

從自然之罪到自由決斷： 本雅明對“親和力”的解讀與批評

張雨晴

北京大學社會學系

摘要 本文著眼於本雅明和歌德關於人類自然天性的不同理解，考察了《論歌德的親和力》這部文學批評作品。在這部作品中，本雅明指出了歌德對於自然生命神聖根源的強調；而與歌德的做法不同，本雅明更為關注自然生命的罪過。在有罪的自然這一前提下，歌德那種認為一切事物都分享著神意的泛神論思想已經失去了現實的基礎。與此同時，根源於堅定的泛神論而產生的對於自然的順從，也不再能夠回應現代社會的種種問題：順服於自然無法引領現代人回歸於原始而純粹的精神理想，從而實現神聖的精神救贖，而是只能使人陷入罪過和墮落。在這種情形下，本雅明指出，只有通過自由的決斷，才能夠克服和超越自然生命的罪過，在現代社會的境遇中獲得實現拯救的可能性。

關鍵詞 本雅明、歌德、自然之罪、自由決斷

在19世紀末的歐洲思想界，興起了一種反對實證主義的思潮。¹ 但是，在“反實證主義”這一共同的標籤之下，人們究竟在反對什麼？這個問題的答案並不是自明的。與這一問題有關，斯圖爾特·休斯（H. Stuart Hughes）認為，反對實證主義的人們並不反對理性。在他看來，儘管發掘人類的非理性衝動構成了19世紀下半葉最為重要的思想創新，但是，人們不能簡單地把“非

理性”或“反理性”視為反實證主義的核心內容；相反，即便是對於人們在探索非理性衝動時所樂於稱道的人物——不論是尼采還是弗洛伊德——“非理性”或“反理性”這一類稱呼都是不公正的。²

那麼，對於反叛者來說，如果反對實證主義不是意味著反對理性，那它意味著什麼？為了理解這一問題，首先需要關注實證主義在19世紀下半葉所經歷的變形。斯圖爾特·休斯指出，最早的實證主義是作為理性哲學出現的，它的基礎，就是相信人類社會面臨的問題可以通過理性的方式加以解決。³但是到了19世紀下半葉，隨著達爾文主義被應用於社會層面，實證主義也發生了一些奇特的變化：它逐漸褪去了理性主義的特徵，遺傳、環境取代了有意識的、邏輯化的選擇，成為人類行為的決定性因素。因此，在社會達爾文主義這一流行思潮的主導下，反實證主義思想家們要做的，恰恰與人們認為他們所做的相反：他們不僅不是非理性的，而且要努力證實理性探索的權利；他們警惕著社會達爾文主義所體現出來的“鋼鐵般的決定論”，試圖恢復自由的意志在一個世紀之前所享有的尊嚴。⁴

《論歌德的親和力》（*Goethes Wahlverwandschaften*）同樣也處於這一思想脈絡的影響下：在這部作品中，本雅明對存在於《親和力》這部小說中的決定性力量進行了檢視，並討論了在這一一力量的支配下，個體生命的自由行動是否可能。⁵值得注意的是，在這部作品原本的標題和正文中，親和力一詞都沒有添加標點，這意味著本雅明的分析對象並不僅僅是《親和力》這部小說，更是“親和力”（*Wahlverwandschaften*）作為一種普遍的作用力，對人類的生存所產生的影響。⁶在歌德的小說中，親和力的作用是借助於婚姻和愛情的衝突過程得到呈現的，因而，本文的討論將以這一衝突為起點。

一 《親和力》中的雙重敘事

(一) 小說的表層結構：愛情與斷念

1807年，歌德對好友的養女米娜·海爾茨利普（Wilhelmine Herzlieb）產生了強烈的愛慕。但此時的歌德已經58歲，而米娜只有16歲。除了年齡上的懸殊差異，歌德的已婚身份也構成了這段感情的巨大障礙：在遇到米娜的前一年，歌德剛剛和同居數年的克莉絲蒂娜（Christiane Vulpius）舉行了正式的婚禮。面對現實的阻礙，歌德只能痛苦地克制這段感情，未經辭別就離開了米娜。⁷ 有研究認為，《親和力》就是產生於這段真切但又無望的愛情：這段感情為歌德提供了強烈的創作衝動，讓他僅僅用了七周，就完成了這部篇幅上兩倍於《少年維特》的長篇小說；而且小說中主要的敘述線索，也以歌德和米娜的故事為原型。⁸

儘管關於《親和力》的主題，人們至今仍然眾說紛紜、莫衷一是，⁹ 但小說的表面情節並不複雜。故事是圍繞四位主人公展開的：“富有而正當盛年”的男爵愛德華；“聰明、冷靜、果斷”的夏綠蒂；夏綠蒂的養女——“美麗、單純、善良、敏感、樂於助人”的奧蒂莉；以及愛德華的朋友——“凡事皆有節制”的奧托上尉。¹⁰ 愛德華和夏綠蒂年輕時便彼此相愛，但最終順從了父母的安排，分別與他人締結了婚姻。直到愛德華的前妻和夏綠蒂的前夫相繼去世，他們才又重新結合在一起，並隱居在一處僻靜的莊園中。¹¹ 但不久之後，奧托上尉和奧蒂莉這兩位訪客的到來再次改變了愛德華和夏綠蒂的命運：愛德華和奧蒂莉不受控制地對對方產生了強烈的感情，而夏綠蒂和奧托上尉也逐漸發現他們彼此傾慕。¹²

由此，夫妻之間的忠貞和戀人之間的愛慕發生了衝突，而對於這一衝突，兩對戀人的應對方式是不同的。其中，夏綠蒂早

己“習慣了自己認識自己，自己控制自己”，因此“眼下也不難通過嚴肅地自查自省，漸漸地接近了希望獲得的心理平衡”；而奧托上尉也“強迫自己，在夏綠蒂通常上工地去的時間避免也上那兒去，辦法是一清早就先作好種種安排，然後便躲進自己的房裡幹自己的事”。¹³ 而愛德華卻是另一個樣子：在得知奧蒂莉也愛著他的當晚，“他幾乎沒考慮睡覺，甚至連衣服都沒想到脫”。他把奧蒂莉為他謄寫的“文書抄件吻了上千遍”，卻仍然坐立不安。他被“溫暖的夜晚吸引到室外”，“信步遊蕩，成了全世界最不安卻又最幸福的人。他漫步穿過一座座花園，它們使他覺得太狹窄；他急忙奔向原野，但原野又叫他感到過於遼闊。”於是，“府邸又把他吸引了回去”，在“不知不覺”間，他已經站在了奧蒂莉的窗下。而在奧蒂莉這一邊，她自覺與愛德華之間的“愛情”“清白無辜”，“便心情輕鬆地走向她熱切嚮往的幸福”。¹⁴ 到這裡為止，在表面的敘事線索中，小說中的人物已經在婚姻和愛情無法兩全的境況中做出了“自己的選擇”：“冷靜”、“克制”的夏綠蒂和奧托上尉善於運用他們的“理智”來克服情感，通過“斷念”來恢復“內在的平和”，試圖維護婚姻內在的道德要求；而熱情、敏感的愛德華和奧蒂莉，則為了“真摯而純粹的愛情”，否定了對他們來說早已失去情感牽連而僅僅淪為法律約束的婚姻關係。

但是不久之後，伯爵和男爵夫人的造訪為莊園中的生活帶來了一系列變化。伯爵希望引薦奧托上尉去做一份合適的工作，這對上尉的前程有所助益；而男爵夫人看出了愛德華對奧蒂莉的心思，因而建議夏綠蒂為奧蒂莉另尋安置的處所。¹⁵ 當晚，夏綠蒂一想到奧托上尉即將離開，就無法克制心中的痛苦；愛德華也正因為奧蒂莉而心神激蕩。他們兩人四目相對，在恍惚中，“內心的渴望和幻覺立刻戰勝了眼前的現實”，“愛德華覺得抱在懷裡的只是奧蒂莉；而在夏綠蒂心中，也飄動著奧托上尉的身

影”。¹⁶ 這一看似順理成章的事件實際上包藏著雙重的背叛：既是夫妻之間的背叛，同時也是對他們各自戀人的背叛。¹⁷ 不久之後，愛德華和夏綠蒂的孩子出生了，他們的朋友米特勒為他取名為“奧托”。這個孩子慢慢地揭開了愛德華和夏綠蒂的秘密，就像自然要固執地公佈人們的隱私：小奧托的模樣絲毫不像他的生身父母，而是一半像奧托上尉，一半像奧蒂莉。¹⁸

最為關鍵的轉折是在這個“無辜”的嬰兒身上發生的。在愛德華委託上尉勸說夏綠蒂離婚的當天，這個孩子就因為奧蒂莉的閃失而落入湖中失去了生命。¹⁹ 作為這場災難的第一個犧牲品，這個嬰兒的死亡把小說引入了“拯救”的主題。奧蒂莉相信，要想從那樁慘禍的負罪感中解脫出來，就必須下定決心對愛德華無所欲求。所以，她想要離開莊園，讓自己沒那麼容易陷入到對愛德華的感情中；同時計劃謀求一份差事，試圖通過踏實的勞作履行自己的責任，從而重新回歸內心的平和。夏綠蒂認可奧蒂莉的決定，並幫助她勸說愛德華，讓他等待奧蒂莉調理和恢復過來，在這之前不要冒昧地採取進一步的行動。但是，愛德華一聽聞奧蒂莉要離開莊園的消息，就“立刻站起身來，開始繞室狂走”，直至“情緒完全失去了控制”：“他想象著、思考著，或者說他僅僅想象而沒有進行思考……他必須見到她，必須和她談談。為什麼，目的何在，結果將怎樣，這些通通不在話下。他沒法抗拒，他非這樣做不可。”²⁰

