



东方书林之旅

罪恶与救赎

● 基督教文化精神论

醉里且贪欢笑，
要愁哪得工夫。
近来始觉古人书，
信著全无是处。

昨夜松边醉倒，
问松我醉何如？

只疑松动要来扶，一辛弃疾
以手推松曰去。

杨慧林

西江月书系



罪恶与救赎

●基督教文化精神论

杨慧林

东方出版社

责任编辑:喻 阳

装帧设计:王红卫

版式设计:任宗英

图书在版编目(CIP)数据

罪恶与救赎:基督教文化精神论/杨慧林著.

-北京:东方出版社,1995.8

(西江月书系)

ISBN 7-5060-0619-7

I. 罪...

II. 杨...

III. 基督教-文化-精神(哲学)-研究

IV. B978

罪恶与救赎:基督教文化精神论

ZUI'E YU JIUSHU

杨慧林

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

北京印刷三厂印刷 新华书店经销

1995年8月第1版 1996年8月北京第2次印刷

开本:850×1092毫米 1/32 印张 6.75

字数:155千字 印数:10,001—20,000

ISBN 7-5060-0619-7/B·71 定价:11.80元

序 言

丁光训

读了杨慧林的《罪恶与救赎》，深得启发。他对传统基督教信仰中的要素加以新的组合，以现代人的眼光加以评议，起到了推陈出新的作用，深为钦佩。

就两千年来实际存在的基督教的整体来说，罪恶和救赎的确构成其神学主题，因而也是正统的标准。救赎的前提是罪恶，世界是在罪的统治之下；基督和教会之所以必要，在于解决罪的问题，在于救赎沉沦罪中的众生。

这个基督教渲染罪统治天下，世人带着原罪作恶多端，上帝出于大爱，让儿子耶稣基督成为罪人的救赎者。凡信他的人，上帝就认之为义，可得救赎，享受永福；凡不信他的人，在上帝眼里就是不义的，在不得救之列，只能被抛入地狱不灭之火。这教义通常称为“因信称义”。

第一世纪基督教提出因信称义，是针对犹太教法利赛派

主张的因守律法(施行割礼,守安息日等等)称义的。因信称义大大拓宽了称义享受者的范围,使非犹太人只要信基督就可以称义,基督教就因此成为一个世界宗教。

但是今天要渲染因信称义,就产生许多问题,例如,世上如此大量的罪何自来?基督的救赎是怎样一个机制?赎价付给谁,或者说,向谁赎买?特别是上帝讲不讲人道主义,究竟是大爱,还是残忍?那就是说,上帝明知世人的绝大多数因不信耶稣而终于落入地狱,却仍旧世世代代、日日夜夜、时时刻刻把世人不断地造出来,让他们最多几十年后进入地狱永火,这岂不是把上帝说成残忍得很吗?上帝对世人存有大爱如何说得通呢?

整个“赎”的概念无非是从欧洲奴隶制、封建制接过来的。

根据《圣经》所能达到的最高点,我们可否设想另一个更高的上帝观呢?

我们阅读《圣经》讲述耶稣生平的四本《福音》,从中看到在耶稣身上表现的爱,看到在耶稣心目中上帝就是爱。这激动人们的心,令人们看到,上帝彰显于世人的,不是他的全能,不是他的威力,不是他的严厉,不是他压服人的力量,不是他报复的欲望,也不是他惩罚人的无情,而是他的大爱,他的同情,他对人的尊重,他耐心等待人们的觉醒。上帝不是阎王。爱是上帝的第一属性。上帝的第一属性不是他的无所不能,无所不在,无所不知。爱是宇宙的真谛,是宇宙运作的动力。爱驱使上帝进行创造,——不是用六天时间造出万有,是永不止息地创造。今天的世界不过是上帝创造过程中的半成品,其中有美不胜收、令人赞叹不止的成就,也有尚待在极长的过程中予以消灭的欠缺。

