

Title	中國宗教文獻研究國際シンポジウム報告書(漢文摩尼教經與景教經之宏觀比較 / 林悟殊)
Author(s)	
Citation	(2004)
Issue Date	2004-12
URL	http://hdl.handle.net/2433/65875
Right	
Type	Conference Paper
Textversion	publisher

汉文摩尼经与景教经及其宏观比较

林悟殊

(中国广州中山大学历史系教授)

内容提要：本文从宏观角度，就二十世纪面世的汉文摩尼教经典和景教经典的大体状况，着重写本的收藏刊佈及其真伪鉴别，经文的译撰流传及其消亡归宿等，在前贤研究的基础上，结合作者个人的考察，择要介绍，同时将两者互为比较。文章认为现存的四个摩尼教写卷真实可靠，不存在辨伪的问题；而景教写经除真本外，尚明显混杂赝品，还有两卷疑经有待考实。文中就两教写经真伪产生的社会历史背景作了考察。此外，文章尚根据现有的文献资料，对两教当年在华译撰经典的规模，以及该等经典在宗教迫害後的命运作了相应的探讨。

二十世纪前半叶，若干汉文摩尼教写经和景教写经陆续面世，均谓出自敦煌藏经洞，内容则为存世的汉文古籍所无，前此不为人所知，故特为学界所瞩目。本文拟从宏观角度上，就这两教经典的大体情况，着重写本的收藏刊佈及其真伪鉴别，经文的译撰流传及其消亡归宿等，在前贤研究的基础上，结合个人的考察，择要介绍，同时将两者互为比较，庶几有助於进一步探讨该等经典。不妥之处，仰祈方家指正。

一、汉文摩尼经写本

汉文摩尼经迄今已刊佈的、且内容篇幅较为完整的写本共四件，其中两件原係相连的卷子，而被人为分割。故从内容而论，应是三部残经。存字共约二万七千八百。今按彼等公刊的时间先後，论述如次：

1. 《摩尼光佛教法仪略》写本

现存的《摩尼光佛教法仪略》(以下简称《仪略》)由前後两截残卷组成。共存一千八百馀字。

其下半截为法国伯希和(P. Pelliot)1908年所得，今藏法国巴黎国家图书馆东方写本部，编号P.3884。笔者曾於1991年8月到该馆摩挲是卷：其为黄麻纸，有裱托，保存相当完好。全卷有完整一纸，长50.6釐米，高26釐米，写字栏高21.3—21.4釐米。该纸後端接另一纸，但所剩无几，可见“四法”二字，另有二字谨存少许残笔，难以判认；但当初刊佈时，该行录为“四法第七”。如果当初该行录文没错的话，则可以判断下面至少脱落第七章的内容；除第七章外，唐代的《仪略》究竟还有多少章，其内容是甚麽，从现有的写本和目前所知的有关资料，尚无从推测。

当年伯希和得到该卷後，曾带至京师出示给蒋斧、罗振玉先生。1909 年蒋斧先生把其目为摩尼教残经，首刊於《敦煌石室遗书》，並见《敦煌拾琐》。蒋氏刊佈该文书时，将自己所撰的《摩尼教流行中国考略》与罗振玉先生的《敦煌本摩尼教经残卷跋》一併发表。不过，将写本考定为摩尼教经者，並非蒋罗二氏，而是伯希和，正如罗跋所披露：“伯希和氏据经中二宗三际之文，证以《佛祖统纪》，定为摩尼教经。”¹ 1913 年，沙畹（Éd. Chavannes）、伯希和在其《中国发现的摩尼教经典》长文中，有将该残卷法译並考释。² 1929 年，比森（T. A. Bisson）又将其英译发表。³

《仪略》的上半截，早在 1907 年就为斯坦因（Sir Aurel Stein）所得，今藏伦敦大英图书馆（The British Library）中文部，编号 S.3969。笔者曾於 1990 年 3 月至该馆细察原件。现存卷子由三纸粘成。第一纸始端不齐，长约 47.7—48.6 釐米；全卷长约 150 釐米。写字部分高约 21.4 釐米。第一纸虽有残缺，但属起始之留空部分，並不损及文字。第三纸左右两端均整齐。该截残卷虽冠有“摩尼光佛教法仪略一卷”十个字，但至 1923 年始被日本学者矢吹庆辉和石田幹之助认定为摩尼教残经。至於把上揭 P.3884 卷子与该卷子当成一个整体，视为同一写本的前後两个部分，则要到 1925 年。是年，石田幹之助发表论文《敦煌发见〈摩尼光佛教法仪略〉中若干用语考释》，⁴ 宣称两半残卷原来是连在一起的，並就整篇文书的一些用语做了考证。同年，伯希和亦发表一篇短文《敦煌发现的两篇摩尼教写经》，⁵ 肯定斯坦因写本 No.3969 便是他的 No. 3884 的前半。1952 年，夏伦（G. Haloun）和亨宁（W. B. Henning）教授将该截残卷全文英译注释，连同原件照片，一齐发表。⁶ 该文提到伯希和曾表示要将该英藏残卷法译发表。在伯希和遗稿中，也有发现其翻译该残卷的手稿。不过，《仪略》的完整法译本，是到 1990 年始由 Tajadod 完成出版。⁷ 该法译本附有注释，但所注多为佛教术语。在该全译本中，亦披露了伯希和经後人整理的部分译稿。⁸

至於两截残卷之间是否有脱漏，中外学者一直存疑。二十世纪八十年代，笔者根据两截残卷交接处上下文字内容的连贯及其书写格式的一致，判定两截残卷中间应无任何脱落。⁹ 尔後，笔者有幸目覩两个残卷的原件，发现两者的接口十分契合。笔者复注意到 S 卷纸背未见隻字，而 P 卷纸背则直书六行字：

第五十九袂

第六十袂全

都计欠经七十卷

¹ 《罗振玉校刊群书叙录》卷下，江苏广陵古籍刻印社，1998 年，页 315—316。

² Éd. Chavannes et P. Pelliot, “Un Traité manichéen retrouvé en Chine”, *Journal Asiatique* 11e ser I Jan.-Feb. 1913, PP. 105-116.

³ T. A. Bisson, “Some Chinese Records of Manichaeism in china”, *The Chinese Recorder. Journal of the Christian Movement in china*, Vol. LX, No.7, July 1929, Shanghai, PP. 413-428.

⁴ 石田幹之助，《敦煌发见〈摩尼光佛教法仪略〉に見えたる二三の言语に就いて》，刊《白鸟博士还曆纪念东洋史论丛》，东京，1925 年，页 157—172。

⁵ P. Pelliot, “Two New Manichaean Manuscripts from Tun-Huang”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1925, P. 113.

⁶ G. Haloun and W. B. Henning, “The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light”, *Asia Major*, N.S. III, PP.184-212.

⁷ N. Tajadod, *Mani le Bouddha de lumiere*, Paris 1990.

⁸ Ibid. PP. 256-260.

⁹ Lin Wushu, “On The Joining Between The two Fragments of ‘The Compendium of the Teaching of Mani, The Buddha of Light’”, in P. Bryder ed., *Manichaean Studies, Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*. Lund Studies in African and Asian Religions I, Lund 1988, PP.89-94.参阅拙著《摩尼教及其东渐》，北京中华书局，1987 年，页 177—182；台北淑馨出版社增订版，1997 年，页 198—203。

此经无垢净光
塔大般若一部
沙门道真

此数行字显然是当年敦煌道真的藏经记录，如果原来就有这些字，而不是後人整理卷子时裱托上的，则可以推断《仪略》原是敦煌一个完整的写卷，道真和尚不以其内容为然，遂将卷子撕作他用。其得以保存下来乃纯属偶然。

笔者曾考察《仪略》的内容及其产生的历史背景等，认为该写本并非译作，而是开元十九年（731年）在华的摩尼传教师遵照朝廷旨意，直接用汉语撰写的一个解释性文件。¹⁰从现存的写本看，内容有完整的六章，介绍本教的教主，本教的经典、教阶，本教的寺宇建筑及其组织结构，基本教义等。作者显然旨在全面介绍摩尼教。因此，如果着眼於对摩尼教的全面研究，《仪略》这一写经无疑是最具价值的原始文献。

2. 北图藏《摩尼教经》写本

继《仪略》之後而被认定为摩尼教经典的另一个卷子，乃为“敦煌劫馀”之物，今藏北京图书馆，编号 BD 00256（旧编号字字第五十六，胶卷号 8470）。卷长 639 釐米，高 27 釐米，共 17 纸，现存 345 行，约七千字。开头引言部分略有残缺，主体文字则相当完整，整个内容是讲述教主摩尼的创世说。早年敦煌学界，往往低估了北京学部最後得到的那批敦煌写本的价值，惟陈寅恪先生不以为然，在其《陈垣敦煌劫馀录序》中，就盛讚京藏敦煌卷子的学术价值，特别将这一写经列为首位。¹¹

是卷最初由罗振玉先生刊佈於 1911 年的《国学丛刊》第二册。由於原件首尾均未留题名，而就其内容，显为波斯流入的宗教，而罗氏没把握属於哪一教门，不敢遽下结论，“故姑颜之曰波斯教经”。¹²刊本係请人照原件著录，未加句点，未经仔细校勘，差错较多。次年，日本学者羽田亨博士据罗氏刊本，考定其为摩尼教经。¹³与此同时，沙畹、伯希和在上揭《中国发见的摩尼教经典》一文，据罗氏刊本译成法文，並对其内容详加考释，在法国《亚洲报》刊出。¹⁴沙、伯氏这一法文译注本，被公认为研究该汉文写经的奠基性著作；¹⁵尤其是不谙汉文的西方学者，无不通过该译注本来了解是经内容。1923 年，《国学季刊》第 1 卷第 3 号，以《摩尼教残经一》为名，重刊该经；¹⁶而上揭的《仪略》则名为《摩尼教残经二》，

¹⁰ 参阅拙文《敦煌本〈摩尼光佛教法仪略〉的产生》，《世界宗教研究》1983 年第 3 期，页 71—76。西方学者多从语言学角度，根据该经一些音译术语源自伊朗语而认定其为译本。如此解读，恐缘不谙中国古代译经格义之法（详参陈寅恪《支愍度学说考》，收入《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1980 年，页 141—167。）华夏民族有着深厚的文化积累，由於这种积累，在古代中国，任何外来之文化，尤其是宗教，都必须因应中土传统的文化思想及其固有的思维模式而有所变通，否则就无立锥之地。一些西方学者在解读摩尼教的汉文译经时，往往忽视这一点；总以为汉文经典必定是直译自某一西域文本，因而力图就有关文本的词汇或句子进行一一比定。这似乎是当今一些西方学者的通病，就此荣新江教授在评论宗德耳曼（W. Sundermann）《伊朗语摩尼教文献的汉文改编：翻译和改造》（“Iranian Manichaean Texts in Chinese Remake: Translation and Transformation”）一文中已有灼见，不赘。（见氏作书评：Cina e Iran. Da Alessandro Magna alla Dinastia Tang，刊《唐研究》第 3 卷，北京大学出版社，1997 年，页 538—543；有关评论见页 541—543。）

¹¹ 见陈寅恪《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980 年 10 月，页 236—237。

¹² 《敦煌本波斯教残经跋》，见《罗振玉校刊群书叙录》卷下，江苏广陵古籍刻印社，1998 年，页 322。

¹³ 羽田亨《波斯教残经に就て》，刊《东洋学报》第 2 卷第 2 号，1912 年，页 227—246。

¹⁴ *Journal Asiatique*, Nov.-Déc. 1911, pp. 499-617.

