

唐代景教的本土化策略 ——以词语释义为例

聂志军

(湖南科技大学 人文学院, 湖南 湘潭 411201)

摘 要 学界一般认为景教经典充满儒道释味,虽然不乏一些介绍景教借用其他宗教词语的文章,但很少有人去仔细甄别这些词语的来源,更不用说分析这些词语在景教传播过程中的作用。我们从词语角度出发,选取了唐代景教文献中一些有代表性的宗教核心词语进行考察,重点分析这些词语的来源,以期探讨这些词语对景教在中国传播的本土化策略中所起的作用。

关键词 唐代景教 词语角度 本土化 宗教词语

中图分类号 H159 **文献标识码** A **文章编号** 1002-3240(2010)03-0148-03

宗教的传播是一个渐进的过程,有时必须借助非常手段,特别是涉及到异域文化,并且这种文化还非常繁荣(譬如中国文化)的时候,更是如此。季羨林曾指出:“作为一个外来的宗教,首要的任务就是要努力挣扎立定脚跟。要想立定脚跟,必须依附于一个在中国已经流行的、有了基础的宗教学说。必要时,甚至不惜做出一些伪装,以求得蒙混过关。”^[1]无独有偶,林治平也认为,大凡外来的宗教文化,“如想顺利地在中国文化社会系统中传播,就必须进入中国文化系统中与中国文化社会结合或在中国文化中找到相关的脉络系统,生根发展。”^[2]佛教初传中国的初期,为了在中国站住脚,于是便同中国本土的宗教迷信(特别是道教)相融合。正如任继愈指出的那样:“从早期佛典译文中可以见到佛教迁就中原道教的迹象。这一时期的佛教虽说佛、道融合,实际上是佛教融于道教,佛教迎合了道教。”^[3]譬如汉魏之际的佛教,以“专务清静,息意去欲而欲归于无为”为表征,国人因此而将它等同于黄老之学和原始道教。同样,唐代传入中国的景教也走了佛教传入中国的老路,早期的景教经典也充满儒道释味,以佛教、道教、儒教为切入口,不断进行本土化,从而在中国落地生根。

学界一般认为景教经典充满儒道释味,但很少有人去仔细甄别这些词语的来源,更不用说分析这些词语在景教传播过程中的作用。因此,我们拟从词语角度出发,选取唐代景教文献中一些有代表性的宗教核心词语进行考察,按照来源的不同,分

为道教词语、儒教词语、佛教词语三大类,探讨这些词语对景教在中国传播的本土化过程中的作用。^①

一、来源于道教的词语

中国的本土宗教是道教,佛教从东汉开始传入中国后,在传播策略上也是采取了依附道教的方式,很多词语就是来源于道教,景教也不例外。朱谦之指出:“景教碑开首即叙述基督教教义,采用了道家所常用的语句,几疑乎是出于道家者之手。如:‘粤若常然真寂,先先而无元,杳然灵虚,后后而妙有,总玄枢而造化,妙众圣以无尊者。’”^[4]刘阳曾经指出,那些有关基督教教义的主要概念译词则往往是属于道家的。如译“创世主”所用的“元”、“元尊”、“三一妙身”、“玄枢”等,来自《老子》的第一章与第十五章等,将景净的“主教”身份译称为“上德”则是道教的称谓。碑文中的“无为”,出自《老子》的第三十七章“道常无为而无不为”……译文中常用来指称基督教教义的“道”亦出诸《老子》,“真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称景教”就完全脱胎于《老子》第二十五章中“吾不知其名,强字之道”云云。^{[5]p70-71}林仁川在谈到《景教碑》时也指出:“受道教影响的碑文有‘上德’道教称谓,指景教的主教;‘真寂’,道家术语,肃静而无始。”^{[6]p18}正因为如此,清乾隆时期耶稣会士宋君荣(Gaubil)以为此碑作者是道教徒,美国人里提摩太(Timothy Richard)与日本人佐伯好郎均认为

