

唐代景教的传教模式和译经模式研究

——唐代景教研究之三^①

陈义海

(盐城师范学院 中文系, 江苏 盐城 224002)

【摘要】唐代景教失败的原因是多方面的,除了跟它过分依附于“三教”之外,它在传教方式上过分依附于皇室,致使它过多地秉承了儒家的实用理性。此外,从当代翻译理论的角度对其对《圣经》的翻译进行研究,也可以看出它在传教过程中的偏差。通过对景教的传教方式和译经方式的研究,可以让我们充分认识到异质文化在本土文化中的处境问题。

【关键词】景教文献;“三教”;当代翻译理论

【中图分类号】 B91

【文献标识码】 A

【文章编号】 1003 - 6873(2004)02 - 0085 - 06

唐代景教自635年进入中华,到845年“会昌法难”逐渐淡出中国历史,历时约210年,占唐代江山五分之四的岁月。^[1]对这支来华的基督教“先遣军”作一番文化上的思考总结,可作为我们对整个在华基督教的第一个检讨。对于这时期景教的传教模式,我们用它早期和后期的两个代表人物名之,即“阿罗本-景净模式”。

“阿罗本-景净模式”从传教策略上看,其第一个特点是在自觉和不自觉之间徘徊。所谓自觉是指他们还是能明确认识到自己的宗教是有别于其他宗教的,并为“我宗”之教义进行多方面的宣传;所谓不自觉是指他们对目标文化(target culture)的几乎失去原则的依附性。就自觉方面言,凭我们今天的对宗教的前知识,景教文献的确传达了有异于儒释道和其他西域宗教的思想,时而明确时而含糊地体现了上帝创造世界、三位一体、圣洗瞻礼祈祷、耶稣道成肉身救赎人类等基督教的基本教义;他们也明确地用“景门”、“景力”、“景僧”、“景日”、“景命”、“景寺”、“景福”等,将自己的宗教和他种宗教区别开来。但这一切又因他们在传教策略上的失误和文本传递上的失误而变得模糊不清。概括地讲,景净、阿罗本辈的传教方式

是:在儒家的框架中用佛道的砖瓦构建基督教的楼宇。相比较而言,明清间的耶稣会士们却是想借目标文化之胎怀基督教之婴。从“碑颂”及其《志玄安乐经》等其他7个景教文献看,体现儒学思想的术语或语汇虽不及佛道那么多、那么醒目,但字里行间透出的气息却是儒家的实用理性。从“碑颂”看,其正文部分和颂赞部分,对唐代皇帝的歌颂,占去整个篇幅的三分之一。“惟道非圣不弘”,体现了景教对皇帝的绝对依附;伊斯为唐朝效忠,体现了儒家的忠君思想;“家殷景福”体现的是儒家的经世致用的观念;皇帝令手下送“五圣写真”至寺中,他们便受宠若惊,对皇帝的画像大加颂赞;“日角舒光,天颜咫尺”等忠君、颂君的话语在儒家观念那里本属理所当然,但对于基督教来讲,却有点偶像崇拜的意味了。总之,这一切跟天主教的教皇至上主义、跟基督教的纯洁性,都是相左的。

唐帝国对宗教的姿态是比较开放的,但它对宗教所持的却是实用主义的态度:只要有利于其统治,就加以支持,当然也加以利用。道教因李氏江山的缘故倍受青睐,但佛家也很受礼遇。高祖序三教之先后,曰:“老教、孔教,此土之基;释教后

[收稿日期] 2003 - 06 - 20

[基金项目] 江苏省高校2002年度人文社会科学指导性计划研究项目(02SJD750-11-44007)