¹⁵ 旅居法国的张广达教授正从事笺证敦煌出土汉文摩尼教文书，在其《我和隋唐、中亚史研究》一文中，对沙伯氏这一译注本给予很高的评价：“就其注释的渊博深邃而言，今天祇有因新材料的发现和考释而能对之做局部的订正。”见张世林编《学林春秋三编》，北京朝华出版社，1999 年，页 72。

¹⁶ 《国学季刊》第 1 卷第 3 号，1923 年，页 531—544。

同时刊出。¹⁷这回是据陈垣先生较为准确的点校本。1980年，由陈智超先生整理的《陈垣学术论文集》第一集由北京中华书局出版，文集收入了陈垣先生《摩尼教入中国考》1923年10月之校订本，同时也把陈垣先生当年所点校的把这两篇经文作为是文附录重印。¹⁸

3.《下部讚》写本

最晚被认定为摩尼教经典的写本是《下部讚》。其为斯坦因所得，於1907年入藏伦敦大英博物馆，编号Or. 8210, S. 2659。今与上揭的《仪略》上半截同藏於该馆中文部。计423行，约一万零九百字。在迄今世界上已发现的、保存下来的各种文本的摩尼教经典中，篇幅之长、字数之多、内容之完整，莫过於该经。其是中国摩尼教徒举行宗教仪式时诵唱用的礼讚诗，是研究摩尼教礼仪不可多得的原始文献。

上世纪八、九十年代，笔者曾多次察看原件。卷高28釐米，由20纸粘接而成，全卷约1044釐米，不过用於写《下部讚》仅744釐米，卷子正面的其余部分和背面均抄写佛教文献，包括玄奘的《大唐西域记》，还有《往生礼讚文》、《十二光礼忏文》等。笔者测算，《下部讚》佔整个卷子的书写篇幅仅约40%，因而其摩尼教的内容最初並不引人注目。当年斯坦因及博物馆的管理者並不知道该写本与摩尼教的关係；时至1916年夏天，日本学者矢吹庆辉在该馆的斯坦因蒐集室中，偶然发现该写本，方认定其为摩尼教经。¹⁹尔後，伯希和曾计划将该经译成西方文字，但因忙於其他研究，遂拜托德国学者瓦尔茨米德（E. Waldschmidt）和楞茨（W. Lentz）进行此事。瓦、楞氏於1926年在《皇家亚洲学会学报》发表论文《敦煌汉文摩尼教礼讚诗》，²⁰将《下部讚》的内容向学界做了简要的介绍；同年，又在该刊发表短文《敦煌汉文摩尼教礼讚诗补正》。²¹对该经研究的重要成果，则发表於是年的德国《普鲁士科学院论文集》哲学历史版第四辑上，题为《耶稣在摩尼教中的地位》。²²在这一长篇论文中，作者讨论並德译了《下部讚》的部分内容，对其中一些源自中古伊朗语的音译词汇，也加以解读。1933年，瓦、楞氏复在德国《普鲁士科学院学报》哲学历史版

¹⁷ 《国学季刊》第1卷第3号，1923年，页545—546。

¹⁸ 《陈垣学术论文集》，北京中华书局，1980年，页375—397。陈垣先生在是文中，疑《摩尼教残经一》即为延载元年波斯摩尼教僧献给武后的《二宗经》。按《二宗经》的伊朗文本，已在吐鲁番出土物中找到並被解读，两相对照，盖可判定陈垣先生的推测，不能成立；笔者曾根据该经的内容，疑其即为今已失传的摩尼教《证明过去教经》（拙文《〈摩尼教残经一〉原名之我见》，刊《文史》21辑，1983年，页89—99）。以德国宗德曼（W. Sundermann）教授为首的一些西方学者，力图从吐鲁番和埃及发现的其他文种摩尼教文献，找到与该部经典对应的写本（有关的主要著作见：W. Sundermann, “Der chinesische Traité Manichéen und der parthische Sermon vom Lichtnous”, *Altorientalische Forschungen*, 10, 1983, 2. PP. 231-242; *ibid.* *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des ostlichen Manichäismus, edition der parthischen und soghdischen Version.* Berlin: Akademie-Verlag 1992）。当今西方学者一般认为北图收藏的汉文摩尼教经，乃译自中亚的一个帕提亚文（Parthian）本，而该文本与埃及发现的科普特文（Coptic）本《克弗来亚》（*Kephalaia*），同是源自古叙利亚文本的摩尼教经（见 S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, leiden: Brill 1998, P. 68）。不过，笔者对此不无存疑；缘论者未必谙古汉语，更未必熟悉唐代译经的体例和习惯。北图藏的汉文摩尼教经，虽云残经，实际佚失文字不多，现存约7千言，作为该经主体内容，文字连贯，阐发明暗二性之教义，一气呵成。至於《克弗来亚》，不过是个对话集，盖属语录性质，並無汉文经典那样完整系统的论说。西人以其释读出来的其他古文字片断，来与沙、伯氏的汉文法译本比较，虽发现某些术语句意意思类同近似，但要把这两种不同文字的经文视同一辙，则未免有牵强之嫌。

¹⁹ 矢吹庆辉有关该写本研究的成果直到1988年始正式发表，见氏著《マニ教と東洋の諸宗教》，东京佼成出版社，1988年，考释见页83—89，录文並照片见页110—133。

²⁰ E. Waldschmidt and W. Lentz, “A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1926, PP. 116-122.

²¹ E. Waldschmidt and W. Lentz, “A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang: Additions and Correction”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1926, PP. 298-299.

²² E. Waldschmidt und W. Lentz, “Die Stellung Jesu im Manichäismus”, *Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, No. 4, 1926, PP. 1-131.

第13卷，发表了长篇论文《汉文和伊朗文中的摩尼教教义》。²³在这篇论文中，作者再次德译了部分《下部讚》的内容。如是，就英藏这卷敦煌摩尼教写经，瓦、楞氏差不多德译了其三分之一，成为西人研究该经的先驱。尔後，西方学者对该经的研究，大致都是对上述瓦、楞氏著作的补正。1943年，《下部讚》除了其中三首中古伊朗语的音译诗歌外，全部被英国华裔学者崔骥（Tsui Chi）译成英文，在伦敦大学的《亚非学院学报》发表。²⁴

就《下部讚》所属的S.2659卷子，刘铭恕先生曾考证其本为後唐取经僧人智严所有。²⁵荣新江教授则进一步考证《下部讚》写本原件，曾作为废纸，背面被智严用於抄写佛家文书，由鄜州带到印度，回程中最後留在沙州，时在同光二年（924）。²⁶虞万里先生则据讳字考证，判定该卷子书写於唐建中元年（780）至贞元二十一年（805）之间。²⁷

上述三部汉文摩尼教残经，不论其公刊年代先後，到了1928年，均被收入日本大正新修《大藏经》卷五四，分别名为《波斯教残经》、《摩尼光佛教法仪略》和《摩尼教下部讚》。儘管《大藏经》的著录本多有错漏，但由於其发行的普遍，故各国研究著作中，有关这三部写经的文字，多据该版本。²⁸这三个汉文摩尼教写本，都有不同程度的残缺；尤其是篇幅最长的《下部讚》，因纸张绵薄，两面书写，墨色互映，加之《下部讚》字体细雅，而背面佛僧的文字则较粗大，故以往製作之胶卷及冲洗出来的照片，多甚模糊，难以卒读。若非亲觀原卷，不少文字无从辨认，准确著录，殊为困难。²⁹二十世纪八、九十年代，笔者曾就这三个写本，在前贤录文的基础上，依据照片及原件，重新校录。³⁰

上述汉文摩尼教写经，无论是伯希和或斯坦因所得，抑或北图藏的“劫餘”之卷，均在发现後不久，即归藏国家公共图书馆，不存在私人辗转传授的问题；而且馆藏後，一般有志研究的学者盖可浏览玩读。总之，就该等写本的发现、承传及刊佈的过程，均十分清楚，没有任何隐秘或可疑之处；更为重要的是，自从经文公刊之後，各国学者从语言学的角度，对各经文中的诸多音译术语，与其他古代语种文本进行比较研究，大多找到其对应的古代中亚或西亚的语源，³¹由是，不可辩驳地证明了上述写本确属出於敦煌石窟的古代真品。该等经

²³ E. Waldschmidt und W. Lentz, “Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1933, PP. 480-607.