於是，他再一次向奧蒂莉表達他不可磨滅的愛，這讓奧蒂莉先前建立起來的努力和信念全部瓦解了。她開始拒絕說話和進食，變得越來越虛弱。²¹ 最終，當她碰巧聽到米特勒評論“不得姦淫”的戒律，洋洋灑灑地表達應當如何尊重別人的婚姻、如何無私地促進他人的恩愛與幸福時，她“面目全非”地離開了房間。這一良知上的譴責和質問最終讓奧蒂莉斷送了生命。²² 而在奧蒂莉死後，愛德華也開始效仿奧蒂莉，他不再吃東西，也不再

與人交談。但這令他感到煎熬和痛苦。所以，他又開始重新要求吃東西，重新開始與人交談了。但就在這之後不久，他被發現死在了自己的房間裡。而且根據生理學的證據，愛德華的死不是出於自殺。²³ 也就是說，愛德華的死亡並不是出於他本人的意願，而僅僅是一場意外。最終，在夏綠蒂的安排下，愛德華得以和奧蒂莉安葬在一起：“而今一對情侶就這麼並肩長眠。靜穆的氣氛籠罩著他倆的安息地，歡樂的天使從穹頂親切地俯瞰著他們；而將來，假使他倆一旦雙雙蘇醒過來，那又將是何等美妙動人的一瞬啊。”²⁴

《親和力》一經問世，就在德國甚至整個歐洲的文學評論界掀起了軒然大波。歌德的朋友在他寫給歌德的書信中，描述了這部作品在19世紀初的讀者中間所引起的轟動：“我從來沒有聽人談起什麼像談您這部小說一樣的感情激動，一樣的恐懼不安……書店門前也從來沒有過這麼熱鬧擁擠，那情形簡直就跟災荒年間的麵包鋪一樣。”²⁵ 而這些關於小說的評論，大多是圍繞婚姻和愛情的衝突展開的。在這些爭辯中，本雅明注意到，那些對這部小說表示認同的看法，多是以匿名的方式發表的；而且這些積極的評價也只是表達了對於歌德的習慣性尊重或恭維，沒有多少具體的內容。而那些願意公開表達實質觀點的評論文章，卻大多持有批評態度。²⁶ 在這些質疑的聲音中，有相當一部分是在指責這部小說缺乏道德感：他們認為，愛德華與奧蒂莉，以及夏綠蒂與奧托之間的感情，對於宗教和習俗所理解的愛情以及婚姻關係構成了雙重的挑戰，因而是“不道德的”、“有傷風化的”。²⁷

面對評論界對小說的道德責難，歌德做出了一次公開的回應。在這次回應中，歌德說：“道德（das Sittlichen）和情感（die Neigung）之間的衝突……已經不可挽回地發生了”。在這種衝突面前，現實中的人們總是看似能夠“輕易”地做出選擇：他們“表現得高貴而有教養：不論內心如何撕裂，表面上仍然要一本

正經地合乎禮儀。”但是，對於一部文學作品來說，妥善地處理道德和感情之間的矛盾是非常困難的。因為，在兩者之間存在矛盾的情況下，“道德因素要麼取勝，要麼落敗。如果道德因素輕易地取得了勝利，人們反而不容易弄清楚作品表達了什麼，原因又是什麼；如果道德因素落敗了，那目睹這一切就更不光彩了……一個人越是恪守倫理，越是不能允許感性因素的最終勝利。”但是，由於美學表達自身的特徵，“感性因素總是更容易佔據上風，但它又要受到……道德本性的懲罰：道德本性通過死亡來挽救自身的自由。因為這個原因，維特在允許自己聽憑感性左右之後，必然要開槍自殺。出於同樣的原因，奧蒂莉和愛德華一旦任其傾慕自行發展，就必然要承受痛苦。只有這樣，道德才能歡慶它的勝利。”²⁸

本雅明認為，歌德的回應對“斷念”（*Entsagung*）這一主題做出了提示：²⁹ 在情感與道德發生不可挽回的衝突時，為了挽救道德，個體必須要有所節制地表達情感，甚至承受放棄情感的痛苦；否則，就會招致道德本性的懲罰。由此，歌德似乎堵住了指責這部小說不道德的悠悠眾口，也奠定了人們對《親和力》這部小說的傳統認知。但是，在本雅明看來，歌德的回應有意偏離了小說的核心。³⁰ 為了理解這一核心，有必要對小說的敘事做出另一番考察。

（二）神秘力量支配下的欲望和錯失

本雅明之所以不認同歌德的回應，其中最根本的原因在於，他認為在《親和力》這部小說中，在情感和道德之間做出抉擇，並讓生命過程向前推進的，並不是任何一個個體，而是一種神秘的力量。³¹ 歌德的回應沒有提及這種力量，但小說中的人物卻是嚴嚴實實地被它籠罩和控制著，與這種強大的力量相比，不論個

體的行動和抉擇是出於感情，還是出於道德，都顯得微不足道、不值一提。

具體而言，小說的標題“親和力”就是對這種神秘力量最為直接的證明和最為核心的體現。親和力一詞來自於拉丁文術語（*De attractionibus electivus*），它的核心含義是吸引力，原本用來指涉自然界中物質和元素之間的相互吸引的關係。但這種吸引力有強弱之分，所以，已經因相互吸引而發生結合的兩個元素，當它們中的任何一個遇到吸引力更強的元素，就會導致新的結合，並伴隨著舊有結合的解體。³² 歌德用這個詞來指代人與人之間，因為相互吸引而相互交往和結合的現象。但是，在小說中，不論是戀人之間相互傾慕的產生，還是婚姻關係的解體，都不是由人來選擇和控制的。所以，在談到親和力這個術語時，夏綠蒂說：“在這兒，我永遠看不見有什麼選擇，而只能看見一種自然的必須……因為歸根結底，它也許甚至只是個機會問題。機會製造關係，正如機會製造小偷。”³³ 本雅明指出，小說中充斥著這種神秘的力量對命運的安排：愛德華和夏綠蒂的孩子，他的相貌——一半像上尉，一半像奧蒂莉；乃至他的死亡——作為謊言和背叛之子，他注定會死——都是這種神秘力量發揮作用的結果。³⁴ 這個孩子的死亡，又直接導致了夏綠蒂對命運安排的認識和服從，因而同意和愛德華離婚。³⁵ 除此之外，小說中種種指向死亡的徵兆和對應，也都不是什麼古典時期的藝術原則，而是這種神秘力量的標記。³⁶

在親和力這種神秘力量的支配之下，小說中的人物始終屈服於即將發生的事情，而不是以內在的道德和愛情為依據，做出自己的抉擇並付諸行動。³⁷ 首先，儘管在小說中，每個人都擁有良好的教養，歌德在回應中也著力強調了小說的道德內涵，但在本雅明看來，小說中的人物根本沒有進入道德狀態。³⁸ 在奧蒂莉這個人物身上，歌德不惜筆墨極力渲染她的美，但這種美是缺少道

德根基的。有關於這一點，尤利安·施密特（Julian Schmidt）的評論已經做出了準確的提示：在歌德筆下，奧蒂莉似乎擁有“極佳的教養和美好的心靈”，但如果真的是這樣，她為什麼會在意外導致孩子死亡之後，才終於體會到她對愛德華的欲求是成問題的；在那之前卻始終保持著“良知上的緘默”（Verstummen des Gewissens）？為什麼非但沒有因為對夏綠蒂——一個曾經對她有重大恩惠的人——造成的傷害而在心靈層面產生道德和情感的衝突感受，反而能夠像歌德所描述的那樣，“心情輕鬆地走向她熱切嚮往的幸福”？本雅明認為，儘管尤利安·施密特對歌德及其作品的整體把握平淡無奇，但無論如何，這一問題的確是迫切而重要的。³⁹ 此外，愛德華的確遭受折磨甚至曾經一心赴死——歌德在回應中把這一點視為“道德的勝利”，但在本雅明看來，愛德華的死亡意願同樣沒有道德基礎。他赴死的意願絕不是產生於背棄婚姻的愧疚感，或對於救贖的渴求；而是來自於對於婚姻的徹底厭倦，以及渴望掙脫這種束縛和糾纏的願望。⁴⁰ 在這個意義上，本雅明說，在《親和力》中，“道德因素從來沒有獲勝過，而是完完全全地敗下陣來。”⁴¹

同樣，在小說中與道德形成衝突的愛情，也無法為人的行動提供內在的力量。愛情的無力感在愛德華和夏綠蒂的關係中就已經存在了。⁴² 他們兩人在年輕時就彼此相愛。但先是因為不夠堅決，而在父母的安排下分別與其他人締結了毫無感情基礎的婚姻。等到這對戀人再一次擁有結合的可能時，他們又選擇了隱居在僻靜的鄉間莊園，夏綠蒂甚至把女兒和養女送到寄宿學校，以維持來之不易的平和與安寧。⁴³ 愛德華和夏綠蒂把他們的情感置於周密的保護之下，盡可能地逃避外界的干擾，恰恰證明了他們內在的脆弱和無力：他們所渴望的安定生活，只能依賴於外部的條件和環境，而不是根植於經歷喧囂和躁動之後，最終復歸於平和的內在力量。到了愛德華和奧蒂莉的關係中，這種通過逃避可

能的干擾，來維持感情的傾向同樣存在：在愛德華懇切的請求之下，奧蒂莉最終摘下了她一直掛在胸前的父親的袖珍畫像。⁴⁴ 對此，本雅明認為，愛德華要求奧蒂莉不再注視父母，甚至忘記他們，同樣也是出於內在的膽怯，“如果他們站在雙方的父母面前，也能夠堅信彼此的感情仍然熠熠生輝，到那時，我們才能說戀人的力量取得了勝利。”⁴⁵

