

# 宽恕如何可能？

——关于《密阳》的神学反思\*

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

刘文瑾

**LIU Wenjin**

## 作者简介

刘文瑾，华东师范大学中文系副教授

## 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

“在我宽恕他之前，上帝怎能赦免他的罪？”这是韩国电影《密阳》( *Secret Sunshine*, 2007 )<sup>①</sup>中，爱子惨遭杀害的母亲对“上帝的宽恕”发出的质问。这个尖锐的问题触及了现时代有关信仰和宽恕的痛处。在此方面，我们面临双重危机：既是无信仰、无宽恕的危机，也是有信仰和宽恕的危机。如果说，无信仰、无宽恕是物质主义让精神花园荒漠化的后果，那么，信仰和宽恕的危机，很多时候也正是物质主义的荒漠所滋生的海市蜃楼——原教旨主义——的危机。原教旨主义的狂热与物质主义的狂热针锋相对，将信仰和宽恕变成一套把戏，上演既廉价又粗暴的恩典，出售心灵鸡汤。这就是韩国文人导演李沧东的电影《密阳》向我们呈现的韩国社会的精神危机。这种精神危机也同样存在于当下中国社会，因此《密阳》引发不少中国观众的共鸣。

## 一、宽恕的戏剧

李申爱原本似乎并不缺乏宽恕的能力。服装店老板娘一转头就说她坏话，她却宽宏大量，不但没有小肚鸡肠，而且主动请客吃饭，表示友好。亡夫生前背叛了她——这个人，她为他放弃了自己无比钟情的钢琴家梦想——但她不仅原谅他，而且在他离世后依然刻骨铭心地怀念他，甚至带着儿子搬去他的家乡密阳生活。杀害儿子的

---

\* 本文为国家社科基金项目“道德崩溃与现代性危机”(项目批准号: 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).]

<sup>①</sup> 本文所引电影对白参照本片 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.)

凶手被逮捕归案，那竟是儿子的老师，利用和欺骗了她的信任，做出绑架并毁灭幼小学生的恶行。但她自己却不知为什么，在同他相遇时，没冲上去泄愤，而是默默闪在一旁。

尽管无比痛苦，她以巨大的自制力忍受。这样的品行让人钦佩，在人的能力范围做到了尽善尽美。可是，当她试图超越自己的能力，去做一件人的本性无法做到的事情——基督所教导的，爱你的仇敌（路 6：27-36），她却崩溃了。对一个慈爱上帝的幻觉曾让她以为，她可以去向杀害儿子的凶手传福音，劝其悔改。然而，当那位让她痛苦不堪的恶人坐在她面前，十分平静和满足地告诉她：尽管他十恶不赦，但慈爱的上帝已经饶恕了他；现在，他心里很平安，甚至能够为她而祷告。感谢上帝！走到这一步，申爱似乎达到目的，功德圆满。可就在此时，面对这出宽恕的戏剧，意外的“和解”，她却突然再也无法忍受——“在我宽恕他之前，上帝怎能赦免他的罪？！”

我们当然明白申爱的愤怒：“我这么痛苦，他却说他的罪已得赦免并找到平安，神怎能这样对我？”这样的宽恕意味着，爱子的惨死和母亲的丧子之痛都已被“慈爱的上帝”以宽恕的名义勾销了。这样的“慈爱”太残忍，足以让人发疯。正如列维纳斯所说，一个宽恕一切的世界是一个非人的世界<sup>①</sup>。申爱发现自己陷在一个以爱的名义来编织的非人世界里，于是她决心反抗。

什么办法可以反抗伪善？似乎只有恶的“真”。相比起伪善的欺骗性，似乎只有揭示恶的真相，才能还世界以“清白”。虽然两者都令人痛苦，但绝望比受骗更好，因为绝望还能激发人的“英雄”气，欺骗却亵渎人的尊严，羞辱人的希望。

为了戳穿谎言，申爱不惜以作恶来糟蹋自己。她到小店偷唱片，给户外灵修的会众捣乱；她勾引教会执事与她通奸，几乎得手；她

<sup>①</sup> Emmanuel Levinas, *Difficile liberté* (Paris : Albin Michel Press, 1976), 41.

表演割脉自杀，以羞辱那位高高在上、创造生命的“慈父”。在她看来，人性固然恶，但伪善是更大的邪恶。人们还不如面对生活的真相，她自己还不如回到被福音“麻醉”之前的状态。那种状态虽然痛苦，却不会有上当之后令人不堪忍受的幻灭感和耻辱感。她的故事似乎向观众提出这样一个问题：有限的人能承受超越吗？接受一个救赎的谎言抑或承认生命就是“来于尘土并归于尘土”，何者较好？藉着李申爱这个显得非常真实具体而又令人同情的形象，电影成功地拷问了基督信仰。

电影的哲学主题编排考究、用意深长。影片开头申爱便对小城和它名字的含意发问。影片当中，金药师向申爱传福音时说：万事万物都有神的意思，就连那柱阳光也有神的旨意。而申爱把手伸到阳光下，说，“什么也没有”。申爱因自杀住院，她弟弟到小城看望她，就象申爱刚到一样问道：“密阳是怎样的地方？”金宗灿回答：“和其他地方没什么不同，同样的人，同样的地方。”影片结尾，申爱剪落的头发掉在泥地上，镜头让我们长久地凝视，看见那阳光之下，除了尘土，一无所有。人生似乎就是这样，来于尘土又归于尘土。这个结尾似乎回荡着“日光之下，并无新事”（传 1:9）的慨叹。它紧扣影片的标题让人思考。

