Globethics Repository



梁發的神學思想與進路

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Hou, Zhaoyang
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 04:27:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166914

梁發的神學思想與進路

侯朝陽
河南大學文學院聖經文學研究所碩士研究生

眾所周知，基督新教在中國最初之發展是與馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）等一大批西方傳教士的名字密切相連的，他們在中華基督宗教史上功不可沒。然而在十九世紀上葉的中國，如若沒有基督新教第一位華人牧師梁發積極地著書立說、傳播福音和溝通中西，這些傳教士的工作必定更加難以展開，基督新教的傳播不知道還要加增多少困難。所以有論者直言，梁發在十九世紀中華基督徒中的地位是任何人都難以企及和取代的。除此，梁發也因其著作《勸世良言》深深地影響了太平天國運動的領袖洪秀全而被稱為洪的啟蒙先師，該書則被太平天國尊奉為聖經。那麼，擁有如此地位並對時代產生如此深遠影響的梁發和他的思想究竟有何不苟常人之處？為此，本文首先對他的生平和著述作了一般性介紹，然後在此基礎上深入分析了他的神學思想和神學進路；着筆既立足於漢語歷史神學的建構，又試圖對當下漢語神學的開展有所啟示。

一、梁發的生平事跡、信道經歷及著述

梁發（1789-1855），又名梁阿發，號「學善者」或「學善居士」，為中國新教第一位華人牧師。他僅受過四年私塾教育，後因家貧輟學並在十五歲那年到廣州學做刻字

工。由於工作關係，他與基督新教來華的第一位傳教士馬禮遜相識，長期助其雕版印刷《聖經》，並於一八二三年被按立為宣教師，從此「忠心至死」。在他三十多年的傳道經歷中，「入華的各派著名傳教士，如英國倫敦會的馬禮遜、米憐與合信，美國傳教士衛三畏、裨治文、伯駕和英國衛司理會的裨治等，都與他有過交往，受到他的引領或幫助；重要的華人教徒，多數同他有過共事的經歷」。[1]所以，香港合一堂牧師張祝齡將其一生的業績概括為：「著書、刻板、印刷、手派、口宣，與馬禮遜、米憐二博士互相助理，無稍恐怯，……足跡遍澳門南洋一帶，甚至隨考而遍走省府州縣，與士子談道派書，入夜又誦習中英文，親自刻板翻譯，著書傳道，無一息休暇。」[2]

然而，梁發走向基督信仰的歷程卻充滿了曲折。小時候他讀的是《三字經》和四書五經，隨後又「日夕交遊三教九流之人」，[3]「敬拜各樣神佛」，接受的更多是與基督信仰異質的東西。其中，佛教對梁發的影響尤大，因為曾有一段時期，一位來自雲南的和尚常對他宣講佛法，並勸他堅持讀《多心經》、《觀音經》等佛經。[4]但數年參與印刷《聖經》經文的經驗，馬禮遜、米憐（William Milne, 1785-1822）等傳教士潛移默化的影響，對自我罪性的深刻認識和自我超越的強烈訴求，最終促使梁發從一個熱心慕道之人成長為「篤信順命」的宣教士。毫無疑問，他所面對和接受的中國固有文化在心靈深處留下了不可磨滅的影響，也使他的神學思想複雜多樣且獨具特色，顯示出與基

1. 雷雨田，〈梁發與中西文化的會通〉，載《湘潭大學社會科學學報》5（2001），頁 91。
2. 麥沾恩著，胡簪雲譯，《梁發傳》（香港：基督教輔僑出版社，1959），頁 117。
3. 鄧嗣禹，《勸世良言與太平天國革命之關係》（台北：台灣學生書局，1965），頁 3。
4. 梁發，《勸世良言》，見《近代史資料》總 39 號（1979 年第 2 期；北京：中華書局，1979），頁 78-80。

督教正統神學的某種偏離。把中國文化與基督教加以融合，用傳統文化的豐富資源詮釋基督教義和觀念，成為其神學思想的主要特點。

透過梁發的神學作品，我們對他的神學思想的這種特點會有更深刻的認識。他一生「精研真道」，多有著述。計有：[5]

