

# 导论：

## 汉语景教文典的思想内容和传述类型



汉语景教文典是指一六二五年（明天启五年）发现的大秦景教流行中国碑颂，以及自一九〇八年至一九四九年先后发现和公布的一批景教颂文和经文：《三威蒙度赞》、《尊经》、《志玄安乐经》、《一神论》、《序听迷诗所诃经》、《宣元至本经》、《大圣通真归法赞》。这八篇文典是东方基督教在唐代入华所留下的历史文献，堪称为汉语基督教思想的初始资料，理所当然地引起海内外学术界和宗教界的极大关注。目前，由于日本、中国和西方学者的精心努力，对这些文典的鉴定、考证、补阙等工作已大体完成，但迄今无完整注释本刊行。在此基础上，对文典思想内容的阐发研究也有所进展。本文将综述这方面的进展，让读者对汉语景教文典的思想内容有总体的了解；然后对汉语景教文典的传述类型作一些探索和评析。

## 1

对汉语景教文典思想内容的综述将分两方面进行。

## （一）景教研究和景教碑文的思想内容

景教碑文的发现，刺激了近人对景教的研究，并取得相当成果。归总起来，主要有：

1. 景教的名称。佐伯好朗列举四点理由说明“景教”称谓的缘由：(1) 当时弥施诃教徒称弥施诃是世之光，景字第一字义即光明之义。(2) 景字通京，为日与京二字合成，而“京”有“大”之意，“景”则有大光明之义。(3) 当时长安颇有属于佛教密宗特征的“大日教”的势力，景教欲借助这股势力，使用了有“大日”含义的“景”字。(4) 道教的主要经典有《黄帝内外景经》，命名景教，可以暗示景教和景经相似。

2. 景教的性质。在我国，清儒的考证，有将景教与袄教、摩尼教混为一谈的，也有将其与回教混同的。直到二十世纪，国人对景教的性质，才有较明确的认定。冯承钧指出：“景教始于五世纪上半叶，其教祖为叙利亚人聂斯脱留斯（Nestorius）。”接着，徐宗泽对聂斯脱利派有较详细的介绍：“聂斯脱利派乃第五世纪之一异端，创于聂斯脱利，聂斯脱利生于西利亚（Syria），为安底奥皿（即吾国古书之安都城 Antioche）隐修院院长，律己严，善辞令，四百卅八年升为君士坦丁堡大宗主教（Patriarcha de Constantinophe），其所讲之异端道理，是反对圣母称为天主之母；概要述之：一、否认物尔朋取人性而由圣母所生；然谓物尔朋附着于圣母所生之人；故圣母所生者，非天主物尔朋降生之人；然天主物尔朋结合于圣母所生之人耳，其结合宛如天主与先知圣人之结合；惟在基多（今译基督）其结合之式更完善，更超越。二、因此，圣母非天主之母”

只可称谓人之母。三、在基多所以有二主体，一有形可见之人，二无形不可见之天主物尔朋，吾人所行之朝拜，则对此二者，对于基多人而朝拜，因天主居于此人，故与天主而同受朝拜；亦因天主居于此人之故，所以基多虽人而亦称天主。四、天主物尔朋既与基多结合 因此将天主之权能、光荣 与之通功 使之成为救赎之工具及其帮助；所以基多人所受之光荣与凌辱，宛如天主亦受。总之 依聂氏所言 从圣母所生者 是有形可见之人 成为司祭 受苦受难而死。天主物尔朋常与此人缔结 有不能分离之情；然天主物尔朋非降生为人焉，所以在基多有着形之二位：一、天主之子 二、圣母之子。<sup>①</sup> 中国景教属基督教异端聂斯脱利派，这一定性已成不移之定论。