这部电影想说：阳光的秘密就是“虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空（传 1:2）”？是，但又不全是。在全片的悲剧情节中一直有一点让人觉得温暖的东西，那就是平庸俗气的修车行老板金宗灿对申爱的陪伴。金宗灿是那种做点小生意，使点小滑头，没什么大出息但却有人情味的人。超越的事物幻灭之后，唯一能支撑申爱活下去的，大概就是这点她原本不屑一顾的世俗的爱情。也许，对影片的主题“秘密的阳光”，导演故意借基督教设了一个陷阱，当陷阱被拆穿，观众便可恍然大悟：人活着，有悲哀、不幸，有残酷，但也有温情。人们可以依靠着活下去的，不是一个幻想中的超越者，而是人世间彼此的依偎取暖。就像电影结尾：唯一能够支撑

申爱平静面对镜中自我的，是镜子后面那个毫无怨言、心甘情愿地  
为她举镜的金宗灿。不过，耐人寻味的是，电影快结束时，偏偏是  
这个本来对上帝毫无兴趣、只为了追求女人而混迹于教会的金宗  
灿，却有点离不开信仰了。

## 二、礼物的正义

《密阳》提出了这样一个尖锐的问题：上帝能代替人来给予宽  
恕吗？

毫无疑问，宽恕是种极大的恩典和美德。生活中有很多像申爱  
这样遭遇苦难的人，对于她们，法律的正义固然重要，但并不能带  
来根本的医治与安慰。同宽恕来得太容易的非人世界相比，没有宽  
恕的人间也不会更好。没有宽恕意味着，世界注定要在悲剧命运中、  
在仇恨与诅咒中轮回，没有更新的可能。“已有的事，后必再有；  
已行的事，后必再行。日光之下，并无新事。”（传 1:9）在阳光下  
短暂的遗忘背后，泥土掩埋的，永远是仇恨的尸骨和痛苦的呻吟。  
宽恕则是犹太—基督教给人类指引的一条医治与重生之道。

宽恕并不取消正义，却要求受害者放下对伤害过自己的人的仇  
恨和报复反应，这是一件超自然的事情。所遭遇的伤害越重，宽恕  
就越困难。与此同时，宽恕也对施害者提出要求，要求施害者认罪  
悔改，亲自向受害者表达对自己罪恶的厌弃，并尽力补偿受害者的  
损失。

从基督教的角度，受害者之所以能给出宽恕，是因为在“我”  
和上帝之间有种和解：“我”看到耶稣在十字架上为人类受死，其  
中包括为“我”的罪而受死，“我”接受上帝对“我”的爱和启示，  
愿意放下“我”个人的痛苦，分担耶稣的痛苦。这一和解意味着“我”  
放下了“我”自己——正是这个无比沉重的自己，让“我”无法饶  
恕。所以，受害者能够宽恕是因为他们首先得到了上帝的爱和宽恕，

并且认识到，施害者正是在他们自己的罪的重压下而成为罪犯，他们也需要从上帝而来的爱和宽恕帮助他们战胜罪的捆绑。宽恕是一件珍贵的礼物，如果人们不首先拥有它，则无法给出。而上帝是那最先给出礼物者。对于一个基督徒来说，他已经得到了这件礼物，因此才能给出去。

能给出礼物的人是幸运的。因为凭着上帝的赠予，人终于摆脱“受害者”难以自拔的命运，终止内心的怨恨苦毒，而开始一个有希望有力量的新生活。这是人类司法与政治活动无法实现的正义。“以眼还眼，以命抵命”虽然于警戒人类不要做恶是必要的，但对于受伤的人和犯罪的人如何开始新的生活，却意义甚微。人作为道德存在，始终具有在道德上不断改变、更新、提升的可能。宽恕为这一可能提供了希望。

不过，上帝对人的宽恕并不意味着上帝放弃了正义。这里我们可以回到正义和宽恕的关系问题。上帝是圣洁公义的上帝，因此他不能容忍罪，也就是说罪必须得到惩罚才能满足上帝的正义的要求。这里似乎出现了一个两难困境：上帝出于正义则不能放弃对罪的惩罚，那么他就不能表现出仁慈，不能宽恕；如果他表现出仁慈，宽恕罪人，他就不得不放弃正义。在正义与仁慈（宽恕）之间，上帝似乎只能选择其一。面对这一两难，《圣经》通过献祭来同时实现上帝的正义和仁慈。

在《旧约》当中，上帝设立赎罪祭，罪人献上祭物，祭物代替罪人受到惩罚而成为牺牲，罪人也因此得到上帝的宽恕。上帝虽然选择了宽恕，但同时以献祭这种象征性的方式让罪人意识到他们的罪在上帝眼里事关重大，应该受到惩罚。

献祭是人认识自己的罪而请求宽恕的行动，这个行动不可或缺。它既是朝向上帝，更是朝向人。因此，上帝说：“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀”；（何 6:6）“他们喜爱献祭，献肉为祭，又拿来吃；耶和华却不喜悦他们。他必记得他们的罪孽，追讨他们的罪恶”。（何

8:13) 这些经文表明, 当罪恶没有从根本上被施害者认清和弃绝, 当受害者遭遇的伤害和不公没有从施害者那方面得到补赎与安抚, 施害者的献祭是不会被上帝接纳的。献祭的目的是对被罪所败坏的人神关系的修复, 但首先应该是对被罪破坏的人际关系的修复。

在《新约》中, 耶稣在十字架上被钉死, 其意义之一仍然是对献祭的延续: 耶稣代替罪人受审判而死。耶稣是上帝的儿子, 是上帝在世上的呈现, 是上帝本身, 因此可以说上帝自己代替罪人受罚。因此, 十字架事件, 既是正义, 也是宽恕。通过基督的十字架受难, 基督教一方面昭示人类罪的可怕后果和代价, 一方面则召唤人们接受上帝的爱和宽恕; 一方面使罪人深切体认正义和律法的精神, 一方面在上帝的拯救中努力完善自己、成就正义和美善。