²⁴ Tsui Chi, “Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan. The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XI, 1943, PP. 174-215. 崔氏的英译既未作任何注释，也无附录汉文原经。亨宁（Henning）教授给该译本附上一篇评注（PP. 216-219），其间特别提到《下部讚》中一首题为《叹明界文》的诗歌，乃译自帕提亚文摩尼教讚美诗《胡威达曼》（Huwigdaman）。西方学者多认同亨宁这一观点。不过，帕提亚文的《胡威达曼》颇为残碎，其复原释读出来的意思，也並非完整（详见 M. Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, London Oriental Series Volume, 3, Oxford 1954; W. Sundermann, *The Manichaean Hymn Cycles Huwadagman and Angad Rosnan in Parthian and Sogdian*, London SOAS 1990.），两个写本之间的关係，似有待进一步专门考察。

²⁵ 刘铭恕《敦煌遗书杂记四篇》，刊甘肃省社科院文学研究所编《敦煌学论丛》，甘肃人民出版社，1985年，页45—67；有关的考证见第一篇《敦煌遗书所见之取经人物》。

²⁶ 荣新江《敦煌文献所见晚唐五代宋初的中印文化交往》，刊李铮、蒋忠新主编《季羨林教授八十华诞纪念论文集》，江西人民出版社，1991年，见页957。

²⁷ 虞万里《敦煌摩尼教〈下部讚〉写本年代新探》，《敦煌吐鲁番研究》第1卷，北京大学出版社，1995年，页37—46。

²⁸ 时至1987年，德国慕尼黑大学的汉学家施寒微（H. Schmidt-Glintzer）教授将这三部写经德译发表，仍据大正藏版本。H. Schmidt-Glintzer, *Die chinesischen manichaica. Studies in Oriental Religions* 14. Wiesbaden 1987.

²⁹ 详参拙文《伦敦藏敦煌写本〈下部讚〉原件考察》，刊《季羨林教授八十华诞纪念论文集》，江西人民出版社1991年，页871—882。

³⁰ 笔者自以为较满意的释文见拙著《摩尼教及其东渐》1997年台北淑馨出版社增订本；但仔细校读，其间仍有个别印刷的差错，一些电脑造字，亦不尽理想。

³¹ 就该等写经的语言学研究，最初多为西方学者，除上文已提及者外，其他尚有诸多重要论著，如：Enric Morano, “The Sogdian hymns of Stellung Jesu”, *East and West*, N.S. 32, 1982, PP. 9-43. Peter Bryder,

文不论是直译、编译或由在华传教师直接撰写，都是本自当时中亚的摩尼教团，不是现代人所能杜撰伪造的。因此，现存的汉文摩尼经不像下文所要介绍的汉文景教写经那样，存在着需要辨伪的问题。

二、汉文景教写经

介绍汉文景教写经，不禁想起陈寅恪先生在 1931 年发表的《吾国学术之现状及清华之职责》一文中所发的感慨：

近年以来，奇书珍本虽多发现，其入於外国人手者固非国人之得所窥，其幸而见收於本国私家者，类皆视为奇货，秘不示人，或且待善价而沽之异国，彼辈既不能利用，或无暇利用，不唯孤负此种新材料，直为中国学术独立之罪人而已。³²

这段话所说的“奇书珍本”，自是包括下面所要提及的部分景教写本。目前所知的汉文景教写经，除入藏巴黎国家图书馆的一件外，其他笔者均未亲睹；而就笔者所知，对该等写经原件，迄今亦未闻有哪位学者自称都见过。

汉文景教写经的篇目究竟有多少，各家的认定有不同。台湾敦煌学老前辈苏莹辉先生在 1962 年发表的《中外敦煌古写本纂要》一文，有《景教经卷》一节，对敦煌景教写本的介绍，大体可说是代表了二十世纪九十年代之前学界的一般看法。兹转录如下：

景教经卷（藏日本者四种。藏巴黎者一卷，编号为 P.3847）

德化李氏旧藏敦煌卷子中，有关景教文献甚多。民卅二，日本小岛靖氏曾在李氏（木犀轩）遗物中检获《大秦景教大圣通真归法讚》、《大秦景教宣元至本经》等

Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology, Bokforlaget Plus Ultra 1985. Johan Ferreira, “A Comparison of the Clothing Metaphor in the Hymn of the Pearl and the Chinese Manichaean Hymnscroll”, in: Herausgegeben von Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann und Peter Zieme, *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin 2000, PP. 207-219. 二十世纪八十年代後，东方学者亦颇多建树，日本吉田豊教授兼通古汉语和中古伊朗文，其有关的研究文章颇得西方学界推崇，如：“Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll” (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XLVI pt. 2. 1983, PP.326-331)，《大谷探险队将来中世イラン语文書管見》（《オリエント》第 28 卷，1985 年，页 50—65），《汉译マニ教文献における汉字音写された中世イラン語について（上）》（《内陸アジア言語の研究》2，1986，页 1—15）等。中国旅美学学者马小鹤教授和上海的芮传明教授亦取得可观成绩，相关的主要论著有两人合撰《摩尼教“朝拜日夜拜月”研究》上篇，刊王元化主编《学术集林》第 15 卷，1999 年 1 月，页 263—281；下篇刊第 16 卷，1999 年 10 月，页 326—342。马小鹤教授有关论著尚有：

《摩尼光佛考》，《史林》1999 年第 1 期，页 11—82；《摩尼教宗教符号“大法药”研究》，《敦煌吐鲁番研究》第 4 卷，1999 年，页 145—163；《摩尼教、基督教、佛教中的“大医王”比较研究》，刊余太山主编《欧亚学刊》第 1 辑，北京中华书局，1999 年，页 243—258；《摩尼教宗教符号“妙衣”研究》，《中华文史论丛》第 59 辑，1999 年，页 153—185；《摩尼教宗教符号“大法药”研究》，《敦煌吐鲁番研究》第 4 卷，1999 年，页 145—163；《摩尼教宗教符号“珍宝”研究——梵文 ratna、帕提亚文 rdn、粟特文 rtn、回纥文 ertini 考》，《西域研究》2000 年第 2 期，页 53—60；《“肉佛、骨佛、血佛”与“夷数血肉”考——基督教圣餐与摩尼教的关系》，《史林》2000 年第 3 期，页 40—47；《摩尼教的“光耀柱”和“卢舍那身”》，《世界宗教研究》2000 年第 4 期，页 104—113；《释粟特文 n δ ysn（记验）——读〈吐鲁番新出摩尼教文献研究〉笔记》，《敦煌吐鲁番研究》第 6 卷，2002 年，页 115—127；《粟特文 δw wkrw ncmn（二部教团）与汉文“四部之众”》，刊荣新江主编《唐代的宗教信仰与社会》，上海辞书出版社，2003 年 5 月，页 413—433；《摩尼教〈下部讚〉“初声讚文”新考》，刊叶奕良编《伊朗学在中国论文集》（第三集），北京大学出版社，2003 年 11 月，页 81-105；《摩尼教〈下部讚〉“初声讚文”续考》，刊叶奕良编《伊朗学在中国论文集》（第三集），北京大学出版社，2003 年 11 月，页 106-113；《粟特文 t'mp'r（肉身）考》，提交 2004 年 4 月 23—25 日在北京图书馆举行的“粟特人在中国”国际学术研讨会论文。芮传明教授有关论著尚有：

《摩尼教佛性探讨》，刊《中华文史论丛》第 59 辑，1999 年，页 156—216；《摩尼教文献所见“船”与“船主”考释》，刊余太山主编《欧亚学刊》第 1 辑，北京中华书局，1999 年，页 223—242；《摩尼教“树”符号在东方的演变》，《史林》2002 年第 3 期，页 1—15，122。

³² 陈寅恪《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980 年，页 318。

敦煌写本，均为唐代景教之重要文献。惜《通真归法讚》（共十八行，一百五十三个字）卷子於民国三十四年小岛氏离华时遗失，现仅存有照片。其宣元至本经，存传钞本（係新会陈氏自木犀轩旧藏传抄者），十行；一百七十四字。敦煌写本残卷（即小岛发现者）三十行，四百五十八字。共计四十行，六百三十二字。佐伯好郎及羽田亨二氏曾撰文考证。又李氏木犀轩旧藏之流入日本者，尚有《志玄安乐经》一种，此经新会陈氏曾徵访未获。羽田氏亦尝撰文考证，载在东洋学报第十八卷第一号。此外，高楠顺次郎氏藏有《序听迷诗所经》（一名《移鼠迷诗诃经》）一卷，高八寸七分，凡一百六十行，二千八百卅字。有昭和六年（1931）东方文化学院京都研究所影印本，羽田亨氏曾著专文考证。方杰人先生以谓“移鼠”二字，为耶稣之异译（详见方著中西交通史第二册）。又富冈谦氏藏有《一神论卷第三》一种（全经分三部分：《喻第二》《一天论第一》《世尊布施论第三》。高八寸五分。约译於贞观十六年。）有昭和六年京都研究所影印本。藏法京者，为《大秦景教三威蒙度讚》共四十六行，罗振玉氏曾以印入敦煌石室遗书及鸣沙石室佚书续编，並为叙录云：“景教古经传世绝少。数年前，上海徐家汇天主教堂於开封回民家，得犹太教羊皮古经，乃如德亚文，已寄罗马教皇许。今此讚首尾完好，後附景教经目三十种，尤足资彼教之考证矣”（见雪堂校刊群书叙录卷下）。³³

上引苏先生所论及的诸写本，在二十世纪九十年代之前，一直被学界普遍认为是出自敦煌千佛窟藏经洞的汉文景教写经。不过，就承传关系而言，堪与上揭摩尼写经相比，确认出自藏经洞者，惟法藏伯 3847 卷子耳。

1. 伯 3847 卷子中的《景教三威蒙度讚》与《尊经》

是卷 1908 年为伯希和所得，今藏巴黎国家图书馆，编号 Pelliot Chinois 3847，中国学界多简称为伯 3847 卷子。全卷凡 46 行，689 字。

如苏先生所已提到，伯 3847 由罗振玉先生率先於清宣统元年（1909）刊佈，见氏编《敦煌石室遗书》第 3 册，页 45 至 47，罗氏还为该件撰跋。其 1910 年刊行的《石室秘宝》印以玻璃版本；1917 年印行的《鸣沙石室佚书续编》也予收入。日本大正新修《大藏经》有收入该写卷录文，见卷 54，No. 2143，页 1288。该卷按书写格式，明显包含三个部分，即：

1. 《景教三威蒙度讚》，以下简称《讚》，24 行，327 字；
2. 《尊经》，18 行，277 字；
3. 末 4 行，即“谨案……犹未翻译”，85 字，以下苟称为“按语”。

笔者曾到巴黎国家图书馆考察写本原件。全卷长 104.5 釐米，高则略有不等，最高处 26.4 釐米，最底处 25.9 釐米。写字部分高约 22.5 釐米。全卷由 6 纸粘接而成，各纸长短不一。第一纸 9.3 釐米，空白，显然是作粘接右卷轴用；第二纸 36.5 釐米，第三纸 20 釐米，俱作书写《讚》用，别无他字；第四纸仅 6 釐米，书写《尊经》3 行；第五纸 26.8 釐米，书写《尊经》其余部分及“按语”。第六纸 6.7 釐米，空白，显作左卷轴用；不过末端与轴接处有朱文篆书残印，高 5.2 釐米，存残字 3 个。吴其昱博士在《景教三威蒙度讚研究》一文中，认