[作者简介] 陈义海(1960—),男,江苏东台人,盐城师范学院中文系副教授,文学博士,主要从事比较文学、文化与宗教研究。

兴,宜崇客礼。今可老先,次孔,末后释宗。”^{[1](P.279)}但后来太宗手制愿文,自称菩萨戒弟子,皈依“三宝”,并安抚佛教界人士说:“师等宜悉朕怀。彼道士者,止是师习先宗,故列在前。今李家据国,李老在前;若释家治化,则释门居上。”^{[1](P.280)}至于玄宗,他则是一手注《金刚经》,一手注《道德经》,这在一神宗教的基督教语境中是不可思议的,但在中国,在唐朝,这种实用主义的宗教观却是很普遍的。唐代对宗教的实用主义取向,无疑也影响了景教。各宗教都为唐之江山效劳,景教岂能免“俗”。景净、阿罗本等当然看出了唐代统治者的心理,为了赢得一个生存的空间,他们便迎合了这一特点;至于唐朝方面,统治者见这一西来宗教对大唐的治化有益,也就不加阻止,况且凭中央大国的肚量,容一西来之小夷当然不在话下。于是,景教便穿上了唐代宗教价值取向的这件柔软的铁衣,再检些当时十分流行的佛道的砖瓦,梦想借此来构建基督教的楼宇。

由于地理的因素和其他种种因素,中国文化在较长的一段历史时间中是在一种封闭的环境中“自我发展”的;而“自我发展”的结果导致了它对外来文化往往持两种基本态度:一是排斥之,二是消化之。这样,外来文化要想进入中国传统文化的“腹地”,只能面临两种选择:要么愿意被排斥,要么愿意接受同化。佛教便是通过走“格义”的道路,最终跟中国传统文化较好地融合,而建立了中国佛学。所以,景教要想在中国文化的土壤中扎根,它就必须“像佛教那样适应中国文化,走彻底中国化神学之路”,而建设“中国景教神学,就须如佛教能‘格义’为‘事君事父’的中国佛学”。^{[10](P.75)}然而,阿罗本、景净等人虽然认识到了中国文化的强大及其禀性,也看到了佛教进入中国的“方便法门”,并且也以投机的方式在中国文化土壤的表层扎了根;但是,基督教的一神观念,进而,景教的神、人二性二体的观念,又使得景教在模仿佛教并以此作为进入中华的策略的时候,陷入一种两难境地:它的“神、人二性,使其在唐代扎根文化中更显二分张力对峙,并落入徘徊在神性基督与世俗忠孝之间的尴尬境地,而难以再前进一步为中国景教神学”;这样,“其被一朝灭教就偃旗息鼓也就成了历史的必然”。^{[10](P.75)}换个说法,不管景教僧们是自觉地保持其自身的神学特色,还是不自觉地受中国本土文化的同化,由

于其自身有异于佛教的独特教义,而使得它很难达到佛教跟中国文化融合的程度。即所谓的“适应也难,不适应也难,其成也在此,其败也在此”。^{[10](P.77)}

阿罗本-景净模式的自觉和不自觉的特点在其基督教文本的翻译过程中也显示出来。我们用现代翻译理论去研究景教的文本翻译时,同样可以看出景教在传教上的这一特点。唐代景教的8部文献除了“碑颂”之外,学界一般认为其余7部都是阿罗本、景净等景教僧徒所翻译或撰写的基督教文本。所以,我们用当下翻译研究的理论对这些文本作一番考察透视,可让我们获得一个研究景教新视角。

在《比较不是理由》中,法国学者、汉学家艾田伯说过,如果将“历史的探寻”和“批判的或美学的沉思”这两个方面结合起来,“比较文学便会不可违拗地被导向比较诗学”。^{[2](P.54)}但英国学者、沃里克大学教授巴斯奈特则援引以色列学者勒菲弗尔的话说:“无视翻译研究,比较文学就无法进行。”^{[3](P.160)}巴斯奈特便因此成为将比较文学引向翻译研究的积极的倡导者;或者说,由于她的倡导,比较文学研究的领域比以前更为宽广了。不仅如此,她还主张将翻译研究用于文化研究,并且主张翻译研究和文化研究之间的双向互动。她说:“文化研究和翻译研究一经相逢,双方便就相得益彰。”^{[4](P.133)}她还援引理查德·约翰生的观点说,文化研究必须是“跨学科的”(interdisciplinary),或者是“反学科分类的”(a-disciplinary)。^{[4](P.125)}“反学科分类的”的观点,对我们进行文化研究是很有启发的。以前我们以为跨学科可以开阔我们的研究视野,但是,跨学科更多地是指两两之间的联系,用英文来说,强调的是 between 关系;而文化研究上的“反学科”则是指在研究中用各学科的知识综合考察研究对象,是许多发射点之间的连接,用英文来说,体现的是 among 关系。此外,巴斯奈特还给我们指出了翻译中的种种“特殊”现象,即一些文本有时往往以译作的形式出现,而这些文本并不是真正意义上的翻译。在《什么时候翻译不是翻译》^{[5](P.25-40)}中,她列举了读者“与文本共谋”(Colluding with the text)、“虚假翻译”(Pseudo-translation)、“不可信的来源”(The Inauthentic Source)、“自我翻译”(Self-translation)、“发明译文”(Inventing a Translation),以及“虚构翻译”(Fic-