本雅明甚至直截了當地指出，愛德華和奧蒂莉之間不存在真正的愛情。⁴⁶ 有關於這一點，可以通過歌德對愛情的討論得到印證。在《詩與真》中，歌德說，愛情的核心特徵應該是“無私”（*Uneigennutzigkeit*）：憑藉無私這一特徵，真正愛著的人們可以克服激情中的私欲，達到一種平和而理智的愛。⁴⁷ 但是在愛德華這一人物身上，無私的特徵始終沒有出現過。對他來說，是和奧蒂莉一同生活的欲望，而不是無私的愛，在支配著他的行動：為了立刻與奧蒂莉一起放煙花，在慶典出現突發事件導致鄰人和孩童落水時，愛德華不願意聽從旁人的勸說先去救人；⁴⁸ 為了能夠無所顧慮地投入與奧蒂莉的新生活，愛德華在計劃離婚時“唯一希望占到的便宜”，就是孩子能夠留在夏綠蒂身邊；⁴⁹ 最終，同樣是為了滿足自己的私欲，就連奧蒂莉也是可以犧牲的：在奧蒂莉失手導致孩子死亡，並因而遭受愧疚感的折磨時，愛德華仍然一心只為滿足自己和她在一起的願望，而不顧及這個可憐的姑娘想要贖罪的“決心”，不論夏綠蒂怎樣勸說都沒有用。⁵⁰ 在這個意義上，儘管愛德華和奧蒂莉看似愛得朝氣蓬勃、轟轟烈烈，但在關鍵的選擇面前，愛情同樣無法為他們提供行動的依據和力量。

除了道德和愛情，歌德在回應中提示出來的“斷念”也是成問題的。即便是看起來最為“理智”、“冷靜”夏綠蒂，也沒有完成歌德所說的“斷念”。一個明確的證據在於，夏綠蒂看似憑藉理智而對奧托上尉斷了念，但在這之後，她仍然被“渴望和幻覺”的力量壓倒，輕易地把對上尉的欲望投射到愛德華身上，並

生下了一個奇怪的孩子。在這個意義上，本雅明說，和奧蒂莉的美一樣，夏綠蒂看似無可指摘的理智和道德感，也僅僅是表象，無法為她的行動提供內在的力量來源。⁵¹ 缺少內在的力量作為支撐，儘管小說中的兩對戀人都沒有得到他們所渴望的愛情，但這一結果卻與主動的斷念（entsagen）無關，而只能被視為一場被動的錯失（versäumen）。⁵²

因此，《親和力》這部小說開始於婚姻和愛情的衝突，但它所揭示的不是婚姻和愛情的內涵，也不是在這兩者之間做出某種選擇的合理性，而是一種神秘的力量。在這一神秘力量的支配之下，個體完全是在被動的生存著。在《論歌德的親和力》中，本雅明引述了斯達爾夫人（Germaine de Staël）的一段話對這種被動的生存做出了說明：“無可否認，歌德這部小說對人類的心靈有透徹的瞭解，但這種瞭解是令人洩氣的：書裡的人們不論如何生活，結果似乎都是一樣的。人們沈浸在這樣的生活中，注定要悲慘暗淡地過完一生……這種生活不可避免地攜帶著道德上的弊病，如果不經醫治，人們必然要走向毀滅。”⁵³ 那麼，這一引領人走向毀滅的，神秘而具有決定性的力量是什麼？

二 親和力與自然生命

（一）親和力的神聖根源及其現實呈現

有關於上文中提到的神秘力量，本雅明和歌德都曾指出，它並不是外在於個體的：雖然小說中的人物總是受這種神秘力量的支配；但這些人的一言一行，從來沒有超出過他們的自然天性。⁵⁴ 同樣，作為對這種神秘力量最為直接的體現和證明，親和力也不外在於個體的生命。愛德華的確受到了親和力這種神秘力量的支配，但他流露出來的感情是非常真摯的，沒有絲毫的刻意

或勉強。即便他在某種力量的牽引下，做出了一些看似錯誤的事情，人們也完全不會質疑這不符合他的自然天性。相反，正是順應著他“真摯的愛”，他不願意在離婚後把孩子留在身邊；也是順應著這種真摯的愛，他在奧蒂莉飽受愧疚感的煎熬時仍然只是一心滿足自己與她一同生活的願望。對於這樣的人，人們可以不喜歡，但卻不能說他不真誠。因而，在索爾格對歌德完全依循人物的天性而塑造的愛德華頗有微詞時，歌德說：“我對索爾格沒意見……他不喜歡愛德華，我自己也不喜歡他，但卻不能不把他寫成這個德行。”⁵⁵ 也正是因為這種神秘力量與人的自然天性並不矛盾，所以，當人們無法借助《親和力》“使自身的生活擺脫煩惱和困惑”，甚至“忘掉自我，完全陷入到一個陌生生命的內在”時，歌德多少是有些失落的。⁵⁶

在歌德那裡，親和力以及它所代表的神秘力量，非但不外在於人，而且是人自然天性的組成部分。為了說明這一點，需要回到小說對親和力的描述。在小說開篇的位置，歌德借助於愛德華和奧托上尉的討論追溯了親和力這一化學現象的哲學源頭。在石灰石與硫酸之間發生的化學過程中，愛德華和奧托上尉看到了一種比原有的化學物質更為高階的結合形式：石灰石中的石灰質，能夠與稀釋了的硫酸結合成石膏；而石灰石中的碳酸也不必在“漫無邊際的空中四處漂流”，而是“只要與水結合，就能變成礦泉水，讓健康人和病人飲了都神清氣爽。”⁵⁷ 在這一化學過程中，他們看到的是處於永恆運動過程中的生命在不斷地“相互尋找、吸引、抓牢、破壞、聚合和吞併”。而且，由於分享著一種超越性的力量，每個元素都得以與另一個元素以一種更為高階的形式重新結合起來，沒有誰會落單或被貶低。⁵⁸ 儘管像夏綠蒂所說的那樣，親和力的運作過程體現了“自然的必須”，但這一自然的必然隱含著神性這一超越性的力量。針對這一點，有研究指出，歌德對親和力這一化學術語的討論，是以斯賓諾莎的

《倫理學》——至少是經由赫爾德重新闡發的斯賓諾莎——為藍本的：⁵⁹ 赫爾德在他關於神學的對話中指出，斯賓諾莎對自然之必須的探討隱含著一種由“善與智慧”（Güte und Weisheit）調節的“神聖的必然性”（heilige Notwendigkeit），因而，儘管每個人的行動都取決於某種必然性——人們從生命之初就分享著、跟隨著這種必然性，但這並不會導向悲慘的宿命決定論。⁶⁰

對於斯賓諾莎來說，這種神聖的必然性首先要求人們努力實現自我保存。而且，如果一個人在實現自我保存的過程中，完全以這一由善與智慧調節的神聖的必然性為依據，那麼，他一定能夠形成理性的能力，並且能夠意識到與他人聯結對於自我保存的意義。這樣的人在自我保存的努力中，能夠清醒地意識到他人的價值，知道並相信與本性相同的他人聯合在一起，“比較各人單獨孤立，必是加倍的強而有力”。因此，為了自我保存，最有價值的事，莫過於“人人都團結一致，人人都追求全體的公共福利”。由此可見，“凡受理性指導的人，亦即以理性作指針而尋求自己利益的人，他們所追求的東西，也即是他們為別人而追求的東西。所以他們公正、忠誠而高尚。”⁶¹ 也就是說，經由赫爾德的詮釋，斯賓諾莎那裡的必然性發源於神聖性，而這一神聖的必然性最終體現為自然法，它承載於每個人的天性之中，並且指導著人們的行動和生活。⁶² 沿著斯賓諾莎和赫爾德的思路，在最為原本的意義上，作為一種使化學元素之間，以及人與他人之間相互吸引、相互聯合的作用力，親和力的合法性是由自然法給予的，其目的指向更好的自我保存。

但是，斯賓諾莎並非天真的樂觀主義者，他同樣清楚地看到，在現實生活中，以神聖的必然性為指引而獲得理性能力的人是極少數，大多數人還不知理性為何物，也尚未養成道德的習慣。⁶³ 也就是說，在斯賓諾莎的哲學構想中，自然天性和理性能力之間並不存在必然的關聯：“並不是一切人都是生來就依理

智的規律而行”，相反，“人人都是生而愚昧的，在學會了正當做人 and 養成了道德的習慣之前”，他們都只能依照欲望和激情來行動，因為除了欲望和激情，“自然沒有給他們以別的指南”。⁶⁴ 這樣的人處於想象力的支配下，受到情緒的奴役、束縛和驅使，無法理解自己和自己所處的環境，持續歪曲著他人以及世界的圖景。⁶⁵ 已有研究指出，《親和力》這部小說所刻畫的，就是一種受到想象力和激情支配的現實生存。由於缺少理性的指引和道德感的支撐，“人們在活動，但卻缺少行動的力量。他們討論愛情，但卻缺少最基本的愛的態度。偽裝成愛情的欲望在希望和絕望之間搖擺，但在關鍵時刻卻又表現得像是沒有任何感情。”⁶⁶

當原本以自然法為依據的親和力落入現實生存的領域，同樣也產生了變形：它的內核和根基——即神聖的必然性——在與個體生命聯結的過程中，墮落成由激情支配的必然性。⁶⁷ 在小說的結尾處，歌德對這一由激情支配的必然性做出了提示。此時的奧蒂莉已經明確地意識到，她想要贖罪，想要從意外導致嬰兒死亡的愧疚感中解脫出來，就必須克服對愛德華的欲求，但在近乎魔法的親和力面前，她的努力一而再再而三地潰敗了：“他們生活在同一座屋頂下，哪怕並不直接想著對方，哪怕各幹各的事情，哪怕讓其他同伴拖到了不同地方，他倆照樣會彼此靠近。如果是在大廳裡，那過不了多一會兒，他倆便已站在或坐在一起。只有近在咫尺他們才心安，才感到寧帖……如果二人中的一個讓誰拖住在府邸的另一隅，另一個便會身不由己地自行慢慢移動過來。對於他們來講，生命已是一個謎，謎底只有兩個人一起才找得出來。”⁶⁸ 對於奧蒂莉來說，親和力的作用幾乎是強制性的，只有和愛德華在一起，她才是幸福的，而且，她根本沒辦法逃脫對這種幸福的需要。但越是這樣，她越是會陷入沈痛的罪惡感，這也在一定程度上構成了她赴死的心理根源。

