

Globethics Repository



卡夫卡對克爾凱郭爾的神學批判-以亞伯拉罕為例

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Li, Zhongmin
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-07-12 02:16:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167365

卡夫卡对克尔凯郭尔的神学批判

——以亚伯拉罕为例

李 忠 敏

内容提要:亚伯拉罕献子事件中隐藏着一个悖论,即献子的伦理表达是杀子,克尔凯郭尔以“信仰的跳跃”和“伦理目的论的悬置”试图超越这一悖论,这种努力体现了他对信仰激情的强调和对理性至上的批判。卡夫卡回应和质疑了克尔凯郭尔对亚伯拉罕的言说,指出人本身的悖谬和局限决定了他不可能进行“信仰的跳跃”,做出非此即彼的选择,献子的考验是人难以承受的超验重压。他以激发笑意的、迟迟不能行动的亚伯拉罕形象将对信仰的言说转向了对人自身局限性的反思。

关键词:亚伯拉罕;克尔凯郭尔;卡夫卡;信仰;笑

Kafka's Theological Critique on Kierkegaard:
A Case Study of Abraham

Li Zhongmin

Abstract: There is a paradox hidden in Abraham

sacrificing his son, it is that the ethical expression of sacrificing son is killing son. Kierkegaard tries to override this paradox by “the leap of faith” and “teleological suspension of the ethical”, The effort reflects his emphasis on passion of faith and his critique on rational supremacy. Kafka responds and questions what Kierkegaard said about Abraham, he points out that the paradox and limitation of person himself determines the impossibility of “the leap of faith” and either/or option, the test of sacrificing son is overwhelming transcendent pressure which human cannot sustain. Through a smile-stimulating and indecisive Abraham, Kafka shifts from interpreting faith to reflecting on the limitation of person himself.

Key words: Abraham; Kierkegaard; Kafka; faith; laughter

在卡夫卡的思想资源中,克尔凯郭尔占有重要的一席,从1913年8月21日在日记中基于人生经历和存在境遇的相似将他确认为一个朋友,到1922年12月17日躺卧病榻仍然在读《非此即彼》,卡夫卡对克尔凯郭尔表现出了极大的热忱和兴趣,这成为评论者经常关注克尔凯郭尔对卡夫卡创作影响的注脚。弗里德利克 R. 卡尔认为,卡夫卡1911年日记里题为《城市世界》的习作所描写的奥斯卡 M 与其父亲的关系,是克尔凯郭尔的《恐惧与颤栗》所叙述的亚伯拉罕和以撒父子关系的再现。^①莉娜·艾尔塔则认为,克尔凯郭尔对宗教个人的界定影响了卡夫卡后期作品对艺术家存在的描述,他将克尔凯郭尔关于精神的内倾性和对待宗教生活

① Frederick R. Karl, *Franz Kafka: Representation Man* (New York: Ticknor & Fields, 1991), 264.

的激情态度转化为艺术的内倾性和对待艺术的激情态度。^①尽管如此,我们仍然可以看到,卡夫卡对克尔凯郭尔的接受经历了从认同到分歧的转变,尤其是1917年在集中阅读和深入研究了克尔凯郭尔之后,这种变化的痕迹逐渐显现,卡夫卡在1918年致好友马克斯·布洛德的信中毫不掩饰他对克尔凯郭尔欣赏之余的批判,甚至称《非此即彼》是“丑恶的、令人作呕的书”,“至今还总是引起我的反感”。^②此处,梳理和评述二人的整体关系并非本文的意图,本文着重考察卡夫卡对克尔凯郭尔书写的亚伯拉罕的回应和批判,^③藉此管窥二人的分歧以及这种分歧所彰显的关于信仰的不同言说。

在犹太教和基督教那里,亚伯拉罕都被誉为信仰之父。《创世记》第22章记载:神要试验亚伯拉罕,就呼召他,让他在摩利亚山将自己的独生子以撒献为燔祭。亚伯拉罕遵照神的吩咐,带着以撒来到神所指示的地方,他“在那里筑坛,把柴摆好,捆绑他的儿子以撒,放在坛的柴上。亚伯拉罕就伸手拿刀,要杀他的儿子”(创22:9-10)。耶和华的使者从天上呼叫制止了他,一只公羊出现在树丛中,亚伯拉罕就取了那只公羊来,代替他的儿子,将之献为燔祭。在这个故事中亚伯拉罕表现出对上帝的绝对相信和顺从,此事历来为人称道,《雅各书》称赞他不仅“因信称义”,更“因行为称义”(雅2:18-23)。克尔凯郭尔在《恐惧与颤栗》(1843)中托名为“沉默的约翰尼斯”,充分颂扬了亚伯拉罕的信仰激情,称

① Leena Eilittä, "Art As Religious Commitment: Kafka's Debt to Kierkegaardian Ideas and their Impact on his Late Stories," in *German Life and Letters*. Volume 53, Issue 4, October 2000, 499—510.

② 叶廷芳编:《卡夫卡全集》第7卷,叶廷芳等译,石家庄:河北教育出版社,1996,第282、296页。

③ Theodor W. Adorno 认为:关于亚伯拉罕,“卡夫卡运用了来自克尔凯郭尔《恐惧与战栗》的主题,不是作为继承人而是作为批评者。”See Theodor W. Adorno, *Prisms*, trans. Samuel and Shierry Weber (London: The Garden City Press, 1967), 268.