上帝创造的终极目标是要在历史中出现一个新的人种,

他们不是上帝创造的破坏者,也不是机械地顺从上帝,在他们身上开始出现了一种自觉,以参予上帝的创造,与他同工为乐的自觉。创造是困难的,是个长过程。到现在为止,世人也都是半成品,但到一天将出现越来越多的充分自觉的成品。人不能在这过程之外实现人生的意义。

上面所介绍的是过程神学所摸索的一个基督教观。过程神学是接受美国(原先在英国)数学家、哲学家 A. N. 怀特海的过程哲学的影响而形成的若干神学路线的统称。过程神学尊重人的理性,对历史的前途和人们所作贡献持乐观态度,不抹煞人对精神世界的探索。我希望,在探讨以罪恶和救赎为核心的基督世界观的同时,不妨把这另一种基督教世界观也放在视野之中。

DH82/07
目 录

序 言	丁光训 (1)
引子与回旋曲	(1)
一 罪感文化的无罪感	(4)
1. 情欲之罪——希腊神话的情欲创世系统	(6)
2. 物欲之罪——卑微者的精神反抗	(11)
3. 此岸与彼岸——基督教的双重选择	(23)
4. 在约伯的天平上——“义人”神话的破灭	(36)
5. 上帝属于罪人——几多圣贤，几重罪孽	(46)
6. 息缘见道——圣徒们的误读	(56)
7. 天堂的入场券——世俗教会的误释	(62)
8. 回到《圣经》——近代理性之始	(70)
9. 何妨步步踏红尘——唯“我”独尊的反叛	(85)
二 不合理行为的合理性	(96)
1. 凝视雅典的苍穹——个人与群体的短暂 和谐	(98)

2. 知识导致德行——苏格拉底及其余脉	(103)
3. 知识带来堕落——“信仰先于理性”的 声音	(109)
4. 谁来扔第一块石头——人间伦理的悖论	(123)
5. 道德来自最大的利益——犹太式的决断	(134)
6. 查佩尔也有火刑——信仰+权力=独裁	(138)
7. 哲人眼中无正义——“普遍力量”与“自 由选择”	(148)
三 拯救——剥离神学的外壳	(159)
1. 审美的人与自由的人——普罗提诺的美学 启示	(161)
2. 离上帝最近的或许是艺术——中世纪神学 中的美学思考	(171)
3. “上帝”向“理性”过渡——神学与近代的 承接	(177)
4. 远离尘嚣的信、望、爱——以善救世的 努力	(183)
5. “人本”的分裂——以恶抗恶的失败	(190)
6. 从解放自我到怀疑自我——文学向神学 回复	(195)
7. 存在的批判与批判的存在——东西方拯救 方式的差异	(203)
后 记	(209)

引子与回旋曲

天色灰暗，平沙无垠。斯芬克司卧在褐色的细沙上，注视着荒凉的、没有尽头的远方。她的眼睛是朦胧的；她那冷傲的嘴唇微露笑容，微笑中带着永久的沉默。——这是鲁多夫·洛克尔怀着匡世济人的热情和壮志难酬的遗憾，为人类描述的一个永恒的朝圣地。

人类的一切努力，似乎都是为了一次最终的朝圣。但是洛克尔只为这个朝圣地留下了六条通路。

他希冀着一个沉寂的夜晚，天幕开裂，星光普照，六条路合而为一，解开那无解的千古之谜。

历尽沧桑，饱受挫折，又仍然承载着那个谜底的 20 世纪的人类，真能使六条通路汇合吗？浮士德的左右彷徨，唐·璜的故作潇洒，哈姆雷特的优柔寡断，堂·吉珂德的迂远，麦达尔都斯的情欲，以及冯·阿夫特尔丁根的执著之间，存在着相容的可能吗？即使它们相容，就真能诱惑那石头心肠的