因此, 要获得宽恕就需要人明白: 宽恕当中包含了对正义不可让渡的要求。列维纳斯甚至说, 侵犯者能否得到宽恕取决于被侵犯者而非上帝, 因为侵犯一个人是很严重的事情, “如果侵犯者不向被侵犯者要求宽恕, 如果有罪者不力求被侵犯者平静, 谁也不能宽恕他。”<sup>①</sup>应当这样理解列维纳斯的话: 宽恕是件礼物, 但获得这件礼物却需要人以自己的灵魂来做出回应。回应不是交换, 而是“爱”这一事件的本质——爱是彼此奉献。被宽恕不是魔法解脱, 而是灵魂重生。它既是内在皈依, 更是外在行动; 同公开认罪、受罚、赔偿均不可分开。因为, “恶不是一种人们能用仪式消除的神秘念头, 而是人对人的侵犯。”<sup>②</sup>恶既是十分具体的伤害, 请求宽恕自然要十分具体地面向受害者个人。

扬凯列维奇指出, 只有通过向受害者认罪和赎罪, 犯罪者才能摆脱一种“自我谴责的可怕的孤独”, 才能表明, 罪已远离自己。“通过‘承认’(reconnaissance)罪过, 犯罪者表明, 总而言之, 这

<sup>①</sup> 列维纳斯:《塔木德四讲》, 关宝艳译, 北京: 商务印书馆, 2004年, 第23页。[Levinas, *Four Lectures of Talmud*, trans. GUAN Baoyan (Beijing: Commercial Press, 2004), 23.]

<sup>②</sup> Levinas, *Difficile Liberté*, 41.



罪已不再属于他。公开认罪的能力和哭泣的能力一样，是一种标志，而非原因。罪已经成熟到为自己要求一种公开认罪的解脱，这解脱意味着罪被排引到自身之外。”<sup>①</sup>不仅如此，公开认罪和赎罪的行为使犯罪者与外界（特别是受害者）重新建立关系，使他得以摆脱被罪孤立的状态，获得同他人、世界的和解，也由此获得同上帝的和解。

### 三、宽恕的滥用

然而，在电影中，无论教会成员、申爱还是凶手都严重误解了基督教的宽恕。这种误解背后折射的，是对基督信仰的简单化和教条化理解，认为有种绝对的上帝的宽恕，可以宽恕一切，甚至无视受害者的苦难。这种对宽恕的夸张源于对上帝的“爱”的抽象化和片面化，忽视了在“爱”中也包含了正义的要求，从而将无价的礼物贬为廉价的恩典。

从基督教的视角来看，杀人这样的重大罪行造成了三方面伤害。首先它严重伤害了受害者及其家人；其次它践踏了法律和人伦，因此危害了共同体；最后它破坏了上帝确立的正义和秩序，是对上帝的侵犯。因此，杀人凶手需要同时接受这三方面的惩罚——现代社会则通常由国家垄断惩罚的权利。而如果要得到宽恕，则需要来自三方面的宽恕。受害者通常很难宽恕，这再自然不过。事实上，在杀人这样重大的罪行中，受害者的死亡已经使其无法给出宽恕。国家首先要履行正义，因此也不可能宽恕。但犯罪者如果深刻反省自己的罪行以及这一罪行背后的灵魂败坏，向受害者认罪并积极寻求补偿受害者的损失，甚至得到受害者的宽恕，则有可能获得上帝的宽恕。

---

<sup>①</sup> Vladimir Jankélévitch, *La Mauvaise Conscience* (Paris: Aubier Montaigne Press, 1966), 164.

上帝的宽恕意味着上帝不再追究罪犯对上帝的秩序和正义的破坏，上帝恢复了罪行所扭曲的人与上帝的关系，使罪人可以进入和上帝爱的关系中。这是基督教的称义（justification）学说的根本含义。罪人因信称义不意味着罪人犯下的罪一笔勾销，不意味着他不需要为自己的过犯和罪行承担责任，更不意味着罪人从此不再是罪人，而是意味着上帝施予他不配得到的拯救而赐予他永生。杀人犯在悔改称义之后，也许仍然生活在受害者的仇恨、社会的厌弃和国家的惩罚当中，但却从上帝那里得到新生的希望。

然而，上帝对悔改的杀人犯的宽恕和称义不能取消共同体对他的正义刑罚，也不能取消受害者对他的自然的恨。上帝更不能代替受害者来宽恕凶手，因为那意味着上帝轻视受害者的痛苦，没有严肃对待罪在人间造成的悲剧，就像影片中申爱所感受到的那样。为此，列维纳斯说到：“受到触犯的个人总应该个别地得到安抚和慰藉。个体得不到尊重，上帝的宽恕——或者历史的宽恕——就不可能协调。上帝也许只是对一种凭借着我们私人的眼泪解决问题的历史持久的拒绝。在没有慰藉的世界上是建立不了和平的。”<sup>①</sup>

上帝的宽恕需要同人间的正义相协调。宽恕的目的不是让犯罪者避开惩罚，而是让罪人的灵魂从罪的麻木中苏醒，更深刻地认识自己的罪的可怕和应当承担的责任。且不说对杀人这样的被十诫明确禁止的重罪，即使对生活中一些由于自私造成的小的过犯，得到拯救的罪人都需要深刻反省。耶稣说“你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。”（太：5:23）如果没有深入反省并补赎自己的罪，怎么可能平静地来到上帝面前？

