

# 薩爾特爾的思想研究 (上)

趙雅博

存在主義到現在止，還算一個有力的思想體系，在這個體系中，真正肯自認為存在主義者的，也只有薩氏一人，其餘像海德格，馬塞爾都矢口否認自己是存在主義者，而賈斯伯已經超過了存在主義，還有其他不太重要的思想家們，雖然也不能說沒有研究價值，但是究竟作用比較小些，我們暫且將他們擺在一旁，而對最爲流行的薩氏思想，下一番探討與批評的工夫，不過關於批評方面，我們這次採用的是邊叙邊釋，夾叙夾議的作風，使讀者有一個連貫與完整的感覺，並且也更容易讀下去。

## 薩氏的生平與其著作

薩爾特爾是二十世紀初葉的人，可以說與二十世紀並生，他於一九〇五年六月二十一日生在巴黎，他們祖父是信仰基督新教的，是剛去世不久的偉人史偉哲的弟兄，他的母親信仰的是天主教，他的先輩是中等的小康家庭，所操的都是自由職業，特別是教職與醫生，他很早就享有「小資產階級的榮華，漂亮的書籍，享有巴白地炎銅器」。他的父親是工科出身，畢業後，投身海軍，很年輕時便犧牲在交趾支那了。薩爾特爾這個早孤的孩子，便由他的母親與祖父母來教育，然而由於他的健康太壞，迫使薩氏母親，將這個孤兒，遷地麥東，在那裡氣候較好。在這個地方，他住了短短幾年，在七歲的時候，又再度返回巴黎，一直到一九一九年。這期間，他的母親，再度嫁人，仍然是一位工科出身的人，在洛師羅任海軍造船廠經理。薩氏這時年在十一歲，隨母居於後父處，直到十七歲。在這段時期，薩氏在一九六三年出版的「字」書中寫了不少，比如他說：「我煩惡我的童年以及存在於童年者」，「特別是我的最初幾年，我已經將它們塗去」。「到十歲，我一直與一個老人和兩位婦女中孤獨存在」。「在黑暗中，我老起來，我變成了一個孤獨的青年，無父無母，無火無居，幾乎也無姓氏」(註一)。

薩氏的教育，並沒有荒廢，他的教員們，很快的就理會了他活潑的智力與好奇的精神，但是，他的性格則是囉唆的，糾纏的。薩氏的這一較劣批判，大概是他數學老師們的傑作。薩氏是一位聰明兒童，但是他却拒絕在數學方面努力或下工夫。實在，自從薩氏的少年時代起，他就表現了一種怪誕的幽默，活潑調皮，以及一種反抗教朴的行動。總之，他是一位充滿矛盾、活潑、太過活潑的人物，這是毫無問題的。

薩爾特爾在中學階段，沒有輝煌的成績，也沒有僥倖，不過他却很容易的獲得了兩個學士位(即中學卒業)，一九二五年上，他又重返巴黎，進入高級師範學校，準備更高的修業。二十七年考取了文學碩士，次年在哲學助教會考中失敗了。他這次的會考是與人位主義創始人慕尼一起參加的，等到一九二九年度的會考時，薩氏則以榜首膺選。

(14)

薩氏在一九二五年，二十歲的時光，吉德在享着遲來的盛名，他對薩氏有了不少的影響，特別是對他後日文學的寫作方面更是有着大功。

兵役服滿，薩氏在哈沃爾中學，受聘為哲學教員，開始了教學工作，根據所知，他先是在省立學士院內執教，然後轉入巴黎，再進入所爾朋大學，在這裡，他的守規盡分與端肅穩重，使人看出了他的繁榮大才。在教書上，他很成功，在智慧表現上，這時也完全顯露，同時，在青年時他所表現的糾纏或調皮的性格，這時候也都表露無遺，在這裡所說的糾纏或調皮的性格，更特別指的他那打出普通道路，不拘於對問題的成法的觀點。

這期間的薩爾特爾，很快的便認識並覺到了法西斯的上升與經濟的危機，無端的侵略變成苦澀，自由的空虛陪伴着無聊與失業，解放並沒有取消生活的悲劇與人的責任。在一九三三年上，這個早熟的作家，已經看出了一個轉捩點：享受的自由變成了命運。