3. 景教教理的属性。朱谦之认为，聂斯脱利和其教敌亚历山大城教会代表西理禄 (Cyril) 关于基督之本质的宗教思想斗争，“乃是起因于争夺当时东罗马首都君士坦丁堡 (Constantinople) 教父之位置的政治斗争。”他们之间的斗争 在宗教思想领域里，即是较为开明主义思想与神秘主义思想的斗争。西理禄派站在神秘主义立场，反之，聂斯脱利派站在较为开明主义立场，“这就是两派之间关于基督教的本质问题争论的焦点。亚历山大派的代表人物西理禄坚持在基督里神人两性质之合一体论，他虽然不是后来在埃及流产的所谓基督单一性派，却是这一派的先驱。他主张在基督里神人两性之实质的一致或人格的合体，以后成为基督教正统派的教理，其实即在基督里力说神性，即神之性质与人之性质，于所谓基督的人格 (persons) 里合一体 (unity)。基督是神而人 人而神 固

守此神人两性的合一团体，而基督的人性即是融化于神性中之一个有机的一致团体（Organic union）。但此一致团体是属于神的玄义，不是人类的智慧或知识可得以说明的，是可以信仰而不可以说明的东西，换言之即是神秘主义。反之，聂斯脱利派也主张基督是神而人，人而神，但固守在基督里神人两性说，而于基督的人格里强调人性，即人间的要素，主张于救世耶稣里，人间的性质完全无缺。即因强调基督之人性，乃不知不觉之间，将基督的神性与其人性区别开来，结果这一派学者，一方面主张基督之神人合一说，另一方面又把基督之神人两性分开为二，而变成基督之神人两性说或基督之两人格说了。<sup>①</sup>

4. 景教的先驱。朱谦之介绍说，聂斯脱利的开明主义神学思想出于给安都派神学奠定基础的两位学者，一是死于三九四年顷之塔萨斯的代俄多拉斯（Diodorus），一是代俄多拉斯的高足而为聂斯脱利恩师即摩普绪斯提阿之狄奥多（Theodore）。景教的教理可以说主要是从狄奥多这位神学者出来，甚至有人认为景教的始祖，应该推狄奥多。景教的异端问题，他才是实际的责任者。狄奥多是第四世纪末作为东方基督教会的思想代表，他的信仰支配此后东方教会百十余年，给基督教会的教理放出一道曙光。

5. 景教的异端问题。德莱柏（J. W. Draper）论及聂斯脱利时曾说：“由于排斥景教异端思想，基督教成为科学之敌，失却救济人类的好机会。”有鉴于此，景教是否应被定性为异端的问题，较早就引起了争议。李兆强指出，聂斯脱利始终服膺

<sup>①</sup> 本文为简化起见，所引各家及其书名、年份，凡在“注释说明”列出的，不再一注明。

尼西亚信经，“近代学者已证明他的神学思想颇与正统信仰的体系一致。他的著作：大马色人纻拉克利斯的记述（*The treatise of Heraclides of Damascus*）被发现后，学人更认定他与大公会不同的地方，不在信仰的分歧，而在神学术语上的差别（参阅剑桥中世纪史）”<sup>①</sup>李氏这里所说的近代学者，可以举出的，比如新教神学家卢佛斯（F. Loofs）认为，聂斯脱利的基督观与新教的圣经所说早期基督教会的说教有更符合的地方，由于复归聂氏所代表的安都派神学观，约翰所说的“凡承认耶稣基督是成了肉身来的就是出于上帝的”这句话方始具有现代的意义。再如，英国剑桥大学教授贝休恩-贝克（T. F. Bethune-Baker）提出，对于聂氏以弗所大会议的宣告，无论从形式上或实质上看，都决不是公平而有效的判决。他主张对聂氏的主张作公平无私的评析，以为这是承认信教自由原则的现代学者的义务。他自己认为，依据聂斯脱利遗书及其他证据作公正的评判，聂氏的教理决不是异端。

景教碑文的发现，迄今已有三百七十年。在此期间，欧美日各国有关景教碑文的著作，约有八十余种，而我国则至一九三一年有冯承钧的《景教碑考》问世。这类著作大多以考证记述为主，并不重视碑文所传述的思想内容。近几十年来这种倾向开始扭转，基本上厘定了碑文的内容。张星烺提出：“此碑全文，可分四段，第一段叙述基督教大义，第二段叙述自唐太宗时入中国后之蒙优待，第三段颂词，第四段诸僧署名，汉名及叙利亚名并列。”<sup>②</sup>这一划分契合碑文的内容。徐宗泽更详细

