

前 言

本书要讨论的是西方文学史中的救赎问题以及 20 世纪德国犹太思想家瓦特·本雅明对该问题的独特贡献。在这里“救赎”一词的涵义绝不仅仅是狭义的宗教信仰救赎，而是指西方神学危机在更广泛的范围内，引起的整个西方现代文明的全面危机及其解决。这个危机的核心是：当无论是希腊的奥林匹斯众神，还是基督教或者犹太教的上帝，作为人之外的价值判断与生活依据彻底退隐之后，在一个没有神的世界里，人能否凭借自身独立地担负起人及整个尘世的价值？在这种视野之下，所谓西方现代性问题，在形式上表现为现代与古代的关系问题，而在更深的层次上则是失去神之“现在”与曾经有神之“过去”之间的关系问题；所谓“现代”与“古代”之间的断裂，背后则是人如何看待自己的世界里曾经有神而现在又失去神，这两种处境之间的关联问题。在文学领域，这个问题则表现在，作为人与神之间和解之技艺的希腊悲剧，在没有神的现代是否可能继续有效？或者说，现代是否还有悲剧？或者更深一步讲，在没有神的现代，人和已经离去的神有没有必要、有没有可能进行和解？这就是本雅明研究现代巴洛克哀悼剧与古代悲剧之间关系的思想背景与问题意识。

对此，近代以降的诸多西方思想家提供了各种解决危机的方案，尽管主义与流派众多，但他们的思想倾向大抵可以分为两类：一类是复古派。他们站在古代的立场上，认为现代的产生是偏离了古代秩序的结果，是对古代的败坏，因此完全否认现代的合法性，并以古代的整全世界观为理想，试图重新返回古代思想；另一类则是创新派，他们完全肯定现代的合法性，但与此同时，将现代的合法性

建立在与古代完全对立乃至将其彻底否定的基础之上。在文学和美学领域，这两种思路则分别对应着德国观念论的艺术哲学与现代小说：前者试图通过建立一个整全的“悲剧”的理念，在现代出现的各种冲突之间进行和解，以重建希腊悲剧和谐整一的状态；后者则试图通过与代表着过去的史诗和悲剧彻底断绝关系，来重新建立起自己在新世界中新的英雄地位。

在这个问题上，本雅明的特殊价值在于他对这两种态度均提出了批评，在处理古代与现代、守旧与立新、传统的继承与发展等两难问题上抛弃了简单对立与顾此失彼，建立起一种不同于传统形而上学的悖论式“统一”。这种思路既来自本雅明的悲剧—哀悼剧研究中对希腊文明对待传统的独特方式的洞见，也来自本雅明自身的犹太教传统对复古与创新问题的独特解决。他这种将希腊—希伯来两种传统结合起来的双重视野，一方面以西方现代性为视角看待“犹太人问题”，将犹太传统绕过与基督教的纠葛，直接接续希腊传统，为犹太问题开启新的思路；另一方面，又以犹太人的视角看待西方现代性问题，为已经作为现代犹太人根基与传统的一部分的西方文明寻找出路新的可能性。这样，他就将“犹太人问题”与西方文明危机紧密结合起来，使两者荣辱与共，相互拯救，而不是如许多其他犹太神学家那样，将希腊与基督教文化一起，作为与犹太教对立的西方文明予以排斥和谴责。

这种更为广阔的现代性视野，使本雅明无法简单地被纳入到某个领域或者立场之中。因此，本书并没有如很多本雅明研究者所做的那样，把他放到宗教、哲学或者马克思主义的某个学术框架内进行分析，而是以他对德国巴洛克哀悼剧的研究为中介，将他的史诗—悲剧—小说—哀悼剧、希腊—基督教—犹太教这一经一纬两条思想线索连接起来，把本雅明的研究还原到思想史中的问题上来。

