

「啟蒙」與「覺悟」

——再論社會學與中國文化啟蒙

◎ 陳海文

一 引言

本文的上篇——即發表於《二十一世紀》1994年12月號的〈初論社會學與中國文化啟蒙〉一文——其重點在於對啟蒙課題之再認與闡析，以及一相應的研究議程的訂立。然而，對啟蒙理論課題之探討，不能就此說是已告竣工。上文觸及的思路及啟示，尚可再推進一層，即是在消解啟蒙課題之道德色彩後，再對啟蒙訴求所必須面對的理性局限進行梳理。這是以下討論的題旨所在，以為啟蒙理論課題之完成與開展。

歷史上的啟蒙運動固然以理性為依歸，而可與各類型宗教性乃至迷信的世界觀抗衡，但啟蒙理念的動力與開展，如下文所論述，原來亦可朝向理性以外的方向，這可說是啟蒙理念構成的深層弔詭，需要慎重疏解以明「啟蒙」與「理性」二範疇的若即若離。

即使在以理性、科學等為號召的五四啟蒙運動中，其實即已有諸如

「根本的覺悟」、「最後覺悟之最後覺悟」等等說法^①。就「啟蒙」與「覺悟」的關係，狄百瑞(W. de Bary)在他對明朝理學的研究中曾有如下看法，即「覺悟」(enlightenment)主要是指個人修養的事，是精神與個性的提昇；而「啟蒙」(enlightenment)則按一般啟蒙運動的例子，可被視為較集體的社會文化運動，可以說唯其集體，故此有較客觀與普遍的原則。因此，狄百瑞的分析亦不獨限於兩者所牽涉的人數、形式等等表徵而已，他進一步指出，啟蒙與覺悟的途徑毋寧是對立的，即覺悟每有較強烈的主觀、宗教、乃至神秘主義色彩，與啟蒙運動所強調的客觀科學理性可說背道而馳^②。

狄百瑞這一觀察自有其洞悉力，在本文中可再將之加以引伸。事實上具宗教意味的「覺悟」，本身已是一極複雜之觀念，其所徵兆的境界，可以是指由「迷」而「悟」的覺醒，可以是指一「起信」乃至「皈依」的過程，亦可以是指達致超越智慧的「天啟」。而這些

「覺悟」主要是指個人修養的事，而「啟蒙」則可被視為較集體的社會文化運動，故此有較客觀與普遍的原則。

不同境界所指向的，最終便是對生命存在各類型條件限制的「打破」、「跳出」、「捨離」。而在這其中每有一重要的題旨，便是這一系列的「覺悟」境界既以脫離世俗的條件限制為重心，則自然亦不能通過世俗之理性道路而達致。事實上，「覺悟」之取徑，端在於對俗世理性局限之挑戰與克服，由是可見啟蒙與覺悟之不同面貌及相違。

然而，即使如此，就本文的立論來說，反而是更着眼於通過對「啟蒙」與「覺悟」二者的本質與意義的可能綜合，以重現一更充分的啟蒙範疇的整體視野。啟蒙與覺悟二者的歧義，正足作為進一步深化對啟蒙的體認的起步點。有關理性的脆弱與悖論，這可說是從韋伯到哈伯馬斯的核心社會學理論題旨。韋伯眼中的西方社會的理性化，到其極致，正足導致一遏制人性的、牢籠式的社會體制，這是韋伯有名的「鐵籠」比喻，而其消解之道，只能依恃個人意識與意念的提昇及承擔。至於哈伯馬斯，則以「系統」(system)對「生活世界」(life world)的殖民化判定理性發展的悖論，而以理性的系統化及制度化為扼殺生活世界所仰賴的，基於了解及感受的人際關係。哈伯馬斯是希望藉着所謂「溝通理性」(communicative reason)的培養，而以「共識」(consensus)彌補已走入歧途的工具理性^③。

可以見到，如何面對及克服理性的局限，是現代社會理論的中心關懷，而其關鍵，正在於探索如何可以在一「啟蒙」的——而非盲目的或迷執的——景觀中超越這些局限。換言之，對理性困境的超越，仍是啟蒙課題以內的重要環節，是在「啟蒙」這一整體景觀之內，另闢超越「理性」局

