

析汉语景教经典的改写译经思想

张艳琴

(暨南大学外国语学院, 广东 广州 510632)

[摘要] 改写译经思想鲜明地贯穿于汉语景教经典对《圣经》的翻译中。这种翻译思想可大致体现为“形”与“壳”和“灵”与“肉”的改写策略。该思想与景教在唐代宗教、政治、文化多元系统中的边缘地位和翻译主体的文化立场息息相关。景教的改写译经思想与最终的译文效果形成了一个悖论:一方面只有通过“改写”才能使景教在汉文化语境中获得生存空间;而一味附会于儒、释、道的“改写”最终使景教丧失了立身之本。

[关键词] 景教; 圣经; 改写; 儒; 释; 道

[中图分类号] H159 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-5072(2006)06-0141-05

一、引言

对唐代景教文献的研究始于明季天启年间(1625年)“大秦景教流行中国碑”的发掘。20世纪初敦煌石室中发现的7部景教文献进一步丰富了研究的资料。迄今,不少中外学者已从宗教学、历史学、考古学等角度对景教文献展开研究,但从翻译学视角分析这些最早的汉语基督教文献的研究尚不多见。这或许是因为景教译经的蓝本——古叙利亚语(Syrian)《别西大译本圣经》(mappaqtapšittā)已经失传,且懂叙语者寥寥,译文批评研究很难下手;另一方面景教徒曾译《圣经》30部经卷迄今无一留存,现存8篇文献^①或是将零散的经文编译融于整篇的说理之中,或是把教旨教义以颂词赞歌的形式再现,甚至有近乎代笔捉刀、偷梁换柱的伪翻译(pseudo-translations),变译方式灵活,系统的语篇分析难于展开。

在基督教群体看来,《圣经》是“上帝之言”(the Word of God),享有至高无上的权威。因

此历代译经者在翻译时往往怀着虔诚敬畏之心,把忠于《圣经》源文(source text)的思想内容奉为圭臬。基督教和中华本土宗教无论在文化根源还是在精神内核上迥然不同,翻译所传递的本应是两者之间的绝对异质性。而散落在早期的汉语景教文献中的《圣经》译文却弥漫着浓厚的儒、释、道气息、遍布着中华文化的深深烙印。为何这些基督教文献显得如此“另类”?景教译经者又是如何给原本正统的基督教经典披上汉化的外衣的?带着这些问题,本文将从翻译学和宗教学相结合的视角,运用“翻译即改写”(translation as rewriting)理论对其中4篇景教经典的改写译经思想及背后深刻的历史文化原因进行解读。

二、景教文献对《圣经》的改写

在《翻译、改写以及对文学名声的操控》(Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame)专著中,勒菲弗尔(A. Lefevere, 1992: 9)创造性地提出“翻译是对源文的改写”

[收稿日期] 2006-03-20

[作者简介] 张艳琴(1978—),女,安徽淮北人,暨南大学外国语学院助教。研究方向:翻译学、《圣经》汉译史。

^① 这8篇文献包括《序听迷诗所(诃)经》(下文简称《序经》)、《一神论》、《宣元至本经》(下文简称《宣经》)和《志玄安乐经》(下文简称《志经》)4篇经典;《大秦景教流行中国碑颂》、《大圣通真归法赞》、《三威蒙杜赞》和《尊经》4篇颂词。

这一论断。^{[1]9}他把翻译理解为译者对源文文本 (source text) 的一种操纵或摆布 (manipulation)。“同撰史、文献编选、批评和编辑一样, 都是对文本的改写”, “创造了一个作家、一部作品、一段时期、一种文体乃至整个文学的形象”。^{[1]9, 5}改写“服务或受控于一定的意识形态 (ideology) 和诗学 (poetics)”。^{[1]5}他又指出: “思想意识决定了译者基本的翻译策略, 也决定了他对原文中语言和论域有关问题 (属于原作者的事物、概念、风俗习惯) 的处理方法”。^{[2]162}因此, 研究景教的改写译经思想, 必须深入剖析景教经典所体现的翻译策略。根据对《圣经》改写角度和程度的不同, 汉语景教经典的改写译经思想大致体现为两种改写策略: “形”与“壳”的改写和“灵”与“肉”的改写。