本书分为三大部分共六章，分别论述了西方文学史上悲剧、小说和哀悼剧所代表的三种救赎思想及其背后的思想转型。这里的悲

剧、小说和哀悼剧并非简单地指现代文体意义上的划分，而是指涉三种文学形式所代表的看待人与世界之间关系的三种思想观念，因此，目的是在对艺术史的哲学考察中阐释本雅明的立场。具体说来，第一部分分析了希腊悲剧及古典悲剧诗学中对人与神和解平衡的高超技艺的分析，以及当这种技艺失效之后，现代悲剧哲学试图重返这种和解的努力的失败，从而彻底否定了神与人在尘世之内重新和解的可能性；第二部分分析了小说对史诗的传承与断裂关系，以及用小说来进行救赎努力的失败，并以此否定了走向重新和解的另一个极端——彻底地逃离与遗忘神的可能性；第三部分则分析了本雅明从被误解和淹没了数个世纪的巴洛克哀悼剧中所发现的第三种可能性，即如何能悖论性地在放弃与神的和解，重新确立尘世价值中与神达成新的和解，确立与传统古代既断裂又相关的新的现代。

秦 露

2005年8月30日

绪 论

—

德国犹太思想家瓦尔特·本雅明 (Walter Benjamin, 1892-1940) 生前默默无闻, 但死后由于其友人舍勒姆 (Gershom Scholem)、阿多诺和阿伦特 (Hannah Arendt) 等人的大力弘扬, 逐渐名声鹊起。1972年至 1989 年, 由蒂德曼 (Rolf Tiedemann) 和施韦本豪泽 (Hermann Schweppenhauser) 编辑的德文七卷本《本雅明全集》陆续推出, 各种英文选本亦先后问世, 研究本雅明在西方学界日益成为显学。确实, 本雅明的思想涉及宗教、哲学、政治、历史、语言和艺术等各个领域, 并且在这些领域都产生了巨大影响。在哲学领域, 他对西方传统的柏拉图图形而上学体系及其危机提出深刻批判; 在宗教领域, 他将古老的犹太教弥赛亚主义用于西方历史观和现代性理论的批判, 使犹太教和西方文明都开拓出新的视野; 在政治领域, 他对资本主义和现代社会的科层制、法律体系、工业文明等进行的批判拓宽了马克思主义批判的领域, 并直接启发和导致了德国法兰克福学派的诞生; 而在他耕耘最勤奋的文学艺术领域, 他更是留下了丰富的遗产, 写过关于歌德、荷尔德林、布莱希特、卡夫卡、卡尔·克劳斯、波德莱尔、普鲁斯特等戏剧家、小说家、诗人及其作品的评论, 研究过德国浪漫派的宗教概念、巴洛克哀悼剧与古典悲剧, 以及艺术中的美与真的关系、艺术再现、寓言等艺术领域中的基本问题。除此之外 他还留下了大量如《单向街》 (*Einbahnstraße*)、《巴黎, 十九世纪的都城》 (*Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*)、《拱廊街计划》 (*Das Passagen-Werk*) 等这样一些无法被归入任何一

类思想范畴的重要作品。本雅明今天被公认为 20 世纪西方最重要的思想家之一确实并非偶然。

在中国学界，对本雅明的研究早在 20 世纪 80 年代就已开始。当时随着西方马克思主义和法兰克福学派在中国掀起的资本主义文化批判的热潮，本雅明的一些作品被翻译和介绍过来。因此，对他的最初研究和定位也基本与 80 年代的这种时代思潮有关。从翻译作品来看，张旭东与魏文生在 1989 年翻译出版的《发达资本主义时代的抒情诗人》^①选取了本雅明后期的《拱廊街计划》中的三篇文章：《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》、《论波德莱尔的几个主题》和《巴黎，十九世纪的都城》，是国内最早将本雅明的作品翻译成中文的著作之一，为当时乃至后来的本雅明研究奠定了扎实的基础，并且基本上定下了在汉语学界将本雅明定位为马克思主义文化研究与批评者的基调。尤其是张旭东在为中译本所做的序《本雅明的意义》中揭示出他身上“融合了一个马克思和一个‘现代诗人’的倾向”，较早地注意到了本雅明思想中的复杂性和不协调。^②

到了 90 年代末和新世纪初期，随着《经验与贫乏》《德国悲剧的起源》（即《德国哀悼剧的起源》的另一中译名）《本雅明文选》^③等著作的翻译出版，国内学界对本雅明思想的关注逐渐从其后期的文化批评，转向前期的艺术理论研究、文学批评、语言和历史研究等领域的文章，使国内本雅明研究的视野进一步得到拓宽。尤其是将其艺术理论的几篇重要著作，如《德国浪漫派的艺术批评概念》、《论歌德亲和力》等翻译和涵盖进来，为进一步深入研究本雅明

