

中文摘要

《劝世良言》是中国新教第一位华人牧师梁发的代表作，作为一部“中国化”的《圣经》，它源于《圣经》却又不同于《圣经》。以加达默尔的诠释学为理论基础，基于诠释学给定的文学概念，即所有语言流传物、所有精神科学都参与了文学的存在方式、都具有文学的形式，本文首先讨论了两个文本之间的文学形式的联系与区别，进而以梁发在《劝世良言》中对《圣经》的阐释为主线，分别探讨了梁发对《圣经》的具体阐释，阐释的特点及其原因，最后揭示了梁发阐释活动的实质和意义。

全文分引言、正文、结语三部分。

引言部分首先从选题的缘由谈起，简要探讨了《劝世良言》在中国近代史、中西文化交流史和《圣经》流传史上的重要地位。其次，又对国内外相关研究成果进行了综述，确定本文的研究意义主要在于对《劝世良言》的探源性研究。

正文由以下四个部分组成。

第一部分首先着眼于创作主体，考察了《劝世良言》作者梁发与《圣经》的接触史；其次，着手于《劝世良言》文本本身，纵览了《劝世良言》各卷的主要内容和文体形式；再次，从文本比较的角度，探讨了《劝世良言》与《圣经》的联系与区别，前者包括《劝世良言》对《圣经》的直接引用、“暗含—引用”和模仿，后者主要体现在论述中心、“误读”、传统的渗入和文体这四个方面。

第二部分集中探讨了《劝世良言》和《圣经》在重要观念方面的内在联系。上帝观方面，主要考察了梁发对上帝之命名、存在、属性和“三位一体”等问题的认识；罪性论方面，梁发是从“原罪说”出发来论证人的堕落的根源及其种种恶果的；关于救赎问题，梁发操持的是上帝救恩与人的自由意志并重的比“预定论”更为积极的救赎观；最后，梁发对永生、死后审判和天国等问题的阐释，将末世与此世、彼岸与此岸联结了起来。

第三部分探究了《劝世良言》中梁发对《圣经》阐释的特点及其形成的原因。梁发对《圣经》的阐释表现出十分明显的“伦理化”特征和极强的护教倾向；与

西方传教士相比，其阐释又呈现出某些“异质性”特征；文体方面，梁发选择了论说文来阐释《圣经》；语言则追求一种浅近直切的风格。笔者亦对隐于这些特征背后的各种原因进行了分析。

第四部分运用当代西方哲学诠释学理论揭示了梁发阐释的实质和意义。首先从梁发与《圣经》的事实性联系、其人生体验与个性特征对于阐释的意义及其相对的阐释自由等方面对阐释者梁发的主体性因素进行了考察。然后分析了传统和前见在阐释过程中对于视域融合的双重作用。其后，揭示出梁发对《圣经》阐释的实质是对人的存有的追问和生存意义上与《圣经》的对话。最后，指出梁发对《圣经》进行阐释的双重意义：对梁发而言，对《圣经》的阐释是其建立新的自我的过程，已成为他生存的依托；对《圣经》而言，这是其在19世纪上叶的中国实现现时性意义的过程。

结语部分首先指出对于《劝世良言》进行研究在基督教史上的典型历史意义；其后，肯定了梁发在阐释《圣经》过程中所坚持的中西文化对话与交流的文化选择；指出这一选择亦有时代与处境因素的作用；最后，又进一步阐明本研究对人们如何在中外文化交流日益频繁和活跃的当今和多元文化处境之中寻求一种文化身份的平衡所具有的启示意义。

关键词：《劝世良言》；《圣经》；~~阐释~~ 比较文学；

Abstract

As a major work by Liang Fa, the first Chinese religious minister, *Good Words for Exhorting the Age* (or *Good Advices for the World*, *Quanshi Liangyan*) derives, but also distinguishes itself from the Bible, and this thesis identifies this homological relation as well as the dissimilarity between them, with the application of Gadamer's hermeneutics, especially his definition of literature: linguistic hangovers and spiritual sciences are all involved with the formation and forms of literature. Secondly the thesis focuses on Liang's exegeses, his ideographic interpretation, the leading feature of his explanation and its causes and reasons. Finally the paper reveals the essence and the significance of those exegeses.

The preface firstly sweeps over the historical background of this topic and the importance of Liang's work in Chinese history, is followed by an overview on researches of the same nature within and outside China, and affirms the aim and significance of this research as to explore the ultimate source of the work under discussion.

The Main Text:

Emphasizing the subjectivity, the first chapter reviews the relationship between Liang Fa and the Bible in three aspects: his faith, his contact with and his attitudes to the Bible. Secondly, the thesis offers a panorama in terms of its contents and ideological elements, and finally, shifts to the formalistic side and delves the affiliation with, and its differentiation from, the Bible.

Chapter two concentrates on Liang's comprehensions and explanations of some fundamental concepts, such as the nomenclature of God, trinity, existence, properties, and so on. Liang also talks about the debaucher of mankind, its cause and effect, and ascribes it to the theorem of "the origin of sin". As for redemption and atonement, Liang holds that human beings' free will and divine favor are equally important. He believes

that the present life and the doomed day, this world and the other, is coterminous, as reflected in his opinions on Eternality, Judgment, the Divine Kingdom, and so on.

Chapter three is on Liang's individualities in his biblical interpretation and the reason and causes behind. The work bears tremendous ethical overtones and highly moralized, and also religiously defensive and sacredly advocating. It is of much more heterogeneity compared with the Western missionaries. His style is logically demonstrative, and his language pursues candidness and placidity.

Chapter four: the significance of Liang's Biblical exegeses from a hermeneutical point of view. This concerns his factual contact with the Bible, his life experience, his personality and his relative freedom in his interpretation, and examines the subjectivity of Liang as a hermeneutical interpreter. Subsequently it analyses the double function of *tradition* and *prescience* which affects the coincidence of the sight fields, and also argues that Liang's interpretive exegeses is in essence a dialogue with the Bible enquiring the meaning of human existence, and this is also double sides: for Liang, on one hand, it exhibits a course of establishing a new-self of the interpreter, and for the Bible, on the other, it exhibits a course of the realization of the Bible's practical contemporary meanings in China in the first half of 19th century.

In conclusion, the thesis approves Liang's cultural choice of persisting on the communication between China and the West in the course of his biblical interpretation, and also the time's and personal causes which contribute to such a choice. This thesis is beneficial to understanding the fate of the Bible and Christianity in the Chinese linguistic environment, and provides assistance to the balance between these different cultures in at present when the cultural exchanges between China and other countries becomes more frequent and more vigorous with each day.

Key Words: Comparative Literature, *Quanshi liangyan*, *the Bible*

关于学位论文独立完成和内容创新的声明

本人向河南大学提出硕士学位/博士学位申请。本人郑重声明：所呈交的学位论文是本人独立完成的，对所研究的课题有新的见解/创造性的见解。据我所知，除文中加以说明、标注和致谢的地方外，论文中不包括其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包括其他人为获得任何教育、科研机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同事对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

学位申请人（学位论文作者）签名：侯朝阳

2006年6月10日

关于学位论文著作权使用授权书

本人经河南大学审核批准授予硕士学位/博士学位。作为学位的作者，本人完全了解并同意河南大学有关保留、使用学位论文的要求，即河南大学有权向国家图书馆、科研信息机构、数据收集机构和本校图书馆等提供学位论文（纸质文本和电子文本）以供公众检索、查阅。本人授权河南大学出于宣扬、展览学校学术发展和进行学术交流等目的，可以采取影印、缩印、扫描和拷贝等复制手段保存、汇编学位论文（纸质文本和电子文本）。（涉及保密内容的学位论文在解密后适用本授权书）

学位获得者（学位论文作者）签名：侯朝阳

2006年6月10日

注意：请在相应的“”内划“”。

引言

若从唐贞观年间聂斯托利派传教士进入长安算起，基督教在中国的传播已有1300余年历史，其命运亦是几多坎坷、几多沉浮，充满了戏剧性的变化。但无论风云如何变幻，有一个基本问题也是共同的难题是其始终都要面对的，即如何在汉语语境中诠释自身，亦即如何实现基督教在汉语语境中的话语转换。对此，来华的西方传教士和中国本土的信徒都进行过积极而富有成果的探索。不论是唐代的“以佛老释耶”、明清之际的“以儒释耶”等诠释范式，还是“适应化”、“本土化”以及“处境化”等传教策略，都可以视为对这一基本问题的回应。但是其中又有所区别。例如对于利玛窦、马礼逊等西方传教士来说，汉语语境的基督教诠释面临的主要问题是基督教能否在中国取得合法性身份并被接纳，以及基督教在传播过程中“异质性张力”能否得以持守。而对于大多数中国基督徒而言，或许他们在这一话语转换过程中所面临的问题要更为复杂，因为他们首先面对的是一个充满含混与多元意义的经典及传统对其先在的“自我”的挑战，进而是要解决如何把异质的话语化入内在自我的现实经验之中以及实现个人身份的转换。这种根本意义上的身份转换，在许多中国基督徒释教的著作中都有集中的体现；因此，借助于对这些著作的考察，来瞭望基督教在汉语语境中的遭遇和话语转换问题是一条很好的途径。本文即循此思路，通过对中国基督教新教第一位华人牧师梁发的代表作《劝世良言》与《圣经》的关系的考察，通过探究其对基督教的经典《圣经》的阐释，揭示出基督教及《圣经》在汉语语境中的诠释特点及其重要意义和实质。而本文之所以选择《劝世良言》这部“中国化”的《圣经》作为研究的起点和中心，既是出于其作者梁发在中国基督教史上的特殊地位，出于此书与《圣经》极为密切的关系，更是出于其对中国近代史产生的重大影响及其在中西文化交流史和《圣经》流传史上的重要地位。

（一）历史地位、意义与版本的考察

梁发（1789-1855）是新教第一位华人牧师，他的代表作《劝世良言》（1832）

在中国近代史及中国基督教发展史上影响深远。起初，尽管它适应当时传教的环境，充分发挥了布道的用处，但与当时所有流传和使用的通俗布道书籍一样，其影响力相对有限。后来，由于该书被派发到了应试落第的洪秀全手中，给予其极大的启示和影响，随后才发生了轰轰烈烈的太平天国运动，它的历史命运因之而发生了深刻的变化。对此，有台湾学者指出：“《劝世良言》是一部惊天动地的书；因为此书是太平天国的宗教的圣经，是洪秀全宗教知识的源泉。由此书引起了太平天国的宗教革命，扰攘当时 17 省，沦陷六百余城，牺牲了数千万生命，开创了 20 世纪民族革命的先河。”¹从历史的角度来看，这种评价未免有失偏颇，却从某种意义上说明了《劝世良言》对于中国近代历史所产生的重大影响。近年来，大陆学者对其历史作用也给予了较多关注，如顾长声就曾指出：“《劝世良言》是洪秀全发动农民起义的重要‘理论武器’之一。”²综合看来，笔者认为，其影响至少体现在以下 3 个方面：其一，是洪秀全 1843 至 1847 年间基督教知识的唯一源头，是其创作《原道救世歌》、《原道醒世训》和《改邪归正》等著作的材料来源，对其天堂、地狱、遵信一神等思想观念的形成和创立拜上帝教、捣毁偶像等行为有直接的影响；其二，《劝世良言》通过洪秀全而对太平天国运动产生了间接的影响；其三，《劝世良言》部分卷目或全书在马六甲和新加坡等地的改订发行和再版必然亦使其影响延及当时南洋等地。

另外，无论在中西文化交流史还是在《圣经》流传史上，《劝世良言》也都占有重要而特殊的一席之地。就前者而言，该书既是梁发在跨越文化传统的过程中对异质基督教文化收受的结果，包含着其对外来文化的借鉴与吸收；同时也体现出《圣经》在梁发对之加以阐释与传播并赋予其意义的过程中濡染了中国传统文化的色彩。实事求是地说，《劝世良言》是中西文化碰撞与交融过程中结出的一颗鲜美的果子。

此外，单就《圣经》的流传史来说，《劝世良言》作为《圣经》的“简缩本”，它的出现不仅说明当时《圣经》的汉译和出版的新教背景，也说明了此前中国天

¹ 邓嗣禹：《〈劝世良言〉与太平天国革命之关系》，台北：台湾学生书局，1965 年，第 1 页。

² 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社，1985 年，第 9 页。

主教重“存想”而轻视《圣经》翻译和出版的传教政策。我们知道，尽管早在1615年，入华的耶稣会士就已获准翻译《圣经》，但在17、18世纪的中国，由于人们更为“看重通俗性的布道，轻视圣经的解释工作”³及其他因素的影响，造成了当时圣经全译本的阙如。因之，如《劝世良言》这种大量引用《圣经》经文并对之进行细致入微的阐释的著作就只能出现在《圣经》中文全译本产生之后。事实确实如此，《劝世良言》参照了新教传教士马礼逊的《圣经》中文全译本，在某种意义上可以说是新教重视《圣经》翻译和出版带来的一个成果。因此，作为《圣经》在19世纪上半叶的中国流传的一个变体，《劝世良言》对于研究《圣经》在异域中国的翻译、出版和“变异”等问题不无启示意义。

然而，由于年代久远等因素，《劝世良言》“这本有那么大影响的书却湮没了百年之久”，⁴成为“一部希奇罕见的书”，⁵及至1950年始被发现。据说，此书在国外只在美国哈佛燕京社图书馆、纽约市公共图书馆、英国司里奥克学院图书馆等处存有三四部；⁶在港台，香港基督教辅侨出版社根据英国藏本的胶片，于1959年出版了该书的排印本，台湾学生书局于1965年出有此书的影印本；中国大陆尚未发现原刻本，只有中华书局参照香港排印本和1832年的原刻本，在1979年付印了该书，收于《近代史资料》总39号（1979年第2期）。本文所论《劝世良言》，依大陆版本。

（二）相关研究综述

由于《劝世良言》如此不容乐观之保存状况，以及一百多年来历史、政治等方面的原因，在笔者视域所及，学术界并未对《劝世良言》进行过系统研究，更无论著深入细致地探讨其与《圣经》的关系，仅有部分学者曾论及此书或进行过某些相关的研究。现将前人对《劝世良言》相关之论述和研究综述如下：

³ 孙尚扬、【比】钟鸣旦：《一八四〇年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004年，第402页。

⁴ 刘翼凌：《中华最早的布道者梁发传·序》，见【英】麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第2页。

⁵ 邓嗣禹：《〈劝世良言〉与太平天国革命之关系》，台北：台湾学生书局，1965年，第1页。

⁶ 邓嗣禹：《〈劝世良言〉与太平天国革命之关系》，台北：台湾学生书局，1965年，第1页。

1. 国外方面

国外学术界、宗教界很早就注意到了《劝世良言》，对之有所论述，亦有相关研究成果出现。

早在梁发生活的时代，就有一些来华传教士对《劝世良言》投以关注。最早者有 1854 年瑞典人韩山文（Theodore Hamberg）所著的《太平天国起义记》，该书第 4 节、第 5 节详细记述了洪秀全阅读《劝世良言》后的强烈反应，明确指出洪秀全从事传教活动是受《劝世良言》的影响。

1856 年，伦敦会传教士麦都思（Walter Henry Medhurst）在论及梁发对于洪秀全的影响时也提到该书，指出“洪秀全和他的友人冯云山决意到外省去传道，而以贩卖笔墨维持生计，那是他受了梁发书中所载的‘先知在故土室家之外，莫不受人的尊敬’的一句话和师徒行传 19 章保罗传道的事迹的影响”。⁷此处所言梁发之书即《劝世良言》。

虽然上述两人并未进一步深入研究此书，但他们最早提到洪秀全的宗教思想和宗教活动与《劝世良言》的联系，其言论多为后代学者所引用。

1867 年，由英国传教士亚历山大·伟力（Alexander Wylie）所编的《来华新教传教士纪念集》（*Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*）由上海美华书馆印行。该著作记述了自马礼逊入华以来至 1866 年间每一位宣教师的传教工作以及若干中国作者的著述，在著作目录中收有梁发的《劝世良言》并对它作了十分简要的介绍，可见当时的宗教界是认可其价值的。但这种介绍只是一种概说。

此后几十年间，随着对新教在华早期发展研究的疏冷，未见有学者对梁发的《劝世良言》加以关注。1931 年，关于梁发研究的扛鼎之作《中华最早的布道者梁发传》出版。作者麦沾恩（George Hunter McNeur）为英国传教士，他简单描述了《劝世良言》对于洪秀全的影响，在附录中有对此书的版本和流传情况的介绍，但并未对此书内容进行具体探讨。

1952 年，美国学者濮友真（Eugene P. Boardman）发表了专著《基督教对太

⁷【英】麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959 年，第 76 页。

平天国思想的影响》(*Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864*)。该书亦指出了《劝世良言》对于洪秀全和太平天国运动的影响。

另外一本专著亦涉及这个问题，即1996年出版的英国历史学家和汉学家史景迁(Jonathan D. Spence)教授的《上帝的中国儿子——洪秀全的太平天国》(*God's Chinese Son: the Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*)。该书首先指出，“《劝世良言》恰好能解开洪秀全思想上的死结，因为它集中讨论了恶的来源和善的意义”，⁸接着引用并简要分析了《劝世良言》各卷内容及其对洪秀全的影响。

同早期对于《劝世良言》与太平天国运动关系之简要论述相比，这两部著作把同一问题的研究向前推进了一大步，但同样未对《劝世良言》进行系统研究。

2. 国内方面

比较国外而言，中国大陆学者对《劝世良言》的关注较晚，笔者所见最早论及此书的是王治心教授出版于1940年的《中国基督教史纲》。书中论到太平天国运动的缘起时，对《劝世良言》给予了很高评价，指出此书增加了洪秀全等人的宗教热情，“成了太平天国革命的动机”。⁹但他仅仅是作此论断，没有深入文本作具体分析，也未论及其如何影响了太平天国运动。

解放以后，1949-1978年间，学界对《劝世良言》的关注仍集中于其与洪秀全及太平天国运动的关系，相关研究大多充满阶级斗争的火药味，持论有欠公允。例如李泽厚的《太平天国思想散论》和戎笙的《洪秀全与〈劝世良言〉》(两文均载于《历史研究》1978年第7期)。

进入80年代，学界对《劝世良言》与太平天国运动关系的研究逐渐细微。1985年，王庆成先生的著作《太平天国的历史和思想》由中华书局出版，他在书中考证了《百正歌》、《原道救世歌》、《原道醒世训》等洪秀全早期作品的思想内容以及太平天国的“天”和“上帝”观念与《劝世良言》的渊源关系，颇具说服力。

90年代至今，一些基督教史方面的专著和文化研究方面的著作也经常提到《劝

⁸ Spence, Jonathan D. *God's Chinese Son: the Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: W.W. Norton & Company Press, 1996, p.51.