(一) “形”与“壳”的改写

“形”与“壳”的改写指的是景教译者对《圣经》源文的重要名词、外在结构、行文风格等方面进行的种种“包装”, 蕴含了景教徒以顺应汉语主流意识形态和诗学的本土化阐释方式为景教开拓生存空间的目的。

首先, 景教经典最引人注目的特点就是佛道术语遍布。下表列举了一些景教关键词的源名、景教译名及当代权威的《圣经》汉译本——《和合本圣经》译名进行对照:

借用宗教	叙利亚源名	景教译名	和合本译名	出处
佛教、道教	Alaha, Aloho	阿罗河、天尊	上帝、天父	尊经、一神论
佛教	Messiah	迷诗河、弥师河	弥赛亚	序经、尊经
佛教、道教	Rukh	卢河、净风、玄风	圣灵	尊经、景教碑
佛教	Satana, Shada	娑多那、参怒	撒旦、魔鬼	一神论
佛教	Isoh	移鼠	耶稣	序经
道教	Paradeisos	帝山	天国、乐园	志经
佛教	Dawidha	多惠圣王经	诗篇	尊经
佛教	Pauline Epistles	宝路法王经	保罗书信	尊经

仅看这些景教译名, 就是今天的基督徒也很难联想到基督教, 因为所有译名均从佛道二教中借用, 而非景教独创。如译名“阿罗河”固然与原名“Alaha”发音接近, 但实际上译自梵语 (Sanskrit) Arhat, 意为“佛十号之一”; “多惠”一词显然是对以色列王大卫造福百姓的颂赞,

但亦源于佛教, 如禅宗名著《释疑品第九》就有“贪者受富, 前生多惠人故”之说。^①《圣经》翻译家奈达 (E. A. Nida) 说: “当译文读者对源文的语言文化背景缺乏了解时, 他们便会按照在译入语文化思想和价值基础上形成的解释模式去理解译文信息”。^{[3]130}的确, 对于长期浸淫于释道文化的唐代读者而言, 以上这些景教关键词俨然都是释道术语。透过它们的翻译, 我们似乎可以看出景教译者之良苦用心——通过能指的转换, 将彼岸世界 (基督教) 的核心概念暗渡陈仓至此岸 (中华文化语境)。然而这种转换并非简单的音译或是意译, 而是用中华主流的意识形态对《圣经》源名进行的操纵改写, 透露出景教欲借助华夏既有宗教开拓自己的生存空间的愿望。

“形”与“壳”的改写还包括从审美的角度顺应汉语诗学对源文形式、题材、体裁等外在结构的改变。在《一神论》所摘译的《新约·马太福音》6-7章经文里, 我们不难发现译者对《论语》、《左传》、《荀子》、《史记》等经史子集的引用相当频繁, 字里行间也时常留下唐代政治生活的蛛丝马迹。例如:

“似 (以) 真珠莫前辽人 (笔者加黑), 此人似猪 (猪), 恐畏踏人 (之), 欲不堪用”。 (《一神论·喻第二》)

“不要把你们的珍珠丢在猪前, 恐怕它践踏了珍珠, 转过来咬你们。” (《新约·马太福音》7:6)

对照《一神论》译文与《和合本圣经》译文, 不难看出前者最大的特色是用“辽人”喻猪。据考证, 《一神论》成文于唐贞观15年前后。贞观12年大秦景教寺建立不久, 唐太宗开始征伐辽东。因此在唐人看来, 敌国辽人几同于猪。何况《后汉书》中早有“辽东之豕”的典故。以“辽人”改写猪之形象, 反映出景教译者鲜明的政治倾向。

始于东汉的佛经翻译对中国古典文学的影响深远, 为之带来了新的文体、新的意境和主题, 且到隋唐时期已经内化在中国文学范式里。景教文献中不时可见以佛经体裁改写《圣经》组篇方式的案例。如净土宗的三部经典都以释

① 参见佛音佛学词典网站: <http://www.foyin.com/foyin/cidian/>

迦牟尼四面围坐弟子、双方一问一答开篇,以师徒“皆大欢喜礼佛而退”结束。^{[4]196}景净的《志经》就效仿这种谋篇方式,只不过释迦牟尼换作耶稣,阿难(佛祖弟子)成了西门彼得。