<sup>①</sup> 引自龚天民著《唐朝基督教之研究》导言。  
《中西交通史料汇编》。

地把景教碑文解析为廿三个主题：(1)论天主三位一体（粤若，常然真寂—元无真主阿罗诃欵）。(2)论天主造物及原祖性体之完善（判十字以定—四方本无希嗜）。(3)论原罪及其害处（泊乎袞殫—久迷休复）。(4)论天主降生（我三—分身—波斯睹耀以来贡）。(5)论救赎（圆廿四圣有说之旧谈—张元化以发灵关）。(6)论圣洗瞻礼祈祷等（法浴水风—洗心反素）。(7)论颂扬圣教（真道之常—天下文明）。(8)论教士来华（太宗文皇帝—特令传授）。(9)言太宗皇帝准立景教寺（贞观十有二年秋七月—度僧廿一人）。(10)言景门恭维太宗（宗周德丧—永辉法界）。(11)言大秦国之国泰民安（案西域图记—文物昌明）。(12)言景教流行唐之全境（高宗大帝—一家殷景福）。(13)言释教之难为景教（圣历年—俱维绝纽）。(14)言景教重得玄宗之宠幸（玄宗至道皇帝—道石时倾而复正）。(15)言玄宗送五帝之容于景寺（天宝初—天颜咫尺）。(16)言景僧受皇帝之优待（三载—所作可述）。(17)言重建新堂（肃宗文明皇帝—大庆临而皇业建）。(18)言代宗每于圣诞日馈遣 景门谢主赐祚 代宗文武皇帝—故能亨毒）。(19)言德宗勤政崇教（我建中圣神文武皇帝—祝无愧心）。(20)言景教至于个人社会之种种影响（至于方大而虚—我景力能事之功用也）。(21)述长安主教伊斯之德而为之立碑（大施主金紫光禄大夫—愿刻洪碑，以扬休烈）。(22)总结之赞词。(23)西利亚译文。

李之藻是利玛窦在华传教收录的第一个信徒，他在读景教碑文拓本后，于一六二五年四月写了《读景教碑书后》一文。李氏云：“景宿告祥，异星见也。睹耀来贡，三君朝也。神天宣庆，天神降也。亭午升真，则救世传教功行完而日中上升也。至于法浴之水，十字之持，七时礼赞，七日一薦，悉与利氏按即

利玛窦 西来传来规程吻合。而今云陡斯 碑云阿罗诃 今云大傲魔魁 碑云娑弹。”依此 景教碑所述教理 大体上同于利玛窦所传的基督教义。朱谦之指出 景教“ 虽与天主教有小异 而毕竟大同。从大同处看 两教同拜天主 同尊耶稣 同讲天主创造天地和人，同说三位一体，同信耶稣降生救世神话。景教作为宗教，是基督教的一种，当然不出此例，我们如果只强调其与天主教之异而不见其同，便要犯了错误，其实许多只是名词不同 乃至译音不同。”

至于在景教碑中，是否宣介了聂斯脱利派本身的主张，学者中有不同的看法，争论的中心围绕着“ 我三一分身景尊弥施诃 兼隐真威 ”的“ 分身 ”二字。有学者认为此即聂斯脱利之异端，分身解说耶稣有二性而二位。也有学者认为在中文里，分身并不解说性与位，而是混言天主降显于世，隐其无穷之尊贵也。江文汉认为，碑文所介绍的基本信仰，根本没有涉及所谓的“ 聂斯脱利派 ”“ 二位二性 ” 异端邪说。