⁹ 王治心：《中国基督教史纲》，台北：文海出版社有限公司，1940年，第165页。

世良言》，偶有对其内容的简要总结或分析，对其研究逐渐趋于深入。例如，在论及《劝世良言》的影响时，大陆学者孙尚扬和比利时历史学家钟鸣旦合著的《一八四〇年前的中国基督教》一书指出：“梁发之屡屡被人提及，则是因为他的名著《劝世良言》曾对太平天国运动的领袖洪秀全产生了较深刻的影响。”¹⁰另有 3 部专著则较多地涉及《劝世良言》的内容：在顾长声的《传教士与近代中国》一书中，作者将《劝世良言》的主要内容归结为宣扬“原罪说”、树立“神天上帝”为绝对权威和对“天国”作解释等 7 个方面；¹¹顾卫民的《基督教与近代中国社会》一书则指出，“梁发的《劝世良言》带有非常浓厚的基督教原教旨主义的色彩，在教理上非常注重和强调上帝的独一无二性，并且竭力贬斥释、道、儒三教，将基督教视为人类最高的精神价值”；¹²董丛林在《龙与上帝——基督教与中国传统文化》一书中除了提到《劝世良言》的内容，还简要分析了梁发对基督教义的理解和改造。¹³但这些均属介绍性质的文字或简要分析，对于《劝世良言》的理解还比较粗浅，某些论断还显得不够客观。

除此之外，近 10 年间大陆共有 20 余篇论文或多或少谈到了《劝世良言》与太平天国运动的联系，有的则对《劝世良言》的内容和宗教思想进行了大略的分析。近来亦有个别学者不落窠臼，更加注重对《劝世良言》文本的分析。譬如伍玉田的《梁发对基督教义的中国化诠释》一文立足文本，分析了《劝世良言》对基督教的罪恶观、救赎观和天国观的诠释。再如雷雨田在其《梁发与中西文化的会通》一文中，分析了《劝世良言》从术语到思想内容所体现出的基督教与中国文化契合或连带关系。这些研究以中西文化交流为背景，着重考察《劝世良言》的思想特征，对于《劝世良言》的专门研究具有一定借鉴意义，但尚不够深入和系统。

港台对《劝世良言》的关注始于 50 年代，以香港邓嗣禹发表于 1965 年的《〈劝

¹⁰ 孙尚扬、【比】钟鸣旦：《一八四〇年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004 年，第 433 页。

¹¹ 参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，2004 年，第 69-71 页。

¹² 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996 年，第 157 页。

¹³ 董丛林：《龙与上帝——基督教与中国传统文化》，北京：生活·读书·新知三联书店，1992 年，第 154-155 页。

世良言》与太平天国革命之关系》最为著名。该书把《劝世良言》对于洪秀全的思想和行动的深切影响归结为弃除偶像、拜一神教、天堂地狱、天下一家等“十端”，见解颇有深度。但此书仍偏重于《劝世良言》影响的研究而对其文本重视不够。

3. 综合分析

长期以来，国内外学者对于《劝世良言》关注的焦点在于它“向下”所施与洪秀全和太平天国运动之历史性的影响，缺乏对文本的深度开掘，更忽视了它“向上”路径中与《圣经》之渊源关系。这样以来，对《劝世良言》文本的探源性研究几乎是一个空白。因此，亦鉴于《劝世良言》在中西文化交流史上和《圣经》流传史上的重要地位，本文以加达默尔的诠释学为理论基础，基于诠释学给定的文学概念，即所有语言流传物、所有精神科学都参与了文学的存在方式，都具有文学的形式，将《劝世良言》纳入比较文学的视野，通过考察《劝世良言》与《圣经》的文本关系及在深层观念上的联系，揭示出 19 世纪上半叶汉语语境中《圣经》的阐释与接受之特点。这对于中西文化交流、《圣经》的流传以及中国基督教史方面的研究都具有重要意义。

一、文本探源：《劝世良言》之于《圣经》

《劝世良言》源出于《圣经》，被称为“《新旧约圣经》的缩写本、普及本”，¹⁴可以说是一部“中国化”的《圣经》。在深入探讨《劝世良言》及其与《圣经》的关系之前，我们有必要先了解一下作者梁发及其与《圣经》的接触史。

（一）梁发与《圣经》的接触史

《劝世良言》的作者梁发，又名梁阿发，号“学善者”或“学善居士”，为国内基督教新教第一位华人牧师。他仅受过4年私塾教育，后因家贫辍学并在15岁那年去广州学做刻字工。由于工作关系，他与基督教新教来华的第一位传教士马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834）于1810年前后相识，长期助其雕版印刷《圣经》，并于1823年被按立为宣教士，从此忠心至死。据相关资料记载，在梁发30多年的传道经历中，“入华的各派著名传教士，如英国伦敦会的马礼逊、米怜与合信，美国传教士卫三畏、裨治文、伯驾和英国卫斯理会的裨治等，都与他有过交往，受到他的引领或帮助；重要的华人教徒，多数同他有过共事的经历”。¹⁵所以，香港合一堂牧师张祝龄将其一生的业绩概括为：“著书、刻板、印刷、手派、口宣，与马礼逊、米怜二博士互相助理，无稍恐惧，……足迹遍澳门南洋一带，甚至随考而遍走省府州县，与士子谈道派书，入夜又诵习中英文，亲自刻板翻译，著书传道，无一息休暇。”¹⁶那么，梁发是怎样从刻印基督教的经典到最终走上基督教信仰之途的呢？

梁发走向基督信仰的历程可以说充满了曲折。因为少时他读的是《三字经》和四书五经，之后又“日夕交游三教九流之人”，¹⁷敬拜各样神佛，接受的更多的是与基督信仰异质的思想观念。其中，儒释两教对梁发的影响较大，前者来自他所受的私塾教育，后者则与其常去听人宣讲佛法和坚持读《多心经》、《观音经》

¹⁴ 罗尔纲、周邨：《洪秀全论》，见太平天国历史研究会编：《太平天国史论文选（1949-1978）》（下），北京：生活·读书·新知三联书店，1981年，第944页。

¹⁵ 雷雨田：《梁发与中西文化的会通》，见《湘潭大学社会科学学报》，2001年第5期，第91页。

¹⁶ 【英】麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡睿云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第117页。

¹⁷ 邓嗣禹：《〈劝世良言〉与太平天国革命之关系》，台北：台湾学生书局，1965年，第3页。

等佛经的一段经历有关。但数年来，正是由于在参与印刷《圣经》经文的过程中受到马礼逊、米怜等传教士潜移默化的影响，在对自我罪性的深刻体认中产生了自我超越的强烈诉求，最终促使梁发从一个热心慕道之人成长为“笃信顺命”的宣教士以及新教“文字布道”工作的积极拥护者，倾其一生“精研真道”，并有《救世录撮要略解》等九种著述遗留于世。其中，《劝世良言》是其神学思想的代表作，影响亦为最大。

毫无疑问，在梁发的人生历程中，经历过本土的与外来的、传统的与异质新历的两种文化因子相互碰撞、交融的过程，所有这些经历和体验都对他的心灵产生了不可磨灭的影响，致使他的思想复杂多样且独具特色，这些都在他对来自异国他乡的《圣经》的阐释中留下了痕迹。下面我们先来考察一下这位新教第一位华人牧师与《圣经》的接触史。

首先，我们绝对不可低估刻印《圣经》的经历对于梁发认识《圣经》“真理”所具有的意义。据史料记载，在雕刻中文《圣经》时，梁发首先要将经文抄在纸张上，然后再翻印在木板上，接着再一笔一划地雕成一个字，然后逐字刻下去。在这个过程中，梁发不可能不受《圣经》的影响；因而有论者指出，经历了这样一个过程，“经文已经在梁发脑海里生了根……神的话也印在梁发心中了”。¹⁸

另外，与马礼逊、米怜等牧师的交往，无疑也是梁发获得有关《圣经》知识的重要途径。根据记载，梁发不仅经常参加他们的礼拜活动，跟他们一起做祷告，而且在1818年英华书院建成后第一个报名入学接受《圣经》和英文方面的教育。如果说前一方面是潜移默化地作用于梁发接受《圣经》之过程，那么梁发后一举动说明，在与《圣经》有了初步接触之后，他对之已产生了浓厚的兴趣和主动探究的意愿。

此外，梁发与《圣经》更深层次的接触产生于他对《圣经》的阅读之中，更包含于他对基督信仰的深思和通过布道之作来阐释信仰的活动之中。正是在这个意义上，我们把《劝世良言》视为包含着梁发对《圣经》的理解和阐释的文本，

¹⁸ 梁景海：《梁发与中国基督教》，香港：中国近代史研究公司，2003年，第48页。

而不是一般的释经和解读。当然，这有一个从消化、吸收到认同、重构的过程。

毋庸置疑，最初，《圣经》对于梁发而言是完全陌生的；他“不明其理，不识其义”，¹⁹而且“极其恶恨”听到米怜讲论《圣经》；但到后来，随着对之理解日深，梁发认为《圣经》作为真经圣道，其中包含有隐微之义。正是这种认同感的产生，使他对《圣经》做出阐释成为可能。

与其对《圣经》的认同相对应的是，梁发认为，售卖四书五经以及诸史百家之典都是“正经生理”，而兼卖“邪淫小说”、“荒唐小传”以及“淫词艳曲”者却是在诱人学坏。在此，梁发对于四书五经等类书籍价值的肯定，将思想内容偏离正面教化作用的词、曲、小说等文体在道德标尺的衡量下予以否认，这些固然与其所受中国传统的“道统”文学观的影响有关，但也是他拿这些文体或书籍与《圣经》做比较的结果——因为梁发认为，只有像《圣经》这样劝人行善去恶的书才能称为“好书”，才具有价值和意义。

总体看来，梁发作为本土的基督教知识分子，他在与外来经典《圣经》的接触过程中对之产生了宗教认同感。这种认同感作为其安身立命之本，既决定着他对《圣经》的态度，主导着他在《劝世良言》中对《圣经》的阐释，也影响着他对文化遗产在批判和改造基础上的传承活动。总之，我们有必要通过对其代表作《劝世良言》的考察，来明确以上各种复杂因素的作用及其效果。

（二）《劝世良言》的内容与文体形式

《劝世良言》全书共约十万字，由六十多篇短文构成。它实际上是下面九卷书的合集：卷一《真传救世文》、卷二《崇真辟邪论》、卷三《真经圣理》、卷四《圣经杂解》、卷五《圣经杂论》、卷六《熟学真理论》、卷七《安危获福篇》、卷八《真经格言》、卷九《古经辑要》。其各卷成书时间并不相同，如卷一《真传救世文》早在1826年已成文，卷六“熟学真理略论”篇则著于1828年；每卷书内容亦相

¹⁹ 梁发：《劝世良言》，见中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑组编：《近代史资料》，北京：中华书局，1979年第2期，第79页。以下引文只在文中标明页码。

对独立和完整，各有一个论说中心；故梁发在马六甲改订此书之时，“将九种小书分别印成单行本”，²⁰他亦曾选择其中四卷在新加坡再版（书名相应改称为《拣选劝世要言》）。需要特别指出的是，这里所谓的论说的中心只是相对的，譬如在卷二和卷三中，作者在谈论基督之道时往往也无可避免地论及上帝。为了更好地澄清《劝世良言》与《圣经》的关系，我们有必要先纵览一下各卷书的内容。

卷一《真传救世文》：悖逆上帝之罪是该卷论述的中心。该卷首先直接引用《创世记》第3章的伊甸园故事，然后“大发议论”，指出人类始祖悖逆上帝使所有人都陷于原罪之中。在第2篇“论世人迷惑于各神佛菩萨之类”中，作者一一列举人类堕落之后所犯下的偶像崇拜之罪并对之进行批判，指出人类应远离各样神佛菩萨偶像，转而敬拜神天上帝。其后则附以《以赛亚书》1章2至末节和“登山宝训”（《马太福音》5-7章），前者讲的是上帝对以色列人悖逆上帝行为的谴责，后者则是耶稣基督对信徒该如何对待生活和信仰的训导。总的看来，梁发在此卷中最为关心的是人的罪性问题。

卷二《崇真辟邪论》：在此卷中，梁发专注于真邪之辩，故命名为“崇真辟邪论”。作者在首篇从人的被造、堕落和离开真道谈起，论证了耶稣降世实施拯救之“功劳”和基督之道的真理性，呼唤人们恭敬上帝、信服“救世主”耶稣。第2篇则是作者对富人为何难以进天国（篇首引用了《马太福音》19章23-24节）这一问题的解释，实际上同样谈的是对于迷失“正道”之人的拯救。第3篇“论问鬼之邪妄”主要是针对中国“不能胜数”之各样“师巫邪术”而发的议论，劝勉世人走上“真经圣道”，敬信上帝和“救世主”耶稣。卷末，梁发对《约翰福音》第3章经文进行阐释和发挥，论证“复生心灵之善性”在于相信“神之圣子耶稣救世主之名”。总体看来，耶稣基督的救恩是此卷论述的中心。

卷三《真经圣理》：以首篇“论真经圣理”而得名。该卷以宣扬上帝的创造、主宰、公义和拯救为中心。作者首先指出，世人都应敬信上帝之子“救世主”耶稣所传讲的“救世真经圣理”。第2篇“论有一位主宰造化天地万物”主要讲上帝

²⁰【英】麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第120页。

对于世界的创造、管理和护佑。第 3 篇讲的是世人应相信神天上帝特赐圣子降生代赎罪救世人之恩。其后，梁发先后附以《诗篇》19 章、《诗篇》33 章 4 至末节、《以赛亚书》45 章 5-20 节、《创世记》1 章和 2 章（梁发对第 2 章内容作了较大变动），这些经文分别涉及上帝的造化与公义、对上帝的赞颂、上帝创造之大能和主宰、上帝对天地万物和人的创造等内容。

卷四《圣经杂解》：该卷共 4 篇，内容稍为杂乱，行文并无中心。首篇，梁发对《约翰福音》6 章 27 节进行解释，集中论证了“善信二德”为生命永远之粮。第 2 篇先引《罗马书》2 章 1 节并给出解释，阐释了审己和察人的问题。第 3 篇以所罗门王的生平事迹来解说《传道书》2 章 11 节内容，指出世上应追寻天堂永福。末篇则直接引用了《创世记》6-7 章大洪水的神话。

卷五《圣经杂论》：正如其名《圣经杂论》所暗示的那样，相对而言，本卷内容在全书中最为繁杂。其直接引用的《圣经》经文出自《马太福音》、《哥林多前书》、《约翰福音》、《约翰一书》、《雅各书》、《彼得后书》《使徒行传》、《希伯来书》、《提摩太前书》、《罗马书》、《帖撒罗尼迦前书》等十余处，所阐释的问题则涉及灵魂得救、末世审判、圣子降世、认罪赦免、谦心纳福、神之永存、神之责罚、人的善德和复活、信与称义以及信徒生活守则等许多方面。但体例上本卷在全书中却最为规范。前 15 篇均是先引一段《圣经》经文，对其字面意义做出解释（以双行夹注形式置于正文前），然后再对其深层意义进行具体阐释，在性质上全是典型的释经式讲章的类型。全卷书因之而显得整饬严谨，其后所附的《罗马书》12、13 章、《创世记》19 章（系根据所多玛和蛾摩拉两城毁灭的故事改写而成）和《雅各书》5 章内容也并无凌乱之嫌。

卷六《熟学真理论》：以其中含有“熟学真理论”篇而得名，内容则以论述传道者的信仰和职责为主。该卷首先直接引用了《以赛亚书》58 章和《以弗所书》5 章的内容，前者讲的是真正的禁食应附以“为善去恶”的实际行动而不应流于虚假的形式，后者则言信徒要效法神、靠良善和圣洁的行为成为神“光明的子女”。接下来的“熟学真理论”篇为作者对其悔改、受洗、遭受逼迫以及劝教妻儿等

宗教经历和生活的自述，是为该卷的主体部分。其后，作者先就信徒如何应对毁谤这一问题做出阐释，然后又附以《使徒行传》22章、《提摩太前书》第2、3章和《启示录》第22章内容——这些经文也多与传道者的信仰或职责直接相关。

卷七《安危获福篇》：该卷议论的是如何获福免祸的问题——这里所谓的福指“天堂永乐之福”。首篇是对信者得享常生之福以前必受许多无辜艰难之祸的论证，次篇是对那些将要招致永远之祸的诱惑信徒者的警戒，第3篇则宣称凡福音传到之处，不信者必有祸事之罚。其后几篇是作者直接引用的《圣经》经文，先后为《哥林多前书》1、2章、《哥林多前书》13章、《约翰一书》4章；内容涉及对基督的信赖、圣灵的工作、人的爱德、辨别神之灵和敌基督之灵而行等方面，或多或少都与通过信善二德求福免祸这一核心论题有关。本卷最后两篇再次讨论了善人获福、不信者将招永祸的问题。

卷八《真经格言》：主要讲人要认识神，遵从神意而行。梁发在首篇直接引用了《耶利米书》23章19-33节内容，意在告诫信徒要提防假先知以免走上歧途，第2篇则就《帖撒罗尼迦后书》5章21节阐释了人要改恶从善、谨遵上帝旨意的问题。第3、4两篇把不信上帝者归于末世审判之中，并详尽区分了未识上帝与已识上帝之不同。末篇首先引用《创世记》第4章以说明以色列人最初认识上帝的过程，接着又借彼得之口来谈论上帝对于不时悖逆而行的以色列人的惩罚。

卷九《古经辑要》：该卷以人的生活与信仰的关系为论说的中心。如卷中所引的《圣经》经文《以弗所书》6章的内容与信徒如何处理儿女和父母、仆人和主人之间的关系有关；卷中对《雅各书》4章13-14节的阐释多次强调人之肉身轻于灵魂，对《提摩太前书》6章6-8节的阐释意在告诫世人且勿贪恋财利而需信赖上帝，在对《申命记》18章10-12节的阐释中一再警告世人要远离各样邪术异端。该卷卷末系对末日审判境况的描写，作者以之收束全篇。

以上是对《劝世良言》各卷内容的简要的总结和归纳，从中可以看出它的“来龙去脉”与《圣经》有着千丝万缕的联系。据考察，《劝世良言》全书直接引自《新约》者约50处，几乎是每卷必引；引《旧约》者计有20余次，涉及较多的是《创

世记》、《以赛亚书》和《诗篇》等卷。对于《圣经》经文的大量引用说明，在梁发看来，“这部作品里所表现的东西始终是而且对于一切人都有真理性和有效性”。²¹所以《劝世良言》中的这些引文，并不是对《圣经》的简单照搬，而是经过了梁发的精心选择，都是他认为对于国人与传教最为重要、“有效”的部分。除了这些引用部分，梁发把自己对于《圣经》的理解与阐释也融入了《劝世良言》之中，使其既源于《圣经》又不同于《圣经》。

就文体形式来说，尽管《劝世良言》以表达宗教观念为其主要内容，却也颇为注重艺术手法的使用和文学性的追求。在文体方面，其唯一一篇对自我信道经历作传记式叙述的篇目笔法细腻，叙事风格简约明朗；其余大部分都属论说文的文体，每篇都能条分缕析，深入浅出地进行论证，颇有纵横之气。在修辞方面，梁发灵活运用了比喻、排比、类比、用典等多种手法，极大地增强了作品的感染力。但总体上来说，与《圣经》相比，它缺乏复杂多样的文体形式，艺术手法也较之逊色，因而笔者将关注的中心转入对其作为一种意义的陈述是如何与《圣经》发生联系并实现“突破”的考察上来，着重从其述说中所体现出的本体论意义展开研究，以具体探讨两个文本之间在内容和观念、文体形式与结构、以及言说方式等方面各种复杂的关系。

（三）与《圣经》之联系

《劝世良言》源于《圣经》，它首先与《圣经》具有一种密切的“互文性”的联系，这种联系主要表现为对其内容的直接引用和“暗含—引用”。另外，它在整体结构上还表现出对《圣经》编排体式的借鉴和模仿。

1. 直接引用

直接引用《圣经》经文是《劝世良言》中最为常见的现象。但这些引用并不相同，依据各处所引经文的特点及其所起到的作用可将其归结为以下4种情况。

²¹【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第212页。

其一，往往引用一句或很短一段经文作为全篇阐释的起点，类似宣道讲章中的引论。此类引用在全书中为数最多，上文提到的卷五的前 15 篇均属此类，其他各卷中也有多篇归于此类。

其二，所引经文作为后文评论的对象和中心置于篇首或文中；此类引用甚少，以卷一首篇对《创世记》3 章的引用最为典型。

其三，在文中或篇末引用某句或某段经文，作为对于自己观点的权威性论证或者全篇的结语；其中将《圣经》作为佐证性的正典之言而引用者有 5 处，作结语者只有两处。譬如，在卷一第 2 篇中，梁发为了强调世人应把所有庙宇中的各种偶像除去而全心敬拜上帝之意，就很自然地引用了《以赛亚书》21 章 10 节“一切雕刻的神像都打碎于地”一句作为例证。再如，在卷七“论善人之来生灾难尽息真福齐来”篇中，作者在讨论了善与恶、世俗惩罚和来世盼望等问题之后引用了《马太福音》10 章 28 节经文：“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他”；随后他又明确指出其“引此《圣经》之奥旨”在于“总结上文所论善恶之意，申明善恶之事，勿徒以人之褒贬为赏罚，乃必要神天上帝公义之审判为祸福”（第 106 页）——这里所引用的《圣经》经文就起着归结全文意义的作用。

其四，所引者为《圣经》整章内容，作为单篇出现且常置于卷首或卷末。此类引用所取经文大多都与每卷书的中心论题有关，能从侧面印证这一中心。此种形式的引用在《劝世良言》中占据了大量篇幅，因此常为论者所诟病，被认为是从《圣经》中整章整节随意抄下来的原文。实际上，梁发在选择所引用的《圣经》经文以及将之放于何处时都经过了深思熟虑而不是随意的。下面笔者以他在卷六中对《使徒行传》第 22 章的引用作为范例来说明之。

卷六的主体部分“熟学真理略论”篇系梁发对自己信道与传道经历的自述，紧附其后的是《使徒行传》第 22 章的经文。在此，梁发为何选择此章而非《使徒行传》其他章节加以引用呢？细究之便可发现，该章主要讲的是保罗在受到逼迫时对于自己归主所作的辩护，其中保罗叙述中的“归主的经过”这一事件是使徒

保罗一生中最为核心的事件，而叙述这一事件的经文也是《使徒行传》中唯一出现多次的经文。梁发引用此章经文就将自己与保罗这两个传道人放在了相互比照和印证的参照系之中。作为传道人，两人都经历了由不信到接受拣选的过程，都曾遭受官方的逼迫，都需要为自己的信仰做出辩护以增加自己的确信或者说说服听道者。这样，梁发在自述从道经历之后紧接着附以关于使徒保罗的传道经历的叙述，将自己的现身说法，与《圣经》里的权威性“证据”相互叠加，更能引发中国读者对于传道者与《圣经》使徒的信仰、坚忍和职责产生共鸣。由此看来，梁发在这里直接引用《使徒行传》22章，这种序列的安排就不是偶然的，与之同样合理的取舍和安排也常见于其他各卷。

需要指出的是，在《劝世良言》中，对《圣经》的直接引用大都直接采用了双行夹注的“互文性”体式。从效果方面看，这种体式的使用，使得“被引用的文本和引用的文本之间的互异性清晰可见：引用总是体现了作者及其所读书籍的关系，也体现了插入引用后所产生的双重表述。”²²就实质意义而言，这种“互文性”体式将梁发对《圣经》的阅读与中国古代文学常用的注疏的写作活动合为一体，最为充分地表明了作品所独具的中西合璧的写作特色。

2. “暗含—引用”

“暗含—引用”（*Impli-citation*，法语词）这一术语指“引用完全隐含并融于受文”²³之中。《劝世良言》对于《圣经》内容的“暗含—引用”是相当常见的现象，尤其表现于对耶稣生平事迹的多次概述之中。譬如在卷二首篇，梁发为了阐明耶稣“由天来降世之证据甚多”，这样写道：

“况且临诞出世之时，天上亦有众神使赞荣于空中，显现地面郊野牧豎之辈，即往觀之，甚觉惊奇，赞扬不已。景星发耀于天空，以至天文师等观景星光耀奇异，即自东跟随至西，越千里而来拜献。二哲老蒙神天上帝默示，入神堂抱圣婴乃欣喜。年甫十二，登神堂辨问圣经奥妙之旨，致令凡听之者，骇愕而惊奇。”（第17页）

在这段文字中，首句其实是对《路加福音》2章8-15节内容的缩写，次句取

²²【法】蒂费纳·萨莫瓦约：《互文性研究》，邵炜译，天津：天津人民出版社，2003年，第37页。

²³【法】蒂费纳·萨莫瓦约：《互文性研究》，邵炜译，天津：天津人民出版社，2003年，第51页。

自《马太福音》2章1-12节“博士朝拜”的情节，三、四两句则是对《路加福音》2章22-38节和41-52节内容极为精练的概括。从总体看，此处所引福音书中的情节已完全融会为作者的言说，然而虽无一不是《圣经》原文的直接引用，却又无一不以《圣经》中的相关内容为根基，无一不来源于《圣经》。所以在此，只有对于福音书内容较为熟悉的读者才能意识到《劝世良言》中这一“源文”的存在，对于相关经文相对陌生的读者则很难注意到其在《劝世良言》中的隐含性质——这种隐藏于深处的引用实际上对于研究者的诠释能力提出了更高的要求：他既要有双善于发现的眼睛，又要有更为丰厚的知识储备。就此意义而言，这种暗含式的引用包含着对于读者通过开放性阅读来填补互异与共存之间的空缺的召唤。

