

寬恕如何可能？

——關於《密陽》的神學反思*

How Forgiveness Is Possible:
A Theological Reflection on *Secret Sunshine*

劉文瑾

LIU Wenjin

作者簡介

劉文瑾，華東師範大學中文系副教授

Introduction to the author

LIU Wenjin, Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature,
East China Normal University

Email: chmlwj@gmail.com

Abstract

The popular and controversial Korean film *Secret Sunshine* (2007) explores various aspects of Christianity in contemporary Korean society. Focusing on its central question—whether God can forgive in the place of victims—this article teases out some simplified and distorted understandings of forgiveness in the film in order to make sense of the necessary equilibrium between forgiveness and justice. Engaging in a detailed analysis of the film, the paper offers a theological reflection via film theory. Film theory can help reveal how Christianity is presented in this film and sharpen the theological questions which emerge concerning the possibility of forgiveness. Reflecting on the problem of cheap grace revealed in the film and present in many fast-growing Asian churches, the author argues that Christians in today's world might look to German theologian Bonhoeffer to develop a fuller understanding of grace and forgiveness.

Keywords: *Secret Sunshine*, forgiveness, Cheap Grace, faith, the “world come of age”, Bonhoeffer

“在我寬恕他之前，上帝怎能赦免他的罪？”這是韓國電影《密陽》（*Secret Sunshine*, 2007）^①中，愛子慘遭殺害的母親對“上帝的寬恕”發出的質問。這個尖銳的問題觸及了現時代有關信仰和寬恕的痛處。在此方面，我們面臨雙重危機：既是無信仰、無寬恕的危機，也是有信仰和寬恕的危機。如果說，無信仰、無寬恕是物質主義讓精神花園荒漠化的後果，那麼，信仰和寬恕的危機，很多時候也正是物質主義的荒漠所滋生的海市蜃樓——原教旨主義——的危機。原教旨主義的狂熱與物質主義的狂熱針鋒相對，將信仰和寬恕變成一套把戲，上演既廉價又粗暴的恩典，出售心靈雞湯。這就是韓國文人導演李滄東的電影《密陽》向我們呈現的韓國社會的精神危機。這種精神危機也同樣存在於當下中國社會，因此《密陽》引發不少中國觀眾的共鳴。

一、寬恕的戲劇

李申愛原本似乎並不缺乏寬恕的能力。服裝店老闆娘一轉頭就說她壞話，她卻寬宏大量，不但沒有小肚雞腸，而且主動請客吃飯，表示友好。亡夫生前背叛了她——這個人，她為他放棄了自己無比鍾情的鋼琴家夢想——但她不僅原諒他，而且在他離世後依然刻骨銘心地懷念他，甚至帶著兒子搬去他的家鄉密陽生活。殺害兒子的

* 本文為國家社科基金項目“道德崩潰與現代性危機”（項目批准號：12CZX050）成果之一。[This article is part of the “Moral Collapse and Crisis of Modernity Project” funded by National Social Science Foundation (Project No.: 12CZX050).]

^① 本文所引電影對白參照本片 Criterion Collection 版的英文字幕。（All the dialogue of the film are adapted from the English and Chinese subtitles in this film’s Criterion Collection Version.）

兇手被逮捕歸案，那竟是兒子的老師，利用和欺騙了她的信任，做出綁架並毀滅幼小學生的惡行。但她自己卻不知為什麼，在同他相遇時，沒衝上去洩憤，而是默默閃在一旁。

儘管無比痛苦，她以巨大的自制力忍受。這樣的品行讓人欽佩，在人的能力範圍做到了盡善盡美。可是，當她試圖超越自己的能力，去做一件人的本性無法做到的事情——基督所教導的，愛你的仇敵（路 6：27-36），她卻崩潰了。對一個慈愛上帝的幻覺曾讓她以為，她可以去向殺害兒子的兇手傳福音，勸其悔改。然而，當那位讓她痛苦不堪的惡人坐在她面前，十分平靜和滿足地告訴她：儘管他十惡不赦，但慈愛的上帝已經饒恕了他；現在，他心裡很平安，甚至能夠為她而禱告。感謝上帝！走到這一步，申愛似乎達到目的，功德圓滿。可就在此時，面對這出寬恕的戲劇，意外的“和解”，她卻突然再也無法忍受——“在我寬恕他之前，上帝怎能赦免他的罪？！”

我們當然明白申愛的憤怒：“我這麼痛苦，他卻說他的罪已得赦免並找到平安，神怎能這樣對我？”這樣的寬恕意味著，愛子的慘死和母親的喪子之痛都已被“慈愛的上帝”以寬恕的名義勾銷了。這樣的“慈愛”太殘忍，足以讓人發瘋。正如列維納斯所說，一個寬恕一切的世界是一個非人的世界^①。申愛發現自己陷在一個以愛的名義來編織的非人世界裡，於是她決心反抗。

什麼辦法可以反抗偽善？似乎只有惡的“真”。相比起偽善的欺騙性，似乎只有揭示惡的真相，才能還世界以“清白”。雖然兩者都令人痛苦，但絕望比受騙更好，因為絕望還能激發人的“英雄”氣，欺騙卻褻瀆人的尊嚴，羞辱人的希望。

為了戳穿謊言，申愛不惜以作惡來糟蹋自己。她到小店偷唱片，給戶外靈修的會眾搗亂；她勾引教會執事與她通姦，幾乎得手；她

^① Emmanuel Levinas, *Difficile liberté* (Paris : Albin Michel Press, 1976), 41.