划分的标准以《词典》、《佛学电子词典》(FoD ict)的释义为准,大凡在释义中冠以“道家谓”、“道家语”、“佛家语”、“佛教谓”,自然相应的归为来源于道教、佛教,如果释义中二者均出现,由于道教在中国产生时间在前,那就归于来源于道教的词语,如果在儒家经典或者其它作品中找到源头,那就归于来源于儒教的词语。

收稿日期 2010-02-06

基金项目 本文为湖南省哲学社会科学基金项目“唐代景教文献语言研究”成果之一(08YBB280),此研究得到湖南科技大学博士研究生科研启动基金资助

作者简介 聂志军(1979-),湖南隆回人,文学博士,湖南科技大学人文学院讲师,主要从事训诂、汉语史研究。

景教碑书写者吕秀岩,即金丹教祖纯阳祖师吕岩吕洞宾。其说虽不足信,然亦可见景教士在当时为扩张宗教势力,竟不惜以道教附会基督教义,运用了机会主义。下面举例介绍景教对道教词语的借用:

【天尊】

此天下作容(客)魂魄,彼天下无忧快乐,为是天尊神力使然。如前魂魄於身上气味,天尊敬重,一切万物分明见。(《一神论》,105-108)

按“天尊”,翁本直接注释为“上帝”。^[7]穆尔明确提出“‘天尊’指‘上帝’,此词借用自道教。”^[8]

穆尔所言甚确。“天尊”是道教对所奉天神中最高贵者的尊称,如元始天尊、玉皇天尊。最早见于《太平经·丁部之十四》:“是故古者圣人,知天格法不可妄犯也,故上古时人,深知天尊道、用道、兴行道、时道王。”《太平经·庚部十三至十四》:“所以三倍帝气乐贤者,帝气最尊无上,象天尊,故倍乐之。”从东汉开始,佛教也称佛为“天尊”。如后汉·支曜译《佛说成具光明定意经》:“善明见此大变,惊喜踊跃,来诣天尊,白言:‘受佛大慈,所设已具。唯愿举众,枉屈尊神。’”后汉·昙果共康孟详译《中本起经卷上》:“明照鹿园,寻光诣佛,瞻覩相好,巍巍煌煌,怖止迷惑,举声叹曰:‘久在恩爱狱,缚著名色械。今驰趣天尊,宁得解脱不?’”

【上德】

大秦国有上德,曰阿罗本。(《景教碑》,18-9)

按“上德”,江本释为“道教称谓,这里指景教的主教,又称‘大德’”。^[9]翁本沿袭此论。^[7]徐谦信指出“‘上德’或‘大德’系佛家对高僧之尊称。”^[10]

江本、翁本所言甚确,虽然佛教后来也使用“上德”,但是源自道教,徐谦信失察。“上德”本义为“至德、盛德”。语出《老子》:“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。”《韩非子·解老》:“德盛之谓上德。”三国·吴时期就开始出现在佛经中,如吴·康僧会译《六度集经卷第七》:“其德有余,至尊上德菩萨名法来。”西晋·竺法护译《佛说无言童子经卷上》:“若有不欲如如来上德,彼所慕者则无平等,亦无偏邪于欲无欲,有所慕者则堕短乏。”后秦·鸠摩罗什译《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十卷上》:“是人行是上德,入世间中教化众生,使众生解脱一切结缚,故名世间解脱。”

【三才】

人元真性蒙依止,三才慈父阿罗诃。(《三威蒙度赞》,1-2)

按“三才”,翁本注释为“天、地、人。《易·说卦》:‘是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义;兼三才而两之,故《易》六画而成卦。’”^[7]^[p200]