一九三七年，薩氏在哈沃爾執教的期間，刊行了「嘔吐」一書，這是一冊小說，他使用了布未洛的名字，在其中描寫了省民的生活，但是在這冊小說中，他所主張的存在主義思想，已佔有了基本的雛形與要點，為他日後的大著有與無，純哲學的作品號目。從以此後，薩爾特爾彷彿一顆慧星似的，寫作的刊行多而快速。

薩爾特爾原本就有寫作天才，他像名音樂家毛札特似的，很年輕的時候就有作品出現（毛氏六歲就有音樂作品完成了），在作品中也有獨特的格調表現。在十六歲時，已經很顯然的趨向哲學了。在他青年的作品中，我們特別要指出，富有啓發性的東西，僅一九二三年的病天使（註）。這是薩爾特爾的第一篇東西，思想才華，便都顯出了。

在一九三九的大戰以前，薩氏公布了兩部有關哲學方面的著作，一部是想像（一九三六），一部是情緒原理素描。另外，在一九四〇時，寫了一部想像物。在這幾部書內，薩爾特爾已經規畫出了他體系的初稿，他的體系奠基於現象學的方法上，然後他再在「有與無」的巨著中，更深的使用了這一方法，而並以之為這一巨著的對象。一九四三年再刊行蒼蠅一書，同時又出版了劇本：關閉的門，髒手，無坟墓的死亡者，魔鬼與好天主，可敬的娼妓，雅多那的分離者。

在這些劇本中，他以最通俗的手法，向群眾宣佈了他的哲學思想。在這一期間，薩爾特爾的寫作活動，實在是驚人的。有關哲學技術的著作，戲劇的劇本、小說、散文、論文、源源而至，另外還有三本「自由之路」的小說，哲學的皇皇巨著「有與無」，這是他思想的中心與重心，也是存在主義的重鎮。青年們也開始追隨薩爾特爾了，佛羅爾的咖啡室成了他的總司令部，給予了哲學一個令人討厭的名聲，當然，這是由他所啓發的。薩氏對正統哲學的污蔑，對清水及肥皂（洗滌思想的良劑）的輕視，排除一切的道德，在原則上乃是革命的。青年們陶醉在這樣的情感裡，很快的走向極端，而成了全面無政府主義的放縱。一切的價值都要重新估價，一切的價值也都成了問題，沸騰了一切，也破壞了一切！

不過這種熱情到今天爲止，已經減退了許多，對於薩氏敗壞青年的控訴（蘇格拉底也遭遇過這樣的控訴，但是蘇氏却沒有敗壞任何青年），今天已失去了活力，崇拜薩氏的人已經少了。總之，我們可以堅定的說，在聖日爾曼大街的咖啡館中生出許多新的觀念，在大學中並沒有好好的採納，存在主義却很快的傳播到稠人廣衆之中，在千九百四十五年的時候，成了一個萬馬奔騰的汹涌波濤。

從薩爾特爾的「有與無」出版之後，由於方法的新奇、悖理的論題，和他那在法國傳統中很少見的分析，法國人們，特別是大學青年，便對他的哲學主張，發生了興趣，大學青年們多致力於這冊巨書的研討，而辯駁他的觀點，這冊巨書的行銷，在最初一二年，並不太暢行，然後一般人讀他的好奇心激起了，一版再版，竟而達到兩百萬冊的數字，筆者非常懷疑讀者們能够讀完他這冊巨著，更不用說瞭解了，特別是該書的最初幾頁，更難消化，因而許多青年乃轉而研究他的散文與小說。