《救世錄撮要略解》，一八一九年著於廣州，共三十七頁，在序言中力言造物主上帝為人類崇拜的對象，附有《聖經》的十誡、數段經文和禱文以及三首聖詩。

《熟學聖理略論》，一八二八年著於廣州，共九頁，是作者宗教生活——悔改、受洗和靈修經驗的自述。

《真道問答淺解》，一八二八年著於馬六甲，共十四頁。

《真道尋源》、《靈魂篇》和《異端論》，一八三〇年著於廣東高明縣。

《聖書日課初學便用》，一八三一著於廣州，是英國及外地學校協會所出《聖經》課本的翻譯，初版由廣州地方的英美人和商行捐資鐫版及印行。

《勸世良言》，一八三二年著於廣州，由馬禮遜代為校訂付印，是梁發神學思想的代表作。包含九種小書，大部分集《聖經》章節而成。後將其改訂於馬六甲，將九種小書分別印成單行本，其中四種後來在新加坡再版，改稱《揀選勸世要言》。後又將九種小書合成一書，在新加坡出版，名《求福免禍要論》。

《祈禱文讚神詩》，一八三三年著於澳門，為英國聖公會的早禱文彙編。禱文為梁發所譯，而聖詩則為馬禮遜及其傳教士所譯。相傳馬禮遜特為此書雕活版字以印刷之。

5. 麥沾恩著，《梁發傳》，頁 119-120。

二、研究現狀及意義

作為「中華最早的佈道者」，[6]梁發在中國基督宗教發展史中佔據着承前啟後的位置。其前，自公元六三五年景教傳教士在華開教以來，中國天主教已有千年之餘的傳教史，雖是幾經浮沉，幾多試煉，卻也從中積累了豐富深刻的經驗和教訓；其時，經過清朝前期百年禁教，天主教難以有更大作為，而基督新教在中國的傳揚剛剛起步；其後則是中國的福音傳播間雜着西方列強的隆隆炮火，中國基督宗教的發展與政治、經濟、文化和外交等因素更為複雜地糾纏交織在一起。可以說，梁發生活的時代充滿了傳統與現代、保守與接納等因素所集結起來的張力和矛盾；然而，學界對於如此處境中的梁發神學思想的研究卻遠遠不能與他在中國基督宗教發展史中的地位相稱。就筆者目前所見，學人對梁發的研究多限於史傳方面，[7]而涉及神學議題的只有〈梁發對基督教義的中國化詮釋〉[8]和〈梁發與中西文化的會通〉[9]等個別文章。其中，前者對梁發的人性論、救贖觀和天國觀作了較為深入的分析，但未涉及上帝觀等；後者則舉數例說明梁發對「基督教與中國文化契合或有連帶關係的部分」的大力渲染，但對其神學思想的探討還不夠深入。本文正是基於這位神學家在漢語歷史神學中所處之極特殊地位及對其研究相對貧乏之事實，意欲彌補缺陷，為今後就此開展更深入的研究打下基礎。

---

6. 同上，頁 1。
7. 同上；簡又文著，《中國基督教的開山事業》（香港：基督教輔僑出版社，1960）；查時傑著，《中國基督教人物小傳》（台北：中華福音神學院出版社，1983）和梁景海著，《梁發與中國基督教》（香港：香港中國近代史研究公司，2003）等。相關論文參見吳義雄，〈關於梁發與洪秀全的幾個問題〉，載《韓山師範學院學報》3（2001）等。
8. 伍玉田，〈梁發對基督教義的中國化詮釋〉，載《廣州社會主義學報》3（2003），頁 58-62。
9. 雷雨田，〈梁發與中西文化的會通〉。

梁發對於中西文化交流所作出的貢獻，他的《勸世良言》對中國社會歷史發展所產生的深刻影響，使我們不能不對這位神學家及其思想投以更多的關注。在中西文化交流史上，梁發「可謂是中國人向西方尋找真理最早者之一。他知道中國一國人才多偏於驕者也，滿招損。因為中國是文華之國，禮儀之邦，故不願虛心向外人學習，因而洋務運動，維新運動，皆落於日本與暹羅之後。梁發誠有先見之明，深知國人病根，乃敢痛以貶針」。[10]可以說，梁發無愧是近代化大潮中中國傳統文化與西方文化交通融合這座宏偉工程的重要奠基人之一。而他的《勸世良言》，則被認為「是一部驚天動地的書；因為此書是太平天國的宗教的聖經，是洪秀全宗教知識的源泉。由此書引起了太平天國的宗教革命，擾攘當時十七省，淪陷六百餘城，犧牲了數千萬生命，開創了二十世紀民族革命的先河」。[11]緣於此，對梁發神學思想和神學進路的瞭望無疑有其極大的意義。