表演割脈自殺，以羞辱那位高高在上、創造生命的“慈父”。在她看來，人性固然惡，但偽善是更大的邪惡。人們還不如面對生活的真相，她自己還不如回到被福音“麻醉”之前的狀態。那種狀態雖然痛苦，卻不會有上當之後令人不堪忍受的幻滅感和恥辱感。她的故事似乎向觀眾提出這樣一個問題：有限的人能承受超越嗎？接受一個救贖的謊言抑或承認生命就是“來於塵土並歸於塵土”，何者較好？藉著李申愛這個顯得非常真實具體而又令人同情的形象，電影成功地拷問了基督信仰。

電影的哲學主題編排考究、用意深長。影片開頭申愛便對小城和它名字的含意發問。影片當中，金藥師向申愛傳福音時說：萬事萬物都有神的意思，就連那柱陽光也有神的旨意。而申愛把手伸到陽光下，說，“什麼也沒有”。申愛因自殺住院，她弟弟到小城看望她，就像申愛剛到時一樣問道：“密陽是怎樣的地方？”金宗燦回答：“和其他地方沒什麼不同，同樣的人，同樣的地方。”影片結尾，申愛剪落的頭髮掉在泥地上，鏡頭讓我們長久地凝視，看見那陽光之下，除了塵土，一無所有。人生似乎就是這樣，來於塵土又歸於塵土。這個結尾似乎迴盪著“日光之下，並無新事”（傳 1:9）的慨嘆。它緊扣影片的標題讓人思考。

這部電影想說：陽光的秘密就是“虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空（傳 1:2）”？是，但又不全是。在全片的悲劇情節中一直有一點讓人覺得溫暖的東西，那就是平庸俗氣的修車行老闆金宗燦對申愛的陪伴。金宗燦是那種做點小生意，使點小滑頭，沒什麼大出息但卻有人情味的人。超越的事物幻滅之後，唯一能支撐申愛活下去的，大概就是這點她原本不屑一顧的世俗的愛情。也許，對影片的主題“秘密的陽光”，導演故意借基督教設了一個陷阱，當陷阱被拆穿，觀眾便可恍然大悟：人活著，有悲哀、不幸，有殘酷，但也有溫情。人們可以依靠著活下去的，不是一個幻想中的超越者，而是人世間彼此的依偎取暖。就像電影結尾：唯一能夠支撐

申愛平靜面對鏡中自我的，是鏡子後面那個毫無怨言、心甘情願地為她舉鏡的金宗燦。不過，耐人尋味的是，電影快結束時，偏偏是這個本來對上帝毫無興趣、只為了追求女人而混跡於教會的金宗燦，卻有點離不開信仰了。

二、禮物的正義

《密陽》提出了這樣一個尖銳的問題：上帝能代替人來給予寬恕嗎？

毫無疑問，寬恕是種極大的恩典和美德。生活中有很多像申愛這樣遭遇苦難的人，對於她們，法律的正義固然重要，但並不能帶來根本的醫治與安慰。同寬恕來得太容易的非人世界相比，沒有寬恕的人間也不會更好。沒有寬恕意味著，世界注定要在悲劇命運中、在仇恨與詛咒中輪迴，沒有更新的可能。“已有的事，後必再有；已行的事，後必再行。日光之下，並無新事。”（傳 1:9）在陽光下短暫的遺忘背後，泥土掩埋的，永遠是仇恨的屍骨和痛苦的呻吟。寬恕則是猶太—基督教給人類指引的一條醫治與重生之道。

寬恕並不取消正義，卻要求受害者放下對傷害過自己的人的仇恨和報復反應，這是一件超自然的事情。所遭遇的傷害越重，寬恕就越困難。與此同時，寬恕也對施害者提出要求，要求施害者認罪悔改，親自向受害者表達對自己罪惡的厭棄，並盡力補償受害者的損失。

從基督教的角度，受害者之所以能給出寬恕，是因為在“我”和上帝之間有種和解：“我”看到耶穌在十字架上為人類受死，其中包括為“我”的罪而受死，“我”接受上帝對“我”的愛和啟示，願意放下“我”個人的痛苦，分擔耶穌的痛苦。這一和解意味著“我”放下了“我”自己——正是這個無比沉重的自己，讓“我”無法饒恕。所以，受害者能夠寬恕是因為他們首先得到了上帝的愛和寬恕，

並且認識到，施害者正是在他們自己的罪的重壓下而成為罪犯，他們也需要從上帝而來的愛和寬恕幫助他們戰勝罪的捆綁。寬恕是一件珍貴的禮物，如果人們不首先擁有它，則無法給出。而上帝是那最先給出禮物者。對於一個基督徒來說，他已經得到了這件禮物，因此才能給出去。

能給出禮物的人是幸運的。因為憑著上帝的贈予，人終於擺脫“受害者”難以自拔的命運，終止內心的怨恨苦毒，而開始一個有希望有力量的新生活。這是人類司法與政治活動無法實現的正義。“以眼還眼，以命抵命”雖然於警戒人類不要做惡是必要的，但對於受傷的人和犯罪的人如何開始新的生活，卻意義甚微。人作為道德存在，始終具有在道德上不斷改變、更新、提升的可能。寬恕為這一可能提供了希望。

不過，上帝對人的寬恕並不意味著上帝放棄了正義。這裡我們可以回到正義和寬恕的關係問題。上帝是聖潔公義的上帝，因此他不能容忍罪，也就是說罪必須得到懲罰才能滿足上帝的正義的要求。這裡似乎出現了一個兩難困境：上帝出於正義則不能放棄對罪的懲罰，那麼他就不能表現出仁慈，不能寬恕；如果他表現出仁慈，寬恕罪人，他就不得不放棄正義。在正義與仁慈（寬恕）之間，上帝似乎只能選擇其一。面對這一兩難，《聖經》通過獻祭來同時實現上帝的正義和仁慈。

在《舊約》當中，上帝設立贖罪祭，罪人獻上祭物，祭物代替罪人受到懲罰而成為犧牲，罪人也因此得到上帝的寬恕。上帝雖然選擇了寬恕，但同時以獻祭這種象徵性的方式讓罪人意識到他們的罪在上帝眼裡事關重大，應該受到懲罰。

獻祭是人認識自己的罪而請求寬恕的行動，這個行動不可或缺。它既是朝向上帝，更是朝向人。因此，上帝說：“我喜愛憐恤，不喜愛祭祀”；（何 6:6）“他們喜愛獻祭，獻肉為祭，又拿來吃；耶和華卻不喜悅他們。他必記得他們的罪孽，追討他們的罪惡”。（何

