

《大秦景教大聖通真歸法讚》 ——一首反映唐代景教敬拜禮儀的詩歌

彭滿圓

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一 引言

「此後，我觀看，看見有許多人，沒有人能計算，是從各邦國、各支派、各民族、各語言來的，站在寶座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕樹枝，大聲喊着說：『願救恩歸於坐在寶座上我們的神，也歸於羔羊。』眾天使都站在寶座和眾長老，以及四活物的周圍，俯伏在寶座前，敬拜神，說：『阿們！頌讚、榮耀、智慧、感謝、尊貴、權能、力量都歸於我們的神，直到永永遠遠。阿們！』」¹使徒約翰在聖靈的默示下，描繪出一幅偉大壯觀的敬拜景象，隨着普世宣教事工的果效，神對萬國萬民救贖計劃的完成，帶來一個跨越邦國、支派、民族和語言邊界的敬拜聚會，成為一次盛況空前的敬拜。

¹《和合本修訂版聖經》（香港：香港聖經公會，2014），啟示錄七9~12。

事實上，作為受造與蒙救贖的人，向那創造與救贖人類的神敬拜，是一項永恆的事奉。在教會歷史中，不同的教會傳統都有不同的敬拜禮儀，讓信徒能夠藉此與神建立一種特別的屬靈關係。其中東方教會不但發出宣教的火焰，² 敬拜禮儀也是他們信仰生活的核心，他們一直保持着東敘利亞的敬拜禮儀。在敬拜禮儀中，詩歌扮演著十分重要的角色，尤其是在東敘利亞的敬拜禮儀中，整個過程都是以不同形式的誦唱進行。在唐代的時候，他們從波斯到了中國，打開了中國宣教的大門，將他們的宗教自稱為「景教」，很自然地，也將他們的敬拜禮儀帶到中國。

不過，在學術上探討有關唐代景教敬拜禮儀的專著或文章不多。其中旅法學者吳其昱曾經將《大秦景教三威蒙度讚》³ 與敘利亞語的文本加以詳細的對比，確認出那是翻譯自敘利亞語的文本。⁴ 其後，段晴在〈唐代大秦寺與景教僧新釋〉⁵ 一文中，間接地提到有關景教禮儀的情況，而葛承雍在〈唐元時代景教歌詠音樂考述〉⁶，論到有關唐代景教歌詠音樂，與徐曉鴻在《天風》發表〈唐代景教頌讚詩歌〉⁷，都嘗試探討有關唐代

² John Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise: The Story of a Church on Fire* (Edinburgh: T & T Clark, 1928).

³ 該寫本現藏於巴黎法國國家圖書館(the Bibliothèque Nationale de Paris)，編號為 Pelliot chinois 3847。 *Manuscripts de Dunhuang et D'Asie Centrale conservés à la Bibliothèque nationale de France: Dunhuang and Other Central Asian Manuscripts in the Bibliothèque nationale de France* 法國國家圖書館藏敦煌西域文獻 Vol. 28 Fonds Pelliot chinois 3771-3860 (Shanghai: Les éditions des Classiques Chinois, Shanghai上海古籍出版社, 2004), 356-57。

⁴ 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》，第五十七本第三分（1986），頁411~438。

⁵ 段晴：〈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，2003），頁434~472。

⁶ 葛承雍：〈唐元時代景教歌詠音樂考述〉，《中華文史論叢》第3期（2007年9月），頁157~178。Ge Chengyong, "A Study on the Jingjiao Chant Music in the Tang and Yuan Periods of China," in *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syrian Christianity in China and Central Asia*, ed. Dietmar W. Winkler and Li Tang (Wien: LIT VERLAG, 2009), 337-52.

⁷ 徐曉鴻：〈唐代景教頌讚詩歌〉（一），《天風》（2009年第四期），頁42~43。又看〈唐代景教頌讚詩歌〉（二），《天風》（2009年第五期），頁38~41。

景教的詩歌。在這種情況下，確實有需要在唐代景教的禮儀與詩歌方面，進行更多與更深入的研究。

在唐代敦煌漢語景教文獻中，《大秦景教大聖通真歸法讚》就是一首涉及景教禮儀的詩歌。有關《大聖通真歸法讚》作為敦煌漢語寫本的來歷，主要是由日本景教研究專家佐伯好郎（P. Y. Saeki）的報道，那是他的朋友小島靖君（Yashushi Kojima）於1943年，從中國著名收藏家李盛鐸的遺愛中發現的，並且從李氏的遺產繼承人手中購買得來。小島靖君並將該文本的照片寄贈給他，因此他將該文本稱為「小島文書A」（Kojima Documents A）。然而，當日本於1945年9月戰敗投降，小島靖君在離開天津時，很遺憾地，該文本的原件與其他貴重物品都被盜失去，一直以來不知所踪。⁸ 幾乎沒有學者可以親眼再看到該寫本，學者只是對該寫本的背景做出簡單的分析。自從林悟殊和榮新江在〈所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽〉⁹一文，對《大聖通真歸法讚》寫本的真實性提出質疑後，更增加學者對該寫本的真實性抱着保留態度，也許在上述種種原因下，導致學者對該寫本較少深入研究。

本文的寫作主要劃分為三個部分，第一部分是關乎唐代景教敬拜禮儀詩歌的概況；第二部分以漢語景教文獻中的《大秦景教大聖通真歸法讚》，為主要的研究對象，分別從不同角度對該寫本進行分析；第三部分則進行一個新的嘗試，就是按照東方教會敬拜禮儀的詩歌特點，將《大秦景教大聖通真歸法讚》重新配上曲調，譜寫成為一首可以唱頌的讚美詩，嘗試達致一種古今相通，超越一千多年歷史時空的研究。

⁸ 佐伯好郎：《清朝基督教の研究》（東京：春秋社，1949），頁1～2。

⁹ 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》第四卷第四期（1992年4月），頁34。經修訂後收錄在林悟殊：《唐代景教再研究》（北京：中國社會科學，2003），頁171。