从以上注释可以看出“三才”来源于道教。从南北朝开始,佛教引入。如梁·释僧佑撰《弘明集卷第四》:“天以阴阳分,地以刚柔用,人以仁义立。人非天地不生,天地非人不灵,三才同体,相须而成者也。”元魏·杨衒之撰《洛阳城东伽蓝记卷第二》:“自非德协三才,功济四海,无以入选。”隋·智顗大师说·灌顶记《仁王护国般若经疏卷第一》:“圣主道侔造化,德合三才,故曰仁王也。”

二、来源于儒教的词语

儒家思想是中国封建社会统治的理论基础,具有佛道二教无法比拟的作用。梁启超曾经指出:“若把儒家抽去,中国文化,恐怕没有多少东西了。中国民族之所以存在,因为中国文化存在,而中国文化,离不了儒家。”^[11]唐初统治者深知其对维护封建统治的重要性,特别是儒家概括出来的以“忠”、“孝”为核心

的纲常伦理,对于稳定中国宗法血缘社会有着不可替代的作用。张晓华指出,在论及伦理方面的问题,景教更多地向儒家思想靠近。张文并且以《序听迷诗所经》为例,列举了景教反映儒家忠君及孝道的思想的一些内容,其中不乏来源于儒教的词语。^[12]^[p70]因此,唐代景教文献中不可避免的借用了儒教词语,来阐发、表达景教教义。下面列举几例来源于儒教的词语。

【肩随】【结轍】

是以三百六十五种,肩随结轍,竟织法罗。(《景教碑》,13)

按江本释为“随着就有各种人物相继出现,编织出各种各样的主张”。^[9]^[p41]逐字对应的话,“肩随结轍”对应“相继出现”,显然是意译。徐谦信注释“肩随结轍”为“前后相互并肩,结连在同一个轨道上,即‘争立门户(阳玛诺)’”。^[10]^[p15]翁本直接释“肩随结轍”为“并肩涌现在同一道上”。^[7]^[p48]

窃以为,二人所释均没有很好的理解“肩随结轍”的内在含义。“肩随”本为古时年幼者事年长者之礼,并行时斜出其左右而稍后。《礼记·曲礼上》:“年长以倍,则父事之;十年以长,则兄事之;五年以长,则肩随之。”郑玄注:“肩随者,与之并行差退。”后遂用作忝在同列,得以追随于后之意。唐·李白《感时留别从兄徐王延年从弟延陵》诗:“小子谢麟阁,雁行忝肩随。”进一步引申为“追随”。南朝·齐王中《头陀寺碑文》:“澄什结轍于山西,林远肩随乎江左矣。”《梁书·张率传》:“纷高冠以连袂,锵鸣玉而肩随。”《旧唐书·则天皇后纪》:“刑戮虽加,枝胤仍在,何得肩随近侍,齿列朝行?”

“结轍”指“轍迹交错”,谓车辆往来不绝。《汉书·文帝纪》:“故遣使者冠盖相望,结轍于道,以谕朕志于单于。”颜师古注引韦昭曰:“使车往还,故彻如结也。”唐·陈子昂《昭夷子赵氏碣》:“年二十七,褐衣游洛阳,天下名流,翕然宗仰……故蓬居穷巷,扞冕结轍。”《旧唐书·玄宗纪论》:“象郡、炎州之玩,鸡林、鯤海之珍,莫不结轍于象胥,骈罗于典属。”

因此,“肩随结轍”是指信仰、追随景教的人们人数众多,以至于轍迹交错,与前文“三百六十五种”契合。

【八政】【黜陟】【幽明】【九畴】【惟新】

我建中圣神文武皇帝,披八政以黜陟幽明,阐九畴以惟新□命。(《景教碑》,19)

按“八政”指古代国家施政的八个方面,语出《尚书·洪范》:“八政:一曰食,二曰货,三曰祀,四曰司空,五曰司徒,六曰司寇,七曰宾,八曰师。”