景教入华后的变化及其兴衰原因是景教碑文研究的一大热点。罗香林指出 唐代景教 虽组织方面 多沿袭叙利亚与波斯等地之聂派教规，然其仪式与作风，则以受中国传统礼俗或佛教诸影响，已寢多变易。他结合景教碑文，指出景教入华后发生如下诸方面的变化：长安大秦寺特为尊崇设像也，此其变易者一；唐时主教以上职位之教士，亦可娶妻生子也，此其变易者二；沾染佛教之色彩甚厚，如教士通称为僧，使徒与天使或圣者之称为法王，此其变易者三。景教在中国的流传，一度出现“ 法流十道 国富元休 寺满百城 家殷景福 ” 的盛况。刘伟民指出，景教传教之得到顺利进行，除有近乎儒家思想的教义外，他们进献精巧奇异的器物，以博朝廷宗室的欢心，也是一

个重要的原因。中国景教受到唐六代皇帝的保护，兴盛期达一百五十年之久，但武宗禁教之后，景教逐渐衰亡。有关景教衰亡的原因，西方传教士总结出二个：一是景教在神学上有欠缺，即缺乏鲜明的理论，没有宣传十字架救赎的道理；一是当时景教士过分依靠皇帝的支持，因此随着新旧政权的更替而遭到厄运。联系景教碑文的内容，这二个原因显然是成立的。不过，江文汉对其中第一个原因有异议，“因为后来（一九〇八）从敦煌石室发现的唐朝景教文献，证明当时的基督教聂派传教士对耶稣基督为了拯救众人受死于十字架的道理就讲了不少。”江文汉接着说，“至于第二个理由也许可以说是它失败的主要原因。他们没有什么群众基础。景教碑的碑文只是提到设立‘景寺’而没有提到接纳信徒的情况 他们的传教范围主要限于皇室贵族以及在唐朝的西域商人和使臣，当地信奉景教的并不很多。景教碑文说：‘道非圣不弘’即有‘道’而没有皇帝的支持，‘道’就无法推行。景教失败的真正原因就在于这个依附政权的指导思想。”

## （二）四篇景教经文的思想内容

除景教碑文外 其余七篇文典的发现和公布 都始于二十世纪。通过学者的研究，这七篇文典的译述年代已大致确定。按照译述年代排列，它们之间的先后顺序依次为：《序听迷诗所 诃 经》、《一神论》、《宣元至本经》、《大圣通真归法赞》、《志玄安乐经》、《三威蒙度赞》、《尊经》。在这七篇文典中，《序听迷诗所经》、《一神论》、《宣元至本经》、《志玄安乐经》为经文 其余为颂文。颂文比较易于掌握，读者可结合注释了解其内容。

四篇经文的内容经日本羽田亨、佐伯好郎等的详密研究，已大体弄清。朱谦之的《中国景教》一书在此基础上对各篇内容作了较简要的陈述。此外，刘伟民在《唐代景教之传入及其思想之研究》中，提及各篇的思想。这些对读者把握各篇的思想内容，都有一定的参考价值。

### 《序听选诗所(诃经)》

全经分两部分，前部叙述景教之教理，后部为耶稣行传。

《序经》首先述说无人得见的上帝耶和華遍历人间，使人间充满上帝的气息，人类赖此始得存活。由于有上帝在，所以善恶果报也无处不在。人的生存条件仰赖上帝耶和華，众生要有善福善缘，才能得见上帝。修善福者能得见天道，而不堕恶道地狱，倘有恶行，就要堕落恶道，不得天道。其次述说众生要勤心为国，得高官厚禄。众生不得造木牛神像，而要畏怕上帝，接受施洗。一切众生都要听从皇上的管教，不从皇命，就是背叛。要从上帝处得福，有三件事是首要的：第一先事上帝，第二事皇上，第三事父母。上帝有十愿。接着提出景教的公德论，即十六项教训，包括见弱莫欺、见穷人莫避、给仇人饮食、济人衣食钱财、善待奴婢雇工、公正待人、不作假证、不搬弄是非、发善心、不作恶、不杀生欺神等。最后是福音宣讲。宣讲主降人间，异星出现，入约旦河受洗，天父借白鸽形象降临，收徒，神迹，为众生受难，复活。《序经》的福音宣讲，是圣经的最早汉译。

