

● 思光學術論著新編(二)

存在主義哲學新編



思光著

修訂版

◎ 思光學術論著新編(二)

存在主義哲學 新編

—— 修訂版 ——

勞思光 著 張燦輝、劉國英 合編



中文大學出版社

This One



3HPG-2QA-287X

《存在主義哲學新編》

勞思光 著 張燦輝、劉國英 合編

© 香港中文大學 1998, 2001

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方法，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 962-201-999-4

1998年第一版

2001年修訂版

出版：中文大學出版社

香港中文大學·香港 新界 沙田

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

Introduction to Philosophies of Existence (in Chinese)

By Lao Sze-kwang, edited by Cheung Chan-fai and
Lau Kwok-ying

© The Chinese University of Hong Kong 1998, 2001

All Rights Reserved

ISBN: 962-201-999-4

First edition 1998

Revised edition 2001

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N. T., Hong Kong

Fax: +852 2603 6692

+852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

目 錄

《思光學術論著新編》總序	v
《思光學術論著新編》編校凡例	vii
《存在主義哲學新編》小序 (一九九八)	ix
自序 (一九五九)	xi
前 言	xv
第一章 存在的基督徒 —— 齊克果	1
第二章 派外的宗師 —— 胡塞爾	11
第三章 以不定為定的哲學 —— 雅斯培	25
第四章 英勇的挑戰者 —— 海德格	45
第五章 法國存在主義者 —— 沙特	83
第六章 神秘的經驗主義者 —— 馬塞爾	101
第七章 神秘的無政府主義者 —— 波底葉夫	115
第八章 存在主義與現代世界	127
附 錄	
附錄一 存在主義與情意我	139
附錄二 論存在主義	149
附錄三 生命悲情與「存在主義」之正面意義	163
附錄四 胡塞爾及現象學 —— 為胡塞爾百年紀念作	175
附錄五 胡塞爾對經驗主義之批評	189
編者跋	195

《修訂版》編者跋	197
中外人名及書名對照表	199
中外辭彙對照表	203

《思光學術論著新編》總序

勞思光先生過去四十年來，執教於港台兩地，作育人才不計其數。期間，先生與香港中文大學的淵源尤深。先生自一九六四年受聘於中大，至八五年底榮休為止這二十幾年間，首先任教於崇基學院當時的宗哲系。根據一些學長的憶述，早期的宗哲系本以宗教為主，而哲學組別當年的所有課務，幾乎全都要由先生獨力肩負。除此之外，先生當年對崇基的通識課程的改革，出謀獻策以外，還於具體的課程設計和教材編寫工作上，付出了不菲之心力。隨着大學制度上的蛻變，和新亞、崇基兩院哲學課程的合併，先生除進一步參與重組課程工作外，更曾出任研究院哲學學部主任之職。八六年以後，先生於中大曾先後出任中國文化研究所高級研究員和逸夫書院高級導師。先生之於中大，可謂鞠躬盡瘁。

先生治學，素稱嚴謹，其於學術上樹立的典範，亦早昭著於海內。然而，最令我們佩服的，是先生從來不把自己的學問與思想限囿於學院之中。先生心中的哲學是康德所謂的「世界哲學」。先生自己長於理論，但其真正的關懷卻絕不止於純粹理論的層面，而直指向傳統的觀念制度、現實的社會文化，乃至國族的歷史命運。先生反思之餘，運筆成書，與其說是為要譽於學術同儕，不若說是體現了中國傳統知識份子坦蕩蕩的一份報國情懷。先生問學，一向講求「尊理」，亦不輟地以此責求於天下間的學子。是以先生的著述之中，除了許多理論性的重點著作之外，亦不乏把哲學向社會上普羅青年讀者推廣的作品。

先生半生著述，先後出版過的論著，難以勝數。其中部份論著雖已絕版多時，但坊間訪求者，仍日有之。台灣的時報出版公司於八十年代中曾把先生早年(至五七年止)的文稿輯成《思光少作集》七卷刊行，多年以來，已於各界廣為傳誦。是次出版的《思光學術論著新編》，計劃中共有十三卷。按年代而言，《新編》基本上收錄了先生五十年代中至八十年代初留港期間的主要代表作品。《新編》所收各卷，除一二例外，基本上以先生從前刊行的專著為藍本。然而，這次重刊，除重新校訂舊有書稿外，如遇有題材相關，而以往尚未收錄於書的文稿，亦將審情收錄，以免遺珠。至於先生於中大任內完成的《中國哲學史》三卷，固可說是先生的代表性力作，但由於已供台灣三民書局再版重印，因此這次未列於《新編》出版計劃之中。

《新編》的出版，首先要感謝的，是勞先生本人的首肯。其次，我們要感謝友聯出版社林悅恆先生慷慨回贈勞先生原於該社出版的書籍的版權。就物質條件而言，中文大學出版社上下的支持，當然是計劃得以順利完成的主要關鍵。此外，中大副校長金耀基教授對出版計劃提供的寶貴意見，亦給予我們很大的鼓勵，在此一併致謝。

中國人文學會編輯委員會
關子尹、張燦輝、劉國英
識於香港中文大學
一九九八年仲夏

《思光學術論著新編》編校凡例

(一)《新編》以重刊勞先生五十年代中至八十年代初留港期間刊行成書的學術著作為主。於重編時，除校訂原本外，若遇有題材相關、卻未曾收列於書之文章，均審情採用，收作附錄。

(二)勞先生同期發表的其他論文中，不乏已有輯錄成書之條件而終未成事者，是次新編，將按題材匯編成冊。

(三)重編各書時，基本上按舊作重校；除訂正誤植及漏植之文字外，內文原則上不作改動。

(四)標點符號依現今通行的法則作適當之修訂。

(五)編者為求文義更清晰而偶爾加插的文句，均置於方括號〔〕中，以資識別。

(六)源自外文之哲學術語譯名，悉依勞譯；原文只有外文之術語，在可能情況下提供今日通行的翻譯。

(七)外國人名翻譯，如與今日通行中文譯名有別者，均依今譯修訂；原文中只有中文譯名者，則附上外文原名。

(八)原文中如出現古體字或異體字，於不影響原文文義之情況下，均改用今日通行的字體。

(九)為方便編排與閱讀內文出現之外語文字，《新編》各書一律橫排。

(十)一切註釋，皆統一為書頁下之腳註。

(十一)重編各書之章目，以及附錄文章之名稱，悉依初版；若有需要，則適當地加上小標題。

(十二) 新編各書，如外語學術名詞及外國人名出現頻繁，均於書末附上中外人名及學術辭彙對照表。

《存在主義哲學新編》小序

(一九九八)

這只是一本介紹存在主義的小書。當時我到香港不久，自由出版社與友聯出版社分別刊印了我的《文化問題論集》與《康德知識論要義》，而亞洲出版社主持編務的友人們也向我索稿；我便寫了這本簡論幾位有代表性的存在主義哲學家思想的小書，基本上取材於海涅曼的論著。當然，在詮釋或析論過程中，我多少加上自己的看法，但整體地說，創發之見甚少，只算是做了一點介紹工作而已。

由於當時用中文介紹存在主義的作品甚少，我這本小書也有不少讀者。但我自己從不曾特別看重它。不過，由於寫了這本書，與友人們也就有過一些討論。我對存在主義思想的三系觀，便由此形成。今天回頭檢視舊說，我覺得存在主義思想確有宗教型、藝術型及形上學型三支；理論重點彼此不同，因此，三系觀亦有可取處。不過，以海德格代表存在主義之形上學，卻嫌輕重失當。畢竟海德格運用存在觀念只是他的系統的一小段落中的事。海德格哲學的始點與歸宿，都非存在主義觀點所能籠罩。事實上，這個論斷在我寫成此書後不久，即在與友人討論時提出；但因我此後多年的研討重點均不在存在主義這一方面，所以此類見解便未有正式陳述的機會。現在正好在這篇小序中略作交代，以免別人以為我始終如此看待海德格哲學。

海德格問：為何存有的世界是如此的，而不是其他樣子？這是他的理論始點。這與齊克果或沙特之以自我之真實存在為始點，顯

然有基本取向的殊異。羅素晚年在《夢魘集》中嘲笑存在主義的說法，只可用於齊克果與沙特，但不能用於海德格。當然，這裏所涉及的問題，不能在小序中多談。我也不再說下去。

存在主義思想中一部份觀念，近年已與解構思潮合流。這裏涉及的價值意識問題，值得作嚴肅的探究。我希望在我計劃要寫的文化哲學專書中能作一番清理。那種工作與這本介紹性的小書自然全不相干了。

思光

一九九八，七月

自序（一九五九）

在現代哲學各派理論中，反黑格爾 (Hegel) 似乎成了一種共同特色。我在已發表的〈哲學問題源流論〉¹ 稿裏曾說明我將以這點特色為線索來整理現代哲學。雖然這一部份工作我至今尚未完成，但我一直還是打算掌握這個線索。

存在主義 (existentialism) 在近年已經成為盛行的哲學。這一支哲學思想與文藝復興以後的各派西方哲學都有本質的殊異；但就其為反黑格爾的哲學講，則存在主義也和其他幾派現代哲學有類似之處。

當然，這種「類似」並不是嚴格意義下的類似。現代哲學各派反黑格爾也各有不同的立場。懷德海 (Whitehead) 的哲學，將實有與價值合起來講，是反黑格爾之講主體客觀化；邏輯實證論 (logical positivism) 將知識收到經驗領域中，是反黑格爾之講精神哲學。柏格森 (Bergson) 講直觀，則是反黑格爾之講理性。至於存在主義，則是一面以情意我為中心，一面以存有為歸屬；這一派哲學不僅反黑格爾之通過理性來講自我，而且要將存有施以情意化。它不僅反黑格爾反得十分徹底，實在是根本偏離了西方重智精神的傳統。

存在主義也和其他任何一支哲學家思想同樣地有本身的變化。這些變化有的可以看作發展，有的則似乎只是一種流弊。在創立存

¹ 編者註：是書已重編出版，是為〈思光學術論者新編之十〉，劉國英、張燦輝合編，香港：中文大學出版社，2001。

*image
not
available*

讀了《存有與時間》後再看這本書，一定很自然地覺得願意通過沙特的著作來了解存在主義。這樣，沙特思想就成為流行的存在主義的中心了。現在一般人所談的存在主義，實際上大半只是沙特的思想，而且常是沙特思想的糟粕，而非其精英。

如果說，齊克果代表存在主義所接觸的真問題，海德格代表存在主義的體系理論，則沙特代表存在主義的「病」。或許這種「病」正是存在主義的不可避免的歸宿；或許存在主義的原始意向本是要挽救防止這種「病」；而且也許這種「病」的顯出，並不妨礙存在主義的價值。我對這些問題不想在這裏作任何斷語；我要指出的只是，存在主義確實該分成這樣三大階段或三支來看，因為它們是太不同了，彼此間的「異」較之其間的「同」處更值得注意。

在這本以「存在主義哲學」為題的小書中，我介紹了每一個被承認的存在主義大家。由於本意只是介紹，所以在這本書裏幾乎沒有甚麼獨創的意見。我雖然有時候為解釋某一個問題而多少涉及我自己的理論，但在這本書裏我總極力避免多作批評。我是很自覺地想不使介紹與批評相混的，儘管我的介紹工作也不一定做得好。

在英國和美國，邏輯實證論近年非常流行；在中國也有些人喜歡談談這一派哲學思想。但除了少數人以外，許多談邏輯實證論的人們似乎並未讀過這一派哲學的主要文獻，甚至也未接受過解析訓練，因此，很令人覺得可歎。目前存在主義在東方的情形，卻似乎更壞一些。因為如上面所說過的，一般人常只是將沙特的思想當作存在主義的全部，所以每每對存在主義的其他主要人物都全無了解。這種情形在日本非常顯著。目前中國人則似乎還根本不大注意存在主義；但這一派思想今後一定會在中國人中間發生影響，因之，那些已經在別處出現的問題，我們應當早注意到。將沙特思想當作整個存在主義的代表，是應加防止的誤解。我這本介紹「存在主義哲學家」的小書，如果能在防止這種誤解上多少有些作用，則我已經滿意了。

作為一個人文主義者 (humanist)，我對存在主義的價值雖不抹煞，但在基本立場方面，我是與存在主義者很不相同的。但我以同情態度了解它，也以同情態度介紹它。在了解與介紹中，我可能有

某些錯誤；但我決不有意以任何成見來歪曲這一支哲學，則是我所能自信的。

思光
一九五九，香港

前言

存在主義是現代西方哲學中一大學派。在近三十年來，歐洲思想界中，存在主義之勢力日勝一日。亞洲國家最近亦開始接受此一派哲學之影響。例如在日本據說存在主義是唯一的與唯物論抗爭的思想。但在中國，似乎還很少有人對存在主義作介紹評論。我所知的，只是唐君毅先生與牟宗三先生曾分別有專文論述此派哲學，¹此外則只有人零碎地談到。特別是對於存在主義各大家的一般性介紹，最為少見。

我這裏寫的不是純哲學論文。我只打算對齊克果以來的存在主義哲學家分別作一簡單介紹，對他們的理論也略為說一點。因為並非一純理論文章，又以介紹為重，所以很少發揮我自己的意見。

在材料方面，我主要根據海涅曼 (F. H. Heinemann) 的《存在主

¹ 編者註：參唐君毅：〈述海德格之存在哲學〉，原刊《新思潮》，第17、18期(1952)，後收於氏著：《哲學概論》，下冊(香港：孟氏基金會，1961)，頁54-115及李達生編：《存在主義與人生問題》(香港：大學生活社，1971)，頁37-100；唐氏另有〈存在主義與教育〉一文，收於《存在主義與人生問題》，頁126-151。牟宗三先生關於存在主義的論述見〈存在主義入門〉及〈我的存在感受〉二文，分別收於《存在主義與人生問題》，頁1-19及頁152-210。此外，牟先生在其《智的直覺與中國哲學》(台北：台灣商務印書館，1971)一書的第七、八、九及二十二章中，均詳論海德格哲學。

義及現代困境》；² 但關於理論之敘述，則常常取材於海德格、雅斯培及沙特等人之原著。

我不是一個存在主義者，但我對存在主義之主旨及根本源生處，自覺有一種同情及了解。可是我對存在主義之了解，乃通過我對哲學問題之全面觀點而來；因為我看全面性的哲學問題時，乃由自己的一套理論而整理裁斷；而我既非存在主義者，當然在對哲學問題的意見上，便不能與存在主義者自身看法全同。這是在解釋存在主義哲學中有關歷史脈絡或理論本性之問題時，會常常說些對存在主義未必贊成的話的理由。自然，在本文中，這種話並不多，可是我仍願先聲明一下。

存在主義是現代西方哲學中反理性主義 (rationalism) 傳統及理想主義傳統的幾派思想之一。我們知道，康德 (Kant) 以下之理想主義 (idealism)³ 與笛卡兒 (Descartes) 諸人之理性主義，都輕視情意我 (aesthetic self)；而因此對實踐生活中某些活動總嫌少親切觀察或體會。而存在主義則以情意我為中心；雖然在高明處博大處均不能與康德所取之窮智見德途徑相比，亦不能與黑格爾 (Hegel) 所立之絕對

² 原名為：*Existentialism and the Modern Predicament* (London: Adam & Charles Black)，一九五三年出版。作者 F. H. Heinemann，是最了解存在主義的學人。遠在一九二九年，他就寫了《哲學之新路》(*Neue Wege der Philosophie*) 一書，對存在哲學 (Existenzphilosophie) 作正式介紹，那是哲學界最早介紹存在主義的書。但海涅曼本人卻並不被列入存在主義之代表人中，他始終對存在主義保持着一個旁觀者地位。而正由於他深切了解存在主義，卻又站在局外，因此他對存在主義的介紹，大半準確而客觀。不過在我所看見的海涅曼論著中，他似乎對某些基本的純哲學問題所見有時嫌淺。因此，我在這篇文章裏，凡闡釋理論之處，都不專以他的論著為根據。但對於存在主義哲學家，他都曾經親自交談過，甚至有很多來往；當然他對他們的描寫應算作第一手材料的。〔編者按：原文把海涅曼一書譯作《存在主義與現代環境》；查“predicament”是「困境」之義，現經勞先生同意作出修訂。〕

³ 此詞或譯為「觀念論」。康德自己批評柏克萊 (Berkeley) 之哲學時，乃就「觀念論」詞義一面說。蓋此詞譯為「觀念論」時，偏重在「實在」與「觀念」之主從問題，此為一義；譯為「理想主義」時，則偏重在「理想」及「價值」問題，此為另一義。

又康德自稱其哲學體系為“transcendental idealism” (超驗觀念論)，故康德之哲學及其後黑格爾之客觀的觀念論皆為“idealism”之一種。現在我所說的理性主義即 rationalism，理想主義即 idealism，而因我所強調的，是此一路數之哲學的價值理論一面，故取「理想主義」之詞義，以描述康德哲學。

主體理念，及客觀理性之理論相比，但在實踐生活中則較令人有貼切之感；而且對主體性之點醒，有單刀直入之意趣。因此，我們雖然承認康德黑格爾之理想主義為西方智慧之極峯，但對於異軍突起之存在主義，亦應取其優長。尤其是看東方思想與西方思想之特性時，對於這個脫離西方希臘精神正統而較近於東方精神的哲學體系，更不能不加注意。⁴

存在主義的代表人應為齊克果、雅斯培、海德格、沙特、馬塞爾 (Marcel)、波底葉夫 (Berdyayev) 等人。但因海德格是胡塞爾之得意門人，雖然胡塞爾作為現象學之開山大師，與存在主義之領袖海德格不能算成一派；但海德格受胡塞爾的影響仍然是很大的。因此，海涅曼在談存在主義哲學家時，特別談談胡塞爾。我覺得海涅曼在這裏頗表一種識見，在下文中，我也將不略去這一段。

下面我就分別介紹這些存在主義哲學家。

⁴ 說存在主義近於東方精神，是比較地講。在東方哲學宗教中，以情意我為重者，是中國道家、印度佛教及希伯來基督教義，儒學則不然。因西方文化精神之主流是由希臘直透至近代之重智精神，純以認知我為重，故純重情意我之存在主義，在此意義下，便可說近於東方了。

第一章

存在的基督徒 —— 齊克果

我們已經說過，存在主義是現代哲學界一大勢力；但這個學派的創始人，卻是寂寞一生，為世界所忽略。

齊克果 (Søren Kierkegaard) 生於一八一三年，是丹麥人，死於一八五五年，一共活了四十三歲。在四十三歲生活中，他從未享有任何別派哲學大師的榮譽；他是孤獨的、淒涼的，甚至到他死的時候，他也是寂然死去。然而過了半世紀，他的名字卻成了哲學家所最注意的；再過了三十年，他的影響遍及於全歐。¹

從齊克果的思想中，導生了一個哲學學派和一個宗教學派。哲學學派就是存在主義，宗教學派則是卡爾·巴特 (Karl Barth) 諸人的辯證神學 (dialectical theology)。

為甚麼生前寂寞無聞的齊克果，會成為二十世紀哲學家心目中的偉大人物？為甚麼有所謂「齊克果的文藝復興」？倘若我們照海涅曼的講法說，則原因非常簡單：只因為他在十九世紀中葉便已經體會到那種為二十世紀的人們所共同體會的東西，又為他能用一種奇妙的方式把這種東西表達出來而已。² 這種東西是甚麼？根本上是一

¹ 齊克果生時一直不為哲學界所重視。他的著作在一九零九年開始譯成德文，他對歐洲哲學界的影響也從這裏正式開始增強。一九一零年，他的著作開始譯為意大利文，一九二九年又譯為法文，到一九三八年，有了英譯本。於是他的思想傳遍歐洲了。

² 見 F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament* (London: Adam & Charles Black, 1953), p. 30。

恐怖不安之情，³ 一面由恐怖不安之情中求超越，一面又由此恐怖不安而迴省；這便是齊克果所要表現的東西，也正是他所已表現的東西。

齊克果曾用許多筆名發表著作。這也是一件很奇特的事。就表達方面說，齊克果的語句顯然是極不明確，又極富神秘主義色彩的。但他那不明確的話，卻自然使人生一種深沉感。這種深沉感，一面顯出深沉的智慧，一面顯出深沉的痛苦。

齊克果的著作一共有四十三種，論題涉及美學、哲學及宗教各方面。一八四六年出版的 *The Concluding Unscientific Postscript*⁴ 與一八四八年的 *The Point of View for My Work as an Author*，⁵ 是最宜於研究者先讀的東西，因為它們代表齊克果思想的轉變，而且在這兩本書中，他批評了黑格爾哲學；批評最能使自己的立場明確表露出來，因此，看這本書中這一方面的資料，學者最容易把握住齊克果自己的哲學體系的基源問題。

齊克果的哲學，是一部實踐的哲學，因此和他的生活分不開。他的生活是痛苦的。他父親是一個陰鬱的農人，有七個孩子，齊克果是幼子。在童年他受盡磨折，因此，他有一次曾經痛罵上帝，說上帝不應該給他這種痛苦生活。⁶ 到他成人之後，他一直過着夢幻式的生活；他常說，他自己不曾有真實直接的生活。他在假造的筆名下發揮議論。一切表露創見的話是他說的，但又似乎都與他無干。

³ 此處所謂「恐怖不安」，即海德格所說的“Angst”，有人把它譯為英文中之“anxiety”，有人則譯為英文中之“dread”。齊克果原用丹麥文中“angset”一字，英譯亦兼採二種。因另無一確切等義之詞可用。在中文中，似乎以「恐怖不安」為較恰當之譯法。

⁴ 編者註：最新之英譯本 *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 2 Vols., *Kierkegaard's Writings, XII. 1 & 2*, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.

⁵ 編者註：*The Point of View, Kierkegaard's Writings, XXII*, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1998.

⁶ 據海涅曼在《存在主義及現代困境》一書中所說，他這件事所以為人所知，是由於他自己在死前不久親口對人說這件事。

他在哥本哈根大學做學生的時候，學了黑格爾哲學；那是當時最盛行的學派；後來他通過了神學考試，參加教會工作。可是他總和教會當局有衝突。他常指摘教會歪曲了基督教義，而覺得捍衛真實的基督教生活，是他的任務。在這種痛苦矛盾中，他的健康逐漸受損。一八五五年十月二日，他在哥本哈根街頭獨步，突然昏倒，別人把他送到醫院裏去，過了一個多月，他寂寂地死去。

這就是存在主義的開山大師的一生。

* * *

然則，齊克果究竟是一個甚麼樣的人呢？何以我們討論存在主義要溯源於他呢？其實，嚴格地說，齊克果所說的「存在」，與海德格以後講存在哲學的人們所用的「存在」，詞義上是不相等的。可是我們一談到整個存在主義的運動，總是要把齊克果作開山大師。原因是，他是第一個將「存在」一詞賦予新的意義而引入歐洲思想的人。他是一個「存在的神學哲學家」，或者說是一個「存在的宗教哲學家」，但最適當的名稱則應是一個「存在的基督徒」。

為甚麼？我們要看他所謂的「存在」的意義，才能明白。簡單地先說一句：齊克果心目中的「存在」問題，實在是一個「實踐意義的實現」問題，而他要實現的，要在實踐中實現的，只是一個「真基督徒」的德性。

齊克果的名字，不上哲學教科書，因為他是一個十足的反歐洲傳統的「異端」。他的哲學代表一種對整個近代哲學之離叛；從笛卡兒到黑格爾，他都反對。在一八四二年，他二十九歲的時候，就與笛卡兒學派的人有激烈爭論；他反對「我思故我在」（“I think therefore I am.”），說只有「我在故我思」；這可以使人誤會他和馬克思一樣，但他的立場與馬克思 (Marx) 所談的「存在決定意識」全不相同。因為他們所說的「我在」，不是一樣的意義。馬克思所說的「存在」，只是物質意義的存在。馬克思否認自覺與心靈之地位，用上層建構和意識型態之反映等等理論來解釋心靈活動。齊克果則並不否定自覺和心靈，卻反對笛卡兒與黑格爾所說的心靈。他並不站在物質存在一面說話，卻站在個體與個別心靈一面說話；他強調的是具體的精神

個體，否認抽象自覺與抽象思考的地位。而他提出的觀念，則是「內向性」與「主體性」。⁷

他反對黑格爾，但他曾學黑格爾的理論，對黑格爾也有相當的敬意。特別是黑格爾那部《精神現象學》，⁸他一直都很讚歎。他曾經說：

我對黑格爾懷有一種尊敬，這種尊敬有時對我自己都成為一個謎子，我從他那裏學到了很多東西，而且我知道，如果我回到他那裏，我一定還可以學更多的東西。……他的哲學知識、可驚的學力，以及由天才而來的深透之見……我和我的任何一個學生一樣，都毫不躊躇地承認。……但儘管如此，一個在生命之劇變中受過徹底考驗的人，而且在他自己的需要上有了得思想助力的依據的人，則會覺得黑格爾可笑——儘管他有那些並非不確定的偉大品質。⁹

他抗議黑格爾的抽象思想¹⁰以及他對普遍者的強調；他也反對黑格爾的泛神論，和黑格爾在無所不含之「理」中對一切差異的解消。根本上他反對思辯，反對一切純思考的哲學；因此他自己也不從事這一方面的工作。這是日後沙特曾經說到的。他反對黑格爾最激烈的地方，還是在黑格爾對宗教的理論，特別是對基督教的理論。他認為對宗教所作的思考性的解釋，本身就是虛妄不可能的；人之所以那樣，全由於根本不知道甚麼是宗教，甚麼是基督教。齊克果認為，宗教或基督教根本不是可以談論的東西，而是要在生活

⁷ 即“inwardness”及“subjectivity”。前者本指「內在性」，因取動態意義，故譯為「內向性」；但此與心理學上所謂「內向」完全不同。

⁸ 編者註：即G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 德文版初版1807；英譯本：*Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977；中譯本：《精神現象學》，賀麟、王玖興譯，北京：商務印書館，1979。

⁹ 見齊克果著：*Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Vol. II, Kierkegaard's Writings, XII. 2*，同前引書，p. 74。

¹⁰ 其實，黑格爾本來最強調「具體」，「實化」觀念為精神哲學之總樞紐，即表現此立場。但齊克果只抓緊一情意我，故認為凡說「理性」必是抽象。

上實踐的。宗教就是主體性，是內在的改造。根本沒有對基督教怎樣思考的問題，只有怎樣作基督徒的問題。這裏，他反希臘重智傳統的色彩，最為明顯。

從另一方面說，齊克果是強調特殊，而反對普遍的。這一點極為重要，因日後的存在主義者有許多人都取這個立場——如沙特。而且這裏可顯出一種與直覺主義(intuitionism)相近的色彩。不過齊克果和別的直覺主義者不同；他只強調人本身的問題，和個體的單一性問題。他提起的一切抗議，都有濃厚的宗教色彩，特別是基督教色彩。他自覺他的呼聲代表受苦的負罪的人類的呼聲；這些呼聲為他們自身實體被解消而抗議——不論是通過純思考、通過客觀性，或者通過所謂社會進步來解消。他對這個只重客觀的時代抗議；他對那種完全不理思想主體及其存在，而將一切都化入後果的「客觀思想」，也提出抗議。他說：

只有那些造系統的人，和客觀的哲學家，才變得不再是人，而成為抽象的純思哲學，成為屬於純粹存有境域的一個單體。¹¹

在一八四六年，齊克果寫了一本小說批評；這本書分作兩部份，後一部份日後單獨出版，標名為《現前的時代》(*The Present Age*)。¹²在這裏他表露對近代西方文化中將一切價值層級壓平的現象，深致不滿；他稱之為「削平」。¹³而他對於這種「削平」的現象的發生，則歸罪於輿論之虛幻。當然他既然注目於此，對於社會主義及集體主義便有極大的反感。他對於近代西方社會這種情況，有出奇地深透的描寫；現代西方人讀了最覺得親切。他說：

這種削平的過程，不是一個人的行為，而是在一個抽象的權力掌握中的一種反映的活動。因之就可以計算支配它的規律，像

¹¹ 見 *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Vol. I, Kierkegaard's Writings, XII. 1*，同前引書，p. 92。

¹² 編者註：收於 *Two Ages, Kierkegaard's Writings, XIV*, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1978.

¹³ 即英文中之“levelling”。

計算合力時用平行四邊形的對角線一樣。攤平了的個體在這個過程中本身就被吞沒了；一方面他雖然可以自私地似乎知道他在做甚麼，可是，就廣大人羣講，只能說，他們根本不知道他們在做甚麼。因為正如集體的激情造成一種並不來自個體的剩餘，在這裏也有一種剩餘。一個魔鬼被喚來，任何個體沒有一點力量制止他。雖然放手的抽離能給個體一種瞬間的自私的滿足，可是他同時簽署他的命運的證書。激情可以造成災害，但削平本身就是個體的毀滅；沒有任何時代，能使這一過程的懷疑終止的——現前的時代自然也不能。所以不能，因為剛剛要使它終止，削平過程的規律又進入活動了。

因此，它只能在一種情形下被終止，就是，由那種在他的孤獨中獲得一個能面對上帝的宗教人的勇氣與無所懼的精神之個體來終止它。¹⁴

削平破壞了自我的單一性與價值差異，因此也破壞了價值秩序；於是就有了一種「外在的喪失」發生。¹⁵ 個體消沒於羣眾中。齊克果對於大喊羣眾風氣曾表痛惡；說對於帝王及教皇的反抗，雖然似乎是難事，可是比起與羣眾奮鬥就容易得多了；對於「平等的暴權」，對於淺陋的傻笑，對於胡說八道、卑下污濁的東西作掙扎，是這種時代中，不願屈服的人們的艱苦工作。

個體消沒於羣眾中，是外在的喪失自我。在這一點上，齊克果與黑格爾的看法並無不同。他會同意，所謂喪失就是黑格爾所說的心靈之自我割離——或自我分裂。但他所謂的心靈就是個別心靈而不是黑格爾所說的普遍心靈或抽象心靈。進一步，他也可以承認智性文化是一境域的割離，不過他的解釋卻完全是不同的。他要說的是，在如此的自我割離下，人失去自我，不再成為人，受了「非人

¹⁴ “The Present Age”, in *Two Ages*, 同前引書, p. 86。

¹⁵ 所謂「喪失」，乃“alienation”之譯名；自齊克果至海德格等人，用此字皆指真我之昏昧或主體自覺之蒙昧；與中國所謂「喪心」義相近。此處齊克果之意，主要在說明強調羣眾，抹煞個體之情況下，個別的人主體自覺的喪失，故用「外在」字樣。〔編者按：“alienation”現一般譯作「異化」或「疏離」。〕

化」的苦難。一變成「對象性的」，他就不再是一個主體。他成為抽象的幻影，失去了具體的生命。在這個意義上，齊克果就說，這樣的人就不算「存在」，或者說是「不存在的」了。這樣的基督徒，雖然外在地看，他可能還是屬於某個教會的，但他失去自我，也便不是一個真基督徒了。

齊克果所說的自我之喪失，在基本上不是一外在的事象，而只是內在的境界問題。用海涅曼的話來說，就是一個關於人對自己的態度問題。換言之，自我升降全在自己。降則喪失，升則重得。紛紛萬象，毫不相干。

論喪失時，齊克果通過恐怖不安之說來描繪它；所謂恐怖不安，並非是懼怕某一東西，而只是朦朧地對一種不在現前的而又隨時可來的罪惡與沒落的矛盾心情；這種心情即相關於一不在自己一面的外在權力。在如此的恐怖不安心情下，人的處境是一種精神的暈眩，在暈眩中全無主宰，全無所謂自由。

在一八四九年，齊克果又有另一本書，書名是《到死亡之病》。¹⁶在這本書中，他用「絕望」(despair)一詞代替原先用的「恐怖不安」。這是從另一面說，問題仍是同一問題。

絕望是「到死亡之病」。在分析「絕望」時，齊克果幾乎是做了一種精神現象學方面的工作。同時確切地抓住近代西方文化之病。因為正如海涅曼所說：

……近代人的懷疑與懷疑論，轉向內在一面，落到人自身上，而因之引向絕望。¹⁷

然則絕望何由而生？齊克果單刀直入地說，由於實現自我之過程中之擾亂。絕望是人作為精神性的存有時的特有之病。絕望就是

¹⁶ 原名為：*The Sickness unto Death*，此一書名不易譯得準確；因為一方面有「到死為止之病」的意義，一方面有走向死亡之意義，故譯為《到死亡之病》。〔編者按：本書之最新英譯本為：*The Sickness unto Death, Kierkegaard's Writings, XIX, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1980.*〕

¹⁷ *Existentialism and the Modern Predicament*，同前引書，p. 37。

喪失自我；何以會喪失自我？由於自我忘失了他的永恆一面的本性，而且陷於幻想中；說淺些，就是自我忘失了他的精神本性。

絕望可以有許多種，齊克果曾經指出有「願意成為他自己」和「不願意成為他自己」兩種絕望。關於這一點，不及多談；也似乎不必多談，因為這種分類總是不很確定的。

齊克果的立場，主要是宗教與形上學的立場；所以，歸根結底，他對「絕望」問題的解說，仍是根本與心理學立場迥異的。他說，早晚人們會明白，如果人要發現絕對者，不應該由懷疑開始，而應該由絕望開始。由懷疑開始是笛卡兒的路線，從認知我着手。由絕望開始，則正是齊克果自己所走的路線，是從情意我下手。因此，他最根本的問題就是人如何能重新成為他自己。答覆這個問題，他提出了個「重現」的觀念。¹⁸

* * *

齊克果對於西方文化傳統是取離叛態度的。他的著作總是喚醒人們重新質問舊的已成立的意見，要人們重新思量自己的境遇。但落在字面上，他所直接說出的問題又是那樣簡單，只是：「怎樣成為基督徒？」而已。可是這個問題雖然簡單，分析起來卻正代表他的基本立場：重實踐生活而輕視思辯言說的立場。因為他這個問題正是對那些本來是基督教徒的人們而發的。¹⁹於是這裏便出現了一個事實與本性的問題，或者說得更確切一點，出現了事象與實踐的問題。基督徒是否能成為真基督徒，全看他能否實現基督徒的本性；這只能在實踐活動中確定，而並不能由事象上決定。推而言之，人如果不能實現人之本性，則雖然在事象上似是一個人，而實在並非「人」。或者，一個人是否成為哲學家，並不在於他是否在事象方面屬於某一學派，完全要看他能否實踐一種哲學。總之，萬海歸宗，

¹⁸ 所謂「重現」，即齊克果自己所說的“repetition”。他曾經寫過一本書，專談這個問題，就以「重現」為書名。重現的意義，就是「重新成為上帝面前的自己」；用哲學術語說，即是具體性的恢復。倘若我們拋開一切次級的差異不計，而專看主體性一層，則可說齊克果此一說法，乃一般道德哲學中皆具有之說法。

¹⁹ 他曾經說，根本非基督徒的人要成為基督徒倒比較容易；那些受了洗而並非真基督徒的人要成為基督徒反而較難。

齊克果的理論，中心在自我之恢復；而所謂「存在」就是本性的實現。

以上就是略說齊克果哲學的主旨；再詳細一點說，則我們可以將海涅曼所整理出來的七點寫在這裏。

海涅曼認為齊克果對他自己所提出的問題之解決，可分為下列七點述之。

- (一) 一切本質的知識必涉及存在；或者說，只有對存在有一種本質關係的知識，才是本質的知識。
- (二) 一切不關涉存在的知識……在本質上被看作偶然的、非本質的知識；其程度與範圍均屬無關重要之事。
- (三) 客觀的反省與知識，應與主觀的反省與知識分開；客觀反省之途徑，離開主體，而引往抽象的客觀真理（如數學、形上學，及各種不同的歷史知識等）。²⁰ 在這個範圍中，存在的主體可被忽略……。
- (四) 客觀反省之途徑引往客觀真理，而當主體與其主體性成為無關重要時，真理亦成為無關重要的，而這種漠然的態度正是它的客觀價值。它的客觀性或者是一個假定，或者是一種近似。
- (五) ……在主觀反省中，真理成為……內向性及主體性。實際上，一個存在的存有能夠知道的不經由抽象的東西，只能是他自身的存在。於此，必然地，存在的主體要沒入其自身的主體性中。
- (六) 只有道德的與宗教的知識，才是本質的知識；只有它們在本質上涉及認知主體之存在；只有它們接觸實在。只有在道德的與宗教的知識中，真理與存在合一。
- (七) 本質的真理是主觀的、內在的；換言之，「真理即主體性」。²¹

²⁰ 案此處所說之形上學，乃指西方希臘以來的思辨形上學而言。

²¹ 編者註：見 *Existentialism and the Modern Predicament*, pp. 39–40。

以上是海涅曼所列出的七條，我偶有節略之處。

根據這七條看，有個甚麼結論呢？顯然由這裏可以推出一個對人類知識的重新估價。它們不僅表示齊克果對黑格爾的哲學的反動，而且表示他對整個科學之反動——就科學之抽象性說是如此。

在齊克果眼中，知識之累積根本無意義；他要人注意的只是，人如何成為人，因此對於見聞之知極力排斥，認為毫無必要。他認為自理性主義以下，各哲學家所談的理性的真理與事實的真理等，都毫不重要；因為真正重要的是，面對上帝之存在，而這與那些所謂「真理」無干。他提出的主觀與客觀的區分，是想要由外返內，由客歸主；嚴格地講，他實在根本否定知識；他要離思辯言說，而歸於主體性之透現。用中國術語說，則他只關心一成德問題；不過因為他具體的了解中是以基督教為德性之象徵，所以口口聲聲不離基督教；其實他的問題正是一德性完成之問題。而對知識之輕視，正顯出他這個基本立場來。

倘若我們記得西方正統文化精神是重智的，而且文藝復興之後，西方文化精神之路向，以此為主；而重智精神之窮途，是德性自覺僵化，這正在十九世紀中漸漸出現；則我們應該可以明白齊克果所呼喚的哲學的新精神，正是西方文化中一個搶救自身危機的企圖。在這一文化精神下，順着原來方向走，終是容易；甚至作一大推進，使原有文化精神之發展成熟，也不是最難的事；最難是超越傳統，改造傳統，使原有之文化精神向上升進，開創新局。它最難，因之也最可貴；擔承這個工作的人，不論成功失敗，在智慧上，在文化意義上，他是挺立於天地之間，俯視一切的偉大人物。這樣，我們估定了齊克果的地位。不論他如何在困苦中消磨一生，不論他所提出的路徑是否最好的途徑；總之，他是站在最高層的哲學家，因為他有真實哲學智慧。

然而他終竟不是哲學新體系的建立者，他只能開創新路，不能正式建立，甚至只就存在主義說，他也沒有建立起一個完整精密的理論系統；這個工作是日後其他存在主義哲學家完成的，下面我們再繼續介紹。

第二章

派外的宗師 —— 胡塞爾

誰都知道，現象學學派領袖胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859–1938)，並不能算作存在主義學派內的人物；但同樣真實的則是存在主義哲學的代表人物，像海德格、雅斯培、沙特等人，在發現問題和處理問題的方法上，都無不受胡塞爾的哲學的影響。這樣，胡塞爾與存在主義學派就有了一種奇妙而密切的關係。就哲學立場講，他決不是存在主義者，他是一個派外之人；但如果我們承認哲學上的宗師總不外是指出問題或提出方法的先驅者，則他對存在主義學派就有一種宗師地位；因此我在這本談存在主義哲學家的小書裏，要說到胡塞爾，並把他看成存在主義者派外的宗師。這個稱號是我杜撰的，我是想這樣點明胡塞爾與存在主義者正反兩面的關係。

我們先就正的一面略作解釋，說說胡塞爾對存在主義學派來說，如何雖是派外之人，卻仍然有宗師地位。海涅曼在《存在主義及現代困境》一書中，以一專章來敘述胡塞爾，標題是：〈超驗自我之孤獨〉。¹ 在這一章開頭處，海涅曼便這樣說：

為甚麼在一本談存在主義的書中，必得包含胡塞爾，儘管胡塞爾決不是一個存在主義者，並且相反地，他否認海德格而可以

¹ 原文為“The Loneliness of the Transcendental Ego”。案“transcendental”一詞，通常或譯作「超越」，而在闡釋康德知識論的文字中，則有人譯為「先驗」。我一向譯為「超驗」，也是由我解釋康德知識論時起使用此譯名。胡塞爾晚年所談的“transcendental ego”與康德之意極接近，而海涅曼這個標題也以胡塞爾自己的話為根據，所以我也仍用這個譯名。

很適當地被人稱作一個本質論者？提及胡塞爾之所以為不可避免的事，是因為無論德國學派或者法國學派（案指存在主義之兩派言），離開胡塞爾便無法了解。²

海涅曼說得不錯，離開胡塞爾，我們便無法了解德法兩國的存在主義者的理論，因為除了較早的齊克果外，自海德格以下，幾乎沒有誰不受胡塞爾現象學的影響。

首先，海德格根本是胡塞爾的學生，他在哲學上歸向「存有」的方向，原是由胡塞爾思想中導生的；雖然胡塞爾晚年百尺竿頭更進一步，走上歸向主體自覺之路，而把海德格那種艱澀的理論看成「常識」而大加鄙視，但在海德格一面說，他的存有理論，若無胡塞爾的啟示則根本未必能發生。其次，雅斯培根本上是接受胡塞爾的現象學方法的，自然也和海德格一樣，他所了解的胡塞爾的方法，在胡塞爾看來也只算誤解；但若沒有胡塞爾來提出現象學的方法，則雅斯培無由運用這個方法（不管這種運用與胡塞爾原意有多大距離）。

再就法國的沙特說，他根本將他自己的本體論稱之為「現象學的本體論」。³ 雖然他對現象學方法的解釋，當然與胡塞爾晚年自己的解釋，距離更遠，可是終竟他是接受了胡塞爾的影響及啟示的人。我們看存在主義與胡塞爾思想的關係，幾乎可以這樣說，齊克果開出了存在主義之路，但通過了現象學，存在主義的理論系統才能成立。倘若說齊克果是存在主義的創始人，則胡塞爾實在是使存在主義能夠成形的人。這是我所以同意海涅曼的說法，而稱胡塞爾為存在主義的派外「宗師」的原因。

但胡塞爾終竟是「派外」之人。一個哲學家是否屬於某一派，有時候是很難決定的；他被人看成甚麼，他自己在基本精神上是甚麼等問題，每每不能獲得完全一致的解答。可是就胡塞爾與存在主義的關係看，卻並沒有這種困難。胡塞爾無論在基本精神方面，或者在他的學說所顯示的立場方面，都表明他決非存在主義者；這一事

² *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 47.