“黜陟”指人才的进退,官吏的升降。《书·周官》:“诸侯各朝于方岳,大明黜陟。”《后汉书·韦义传》:“(韦义)数上书顺帝,陈宜依古典,考功黜陟,征集名儒,大定其制。”唐·韩愈《送李愿归盘谷序》:“理乱不知,黜陟不闻。”

“幽明”指善恶,贤愚。《书·舜典》:“三载考绩,三考黜陟幽明。”孔传:“三年有成,故以考功;九岁,则能否、幽明有别,黜退其幽者,升进其明者。”

“九畴”本指传说中天帝赐给禹治理天下的九类大法,即《洛书》。《书·洪范》:“天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。初一日五行,次二曰敬用五事,次三曰农用八政,次四曰协用五纪,次五曰建用皇极,次六曰义用三德,次七曰明用稽疑,次八曰念用庶征,次九曰向用五福,威用六极。”孔传:“天与禹,洛出书,神龟负文而出,列于背,有数至于九。禹遂因而第之,以成九类。”马融注:“从‘五行’已下至‘六极’,《洛书》文也。”唐·张说之《开元正历颂》:“龟易八封,龙书九畴。”唐·张钦敬《洛出书》诗:“奇象八卦分,图书九畴出。”后来泛指治理天下的大法。《魏书·高间传》:“帝道昌则九畴叙,君德衰而彝伦敦。”隋·王通《中说·周公》:“安得皇极之主,与之共叙九畴哉。”唐·王昌龄《箜篌引》:

“仆本东山为国忧 明光殿前论九畴。”

“惟新”意为“更新”，语出《诗·大雅·文王》：“周虽旧邦，其命维新。”毛传：“乃新在文王也。”《后汉书·杨修传》：“彪备汉三公，遭世倾乱，不能有所补益。耄年被病，岂可赞惟新之朝？”唐·杜甫《别蔡十四著作》诗：“异才复间出，周道日惟新。”

三、来源于佛教的词语

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，至少是跟佛教界人士交往甚密，久而久之，近墨者黑，一如西域之胡人之被华化。^[13]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。”^[14]罗香林曾经指出：“唐代景教，则沾染佛教之色彩甚厚，如教士之通称为僧，使徒与天使或圣者称为法王，其为袭用佛教名称，固无论矣。甚至如近今自敦煌石室所发现唐写卷之早期景教《序厅迷诗所经》，竟称‘天父’为‘佛’，又称‘圣道’为‘法’，骤视之有若为佛经文句者。”^[15]林仁川在谈到《景教碑》时指出：“使用佛教的名词有‘妙身’、‘慈航’、‘僧’、‘法天’、‘普度’、‘世尊’等等”。^{[6][p18]}张晓华也撰文指出：“在论及救赎论方面，景教则大量采用佛家术语、形式来表达。景教碑文中的‘寺’、‘僧’、‘积昧’、‘救度无边’、‘净’、‘上德’、‘慈航’、‘众苦’、‘群生’等皆佛教用语。在景教文献《尊经》中的‘妙身’、‘阿罗诃’、‘法王’皆为佛教用语。”^{[12][p70]}下面举例介绍景教文献中的佛教词语。

【果报】

天尊常在静度快乐之处，果报无处不到。（《序听迷诗所经》L11 - 12）

若有（由）此天下去，人於此处种果报，得具足。（《一神论》，L140 - 141）

按“果报”，翁本释为“佛家语，由过去的业因造成现在的结果，称之为果，又因为这是业因所得的酬报，所以又叫做报。俗称‘有好有报，恶有恶报’。”^{[7][p88]}类似的注释又见于翁本后文。^{[7][p129]}

“果报”，佛家语，因果报应，即所谓夙世种善因，今生得善果；为恶则得恶报。《法苑珠林》卷七引《惟无三昧经》：“一善念者，亦得善果报，一恶念者，亦得恶果报。”《敦煌变文集新书卷二》：“随果报而虽（难）别形仪，配业缘而互相食取（啖）。”《入唐求法巡礼行记卷第三》：“窃惟未必然矣，此乃众生果报所感矣。”