同样，《劝世良言》中对于保罗、摩西和所罗门王生平和遭际的叙述，对于以色列人旷野流散故事以及所多玛和蛾摩拉两城毁灭故事例证式的转述也都体现出对《圣经》内容的“暗含—引用”特征。当然，这其中都包含着一定的暗示性；因为，每一次提及耶稣、保罗的名字都会产生提醒读者忆及或追寻与这些人物相关的所有故事及其背后庞大的意义符码。因此，笔者并未将《劝世良言》对于《圣经》内容的暗示作为“互文性”的一个方面单独来谈。

总之，无论是《劝世良言》对于《圣经》内容的直接引用或者“暗含—引用”，对其进行的观照都是统一的互文性的视角。接下来，笔者将考察两个文本在整体结构方面的联系。

3. 模仿

从梁发对《劝世良言》篇目顺序的编排和某些篇目的整体架构之中，可以明显地发现其具有与《圣经》类似的“U形的叙事结构”的特点，我们将之归于对《圣经》编排体式进行模仿的结果。

众所周知，弗莱曾把整本《圣经》看成一部“神圣喜剧”，认为它“被包含在一个这样的U形故事结构之中：在《创世纪》之初，人类失去了生命之树和生命之水；到《启示录》结尾处重新获得了它们”。²⁴在此，弗莱主要是从神话叙事模

²⁴【加】弗莱：《伟大的代码：圣经与文学》，郝振益等译，北京：北京大学出版社，1998年，第220页。

式的角度来认识这一结构的。我们此处引入“U形的叙事结构”的概念，意在说明《圣经》从《创世记》到《启示录》的文体结构中所包含的“创世—堕落—拯救”意义的模式。与这个意义模式完全相同，《劝世良言》在整体上也包含着一个U型结构：以伊甸园故事作为开篇来讲述人始于全善之性之后的堕落和罪性；中间部分是人的持续堕落和基督的拯救，最末一篇则以末日审判中死人复活和上帝国度的降临收束全书。若从各篇的次序安排来看，卷一、卷二的结构整体看来也近于《圣经》的这种U型结构；譬如，卷一首篇讲人的堕落，第2篇论述人迷惑于偶像崇拜可以视为罪的延续，3、4两篇的内容则是上帝和耶稣对人的生活的干预和拯救。总体看来，《劝世良言》对《圣经》这种篇章结构的模仿使得尽管是相对独立的九卷书却又显得有章可循。

（四）与《圣经》之区别

笔者认为，《劝世良言》与《圣经》之“异”最为突出地表现于以下4个方面。

1. 论述中心的不同

《劝世良言》全书所关注的中心在梁发所提出的“三条大纲领之要道”中说得很明确，即：首要尊崇上帝、次要认识到灵魂比肉身更重、三要相信基督的救恩。将三者合而为一，我们即可把《劝世良言》论述的中心归结为对处于罪性之中的人的拯救问题。这一问题既是梁发在皈依基督之前一直在探求的人生问题，亦是支配着他阐释《圣经》、创作《劝世良言》的中心思想。在《劝世良言》中，无论是对上帝的创造与护佑的诸多论述，抑或耶稣降生与复活意义的反复揭示，或者是对人的罪恶的极力渲染，都是以自我罪性如何被赦免这一问题为中心来展开的。

除此，这一论述中心亦对梁发对基督教《圣经》内容的取舍起着决定性作用。我们看到，相对《新约》而言，梁发明显地表现出对于《旧约》的冷淡态度：《劝世良言》只较多提到律法书中的《创世记》，几乎没有直接涉及其它叙事著作的内容；对于先知书，除了引用《以赛亚书》的一些经文之外，对先知的活动只提到

他们对耶稣降世发出的预言（这亦是其“基督中心论”的体现）。而且，他所提到的《旧约》的所有内容都被融入了《新约》之中，所以在《劝世良言》中并无《新约》、《旧约》之分。与之相应的是，梁发大量引用了《新约》经文并通过叙述耶稣的生平事迹和神迹显示其救恩的重要；因之，在四福音书中，梁发对于以“道成肉身”为中心主题的《约翰福音》也很少论及。

2. 对《圣经》的“误读”

在一般意义上，误读一词意味着对于被理解对象做出不符合原意乃至不正确的解读，含有一定的贬义色彩。这里所谓的“误读”并不预设一种绝对正确的客观意义的存在，也不包含这种贬义色彩，主要是指《劝世良言》对《圣经》原文字面意义的偏离或补充，笔者参考布鲁姆所提出的“六种修正比”的说法分别为之命名为“偏移”和“续完”²⁵。虽然我们已无从考据梁发对《圣经》的“误读”是有意的抑或无意，但对这些“误读”之处进行考察无疑有助于使我们更好地理解两个文本之间的区别。

在《劝世良言》中，阐释的“偏移”主要表现在对《旧约》内容作“基督中心”的解释方式以及托名“圣人”的言说形式中。譬如，《以赛亚书》8章19节的原意是强调对于独一神耶和华的崇信的：“有人对你们说：‘当求问那些交鬼的和行巫术的，就是声音绵蛮，言语微细的’，你们便回答说：‘百姓不当求问自己的神吗？岂可为活人求问死人呢？’”梁发却给出了以基督为中心的阐释，把这段经文解释为不识《圣经》之义因而也不敬信上帝和“救世主”耶稣之人与虔敬之人的对话。这样，他的解释便与《圣经》原文意义发生了某种偏离。与之相似，在他宣称“王所罗门以之为福者，即是敬畏神天上帝，守其至圣明诚，敬信救世主耶稣为神之子”（第55页）之时，在他把《以赛亚书》45章5-20节中上帝对居鲁士的启示变成了对普天之下所有人的宣告的做法中，都包含着由“误读”而来的“偏移”现象。除此，梁发还常常假借耶稣和使徒保罗之口宣讲一些道理，而这些道理并不能在《圣经》原文中找到确证，这种托名“圣人”的情况亦可归入

²⁵【美】哈罗德·布鲁姆：《影响的焦虑》，徐文博译，南京：江苏教育出版社，2006年，第14-16页。

对于《圣经》原文的“偏移”。

“续完”一词在此用来指《劝世良言》对于《圣经》原文的补充，我们也将其归为“误读”的范例之一，因为这种补充意味着梁发将其个性化的阅读和理解融入了文本意义之中。在《劝世良言》中，此类“误读”最为明显的一处为梁发对《约翰福音》3章所提到的尼哥底母缘何选在“夜里来见耶稣”而非白天所做出的说明。梁发对之做出的补充性解释是，他“屡次欲求见救世主的威容，亲聆大教，因惧同道诸友戏笑，是以日间不敢去求见，乃在夜里遂去求见之。”（第31页）除此，梁发对耶稣降世的原因与复活的意义给出的解释亦可视为一种“续完”性的“误读”。

笔者这里对“误读”现象给出的探讨完全是站在了积极的层面上。这是因为，有时所谓的对某一文本“‘精确的’解释实际上比谬误还要糟糕”，²⁶所有的阅读和阐释活动在某种意义上其实都是一种“偏移”和“续完”的活动。对梁发而言，这位中国新教的第一位华人牧师对于《圣经》最富创造性的理解和阐释恰恰主要地就包含于这种“误读”之中，对此，以下还将通过传统文化对梁发的影响及其神学观点加以论述。

3. 传统文化的渗入

在用基督教批判儒释道三教和其他民间信仰以及阐释《圣经》经文与观念的过程中，梁发所接受的中国传统文化的影响渗入《劝世良言》之中，使其表现出诸多不同于《圣经》的“异质性”特征，而这种特征正是梁发坚持“处境原则”的效果。因为我们发现，中国传统文化中原有的“神”、“天”、“帝”观念，儒家的性善论及其他一些伦理道德观念，佛教的地狱观念和因果报应说以及道教的个别术语，都被梁发直接借用或者经过一番改造而融入了《劝世良言》这部“中国化”的《圣经》中。因此，当时的西方传教士马礼逊就直接指出梁发思想中带有“异教色彩”。对此，有学者认识到：“这所谓异教色彩并不是不良之物，乃是神学本色化的产物。”²⁷笔者亦认为，这是梁发坚持“处境化”原则，即从当代人的

²⁶【美】哈罗德·布鲁姆：《影响的焦虑》，徐文博译，南京：江苏教育出版社，2006年，第43页。

²⁷ 伍玉田：《梁发对基督教义的中国化诠释》，见《广州社会主义学报》，2003年第3期，第61页。

生存经验和生活方式来阐释《圣经》的结果。所以，虽然《劝世良言》吸取和利用了許多传统文化的思想资源，却始终没有违背基督教的一神信仰，也没有偏离《圣经》罪与拯救这一中心问题。

4. 文体的选用

在文体方面，除了单独引用而没有加以阐发的《圣经》经文外，《劝世良言》全书几乎全采用了论说文这一单一文体（唯一的例外是作者对自己信道经历的讲述），但把取自《圣经》的一些神话包括对于耶稣生平的概括叙事部分都融入了论说之中，以至于很难将叙事与议论部分加以区分。这与《圣经》中往往将神话、历史故事、诗歌和寓言等多种文类分而置之的做法表现出很大的不同。譬如，《圣经》《马太福音》第2章可以视为一个包含着几个小故事的独立的叙事单元，而在《劝世良言》中几乎不可能见到如此独立的叙事成分，取材于《圣经》的许多内容在这里都经过了压缩和处理而服务于其某一个论说中心。可以这样说，使《劝世良言》各卷相对统一的不是文体，而是某一核心观念：每一单篇文章都围绕一个中心来谈，几篇合为一卷就把某一问题说得透彻完整了。梁发在《劝世良言》中选择论说文这种文体来对国人宣讲福音亦非偶然。这使他能够借之纵横论谈古今天下之事理，自由地表达自己的观念，同时充分发挥论辩和说服的作用。对此，本文的第三部分还将详细论述。

二、观念阐释：《劝世良言》与《圣经》的内在联系

前文已经指出，《劝世良言》源于《圣经》，但又不同于《圣经》，这两个文本联系中有区别，区别中有联系，两者是如此紧密地融合和潜隐于梁发通过《劝世良言》对《圣经》一些重要观念的阐释之中，以至于我们很难将二者加以严格的区分。个中原因是：梁发对《圣经》的理解和阐释始终“被前理解的先把握活动所规定”，²⁸他不可能“事先就把那些使理解得以可能的生产性的前见与那些阻碍理解并导致误解的前见区分开来”；²⁹而且在阐释过程中，《圣经》对他来说“存在着一种熟悉性和陌生性的两极对立”，³⁰与他相关联的“历史的存在”也始终左右着他对《圣经》理解的可能性。以此为基础，本部分的中心任务，就是通过考察梁发对《圣经》的上帝观念、罪的观念、救赎观念和末世观念所做的“处境化”的阐释，以期发现《劝世良言》在深层意义上与《圣经》的内在联系及区别。

（一）上帝观

首先可以肯定的是，尽管身处中国多神论的文化语境中，尽管深受中国传统文化的熏陶，但梁发对上帝的命名和言说均体现出严格的一神论立场。在此基础上，他对于上帝之存在、上帝之超越性与内在性以及三位一体等问题都作了明确的阐释。

1. 命名问题

如何命名《圣经》中这位“不可言说”的“独一真神”上帝，这是梁发在《劝世良言》中所面临的首要问题，也是历代入华之西方传教士深受困扰的问题。一方面，在中国教会史上，无论是延时百年之久的“礼仪之争”，还是新教传教士1830至1850年间对“God”一词究竟应译成“神”还是“上帝”所进行的“译名之争”，

²⁸【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第376页。

²⁹【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第379页。

³⁰【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第378-379页。

其争论的核心问题都直接关涉到上帝的译名或命名问题。由于这一问题涉及信仰的本源，而在华活动的各基督宗教团体所坚守的信仰又有所差别，故而关于这一问题的纷争可以说从来就没有停止过。正是由于来华新教教士“对究竟采用‘上帝’或‘神’长期争论不休，直到20世纪20年代新教还认为God的译法一直是使人大伤脑筋的问题”。³¹另一方面，虽然引用中国传统文化的资源来为上帝命名是其惯用的方式，然而争论也由之而起，这种争论的焦点则是能否借用中国文化中原有之“天”、“帝”等观念来指称基督信仰中这位“不可言说”的上帝。例如，历史上，来华景教士在教义叙述中曾以道家之“天尊”称基督宗教之“天主”；以利玛窦为代表的早期耶稣会传教士却采用了儒家经典中经常出现的“天”、“上帝”、“帝”等概念来代指天主教的“真神”……但他们的做法都曾受到教内一些所谓的正统人士的指责。梁发亦面临同样的难题，即究竟能否借用中国文化资源中的“天”、“帝”等概念来言称上帝？

事实上，在《劝世良言》中，梁发对上帝的所有称谓中出现最多的是“神天上帝”。这既与他受到“马礼逊译本”《神天圣书》中同一称呼的影响有关，又与他有意借用传统文化的天道观有关。据查，在《神天圣书》中，马礼逊最常用的上帝译名是“神”、“神天上帝”、“真神上帝”等；曾助其刻印此书的梁发不可能不受其“神天上帝”的译名的影响。然而梁发对这一译名的青睐还有其更深层的用意——把“神”、“天”、“帝”等包含着国人各种复杂信念的概念都包容于他所认识的上帝之中。

在中国古代传统文化思想中，无论是四书五经还是老庄之作、墨翟之言，对于“天”这一意义极为复杂的概念，都作了繁复的阐释和解说。仅就四书五经而言，关于“天”的言论可以说比比皆是。如云“巍巍乎唯天为大”（《论语·泰伯》），此谓天之超越；“天作高山，大王荒之”（《诗经·天作》），此谓天之创造；“天生烝民，有物有则”（《诗经·烝民》），此谓天之化生人类；“天讨有罪”（《尚书·皋陶谟》），此谓天之罚恶；“作善，降之百祥；作不善，降之百殃”（《尚书·伊训》），

³¹ 司德懿等编：《中华归主》（下册），北京：中国社会科学出版社，1985年，第1041页。

此谓天对人之命运的掌管与公义……与之相应，这些经书中亦包含着大量的敬天、畏天、法天、效天等思想。至于这些古籍中，在“天”作为惟一的最高主宰这个意义上，其超越性、道德性和内蕴性层面上多大程度上与《新约》、《旧约》中的上帝相似，这不在本文的探讨之列。但毋庸置疑的是，梁发将“天”这一概念附加到基督教的上帝身上时，能够起到唤醒人们对于传统的最高主宰的原始记忆进而去崇拜这位外来的上帝的效果。同样，在中国古籍中，“帝”或“上帝”一词也屡屡用来指这一最高主宰，且包含有自然之天、超自然的人格神和道德裁决者三重意义；而早在殷代，中国即产生了祖先神的观念，其后各代各种神灵崇拜更是盛行。这些无疑构成了梁发为上帝命名的背景，而“神天上帝”一词则几乎是唯一能够涵盖所有与“神”、“天”和“帝”等相关的观念的称谓。

《圣经》中的神拥有众多称谓、名号和描述性的称衔，如“全能者”（启 4: 8）、“大能者”（赛 10:33）、“至高神”（可 5:7）、“万军之神”（诗 59:5）、“亘古常在者”（但 7:13）、“万王之王”（提前 6:15）、“万主之主”（提前 6:15）、“万国的王”（耶 10:7）“永远的王”（耶 10:10）、“造物的主”（罗 1:25）、“万灵的父”（来 12:9）、“救赎主”（伯 22:3）、“天父”（太 6:14）、“永世的君王”（耶 10:10）、“天上的王”（但 4:37）、“全地的王”（诗 47:7）、“众神之神”（申 10:17）、“至圣者”（但 9:24）等等。与此相同，梁发除了较多使用马礼逊晚年常用的“神天上帝”之外，在《劝世良言》中他还用了“神爷火华”、“天地之大主”、“自然而然之神”、“造养人类万物之主”、“大主宰”、“天”、“天父”、“神”、“神天”、“万国之主”、“各皇之皇”、“神父”、“主宰之活神”等等称谓来译“God”；不同的是，《圣经》中的神还有很多喻称，如把上帝称为“生命”（约 11:25）、“光”（约 1:4-9）、“真理”（约 14:6）、“善”（太 19:17）、“美”（歌 1:16）、“智慧”（伯 9:4）、“拯救”（启 19:1）、“公义”（林前 1:30）等，这样的喻称却没有出现在《劝世良言》中。显然，梁发对《圣经》中众多神的命名进行了一定的取舍。他的用意何在呢？

从《劝世良言》中为神所取的这些称谓可以看出，梁发在宣扬和突出上帝的属性和大能时，有意使之尽可能与中国历史文化传统中既存的宗教经验相适应，

以使国人能更好地理解其所信的这位独一无二的上帝。例如称其为天，可涵括从上古流传而来的天的观念；称其为神，贴近国人日常生活中对各样神明的崇拜；称其为皇，易于树立其权威；称其为主宰，则合乎中国先贤对于孳生万物、使之运行不息的神秘力量的敬畏。所以就某种意义而言，《劝世良言》中的上帝，是“中西合璧”的上帝。

2. 关于上帝存在的证明

首先需要明确的是，关于上帝存在的证明，梁发尚处于“传统有神论”的层次上。“传统有神论”的说法是麦奎利在考察上帝观念之历史性变化中提出来的：他把上帝观念的发展分为“神话”层次、“传统有神论”层次和“实存论-存在论的有神论”层次等三个阶段；“传统有神论”阶段是上帝被视为“存在物中之最大者”的阶段。而梁发心中的上帝就是作为一种最高之存在物出现的，因为他把上帝设想成了一位“永坐于天上”（第 38 页）实施掌管之职的有实体的神。因此，他关于上帝存在的证明方式实际上就是“试图从某些实体（具体存在物）之存在出发去论证另一个实体（公认是一个崇高的实体，但还是以同具体存在物同样的方式去设想的实体）之存在”。³²下面是他对上帝存在之集中论证：

“盖世上之人，虽不能得见天地万物大主宰之形象，而亦可见宇宙之内，或生或死之人，及飞潜动植，生长盛衰不测之物，则可以推度固知实有一个造化天地万物之主，管理世界上万国之人，否则不能成此大世界。即春夏秋冬之令，四时运行亦不定也。”（第 8 页）

在这个论证中，“飞潜动植”和天地万物是“可见”的存在物，由他们的存在可以推断上帝这个最高的存在物的存在。梁发的这一论证过程类似于亚里斯多德对“第一动因”的寻找——他把神理解为宇宙万物的“第一动因”和“致动而不被动的永恒事物”。³³这一论证亦与孔子在《论语·阳货》中视自然与人事的变化为最高主宰的意志的体现相类似：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”与自然神论者相比较，梁发从万物“始因”的角度来论证上帝存在的方式与其是

³²【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第158页。

³³【古希腊】亚里斯多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1959年，第246页。

一致的，所不同的是梁发并不否认上帝在此世的持续性参与和行动，亦不否认神迹、基督代赎和圣灵的工作。这种不同源于梁发对上帝的属性的理解和把握，也与他对人的罪性和拯救等问题的认识有关。

其次，梁发所言的上帝之存在亦是通过耶稣而自我显明的。这是因为“人需要上帝行动的某种具体表现，某种能捕捉他并使他产生信仰态度的表现”，³⁴只有自己能够“捕捉”到的“活生生的上帝”才能在信徒心中扎下根来。在《圣经》传统中，“上帝并不总是在自然的律则和循环中显明，相反的，他通过人，并在人类历史的特殊事件中自我启示”。³⁵早先是通过亚伯拉罕、以撒、雅各等，而后是摩西和众先知，包括耶稣。然而梁发在《劝世良言》中好像对“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝”少有兴趣，其唯一关注的中心是作为“耶稣基督的父”，是这位“在天的父”对于所有必死之人和罪者所具有的普遍的启示意义。因此对梁发而言，上帝的存在更多的是在基督身上显现的——在基督里，既发生了上帝的“降临”，又发生了上帝的“显现”——上帝从中展示了他的恩典和真理。对此，下文还将进行专门论述。而《劝世良言》的内容与《圣经》的律法书和历史书关涉甚少也从侧面印证了梁发对于上帝在古代以色列民族中的历史显现是漠视的。这可能仍与梁发把上帝视为普天下所有人之上帝有关。通过考察梁发对于上帝之内在性与超越性的论述，我们同样可以看到这种观念隐隐约约的作用。

3. 上帝之超越性与内在性

对于上帝的属性，梁发首先强调了上帝对于世界之超越性。用当代西方宗教哲学家的话来说：“我们称上帝为‘超越的’时，意思是说，他不同于世界，事实上属于他的乃是一种不同的存在等级；而且，上帝之存在是先于世界之存在的。”³⁶可以说，梁发心中的上帝就属于这种超越一切的更高等级的存在，其超越性主要表现在超越时空和超越人的认识极限这两个方面。

首先，表现在时间方面，即“‘时间之轴’控制了所有物质和生命世界的进化

³⁴【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第356页。

³⁵【德】莫尔特曼：《俗世中的上帝》，曾念粤译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第76页。