他为最伟大的“爱上帝”、“期望不可能”的“信仰骑士”(knight of faith),^①正是凭藉对上帝的信仰,亚伯拉罕背井离乡、遭受磨难而不悲伤;暮年已近、仍无子嗣也不沮丧;即使在面对献子这个荒谬的考验时也信心十足。

尽管如此,以献子来证明爱和敬畏上帝,仍引出了关于信仰的令人困惑的问题:以撒是亚伯拉罕老年所得之子,是他现在和未来生活的全部希望,献出以撒即意味着要把自己的世俗幸福让渡出去。信仰意味着要对尘世生活做出弃绝吗?从理性的眼光看,亚伯拉罕献子就是杀子,违反了人类的普遍伦理,信仰和伦理是相悖的吗?克尔凯郭尔提出“信仰的跳跃”(the leap of faith)和“伦理目的论的悬置”(teleological suspension of the ethical),试图解决这两个关于信仰的悖谬困境,在他那里,亚伯拉罕凭藉“信仰的跳跃”,出离并超越伦理普遍性,进入直面上帝的个体的宗教信仰境界,在一种“非此即彼”的选择中,完成了祭献以撒的考验。卡夫卡在1921年6月致罗伯特·克罗普施托克的信中集中谈到了亚伯拉罕,在他笔下,亚伯拉罕是个激发笑意的、迟迟不能行动的形象,卡夫卡以此解构了克尔凯郭尔乃至传统的亚伯拉罕形象,意在表明人本身的悖谬和局限决定了他不可能进行“信仰的跳跃”,做出非此即彼的选择,上帝的考验是人难以承受和完成的超验重压。从而,卡夫卡将对信仰的言说转向了对人自身局限性的反思。

亚伯拉罕放弃了以撒,最后又重新获得以撒,在他身上体现

① 在各种伟大中,克尔凯郭尔将“那爱上帝者”、“那期望不可能者”、“那与上帝相斗者”视为最伟大的。参见克尔凯郭尔:《恐惧与颤栗》,刘继译,陈维正校,贵州人民出版社,1994,“亚伯拉罕颂”第2页。以下该书引文,只标页码,不再作注。

了弃绝与赢回的对立统一。克尔凯郭尔提出“信仰的跳跃”,以此说明亚伯拉罕如何实现了这种对立统一性。“信仰的跳跃”是一种放弃世俗现实,进入无限永恒的运动。

基督新教改革,尤其是路德将保罗的“人称义是因着信”解释为“人称义‘只’是因着信”之后,^①神圣与世俗、灵魂与肉体、信仰和行为逐渐走向分离,人们的灵魂渴望上帝的恩泽,行为却倾向于物质和世俗。如克尔凯郭尔所言,现代人只在精神领域里做“信仰的跳跃”,他们“借助弹跳蹦床猛地跃入无限之中”,这样的一跃不费吹灰之力。与之相比,信仰骑士以实际行动来践行“信仰的跳跃”,“他永恒地放弃了一切,却依靠荒诞又重新赢回了一切”(17)。在说明这个运动时,克尔凯郭尔选择的是年轻人爱上公主的例子,一个小伙子爱上了一位公主,这种爱是他生活的全部实质之所在,然而从客观的现实和世俗的眼光来看,这种恋爱关系是不可能实现的。小伙子并不缺乏勇气去尝试、去冒险,但他放弃了在现实中追求公主的行动,而开始做一种信仰的运动:他把生命的全部力量都集中和贯注在弃绝公主却又爱公主这件事上,“在无限的弃绝中他与存在达成了调和”,现实生活中公主失去了,但她的形象以及那最初的激情和愿望却在他心里扎下了根,他对公主的爱获得了一种永恒的形式。从克尔凯郭尔的描述可以看出,信仰的运动分为两个阶段:第一个阶段是无限地弃绝。这个阶段的运动需要的是力量、勇气和精神自由,普通人也可以做得到,弃绝的行为并不要求信仰,在弃绝过程中人所赢得的是他的永恒意识。但是,要想得到比永恒意识多哪怕一丁点儿的东西就需要信仰,所以信仰的运动必然要进入第二个阶段,即依靠荒诞重新赢回一切。“抛弃整个暂时性的领域以得到永恒纯

① 参见马丁·路德:《基督徒的自由》(节选),出自罗竹风主编、米寿江等编注:《宗教经籍选编》,上海:华东师范大学出版社,1992,第496-500页。

粹,这是一种人的勇气,……而在永恒之中是不会有东西被放弃的”(25)。由此可见,所谓依靠荒诞赢回一切,指信仰骑士弃绝了有限性,进入无限和永恒,在无限的领域,一切世俗事物摆脱短暂易逝的实存获得一种永恒的形式,通过放弃实际上是永恒地拥有了表象。所以,在那年轻人的心中始终保持着对公主之爱的青春气息,他的年纪和俊美与之同生共长。所以,“凭着信仰,亚伯拉罕没有放弃以撒;而且凭着信仰,亚伯拉罕得到了以撒”(25)。

年轻人和亚伯拉罕都实现了赢回的逆转,不同的是,亚伯拉罕依靠上帝赐予的奇迹重新获得了以撒,而年轻人终其一生都不能和公主生活在一起,就像克尔凯郭尔不能和他被解除了婚约的未婚妻蕾琪娜生活在一起一样。在理性至上的现代语境中,上帝赐予的奇迹只能是被期待的不可能之事,然而,一种无限扩大的精神力量实现了“不可能”的“可能性”,年轻人在精神领域里实现了赢回。如克尔凯郭尔所言:“从精神上讲,任何事情都有可能,但在有限世界中,许多东西都是不可能的。而这位骑士就是通过精神的表达来使不可能成为可能的。”(20)在信仰之旅上,一切现实的、理性的、世俗的障碍都被精神的芭蕉扇吹得无影无踪,“信仰开始于思想止步之处”(29),它可以使弃绝变为永恒的拥有,使凶杀变为神圣。正是凭藉信仰的精神力量,亚伯拉罕信心十足:在听到上帝的呼召后,“他愉快地、无拘束地、充满信心地、大声地回答:我在这里”(8);在得到上帝的命令后,“他如此匆忙,似乎要去参加一个盛典,而且一清早就来到了摩利亚山那个指定的地方”(8);在拔出刀子的那一刻,一种处于“神圣迷狂”状态的汹涌的激情,给了他的手臂以力量!这样的亚伯拉罕完全成了信仰精神的化身,在他身上,没有痛苦、没有怀疑、没有犹豫,为了证明信仰,他可以弃绝以撒和俗世的幸福。克尔凯郭尔在信仰言说上极度张扬的是人的精神力量,卡夫卡指出了这点并对此表示质疑:克尔凯郭尔“拥有过多的精神,他带着他的精神乘坐着一辆魔法