狮身美人吗？^①

怀疑，怀疑，弥漫于整个世纪的怀疑；“虚空，虚空，凡事都是虚空”。^②

怀疑和虚空的迷雾中，只剩下一行无奈然而警策的诗句：“我求索我得不到的，我得到我不求索的。”^③也许正是怀疑和虚空才使人了悟：为一种注定得不到的东西而求索，这就是求索的意义和本质。

近代以后的西方人，用了几百年的时间才为“自我”找到了身位，但是身位一旦找到，却又使它在20世纪的承袭者对“自我”本身感到茫然。

螺旋在回复。——“引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多；引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”^④

无论是生是死，人终究要寻找一条路。

当二十世纪的旷野里响彻“上帝死了”、“信仰死了”甚或“人死了”的呼喊时，是否预示着新的开路者已经孕育成熟呢？^⑤风雨飘摇中，人类意识到必须找回信仰，也意识到传统信仰的荒诞；他们力图通过反抗这种荒诞，重新划定信仰的位置，为斯芬克司的朝拜者留下第七条路。

天色依旧，平沙依旧。斯芬克司卧在褐色的细沙上，注视着从第七条路走来的流浪人。她的眼睛仍然是朦胧的，她

① 参阅洛克《六人》，三联书店1985年版。

② 《圣经·传道书》1：2。

③ 泰格尔《园丁集》。

④ 《圣经·马太福音》7：14。

⑤ 《圣经·以赛亚书》40：3有言：“旷野里有人喊着：预备耶和华的路，修平上帝的道。”

的微笑中仍然带着永久的沉默。此刻，天幕尚未开裂，星光尚未普照。静谧的深夜中，无人作答。

一 罪感文化的无罪感

也许是亚当和夏娃的故事被我们讲得太久，也许是古代基督徒殉道的情景太惨烈，也许我们已经习惯了委过于人、开脱责任的自慰方式，也许东方文化精神的圆融无碍给了我们太多的信心。总之当我们试图跨越地域和历史的屏障，眺望遥远的彼岸，眺望陌生的西方文化时，常常会在她神秘的微笑、忧郁的思索、或者狂热的宣泄之下，体察到一种厚重的自责与自问，体察到一种刻骨铭心的悔恨和遗憾。经过文化学的还原和剥离，人们将这些复杂的情绪界定为“罪感”（sense of sin）。

“罪”对人的诱惑，人对“罪”的认知，确乎沟通了希腊人和希伯来人创造的两大文化传统，确乎连接着两千多年来的西方文明的足迹。西方的创世神话，不无懊丧地预示了人类的两大特性：生就一群与泥土为伴的凡夫俗子，却又分有着奥林匹斯诸神的七情六欲。对于他们，世俗的享乐和物质功利，注定包含着无法抗拒的魅力。

纯洁很难允诺实际的利益，而利益又为生存所必需。

作为历史的唯一书写者，作为普天之下、率土之滨的唯一理性存在，人类只能按照自己的、即时的利益去铸造文明。这种文明，必然是善与恶的共生。在与自然较量、与命运较量、与自我较量的努力中，人们为了利益，不得不一次次地牺牲道德，换取与罪恶相随、与罪恶妥协、又为罪恶开脱的物质成果。而这样的成果一旦获得，他们又发觉道德其实是可以修订的：以往的道德不过是以往利益平衡的产物；牺牲道德所带来的新的利益，同样会促成新的道德，否则便失去平衡，从而也失去稳定的利益。

这一发现既使人类感到安慰，又引发了他们的进一步思索。道德与罪恶，似乎不再是对立的两极，不再是平行的直线，甚至不再是合二为一的两个半体；生存的欲望和利益的需求，最终使它们互为因果。于是为了利益而约定一种道德，为了利益而牺牲一种道德，又为了利益而重建另一种道德——这一“佛魔不二”的循环往复，构成了我们文明的圆轨。站在这个圆轨的任何一点上，你既可以说它意味着新一轮的道德，也可以说它意味着新一轮的罪恶。

