

古代文書《一神論》的寫作地點

譚大衛

清華大學道德與宗教研究院研究員

摘要

《一神論》寫於約公元六四一年，發現於二十世紀初，佐伯好郎把它列為景教文獻，為阿羅本公元六三五年抵達長安後「翻經書殿」的作品之一，但他沒有就此提出實質的論證。相反，文中多處顯示《一神論》並不是上書皇帝之類的作品。另一方面，行 40-41「喻如從此至波斯，亦如從波斯至拂林，無接界時節」顯示作者是在波斯以東一個與之接壤的地方，所以應是西域（見《漢書·西域傳》）。西域東部的高昌「國人風俗政令、文字亦同華夏」。本文發現，《一神論》內容所顯示的寫作地社會結構（聖主、國王、能自作）、字詞特徵（「苟」、「捺布」）和比喻的本地化現象，都和吐魯番高昌國為寫作地之論吻合。《一神論》的神學語言和本地化情況成熟，究竟其教會群體、歷史、神哲學等為何，需作研究。其與阿羅本入華和八世紀中的景教文獻關係，也是重要的研究課題。

關鍵詞：一神論 唐朝景教 敦煌文獻 中國基督宗教史 吐魯番研究

一、引言

《唐會要》¹和《大秦景教流行中國碑》（以下簡稱《景教碑》）²記載了阿羅本西元六三五年來華，把景教帶來唐代中國的歷史。碑上說他受到朝廷的接待，「賓迎入內，翻經書殿」。³二十世紀初，在敦煌莫高窟藏經洞發現許多古代文書，其中《大秦景教三威蒙度讚》和錄於同一卷子上的《尊經》，顧名思義，為景教文書。

一九一八年，日本東京大學的羽田亨發表了題為〈景教經典一神論解說〉一文，⁴說另有一景教文書，也出自莫高窟，為京都帝國大學講師富岡謙藏從書商手中所購得。他說文書紙質是黃麻紙，卷首已缺，共 405 行字，但最後一行有「一神論卷第三」六字，所以他推論文書為已佚的《一神論》僅存的一部分。他在一九二三⁵及一九三一⁶年亦發文，除再介紹文書外，也討論文書的寫作年代和地點，並把文字圖片發佈。他認為行 365-366「自爾已來，弥師訶向天下見，也向五音身六百四十一年不過，已於一切處」顯示了寫作年代為西元六四一年，而行 40-41「喻如從此至波斯，亦如從波斯至拂林，無接界時節」亦說明了其寫作

-
1. 《唐會要》卷四十九（大秦寺）（北京：中華書局，1955），頁 864：「貞觀十二年七月。詔曰：道無常名，聖無常體，隨方設教，密濟群生。波斯僧阿羅本，遠將經教，來獻上京。詳其教旨，元妙無為，生成立要，濟物利人，宜行天下。所司即於義寧坊建寺一所，度僧廿一人。」
 2. 趙力光編，《大秦景教流行中國碑》（上海：古籍出版社，2012），頁 12。
 3. 徐曉鴻譯為：「在皇家書苑翻譯聖經。」（參徐曉鴻，〈《大秦景教流行中國碑頌並序》新釋（三）〉，載《天風》2016 年第 7 期，頁 20-21。衛禮（Alexander Wylie）譯為：“... conducted his guest into the interior; the sacred books were translated in the imperial library.” 參 Alexander Wylie, *On the Nestorian tablet of Se-gan foo: Reprinted from the North China herald* (New York, 1856), p. 13。
 4. 羽田亨，〈景教經典一神論解說〉，載《藝文》（第 9 卷，第 1 號，1918，1），頁 141-144；收入《羽田氏博士史學論文集：下卷》（京都：東洋史研究會，1958），頁 235-239。
 5. 羽田亨，〈漢譯景教經典に就きて〉，載《史林》（第 8 卷，第 4 號，1923，10），頁 158。
 6. 羽田亨，〈一神論卷三・序聽迷詩所經一卷〉（影印版）（京都：東方文化學院京都研究所，1931）。

地點是在波斯以東的某處。⁷《一神論》（亦稱富岡文書）現藏日本大阪杏雨書屋。

一九三七年，佐伯好郎（Peter Yoshio Saeki）出版《中國的聶斯托利派文書和文物》（*The Nestorian Documents and Relics in China*）一書，⁸把他認為是與基督教聶斯托利派（Nestorians）（對他來說即是景教）直接有關的九卷中文文書編輯起來，⁹翻譯成英文並寫了一些導言和翻譯筆記。在介紹這些文書時，他說它們是《尊經》所說三十卷景教文書的其中九卷，所以來歷明確，具權威性，¹⁰而《一神論》佔其中三卷：《一神論·喻第二》、《一神論·一天論第一》和《一神論·世尊布施論第三》。佐伯氏所引的《尊經》句子是「後召本教大德僧景淨譯得已上卅部卷」，而按佐伯氏的理解，這位景淨就是《景教碑》的作者（碑說「大秦寺僧景淨述」），而召景淨做翻譯的是唐德宗。¹¹如此，《一神論》便是第八世紀的作品。但他在書的同一章也說，《一神論》是西元六四一年，即阿羅本來華後六年寫的作品，是《景教碑》所說的「賓迎入內，翻經書殿」的產物，所以它是「寫於長安某處，甚至可能是在皇帝的

7. 同上，頁2。

8. Peter Yoshio Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (2nd ed; Tokyo: The Toho Bunkwa Gakuin, Academy of Oriental Culture, Tokyo Institute, 1951).

9. 分別為：《大秦景教三威蒙度讚》、《尊經》、《序聽迷詩所經》、《一神論·喻第二》、《一神論·一天論第一》、《一神論·世尊布施論》、《大秦景教大聖通真歸法讚》、《志玄安樂經》、《大秦景教宣元本經》。

10. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (2nd ed), pp.4-5: "With regard to the direct Chinese Nestorian documents we are told on a very good authority that more than thirty of the Nestorian sutras were translated into Chinese by the end of the Tang Dynasty (See the Tsung-ching, *infra*.) And out of those thirty or more books we are glad to say that the originals of nine documents which we have here translated into English are extant in Japan and China. They were all discovered in China within the last three decades, although the rest are not yet discovered"

11. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (2nd ed.), pp.249-252.

書房內」。¹²由此可見，佐伯氏對《一神論》的源起有兩種前後不一的說法，但綜觀書的其他相關部分，特別是第三章有關《一神論》和《序聽迷詩所經》的時序關係，不難發現佐伯氏實在持有的是阿羅本作者論，而他另外的景淨論可能是他的行文之誤。

然而，佐伯氏的阿羅本論純粹是基於寫作年份（他認為是西元六四一年）¹³和阿羅本的來華年份（西元六三五年）相近，並沒有實質的論證支持。例如，他沒有指出文中有何部分表明這是一份上書皇帝，向皇帝提出的奏議，或相關的文書。相反，文中字裏行間多處顯示它並不是這一類的作品。例如，行 371-372 中說弥師訶（基督）「不是聖主、國王、能自作、富貴種性人中選弟子」，但沒有按中國（古意，即四夷之內的中土）¹⁴的書寫習慣在「聖主」尊號前留空或挪抬，¹⁵而且此句子刻意貶低了聖主和國王對這信仰的重要性，說弥師訶不會在他們當中選弟子。這不單不像是向皇帝呈請時會說的話，更和「賓迎入內，翻經書

12. 同上，頁 124：“the place where these precious Nestorian documents were composed must be somewhere in Ch’angan, if not actually in the Imperial Library as mentioned in the Nestorian Inscription, and the author of all these four documents - the Takakusu and the Tomeoka Documents must be rightly presumed to be the work of Bishop Alopen or his men as already referred to.”