³³ 苏莹辉《中外敦煌古写本纂要》，刊《东海大学图书馆学报》第 4 期，1962 年 8 月出版，收入氏著《敦煌论集》台湾学生书局出版，1979 年 4 月，1983 年 6 月，页 309—342。文中《景教经卷》一节，见页 332—333。

为“似是‘大秦寺’”。³⁴笔者细察残笔，並不悖篆书大秦寺的写法，故认同吴博士的判断。该卷文书既钤有大秦寺的印章，证明卷子即使是由教外人士书写製作，也是在景僧指导下，並由其最後审查认可的，其权威性当毋庸置疑。从原件卷面看，《讚》和《尊经》字体一模一样，显出自同一人之手跡。

《讚》作为一篇完整的经文，书写格式显得十分规范，首行为题目：“景教三威蒙度讚”；末行为：“大秦景教三威蒙度讚一卷”。照一般古籍的格式，该末行题字即意味经文到此为止，别无接续。而《尊经》名称另起一行，全经字体粗细大小与《讚》同，体现出该部分与《讚》係独立平行，並非其附属。

笔者特别注意到，书写《讚》的第二、三纸质地较其他各纸为白，且上面有六处朱点，为《尊经》纸面所无。这无疑暗示我们：卷子虽出自一人手笔，但书写时並非一气呵成，两篇经典是分别写好後始粘接在一块。由是，我们更可推测《讚》本是独立一个写本，但可能由於篇幅太短（两纸仅 50 多釐米），为增加卷轴分量，纔把《尊经》写本也粘接在一起。个中道理，犹如编书，为增加书本厚度，常把同类体裁的作品编印成一册。至於《尊经》之後的“按语”，在卷子原件上，是与《尊经》写在同一纸上，所以断不可能是有别於《尊经》的另外一个写本。不过，“按语”四行，是用较细的笔划书写。笔划较细，显明是属於注释性的文字，並非正文，是写经者自己加上去的。

上面对原件的考察，已可判明《讚》和《尊经》不应是相隶属的两篇经文，而其内容和表达形式也迥異，《讚》是较为工整的诗歌，《尊经》则祇牒列神名、经名，並非诗作。

综上所述，吾人可判定：伯 3847 卷子，就其内容而论，实际包括了兩篇不同的景教经文，即《讚》和《尊经》，而後者还附有一个写本编者的按语。儘管该段按语对现代研究者来说，意义十分重大，但严格来说，其不能算作景教的经典。

伯 3847 卷子不仅像上揭摩尼经那样来历清楚，而且多年来学者对其语言学的研究，已确认卷中之《讚》乃译自叙利亚文讚美诗《荣归上帝颂》（*Gloria in excelsis*）；³⁵因此，亦与上揭汉文摩尼经一样，不存在需要辨伪问题。就该写本的内容，有西方学者从研究基督教史的角度，认为其重要性，仅次于西安的景教碑，有些方面甚至比该碑更有意义。³⁶

2. 《志玄安乐经》写本

《志玄安乐经》（以下简称《志经》），据羽田亨所录文本，凡 159 行，存 2596 字。³⁷

写本曾为大藏书家李盛铎（1858—1937）所藏。就目前已知的资料，其收藏该写本的消息，至 1923 年始在学界公开披露。是年发表的抗父《最近二十年中国旧学之进步》一文，在综述“敦煌千佛洞石室所藏古写书”时，称“德化李氏藏《志玄安乐经》，《宣元至本经》各一卷”。³⁸1958 年京都出版的《羽田博士史学论文集》下卷，刊出了该写本原件首端和末

³⁴ 吴其昱《景教三威蒙度讚研究》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 57 本第 3 分，1986 年，页 411。

³⁵ 伯希和取得该写本时，便已认定其为唐代景教的写经，且称《讚》经应译自叙利亚文（Éd. Chavannes et P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine”, *Journal Asiatique* 1911, P.503, note 2.）。吴其昱博士 1986 年发表的《景教三威蒙度讚研究》（见上注，页 411—438；图版见页 427—428），将汉文写本的内容和词汇与叙利亚文的《荣归上帝颂》一一比对，确证其汉译自叙利亚文本。

³⁶ 见 A. C. Moule, *Christians in China before the 1550*, London, New York and Toronto, 1930; repr. New York 1972, P.52.

³⁷ 笔者据 1958 年所刊写本首端照片，尚可认出其中若干残字，故存字可增至 2 604 字。

³⁸ 抗父《最近二十年中国旧学之进步》，载东方杂志社编《考古学零简》（东方文库第七十一种），上海商务印书馆，1923 年 12 月，页 98。

尾的照片。从照片可看到李在卷末有题记一行，标点如下：“丙辰秋日，于君归自肃州，以此见诒，盛铎记。”按丙辰当为民国五年（1916），于君从肃州得到敦煌写卷，不悖情理；缘当年确有一些敦煌写本流入当地士人，为私家所藏。该件如係贗品，李氏为此道行家，当即可识破，不会当真跡珍藏。

上揭苏莹辉先生文称“此经新会陈氏曾徵访未获”，不确。笔者考陈垣先生当在二十年代看过《志经》写本原件。缘陈氏1927年的讲稿《基督教入华史》，谈及景教写经的书法，有云：“谈起写字，近来我看见一本经，名序听迷诗所经，我见的经不多，有几千本。此经文字之美，在唐经中，可算数一数二。……序听迷诗所经的字，与志玄安乐经之文，可称双绝。”³⁹陈氏若未亲觀《志经》原件，焉可将其与《序听迷诗所经》併称“双绝”，因其时断未有该经写本之照片和录文面世。另外，陈氏曾节录李氏所藏的另一个景教写本，即《大秦景教宣元本经》，送给佐伯好郎研究，在介绍写本的样子时称：“与羽田博士见过的《志玄安乐经》同样是用黄麻纸书写，上下行间划有细丝栏；其字体也与《志玄安乐经》同。”⁴⁰从语气看来，亦显明见过《志经》写本。由是，吾人可推测李氏曾将《志经》写卷出示陈垣先生这样一位行家。以其时李氏本人的地位身份，故意以假乱真行骗，可能性甚微。是以，儘管尚不清楚该写卷最初如何传到“于君”，但其出自敦煌藏经洞，似不必多疑。

1928年10月7日，李氏将写本出示羽田亨博士著录。翌年8月，羽田以《景教经典志玄安乐经考释》为题，将录文在《东洋学报》刊出。⁴¹羽田氏在文中，就该写本的外观作了一番考述：“此经典有如敦煌出土的诸多经卷一样，写於黄麻纸上，上下和行间施以细栏。首行与第一百五十九行，即末行，如前所述，题有志玄安乐经，首尾完结，惟始端十行下半部残缺。字体異於一神论和序听迷诗所经，与之相比，稍硬而粗，毋宁说是近於三威蒙度讚者。……书写之字体殆属晚唐时期无误。”⁴²羽田的文章还指出该写本的经名见《尊经》所列诸经的第三部，可见不是无中生有；文中还考证了该经的若干音译词彙，益证写本当非今人所能伪造。就该经真伪，吴其昱先生也找到内证，其将《志经》第38行“囉稽浼福”一词，还原为叙利亚文 *lakma*，意为“如是量洪福”，称“如叙文还原不错，颇疑此卷可能真出敦煌，如是今人伪撰似未必用叙文也”。⁴³

据考，该件真本已於1935年由李氏售诸日本某氏。⁴⁴1958年《羽田博士史学论文集》所刊出写本首尾照片，足证该件确存日本。笔者曾将羽田的录文与该照片比较，证明著录无误。原件的收藏者，目前仍将写本秘不示人，这就使当今学者无从根据原件重新校录。⁴⁵因此，羽田的文本迄今仍是最原始可靠的文本。至於学术界广泛流行的佐伯好郎录文，依笔者推测，当有不少讹误，曾撰文质疑，⁴⁶此处不赘。如果从教义和哲学思想的角度来研究中国

³⁹ 见《陈垣学术论文集》第一集，北京中华书局，1980年，页98。

⁴⁰ 佐伯好郎《支那基督教の研究》第1卷，东京春秋社，1943年，页380。

⁴¹ 羽田亨《景教经典志玄安乐经に就いて》，《东洋学报》18-1，昭和4年（1929）8月，页1—24；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页270—291。

⁴² 见《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页272—273。

⁴³ 吴其昱《唐代景教之法王与尊经考》，刊《敦煌吐鲁番研究》第5卷，北京大学出版社，2000年，页13—58；引文见页31—32。

⁴⁴ 1935年，李盛铎将家藏的一批敦煌写本精品，“以八万日金，售诸异国”，目录载於是年12月15日及21日的《中央时事周报》，计有360件之多，《志经》写本列其中第十三件。详参林悟殊、荣新江《所谓李氏旧藏敦煌景教文献二种辨伪》，刊《九州学刊》1992年第4卷第4期，页19—34。

⁴⁵ 据云该写本尚秘藏於日本某氏，並未流散。

⁴⁶ 详参拙文《敦煌本景教〈志玄安乐经〉佐伯录文质疑》，《中山大学学报》社会科学版，2001年第4期，页1—7；修订本见拙著《唐代景教再研究》，中国社会科学出版社，2003年1月，页146—155。

景教，《志玄安乐经》则无疑是最珍贵的原始文献。

3.《大秦景教宣元本经》写本

全件 26 行，467 字。在二十世纪九十年代之前，学界对该写本多有误解或不甚了了，兹将有关发现的经过简介如下：

上揭 1923 年抗父《最近二十年中国旧学之进步》一文，称“德化李氏藏《志玄安乐经》，《宣元至本经》各一卷”。此处的《宣元至本经》即为下面要讨论的《大秦景教宣元本经》。李氏如何得到该写卷，抗文心照不宣。

1929 年，羽田氏考释《志经》时，披露了李氏对该写本的描述：“据李氏所言，其经不过二三十行文字耳，尚有长长的空白，已划好细栏；文本虽有结句，但是否为全卷之终结，则尚不明了。多半是抄至中途便作废了。”⁴⁷