【功德】

莫跪拜鬼，此处作功德，不是彼处。（《一神论》L131 - 132）
诏僧罗含僧普论等一七人，与大德佶和，于兴庆宫修功德。（《景教碑》L16）

按：第四个例句中的“修□（功）德”，徐谦信详细注释为：“当然这是符合从玄宗时代就开始盛行的大乘佛教之‘做道场’，即为故人（死人）的法会。景教会在唐代如其碑文‘七时礼赞，大庇存亡’所说的一般，时常举行为死人的祈祷，又今亦证实了他们不但接受玄宗所赐的五位先帝之写真于景教寺里，而且为了这些故人在兴庆宫‘修功德’即举行超度的法会。”^{[10][p30]}翁本则只是简单注释为“诵经行忏”。^{[7][p61]}

“功德”，佛教语。《大乘义章·十功德义三门分别》：“功谓功能，能破生死，能得涅槃，能度众生，名之为功。此功是其善行家德，故云功德。”多泛指念佛、诵经、布施等事。《南史·循吏传·虞愿》：“陛下起此寺，皆是百姓卖儿贴妇钱，佛若有知，当悲哭哀愍。罪高佛图，有何功德！”

【具戒】

喻如欲作功德，先修行，具戒备足，亦须知一神安置。（《一

神论》L149 - 150）

按“具戒”，诸本均无释。

“具戒”，“具足戒”的省称，佛教名词。僧尼所受戒律之称，意谓戒条圆满充足，故名。其戒条数量，不尽一致。中国汉族僧尼依据《四分律》受戒，比丘戒有二百五十条，比丘尼戒有三百四十八条。唐·玄奘《大唐西域记·梵衍那国》：“及阿难之度出家也，其衣变为法服，及受具戒，更变为九条僧伽胝。”唐·玄奘《请得善洛法师等重出家表》：“庶落发之功，零烦恼于椒殿，具戒之力，荐福祉于兰涂。”唐·柳宗元《南岳云峰和尚塔铭》：“和尚生十三年而始出家，又九年而受具戒，又十年而处坛场，具戒后，巡礼诸方。”

四、景教在中国传播的本土化

总的来说，不同的景教经（碑）文的词语特色并不一样。《序听迷诗所经》、《一神论》两篇经文的“佛气”最重，来源于佛教的词语从比例来看最高；《景教碑》、《大秦宣元至本经幢记》受儒家文化影响最深，如果不是涉及一些景教的概念，几乎与传统的碑文无异；在所有景教文献中来源于道教的词语是最少的，但是相对来说，《志玄安乐经》、《大秦宣元至本经》的“道味”又比其它经（碑）文要浓一些，遗憾的是，直接来源于景教本身的词语并不是很多，大多数是一些音译词，其中最多的是《尊经》中记载的一些“法王”与景教经典的名目。造成这种局面的原因，与景教作为一个外来宗教，为了便于传播，因而借助已有的有影响力的宗教进行传播是分不开的。龚天民认为景教在使用佛道教语言这点上，其实有不得不的理由：“景教……对于中国人是一个前代未闻的新宗教，如果景教宣讲师用中国字固执地将基督教的 Theos(God) 音译的话，恐怕没有一个人会懂得它的真意义吧！……景教入唐不久，既无中国信徒的著作家，亦无时间创造新的神学名词，匆匆借用了中国历代固有的宗教名词来解释景教。”^[16]朱谦之对此曾经指出：“唐代是儒教佛三教的鼎立时代，景教传入中国后即极力顺应中国固有之宗教迷信和宿命论思想，不但袭用道、佛二教经典的词语、模型与形式，而且为布教传道的保护方便，简直接受了为封建社会统治阶级服务的‘尊君’的儒家思想，以代替天主教之教皇至上主义。”^{[4][p140]}