13. 高橋英海教授二〇一七年電郵中向本文作者提供寶貴資料和意見，說明以西元六四一年為《一神論》的寫作年，其實是忽略了耶穌的「向五音身」（降生）不一定發生於西元一年（希臘年三一—/三二—），因為有的教會傳統以希臘年曆的三〇九年（西元前二或三年）為耶穌的降生年，有的更早。所以寫作年份不一定是西元六四一年，可能比之早幾年。另參 Isaiah Gafni, “Seleucid Era”, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 18 (eds. Michael Berenbaum & Fred Skolnik; 2nd ed.; Detroit: Macmillan Reference USA, 2007). p. 260。

14. 按戰國／西漢《大戴禮記·千乘》，古代「中國」一詞代表四夷之內的中土：「東關之民曰夷，精於僇，至於大遠，有不火食者矣。南關之民曰蠻，信以樸，至於大遠，有不火食者矣。西關之民曰戎，勁以剛，至於大遠，有不火食者矣。北關之民曰狄，肥以戾，至於大遠，有不火食者矣。及中國之民，曰五方之民，有安民和味，咸有實用利器，知通之，信令之。」（《大戴禮記·千乘》，中國哲學書電子化計劃〔<https://ctext.org/da-dai-li-ji/qian-cheng/zh>，2020 年 11 月 19 日瀏覽〕）。

15. 相對而言，《大秦景教流行中國碑》和《序聽迷詩所經》有按習慣和規例使用留空或挪抬格式。

殿」的目的背道而馳。另外，行 246-247 說「去於惡道，喻如王口道」，¹⁶把「惡道」喻為國王門口的大道，則更令人莫名其妙。¹⁷

再者，羽田氏認為《一神論》的語言樣式屬唐初俗語體，非常難懂，¹⁸而敦煌學者王蘭平也舉例點出了《一神論》中所使用的俗字，¹⁹這些情況不應出現於一份奏書。另外，若《一神論》真的如佐伯氏所說是寫於西元六四一年，那便是唐太宗在西元六三八年下了詔書容許阿羅本一行在華傳教後三年，那時「翻經書殿」的工程已完成，目的已達，為何《一神論》仍可被算為「翻經書殿」的作品？

所以，佐伯氏對《一神論》源起的說法前後不一，他的「阿羅本文書」論和長安「翻經書殿」論也理據不足，自相矛盾，並與文字內容不符，可惜學界仍一直引用此說。本文從《一神論》的內容出發，去探索它的寫作地點。

16. 佐伯氏把「王」字改為「枉」字 (Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, "The Chinese Text", p. 55)，翁紹軍和王蘭平從之 (翁紹軍，《漢語景教文獻詮釋》〔北京：三聯，1996〕，頁 142；王蘭平，《唐代敦煌漢文景教寫經研究》〔北京：民族出版社，2016〕，頁 228)，但他們都沒說明如此錄文的參考理據。佐伯氏譯「王口道」為 "travel upon the broad way" (Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, p.211)，但這與把「王」字改為「枉」有何關係，他亦沒作解釋。唐莉 (Tang Li) 譯「王口道」為 "the right road entrance (the gate)" (Tang Li, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents* [Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002], p. 172)，但「王」如何可譯作 "right"，她也沒說明。吳昶興說「王口道」即地獄 (吳昶興，《大秦景教流行中國碑——大秦景教文獻釋義》〔台北：橄欖，2015〕，頁 112)，亦沒作解釋。本文認為，「王口道」可作字面解釋，即「國王門口的大道」。「王」字在《一神論》另外出現過三次 (行 354：「王打百姓」、行 357：「諸王等聖主」、行 371-372：「不是聖主、國王」)，每次都可作「國王」解，此處也不應例外。
17. 行 246-247 是《世尊布施論》的登山寶訓部分，對應《馬太福音》七章 13 節：「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。」所以，「王口道」是那路大人多，但引到滅亡的道路。
18. 羽田亨，〈景教經典一神論解說〉，頁 236：「但だ此の譯文は唐代の一種の俗語體とでもいふのか、非常に解釋し難い書き方であるから。」
19. 王蘭平，〈日本杏雨書屋藏富岡文書高楠文書真偽再研究〉，載《敦煌學輯刊》2016 年第 1 期，頁 15-16。

二、「從此至波斯」

上文提到，羽田氏根據行 40-41，推論作者身處波斯以東的某處，本文認為這是對文本直接和合理的釋讀，可以接受，²⁰但可作補充。該整段文字（行 37-43）的內容如下：

天下有一神，在天堂無接界，摠是一神，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。喻如從此至波斯，亦如從波斯至拂林，無接界時節。如
聖主風化見今，從此無接界，亦不起作，第一第二亦復不得。
此一神、因此既無接界，亦無起作。

此段說一神無處不在，遍佈一切萬物，如一個假想中統治天下的皇帝，其權力和管治不受從「此」至波斯接界的約束，或從波斯至拂林（君士坦丁堡，即拜占庭或東羅馬帝國）²¹接界的約束。「此」處即作者所處的地方，問題是那是何處？會是佐伯氏所說的長安嗎？應該不會，因為中原和波斯有廣闊的西域相隔。按《漢書·西域傳》所言：「西域……南北有大山，中央有河，東西六千餘里，南北千餘里。東則接漢，阨以玉門、陽關，西則限以蔥嶺。」所以，西域的東限是二關，西限是蔥嶺（今稱帕米爾高原）。早在西漢，武帝為確保對河西走廊一帶的統治，在走廊西端設置了玉門、陽關二關，作為通往西域的通商口岸和檢

20. 羽田亨沒有提供他對該句的翻譯，但唐莉對該句的翻譯，應該很接近他的理解：“For example, from here to Bosi (Persia), like from Bosi to Fulin, there is no land-border nor time-border.” (Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese*, p. 159)。翁紹軍注「接界」為「邊沿連接的界域」、「時節」為「時段」（翁紹軍，《漢語景教文典詮釋》，頁 118）。吳昶興注「接界」為「交界」（吳昶興，《大秦景教流行中國碑》，頁 86），這些都和羽田氏的理解吻合。相反，佐伯氏把「接界時節」譯作“the world of tangibility” (Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* [2nd ed.], p.166) 便有些不明所以。

21. 馮承鈞，《西域地名》（台北：華世，1976），頁 87：「拂菻：Farang, Constantinople」。

查站，從此中原和西域之間的往來都要經過這兩個關。其後陽關被廢除，而玉門關西遷敦煌，成為西域三道的共同起點，南涉鄯善為南道，西達高昌為中道，北通伊吾為北道。²²所以，西域和中原有着一個實體的接界和口岸相隔。作者如在中原，他的比喻應該說「喻如從此至西域，亦如從西域至波斯」，但他既說「喻如從此至波斯，亦如從波斯至拂林」，那麼他應該是在西域中的某處。