1930 年，陈垣氏抄录了该写本的前 10 行，提供佐伯氏研究，并由罗振玉刊佈於《敦煌石室遗书》第 4 册。

1934 年，佐伯将 10 行录文刊佈於英文《辅仁学誌》，並加英译；编者的英文按语说明了录文的来历。⁴⁸其英译也见诸英文《中国景教文献和遗物》。⁴⁹

1935 年，佐伯又将 10 行录文刊於氏著《景教之研究》，但把 10 行误为 11 行，並称第 12 行以下已佚。⁵⁰

1943 年，佐伯在其《支那基督教之研究》第一卷中，刊载 10 行录文，並转录了陈垣氏对写本原件的描述：“与羽田博士见过的《志玄安乐经》同样是用黄麻纸书写，上下行间划有细丝栏；其字体也与《志玄安乐经》同。”⁵¹

1949 年，佐伯氏在《清朝基督教之研究》一书中，增页发表了两篇所谓小岛文书，⁵²其中的《大秦景教宣元至本经》被他认定为陈垣先生所录 10 行经文的续篇；在其 1951 年再版的英文《中国景教文献和遗物》，复将该篇文书英译补入，接续原有的 10 行；並將两个写本缀合著录。⁵³

本来，《宣元本经》在公佈 10 行以後，学界仍一直在跟踪该写本的下文，1935 年 8 月 6 日，陈垣先生致函胡适先生，查询李氏所藏这一写本的下落。⁵⁴但自从佐伯公佈小岛文书後，学界殆认为问题已解决，以为整个写本的构成就是陈垣先生抄录的 10 行，再加上小岛所得的《大秦景教宣元至本经》。直到 1958 年，《羽田博士史学论文集》在京都出版，其下卷图版七刊出了该写本原件照片，全件 26 行，467 字；浑然一体，前 10 行与陈垣先生所录一致，与下面内容刚好衔接，整个写本的字体与《志玄安乐经》同，一切如当年陈垣先生所述，足见是为李藏真本的照片。原件当流入日本，方有写真在日本刊出。

不过照片刊出後，直到 1964 年，始有榎一雄教授注意及此，並否定了佐伯的说法。⁵⁵但

⁴⁷ 羽田亨《景教经典志玄安乐经に就いて》，《东洋学报》18-1，昭和 4 年（1929）8 月，页 1—24；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958 年，页 270—291，引文见页 272。

⁴⁸ P. Y. Saeki, “The Ta-ch’i in Luminous Religion Sutra on the Origin of Origins”, *Bulletin of the Catholic University of Peking*, No. 9, November 1934, PP.133-135.

⁴⁹ P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, 1937, reprinted in 1951, PP.312-313.

⁵⁰ 佐伯好郎《景教の研究》，东方文化学院东京研究所，1935 年，页 736—742。

⁵¹ 佐伯好郎《支那基督教の研究》第 1 卷，东京春秋社，昭和 18 年（1943），页 380。

⁵² 佐伯好郎《清朝基督教の研究》，东京春秋社，1949 年，页 1—24。

⁵³ P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, reprinted in 1951, PP.313A-313D, 汉文著录见是著的 *Chinese Text*, PP.96-99.

⁵⁴ 《陈垣来往书信集》，上海古籍出版社，1990 年，177 页。

⁵⁵ K. Enoki, “The Nestorian Christianity in China in Medieval Time according to Recent Historical and

榎氏文章未受到学界广泛的注意，各家仍都继续採用佐伯的綴合本进行注解或考释。

1992年，荣新江教授与笔者合撰的《所谓李氏旧藏敦煌景教文献二种辨伪》发表，⁵⁶考证了小岛文书是现代人所製作的贗品，文中肯定了榎一雄有关《大秦景教宣元本经》的发现。

1995年，笔者发表了《敦煌遗书〈大秦景教宣元本经〉考释》一文，据《羽田博士史学论文集》的照片著录了写本的原文，论证该经文应是西安景教碑作者景净的作品，但撰作年代应早於景教碑。⁵⁷

上面所论的《大秦景教宣元本经》写本，排除小岛文书的干扰，可断定确出自李氏所藏。该写本是与《志经》同时披露的，其间细节又多类同，故假如对《志经》的真伪已不怀疑的话，则对其似亦不必多虑；可信其为李氏当年利用职权之便，私自截留的诸多敦煌文书中之一件。

4. 汉文景教伪经

自二十世纪初以来，学界流传的汉文景教写经，以上述三个卷子四篇经文为可靠；至于上揭苏文中首先提到的小岛靖“在李氏（木犀轩）遗物中检获《大秦景教大圣通真归法讚》、《大秦景教宣元至本经》”的两个写本，学界通常称之为小岛文书，四十年代初始面世；由佐伯率先发表的，见其1949年出版的《清朝基督教之研究》一书之增页。⁵⁸在其1951年再版的英文《中国景教文献和遗物》，复将这两篇文书英译补入，並著录汉文。⁵⁹羽田氏早在1945年也得到这两个写本的照片，但不无疑虑，迟迟不敢刊佈；後来缘佐伯抢先刊佈，且肯定其为李氏旧藏，遂附佐伯“驥尾”，亦认为是敦煌真品无疑，並於1951年发表了《大秦景教大圣通真归法讚及大秦景教宣元至本经残卷考释》。⁶⁰尔後，学界殆把这两个写本当作敦煌出洞的唐代景教写经，多有介绍、徵引、阐发或考释者。

怀疑这两个写本真实性的学者不是没有。除上面提到的榎一雄教授外，已故德国克里木凯特（Hans-Joachim Klimkeit）教授在1989年的手稿《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》，也表示疑惑。⁶¹1991年，受克里木凯特教授疑惑的启发，荣新江教授与笔者开始对这个问题作系统的考察。据我们的追踪，这两个文书在刊佈前，实际並未对原件作过任何鉴定，惟凭小岛提供的照片及其一面之词，便认定为李盛铎生前珍藏的真本。查实，李氏生前根本就没有收藏过这两个写本，上面的李氏题记也绝非出自他的手笔，何况如今该题记也已不翼而飞；至於写本上的钤印也不符合李氏生前习惯，写本的内容，也多有悖唐代景教的教义和历史；如是等等，在在证明小岛文书並非李氏旧藏，而是他去世後时人所伪造。⁶²有关的质疑文章

Archaeological Researches”, *Problemi Attuali di Scienza e di Cultura. Atti dei Convegno Internazionale sul Tema: L'Oriente Crstiano nella storia della civiltà*. (Accademia Nazionale dei Lincei 1964,nr.62)(Rome, 1964), PP. 5-81.

⁵⁶ 刊《九州学刊》1992年第4卷第4期，页19—34。

⁵⁷ 刊香港《九州学刊》第6卷第4期敦煌学专辑，1995年3月，页23—30；经修订附录於拙译《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》，台北淑馨出版社，1995年，页212—224；另见拙著《唐代景教再研究》，页175—185。

⁵⁸ 佐伯好郎《清朝基督教の研究》，东京春秋社，1949年，页1—24。

⁵⁹ P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, reprinted in 1951, PP.313A-313D, 314A — 314C, 汉文著录见是著的Chinese Text, PP. 96-101.

⁶⁰ 羽田亨《大秦景教大圣通真归法讚及び大秦景教宣元至本经残卷について》，《东方学》1，昭和26年（1951）3月，页1—11；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页292 —307。

⁶¹ 拙译《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》，台北淑馨出版社，1995年，页112—113。

⁶² 林悟殊、荣新江《所谓李氏旧藏敦煌景教文献二种辨伪》，刊《九州学刊》1992年第4卷第4期，页19—34，经修订附录於林译《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》，台北淑馨出版社，1995年，页189—211；复经增订收入荣新江《鸣沙集》，台北新文丰出版公司，页65—102。是文英文摘要见 Lin wushu and Rong

发表後，即得到池田温教授的肯定；尔後，荣新江教授的高足陈怀宇君，又从唐代景教专有名词的使用，唐音及讚文的特点，找出了小岛文书作伪的诸多破绽，进一步补证伪经说。⁶³伪经说正式提出已十多年了，国际敦煌学界和景教学界有不少论著都已注意到此说，赞成者有之，⁶⁴惟未见有公开反驳者。⁶⁵是故，斗胆把这两个写经列入伪经类。

5. 汉文景教疑经

上揭苏文中所提到高楠顺次郎氏藏《序听迷诗所经》，据电脑计算，170行，2 845字；富冈谦氏藏《一神论卷第三》，则凡405行，6 949 字。这两个文书就是学术界所熟悉的高楠文书和富冈文书，係在二十世纪二十年代前後面市，分别由两氏购自中土某氏，尔後由羽田氏刊佈，⁶⁶谁也没有追查过其原先承传的关系；信其为“敦煌出洞之珍”不外是对文书的外表和内容的直观感觉，並未以科学的方法认真鉴别过。⁶⁷

多年来中外诸多学者皓首穷经，试图诠释並用现代汉语和西方语言翻译这两个文书。儘管已出了多个版本，⁶⁸其间也绝非乏善可陈；但可以说，无论是中国、日本，以及西方诸学者，对这两个文书的释读、翻译都存在不少令人怀疑、颇具争议性的问题。面对这些问题，促使我们不得不改变研究的角度：对经文难解之处，与其无休止的争论，或挖空心思寻求解释，不如先就文书的真伪进行一番考察鉴定。就这两个文书的辨伪，笔者先後撰写了《富冈谦藏氏藏景教〈一神论〉真伪存疑》和《高楠氏藏景教〈序听迷诗所经〉真伪存疑》两篇论文，⁶⁹分别就文书的研究史及本身诸疑点进行讨论。

假如我们硬把高楠文书和富冈文书定性为唐代景教写经，不言而喻，其当然就是出自唐代景教徒的手笔；而我们知道，不论哪一宗教，自来都把抄写宗教经典目为无量功德，视为十分严肃、神圣的事情，我们很难想像错误百出的写经会是古代宗教徒的真迹。笔者之所以怀疑这两个文书並非敦煌真品，正是从这个角度切入。写本舛误太多了，甚至有褻渎宗教的表现，显示抄写者完全缺乏那种宗教虔诚敬畏之心。如此写经，难以想像出自古代景教徒

Xinjiang, “Doubts Concerning the Authenticity of Two Nestorian Christian Documents Unearthed at Dunhuang from the Li Collection”, *China Archaeology and Art Digest*, Vol. 1, No. 1.1996, PP.5-14; 最新修订本见拙著《唐代景教再研究》，156—174。