何光滬在〈漢語神學的方法與進路〉一文中提出：「漢語的歷史神學應該把從景教到也里可溫教（元代傳入中國的基督教），從利瑪竇到趙紫宸，以至後來用中文著述的神學思想，納入自己的視野，列為歷史神學的研究對象。」[12]筆者十分贊同該項建構漢語歷史神學的提議。本文即循此思路，對基督新教第一個華人牧師梁發的神學思想作系統性研究和分析，使漢語歷史神學的建構趨於完全。在此基礎上又分析他所採取的神學進路，意在對當下的神學研究有所啟迪。

10. 湯清，《中國基督教百年史》（香港：道聲出版社，1987），頁 122。
11. 鄧嗣禹，《勸世良言與太平天國革命之關係》（台北：台灣學生書局，1965），頁 1。
12. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，載楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 46。

三、梁發神學思想探討

上文已指出，梁發善於利用和改造中國傳統文化資源來詮釋基督教教義和觀念。其方法有多種：或拿傳統文化中的某一概念直接代替基督信仰中的特定概念；或在闡發某種觀念時與傳統文化相結合，取其合己者而用；或藉批駁傳統文化淺陋荒謬之處而確立基督信仰之基。梁發對上帝觀、人性論、救贖觀和天國論的闡發概不出此種種方式。

1. 上帝觀

用哪個名詞來稱呼這位西來的面孔陌生的「上帝」，才能使中國人易於理解和接受他，既是梁發首先要面對的一個實際問題，也是之前歷來基督宗教傳教士和神學家極其關注和頭疼的問題之一。由於這一問題涉及信仰的本源，而在華活動的各基督宗教團體所抱持的信仰又有所差別，故而在《聖經》漢譯過程中關於這一問題的紛爭從來就沒有停止過，甚至來華新教「對究竟採用『上帝』或『神』長期爭論不休，直到二十世紀二十年代新教還認為 God 的譯法一直是使人大傷腦筋的問題」。[13]其中，新教傳教士於一八三〇至一八五〇年之間對 God 一詞究竟應譯成「神」還是「上帝」所進行的「譯名之爭」就是影響較大的一次。梁發早期接觸的是馬禮遜的《神天聖書》；[14]一八三四年馬禮遜逝世後，他「既與主張繼續用『神』這一譯名的美部會的傳教士裨治文等長期相處，又與主張用『上帝』的郭士立及英國傳教士麥都思等有密切關係」，[15]所以他理應受

13. 趙曉陽，〈基督教聖經的漢譯歷史〉，載《維真學刊》2（2003），頁 80。亦可參考司德懿等編，《中華歸主》下冊（北京：中國社會科學出版社，1985），頁 1041。
14. 該書較為普遍地把 God 譯成「神」；一八三〇年後，馬禮遜也常用「神天上帝」、「真神上帝」、「天帝」等作 God 的譯名。
15. 吳義雄，〈關於梁發與洪秀全的幾個問題〉，載《韓山師範學院學報》3（2001），頁 4。

到馬禮遜《聖經》譯本和「譯名之爭」風波的影響，要麼把 God 譯成「神」，要麼譯為「上帝」。

但在一八三二年的《勸世良言》等作品中，梁發除了較多使用馬禮遜晚年常用的「神天上帝」之外，還用了神爺火華、天地之大主、自然而然之神、大主宰、天、天父、神、神天、萬國之主、各皇之皇、神父、主宰之活神等等稱謂移譯 God。從這些五花八門的稱謂可以看出，他是在有意宣揚和突出上帝的屬性和大能，並使之儘可能與中國歷史文化傳統中既存的宗教經驗相調適，以使國人能更好地理解其信仰中這位獨一無二的上帝。稱其為天，可涵括從上古流傳而來的天的觀念；稱其為神，貼近國人日常生活中對各樣神明的崇拜；稱其為皇，易於樹立其權威；稱其為主宰，則合乎中國先賢對於孳生萬物、使之運行不息的神秘力量的敬畏。