电影中那位杀人犯“被宽恕了的平安”只能被理解为恶的顽梗。一个真正被上帝宽恕的人必然是一个为自己的罪行痛心疾首的人。

<sup>①</sup> 列维纳斯：《塔木德四讲》，第24页。

他必然想要向孩子的母亲表达其忏悔，并尽其一切努力来弥补罪行的后果。他必然知道自己的罪行如此重大，以至在此世永远也无法补救，但他仍无法自己、胆战心惊地向受害者及其家人忏悔。这不是企图得到宽大处理，甚至也不是为了自己良心的安宁，而是他灵魂重生的阵痛促使他如此。他在混沌中苏醒、挣扎着从罪恶的深渊中摆脱的灵魂痛切地感到自己的罪孽深重。唯有这种罪孽感能够显明上帝的宽恕，正如扬凯列维奇所说：“认罪不拯救什么，而是拯救的症状”。<sup>①</sup>然而，在电影中，我们看到，杀人凶手与被害孩子的母亲坦然面对，几乎没有任何罪疚感。他以上帝的宽恕来卸下自己的罪责，以神圣的名义来摆脱良心责备，这何等诡诈。

这个杀人犯的角色虽纯属虚构，却是影片的成功所在。这个角色提醒那些过于单纯的人：上帝的良善不能没有对复杂人性的衡量。“我们离那种普天之下都有的慷慨而终极的宽恕还很遥远。冒犯和宽恕的游戏是一种危险的游戏。”<sup>②</sup>这就是为什么无条件的宽恕只能有条件地应用。

#### 四、廉价恩典

随着 80 年代以来基督教在韩国的兴盛，基督教逐渐融入当代韩国文化，成为时代强音。《密阳》这部基督教题材的电影在韩国本土和国际影坛都产生了较大影响，因其触及的，既是韩国本土的信仰问题，也是一个具有普遍性的信仰危机。影片以现实主义批判的立场，一方面揭示了韩国社会市民宗教的虚弱，另一方面也向基督信仰提出了严肃的问题。与其说这部电影在否定基督教，不如说，它以对教会的深刻批判来关注基督教对韩国社会和个人生活的影

---

<sup>①</sup> Jankélévitch, *La Mauvaise Conscience*, 164.

<sup>②</sup> 列维纳斯：《塔木德四讲》，第 28 页。

响，以对宽恕问题的质疑来关注信仰如何可能，这种批判和关注本身就体现了“基督教现象”的重要性。

韩国教会一度发展迅猛，信徒人数增长快速，但在这点缀着大街小巷的十字架和赞美诗背后，在这仿佛点燃了韩国天空的上帝之爱的云彩背后，是否也隐藏了伪善、谎言和妖魔？导演的怀疑和批判显而易见：镜头中那一个个在教会里捶胸顿足地忏悔的人或者摇头晃脑地陶醉的人，都在激发观者的反感。虚假，正是这部电影的镜头语言赋予教会和信众的特点。那些传福音的人，把别人内心的伤痛作为可以钻营的“商机”，不但没有细心体贴别人的痛楚，而且像传销人员一样玩弄心理战术，以在上帝面前用他人的灵魂为自己邀功领赏。教会里的人际关系，彼此戴着“信心”的假面，为营造一个共同的幻象而自欺欺人。沉浸在“天父之爱”的麻醉中，申爱不过暂时找到了一剂止痛药。在残酷的真相面前，鸦片的效用终会消散。她的心从云端坠落，摔得很疼。

《密阳》挖苦教会和信众的镜头语言是否真实？人对世界的看无不经过心灵的诠释和解读，摄影机的“看”更是如此。《密阳》对教会的再现显然经过了导演的精心安排。它对韩国教会的批评在似与不似之间：虽然有些道理，但总体而言却是比较片面和扁平化的。应该说，这幅关于基督教的漫画只属于这部电影、这个故事，未必能够概括韩国教会的普遍状况。

“看”的欲望是现代艺术的出发点，摄像机和电影的发明更是有助于“看”的直接性。从此，人不仅可以随心所欲地“看”，而且还可以象上帝一样创作自己所欲“看”的，无论那是他人还是上帝的隐私。艺术不但可以挑战人的禁区，也可以挑战神圣的禁区；电影则更可以象实验室一样，模仿上帝创世来制造一个个场景，放到摄影机前犹如放到显微镜下进行检查，由胶片中读取那些与人的愚昧、软弱、虚假有关的数据。《密阳》则成功虚构了一位不知被哪位上帝随便宽恕了、于是便心安理得的杀人犯，一位高言大志却

经不起诱惑的教会同工，以及一位对人心诡诈无所防范、却把上帝当作魔术师的李申爱。影片通过这些稍嫌脸谱化的人物，质疑了信仰和教会的荒谬。

然而也应当承认，这部电影的虚构之所以取得成功，也确有其现实依据，反映了韩国教会在发展中存在的问题。问题的关键所在，也许就是朋霍费尔在《做门徒的代价》一书开头指出的：“廉价恩典是我们教会的死敌。”<sup>①</sup>

何为廉价恩典？现代教会简化并背叛路德“因信称义”神学，认为恩典既是“白白”得来的，就不需要人们再去跟随基督，付出做门徒的代价。他们淡化了“因信称义”被提出的条件。曾为修道士的路德，以虔诚的自我跟随耶稣，但他深感无论自己如何努力，都无法确信得救，反而深深陷入对罪的焦虑和死亡恐惧之中。在经历了漫长的良心危机后，他突然直觉体验到了恩典的临到和对罪的赦免，因而提出“唯独恩典”能带来拯救。这意味着，他愿意绝对服从基督的诫命，因为得救来自于信仰，事工只能而且也只应来自信仰。<sup>②</sup>然而，路德接续保罗和奥古斯丁所重申的这对恩典的理解，有时却被人们以不易察觉的狡诈方式加以算计。“他的追随者采纳了他的信条，并逐字重复。但是他们却忽视了那不可更改的结论，即做门徒的义务。”<sup>③</sup>

当“因信称义”被简化为一种“信条”，就是十分荒谬的。它使恩典变成一种教义、原则和体系。“它意味着把对罪的宽恕宣布

---

<sup>①</sup> 朋霍费尔：《做门徒的代价》，隗仁莲译，安希孟校，成都：四川人民出版社，2000年，第33页。[Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, trans. KUI Renlian & AN Ximeng (Chengdu: The Sichuan People's Press, 2000), 33.]

