

隐匿的非神

——卡夫卡《城堡》诠释的神学之维

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

雷阿勇

LEI Ayong

作者简介

雷阿勇，中国人民大学文学院博士研究生；闽江学院外语系副教授

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

苏珊·桑塔格 (Susan Sontag) 在《反对阐释》一文中指出, 卡夫卡的作品一直经受着社会寓言、心理分析寓言和宗教寓言等不下三拨阐释者的“大规模劫掠”(mass ravishment)的寓言”^①,《城堡》无疑是卡夫卡阐释者“劫掠”的重点对象。据学者统计,《城堡》已有的阐释不下七种^②。对于《城堡》及其作者而言,这或许不是坏事,恰如卡夫卡研究者库斯(Steve Coots)所言,一部作品之所以能成为“经典”,原因就在于它可以从各个方面来进行诠释,而《城堡》正是“对众多的诠释适用”的“经典”^③。卡夫卡的挚友马克斯·布罗德(Max Brod)亦承认,《城堡》是“一部对每个人都适合的认识自我的作品”^④。《城堡》因其复杂性和多义性,如同巴纳巴斯那些本身价值“不断在变”且引起人们“各种各样”、“没有穷尽”考虑的信件^⑤,为诸多阐释打开了空间。《城堡》文本的复杂性和主题的暧昧性解构了其传统意义上文学文本所具有的相对稳定的结构系统,使“意义”陷入一种不确定的“符号的链条”。这种“文本”和“理解”之间的张力所引发的对《城堡》“意义”

^① 曾艳兵:《卡夫卡研究》,北京:商务印书馆,2009年,第55页。[ZENG Yanbing, *Kafka yan jiu* (Beijing: Commercial Press, 2009), 55.]

^② 谢莹莹:《Kafkaesque——卡夫卡的作品与现实》,《外国文学》,1996年第1期,第44页。[XIE Yingying, “Kafkaesque: Kafka’s Works and Reality,” *Foreign Literature*, no. 1 (1996): 44.]

^③ Steve Coots:《卡夫卡:迷途的羊羔》,张振、刘洵译,大连:大连理工大学出版社,2008年,第87页。[Steve Coots, *Kafka: A Beginner’s Guide*, trans. ZHANG Zhen and LIU Xun (Dalian: Dalian University of Technology Press, 2008), 87.]

^④ 马克斯·布罗德:《无家可归的异乡人》(1940),张金言译,载叶廷芳编:《论卡夫卡》,北京:中国社会科学出版社,1988年,第80页。[Max Brod, “The Homeless Stranger (1940),” trans. ZHANG Jinyan, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 80.]

^⑤ 叶廷芳主编:《卡夫卡全集》第4卷,赵蓉恒译,石家庄:河北教育出版社,1996年,第254页。[YE Tingfang, ed., *The Complete Works of Franz Kafka*, vol. 4, trans. ZHAO Rongheng (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1996), 254.]

的探讨，十分切近于基督教神学所论说的关于存在意义的相同议题，为神学阐释对《城堡》的理解提供一个新的逻辑工具创造了可能。

一、宗教的寓言：一种“省力的解释”

德国当代神学家艾伯林（Gerhard Ebeling）指出，神学解释学“最终关涉到在社会现实与个人生存、创造与毁灭、意义与无意义、否定与肯定波动中的人的存在”^①。艾伯林这一论断实际上解释了为何《城堡》文本的破碎和意义的延异所展现的现代人的存在状况始终邀约着阐释者导向神学思考，拨动着人们对《城堡》“神学意蕴”的兴趣。

以某种角度观之，卡夫卡的诸多作品确实合乎一种宗教式的寓言。作为一部“未竟之作”，《城堡》被许多人视为现代人处境的一种神谕。《城堡》宗教寓意的第一个阐发者是马克斯·布罗德。布罗德把城堡看作“上帝恩宠的象征”。他说：

城堡是一部无限制的一神论的长篇小说，在一神论的旗帜下约伯也曾将中间层撒旦拒之门，在此旗帜下还有，“我们的上帝是唯一的上帝”这么一句话，这句话的意思是：一个没有任何恶的上帝，尽管预言家关于上帝之不可理解的那句话“我的道路不是你们的道路”，有时候，尤其在今天这样糟糕的时代是有效的；为此卡夫卡会乐意地罗列大量例子。^②

^① 艾伯林：《神学研究：一种百科全书式的定位》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2009年，第118页。[Gerhard Ebeling, *The Study of Theology*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2009), 118.]

^② 马克斯·布罗德：《卡夫卡传》，叶廷芳、黎奇译，石家庄：河北教育出版社，1997年，第292页。[Max Brod, *Franz Kafka*, trans. YE Tingfang and LI Qi (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1997), 292.]

布罗德这段关于卡夫卡《城堡》“宗教寓意”的经典诠释流传颇广。作为卡夫卡的终身知己，布罗德深知卡夫卡身上有类似于信仰者的宝贵品质，卡夫卡“绝对诚实”，而且信仰一个“公正的世界”，因而布罗德把卡夫卡归入“神圣范畴”，认为他是一位“完美的圣人”^①。布罗德对《城堡》宗教寓意的阐释引致了不少人的共鸣。比如，卡夫卡生前友人、德国文艺评论家维利·哈斯(Willy Haas)认为《城堡》中描写的是“上界的力量，救恩的国度”。伯恩哈德·朗格(Bernhard Rang)亦认为，在某种程度上，城堡可视为“救恩之地”，作品中人物的无益的努力和徒劳恰恰意味着“上帝的恩典不能由人随意和刻意获得或强取，不安和焦躁只会妨碍和扰乱神那崇高的静穆”^②。与布罗德一样，这些诠释者都把《城堡》看作一则人类寻找上帝的宗教寓言。根据这种观点，城堡是上帝的象征，是恩赐的譬喻，是左右人类的智慧，而城堡的官员统治则是上帝对世界的看不见的管理。

布罗德等人的宗教寓言诠释遭到本雅明(Walter Benjamin)和布鲁姆(Harold Bloom)为代表的一些学者的批评。本雅明指出，卡夫卡既不是预言家，也不是宗教的始创者，对《城堡》而言，宗教寓意诠释是一种“经不起推敲”(untenable)的“省力的解释”(convenient interpretation)^③。对宗教寓意诠释批评最烈的当数布鲁姆了。这位将卡夫卡列入20世纪经典作家行列并大加推崇的当代美国著名学者，在谈到宗教寓意诠释时，认为卡夫卡的故事和小说中对“神性”(divinity)既无暗示更无表现。他说，在卡夫卡的作品中，“上帝总在别处，在遥远的深渊里，在睡觉，或许已死去”。布鲁姆认为，卡夫卡是个“不信上帝的人”，在卡夫卡的作品中看不到“上帝的

^① 马克斯·布罗德：《卡夫卡传》，第43页。

^② 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.