二 唐代景教禮儀的詩歌

東敘利亞語不但是東方教會的官方語言，更是他們禮儀上的語言，因為所有的崇拜都以古敘利亞語進行。¹⁰ 並且，東敘利亞傳統（East Syriac tradition）可以說是它們在禮儀上的驕傲，因為那是其中一種在教會中最古老的禮儀。¹¹ 在他們的禮儀傳統上，「奧祕」（*'Rāzē*）是一個專用名詞，等同於西方教會所慣用的「聖禮」（Sacrament）。¹² 敘利亞語 *'rāzē* 的名詞含有以下多種意義：一、一個祕密的協議；二、任何事情具有一種祕密或奧祕的意義；三、一個奧祕，聖禮或聖餐；四、魔法儀式。¹³ 特別強調在禮儀上的神聖功能而稱之為「神聖的奧祕」（*'Rāze qaddisē*）。¹⁴ 在東方教會有關東敘利亞的禮儀傳統，單數形式的 *raza* 廣泛地指到任何一種聖禮，而複數形式的 *raze* 卻總指到聖餐，¹⁵ 還有浸禮和其他的聖禮，都是與奧祕有關。這種以奧祕為敬拜禮儀的傳統，成為東方教會的信仰核心。

若音樂是一種語言，那麼讚美詩就是一種人作為受造物，對創造與救贖主存着敬畏的心，通過音樂對神發出讚美的語言，那並不只是用口說出的語言，乃是用心靈通過口而誦唱出的語言，是對那聖潔的神發出

¹⁰ Arthur Maclean and William Henry Brown, *The Catholicos of the East and his people: Being the Impressions of Five Years' Work in the "Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission," an Account of the Religious and Secular Life and Opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northern Persia (known also as Nestorians)* (New York: Society for Promoting Christian Knowledge, 1892), 216.

¹¹ Pauly Maniyattu, ed. *East Syriac Theology: An Introduction* (Santa: Ephrem's Publications, 2007), 11.

¹² Maniyattu, *East Syriac Theology*, 9.

¹³ "rāzē", J. Payne Smith ed., *A Comprehensive Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.* (Oxford: Clarendon Press, 1903), 28.

¹⁴ Jose Kochuparampil, "Theology of *'Rāzē* : The Mysteries of the Church in the East Syriac Tradition," in *East Syriac Theology: An Introduction*, ed. Pauly Maniyattu (Santa: Ephrem's Publications, 2007), 250.

¹⁵ Joseph Powathil, "Early Syriac Theology: Some Basic Features," in *East Syriac Theology: An Introduction*, ed. Pauly Maniyattu (Santa: Ephrem's Publications, 2007), 37.

聖潔歌誦的語言。在東方教會的敬拜禮儀中，音樂扮演了一個非常重要的角色，尤其是通過人誦唱的詩歌，據記載：「敘利亞基督徒具有一個會眾式的崇拜。他們所有的崇拜聚會都是歌唱……這些敘利亞基督徒認為一個誦讀的崇拜，在時間與空間下都是沒有價值的。」¹⁶ 因此，無論是主禮的牧者，或是參與敬拜的信徒，在整個禮儀中，不管是讀經或禱告，都是以吟誦式的唱詠為主。當然在禮儀中所唱的讚美詩會特別譜上曲子，與一般的吟誦有所分別，但整個禮儀基本上都是以不同方式的誦唱進行。

東敘利亞敬拜禮儀其中一個特色是運用一種稱為 "*resh qala*" 「模範旋律」（*model melody*）的唱法，按字面的意義就是「頭律」（*head melody*）或「頭歌」（*head song*），因敘利亞文 *resh* 是指「頭」，而 *qala* 可指詩節（*stanza*）、旋律（*melody*）或曲調（*tune*）。¹⁷ 至於誦唱時的特色是以東方教會的特色，可自由地即興發揮在四分音上，可稱為單音節裝飾句（*Melisma*）。¹⁸ 在禮儀上的誦唱，歷代以來都是以口頭傳遞，沒有通過樂譜來記錄，形成記憶的重要性，就像舊約中的詩篇一樣，是通過人的記憶一代一代地傳誦下來。筆者在印度時，就曾經聆聽着東方教會牧者吟唱着歷代口傳下來的聖詩，將音符記錄下來以了解那些詩歌的旋律，這對筆者掌握與學習東方教會詩歌有很大的幫助。

此外，敘利亞音樂在古代教會中，也被視為其中一種最重要的教會誦唱的聖詠（*ecclesiastical chants*），這種敘利亞聖詠（*Syriac chant*）從敘利亞傳統的角度來看，乃代表着一個神學智慧的寶庫。¹⁹ 這種敘利亞聖詠，與貴格利聖詠（*Gregorian chant*）和希臘拜占庭聖詠（*Greek*

¹⁶ Maclean and Brown, *The Catholicos of the East and his people*, 218.

¹⁷ M. P. George, *West Syriac Musical Tradition of the Beth Gazo' In India with Music Notation* (Kottayam: St. Joseph's Press Mannanam, 2012), 15.

¹⁸ George, *West Syriac Musical Tradition of the Beth Gazo' In India with Music Notation*, 15.

¹⁹ George, *West Syriac Musical Tradition of the Beth Gazo' In India with Music Notation*, 3.

Byzantine chant），在教會音樂歷史上可說是三足鼎立的，分別是三種不同教會傳統與風格的聖詠。不過，因着東方教會在歷史上走向衰落的緣故，故被後人所忽視，尤其是對華人教會來說，對敘利亞聖詠是非常陌生。

當東方教會的傳教士到了中國，面對大唐帝國在政治與文化上的強盛，加上他們在宣教上的需要，使阿羅本等傳教先鋒不但將原來的敘利亞經書翻譯成中文，甚至影響到他們的敬拜禮儀，而唐代景教的禮儀乃是通過口頭的傳遞，從波斯傳到中國，那是理所當然地保留着東敘利亞傳統的敬拜禮儀。段晴指出，東方教會的宗教禮儀十分富有戲劇性，其中一個特點最為鮮明：無論在何種禮拜儀式上，詩歌必不可少。²⁰ 筆者在印度東方教會的都主教（Metropolitan）府內，看到一部名為《輪》（*Hudra*）的詩歌集，那是按照耶穌的一生事蹟編輯，為一年內在各主日和節期中輪唱的詩歌。²¹ 該詩歌集是在七世紀中葉，由伊索亞布三世（Ishoyabh III, 647/8-657/8）主持下，成功編纂出的一部指導東方教會宗教生活的巨著。²² 《輪》實際上是一部巨型唱本，其中滙集了一年於各個周日以及各種節日所舉行的禮拜儀式上詩歌的內容。隨着節日的不同，詩歌的內容也有所不同，一年一個輪回，因此，這巨型的唱本就叫做《輪》。²³ 東方教會的確重視禮拜儀式中的歌詠，牧師要學歌，隱修的修道士也要學歌。一些修道士還因為美妙的歌喉而出名。²⁴

