

启迪：本雅明文选

修订译本

汉娜·阿伦特 编 张旭东 王斑 译

现代西方学术文库

生活·读书·新知 三联书店

现 代 西 方 学 术 文 库

主 编 甘 阳

副主编 苏国勋 刘小枫

启迪：本雅明文选

修订译本

汉娜·阿伦特 编 张旭东 王斑 译

生活·读书·新知 三联书店

Copyright ©2012 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品中文简体字版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

启迪：本雅明文选（修订译本）/（德）阿伦特（Arendt, H.）编；
张旭东，王斑译．—2版．—北京：生活·读书·新知三联书店，2012.7
（现代西方学术文库）
ISBN 978-7-108-04046-6

I . ①启… II . ①阿… ②张… ③王… III . ①艺术评论—文集
IV . ①J05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 043689 号

责任编辑 冯金红

装帧设计 罗 洪

责任印制 徐 方

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2008年9月北京第1版 2012年7月北京第2版
2012年7月北京第2次印刷

开 本 880毫米×1230毫米 1/32 印张9.375

字 数 250千字

印 数 07,001—12,000册

定 价 28.00元

现代西方学术文库

总 序

近代中国人之译西学典籍，如果自1862年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有50年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至“文革”后有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

“文化：中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办“现代西方学术文库”，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主，旨在拓展中国学术思想的资源。

梁启超曾言：“今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事。”此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化：中国与世界”编委会

1986年6月于北京

目 录

中译本代序

从“资产阶级世纪”中苏醒 张旭东 1

导言

瓦尔特·本雅明：1892—1940 汉娜·阿伦特 21

打开我的藏书

谈谈收藏书籍 71

译作者的任务

波德莱尔《巴黎风光》译者导言 81

讲故事的人

论尼古拉·列斯克夫 95

弗兰茨·卡夫卡

逝世十周年纪念 119

论卡夫卡	151
什么是史诗剧?	157
论波德莱尔的几个母题	167
普鲁斯特的形象	215
机械复制时代的艺术作品	231
历史哲学论纲	265
附录 本雅明作品年表 (选目)	277

中译本代序

从“资产阶级世纪”中苏醒

张旭东

德国文化批评家瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin, 1892—1940）在西方思想界的地位和影响，自 60 年代以来，一直蒸蒸日上，目前已毫无疑问地跻身于 20 世纪最伟大作者的行列。而在这一小群杰出人物之中，本雅明又属于更稀有、更卓尔不群的一类。对此，早在 60 年代末，当“本雅明热”横跨大西洋在北美登陆之际，汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）就在她为英文版《启迪》（*Illuminations*）所作的长篇导言中详加阐述。阿伦特的文章已收在本中译本，在此毋庸赘述。值得指出的是，在 80 年代后期“文化热”期间，本雅明已进入中国年轻一代学人的视野。《读书》杂志曾在 1988 至 1989 年间连载有关本雅明的介绍，《文学评论》与《文化：中国与世界》都发表了长篇、系统的评论文章，《世界电影》与《德国哲学》分别刊载了其名篇《机械复制时代的艺术作品》和《历史哲学论纲》的中译，而本雅明的代表作《发达资本主义时代的抒情诗人》（英文版题为 *Charles Baudelaire-A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*）亦作为“现代西方学术文库”丛书的一种于 1989 年由三联书店出版，90 年代又数次重印。从那时起，本雅明的名字，连同

“震惊”、“灵蕴”、“寓言”等等带有他独特标记的批评术语，就回荡在激进的文学、电影和理论批评文章之中，并同巨变中的当代中国社会文化现象碰撞出引人注目的思想火花。

十年后的今天，本雅明主要文章的合集终于同中文读者见面，但阅读的语境无疑已与 80 年代的大为不同。在“文化热”期间，本雅明是随同尼采、克尔凯郭尔、韦伯、海德格尔、维特根斯坦、萨特、阿多诺以及从俄国形式主义、阐释学直到女性主义和解构主义的当代文学批评理论一同抵达改革开放的中国的。这样一个爆炸性的理论话语空间自然同当时中国复杂的社会、经济、政治环境密切相关，更与 80 年代特定的意识形态氛围和知识分子心态彼此呼应。但是，正因为这样一个新的文化空间回应着当下的社会期待和想象，传达着“新时期”的集体欲望和政治热情（它们都带有巨大的历史补偿的压力），它更多地成为 80 年代中国变革的一种此时此刻的文化表象和症候；相对而言，这一空间和表象体系本身内部的知识汲取、循环、积累和再生产机制并未得到充分发展的机会。在面对全新的 20 世纪晚期西方学术理论时，年轻一代的中国学人处在兴奋、震惊、焦虑、急迫的状态，往往没有条件和心情去耐心地梳理现当代西学的脉络，辨析其复杂的走向和演变，破解种种概念体系的内码，并进而把握它们外部的知识系谱学、知识社会学和意识形态的意义。结果是，80 年代“文化热”虽然通过大规模的翻译、介绍为人们打开了一个崭新的视野，但却未能真正建立起自己的问题史框架，更没有为新的知识话语和文化表述方式找到其现实历史中的坐标和成熟的意识形态立场。在这个语境里的本雅明，更多的是作为一种情愫的象征、思想的姿态留在热情、诗意的读者的心目中。也就是说，80 年代的本雅明（乃至整个“西方马克思主义”批评家群体）并没有超出其“文