本雅明，《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东，魏文生译，北京：生活·读书·新知三联书店，1989 年版。

② 张旭东，《中译本序·本雅明的意义》，北京：生活·读书·新知三联书店，1989 年版，第 1 页。

③ 本雅明，《本雅明文选》，陈永国，马海良编，北京：中国社会科学出版社，1999 年版。

奠定了基础。尤其是陈永国对本雅明最完整也是最重要的著作《德国哀悼剧的起源》的翻译，更是具有填补空白的意义。而 2003 年出版的《论瓦尔特·本雅明 现代性、寓言和语言的种子》^①则将西方本雅明研究的重要成果进行了编译，是国内较早介绍该领域学术成果的书籍。随着翻译著作的不断出现，国内也陆续出现了众多本雅明的研究成果。除了散见于学术期刊的文章之外，其余的研究，基本上作为思想传记（如刘北成的《本雅明思想肖像》），以及翻译或者文集选编的序言而出现的（如刘象愚为《本雅明文选》写的长篇前言《本雅明学术思想述略》、郭军为《论瓦尔特·本雅明：现代性、寓言和语言的种子》写的序言《本雅明的关怀》等），基本上还没有国外学界那样比较系统和全面的研究著作出现。尤其值得一提的是，国内对本雅明的研究基本上还是限于马克思主义和法兰克福学派的框架之中，而对他的犹太教思想传统和艺术批评理论重视不足，基本上或者把它们看做早期的思想，认为后期已经将它们扬弃或者转移了思考的重点；或者是把它们看做他复杂思想中的一支，而忽视了其宗教和艺术思想在其各个思想时期和各个研究领域中的一贯性，或者说，忽视了他的宗教思想资源和艺术批评的表达形式之间互为表里、时明时暗的紧密关系。

就西方学界而言，尽管本雅明本人拒绝别人将他的思想进行归类，但很多研究者还是纷纷尝试着对他的思想进行描述，或者说某种程度的定位。而且由于他思想的复杂性和模糊性，他也被拉入了众多各不相同的思想流派和政治阵营中。大体说来，西方学界对本雅明思想的归类主要有以下五类。

第一类是以阿多诺、杰姆逊（Fredric Jameson）、伊格尔顿（Terry Eagleton）等人为代表的一派，他们坚持把本雅明放在法兰克福学

^① 郭军，曹雷雨编，《论瓦尔特·本雅明：现代性、寓言和语言的种子》，长春：吉林人民出版社，2003 年版。

派的框架中，视之为该学派的马克思主义文化批判传统的一部分。这些学者更加重视本雅明后期的思想和作品，强调他对资产阶级文化、社会和生活方式的批判、破坏与革命性的影响。杰姆逊这样来看待本雅明的怀旧情绪和对现状的不满，“没有任何理由认为，一种对本身的怀旧意识、一种基于某种丰富记忆的对现状的明确而毫无意义的不满，不能像提供其他动力一样提供充分的革命动力。本雅明的例子可以证明这一点”。^①而伊哥尔顿则说得更加明白 他在《朝向革命性的批判》（*Benjamin, or Toward a Revolutionary Criticism*）中公开声称自己写这本书的目的是为了政治而非学术，因为他发现本雅明作品中的某些东西能够解决他在“革命性批判”中遇到的某些困难，并试图为本雅明作为一个马克思主义者的地位予以正名。换句话说，他对本雅明的诠释，是他试图重拯陷入低谷的马克思主义批判的努力。^②至于他的理解是否符合本雅明思想本身的意图反倒不是他关心的问题。

第二类是以舍勒姆为代表的犹太神学家与文化研究学者，他们强调本雅明思想中的犹太神学来源，重视他前期作品中比较浓厚的犹太教色彩，对学术界所界定的“马克思主义转向”表示不满，甚至干脆不予承认，并认为本雅明的思想最终应该被回归到犹太教弥赛亚主义传统中予以理解。

不管本雅明如何看待犹太思想，作为一个犹太人，犹太人问题始终是他绕不过去的一座大山，或者毋宁说是打在他思考方式和视角上的不可磨灭的烙印。他的身份无可避免地决定了这点，他是一个生长在德国、用德语阅读和思考的犹太人。卡夫卡将这种土生土长的德国犹太人心理描述为，后腿依然站在父辈的犹太教上，但前