一個學說，如果要很快的傳播開來，有兩種方式：一個是介紹者多，一個是反對者多，至論學說本身的價值，尙屬比較次要。薩爾特爾學說的廣傳，這兩個因素都有，主要的可說是第二個因素，因爲很多職業教授，天主教人士以及馬克思主義者，都在攻擊着薩氏，並且是有力的打擊他。薩爾特爾於此並不是束手挨打，而不作還手，在他自己創辦的「近代」雜誌上，以他平素的衝力，以尖銳而瘋狂的攻擊，反擊一般現代共黨政客們的崇奉的馬克思主義（注意：他攻擊的是人們崇奉的馬克思主義，却不是本然的馬克思主義），與他合作的人，還有買爾勞彭地，歷史哲學家亞隆與西蒙·包瓦爾。現況第三冊：唯物主義與革命一書中，我們可以看出一個沒有指揮部的筆戰之最高峯，我們雖然不能說他是反對馬克思主義，但是反對所謂馬克思主義的信徒，則是毫無異議的了。薩氏認爲馬克思主義在今日的哲學中，乃是最高的思想，也可說是不可超越的思想，但是他指責今天的馬克思信徒們，已經曲解了馬克思哲學的意義，在使用着陰謀的手段與技術，在走着可能的路線，而不是正大光明的革命。在這裡我們不禁的要問，薩氏是不是一位正統的馬克思信徒，是不是一位共產主義者？他是不是自居爲馬克思主義，而否決的不承認自己是共產黨，這個在後來我們還有敘述。

薩爾特爾剛剛受任了巴黎巴斯德中學的哲學教員，世界第二次大戰就爆發了。他被徵召入伍，並且在一九四〇年的五月間作了俘虜，他堅強的忍受了法國大部分軍隊的共同悲慘命運，在集中營內，他加富了人生的經驗，到他被俘時爲止，他對於人生的種種，以及物質文明的結果，只是混沌沌沌而並不清晰認識。而今，他得來全不費工夫，並且他也很自然的適應自己，承受了這一點。這種適應的特長，也發揮在一九四〇年的聖誕節日，他由於不幸同儕們的請求，在集中營編了一個宗教劇，很爲成功。

薩爾特爾究竟不失爲薩爾特爾，由於他出奇作僞的本領，很快的他便獲得了釋放，藉口是使他重新改造，開釋後，很快的他便成了拉翁中學，公多賽中學的哲學教員，（一九四一年），在「有與無」（一九四三）公布之後，他便決定性的辭職不幹了。

同時杜林查理學校，他在教授希臘悲劇引論，使準備作演員的青年，獲得更好的準備。

薩爾特爾終不失爲一個愛國分子，在他被釋以後，正在從事他這哲學精華的大著積極實行的過程中，他就參加了法國境內的秘密抵抗陣線，他偷偷的與許多地下刊物合作，發展了他攻擊的天才。在法國解除枷鎖以後，有一個時期，他以費加羅日報與戰聞報的通訊員資格，到美國逗留了一個短時期。薩氏在赴美之前，很少到過其他國家，只是在不多的機會上，爲加強自己的觀察或研究，曾到過英國與西班牙，有幾次是有西蒙·包瓦爾小姐在陪着。他們這一對，是在薩氏得到助教以後，才到了一起，而形成了原始的一對的波希米亞，也就是一對不拘形式，而放浪形骸的原始男女結合，人們多稱包瓦爾爲巨大的女薩爾特爾，不久之前，西蒙寫了一本回憶錄式的東西，書名是世代的力量，在其中描寫他們原始式的甜愛生活，醉人是不错的，但對青年們裨益却不多！

薩爾特爾不但在集中營時，住過德國，此外他曾在柏林的法國學院，住過一年，研究德國風情與哲學，如此，他對於德國當代哲學，所知頗多，特別是對於虎塞爾的現象學，研究更深，他並且食而化之，在作了一些保留之後，他將這一方法變成了自己的方法。對於海德格的哲學，薩氏也有研究，我們可以從薩氏的「有與無」的思想中，看出有若干點，乃是海氏哲學的基本適應，雖然海德格並不願承認這些，但是事實俱在，不容否認。