唐代的读者认识景教的主要基础与依据是什么？我们认为还是以汉文景教文献的传播为主。当读者还未有任何其它认识景教的参考架构时，景教经文提供的任何信息，都将成为参考架构。而参考架构对于认识一个新的事物，是绝对必要的。可是，参考架构同样也可能遮蔽或出乎意料之外地导出出我们对新事物的另一种认识。^[17]通过以上的介绍，我们可以感性地看到，唐代景教文献中掺入如此之多的儒道释词语，让我们看到中国的主方语言在本土环境中确实拥有巨大的能动作用，对景教的经典翻译造成实质的影响。此实质的影响就是使得景教宣教士在跨语际操作其神学语言时，为了拉近与唐代读者的认识距离，做了一个策略上的选择：与汉语文化中的其它宗教体系靠近，借用他们的语言，于是对读者造成一种认识景教的异化文本与媒介。读者太容易用儒道释教的观念为参考架构去理解景教神学，特别当一篇经文借用语言达到一定规模时，障碍更难突破，误导也更为加深。刘禾描述跨语际实践的观念时说：“研究跨语际的实践，就是考察新的词语、意义、话语以及表达的模式，由于或尽管主方语言与客方语言的接触/冲突，而在主方语言中兴起流通并获得合法性的过程。”^[18]景教碑中记载的当时佛、道教人士的攻击（《景教碑》L14 圣历年 释子用壮 腾口于东周。先天末，下士大笑，汕谤于西镐），必然与景教大量挪用借用佛、道教语言有关，特别是景净翻译《大乘理趣六波罗蜜多经》被批评为“未明释教”，这一重大翻译（下转第 154 页）

育社会成员对于政治体系的合理性认同和情感起作用,有助于政治权威的形成。制度和规范是意识形态中价值理念的体现,它通过对社会关系的调节和社会资源的分配用经验事实来说明政治体系的合法性。

第三,注意意识形态自身的整合。意识形态的整合能力与其自身的整合程度密切相关。自身的整合程度高,整合能力就强。意识形态自身的整合包括形态整合与内容整合两个方面。就形态整合而言,主要指

其在以某种政治意识形态为核心的基础上,能够充分整合法律、哲学、道德、科学、宗教等诸种社会意识形态。就内容整合而言,一是取决于其对各阶层成员的利益和社会期望的表征程度,这包括:这种表征立场的坚定性、表征对象的丰富性和广泛性、利益表达的深度和幅度;二是取决于自身内容的不断充实与发展,意识形态的内容要能与时俱进,具有复合性、兼收并蓄性及和谐性^[14]。

参考文献:

- [1] 马克思、恩格斯.共产党宣言[M].人民出版社,1971.24.
- [2] (美)约翰·霍尔.文化:社会学的视野[M].商务印书馆,2000.190.
- [3] 郭风岚.选择与再创:姓名的社会语言学探索[M].吉林文史出版社,1994.68.
- [4] (日)渡边雅男.现代日本的阶层差别及其固定化[M].中央编译出版社,1998.126.
- [5] 侯维瑞.英语语体=Varieties of English[M].上海外语教育出版社,1988.137.
- [6] 马克思恩格斯选集(第1卷)[M].人民出版社,1995.52.
- [7] (英)雷蒙·威廉斯.关键词:文化与社会的词汇[M].生活·读书·新知三联书店,2005.201.
- [8] (意)安东尼·葛兰西.狱中札记选[M].伦敦,1971.59.
- [9] HALL STUART. Introduction[A]. Stuart Hall. Representation[C]. London: Sage, 1997.4.
- [10] WILLIAM S RAYMOND. Marxism and Literature[M]. Oxford: Oxford University Press, 1977.112.
- [11] (希腊)尼克斯·波朗查斯.政治权力与社会阶级[M].中国社会科学出版社,1993.213.
- [12] (美)诺斯.经济史中的结构和变迁[M].上海三联书店,1994.51.
- [13] 马克思恩格斯全集(第1卷)[M].人民出版社,1956.243.
- [14] 邱柏生.要重视社会主义核心价值观体系的功能性解读[J].思想理论教育,2008,(1)33.