^③ Ibid., 126, 128.

显现”^①。德国当代著名天主教思想家汉斯·昆（Hans Küng）亦反对用宗教寓言来解释《城堡》。在一遍又一遍仔细研读了《城堡》之后，汉斯·昆说道：“尽管我愿意，却没有在里面发现什么宗教的东西……它（指‘城堡’）不可能与绝对或‘天堂’，甚至与神恩相提并论，而村子也不可能与‘人的世界’等量齐观。”汉斯·昆说，他无论如何“都看不到把卡夫卡的形象世界直接翻译成神学语言的可能性……我不赞同这样一种直接的宗教解释，尽管它为大多数神学的（犹太教、新教和天主教的）卡夫卡专家所接受。”^②

汉斯·昆等人的指控是有道理的。“救恩观”的宗教寓意诠释一旦进入到具体文本，很快遭遇到其受控的“反证”。证据之一就是，从表面上看，K的追索类似于“天路历程”的信仰之旅，但实际上K并不追求一种德性的生活，不以传统观念中的善与美德来打动上帝，其行为乃近乎荒诞。以“迷宫论”的观点看，K并非如“天路历程”般前进的，而是身陷城堡的“迷宫”之中，于原地打转，因此实际上是静止不前的，就像卡夫卡本人所言的“在原地踏步，跌入了虚空之中”^③。无论城堡是否代表“天国”，抑或K的挫折是为了彰显上帝隐秘的“行事方式”^④，不管怎样，正如《城堡》的英译者、苏格兰著名诗人及评论家埃德温·缪尔（Edwin Muir）所指控的那样，“救恩观”的宗教寓意解释把《城堡》直接简化为“一

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

^② 汉斯·昆、瓦尔特·延斯：《诗与宗教》，李永平译，北京：三联书店，2005年，第283-284页。[Hans Küng and Walter Jens, *Poetry and Religion*, trans. LI Yongping (Beijing: Sanlian Books, 2005), 283-284.]

^③ 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第5卷，黎奇、赵登荣译，石家庄：河北教育出版社，1996年，第475页。[YE Tingfang, ed., *The Complete Works of Franz Kafka*, vol. 5, trans. LI Qi and ZHAO Dengrong (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1996), 475.]

^④ 奥斯丁·沃伦：《弗兰茨·卡夫卡》（1941），张金言译，载叶廷芳编：《论卡夫卡》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第92页。[Austin Warren, “Franz Kafka (1941),” trans. ZHANG Jinyan, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 92.]

幅关于寻求得救之途的灵魂与上帝之间的关系的画面”^①，确有过于“省力”之嫌，因为恰如奥斯丁·沃伦(Austin Warren)所说的，城堡的象征超出宗教范围^②。

然而，尽管布鲁姆和汉斯·昆似乎很坚决地反对以宗教寓意方式来诠释《城堡》，但他们无法否认这部作品所蕴含的宗教性或宗教气质。布鲁姆承认，卡夫卡有着“奇怪的宗教光晕”(curiously religious aura)，虽然他不是宗教作家，但他把写作变成了宗教。布鲁姆赞同里奇·罗伯逊(Ritchie Robertson)的看法，认为对于《城堡》的作者而言，“宗教意象”(the imagery of religion)在表达“宗教冲动”(religious impulse)时是有效的，而用于诠释这种冲动则会使误解。布鲁姆认为，由于作者不愿说明这种冲动亦不认可别人给予的解释，读者不得不自己去体会对这种宗教冲动的“卡夫卡式表现”(Kafkan representations)。布鲁姆谨慎地建议读者要在卡夫卡“允许的范围内”去弄清楚和把握卡夫卡“自己的立场”^③。

二、“宗教性的非神”：后现代神学的别种诠释

“直接的宗教解释”的确是“方便”却非完全“合宜”的“省力的解释”^④。依海因茨·波里策(Heinz Politzer)的看法，这种把卡夫卡的“艺术的图像”直接翻译成了“神学的语言”的做法，必

^① 埃德温·缪尔：《弗兰茨·卡夫卡》(1939)，牛抗生译，载叶廷芳编：《论卡夫卡》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第66页。[Edwin Muir, "Franz Kafka (1939)," trans. NIU Kangsheng, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 66.]

^② 奥斯丁·沃伦：《弗兰茨·卡夫卡》(1941)，第92页。

^③ Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, 459, 461, 453.

^④ 本雅明的“省力的解释”在英译本里译为“convenient interpretation”，英文字面意思是“便宜的解释”，即“方便且合宜的解释”。

然使卡夫卡的“艺术价值”变得平淡^①。然而至于怎样在卡夫卡“允许的范围”内去把握卡夫卡“自己的立场”，以现代诠释学的观点看，恐怕布鲁姆本人也难以做到。不难看出，无论布鲁姆还是汉斯·昆，在论断之余仍显得犹豫不决。汉斯·昆最终将《城堡》的“宗教意味”提升到“精神联系”的神学阐释层面来思考。汉斯·昆引用彼得·贝肯（Peter U. Beicken）的研究报告说，解释者不应使文学和个别艺术作品脱离“广阔的精神关联”，应从“内在于作品解释的狭窄视野”中走出来且不重蹈“寓言的、象征的、哲学的和社会学的解释”的覆辙。汉斯·昆提出一种向“心理学、社会学、哲学和神学的更大的关联领域的研究敞开”的类似于“结构—综合”（strukturiert – integrative）的解释方法。为此，汉斯·昆赞成象征的解释，拒绝用“恩宠”直接代替“城堡”之类的宗教寓言解释。他认为，象征解释是指“解释者是从文本自身去体现某一形象与隐含的内容之间的本质关系，并且文本本身就被看作是一个象征，即一个由作者所意向的现实的象征”。汉斯·昆认为，只有在这种象征的层面上，一种谨慎的宗教或神学解释才是可能的。因此，汉斯·昆从“神学—象征的解释”出发，指出“城堡不是恩宠，而是一种神秘的超验体验的表达，这一体验中，超验始终是神秘的，讳莫如深的，令人恐惧的，但它仍然向人敞开了一条道路，并没有使希望成为不可能。”汉斯·昆最终认为，城堡虽然不是一部“直接的”宗教作品，但却是一部“在宗教上”极其重要的作品。^②