限的，對成就自立、自覺、與知識等啟蒙價值的途徑。正是在這一意義上，啟蒙與覺悟二範疇才可望有深刻的融匯與綜合。

若就啟蒙與覺悟之共同旨趣言，兩者均強調個人自覺性的突破，從而達致自省、反思的能力與觸感的增強；其次，亦着重自由幅度的擴展，由是而可取得更大的自主性；另外，兩者均着眼於對「真實知識」的掌握。在這些共通的基礎上將啟蒙與覺悟並論，其實是指向二者可被共同歸納入一「廣延的」、整體的啟蒙理念型，而可無精神與目標上的分歧。

二 啟蒙與志業

狄百瑞指出的啟蒙與覺悟相違，主要在於後者之個人及神秘色彩：然而，問題卻在於，即使對宗教或權威的迷執與狂熱已在世俗化的大流中逐漸消滅，即使當啟蒙運動及理想已取得普遍的認受性，但科學與理性的限制及逆轉反而愈加顯露而難於逾越。生活世界依然需要面對各類理性不能充分調解及理解之衝突、矛盾。這無疑意味着訴諸理性的啟蒙境界可能失諸簡化、單純，由此而轉向探求理性以外的、「覺悟」式的、非理性的啟蒙空間可能有之意義及深度。其中牽涉的，已不單是兩類型啟蒙空間的併列，而更可是相互的挑戰與取代。

以往所謂非理性乃至超理性的覺悟每以宗教等精神修養及神秘體驗為依恃，需要留意的是，在現代世界的「起信」乃至「開悟」則甚至不能再以宗教為基礎。換言之，一理性以外的啟蒙空間的證立，並不意味向宗教或其他超越理想倒退，而是以揚棄宗教及

理性以外的啟蒙空間的證立，並不意味向宗教或其他超越理想倒退，而是以揚棄宗教及其他權威、迷執為前提，它可被視為一更深刻的、直觀覺悟式的啟蒙歷程。

其他權威、迷執為前提的非理性啟蒙取徑。在這一「虛懸」的存在景觀下，理性以外的啟蒙空間可被視為一更深刻的、直觀覺悟式的啟蒙歷程。因為其間已甚至不能依賴普遍意義之原則或公設以作支持及證明，而只能訴諸個人直接面對世界的體會與承擔。這一過程固然可視作在理性以外，最終亦可說是一擴闊了的理性觀念。

我們如何安立這一分為二的啟蒙境界呢？對這問題的回應，可循經典社會理論的線索追溯，其中最具指導意義的，是韋伯對個人存在景觀之探討，及其對科學與政治兩種志業(vocation)的分判。可以這樣說，科學與理性的啟蒙境界是一「解魅」(disenchantment)以後的啟蒙境界；而政治與委身的啟蒙境界，則是重新面對世界的再入幻境(reenchantment)。這一二重分判，源自韋伯眼中的現代世界秩序的基本割裂。

自一面言，現代世界是一個上帝退隱後明淨自足的人間世界；針對這一面，以理性為歸趨的現代科學與一般學術工作，旨在為這俗世提供清晰的理解。清晰的理解，也就是不為其他非學術雜質所蒙昧的，純乎學術的結論。因此，韋伯眼中的科學志業並不以功利性的目標為出發，例如個人的得着——甚至個性上之滿足感。

韋伯對「價值中立」(value neutrality)的討論，是這科學志業的另一環節，這裏牽涉的，已不單是一方法學問題，而是學術工作者的安身立命之道。放在啟蒙理念的脈絡看，科學志業所朝向的，是緣理性以達啟蒙的取徑，以及這一理性啟蒙境界之感召^④。這是科學志業的精神，然而亦可說是其局限。所謂局限，是指這