人”形象而给我们留下一个深远、宽广、严格的理论坐标。

不言而喻，当代中国历史境况和集体经验的特殊性使得中国读者能以令西方学者感到吃惊甚至难以接受的方式创造地阅读西方文本，并跨越西学内部不同理论传统和意识形态立场为我所用地选择和组合。80年代后期，对包括本雅明在内的西方马克思主义者的接受，就常常同中国读者对德、法浪漫主义，存在主义和“诗化哲学”传统的“同情的理解”交融在一起。尽管20世纪西学语境中，马克思主义唯物史观和批判立场同这些传统形成尖锐对立和长期争论，有时达到势不两立的白热化程度（比如阿多诺就宣称海德格尔的哲学“每一毛孔里都渗透着法西斯主义”），但在中文读者的“期待视野”里，这些不同的话语，却可以摆脱其具体语境中的理论和政治切关性，而诉诸他们自身的历史经验、人文背景和思想旨趣。在80年代的特定背景下，对马克思主义种种“存在论”的、“诗化”的、结构主义的，或者精神分析的理解，尽管有粗浅生硬之嫌，却都绕开了一般读者对庸俗、教条、公式化马克思主义的冷漠和反感，开启了年轻一代读者对马克思主义问题性的新的知识学兴趣，从而为中国知识界在“全球化”的今天有效地分析市场化、商品化、跨国资本主义及其文化、意识形态霸权作了初步的理论铺垫。事实上，自80年代中期“文化热”以来，西学引进最富成果、最具活力的几个方向，如阐释学、女性主义、精神分析和法兰克福学派为代表的“西方马克思主义”都可以看到西方理论同当代中国（社会和思想）现实问题在更为深广的层面上产生契合，从而产生出相对广泛、持久的影响。本雅明及其他“西方马克思主义”作者在中文语境里的短短的接受史，只有放在这一知识社会学背景里，才有明确的意义。

然而，这种“据为己有”的方式必须建立在对西学内在纹

理和意识形态含义的全面、透彻了解的基础上。同所有独具耀眼的个人风格的作者一样，本雅明的思路 and 行文只有在社会史和“形式史”（更不用说两者内部的众多潮流）的错综复杂的交汇点上，并作为这一特定局势的结晶才能被理解。若对一次世界大战后的欧洲精神危机和魏玛共和国特定的阶级、社会和政治矛盾缺乏总体的把握，就可能会淡化本雅明和一大批欧洲知识分子选择马克思主义和共产主义的坚定性和明确性（对于进步的自由知识分子来说，这种选择的对立面只能是法西斯主义）；如果不了解本雅明作为德国犹太富商的儿子，在世纪之交迅速变成现代大都会的柏林度过的教养良好的童年，也许就无法把握他对“资产阶级世纪”的终其一生的研究兴趣和其中的精神分析意味；不了解中学时代的他在反叛布尔乔亚身世、继承浪漫主义传统的德国青年运动里的学生领袖角色，也许就会对他冷静、审慎分析中涌动的桀骜不驯和浪漫激情感到陌生（值得一提的是，本雅明日后在瑞士伯尔尼大学的博士论文，题为《德国浪漫主义的艺术概念》）；不了解他在弗莱堡、柏林、慕尼黑的游学时代所深受的新康德主义哲学训练和影响（以及日后他对这一当时占统治地位的认识论和历史哲学传统的批判），也许就无法领会他的认识论批判方面的功力及他在文化批判中的地位；不了解他在犹太宗教哲学、犹太神秘主义，甚至犹太复国主义方面的复杂的心路历程（在此他同舒勒姆的思想和终生友谊尤为关键），就会觉得他行文中常常出现的犹太文化、宗教、神学和法律术语诡谲而神秘；不了解他对达达主义、超现实主义、未来主义、先锋派电影等现代主义流派特别是布莱希特的戏剧实验及其理论的贴切领悟和相当程度上的参与，就会低估本雅明艺术、美学理论上强烈的现代主义倾向，即在形式和政治两方面的激进性。可以说，在他自己的著作和