车穿越大地,包括那些没有路的地方。他自己无法知道,那里是没有路的。这么一来,他为了继任的谦卑请求便成了蛮横,而他那‘在路上’的真诚信念成了狂妄”。^①

“没有路”与“在路上”标明的正是卡夫卡与克尔凯郭尔的分歧。当克尔凯郭尔乘着精神的魔法车横穿而过,保持着“在路上”的真诚而狂妄的信念时,卡夫卡却苦苦寻觅道路,悲叹“目标确有一个,道路却无一条;我们谓之路者,乃踌躇也”。^②在克尔凯郭尔看到信念和激情的地方,卡夫卡看到的却是人庞然的世俗存在,“这可逝的世界对于亚伯拉罕的展望来说是不够的,因此他决定带着它进入永恒。不知是城门出口还是入口太窄,反正他那运家具的车过不去”。^③毕竟,无限弃绝的信仰骑士也是以肉体的存在方式居于俗世,这个世界的丰富多彩不可能不对其产生诱惑力,拖着沉重的肉身,亚伯拉罕进入永恒就像骆驼穿过针眼一样困难。任何信仰的表达者和实践者,包括克尔凯郭尔的信仰骑士,都不可能羽化为信仰的精灵,摆脱沉重的肉身存在,他们也要面临肉身存在的困惑、焦虑和恐惧。圣经在塑造义人神话之余并不完全避谈肉身的软弱,以义人著称的约伯在被剥夺了世俗之物并饱受肉体的折磨时,他对上帝的信仰从坚定走向质疑,以一句“野驴有草岂能叫唤?牛有料岂能吼叫?”(伯6:5)乍现了信仰与利益期待相连的端倪;即使是被称为上帝之子的耶稣也曾感受到肉身的软弱,面对即将来临的救赎之使命,“心里甚是忧伤,几乎要死”(可14:33),默默祈求上帝“将这杯撤去”(可14:36)。由此可见,“道成肉身”只能是证明“肉身成道”绝不可能的超验预设,甚至“神的道成肉身,从隐喻意义上理解比从字面意义上

① 叶廷芳编:《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,第79页。

② 同上,第5页。

③ 同上,第78页。

理解更好”。^①《创世记》也没有刻意回避亚伯拉罕务实、世俗的一面,其形象远非克尔凯郭尔形塑的那么单调。他有时是胆怯的自保者;有时是勇猛的战士首领;有时是身陷家庭俗务的一家之主,解决妻妾矛盾,为以撒娶妻出谋划策;有时又是一个与上帝交往甚密的先知。“这些差异源自《创世记》复杂的文学历史和它的可确认的文学来源——J、E和P底本,加上编修者和一些未知的来源。”^②《创世记》不同底本的叙事揭示了一个多层次的、丰富的甚至是矛盾的亚伯拉罕形象。卡夫卡回溯了《创世记》中提到的亚伯拉罕日常世俗的一面。在他的笔下,亚伯拉罕愿意像一个仆人那样,乐意完成上帝的命令,但他没能实现牺牲,原因是无论对于家庭还是对于“经济界”,他都必不可少,总有事情需要他安排和筹划,他无法离家出走。更重要的是“房子没有完成,他的房子未完成,他就不能毫无后顾之忧地走掉”。^③卡夫卡给出理由继而又驳斥了这一理由,他引证圣经指出这不过是一个托辞而已。“亚伯拉罕实际上早已有了万贯家财。如果他没有房子,他在哪里抚养孩子,把屠刀塞在哪根屋梁里?”^④即使房子真的没有建成,也不排除这些人“故意不将房子完工”^⑤的嫌疑。与天堂相比,“房子”是俗世家园的象征,专注于“房子”的建设即是投身于实实在在的日常生活。亚伯拉罕保持着对上帝的信仰和对天堂的仰望,但他同样深深眷恋俗世的家园,否则他不会故意延缓房子完工,他对两者期望同时又被两者束缚,这决定了他不可能乘坐克尔凯郭尔的

① 约翰·希克:《上帝道成肉身的隐喻》,王志成、思竹译,南京:江苏人民出版社,2000,“序言”第1页。

② Ronald Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (New York: Oxford University Press, 2005), 37.