如果说布鲁姆的观点还拘囿于“宗教性寓言”的话题层面，那么作为神学家的汉斯·昆确实看得更深刻些。显然，比起布鲁姆，汉斯·昆已敏锐地体察到“宗教寓意诠释”的症结，并以“象征解

^① 海因茨·波里策：《卡夫卡研究的问题和疑难》（1950），黎奇译，载叶廷芳编：《论卡夫卡》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第214页。[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.]

^② 汉斯·昆、瓦尔特·延斯：《诗与宗教》，第287、291-292页。

释”触及了“结构关联—意义生成”这样“后现代神学阐释”的关键所在。依凭汉斯·昆的诠释进路可见,《城堡》存在着一种隐在的与后现代神学相契的精神特质。与宗教寓言诠释直接用宗教意象来解释《城堡》不同,神学阐释所探讨的正是这种与后现代神学所关注的话题相契的“精神关联”。也许在如上的意义上,才能解释为什么诸多诠释者如此关注《城堡》的神学阐释。比如,库斯(Steve Coats)认为,“尼采对于哲学无休止地拷问在卡夫卡的作品中得到了回应,两者都审视了道德的价值和对上帝的信仰,只是卡夫卡的小说世界中并没有出现上帝,而尼采则宣称‘上帝已经死去’。”^①加缪亦指出,“也许《城堡》正是这样,才成为一部转化为情节的神学,但首先是一个追求神恩的心灵的个人奇遇,是这样一个人的奇遇,他向世界万物探寻王室的秘密,向妇女探寻谁在她们身体上的上帝的标志。”^②甚至像卢卡奇(Georg Lukács)这样的无神论者在评断卡夫卡时亦“无可奈何”地使用了宗教词汇:

卡夫卡的神,《诉讼》中更高一级的法官,《城堡》中真正的主管人,代表着卡夫卡的寓言的超验性:虚无。所有事物都指向它,但只有在他那儿事物才有意义。每一个人都相信它的存在、它的力量,但是没有人认识它,没有人知道在何处可以找到接近它的道路。如果说,在这里神

^① Steve Coats:《卡夫卡:迷途的羊羔》,第101页。

^② Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Librairie Gallimard, 1942), 171. 中译参见阿尔贝·加缪:《弗兰茨·卡夫卡作品中的希望和荒诞》(1942),刘半九译,载叶廷芳编:《论卡夫卡》,北京:中国社会科学出版社,1988年,第104页。[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，那么这是宗教上无神论的神，是隐藏着的非神。^①

在批判布罗德为代表的“宗教寓意诠释”时，“直接”是汉斯·昆等人经常使用一个词语。以汉斯·昆等人的意思，“直接”即指“宗教寓意诠释”将《城堡》里的意象径直比附为宗教意象。与此相对的是，汉斯·昆的“精神关联”则可视为一种“间接”的阐释，这一解释策略实现了向“后现代神学”某种程度的“转向”。加缪及卢卡奇的解读进一步推进了这种“转向”。如果说库斯将卡夫卡关联于尼采的“上帝之死”已开始探及问题的实质，那么加缪的“情节的神学”（*théologie en acte*）则敏锐地体察到了《城堡》与后现代神学的“精神关联”。但是加缪所触及的多少仍是较为“形式上”的联系，卢卡奇的后现代神学式的“隐匿的非神”（*atheos absconditus*）则深入到《城堡》之于现代人的意义的本质。波里策把卢卡奇这个西方马克思主义著名代表人物贴上“不可知论者”的标签，似乎意在强调卢卡奇这种“宗教上无神论”（*religious atheism*）的悖反式言说。从后现代神学看，卢卡奇无疑洞察到卡夫卡的“宗教光晕”的症候所在，诚如研究者所认为的，卡夫卡在“企图跨越现代主义的同时，一不小心一只脚踏在了后现代主义的陷阱盖上”。^②尽管在一些人看来，宗教或神学维度的阐释是一种“反映了一种非常深刻的时代的宗教混乱”的“误释”^③，不过这种让人欲罢不能

^① Georg Lukács, *The Meaning of Contemporary Realism*, translated from the German by John and Necke Mander (London: Merlin Press, 1963), 44. 中译参见海因茨·波里策：《〈弗兰茨·卡夫卡〉一书的导言》（1972），谢莹莹译，载叶廷芳编：《论卡夫卡》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第618-619页。[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.]

^② 曾艳兵：《卡夫卡研究》，第131页。

^③ 埃里希·海勒：《卡夫卡的世界》（1948），叶廷芳译，载叶廷芳编：《论卡夫卡》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第174页。[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“误释”恰恰反照出在这上帝失堕的“宗教混乱”时代现代人对一种不可摧毁的“神性”的渴望。

三、“情节的神学”：《城堡》“反悖式”神学叙说

倘若卢卡奇的“隐匿的非神”揭示了《城堡》是一出“情节的神学”之剧作，那么解释《城堡》本身为何拥有如此的“宗教的光晕”，与后现代神学有何“精神关联”，恐怕仍要回到对创作主体、文本构造及小说意涵的讨论。

1. “处在世界同一边”的“邻人”

卡夫卡深受存在主义哲学先驱克尔恺郭尔（Søren Aabye Kierkegaard）思想的影响在学界已是不争的事实。按维利·哈斯的说法，卡夫卡是克尔恺郭尔的“唯一合法后裔”（only legitimate heir）^①。卡夫卡在日记和书信中多次提到自己与这位丹麦思想家的相似与亲近。卡夫卡第一次提到克尔恺郭尔的时间是在1913年8月21日^②，当日他读了克尔恺郭尔的《法官之书》（*Buch des Richters*）后在日记中写道：“如我知道的，他的情况与我的情况尽管有本质的区别，但非常类似，至少他处在这个世界的同一边。我确认他像一个朋友。”^③1917年至1918年在屈劳养病期间，卡夫卡开始集中阅读克尔恺郭尔的诸种著作，如《恐惧与颤栗》、《非此即彼》、《重复》、《阶段论》等，他把克尔恺郭尔当成自己的“邻居”，并称“现在克尔恺郭尔老是出现在我的头脑中，无论我在什么地方干别的什么

^① 引自 Walter Benjamin, “Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of His Death,” 128.