⁶³ 陈怀宇《所谓唐代景教文献两种辨伪补说》，载荣新江主编《唐研究》第3卷，1997年，页41-53。

⁶⁴ 王素《敦煌吐鲁番文献》（北京文物出版社，2002年4月）一书肯定“此开元景教文献二种属於贗品亦无疑问”，见页104。

⁶⁵ 参阅杨晓春《二十年来中国大陆景教研究综述（1982—2002）》，《中国史研究动态》2004年第6期，页11—20。

⁶⁶ 羽田亨《景教经典一神论解说》，《艺文》第9卷第1号，大正7年（1918）1月；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页235—239。羽田亨《景教经典序听迷诗所经に就いて》，刊《内藤博士还曆纪念支那学论丛》，大正15年（1926）5月，页117—148；收入《羽田博士史学论文集》下卷，京都，1958年，页240—269；是文钱稻孙中译本，刊《北平北海图书馆月刊》第1卷第6号，1929年，页433—456。

⁶⁷ 荣新江教授认为：“判别一个写经的真伪，最好能明了其来历和承传经过，再对纸张、书法、印鉴等外观加以鉴别，而重要的一点是从内容上加以判断，用写卷本身涉及的历史、典籍等方面的知识来检验它。我们不当轻易否定有价值的写本，也不能把学术研究建立在伪卷基础上。”是文《李盛铎藏卷的真与伪》，刊《敦煌学辑刊》1997年第2期，页1—18，引文见页5。

⁶⁸ 西方学者多参考佐伯好郎的英译本，儘管对该译本不乏批评，P. Y. Sacki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, 1937, repr. 1951, PP.125-247。最新的英译本见 Li Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001, PP. 145-181。《世尊布施论》也於最近被意大利年轻汉学家 Matteo Nicolini-Zani 译成意大利文发表，见 *Sulla via del Dio unico*, Testi dei padri della chiesa 66, Magnano 2003。

⁶⁹ 《富冈谦藏氏藏景教〈一神论〉真伪存疑》，刊荣新江主编《唐研究》第6卷，北京大学出版社，2000年，页67—86；《高楠氏藏景教〈序听迷诗所经〉真伪存疑》，《文史》第55辑，2001年7月，页141—154。这两篇拙文经过整理，已收入了拙著《唐代景教再研究》，页186—228。

的作品。

笔者质疑文章发表後，曾接到奥地利宗教学家霍夫力 (Peter Hofrichter) 教授的电子信件，他作为一个天主教徒，对富冈、高楠这两个文书的基督教神学表示怀疑，认为有些“过於天主教”。无疑，假如文书果为二十世纪初叶的作品，则製作者断不可能熟悉古代东方基督教会的神学知识，其最能借鉴的必定是明清时代欧美来华传教士的天学著作，假如其读的是耶稣会士的著作，难免就要露出天主教的尾巴。由是，窃以为，若有高明者能从神学角度，将这两个文书的内容与叙利亚文的景教经典比较，或更可证明文书之伪。

笔者怀疑富冈文书和高楠文书不是出自敦煌藏经洞的真跡，在上揭两篇拙文已详加讨论，後來又因应同仁的提询再做些补充和说明。⁷⁰不过，到目前为止，我们尚祇能说，这两个文书来历不明，文书本身又暴露了诸多疑点，很可能是贗品。但其具体借鉴、效法或抄袭甚麽文本，还是个谜。而我们惟有揭开这个谜，纔算点到文书伪造的死穴。在已发表的拙文中，笔者曾推测文书的製作者可能有残烂的敦煌卷子作参照物；但这个推测实际很难得到证明，因为事隔百年，我们委实无从找到这个卷子。其实，作为伪卷，也不一定祇有一个抄袭的原型，伪造者可能参考多种文献，随意增删拼凑。设若上述霍夫力教授能从神学角度论证其内容确实“过於天主教”的话，那就意味着明清时期来华耶稣会士的汉文神学著作，确曾成为景教文书伪造者的借鉴参考物；由是，我们通过这些神学著作，自然也可望找到作伪的更多或更有力的证据。此外，景教与摩尼教在中国的流行有共时性，对经文的格义、翻译，大体要遵循同一时代的通例。因此，如能借鉴二十世纪以来学界对摩尼经和景教《讚》经、《尊经》、《志经》诸经的语言学研究成果，把该等确认为真经者作为坐标，而将疑经与之比对，当亦有助辨伪。

三、两教写经真伪产生的社会历史原因

从上面对摩尼教、景教汉文写经的介绍，不难看出两者之间的一大不同，即：汉文摩尼写经不存在辨伪的问题，其写本来历均清清楚楚，出洞不久就入藏国家图书馆，尔後也未闻有流散社会的文书重现。但景教写经则迥異，仅有伯希和所得到的卷子入藏国家图书馆，其他则流入私人，而且事隔多年之後，仍有新卷子面市。这一明显的不同，是有其特定的社会历史背景的。

查当年敦煌发现汉文摩尼教写经，西方学界为之轰动，因为在此之前，西方学者在吐鲁番的探险考古，已发现了摩尼教的遗址和大量遗物，其中包括各种古伊朗、中亚文字的摩尼教写本残片，对摩尼教是否在中国传播的问题正在疑惑时，汉文摩尼教写经的出洞，无疑使该问题豁然开朗。但中国学界对此的反应，显然平静得多。在中国二十世纪八十年代之前，有关该等写本的研究一直仅局限於若干学者，中国的出版物甚至未刊行《下部讚》的录文；而有关摩尼教的知识，祇是由於宗教学家许地山先生在《燕京学报》第三卷发表了《摩尼之二宗三际论》，⁷¹学界人士始有较系统的了解。可以说，在二十世纪五十年代之前，除学术圈子极少数人外，其他社会阶层人士对摩尼教的知识几乎等於零。正因为社会对摩尼教並不关注，善於伪造文书的人也不知道何谓摩尼教，即便能依样画葫芦伪造，也未必找到好买家，

⁷⁰ 拙文《景教富冈高楠文书辨伪补说》，待刊《敦煌吐鲁番研究》第八卷。

⁷¹ 许地山《摩尼之二宗三际论》，刊《燕京学报》第3卷，1928年，页383—402。

远不如伪造其他古写本，诸如佛教写经等划算。是以，当伪造敦煌文书大行其道时，未闻有摩尼教写本的赝品面市。从敦煌藏经洞的写本重见天日，流散世界各地，时已一个世纪，但除了上述四个卷子外，就再也没有报导过新的敦煌摩尼教写本面世。

景教的情况则不然。自明季天启年间（1621—1627）唐代西安景教碑的出土以来，在西方来华传教士的推波助澜下，景教早已成为学界的热门话题，社会许多人士也有所知。来华西方传教士，无论属於哪宗哪派，咸把唐代景教当为基督教入华的先驱，甚至以景教後学自诩。热衷景教研究者，国内外，教内外，均大有人在。也就是说，在敦煌写经曝光之前，景教在中国社会已颇具知名度；而景教写本伯 3847，也早在 1909 年刊佈；尔後又传闻李盛铎手头尚另有景教写本，因此都冀盼有更多景教写经面世。任何一种新写本的出现，都必定得到收藏家的青睐，且不难在热心汉学的外国人士中找到最好的买家，取得暴利，这自然成为伪造景教写经的强劲动力。而就技术而言，伪造景教写经与伪造一般敦煌文书一样，對於那些职业文书伪造者来说，並無什麼特别的困难，关键是在内容或形式上要有可资参照的文本。在这方面，《三威蒙度讚》、《尊经》及其所附按语的刊佈，无疑给他们提供了参考样本和相关的信息；更有，明季以降来华洋教士所刊印的各种基督教读物，从内容和表述形式上，都可资借鉴。因此，要伪造景教写经，从内容而论，要比摩尼教容易得多。一旦意识到赝造景教写经更容易脱手获利，他们自必全力以赴。是以，景教伪经的出现乃有其社会的必然背景。至於是否有个人或团伙利用这种社会背景，有计划地从事这一活动，这或可作为一个问题提出。依笔者看来，景教写本的承传，除伯 3847 外，其他都隐隐约约，或多或少带有神秘色彩。据日本敦煌学研究史，我们知道，当年伯希和获得敦煌古书的消息在北京刚一披露，日本学界就做出了极为强烈的反应；⁷²而我们所讨论的伪经或疑经，又都和日本人士有关；李氏收藏的各景教写本，最终又都流入日本。这一切，是偶然的巧合，抑或是精心策划的结果，吾人不妨打一问号。

四、有关两教译经规模的信息

在古代中国究竟译撰了多少摩尼、景教经呢？教外文献未见有任何具体记录留下。但摩尼教、景教都属於古代世界性宗教，两教都力图使世界各民族都皈依本教，这一点宗教史家都有共识，不必赘论。两教传教士到了中国後，都积极从事译经活动，文献记载凿凿，这与另一个夷教，即祆教的僧侣形成了鲜明的对比，後者未见有译经的记载，至今也未发现有其汉文经典。对此，学界也是有共识的。由於两教在唐武宗会昌年间遭到了严厉的迫害，失去了曾一度享有的合法地位，译经工作自然得停止，原来流行的经文难免也遭到销毁。当然，在具体销毁行动中，执行的官吏是认真彻底，抑或是官样文章，应付了事，甚至有意放过一马，那是另外一回事。此外，信徒们即便不设法保存转移本教的经典，也未必会主动配合官吏的销毁行动。上述敦煌两教写经，从考古发现来说，虽然带有很大的偶然性；但其存世，其实也有其必然性，因为自来虔诚的宗教徒，都无不千方百计，甚至不惜牺牲保护本教的经典。该等倖存的写经，不惟证明在宗教迫害之後，在远离政治中心的边远地区，两教仍顽强地生存着，经典继续在流传，而且也为我们提供了在宗教宽容时期，有关两教译经规模、数量的某些信息。