按上述《西域傳》對西域的地理描述，西域大概就是今天的新疆自治區範圍。就文化血脈而言，西域北部的準噶爾地區（也稱北疆）一方面與其東北接壤的蒙古族地區接近，另一方面也與其西北部接壤的哈薩克族地區接近，而西域南部的塔里木盆地則與其西面接壤的阿富汗、印度北及中亞地區民族接近。但在西域東部的高昌地區（今日吐魯番地區），毗鄰中原，並處於絲綢之路的主幹道上，文化深受中原影響。²³在西元六四〇年以前近二百多年，該地區受高昌國的管轄。《北史》云：「（高昌）國人風俗政令，與華夏略同。」²⁴《太平御覽》亦言：「（高昌）文字亦同華夏，兼用胡語。」²⁵

本文認為《一神論》所反映的當地的社會結構、所用的特殊字詞（如「苟」、「捺布」），和比喻的本地化現象，進一步說明寫作地點不像是唐代關內地區，而像是關外西域的高昌地區。

22. 潘竟虎、潘發俊，〈陽關興廢時間初考〉，載《克拉瑪依學刊》2017年第6期，第7卷，頁15-16。

23. K. Warikoo (ed.), *Xinjiang: China's Northwest Frontier* (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016), p.11.

24. 《北史》（北京：中華書局，1974），頁3215。

25. 《太平御覽·四夷部十五·西戎三·高昌》，中國哲學書電子化計劃（<https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=400247>，2020年11月19日瀏覽）。

三、社會結構

上文討論過行 371-372 在提到皇帝時不按慣例留空或挪抬，並言詞間對皇帝不敬，所以與佐伯氏的「阿羅本文書」和「翻經書殿」論不符。此處進一步指出，這句子所表露的社會結構，不似是唐朝社會的，而較似高昌國社會的。整段文字（行 370-373）如下：

所以弥師訶自家弟子選，將去也：「汝等發遣向天下，我所有言教，並悉告知。」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，是弥師訶情願。

這段文字和《哥林多前書》一章 26-27 節，及《雅各書》二章 5 節所說的相似，前者說：「弟兄們哪，可見你們蒙召的，按着肉體有智慧的不多，有能力的不多，有尊貴的也不多。神卻揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又揀選了世上軟弱的，叫那強壯的羞愧。」後者說：「我親愛的弟兄們，請聽，神豈不是揀選了世上的貧窮人，叫他們在信上富足，並承受他所應許給那些愛他之人的國麼？」所以，三段文字都說耶穌在社會的弱勢社群中揀選弟子（門徒或信徒），不在上層階級中揀選。但《一神論》說得更具體，說他「不是聖主、國王、能自作、富貴種性人中選弟子」，由此可一窺作者所在地方的上層社會結構。

首先我們留意到的是這社會除了有聖主外，²⁶也有國

26. 唐莉譯為 “It was not from the holy lords or kings, or from the rich men that His disciples were selected.” (Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese*, p.180) 其中「聖主」字譯為 “holy lords”。本文不同意此翻譯。在古籍中，「聖主」是對當代皇帝的尊稱，如《說苑·脩文》：「聖主將祭，必潔齋精思，若親之在。」《新書·禮》：「聖主所在，魚鰲禽獸猶得其所，況於人民乎！」《中論·佚文》：「聖主若以遊宴之間，超然遠思，覽周公之舊章……。」

王。但在中原，自秦始皇統一六國，創立中央集權制，實行郡縣制，廢除分封制之後，不再有國王。至於高昌國，自公元四六〇年起，歷經闐氏、張氏、馬氏，和麴氏等朝國王的管治，並向宗主國聖主進貢。此外，該社會在聖主、國王之下沒有士大夫（或公卿大夫）階級。如孫靜蕊在其文〈唐代士大夫階層法理與律令知識考訂〉²⁷所言，在唐代社會，士大夫這個群體扮演著兩種重要角色，一是承擔文化道德傳承的知識分子（即文人），二是掌握國家政治權力的官僚。既然作者所處的社會沒有士大夫，那麼他不像是身處中原，較似是在邊陲之地，如高昌國。

關於「能自作」，按字面理解，它是指社會上可自行作主，有獨立身份和地位的人。「能自作」是作者在「聖主」和「國王」後想及的第一個社會階級，可見相對來說，社會上一定是有許多不「能自作」，沒有獨立身份和地位的人（依附人口）。《一神論》在行 26-28 所提到的「作人」，便是一種依附人口：

一神共捉一個物，無第二，亦無第三。不可作得，亦無作師，亦無捉人，亦無作人。

這段文字說一神掌控著「一個物」（指一切事物所宗的單一物體），而這「一個物」不是被創造出來的。作者甚詼諧地說沒有一個由作師、捉人，和作人組成的建築隊伍能造出「一個物」。²⁸關於作人，這是吐魯番文獻研究中

27. 孫靜蕊，〈唐代士大夫階層法理與律令知識考訂〉，載《河北法學》2016 年第 12 期，第 34 卷，頁 180-192。

28. 唐莉譯：“No one can make it and there is no master, nor maker, nor operator.” (Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese*, p.158)。翁紹軍注「作師」為「指導創造的師傅」、「捉人」為「操縱的人」、「作人」為「創造的人」（翁紹軍，《漢語景教文典詮釋》，頁 117）。吳昶興注「作師」為「工匠」、

一個甚受注意的題目，²⁹在出土的高昌國官府文書中，正好也有提及作人給分配從事土木建築工程。³⁰裴成國在他二〇一四年的〈高昌國「作人」問題再論〉³¹一文，對自一九八〇年代以來就這方面的學術討論作了一個總論，說明「作人」是指高昌國的一種依附人口或隸屬民，為主人的財產，可以給買賣和繼承。裴成國引述唐長孺對唐西州初期文書的研究，認為高昌國的依附人口佔整體人口大約百分之十左右。所以，本文認為，高昌國的社會充分反映了《一神論》行 371-372 的「能自作」和行 26-28 的「作人」的階級對立結構，亦能解釋為何「能自作」在作者的上層社會概念中有一鮮明的地位。

四、「狗」字的寫法

聖經登山寶訓的其中一部分說「不要把聖物給狗，也不要將你們的珍珠丟在豬前，恐怕它踐踏了珍珠，轉過來咬你們。」（太 7:6）。在《一神論》，此教導出現在行 231-233：

莫淨潔安人似苟。言語似真珠，莫前遶人。此人似睹，
恐畏踏人，欲不堪用。此辛苦於自身不周遍，卻被噴責。

「捉人」為「操縱的人」、「作人」為「服勞役的人」。（吳昶興，《大秦景教流行中國碑》，頁 85）佐伯氏譯作 “He is not created, and there can be no master-artist. Nor can there be any one who can apprehend Him, nor, indeed, any who created Him” (Sacki, *The Nestorian Documents and Relics in China* [2nd ed.], p.164) 本文解讀見內文，其中對「作人」的理解較接近吳昶興的「服勞役的人」。