^② 曾艳兵：《卡夫卡研究》，第289页。

^③ 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第6卷，孙龙生译，石家庄：河北教育出版社，1996年，第258-259页。[YE Tingfang, ed., *The Complete Works of Franz Kafka*, vol. 6, trans. SUN Longsheng (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1996), 258-259.]

事，总是不能够完全脱离与他的联系”^①。1922年12月17日卧病在床的卡夫卡仍在阅读《非此即彼》^②。

有如此的事实联系，人们以克尔恺郭尔的神学思想去分析卡夫卡便不难理解。埃德温·缪尔指出，要充分理解卡夫卡的“想象世界”，就必须“无条件地跟着卡夫卡的宗教观走”，因为居于这个“想象世界”的中心的正是卡夫卡“从克尔恺郭尔那里接过来的关于神的法律与人类法律的不可相通性的说教”^③。波里策亦认为，卡夫卡经常“在新教思想家索伦·克尔恺郭尔描绘的图景中看到了自己”，因此用新教危机神学观点来解释卡夫卡是富有意义且富于启发性的。波里策甚至直接把卡夫卡称作“典型的危机作家”^④。可见，研究者把卡夫卡与克尔恺郭尔相联系的原因主要在于克尔恺郭尔的“神—人不可通约性”的思想，克氏将这种“神—人不可通约性”称作“绝对悖论”（Absolute Paradox）。在1844年出版的《哲学片段》（*Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*）中，克尔恺郭尔将上帝称作“未识者”（the Unknown）。他认为，作为“未识者”的上帝是“绝对差异”（the absolutely different），正因它是“绝对差异”，才没有任何“可辨识的标记”，人的理性不能分辨甚至不能去思考这一“绝对差异”，故而不能“可靠地把握”它，而恰恰由于上帝是绝对差异的“他者”，人才需要上帝。^⑤克尔恺郭尔的大部分作品以各种形式不同程度体现了他的这种思想。卡夫卡不

^① 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第7卷，叶廷芳、赵乾龙、黎奇译，石家庄：河北教育出版社，1996年，第295-296页。[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.]

^② 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第6卷，第467页。

^③ 埃德温·缪尔：《弗兰茨·卡夫卡》（1939），第57页。

^④ 海因茨·波里策：《卡夫卡研究的问题和疑难》（1950），第217页。

^⑤ Søren 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.

仅在诸多作品中演绎着克氏这种思维理路,而且有着不少与克氏思想类似的言论。他曾说:“真理是不可分割的,所以它无法认识自己;谁要想认识它,就必须是谎言。”^①考虑到卡夫卡认为上帝与真理只是“同一件事实的不同名字”^②,故而这里的“真理”可置换为“上帝”。因此,尽管没有迹象表明卡夫卡读过克尔恺郭尔的《哲学片段》,但正如缪尔所言,“卡夫卡那别具一格的幽默恰恰根植于天道与人道之间的这种不相容性”^③,而这种“天道”与“人道”的不相容性和不可通约性恰恰是克尔恺郭尔“绝对悖论”思想的核心。解释者正是从卡夫卡的“未竟之作”《城堡》中看到这种思想的生动的“艺术图式”。

应当指出,卡夫卡的思想与克尔恺郭尔存在着不同。卡夫卡把克尔恺郭尔比作“邻人”,实际上已划出了自己与克尔恺郭尔的分界。卡夫卡曾言,他和克尔恺郭尔不一样,没有“被基督教那已经沉重下垂的手引入生活”^④。尽管卡夫卡承认克尔恺郭尔那“神一人不可通约性”的思想对自己有深刻的影响,但他并不认同克尔恺郭尔在世俗生活与宗教生活二者只能择其一的“非此即彼”二元化的信仰思想。据卡夫卡的年轻朋友古斯塔夫·雅诺施回忆,卡夫卡曾将卡尔·达拉哥于1922年出版的《克尔恺郭尔的基督徒》一书赠与他,并对他说:克尔恺郭尔这种“非此即彼”的信仰思想是错误的,这种思想只能存在于克尔恺郭尔本人的头脑里^⑤。在此之前,卡夫卡在与雅诺施谈话中表示:“上帝,生活,真理——这些只是同一件事实的不同名字……我们时刻在体验它,我们给予它们不同的名字,企图用不同的思想结构加以探讨的事实在我们的血管、神经和感官里流动。它存在于我们自己身上。也许正因为如此,我们

① 叶廷芳主编:《卡夫卡全集》第5卷,第11页。

② 同上,第357页。

③ 埃德温·缪尔:《弗兰茨·卡夫卡》(1939),第57页。

④ 叶廷芳主编:《卡夫卡全集》第5卷,第75页。引文略有调整。

⑤ 同上,第377-378页。

才无法获得它的全貌。”^①在卡夫卡看来,尽管神与人之间存在“不可通约性”,但“接近上帝的存在”与“过一种合理的生活”却是相同的一件事^②,人虽然无法获得上帝的“全貌”,但却时刻在“体验”它。在回答雅诺施提出的“信仰是什么”问题时,卡夫卡说:“信仰意味着:解放自己心中的不可摧毁之物,或说得更正确些:解放自己,或说得更正确些:存在即不可摧毁,或说得更正确些:存在。”^③据此而论,对卡夫卡而言,信仰与生活在存在维度上是一体的,存在从根本上而言是一种宗教状态,故而贝斯·霍金斯(Beth Hawkins)指出,卡夫卡对存在的构想是“神学上的”^④。如此看来,与“处世界同一边的邻人”克尔恺郭尔不同的是,卡夫卡依凭加缪所谓的“佯谬”这一“反转”的方式,实际上达成了一种神与人在存在维度上的某种“和解”。