薩氏在德國居留的時日，正是希特拉納粹主義綱舉目張的時候，薩爾特爾在德國的各處，像柏林、紐靈伯城，都看到了希特拉主義令人不安的發展，使全德各地，都陷入歇斯底里的瘋狂中，在盈滿着更壞的過度，在預兆着不幸。薩爾特爾的家庭是中等資產階級，他的生活方式也是小資產階級，他的性格是無神主義的，他的決定是左派人，薩爾特爾在與德國納粹主義接觸之後，在他的心靈中，更加加強了他反對一切，將人類自由列爲問題的政治形式。這種反抗心理，反抗意識，根據西蒙·包瓦爾所說，可能是一個壞意識的自發反對。

薩爾特爾，這個小資產階級的青年，乃是一名光輝的師範生，在文化方面，具有出奇的智力，是一位智慧者，在教育方面，知識方面，薩氏這時都有特獨的表現，他是有革命的精神，浪漫的作風，慷慨的性格，雖然不能說他誇大瘋狂，但是也不是太拘泥小節，他並不安分於自己的情況，而一直在想突出去，他不像另些青年，如同西蒙·包瓦爾似的，選擇了貧窮與不安定的工人生活，但是薩爾特爾，並沒有能突出衝破自己的階級，而一直維持着他的小資產階級的生活與態勢。他相信在自己的眼睛裡看見的，是建設並證明自己的社會與政治觀念一個徹底的特徵，但是他自己在生活上並沒有這樣的表現，也未曾達到過激黨徒的作風。

薩氏是一個過着波希米亞人生活的人，並都不見得具有壞意識，同時，他又具有高度的資產階級意識，而又是一個形上學的無政府論者，他並且是整個貫通的哲學家，更好說是誇大的虛無主義者（註三），這一切無非是在反映出薩爾特爾的內在與個

人的悲劇，白克白代在薩爾特爾一書中說，薩爾特爾的理論並沒有鑒出他的經驗，並且是保護的反應，分泌。白氏又並不尖酸的說：薩爾特爾有對逃亡者的很多知識，並沒有什麼可奇，他很多次描述它們，如同是對自己悲劇一樣，（註四）這樣說來，薩氏對自己是忠實的，一致的，真正的，從這個真實真正中，他引出了自己的道德，在客觀思辨的境界下，我們可以說，薩氏是與自己在爭鬭，是一種加達爾的幻術方式或是一種重建，總之，薩氏要建立一個正如其人的思想。

薩氏爲了保護他的真理，在寫過了「有與無」之後，又有我們前面所說的幾本小說來作註釋，一九六〇年，他又刊行了辯證理性的批判。另外還有他所創辦的「近代」雜誌，大家莫不認爲薩氏是一個偉大的批評家，也是文藝批判家。

薩氏在寫作上，至少在當代的法國，是極爲成功的，他獲得了諾貝爾獎金，並沒有什麼驚奇，他拒絕接受這一頒獎，在他的作人與思想上，也可以說是自然的，他自行其是，自己作人，獨往獨來！

關於薩氏的寫作，阿伯利說的很好：「薩爾特爾是兩次大戰中最後的一位作家，也是這次大戰後的第一位作家」。他的 *Roquentin* 乃是變老的 *Lafcadio*。薩氏在他的一位朋友尼桑所著的一本書：亞丁阿拉比的再版序中，論到瓦雷利與吉德寫說：「這兩位過度享名的小布爾喬亞，有他們的良好意見，他們是專業的，公開的對他們的一雙心靈作裝梳，他們也相信他們光禿禿的真理中顯示自己」（九頁），魏亞拉內（Paul Vialaneix）在他一面註解說：「吉德的形態已經過去了，薩爾特爾自的時代代替了他（新的時代又開始代替薩爾特爾的時代了，筆者）：「一個青年巴黎的小資產階級者，在亞爾日利得到了自由，這只是一個有關是不是敘述良好的故事。然而在一九四零與四四之間，青年們並不該跑得那樣遠，轉這樣的一個彎，爲使自己更自由而有另一個自由，我們感到對這個浪漫的危機的陌生，在我們眼下，完成在單調中。與薩爾特爾一起，「那有關人一般條件的，不接觸到什麼的呼聲，在保有着它們的純淨而歷史化」，並且也改變它們的形式必要爲物質與時間的追究」（註五）