(二)“灵”与“肉”的改写

“形”与“壳”的改写是景教释经方式的本土化,是为适应汉语文化土壤将“橘”移植栽培成“枳”的过程;“灵”与“肉”的改写则是从本土宗教的义理出发对基督教精神内核的裂变。从阿罗本(Ālopen)经典(包括《序经》和《一神论》)到景净经典(包括《宣经》和《志经》),景教的改写译经思想也经历了由伦理至义理、由“肉”及“灵”、由浅入深的过程。

在《圣经》源文的选择上,初唐的阿罗本经典侧重的是对基督教神学基础、传播要枢等内容的译介,“充分表现了他作为有学养的基督徒的卓越眼光”。^{[4]24}如《序经》运用摘译、缩译、译写等多种变译手法,以凝练生动的语言将《四福音书》记述的有关耶稣降世、受难、复活等生平经历收纳在不足千字的篇幅中。《一神论·谕第二》以“万物见一神”开篇,把上帝论、宇宙论、人论、灵魂说等基督教核心教义摘取编译,并借用佛家的“五荫四色说”详细阐释。

同时,阿罗本经典格外关注对基督教世俗伦理道德的译述。《序经》集中摘译了《圣经》旧约、新约中有关耶和华、耶稣及使徒对忠孝、济世、仁爱、积德及修身养性等方面的训诲,译文中多处留下了用儒家的伦理思想改写基督教伦理的痕迹。以下将把《序经·天尊十愿》与《和合本圣经》之“十诫”译文进行对比分析:

“第三须怕父母,祇承父母,将比天尊及圣帝以若……此三事一种:先事天尊,第二事圣上,第三事父母……第二愿者,若孝父母并恭给,所有众生,孝养父母,恭承不阙,临命终之时,乃得天道为舍宅;[第三愿者,所有众生],为事父母。如众生无父母,何人处生?……。”(《序经·天尊十愿》)

“除了我以外,你不可有别的神。不可为自己雕刻偶像……不可妄称耶和华你神的名……当纪念安息日,守为圣日……当孝敬父母,使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久……”(《旧约·出埃及

记》20:3-13)

“十诫”(Ten Commandments)是耶和华与古以色列百姓所立下的约,也是旧约时代的犹太人所谨守的律例。作为景教主教,阿罗本应该深谙“十诫”中并无“事圣上”之诫命,而他在這段译文中却把“事圣上”、“事父母”与事奉上帝并举,显然有违基督教禁止拜偶像、拜祖先的教规。对照《和合本圣经》译文可知“孝敬父母”是第五条诫命,而在阿罗本的译文中却被提前到第二愿,且第三愿又重复提及。阿罗本如此不惜有违《圣经》增添推崇君权父权的内容,很可能是为了迎合儒家“事天事君事父”(董仲舒)的伦理纲常。既然是十诫,有增自然有删。“不可为自己雕刻偶像”是十诫中的第二诫,而阿罗本译文将其删去了。推其原因,显然是怕跟当时气焰日盛的佛教相冲突,也有违儒家素来奉行的祭天祭祖的报本答愿之法,故而选择了避而不译。

景净经典的改写译经策略突出体现在以佛道义理改写基督教教义方面。改写程度之深,以致景净经典所选译阐发的究竟是哪些《圣经》源文,至今仍众说纷纭。如《宣经》以“包容万物之奥道”的“妙道”为教理之源,以“无极”、“无心”、“无事”为修道之法。而此“道”究竟是《约翰福音》开篇论述的“太初有道,道与神同在”的“道”?还是老子津津乐道的“可以为天下母”的“道”?实在模棱两可。但毫无疑问,前者指的是上帝的言语和旨意(the Word/Logos),后者代表万物之始元和根本(Tao),有本质的区别,显然不能作为沟通耶道二教的共同基础。景净在这样的核心概念上滥用道家术语,显然有偷梁换柱之嫌。另外可以肯定的是,“无”绝对不是基督所提倡的得救之法,而是效颦佛道谈玄说无的结果。《志经》亦大量采用佛道概念来译述所谓的景教救赎论,借耶稣之口作佛老之言:

“凡修胜道,先除动欲,无动无欲,则不求不为;无求无为,则能清能净;能清能净,则能悟能证;能悟能证,则遍照遍镜;遍照遍镜,是安乐缘。”