③ 叶廷芳编:《卡夫卡全集》第7卷,叶廷芳等译,石家庄:河北教育出版社,1996,第415页。

④ 同上,第415页。

⑤ 同上,第416页。

精神魔法车跃入无限,只能置身于卡夫卡所描述的被天堂和俗世双重束缚着的悖谬处境:“他是地球上一个自由的、有保障的公民,因为他虽被拴在一根链条上,但这根链条的长度足以容他出入地球上的空间,只是这根链条的长度毕竟是有限的,不容他超出地球的边界。同时,他也是天空的一个自由的和有保障的公民,因为他被拴在一根类似的天空链条上。他想要到地球上去,天空那根链条就会勒紧他的脖子;他想要到天空去,地球的那根就会勒住他。尽管如此,他拥有一切可能性。”^①

通过“信仰的跳跃”,信仰骑士实现了“不可能”的“可能性”,即弃绝与赢回的对立统一。藉此,克尔凯郭尔彰显了人的精神力量,其中不乏潜藏着“肉身成道”的信念。卡夫卡指出了这种信念的狂妄,并以身陷俗务、未能实现牺牲的亚伯拉罕,否认了有直接通往“不可能”的道路,他将一切的可能性保留在一种无限的停滞和延缓之中。

二

亚伯拉罕献子的伦理表述是杀子,这是一个悖论,它凸现了宗教和伦理、信仰和理性的冲突。如何超越这一悖论,为亚伯拉罕的行为做出辩护是历代释经者勉力之所为。基督教阐释者一般从上帝那里寻找超越这个悖论的力量,托马斯·阿奎那认为:“当亚伯拉罕同意杀死他的儿子时,他并没有同意谋杀,因为他的儿子是由于上帝的命令被杀死的,上帝是生命和死亡的主:由于我们始祖的罪过,他把死的惩罚加诸于所有人,无论正直还是邪恶,如果一个人通过神圣的权威成为那判决的执行者,他将不

① 叶廷芳编:《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,第51-52页。

是杀人犯。”^①在阿奎那看来,亚伯拉罕只是在执行上帝的命令而已,上帝神圣的权威保证了他不会成为杀人犯。对于这个阐释传统,R.W.L.莫伯里(R.W.L.Moberly)总结道:“在基督徒的理解中,亚伯拉罕相信上帝有力量在将来解决在现在看似不可能解决的问题,信仰的特性在于与将来和不可预见做出一个积极的约定。”^②克尔凯郭尔对这一悖论的言说基本属于这一传统,但他不像阿奎那那样着意树立上帝的权威,而更强调人对上帝的义务,他提出的一个著名论断是“伦理目的论的悬置”,即亚伯拉罕的行为包含着“伦理目的论的悬置”。在克尔凯郭尔的哲学思想中,伦理普遍性,正是直面上帝的宗教个人所致力于反对的东西。

克尔凯郭尔的伦理观来自黑格尔、康德用理性所界定的道德观念。首先,伦理具有普遍性。“作为普遍性的东西,它适用于一切人;从另一个角度看,这意味着它适用于一切时代。它内在于它自身,它没有任何外在的东西”(30);个体的伦理任务是在普遍性中表达自身,或放弃个别性成为普遍的东西,如果谁要在与普遍性相对的个别性中维护自身,那他就是在犯罪。其次,伦理具有等级性。“在其自身的范围之内,伦理有多种多样的等级”(33),在主体置身的社会机构序列内,个人隶属于家庭,家庭隶属于国家,不同层次的机构是各种伦理要求的来源,更广泛更高级别的机构提出的伦理要求更能表达伦理的普遍性,从而也就更重要。通过与悲剧英雄的对照,克尔凯郭尔指出亚伯拉罕故事不但没有表达更高的伦理,反而包含着“伦理目的论的悬置”。悲剧英雄以

① St.Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, from Philip L.Quinn, "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith," in *Journal of Literature & Theology*.vol.4,no.2,July 1990,188.

② R.W.L.Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (New York:Cambridge University Press,2003),133.

人祭神或为了取悦发怒的神明,或申张国家的理念,或为了拯救一个民族,如希腊联军统帅阿伽门农,《士师记》中的耶弗他等,他们牺牲个人情感和亲情伦理,将之消融在对更高伦理义务的尽职尽责上,他把自己让渡出去以表现普遍性,总之,“悲剧英雄停留在伦理范围之内。他使伦理表现具有其在伦理更高表现中的目的。……这里绝无对伦理自身目的性有怀疑”,^①基于此,悲剧英雄的行为可以在更高的伦理层面得到辩护。与之相比,亚伯拉罕献以撒没有显在的高尚目的和动机,毫无那种可以拯救悲剧英雄的中介手段,他的整个行动与普遍性无关,纯属私事。虽然在亚伯拉罕的生活中,父亲爱儿子就是最高的伦理表达,但这个伦理目的也被悬置了,这样一来,他的行为就得不到伦理的辩护,他要么是个凶犯,要么是个秉持信仰者。克尔凯郭尔满怀激情地对二者进行对比,最终要指出的是:悲剧英雄虽以道德德行伟大,“不过,更为伟大的是那信仰的骑士”(42),他把普遍性让渡出去,以成为个体性的存在,他纯然因个人的德行而伟大。个人的德行何以能够伟大?这只有从信仰层面才能加以阐明。由此,克尔凯郭尔提出了关于信仰的诸种悖论:“信仰即是这样一种悖论,个体性比普遍性为高”,在信仰的运动中,作为个体的个人进入普遍性之后又把自己作为更高的东西与普遍性分离开来,从而与绝对处于一种绝对的关系中(31);“信仰的悖论也可表达如下:存在着一种对上帝的绝对的义务”,相应地,个体的伦理义务就成为相对的(46)。这样,从信仰的角度来看亚伯拉罕,“他对以撒关系的伦理表达是,父亲必须热爱儿子。然而,与同上帝的绝对关系相对照,这种伦理关系却是相对的”(47)。亚伯拉罕爱子又决定献子,正是当他的思想情感与行为方式形成绝对的矛盾时,他才祭献了以