這與小說開篇對親和力的討論形成了諷刺的呼應：在這裡，親和力的作用在罪和欲望中得到了呈現，而不再體現出神性這一純粹而超越性的力量；在它的牽引下，歌德小說中的四位主人公也並沒有迎來他們原本期待的更高形式的結合，而是走向了一場災難性的糾纏；就連親和力在自然法層面的原本含義也發生了扭曲，驅使人與他人相互吸引、相互聯合的親和力，沒有讓人實現更好的自我保存和共同的福祉，而是引導人們走向了死亡和悲慘的命運。

（二）雙重自然及其魔神形象

如上文所說，親和力這一概念有其自然和神聖的根源，但在現實中種種欲望和激情的遮掩下，也呈現出墮落的樣態。本雅明指出，歌德並未對親和力的兩重含義做出明確的區分，而是讓它們彼此滲透、交織在一起。這在歌德本人為《親和力》一書撰寫的推薦語中有所體現。在這段宣傳性質的文字中，歌德說：“到處都只有一個自然。陰晴不定的激情的必然性永不停歇地穿行在歡快平和的理智王國中，並頑固地留下痕跡。只有一種超越性的力量——或許還要等到來世——才能把它們完全抹去。”⁶⁹ “到處都只有一個自然”，以及“激情的必然性穿行在理智的王國中”，這些表達所提示出來的，正是親和力這一概念的神聖源頭與其現實樣態之間的同一性。在小說中，親和力的兩個面向也是以複合的面貌出現的，這在愛德華這個人物身上體現得最為明顯。他充滿愛意的話語和行動，以及他的自私和欲望不分彼此的纏繞交融，人們很難發現其中的兩面性。

然而，將親和力的神聖源頭及其現實中的墮落樣態不加區分地統一在一起，這種處理方法在歌德的時代就招致了劇烈的爭議。有關於這種爭議，可以通過維爾納寫給歌德的信加以理解。

在讀過《親和力》之後，維爾納致信歌德，告知歌德他信教的事，並隨信附上了一首十四行詩，這首詩的全文如下：

“穿過美麗喬裝的墓群地帶/越過靜候獵物的墳碑石塊/蜿蜒小徑把伊甸園的道路拓開/引向約旦-阿謝龍河脈/耶路撒冷基流沙，顯塔彩/卻現嬌柔嫵媚的海怪/湖水中六千年把犧牲品等待/以獲清白/一神聖頑童走來/拯救的天使把這謊言之子攜帶/湖水吞噬一切！多麼悲慘！又多麼荒謬！/赫利俄斯讓大地生輝放彩？/灼燒的光芒迫人擁戴！/顫慄的心靈，這個半神住在你胸懷！”⁷⁰

這首詩以對“墓群”的描述開篇，這與小說開篇的墓地場景相呼應。⁷¹ 墳墓承載著人們同已故的祖先、先賢之間的精神聯結，而這一聯結最終指向的，應當是人類原始而純粹的精神理想。但維爾納詩作中，以及歌德小說中的墓群卻經過了精心的修飾和巧妙的裝潢，從而喬裝成能夠引導人們重新找回精神理想的樣子。但是，當詩人在墓碑中間的小徑穿行，卻發現這條路的終點並不是人類原始而純粹的樂園時代，而是約旦河和冥河——前者因數次見證了神跡而被視為神聖的象徵，而後者則由惡魔的力量所掌控——的交匯點。此時，詩人才突然意識到，自己看到的“墓群”，其實是魔鬼為了吸引獵物而設下的詭計。他想要回到真正通往精神理想或神聖之所的路徑，但卻迷失在魔鬼的迷宮中找不到出口。為了描述這一處境，維爾納對聖城這一朝聖的目的地做出了意象上的變形：神聖的耶路撒冷就好像建造在流沙之上，身影縹緲、搖搖欲墜。

在這裡，維爾納多次使用意象——例如墳墓和經過喬裝的、作為魔鬼詭計的“墓群”；通往伊甸園的真假路徑；約旦河和冥河的交匯等——來說明神聖和罪惡摻雜在一起的情形。在這種情

形之下生存的人們，難以辨別真假，也不知如何區分美醜與善惡。他們仍然在“約旦河”中受洗，向“耶路撒冷”朝聖，但卻難以辨認“聖城”的方向，也不知道他們面前的“約旦河”，雖然擁有像鏡子一樣透亮明朗的表面，但水面之下其實湧動著惡魔的力量。與這裡水的意象相關，本雅明在文本的另一處說，表面清亮平靜底層卻昏暗翻湧的河水，正如奧蒂莉表象式的靈魂：她純潔而無辜的外表就像是有魔法一樣，把人引向最深重、最黑暗的欲望。⁷² 在十四行詩的最後一節，維爾納借助赫利俄斯這一形象提示了神聖與罪惡相互混合的結果。在維爾納的詩作中，赫利俄斯原本的意圖，並不是給人類帶來的光明，而是要燃燒一切、破壞一切，並憑藉他的力量令人心生畏懼，從而敬他如敬神。但是，維爾納指出，在赫利俄斯面前，只有“顫慄的心靈”。換言之，這種恢宏龐大卻又沒有根基、無法揣度的力量能夠帶給人的，只是威懾而不是感化，而人類能夠予以回報的，也只有恐懼而不是虔誠的信仰。

最為諷刺的是，維爾納為這首十四行詩所確定的題目，同樣也是“親和力”。這意味著他是在有意識地戲仿歌德的小說，他的仿作也暗示了他對小說關鍵概念的理解：作為神聖與罪惡的奇特混合，親和力無法提供人類的福祉，也不能確保“理智的清明”。在這一混合的前提下，對於拯救的期待不論多麼真切，都注定是徒勞無功的。最終，這首詩沒有一個字對小說提出了明確的指責，但卻通篇暗示著對歌德的嘲諷。與此相關，本雅明說，歌德花了很長時間才意識到自己被戲弄了。於是，這首引人深思的十四行詩就為兩個人的友誼畫上了句號。⁷³

在本雅明看來，維爾納的評論是有道理的，儘管他只停留於對小說的總體感受，而缺少更為透徹的哲學分析。⁷⁴ 本雅明比維爾納更進一步，他指出，維爾納在親和力中看到的神聖性與其墮落形式的奇特混合，實際上也體現在歌德對整個自然的理解

中。與此相關，本雅明指出，歌德那裡的自然（Natur）包含著未經區分的兩個部分：其一，是原現象（Urphänomen）或典範（Urbilder），它指的是先驗的、原始的、純粹的、理想的、已完結並且完美的精神法則；其二，是經驗的、現實的、我們與之朝夕相處的現象（Phänomen）。⁷⁵ 針對自然的這兩個面向，歌德並沒有做出明確的區分。對此，本雅明同樣持有質疑的態度：在他看來，只有藝術作品才有可能直接將自然的理想層面傳達出來，也只有在藝術作品中，個體才能夠在直觀中直接捕捉到這一理想。而現實存在的、經驗層面的現象，不但無法直接傳達這一理想，反而將它遮蔽起來；在這種情形下，要想去掉層層遮蔽，使得被遮蔽的理想層面重新顯露出來，哪怕再卓有成效的直觀也無能為力，要想做到這一點，就必須經過一整套嚴格的反思過程。⁷⁶ 本雅明並不反對，可直觀的原現象或典範，同可感知的現象之間，的確在根本上是統一的；但他認為，不能跳過更為深層的思辨和探索，就在經驗層面上直接把這兩者等同起來。⁷⁷ 在本雅明看來，為了證明這兩者在根本上的同一，歌德的確做了大量的工作。但他從未涉及哲學的思辨，而只是試圖通過實驗，來經驗性地證明這兩者的同一，結果只能徒勞無獲。⁷⁸

最終，自然聖潔的一面和墮落的一面只是雜亂無章地疊合在一起，自然成了龐然大物，成了存在者領域的唯一力量。⁷⁹ 而且，這種力量是不確定的。人們只是感受到它的力量，只能選擇信賴它的支配；但沒有人能夠認識它，沒有人知道它將把人帶往何處。有關於這一點，就連歌德本人也不會否認。在名為《自然》的斷片中，歌德寫道：“她（自然）帶我來到了這個世界；也終將把我帶走。我把自己託付與她；她可能如她所願地雕琢我；她將不會憎惡自己的作品。不是我在講述她；什麼是真，什麼是假，都取決於她。責備屬於她；榮耀也屬於她。”⁸⁰ 因而，本雅明說，“儼然是神”（Olympian）最能揭示這種力量的

特徵。在神話中，這個詞的本義是光明；但與此相應的卻是一片黑暗，沈重地籠罩在人的生存之上。⁸¹ 因而，在本雅明看來，對於歌德那裡帶有雙重性的自然，一個更為恰切的稱呼是“魔神”。當自然帶上了魔神的面具，個體對它的信任和依賴便不再牢固了，恐懼感隨時有可能取而代之。本雅明發現，即便是歌德也不能完全擺脫這種恐懼。在與“魔神”遭遇之後，歌德也曾說過：“我試圖拯救自己，以免落入這個可怕之物手中。”⁸²