³ 在沙特討論「存有」與「空無」的代表作 *L'être et le néant* 一書中，沙特明白表示此意，並用“Essai d'ontologie phénoménologique”為該書之小標題。

實之為確定無疑，正和他對存在主義者有理論上的引導作用一事實之確定不相上下。

要說明這一點，我們得從胡塞爾本人說起。

胡塞爾對現代哲學的影響，是多方面的；因此海涅曼曾說這裏有三種矛盾。⁴其實，這不一定算矛盾。胡塞爾自己思想有進展，而由於他在較早的階段所發表的東西，很快便影響當世學者；所以在他後來逐漸表明他那最根本的精神和立場時，反而不為人所了解。於是受他較早著作的影響的人，到後來轉是不能了解他，也為他所否認。其中，海德格便是最重要的一個。

當胡塞爾在一九零零年發表他的《邏輯研究》(*Logical Investigations*)⁵時，他就開始影響德國哲學界；可是等到他的《純粹現象學觀念》(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*)⁶在一九一三年出版，他的理論更成熟了，可是他許多弟子反而開始不了解他了。於是最早的弟子海德格離開他而自己另尋出路。胡塞爾對這件事自然感到很大不快，可是他仍然關心海德格。在一九三一年，他與海涅曼最後一次晤談時，他告訴海涅曼他曾經很認真地去了解他這個背離師門的學生。他說，他將海德格的《存有與時間》(*Sein und Zeit*)一書讀過兩遍，可是很失望，他覺得他絲毫沒發現甚麼值得注意的東西。於是他給海德格一個批評說，海德格只是在常識一層上轉動。這是他否認存在主義的最好的證據。

這樣，胡塞爾自己對自己的哲學立場的說法，與弟子們和接受了他的影響的人們所了解的，大大不同。那些自以為是推進了發展

⁴ 見 *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 48。

⁵ 編者註：參E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., Halle: M. Niemeyer, 1900-01；英譯本：*Logical Investigations*, 2 vols., Eng. trans. J. N. Findlay, London: Routledge & Kegan Paul, 1970。中譯本：《邏輯研究》，兩卷，胡塞爾著，倪梁康譯，上海：上海譯文出版社，1994-1998。

⁶ 編者註：E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Vol. I; Allgemeine Einführung in der reine Phänomenologie*, Halle: Max Niemeyer, 1913；英譯本：*Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Eng. trans. W. R. Boyce Gibson, London: G. Allen & Unwin, 1931；中譯本：《純粹現象學通論》，胡塞爾著，李幼蒸譯，北京：商務印書館，1995。

了胡塞爾理論的人，卻被胡塞爾看成走入歧途的人。這在他給《純粹現象學觀念》的英譯本的序言中表現得很清楚。⁷

這可以說明何以胡塞爾雖在某些極重的地方，是佔着德法存在主義者的宗師地位，卻仍然是派外之人。胡塞爾自己的真實立場，是歸向主體，但接受他影響的人，都是走歸向客體、歸向現象之路。胡塞爾的現象學只為逼出最後的 *transcendental ego* (超驗自我) 而建立；但一切接受影響的人，都不了解，只把他理論的半段截下來。這當然在最後得與他背道而馳了。

海涅曼談胡塞爾時，曾說他的學說中有幾個矛盾之處。但我們如果深一層看，也不一定便是矛盾。海涅曼說：

其次，關於胡塞爾之教義，有三個矛盾。胡塞爾開始時是數學家身份，是魏埃施特拉斯 (Karl Weierstrass) 的學生。但當他聽了布倫塔諾 (Franz Brentano, 1838–1917) 在一八八四至一八八六年間講授的課程他就改學哲學。……在他一八九一年發表的第一部著作《算學哲學》中，⁸ 他隨當時的風氣，想給數學一種心理學的解釋；但他發現這個做法是不可能的。因此，在他的《邏輯研究》中，他就攻擊「心理主義」(psychologism)。⁹ 他所了解的心理主義，就指着以心理學為邏輯基礎的那種嘗試。洛克 (Locke)、柏克萊與休謨 (Hume) 都曾經暗暗承認這種工作的可能性，而密爾 (Mill)、斯賓塞 (Spencer)，以及希格瓦特 (Sigwart) 與愛爾德曼 (Erdmann) 等人則明顯地努力去把他們的邏輯建立在心理學上。在消極的一面，胡塞爾表明，邏輯規律不是心理學的規律，邏輯並不構成心理學之一部，邏輯規律與思想中之心理事實毫無關係。在積極的一面，他主張邏輯規律

⁷ 編者註：E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*，同上引書，pp. 11–30；《純粹現象學通論》，頁446–467。

⁸ 算學哲學即 *Philosophy of Arithmetic*。〔編者按：是書德文原名 *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen*, Vol. 1, Halle: Pfeffer, 1891.〕

⁹ 編者按：《邏輯研究》的整個導言部份(該書第一卷)，就是從事這一「心理主義之批判」的工作。

關涉命題之題材或意義；而這些意義只屬於觀念範圍。他介紹了重要的語意學上的區分，例如在表述 (Ausdruck) 與意義 (Bedeutung) 間的區分；例如英文中的“triangle”，德文中的“Dreieck”，與法文中的“triangle”，是三個表述，但它們有同一的意義；而在邏輯上有重要性的，只是在這個意義的統一上。

這裏就有了胡塞爾教義的第一個矛盾。一方面他反對把心理學當作邏輯的基礎，而強調邏輯的獨立觀念性；另一方面，他主張邏輯命題的意義只能由返歸主體而顯現——就是說返歸到我們的意識中，這種意義是在意識中被建構的。他強調說，這個工作是現象學的事，而不是心理學的事。但這二者有甚麼區別呢？¹⁰

海涅曼於是就認為這是胡塞爾之矛盾。他認為胡塞爾的現象學甚至康德的心靈理論都是一種「特殊的心理學」；但這顯然是海涅曼自己的誤解。是不是「心理學」，全看是否以「經驗事實」為對象；現象學不是心理學，因為它不以經驗事實作為對象。康德的理論立場亦是如此。邏輯的規律歸於思想主體，但不歸於經驗意義的心理活動，此中毫無矛盾可說。¹¹

其次，海涅曼又認為胡塞爾有將「普遍者」(universal) 看成「實在」之意；另一面又致力於現代邏輯之推動，而現代邏輯只將「普遍者」看成一虛名。因此，他說這是胡塞爾理論中的第二個矛盾。

¹⁰ *Existentialism and the Modern Predicament*, pp. 48–49.

¹¹ 海涅曼談到：“transcendental psychology”一詞，以之表述康德的心靈理論。此處，“transcendental”一詞即與“empirical”對揚；康德如有一“transcendental psychology”，則此“psychology”不能再是經驗科學之一的“psychology”；否則，即不可通。而胡塞爾反對以 psychology 為邏輯之基礎時，所反對的正是作為經驗科學的「心理學」。他與康德相近，都想就主體一面解釋邏輯規律之根源，而拒絕經驗解釋。則如說他們的理論也可以算作“psychology”，則此種“psychology”不能指經驗意義的心理學。海涅曼將一詞之廣狹二義混同，反指摘胡塞爾及康德，此乃一誤。

他(案：指胡塞爾)的《邏輯研究》第二卷中有對於洛克、柏克萊及休謨等人之抽象者理論(theory of abstraction)的深刻批評。這就引到對柏克萊和休謨的虛名論(nominalism)以及現代一般虛名論的批評。他要表明，普遍者並不僅僅是字眼，而是普遍性的對象(allgemeine Gegenstände)或者意義(Bedeutungen)。而且我們是在一種本質上與指向個別對象的活動完全不同之活動中，自覺到它們的。對於虛名論的批評，本來就這裏講，可能是極有用甚至必要的。可能在某些情況中，普遍者只是符號，例如在代數裏面，X、Y、Z等就只是代替性的符號……。可是在另外一些情況中，譬如我用「玫瑰花」這個詞語，它就不僅僅是一個符號，它指着特殊的一類植物。在這裏，胡塞爾的教義的第二個矛盾發生了。根本上，他似乎是要用一種中古式的實在論來代替現在的虛名論，即是說普遍者是本質或者理念性的類。而他的推理的基礎似乎是一種本質形上學。但這顯然與現代邏輯與科學的論調不合，而他卻正是想要推進現代邏輯與科學。¹²

這一個批評本身說得不很詳確。胡塞爾反對虛名論，因為他就主體活動一面來談實在性；這並不必然要使他不去推進現代邏輯與科學。而且雖然現代邏輯家常常有虛名論氣味，¹³但邏輯系統的充足形式化卻並不必然要走向一虛名論。

海涅曼對胡塞爾的第三點批評，是說他對科學的態度也有矛盾。他說：

最後，他對科學的態度也有些矛盾。就一方面講，他是反科學的。他反對將科學方法當作哲學方法；他說，科學保有常識觀點。它把世界就當作表面那種樣子而接受。¹⁴哲學則是在一個完全不同的向度中。它要有一個完全不同的始點，和一個全新

¹² *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 50.

¹³ 例如約定論(conventionalism)即近於虛名論。

¹⁴ 此句係意譯。

的方法。他努力要為哲學重新發現一個特殊的獨立領域。他整理出反對實證論的說法，就是哲學必須完全獨立於科學，而不問科學之結果及方法，不能依賴科學。可是他還是不僅要把科學建立成一個 Science，而且要成為一種普遍的，並且有極端意味的嚴格的 Science。這樣一來，哲學或者是嚴格的 Science，那麼，接着似乎該是，哲學的方法不能與科學的方法相反，要不然，它就與科學完全不同。在這個情況下，就很難了解何以它能稱為嚴格意義的 Science。¹⁵

於是海涅曼就認為胡塞爾沒有常識。下面他接着也說到胡塞爾說使哲學成為一個嚴格的 Science 的時候，他是指向於本質的 Science，即指 Wesens-Wissenschaft 而言。但海涅曼認為這是不可能的，這是退到康德以前的形上學階段去。

其實，我覺得海涅曼在這裏仍然是犯了一個錯誤。胡塞爾認為 Science 或 Wissenschaft 有兩種，一種是經驗的，一種是先驗的。他認為哲學決不能依經驗而存在，但應成為一種先驗的科學（或學科）。¹⁶ 這個主張無論對不對，並無矛盾問題。海涅曼慣於混同名詞意義，所以才提出那些問題。依胡塞爾原意，哲學與經驗科學完全不同，卻仍可以成為一嚴格的先驗科學，這有甚麼矛盾？他反對的與他所致力的東西，本非一事。

* * *

但海涅曼這些批評，嚴格說來雖然都有毛病，他畢竟曾經聽過胡塞爾講學，¹⁷ 又曾經與胡塞爾作過幾次私人晤談，他對胡塞爾還是有相當了解。他談胡塞爾時用的標題：“The Loneliness of the Transcendental Ego”，就是根據胡塞爾自己和他談話時所用的字眼。他曾這樣描寫他們的「最後的會晤」：

¹⁵ *Existentialism and the Modern Predicament*, pp. 50-51.

¹⁶ 德文中之 Wissenschaft，與英文中之 Science 本來是「學科」的意義，而「科學」一詞通常總使人容易想到經驗科學。但根本上說 Wissenschaft 或者說 Science 的時候，並不必就指經驗科學。胡塞爾將經驗科學當成 Science 的一種，所以我們如果用「學科」一詞，則比較容易避免誤會。

¹⁷ 在一九一二年，海涅曼曾經聽過胡塞爾的講演；那時胡塞爾講的是笛卡兒哲學。

最後的會晤是最有趣的。他(案：指胡塞爾)那時是七十二歲，¹⁸但在他講現象學和人類學時，仍然滔滔不絕，至為動人；他是一個真思想家，完全獻身於真理之追尋和他自己的哲學上的苦心經營。他有極大的活力，但只是作為一個心靈的那種活力，致力的問題遠離生命。有一天，我在一個高貴人士的住宅裏遇見他……在很大的大廳裏面，我們一同走來走去，走了差不多一個半鐘頭。他告訴我他已經有三十年強烈地工作着，因之也沒發表任何著作……。¹⁹

接着海涅曼說到胡塞爾自己敘述他和狄爾泰(Dilthey)在一九零五年的會晤；那是在他的邏輯研究出版之後。狄爾泰在那次談話中，特別強調歸於主體的哲學立場，認為胡塞爾對意向經驗(intentional experience)的理論，及其據現象學立場對知識之解釋等等，都是有豐富成果的；也都表現歸於主體的路向。海涅曼認為，狄爾泰這些話對胡塞爾晚年之歸於主體，大有影響。這一點我打算不多討論，我們看下面海涅曼一段重要的話：

有一個事實使我吃驚，就是，一個堅持本質直觀形式的直覺為哲學基礎的人，在他自己的生活中，並不依賴直覺；反之，是一個謹嚴的工作者，差不多就是他那一代的哲學家中最謹嚴的學人。他所發表的東西，事實上都是他已經完成的工作的報告。他曾說：「我是一個懷疑者，我總是相信別人勝過相信自己」。²⁰他對他自己的批評是很嚴苛的。看他《純粹現象學觀念》的新德文本裏所加的那些註解和改動的地方就可以證明。可是，他仍深信他的起點是僅有的正確起點，而且他已經在意識領域中發現了絕對者(the Absolute)。後來他說了一句話，這句話可作為了解他的生存和哲學的線索，那是：「經由孤獨，一個

¹⁸ 案：即指一九三一年在德國法蘭克福的晤見。

¹⁹ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 52.

²⁰ 胡塞爾此語本意當是表明他不是獨斷論者。

人才成為哲學家。」²¹ 又說：「哲學從一個作哲學思考的人的孤獨地負責的思想中生出來。」這裏面是含有真理的。尼采也說過：「在孤獨中走自己的路，是一個哲學家的本質」，而且尼采就認為他自己就是孤獨中的最孤獨的人。可是，胡塞爾的孤獨是一種特殊的孤獨，它通過兩個階段。他先是人類的孤獨，由於世界納入括弧而來，²² 情況像笛卡兒的懷疑，但又並不同。他可並不在那兒止步。如果他懷疑這個有山、水、樹木，和植物動物的世界的存在，他怎麼能夠不懷疑在這個特殊軀體中他自己的存在呢？因此他由人類的孤獨進往超驗的孤獨。他自己說：「我已經成為超驗的自我」，這是真的。他並不是以一個自然的我的立場說話，而是以一個不可名狀的超驗自我，或者以普遍的自覺、即如康德所說的“Bewusstsein überhaupt”〔意識一般〕的立場說話。這裏我們就可以抵達一個中心點：胡塞爾的哲學是孤獨的超驗的我的哲學。同時，我們抵達到一點，在這裏可以確定胡塞爾在現代自我割離的歷史中之地位。²³

海涅曼所說的兩階段，就是胡塞爾本人所提出兩種「還原」(reduction)。第一是現象學的還原，即運用括弧法將世界與對世界之認知收歸一域，所餘的便只有面對世界以及能作認知等活動之自我。這是現象學的還原的結果。有了這一步還不夠，下一步是超驗的還原，即將自覺中之超越主體性用括弧法層層逼出。這在基本上與康德路數極近，但過程則不同。

在最後之主體性——超驗自我之境界，一切經驗一切知識之本源皆層層被收入。因此，此最後之主體亦是一個建構性的主體，為萬有之大本。胡塞爾曾說：

²¹ 原文是：“Durch Vereinsamung wird der Mensch Philosoph”。

²² 案此乃就胡塞爾的括弧法說。

²³ *Existentialism and the Modern Predicament*, pp. 52-53.

案：最後所說的「自我割離」，即 self-estrangement。海涅曼依存在主義者之說，強調自我割離為現代文化之特徵。此處所說，意指在現代文化史中胡塞爾之地位，可由其表現自我割離之理論予以確定。此點在論理上尚有問題，當留在介紹現象學理論之專文中另說。

我們將了悟與理論研究指向純粹自覺自身之絕對存有。這就是作為「現象學的剩餘」而餘存的……。它餘存着，雖然我們把整個世界包含一切事物、一切生物、一切人類我們自身，都懸置起來。我們並無所遺失，卻獲得絕對存有之全；這種絕對存有，在正當理解下，就是含藏一切超越於其自身之中的，而且在自身內建構它們。²⁴

胡塞爾的方法是逼現主體，故必由主客對峙之境域層層上轉。但在以情意我為主的存在主義看來，則這種還原過程都是抽離過程，而最後所得只是一個抽象的結果。

* * *

胡塞爾的理論由一套邏輯理論開始。他的邏輯理論也非常特別。現在我們略談幾句。

關於邏輯問題，胡塞爾有三部重要著作：即上文所提到過的《邏輯研究》，及《形式邏輯與超驗邏輯》(*Formal and Transcendental Logic*)，²⁵《經驗與判斷》(*Experience and Judgement*)。²⁶但他這些作品比較不為英美人所熟悉，因此海涅曼在深讚胡塞爾的邏輯理論之後，便慨歎地說，假如這些書中有一本早翻譯成英文，則胡塞爾對美國的影響必定更大。但胡塞爾曾經說過：「真真重要的，與其說是別人的批評如何，不如說是已完成的工作有多少」，那麼，胡塞爾本人對於在美國或者其他地方發揮影響的多少問題就不會太關心了。

在他論形式邏輯與超驗邏輯的書中，他對傳統邏輯有深刻的分析批評。海涅曼和許多胡塞爾的從學者，都認為這一部書可作他邏輯理論的代表。

²⁴ Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, 同上引書, p. 154。

²⁵ 編者註：E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle: M. Niemeyer, 1929；英譯本：*Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, The Hague: M. Nijhoff, 1969。

²⁶ 編者註：德文初版 *Erfarung und Urteil*, ed. L. Landgrebe, Prague: Academia-Verlag, 1939；英譯本：*Experience and Judgement*, trans. J. S. Churchill and K. Amerikas, Evanston: Northwestern University Press, 1973；中譯本：《經驗與判斷》，胡塞爾著，鄧曉芒、張廷國譯，北京：三聯，1999。

他開始先解析傳統邏輯，以澄清問題。所謂形式邏輯是對於邏輯意義的斷定或命題的形式的理論。但斷定的領域並不是同質的。反之，可有三部份；對應着它們就有三種邏輯工作。第一是判斷的純粹形式的理論。亞里士多德(Aristotle)是最早做這個工作的人。他把這種形式孤立起來而作解析。希臘人注目於命題之形式，把命題內容割開以作純粹形式的研究，於是他們據形式特性來劃分命題。亞里士多德進一步的工作，是區分簡單命題與複合命題；在簡單命題中區分全稱與特稱；在複合命題中，就命題聯合的性質又區分了聯合、選接、假言、因果等類關係。作為命題純粹形式的理論看，這是第一種。它的主題只是命題形成的可能性，關於命題真偽問題，並不大管。胡塞爾認為這可以成為一種純粹的意義的形式理論(eine reine Formenlehre der Bedeutungen)。

第二種是，真命題的可能形式的理論。胡塞爾認為這裏主要的問題是無矛盾。它不是研究一切命題的可能形式，而是研究真命題的可能形式，它考慮命題之形式，只在它們能構成同類命題之可能真或不真的條件時着眼。於是，作這個工作的人便問：給了一定的前提，必然隨之而來的是甚麼？這一方面包含亞里士多德的三段論式理論，但也包含數學分析。這裏所涉及的不是一個命題的真偽問題，而是命題間的關係問題。²⁷

倘若要再問，使真命題的系統化成為可能的形式規律是甚麼？則進入第三部份，就是關於「真」的理論。這種規律之一是矛盾律(但它也是唯一的)。一個命題如果自成矛盾，便不能真。

胡塞爾由此解析，進至對傳統邏輯之批評及改造。胡塞爾堅持地說，如果不回到建構形式的主體方面，則邏輯的客觀形式無法了解。這裏就顯露出歸向康德或新康德學派的意向。胡塞爾相信，邏輯形式與其對象，皆在心靈中有基礎。判斷的對象在主觀形式中被建構，在這裏，康德會要說到心靈的綜合活動，以及綜合之先驗形式等等。胡塞爾則認為這種活動是意向性的，它們指向某種東

²⁷ 案：此即指分析命題間之推理而言。

西。²⁸ 而這種東西即稱為意向的對象。他認為我們一切知識的對象，都是在這種意向活動中被建構。由此，邏輯不能以心理學為基礎，而必得以超驗的現象學為基礎。邏輯與數學都不能用心理學解釋，因為那種活動本身超越心理活動。意義與可靠性皆不是心理學範圍內的事。

和康德一樣，他堅持知識對象應在超驗主體中被建構。邏輯的對象也是如此。

每一個命題最後都涉及個體的世界，就是實在界。第一層的真理，必是個別的真理。

最有趣的是他在《經驗與判斷》一書中，對所謂指謂前之經驗 (pre-predicative experience) 作了一種詳盡分析。但此中得失，不及討論。

現在我們總結地看，胡塞爾對存在主義之理論，距離究竟有多遠呢？看了上面他對真理的理論，一定容易覺得他與齊克果的主張，似乎相去甚遠。但其實不然。齊克果說「真理即主體性」(truth is subjectivity)，是以神秘主義者的口吻說。現在胡塞爾以嚴格的思辯者身份說話，表面自然相差太遠。可是他仍然強調的是主體性。

胡塞爾說：

真理很明顯地就是，原有的信念的完整合理性與信念的確定性間的交互關係。²⁹

這樣，真理不離信念，有所信方有真或不真的問題。很明白地，又回到主體性了。

就在這裏，我們看見一種可能與齊克果思想接頭的線索。當然如果由這裏着手發展，則結果所建立的邏輯理論，應算是現象學的，抑應算是存在主義的，又是另一個問題了。

²⁸ 這是承布倫塔諾之說而來。

²⁹ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* (Tübingen: Max Niemeyer, 1922), p. 290.

《純粹現象學觀念》的德文本簡稱 *Ideen*，英文本則簡稱為 *Ideas*。

但不論如何，胡塞爾對存在主義的關係，無論在思想上或歷史上都是非常密切的。一面他能通往齊克果，另一面，他有了海德格那樣的弟子。大半存在主義代表人幾乎都選用了現象學的方法，但他自己卻走入孤獨。存在主義有了這樣一個派外的宗師，而他們與宗師到底分道揚鑣。原因是，胡塞爾歸於一絕對主體，居高臨下地說話，而存在主義者則正在情意找中瞬息。齊克果幾乎是無理論的人，但海德格他們卻都有了理論。一個想了解這裏的真相的人，就不能忘記胡塞爾。

第三章

以不定為定的哲學 —— 雅斯培

作為存在主義運動的發起人，卡爾·雅斯培 (Karl Jaspers, 1883–1969) 是最能掌握主體性觀念的一位哲學家。他生於一八八三年，學過法律、醫學等等，而且作過心理治療的臨牀工作，最後則成為存在主義的哲學家。遠自一九二一年起，他就當了哲學教授。他最早的著作，是關於心理病態的研究的，¹ 在一九一三年出版；那時他正是三十歲。

對心理病態的研究，是雅斯培工作的第一階段；但他並未因此將自己封鎖在心理學領域中。他研究心理學現象，觀察不正常的人格，都有為人所稱道的成就；但他自己則覺得並不能由此而了解「人」：愈用心理學方法研究人格問題，他愈覺得有某種東西無法由心理學方法解釋。正如他自己所說：「在個人命運的具體決定中，最本質的東西仍然不可見。」²

於是他進一步去了解推動心靈的力量，工作便轉到哲學方面。但如一九一九年的書所顯示，他當時還是不正式立甚麼哲學理論，而只想觀察分析各種世界觀。自然這種觀察主要處是着眼在心理過程上，但另一面他承認有某種「理念」(Ideas) 的作用。

¹ 即 *General Psychopathology*, trans. J. Hoenig and Marian W. Hamilton (Chicago: University of Chicago Press, 1963)。

² 此語見於雅斯培著，*Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin: J. Springer, 1919) 一書之序言中。

在這種研究中，他提出了「限定情境」(limit-situations)的觀念。所謂「限定情境」，就指那些與人類之有限存在相連的情境。這些情境之所以會有，因為我們當作對象而去經驗的世界之中，沒有固定不移的東西，沒有絕對的東西，而一切事物都永在變改之中，永遠是有限的，而且永遠是會分裂成敵對體的。因此在經驗世界中，無整體、無絕對、無本質。我們在經驗世界中所經驗的存在中，永是不可決定的機會、衝突、苦難，和罪惡、死亡。這即是所謂不可信的存在。但在這種存在中，我們會時時被提醒一件事，就是：一定有某種東西，超越我們的有限的世界的。

於是，雅斯培再進一步的工作，就是對當前世界中人之處境的分析。他寫了一本小書，名字是：《當代的精神境況》(*Die geistige Situation der Zeit*)。³

這本書在一九三一年出版，他當時所強調的問題，是當代社會生活中之羣眾活動對個人的主宰的威脅。他看見現代工業和福利國家觀念下個人被吞沒的危機；他憂慮個人會變為一個機輪上的齒，而失去自己，失去精神的中心。他在這裏指出他心目中當代文化的最大問題。

他想要指出一條路，使人能由不可信賴的「羣眾中一人」的存在，走向可信的自我的存在；或者，換句話說，他是要使人明白「自我」是甚麼，以及在為羣眾壓迫的世界中，保有自己的自由的意義為何。這樣，雅斯培的哲學本質上是一種治病的態度，他要每個人小心照應自己作為自我的歷史實體。但他雖是治病的態度，卻並沒有獨作裁斷的意味。他很明白一張藥方對於差異性極大的各種病情並不能完全通用；他認為，哲學家所能做的事只是去研究理想的許多可能性，在與病情相關處研究。他態度極保留，幾乎是提出問題而沒給甚麼答案。

但有點矛盾意味的是，他雖然是這樣的態度，雖然他知道自己

³ K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin: W. de Gruyter, 1931。這本書後來譯成英文，書名用：*Man in the Modern World* (Eng. trans. E. & C. Paul, London: Routledge, 1933)。這是一個不準確的譯名。海涅曼曾經批評說，這是可以引人誤解的譯名。

只整理問題而沒有答案，他卻仍然無躊躇地把存在原則當作存在哲學的基礎。這裏如果再進一步看，則我們可說，雅斯培根本是兼有齊克果的精神和韋伯(Weber)的懷疑態度的。而齊克果要別人隨時對上帝負絕對責任，韋伯則要避免價值判斷。現在雅斯培把這兩種態度都接受過來，於是他一方面避免一種最後的決定，一方面又要去肯定那個主體性。他被別人看成一個「懸擺不定的哲學家」(Der schwebende Philosoph)。他自己也曾經明顯地表示過：

我由於永未接受一種確定的形式……而自覺到存有。⁴

這裏可以看出雅斯培的哲學思想的特性——以「不定」為唯一的「定」。

然則這有甚麼意義呢？我覺得如果從這裏下手追究，則我們可以推定雅斯培之必然要走往主體觀念，因為只有超越對象關係的主體才能夠超越一切決定，而自身又顯現為絕對。

海涅曼對這個問題曾經這樣說：

因為永不對一確定形式作一決定，是不可能的；所以這裏實在已經含有一些決定。例如，一方面已經決定了真實可信的存有是無形狀的，而且無形狀性代表最高價值。另一方面又決定了，無形狀的存有涵攝一切，因為它是每一個形式的根源。由此，他的反省盪動於兩個極端之間，一面是無形狀性和非對象性，另一面是涵攝一切或一切可能對象。⁵

海涅曼始終不能掌握建構性的主體觀念，因此，他的口氣總是把雅斯培這種立場看成自己有矛盾。若用理論眼光看，則非對象而且不可對象化之最後主體，同時作為最後的建構主宰，一切存有攝歸活動，正是哲學之大道正路。雅斯培自己確實並不能透徹地掌握這個立場，但在理論上，他這種兩面的決定，並沒有甚麼不可通的危險。不過要如此肯定，只能通往最高主體性，而雅斯培卻和任何

⁴ *Von der Wahrheit* (Munich: R. Piper, 1947), p. 1046.

⁵ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 62.

一位存在主義者一樣，執着存有，不能攝存有於活動。這倒是批評雅斯培哲學的人們真應該注意的問題。

雅斯培不能透顯主體性，以攝存有歸活動，但又要立一個超越性的萬有之源；於是他始終未將道德意志之主體性與形上的建構活動（主體活動）打通。這就使他被許多人指摘或嘲笑。海涅曼就是其中之一。

* * *

以上是總括地說，現在再作較詳細的觀察。首先，我們得弄明白雅斯培自己所想解決的問題是甚麼。明白了這一點，然後我們才能親切地了解他許多說法的意義，因為他所說的一切都是指向他心目中那些問題的。

雅斯培寫過一本近乎自傳的東西，題名為 *Über meine Philosophie*（《關於我的哲學》）。⁶ 在這本書裏，他自述為學的經過。他告訴我們，他原先在科學中尋覓真理，但後來非常失望，因為老看見許多科學家的獨斷的說法，而且彼此又互相衝突。他總想和別人溝通意見，卻屢屢遇挫折，終於落得很孤獨。於是他就埋頭研究大哲學說，結果他發現只有康德能把哲學問題整理得最好。那就是將哲學基本問題分為以下幾項：

- (一) 我能知道甚麼？
- (二) 我怎樣做？
- (三) 我可以希望甚麼？
- (四) 人是甚麼？

雅斯培接受了這個主張，加上他由齊克果那裏得來的看法，他另作整理，列為五項：

⁶ 編者註：查是書實為 *La Mia Filosofia* (Turino: G. Einaudi, 1946)，乃雅斯培著作的意大利文選譯本（資料參考： *The Philosophy of Karl Jaspers*, 2nd ed., ed. P. A. Schilpp, La Salle: Open Court Publishing Co., 1981, p. 880）。

- (一) 科學是甚麼？
- (二) 傳達(或交會)如何可能？
- (三) 真理的意義是甚麼？
- (四) 人是甚麼？
- (五) 超越是甚麼？

在這幾個問題中，真真代表雅斯培的特殊主張的，只是關於傳達問題那一項。這個問題之所以被他特別重視，顯然正是由於他基本的存在主義的主張——人只能在與其他的人有交往關係時方能實現自己。

雅斯培究竟看成那一類問題呢？他不把它們看作知識論問題、邏輯問題，或語法問題，而看成形上學問題。他最基本的意向是要求對科學、人自身以及自然世界的超越，因此超越問題成了最後一個問題。

在這五項問題裏，雅斯培把傳達問題專列一項；對於人如何由不可信的存有轉至可信的存有一問題，反而未特別列出，而分繫於人的問題與超越問題之下。

如上面所說，雅斯培是有懷疑主義成份的人，所以對這些問題他也並沒有給任何直接的獨斷的答案，他只給間接答案。他總覺得「人」、「傳達」等等觀念都是不能界定的東西。這就為日後沙特的理論作準備了。

關於可信的存有與不可信的存有的問題，實在是雅斯培哲學中最重要的問題。雅斯培認為，人成為不可信的存有，乃因個人沒入羣眾之中。一沒入羣眾之中，人就是被國家決定了去生活。而當人只是經驗世界的一份子時，人只是一個生物，受衝動和自然慾念的支配；這樣與其他事物無別，只是一個“Dasein”（指時空性的存有）。因此，人要成為人，必須由時空性的存在變為自己的存在。而這種存在的本性是甚麼？是自由。只有作為自由時，存在才是真實的。例如，我在作一個選擇時，我即承認我的真真的自己。而我之為我，就在這個有主宰性的選擇上。而這個選擇雖然必定位於一定的具體的情境中，卻必不被環境條件所決定。這裏所透顯的自由，

不是只為普遍我所有的那種最高自由，而是具體的個別人自作決定的自由。⁷ 不論人是本於個人意志的命令，或者某種範疇式的命令，或者某種宗教信條，總之，他作自覺的選擇時，便顯現出確有一個「他自己」。雅斯培本人則認為人應依良心而作選擇。選擇的內容當然可能不對，但人只應服從此一內在的上帝之聲音。⁸

人類之選擇，自一方面說，顯現主體自由，自另一方面說，其內容卻永遠不是有絕對性的。

雅斯培追尋絕對，但和康德相同，堅信絕對或本體斷不能作為對象而經驗。只要我們只在主客分裂 (subject-object-split) 的境域中活動，則世界只是現象性的，只是心靈所構成的世界。只有當我們能克服了主客分裂的限制，超出現象世界時，我們才能成為自由的，才能抵達一種可信的存有。這裏海涅曼解釋說：

換句話說，雅斯培和康德一樣，相信我們是兩個世界的公民，一個是物質世界，一個是精神世界，而後者表實在。⁹

這種說法表面上似乎好懂，但無論對康德講或對雅斯培講，都不準確。因為他們最後都是要取消兩世界的觀念。兩世界之分立，對柏拉圖 (Plato) 尚可，對康德一路哲學講則不行。這一點我們在這裏不多討論。

⁷ 存在主義哲學家都很注重普遍與具體的區分，所以在這裏也強調這個意思。若深一層看，則道德價值義的主宰性，即最高自由之顯現；而最高自由及最後主體性之透出，亦正可由此處着手。選擇之可能在於「應然」之自覺；此一自覺本身即顯現最高自由及主體性。故作為最後主體之普遍我的最高自由，即顯於具體個人之應然自覺發用處，二者實是一體。但雅斯培是存在主義者，故重具體，尤重普遍與具體之區分。我在本文中也只順着他原有路數作介紹。不過這裏的問題是一個樞紐問題，所以我還是略談幾句。

⁸ 關於選擇之內容永遠可能不對一問題，雅斯培在一九四八年的 *Die philosophische Glaube* (München: Piper, 1948；英譯本：*The Perennial Scope of Philosophy*, Eng. trans. R. Manheim, 1949)，p. 58 上曾說：「只要我的決定是顯現在這個世界中的，甚至在我所作的決定的確定性中，也一定有一種懸擺。」。換言之，在經驗世界中，一切確定性皆非最後，人之具體判斷或選擇所涉及的經驗內容，自然永遠「懸擺」。

⁹ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 66.

海涅曼曾在討論雅斯培時，將雅斯培思想與康德、謝林(Schelling)、黑格爾等人作一種有趣的比較。他說：

康德否認對物自體及本體世界之理論知識之可能，但是他堅持我們作為道德的存有時屬於本體界，而且道德哲學就提供形上知識的鑰匙。在這裏，康德是堅信的，雅斯培卻是懷疑的……。

他(案：指雅斯培)努力去克服主客分裂，因為它使我們與實有隔斷。和謝林相同，他主張我們能夠超越主客分裂，而達主客統一之境；但謝林堅信之處，雅斯培又是懷疑的。謝林聲稱要藉智性直覺之助，去把握主客之統一——即作為心物之統一，並獲有對其中所含的同一者的真知。雅斯培否認這個要求，而只以對主客統一另取一個新名字——綜攝者——而自足，而聲稱「雖然它(指綜攝者)不是一個足夠作為對象的東西，但在我們作哲學活動時，我們說的是這個，心裏所存有的也是這個」。他認為這個綜攝者在主客之二元中顯現其自身，而且形成哲學之信仰的對象。……哲學信仰永是一個完全開放的冒險。與綜攝一切之意相連，對一切可能性永遠開放的願望是主要願望。

在這裏，雅斯培就進入對黑格爾的競賽了。像黑格爾一樣，他想在他的邏輯中將以往各偉大哲學家的一切有成果的原則統合起來，學黑格爾寫一本哲學的世界史；在那裏面將一切哲學家解釋成最高存有或綜攝者在人類存在中的啟示……

但仍然可以這樣說，黑格爾堅信之處，雅斯培卻是懷疑的。黑格爾實際地把以前各哲學家的原則統合在他的系統之內，雅斯培卻只是潛隱地那樣做，因為他覺得尼采(Nietzsche)、馬克思和齊克果等人已經造成一種思想上的新氣候，使我們不可能重複黑格爾的冒險。¹⁰

海涅曼對於雅斯培的懷疑色彩特別敏感，所以有以上這種使人發笑的有趣描述。接着他還說，雅斯培的存在主義是綜攝一切卻沒

¹⁰ 同上引書，pp. 66-68。

有最後的東西。它可以看作屬於柏拉圖學派、新柏拉圖學派、康德學派、謝林學派或者黑格爾學派。因為它統合了這些系統中某些成素，卻又否定那些系統，所以說它屬於以上任何一派，都對也都不對。而且雅斯培的系統，可以說是獨斷的，可以說是批評的，也可以說是懷疑的。它是獨斷的，因為它根本不問綜攝者有沒有，就接受了這個綜攝者；它是批評的，因為它反對在偽似科學或神學中的一切獨斷態度；它是懷疑的，因為沒把任何對於存在的有限陳述當成確定。在不同的階段中這幾種不同的態度各自佔勝。而且海涅曼還進一步說，一九三二年雅斯培所發表的鉅著《哲學》(*Philosophie*)，¹¹ 可以很正確地被稱為“transcendental existentialism”〔超驗存在主義〕，因為那裏面康德一派的成份佔勝。而且雅斯培本人解釋存在哲學時也說，存在哲學是一種思想方法，它使用並超越一切物質知識，以使人重新成為他自己。

海涅曼所說的這些話，真是最深刻的嘲刺，但也透出一種深刻的了解。雅斯培思想與德國觀念論 (German Idealism) 各大師的關係，以及最後與現象學大師胡塞爾的關係，都可以由他的敘述中找着線索。

關於他的思想與現象學的關係，看他對超越問題的理論就能找着一些頭緒。雅斯培論超越分為三步：第一步是對象境域中的超越，歸於一普遍；第二步是超越經驗材料以展示人之可信的真實存有；第三步，是抵達形上之絕對。最後這一步，顯然與胡塞爾的 *transcendental ego* 是幾乎是一回事，前兩步也與括弧法主旨相近。

但雅斯培特別強調的到底是「不定」的觀念。思想把我們從對象的特殊性中解放出來，於是我們離開「凝固化」的死路。海德格的哲學是講「有限性」的，雅斯培的哲學則專講「無限」，正要使人從有限的存在中脫出。海德格認為人的存在就其本性上說，只能是有限的存在；雅斯培則說，不論是神或者人，一切可信的存在，必是無限

¹¹ 編者註：K. Jaspers, *Philosophie*, 3 vols., Berlin: J. Springer；英譯本：*Philosophy*, 3 vols., Eng. trans. E. B. Ashton, Chicago: Chicago University Press, 1969-1971.