不难发现，《序经》有崇拜帝王、提倡孝道、同情贫弱、因果报应等思想。这些尽管非《序经》所要传述的主要思想，但刘伟民仍予悉心研究，并对景、儒、佛的会合颇多见解。关于“帝王

崇拜”他指出,《序经》乃景教徒专为中国朝廷及士大夫了解其教义而写的,故经中所述,除主张人间应敬仰上帝与父母外,也要敬畏在位的帝王,这点可说是景教的一个特征。他们之所以跟政治连接起来,想是为着传教便利而不得不向政治低头。但景教的帝王崇拜主义,虽然是为迎合当时朝廷的心理以达其传教顺利的目的,然而,一般来说,还是受着儒家传统“尊君”思想的影响居多。很早以前,中国的帝王即被奉为“天子”,秦皇汉武以后,君主已树立最高的权威,变成了至尊无上不可侵犯的神秘人物。及至隋唐,武功鼎盛,威震四域,太宗至被称为“天可汗”,此时帝皇的观念在一般人的心目中,真可说是至高无上了。景教适于此时传入中国,其会受中国这种尊君思想的影响,是很自然的。无怪他们于“事天尊”之下,而把“事圣上”列为第二,并称“圣上皆是神生”了。关于“提倡孝道”,他认为,这显然也是与儒家“大孝尊亲,其次弗辱,其次能养”《礼记·祭义》的思想符合。中国儒家的伦理思想,一向是以“孝”为根本的,如《论语》载有子说“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为人之本欤?”《孝经》也说:“人之行莫大于孝,孝莫大于严父,严父莫大于配天。”孝自经儒家刻意提倡后,便成了中国社会上一道洪流,寢假而发生宗教上的力量。景教传入中国,见中国人的孝敬父母,实与他们自己的教义相符(基督教的十诫中,第五诫便是孝敬父母),于是便扩而充之,去极力提倡“孝道”了。关于“同情贫弱”的思想,他认为,这是基督教的特色。同情贫苦,在基督教的教义中是屡见不鲜的。如耶稣曰:“凡劳苦担重担的人,可以到我这里来,我就使你们得安息。”(太 11:28)不过景教徒在本经中对同情贫苦有特别详细的规定,恐怕也是受中国儒家“老吾老以及人之老,幼吾幼

以及人之幼”思想的影响最多。关于“因果报应”的思想，他认为，这无疑是借用佛教的术语。佛家以为人有身业、口业、意业三种业，兼善恶而言。若就恶业言之，身业有三，就是杀、盗、淫；口业有四，就是两舌、恶口、妄言、绮语；意业有三，就是贪、瞋、痴。这就是“恶业”亦称“恶行”。本经借用这些佛教术语，大概也是想说明人间如能信仰真神上帝，便能到达“天道（天堂）；如行恶，便会堕落“恶道（地狱）。这种“善有善福，恶有恶缘”的“自身果报”思想，并不一定由佛家的“三世因果说”而来。在中国古代的文籍中，“福善祸淫”的思想，随处都可见到。就是在基督教的圣经里，也有不少这种记载。如保罗所说：“顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏；顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生。”（加 6：8）所以景教这种善恶报应说是很自然产生的。

### 《一神论》（“喻”第二、“一天论” 第一、“世尊布施论”第三

本经“喻”第二前部以多种比喻说明唯一神的性质，论证一切万物不论有形无形都是唯一神所创造。赖有唯一神，才得安天立地。天无柱支托，只是因唯一神的妙力，才得以久立不落。人也因神力，才得在天地间安置。“喻”第二后部论述景教灵魂说，说明人由身体、灵魂、精神（神识）构成。天地“唯独一神既有不见亦有二见。”拿房屋作比喻，屋有一主人。同样，一个人有一灵魂，天地间也有唯一神。灵魂在人身上不可见，唯一神在天地间也不可见。除唯一神外，决无别的神。唯一神是大智之圣，但等于虚空，虽不可见，却“遍满一切处”。这相当于灵魂在人身上，虽不可见，却遍满全身。唯一神超越时空，无边

