

中央研究院歷史語言研究所集刊
第八十九本，第四分
出版日期：民國一〇七年十二月

敦煌景教文獻 對佛教儀文的吸收與轉化

汪娟*

眾所週知，景教於唐太宗貞觀九年（635）傳入中國，此乃中古宗教發展史，也是中西文化交流史上的一大盛事。敦煌景教文獻和《大秦景教流行中國碑》原本是研究唐代景教最為重要的材料，自二〇〇六年中國洛陽出土的景教經幢，以及二〇一一年日本杏雨書屋編集的《敦煌秘笈》（影片冊五）刊行以來，更為唐代景教研究提供了良好的契機。

而且，景教在中國的傳播過程中，在經典教義上大量援引了儒、釋、道三教的名詞和形式、乃至個別內容，其中又以佛教為大宗。這並不涉及各自基本教義的改變或轉換，但是在某些細節上，也有局部性的吸收（摹仿）異教的語彙與文體、內涵與儀式的情況，這種吸收既不是接受異教的教義，也不是全盤的取用，而是經過一番轉變過程以供自身所用。至於唐代景教如何運用佛教的儀文，迄今罕見有相關的研究論著。因此，本論文主要以《三威蒙度讚》、《尊經》、《宣元至本經》等相關文獻為基礎，深入考查景教文獻對佛教儀文的吸收與轉化。

關鍵詞：景教 《三威蒙度讚》 《尊經》 《宣元至本經》 佛教儀文

* 銘傳大學應用中國文學系

本論文承科技部專題研究計畫「敦煌景教文獻與佛教的關聯」(MOST 103-2410-H-130-030)、「從敦煌寫卷到霞浦文書：摩尼教與佛教之關係研究 I、II」(MOST 105-2410-H-130-045、MOST 106-2410-H-130-045)之補助，特此誌謝。

一·前言

眾所週知，景教於唐太宗貞觀九年 (635) 傳入中國，迅速成為唐代朝廷認可的宗教。根據《大秦景教流行中國碑》的記載，貞觀九年，阿羅本帶團來到長安，由宰臣房玄齡賓迎，並於貞觀十二年奉敕建寺，此乃中古宗教發展史，也是中西文化交流史上的一大盛事。因此，無論中、外學界，凡是從事中外關係史、古代基督教、比較宗教學的學術工作者，無不咸感興趣盎然。

自景教傳入中國以來，迄今已有一千三百多年。繼明代天啟年間發現的《大秦景教流行中國碑》之後，二〇〇六年在洛陽又新出了唐代景教經幢（《大秦景教宣元至本經》及幢記），堪稱近年來世界級的重大文化發現，學者一致認為是仿製佛教經幢的產物，尤其是幢體上也載錄了部分的《大秦景教宣元至本經》，可以和敦煌本進行合校和補充，可惜經幢僅殘存上半截，經文似未刻完，故仍無法使全經恢復完璧，但也再度引起學界對唐代景教的熱烈討論與研究。

敦煌景教文獻更是研究唐代景教的重要材料，包括《景教三威蒙度讚》、《尊經》、《大秦景教宣元至本經》、《志玄安樂經》等等涉及儀式和教義的典籍，也是歷來敦煌學家矚目的焦點。¹ 可惜除了法藏的一件寫卷 P.3847（含《景教三威蒙度讚》、《尊經》、「按語」）² 以外，幾乎皆為日本私家所秘藏。分別於二〇〇九、二〇一一年由杏雨書屋編集的《敦煌秘笈》影片冊一、五正式發行，終於獲見《志玄安樂經》和《大秦景教宣元〔至〕本經》更為清晰、完整的圖錄，為重新研究景教提供了良好的契機。其中《志玄安樂經》與《宣元至本經》的經名皆出現於《尊經》中，原本應該納入本論文的考查範圍，遺憾的是，《志玄安樂經》（羽 13）³ 為舉世孤本，而經文開頭九行文字的下半截殘損嚴重，已經無法體現如《宣元至本經》一樣完整的說法樣貌；此外《志玄安樂經》

¹ 據林悟殊的研究指出：敦煌漢文景教諸寫本，可確認為真品者，首推今藏巴黎編號為 P.3847 的卷子（包含《景教三威蒙度讚》、《尊經》和一段抄經人的「按語」），以及李盛鐸舊藏的《志玄安樂經》和《大秦景教宣元本經》。參見林悟殊，《唐代景教再研究》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 122。

² 上海古籍出版社、法國國家圖書館編，《法藏敦煌西域文獻》28（上海：上海古籍出版社，2004），頁 356-357。

³ 武田科學振興財團杏雨書屋編集，《敦煌秘笈》影片冊一（大阪：武田科學振興財團，2009），頁 128-132。

更多地呈現出道教思想的語彙，例如：「無欲、無為、無德」等等，且與佛教儀文相涉不多，故本論文不列入討論。

從文化人類學的觀點來看，一個異域宗教傳入一個新的地區，必須先適應當地的社會環境與文化語境，藉以向原有各種信仰的民眾擴大自身的影響與受容。景教傳入中國的時代晚於佛教，景教經典在中國的傳播過程中，大量援引了儒、釋、道三教的名詞和形式、乃至個別內容，其中又以佛教為大宗。這並不涉及各自基本教義的改變或轉換，但是在某些細節上，也有局部性的吸收（摹仿）異教的語彙與文體、內涵與儀式的情況，這種吸收既不是接受異教的教義，也不是全盤的取用，而是經過一番轉變（改頭換面）過程以供自身所用。因此，唐代景教如何運用或者變化佛教的語彙與文體、內涵與儀式，都有進一步討論的空間。

筆者長期致力於佛教禮懺儀式的研究，發覺在某些涉及儀式的景教典籍中，摻有不少佛教儀文的痕跡，但是從一九一六年日本學者佐伯好郎啟動了對景教文物的研究以來，直到近年在奧地利薩爾茲堡召開了四次東方教會（景教）國際會議，及其已出版的三本論文集之中，⁴ 雖有許多關於景教儀式的論文，但是，卻鮮少涉及在唐代多元文化交流的過程中對景教與佛教關係的深入討論，更少涉及佛教儀文對景教文書的影響。值得人們注意的是，第四次會議發表的論文中，朱東華〈應：從佛教到景教的可譯性個案研究〉一文涉及了佛教術語「應身」，或許可作為景教文獻在漢譯過程中頻繁借用佛教概念的例證。⁵ 有鑒於此，本論文擬以《三威蒙度讚》、《尊經》、《宣元至本經》等相關文獻為基礎，進一步考查景教文獻對佛教儀文的吸收與轉化。

⁴ 第一次論文集：*Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, ed. Roman Malek and Peter Hofrichter (St. Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006). 第二次論文集：*Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on the Church of the East in China and Central Asia*, *Orientalia-Patristica-Oecumenica* 1, ed. Dietmar Winkler and Li Tang (Münster: LIT Verlag, 2009). 第三次論文集：*From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, *Orientalia-Patristica-Oecumenica* 5, ed. Li Tang and Dietmar W. Winkler (Münster: LIT Verlag, 2013).

⁵ 參考殷小平，〈第四屆薩爾茲堡國際景教會會議綜述〉，《西域研究》2013.3：146-149，特別是頁148-149。

二·《景教三威蒙度讚》與佛教禮讚偈⁶

敦煌寫本 P.3847 不但是研究景教的重要材料，也是舉世僅見的孤本。這個卷子究竟包含幾件景教文獻，過去曾經引起一番熱烈的討論。關於 P.3847 的研究史，在林悟殊的論文中已做了詳細的闡述。⁷ 透過前賢的研究和考辨可以確認，P.3847 分為《景教三威蒙度讚》、《尊經》及「按語」三個部分，其中的「按語」附於《尊經》之末，只是對景教經目的補充說明，不是經文。但是就 P.3847 號卷子涉及到景教儀式 (liturgy) 這一點來說，則是沒有異議的。

《三威蒙度讚》向來被認為是景教的一首讚美詩，並且是根據敘利亞文本 *tsbwht' dml'k'* 翻譯而成的（拉丁文本題為 *Gloria in Excelsis Deo* 《榮歸上帝頌》）。⁸ 依據林悟殊的研究轉述，早在一九一一年由沙畹、伯希和合撰的〈中國新發見的摩尼教經典〉即指出，《三威蒙度讚》「應譯自敘利亞文，並認為其採用中國詩歌的韻律，但格式卻非中國佛教禮讚詩所常用」。⁹ 仔細查核原文後發現，沙畹、伯希和的論文中並未直接指出「中國佛教禮讚詩」，而其內文對佛經體式的討論僅涉及「今天我們翻譯文本，是以四言一組合乎韻律的；這種韻律是常見的。佛經中提供了許多例子」。顯然這只是針對漢譯佛經的長行（散文體）而言，並未進一步討論到佛經的偈頌。然而在註腳中又進一步推論：「這種韻律便於高僧的朗誦，但本文是散文。此外，中國佛教的文本是極其罕見有包含真正的韻文，為遵循中國詩歌押韻規律的韻文。相反的，景教……三一讚已被翻譯成七言的規律的韻文。」換言之，景教《三威蒙度讚》的格式被認為與中國佛教的文本（包含林悟殊所說的佛教禮讚詩）無關。這樣的觀點是否正確呢？本文將進一步加以考辨和釐清。

據吳其昱的論文〈景教三威蒙度讚研究〉指出：「此讚漢本共四十四句，每句七言（第二十三句八言），每八句換韻，惟三十三至三十六四句即換韻。或由於韻律、修辭等關係，漢譯本句數頗有增加，較今敘利亞文本多出十句。讚文多

⁶ 佛教儀式以禮拜佛、法、僧三寶，讚歎功德，懺悔發願為主。依其偏重，或稱禮懺儀，或稱懺願儀，或稱禮讚。其讚歎文詞稱為禮讚文，偈頌稱禮讚偈。

⁷ 林悟殊，《唐代景教再研究》，頁 123-145。

⁸ 吳其昱，〈景教三威蒙度讚研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》57.3 (1986)：411-438。

⁹ É. Chavannes et P. Pelliot, "Un traité manichéen retrouvé en Chine," *Le Journal Asiatique* 18 (1911): 503, note 2. 轉引自林悟殊，《唐代景教再研究》，頁 133 之譯文。

引《新約》……」¹⁰ 吳氏的意見值得我們充分重視。敘利亞文本（以下簡稱為「敘本」）和英譯本，每句內容皆可互相比附，以下轉引吳氏論文中所附的敘利亞文、英文、漢文的逐句對照，並改以漢文的形式結構為主，和敘利亞文本、英文本加以對照排列，試圖找出漢文本《三威蒙度讚》的內容和格式是否與佛教禮讚詩（偈）有關。至於吐魯番雖發現粟特語本 *Gloria in Excelsis Deo* 可資參考，但僅存五殘片（T II B 66 三殘片，T III B 二殘片），¹¹ 無法進行全文對照。本論文旨在處理漢譯景教文獻與佛教儀文的關係，在此僅以漢文本《三威蒙度讚》為主要討論對象。

偈次	句次	P.3847 《景教三威蒙度讚》 ¹²	1. 敘本（羅馬字不加注元音） <i>tšbwht' dml'k'</i> ¹³ 2. 敘本（羅馬字加注元音） ¹⁴ 3. 英譯本《榮歸上帝頌》 ¹⁵	備註
1	1	無上諸天深敬歎 （深敬歎〔阿羅訶〕無上諸天）	1. <i>tšbwht' l'lh' bmrwm'/(tny: g zbnyn) w 'l</i> 2. <i>tešbohtā lālāhā bamrāome, o 'al</i> 3. <i>Glory to God in the highest, (repeat 3 times) and on.</i>	
	2	大地重念普安和	1. <i>'r 'šlm'/'</i> 2. <i>ar 'ā šlāmā.</i> 3. <i>earth peace,</i>	
	3	人元真性蒙依止 （蒙依止人元真性）	1. <i>wsbr' t̄b' lbnynš'/'</i> 2. <i>osabrā t̄bā labnaināšā.</i> 3. <i>and hope good to mankind.</i>	
	4	三才慈父阿羅訶		敘本無

¹⁰ 吳其昱，〈景教三威蒙度讚研究〉，以下引用吳氏對《景教三威蒙度讚》的觀點，皆出此文，不另出註。

¹¹ Nicholas Sims-williams, "A Sogdian Version of the 'Gloria in Excelsis Deo'," in *Au Carrefour des religions. Hommages à Philippe Gignoux*, Res Orientales 7, ed. R. Gyselen (Bures-sur Yvettes: Groupe pour l'étude de la civilization du Moyen-Orient, 1995), pp. 257-262.

¹² 此處以敦煌本《景教三威蒙度讚》原文為主，語序前後顛倒者，另標注吳其昱對照本於次行（）內。

¹³ 據 Eugenius Card. Tisserant, *Breviarium iuxta ritum Syrorum orientalium* (Trichur, 1961), p. 108。

¹⁴ 據 Heinrich Husmann, *Die Melodien des chaldäischen Breviers Commune* (Rome, 1967), pp. 80-82, 並參考 pp. 136-138。

¹⁵ 英譯本據 A. J. Maclean 譯，見 *The Catholicos of the East and his People* (London, 1892), pp. 230-231。

偈次	句次	P.3847 《景教三威蒙度讚》	1. 敘本（羅馬字不加注元音） <i>tšbwht' dml'k'</i> 2. 敘本（羅馬字加注元音） 3. 英譯本《榮歸上帝頌》	備註
2	5	一切善眾至誠禮	1. sgdynn lk/ 2. sāgdinan lāk. 3. We worship thee,	
	6	一切慧性稱讚歌	1. mšbhynn lk / 2. m ^ε šabḥinan lāk. 3. we glorify thee,	
	7	一切含真盡歸仰	1. mrmrmynn lk / 2. mram ^ε rminan lāk. 3. we exalt thee.	
	8	蒙聖慈光救離魔		敘本無
3	9	難尋無及正真常 （正真常難尋無及）	1. 'yty' dmn mtwm / kyn' gnyz' dl' mdrk / 2. itiā dmen mtom. kiānā gnizā d lā metdrek. 3. Eternity who art from ever. Nature hidden incomprehensible.	
	10	慈父明子淨風王	1. 'b' wbr' wrwh' dqwdš' / 2. abā oabrā oruhā dqudšā. 3. Father, and Son and Spirit Holy.	
	11	於諸帝中為師帝	1. mlk' dmlk' / 2. malkā dmalke. 3. King of kings,	
	12	於諸世尊為法皇	1. wmr' dmrwt' / 2. omārā dmārāoātā. 3. and Lord of lords,	
4	13	常居妙明無畔界	1. d 'mr bnwhr' g'y' / 2. d 'āmar b ^ε nuhrā ga'iā. 3. who dwellest in light glorious,	
	14	光威盡察有界疆		敘本無
	15	自始無人嘗得見	1. hw d'nš mn bnyš' l' ḥzyhy / 2. hāo d'nāš men bnaināšā lā ḥzāihi. 3. whom any man has not seen,	
	16	復以色見不可相	1. w'pl' mš' lmḥzyh/ 2. oāplā mše lmeḥzieh. 3. and can not see.	

偈次	句次	P.3847 《景教三威蒙度讚》	1. 敘本（羅馬字不加注元音） <i>tšbwht' dml'k'</i> 2. 敘本（羅馬字加注元音） 3. 英譯本《榮歸上帝頌》	備註
5	17	惟獨絕凝清淨德	1. qdyš' blḥwdwhy / 2. qadišā balḥodāohi. 3. Holy alone,	
	18	惟獨神威無等力	1. ḥyltn' blḥwdwhy / 2. ḥailtānā balḥodāohi. 3. mighty alone,	
	19	惟獨不轉儼然存	1. l' mywt' blḥwdwhy / 2. lā māiotā balḥodāohi. 3. immortal alone.	
	20	眾善根本復無極		敘本無
6	21	我今一切念慈恩	1. mwdynn lk / byd mš 'y' dṭbtn / 2. māodeinan lāk. biad meš 'āiā dṭābātan. 3. We confess thee, through the mediator of our blessings,	
	22	歎彼妙樂照此國		敘本無
	23	彌施訶普尊大聖子 (彌施訶)	1. yšw' mšyh' / 2. Išo ' m ^e šihā. 3. Jesus Christ,	
	24	廣度苦界救無億 (廣度苦界救無億，普尊大聖子)	1. prwqh d 'lm' / wbrh dmrym' / 2. pāroqeh d 'ālmā. oabreh damraimā. 3. Saviour of the world, and Son of the Highest,	
7	25	常活命王慈喜羔	1. 'mrh d'lh' ḥy' / 2. emreh dalāhā ḥaiā. 3. Lamb of God living.	
	26	大善（聖）耽苦不辭勞		敘本無
	27	願捨群生積重罪	1. šql ḥtyth d 'lm' / 2. šāqel ḥ ^e titeh d 'ālmā. 3. Takest away sins of the world.	
	28	善護真性得無絲	1. 'trḥm 'lyn / 2. etraḥam 'elain. 3. Have mercy upon us,	

偈次	句次	P.3847 《景教三威蒙度讚》	1. 敘本（羅馬字不加注元音） <i>tšbwht' dml'k'</i> 2. 敘本（羅馬字加注元音） 3. 英譯本《榮歸上帝頌》	備註
8	29	聖子端任（在） ¹⁶ 父右座	1. ytb mn ymyn' d'bwby / 2. iāteb men iaminā dabuhi. 3. who sittest at the right hand of the Father.	
	30	其座復超無鼎 ¹⁷ 高		敘本無
	31	大師願彼允 ¹⁸ 眾請	1. qbl b 'wtn / 2. qabel bā 'utan. 3. Receive our request.	
	32	降棧使免火江漂		敘本無
9	33	大師是我等慈父	1. d'ntw 'lhn / 2. dantu alāhan. 3. for thou art our God,	
	34	大師是我等聖主	1. w'ntw mnrn / 2. oantu māran. 3. and thou art our Lord,	
	35	大師是我等法王	1. w'ntw mlkn / 2. oantu malkan. 3. and thou art our King,	
	36	大師能為普救度	1. w'ntw prwqn / 2. oantu pāroqan. 3. and thou art our Saviour,	
10	37	大師慧力助諸羸	1. w'ntw šbwq' dḥṭhyn / 2. oantu šāboqā daḥṭāhain. 3. and thou art forgiver of our sins.	
	38	諸目瞻仰不暫移	1. 'yn' dkl 'nš lwtk tlyn / 2. 'aine dkul nāš loātāk taliān. 3. Eyes of all men on thee hang.	

¹⁶ 依吳其昱校訂，當作「在」。

¹⁷ 寫本作「𡗗」，吳其昱隸定為「𡗗」，並云：「『𡗗』字稀見，《龍龕手鑑》（斤部）……有『𡗗』字，為『鼎』之俗字。」按：「𡗗」與「𡗗」二字僅偏旁部位不同，應是「鼎」之異體字無誤，「鼎」有頂之義，「無鼎高」意指「無上」，即吳其昱所云「意指指最高」。

¹⁸ 吳其昱原隸定作「乞」，再校訂為「允」。其實，依原卷筆順考查，原本即作「允」。

偈次	句次	P.3847 《景教三威蒙度讚》	1. 敘本（羅馬字不加注元音） <i>tšbwht' dml'k'</i> 2. 敘本（羅馬字加注元音） 3. 英譯本《榮歸上帝頌》	備註
	39	復與枯焦降甘露		敘本無
	40	所有蒙潤善根滋		敘本無
11	41	大聖普尊彌施訶	1. yš w' mšyh' / 2. Išo ' m'šihā. 3. Jesus Christ.	
	42	我歎慈父海藏慈	1. šwbh' l'lh' 'bwk / 2. šubhā lalāhā abuk. 3. Glory to God thy Father,	
	43	大聖謙（兼） ¹⁹ 及淨風性	1. wlk wlrwḥ' dqwdš' 2. olāk oalruhā dqudšā 3. and to thee, and to Spirit Holy	
	44	清凝法耳不思議	1. l' l'myn' 'myn. 2. l' 'ālmin āmin. 3. forever. Amen.	

值得注意的是，《三威蒙度讚》的敘本和英譯本，篇幅短；內容看起來簡單明瞭；句子的長短也不固定。漢譯本的篇幅長；內容繁複，乃至有一部分的詩句流於艱深；除了第 23 句「彌施訶普尊大聖子」一句（八字）以外，皆以整齊的七言詩體來表現。吳氏在論文中大體說明了漢文本的句數和用韻情形，特別指出了「或由於韻律、修辭等關係，漢譯本句數頗有增加，較今敘利亞文本多出十句」。但是對漢文本《三威蒙度讚》為什麼採用這種詩體的原因和背景，並沒有討論。

事實上，詩歌是唐代文學的主流，唐代也極為盛行五言詩和七言詩。但是，《三威蒙度讚》作為宗教的讚歌，和典雅精練的文人詩相比，風格顯然不同，反而和佛教禮讚偈的性質是一致的。因此，相對於七言唐詩來說，《三威蒙度讚》的形式和內容，毋寧充滿了更多的佛教禮讚偈的影子。

從作品的形式來看，漢譯佛典中的偈頌（*gāthā* 或 *geya*）多以齊言（字數整齊）、無韻詩體為大宗，句數並不受限制（也有單數句的情形）。或許是受到佛經中常有「四句偈」的出現，以及唐代盛行的絕句（四句）、律詩（八句）的影

¹⁹ 依吳其昱校訂，當作「兼」。

響，後來中土撰述的佛教詩歌，常見以四句作為一偈。佛教禮讚偈每句的字數不拘，或以整齊的三言、四言……，但大部分以五言或七言的偈頌為主，或有韻，或無韻。

據吳氏的論文指出，《三威蒙度讚》每八句換韻，或四句換韻。我們從用韻的情形來看，實可將《三威蒙度讚》視為是由 11 首（四句為一首或一偈）七言偈頌組合而成的詩體。此外，從《三威蒙度讚》的譯文比對來看，敘本無，而在漢文本多出來的十句中，有三句都是出現在排比的句法之後，例如：第 4 句「三才慈父阿羅訶」出現在「無上諸天深敬歎，大地重念普安和，人元真性蒙依止」之後，顯然是借用了中國傳統思想以「三才」總括天、地、人來修飾聖父「阿羅訶」。²⁰ 其他還有第 8 句「蒙聖慈光救離魔」出現在「一切善眾至誠禮，一切慧性稱讚歌，一切含真盡歸仰」之後，第 20 句「眾善根本復無極」出現在「惟獨絕凝清淨德，惟獨神威無等力，惟獨不轉儼然存」之後，皆可印證漢文本《三威蒙度讚》是以四句為一個小單位，共計 11 首。

再從作品的內容來看，《三威蒙度讚》題名「三威」，前賢已指出本讚是以讚美「聖三」（聖父、聖子、聖靈，三位一體）為對象，²¹ 今天仍稱「三一頌」（doxology）。因此整首詩以慈父、聖、師帝、法皇等詞彙來歌讚聖父阿羅訶（Aluohe，即《聖經》中的耶和華 / JHVH）；以明子、聖子、大聖子、常活命王慈喜羔（神的羔羊），以及類似讚美慈父的用語——大師、聖主、法王、大聖等詞彙——來歌讚聖子彌施訶（Mishihe，即《聖經》中的彌賽亞 / Messiah，耶穌 / Jesus）；以淨風王、淨風性來歌讚聖靈（Holy Spirit）。全篇大體的架構是，前五首以歌頌聖父為主（間亦穿插有「難尋無及正真常，慈父、明子、淨風王」，歌讚神的屬性是難尋的、無及的、永恆的，同時具有父、子、靈三位一體的特性）；第 6 首以後主要歌頌聖子；最後一首以讚美慈父、大聖（子）、淨風性（靈）三威來作總結。可能因為彌施訶是神所指派的救世主，²² 具有三位一體的

²⁰ 根據吳其昱所附的第 1 句英譯云：Glory to God in the highest，漢譯倒裝為「深敬歎無上諸天」。事實上，如以「無上諸天」來代指唯一的神是不恰當的，因為「諸天」的「諸」字在中文裡是「眾多」之意。如果句子不予倒裝，逕解釋成深受「無上諸天」所讚歎，則無疑承認有許多其他諸神，而諸神又怎能是至高無上的呢？是以此句漢譯的中文語境並不符合景教的教義。

²¹ 許地山、方豪等皆提出類似的看法，吳其昱、林悟殊亦贊同此說。見林悟殊，《唐代景教再研究》，頁 135。

²² 根據吳其昱所附的英譯，Jesus Christ 是 the mediator of our blessings。

神格，所以在讚美語彙上也使用了類似讚美慈父的用語，如：大師、聖主、法王、大聖來讚美聖子。可見在讚美聖父和聖子之間，並不存在各自專用的特定修飾詞彙 (specific qualifiers)。²³

在《三威蒙度讚》的用字遣詞上，除了借用中國傳統「三才」的觀念以外，更有借用佛教思想、模仿佛教用語的痕跡，因此內容也比敘本 / 英譯本更加地繁複。舉例來說，第 16 句「復以色見不可相」，應是「復不可以色相見」的倒裝。此句雖然用來描述神是不可見的，卻是借用佛教的法身思想（認為佛陀的法身是無色、無形相的），例如：北魏·曇摩流支譯《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》卷二：「無色無形相，無根無住處，不生不滅故，敬禮無所觀。」²⁴ 此偈亦見於唐·不空譯《大聖文殊師利菩薩讚佛法身禮》（並序）²⁵ 以及敦煌寫本《法身禮》等十餘個卷子。²⁶ 又如：唐·菩提流志譯《大寶積經》也說：「無色無形相，不可以色相，而能示現者。」²⁷ 後梁·貞明六年（920）的敦煌寫本 P.2133《金剛般若波羅蜜經講經文》（擬題）在解釋經文「佛可以具足色身見不？」時也說：「不可以色身見法身也」、「法身無相本無刑（形），現相權宜化有情」。²⁸

又如第 32 句「降棧使免火江漂」，儘管《聖經》中並沒有和此句完全相應的故事，但仍可找到相關的典故。例如在〈啟示錄〉中提示了世界末日的審判，魔鬼和惡人都要被扔在火湖裡，晝夜痛苦。此外，由於彌施訶和佛教的觀世音菩薩同樣具有救苦救難的救世主性格，皆可拯救群生於水火之中，因此筆者試以敦煌寫本《觀音偈》、《大悲啟請》為例加以考查。

²³ 陳懷宇認為景教經典有漢譯專名之通例：「主、父、皇突出阿羅訶的地位最高」，「對稱彌施訶的指稱尚有：分身景尊、應身皇子、明子、大聖、普尊、聖子、大聖子、法王等」。（陳懷宇，〈所謂唐代景教文獻兩種辨偽補說〉，氏著，《景風梵聲 中古宗教之諸相》〔北京：宗教文化出版社，2012〕，頁 1-10）值得懷疑的是，假設漢譯專名的界線如此分明的話，那麼《三威蒙度讚》的第 33-37 句「大師是我等慈父，大師是我等聖主，大師是我等法王，大師能為普救度，大師慧力助諸羸」，何以在相同主語「大師」之後的賓語卻有「慈父」、「聖主」和「法王」（父與子）的差別，恐怕未必能自圓其說。

²⁴ CBETA, T12, no. 357, p. 247, c16-17.

²⁵ CBETA, T20, no. 1195, p. 937, a2-4.

²⁶ 詳見拙著，《敦煌禮懺文研究》（臺北：法鼓文化事業公司，1998），頁 33-75。

²⁷ CBETA, T11, no. 310, p. 122, a21-23.

²⁸ 見恩師潘重規編著，《敦煌變文集新書》（臺北：文津出版社，1994），頁 104。

《觀音偈》其實是《觀音禮文》中的禮讚偈，²⁹ 其內容主要是讚歎觀音菩薩的慈悲度眾，所求皆得滿足。其中第 4 首偈頌也作「若逢大火稱名字，能令火滅不來傷；入水還令漂淺處，猶是神通威力強」。其他諸如「若人求寶遭風難，漂流鬼國甚悽惶」、「或漂巨海龍魚難，或遭枉橫受刑章」、「三界眾生多禍橫，或落巖崖及火坑」、「若逢蠱毒來相燒，虺蛇惡獸及雷驚」……等災難，皆能透過稱名、至心祈求，獲得救拔。《觀音偈》的形式是由 25 首七言偈頌所組成，全篇共有 100 句，隔句押韻，也有若干次的換韻。除了篇幅較長以外，和《景教三威蒙度讚》屬於形式相同、性質相同的宗教讚歌。

其次，再舉敦煌寫本 S.2566《大悲啟請》中的一段讚偈來看：

仰啟月輪觀自在，廣大圓滿紫金身。千臂恒伸現世間，千眼光明常遍照。

……

大悲願力不思議，是故我金（今）恒讚念。

南無大悲觀世音，願我速知一切法。南無大悲觀世音，願我早得智慧眼。

南無大悲觀世音，願我速度一切眾。南無大悲觀世音，願我早得善方便。

南無大悲觀世音，願我速乘般若舫。南無大悲觀世音，願我早得越苦海。

南無大悲觀世音，願我速得戒定道。南無大悲觀世音，願我早登涅槃山。

南無大悲觀世音，願我速會無為舍。南無大悲觀世音，願我早同法性身。

我若向刀山，刀山自摧折。我若向火湯，火湯自消滅。

我若向地獄，地獄自枯絕。我若向餓鬼，餓鬼自飽滿。

我若向修羅，惡心自調伏。我若向畜生，自得大智慧。

不難發現排比句法的使用繁多，形成《大悲啟請》禮讚偈中的一大特色。對照《三威蒙度讚》中的詩句，也有高達三組的排比句法（一切……、惟獨……、大師……），或許不能完全排除受到類似的佛教禮讚偈的影響吧。

再者，《三威蒙度讚》第 24 句將世界譯為「苦界」，乃借用佛教以世間為苦海的思想，如：唐·善導（613-681）《觀無量壽佛經疏》云：「但以娑婆苦界，雜惡同居，八苦相燒。」³⁰ 其他如「諸天」、「真性」、「至誠禮」（如至誠禮拜、至誠禮敬、至誠禮誦……等）、「慧性」、「歸仰」（如有情皆歸仰、一切皆歸仰……等）、「清淨」（清淨德、清淨風……等）、「真常」、「普尊」、

²⁹ 詳見拙著，《唐宋古逸佛教儀儀研究》（臺北：文津出版社，2008），頁 259-303。

³⁰ CBETA, T37, no. 1753, p. 266, a2-3.

「聖主」、「法王」、「甘露」、「善根」、「海藏」等佛教語彙，在佛經中俯拾皆是，在敦煌禮懺文中也是不勝枚舉，不必一一列舉。

其實漢文本《三威蒙度讚》除了大量借用佛經語彙以外，也有相反的例子可說明原本存在敘利亞文本既有的景教觀念，並沒有被翻譯出來。例如：第 21 句「我今一切念慈恩」的前後句都是敘本所無，即使本句也沒有譯出原文所要表達的「中間人」的角色，可見通過敘利亞原文和漢文的對比，我們看到從簡短的敘利亞原文變成七字一句、四句一首的漢譯文，這一轉變正好展示了參照佛教四句偈的體式，甚至於個別的內容。

儘管陳懷宇在〈從比較語言學看《三威蒙度讚》與《大乘本生心地觀經》的聯繫〉一文中曾經提出：「事實可能是，《三威蒙度讚》借鑒了其他佛教文獻中的術語，但後來自己卻被《大乘本生心地觀經》借鑒。」³¹ 那麼，是否也會有人質疑說，《觀音偈》和《大悲啟請》可能已經是晚唐五代的作品，反而是由《景教三威蒙度讚》開創了佛教禮讚詩的新形式呢？事實上，漢譯佛經中的偈頌體雖以無韻詩體為大宗，但是已偶見有押韻的偈頌，而且常見排比句法的出現。此外，在禮懺儀式的文本中，自北魏·曇鸞《讚阿彌陀佛偈》以來已可見到押韻的禮讚偈，例如：

又觀世音大勢至，於諸聖眾最第一。慈光照曜大千界，侍佛左右顯神儀。

度諸有緣不暫息，如大海潮不失時。如是大悲大勢至，一心稽首頭面禮。³²

時代越晚，例證越多，無論是善導集記《往生禮讚偈》中所引述的《第五謹依彥琮法師願往生禮讚偈》，³³ 或者是與《往生禮讚偈》密切相關的敦煌本《十二光禮懺文》（甲本，無紀年），³⁴ 以及久視元年（700）的手抄本《禮彌勒菩薩文》³⁵ 中的禮讚偈等等，如果扣除屬於儀式部分的「禮拜、和聲」的套語之後，幾乎都是通篇押韻的歌讚了。由此可見，中國佛教文本中通篇押韻的禮讚偈，至遲在七世紀時就已經存在，似乎要比《景教三威蒙度讚》來得早。

透過以上的討論，可以發現漢文本《三威蒙度讚》與佛教禮讚偈之間，在形式和內容上都有相似的功能。而吳其昱論文中所提供的敘文、英文、漢文的對

³¹ 陳懷宇，〈從比較語言學看《三威蒙度讚》與《大乘本生心地觀經》的聯繫〉，氏著，《景風梵聲》，頁 11-22。

³² CBETA, T47, no. 1978, p. 421, c14-17.

³³ CBETA, T47, no. 1980, pp. 444-445, a20-b7.

³⁴ 拙著，《敦煌禮懺文研究》，頁 76-78。

³⁵ 拙著，《唐宋古逸佛教懺儀研究》，頁 205-208。

汪娟

照，對吾人理解景教 doxology——敘利亞文本 *tšbwḥt' dml'k'*——在翻譯的過程中，如何進行漢化，改以當時普遍流行於唐代社會的佛教禮讚偈的格式來呈現，無疑具有一定的貢獻。

三·《尊經》仿擬《佛名經》、禮懺文的「敬禮」儀式

敦煌寫本 P.3847 的第二件文獻是《尊經》。《尊經》的篇幅相當簡短，連同首題只有十八行。內容分作三個部分：其一、是以「敬禮」二字開頭，下接「妙身身父阿羅訶 應身皇子彌施訶 證身盧訶寧俱沙」，再以小字註云：「已上三身，同歸一體。」這是經典的 doxology。其二、開頭省略「敬禮」二字，並臚列出「瑜罕難法王」等 22 位景教法王的名字。其三、同樣以「敬禮」二字開頭，下接「常明皇樂經」等 35 部景教經典的名稱。

關於《尊經》的前賢研究，林悟殊在《唐代景教再研究》一書中已言之甚詳。³⁶ 特別是佐伯好郎已指出了《尊經》與《聖經》中許多人物與篇目的互相對應，對理解《尊經》所包含的聖徒和經名的真正意指，具有一定的幫助。其後，吳其昱撰有〈唐代景教之法王與尊經考〉一文，特別針對 22 位法王的小傳和《尊經》解題進行考述，³⁷ 近年來 Johan Ferreira 在 *Early Chinese Christianity: The Tang Christian Monument and Other Documents* 一書中又進一步針對「法王」的用語提出解釋。³⁸

有關景教經典名中摻入了若干摩尼教的經典，也不在本文的討論之列；在此僅就涉及儀式的部分進行討論。過去的學者或以為《尊經》是景教禮拜儀式所使用的「位牌」，或以為是景教的記事板，不知其依據為何？另有部分學者視《尊經》為景教的祈禱文，³⁹ 性質雖較為接近，但這些觀點皆遠不如松本榮一〈景教《尊經》の形式に就て〉一文所說來得貼切。松本榮一認為《尊經》中敬禮三位

³⁶ 林悟殊，《唐代景教再研究》，頁 122。

³⁷ 有關《尊經》中「法王」的意涵，吳其昱撰有〈唐代景教之法王與尊經考〉一文（《敦煌吐魯番研究》5 (2001)：13-58，特別是頁 14）。

³⁸ 他認為「法王」是用來指稱一位僧人的佛教術語，從字面上意味著「精神之王」、「教法之王」，在本文的上下文中最好譯為「聖者」(saint)，因為在《聖經》人物中並不使用此詞，這一詞彙通常是指僧人 (monks) 或僧侶 (priests)。見於 Johan Ferreira 的 *Early Chinese Christianity: The Tang Christian Monument and Other Documents* (Strathfield: St Pauls Publications, 2014) 一書，特別是頁 278 註 80。

³⁹ 參見張德麟，〈敦煌景教文獻「尊經」中的一些問題〉，《孔孟月刊》27.11 (1989)：31-36。

一體、敬禮諸法王、敬禮諸經的形式，完全是沿襲了佛教懺法的敬禮文「敬禮諸佛、諸經、諸菩薩」的形式，不過次序略有變動。⁴⁰ 其後，羅香林〈景教入華及其演變與遺物特徵〉一文，也將《尊經》比附為佛教敬禮三寶的儀式，「亦如佛教儀式之敬禮佛（諸佛）敬禮僧（聖賢）敬禮法（諸經）也」。⁴¹ 林悟殊也同意這樣的看法。

松本榮一的論文還進一步指出，「歷代懺法中的敬禮三寶文，以多半列有許多佛名為一大特色。作為佛名懺法中被讀誦的敬禮文，可能是從《佛名經》中轉化而來吧」。筆者完全服膺松本氏這一先見之明，可惜這個重要的線索，並沒有得到其他學者應有的重視。但是松本氏又提出「尊經」一語的標題，「讓人一看感到不解，而解開這個疑問的關鍵也存在於佛教懺法的敬禮文中，即顯示敬禮諸法的場合的『十二部尊經』、『十方一切尊經』」。但是筆者以為，如果僅僅是將一般敬禮佛、法、僧中的敬禮法（「敬禮一切『尊經』」）擢升為卷頭標題的地位，顯然放大了敬禮景教經典的重要性，反而忽略了敬禮最尊貴的「三一」才能契合景教的教義，可見「尊經」一名的涵意未必如此。

事實上，《尊經》的體式與佛教禮懺文中的敬禮三寶可以互相對應，殆無疑義，而以唱佛名及佛經名來行懺悔之禮，則是佛、景二教的大不同。至於有關《尊經》仿擬的對象，更應上溯至《佛名經》，松本氏雖略言之而未詳。最明顯的證據可從以下幾個方面來加以考查：

一、從經典名稱來看，《尊經》和《佛名經》皆名為經。《佛名經》中雖臚列了佛名、經名、菩薩名，但以佛名為最尊，置於經首，題名為《佛名經》；而景教在仿擬的過程中，敬禮三一、法王名、經典名，也是以「三一」為最尊，置於經首，題名為《尊經》。「尊」字所代表的最重要的意涵，應該是指最尊貴的「三一」，而非僅僅套取佛教禮懺中的「敬禮一切『尊經』（經典）」。二者之間，「尊經」的語彙相同而意涵實不相同，顯示出景教為保存自身教義所運用的匠心巧思。

二、從內容結構來看，《佛名經》的卷帙繁多，或有高達十餘卷，乃至數十卷者，如果去除掉《佛名經》中的序分（各經第一卷開頭皆有之說法儀式）和懺

⁴⁰ 松本榮一，〈景教《尊經》の形式に就て〉，《東方學報》（東京）8（1938）：21-32。

⁴¹ 羅香林，〈景教入華及其演變與遺物特徵〉，《華岡學報》1（1965）：123-171，後收入《唐元二代之景教》（香港：中國學社，1966），頁1-55。

悔文（實際為中土高僧所撰述）不論，⁴² 內容主要是稱名禮拜，亦即敬禮「佛名、經典名、菩薩及尊者名」。就敦煌寫本保存的不同卷數系統的《佛名經》來說，動輒數百號，其中為數不少的卷子都只抄寫了佛名的內容，而省略了長行（散文體）的經文，主要是懺悔文的部分。因此，現前的《尊經》寫本除了篇幅簡短以外，與大藏經和敦煌寫卷中的《佛名經》在稱名禮拜的結構上都是一致的。至於《尊經》的結構之所以略去《佛名經》中的懺悔文，很可能是因為佛教的懺悔滅罪觀和景教的原罪（original sin）之說法不同所致。⁴³

三、從禮拜順序來看，《尊經》仿擬《佛名經》中敬禮三寶，即敬禮佛（十方佛名）、法（佛教經典名）、僧（菩薩及尊者名）的儀式，並將順序改為敬禮三一（景教最尊貴的聖父、聖子、聖靈，即三位一體）、法王（景教聖者名）、景教經典名，實際上只是將第二、第三部分的順序顛倒而已。至於類似《尊經》第二部分（法王）開頭省略「敬禮」二字的情形，在《佛名經》和敦煌禮懺文中都是常見的現象。

四、從社會風氣來看，敦煌寫本 S.1604《都僧統賢照帖》（擬題）反映了當地《佛名經》的流行情況：

奉 尚書處分，令諸寺禮懺不絕，每夜禮《大佛名經》一卷，僧尼夏中則令勤加事業。懈怠慢爛，故令使主嗔責，僧徒盡皆受恥。大家總有心識，從今以後，不得取次。若有故違，先罰所由綱管，後科本身。一一點檢，每夜燃燈一盞，准式。僧尼每夜不得欠少一人……。天復二年四月二十八日帖
都僧統賢照

此帖是天復二年（902）都僧統賢照奉歸義軍節度使張承奉之令所發佈的行政命令，「令諸寺禮懺不絕」，每夜都要「禮《大佛名經》一卷」，不得懈怠，也不得欠少一人，否則各寺綱管都要受到連帶處罰，懈怠者本身當然也不例外。由此可見，敦煌地區在官方的嚴格要求之下，盛行禮拜《大佛名經》之風。因為《佛名經》的卷帙繁多，所以規定每夜須禮一卷。此帖不但證明了《佛名經》是敦煌寺院在實際生活中的禮懺儀本之一；⁴⁴ 也證明景教《尊經》以《佛名經》作為仿

⁴² 詳見拙著，《唐宋古逸佛教懺儀研究》之拾〈《大佛略懺》與佛教懺儀〉，頁 349-370。

⁴³ 陳懷宇提出：「佛教中罪不是與生俱來的，而是後天由於自己的行為獲得的，所以可以減掉。但是景教認為罪乃是人天生的，所以不能減掉，只能在他們接受救世主之後因為救世主的死幫他們捨掉原罪。」見陳懷宇，〈從比較語言學看《三威蒙度讚》與《大乘本生心地觀經》的聯繫〉，頁 19。

⁴⁴ 詳見拙著，《敦煌禮懺文研究》，頁 24-29。

擬的對象，大約是受到了敦煌地區一定的社會影響。因此，景教仿製《尊經》有可能是為了因應社會風氣而撰成的。

五、從佛教禮懺的發展來看，漢譯佛名經典最早傳入中國大約是在魏晉時期；《佛名經》中的「宣唱佛名，禮拜懺悔」，可說奠定了禮懺文類發展的基礎。而且《佛名經》和禮懺文的禮敬對象或順序，都是禮拜佛、法、僧三寶。⁴⁵既然如此，為什麼還要重複地說《尊經》的形式是以《佛名經》和禮懺文二者「敬禮」儀式的綜合體呢？因為有兩項重要的證據，值得注意：

第一、《佛名經》中敬禮儀式的結構，雖然是以佛、法、僧作為禮拜對象，但是在敬禮「佛名」的部分，還沒有出現禮佛三身（法身、報身、化身）的儀式。事實上，禮佛三身的儀式，應該是到了隋唐時才興起的。最早可能出現在隋《國清百錄》的「敬禮法」中，在敬禮十方諸佛之前，先依次敬禮三身佛，即：「敬禮常寂光土毘盧遮那遍法界諸佛。敬禮蓮華藏海盧舍那遍法界諸佛。敬禮娑婆世界釋迦牟尼遍法界諸佛。」⁴⁶到了唐代高僧撰述的禮懺儀和敦煌民間流行的禮懺文中，才真正出現了「敬禮清淨法身毘盧遮那佛、敬禮圓滿報身盧舍那佛、敬禮千百億化身釋迦牟尼佛」的禮懺儀文。此後，禮拜法、報、化三身佛的儀文，幾乎成為常規。因此，如果著眼於景教過去並沒有把敬禮三一（聖父、聖子、聖靈）衍化成敬禮「妙身、應身、證身」的說法，這應當是參照了佛教懺法（含禮懺文）中的敬禮三身（法身、報身、化身）的儀式而來。這一點在早期的《佛名經》中還沒有出現。

第二、在敬禮「經名」（法）的部分，後代的懺法除了大型的佛教懺儀（例如《水陸儀軌》）以外，在禮懺儀文中通常是以總禮一切尊法（如：「敬禮十二部經甚深法藏」）的簡單形式來呈現，極罕見有逐一禮拜諸經名的例子。因此，《尊經》第三部分的「敬禮」，逐一列出 35 部經名的形式，顯然是依仿《佛名經》而來。

⁴⁵ 在《大正藏·經集部》收錄的 24 部佛名經典中，有 9 部是以「稱禮佛名」為主，其中有的只是臚列佛名；有的還在佛名前加上「南無」、「敬禮」、「歸命」等字代表致敬的涵意。十二卷本《佛名經》，只臚列了佛名、菩薩名、辟支佛名；三十卷本《佛名經》更增加了尊者名、經名、律名、論名。整體而言，經、律、論皆屬於法寶，菩薩、辟支佛、尊者，屬於僧寶，因此佛名經典的稱禮對象，具足了佛、法、僧三寶。詳見拙文，〈佛名經典與佛教禮懺的關係〉，《法鼓佛學學報》1 (2007)：35-69。

⁴⁶ CBETA, T46, no. 1934, p. 794, b4-6.

因此，筆者以為，景教《尊經》在形成的過程中所攝入的佛教儀文的元素，其實是以《佛名經》稱名禮拜「佛、法、僧（三寶）」和禮懺文中敬禮「法身、報身、化身（三身）」的綜合體式來作為仿擬的標的。

四·《大秦景教宣元至本經》與佛教說法儀、誦經儀

關於敦煌《大秦景教宣元至本經》的文本，所謂李盛鐸舊藏的小島文書 B，已經由林悟殊、榮新江共同撰文證明其為偽造。⁴⁷ 至於日本私家敦煌藏本，題名「大秦景教宣元〔至〕本經」，雖然長期受到學者忽略，但於二〇一一年日本杏雨書屋編集的《敦煌秘笈》影片冊五正式發行之後，已可獲見清晰的圖錄（羽 431 號）。⁴⁸ 此外，二〇〇六年洛陽出土的唐代景教經幢，堪稱近年來世界級的重大文化發現。⁴⁹ 學者們一致認為是仿製佛教經幢的產物，尤其是幢體上載錄了《大秦景教宣元至本經》的部分經文及其幢記，正好可以和敦煌寫本羽 431 號進行合校和參照。可惜的是經幢僅殘存上半截，經文亦未刻完，故仍無法使全經恢復完璧。本節內容擬藉由羽 431 號寫本開頭完整的「序分」以及洛陽經幢載錄於經文前的「祝文」，討論《宣元至本經》與佛教的說法儀式、誦經儀式之間的仿擬關係。

（一）說法儀文

敦煌寫本羽 431 號《大秦景教宣元〔至〕本經》的開端云：

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。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民。

羅炤、林悟殊、殷小平等人的論著中皆曾指出，這一段經文「完全是模仿佛經開頭的套語」、「此處先交待演講者、演講地點和聽眾身份，這正是漢譯佛經的常見寫法」。⁵⁰ 然而，皆未詳細論述《宣元至本經》和佛經開端的異同。

⁴⁷ 林悟殊、榮新江，〈所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽〉，《九州學刊》4.4 (1992)：19-34。

⁴⁸ 武田科學振興財團杏雨書屋編集，《敦煌秘笈》影片冊五 (2011)，頁 396-397。

⁴⁹ 張乃翥率先發表了〈跋洛陽新出土的一件唐代景教石刻〉，《西域研究》2007.1：65-73，後收入葛承雍主編，《景教遺珍——洛陽新出唐代景教經幢研究》（北京：文物出版社，2009），頁 5-33。

⁵⁰ 詳見羅炤，〈洛陽新出土《大秦景教宣元至本經及幢記》石幢的幾個問題〉，《文物》

事實上，中國自晉·道安法師以來，佛教經疏向有三分科經法的傳統，即將經文離析為「序分、正宗分、流通分」等三分。佛經開端稱為序分，序分又分為二：證信序、發起序。證信序又可分為六種成就，為諸經通序，以證明經中所說為真確可信者；發起序為別序，記敘該經個別之發起緣由。

據唐·宗密《佛說盂蘭盆經疏》所說：「一切經初，皆云：如是、我聞，一時、佛、在某處、與某眾若干人俱。諸經多具六種成就，文或闕略，義必具之。謂一信、二聞、三時、四主、五處、六眾。六緣不具，教則不興。必須具六，故云成就。」⁵¹ 可見凡佛經之開端，必有序分中的六種成就，即使在文字的表現上有所省略，在實際的意義上也絲毫不可減損，因為它代表了佛陀說法的儀式，具備了所聞、能聞、時間、教主（說法者）、處所及與會眾等六種要素，才能使眾生明白所聞之法確實是無誤的，因而生起信心。如果六種條件不具足，佛陀的教法將無法延續，可謂具備了儀式的要義。

此外，唐·慧苑《續華嚴經略疏刊定記》也說：

三科文差別中，三說不同。

一、依真諦三藏《七事記》中，科此證信序以為七事：一如是者，標所聞法。二我者，出能聞人。三聞者親承音旨。四一時者，善合時宜。五佛者，顯能說師。六摩竭國者，彰說有處。七觀自在等者，表非獨聞。

二、依《大智度論》，龍樹菩薩科為六種成就：一信。二聞。三時。四主。五處。六眾。此望前七，合前三，餘皆同也。

三、依《佛地論》，親光論師科為五事：一總顯已聞，二教起時分，三別顯教主。四彰教起處。五教所被機。此望前六，但合信、聞，餘皆同也。⁵²

以上三說的差別，只在經文開頭「如是我聞」一句上，真諦科為「如是、我、聞」三者，故為七事；龍樹科為「如是、我聞」兩者，故為六事（《大智度論》的原文並未使用「六種成就」一詞）；親光合「如是我聞」為一事，故僅有五

2007.6：30-42，另見〈再談洛陽唐朝景教經幢的幾個問題〉，《世界宗教研究》2007.4：96-104，後收入葛承雍，《景教遺珍》，頁34-59；林悟殊、殷小平，〈經幢版《大秦景教宣元至本經及幢記》考釋——唐代洛陽景教研究之一〉，《中華文史論叢》2008.1：325-352，後收入葛承雍，《景教遺珍》，頁68-91。但是這兩篇文章對《宣元至本經》的末尾看法不同，茲不贅述。

⁵¹ CBETA, T39, no. 1792, p. 507, a23-27.

⁵² CBETA, X03, no. 221, p. 598, b4-12 // Z 1:5, p. 29, b7-15 // R5, p. 57, b7-15.

事。其中的「我」是指佛弟子阿難，「我聞」是指佛弟子阿難親承佛陀音旨，「如是」總括聽聞的內容。可見無論科為五事、六事、七事，皆以「證信」為目的，並無不同。也就是說，合乎這些條件的說法儀文，才能代表佛所說經，具備儀式表徵的作用。

這種三分科經的方法，不光只是高僧大德的專利品，也有在王宮講經的例子，也常見於一般的敦煌講經文中。例如《長興四年中興殿應聖節講經文》便是在後唐明宗（933）生日時，特地敦請某位沙門到王宮講解《仁王護國般若波羅蜜多經》的文本，其中解釋序分時，即「依《佛地論》，科為五種成就」、「今日王宮，亦興五教之成就」云云。⁵³ 又如：敦煌變文《雙恩記》（尾題「佛報恩經」）於經文下，即有小字「六種成就」，並引「《智度論》云：『生信也』」，接著逐一解釋；並敘述佛陀入滅以後，阿難因未證果位，不能參加結集三藏教法，後望空合掌、禮佛三拜，感得神通，不但參與了結集，並由阿難代佛昇座說法。⁵⁴ 前面提過的敦煌寫本 P.2133《金剛般若波羅蜜經講經文》（擬題），卷末也以三分作結。⁵⁵ 又如 S.4571《維摩詰經講經文》（擬題）也說：「今如經首安放『如是』之（者），一為結集之詞，二要勸人生信。五般道理，各有教文，以非虛謬之詞，總是如來之語。」並且進一步鋪寫：

經云「我聞」者，是阿難所稱之語。因迦葉結集之時，說妙法於畢鉢羅窟中，擊虔植向須彌頂上。這日阿難昇座，現三十二相之身；眾聖觀瞻，有八十端嚴之貌（筆者按：即現佛身），皆生異念，咸起擬（疑）心。阿難纔唱於「我聞」，羅漢盡除於錯見。……一切諸經律部……皆於往日之時，親向佛邊聽受。……

並有偈頌云：

今日結集當日法，昔時經教此時陳，

阿難受得如來語，所以經中道我聞。⁵⁶

由此可知，三分科經法在敦煌俗講裡，也是非常流行的，有採用《佛地論》的五種成就，也有採用《大智度論》的六種成就。而且，阿難在經典結集的法會時，親口宣唱「如是我聞」，旨在重現佛陀昔日說法儀式的原貌，藉以印證佛陀

⁵³ 見潘重規，《敦煌變文集新書》，頁 37-56，特別是頁 39, 43。

⁵⁴ 同前註，頁 57-99，特別是頁 57-58。

⁵⁵ 同前註，頁 122。

⁵⁶ 同前註，頁 217-272，特別是頁 218, 224, 227。

教法的真實性。是以證信序中的六種成就，其實表彰了雙重時空——一是當時經典結集的法會，一是昔日佛陀說法的法會——下的說法儀式，「如是我聞」（結集）是第一重，餘四者（佛說）是第二重，是故在佛法傳播的過程中，具有非凡的意義，也備受僧俗講經所重視。

至於《宣元至本經》模仿佛經開端的套語，因為景教沒有經典結集，是故只有「時、景通法王（主），在……（處），有……及三百六十五種異見中民（眾）」四種成就，但是後文又有「時景通法王端嚴進念，上觀空皇，親承印旨」，也有一點類似阿難親承佛陀音旨的意味。不過，佛經中強調真正的說法者是地位崇高的教主——釋迦牟尼佛，然而《宣元至本經》的說法者——景通法王，因為也被列名在《尊經》中 22 位法王中的第 7 位，有可能是眾多聖者中的一位佈道者；也有學者將景通法王釋為「耶穌基督」，⁵⁷但似乎無法解釋為什麼《尊經》要將神的兒子擺到第 7 位？此外，「法王」一詞在佛教中是無上崇高的，主要用來形容「佛」；在景教中則轉化成較為一般的用法，無論是聖父（如《三威蒙度讚》中的「於諸世尊為法皇」，「法皇」亦相當於「法王」）、聖子（如《三威蒙度讚》中的「大師是我等法王」）、聖者（如《尊經》中的 22 位法王，相當於佛教中的「聖僧」），皆可通用。

（二）誦經儀文

洛陽經幢在《大秦景教宣元至本經》之前有「祝曰」、「清淨阿羅訶、清淨大威力、清淨（下殘）」等兩行文字。張乃翥〈跋洛陽新出土的一件唐代景教石刻〉一文中認為「經文開首『清淨阿羅訶、清淨大威力』……等等帶有唱詩意味的『祝』詞，從文體章法角度透露出東來景教效仿佛經『偈語』及『梵唄』功課的痕跡」。⁵⁸羅炤〈洛陽新出土《大秦景教宣元至本經及幢記》石幢的幾個問題〉則認為下殘 12 字，屬於贊詞，不是經文。⁵⁹林悟殊於〈經幢版三位一體考釋——唐代洛陽景教經幢研究之三〉一文中則推測「據版面書寫格式以及表述的五言體例」，第 2 行的文字復原後，「若非 20 字，便只有 15 字」。又說：「從

⁵⁷ 例如吳其昱，〈唐代景教之法王與尊經考〉，頁 20-21。

⁵⁸ 張乃翥，〈跋洛陽新出土的一件唐代景教石刻〉，葛承雍，《景教遺珍》，頁 5-33，特別是頁 13。

⁵⁹ 羅炤，〈洛陽新出土《大秦景教宣元至本經及幢記》石幢的幾個問題〉，葛承雍，《景教遺珍》，頁 34-59，特別是頁 38 註 1。

殘文這樣的表述模式，筆者懷疑這三個清淨，可能是為對應三位一體而設。」因此認為經前的禱祝詞，應該是「僅有三個排比式的短語十五字耳」。「清淨」二字，「不過是為表達神聖崇敬之意」，「相當於西文的 Holy」，也「類乎佛教徒之誦念南無阿彌陀佛、南無觀世音菩薩……」，並試圖恢復最後一句的缺文為「清淨大智慧」。⁶⁰

筆者大致同意前賢對「祝曰」一語的看法，而且「祝曰」所引領的祝詞，實際上可以視為持誦《大秦景教宣元至本經》的誦經儀文。以下從佛教誦經儀文的角度來考慮，並作進一步的討論：

首先，「祝曰」之「祝」，林悟殊引《說文解字》作「祭主贊詞者」之解後，便直接跳到佛典中的禱祝之意。事實上，「祝」為祭祀時司禮儀的人，「祝曰」的內容即是贊詞。據《禮記·曾子問》說：「袷祭於祖，則祝迎四廟之主。」鄭玄注曰：「祝，接神者也。」因此，除了「祝禱」之意，還有「祝迎」、「祝頌」之意。祝迎即指請神、迎神，如敦煌禮懺文中也常有「請佛」的儀節；祝頌即是贊詞、贊頌，敦煌禮懺文中也常有「嘆佛」的儀節；祝禱即是禱告、祝願，類似敦煌禮懺文中「發願」的儀節。

其次，現代佛教徒誦經之前，為表達虔敬，多唸誦「南無本師釋迦牟尼佛」三聲（請佛），以及開經偈「無上甚深微妙法，百千萬劫難得值（贊詞），我今見聞得受持，願解如來真實義（發願）」。實際上隱約包含了祝迎（請佛）、祝頌（贊詞）、祝願（發願）三義。一語而兼多義，用字十分精當。

再從一般通用的佛教儀式來說，如果追溯洛陽經幢《大秦景教宣元至本經》之前的祝詞，當與「敬禮三寶」、「禮佛三身」的儀文最為相近。三寶是佛教徒所尊敬供養之佛寶、法寶、僧寶，敬禮三寶是以「南無常住十方佛、南無常住十方法、南無常住十方僧」來敬禮佛、法、僧。禮佛三身是指「敬禮清淨法身毘盧遮那佛、敬禮圓滿報身盧舍那佛、敬禮千百億化身釋迦牟尼佛」。這兩組敬禮的方式皆由三個排比句法所構成，通用於敦煌禮懺文和其他佛教法會的儀式之中，當然也包含了誦經儀式。

最後，附帶討論祝詞與禮佛三身的內在聯繫。林悟殊在前揭文中對「清淨」等三句祝詞、「三位一體」以及「三身佛」的關係，已有十分精闢的闡析，以下

⁶⁰ 林悟殊，〈經幢版三位一體考釋——唐代洛陽景教經幢研究之三〉，《中華文史論叢》2009.1：258-396，後收入葛承雍，《景教遺珍》，頁109-121。本節引述林悟殊之意見，皆出此文，不另作註。

表列「三位一體」與「三身佛」的對應關係，再進行推論和補充：

三位一體	聖父	聖子	聖靈
三威蒙度讚	阿羅訶	彌施訶	淨風王
尊經	妙身皇父阿羅訶	應身皇子彌施訶	證身盧訶寧俱沙 已上三身同歸一體
祝詞	清淨阿羅訶	清淨大威力	清淨〔大智慧〕/ 清淨〔大圓滿〕？
宣元至本經	阿羅訶	彌施訶	盧訶那（經幢版）
景教流行中國碑 頌并序	三一妙身无元真 主阿羅訶	三一景尊彌施訶	三一淨風
禮佛三身	敬禮清淨法身毘 盧遮那佛	敬禮千百億化身 釋迦牟尼佛	敬禮圓滿報身盧 舍那佛

關於中國佛教的佛身觀，十分錯綜複雜。各經論所舉，從二身、三身、四身皆有之，名稱與義涵相當繁複，解釋不一。不過，唐代的佛身思想一般是以法、報、化三身同為一體所現的思想為主流。例如《廣弘明集》引〈禪林妙記前集序〉中云：「一切諸佛皆有三身。一者法身，謂圓心所證。二者報身，謂萬善所感。三者化身，謂隨緣所現。今釋迦牟尼佛者，法身久證，報身久成，今之出現蓋化身耳。」⁶¹《法苑珠林》也說：「敬禮常住三寶者……以法身凝然不變故恆，報身相續不斷故常，化身作用無休故不變。又，佛身體一，隨義說三。」⁶²由此可知，法身是凝然常寂、無形無相、盡虛空遍法界的，亦是報、化二身之所依；報身是經累劫修行，修得功德清淨圓滿之身，所以具備三十二相，八十種好；至於釋迦佛的色身，則是為了度化六道眾生，隨緣示現的應化身。法、報、化雖名為三，其實同歸一體。

又如前面提過的敦煌寫本 P.2133《金剛般若波羅蜜經講經文》（擬題）也說：「真身、應身雖有異，義歸一也。言無所從來，又無所去者，即真常不動也；報身如來者，六度十一空；化身從如實道，即是三身如來也。一真法界本無差，平等能均萬萬家，坐臥去來權示現，化身百億喻河沙。湛然不動超三界，六道常行自利他，法、報二身人不會，由如何等唱將羅。……且化身本自真身，真

⁶¹ CBETA, T52, no. 2103, p. 245, a14-19.

⁶² CBETA, T53, no. 2122, p. 433, a14-20.

身因化而顯；非塵不成其界，非化不顯其真。……世界本因塵土造，眾生能變作佛身。世界上，有塵埃，眾生身上有如來，佛與眾生不塞離。」⁶³

以上幾段佛典的引文，無獨有偶地，和景教《尊經》中的「已上三身，同歸一體」（三位一體），實具有思想上的高度巧合。特別是法身的特色是無形無相的，而聖父阿羅訶同樣是不可見的，所以清淨法身可以對應妙身皇父阿羅訶，自然是沒有疑問的。應身皇子彌施訶，是由聖父所出的分身來拯救世人，而佛教的教主釋迦牟尼佛，則以千百億的應化身，隨緣度化眾生。而敦煌寫本 P.2133 所說：「眾生身上有如來，佛與眾生不塞離」，也頗能比附聖靈的特性，乃是為聖父、聖子與信徒之間的聯合基礎。

再說，《尊經》既以妙身、應身、證身仿擬佛陀的「法身、報身、化身」三身，而且在順序上也做了改變，《尊經》將應身（即化身）提升至第二位，那麼，《尊經》中的證身只能對應於報身了。報身的觀念是累劫修行而來的清淨圓滿之身，要和證身（聖靈）在思想上直接進行比附，其實是困難的；但是如果從《尊經》中的「盧訶寧俱沙」、經幢版《宣元至本經》中的「盧訶那」，和圓滿報身的「盧舍那」，在音譯上的高度雷同來看，似乎也顯露了仿擬的痕跡。但是，這也提供了另一個思考的角度，在經幢版《宣元至本經》之前，第三句的「清淨□□□」，除了林悟殊所提出的「清淨大智慧」的可能性之外，是否也有可能是「清淨大圓滿」呢？例如，唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷四八二說：「諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，速能圓滿清淨六通，由此六通清淨圓滿，速能證得一切智智。」⁶⁴ 無論是「圓滿清淨」或「清淨圓滿」，都是佛教常用的語彙。而且，基於三位一體的同質性，以「清淨圓滿」來形容聖靈，或是「證」得智慧清淨圓滿之「身」，應該都是可以說得通的。

最後，再舉敦煌文書 P.T.351 藏文占卜書為例，說明形式上部分引用異教的表述方式，雖不改變原本教義的實質，但是以「釋迦牟尼」和「瑜伽成就法」來對照耶穌及其作為，代表著「外表上被佛教類化」(assimilated to Buddhism) 的一段景教文書。P.T.351 中第 40-44 行的藏文是這樣寫的：

人啊！你的朋友名為「i'-si-myi-si-ha」（移鼠迷師訶）神，他的作為和金剛吉祥釋迦牟尼一樣。當七重天之門將要開啟時，你將從位在主神右手的這位裁判那裏取得瑜珈成就法 (the yoga, way of conduct)，你想什麼就放膽

⁶³ 見潘重規，《敦煌變文集新書》，頁 113-115。

⁶⁴ CBETA, T07, no. 220, p. 444, c24-26.

幹什麼吧，毋須羞怯。你將是一位 Jina（＝你將有福了），不再受制于病魔和多種魔障。

烏瑞 (G. Uray) 的論文指出，這段藏文文書是法國國家圖書館負責整理伯希和編號的藏文文書的麥當勞夫人 (A. Macdonald) 於一九七一年首先檢出和刊出的。藏學家石泰安 (R. A. Stein) 認為是出自漢文的摩尼教文獻。⁶⁵ 唯獨烏瑞深入考察了這一段藏文文書所列舉的如下細節：（一）移鼠迷師訶在唐代有多種漢譯，古藏文與不同漢譯的中古漢語語音的對照，只有「移鼠迷師訶」可與 i'-ši-myi-ši-ha 相當，並與大正藏 no. 2142 的用字相同，此即耶穌；（二）這位裁判位於主神右手，這一記載與《聖經》新約《馬太福音》26 章 64 節有同樣的記載可做參證；（三）文中提及七重天。因此，烏瑞確信 P.T.351 中的這段文字應當正確地歸類於景教文獻；又 P.T.351 的這段文字代表著外表上被佛教類化的一段景教文書。⁶⁶

五·結語

印度佛教將一日一夜分為六個時段，即晝三時（晨朝、日中、日沒），夜三時（初夜、中夜、後夜）。許多經論都勸說晝夜六時應當勤行禮佛、懺悔。中國佛教也承襲了此一時間觀念，因此製作禮讚儀文，於日常六時行道禮懺，亦稱「六時行道」或「六時禮懺」。⁶⁷ 善導《往生禮讚偈》即依此六時編集而成「六時禮讚偈」。⁶⁸ 無獨有偶地，包括景教在內的基督教也有 liturgy，在〈景教流行中國碑頌并序〉中也出現有「七時禮讚，大庇存亡」之語；⁶⁹ 而華化程度比景教

⁶⁵ 見 R. A. Stein, "Recherches relatives aux débuts du lamaïsme (Tibet)," in *Résumé de cours et travaux, année scolaire 1978-1979. Annuaire du Collège de France* 79 (1979): 549-555, 特別是頁 551; "Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état par le roi tibétain Khri-sroñ lde-bcan," *Indianisme et bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte* (Louvain-la-Neuve, 1980), pp. 329-337, 特別是頁 337.

⁶⁶ G. Uray, "Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th -10th Centuries," in *Contributions on Tibetan Language, History and Culture* (Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1983), pp. 399-429, 特別是頁 416, 418.

⁶⁷ 詳見拙著，《敦煌禮懺文研究》，頁 11-17。

⁶⁸ CBETA, T47, no. 1980, p. 438, b16-29.

⁶⁹ 段晴於〈景教碑中「七時」之說〉（葉奕良編，《伊朗學在中國論文集（第三集）》〔北京：北京大學出版社，2003〕，頁 21-30）和〈唐代大秦寺與景教僧新釋〉（榮新江編，《唐代宗教信仰與社會》〔上海：上海辭書出版社，2003〕，頁 434-472）二文中，對「七時」的概念和景教讚美詩等宗教儀式的傳統皆有精闢論述。

更深的摩尼教，近來發現的霞浦文書《摩尼光佛》中也保存有「七時禮懺，志意倍精專，流傳正法相繼萬年」。馬小鶴於〈景教與明教的七時禮懺〉一文中即探討《摩尼光佛》「所謂『七時禮懺』，這是指明教僧侶每天七個時段進行祈禱。這有助於我們確定《大秦景教流行中國碑》上的『七時禮讚』的含義」，並認為「明教的『七時作禮』、『七時偈』、『七時功德』、『七時頌咏膜拜』和『七時禮懺』自然與摩尼教選民每天七次祈禱的規矩一脈相承」。⁷⁰ 其中的七時「偈、功德、禮懺」毫無疑義都是來自佛教的語境。我們可以想見在充滿了濃郁的佛教禮懺風氣的唐代社會裡，無論是景教或是摩尼教在傳播的過程中，希望獲得中國人的接受與認同，勢必利用中國人所熟悉的文化環境、語言習慣來拉近彼此的距離。當然，三個宗教之間，各自保有不同的宗教傳統和內涵，但是也有局部的關聯性存在，例如：「景教與明教的日課次數仍然有一些共同之處。僧侶（修士、選民）與俗人（平信徒、聽者）每天祈禱次數不同，僧侶是七次，俗人是四次。」⁷¹

回歸到景教的讚美詩和經典來說，我們在針對《景教三威蒙度讚》、《尊經》、《大秦景教宣元至本經》等相關文獻進行考查之後，可以發現敦煌景教文獻呈現的幾個面向：其一，有意地仿擬佛經的語彙和語體形式，例如：漢譯《三威蒙度讚》中有十個句子是敘利亞文 *Gloria in Excelsis Deo* 中所沒有的，便是採用佛教禮讚偈的語體形式（四句偈）的進一步演繹和發揮。其二，雖然基本教義不變，但於細節上也局部吸收了自身原本沒有的表述方式，並試圖轉化成類似佛教思想的用語，例如：《尊經》模仿佛陀三身的思想有「法身、報身、化身（應化身）」，而將三一（聖父、聖子、聖靈）稱為「妙身、應身（〈景教碑序〉作「分身」）、證身」；並有藏文文書 P.T.351 將耶穌的作為比附為釋迦牟尼的瑜伽成就法。其三，在景教傳統的經典和儀式 (liturgy) 的文獻中並沒有發現將法王（聖者名）或經典名，加在三一之後進行禮拜的例子，因此敦煌文獻中的《尊經》應當是參照了佛教的《佛名經》和禮懺儀文之後所做的吸收與轉化。其他諸

⁷⁰ 馬小鶴，〈景教與明教的七時禮懺〉，氏著，《霞浦文書研究》（蘭州：蘭州大學出版社，2014），第18章，頁354-364。按：《摩尼光佛》雖然是明清時期的作品，但《摩尼光佛》的禮懺原型有可能在唐代就已形成。「呼祿法師在會昌法難之後來到福建，可能攜帶了一些漢文摩尼教抄本，『授侶三山，游方泉郡』。他與弟子或許根據佛教禮懺文的形式編纂了《摩尼光佛》的禮懺原型」。詳見馬小鶴、汪娟，〈不空譯《尊勝咒》綜考〉，《敦煌學》33（2017）：53-78。

⁷¹ 馬小鶴，〈景教與明教的七時禮懺〉，頁364。

如《宣元至本經》吸收了佛經的說法儀文作為經文開頭的表述方式，或是在經幢版《宣元至本經》的經文前也出現有類似諷誦佛經前的讚美儀式，並不代表景教改變了自身的宗教傳統，而是宗教儀式之間的共性，但是在文字表現上仍可見到參照佛教儀文的痕跡。

（本文於民國一〇三年十二月三十日收稿；一〇六年十二月二十一日通過刊登）

後記

本文之初稿曾於美國「普林斯頓大學學術國際研討會」（主題：展望未來20年的敦煌寫本學。會議聯合主辦者：普林斯頓大學佛學研討班、敦煌學國際聯絡委員會、路思基金會。2014年9月6-8日）宣讀，感謝陳懷宇教授提供若干建議。此次投稿，承兩位匿名審查人提供許多修訂意見，並承榮新江教授惠賜寶貴意見，以及榮新江和李丹婕二位教授協助提供西文資料，特此誌謝。

引用書目

一・傳統文獻

- 上海古籍出版社、法國國家圖書館編，《法藏敦煌西域文獻》28，上海：上海古籍出版社，2004。
- 武田科學振興財團杏雨書屋編集，《敦煌秘笈》影片冊一、五，大阪：武田科學振興財團，2009/2011。
- 葛承雍主編，《景教遺珍——洛陽新出唐代景教經幢研究》，北京：文物出版社，2009。
- 「CBETA 電子佛典集成」，臺北：中華電子佛典協會，2011。
- Husmann, Heinrich. *Die Melodien des chaldäischen Breviers Commune*. Rome, 1967.
- Maclean, A. J., trans. *The Catholicos of the East and his People*. London, 1892.
- Tisserant, Eugenius Card. *Breviarium iuxta ritum Syrorum orientalium*. Trichur, 1961.

二・近人論著

吳其昱

- 1986 〈景教三威蒙度讚研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》57.3：411-438。
- 2001 〈唐代景教之法王與尊經考〉，《敦煌吐魯番研究》5：13-58。

汪娟

- 1998 《敦煌禮懺文研究》，臺北：法鼓文化事業公司。
- 2007 〈佛名經典與佛教禮懺的關係〉，《法鼓佛學學報》1：35-69。
- 2008 《唐宋古逸佛教懺儀研究》，臺北：文津出版社。

林悟殊

- 2003 《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 2009 〈經幢版三位一體考釋——唐代洛陽景教經幢研究之三〉，《中華文史論叢》2009.1：258-396。後收入葛承雍，《景教遺珍》，頁109-121。

林悟殊、殷小平

- 2008 〈經幢版《大秦景教宣元至本經及幢記》考釋——唐代洛陽景教研究之一〉，《中華文史論叢》2008.1：325-352。後收入葛承雍，《景教遺珍》，頁68-91。

林悟殊、榮新江

- 1992 〈所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽〉，《九州學刊》4.4：19-34。

段晴

- 2003a 〈景教碑中「七時」之說〉，葉奕良編，《伊朗學在中國論文集（第三集）》，北京：北京大學出版社，頁 21-30。
- 2003b 〈唐代大秦寺與景教僧新釋〉，榮新江編，《唐代宗教信仰與社會》，上海：上海辭書出版社，頁 434-472。

殷小平

- 2013 〈第四屆薩爾茲堡國際景教會議綜述〉，《西域研究》2013.3：146-149。

馬小鶴

- 2014 〈景教與明教的七時禮懺〉，氏著，《霞浦文書研究》，蘭州：蘭州大學出版社，第 18 章，頁 354-364。

馬小鶴、汪娟

- 2017 〈不空譯《尊勝咒》綜考〉，《敦煌學》33：53-78。

張乃翥

- 2007 〈跋洛陽新出土的一件唐代景教石刻〉，《西域研究》2007.1：65-73。後收入葛承雍，《景教遺珍》，頁 5-33。

張德麟

- 1989 〈敦煌景教文獻「尊經」中的一些問題〉，《孔孟月刊》27.11：31-36。

陳懷宇

- 2012a 〈所謂唐代景教文獻兩種辨偽補說〉，氏著，《景風梵聲——中古宗教之諸相》，北京：宗教文化出版社，頁 1-10。
- 2012b 〈從比較語言學看《三威蒙度讚》與《大乘本生心地觀經》的聯繫〉，《景風梵聲》，頁 11-22。

潘重規編著

- 1994 《敦煌變文集新書》，臺北：文津出版社。

羅炤

- 2007 〈洛陽新出土《大秦景教宣元至本經及幢記》石幢的幾個問題〉，《文物》2007.6：30-42。另見〈再談洛陽唐朝景教經幢的幾個問題〉，《世界宗教研究》2007.4：96-104。後收入葛承雍，《景教遺珍》，頁 34-59。

羅香林

- 1965 〈景教入華及其演變與遺物特徵〉，《華岡學報》1：123-171。後收入《唐元二代之景教》，香港：中國學社，1966，頁 1-55。

汪娟

松本榮一

1938 〈景教《尊經》の形式に就て〉，《東方學報》（東京）8：21-32。

Chavannes, É., et P. Pelliot

1911 “Un traité manichéen retrouvé en Chine.” *Le Journal Asiatique* 18: 499-617.

Ferreira, Johan

2014 *Early Chinese Christianity: The Tang Christian Monument and Other Documents*. Early Christian Studies 17. Strathfield: St Pauls Publications.

Sims-williams, Nicholas

1995 “A Sogdian Version of the ‘Gloria in Excelsis Deo’.” In *Au Carrefour des religions. Hommages à Philippe Gignoux*, Res Orientales 7, edited by R. Gyselen. Bures-sur Yvettes: Groupe pour l’étude de la civilisation du Moyen-Orient, pp. 257-262.

Stein, R. A.

1979 “Recherches relatives aux débuts du lamaïsme (Tibet).” In *Résumé de cours et travaux, année scolaire 1978-1979. Annuaire du Collège de France* 79: 549-555.

1980 “Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d’état par le roi tibétain Khri-sroñ lde-bcan.” *Indianisme et bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr Étienne La-motte*. Louvain-la-Neuve, pp. 329-337.

Uray, G.

1983 “Tibet’s Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th Centuries.” In *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, pp. 399-429.

The Adaptation of Buddhist Rituals and Liturgical Texts in the Chinese Christian Manuscripts from Dunhuang

Chuan Wang

Applied Chinese Department, Ming Chuan University

As is well known, a group of Christians from the Church of the East arrived in Chang'an, the capital city of Tang China, in 635. This was a turning point not only for medieval Chinese religious history, but also for the study of cultural exchange between China and her neighbors. The Chinese Christian manuscripts from Dunhuang and the Christian stele in Xi'an have long served as crucial sources for contemporary scholars. Later, the discovery of fragments of a stone pillar with inscribed Christian text in Luoyang in 2006 and a number of Chinese Christian texts that were published in 2011 as part of *Tonkō hikyū* Vol. 5 in the Kyōu Shooku Library collection have both provided fresh impetus to the study of the Church of the East in Tang China.

When the Christian priests in the Tang elaborated upon their own ideas and beliefs in their translation and propagation efforts, they borrowed and paraphrased many terms and practices from the Confucian, Taoist, and particularly Buddhist doctrines. They did this to make the ideas in the original Christian texts fit with the Chinese concepts, and to make their translations easier to understand. This paper focuses on how the Tang Christians made use of Buddhist texts and rituals, with an emphasis on the *Sanwei mengdu zan* (*Gloria in Excelsis Deo*), *Zun jing*, and *Xuanyuan zhiben jing*, showing how the Christian scriptures assimilated to the Buddhist rituals and liturgical texts.

Keywords: the Church of the East/Nestorian Christianity, *Sanwei mengdu zan* (*Gloria in Excelsis Deo*), *Zun jing*, *Xuanyuan zhiben jing*, Buddhist liturgical texts