<sup>②</sup> 汉斯·昆：《马丁·路德：回归福音——典范转移的一个经典例子》，载《基督教大思想家》，包利民译，香港：汉语基督教文化研究所，1995年，第135-136页。[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.]

<sup>③</sup> 朋霍费尔：《做门徒的代价》，第40页。

为一般真理，把对上帝的爱看作基督教的上帝‘概念’。从理智上赞成那一观念，本身就足以使罪得到赦免。在这样的教会里，世界为它的罪找到廉价的庇护；无须悔悟，更不必希望真正摆脱罪恶。因此，廉价的恩典意味着否认上帝活生生的道，事实上，就是否认上帝的道成肉身。”<sup>①</sup>

朋霍费尔索性把廉价恩典称为“没有十字架的恩典”，“我们自己赐予自己的恩典。”<sup>②</sup>它“宣扬的是无须悔罪的赦免。”<sup>③</sup>从此，“罪人不称义，而罪却可以称义。”<sup>④</sup>廉价恩典于是成了教会的绊脚石，对基督徒的灵性生活不啻为一场灾难。“那种话语在我们身上产生的唯一效果就是妨碍我们进步，引诱我们处于世人的平庸水平。”<sup>⑤</sup>而对于教外人士而言，这种荒谬的“信条”和“恩典”要么使他们感到迷惑，要么让他们断定这是种自欺欺人的宗教。正是出于对这种流俗的抗议，朋霍费尔写作了《做门徒的代价》，呼吁基督徒“为昂贵的恩典奋斗。”<sup>⑥</sup>

教会需要为恩典的“贬值”负责。尽管尘世中的教会出于自身生存需要，十分强调自己的神圣性，但 20 世纪最伟大的神学家卡尔·巴特却毫不留情地批评了教会的过失，直言其困境：

在上帝不可能的可能性的此岸，教会代表人类最终的可能性；作为这样的代表，教会与福音两相对立。在此横卧着一道绝无仅有的鸿沟。在此人类因上帝而暴病……在教会里，天空的闪电变成了地上的长明灯，匮乏和发现变成了占有和享受，神性的安宁变成了人性的不安，神性的

① 朋霍费尔：《做门徒的代价》，第 34-35 页。

② 同上，第 35 页。

③ 同上。

④ 同上，第 34 页。

⑤ 同上，第 44 页。

⑥ 同上，第 33 页。

不安变成了人性的安宁，彼岸变成了一种形而上的、相对于“此岸”而言的第二者，然而正因为此，彼岸只是此岸的延伸而已。在教会里，人对上帝无所不知、无所不有，然而正因为此，人对上帝一无所知、一无所有。在教会里，上帝被以某种方式从未知的“始”和“终”移至已知的“始终之间”。在教会里，人不再是唯有考虑死亡才能变得聪明，正相反，人直截了当地有信仰，人直截了当地是上帝儿女，人直截了当地等待、争取上帝国，好像这一切是人可以是、有、等、取的东西似的。教会是至少称得上是全面和果断的尝试：使神性人化、物化、暂时化、世俗化、实用化；这都是为了人的幸福，这些人的生活并非没有上帝，但也没有活生生的上帝。（瞧瞧那些“宗教大法官”！）一言以蔽之：教会尝试使那难以理解的、但也不可避免的道变得易于理解。<sup>①</sup>

巴特批评尘世中的教会逐渐脱离启示的源头及其关怀人的使命，以自己的意思代替上帝的意思，盗用上帝之名。教会对上帝之道的强占使得活生生的道成了抽象空洞的教义，但教会不仅无视这种抽象和空洞对福音的背叛、对他人的困扰，还以此自诩。作为基督在世界的身体，教会的权柄奠基于同上帝关系的亲密性中，因此，无论是教会领袖、成员还是局外人，都会对教会的“神圣性”、“纯洁性”极其敏感。教会作为圣徒与罪人的集合体，出于权力意识和自我保护的本能，则常会竭力证明自己是神意的代言人。但他们刻意营造的“真理性”、“属灵性”，有时不过是律法主义的体现，由

---

<sup>①</sup> 卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2005年，第305页。[Karl Barth, *On Epistle to the Romans*, trans. WEI Yuqing (Shanghai: East China Normal University Press, 2005), 305.]