① 日兰·克尔凯郭尔:《恐惧与颤栗》,一湛、肖聿、王才勇译,北京:华夏出版社,1999,第53页。

撒,并将自己的行为置于伦理责任、普遍法则的审判台上。

通过“伦理目的论的悬置”,克尔凯郭尔要表达的是:信仰是一种激情,是个人意识到对上帝的绝对义务而将自己作为个体与绝对存在物绝对地联系在一起,这种激情非理性所能阐明,也不能被他人理解和评判,“一个个人是否在从事一场精神试验,是否是一个信仰的骑士,唯有该个人可以决定。……真正的信仰骑士永远是绝对孤立的,而假的骑士则是宗派主义的”(54)。对信仰激情的强调基于信仰的衰落,克尔凯郭尔生活的时代并不缺乏“信仰”,倒是理性使信仰变得廉价和过剩。黑格尔宣称信仰可以清楚地加以理解并被整合进体系之中,康德也试图把基督教信仰含纳进一个哲学框架内,他要建构一种“单纯理性限度内的宗教”,在他那儿,所有宗教都指归善的生活,不过是始终如一地实施绝对命令,而绝对命令则是界定何为对何为错的实践理性的产物。在克尔凯郭尔看来,这是对基督教信仰的缩减,是对福音的强行修剪以使其看上去和“善”的生活的观念相像。《恐惧与颤栗》可以看作克尔凯郭尔对时代风行的理性至上的批判,如穆雷·瑞伊(Murray Rae)所言:“在《恐惧与颤栗》中,克尔凯郭尔是要把这种对信仰的说明直面圣经中亚伯拉罕和以撒的故事,以便明了那遵从单纯理性限度内的宗教的人其信仰是否为真正的信仰。”^①卡夫卡同样看到了这点,他在1918年3月末致马克斯·布洛德的信中指出:“在克尔凯郭尔看来,与神的力量关系是不能由任何外人来加以评论的,也许可以说,甚至连耶稣自己都无权判断他的那位后继者已经走了多远。……所以宗教关系目前的外观是没有意义的。宗教关系本身当然想要显示出来,但不是在这个世界上。因此正处于努力之中的人为了拯救自己心中的神的力量,必

① Murray Rae, "The Risk of Obedience: A Consideration of Kierkegaard's *Fear and Trembling*," in *International Journal of Systematic Theology*. vol.1, no.3, Nov.1999, 311.

须把自己置于反对这个世界的位置上”；^①克尔凯郭尔为了拯救心中的神的力量，而把信仰完全置于荒谬之上，认为信仰与理性截然对立，信仰开始之处正是理性止步之地。为了突显信仰的激情，克尔凯郭尔甚至以理性的推理化解了悲剧英雄和信仰骑士都要面对的悲剧两难。根据菲利浦 L. 奎恩(Philip L. Quinn)之见，悲剧两难可以概括为四点：“主体面临两种选择；选择一种就会触犯另一种；主体不能同时采纳两种选择；主体只能分离地采取一种选择。”“悲剧两难是要求的冲突，其中主体不能逃避随之而来的不道德行为和罪行。”^②奎恩认为阿伽门农和亚伯拉罕都面临着这样的悲剧两难，即不杀无辜孩童与遵从神的命令这两个不相容的选择，^③无论他们做出哪一种选择都不能逃避随之而来的不道德行为和罪行。但是，在克尔凯郭尔那里，这个悲剧两难被忽略了，阿伽门农的行为在更高的部族或国家伦理中得到辩护，亚伯拉罕的行为在宗教信仰层面受到护荫，克尔凯郭尔没有把任何不道德行为或罪行归于悲剧英雄和信仰骑士，他对他们的弃绝和牺牲给予了明确而慷慨的赞扬。“在深层次上，克尔凯郭尔式的信仰骑士与克尔凯郭尔式的悲剧英雄是相似的，两者都有一个罪行解除(guilt-free)的选择；在同意杀他的孩子上都没有做错。”^④奎恩敏锐的眼光揭示了克尔凯郭尔阐释中的避重就轻之处，即他把不杀

① 叶廷芳编：《卡夫卡全集》第7卷，叶廷芳等译，石家庄：河北教育出版社，1996，第300页。

② Philip L. Quinn, "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith," in *Journal of Literature & Theology*. vol.4, no. 2, July 1990, 181-193, 183.

③ 奎恩指出，阿伽门农同亚伯拉罕一样，面临着不杀无辜孩童与遵从神的命令这两个不相容的选择，根据荷马史诗和埃斯库罗斯的悲剧，远征特洛伊是宙斯强加给阿伽门农的命令，祭献伊非格尼娅则是女神阿尔忒弥斯的要求。

④ Philip L. Quinn, "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith," in *Journal of Literature & Theology*. vol. 4, no. 2, July 1990, 190.

无辜孩童这一人类最基本的伦理要求置换为亲情伦理,祭献子女就是杀死子女,它的反面不仅是爱子女,更是根本的不杀子女。克尔凯郭尔本意是要批判理性至上的时风,挽救日渐堕落的信仰,但他却走向了另一个极端,唯信仰的激情至上。正是在这一点上,卡夫卡感到了与克尔凯郭尔的疏远,在1918年3月初致布洛德的信中说:“他从一个邻居变成了一颗明星,这里表达的既是我的钦佩,也是我产生同感时的某种寒冷。……在《恐惧和颤栗》中,他的正面思想扩大得巨大无比。只有当出现某个人(一个普通的舵手)时,只有当有人认为(我就是这么看的)这种正面思想升得太高了的时候,这种扩大才会停止。他看不到普通的人,却把巨大的亚伯拉罕画入云端。”^①

在基督教思想史上,信仰从来都要面对理性的追问和辩难。^②信仰执着于启示,但是人能否把握得到启示,通过何种方式获得启示,却是人的理性必须加以追问和质疑的。康德在反思基督教史上凭藉信仰处死异端的现象时对这一问题的思考是深刻的:

“他难道真的如此相信这样一种启示出来的教义及其意义,以致达到了胆敢杀死一个人所需要求的程度吗?因为一个人的宗教信仰而夺去他的生命,毫无疑问是不义的,除非(极而言之)一种神圣的意志以非凡的方式例外地命令过它。但是,说上帝曾经发出过这种可怕的命令,这是以历史文献为基础的,并且绝不是不容置疑地确定的。毕竟,启示只有通过人才能够显现给询问者,而且也是由人加以解释的。即使它的确看似来自上帝本身(就像下达给亚伯拉罕的命令,要他把自己的儿子当作羊羔杀死那样),那么,它至少

① 叶廷芳编:《卡夫卡全集》第7卷,叶廷芳等译,石家庄:河北教育出版社,1996,第296页。

② 参见杨慧林:《追问“上帝”——信仰与理性的辩难》,北京教育出版社,1999。

有可能在这里出现了某种失误。这样一来,询问者就会冒着做出某种极其不义的事情的危险,而他这样的行动就是没有良知的。”^①

康德的论述虽是认识论的,却从反面揭示了人的局限性,即对于神圣的超验启示,历史的证据是不充分的,人的理性是难以把握的。作为“普通的舵手”,卡夫卡正是从克尔凯郭尔所排斥和止步的理性之处问起。既然人的理性是有限的,那么人何以能够“听到”上帝的呼召和命令?人何以能够“意识到”对上帝的绝对义务?对这个问题,克尔凯郭尔一边运用信仰的魔法将它悬置,一边又用概念和逻辑对之加以阐明,他说:“一旦那个个人想要在普遍性中表达他的绝对义务,或者说一旦那个个人想要在普遍性中意识到他的绝对义务,他就会承认他卷入了一场精神考验。”(46)由此,呼召和考验并不一定来自上帝的直接命令,更有可能来自人内心的意识。卡夫卡通过设想一个“不召自来”的亚伯拉罕对这个问题进行了探讨。

卡夫卡设想的另一个亚伯拉罕想完成祭献以撒的牺牲,但是在他身上信念和信仰彼此分离,“他不缺少真正的信念。他有这个信念,只要他能相信就是他,他会十分镇定地牺牲”。^②此处,“相信”决定着信念,信念主宰着行动,只要亚伯拉罕相信他就是那个被呼召的人,他就能坚定地出发前往摩利亚山。但是,亚伯拉罕却有诸多的担心:首先,“他担心他虽然作为亚伯拉罕与儿子骑马出去,但是在路上会变成唐吉珂德”。^③亚伯拉罕变成堂吉珂

① Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960), 175.

② 叶廷芳编:《卡夫卡全集》第7卷,叶廷芳等译,石家庄:河北教育出版社,1996,第416页。

③ 同上,第416页。

德,卡夫卡将这两个人物连在一起可谓意味深长。堂吉诃德与亚伯拉罕一样,以信仰、激情、追求不可能之事而著称,但这位“奇情异想”的骑士不但没有获得“信仰骑士”的美誉,反倒在受尽世人的嘲笑、羞辱之后,变成一个不折不扣的“愁容骑士”。原因不仅在于堂吉诃德可笑的外形和欠缺思考的举止,更是“在最高审判官缺席的情况下,世界突然显得具有某种可怕的暧昧性;惟一的、神圣的真理被分解为由人类分享的成百上千个相对真理”^①时,堂吉诃德提着长矛从家中出发了,没有圣书记载他曾被上帝呼召,第一视力将人们局限在一个只有风车、羊群和旅店的物质世界里,因此,在世人眼中,他锄强扶弱、伸张正义、惩恶扬善的举措纯粹是他自作多情的天赋使命感在作祟而已,所以堂吉诃德引人发笑,而从来没有人觉得亚伯拉罕可笑。亚伯拉罕担心自己在路上会变成堂吉诃德,意味着呼召的不确定性。其次,“他担心世人见到这光景会笑死的。但这不是他担心的那种可笑——当然他也担心可笑,特别是他跟着一起笑——他主要担心这种可笑将使他变得更老、更讨厌,使他的儿子更脏,更不值得被召唤回来。”^②此处,可以看出亚伯拉罕逐渐升级的担心:担心人群的笑声,担心人群的笑声会让他意识到自己的可笑,进而担心可笑削弱神圣的使命,从而自己将变得卑微和虚弱。《创世记》没有描述人们对亚伯拉罕献子的反应,也没显示他们的愤怒,克尔凯郭尔在《恐惧与颤栗》中设想了这些,但他通过“伦理目的论的悬置”最终解除了这些反应的有效性。卡夫卡把人群的声音以笑声显现出来,人群的声音并不那么容易被抛弃,相反,它会逐渐变成一种逼人注意的声音,进入到亚伯拉罕的内心。贝斯·霍金斯(Beth Hawkins)认为:“用这最微小的移动,卡夫卡挑战了传统所宣称的,同样,还有

① 米兰·昆德拉:《小说的艺术》,董强译,上海译文出版社,2004,第7页。

② 叶廷芳编:《卡夫卡全集》第7卷,第416页。

克尔凯郭尔对传统的理解,即亚伯拉罕对牺牲儿子的顺从是对来自上帝的外部召唤的回应。卡夫卡表明,或许,这种召唤是自我强加的,内在的。”^①“一个不召自来的亚伯拉罕!”^②“不召自来”的惊呼和判断无论来自人群还是来自亚伯拉罕内心的意识,它都显示为对呼召本身的质疑和不确信,上帝的呼召是一种启示,人的局限性决定了不可能对其进行把握。