大量书信里，本雅明对几乎所有当时的社会、政治、思想和文化的重大问题和潮流都作出了直接或间接的回应。而他的写作，也正应该放在这个还原的历史语境里来审视。

如果在 80 年代，把不同的思想传统和意识形态混为一谈的做法还可以原谅的话，在 90 年代，中国学人就没有任何托词再继续那种仅凭社会心理支撑的、粗放性的读书思考方式。那种从不加反思的个人体验和集体欲望出发，将西方理论话语的一鳞半爪拿来当作表达或形式的权宜之计的做法，无论其意象和术语多么新奇险怪，在 90 年代已难激起读者的兴趣，甚至无法赢得他们的尊重。那种不顾学术、理论问题的内在关联，只用“激进、自由、保守”划界的陋习，同无视学术的社会政治内涵和意识形态倾向，一味讲求“纯学术”和形而上“哲理”的怪癖，一样误人子弟。在严肃的学术探讨内部，这只会造成空疏、混乱和简单化的弊病。最终离开当代中国思想文化自身的理论创造，任何方式的搬弄西方“新方法、新理论、新思潮”都会沦为一种不关痛痒的“私人话语”，或是成为时尚的风向标，或市场上流通的新的文化资本（或不如说是资本的新的文化符号）。

早在 80 年代，新一代中国学人就已认识到西学讨论本身就是“当代中国文化意识”的有机组成部分（见甘阳《当代中国文化意识·序》）。十年后的今天，也许更有需要强调，深入、细致、批判地研读“西学”是形成和阐明当代中国的问题意识的必要条件。当代中国的社会财富在市场经济条件下的再分配正在造成越来越明显的意识形态分歧和对立，理论和学术讨论必然通过知识生产领域日益发达的自律性和内部分工反映、回馈社会政治领域的分化。在这样的“当代中国文化意识”面前，“西学”再也不可能是一个非意识形态化的、中立的观念符号仓库；也就是说，其自身的历史性、社会性和政治性必将通过与

当代中国文化思想的历史性、社会性和政治性撞击而呈现出来。因此，对不同思想、理论传统的诠释，不能不带有特定的意识形态功能，折射出迅速成形中的中国社会各阶层的利益和立场。反之，对西学内部各种不同视野、声音和选择的细致辨别和分析也极大地关系到中国知识分子对个人和集体命运思考的成熟性，关系到对当代中国社会经验的表述和总结的有效性，关系到我们能就自身和人类共同的历史处境提出什么样的问题、寻求什么样的答案。自从中国社会和文化被推入现代性的历史大潮，一代代在“向西方寻真理”的人，在西方思想不同阶段、不同传统、不同情怀和不同立场相互间的冲突、斗争和交融之中，为复杂多变的中国社会现实矛盾寻找理论表述的基本框架，并逐步批判性、创造性地发挥出其自身历史性的理论潜力。这正是现代中国知识分子的激进阐释学传统。这种传统经历了“冷战时代”的封冻期，在“改革开放”的80年代以“文化热”这样的天真方式迸发出新的热情，在90年代，我们有责任去恢复和发扬这一传统（在这方面我们远不如30年代的知识分子，特别是30年代的马克思主义知识分子），而绝没有理由让这一宝贵传统湮没在全球市场主义、消费主义意识形态的神话之中。在历史仍充满不均衡和动感的今天，这种批判的阐释学态度无疑更适合于知识内部的生产和更新，也更能够积极地回应复杂的社会历史动态。在此，唯一的“恒常之物”是概念和论述的严格性和对思想史和社会史资料的把握。如果说本雅明在中文语境里的意义来自于中文读者自身的问题，那么阅读本雅明则可以为这种问题性提供一个参照系；或者说，作为一个相对稳定的观念和表述体系，它可以成为我们体验和测绘变化中的历史事件和内心生活的一个支点。