此便出现了尘世教会的最大陷阱。这或许可以解释《密阳》所批评的教会及其成员的问题所在。

宗教人的罪性与尘世教会的残缺使其如巴特所说，既“处在自己的主批判的圣火之中”，“也遭到来自世俗方面的激烈批判，而这些批判却从来不是完全错误和不公正的。”<sup>①</sup>可以说，《密阳》对教会及教徒的表现，亦是基于导演并非完全错误和不公的批判。然而，面对一位母亲的丧子之痛，仅仅对宽恕的教义和教会的问题进行神学反思，还不足以回答影片针对信仰所提出的全部问题。

## 五、信仰的“成人”

影片在促使我们反思“廉价恩典”之时亦追问：对申爱这样不幸而又善良的人，如果连上帝都没能感化那个杀人犯，来向她痛心疾首地请罪，安慰她的心，上帝又能够为她做什么？上帝这个“阳光的秘密”是否只是幻觉，其实“什么也没有”？信仰是否只是自欺，人还是“同样的人”，人间总是“同样的地方”？

信仰不是魔法，必须面对一个在日光之下“什么也没有”的上帝。正因如此，朋霍费尔在《狱中书简》中反复提出：世界已经“成年”，那个在人生边缘或危机时刻戏剧性出场的上帝——“机械降神”（*Deus ex machine*）——已经成了“多余的”。<sup>②</sup>世界的成年意味着，“人类已学会了对付所有重要的问题而不求助于作为一个起作用的假设的上帝”。<sup>③</sup>世界正走向一个越来越不需要宗教的时代，甚至可以拒绝传统宗教在解答诸如死亡、罪等终极问题方面的权威性。

<sup>①</sup> 巴特：《教会教义学》，何亚将、朱雁冰译，北京：三联书店，1998年，第228页。[Karl Barth, *Church Dogmatics*, trans. HE Yajiang & ZHU Yanbing (Beijing: Joint Publishing Corporation, 1998), 228.]

<sup>②</sup> 朋霍费尔：《狱中书简》，高师宁译，何光沪校，北京：新星出版社，2011年，第141页，第208页。[Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, trans. GAO Shining, revised by HE Guanghu (Beijing: New Star Press, 2011), 141, 208.]

<sup>③</sup> 同上，第168页。



即便对付心理危机和绝望，现代社会也已经有了宗教的衍生品——存在主义哲学和精神分析。<sup>①</sup>

但悖论的是，另一方面，世界的成年却也使得许多普通人由于不堪忍受尘世的空虚和心灵的痛苦，反而更需要在宗教中寻求安慰和“避难”。信仰于是处于世界的成年和人的宗教“需要”之间。现代人的宗教“需要”在同成年世界的理性主义的对抗中，很容易走向非理性主义。两者的对立构成了信仰的现代困境。信仰要么被无神论否认，要么沦为费尔巴哈、马克思所说的人的宗教幻觉，甚至沦为原教旨主义。这正是《密阳》所展现的申爱的信仰困境。

申爱是在痛失爱子的心灵危机中遭遇了基督教。一开始，这种相遇是美好的，仿佛一个即将被苦难的海水吞噬的人，她在教会传达的救赎信息中获得了暂时的安慰和救助。人往往是在自己的软弱中理解和接受福音的，这种开头无可厚非。问题只在于，她对福音的理解始终参杂着一些幻想成分，仿佛上帝是个慈爱的魔术师，可以解决人间一切苦难、罪恶和宽恕问题。

从教会的角度看，这样的幻想表现了她对上帝的“信”，因而往往会得到教会的肯定和支持。教会没想到，人对上帝的夸大的信心，从另一个方面看，也可能是在回避上帝的无奈和痛苦——上帝也是一位被世界钉上十字架的上帝。从根本上看，教会和申爱一样，都希望抓住同一个幻觉——他们的主是无所不能的。教会为了坚定加强会众的“信心”，申爱则是为了紧紧抓住那不让自己被抛向痛苦和仇恨深渊的绳索。

她的信仰还像一个沉湎于童话的孩子，以此来将自己和世界的邪恶、生活的痛苦隔离开来。痛苦使她迫切想要抓住这个幻觉，她不但想让自己深信不疑，甚至还想挑战自己的极限——“爱自己的敌人”。但是，关于上帝的幻想有时虽是甜美可爱的，有时却是邪

---

<sup>①</sup> 朋霍费尔：《狱中书简》，第141页，第169页。

恶可怕的,因为人人都可以濫用它。杀人犯幻想自己被上帝宽恕了,心里非常舒服。会友们则幻想上帝的法力无边,什么都能改变。李申爱则最终发现,这个幻觉不但是不可接受的,反而使得她想要借以遮盖的痛苦变得更加尖锐。这幻想最终伤害了她。

李申爱的故事提示人们:信仰如果只停留于宗教“需要”,它就是“鸦片”甚至“毒药”,而非面对苦难的力量之源。这样的“信仰”很脆弱也很危险,因为幻灭可能会加速到来。这样的“信仰”便是廉价恩典。为此,朋霍费尔反对教会以攻击世界的成年来护教。因为,这样做“像是企图将一个成年人放回少年时代去”,<sup>①</sup>结果只会令这个成年人在面对外面的世界时感到不知所措。

朋霍费尔发展巴特的宗教批判而大胆提出了“非宗教的基督教”,<sup>②</sup>主张信仰应摆脱对“宗教”的路径依赖,例如:神话因素、教会权威,以及人面对死亡和痛苦时的软弱。“我不希望在生活的边缘,而在生活的中心,不在软弱中,而在力量中,因而也就不在人的苦难和死亡里,而在人的生命和成功里来谈论上帝。对我来说,在边缘上最好是保持我们的平静,丢开那个未解决的问题。相信复活,并不是解决死亡问题的方法。”<sup>③</sup>“你不可能把上帝和奇迹分开,但你却必须能够在‘非宗教’的意义上解释和表明它们二者。”<sup>④</sup>

所谓“在生活的中心”,以及“在‘非宗教’的意义上解释”上帝,就是做一个“世俗的基督徒”<sup>⑤</sup>。这不意味着背叛基督,而是离开宗教“需要”,走向信仰本身。因为,“只有通过完全彻底地生活在这个世界上,一个人才能学会信仰”。<sup>⑥</sup>所谓完全“彻底地生活在这个世界上”,就是要离开宗教“保护”和“幻觉”,看到上帝