的，必是不定的。他說，對於那些在事物的絕對性中和限於對象羣的知識論中尋求支持的人說，他們的迷失是表示一種虛無主義 (nihilism)；又說，已經由對象思考弄成確定而且有限的東西，不能要求實在性。雅斯培要的是「哲學意義的重生」；人一定要從那些「確定的」東西中解放出來，才能顯出自由。所以，他又說，從已定的幻妄的位置降落，實在正顯出一種能自在來去的能力。似乎是無底的深淵，卻成為自由的空間；表面上看來似乎是空無，但可信的存有正通過這裏而與吾人相接。這似乎都不大好懂，其實他要表示的還是那個超越的主宰境界。

海涅曼陰鬱地說，這一切有趣的說法，正是由我們當代的經驗以及任何時代的經驗中整理出來的。它要指出的只是：一切已成的地位的堅固感和安全性，都是虛幻的；一切人類制度，一切有限存有，無非虛幻。在茫茫大地上，每一樣東西都是在變易中，將歸於滅壞。不過這種本來好像只有消極意義的經驗，在雅斯培哲學智慧中，轉為積極的、正面的意義。

海涅曼顯然對於雅斯培所體悟的正面意義的主宰、自由等等，頗有隔閡。因此，他總覺得對有限之否定本身只是一個否定，不能有正面的內容；這當然由於他忽略了雅斯培所講的「超越」——尤其未能掌握一個重要的哲學問題，就是一切超越必依於一能去超越之主宰。

於是海涅曼把雅斯培的哲學解釋成一種講變滅的哲學，也是一種神秘主義 (mysticism)。因為在雅斯培眼中，世界與人和神同是非對象性的（這裏的「世界」自然不是指「世界中之萬物」講）。雅斯培曾經說：

沒有任何符號或譬喻能描述神，或代替神。一切對於神的譬喻性的象表無例外地都是所謂神話，神話只當被了解為暗示或隱喻時有意義，而一旦把神話當作神自身的實在性，神話便成了迷信。¹²

¹² K. Jaspers, *Way to Wisdom* (Eng. trans. R. Manheim, New Haven: Yale University Press, 1964), p. 48.

人與形上意義的世界也是如此，這一切本身都不是知識對象，但仍是我們意向所指的，我們總是不斷地要去闡釋展示神、人及世界。雅斯培這種想法，又顯然有胡塞爾思想的痕迹。

海涅曼在這裏將雅斯培哲學與黑格爾哲學比較，說在某一意義上與黑格爾哲學相反。黑格爾的「絕對」是一歸宿，是一決定；但雅斯培的「絕對」，卻只是「無歸宿」，正是「不可決定」，因為在雅斯培看來，任何東西一有了確定模型，便是到了終結的時候。¹³ 其實，雅斯培的哲學因為本要以透露主體性為歸宿，所以最後的絕對乃是不可決定者；在一層上看，可說他的歸宿正是「無歸宿」，但他正是以「無歸宿」為「歸宿」，「以不定為定」。¹⁴ 如果我們體會到他所要透出的絕對主體性，則穿過一切文字，我們不難見到雅斯培的真正方向所在。但我們如果專就言說一層着眼，則我們只見他反來覆去地說真實或實在不在「確定」之領域中，而哲學的研究似乎真如海涅曼所說的，是一個永遠延續下去的捉迷藏的活動。它不提出任何解決，只提出問題，只將人從獨斷之夢中喚醒，因為它似乎只揭露一切的「不可信」。

海涅曼一方面認為雅斯培的哲學是神秘主義，另一方面也指出雅斯培哲學所缺乏一個神秘主義所必具的成份，那就是一種神秘的信仰——特別是對於神秘體驗中所見的東西的信仰。這是一個很重要的問題。雅斯培確實很少表露他對主體性的正面肯定；就此而論，我們應該說，雅斯培所見到的問題，是走往主體性透顯的關鍵，但他自己對這個關鍵未能十分確切地把握住；因此一面必就主體性着眼，我們方能了解雅斯培哲學，另一面則我們又必須記得雅斯培自己並不能在主體性的正面意義上說較多的話。

¹³ 見 *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 70。

¹⁴ 雅斯培的意向在透露主體性，而主體性的正面意義在他的學說中是不顯著的。他只扣緊「有限中無真實在」之義來說絕對或實在必須不在條件決定之系列中，因此強調「不定」便成為他的哲學中顯著的特色。他與黑格爾自然不同，黑格爾根本上是強調主體的正面展開的，因此「實化」是黑格爾哲學中的中心觀念。雅斯培由「可信的存有」下手，遮撥一切條件下的決定，實在只是在顯出那個不可決定的、非對象性的絕對。他的工作偏重於超升一面。

* * *

雅斯培的遭遇，也和許多哲學家一樣不幸。他那本名著 *Die geistige Situation der Zeit* 在一九三一年出版，而納粹政權很快就到來。在這個新的統治下面，他的學說大受排斥。他的妻手是一個猶太女子，正碰上納粹的排猶運動，當然非倒霉不可了。於是一九三七年，他失去了海德堡教授職位。他就隱居了。這是一段很不短的隱居生活，整整八年——從一九三七年到一九四五。八年後他的思想進入第二個階段。這可以用他在二次大戰後發表的鉅著作代表，這本鉅著名字是：《哲學邏輯第一卷：論真理》。¹⁵

海涅曼批評這本書說，它似乎有兩點令人覺得矛盾的地方。第一是一方面雅斯培仍然未放棄他舊日的主張，認為存在原則是不能系統化的；但另一方面在這本書中他卻在做一種系統化的工作，他在努力建立一種「存在主義的邏輯」。其次是，他這本書名為《邏輯》，而最後，這本書成為與邏輯完全無關的東西。這兩點批評都頗有道理。因為雅斯培一部份工作實質上是與齊克果的主張一脈相承的。齊克果提出「真理即主體性」之說，現在雅斯培要說還是這個。他「論真理」就是要把真理與主體性合一。所以，他要說，從存在的主體中抽取而成的科學的客觀真理並不重要，重要的是主體一面的真理。這是以存在的主體為中心，而「真理」就變得與「真實存在」成為一事了。雅斯培要做的事是，將人當做能認知的存有去澄清其涵義。

雅斯培要建立存在主義的邏輯，而他的工作則是不斷探索那個真實存有。本來他像是要從非實在進往一實在，但他始終未抵達此一實在（這就是上文所說雅斯培未能確切透顯主體性的意思）。

雅斯培這本書內容繁雜，當作正式邏輯書看，簡直要不得；可是正如海涅曼所說：「在雅斯培的發展中，它仍然標示重要的一步」。¹⁶ 因為他畢竟是在論「真理」，想要從不真走到真。從前他光談不真不定的一面，現在則想在正面多作點探索。而且更重要的是他

¹⁵ 原名是：*Der Philosophischen Logik. I. Von der Wahrheit*, München: R. Piper, 1947.

¹⁶ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 72.

其次，想把存在原則當作一種哲學的基礎，想弄出一個「存在哲學」，也是雅斯培用心所在。但對存在說，海涅曼認為不能有一個「系統」。正如齊克果已經說過的，「不能有任何存在系統」。雅斯培自然知道這個道理，在許多地方，他也有這樣表示；可是他仍然要努力建立一個系統。在海涅曼看來，這是一個矛盾，因為存在不能作為哲學原理。海涅曼這個說法牽涉到很多哲學問題，在這裏我想是來不及多討論了。

* * *

海涅曼把雅斯培的哲學，解釋為流移不定的哲學，曾遭到雅斯培的子弟們的反對。因此，海涅曼在討論雅斯培哲學時，曾順便辯駁一番。這可以略談談，使我們對雅斯培的基本態度弄得更清楚。

雅斯培的弟子對海涅曼的說法的反對，主要是在雅斯培所持的「不定」態度是否有正面意義一問題上。他們認為雅斯培的「流移不定」有正面功用。他們說，雅斯培主張「流移不定」的原意，是因為在超越活動中，對象不容「定而不移」，否則，即不能體驗非對象性的超越者。因此，所謂「流移不定」，並不指思想不能有任何結果，而是涵着一個最高的結果或歸宿的，就是達成存有的內在體驗。海涅曼則引雅斯培《論真理》一書中的原文，指出雅斯培本人反對“fixation”，以之為一危險；因此，海涅曼仍堅持說，雅斯培反對任何的「定」，便不能接觸任何關於「實現」的問題——而只能談「可能」。

依我看，則海涅曼所注重的是雅斯培已說出的話，雅斯培的門人所注重的是雅斯培的意向。由於雅斯培把握問題尚欠明確親切，所以他的話每每總嫌不能充份透出他的意向。我們若就他所強調的那些基本主張看，則如「非對象」等義，皆必逼至主體性觀念；有限與無限，定與不定，實在都只能落在純粹主體性與主客關係的問題上。因此，我們雖說，雅斯培未能真真透顯主體性，但仍承認他的「以不定為定」的哲學，本來的方向仍是走往主體性的透顯。依此，則雅斯培的門人所說的話，並非完全誤會；海涅曼所說的自然也有根據。可是雙方都不能分別雅斯培的理論在本質上的方向與雅斯培

自己的工作之間的差別。這樣，雙方的爭論，本不是甚麼無法解決的爭論，只是各自強調一面，而不能體會對方的意思而已。

* * *

現在我們回頭再談海涅曼對雅斯培哲學的總評。

海涅曼說得很妙，他說：

在雅斯培最近的著作中，存在哲學達到一個完滿階段，但也失敗了，而且被超越了。¹⁸

這當然是說，雅斯培的工作一方面將存在哲學能走的路都展示出來，一方面因為有了這種展示，便顯出存在哲學之窮；而如此展示後，雅斯培自己的哲學又越出了存在哲學的限制。然則，何以能如此說？海涅曼自己又分別作解釋。

為甚麼說，在雅斯培學說中，存在哲學達到完滿階段呢？因為齊克果最早的主張，在雅斯培近年著作中又重新出現了。存在主義的根源在宗教的動機上。海德格等人一度把這個問題拋開，只去建立形上學；但雅斯培晚年卻歸於此義。他重新肯定宗教，不過他與中古哲學家立場不同；他雖然強調一「信」，但並不承認某種為一教專有的教條。在雅斯培的發展中，他已經抵達了「哲學的信仰」的階段。他曾經整理出五項關於信仰的哲學意義的原則；¹⁹ 這表示他完成了存在主義的目的，因為我們記得存在主義根本上是要找尋一條到神之路的。

可是存在主義這樣地完成了自己後，立刻就顛覆了自己。這就是所謂「失敗」。這個「失敗」不是雅斯培這個哲學家的失敗，而是通過它的工作顯出的存在主義或者存在哲學本身的缺陷；因為已經證明它不能夠提供邏輯的基礎，也不能提供道德哲學的基礎。海涅曼

¹⁸ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 76.

¹⁹ 雅斯培提出了五項原理，這五個肯定為：(一) 神在。(二) 有絕對的命令(即無條件之命令)。(三) 人為有限，不能達於完全。(四) 人能受神引導而生活。(五) 世界之實在性，為一在神與人之存在之間的「變滅性的存有」(*verschwindendes Dasein*)。

指出，這正是雅斯培的《論真理》一書的反面的貢獻；此書的正面積極貢獻雖多，但這個反面的、消極的貢獻卻非常重要。

雅斯培的《哲學的邏輯》是一個大混合，將形上學、邏輯、知識論、道德哲學，甚至心理學成份都一齊揉合起來。它是豐富的，使人感興趣的，但不是邏輯。他在這本書裏，對近代邏輯故意不提。邏輯家中只有羅素 (Russell) 的名字曾經出現過。似乎他談的「邏輯」根本就是另外一種東西。在這裏，海涅曼認真地說：

確實，亞里士多德當年忘記了給邏輯下個定義；而且要有一個既充足同時又能統括的定義，也很不容易。可是邏輯總一直是個關於正確推理規則的科學；我們有義務在這一點上不作妥協，而且避免作任何不當的讓步。²⁰

他又慨歎地說：

我從來不能了解，何以幾乎每一位德國哲學教授的野心，總是要去造出他自己的個人的邏輯……。其實，要做這種事，人生就嫌太短了。正如每個人去建構他自己的語言是不可能的事一樣。²¹

但由雅斯培的作法，卻使人能想到一大串問題：把存在的主觀原則和邏輯合起來，建立一種存在主義的邏輯是否可能的呢？我們是否能承認雅斯培的書是一種可能的新形式的邏輯，說它可以與黑格爾的邏輯相此，只是以較軟弱的辯證為基礎，並且用康德的對於無限作無息止的尋求的有限理解，來代替了黑格爾的吞沒一切的理性呢？抑或我們為了要避免可能的混亂，而應該說，就「邏輯」的傳統意義和嚴格意義來講，它是和邏輯本身的範圍毫不相干呢？我們是不是應該說，「存在主義的邏輯」的概念實在是基於一種誤解——原因是它想調和那種不能調和的東西呢？

²⁰ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 77.

²¹ 同上引書，p. 78。

引導力就是思想家無擾地前進。這顯然表明，他的理性的邏輯還沒建立起來，是未實現的可能而已。

海涅曼最後說，大多數為人類所持的真理，都是不定的；因此雅斯培很對。但有限與無限、暫時和永恆卻不能劃成兩截，互相隔斷。這自然另是一問題了。

雅斯培終於由「存在」回到「理性」。這確實表示他如海涅曼所說，超越了存在主義。不過海涅曼自己不能掌握主體性觀念，因此，對這個關鍵問題說得不明白。倘若我們明白講主體性如何應歸於一理性，則我們寧說雅斯培的轉變是走正當的路。但這條正當的路也並沒有多少人能走，大名鼎鼎的存在主義哲學家，真真歸於理性的還只有雅斯培一個人。

第四章

英勇的挑戰者 —— 海德格

真真在純理上對存在主義有最大貢獻的人，是海德格 (Martin Heidegger, 1889–1976)。齊克果是啟發了存在主義的問題的人，胡塞爾是在派外給了存在主義者一種哲學方法的提示的人，雅斯培是別有所悟穿過存在主義的人；¹ 但海德格則是存在主義的理論的系統的建立者。他還用從胡塞爾那兒得來的暗示，展開齊克果的問題，用他所有的途徑建立了存在主義之大廈；而且他並未匆匆地穿堂而過，像雅斯培那樣。

說「建立了存在主義的大廈」，不是一句隨隨便便的話。他當真是像建立大廈一樣地建立理論；他不只是要用一套思辯論證來滿足智性要求，他真是要生活在那個理論裏面，就像人們要住在大廈裏一樣。

在一九五一年八月五日，海德格在達姆施塔特市 (Darmstadt) 的講演，題目就是：「建築、居住、思想」。² 不消說，那又是使人驚詫的奇論——像海德格別的許多講演的一樣。許多人都引用他那篇講詞裏奇怪的話來嘲笑他，例如：「作為一個人就是要有所居住。思想

¹ 雅斯培晚年歸於理性，上節曾論及之。

² 原為“Bauen, Wohnen, Denken”。〔編者按：此文收於M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1954), pp. 145–162；英譯本：“Building Dwelling Thinking”，in M. Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, Eng. trans. A. Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), pp. 145–161；中譯本：〈築·居·思〉，《海德格爾選集》上，孫周興選編 (上海：三聯，1996)，頁1188–1204。

本身就屬於一種居住」等等，別人都引為笑談。可是當海涅曼從一個聽講的學生那兒得到海德格的講稿後，他細讀一遍，明白海德格的意旨所在。於是他歎息地說：「要譏笑海德格的某些話當然是容易的，但那並不能幫助我們了解他。」³ 因為，海德格在這裏所透露的，正是他自己那一類型的思想。他的思想就是建構性的；他要做的就是修造一個住所，在這裏面哲學家可以安居。倘若說得再深刻一點，他要修的還不是一個平常的住所，而是一個迷宮；在這裏他有絕對的支配力，因為只有他才明白出入門徑。

海德格這種思想，根本上是受一種意志支配的。海涅曼明白地說，這種支配海德格思想的意志，就是德文中所謂“Denkwillen”。它是一種權力意志。表現在海德格哲學中，它是一種無限制地創新的意志，要去建立某種絕對地新的東西，與先在的哲學史上的東西完全相反。在海德格哲學中，這個姿態是顯明的。他的哲學雖然引起許多譏嘲，甚至他不能在弗萊堡 (Freiburg) 大學教書，但他對歐洲的影響是巨大的。他的著作被譯成法文、西班牙文和英文。他成為一個新的方向的象徵。

倘若就時代性看，海德格的哲學本身幾乎統一地表露了兩次大戰間人類所體會到的一切；因此他真是這個時代的代表者。不過他自己卻不僅是這樣自處，他並不只是要表現這個歷史階段中人類的體驗；他要走一條新路，他要否定整個哲學史上的一切學說。他是英勇的反抗者、挑戰者。他是奇詭的、野心勃勃的，有理由被人看成瘋狂，也有理由被人尊為神聖的。

要了解海德格，我們先得明白他那種難於了解的情形。海德格在哲學界是被公認的存在主義大家；而且我們現在即使拋開公認的說法，來直接從他的著作中看他，我們也很難得着另一種結論。可是海德格自己卻並不使我們能順當地這樣決定。他總是說自己是一個本體論 (ontology) 者。他的《存有與時間》本來給人很明朗的印象，可是他自己一解釋起來，便似乎任何一個解釋他的理論的人都是錯

³ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 86.

的。因此他與人老是在衝突和誤解之中。在我們介紹他的理論之前，我想先說兩個有關於海德格的古怪的故事。

海涅曼是最早將海德格解釋為「存在主義者」的人。他特別指出海德格的哲學是「存在的本體論」(ontology of existence)。但是海涅曼的解說宣揚雖然大有助於一九三零年前後德國的存在主義思想的展開和流傳，海德格卻不承認這種解釋。在一九二九年三月的一次聚會中，海德格除了與卡西勒(Ernst Cassirer)大辯康德哲學以外，⁴他所說的重要的話就是闡明自己的立場，否認海涅曼的解釋。他堅持地說自己是一個本體論者，不是存在哲學家。這自然是使人困惱的。但正如海涅曼所說，這種否認並無用處。編書的人無例外地把海德格當作存在主義的最重要人物。把他與雅斯培比起來，兩人在這點上恰恰相反。雅斯培在當時自己承認是講存在哲學的，但因為他老是要講懸而不定的一套，人們總覺得他不成形。海德格自己不承認他講的哲學是存在哲學，但人們已經承認他是存在主義的大家。

比他與海涅曼間的爭執更能表現出他的古怪的，是另一個有趣的故事。

當他的《存有與時間》發表以後，一位天主教的哲學家烏司特(Peter Wust)就很熱情地寫了一篇文章談這本書，在一九二九年六月發表。當然他是同意海涅曼的解釋的。可是過了一個多月，海涅曼接到烏司特一封信，充滿沮喪之情。信裏說：

今天我要說一個我久已想取決於你的問題。它是關於海德格的。在這一段時間中我已經讀了許多解釋海德格哲學的作品，如馬爾克(S. Marck)、白克(M. Beck)、布魯茲瓦拉(Przywara)和你所寫的那些東西。我進一步地努力去讀他的〈原因之本

⁴ 編者註：這是著名的“Pavos Disputationen”，現收於M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4th ed. enlarged, Frankfurt: V. Klostermann, 1973, pp. 245–268；英譯本：*Kant and the Problem of Metaphysics*, Eng. trans. R. Taft (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990), pp. 171–185。

質》，⁵和他研究康德的作品。依照他最近發表的兩篇文章看，似乎所有的批評家都是誤解了他。但這樣我的問題就發生了。我雖然承認他的途徑和起點，他的深深透入一種純真的存有理論的願望，但我總不能去掉一個印象，就是他的全部哲學工作簡直是一個大玩笑；沒人能夠弄明白它的頭尾，原因只是他自己也不知道他真真要做甚麼。舉例說，你把他解釋成那樣，於是似乎他仍屬於現代主觀主義的。可是，他在〈原因之本質〉一文裏就否認這種解釋；而且在他關於康德的著作中，⁶他要強調人的有限性，幾乎和帕斯卡 (Pascal) 的態度相似。但他是不是真說明了他的真目的所在呢？我看不出來。也許我根本就一點都不懂他的哲學。但若是那樣，我必須問，我在經過最真誠的努力後，不得不說我不了解他，這是否也算一個不好的標誌呢？海涅曼先生，如果你辦得到，就請你寫篇東西談談我關於海德格的精神上的煩惱。當我對他的印象是覺得他是一個用如自己所願的語法詞義而幾乎不自覺地製造了一種哲學上的神秘化的人之時，我就不時有另一個印象，那就是我們都為他所愚弄了……。「海德格」問題，「海德格之謎」老是擾亂我。我決不想對他不公平，決不。二十多年來我已經慣於讀哲學，但我從未經過像這樣的一種情形，弄得我現在只能說我不得不放棄的。康德與黑格爾確實會引起許多問題；可是如果一個人真誠地深入研究他們的著作，他就愈來愈和他們接近。但說到海德格，我的天，我是面對着一個大謎子；而且也不僅我一個人如此。

⁵ 即“Vom Wesen des Grundes” (1929)，是海德格在胡塞爾七十歲時做的一篇長文，獻給胡塞爾的。〔編者按：本文現收於M. Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt: V. Klostermann, 2nd ed., 1978), pp. 123–173；英譯本：“On the Essence of Ground”，in *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 97–135；中譯本：〈論根據的本質〉，收於《路標》，海德格著，孫周興譯 (台北：時報文化，1997)，頁123–175。〕

⁶ 烏司特屢屢提到的海德格關於康德的著作，是指他那本《康德與形上學問題》(*Kant und das Problem der Metaphysik*) 而言。那也是一九二九年海德格執教於Freiburg時發表的。〔編者按：有關是書的出版資料，請參註4。〕

到現在為止，依照他在最近的文章中所說，所有的批評家對於他最後意向的判斷都是錯誤的。⁷

海涅曼對這封信自然深表同情，因為他也覺得海德格實在不易了解；不過他並未像烏司特那樣「放棄」，他還是照樣讀海德格哲學。

像烏司特這樣的人一定不少。海德格思想在他自己的心目中的形相，與在著作中的所表現的總是不同；我們只看他屢次說些似乎矛盾的話就可明白。但有了這個問題，海德格自然很難為人了解，因為我們總只能從他的著作中了解他，而這種了解他隨時可以否認。

現在我們把這些故事攔在一邊，還是來看海德格的哲學。海涅曼雖然覺得海德格難於了解，但他對海德格的哲學還是講了很多。下面我們先看看海涅曼的話，然後再根據海德格的著作和別人的解釋一論海德格哲學的問題。

海涅曼再三說「海德格問題」確是一個難解答的問題；在海德格的學生看來，海德格是代表哲學新路向的人物，是當代哲學上的救主。但在講分析哲學 (analytical philosophy) 或邏輯經驗論 (logical empiricism) 的人們來看，就大大不然。例如卡納普 (Carnap) 和某些邏輯實徵論者根本就說海德格的話全無意義，老是嘲笑他。⁸ 此外，甚至像波底葉夫 (Berdyayev) 那樣的有很好的了解的哲學家，批評海德格時也說：

海德格雖然是由齊克果那兒發展出來的，但夠諷刺性的是，他把齊克果的論點理性化了，變成了一種很緊密而幾乎像經院哲學一樣的系統。他將一種純真的存在的體驗放到理性範疇的緊窄的外衣裏面，它確是非常不合身的；由此弄出了那種使人難

⁷ 此函海涅曼引用於 *Existentialism and the Modern Predicament* 中；見 pp. 88-89。

⁸ 編者註：這方面最著名的文獻是 R. Carnap, "Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", Eng. trans. A. Pap, in A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959), pp. 60-81.

於忍受又幾乎無法了解的詞語，這種詞句的唯一特性就是它的無可懷疑的創新性。可是詞語的創新性似乎比思想的創新性反而勝過了。⁹

敵派的卡納普和同派的波底葉夫，都是就海德格喜歡用怪詞語這一點上批評；但真真使評介海德格哲學的人為難的，倒不完全是詞語問題，最重要的是海德格自己的意向難於捉摸，海德格自己常常說些和已發表的著作中的顯明語句互相衝突的話。當然這並非不能了解的，本文後節我說我的意見的時候，將再解釋。但在海涅曼則對這一個問題大感苦惱。因此他就說似乎海德格是個兩面人，一面講存在哲學，另一面講本體論；而此外還有第三個混合兩面的海德格，他把他的存在哲學解釋成本體論。案：最後一點指海德格後來自己對他的《存有與時間》的解釋講。海涅曼解釋《存有與時間》一書，把它當作存在哲學的著作講；但海德格聲明這本書目的是要為一本體論作準備，於是海涅曼就大感掃興。因此他說，談海德格幾乎是不可能的，而且也是花不來的。他又說：

我從來不知道在哲學史上有過這樣的一種情形，一個哲學家在他發展的較後階段中把他的主要著作重新解釋，而弄得他這種新的「可信的」解釋不僅與所有的以前的解釋相矛盾，而且和原文的明顯意義相矛盾。¹⁰

海德格容易給人這種印象，是由於他已發表的著作是他心中的理論的一部份。海涅曼只就《存有與時間》已發表的一部份講，所以就有這種感覺。但海涅曼儘管如此說，卻仍然指出以下幾點來解釋海德格哲學：

第一：海德格強調人之存在的基本性。在一種特殊意義上，這常涵有存在先於本質之意。這種主張日後被沙特(Sartre)所運用，弄得離奇古怪，而最大問題是沙特日後就本體立場來解釋「存在先於

⁹ 見 N. Berdyaev, *Dream and Reality* (London: Geoffrey Bles, 1950), p. 103。

¹⁰ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 91.

本質」。這等以後談沙特時再說。海涅曼認為海德格是就知識論立場講「存在先於本質」，意思就是，如果一個人要知道存在是甚麼，他得從人的存在的解析下手，因為對存有的了解也是人的存在中一個成素。所以對存在之解析是了解存有的預備。這也就是「基源的本體論」與「區域的本體論」的關係了。¹¹

第二：人與一切其他有機體或無機物比起來，有一個特殊的地位。人永不能被看作一個類中的一個份子；他永有一種單一的個人的存有，不能由範疇來解說。人只能就「存在模式」來看。¹² 這一點有深遠意義，即使反對海德格所描述的那些「存在模式」的人們，基本上仍然同意人應就「存在模式」上了解。

第三：存在當作可能的存有；換句話說，存在是看作「成為自己或不成為自己的那種可能性」。就其為「成為自己的可能性」講，它是可信的；就其為「不成為自己的可能性」講，它是不可信的。總之，人的存在涵有兩部份，這仍可與一切心性哲學相通。海德格對於自我割離的問題，¹³ 有一種特別有趣的描寫。他說，人一旦失去自我，就變成「任一人」(das Man)。作為「任一人」，他就只能是一羣中的一個，只能隨着外界條件滾來滾去。世界使他如何，他便如何，完全忘失自己的使命和主宰。他也可以成天說說談談，但永遠只是由於一種好奇而亂談，膚淺的、朦朧的，自己也莫名其妙。在這裏，海涅曼就提到海德格所用的“das Zuhandene”，與所謂“das Vorhandene”。後者指「呈現於前」，前者指「手邊現成的」。前者就指一切自然性的東西，後者指人在人的活動中所造成所使用的東西。¹⁴ 而現在失去了自我而無主宰的人，就永遠只要「手邊現成的」東西。

海德格堅持世界基本上只是一個活動場，因此他認為“das

¹¹ 基源的本體論，即“fundamental ontology”；區域本體論，即“regional ontology”。

¹² 存在模式即指人如何活動講，“modes of existence”有時與“Existentialia”換用。

¹³ 所謂「自我割離」，即“self-estrangement”。海涅曼是用這個觀念來講存在主義哲學的。

¹⁴ 關於這兩個詞語的意義，後面再講。這是海德格哲學中重要觀念之一。

Zuhandene”比“das Vorhandene”更基本。這自然不是常識可以了解的。

第四：人的存在是「世界中的存有」(Being-in-the-world)。¹⁵這代表海德格對於「抽象」和「孤立」的觀念的反對。海德格自己曾用許多難懂的話解釋這個理論。海涅曼覺得那些話使人更加困惑。其實不一定是那樣，下文再論之。

第五：就是存有、存在與時間的牽連了。這當然是《存有與時間》一書中的主要論題之一。海德格曾說，以往人講「存在」都是就「現前」講，但他則就「未來」講。這一點更難懂；其實仍不離他對「活動」的觀點。

此外，海涅曼還指出一點我們不能忽略的事，就是海德格將現象學、存在主義與本體論合起來。他取之於現象學的是「方法」，他根本就把現象學看成一種方法——使現象學在自己呈現的模式中成為可見的方法，而又把現象看成「作為存有而呈現自身的東西」，這樣，現象學與本體論竟會到一起去了。然後再把它用到存在上，藉之以顯示存在的本體論的構造。這是海涅曼的解釋。我則覺得這種說法頗欠明確，後面再談。海涅曼還指出一點，也就是最使他氣悶的一點。海涅曼說：

雖然在《存有與時間》中，「存在」是起點，而有各種不同的存在模式的主體，在一種特殊轉化中，是中心旨趣所在。現在海德格在他最近的著作中，特別是〈柏拉圖的真理說〉¹⁶與〈形上學是甚麼？〉的第五版¹⁷增文中，將這一切都整個推翻，而說這種翻

¹⁵ 這也是關鍵性的觀念，也等後文再解釋。〔編者按：此詞德文為“In-der-Welt-sein”。〕

¹⁶ 指“Platons Lehre von der Wahrheit” (1940)。這是海德格論柏拉圖哲學的文章。〔編者按：此文現收於Wegmarken，同前引書，pp. 201-236；英譯本：“Plato’s Doctrine of Truth”，in Pathmarks，同前引書，pp. 155-182；中譯本：〈柏拉圖的真理學說〉，《路標》，頁201-233。〕

¹⁷ 即“Was Ist Metaphysik?” (1929)。這是海德格繼承胡塞爾講席時的就職講詞，代表他的根本哲學立場。〔編者按：請參Wegmarken，同前引書，pp. 103-121及 pp. 361-377；英譯本：“What is Metaphysics?” in Pathmarks，同前引書，pp. 82-96；及“Introduction to ‘What is Metaphysics?’”，in Pathmarks，pp. 277-290；中譯本：〈形而上學是什麼？〉及〈形而上學是什麼〉導言，《路標》，頁103-121及365-382。〕

轉在他未發表的《存有與時間》第一部第三節中本來有(案：已發表的《存有與時間》一書，據海德格自己說只是第一部第一節及第二節)。……現在他的論題是，「存有」最根本，而不是「主體」。真理現在被解釋為存有之照明……。¹⁸

總之，海涅曼原先根據《存有與時間》之發表的一部份來解釋海德格哲學，自覺很有把握；可是海德格否認他的話，於是他也覺得海德格難於了解了。他列出這幾點以後，便說：海德格是現代哲學家中的一個反叛型的人物；他叛離了以往的一切哲學家。他的立場在一方面說是很像邏輯實徵論者的，另一面卻完全相反。他們都是要否定以往的一切哲學，但自己所持的理由完全不同。邏輯實徵論者反對以往的哲學，理由是它們都是形上學，包含一些既非重言又不能由感性經驗徵實的敘述。海德格反對以往的哲學，卻正因為它們不是他贊成的那種形上學，或不夠算形上學。他說以往的形上學總是以邏輯為基礎，因此要不得；那麼，邏輯是不能作哲學基礎了。而邏輯實徵論者則正好認為邏輯才是哲學的中心。但另有一點，則他們又似相同而不全同的，便是他們都反對哲學講價值。邏輯實徵論者反對談價值判斷，理由是它們不能化為「事實敘述」；海德格反對談價值判斷，則因為價值判斷是「主觀的」。海涅曼這樣比較，目的在說明海德格是如何的一個反抗者。

作為一個反抗者，海德格成了一個專唱反調的思想家，即所謂“Gegendenker”。他專門要與先在的一切思想家相反，就在這個立場上建立他的理論。因此，他談本體論，目的就在毀壞本體論的歷史。他也許不能稱作一個革命者，因為他只注重反對以往，對於未來倒不怎樣注意。他當然也講哲學史，而且下很大工夫去解釋別的名家。他講過柏拉圖，也講過康德；但他的解釋都是一種反調的解釋，或者與以往講解這一家的哲學的一切說法相反，或者與這個哲學家本人相反。例如，在他講康德的書裏，他就努力說明以往一切解釋都是錯的。他說，康德的工作，並不在於知識論，也不在於

¹⁸ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 93.

科學之基礎問題，而在於形上學；於是康德成了一個「海德格的先驅者」，就像海德格那樣，也是用心於關於存有的形上學的。《第一批判》（即《純粹理性之批判》）（*Critique of Pure Reason*）的中心觀念，對海德格來說，就在於「由理解之有限性顯示人之有限性」。再如，對柏拉圖的解釋，海德格的講法也正是反柏拉圖的。他說柏拉圖用「與事實對應」來解釋真理，弄壞了真理觀念；這是歐洲形上學的墮落。

海德格就是這樣一個唱反調的思想家。他進一步根本反對一切已有的形上學，他稱之為「本質的形上學」；他常常把柏拉圖、亞里士多德、聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas）等人都算入這一路數的哲學家，一概反對。他所反的「本質」好像與他的老師胡塞爾有關，因為胡塞爾教義的中心就是在本質問題上。但海德格把他對他老師的反對意見擴大應用到整個哲學史上的形上學去，認為那就是主觀的形上學，全要不得，全是主觀的。而他所謂「主觀的」，意思是說這些以往的哲學家都把「從認知者觀點上看，顯得是屬於本質的東西」當作「對象中的屬於本質的東西」。海德格就反對這種「存有的主觀化」，或者「主觀地化存有為對象」的思考。他要想使存有毫不受心靈的改變。他所要的本體論是一個不以心靈為基礎的本體論，他只把「存有」當作「存有」。海涅曼這樣地指出海德格的本體論的基本立場以後，便說：海德格這種傾向是顯明的。但這似乎是由一種誤會而導出的看法。因為，正像一個人要跳過自己的影子一樣，要避免海德格所說的「主觀性」，根本是不可能的。於是事實上，海德格不但未能避免這種主觀性，反之是入得更比別人深。所以儘管他在反「主觀」一面說了許多話，而且作了很大努力；但在海涅曼眼中，他的哲學仍是「本質的形上學」，仍是屬於主觀主義或主體主義的。

海德格要建立一種形上學，在這種形上學裏面不將存有之根源歸於心靈，而要找存有自己的根源。他以為他可以由對「存在」與「時間」的解析而找着這個根源。但他說到存有不離時間，而時間三模式——過去，現在與未來——又是存在的三種「情意的模式」。這樣，他顯然還是回到「人的存在」上來，而這很難使人明白何以不算「主觀的」一面。

海德格另一顯著立場是反對邏輯。這也是他的反調之一。他說

邏輯是以概念的一般性為助，解釋思想，而又把思想當作存有本身的象表。海德格總以為邏輯是以一種對於“logos”的特殊解釋為基礎的；而且認為亞里士多德在解釋“logos”的時候，根本上錯了；因為亞里士多德把這個原來意義改變了，與蘇格拉底(Socrates)以前的哲學家們的解釋不同。海德格則要回到“logos”原來的意義。海涅曼則認為這是太看重了「字源」的問題。雖然“logic”這個字是從“logos”導生的，但邏輯的意義並不必然要受字源決定。別人常攻擊海德格說，他是要建立一種非理性主義(irrationalism)來代替任何理性思想；海德格自己也常作辯護，但他這樣反對邏輯卻太嫌過份。倘若只反對主賓詞式的邏輯，而主張用「關係的形上學」來代替「實體的形上學」，則海涅曼認為可以說是有意義的；但如果說要回到蘇格拉底以前的概念，去找存有真理，則令人懷疑。而海德格這一套主張完全是就“logos”這個字說，把這一個字看得太重。人們邏輯思考根本可以不用知道有過“logos”這個字。海涅曼進一步說，這也像人逃避自己的影子一樣，根本不可能。一個人思想怎麼能逃避邏輯？一個形上學怎麼能沒有任何邏輯基礎呢？

海德格並不是反對某一形式的邏輯；他反對邏輯本身。這聽起來十分驚人，但也是十分無效的想法。這種表現極端性的主張和他改造形上學的主張不可分，都只顯出他那種專唱反調的態度。

海德格在〈形上學是甚麼？〉一文中，提出「空無」概念，認為「空無」比「否定」更根本些。¹⁹而又認為空無性不是一個思想的對象，而只是通過人之恐怖情意而顯出的。這是海德格的主要主張之一，海涅曼曾有引述，茲略去。下文我們解釋海德格哲學時將再談到這個問題。現在只說明，海德格這篇文章也是他反對邏輯的一部份，發生了很大的影響，特別是對於沙特影響甚大。

海涅曼也承認本體論上的「非有」(not-being)，不能化成一個語法或者邏輯問題。不過這只表示二者應分開。存有問題不是語法問題；海德格認為可以由此反對邏輯則沒有道理。

¹⁹ 「空無」即“nothing”，「否定」指“negation”。

海德格認為，我們在恐怖中體驗到「空無」。因為恐怖情意使一切存有溜走。這可使人想起雅斯培來。「恐怖」與「懼怕」不同；海德格所說的「恐怖」只是一種「恐怖不安」，與齊克果所說的差不多。這種「恐怖不安」是沒有確定對象的，不像懼怕必有對象。而對這種「空無」的體驗，使我們注意到「存有」與「存在」的問題。因此情意我成為海德格哲學的中心所在，雖然他似乎不願意承認。

海涅曼談過海德格對邏輯的反調後，便談他對價值問題的主張。海德格反對李凱爾特(Rickert)一系列的價值哲學。這一支人如哈特曼(Hartmann)都相信價值的可靠性或有效性。他們承認有一個價值領域。海德格反對這一派學說，而極端地表示任何價值理論都要不得。但他並不是就「存在主體」與這一派人所說的「超離的價值」間之不通來反對價值理論；他由「存有」來反對價值理論。他還是說這種「價值領域」的觀念，是屬於本質的形上學的，妨害真形上學的建立。他有一個古怪說法，認為一切對價值的追尋都是由於一種在喪失存有時想找代替品的意欲而生。他認為價值是一種主觀的製造出來的東西。人有這樣一種活動，結果就把價值造出來而且客觀化了，於是這種客觀化成了隱蔽真實存有的東西。因此他用一種特殊的語義說，一切估價都是主觀的，或說，價值思想損污存有的尊嚴。他讚美「反價值的理想」，認為只有這樣思想才能使存有之真實在思想前大放光明。海涅曼引了他一些話表明他這個主張，加批評說，他所表露的意向，恰使人覺得無法取消價值。因為說「存有的尊嚴」時，「尊嚴」不是一種價值嗎？因此，這又是內在矛盾的說法。倘若否認價值，就不能同時承認存有之尊嚴及價值。人可以像尼采那樣，反對傳統價值，但決不能反對價值本身。

於是這又是一個逃避自己的影子一類的怪論。海涅曼直率地說，在每一個思想活動中，都涵有一種估價活動，因為任何“selection”都以估價為基礎。²⁰

反對價值的想法，對於道德哲學方面，當然有些可悲的影響。海

²⁰ 案：海涅曼此說本旨甚是。只是此處原書所舉的例子(見 *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 101) 頗欠精當，故略去。

德格的學生曾經解釋說，海德格反對聖多瑪斯那種價值層級的理論，也反對康德那種形式理論。他接受的只是費希特(Fichte)的規則：「做那些只有你能做的事，和沒有別人在你的地位中能做的事。」這顯出一種極端的對個體性的強調；而普遍規範似乎完全拋棄了。

到此為止，我們將海涅曼對海德格哲學的意見大概談完了。此外海涅曼另有一些值得注意的話，我們將在下面正式解釋海德格哲學時再一併談。

依據海德格自己的著作來看海德格哲學時，我們所能用的材料，自然以《存有與時間》為主；此外，則〈形上學是甚麼？〉一文與〈真理之本質〉²¹一文，也是極重要的材料。

布羅克(Werner Brock)在介紹海德格的理論時，曾經說，評定一個思想家成就的高低，可以有兩方面的標準。一方面是看他所描繪的問題的重要性，以及他運思的嚴謹和融通，展示問題時是否明晰等等；另一方面則是看他的哲學著作是否啟示人們一種對人生和世界的新看法，是否他能將原先被人遺忘或拋置不顧的某種問題，攜入自覺的反照中，使之朗現。而海德格的哲學，在這兩方面看，都代表極高成就。²²