人类满怀热情去创造的，究竟是道德，还是罪恶？抑或道德就是另一种罪恶？

人们从利益的角度褒贬它们，然而它们在本质上又都是利益的抽象。

它们也许是针锋相对的，然而又有一条意味深长的几何学定理：对顶角相等。

文明的创造者，不可能摆脱创造文明的“罪感”。但是没有了文明的矛盾，也就没有了文明本身。

这样，人类社会逐渐形成了两种基本的活动：创造的或

者反省的，亦即实践的或者精神的。人在创造中获罪，又在反省中赎罪；他们借助罪恶的力量完成有效的创造，又通过哲学、艺术或者宗教寻求灵魂的解脱。前者构成了人类物质文明的历史，后者则构成了人类的精神历程。

这是人类的分裂？还是人类的分工？无论如何，人类的“罪感”或许就始于此。

东西方文化有着种种差异，但是这差异并不在于上述两种基本活动的存在与否，因而也不在于“罪感”的存在与否。所谓差异，在这里只是对“罪”的理解不同而已。

阐释是困难的。然而思想者还是不断去追溯多利安人的篝火、爱奥尼亚人的舞乐、雅典人的神庙和希伯来人的苦难——即使这一追溯并不能完成最终的阐释。

毕竟，我们还会记起爱因斯坦的名言：“世界上最不可理解的事，就是世界居然是可以理解的。”

1. 情欲之罪——希腊神话的情欲创世系统

希腊文化是一种多神的文化。即使古老如该亚，专横如克拉诺斯，强大如宙斯，予人恩德如普罗米修斯，创造这些神话的希腊人也宁愿让他们各司其职，而不肯推出一个至高无上的主宰。众多神灵在奥林匹斯山的争吵和纠葛，常常令我们联想到希腊人的公民大会——议题杂乱、七嘴八舌，似乎又包含着远古初民所特有的民主气氛。其先哲之所以热衷于“杂多”到“统一”的思辨，或许在他们的神话里已经注定了。

神灵“杂多”的伴随物之一，便是对人类“性”意识和“性”行为的表现与认同。因此我们从希腊人的神话中看到：

世界的创造，被描述为一系列“性繁殖”的漫长过程。

据记载：最先出现的是“混沌”（卡俄斯），继而分裂出“大地”（该亚）、“地狱”（塔耳塔洛斯）和“爱”（厄洛斯）；大地又生出“天空”（乌拉诺斯）、“山脉”（俄耳瑞亚）和“海洋”（蓬托斯）。希腊人以母神该亚为第一位大神，让“地狱”和“爱”与之并列，似乎在无意之间构成了“生育”、“情欲”和“惩罚”的第一种三角形合力，这本身就已经包含了“性”的暗示。与该亚的地位相应，当时希腊人认为女性祭司只要吞食男性的肉体，就可以获得繁殖能力；而厄洛斯的字（Eros），更是几经转换，成为“性爱”的直接表达。此后，该亚又正式与自己的儿子——天神乌拉诺斯结合，生下了提坦诸神。其它的创世活动，依然是一连串的相爱、结合、繁殖。诸神的性爱，诞生了太阳、月亮、星辰甚至各种各样的风。

多神生殖式的希腊创世神话，从一开始就隐含着不同情欲主体之间的可能的冲突。而这些冲突又因其创世神话的生殖特性，与情欲和性爱有着天然的联系。因此当天神乌拉诺斯的“情欲”导致了“生育”，却又不希望自己“情欲”的结果危及自己的地位时，他将孩子们藏入了该亚的“深穴”；而该亚与儿子克拉诺斯共谋的报复方式，则是割掉那位父神的生殖器。具有象征意味的是：在希腊神话的一些版本中，乌拉诺斯的生殖器被丢进大海时泛起了一些泡沫，掌管爱与美的女神阿佛洛狄忒便从这泡沫里诞生。