然而,卡夫卡是否就此与克尔恺郭尔扞格不入?仔细考究克尔恺郭尔的“绝对悖论”可发现,克氏被被誉为“存在主义的始祖”^⑤及“存在主义神学家”^⑥,恰恰在于其关于“绝对悖论”的神学论说。“绝对悖论”虽然使克尔恺郭尔在信仰和生活的选择上采取了“非此即彼”的方式,但实际上克氏的“绝对悖论”思想隐含着与其本人选择方式“反悖”的一面,即“绝对悖论”在保证了对上帝的“超越性”同时,由于对人的理性和经验的中断,而经由信仰转入对“生存性”的肯定,这或许是克氏所说的“我们必须毁掉人间的希望,

^① 叶廷芳主编:《卡夫卡全集》第5卷,第357页。

^② 罗杰·加洛蒂:《卡夫卡》(节选)(1963),吴岳添译,载叶廷芳编:《论卡夫卡》,北京:中国社会科学出版社,1988年,第391页。[Roger Garaudy, “Franz Kafka (Excerpt, 1963),” trans. WU Yuetian, in *On Franz Kafka*, ed. YE Tingfang (Beijing: Chinese Social Science Press, 1988), 391.]

^③ 叶廷芳主编:《卡夫卡全集》第5卷,第46页。

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

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

^⑥ 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”^①这样的“悖论”或“反题”之命意所在。从这点上看，“绝对悖论”在存在维度上与卡夫卡的思想是暗合的，这可能是卡夫卡本人始料不及的。

2. “上帝寓于黑暗之中”

在《哲学片段》等著作中，克尔恺郭尔经常用“隐匿”来描述上帝，并认为上帝及其神性是不能以直接的方式被认知的：“要是他相信自己的眼睛，他就受骗了，因为上帝不可能直接被认知……但上帝是不可能被想象的，这也正是他以奴仆的样子出现的原因所在。”^②作为克氏思想的承袭者，神学家卡尔·巴特（Karl Barth）对此作了呼应。巴特认为，上帝是“全然的他者”（der ganz Andere），是“隐匿的”（absconditus）^③，“人不能谈论上帝”^④，人对上帝的认知从根本上讲“永远是间接的”^⑤。在后现代神学解释者看来，《城堡》恰恰是这种神学思想理想的艺术图式。

在《城堡》里，城堡是“远不可及的”^⑥，虽然它就屹立在 K 眼前的山岗上，看上去并不遥，K 却总是不得其门而入，甚至“一步也没法靠近它”^⑦。城堡的不可企及是因为它“不可见”，总是“隐匿的”，总是被“夜”、“浓雾”、“黑暗”所包裹。当 K 极力望去，往往“连个影子也看不见”，“空荡荡的一片”^⑧，或好不容易看到

^① 转引自阿尔贝·加缪：《弗兰茨·卡夫卡作品中的希望和荒诞》（1942），第 110 页。

^② Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, 78.

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

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

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

^⑥ 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第 4 卷，第 126 页。

^⑦ 同上，第 254 页。

^⑧ 同上，第 3 页。

“模糊的轮廓”，但最终还是“陷入一片朦胧混沌之中”^①。城堡虽然“可望”，但并不“可见”，人“无法获得它的全貌”^②，只能“感觉”到模糊的“轮廓”。城堡之所以“隐匿”，或许从卡夫卡的一些思想中可察觉一二。卡夫卡在与雅诺施谈话时表达过对“隐匿上帝”的看法：

我们真正能理解的是神秘，是黑暗。上帝寓于神秘之中，黑暗之中。没有这种起保护作用的黑暗，我们就会克服上帝。那样做事是合人的本性的。……因此，上帝必须隐藏在黑暗中。因为人无法突入上帝，他就攻击包围神性的黑暗。他把大火扔进寒冷的黑夜，但黑夜像橡皮那样富有弹性。它后退，但它继续延续下去。^③

这种可望而不可及的“隐匿性”使得城堡意象的解读落入了克尔恺郭尔和巴特关于“上帝”作为“全然他者”的神学论域。神学家巴特遵循其思想前驱克尔恺郭尔的遗训，认为人的任何努力都不会导向上帝，人不可能把握亦不可能追求上帝，上帝对人来说是并永是“绝对的不同者、陌生者、未识者、不可接近者”^④，故而“人无法与上帝见面，无法看见上帝赤裸的客观性”^⑤。小说中那个隐而不彰且永不能抵达的“城堡”恰如巴特所言的“隐蔽的上帝”，“以其所不是的形式遮掩自己，来彰显其所是”^⑥。“城堡”虽然隐匿着，但“并非陷入沉思而不能对周围事物作出反应”，它是“自

① 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第4卷，第107页。

② 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第5卷，第357页。

③ 同上，第357页。

④ 卡尔·巴特：《罗马书释义》，第335页。

⑤ Karl Barth, *Church Dogmatics: A Selection*, 42.

⑥ Ibid., 40.