无际，无始无终。人要具备灵魂和精神，方成一人。对于人来说，身体、灵魂和神识，缺一不可。

“一天论”第一前部论述景教有关万物构成的宇宙论，开始就提出天下物由地水火风 and 神力所造。经文特别强调神力的作用。神力意度如风，但“举天下共神力”。神力好比人眼不能见的灵性，万物皆是由神力所遣，神力所唤。万物都是唯一神所造，其他的神不能造万物。“一天论”第一后部更详尽地论述景教的灵魂说，包括灵魂不灭、灵魂和肉体的关系、灵魂的轮回。一个天下，神作两种安排，好比肉身既合精神（神识），又合灵魂。“魂魄、灵魂、神识是五荫所作”，其间的关系是：“魂魄种性，无肉眼不见，无肉手不作，无肉脚不行。譬如一与二两相须，日与火同一。性由此知，日中能出火，一物别性，日不燃自，自光而自明。火燃自光，不得柴草，不得自明，故知火无自光。譬如日火同一性，日自然有明，火非有柴草不能得明。”这种以太阳和光热的关系来比喻圣父、圣子、圣灵的关系是景教的特色。据日本学者佐伯好郎所译《景教僧旅行志》记载，元代忽必烈遣景教法王马可（Markus）法见罗马教皇时，马可也以同样的话来解说景教信条。马可说：“我们对日轮看见了太阳体，光明从太阳体里出来，热也就随着发放出来了。合太阳体光、热三者，总称为太阳，而不称为三个太阳，同样地，父、子、灵三位总称为我们的唯一神。”同样，以火与柴草的关系比喻灵魂和身体的关系也值得注意。灵魂和身体两者互不可分，“五荫总是泥土，魂魄少许，似身两，共五荫，共魂魄，自一身。”佐伯好郎指出，这涉及景教神学的特质交换性说（*Communicatis idiomatum*），就是基督神人两性之交换说。人要修善种果报，今生（此天下），此处（行为是来生，彼天下，彼处）的因业

由灵魂轮回而要人“唯事一神天尊，礼拜一神”。凡一神的安置“人皆须礼拜 须颂一神恩。”经文告诫人们“但有愚人 皆是恶魔等迷惑 使堕恶道。”“恶魔迷惑众人 使堕恶道。只有唯一神才“常令念善 愿成好者”。

“世尊布施论”第三宣讲福音 较集中地宣讲《马太福音》登山宝训关于施舍、祷告、宽恕、真正的财富、勿虑衣食、勿论断人、祈求、两条门路等部分。值得注意的是 经文中没有宣讲《马太福音》第五章主祷文 (Lord's prayer) 部分 这部分已被后世断为伪造。经文还宣讲耶稣三年六个月传道之后被钉十字架，有富人献新墓地，封石加印，派人守更，耶稣复活升天。接着陈说耶稣升天后六百四十年基督教的变迁。经文最后讲到一神的神力 教示说“人须向天堂 唯识一天尊。”人倘承事恶魔鬼 夜叉罗刹等偶像邪神 就要“堕向火地狱里。”

上述可知，《一神论》包含了极丰富的神学与哲学思想。关于人由身体、灵魂、神识三部分构成的人论 刘伟民认为“神识”一词，可能由两方面而来：第一，是相当于佛家五荫中之“识蕴”因“识蕴”有“了别”之义 换言之 就是思维 或称思想。从其下文有“神识是五荫所作”一语 可见“神识”当与“五荫”有关。第二，在西方古代的希腊哲学家如巴门尼底斯 (Parmenides) 和赫拉克利图斯 (Heraclitus) 等，都主张人于感官 (即肉体) 之外 还有所谓“理性”(Reason)，或称之为精神 (Nous)。当时的景教徒可能有些精通西方哲学的，于是便于“身体”“魂魄”之外 再加入“神识”而为人身构造的三要素。关于“万物构成说”刘伟民认为 可能由两方面而来。第一 从佛教而来。佛教称一切无形体可见的事物为“名”如五蕴中的受、想、行、识。而一切有形的物体为“色”如一切“四大种”。四