這種說法自然不算故意恭維；不過就我私人意見說，我總覺得海德格能夠給一個大問題以一種奇妙的新的處理，能夠將齊克果所觸到的問題理論化，而化感悟為學問，是他的真實貢獻所在。至於他展示問題是否明晰，我卻覺得大可懷疑；至少海涅曼等人的沮喪並非無故。

²¹ 編者註：請參“Vom Wesen der Wahrheit”，*Wegmarken*，同前引書，pp. 175-199；英譯本：“On the Essence of Truth”，*Pathmarks*，同前引書，pp. 136-154；中譯本：〈論真理的本質〉，《路標》，同前引書，頁177-199。

²² 布羅克這段話，是在他給海德格四大論文的英譯本所寫的一篇對海德格著作的闡說性的長文中說的。海德格四論文的英語本，加上布羅克這篇介紹文字：用 *Existence and Being* 為名印行。布羅克在此文中，先撮述《存有與時間》之要義，然後又討論四論文的內容，是我所看見的對海德格哲學的最可靠的介紹之作。上面所引的話，見 Martin Heidegger, *Existence and Being*, with an introduction by Werner Brock (London: Vision, 1949), p. 25。

然則，海德格的根本問題，究竟是甚麼呢？理論建構究竟是怎樣的呢？真的像海涅曼所說的那樣不可捉摸嗎？

我想，應該並非不可捉摸。海德格的根本問題，只是一個「存有本身的意義」之問題，而其理論建構則通過幾個由他特別界定的觀念。那自然比較難懂，但我還是想試作一簡單解說。

海德格所說的存有問題，即是「存有本身是何意義」之問題。亞里士多德的形上學，便以“being qua being”〔「存有作為存有」〕為中心。依海德格看，這個重要的哲學問題也就在亞里士多德這裏攔下來了。亞里士多德以後，一直到近代，極少有人記得「存有」的問題。

「存有」(Sein 或 Being) 是最普通的概念，一切東西都可以說是「存有」，而「存有」本身則不能說是一個甚麼；因此，它再不能屬於任何類；而任何一種「存有的東西」(Seiendes) 也不能用來代替「存有」本身。存有又根本不是任何東西，它似乎是無法界定其意義的了。可是另一面，“Being”又似乎是一個明顯的概念。英文中的「是」字，都以“to be”為根；德文中的「是」字都以“Sein”為根。人們成天說「這是甚麼」、「那是甚麼」，人明明是生活在一種「對『存有』(或『是』)之理解」(Seinsverständnis) 之中的；但“Being”或“Sein”究竟是甚麼意義，卻似乎沒人明白。這個問題現在成了海德格的《存有與時間》一書的主要探索對象。

當然這似乎是和亞里士多德以及其前的一些希臘哲人的路數相近的。但畢竟海德格與他們不同；海德格雖然重溫希臘哲人的問題，他的探索卻另取一個新的起點。希臘哲人們探索「存有」，是就森立萬象中着手；海德格則根本不經知覺對象下手，他的始點是人之「存在」(Dasein)。對這個「存在」作一個「本體論的分析」，即他所說的，對於人之存在的「存在論的結構」的分析；²³ 這與希臘哲人對於「存有的東西」之分析可作對比，但卻是另一種分析。

²³ 這裏的“existentialistic” (existenzial) 一詞，本可有「存在主義的」或「存在論的」二種譯法。此處譯「存在論的」較適當。又「存在論的」或「存在主義的」，與「存在的」(existential 或 existenziell)，在海德格的法，意義大大不同。後面當論及。

我們必須明白，對於人之存在所作的分析，雖然已經是一個很繁複的工作，已經令人有深奧難解之苦；但在海德格的系統中，這種分析只是一個起點；海德格只是由這裏着手，以便從一個新的角度來看存有問題。許多人覺得海德格難於了解，常常是由於他們誤會了海德格的理論建構。而已有的誤會之一，就是把他對人之存在的分析，看成他的哲學的中心工作，而不明白他本人實在只把這個分析看成一個準備性的工作，他的中心工作還是在對存有本身之意義的探索上。海涅曼抱怨海德格說話時時改變，不該把那已出版的《存有與時間》中之存在理論解釋成對存有理論的準備。其實海涅曼是對海德格體系的建構有了誤會。倘若我們把批評與了解分開，則我們可以說，海德格在這一點上並無前後矛盾之病。他分析人之存在時，無論怎樣強調這種分析的重要，它根本只是一個起點，導向中心問題，而並不同於中心問題。

海德格所謂的人之存在，不是指人之經驗性對象性的存在，因此與一般經驗事物之存在不同。為了區分它們，海德格所用的幾個詞語，應該解釋一下。

海德格將經驗事物分為自然事物與人所造成之事物二種；前者以“vorhanden”稱之，此詞即「呈現於當前」之意；與英文中通常說的“existent”相當。對於人所已造成之事物，則用“zuhanden”稱之，即「手邊現成有的」之意。無論是“das Vorhandene”或“das Zuhandene”均不是“Dasein”；“Dasein”只指人的本體論意義的「存在」。但有時廣義地用“das Vorhandene”泛指一切經驗事物。「存在」永遠是屬於自己的「存在」；海德格強調人之個體性，故特別指出，人之存在不能像呈現的東西那樣可看作某一類的份子。²⁴ 這種存在，在其存有中，只涉及自己的存有；其活動亦以自己之存有為方向。就它的存有說，它自作選擇，自作決定；可以獲得自己，也可以喪失自己。因此，一切經驗事物都與這種「存在」不同。於是「存有」就分成兩類，一類是可信的或真實的存有，一類是不可信的或不真實的存有。

對於廣義的「呈現於前」的東西——包括自然的與人造的二種，

²⁴ 這就是說，每個自我都成一獨一之體。

我們都可以說它有某些性質，因而屬於某個類；我們可以敘述它的「本性」；但「存在」(案：指人存在，下同)則不能說有甚麼性質，只能說它有某種可能的存有方式。²⁵ 海德格很奇妙地把德文中這個“Dasein”拆開，變為“Da-sein”，而說所謂存在(Dasein)不能表示「本性」，只能表示「在那裏有」而已。²⁶ 海德格再進一步便說，一切「呈現於前」者有性質，因之可以推下去，找出一些範疇，如亞里士多德所為。「存在」有某些基本特色，但這種特色不是性質。因此對於「存在」的特色，就另用一個詞來代表：“Existenzialien”〔存活格式〕。

這幾個名詞都是海德格哲學中的基本用語。還有應該提到的是上面曾涉及的「存在的」(existentiell 或 existenziell)與「存在主義的」或「存在論的」(existentialistic 或 existenzial)二詞之差別。海德格認為，他自己對「存在」之本體論的分析，是一個理論的工作；因此這種工作是「存在論(或存在主義)的工作」，而像齊克果那樣，只用一種悟見來闡解人生的哲學，則只是「存在的闡解」。換言之，必須成一嚴格理論才是「存在論的」或「存在主義的」哲學。而「存在的哲學」則可以只是關涉行為指導方面，而不必涉及理論建構。

這樣，海德格總不承認他的哲學是「存在哲學」。他屢屢表示他對「存在」的分析，只是他的對存有意義的探尋的始點。

現在我們順着海德格自己的路子看。第一步，我們可以說，海德格的哲學，以對人之「存在」的本體論分析為始點，而最後目的則是要講明存有的意義。這也是海德格將對〔人之〕「存在」的分析工作，稱為「區域的本體論」的真意思所在。²⁷

第二：我們要注意到「時間」方面的問題。我們不要忘記海德格的原著是以《存有與時間》為名的。「存有」是他的最後目標；「存在」是他的工作始點；而「時間」則是「存在的本體論分析」與「對存有問題之新解決」之間的聯繫。所以布羅克說：

²⁵ 這裏所透露的是主體性的問題。

²⁶ “Da”相當於英文的“there”；因此，“Da-sein”就相當於英文中的“there being”或“being there”。

²⁷ 案：區域本體論即“regional ontology”。此是胡塞爾用過的名詞；在這裏也可以看出來海德格思想中胡塞爾的影響的痕迹。

時間問題是〔人之〕存在之分析與對存有意義問題之重溫間的連結物。²⁸

海德格認為「存有」問題一向與時間問題分不開。過去一講存有總是就着「當前」講，也就是「現在」講。海德格則在分析「存在」時，將「存在」的時間性分為過去、現在、未來，而稱之為時間性的三種“ecstasies”，²⁹由它們而展開存有問題的新的「水平線」。³⁰

展示「存在」的時間性，依海德格看，是可以使人得着對時間本身的真切悟解的。他認為時間問題的解答，始終未全脫離亞里士多德的階段。這當然是屬於他對以往各哲學家理論如何解釋的問題。這裏不多涉及。³¹

可說的只是，他對從亞里士多德到黑格爾的西方正統哲學，根本用了一種極徹底的新標準去衡量。他根本認為西洋哲學史的發展中，有一個根本的錯誤——即所謂現象學的錯誤；由於這個錯誤，西方真正的嚴格本體論總是不能建立。他在這方面的論證和觀點，最足以表明他自己的立場。

下面我們即分四步看海德格哲學的內容：

第一步：海德格對「存在」的解析。

第二步：「存在」的時間性。這一部份最為繁雜。

第三步：真理問題，這可以用海德格一篇論文：〈真理之本質〉

²⁸ *Existence and Being*，同前引書，p. 34。

²⁹ 海德格在這裏所用的詞義，極為特殊，頗難找到確切譯名。但此詞之意義在後面可另作解釋。〔編者按：此詞德文為“Ekstase”，陳嘉映與王慶節譯作「綻出」，參《存在與時間》，同前引書，頁524。〕

³⁰ 編者註：「水平線」一詞原為德文中的“Horizont”，現一般譯作「境域」、「視域」或「界域」。

³¹ 已出版的《存有與時間》，只包括他對「存在」的分析；關於他對存有問題的探索，和他對以往哲學之批評，都包括在他未出版的一部份稿子裏面。布羅克曾經歎息地說，人們不知道他的全部理論，不了解他的整個立場和觀點，只看他一部份預備性的理論，自然會誤解他。我想這可以對海涅曼諸人的疑問，提供一部份解答。海德格以他那一部份分析存在之理論而影響哲學界是一事，海德格自己的哲學立場又是另一事。已出版的《存有與時間》雖是一本四百多頁的大書，但只是他原稿中前兩段——到「存在」的時間性的分析為止；後文則表示他的整個立場所在和最後目標所在。

（“On the Essence of Truth”）作為材料。這篇論文發表於一九四三年。

第四步：我們參考〈形上學是甚麼？〉一論文，以總觀海德格心目中的哲學問題的歸宿。

至於海德格對於柏拉圖哲學的評述，和他對於康德哲學的奇怪解釋——曾被海涅曼嘲弄過的，則我手邊無充足材料可用，因此無法介紹。好在我這一串關於存在主義哲學家的論述，本來不是很嚴格的學院論文，不得不闕的只好闕去。但有時我還是願意提到一點，以使讀者不忘記海德格對西洋哲學確有一套看法，而且下過很多工夫。³²

現在即依上面定的步驟先看海德格對「存在」的理論。

第一：關於海德格對「存在」的分析

「人之存在」其最基本最內層的特性，即在於「在世界中之存有」一點。當然這不是就事實意義講，如果只作為事實看，則在世界中有「人之存在」一事實，顯然並無必然性。事實的世界中，自然很可以沒有「人之存在」一事實。所以用「在世界中之存有」來解釋「人之存在」，不是這種“ontical”意義，³³ 而是本體論的意義。而這一個解釋，意思是，「人之存在」如能存有，必作為一「在世界中之存有」而存有。換言之，作為對象之一的形軀，是事實意義的；全離開對象性之純主體性，是超越意義的；二者均不是海德格所說的「人之存在」一詞所指。「人之存在」是指入於主客關係中之自我，而所謂世界即指對象界之全套形式講；入於主客關係中之自我，必是在此全套

³² 海德格的學生們，常常表示海德格雖然反對傳統哲學，但他對傳統哲學所知甚深。這也是事實。海德格講課用的講義包含他對各家哲學的特殊意見；因此有些從學於海德格的人，認為只讀海德格的《存有與時間》斷不能了解海德格；必須要讀那些講義才行。海涅曼為此大大不快。

³³ 編者註：在海德格思想中，“ontical”是與“ontological”對揚的一概念，是指「存在者層面的」或「存在物層面的」意思。

形式中活動之自我，故「人之存在」必為「在世界中之存有」。此處「全套形式」即指萬有整體之形式，並非個別對象之總和。

由此，遂謂，人讓萬物如其所是而存有。換言之，作主客關係中之自我說，自我在此境不能離此一最基始的關係（其內容即可說一全套活動形式），故說「人之存在」是「在世界中之存有」；而就個別之對象講，則一切對象又皆恃此關係而立，故是「人」「讓」它們存有。此處之「人」自不指此軀體，因此軀體只能算是對象之一或萬有之一，尚依世界而有。

此所謂「在世界之中」，自亦不是通常說「在……之中」時那種空間關係的意義，而只是「留駐」之義，人之「在」即指留駐於主客關係中之自我說；反過來說「在世界之中的存有」時，仍是說「留駐在主客關係之中」而已。布羅克舉「人在家中」與「火柴在火柴盒中」二語之異，以喻解「留駐」與「空間關係」之不同，似乎不甚明白；³⁴ 但如明白主客關係為自我之一境，則此處之分別易見。

再進一步，海德格即分析「世界」；他申言自巴門尼德斯（Parmenides）之後，歐洲哲學家只會分析世界中之萬物，而不能去分析「世界本身」。他現在則要分析「世界性」；這是對「世界本身」的觀察。他的分析程序是先由文化產物着手，³⁵ 即先看那些可算作“Zuhandene”的東西，而不先看屬於“Vorhandene”的東西。這當然由於海德格的分析是以「人的存在」為中心，而世界不離此「人的存在」，故視文化產物轉比自然事物更近於此中心。

世界性之分析與文化產物之分析等，可算海德格書中最早討論的要點；在這種分析下，他對空間提出一個令一般人感到奇怪的解釋。他說，並非世界在空間中，而是空間在世界中。這似乎與常識相反；其實他的意思是，空間是世界的特性之一；因為對主客關係中之萬有講，空間是萬有存有的形式之一。

其次是對於「存在者」的問題。如說到「人之存在」，則「存在者」究竟是誰呢？海德格所說的當然是「自我」；但他不是講一個超越的

³⁴ 見 *Existence and Being*, p. 42。

³⁵ 他原用“Zeug”一詞，英文則譯為“utensils”，他原指一般文化產物說。

自我，而只講在關係中的自我。正像他從分析文化產物來展示世界的世界性一樣，他分析「存在者」的問題時從當前生活中的自我着手，即是從「與許多別的存有並存」(Mitsein)的自我着手。

這就牽涉到「可信的存有」的問題：人之存在怎樣才能成為可信的？³⁶ 在日常生活中，人並不作為自己的自我而存在，只是作為眾人之一而存在；用海德格的怪字眼來說，就是作為「某一人」而存在。這不是可信的存在，不過這種「像許多人的一人」的情況，卻也是「人之存在」的結構中的一個特性。可信的自我存有 (Selbstsein) 是對這種情況加以修改而得。

“Umwelt”、“Mitwelt”、“Selbstsein”三個觀念，是海德格將「人之存在」當作「世界中之存有」而分析其本體論的建構時，所研究的最早的結構特性。最後一個觀念意義較易明白，前兩個卻較幽晦。“Umwelt”是指「人之存在」對一切環境之關係，勉強可譯作「週遭世界」；但第二個觀念：“Mitwelt”卻無法翻譯，³⁷ 它的意思是指人與一大羣屬於「人之存在」之存有同存的關係。對這三點，海德格的討論，我們暫略去；在這三個觀念後面另有兩個觀念，比較更能代表海德格這一部份理論。布羅克對後面這兩個觀念有極詳細的討論。我們現在也就這兩個觀念來討論。

這兩個觀念一個是所謂“in-Being”，另一個是常用的字：“care”，但有特殊的意義。

海德格解析“in-Being (In-Sein)”，目的去澄清“Dasein”一詞中“Da”的意義。³⁸ 如書中屢屢論及的「人之存在」的基本特性之一，便

³⁶ 編者註：「可信的」之德文原文為“eigentlich”，英譯為“authentic”或“properly”，中譯則為「本真的」或「本己的」。

³⁷ 編者註：陳嘉映及王慶節把“Mitwelt”譯作「共同世界」，參《存在與時間》，同前引書，頁540。

³⁸ 這又是海德格的古怪作風。他喜歡「拆字」，常把一個德文字拆開，加些離奇討論，來表示他某種重要見解。他所用的“Da”本來是「在那裏」的意思，相當於英文中的“there”，因此布羅克的解釋中，便用“there”，而有所謂「Dasein 的 there」問題。這種說法直接看，誰也不能了解；但借此題看海德格發揮的議論，則他所說的並非不能了解。

是其被展露的狀態。³⁹ 海德格以展露之意釋「人之存在」及真理問題，故謂「人之存在」自己照明自己。

而展露之義與所謂“in-Being”之各種模式不可分。

第一，「人之存在」的特性之一，是所謂“Befindlichkeit”。⁴⁰ 它標示某一「存在」被置於生之中及世界之中之狀態。這種狀態是通過某種含糊不明的模式而顯示於人自己的。

對這一點的分析有以下三點：（一）雖然「人之存在」，自何而來，向何處去，皆是掩蓋不明者；但「人之存在」之「在那裏」，則無掩藏地展露着。人被拋在那裏，要自己負責，自己想一切辦法。一切模式在深一層的意義上使人面對這個「在那裏」。（二）模式展示「在世界中之存有」之全面意義，而使「人之存在」確將自身指向世界中的一切。（三）「人之存在」既具有一環境，故能於其所在之處，被其他人物所影響、所威脅。人暴露在世界之中。

《存有與時間》一書中，曾就此「被發現」之義論懼怕恐怖等。⁴¹ 此處不具論。

第二，與第一點相連的“in-Being”的特性，是理解。理解在「人之存在」面前展露它的存在的目的。換言之，存在之意義由一目的決定；人了解自己如何地存在，全繫於此目的。海德格曾說，「人之存在」基本的意義，是擁有成為「存有」之潛能。這所謂潛能不是對象性的可能，而是人之存在的真實的最後的內容。而理解即是使人能揭露此真象的能力。

由於「被發現」(Befindlichkeit)，「人之存在」常面對某種一定的潛能。人一方面將一些潛能放過不顧，一方面把握另一些潛能，將它們實化；而理解則常使人了解自己的事，了解自己的潛能。海德格又認為此種了解或認知，並非由內省而生；它屬於「在那裏」的存有。這是很難解釋的一點。

³⁹ 原用“Erschlossenheit”。

⁴⁰ 這本來是「被發現」之意；海德格的用法則很特別。

⁴¹ 海德格認為「懼怕」與「恐怖」迥異。

理解不限用於人自身，而且用於一切自然的存在物；通過人本身之潛能，萬物之功能呈現。

「被發現」是由外而內，與此相反的是所謂「設計」。⁴² 理解之設計常涉及潛能；理解察知「人之存在」的存有的目標，亦察知對任何人或事物所附加上的意義。就設計講，「人之存在」時時均為有其自身設計，且繼續如比。正如在本質上，「人之存在」永是被拋至所至之處，在本質上，它也永遠設計那些潛能。

對於「在世界中之存有」，理解之趨向有兩種。它或者基本上只涉及世界之展露狀態；那樣「人之存在」就由世界而了解其自身，或者它將自身設計為一種有關目的問題的東西，那樣，「人之存在」就作為其自身而存在。在這個意義上，理解就或者是由自我本身而生起，成為可信，或者成為不可信。

海德格既將理解看成“in-Being”的一種基本模式，進一步又討論由理解導生的東西。第一步是對「意義」的解釋，即“Auslegung”；第二是由解釋而導生的命題（Aussage）。這些都很難詳細解說，姑略去。

第三，海德格說了「被發現」和「解釋」後，舉出「語言」（Rede）為“in-Being”之第三特性。理解表現自身為語言，而由理解及解釋而生的意義的整體，皆化入詞語中。

語言之建構特性有：所說的東西、所說出的東西本身，及傳達等等。海德格認為這些並不是經驗地搜集而得的性質，而是根生於「人之存在」之建構中的特性。它們使像語言這樣一種東西在本體論的意義上成為可能。

希臘人曾經將人解釋為能說話的生物。海德格認為這是一個重要暗示。但當這樣說時，「語言」不指那些聲或調，而指「人之存在」與世界之被展露的途徑。

海德格對於別的哲學家對語言的理論，曾有批評。他認為人們

⁴² 德文原為“Entwurf”。

把“logos”化為命題去講，先注意命題的形式與成素，是一個錯誤。

對於「被發現」、「理解」、「語言」三者的討論，是描寫“in-Being”的前一部份工作。其後，海德格還就「人之存在」的日常生活來討論。在這種情況中，人之存在也有幾個特色；海德格描寫這些，是作為對「像眾人之一人」的那樣不能實現自我的「日常」情況來描寫。也有三點：

首先是談話，日常的談話也是語言模式之一；但在這種語言中，究竟有甚麼以及被說及的是甚麼，常常是並不使人為人所了解的。有人說，就有人聽。只有一種浮面的理解，沒有真正的理解。

其次是好奇，這是由人之能發覺的力量而來的，它並不了解所見的是甚麼，而只能使人看見事物像甚麼；它通常總有一種匆忙不安的意味。

最後是複義，這含着「人之存在」於日常生活中分辨那些在真實理解中所展露的以及並非如此的東西時所有的困難。一切東西可以看起來都是真真理解了，都拿來亂說；可是根本上並不如此。

除了「被發現」、「理解」、「語言」以外，「人之存在」的第四個特性是海德格所謂的“Verfallen”。它指自我之墮陷或局限，本來是就「人之存在」不能出其「關切所及的世界」說，但深一層則指自我在「像眾人之一人」的狀態中之喪失自身。海德格當然不是說某種特別的事實，而是說本體論意義的“in-Being”的模式。

自我喪失於公共性中，即成為「不可信的存在」。有了以各種形式表現的「某一人」所代表的公共性，便使人之存在隨時使自己墮陷；一經墮陷，便由公共性的淹沒自身，而覺得一切都很好。這是一種妥協感；妥協感使人的墮陷更深，驅逐人無休止地去瞎動，使「人之存在」陷入一種「自我割棄」中。而人之內在的「存有」的潛能便隱沒。這種自我割棄並不能使自我真變成另一東西，而只使自我被壓縮而成為不可信的。此即是沒落 (Absturz)。

自我一沒落，即沉入不可信的日常生活中，無根無據；海德格形容這種過程，說是一種漩渦式的沉沒。

這種沒落，並不能用來作為反對「人之存在」的存在性的論據，

反之正可作為一個有力的正面證據。因為在整個墮陷過程中，「人之存在」所涉及的正是它自己的「在世界中的存有」的潛能。⁴³

* * *

「在世界中之存有」是一單一的整體建構。以上所論，都是建構的各面，如「世界性」及「在那裏」等等問題皆是。第二步問題則是關於這個整體建構的統一性問題。就本體論的意義說，這個問題即是：「人之存在」的存有是甚麼。

海德格提出「關切」(care)來答覆，⁴⁴而為了展示「關切」的意義，先論恐怖(Angst)。布羅克在談及海德格這一部份理論時，特別說明，讀者應該了解海德格的基本問題是「存有之意義是甚麼」，因此，當我們看他解釋「人之存在」的存有時，必須記得這是存有之一種。

恐怖一概念，是由齊克果介紹到現代哲學裏來的。它不僅是《存有與時間》一書中討論「關切」時的預備性觀念；而且恐怖也是〈形上學是甚麼〉一文的重要環節。

齊克果與海德格都很注意地分別恐怖與懼怕(Furcht)。懼怕總是對某些一定的東西的懼怕，而恐怖則是沒有確定對象的。海德格用他自己的古怪詞語來分別恐怖與懼怕，認為懼怕是“in-Being”的“Befindlichkeit”的一種模式，恐怖則是一種基本的“Befindlichkeit”，將「人之存在」展露給自己。當然二者都不是就心理意義講，而是就本體論意義講，不看實然生活一面，而看其關涉「人之存在」的一面。

對懼怕的分析，分為三點：(一)所怕的東西；(二)懼怕本身；(三)在何立場上而有此懼怕。

(一)就所怕的東西說，永遠不外是自然事物、文化產物或其他的「人之存在」。這個被怕的東西是有威脅性的；它含着有害、並涉及在某種一定範圍中能造成危險等意義。它來自某一定範圍；它可以到來，但還未到來；可以碰上或者閃過。

⁴³ 此節義甚晦。大致的意思即是說，升亦是我，墮亦是我；主客關係中之自我可自鎖於關係中，既自鎖，遂成自我割棄；然去行此割棄者仍是我。

⁴⁴ 德文中用“Sorge”，“care”或「關切」都不是準確的譯名。茲依布羅克之譯用“care”。

(二) 懼怕本身則為如此威脅的東西留下地位。它自己去涉及這種東西，甚至在這種東西漸漸到來之前就涉及。

(三) 懼怕是為所關的「人之存在」而懼怕。「人之存在」在懼怕中展露自己受到危害的狀態，也展露它的依恃其自身。因此懼怕常常透顯「人之存在」，且依「所在之處」之存有來透顯。

恐怖雖然似乎與懼怕相近，但本質上不同。恐怖所對的東西，並不是在世界中面對的任何東西。要解釋這種為恐怖所對的「東西」，可以通過墮陷觀念來看。

人由自己的自我那兒飛走，從可信的潛能那兒退卻，就是墮陷。這種飛走或退卻在某種地方發生，這個地方就意味着某種有威脅性的東西。

畢竟恐怖甚麼，只能說是完全不定的東西。世界中一切事物都與它無干。所恐怖的東西好像就在近前，但又不在任何地方。所恐怖的東西似乎甚麼都不是，又不在任何地方。但是，在「甚麼都不是」及「不在任何地方」之中所含的深深的憂苦及壓迫，就正顯示所恐怖的畢竟還是「某種東西」，好像就是世界本身。恐怖心所恐怖的就是這種「在世界中之存有」。恐怖將世界作為世界而展露。這是海德格所說的第一點。

第二問題是「人之存在」為何在恐怖狀態中。這裏重複地說，並不是為任何一定東西，只為了「在世界中之存有」的本身，為了屬於這種存有的可信的潛能。

其實，在恐怖中，被恐怖的東西就是「人之存在」，因之而有恐怖的東西。

我們說過，在《存有與時間》一書中，恐怖是被當作走向「關切」的踏腳石而解析的。它代表由“nothing and nowhere”走往任何「人之存在」的存有的變化過程，與在〈形上學是甚麼〉一文中所討論的有廣狹之異；但二者可互相補充。

海德格用「關切」來界定「人之存在」的存有。所謂「關切」自然是取本體論意義，但「關切」的確定意義卻極難說。我們只好依以下三點說說海德格所論的「人之存在」的存有的幾面。

(一)「人之存在」是這樣一種存有，或只關涉它自己的存有，或

者說，它只是為了它自己的存有。由於它自己的內在的存有方面的潛能，或說可信與不可信的潛能，它是自由的。在自己的存有中，「人之存在」常常是「在自己之先」(in advance of itself)。

(二)「在自己之先的存有」並不指離開世界之「主體」的一種孤立的傾向，因為它正表示「在世界中之存有」的特色之一面。它被拋入世界中，永遠是已在世界中。

(三)「人之存在」永遠將自己消耗在關切之世界中。它主動地涉及世界中之文化產物。在這裏，就顯出墮陷來。

海德格合以上幾點，對「人之存在」的結構提出以下的怪解釋。用英文表示，就是這樣一串：

Already-Being-in-the-World, in-advance-of-itself, as the Being-concerned-with-Beings-encountered-in-the-World.⁴⁵

這一串字解釋「人之存在」；用中文實在無法譯，但意思就是總說以上幾點而已。

到此為止，我們略略談了海德格對「人之存在」的解析。下面我們看他對「人之存在」與「時間性」(temporality)的問題。

第二：「人之存在」與時間性

在《存有與時間》中，海德格討論了「人之存在」的存有，提出一個難解的「關切」觀念之後，下面便討論時間性與「人之存在」問題。目的據他自己說是要作「人之存在」的進一步的本體論的解釋，以便揭明「存有」能被人了解的「水平線」，解答「存有」之意義問題。在這裏有兩個問題是有引導地位的：

第一：在甚麼途徑中，人之存在能被看作一整體而探索解析？

第二：在甚麼途徑中，它能成為「可信的」？

⁴⁵ 編者註：參 *Sein und Zeit*，同前引書，p. 192；*Being and Time*，同前引書，p. 237；《存在與時間》，同前引書，頁233。

由這兩個問題引出「死亡」(Tod)、「良心」(Gewissen)、「罪惡」(Schuld)、「決意」(Entschlossenheit)等等觀念，但這些觀念都是為了闡明「時間性」觀念而有。因此，雖然在《存有與時間》的原文中，「時間性」一詞並不是開頭就提出來，但實是貫串這一部份的中心觀念。

對海德格這一部份理論，布羅克分為六點敘述，現在撮述其大要。⁴⁶

(一)「人之存在」

把「人之存在」當作一整體而作本體論的描繪和界定，是通過「死亡」觀念的。但這不是「死亡」之解析，而是「趨向死亡之存有」(Sein zum Tode)的解析。

死亡是「人之存在」的終止，因此，在這裏「人之存在」成為一整體。但到達這個「人之存在」的界線，同時也就是「人之存在」之喪失，轉往「不再存在」，即使「人之存在」不能體驗了解這一個轉變。人當然可以經驗到別人的死亡，可是將死亡當作「人之存在」的終止來看時，因為「人之存在」只能是「我自己的存在」，所以別人的死亡根本與此不相干。人與人不管在共同生活中可以怎樣地互相代替，對於死亡決不能互有所助。死亡是不可代替的。

然則在甚麼意義下，說死亡是「人之存在」的終止呢？它不是「完滿」的意思，也不是「息止」或者「消滅」的意思。這種終止不單表示「在終點」，而且是「趨向終點」。死亡屬於「人之存在」之存有中，它是一種模式。

在這種本體論的立場下論死亡，與生理學、心理學、神學等等立場，全不相同。海德格一開始就將「趨向死亡之存有」認為屬於「人之存在」的存有，因此也就屬於「關切」，然後分三步討論。

第一，就存在性講，死亡是「人之存在」所走向的某種東西。在死亡中，「在世界中之存有」即動搖滅失，死亡又即是不再能是「在那裏」。死亡就是「人之存在」成為不可能的潛能。死之自身是與任何關係斷絕的，亦是無法克服的。

⁴⁶ 布羅克的敘述是本文的主要根據，但有時稍為改變語法。海德格的哲學最難介紹，說者總只能就自己當時所了解的一部份講。

這種話的真意也許不難了解，但海德格偏要用他的怪字眼來說，便幾乎不可解了。

良心呼喚，使存在的自我從墮陷中出來；它不是人自己故意發動的，有時人不想它來，它還是來了。可是它又決不自外來，只由我自己內部發出。海德格於此說，神學的解釋或生物學的解釋都不對，因為那些說法都是將良心的呼喚看成一個外在呈現的事象。但海德格自己的說法，則未免使人覺得他混淆超驗與經驗。

總之，良心被看作一種對於「人之存在」自身的存有潛能的證驗。

第二，由良心推往罪惡。良心的呼喚使人了解他的罪或債(Schuld)。罪就是一種對於「應有」而且「能有」的東西的缺乏感。海德格認為，人各種過失都基於一種根本的「成為有罪」的根源而生。這個見解自然值得玩味。了解良心對自我之呼喚，就是了解自己有罪。而有罪是「關切」的一個構成因素。總之，真了解了良心之呼喚，人便讓自己如內在之行動而動作，依照自己所選的存有的潛能；這樣人才能負責。海德格這段話大概算是最不古怪的了。

第三，關於決意。海德格解析決意還是補充求證驗的工作。「決意」給「人之存在」一種可信的明朗性。它涉及實際，「決意」表現在一定環境下之一定行為。這一點也不能詳說。

以上討論了「人之存在」的整體性與可信性之後，海德格才進入對時間性問題的正式討論。這就是(三)以下各點的內容。

(三)「關切」與「時間性」

海德格在前面所解析的「趨向死亡之存有」與「思想中的向前奔進」(running forward in thought)都與「決意」(resolve)不可分離。而再進一步，則「向前奔進的決意」便涉及「作為整體的人之存在的可信的潛能」。對這一點的解析便通往對時間性的解析。

「向前奔進的決意」之中，整體性與可信性得到統一。這個統一問題是「關切的結構」的基本上的統一問題；它涵有良心、罪惡以及「走向終結的存有」(Sein zum Ende)等等。在西方正統哲學中，在這裏一定要談到主觀或自我，但海德格卻持其一貫的反正統的立場，另作一種探索。

首先他討論的是：自我的可信的存在性與作為「人之存在的存有」之「關切」，那一個更基本，以及二者之間有何種關係？

為解決這個問題，海德格便先說明「自我」的意義。通常人之「自我」觀念即是那種「我的言說」(Ichsagen)；這裏的「我」被視為永久同一者。海德格則既不承認自我可被看作一種事實意義的永存者，也不接受康德的「主體」觀念。他認為，自我的本體論的建構，決不能歸於「我實體」或者「我主體」，⁴⁸而說，「自我性」只有在解析當作「關切」的「人之存在的存有」時，才能發現——特別是就「在思想中向其潛能奔進的決意」來看「關切」時是如此。「自我性」必由「關切」而發現，但並不說「自我」是關切之基礎或根源。反之，自我乃由「關切」中之「決意」方獲得其立足點之堅穩以及其獨立性。這是與未有決意的「墮陷」相反的潛能，也就是屬於「人之存在」的可信一面的。

自我依於「關切」而立。於是海德格追問「關切」的「本體論的意義」，由此而進至「時間性」問題。

所謂「意義」，海德格乃指：由之可將某種東西解為「內在的可能」之原始的「設計」的「趨向」。於是，所謂「關切」之「本體論的意義問題」即是：作為整體與統一看，關切之結構整體的「內在可能」是甚麼？海德格答覆說：是「時間性」，然後即將「向前奔進之決意」看作可信的「人之存在」的標準現象，來解說時間性如何以其三模式而成立。

(一)就「未來」說，海德格不認為「未來」是一尚未到臨的「現在」。那是傳統說法，以為「現在」是最基本的。海德格則認為「未來」才是最基本的。他說：「未來」根本上是存於「人之存在」對自己的潛能活動上。「思想中的向前奔進」使「人之存在」可信地成為有「未來」之存在。

(二)就「過去」說，「過去」也不是一個「曾經有過的現在」。「過去」之真實的成立，只成立在「有罪之自覺」上。自覺「有罪」，此「有罪」便意謂「人之存在」有一「過去」。

未來與過去互不相離；良心之召喚一面指向前，一面指向後；人之存在向自己的潛能而活動，乃有未來；自覺其「有罪」，乃有過

⁴⁸ 「我實體」即“*I-substance*”之直譯，「我主體」即“*I-subject*”之直譯，即指以「我」作為「實體」或作為「主體」。

去。而向潛能活動亦即走向一不斷的實現，不斷向前實現必不斷反照過去。未來如可信，過去即必可信。

(三)就「現在」講，海德格認為所謂「現在」即「使之呈現於當前」之意，此蘊藏於未來與過去之中。

由時間性之三模式，又可解釋上述之「關切」的三種結構上的特性。即：(一)「走向自身前面的存有」是以「未來」為基礎；由於有「未來」，「人之存在」方能設計其自身，而有「為使自身如何如何」的決定；(二)「正在世界中之存有」以「過去」為基礎，所謂「被發現」之原始意義就是「過去」；(三)「涉及一人關切之世界的存有」以「現在」為基礎，但有一與前二者不同處，即「使之呈現」本身潛藏在「未來」與「過去」之中。關於這裏的問題，本文不及多說。

另有一點應該要注意。海德格認為「時間性」本身並不是一個可以說「有」的任何東西。但「時間性」究竟算甚麼，海德格雖有解釋，也使人難以把握。現亦不多說。⁴⁹

(四)「時間性」

海德格處理的是兩個問題。第一：通過「時間性」的觀點，解“Dasein”中“Da”的意義，也就是通過「時間性」來解釋上文所說的「被發現」、「理解」、「墮陷」等等。第二：考察「在世界中之存有」的時間性，及「世界之超越」的問題，以及一切「呈現於前者」如何由「對週遭之關切」而有理論的發現等問題。

關於第一個問題，海德格主要的意思是先說明時間性的三種模式：未來、過去、現在，⁵⁰ 都是互相涵蘊的；然後就此以說明「理解」、「被發現」……等等皆在時間性之中植根。如「理解」本植根於「未來」，「被發現」本植根於「過去」，「墮陷」則屬於「現在」。

關於第二個問題——「在世界中之存有」的時間性問題，海德格就「對週遭之關切」來講。其說極繁，此處不能詳述。

⁴⁹ 海德格曾將「時間性」解為「最基本的『在自身以外』的東西」。「在自身以外」即“ausser sich”。這似乎使原意更難懂。

⁵⁰ 海德格自己稱之為三種“ecstasy”，這當然由於他將「時間性」予以情意化，所以才如此說。我這裏仍稱為三模式，以便易於了解。

(五)「歷史性」

是對「人之存在」的「歷史性」的解析。我們知道海德格的一切探索最終目的在決定「存有之意義」，而「存有之意義」必在「對存有之理解」上始能探索。而對存有之理解又屬於「人之存在」，故「人之存在」的「歷史性」問題乃一極關重要之問題；因為如布羅克所說：「對存有之理解植根於歷史性中，而且在人類歷史上傳遞下來。」由此，海德格於此提出一種存在主義者的史觀，以及對史學方法的主張；簡單說，他的主要意思就是，歷史的展示植根於「人之存在」的「歷史性中」，因此他不承認有所謂「客觀」的史學。這裏可討論的問題甚多，皆留俟另文論之。

(六) 一般的時間觀念

海德格解釋了「時間性」與「人之存在」的不可分的關係之後，又說明一般的時間觀念如何產生。例如「現在」之系列是一個通常人都有的時間觀念，與海德格的解釋不同。海德格則說明這一類的觀念仍是由「人之存在」的「時間性」中生出來，這一部份理論奇詭及精闢之處都很多，我們不及詳說，但它極為重要。

* * *

以上大致說明了海德格哲學中的幾個要點；下面還有兩個預先定下來的問題要談，就是真理問題和形上學問題。

第三：真理問題

看《存有與時間》中對時間的種種艱澀理論，會令人感到愈看愈不明白，和海涅曼有同感。關於真理問題，則本來較易明白。但因為在這裏我只能用很少的話來作簡略介紹，大概仍然不免使人覺得難解。

我們談這個問題的材料，是海德格那篇論文：“On the Essence of Truth”。⁵¹ 我們可以分以下幾點說明其大旨。

⁵¹ 編者註：請參註21。

(一) 在論文開頭處，海德格劈面就提出哲學與常識之別，而說這篇文所要處分的問題是關於普遍意義的「真理」的本性問題。⁵² 這在常識上看，可以是不該問的，因為這個問題離開「現實」，但對這個問題的探索是對於叫做「哲學」的那種本質知識的尋求，不是常識可以裁判。但這也並不是說哲學可以拒絕常識；哲學與常識根本就不相干，因為常識不能聽見哲學的語言，也不能看見「尋求本質」的「哲學之眼」前面的東西。

(二) 哲學何以要問「真理之本質」？原因是我們必須先知道「真理」是指甚麼，然後方能喚起「實在的真理」。

(三) 然則「真理」這個字眼，在我們問它的時候，是了解成甚麼呢？我們先從「真」想：例如我們說「參與完成這件事，是一種真的快樂」，這裏「真」的意思就是「實在的」、「純粹的」。在另一情形下我們說「真的錢幣」與「假的錢幣」不同，因為「假的錢幣」實在不是外表所「似乎是」的那個東西。可是這不是「實在有的」問題。「假」錢幣和「真」錢幣一樣都是實在有的，也一樣流通；那麼，我們說的「真」是甚麼意思呢？「真」錢幣是與我們實在地用「錢幣」一詞所指的東西相符的那種實在的東西。

我們不但對「真錢幣」、「真快樂」一類東西用「真」字，而且對於我們所作的敘述也用「真」字來描寫。我們覺得一個陳述所意會及所說及的與它所關的東西相符，我們就說這個陳述是「真」的，同時我們也說這是「對」的。這裏，當然只是這個命題「真」或「對」，而不是那個東西「真」或「對」。

這裏所說到的「真」就是「對」，也就是「對應」。有「事物」與「預先對這個事物所想的觀念」間之對應，有「命題所指」與「所關的事物」間的對應。總之，全是「對應」。

⁵² 海德格在這裏先列出「實際經驗」、「科學研究」、「沉思」、「宗教信仰」等類的「真理」，然後說：「本質的研究不管這一切，而只將其注意力置定於一件事上，即每一種真理之標誌。」意思就是說，他要講的真理問題，是指任何地方所說到的「真理」或用「真理」這個標誌所表示的東西。

在西方哲學上，有人說，事物與知覺之密近為真。海德格認為，這就指「對應」的真。當然這只限於「對象的真理」。而這種「對應」倘若用到「神智」或者「神的觀念」上，就是基督教所說的「真理」。

就對應說，倘若我們承認，真理就是「一個陳述與一個給予的東西間的符合」，則只要我們知道「符合」是怎樣一回事，我們就可以明白「真理」是怎樣的一回事了。

(四)「符合」是甚麼意思呢？通常我們把兩個同樣的銅幣(例如兩個角子)放在一起，這兩個銅幣是互相符合的，是一樣的。這是外表一樣。可是當我們說「這個銅幣是圓的」這句話，而認為這句話與銅幣「符合」——即這句話是真的、對的，符合的意義就不同了。一個銅幣與一句話毫無相像之處，但我們何以說它與這銅幣(給與的東西)「符合」呢？

這就引出「象表」觀念。⁵³一個陳述所以能與一個東西「密近」而「符合」，當然由於它在某一方式下使自身與這個東西生關聯。然則是怎樣的關聯呢？就是，它象表這個東西，題於所象表的東西說及其「是如何」。

「象表」的意義就是「使某種東西成為一對象」。而當我將某種東西象表在我心念中的時候，即是這個東西對我「開顯」。這樣，「開顯」(offenständig)一觀念出現。

(五)一個陳述之所以為真理，乃由人之行為之開顯性引生。故真理之本質必在開顯之基礎上尋求。

(六)海德格解答這個問題，引出一個驚人的答案：「真理之本質即自由」。⁵⁴

(七)對此點的解釋，海德格即提出「揭露」一義。所謂「自由」就是「讓如此存有的東西如此存有」，而這就是使藏的東西不再掩藏，也就是「揭露」(un-covering)。

進一步說：「自由」就是分有「存有者自身的透顯」。

⁵³ 「象表」是“vorstellen”之譯語。

⁵⁴ *Existence and Being*, p. 330, “On the Essence of Truth,” Sec. 3.

