

## 神学与马克思主义之间的张力<sup>〔\*〕</sup>

——本雅明历史批判思想的检视与反思

○ 谢兆树

(合肥学院 中文系, 安徽 合肥 230601)

**〔摘要〕**本雅明的历史批判思想从否定的神学出发,通过对历史连续性、线性时间观和历史进步观的批判,把弥赛亚的救赎意识和无产阶级革命联系在一起,并进一步把否定的历史观拓展到世俗历史的批判之中,马克思主义是一种实现他的弥赛亚理想和实践他的否定的神学的政治手段。本雅明的历史批判思想是以否定的历史观为基点并在神学与马克思主义两个批判维度的张力中展开的。

**〔关键词〕**本雅明;神学;马克思主义;否定的历史观

汉娜·阿伦特曾感叹,本雅明是“迄今为止最为特立独行的马克思主义者……只有上帝理解他的古怪之处。”<sup>〔1〕</sup>这种“特立独行”和“古怪之处”究竟意味着什么呢?阿伦特欲言又止,但无非是想说本雅明的马克思主义始终笼罩着神学的“光晕”,同时又有异于正统的历史唯物主义。其实,无论是神学的抑或是马克思主义的,本雅明历史批判思想的真正广博和想象力量足以能够阻止任何把它整体同化到这两种理论传统内的企图。作为一个具有多重色彩的批判理论家,本雅明从事过多种表面上相互冲突的理论活动,诸如语言学家、哲学家、批评家、文人、神学思想家、政论家到历史唯物主义者,不一而足。如果幻想把本雅明的全部著作还原为一个简单的同一主题,那么这只能是对伟大思想家的一种刻意扭曲。但著作本身的非连续性和包容并蓄并不代表缺少思想的连续性。朔勒姆就曾指出,从根本上讲,本雅明主要是一个哲学家。虽然本雅明的学术活动和

---

**作者简介:**谢兆树(1971—),文学博士,合肥学院中文系副教授,主要从事文学理论与文化批评研究。

〔\*〕本文系安徽省教育厅人文社科研究一般项目“救赎与批判——本雅明美学思想的原创性研究”(项目编号:2009sk239)的成果。

主要论题几乎覆盖了文学、艺术、政治、哲学等所有领域。但是,在所涉及的所有研究领域中,本雅明的“兴趣和冲动都是从一个哲学家对世界及其现实的体验中获得的。他是一个纯粹的形而上学家。”<sup>[2]</sup>因此,本雅明的一切研究都是从一个哲学家或历史哲学家对世界和现实的体验出发的,是一个纯粹的形而上学家。遗憾的是,朔勒姆的这一洞见一直没有引起学界的足够重视。纵观本雅明的一生,从早期的《论语言本身和人的语言》(On Language as Such and On the Language of Man, 1916),中经《超现实主义——欧洲知识界之最后一景》(Surrealism - The Last Snapshot of the European Intelligentsia, 1929),直至最后的绝笔《历史哲学论纲》(Theses on the Philosophy of History, 1940),否定的历史观作为思想的连续体正是本雅明一以贯之的根本理论支点,这一理论维度时隐时现地贯穿于本雅明几近所有的著作之中,是本雅明整体历史批判思想的基本维度。正如本雅明的传记作者贝尔恩德·维特所指出的:“与其他那些渐渐找到自我的文人不同,本雅明在他的著述中是一步到位的。”<sup>[3]</sup>本文主要通过本雅明对历史连续性的“爆破”、线性时间观的批判和历史进步观的解构三个方面来展开论述。历史,作为一条重要的思想线索始终贯穿于本雅明历史批判理论的整个过程之中。否定的历史观不仅是本雅明神学思想的原发性种子,而且也是本雅明马克思主义批判方法的基本向度,把握这一共通维度对于理解本雅明历史批判思想理论具有重要意义。本雅明的历史批判思想正是以否定的历史观为基点并在神学与马克思主义两个维度的张力中展开的。