tious Translation)等现象。对于这些现象的研究实际上已超出了传统翻译研究的范围,同时,以上列举的这些现象在早期的宗教翻译中又是很常见的。总之,自20世纪70年代以来,翻译研究领域内巴斯奈特和安德烈·勒非弗尔等人主张的文化研究倾向,不仅丰富了传统的翻译研究,而且给整个文化研究带来了新的视角。

思维敏捷、总爱提出问题的巴斯奈特教授提出:“一个文本是如何被选来作为翻译的对象的?在这选择的过程中译者扮演着什么样的角色,是什么样的标准左右着译者的翻译策略?翻译文本在目标系统中是如何接受的?”她还提出过一些类似的问题:“为什么一些文化被翻译得多些而另一些则少些?是哪类文本得到了翻译?那些文本在目标系统中的地位跟其在源系统中的地位相比怎样?……”^{[3](P.142)}由此,我们对唐代的景教文献也可以提出许多疑问:除了“碑颂”之外,7部文献哪些是真正意义上的翻译,哪些是摘译,哪些是撰写?如果属翻译类,那它们忠实地传达了什么?舍弃了什么?为什么要对有些内容忠实地传达?而对另一些内容舍弃?与此同时,当中又添加进了什么?改变了什么?为什么添加?又为什么改变?是用目标系统或目标文化中的什么东西去改变的?这种改变对源系统的文化形象会起什么影响,在目标系统或目标文化中会有什么样的后果?

据“碑颂”,唐景教“经留二十七部,张元化以发灵关”;这跟《圣经》的《新约》部分完全符合;又称“圆二十四圣有说之旧法”,这大概是指《旧约》的四十一部经。但带有“经录”性质的《尊经》又称“大秦本教经部都五百卅部,并是贝叶梵音……后召本教大德僧景净译得以上三十部卷,余大数具在贝皮夹,犹未翻译”,这后一种说法就令人感到莫名其妙;530部究竟是一个什么概念?所指是什么?到7世纪时,《圣经》的正典已经形成,而景教对于罗马教会来说虽属异端,但也只是在对圣子的格位的解释上有分歧,在经文上并没有形成两套系统。可见景教文献在记载历史方面的不确切性;要么就是景教僧为显示该教经典的丰富而故意夸大其词,以不输于典籍浩繁的佛教和道教。如果是这样,那么,景教在翻译《圣经》时,便有巴斯奈特教授所说的那种“虚假翻译”或“发明翻译”的嫌疑了。七部经颂中,《尊经》肯定属撰写类,而非译作;如果把《志玄安乐经》一定要放在译作类,

那就属于巴斯奈特所说的“虚假翻译”,事实上它更像是撰述类;《三威蒙度赞》可能是译自某个基督教赞美诗;《大圣通真归法赞》末后有“沙州大秦寺法徒索元定传写教读”之文字,大致上属传译类;《宣元至本经》末后有“法徒张驹传写于沙州大秦寺”之文字,其文本性质跟前者相类;《一神论》和《序听迷诗所(诃)经》翻译的性质较明显。以上诸经(颂)概而言之分三类:撰述类、翻译类、摘译类;但此三者很难作绝对的划分。就是说,此三类彼此之间在类型上实有:你中有我、我中有你的倾向;就是说,似乎没有一个文本是严格地按照哪一个源文本来进行翻译的;同时,又好像没有一个文本完全属于撰述类。