這裏的問題要依海德格自己的方法解釋，便得涉及拆字。因為他提出了所謂“ek-sistent”與“Aus-setzend”等字，用英文表示，就是“ex-istent”與“ex-posing”，解說起來極為麻煩。但我們如果用別的說法解釋，則也不見得難懂，因為海德格的意思就是：人當獲得真理時，就是揭露存有時。「開顯」也就是露出的意思。例如，一隻鳥對它的食物只了解為欲求的對象，人則可以把握這個東西的性質意義；因此，對於人這個東西就是開顯的。

在這篇論文後面，海德格還再進一步討論「非真理」的意義，說「非真理」有兩種，一種是未解的神秘，一種是通常所說的錯誤。關於這些材料，本書一概略去。

第四：形上學問題

海德格有〈形上學是甚麼？〉一文，一向被人看作代表海德格哲學的重要文件之一。但在這篇論文中，海德格並未正面答覆「形上學是甚麼」，而只是提出兩個重要觀念以說明形上問題之所以有。這兩個觀念是「空無」與「恐怖」。一切科學皆以「存有者」(what-is)為對象；所謂「空無」(nothing)是「除去這些存有者」所餘下的東西的意思。因此，他用近乎黑格爾的口吻說：「空無」也就是「存有」。「存有」不是「存有者」，不是任何一種“what-is”，因此就可以用“nothing”稱呼它。而對於「空無」之發現，則由「恐怖」以決定。海德格在這篇文章本文結束後，另加了一段“post-script”，說：

甚麼是形上學一問題仍是一問題……。這個問題所問的越出形上學。⁵⁵

因此，我提出這最後一點來，目的不是要說明海德格對「形上學是甚麼」一問題有何直接答覆，而是要透過他這裏對形上學的看法，而點明他一個基本立場：他的哲學以「情意我」為中心。在這些存在

⁵⁵ 同上，p. 380。

主義哲學家，我談海德格已經談得太多，因此，在最後這一點上，我不打算再多寫下去。

介紹了海德格的哲學後，我愈加明白何以海德格哲學，被人看作無法了解的哲學；因為我自己就覺得對於他已說的許多意思感到很不容易說明白。不過有幾點卻是可以確定的，其中最重要的一點是：海德格自己確實志在建立一解釋存有之意義的本體論，但其工作既從「人之存在」下手，則被人算作「存在哲學」亦是自然的。而且就他對「存在」的解析說，他確是提供了一個可以成為「存在主義」的理論系統的思考成果。布羅克在闡解《存有與時間》之大意後，有一段話值得我們注意。我把它摘譯在下面：

這本書(案：指《存有與時間》已發表的部份)主要地在兩方面被人誤解和誤釋；它被當作一種「哲學的人類學」(philosophical anthropology)，或者被當作一種「存在哲學」。

(一) 一種「哲學的人類論」，應該是對於人生的本性中的重要東西的一個哲學的解析，可能就其與高級動物之生活間之明顯比較與對照來講。那應該是一個部份的本體論，因為它只涉及一種存有，而排斥其他種類的存有。……確實，在全部現代思想中，一個重要的趨向可說是走向這樣一種「哲學的人類學」的，由此，海德格的書印行，最早就被人這樣看，也是可了解的，因為這本書的主柱是解析人之存在的建構。

但當海德格解析人之存在的有關現象和特性時，他的目的不是要弄一個部份的本體論，而是要弄一個基源的本體論；不是解析人之本性的一切重要的東西，而只是在這樣一種方式下推展人之存在的建構問題，使「存有」之意義能再度明朗化。從歷史的背景看，希臘思想家自巴門尼德斯及赫拉克利特(Heraclitus)至柏拉圖與亞里士多德所努力的，將事物之呈現於當前作為始點而追究一切存有者之本性的工作正是又有人在致力了；但這一次是將人之存在當作一種突出的存有，以作為工作始點來澄清「存有」之意義。這個比較如果能正當地去了解，便可以指明海德格之問題及其研究方法。所以，他要解析的不

是人之本性本身，而是作為「在世界中之存有」的「人之存在」……。在他的探究中，最重要的樞紐是對時間性的解析……。那一種探究，在思想傾向上，超出「哲學的人類學」的意義上之任何對人之本性的研究。

(二)《存有與時間》問世後，特別是在雅斯培的《哲學》於一九三二年問世後，一種「存在哲學」即出現。這個名詞是雅斯培自己用來表示他自己的方法的……。

……首先我們必須記得，海德格明確劃分「存在」與「存在性」；存在性是人之存在的本體論的特性，存在則涉及個別人而有事實意義……。⁵⁶

布羅克所說的是很公平的意見。海德格的文字和思路都特別晦暗古怪，被人誤解也是一件當然有的事。但他的基本立場本來是講「存有」的意義，那麼他之堅持自己講的是「本體論」，而否認自己屬於「存在主義」也不足怪。海涅曼和其他解釋海德格哲學的人，因為他對自己哲學立場的說明，與這些解釋者的看法不同，便認為他無法了解。我想也是一種過份意氣的判斷。不過，正和海德格本意要做的工作是建立本體論之為不可爭辯，他的對存在的解析是可看作正式的存在哲學體系性理論，也無可爭辯；至於這一部份工作在他的整個體系中只可算作一部份準備工作，則又是另一事。

我們就這樣結束對海德格的敘述。下面我們談另一位存在哲學家——沙特。

⁵⁶ 同上，pp. 121-125。

第五章

法國存在主義者 —— 沙特

從德國傳到法國，存在主義當然就得有一種改變，正好像任何東西一樣，哲學也受外在的條件的影響。

法國有好幾種傳統，例如拉丁傳統、政治上民主主義的傳統、思想上的笛卡兒傳統，以及藝術文學傳統等等。現在，沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905–1980) 在某一意義上，可以說把這些傳統全都承受了，可說是一個極奇怪的綜合表現。

法國的政治，特徵在於「不穩定」。法國的哲學，特徵大概就在於「矛盾」、「輕鬆」。「矛盾」的原因難解釋，「輕鬆」則是文學藝術傳統的影響。法國的哲學家多半都寫得出很好的文章，為德國哲學家所不及；可是這種優點也得付出一種特殊的代價，代價就是那種「危險」—— 哲學變為文學的「危險」。當我們看沙特的哲學時，特別有這種感覺。沙特的存在主義，決不像海德格對「人之存在」的理論那樣枯燥艱澀，因為這是法國的存在主義；但沙特的理論也有點不像哲學理論，也因為這是法國的存在主義。

胡塞爾自己是全神貫注地想他的哲學問題的德國學人。這種堅苦精神表現在他自己的著作中，也影響他的弟子。即使是一個背叛的弟子如海德格，在這種堅苦色彩上，似乎仍然很像胡塞爾。但沙特也是胡塞爾的學生，也用 (雖然是亂用) 了胡塞爾的方法；卻沒有一點胡塞爾式的學院堅苦色彩。

說沙特沒有「堅苦」色彩，並不是說他的哲學多麼令人有明爽感，或者有樂觀氣息。如果那樣想，就錯得很遠了。事實上，沙特

的哲學真是相當灰暗的；不過這種灰暗中有頹敗氣味，因此與胡塞爾的莊嚴而堅苦不類。

在存在主義的大家中，沙特大概應算是第一個最具影響力的人，也是發揮壞影響最多的人。他的生活史也與其他存在主義大家很少相同。他代表的階段，是「自我割離」到達巔峯的階段。在這個階段中，就是組織或羣體的壓力已經如此巨大，以致個人不得不生活在「自我割離」之中，好像一件很自然的事情一樣。

沙特生於一九零五年，巴黎出生。家裏沒有確定的宗教傳統。早年父母俱喪，由祖父母養大。一直到他進了巴黎高等師範學院，他才離開他的祖父母。後來他以哲學研究生身份，到德國去；這樣，他聽過胡塞爾的課，算是做過這位現象學大師的學生。回到巴黎，他開始教書，但二次大戰到來。在一九三九年他從軍。在軍中的沙特的機運是不大好的。一九四零年就被德國人所俘，只當了一年軍人。

但他當俘虜也只當了一年，在一九四一年他就因為病而被德國人釋放了。他重新獲得自由，便利用這種自由來教書、講哲學。同時他領導一個團體，抵抗德國勢力，發動一種反德的運動。此外還寫他的論《存有與空無》¹的大書。

沙特生活在我們這個時代中。這個時代中雅斯培的預言已經成了一個事實。雅斯培曾說：「我必須死，必須受苦，必須掙扎……」在當時的法國，這已經不是抽象的話，而已經成為每個人的實際生活。法國被一種極端專制的外國政權壓迫着，他們體驗到一種「極限性的情境」；似乎人的不人道和殘酷已經到了極限。每個人都是隨時在可以無故滅亡的危險中，隨時可以被打得粉碎。就在這樣的歷史階段裏，沙特觀察人生，寫出他的哲學。

如果說海德格的哲學是難懂而又離奇的，胡塞爾的哲學是難懂而並不離奇的，則沙特的哲學是離奇而並不難懂的。不難懂，因為

¹ 編者註：J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943；英譯本：*Being and Nothingness*, Eng. trans. H. E. Barnes, New York: The Philosophical Library, 1953 (以下引文根據Washington Square Press, 1966年版頁碼)；中譯：《存在與虛無》，薩特著，陳宣良等譯，北京：三聯，1987。

他不說比較艱澀的話，離奇則因為他根本生在一個如此離奇時代中，看見的是如此離奇的人生。

雅斯培對這個時代的反應是說，我們不能避出，也不能改變這種有收場意味的情境。沙特則不同，他希望一種改變，一種解脫，也能夠就在這種情境中體驗到他所說的「自由」。

他向人類問：「面對着那一種特權性的情境，你可有自由的經驗？」

他自己答覆，他重新解釋自由來答覆。他說，自由不與必然對峙，只與強迫對立。你怎樣能體驗到自由？在不受強迫時體驗到自由。因為，依他的解釋，「自由」就是「不受強迫」。人能有一絲一毫不受強迫的行動，他便體驗到一絲一毫的自由。於是他認為，人在一個有強迫的環境下，反而正可以體驗到自由。換言之，人抵抗任何壓迫，反對任何強迫力量，便真真體驗到自由。沙特自己就有這樣的體驗。他在《沉默的共和國》(*The Republic of Silence*)中曾經對這種體驗有一種奇妙的描述：

我們從未比在德國人佔領下的時期更自由了。從說話的權利起，一切權利我們都失去了。每天我們被人指着臉侮辱，卻得無言地忍受它。在隨便某一種託詞下，例如工人、猶太人或者政治犯等，我們被成批地流放……但正因為這一切，我們是自由的。因為納粹的毒液注入我們的思想，所以每一個精確的思想都是一個征服。因為有那種擁有一切權力的警察強迫我們不說話，每一個說出的字就都有了宣佈原則的價值。因為我們被壓制，我們的每一個動作便都似乎有莊嚴的誓約的重量。……

流放、逮捕，特別是死亡(我們在較快樂的日子裏不敢面對的)都成為我們所關心的慣習的對象。我們知道，它們不是不可避免的意外，也不是不可避免的經常的危險；但它們應被當作我們的遭遇，我們的命運，作為人的我們之實在性的深遠根源。在我們生活的每一瞬間中，我們都充份意識到那一句平凡的話，「人是有死的」。而我們每一個人對他的生命所作的選擇常常是可以表現為「不如何便寧死亡」一類的話的。而且我在這裏所說

的，並不限於那些作為真實的反抗者的高貴的人們，而是說所有的法國人——在白天晚上每一點鐘說「不」的法國人。正是敵人的這種殘酷把我們逼到盡頭，使我們問自己一些在平時永不會考慮的問題。那些參加我們工作而了解反抗運動情況的人，都焦急不安地問自己：「如果他們用苦刑折磨我，我能不能不說任何話？」

於是，自由之基本問題出現了：我們被帶到對於人類自身人所能有的最深的知識的頂峯。因為人的秘密不是他的「歐意底柏斯情結」，也不是他的「自卑情結」，而是他的自由的極限，他抵抗苦刑與死亡的能力。

對於那些參與地下活動的人，這一個奮鬥的情況提供了一種新經驗。他們不像兵士那樣公開戰鬥，在一切環境下，他們都是孤獨的。他們孤獨地被打倒，孤獨地被逮捕。那是完全可怖的。他們孤獨地無遮掩地面對着用刑者，抵抗苦刑而無所逃。孤獨地這樣，得不着一字一語的鼓勵。但在孤獨的深處，他們在保護別人，所有的致力於反抗運動的別人。完全的孤獨中之完全責任，這豈不正是自由的定義嗎？……這樣在黑暗和血中，一個共和國建立起來了，那是一切共和國中最堅強的。它的每一個公民都知道他應對所有其他的人負責，但他卻只能依靠他自己。他們每一個人在完全的孤立中完成他在歷史上的責任和任務。他們每一個人面對着壓迫者站起來，自由地不動搖地作為他自己而活。因為他在自由中為自己選擇，他也為所有的人選擇自由。這個共和國，沒有制度，沒有軍隊，沒有警察，是一個時時都要由法國人面對着納粹主義而爭取而肯定的東西。沒有人在他的職責方面失敗，而現在我們到了另一個共和的門檻旁邊。我祝這個將在廣大陽光中建立起來的共和國，能保有那個在沉默和暗夜中的共和國的尊貴的品德。²

² 節自一九四七年沙特所發表的《沉默的共和國》。在 *Existentialism and the Modern Predicament*, pp. 113-115 曾節引此文。〔編者按：是文法文原名“La République du silence”，收於 *Situations, III*, Paris: Gallimard, 1949, pp. 11-14。〕

這是沙特的自白，也是對他那個時代的描述。歌德曾說：

當別人在痛苦中沉默時，
上天讓我說出我如何受苦。

沙特似乎正是如此，當別人正在痛苦中默默無言，他卻說出一切人的痛苦。這是一個奇怪的時代，在這個時代裏，為了要教訓人們了解甚麼是自由，需要粉碎整個社會作為代價。沙特就表現這個時代中的體驗。這種體驗可以說是政治的，因為他領導一個政治集團，從事政治上的抗德運動；可以說是道德的，因這裏有價值的選擇；可以說是形上的，因為這是作為個體孤獨中面臨絕望情境而仍然對一切人負責的體驗。

就自由說，他這裏所說的自由，正如海涅曼所批評，是消極的、負面的，因為他強調對壓迫的抵抗即自由；但也有積極正面的意義，那就是人之選擇與責任的真實。當然，把「在完全孤獨中的完全責任」作為自由的定義，可能使人覺得不適當。人可能說他偏於一隅。但正如海涅曼公平地批評他時所說：

如果他錯誤地將一個不正當的情況普遍化，而由於過份高估責任的範圍把自由界定為「在完全孤獨中的完全責任」，這也是那種情境的例外的極端性的自然後果。³

沙特的哲學中除了自由問題以外，還有另一個觀念，那就是「荒謬」(absurdity)。他在抵抗中體驗到「自由」，在一切存有與存在中則體驗到「荒謬」。他由於他對壓迫者說「不」，便體驗到反抗中的「自由」；也由於「實在」對他說「不」，便體驗到「荒謬」。在下面我們再進一步看他的哲學。

最重要的材料是《存有與空無》。在那部書裏，他討論到實有及世界等等問題，可算是他正式的哲學作品。而且他對文學藝術的許多理論也都以那部書的理論為據。我們下面當然只能談談大略的意思。

³ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 115.

要了解沙特的哲學，必須要能掌握住他的學說中三大大概念：自由、情境和否定，其中又以「否定」一概念為最重要，因為沙特論自由及情境，仍然是通過「否定」概念來講的。有人說沙特——《存有與空無》一書的作者——應該稱作「否定哲學的哲學家」，這是不算過份的。

沙特自己就說過：

「不」，作為一個直覺的發現，似乎是一種對存有的自覺，又似乎是一種對「不」的自覺。……要使人可能說「不」，必須滿足的必要條件就是，「無有」在我們內界和外界都永在；這就是說，空無永遠不斷地來到存有中。⁴

這裏我們必須注意的是，當沙特這樣說的時候，他本來的意思是就人們能說「不」的條件講話。當然他在這裏所說的問題，遠超過語言層面的問題。在存在主義者立場來看，僅僅在語言的解析用心，是不能真直接觸哲學問題的（雖然語言的本身也可以看成一種哲學工作）；海涅曼在談沙特的時候，就說：

一個人當然可以將自己的注意力限制在詞語方面。但是，這樣人就忘記了詞語僅是表現我們的感覺、情緒、希望和思想的工具。⁵

海涅曼曾經舉獨角獸為例來解釋。我們這裏不多引海涅曼的意見，但要注意的是，我們看沙特的哲學，不在邏輯的語義方面下手。「存有」(Being)與「空無」(Nothing)或「無有」(Non-Being)僅就詞義看，當然是矛盾語。但沙特所用的意義都另有所指。他是一個面臨二十世紀四十年代的幻滅的人，他感到那種虛無的壓力，所以覺得空無不斷來到存有中。只是通過這種體驗，他就建立了他的形上學。這種形上學是奇詭的，但並不像海德格哲學那樣反對邏輯。

⁴ *L'être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943), p. 46; *Being and Nothingness*, 同前引書, pp. 43-44; 《存在與虛無》，同前引書，頁39。

⁵ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 117.

沙特並不去反對邏輯，但他所做的也不是邏輯性的工作。他並不要去建立一個精密的理論，他只是要表現出這個被幻滅虛無所威脅的時代中的深沉的感覺。

這樣似乎沙特的哲學只表現一種「時代精神」了。但若果是如此，在形上學歷史中，沙特的專講否定的形上學便不見得能有甚麼穩固地位。時代精神的產物每每是不長命的，不是嗎？

然則沙特究竟有沒有權利為他的形上學要求一個穩固的地位呢？他對本體論上對「無有」的問題是不是提了新解決呢？在以往的形上學家中，如柏拉圖、亞里士多德和笛卡兒等人都注意講「存有」問題，而拒絕或輕視「無有」的；但我們這個時代裏，形上學家卻似乎轉而注意「無有」。但總之「存有」與「無有」的問題是形上學的大問題。究竟沙特對這個問題貢獻有多少？我們先看看這個問題和它的解答本身，然後應該可以找出結論。

對「存有」與「無有」的問題，大致可以有以下幾種解答：

(一) “Being is”, “Not-Being (or Non-Being) is not”.

這等於說，一切存有的東西是有的。最早這樣想的是巴門尼德斯；但他因為這樣想了，結果就否認一切變異，只承認一個無所不包而又其大無外的「存有」。此外，有人認為否認「無有」是理性主義者的共同立場。但經驗主義者也未嘗不否認「無有」。洛克就認為「無」只是一個消極的詞語，其意義是由「有」的缺乏而來。

(二) “Not-Being is”, “Being is not”.

這等於說，一切都沒有。在希臘詭辯者中，哥爾基亞(Gorgias)便這樣主張，與他的祖師巴門尼德斯恰好相反。有人就哲學史觀點看，很注意這個主張的出現，認為是巴門尼德斯理論的「自殺」。可是它對於「存有」與「無有」的形上問題似乎貢獻最少。

(三) “Being is”, “Not-Being is”.

這就是說某些東西是有的，某些東西是沒有的。這種解答可以有種種不同的解釋，依照人對“Being”與“Not-Being”之對立怎樣解釋而定。如果我們認為二者不算矛盾，則我們可以學原子論者那樣用原子與真空表有與無，也可以學柏拉圖說「無」只是「有」以外的某

種東西，也可以學亞里士多德說「無有」就是「潛存的有」，或者用現代的口吻提出主觀與客觀來區分二者，都無不可。但如果把二者看成互為矛盾的概念時，則它們在一層上，便不能不衝突了，而且種種問題都要引出來。例如“Not-Being”這種說法，顯然違反矛盾律。像黑格爾那種人，在這裏會逃入辯證觀中；但那還是解決不了問題。

於是有第四種解答。

(四) 認為這種問題根本是無意義的“pseudo-problem”〔偽問題〕。這是講邏輯分析的人喜歡採取的立場。據這種立場來看，可以說“to be”和“not to be”根本是不完全符號。以往的哲學家根本是將它們誤認為完全符號；又可以通過邏輯的「量詞」(quantifiers)來講「所有」、「某些」、「無有」。⁶ 這似乎在語言層上把這個問題解決了。但是這個問題卻不僅僅是個語言問題。因此又有了第五種解答。這也就是沙特的解答了。

(五)「空無」在「存有」的境域中接受一個特殊位置，有其特殊功能。這樣，「整個的無」成為一種「存有」。於是沙特便偏重在「無」的解說方面。因此，他就以「否定」和「空無」為關鍵，建立他的本體論了。

對「否定」的根源何在一問題，沙特的答覆大致上與海德格相似。他承認，「空無」比「否定」更基本，不過他的論證卻與海德格的不同。他由「問題」下手分析。他問，一個「問題」是甚麼？它預認甚麼？答覆是，它必須承認「否定答覆之可能」。於是他說：在一個「問題」中，人考究一個存有的存有，準備着它隨時呈現為「無」；換言之，一個問題中的對象可以呈現為「無」，他認為，這不僅是個語言的問題；除了邏輯意義以外，它還涉及有「本體的意義」。就此，他談另一種「無」了。

沙特對於「否定」的解釋，如果經細處說，應該是這樣：他認為有許多本身是實有的東西，卻並不是判斷的對象，而只是為人所體

⁶ 例如，W. V. Quine 在“On What There Is”一文中便如此講。原文載於：*Review of Metaphysics*, Vol. II, 1948-49, p. 57。

驗到的東西；這種東西在內部結構上就有一種「否定」的性質。這些東西可稱為「否定性」，例如，「不在」、「距離」、「變換」、「悔恨」等等皆是。

在這種地方用心看，我們最容易明白，我何以說存在主義是以情意我為中心。即以沙特而論，沙特所講的「空無」或「否定」，都是指情意感受中的「空無」或「否定」。海涅曼曾這樣說：

他心裏所存的實在是那些具體的體驗。例如他到咖啡館去以為可以遇見彼得，可是他沒有遇見彼得，於是而得體驗彼得之不在。作為命題看，「彼得不在那裏」這個命題，與「惠靈吞不在那裏」或「保羅不在那裏」，就不是同一類的，因為別的這些人並未被預期在那裏。彼得之「不在」，被當作一種實有而體驗到，並且它就改變了整個情景；於是「不在」的彼得卻改變了咖啡館。⁷

這一段話是對沙特的「空無」觀念的明確解釋。尤其是這個例子最足以表明從情意活動來講「無」的時候，真正的意思所在。

因為這是一個可以接觸到沙特理論甚至整個存在主義的深處的關鍵，因此我想多解釋幾句。這可以分幾點說：

第一、沙特認為空無是一種特殊的實有，而不斷地進入其他實有，影響其他實有。這個說法看上例就不難弄明白。某個人的「不在」（上例中之彼得），本是一「無」，也是一種「否定性」，但當有另一個人對他的「在」懷有某種預期時，則他的「不在」便改變這個懷有預期的人的整個情景。

第二、這種改變（即「無」對「有」的影響）所以可能，乃由於有一懷有某種預期的心情（當然是某一個人的心情），而此種心情之存有性，決定「無」的作用。換言之，因為有人能作預期，所以才能使得某一對象之「不在」獲得一種特殊意義，發生一特殊作用。這種特殊意義及作用，便以人作預期的情意活動為根。

⁷ 見 *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 121。

第三、最重要的是，這種預期所含有的情意性與知識性是兩回事。如果專就其知識性說，則「彼得將在咖啡室中」，為一預立的命題，敘述一將來的事件；及至臨時發現彼得「不在」，只是確定此命題之為偽，對於咖啡館的其他實有的東西並無影響。可是，沙特眼中的人生，不是一純以知識性活動為內容；他和其他存在主義者，根本上都強調那個情意活動。可是一就情意活動看，則一種預期除了其知識性外，還含有一種情意性。於是，我預期彼得之「在」，及至發現彼得「不在」，我就有一情意上的體驗；這種體驗改變我對整個咖啡室情景的體驗。

這時，彼得之「不在」，雖是一否定性、一「無」，但卻又改變那些一直是「實有」的咖啡館情景。當然逼到這裏看，我們也就可以看見，沙特所講的「有」，實指「情意感受中之有」，因為在「改變」一點上說，所謂「改變」，也就是「情意感受」的改變；或者說精密些，是「情景在情意感受中所呈現的」有了不同，當然不是知識性一面的不同。

這樣，因為有情意性的預期，所以就引出「實有」的改變，這時是視一切「有」皆為「情意感受中之有」了。當然我們可以問：是否一切「有」皆是如此呢？但這不能作為一個「是」或「不是」的問題看，因為，將一切「有」看成「情意感受中之有」，這就是所謂「以情意我為中心」的哲學。

這裏順便可以加幾句不太嫌題外的話。凡是「以情意我為中心」的哲學，其基本認定都在於「對人存在之萬有，永通過情意而呈現」一斷定。依此，採此一立場的哲學家，便都強調「具體」，輕視「抽象」。他們說，每一個對你存在的實有，都有某一種情意性質；這是真實的、具體的。而當你把情意性拋開，而只去看對象的知識性時，你不過是離開了具體；因為當你只把對象看成一個知識對象時，對象的內容是被抽去了一部份，對象也就成為所謂「抽象的」了。

這一種基本看法，是一切講情意我的哲學所共持的看法，這裏順便提一下，以供關心這一類問題的人參考。

就情意性着眼，因此「彼得不在」與「保羅不在」就不同類；雖然就知識性看，這兩個命題當然是同一類的命題。沙特通過「預期」的

情意性來講「不在」，於是這些否定性便都有一種特殊作用了。由此而說「空無」不斷進入「實有」，也就不難懂了。

在實際生活中，一個人不能說這種否定性不構成我們感受經驗之一部，因此人就不能把它們逐出世界之外。這樣，沙特就在《存有與空無》一書中說，所謂「無」之發現。

不是在存有之外，是在存有的心腹間。⁸

海德格曾追問「否定」的根源何在，而他的答案則是否定的根源在「無」。現在沙特雖跟他走，但卻進一步問「無」的根源是甚麼。在沙特看來，海德格所講的「無」，是一個超離的絕對的「無」，是一個超乎世界之上的「無」，只能解釋絕對的否定，而不計及世界內之否定性；但否定性才是我們日常生活中隨時可以體驗到的實有。因此，沙特雖然接受海德格所講的超乎世界上的「無」，但卻不以此為滿足，而要使它進入世界，成為內在於世界之「無」。海涅曼有一個很好的比喻。他說，在前幾世代的人，發現了超離的神，下一步便想把這個超離的神引入世界內，所謂使神進入世界；而我們這一代人，既相信已經發現了超離的「無」，便想看見「無」進入世界和人心，也就是，要一超乎世界之上的魔進入世界。這種說法似乎很幽默，但其實內部有一種深沉的時代感。

在這個意義上講，沙特代表這樣一個漸漸失去幻想的時代，在這個時代中，人們所受到的主要是挫折、喪失和痛苦。這是一個脆薄的時代，而且這個時代的人們想要把這種脆薄性當作屬於本質結構一面的東西而體驗。在沙特講「存有」時，他的那種「存有」就是脆薄的。他自己也這樣說，而且對脆薄性有個解釋：

除了指在特定情況下某種特定的存有不存在的可能外，脆薄性還能是甚麼呢？⁹

⁸ 見 *L'être et le néant*, p. 57; *Being and Nothingness*, 同前引書, p. 56; 《存在與虛無》，同前引書, 頁52。

⁹ *L'être et le néant*, p. 57。

「存有」的「不存在之可能」，是脆薄性的唯一解釋。而人這種存有在他們自身之中有這種「可能」。特別是如海涅曼所說：在我們這個世代中，那種本來不常出現的可能，一下變成隨時可以出現的可能；任何一個人在任何一個瞬間都可以面臨絕境，而至於死滅。這真是「脆薄」的。沙特不想把這種脆薄說成世界的性質，於是便說人類將這種脆薄性帶到世界上來。進一步，他就要從人自身的否定活動中來找一切否定性的基礎了，他說：

很明顯地，人只能從絕對內在地運行的否定活動裏面，找尋一切的基礎；即是，在瞬間之「我」的純粹主體性中，我們要發現一種最根本的活動，由於這種活動，人對他自己成為他自己的「無」。¹⁰

這樣，沙特的意思似乎是：「人，作為在世界中之存有，是他自己的無；而且，通過人，無進入世界。」這像有點矛盾了。存有與空無都是實存，但空無之根源卻在「人」上或者說在「人之存在」上。這裏透露出沙特與海德格的一點基本差異：海德格的「無」是對象，而沙特的「無」則轉歸於主體一面、自覺一面。海涅曼在這裏說，他是把「空無」移植到一種自覺意識哲學上面來；他認為人之自覺意識將否定與壞滅帶入世界。關於後面這種說法，大可討論；但無問題的是，如海涅曼所說，沙特確實在這裏回到主體性上，與海德格自己所想的立場大大不同。

不過，沙特的主體還是那個情意我，因此將「無」(或「空無」)收歸主體時，並未將「無」再送入邏輯思考中去。他這樣講「無」之後，「無」本身仍有本體意義和地位。

再進一步看沙特對「無」的理論，我們就不能不談談沙特對於「存有」的理論。在一切存有中，人是一種特殊的存有。別的存在都只是「在那裏」的一個東西。對這些東西說，「無」不能從其中生出，只是人自覺的存有。正像黑格爾和海德格所提出的分割一樣，沙特也在

¹⁰ *L'être et le néant*, p. 83.

自覺的對象與能自覺的主體間作一分割。前者只是“être-en-soi”〔自在存在〕，後者則是“être-pour-soi”〔自為存在〕。就後者說，相當於海德格所說的「人之存在」，也相當於黑格爾所說的“Für-sich-sein”，而扣實了說，就指自覺性。於是沙特提出一種使人駭異的主張：人在本質上是「無」，但也是一切。

人們可以說，我們不只是「自覺」，我們的實際經驗或感受，例如苦痛歡欣等等，不也是一種事實性的“en-soi”〔自在〕嗎？可是沙特會答覆說，只要我們對這些事實一反省，把它們作為自覺的解釋的對象，我們就在消滅它們的性格，使它們歸化於「無」。而且因此，我們的自覺永是一種「不顧的自覺」，但在這樣情形下，我們卻還是要想客觀化自身，要完成黑格爾所說的那種「綜合」。但沙特認為，這種綜合是不可能的。人的自覺性就否定存在性。因此，人在這一個工作上，便註定要失敗。沙特以深刻的語調講：

人的實有性就是一種單純的要成為神的努力；但卻沒有任何基礎可支持這種努力……。¹¹

人自身與神隔絕，要成為神，而終墮入「空無」。人總是他不應該成為的東西——即“en-soi”；至於二者之綜合，他本來應該成為那樣，卻永不是那樣，而且甚至不能那樣。

於是沙特在這裏露出一種極端的悲觀氣息。人根本成為一矛盾。作為一自我看，他總依他人而存在，甚至「交互間的主體性」也成為他的存在的一個條件，而別人也一樣，也依他而存在。人是這樣一種存有，自己總處身於一套生物的、經濟的、政治的、文化的情境中；另一面他卻又在—情境中選擇自己，因之他也就選擇情境。由於人選擇自己，他就成為他自己所造的東西，是他自己的設計，而且這樣做了，他便為整個人類立法。這是正面，也可說是他的自由的正面作用。但人之自由也有反面作用，那就表現在否定活動上。

¹¹ *L'être et le néant*, p. 664。

這樣，沙特抵達一個奇怪說法，就是，自覺即存有之降墮，而且即「空無」。由此，否定看作一種活動，海德格的許多話，通過這個觀念，就都成為可解的了。

依沙特說，自覺有一種威權，就是使有化歸於無；這種化歸本來與胡塞爾所講的「置入括弧」(putting into brackets)相近，就是「不予注意」之意。就胡塞爾所講的「意向性」說，這似乎也不難了解。例如，我現在察覺或者設想着某物——即如面前的墨水瓶，我當然在這一瞬間「不問」其他東西。但沙特的解釋卻很特別，他強調的是，一切正面性的活動都有一種否定活動與之俱來，這種否定活動就是他說的「化歸於無」的活動。海涅曼對這一點曾有批評，認為「不注意」某一存在，並非能將此存在「化歸於無」。這顯然是混雜了情意我與認知我。不過沙特本來在所用名詞上常有含混，難怪海涅曼說他的哲學是一種以含混為特性的哲學。這些問題在這裏姑不詳作討論。

不論怎樣，「人之存在」在沙特哲學中是通過「否定性」來界定的。沙特曾說以「不」的自由作為人的根本自由，又說：

人不僅是將否定性在這個世界中透顯的存有，而且是能夠對他自己取否定態度的存有。¹²

而且最後還說，自覺就是「無」，又能將有「化歸為無」。他的立場極為明白。可是如海涅曼所指出，他又以個體或以個別的人為絕對，這樣一來，「人之存在」既是「無」，又是「絕對」。於是說：

空無性乃人之實有性本身。¹³

這難怪要使海涅曼寫出一個奇怪的總結語——“Nothing is the Absolute”.¹⁴ 而對着它大歎「荒謬」了。

¹² 同上，p. 85。

¹³ 同上，p. 230。

¹⁴ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 125.

由於「化歸於無」之說，沙特的世界遂成為一個最古怪的世界；在這個世界中，「肯定轉為否定，正常為反常，好信仰變成壞信仰，真理變成虛妄」（此是海涅曼語）。於是一切反常者倒成為正常了，而我們生活中一切正常的東西反而又都成為反常了。沙特也承認人之存在就是「自由」，但他所講的這種「自由」卻似乎甚麼都不是而只是「無」。他曾明顯地說，「自由就是在人心中生起的空無性……」。¹⁵ 否定性活動成為在人與人間或人與自己之間的主要活動，這把整個人類關係翻轉了。

就這個意義看，沙特也宣說一個人人互相為敵的世界，不過不像霍布斯 (Hobbes) 那樣粗疏，而用一種精巧的說法。

依沙特之說，每一個人人都將其他的人當成對象；所謂交互中之主體性即步步變為隔絕的單一主體性。海涅曼提到這一點，強調這種態度不能與民主政治觀念接通。我則在這裏發現了又一個新的佐證，證明「眾多主體的並立境域」確與認知心不可分。無論是道德心或情意我，一經損傷認知心的領域，便立走向這樣一種結果。但這是題外的話，我只略提一句就夠了。

* * *

如果我們將雅斯培的哲學立場與沙特的哲學立場作一比較，我們將更易於對這兩個存在哲學大家的理論方向，得一輪廓性的了解。

我們記得雅斯培是富於超離精神的；他強調一個「不定」，因此，海涅曼曾說，雅斯培的哲學是一種“philosophy of detachment”〔超脫的哲學〕；而沙特的哲學則是要將超離化為內在，將人之存在與萬物在某一古怪方式下聯通，因此海涅曼說他的哲學是一種“philosophy of commitment”〔投入的哲學〕。在存在主義哲學中，雅斯培與沙特可說是各走極端，尤其在時代精神一面看，兩人的差異最為明顯。雅斯培極力求超越，極力避免一切決定，因此他的哲學表現我們這個時代的消極面；沙特則代表這個時代的積極面。但因

¹⁵ *L'être et le néant*, p. 516.

為我們這個時代，本是個黑暗崩潰的時代，所以沙特的哲學也就特別顯得擁護黑暗了。

他筆下的世界，是黑暗荒謬的；他令人駭異。可是，實在說，他只是表現我們這個時代所已有的荒謬和黑暗而已。將反常與正常打個顛倒，甚至將一切黑暗說成當然，這可以使人反對他而說這不是久長之道，但正如海涅曼所說：

……可是，沙特可能答覆道：看看那裏，布爾什維克的專政，正是以這種原則作基礎的，卻已經延存三十多年了。¹⁶

的確，沙特所描寫的荒謬世界，並不比布爾什維克 (Bolshevik) 專政下的世界更荒謬。我們這個時代本來充滿荒謬，沙特不過將這些事象理論化而已。我們明白這一點，就不會只怪沙特胡說。

然而，沙特終竟是個有極大壞影響的存在主義者，在上面的介紹中，我儘量以同情了解的態度談他主要的理論，我想並未歪曲他的任何說法，也一點沒有抹煞他的長處。可是最後我想提出幾句批評。

這還是落在我眼中的哲學中心問題上——就是價值問題。沙特重「自由」，但他只把握一個情意我；因此，這種「自由」成為一種否定的自由；它只能突破一切，而不能奠立任何規範（規範不離「理」，沙特之情意我根本不能掌握「理」）。因此，他雖然在體悟主體性方面，不無所見；因此他所說的「人沒有定義」，只就這種透露最高主體性的意義者，也有好的一面；但他因為只執一情意我，於是主體性成為一無方向的衝力；既否定了突破了一切規範，自身又不能生出任何普遍性規範，他只知道要「完全無限的自由」，於是他只能永遠守着否定性說話。

他透過情意活動，點出背後之主體性，這不一定是謬誤，但苦於只有一情意我；因此他雖體證主體性及超驗意義的自由，但永不

¹⁶ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 126.