在的”^①，且在暗中“察看”。如此，城堡和 K 就构成德里达式的“上帝看着我，我却看不见他”的关系。

1990 年 12 月，德里达在法国华幽梦（Royaumont）举办的学术会议上提交了一篇长文《赠予死亡》（*Donner la mort*）^②。在该文的第四部分，德里达通过解读《马太福音》第六章中“你的父在暗中察看”这句经文来演绎“全然他者”这一命题：

上帝看着我，在暗中察看，但我看不见他，看不见他正看着我，即使他正面看着我，而不像精神分析者那般从背后看我。正因看不见他在看着我，我只能且必须去听他。但多数情况下我是被人领着去听或信他，我听人谈他说的话，……上帝看着我，而我看不见他，正是基于这种选中我的凝视，我的责任才产生。^③

倘若依循德里达的逻辑，那么《城堡》的“文本意义”即为：城堡的隐匿性消解了 K 在视域上的可能性，故而 K “看不见”城堡，“只能且必须去听它”，于是 K 转而诉诸于语言，“被人领着去听或信它”，去“听人谈它说的话”。对城堡描述的困难反映了上帝的“不可翻译性”。卡夫卡曾言：“除了感性世界之外，语言只能暗示性地被使用着。”^④人无法通过“观看”对上帝施以“图像翻译”，亦无法运用“言说”对其进行直接的“语言翻译”。在小说中，K 后来越来越陷入与村中各种人物的对话中。于是，关于人的在明处的“人言”出现了，关于城堡的在暗处的“道说”消隐了，其结果就是，在巴

^① 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第 4 卷，第 107 页。

^② 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. 英译单行本出版于 1995 年。

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

^④ 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第 5 卷，第 9 页。

别塔倾颓之后“人言”无尽的“众声喧哗”中，上帝退场了，K 的行动无限期地延宕，那“必在明处报答你”^①的应许无法承兑了。

根据德里达的解读，上帝之名不是可以“理解”的，而是需要“回应”（response）的，而如亚伯拉罕献祭以撒一般，人在回应因上帝暗中“凝视”而产生的“责任”时，是无法抱持对任何形式“报答”的期待^②。K 的徒劳无益最终表明，“城堡”不是被“观看”的，也不是被“言说”的，而是需要“倾听”的，是以不假借“言说”的“信仰”去倾听，因为“信徒不能说，非信徒不应该说。先知……从来不说信仰本身……信仰则闭口不谈自己”^③。

在《赠予死亡》中，德里达只字未提卡尔·巴特的名字，但借用巴特的神学概念“the Wholly Other”（全然他者），提出巴特式的命题“tout autre est tout autre”（每一个他者是全然他者）^④，并在论述中反复称引克尔恺郭尔。因此，无论按照克尔恺郭尔和巴特的神学思想或是遵循德里达的神学逻辑，由于上帝的不可及、不可视、不可言、不可识，人只能且必然转而诉诸于一种与理性中断的信仰，于是一种基于对上帝的信念的“否定神学”（negative theology）便得以产生。其实早在 1986 年的《如何避免言说：论诸种否定》（*How to Avoid Speaking: Denials*）^⑤一文中，德里达便直接借道“否定神学”（negative theology），以德里达式的论证方式对上述问题作了绎解。德里达一边反复地反问

^① 《圣经·马太福音》第 6 章第 4 节。

^② Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 91, 97。

^③ 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第 5 卷，第 467 页。

^④ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 78-79, 82, 87。据德里达解释，“tout”在这里兼具两方面的含义：作为形容词，意指“某”（ome），“某个”（someone），“另一个”（some other one）；作为副词，可表示“完全”（totally）、“绝对”（absolutely）、“radically”（根本）、“infinitely”（极其）等意思，故“tout autre est tout autre”亦意指“每一个他者就是每一他者”，据此，德里达把作为他人的“他者”（the other）和作为上帝的“他者”（the Other）关联起来，于是其论说就顺理成章地嫁接到巴特式的“否定神学”（negative theology）。参见 Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 82-84, 87。

^⑤ 此文最初是以英文在 1986 年耶路撒冷举办的学术会议上宣讲，法文版被收入其于次年（1987）出版的文集《灵：他者的发明》。参见 Jacques Derrida, “Comment ne pas parler. Dénégations,” in *Psyché: Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 535-595。

“有存在一种否定神学吗，有一种唯一的否定神学吗？”，一边却不断地承认：我们怎能不谈否定神学？德里达认为，“否定神学”的“沉默”（silence）其实也是一种“言说”（speech），是一种以“隐秘否定的形态”（modality of secret denial）表达的“言说”。德里达最终认定，作为一种“不可能的言说”或者（更确切的是）“沉默”，“否定神学”依然抱持着对“意义、意指、真理”（meaning, referent, truth）的欲求。^①

卡夫卡本人曾对上帝、信仰、生活三者的“辩证法”作过表述：“人不能没有对自身某种不可摧毁之物的持续不断的信赖而活着，而无论这种不可摧毁之物还是这种信赖都可能长期潜伏在他身上。这种潜伏的表达方式之一就是对一个自身上帝的信仰。”^②卡夫卡对信仰的解释是：信仰是“相信一切事物和一切时刻的合理的内在的联系，相信生活作为整体将永远延续下去，相信最近的东西和最远的东西”^③。如果说“最远的东西”是指作为“不可摧毁之物”的上帝，那么“最近的东西”就是“生活”本身了。故此，卡夫卡已凭借着信念和信仰，从对上帝这一“全然他者”的质询转换到对人作为主体的“存在”的探寻之上：“被逐出天堂虽然已成定局，在尘世生活虽然已不可避免。但尽管如此，过程的永恒性（或照尘世的说法：过程的永恒的重复）却使我们有可能不仅有一直期望留在天堂中的可能，而且有事实一直留在那里的可能，不管我们在这里知道还是不知道这一点。”^④至此，读者或许已经隐约把脉到了《城堡》的“逻辑”：“上帝”的隐匿“让人归于自身而显现出其完整独特的个性”，并为“人提供了居留之所”，

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

^② 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第5卷，第8页。

^③ 同上，第361页。

^④ 同上，第9页。

为“探问人的本质提供了界域”^①。

3. “存在”是“他的”

人类学者格尔茨(Clifford Geertz)喜欢把玩社会学家韦伯(Max Weber)的一句名言:人是悬在他自己编织的意义之网中的动物^②。卡夫卡亦说过近乎类似的话:“上帝只能每个人自己去理解。每个人都有自己的生活和他的上帝。”^③如果说“上帝”是人“自己所编织的意义”,那么《城堡》中的K似乎便是韦伯魔咒中那个“动物”了。然不难发现,与韦伯把人和“自己所编织的意义”相合一的思想不同的是,卡夫卡在创造了自己的“上帝”的同时,其实已隐约区隔出“他者”的形象。