情欲引起冲突，一个怀有情欲的主体毁灭另一个怀有情欲的主体，这是希腊神话中的一条重要线索。

天后赫拉要毁灭女祭司伊娥，是因为丈夫爱上了伊娥。为了躲避赫拉的迫害，宙斯将伊娥变成一头小母牛。而赫拉很

快就识破真相，先是派百眼巨人日夜看守小母牛，百眼巨人被杀后，又派一只大牛虻不停地追逐伊娥。

主神宙斯要毁灭拉庇泰王伊克西翁，是因为自己收留了对方，对方却来勾引自己的妻子赫拉。他让乌云冒充赫拉，与伊克西翁生下一群半人半马的怪物，又将他绑在地狱的车轮上，使他永无宁日。

迈锡尼王阿特柔斯要毁灭原来的同党堤厄斯忒斯，是因为妻子与堤厄斯忒斯的私情。他杀掉堤厄斯忒斯的两个儿子，又用这肉做成菜肴，直骗得堤厄斯忒斯吃下亲生儿子的肉。这场一报还一报的情欲冲突一直延续到下一代：后者的儿子埃癸斯托斯，与前者的儿子阿伽门农的妻子私通，并终于将阿伽门农杀害。

战神阿瑞斯爱上美神阿佛罗狄忒，后来发现美神钟情于阿多尼斯，便将无法满足的情欲转为仇恨，使那美少年在狩猎时被野猪咬伤致死。

人头马腿的怪物涅索斯想要奸污希腊英雄赫拉克勒斯的妻子得伊阿尼拉，被赫拉克勒斯一箭射死。临死前，涅索斯留下一件染有毒血的长袍，说是一旦丈夫移情别恋，让他穿上这件长袍即可回心转意。作为宙斯的私生子，赫拉克勒斯不仅有过人的勇武，而且果然像父亲一样处处留情。当他又爱上别人时，得伊阿尼拉为了挽救爱情让他穿上那件长袍，想不到竟将他活活烧死，最后得伊阿尼拉也伤心地自杀了。

我们读到这些神话，或许会想起尼采斥责基督教《新约》的诗句，这些诗句用在希腊神话中似乎更为贴切：

这是最神圣的祈祷——

幸福——和不幸之书？

——在卷头却是有关

上帝通奸的叙述！

诸神和古代英雄的情欲，导致了那么多极端的、毁灭性的结局。为了实现自己的情欲，为了维护与情欲共存的意志和尊严，他们可以去争斗、杀戮，甚至去死，全然不顾实际的得失、不作理智的权衡。这或许是希腊情欲创世系统的一种潜在的悲剧。然而也恰恰是这一点，使我们在他们的情欲中看到了较多的神圣成分和较深刻的感情内涵。

当人类沿着希腊神话所描述的轨迹，从黄金时代的完满、白银时代的勇武，向着青铜时代的倾轧和黑铁时代的混乱发展时，希腊传统中的情欲开始了它的世俗化过程。这种世俗化既使情欲摆脱了毁灭的结局，也使它失去了创世的力量；既使情欲与冲突相分离，也使它不再是神圣的。

如果说古希腊悲剧将神话传统中的情欲冲突发挥得淋漓尽致，那么，古罗马喜剧则典型地体现着情欲的世俗化转折。佩特罗尼乌斯的讽刺传奇《森林之神》（"Satyricon"，又译《萨蒂利孔》），是代表着这一转折的极端例子。“森林之神”萨堤罗斯，在希腊神话中就是一个淫欲无度的形象，佩特罗尼乌斯以此为例，描写了叙事人、他的对手和一个男童之间的同性恋关系。在这里，情欲依然导致冲突，但是冲突已经失去了深刻的情感依据，情欲也蜕化为穷途末路时的变态。因此，这种情欲冲突的解决只能是闹剧式的，而不会带来任何一方的毁灭。

希腊传统中逐步世俗化的情欲，在文艺复兴时期发展为极致。从这一时期的大量文学作品及其反映的社会时尚看，情欲冲突的重心已不在于情感本身的尊严和排他性，而在于日