能接觸「普遍性」。這種茫然無歸的精神落在道德規範問題上，便是一片虛空。

最可怪的是，他曾經將自由與責任連起來，這本來可以是一條通往道德心之光顯的路；但他卻又將「責任」觀念收歸到一個極小的範圍中。他只就人之為自主者，人之能使存有化歸於有，來談人之責任。這樣，他說的責任，只是一種地位或本性的描述。而宗教神被否定了，道德的律則也被否定了，人之「責任」不能與任何「肯定」通起來。結果他的「責任」觀念與「自由」觀念同樣落空，人的「自由」是無理範的無限制，人的「責任」似乎也就是保持這種「無限制」。於是，一切價值分別消失了。

當然，要進一步真切地說，則這種道德的虛無化，也是以情意我為中心的哲學常犯的毛病。如果我們想想中國的莊子學說，則一定可以原諒沙特，知道這是一種哲學病，並非他特別荒謬。

可是就他個人說，他的學說似乎也真真給他的生活以確定影響。他是存在主義者，但一度忽然讚美共產主義，最近又反對共產主義政權；似乎很矛盾，但也很「自由」——只是這種「自由」僅僅算「無理的自由」。

在學說上講，他表現了這個時代的可悲；在影響上講，他又增加了這個時代的可悲。功罪不必說，最後我想說的是，這個哲學家自己走入一「完全無理」之路，但他本身卻令人明白一個道理——情意我無建立性！

第六章

神秘的經驗主義者 —— 馬塞爾

海涅曼曾經很幽默地說，形上學家是神特別造出來的一種人；平常人們可以拿形上學當話題而談話，故意談到一些形上學的命題，以素樸態度默認這種命題是一種特殊的東西，但卻不一定知道「形上學」究竟是甚麼。一個真正的形上學家卻不同了，他並不是拿形上學作話題來談話，他是說出一種形上學來。這種人的談話，本身就是一種形上學。這些話是他談馬塞爾 (Gabriel Marcel, 1889–1973) 的時候說的，因為馬塞爾本人就是這樣一個人物。

馬塞爾的身世並沒有甚麼出奇之處。在他一篇有自傳意味的文章中，我們可以得着這方面的簡要材料。他的父親曾當過外交官，一度任駐瑞典的法國公使。他是一個獨子。母親在他四歲時死去，有個姨母後來成了他的繼母。他雖然幼年喪母，但並沒受到甚麼虐待。相反的，他在家裏是唯一的孩子，因此就過份地被家人注意。他為這種被人注意的地位而常感痛苦。另一面學校生活也使他感到不歡，因為如他所說，學校生活「抽象而沒有人情味」。

這樣的環境看不出甚麼奇特處來；奇特處反在他對這種環境的反應。但再進一步看，則他對環境的反應所以奇特，無寧說又是由於他賦性奇特而來。他原是一個天生的形上學家。他自己就說過：「當一個心靈總對自己在實在界中所處的地位覺得根本不可接受時，這個心靈就是形上學意味的。」那麼，他生為一個被人鍾愛的獨子，卻反而感到難過，不也是很自然嗎？

馬塞爾的才能真是多方面的。他是一個成功的戲劇作者，寫過二十本以上的戲劇；他又是一個深刻的戲劇批評家，文藝批評方面有成的人們都很尊重他的意見。他愛好音樂，並且自己作曲。他在宗教活動方面也很活躍。此外，他當然還是一個存在主義哲學家——不然，我們在這篇文章中也不會用一個專章來談他了。

作為一個存在主義哲學家看，他不像海德格那樣能建立十分深奧的存有理論，也不像沙特那樣奇詭而動人。但他的思想，卻最能使介紹的人時時為難。原因是他的著作極亂，而且總沒有寫出一本自認為代表自己思想的書。他出過幾本哲學書，可是理論都不大確定，大半是講演集，另一些是筆記式的東西。合起來看，這些東西每一種似乎都代表他在哲學之漫游中的一個階段，而這些階段又不十分明朗。這當然也與他的思想習慣有關。哲學家在思想習慣上大致可以分為兩類。一類是要把他困難的問題弄成很容易懂的問題，另一類是要把看起來容易的問題弄成難懂的問題。前一類的哲學家，好處是使人容易了解他，但弄出毛病時就會抹煞或者避免許多真正的大難題。後一類的哲學家，好處是步步決不放過，因此隨處都能深入，毛病則是容易使人覺得他的思想無法懂，特別是難於介紹。馬塞爾是屬於後一類的哲學家。他常常要把易解的話說得難懂，常常從那些通常覺得無問題的事中找出困難來，因此，就是很難介紹的了。

但我們現在要介紹他的思想，也不是全無下手之處；起碼有一點是他學說的中心，那就是，他談「經驗」，可是永遠以神秘主義的眼光來看經驗。因此，他在某一個意義上是一位經驗主義者（empiricist），可是他的「經驗主義」是一種極特別的經驗主義。因此，我們就在「神秘的經驗主義者」一題目下，來談馬塞爾思想。

凡存在主義者都輕視「抽象」，注目於「具體」；馬塞爾當然不例外。他談經驗也是從具體經驗之解析下手。但「神秘」成份怎樣加進來呢？要簡單答覆也不難。馬塞爾根本認為「經驗本身就是一種神秘」。但如果要詳說，我們得就退得較遠一點看看他所處理的問題的根源了。

本來經驗主義與理性主義對立，而經驗主義對形上學一向是持懷疑態度的。經驗主義發展到休姆，已經差不多完全否認了形上學，順着這個路向再發展下去，應該和形上學很難碰頭。可是馬塞爾卻在經驗內部發現神秘，而以對這個神秘的反省作為形上學的課題，來代替「存有」的問題。這樣，他是一個新的經驗主義者，也是一個改造形上學的形上學家。

但他雖與舊日的經驗主義者不同，與理性主義者卻更不同。上面已經說過，他是輕抽象而重具體的，這樣他就反對一切講抽象理解的哲學。他和別的存在主義者一樣，認為「存在的主體」在抽象中便被棄丟，於是他在一種不很確定的意義下反對一切「觀念論」，他自己宣稱他只要做一個工作，就是，將觀念論所剝奪掉的存在之形上先在性予以恢復。

但馬塞爾所講的「存在」又是甚麼呢？這要從他的用語習慣上看，才能明白。他一直將「存在」與「對象性」對揚，認為是對立的東西；因此，很明顯地，他所說的「存在」，與「主體性」可能正是極接近的。

但這就牽涉到一個大問題。這個問題就是方法問題。如果我們由對象性逼現主體性，像康德那樣，我們就要用認知方面的反省方法；如果我們預設某一意義的對象，將它當作實有來描述，則不論我們走柏拉圖的路或者理性主義者的路，總之，可以用程度不同的概念解析方法建構系統。現在，馬塞爾講「存在」，又把「存在」與「對象性」對立，他是用甚麼方法呢？本來講主體性的人，都可以用康德的方法；可是存在主義者都不講認知心，馬塞爾當然不例外；因此，他也就不用康德的方法了。他有一種特殊的方法嗎？是不是和其他存在主義者一樣由情意活動下手呢？

這一點始終是大問題。我們只看見馬塞爾批評和反對別的方法；究竟他自己用甚麼方法，他卻不曾確定地說明。

我們還是回到「經驗」問題上來。馬塞爾講「經驗」，與經驗主義者所講的大不相同。他不是講「感官經驗」，而是講意識的感受。海涅曼曾經很謹慎地說，馬塞爾雖然是就意識的感受來講「經驗」，可是這不是指一個抽象的單體說（即不指一抽象意義的意識說），而是

指「在此世界中的人的經驗」。這句話是謹慎的，可是也許有許多人會覺得難懂。其實，只要我們明白，所有的存在主義者所講的「我」或「主體」，都是指情意活動的主體，那麼，馬塞爾這個立場也並無特別難了解之處。至多是他所用的「經驗」一詞，比較麻煩一點而已。他談的還是情意感受，而情意感受不能不扣緊自覺心與生命之合體講；因此，又要落在「此世界中的具體的人」上了。

倘若如此，則我們不難再說明馬塞爾的方法。雖然他自己沒有很明確地說出他自己的方法，但看他講主體時的根本立場，則我們可以說，他既然仍是從情意我下手，則他的方法仍是反省方法，不過不是康德那種途徑，不是認知心的反省，而是情意我的反照。所以，海涅曼解釋馬塞爾時所說的一句話，是值得注意的。那句話正是解釋馬塞爾所說的「反省」的：

在這裏，反省與其說是有從外照明我們經驗的功能，不如說是有從內穿透經驗的功能。¹

這種方法就是一種將情意感受強化的方法。

在這種方法下，馬塞爾的「經驗」，實在不屬於對象一面，實屬於主體一面；不是對於對象性質的「經驗」，而是對於主體自己的感受的「經驗」。

其次，還有一點也是馬塞爾與其他存在主義相同的地方，就是，他們所講的人之存在，都是就在許多人中存在的人說。因此，他們所掌握的情意我和情意感受，主要都落在人間關係的感受上。這一點倒是與常識接近的。我們在人與人之間的情意感受，遠勝於人與物之間的情意感受，無論在強度或量上講，均是如此。

但馬塞爾所講的「經驗」，也不完全一致——這就是我們所以說他的思想難介紹的理由之一。他用「經驗」一詞，有時也指對於對象的「經驗」；此外，還有一種最特殊也最大膽的說法，就是他在《存有之神秘》中所說的：

¹ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 138.

必定有一種超離者的經驗的可能存在着，而且除非有這樣一種可能存在，否則，超離者一詞就沒有意義了。²

這樣，他將對超離者之「經驗」，也看成「經驗」之一種，不過是一種「新型的經驗」而已。然則他究竟是怎樣證立這個主張呢？似乎並沒有正式證立過。似乎他只是把它當作一種「可能」在說。

馬塞爾一方面對舊日經驗主義者講感官知覺，另一方面也反對理性主義者講理性。但他卻同時使用「經驗」與「理性」這兩個字眼。當然，正像他講「經驗」時是就一種特殊意義講，他講「理性」也是如此，他不就推理能力講理性，也不是講實踐理性；他講的是一種「直觀的」、「具體的」理性。這也就是說他的「反省」。

和別的詞語一樣，「反省」一詞在他的理論中也有好幾種意義。一種是心理意義的反省，也就是他所說的「基始的反省」。在這種反省中，「經驗」被解析。但另外還有一種「次級的反省」，那是綜合性的反省，能將經驗綜合起來。對於這兩種反省，馬塞爾也有不少解釋，可是頭緒極亂。但大致地說，他所講的「反省」，實在指一種「尋求」——對於「存在」之種種的尋求。由這種尋求去將某些特別的人類的問題和衝突弄明白真象，就是他這種哲學的功用所在。

另有一點值得注意的是，馬塞爾對於「思想」的講法。馬塞爾認為理性是「能思的思想」(thinking thought)，而不是「所思的思想」(thought thought)。換言之，他所強調的是思想與感受的過程，也就是強調這一活動。海涅曼認為「能思的思想」結果必引到「所思的思想」，因此就覺得馬塞爾的理論有極大困難。但馬塞爾這個理論，實在與他另一點主張不可分割，那就是，他所說的「實化的思想」的問題。

² *The Mystery of Being* (London: The Harvill Press, 1950-51), vol. 1, p. 46。看這裏馬塞爾所用的「存在」和「經驗」的字樣，真使人懷疑他是否嚴格地想過這些字眼的意義。特別是當他說到「意義」一詞時，真不知道他究竟把「意義」看成甚麼。他以「能否經驗」(不論指甚麼樣的感受)為有意義或無意義之決定條件；這也是很有趣的一點。[編者按：是書法文版 *Le mystère de l'être*, 2 vols., Paris: Aubier, 1951。]

他所謂「實化的思想」，是指思想實化於軀體中而言。在他看來，心靈依軀體而駐；但心靈亦必須有軀體供其駐留，否則便不成為一「實化的思想」。這裏倘若我們換一個名詞，用「自我」而不用「思想」，或者反而好得多。但不論詞語方面用那一個比較便利，馬塞爾的主要觀念是在這裏。

他認為真正的自我就是那個能感受的主體，而主體不離活動，所以取「能」而不取「所」；換言之，就是不將「主體」予以「對象化」。這種能感受的主體所具有的活動能力，也就是他所談的「反省」，也就是他所謂「理性」。另一面這種感受在他都稱為「經驗」，於是「理性」與「經驗」被放在一起收在情意我感受之中了。情意我是在經驗界中的主體；因此像海德格強調「在世界中」一樣，他強調軀體之為不可不有，於是軀體成了所謂「絕對的中介」，心靈或思想必須通過這個中介，始能實化其自身，否則不能有「具體的思想」。這一切說來說去，在基本方面仍是和其他存在主義者極為相近。但他的說法卻不見得很好。海涅曼認為他混淆了形上學問題與知識論問題。在某一種意義上看，確有此病。

* * *

海涅曼在討論馬塞爾的「能思的思想」和「所思的思想」時，曾經說過一段話，我覺得值得引述出來。

一種哲學是否有生命的問題，與它是否被實現一問題密切相連，也與一個哲學家能否達成這種對自身的實現的問題密切相連。……一個哲學家只是作一些大的要求，作一些他所不能弄好的要求嗎？他思想永遠停留在胚胎層上嗎？抑或是它被充足發展了呢？似乎只在以下情況下，才有真正的哲學的實現：

(一) 當它介紹了一種新型思想，或一種新方法的時候。

(二) 當它不再是模糊、不定，或本質上有含混，而發現一個特定的模式的時候。

(三) 當它不是像詩人的方法那樣在意象中實現自身，而是在概念中實現自身，或者即使在意象中實現，但至少都有某種

規則可用以將這些意象譯換為概念時候——因為如黑格爾所說，哲學家必須以莊嚴的努力將他的思想表現在概念中。

(四) 他的實現工作必須要是具有基本的重要性的，也就是說，它必須代表一種重要模型的哲學思考，或者在各種可能的哲學之領域中重要，或者在他的時代背景方面重要。

(五) 一種真正的實現，可以被重複若干次，可以用各種方式重複表示，因此它總是有生命的……。

(六) 實現不僅是在語言中實現，而且也要在行為實現。這對於一切哲學都可用，而對存在主義則尤其如此，因為，自齊克果以來，存在主義者所提出的攻擊之主要目標中，有一個就是理論哲學與其在人生中的應用之間隙。³

然則，馬塞爾是不是能達成這種實現呢？海涅曼似乎認為他沒達成。因為，這種達成實現的工作，除了最後一點之外，其他各點差不多都和系統之建立工作是一回事；而只要「用概念表達思想」，則即不免於引往「所思的思想」了。馬塞爾反對這個路向，於是他只講「反省」，卻不能為他的思想找一個實現自身的形式。

* * *

現在再讀馬塞爾哲學中第三點。這就是自我之喪失問題，也就是一切存在主義哲學家屢屢談到的問題。不過馬塞爾說法卻很不同。

馬塞爾很強烈地感到我們今日的世界是一個破碎的世界。生活中「社會化」的趨勢日見增長，國家的權力日見增高，這就侵害個人的私權，同時也減少人彼此間的親和關係。但最大的毛病則在於破壞了人的創造力、想像力以及他所說的「反省」的能力，使人不能再有豐富成果。

在這樣一個社會中，人成了一種零件，只在人類社羣中發揮一定的機能；人不是能真真運用權利的自由工作者了。一切似乎都紀錄到統計數字上去了。原因是我們的社會是一個工藝的社會。

³ *Existentialism and the Modern Predicament*, pp. 141-142. 此段有數處，在字面上我是取意譯方法譯出的，但原意並無改動。

在一個工藝社會中，每個人似乎都變成了一個「問題」，要由計算和推論來解決。於是，人不再注重「是甚麼」，只注意「有甚麼」。人人「有」職業、「有」財產、「有」某程應該完成的任務。總而言之，只談「有」或「沒有」。

進一步，馬塞爾就分析「有」的內容。他說，「有」可以分作兩種：一種是「領有」，例如，「有」一所房子或「有」一輛車；另一種是「含有」，例如，「含有」樂或苦等等。而「有」就是「割離」的起點，我通常認為我們自己領有的東西，像房子、書籍、工廠、花園甚至某種意見等等，從另一個意義看，它們倒是「領有」我們的。這句話說，當我們認為我們是某種對象的主人時，我們實在也就成為這種對象的奴隸。我們隨時都可以被我們自己所領有的東西吞沒，或被它們囚禁。凡是集中心力去求「有」的人們，總常常有變成被俘的靈魂的危險。一成為被俘的靈魂，便與其他的人割斷。他們就失去自己的存有，成為本體論意義的虛匱。在馬塞爾看來，人一如此，便是「不在」了。他們成天談談說說，說要為你做甚麼甚麼事，但一瞬間，他們就「不在」了。這些人都是不可倚信的人，原因則在於根本上他們喪失了自己。

喪失了自己的人，也總要想消滅別人。因此，面對着這樣一個時代的人類，你會發現當你被攻擊或者陷於危險中的時候，他們不會助你，一定要裝着不認識你，用各種不同的手法出賣你。因此，馬塞爾殘酷地說：這個世界根本成為一個「出賣的世界」，不是某些壞人出賣某些人，而是人人在不同程度中被人人出賣。

這樣，他也給我們一幅悲慘的圖畫。但與沙特不同，他不像沙特那樣持悲觀論立場。因為他用的一切詞語，儘管是否定意味，但都指向一種積極的補充。

一切的否定，總而言之，不外歸於存在之喪失，或者喪失了要與他人生活及神聖生活的能力。人被「有」所佔有，便失去了自己的存有，受到本體論的虛匱的苦難。但人仍感到一種尋求存有的動力。馬塞爾的哲學（特別是他的存有理論）便以這種動力為基礎。這種動力老是指向一種事實、一種問題的。凡是失去存有的人，失去自己的實體和中心的人，都懷有一種對存有的欲求，都要求生命之

充實。但怎樣以這樣一種動力為基礎，而建立存有理論呢？「存有方面的急需」，似乎是從「不在」生出的，而「不在」又要指向「在」；這似乎有點矛盾。

馬塞爾論「在」與「不在」全取「相通」或「相應」的意義。他常說，如果有好幾個人和我同坐在一間房裏，我們精神如不相通，他們對我就是「不在」的——「在」房裏的只是一些動物軀體而已。可是，就另一面看，如果一個真的友人在遠方，彼此精神息息相通，則他對我而言仍是「在」的。這樣，一切講「在」與「不在」的理論，都應該順着他這裏所定的意義看。而他這裏所說的意義，仍然是就「自我」講，並且限於「情意我」或在情意活動中所呈現的主體性。

這樣「自我之喪失」與「不在」等等，都不難了解。但我們進一步要問，究竟馬塞爾想要怎樣呢？不消說，他是要改變這個境況。他要以「在」代替「不在」，以信實代替出賣，以信仰代替否認，以希望代替失望。最後一點似乎最抽象最廣泛，但也最確定。馬塞爾哲學就是要把人從失望中提出來，重新置入希望之中。就這個意義看，海涅曼說，馬塞爾的哲學是「希望的哲學」。

此外，還有幾點是海涅曼認為應該討論的，現在我們正好談談。

首先是關於超越「問題世界」，而且在「超問題」及「神秘」中求超越的努力。

馬塞爾認為問題與神秘不同。他提出「存有之神秘」一詞，並不指「存有之問題」。他對這種區別的解釋是這樣。所謂一個「問題」乃是我所面對的某種東西，它阻礙我的路，由此也就是在我之外的東西。但「神秘」卻是在我之內的东西。我可以把「問題」看成與我無關的，但我對一種「神秘」卻不能如此。一種神秘如是真神秘，便與我不可分。我自己總不能把一種神秘推出去。

這樣，馬塞爾有一個聽來很古怪的說法。他說，如果我們能離開「問題」渡往「神秘」，我們就克服了自我的割捨，因為我們就不往外走了。

海涅曼批評說，這個意見在某一意義上是對的。馬塞爾認為「存有」本身就是一神秘；人們如果走向存有，即只能最後歸於神

秘。舉個淺顯例子說，何以世界上存有着許多生物，而不是「沒有一切」，這就不是理解所能處理的問題，它就是一個「神秘」。所以，要說「存有」即「神秘」，以及「神秘」不是一「問題」——非理解對象，都是可以說的。但是不是由此可以建立一套存有理論或者本體論，則甚為可疑。如果我們說，形上學的思想就是一種集中在「神秘」上的思想，則我們這種思想就不能進展一步。我們怎能建立一種新形上學？可是馬塞爾的本意正是要建立一種新形上學。

海涅曼由此進一步說到形上學問題的本性。他說，形上問題是人類理解所不能解決的問題，但這卻無礙於我們清理這一類問題。形上學問題之所以表現為「神秘」，實在由於它們含有某種不定或無限的東西。數世紀來，人們只注意形式和一定模型上，卻忘記了在我們的感受中有一種成份，是無形式又不能有一定模型的。關於這種成份的問題，永不得確定解決，但可以立一些假說，作為暫時的解答。但馬塞爾卻不認為如此。他要像笛卡兒那樣，去找一個不可爭辯的起點。海涅曼認為，這實在不行。因為倘若我們是在談一種「神秘」，則我們怎能希望對「神秘」建立一些不可爭辯的陳述呢？馬塞爾的辦法是提出所謂「超問題」的觀念。他說，去思想或斷定某種「超問題者」，就是斷定它不可爭辯的真實；這種東西我不能懷疑，如一懷疑便陷入矛盾。馬塞爾這種口吻真像笛卡兒。但摸實了說，他所說的「超問題者」還是「信」而已。他認為心是由「信」而成為實在。這樣，他的「主體觀念」更無可疑地顯出了。

在講「信」這一點上，馬塞爾似乎與齊克果極為接近。他所說的種種，都可以看作「真實即主體性」一語的另一說法。有信就使自己成為真實，而對神之真實亦即是有信。信引往希望，而希望就是人的靈魂的質料。希望使我們能超出時定物象的圍困。希望就是對未來信託，以對一絕對存有的信託為基礎。這樣，馬塞爾就建立了一個「信的哲學」，也是一個「希望的哲學」。

在這一點上，馬塞爾哲學的重要性特別顯著。在一個受沙特無神論影響的國家裏，馬塞爾的哲學卻以有神論的存在主義姿態出現，似乎提供了一種基督教的存在主義。

因為馬塞爾的哲學有這種色彩，所以，很多人都以「基督教的存在主義者」的頭銜稱呼他。但他在一九五零年卻作了一個使人感到意外的表示。他在這一年秋天為英文版的《形上學》雜誌寫序文時，他明白表示，他拒絕這個稱號。

我們知道，一九四七年吉爾松 (Etienne Gilson) 和另外的幾個友人曾經合寫了一本論文集贈給他，書名就叫《基督教的存在主義》，⁴ 談的是他的思想，而他當時不但未拒絕，而且很高興地寫了一篇自傳式的文章，作為他給這本書的序文。⁵ 而且海涅曼在一九四九年四月的《希波特》雜誌中評論馬塞爾時，曾說他被稱為「基督教的存在主義者」，而且他自己很願意地接受這個「封號」，而與沙特對抗。當年九月，海涅曼到了巴黎，和馬塞爾見面。馬塞爾表示他同意海涅曼的話，也絲毫沒有反對或拒絕人稱他為「基督教的存在主義者」之意。可是到了一九五零年寫那篇序文時，他反對這個稱號。他說，這足以引起最壞的誤會，他希望永不再有這個稱號。

當然，他拒絕「基督教的存在主義者」的稱號時，他並不是說自己不應被稱為「基督徒」，而是表示他自己不承認是個存在主義者。這和他一九四八年印論文集時，以《存在哲學》為書名的舉動，當然是有衝突的。可是我們如果姑且不去批評他前後的矛盾，只問他這種做法的原因何在，那麼我們也可以找出一個原因來，就是，基督教會與存在主義的關係，到了一九五零年就十分惡劣了。一九五零年八月，教皇就表示意見說，存在主義背離正軌，引致人類理性的沒落，雖然還承認人可以研究存在主義，但只因為「虛妄意見中也常有一粒真理種子」而已。換言之，存在主義已經被基督教會當局看成「虛妄意見」了。自然，教會之所以視存在主義為敵，主要還是由於沙特建立了那樣一種無神論系統。歷史常常會被人忘記的，人們面對着沙特的冷嘲，便忘記了齊克果的熱誠了。現在人一提到存在主義，便立刻想到沙特的無神論，以及其他許多奇詭意見。因此教會的反對存在主義，也就不足為奇。

⁴ 編者註：即Etienne Gilson (ed.), *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris: Plon, 1947。

⁵ 編者註：此文即“Regard en arriere”，in *Existentialisme chrétien*，同上引書，pp. 291-391。

教會對存在主義的敵視，一天天增加。天主教徒寫的關於存在主義的書，愈來愈是偏於攻擊批評。甚至有些書原先並不很反對存在主義，但再版時卻加上新的話，表示否認存在主義，例如 Joseph Lenz 所寫的《現代德法存在主義》⁶一書，本來是歷述各家學說，最後介紹馬塞爾，對他的「基督教的存在主義」極表贊揚，但後來再版時卻添了一段，說馬塞爾反理性主義，因此就有過份主觀之弊。

基督教的存在主義，在目前顯然正在衰歇中。我們記得第一個存在主義者齊克果，正是一個「存在的基督徒」，但存在主義發展下來，竟終與基督教不能合。這也是一件很值得玩味的事。

現在我們再回到馬塞爾。馬塞爾既然不願承認是一個「基督教的存在主義者」，那麼，他自己把自己看成甚麼呢？他的弟子曾想稱他為「新蘇格拉底學派」，他欣然接受，認為在一切稱號中，應該以這一個為最適當。可是海涅曼卻認為他決不可算是新蘇格拉底學派，因為他缺少蘇格拉底一派的那種懷疑精神。馬塞爾根本不用問答法，那裏像蘇格拉底？

我則覺得就追問人之本性問題講，存在主義者和蘇格拉底都有相同處，但就「人之本性為何」說，則蘇格拉底掌握認知我，存在主義者則掌握情意我，根本不同。

馬塞爾的哲學，講信，講希望，此外也講愛，在一九五二年出版的《反人性之人》一書中，特別強調這個問題。他說：

在長時期中，一切不是通過愛而完成的東西，必終將由於違反愛而告消滅。⁷

這是好證據。馬塞爾事實上把「信、望、愛」都講了。如果我們據此而說他是基督教哲學家，應該是不算魯莽的。但在這本書中，他仍終強調具體，反對抽象，其理由與任何存在主義者都極相近，

⁶ 編者註：Joseph Lenz, *Der moderne Deutsche und französische Existentialismus* (Trier: Paulinus Verlag, 1951).

⁷ *Men Against Humanity*, trans. G. S. Fraser (London: The Harvill Press, 1952), p. 55. [編者按：是書法文版：*Les hommes contre l'humain*, Paris: La colombe, 1951。]

第七章

神秘的無政府主義者 —— 波底葉夫

在一九四八年三月二十三日，巴黎附近的克拉瑪 (Clamart) 地方，有一位俄國哲學家逝世。他的名字是尼可拉·波底葉夫 (Nicolas Berdyaev, 1874–1948)。

波底葉夫是唯一的俄籍的存在主義哲學家。逝世時他正是七十三歲。他一生經過太多的苦難磨折：在俄國被囚禁四次，其中兩次是帝俄政府囚禁他，另兩次是共產黨政府；他又曾被流放到西伯利亞，受到許多罪；最後，布爾什維克將他驅逐出境，從此他再不能回到故國。

但儘管他一生遍歷艱辛，他卻永遠是那樣謙和，那樣自得。在他的流寓生活中，無論你在克拉瑪他的家中看見他，或者在牛津的大街上看見他，他總是溫和地、耐心地和人談話，不拒絕討論任何屬於我們的時代的難題，在討論中時時流露出仁厚和創造活力。

在某一意義上說，他是當代哲學家中最重精神生活的一個。他是一個天主教徒，大多數人將他看作一個宗教哲學家。但從另一方面看，則他是一個真正的「愛智者」，符合英文“philosopher”這個字的原始意義。不過他所愛的「智」與希臘人所追尋的很不相同。他不重認知一面的智性，而集中心力在生活境界一面的智慧上。他以一種信的力量自立，聖者氣息重於智者氣息。

他因為對於精神之實在及心靈懷有非常堅強的信念，所以他畢生奮鬥的目標，就在於求歐洲及世界的精神完整，反抗實徵論和唯物論，也反抗任何種類的獨裁。

他似乎確是一個不可容易了解的人。他在各處的講詞，似乎都是一種閒談式的評論，但他竟然說服了德國人、法國人、英國人和美國人。這究竟是否含有一種甚麼樣的神秘呢？他這個不在俄國居住的第一流的俄國哲學家，是不是在加入西方思想界的討論時，改善了俄國本來的這些缺點呢？是不是真如某些人所說，他完成或繼承了四五個傳統呢？他是不是將在東方尚未破碎的宗教及道德的實體，帶入這一切力量已經衰滅的西方世界呢？

他確是承繼了許多傳統，像俄國詩人和哲人的傳統、近代歐洲大哲學家的傳統、歐洲中古宗教思想家的傳統，以及齊克果的傳統和社會改造者的傳統等等。這些力量會合在波底葉夫身上，使他表現一種極特殊的使命。他在他的思想中將一對對的不能諧和的東西都合起來，例如，無神論和有神論、個人主義與社會主義、東方心靈與西方心靈等等，在他的思想中常常一齊出現，而並不顯得無法調和。這樣的思想，用波底葉夫自己的詞語講，是在宣說一種「新的中世紀」，但實際則指一種大一統的文化理念和精神，是一種對未來的啟示。波底葉夫何以能是如此的一個哲學家？這實在不能從外在因素解釋。他的心靈就是那樣一個不立界限的心靈，因此，容易成為許多種心靈的會合處所。我們讀他的書時，有時候，忽然會聽見俄國哲學家的聲音；有時候，忽然聽見尼采的聲音；甚至有些時候也可以聽見馬克思的聲音。這有時是使人會感到一種「不一致」的，但這種「不一致」卻正表現波底葉夫的精神在和別的精神奮鬥，而同時因為有了這種奮鬥，使波底葉夫對於人的個性的了解，有深透的洞見。一切的不一致的觀念都在波底葉夫的心靈中流過，但波底葉夫自己的特性並未失去；反之，它正由此而透出了。波底葉夫成了東方與西方間的橋樑、基督徒與非基督徒間的橋樑、各教派各民族間的橋樑、過去與未來的橋樑、哲學與神學的橋樑。他自己是很虔誠的天主教徒，但他似乎掌握着精神生活和宗教的統一鑰匙。他說「神之意象存在於每一人中」。

他像早期的基督徒一樣，生活於一個動亂世紀中。他有了末日的恐怖，也有再生的希望。他將俄國人對歷史的觀念帶到西方來。他永遠要望着極遠極遠的未來。這似乎有點希伯來的先知們的意

味；他的哲學因此也有點像先知的哲學，雖然在態度方向上有末日論意味。

但他是存在主義哲學家。不獨在他的哲學內部我們可以發現許多證據可以使我們安心地這樣判定；而且就根本處看，起碼也有兩點表示他確是持存在主義立場。第一，他反對客觀，他輕視概念知識，強調「存在而能悟知」的主體；第二，他所謂的「能悟知」的主體，並不指「智性主體」，而指情意活動的主體，他所謂的「悟知」，是一種神秘意義的「悟知」。

作為一個存在主義者，他和別的存在主義哲學家有一點也是一樣的，就是，他們都代表對我們的時代的悲慘的反應。如果雅斯培和海德格所反應的是德國的苦難，沙特和馬塞爾反應的是法國的苦難，波底葉夫所反應的則是俄國、歐洲和整個基督教的苦難。就他反應俄國的苦難而言，他與海德格、沙特等人類似。但就後兩點說，則他的反應，就有一種普遍意義，為上述諸人所無。

波底葉夫出身是俄國貴族，又是俄國知識階級，但他本人目睹這個階級的崩解，他自己暗暗地自覺到基督教的危機，但他並不絕望，總以為有一個新的時代會到來，基督教會有一個新的創發階段。他被俄國當局驅逐出境，簡直似乎是天意的安排，因為這樣正好使他親自體驗西方文化苦難。本來讚美斯拉夫民族的人們，早就預言過西方文化要出問題。波底葉夫是俄國人，很自然地多少也受這種說法的影響；不過，他與一般讚美斯拉夫的人不同，他並不覺西方文化的苦難，是西方社會和西方生活中個體主義的「原子化」現象之必然後果，也不像他們那樣成天宣說着，只有屬於東正教的俄國人方能負起拯救西方人的歷史任務。他雖然被某些人看作東正教方面的代表人物，其實他自己並不以那種立場說法。可是，終竟他還是懷有一個俄國的觀念的。這個觀念就是，他總相信他有拯救西方世界的任務，他應該把自己所獲的真理帶給西方世界。這樣，他就常以「末日論的存在主義者」的口吻來討論歐洲前途，而他也終於成為一個歐洲型的「存在主義者」了。他將他的時代的體驗普遍化了。他看出生命自身為矛盾所脫解，他曾強調地說：

這種情況必須得面對它，而且它是任何包含完全封閉的整體之智性系統所不能解決的問題。也沒有一種內在論或者樂觀主義能夠解決它。¹

他自己也承認他的哲學是一種「存在哲學」，因為他深信「存在而能悟知」的主體先在於對象，將向於對象的知識問題置之不顧，而又深深畏懼客觀化。此外，他寧重直覺而不重概念知識，寧重具體與特殊而不重抽象與普遍；最後，寧重存在而不重本質，他說：

關涉到我、吸引我和常常使我注意到的，是主體之命運，是那個含有宇宙之震動的小世界，是負有對其本身的存在及世界的存在的意義的親證的小世界。²

這都是以表示波底葉夫的哲學確是存在主義的一部份，至少，在幾點重要立場上，它與其他各家的存在哲學類似。可是，他的哲學畢竟有它的特色，這個特色就是：一方面它是神秘主義，另一方面它可看作一種「無政府主義」(anarchism)。

說到「無政府主義」，這也可以有兩種意義。就直接的意義講，波底葉夫在思想上是不僅反對一切極權——如布爾什維克、沙皇、法西斯等等，而且根本否認社會中文化中任何種類的縛束力。這就比沙特的主張更進一步了。其次，他也談「個體主義」，但他的特別主張使得他的「個體主義」成為一種形上意義的「無政府主義」，而他的形上理論又是神秘主義的。因此，他的「無政府主義」成為一種古怪的形態——「神秘主義的無政府主義」。這就是「無政府主義」的間接意義了。

不論從直接意義上講政治上的無政府主義，或者從間接意義上講形上的無政府主義，總之，他是一個無政府主義者。這當然不足為異，俄國的無政府主義者太多了，馳名的便有好幾位。可是，他是「神秘主義無政府主義者」，這就表現在西方無前例的一種觀念上

¹ 見 *Dream and Reality*, Eng. trans. Katherine Lampert (London: Geoffrey Bles, 1950), p. 93。

² 同上，p. 103。

的聯合。這種聯合在歐洲一般哲學家身上很難出現；它本身便表現一種俄國式的「奇詭氣息」。

但在俄國，波底葉夫並不孤獨；他這種「神秘的無政府主義」有許多人相信；因此這種無政府主義者曾經形成一個集團，在一九五零年曾對俄國發生極大影響。

伊凡·加拉馬佐夫 (Ivan Karamazov)³ 曾經說：「我接受上帝，但不接受上帝所造的世界」；現在這些無政府主義者則發揮這句話的意義，而提出「不接受這個世界」的口號，而要求一種不受一切外界條件限制的精神自由、無條件的無折扣的絕對的自由。這也和沙特所談的能說「不」的自由相差很遠了。

這種無條件的精神自由是他形上學理論的關鍵所在；要明白他的形上學立場，從這裏下手最好。

波底葉夫是有一種「永恆的背叛」的品質的。他永不隱飾他的「無政府主義」。然而已經說過，他的無政府主義不僅有政治上的意義，不僅表示他否定國家。他是有一種形上的無政府主義的。這種思想一面表現在對限制個體的一切東西的普遍否定，一面表現在對那些所能阻礙創發的想像之流的任何東西的破壞。儘管他的理論中帶有一些不一致之處，但拋開這些不一致之處不論，我們可以看出在採取革命姿態這一點上講，他是一貫不變的。因為反抗俄國貴族，他曾經成為馬克思主義者，後來反對馬克思主義對自由的迫害，他又成為一個精神上的叛徒，他又深責俄國的反動。這種革命態度，便是他的無政府主義的正面表現。他懷着無政府主義的基本理論，在生活上，他連家庭都否定了；在形上思考方面，反對一切規律，且反對任何對象性的實有觀念。他曾經說，他之所以批判對象化，是因為他不能相信對象世界之堅實與穩固——包括自然的世界與歷史的世界；在他眼中，所謂一切對象性的東西本身都不能有最後的實有。對象都是自覺中的一些影子而已；它亦依照着與「存在之源」的距離而存在，而這個距離又由精神之狀態或方向而定，這

³ 編者註：伊凡·卡拉馬佐夫是十九世紀俄國文學家杜斯妥也夫斯基 (Dostoyevsky) 的名著《卡拉馬佐夫兄弟們》(The Brothers Karamazov) 中的主人翁之一。

種距離亦表示實有性的減縮。這樣，他並不是批評科學之客觀性問題，而是對事物在根本上的對象性（亦即客觀性）作否定。海涅曼談到他這種思想，認為與新柏拉圖學派的普羅提諾（Plotinus）相近，後者是主張流出說的；依此說，也可推出「距離表示實有之減縮」一論題。

這樣，波底葉夫的基本立場非常顯明，他亦承認一個主體是實有的，此外對象界全不是實有；而所謂「存在的」也就指這種實有。

這裏有一點很值得注意的事，就是海德格和雅斯培等人都以「存有」為哲學中心；但波底葉夫則只講主體，因此以「自由」為哲學中心，或者說，以「自由」為「最高的範疇」（海涅曼的說法）。他說：

基源的實有，就是那種有創生性的活動和自由，載有這種基源的實有的就是個人，就是主體也就是精神，而不是存有，不是自然也不是對象。對象性或客觀性表示精神被役於外在者。這是沒落、分裂、割離和敵對的產物。⁴

海涅曼認為這與黑格爾理論甚相近，因為也是將自然看作由創造的心靈割離自身而來。不過在對象化或客觀化一點上，則至少他們所用的說法恰恰相反。黑格爾認為世界歷程乃主體客觀化之歷程，故能肯定一切；波底葉夫則認為客觀化是幻影，遂亦能否定一切。

這樣，波底葉夫的「主體」，亦是一個超離的主體，在本性上它是不能作為安立客體世界的基礎的。但在意向上講，波底葉夫則又要改變世界；於是，結果，他既然一方面只能講一個超離的主體，否定了世界；另一方面又要改變世界，則這種改變只能成為某一程度的超離了。這是波底葉夫的理论所以有很濃的末日論氣息的原

⁴ 見 *Dream and Reality*, p. 286。案：波底葉夫此說，本見極大智慧；益能直掌主體性，而越出存有；又能以活動為先在為究竟，確已說透一般存在主義所不能說透之處。但畢竟他拘於存在主義立場，只能講一「情意的主體」。因此，世界之建構問題不能解釋，世界之意義益不能解釋。主體仍成一無規範而懸空之主體，因此，他在這裏對於對象性的解釋，只能用那些表示有關意義的字眼，而且一切皆不能肯定，遂成為「無政府主義的哲學」。

因。但波底葉夫在這種基本問題上，恰顯出上面我們所提到過的那種「不一致」的特色。他解釋末日論時這樣說：

但末日論不是一個逃入空乏的天國的邀請，它是重造這個罪惡的世界的召喚。它是我們這個世界的末日的親證，也就是那種在宗教、道德、社會和哲學方面奴役精神的對象化的末日的親證。⁵

這似乎表示，他要的改變或「革命」，是這個世界終止以後才出現的東西。他劈頭就說不是要逃入「天國」，似乎不是取捨離精神；但倘若一切「對象化」的境域，是「奴役」精神的，而應該撤消，則離開了「對象界」的精神，還能不是超離的主體嗎？倘若要重造世界，「重造」能離開一切「對象化」嗎？「存有」就是最基本的對象化，這在波底葉夫也是承認的；但倘若終止了一切對象化，則勢必撤消存有，存有都撤消了，怎能談「重造」呢？

波底葉夫始終不能夠將「存有」視為主體性的展開，始終敵視對象化，而不能將對象化攝於主體活動之下，因此他雖然要講「重造」，但卻將他的「主體」懸起來，使重造不能獲得基本的意義。

波底葉夫常談心靈之創生性；他似乎覺得這個世界撤消了以後（注意這裏說「以後」，是語言上的勉強表現法，當然不能是通常的時間序列意義），可以再創生新的世界，但這個新的世界有沒有「對象性」呢？倘若有對象性，則與當前的世界在本性上一樣，是應該撤消的而不是應該創生的；倘若沒有對象性，則怎能成一「世界」。

總之，波底葉夫始終不能「即就對象性以朗顯主體性」；因此將超升過程與重鑄過程相混，而結果亦能有一個超離的主體；絕對否定對象化，而又要求創生，這是一個基本的矛盾。但我們已經說過，這種矛盾也是他的哲學的特點所在，它所透露的東西，比它所確說的更重要。

波底葉夫的學說，是神秘主義，也是無政府主義；他否定了世

⁵ 同上，p. 291。

界，否定了智性，也否定了一切的規律或理。但就宗教精神一面看，則他這種否定又透露了一種博大的精神；他講的「精神的實有」，亦是一種普遍的精神性，超乎任何一特定宗教的假設之上；他的「方法」，也只是神秘主義的體驗方法——也許在嚴格意義上，這根本不能算一種「方法」，但無論如何，通過那種神秘主義的體驗來求超升，似乎是波底葉夫的基本主張。換句話說，要使不懂波底葉夫的哲學的人能懂得它，就只有通過那種體驗了。

這種體驗，實在就是主體自身的超升活動，但波底葉夫則將它說成一種特殊意義的「存在」和「知」。這種「存在」還可以與其他存在主義者所用的「存在」相通，但他說的「知」，則只能算一種「悟知」了。談到「悟知」，又牽涉一個問題，即心靈所照見之境，與心靈自身之超升情況，在他的學說中是合而視之呢，還是分而視之呢？這個問題他也始終沒說清楚。

由於波底葉夫的「主體」是一個超離的主體，波底葉夫的方法，是神秘主義的體驗方法，所以，他的超升過程也是全無準則的。主體或精神像閃光一樣，一度度顯現；但從「對象化」的「奴役」中怎樣超升，則無一定的進程可說。這似乎仍是宗教的，而不是哲學的。

但就「自由」先於「存有」一義，他的存有理論或者形上學終竟是高明的。海涅曼曾持他這種學說與謝林的理論相比，在某一意義上講是不錯的。他講的最高自由——所謂“first freedom”，即絕對主體性，存有亦由此而生出。這是接觸了哲學上一大問題。畢竟他的智慧超過那些憑空講一個存有的哲學家多多。

至於這種自由的說法，我倒覺得不是代表波底葉夫的哲學智慧，毋寧說那是一種隨拈出來的說法。

雅斯培的哲學，總是宕來宕去，因此有人稱之為「滑動的哲學家」；這與他那個主張「懸而不決」或「不定」的理論立場，也頗吻合。與此相比，我們可說，波底葉夫是一個「跳躍的哲學家」。滑動的哲學家，以「不定」為「定」；跳躍的哲學家，則一跳就跳過萬物之末日，在那裏方落實地。這種特色我總覺得有點東方意味。

波底葉夫的哲學所以如此，當然不是可以從外界因素來解釋

的；不過時代感畢竟也是契機之一。他感到人生的流變無常，在人的腳下，似乎已沒有堅實的土地。他預期到一切衰亂和苦難；而且受到一切苦難，使他預然地覺到世界正在崩潰。這都促使他跳往末日論的一端，那樣來解釋人生及萬有。

他是一個基督徒，宗教生活幫助他對「信」的重要性作進一步的肯定。但他又是有點不合正統的思想，他的眼中的神並不統治世界；他常說，上帝管的事並不能如我們在這個世界中所猜想的那樣。而且他對兩世界的劃分一直堅持；他解釋基督教義時，曾說基督教義啟示的是另一世界，我們如果要將那個世界弄來和我們這個世界配合，那就是出賣了那個世界。這樣一割斷，顯然又非基督教正統教義所容。因此，他是虔誠的教徒，又是一個有超離傳統精神的教徒。

在道德方面，他的主張更是充滿捨離意味的。他曾說：

關於愛、仁慈和犧牲等每一道德行為，都是攜帶我們到這個世界的末日的——這個世界就是受憎恨、殘酷和自私支配的世界。每一個有創生的活動都含有這個以必然、奴役和惰性為內容的王國之終止，而專向一個新的徒世之希望。⁶

這樣，一切道德並不在於實現價值於此世界中，而只在於超升過程。海涅曼曾說，他是將宗教生活與倫理生活合一的人。但畢竟他的立場又與康德不同；康德以實踐理性來安立神及宗教，波底葉夫則並不重當前的人的道德心之主宰。在這裏，我們也可以看出來，他並非是以道德心為中心的哲學家。

不過，由於波底葉夫能把握住「自由」觀念——形上意義的，所以，他解釋道德行為時，也以「自由」為道德行為的創生性的根源。這一點甚見精彩。

他的捨離精神，與印度佛教精神有類似處；對於罪惡的問題，他主張拯救，這也和佛教的普渡觀念相近了。大抵持捨離精神的

⁶ *Dream and Reality*, p. 297.

