

# 隱匿的非神

——卡夫卡《城堡》詮釋的神學之維

The Hidden Non-God: Theological Dimensions in  
Interpretations of Franz Kafka's *The Castle*

雷阿勇

LEI Ayong

## 作者簡介

雷阿勇，中國人民大學文學院博士研究生；閩江學院外語系副教授

### Introduction to the author

LEI Ayong, Ph.D. Candidate, School of Liberal Arts, Renmin University of China;

Associate Professor, Foreign Language Department, Minjiang University.

Email: ayongfj@163.com

## Abstract

Interpretations of Kafka's *The Castle* always involve understanding of "meaning" in the novel. Interpretations of religious allegory and spiritual relevancy both show that, in terms of existential significance, *The Castle* always leads to a kind of theological speech, an interpretation of the "atheos absconditus" (a hidden, non-existent God, or religious atheism) which Georg Lukács argues. Thus, both the "modern-theological pattern" of Karl Barth and Gerhard Ebeling and the "postmodern-theological logic" of Jacques Derrida offer possible, and more meaningful channels for interpreting *The Castle*. What the "theological interpretation" of the "textual meaning" of the novel mostly reveals to us might be that, as Ludwig Wittgenstein holds, "the sense of the world must lie outside the world."

**Keywords:** *The Castle*, Franz Kafka, Hidden Non-God, theological interpretation

蘇珊·桑塔格 (Susan Sontag) 在《反對闡析》一文中指出，卡夫卡的作品一直經受著社會寓言、心理分析寓言和宗教寓言等不下三撥闡釋者的“大規模劫掠”(mass ravishment)的寓言<sup>①</sup>，《城堡》無疑是卡夫卡闡釋者“劫掠”的重點對象。據學者統計，《城堡》已有的闡釋不下七種<sup>②</sup>。對於《城堡》及其作者而言，這或許不是壞事，恰如卡夫卡研究者庫斯 (Steve Coots) 所言，一部作品之所以能成為“經典”，原因就在於它可以從各個方面來進行詮釋，而《城堡》正是“對眾多的詮釋適用”的“經典”<sup>③</sup>。卡夫卡的摯友馬克斯·布羅德 (Max Brod) 亦承認，《城堡》是“一部對每個人都適合的認識自我的作品”<sup>④</sup>。《城堡》因其複雜性和多義性，如同巴納巴斯那些本身價值“不斷在變”且引起人們“各種各樣”、“沒有窮盡”考慮的信件<sup>⑤</sup>，為諸多闡釋打開了空間。《城堡》文本的複雜性和主題的曖昧性解構了其傳統意義上文學文本所具有的相對穩定的結構系統，使“意義”陷入一種不確定的“符號的鏈條”。這種“文本”和“理解”之間的張力所引發的對《城堡》“意義”

<sup>①</sup> 曾艷兵：《卡夫卡研究》，北京：商務印書館，2009年，第55頁。[ZENG Yanbing, *Kafka yan jiu* (Beijing: Commercial Press, 2009), 55.]

<sup>②</sup> 謝瑩瑩：《Kafkaesque——卡夫卡的作品與現實》，《外國文學》，1996年第1期，第44頁。[XIE Yingying, “Kafkaesque: Kafka’s Works and Reality,” *Foreign Literature*, no. 1 (1996): 44.]

<sup>③</sup> Steve Coots：《卡夫卡：迷途的羊羔》，張振、劉洵譯，大連：大連理工大學出版社，2008年，第87頁。[Steve Coots, *Kafka: A Beginner’s Guide*, trans. ZHANG Zhen and LIU Xun (Dalian: Dalian University of Technology Press, 2008), 87.]

<sup>④</sup> 馬克斯·布羅德：《無家可歸的異鄉人》(1940)，張金言譯，載葉廷芳編：《論卡夫卡》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第80頁。[Max Brod, “The Homeless Stranger (1940),” trans. ZHANG Jinyan, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 80.]

<sup>⑤</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第4卷，趙蓉恆譯，石家莊：河北教育出版社，1996年，第254頁。[YE Tingfang, ed., *The Complete Works of Franz Kafka*, vol. 4, trans. ZHAO Rongheng (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1996), 254.]

的探討，十分切近於基督教神學所論說的關於存在意義的相同議題，為神學闡釋對《城堡》的理解提供一個新的邏輯工具創造了可能。

## 一、宗教的寓言：一種“省力的解釋”

德國當代神學家艾伯林（Gerhard Ebeling）指出，神學解釋學“最終關涉到在社會現實與個人生存、創造與毀滅、意義與無意義、否定與肯定波動中的人的存在”<sup>①</sup>。艾伯林這一論斷實際上解釋了為何《城堡》文本的破碎和意義的延異所展現的現代人的存在狀況始終邀約著闡釋者導向神學思考，撥動著人們對《城堡》“神學意蘊”的興趣。

以某種角度觀之，卡夫卡的諸多作品確實合乎一種宗教式的寓言。作為一部“未竟之作”，《城堡》被許多人視為現代人處境的一種神諭。《城堡》宗教寓意的第一個闡發者是馬克斯·布羅德。布羅德把城堡看作“上帝恩寵的象徵”。他說：

城堡是一部無限制的一神論的長篇小說，在一神論的旗幟下約伯也曾將中間層撒旦拒之門外，在此旗幟下還有，“我們的上帝是唯一的上帝”這麼一句話，這句話的意思是：一個沒有任何惡的上帝，儘管預言家關於上帝之不可理解的那句話“我的道路不是你們的道路”，有時候，尤其在今天這樣糟糕的時代是有效的；為此卡夫卡會樂意地羅列大量例子。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2009年，第118頁。[Gerhard Ebeling, *The Study of Theology*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2009), 118.]

<sup>②</sup> 馬克斯·布羅德：《卡夫卡傳》，葉廷芳、黎奇譯，石家莊：河北教育出版社，1997年，第292頁。[Max Brod, *Franz Kafka*, trans. YE Tingfang and LI Qi (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1997), 292.]

布羅德這段關於卡夫卡《城堡》“宗教寓意”的經典詮釋流傳頗廣。作為卡夫卡的終身知己，布羅德深知卡夫卡身上有類似於信仰者的寶貴品質，卡夫卡“絕對誠實”，而且信仰一個“公正的世界”，因而布羅德把卡夫卡歸入“神聖範疇”，認為他是一位“完美的聖人”<sup>①</sup>。布羅德對《城堡》宗教寓意的闡釋引致了不少人的共鳴。比如，卡夫卡生前友人、德國文藝評論家維利·哈斯(Willy Haas)認為《城堡》中描寫的是“上界的力量，救恩的國度”。伯恩哈德·朗格(Bernhard Rang)亦認為，在某種程度上，城堡可視為“救恩之地”，作品中人物的無益的努力和徒勞恰恰意味著“上帝的恩典不能由人隨意和刻意獲得或強取，不安和焦躁只會妨礙和擾亂神那崇高的靜穆”<sup>②</sup>。與布羅德一樣，這些詮釋者都把《城堡》看作一則人類尋找上帝的宗教寓言。根據這種觀點，城堡是上帝的象徵，是恩賜的譬喻，是左右人類的智慧，而城堡的官員統治則是上帝對世界的看不見的管理。

布羅德等人的宗教寓言詮釋遭到本雅明(Walter Benjamin)和布魯姆(Harold Bloom)為代表的一些學者的批評。本雅明指出，卡夫卡既不是預言家，也不是宗教的始創者，對《城堡》而言，宗教寓意詮釋是一種“經不起推敲”(untenable)的“省力的解釋”(convenient interpretation)<sup>③</sup>。對宗教寓意詮釋批評最烈的當數布魯姆了。這位將卡夫卡列入20世紀經典作家行列並大加推崇的當代美國著名學者，在談到宗教寓意詮釋時，認為卡夫卡的故事和小說中對“神性”(divinity)既無暗示更無表現。他說，在卡夫卡的作品中，“上帝總在別處，在遙遠的深淵裡，在睡覺，或許已死去”。布魯姆認為，卡夫卡是個“不信上帝的人”，在卡夫卡的作品中看不到“上帝的

<sup>①</sup> 馬克斯·布羅德：《卡夫卡傳》，第43頁。

<sup>②</sup> 引自Walter Benjamin, "Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of His Death," in Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn (New York: Harcourt, Brace & World, 1968), 127-128.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 126, 128.