如果卡夫卡只是停留于对上帝呼召的启示表示怀疑,那么他注定会跌入康德的“单纯理性界限”内,从而陷入理性至上所带来的虚无主义状态。亚伯拉罕要么被上帝召唤,这在传统以及克尔凯郭尔那里是确定的;亚伯拉罕更可能是被自己内心的声音召唤,这在康德的理性检验中是确定的。但卡夫卡进而借助一个类比指出了这两种判断都是不确定的,都是假定的。他采用寓言的方式进行类比:“一个不召自来的亚伯拉罕!这仿佛是在年终庆祝时应该得奖金的优秀学生,在充满期望的寂静中这个最坏的学生由于听错,从自己肮脏的最末座位上跑出来,全班哄堂大笑。也许根本不是听错,他的名字真的被叫了,根据教师的想法,奖励优秀学生同时就是对劣等生的惩罚。”^③借助于这个类比的寓言,卡夫卡转移了人们对呼召的追问和考量,而是暗示:亚伯拉罕无论是“不召自来”还是被召都不能摆脱尴尬的处境,都无法完成献子的考验,因为相对于更高的超验力量而言,他不过是个“劣等生”。由此,卡夫卡将对信仰真理的言说转向了对人自身局限性的反思。用“笑”将亚伯拉罕与堂吉珂德联系起来,卡夫卡显示出一种与克尔凯郭尔和康德迥然相异的思路。

① Beth Hawkins, *Reluctant Theologians: Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabès* (New York: Fordham University Press, 2003), 8.

② 叶廷芳编:《卡夫卡全集》第7卷,叶廷芳等译,石家庄:河北教育出版社,1996,第416页。

③ 同上,第416页。

三

贝斯·霍金斯认为：“卡夫卡想象的亚伯拉罕与传统的亚伯拉罕的区别是显而易见的——后者激发狂热，前者激发笑意。”^①其实，圣经所明确记载的人类的第一次发笑就是亚伯拉罕的笑，克尔凯郭尔在《恐惧与颤栗》中隐匿了亚伯拉罕的笑：“当那个允诺^②宣布时，亚伯拉罕没有像撒拉那样发笑。”⁽⁵⁾然而亚伯拉罕确实笑过，《创世记》记载：神与亚伯兰立约，赐他名亚伯拉罕，赐他妻子撒莱的名为撒拉，并允诺亚伯拉罕将从撒拉得一个儿子，她将作“多国之母”，“亚伯拉罕就俯伏在地喜笑，心里说：‘一百岁的人还能得孩子吗？撒拉已经九十岁了，还能生养吗？’”（创17:17）随后接着记载：有神的三个使者来到亚伯拉罕居住的帐篷前，允诺撒拉必生一个儿子，听了这话，“撒拉心里暗笑，说：‘我既已衰败，我主也老迈，岂能有这等喜事呢？’”（创18:12）亚伯拉罕和撒拉的笑都是针对身体产生的怀疑，这种怀疑是对肉身存在的局限性的认识。身体的局限使神的允诺变得可笑，一种身体的衰朽与超自然神迹的不协调产生了可笑。亚伯拉罕和撒拉此处的笑标明了人与上帝、肉身与奇迹之间的界限。无独有偶，在古希腊，荷马史诗也曾描写过奥林匹斯山诸神的发笑，那阵笑声是由宙斯的残疾儿子赫淮斯托斯引起的：诸神在奥林匹斯山上宴饮，宙斯与妻子赫拉就特洛伊战争讨论为哪一方助阵时，产生分歧，宙斯大怒，威胁妻子闭嘴。赫淮斯托斯瘸行而前，穿梭在宴席上，为诸神斟酒效劳，他述说自己如何因干涉赫拉与宙斯之间的争吵而被暴怒的父亲抓住脚扔下奥林匹斯山摔成瘸子的经过，那些快乐的神灵看

① Beth Hawkins, *Reluctant Theologians: Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabès* (New York: Fordham University Press, 2003), 7.

② 上帝允诺撒拉将生一个儿子——引者注。

见他在大厅上一跛一拐地来回奔忙的情景,禁不住哄堂大笑,连赫拉也笑了,诸神继续着他们的筵席。法国学者让·诺安认为从荷马描写的这段诸神之笑中诞生了“永恒的笑的主题”之一,即“生理上的缺陷”。^①然而,奥林匹斯山诸神的这阵笑声并非让·诺安认为的那么简单,宙斯的愤怒意味着一种至高权力的凸现,赫淮斯托斯的残疾就是宙斯威力的明证,他的自我嘲笑看似取悦诸神,实际却是对宙斯至高无上权力的提醒和强调,由此,诸神的笑也就不单纯是对一种生理缺陷的嘲笑。如挪威学者英格维尔特·萨利特·吉尔胡斯所指出的:“诸神的笑不仅仅是对赫淮斯托斯的笑,同时作为对诸神与宙斯之间的距离的强调,也使诸神与他一起发笑。”^②赫淮斯托斯与诸神的笑划定了宙斯与他们之间的距离。进一步,从人类的角度看,那阵诸神发出的笑声更是“不可测度、难以理解”的,特洛伊面临着战争,诸神却在宴饮,将之当作一场儿戏和赌博,这并非人类缜密的理性和审慎的道德能够加以考量。对此,库舍尔指出:当“诸神世界的纵情大笑……回响在尸体堆积如山的战场上”时,“笑的形而上学首次露出端倪”,因为那是“作为宣告人类厄运的人……笑了”。^③诸神和人类同样拥有笑,神圣的笑显示的却是诸神对于人类的优越性。《创世记》虽然没有直接描写耶和华的笑,但吉尔胡斯认为上帝的笑回响在他赋予的奇迹上,当高龄老妇撒拉被允诺将生一个儿子时,她暗自发笑,然而,“笑的这些形式的方方面面——不信、高兴和嘲弄——都被上帝的胜利的笑扫荡一空,上帝的笑回响在以撒的名字之中。……