### 一、对历史连续性的“爆破”

就传统的历史观而言,历史中存在着一系列组织事件并赋予事件以意义的一贯性的模式。本雅明则认为,历史中不存在任何可以将发生的事件加以整合的客观总体,历史连续性不过是历史主义和实证主义主观建构的一种幻象。本雅明的重要著作几乎都是在这一理论前提下对历史经验的分析和批判,这些著作所涉及的历史时期主要有17世纪的德国、19世纪的法国以及20世纪初期的欧洲,否定的历史观是本雅明历史批判理论的根本立足点。

本雅明历史批判理论的源泉是一种否定的神学,它根源于犹太神学中对终极真理的追求和对弥赛亚的向往,这一理论肇始于本雅明语言哲学中寻求神学弥赛亚的否定因子,目的在于获取批判世俗历史的逻辑起点。因此,本雅明对历史连续性的批判与其否定性的神学思想密不可分。这一原创性的思想最早可以追溯到本雅明早期的著作《论语言本身和人的语言》一文,本雅明借探讨语言的起源和本质问题,批判了工具主义的语言观,追溯了人类在历史连续性和进步论的表象下滑入堕落的根源。但是本雅明的语言观显然不同于当时盛行的以语言为对象的逻辑实证主义哲学,在《论语言本身和人的语言》一文中,本雅明明确地提出他对于语言性质思考的基础始于《创世纪》第一章。在和朔勒姆的通信中,本雅明也曾表明他是从语言同犹太教的关系来探讨语言的性质的。由此可

见,本雅明的语言哲学是建立在“神启”的观念基础之上,他所研究的语言对象是“伊甸园”中的“纯语言”,这种“纯语言”被视为天人合一世界中万事万物的精神传达,成为同救赎的启示最接近的形式。然而当亚当偷食了禁果之后,人的语言不再是用来命名的认识性语言,而是成为用来言说这个世界的一种工具。它造成的结果是本原世界中平等关系的破坏和对话的消亡。如此,本雅明认为人们必须把语言拯救出来,恢复天人合一的总体性的目标。正如苏珊·汉德尔曼所言,本雅明的语言上的形而上学的意图“不是纯学术的”,而是“寻求着真理和救赎”。从语言论开始,本雅明历史批判思想中就渗透着他所独特的乌托邦式的弥赛亚救赎精神,即一种犹太教中所宣扬的渴望永恒状态的情结,一种恢复过去、拯救历史的使命感。所以,本雅明所探讨的语言是一种充满神学维度的元语言学,超越了纯学术问题,实质上是借助这种语言学的形而上的哲学探索,来探讨对历史本体的认识。从1916年的《论语言本身和人的语言》直至1925年的《德国悲剧的起源》,身为犹太作家的本雅明正处于德国反犹势力日渐猖獗,历史呈现出灾难和废墟状态的艰难时期,这两篇重要文章包蕴了本雅明希冀恢复原初的本原世界的救赎主义历史哲学的全部理论依据。

本雅明语言哲学是其整体历史批判思想的起始点,蕴涵着他对世界、传统、现代性尤其是历史的根本态度和价值取向。本雅明认为,人类的堕落主要是由于“生命之树”的主导地位被“知识之树”取而代之,“知识之树”的统治意味着判断与抽象的产生,导致了一个以善与恶的对立为原型的二元对立的世界,以此打破了天人合一的原初状态。在本雅明看来,人类的语言、法则和主体的诞生,标志着人类与自然的分裂,随着人类理性的不断进化和征服自然的文明进程的不断提高,人类与世界万物血脉相连的生命纽带被斩断,人类外在于自然,自然变成了“他者”,进而被指涉、利用和操作,自然不断地被人类主体对象化和物化,成为被征服和被改造的客体。启蒙理性把这一切叫做“进步”,是历史连续性的必然结果。而本雅明则把人类在对待自然时的种种“蠢行”叫做“堕落”,称之为灾难。从这个意义上来说,人类开启的以波德莱尔所说的“破碎性、瞬间性、偶然性”为特征的现代化进程,历史的所谓连续性和不断进步必然只是一场不断堆积“废墟”的风暴。因此,本雅明历史批判思想所蕴含的否定性历史观念从根本上就与神学的否定思想密不可分。

20世纪30年代末,欧洲政治风云变幻,法西斯主义猖獗,出于对当时国际形势和历史进步论的警醒,本雅明发表了《爱德华·福克斯,收藏家和历史学家》(Eduard Fuchs, Collector and Historian, 1937)一文。在这篇文章中,本雅明对“历史主义”和历史连续性的批判得到了更为集中地阐述。本雅明所批判的“历史主义”主要指实证的历史主义,实证的历史主义者认为历史的过程在本质上无异于自然过程,因此自然科学的方法也可用于揭示历史现象,历史是一个连续不断的发展过程。对此,本雅明指出,对历史的任何辩证思考都必然导致对历史主义的扬弃,历史主义的根本错误在于把历史悬置于同质而空洞的时间中,强调

历史的连续性,把历史抽象化为前后相续的静止的连续系列,从而提供了一种永恒化的非历史的历史幻象。历史唯物主义必须把历史视作一个不断建构的对象,以“当下意识”突入过去,“历史唯物主义所要求的是一种打破历史连续性的现在的意识。”<sup>[4]</sup>同时,“历史唯物主义者必须舍弃历史中的叙事因素。对他来说,历史成了建构的对象,这一建构点并非空洞的时间,而是确定的时代、确定的生活、确定的作品。他将时代从物性的‘历史连续性’中解放出来”。<sup>[5]</sup>将所有在历史主义的“以前曾有一次”中被束缚着的巨大力量解放出来,将历史主义所遗弃的过去拯救出来,从而打破“历史的连续性”观念。

由此而论,本雅明要发掘的是历史的断裂性,是中断和破裂,是向瞬间的凝聚。因为在本雅明看来,真正的进步是打断历史的被物化和被神化的虚假连续性,本雅明称这种意义上的进步为“爆破”,它是“唯物主义的解构的冲动”。“过去的真实画卷一闪而过。捕捉过去不过是捕捉过去的形象;过去的形象在顷刻间闪现,从此不再复现;只有在这顷刻间它才是可以辨识的。”<sup>[6]</sup>在此,本雅明是用“断裂”性的历史观点来对抗连续性的历史观,强调对历史的爆破和历史的碎片化特征。

本雅明还以他的“单子”历史观展开对历史连续性的批判。在《拱廊街计划》中,本雅明强调,把历史对象从历史的连续体中爆破出来是单子结构的内在要求,“这个结构正是在被爆破出来的对象上第一次清楚显现,显现所采取的是历史冲突的形式,这构成了历史对象的内在蕴涵(也可以说是其内脏),历史的各种力量和利益都以被削弱的规模进入其中。正是由于这个单子结构,历史才从内部找到了对其前史和后史的表征。”<sup>[7]</sup>在本雅明看来,历史唯物主义的目标不可能是同质的,对历史表征的连续性也是无法达到的。因此,历史唯物主义必须把一个时代从物化的历史连续性中爆破出来,同时炸开一个时代的同质性,进而将废墟——即当下——介入进去。从根本上来说,唯物主义史学方法的解构和批判的动力的标志在于其对历史连续体的爆破,如此一来,“历史对象第一次自成一体。事实上,一个历史对象在历史的连续流逝中不可能被锁定,所以,自远古以来,历史叙事就是从这个连续体中挑选对象,但是原先的做法并没有根据,只是权宜之计而已;且其第一个念头总是要重新把它嵌入历史的连续体中去,它通过移情而把这个连续体进行了更新。唯物主义的史学方法并不是任意选择对象,它不是把自己牢牢栓在对象上,而是将对象从连续的序列中松动出来。”<sup>[8]</sup>在《历史哲学论纲》中,本雅明再次发挥了“单子”历史观的强大威力,对历史主义进行了激烈的批判,讽刺他们那种“过去发生过的任何事情都没有消失”的历史观,主张打破历史的连续统一性,从历史之中捕捉“单子”,从而在作为“单子”的历史主体中把握历史。本雅明还引用一位现代生物学家的话来阐述人类历史的短暂和“单子”的意义:“与地球上有机生物的历史相比较,人类区区五万年的历史不过如同一天二十四小时最后的两秒钟。依照这样的比例,人类文明的历史则只是一天最后一小时的最后的五分之一秒。”<sup>[9]</sup>在本雅明看来,

既然人类历史只不过是地球生命中的最后两秒,用琐碎事件和细节充塞组成连续的历史已经没有意义。如果历史成为过去一切的总和,历史主义就陷入了万劫不复的深渊,永远无法从中走出。而历史唯物主义的可贵之处在于,它打断了历史的连贯性,把历史爆破开,然后立足当下,从历史的“单子”中去把握历史的主体。对本雅明来说,历史实际上是一种结构的主体,它发生的地点不是同质空洞的时间,而是由当下的存在所填充的时间。

## 二、对线性时间观的批判

本雅明对待历史存在的总体态度是否定性的,他拒斥任何总体性、连续性和完整性,这一否定的历史观深深镌刻于本雅明整个历史批判思想的建构之中。

20世纪20年代的《暴力批判》(Critique of Violence, 1921)是本雅明否定的历史观思想链条上的重要一环,这篇短文一直没有引起学界的足够重视。在这篇文章中,本雅明表达了这样的思想:暴力存在于手段王国而不是目的王国,只要它进入道德关系,就会变成地地道道的暴力。如果暴力像乍看上去那样纯粹是为了直接攫取眼前的一切而采取的手段,那么它就仅仅是一种掠夺式的暴力,完全不足以成为支撑相对稳定状况的基础或调节。“手段的正当性和目的的正义性从来不是由理性决定的:命运强加的暴力决定前者,上帝决定后者。”<sup>[10]</sup>本雅明试图用非决定论的革命、解放诺言和随时来临的民主、正义来实现人的本质的复归和历史统一性的恢复。这种弥赛亚的力量内在于人类历史中,作为一种不可解构的正义力量随时可能来临。它是一种生存结构,同时是一种记忆,是对人与自然原初和谐存在状态的一种回忆。“它不是对过去的定格,而是心灵再现时的震动,它使得现时融入了历史。正因为有了回忆,整个现代哲学才得以与科学体系区别开来。”<sup>[11]</sup>在犹太文化中,历史和记忆有着特殊的联系,记忆不是单纯编年史意义和记录历史事实意义上的。对于历史来说,记忆具有道德和神学的含义,上帝参与历史中并且能够被认识。在本雅明看来,历史正是由发生在过去、现在和未来的带有弥赛亚力量的重要事件来呈现的。作为一个浸润犹太教神学的知识分子,本雅明对犹太教传统十分依恋,犹太教中流行的弥赛亚思想,被他赋予以一种世俗政治形式,因此相信一种弥赛亚的“现世”,反对总体历史观,从而代之以片断的、反线性的、否定的历史观。

本雅明对线性时间观的批判主要是针对近代以来以伏尔泰所奠基的历史进步观,这种历史进步观是以线性的时间观为前提的。在《历史哲学论纲》中,借助于阐述历史唯物主义史学,本雅明强调,一般的史学根本没有理论武器,那些所谓的历史学家只是使用添加剂的方法,把收集好的一堆资料注入到匀质而空洞的时间中而已,这种历史学方法没有任何实质性的价值和意义。而历史唯物主义史学拥有完全不同的方法,这一方法建构在充满着“当下”的时间之上,这种“当下”不是某种过渡,而是意味着时间的静止和停顿。本雅明的“当下”的概念在其著作中有着特定的含义,它被作为典型的弥赛亚时间,这种“当下”时

间包含了整个人类的历史,是整个人类历史的巨大缩略物。

本雅明否定的历史观强调历史的断裂性和碎片化。本雅明指出,“人类的历史性进步与人类穿越匀质的、空洞的时间进程是两个密不可分的概念。对于进步概念本身的任何批判都必须以对于这样一种进程的概念的批判为基础。”<sup>[12]</sup>在此,本雅明强调对历史进步性的批判要以对“匀质的、空洞的时间”的批判为基础和前提。正因如此,本雅明拒绝以“匀质的、空洞的时间的进程”来界定历史的进步。本雅明相信,历史唯物主义站在历史的高度理解时间,而不是以空洞的时间来衡量历史。传统的历史主义方法得意于在过去历史的不同时刻之间建立因果联系,但在本质上而言,任何事实都并不仅仅因为构成因果联系就具有了历史意义。因此,从这一视角出发的历史学家就“不再把一系列的事件当作成串的念珠去讲述。相反,他把握的是他自己的时代和一个明确的、早先的时代所形成的结合体。这样,他所建立的关于现在的概念是一个把现在看作透入了弥赛亚式时间的碎片的‘当下时间’的概念。”<sup>[13]</sup>因为“每一秒的时间都是一道弥赛亚可能从中进来的狭窄的门。”<sup>[14]</sup>本雅明强调要学会对历史的记忆,要在对过去的记忆中重新理解过去。本雅明就是用这种“当下”的弥赛亚的时间观来批判线性的时间观,并且赋予了这种“当下”的时间以救赎的意义。本雅明反复强调历史事件的意义只有与“当下”相联系才是可能的,“人类只有获得赎救才能全盘接受它的过去——也就是说,人类只有获得赎救,其过去的每一刻才是可喜可贺的。”<sup>[15]</sup>本雅明将弥赛亚的时间种子包藏在过去的历史中,能否发现过去的真实是“当下”的使命,而“现在”的拯救能否成功则在于是否能使过去复现。

### 三、对历史进步观的解构

本雅明对历史进步观的解构是以对历史连续性的“爆破”和线性时间观的批判与颠覆为前提的。历史进步观是西方现代性历史概念中的基础概念。历史哲学之父维科曾今描绘了一个人类不断进步和发展的历史,一般而言,任何民族的历史都可能经历神的时代、英雄的时代和人的时代三个发展阶段。启蒙思想家伏尔泰也曾用大量的历史事实证明了他的历史进步论观念,他认为人类世界的发展是一个不断进步的过程,坚信理性和工业将始终处于不断的进步中,科学技术将不断改进和发展,人类的蒙昧和偏见将会逐渐消失。此后,历史进步的观念成为那个时代的主旋律。正如前苏联学者古留加所指出的:“前进发展的思想是这个时代的一大成就。以往的时代从不考虑要为自己的存在辩护。古希腊罗马时代从不要求了解自己的先辈是谁,基督教把自己的出现归之于天意,甚至连充当这两种先前文化冲突的仲裁人的文艺复兴时代都不把向前发展当作自己的任务,反而把返回到原始时代当作自己的目的。启蒙运动第一次意识到自己是一个新的时代。”<sup>[16]</sup>到了19世纪,历史进步观被建立在科学理性的基础上,并且被确立为一种不容置疑的规律。

对于这种不断进步的历史幻象,本雅明进行了激烈的批判和反思。早在1925年的著作《德国悲剧的起源》中,本雅明就清醒地指出,历史本身就是一出悲悼剧,历史以其不可遏制的否定性有条不紊地上演着衰落的过程。“‘历史’一词以瞬息万变的字体书写在自然的面孔之上。悲悼剧舞台上自然—历史的寓言式面相在现实中是以废墟的形式出现的。在废墟中,历史物质地融入了背景之中。在这种伪装之下,历史呈现的与其说是永久生命进程的形式,毋宁说是不可抗拒的衰落的形式。”<sup>[17]</sup>本雅明指出,历史进步论者所谓的文化财富实际上是一种叫做战利品的东西。“任何一部记录文明的史册无不同时又是一部记录残暴的史册,正如同这样的史册不可能免除残暴一样,文化财富从一个主人手里转到另外一个主人手里的方式同样沾染着残暴的气息。”<sup>[18]</sup>在本雅明看来,所谓的历史不断进步实际上只是一场不断堆积“废墟”的风暴。在绝笔《历史哲学论纲》中,本雅明借助于“历史天使”这一历史意象,形象地阐释了他的历史观念,“历史天使就可以描绘成这个样子。他回头看着过去,在我们看来是一连串事件的地方,他看到的只是一整场灾难。这场灾难不断把新的废墟堆到旧的废墟上,然后把这一切抛在他的脚下。天使不想留下来,唤醒死者,把碎片弥合起来。但一阵大风从天堂吹来;大风猛烈地吹到他的翅膀上,他再也无法把它们合拢回来。大风势不可挡,推送他飞向他背朝着的未来,而他所面对着的那堵断壁残垣则拔地而起,挺立参天。这大风是我们称之为进步的力量。”<sup>[19]</sup>本雅明认为,历史进步主义的盲目乐观进步观念使历史染上了决定论的色彩,历史进步论只是一种幻象,只能是一片“废墟”的堆积或者是一场场的“灾难”。在本雅明看来,历史的真正进步不是延续,而是断开,它寻求炸开历史的同质性。

面对人类历史在法西斯主义暴行面前所遭受的扭曲,本雅明对历史的进步及其意义进行了重新思考,在经受法西斯主义痛苦折磨的时间里,本雅明以自己特有的理论方式重新思考了进步历史观。

在本雅明看来,社会进步的背后,实际上是不不断堆积的废墟和一堵堵残垣断壁。本雅明指出,“进步的概念应建立在灾难的理念上。事情即‘现状’,这就是灾难。它不是一种永远在场的可能性,而是在每种情况下都已然不变。所以,……地狱并不是什么在未来等待我们的东西,而是此时此刻的生活。”<sup>[20]</sup>进步并不在于表面上的不断流逝的时间的连续性,而在于对时间的打断。坚持历史表面的进步观“只看到了人在支配自然方面取得的进步,而没有看到社会的退步;它已经显示出日后人们在法西斯主义那里碰到的技术治国论的特性。”<sup>[21]</sup>而正是技术理性、现代官僚体制促成了法西斯主义暴行的实施。因此,历史唯物主义“从自身内部取消了关于进步的观念。正是在这点上,历史唯物主义有足够的理由把自己与资产阶级的思维习惯截然划清界限。它的基本概念不是进步,而是现实化(actualization)。”<sup>[22]</sup>在本雅明看来,历史进步论者毫无批判地认同18世纪对线性的、连续的历史进步观的信赖,因此,本雅明要为历史唯物主义提供一种新的理论,这种理论不再以经济的必然决定性为基础,而是以一种新的、非

世俗的经验论为基础的理论。无论是从《德国悲剧的起源》中衍生出来的单子历史观,还是《拱廊街计划》中的辩证意象或“否定的辩证法”以及《历史哲学论纲》中的历史天使,都是立足于本雅明否定的历史观基础上“结构”而成的。在本雅明整个历史批判思想中,无论怎样强调上述观念的重要意义都不足为过。

#### 四、结 语

综上所述,本雅明的历史批判理论驻足于破败的历史面容,始终以历史批判为基点,在神学和马克思主义之间保持着必要的张力,否定的历史观正是这两个向度的连接点。本雅明从否定的神学出发展开对历史进步观的批判,把弥赛亚的救赎意识和无产阶级革命联系在一起,并进一步把否定的历史观这一批判之维拓展到世俗历史的批判之中,马克思主义是一种实现他的弥赛亚理想和实践他的否定的神学的政治手段。如果抛开本雅明历史批判理论的神学因素,那么,本雅明马克思主义的历史批判法就难以得到理解。本雅明的历史批判思想以否定的历史观为支撑点,通过对历史连续性、线性时间观和历史进步观的批判,把神学与马克思主义奇特地结合起来,显示了其历史批判思想强大的理论张力。同时,这一批判之维也是本雅明统摄对历史连续性的“爆破”、线性时间观的批判和历史进步观的解构三个方面的不二利器。伊格尔顿也曾说:“从永远革命的理论角度观之,本雅明的反历史主义不止是一种迷人的观念。相反,它在我们时代的复活完全可能成为我们生存的保证。”<sup>[23]</sup>从否定的历史观出发,本雅明的历史文化批判思想的意义还在于,他的理论关怀远远超越了单纯的否定与解构,而是在对资产阶级意识形态和资本主义现代性解构之后,寻求积极的建构,充分显示了一个人文知识分子对历史与社会的反思意识和高度的伦理责任感,这对于我们这个技术理性甚嚣尘上的时代也不乏警醒意义。

汉娜·阿伦特曾断言,本雅明是他自己那个时代最重要的批评家。这一重要性体现为本雅明独特理论话语的原创性、思想资源的多元化以及思想发展历程的多变性,这一特性虽然为后继的研究者提供了丰富的理论资源和广阔的阐释空间,但同时使得如何理解和定位这位思想家的思想成为一个悬而未决的学术问题。以阿多诺为代表的一派,坚持把本雅明的著作和思想置于法兰克福批判学派的框架中,视之为该学派的马克思主义收获中的一部分;以朔勒姆为代表的犹太文化研究学者,强调本雅明思想中的神学以及弥赛亚因素,并认为本雅明思想的主旋律最终回归到犹太教救世主义;新左派则着力塑造出一个“布莱希特式的本雅明”形象,鼓吹本雅明不屈从于任何学派、任何思想传统的反叛创新精神;阿伦特和桑塔格则认为本雅明从根本上而言是一个思想开放、兼收并蓄的旧式“文人”或“最后一个知识分子”。在国内的本雅明研究和接受史上,本雅明往往被视作一个不折不扣的马克思主义批评家形象,这一定性可以在国内本雅明研究界一些代表性学者的研究成果和教科书中得到证明。由于意识形态的差异,我们也很乐意产生这种认同。而对于本雅明思想中的神学因素,我们的研究



者常常视而不见或者视为马克思主义者形象中的一个不和谐因素,这不仅是自欺欺人,而且也是对本雅明自身思想丰富性的一种漠视和刻意的曲解。

本雅明还时常被贴上一个怀旧文人的标签,这一定位有一定的道理。但事实上,怀旧或迷恋传统只是一种表象,本雅明实质上是借怀旧来唤回一种历史的记忆,在对传统的回归中诉求一种否定力量的源泉,意在“怀旧立新”。对于本雅明而言,“本源即是目标”,自从上帝的器皿破碎以来,人类便遁入不断进步的表象下的自然史,人类历史的方向却与这个本源越来越远。事实上,人类无时无刻不在回望过去的历史中探寻和建构人类走向未来的希望之路。同时,本雅明的历史批判理论也开启了历史的碎片以及边缘者的价值和意义,从这一点来看,弗雷德里克·杰姆逊曾把本雅明看作新历史主义的先驱也就不足为奇了。正如约翰·多克所言,“本雅明戏谑幽默的文本,戏剧性地提出各种观点——对任何历史知识与人类真正需求的权威性假定提出质疑,允许对立的、互相矛盾的各种声音、议论、论著、论调互相对话,允许它们悬而未决、竞争、争斗和决斗——可以看作是走在后现代主义各种各样的主题以及后结构主义的各种理论之前。”<sup>[24]</sup>这样,我们便不难理解像德里达、利奥塔、哈贝马斯、利科等后现代主义者都曾从本雅明的思想宝库中撷取理论资源。从生前的默默无闻到死后的声名显赫,本雅明永远是一个话题和问题。

### 注释:

[1] Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, London: Fontana Press, 1973, p. 11.

[2] Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, New York: Schocken Books, 1976, pp. 177 - 178.

[3] Bernd Witte, *Walter Benjamin*, Detroit: Wayne University Press, 1991, p. 22.

[4][5][德]瓦尔特·本雅明:《经验与贫乏》,王炳均、杨劲译,北京:百花文艺出版社,1999年,第297、296页。

[6][9][10][12][13][14][15][18][19][21][德]瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第405、414、338、411、415、415、414、407、408、409页。

[7][8][20][22]Walter Benjamin, *The Arcades Project*, Cambridge: The Belknap Press Of Harvard University Press, 1999, pp. 475, 475, 473, 460.

[11][法]居伊·帕蒂德芒热:《20世纪的哲学与哲学家》,刘成富等译,南京:江苏教育出版社,2007年,第58页。

[16][前苏联]古留加:《康德传》,贾泽林等译,北京:商务印书馆,1981年,第8-9页。

[17][德]瓦尔特·本雅明:《德国悲剧的起源》,陈永国译,北京:文化艺术出版社,2001年,第146页。

[23][英]特里·伊格尔顿:《沃尔特·本雅明或走向革命批评》,郭国良、陆汉臻译,南京:译林出版社,2005年,第238页。

[24][澳]约翰·多克:《后现代主义与大众文化》,吴松江、张天飞译,沈阳:辽宁教育出版社,2002年,第69页。

[责任编辑:钟 和]