顯現”<sup>①</sup>。德國當代著名天主教思想家漢斯·昆（Hans Küng）亦反對用宗教寓言來解釋《城堡》。在一遍又一遍仔細研讀了《城堡》之後，漢斯·昆說道：“儘管我願意，卻沒有在裡面發現什麼宗教的東西……它（指‘城堡’）不可能與絕對或‘天堂’，甚至與神恩相提並論，而村子也不可能與‘人的世界’等量齊觀。”漢斯·昆說，他無論如何“都看不到把卡夫卡的形象世界直接翻譯成神學語言的可能性……我不贊同這樣一種直接的宗教解釋，儘管它為大多數神學的（猶太教、新教和天主教的）卡夫卡專家所接受。”<sup>②</sup>

漢斯·昆等人的指控是有道理的。“救恩觀”的宗教寓意詮釋一旦進入到具體文本，很快遭遇到其受控的“反證”。證據之一就是，從表面上看，K的追索類似於“天路歷程”的信仰之旅，但實際上K並不追求一種德性的生活，不以傳統觀念中的善與美德來打動上帝，其行為乃近乎荒誕。以“迷宮論”的觀點看，K並非如“天路歷程”般前進的，而是身陷城堡的“迷宮”之中，於原地打轉，因此實際上是靜止不前的，就像卡夫卡本人所言的“在原地踏步，跌入了虛空之中”<sup>③</sup>。無論城堡是否代表“天國”，抑或K的挫折是為了彰顯上帝隱秘的“行事方式”<sup>④</sup>，不管怎樣，正如《城堡》的英譯者、蘇格蘭著名詩人及評論家埃德溫·繆爾（Edwin Muir）所指控的那樣，“救恩觀”的宗教寓意解釋把《城堡》直接簡化為“一

---

<sup>①</sup> Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages* (New York: Harcourt Brace & Company, 1994), 451, 453, 459.

<sup>②</sup> 漢斯·昆、瓦爾特·延斯：《詩與宗教》，李永平譯，北京：三聯書店，2005年，第283-284頁。[Hans Küng and Walter Jens, *Poetry and Religion*, trans. LI Yongping (Beijing: Sanlian Books, 2005), 283-284.]

<sup>③</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，黎奇、趙登榮譯，石家莊：河北教育出版社，1996年，第475頁。[YE Tingfang, ed., *The Complete Works of Franz Kafka*, vol. 5, trans. LI Qi and ZHAO Dengrong (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1996), 475.]

<sup>④</sup> 奧斯丁·沃倫：《弗蘭茨·卡夫卡》（1941），張金言譯，載葉廷芳編：《論卡夫卡》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第92頁。[Austin Warren, “Franz Kafka (1941),” trans. ZHANG Jinyan, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 92.]

幅關於尋求得救之途的靈魂與上帝之間的關係的畫面”<sup>①</sup>，確有過於“省力”之嫌，因為恰如奧斯丁·沃倫(Austin Warren)所說的，城堡的象徵超出宗教範圍<sup>②</sup>。

然而，儘管布魯姆和漢斯·昆似乎很絕決地反對以宗教寓意方式來詮釋《城堡》，但他們無法否認這部作品所蘊含的宗教性或宗教氣質。布魯姆承認，卡夫卡有著“奇怪的宗教光暈”(curiously religious aura)，雖然他不是宗教作家，但他把寫作變成了宗教。布魯姆贊同里奇·羅伯遜(Ritchie Robertson)的看法，認為對於《城堡》的作者而言，“宗教意象”(the imagery of religion)在表達“宗教衝動”(religious impulse)時是有效的，而用於詮釋這種衝動則會使人誤解。布魯姆認為，由於作者不願說明這種衝動亦不認可別人給予的解釋，讀者不得不自己去體會對這種宗教衝動的“卡夫卡式表現”(Kafka representations)。布魯姆謹慎地建議讀者要在卡夫卡“允許的範圍內”去弄清楚和把握卡夫卡“自己的立場”<sup>③</sup>。

## 二、“宗教性的非神”：後現代神學的別種詮釋

“直接的宗教解釋”的確是“方便”卻非完全“合宜”的“省力的解釋”<sup>④</sup>。依海因茨·波里策(Heinz Politzer)的看法，這種把卡夫卡的“藝術的圖像”直接翻譯成了“神學的語言”的做法，必

---

<sup>①</sup> 埃德溫·繆爾：《弗蘭茨·卡夫卡》(1939)，牛抗生譯，載葉廷芳編：《論卡夫卡》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第66頁。[Edwin Muir, "Franz Kafka (1939)," trans. NIU Kangsheng, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 66.]

<sup>②</sup> 奧斯丁·沃倫：《弗蘭茨·卡夫卡》(1941)，第92頁。

<sup>③</sup> Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, 459, 461, 453.

<sup>④</sup> 本雅明的“省力的解釋”在英譯本裡譯為“convenient interpretation”，英文字面意思是“便宜的解釋”，即“方便且合宜的解釋”。

然使卡夫卡的“藝術價值”變得平淡<sup>①</sup>。然而至於怎樣在卡夫卡“允許的範圍內”去把握卡夫卡“自己的立場”，以現代詮釋學的觀點看，恐怕布魯姆本人也難以做到。不難看出，無論布魯姆還是漢斯·昆，在論斷之餘仍顯得猶豫不決。漢斯·昆最終將《城堡》的“宗教意味”提升到“精神聯繫”的神學闡釋層面來思考。漢斯·昆引用彼得·貝肯（Peter U. Beicken）的研究報告說，解釋者不應使文學和個別藝術作品脫離“廣闊的精神關聯”，應從“內在於作品解釋的狹窄視野”中走出來且不重蹈“寓言的、象徵的、哲學的和社會學的解釋”的覆轍。漢斯·昆提出一種向“心理學、社會學、哲學和神學的更大的關聯領域的研究敞開”的類似於“結構—綜合”（strukturiert – integrative）的解釋方法。為此，漢斯·昆贊成象徵的解釋，拒絕用“恩寵”直接代替“城堡”之類的宗教寓言解釋。他認為，象徵解釋是指“解釋者是從文本自身去體現某一形象與隱含的內容之間的本質關係，並且文本本身就被看作是一個象徵，即一個由作者所意向的現實的象徵”。漢斯·昆認為，只有在這種象徵的層面上，一種謹慎的宗教或神學解釋才是可能的。因此，漢斯·昆從“神學—象徵的解釋”出發，指出“城堡不是恩寵，而是一種神秘的超驗體驗的表達，這一體驗中，超驗始終是神秘的，諱莫如深的，令人恐懼的，但它仍然向人敞開了一條道路，並沒有使希望成為不可能。”漢斯·昆最終認為，城堡雖然不是一部“直接的”宗教作品，但卻是一部“在宗教上”極其重要的作品。<sup>②</sup>