在很大程度上，本雅明吸引当代读者的是他思考和文字的

难以归类的独特性和神秘性（后者来自于他对犹太神学传统的独特体会），但这只不过是我们阅读和理解的一个方便的起点。尽管他更多的是作为一个现代主义文学批评家、文化史家、审美理论家被人欣赏，尽管不同知识训练和意识形态背景的读者不约而同地在他精微透辟的形式分析中聚首，本雅明却既不是神秘主义者也不是形式主义者（后者在中文语境中越来越变成现代主义者的狭隘的、不恰当的代名词）。在“西方马克思主义”的中文接受史上，本雅明并不是一位“代表性人物”，与卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、萨特和阿多诺相比，本雅明缺乏一种作为思想领袖或知识路标的明晰性、单纯性和系统性。而他那罕见的深奥、犀利、广博、跳跃的思维和文风也根本无法顺利地通过教育、宣传等文化再生产机器而制造出大量的追随者和复制品。但唯如此，本雅明的著作才变成了一个知识和信念的小小圣地，吸引着一批又一批的读者，并逐步形成了一个自成一体的概念、意象和指涉体系。在 20 世纪众多的理论流派之中，除精神分析学派，恐怕没有哪一种理论话语（更不用说单枪匹马的个人）具有这样的自足性和思想魅力，以至于能够支撑起一个叙事、表象和诠释的小宇宙。用本雅明偏爱的莱布尼茨的哲学术语，这就是“单子”；思想变成单子，是本雅明知识论的理想。

本雅明为自己确定的目标是在“智慧的史诗性方面已经死灭”的时代找到“艺术”和“理性”的最富成果的存在方式；是要在寓言的真理中最大限度地展现现代历史的“堕落的具体性”；是在一个看似无法逆转的灾难过程中提示救赎的微弱的、但却是值得期待的可能性。对这一目标的一心一意的追求使本雅明终其一生拒绝对任何一种文体或知识领域宣誓效忠。他的文章既是个人随笔又是哲学论文，既是美学分析又是社会调查，

既是直面当下的时论又是鸟瞰宏观时空的历史研究，既是源自个人经验的自传性思考又是批判的客观性的最无情、最彻底的实践。通过这种灵活多变、极具内在张力的包容性的独特文体，本雅明把一个时代问题变成了一场大胆的文学实验的主题。

这一文学实验形式和内容两方面的不可穷尽的丰富性，只有通过细致地阅读文本才能体味和把握。对本雅明作品和思想的学术论文式的概括无法代替原作本身，就如同陀思妥耶夫斯基小说的梗概无法代替他笔下人物的永无终止的对话和内心独白。不过，对于中文读者来说，在细腻地玩味本雅明的批评文字的同时，有必要抓住他思想的一些纲要性脉络（哪怕这种努力总不免流于粗疏），以便在一个问题史的上下文里将他的作品非神秘化，从而服务于我们当前的思考。在《历史哲学论纲》的最后本雅明写道：

一位现代生物学家写道：“比起地球上有机生命的历史来，人类区区五万年历史不过像一天二十四小时中的最后两秒钟。按这个比例，文明开化的历史只占最后一小时最后一秒的最后五分之一。”现时代作为救世主时代的模型，以一种高度的省略包容了整个人类历史。它同人类在宇宙中的身量恰好一致。

能够从这个精确的宏观视点看问题的，自然只能是现代人。同时，也正是现代人特有的问题，才要求我们把一个尽可能深远、完整的过去包容在面向未来的视野之中。本雅明在评论波德莱尔的巴黎时说，最新的事物总是出其不意地同史前的事物混合在一起，而“想象出史前史的总是现代人”。作为现代性的文化批评家，本雅明从没有放过“现代”这个标签后面的政治

经济学关系。资产阶级文明在创造出巨大的、前人所不可想象的物质、文化财富的同时，也把人们放在了自然的对立面。在通过知识、技术和社会组织征服自然、掠夺自然的过程中，资本主义社会更进一步把人变成了资本、生产、商品和消费的奴隶。一如人创造出上帝的偶像，继而对它顶礼膜拜；现代人创造出商品，随之让自己臣服于它的神秘的魔力之下。与此同时，资产阶级为自己的阶级地位和生活方式构造出一整套价值的、意识形态的和历史观的理论体系。通过“主体与客体”、“历史与自然”、“进步与落后”、“意识与无意识”等等价值的二元对立，人把理性同理性赖以存在的物质和社会基础割裂开来（因而卢卡奇就把资产阶级现代性所标榜的“理性”称为“非理性”或“理性的毁灭”），把工业文明时代的社会生产方式和生活方式同环境、资源和大自然的内在平衡割裂开来，把意识的功利性谋划同意识自身的经验、理想、记忆、遗忘和压抑割裂开来。本雅明的文化史研究和认识论批判，无论其具体课题和方法如何变化，总是同重建技术时代的“史诗性智慧”，为批判的历史意识找到观念和风格的形式这个目标息息相关。本雅明的“自然史”概念，就是这种努力的表现。所谓“自然史”（Naturgeschichte 这个德语术语，西方语言里同样找不到对应），并非字面上的“大自然的历史”，而是一种批判意识的时空框架，它在自然的进程中看到人的因素，也在技术、社会、文化的进程中看到自然的因素。它是人与其环境之间的辩证法，是过去在现在之中富于教益的存在，也是现在对过去的充满记忆的承诺。在此，主体和客体互相包容、互相占有，而非彼此排斥。历史作为“人化的自然”，而自然作为“自在的历史”，都在对方的存在中看到了自己的“合目的性”（purposesiveness）。如果说这种“史诗性智慧”带有强烈的乌托邦色彩，那么这种乌托邦憧憬总会通过批判的意识和行动