大种为佛家语 即地、水、火、风。以此四者 遍于一切色法 故曰大 生一切色法 故曰种。本经称“天下万物尽四色”所谓“四色”就是佛家所称的“四大”。《长阿含经》卷十六《坚固经》云：“自思念此身四大 地、水、火、风 何由永灭？”可见 佛经的“四大”刚好与本经的“四色”相同。不过 景教徒再从本身所信仰的基督教方面多加一项“神力”。第二 古希腊的哲学家也曾提出宇宙构成问题的辩论，有一元说和多元说：主一元说的如米利都学派（The School of Miletus）领袖泰利斯（Thales）主张“水”是宇宙构成的第一元素 到安诺芝门尼斯（Anaximenes）则以为天地间第一元素是无限的大气（the unlimited）到赫拉克利图斯（Heraclitus）又以为万物原于“火”。至于主多元说的，最著名的恩柏多克利斯（Empedokles）他以为一切物体均由水、火、空气、地四种原质而生 并认为此四原质是绝对的 不变不灭的存在 而称之为“万物之根”。景教徒在本经所提出的“四色”，恰与古希腊哲学家所提出的宇宙构成说相符。这也许好像以上所述，当时的景教徒有许多精通古希腊哲学，因而受它的影响。

## 《宣元本经至》

本经分《宣元本经》和《宣元至本经》。

《宣元本经》记叙景通法王在大秦国拿撒勒城对诸法王大众说景教真谛。朱谦之断本经为伪作 他说：“本经‘常启生灭说’与景教碑文‘启三常之门 开生灭死’略同，‘妙有非有’与景教碑文‘后后而妙有’略同 如是等例疑此经属伪作 盖乃略通景教碑文之书贾伪作以牟利者，与《大秦景教宣元至本经》之为伪作相同。”

《宣元至本经》先提出道、妙道、奥道的含义，指出道能包容万物，又是万物之心灵（灵府）。接着要人信道，只有信道才能“达见真性，得善根本，复无极。”信道“可以驱除一切魔鬼，长生富贵，永免大江漂迷”，而不信道之徒，是流俗之人，他们“耽滞物境，性情浮竞”；“心行浇薄，言多佞美”。可注意的是，《宣经》提出道之可贵，在于“不经一日，求之则得”，显然是效仿只须念佛即可往生西方极乐世界的净土佛宗。对于《宣经》的真伪，朱谦之认为，《宣经》为道教信徒所作，以注释《老子道德经》。《老子》六十二章云：“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所不保。美言可以市尊，行可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子，置三公，虽有拱璧以先驷马，不如坐进此道。古之所以贵此道者何？不曰求以得，有罪以勉，故为天下贵。”《宣经》中“妙道能包含万物之奥，道者”至“奥，深密也”；“百灵大无不包，故为物灵府也”，是释“道者万物之奥”一句；“善人之宝”，“不信善之徒所不保，保守持也”是释“善人之宝，不善人之所不保”二句。“夫善言可以市人，尊行可以加人”是完全引用老子原句。“人之不善，奚弃之有，奚何也，言圣道冥通，光威尽察，救物弘普，从使群生不善，何有可弃心”均为“人之不善，何弃之有”作注释。“所以贵此道者何耶？”至“有此神力，不可思议，故为天下人间所尊也”均与《老子》原文一致。因此，《宣元至本经》作为景教文书看，则属于伪作。龚天民和刘伟民有不同的说法。龚天民说：“《宣元本经》充满了道家气味，文章显得十分玄妙。但《宣元至本经》中不单没有这些气氛，且在规规矩矩的讲《约翰福音》中的‘道’的能力以及圣灵之功，并说明了信道者和不信道者的品性以及信道者的益处。”刘伟民认为，《宣经》关于道的说法，“很显然的是说创造万物的主宰上帝就是道”。