在《旧约·传道书》中,所罗门王发出了在对神的信仰中体验人生“喜乐”(‘simhā)的主

张；而此处景净假托耶稣之口宣扬的则是道家所追求的通过个人“修胜道”达到“安乐”的境界。“喜乐”与“安乐”仅一字之差，但所反映的信仰根基截然不同。由此可见，景教经典的改写译经思想经历了从阿罗本时代“撮原典大部之要，引中土佛道之俗”到景净时代“以佛老释耶”的变迁^{[4]36}，经历了从形式上借鉴佛道术语、到将佛道义理改头换面为景教义理的逐步深化的过程。

三、改写译经思想背后的社会文化根源

东西方语言之间的互译是一条荆棘丛生的旅途，东西方宗教经典的互译更是一条凶险坎坷之路，路上布满了意识形态、语言和诗学的陷阱。因此“我们得去清理作为‘话语事件、’的译名、译本背后潜藏着的权力机制，潜藏着的那种动态的‘断裂’，那一系列的‘微妙的，独特的……个别之下的各种各样的痕迹’（福柯、孙歌语）。”^{[5]8}此外，改写“在文学演变（literary evolution）背后的权力、意识形态、体制与操纵网络中占据着领先地位”。^{[1]2}从这些思想出发，我们不难发现：景教文献的改写译经思想与景教在唐代宗教、政治、文化多元系统（polysystem）中的边缘地位和翻译主体的文化立场息息相关，凸现出西方基督教文化与东方文化首次碰撞时显现和隐现的各种权力关系。

意识形态的张力贯穿于《圣经》翻译史中，但景教译经受译入语意识形态操纵程度之深却格外引人注目。这种状况与景教在唐代宗教系统中的边缘地位密不可分。唐政治清明、经济发达，为封建文化和本土宗教的繁荣创造了良好的外部条件。景教进入中国之前，儒释道三家已在皇权的威慑下形成“三教论衡、同归于善”的传统，^[6]火袄教、摩尼教两支外来宗教也已传入华夏。这种较为稳定的社会格局和多元信仰格局为景教扎根华土提供了相当有限的生存空间。阿罗本初来长安“翻经书殿、问道禁闱”（景教碑），若不采用使皇室能迅速明白其教义的本土用语，很可能面临遭驱逐的危险。景教在教义伦理上与儒释道三教不无相通之处，因此借鉴唐人所熟悉的宗教术语并注入景

教的内涵，可以“增进传播的速度和减轻自我创词的压力”。^{[7]41}追溯中国翻译史，这种译经方法并非景教独创。佛教初入华土，也曾奉行了借用儒、道术语和思维方式的译经之策，被称为“格义佛教”。^{[8]19}据此，景教的归化译经策略也不妨称为“格义景教”。只是佛教在处理与中华传统宗教、文化、政治之间的矛盾时采取了积极应对的态度，始终坚持自身教义的相对独立性，最终实现了成功的移植，而景教在教义的译介上却逐渐沦为佛道的附庸，未能把基督的普世性和超越性彰显出来。

宗教和政治向来密不可分。从政治上看，景教在华两百余年始终未能为其赞助人——唐统治阶层所接受，处在唐政治系统的边缘。景教一直奉行“惟道非圣不弘，圣非道不大”（景教碑）的传教策略上，在景教经典中，这种依附皇权的思想通过种种改写译经手段得到充分地体现。如《序经·天尊十愿》阿罗本不惜大胆添加尊崇君权的内容；景净经典竭力附会道家学说也不排除迎合偏爱老庄的李氏皇族之用意。不可否认的是，这种译经策略在景教传播之初是成功的，从唐玄宗“详其教旨，玄妙无为……济物利人，宜行天下”（景教碑）的诏谕中可见一斑。但是依附皇权的最大代价是，一旦统治者对其态度发生改变，景教的地位也就岌岌可危了。

从文化的角度看，“翻译活动是以语言符合系统转换为手段的，而在民族语言的背后，起支撑作用的便是民族文化”。^{[9]236}唐代文化不仅代表着中华封建文化的最高水平，也一度雄踞世界文化之巅。其原因之一在于唐历代统治者海纳百川的开放心态极大增强了汉文化的同化能力。景教虽脱胎于西方最大宗教——基督教，但无论就其译经的源语古叙利亚语的语言地位、还是就当时景教的世界影响力而言，在唐代强大的本土文化系统中都只能处于边缘地位。由于“翻译是一种受规范操控的行为”，^{[10]56}景教的文化边缘地位迫使译经者只能接受汉语文学规范的改写和操纵。