⁷² 详参神田喜一郎《敦煌学五十年》，高野雪、初晓波、高野哲次汉译本，北京大学出版社，2004 年 1 月。

摩尼教传教师的译经成绩，上揭玄宗朝撰写的《仪略》闕有《经图仪》一章，将教主摩尼的主要著作一一介绍：

- 第一，大应轮部，译云《彻尽万法根源智经》；
- 第二，寻提贺部，译云《净命宝藏经》；
- 第三，泥万部，译云《律藏经》，亦称《药藏经》；
- 第四，阿罗瓚部，译云《秘密法藏经》；
- 第五，钵迦摩帝夜部，译云《证明过去教经》；
- 第六，俱缓部，译云《大力士经》；
- 第七，阿拂胤部，译云《讚愿经》；
- 大门荷翼图一，译云《大二宗图》。

这些经图音译、意译俱全，意味着其汉文本应已流行。北图藏的《摩尼教经》对其中的“大应轮部”和“泥万部”的经文也有所徵引，益证明玄宗朝摩尼的重要著作业已汉译。二十世纪九十年代，西方学者又从昔年德国收藏的吐鲁番文书中，找到四页类乎《下部讚》那样形式和内容的残片。⁷³中外学者或认为残片的诗句属於摩尼教《下部讚》。不过，笔者借助电脑，将有关文字比对敦煌本摩尼教《下部讚》，发现所用的术语多有相同，而表述意思也多有类似，但未见有完全相同的诗句；足证该等吐鲁番残片並非《下部讚》的另一抄本。⁷⁴而吾人已知敦煌《下部讚》整个卷子已相当完整，摩尼教徒在抄写经典时笔误难免，但基於宗教虔诚，成段成首遗漏的可能性不大。因此，该等摩尼教汉文讚诗未见於敦煌《下部讚》，正好说明除了《下部讚》之外，还有其他摩尼教的汉文讚诗流行，其或许属於《上部讚》或《中部讚》。⁷⁵此外，日本吉田豊教授从德国国家图书馆所检出的两页汉文吐鲁番残片，存字数十，内容则类乎上揭北图藏的《摩尼教经》。⁷⁶吐鲁番汉文摩尼经零星残片的发现，⁷⁷也可推想当年汉文摩尼译经种类要比保存下来的多得多。

从上面的论述，我们可以相信唐代会昌初元灭教前，汉文摩尼经的种类已相当多；不论这些经文是翻译、编译，抑或来华摩尼传教师自己因地制宜撰写的，摩尼的主要说教以及配合各种宗教仪式所需的诗歌，谅必均有相应的汉文本。

像摩尼教那样，景教传教师的译经成绩，在其存世的经文中也有所披露。伯 3847 卷子中的《尊经》有如下九行字：

⁷³ 见 Thomas Thilo, “Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichaischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung”, Werner Sundermann, “Anmerkungen zu: Thomas Thilo, Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichaischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung”, 二文均载 H. Klengel und W. Sundermann (edd.), *Ägypten-Vorderasien-Turfan*, Berlin 1991.

⁷⁴ 新近荣新江教授惠示日本龙谷大学收藏大谷文书编号四九八二断片複印件，是亦为出自吐鲁番的汉文摩尼经（见小田义久编《大谷文书集成》第三卷，2003年3月，页86，图版53），但其与德藏的残片不同，文字经比对，正好相当於笔者所录敦煌本《下部讚》释文的161—162行（见拙著《摩尼教及其东渐》，台北淑馨出版社增订本，1997年，页298）。

⁷⁵ 参阅拙文《敦煌摩尼教〈下部讚〉经名考释——兼论该经三首音译诗》，刊《敦煌吐鲁番研究》第3卷，北京大学出版社，1998年，页45—51。Lin Wushu, “Notes on the Title of the Dunhuang Manichaean Hymnscroll (S.2659 摩尼教下部讚 Mo-ni chiao hsia-pu tsan)”, Paper for the Fifth International Conference of Manichaean Studies September 3-7, 2001 Istituto Universitario Orientale Napoli, Italy.

⁷⁶ Y. Yoshida, “On the Recently Discovered Manichaean Chinese Fragments”, 《内陆アジア言語の研究》(Studies on the Inner Asian Languages), XII, 1997, PP. 35-39.

⁷⁷ 就已公刊的吐鲁番汉文摩尼教残片的评论见：Gunner B. Mikkelsen, “The Fragments of Chinese Manichaean Texts from the Turfan Region”, *Turfan Revisited-The First Century of Research into the Arts and Culture of the Silk Road*, ed. by Desmond Durkin-Meisterernst etc., Dietrich Reimer Verlag, Berlin 2004, PP. 213-220.

敬礼：《常明皇乐经》，《宣元至本经》，《志玄安乐经》，
《天宝藏经》，《多惠圣王经》，《阿思瞿利容经》，
《浑元经》，《通真经》，《宝明经》，《传化经》，《罄遗经》，
《原灵经》，《述略经》，《三际经》，《徵诘经》，《宁思经》，
《宣义经》，《利海经》，《宝路法王经》，《删诃律经》，
《艺利月思经》，《宁耶颐经》，《则律经》，《毗遏啓经》，
《三威讚经》，《牟世法王经》，《伊利耶经》，《遏拂林经》，
《报信法王经》，《弥施诃自在天地经》，《四门经》，《啓真经》，
《摩萨吉斯经》，《慈利波经》，《乌沙那经》。

紧接这九行字的四行“按语”：

谨案诸经目录，大秦本教经都五百卅部，並是贝叶梵音。

唐太宗皇帝贞观九年，西域太德僧阿罗本，屈于中夏，並奏
上本音。房玄龄、魏徵宣译奏言。後召本教大德僧景净，译
得已上卅部卷，餘大数具在贝皮夹，犹未翻譯。

据“按语”所云，景教经典有“五百卅部”之多，而景净一代便已翻译了“卅部”（《尊经》所开列的经目是三十五部，“按语”恐笔误之）。而据景教碑，阿罗本初到中国时便已着手翻译经典了：

太宗文皇帝，光华启运，明圣临人，大秦国有上德曰阿罗本，占青云而载真经，望
风律以驰艰险。贞观九祀（635），至於长安。帝使宰臣房公玄龄，惣仗西郊，宾迎入内。
翻经书殿，问道禁闈。深知正真，特令传授。

而据景教碑的记述，除太宗朝外，景教在唐代中国尚经历了高宗、玄宗、肃宗、代宗、德宗
诸朝的辉煌，其译经活动自然没有停止。景教碑的作者景净时期，不过是把译经活动推向高
潮。正因为有前辈译经经验的积累，其始能如上揭“按语”所说，翻译了三十多部景教经典。
而且，据《贞元新定释教目录》卷十记载，景净还参与佛经的翻译工作，其於贞元年间（785
—804）与迦毕试高僧般若合译佛经，结果吃力不讨好，遭到皇上批评：

時为般若，不娴胡语，复未解唐言；景净不识梵文，复未明释教。虽称传译，未获
半珠；徒窃虚名，匪为福利。录表闻奏，意望流行。圣上睿哲文明，允恭释典，察其所
释，理昧词疏。且夫释氏伽蓝、大秦寺，居止既别，行法全乖。景净应传弥师诃教；沙
门释子，弘阐佛经。欲使教法区分，人无濫涉；正邪异类，泾渭殊流。⁷⁸

此处景净竟然摈棄宗教门户之见，参与佛经翻译工作，其背後动机是甚麽，自当别论；但其
作为译林高手，连佛僧都不得不佩服，则是显而易见的。由此，吾人可以推想景教自入华之
日到被敕禁之时，其传教师之於译经，当是不辍不懈，成绩自亦可观。与摩尼教比，谅未遑
多让。

五、会昌禁教後两教经典的命运

唐会昌迫害外来宗教，摩尼教首当其衝，但该教並未因此而绝灭，而是潛入民间，或依

⁷⁸ 这段有趣的资料係日本学者高楠顺次郎教授所最先发现，後遂被景教学者广为引用，见 J. Takakusu, “The Name of ‘Messiah’ Found in a Buddhist Book; the Nestorian Missionary Adam, Presbyter, Papas of China, Translating a Buddhist Sutra”, *T’oung Pao* vol. VII, 1896, PP. 589-591.

託道佛，继续流传。至宋代，其经典竟被徵集入《道藏》。儘管宋版《道藏》今不存，明代《道藏》则未见该等摩尼经，但此事已见载宋张君房《云笈七籤序》以及黄震《黄氏日钞》卷八六的《崇寿宫记》，当非杜撰。⁷⁹此外，《宋会要辑稿》刑法二宣和二年十一月四日的“臣僚言”，提到当时民间明教徒尚流行“《讖思经》、《证明经》、《太子下生经》、《父母经》、《图经》、《文缘经》、《七时偈》、《日光偈》、《月光偈》、《策汉赞》、《策证明赞》、《广大忏》”等诸多经文。同时又斥这些经文“於道释经文並無明文该载，皆是妄诞妖怪之言”；因此，吾人可推想：收入《道藏》的摩尼经与唐代的摩尼经比较，当有更多的道化色彩；而未入《道藏》者，则当属于民间宗教信仰，尤其是秘密结社之类的经文。不过，笔者还相信，在宋代，还流行的一些较为原汁原味摩尼教经典，其可能还保持唐代宗教迫害前的面目。缘上个世纪八十年代末，中国报导在温州平阳地区发现了一处元代摩尼教寺遗址，有寺碑《选真寺记》为证，⁸⁰记中称该寺“为苏邻国之教者宅焉，盖彭氏之先之所建也。”此处不按时尚称摩尼教为明教，而按摩尼教的创始地称“苏邻国之教”，⁸¹显明其仍承继唐代摩尼教的传统，以外来宗教标榜，自别於一般民间宗教；故其修持者所保有的摩尼经，可能更接近唐代译经。是碑落款至正十一年（1351），而仅谓“彭氏之先所建”，谅必年代较为久远，倘为彭氏近祖，当有较明确的辈序称谓；故该寺也许始建於宋代。若然，则意味着宋代尚有唐译的摩尼经流传。

儘管我们怀疑宋代尚保存了相当数量的摩尼经，但该等经文未见存世。不过，根据文献的记录，宋元摩尼教主要是在滨海地区活动；而二十世纪下半叶，福建地区的摩尼教考古和田野调查，已证明了摩尼教和当地的民间信仰融成一体了。因此，我们可以推测该等经文当已改头换面，混入当地各种民间宗教的经文中；或者说，当地固有的、或新创的民间宗教信仰吸收、改造、糅合了该等摩尼教经文的某些内容。笔者曾偶然在当地倖存的一册民间宗教经文中，发现有该教的蛛丝马迹。⁸²不过，自二十世纪五十年代之後，中国大陆各种带有民间宗教信仰性质的会社都失去生存环境，其所承传的历代经文都被销毁殆尽，这使追蹤摩尼教经文的去向困难重重。令人感兴趣的是：元明之际福建滨海地区摩尼教信徒普遍流行的一个偈语，被完整地保存下来。是为泉州和莆田所发现的明教石刻“清净光明，大力智慧，无上至真，摩尼光佛”十六个字。这个偈语的内容，显然糅合了佛教与道教的概念；而其间实质性术语，则见於上揭唐代摩尼经。⁸³这一偈语是末期摩尼教留给我们的重要信息，也可以说是摩尼经最後的一个缩影。