跟佛经翻译相比,景教文献的翻译似乎缺乏严谨性。佛经的翻译在中国经历了外国人主译期、外国人与中国人合译期,以及中国人主译期等三个时期。在其初期,翻译并无定本可依,是先有人暗颂(背出佛经),再有人执笔。到玄奘时,情况已大大改观,译场分工很细,有译主、笔受、度语、证梵、润文、证义、总勘等七道“工序”;可是,景教文献的翻译似乎很随意。

很多人承认景教文献是译文,实际上就是属于巴斯奈特所说的读者“跟文本共谋”现象。就是说,一旦我们以为这些文本属基督教文本,我们就不自觉地将它们跟基督教的教义联系起来,会有意识地去寻找能体现福音的语汇,凭我们所掌握的基督教知识,凭借我们“个体阅读的碎片”(fragments of our individualistic readings)^{[5](P.27)}将不忠实于原作的译文编织成一幅我们以为忠实于原作的画面;一旦我们把什么看作翻译,我们会把翻译文本和真实性、翻译文本和原作的权威性联系起来。举个例子说,如果我们将一篇不是托尔斯泰的作品假托是托翁所著,读者在阅读时就会带着三分的敬意,本不那么美好的文字可能也会因这种主观因素的作用而变得美好起来。但是,这种“共谋”的前提是要求读者事先得具备文本中所涉及到的有关信息,至少在他的精神世界中具备上述的那种“碎片”,即具备“前理解”(pre-understanding)和“前知识”(pre-knowledge)。比如,当A.C.穆尔这位基督教史学家阅读景教文献时,他会和其文本产生某种“共谋”。但是,不具备这种“碎片”,“共谋”就不会产生,因为阅读者没有足够的“前信息”来解开(decode)译者的构码(encode-

ing);不但如此,对于这类读者来说,译者所用的干扰性信息,更会将他们引向“歧途”。这就是说,不具备基督教“前知识”的读者,很难与阿罗本、景净的“译文”产生“共谋”;其译文中的儒释道语汇便属于“干扰性信息”,会使读者偏离基督教教义;如果不能产生上述“共谋”,那他们的译文也就难以达到预想的效果。所以,这就从另一个角度说明了唐代景教在传教上的失策,而这一失策必然会导致“十字”的模糊。

属于译文类的景教文献在翻译上还有这样一个特点,那就是,经文中凡涉及到教义时,其忠实度就低,涉及到情节性或譬喻性内容时,忠实度相对说来较高。可以说,一涉及到教义,译文就变味,就往佛道儒上靠,不论是在内容上,还是在措辞或整体行文的形式上。这就充分说明,在进行文化或文学翻译时,最难处理的不是情节性内容;最难处理的往往是文化类的关键词,最难处理的是将源文化系统中的关键词和目标文化系统中的关键词作“保真”处理。在景教文献《序听迷诗所(诃)经》和《一神论》中,涉及具体情节的情况较多。前者中的部分内容涉及《圣经》中的《利未记》、《雅各书》、《哥林多前书》、《马太福音》等;后者(尤其是其中的“世尊布施论第三”)则主要涉及了《马太福音》(看来译者是以《马太福音》为底本的)。从这两部我们或多或少看得出《圣经》痕迹的文献来看,景教在翻译时主要有三种策略:一者,为阐述基督教义而撮要译出《圣经》中各部分相关的内容,即进行大跨度的剪裁;比如在《序听》这一篇约 2830 字的译文中,所牵涉的内容兼含了《新约》和《旧约》当中的内容。我们名之为“总体摘译”。二者,在摘译《圣经》中某部分内容时,译者又采取二次剪裁,即不是将撮选出的圣经某部分内容完全按《圣经》上所写的译出,而是跳着翻译,或颠倒其节次。我们名之为“局部摘译”。三者,“译释并举”,即丢开《圣经》底本,择一教义加以阐释。如《序听》中讲反对偶像崇拜时说:“众生自被狂惑,乃将金造像,银神像及铜像……更作众畜产,造人似人,造马似马,造牛似牛,造驴似驴,唯不能行动,亦不话语,亦不吃食息。无肉无皮,无器无骨。”译者在这里加入了一些个人发挥的东西;实际上是一种 invention 而非 translation。

