

## 历史新天使与我们

### ——本雅明的启示

张 辉

一、



保罗·克利《新天使》

“怀旧与未来”话题，将我们带回到一种朴素的生命体验。作为万物之灵长，我们不仅活在当下，而且可以“思接千载，视通万里”，纵横历史与未来。不过，与此同时，我们又分明听说“历史已经终结”，似乎现代西方文明已完全代表了人类的终极模式、普遍真理。而在国人之中，所谓“读经热”、“国学热”之类也与“中华民族的伟大复兴”联系起来；对华夏文明的自尊与自信，仿佛就简单表现为追随与紧跟孔子孟子、唐宗宋祖，或孙中山毛泽东。这更使我深切感受到“怀旧与未来”这个话题的现实感与针对性，并油然想起“周虽旧邦，其命维新”这个古老教诲。复杂的社会与思想现实促使我们进一步意识到，无论是主张“历史车轮”

终于有了无需怀疑的前进方向，还是预言我们终将光荣地“重回历史”——无论是鼓吹“终结”还是倡导“复兴”，这期间新与旧、过去与将来的关系，似乎都并不如想像的那么简单、那么容易把握。

于是，我想起了本雅明写于1940年年初的《论历史概念》。

这是他的最后作品，发表时被阿多诺易名为《历史哲学论纲》。这一微妙改变，无形中倒更彰显了这篇遗作的双重意味——它既是这位犹太天才个人生命史的天鹅之歌，同时也是超越个我对宏观历史所作的哲学思考。本雅明以解释保罗·克利的画《新天使》的方式集中概括了自己对历史的惊人发现：

保罗·克利(Paul Klee)的《新天使》(Angelus Novus)画的是一个天使看上去正要从他入神注视的事物旁离去。他凝视着前方，他的嘴微张，他的翅膀张开了。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，他看到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，而他面对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。<sup>1</sup>

粗看起来，本雅明的这段话与人们通常对历史的理解没什么不同。历史，不就意味着过去，意味着我们对过去的记录和记忆吗？因此，毫不奇怪，天使的脸是朝向过去的。旧有的一切，正是历史天使所应该面对的，这乃是每一个观察和理解历史的人之宿命。“怅望千秋一洒泪，萧条异代不同时”，岂有它哉！

但对本雅明而言，保罗·克利的画却提供给我们更丰富的意蕴。历史天使在面朝过去的同时，却还不得被天堂的风暴刮向背对着的未来。这究竟什么意思

最直接而简单的联想也许是，本雅明试图告诉我们：历史并不仅仅如我们通常所理解的那样是过去时的，它也是现在时、甚至将来时的。过去的一切不仅

<sup>1</sup>[德]本雅明，《历史哲学论纲》九，见《启迪：本雅明文选》，张旭东等译，香港：牛津大学出版社，1998年，第253-4页。

曾经参与形成了我们的今天——如 E. 希尔斯在《论传统》中所说，今天的我们都生活“在过去的掌心之中”<sup>2</sup>——而且，它甚至对我们的未来可能构成决定性影响。

这当然没错。可是，“历史天使”那“背对未来”的姿势，却还是让我们不能不产生进一步的疑问。他为什么没有采取我们非常熟悉、甚或极其欣赏的姿态——站在现在（现代），“面向未来”呢？本雅明这弥赛亚式的启示话语，有什么深意？

依据本雅明的解释，至少有两层意思。其一，它意味着历史对每一个现代人强有力的制约。用本雅明自己的话来说就是，历史新天使所处的时代，乃是一个由尸骸堆积起来的时代，一个在我们看来具有连续性和整一性，但事实上却不过由一个又一个单一灾难构成的时代。置身其中，我们每一个人都不可能对灾难和灾难遗留下的残酷后果视而不见。正因为此，“天使想停下来唤醒死者，把破碎的世界修补完整”；也正因为此，他需要朝向过去而背对着未来。因为，现代性已使历史惨不忍睹，对此我们除了勇敢面对，已别无选择。这是一重意思。