杰姆逊，《马克思主义与形式》（1971），收入刘北成《本雅明思想肖像》，上海：上海人民出版社，1998年版，第326页。

② 伊哥尔顿，《瓦尔特·本雅明，或朝向革命的批判》（London: Verso Editions and NLB, 1981），前言。

腿却找不到新的立足点。不理解这种处境和心态，就无法理解本雅明、卡夫卡这样的思想家。他们无法用德语表达出这种在德国文化环境中所感到的孤立、排斥与他乡之感，但除了德语，他们又无以选择。因此，他们生活在“三种不可能之中……不可能不写作”，因为只有通过写作才不会泯灭他们的灵感；“不可能用德语写作”，卡夫卡认为他们使用德语是“公开地和隐蔽地甚至可能是忐忑不安地侵犯别人的财产。这不是正当获得的，而是偷来的，顺手捡来的。即使不会被挑出任何语言错误，而它依然是别人的财产”；“不可能用别的方式写作”，因为没有其他可供使用的语言。甚至“还可以补充上第四种不可能，即不可能写作，因为这种绝望不是可以通过写作来减轻的。”^①

对本雅明和卡夫卡这一代德国犹太人来说，可供选择的反叛方式是犹太复国主义（Zionism）^②和共产主义。应该说，他们的父辈对犹太复国主义的谴责往往比对共产主义的谴责更为严厉。本雅明刚开始在好友——一个坚定的犹太复国主义者舍勒姆的影响下半心半意地尝试了犹太复国主义，后来又基本上半心半意地尝试了共产主义。当时这两种意识形态彼此是极其对立的。共产主义者把犹太复国主义者贬斥为犹太法西斯主义者，而犹太复国主义者把信奉共产主义的犹太青年称作被欧洲文化所同化的“红色同化主义者”。本雅明在许多年里始终以一种引人注目的、可能也是非常独特的方式同时保持着朝向这两条道路的开放态度。即使在对马克思主义产生强烈兴趣的时候，他也在很长时间里考虑着通向巴勒斯坦之路。显然，他对这两种意识形态中的“肯定”方面几乎不感兴趣，而看重的是它们批判现存条件的“否定”因素，是其中提供的一种摆脱资产阶级幻想与虚伪的出路，一个在正统文学和学术机构之外的阵地。

卡夫卡，《书信》第 336—338 页。

^② 犹太复国主义是 20 世纪初欧洲犹太人所掀起的重新回到耶路撒冷建立现代犹太主权国家的一系列运动。今天的以色列国则是这一运动的最终结果。

这就难怪前面的前两类学者要么把本雅明归入自己一派阵营，要么谴责他在两个立场间的犹豫不决和摇摆不定。但这可能恰恰能够归因于他的深刻洞察，认为所有这些出路不仅在客观上是虚假、不切实际的，而且可能使个人获得一种虚假的拯救感，无论这种拯救所贴的标签是莫斯科还是耶路撒冷。

犹太人问题在他们这代人身上看起来似乎不可解决，因为他们不想也无法“回归”犹太人的行列或者犹太教，因为他们对一切传统、文化和一切“归属”都表示怀疑。这也在很大程度上能够解释为什么在他们的字里行间几乎总是透出一种绝望。但他们中间的目光敏锐者则通过个人痛苦看到更根本的东西，对整个西方传统的适用性提出质疑。本雅明对马克思主义的兴趣，正是看到了它不仅包含了对现存社会和政治状况的批判，而且还对整个西方的政治和精神传统予以思考、批判和质疑。他的好朋友舍勒姆希望本雅明可以成为犹太教“最纯正的传统的合法继承人”，但他无法理解，这种回归过去和继承过去恰恰是本雅明注定要加以排斥的东西。

不过，舍勒姆的错误仅仅在于把犹太复国主义之路、回到犹太人的历史身份看做是犹太人和犹太思想的惟一现实出路，但是他从犹太人问题的角度去理解本雅明也最切近于他的思想动力和出发点。事实上，在所有的本雅明研究中，舍勒姆的研究最具有启发性，也具有最重要的参考价值。