<sup>①</sup> 朋霍费尔:《狱中书简》,第169页。

<sup>②</sup> 同上,第140页。

<sup>③</sup> 同上,第141-142页。

<sup>④</sup> 同上,第143页。

<sup>⑤</sup> 同上,第140页。

<sup>⑥</sup> 同上,第199页。

在十字架上的苦弱，看到信仰并不是一种让人舒服的“平安”和“精神胜利”。相反，信仰意味着：既然上帝允许他自己被推出这个世界、推向十字架，人也必须让自己离开宗教幻觉，过“世俗”生活，从而参与上帝的受难，分担上帝的苦弱。“这就是基督教与一切宗教之间的决定性的区别所在。人的宗教性使他在自己的苦难中企望上帝在这个世界上的力量；他把上帝作为一个 *Deus ex machine*，然而《圣经》却使人转而看到上帝之无力与受难；只有一个受难的上帝，才能有助于人。”<sup>①</sup>“这样一来，基督就不再是一个宗教的对象，而是……这个世界的主。”<sup>②</sup>

这就是朋霍费尔奇怪的“逻辑”：上帝帮助人→上帝通过让人帮助祂来帮助人→上帝帮助人成为能帮助祂的人→上帝帮助人“成人”→上帝帮助自己。这就是朋霍费尔在临刑前那段狱中生活里反复思考的“成人”神学。和巴特一样，他想要通过对虚假信仰的批判，重启信仰的力量之源，只是巴特更多地强调人面对上帝的谦卑，他则更关心人的“成人”。他甚至说：“基督徒不是 *homo religiosus*（宗教性的人），而是人，纯粹、单纯的人。”<sup>③</sup>“做一名基督徒，并不意味着要以一种特定的方式做宗教徒，也不意味着要培养某种形式的禁欲主义，而是意味着要做一个人。”<sup>④</sup>而人只有通过热爱并帮助那位在十字架上受苦的上帝，才能超越那纠缠于自我的欲望、痛苦和恐惧的“青春期”，也超越那在苦恼与疑惑中挣扎的“宗教人”阶段，而真正“成人”。

朋霍费尔关于世界的成年和信仰的“成人”的思考对于反思影片揭示的信仰问题具有很大的启发性。对信仰而言，这无疑是提出了比以往更高的要求，但却是唯一能够使信仰成熟的道路。

---

① 朋霍费尔：《狱中书简》，第 192 页。

② 同上，第 140 页。

③ 同上，第 198 页。

④ 同上，第 195 页。

信仰者需要当心，警惕自己或许由于欲望、或许由于软弱，而被一种幻觉欺骗。信仰需要耐心，需要承受上帝在日光下的“一无所有”，学习在这“一无所有”中坚韧地生活。信仰是既从世界被弃的痛苦，也从上帝被弃的痛苦，来领会《圣经》和十字架所传递的信息。这样的救赎和宽恕不同于魔法，不会魔术般地改变世界。那样的改变，只是欺骗和暴力。

## 六、可能的宽恕

如果说，影片讲述了一个宽恕的骗局，那么，是否还存在宽恕？我们还能在什么意义上谈论宽恕？

申爱确实有一种宽恕的渴望。影片两次出现她面对杀人犯女儿时的心理挣扎。第一次，她看到这个因无人教养而堕落街头的女孩被几个小流氓欺负，犹豫了一下便狠心离开。然而，这次心理挣扎却将她引向了对宽恕的尝试。可惜，这次尝试是一次失败的经历。但意味深长的是，当影片快结束时，自杀未遂的她去理发店剪头，竟又遇上了这个仇人的女儿。理发师正是这个已经辍学务工的姑娘。申爱忍住心头的震撼，同她简单地交谈了几句。显然，这个无辜的女孩为他父亲的罪而痛苦不安。虽然没有开口请求宽恕，她的言语神情已表明她内心充满愧疚。申爱没等头发剪完便从店里冲了出来。这样的相遇让她再次陷入怨恨与宽恕的挣扎之中。她抬起头，恨恨地望着天空，埋怨上帝总在捉弄她，却没意识到，真正的上帝并不在冷漠的高处，而在她心里，在她怜悯那个不幸女孩的柔软之处。

只有宽恕，才能够让申爱从痛苦的过去中解脱出来，不再沉湎于所失去的爱，也不再被仇恨苦毒缠绕。但这种宽恕不是宽恕一切，因为那个时候还没有来到。可能的宽恕是“宽恕”过去的时间，“宽

怨”生命的残疾不幸。虽然杀人犯所幻想的上帝的宽恕是骗局，但的确有一种可能的宽恕，是希望。

生命来到这个残缺的世界，便会遭遇苦难和不幸。义人无端受苦，恶人亨通无阻，有时竟是这个世界的常态。世界常常荒谬而没有答案，人作为被抛于此世界的存在，有时不得不动地承受种种痛苦不幸。李申爱的丧子之痛就是如此。虽然法律可以给出正义的判决，但却无法慰藉她最深的失落。这种失落让生命成为一场痛苦的无期徒刑。活着，仿佛就是无端而荒谬地受苦。在这个生存的终极问题上面，人无法给出答案，只能承受，各种宗教便由此产生。