早在 1672 年，德國更正教神學家與東方學家穆勒（Andreas Müller, 1630-1694），曾經將《景教碑》的內容，通過中文的音譯加上音符，改

²⁰ 段晴：〈唐代大秦寺與景教僧新釋〉，頁442。

²¹ 彭滿圓：〈十字架的見證：東方教會的福音種子〉，《時代論壇》，2007年5月3日。

²² 段晴：〈唐代大秦寺與景教僧新釋〉，頁442。

²³ 段晴：〈唐代大秦寺與景教僧新釋〉，頁442。

²⁴ 段晴：〈唐代大秦寺與景教僧新釋〉，頁443。

編成為一首詩歌，²⁵ 那被視為一首中國教會聖詩的傑作。²⁶ 可是，《景教碑》本身並不是一首敘利亞聖詩，也與東敘利亞的禮儀無關。²⁷ 實際上，直接地屬於唐代景教詩歌的，按目前的發現，只有《大秦景教三威蒙度讚》與《大秦景教大聖通真歸法讚》。該兩首詩歌都是以唐代詩歌的體裁寫出，而詩體的運用，正是東方教會一個重要的屬靈傳統與神學特色，正如布洛克（Sebastian Brock）論到西方拉丁，東方希臘與東方敘利亞三大教會傳統時，指出早期敘利亞基督徒傳統其中一項較為突出的特點，就是它在靈性上的詩體特性（poetic character）：詩歌，不是散文，被視為表達神學最佳的工具。²⁸

此外，《大秦景教三威蒙度讚》與另外一份景教文獻《尊經》相連在一起，兩份文獻抄寫在同一張黃麻紙上，卻被撕裂為三部分，很幸運地，文本的內容沒有受到破壞。²⁹ 兩者可以被視為兩個不同獨立的寫本，但若從敬拜禮儀的角度來看，兩者之所以抄寫在一起，也許並不是偶然，乃是在禮儀上的需要，甚至兩者就是記載着當時景教的敬拜禮儀。

²⁵ Andreas Müller, *Monumenti Sinici, quod Anno MDCXXV terris in ipsa China erutum; seculo verò octavo Sinici, ac partim Syriacè, in Saxo perscritum esse, adeoque dogmatum & rituum Romanae Ecclesiae (anteannos quippe mille in extreme Oriente receptorum) antiquitatem magnopere confirmare perhibetur, Lectio seu Phrasis, Versio seu Metaphrasis, Translatio seu Paraphrasis. Plane uti P. Athanasius Kircher in China sua Illustrata anno MDCLXVII. Singula singulariter edidit. Ceterum Tonos vocibus addidit, inq; nonnullis novæ hujus Editionis Exemplis Kircherianæ Defectus Supplevit, Errata Sustulit, Omnia verò Minio indicavit* (Berlin: Runge, 1672).

²⁶ Garry Moon Yuen Pang, "Monumenti Sinici—A Remarkable Chinese Hymn," in *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, ed. Dietmar W. Winkler and Li Tang (Wien: LIT VERLAG, 2009), 353-81.

²⁷ Garry Moon Yuen Pang, "The Reverse Translation of Daqin Jingjiao Sanwei Mengdu Zan—A Masterpiece of Chinese Hymn," *Parole de l'Orient* 43 (2017): 317. 另參彭滿圓：〈《大秦景教三威蒙度讚》的背景與翻譯〉，《建道學刊》第49期（2018年1月），頁124。該文是前者修訂的成果。

²⁸ Sebastian Brock, *Bride Of Light: Hymns on Mary from the Syriac Churches* (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2009), 9.

²⁹ A. C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930), 52.

《三威蒙度讚》被敘利亞語學家與東方學家明加那（Alphonse Mingana, 1878-1937），確認那是東敘利亞語形式的《榮歸主頌》（*Gloria in excelsis Deo*）。³⁰ 那是讚美三一神救贖的禱告。因此，《三威蒙度讚》具有作為一首聖詩、一篇禱文與一首唐詩的三合一本質。³¹

《三威蒙度讚》被埋藏在敦煌一千多年後，無人想到，梁季芳於1934年將這首中國最古老的聖詩，重新配上中國五聲音階的曲調。梁氏曾於燕京大學副修音樂，在美國傳教士范天祥（Bliss Wiant）門下受教。³² 適逢范天祥負責編輯一本新的中國詩集《普天頌讚》，這首新創作曲譜的《大秦景教三威蒙度讚》，於1936年正式被收錄在《普天頌讚》之中。³³ 其後，在1983年再被收錄在《讚美詩（新編）》，³⁴ 繼而於1998年，又被收錄在《讚美詩（新編）》中英雙語版，³⁵ 讓中國基督徒能夠唱出這首唐代景教的詩歌。

至於《尊經》篇幅簡短，按內容卻可以劃分為四個部分。第一部分只有四句，「敬禮妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身盧訶寧俱沙，已上三身同歸一體。」因其內容乃頌讚聖父、聖子和聖靈，三位一體的神，體裁與崇拜中的三一頌（Doxology）非常相似，可被視為唐代景教禮儀中的三一頌。第二部分列出二十二位不同的法王。第三部分在「敬禮」

³⁰ Moule, *Christians in China before the Year 1550*, 52. 但穆爾沒有提供出處。他表示：「我不能追尋大約在十年前由哈里斯博士（Dr. Rendel Harris）所宣告這個事實的文章。」

³¹ 彭滿圓：〈《大秦景教三威蒙度讚》的背景與翻譯〉，頁128。

³² 黃永熙：〈燕京大學與普天頌讚〉，基督教文藝出版社網站。<http://www.cclc.org.hk/article_music_details.php?id=25>（2018年4月10日下載）。