① 让·诺安:《笑的历史》,果永毅、许崇山译,北京:三联书店,1997,第81页。

② 英格维尔特·萨利特·吉尔胡斯:《发笑的神灵,哭泣的贞女——宗教史中的笑》,陈文庆译,世纪出版集团 上海人民出版社,2005,第38页。

③ 库舍尔:《笑:神学沉思录》,转引自杨慧林:《笑”的颠覆性与神学逻辑——〈玫瑰之名〉的神学批判》,参见余虹、杨恒达、杨慧林主编《问题2》,北京:中国人民大学出版社,2003,第252页。

这个孩子的诞生不是赐予生命的自然的结果,而是上帝支配自然的力量”的结果”。^①

从上面的分析可以看出,在宗教语境中,“笑并非是连接人类和神性王国的桥梁,相反,是在他们之间挖掘一条鸿沟”,^②无论是诸神之笑,还是人类指向自身的笑,最终表达的都是超验事物的无限性和人类的有限性,以及人类作为有限存在物之达于无限永恒的不可能性。所谓“人类一思索,上帝就发笑”,昭示的不仅是上帝的优越,更是人的局限性,如米兰·昆德拉所言:“为什么上帝看到思考的人会笑?那是因为人在思考,却又抓不住真理。因为人越思考,一个人的思想就越跟另一个人的思想相隔万里。还有最后一点,那就是人永远不是自己所想的那样。……堂吉诃德思考,桑丘也思考,然而不但世界的真理,而且连他们自己自我的真理也找不到。”^③受昆德拉的启发,我们可以说,堂吉诃德的悲剧性并不在于世俗的嘲笑戕害了他庄严崇高的信仰,对于这些,堂吉诃德有足够的勇气和强大的精神力量去应付,他甚至感觉不到世俗之笑的杀伤力,相对于他那坚定的信念和辽阔的想象力,那些只会指向别人而从来不指向自己的笑声显得过于低俗和渺小了;真正的悲剧在于笑声自堂吉诃德发出,并指向他自己,这就是堂吉诃德最后的“清醒”。这“清醒”昭示了,“世界的真理”,甚至是“他们自己自我的真理”,既非堂吉诃德的热忱信仰也非桑丘·潘沙的冷静理性所能把握,它像被神灵没收的书籍,永远保持着神秘的沉默,决不会成为由人类签名的公共财产。卡夫卡将亚伯拉罕与堂吉诃德联系起来,也正是从“不能”的逻辑上揭示了亚伯拉罕的悖谬处境。

① 英格维尔特·萨利特·吉尔胡斯:《发笑的神灵,哭泣的贞女——宗教史中的笑》陈文庆译,世纪出版集团上海人民出版社,2005,第30页。

② 同上,第25页。

③ 米兰·昆德拉:《小说的艺术》,董强译,上海译文出版社,2004,第199页。

在《创世记》第22章中,亚伯拉罕以信仰隐匿了他此前的笑和怀疑,面对以撒的疑问,“请看,火与柴都有了,但燔祭的羊羔在哪里呢?”亚伯拉罕回答:“我儿,神必自己预备作燔祭的羊羔。”(创22:7-8)克尔凯郭尔盛赞这样的回答是亚伯拉罕能说出的最好最恰当的言辞,克里斯·丹塔(Chris Danta)却指出:“亚伯拉罕此处对以撒的回答象征性地把一个遥远的未来——上帝会提供牺牲的羊羔——融入到当前的话语中。他因此把当前身体上蒙耻的处境含纳进一种想象或渴望的将来的超验伟大中。而撒拉拒绝做这种信仰的瞬间逾越。通过嘲笑上帝关于以撒的允诺,她持守着当下身体上耻辱的处境,即使这使她没有希望。”“撒拉的笑标志着矛盾的界阈——开放。”^①卡夫卡的亚伯拉罕真正继承了撒拉之笑的精神,这种笑是人在意识到有一种更高的超验力量存在时发出的指向自身的笑声,它表达的是“我”不能经由自身达于一种超验事物的逻辑,通过笑自己,在人与上帝、意见与真理、人为的努力与不可能性之间挖掘一条鸿沟。纯粹理性的反思导向的是对虚无的确认,但“笑”却体现了一种“模糊性”和“开放性”,从上帝出发,“模糊”人类自身对价值和意义的统一理解,同时向至高存在保持敞开。其实,无论是以理性来建构单纯理性界限内的宗教,还是凭藉信仰完成祭献儿子的上帝的命令,都是靠人为的力量在追逐一种不可能性,在卡夫卡看来,这都是一种人的建构巴别塔式的僭越,他以笑的方式同时解构了这两种人为的真理。

在20世纪现代主义语境中,理性至上不但没有给人带来康德式的自信,反倒使人陷入虚无主义的绝望,而在“上帝死了”的观念冲击下,克尔凯郭尔式的信仰又显得过于虚妄,作为一个现代主义作家,卡夫卡没法在信奉理性和信仰上帝之间做出“非此即

① Chris Danta, "Sarah's Laughter: Kafka's Abraham," in *Modernism / modernity*. vol.15, no.2, April 2008, 353, 351.

彼”的选择,他让亚伯拉罕以急切、虔诚的信念等待着被召唤,同时又让他时时意识到自己的卑微和局限,从而,“一个不召自来的亚伯拉罕”,对人类的信仰所昭示的不是已经“在路上”的自信,而必然是对“路”的苦苦探寻!

作者李忠敏,南开大学比较文学与世界文学专业博士生,广西民族大学文学院讲师,研究方向为宗教与文学。近期代表论文有《刘三姐与成春香:原型及其衍变》(《民族文学研究》,2008.3)。