為了突出上帝地位的崇高和威嚴，梁發不止在稱謂上，而且在具體操作上也時常不忘與中國傳統緊密結合。譬如，他常拿上帝的權威與皇權進行比較，從而以樹立上帝無上權威的方式來彰顯他的超越性。梁發指出：「君王者，雖係至尊至貴之人，不能無所不知，又不能無所不在，故要眾大臣幫理之。」[16]而上帝不同於一般的存有，「在萬有之上」，「乃係萬國之主，各皇之皇」，[17]並且經常如皇帝那樣給人們傳達「諭旨」。這樣，上帝的權威超越了世俗政權而處在更高的層次上。皇帝尚且需要尊崇，何況出於其上之上帝？梁發通過如此邏輯確立了上帝至高無上的權威。

16. 梁發，《勸世良言》，頁 39。
17. 同上，頁 71。

為了使上帝形象更易被理解，梁發為上帝的創造行為抹上了一層道德色彩。而「早在儒家發展的各個階段中，就有把存有學拔高為道德行動的傾向」，[18]梁發把上帝的創造賦予道德意義，他的做法恰恰體現了這種傾向。他首先反復強調上帝是創造行為的發出者，是現存世界的創造主體，繼而指出，「神天上帝原造生人類的本意」是「預備無窮的永福，以待人類享受之」。[19]上帝藉創造之大能而「取代了自然或最高原則的位置」並成為至高者，這是難以讓人明白的，但上帝出於人性中亦有之善的本意創造了人類則是易於被人接受的。梁發把上帝的行為道德化，把人性賦予上帝本體，這種對上帝形象的理解和言說與近百年後神學家趙紫宸的「上帝與人同性說」何其相似。

2. 人性論

如果說梁發筆下的上帝形象已經中國化了的話，那麼同樣可以認為，梁發的人性論是中西兩重思想的雜合。他認為普天下之人都沾染了罪性，惡的存在具有普遍性：「蓋世人犯罪惡之污，誰能由污穢之物，而取出潔淨者乎？無又能者也。」[20]循此，他指出惡是一種本體性的存在：「世上之人，一脫娘胎就有惡性之根。」[21]乍看來，這與基督教正統神學家所宣揚的原罪觀甚為相似，但若參照他的另外一些言論就會明白，梁發對於人性本善或本惡的判斷實處於搖擺不定的狀態之中，譬如他在《真傳救世文》中稱「蓋始初受造之人，性本全善無惡」，[22]從中又能看到儒家性善

18. 古愛華著，鄧肇明譯，《趙紫宸的神學思想》（香港：基督教文藝出版社，1998），頁146。
19. 梁發，《勸世良言》，頁41。
20. 同上，頁2。
21. 同上。
22. 同上，頁3。

論的某些痕跡。除此，他亦主張人性善惡的轉化和集聚，認為初始之人善念多於邪慾，但隨着人類的繁衍生息，其惡代代相傳而累加，並因受「外物誘惑，習染成性，惡意日增，而仁義禮智之靈漸滅」，[23]於是「惡愈勝於善」，最後竟至於「純善之性亦息」。可見梁發的人性觀是帶有悲觀色彩的。

3. 救贖觀

但梁發並未否認「惡人」靈魂最終得以拯救的可能性；在其實現過程中，梁發既重視基督的救恩，強調「信」的重要性，又突出個人的自省和修身，非常重視「行」。在作品中，他對基督降臨、傳福音和復活等事件進行闡發時首先關注的是蘊於其中的救贖意義，以及能否從中引發關於「信」的教導。於是他這樣議論耶穌蒙難的「益處」：「救世主耶穌原係神天上帝之子，自天降地，替代世人受了百般極苦之難而死，已贖了世人獲罪於神天上帝之罪，是以敬之信之，依靠其代贖罪之功，必獲諸罪之赦，靈魂亦望得救，而享永福。」[24]但梁發的救贖觀中更多的是與基督教神學主流所標舉的唯信仰得救相異質的東西，即強調僅僅靠着信是不夠的，還要「修心養性，作善蓄德」，才能免去下地獄之苦，不行善則無以得救，並將遭到惡報。不難看出，梁發走的是一條中西調和之路。所以有論者指出：「梁發救贖觀的最大特色是他把基督教的『信仰主義』、『他力主義』與中國文化中的『行為主義』、『自力主義』相結合。」[25]