如果說布魯姆的觀點還拘囿於“宗教性寓言”的話題層面，那麼作為神學家的漢斯·昆確實看得更深刻些。顯然，比起布魯姆，漢斯·昆已敏銳地體察到“宗教寓意詮釋”的癥結，並以“象徵解

<sup>①</sup> 海因茨·波里策：《卡夫卡研究的問題和疑難》（1950），黎奇譯，載葉廷芳編：《論卡夫卡》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第214頁。[Heinz Politzer, "Problems and Difficulty in the Study of Franz Kafka (1950)," trans. LI Qi, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 214.]

<sup>②</sup> 漢斯·昆、瓦爾特·延斯：《詩與宗教》，第287、291-292頁。

釋”觸及了“結構關聯—意義生成”這樣“後現代神學闡釋”的關鍵所在。依憑漢斯·昆的詮釋進路可見,《城堡》存在著一種隱在的與後現代神學相契的精神特質。與宗教寓言詮釋直接用宗教意象來解釋《城堡》不同,神學闡釋所探討的正是這種與後現代神學所關注的話題相契的“精神關聯”。也許在如上的意義上,才能解釋為什麼諸多詮釋者如此關注《城堡》的神學闡釋。比如,庫斯(Steve Coots)認為,“尼采對於哲學無休止地拷問在卡夫卡的作品中得到了回應,兩者都審視了道德的價值和對上帝的信仰,只是卡夫卡的小說世界中並沒有出現上帝,而尼采則宣稱‘上帝已經死去’。”<sup>①</sup>加繆亦指出,“也許《城堡》正是這樣,才成為一部轉化為情節的神學,但首先是一個追求神恩的心靈的個人奇遇,是這樣一個人的奇遇,他向世界萬物探尋王室的秘密,向婦女探尋誰在她們身體上的上帝的標誌。”<sup>②</sup>甚至像盧卡奇(Georg Lukács)這樣的無神論者在評斷卡夫卡時亦“無可奈何”地使用了宗教詞彙:

卡夫卡的神,《訴訟》中更高一級的法官,《城堡》中真正的主管人,代表著卡夫卡的寓言的超驗性:虛無。所有事物都指向它,但只有在他那兒事物才有意義。每一個人都相信它的存在、它的力量,但是沒有人認識它,沒有人知道在何處可以找到接近它的道路。如果說,在這裡神

---

<sup>①</sup> Steve Coots:《卡夫卡:迷途的羊羔》,第101頁。

<sup>②</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Librairie Gallimard, 1942), 171. 中譯參見阿爾貝·加繆:《弗蘭茨·卡夫卡作品中的希望和荒誕》(1942),劉半九譯,載葉廷芳編:《論卡夫卡》,北京:中國社會科學出版社,1988年,第104頁。[Albert Camus, “Hope and the Absurd in the Work of Franz Kafka (1942),” trans. LIU Banjiu, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 104.]

是存在的，那麼這是宗教上無神論的神，是隱藏著的非神。<sup>①</sup>

在批判布羅德為代表的“宗教寓意詮釋”時，“直接”是漢斯·昆等人經常使用一個詞語。以漢斯·昆等人的意思，“直接”即指“宗教寓意詮釋”將《城堡》裡的意象徑直比附為宗教意象。與此相對的是，漢斯·昆的“精神關聯”則可視為一種“間接”的闡釋，這一解釋策略實現了向“後現代神學”某種程度的“轉向”。加繆及盧卡奇的解讀進一步推進了這種“轉向”。如果說庫斯將卡夫卡關聯於尼采的“上帝之死”已開始探及問題的實質，那麼加繆的“情節的神學”（*théologie en acte*）則敏銳地體察到了《城堡》與後現代神學的“精神關聯”。但是加繆所觸及的多少仍是較為“形式上”的聯繫，盧卡奇的後現代神學式的“隱匿的非神”（*atheos absconditus*）則深入到《城堡》之於現代人的意義的本質。波里策把盧卡奇這個西方馬克思主義著名代表人物貼上“不可知論者”的標籤，似乎意在強調盧卡奇這種“宗教上無神論”（*religious atheism*）的悖反式言說。從後現代神學看，盧卡奇無疑洞察到卡夫卡的“宗教光暈”的症候所在，誠如研究者所認為的，卡夫卡在“企圖跨越現代主義的同時，一不小心一隻腳踏在了後現代主義的陷阱蓋上”。<sup>②</sup>儘管在一些人看來，宗教或神學維度的闡釋是一種“反映了一種非常深刻的時代的宗教混亂”的“誤釋”<sup>③</sup>，不過這種讓人欲罷不能

<sup>①</sup> Georg Lukács, *The Meaning of Contemporary Realism*, translated from the German by John and Necke Mander (London: Merlin Press, 1963), 44. 中譯參見海因茨·波里策：《〈弗蘭茨·卡夫卡〉一書的導言》（1972），謝瑩瑩譯，載葉廷芳編：《論卡夫卡》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第618-619頁。[Heinz Politzer, "Introduction to *Franz Kafka* (1972)," trans. XIE Yingying, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 618-619.]

<sup>②</sup> 曾艷兵：《卡夫卡研究》，第131頁。

<sup>③</sup> 埃里希·海勒：《卡夫卡的世界》（1948），葉廷芳譯，載葉廷芳編：《論卡夫卡》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第174頁。[Erich Heller, "The World of Franz Kafka (1948)," trans. YE Tingfang, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 174.]

的“誤釋”恰恰反照出在這上帝失墮的“宗教混亂”時代現代人對一種不可摧毀的“神性”的渴望。

### 三、“情節的神學”：《城堡》“反悖式”神學敘說

倘若盧卡奇的“隱匿的非神”揭示了《城堡》是一出“情節的神學”之劇作，那麼解釋《城堡》本身為何擁有如此的“宗教的光暈”，與後現代神學有何“精神關聯”，恐怕仍要回到對創作主體、文本構造及小說意涵的討論。

#### 1. “處在世界同一邊”的“鄰人”

卡夫卡深受存在主義哲學先驅克爾愷郭爾 (Søren Aabye Kierkegaard) 思想的影響在學界已是不爭的事實。按維利·哈斯的說法，卡夫卡是克爾愷郭爾的“唯一合法後裔”(only legitimate heir)<sup>①</sup>。卡夫卡在日記和書信中多次提到自己與這位丹麥思想家的相似與親近。卡夫卡第一次提到克爾愷郭爾的時間是在 1913 年 8 月 21 日<sup>②</sup>，當日他讀了克爾愷郭爾的《法官之書》(*Buch des Richters*) 後在日記中寫道：“如我知道的，他的情況與我的情況儘管有本質的區別，但非常類似，至少他處在這個世界的同一邊。我確認他像一個朋友。”<sup>③</sup> 1917 年至 1918 年在屈勞養病期間，卡夫卡開始集中閱讀克爾愷郭爾的諸種著作，如《恐懼與顫慄》、《非此即彼》、《重複》、《階段論》等，他把克爾愷郭爾當成自己的“鄰居”，並稱“現在克爾愷郭爾老是出現在我的頭腦中，無論我在什麼地方幹別的什麼

<sup>①</sup> 引自 Walter Benjamin, “Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of His Death,” 128.