29. 參裴成國，〈高昌國「作人」問題再論〉，載《中國經濟史研究》2014 年第 2 期，頁 76-86。關尾史郎著，候世新譯，〈論「作人」〉，載《西域研究》1995 年第 1 期，頁 51-57。李鴻賓，〈唐代「作人」考釋〉，載《河北學刊》1989 年第 2 期，頁 73-76。
30. 關尾史郎：「官府在文書中將民戶和官員所有的「作人」，隸於其主人所居高昌城內的坊下，將其名字寫在主人的名下（所有作人名籍），再從其中算出實際可能徵發的「作人」數目（供出作人名籍），然後，徵發的「作人」被分配從事屯田和官田等國有土地上的耕作（田畝作人），各種土木建築工程（城作人、塢作人）等等。」見關尾史郎著，候世新譯，〈論「作人」〉，頁 52-53。
31. 裴成國，〈高昌國「作人」問題再論〉，頁 76-86。

「莫淨潔安人似苟」³²一句應等同「不要把聖物給狗」，因為它們同是所屬段落的第一句，而且所含字詞相似，如「莫」即「不要」，「淨潔」即「聖潔」（聖靈在行 308 被稱為「淨風」）等。但這兩句也有明顯的不同之處，如《馬太福音》說不要把聖物給狗，《一神論》則說不要給那些似狗的人。但我們當前注意的是《一神論》把「狗」字寫成「苟」，這是甚奇怪的，電子搜索找不到古籍有這種用例。

但意想不到的，在吐魯番古墓出土的文書，真的有把「狗」字寫成「苟」的案例。張小貴在〈從血祭看唐宋祆教的華化來源〉³³提到一則在阿斯塔那 377 號墓出土，稱為《高昌乙酉，丙戌歲某寺條列月用斛斗帳歷》的文書，記錄了某寺院每月用於「供苟」，「祀天」的固定支出，如下：

15 ……粟參兜，供苟。麥伍昇，祀天。

37 祀天。糜粟拾斛肆昇，供作使，並苟……

39 ……粟貳兜究昇，供苟……

45 ……粟參兜，供苟。麥伍昇，祀天。

按張小貴的釋讀，此處的「苟」即「狗」，而「供苟」

32. 唐莉譯：“If you are not clean and pure, how can you say such words to others?” (Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese*, p.171)。翁紹軍注「似苟」為「大致有點像」。(翁紹軍，《漢語景教文典詮釋》，頁 140)。吳昶興注「苟」為「隨便輕率之意」。(吳昶興，《大秦景教流行中國碑》，頁 121)。佐伯氏譯作“Do not put what is holy and pure before ‘quasi-persons’ (i.e., dogs) lest they despise it.” (Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* [2nd ed.], p.209) 本文解讀見內文。

33. 張小貴，〈從血祭看唐宋祆教的華化來源〉，寧夏文物考古研究所，中國考古學會絲綢之路考古專業委員會官方網站（<http://www.nxkg.org.cn/index.php?m=content&c=index&a=show&catid=15&id=184>，2020 年 11 月 19 日瀏覽）。另參吳震，〈吐魯番出土高昌某寺月用斛斗帳歷淺說〉，載《文物》1989 年第 11 期，頁 60-69。

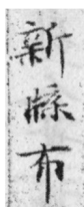
即是祭狗。張小貴以此說明祆教供狗，祀天所用祭品僅為粟，麥，而不見有動物犧牲。就本文而言，此處提供了一個把「狗」寫成「苟」的例證，而地在高昌，支持了本文的論點。

五、「新麻布」

《一神論》的後半部（行 207-404）一般被稱為《世尊布施論》，當中有一個受難福音，其中記載了耶穌的埋葬過程（行 286-289），如下：

姚雷執捉法從家索，向新麻布裏裹，亦於新墓田裏，有新穿處山壁裂，彼處安置大石，蓋石上搭印。石忽緣人使持更守掌。

此段文字說耶穌被埋葬時，他的身體用「新麻布」裹起。佐伯氏錄此三字為「新麻布」，譯為“a new clean cloth”；³⁴翁紹軍亦錄為「新麻布」，注「乾淨的細麻布」；³⁵王蘭平錄「新麻布」，但沒作注。³⁶吳昶興錄文同王，注則同翁。³⁷



筆者在其二〇一九年博士論文中錄此三字為「新麻布」，³⁸這是在仔細察看了林悟殊二〇〇三年《唐代景教再研究》附頁中的《一神論》圖版後所作的判斷（截圖見左；頁 376）。杏雨書屋於二〇二〇年九月印發了《敦煌秘笈景教經典四種》（下稱《杏雨 2020》），內刊載了真實尺寸的文書彩色高

34. Sacki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (2nd ed.), p.16。

35. 翁紹軍，《漢語景教文典詮釋》，頁 146。

36. 王蘭平，《唐代敦煌漢文景教寫經研究》，頁 231。

37. 吳昶興，《大秦景教流行中國碑》，頁 121。

38. 譚大衛，《古代〈一神論〉研究》（北京清華大學博士學位論文，2019），頁 20。

清圖版。筆者比較了兩圖版中的此三字，發現林書圖版無誤。更值得注意的是，《杏雨 2020》亦把此三字錄為「新腩布」。³⁹

這三字的關鍵當然是「腩」字。《康熙字典》引《篇海》，說「腩」同「牒」，又引《後漢·王符傳》中「皆服文組綵牒」一句的注，說明牒即疊布。⁴⁰劉進寶在其文〈唐五代敦煌棉花種植研究——兼論棉花從西域傳入內地的問題〉指出，「『白疊』，就是一般所說的棉花」。⁴¹所以《一神論·世尊布施論》所說的「腩布」，就是「棉布」。

以「棉布」作為耶穌的裹屍布，不屬聖經傳統。四福音如此記載耶穌的埋葬：

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。（太 27:59-60）

約瑟買了細麻布，把耶穌取下來，用細麻布裹好，安放在磐石中鑿出來的墳墓裏，又輓過一塊石頭來擋住墓門。（可 15:46）

就取下來，用細麻布裹好，安放在石頭鑿成的墳墓裏；那裏頭從來沒有葬過人。（路 23:53）

他們就照猶太人殯葬的規矩，把耶穌的身體用細麻布加上香料裹好了。（約 19:40）

39. 東野治之，《敦煌秘笈景教經典四種》（大阪：杏雨書屋，2020），頁 97。

40. 詞條「腩」，載《康熙字典》（日本：株式會社，昭和五十二年），頁 1576-1577。

41. 劉進寶，〈唐五代敦煌棉花種植研究——兼論棉花從西域傳入內地的問題〉，載《歷史研究》2004 年第 6 期，頁 27-40。

所以，四福音都說裹屍布的布料是「細麻布」。麻布是一種普及性很廣的布料，無論在關內地區及關外西域地區都有生產和使用。徐東昇〈唐宋麻布生產的地理分佈〉說「麻紡織在中國歷史上起源很早……在唐宋的疆域內，極少存在無麻之州郡」。⁴²至於高昌地區，王炳華〈吐魯番出土唐代庸調布研究〉指出「考古隊在吐魯番縣阿斯塔那和喀拉和卓古墓葬區先後進行了多次清理發掘，每次出土相當數量的麻類織物，包括衣服、被、褥、襪、五穀袋等，其時代自兩晉至唐」。⁴³