總之，薩爾特爾在著作方面是很多的，文學的一切種類：小說、散文、戲劇、電影、批評，他樣樣都會，並且也很精細。在哲學方面的論文，雖然讀起來讓人討厭，但是，仍然不失爲是哲學巨著，他實際思想的內容，對於當代的影響，我們仍然絕不可忽視，雖然在他祖國的法國，已經快進入明日黃花，他的第二代已經嶄露頭角，可是在外國方面，特別是在我們的地方，他的思想與文學，正在日漸增長，影響也在擴大中。爲此，我們應該對他有一個正確的認識，看看他是否真值得我們思想界同文藝界的效法。

註一：見薩著：字，一九六三年，巴黎，頁一三七，一九九，六六，九四等。

註二：刊佈在「無題的雜誌」中，這是他在中學後期所創的雜誌。

註三：見尼桑著亞丁阿拉比，薩氏序。

註四：見 Beigbeder 著：薩氏之人，頁一四三。

註五：見 R.M. Albers 著，薩爾特爾，頁十六，二〇—二二三，二七等。

( 18 )

## 薩爾特爾對神的思想

存在主義這一哲學的體系，居然與政治上的派系，有相似的情形，分爲左右兩派，右派可以說是軟心腸的一派，在思想上承認神的存在，左派則是硬心腸的一派，堅決否認神明的實有，薩爾特爾則屬於後者。

## 無神論的意義

在瞭解薩爾特爾的無神思想之先，我們先應該對無神論的意義，有所瞭解；並且在瞭解了無神論的意義之後，我們對薩氏的無神思想，也更容易解釋與排列。

無神一字，西方與東方造字的結構，是一樣的，都是將無安在前面，神則放在後面，合而爲論無神；無神者乃是不認可神存在的人。承認神存在的人，我們稱之爲有神論者，這樣的人，他們認爲神是一個有位格的有（或實有），與宇宙不同，是宇宙的創造者，是無限完美的；還有所謂泛神論者，他們認爲神的實在性與宇宙的實在性沒有分別，宇宙只不過是神的實在性的一部分或者是他的表現。對泛神論來說，一切皆神。雖然泛神論很多次與無神論相混淆，因爲從泛神論的內部中，很難得到一個神的真正觀念。但是實在說來，是有區別的，無神論者，不管是有位格的神，無位格的神，它都一律否認，這是說，它絕對的不承認有一個神，這便是泛神論與無神論的不同。

無神論者可區別爲兩種：一是實際的，一是理論的，實際的無神論者，乃是在生活方面，不管神的存在，好似是沒有神一樣，好似是神不存在是的。理論的無神，是來自理智的肯定，否認神的存在。

理論的無神論者，又可分爲消極的無神論者與積極的無神論者，消極的無神論者，乃是那單純不知道神存在的人，而積極的無神論者則是反對神的存在者了。積極的無神論者，又分別爲獨斷的無神論者與未可知論的無神論者或懷疑的無神論者。前者是給予或尋找正面的理由，來證明神的不存在，後者是摒棄證明神存在的可能性，可是他對不管這個可能性是正面的或消極的，這是說，未可知論者並不管他摒棄證明神存在的可能性，是積極的有理由證明神的存在，或消極的無理由否認神存在證明的可能性，反正他對證明神存在的可能性是摒絕的，懷疑論者則是認爲證明神存在的理由、證據，是不足以使他信服的，可是他並不絕對否認證明神存在的可能性。不過在實際上，未可知論的無神論者與懷疑論的無神論者分別並不很大。

哲學家們與神學家們，無論是基督教徒或非基督教徒，他們都有一個問題發生或待決，即便是無神論的可能性的問題。可能不可能有人真正是無神論者？特別是可能不可能有人純然是無神論者，如果有的，那麼這樣的無神論者，或無神論者，便不能論他們是有罪或有過失了！