三 自然之罪到自由決斷

（一）歌德自然學說的現實困難

如上文所說，歌德並沒有對親和力的神聖根源和現實呈現做出明確的區分，而是堅持兩者之間在根本上的同一性，讓“激情的必然性穿行在理智的王國中”；而且將同一性的原則貫徹到整個自然觀察的過程中，並由此導致了自然的魔神形象。但這絕不是因為某種粗疏導致的錯誤，而是以歌德的泛神論態度為基礎。在本雅明看來，歌德是最後一位堅定的泛神論主義者：“在歌德的文字中，現實世界的每一處都充滿了神聖性……就連在別人看來最無關緊要的事情，到了他眼中，也必然包含著最有價值的東西。”⁸³ 以這種泛神論的態度為基礎，現實世界雖然並不圓滿，但卻仍然是自然和理想的精神法則最為忠實的呈現。正如歌德所說：“不斷上升著的自然的最終產物是美的人”：儘管“因為許多條件同它（自然）的觀念背道而馳”，“它的無限威力不能使它長久地處於完美狀態並賦予那被創造出來的美以永恆”，導致“美的人只美在瞬間”，但是，現實中瞬間的美和藝術作品中的美一樣，都能讓人真切地看到最高的美；人們也終將為這一最高的美而感動，並朝向這個方向拔擢他自身。⁸⁴ 因此，

對於歌德來說，在親和力的兩個面向，以及在現象和原現象之間劃上一條明確的分割線，既沒有理論上的合理性，也不具備現實上的必要性。

即便歌德晚年已經明確地感受到了自然的魔神形象，以及受它支配的恐懼感，但這並未撼動歌德對於“到處都只有一個自然”這一同一性原則的堅持。這也進一步決定了歌德在面對現實世界時的坦然和從容。在他看來，儘管一些有才華的人會對現實生活懷有一絲恐懼，從而產生回歸自我，在自我內部開闢一個世界的想法。但是，要想讓這種才華上升為天賦，就不該被這種恐懼所左右；而是應該熱忱地對待自然賦予他的一切，包括現實世界。因而，他應該“在外部世界中找尋與之（指自然）對應的圖景，並借此把內在的東西徹底提升到完整性和確定性的高度”，於是，“一個令世界和後世均極度愉悅的存在也肯定會脫穎而出”。⁸⁵ 在歌德看來，溫克爾曼就屬於這種“令人愉悅的存在”。“卑微的童年，課時不足的少年，支離破碎的大學時代，學校職務的壓力……已是而立之年，卻未受到命運的任何恩寵”，儘管屢嘗命運的磨礪，但是，當“命運的安排多於選擇”時，⁸⁶ 他也沒有畏縮在自己“不屈不撓的意志”裡面，把頑固和拒絕當成某種性格，而是仍然樂於順從現實的安排。⁸⁷ 歌德自己也是帶著同樣的對於自然——不論是原現象意義上的自然，還是現象意義上的自然——的信賴，而在“外部世界中找尋與之對應的圖景”，並由此成長為一個令人“極度愉悅的存在”的。因而，本雅明評論說，儘管歌德也會在現實中遭遇到“魔神”和恐懼感，但他仍然終其一生都順從它的安排，“甚至像當權者的僕人一樣，通過自身鞏固其統治”。⁸⁸

本雅明和歌德的差別也是在這一點上呈現出來。本雅明並不是要在根本上否定親和力和自然概念兩重面向——即它們的神聖根源以及在現實中存在樣態——之間的同一性。但與歌德對“到

處都只有一個自然”的堅持不同，本雅明強調的是兩者之間的界限。正如歌德對同一性的堅持以其堅定的泛神論態度為基礎，本雅明對兩重性的分析也有其現實根源。

在“經驗與貧乏”一文中，本雅明指出，現代人所面對的現實世界裡的諸現象已經發生了翻天覆地的變化，以至於“如果曾經坐著馬車出行的那一代人站在今天的天空下，面對今天的風景，他會發現，除了天上的雲彩，一切都變了：……戰略經驗被陣地戰違背了；經濟上的經驗被通貨膨脹揭穿了；身體的經驗被饑餓感挑戰了；道德上的經驗被當權者篡改了。”⁸⁹ 在本雅明的時代，德國已經完成了政治上的統一，經濟和技術也得到了長足的發展，但是與此同時，精神和文化生活卻經歷了迅速的衰落。有關於這一情形，本雅明在《柏林紀事》中做出過描述。在他筆下，現代人已經喪失了前人高貴的精神理想和悠閒的生活姿態，他們總是行色匆匆地追趕一個又一個確定的目標。在這一點上，所有人都是沒有差別、沒有個性的。⁹⁰ 這些現代人也做了很多努力，試圖將前人的現實世界和精神理想複製到今天來。於是，“星相學、瑜伽智慧、基督教科學派、手相術、食素主義、靈知主義、繁瑣的哲學和招魂術”紛紛湧現。但在本雅明看來，這些“五花八門、令人窒息的想法只是另一種悲哀”：沒有豐富的現實經驗作為支撐，用前人的邊邊角角拼拼湊湊，根本不能完整地把握前人的生活和精神世界，這種“復興”毋寧說是一種“遮掩”。本雅明認為，詹姆斯·恩索爾（James Ensor）的油畫就恰切地描述了這種混亂的局面：大都市中行走的市儈，還有他們努力復興的思想，就像“鬼魂”一樣：他們“身著狂歡節的服裝，頭頂紙板糊的皇冠，臉上蒙著扭曲的、塗滿脂粉的面具”，毫無根基地飄蕩在地面上。⁹¹

對於本雅明來說，人們與之朝夕相處的“現象”，就是由這樣一些個體所構成的現實世界。在這個世界中，蒼白、單調甚至

欺詐把真正的自然遮蓋得嚴嚴實實，看不到歌德所說的由自然所生發出來的美，哪怕是瞬間的美。在這種情形下，歌德堅定的泛神論傾向，及其在現實面前真誠、坦然和信任的態度，已經沒有現實基礎，也無法回應現實的問題了。因而，本雅明說，如果現代社會的人們仍然宣稱自己是泛神論主義者，“認為任何一種經驗、任何一種情感中都有神性的保證，那只是一種不切實際的感傷情緒和對上帝的褻瀆。”⁹²

（二）自由決斷作為拯救的可能性

基於在現代社會中的現實感受，本雅明指出，要討論如何解決人們所面臨的問題——不論是以認識論的方式，還是以宗教的方式——就不能僅僅強調作為原則的善，而是必須意識到惡的存在，必須給罪過和憎恨留出位置。⁹³ 這一觀點與猶太教，尤其是猶太教中的喀巴拉神秘主義一脈相承。⁹⁴ 對於神秘主義的信徒來說，“惡的存在是最迫切，也是他們一直在努力解決的問題”。他們感受到惡是現實存在的，並由於這種感受而陷入深深的恐懼。在他們看來，為了徹底解決這種恐懼，就不能像哲學家那樣，借助於一個“便利的公理”排除惡的存在，回避這個迫切的問題，而是要探明惡的根源。⁹⁵

與此相關，本雅明把惡的問題追溯到人類的自然生命：在他看來，罪過不是因為逾越了倫理才產生的，而是生來固有的。一個人不論看起來多麼純真和無辜，都攜帶著與生俱來的罪過。在這個意義上，人類的自然生命首先體現為自然之罪，而不是自然的純真與無辜。⁹⁶ 本雅明對小說中死去的嬰兒和奧蒂莉的分析都說明了這一點。在小說中，這兩個人物都具有“無辜”、“純潔”的特徵，但本雅明指出，罪過而不是無辜，才是他們自然生命最首要的特徵。⁹⁷ 首先，嬰兒是“純真”的，他未經任何

“污染”，更沒有違背任何倫常；但是，他生來就繼承了愛德華和夏綠蒂的罪過，也必然要接受相應的懲罰。在這個意義上，本雅明引述比爾肖夫斯基（Albert Bielschowsky）的話說：“作為謊言之子，他注定會死。”⁹⁸ 作為歌德筆下貞潔的處女，奧蒂莉也是“純真”的。但本雅明指出，在基督教的框架下，處女的純真和欲望不可分割。而奧蒂莉作為這種處女的生命，承載了與其外表並不相襯的罪過：她的純真只是表象；但這一表象緊密關聯於罪和欲望。⁹⁹ 這表現為兩個方面。其一，奧蒂莉純真的外表並沒有喚醒她內在的良知，相反，這一表象卻和她“順其自然”而流露出來的激情相互成全，以至於她的激情和欲望被混同為真正自然的感情。¹⁰⁰ 其二，她的純真帶有“因為未被觸及而產生的誘惑力”，並由此觸發了愛德華的罪過和欲望。¹⁰¹ 因此，本雅明引述尤利安·施密特的評論說：“奧蒂莉並非作者的精神產物，而是誕生於罪孽。”¹⁰²

在“自然生命是有罪的”這一前提下，本雅明認為，救贖的關鍵不在於順應自然，而在於自然生命過程的中斷。而在人類生存的意義上，這一中斷就體現為決心（*der Entschluß*）。¹⁰³ 在小說中，順從於自然生命所能導致的生命樣態，在奧蒂莉這一人物身上最為明確地體現出來。本雅明認為，奧蒂莉一生都受制於自然生命的罪過：這並不是因為她破壞了正在解體的婚姻，而是因為她直到死，都順從於自然生命——或者說激情的必然性，優柔寡斷地得過且過。¹⁰⁴ 這體現為兩個方面。首先，奧蒂莉的生存是由自然生命支配的，這體現為她任憑親和力的擺佈，“順其自然”而展露出來的激情遠比她的良知來得強烈，最終，她看似純潔的愛，也在不知不覺中墮落成罪孽深重的欲望。¹⁰⁵ 此外，她的死亡是基於本能，而不是產生於決心，在這個意義上，她的死也沒有超越於自然生命的掌控¹⁰⁶。本雅明認為奧蒂莉的死亡並不是基於決心，有兩個原因。一方面，他認為，人的精神本質要通過言辭