<sup>②</sup> 曾艷兵：《卡夫卡研究》，第 289 頁。

<sup>③</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第 6 卷，孫龍生譯，石家莊：河北教育出版社，1996 年，第 258-259 頁。[YE Tingfang, ed., *The Complete Works of Franz Kafka*, vol. 6, trans. SUN Longsheng (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1996), 258-259.]

事，總是不能夠完全脫離與他的聯繫”<sup>①</sup>。1922年12月17日臥病在床的卡夫卡仍在閱讀《非此即彼》<sup>②</sup>。

有如此的事實聯繫，人們以克爾愷郭爾的神學思想去分析卡夫卡便不難理解。埃德溫·繆爾指出，要充分理解卡夫卡的“想像世界”，就必須“無條件地跟著卡夫卡的宗教觀走”，因為居於這個“想像世界”的中心的正是卡夫卡“從克爾愷郭爾那裡接過來的關於神的法律與人類法律的不可相通性的說教”<sup>③</sup>。波里策亦認為，卡夫卡經常“在新教思想家索倫·克爾愷郭爾描繪的圖景中看到了自己”，因此用新教危機神學觀點來解釋卡夫卡是富有意義且富於啟發性的。波里策甚至直接把卡夫卡稱作“典型的危機作家”<sup>④</sup>。可見，研究者把卡夫卡與克爾愷郭爾相聯繫的原因主要在於克爾愷郭爾的“神—人不可通約性”的思想，克氏將這種“神—人不可通約性”稱作“絕對悖論”（Absolute Paradox）。在1844年出版的《哲學片段》（*Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*）中，克爾愷郭爾將上帝稱作“未識者”（the Unknown）。他認為，作為“未識者”的上帝是“絕對差異”（the absolutely different），正因它是“絕對差異”，才沒有任何“可辨識的標記”，人的理性不能分辨甚至不能去思考這一“絕對差異”，故而不能“可靠地把握”它，而恰恰由於上帝是絕對差異的“他者”，人才需要上帝。<sup>⑤</sup>克爾愷郭爾的大部分作品以各種形式不同程度體現了他的這種思想。卡夫卡不

<sup>①</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第7卷，葉廷芳、趙乾龍、黎奇譯，石家莊：河北教育出版社，1996年，第295-296頁。[YE Tingfang, ed., *The Complete Works of Franz Kafka*, vol. 7, trans. YE Tingfang, ZHAO Qianlong and LI Qi (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1996), 295-296.]

<sup>②</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第6卷，第467頁。

<sup>③</sup> 埃德溫·繆爾：《弗蘭茨·卡夫卡》（1939），第57頁。

<sup>④</sup> 海因茨·波里策：《卡夫卡研究的問題和疑難》（1950），第217頁。

<sup>⑤</sup> Soren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, originally translated and introduced by David F. Swenson, new introduction and commentary by Niels Thulstrup, translation revised and commentary translated by Howard V. Hong (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962), 55-58.

僅在諸多作品中演繹著克氏這種思維理路，而且有著不少與克氏思想類似的言論。他曾說：“真理是不可分割的，所以它無法認識自己；誰要想認識它，就必須是謊言。”<sup>①</sup>考慮到卡夫卡認為上帝與真理只是“同一件事實的不同名字”<sup>②</sup>，故而這裡的“真理”可置換為“上帝”。因此，儘管沒有跡象表明卡夫卡讀過克爾愷郭爾的《哲學片段》，但正如繆爾所言，“卡夫卡那別具一格的幽默恰恰根植於天道與人道之間的這種不相容性”<sup>③</sup>，而這種“天道”與“人道”的不相容性和不可通約性恰恰是克爾愷郭爾“絕對悖論”思想的核心。解釋者正是從卡夫卡的“未竟之作”《城堡》中看到這種思想的生動的“藝術圖式”。

應當指出，卡夫卡的思想與克爾愷郭爾存在著不同。卡夫卡把克爾愷郭爾比作“鄰人”，實際上已劃出了自己與克爾愷郭爾的分界。卡夫卡曾言，他和克爾愷郭爾不一樣，沒有“被基督教那已經沉重下垂的手引入生活”<sup>④</sup>。儘管卡夫卡承認克爾愷郭爾那“神一人不可通約性”的思想對自己有着深刻的影響，但他並不認同克爾愷郭爾在世俗生活與宗教生活二者只能擇其一的“非此即彼”二元化的信仰思想。據卡夫卡的年輕朋友古斯塔夫·雅諾施回憶，卡夫卡曾將卡爾·達拉哥於1922年出版的《克爾愷郭爾的基督徒》一書贈與他，並對他說：克爾愷郭爾這種“非此即彼”的信仰思想是錯誤的，這種思想只能存在於克爾愷郭爾本人的頭腦裡<sup>⑤</sup>。在此之前，卡夫卡在與雅諾施談話中表示：“上帝，生活，真理——這些只是同一件事實的不同名字……我們時刻在體驗它，我們給予它們不同的名字，企圖用不同的思想結構加以探討的事實在我們的血管、神經和感官裡流動。它存在於我們自己身上。也許正因為如此，我們

<sup>①</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第11頁。

<sup>②</sup> 同上，第357頁。

<sup>③</sup> 埃德溫·繆爾：《弗蘭茨·卡夫卡》（1939），第57頁。

<sup>④</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第75頁。引文略有調整。

<sup>⑤</sup> 同上，第377-378頁。

才無法獲得它的全貌。”<sup>①</sup>在卡夫卡看來，儘管神與人之間存在“不可通約性”，但“接近上帝的存在”與“過一種合理的生活”卻是相同的一件事<sup>②</sup>，人雖然無法獲得上帝的“全貌”，但卻時刻在“體驗”它。在回答雅諾施提出的“信仰是什麼”問題時，卡夫卡說：“信仰意味著：解放自己心中的不可摧毀之物，或說得更正確些：解放自己，或說得更正確些：存在即不可摧毀，或說得更正確些：存在。”<sup>③</sup>據此而論，對卡夫卡而言，信仰與生活在存在維度上是一體的，存在從根本上而言是一種宗教狀態，故而貝斯·霍金斯（Beth Hawkins）指出，卡夫卡對存在的構想是“神學上的”<sup>④</sup>。如此看來，與“處世界同一邊的鄰人”克爾愷郭爾不同的是，卡夫卡依憑加繆所稱謂的“佯謬”這一“反轉”的方式，實際上達成了一種神與人在存在維度上的某種“和解”。

然而，卡夫卡是否就此與克爾愷郭爾扞格不入？仔細考究克爾愷郭爾的“絕對悖論”可發現，克氏被稱譽為“存在主義的始祖”<sup>⑤</sup>及“存在主義神學家”<sup>⑥</sup>，恰恰在於其關於“絕對悖論”的神學論說。“絕對悖論”雖然使克爾愷郭爾在信仰和生活的選擇上採取了“非此即彼”的方式，但實際上克氏的“絕對悖論”思想隱含著與其本人選擇方式“反悖”的一面，即“絕對悖論”在保證了上帝的“超越性”同時，由於對人的理性和經驗的中斷，而經由信仰轉入對“生存性”的肯定，這或許是克氏所說的“我們必須毀掉人間的希望，

<sup>①</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第357頁。

<sup>②</sup> 羅傑·加洛蒂：《卡夫卡》（節選）（1963），吳岳添譯，載葉廷芳編：《論卡夫卡》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第391頁。[Roger Garaudy, “Franz Kafka (Excerpt, 1963),” trans. WU Yuetian, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 391.]

