所在的西部亞洲地區。

大德：景教的主教，係借用道教的稱謂。

阿羅本：波斯主教，於公元635年來到長安。佐伯好郎認為「阿羅本」係波斯文「亞伯拉罕」(Abraham)。

屆：到。《詩．小雅．小弁》：「不知所屆」。

中夏：中國。《後漢書．班固傳》：「目中夏而布德，瞰四裔而抗稜。」

奏：臣向君主進言或上書。《書．舜典》：「敷奏以言」。

本音：指本教(景教)的教旨。

52. **魏徵**：唐大臣，初為太子洗馬，太宗即位，擢為諫議大夫，前後陳諫二百餘事。貞觀三年(公元629年)任秘書監，參預朝政。後一度任侍中，封鄭國公。

53. **景淨**：景教傳教士，教名亞當(Adam)，敘利亞人，景教碑碑文的作者。

大數：大多數。

具：都。

貝皮夾：放經文原件的貝紋皮袋。

已出版及即將出版之部分書目（用紅字為已出版者）：

古代系列

- Abelard, *Theologia Christiana*
  阿貝拉　基督神學
- Athenagoras, *Περὶ Ἀνασζάσεως ζῶν νεκρῶν*
  阿泰納戈拉　死者的復活
- Anselm, St., *Cur Deus Homo*
  安瑟倫　上帝為何成人
- Bernard, St., *De diligendo Deo*
  貝爾納　論上帝之愛
- Boehme, J., *Von der Gnadenwahl*
  波墨　論恩典的揀選
- Clement of Alexandria, *Λόγος Προζρεπικὸς πρὸς Ἕλληνας*
  克萊門　勸勉希臘人
- Dionysius the (Pseudo-) Areopagita, *Περὶ μυσζικῆς θεολογίας*
  托名狄奧尼索斯　神秘神學
- Eckhart, M., *Deutsche Predigten und Traktate*
  艾克哈特　佈道與論文集
- *Epistle and Fragments of Fathers of Greek Church*
  希臘教父書信和斷片集
- Ignatius, *Ἐπίζολαι*
  伊格納修　書信集
- Irenaeus, *Ἔλεγχος καὶ ἀναζροπή ζῆς ψευδωνύμου γνώσεως*
  愛任紐　駁異教徒　卷一至卷二
- Justin Martyr, *Ἀπολογία*
  游斯丁　護教篇
- *Nag Hammadi Library in Chinese I-III*
  古希臘靈智派文獻　卷一至卷三
- Nicholaus Cusanus, *De Deo Abscondito*
  尼古拉・庫薩　論隱秘的上帝
- Novatian, *De Trinitate*
  羅瓦利斯　論三一體
- Ockham, *Theological Writings*
  奧卡納　神學文選
- Origens, *Contra Celsum*
  俄利根　駁克爾蘇斯
  De Principiis
  論原理
- Philo, *On the Creation, Allegorical Interpretation*
  斐洛　論《創世紀》——寓意的解釋
- Plotinus, *Ἐννεάδοι*
  普洛丁　九章集
- Seuse, H., *Das Büchlein der Ewigen Weisheit*
  蘇索　論永恆的智慧
- Scotus, J.D., *Tractatus de Primo Principio*
  斯各特　論第一原理
- *Sino-Nestorian Documents: Commentary and Exegesis*
  漢語景教文典詮釋
- Tatian, *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*
  塔提安　致希臘人
- Tauler, J., *Predigten I & II*
  陶勒　講道文集　卷一至卷二
- Thaumaturgus, G., *On the Trinity and the Faith*
  陶馬圖古斯　論三一體和信仰