第三类是新左派运动塑造出的“布莱希特式的本雅明”形象，强调他不屈从于任何学派或思想传统的反叛创新精神。本雅明与布莱希特极其独特的友谊对他来说非常重要，但这也激怒了他原有的朋友。阿多诺和舍勒姆认为布莱希特对本雅明具有“灾难性的影响”，阿多诺不赞成布莱希特的“粗陋的思想”，尤其是有时对苏联制度的热情辩护。而另一位朋友更认为本雅明在布莱希特面前具有“受虐性”，并为他感到悲哀。但本雅明却在他这位朋友身上，看到一个具有罕见的智性能力的诗人形象。他虽然谈辩证法，却具有神奇的现

实智慧，使思想可以天然地在行动中得到证明，尤其体现在日常语言的格言和俗语中。他认为布莱希特具有一种把复杂变成简单的高超诡计，把一切事情都变得一目了然。毫无疑问，本雅明千方百计地采取各种措施，防止别人解释自己作品的桀骜风格，与布莱希特的影响有很大关系。不过，与本雅明的任何一种面目一样，这也只不过是本雅明思想中的一面而已。他讨厌形而上学，而归类与定位恰恰是形而上学的特征之一。

第四类以文学批评史家韦勒克为代表，他坚持把本雅明看做文学批评家，把他和卢卡契、布莱希特、德布林同列为 20 世纪德语文学中的四大批评家。韦勒克批评那些过分强调他犹太性的学者，认为他前期的主要贡献在于文学批评方面，认为“无视这一点就会歪曲本雅明的形象”。但是很显然，这种归类方法无法把握本雅明思考和写作的思想来源与问题意识。换句话说，即使他以文学批评的方式在写作，但如果只从这个角度去考虑，就无法把握他为什么要选择这种方式来表达自己的思想。

第五类则以汉娜·阿伦特为代表。她基本上把本雅明描述为一个思想开放、兼收并蓄的旧式“文人”（*homme de lettres*）。阿伦特曾经这样描述本雅明：“正如在 1924 年把卡夫卡说成小说家是一种误导，把本雅明说成是文学批评家和随笔作家也是一种误导。如果把他完全说成是我们通常的框架里的作家，就得做出许多否定的陈述，例如，他极其博学，但他不是一个学者；他的研究对象包括文本及其解释，但他不是语言学家；他不是对宗教而是对神学以及把文本神圣化的神学式解释所吸引，但他不是神学家，他对《圣经》不那么感兴趣；他是一个天生的作家，但他的最大雄心是创作一部完全由引文构成的著作；他是第一个翻译普鲁斯特和圣琼·佩斯作品的人 此前他还翻译了波德莱尔的《巴黎风情》但他不是翻译家；他撰写书评，写了一系列关于活着和已故作家的论文，但他不是文学批评家；他写了一部论述德国巴洛克戏剧的著作，还留下了一个关于

19 世纪法国的未完成的宏大研究，但他不是历史学家，等等。我想把他说成是诗意地思考的人，但他既不是诗人，也不是哲学家。”^①

事实上，阿伦特极为反对把本雅明列入马克思主义和辩证唯物主义思想家的行列，她以本雅明思想中的一个核心性的隐喻形象——游手好闲者来加以证明。正是由于他漫无目的、想入非非地在大城市中匆匆忙忙、追逐功利的人群中游荡，才能揭示事物的隐秘意义。她认为再没有什么比这种态度更“非辩证”的了。阿伦特认为，说这种思考方式会考虑“一种持续的、可以辩证理解的、可以用理性解释的进程，似乎是荒谬的”。^②

阿伦特的这种分析和定位有助于从直感上把握本雅明的思想气质，并将其超脱于学科分类和知识框架之外，但是，这种泛泛的传记式的描述，很难循着思想自身的线索寻找他所关注的不同侧面的问题之间的内在关联。

无论是西方学界对本雅明思想的五种主要分类，还是国内学界对本雅明思想的译介与研究，都抓住了本雅明思想的某些方面。但是，本雅明的独特之处恰恰在于他思想的这些方面之间所保持的张力。而在这背后更为重要的一个问题是：他出于对什么问题的考虑要保持这几种立场之间的张力？在他变幻多端的思想面孔和立场背后，是否存在一条贯穿始终的思想主线，或者说关切的问题？这也是本书作者思考与写作的出发点。