<sup>③</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第46頁。

<sup>④</sup> Beth Hawkins, *Reluctant Theologians: Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabès* (New York: Fordham University Press, 2003), 55.

<sup>⑤</sup> Jon Bartley Stewart, ed., *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology* (Surrey, England: Ashgate Publishing, Ltd., 2012), 16.

<sup>⑥</sup> Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, ed. Carl E. Braaten (New York: Simon & Schuster, Inc., 1972), 458.

才能在真正的希望中得救”<sup>①</sup>這樣的“悖論”或“反題”之命意所在。從這點上看，“絕對悖論”在存在維度上與卡夫卡的思想是暗合的，這可能是卡夫卡本人始料不及的。

## 2. “上帝寓於黑暗之中”

在《哲學片段》等著作中，克爾愷郭爾經常用“隱匿”來描述上帝，並認為上帝及其神性是不能以直接的方式被認知的：“要是他相信自己的眼睛，他就受騙了，因為上帝不可能直接被認知……但上帝是不可能被想像的，這也正是他以奴僕的樣子出現的原因所在。”<sup>②</sup>作為克氏思想的承襲者，神學家卡爾·巴特（Karl Barth）對此作了呼應。巴特認為，上帝是“全然的他者”（der ganz Andere），是“隱匿的”（absconditus）<sup>③</sup>，“人不能談論上帝”<sup>④</sup>，人對上帝的認知從根本上講“永遠是間接的”<sup>⑤</sup>。在後現代神學解釋者看來，《城堡》恰恰是這種神學思想理想的藝術圖式。

在《城堡》裡，城堡是“遠不可及的”<sup>⑥</sup>，雖然它就屹立在 K 眼前的山崗上，看上去並不遙，K 卻總是不得其門而入，甚至“一步也沒法靠近它”<sup>⑦</sup>。城堡的不可企及是因為它“不可見”，總是“隱匿的”，總是被“夜”、“濃霧”、“黑暗”所包裹。當 K 極力望去，往往“連個影子也看不見”，“空蕩蕩的一片”<sup>⑧</sup>，或好不容易看到

---

<sup>①</sup> 轉引自阿爾貝·加繆：《弗蘭茨·卡夫卡作品中的希望和荒誕》（1942），第 110 頁。

<sup>②</sup> Soren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, 78.

<sup>③</sup> 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 52、45 頁。[Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. WEI Yuqing (Shanghai: Huadong Normal University Press, 2005), 52, 45.]

<sup>④</sup> Karl Barth, *The Word of God and Theology*, trans. Amy Marga (New York: A&C Black, 2011), 187.

<sup>⑤</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics: A Selection*, trans. and ed. G. W. Bromiley (New York: T & T Clark, 1961), 40.

<sup>⑥</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第 4 卷，第 126 頁。

<sup>⑦</sup> 同上，第 254 頁。

<sup>⑧</sup> 同上，第 3 頁。

“模糊的輪廓”，但最終還是“陷入一片朦朧混沌之中”<sup>①</sup>。城堡雖然“可望”，但並不“可見”，人“無法獲得它的全貌”<sup>②</sup>，只能“感覺”到模糊的“輪廓”。城堡之所以“隱匿”，或許從卡夫卡的一些思想中可察覺一二。卡夫卡在與雅諾施談話時表達過對“隱匿上帝”的看法：

我們真正能理解的是神秘，是黑暗。上帝寓於神秘之中，黑暗之中。沒有這種起保護作用的黑暗，我們就會克服上帝。那樣做事是合人的本性的。……因此，上帝必須隱藏在黑暗中。因為人無法突入上帝，他就攻擊包圍神性的黑暗。他把大火扔進寒冷的黑夜，但黑夜像橡皮那樣富有彈性。它後退，但它繼續延續下去。<sup>③</sup>

這種可望而不可及的“隱匿性”使得城堡意象的解讀落入了克爾愷郭爾和巴特關於“上帝”作為“全然他者”的神學論域。神學家巴特遵循其思想前驅克爾愷郭爾的遺訓，認為人的任何努力都不會導向上帝，人不可能把握亦不可能追求上帝，上帝對人來說是並永是“絕對的不同者、陌生者、未識者、不可接近者”<sup>④</sup>，故而“人無法與上帝見面，無法看見上帝赤裸的客觀性”<sup>⑤</sup>。小說中那個隱而不彰且永不能抵達的“城堡”恰如巴特所言的“隱蔽的上帝”，“以其所不是的形式遮掩自己，來彰顯其所是”<sup>⑥</sup>。“城堡”雖然隱匿著，但“並非陷入沉思而不能對周圍事物作出反應”，它是“自

<sup>①</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第4卷，第107頁。

<sup>②</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第357頁。

<sup>③</sup> 同上，第357頁。

<sup>④</sup> 卡爾·巴特：《羅馬書釋義》，第335頁。

<sup>⑤</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics: A Selection*, 42.

<sup>⑥</sup> *Ibid.*, 40.

在的”<sup>①</sup>，且在暗中“察看”。如此，城堡和 K 就構成德里達式的“上帝看著我，我卻看不見他”的關係。

1990 年 12 月，德里達在法國華幽夢（Royaumont）舉辦的學術會議上提交了一篇長文《贈予死亡》（*Donner la mort*）<sup>②</sup>。在該文的第四部分，德里達通過解讀《馬太福音》第六章中“你的父在暗中察看”這句經文來演繹“全然他者”這一命題：

上帝看著我，在暗中察看，但我看不見他，看不見他正看著我，即使他正面看著我，而不像精神分析者那般從背後看我。正因看不見他在看著我，我只能且必須去聽他。但多數情況下我是被人領著去聽或信他，我聽人談他說的話，……上帝看著我，而我看不見他，正是基於這種選中我的凝視，我的責任才產生。<sup>③</sup>

倘若依循德里達的邏輯，那麼《城堡》的“文本意義”即為：城堡的隱匿性消解了 K 在視域上的可能性，故而 K “看不見”城堡，“只能且必須去聽它”，於是 K 轉而訴諸於語言，“被人領著去聽或信它”，去“聽人談它說的話”。對城堡描述的困難反映了上帝的“不可翻譯性”。卡夫卡曾言：“除了感性世界之外，語言只能暗示性地被使用著。”<sup>④</sup>人無法通過“觀看”對上帝施以“圖像翻譯”，亦無法運用“言說”對其進行直接的“語言翻譯”。在小說中，K 後來越來越陷入與村中各種人物的對話中。於是，關於人的在明處的“人言”出現了，關於城堡的在暗處的“道說”消隱了，其結果就是，在巴

<sup>①</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第 4 卷，第 107 頁。

<sup>②</sup> Jacques Derrida, “Donner la mort,” in *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, ed. Jean-Michel Rabaté and Michael Wetzell (Paris: Métailié-transition, 1992), 11-105. 英譯單行本出版於 1995 年。

<sup>③</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 91.