³⁶【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第162-163页。

过程”，³⁷而上帝是超越于这个“时间之轴”的。梁发的认识与此相同，他说过：“我们在世界之上，了期甚速……然在神天看，一千年之久，就如一日之内……神天乃系自永远至于永远之身，常在天之上。”（第 64 页）这也就是说，《劝世良言》中的上帝与《圣经》中“昔在、今在、以后永在”（启 1:8）、“自有永有”（出 3:15）、“不能朽坏”（罗 1:23）的神同样，都是超越时间的“无始无终”的永恒存在。表现在空间方面，《劝世良言》中的上帝也与《圣经》完全相同，他不仅先于世界存在，而且“无所不在”；用梁发的话来说就是：“凡崇敬之者，心灵尊爱之，而神天即在也。”（第 65 页）

其次，在超越人的认识极限方面，《劝世良言》中的上帝超越于一般存有，是一位“至尊”、“至能”、“至善”、“至真”的神；与人相对有限的认识能力相比，他“无所不知”。综观整部《劝世良言》，凡是“上帝”这一字眼出现的地方，梁发几乎都加上了具有超越性意义的修饰语，足见其对上帝这一属性的重视。

另外，梁发对于上帝超越性的认识也掺杂了一些个人色彩。例如他强调国王旨意传达以后国中各色人等必须遵意而行，继而指出：“何况神天上帝乃系万王之王，万国之主，万国之人，自国王以至于庶民，皆在其掌握之中。凡敢抗拒其之旨意者，怎能逃脱不罚汝之罪乎？”（第 100 页）在此，上帝已被设想为凌驾于所有世俗国王之上的“太上皇”，俨然成为位于彼岸世界的一个可以绝对统治此岸世界的高高在上的存在物。这种观念使超越一切的上帝沾染了世俗君主的色彩。究其原因，这可能与其所受之中国君权神权一体化观念的影响有关。但即便如此，梁发笔下的上帝却与《旧约》中喜怒无常的上帝不同，他并未被描述成一个“令人战栗”的“任性的暴君”形象。

此外，我们还可以看到，梁发认定上帝的“全能”，将其理解为通过赏善罚恶等行动而建立起来的一种新秩序的力量，这与大多西方神学家的认识是相同的。譬如，神学家汉斯·昆就曾指出，上帝“不是一位随心所欲地以不受限制的力量处置世界和人的、全能的极权的统治者”；³⁸同样，在梁发这里，“至能”的上帝同

³⁷【德】莫尔特曼：《俗世中的上帝》，曾念粤译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第77页。

³⁸【瑞】汉斯·昆：《上帝存在吗？——近代以来上帝问题之回答》（上卷），孙向晨译，香港：道风书社，2003年，第290页。

时又是对天下万民怀有拳拳爱心的“至仁无限”之神，是带着恩典和福音来使世人脱离罪孽的拯救之神。而这正是西方学者所谓的上帝对此世的“理性”参与，其内在性就蕴于其中。正是由于把上帝的内在性与超越性放在了相对平衡的位置上，梁发对上帝超越性的认识才不至于走向极端。

可以说，梁发对于上帝的超越性与内在性之间的平衡的把握几乎是恰到好处的。无论是把自然界作为上帝存在的证明（尽管他把上帝当成了存在物），还是对于上帝在世界中种种作为的表述，都能表现出梁发对于上帝内在性的确认和重视。麦奎利曾经说过：上帝“不是那样一个作为冷漠的自我封闭的存在的上帝”，³⁹而是进入存在物的世界并与之密不可分“运动的上帝”，他通过自己的创造与世界建立联系，并以护佑、启示、审判和惩戒等形式和与世界之联系中“扩展和实现”自身。⁴⁰可以说，梁发笔下的这个上帝从来都是这种内在于此世的上帝，而这基本上完全符合基督教的神学思想。

在基督教的教义中，创造是上帝内在于世界的起点。对于上帝的创造，梁发接受了《创世记》中有秩序的、连续创造这一观念，肯定了人所处的优于自然界的上帝创世中心的地位，但其具体阐释又与之略有不同。这主要体现在他对于伊甸园故事的阐释之中。他如此描述了人的被造过程：

“神斧火华乃照自像之仿佛，以地土红尘而造成一人，将灵命之气，吹进其鼻孔之中。故地土红尘所造之人，即时变为活灵之身体，全身尽善尽美……神斧火华造成斯男女二人，全体浑然善性，而无恶欲之心……其二人虽如为夫妇之亲，尚不识恶欲之情……原始男女二人未犯天律之先，性本全善，所以神人之性，上下合于道德者，在于斯时之际。”（第47页）

在此，人作为上帝创造的中心，其全然皆善的本性得到最大的突出和强调，这与斐洛等早期的基督教神学观念有较大出入。众所周知，斐洛曾用寓意解经法对《创世记》给予了精致细腻的分析，他在解释亚当、夏娃未违背上帝的命令之前

³⁹【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第280页。

⁴⁰ 参见【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第273-280页。

的本性时说：“那个理智没有穿上恶德之衣，也没有穿上美德之衣，而是绝对裸体的，恰如婴儿的灵魂，既不善也不恶，是赤裸裸的，没有任何掩饰。”⁴¹在斐洛看来，在这个用来说明感觉起源的“神话”中，亚当、夏娃在心灵和感觉方面还没有活跃起来，他们是不善不恶的。而在梁发看来，“人之初，性本善”是针对原始初造之人“未迁之时”的人性而发的，甚至原初之人的德性可与神性相媲美。这说明全然无恶的初造之人成了上帝创造的最高的善，“代表着上帝工作的顶峰”，⁴²在被造世界中理所当然地处于最高的等级上。同样是受造者，人之所以有别于自然而拥有这种特殊地位，归根结底，是由于上帝是照自己的形象来造人的。显然，梁发在论述上帝的创造时并未忽视《创世记》1章26-27节“上帝的形象”这一教义所特有的神学表达，他认为人这个从尘土而来的受造不止被“吹入”了“灵命之气”，还被赋予了“上帝的形象”；而且，梁发把人置于创造中心的结果，使得拥有“全善之身”的人被当作了上帝创造的奇迹，上帝与人之间仿佛具有了神学家布朗所言的那种“亲缘关系”。⁴³在此，梁发既肯定了人的受造性，通过人的受造地位突出了上帝的权威，以期唤起人对上帝的尊崇；却又不至于在上帝与人之间设下无穷的距离，使人的堕落对于两者之间的“亲缘关系”的背叛显得更有悲剧意味，也突出了拯救的必要与可能。

在梁发看来，上帝之创造包括人的被造是他内在于此世的开端，而与他的创造联为一体的还有掌管、护佑和救赎等行为，这也是上帝内在性的持续表现。虽然上帝最初的创造是善的，却也包含着人类这特殊的造物悖逆其旨意陷入堕落境地的风险，因此，上帝作为创造行为的发出者，必须对之采取新的行动。梁发坚信，上帝对于所造的人类不会不管不问，而是会像父母对待子女那样呵护备至；对于人类的堕落，上帝也决不会无动于衷——因为这位创造的上帝在梁发看来同时也是具有仁爱之德的上帝。这正如西方学者所说：“既然我们是上帝创造的，那

⁴¹【古罗马】斐洛：《论〈创世记〉——寓意的解释》，王晓朝、戴伟清译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第122页。

⁴²【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第282页。

⁴³【美】布朗：《基督教神学纲要》，转引自【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第304页。

么，我们也就是他甚至借助自己的责备而宣告的同情的对象。”“所以梁发在《劝世良言》中对于上帝的掌管、护佑、公义的审判等“工作”做了充分的肯定：上帝对于所造的世界实行了有效的管理，使万物各得其所而不致混乱；上帝的护佑渗入人类生活的各个角落，世人之一呼一吸和“日用万物诸般”都是上帝所赐；耶稣基督之献身赎罪标志着上帝的护佑的最高峰；上帝赏善罚恶，对人类进行至为公义的审判。与此同时，梁发也意识到创造并不是一劳永逸的，人类的堕落使得创造所产生的并非是一个已完成的世界，因而他把创造看作了上帝以对人类的爱心在于人类历史之中的起点。

在此需要补充说明的是，梁发关于上帝创造模式的论述与其对上帝属性及上帝与世界关系的认识是吻合的。众所周知，“制造”(making)和“发散”(emanation)是基督教神学用来阐释创造奥秘的两个模式或类比；而前者是《圣经》更为常用的类比，如“神就造出空气”(创 1:7)、“神造了两个大光”(创 1:16)等。梁发或受其启发，对于上帝之“制造”行为作了类似于匠人造屋般更为实际的比拟：

“譬如平地之上，有大屋一间，极甚壮丽华美，人人皆知有建造之者，才有此屋，非偶然有此华美之屋。但屋乃系小艺之工，尚且不能偶然得成，何况天地万物万类，若大之功者，焉能自然而化成哉？定必有造化之主宰也。”（第 38 页）

在梁发眼中，与匠人造屋所不同者，上帝“制造”天地万物乃是一件更为宏伟的工程，其造化之功更显伟大。这个类比与他一贯强调的上帝的超越性构成了一种呼应，极为形象地突出了上帝创造的伟大以及上帝与被造物之间的距离和差别。

4. “三位一体”论

总体看来，梁发在《劝世良言》中自始至终坚持了一神论的立场来言说上帝。然而他对上帝之超越一切又内在于一切的把握，对上帝创造及其与世界关系的理解及其对上帝神性的深刻体验，使他不再满足于“呆板的”⁴⁵一神论，而是对《圣

⁴⁴【德】卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第210页。

⁴⁵【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第253页。

经》中“三位一体”的教义做了充分的个性化的阐释。

对于“三位一体”的解释，基督教神学家和教会史家历来争论不休，形成了东方教父的“由三而一”三一论与奥古斯丁的“由一而三”之心理三一论两种模型。⁴⁶梁发对于“三位一体”的认识近于后者，即在更为强调上帝的“一”的基础上论述三个位格的不同；而总的来看，他很好地保持了一个实质与三个位格之间的平衡，避免了“三神论”（Tritheism）的危险，而这在多神论的汉语处境中是难能可贵的。笔者在此无意去探讨奥古斯丁时期及其后对于“三位一体”的种种复杂繁琐的论证，只着力于说明一个问题，即在《劝世良言》中梁发对“父、子、灵的合一与平等”⁴⁷的始终如一的坚持，因为正源于此，梁发才不至于走上“三神论”的“歧途”。

在《劝世良言》中，梁发视圣父、圣子、圣灵为绝对平等的三个位格，其中圣父作为万物之主宰，有造化之大能；圣子无过受死，有代为赎罪之大功；圣灵则能“复生人心灵之善性”（第32页）。可以说，三者人的被造、救赎与复生的整个过程中各有自己的作用，这正如奥古斯丁所说的：“父不是子”、“子不是父”、“圣灵既不是父也不是子”，⁴⁸三个位格各有其独特的地位和价值。然而《劝世良言》中的父、子、灵从来都不是分开的，都是在“合一”的状态下工作的：耶稣基督被差遣至具体的存在物的世界之中以及向人类显示其属人的软弱，是为了显出上帝的公义、仁慈和意志，是上帝把自身“倾泻”出来展现自己的过程；“神风”（或译“圣神风”等，系梁发对圣灵的翻译）在灵魂救赎中“除去诸般不义之事”，乃是暗助神天上帝行动；而在论到耶稣降生之时，梁发则直接指出，“神天上帝之圣子，同神天上帝一性一体，由神天上帝大圣德受孕降生。”（第35页）其实，关于父、子、灵三者实体上的合一与平等，我们在《圣经》中能找到许多相关的论述，如“我与父原为一”（约10:30）等。梁发虽很少直接引用《圣经》中的这些经文，但其对三位一体的认识无疑深受其影响。

⁴⁶【古罗马】奥古斯丁：《论三位一体》，周伟驰译，上海：上海人民出版社，2005年，第4页。

⁴⁷【古罗马】奥古斯丁：《论三位一体》，周伟驰译，上海：上海人民出版社，2005年，第33页。

⁴⁸【古罗马】奥古斯丁：《论三位一体》，周伟驰译，上海：上海人民出版社，2005年，第33页。

（二）罪性论

梁发对人的罪性的认识与其上帝观念是密不可分的，所以我们在前文已多少涉及这一问题。接下来我们就将注意力从基督信仰之“我-你”典型情境中的那个“你”转移到对于“我”的认识上来，集中来探讨梁发在《劝世良言》中对人之罪性的理解和阐释。

在《圣经》和基督教信仰中，“罪”（Sin）意味着人对于神意的背叛，意味着人与上帝关系的一种疏离。在《劝世良言》中，梁发正是在人神关系这个层面上展开了其对罪的根源、以偶像崇拜为主的各种罪恶以及罪之恶果的阐释。

1. 罪性根源

梁发关于人之罪性根源的讨论是从对《旧约·创世记》故事的阐释开始的。《劝世良言》开篇就引用了《圣经》的伊甸园故事，借此极为“痛心”地揭示了人类悖逆上帝的行为及其邪恶的本性：

“缘此因亚丹一人犯了天条大律之罪，遂引灾难艰苦入世界之中，而因犯罪，以致凡属人类者，皆有死流及于众人也……盖世人犯罪恶之污，谁能由污秽之物，而取出洁净者乎？无有能者也。呜呼哀哉！……都因原始男女二人，固犯天条大律而至，即万类雌雄，故由恶欲交媾受孕而成胎。是以世上之人，一出娘胎就有恶性之根。婴儿幼少壮劳等人，其肉身血气之性，没有无恶性之情，因此世人必要受死之苦，总不能逃脱此难也。”（第2页）

在此，梁发首先将人类之罪性根源归结为人类“始祖”亚当、夏娃的堕落。他认为人类始祖由“性本全善”，到违犯神律堕落犯罪，致使人从一出生就有了“恶性之根”，使所有人在上帝面前再也不能称为善，此即原罪；人的原罪亦使其与上帝之间的和好关系遭到破坏，人类从此永远不配享受“神天上帝”为其预备的“无穷的永福”，只能承受死亡和苦难的惩罚。这里，梁发关于原罪的认识与基督教传统神学所宣称的“原罪说”几乎是完全一致的，例如《新约·罗马书》中说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（5:12）若拿梁发的阐释与“原罪说”的提出者奥古斯丁的言论以及《圣

经》经文相对照，这种一致性就更为明显：奥古斯丁宣称，“没有一人是纯洁无罪的，即使是出世一天的婴孩亦然如此”。⁴⁹《圣经》亦云：“我是在罪业中生成的，我在胚胎中就有了罪”（诗 91:2）；以及“因一人的悖逆，众人就成了罪人”（罗 5:19）。同样，在梁发看来，自人类始祖犯下堕落之罪后，世人不是由无罪堕入有罪，而是出世就处于罪性之中的。

其次，除了原罪，梁发亦将人类陷入罪中的原因归结为自我中心主义，这同样体现在他对《旧约·创世记》的阐释之中。

对于人类始祖为什么会陷于堕落的境地，亦即人为何要做出背离上帝的选择，梁发将之解释为外在诱惑尤其是内在欲望的双重作用。他指出：人类所以堕落是由于“听从蛇魔所诱惑妄想一食此树之果，即欲同神天上帝的全知之明，顿起贪心，重违严命”。（第 41 页）在此，“蛇魔”（又被梁发称为“魔鬼”、“邪魔”、“邪神”等）仅仅是诱惑人堕落的外在因素，而最为根本的原因则是人之“妄想”、“贪心”。虽然梁发在另一处曾指出人类始祖是“一念之差”（第 2 页）才起了“贪心”的，似乎人陷于罪恶之中并非必然要发生的，而仅仅是“一念之差”的结果。然而，这“一念之差”透露的却是奥古斯丁所说的人的“骄傲”，亦即人的自我中心主义，它“不仅仅指人的自高自大、自以为是、看不起别人的品性……意味着从以上帝为中心转向以人自己为中心”。⁵⁰或许尼布尔的解释更为直接也更趋近梁发的解释，他认为：“蛇的诱惑只是外因，亚当和夏娃犯罪的内因乃是因为他们的自我中心论和自己想成为上帝的愿望，这种自我中心论和自己想成为上的愿望乃是人类犯罪的总根源”。⁵¹在梁发看来，正是以自我为中心而“忘记”了上帝，人类继而才陷入了偶像崇拜等各种各样的罪恶之中。

再次，在梁发看来，亚当、夏娃的堕落之罪自然是人类子孙后代继承的恶果，后人因此生而具有罪性，而强大的社会性的罪恶对于个人“奴役”和裹挟，也常常是个人陷入罪恶之中的原因。所以在《劝世良言》中，梁发对于“世情风俗”

⁴⁹ 【古罗马】奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1996年，第10页。

⁵⁰ 张庆熊：《基督教神学范畴：历史的和文化比较的考察》，上海：上海人民出版社，2003年，第240页。

⁵¹ 张庆熊：《基督教神学范畴：历史的和文化比较的考察》，上海：上海人民出版社，2003年，第268页。

的败坏作用屡屡痛加鞭挞：“只知人之恶逆，乃有大半皆系习俗徇风所至”（第106页），“士农工商及富贫男女各人，迷惑了虚灵之志，死心塌地，彼此跟随，越拜越真。若有不拜各神佛之像者，反被众人耻笑……”（第6页）正是看到了社会性的罪恶对于个体的强大作用，梁发认为人的罪恶会随着历史发展而产生聚合效应：即初始之人善念多于邪欲，但随着人类的繁衍生息，其恶代代相传以至于后来受“外物诱惑，习染成性，恶意日增，而仁义礼智之灵渐灭”，最后则“纯善之性亦息”（第61页）。在此，梁发对于由“外物诱惑”引发的普遍的社会罪恶是深恶痛绝的，但他并未因此而陷入“完全败坏”之类的彻底弃绝此世的极端，而是坚持认为在每一个生命所处的共同的罪恶环境之中，每个人都有选择向上或向下的自由意志，都有靠着恩典而得到解救的可能性。这在下文救赎论部分还将详谈，在此，我们先来探讨在《劝世良言》中梁发所着重讨论和批判的几种罪。

2. 罪性种种

在梁发看来，自人类始祖堕落之后，就陷入了各种各样的罪恶之中，尤以偶像崇拜为最。我们看到，在《劝世良言》的篇目顺序编排上，作者有意把对于偶像崇拜的集中批判放在了首卷的第2篇，紧接于对于人类原罪的探讨之后，从中足见梁发对这一问题的重视及其将之视为原罪之外的万恶之首的认识。确实如此，偶像崇拜是“一种颠倒的信仰”，“自我偶像崇拜都导致各种傲慢的罪，从而导致各种分裂的罪……对事物的偶像崇拜则导致各种纵欲和贪婪之罪”。⁵²总之，偶像崇拜就意味着把某种被造物而不是上帝作为献身和信靠的对象，意味着对上帝背离。因之，《旧约》律法书视偶像崇拜为独一神论的最大敌人，把“除了我以外，你不可有别的神”（出20:3）作为十诫之首；而德尔图良则在《护教篇》中指出：“人类的主要罪恶，世界的最大罪名，招致审判的整个罪状，就是偶像崇拜。尽管每一种过犯各有自己的特点，按规定也要在其特定名义下受审，可是却都化在偶像崇拜的总项目之下。”⁵³同样，梁发也看到了偶像崇拜对于人们信仰上帝的阻滞作用，对之深恶痛绝、大加鞭挞。在这其中，儒家的“文昌、魁星二像”、佛祖

⁵²【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第342-343页。

⁵³【古罗马】德尔图良：《护教篇》，涂世华译，香港：汉语基督教文化研究所，1999年，第110页。

之像、道家三清三元之像以及农夫工艺各行人等所敬拜的画像、雕像、塑像等，都在梁发所批判的偶像之列。在宣布世人都陷入了迷惑于各样偶像之罪以后，梁发继而指出，只有“丢弃各样假神菩萨之像，转意归向崇敬神天上帝为主”（第16页），才能免受来生永苦。由之看来，梁发对于偶像崇拜的着力批判与其对于上帝崇拜的宣扬是联为一体的。

除了偶像崇拜之罪，梁发在《劝世良言》中亦对其他各种各样罪恶做了批判，其中，属于道德生活方面的主要有顽逆、骄奢、傲气、淫逸和贪财等，涉及宗教信仰的有占卜、问鬼、解梦、风水、看相等。这些均被梁发视为阻挡上帝之道的障碍。梁发又将所有人分为“已识神天上帝之人”和“未识神天上帝之人”；他认为，后者在已知《圣经》或闻听过上帝之道的情况下，“不肯弃暗投明”改而信从上帝，其罪比前者更大，将要遭致的惩罚也更重。

不止如此，在梁发看来，罪是普遍的，人与人之间只有罪的大小的区别，而无罪与非罪的区别。因此，对于所有人而言，无论其犯下什么样的罪行，都将处于罪所带来的恶果之中。

3. 罪之恶果

对梁发来说，罪的严重后果首先是将恶引入世界之中，这主要是针对原罪而言的，原罪使整个世界陷于罪恶之中，成为恶的根源。我们看到，在梁发的伊甸园世界中，上帝所创造的一切最初都是好的：人“全善无恶”，被安置在“美园福地”之中；自然界也“无寒暑水涝疾病死亡之灾”（第41页）。与之相应的是，虽然梁发多次提到邪恶对人类的威胁，但它不具有本体论上的意义。因为在他看来，上帝并没有造人身上的恶，“蛇魔”是上帝所造的超自然的灵体；由于人类始祖没有遵守上帝“垂谕甚明”的禁律，才引起上帝在愤怒之中降下各样灾难和恶事的惩罚，从此人类“内则怒忿忧哀，寿夭俱同一死；外则虎狼蛇蝎，顽物亦准伤人……世世代代都是罪人的子孙”。（第41页）由此可以论断，在梁发看来，“原罪”不止使人性处于罪恶之中，而且亦引起了“自然的”恶——而将世界上大多数的恶的根源都归于人之罪，正是基督教传统神学观念在善恶问题上的一大特色。