人，既不能肯定世界與理，便在求超升的一面去「致廣大」，這也是一種很自然的情況。

但在以鬥爭衝突為特性的現代世界中，波底葉夫不可避免地隨時感到自己的意願與現前的世界距離太遠了。因此，他曾經很激情地說，他要控訴這個時代。他要人們在這個最缺乏人性的時代中努力去使自己成為「人」。這在另一面又引起問題，就是人性究竟是甚麼？在波底葉夫看，人性大約與他所說的悟知與自由相近。可是，自由如何顯現，波底葉夫只在捨離一面來找答案。

和沙特比起來，沙特是以對強迫之抗拒力為主來談自由的，現世感極重；在波底葉夫則就超升來談自由，是比沙特更進一步了。不過，相同處是，兩人都不肯定萬物之理，兩人都反智；因此，兩人都不能從主體之統一上來看主體自由，因此，兩人也就都不能解釋世界之意義。不同處只是波底葉夫借基督教義說話，因此他之否定現世，似乎聽起來自然些；沙特反宗教，可不能肯定世界，因此他的主張總令人覺得怪誕。

海涅曼批評波底葉夫說，他的創造力、他對自由的沉醉感都是常新的，他的人格也是始終不死的，但他的理論結構卻很不完整。海涅曼特別指出，有限者可為無限者實現自身時所資，這是波底葉夫所不了解的。此外，還有一點有趣的話，就是海涅曼認為，「波底葉夫是一個潛態的天才，是一個菩提薩埵，下一步就可以成佛」。這作為比喻看，固然也不錯，但用來描寫波底葉夫的捨離精神，則更為恰當。

波底葉夫一生的著作，都是信手寫成的東西。那些小冊子都具有偉大風格，都充滿他的真知灼見，但本身都不是成功的代表作。在那些東西裏面，我們看不見他的思想的真實發展。而且這一些材料不成系統，海涅曼歎息地說：「它們放在一起只構成一團表現創造力的混亂材料」，確是如此。波底葉夫的思想，只作為一閃一閃的光而顯現給人們，並不成一全套。

在思想或精神方面上，海涅曼批評說，波底葉夫對於西方人講，似乎俄國氣太重，對於東方人講，又似乎歐洲氣太重；但無論東西方，人們總承認他是帶來一個新時代的消息的人，在那個新時

代中，西方精神與東方精神將要得一綜合。我覺得海涅曼的話大致不錯；不過波底葉夫的否定氣息太重，就這一個基本態度講，恐怕不能代表未來的綜合或新文化精神。因為新文化精神不能是一種捨離精神，否則，決不能統攝東西方已有的精神。

海涅曼始終認為，神秘主義和無政府主義是互相矛盾的，因此，便覺得波底葉夫將「神秘主義」與「無政府主義」合講，於理不可通。海涅曼曾經很不客氣地這樣說：

他的無政府主義的神秘主義，是已經死去了。它只代表一種奇異的有年青氣息的標語，而不是一個成熟的、經過考慮的立場。因為在底子上，無政府主義和神秘主義是互相矛盾的兩個趨向。如果說神秘主義有意謂着任何東西，則這種東西只能是人之心靈與生之原理的合一——即與光明或上帝合一。它的主要功能是使人從他的個人存在中解放出來。在最高之一的無限性中，個體失去其同一性，像大海洋中的一滴水一樣。……但如果一個人同時又要想成為一個無政府主義者，則他便又在培養這種同一的個體性，而緊握一種極端意義的個體主義，那就是：一個人只要成為他自己，而不成為別的（案：指不成為任何團體之份子）。這樣，一個人就不想將自己投入無限者之中而消失。這就使得一種真實的神秘主義成為不可能，只能引向一種假託的神秘主義，在那種假託的神秘主義中，不是人為神所吞沒，反而是神為人所吞沒了。⁷

這種批評大致上自然不錯。但也有兩點問題可談，我現在附帶談幾句，以結束我們對波底葉夫的介紹。

第一個問題是，神秘主義的含義問題。在中古時期，凡不通過教會儀式而想個人與神直接交通者，便被稱為神秘主義，因為這種主張不合教義，只能以個人之體悟為據，而不能以經典為據，故為「神秘」。但如果我們看神秘主義一詞的廣泛意義，則不一定如此解釋。「與神合一」，固然是神秘主義的共同旨趣；但神秘之所以為神

⁷ *Existentialism and the Modern Predicament*, p. 163.

秘，乃在於反智性；倘若我們取這個意義，則神秘主義之內容，主要不必在於要求與神或主之原理合一，而在於反智性重直悟，以及否定一切認知之作用上。若我們這樣看，則海涅曼所說的，無政府主義與神秘之衝突問題便應重新考慮。

第二個問題是，二者可能的關聯問題。如果我們專就個體沒入無限講，我們也不一定同意海涅曼所說的二者的必然衝突。凡否定國家以及類似的集團的必要及意義的主張，若都看成「無政府主義」（這自然是廣義地說，政治上的無政府主義並不一定如此主張，僅僅反對國家，而主張社羣治理的理論，也是無政府主義），則它與神秘主義並不一定衝突。因為它不必以對現實的個體的肯定為基礎；它可以以捨離精神為基礎。捨離精神有各種不同的程度，但只要不肯定國家價值便可以走入無政府主義。而另一面，捨離精神也多半否定智性，也可以成為神秘主義。在東方思想中，道家有捨離精神，有廣義的無政府主義色彩（就政治上的無政府主義講，則與道家思想不同，現在是廣義地講）。另一面，道家以情意我為中心，賤視智性，也有神秘主義色彩；我們卻不能說其間有矛盾。

而波底葉夫所表現的捨離精神，極為明顯，反智性也是一個明朗的特色，我覺得正好與道家相比。而倘若能相比而列為一類，則「神秘主義的無政府主義」，本身並不是一個矛盾。

此外，形上意義的無政府主義，在理論線索上看，決定關鍵正在於對「理」之否定；存在主義以情意我為中心，都只有一個無「理」的空心靈，這似乎可以很自然地與神秘主義連起來。海涅曼所以說二者矛盾，是就「個體」觀念說，但神秘主義者投入無限，固是拋開現實的個體，無政府主義也可以拋離現實的個體；在這一點上，海涅曼的說法似乎有欠深透。

波底葉夫可看作我們所介紹的存在主義哲學家中最後一位。看了他的思想，更有便於我們對存在主義哲學作結論，下一章中我們就做這個工作。

第八章

存在主義與現代世界

以上各章中，我們談過了好幾位存在主義哲學家的思想。這些哲學家都被列為「存在主義哲學家」，可是，他們的思想彼此間有那樣大的歧異，以致許多人看了以上的描述後，很可能會懷疑他們何以還算是屬於一路的哲學家。他們在用語上運思上都表現出許多不同甚至許多互相衝突之處，究竟他們的共同點在那裏呢？何以都稱為「存在主義哲學家」呢？人們很可以這樣說：「即使我們同意將這些人的學說都看做存在主義，『存在主義』究竟指甚麼卻仍看不出來。」這樣，就要我們去問一個基本問題：「存在主義是甚麼？」

而當這個問題能有確定答覆的時候，我們對於整個存在主義的總評也就可以有了。

可是，這個問題究竟能不能有一個答覆呢？但若我們是要為「存在主義」找一個所謂“real definition”（實在定義），我想這是很難的，因為我們很難找着與這個詞語對應的所謂「本質」的決定。現代所謂「存在主義」，並不是指一種哲學，而是好幾種哲學——它們彼此間又有極大差異。德法存在主義，要想分成兩大派，也是不行的。因為法國的馬塞爾與德國的雅斯培較近，與法國的沙特反而距離較遠。沙特與海德格的距離可比他與馬塞爾的距離近；而在海德格方面，則認為別人都與他相距甚遠。

無論就方法說或就原則說，這些存在主義哲學家都沒有甚麼共同之處。我們找不出他們都肯信守的原則，也找不出明確的共同方法。可是，儘管這樣，他們卻仍然可以看成一類，原因是他們同具

一種心靈態度，對當代世界中的一個精神方面的運動，持着同類的心情。正如同一年齡的兒童，雖然他們對於環境的看法不同，但他們都面臨類似的挑戰，要被迫地對類似的環境去作反應。他們的反應，在內容上彼此可以有極大的不同，可是在某一意義上，它們都有一種在方向上彼此平行的關係。現在，「存在主義」這個詞語，所以能用來表示這些哲學家的共同立場，就因為他們在方向上都可用這一詞語來描寫。

從理論上講，要界定「存在主義」的詞義，可用以下三種方法。

第一、用所謂“ostensive definition”（直指定義）的方法，即指着這幾位哲學家的書說：「這些書所說的就是存在主義」。

第二、就「反應」來看，我們既然說存在主義各家之說都是對同一時代環境的反應，則我們即可從這些學說所要反應的時代下手，來解釋「存在主義」。這樣，以上所說的這幾家哲學，就可以解釋成某種「時代精神」的表現。

第三、我們還可以就這些哲學的「作用」來看，不問它們的「本質」，而通過「作用」觀念來作解釋。

以上這個說法，是海涅曼的說法；他在舉出這三種可能的界定「存在主義」詞義的方法後，表示他自己對這三種方法是同時使用的。當然他明白「存在主義」如需一說明，則作這種說明也必須同時從以上所說的三方面着手。

最為人們熟知的，應該是第二種說法——將「存在主義」看作一種時代精神的代表。因為，無可疑的是，這些哲學理論確實代表着一時代中許多人的感受和心情，確實代表一種時代精神。許多人有所感受但不能整理出來，而這些存在主義哲學家則能將它表現為一學說。自然，這裏所謂「許多人」，還是限於知識份子；如果就全體人類看，則「知識份子」當然還是「少數」的地位。不過這些「少數」的人，卻正是一社會中代表文化的人，也是一社會中不甘沒落昏墮的人。佔「多數」的常人們，都跟着馬克思主義或是法西斯主義走了，都成了集體主義的奴隸；而少數的知識份子卻想保衛「自我」，存在主義哲學家就是為這一種希望而工作的人，他們是少數中的少數，但也是精英中之精英。

當然，保衛自我或保衛個體，只是存在主義精神的一部份，因之「反集體主義」也不能充足地代表存在主義精神的特性，而且個別的存在主義者也可能在某一點上反而接近馬克思主義。但無論如何說，強調個體或自我，總是存在主義精神特徵之一；而就這一點看，它確與馬克思主義法西斯主義等不能相容。

馬克思主義者明白存在主義永遠是他們的敵人，因此他們就說存在主義是「沒落的布爾喬亞 (bourgeois) 階級最後絕望的掙扎」。但他們這個說法卻是顯然錯誤的。存在主義並不是某一階級 (經濟主義的) 之特有的哲學，它所論及的問題也越出任何一小羣人的範圍。在某一意義上，凡是生活在極權政治下的人們，一旦想要過真真屬於自己的生活的時候，他就得接觸存在主義的問題，他就要體驗到存在主義者所描繪種種境趣。

雖然存在主義哲學家，只有沙特一人有過實際的反抗暴力的經驗，但存在主義哲學根本上是一種「反抗的哲學」，反抗極權不過是它這種反抗特性的一個較明朗較具體的表現而已。廣泛地講，它所反抗的是近代文明中的集體化趨勢。海涅曼說得好：「不論在一個民主的、法西斯的，或社會主義的社會中，與機械生產相連的集體化趨勢，似乎都在引致一個對人之個體的否定；他們就是要努力抵抗這種趨勢。」

確實如此，幾位存在主義哲學家的理論雖然不同，但都可以看作這種反抗精神的不同形式的表現。齊克果批評近代世界中「平等」的趨勢，深深詬病羣眾之興趣，及由此造成的「削平」現象。雅斯培則抗議近代福利國家中個人之喪失，馬塞爾反對生活中的日益增高的社會化，反對國家權力之擴張。至於沙特及其從者，則在行動中表現過他們對法西斯主義者的反抗，更不待說。他們都是要保衛個體，要反抗外加的對個體之束縛。

但正因為他們所注意的只是如何求得外在束縛的解除，因此，海涅曼曾說，他們所要的只是「解放」，而非「解脫」；他們所講的存在哲學，只是關於“liberation”的哲學，而不是關於“freedom”的哲學。倘若再深一層說，則我想指出，存在主義者所以不能真真接觸最高自由之境，是因為他們所把握的只是一個情意我；他們只體悟

到情意的主體，並未能透顯德性的主體；而且為了要使情意主體顯出，有時候，他們還犧牲了智性主體。因此，存在主義的哲學，終竟只見「情」而不見「理」。

存在哲學當然是一時代危機下的哲學，這些哲學家自覺到時代的危機，也公開而直接地表現時代的危機。倘若拿他們與邏輯實證論者比，則正如海涅曼所說：「像邏輯實證論之類的其他學派，都是間接地不自覺地表現這種危機。」而因為存在主義既要直接地表現出時代的危機來，所以，極端複雜而多面的「自我割棄」的問題，就時時成為存在主義哲學的中心。幾乎所有的存在主義哲學家都是環繞着這個問題運思。

「自我割棄」本來自是就個體講，但廣義地看，它就意味着一切自我封鎖之病。而我們若是着眼於自我封鎖，則我們將看見不僅個體有這種病，一切團體，甚至民族、宗教等等都有這種病。海涅曼曾經推進一步就科學藝術哲學等等來講，認為這一切都未能如分地得一安頓，科學與藝術一直不能諧和共存。科學以包含一切真知自命，而藝術、宗教及沉思的哲學則不承認。這似乎是對的，但我們如果了解西方文化精神之內層真相，則這個問題倒是西方文化精神中必有的一個問題。

不論說封鎖、說割棄，或說割離，總之，這一種病在近代西方世界是正流行着。當齊克果悼歎的時候，他面對的問題是人與神的割離；當海德格用古怪字眼表述自我之喪失時，他所面對的問題其實是同一問題，只不過內容範圍大小稍異；沙特的問題也差不了多少。

由於「自我之喪失」及割離等現象，結果我們的世界確實成了一個最荒謬的世界。我們讀沙特的書時，很容易覺得沙特荒謬；但我們如果知道，他學說中所表現的荒謬，正是我們這個時代中的荒謬的影子，則我們也就不必再嘲笑沙特了。

時代的荒謬當然是很空泛的說法，但要說實一點也不難。現代藝術中的許多派的作品，都顯然表現一種荒謬，現代人的生活本身就是一種荒謬。尤其西方世界中心靈的分裂是隨處可以看見實例的。這一切荒謬就構成我們的時代；於是我們的時代最適當的名稱就該是「荒謬時代」了。

一種特殊的「存有」，所以將“existence”看成“Being”的一種，而去找那些「存在性」。他告訴我們，對於「人之存在」的研究，應該用另一些範疇；我們姑且同意。但儘管「人之存在」與知識對象不同，除了人的形軀可以看成一「物」之外，「人」之為「人」，倘若有一個特性，則此特性可能應該用另一些範疇來決定。海德格所提出的那些“existentialia”〔存活格式〕就意味着這種範疇。但當他說明一個個的“existentialia”的時候，他舉出的「理解的模式」等等，一直沒有確定的證立過程。人很容易學海涅曼的口吻說，這些可能是現代人的特徵，不一定有「本體論的地位」，因為似乎海德格和其他幾位存在主義哲學家一樣，都是以現代生活為根據而作解析的；那麼這裏的超驗與經驗的分劃即使姑且不談，普遍與特殊的問題總不能不考慮。海德格怎樣證明他所說的那些所謂“existentialia”能是而且必是普遍的「人」的特徵所在，而並非某一時代中的人呢？此外，最成問題的是，海德格總宣稱他只講「存有」，對於價值判斷棄而不問；可是他談到的「關切」之類的意識，能否全離價值自覺呢？海德格把它只當作一種情意現象談，可能認為這與價值自覺無干；但我們要注意的是，如果只談情意現象，則這些現象既可以歸入事象之中（心理反應中的事象，當然是事象的一種），我真懷疑它何以又能看成「人之存在」的內在的存在性。倘若不當作情意現象看，則「關切」之類的語詞，所指者都將作為主體活動來看；可是，一作為主體活動看，則它是可脫離價值意識，我怕是極成問題的事。

海涅曼曾經說，講「存在原則」的哲學家，如果想以「存在原則」為基礎來建立一個本體論，則可能有三種毛病。第一是將某種行為模式看成有本體論地位的存有；第二是將暫時性或特殊性的東西看成永恆普遍；第三是將對事實的陳述與價值判斷相混。最後一點就與我所談的問題極相近。不過，依我的說法，情意活動一方面有對象性，因此可以作為一事象看。例如我現在感到淒涼愁慘；作為一事象看，就是，在這一個時點上，我這個生物的一種心理內容，這當然是一時空事象（temporo-spatial event）；可是若就這一面講，則它便與任何事象一樣地不能表「人之存在」的特性——因海德格是認為「人之存在」與「對象」不同的。要由情意活動去講一種有異於對象

性的事象的「人之存在」，則我覺得不能不將它先看作一自覺活動，而這就要牽涉「價值」與「事實」的問題。海涅曼所談的問題，根本上也就是這個問題。不過海涅曼自己對主體觀念也不太明白，所以說起來就很費解了。

但無問題的是，存在主義的本體論至今尚未能建立，「存在主義的邏輯」更是一個可疑的詞語；海涅曼認為二者均不可能，這是不錯的。倘若存在主義者不服，則只好自己去嘗試這種工作。

不唯本體論與邏輯是無法以「存在原則」作基礎的；而且即在價值哲學方面（包括道德哲學），存在主義哲學家們所說的雖多，卻並未提出一種確定的主張，或決定一融貫的態度。這當然是多少有點 *ironical*（諷刺性）的；因為存在主義者根本是談甚麼問題呢？不是價值問題嗎？存在主義者所談的「喪失」及「割離」等等，倘若離開價值意義來講，還有甚麼可講的嗎？但他們真的從未能建立一價值哲學，特別是在道德哲學方面可說毫無正面建樹。¹

沙特及其從者喜歡談人生，齊克果從頭起就一直在強調價值的自我；何以後者只說了許多只可看作信仰的話，前者索性宣傳一套模糊不定的人生哲學呢？沙特的聲名和影響，在今天無人能忽視的；但依他那種態度看人生問題，依他的原則讓每一個人去選定他自己的價值，則仍使在第一層觀念上可以說通，落在實踐生活上，那是多模糊多混亂呢！

「存在的意志」是沙特人生哲學中主要觀念之一；可是它的確定意義是甚麼，卻從未說明。因此，不由人不想到一種危險，就是：倘若「存在」可以解釋成「當前形軀的存在」，則據此為規範，有甚麼「不道德」的事不可為呢？許多為通常道德規範所不許的事，都可以解釋為「存在的意志」所決定。究竟沙特是甚麼意思呢？無疑的，沙特那樣讚美他們的抗德運動，一定不會認為一個人因「存在的意志」所決定而投降德國是「合道德的」。

¹ 編者註：沙特的遺著中有大量關於道德理論的手稿，已出版的包括 *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983; *Notebooks for an Ethics*, Eng. trans. D. Pellauer, Chicago: Chicago University Press, 1992) 及 *Vérité et existence* (Paris: Gallimard, 1989; *Truth and Existence*, Eng. trans. A. van den Hoven, Chicago: Chicago University Press, 1992)。

當然，也許有人以為我誤解沙特。但我並非不知道「存在的意志」倘若當成「自我的肯定」講，就可以很通暢很自然；事實上，我一直通過主體或自我的觀念來解釋存在主義，但沙特所強調的當前具體的存在，使我不能不順着這一理論線索如此問。沙特自己確實並未能解答這些問題。

自然，如果容許我再說那句重複了多次的話，則這些問題又可以解決了。沙特和任何存在主義哲學家一樣，只能把握情意我，而情意我不能生出規範，只能透出一方向；就其能透出方向講，沙特於此悟出主宰及選擇等義，可是因為不能生出規範，沙特便不能建立一道德哲學。

此外，沙特曾經說存在主義引生一新的人道存在主義；他曾在一本與共黨辯論的小書中大大發揮這一個說法；²可是他這種「人道主義」(humanism)似乎無助於他的人生哲學。

我們倘若回到時代精神問題上，則沙特學說中這種種成問題的地方，恰好正表明他所處的時代，這個時代也就是我們所處的時代。在這個時代中，道德規範已經崩壞，另一面人們並未親切地感到重建規範之必要；但人們卻又感到「我」成了空虛無依的東西，似乎隨時可以「不存在」。因此，以情意我為中心的這種哲學，就大大盛行了。

海涅曼卻似乎仍然認為沙特對道德問題的奇怪主張，有助於新的道德哲學的建立；這大約與他是西方人有關。西方文化精神發展到近代，道德問題已經一古腦兒交給宗教；新的道德哲學之需要確實極為迫切，而且新的道德哲學如要脫離經驗主義至功利主義(utilitarianism)一路的思想之影響，則也似乎非得通過一種否定傳統的階段不可。我們明白了這一點，則海涅曼的心情不難了解。他似乎有時是面對西方文化精神的危機的。為了要跳出功利主義和實證論的枷鎖，他似乎對沙特的「荒謬」也可以寬容了。

這使我們也逼近我們自己的結論。我在這篇談存在主義哲學家

² 編者註：參J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1946; *Existentialism and Humanism*, Eng. trans. P. Mairet, London: Methuen, 1948).

的文章中，已經屢次用海涅曼的材料和意見。雖然我有時批評他，但至少在他某幾點態度上我是同意他的。現在，我想以幾句簡單的話結束這篇文章。那是：「存在主義」作為一哲學理論則全身是病，但它反映出時代的問題，通過它我們可以了解西方人的心情和西方人的掙扎；因此，它仍是一個在哲學史上不能不被重視的學派。但它不能正面解決文化的難題，甚至也不一定能提供多少助力，它至多只是使西方人對自己的文化精神更徹底地懷疑而已；而在這個意義下，我想說，存在主義雖想找一肯定，但卻只是一種「否定的哲學」。

這些話不知道海涅曼是否會同意，但至少有一部份和他的意思是相近的；因為他也表示過存在主義哲學家確實使我們注意到真問題，但存在哲學則不能完成；他因此還說：

總之，我們所需要的不是存在哲學，而是存在主義的哲學家。

這與我之認為存在主義作為一哲學理論看時是不很好的理論，極為相近。那麼就以這個看法作為結論好了。

附錄一

存在主義與情意我

一、存在主義的兩面

這不是一篇介紹存在主義或任何一家哲學的文章。我只是從存在主義說起，展示情意我 (aesthetic self) 之本源、領域及歸宿。這篇文章本打算以「論情意我」為題，因為主旨是在闡述情意我。但我既想從存在主義說起，涉及齊克果及海德格之哲學，所以我們用現在這個題目。

存在主義是近若干年來在歐洲崛起的新學派，其勢力已伸展到北美及亞洲。近來中國哲學家對此派亦已注意：唐君毅先生在數年前曾有專文介紹海德格哲學，牟宗三先生曾有論齊克果哲學之作，並有專文批判沙特「人無定義」之理論。¹ 這些都是專門性的論著，我現在則只打算略談存在主義的兩面性質，以提出情意我問題。

我所謂存在主義的兩面，即指理論的一面與實踐的一面。齊克果論道德與宗教時，他的基本旨趣透露得極明白。他是要將自我從概念之網（黑格爾哲學被他如此了解）中解放出來，又同時從技術經驗的世界中提上去。在基本目的上，他所關心的是實踐面的生活意

¹ 編者註：請參本書〈前言〉，頁xv，註1。

義，而不是理論面的思辯問題。用海德格的話來說，齊克果只是關心「存在」問題，而「存在主義的」問題，則與他距離甚遠。²

海德格則注重理論面，用他自己的話來說，他所關心的是「存在主義的」問題，他要分析 *Dasein*，而且站在本體論的立場來看此一問題。這一工作，如順着歷史源流看，則可說是希臘傳統中的一部份。亞里士多德在“being qua being”一詞下所進展的探索，甚至巴門尼德斯的最早的形上學觀念，都是這一立場下之產物。當然，在學說內容上，海德格要提出的東西與希臘各哲人所說，無一相同；但以「存有」為中心而建立系統，則是海德格在哲學立場上與希臘某些哲人共同之處，或者更嚴格點說，是與他們接近之處。

齊克果與海德格正代表存在主義的兩面：大致地說，齊克果是 more religious，海德格則是 more philosophical。但不論怎樣不同，他們兩個人都是存在主義旗幟下的哲學家，當然在大方向上必有共同之處在。這一共同之處，即是存在主義者不論偏重宗教性的直感或偏重哲學性的思辯，他們要展現出來而當作最真實的東西，都是一情意的自我。

齊克果心念中的人，是孤單的、有限的而又要負責任的東西，永在痛苦與罪惡之中，又永遠掙扎；這是情意的自我的真相。海德格的宗教氣味很少，但在他那篇重要的論文：〈形上學是甚麼？〉（“What is Metaphysics?”），在裏面他通過“nothingness”的觀念來透露“being”的問題；而人面對“nothing itself”之體驗，則歸於「恐怖」（dread, Angst）。他明顯說：

Dread reveals nothing.³

不論「恐怖」如何與「懼怕」不同，如海德格自己所說，它是顯示

² 在 *Being and Time* 中，海德格區別“*existenziell*”與“*existenzial*”二詞，前者指“*existential*”，後者指“*existentialistic*”。Werner Brock 在解釋 *Being and Time* 的導論中曾特別指出此點。〔編者按：請參 M. Heidegger, *Existence and Being*, Introduction by W. Brock, London: Vision, 1949。〕

³ 見“*What is Metaphysics?*”，第二節：「問題之發展」，此處所用之「問題」（*The Question*）一詞，承第一節而來，即指形上學的問題而言，因第一節為“*The Presentation of a Metaphysical Question*”，第二節本順此發揮也。〔編者按：請參本書第四章，頁52，註17。〕

出“nothing”的關鍵，亦是間接地顯示出人之存在之真相的關鍵。而由此所顯示之自我，也是一情意的自我。這就與黑格爾一系哲學所透現的理性自我大大不同了。⁴

在〈形上學是甚麼？〉一文末尾，海德格引希臘詩人索福克勒斯(Sophocles)的詩句，結束該文，那是：

但現在停止吧，不要再進，
再讓悲悼之情高升；
因為這一切都已經命定。

原詩是悲劇的，海德格的引用更滿透悲劇之情。悲劇中的自我、非理性我，是情意我；存在主義的全盤理論，都緊縮在「情意我」這一個中心上。然則，情意我是怎樣的呢？

讓我把對存在主義的討論留給另外的介紹批評此派哲學的文字，現在我們拋開存在主義來面對情意我本身的問題。

二、情意我之闡釋

情意我就是「情意的自我」簡稱；它的內涵是現在我所要闡釋的。

首先我們要明白，所謂「自我」，都不是對象意義，因此只能就活動說。我想這是一個牽涉哲學上基本問題的關鍵所在。我久欲做一整理工作，即通過「活動」與「存有」二觀念，批評一切實在論(realism)、一切講“being”的理論，也包括我剛說到的存在主義在內。但現在我只就自我活動之基本義解釋自我之各境。

情意我是自我之一境，與它可以並列者為「德性我」(moral self)及「認知我」(cognitive self)；這三境皆是自我之境，也都通過自我之活動而被界定。我現在打算將這三種境界或三種活動(每一境界皆對應於一種活動而成立)作一比較，以便能使我們明白情意我之特性所在。

⁴ 有人以為海德格由“nothing”而論“being”與黑格爾之由“being”轉往“nothing”乃同一類之理論進程。此自亦非無理，但根本上黑格爾之哲學在展示理性自我之活動性及建構性，而海德格與其他存在主義者皆扣緊情意我立說，故根本境界不同，所謂問題亦不同。

在作比較之前，我還應先提一問題，即「形軀我」我的問題。

形軀我即“physical self”；我們討論價值自覺之超越性時，非提到形軀我不可，因不提到形軀我，即無法說明「超越」的意義。但形軀我不能與德性我、認知我、情意我並列而為自我之一境，原因是形軀我乃由自我之自身否定而成，與三境在不同層級中。對此作一說明，可導引我們走入比較自我三境之工作，因由闡明形軀之為自我的自身否定，可透出主體自由之觀念，此觀念可為比較自我三境之基礎。

何以說，形軀我乃自我自身之否定？因形軀本非我故。形軀為萬物之一，永處於事象系列中，乃無盡之因果網中之一點，與任何一 physical object 同為經驗的存在。淺顯一點說，人之形軀任何一部份，皆可以廣義的物理方法控制之改變之。有人曾以為有機體有一超物質之性質，此是一迷亂之論，因為有機與無機皆是物，皆是經驗的存在，雖然我們可依其特性而作次分，但二者皆是經驗的，皆在條件系列中、事象系列中。二者之關係決不能視為「超物質」與「物質」之對比關係。

凡是一經驗的存在，必是一條件系列中被決定的存在：一塊泥土成為一物件，是一組條件決定；一粒種子長成一樹，亦是一組條件決定。人之形軀與動物之形軀乃同一類之動物機體，亦由一組條件決定。一刀砍在身上，你的形軀就流血；一陣煙可迫出你的眼淚；一陣風可使你咳嗽；背上的壓力可使你彎腰；一組刺激情緒的條件，可使你有一定的心理反應；割除大腦的一部可使你失去記憶力。這一切表示甚麼？表示形軀並非「自我」：形軀乃永在條件系列中者，生理與心理結構，皆在條件下被決定，只是事象而非「自由的主體」。

因此，倘若你以為形軀即我、我即形軀，如印度《奧義書》中所說：「念軀為我，念我為軀」，⁵ 則自覺心便自陷自封於形軀中，而否定自身、纏繫自身。這是所謂自我之自身否定。

⁵ Chandogya Upanishad, Prapathaka 8, Khanda 12.