一純淨不染的科學觀，並不能解決生命存在所牽涉的諸般價值兩難或行為抉擇。清明的認識與實踐的取決其實並非一事。

對這一啟蒙境界的局限，在韋伯的方法學討論中也在在可見。在「價值中立」以外，韋伯的另一方法學支柱是「體會」(sympathetic understanding)，這一觀念明顯不再強調研究者的「中立」一面，反而是着意研究者如何投入對主觀價值世界的體驗與會心。儘管這一體會並不以研究者自身之主觀為本位，但要求對價值世界的介入則一。韋伯對 verstehen 的重視，甚至可以說是追求一深邃的、主客交融的「惻隱之知」；但與其實際上可有之方法原則可說是並不相稱的。這裏可沿用的方法主要只有觀察者的「思想實驗」(mental experiment)，並以其是否有一「恍然大悟」式的理解作準則。由此可見，韋伯即使在其科學志業理想的觀照下，其實並未能消解理性向價值的過渡。由是而觸發韋伯對理性以外之啟蒙境界可有之啟示。正如上文指出，這一過渡不能再向神聖或宗教領域回歸，故此重要的是如何在理性與宗教以外另立一啟蒙空間與境界。本文對這問題的回應，仍有待於從韋伯作起步點。

科學志業所昭示的，是一循理性以迄啟蒙之境，已如上述。然而，自另一面言，除了這已廣為論者所接受、熟知的理性啟蒙之境以外，另一較深藏的韋伯式題旨——所謂世界的重入幻境，意味着韋伯視上帝退隱以後的世界，亦同時是一「諸神之戰」的世界。即使在討論科學志業時，韋伯已是同時着眼於科學理性之承諾與局限：面對這一緊張，以科學為志業

韋伯眼中的科學志業並不以功利性的目標為出發，而是緣理性以達啟蒙的取徑，但這一純淨不染的科學觀，並不能解決生命存在所牽涉的諸般價值兩難或行為抉擇。

者必須服膺於其內心之魔魅，埋首於對當務之急的盡忠職守。至於更深入而劇烈的價值衝突與爭鬥，則只有留待「大學教席以外」的力量作處理。這是世界解魅的極限，而循此以往，便是一重入幻境的進路。

所謂政治志業作為另一取徑的啟蒙境界，正是在這一深層脈絡下而有其意義。韋伯眼中的理想政治家是面對衝突真理為志業的人，在諸神之戰的戰場上不獨為自己，更是為公眾尋求存身之道。這一志業的追求，是與科學志業不相侔的，甚至必須「勘破」科學理性的軌迹；或者說，是擺脫狹義的科學理性的軌迹，以求建立一更深刻的人格上及實踐上的知慧。而政治志業的基礎，其無所憑依的景觀較科學理性尤甚：政治家甚至不能以其志業建基於人群的同意或支持上。真正的政治志業，如韋伯所言，正是為政治家眼中可能視為低俗、愚昧、迷惘的公眾作服務與犧牲。換言之，真正的政治志業，是如何在面對即使無知的公眾的冷漠與誤解時，而仍不喪失承擔的決心與誠意。所有這些，與理性計算的距離均極深遠^⑤。因此，韋伯所指出的政治家的理想素質，諸如熱誠、判斷力、對尺度的掌握等等，均可說是在科學理性的範圍以外。而與政治志業相連繫的，最終便是一理性以外的啟蒙路向。

沿韋伯的思路重構這一啟蒙路向，可以說政治家的志業最終是一倫理範疇的事，而在其中，韋伯再三致意的，是責任倫理(ethics of responsibility)先於信念倫理(ethics of conviction)。這一倫理範疇的分判，其陳義異常精審，約言之，責任倫理是指行動者自覺對其後果的承擔，而信念倫理，則是行動者自覺對理想之

抱持。放在政治志業的脈絡說，責任倫理意味政治家必須首先對其所作所為負責，是個人作出承擔而非委諸任何藉口或動機。這一責任，包括在任何決策過程中的深思熟慮，以及對其後果的面對。反觀信念倫理——或可說是「終極目標的倫理」(ethics of ultimate end)——個人是為某些不復置疑的信念或目標服務：在這意義下，個人並非行動的主體而只是工具，因此對所進行的決策不能亦無須承擔其後果。在政治工作而言，這裏面的危險一方面是訴諸終極理想或目標，其實是推卸個人的責任；而另一方面，對某些終極理想的深信不疑，亦是妨礙行動與決策必須顧及的複雜性。

在一更高意義上言，從責任倫理出發，政治志業之理想在於政治家之獨立自為，超拔於流俗，而在高度自覺其責任感的情況下，作出競業慎重的判斷與決策。在面對這一景觀下，韋伯眼中理想的政治志業，無疑是徵兆了另一途徑的啟蒙：是在理性的運作、考慮、與計算以外，而端賴追求個人之人格、責任感、與使命感之純淨及深化，這甚至不單是一非理性，而是超理性的覺悟式的啟蒙過程。

韋伯眼中理想的政治家固以責任倫理為先導，但其最終的理想——一個「真人」(genuine man)的培育，卻應能同時把持責任倫理與信念倫理二者^⑥。換言之，真正的政治志業，在於把責任的承擔提昇至信念、終極目標的境界。對這二重倫理的綜合交融，最終關鍵在於個人的成長與突破，以達一責任與信念無礙的境觀。從這意義言，對政治志業的討論可有兩重意義，一方面可見與理性道路相對峙的覺悟式的啟蒙取徑，而另一方

韋伯眼中理想的政治志業，無疑是在理性的運作、考慮、與計算以外追求個人之人格、責任感、與使命感之純淨及深化，這不單是一非理性，而是超理性的覺悟式的啟蒙過程。

面則可進而探討在這啟蒙取徑觀照下的，一理想的啟蒙者之條件與胸襟。在本節的討論故此尚有未盡，而可在下節再進一步開展。

三 自我之重塑

面對以上問題，無論是韋伯或其他學者，皆不能有最後的答案：覺悟之境畢竟是難以言宣的，更遑論是將之程序化或標準化。但在韋伯的不少著述裏，每透露他對個人品格的「成熟」的無比重視，而可為這裏的討論提供一起步點。韋伯曾聲稱，一個「成熟」的政治家為其立場及決定作辯護，是最足使人感動，移人性情的。若單從理性的觀點看，韋伯所指的辯護不見得有力：「這便是我的立場，我再無反顧……。」而其中足以使人感動的，毋寧是辯護者貫注於斯的意志、思慮、及誠意^⑦。所有這些，只有出於一個個性真正成熟的人口中，而能足以使人相信及感於有關決定與立場的嚴謹，甚至莊嚴。如韋伯所言，所顯示的是一政治家以其「內心及靈魂」自覺其責任：到這一步，應已可臻「責任」及「信念」融為一體的，真人的極致。正是在這基礎上，成熟的政治家方能作出最好——縱然不一定正確——的抉擇^⑧。

韋伯所指的成熟，從廣義說正好再次迴向康德一開始便指出的，「啟蒙運動就是人類脫離自己所加之於自己的不成熟狀態……」^⑨。從「不成熟」到「成熟」，這正是啟蒙的整體歷程。

由是可以看到，若康德以脫離不成熟狀態為啟蒙的關鍵，韋伯可說是

揭示了達致這一關鍵的途徑。以韋伯的思路說，這一成熟的精神境界，其中所顯示的，並不是個性之自然演變、進化入一較複雜、深刻的發展階段。無論在韋伯及其他同年代的德國思想家，如滕尼斯(F. Tönnies)乃至弗洛伊德，「成熟」之追求並不是一自然而然的成長過程，而是一近乎覺悟覺醒的過程，中間需經歷一定的變裂、突破。因此嚴格意義之「成熟」之境，可與一般日常用語的指涉有別。作為啟蒙理想的一環，能有這一突破的個人，其意志力與自覺性皆可謂高於常人。

對韋伯、特洛爾奇(Ernst Troeltsch)、滕尼斯等德國社會思想家來說，這一理想、成熟人格的追求，被稱為Personlichkeit。這一觀念，是指特別崇高及強大的個性，能夠在面對各類型矛盾、紛擾、或價值衝突時不為所動，終而凌駕於、昇華於這些紛爭之上。這一拔乎流俗的提昇，韋伯以為只有對志業之承擔而可達致——是對志業之追隨，而最終可使個人生命取得超乎世俗的、神聖的意義。如何在一無神的世界重新獲取神聖的意義，這已不啻是一覺悟之啟蒙的實現。而志業之重要，則在於對自我之砥礪、磨鍊，以為對個性及自我之培育。這是志業之精神所在，如韋伯有名的關於新教倫理與資本主義精神，甚至可以說在志業的追求中，而神聖與理性可以達致綜合、同一^⑩。

Personlichkeit的觀念，除表面上個性、性格的一面外，尚可相當於中文的「氣魄」、「氣像」、「風骨」等意義，標示一遺世獨立，迥乎流俗的人格：是這樣的素質而可合乎韋伯乃至滕尼斯，湯瑪斯·曼(Thomas Mann)

對韋伯、特洛爾奇、滕尼斯等德國社會思想家來說，成熟人格的追求，是指特別崇高及強大的個性，能夠在面對各類型矛盾、紛擾、或價值衝突時而不為所動，終而凌駕於、昇華於這些紛爭之上。

等對「成熟」性格的要求。而無論視 *Personlichkeit* 為氣魄、風骨等等，其中所顯示的正足視為另一啟蒙境界，是對啟蒙的核心價值與界線的又一取徑。在這一境界及取徑，個人再不能依靠一般意義的理性、知識等支持，而必須在一無可憑依的情況下，以清明的醒覺作出一往無悔的判斷：這裏所依恃的只有在成熟中取得的冷靜、氣魄與智慧。

因此，在韋伯對政治志業的討論中所顯露的境界，已不單限於政治而已。政治之志業固然較科學志業更具實踐意味；而就韋伯的關懷來說，這一境界的延伸，其實可被及於其他韋伯式的母題，諸如「生活秩序」、「生活形態」、「人性」等等。所有這些關懷的討論，已不單是一般所謂教育的問題，亦不單是知識的訓練，而是關乎性靈與內心世界的探索與鞏固。這一自我塑造的過程或以理想的追求為主幹，或以墮落之經驗為基礎，但最終仍是在於個人可在生命的昇沉中透入一更堅定、深邃的路向與性格。

亦是在這一意義下，韋伯畢生強調的「同情之理解」，才可有其超乎方法學的，存在乃至道德之重要性。如上文論及「同情之理解」其實不啻是一「惻隱之知」，足以與一般所謂「德性之知」與「聞見之知」抗禮，亦是透過同情共感的追求以打破一己為主體的局限，透過設身處地的體會以擴充個人經驗的視野。這一打破與擴充過程的極致，正足以朝向一圓滿的、同心同德的超拔之境。從理性的方法學一面考慮，固然可以指出這一進路有其不可忽視的模糊性與隨意性；但若站在本文所着眼的啟蒙道路的可能性說，則這覺悟式的啟蒙道路已可充分彰顯，從解析社會學的理论方法立

場，乃至對解魅神聖志業的追求，其中關鍵，均可說是在於個人如何在不同程度與層次上，打破一己的藩籬，以成就一逾趨廣被與深入的惻隱之知。到這一地步，所謂「覺悟」，幾乎已可與 *verstehen* 劃上等號。

這一啟蒙之境與理性之不相涉，其大旨已如上述；但若就對這一境界的理解而論，則尚需要繼續推進一層，以明其精神與具體景觀。這裏的問題是，覺悟式的啟蒙進路固然停留於理性之外，其精神與景觀大旨是以個人之內心經驗與變化為依歸，而就這一點說，這一啟蒙進路亦可與外在的道德價值標準等不相涉。「悟」與「迷」之別，端在乎一循同情共感而突破的，精神境界的提昇。但個性的超拔、神聖的體驗，最終並不能代替道德的抉擇。對這問題當可順上文的脈絡再作補充。

以上論及世界之重入幻境，所指的主要是韋伯所鋪敘的諸神之戰的現代意義。若再推進一層，則韋伯眼中的現代幻境，既是一諸神之戰的場所，更是一神魔混雜的末世。自我身處其間，韋伯以為每人必須認識其內心之魔魅或神祇，而服膺其指令以面對逼切的生活^①。但如此一來，「道」與「魔」之取決便往往繫於一念之間，而再無其他明確之準繩。一方面，這是因為韋伯充分意識到所謂神祇或魔魅，可以只是在衝突真理及價值間的不同識別。換言之，這是一價值判斷的問題，不如對事實之判斷可有較明確之基礎：這仍是回到韋伯價值社會學的大難。另一方面，更進一步言，所謂神魔混雜的時代，更可以是如唐君毅所說的，是一價值顛倒的時代，在其中所謂「神祇」、「魔魅」等識別，已失去其抉擇上之意義。在一價值顛

政治志業較科學志業更具實踐意味，而就韋伯的關懷來說，這一境界其實可被及於其他韋伯式的母題，諸如「生活秩序」、「生活形態」、「人性」等等。所有這些關懷，是關乎性靈與內心世界的探索與鞏固。

倒的時代，其中神聖手段而可為魔鬼服務，向上一路亦可包含下墜之機。換言之，價值、目標、手段等等，其關聯已在日趨複雜的社會中分崩離析、游離不定^⑫。

面對這些精微而根本的困境，無論從理性或理性以外取徑，所能達到的啟蒙境界都不能說直接有所疏解。從這一意義言，理性以外的覺悟，無論是指自我的塑造、惻隱之知的建立、成熟人格之培育等，所啟蒙的仍只是對核心價值的提昇與對啟蒙界線之確認而已。

對「覺悟」與「啟蒙」這一題旨的討論，到此應可作一初步段落。以下引用一節思想史家荒木見悟極具卓識的觀察作結^⑬：

覺悟是能夠忍耐現實世界任何障礙、苦難和轉變的絕對主體的確立，它必然也包括了對於令人頹廢的種種條件的反省與體認。易言之，要追問人能昇華到甚麼程度以及到甚麼程度能成佛，便不能不追問人會墮落到甚麼程度以及到甚麼程度會成為惡魔。覺悟不外是無限分裂的主體通過分裂而在豐裕的心量下再次統一的主體的復甦。

四 結 語

可以這樣說，啟蒙與覺悟所追求的同是一深入而真確的生存經驗，而在這追求過程中，個人的自覺性與對他人的體會都必須高度提昇。而這一提昇後的境界，往往已超乎一般意義的道德或理性所能規範。在這一意義下，覺悟可被視為啟蒙之一進路。無論啟蒙或覺悟所涵攝的突破，其

中亦包涵對一般生存條件與尺度的突破。

在本文引言中曾引用狄百瑞的看法，指出啟蒙與覺悟除了在理性上的不同態度外，尚有集體與個人之別，即是說啟蒙運動多以集體之社會運動進行，而覺悟則是個人修養之事；但從以上所論及的覺悟景觀之精微複雜看去，很難想像啟蒙的參與者可以根本繞過覺悟的一層，而直接進行所謂集體的啟蒙運動。事實上，如前文再三致意的啟蒙之猶豫、反覆等等，其中一因素正在於參與者自身的衝動乃至盲動等。故此啟蒙的追求不能脫離個人的自我修養，以作為其基礎^⑭。

然而，對覺悟的訴求，如以上所取的，在理性與道德規範以外的道路，並不容易接受或認可，因為這一取徑與視啟蒙為社會理想的一般看法頗相逕庭。「靈魂的深處並不平安，敢於正視的本來就不多，更何況寫出？」魯迅先生所謂的「軟弱無力的讀者」，相信對本文的題旨頗覺牴牾吧^⑮。

但本文所指的覺悟，其實已不再是如狄百瑞所指的，宗教性的覺悟。這是在一解魅世界以後的重入幻境，這是一宗教已無地位的幻境，但個人仍不能拋卻對神聖價值，對理想的冀望與達成，因為這是可能有的，對生活的「人間條件」最真切與充盈的體會。