二

本雅明一生相当坎坷。他于 1892 年 7 月 15 日出生于柏林的一个犹太商人家庭，接受过良好的家庭和学校教育。1912 年考入弗莱

^① 阿伦特，《启迪》（本雅明文选英译本）导言，刘北成，《本雅明思想肖像》，第 219—220 页。

^② 同上 第 229—230 页。

堡大学后，他把相当的精力和时间都投入了要求自由和自治的学生运动中去，后来还参加了针对德国犹太人而组织的“青年文化运动”（the Youth Movement），^①并在此期间结识了一生的好友——从事犹太复国主义运动的舍勒姆。1917年，他以博士论文《德国浪漫主义的艺术批评概念》（*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*）获得了博士学位。在20年代前期，他先后向海德堡大学和法兰克福大学申请教授资格，都没有获得成功，而在此期间他为申请教授资格所写的《德国哀悼剧的起源》（*Ursprung des deutschen Trauerspiels*）也没有引起什么重视。直到1925年7月，当本雅明在德国大学申请教授的努力彻底宣告失败以后，他开始了以卖文为生的自由职业者的生涯。随后的两年，他流亡巴黎、访问过莫斯科，并在此期间写下了大量评论和札记，如《单向街》、《莫斯科日记》等，还与布洛赫（Ernst Bloch）^②结下深厚的友谊。从1928年到1933年期间，他基本在柏林度过。1933年以后，本雅明开始第二次流亡，直到1940年自杀前，写出了许多光彩夺目的论文，包括为中国学者熟知的《机械复制时代的艺术作品》（*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*）、《论历史的概念》（*Über den Begriff der Geschichte*）以及《拱廊街计划》中的三篇论文：《巴黎，十九世纪的都城》、《波德莱尔时代第二帝国的巴黎》（*Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*）以及《波德莱尔的几个主题》（*Baudelaire* 〈II〉 〈III〉 等）。

但是，本雅明作品的命运也和他本人的命运一样坎坷。在他生

① 本雅明在1905-1906年就读于豪宾达乡间寄宿学校（the Landerziehungsheim Haubinda）时，受到了古斯塔夫·韦内克（Gustav Wneken）的影响，并参加了由他组织的“青年文化运动”。本雅明早期的许多文章与研究都是在此影响之下完成的。

② 布洛赫（1885—1977），是本雅明的私人朋友，任教于莱比锡大学（the University of Leipzig, 1918—1933），20年代早期致力于马克思主义思想的研究。在瑞士与美国流亡多年后，于1948年回到德国，在莱比锡图宾根任教。著有《乌托邦精神》（*Geist der Utopie*）（1918）和《希望原则》（*Das Prinzip Hoffnung*）（1952—1959）等。

前，除了见诸报刊的评论文章以外，只有两部著作问世——《德国哀悼剧的起源》和《单向街》，而且也没有引起广泛关注。那本用来申请教授资格的哀悼剧研究著作，被法兰克福大学美学系的凯尔纳利斯教授（霍克海默和阿多诺的老师）予以否定，并在审查报告上说：“论文内容完全不明确，我也让助教霍克海默读了，但他也不能理解。”^①并认为这是作者思维缺乏清晰度的表现。随后，又是几经波折，这本书直到 1928 年 1 月才在柏林出版，并且反应者寥寥。直到 1931 为止，此书一共只收到六份评论，而且至少有三份完全予以否定。1933 年以后纳粹统治时期该书又和其他众多的犹太作家的著作一起属于查禁销毁之列，几乎销声匿迹，只在少数朋友和避难者手里得以少量保存，如舍勒姆、阿多诺和阿伦特。直到 1955 年，本雅明两卷本的《文集》(Schriften)^②出版，才将这篇讨论德国哀悼剧的作品重新收入。

本雅明思想的不易被理解除了其本身的深刻性和复杂性之外，还在于他具有多重思想面孔：他学识渊博，却不是学者；研究语言理论，却不是语言学家；批判哲学传统，却不是哲学家；他翻译普鲁斯特、圣琼·佩斯和波德莱尔的作品，却不是翻译家；他研读犹太教经典，却不是神学家。但反过来说，他又兼有所有这些身份。此外，他还有多种角色：“在纳粹德国，他是一个犹太人；在莫斯科，他是一个神秘主义者；在欢乐的巴黎，他是一个冷静的德国人。他永远没有家园，甚至没有职业……”^③