但棉布的普及性不及麻布，趙岡指出，「中國的棉花種植可以追溯至西元前二百年……但有一千多年的時間，棉花的種植和使用主要是停留在周邊的少數民族地區，一直沒有進入到中原地區」。⁴⁴劉進寶也指出，「唐五代時不僅敦煌，就是內地也還沒有棉花種植……（但）早在魏晉南北朝時期，新疆吐魯番已有棉花種植……」。⁴⁵《梁書》卷 54《西北諸戎·高昌傳》載：高昌「多草木，草實如繭，繭中絲如細纊，名為白疊子，國人多取織以為布。布甚軟白，交市用焉」。所以，《一神論》把裹屍布由麻布改為棉布，這轉換不大可能發生在中原地區，而較可能發生在高昌。事實上，在一九五九年對新疆尼雅遺址的一項考古工作中，便發現古代西域有用棉衣裹屍的情況。⁴⁶

至於作者為何把麻布改為棉布，這有可能是因為棉布

42. 徐東昇，〈唐宋麻布生產的地理分佈〉，載《中國經濟史研究》2008 年第 2 期，頁 6-13。

43. 王炳華，〈吐魯番出土唐代庸調布研究〉，載《文物》1981 年第 1 期，頁 56-62。

44. Kang Chao, *The Development of Cotton Textile Production in China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, East Asian Research Center, 1977), pp 4-5, 8. (本文作者譯)

45. 劉進寶，〈唐五代敦煌棉花種植研究〉，頁 27-40。

46. Chao, *The Development of Cotton Textile Production in China*, pp.5-6. "In a tomb excavated in 1959 in the desert area north of Feng Hsien, Sinkiang, a variety of pure cotton fabrics were found, including a piece of cotton cloth with printed designs, supposedly used as a napkin. Both the male and female bodies in the tomb wore cotton apparel. The date of the burial has been determined by experts as the second century during the late Han dynasty."

較貴重，而他（和他所屬的教會傳統）想把耶穌的葬禮形容得較隆重一些。宋傑在〈吐魯番文書所反映的高昌物價與貨幣問題〉引述出土文書中的數據指出：「高昌地區的棉布價格……和其他紡織物相比，還是相當昂貴的。如八縱布每疋合銀錢五文，只相當於六縱疊價錢的 42%。而《交河郡市估案》中細縹，次縹的價格也高出練、絹、縵等絲織品好幾倍，更不要說各種麻布了。」⁴⁷事實上，作者傾向把耶穌的葬禮說得隆重一些，也能從他所用的三個「新」字得出來，即牒布是新的、墓田是新的、墓穴是新的，但福音書中（馬太、馬可、路加）只有墓穴被形容是新的（見上引文）。

六、「建房子」的比喻

《馬太福音》的第五至七章為登山寶訓。當耶穌在結束這篇講話時，他教導信徒當知行合一，把道理付諸行動，此時他使用了「兩等根基」的比喻：

所以，凡聽見我這話就去行的，好比一個聰明人，把房子蓋在磐石上；雨淋，水沖，風吹，撞着那房子，房子總不倒塌，因為根基立在磐石上。凡聽見我這話不去行的，好比一個無知的人，把房子蓋在沙土上；雨淋，水沖，風吹，撞着那房子，房子就倒塌了，並且倒塌得很大。（太 7:24-27）

在《一神論》中，此比喻出現在行 148-156：

喻如人作舍，預前作基腳，先須牢固安置，若基腳不牢固，舍即不成……何誰別在功德處不勤心時，如似人無意

47. 宋傑，〈吐魯番文書所反映的高昌物價與貨幣問題〉，載《首都師範大學學報》1990年第2期，頁 67-76。

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。

從上可見，《馬太福音》和《一神論》都記述了耶穌所使用的「兩等根基」比喻，強調知行合一的重要。但若細讀，會發現兩個版本不盡相同。在《馬太福音》，聰明人將房子建造在盤石上，無知人將房子建造在沙土上；在《一神論》，聰明人將房子的基腳安置牢固，而無知人則不去把基腳安置牢固，以至“基腳不着地”。此外，在《馬太福音》，危害房子的自然災害是雨淋，水沖和風吹；在《一神論》，則僅是風。

這些差別可以理解為比喻的本地化現象，因為比喻的功能是以聽者熟悉的事物，去講解不熟悉道理，而當一個沿用的比喻在新的地方變得陌生時，講述的人便會逐漸地把比喻改造，把一些陌生的部分拿走，匯入一些本地為人所熟悉的原素，甚或以新的比喻完全代替。在高昌地區的沙漠環境中，房子都主要是建造在沙質的土地上，建造在盤石上不是一個常有的選擇，所以聰明與不聰明的分別在於是否把房子的基腳安置牢固在沙質的土地上；同樣，在該乾旱環境中，雨淋和水沖不是常見的自然災害，所以在比喻中，考驗聰明與無知的災害沒有雨淋和水沖，只有風吹。

七、「人射箭」的比喻

《一神論》行 16-21 說上帝存在於自然界中，我們雖然不能親眼看見他，但可看到他在自然界的作為和能力。《一神論》用弓箭和弓箭手做類比，說明這一點：

譬如人射箭，唯見箭落，不見射人。雖不見射人，之箭不能自來，必有人射。故知天地一神任力，不崩不壞，由神力故，能得久立。雖不見持捉者，必有以神妙捉者。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，故天地並是一神之力。

這個類比與西元二世紀用希臘語的教父安提阿的狄奧菲魯斯（Theophilus of Antioch）及雅典的阿泰納戈拉（Athenagoras of Athens）所用的「船與舵手」類比相似，因為它們都在喻意我們可從一個井然有序的宇宙知道上帝的存在，察覺他的能力和作為：

當人看到海上有船在航行，駛向港口時，無疑會推斷出船裏面有一個掌舵人在駕駛着它。同樣，儘管我們沒有親眼看見上帝，我們知道他掌管着整個宇宙。上帝是不我們能參透的。（安提阿的狄奧菲魯斯，《給奧多利卡斯》[*To Autolycus*]，卷一）⁴⁸

一艘船，縱使配備齊全，如果沒有舵手，便毫無用處。同樣，五行萬物，雖然安排妥當，但若沒有上帝的臨在，也絲毫沒用。船是不會自己航行的；宇宙的一切，若原初設立的那一位不在，不會活動起來。（雅典的阿泰納戈拉，《為基督徒申訴》[*The Embassy for the Christians*])⁴⁹

48. Philip Schaff, *Ante-Nicene Fathers: Fathers of the Early Church - Complete* (Kindle Edition; Kindle Locations 28962-28964). 本文作者譯。引著的原文：“For, in like manner, as any person, when he sees a ship on the sea rigged and in sail, and making for the harbour, will no doubt infer that there is a pilot in her who is steering her; so we must perceive that God is the governor [pilot] of the whole universe, though He be not visible to the eyes of the flesh, since He is incomprehensible.”