或行動來傳達¹⁰⁷，決心也不例外：“沒有成為語言表達的對象，道德意義上的決心不可能形成”¹⁰⁸。本雅明懷疑奧蒂莉的死亡意志是否真的具有道德根源，就是基於這一點。奧蒂莉赴死的打算始終是秘而不宣的。在她的侍女南妮跑來宣告她即將死去的消息之前，奧蒂莉自己通過言辭和行動傳達出來的，始終是她“已經變得心情舒暢，神態自若”了¹⁰⁹。所以，本雅明說，似乎就連奧蒂莉自己，也不理解她自己赴死的“意志”究竟是如何形成的。由此，本雅明認為，奧蒂莉不想活著，只是因為她想要免於內心的沈淪，這完全是在順從本能，逃避活著的痛苦，而絕不是為了主動承擔並贖回她曾經犯下的罪過¹¹⁰。另一方面，奧蒂莉是以絕食的方式死去的。但小說中已經說明，即便是在幸福的日子裡，她也經常不願意進食。這意味著她的死並沒有超出她的本性。最終，奧蒂莉至死也沒有實現決斷所需要的堅毅和果敢，她始終作為一個受本能支配、猶豫不決的少女，消失在觀眾的視野中。因而，本雅明說，因為缺少決心的指引，缺少對自然生命的克服和超越，奧蒂莉的死只是命運的懲罰，而並非神聖的贖罪¹¹¹。

本雅明認為，以歌德所強調的同一性原則——即自然的神聖根源及其在現實中的樣態在根本上是同一的——為基礎，引領人超越於自然生命的自由決斷是難以實現的。¹¹² 因為對於同一性的堅持，隱含著對於現實無條件的信任，相信即便現實並不完美，但是仍然包含著神意的安排和有價值的事物。而無條件的信任所引發的，是無條件的妥協和順從，而不是通過反思來辨明真正符合自然神聖根源的價值和理想，更不是通過自由的行動掙脫自然生命的支配和命運的安排。本雅明說，歌德的一生就是在這種信任、順從和妥協中度過的，他的婚姻就是屈服的結果：歌德與克莉絲蒂娜的結合不是聽從於愛情而是服從於命運，放棄對米娜的愛同樣也不是因為斷念而是形勢逼迫之下的錯失。¹¹³

儘管奧蒂莉這一人物形象和歌德本人的生活都沒有呈現出一個樂觀的結局。但是，本雅明認為，《親和力》已經在一定程度上體現了歌德為擺脫自然生命的支配力量而做出的嘗試和努力。這體現在歌德在整個長篇中間插入的中篇小說中。¹¹⁴ 在愛德華和上尉離開之後，莊園接待了一位訪客，他向夏綠蒂和奧蒂莉講述了遠方的見聞，中篇的內容就是由這位訪客的見聞構成的。故事發生在一對已經訂婚的未婚夫妻之間。就在雙方快活地相處在一起的時候，未婚妻與她兒時的玩伴重逢了。她恍如大夢初醒，一面惱恨自己因為周圍人的殷切期待就訂了婚；一面在兩個男人之間進行比較，結果越是比較，越是明確自己對兒時玩伴的愛。而對這位被愛著的年輕人來說，儘管他對兒時的女友已經訂婚這件事深感惋惜，但他的自尊心、理智和榮譽都讓他不能在這段關係中失去分寸，所以，他打算動身離開。“這當兒，姑娘小時候的倔脾氣一下子便發作起來，而且更乖張，更狂暴，因此也更危險，更可怕……她打算一死了之”，以懲罰他的無動於衷。於是，在遊船上，女孩摘下髮間的花環，快步走向船頭，縱身跳入水中。這“縱身一跳”也改變了事情原本的走向。這個姑娘被年輕人救了上來，但她沒有和原來的未婚夫訂婚，而是和她兒時的玩伴相互坦露了各自的情感，並且一同懇求家人的祝福。¹¹⁵

本雅明指出，這一中篇在多個方面都與長篇形成了對照：長篇的人物將自己隱匿在僻靜的莊園中，來勉強求得內心的平和；而中篇的人物一開始就被周圍的親人包裹得嚴嚴實實，即使已經結合在一起也不能割捨掉家人的祝福。長篇中的人物美在表象，儘管這種美無法涵養人們的良知，也不能為自由的行動提供內在的力量，但他們不能容忍對美的犧牲；奧蒂莉和夏綠蒂無法忍受中篇中那個女孩的“乖張和狂暴”，所以聽完故事之後就不愉快地離開了；而中篇的人物卻為了愛情和幸福的緣故不回避療救性的爭吵和瘋狂，他們不願意作為徒有表象美的犧牲品，所以即便

赴死也不願意帶著髮間的花環。長篇中的人物軟弱而沈默地服從於自然生命和激情的必然性，讓整個故事充斥著“暴風雨之前的平靜”；而中篇中的人物通過勇敢、果決的行動獲得了愛情和祝福，從而展現出“雷陣雨過後的安寧”。長篇中人物的死亡僅僅體現了命運的安排和懲罰；而中篇中的人物在為了真正的和解而盡心盡力的每一個剎那，都在粉碎著即將降臨在他們頭上的命運。¹¹⁶ 儘管在歌德的文字中，並沒有明確的證據表明，中篇裡的人物能夠完全擺脫激情的必然性，從而進入到與神聖的必然性相符合的“理智的王國”，但是，憑藉著對於表象之下內在精神生命的探索，以及掙脫自然生命之束縛的努力，中篇小說已經出現了自由行動的萌芽。在這個意義上，本雅明說，不同於長篇中自然生命籠罩下的沈悶氛圍，中篇小說通過自由而果敢的決定從正面提示了拯救這一主題。¹¹⁷

在這個意義上，本雅明指出，《親和力》已經構成了一個轉折——儘管是在文學創作的意義上，而不是在歌德的生命歷程中。¹¹⁸ 雖然歌德始終強調，自然的神聖根源及其現實樣態之間在根本上是同一的，並把這種同一性作為創作甚至生活的準則，一生讚嘆自然的力量、順從自然的安排。¹¹⁹ 但是，《親和力》在愛德華、奧蒂莉以及和中篇人物之間製造的對立表明，歌德已經感受到了自然那種魔神一般令人生畏的力量，並由此開始警惕自然生命的支配，尋找自由決斷的可能性。本雅明說，從《親和力》這部作品開始，對自然魔神面向的抗議和對自由行動的尋求，就一直構成歌德文學創作的主题，直至他生命的終結。¹²⁰ 出於同樣的原因，對於歌德來說，《親和力》這部小說的地位也是非常特殊的。根據《時代圖書館》的記錄，曾經有一位夫人當面向歌德指出，她認為小說中的故事極不道德，對此，歌德沈默良久之後回答說，“很遺憾，它卻是我最好的作品。”¹²¹

四 結語

如上文所說，從表層的敘事結構上看，《親和力》這部小說是在講述人們在面臨婚姻和愛情發生衝突時做出的不同選擇，以及這些選擇帶來的不同後果，但小說表面的敘事線索之下，隱藏著自由和自然生命的對立關係：小說中的人們並不是依託於對自身、他人以及世界的理性認識，而在婚姻和愛情之間做出決斷的，而是始終受制於本能、想像、欲望和激情而被動地進行選擇，他們看似自由的選擇和行動其實是被一種神秘的力量支配著。在本雅明看來，這種神秘的支配力量並不是外在於人的，而是從屬於個體的自然生命。這一自然生命具有雙重性質：一方面，它分享著神意的安排，具有神聖的根源；但與此同時，它也承載了人與生俱來的罪過而帶有惡的性質。在這一有罪的自然生命的支配下，個體只能跟隨欲望、激情的牽引，而逐漸走向墮落。在這種情形下，要實現拯救，就必須對自然生命所承載的惡有所認識，在罪過的遮掩之下辨識出自然中真正符合神意安排的理想原則，在由欲望和激情驅使的生命進程中奮力一擊，依照真正內在的精神理想行動和生活。這也是《論歌德的親和力》中自由決斷的核心含義。

本雅明對自然生命和自由決斷的關注暗含著他對於自然法傳統的反思。在寫作於同一時期的《暴力批判》中，本雅明將對自然法傳統的反思指向了斯賓諾莎的《神學政治論》。¹²² 在這部作品中，斯賓諾莎將自我保存確定為自然最高的律法和個體最高的權利：“每個個體應竭力以保存其自身，不顧一切，只有自己，這是自然的最高的律法與權利，每個個體都遵循這樣的律法，擁有這樣的權利。”¹²³ 而且，為了實現自我保存這一最高的權利，每個人都可以在其能力範圍內做任何事情：“個人凡認為於

其自身有用的，無論其為理智所指引，或為情欲所驅迫，他有絕大之權盡其可能以求之，以為己用，或用武力，或用狡黠，或用籲求，或用其他方法”。也就是說，自然的最高律令“不禁絕爭鬥、怨恨、憤怒、欺騙，著實說來，凡欲望所指示的任何方法都不禁絕。”¹²⁴

在本雅明看來，斯賓諾莎的理論構想揭示了自然法傳統的一項重要特徵：用目的的正當性取代手段的正當性，也就是說，只要目的是正當的，那麼為了這一目的使用的任何手段都是合理的。¹²⁵ 如上文所說，在斯賓諾莎那裡，自我保存是最高的天賦權利，它符合人類以及萬物的自然本性。只要是為了自我保存這一正當的、合乎本性的目的，人們不論是借助於理性，還是服從於欲望，都沒有善惡之分。¹²⁶ 但對於本雅明來說，斯賓諾莎及其所代表的自然法傳統用目的的正當性取代了對手段本身的認識和評判，這種做法是否得當是值得商榷的。與此相關，本雅明說：這種做法“無異於是讓人們看到，他有‘權利’朝著他想要謀求的目的，無所顧忌地移動自己的身體。”¹²⁷ 而這種傾向在達爾文主義那裡達到了頂峰：這一思潮表明，為了在自然選擇的過程中保存下來，實現自然生命的目的，人們可以將暴力視為原初的手段，無所顧忌地加以使用。¹²⁸