无法在现成的现代学科框架中找到一个安置本雅明思想的位置，这个令现代学科感到尴尬的问题本身就是本雅明对这一框架体

^① 《本雅明 破坏·收集·记忆》，（日）三岛宪一著，石家庄：河北教育出版社，2001 年版，第 189—190 页。

本雅明的德文版《文集》在他死后于 1955 年出版，使他许多生前未发表的文稿第一次正式公之于众。

^③ 理查德·卡尼，《论瓦尔特·本雅明》收入刘北成《本雅明思想肖像》第 326 页。

系的最好反抗。有学者曾非常恰切地指出，“本雅明被今天各种不同的人分别视为历史唯物主义、否定神学或文学解构主义的权威学者，但是他本人从来没有找到一个政治、宗教或学术的家园”。^①他成为一个无法分类的人，他的著作也成为“一种独特的东西”（*sui generis*）。其著作“既不能契合现存的分类体系，也没有产生一种能够纳入将来的分类方法中的文体”。^②事实上，现在为我们所熟悉的学科分类与思想领域的划分，本身就是现代理性主义和社会分工的产物，在这种技术化的分工范围之内，根本不可能对现代性问题给予完整的思考。

如何能够跳出狭隘的学科划分与领域界限，以整全的眼光看待历史，打破“科学”本身的神话，是重审现代性问题的第一步。而本雅明认为自己所做的，正是要“打破根据文学的内在性质把文学划分为单独的各个领域的教条，为艺术作品的诞生创造条件，通过对艺术作品的分析，取消对学术研究的学科划分，意识到文学作品的目的就是完整地表达某一时代的宗教、形而上学、政治和经济的倾向。而这些内容是决不会被局限在某一个领域之内的”。^③他甚至更为大胆地提出要把科学当做艺术，而不是人们通常所认为的把艺术当做科学。他说“无论在知识中还是在思维中，都不能让事物完整起来。因为前者缺少了内在的东西，而后者缺少了外在的东西，因此我们有必要把科学当做一门艺术，如果我们还想由科学获得某种全面性的话。我们也不应从普遍的或过渡的东西中寻找这种全面，既然艺术总是在每个独特的艺术作品中得到全面呈现，那么科学也应该在每一单个的研究对象中彻底地展现出自己完整的面目。”^④

理查德·卡尼，《论瓦尔特·本雅明》收入刘北成《本雅明思想肖像》第 326—327 页。

② 同上，第 327 页。

（德）毛姆·布洛德森，《本雅明传》，国容等译，兰州：敦煌文艺出版社，2000 年版，第 178 页。

④ 同上，第 180 页。

但是，一个思想家无论在其思想的不同阶段呈现出如何多样迥异的面貌，他都必然会有贯穿始终的基本问题与关怀，而这个基本问题，必然与他身处的时代精神与思想面貌有很大的关系。对于本雅明来说，这个基本问题就是：作为土生土长的德国犹太人，他如何面对犹太传统与欧洲，尤其是德国文化这两种皆深入骨髓但又存在巨大冲突的文化之间的关系？两者的冲突与矛盾在本雅明的时代又尤其表现为“父与子”之争，即新一代的欧洲犹太人对犹太身份的自觉，和对父辈试图遗忘自己的犹太传统、完全融入欧洲文化的不满。

本雅明在青年时代的两篇小文章《经验》和《青年形而上学》中谈到了青年一代的梦想以及对父亲一代平庸的不满和对他们“默默的战斗”。^①

告诉他
当他成长为一个男人
他也应尊重他年轻时的梦想。

——Friedrich Schiller, *Don Carlos*, IV, 21, lines 4287-4289

你在哪里，青年，总是猛然间唤醒我
在黎明？你在哪里，光明？

——Friedrich Hölderlin, “The Blind Singer”

在本雅明所处的 20 世纪早期，德国犹太界普遍酝酿着一种与父辈的对立情绪。这种情绪背后，是第二代德国犹太人对父辈认同德国文化、主动与之同化姿态的怀疑乃至反抗。随着思想与政治形势的发展，原先只是私下抱怨的“默默的战斗”最终演变为公开的反

^① 本雅明，《青年形而上学》 英文版《本雅明选集》（第一卷）第 6 页。

抗，并以 1912 年 3 月年轻的犹太复国主义者莫里茨·戈德斯坦（Moritz Goldstein）发表的爆炸性的文章《德国犹太人的困境》（*Deutsch-jüdischer Parnass*）为标志，揭开了新一代犹太年轻思想家重新反省当代欧洲犹太人处境和未来出路的思想浪潮，并造就了所谓“1914 年的一代”。^①