---

23. 同上，頁 61。
24. 同上，頁 29。
25. 伍玉田，〈梁發對基督教義的中國化詮釋〉，頁 61。

4. 天國論

梁發也相信有天國存在，所有有罪的靈魂得救之後最終要歸於天國。以下是他對於天國的解釋：「天國二字，有兩樣解法。一樣，指天堂永樂之福，係善人肉身死後，其靈魂享受之真福也。一樣，指地上凡敬信救世主耶穌的眾人，聚集拜神天上帝之公會也。」[26]顯而易見，他把天國作了未來天國和現世天國的劃分，這種二元論模式和解釋基本上是合乎《聖經》傳統的。但他在描繪地上天國時又帶有濃厚的儒化色彩：「倘若全國之人，遵信而行者，貧者守分而心常安，富者慕善義，心亦常樂，上不違逆神天上帝之旨，下不干犯王章法度，不獨貪慕世樂之歡，不空費光陰之寶，君政臣忠，父慈子孝，官清民樂，永享太平之福，將見夜不閉戶，道不拾遺的清平好世界矣。」[27]這與儒家理想中的大同世界堪稱如出一轍。

四、對梁發神學進路之思考

從梁發的神學思想中很容易感受到一股濃厚的「異教」氣息，對此，馬禮遜亦指出：「梁發實有一些心得，雖其中用語不免染有彼中國固有之異教色彩。」[28]但如果以何光滬提出的漢語神學應採取的三種進路為視角來對梁發的神學思想進行整體觀照，便可知所謂的「異味」正是梁發充分利用傳統的文化資源和自身的生存經驗來建構漢語神學的努力和實踐。何光滬曾根據漢語神學服務對象的不同特點，把漢語神學應採取的進路分為三種：「從內向外」、「從面到點」和「從下往上」。而在某種程度上，梁發的神學思想和實踐恰與之相適應。

---

26. 梁發，《勸世良言》，頁 21。
27. 同上，頁 100。
28. 麥沾恩著，《梁發傳》，頁 28。

1.「從內向外」

這種進路「要求漢語神學從漢語使用者的生存經驗和文化資源內部出發，從中國人的歷史和現實生活出發，注重生存困境的問題，而不僅僅是現成獨斷的答案，注重文化內部難題的解決，而不僅僅是文化外部優劣的比較」。[29]梁發的神學實踐恰恰是沿着這條進路開展的。他對於其他宗教和偶像崇拜的關注，他在表達神學觀念時對於傳統文化資源的借用，他著書立說和譯介《聖經》過程中所遵循的原則，無一不顯示出他十分自覺地遵循了這條進路。

梁發對於基督以外的任何宗教和各種崇拜極為關注，並對之不遺餘力地進行批判，體現出他從當時國人的現實處境出發來開展神學實踐的努力。要把自己堅信不疑的福音傳遞給更多人，梁發就必須面對自己的處境；而這處境最顯著的特徵就是異質的基督信仰所要進入的是以儒釋道為主流文化和到處盛行偶像崇拜的中國——即使梁發本人亦熟知儒家經典並有求神拜佛的經歷。從《勸世良言》中可以看到，各樣神靈崇拜蔚然成風，已深深扎根於國人的意識之中。這種處境決定了他傳道事工的第一要務是反對各種偶像崇拜和異教信仰，改變國人深受其影響的心靈。而梁發對這種處境及其任務的認識是深刻的，因為他對各種信仰包括偶像崇拜沒有簡單地否定了事，而是深入地進行分析，探究其心理根源，然後才給出論斷或批判。更有甚者，梁發指出信仰上帝「不費韶光，不用錢銀，不害身靈，反有進德之基，而省卻拜神佛菩薩所用的虛費，豈不是省錢財，而亦尊神天上帝之命，何等美哉！」[30]試圖以信仰上帝之便於從事的「優越性」來吸引更多的人擺脫各樣崇拜。

29. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，頁 48。
30. 梁發，《勸世良言》，頁 100。

這種從實利出發來宣揚福音的做法實在不太適切，但對於信仰中多摻雜有功利性目的的國人來說也未嘗不可採用。

梁發在表達神學觀念時對於中國傳統文化資源的借用是不爭的事實。譬如他奉上帝為「至仁」之神，賦予上帝仁愛的品德，無疑是借用了儒家的仁愛觀念。他的人之初性本全善無惡的認識無非是受了儒家人性論的影響。他認為上帝根據人之行善或是作惡給人以賞罰之報應，是改造和借用了佛教的善惡報應說。他對天國的描繪亦與儒家之大同世界並無二致。這些借用在當時外國傳教士看來當然類於異端，但對於梁發而言，卻是使基督宗教信仰與中國傳統文化資源相互調適的一種有益嘗試。如果從中國基督教發展史來看，梁發的這些嘗試無疑是很有意義的。

梁發在著書立說和譯介《聖經》之時，尤其注重語言表意的明晰與準確，以使國人能對《聖經》把握得更加確切。他曾對於《聖經》譯文問題發表過如下意見：「現在《聖經》譯文所採用之文體與本土方言相差太遠，譯者有時用字太多，有時用倒裝之句法及不通用之詞語，以致意義晦暗不明。《聖經》教訓之本身已屬深奧神秘，如再加以文體之晦澀，則人自更難明瞭其意義矣。我為中國人，我知何種問題最適合於中國人之心境。吾人須先努力將譯文修正，使其切近中國方言，然後將其印行……但吾人總應竭吾人之力使《聖經》之文字易於通曉爾。」[31]從中不難看出，梁發對漢語使用者在接觸《聖經》過程中所遇到的障礙和困難有充分的理解。而他自己「著作小書的主要目的就是要用淺近的譬喻和通俗的文字來解釋《聖經》，使人們明白《聖經》的真意」。[32]

31. 麥沾恩著，《梁發傳》，頁 78。
32. 同上，頁 78。

2.「從面到點」

何光滬提出的這條進路主要是指從普遍啟示延伸到特殊啟示，譬如從一般的上帝或神的體驗和觀念上升到有關耶穌基督的體驗和觀念。而梁發把中國上古之天與「外來」之上帝糅合為一，從已知已存的文化資源出發來建構漢語神學的上帝觀，與從漢語神學的上帝論進至基督論一樣，採用的是從面到點的進路。

中國古籍對「天」有許多記載，這裏的天是一位「有位格、有意志、有權力、有行動，至高無上又獨一無二之主宰」，[33]只是往往被稱為天、昊天、旻天、上帝或皇天上帝等。同時，這個「天」的「本質、品格、特性、作為等等」與耶和華上帝極為相似，這已成為某些貫融神學之擁護者的共識。

而在梁發這裏，上古之「天」與基督教之上帝已超出相似的層面合二為一了。如在論到上帝賞善罰惡時，他便把「作善降之百祥，作不善降之百殃」的幕後操縱者「天」與上帝等同起來。他有時還直接以天來代稱上帝，如稱人「切勿自謂天不能刑罰惡人之罪也」，[34]稱人不能作惡而致「獲罪於天」。[35]當然，這與梁發難以脫離他所受的儒家文化影響有關，但這種已存的文化資源無疑是他「從面到點」建構自己的上帝觀的起點。

3.「從下往上」

何光滬根據中國文化有某種重理性、重人倫、重文化的特徵，提出要依「從下往上」[36]的進路建立哲理神學、

33. 何世明，《基督教與儒學對談》（北京：宗教文藝出版社，1999），頁 2。
34. 梁發，《勸世良言》，頁 75。
35. 同上，頁 135。
36. 指立足於重理性、重人倫、重文化之現代文化處境來構建漢語神學的方法。

道德神學和文化神學。對於道德神學的建立，他提出要充分利用改造過的中國傳統倫理，要對各種現代倫理學說進行批判處理，還要探討人「成聖」的超越根據。[37]而梁發對於中國傳統倫理的改造和利用，他對個人修養的推重，使他在宣揚其神學思想時客觀上實踐了「從下往上」的進路。

