

本雅明的《圣经》诠释

Benjamin's Biblical Interpretations

[美] 布鲁特 著 美国芝加哥大学 李菡 译

Brian Britt University of Chicago, U.S.A.

[英文提要]

Benjamin's Biblical Interpretations by Brian Britt examines a seldom explored academic realm in Walter Benjamin (1892—1940) studies in China. The author raises many interesting and significant questions concerning with Benjamin's Intellectual or Cultural Zionism Project inspired by his Judaic identity and influenced by his intimate friend Gershom Scholem as well as the scriptural function of the Bible as a sacred text behind his theories of language, violence, translation and history. Through many convincing evidences and illustrations throughout Benjamin's writings, the point Brian Britt tries to make is that the metaphysical and theological elements of Benjamin's thought come from a "self-obscuring and self-effacing text" behind his writing-the Bible.

Brian Britt's way of interpreting the relation of Benjamin and the Bible emphasizes the scriptural function other than the exact quotations of the Bible in his writing. For example, Benjamin also sees the Christian Bible as the central force behind Western conception of history, however what he stresses is the Hebrew resources for Christianity to restore pure language and the Messiah.

It resorts to Benjamin's Cultural Zionism Project to retrieve, through historical traces of loss, the archive of pure language—The Bible. The idea of the textual sacredness exerts from the Bible is crucial to Benjamin's critical practice of his Cultural Zionism Project.

In his Essay on Language and Trauerspiel study, One-way Street, Towards the Critique of Violence, etc. Benjamin makes a comparison of the sacred text (pure language) with profane text (historical, linguistic facts), He also describes the process of the degradation and instrumentalization of the language. The idea of fulfilled Messianic time as human beings' hope predominates throughout his writing. In sum, Brian Britt presents a series of theological and illuminating perspectives that help us perceive Benjamin's intricate and subtle interpretations of the Bible in his writing.

Key words: Benjamin, Bible, Cultural Zionism, scriptural function, pure language, Messianic time

我不想过多谈论（犹太）文士这个概念，而是要指出文士包含在一种新的社会意识之中，那也就是早期基督徒所面临的“灵里的贫穷，受压迫和逆来顺受者”的社会意识。^①

本雅明很少论及《圣经》，在仅有的几处明显的例外之中，即使在他早期关于语言和暴力的文章里，本雅明对《圣经》的提及也是一笔带过，没有更多的评述。但《圣经》作为一种神圣文本的观念激发了他有关语言哲学和后期关于讽喻和现代性方面的研究。本雅明认为，《圣经》分别代表了语言的范式（作为言说

^① 该段描写见《马太福音》5：3—5。

和书写)和叙事的范式(作为故事和历史)。虽然他未曾研究过《圣经》也从未学习过希伯来语,《圣经》依然是本雅明的消逝的原初叙述——这种叙述是在其语言理论和历史理论后面一个自我隐匿、自我抹去的文本。

在本雅明的作品中找不到那种通晓《圣经》的文字。由于他成长于一个被同化了的犹太家庭,《圣经》对他是真实却又保持着距离的,这一矛盾可能使《圣经》在他的作品中担任了一种特殊的角色。^① 尽管他没有遵奉犹太教同时还反对政治上的犹太复国主义,本雅明却十分严肃地将其犹太身份视为他文化思想研究的基础。^②

94 约翰·麦克可勒认为本雅明转向犹太教的部分原因是出于一种新的犹太情感,其社会心理根源在某种程度上是对其父辈那种同化主义幻想的强烈抵制。在其《瓦尔特·本雅明和传统的矛盾》中指出在与青年运动决裂之后,本雅明在他的犹太身份与德国传统工作之间的平衡点有了转移;他并未放弃理性主义的决心,但在重新振奋德国传统的过程中发扬他的犹太人的认知方式……弥赛亚风格成为一种我们可以称之为文化规划或者策略的特征之一,这种文化规划或策略就是对德国理性主义的激进却又是根本性的批判——当他投身于青年运动时这种批判德国理性主义的基本模式就已经潜在。

在1912年的信中,本雅明赞同一种“文化犹太复国主义”而非政治犹太复国主义,而且他在1916年与布伯决裂都确认了

^① 见 Berliner Chronik 中,他找不到犹太教教堂时的情景,参见《本雅明全集》6: 512。又见1940年(5月7日)致阿多诺的信。信中本雅明注意到马尔歇·普鲁斯特观察到一种“危险的结构”,即在法国犹太式的同化,特别是在 Dreyfus 运动之后。参见《瓦尔特·本雅明通信集》2: 85。

^② 见1912—1913年致路德维希·斯特劳斯(Ludwig Strauss)信,信中谈到犹太复国主义与犹太教。参见《本雅明全集》2: 835—44。

他的这一视野。^① 与肖勒姆的通信也表明了犹太教在本雅明生活中举足轻重而又非同寻常的作用。例如，在1918年的一封信中，当谈到肖勒姆的《论悲伤与悲歌》时，本雅明将感伤文学和《悲情剧》^② 归之于他的犹太身份。在历史进步的思维模式作用下，理性主义则会导致民族主义。本雅明在他的文化犹太复国主义思想中提出了不同的历史观念，这些观念，特别是弥赛亚主义均源自《圣经》。^③ 虽然本雅明主张文化犹太复国主义，但在他的作品中却充满了与基督教的种种关联与指涉。从他对《悲情剧》的研究到自传性写作，基督教都构成其主要基调。正如一些先知往往会提到救世主基督一样，本雅明在信中也会随意提及《圣经》。^④ 在他的译文中惟一对《圣经》的引证（用的是希腊文）则来自《新约圣经》：“太初有道”^⑤。如果本雅明的计划只是为了描绘西方文化，那么他对基督教的重视则不足为怪。而需要探讨的深层问题是缕析本雅明对基督教的解释立场。在这个意义上，无论是在《圣经》、讽喻、还是欧洲现代思想中的基督教就成了评论研究《圣经》意义的权威正典。作为一个具有“文化犹太复国主义”色彩的批评家，与其说犹太教是本雅明的个人信念，不如说是他用来阐释的策略方法。

弗朗茨·罗森茨维格在《救赎之星》（1921）中对基督教的描绘为我们提供了深刻的对比，在弗朗茨·罗森茨维格看来，基督教塑造了历史时间。这样基督教通过使某一时点成为划时代的新

① 参见《瓦尔特·本雅明和传统的矛盾》第二章和第三章。

② 给肖勒姆的信，3/30/18, Briefe, 1: 181。

③ 尽管很少提及《圣经》，Irving Wohltarth 对这些主题进行了卓越的研究。《论本雅明的犹太人的主题》，见 Andrew Benjamin 主编：《现代性问题》，157~213页，芝加哥，芝加哥大学出版社，1989。

④ 例如，在致肖勒姆的一封信中（1933，6月16日，Briefe 2: 578），他将斯特芬·乔治比作先知，并在致阿多诺的一封信中（1940年5月7日，Briefe 2: 852），将 Hugo von Hofmannsthal 比作基督。

⑤ 《约翰福音》1: 1; 《本雅明全集》4: 18。

纪元而获得了对时间的掌握。自从基督诞生，从今往后只有现在。时间并没有像它曾将犹太人排斥在时间以外那样排斥基督教。瞬时即逝的时间被握在手中，从而必须像一个从现在之中俘虏到的仆人那样发挥其作用。

本雅明也将基督教《圣经》视为西方历史概念背后的中心力量。基督教《圣经》不仅建立了普遍的时间结构，而且通过圣言和弥赛亚主义指向对历史的超越。但是基督教却没有可以重新开拓纯语言的资源；而正是在这一点上需要批判性地实践文化犹太复国主义。

《神学—政治的片断》在历史与弥赛亚主义之间划了一条鲜明的界线。基督教开创了历史，但是只有本雅明式的批判性犹太教实践才能够以一种“微弱的弥赛亚式的力量”去穿越历史，重新恢复纯语言和弥赛亚。^①

因此本雅明对《圣经》的态度具有这样一种根本的不稳定性，《圣经》对他来说既是整个基督教的文化形式，又是他那种文化犹太主义的批评立场。基督教《圣经》和其文化传统也是本雅明研究工作的对象，亦是他语言哲学和编史工作的基础。当本雅明提到《圣经》或弥赛亚主义时，他很少特指希伯来《圣经》，但不可否认的是，一种犹太式的观念主导着他的思想，而且有时他也批判基督教的反犹主义。^② 这种爱恨交织的矛盾情感，超越了他的批评方法成为本雅明研究工作，或许也成了他自我的核

① 参见《论文》，见《启示》，254页；《神学—政治学片断》，见《本雅明全集》2：203—4。

② 见信。信中本雅明将反犹主义归于以基督教方式阅读《旧约》与历史：

关于这一点，……一定要考虑的一个动机是极端谬误和歪曲的方法现在变成历史性的了，一种对即将到来的基督教世纪和民族的认可被最古老的基督教堂和教徒强加在《旧约全书》上，当然这一点的初衷是将《旧约全书》从犹太人手中夺走，而无视种种历史的前因后果，因为人们生活在对即将到来的末世的预期之中。致肖勒姆的信，见《瓦尔特·本雅明通信集》1：153，Manfred与Everlyn Jacobson译，99~100页，芝加哥，芝加哥大学出版社，1944。

心：能否通过基督教和犹太教共享的某种传统寻求到一个对基督教世界及其现代文化传统（包括波德莱尔与超现实主义及商品文化）的批判空间？

这一章概述了本雅明对《圣经》的参照。仅有的那些对《圣经》加以进一步阐释的段落出现在他关于语言与暴力的文章中。但他还有另外一些对《圣经》的指涉，包括简单地提到《圣经》及其中人物，以及通过文学与神学间接地提到《圣经》。尽管这些指涉有限，但这些段落却揭示出本雅明对《圣经》的一种持续不断的兴趣，这种兴趣往往与语言哲学、宗教哲学、历史编年史、弥赛亚主义、讽喻、文本性、现代文学和文化等领域相关联。在对《圣经》的指涉中由始至终贯穿着一个矛盾，即：《圣经》作为一种启示为整个西方世界提供了语言、历史和文化的基础；但作为一种纯语言的文本档案，《圣经》拒绝一种简单化的阐释，因而延迟了纯语言的复原。本雅明这种对《圣经》回避的态度更为增加了《圣经》在他作品中的重要地位，因为正如瑞纳·内格尔指出的那样，像《圣经》与《荷马史诗》这种文本的权威性由于那些故事过于简单化的表面而受到了质疑。正如人类的语言象征着已经丧失的模仿功能一样，《圣经》象征着纯语言的丧失。

《论语言》（1916）中的《创世记》

作为传达自己属灵存在本身的语言模式出现在《创世记》中关于命名的记载。但《圣经》中的描述同时也记叙了纯语言变质的过程。语言在这个过程中产生了纯粹的符号，审判性语言和抽象语言。语言在这个过程中减弱了其模仿功能，变成了语言的档案中，特别是成了书写中的一种“没有感觉的相似之物”。本雅

明将自己的目标确定为纯语言的复原，但他认为仅靠哲学难以承担这一雄心勃勃的任务，于是他转而求助于那种与命名的纯语言最为相近的语言形式：神圣的文本，特别是《圣经》。但本雅明没有着手撰写大量的《圣经》阐释或评论，因为这种方法只能是将《圣经》变换成纯粹的符号和抽象的概念，更确切地说，他的兴趣主要在于《圣经》是如何作为一种“只能通过不可言传的，奥秘的显现而加以领悟的终极实在”，去展现自身的。《圣经》作为一种启示“必须逐渐形成基本的语言事实”，但这些事实不过是神圣文本中属灵存在的哲学再现。进一步说，《圣经》作为一个文本，其本身仅仅是一个纯语言的档案，因为《圣经》不是口头命名，而是以一种特定的历史语言写作而成。《圣经》作为一个神圣文本超越了它用来描述和再现的纯语言，因为在神圣文本的概念中隐含着世俗文本的存在；而这种神圣与世俗的二分法是人类堕落的前提。神圣的文本是纯命名语言的档案，但也再现了纯命名语言的丧失。在这些文章和《悲情剧》，及在《单向街》和《片断—作品》中，本雅明努力想要澄清的问题就是他的批判性哲学如何从神圣文本与语言理论的关系中揭示出神圣文本所独具的语言特征。

在对《创世记》1—2的分析中，他指出在圣言与神圣的创造行为之间有一种直接的关联，上帝说，“让那里有”，上帝进行创造，上帝加以命名。直到第二个创造的故事中才出现了人类的语言：“上帝不想让人受到语言的束缚，他让人自由地使用他在创造万物时所使用的媒介。当上帝将他的创造力本身赋予人类时，上帝停止了创造。这种脱离了神性的创造力就成了人类的知识。”^① 在按照上帝的形象造人与人类语言的创造过程中一直伴

^① 《论语言》，见《反思集》，323页。

随着一种模仿性的关系，人类的语言所构成的：

只不过是那种（神圣的，创造性的）的“言”转化为“名”。正如知识不同于创造，“名”也绝不是有神圣性创造力的“言”。与绝对不受限制和具有无限创造力的圣言相比，无尽的人类语言总是在本质上成为有限的和可分析的。^①

即便是对命名这一语言的最高形式而言，人类的语言只不过是神圣创造性话语的一种回响。圣言具有纯粹性和创造性，而人类的语言则是资产阶级式的，以知识为基础，而且只能用纯粹的符号加以表述。语言在本源上与它模仿的各种物体相符，但随着历史语言历史性的积累，各种物体被“多次重复命名（überbenannt）”，于是语言发生变质而变得工具化。^②

这种不断的衰落在本雅明对《创世记》11的阅读中变得更为清晰。在堕落之前，人类的语言与神圣的创造，命名和“属灵存在（geistige Wesen）”^③ 密切关联。“人的堕落标志着人类语言的诞生，而人类语言中名称的意义从此不再完整。”^④ 人类的语言传达语言本身以外的东西；语言成了一种“通过媒介词语对直接经验的戏仿”^⑤。“在人类堕落及语言在巴别塔激增之后，命名式的纯语言让位于纯粹的符号，审判性的圣言和抽象的语言。”^⑥ 首先，由于排斥了“名称的纯语言”，语言成为了一种工具

① 《论语言》，见《反思集》，323页。

② 《论语言》，见《反思集》，300页；《论语言》，见《本雅明全集》2：155。

③ 《论语言》，见《反思集》，323页；《论语言》，见《本雅明全集》2：155。

④ 同上书，327页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

(Mittel) 和纯粹的符号 (blosse Zeichen)。^① 其次, 人类的堕落加速了一种新的语言的产生——一种具有直接区分善恶的知识和开始实施惩罚^② 的审判性语言。人类堕落的第三个结果是形成了抽象的语言。这种抽象的语言丧失了一种可以传达的直观感受性, 造成了语言的复杂性与含混性, 以及一种“自然为此哀痛”的状态, 因为自然界中的物体被“多次重复命名”^③。

在这种沦落的语言状态 (与现代性相应) 之中, 人们不清楚何种语言活动是可行的和合乎需要的。但作为一种沉沦的语言样本的文章本身, 则通过结合论题的两种模式而提供了指征: 一种是抽象, 普遍的共时性语言模式, 另一种是具体, 历时性并以《圣经》文本为基础的对人类语言的探讨。文章以抽象的哲学问题开始, 但后来这种模式显然取决于一般的启示范畴, 尤其要依照《圣经》而定。《圣经》成为本雅明语言哲学的出发点, 而且只有让《圣经》逐渐形成基本的语言事实, 并且传达出《圣经》中的神圣存在, 语言才能够真正被人们理解。

除了关于语言的文章之外, 一些早期关于语言哲学的片断对《圣经》也有提及。其中之一出现在 1918 年的《论绘画; 或符号与时间》中:

例如赦罪符号是该隐的标志, 在埃及十次瘟疫中以色列人的房屋被标上的这种记号很可能就是在阿里巴巴与四十大盗中同样的标记; 因而我们可以谨慎地假设这

① 《论语言》, 153 页。另见《本雅明全集》6: 11—14, 关于词、名、物和符号的片断。纯粹的符号在语言构成中处于第三位和间接的位置。

② 《论语言》, 见《反思集》, 327~328 页。

③ 同上书, 329~330 页。

种赦罪符号具有一种明显的空间与个人意义。^①

这些赦罪符号是非语言，超自然的行为；它们作为神圣话语的同等象征物叙述出自身的含义。赦罪的符号既是主观的也是客观的，因为它们具有个人与空间的双重意义。它们也标志出叙事中的重大转折点；它们与语言的不同之处在于，赦罪标记能奇迹般地改变事件，而通过扩展其意义来改变历史。这段话大致写在本雅明从事早期浪漫主义美学研究时期，它将人们所熟悉的有关赦罪、语言和历史的浪漫主义观点归置于一个《圣经》的框架之中。

如果说《创世记》是人在堕落之前语言的《圣经》文本，那么在人的堕落之后，取而代之的就是一种预言式的悲伤。“因为它的沉默无语（stumm），自然在哀痛（trauert）”这样的表述不断在《耶利米书》4：28和《何西阿书》4：3^②中响应着大地的悲哀。在后来对《悲伤者》的研究中，本雅明从忧伤和寓言性语言的角度分析了这个主题。这种沉寂与哀伤蔓延到了莫斯科圆顶的教堂（1927）“教会停止，教堂一片沉寂。Die Kirchen sind fast verstummt”：

这个城市几乎听不到在周日里向全城弥散深沉忧郁的钟声……但祭坛上不时闪射到白雪上的圣火（Glut）已被完好地留存在鳞次栉比的木制货摊里。覆盖着白雪的狭窄过道上寂静无声。人们只能听到犹太服装商人压低了声音的行话。他们的服装摊紧挨着经营纸张的小贩那堆杂物，那小贩端坐在银链子之后，她脸前挂着成串

① 《本雅明全集》2：604。

② 参见《本雅明全集》1：155。

的用光亮夺目的金属片和棉毛做的圣诞老人饰物，就像给她戴上了一层具有东方色调的面纱。^①

本雅明以一种典型的复杂情感和洞察力将莫斯科描绘成为一个宗教与商业，基督教与犹太教相互交织的地方。他的观察更为集中在俄国宗教文化，而非苏维埃的政治经济上。在他早期关于语言的理论和后期在《历史的概念》中运用的互相取代的逻辑，这时也如此呈现在这里：教堂内的圣火投射到教堂之外集市的货摊上，商业文化取代了宗教，而宗教本身早就远离了纯洁和神圣的语言。革命之后莫斯科的教堂已是门可罗雀，黑灯瞎火，然而却有某种东西——那圣火的光亮，和纸张小贩具有宗教色彩的饰物发出的世俗的光亮——将《圣经》的意义存留在人间。这段精彩的描叙捕捉到一种神圣与世俗，理想主义与现实主义，存在与非存在之间的辩证关系，这正构成了他语言理论的基础。

102

《对暴力的批判》(1921)

本雅明恢复纯语言的尝试之中最令人误解的一次就是他在1921年对法学基础的攻击。“对暴力（or ‘force’；Gewalt can denote either）的批判”^②看上去似乎是一篇对法律、暴力、交流、乔治斯·索列尔的大罢工理论以及对神圣与神话力量的区分等内容混杂在一起的种种反思。和本雅明的许多文章一样，《对暴力的批判》提出了一系列的问题，但仅是梗概地提出一些没有定论的解决方法。虽然这篇文章似乎内容不够完整，但我认为这篇文章自觉地运用了与其使命相符的措辞，以期勾勒和展示出一个别

① 《反思集》，127~128页；《本雅明全集》4：344。

② 《反思集》，277~300页；《本雅明全集》2：179—203。

出心裁、连贯一致并有待于进一步分析的文化规划策略。

该文章的内在逻辑来自暴力与法律的关联。在本雅明看来，国家实施的暴力，往往被解释为维持法律目的的手段，这种暴力实际上是立法，而不是维法。在此意义上，暴力并“不是一种手段，而成了一种自我显现”^①。本雅明因此推翻了暴力作为维持法律的一个手段的辩词。他争辩道，这种暴力从不代表为了正义目的而采取的合理公正的手段。本雅明还对神话的暴力以及它的对立面——神圣的暴力进行了区分：

如果说神话的暴力是制定法律，那么神圣的暴力则是毁灭法律；如果前者划出界线，那么后者则不分边界地消灭这些界线；如果神话的暴力带来罪与罚，神圣的力量只是赎罪；如果前者造成威胁，后者则是进行打击；如果前者需要流血，那么后者不用流血即可致命。^②

103

神圣的律法是阿奎那、霍布斯和洛克自然法律与城邦的基础，神圣的律法推翻了国家的法律；神圣的律法就是根本不需要法律。^③ 神圣的暴力以启示或显示自身来取代强制性实施的法律。神圣的律法代表了审判性的纯语言因而与世俗所认同的法律毫无共同之处。与神话的或人类的法律不同，神圣的律法展示了作为模仿命名和启示的纯语言的种种特征；正因为如此，神圣的律法不需要辩说，它只是显现而已。

① 《暴力的批判》，294页。

② 同上书，297页。并见《悲情剧研究导论》：“一部力作不是树立就是摧毁一种风格；一部完美的杰作则可以同时做到以上两点”。

③ 参见《暴力的批判》，298页。

在关于语言的文章中，神圣暴力的观念带来了神圣惩罚中的审判性语言。在《逐出伊甸园》一节，上帝的审判词语取代了创造性的圣言，从而使语言变质成为纯粹的符号，无意义的空话（Geschwütz）和抽象语言：“上帝花园中的知识之树不是为了告知善恶而伫立，却成为对提问者判决的象征。这种极大的嘲讽标志着神话法律的起源。”^① 神圣的律法和神圣的暴力先于一系列抽象的原则，而不是追随而行。

本雅明在《对暴力的批判》中神圣暴力的例证就取自《圣经》《民数记·16章》中对可拉叛变的惩罚：

上帝反对在一切领域中的神话，因而神话暴力遭到了神圣暴力的对抗……或许，尼俄伯的传说作为这种神话暴力的例子，遭到了那种上帝对可拉同伙的审判的神圣暴力对抗。这种暴力打击了有特权的利未人，在打击他们的同时没有警告，没有威胁，并且将其一扫而光。但在消灭他们的同时，神圣的暴力也在补偿。神圣暴力的兵不血刃与补偿特征之间的深层关联是显而易见的。神话暴力是为了夺取生命而支配单个生命的血腥力量，而神圣暴力却是为了拯救所有生灵而驾驭生命的纯粹力量。第一种力量要求献祭，而第二种却只是接受献祭。^②

神圣的暴力将审判、惩罚和补偿系于一击，这种力量先于任何抽象原则。相反，神话暴力制定法律并建立法律制度，因而成

① 《暴力的批判》，298页。

② 同上书，297页。

为一种应受谴责的力量 (Verwerflich)。^① 文章以一种虽不明显, 但批判性的方式将政治与神学目的互相结合, 同时又不想使之相互调和。与乔治斯·索列尔的大罢工中人所拥有的力量相比, 文章的结论显明了人在神圣暴力面前的无能为力:

又一次所有神话中法律所败坏的永恒形式都会遭到纯粹神圣暴力的打击。正如对罪犯进行神圣的判决一样, 神圣暴力会在真实的战争中显现自身。然而所有我们可称之为执法 (Schaltende) 的那种神话和立法的暴力却都是邪恶的……作为符号和印记而显现的神圣暴力, 从来就不是一种神圣执行的手段 (Mittel), 而应被称为一种统治性 (Waltende) 的力量。^②

《对暴力的批判》从政治和神学两个方面攻击了自然法律的宗旨, 却并没有提供另外一种实践形式来综合这两种方法; 神圣暴力远非一种解决神话和国家实施的暴力的可行方式, 它只是提供了一种借以理解人类暴力的批判视野。^③ 但就本雅明的语言哲学而言, 他在文章中反对那种神话与合法的暴力, 因为它以资产

① 《本雅明全集》2: 203 页。

② 《暴力的批判》, 300 页; 《本雅明全集》2: 203。

③ 这一解释与 J. 德里达有极大的不同。德里达认为文章可以让人“认为大屠杀是神圣暴力的一种难以诠释的显现”, 《法律的力量: 〈权威的神秘基础〉》; Mary Quaintance 译, 见 Cardozo 《法律周报》11 (1990): 1044。或许该文本已经不大确定, 德里达解构性的阅读尝试与这篇文章格格不入, 从而导致了一种简约化的解释, 这种解释中通过援引卡尔·施密特和海德格尔隐含着一种法西斯式的思维模式。

但与纯语言一样, 神圣暴力是难以接近的, 而且这篇文章提出了一些关于暴力的互不相容而又无法解决的模式, 包括大罢工, 自然法律和神圣的律法。

本文的暂定名称《对暴力的批判》使用了与其使命相应的措词, 揭示了批判力量不得不与之妥协的所有自相矛盾和颇有争议的诸种论题。

阶级语言的抽象性为其特征。在《民数记》第16章中，以审判性圣言所呈现神圣暴力的一个例证的描述，与关于语言的文章所描述的一样，都是神圣的《圣经》文本逐渐演变成为了基本的语言事实。

简略然而有力的阐释有意忽略了消灭可拉及其叛变者同伙的神圣推理过程；也没有交代屠杀的前因后果，本雅明希望表明观点是，并非违背上帝或摩西就应该受到严厉的惩罚，甚至也不是说古代以色列的世道会好一些。他要表明的是《民数记》中的暴力事件是神圣暴力与神话合法暴力的一种对跖：“无论是神圣的审判，或是这种审判的理由都是不可以预知的。”^① 这一点甚至与《圣经》中最具法律色彩的禁令：“你不能杀人”的诫命相符。

这条诫命不是审判的标准，而是个体或团体独立苦思时的行动指南。而且，在特殊情况下，他们要为自己无视这条诫命而担负责任。犹太教深明这一要义，从而明确反对谴责那些因自卫而杀人的行为。^②

神圣的律法无需申辩，也未构成使人类法律系统化的基础。在法律宗旨上，在如同关于语言的文章中一样，犹太教和希伯来《圣经》提供的仅是有限的例证。《圣经》具有权威，但那是一种否定性的权威，它为本雅明激进的批判方式提供了立足点。

在1919年左右关于法律的片断中，本雅明将政治定义为：“完成未实现的人类责任”：

这并不意味着，宗教可以为其开脱，而是意味着世

① 《反思集》，298页。

② 同上。

俗立法的必要性。摩西的律法或许毫不例外并不属于其范围，而是（假设）在更广泛的意义上属于世俗领域的立法范围，而且具有一种完全特殊的地位；它们决定着非间接的神圣行为的种类和边界。^①

与纯语言对跖人类语言一样，神圣的律法以同样的方式与人类以及神话的法律相对立。《圣经》中的摩西律法构成了绝对的神圣权威从而有别于间接的人类法律。

《悲情剧》、弥赛亚主义和现代性

神圣文本的《圣经》模式在人的堕落之后设定了历史。即使这只是个隐喻。^② 历史性时间从纯语言和神圣的起源中变异出来，成为拯救史中创造与救赎之间的过渡阶段。从一些早期的文本中可以看出本雅明将《圣经》和宗教与历史联系在一起的深浅程度。在1918年的片断中，他将历史分为世界历史、神圣历史和自然历史。^③ 那个时期的另一文本《旗帜》将巴别塔与基督教末世论的种种意象相关联：“从复活中升起的旗帜——由基督高举着：这旗帜属于种种末世论领域的承诺。这旗帜覆盖了这世界。旗杆——塔。耸入云端的（巴别）塔。一根旗杆岂不是逐步（像建塔，而不是柱子那样）建造出来的吗？”^④ 正如他在《拱廊》计划后期构想出的种种辩证意象一样，《旗帜》以视觉和召唤性的词语面对时间、象征和救赎的诸种观念。

① 《本雅明全集》6：99。

② 参见上书第五章。

③ 参见上书6：92—93。

④ 同上书6：94—95。

本雅明自青年时代起就一直被弥赛亚主义所吸引直到逝世前写作《历史的概念》之时。在1916年写作《悲情剧与悲剧》和《悲情剧中语言的重要性》时，他就通过《圣经》中的例证将历史和弥赛亚主义加以对比^①：

任何形式的历史时间都是没有穷尽，而且没有一刻是得以实现的……这个《圣经》中得以实现的时间观念正是支配一切的历史观念：弥赛亚时间。但在任何情况下，得以实现的历史时间并不能被同时视为个别时间。这个将“实现”的意义完全自然转换的定义说明悲剧性时间不同于弥赛亚时间。悲剧性时间与后者相关联，而个别得以实现的时间则与神圣得以实现的时间相关联。^②

弥赛亚时间是得以实现的时间，但与得以实现的悲剧时间的具体意义不同。这两篇早期关于悲情剧的文本预示了1925年研究中的主题，并解释了他同年（1916）写作的语言文章中论及的那种“基本的事实”。弥赛亚的主题也出现在1919年关于早期浪漫主义美学的论文中，本雅明将弥赛亚主义视为浪漫主义的核心概念。^③ 在1922年关于翻译的文章中，最著名的是在1921年《神学—政治学片断》和1940年《关于历史的概念》中，弥赛亚主义具有一种最为明晰的政治意义。^④

① 参见《本雅明全集》2：133，197。

② 《悲情剧与悲剧》，见《本雅明全集》2：134。

③ 参见 Briefe 1：134—39 和《本雅明全集》1：12。

④ 正如《神学—政治学片断》显示的，宗教与政治的关系比本雅明所谓的马克思主义阶段要发生的早。参见《本雅明全集》6：100—103。

本雅明的弥赛亚主义与神圣的语言和神圣的律法一样，代表了一种人类能力和经验所难以超越的界线。正如语言永远不能被恰当地认为是达到目的一种工具一样，历史上的任何事件都不能出于自身的原因与弥赛亚相关联。^① 我们的最大指望仅是获得在《关于历史的概念》中所描绘的那种“微弱的弥赛亚力量”。在大多情况下，本雅明都将历史时代视为人类企图恢复过去的纯语言或实现未来的弥赛亚希望的一种屡战屡败的过程。

在这种“拯救历史”中的两个关键时期是德国的巴洛克时期和基督教改革运动。本雅明在《悲情剧》的研究中集中探讨了这两个时期：

而在几十年的反基督教宗教改革中，天主教以其全部的教规力量渗透到世俗生活之中，路德教教义与日常生活的关系却总是相互矛盾的。在公民行为的训导上，严格的道德规范与其对“良好行为”的遗弃形成了鲜明的对照。通过否定“良好行为”中具有任何特殊的神奇精神力量，使灵魂通过信仰而依靠恩典，通过使世俗的政治领域成为一种仅间接地具有宗教意义生活的试验场地，并通过有意识地彰显出公民的种种德性，路德教确实逐渐灌输给人民一种服从责任的严格观念，但在其伟大人物身上却产生出了一种忧郁的情感。^②

路德教教义的自相矛盾之处也正是讽喻与《圣经》的矛盾：这是一种意义与无意义，神圣与世俗，理想与现实之间的冲突。

巴洛克时期忧郁的书本文化投合了本雅明性情：“文艺复兴

① 参见《神学—政治学片断》，见《反思集》，312页。

② 《起源》，138页。

探索宇宙；巴洛克探索图书馆，它的沉思冥想都投射于书本之中。”^① 更重要的是，巴洛克时期显示了《圣经》教义的批判潜能。麦克斯·潘斯基指出：

在巴洛克时期，忧郁的题材与其所表现的前期对象的关系处于一种生机勃勃的萌芽状态，正如在人类历史中，产生物质与精神上荒芜的特定历史条件接近事件的真实状态一样。这些罕见的时期——如《悲情剧》，波德莱尔的讽喻，普鲁斯特的那种记忆的流动——都像火炬一样发射出弥赛亚式的能量，因为这些时期自身显现为一个平台，文学批评可以在这个平台上找到浓缩了整个历史时间、一个时代、或一个年代的种种意象。^②

自相矛盾的是，正是由于这些时期在恢复纯语言上的尴尬失败才引起了本雅明的注意。一个人与纯语言离得越远，就越容易带着批判的眼光来对待它。

本雅明在《单向街》（*Einbahnstrasse*）中将文艺复兴和基督教宗教改革运动比作现代性运动：

正如这一时期总体上与文艺复兴相对立，特别是与发现印刷术的情景形成鲜明的对照。因为无论是否出于巧合，印刷术在德国出现的时候，也正是《圣经》以书中之书这一最为显赫的意义通过路德的译文而成为民众的财富之时（*Volksgut*）。现在一切表明，在这种传统

① 《起源》，140页。

② [美] 麦克斯·潘斯基：《忧郁的辩证法》，94页，马萨诸塞大学出版社，1993。

形式下，书本正在接近它的末日……书写（Die Schrift），原本可以在印刷的书本中独立存在，现在却被广告无情地拉到大街上，受制于经济混乱的野蛮束缚。^①

由于这种处境，并且由于 die Schrift 也意味着“文字”，书写的藏身之地也就是《圣经》的藏身之地。《悲情剧》和《单向街》的研究以不同的方式提出了神圣文本作为纯语言的档案的观念；神圣的文本证明了命名的纯语言的可能性以及它的丧失。讽喻中的自相矛盾也正是神圣文本中的自相矛盾，这种矛盾调和着在自我表达和普通意义上的冲突，“神圣的立场与世俗的理解”与书写一样，相对于各种口头命名的纯语言而言，由最易被误解和退化了的表达方式形成的神圣文本，同时又是最有助于批判性地恢复纯语言的。纯语言本身遇到了现代理解方面的障碍，因而恢复纯语言的诸种努力要通过语言神性褪变之后的审判性语言，纯粹的符号和抽象语言的途径来进行。理解纯语言的方法总是间接与不完备的；而本雅明的关于文本的哲学批判标明其前进的方向。

《单向街》通过实验性写作推进了恢复纯语言哲学任务的进程。作为一本高度自觉的论书之书，该书承袭了诺瓦利斯批判传统的风格。同时，《单向街》追求《圣经》与文本式的那种对关于语言与翻译的文章的兴趣：“在神圣文本之树上”，评论与翻译是：“永恒的沙沙作响的树叶（Blätter）”，而关于世俗的评论和翻译则是“季节性落下的果实”^②。

① 《反思集》，77页，有改动；《本雅明全集》4：102。

② 《单向街》，见《反思集》，68页。

《卡尔·克劳斯》(1931)

与卡夫卡和罗森茨维格一样，卡尔·克劳斯为本雅明树立了一个创造性地致力于《圣经》意义研究的犹太教知识分子的典范。与波德莱尔一样，克劳斯也是现代文化地狱中魔鬼式的代表人物：“只有波德莱尔同克劳斯一样憎恶那种对世事常识的满足之感，憎恶知识分子为了在报刊文章中找到栖身之所而与之所做的妥协。”^① 对于相对暧昧的本雅明来说，克劳斯也代表着一种作为政治与文化实践而写作的成功。该文显示出与早期语言哲学和法律哲学显著的一致性，而且也预示了许多艺术作品文章、《拱廊》计划和《关于历史的观念》中的各种主题，如果众多的手稿可以作为说明的话，《卡尔·克劳斯》也是本雅明着墨最多，并且反复润色的作品之一。^②

克劳斯是一个“破坏性的人物”，他“只知道一个口号：腾出空间；只有一种行动：扫清障碍”^③。但他也是“古老的铭言”，克利的《新天使》和《历史的概念》的天使，他带来了“真正人文主义”的急迫信息以反对那种“空洞的语言”^④。他站在最后审判的门槛上……如果他转身背对创造，如果他大放悲声，也只是“在最后的审判时多发出几声抱怨而已”^⑤。

“语言解放”是克劳斯的最大关切，在本雅明看来，他是本

① 《反思集》，258页；《本雅明全集》2：345—54。

关于将现代性比作地狱，见《本雅明全集》5：1010—11。

关于波德莱尔，见《本雅明全集》1：523—24。

② 参见《创世记》中编辑素材，《本雅明全集》2：1078—1130。

③ 《反思集》，301页。

④ 同上书，254页。

⑤ 同上书，272页。

雅明在关于语言的文章中厉声诋毁的那种无意义语言 (Geschwätz) 的最佳对手。^① 克劳斯对报刊文章的攻击使人回忆起本雅明对报刊写作使得书写 (die Schrift) 商品化而发出的悲叹。相反的一个极端则是斯特芬·乔治那种诗意的故弄玄虚，本雅明将其描绘为一种对语言的偶像崇拜：

在乔治看来，宇宙中的升起与落下“神化了身体、并包含着神圣，”语言不过是雅格的一架由上万个词汇结成的梯子。而克劳斯的语言却与之形成了鲜明的对比，他的语言去除了所有的等级的差别……语言是为命名而正名的舞台——他以这样一种犹太式的确信不疑的态度，使语言自身对“词汇—形体”的魔法进行了抵制。^②

克劳斯一生中都被批判为“犹太式自我仇恨的闻名样板”，而本雅明却显然将他的犹太人特性视为他在恢复语言努力上的正面特征，他在关于语言与暴力的几篇文章中为此进行了如下描述：

人们说克劳斯不得不压抑他自身的犹太人的特性，即使他“沿着从犹太风格向自由的道路前进”。以下事实无比有力地驳斥了这一点，即对于他来说，正义和语言一直是互为基础的。他对语言中神圣正义的意象的顶礼膜拜（甚至是在德语中）正是他那种真正犹太式的一

① 参见《反思集》，242页。

② 同上书，265页。

百八十度的急转弯，他想借此来破除魔鬼的符咒。^①

虽然克劳斯的犹太复国主义犹如恶魔，但对他的批判工作来说却是真实而必须的；它代表了本雅明在1912年为自己选择的“文化犹太复国主义”^②那种强劲而有利的形式。克劳斯的犹太风格的实践与本雅明的实践相互交错，通过沉默不语，引证，讽刺和“《圣经》式的哀婉悲伤”^③等策略方法去挽救神圣的语言和神圣的律法。本雅明把他比作一个出自《塔木德》的绝妙人物，对着上帝高声说话。^④

在20世纪30年代就吸引了本雅明的另一位犹太作家卡夫卡却丝毫没有克劳斯那种毁灭性的雄伟气势；他所具有的是一种“讲述故事”的才能。但是卡夫卡与克劳斯一样关注《圣经》中的语言与律法。卡夫卡就像是自己道德寓言中的那个冒失的亚伯拉罕，看上去“带着侍者的殷勤”，虽然卡夫卡未能实现将诗歌变成教义的宏伟志愿，但是在给他作品的毁灭性力量排序时，本雅明指出，“没有任何其他作家能够如此忠实地遵从‘你不能为自己制造偶像’的诫命”^⑤。

克劳斯引语的方法与翻译同样都借助于《圣经》中命名的纯语言：

引用一个字就是称呼其名……在引语中的两个领

① 《反思集》，254页。另见卡尔·克劳斯：《一半和一个半的真理》的引言，见《格言集》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1990。

② 克劳斯本人在1898年的 *Eine Krone für Zion* 中批判了政治上的犹太复国主义。

③ 《本雅明全集》2：336；《反思集》，242~243页、268页。

④ 参见《反思集》，273页。

⑤ 《启示》，129页。

域——起源和消亡——在语言产生之前就不证自明地存在，而反之只有当二者在引语中相互渗透时，语言才达至完美。这里映照出一种天使般的语言，为田园诗意的情景所惊讶，字字句句都成了《创造》之书中的箴言。^①

在寻求一种急迫的批判之声时，本雅明将克劳斯视为他复兴语言之举的楷模，这是个既像恶魔，又似天使，甚至是弥赛亚式的人物。以其对流行报刊文体的商业化和乔治文化圈中浮夸的痛斥，克劳斯代表了一种能够理解语言沦落状态的犹太式的批判精神。克劳斯致力于研究《创世记》中的《圣经》风格，悲伤情感和《启示录》以及与之相应的年代。

本雅明将《圣经》视为纯语言的档案，更多的是出于其神圣的地位（Geltung）而非其内容。《圣经》中有关起源、丧失、审判的叙述和弥赛亚式的许诺贯穿了本雅明对《圣经》的引证。即使是在更多地谈论文化史而不是文本的《片断—作品》中也充满了《圣经》式的意象和比喻，尽管这通常是从一种讽喻作家的视角进行透视。例如在本雅明评论波德莱尔的诗作《亚伯和该隐》时，该隐是以无产阶级奠基人的身份出现的。^②

① 《反思集》，268~269页。

② 参见《本雅明全集》1：523。