8:13) 這些經文表明，當罪惡沒有從根本上被施害者認清和棄絕，當受害者遭遇的傷害和不公沒有從施害者那方面得到補贖與安撫，施害者的獻祭是不會被上帝接納的。獻祭的目的是對被罪所敗壞的人神關係的修復，但首先應該是對被罪破壞的人際關係的修復。

在《新約》中，耶穌在十字架上被釘死，其意義之一仍然是對獻祭的延續：耶穌代替罪人受審判而死。耶穌是上帝的兒子，是上帝在世上的呈現，是上帝本身，因此可以說上帝自己代替罪人受罰。因此，十字架事件，既是正義，也是寬恕。通過基督的十字架受難，基督教一方面昭示人類罪的可怕後果和代價，一方面則召喚人們接受上帝的愛和寬恕；一方面使罪人深切體認正義和律法的精神，一方面在上帝的拯救中努力完善自己、成就正義和美善。

因此，要獲得寬恕就需要人明白：寬恕當中包含了對正義不可讓渡的要求。列維納斯甚至說，侵犯者能否得到寬恕取決於被侵犯者而非上帝，因為侵犯一個人是很嚴重的事情，“如果侵犯者不向被侵犯者要求寬恕，如果有罪者不力求被侵犯者平靜，誰也不能寬恕他。”^①應當這樣理解列維納斯的話：寬恕是件禮物，但獲得這件禮物卻需要人以自己的靈魂來做出回應。回應不是交換，而是“愛”這一事件的本質——愛是彼此奉獻。被寬恕不是魔法解脫，而是靈魂重生。它既是內在皈依，更是外在行動；同公開認罪、受罰、賠償均不可分開。因為，“惡不是一種人們能用儀式消除的神秘念頭，而是人對人的侵犯。”^②惡既是十分具體的傷害，請求寬恕自然要十分具體地面向受害者個人。

揚凱列維奇指出，只有通過向受害者認罪和贖罪，犯罪者才能擺脫一種“自我譴責的可怕的孤獨”，才能表明，罪已遠離自己。“通過‘承認’(reconnaissance)罪過，犯罪者表明，總而言之，這

^① 列維納斯：《塔木德四講》，關寶艷譯，北京：商務印書館，2004年，第23頁。[Levinas, *Four Lectures of Talmud*, trans. GUAN Baoyan (Beijing: Commercial Press, 2004), 23.]

^② Levinas, *Difficile Liberté*, 41.

罪已不再屬於他。公開認罪的能力和哭泣的能力一樣，是一種標誌，而非原因。罪已經成熟到為自己要求一種公開認罪的解脫，這解脫意味著罪被排引到自身之外。”^①不僅如此，公開認罪和贖罪的行為使犯罪者與外界（特別是受害者）重新建立關係，使他得以擺脫被罪孤立的狀態，獲得同他人、世界的和解，也由此獲得同上帝的和解。

三、寬恕的濫用

然而，在電影中，無論教會成員、申愛還是兇手都嚴重誤解了基督教的寬恕。這種誤解背後折射的，是對基督信仰的簡單化和教條化理解，認為有種絕對的上帝的寬恕，可以寬恕一切，甚至無視受害者的苦難。這種對寬恕的誇張源於對上帝的“愛”的抽象化和片面化，忽視了在“愛”中也包含了正義的要求，從而將無價的禮物貶為廉價的恩典。

從基督教的視角來看，殺人這樣的重大罪行造成了三方面傷害。首先它嚴重傷害了受害者及其家人；其次它踐踏了法律和人倫，因此危害了共同體；最後它破壞了上帝確立的正義和秩序，是對上帝的侵犯。因此，殺人兇手需要同時接受這三方面的懲罰——現代社會則通常由國家壟斷懲罰的權利。而如果要得到寬恕，則需要來自三方面的寬恕。受害者通常很難寬恕，這再自然不過。事實上，在殺人這樣重大的罪行中，受害者的死亡已經使其無法給出寬恕。國家首先要履行正義，因此也不可能寬恕。但犯罪者如果深刻反省自己的罪行以及這一罪行背後的靈魂敗壞，向受害者認罪並積極尋求補償受害者的損失，甚至得到受害者的寬恕，則有可能獲得上帝的寬恕。

^① Vladimir Jankélévitch, *La Mauvaise Conscience* (Paris: Aubier Montaigne Press, 1966), 164.

上帝的寬恕意味著上帝不再追究罪犯對上帝的秩序和正義的破壞，上帝恢復了罪行所扭曲的人與上帝的關係，使罪人可以進入和上帝愛的關係中。這是基督教的稱義（justification）學說的根本含義。罪人因信稱義不意味著罪人犯下的罪一筆勾銷，不意味著他不需要為自己的過犯和罪行承擔責任，更不意味著罪人從此不再是罪人，而是意味著上帝施予他不配得到的拯救而賜予他永生。殺人犯在悔改稱義之後，也許仍然生活在受害者的仇恨、社會的厭棄和國家的懲罰當中，但卻從上帝那裡得到新生的希望。

然而，上帝對悔改的殺人犯的寬恕和稱義不能取消共同體對他的正義刑罰，也不能取消受害者對他的自然的恨。上帝更不能代替受害者來寬恕兇手，因為那意味著上帝輕視受害者的痛苦，沒有嚴肅對待罪在人間造成的悲劇，就像影片中申愛所感受到的那樣。為此，列維納斯說到：“受到觸犯的個人總應該個別地得到安撫和慰藉。個體得不到尊重，上帝的寬恕——或者歷史的寬恕——就不可能協調。上帝也許只是對一種憑藉著我們私人的眼淚解決問題的歷史持久的拒絕。在沒有慰藉的世界上是建立不了和平的。”^①