无论是“总体摘译”、“局部摘译”还是“译释并举”,译者都有根据中国的实际情况作变通的倾

向,即迎合目标文化系统的价值观念的倾向。比如《序听》中述“摩西十诫”就是。“摩西十诫”是:1、除了我以外,你不可有别的神。2、不可为自己雕刻偶像,也不可作什么形象,仿佛上天、下地,和地底下,水中的百物……。3、不可妄称耶和华你上帝的名,因为妄称耶和华名的,耶和华必不以他为无罪。4、当纪念安息日,守为圣日。5、当孝敬父母,使你的日子在耶和华你上帝所赐你的地上,得以长久。6、不可杀人。7、不可奸淫。8、不可偷盗。9、不可作假见证陷害人。10、不可贪恋人的房屋,也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴并他一切所有的。^[6]在《序经》中,阿罗本等将“十诫”译为“十愿”;这跟佛教的“十见”、“十苦”、“十念”在形式上相似倒是其次。严重的是,他们将这摩西律法的核心作了很大的变动甚至篡改。其第一愿说:“佛为佛受苦置立,天地只为清静威力因缘。圣上唯须勤伽习俊。圣上宫殿于诸佛求得,圣上是自由。”第二愿是说“孝养父母”;第三愿则是“事父母”;第四愿是说“要发善心”。第五愿译作“莫煞生”(“煞”即“杀”)。第六愿是说“莫作贼”。第七愿者莫贪“众生钱财……田宅奴婢”;第九愿者莫恋他人“妻子,并好金屋,作文证[莫]加祺他人”;第十愿是“受他寄物,并将费用,[莫事]天尊”。从中我们不难看出,摩西律法中的 10 个规条在这里只有约 6 个得到了较明确的体现,即孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、莫贪恋他人妻子及莫作假证。而另外 4 者,即事奉一神、莫拜偶像、不可妄称神名、守安息日 4 者则阙如,或极其语焉不详。详察前 6 者,细观后 4 者,我们不难发现,得到再现的 6 者并不是中国文化中的新鲜货色,都是中国人伦理思想中早已具备了的。这 6 方面的行为大体上都是儒家文化中所重视的,也是佛教戒律中要僧徒严守的;从另一个层面看,这些内容的又一个特点是,它们基本上属道德说教的范畴,体现的治化理念,包含的是现世精神,难怪唐诏书要说景教能“济物利人”;进而从第三个层面看,这些内容的宗教色彩都不浓,不会让唐人觉得这是“异”的东西。既然跟中国人以前所知道的东西没有多大不同,那也就不会引起中国人的特别注意,更不会招致他们的反感,像耶稣会士所传的教之于《破邪集》中的作者那样。还有一点值得我们注意,那就是“当孝敬父母”一条。许多论者认为,这是基督教与儒家相契合的一点;其

实并不尽然。那些论者认为双方“契合”，更多的是从《圣经》的中文译文入手的；他们太看重“孝敬”这两个中文字的文义，而忽视了基督教文化在《圣经》翻译过程中所失落的和被添加进去的东西。中文《圣经》中“孝敬”一词在英文《圣经》中是 Honour，在拉丁文中是 Honora，而 Honour 本没有“孝敬”之义，“孝敬”是中文《圣经》译者强加给读者的；至少，在英语当中，Honour 尚有“孝敬”之外的多种意义。所以，人们所认为的在“孝敬”父母这一点上的契合，实际上也是一种误读。