³³ 聯合聖歌編輯委員會（The Union Hymnal Committee）編：《普天頌讚》（上海：廣學會，1936）。該詩集附錄中記載：「中國最早的一首聖詩《大秦景教三威蒙度讚》是法國漢學家伯立和（Paul Pelliot）於1908年從甘肅的敦煌石室中發掘出來的。可能是在第八世紀從西方古代聖詩《榮歸主頌》節譯過來的聖詩之一。當時所譯的名詞當然與現代基督教的名詞不同；例如稱耶和華為阿羅訶，彌賽亞為彌施訶，聖靈為淨風王等。」

³⁴ 讚美詩（新編）編輯委員會：《讚美詩（新編）》（上海：中國基督教協會，1983）。

³⁵ 讚美詩（新編）編輯委員會：《讚美詩（新編）》（中英雙語版）（上海：中國基督教兩會，1998）。

之後列出三十五卷不同的經卷，³⁶ 那應該與敬拜中的禮儀有關，包括了詩歌讚美與誦讀經文的部分。最後加上一個後記，記載了有五百三十份寫在貝葉梵音的經文，於唐太宗貞觀九年被阿羅本帶到長安，以及景淨被傳召翻譯經文的歷史事件。³⁷

三 《大秦景教大聖通真歸法讚》文本分析

甲 文本的來源與書法

《大秦景教大聖通真歸法讚》是標準的景教官方文書寫作題目，與《大秦景教三威蒙度讚》相似。有關《大聖通真歸法讚》的來源，不同的學者提出不同的說法。佐伯好郎認為那是在「耶穌變象日」（Transfiguration）所唱的讚美詩。³⁸ 朱謙之也指出：「讚文題『大聖』以表示神之子耶穌，又以神之子具有不可思議之變貌，即所謂顯聖容的奇蹟，故稱之為『通真歸法』。」³⁹ 並認為「據景教會歷規定每年8月6日為變貌祭日，因而此讚即為紀念此一祭日之禮拜式所使用。」⁴⁰ 此外，

³⁶ 《尊經》。「敬 《常明皇樂經》《宣元至本經》《志玄安樂經》《天寶藏經》《多惠聖王經》《阿思瞿利容經》《渾元經》《通真經》《寶明經》《傳化經》《罄遺經》《原靈經》《述略經》《三際經》《徵詰經》《寧思經》《宣義經》《師利海經》《寶路法王經》《刪可律經》《藝利月思經》《寧耶頓經》《儀則律經》《毗邊啟經》《三威讚經》《牟世法王經》《伊利耶經》《遏拂林經》《報信法王經》《彌施訶自在天地地經》《四門經》《啟真經》《摩薩吉思經》《慈利波經》《烏沙那經》」

³⁷ 《尊經》。「謹案諸經目錄：大秦本教經都五百三十部，並是貝葉梵音。唐太宗皇帝貞觀九年，西域大德僧阿羅本屆於中夏，並奏上本音，房玄齡、魏徵宣譯奏言。後召本教大德僧景淨譯得已上三十部卷。餘大數具在貝葉夾猶未翻譯。」但實際上，總共三十五部經書的名稱被記載在其中。

³⁸ P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo: Maruzen, 1951), 314A.

³⁹ 朱謙之：《中國景教》（北京：東方出版社，1993），頁125。

⁴⁰ 朱謙之：《中國景教》，頁125。朱氏指出：「因為這首二句“敬禮大聖慈父阿羅訶，皎皎玉容如日月”是與《新約全書》中《馬太傳》第十七章、《馬可傳》第九章的記事及《路加傳》第九章第二十八節至三十六節，並《彼得後書》第一章第十六節至十八節所示耶穌變貌即顯聖容之傳說記事完全相合。」

朱心然也同意「大聖」是對彌師訶的尊稱；⁴¹ 並指出：「通真」的「通」在《莊子》裏的解釋有貫通之義，「通真」即貫通真實；「歸法」即歸回到阿羅訶的教導。」⁴²

不過，林悟殊認為這樣的說法實極勉強，「按全詩所提到的『慈父阿羅訶』、『大聖法皇』、『大聖慈父等』，從行文意思看，均指上帝。而唐代景教文獻對耶穌的稱謂，如『彌施訶』、『大聖子』等，詩中全無。如是怎能說是對耶穌的讚美呢？」⁴³ 林氏甚至指出：「《大聖通真歸法讚》違背上帝無形無體無相的信條，竟然用『皎皎玉容如日月』來形容阿羅訶。」⁴⁴ 有關林氏以上的指摘，表面看來有理，但他卻忽略了聖經往往通過光的意象（imagery）來描述神，朱心然指出：「在聖經裏，描述神的臉光最為人所知的經節，就是民數記六章 24 至 26 節的『願耶和華賜福給你，保護你，願耶和華的臉光照你，賜恩給你。願耶和華向你仰臉，賜你平安。』」⁴⁵ 因此，朱氏認為《大聖通真歸法讚》的教導也許就是來自民數記的祝福經文。⁴⁶ 此外，在新約也有將神描述為「眾光之父」，正如雅各書所說：「各樣美善的恩賜和各樣全備的賞賜都是從上頭來的，從眾光之父那裏降下來的，在他並沒有改變，也沒有轉動的影兒。」⁴⁷

實際上，在東方教會的敘利亞文獻中，通過光的意象來描述神正是一個重要的神學特點，尤其是在唐代景教文獻，正如傅約翰（Johan Ferreira）指出在中國文本中反映出敘利亞文獻其中一個重要的主題，就是有關光的象徵主義（the symbolism of light）。⁴⁸ 又如《三威蒙度讚》

⁴¹ 朱心然：《安身與立命：東方教會在華宣教史》（台北：基督教台灣浸信會神學院，2009），頁275。

⁴² 朱心然：《安身與立命》，頁275。

⁴³ 林悟殊、榮新江：〈所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽〉，頁171。

⁴⁴ 林悟殊、榮新江：〈所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽〉，頁171。

⁴⁵ 朱心然：《安身與立命》，頁276。

⁴⁶ 朱心然：《安身與立命》，頁276。

⁴⁷ 雅各書一章17節。

⁴⁸ Johan Ferreira, "Tang Christianity: Its Syriac Origins and Character," *Jian Dao* 21 (October, 2004), 144.