更重要的，还有第二层意思。那就是，新天使与未来的联系，事实上带有某种被动成份，他是被迫离开过去而接近未来的。这里，本雅明特别提醒我们注意的，乃是他所谓的进步的风暴。在他看来，正是启蒙主义的进步观念以及与之如影随形的线性历史逻辑，仿佛一场风暴，裹挟着所有现代人，使得人们不得不依循理性设计的美好目标，在遗忘甚至打倒传统的前提下，以“顺应历史潮流”的方式大步向前。

而这一进步风暴带来的严重后果却骇人听闻。丰富而特殊的过去，被简化为大一统的普遍历史——或“历史的连续统一体”<sup>3</sup>——中微不足道的环节。以进步的名义，人们毫不可惜地抹去对于过去的真切记忆，为了所谓的美好未来，新天使的翅膀再也无法收拢。但事实上，人们只是错将“进步的幻象”（乔治·索雷尔语）当成了进步本身，甚至将进步变成了一种意识形态。<sup>4</sup>

可以说，这是本雅明对现代世界具有隐喻意义的天才写照。他在以隐喻方式提醒人们注意进步主义逻辑所蕴含问题的同时，赋予“历史天使”以独特意蕴。一定意义上，“历史天使”既是充满断裂和危机的现代社会的产物，同时也是现代性进程的遏制力量。与“一往无前”的浮士德精神形成对照，“历史天使”更强调返回与复归；与线性的进步主义潮流相对抗，“历史天使”执拗地期望未来能转过头来看到过去。

是“背对未来”还是“面向未来”，看来似乎只是思想姿态的微妙不同，但究其实质，却有着历史哲学的根本差异。“背对未来”，当然并不是期望放弃未来而只停留于过去，这既无必要也不可能。在现代社会，如此冬烘式的历史癖尤其近乎痴人说梦。关键是，这种不同于“面向未来”的历史哲学取向，以极端的方式提示我们深入认识“历史天使”的真实处境——既需要面对直逼天际的残垣断壁，又对进步的风暴无可抗拒。

## 二、

有意思的是，如果说本雅明所深刻批判的进步主义逻辑，简单地将过去——至少是某种特定过去——理解为通向美好未来的巨大障碍，或必须超越的落后阶段；那么，还有一种思想逻辑，则与这种进步主义主张可形成鲜明对照。这后一种思想主张，试图以某种光辉灿烂的历史作为现在与未来的摹本。前者的关键词是“进步”，标志着从过去走向未来——“天天向上”；后者的关键词是“崇古”，倡导以古人为楷模——“郁郁乎文哉，吾从周”。

从怀旧（nostalgia）的一般意义上来说，将过去设想得无比美好，当然是最为典型的情绪之一。但更重要的是，这种“朝向历史”的姿态与“天使”对历

<sup>2</sup>[美]E.希尔斯，《论传统》，傅铿等译，上海人民出版社，1991年，第45页以下。

<sup>3</sup>《历史哲学论纲》十六，见《启迪》，第258页。

<sup>4</sup>参看[法]乔治·索雷尔，《进步的幻象》，吕文江译，上海：上海人民出版社，2003年。

史断裂感的体验，并不可同日而语，它强调的恰恰是历史的整一性。此其一。其二，这种“朝向历史”，绝非与未来丝毫没有关系。毋宁说，它是通过对美好历史的营造，试图看到那本来看不见的未来。旧有的范式，在这里充当了未来的模本。在极端的情况下，未来甚至被构拟为过去的仿制品。

在进步主义者眼中，这种对过去的刻意追怀未免保守，甚至是一种“倒退”。

但反讽的是，就是有人并不忌讳所谓的“倒退”，甚至在一定程度上有意采取一种“倒退”、而非前进的姿态——本雅明“历史天使”的姿态。不过，不是倒向过去，而是倒向未来。这样的例子还并不少见。比如，千百年来西方人从来也没有停止过对“古希腊”的景仰，而中国人自古就有对“三代之治”的推崇与缅怀。有学者甚至认为有宋一代政治文化的开端，乃是“回向三代”。<sup>5</sup>“回向”这个带有佛教色彩的词汇，在这里却非常准确地传达了一种有别于进步主义的历史观念。