卡夫卡指出,“sein”在德语中有两重含义:“存在”和“他的”。^④虽然卡夫卡并未对“sein”进行词源学上的考述,亦未对该词的两个义项之间可能的关联有过明确的阐发,但从卡夫卡的言论和著作中可以发现,“存在—他的”的链结最有可能符合卡夫卡关于人之存在的思维理路。卡夫卡在札记中写道:“不可摧毁性……为全体所共有,因此人际存在着无与伦比的、密不可分的联系。”^⑤根据卡夫卡的思想判断,“他的”既是指向“上帝”的大写“他的”(Other),亦是指向他人的小写“他的”(other)。于《城堡》而言,这两方面的指意都存在。因此,对作为作品的人物K或是作为作品的作者卡夫卡而言,人必然因籍“不可摧毁性”的“上帝”与“他人”发生联系,已不能仅仅存在于“自己编织的意义之网中”。

^① 张玉娟:《卡夫卡艺术世界的图式》,杭州:浙江大学出版社,2009年,第157页。[ZHANG Yujuan, *Franz Kafka's Artistic Thinkings on Being* (Hangzhou: Zhejiang University Press, 2009), 157.]

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

^③ 叶廷芳主编:《卡夫卡全集》第5卷,第468页。

^④ 同上,第7页。

^⑤ 同上,第10页。

对“存在—他的”问题的讨论，或许还得回到加洛蒂（Roger Garaudy）曾经提出的一个有趣质询：《城堡》的隐匿性带给人们一个问题，即“信仰是一条无目的的路还是一个无路的目的？”^①加洛蒂的质问其实可拆解成两方面：指向信仰主体的“无目的的路”和指向信仰对象的“无路的目的”。对于这两方面的问题，卡夫卡其实已以其特有的方式作了回应。卡夫卡在他的札记里留有这样的片语：“目标确有一个，道路却无一条；我们谓之为路者，乃踌躇也。”^②在卡夫卡看来，“城堡”这一“目的”是有了，却无路可循。“无路可循”的原因在于城堡的隐匿及不可及，因此可循之途只能是“无路之路”。然而对于K抑或卡夫卡，“无路之路”尽管“没有尽头”，但“使你不能忘怀”，故而这路是“无所谓减少，无所谓增加”^③。据此而论，作为追寻者，K的真实存在乃在于其漂泊的途中。尽管城堡“隐蔽”而“不可及的”，但K显然不是虚无主义者，亦不是厌世的遁隐者，而是怀着“一些合情合理的希望”^④的人，一个在“无”的真实中真实生活的真实人。或许在此意义上，加缪才认为卡夫卡的作品并非“一种让人无路可走的绝望的喊叫”^⑤。

对加洛蒂的质询的讨论其实已演绎了卡夫卡的“存在—他的”之思维进路。卡夫卡曾言，真正的人的本质“无非是被人爱”^⑥。由此可推论，在卡夫卡那里，“存在—他的”的意义链接在更多情况下可置换成这样的判断：“存在是他的”。当“他的”为大写“Other”时，那么这样的判断就是“存在是上帝的”，置言之，“上帝是存在的始基和全部意义”。《城堡》中K的全部存在意义的展开，正是关联于作为大写“全然他者”（the Wholly Other）意象的城堡和作为

① 罗杰·加洛蒂：《卡夫卡》（节选）（1963），第397页。

② 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第5卷，第5页。

③ 同上，第7页。

④ 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第4卷，第81-82页。

⑤ 阿尔贝·加缪：《弗兰茨·卡夫卡作品中的希望和荒诞》（1942），第110页。

⑥ 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》第5卷，第9页。

小写“他人”(the other)的村中人。“存在—他的”的关系图式目的在于说明:存在的意义不过是主体的意构,而意义的获得却非主体所能全然把握。这便是《城堡》的荒诞性的“症候”之一。K既是“自己”,亦是“非己”。K需要通过不断追寻,不断激发与“他者”的关系,来为自身铺陈“存在”的理由。而这一过程中,追寻者K必定怀有某种不可言明的信念或信仰。卡夫卡说过,“人要生活,就一定要有信仰。”^①在卡夫卡看来,信念就是生存,就是人心灵最深处的“不可摧毁之物”,而个人的上帝就是这种不可摧毁之物的隐喻^②。因此,信念或者上帝使主体自己建构了存在的意义,而这种意义又无法被主体自己全然地获得或把握,亦不能为“他者”所全然决定,而必须在不断与“他者”激发中得以确立。作为卡夫卡“最具特色、最重要的”作品,《城堡》正是以故事叙说的方式诠释了卡夫卡的这种思想。

“存在—他的”这一意义结构恰恰暴露了亦同时解释了卡夫卡与存在主义和本质主义有着某种暧昧不清的关系,这正说明了为何新教神学家保罗·蒂利希(Paul Tillich)在把卡夫卡奉为“当代存在主义的圣者”的同时,又以卡夫卡为例论证存在主义“是以本质主义为基础”^③。如此,人们不得不再次去体味卡夫卡式的“佯谬”或“反题”了。无论是对作为上帝的大写“他的”(Other),还是对作为他人的小写“他的”(other),“存在—他的”都显示了一种追求“意义的确定性”的努力。对卡夫卡这种思想的理解,恰恰可以借道于神学家艾伯林对基督教信仰确定性的诠释。艾伯林认为,“基督教信仰的确定性”包含三方面内容:第一,这种确定性既非客观知识亦非主观认定,而是“人在其自身之外的被确立”;第二,这种确定性在于一个“确证的过程”,即“对真理的不断追问”;第

^① 叶廷芳主编:《卡夫卡全集》第5卷,第361页。

^② 同上,第8页。

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

三，这种确定性“并不决定被信仰者的真理性”，而是“信仰的自我理解”，即“仅仅决定信仰者在真理中的持存”^①。《城堡》中 K 的追索无疑是以“叙说”的方式对艾伯林此一神学诠释的演绎，《城堡》内蕴的意义的“确定性”之“被确立”，正是一种“不断追问”的“确证过程”。如此，艾伯林的神学确定性诠释为《城堡》的神学阐释提供了一种通道：在存在意义的维度上，《城堡》阐释始终导向一种神学言说，一种卢卡奇意义上的“隐藏着的非神”的阐释。