而变得现实而具体。

随着资本主义商品经济日渐强大和普及，进入 20 世纪以来，对资本主义生产方式所代表的惊人的社会弊病和环境灾难的批判越来越集中于对资产阶级“进步”观念或“进步史观”的质疑。本雅明的“历史的天使”，是这种批判传统的一个令人难忘的形象。

保罗·克利的《新天使》画的是一个天使看上去正要从他入神地注视的事物旁离去。他凝视着前方，他的嘴微张，他翅膀张开了。人们就是这样描绘历史天使的。他的脸朝着过去。在我们认为是一连串事件的地方，他看的是一场单一的灾难。这场灾难堆积着尸骸，将它们抛弃在他的面前。天使想停下来唤醒死者，把破碎的世界修补完整。可是从天堂吹来了一阵风暴，它猛烈地吹击着天使的翅膀，以至他再也无法把它们收拢。这风暴无可抗拒地把天使刮向他背对着的未来，而他面前的残垣断壁却越堆越高直逼天际。这场风暴就是我们所称的进步。

本雅明沉痛地批判了这种进步神话，指出它所依据的只是对工具理性的无穷威力和人类自身的无限完美性的自以为是的信赖。这种神话总把自己说成不可抗拒的历史必然规律，仿佛它能自动开辟一条直线的或螺旋的进程。本雅明认识到，真正的批评必须穿透这些信条的论断而击中其共同的基础，这就是现代性的时间观念。线性的、进化论的历史观只有在“雷同、空洞的时间中”才有可能。形形式式的历史目的论总是试图把丰富、复杂、不可穷尽的个人和集体经验从时间中剔除出去；它们总想把人类充满矛盾、压迫、不满和梦想的历史经验描绘成一个

量化的机械的时间流程，好像时间后面不过是更多的时间，好像历史不过是一串可实证的孤立事件的念珠。这种“雷同、空洞的时间”概念无视人类个体和集体经验的完整性，却在追逐工具理性目标的同时制造越来越多的残垣和尸骨。因而在人类能够在自身的手段与目的间建立起和谐、合理的关系之前，所谓的“进步”只能是一场持续不断的灾难，甚至连天使也无法在这场风暴中合拢翅膀，停下来唤醒死者，并把破碎的世界修补完整。

这样的批判史观必然在生活的具体实例中寻找一条摆脱机械时间、突入经验、回忆和对未来想象之精神整体的途径。这样审视历史的眼光不仅是忧郁的，而且必然带着寓言家的洞察、睿智和乐观。在本雅明的世界里，堕落、衰败、遗忘和停滞总是在它们自身的存在中预设了救赎的可能。而所谓的救赎，不过是指这样一种似乎仅仅属于上帝的记忆，它不但是生者记忆的总和，还包括了死者的记忆；它不但注视着当下的时间，也听到过去和现在所有被迫陷入沉默的时间与生命。换言之，救赎是这样一种批判意识的制高点，在此我们忧郁的凝视得以瞥见那个包含了现在的过去的整体。用本雅明的话说，任何发生过的事情都不应视为历史的弃物，但“只有被救赎的人才能保有一个完整的、可以援引的过去，也就是说，只有获救的人才能使过去的每一瞬间都成为‘今天法庭上的证词’”。通过这种拯救性的记忆，现在与过去结成了一个“历史的星座”，而过去未酬的期待构成现在的、指向更理想的未来的动力，一如当下为了更美好未来的斗争反过来给过去灌注了意义，使之变成活生生的、负有救赎使命的现在的内在构成部分。本雅明借用《旧约》里“末日审判”的意象来传达批判所承担的“微小的救世主”的力量。作为批评家的本雅明，在普鲁斯特重建记忆和