在《劝世良言》中，梁发也多次提到罪的另一恶果——惩罚。诚如尼·别尔嘉耶夫所言：“一走上恶的道路，人们就不是上帝，而是野兽，不是自由人，而是奴隶，受死亡和苦难规律的控制”。⁵⁴梁发亦将人类肉体的死亡和世间的苦难视为罪的恶果和上帝对罪人的惩罚。与《论语·颜渊》所宣称的“死生有命，富贵在天”不同，梁发没有把人的死亡视为命运的作用或者生命的自然终结，而是把它归结为上帝对人类进行严惩的手段之一。显然，梁发并未对人的局限性与人的罪性加以严格的区分；同样，世间的各种苦难也与人的罪性挂上了钩，两者被一并归入上帝对人类的惩罚之中。然而从另外一个角度看，“由于人受到了原罪的玷污，他的得救的历史就只能由教化和惩罚构成，这既是正义的，也是仁慈的”，⁵⁵所以我们可以视惩罚为一种有效的拯救形式。同理，梁发对世人所犯的偶像崇拜、奸恶邪淫和不信之罪等各样罪恶的控诉，其最终的落脚点也当然不是“定罪”和惩罚本身，而是彰显上帝对人类进行拯救的必要。

单就惩罚来说，梁发认为有现世与来世两种。对于现世惩罚，梁发指出：“恶人在世上未定其罪，未罚其恶，待死后才刑罚之者，神天上帝亦欲其或能醒悟痛改恶逆，回心依赖救世主之功，则赦其罪，免受永远之苦。”（第93页）由之看来，上帝对于人类此世罪恶“淡然处之”是为了给人们归主悔改留下余地，这也与梁发一贯强调的上帝之仁爱本性相一致。进一步而言，在梁发这里，现世惩罚的相对“缺失”亦丝毫不影响上帝之临在和公义，因为在上帝末日审判之后而来的地狱惩罚最大限度地弥补了这一“缺失”。

与现世的惩罚相比，梁发尤为注重来世的惩罚，极力宣扬地狱惩罚之苦之烈。例如，他笔下的地狱世界是一个“永远污秽”之所，这里有“永火”、“苦渴”、痛苦的刑罚，甚至还有“众鬼使乱拘打”；所有有罪的灵魂在人的肉身死灭之后，都将被拘入地狱之中接受永罚。梁发对于地狱恐怖的渲染及地狱惩罚的强调，将基督救恩之下人类信或不信的回应置于上帝对于人类灵魂的末日审判之中，这既可

⁵⁴【俄】尼·别尔嘉耶夫：《自由的哲学》，董友译，桂林：广西师范大学出版社，2001年，第119-120页。

⁵⁵【德】卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第208页。

以起到警戒和“威慑”生者进而引导其走向基督信仰之途的作用，亦对现实中为何“恶人未遭恶报”这一诘问做出了回答。

总的看来，梁发对人的罪性的阐释，采取了与奥古斯丁相似的路线，即从“原罪说”出发，以强调人的堕落作为起点来论证“恩典说”和“救赎论”。下面我们就集中来探讨《劝世良言》中梁发对于救赎问题的认识。

（三）救赎论

对于人的罪性的思考，最终必然走向对罪的赦免和拯救问题的关注。因此，梁发的救赎论也是在其对人之罪性的探讨过程中形成的。上文已经指出，梁发把罪的根源追溯到了人本身——无论是原罪、自我中心主义或社会性的罪恶，其根源都在于人的意愿和人的自由选择本身。受此观念影响，梁发一方面认定人不可能在罪恶之中自救，只有通过耶稣基督才能得救；另一方面，他又赋予人更多的选择的自由，极力强调人的自由意志对于救赎的重要性。

1. 基督的救恩

梁发首先肯定耶稣是拯救工作的承担者，指出人们只有敬信“救世主”耶稣代为赎罪的功劳，依靠其救助之恩，才能得到罪的赦免，灵魂才能得救。因此，在《劝世良言》中，梁发多次对耶稣降世、传道、受难和复活等事件及蕴于其中的救赎意义进行了阐发。在梁发看来，耶稣降世，意味着对其“至尊至贵之荣”的舍弃；耶稣“屈居”尘世之中，是为了“令世人观之有法，效之有则，不致终迷于邪恶之道，永沈地狱之苦”（第16页）；耶稣传道，是为了劝谕世人崇敬上帝，明示人类灵魂之重要；耶稣受难与死亡，是他拯救工作的最高峰；耶稣复活升天，则是其神性和永远作为上帝与人之间的中保的显示。而在梁发所提出的人生所要遵行的“三条大纲”，即要尊崇上帝、认识灵魂之重要和相信耶稣的救恩中，相信耶稣的救恩是最为重要的一条，他甚至认为耶稣的救恩比上帝的创造之功还要大。

当然，梁发并没有忽视基督的救恩与上帝的干预与行动的联系。梁发指出，上帝之所以能够却没有尽然赦恕世上恶逆之人，是出于公义；上帝之所以没有尽

然殄灭恶逆之人，则是出于仁爱；正是这位公义恩怜的上帝差遣其独生子耶稣降世代死赎罪，耶稣的受难和复活就是上帝表现自我的事件。在梁发这里，上帝通过耶稣显现的恩典是先有的，每个人对之不同的回应态度决定了其获救与否的生命结局。

2. 自由意志

关于人如何得救的问题，梁发重视基督的救恩，但并不坚持不近情理的预定论，而更为看重人的自由选择 and 自由意志，坚信个人获救的现世性，即一个人最终能否得救取决于现世的信德和行为。我们知道，在新教改革宗尤其是加尔文宗神学中，预定论是极其重要的教义之一。加尔文指出：“参照《圣经》经义，我们可以这样说，上帝系经过深沉的考虑，才决定谁该获救谁该毁灭，而且，这种决定早在我们出生以前就作好的。对于上帝的选择和考虑，我们相信除给予他的恩典外，完全是无理由的。那获救的，其获救完全与其善行无关。至于那定罪的，其永生之门，在似可理解与似不可理解之间，即已关闭。”⁵⁶在此，上帝预定人之沉沦与获救是不管人的善恶功过是非的。而在梁发看来，上帝并未预先限定某些人不能得救，基督在十字架上成就的救恩是向所有人开放的，任何人均有选择这种先有的救恩的自由与权利。因此，梁发指出：“祸者，顺人欲，从世俗，不信耶稣，此之谓祸之源也。福者，认识神天上帝，遵守真道，敬信耶稣，存心为善者，此之谓福之道也。斯二者，由人自取之。永祸永福，亦由是而赏罚之耳。”（第122页）这种救赎论并没有否定恶者的获救，反而使得“堕落方面的恩典之承纳，与德性位格方面的恩典之接纳一样，同样是可能的”。⁵⁷实际上这与约翰·卫斯理（John Wesley, 1703-1791）所宣扬的“无限代赎论”（Universal Atonement）极为相似。究其原因，或许与18世纪中期以后卫斯理宗对于伦敦会所属之公理宗的强劲影响有关，而梁发恰恰就是伦敦会的成员。

显然，在梁发关于人的堕落的解释中，本身就包含着人类拥有自由意志这层

⁵⁶【法】加尔文：《基督教要义》，转引自【美】威尔·杜兰：《世界文明史·宗教改革》（下），台湾幼狮文化公司译，北京：东方出版社，1998年，第579页。

⁵⁷【德】舍勒：《死·永生·上帝》，孙周兴译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第175页。

意思——人类既有选择向下堕入地狱的自由，又有选择谨遵上帝戒律而“成圣”的可能，这为人类获得救赎留下了极大的空间；可惜现实却是，人类擅用了这种自由，自己做出了堕入罪恶的深渊的选择。但是梁发并不由此而陷入人类全然败坏的悲观主义之中，而是在强调人具有普遍罪性的同时坚持认为，只要相信远远大于罪的赎罪的恩典，任何人都能最终得救。如此看来，梁发所坚持的救赎论就比加尔文主义者的预定论显得更为合理，尽管后者对人的自由意志也并不持绝对排斥的态度。两者的差别，在对恩典和自由意志两个方面的认识上都有体现。加尔文主义者“将不同的实现拯救的方式归结为上帝的行为和意志”，⁵⁸认为只有很少一部分人有资格达到得救的目的，而且所有人都不可能参透上帝为何做出了某种预定。当然，关于其预定论的神学思想和解释是极为丰富复杂的，对其理解也各有不同，但其容易让人对上帝的恩典感到怀疑或者失望的“缺陷”已是诸多学者的共识。与之不同，梁发虽然认同上帝具有绝对独立的自由意志，承认上帝的恩典的重要，但他并未走上预定论的道路，而是赋予人更多的选择的自由，因为在梁发的视野中，上帝的恩典是向所有人开放的，他不规定个人最终的沉沦或获救，个人对于恩典的接纳或拒斥态度才具有最终的决定意义。这样，他通过“反预定论的恩典”既重申一切拯救活动皆在上帝的恩典之下，又突出了人的自由意志，从而使自己的救恩理论更具积极意义。

在此需要说明的是，梁发突出在救赎道路上个人主体性选择的自由并不意味着他对上帝权威和临在的否认。相反，梁发在《劝世良言》中始终坚持人有限的选择的自由与上帝信仰之间具有密切关系，把个人的行为和信德统一于耶稣的救恩之下。

3. 人的回应

在维护上帝实施拯救的主动性以及人寻求拯救的自由意志的同时，梁发把人的认罪、悔罪作为对于救赎恩典最初的回应。以此为基础，他把对于灵魂的正确认识，把人的善行和信心都视为对于上帝的积极回应。

⁵⁸【德】特洛尔奇：《基督教理论与现代》，朱彦冰等译，北京：华夏出版社，2004年，第213页。

梁发认为，作为对救恩的回应，人首先应认识到自己灵魂的重要，领悟到耶稣之“献身”赎罪是为了救人灵魂在来世免遭“永苦之报”。在这个问题上，梁发始终坚持的是身心二元论。他指出，“人有两个生命，肉身一，灵魂一”（第 56 页）；其中，人的肉身总免不了死亡的毒钩，而灵魂“乃系人心虚灵不测之妙神，由神天上帝赋予人身内的明悟、记念、爱欲之情也”（第 34 页），是有始无终、不死不灭的，在存有的时间上胜于肉体。除此，梁发认为，灵魂的价值比之肉身亦更为宝贵，所有人在肉体死亡之后，灵魂要么得享常生永乐之福于天堂，要么沉沦地狱受永苦；因此，拯救是对的灵魂的拯救，灵魂如此之重要以致上帝舍得让其独生子无罪受过。所以，梁发指出，否定和忽视了灵魂的存在和重要，就无法认识“救世主”耶稣，当然也无从得救。

另外，对于基督徒而言，救赎自然是出于上帝的恩典；但是，由于任何信徒都处于“我一你”之情境中，所以救赎同时也就是人在面对上帝时如何通过自为来处理其与上帝之关系的问题。对此，在承认上帝恩典之必要性与重要性的前提下，梁发主张“信心”和“善行”二者并重这种救赎方式。他说过：“独有这样的人，生在世上之时，日日修身积德，存心敬畏神天上帝，遵神天上帝圣诫而行，信从救世主耶稣代赎罪之恩，依靠其赎罪之功，可以求得诸罪之赦，专心从善。”

（第 115 页）在这里，信是认识恩典进而得救赎的钥匙，而行善和远离恶行是拿到这把钥匙的必要前提；两方面是缺一不可的。在《劝世良言》中，还有许多诸如此类信善并重的例证，这与路德新教神学主流所标举的“唯独信心”说是有所偏离的。因为梁发一直强调仅仅靠着信心是不够的，还要“修心养性，作善蓄德”（第 59 页）；并且不行善则无以得救，并将遭到恶报。不难看出，在梁发对人的救赎的认识中，也融入了儒家的思想，即把儒家伦理道德规范下的人的修心养性等行为作为了得救的起点，从而走上了一条中西调和之路。所以有论者指出：“梁发救赎观的最大特色是他把基督教的‘信仰主义’、‘他力主义’与中国文化中的‘行为主义’、‘自力主义’相结合。”⁵⁹

⁵⁹ 伍玉田：《梁发对基督教义的中国化诠释》，见《广州社会主义学报》，2003 年第 3 期，第 61 页。

当然，梁发也认为，作为对恩典主动回应的人的行动应是出自信徒的爱德，但这种善行必备的“仁爱之德”已与儒家的仁爱观念有了很大出入。就这种爱德所爱的对象而言，第一所重者为“神天上帝”，而不是儒家的“仁者爱人”（《论语·学而》）；就爱的本质而言，前者是遵从基督之意而行的“爱人如己”（可 12:31），后者则是“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）的由己推人的有差别的爱。

总体看来，梁发无论是对信还是对善行的强调，都出乎人的自由意志。信意味着对于上帝和耶稣救恩的态度，行则是这种态度的外化。两者都要求人对上帝做出正确积极的回应，都是使得人的灵魂终获救赎的重要方面。

（四）末世论

对于信徒而言，人的救赎问题直接关系到人类灵魂的最终命运与世界、历史的格局。因此梁发在《劝世良言》中探讨救赎问题的同时，亦对“终末之事”发表了自己的看法，形成了并不成体系的末世论。在梁发的视线所及之处，末世与此世、彼岸与此岸世界是联为一体的。在此，我们就梁发主要关注的永生、死后审判、天国等问题展开讨论。

1. 永生

肉体与灵魂、死亡与复活都是重要的宗教主题。上文已经提到，梁发在《劝世良言》中坚持认为，人的肉体是必然走向死亡的，而灵魂的生命是永久的、更为宝贵的。这种轻肉体重灵魂的态度使其尽管也偶尔提及末日审判时肉身的复活，但更为关注灵魂之永生。在梁发看来，人由于陷于罪恶之中，其心灵善性已失，不能再辨别善恶而行；所以耶稣作为“复活人灵魂生命者，又生人之善心者”（第 49 页），已经通过其十字架上的救恩为人类的灵魂开启了进入永生的大门——任何人，只要信于“救世主”耶稣并谨遵其道而行，即可得享永生之福。也正是从这个意义上，永生就被现代人视为“存在在人之中的运动，是以基督为承担者和揭

示者的恩典的运动”，⁶⁰而人们对永生的追求，就意味着在生前对于耶稣的救恩要做出积极正确的回应。同样，在梁发这里，复活之后的永生及相随之永福不止是一种应许和酬报，而且与此岸之生活息息相关——人们在现世的一切行为和信仰都关系着灵魂的最终归宿，而只有关心灵魂永生者才能“生时心获常安，至死后亦得永乐”（第29页）。由此看来，梁发并未把事关生前、死后的此岸与彼岸世界截然对立起来，这是难能可贵的。

2. 死后审判

梁发认为，只有信者最终才具有永生的生命形式，不信者则堕入地狱受到永罚；所以死后审判成为两者之间的“分水岭”。为此，梁发对于《圣经》中死后审判这一观念极为重视。他首先将死后审判做了“小”与“大”的区分：

“盖审判由大小两次。第一次小审判，系世上不拘何处之人，死了之后，灵魂即离开肉身，瞬息之间，神天上帝就审断其一生之事，或善或恶，即判定赏罚之。第二次大公审判之日，在于天地万物被火烧毁，世界穷尽之时，万国内所有各代善恶的人尸身皆复活，与灵魂结合聚集在于一处，听候救世主耶稣逐一审断之。善者赏其更加福，恶者罚其永受苦。这是善恶之报，大赏大罚之日。”（第113页）

其实，这就是西方基督教神学家依据《圣经》做出的所谓“私审判”和“公审判”的区分：前者讲的是个人的受审，后者则关涉世界和全人类的终末。在《劝世良言》中，梁发虽然也对后者有所讨论，但相对而言更为关注个人的死后受审。因为，在梁发看来，善恶之报昭然若揭，“人所共知，并非爽语”（第19-20页），最好是死时即定，不必延期至不知何时来临的末世才见分晓。当然，受《彼得后书》的影响，梁发亦驳斥了对整个世界的末日审判的怀疑态度，告诫读者审判的时日看似延迟，其实乃是要给信徒留下悔改的时机：“主看一日如千年，千年如一日”（彼后3：8），上帝的时间尺度与世人实不相同。至于“大”、“小”两个审判之间的情形，梁发作为一名新教的宣教士，在《劝世良言》中也根本没有谈论炼狱之事。

⁶⁰【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第476页。

正如《圣经》所宣称的那样，无论“大”“小”审判，梁发也都将之视为上帝绝对公义的审判。这种观念与《圣经》完全相同。如《新约·歌罗西书》3章25节宣称：“那行不义的，必受不义的报应。主并不偏待人。”梁发则指出：“公审分明，并无纤细之差。”（第116页）因而在梁发看来，“上帝将把死者与生者都召集到他的审判席前”⁶¹的末日审判正是上帝正义之显现，而上帝已通过耶稣的救恩给予了足够的仁慈，他在这一前提下根据人们不同的回应态度做出的“初审”也是完全公义的。

3. 天国

梁发认为，经过了末日审判的人的灵魂只有两种归宿：“盖人死了之后，世末之日，依圣书所论，独有这两处地方，赏罚善恶之人，不是受赏上升，就系永坠地狱。”（第115页）关于梁发对地狱及其中惩罚的认识，前文已有所论述，在此仅探讨梁发在末世论的背景中对于天国（亦被梁发称为“天堂”、“神国”、“神之国”等）的阐释——在《劝世良言》中，尽管梁发也承认天国在此世的成长，但他并不设想天国在地上就能实现，因而更多的是从末世论角度出发来谈论天国的。

首先，梁发对天国做了未来天国和地上天国的区分。他指出：“天国二字，有两样解法。一样，指天堂永乐之福，系善人肉身死后，其灵魂享受之真福也。一样，指地上凡敬信救世主耶稣的众人，聚集拜神天上帝之公会也。”（第21页）总体看来，梁发对天国的这种“二元论”模式的解释基本上是合乎《圣经》传统的。但在《劝世良言》中，他极少论及“地上”教会的作用，更多的是强调个人对于上帝的敬信和尊崇。由此来看，梁发并不怎么认可教会是天国在地上的先锋这一地位，他所看重的只是个人在未来天国的要求下一定程度上的合作。

因此，梁发在具体描绘地上天国时极力强调的是个体的信从行为而非教会的作用：“倘若全国之人，遵信而行者，贫者守分而心常安，富者慕善义，心亦常乐，上不违逆神天上帝之旨，下不干犯王章法度，不独贪慕世乐之欢，不空费光阴之宝，君政臣忠，父慈子孝，官清民乐，永享太平之福，将见夜不闭户，道不拾遗

⁶¹【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，阮炜等译，香港：香港道风山基督教丛林，1994年，第230页。

的清平好世界矣。”（第 100 页）在此，通过个人的“成圣”、由一而多是达到天下大治理想的途径。当然，这里所描绘的地上天国又带有浓厚的儒化色彩，与儒家理想中的大同世界如出一辙。试比较《礼记·礼运》之所云：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦……是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户不闭，是谓大同。”显然，梁发之地上天国与儒家大同世界所不同者，只是他将个人的道德追求和自我的实现归于遵信上帝而行的名下而已。

与地上的天国相比较，梁发更看重未来的天国，对之做了更多描绘和强调。在梁发看来，“天堂圣洁安乐之所，并无丝毫秽浊点燃之污，乃光如太阳，明如月亮，清如琉璃，白如雪之花，没有日夜之分，常如白昼一般，永远光明矣”（第 66 页）；定居在新天新地的灵魂将“享嗣无穷无尽之福，永无忧患，无病无灾，时时极乐，世世无迁，没有休息，乐之至也。”（第 115 页）在此，梁发对天国之光明的描绘与《新约·启示录》21 章 11-25 节对于天国的“光辉”和明亮的描写一样，都是一种神话式的想象；梁发把上帝国视为一种“对世界、罪与过失、命运、疾病、贫困和死亡的胜利”⁶²亦有丰富的《圣经》经文为依据，如《新约·启示录》21 章 4 节：“神要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀，哭号，疼痛，因为以前的事都过去了。”在梁发神话式想象中，天国超越了尘世的一切圣洁之物、光亮之物，超越了世俗生活中所有的痛苦和不幸，成为向所有信从耶稣者开放的至洁的圣所，这也是梁发视之为最美好的期待和追求。正是充满了对于天国的这种终极性的期待，梁发才宣称世人都必须经过穷尽毕生的“劳作”方能参与和分享上帝之国；而梁发本人，其一生的大部分时光也确实在“献身”于这个“靠着信心才得看见”的“神圣的存在”。⁶³

⁶²【瑞】拉加茨：《上帝国的信息——成人教理问答》，朱雁冰、李承言译，香港：道风书社，2002 年，第 35 页。

⁶³【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998 年，第 483 页。

三、特征探究：梁发释经的特点及原因

总体看来，梁发在《劝世良言》中对《圣经》一些重要观念的阐释虽然并不成严密的体系，却也形成了自己的神学思想，诸如上帝观、罪性论、救赎论和末世论等，这些观念源自《圣经》但在某种程度上已经“中国化”、“处境化”了。按照加达默尔的诠释学理论，这是因为梁发对于《圣经》的理解本身已经构成了“此在”的有限性和历史性，因此包括了“此在”的全部世界经验。这就是说梁发在理解与解说《圣经》的过程中，作为原型的《圣经》在纳入梁发的自我理解中时被扩展了，作为摹本的《劝世良言》因此成为梁发的一种思考和自我表现，而不是单纯的摹仿。用加达默尔的话来说：“这种思考必将意识到，它自身的理解和解释决不是一种依据于原则而来的构想，而是远久流传下来的事件的继续塑造。因此这种思考不会全盘照收其所使用的概念，而是收取从其概念的原始意义内涵中所流传的东西。”⁶⁴这种“继续塑造”突出表现在梁发善于利用中国传统文化资源来阐释《圣经》，或者借基督教思想批判中国传统文化。例如，他或拿传统文化中的某一概念直接代替基督信仰中的特定概念；或在阐发某种观念时与传统文化相结合，取其合己者而用；或借批驳传统文化浅陋荒谬之处而确立基督信仰之基……他对上帝观、罪性论、救赎论和末世论的阐释概不出此种方式。