49. Schaff, *Ante-Nicene Fathers* (Kindle Locations 31182-31183). 本文作者譯。引著的原文：“But as the ship, although equipped with everything, is of no use if it have not a steersman,

在鄰近地中海的地方，「船」和「舵手」當然是人們很熟悉的事物，用來做比喻是很有效的，但若放在西域這種遠離大海的內陸沙漠地帶，效果則失，所以要設新的比喻。「箭」和「弓箭手」當然對西域的人不會陌生，而「箭與弓箭手」的比喻可完全說明「船和掌舵人」要說明的道理。

八、吐魯番地區、布拉伊克修院遺址

以上從社會結構、特殊字詞、和比喻的本地化現象論證了《一神論》的寫作地點似是在西域的吐魯番地區。

吐魯番地區位於天山山脈東端南麓，塔克拉瑪干沙漠東北面的一條主幹貿易路線上，是一個較大和富庶的沙漠綠洲。人口包括原有的車師人（也稱姑師人），從第五世紀後從中原移民至此的漢人，第七、八世紀從伊朗而來的粟特人，及第九世紀在此建都的維吾爾人。雖然漢人自西元前一世紀（西漢）已對此區域有一定的政治和軍事控制，但至西元六四〇年（唐太宗貞觀十四年）才開始對它施行直接統治。⁵⁰此前，該區為高昌國管轄，歷時約一百八十年。

《魏書》、⁵¹《隋書》⁵²和《北史》⁵³中的高昌傳都以「俗事天神，兼信佛法」來形容高昌國的宗教文化。關於此天神是誰，陳垣認為，「火祆之名聞中國，自北魏南梁始，其始謂之天神，晉宋以前無聞也」。所以陳垣把「天神」理解為火祆教的最高神阿胡拉·馬茲達（Ahura

so neither are the elements, though arranged in perfect order, of any service apart from the providence of God. For the ship will not sail of itself; and the elements without their Framer will not move.”

50. Rong Xinjiang & Zhang Guangda, “A Concise History of the Turfan Oasis and its Exploration”, *Asia Major* 11.2 (1998), pp. 13-36.

51. 《魏書》（北京：中華書局，1974），頁 2243。

52. 《隋書》（北京：中華書局，1973），頁 1846。

53. 《北史》（北京：中華書局，1974），頁 3212。

Mazda)。⁵⁴林悟殊則認為它可能是屬於天體自然崇拜一類的信仰。⁵⁵所以，高昌國信奉的天神是誰，學界沒有定論。關於「兼信佛法」，相關的石窟藝術和留存的文字顯示佛教在吐魯番始於西元三六〇年左右，有用中文大乘佛教，也有用梵文的南傳佛教。另外，在吐魯番出土的文書《高昌章和五年取牛羊供祀帳》亦記載了高昌人對大自然各種神靈的崇拜，如樹石、風伯、始耕、丁谷天，清山神等。⁵⁶

吐魯番地區具古代基督宗教歷史。一九〇四至一九〇五年，一隊德國吐魯番考察隊在高昌城遺址西北三十公里的山丘上發現一處修院遺址（他們稱之為 Bulayik〔布拉伊克〕修院遺址，現稱葡萄溝西旁景教寺院遺址），並檢獲一批古粟特文、波斯文、敘利亞文、維吾爾文的文字殘片，內容與基督宗教敬拜有關，屬東方教會（景教）傳統，年代主要為西元八至十世紀。⁵⁷至於遺址本身，按《新疆維吾爾自治區第三次全國文物普查成果集成·吐魯番地區卷》，其「地表遺留大量的夾砂紅陶和灰陶，器壁較厚，口沿留有泥條壓印紋，時代為隋至元代」。⁵⁸

究竟《一神論》源出的傳統和修院遺址所代表的傳統（東方教會、景教）有否關係，或怎樣的關係，這些需進一步研究。從文書而言，《一神論》和修院殘片兩者相去

54. 王素，〈也論高昌「俗事天神」〉，載《歷史研究》1988年第3期，頁110-118。

55. 林悟殊，〈論高昌「俗事天神」〉，載《歷史研究》1987年第4期，頁89-97。

56. 張小貴，〈從血祭看唐宋沃教的華化來源〉。

57. 參 Sims-Williams, Nicholas, Martin Schwartz, & William J. Pittard, *Biblical and Other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection* (Berlin: Berliner Turfantexte, 2014); Erica C. D. Hunter & J. F. Coakley, *A Syriac Service-Book from Turfan: Museum Für Asiatische Kunst, Berlin Mik Iti 45* (Belgium: Brepols, 2017); Mark Dickens, "Scribal Practices in the Turfan Christian Community", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* vol. 13, no. 1 (2013), pp. 3-28。

58. 新疆維吾爾自治區文物局，《新疆維吾爾自治區第三次全國文物普查成果集成·吐魯番地區卷》（北京：科學出版社，2011），頁77。

二、三百年，所用語言文字不同，⁵⁹內容性質也不一樣，⁶⁰目前沒有資料能讓我們去推搞它們的歷史和傳承關係。從考古而言，修院遺址上溯至隋代，但未有經過正式的考古發掘，所以不能排除其內或含有和《一神論》較接近的文字或文物。但當然，若《一神論》和修院遺址關係最終證實不存在，也只能說明修院遺址或不代表所有在吐魯番的基督宗教歷史。

這裏附帶一說行 214 的「客怒翳數」一詞，因為羽田氏把它解讀為修院殘片中的 Kudos Yiso（聖潔耶穌），⁶¹似欲說明《一神論》和修院遺址的關係。該段文字（行 211-214）說：「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，即放得。汝知其當家，放得；罪一，還客怒翳數。」這是耶穌在登山寶訓教導門徒如何禱告的一段話，可與《馬太福音》六章 14-15 節相對照。⁶²然而在《馬太福音》中，不論是此段文字或整個登山寶訓（五至七章），都沒有出現過「聖潔耶穌」的用詞或表述，所以羽田氏的解讀缺乏文獻基礎。

九、結語

佐伯好郎假設《一神論》為「翻經書殿」作品，作者為阿羅本，寫作地點在長安，但他從沒對此假設提出實質論證。反之，文書內容多處顯示它不是上書皇帝的作品（對皇帝不敬、使用俗字、年代不符），甚至不是寫於四夷之內的中土地區。本文認為，文書行 40-41 顯示作者是在一

59. 吐魯番文獻的語言主要是古粟特文、波斯文、敘利亞文、維吾爾文，沒有中文。

60. 《一神論》論述神學、福音，吐魯番文獻殘片主要涉及敬拜和日課。

61. 羽田亨，〈景教經典一神論解說〉，頁 238-239。

62. 《馬太福音》六章 14-15 節：「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。」

個毗鄰波斯以東的地方，即西域。古籍云西域東部的高昌「國人風俗政令、文字亦同華夏」。本文指出文書內容所顯示的當地社會結構（「聖主、國王、能自作」、缺士大夫階級）、所具有的一些字詞特徵（「苟」、「牒布」）和所呈現的比喻本地化情況（「建房子」、「人射箭」），都支持《一神論》的寫作地點為高昌的立論。

從現存的《一神論》部分看來，此文書的神學語言成熟，本地化現象明確。這些特徵是一個信仰在當地的文化和語言中長時間操作和磨合而產生的結果。所以《一神論》所屬的教會群體，應在七世紀前已存在於高昌地區一段頗長時間。究竟這教會群體是誰？他們何時和如何進入該區域？他們與早期的猶太和敘利亞教會群體有何關係？他們的神哲學和福音傳承的特色為何？他們與修院遺址有否關係？與阿羅本和他的入華歷史是否有關？《一神論》與同字跡的《序聽迷詩所經》，以及一個半世紀後的「大秦景教」文獻，是甚麼關係？這些都是需要研究的題目。