第四節第十三行形容神：「常居妙明無畔界」。⁴⁹ 因此，傅約翰表示光作為一個符號應用在神聖的超越（the divine transcendence）與神聖的光照（the divine illumination）展示唐代景教文本與敘利亞東方教會之間的密切聯繫。⁵⁰

此外，朱心然則表示：「它可能是東方教會禮拜（東方教會的禮拜稱為「獻祭」*Qurbana*）的頌讚禮儀，或東方教會修道士的日課，因為《大聖通真歸法讚》在結束之前有向瑜罕難法王（可能是使徒約翰）敬禮，以及誦讀經文的禮儀。」⁵¹ 有關該文本的來源有待進一步考據，本文採取一個較為謹慎的立場，認為這是有關唐代景教的敬拜禮儀中，結合詩歌與讀經的兩個重要部分，在漢語景教文獻中具有不可代替的重要性。

從《大聖通真歸法讚》的書法，清楚地反映出唐代景教的特點。其中最顯著的就是「景」字的特別寫法，將「景」字的上面用「口」代替原本的「日」，字下面的「京」字本來是從「口」卻改成「日」，這是景教寫作的特點，理雅各（James Legge）表示這樣特別的寫法使他驚訝與令人難以費解。⁵² 所有漢語景教文書中，都是一律按照那樣的寫法，有別於唐代時慣用所寫的「景」字，成為分辨唐代景教文書一個最基本的方法。此外，還有其他的字體，都具有典型唐代書法的特徵，字體秀雅公正大方，若是按着原來的字體臨摹還可以，但要憑空的杜撰內容，而還能夠寫出一篇在字體上毫無破綻的仿唐書法，若非精心鑽研唐代書

⁴⁹ 《大秦景教三威蒙度讚》。參彭滿圓：〈《大秦景教三威蒙度讚》的背景與翻譯〉，頁124。另參Ferreira, "Tang Christianity," 145.

⁵⁰ Ferreira, "Tang Christianity," 146.

⁵¹ 朱心然：《安身與立命》，頁273。

⁵² James Legge, *The Nestorian monument of Hsî-an Fû in Shen-hsî, China: relating to the diffusion of Christianity in China in the seventh and eighth centuries, with the Chinese text of the inscription, a translation, and notes, and a lecture on the monument, with a sketch of subsequent Christian missions in China and their present state* (London: Trubner & Co., 1888), 3. 另參 Garry Moon Yuen Pang, "The Theological and Historical Significance of the Chinese-Syriac Jingjiao Monument in China," in *The Harp: A Review of Syriac, Oriental and Ecumenical Studies* Volume XXIX (2014): 216-17。

法的高手，是確實是不容易做到，甚至可以說是不可能做到，難怪林悟殊先生也指出：「其字體摹仿唐寫本，如此逼真，以致幾十年來，未聞有人能指出其破綻」。⁵³ 有關該文本的書法，是鑑定文本真實性其中一個重要的因素。很可惜，該文本已經遺失，看不到它的紙張，按當時唐代景教漢語文獻，一般應書寫在黃麻紙上。

乙 文本的體裁與內容

《大聖通真歸法讚》在唐代景教漢語文書中，具有一個非常獨特的重要性，它是一份關乎唐代景教敬拜禮儀的文書，有別於《大秦景教三威蒙度讚》只是一首讚美詩。它的文本結構大體上分為前後兩個部分，前半部分是一首在敬拜禮儀中的讚美詩，本文稱之為《讚本一》；至於後半部分是關乎敬拜禮儀中誦讀經文，本文稱之為《讚本二》。而兩個部分都是以「敬禮」二字開始，反映出兩者的功能都是為了敬拜禮儀。

《讚本一》大體上是以唐代七言古詩的體裁寫成，卻又不是完全按照七言古詩的規格，因有些字句不是七言的，正如「惟我大聖法皇高居無等界」，以及「能以慧力救此億兆民」。在《讚本一》第一節的頌讚對象是「大聖慈父阿羅訶」，頌讚父神的尊貴本質，以及神的道德屬性，但人類卻受到罪惡荼毒而失去純真的本性；而第二節頌讚的對象則轉為「大聖法皇」，頌讚他至高而超越邊界的屬性，卻在慈愛中降卑進入塵世，為了驅除魔鬼影響人的障礙，使人得着和平與仁愛；到了第三節重新轉回「大聖慈父」，頌讚慈父以智慧和能力拯救無數的人民，面對神超越的能力，不但使我誠心敬拜，更使一切信徒都尊奉神，同心歸向神的法度，展示出一種甲乙甲'的結構。可見，《讚本一》是一首在敬拜禮儀中的讚美詩，整首讚美詩出現三個「我」字，表明這是一首由個人以第一身的方式，發出對聖父與法皇的讚美詩，既頌讚神的屬性，也歌頌神對人類的救贖，使人得以認識真理歸回神的法度。

⁵³ 林悟殊、榮新江：〈所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽〉，頁173。

詩節	內容	特點	頌讚對象
引言 2 字	敬禮		
第一節 七句 49 字	大聖慈父阿羅訶， 皎皎玉容如日月， 巍巍功德超凡聖， 德音妙義若金鐸， 法慈廣被億萬生， 眾靈昧卻一切性， 身被萬毒失本真。	每句七字 較唐代律詩缺少一句	大聖慈父阿羅訶 父神的屬性與人的 墮落
第二節 四句 32 字	惟我大聖法皇， 高居無等界， 聖慈照入為灰塵， 驅除魔鬼為民鄣， 百道妙治存平仁。	「惟我大聖法皇」是一 句頌讚的對象；而「高 居無等界」是另一句頌 讚他的屬性，若第一、 二句合併共 11 字與其 他三句格式近似七言絕 句	大聖法皇超越的屬 性與為人民除去魔 鬼而帶來和平
第三節 六句 43 字	我今大聖慈父， 能以慧力救此億兆民。 聖眾神威超法海， 使我瞻拜心安誠， 一切善眾普尊奉， 同歸大法垂天輪。	第一句只有 6 字 第二句合共 9 字 全節共六句 既不是絕句， 也不是律詩	大聖慈父 父神對人類的救贖 與人歸回神的敬拜