上帝的寬恕需要同人間的正義相協調。寬恕的目的不是讓犯罪者避開懲罰，而是讓罪人的靈魂從罪的麻木中甦醒，更深刻地認識自己的罪的可怕和應當承擔的責任。且不說對殺人這樣的被十誡明確禁止的重罪，即使對生活中一些由於自私造成的小的過犯，得到拯救的罪人都需要深刻反省。耶穌說“你在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就把禮物留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物。”（太：5:23）如果沒有深入反省並補贖自己的罪，怎麼可能平靜地來到上帝面前？

電影中那位殺人犯“被寬恕了的平安”只能被理解為惡的頑梗。一個真正被上帝寬恕的人必然是一個為自己的罪行痛心疾首的人。

^① 列維納斯：《塔木德四講》，第24頁。

他必然想要向孩子的母親表達其懺悔，並盡其一切努力來彌補罪行的後果。他必然知道自己的罪行如此重大，以至在此世永遠也無法補贖，但他仍無法自己、膽戰心驚地向受害者及其家人懺悔。這不是企圖得到寬大處理，甚至也不是為了自己良心的安寧，而是他靈魂重生的陣痛促使他如此。他在混沌中甦醒、掙扎著從罪惡的深淵中擺脫的靈魂痛切地感到自己的罪孽深重。**唯有這種罪孽感能夠顯明上帝的寬恕**，正如揚凱列維奇所說：“認罪不拯救什麼，而是拯救的症狀”。^①然而，在電影中，我們看到，殺人兇手與被害孩子的母親坦然面對，幾乎沒有任何罪疚感。他以上帝的寬恕來卸下自己的罪責，以神聖的名義來擺脫良心責備，這何等詭詐。

這個殺人犯的角色雖純屬虛構，卻是影片的成功所在。這個角色提醒那些過於單純的人：上帝的良善不能沒有對複雜人性的衡量。“我們離那種普天之下都有的慷慨而終極的寬恕還很遙遠。冒犯和寬恕的遊戲是一種危險的遊戲。”^②這就是為什麼無條件的寬恕只能有條件地應用。

四、廉價恩典

隨著八十年代以來基督教在韓國的興盛，基督教逐漸融入當代韓國文化，成為時代強音。《密陽》這部基督教題材的電影在韓國本土和國際影壇都產生了較大影響，因其觸及的，既是韓國本土的信仰問題，也是一個具有普遍性的信仰危機。影片以現實主義批判的立場，一方面揭示了韓國社會市民宗教的虛弱，另一方面也向基督信仰提出了嚴肅的問題。與其說這部電影在否定基督教，不如說，它以對教會的深刻批判來關注基督教對韓國社會和個人生活的影

^① Jankélévitch, *La Mauvaise Conscience*, 164.

^② 列維納斯：《塔木德四講》，第 28 頁。

響，以對寬恕問題的質疑來關注信仰如何可能，這種批判和關注本身就體現了“基督教現象”的重要性。

韓國教會一度發展迅猛，信徒人數增長快速，但在這點綴著大街小巷的十字架和讚美詩背後，在這彷彿點燃了韓國天空的上帝之愛的云彩背後，是否也隱藏了偽善、謊言和妖魔？導演的懷疑和批判顯而易見：鏡頭中那一個個在教會裡捶胸頓足地懺悔的人或者搖頭晃腦地陶醉的人，都在激發觀者的反感。虛假，正是這部電影的鏡頭語言賦予教會和信眾的特點。那些傳福音的人，把別人內心的傷痛作為可以鑽營的“商機”，不但沒有細心體貼別人的痛楚，而且像傳銷人員一樣玩弄心理戰術，以在上帝面前用他人的靈魂為自己邀功領賞。教會裡的人際關係，彼此戴著“信心”的假面，為營造一個共同的幻象而自欺欺人。沉浸在“天父之愛”的麻醉中，申愛不過暫時找到了一劑止痛藥。在殘酷的真相面前，鴉片的效用終會消散。她的心從雲端墜落，摔得很疼。

《密陽》挖苦教會和信眾的鏡頭語言是否真實？人對世界的看無不經過心靈的詮釋和解讀，攝影機的“看”更是如此。《密陽》對教會的再現顯然經過了導演的精心安排。它對韓國教會的批評在似與不似之間：雖然有些道理，但總體而言卻是比較片面和扁平化的。應該說，這幅關於基督教的漫畫只屬於這部電影、這個故事，未必能夠概括韓國教會的普遍狀況。

“看”的欲望是現代藝術的出發點，攝影機和電影的發明更是有助於“看”的直接性。從此，人不僅可以隨心所欲地“看”，而且還可以像上帝一樣創作自己所欲“看”的，無論那是他人還是上帝的隱私。藝術不但可以挑戰人的禁區，也可以挑戰神聖的禁區；電影則更可以像實驗室一樣，模仿上帝創世來製造一個個場景，放到攝影機前猶如放到顯微鏡下進行檢查，由膠片中讀取那些與人的愚昧、軟弱、虛假有關的資料。《密陽》則成功虛構了一位不知被哪位上帝隨便寬恕了、於是便心安理得的殺人犯，一位高言大志卻

經不起誘惑的教會同工，以及一位對人心詭詐無所防範、卻把上帝當作魔術師的李申愛。影片通過這些稍嫌臉譜化的人物，質疑了信仰和教會的荒謬。

然而也應當承認，這部電影的虛構之所以取得成功，也確有其現實依據，反映了韓國教會在發展中存在的問題。問題的關鍵所在，也許就是朋霍費爾在《做門徒的代價》一書開頭指出的：“廉價恩典是我們教會的死敵。”^①

何為廉價恩典？現代教會簡化並背叛路德“因信稱義”神學，認為恩典既是“白白”得來的，就不需要人們再去跟隨基督，付出做門徒的代價。他們淡化了“因信稱義”被提出的條件。曾為修道士的路德，以虔誠的自我跟隨耶穌，但他深感無論自己如何努力，都無法確信得救，反而深深陷入對罪的焦慮和死亡恐懼之中。在經歷了漫長的良心危機後，他突然直覺體驗到了恩典的臨到和對罪的赦免，因而提出“唯獨恩典”能帶來拯救。這意味著，他願意絕對服從基督的誡命，因為得救來自於信仰，事工只能而且也只應來自信仰。^②然而，路德接續保羅和奧古斯丁所重申的這一對恩典的理解，有時卻被人們以不易察覺的狡詐方式加以算計。“他的追隨者採納了他的信條，並逐字重複。但是他們卻忽視了那不可變更的結論，即做門徒的義務。”^③

當“因信稱義”被簡化為一種“信條”，就是十分荒謬的。它使恩典變成一種教義、原則和體系。“它意味著把對罪的寬恕宣布

^① 朋霍費爾：《做門徒的代價》，隗仁蓮譯，安希孟校，成都：四川人民出版社，2000年，第33頁。[Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, trans. KUI Renlian & AN Ximeng (Chengdu: The Sichuan People's Press, 2000), 33.]