本雅明針對斯賓諾莎和自然法傳統的反思是在“自然生命是有罪的”這一前提下進行的。在有罪的自然這一前提下，自然法對於天賦權利的強調存在著無法回避的危險。一方面，儘管斯賓諾莎訴諸於理性的契約結束了人與人之間的欺詐甚至暴力，¹²⁹ 但在人們達成理性的契約之前，每個人都有權利受其欲望支配，對他人為所欲為。本雅明認為，這不僅是斯賓諾莎的理論構想所包含的假設，同時也是存在於普通人行動和生活中的事實。¹³⁰ 另一方面，以有罪的自然生命為基礎，偏重於強調天賦權利，依照自

然的需求來行動和生活，很難達到斯賓諾莎所說的自由和理性的狀態，而是會陷入激情的必然性，成為被欲望驅使的附屬品。這一點體現在《論歌德的親和力》中。如上文所說，小說開篇對親和力這一概念的討論正是以斯賓諾莎的理論構想為藍本：作為一種使人相互吸引，並在理性的指引下實現相互聯合的作用力，親和力原本的目的指向更好的自我保存；¹³¹但在親和力的驅使下，人們並沒有產生理性的能力，也無法憑藉理性的指引，實現預期中的更好的聯合，而是陷入了無法擺脫的欲望和悲慘的命運。¹³²

在《論歌德的親和力》中，本雅明把擺脫欲望和激情的希望寄託於自由決斷的勇氣。就這部作品而言，自由決斷不是自然權利的衍生物，不是只要朝向自我保存這一目的，就能夠“自然而然”地產生的能力；而是需要人們首先從自然生命的進程中跳脫出來，清醒地認識關於自身的真理，並根據這一真理做出果敢地決定。在本雅明針對中篇和長篇人物形象做出的比較中，自由決斷的含義最為清晰地體現出來：中篇中的人物最終為了愛情而果敢地“縱身一跳”，試圖擊碎籠罩在他們頭上的命運；而他們的果敢決定，是以對愛情真切的感受和認識為基礎的。與中篇中的人物形象相對，長篇中的眾人缺少對於愛情和良知的體認：他們的欲望無法提供真正的愛的力量，他們的教養也無法孕育出真正的良知，最終，他們無法在愛情或良知的指引下，形成決斷的勇氣，而是始終受制於想像力和激情的支配，陷入到從自然生命不斷生發出來的欲望中。在這個意義上，在《論歌德的親和力》開篇，本雅明引用克洛卜施托克（Friedrich Gottlieb Klopstock）的詩說：“凡是盲目做出選擇的人們，終將消散在祭品翻騰的熱氣中。”¹³³

注釋

- 1 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890–1930* (New York: Vintage Books, 1958), 34.
- 2 Ibid, 35–36.
- 3 Ibid, 37–38.
- 4 Ibid, 38–39.
- 5 瓦爾特·本雅明,《評歌德的〈親合力〉》,王炳鈞、劉曉譯(北京:北京師範大學出版社,2016)。Walter Benjamin,“Goethe’s Elective Affinities,”in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts· London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996).
- 6 現有中譯本已經指出了這一點,參見:瓦爾特·本雅明,《評歌德的〈親合力〉》,王炳鈞、劉曉譯(北京:北京師範大學出版社,2016)。
- 7 楊武能,〈譯餘漫筆:一部內涵深沈豐富的傑作〉,載於歌德,《親和力》,楊武能譯(石家莊:河北教育出版社,2015),237–238。
- 8 同上,238。
- 9 同上,236–237。
- 10 歌德,《親和力》,楊武能譯(石家莊:河北教育出版社,2015),1,3,21,39–40。
- 11 同上,1–15。
- 12 同上,16–72。
- 13 同上,55,82。
- 14 同上,83–87。
- 15 同上,69–70。
- 16 同上,76。
- 17 歌德,《親和力》,楊武能譯(石家莊:河北教育出版社,2015),77–78,202–203。瓦爾特·本雅明,《評歌德的〈親合力〉》,王炳鈞、劉曉譯(北京:北京師範大學出版社,2016),79。Walter Benjamin,“Goethe’s Elective Affinities,”in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts· London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 336.
- 18 歌德,《親和力》,楊武能譯(石家莊:河北教育出版社,2015),168–169,202–203。

- 19 同上，203–212。
- 20 同上，212–219。
- 21 同上，222–223。
- 22 同上，224–229。
- 23 同上，231，235。
- 24 同上，235。
- 25 楊武能，〈譯餘漫筆：一部內涵深沈豐富的傑作〉，載於歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），236。
- 26 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），28–29。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 310.
- 27 楊武能，〈譯餘漫筆：一部內涵深沈豐富的傑作〉，載於歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），236–237。
- 28 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），33–34。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 312.
- 29 同上，35。Ibid, 313.
- 30 同上，34–35。Ibid, 312–313.
- 31 同上，34–38。Ibid, 312–314.
- 32 谷裕，《現代市民史詩——十九世紀德語小說研究》（上海：上海書店出版社，2007），89。
- 33 歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），32。
- 34 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），24。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 308.
- 35 歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），208。
- 36 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），21–23。Walter Benjamin, “Goethe’s

- Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 307–308.
- 37 同上，81。Ibid, 337.
- 38 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），82。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 337. Walter Benjamin, “Goethes Wahlverwandschaften,” in *Gesammelte Schriften (1)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 177.
- 39 同上，82。Ibid, 337. Ibid, 177.
- 40 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），34。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 312.
- 41 同上，34。Ibid, 312.
- 42 同上，70–71。Ibid, 331.
- 43 歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），4–6，67–68。
- 44 同上，49–50。
- 45 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），71。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 331.
- 46 同上，97。Ibid, 344.
- 47 原文為：“我從這書[指斯賓諾莎的《倫理學》]得到一服我的熱情的鎮靜劑，我覺得一個感覺的世界和道德的世界的廣大無際的遠景豁然展現在我的面前。不過，特別使我醉心的就是從每句命題中都發射出來的徹底的無私的光輝。那句驚歎的話‘真正愛神的人不要希望神也愛自己’，以及它所依據一切的前提和從它而出一切的結論，縈迴於我的腦海中，使我作深切的省察。對於甚麼事都不自私，而在愛方面，友誼方面特別極不自私，是我最大的喜悅，我的格言，我的實踐。所以在日後我大膽地寫的那句話‘我縱然是愛你，這對你有甚麼

- 相干？’實是衷心喊出來的。”參見：歌德，《詩與真》，劉思慕譯（北京：人民文學出版社，1999），667-668。
- 48 歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），93-94。
- 49 同上，200。
- 50 同上，217-219。
- 51 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），79。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts·London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 336.
- 52 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），35。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts·London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 313。Walter Benjamin, “Goethes Wahlverwandschaften,” in *Gesammelte Schriften (1)*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 145.
- 53 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），29。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts·London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 310.
- 54 歌德，《歌德談話錄》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），190。瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯，（北京：北京師範大學出版社，2016），32。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts·London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 307-311.
- 55 歌德，《歌德談話錄》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），190。
- 56 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），29。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts·London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 307-310.

- 57 歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），32。
- 58 同上，32–33。
- 59 Birgit Sandkaulen, „...überall nur eine Natur...: Spinozas Ethik als Schlüssel zu Goethes Wahlverwandtschaften“, in *Goethes „Wahlverwandtschaften“*, hrsg. Helmut Hühn, (Berlin, Newyork: Walter de Gruyter GmbH, 2010), 177, 183–185. 有關於歌德的《親和力》和斯賓諾莎哲學構想之間的關聯，也可以在歌德本人的記述中找到佐證：歌德曾在《詩與真》中指出，在努力“為狂熱的激情尋找鎮靜劑”的過程中，斯賓諾莎的影響是決定性的。參見：歌德，《詩與真》，劉思慕譯（北京：人民文學出版社，1999），667。
- 60 Birgit Sandkaulen, „...überall nur eine Natur...: Spinozas Ethik als Schlüssel zu Goethes Wahlverwandtschaften“, in *Goethes „Wahlverwandtschaften“*, hrsg. Helmut Hühn, (Berlin, Newyork: Walter de Gruyter GmbH, 2010), 184.
- 61 斯賓諾莎，《倫理學》，賀麟譯（北京：商務印書館，2019），184–185。
- 62 Birgit Sandkaulen, „...überall nur eine Natur...: Spinozas Ethik als Schlüssel zu Goethes Wahlverwandtschaften“, in *Goethes „Wahlverwandtschaften“*, hrsg. Helmut Hühn, (Berlin, Newyork: Walter de Gruyter GmbH, 2010), 184.
- 63 斯賓諾莎，《神學政治論》，溫錫增譯（北京：商務印書館，2019），215。
- 64 同上，215。
- 65 斯賓諾莎，《神學政治論》，溫錫增譯（北京：商務印書館，2019），215–216。Birgit Sandkaulen, „...überall nur eine Natur...: Spinozas Ethik als Schlüssel zu Goethes Wahlverwandtschaften“, in *Goethes „Wahlverwandtschaften“*, hrsg. Helmut Hühn, (Berlin, Newyork: Walter de Gruyter GmbH, 2010), 185–186。
- 66 Birgit Sandkaulen, „...überall nur eine Natur...: Spinozas Ethik als Schlüssel zu Goethes Wahlverwandtschaften“, in *Goethes „Wahlverwandtschaften“*, hrsg. Helmut Hühn, (Berlin, Newyork: Walter de Gruyter GmbH, 2010), 187–188。
- 67 Ibid, 184.
- 68 歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），223–224。
- 69 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），100。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (I)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 346.