圖一《大秦景教大聖通真歸法讚》的體裁結構分析

《讚本二》是關乎敬拜禮儀中誦讀經文，現按文本的寫作方式記錄如下：

「敬禮
 瑜罕難法王位下
 以次誦 天寶藏經 多惠聖王經
 阿思瞿利律經」⁵⁴

⁵⁴ 《大秦景教大聖通真歸法讚》。

《讚本二》同樣以「敬禮」二字開始，但與《讚本一》有所分別，因《讚本一》在「敬禮」之後就是一首供牧者或會眾歌唱的讚美詩，而《讚本二》在「敬禮」卻是由其他負責帶領敬拜的人誦讀經文。其中「瑜罕難法王」曾經以「瑜罕難法」記載在《尊經》之內，是二十二法王之一，故應該是漏寫一個「王」，⁵⁵ 那應該是指到「使徒約翰」，因「瑜罕難」（Johanan）是敘利亞語的語譯，即現今中文翻譯為「約翰」。

接着要誦讀的三部經書，依次為《天寶藏經》、《多惠聖王經》與《阿思瞿利律經》，論到《天寶藏經》的背景時，吳昶興認為：「或指禮儀教會的日課經（Daily Office）。敘利亞東方教會的日課經稱作 *Kthawa daqdam wadhwar*（the Book of Before and After）及 *Takhsa*（Order），分晚課和早課。」⁵⁶ 朱謙之表示：「《天寶藏經》載於僧景淨所選譯書 30 種之中，佐伯氏疑其為使徒書簡之一。蓋東西基督教會之禮拜式公禱，規定所奉讀者（一）使徒書，（二）詩篇，（三）福音書。」⁵⁷ 除了《天寶藏經》的背景有不同看法以外，《多惠聖王經》從語音就可以斷定「多惠」是指大衛，延伸為主要由大衛王所寫的《詩篇》。⁵⁸ 至於《阿思瞿利律經》，其中的「思」若是「恩」的誤抄，就與敘利亞語「福音」一詞的發音接近，應該是指到《福音書》。⁵⁹ 因此，

⁵⁵ 《尊經》。「瑜罕難法（王） 盧伽法王 摩矩辭法王 明泰法王 牟世法王 多惠法王 景通法王 寶路法王 千眼法王 寧逸法王 珉艷法王 摩薩吉思法王 宜和吉思法王 摩沒吉思法王 岑穩僧法王 廿四聖法王 憲難耶法王 賀薩耶法（王） 彌沙曳法王 娑羅法王 瞿盧法王 報信法王」。其中「瑜罕難法」與「賀薩耶法」兩者都漏寫了「王」字。

⁵⁶ 吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》（新北市：橄欖，2015），頁211。引自Arthur John Maclean, *East Syrian Daily Office* (London: Rivington, Percival & Co., 1894), xi-xii。

⁵⁷ 朱謙之：《中國景教》，頁125。

⁵⁸ 吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑》，頁211。

⁵⁹ 吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑》，頁211。

朱謙之在解釋《讚本二》時表示：「『敬禮瑜罕難法王位下』二行，與次一行，共為關於景教禮拜式之尾聲，蓋誦讚畢，同時司儀者指令會眾敬禮聖徒瑜罕難法王，敬禮既畢，同會者誦《天寶藏經》、《多惠聖王經》，（即）《詩經》，最後誦《阿恩瞿利律經》，即《福音書》也。」⁶⁰

不過，從《讚本二》列舉要誦讀的三卷經書，同樣出現在《尊經》所列出的經書之中，這就帶出一個很重要的問題，因為在《尊經》的末端提供了一些重要的資料，記載了有五百三十份寫在貝葉梵音的經文，於唐太宗貞觀九年被阿羅本帶到長安，其後，景淨被傳召翻譯了三十部經文。⁶¹ 但實際上，總共三十五部經書的名稱被記載在其中。那就是說，《大聖通真歸法讚》所列舉要誦讀的三卷經書：《天寶藏經》、《多惠聖王經》與《阿恩瞿利律經》都應該是由景淨所翻譯的經書，並且它們三卷經書都是按順序地排列。⁶² 但該文本最後一行所寫的日子，卻是「開元八年五月二日」，即720年。而按《景教碑》記載景淨是該碑敘述的作者，而碑上的日期卻寫着「建中二年」（781年）。⁶³ 這個文本日期的複雜問題，下文進一步探討。

⁶⁰ 朱謙之：《中國景教》，頁125。

⁶¹ 《尊經》。「謹案諸經目錄：大秦本教經都五百三十部，並是貝葉梵音。唐太宗皇帝貞觀九年，西域大德僧阿羅本固於中夏，並奏上本音，房玄齡、魏徵宣譯奏言。後召本教大德僧景淨譯得已上三十部卷。餘大數具在貝皮夾猶未翻譯。」參彭滿圓：〈《大秦景教三威蒙度讚》的背景與翻譯〉，頁129。

⁶² 《尊經》。「敬 《常明皇樂經》《宣元至本經》《志玄安樂經》《天寶藏經》《多惠聖王經》《阿思瞿利容經》《渾元經》《通真經》《寶明經》《傳化經》《磬遺經》《原靈經》《述略經》《三際經》《徵詰經》《寧思經》《宣義經》《師利海經》《寶路法王經》《刪可律經》《藝利月思經》《寧耶頓經》《儀則律經》《毗遏啟經》《三威讚經》《牟世法王經》《伊利耶經》《邊拂林經》《報信法王經》《彌施訶自在天地地經》《四門經》《啟真經》《摩薩吉思經》《慈利波經》《烏沙那經》」。