戈德斯坦在这篇文章中说道：“我们犹太人正在管理一个国家的精神财产，而这个国家却否认我们有权利和能力这样做。”^②他说犹太人在德国文化界的统治渗透和涵盖了德国的文学界、戏剧界、新闻界等等，必须承认非犹太人对这种状况非常仇恨，也必须诚实地面对这种仇恨意味着什么。这种状况只有通过德国犹太人的文化脱离，在德国建立起一种新的尤其是“犹太的”文化来加以解决。戈德斯坦痛斥了反犹力量的愤怨，但是他认为那些更坏的敌人，是当他们的文化创造性被广泛地视为非德国（un-German）时“那些完全没有意识到，那些继续参与德国文化活动，那些假装并说服自己他们没有被人认出来的犹太人”。^③也就是说，新一代犹太人思想批判最重要的对象，不是那些仇视犹太人的本土欧洲人，反而是对这种仇视掩耳盗铃、自我欺骗的上一代欧洲犹太人。而舍勒姆更是称那时的犹太知识分子，是一个自我欺瞒的共同体（“On the Social Psychology of the Jews in Germany”，1900-1933）因为德国犹太思想家还从未如此迫切而主动地寻求对主国文化的认同，主动地自我瓦解与逃逸，剥除掉犹太人的特殊文化身份和痛苦的诉求。

于是，在新一代犹太思想家中掀起了反对同化与理性主义，反

^① 所谓“1914 年的一代”（generation of 1914）特指 20 世纪早期的一代年轻的德国犹太人，他们反对上一代被同化了的犹太人，呼吁犹太人的自主身份与形象。

^② 基尔曼，茨普斯编，《耶鲁导读：德国文化中的犹太著作与思想，1906—1996》，（Sander L. Gilman and Jack Zipes(ed.), *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1906—1996*, New Haven: Yale University Press, 1997），第 299 页。

^③ 同上。

对资本主义启蒙与自由主义的新思潮，这种新的犹太精神可以被称为“现代犹太弥赛亚主义”(modern Jewish Messianism)。这种思想潮流一方面暗合了一战前被卢卡契称为欧洲“浪漫主义的反资本主义”的潮流，它是众多思想迥异的人物共同的思想动力：卢卡契(Georg Lukácsi)、西美尔(Georg Simmel)、马克斯·韦伯(Max Weber)等；而另一方面，20世纪早期德国上层阶层中兴起的反犹太主义和反自由主义精神的暗流，也促使犹太思想家重新思考犹太人以及犹太文化与德国乃至现代资本主义的关系问题。这种反思的结果，使得他们把“现代弥赛亚主义”作为新的思想标志，既反对恢复纯粹的正统犹太教思想，又反对把犹太教用启蒙和科学意义的“理性主义”进行调和，将犹太教化约为一个纯粹的“理念”，而是诉诸对现有秩序完全摧毁、把希望放在未来的弥赛亚思想。天启的(apocalyptic)、灾难性的、乌托邦和悲观的弥赛亚主义占据着一战前的犹太知识分子一代。这种1914年出现的各种形式的弥赛亚冲动是犹太宗教和世俗思想的现代形式，他们的关怀中既有对所谓“犹太人问题”的解决，又有对现代性的文化危机的应对。与此同时，正是他们特殊的双重文化身份，可以使得他们从犹太人身份出发在两者之间寻找相互对照的视角：一是通过“现代弥赛亚主义”这种特殊类型的犹太极端主义重新界定“欧洲文化的危机”；二是通过欧洲文化的新态度重新界定犹太政治思想。这一双重视角，使一批这个时代的犹太知识分子很难单一地被归入犹太教传统内部的教义传承者，更无法简单地把他们看做对现代性危机进行反思的西方思想传统内部的挽救者。也正是他们在两种文化身份之间所保持的复杂张力和特殊的双重文化视角，使他们的思想为现代性问题的思考提供了宝贵的新资源。与此同时，一种自身具有深厚传统的文化，如何面对西方以启蒙理性为基础的现代文明的挑战，也是他们的思考为其他民族文化的现代性课题所提供的宝贵借鉴。

本书正是试图在这样的思想史和时代背景的关照下，去把握木