<sup>④</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第 5 卷，第 9 頁。

別塔傾頹之後“人言”無盡的“眾聲喧嘩”中，上帝退場了，K 的行動無限期地延宕，那“必在明處報答你”<sup>①</sup>的應許無法承兌了。

根據德里達的解讀，上帝之名不是可以“理解”的，而是需要“回應”（response）的，而如亞伯拉罕獻祭以撒一般，人在回應因上帝暗中“凝視”而產生的“責任”時，是無法抱持對任何形式“報答”的期待<sup>②</sup>。K 的徒勞無益最終表明，“城堡”不是被“觀看”的，也不是被“言說”的，而是需要“傾聽”的，是以不假借“言說”的“信仰”去傾聽，因為“信徒不能說，非信徒不應該說。先知……從來不說信仰本身……信仰則閉口不談自己”<sup>③</sup>。

在《贈予死亡》中，德里達隻字未提卡爾·巴特的名字，但借用巴特的神學概念“the Wholly Other”（全然他者），提出巴特式的命題“tout autre est tout autre”（每一個他者是全然他者）<sup>④</sup>，並在論述中反覆稱引克爾愷郭爾。因此，無論按照克爾愷郭爾和巴特的神學思想或是遵循德里達的神學邏輯，由於上帝的不可及、不可視、不可言、不可識，人只能且必然轉而訴諸於一種與理性中斷的信仰，於是一種基於對上帝的信念的“否定神學”（negative theology）便得以產生。其實早在 1986 年的《如何避免言說：論諸種否定》（*How to Avoid Speaking: Denials*）<sup>⑤</sup>一文中，德里達便直接借道“否定神學”（negative theology），以德里達式的論證方式對上述問題作了繹解。德里達一邊反覆地反問

<sup>①</sup> 《聖經·馬太福音》第 6 章第 4 節。

<sup>②</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 91, 97。

<sup>③</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第 5 卷，第 467 頁。

<sup>④</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 78-79, 82, 87。據德里達解釋，“tout”在這裡兼具兩方面的含義：作為形容詞，意指“某”（ome），“某個”（someone），“另一個”（some other one）；作為副詞，可表示“完全”（totally），“絕對”（absolutely），“radically”（根本），“infinitely”（極其）等意思，故“tout autre est tout autre”亦意指“每一個他者就是每一他者”，據此，德里達把作為他人的“他者”（the other）和作為上帝的“他者”（the Other）關聯起來，於是其論說就順理成章地嫁接到巴特式的“否定神學”（negative theology）。參見 Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 82-84, 87。

<sup>⑤</sup> 此文最初是以英文在 1986 年耶路撒冷舉辦的學術會議上宣講，法文版被收入其於次年（1987）出版的文集《靈：他者的發明》。參見 Jacques Derrida, “Comment ne pas parler. Dénégations,” in *Psyché: Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 535-595。

“有存在一種否定神學嗎，有一種唯一的否定神學嗎？”，一邊卻不斷地承認：我們怎能不談否定神學？德里達認為，“否定神學”的“沉默”（silence）其實也是一種“言說”（speech），是一種以“隱秘否定的形態”（modality of secret denial）表達的“言說”。德里達最終認定，作為一種“不可能的言說”或者（更切確的是）“沉默”，“否定神學”依然抱持著對“意義、意指、真理”（meaning, referent, truth）的欲求。<sup>①</sup>

卡夫卡本人曾對上帝、信仰、生活三者的“辯證法”作過表述：“人不能沒有對自身某種不可摧毀之物的持續不斷的信賴而活著，而無論這種不可摧毀之物還是這種信賴都可能長期潛伏在他身上。這種潛伏的表達方式之一就是對一個自身上帝的信仰。”<sup>②</sup>卡夫卡對信仰的解釋是：信仰是“相信一切事物和一切時刻的合理的內在的聯繫，相信生活作為整體將永遠延續下去，相信最近的東西和最遠的東西”<sup>③</sup>。如果說“最遠的東西”是指作為“不可摧毀之物”的上帝，那麼“最近的東西”就是“生活”本身了。故此，卡夫卡已憑藉著信念和信仰，從對上帝這一“全然他者”的質詢轉換到對人作為主體的“存在”的探尋之上：“被逐出天堂雖然已成定局，在塵世生活雖然已不可避免。但儘管如此，過程的永恆性（或照塵世的說法：過程的永恆的重複）卻使我們有可能不僅有一直期望留在天堂中的可能，而且有事實一直留在那裡的可能，不管我們在這裡知道還是不知道這一點。”<sup>④</sup>至此，讀者或許已經隱約把脈到了《城堡》的“邏輯”：“上帝”的隱匿“讓人歸於自身而顯現出其完整獨特的個性”，並為“人提供了居留之所”，

---

<sup>①</sup> Jacques Derrida, “How to Avoid Speaking: Denials,” trans. Ken Frieden and Elizabeth Rottenerg, in *Psyche: Inventions of the Other, Volume II* (Stanford, California: Stanford University Press, 2008), 143, 151, 153, 163, 165.

<sup>②</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第8頁。

<sup>③</sup> 同上，第361頁。

<sup>④</sup> 同上，第9頁。

為“探問人的本質提供了界域”<sup>①</sup>。

### 3. “存在”是“他的”

人類學者格爾茨(Clifford Geertz)喜歡把玩社會學家韋伯(Max Weber)的一句名言：人是懸在他自己編織的意義之網中的動物<sup>②</sup>。卡夫卡亦說過近乎類似的話：“上帝只能每個人自己去理解。每個人都有自己的生活和他的上帝。”<sup>③</sup>如果說“上帝”是人“自己所編織的意義”，那麼《城堡》中的K似乎便是韋伯魔咒中那個“動物”了。然不難發現，與韋伯把人和“自己所編織的意義”相合一的思想不同的是，卡夫卡在創造了自己的“上帝”的同時，其實已隱約區隔出“他者”的形象。

卡夫卡指出，“sein”在德語中有兩重含義：“存在”和“他的”。<sup>④</sup>雖然卡夫卡並未對“sein”進行詞源學上的考述，亦未對該詞的兩個義項之間可能的關聯有過明確的闡發，但從卡夫卡的言論和著作中可以發現，“存在—他的”的鏈結最有可能符合卡夫卡關於人之存在的思維理路。卡夫卡在札記中寫道：“不可摧毀性……為全體所共有，因此人際存在著無與倫比的、密不可分的聯繫。”<sup>⑤</sup>根據卡夫卡的思想判斷，“他的”既是指向“上帝”的大寫“他的”(Other)，亦是指向他人的小寫“他的”(other)。於《城堡》而言，這兩方面的指意都存在。因此，對作為作品的人物K或是作為作品的作者卡夫卡而言，人必然因籍“不可摧毀性”的“上帝”與“他人”發生聯繫，已不能僅僅存在於“自己編織的意義之網中”。

<sup>①</sup> 張玉娟：《卡夫卡藝術世界的圖式》，杭州：浙江大學出版社，2009年，第157頁。[ZHANG Yujuan, *Franz Kafka's Artistic Thinkings on Being* (Hangzhou: Zhejiang University Press, 2009), 157.]