⁶³ 景淨：《大秦景教流行中國碑》。

丙 文本的傳抄者與日期

「沙洲
 大秦寺
 法徒索元
 定傳寫教讀
 開元八年五月二日」⁶⁴

以上是《大聖通真歸法讚》最後一段有關該文本傳抄者與日期的記載。據《新唐書》記載，「沙洲」在當時的敦煌郡。⁶⁵ 那是絲綢之路一個重鎮，其中就建立了景教的寺院大秦寺。索元本身應該是一個大秦寺的法徒，就是一個景教徒，而不是一個「僧」，有別於「大秦寺僧景淨」，⁶⁶ 當時一般稱牧者或傳教士為「僧」，而稱一般信徒為「法徒」。此外，索元是一個對該文本「定傳寫教讀」的人，他本身不是原來文本的作者，他所負責的只是將原來的文本抄寫，而達到使更多景教徒能夠按着該文本，在敬拜禮儀中使用。在印刷技術還沒有普及的時代，這種抄寫經文或詩歌的做法，在當時是非常普遍的。但由於該文本的日期是開元八年（720年），引起學者對這個文本真實性的存疑，因為唐代景教從第一個在義寧坊建立的寺院被稱為波斯寺，直至唐玄宗在天寶四年（745年）頒布的詔書，因了解到該教雖然從波斯傳入，但乃是出自大秦，「大秦」除了指到廣義上的羅馬帝國以外，在狹義上可指到巴勒斯坦與敘利亞一帶，⁶⁷

⁶⁴ 《大秦景教大聖通真歸法讚》。

⁶⁵ 歐陽修等編修：《新唐書·卷四·志第三十·地理四》。成書於嘉佑五年（1060年）。下載自〈中國哲學電子化計劃〉<<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=318566>>（2018年4月10日下載）。「沙州敦煌郡，下都督府。本瓜州，武德五年曰西沙州，貞觀七年曰沙州，土貢：子、黃礬、石膏。戶四千二百六十五，口萬六千二百五十。」

⁶⁶ 景淨：《大秦景教流行中國碑》。

⁶⁷ 彭滿圓：〈《大秦景教三威蒙度讚》的背景與翻譯〉，頁119～120。另參Philip Jenkins, *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia—and How It Died* (New York: Harper One, 2008), 65。

這是有關東方教會源於東敘利亞的重要背景。故下詔命令將長安與洛陽兩京的波斯寺，改名為大秦寺，影響到全國各地區的寺院都一律正名為大秦寺。⁶⁸

為甚麼該文本早在唐玄宗的詔書頒佈前二十五年，就已將沙洲的寺院稱為「大秦寺」？這確實是一個不容易解答的問題。也許，沙洲的大秦寺遠離兩京，建寺的時間也較後，尤其是絲綢之路的重鎮，為了要強調其信仰根源是出自大秦，故建寺後，率先私下稱為大秦寺。此外，如吳昶興所說因索元只是負責抄寫該文本的人，而不是作者，故此，也許該文本的寫作日期原是在開元八年，只是他在抄寫過程再加上自己的署名。⁶⁹ 不過，若再加上景淨就是《天寶藏經》、《多惠聖王經》與《阿恩瞿利律經》的譯者，那麼，從開元八年（720年）到《景教碑》立碑的年份建中二年（781年），橫跨六十一年，雖然不知道景淨的歲數，但那確實是一個非常複雜的問題，還需要進一步的考據，被視為一個可疑文本。⁷⁰ 雖然如此，學者卻不應因為這些問題，而輕率地否定這個文本的真實性，因為這是有關唐代景教禮儀與詩歌研究一個非常重要的文本，其重要性卻往往被學者所忽略。筆者最大的心願，就盼望能夠重新找回《大聖通真歸法讚》，這份非常珍貴而遺失了的文獻，能夠讓學者更深入地加以研究。

⁶⁸ 王溥：《唐會要》卷四十九。下載自〈中國哲學書電子化計劃〉<<http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=677933>>（2016年7月28日下載）。「天寶四載九月，詔曰：『波斯經教，出自大秦。傳習而來，久行中國。爰初建寺，因以為名，將欲示人，必修其本。其兩京波斯寺，宜改為大秦寺，天下諸府郡置者，亦準此。』」

⁶⁹ 參吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑》，導論xxxvi-xxxvii。

⁷⁰ 彭滿圓：〈淺論唐代景教神學的特點〉，張雲開、陳智衡主編：《我信所以說話：梁家麟院長六秩壽辰紀念祝賀》（香港：建道神學院，2018），頁249～280。

丁 《大聖通真歸法讚》作為景教禮儀的詩歌

《大聖通真歸法讚》作為一首中文的讚美詩，反映出這是一首在唐代景教敬拜禮儀上所誦唱的詩歌，由此反映出他們在禮儀上的變革，顯示出他們在敬拜禮儀上所採用的語言，乃是逐步從傳統的東敘利亞語轉為中文，雖然不一定整個禮儀都採用中文，但至少在詩歌頌唱與經文誦讀上，他們嘗試改用中文。這是一個非常重大的突破，反映出這是從東方教會的傳教士開展在中國的宣教事工時，他們不但嘗試構建處境化敘利亞漢語神學（contextualized Syriac-Chinese theology），他們同時也嘗試構建處境化敘利亞漢語禮儀（contextualized Syriac-Chinese liturgy），甚至在構建一種處境化禮儀神學（contextualized liturgical theology）。那是與東方教會傳統的儀禮神學有所分別，開始從東敘利亞語作為他們在禮拜上所使用的官方語言，逐漸轉為中文，呈現出一種漢語化的趨勢。

筆者過去在不同場合參與東方教會的敬拜禮儀，更曾經被邀請在敬拜聚會中負責誦讀經文，親身體驗到在敬拜禮儀上誦唱的重要性，並且吸收他們在禮儀上誦唱的風格特點，對他們在禮儀上的認識有很大幫助。在創作本詩歌的過程中，安靜帶着禱告的心，想到在南印度、黎巴嫩、伊斯坦堡，以及其他場合，與東方教會的信徒一起敬拜與誦唱的美好時刻，盼望能夠揉合東方教會敬拜禮儀與中國詩歌的特點，重新將《大聖通真歸法讚》譜上歌曲，可以重新誦唱這首一千多年前的景教古聖詩。