此外，景教文化与唐文化之间极不平等的权力关系深刻影响到景教译者和读者的文化立场。中华文化素有“用夏变夷，未闻变于夷”的

民族中心主义(ethnocentrism)传统,在强势的汉语文化语境下,唐代知识分子所持的是与19世纪欧洲人对待伊斯兰文化相似的文化心理——文化优越感过剩,文化危机感匮乏。^①不难想象,他们的阅读期待是:即便是“夷教”经典,也“应当”用保守、地道的汉语表达。阿罗本、景净在长安多年的生活经历使他们洞悉、甚至认可唐人的这种文化立场,再加上传教的强烈目的性,采取遵守汉语言文化规范的归化译经策略显得最为稳妥。那么景教译经的效果又如何呢?

总体而言,景教译经的宏观效果经历了从成功走向失败的过程。初唐的阿罗本经典对《圣经》的改写尚且能够基本保持景教教义的独立性,使太宗“深知真正、特令传授”(景教碑)。但到了中晚唐时期,景教徒开始从功利主义的目的附庸老庄之道、改写《圣经》的基本义理,令景教经典呈现出“不耶不佛”、“非耶非道”的模糊面目。景教译经过分沉溺于儒、释、道三教对世俗道德规范的幻想,忽视了基督教对彼岸世界的追求、对上帝普世性和超验性的宣扬,未能充分宣扬《圣经》的神学观念,“未与中国社会、文化产生实质性的深入的对话、冲撞,没有对中国文化、社会构成较深刻的正负面的刺激”。^{[11]94}相反,景教的改写译经策略进一步维护和巩固了华夏本土的宗教、文化的优越地位。佐证之一就是景教在《唐会要》、《唐书》等典籍中始终被记载为佛教的一支,敦煌石室内的景教文献也是夹在佛经中被发现的。

四、结语

基督教神学研究者向来多对对景教的译经释经策略持批判和否定的态度,但我们需要在一个宏大的社会文化层面上去审视剖析景教的译经思想。本研究发现:景教的改写译经思想具体体现为“形”与“壳”和“灵”与“肉”两种改写策略;是在基督教文明与中华文明首次发生碰撞,前者明显处于弱势的历史文化背景下形成的。这种译经思想是对景教在唐代宗教、政

治、文化多元系统中边缘地位的一种积极回应。然而遗憾的是,景教译经最终归于失败。景教的翻译思想与最终的译文效果形成了一个悖论:一方面“基督教必须深深根植于它所处的文化土壤中”。^{[12]3}在唐代社会文化多元系统中,景教译经者正是通过各种改写手段、全面地与中国传统文化和本土意识形态相妥协,才使景教获得一定的生存空间。而另一方面,当景教从语言形式的改写深化为教旨教义的改写时,改写的底线被冲破,基督的光辉被掩盖,从而不禁让人质疑其在中华文化中存在的意义,最终动摇了景教的立身之本。生存空间与立身之本这二者之间的张力深刻折射出基督教文明在中华文化语境传播时屡屡面临的艰难与困惑。

【参考文献】

- [1] Lefevre André. Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame [M]. London and New York: Routledge, 1992.
- [2] 郭建中. 当代美国翻译理论 [M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2000.
- [3] Nida Eugene A. Toward A Science of Translating [M]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.
- [4] 翁绍军. 汉语景教文献诠释 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996.
- [5] 许宝强. 语言与翻译的政治 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2001: 8.
- [6] 杨慧林. 基督教的底色与文化延伸 [M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002.
- [7] 赵璧础. 就景教碑及其文献试探唐代景教之本色化 [C] // 林治平. 基督教在中国的本色化. 北京: 今日中国出版社, 1998.
- [8] 王东风. 一只看不见的手: 论意识形态对翻译实践的操纵 [J]. 中国翻译, 2003, (5): 16-23.
- [9] 许钧. 翻译论 [M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2003.
- [10] Toury Gideon. Descriptive Translation Studies and Beyond [M]. Amsterdam: John Benjamin's, 1995.
- [11] 钟鸣旦, 孙尚扬. 一八四零年前的中国基督教 [M]. 北京: 学苑出版社, 2004.
- [12] (美) 约翰·柯布. 基督教本色化的必要和困惑 [J]. 天风, 2005, (12).

【责任编辑 范俊军】

① 参见 Edward Fitzgerald. A Letter to E. B. Cowell. in Lefevre André eds. Translation/History/Culture. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 2004, P. 80.