這個問題，是不太容易解決的，因為人類的心理太過複雜了。

一般正統的哲學家或神學家（指崇奉基督的神哲學家們），都不承認或認可有人是無神的而又是無罪的，這是說無神者與罪惡是不能分離的，至少很多時間留為無罪是不可能的。他們承認有短時間不認識神的可能性，這是說，能够有人，在不多的幾年內，生活在不知道有神的存在中，這種無知並沒有罪過，這種無神者可以稱之為坦白的無神論者，但是這種情形是不能延長很多很多年的。

我們先說那些獨斷的無神論者，就是那些自認有積極證據，否認神的存在者，他們不能天長日久，作着這樣的主張，理由是无神論的證據，是很難滿足人的理智與智慧的。因為那些證據都是建築在假的推定或顯然無結果上。人是無法長期抵抗自我批判自己的證據的衝擊的。

至論不可知的無神論者與懷疑的無神論者，根據傳統的哲學家們，也不承認，經過很長時期，沒有罪而能存留為無神論者的。當然，在這裡他們說的是正常的人，並且是年長的人，因為，如果是智力發育不全或者是瘋狂的人，或者是兒童們，他們是能够長期無神的，他們既無批判能力，也不會批判自己的證據，很自然的他們也可能生活在長期的無神信徒中，生活在錯誤裡。

傳統哲學家對於一位長期的無神者不能無罪的理由，我們可以歸納為二：

一方面是由於神的上智，祂不能允許一個人長時間的，對個人的最後目的，對於神自己，能够不因為自己的過失，毫無所知。如果真有這樣的情形發生，那是等於神將人的認識並企向自己最後目的的必要方法，給剝奪了，這個是有反神的上智與照顧。

另一方面，無神論者不承認神，不能沒有自己的罪，這是因為神存在的證據，太過明顯、太過單純，人們很自然並很容易的就能獲得它們，實在少有可能，經過長期而嚴肅的思考，會不感到或信服神的存在，在人們的良心上，很不容易長期的不想神的存在問題。

但是這些理由，我們不能說它們是決定性的，傳統哲學家對此也只是說，我們看着是這樣，我們認為能是如此，這無非指出這一問題的內在困難。

無神論者，究竟是不是由於自己的罪，而時為無神者，或者說無神論者可以是無罪過而成為無神論者嗎？我們且對這種無罪過的無神論的可能性的條件，作一下分析。

在下列的條件中，無神論者可以推諉無過。

一、在沒有機會識認神的環境中：

( 20 )

甲、比如從青年時期便接受了一個非神或無神的教育。或者生活在一個社會與家庭，絲毫沒有信仰的氣氛，並且還是理論的無神者的家庭或社會。比如今天在大陸或在蘇聯的若干兒童、青年。爲此，我們認爲在這種條件下，一個理論的無神者，長時期的不認可神的存在，並不是不可能的，在心理上是很容易解釋的。

乙、還有一些人，生活並陶冶在一個對神懷疑或無可無不可的環境中，或者在一個只是表面有宗教的環境中，無神者也是可能的，並且比起長期生活並受教育於像蘇聯和大陸的環境中，還更容易解釋無神論的可能性。人類的天性，往往是反抗外表的教育。這種反抗，如果是有關於一個偽裝的宗教，沒有堅強根基的宗教，乃是極容易發生，並且更容易引人到輕視宗教，而積極的認爲宗教都是悖理的。在那些與假宗教或偽裝宗教生活相遇的人們，他們的無神思想乃是心理的結果。我們想，在很多地方各種宗教雜陳，善惡良莠不齊，對那些沒有機會分辨真假宗教動機的人，往往要落到這種地步，而不再肯認可分別真假宗教的動機，也可以說不再能分別這樣的動機。我們也可對那有些時間生活在造作的人們，也能有這樣的情形，他們將一切宗教都同等視之：在這種觀點下，無神論是可以有存在理由的。