感謝主的恩典，於2018年3月8日，筆者在建道神學院的辦公室，在聖靈的感動下，創作靈感源源不絕，初步完成整首聖詩的創作，其後在某些地方再加以修改。本詩歌的特色是在發出「敬禮」的召喚後，每句歌詞都是以三個小節唱出，總共有十八句，加起來總共五十四個小節，若加上「敬禮」，就成為一首具有十九句五十七個小節的詩歌，具有一個較為工整的規律。本聖詩採用中國傳統五聲音階創作之餘，再加上"te"（7），帶出一種敬拜的感情，讓會眾以恭敬的心誦唱。詩歌的風格接近敘利亞歌詠（Syriac chant）的同時，再加上傳統中國聖詩的元素。當完成了這首詩歌的創作後，筆者內心矛盾地感受到一種在平靜

中的激情，因為在誦唱它的時候會讓人進入一種平靜的敬拜狀態，但想到這首一千多年前的景教詩歌，可以重新被創作譜成曲調，可以跨越歷史的時空而被誦唱時，內心就禁不住湧現出一份激情。也許，在筆者所創作的詩歌中，這是最具有歷史意義與價值的詩歌，因為通過這首詩歌，讓我們可以與已經消失在中國的景教再次連結起來，甚至可以藉此歌頌與讚美那位救贖我們，使我們的生命從罪惡中轉化歸回真道的神。

大秦景教大聖通真歸法讚

D 4/4 恭敬地

詞：索元傳寫(唐代)

曲：彭滿圓

(8-3-2018 建道)

1	—	—	—		1	—	—	—		1	—	—	—		
敬					禮										
1	1	1	1		6	7	1—		1—	—	—				
大	聖	慈	父		阿	羅	訶								
2	2	2	2		1	2	3—		3—	—	—				
皎	皎	玉	容		如	日	月								
3	3	6	5		3	2 3	1—		1—	—	—				
巍	巍	功	德		超	凡	聖								
6	1	2	3		1 2 1 6	5—		5—	—	—					
德	音	妙	義		若	金	鐸								
5	5	5	5		3	5	6—		6—	—	—				
法	慈	廣	披		億	萬	生								
6	5	6	5		3	5 3	2—		2—	—	—				
眾	靈	味	卻		一	切	性								
2	3	5	3		6	1	1—		1—	—	—				
身	被	萬	毒		失	本	真								

大秦景教大聖通真歸法讚

詞：索元傳寫(唐代)
曲：彭滿圓
(8-3-2018 建道)

D 4/4 恭敬地

敬 禮

4

大 聖 慈 父 阿 羅 訶

7

皎 皎 玉 容 如 日 月

10

巍 巍 功 德 超 凡 聖

13

德 音 妙 義 若 金 鐸

16

法 慈 廣 披 億 萬 生

19

眾 靈 昧 卻 一 切 性

22


身 被 萬 毒 失 本 真

25

惟 我 大 聖 法 皇


28


 高 居 無 等 界

31

 聖 慈 照 入 為 灰 塵

34


 驅 除 魔 鬼 為 民 障


37

 百 道 妙 治 存 平 仁


40

 我 今 大 聖 慈 父

43

 能 以 慧 力 救 此 億 兆 民

46

 聖 眾 神 威 超 法 海

49

 使 我 膽 拜 心 安 誠

52

 一 切 善 眾 普 尊 奉

55

 同 歸 大 法 垂 天 輪

四 結語

在基督教的屬靈傳統中，教會的禮儀有非常重要的含義，信徒通過在禮儀上對神的敬拜，反映出蒙救贖的人與救贖者的親密關係。東方教會的敬拜禮儀與詩歌誦讚有着密切的關係。在景教漢語文獻中的《大秦景教三威蒙度讚》與《大秦景教大聖通真歸法讚》是兩首唐代景教的讚美詩，不但具有重要的歷史與神學意義，同時在敬拜禮儀上也具有不可替代的意義，尤其是該兩詩讚美詩被翻譯或創作為中文詩歌，更打破了東方教會沿用敘利亞語敬拜的傳統，那是一個非常重要的突破。

本文從不同角度對《大秦景教大聖通真歸法讚》的寫本加以分析，雖然該文本的寫作日期與背景仍有一些難以解決的疑團，但筆者卻審慎地不會輕易否定該文本的真實性，反而認定該文本在唐代景教禮儀與詩歌中的重要性，那可說是一份寶貴的屬靈遺產，是一首中國最早的本色化詩歌，並結合經文誦讀部分而成為一個禮儀的內容，可見當時景教乃嘗試構建一種漢語與東敘利亞語融合的處境化禮儀神學。然而，因該詩歌並沒有歌譜，唱法早已失傳，筆者嘗試以敘利亞歌詠與中國傳統聖歌的風格，將《大秦景教大聖通真歸法讚》配上曲調，讓當代的華人基督徒可以重新誦唱此首唐代景教的詩歌，盼望藉着拙作能夠延續與唐代景教超時空的關係，本文中有關唐代景教敬拜禮儀與詩歌進行初步的探究，以及在歌曲上的創作，有很多不足之處，期望能得到學者的指正。

願榮耀歸與大聖慈父阿羅訶！

撮 要

東方教會的禮儀有長遠的歷史傳統，當該會的傳教士在唐代將福音傳到中國，其後在中國自稱為「景教」，他們同時將東敘利亞的敬拜禮儀傳帶到中國，本文的寫作主要劃分為三個部分，第一部分是關乎唐代景教敬拜禮儀與詩歌的概況；第二部分以漢語景教文獻中的《大秦景教大聖通真歸法讚》，為主要的研究對象，分別從不同角度對該寫本進行分析；第三部分則進行一個新的嘗試，就是按照東方教會敬拜禮儀的詩歌特點，將《大秦景教大聖通真歸法讚》重新配上曲調，譜寫成為一首可以唱頌的讚美詩。

ABSTRACT

The liturgy of the Church of the East has long historical tradition. When the missionaries preached the gospel in China during the Tang Dynasty, they called their religion as *Jingjiao*. They also introduced the East Syriac liturgy to China. This paper consists of three main parts. The first part is studying the liturgy and the hymns of *Jingjiao* during the Tang Dynasty. The second part is focused to analysis *Daqin Jingjiao Dasheng tongzhen guifa zan* 《大秦景教大聖通真歸法讚》 which is related to the liturgy of *Jingjiao*. The third part is an attempt to compose the melody according to the texts of *Daqin Jingjiao Dasheng tongzhen guifa zan* 《大秦景教大聖通真歸法讚》 as a hymn which can be sung.