作者電郵地址：dtwtam@hotmail.com

中文書目

- 《大戴禮記·千乘》。中國哲學書電子化計劃。
<https://ctext.org/da-dai-li-ji/qian-cheng/zh>。2020年11月19日
瀏覽。[*Dadailiji*. Qiancheng. Chinese Text Project.
<https://ctext.org/da-dai-li-ji/qian-cheng/zh>. Accessed 19
November 2020.]
- 《太平御覽·四夷部十五·西戎三·高昌》。中國哲學書電子化
計劃。<https://ctext.org/text.pl?node=400246&if=gb>。2020
年11月19日瀏覽。[*Taiping yulan*. Siyibu shiwu. Xirong san.
Gaochang. Chinese Text Project. [https://ctext.org/text.pl?node=](https://ctext.org/text.pl?node=400246&if=gb)
400246&if=gb. Accessed 19 November 2020.]
- 《北史》。北京：中華書局，1974。[*Beishi*. Beijing: Zhonghua Book
Company, 1974.]
- 《唐會要》卷四十九。北京：中華書局，1955。[*Tang Huiyao*, vol.
49. Beijing: Zhonghua Book Company, 1955.]
- 《隋書》。北京：中華書局，1973。[*Suishu*. Beijing: Zhonghua Book
Company, 1973.]
- 《漢書》第十二冊《西域傳》。北京：中華書局，1962。[“*Xiyu Zhuan*”,
Hanshu, vol. 12. Beijing: Zhonghua Book Company, 1962.]
- 《魏書》。北京：中華書局，1974。[*Weishi*. Beijing: Zhonghua Book
Company, 1974.]
- 王炳華。〈吐魯番出土唐代庸調布研究〉。載《文物》1981年第
1期。頁56-62。[WANG Binghua. “Tulufan chutu tangdai
yongdiaobu yanjiu”. *WenWu* 1981 issue 1. pp. 56-62.]
- 王蘭平。〈日本杏雨書屋藏富岡文書高楠文書真偽再研究〉。載
《敦煌學輯刊》2016年第1期。頁10-33。[WANG Langping.
“Ribei xingyu shuwu cang fugang wenshu gaonan wenshu
zhenwei zaiyanjiu”. *Dunhuang Xue Jikan* 2016 issue 1.
pp.10-33.]
- 。《唐代敦煌漢文景教寫經研究》。北京：民族出版社，2016。
[WANG Langping. *Tangdai dunhuang hanwen jingjiao xiejing*
yanjiu. Beijing: The Ethnic Publishing House, 2016.]

- 王素。〈也論高昌「俗事天神」〉。載《歷史研究》1988年第3期。頁110-118。[WANG Su. “Yelun gaochang ‘Sushi tianshen’”. *Li Shi Yan Jiu* 1988 issue 3. pp. 110-118.]
- 宋傑。〈吐魯番文書所反映的高昌物價與貨幣問題〉。載《首都師範大學學報》1990年第2期。頁67-76。[SONG Jie. “Tulufan wenshu suo fanying de gaochang wujia yu huobi wenti”. *Shou Du Shi Fan Da Xue Xue Bao* 1990 issue 2. pp. 67-76.]
- 吳昶興。《大秦景教流行中國碑——大秦景教文獻釋義》。台北：橄欖出版，2015。[WU Changxing. *Daqin jingjiao liuxing zhongguobei: Text Analyses with Commentaries on Documents of Da Qin Jingjiao*. Taipei: Olive Press, 2015.]
- 吳震。〈吐魯番出土高昌某寺月用斛斗帳歷淺說〉。載《文物》1989年第11期。頁60-69。[WU Zhen. Tulufan chutu gaochang mousi yueyong hudou zhangli qianshuo. *Wenwu* 1989 issue 11. pp. 60-69.]
- 李鴻賓。〈唐代「作人」考釋〉。載《河北學刊》1989年第2期。頁73-76。[LI Hongbin. “Tangdai ‘Zuoren’ kaoshi”. *Hebei Xue Kan* 1989 issue 2. pp. 73-76.]
- 林悟殊。〈論高昌「俗事天神」〉。載《歷史研究》1987年第4期。頁89-97。[LIN Wushu. “Lun gaochang ‘Sushi tianshen’”. *Li Shi Yan Jiu* 1987 issue 4. pp. 89-97.]
- 。《唐代景教再研究》。北京：中國社會科學出版社，2003。[LIN Wushu. *Tangdai jingjiao zaiyanjiu*. Beijing: China Social Sciences Press, 2003.]
- 。〈景教富岡高楠文書辨偽補說〉。載《敦煌吐魯番研究》第8卷第1期(2005)。頁35-43。[LIN Wushu. “Jingjiao fugang gaonan wenshu bianwei bushuo”. *Dun Huang Tu Lu Fan Yanjiu*, 8.1 (2005). pp. 35-43.]
- 。《敦煌文書與夷教研究》。上海：上海古籍出版社，2011。[LIN Wushu. *Dunhuang wenshu yu yijiao yanjiu*. Shanghai: Shanghai Guji Chuban She, 2011.]

- 孫靜蕊。〈唐代士大夫階層法理與律令知識考訂〉。載《河北法學》2016年第12期，第34卷。頁180-192。[SUN Jingrui. “Tangdai shidafu jiecheng falü yu lüling zhishi kaoding”. *Hebei Fa Xue* 2016 issue 12, (34). pp. 180-192.]
- 翁紹軍。《漢語景教文典詮釋》。北京：三聯書店，1996。[WENG Shaojun. *Hanyu jingjiao wendian quanshi*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996.]
- 徐東昇。〈唐宋麻布生產的地理分佈〉。載《中國經濟史研究》2008年第2期。頁6-13。[XU Dongsheng. “Tang song mabu shengchan de dilifanbu”. *ZhongGuo Jing Ji Shi Yan Jiu* 2008 issue 2. pp. 6-13.]
- 徐曉鴻。〈《大秦景教流行中國碑頌並序》新釋（三）〉。載《天風》2016年第7期。頁20-21。[XU Xiaohong. ““Daqin jingjiao liuxing zhongguobei songbingxu’ Xinshi (III)”. *Tian Feng* 2016 issue 7. pp. 20-21.]
- 張小貴。〈從血祭看唐宋沃教的華化來源〉。中國考古學會絲綢之路考古專業委員會官方網站。<http://www.nxkg.org.cn/index.php?m=content&c=index&a=show&catid=15&id=184>。2020年11月19日瀏覽。[ZHANG Xiaogui. “Cong xueji kan Tang-Song wojiao de huahualaiyuan”. *Zhongguo kaogu xuehui sichouzhilu kaogu zhuan ye weiyuanhui guanfang wangzhan*. <http://www.nxkg.org.cn/index.php?m=content&c=index&a=show&catid=15&id=184>. Accessed 19 November 2020.]
- 曾陽晴。《唐朝漢語景教文獻研究》。台北：花木蘭文化工作坊，2005。[CENG Yangqing. *Tangchao hanyu jingjiao wenxian yanjiu*. Taipei: Huamulan wenhua gongzuofang, 2005.]
- 馮承鈞。《西域地名》。台北：華世出版社，1976。[FENG Chengjun. *Xiyudiming*. Taipei: Huashichubanshe, 1976.]
- 新疆維吾爾自治區文物局。《新疆維吾爾自治區第三次全國文物普查成果集成·吐魯番地區卷》。北京：科學出版社，2011。[Xinjiang Uygur Autonomous Region Wenwuju. *The Third National Survey of Heritage Sites conducted in the Xinjiang*