^② 漢斯·昆：《馬丁·路德：回歸福音——典範轉移的一個經典例子》，載《基督教大思想家》，包利民譯，香港：漢語基督教文化研究所，1995年，第135-136頁。[Hans Kung, "Martin Luther: Return to Gospel as the Classical Instance of a Paradigm Shift," in *Great Christianity Thinkers*, trans. BAO Limin (Hong Kong: Institute of Sino-Cristian Studies, 1995), 135-136.]

^③ 朋霍費爾：《做門徒的代價》，第40頁。

為一般真理，把對上帝的愛看作基督教的上帝‘概念’。從理智上贊成那一觀念，本身就足以使罪得到赦免。在這樣的教會裡，世界為它的罪找到廉價的庇護；無須悔悟，更不必希望真正擺脫罪惡。因此，廉價的恩典意味著否認上帝活生生的道，事實上，就是否認上帝的道成肉身。”^①

朋霍費爾索性把廉價恩典稱為“沒有十字架的恩典”，“我們自己賜予自己的恩典。”^②它“宣揚的是無須悔罪的赦免。”^③從此，“罪人不稱義，而罪卻可以稱義。”^④廉價恩典於是成了教會的絆腳石，對基督徒的靈性生活不啻為一場災難。“那種話語在我們身上產生的唯一效果就是妨礙我們進步，引誘我們處於世人的平庸水平。”^⑤而對於教外人士而言，這種荒謬的“信條”和“恩典”要麼使他們感到迷惑，要麼讓他們斷定這是種自欺欺人的宗教。正是出於對這種流俗的抗議，朋霍費爾寫作了《做門徒的代價》，呼籲基督徒“為昂貴的恩典奮鬥。”^⑥

教會需要為恩典的“貶值”負責。儘管塵世中的教會出於自身生存需要，十分強調自己的神聖性，但二十世紀最偉大的神學家卡爾·巴特卻毫不留情地批評了教會的過失，直言其困境：

在上帝不可能的可能性的此岸，教會代表人類最終的可能性；作為這樣的代表，教會與福音兩相對立。在此橫臥著一道絕無僅有的鴻溝。在此人類因上帝而暴病……在教會裡，天空的閃電變成了地上的長明燈，匱乏和發現變成了佔有和享受，神性的安寧變成了人性的不安，神性的

① 朋霍費爾：《做門徒的代價》，第 34-35 頁。

② 同上，第 35 頁。

③ 同上。

④ 同上，第 34 頁。

⑤ 同上，第 44 頁。

⑥ 同上，第 33 頁。

不安變成了人性的安寧，彼岸變成了一種形而上的、相對於“此岸”而言的第二者，然而正因為此，彼岸只是此岸的延伸而已。在教會裡，人對上帝無所不知、無所不有，然而正因為此，人對上帝一無所知、一無所有。在教會裡，上帝被以某種方式從未知的“始”和“終”移至已知的“始終之間”。在教會裡，人不再是唯有考慮死亡才能變得聰明，正相反，人直截了當地有信仰，人直截了當地是上帝兒女，人直截了當地等待、爭取上帝國，好像這一切是人可以是、有、等、取的東西似的。教會是怎麼稱得上是全面和果斷的嘗試：使神性人化、物化、暫時化、世俗化、實用化；這都是為了人的幸福，這些人的生活並非沒有上帝，但也沒有活生生的上帝。（瞧瞧那些“宗教大法官”！）一言以蔽之：教會嘗試使那難以理解的、但也不可避免的道變得易於理解。^①

巴特批評塵世中的教會逐漸脫離啟示的源頭及其關懷人的使命，以自己的意思代替上帝的意思，盜用上帝之名。教會對上帝之道的強佔使得活生生的道成了抽象空洞的教義，但教會不僅無視這種抽象和空洞對福音的背叛、對他人的困擾，還以此自詡。作為基督在世界的身體，教會的權柄奠基於同上帝關係的親密性中，因此，無論是教會領袖、成員還是局外人，都會對教會的“神聖性”、“純潔性”極其敏感。教會作為聖徒與罪人的集合體，出於權力意識和自我保護的本能，則常會竭力證明自己是神意的代言人。但他們刻意營造的“真理性”、“屬靈性”，有時不過是律法主義的體現，由

^① 卡爾·巴特：《羅馬書釋義》，魏育青譯，上海：華東師範大學出版社，2005年，第305頁。[Karl Barth, *On Epistle to the Romans*, trans. WEI Yuqing (Shanghai: East China Normal University Press, 2005), 305.]