二、我們還可以承認，有一些人的無神思想是無罪的，他們雖然受過宗教的教育，但是由於對神的存在或可能性發生了困難，而心理變態，認爲是沒有神的，還有，有若干人事的遭遇，在現世生活的艱難困苦，使人對神的存在發生懷疑，另方面有一些智者們，他們有極端懷疑的心情，對神的存在加以批評或超級批評，提出了神不存在的一些理由，或者加以嬉笑怒罵的狂態，這也很容易使那些具有良好宗教教育的人，無論是智者或愚者，陷入無神論的波濤中，我們也看不出來，這種心理情勢，爲什麼不能延長一個很長的時期，我們也看不出來，從有神到無神的轉變，爲什麼一定不能沒有罪過。神學家們還有的認爲，一位良好的成年基督徒，也能沒有重罪的落到無神論中，這種情形比較少有，但也不能說是不可可能的。

至論傳統哲學提出不能長期不知道神存在的兩個理由，我們也不認爲它們是絕對的，顯然的，我們且試試作一下的說明。首先，有關建立在神的上智的證據，說人們不能長時期的生活在無機會認識自己超自然的目的，我們認爲這樣的證據，並沒有多少強制的力量。對我們來說，神的上智是非常奇妙難明的，我們關於他的道路，認識得實在有限。或者人到死前的一刹那，才獲得認識他自己最好目的真正光明，而企向他，也並不晚，也並不違背神的聖智。但是一般說來，神的上智對人來講，乃是一個最大的神秘。

建立在神存在證據的顯明性的說法，也不是一個很容易征服人的理由。我們認識一些很坦誠的人，他們並不以爲神存在的理由爲顯然的，神存在的事實，在客觀來說，是很顯明的，但是一到了我們人，則不一定顯然了。比如因果律的原則，有若干人，認爲它有若干困難，不能解決，爲此對這一定律的力量，便大打折扣了。那末從這一定律，來證明出神的存在的力量，自然也要大打折扣了，有的人認爲這個定律不太明顯，有的人認爲其他的理由或動機，才能證明神的存在。

獨斷的無神論者，是可能有的。但是，是不是可以停留在很長的時期呢？在實際上是很難有這種情形的，我們從無神主義的內在本性上，是很難相信，有一個長時期的坦誠獨斷無神論的。

獨斷無神論的可能性，在下列的情形，是存在着的；即對神的錯誤的觀念，可以導致無神的思想可能性，比如將神說成牛頭馬面，可笑可驚，悖理妄謬，沒有一些莊嚴穩重相，在這種情形下，長期沒有對神存在的信念，並非絕對不可能的。

### 薩爾特爾的無神理論

以上，我們簡略地將無神的意義加以介紹過了，現在我們進一步的看看薩爾特爾的無神思想，究竟是怎末回事，其來龍去脈，其主張力量，我們在本文，一一加以介紹與評介。

### 中心思想

在薩爾特爾的思想中，我們可以看出他的無神論乃是他的中心思想，也可以說是他存在主義的起腳點，從他兩段演辭中，我們可以清楚的看到我們這種主張的根據。他說：

存在主義乃只是一種努力，要抽引出一個有連貫性無神姿態的一切結果來。這並不是引人入於失望，但如果如同基督教徒似的，人們稱它是失望，一切未信者的姿態，那它乃是從原始的失望開始。(註二)

薩爾特爾在這裡是將存在主義與無神主義給一致化了，這是一種不適宜的普遍化，因為還存在着一個精神的存在主義呢。薩氏的這種混淆，並且傳遍了很多人的思想，認為這種見解是不錯的，因為他們也認為薩爾特爾的存在主義與哲學，乃是一而二，二而一的。

薩爾特爾另一段講辭更為有趣；他說：

在十八世紀，在哲學家的無神思想中，神的概念被取消了，然而並不是由於本質先於存在的觀念。這個觀念，我們差不多在各處都能找到它，我們在狄德羅那裡找到它，在伏爾泰中，就是在康德中也有。人是一個人性的佔有者；這個人性乃是人的觀念，在一切人內都有，乃是指每個人是一個普遍觀念的特殊模範，人，無神的存在主義（我們代表的）乃是一個最連貫的，它聲明如果神不存在，至少該有一個實在，在它內存在先於本質，該有一個實在，能在任何觀念限定之前存在……而這個實在就是人，這樣說，如果沒有神懷有人的觀念，便不會有人性的(註三)。