[责任编辑:黄晓伟]

[责任校对:阳玉平,李顺久]

(上接第150页)事件必然决定也代表了佛道教人士(武则天与唐玄宗时期)对景教这个新兴宗教人士运用佛、道教语言与其(充斥佛、道教语言)经典的看法。显然从叙利亚文翻译过来的景教文本在唐朝汉语主方语言中兴起流通并获得合法性的过程似乎并不顺利。但是,从景教文献中大量借用儒道释词语的现象来看,本土化策略是景教传入中国的一个重要标志,并且也是汉语景教文献的一个重要特点。曾阳晴对此指出:“一个新的宗教!一个只能称为唐朝汉语式的景教。而所有的经典都被翻译、挪用、改写成一部部完全唐朝式的汉语景教经典,即使像

《三威蒙度赞》这样找得到叙利亚文原版(《天使颂》)的经典,我们都看到多加入十个句子,渗透、改写、重译的动作。对从波斯传入的景教而言,汉语是材料,是系统,也是一具机器,且是一个具有生命力、改变力与影响力的活机器。这个景教不再是叙利亚的景教,也不是波斯的景教,而是中国唐代的景教。”^{[17][107]}因此,这些来源于儒道释教的宗教词语,一旦被景教借用,用来汉译景教的教义,就被重新赋予了新的宗教意义。又因为这些词语还具有汉语的外在书写形式,很容易被当时的人们所接受,无形之中在景教传播的本土化策略中发挥了重要作用。

参考文献:

- [1] 季羡林学术论著自选集[M].北京师范学院出版社,1991.88.
- [2] 林治平.基督教在中国本色化[C].北京:今日中国出版社,1998.2.
- [3] 任继愈.中国佛教史·序[A].中国佛教史(卷1)[C].北京:中国社会科学出版社,1981.8.
- [4] 朱谦之.中国景教[M].北京:东方出版社,1993.141.
- [5] 刘阳.最早的汉译基督教文献与翻译中的误解误释[J].暨南学报(哲学社会科学版),1995,(1).
- [6] 林仁川.唐朝景教的传播及其影响[J].安徽史学,1998,(3).
- [7] 翁绍军.汉语景教文典诠释[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1996.86.
- [8] 阿·克·穆尔,郝镇华,蒋本良.一五五〇年前的中国基督教史[M].北京:中华书局,1984.70.
- [9] 江文汉.中国古代基督教及开封犹太人[M].上海:知识出版社,1982.52.
- [10] 徐谦信.唐朝景教碑文注释[A].刘小枫.道与言——华夏文化
- 化与基督教文化相遇[C].上海:生活·读书·新知三联书店,1995.21.
- [11] 梁启超.清代学术概论——儒家哲学[M].天津古籍出版社,2003.105-106.
- [12] 张晓华.佛教景教与中国传统文化关系之比较[J].吉林大学社会科学学报,2000,(6).
- [13] 陈垣.元西域人华化考[M].上海古籍出版社,2000.
- [14] 方豪.中国天主教史人物传(上)[M].北京:中华书局,1988.
- [15] 罗香林.唐元二代之景教[M].香港:中国学社,1966.17.
- [16] 龚天民.唐朝基督教之研究[M].香港:香港基督教辅侨出版社,1960.83-84.
- [17] 曾阳晴.唐朝汉语景教文献研究[M].台北:花木兰文化工作坊,民国94年(2005).102.
- [18] 刘禾.跨语际实践——文学、民族文化与被译介的现代性(中国1900~1937)[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002.36.

[责任编辑:蒋民胜]