- 70 此處根據德文本和英譯本對中譯稍作調整。英譯全文如下：“Elective Affinities: Past graves and tombstones, / Which, beautifully disguised, await that certain prey, / Winds the path to Eden’s garden / Where the Jordan and the Acheron unite. / Erected on quicksand, Jerusalem wants to appear / Towering; only the hideous tender / Sea-nixies, who have already waited six thousand years, / Long to purify themselves in the lake, through sacrifice. / There comes a divinely insolent child, / The angel of salvation bears him, son of sins. / The lake swallows everything! Woe is us! — It was a jest! / Does Helios then mean to set the earth on fire? / No! He only burns lovingly to embrace it! / You may love the demigod, trembling heart!” 參見：瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），30–31。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 311. Walter Benjamin, “Goethes Wahlverwandschaften,” in *Gesammelte Schriften (I)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 142–143.
- 71 歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），12。
- 72 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），91。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 341.
- 73 同上，31。Ibid, 311.
- 74 同上，32。Ibid, 311。
- 75 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），38。瓦爾特·本雅明，《德國浪漫派的藝術批評概念》，王炳鈞、楊勁譯（北京：北京師範大學出版社，2014），140–141。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” “The Concept of Criticism in German Romanticism,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 180, 314.
- 76 瓦爾特·本雅明，《德國浪漫派的藝術批評概念》，王炳鈞、楊勁譯（北京：北京師範大學出版社，2014），144。Walter Benjamin, “The Concept of Criticism in German Romanticism,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al.

- (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 180.
- 77 瓦爾特·本雅明,《評歌德的〈親合力〉》,王炳鈞、劉曉譯(北京:北京師範大學出版社,2016),38–39。Walter Benjamin,“Goethe’s Elective Affinities,”in *Selected Writings (1)*,ed. Michael W. Jennings et al.,trans. David Lachterman,Howard Eiland et al.(Cambridge,Massachusetts · London,England: The Belknap Press of Harvard University Press,1996),314–315.
- 78 同上,38。Ibid,314.
- 79 同上,40–41。Ibid,315–316.
- 80 同上,40。Ibid,315–316.
- 81 同上,41。Ibid,316.
- 82 同上,41–42。Ibid,316.
- 83 Walter Benjamin,“Dialog über die Religiosität der Gegenwart,”in *Gesammelte Schriften (II)*(Frankfurt am Main: Suhrkamp,1977),21。Walter Benjamin,“Dialogue on the Religiosity of the Present,”in *Early Writings (1910–1917)*,trans. Howard Eiland et al.(Cambridge,Massachusetts · London,England: The Belknap Press of Harvard University Press,2011),67.
- 84 歌德,《論文學藝術》,範大燦、安書祉、黃燎宇等譯(北京:人民文學出版社,1999),418–419。
- 85 同上,413。
- 86 指為了接受德累斯頓宮廷的僱傭,“同那裡的生存緊密交融並在交往中獲得信任”,就必須“聲明擁護那裡的教區,承認它的信仰,服從它的習俗”。參見:歌德,《論文學藝術》,範大燦、安書祉、黃燎宇等譯(北京:人民文學出版社,1999),420。
- 87 同上,413,420–422。
- 88 瓦爾特·本雅明,《評歌德的〈親合力〉》,王炳鈞、劉曉譯(北京:北京師範大學出版社,2016),63。Walter Benjamin,“Goethe’s Elective Affinities,”in *Selected Writings (1)*,ed. Michael W. Jennings et al.,trans. David Lachterman,Howard Eiland et al.(Cambridge,Massachusetts · London,England: The Belknap Press of Harvard University Press,1996),327–328.
- 89 瓦爾特·本雅明,〈經驗與貧乏〉,載於《經驗與貧乏》,王炳鈞、楊勁編譯(天津:百花文藝出版社),253。Walter Benjamin,“Experience and Poverty,”in *Selected Writings (2.2)*,ed. Michael W. Jennings et al.,trans. Rodney Livingstone et al.(Cambridge,Massachusetts · London,England: The Belknap Press of Harvard University Press,2005),732.

- 90 瓦爾特·本雅明，《柏林紀事》，潘小松譯（北京：商務印書館，2012），202–205。Walter Benjamin, “Berliner Chronik,” in *Gesammelte Schriften (VI)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 469–472.
- 91 瓦爾特·本雅明，《經驗與貧乏》，載於《經驗與貧乏》，王炳鈞、楊勁編譯（天津：百花文藝出版社），253–255。Walter Benjamin, “Experience and Poverty,” in *Selected Writings (2.2)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. Rodney Livingstone et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005), 732–733.
- 92 Walter Benjamin, “Dialogue on the Religiosity of the Present,” in *Early Writings (1910–1917)*, trans. Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 68.
- 93 Ibid, 68.
- 94 有關於喀巴拉神秘主義對本雅明的影響，參見：Enzo Traverso, *The Jewish Question: History of a Marxist Debate*, trans. Bernard Gibbons (Leiden & Boston: Brill, 2018), 160.
- 95 格舒姆·肖勒姆，《猶太教神秘主義主流》，塗笑非譯（成都：四川人民出版社，2000），36。Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1961), 36.
- 96 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），78。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 335.
- 97 在這一點上，本雅明和歌德是不同的。本雅明的分析試圖揭示無辜表象之下的罪過。而在歌德的小說中，無辜和純潔的確僅僅是人物的表象，不能從根本上為人的行動提供善的力量；但是，他並沒有明確指出這些人物的自然天性是惡的或有罪的。因為，真正支配人類行動的自然力並沒有善惡之分，所以，處於自然力支配下的人也無法用善惡來衡量。參見：歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015）。斯賓諾莎，《神學政治論》，溫錫增譯（北京：商務印書館，2019），211–217。
- 98 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），24–25。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (1)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts · London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 307–308.

- 99 同上，77–78。Ibid, 335.
- 100 同上，82。Ibid, 337.
- 101 同上，77。Ibid, 335.
- 102 同上，84。Ibid, 338.
- 103 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），81。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (I)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts· London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 337. Walter Benjamin, “Goethes Wahlverwandschaften,” in *Gesammelte Schriften (I)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 176.
- 104 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），81。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (I)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts· London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 336–337.
- 105 同上，78，82。Ibid, 335, 337.
- 106 同上，80。Ibid, 336.
- 107 Walter Benjamin, “On Language as Such and on the Language of Man,” in *Selected Writings (I)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts· London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 62.
- 108 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），80。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (I)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts· London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 336.
- 109 歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），224。
- 110 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），80。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (I)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts· London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 336.
- 111 同上，80–81。Ibid, 336–337.
- 112 同上，35–49。Ibid, 313–320.

- 113 1806年，法國攻佔德國魏瑪，克莉絲蒂娜冒著生命危險救助歌德，歌德出於感動而與她舉行了正式的婚禮。1807年，歌德遇到米娜，但由於已婚的身份和年齡的差距而被迫終止這段感情。參見：瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），35, 64。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (I)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts·London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 313, 327.
- 114 同上，64。Ibid, 328.
- 115 歌德，《親合力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），182–189。
- 116 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），63–65, 70–74, 92–97。Walter Benjamin, “Goethe’s Elective Affinities,” in *Selected Writings (I)*, ed. Michael W. Jennings et al., trans. David Lachterman, Howard Eiland et al. (Cambridge, Massachusetts·London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 327–328, 331–333, 342–345.
- 117 同上，73。Ibid, 333.
- 118 同上，64–65。Ibid, 327.
- 119 同上，35–49。Ibid, 313–320.
- 120 同上，63–74。Ibid, 327–333.
- 121 Fritz J. Raddatz et al. (hrsg.), *Zeit-Bibliothek der 100 Bücher* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980), 153.
- 122 瓦爾特·本雅明，〈暴力批判〉，載於《本雅明文選》，陳永國、馬海良等編譯（北京：中國社會科學出版社，1999），341。Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt,” in *Gesammelte Schriften (II)*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 180。《暴力批判》與《論歌德的親合力》寫作於同一時期。前者寫作於1921年，出版於1921年；後者寫作於1919–1922年，出版於1924–1925年。
- 123 斯賓諾莎，《神學政治論》（北京：商務印書館，2019），214。
- 124 同上，215–216。
- 125 瓦爾特·本雅明，〈暴力批判〉，載於《本雅明文選》，陳永國、馬海良等編譯（北京：中國社會科學出版社，1999），341–342。Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt,” in *Gesammelte Schriften (II)*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 180.
- 126 斯賓諾莎，《神學政治論》（北京：商務印書館，2019），215–216。

- 127 瓦爾特·本雅明，〈暴力批判〉，載於《本雅明文選》，陳永國、馬海良等編譯（北京：中國社會科學出版社，1999），341–342。Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt,” in *Gesammelte Schriften (II)*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 180.
- 128 同上，342。Ibid, 180.
- 129 斯賓諾莎，《神學政治論》（北京：商務印書館，2019），218–219。瓦爾特·本雅明，〈暴力批判〉，載於《本雅明文選》，陳永國、馬海良等編譯（北京：中國社會科學出版社，1999），342。Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt,” in *Gesammelte Schriften (II)*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 180.
- 130 瓦爾特·本雅明，〈暴力批判〉，載於《本雅明文選》，陳永國、馬海良等編譯（北京：中國社會科學出版社，1999），342。Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt,” in *Gesammelte Schriften (II)*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 180.
- 131 歌德，《親和力》，楊武能譯（石家莊：河北教育出版社，2015），32–33。Birgit Sandkaulen, ‘...überall nur eine Natur...: Spinozas Ethik als Schlüssel zu Goethes Wahlverwandtschaften,’ in *Goethes „Wahlverwandtschaften”*, hrsg. Helmut Hühn, (Berlin, Newyork: Walter de Gruyter GmbH, 2010), 177, 183–185.
- 132 Birgit Sandkaulen, ‘...überall nur eine Natur...: Spinozas Ethik als Schlüssel zu Goethes Wahlverwandtschaften,’ in *Goethes „Wahlverwandtschaften”*, hrsg. Helmut Hühn, (Berlin, Newyork: Walter de Gruyter GmbH, 2010), 184.
- 133 瓦爾特·本雅明，《評歌德的〈親合力〉》，王炳鈞、劉曉譯（北京：北京師範大學出版社，2016），3。Walter Benjamin, “Goethes Wahlverwandtschaften,” in *Gesammelte Schriften (I)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 125.