所謂形軀我，即指「以形軀為我之自我活動」，因形軀在事象系列中，無獨立性，故「以形軀為我」之「自我活動」，使自我不再成為自我，即所謂失去主體自由，而成為自身之否定。

由此，形軀我雖亦可說是自我之一境，但此境乃自我之自身否定，亦是主體自由自身之否定，不能與顯現主體自由之自我三境並列。

自我三境：德性我、認知我與情意我，皆顯現主體自由，但又互有不同。現在就據此以比較三境，而藉之展示情意我之真相。

德性我所顯現者為絕對之主宰，有無限普遍性；認知我則只顯現一建構之主宰，但在此範圍中，亦有無限普遍性。此所謂主宰之義及普遍性之義，應作一解釋。

就主宰說，我們必歸到價值活動之本性。德性我對應於德性活動而立，德性活動即價值活動，價值活動必超越條件系列，因在條件系列中便不能說價值而只能說關係。例如，一人作一事，被認為是善或是惡時，必是當作一「自作主宰之行為」，此價值判斷方能成立；倘若我們不承認任何行為是自作主宰而成，只看作一組條件下之後果，則便無法說善惡。譬如，一人之殺人，被認為是一罪惡時，不論對「殺人」之為「罪惡」與否有多少爭論，必先假定此殺人之行為是此人自己的行為，否則有罪無罪即無從說起。因此人之行為倘若不是自作主宰地如此做，而是在一組條件下必有之結果（例如，由另一力量支配此人之手臂而扳動機鎗殺人），則我們即根本不能說此人是否有罪。德性我即為善去惡之我，而善惡依絕對主宰義而立，故德性我必顯現絕對之主宰。

如再進一步切實地說，則所謂德性我，即依自我在實現價值中之活動而立，亦可說「實現價值之自我」為德性我，而實現價值必為自由之主體，故德性我顯現絕對的主體自由。

其次，所謂無限普遍性，亦依價值判斷之本性而立；德性我為實現價值之自我，故是作價值判斷之主體，而價值判斷時所決定之善惡，本義上皆要求一無限普遍性。例如，我說 A 事為善時，不論在具體內容上有多少限制，我加此一「善」字時所要求者必為一無限普遍之價值判斷。換言之，我的意思必是說，此事在任何人為之，

皆是善。⁶ 此即表示一無限的普遍性。至於認知我，則相應於自我之認知活動而立，可稱為「認知活動中之自我」。認知活動中之知識材料部份來自經驗，故此一部份決不顯現任何主體活動，因此種經驗部份皆可還原於形軀。但認知我有形式的建構活動，⁷ 這表現在知識的形式方面。在這種建構活動中，認知我建構知識，亦作成普遍性之形式判斷；這種形式判斷的普遍性，亦為無限。例如我說：「A 是 A」（純粹邏輯意義的形式判斷）或「每一性質必是某東西的性質」（「實體與屬性」的理解形式的判斷），我的意思必是：它們對任何人均為真。

這是對認知我所顯現的普遍性的解說。我們原說認知我只為建構的主宰，而在此範圍中亦有無限普遍性，上面順便先說明了認知我在建構範圍中所顯現之普遍性，現在再回頭說主宰問題。

就認知活動的對象說，認知活動只決定關係（一切性質亦可化為關係），這與作價值判斷之德性我不同。因此就認知活動本身看，本不涉及價值問題，故不似德性我之顯現絕對主宰性。但在認知我背後是一要求自我統一的規範力，故求認知我之建構活動中，仍可顯出一主宰，一自由——因認知活動之建構形式全由認知我自己而來。說淺顯一點，人作認知活動皆受一求真之自覺推動；當人將「真」推出去作為一邏輯問題而分析的時候，「真」成了認知活動之對象，便失去價值意義；但真推出去後，認知活動背後的「求真之自覺」，還是為建構活動之本，此「本」即顯現認知我之主宰及自由。

說過了德性我及認知我，現在再進入情意我的闡釋。

情意我顯現一種有限的主體自由、有限的主宰性，其普遍性亦有限。德性我所關者為人生之道德層，認知我所關者為人生之知識面，情意我所關者則以藝術面為主。

⁶ 這就是所謂「道德本義」，與「道德標準」問題不同。道德標準乃特殊內容問題。凡是一實有的道德判斷常依一定標準而定，因此常有限制，但道德本義則無限制。故說「某事為善」時，「某事」之特殊內容為道德標準問題。甲社會中人可以甲組事為善，乙社會中人可以乙組事為善，甚至同一社會中人甲與乙亦可以不同之事為善，故無絕對普遍性。但「善」之本義必有普遍性。否則我們即不能說這各種道德標準皆是「道德標準」了。

⁷ 此處所說知識之形式，是廣義的，可包括有先驗內容之形式，及純粹思考之邏輯形式。

情意我不像德性我顯現自覺心或理性之大公，而必有所執，在所執處透露一擺脫其他一切之力量；此亦見主體自由，但此主體自由只顯現於對所執者所處之一切的否定上，就此所執言，便不顯自由主宰。因此情意我之主宰性及普遍性都是有限的。

試以一例說明。純粹之情（最常見者為愛情）乃情意我之顯現。一男子戀一女子，如其情是真的、純粹的，則必一面表現為對此女子之執着不捨，另一面表現為對此女子之情以外的一切之無所顧惜。就所執者說，不見自由主宰義；但就其否定所執者以外之一切——例如利害、名譽及危難等等而言，則顯現一自作主宰之力，亦可說顯現一自由。

但這種主宰及自由，不是有無限性的。此人愛此女子，並不認為任何人皆必如此愛此女子。此即情意與理性及認知之形式活動之不同處，亦見情意我自由之有限。

但情意我之有限自由，本身即透露一價值；此價值切實地說，全在對形軀我之超越上成立。我仍就戀愛之例釋之。

一般人常常喜歡將情意我與形軀我混起來講，其實嚴格地看，他們是將事實過程與本質過程相混。事實過程中一切混雜，人若不至聖哲境界，則德性我之活動亦可常與形軀感受相混；但這種事實過程中之混雜，只表現「實現」之不完全，或活動之不純粹，並無礙於德性活動之本性，對情意我亦然。

設有一男子戀一女子，倘若此男子對此女子有純情意，則縱使在事實過程中，此男子可能由於此女子之美麗或其他光芒所吸引，但一旦有真情成立，則此女子之一切條件失去時，此男子仍將固執此情。此時，此男子之情便已超越一切形軀條件（包括心理生理條件之決定）：他可以不為生理慾望之滿足，不為虛榮感之滿足，亦不為其他之獲得，而只執着此情永不捨棄，而且否定此外之一切。此執着與此否定常相依而成，愈能執着此情本身，愈能否定此情外之一切，即愈顯現情意我之純粹，亦顯現情意之價值。

如果你不以為我所說的話是真切的，而視之為玄談，則你不妨從反面作一體驗。倘若我們看一對男女之戀，倘若不發現有形軀條件之決定，則我們即一面為其執着驚奇，甚或有反感，但另一面必

附錄二

論存在主義

一、存在主義與現代西方哲學

在現代哲學中，我們看見，反黑格爾學派的趨勢成為各派現代哲學的共同特色。但我們進一步觀察，則將發現這些反黑格爾的學說，又可以分作兩大類：一類是順着重智精神(或希臘傳統)而向下發展的，另一類則是反抗重智精神的(當然我這是以我自己在文化哲學上的一組設準為基礎的分類法)。順着重智精神發展下來的一部份現代西方哲學，自然能顯現重智精神的精采，也不可免表現出重智精神的缺陷；這可以包括邏輯實證論與美國的實驗主義，而以邏輯實證論最為重要。另一面，反抗重智精神的一部份，則可以包括現象學、直觀主義或生命哲學及我們要談的存在主義。至於懷德海氏的「審美的實在論」(aesthetic realism)，則立場頗為特殊。他的學說一方面反對近代西方哲學(要點在「對分法」問題，即所謂“bifurcation”)，認為西方哲學應另尋新路向，但同時他又傾心於柏拉圖。他似乎是欲歸於古代西方哲學路向的。我們不能說他的學說是屬於順重智精神路向下來的一部份，因為他否定了近代西方哲學的路向，並非順此而來。我們也不能將這個學說劃歸反抗重智精神的一部份，因為他所講的實在論，實有濃厚柏拉圖氣息，而柏拉圖的路向原是重智精神初期的代表。我們只能將它算作代表在重智精神內部掙扎的學說。懷德海不是順流而下的西方哲學家，也不是一個反抗者。

反抗重智精神的各學派，所反者雖同，而所持者不一，所以，這一方面的情况比起順重智精神的一方面要複雜多了。那些順重智精神路向的現代哲學學說，所表現的長短得失恰是重智精神本身的長短得失，不過在這裏我們看見更明確的表現而已，觀察起來並不困難。但反抗傳統路向的便不然。由於這些學派反重智精神的路向，當然這些哲學家便得各自另尋一路向，而所尋的路向彼此相異甚大。講生命及直觀的柏格森，選擇了純生命觀念；講現象學的胡塞爾，選擇了還原法及超驗主體，上承康德之方向而取徑不同；存在主義則選擇了情意我及「存在」觀念。

在本文中，我們將要略談存在主義的理論課題，及其歷史發展。我們將一面說明，在哲學問題的全景中，這一派哲學處理的是甚麼問題，這種問題有甚麼重要性；另一面我們將介紹實際上已提出的屬於此派的學說之大要。倘若對批評工作有興趣，則經我們對此派哲學課題的了解，及其學說內容的概觀，自可以導繹一點言之有物的批評意見來。但在本文中，我只打算在最後略說幾句，詳細批評則留俟專文。

不久以前，有一位從事藝術工作的朋友到羅馬去，行前我們聚飲。他談起存在主義的影響，我承認這一派哲學近些年確是影響力愈來愈大，但我不認為這一派哲學可被看作西方哲學的主流。那位朋友和我爭論很久，最後，他說：「既然實際上存在主義有支配歐洲思想的趨勢，為甚麼說不是主流呢？」

我答覆說：「支配與影響的力量，只能說明這個學派事實上的地位，不足說明它在理論上的地位。倘若我們說『主流』的時候只指事實的意義，則我可以承認，存在主義在歐洲甚至日本都有接近主流的地位。但這並不表示存在主義的路向真能作為西方哲學的出路。這是我所謂不是理論意義的『主流』的意思。」

真的，存在主義在實際上是勢力極大的學派。但它能夠成就些甚麼？能夠給西方心靈找一條出路嗎？特別重要的是：在這個學派的學說中，已經看得出那些成績？這些已有的成績顯示出甚麼迹象呢？

在本文中，我想談的就是對這些問題作論斷時所必須具有的一些了解。讓我們從根本說起，先談存在主義哲學的基本課題。

二、存在主義的課題

首先，我們必須明白，存在主義基本上是一個價值哲學理論，而且是頗為特殊的一種價值哲學。因此，我們倘若以觀察形上學或知識論的方法來看它，則一定摸不着頭腦；我們必須依照價值哲學的設準進行觀察，而且着眼在這一派學說與其他價值哲學理論的同異所在，以發現其內層的特性，然後才能把握這個學說的真面目。這裏有一點應該先說明，就是：存在主義已有的各代表人，在學說內容上互有歧異；我們現在作一般性的觀察，主旨只是展示這個學說的基本特性（大致上是各家所共的）。至於各家學說之特色，則我們應留到談存在主義之歷史發展時再為論述。

凡價值哲學必以決定「價值之源」為第一工作，但在東西方各家價值哲學中，對這一步工作的態度則有種種不同情況。有的哲學家在他的價值哲學中全力集中於這個決定上；有的則只將這種決定當作一個已被接受的起點，只提出來而不作論證，力量集中在抽繹與展開方面。這是兩種極端性的態度，介乎此兩者之間的自然還有種種態度。

但不管哲學家取甚麼態度來作有關「價值之源」之決定，就理論主義說，價值之源不外以下幾種歸宿：

- (一) 歸於活動之主體 —— 可稱為「歸於心」或「歸於自我」
- (二) 歸於形上意義之實體 —— 可稱為「歸於天」
- (三) 歸於形軀

此三種歸宿為基本分類，其下尚有各種導生的形態或路向，現在不去一一討論。我們只是列出這三種「價值之源」以幫助我們解釋存在主義。

存在主義者將價值之源歸於「主體」，亦即是「歸於自我」。不過，他們論「自我」的時候，所提出的理論又與其他講價值主體的哲學大大不同。我們從這裏下手，就可以展示存在主義的特性了。

位俄國籍的存在主義者波底葉夫。自己不屬於存在主義，而卻對存在主義哲學之發展有極大影響的哲學家，則是現象學大師胡塞爾。我們現在從齊克果說起。

齊克果是丹麥人，生於一八一三年，死於一八五五年。他畢生不得意，一直是孤獨地生活。他曾經致力於黑格爾哲學，但後來他背離了黑格爾，同時也背離了整個西方哲學傳統。他是第一個對「存在」這個詞語加上新意義的人，因此，他成為存在主義的開創者。

齊克果的著作共有四十三種，主要是討論哲學及宗教問題，也有涉及美學的。足以代表他的思想的書有以下幾本：

- (一) *The Concluding Unscientific Postscript*。一八四六年出版。²
- (二) *The Present Age*。³ 是一本小說批評的後半段，成稿於一八四六年，後來單獨出版。
- (三) *The Point of View for My Work as an Author*。⁴ 這本書表露他自己的意境最為明朗。成於一八四八年。

齊克果是一個有宗教熱誠的人。他自己不一定想作哲學家，反之，在他的學說中，我們幾乎處處可以感到一種貶哲學而崇宗教的暗示。但他講的「存在」終於成為二十世紀哲學中一大學派的觀念基石。

他生時不能為哲學界所接受，因為他是一個反重智傳統的人，特別是反對近代西方哲學的路向。但他所體會到的東西，正是二十世紀的西方心靈所普遍感到的東西，所以，到了二十世紀，齊克果成為哲學上的「先知」者。

他體會到的是甚麼呢？簡言之，就是人的「恐怖不安」之情。人永在「恐怖不安」中，時時要想超越，也時時由此而反省自身。為了使自己暫離「恐怖不安」之情的壓迫，人作出種種活動，但結果仍是

² 編者註：請參本書第一章，頁2，註4。

³ 編者註：請參本書第一章，頁5，註12。

⁴ 編者註：請參本書第一章，頁2，註5。

在「恐怖不安」中。這是一般生命的實相。在抽象概念裏，我們似乎覺得一切都很穩固，可是，面對當前的具體，抽象概念立即呈現為無力的。概念可以由「我」造出來，但造出之後，似乎與「我」無干。真實的「我」不在概念中，概念中之「我」永是一個虛影。

因為如此，所以齊克果反對思辯，輕視智性，而痛切指出，人之大事只是使人成為他自己。通過他的宗教信仰，他說，人要努力的只是：如何成為一個基督徒？

他對西方社會中價值層級的消失，最是痛心疾首。他屢屢指出，這種趨勢將使每一個人都喪失了自我，使個體消滅於羣眾中，人失去了主體性，只剩下對象性。這就是他所謂的「人變成非人」。

近代西方社會雖然喜歡談「自由」，但往深處看，連「自我」都已經喪失了，還有甚麼「自由」可說？要實現真的自由，首先得使「自我」恢復。用齊克果自己的話說，即是要能重新地「面對上帝」。

齊克果反對思辯，所以他的學說中充滿深沉的智慧，但並沒有甚麼明確的論證。他訴於意志，而並不訴於智性。正面的主張只有一點：「真理即主體性」(Truth is subjectivity)。此外，大致都是對西方傳統及當前文化情境的斥責，和對新的自我覺醒的呼喚。在他的聲音中，我們會體味到絕望與掙扎。然而，他的呼喚卻並不落空，一個哲學學派終於被他呼喚出來了。

無論就時間次序說，或就在哲學上的貢獻說，我們應該將德國學派稱在法國學派前面，因此，現在我們接着談雅斯培與海德格。

雅斯培實在是現代存在主義運動的發起人。他生於一八八三年，是當代最偉大的幾位哲學家之一。

他學過法律，學過醫學，還作過醫生。但在一九二一年以後，他已經成為哲學教授了。

作醫生的時候，他是研究心理病態及其治療的。他在三十歲時，出版了他的 *General Psychopathology*。⁵ 這時候，他還不是哲學界的人，但由於他在研究「人格問題」的時候，發現人格中有某種

⁵ 編者註：請參本書第三章，頁25，註1。

基本成素根本不是心理學方法所能解釋，於是他要探究這種「最本質的東西」，而轉向哲學的研究。

他的重要著作如下：

- (一) *Die Geistige Situation der Zeit*。一九三一年出版。⁶
- (二) *Philosophische Logik I. Von der Wahrheit*。⁷ 這是他的《哲學邏輯》的第一卷，在二次大戰時寫成，戰後出版。
- (三) *Vernunft und Widervernunft in Unserer Zeit*。⁸ 這本書是雅斯培晚年的著作，成於一九五零年。在這本書中，他說他的哲學是「理性的哲學」。

雅斯培還在一九三二年發表過一本大書，即以《哲學》為名。⁹ 在這本書中，他所講的「哲學」可稱作“transcendental existentialism”，因為有顯著的康德哲學的氣息。本來雅斯培曾受胡塞爾的影響，而胡塞爾的哲學在歸宿上仍屬康德一路，則他之有康德哲學氣息，也是不足為怪了。

雅斯培採用一種比較不易為人了解的說法，將「不確定」看成一個究竟的理境，因此有很多批評者都嘲笑這一點。但其實雅斯培所說的「不確定」就指「主體性」而言，而恢復「主體性」原是存在主義者的共同要求，則這並無可議之處。

看他討論「可信的存有」的時候，他的立場愈加明白。他指出：當人只作為經驗世界中的一個份子的時候，人根本不再是人，只成為一個生物，受事象規律的支配，與其他時空性的存有無異。這時，人就是「不存在」。人要成為人，必須由時空性的存有化為自己的存在，這種存在的本性即是「自由」。但雅斯培所說的「自由」，不是與外界的限制對揚，而是指究竟意義的主宰性。當我作一個意志的選擇時，我說這是「我」的決定，這就直證我自己的存在。而自己

⁶ 編者註：請參本書第三章，頁26，註3。

⁷ 編者註：請參本書第三章，頁35，註15。

⁸ 編者註：請參本書第三章，頁41，註23。

⁹ 編者註：請參本書第三章，頁32，註11。

附錄三

生命悲情與「存在主義」之 正面意義

一、本世紀哲學思潮的趨勢

本世紀的哲學思潮，似乎一直充滿否定氣息。不同的學派、不同的哲學工作者，雖然在表面上持論互異、觀點互殊，但都在一定的問題上，表現一套否定要求，或者是冷靜的抗議，或者是激烈的抨擊，或者是狂熱的挑戰。而這些抗議、抨擊和挑戰，又無例外地都是以西方的哲學傳統及文化傳統為對象。曾經在本世紀初發揮相當影響力的杜威 (Dewey) 思想，雖然是貧乏而膚淺的，但竟然用上「哲學之重建」這種大話來作書名。約翰·杜威及其從者，對哲學傳統的否定，是明顯極了。自然，我們對這一路數的思想，還可以有另一角度的看法。我們可以說，輕率地寫出《哲學之重建》¹ 的杜威，根本不是一個了解「哲學」的人。西方傳統的「哲學」與他所說的「哲學」，根本是意義不同的兩個詞語。杜威根本不能體會到西方傳統哲學的「問題」是甚麼，自然不能了解研究那些「問題」所得的結論有甚麼意義。這樣，他對西方哲學傳統的否定，可以看作「外行話」，而不必探究。換言之，我們可說，杜威的實用主義 (pragmatism) 本身原不是「哲學」；因此，就難怪它否定哲學傳統了。

¹ 編者註：即 J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston: Beacon Press, 1948 (enlarged edition).

這一種說法，是從事正統西方哲學研究的人們常提出的論調。我想，這不是全無理由的。不過，縱使杜威思想可以作如是觀，我們仍不能由此而否認現代哲學思潮中否定西方傳統哲學的總趨勢。杜威大體上可以看作西方傳統哲學的「外行人」，但我們對其他現代哲學學派代表者，卻很難如此評定。至少，存在主義者顯然不是哲學界的「外行」。

現代哲學中，較大的學派（將杜威學派除去不算）應是以下幾派：

- (一) 現象學者，即胡塞爾一派
- (二) 直觀論者，即柏格森一派
- (三) 邏輯實證論者（或「邏輯經驗論者」）
- (四) 存在主義者

這四派學說中，當然以現象學最為接近西方傳統哲學——特別是接近十八世紀後的日耳曼觀念論。但胡塞爾本人卻正以為他的兩種“reduction”（還原）的方法，是為了徹底改造西方哲學而提出的。柏格森的直觀論，不待說正以否定「理性」及「自覺」為主要任務。對於西方哲學傳統，柏格森是個明顯的叛徒。至於邏輯經驗論者，則更以「意義論」來代替全部哲學。整個西方哲學傳統，在他們眼中，竟看成一堆錯誤。存在主義（我們在下面打算詳細討論的學說），則始於對黑格爾的反抗，歸於對智性的否定，可說是現代哲學中真正反對西方重智傳統的學說。

這四派學說，雖然各有特殊的課題，但也都不是建立在哲學門外的常識上的。它們無疑地都是「哲學」，卻又都否定西方的哲學傳統。這裏隱含着一個甚麼問題呢？杜威的「外行話」不足重視，但這些「內行話」卻無論如何是值得注意的了。何以二十世紀的現代哲學學派，都會走上反對西方傳統哲學的路？這種反傳統的趨勢，有甚麼理據又有甚麼意義？都是哲學工作者必須了解的問題。

本文原是以討論「存在主義」為題的。我所以要從現代西方哲學的趨勢談起，是因為我深信，通過這種了解來把握現代哲學各派的中心論題，是較為可靠的便利方法。現在我想對我們研究現代哲學

我們真實的生活，並非一組組思與感的關係，而是對於那些所思所感的認知內容的迎拒活動。換言之，人並非生活在紅色或綠色的東西中間，而是生活在「可喜的」與「可憎的」東西中間。構成生活內容的並非一組認知上的性質，而是一組感受。每一個對象皆對應於一定的情意感受，這個感受之網，就形成我們的具體生活。倘若我們說，我們的具體生活才表示我們的「存在」，那樣，我們永作為感受者而存在。

正因為感受(情意的感受)方是我們存在的內容，所以在具體生活中，我們有所追尋、有所逃避、有所嚮往。一切認知上的屬性，當進入我們的生活時，也一定「感受化」了；換言之，環繞我們的一切存在，當進入我們的真實生活時，都必須成為感受對象。

這樣，我們真實的生活內容，並非各種顏色與聲音，也不是概念結構與規律，而是我們對那些感性上的色聲香味、理解上的結構規律所具有的喜怒哀樂之情。這些喜怒哀樂之情，使我們的具體生命成為具體。如果某一感性中或智性中的存在，並不關涉我們的情意感受，並不使我們有迎拒性的活動，則它就是並未參加我們的生活的。因為，作為具體生命看，我們的生活歷程，即是一情意感受的歷程。

紅色或綠色不能直接決定你的生活內容，但對紅色或綠色的喜憎就決定你的生活內容。一個真命題或一個偽命題，本身只表認知上的屬性，也不能直接影響你的生活內容。真能影響你的生活內容的，是你對「真」的追尋的態度；那種態度又基於一種企慕的情意，而被企慕者給你的是一種感受。

在這樣的觀點下，一切存在的對象，都被化為感受對象，而被吸入於「情意我」中。對應地，自我亦呈現為一情意感受的主體。這是哲學上一種理路，它提供許多學說及教義的基本假定。東方的佛教及莊子學說，都從這裏開始；現代西方的存在主義也是如此。

佛教早期教義，即是將一切存在攝歸「情意我」中，然後以三法印擊破之。所以三法印終於「遍苦」(即「有漏皆苦」)，四聖諦則始於「苦諦」。「苦」是感受；萬象攝於苦，即是一切存在攝於情意享受。至於觀「集、滅」二諦而顯「道」，則是自覺心對生命之網的超越，是

所謂「解脫」。莊子則將一切規範視為感受之產物，故德性上的善惡與認知上的是非皆失去其規範性，而成為一情意上的執着或成見。莊子之出路只是一靜觀的自覺。此靜觀非真解脫，但亦是從生命感受中跳上一層。存在主義者則只在揭示生命感受之網一面用功夫，出路方面反而不見明確決定。

但在揭示生命感受之真相上，存在主義接觸到一個極重要的問題，就是：生命本身的悲劇性問題，亦即本節要談的「生命之悲情」。

下面所說，不用存在主義的詞語，而只重在展示這個問題。

我們已經說過，生命的歷程是以一組之情意的感受作為內容的。這些感受雖然似乎複雜萬端，但大別之也不外迎拒兩類。換言之，生命在情意感受中，永只是要獲得一些東西，要免除一切東西。我們為了便利易解，可以借用兩個通俗字眼，就是「滿足」與「安全」。

滿足的尋求可以包括一切積極的追尋；安全的尋求可以包括一切消極的逃避。喜怒哀樂以及一切複雜的情意感受，大體上不外屬於這兩面。

然則，「滿足」與「安全」是可得嗎？抑或是不可得呢？

我想很冷靜地給它一個答覆，就是：這兩者雖然是支配生命歷程的，但其實二者皆不可得。儘管在瞬間的情況下，似乎可得，就整個生命過程看，終不可得。

何以如此說？我們可以分兩點解釋。

我們先看「滿足」的問題。所謂「滿足」自然相應於「需求」而成立。而需求即意味着生命的被動性一面。生命不能不有所需求，因此生命即倚恃外界，而在某一限度上，為外界所奴役。一個嬰兒便已在需求的壓迫下哭泣。一個成年人雖不容易哭泣，所受到的需求的壓力卻只有更甚於嬰兒的。芸芸眾生的生活，表面上雖然是五光十色，實質上則不外是在需求的壓力下勉強去追求外物，以求得滿足。僅就「滿足」一面看，我們似乎覺得這些追求者甚為迷妄；但穿過表層看內層的妄相，我們才會發現生命的悲涼。一切迷妄的、狂熱的、固執的追求者，表面上似乎很堅強，其實卻只是「需求之奴役」下面掙扎，只是宛轉呻吟的可憐蟲。為口腹而終日營營役役的平

凡人，固是可憐；爭名譽、爭權力以至爭歷史地位的人們又何嘗不是一樣可憐？英雄與凡人只是從外層看不同。正如長毛狗外觀上比癩皮狗為美，實質上都是可憐的動物；英雄雖比凡俗之人顯得輝煌，生命的內層也是一樣。

永恆的需求的壓迫與永恆的追逐，獲得的滿足也僅有瞬間的功用，過此立成空虛。何況，滿足要取自外界，則自己不能主宰；能否「獲得」它們，仍是自己絲毫不能作主的一件事！

滿足本身僅有瞬間的效果，這是由於需求本人的變異無常。一種需求被滿足了，新的需求立即產生；對於新需求而言，原先的滿足已無意義，於是只能有新的追逐。這樣，不斷的追逐，就消蝕了生命的全部了。這多可憐！

於是，凡庸的生命就永遠如此可憐地滾下去，如此可憐地消磨了。比較不甘於如此凡庸而悲慘地斷送自己的人，於是就有了一種突破的要求。這就有智者的教訓或哲人的學說出現了。

一切智者或哲人，在用心於突破生命中被奴役之苦的時候，雖然指點不同的路向，探求不同的解脫之道，有一點卻是相同，那就是：他們都希望能將生命的活動納入一個自我主宰力所能控制的軌道中，使自我真正地自己活動，而不隨外界而俯仰。

這裏，我們看見儒學中的成德之說，佛教教義中的「圓覺」，道家描繪的虛靜的心靈；也看見斯賓諾莎所宣說的「理性之勝利」，康德所堅持的實踐生活中之主體自由，以及基督教教義中所說的「神恩」與「得救」。這一切一切，雖然內容不同、方向不同，可是在要求生命奴役狀態之突破方面，則無二致。於是我們看見了「俗世」與「超世」的分別、「聖」與「凡」的差異。歷史似乎分裂為兩半了：一半是可憐的生命在需求下呻吟，另一半則是智慧的生命在尋求超越與解脫。但真有超越與解脫嗎？生命之苦與罪真能被突破嗎？自我真能恢復其主宰力，而不陷入奴役狀態嗎？

這裏，就有更進一步的問題出現了。倘若一切尋求超越與解脫的努力，本身也終歸於空虛，則就是進一步的可憐與悲慘。

似乎超越與解脫是可能的。試想，一切滿足的追求基於需求的壓迫，一切需求起於感受；倘若自我突破了感受之網，豈不就可以

解脫超升？而自我的奴役狀態，完全由於依恃外界而成；自我若不依恃外界，豈不即可以恢復其主宰力？

這是尋求解脫者的普遍信念，也是從事某一意義的「修持」的人們的基本常識。可是，此中是否更無問題呢？

當我們不依恃於外界、不尋求外界提供的滿足時，我們的心靈即落在成敗以外的領域之中。例如，我們只求「理」的完成，只求「分」的完成，而不問後果上的成敗，我們似乎即可以避免為外物所奴役。因為，我的成敗得失，可由外界決定；而我是否守理盡分，則是我自己意志中事。外界可以使我死亡，而不能使我不循理分。儒學中的道德主體的光明，即順此義而透出。但是，這裏還隱藏着一個更深一步的問題，那就是生命本身的問題。

自覺的心靈不受外界限制，因此我們可以看見主體自由；但道德之完成若是要表現為具體理分的實踐，則這種「具體化」必須通過具體的生命而顯現。心靈雖非受制約的，生命本身則是有限的。這種有限性成為主體自由的實現之內層障礙。

如果主體自由不在具體理分上顯現，則它只是離開生命的虛靈之光。如果主體自由要顯現於具體理分上，則自覺心必先通過具體的生命而使自身具體化。而這裏，自覺心立即接受了生命的有限性之限制了。

這種限制成為一種不可逾越的阻礙，使理分不能完成。它似乎隱晦難知，但從另一方面看也不難表明。最簡易的解釋可以通過「理分之衝突」而表述出來。理分本身本是不會衝突的，衝突之發生起於生命力量之有限。生命力量不能多面地同時完成許多理分，於是，當生命力量被用於某一理分之完成時，其他理分必相應地被忽略。這裏即有所謂「理分之衝突」。

理分互相衝突，表現於一部份理分之不能完成。理分不能完成，即形成德性之虧欠。「予有慚德」成為每一個尋求成德之境的人們共有的歎息。當心靈觀悟到這裏，才會明白這裏依舊沒有徹底的自我的主宰。

此所以易終於未濟，佛不能化闍提。虧欠永是虧欠，不能完成是不可免的不能完成。然則，聖與凡、超世與俗世又有何殊異？

這是一個大幻滅的關頭，我們可稱之為「自我主宰之幻滅」。這後面仍有向上一機，但現在我們說到這裏為止，因為，就存在主義的課題說，問題展示到這裏，已經夠了。

讓我們回到原來的問題上。我們原在討論生命感受中所追尋的「滿足」，我們發現世俗所追尋的「滿足」，是不能自主的，因此使生命陷入可憐的悲慘境遇中。於是，我們看見，尋求超越或解脫的努力在不同理論下進行，但結果卻有一種不可逾越的阻礙起於生命自身。由此，不依恃於外界的尋求主體自由的努力，也終歸空虛。自我仍然不能保持主宰力。

形驅感受的滿足，固是虛幻；理分之滿足也是虛幻。一切「滿足」均不可得。

這一切觀念，也可以應用到「安全」的感受上。正如「滿足」之不可得，「安全」也是不可得的。因為，自我之主宰不能安立，即既無滿足，亦無安全。

俗世的生活中，「安全」之獲得不能自主。因為，正如「滿足」依「需求」而生，「安全」依「侵害」之避免而立。「侵害」來自外界，則外界決定我是否安全。權力、榮譽以及種種知識技能，雖在某一瞬間提供人以安全感，而實不能保證安全。所以，像「滿足」問題一樣，智者又會去尋求不依外界的安全。我們仍可以用儒學成德之說來作例子。我們知道，涉及成敗的安全，是無保證的；而理分的安全不涉成敗，可以不受外界影響。這是從事成德工夫的人們所走的路向。理分之安全繫於自覺活動，可以不依外界。此所以程伊川會說：「吾居至安之地」。可是，當真有「至安之地」嗎？我們明白了上節所說的「理分之衝突」與「生命之有限性」，則我們就會知道，在生命本身即有對「理分」之不可免的侵害，這種侵害即使理分之安全成為不可能完成的事。其理已如上述，不必重說。

這樣，我們才看出「生命」本身之可悲了。生命不唯自身是命定的空虛，而且還妨害自覺主體的自由。凡庸之人，永受需求支配，滾來翻去，固是可憐；希聖希賢，也不過陷於理分衝突之中；除非自欺自大，否則必知自己實無所完成，依然是一空虛，是一幻滅。生命歷程豈非永恆的奴役，無由解脫？

附錄四

胡塞爾及現象學

—— 為胡塞爾百年紀念作

—

在現代哲學中，反黑格爾以及反德國觀念論的趨勢是最顯著的。其中能反黑格爾之系統而卻不失德國觀念論之本有精神，也不陷入價值論的虛無主義的學說，則是胡塞爾的現象學（phenomenology）。

現象學在十九世紀末與二十世紀初，開始成為盛極一時的哲學理論。所謂「現象學的方法」不僅在現象學學派內部成為哲學研究的指導原則，而且影響了好幾位派外的哲學家。今日盛行於歐洲的存在主義，在方法上便受過現象學的深刻影響。

但現象學是一個不易解的學說。雖然在哲學界內部極為內行所重視，可是，一般人很少明白這個學派是持甚麼主張的，甚至介紹西方哲學的作品中，也很少看見有人正式講述這一支現代哲學的理論。

今年是胡塞爾的百年紀念。胡塞爾在一九三八年逝世，距今已經二十一年了。與他同年生的杜威、柏格森諸人，都已經謝世。杜威的思想本身雖然簡陋，但卻十分流行；柏格森學說雖然有神秘主義情調，仍然是一般學哲學的人所容易窺其門徑的。唯有胡塞爾的現象學，在中國是人們頗感生疏的理論之一。正如批評者所形容，胡塞爾自身就是一個孤獨者，他的學說也顯得異常孤獨。可是這種孤獨不表示胡塞爾的不幸，或許正表示胡塞爾的方向與目前西

方文化的沒落趨勢不相合。倘若真是如此，則我們更有理由對這一支理論多加注意。

我這篇短文只介紹胡塞爾理論的幾個要點，不能詳論他的著作的內容。因為，若是作詳盡的展示，則非得寫一大本書不行，而且也不是可以倉卒寫成的。但我這裏所談的幾點，對於願意了解現象學的人說，或者也不失為一種初步的參考材料。

二

胡塞爾生於一八五九年四月八日，父母是猶太血統。這一點又和柏格森相似。但柏格森的學說，以生物學觀念為最初的誘因，而胡塞爾則基本上是由數學下手；所以，他一方面最關心「嚴格性」問題，一方面強調形式解析。

在一八八四年，胡塞爾二十五歲時，他到維也納進修數學；這時候，他還無意於作一個哲學家。但恰巧當時布倫塔諾正在講他的哲學。胡塞爾在布倫塔諾的影響下，決意從事哲學研究。他吸收了布倫塔諾的心靈理論，開始提出所謂現象學的方法。

自一八八七年起，胡塞爾擔任了三年無薪給的講師（即所謂“Privatdozent”）；這個職位雖不是很好，但提供他進行研究的機會，也算一種資歷。於是，在一九零一年，他便成為哥庭根（Göttingen）大學的教授了。從此，他一直在幾個大學裏教哲學，到一九二八年才退休。退休中的十年，他繼續建構他的現象學。直至一九三八年逝世時為止，他積稿數萬頁，都是已發表的著作以外的論稿，其中包含現象學後部。在一九三九年，他逝世的第二年，部份遺稿被收入他的全集而付印了。當時的主持人是布列達（H. L. van Breda），也是一位忠實的現象學者。

胡塞爾在世時發表的著作，以《邏輯研究》（*Logische Untersuchungen*，英譯本稱 *Logical Investigations*）¹ 及《純粹現象學觀念》

¹ 編者註：請參本書第二章，頁13，註5。

(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*)；²前者發表於一九零零年至一九零一年；後者於一九一三年發表第一卷，其後各卷皆在身後印行，第三卷到一九五二年方出版。此外，在一八九一年，他還發表過一本《算學哲學》(*Philosophie der Arithmetik*)。³這本書中，他提出對算學的特殊看法；雖然曾受弗列格(G. Frege)的嚴酷批評，可是數理哲學家們仍然承認這本書有獨到之處。

我們現在談胡塞爾的理論，只以他的《邏輯研究》與《純粹現象學觀念》為基本材料，因為只在這些重要著作中，我們才能看見胡塞爾哲學的特色，及現象學方法的真面目。

下面我想對所謂「現象學」及其方法與意義作一簡略說明。

三

「現象學」這個詞語，不是胡塞爾所創的。在康德早年，他就曾經將對於感性經驗的解析作現象學的研究。後來註解康德的學人們，也常常使用這個詞語，來描述他的感性理論。一八零七年，黑格爾為展示他的精神哲學的理論，明白地用「精神現象學」一詞為書名，在那裏面討論心靈活動及其顯現。足見“phenomenology”一詞，在德國哲學中實是早就被人使用過了的。不過胡塞爾用這個詞語時，確實另賦予一種意義。⁴

胡塞爾的現象學，就其歸宿看，似乎是較近於康德學派的路向；看《純粹現象學觀念》一書中所提出的“transcendental subject”〔超驗主體〕，便可以知道。但就胡塞爾思想之發展經過看，則他的學說在開始時是承繼布倫塔諾的“psychognosy”，而有所修正，中間通過他對邏輯數學的探究，最後才由「意向解析」(intentional analysis)之

² 編者註：請參本書第二章，頁13，註6。

³ 編者註：請參本書第二章，頁14，註8。

⁴ 編者按：原文本有此句：「因此，我們現在特別以『現象論』指胡塞爾的“phenomenology”以與黑格爾的『現象學』區分。」本書採用當代流行之哲學用語，以「現象學」譯胡塞爾之phenomenology，因而刪去此句。

事實之前的。我們如果明白這一點，則可以恍然頓悟「意向性」一詞，何以被提出，也可以明白「意向性」何以成為心靈現象之界定條件了。

布倫塔諾曾經用「意向的不存在」(intentional in-existence)一詞，來標示心靈現象之「指向」的特性，認為物質現象中不能呈現這種關聯。這個說法似乎不大好懂，但依我看，「意向的不存在」的意涵即應從意義關聯的超事實的定向性上來了解。我們隨便舉個例子。

例如，「十」這個符號在中國人的習慣中，它是表示比「九」大一的數字；但當我們作算學運算時，使「十」表「加」；如果依事實性關聯講，「十」在已成之心理習慣上，只應有和「拾」同樣的各種關聯；但一個初用「十」作為「加」號的人，倘若將「十」誤解為「拾」的時候，他會覺得他是「錯」了。只依心理事實看，他既然事實上將「十」解為「拾」了，他自然是在心理習慣上尚未有「十」與「加」的關聯，可是，他覺得自己「錯」，乃因他要以「十」去指「加」；當他還犯「錯」的時候，「十」與「加」的關聯尚未在事實上成立(即尚無此心理習慣)，可是「十」與「加」的關聯卻仍然是「成立的」，所以才能使他覺得「錯」。然則「十」與「加」的關聯「成立」於何處呢？答覆是：成立於意向中，亦即成立於心靈之自覺活動中，這種成立是所謂「意向的存在」。另一面「十」與「拾」的關聯被隔開或除去，則是「意向的不存在」。儘管「意向的不存在」可以是「事實的存在」，但「事實的存在」永不能取消「意向的不存在」。

總之，意向性作為心靈現象之特性，是那種「自覺地指向對象之活動」的顯現。合而言之，凡心靈現象皆是指向對象者(如上所釋，這種「指向」是超事實的)，統稱之為意向性的活動。分而言之，則心靈現象又可以分為幾類。布倫塔諾的分法是三類，即：呈現(presentation)、判斷(judgement)與愛憎(love and hate)。這種分法與康德的分類大異，反而比較接近奧古斯丁(Augustine)的分類。

布倫塔諾的理論，即所謂“psychognostic studies”，是以「內在的知覺」之運用為始點，以界定心靈之特性為目的。這裏有一個重要關鍵，即是要區別經驗科學所研究的「心理現象」(psychological phenomena)與他所說的「心靈現象」(psychical phenomena)。所以，

胡塞爾接受了他的影響後，首先致力的工作便是否定邏輯與數學上的心理主義，重新建立一切「心靈探索」的解釋。這樣，他寫出了他的名著《邏輯研究》。

四

在《邏輯研究》中，胡塞爾提出現象學方法。他認為，對心靈的研究不涉及實際心理狀態，而只由「有某種對象呈現」處下手解析。這種呈現是一「經驗」，但解析中要發現的是其有關性及它與其對象的關係。胡塞爾自謂，這種工作可稱為「描述的」(descriptive)，因為目的是展示這種領域中的真相；這種工作是「先驗的」(a priori)，因為它是非感性的，不涉及感性內容。同時，這種工作還有一種特性，就是在始端上依於一內在的直覺——即所謂「本質直覺」，所以可稱為「直覺的」，但這種直覺不是感性的直覺。

這種描述的、先驗的、直覺的探索，以抽象的「類」或「型」為其研究課題。一切對象只作為「意識現象之身份」或「對象之身份」而被研究。換言之，現象學研究對象時，不涉及對象之實際內容，只將對象作為一對象看，或作為一意識現象看。這裏顯現出哲學與經驗科學的分野。

胡塞爾只考慮對象之普遍意義，所以有所謂「普遍事物之研究」(*mathesis universalis*，或 *study of things-in-general*)。這種特徵在邏輯數學之研究中最為顯明。

現在我們略看一下《邏輯研究》的內容。

《邏輯研究》分為六部份。其課題如下：

第一部份：「詞語與意義」(*Ausdruck und Bedeutung*)。論「授予意義之動作」，極為重要。

第二部份：「類種之觀念統一及新興之抽象理論」(*Die Ideale Einheit der Spezies und die neuen Abstraktionstheorien*)。討論洛克、柏克萊、休姆、穆勒等人對「抽象」之理論，顯示現象學之特殊立場。

第三部份：「全份論」(*Zur Lehre von den Ganzen und Teilen*)。

論對象之全體與部份，認為抽象之面相 (abstract aspects) 為不能離開全體之因素。

第四部份：「自立意義與非自立意義之區分」(Der Unterschied der Selbständigen und Unselbständigen Bedeutungen)。本部份理論最為繁雜，主要討論“categorematic”〔自義的〕與所謂“syncategorematic”〔合義的〕兩種表述之區分，及此種區分之意向基礎或意向背景。這裏可以看出現象學對數學邏輯的理論與講哲學解析的學派所持說法的異同。

第五部份：「意向性之事象及其內容」(Über Intentionale Erlebnisse und ihre Inhalte)。在這一部份中，胡塞爾討論意向性之觀念，評論布倫塔諾之得失，並提出“Akt”〔意識行為〕一觀念。又區分一“Akt”之「性質」與「質料」。讀此書中，倘能將此處關於“Akt”之基本理論掌握住，則對現象學之根本立場便可以明白，而且也不難看出此一理論何以要在最後歸於超驗主體。所以，就《邏輯研究》看，或許這一部份理論容易增加學者的困難，但就現象學的哲學系統看，則這一部份似乎反較其他部份更重要。

第六部份：「現象學的知識之闡釋之要素」(Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis)。本部份討論知識問題與意義問題，可看作兼含知識論及意義論之理論。這裏提出一對大可注意的詞語，我覺得應該略加敘述。

胡塞爾認為，某種「意義」的對象可以是不實際呈現的，也可以是同時直接被給予的。因此，他提出：“Bedeutungsintention”〔意義之意向〕與“Bedeutungserfüllung”〔意義之充實〕。這一對詞語一方面顯現我們上文所說的「超事實的關聯」的問題，另一方面則透靈出胡塞爾對知識與意義的重要意見。

胡塞爾認為，一個意義永遠關涉一種要求充實的意向。所以，一切知識都是由unfulfilment〔非充實〕到fulfilment〔充實〕。而思想活動也永遠是由未實現到實現。這裏，他所說的「實現」，顯然在理論上與邏輯實證論者所說的「徵實」(verification)十分接近。不過胡塞爾堅握着意向性一觀念，將這種「實現」看成一種意向性的活動，所以能與後來所提出的主體觀念相通，不似邏輯實證論者只作一平面的

本書深入淺出地介紹存在主義哲學的要旨和意趣，對存在主義之三支的代表人物齊克果、雅斯培、海德格、沙特、馬塞爾、波底葉夫，以及存在主義的「派外宗師」胡塞爾的思想特徵逐一說明，並對存在主義在現代世界中的意義與成就，作出了精到的分析和研判。《新編》版附錄收錄了勞先生其他五篇有關存在主義及現象學的文章。本修訂版補充了《新編》版初刊時未及引入的相關文獻資料和註釋；在格式與體例上，也作出進一步的整理和統一，務求更有利於讀者的查閱和參考。

勞思光先生，香港中文大學哲學系榮休教授。曾任香港中文大學研究院哲學學部主任、香港中文大學中國文化研究所高級研究員、美國哈佛大學及普林斯頓大學訪問學人、台灣清華大學、師範大學及國立政治大學客座教授，現任台灣華梵大學講座教授、東吳大學客座教授，及香港中文大學哲學系2000-2001年度訪問教授。著作包括《中國哲學史》三卷四冊、《康德知識論要義》、《歷史之懲罰》、《中國文化要義》、《中國之路向》、《思光少作集》七卷、《解咒與立法》、《中國文化路向問題的新檢討》、《思辯錄》、《思光詩選》等約三十餘種。



中文大學出版社
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS

