

# 再谈洛阳唐朝景教经幢的几个问题

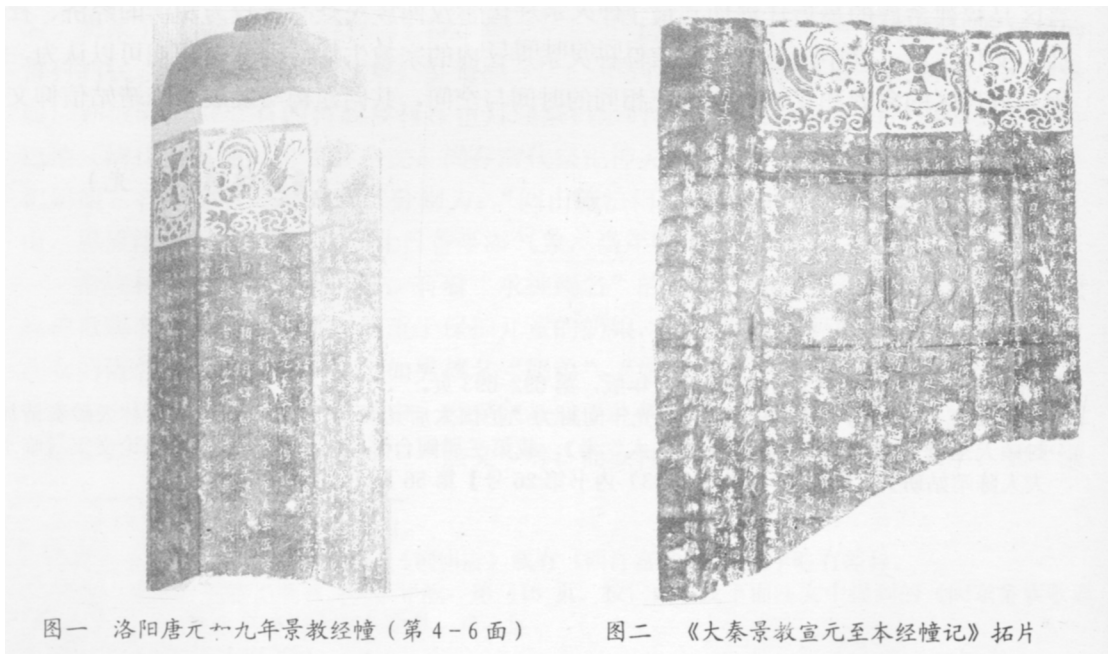
罗 焰

新发现的《大秦景教宣元至本经及幢记》石经幢提供了关于唐朝景教经典与教徒的重要资料。本文将此经幢后半部分《经幢记》中记录的洛阳大秦寺三位来自中亚米国和康国的高级教士，与西安《米继芬墓志》中的大秦寺僧思圆联系对比，并且初步考察了《经幢记》中记录的移居洛阳的一个安国景教家族，证实 8—9 世纪景教已经在中亚地区具有相当的基础，移居唐朝的粟特人中不仅确有信仰景教者，而且东都洛阳的景教领袖全部是粟特人。

关键词 洛阳 唐朝 景教经幢 粟特人 匠帝

作者罗焰，1943 年生，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

2005 年 5 月，洛阳出土一件唐朝元和九年（814）景教石经幢。笔者撰写《洛阳新出土〈大秦景教宣元至本经及幢记〉石幢的几个问题》一文（载《文物》2006 年第 6 期），记述了此经幢的形制特征，校录了经幢上的文字，并对其前半部分的《大秦景教宣元至本经》（以下简称《宣元至本经》）做出个人的初步研究。现在，再就经幢后半部分的《大秦景教宣元至本经幢记》（以下简称《经幢记》）中的有关问题试做分析。



图一 洛阳唐元和九年景教经幢（第 4—6 面）

图二 《大秦景教宣元至本经幢记》拓片

## 一、《大秦景教宣元至本经幢记》录文

- (22) <sup>①</sup> 大秦景教宣本至元經幢記<sup>②</sup>/
- (23) 夫至聖應現利洽無方我无元真主匠帝/……
- (24) 海而畜衆類日月輝照五星運行即 / ……
- (25) 散有終<sup>③</sup>亡者通靈伏識了<sup>④</sup>會無遺<sup>⑤</sup>咸超口<sup>⑥</sup>/……
- (26) 海窅窅冥冥道不名子不語世<sup>⑦</sup>莫得而也善口<sup>⑧</sup>/……
- (27) 無始未來之境則我 匠帝阿羅訶也/……
- (28) 有能諷持者皆獲景福況書寫於幢銘/……
- (29) 承家嗣嫡恨未展孝誠奄違庭訓高堂口<sup>⑨</sup>/……
- (30) 森沈感因卑情蓬心建茲<sup>⑩</sup>幢記鐫經刻石用/……
- (31) 尉<sup>11</sup> 亡妣安國安氏太夫人神道及 亡師伯和/……
- (32) 願景日長懸朗明闇府真姓【性】不迷即景性<sup>12</sup>也夫求/……
- (33) 幽魂見在支屬亦願無諸障難命等松筠長幼/……
- (34) 次敘立 瑩買兆之由<sup>13</sup>所管即洛陽縣感德鄉柏仁<sup>14</sup>/……
- (35) 之始即元和九年十二月八日于崔行本處買保人/……
- (36) 咸歲時奠酌天地志同買南山之石磨龔【礱】瑩澈刻勒書經/……
- (37) 于陵文翼自慙猥拙拙毫述文將來君子無見哂焉時/……
- (38) 勅東都右羽林軍押衙陪戎校尉守左威衛汝州梁川府/……
- (39) 中外親族題字如後 弟景僧清素 從兄少誠 舅安少連/……
- (40) 義叔上都左龍武軍散將兼押衙甯遠將軍守左武衛大將軍置同政<sup>15</sup>員<sup>16</sup>/……
- (41) 大秦寺 寺主法和玄應俗姓米 威儀大德玄慶俗姓米 九階大德志通俗姓康/……

<sup>①</sup> 此处数字表示洛阳《大秦景教宣元至本经及幢记》石幢上刻字的行数。

<sup>②</sup> “記”字張乃翥：《跋河南洛陽新出土的一件唐代景教石刻》一文（載《西域研究》2007 年第一期）中的錄文（以下簡稱《張本》）無。

<sup>③</sup> “終”字《張本》作“路”。

<sup>④</sup> “了”字《張本》作“承”。

<sup>⑤</sup> 此字原經幢書寫缺一筆，《張本》釋為“遺”。此從《張本》。

<sup>⑥</sup> 此字僅存上部近半，《張本》作“淨”。

<sup>⑦</sup> “世”字缺一筆，應為避諱。

<sup>⑧</sup> 此字僅存上部一、二殘筆，無法辨認。

<sup>⑨</sup> 此字大部筆畫可辨，但不識是何字。

<sup>⑩</sup> “茲”字《張本》作“此”。

<sup>11</sup> “尉”字《張本》作“慰”。

<sup>12</sup> “性”字《張本》作“姓”。

<sup>13</sup> “由”字《張本》作“內”。

<sup>14</sup> “仁”字下《張本》多一“里”。

<sup>15</sup> “政”字《張本》作“正”。

<sup>16</sup> 此字僅存上部大半，似應為“員”。

(42) 檢校瑩及莊家人昌兒 故題記之/……

(第八面顶部补题)

其大和三年二月十六/

日壬寅遷舉大事/

## 二、洛阳《经幢记》与西安《米继芬墓志》中的粟特景教教士

洛阳景教《经幢记》结尾题名中有：“大秦寺 寺主法和玄应，俗姓米；威仪大德玄庆，俗姓米；九阶大德志通，俗姓康；……”此处的“大秦寺”，即东京洛阳大秦寺，建立于天宝四载（745）之前。《唐会要》卷 49、《全唐文》卷 32 收录的唐玄宗天宝四载诏令明确指出：“波斯经教，出自大秦，传习而来，久行中国，爰初建寺，因以为名。将欲示人，必修其本。其两京波斯寺，宜改为大秦寺。天下诸府郡置者，亦准此。”诏令中的“两京”，为西京长安、东京洛阳。此诏令表明，长安、洛阳的波斯寺一大秦寺在天宝四载之前已经存在较长时间了。此外，在西安《大秦景教流行中国碑》（以下简称《景教碑》）的下方，“助检校试太常卿赐紫袈裟寺主僧业利”等文字旁边，刻有几行古叙利亚文字，意为：“业利，牧师、执事长及长安（Kumdā n）、洛阳（Sarag）的教堂主”<sup>①</sup>。此处的“洛阳教堂”，应即洛阳《经幢记》中的“大秦寺”。有一个现象值得我们注意：在天宝四载诏令和《景教碑》中，两京大秦寺均并列出现。这可能意味着，洛阳大秦寺与长安大秦寺具有不相上下的地位，它们高于其它“诸府郡”的大秦寺。

《经幢记》不仅记载了洛阳大秦寺“寺主”和其他两位领导者的名字，尤为珍贵的是，在他们的名字之后均以小字注明其“俗姓”。按照自东汉至唐朝的惯例，中亚、西亚的来华胡人，均以本国汉字国名的第一个字为姓。“寺主”法和玄应与“威仪大德”玄庆均“俗姓米”，“九阶大德”志通“俗姓康”。由此可知，法和玄应与玄庆本人或祖籍是米国人，志通本人或祖籍是康国人。米国在今乌兹别克古城撒马尔罕的西南方，康国与米国相邻，两国都处在丝绸之路的枢纽地带。

洛阳景教经幢上的前两位景教高级教士“俗姓米”，这一记录对于确定西安《米继芬墓志》中的米氏家庭是否属于景教家庭，具有重要参考价值。1955 年西安出土的《米继芬墓志》记载：“西域米国人”米继芬之父突骑施，入唐任“辅国大将军、行左领军卫大将军”；米继芬本人“承袭质子，身处禁军”，生前任“左神策军散副将、游骑将军、守左武卫、大将军同正”；他“有二男，长曰国进，任右神威军散将，守京兆府

<sup>①</sup> 段晴：《唐代大秦寺与景教僧新释》，见荣新江主编：《唐代宗教信仰与社会》，上海辞书出版社，2003 年，第 438 页。伯希和《景教碑中叙利亚文之长安洛阳》一文较早指出《景教碑》中叙利亚文的长安、洛阳译名。（该文载冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第一卷页 34，商务印书馆，1962 年，北京。）在伯希和之前，Yule 与 Cordier 1866 年出版的合著 Cathay and the Way Thither 第一卷页 29—31 已经释读出《景教碑》上的叙利亚文长安的译名。

崇仁府折冲都尉同正。幼曰僧思圆，住大秦寺。”<sup>①</sup>葛承雍《唐代长安一个粟特家庭的景教信仰》一文认为，米继芬幼子为大秦寺僧，“暗示了其父辈、祖辈必定都是景教徒，至少可以肯定米继芬心目中只有景教崇拜，否则不会允许儿子去做专职的景教僧侣”，因而长安米氏是一个信仰景教的粟特家庭<sup>②</sup>。但是，杨晓春《二十年来中国大陆景教研究综述（1982-2002）》一文认为：“这样的推测并无确证，只能说米继芬这一家粟特人不同于大部分的来华粟特人之信仰祆教，可能具有景教信仰的背景。”<sup>③</sup>笔者认为，这样的质疑其实自相矛盾，思路含混。事实上，米继芬的次子是“僧思圆，住大秦寺”，这一记录已经足以说明米氏家族信仰景教了。如果米继芬不是景教信徒，他是不会允许其次子“住大秦寺”为“僧”的。这一事理葛承雍已经说明。更关键的是，如果僧思圆违逆父母意旨、背叛家庭固有信仰去“住大秦寺”为“僧”，则《米继芬墓志》根本不可能把他的名字和身份记录下来，因为叛教既是不可饶恕的罪恶，又是家庭的耻辱。在中古时期，宗教信仰对于家庭和个人都是非常重要的事情，对于来华的中亚胡人则尤其具有与生命同等的价值。文献记载和考古发现都清楚地表明，南北朝至隋唐时期来华的中亚胡人，到中国之后一直虔诚、顽强地保持着祖居地的宗教信仰，中国官府也一直尊重和保護他们固有的信仰。在唐朝的各种外来宗教中，佛教、祆教和摩尼教的势力比景教大得多，如果米继芬一家信仰佛教或祆教、摩尼教，唯独思圆一人改信景教，则于情于理均难以解通。如果思圆属于特例、异类，违背正常的情理，逆父母，叛家庭，一意孤行“住大秦寺”为“僧”，亲人们怎么可能还要把这一痛心的事情清楚地记载在其父的墓志上，让它在地下继续折磨米继芬的阴魂呢？

笔者认为，无论是从中古时期来华胡人的宗教信仰情况，还是从撰写墓志的普遍范式上考察，《米继芬墓志》中的“幼曰僧思圆，住大秦寺”的记载，足可证明米继芬一家是信仰景教的家族。现在，新出土的洛阳景教《经幢记》又清楚记载，洛阳大秦寺前两位领导者“俗姓米”，第三位领导者“俗姓康”。这既是唐朝和中亚景教史的珍贵记录，又为米继芬一家信仰景教提供了有力的佐证。洛阳《经幢记》和西安《米继芬墓志》告诉我们：不仅在来华的粟特人中确有景教信徒，而且其中的米国人在唐朝景教中占据重要地位。这些事实反映出，米国可能是8—9世纪中亚景教的重要教区。

在西安的《米继芬墓志》出土之前，中文史料中没有粟特人信奉景教的记载。景教的大秦寺原称“波斯寺”，极为罕见的景教教士国籍记录也仅有“波斯僧”，西安《景教碑》上的众多景僧题名均未说明他们的国籍。现在，新出土的洛阳景教《经幢记》大大扩充了我们对于唐朝景教教士国际背景的了解，它们有力地证明：确有粟特人信仰景教；在唐朝的景教教士中，不仅仅只有米继芬的幼子思圆一位粟特人，洛阳大秦寺的前三位主要领导者更全部是粟特出身，并且来自两个中亚国家——米国和康国。

<sup>①</sup> 阎文儒：《唐米继芬墓志考释》，《西北民族研究》1989年第2期。

<sup>②</sup> 葛承雍：《唐代长安一个粟特家庭的景教信仰》，载《历史研究》2001年第3期，又载《唐韵胡音与外来文明》一书，中华书局，2006年，北京。

<sup>③</sup> 杨晓春《二十年来中国大陆景教研究综述（1982-2002）》，载《中国史研究动态》2004年第6期。

### 三、洛阳的安氏景教家族

在《经幢记》中，还比较详细地记载了一个移居洛阳的安国景教家族，其成员有：一，母亲“安国安太夫人”，已故，此经幢即树立在其坟墓前的神道；二，“亡师伯和”，已故，可能是一位景教教士，也可能是一位有技艺的专业人士，因幢体残断，文字缺失，不知此人详情；三，兄“承家嗣嫡”，建立经幢，纪念母亲和亡师伯和；四，“弟景僧清素”，是一位景教教士；五，“从兄少诚”，是建幢者的堂兄，不知为何其名字之前未加“安”字；六，“舅安少连”，是建幢者亡母的兄弟；七，“义叔上都左龙武军散将兼押衙、宁远将军、守左武卫、大将军置同政员……”这是一位中级军官，其姓名缺失。以上四、五、六、七这四人属于“中外亲族”。此处之“中外”为家中、家外之义，其中四、五、六这三人是家“中亲族”，第七人“义叔”是家“外亲族”。

安国有景教信徒，这是古代文献中第一次出现的记录。

在“中外亲族”列名之前，有一位“勅东都右羽林军押衙、陪戎校尉、守左威卫、汝州梁川府……”的军官，题名在最显要的位置。他应当不属于“亲族”。此人姓名缺失，不知道为什么他列名于经幢，也不能明确断定他是否为景教信徒。不过，其官职仅为中级，但在经幢上居显赫地位，从这两方面情况看，这位军官信仰景教的可能性较大。因为他是“东都右羽林军押衙”，在洛阳地区应当有一定的势力和影响，且有可能是洛阳地区官职最高的景教信徒，所以才能在《经幢记》中列名首位。

安国位于今乌兹别克古城布哈拉一带，是丝绸之路上的主要枢纽之一，居民多从事转运贸易。洛阳的这个安国移民景教家庭，应当属于富人阶层，甚至是巨富人家。根据是：一，“安氏太夫人”的坟墓有守墓人和田庄——“检校茔及庄家人昌儿”；二，其坟墓前树立的经幢形制粗大<sup>①</sup>，现在残存的幢体高约 1.1 米，仅为原幢体的一半左右，加上缺失的幢座与幢顶，原幢高度至少在 3 米以上，而且经幢上雕刻的图像精美，书法端庄，均出自高手，需付较多的费用才能制成如此巨大、华丽的经幢。如果安氏家族不是饶有资财，不可能雇守墓人，置墓“庄”，造此经幢。

出资建造这座经幢的人是“安氏太夫人”的长子，名字缺失。他“承家嗣嫡”，继承家业，传宗接代。其弟是“景僧清素”。值得注意的是，西安的《米继芬墓志》记载：米继芬“有二男”，长子承袭祖、父做官，次子住大秦寺为景僧。洛阳经幢上的“安氏太夫人”也有两个儿子，兄长承传家产与血脉，其弟做景教教士。这可能是偶然的巧合，但也可能反映出粟特景教信徒家中若有多子，其中必有一子去景教寺院做教士（“景僧”）的习俗和宗教传统。历史事实究竟如何？有待进一步探求。

《经幢记》的记载显示，这个移居洛阳的中亚景教家庭虔诚信仰景教，但已经受到

<sup>①</sup> 幢体第一面宽 15 厘米，右边长 84 厘米；第二面宽 16 厘米，右边长 85 厘米；第三面宽 15 厘米，右边长 79 厘米；第四面宽 14 厘米，右边长 68 厘米；第五面宽 16 厘米，右边长 61 厘米；第六面宽 14 厘米，右边长 60 厘米；第七面宽 15 厘米，右边长 68 厘米；第八面宽 14 厘米，右边长 78 厘米。幢体下部截面为一平滑斜面，第一与第五面之间的截面垂直距离最长，为 44 厘米；第三与第七面之间的截面垂直距离最短，为 36 厘米。

中国儒家文化的影响。经幢的建造者在幢体显著位置雕刻十字架和《宣元至本经》，在《经幢记》中开宗明义突出宣扬景教教义，结尾并且发愿：“愿景日长悬，朗明闇府，真姓（性）不迷，即景性也。”这些情况表明，他强烈地信仰景教。同时，幢主又悔恨自己“未展孝敬，奄违庭训”，显示他受到儒家孝道的熏染。事实上，不仅是洛阳景教经幢的建造者、而且唐朝景教的全体信仰者都在一定程度上接受了儒家的影响，例如《宣元至本经》中的“开生三常”、“以善教之，以平治之”，便是儒家的重要理念。西安《景教碑》上的“鼓元风而生二气”，则是儒家和道教共有的基本概念。西安碑、洛阳幢和敦煌景教写经告诉我们，基督教与儒家的融通，并不自利玛窦始，唐朝的景教在8世纪已经开始这一历史进程了。利玛窦与唐朝景教的差别在于，利玛窦把主要精力放在与儒家的融通方面，对佛教则采取远离和斗争的姿态；唐朝景教则把重点放在与佛教的融通上，与儒家的融通仅处于次要的地位。基督教进入中国，在不同的历史时期对儒家和佛教采取非常不同的态度，其原因在于：唐朝时期的中国，佛教处于鼎盛阶段，影响遍及各个阶层、各个方面，儒家的势力相对衰落，而明朝时期儒、佛地位转换，儒家夺回统治地位，佛教的影响则大大衰落。因此，才会出现这样有意思的现象：利玛窦来到中国以后，先是佛教僧人打扮，很快发现不妥，立即改穿儒服，向儒学和儒士靠拢。基督教在中国的传播，也是随着中国社会、文化、宗教的变化而不断地改变其方针和策略的。对比唐朝景教和明末耶稣会在中国的传教活动，可以发现一些规律性的特点，从中得到有益的启示。

洛阳景教经幢的形式，完全模仿佛教经幢，其图像也受到佛教的极大影响。

仿照佛塔的形式、主体是八角形（八面体）石柱、上刻佛教经咒的石幢，出现于唐高宗永淳二年（683）翻译《佛顶尊胜陀罗尼经》之后。现存最早的经幢资料，为《八琼室金石补正》卷46收录的武周长安二年（702）河北省获鹿（鹿泉）县“本愿寺都维那口知 口合县道俗等”建造的《佛顶尊胜经》及《蜜多心经》石幢<sup>①</sup>。唐、宋时期，佛教徒在全国各地大量刻造经幢，并且影响到高丽、日本。<sup>②</sup>

将石幢作为纪念碑，树立在龛、庙处，现存最早的实例也是佛教徒的遗物——建造于开元十三年（725）的《大唐中岳闲居寺故大德珪和尚纪德幢》<sup>③</sup>。该幢是为当时被

<sup>①</sup> 北京图书馆金石组编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第17册第113页所刊《佛顶尊胜陀罗尼经幢·缪2156》拓本图版，文字说明误为：“唐永昌元年（689）八月刻。”按：永昌元年八月实为《佛顶尊胜陀罗尼经》正文前面的《序》中记述此经翻译始末的一个事件的时间，不是该幢建造的时间。该幢拓本第一面上方刊刻4行、八个大字：“上为/开元/神武/皇帝”。据此可知，此幢是在唐玄宗开元年间建造的。陕西省文管会《陕西所见的唐代经幢》一文（载《文物》1959年第8期）记载的原藏陕西省富平县莲湖小学、刊刻于武周永昌元年（689年）的《佛顶尊胜陀罗尼经》石幢，是否也是误将此经《序》记述的时间当作该幢建造的时间？有待今后查看该幢原件才能判断。

<sup>②</sup> 参见阎文儒：《经幢》（载《文物》1959年第8期）。有关《佛顶尊胜陀罗尼经》石幢的详细研究，参见刘淑芬：《佛顶尊胜陀罗尼经与唐代尊胜经幢的建立——经幢研究之一》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十七本第一分（1996）；《经幢的形制、性质和来源——经幢研究之二》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十八本第三分（1997）。台北。

<sup>③</sup> 此幢现存龙门石窟研究院。

奉为禅宗第“七代法主”的嵩山禅僧(李)元珪“纪德”而立的,幢上所刻文字记载:元珪圆寂之后,除在其生前住持的中岳闲居寺建塔安奉骨灰之外,又“祇奉敬于河南万安山北香城招提之所,立龕图真,以构灵庙,建幢纪德。”<sup>①</sup>值得注意的是,此幢主体上部环刻密教胎藏界中台八叶院的四佛四菩萨<sup>②</sup>。此后有很多佛教经幢的形制如《珪和尚纪德幢》一样,在幢体上部环刻图像。洛阳景教经幢的上部环刻两组以十字架为中心的图像,其结构布局显然仿自《珪和尚纪德幢》一类佛教经幢。

在坟墓前树立石幢,现存实例也始于佛教僧人。龙门石窟研究院收藏的天宝八载(749)“东京大圣善寺律师苾刍虚心为亡考、亡妣追福敬造”的《佛顶尊胜陀罗尼经》幢,是较早的墓前经幢。此外,兴元元年(784)建立的《大唐东都弘圣寺故临坛大德真坚幢铭》,则具体记载真坚圆寂之后,门徒于“龙门西天竺寺南岗面阳安厝”其遗骨,并且“敬造尊胜陀罗尼之幢,用记迁谢。”<sup>③</sup>这两座佛教经幢,幢体顶端皆凸起石樵头,下接圆形石盘(鼓),再环凿一道沟槽与幢体区隔。元和九年的洛阳景教经幢,其树立地点及形制均依循了佛教经幢的上述风习与结构特征。

洛阳景教经幢第5、7面上部的飞天图像,与龙门石窟的唐代飞天几乎完全一样,其造型毫无疑义取自佛教美术。然而,安史之乱以后,龙门石窟的开窟造像活动大大减少,水平也下降很多。这座景教经幢上的图像线条灵动,技法纯熟,是中唐时期洛阳地区最宝贵的美术作品。它们透露出,7世纪后期至8世纪前期达到鼎盛阶段的佛教造像艺术,至9世纪初在洛阳仍未完全失传,因而能够为当时的景教徒采用。

《经幢记》中具体标明,“所管即洛阳县感德乡柏仁(里)”、坟墓地买自何人以及“保人”。这些情况显示,这个安氏景教家庭在洛阳的活动,谨遵唐朝的法律和中国的习惯。这与元朝时期景教徒在中国享有的特权地位形成鲜明对比。

《经幢记》的“中外亲族”题名中,有“从兄少诚”、“舅安少连”。这表明,从安国移居洛阳的,不仅是“安氏太夫人”及其儿子们一家,而且是一个亲族,其中既有老妇人丈夫的兄弟(或堂兄弟)之子,又有老妇人自己的兄弟。

《经幢记》题名的最后一位是某中级军官“义叔”。粟特人也和中国人一样认“义叔”,这是一件有趣且重要的记录。粟特人在本国已有如此习俗,还是到中国之后受熏染才有这一习俗?这位“义叔”是否实为“教父”?待考。

《经幢记》的文字记述简洁流畅,叙述景教教义准确、扼要,中文根柢深厚、纯正,连中国文人笔下的婉转神韵都能淋漓尽致地表达出来。其作者文翼如果不是景教信徒,难以想象他能如此深通景教义理;如果没有长期学习中文典籍,则难以有如此高水平的汉语文笔。联系到西安《景教碑》,由于其文字晓畅典雅,有学者怀疑不是景净撰

<sup>①</sup> 文载《八琼室金石补正》卷53。

<sup>②</sup> 参见龙门石窟研究所编《龙门石窟志》,中国大百科全书出版社,1996年,北京,第227页。

<sup>③</sup> “东京大圣善寺律师苾刍虚心为亡考、亡妣追福敬造”的《尊胜陀罗尼经》幢和《大唐东都弘圣寺故临坛大德真坚幢铭》,现存洛阳龙门石窟研究院。参见张乃翥:《从出土文物看中古时期龙门地区的区系文化聚落》,载《龙门石窟一千五百周年国际学术讨论会论文集》,文物出版社,1996年,北京;龙门石窟研究所编《龙门石窟志》,第228、226页。

写。现在，从洛阳《经幢记》的行文看来，中唐时期的景教信徒中确有中文根基扎实的高手。反观《宣元至本经》和西安《景教碑》，它们由景净撰写，并不奇怪。

现在，我们从出土石刻中了解到唐朝的三个景教家庭和家族：一是长安的米继芬家庭，来自中亚米国；二是长安等地的李素家族，来自波斯<sup>①</sup>；三是洛阳的安氏家族，来自中亚安国。将这三个景教家庭和家族联系起来考察，将这三件石刻、特别是洛阳经幢与《景教碑》进行对比研究，我们可以更加全面、深入地了解唐朝景教。

#### 四、“匠帝”与“上帝”：译名的比较

在《宣元至本经》中，有五处出现“匠帝”一词：“即宣玄化匠帝真常旨”（原为李盛铎收藏、抗日战争时期售予日本人、日本京都 1958 年出版的《羽田博士史学论文集》下卷刊出照片的敦煌写经《大秦景教宣元本经》——以下简称《敦煌本》第 9 行），“……诸所造化，靡不依由，故号玄化匠帝、无觉空皇。”（《敦煌本》第 16 行）“是谓匠帝能成众化，不自化成。是化终迁，唯匠帝不亏不盈，不浊不清，……”（《敦煌本》第 24—25 行，洛阳经幢第 13 行。）“卢诃那体，究竟真凝，常乐生命。是知匠帝为无……”（洛阳经幢第 15 行）在洛阳的《经幢记》中，有两处出现“匠帝”一词：“我无元真主匠帝”（经幢第 23 行），“无始未来之境，则我匠帝阿罗诃也。”（经幢第 27 行）。

“匠帝”是《宣元至本经》的核心概念，是唐朝景教崇拜的最高神。这一专有名词是古叙利亚文 Aloha（唐朝景教音译“阿罗诃”）的中文意译，相当于 17 世纪至今中国基督教使用的“上帝”一词，即欧洲语言中的 Jehovah 或 Jahweh（中文音译“耶和华”），它们都来源于犹太教《圣经》中的神名 JHVH。《宣元至本经》的主旨即在阐述“匠帝”是真实永恒的存在，是天地、万物、人类“诸所造化”的创造者，其本身则是“无始未来之境”，“不自化成”，超越任何现实世界的规定性。此经又把 Aloha 称为“空皇”，但属于次要用语。在《景教碑》和洛阳的《经幢记》中，又称 Aloha 为“无元真主”。从现存的唐朝景教文献中可以看出，当时的景教徒称呼他们至高无上、创造一切、永恒存在、全知全能的神，主要用两个名称：匠帝和无元真主。17 世纪以后的中国基督教称呼神，也主要有两个名字：上帝和天主。本文仅就匠帝和上帝这两个相近的译名作一比较。

笔者认为，匠帝之名更加接近于《圣经·旧约》中希伯来语 JHVH（神）的本义。在中文中，“匠”字来源于木工的制作工具——斧斤，引申有“计划制作”之义。《淮南子·泰族训》曰：“然后修朝聘以明贵贱，飧饮习射以明长幼，时搜振旅以习用兵（也），入学庠序以修人伦。此皆人之所有于性，而圣人之所匠成也。”《抱朴子·勖学》则有“陶冶庶类，匠成翘秀”之句。《淮南子》、《抱朴子》所使用的“匠成”一

<sup>①</sup> 详见荣新江：《一个入仕唐朝的波斯景教家族》，载叶奕良主编：《伊朗学在中国论文集》第二集，北京大学出版社，1998 年。



词，与《旧约·创世记》中上帝创造天地万物、创造人类的“创造”极为接近。所以，《景教碑》说：“我三一妙身、无元真主阿罗诃……匠成万物，然立初人。”在这里，《景教碑》使用“匠成”一词来说明阿罗诃创世、造人，是沿用汉、晋古典文献中的固有词义，中文根基深厚。在《景教碑》中，“匠”字是一个极为重要的专有动词，只要“匠”字出现，便是用在阿罗诃——无元真主“创世”上，如《景教碑·铭词》起首四句就是赞颂：“真主无元，湛寂常然，权舆匠化，起地立天。”

“帝”字在中国上古时期具有宗教意义，与“天”同义，本是“天”的另一个名字。《尚书·尧典》：“昔在帝尧，聪明文思，光宅天下。”孔颖达《疏》：“言‘帝’者，天之一名，所以名‘帝’。‘帝’者，谛也。言天荡然无心，忘于物我，言公平，通远举，事审谛，故谓之‘帝’也。”《老子》四章：“象帝之先。”王弼《注》：“帝，天帝也。”《宣元至本经》把 Aloha（阿罗诃）意译为“匠帝”，既包含神创造人类和天地万物之义，又具有中国传统最高神“天”的意蕴，笔者认为是对犹太教—基督教《圣经·旧约》中的 JHVH-Aloha-Jehovah 最贴切的中文意译名词。相比之下，万历二十九年（1601）利玛窦翻译的“上帝”一词，不含“造物主”之义，而且其词义与中国本土宗教中的“玄天上帝”、“玉皇大帝”等神灵没有根本性的差别，容易在中国大众的理解中造成混淆。利玛窦死后，耶稣会很快废弃了他的这一译名，至今中国的天主教徒仍然不使用“上帝”一词，不是完全没有道理。

基督教“神”的另外一个中文译名——明末耶稣会教士创立、并且使用至今的“天主”，唐朝景教在中唐时期的《宣元至本经》和《景教碑》中也恰有一个相应的译名——“无元真主”。笔者认为，两相对比，“无元真主”比“天主”更加接近《旧约》中的 JHVH-Aloha 的本义，而且不会混杂进中国传统的“天”的内涵成分，不会被人以中国的“天”的观念加以曲解。太平天国时期，洪秀全和太平军的“天主”——“天父”观念中，便混杂有大量的中国人关于“天”的传统内涵，与君权神授、改朝换代、君主专制等现实政治观念、制度和需要紧密结合。洪秀全所理解的“天主”——“天父”，与《旧约》中的 JHVH——耶和華是大相径庭的。

到中唐时期，中国翻译佛经已经有将近八百年的历史，初唐、盛唐时期玄奘、义净、不空等人的大量译经，推动中国古代的翻译事业达到了最高峰。在翻译方面，唐朝人不仅积累了丰富的经验，而且形成了理论和规范。这些经验和理论、规范，对摩尼教和景教的翻译工作也有很大的帮助。相比之下，利玛窦及其他耶稣会教士虽然博学多才，勤奋刻苦，但到明朝晚期中国的译经事业早已停止多年，他们初入中国，既缺在中文方面的翻译经验，当时又无法从中国知识界得到可资借鉴的翻译理论和规范，其译名不如唐朝景教徒考究，势有必然。

（责任编辑 黄夏年）

## The Comparison between of Yinshun's and Rahner's Humanistic Thoughts

Xu Tao

Although Yinshun and Rahner have different religious beliefs and cultural backgrounds, they are humanists who ponder with world, human, and realistic problems. The most concentrative expression of this character exists in their Theories about Bodhisattva and Christ, since both of them try to break away from the inclinations to Heaven or abstraction, and switch back to the world and humanity for building humanistic theoretical system. In this article, we compare their humanistic thoughts with these two theories as examples, in order to prompt the dialogue and communication between Buddhism and Christianity.

## Rediscussion on Some Questions about the Stone Pillar Inscribed with Nestorian Scripture During the Tang Dynasty in Luoyang

Luo Zhao

In 2005, *The Stone Pillar Inscribed with Roman Nestorian Scripture* inscribed in Yuanhe nine year(814) of the Tang Dynasty unearthed in Luoyang, it provided the important materials about the Nestorian Scripture and Nestorians. This paper made a comparative research of three high priests of Luoyang Easter Roman Empire Temple who came from central Asia and recorded in the *Memoir of Inscription of the Stone Pillar with Nestorian Scripture* with Siyuan—the priest of Easter Roman Empire Temple recorded in *The Tombstone Inscription of Mi Jifen* in Xian, and made a preliminary examination of a Nestorian family of An Kingdom coming to Luoyang recorded in *The Memoir of Inscription of the Stone Pillar with Nestorian Scripture*, and demonstrated that during 8—9 century, Nestorianism had got considerable solid foundation in the area of central Asia, in Sute people who came to China during the Tang Dynasty, there were not only Nestorian believers, but all of the leaders of Nestorians in the East Capital—Luoyang were also Sute people. This paper also made a comparative research of the difference of the interpretative term of Christian god between Nestorianism during the Tang Dynasty and Matteo Ricci—“Jiangdi” and “Shangdi”, and held that the term of “Jiangdi” is more precise than “Shangdi”.