再看阙如的 4 者，懂得一点基督教的人都知道，在摩西十诫中，这 4 者才是根本，是基督教区别于它教的分水岭，而其中莫拜偶像和一神观念也是后来的基督教的核心内容；再退一步说，它们都是神圣的《圣经》中的重要内容，是不可随便删改的。从第二个层面看，它们是“十诫”中宗教色彩最浓的，又是中国文化中所没有的，对中国人来说是陌生的。至此，我们发现，阿罗本等在处理这段经文时采取的策略是：显其同者，隐其异者；同者详之，异者省之。即中国人熟悉的就再现，中国人不熟悉的就删去不译。同时，我们也发现阿罗本等人的心理是：迎合。其目的似乎是要唐人相信，“我宗”之教跟尔等之教本无大异。其实，佛僧或信佛的中国士大夫也有持这种心理者，他们有时也是采取这种做法去看待佛教与儒家的。南北朝时颜之推在其《颜氏家训》中说：“内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同。内典初门，设五种禁；外典仁义礼智信，皆与之符。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。”^{[7](P.241)}《魏书·释老志》中也有类似的说法：“又有五戒：去杀、盗淫、妄言、饮酒，大意与仁、义、礼、智、信同，名为异耳。”佛教是借着内外两教之间的狭窄“通道”进来了，阿罗本等似乎也想如法炮制，但我们知道，他们把自己宗教的根本都丢掉了，还谈得上什么传教呢？他们在这里虽是译“摩西十诫”，但这当中连“十字”的影子几乎都看不见了。在异质文化交流中，求同的确是一种策略，但在求同的时候完全丧失了自身，那就谈不上交流，而只是被被动同化。巴斯奈特说：“……翻译总是在一个统一体 (continuum) 中进行的，从来不是在真空中，所以，总是有各种各样的文本和额外文本限制 (textual and extratextual) 影响于翻译者。”^{[4](P.123)} 景教僧们

当时所处的“文化统一体”实在太强大，“额外文本”的限制也像一件铁衣一样罩着他们，结果导致他们在策略上的偏移，在心理上的偏差，在文本原旨上的迷失。我们可以用巴斯奈特的观点来解释这一点：“翻译过程的每一步……都得用目标语言中流通的文化价值加以思考。”^{[4](P.137)} 如果说在对一般文本的翻译上按目标语言中的价值来思考不会产生严重的后果的话，那么在对宗教文本进行翻译时处处受制于目标系统，后果就很严重了。

这里所说的目标文化系统当然是指中国文化系统，而这中国文化系统也包括源自印度并在中国发展成熟的中国佛学，以及中国本土宗教道教。在唐代，中国的文化统一体 (continuum) 是儒释道的统一体。景教僧对这统一体中的佛的因素关系最为密切，这从景教的各个文献中可以见出。景教跟佛教的交涉可从两个方面来看，一是佛教界人士可能介入景教文献的翻译，二是景教僧自己，尤其是景净本人，有好佛倾向，至少是常常跟佛教界人士过从甚密，久而久之，近墨者黑，一如西域之胡人之被华化。从前者看，佛教界人士有参与景教经典翻译的可能，至少是有为之润色的可能。方豪就断言：“景教徒在译经方面是充分和佛教徒合作的。”^{[8](P.9)} 这大概是为为什么景教文献中佛化倾向最为明显的一个重要原因。从后者看，在景教在华的两百年间，其僧徒并没有像利玛窦等人那样与佛教徒势不两立，水火两不相容。景教僧是沿着佛教入华的路线来中国，他们所走过的路上，处处都有前代高僧佛徒留下的物质形态和精神形态的足迹，所以深知佛教在这片土地上的影响和地位，所以他们乐于跟佛教徒相攀，想把佛教这一已被中国人接受的宗教作为景教渗入中华的阶梯或“方便法门”。据日本梵文学者高楠顺次郎考证，景净在唐德宗贞元二年至四年间 (786 - 788) 甚至还参加了唐代译场的译事，证据是，释圆照所辑《贞元新定释教目录》第 17 卷中有这样的一段记载：“法师梵名般刺若……好心既信重三宝，请译佛经。乃与大秦寺波斯僧景净，依胡本六波罗密经，译成七卷，时法师为不娴胡语，复未解唐音，景净不识梵文，复未明释教，虽称传译，未获半珠，图窃虚名，匪为福利……圣上睿哲文明，允恭释典，察其所译，理味词疏。且夫释氏伽蓝，大秦僧寺，居止既别，行法全乖。景净应传弥施河教，沙门释子弘阐佛经，欲使教法区别，人无滥涉，