- Uygur Autonomous Region: Tulufan*. Beijing: Science Press, 2011.]
- 裴成國。〈高昌國「作人」問題再論〉。載《中國經濟史研究》2014 年第 2 期。頁 76-86。[PEI Chengguo. “Gaochangguo ‘Zuoren’ wenti zailun”. *Zhongguojingji shiyanjiu* 2014 issue 2.pp. 76-86.]
- 趙力光編。《大秦景教流行中國碑》。上海：古籍出版社，2012。[ZHAO Liguang, ed. *the Monument Commemorating the Propagation of Daqin Jingjiao in the Central Territory*. Shanghai: Guji chubanshe, 2012.]
- 潘竟虎、潘發俊。〈陽關興廢時間初考〉。載《克拉瑪依學刊》2017 年第 6 期，第 7 卷。頁 10-33。[PAN Jinghu & PAN Fajun. “Yangguan xingfei shijian chukao”. *Kelamayixuekan* 2017 issue 6. pp. 10-33.]
- 劉進寶。〈唐五代敦煌棉花種植研究——兼論棉花從西域傳入內地的問題〉。載《歷史研究》2004 年第 6 期。頁 27-40。[LIU Jinbao. “Tang wudai dunhuang mianhua zhongzhi yanjiu”. *Li Shi Yan Jiu* 2004 issue 6.pp. 27-40.]
- 聶志軍。《唐代景教文獻詞語研究》。湖南：人民出版社，2010。[NIE Zhijun. *Tangdai jingjiao wenxian ciyu yanjiu*. Hunan: Renmin Publishing House, 2010.]
- 譚大衛。《古代〈一神論〉研究》。北京清華大學博士學位論文，2019。[TAM David. *A Study of Yishen Lun*. Doctoral dissertation. Tsinghua University, Beijing, 2019.]
- 羅香林。《唐元兩代之景教》。香港：中國學社，1966。[LUO Xianglin. *Tang yuan liangdaizhi jingjiao*. Hong Kong: Zhongguoxueshe, 1966.]
- 關尾史郎。〈論「作人」〉。候世新譯。載《西域研究》1995 年第 1 期。頁 51-57。[SEKIO Shiro. “Lun ‘Zuoren’”. Translated by Hou Shixin. *Xiyuyanjiu* 1995 issue 1.pp. 51-57.]

外文書目

- Chao, Kang. *The Development of Cotton Textile Production in China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- Dickens, Mark. "Scribal Practices in the Turfan Christian Community". *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, vol. 13, no. 1. 2013. pp. 3-28.
- Gafni, Isaiah. "Seleucid Era". *Encyclopaedia Judaica*, vol. 18. Edited by Michael Berenbaum & Fred Skolnik. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. p. 260
- Hunter, Erica C. D. & J. F. Coakley. *A Syriac Service-Book from Turfan: Museum Für Asiatische Kunst, Berlin Mik III 45*. Belgium: Brepols, 2017.
- Rong Xinjiang & Zhang Guangda. "A Concise History of the Turfan Oasis and its Exploration". *Asia Major*, 11.2 (1998). pp. 13-36.
- Saeki, Peter Yoshio. *The Nestorian Monument in China*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1916.
- _____. *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tokyo: the Maruzen Company Ltd, 1937.
- _____. *The Nestorian Documents and Relics in China*. 2nd ed. Tokyo: Toho Bunkwa Gakuin, Academy of Oriental Culture, Tokyo Institute, 1951.
- Schaff, Philip. *Ante-Nicene Fathers: Fathers of the Early Church (Complete)*. Kindle Edition.
- Sims-Williams, Nicholas, Martin Schwartz, & William J. Pittard. *Biblical and Other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*. Berlin: Berliner Turfantexte, 2014.
- Tang Li. *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.
- Warikoo, K., ed. *Xinjiang: China's Northwest Frontier*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016.

- 《康熙字典》。日本：株式會社，昭和五十二年。[*Kangxi zidian*. Japan: Kabushiki Kaisha, 1977.]
- 羽田亨。〈景教經典一神論解説〉。載《藝文》，第9卷，第1號（1918）。頁141-144。又載《羽田氏博士史學論文集：下卷》。京都：東洋史研究會，1958。頁235-239。[Haneda Tōru. “Keikyōkyōten Isshinronkaisetsu”. *Geibun* 9.1 (1918). pp. 141-144. Also in *Haneda Hakasesigakuronbun-shū*, volume 2. Kyoto: The Society of Oriental Researches, 1958. pp. 235-239.]
- 。〈漢譯景教經典に就きて〉。載《史林》，第8卷，第4號（1923）。頁157-158。[Haneda Tōru. “Kan’yaku Keikyōkyōtennitsukite”. *Shirin* 8.4 (1923). pp. 157-158.]
- 。《一神論卷三・序聽迷詩所經一卷》（影印版）。京都：東方文化學院京都研究所，1931。[Haneda Tōru. *Isshinronkan san. Jochōmeishishokyōikkan*. Kyoto: Tōhō Bunka Gakuin Kyōto Kenkyūsho, 1931]
- 吉川忠夫編。《敦煌秘笈影片冊》。大阪：杏雨書屋，2009-2013。[Yoshikawa, Tadao, ed. *Secret Documents of Dunhuang: The Film Copies*. Osaka: Kyōu Shōku, 2009-2013.]
- 東野治之。《敦煌秘笈景教經典四種》。大阪：杏雨書屋，2020。[TONO Haruyuki, ed. *A Study of Four Nestorian Manuscripts Held in the Dunhuang Manuscript Collection of the Kyo-U Library*. Osaka: Kyōu Shōku, 2020.]

The Place of Authorship for the Ancient Chinese Christian Manuscript *Yishen Lun* (Discourse on God)

TAM Tai-wai David

Research Fellow

Institute for Ethics and Religions Studies

Tsinghua University

Abstract

In the early 20th Century, Toru Haneda disclosed the existence of an ancient Chinese Christian manuscript from Dunhuang, called *Yishen Lun* (Discourse on God). Based on Lines 365-366 and 40-41 of the text, he said it was written in AD 641, in a place to the east of Persia. In 1937, Peter Yoshiro Saeki further expanded this interpretation and said that it was written in Chang'an, the capital city of the Tang Empire, as he believed that it was composed by Aluoben, who arrived in Chang'an in 635. This article counters Saeki's assertion, as his assertion is not supported by, and is not consistent with, internal information in the text. Instead this article suggests that the place of authorship should, instead, lie outside China proper, to its west, in what used to be the Kingdom of Gaochang (today's Turfan region of Xinjiang). This is evident,

for examples, in the structure of society shown in the text, the unique way of writing some words, the knowledge and use of cotton, and local adaptations of biblical and patristic analogies to an inland desert area. How and when the Christian community from which this document emerged found themselves in Gaochang, and how they should relate to the larger Christian story whether inside and outside of China, are issues that should be further investigated.

Keywords: Yishen Lun; Tang Jingjiao; Turfan Christianity; History of Chinese Christianity; Turfan Study