若从细处来看，受其“处境化”阐释策略的影响以及时代和处境等因素的作用，梁发对《圣经》的阐释又具有以下特点。

（一）“伦理化”特征

首先，与其对《圣经》的“处境化”阐释相应的是，《劝世良言》沾染了中国封建伦理道德的色彩，具有“伦理化”特征，即梁发对《圣经》的阐释和他皈依基督之途更偏重于世俗伦理道德方面的遵从和追求，尤其是其中包含了对儒家伦理的认可和接纳。譬如他奉上帝为“至仁”之神，赋予上帝仁爱的品德，这无疑

⁶⁴【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征·导言》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第20-21页。

是借用了儒家的仁爱观念。而他关于“始初受造之人”本性全善无恶的认识，无疑与其所受的儒家性善论影响有关。在中国多元的人性论观念中，孟子的性善论是最能代表儒家特色的人性观点：他从人人所共有的“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”和“是非之心”出发，为以仁、义、礼、智四善端为核心的性善论做了论证；他认为这四端是人固有的原始情感，决定了人的先天的善的本性。这一学说在《劝世良言》中刻有明显的烙印，譬如梁发指出，“最灵明”之人类元祖“所以为万物之虚灵者，因其有灵魂之妙神，及仁义礼智之常性”（第 37 页）。除此，他笔下的耶稣也成了一个富于自我牺牲精神、最终“舍生取义”的英雄形象，最大程度地体现了“爱人”的道德境界；同时，在梁发看来，耶稣立人立言，为人师表，博施于民，实际上是一位合乎儒家最高理想人格的圣人。以上所谈到的这些都是儒家的伦理道德在他身上发生作用的结果。

但是梁发并未全盘照搬儒家思想，而是用改造过的儒家伦理纲常为宣扬福音所用，这是梁发的一个重要诠释策略。在《劝世良言》中，他先是把儒家的三纲五常称为“圣贤之道”，肯定其存在之价值，譬如把人的仁、义、礼、智、信归结为上帝的赐予，把仁、义、礼、智之灵的泯灭视为人受外物诱惑而陷于罪行中的严重后果。继而他又指出了儒家伦理纲常之缺陷，认为它不能回答人与万物的关系、人的罪恶、人的报应和肉身死后灵魂归宿等问题，并指出这一切问题的答案都蕴含于《圣经》之中。由此可以看出，梁发把儒家伦理纲常放在了一个不完满的起点位置，一个伦常的层次上；而上帝之道则处在更高的、直达终极的层次上。所以通过遵从上帝之道而行，人们能够“不独久安长治，且使世界之上，那奸盗诈伪之徒，必交相劝勉，改悔前非，正所谓‘道之以德，齐之以礼’也。”（第 85 页）在此，只有《圣经》才是经由圣贤之道而进入上帝之门的钥匙。这样，他便巧妙地舒缓了儒家伦理纲常与上帝信仰之间的内在冲突，从而避免了人们在保守传统和树立基督信仰之间做出抉择时所面临的那种自我身份“割裂”的危险。

另外，梁发十分重视个人行善和修德养性，即注重个人之自我实现的诉求对于信靠上帝之重要，这亦体现出传统封建伦理道德对他的影响。中国历来都极看

重个人之修养功夫，肯定人的自我实现。受此影响，梁发虽然极为重视基督救恩的必要，但他并不否定个体的自我实现和价值。因此梁发指出“人修心养性，作善蓄德，乃本分当然之理”。（第59页）在他看来，自我实现就某种程度而言是信仰的预备，只有同时靠着行善和信心才能进入天国。很明显，这种伦理本位主义倾向和道德修行的诉求是中国传统文化的生命要素，也是受其教育和熏陶的梁发的行为规范和生命质素，这与长期以来的中国古代封建社会的生产方式和社会结构有关。

小农自然经济的生产方式和家国一体的宗法制社会政治结构是中国传统文化形成的两个重要基础，“在这个基础上产生的必然是以伦理道德为核心的文化价值系统”。⁶⁵而“这种伦理本位、道德至上的价值取向主宰和支配了文章的生命存在。从‘五经’到蒙书，都典型地体现出了这种伦理本位主义的价值取向”。⁶⁶同样，梁发的《劝世良言》也无可避免地折射出这种道德至上的价值取向和文化追求。

（二）护教倾向

梁发在阐释《圣经》的过程中表现出极为明显的护教倾向。这主要体现在他对中国其它各种宗教和信仰的批判、对于《圣经》真理性和权威性的极力维护以及对基督教新教的辩护之中。

1. 对中国传统宗教的批判

梁发对中国传统文化的反应是复杂的，既有承继、吸纳和改造，又有“非议”和批判。上文已侧重于前一方面进行了探讨，在此着重考察梁发对中国传统宗教的批判。

梁发对中国古代文化传统颇多“微词”，尤其是对以儒释道为主的中国宗教进行了严厉的批判。众所周知，中国宗教之多样性是世界上其他民族无可比拟的。在中国，“儒道佛三教长期并立，犹太教、伊斯兰教、基督教也先后传入。除此之

⁶⁵ 张岱年、方克立主编：《中国文化概论》，北京：北京师范大学，2003年，第210页。

⁶⁶ 任遂虎：《论中国古代文章的价值取向》，见《中国古代、近代文学研究》，1992年第11期，第272页。

外，还有不计其数的地方性的宗教、民间宗教、地方祭仪和国家祭仪。这些宗教长期以来对中国社会发生着影响，不仅对个人，而且对国家、家族、社团，对中国的文学、艺术、科学、技术，都有着深刻的影响”。⁶⁷在《劝世良言》中，梁发也给我们描绘出各种纷繁复杂的宗教信仰四处流行的盛况：“盖上古之世，不过拜山川社稷忠臣义士之偶像，则近来之世代，士农工商，上下人等，各用自己之意，做出无数神佛之像而拜求之。或用纸画的像，或纸写的字，或石琢的像，或木板刻的字，或木雕的像，或泥塑的像，或四方之石，或三尖的石，或瓦烧的像，总总之物，不能屈指而算。”（第3页）对于这些形形色色的宗教信仰，梁发与明清之际的中国天主教护教士相似，亦用“真实性”和“有用性”这两条标准来衡量和批判之。

梁发在皈依基督前曾入了佛门以求罪的解脱，对佛教教理有较多的了解，因此他对佛教的批判也就更为深刻，可谓入木三分。首先，他反对佛教徒们一件善事不做却企图靠着“朝夕念经拜佛”而“明心见性”和享受“西天极乐”，他认为这只是虚无的幻想。继而他又列举那些贫乏和受极苦而死的和尚之种种生活惨状来论证“佛祖”之“无用”，指出佛教学说纯粹是“煽人惑人而已”。梁发对道家的批判同样采用了这两条标准。他指出并“未见有人升天上为神仙”，反而见到那些道士“在街上讨钱丐食，饥寒不堪，被人耻辱”（第3页）之状，以此来揭示其“欺骗”性和“无用”性。除此，梁发一一列举了农工商贾之人“迷惑”于各样偶像崇拜的行为，指出其“虚妄”和“无用”，并进而分析了其根源和危害。他认为私欲、无知和受惑是人们陷入各种偶像崇拜的原因，其结果是产生了“无所不为，徒求热闹，害民伤财，费时失业”等社会问题。

相对而言，梁发对儒教的态度较为和缓，因为他认为其有两面性，其中有与《圣经》暗合之处。一方面，他指出，儒教所立文昌魁星二像是无用的，并不能保佑大部分读书的士子高中，世人之所以敬拜他们是受了“妄想功名”的驱使，

⁶⁷ 王晓朝：《基督教与帝国文化：关于希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》，北京：东方出版社，1997年，第221页。

所以“儒教亦有偏向虚妄”（第3页）之嫌，这是他反对的。另一方面他又认为，“盖儒教所论仁义理智之性，至精至善至极，与救世真经圣理，略相符合”，其与《圣经》所不同者仅在于“儒家独论性而不论灵魂”（第34页）。这体现出他对儒家有保留的赞同的态度。

2. 对基督教的辩护

不难看出，在梁发这里，批判是由破而立的起点，这是因为“原有信仰的失效必然导致寻求新的信仰”。⁶⁸说到梁发对于中国传统宗教的批判，其实质是在为其论证基督教信仰的合理性开道。因此，与他对中国传统宗教和各种偶像崇拜的猛烈批判相对应的是，梁发在《劝世良言》中不遗余力地为《圣经》和基督教进行了辩护。

对于《圣经》，他反复强调其真理性，称其为“真经圣理”、“真经圣道”、“真经圣典”，认为它是“耶稣救世真理之书，都是劝人去恶为善的好书”（第83页）；指出《圣经》具有“奥妙之旨，隐微之义”，非存谦虚之心不能感悟其意；指出其有普世一统的性质——“夫万国万种之人，虽有万样之理，万品不齐，惟其齐于一者，救世真经圣理也。”（第33页）总之，梁发对《圣经》的认识与评价与当代信徒的认识是相同的：“《圣经》不单是一本激发人的情感、想象力，以及对上帝崇敬的一本书；它更是显示人的心思意念，叫人看出自己内心的败坏，因而渴慕上帝在基督耶稣身上所施救恩的一本书。”⁶⁹

同样，梁发对于基督教新教也给出了有力的辩护。在与马礼逊、米怜等来华牧师的交往中，牧师们为了基督事业勤奋工作、淡泊名利的精神深深地打动了梁发；梁发的精神追求正与之相契合，这成为他信教并为他们的行为及信仰辩护的一个重要原因。在梁发看来，这些传教士作为“真经圣理”的传播者，其来华的目的是使人改恶学善，敬信“救世主”耶稣并依从救世真经而行；他们都是具有“仁爱之德”和“爱世之心”的正人君子，因之世人应理解、接纳而不是排斥他

⁶⁸ 王晓朝：《基督教与帝国文化：关于希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》，北京：东方出版社，1997年，第229页。

⁶⁹ 周天和：《新约研究指南》，香港：崇基学院神学组出版，1990年，第153页。

们。

3. 护教的双重原因

除了自我的精神追求，还应该看到，来自清廷官方的政治压迫，来自民间的基督教的反对者的敌意和攻击，这种历史文化处境亦促使梁发为基督教及《圣经》在华传播的合理性做出辩护。

首先，就统治阶层而言，在梁发酝酿和写作《劝世良言》的时代，清王朝对于基督宗教依然奉行自康熙统治后期以来愈来愈加严厉的禁教政策。这是他进行护教活动的主要的历史和政治背景。

早在清初，统治者也曾对西方传教士采取礼遇态度。如顺治帝特别倚重德国耶稣会士汤若望，尊其为“玛法”（满语“爷爷”的意思），并经常向他学习天文、历法、宗教等知识以及治国之策。康熙亲政后虽然发生了由杨光先掀起的短暂的排教风潮，他仍然认定天主教并非邪教，对之实行“宽容法令”。所以，直至“1670年（康熙九年），全国各修会统计所属信徒二十七万三千七百八十人”，⁷⁰天主教在华发展势头仍保持着较好的发展势头。

然而，17世纪末至18世纪初，随着天主教内部发生的“礼仪之争”愈演愈烈，乃至罗马教皇和清廷相继卷入和争持不下，最后清政府发出了“禁教”令，规定那些不守“利玛窦规矩”的传教士不准在中国继续传教。1724年，即雍正帝即位后的第二年，清廷下令对天主教奉行全面禁教政策，“官府加紧了对天主教徒的搜集和迫害，教会在非法的状态之下苟延残喘”。⁷¹此后，“18世纪至19世纪的中国，历雍、乾、嘉、道四朝，虽然当政者禁教的程度松紧不一，总的趋势却是愈来愈严”。⁷²直到1840年左右，中国天主教会教务一蹶不振的局面才略有改观。

梁发所信从之新教（在当时亦称为“更正教”）亦是在这种困境中艰难地发展起来的。作为信徒和宣教士，梁发深受禁教政策之苦。1812年，清廷颁布了禁止基督教的谕旨，规定：“自此以后，如有洋人秘密印刷书籍，或设立传教机构，希

⁷⁰ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年，第59页。

⁷¹ 顾卫民：《中国天主教本地化史略》，见中国人民大学基督教文化研究所主编：《基督教文化学刊》（第2辑），北京：人民日报出版社，1999年，第298页。

⁷² 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年，第108页。

图惑众，及有满汉人等受洋人委派传扬其教，及改称名字，扰乱治安者，应严为防范，为首者立斩；如有秘密向少数人宣传洋教而不改称名字（洗礼也）者，斩监候；信从洋教而不愿反教者，充军远方。”⁷³1826年，满洲政府更是将此禁教条款稍作改动写入了大清律。为此，梁发当时为马礼逊刻印《圣经》是违法的，他编写和分发宣教的小册子更是不见容于当局。他也因此而一度身陷囹圄，受到棍责、课以罚金等惩罚。然而，对于梁发来说，这些外在的压制并不能使其心志有任何更改，反而愈加坚定了他的信仰。他如此认识和解释自己所受之痛苦和磨难：这“谅必是我自己的罪恶所招，神父令此刑罚责备我，欲我速悔改之，免受更重之刑罚……我受捕苦破费银钱之后，并不敢因捕苦而背负救世主代赎救之大恩，乃说自己因犯罪而受神父该责罚”。（第83页）由此而知，严厉的禁教政策是逼迫他深思自己所选择的信仰之道，并以自己的切身体会和思考去维护其正当性和合理性的一个重要外因。可以这么说，在主观意图上，梁发似乎无意与官方争辩基督之道是否为邪教，然而他却以实际行动——创作《劝世良言》一再论证了更正教的种种“好处”，确实起到了更大的护教作用。

其次，除了官方的压迫，下层士子和平民百姓对新教（包括天主教）所怀的颇多敌意亦使梁发感到护教的必要性。当时，基督宗教在官方是“邪教”，在民间则以“洋教”面目出现，均备受非议、猜忌甚至唾骂。在1832年《劝世良言》问世之前，西方传教士如马礼逊等人的活动并未与殖民侵略有染，但是“在承载几千年历史文化积淀的中国社会里，基督教是作为西学的一部分出现在中国的，是以向中国传统挑战的方式出现的”；⁷⁴而且，“对于中国人和他们的历史来说，基督宗教不但是外来的，而且相对来说仍属于少数信众的宗教”。⁷⁵所以出于对教义的无知、偏见和对洋人传教目的的任意揣测，许多人对于基督教及其信徒多是敬而远之，或排斥打击之。事实上，在当时的中国社会，基督教徒所占人口比例非常

⁷³【英】麦洁恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡管云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第8页。

⁷⁴ 赵晓阳：《文本与口述之间——YMCA干事口述访谈及口述史料在基督教研究中》，见卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》（第7辑），北京：宗教文化出版社，2004年，第518页。

⁷⁵ 温伟耀：《中国基督宗教教义学在全球地域化语境中的新取向——十个课题、两个趋势》，见卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》（第7辑），北京：宗教文化出版社，2004年，第71页。

小，其生存的社会空间也非常狭小。而与之相对的是，“中国之人，教门繁多，繁华之地，人心倨傲，欲速变化其心归向真道，诚恐未能有效……只因中国之人往往胶固在万样偶像，根深蒂固，忽然欲拔除改变之，亦不容易矣”。⁷⁶因此可想而知，作为一位有很强的传教动机和传教意愿的华人牧师，梁发极力想消除普通民众对于基督宗教的“偏见”，一再宣扬其教义的合理性，其信徒活动的正当性和正义性，以树立起基督教的正面形象为己任。

总之，官方的政策和民间的态度均未能动摇梁发信仰的根基，反而促使梁发成为一个具有明确的护教意识的宣教士。无论是对中国原有信仰的批判，抑或对于外来之基督教和《圣经》的肯定与推崇，梁发之言行皆归于一处，即始终如一地坚持为基督教辩护。但是也不能否认，梁发的信仰与西方基督教正统神学观念相比已发生了一些变异，带有了某些“异质性”的特征。

（三）“异质性”特征

梁发对《圣经》的阐释与西方传教士表现出明显的不同，呈现出一些“异质性”特征。其中最为突出的是，他对《圣经》的阐释往往带有儒化色彩或佛光道影，例如他将儒家思想纳入基督信仰的视野和范围之内企图随处可见。对此，马礼逊亦指出：“梁发实有一些心得，虽其中用语不免染有彼中国固有之异教色彩。”⁷⁷那么，我们该如何理解这种带有“异味”的阐释方式呢？

任何文化都会具有与其他文化不同的特质，当两种异质文化相互交汇的时候，必然伴之以对立、碰撞甚或是冲突。而中国传统文化所具有的强大的排他性和同化性，使任何外来的文化和宗教在面对这种强势和高傲的态度时都显得“黯然失色”。在中国中心论长期流行的中国，传统文化往往“自信文化之高，视中国以外的民族，其文化水准皆甚低，所以有‘用夏变夷，未闻变于夷’的自尊”。⁷⁸而在中国国势衰微之时，这种强烈的自尊则转变为一种盲目的自大和自傲。这迫使外

⁷⁶【英】麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第35页。

⁷⁷【英】麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第28页。

⁷⁸王治心：《中国基督教史纲》，台北：文海出版社有限公司，1940年，第21-22页。

来的宗教和文化在融入中国传统文化的过程中，都不得不对自身做出调整，偶尔还不得不对于强势的中国文化表现出“卑躬屈膝”的态度。无论是唐代的“以佛释耶”还是明清之际的“以儒释耶”，就某种意义而言，这些诠释范式都表现出基督教对于中国传统文化极为无奈的屈从和迎合，于是这种种阐释实践也确实给传统文化保留了相当大的存在空间。当然，这种保留可以理解为一种策略性的调和与“适应”，然而传统因素渗入《圣经》在汉语语境的阐释毕竟已是无可否认的事实，而且有时甚至“成为基督教被逐步消解的方式”，因为“根据儒学传统和世俗道德来褒扬或者批判基督教，已成中国受众和汉语语境的基本诠释格局”。⁷⁹而传统的种种痕迹在阐释活动中的保留，用西方正统的基督教神学观念来看，当然是异质的，起码是带有“异味”的。

因此就个人而言，梁发在批判的过程中，他并不能完全割舍与传统文化资源的联系而达到对于自己先有之经验、体验和信仰的超越；换言之他只能立足传统，借其合己者而用才有可能突破传统的限制，实现其对传统的超越。这使得他对《圣经》的阐释并不具有单单指向基督信仰这唯一的价值取向。正如其传记作者麦沾恩指出的那样：“一个中国传教士而不用中国人历来所用的宗教名词为宣扬基督教的工具，那是可异的事情，而且除了用固有的宗教名词之外，那传教士实在没有别的方法使一般人了解他所讲的道理。”⁸⁰也就是说，如果抛却了先有的经验，梁发的阐释活动就寸步难行。如此看来，他所接受的儒学教育以及他的信佛经历，反倒在某程度上成为他释经的文化资源，不仅参与了他对《圣经》的理解和阐释，而且“他所受的儒家伦理教育和关于忍耐、礼让、勤苦、服从、克己等各方面的训练，都在日后获得丰富的收成”，⁸¹即塑造了他基督式的人格。

当然，也必须承认，由于梁发“一度也与三教九流往来，甚至受佛法影响”，⁸²他的这种经历使他对中国宗教进行的批判并不完全“彻底”；尽管如此，梁发对各种信仰进行整合的努力亦清晰可见。

⁷⁹ 杨慧林：《圣言·人言：神学诠释学》，上海：上海译文出版社，2002年，第202页。

⁸⁰ 【英】麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第29页。

⁸¹ 【英】麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第4页。

⁸² 卓新平主编：《中国基督教基础知识》，北京：宗教文化出版社，1999年，第222页。

（四）论说文体

中国传统文化不仅参与了梁发思想和人格的塑造，就是在语言形式方面也给予其很大影响。具体说，梁发没有遵从《圣经》融多种文类为一体的文体形式，而是选择论说文作为《劝世良言》的主要文体，这亦有其文化的根据。

中国人历来都十分重视文体对于创作的重要意义。《墨子·大取》有言：“立辞而不明于其类，则必困矣。”明代徐师曾在《文体明辨序》中亦云：“夫文章之有体裁，犹宫室之有制度，器皿之有发式也。为堂必敞，为室必奥，为台必四方而高，为楼必狭而修曲……夫固各有当也。苟舍制度法式，而率意为之，其不见笑于识者鲜矣，况文章乎？”⁸³的确，由于不同的文体各有其体制格式和规范要求，作家必须充分考虑文体的限制因素，遵守文体的自身规律，才能“戴着镣铐跳舞”。当然，作家并不是完全被动地受限于文体，他“使用何种文体是按情感表达的需要，按主体生命精神的表现而确定的”。⁸⁴所以，在某种意义上，“文体与作家的生命精神相一致”；⁸⁵或者进一步而言，作家可以借助自我个性的灌注和融入而在一定程度上达到对于某种文体的创新和超越。依此论之，梁发选用何种文体来阐释《圣经》亦不是偶然的，必有其根据和价值所在。

在《劝世良言》中，除去引介的《圣经》原文之外，其几乎所有篇目都是被冠以“论”命名的“论”文，都可归于论说文的范畴。关于“论”体文，刘勰在《文心雕龙》中对其性质和写作特点论道：“论也者，弥纶群言，而研精一理者也”，⁸⁶也就是说，“论”文要“概括各种言论、意见，精密地研求出唯一的道理”，⁸⁷“离开了群言不容易言精，离开了一理不成为论文。”⁸⁸因此，就包举“群言”而言，梁发在文中既从正面大量引用和论证了《圣经》或上帝之道的合理性和正确性，又列举了种种有悖于此的言论，然后逐一对之加以批驳；就“研精一理”来说，

⁸³ 徐师曾：《文体明辨序》，罗根泽校点，北京：人民文学出版社，1962年，第77页。

⁸⁴ 黄霖、王运熙：《中国古代文学理论体系：原人论》，上海：复旦大学出版社，2000年，第273页。

⁸⁵ 黄霖、王运熙：《中国古代文学理论体系：原人论》，上海：复旦大学出版社，2000年，第273页。

⁸⁶ 刘勰：《文心雕龙注释》，周振甫注，北京：人民文学出版社，2002年，第200页。

⁸⁷ 褚斌杰：《中国古代文体概论》，北京：北京大学出版社，1990年，第335页。

⁸⁸ 陈必祥：《古代散文文体概论》，郑州：河南人民出版社，1996年，第126-127页。

他时时处处以所信之教义为基点来陈述己见，极力维护《圣经》作为基督教经典的权威及其教义的“真理”性。可以说，“论”文体所具有的基本特征，如它内容上着重论断事理，发抒己见，在创作上“讲究气势充沛，情理兼备”⁸⁹等，在梁发的《劝世良言》中都得到了最为充分的体现。与中国传统的“论”文体所不同者，仅仅在于梁发所论断的“事理”为上帝之道，他所要表现的是对于基督信仰的认知、判断和感受。

那么，梁发为何要选用“论”这种文体呢？这主要是因为在中国，自古以来“论”这种文体与“经”有密切的关系，它在论说和劝服人方面具有先天的优势。虽然在对于“论”文的起源的看法上，颜之推之“文章者，原出五经，……序述论议，生于易也”（《颜氏家训·文章》）的观点尚有商榷之处，但无可否认的是，“论”这种文体常“引经据典”以增加其说服力，二者之间有割舍不了的紧密联系。另外，就内容而言，“圣哲彝训曰经，述经叙理曰论”，⁹⁰“经”常常为后者阐释的对象，而且“释经”、“经论”还是论体文之一。所以梁发若用了论体文，就可以随时取“经”来论，又便于他通过分析事理来辨明是非，表述自己的见解。同时，“论”文也暗含着说服读者或听众的潜在可能性以及与之“讨论”的开放性。此外，就创作主体而言，梁发作为《圣经》的阐释者，如果他相信《圣经》中的种种说法“是有意义的、真实的、可能的，同样他也应该如是说出他的看法——并与他人讨论为什么别人应该同意他的看法”。⁹¹而“纵观典范的论体文，都能高瞻远瞩，见解深刻，中心明确突出，论证充分严谨。往往能调动各种论说方式，运用较多的表达手法，增加文章的生动性和气势，加强文章的说服力”。⁹²可以这么说，“论”这种文体恰能最好地满足梁发论说和说服人的意愿，故而他才舍它而用之。

当然，若细而究之，《劝世良言》中的某些“论”文实际上又兼有“辩”和“释”

⁸⁹ 褚斌杰：《中国古代文体概论》，北京：北京大学出版社，1990年，第341页。

⁹⁰ 刘勰：《文心雕龙注释》，周振甫注，北京：人民文学出版社，2002年，第200页。

⁹¹ 【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第160页。

⁹² 刘孝严、王湘：《中国古代常用文体规范读本》（散文），长春：吉林人民出版社，2004年，第68页。

的色彩；亦有个别篇目类于史论者。究其因，前者可能缘于古人对“论”这种文体较为含混的界定和使用，因为在古代，它有时用以指称整个论说文文体，有时又仅被视为论说文中与说、解、辩、原、议、释等并列的一体。后者则与梁发将《圣经》故事作为“历史事实”的认知趋向有关。如在首篇“论元始创造男女二人违犯天条引灾难入世界”中，梁发先记述了亚当、夏娃于伊甸园中受蛇魔诱惑食禁果及遭受惩罚之事，紧接着就此事发表议论，充分挖掘其对后世今人所产生的重要影响和意义，这与史论范式并无二样。

（五）浅近直切的本土化语言风格

《劝世良言》不止在语言形式，即文体方面受到传统的濡染，在语言风格上亦显示出一种浅近直切的本土化特征，尤其注重表意的明晰与准确。他曾对于《圣经》译文问题发表过如下意见：“现在《圣经》译文所采用之文体与本土方言相差太远，译者有时用字太多，有时用倒装之句法及不通用之词语，以致意义晦明不明。《圣经》教训之本身已属深奥神秘，如再加以文体之晦涩，则人自更难明了其意义矣。我为中国人，我知何种问题最适合于中国人之心境。吾人须先努力将译文修正，使其切近中国方言，然后将其印行……但吾人总应竭吾人之力使《圣经》之文字易于通晓尔。”⁹³从中不难看出，梁发对汉语使用者在接触《圣经》过程中所遇到的语言障碍和困难有充分的估计，对于中国读者和信徒接受《圣经》经文和教义时的那种陌生感有充分的考虑。所以他曾自言：“著作小书的主要目的就是要用浅近的譬喻和通俗的文字来解释《圣经》，使人们明白《圣经》的真意。”⁹⁴事实上，与文笔拙劣、意义艰涩的初期《圣经》汉译译文相比，《劝世良言》的语言确实要凝练和浅直易懂得多。

概言之，广义上说，梁发对《圣经》的阐释过程实际上是他在两种文化之间

⁹³【英】麦洁恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第78页。

⁹⁴【英】麦洁恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第78页。

做出抉择或舍弃的过程，也是他作为信仰主体彰显自我意识而必须承受阵痛的过程。在这个过程中，梁发极为清醒地意识到了中国文化与西方文化的巨大差异，面对这种差异的巨大裂隙，他没有单纯固守一方，而是在持守基督教信仰的同时，一面对外来文化予以处境化的阐释与接受，一面对中国传统文化改造中有所继承。因此，考察梁发对于《圣经》的理解与阐释之特点，使我们能够看到在西方文化进入中国的历史进程中，在第一位华人牧师身上典型体现出的国人接受异质文化因子的心路历程。

四、理论勘探：阐释学视野下梁发的释经

以上关于《劝世良言》中梁发对《圣经》的理解和阐释的考察，对其文本阐释特点的揭示及其个人与时代处境方面原因的探究，构成了我们理解这新教第一位华人牧师的信仰历程、信仰内涵以及文学表达与时代关系的重要标识，这是一种本体论的研究。诚如加达默尔所言，“对于一部流传下来的作品借以实现其原本规定的诸种条件的重建，对理解来说，无疑是一种根本性的辅助工程”，⁹⁵上面关于《劝世良言》所做的研究无疑就从属于这项“辅助性工程”。然而，也正如这位阐释学家进一步指出的那样，“历史精神的本质并不在于对过去事物的修复，而是在于与现时生命的思维性沟通”，⁹⁶因此我们的研究也不应当囿于“对过去生活的修补和恢复”，而应当深入到“过去生活”的里层，进而实现对于那个现实世界和时代的超越。相对于文本而言，我们的研究还必须再深入一步，必须对梁发的阐释活动本身的意义与价值进行研究，以揭示出梁发对《圣经》的阐释所具有的普遍意义。

就方法论的角度而言，以上的研究属于历史批评方法，属于对于阐释者梁发本人的观念做出的一种历史性建构，这种对于阐释本身及其发生的处境和历史性原因的本体论探究，都给人展示出了“那些被作为事实陈述的事情是如何成为事实的”⁹⁷过程，都使我们获得了比《劝世良言》文本本身所直接显示的更为丰富和深刻的理解。然而，当这一切都完成了的时候，我们又站在了一个新的起点上，即“重新解释我们从历史角度重建了的文本和事件引发的问题”。⁹⁸也就是说，我们对于《劝世良言》这个阐释性文本的读解和探究不应仅仅停留在历史与文学的层面上，而应在此研究的基础上以梁发的阐释活动本身作为考察的对象，进而揭

⁹⁵【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第218页。

⁹⁶【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第221页。

⁹⁷【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第60页。

⁹⁸【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第65页。

示出其对《圣经》阐释的实质和意义。基于“在对话的模式上，阐释活动乃是由文本、阐释者以及它们之间基于追问而发生的相互作用这三大要素组成的复杂现象”，⁹⁹下文将先从阐释者梁发入手，引入当代哲学诠释学理论来对其阐释活动作进一步的分析。

（一）梁发作为阐释者

在整个阐释过程中，《圣经》文本意义的“开敞和遮蔽”（Disclosure-Concealment）使其具备了向现实意义转化的潜质；但它作为释解的对象也仅仅是阐释的起点，惟有与阐释者建立起相互对谈的互动关系才能实现这个转化。因此，排除了阐释者主体投入的文本只能是孤零零的存在，阐释者在阐释过程中的中心地位不容置疑和撼动。鉴于此，以下将致力于探讨作用于梁发的阐释过程并影响其阐释效果的主体性因素，主要包括阐释者梁发与文本的事实性联系、他的人生体验与个性特征对于阐释的意义以及他在阐释过程中相对的阐释自由等。

1. 事实性联系

首先，毫无疑问的是，无论阐释对象是以文本、事件、仪式或者任何其它形式出现，阐释者都必须通过阅读、翻译、聆听和模仿等具体有效的接触形式，与之建立一种事实上的联系。前文已经对梁发与《圣经》的事实性联系有所论及，譬如他与马礼逊、伯驾等牧师的日常交往，他刻印《圣经》经文的工作等都对其理解与阐释《圣经》的活动具有潜移默化的影响。除此，梁发所接受的米怜等人的亲身教诲或许使其接受《圣经》的影响更为直接。据载，“米怜每周专门抽出时间对梁发进行宗教教育，包括读《圣经》，相互交谈，并一起祈祷”。¹⁰⁰但这些都是外在因素，在梁发与《圣经》的所有联系之中对其阐释活动影响最为深刻者，无疑当属其自身对于《圣经》的阅读和思考。正是在深入阅读《圣经》的过程中，

⁹⁹【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第46页。

¹⁰⁰ 吴义雄：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广州：广东教育出版社，2000年，第59页。

梁发更为深刻地感受到并试图去接受其“异质性”特征，开始借助对于《圣经》的阐释来探询和解答其长期思而未得的诸如罪性与拯救之类的问题。如果说“对作品的理解和解释乃是对已经被形成的东西的真实的再生产或再创造”，¹⁰¹是“一种使阅读的内容进入表现的事件”，¹⁰²那么，就此意义而言，《劝世良言》则可以视为梁发思考的成果及其通过“理解性的阅读”对《圣经》进行再创造的“事件”，甚至我们可以认为梁发对于《圣经》的阅读即是一种内在的阐释活动以及整个阐释过程的开端。

2. 人生体验与个性特征

梁发独特的人生体验、人生经历及其个性特征亦作为其阐释的主体性因素，亦深刻地影响着其阐释活动。在接触《圣经》之前和进行阅读、与之对话的过程中，梁发的一些经历和体验，如他对于人的罪性的深刻感悟、对于人生境界的超越诉求等，都为他理解和阐释《圣经》以及最终通向上帝之道做了充分的准备。同时，他所接受的传统教育既培养了他的读解能力，又建构了他兼容并蓄的视野和知识库，从“积极”的层面而言，这为他和《圣经》的对话奠定了一定的基础。而在其信教之后，作为一名宣教士，梁发有很强的传教动机和意图，故而在阐释中极力强调信者与不信者将要承受的不同后果；而在传教过程中所受到的逼迫，又使其在《劝世良言》中处处向传统文化“发难”，为《圣经》和基督教教义作辩护。可以说，梁发在阐释中表现出的每一特点都可从其人生体验中找到一定的根据。

另外，毋容忽视的是，梁发的个性特征也是影响到阐释过程的一个重要的原因。梁发作为阐释个体，在对于精神生活的追求、对于人生价值意义的探索，以及对于终极存在和超越自我的思考等方面，表现出超乎常人的热情和自觉，这也是他最终能够穿越儒学的伦常苑囿而注目于《圣经》和基督超越之道的原因。在读解和阐释《圣经》的过程中，他为这些追求和思索寻觅到了答案，也为自己的

¹⁰¹【德】弗里德里希·阿斯特：《语法、诠释学和批评学基础》，见洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，北京：东方出版社，2001年，第10页。

¹⁰²【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第210页。

人生找到了航标和归宿。

可以说，阐释者的主体性投入，比如上面提到的阐释者与文本的相遇、阐释者个体经验和个性特征等，都使其读解和阐释成为可能，也使整个阐释活动表现出很强的个人自主性和自由性。所以，梁发并不是《圣经》文本意义的单纯的受与者，他始终都是一个积极主动的接收者，一个传承者和改造者。特雷西曾言：“如果自我不希望成为家庭、社会、历史的种种代码（Codes）所形成的一个纯粹消极被动的符号载体，它就必须冒去进行阐释的风险”。¹⁰³梁发正是通过参与对《圣经》所作的“冒险”的阐释，发现了自我继而建立起一个崭新的自我。

3. 相对的阐释自由

但梁发拥有的阐释的自由只是相对的；因为阐释过程决不是单靠其主体性投入就能够自然而然地“顺利”完成的，从梁发开始接触《圣经》直到“稳定”意义的建立，在这个复杂多变而又漫长的过程中，他的“投入”同时也就是“受限”，单一的主动性是让位于互动性的。《圣经》文本的作用和传统的参与，都具有双重意义，使梁发的阐释沿着一定的轨迹和方向前进而不可能是完全自由的。关于传统的作用我们下文将专门论述，这里主要探讨《圣经》作为文本对于梁发的阐释所具有的双重作用。

一方面，梁发的阐释是赋予文本意义的过程，梁发显然拥有诠释的权利和一定的自由；因为其阐释对象——《圣经》的潜在意义从来都不是自显自明的，都是依赖读者的参与才被赋予和完成的。我们知道，与其他文著作品的存在方式类似，《圣经》文本潜在意义的遮蔽使文字和意义之间产生了某种张力和一定程度上的疏离，也“提出了一种转为理解的特殊任务”。¹⁰⁴而且与普通文本相比，作为基督宗教经典的《圣经》，它的“多元性”和“含混性”而非始终如一的“确定性”和“连贯性”（这里的确定性和连贯性是相对意义上的）的特征表现得更为复杂和明显。正是在这个意义上有论者指出：“对于许多基督徒而言，《圣经》是复杂难

¹⁰³【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第26-27页。

¹⁰⁴【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第214页。

懂胜于其明晰可辨的启示”；¹⁰⁵以至于《圣经》作为文化经典，它对于一般读者来说是“最令人困惑与感到费解的例证”。¹⁰⁶可以这么说，相对于其他经典文本而言，《圣经》文本对于阐释者的呼声更为响亮，对于阐释者的热情和专注也更为需要。由此而言，作为对于《圣经》的“呼唤”的回应，梁发完全可以决定去选择其中自认是最为国人所需的问题来谈，完全可以依照自己的兴趣和视角去“填充”《圣经》文本意义的“空缺”。

但在另一方面，《圣经》作为梁发阅读和阐释的基础和起点，既限制梁发使之不可能完全抛离文本进行空中楼阁式的诠释，又凭借自身意义的未定性极为复杂地作用于两者之间的双向交流结构，规定着梁发阐释活动的发展方向。由于《圣经》的世界并不等同于与之进行交流的梁发的世界，这种不一致使《圣经》的意义产生了未定性，使梁发只能依靠“从文本的意指或暗示中去建立或揣测”¹⁰⁷两者之间可以互相调节意图的语境。这样，梁发与《圣经》文本之间的交流就不是一种对称的交流方式；在这种语境中，梁发是无法在阐释过程中来检验自己对《圣经》的理解和阐释是否完全恰当的。因此，尽管梁发总是能在一定程度上“突破”《圣经》文本的限制，赋以文本自身远远超出作者主观意图的意义，但在他的阐释性理解活动中，他只能使《圣经》文本所有可能意义之一具体化，他永远都不可能逃出《圣经》文本自身的“意义场”——他拥有的只是相对的阐释的自由。

在此，《圣经》文本的作用犹如一把“双刃剑”，既使梁发的阐释活动成为可能，又在一定程度上限制着梁发的阐释自由。对于梁发而言，《圣经》的话语和其中所包含的事件和意义不可能是单一性的、绝对性的“真理”，而是含有未定性和意义空白的文本，是意义含混和多元的文本。这种“挑战”促使他必须充分调动以往的知识、阅历和经验来面对《圣经》中充满神秘和神奇意味的启示，他必须

¹⁰⁵ Severino, Croatto. *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Trans. by Robert R. Barr, New York: Orbis Books Press, 1987. p.10.

¹⁰⁶ 【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第23页。

¹⁰⁷ 【德】沃尔夫冈·伊瑟尔：《阅读活动——审美反应理论》，金元浦、周宁译，北京：中国社会科学出版社，1991年，第195页。

“依照本文的引导与暗示去将作品中的图式现实化”，¹⁰⁸必须去“恰当的具体化”。¹⁰⁹也正是在意义空白的“召唤”和引导下，梁发与《圣经》文本之间的互动交流得以实现。

（二）阐释过程——视域的融合

其实，我们从来就不可能将梁发在阐释活动中的主体性因素抽离出来单独谈论，因为阐释者与文本之间的关系一直都是互动的，故而上文亦多次提到两者之间的相互作用。这个相互作用的过程，对于《圣经》文本而言，是其意义“实现”的过程；对于梁发而言，则是视域融合（Fusion of Horizons）的发生过程。“视域”（Horizon），又译作视野、视界等，含义十分广泛，在哲学阐释学中主要被用以描述理解的形成过程，指理解的起点、角度和各种可能的前景。而所谓的视域融合是指这样一个过程：“当读者开始进入文本去理解时，其视界也进入了作者的视界，随着双方接触频繁，交往增多，相似的东西合而为一，相斥的东西不断对抗、摩擦、逐渐消耗或相互吸收，直到有一刻人们所有的前判断都融合在一起，形成一个全新的判断，即一个在全新的历史处境下读者对文本的理解。”¹¹⁰在这个过程中，传统和前见的作用最为明显和重要。为了更好地理解阐释活动中梁发与《圣经》之间的互动关系，下面我们就从这两个方面来考察梁发视域融合的过程。

1. 传统的作用

传统作为梁发的“历史视域”的重要组成部分，在其视域融合过程中所产生的作用并不是以我们通常所想象的那种单纯的限制性和制约性的力量出现的，而是表现出充分的复杂性和多元性。在这个意义上，传统的作用一如上文谈到的文本的作用，是一把“双刃剑”。譬如，“前见”的儒家伦理道德传统对于梁发的身心的浸染，既使他在后立的品性和修行方面趋向于基督式的全然向善的追求，同时又使他用道德的“法眼”去看待耶稣，一定程度上消解了基督信仰的超越性和

¹⁰⁸ 金元浦：《接受反应文论》，济南：山东教育出版社，2001年，第103页。

¹⁰⁹ 金元浦：《接受反应文论》，济南：山东教育出版社，2001年，第103页。

¹¹⁰ 梁工主编：《西方圣经批评引论》，北京：商务印书馆，2005年，第163页。

神圣性之根据；其影响就不能一言以概之。所以，我们既要认可他身上负荷有中华民族的历史记忆，没有这些记忆，他就不可能有所行动；同时又要看到，一旦要对进入他的视域中充满“他性”的《圣经》进行阐释，他就不得不对在他身上遗存的各种传统印迹做出反应和判断，并连带这些印迹“自身置入”不可消解的“他性”之中。其实，这也是一个在阐释活动中坚持“批判性”原则，由“历史视域”融入“现在视域”的过程。从中可以看出，在梁发接受《圣经》的过程中，传统作为一直积极活动着的“保存”，对其视域的融合既是有效的资源，又是对于更新的抵抗，其作用呈现出相当复杂的形态。

同时，在面对传统的时候，梁发在保守自己和视域融合之间必然要经历一种内在的紧张。这是因为，只要采取了一种新的方式来解释传统，就意味着将传统同时置于批判和怀疑之中。除此，梁发还必须准备好去倾听“历史性的他者”对他述说的另一种传统——基督教的文化传统，即必须与来自《圣经》的“他性”发生联结和对话，而这又会危及继而改变他的“历史视域”。因而，在梁发的视域融合过程中，我们既不要去否认其先在接受的中国文化传统，也不要否认其后来所面对的新的基督教文化的现实性以及梁发从中吸收有益的东西的必要性，同时亦要肯定他对我们历史的、文化的记忆所做出的批判和反思；因为正是通过发现新的方式来认识自己的传统、解释基督教的经典《圣经》，梁发才在保守自己与容纳新的因素这两重作用下保持了一种动态的平衡。

2. 前见的作用

就同时具有肯定和否定双重价值这个角度而言，梁发的前见对其视域融合和整个阐释过程所发生的作用，与其所面临的传统的作用是相似的。“前见”这一概念一度被启蒙运动赋予一种否定意义；海德格尔则提出，“解释向来奠基在先行见到之中，它瞄着某种可解释状态，拿在先有中摄取到的东西‘开刀’”。¹¹¹在此，前见作为理解的“先结构”的组成部分，已被赋予了积极的意义。加达默尔“发挥

¹¹¹【德】海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第184页。

并深化了海德格尔关于理解的‘前结构’的思想”，¹¹²指出前见是一种判断，而不是偏见，同时所有的前见“构成了某个现在的视域，因为它们表现了那种我们不能超出其去观看的东西”。¹¹³笔者也认为，前见是理解的首要条件，它作为占据阐释者自身主体意识的质素，构建了阐释者的视域，进而影响到整个阐释过程。

梁发在进入《圣经》这个充满“意义物的领域”时，也无可避免地抱持着自己的前见。对于梁发而言，他于中国传统文化中形成的对于最高主宰和神明的认识，他对人的罪性的体认，他对人死之后灵魂问题以及彼岸世界的关注，在其历史视域中都作为一种前见和先行把握，成为他理解和阐释《圣经》中相关观念的基础。譬如，梁发曾经自言：“昔我未曾蒙神天上帝感化痴迷恶心之时，未识敬信救世主真经圣道之日，虽然略识自己日夕言行动作，固知系有罪恶之人，惟不知怎么样求得诸罪之赦。”（第78-79页）在此，他对于自我罪性的认识以及对赦免之途的探求，构成了他的前见的一个方面，亦成为其对《圣经》中相关观念进行阐释的起点。当然，前见亦是处于变化之中的，随着视域的扩展而不断调整，直至融入新形成的现在视域之中成为一种新的理解。

当然，梁发与西方传教士的交往，官方和民间对于基督教的态度以及他刻印《圣经》过程中对《圣经》经文的直接感受等等，也都作为正面或负面的信息而保存于他的前见之中，构成了他读解和阐释《圣经》的历史视域与前理解。因之，梁发必须对《圣经》文本的见解保持开放的态度，把自己的见解放入与他人见解的对谈关系之中。当然，这并不意味着他的自我消解，而是在认识到自己的前见的同时，将《圣经》文本的意义纳入这种先入之见之中——这其实就是视域融合的发生过程。

在对《圣经》文本的阐释过程中，经由传统和前见对于视域融合的双重作用，梁发具有了一个全新的视域。这是一个已扩大的视域，其中，传统和前见经过批判或吸纳之后，已化入梁发的阐释之中并成为其新的生命质素。譬如，在《劝世

¹¹² 朱立元、张德兴等：《西方美学通史·二十世纪美学》（下），上海：上海文艺出版社，1999年，第244页。

¹¹³ 【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第392页。

良言》中，梁发援引“道之以德，齐之以礼”（《论语·为政》）来论证《圣经》的教化作用，引“言忠信，行笃敬”（《论语·卫灵公》）作为信徒的道德规范，类似的引用儒家经典之言来论证基督信仰之道的还有多处。这些引用与其以基督教的神学思想批判中国传统文化是相应的，也说明梁发所接受的传统的儒家伦理道德的影响以及基督教传统神学思想都在其身上发生了转化，他已站在了调和“历史和现在、客体和主体、自我和他者”的制高点上，并达到了一种“统一整体”的状态。

（三）阐释的实质——问题与对话

梁发对《圣经》的阐释作为一种历史的理解，作为“当前的文化语境和历史语境的‘视界融合’”的过程，其实质是“和过去文本乃至作者的对话”，¹¹⁴即与《圣经》的对话。无论梁发意识到与否，他对《圣经》的阐释实际上都是对人的存有的追问，都是在和《圣经》进行对话。

1. 问题的存在

梁发对《圣经》的阐释始于问题的存在。从梁发之信佛及其他经历中，我们看到了梁发从基督教文化以及中国传统文化中去寻找他最为关注一些问题的答案的努力，这些问题主要有罪的问题、死后世界的问题和最高主宰等问题。但是，所有传统的“经验方式、理解方式、行动方式或解释方式”都不能给他提供足以令他信服和满意的答案。此时，对于这些问题的持续追问使梁发不得不寻找新的方式来解释自己原来接受的文化或传统中“不能很好解释或甚至根本不能解释的那些经历和体验”。¹¹⁵而他与《圣经》的相遇，无疑为他开启了一道新的门户，使他能够站在新的起点上通过与《圣经》的对话去寻求所有问题的答案。可以说，正是在问题的引导和主宰下，梁发对于《圣经》的阐释才可能进入更为深刻的意义与价值层面的探讨。

¹¹⁴ 周宪：《20世纪西方美学》，南京：南京大学出版社，1999年，第22页。

¹¹⁵ 【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第12页。

对于梁发而言，这些问题之所以重要，乃是因为它们关乎其生命的“意义或价值”，是其“认知性探索的生存向度”¹¹⁶的思考。而梁发对这些问题的追问，可以视为是对于自然、人生、社会和个人立身的追问；他寻求答案的过程实质上就是个人确立其对于世界的认识和人生发展方向的过程。而梁发对于《圣经》做出的种种阐释，实际就是对于宗教问题或终极问题（Limit Questions）思考和追问的结果。伴随着这个追问的过程的，是其自我的开敞与对话的发生，因为“任何愿意追问宗教经典基本问题的阐释者，都能够而且应该与宗教经典进行对话”。¹¹⁷

2. 对话的发生

在对话的层面上，巴赫金曾着重从形式角度对理解和阐释做出了区分，即认为“在解释的时候，只存在一个意识、一个主体；在理解的时候，则有两个意识、两个主体。对客体不可能有对话关系，所以解释不含有对话因素（形式上的雄辩因素除外）。而理解在某种程度上总是对话性的”。¹¹⁸而加达默尔则从本体论角度出发论证了理解和解释的同一性：“一切理解都是解释”，“理解进行的方式就是解释”¹¹⁹……在此基础上，笔者认为，撇开形式因素和方法论上的区别，阐释与理解是同一个过程，而且“理解必须通过解释才能实现”；¹²⁰两者不止“含有对话因素”，而且都以对话为其特征和实质——因为文本对于阐释者而言，是一个进行自我言说的“他者”。同样，就梁发与《圣经》之间的互动关系而言，他与《圣经》的对话亦贯穿于其整个阐释活动之中。

面对《圣经》这个自我言说的“他者”，梁发只有在自我开放的情况下，阐释与对话才有可能发生。我们知道，“在对话者与对话者之间，在对话者与文本之间，只要所进行的对话是真正的对话，便总存在着一种相互转变的开放性”。¹²¹对于梁

¹¹⁶【美】艾温·辛格：《生命的迷惘》，见陈珺：《心灵简史——探寻人的奥秘和人生的意义》，北京：线装书局，2003年，第107页。

¹¹⁷【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第143页。

¹¹⁸【俄】巴赫金：《文本、对话与人文》，白春仁等译，石家庄：河北教育出版社，1998年，第314页。

¹¹⁹【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（下），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第496页

¹²⁰洪汉鼎：《理解与解释——诠释学经典文选·编者引言》，北京：东方出版社，2001年，第3页。

¹²¹【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第150-151页。

发而言，这种开放性就意味着自我的开启、倾听来自《圣经》的声音的意愿和对于《圣经》的一种接受的态度；只有当他开始倾听和理解《圣经》中陌生的声音时，他才可能把《圣经》的“他性”纳入自我之中，继而调和两者之间的歧异，然后才可能想象或去实现其他种种可能性。正是通过开启自我和与《圣经》的交谈和对话，梁发将《圣经》中的“他性”据为己有并引起自我的更新，这正是对话的应有之义。整体而言，这个对话过程对梁发来说是经历痛苦的心灵挣扎进而建立新的认知的过程，是他经历思想的蜕变进而结出新的茧子的过程。如果在这个过程中他表现出一丝固守传统的偏执或者放弃了对于有异于先见的问题的追问，那么所谓的对话就不可能发生，他的信仰的根基就不得确立。同时，在这一对话过程中，《圣经》也“沾染”上了阐释者梁发的“他性”，这主要表现在中国传统文化的因子经由梁发而渗入到了《圣经》的“现时性”意义之中。就此意义而言，源于《圣经》又不同于《圣经》的《劝世良言》，最能体现出梁发与《圣经》之间对谈的双重效果。

毋庸置疑，在对话的过程中，梁发对于《圣经》的承认和抵抗这两种反应是同时存在的。因为对《圣经》进行阐释就意味着敞开和开放自我，意味着同它对话，意味着“允许它们挑战我们目前认为可能的事物”；¹²²同时，《圣经》作为宗教经典，它“要求我们尽最大努力去作一丝不苟的、批判的、和真正的对话，要求我们去重溯、批判和怀疑”。¹²³因此，每当《圣经》作为“真理”向梁发显现，作为阐释对象，它的“开敞和遮蔽”作用与梁发主体的认识活动之间都有内在的对话式的相互作用；这种相互作用使得梁发最大限度地对《圣经》文本进行了质询、追问和交谈。可以说，他完全专注于这种深层次的交流与对话，试图去理解由《圣经》所包含的差异性和“他性”及其提示的种种可能性，从中他发现了自我并建立了个人的信仰以及宣教的根基。

¹²²【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第138页。

¹²³【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第141页。

（四）阐释的双重意义

在考察了作为阐释者的梁发与《圣经》之间的双向互动关系之后，我们来探讨这一阐释活动的双重意义。

首先，对于梁发而言，创作《劝世良言》的过程，是他经由与《圣经》的对话而建立一种新的自我呈现的过程。诚如特雷西所言：“如果我们肯冒险去认同经典之作，其代价必然是瓦解了我们自己的自我认同（Self-identity）。”¹²⁴由于文本和解释者之间的相互作用，梁发对《圣经》的认同、辩护和阐释，也必然意味着他的原来的自我认同的消蚀和溃散。而经过与《圣经》本文的对话和视域融合的作用，新的阐释和理解照亮了梁发的灵魂，占据了其思想的核心地带，成为构筑其新的自我和支配其所有行动的深层原因。

其次，梁发与《圣经》的相遇和对《圣经》的阐释是《圣经》“透过其效应史向外延伸”的一个环节，它拓展和穿越了对于《圣经》的“前在理解和既定期待”。经由梁发理解和阐释的《圣经》已不再是他“自行置入”之前的那个原初的文本，而是经由其独特的理解而被附加了的新的内容的意义载体。而所有“附加”的内容在脱胎于《圣经》的《劝世良言》中得到了最为集中的体现。尽管梁发在《劝世良言》中的阐释活动难免带有其自身的局限性、偶然性甚至谬误，我们仍然认定他对之做出的阐释是有深远意义的，其价值就在于他的阐释为我们打开了透视汉语语境中《圣经》阐释状况和特点的一个窗口。因为随着 19 世纪初期新教传教士的活动进入中国，作为西方文化的伟大经典——基督教的《圣经》就失去了相对确定的文化土壤，必须经由新的解释才能进入这个拥有 5 千年文明历史且极具排解能力和同化能力的大国，也即必须通过与中国传统文化的交锋才能确立其在新语境中的地位与意义。与其他经典的遭际和命运相比，由于中西文化的巨大差异，《圣经》的潜在意义在中国这片土地上变得更富有变动性和不确定性。而通过信仰的“启示的力量”和梁发与西方基督教的经典《圣经》之间的对话活动得

¹²⁴【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998 年，第 25 页。

以问世的《劝世良言》，使得基督教的经典《圣经》在 19 世纪上半期的中国具有了深刻的现时性的以及历史的意义。梁发及其《劝世良言》也因此中西文化交流史和基督教在华传播史上占有不可或缺的一席之地。

结 语

在中国基督教发展史上，在 19 世纪中叶之前，像《劝世良言》这样出自中国信徒之手，且相对系统地对基督教及其《圣经》的重要观念做出阐释的神学著作并不多见。我们知道，明清之际“教内三大柱石”之一杨廷筠的宣教、护教著述为最多，但他在自己作品中几乎遗漏了原罪问题；而徐光启的 15 种宗教著作多是精致的短篇，没有类于《劝世良言》的规模，且对《圣经》缺乏较为全面系统的阐释。就深度而言，梁发在《劝世良言》中对《圣经》的理解和阐释也远远超出了明清之际的中国护教士。因此，从历史的角度，从刘小枫提出的明代以来建构汉语基督神学的背景上加以考察，《劝世良言》对于《圣经》的阐释具有典型的历史意义。通过这部出自中国新教第一位华人牧师之手的作品，可以发现《圣经》在中国特定时期和处境中被接受的特点和规律，因而具有很高的学术价值。

其次，从中西文化交流史来看，梁发在《劝世良言》中对于本土传统文化和西方基督教文化表现出了双重的态度与选择。对于本土传统，他既批判、改造又承继；对于西方基督教文化，他也不是毫无保留地接受，而是在归顺与认同之中有反叛。从他在《劝世良言》中对《圣经》的阐释可以看出，他坚持的是二者的对话与交流，追求的是一种共荣共存状态下的兼容并蓄。因之，梁发敢于做出“冒天下之大不韪”的文化选择，敢于肯定西方新教传教士的信仰和西方文化的价值，并能对之抱持一种开放和开明的态度。也正因此，梁发才能够站在时代前列，成为“中国人向西方寻找真理最早者之一”，¹²⁵其《劝世良言》则成为中西文化交流的重要成果且具有深远的影响。从某种意义上说，梁发是近代中国中西文化交流之门的开启者；事实上，他对西方文化的关注也确实早于林则徐、魏源等人。所以，对其代表作《劝世良言》的研究理所应当地要置于当时中西文化交流的处境中来考察，而且也应对《劝世良言》在这一交流过程的现实的与历史的意义有所探究。就后者而言，最值得探究的就是其对于太平天国运动的重要影响。笔者认为，只要我们肯定太平天国运动与西方基督教之间的密切关系，肯定中西文化在

¹²⁵ 汤清：《中国基督教百年史》，香港：道声出版社，1987年，第122页。

这一运动中有着相互交流、碰撞及各自发生异变等复杂情形发生，在追根求源时首先应追溯到梁发及其《劝世良言》文本本身。

毋庸置疑，《劝世良言》这部“中国化”《圣经》的出现，亦有其深刻的时代与处境因素的作用。我们知道，在梁发生活时代，由于清朝前期百年禁教，已有千年之余传教史的中国天主教难以有更大作为，而新教在中国的传扬刚刚起步；同时，中国的福音传播间杂着西方列强的隆隆炮火，中国基督宗教的发展与政治、经济、文化和外交等因素更为复杂地纠缠交织在一起。可以说，这个时代充满了传统与现代、保守与接纳等因素所集结起来的张力和矛盾。特别是19世纪最初的30年，正是中西交流日益频繁亦是两者之间的政治摩擦与文化冲突更加急遽的时代。而“只有在文化危机的时代，解释的问题才成为最重要最紧迫的问题”；¹²⁶对于那些立于时代风尖浪口上的弄潮儿，他们“人生的目光生来就不是完全无动于衷的”，¹²⁷他们必将因处境之变化而对过去和未来做出新的解释。因而，由于原先的信仰和文化抉择已不能解释和解决所有的问题，处于文化危机和思想困顿中的梁发也不得不重新选择自己的信仰来走出文化身份的危机。在此背景下诞生的《劝世良言》，既是梁发自身文化选择的结果，也是那个危机时代的一个方面的缩影。

最后，考察《劝世良言》中梁发对《圣经》的阐释，对于当下也不无启示意义。梁发在面对两种文化、两种传统做出选择时并非没有犹豫和徘徊不定以及内在自我的分裂；但他最终通过对《圣经》的阅读和理解而为人生找到了一种新的价值观和方向。对他而言，对于《圣经》的阐释已具有了本体论的意义，已成为他的存在和实践方式的一个根据。这是因为，在阐释过程中，他身上的传统因素与他的阐释对象《圣经》之间发生了深刻的对话。而且，这两种因子之间的对话不是一般意义上的对话，而是达到了一种本体论的深度。所以，梁发对《圣经》的阐释和接受，是他解决自我和“他性”冲突的外在表现，是他建立新的信仰和人生方向的基点。透过梁发对《圣经》的阐释，我们能窥见他的裂变后的本体性

¹²⁶【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第13页。

¹²⁷【德】姚斯：《审美：审美经验的接受方面》，见刘小枫编：《接受美学译文集》，北京：生活·读书·新知三联书店，1989年，第23页。

的自我，能发现那个时代的基督徒内心中都曾发生了怎样的挣扎，最终怎样确立和坚定了自己的信仰，从而走出了文化身份的危机。反之，对话和交流总是双向的，《圣经》亦在梁发探究其暗含意义的过程中，在对其做出处境化阐释的过程中，实现了其现时性的意义。

改革开放以来，随着经济的全球化和世界一体化进程的加快，中国与世界的联系越来越紧密，中外文化之间的交流亦愈来愈频繁。在此多元文化之处境中，如何在不同文化之间寻求一种平衡，我们可以从梁发的文化抉择中得到诸多启示。因为，传统曾经生育、滋养了梁发的生命，赋予他以人生强烈的道德感；而他并没有为此规避《圣经》给予他的新的生命和生活方式以及终极问题的启发，而是通过沟通与对话在二者之间找到了一个平衡的支点，撑起了一片广阔的天空，所以他并没有被“两个世界”所撕碎。事实证明，只有坚持文化之间的对谈、融通或互补，坚持开放性的对话策略，才有可能在文化抵抗与文化认同之间实现自我的统一，进而建构起一种相对稳定的民族文化身份。这也是我们从梁发及其《劝世良言》的文化抉择中得到的最大启示。

【参考文献】

（一）相关作品

梁发：《劝世良言》，见中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑组编：《近代史资料》，北京：中华书局，1979年第2期。

《圣经——中英对照》（和合本），中国基督教协会，2000年。

（二）中文文献

【古罗马】奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1996年。

【古罗马】奥古斯丁：《论三位一体》，周伟驰译，上海：上海人民出版社，2005年。

【俄】巴赫金：《文本、对话与人文》，白春仁等译，石家庄：河北教育出版社，1998年。

陈必祥：《古代散文文体概论》，郑州：河南人民出版社，1996年。

陈琚：《心灵简史——探寻人的奥秘和人生的意义》，北京：线装书局，2003年。

褚斌杰：《中国古代文体概论》，北京：北京大学出版社，1990年。

【古罗马】德尔图良：《护教篇》，涂世华译，香港：汉语基督教文化研究所，1999年。

邓嗣禹：《〈劝世良言〉与太平天国革命之关系》，台北：台湾学生书局，1965年。

【法】蒂费纳·萨莫瓦约：《互文性研究》，邵炜译，天津：天津人民出版社，2003年。

董丛林：《龙与圣帝——基督教与中国传统文化》，北京：生活·读书·新知三联书店，1992年。

【古罗马】斐洛：《论〈创世记〉——寓意的解释》，王晓朝、戴伟清译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年。

顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，2004年。

顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社，1985年。

顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年。

【美】哈罗德·布鲁姆：《影响的焦虑》，徐文博译，南京：江苏教育出版社，2006年。

【德】海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年。

- 【德】汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学阐释学的基本特征》（上），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年。
- 【瑞】汉斯·昆：《上帝存在吗？——近代以来上帝问题之回答》（上卷），孙向晨译，香港：道风书社，2003年。
- 洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，北京：东方出版社，2001年。
- 黄霖、王运熙：《中国古代文学理论体系：原人论》，上海：复旦大学出版社，2000年。
- 金元浦：《接受反应文论》，济南：山东教育出版社，2001年。
- 【德】卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。
- 【瑞】拉加茨：《上帝国的信息——成人教理问答》，朱雁冰、李承言译，香港：道风书社，2002年。
- 梁工主编：《西方圣经批评引论》，北京：商务印书馆，2005年。
- 梁景海：《梁发与中国基督教》，香港：中国近代史研究公司，2003年。
- 刘小枫编：《接受美学译文集》，北京：生活·读书·新知三联书店，1989年。
- 刘孝严、王湘：《中国古代常用文体规范读本》（散文），长春：吉林人民出版社，2004年。
- 刘勰：《文心雕龙注释》，周振甫注，北京：人民文学出版社，2002年。
- 【德】麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年。
- 【英】麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传》，胡簪云译，香港：基督教辅侨出版社，1959年。
- 【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，阮炜等译，香港：香港道风山基督教丛林，1994年。
- 【德】莫尔特曼：《俗世中的上帝》，曾念粤译，北京：中国人民大学出版社，2003年。
- 【俄】尼·别尔嘉耶夫：《自由的哲学》，董友译，桂林：广西师范大学出版社，2001年。
- 【加】诺思洛普·弗莱：《伟大的代码：圣经与文学》，郝振益等译，北京：北京大学出版社，1998年。
- 【德】舍勒：《死·永生·上帝》，孙周兴译，北京：中国人民大学出版社，2003年。
- 司徒懿等编：《中华归主》（下册），北京：中国社会科学出版社，1985年。
- 孙尚扬、【比】钟鸣旦：《一八四〇年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004年。

太平天国历史研究会编：《太平天国史论文选（1949-1978）》（下），北京：生活·读书·新知三联书店，1981年。

汤清：《中国基督教百年史》，香港：道声出版社，1987年。

【美】特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》，冯川译，上海：上海三联书店，1998年。

【德】特洛尔奇：《基督教理论与现代》，朱彦冰等译，北京：华夏出版社，2004年。

王晓朝：《基督教与帝国文化：关于希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》，北京：东方出版社，1997年。

王治心：《中国基督教史纲》，台北：文海出版社有限公司，1940年。

【美】威尔·杜兰：《世界文明史·宗教改革》（下），台湾幼狮文化公司译，北京：东方出版社，1998年。

【德】沃尔夫冈·伊瑟尔：《阅读活动——审美反应理论》，金元浦、周宁译，北京：中国社会科学出版社，1991年。

吴义雄：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广州：广东教育出版社，2000年。

徐师曾：《文体明辨序》，罗根泽校点，北京：人民文学出版社，1962年。

【古希腊】亚里斯多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1959年。

杨慧林：《圣言·人言：神学诠释学》，上海：上海译文出版社，2002年。

张岱年、方克立主编：《中国文化概论》，北京：北京师范大学，2003年。

张庆熊：《基督教神学范畴：历史的和文化比较的考察》，上海：上海人民出版社，2003年。

周天和：《新约研究指南》，香港：崇基学院神学组出版，1990年。

周宪：《20世纪西方美学》，南京：南京大学出版社，1999年。

朱立元、张德兴等：《西方美学通史·二十世纪美学》（下），上海：上海文艺出版社，1999年。

卓新平主编：《中国基督教基础知识》，北京：宗教文化出版社，1999年。

(三) 英文文献

Severino, Croatto. *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Trans. by Robert R. Barr, New York: Orbis Books Press, 1987.

Spence, Jonathan D. *God's Chinese son: the Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: W.W. Norton & Company Press, 1996.

(四) 期刊文献

顾卫民：《中国天主教本地化史略》，见中国人民大学基督教文化研究所主编：《基督教文化学刊》（第2辑），北京：人民日报出版社，1999年。

雷雨田：《梁发与中西文化的会通》，见《湘潭大学社会科学学报》，2001年第5期。

任遂虎：《论中国古代文章的价值取向》，见《中国古代、近代文学研究》，1992年第11期。

温伟耀：《中国基督宗教教义学在全球地域化语境中的新取向——十个课题、两个趋势》，见卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》，北京：宗教文化出版社，2004年，第7辑（总）。

伍玉田：《梁发对基督教义的中国化诠释》，见《广州社会主义学报》，2003年第3期。

赵晓阳：《文本与口述之间——YMCA干事口述访谈及口述史料在基督教研究中》，见卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》，北京：宗教文化出版社，2004年，第7辑（总）。