<sup>②</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, Inc., 1973), 5.

<sup>③</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第468頁。

<sup>④</sup> 同上，第7頁。

<sup>⑤</sup> 同上，第10頁。

對“存在—他的”問題的討論，或許還得回到加洛蒂（Roger Garaudy）曾經提出的一個有趣質詢：《城堡》的隱匿性帶給人們一個問題，即“信仰是一條無目的的路還是一個無路的目的？”<sup>①</sup>加洛蒂的質詢其實可拆解成兩方面：指向信仰主體的“無目的的路”和指向信仰對象的“無路的目的”。對於這兩方面的問題，卡夫卡其實已以其特有的方式作了回應。卡夫卡在他的札記裡留有這樣的片語：“目標確有一個，道路卻無一條；我們謂之為路者，乃躊躇也。”<sup>②</sup>在卡夫卡看來，“城堡”這一“目的”是有了，卻無路可循。“無路可循”的原因在於城堡的隱匿及不可企及，因此可循之途只能是“無路之路”。然而對於K抑或卡夫卡，“無路之路”儘管“沒有盡頭”，但“使你不能忘懷”，故而這路是“無所謂減少，無所謂增加”<sup>③</sup>。據此而論，作為追尋者，K的真實存在乃在於其漂泊的途中。儘管城堡“隱蔽”而“不可及的”，但K顯然不是虛無主義者，亦不是厭世的遁隱者，而是懷著“一些合情合理的希望”<sup>④</sup>的人，一個在“無”的真實中真實生活的真實人。或許在此意義上，加繆才認為卡夫卡的作品並非“一種讓人無路可走的絕望的喊叫”<sup>⑤</sup>。

對加洛蒂的質詢的討論其實已演繹了卡夫卡的“存在—他的”之思維進路。卡夫卡曾言，真正的人的本質“無非是被人愛”<sup>⑥</sup>。由此可推論，在卡夫卡那裡，“存在—他的”的意義鏈接在更多情況下可置換成這樣的判斷：“存在是他的”。當“他的”為大寫“Other”時，那麼這樣的判斷就是“存在是上帝的”，置言之，“上帝是存在的始基和全部意義”。《城堡》中K的全部存在意義的展開，正是關聯於作為大寫“全然他者”（the Wholly Other）意象的城堡和作為

① 羅傑·加洛蒂：《卡夫卡》（節選）（1963），第397頁。

② 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第5頁。

③ 同上，第7頁。

④ 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第4卷，第81-82頁。

⑤ 阿爾貝·加繆：《弗蘭茨·卡夫卡作品中的希望和荒誕》（1942），第110頁。

⑥ 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第9頁。

小寫“他人”(the other)的村中人。“存在—他的”的關係圖式目的在於說明：存在的意義不過是主體的意構，而意義的獲得卻非主體所能全然把握。這便是《城堡》的荒誕性的“症候”之一。K既是“自己”，亦是“非己”。K需要通過不斷追尋，不斷激發與“他者”的關係，來為自身鋪陳“存在”的理由。而這一過程中，追尋者K必定懷有某種不可言明的信念或信仰。卡夫卡說過，“人要生活，就一定要有信仰。”<sup>①</sup>在卡夫卡看來，信念就是生存，就是人心靈最深處的“不可摧毀之物”，而個人的上帝就是這種不可摧毀之物的隱喻<sup>②</sup>。因此，信念或者上帝使主體自己建構了存在的意義，而這種意義又無法被主體自己全然地獲得或把握，亦不能為“他者”所全然決定，而必須在不斷與“他者”激發中得以確立。作為卡夫卡“最具特色、最重要的”作品，《城堡》正是以故事敘說的方式詮釋了卡夫卡的這種思想。

“存在—他的”這一意義結構恰恰暴露了亦同時解釋了卡夫卡與存在主義和本質主義有著某種曖昧不清的關係，這正說明了為何新教神學家保羅·蒂利希(Paul Tillich)在把卡夫卡奉為“當代存在主義的聖者”的同時，又以卡夫卡為例論證存在主義“是以本質主義為基礎”<sup>③</sup>。如此，人們不得不再次去體味卡夫卡式的“佯謬”或“反題”了。無論是對作為上帝的大寫“他的”(Other)，還是對作為他人的小寫“他的”(other)，“存在—他的”都顯示了一種追求“意義的確定性”的努力。對卡夫卡這種思想的理解，恰恰可以借道於神學家艾伯林對基督教信仰確定性的詮釋。艾伯林認為，“基督教信仰的確定性”包含三方面內容：第一，這種確定性既非客觀知識亦非主觀認定，而是“人在其自身之外的被確立”；第二，這種確定性在於一個“確證的過程”，即“對真理的不斷追問”；第

<sup>①</sup> 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》第5卷，第361頁。

<sup>②</sup> 同上，第8頁。

<sup>③</sup> Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, 438-439.

三，這種確定性“並不決定被信仰者的真理性”，而是“信仰的自我理解”，即“僅僅決定信仰者在真理中的持存”<sup>①</sup>。《城堡》中 K 的追索無疑是以“敘說”的方式對艾柏林此一神學詮釋的演繹，《城堡》內蘊的意義的“確定性”之“被確立”，正是一種“不斷追問”的“確證過程”。如此，艾柏林的神學確定性詮釋為《城堡》的神學闡釋提供了一種通道：在存在意義的維度上，《城堡》闡釋始終導向一種神學言說，一種盧卡奇意義上的“隱藏著的非神”的闡釋。

至此可以看到，卡夫卡以“反悖式”的敘說構築了《城堡》否定式的（negative）“情節的神學”。“情節的神學”之“情節”通過文本“織造”了故事的“形式”，“形式”反過來賦予了故事以“意義”。如此，“意義、人類現實和形式的奇妙融合”<sup>②</sup>，便神話般地構就了卡夫卡式的“神學結構”。以此觀之，這種“情節的神學”實際上是大衛·格里芬（David Griffin）的“後現代神學”（postmodern theology）的另類表述。格里芬以為，後現代神學之所以訴求於宗教經驗，是因為這類宗教經驗的“實在”（reality）是處在那些“任何以理解為目的的主張都須與之適應的事實”之中，還因為通過“明確自命”為神學，後現代神學使自己“專注於那些具體宗教所關心的核心問題”<sup>③</sup>。卡夫卡正是假借了“佯謬”手法，以“荒誕”面目及德勒茲所謂的“弱文學”<sup>④</sup>的姿勢，把“宗教的秩序”投射到一種社會的“慾望秩序”，以圖發掘加洛蒂所言的“被遺忘的和已經喪失的生活意義”<sup>⑤</sup>。

<sup>①</sup> 艾柏林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，第 212-213 頁。另見楊慧林：《當代神學對文論研究的潛在價值》，載《文藝研究》，2004 年第 3 期，第 37 頁。[YANG Huilin, "The Potential Value of Contemporary Theology for Literary Studies," *Literature and Art Studies*, no. 3 (2004): 37.]

<sup>②</sup> 羅傑·加洛蒂：《卡夫卡》（節選）（1963），第 379 頁。

<sup>③</sup> David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology* (New York: State University of New York Press, 1989), 9.