此便出現了塵世教會的最大陷阱。這或許可以解釋《密陽》所批評的教會及其成員的問題所在。

宗教人的罪性與塵世教會的殘缺使其如巴特所說，既“處在自己的主批判的聖火之中”，“也遭到來自世俗方面的激烈批判，而這些批判卻從來不是完全錯誤和不公正的。”^①可以說，《密陽》對教會及教徒的表現，亦是基於導演並非完全錯誤和不公的批判。然而，面對一位母親的喪子之痛，僅僅對寬恕的教義和教會的問題進行神學反思，還不足以回答影片針對信仰所提出的全部問題。

五、信仰的“成人”

影片在促使我們反思“廉價恩典”之時亦追問：對申愛這樣不幸而又善良的人，如果連上帝都沒能感化那個殺人犯，來向她痛心疾首地請罪，安慰她的心，上帝又能夠為她做什麼？上帝這個“陽光的秘密”是否只是幻覺，其實“什麼也沒有”？信仰是否只是自欺，人還是“同樣的人”，人間總是“同樣的地方”？

信仰不是魔法，必須面對一個在日光之下“什麼也沒有”的上帝。正因如此，朋霍費爾在《獄中書簡》中反覆提出：世界已經“成年”，那個在人生邊緣或危機時刻戲劇性出場的上帝——“機械降神”（*Deus ex machine*）——已經成了“多餘的”。^②世界的成年意味著，“人類已學會了對付所有重要的問題而不求助於作為一個起作用的假設的上帝”。^③世界正走向一個越來越不需要宗教的時代，甚至可以拒絕傳統宗教在解答諸如死亡、罪等終極問題方面的權威性。

^① 巴特：《教會教義學》，何亞將、朱雁冰譯，北京：三聯書店，1998年，第228頁。[Karl Barth, *Church Dogmatics*, trans. HE Yajiang & ZHU Yanbing (Beijing: Joint Publishing Corporation, 1998), 228.]

^② 朋霍費爾：《獄中書簡》，高師寧譯，何光滬校，北京：新星出版社，2011年，第141頁，第208頁。[Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, trans. GAO Shining, revised by HE Guanghu (Beijing: New Star Press, 2011), 141, 208.]

^③ 同上，第168頁。

即便對付心理危機和絕望，現代社會也已經有了宗教的衍生品——存在主義哲學和精神分析。^①

但悖論的是，另一方面，世界的成年卻也使得許多普通人由於不堪忍受塵世的空虛和心靈的痛苦，反而更需要在宗教中尋求安慰和“避難”。信仰於是處於世界的成年和人的宗教“需要”之間。現代人的宗教“需要”在同成年世界的理性主義的對抗中，很容易走向非理性主義。兩者的對立構成了信仰的現代困境。信仰要麼被無神論否認，要麼淪為費爾巴哈、馬克思所說的人的宗教幻覺，甚至淪為原教旨主義。這正是《密陽》所展現的申愛的信仰困境。

申愛是在痛失愛子的心靈危機中遭遇了基督教。一開始，這種相遇是美好的，彷彿一個即將被苦難的海水吞噬的人，她在教會傳達的救贖資訊中獲得了暫時的安慰和救助。人往往是在自己的軟弱中理解和接受福音的，這種開頭無可厚非。問題只在於，她對福音的理解始終參雜著一些幻想成分，彷彿上帝是個慈愛的魔術師，可以解決人間一切苦難、罪惡和寬恕問題。

從教會的角度看，這樣的幻想表現了她對上帝的“信”，因而往往會得到教會的肯定和支持。教會沒想到，人對上帝的誇大的信心，從另一個方面看，也可能是在迴避上帝的無奈和痛苦——上帝也是一位被世界釘上十字架的上帝。從根本上看，教會和申愛一樣，都希望抓住同一個幻覺——他們的主是無所不能的。教會為了堅定加強會眾的“信心”，申愛則是為了緊緊抓住那不讓自己被拋向痛苦和仇恨深淵的繩索。

她的信仰還像一個沉湎於童話的孩子，以此來將自己和世界的邪惡、生活的痛苦隔離開來。痛苦使她迫切想要抓住這個幻覺，她不但想讓自己深信不疑，甚至還想挑戰自己的極限——“愛自己的敵人”。但是，關於上帝的幻想有時雖是甜美可愛的，有時卻是邪

^① 朋霍費爾：《獄中書簡》，第 141 頁，第 169 頁。

惡可怕的，因為人人都可以濫用它。殺人犯幻想自己被上帝寬恕了，心裡非常舒服。會友們則幻想上帝的法力無邊，什麼都能改變。李申愛則最終發現，這個幻覺不但是不可接受的，反而使得她想要藉以遮蓋的痛苦變得更加尖銳。這幻想最終傷害了她。

李申愛的故事提示人們：信仰如果只停留於宗教“需要”，它就是“鴉片”甚至“毒藥”，而非面對苦難的力量之源。這樣的“信仰”很脆弱也很危險，因為幻滅可能會加速到來。這樣的“信仰”便是廉價恩典。為此，朋霍費爾反對教會以攻擊世界的成年來護教。因為，這樣做“像是企圖將一個成年人放回少年時代去”，^①結果只會令這個成年人在面對外面的世界時感到不知所措。

朋霍費爾發展巴特的宗教批判而大膽提出了“非宗教的基督教”，^②主張信仰應擺脫對“宗教”的路徑依賴，例如：神話因素、教會權威，以及人面對死亡和痛苦時的軟弱。“我不希望在生活的邊緣，而在生活的中心，不在軟弱中，而在力量中，因而也就不在人的苦難和死亡裡，而在人的生命和成功裡來談論上帝。對我來說，在邊緣上最好是保持我們的平靜，丟開那個未解決的問題。相信復活，並不是解決死亡問題的方法。”^③“你不可能把上帝和奇蹟分開，但你卻必須能夠在‘非宗教’的意義上解釋和表明它們二者。”^④

所謂“在生活的中心”，以及“在‘非宗教’的意義上解釋”上帝，就是做一個“世俗的基督徒”^⑤。這不意味著背叛基督，而是離開宗教“需要”，走向信仰本身。因為，“只有通過完全徹底地生活在這個世界上，一個人才能學會信仰”。^⑥所謂完全“徹底地生活在這個世界上”，就是要離開宗教“保護”和“幻覺”，看到上帝