至此可以看到，卡夫卡以“反悖式”的叙述构筑了《城堡》否定式的（negative）“情节的神学”。“情节的神学”之“情节”通过文本“织造”了故事的“形式”，“形式”反过来赋予了故事以“意义”。如此，“意义、人类现实和形式的奇妙融合”^②，便神话般地建构了卡夫卡式的“神学结构”。以此观之，这种“情节的神学”实际上是大卫·格里芬（David Griffin）的“后现代神学”（postmodern theology）的另类表述。格里芬以为，后现代神学之所以诉求于宗教经验，是因为这类宗教经验的“实在”（reality）是处在那些“任何以理解为目的的主张都须与之适应的事实”之中，还因为通过“明确自命”为神学，后现代神学使自己“专注于那些具体宗教所关心的核心问题”^③。卡夫卡正是假借了“佯谬”手法，以“荒诞”面目及德勒兹所谓的“弱文学”^④的姿势，把“宗教的秩序”投射到一种社会的“欲望秩序”，以图发掘加洛蒂所言的“被遗忘的和已经丧失的生活意义”^⑤。

^① 艾伯林：《神学研究：一种百科全书式的定位》，第 212-213 页。另见杨慧林：《当代神学对文论研究的潜在价值》，载《文艺研究》，2004 年第 3 期，第 37 页。
[YANG Huilin, "The Potential Value of Contemporary Theology for Literary Studies," *Literature and Art Studies*, no. 3 (2004): 37.]

^② 罗杰·加洛蒂：《卡夫卡》（节选）（1963），第 379 页。

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

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

^⑤ 罗杰·加洛蒂：《卡夫卡》（节选）（1963），第 380 页。

结语

布鲁姆在分析卡夫卡作品的“经典性”时称：“批评但凡落入卡夫卡一贯为莽撞的解说所埋下的圈套，便被他击败，因为这圈套出于他对可解释性的刻意逃避。”^①《城堡》的遮蔽性在带给了对这部作品理解困难的同时，也促使人对其“实义”的追问。无论是“宗教寓意”的解读，还是“精神关联”的申说，抑或后现代神学的“情节神学”之诠释，显然都不能独占《城堡》的全部“实义”。按卡尔·巴特的思想，“真正的阐释”绝不仅仅对“文本的阐释”、绝不仅仅是“翻译或改写”，而应当是在“认真地确定了‘经上所记’之后”，从“自己的文本”中揭示“词与词中之道的关系”，从而求得“实义”。^②从这个意义而言，对《城堡》意义的追索，就不仅仅是K本人的追索，也不仅仅是作者本人的追索，从而也是读者本人的追索，是读者基于“自己的文本”，从《城堡》中汲取对现实生活体验的洞见。《城堡》对“每一种欲做强制性注释的企图”^③的抗拒，终使《城堡》的阐释从“无处归属”走向了“无处不归属”，这种悖谬使得阐释的命意从卡夫卡的《城堡》转换到了诠释者的《城堡》。如果说《城堡》正是以这种“反悖”的方式演绎了“经典”的“意义在文本之外被确立”这一命题，那么《城堡》的“隐匿的非神”所开示的另一层独特意义，或许就是维特根斯坦所申说的“世界的意义必定在世界之外”^④。

^① Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, 451.

^② 杨慧林：《圣言·人言——神学诠释学》，上海：译文出版社，2002年，第102页。[YANG Huilin, *The Word of God and the Words of Man: Theological Hermeneutics* (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2002), 102.] 具体见卡尔·巴特：《罗马书释义》，第9-13页。[For more information, see Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 9-13.]

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

^④ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，2009年，第101页。[Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. HE Shaojia (Beijing: Commercial Press, 2009), 101.]

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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 Gallimard, 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 Rottenberg. 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.

中文文献 [Works in Chinese]

艾伯林：《神学研究：一种百科全书式的定位》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2009年。[Ebeling, Gerhard. *The Study of Theology*. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2009.]

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

马克斯·布罗德：《卡夫卡传》，叶廷芳、黎奇译，石家庄：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·库斯：《卡夫卡：迷途的羊羔》，张振、刘洵译，大连：大连理工大学出版社，2008年。[Coots, Steve. *Kafka: A Beginner's Guide*. Translated by ZHANG Zhen and LIU Xun. Dalian: Dalian University of Technology Press, 2008.]

汉斯·昆、瓦尔特·延斯：《诗与宗教》，李永平译，北京：三联书店，2005年。[Küng, Hans and Walter Jens. *Poetry and Religion*. Translated by LI Yongping. Beijing: Sanlian Books, 2005.]

维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，2009年。[Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by HE Shaojia. Beijing: Commercial Press, 2009.]

谢莹莹：《Kafkaesque——卡夫卡的作品与现实》，载《外国文学》，1996年第1期，第41-47页。[XIE Yingying. "Kafkaesque: Kafka's Works and Reality." *Foreign Literature*, no. 1 (1996): 41-47.]

- 杨慧林：《当代神学对文论研究的潜在价值》，《文艺研究》，2004年第3期，第35-43页。[YANG Huilin. "The Potential Value of Contemporary Theology for Literary Studies." *Literature and Art Studies*, no. 3 (2004): 35-43.]
- 杨慧林：《圣言·人言——神学诠释学》，上海：译文出版社，2002年。[YANG Huilin. *The Word of God and the Words of Man: Theological Hermeneutics*. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2002.]
- 叶廷芳编：《论卡夫卡》，北京：中国社会科学出版社，1988年。[YE Tingfang, ed. *On Franz Kafka*. Beijing: Chinese Social Science Press, 1988.]
- 叶廷芳主编：《卡夫卡全集》（十卷本），石家庄：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.]
- 曾艳兵：《卡夫卡研究》，北京：商务印书馆，2009年。[ZENG Yanbing. *Kafka yan jiu*. Beijing: Commercial Press, 2009.]
- 张玉娟：《卡夫卡艺术世界的图式》，杭州：浙江大学出版社，2009年。[ZHANG Yujuan. *Franz Kafka's Artistic Thinkings on Being*. Hangzhou: Zhejiang University Press, 2009.]