景教的情况与摩尼教有所不同，自从会昌宗教迫害後，儘管该教的僧侣们还力图保存其汉文经典，⁸⁴但汉文史籍则再也未提及其经典流传的信息；有关该教的社会影响或活动情况，

⁷⁹ 此事陈垣先生的《摩尼教入中国考》已论证过，见氏著《陈垣学术论文集》第一集，北京中华书局，1980年，页358—361。

⁸⁰ 见林顺道《苍南元明时代摩尼教及其遗迹》，《世界宗教研究》1989年第4期，页107—111；《摩尼教“选真寺记”元碑》，《中国文物报》第30期，1997年7月27日第3版。

⁸¹ 敦煌本摩尼教写本《摩尼光佛教法仪略·託化国主名号宗教第一》有云：“摩尼光佛诞苏邻国跋帝王宫，金萨健种夫人满艳之所生也。”敦煌本《老子化胡经》卷一有老子化摩尼的一段经文：“後经四百五十餘年，我乘自然光明道气，从真寂境，飞入西那玉界苏邻国中，降诞王室，示为太子。捨家入道，号末摩尼。”

⁸² 即福建莆田民间流行的金堂教文件，係宣统二年（1910）抄本，其《开金堂教叙》有如下一段经文：“呜呼！有是大明之师，自必授是大明之道。有是大明之主，则必授是大明之咒。若吾之所谓大明者，乃大中至正之途，明白清虚之地。大无不包，明无不照。大则包乾坤之覆，载万象森罗；明则昭日月之光辉。两轮递转，是以声明洋溢乎中国，於是道德施及於闽夷。非大明之道不能传，非大明之主不能授，非大明之咒不能行。”其与“教阐明宗，用除暗惑”（《摩尼光佛教法仪略》语）似不无联繫。

⁸³ 参阅拙文《福建明教十六字偈考释》，《文史》2004年第1辑，页230—246。

⁸⁴ 朱维之先生的《大秦景教三威蒙度讚及尊经考》（见《基督教丛刊》第14期，1946年，页14—17；收入

也未见任何披露，被认为已经销声匿迹；当然，实际情况未必如此。⁸⁵元代流行的也里可温，显然包括聂斯脱利教派，但其是否为唐代景教的馀绪，由於没有任何汉文经典留下，我们无从找到内证。不过，唐代景教的经文是否曾像摩尼教那样，改头换面，混入其他宗教信仰中？对此，有学者是持肯定态度，如香港罗香林先生就认为：“抑景教自会昌灭法，以至黄巢攻陷广州後，虽在内地式微而至绝迹，然其潜匿於道教之内者，则其影响终不可灭，如吕祖一派之道教，其所传《救劫证道经咒》之杂有景教讚美诗，即其例证。”⁸⁶如果说，唐代的景教经文曾为道教的某些宗派所吸收，这是不足为奇的；因为学者们对景教经文的研究，早已发现其不仅有深厚的佛教色彩，更有浓烈的道教味道。⁸⁷何况，道教的经典自来就多糅合或抄袭其他宗教的经文，这已是众所周知的事实。不过，迄今已知的文献资料，都没有提及或暗示景教经文曾像摩尼教那样，曾被公然编入《道藏》。至於是否混入佛经，还未见有文章讨论。窃思中国佛教界，历来高僧辈出，唐代译经已相当成熟，而且日益系统化，景教经典要混入委实不易。然而，景教经典像摩尼教经文那样混入民间宗教，或为民间宗教所吸收、糅合，儘管文献未有踪迹可寻，这种可能性还是不能排除的。

餘 论

景教与摩尼教，作为外来宗教，入华後为了立足，为了争得信众，都不得不逐步华化，以适应中国儒释道和多神崇拜的社会环境。⁸⁸当这两个外来宗教在中国处於合法地位，甚或受到统治者的庇护、优容时，其与本国的教团保持密切联繫，其虽不得不华化，但尚不失本源。其时之译经，固然也不乏儒释道的色彩，但主要是借用、借鉴其术语和表述形式，即为了使唐人读懂而不得不采用的“格义”法；至於格义的结果，是否造成误解，自是另外一回事。⁸⁹然自从会昌宗教迫害後，两教的僧侣和信众与遥远的西域教团完全隔绝，处於自生自

氏著《文艺宗教论集》，上海青年协会书局，1951年2月，页151—158）一文，考证伯3847卷子的製作年代，称：“《尊经》末尾记曰‘唐太宗皇帝’，云云，把朝代名字也写进去了，我们便要疑心牠是唐亡後所写的。若是唐时所写必单称‘太宗皇帝’或冠以‘国朝’，‘大唐’等字样。”而吾人已确认卷子上有“大秦寺”的印戳，这就意味着卷子是唐代之後的景教徒所整理製作的一卷景教经籍。由是，我们可以推测会昌迫害外来宗教後，虽然正史和其他汉籍鲜有景教活动的记载，但该教未必就真的销声匿迹。

⁸⁵ 业师蔡鸿生先生最近已发现会昌宗教迫害之後，景僧混入佛僧、参与佛僧刻经活动的重要线索，有关研究成果尚待发表。

⁸⁶ 罗香林《唐元二代之景教》，香港中国学社，1966年，见《前言》，页三；详细考证见氏文《吕祖与景教之关係》，同书，页135—152。

⁸⁷ 例如，上揭羽田氏的《景教经典志玄安乐经考释》一文，认为从写本的形式看，《志经》显然是模仿唐代佛教与道教经典的写法；而将该经的题目和经文内容，证诸老子的《道德经》，两者又颇为近似。佐伯氏更认为《志玄安乐经》的撰述，“是得到道教学者的帮助，这从该经典的文体字句之酷似道教经典就可了然”。（佐伯好郎《支那基督教の研究》第1卷，东京春秋社，昭和18年（1943），页377。）香港刘伟民先生1962年发表的长篇论文《唐代景教之传入及其思想之研究》（香港《联合书院学报》第1期，1962年6月，页1—64），闢有专章《志玄安乐经之发现及其思想研究》（见页42—52），详细讨论了《志经》的道家色彩。昔年龚天民先生据业已刊佈的《大秦景教宣元本经》前十行156字，而认为：“《宣元本经》的文章十分玄妙，充满道家气味，如‘宝法云座’、‘景通法王’、‘端严进念’、‘上观空皇’、‘亲承印旨’、‘宣玄化匠帝’等等，不一而足。”（是著《唐朝基督教之研究》，香港基督教辅侨出版社，1960年，页41。）其实龚氏当年还不知道流入日本的《宣元本经》写本全文，就全文看，道家的色彩是相当浓厚的，设若隐去其中一些景教的专用术语，读者当把其目为道经无疑。

⁸⁸ 近年，有学者把这种华化称为“本色化”或“本土化”，特别是针对景教，如赵璧础《就景教碑及其文献试探唐代景教本色化》（载林治平主编《基督教与中国本色化》，台北宇宙光出版社，1990年，页173—191。）翁绍军《论汉语景教经文的传述类型》（《世界宗教研究》1996年第4期，页110—118。）认为初唐的译经中，“儘管有佛道名词，但在福音宣讲和教义传述上，基本上忠实於景教原典精神，具有原典化神学的类型特征”；但在中晚唐的译经中，“无论在理念的传述或语言的表达上，佛道两教思想浓重，明显具有本土化神学的类型特征”。翁文认为这种本土化，“导致了教法义理逐渐暗淡湮没，这是唐代景教失败的原因之一”。

⁸⁹ 就景教借用佛、道术语的问题，北京大学的段晴教授有一段颇有见地的论述，很值得我们重视：“《大秦

灭的状态。出於自保，出於自发，其华化过程自然以空前的加速度进行，直至完全失去本来的面目。作为本教的经典，自然也就不复流传了。但其某些教理、思想，以及礼仪等，未必就无影无踪，必定渗透进华夏文明。会昌之後两教的走向，摩尼教有较为清晰的资料记录，脉络较为清晰，其走向东南滨海地区，就此前贤已勾勒出其轮廓了。就笔者获知的最新田野调查资料，摩尼教作为一个独立教派的地位，在明朝建立之後不久便失去了，但其作为一种信仰却已融入了闽文化，摩尼佛至今还是福建民间信仰诸神之一，为当地民众，尤其是泉州晋江一带（即摩尼教草庵遗址所在地附近）乡民所供奉。⁹⁰至於景教，迄今则尚未发现多少文献或文物可资稽考。因此，古代景教这个人类“流产文明”⁹¹最终如何在中国完全消失，其汉文经典及其宗教思想最後流向何方，还仍是有待解开之谜。

景教流行中国碑》以及其他遗留下来的汉语景教文献，因为杂佛、道教的词彙而用之，往往诱人迷惑，认为景教来到中国後，为了能够在汉地扎下根来，不得不接受了佛教与道教的影响。但从景教的传统出发，其实不难发现，景教文献中出现的佛教和道教的词彙，並不能证明这两种宗教曾经对景教施过任何影响，这些佛、道的术语，不过是景教的借词而已。景教借来佛、道教的术语，旨在表徵自身的传统。从佛、道教借词的现象祇能说明，景教到达中国，要远远晚於佛教，那时佛教作为外来的宗教已经为大众所接受，並且成为其他外来宗教借鉴的标准。（段晴《唐代大秦寺与景僧新释》，刊荣新江主编《唐代的宗教信仰与社会》，上海辞书出版社，2003年8月，页434—472；引文见页436。）

⁹⁰ 参阅沾良图《摩尼教信仰在晋江》，刊《福建宗教》2004年第6期。

⁹¹ 英国历史学家汤因比（A.J. Toynbee）的《历史研究》（A Study of History）把景教文明定性为“流产文明”。见汉译修订插图本第17章，上海人民出版社，2000年。