① 朋霍費爾：《獄中書簡》，第 169 頁。

② 同上，第 140 頁。

③ 同上，第 141-142 頁。

④ 同上，第 143 頁。

⑤ 同上，第 140 頁。

⑥ 同上，第 199 頁。

在十字架上的苦弱，看到信仰並不是一種讓人舒服的“平安”和“精神勝利”。相反，信仰意味著：既然上帝允許他自己被推出這個世界、推向十字架，人也必須讓自己離開宗教幻覺，過“世俗”生活，從而參與上帝的受難，分擔上帝的苦弱。“這就是基督教與一切宗教之間的決定性的區別所在。人的宗教性使他在自己的苦難中企望上帝在這個世界上的力量；他把上帝作為一個 *Deus ex machine*，然而《聖經》卻使人轉而看到上帝之無力與受難；只有一個受難的上帝，才能有助於人。”^①“這樣一來，基督就不再是一個宗教的對象，而是……這個世界的主。”^②

這就是朋霍費爾奇怪的“邏輯”：上帝幫助人→上帝通過讓人幫助祂來幫助人→上帝幫助人成為能幫助祂的人→上帝幫助人“成人”→上帝幫助自己。這就是朋霍費爾在臨刑前那段獄中生活裡反覆思考的“成人”神學。和巴特一樣，他想要通過對虛假信仰的批判，重啟信仰的力量之源，只是巴特更多地強調人面對上帝的謙卑，他則更關心人的“成人”。他甚至說：“基督徒不是 *homo religiosus*（宗教性的人），而是人，純粹、單純的人。”^③“做一名基督徒，並不意味著要以一種特定的方式做宗教徒，也不意味著要培養某種形式的禁慾主義，而是意味著要做一個人。”^④而人只有通過熱愛並幫助那位在十字架上受苦的上帝，才能超越那糾纏於自我的欲望、痛苦和恐懼的“青春期”，也超越那在苦惱與疑惑中掙扎的“宗教人”階段，而真正“成人”。

朋霍費爾關於世界的成年和信仰的“成人”的思考對於反思影片揭示的信仰問題具有很大的啟發性。對信仰而言，這無疑是提出了比以往更高的要求，但卻是唯一能夠使信仰成熟的道路。

① 朋霍費爾：《獄中書簡》，第 192 頁。

② 同上，第 140 頁。

③ 同上，第 198 頁。

④ 同上，第 195 頁。

信仰者需要當心，警惕自己或許由於欲望、或許由於軟弱，而被一種幻覺欺騙。信仰需要耐心，需要承受上帝在日光下的“一無所有”，學習在這“一無所有”中堅韌地生活。信仰是既從世界被棄的痛苦，也從上帝被棄的痛苦，來領會《聖經》和十字架所傳遞的資訊。這樣的救贖和寬恕不同於魔法，不會魔術般地改變世界。那樣的改變，只是欺騙和暴力。

六、可能的寬恕

如果說，影片講述了一個寬恕的騙局，那麼，是否還存在寬恕？我們還能在什麼意義上談論寬恕？

申愛的確有一種寬恕的渴望。影片兩次出現她面對殺人犯女兒時的心理掙扎。第一次，她看到這個因無人教養而墮落街頭的女孩被幾個小流氓欺負，猶豫了一下便狠心離開。然而，這次心理掙扎卻將她引向了對寬恕的嘗試。可惜，這次嘗試是一次失敗的經歷。但意味深長的是，當影片快結束時，自殺未遂的她去理髮店剪頭，竟又遇上了這個仇人的女兒。理髮師正是這個已經輟學務工的姑娘。申愛忍住心頭的震撼，同她簡單地交談了幾句。顯然，這個無辜的女孩為他父親的罪而痛苦不安。雖然沒有開口請求寬恕，她的言語神情已表明她內心充滿愧疚。申愛沒等頭髮剪完便從店裡衝了出來。這樣的相遇讓她再次陷入怨恨與寬恕的掙扎之中。她抬起頭，恨恨地望著天空，埋怨上帝總在捉弄她，卻沒意識到，真正的上帝並不在冷漠的高處，而在她心裡，在她憐憫那個不幸女孩的柔軟之處。

只有寬恕，才能夠讓申愛從痛苦的過去中解脫出來，不再沉湎於所失去的愛，也不再被仇恨苦毒纏繞。但這種寬恕不是寬恕一切，因為那個時候還沒有來到。可能的寬恕是“寬恕”過去的時間，“寬

恕”生命的殘疾不幸。雖然殺人犯所幻想的上帝的寬恕是騙局，但的確有一種可能的寬恕，是希望。

生命來到這個殘缺的世界，便會遭遇苦難和不幸。義人無端受苦，惡人亨通無阻，有時竟是這個世界的常態。世界常常荒謬而沒有答案，人作為被拋於此世界的存在，有時不得被動地承受種種痛苦不幸。李申愛的喪子之痛就是如此。雖然法律可以給出正義的判決，但卻無法慰藉她最深的失落。這種失落讓生命成為一場痛苦的無期徒刑。活著，彷彿就是無端而荒謬地受苦。在這個生存的終極問題上面，人無法給出答案，只能承受，各種宗教便由此產生。

《聖經》並沒有從根本上回答“好人為何無辜受苦”的問題。在《約伯記》中，約伯始終沒有為自己的受苦找到原因。但他最終在同上帝相遇的旋風中放棄了追問、選擇順服。他不再為自己的苦難尋求公正，不是因為公正不重要，而是這個問題不應取消另一個更重要的東西——他對上帝的謙卑順服。最終，只有這種謙卑，而非對公正的解答，能讓他放下過去、“寬恕”苦難。這一點，對於經歷過苦難的人特別重要。因為苦難的可怕，不止在於可見的剝奪和傷害，也在於那不可見的剝奪和傷害——人對世界、對生命本身的怨恨苦毒，人對他人、對自己永無止境的譴責。苦難所帶來的苦毒使人被異化為一種與他人隔絕的孤獨的存在。長期的苦難能夠讓心靈對他人和自己都變得冷酷麻木。

《聖經》將“寬恕”過去之苦難的福音帶給了世界。相信被釘十字架的耶穌，意味著相信自己的苦難已經被上帝分擔。一首聖歌中這樣唱道：“當我的心靈為恐懼所困擾時，主啊，用你的恐懼和痛苦消除我的恐懼和痛苦吧。”^①莫爾特曼說，基督受難的神秘性，解釋了一個關於基督的真理：“苦難要由苦難克服，創傷要由創傷

^① 轉引自莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，阮煒等譯，上海：上海三聯書店，1997年，第51頁。[Quoted from Jurgen Moltmann, *God Crucified*, trans. RUAN Wei et. al (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 1997), 51.]