<sup>④</sup> Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. Dana Polan (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986).

<sup>⑤</sup> 羅傑·加洛蒂：《卡夫卡》（節選）（1963），第 380 頁。

## 結語

布魯姆在分析卡夫卡作品的“經典性”時稱：“批評但凡落入卡夫卡一貫為莽撞的解說所埋下的圈套，便被他擊敗，因為這圈套出於他對可解釋性的刻意逃避。”<sup>①</sup>《城堡》的遮蔽性在帶給了對這部作品理解困難的同時，也促使人對其“實義”的追問。無論是“宗教寓意”的解讀，還是“精神關聯”的申說，抑或後現代神學的“情節神學”之詮釋，顯然都不能獨佔《城堡》的全部“實義”。按卡爾·巴特的思想，“真正的闡釋”絕不僅僅對“文本的闡釋”、絕不僅僅是“翻譯或改寫”，而應當是在“認真地確定了‘經上所記’之後”，從“自己的文本”中揭示“詞與詞中之道的關係”，從而求得“實義”。<sup>②</sup>從這個意義而言，對《城堡》意義的追索，就不僅僅是卡夫卡本人的追索，也不僅僅是作者本人的追索，從而也是讀者本人的追索，是讀者基於“自己的文本”，從《城堡》中汲取對現實生活體驗的洞見。《城堡》對“每一種欲做強制性註釋的企圖”<sup>③</sup>的抗拒，終使《城堡》的闡釋從“無處歸屬”走向了“無處不歸屬”，這種悖謬使得闡釋的命意從卡夫卡的《城堡》轉換到了詮釋者的《城堡》。如果說《城堡》正是以這種“反悖”的方式演繹了“經典”的“意義在文本之外被確立”這一命題，那麼《城堡》的“隱匿的非神”所開示的另一層獨特意義，或許就是維特根斯坦所申說的“世界的意義必定在世界之外”<sup>④</sup>。

<sup>①</sup> Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, 451.

<sup>②</sup> 楊慧林：《聖言·人言——神學詮釋學》，上海：譯文出版社，2002年，第102頁。[YANG Huilin, *The Word of God and the Words of Man: Theological Hermeneutics* (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2002), 102.] 具體見卡爾·巴特：《羅馬書釋義》，第9-13頁。[For more information, see Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 9-13.]

<sup>③</sup> Walter Kaufmann, *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre* (New York: Meridian Books, Inc., 1960), 123.

<sup>④</sup> 維特根斯坦：《邏輯哲學論》，賀紹甲譯，北京：商務印書館，2009年，第101頁。[Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. HE Shaojia (Beijing: Commercial Press, 2009), 101.]

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Barth, Karl. *Church Dogmatics: A Selection*. Translated and edited by G. W. Bromiley. New York: T & T Clark, 1961.
- \_\_\_\_\_. *The Word of God and Theology*. Translated by Amy Marga. New York: A&C Black, 2011.
- Benjamin, Walter. "Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of His Death." In Walter Benjamin. *Illuminations*. Translated by Harry Zohn, 111-140. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- Bloom, Harold. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. New York: Harcourt Brace & Company, 1994.
- Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Librairie Galliamard, 1942.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *Kafka: Toward a Minor Literature*. Translated by Dana Polan. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986.
- Derrida, Jacques. "How to Avoid Speaking: Denials." Translated by Ken Frieden and Elizabeth Rottenerg. In Jacques Derrida. *Psyche: Inventions of the Other, Volume II*. 143-195. Stanford, California: Stanford University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The Gift of Death*. Translated by David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc., 1973.
- Griffin, David Ray. *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Hawkins, Beth. *Reluctant Theologians: Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabès*. New York: Fordham University Press, 2003.
- Kaufmann, Walter. *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, Inc., 1960.
- Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*. Originally translated and introduced by David F. Swenson, new introduction and commentary by Niels Thulstrup, translation revised and commentary translated by Howard V. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University

Press, 1962.

Lukács, Georg. *The Meaning of Contemporary Realism*. Translated from the German by John and Necke Mander. London: Merlin Press, 1963.

Sontag, Susan. "Against Interpretation." In Susan Sontag. *Against Interpretation and Other Essays*. 3-14. London: Penguin Books Ltd., 2009.

Stewart, Jon Bartley, ed. *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology*. Surrey, England: Ashgate Publishing, Ltd., 2012.

Tillich, Paul. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. Edited by Carl E. Braaten. New York: Simon & Schuster, Inc., 1972.

### 中文文獻 [Works in Chinese]

艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2009年。[Ebeling, Gerhard. *The Study of Theology*. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2009.]

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. *The Epistle to the Romans*. Translated by WEI Yuqing. Shanghai: Huadong Normal University Press, 2005.]

馬克斯·布羅德：《卡夫卡傳》，葉廷芳、黎奇譯，石家莊：河北教育出版社，1997年。[Brod, Max. *Franz Kafka*. Translated by YE Tingfang and LI Qi. Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1997.]

史蒂文·庫斯：《卡夫卡：迷途的羊羔》，張振、劉潤譯，大連：大連理工大學出版社，2008年。[Coots, Steve. *Kafka: A Beginner's Guide*. Translated by ZHANG Zhen and LIU Xun. Dalian: Dalian University of Technology Press, 2008.]

漢斯·昆、瓦爾特·延斯：《詩與宗教》，李永平譯，北京：三聯書店，2005年。[Küng, Hans and Walter Jens. *Poetry and Religion*. Translated by LI Yongping. Beijing: Sanlian Books, 2005.]

維特根斯坦：《邏輯哲學論》，賀紹甲譯，北京：商務印書館，2009年。[Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by HE Shaojia. Beijing: Commercial Press, 2009.]

謝瑩瑩：《Kafkaesque——卡夫卡的作品與現實》，載《外國文學》，1996年第1期，第41-47頁。[XIE Yingying. "Kafkaesque: Kafka's Works and Reality." *Foreign Literature*, no. 1 (1996): 41-47.]

- 楊慧林：《當代神學對文論研究的潛在價值》，《文藝研究》，2004年第3期，第35-43頁。[YANG Huilin. "The Potential Value of Contemporary Theology for Literary Studies." *Literature and Art Studies*, no. 3 (2004): 35-43.]
- 楊慧林：《聖言·人言——神學詮釋學》，上海：譯文出版社，2002年。[YANG Huilin. *The Word of God and the Words of Man: Theological Hermeneutics*. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2002.]
- 葉廷芳編：《論卡夫卡》，北京：中國社會科學出版社，1988年。[YE Tingfang, ed. *On Franz Kafka*. Beijing: Chinese Social Science Press, 1988.]
- 葉廷芳主編：《卡夫卡全集》（十卷本），石家莊：河北教育出版社，1996年。[YE Tingfang, ed. *The Complete Works of Franz Kafka*. 10 volumes. Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1996.]
- 曾艷兵：《卡夫卡研究》，北京：商務印書館，2009年。[ZENG Yanbing. *Kafka yan jiu*. Beijing: Commercial Press, 2009.]
- 張玉娟：《卡夫卡藝術世界的圖式》，杭州：浙江大學出版社，2009年。[ZHANG Yujuan. *Franz Kafka's Artistic Thinkings on Being*. Hangzhou: Zhejiang University Press, 2009.]