若回到啟蒙課題的整體景觀看去，本文的討論在於指出這一超然於理性之外的，所謂「覺悟」境界之重要性。「覺悟」並非與「理性」無涉，而在於當理性的作用已達其極限時，如何可以循另一取徑再進而突破、超越。約言之，所謂理性的局限，在於知識與行動、決策之間無可避免有一定空

啟蒙與覺悟所追求的同是一深入而真確的生存經驗，而在這追求過程中，個人的自覺性與對他人的體會都必須高度提昇。而這一提昇後的境界，往往已超乎一般意義的道德或理性所能規範。在這一意義下，覺悟可被視為啟蒙之一進路。

間乃至斷裂。知識並非意識形態，而只有意識形態方可直接指示，甚至決定行為與決策。但知識的應用、實踐，不能避免要求個人意志、性格與智慧的介入；上文沿韋伯的思路作起步點，正在於可循而窺見這一更深刻、複雜的啟蒙景觀：由是可以進一步抗衡對啟蒙理想的化約、常識化、或意識形態化。

註釋

① 這些有關覺悟、覺醒等等提法，在五四時期固然普遍，而尤其值得留意的，是這類提法並不局限於特定思潮或文化取向；例如「最後覺悟之最後覺悟」為陳獨秀所提，而對「根本的覺悟」一說法的使用，包括「最後一位儒者」的梁漱溟。

② 見William Theodore de Bary: "Neo-Confucian Cultivation and the Seventeenth-Century 'Enlightenment'", in de Bary ed.: *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975).

③ 有關韋伯的思路，是下文討論的重心所在；至於哈伯馬斯的觀點，可見於其兩卷巨著：*The Theory of Communicative Action* (Beacon Press, 1984, 1987).

④ Cf. Max Weber: "Science as a Vocation", in H.H. Gerth & C.W. Mills eds.: *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge Press, 1991); Max Weber: *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949).

⑤ Max Weber: "Politics as a Vocation", in H.H. Gerth & C.W. Mills, op. cit.

⑥ 信念能以責任為基礎，是最理想的局面，而韋伯所謂「真人」，亦即下文將論及的 *Personlichkeit* 的素質。

重要的是，這一切最終仍是從責任倫理出發。見 Max Weber: "Politics as a Vocation", op. cit., pp. 120–27.

⑦ 同上註，p. 127.

⑧ 可參見註⑤。另外需要注意，韋伯在上文其實是引用了馬丁路德 (Martin Luther) 的話，所不同的是，馬丁路德固然可藉上帝之力為後盾，但韋伯的以政治為業的「真人」則是一空依傍，不能假借神祇、信念、或群眾等外力以作支撐。

⑨ 康德：〈答覆這個問題：甚麼是啟蒙運動？〉(1784)，中譯見康德：《歷史理性批判文集》(北京：商務印書館，1990)，頁22。

⑩ 以 *Personlichkeit* 作為社會理論一重要母題的討論，可參見 Harry Liebersohn: *Fate and Utopia in German Sociology, 1870–1923* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1988); 外亦可見於 Harvey Goldman: *Max Weber and Thomas Mann* (Berkeley: University of California Press, 1988).

⑪ Max Weber: "Science as a Vocation", op. cit., p. 148.

⑫ 唐君毅在這方面的反覆討論，可說既深刻亦痛切，是他思想中一極重要的題旨，尤其可見於《人生之體驗續篇》與《生命存在與心靈境界》之後記。

⑬ 引自荒木見悟：〈宋代的儒教與佛教〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，第七卷 (北京：中華書局，1993)。

⑭ 參註②。另外需要強調的，是狄百瑞此文其實極其深密，並不限於本文所舉數端。

⑮ 見魯迅〈「窮人」小引〉，載於《集外集》(人民文學出版社，1973)，頁85。

陳海文 香港中文大學社會學系講師，教研興趣以社會理論、社會規劃及中國社會為主。