用改造過的儒家倫理綱常為宣揚福音所用，是梁發的一個重要策略。他把儒家的三綱五常稱為「聖賢之道」，肯定其存在之價值，譬如把人的仁義禮智信歸結為上帝的賜予，把仁義禮智之靈的泯滅視為人受外物誘惑而陷於罪行中的嚴重後果。同時他又指出了儒家倫理綱常之缺陷：它不能回答人與萬物的關係、人的罪惡、人的報應和肉身死後靈魂歸宿等問題，並指出這一切問題的答案都蘊於《聖經》之中。從中可以看出，梁發把儒家倫理綱常放在一個不完滿的起點位置上，上帝之道則處在更高的層次上。而通過學習「真經聖道隱秘之理」，人們能夠「不獨久安長治，且使世界之上，那奸盜詐偽之徒，必交相勸勉，改悔前非，正所謂『道之以德，齊之以禮』也」。[38]在此，《聖經》成為聖賢之道進入上帝之門的鑰匙。這樣，他便巧妙地舒緩了儒家倫理綱常與上帝信仰之間的內在張力，避免了人們在面臨保守傳統和參入基督信仰的抉擇時身份的割裂。

另外，梁發也非常強調個人行善和修德養性，即注重人之自我實現和超越訴求對於信靠上帝之重要。中國歷來都極看重個人之修養功夫，肯定人的自我超越。受此影響，梁發雖然極為重視基督救恩的必要，但他並不否定個體的自我超越和價值。因此梁發亦指出「人修心養性，作善蓄德，乃本分當然之理」。[39]在他看來，自我超越就某種程度而言

37. 參見何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，頁 52。
38. 梁發，《勸世良言》，頁 85。
39. 同上，頁 59。

是信仰的預備，只有同時靠着行善和信心才能進入天國。

需要指出的是，目前對於這三條進路的認識和理解尚未有定論；而依本人淺見，在基督宗教傳播歷史中實際上一直存在着「進路」之爭，所謂「中國禮儀之爭」和「譯名之爭」，其實質都是這種爭論的體現。所以我們對於梁發的神學進路不能進行簡單的價值評判，但至少可以肯定的是：無論他選擇何種進路及成敗如何，都是一個拓荒者在勇敢地進行有益的嘗試，而這種勇氣和努力無疑是當下漢語神學構建者所需具備的。

小結

本文的研究和分析旨在表明梁發的神學思想是與中國的傳統文化資源絞纏在一起的，他的經歷和身份決定了這一特點。

一個中國的傳教士只能利用中國已存之文化資源來理解和解釋福音，只能就國人當下的處境來選擇傳揚福音的進路，只能就自己的宗教經驗來進行神學思考。梁發所接觸的儒家經典使他每每通過改造和利用某些儒家觀念來詮釋福音，他早年信奉佛教的經歷使他在批判這信仰的同時又免不了帶有佛光道影，他所面對的獨特處境決定了他自己的言說方式和神學進路。

梁發時代中國基督新教的神學園地剛開始拓荒，故其神學思想略顯原始，然而他對福音的詮釋已較全面，在漢語歷史神學中佔有一席之地。更重要的是，他事實上採取的神學進路「能夠適合於當前的環境」，[40]對於其後乃至於今天的神學開展仍有借鑒意義。

40. 麥沾恩著，《梁發傳》，頁 3。

The Theological Ideas and Approach of Liang Fa

HOU Zhaoyang
M. Phil. Student, Institute of Bible Literature Studies
Faculty of Arts, Henan University

Abstract

As the first priest of Protestantism in China, Liang Fa played an important and special role in the history of Christianity in China. He studied the *Four Books* and the *Five Classics* when he was young and became a Buddhist afterwards, which made his theological ideas complex and characteristic. For the sake of making Christianity understandable to the Chinese, Liang rebuilt and made use of the ideas of the Chinese traditional culture to interpret the Christian Theology. His interpretation conformed to the three points of Sino-Christian theology suggested by Prof. He Guanghu, which are "inside out," "from a plane to a point" and "buttom-up". In this article, we discuss the theological ideas and approach of Liang Fa. And we hope that the experience of Liang Fa can be a reference for the construction of Sino-Christian Theology.