治癒。因為苦難中的苦難是愛的缺失，創傷中的創傷是被棄，痛苦中的軟弱是懷疑。因此，被棄的苦難要由愛的苦難來克服，這種愛的苦難不怕病和醜的東西，而是接納它們，接受它們，從而治癒它們。”^①

天主教傳統中，聖母的悲痛傳達出了對一切受難母親的憐憫。耶穌被釘十字架，遭遇了世界乃至上帝的棄絕，他在臨終時說：“我的神，我的神，為什麼離棄我。”（太 27：46）上帝讓自己的獨生愛子被世人釘上十字架，如此分擔了世人的一切苦難，以及他對罪惡的憤怒和審判。上帝通過愛的苦難來啟示和醫治世人。但申愛似乎沒有注意到這個最關鍵的點。基督信仰的支柱，正在這個最軟弱之處。正是這個點，使得馬克思在批評“宗教是人民的鴉片”之時，也不得不承認：“宗教裡的苦難既是現實苦難的表現，又是對這種現實苦難的抗議。宗教是被壓迫生靈的嘆息，又是無情世界的感情，正像它是沒有精神的制度的精神一樣。”^②

上帝受難無法改變人遭遇苦難的現實，但可以改變苦難的意義，使得苦難不再只是一種純然荒謬、非人的事。人在不幸中的幸運是能夠感受到上帝的憐憫和關切。這種憐憫和關切治療人的怨恨苦毒，將人帶出由怨恨苦毒所導致的孤獨隔絕狀態，使非人的苦難變得人性化。“因為愛能夠使我們向傷害和失望敞開自己，愛能夠使我們願意受難，愛把我們帶出孤立，把我們領入與他人、與不同於我們的人的團契中，而這種團契總是與苦難聯絡在一起。”^③

人通過上帝的受難而認識上帝的愛，在靈魂的安慰和甦醒中獲得走出恐懼和怨恨的力量，並作為這愛的使者來面對他人。從此，

^① 莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，第 51 頁。

^② 卡爾·馬克思：《〈黑格爾法哲學批判〉導言》，載《馬克思恩格斯文集》（第 1 卷），北京：人民出版社，2009 年，第 4 頁。[Karl Marx, “Introduction to *Critique of Hegel's Legal Philosophy*,” in *Works of Marx and Engels*, vol.1 (Beijing: People's Press, 2009), 4.]

^③ 莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，第 72 頁。

苦難詛咒性的力量被轉化為面對他人和世界的愛的能力。這愛幫助人從對過去的沉溺中擺脫出來，不讓自己的生命完全被過去的不幸所耗盡。這愛突入到人的自然生命，使這有限的自然生命渴望超越自我、渴望“無限”，讓生命因愛（他人）而活並為愛（他人）而活。此即自然生命的成聖。如此才能實現對過去的寬恕。這也是列維納斯在思考奧斯維辛之後的上帝時想說的：在經過痛苦的漫漫長夜之後，倖存者的使命，不是要揭示上帝的虛無，而是要向世人見證，唯有那個“為他人負責”的上帝，能讓人走出痛苦；唯有那個隱藏在他人面容背後、召喚我們愛鄰人的上帝，始終活著。

這種“寬恕”是一個漫長的、與自我抗爭的過程，但也是一個被愛所激勵，向著新的方向努力的過程。在此意義上的寬恕，是希望本身。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

Levinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel Press, 1976.

Jankélévitch, Vladimir. *La Mauvaise Conscience*. Paris: Aubier Montaigne Press, 1966.

中文文獻 [Works in Chinese]

卡爾·巴特：《教會教義學》，何亞將、朱雁冰譯，北京：三聯書店，1998年。[Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Translated by HE Yajiang and ZHU Yanbing. Beijing: Joint Publishing Corporation, 1998.]

卡爾·巴特：《羅馬書釋義》，魏育青譯，上海：華東師範大學出版社，2005年。[Barth, Karl. *On Epistle to the Romans*. Translated by WEI Yuqing. Shanghai: East China Normal University Press, 2005.]

朋霍費爾：《獄中書簡》，高師寧譯，何光滄校，北京：新星出版社，2011年。[Bonhoeffer, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Translated by GAO Shining, revised by HE Guanghu. Beijing: New Star Press, 2011.]

朋霍費爾：《做門徒的代價》，隗仁蓮譯，安希孟校，成都：四川人民出版社，2000年。[Bonhoeffer, Dietrich. *The Cost of Discipleship*. Translated by KUI Renlian, proofread by AN Ximeng. Chengdu: Sichuan People's Press, 2000.]

漢斯·昆：《馬丁·路德：回歸福音——典範轉移的一個經典例子》，載《基督教大思想家》，包利民譯，香港：漢語基督教文化研究所，1995年。[Kung, Hans. "Martin Luther: Return to Gospel as the Classical Instance of a Paradigm Shift." In *Great Christianity Thinkers*. Translated by BAO Limin, 131-161. Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 1995.]

列維納斯：《塔木德四講》，關寶艷譯，北京：商務印書館，2004年。[Levinas, Emmanuel. *Four Lectures of Talmud*. Translated by GUAN Baoyan. Beijing: Commercial Press, 2004.]

卡爾·馬克思：《〈黑格爾法哲學批判〉導言》，《馬克思恩格斯文集》（第1卷）。[Marx, Karl. "Introduction to *Critique of Hegel's Legal Philosophy*." In

Works of Marx and Engels, vol.1. Beijing: The People's Press, 2009.]

莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，阮煒等譯，上海：上海三聯書店，1997年。[Moltmann, Jorgen. *God Crucified*. Translated by RUAN Wei et al. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 1997.]