《圣经》并没有从根本上回答“好人为何无辜受苦”的问题。在《约伯记》中，约伯始终没有为自己的受苦找到原因。但他最终在同上帝相遇的旋风中放弃了追问、选择顺服。他不再为自己的苦难寻求公正，不是因为公正不重要，而是这个问题不应取消另一个更重要的东西——他对上帝的谦卑顺服。最终，只有这种谦卑，而非对公正的解答，能让他放下过去、“宽恕”苦难。这一点，对于经历过苦难的人特别重要。因为苦难的可怕，不止在于可见的剥夺和伤害，也在于那不可见的剥夺和伤害——人对世界、对生命本身的怨恨苦毒，人对他人、对自己永无止境的谴责。苦难所带来的苦毒使人被异化为一种与他人隔绝的孤独的存在。长期的苦难能够让心灵对他人和自己都变得冷酷麻木。

《圣经》将“宽恕”过去之苦难的福音带给了世界。相信被钉十字架的耶稣，意味着相信自己的苦难已经被上帝分担。一首圣歌中这样唱道：“当我的心灵为恐惧所困扰时，主啊，用你的恐惧和痛苦消除我的恐惧和痛苦吧。”<sup>①</sup>莫尔特曼说，基督受难的神秘性，解释了一个关于基督的真理：“苦难要由苦难克服，创伤要由创伤

---

<sup>①</sup> 转引自莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，阮炜等译，上海：上海三联书店，1997年，第51页。[Quoted from Jurgen Moltmann, *God Crucified*, trans. RUAN Wei et al (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 1997), 51.]

治愈。因为苦难中的苦难是爱的缺失，创伤中的创伤是被弃，痛苦中的软弱是怀疑。因此，被弃的苦难要由爱的苦难来克服，这种爱的苦难不怕病和丑的东西，而是接纳它们，接受它们，从而治愈它们。”<sup>①</sup>

天主教传统中，圣母的悲痛传达出了对一切受难母亲的怜悯。耶稣被钉十字架，遭遇了世界乃至上帝的弃绝，他在临终时说：“我的神，我的神，为什么离弃我。”（太 27：46）上帝让自己的独生爱子被世人钉上十字架，如此分担了世人的一切苦难，以及他对罪恶的愤怒和审判。上帝通过爱的苦难来启示和医治世人。但申爱似乎没有注意到这个最关键的点。基督信仰的支柱，正在这个最软弱之处。正是这个点，使得马克思在批评“宗教是人民的鸦片”之时，也不得不承认：“宗教里的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，又是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。”<sup>②</sup>

上帝受难无法改变人遭遇苦难的现实，但可以改变苦难的意义，使得苦难不再只是一种纯然荒谬、非人的事。人在不幸中的幸运是能够感受到上帝的怜悯和关切。这种怜悯和关切治疗人的怨恨苦毒，将人带出由怨恨苦毒所导致的孤独隔绝状态，使非人的苦难变得人性化。“因为爱能够使我们向伤害和失望敞开自己，爱能够使我们愿意受难，爱把我们带出孤立，把我们领入与他人、与不同于我们的人的团契中，而这种团契总是与苦难联系在一起。”<sup>③</sup>

人通过上帝的受难而认识上帝的爱，在灵魂的安慰和苏醒中获得走出恐惧和怨恨的力量，并作为这爱的使者来面对他人。从此，

<sup>①</sup> 莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，第 51 页。

<sup>②</sup> 卡尔·马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，载《马克思恩格斯文集》（第 1 卷），北京：人民出版社，2009 年，第 4 页。[Karl Marx, “Introduction to *Critique of Hegel’s Legal Philosophy*,” in *Works of Marx and Engels*, vol.1 (Beijing: People’s Press, 2009), 4.]

<sup>③</sup> 莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，第 72 页。

苦难诅咒性的力量被转化为面对他人和世界的爱的能力。这爱帮助人从对过去的沉溺中摆脱出来，不让自己的生命完全被过去的幸所耗尽。这爱突入到人的自然生命，使这有限的自然生命渴望超越自我、渴望“无限”，让生命因爱（他人）而活并为爱（他人）而活。此即自然生命的成圣。如此才能实现对过去的宽恕。这也是列维纳斯在思考奥斯维辛之后的上帝时想说的：在经过痛苦的漫漫长夜之后，幸存者的使命，不是要揭示上帝的虚无，而是要向世人见证，唯有那个“为他人负责”的上帝，能让人走出痛苦；唯有那个隐藏在他人面容背后、召唤我们爱邻人的上帝，始终活着。

这种“宽恕”是一个漫长的、与自我抗争的过程，但也是一个被爱所激励，向着新的方向努力的过程。在此意义上的宽恕，是希望本身。

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [Works in Western Languages]

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

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

### 中文文献 [Works in Chinese]

卡尔·巴特：《教会教义学》，何亚将、朱雁冰译，北京：三联书店，1998年。[Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Translated by HE Yajiang and ZHU Yanbing. Beijing: Joint Publishing Corporation, 1998.]

卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2005年。[Barth, Karl. *On Epistle to the Romans*. Translated by WEI Yuqing. Shanghai: East China Normal University Press, 2005.]

朋霍费尔：《狱中书简》，高师宁译，何光沪校，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.]

朋霍费尔：《做门徒的代价》，隗仁莲译，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.]

汉斯·昆：《马丁·路德：回归福音——典范转移的一个经典例子》，载《基督教大思想家》，包利民译，香港：汉语基督教文化研究所，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-Cristian Studies, 1995.]

列维纳斯：《塔木德四讲》，关宝艳译，北京：商务印书馆，2004年。[Levinas, Emmanuel. *Four Lectures of Talmud*. Translated by GUAN Baoyan. Beijing: Commercial Press, 2004.]

卡尔·马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯文集》（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.]  
莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，阮炜等译，上海：上海三联书店，1997年。[Moltmann, Jurgen. *God Crucified*. Translated by RUAN Wei et al. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 1997.]