又比如，刘勰的伟大著作《文心雕龙》，虽然并没有直接在时间向度提出返回古代，但在精神实质上却以“征圣”、“宗经”为指归。所谓“论文必征于圣，窥圣必宗于经”，说到底就是要以古代为最高标准，只是这个古代具体落实到“夫子文章”、“圣人之情”上罢了。《序志第五十》中所叙述的那段梦见孔子的往事（“尝夜梦执丹漆之礼器，随仲尼南行”），正可与孔子自述梦见周公的话对读（《论语·述而》：“甚矣吾衰也！久矣，吾不复梦见周公！”）。

更值得我们注意的是，蔡元培先生在《中国新文学大系·建设理论集》中的一个重要观点。1935年，在对“五四”进行总结性评价时，蔡先生将新文化运动与欧洲文艺复兴有意味地联系起来：

欧洲近代文化，都从复兴时代演出；而这时代所复兴的，为希腊罗马文化；是人人所公认的。我国周季文化，可与希腊罗马比拟，也经过一种繁琐哲学的时期，与欧洲中古时代相埒，非有一种复兴运动，不能振发起衰；五四运动的新文化运动，就是复兴的开始。<sup>6</sup>

事实上，这还不是蔡元培一个人的观点。胡适1933年7月在芝加哥大学比较宗教系所作的哈斯克讲座（Haskell Lectures）就已明确提出了类似看法。他的那个系列演讲的题目就是《中国的文艺复兴》（The Chinese Renaissance）。<sup>7</sup>与此相联系，1919年傅斯年、罗家伦等人创办的北大学生刊物《新潮》，其所附英文译名也是“Renaissance”。应该说，这些均非简单巧合。

所有这一切，至少可以帮助我们理解两个问题。其一，对历史的尊崇，并不必然意味着“走历史的回头路”；相反，它实际上在很大程度上反映了人类文化的某种必然：返本始能开新。无论是重回古希腊，还是回向“三代”；无论是刘勰意义上的征圣、宗经，还是蔡元培那样的将“新文化运动”与“文艺复兴”相提并论，都有这层意思。只有不失去旧有的精华，所谓新潮、新政、乃至新纪元，才不至于成为无源之水、无本之木。换言之，崇古不等于泥古——更不应该等同于刘勰在《知音第四十八》中所批判的“贵古贱今”。

其二，与返本开新紧密关联，人们对历史的尊崇，已然暗含一种迥异于进步主义逻辑的历史哲学。如果说，进步主义的历史进程是线性的，那么这种强调不断返回本源重新出发的思想，则是回环的，它期望尽最大可能保持新与旧、历史与未来之间的张力和对话关系。是双向的回护，而不是单向的否定。在这个意义上，即使是带着美好目的的“托古改制”、“古为今用”之类说法，或许也需

<sup>5</sup> 余英时，《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三联书店，第184-98页。

<sup>6</sup> 胡适编选，《中国新文学大系·理论建设集》，上海：上海良友图书印刷公司，1935年，第3页。

<sup>7</sup> 胡适，《中国的文艺复兴》（英汉对照本），欧阳哲生等编，北京：外语教学与研究出版社，第30-225页。周质平编《胡适英文文存》（台北：远流出版社，1995年）未收此演讲，但该《文存》中另有几篇文章，胡适直接使用了“The Renaissance in China”或“Literary Renaissance”等说法，参见该书第197-218页；第471-88页。亦可参看吴德祖，《胡适“中国文艺复兴”思想研究》，2004年北京大学硕士论文。

要加以清醒审察。因为，这种圆形而非线性的历史观，究其实质，并不赞同现在与过去、乃至未来与过去的关系，是一种主从关系、利用和被利用的关系。历史，并不因可以成为今天的工具而才有意义。相反，如柯林武德所说，历史的价值在于，“它告诉我们人已经做过什么”，而“人已经做过什么”乃是“人能做什么的唯一线索”。也就是说，历史在很大程度上规定了我们应该和可能做什么。<sup>8</sup>在很大程度上规定了我们的未来。

### 三、

当然，说历史在很大程度上规定了我们的未来，并不是说我们将永远被笼罩在历史的荫盖之中。如果是这样，就不会有返本开新的可能，甚至不会有“周虽旧邦，其命维新”的说法了。不过，倒确实有人对中国有过这样多少让人费解的看法，尽管那很多程度上是在感叹中国文明的早熟与早慧。比如，有一位德国汉学家早就说过，中国乃是一个“没有童年的国度，穿越几个世纪来到今天”而“它的头颅是向后转的，他把所有理想都留在了过去，对未来几乎无所祈求。”<sup>9</sup>

事实当然并非如此。否则，我们大概还在茹毛饮血，最多也就只能在乌托邦中“炳然与三代同风”而已。何况，崇古又岂止是中国的特产。仅举几个德国的例子也许已足以说明问题。例如，席勒在《审美教育书简》曾这样赞美古希腊人：“希腊人不只是由于具有我们时代所缺少的纯朴而使我们感到惭愧，而且就以我们的长处来说——我们常常喜欢以这些长处来慰藉我们道德习俗的反自然的性质——他们也是我们的竞争者，甚至常常是我们的榜样。我们看到，他们既有丰富的形式，同时也有丰富的内容，既善于哲学思考，又长于形象创造，既温柔又刚毅，他们把想象的青春性和理性的成年性结合在一个完美的人性里。”<sup>10</sup>而莱辛在他著名的《拉奥孔》中，则一方面嘲讽“近代人在许多方面都自信远比古人优越”，另一方面则将荷马视为“典范中的典范”。<sup>11</sup>甚至尼采——这位主张“重估一切价值”的“超人”、这位“未来哲学”的鼓吹者，众所周知，也首先是一个对古希腊褒奖有加的古典语文学家。他出版的第一部著作《悲剧的诞生》中这样写道：“但愿有一天，一位公正的裁判经过仔细的衡量做出裁决，迄今为止，在哪个时代，在哪些人身上，德国精神曾不遗余力地向希腊人学习”。<sup>12</sup>当然，尼采的希腊无疑不同于莱辛以及歌德、席勒的希腊，不同于温克尔曼的希腊——这是另外一个问题了。

不过，话该说回来。人们对“朝向历史”这种思想姿态的质疑，却提醒我们需要以更广阔的视野进一步思考崇古思想的根源以及可能带来的问题。

除了一般的历史癖，以及对逝去的美好时光的珍视与惋惜，崇古思想最直接、却也最值得重视的原因，应该是基于对现实的不满与批判。这就像英文怀旧（nostalgia）一词的词根中 *algia* 有疼痛（*pain*）的意思那样。

这又可以从两个侧面去看问题。其一是个人情感和生存状况的侧面，其二乃是宏观历史侧面。

从个人侧面看，向秀的《思旧赋》是一个很好例证。向秀对友人嵇康、吕安的怀念，固然有该文“序言”中所谓“追思曩昔游宴之好”的意思，但作者“济黄河以泛舟兮，经山阳之旧居。瞻旷野之萧条兮，息余驾乎城隅。践二子之遗迹兮，列穷巷之空庐”，显然是触物兴叹，怀古而伤今。

他更想说的也许是：“叹《黍离》之愍周兮，悲《麦秀》于殷墟。惟古昔以怀今兮，心徘徊以踌躇。”将自己个人的所见所闻，与宗周及殷商故都的倾覆联系起来，谁能说不是对司马氏政权的谴责乃至诅咒！虽然是非常隐讳的诅咒。而之所

<sup>8</sup> [英]柯林武德，《历史的观念》，何兆武等译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第11页。

<sup>9</sup> [德]鲍吾刚，《中国人的幸福观》，严蓓雯等译，南京：江苏人民出版社，2004年，第1页。

<sup>10</sup> [德]席勒，《审美教育书简》，冯至、范大灿译，北京：北京大学出版社，1985年，第28页。

<sup>11</sup> [德]莱辛，《拉奥孔》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1979年，第2页；第111页。

<sup>12</sup> [德]尼采，《悲剧的诞生》，赵登荣译，桂林：漓江出版社，2000年，第118页。

以隐而讳之，显然是由于政治气候的严酷和无法改变现实的无奈。<sup>13</sup>难怪鲁迅先生当年要感慨其“只有寥寥的几行，刚开头便又煞了尾”，而在写《为了忘却的纪念》时才表示自己“懂得了”呢。

中国文学史上，从庾信的《哀江南赋》到杜甫的《咏怀古迹五首》，甚至龚自珍的《己亥杂诗》中一些咏古的篇章……这样的作品数不胜数。而这些篇章一个很显然的特点是，个人对于往事、对于故人的怀恋，其实常常是与家国之思、王朝兴废等等“大叙事”无法分离的。过去，成为当下的重要对照物。

在这方面，本雅明的回忆录《1900年前后柏林的童年》也是一个很好例证。仅仅看看这部书的“题辞”，也许已说明问题：“哦！那烤得焦黄的胜利纪念碑/撒落着童年冬日里的白砂糖。”很明显，本雅明在这里将非常个人化的具体而微的记忆——“白砂糖”，与宏大而沧桑的历史联系起来——那伟岸的“纪念碑”甚至已经“焦黄”。虽然在该书的前言中本雅明说，他要努力克制自己“在不可追回的社会历史发展中”缅怀过去的愿望，尽可能在“个人的偶然经历中审视昔日的时光”；但是，他却不得不承认“这些都市童年的画面或许能够预先塑造蕴含其中的未来之历史经验”。<sup>14</sup>在这里，不仅个人与历史联系起来，历史也事实上与未来不可分离。

从宏观历史侧面看，人们对于过去的尊崇，与对整个现代社会的基本判断相关。与进步主义的盲目乐观完全不同，不少思想者将现代性之路描绘为一种“下行”过程。表面的前进，实际上掩盖了现代精神史的颓势。因此，不是要对现代性推波助澜，而是要“朝向过去”对之深刻反思。关于此，也许可引述为人熟知的施宾格勒《西方的没落》及汤因比的《历史研究》。但这里我则更期望提及雅克·巴赞和布克哈特。

与本雅明构成某种对话关系，布克哈特和巴赞都反对进步主义的历史逻辑，并企图以各自的方式“朝向过去”、“把破碎的世界修补完整”。

巴赞的文化史巨著《从黎明到衰落——西方文化生活五百年：1500年至今》，如它的书名所示，将西方文化自16世纪初叶至今500来年的历史，描绘为一个从黎明到衰落的过程。不过，他之所以将现代西方文化史描绘为“衰落”的过程与其说是在怀古，倒不如说是试图对自己时代的病症做出诊断。只是他的诊断，是以一个长时段的历史为参照的。用他自己的话来说就是，他用的是一个历史学家惯用的方式——讲故事，而不是提出一整套历史哲学的方式。历史，在这里成为人们看清现实的一面镜子，但却不是人们回到原始主义、做一个卢梭意义上“高尚的野蛮人”的理由。巴赞要反对的，恰恰就是这种认为“丢弃现有的东西就会产生新生命”<sup>15</sup>的错误观点——这似乎也与本雅明异曲同工。

而且在巴赞看来，所谓衰落，“并不是真的停止或完全毁灭，也并不意味着生活在这个时代中的人丧失了精力、才能或道德……正相反，现在是一个非常活跃的时代，充满着深深的关切和忧愁，又有着它特有的躁动不安，因为它看不到清晰的前进道路。它失去的是可能性。生活中艺术的各种形式已经用尽，发展的各个阶段也已经走完。制度的运作艰涩困难，造成的重复和失望让人难以忍受。现在的主要历史力量是厌倦和疲乏。”<sup>16</sup>

用一个比喻性的说法来概括巴赞的意思，似乎不是“历史终结”了，而是“历史累了”。而我们需要知道，疲惫的历史究竟在哪里丧失了活力。也就是说我们对历史的回溯，并不是要回归曾经美好的过去，而是要重新积蓄出发的力量。在巴赞看来，这甚至是一个无法回避的过程。因为，“怀旧”并不是感伤主义的“文化乡愁”，而是真正拥有未来的基本前提。

<sup>13</sup> 向秀，《思旧赋并序》，见[梁]萧统编、[唐]李善注，《昭明文选》，上海：上海古籍出版社，1986年，第719-22页。

<sup>14</sup> [德]本雅明，《驼背小人：1900年前后柏林的童年》，徐小青译，上海：上海文艺出版社，2003年，扉页；第2-3页。不过，《驼背小人》这个书名是译者加上去的，它只是原书中重要的一章而已。

<sup>15</sup> [美]雅克·巴赞，《从黎明到衰落——西方文化生活五百年：1500年至今》，林华译，北京：世界知识出版社，2002年，第9页。

<sup>16</sup> 巴赞，《从黎明到衰落》，第8页。

比较而言，布克哈特的历史哲学似乎更激进、更具批判性。从这位巴塞尔大学教授 1865—1885 年间的《历史讲稿》中可以看出，他是如何有力挑战他的时代所广为传播的进步与启蒙观念的。事实上，他与伏尔泰以来的众多历史学家和评论家进行了有形无形的激烈论战。而这些论战的核心观念乃是，拒绝以 18 和 19 世纪兴起的理性主义和自由主义为标准评价过去。

这基于两个原因。首先，从对现代社会的基本评价来看。在布克哈特看来，平等主义的大众民主、不受约束的资本主义及其消费主义和物质主义风气，甚至所谓慈父般照看所有人的福利制度等等，并不如人们想象的那么完美无缺，而是问题多多、甚至危机重重。简单以现代为标准，不仅无法看到现代自身的弊端而且也会扭曲我们对历史的客观认识。

更进一步，在历史哲学层面，布克哈特认为：“上帝面前，一切世代皆平等”。正如《历史讲稿》英译本序言所概括的那样，“某个时代可能在物质财富或知识和艺术造诣上低于别的时代，但并不因此就在其精神洞见的能力或尊严上低人一等。每个时代都有其自身的内在意义，都对人类累积的知识和艺术财富有其贡献要作。历史学家的任务决不是依据其对现代的贡献来评判一切，而要以欣赏的眼光去打量过去的每个角落，去发现人类创造过程背后那令人惊叹与着实神秘之处”。<sup>17</sup>因此，对布克哈特而言，正确面对历史，是基于“欣赏的眼光”和“同情的理解”，而不是基于当前时代的所谓真理；是对古人的敬畏和尊重也是从根本上遵循这样一个理念：“无论亲近还是对立，我们都从古代获益无穷”。<sup>18</sup>

总之，无论是巴赞式的振发起衰的诉求，还是布克哈特式的“一切世代皆平等”的呐喊，都源于对于现代性的深刻不满。对于大历史的这种宏观判断，毫无疑问既深刻影响了他们对现在的基本估计，也进而影响了他们对未来的设想与谋划。在这个意义上，不仅如希尔斯所云，当下的我们，生活在“过去的掌心之中”，甚至未来，也无法脱离“过去的掌心”。怀旧，作为一种习以为常的个人情感，不但是对于过去的留恋与缅怀，而且确实也以“向后转”的方式表达了我们的“向前走”的愿望。

而那正是本雅明“历史天使”的姿态。只可惜，“我们早已忘却我们生命之屋赖以筑起的礼仪基石，”只有“当它受到攻击，而且带敌意的炸弹已击中它时”，“在一个绝望的夜晚”，我们才会像“梦见我和学生时代的第一位朋友在一起”那样，重新梦见这基石。<sup>19</sup>

#### 四、

借用本雅明“朝向历史”又“背对未来”的“姿势”，无疑有助于我们更加看清“进步”与“崇古”两种历史哲学的具体内涵。不仅如此，借此我们甚至也找到了今天所盛行的“历史终结论”与“文化复兴论”的主要理论根源。

“终结论”与“复兴论”二者看似风马牛不相及，但细究起来，“终结论”实际上是进步主义的一种极端表达。它所谓的终结当然并不是指物质进步的停止，而是试图以所谓普世价值最终取消历史的特殊性，从而也取消人们追怀历史、拥有真正未来的动力。而“复兴论”恰好与“终结论”形成有意味的对照。在普遍主义日益高涨的思想氛围中，它主张民族文化要能找到自己的源头，并在那里找到纠正谬误、继续出发的可能性。这无疑是合理的。

但如果将“复兴论”与历史上的“崇古”思潮对照起来看，就要警惕口号背后的深刻问题。显在的问题是，所谓“复兴”可能往往停留在“国学热”、“读经热”，甚至以商业为目的的建设“孔子文化城”、开发“夜郎古国”层次上。那其实不是“崇古”，而是在泥古乃至败坏古人。与“文艺复兴”、与真正意义上的返本开新毫不相干。至于一边背诵着“三军可以夺帅，匹夫不可夺志”

<sup>17</sup> [瑞士]雅各布·布克哈特，《历史讲稿》，刘北成译，北京：三联书店，2009年，英译本前言第2页。

<sup>18</sup> 布克哈特，《历史讲稿》，第3页。

<sup>19</sup> [德]本雅明，《单行道》之《113号》，王才勇译，南京：江苏人民出版社，2006年，第4页。

一边却费尽心机将一切“现实的”解释为“合理的”；一边口中念念有词“富贵于我如浮云”，一边又蝇营狗苟“著书都为稻粱谋”……则哪里有对古人的起码尊重？

而隐性的问题则在于，“复兴”民族文化，也可能成为拒绝新思想、反对革故鼎新的漂亮理由。这不单是指鲁迅先生所曾经讽刺过的嗜痂癖，更需要引起我们注意的是，将“古已有之”当成“中国特色”，当成维持现状乃至保护既得利益的借口。比较而言，这隐性的问题也许更加致命。如果处理不好，我们就真的只有永远“怀旧”的机会，而没有拥有“未来”的资格了。

早于本雅明提出“历史天使”约70年前（1873年），尼采在《历史对于人生的利弊》一文中对他所认为的历史做了三种区分。这也许对我们思考历史与未来的关系，依然具有启发意义。尼采说，“历史在三种关系里属于生者：它属于行动者与努力奋斗者，属于保存者与尊敬者，属于受难者与需要解放者。与这三种关系相应的有三种历史：在可能的范围内，可以把历史分成一种**纪念的**、一种**好古的**与一种**批判的**。”<sup>20</sup>

尼采并且这样解释自己的划分，“历史的这三个类型的每一种，都只恰恰在一块适宜的土地上和在一块适宜的气候下才是正当的，在另一块土地上它就要长成荒芜的乱草。若有人要创造伟大事物而运用过去，那么他就凭借纪念历史占领过去；谁若相反地能在习惯与敬古中坚持，他就充作好古的历史学家料理过去；只是这个人，目前的切要在压迫他的心胸，而他无论如何要摆脱这个负担，他就对于批判的历史有需要。就是判断的与定罪的历史。某些灾害是在不加考虑植物的移植中产生；批判家没有切要，好古者没有敬虔，伟大的有识者没有伟大的能力，这些都是长成为乱草，背离它自然的产地，因之而成为变种的植物。”<sup>21</sup>

尼采在划分历史的三种类型，也在区分对待历史的三种不同态度，并要求人们在对待历史时分别具备切要、敬虔和能力这三个条件中的一个。如果说本雅明的“历史天使”逡巡于“进步”与“崇古”之间无法得到安宁，那么，尼采意义上的批判家、好古家与伟大的有识者，则事实上面临同样困境。只是，三者都不期望由于“历史意识不被约束地支配一切”，因而被“根绝了将来”。<sup>22</sup>换言之，他们不惜以分裂的方式面对历史。

对此，本雅明会是什么看法？我们呢？刘勰在《文心雕龙》中曾确信，这个世界存在着“恒久之至道，不刊之鸿教”（《宗经》），并说“妙极生知，睿哲惟宰”，“百龄影徂，千载心在”（《征圣》）。那穿越“百龄”与“千载”直到永恒的“至道”与“鸿教”，如今在哪里？在这个莫衷一是、分崩离析的时代，它们依然足以连接起当下与过去，连接起历史与未来吗？

2010年8月初稿；2010年11月修改完成于北京六道口学思堂

<sup>20</sup> [德]尼采，《历史对于人生的利弊》，姚可昆译，北京：商务印书馆，1998年，第11页。

<sup>21</sup> 尼采，《历史对于人生的利弊》，第17页。

<sup>22</sup> 尼采，《历史对于人生的利弊》，第43页。