正邪异类,泾渭殊流,若网在纲,有条不紊,天人攸仰,四众知归……”^{[8](P.10)}而景教文献,除了早期的主要出自阿罗本等人之手外,后期的大多跟景净有关。方豪认为,“现存景教经典中,可能大部分都出于景净之手。”^{[8](P.9)}虽然景净所译六波罗密经“理昧词疏”,但至少可以说明三点,一是对佛学可能很有兴趣,二是他是个投机分子,四处想抛头露面,为景教争面子,三是让人们怀疑景教的一神宗教性质是否彻底。如果以上结论成立,我们可以说这是景教文献的佛化倾向为什么如此严重的又一个原因。徐宗泽对于景教文献喜用佛道用语的这一情况也不能猜透景净的心思,他在著作中只用“抑欲借重乎?或欲人观景教与佛道二教一视同仁乎?”两个问句了之。^{[9](P.98)}

总之,唐代景教的译经体现了弱势文化在强势语境中的不可避免的处境。现存的7部文献,无一堪称真正意义上的译经,摘译者有之,讲说者有之,阐释者有之;同时,在摘译、讲说、阐释的过程中,由于主体在一定程度上已被华化,由于目标文化的强大张力,致使源文化、源文本过度萎缩,上帝的福音便因此变得含混不清。我们不能说阿罗本、景净他们不知道自身宗教的独特性,及其跟当时宗教的本质区别;他们的问题是出在他们在传教策略上的自觉又不自觉的矛盾举措上。结果,景教以及景教文献给人们的印象是:亦耶亦儒亦佛亦道;结果,我们现在看到的不过是变了形的

福音。

注:

①本研究成果之一、之二分别见《盐城师范学院学报》(人文社会科学版)2002年第3期,2003年第2期。

【参考文献】

- [1] 社继文等. 佛教史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.
- [2] Etiemble. *The Crisis in Comparative Literature* [M]. Michigan State University Press, 1966.
- [3] Sussan Bassnett. *Comparative Literature: A Critical Introduction*, [M]. Blackwell, 1993.
- [4] Sussan Bassnett. *The Translation Turn in Cultural Studies*, [A]. *Constructing Cultures* [C]. Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.
- [5] Sussan Bassnett. *When Is Translation not a Translation?* [A]. *Constructing Cultures* [C]. Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.
- [6] 出埃及记(新旧约全书“上帝”版)[Z]. 南京: 中国基督教协会印行, 1985.
- [7] 庄辉明, 章义和. 颜氏家训集注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999.
- [8] 方豪. 中国天主教史人物传(上)[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [9] 徐宗泽. 中国天主教传教史概论[M]. 上海: 土山湾印书馆, 1938.
- [10] 孙景尧. 成在此, 败在此: 解读唐代景教文献的启示[J]. 上海师范大学学报, 2003, (1): 72-78.

【责任编辑: 邵霏吉】

On the Preaching and Translating Methods of Nestorianism in Tang Dynasty

CHEN Yi - hai

(Faculty of Chinese Language and Literature, Yancheng Teachers College, Yancheng, Jiangsu 224002, China)

Abstract: The causes of Nestorian fall in Tang Dynasty may be various. Apart from its heavy reliance on Confucianism, Buddhism and Taoism, Nestorians showed too much dependency on the court. When we apply contemporary translation theories to investigating its causes of failure, its aberration in rendering the scriptures becomes very obvious. And an examination of its preaching and translating methods sheds light on the predicament of a foreign culture in the aboriginal cultural context.

Key words: Nestorian scripture; Three Faiths; contemporary translation theories