

在縱欲與虛無之上

——回顧韋伯的《學術與政治》*

我生而有幸，興趣與職業能夠合一。讀書便是我的興趣兼職業。多年來讀過的書不能稱多，不過倒也確實讀到了一些比較難忘的書。

我用「難忘」一詞，避開習見的「好書」這個標籤，是因為「好書」總需要一些客觀的標準，「難忘」則憑藉主觀的感受已足。其實撇開純粹專業閱讀的情況不談，我們對一本書的評價，最後多半要訴諸它對自己造成的衝擊與引發的共鳴。一本書為甚麼會使讀者難忘，恐怕不容易找到一個明確、一貫的理由。

舉例而言，我沈迷於英國作家雷卡瑞 (John le Carre) 的小說，冊冊數十讀而不倦，雖然我猜想他進不了文學史、氣質又有許多另一個時代的殘餘。我崇拜黑格爾的《精神現象學》，不過我看懂了的部分大概僅及全書章節的十分之一，其他部分的論證我沒有能力用自己的概念語言重新陳述（這應該是哲學

* 原發表在台北《聯合報》副刊，1995年6月20日。

書有沒有讀懂的基本判準)，只能遙遙嚮往其中描寫的朦朧境界。我認為麥金太爾(Alasdair MacIntyre)的《德性之後》(*After Virtue*)¹乃是本世紀英語世界道德哲學最吸引人的一本著作，可是其結論少有人能接受，更有許多人懷疑其哲學的可信度。(說來諷刺，麥金太爾嚴厲批評的主要對象之一，正是下文所要推崇的韋伯的立場。)這些書都曾經給我留下強烈的印象，雖然我永遠無法(也無意)勉強「證明」它們是具備了某項客觀價值的好書。

跟上述三個例子比起來，韋伯的〈學術作為一種志業〉和〈政治作為一種志業〉在我心中的難忘程度要更進一步。我不僅細心研讀過這兩篇演講，並且有幸投入出版中譯本之前的編譯、注釋等辛苦工作²。這兩篇演講處處有慷慨動人的激情隱藏在紙面文字之下，翻譯過程因此也夾雜著太多情緒起伏的經驗，許多中文段落從而鐫刻在我的心裡，至今無法忘卻。

當然，不能忘卻的還包括了韋伯在這兩篇演講裡提出的問題、答案，以及凜冽的挑戰。

韋伯的問題其實每個人都很熟悉：自己生命以及週遭的世界究竟有沒有「意義」？如果你有宗教信仰、或者在心態上屬於韋伯所謂的「宇宙—倫理觀上的理性主義者」，你會相信世

界是一個有意義的體系，其中的事件安排均有其理由可言，這類理由最後可以回溯到神的旨意，或者是某種天道、某種彷彿有目的的秩序的運作。個人生命只要在這套秩序裡有所安頓，就自會取得意義；人的活動只要與那客觀的目的有所關聯，就自有其價值。

近代文明的一個主要特徵，就是摧毀了這一套認為生命的意義有其客觀來源的信念。韋伯借用德國詩人席勒的字眼，稱近代人「祛除了世界的迷魅」(直譯為「解除了世界的魔咒」)：世界從倫理角度來看是「非理性的」、只是機械性的規律運轉，沒有任何內在本有的意義或目的可言。人可設法認識事物的因果規律，以便利用厚生，但這規律並不構成一套客觀的道德秩序，因此也就不可能提供生命的安頓、導出人生的方向與目標。

近代文明的這個轉折，一方面具有強大的解放效果，使人在自然與社會兩個領域均擺脫了自然天成的道德秩序的指導羈絆；另一方面卻也賦予個人沈重的責任，因為現在個人必須自行建構價值與目的、為自己的生命找到意義。可是，在除魅後的世界裡，當宗教之類的傳統救贖力量失去作用之後，個人又有甚麼資源處理這麼沈重的課題呢？

韋伯探討學術與政治這兩種「志業」，正是想要回答這個問題。在近代世界，學術與政治似乎是最奪目的兩種力量。學術知識發現客觀的真理，透過計算支配萬物；政治行動實現美好的理想，憑藉權力改造整個社會。科學真理掃除蒙昧迷霧，讓人知道該如何生活；政治理想取代不義的體制，讓所有人生活在自由、平等、博愛之中。這兩種活動不僅本身具有重大的

1 A. 麥金太爾著，龔群、戴揚毅等譯，《德性之後》(北京：中國社會科學出版社，1995年)。

2 錢永祥編譯，《學術與政治：韋伯選集I》(台北：允晨出版公司，1985年；修改增訂版，遠流出版公司，1991年)。

價值，可以讓以它們為志業的人取得自己生命的意義；它們似乎還都可望指出理想的人生應該如何操持，幫助每一個人找到生命的方向與準則。這種情況下，許多人對學術與政治寄予莫大的希望與信心，甚至把它們看作新的「神」，要求學者與政治人物扮演昔日先知發配意義的角色，也就不難理解了。

在兩篇演講中，韋伯對於近代學術與政治的思想預設、制度條件、內在性質、可能作用，均作了精細的分析。這些分析對讀者有極大的幫助，幫助我們了解學術與政治的性質與定位。可是在這些冷靜的分析之外，兩篇演講同時還提出了動情的呼籲。傾聽他的呼籲，我們會警覺到藉學術或政治追求生命意義的尊嚴一面與徒勞一面。

韋伯認為，學術與政治誠然有其重大的價值，但它們也均有嚴重的局限。學術一方面幫助人認識事態之間的相互關聯，相對於既定目的提供手段的考量；另一方面則幫助人理解自己的實踐抉擇如何與終極價值立場保持一貫，也就是讓人對自己行為的終極意義有所自覺和交代。

可是針對生命的根本問題——個人應該選擇、信奉甚麼終極價值立場——學術是無法提供答案的。客觀宇宙秩序崩解所帶來的「價值多神論」，迫使學術必須守住自己的神，從而也就不免得罪其他的神。假如學術以理知真理為神，那麼它就必然要背棄善、美、幸福、靈魂得救等其他神祇、其他價值。學術沒有資格在交戰諸神之間充當裁判，沒有能力排列證明各種價值的高下。終極價值的抉擇，也就是自己該侍奉哪個神，必

須由個人自行決定。

在〈學術作為一種志業〉裡，韋伯指出「學術不是靈視者與先知發配聖禮和天啓的神恩之賜，也不是智者與哲學家對世界意義所作沈思的一個構成部分。」因此他尖刻嘲諷「領國家薪水並享有特殊地位的教授」在課堂裏扮演先知或救世主的角色，認為這類表演徒然使年輕人無法認清一件基本事實：「今天人的命運，是要活在一個不知有神、也不見先知的時代。」學者扮演假先知的罪惡後果，就是掩飾這個重要事實，讓人繼續靠幻覺生活，結果無法為自己的價值抉擇負起嚴肅的責任。

至於政治，韋伯雖然視它為「尊貴的藝術」，掌握著「歷史的舵輪」，但是他強調，企圖藉政治實現理想價值這個想法，在除魅後的世界裡同樣面對著嚴苛的挑戰。既然沒有一套客觀的道德秩序來保證意圖與後果之間的一致（韋伯稱那種相信善因得善果、惡因有惡報的人「在政治上是個幼童」），追求理想的動機與最後獲得的結果便往往相去甚遠。在這兩極之間，有些人只注重意圖、動機、用心的良善高貴與否，只著重理想是否符合某種道德標準；這類人的態度，韋伯稱為「心志倫理」。（這個詞也有譯作「信念倫理」或「意圖倫理」者；不過最近中研院李明輝先生提出「存心倫理學」新譯，似乎更為高明。）另一類人則相信行動的後果更重要，行動者應該承擔的責任，不在於目標或者用心是否正確高貴，而是後果是否有價值、與原初目的又相去多遠；這種態度，韋伯稱為「責任倫理」。

從心志倫理的角度來看，政治的要務是追求某種理想的實現。但是韋伯指出，我們不要忘了政治所使用的特定手段是武

力，而「武力之中盤踞著魔鬼的力量」。武力有其本身邏輯所決定的特定後果，不僅會使得理想的意圖與行動的後果之間的悖反更為嚴重，甚至會迫使原先的理想迅速淪為空洞的政治「咒語」，掩飾權力的諸般醜態。有懷於這個事實，政治人物必須放棄心志倫理的童駭信心，採取責任倫理的踏實準則。這時候，我們會發現政治行動所能提供的意義或許極為有限，可是卻更能表現一種韋伯所謂的「英雄倫理」：不賴幻覺、無懼於希望的破滅，面對真相下的世界追求有限的現世理想。這也是韋伯心目中的政治人物典範。

在我的體會之中，韋伯的這些呼籲似乎可以用「縱欲」與「虛無」的對立兩極來襯托表達。如果對於意義的渴求是一種慾望，縱欲指的便是對於意義的存在有太多幻覺、對於人類的作為創造意義的能力有太大的信心。相對於此，當縱欲的亢奮高潮帶來的只是虛脫挫敗，幻覺與信心會在瞬間崩解，淪為對於一切價值的麻木虛無心態。在除魅後的近代世界裡，意義的問題逐漸浮現，解決的唯一資源又只剩下作為主體的人自身，縱欲與虛無之間的輪替交迭自然愈演愈烈，表現了人類每一次建構意義時從張狂得意到失敗喪志的循環。

但是縱欲與虛無還有深一層的共同根源，那就是它們都企圖逃避現代性的要求。韋伯再三強調，近代世界中的意義問題，受制於特定的思想與現實條件。這些條件，幾乎可以用「冷酷」一詞來形容。他在一些洋溢著悲情的段落裡指出，對近代人而言，最艱難的事就是「面對時代宿命的肅殺面容」而猶賈勇自

持。如果時代宿命代表著荒涼世界中一切希望的破滅，賈勇自持所要求的就是以堅韌的心腸面對這個局面而說：「即使如此，沒關係」(dennoch)。與這種態度相反，縱欲者靠奢侈的希望而生，不敢正視希望破滅的事實；虛無者則放棄一切希望，不敢在廢墟中再有所堅持。兩種心態所表現的傾向其實是一樣的：軟弱而無能承擔時代所提供的機會與責任。

回想起來，翻譯韋伯這兩篇演講已經是十多年以前的事了。那段經驗在勞累中夾雜著興奮，興奮於自己有幸翻譯到這麼深刻動情的作品。韋伯提出的問題、分析與呼籲在在切入近代文化的內裡，在西方世界固然已不易見到堪與倫比的文化反思，中文世界的淺薄童駭，自然更不可能感觸到他那種屬於悲劇的眼光和情懷。當時，只要想到台灣的年輕人可以就此讀到如此深刻的文化反省與倫理思考，不必如我少時一般坐井觀天，以為胡適或者羅素便是所謂的「思想家」，逐譯過程中的無數困難挫折，便有了設法去克服解決的動力。

10年之後重看當年譯本，雖然發現了很多缺點，不過比起幾個英譯本以及稍後出現的大陸中譯本³，我們這個譯本似乎仍然比較翔實完整。而只要開始閱讀，我仍然不禁又被韋伯的凌厲分析與激情呼籲吸引而難以釋卷。1919年初，韋伯在慕尼黑對以左派激進學生為多數的聽眾演講〈政治作為一種志業〉，

3 王容芬譯，《學術生涯與政治生涯：對大學生的兩篇演講》（北京：國際文化出版公司，1988年）。當然，寫作本文的時候，馮克利譯，《學術與政治》（北京：三聯書店，1998年）還沒有問世。

結尾的段落是這樣開始的：

屆此，在座的各位貴賓們，讓我們約定，十年之後再來討論這個問題。很遺憾，我不能不擔心，到了那個時候……反動的時期已經開始，你們之中許多人以及我都在盼望、期待的東西，竟幾乎無所實現……。到了那一天，我個人是不會喪志崩潰的；但不容諱言，意識到這種可能性，也是心中一大負擔。到了那一天，我非常希望再見到你們，看看諸君……有甚麼內在方面的變化。

韋伯在次年去世，10年之後德國捲起了希特勒的風暴。我當然無法預言10年之後的台灣會是甚麼面貌；大家今天的興奮期待，是否會由於外力、內因而仍然歸於徒勞破滅；熱情的心志，是否會陷入韋伯列舉的「恨怨、庸俗、麻木、抑或遁世」等等結局。但我希望10年之後還有機會重溫這兩篇演講，也希望有機會知悉新一代的人曾經自其中獲得學術或政治方面的啟發。我更希望自己在學術與政治兩方面能夠發展出比較深沈成熟的反省。畢竟，正如麥金太爾之評所顯示的，韋伯的觀點含有嚴重的問題，後人不能不努力突破它的限制。而當然，若是力有未逮，自己無能開發出新的論述境界，那麼只要再找到一本令我同樣感動難忘的書，藉翻譯讓我分享其中的悲情 (pathos) 起伏，於願亦足矣。

紀念伯林之死 *

艾薩·伯林 (Isaiah Berlin, 1909-1997) 是當代一位令人不得不正視的思想家。他的《自由四論》¹ 與《俄國思想家》² 兩本文集固然為讀書人所周知；〈刺蝟與狐狸〉(1953)、〈馬基亞維利的原創性〉(1972)、〈反啟蒙運動〉(1968)、〈民族主義〉(1978) 等多篇文章也長久膾炙人口；〈與俄羅斯作家的會面〉(1980) 已成文壇傳奇文字 (伯林此文追記他在1945年及1956年與巴斯特納克和阿克瑪托娃的會面談話經過)；〈自由的兩種概念〉(1958) 更是相關人文、社會學科一代又一代學生必讀的小經典。不過，伯林作為思想家，與我們心目裡習見的思想家形象卻有些不同；指出這些不同，在我們了解他的思想時，有一些不應低估的實質意義。

* 為柏林在1997年11月5日去世而作，原發表在香港《二十一世紀》雙月刊第44期，1997年12月。

1 *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969)；陳曉林中譯，《自由四論》(台北：聯經出版公司，1986年)。

2 *Russian Thinkers* (London: Hogarth Press, 1978)；彭淮棟中譯，《俄國思想家》(台北：聯經出版公司，1987年)。