馬爾塞爾有一次與薩爾特爾談話，談到有關神的信仰問題，薩氏回答說：他很少說他不信神，而是他知道神不存在。他知道神不存在！啊！我們且不談幽默，我們說這個他知道的字眼，使人們想他是從神那裡接到了神不存在的啓示，這是多堅定的

( 22 )

信仰（無神），從這裡我們可以看出薩爾特爾在基礎上乃是無神論者的。白克白代則說：「薩氏的無神存在論，在一切之先，乃是一個反對基督教徒而建樹的戰爭機器」（註三）基督教的建樹固多，但是在基本上，對於有神的建樹，是任何人都不能有絲毫懷疑的。

雷日，饒利味，在他的薩爾特爾一書中說：「薩爾特爾只是偶然的，簡短的在『有與無』的一書中提到了神的思想，一方面他要建立起神的觀念相矛盾的特徵，另一方面他否認創造的假設」（註四），我們讀了這一段，彷彿認為薩氏對無神主張並沒有什麼了不起，或者只是偶一為之而已，實際上並不是這樣，我們再看饒利味的說法：「但是，在薩爾特爾中，其無神思想乃是最為基本的，如果不以他的無神思想作為他體系真正面目的論題的話，我們是不能握到他哲學的真意的」（註五）。現在我們從薩氏的著作中，歸納一下他的無神論證。

### 薩氏文藝作品中對神的看法

薩氏的作品，雖然我們曾說他是文學與哲學不分，文學即哲學，但實際上，其表現的方式，畢竟並不一樣。在哲學的著作中，自然富有論證的氣息，而在文學的作品，則是直觀的成分為多，並且也不像哲學論證的深文周納，嚴謹縝密。在這一子題內，我們不擬對他哲學無神論著的有和無與存在主義就是人文主義，作分列的證明，這個留待我們在下一子題再說，這裡我們只就他的兩本文學代表作品：蒼蠅與魔鬼與善神兩個名劇，濃縮並撮要的加以簡介與分析就好了。

蒼蠅中的神 蒼蠅這部是一九四三年出版的，在書中，薩氏表現出神對人的影響的消失，而使人看出人的是完全不附屬於神的。如所周知，薩氏在這本劇本中是重演希臘古代女子哀蕾特拉的悲劇題目。阿果斯城的居民們，生活在驚人的可憐中，被討人厭的蒼蠅追趕虐待着，這在象徵着內在的不幸，人類作着它的犧牲，在阿城內又一個重大罪惡的出現，阿加美濃國王，克麗美南的丈夫，被艾日斯殺死，並與克氏一齊統制着阿城，群神們，尤其是猶比德，利用這個罪惡的情勢，來維持這個城，在最酷慘的不安，卑鄙與奴隸的條件下，在第一幕的搭景中，猶比德像經已給我們顯示了存在於神與不幸的居民間的形勢，在這裡看到的是蒼蠅與死亡的神，猶比德的像：白眼睛，塗着血的唇，這個恐怖並血腥的像，就是阿城的神，人們就在這樣的神前屈膝跪拜，並奉獻物。

阿雷斯德，阿加美濃與克麗美南的兒子，因為充軍在外，得免於被殺，他回歸到祖國，看到這個城裡的天災地禍，驚心不已，猶比德隱身在他的右邊徘徊徜徉，因為他已經預覺到阿雷的秘密命運了。他決定要挽救這個城市，脫離這可怕的奴役的生活，他的方法很簡單，只是告訴居民們秘密與真理就完了。無論是他殺父之仇的艾日斯，無論是群神們，都是心懷鬼胎，滿佈私事的：他們不應該讓任何人作奴隸，人們都是完全自由的，也不應該作人或神的奴役。國王與猶比德使這些居民們在無識無

知的狀態中，並認為自己有罪，在這種情形中，人們常是生活在恐怖神明與害怕中，在這種方式下，他們乃完全屈服於神與國王之下，國王與猶比德這些卑鄙的奴才們，他們就想這樣的使阿民成為卑微的奴隸。

猶比德知道阿雷斯德的計劃，他企圖說服阿氏，最好逃離這個城鎮，不要告訴居民們自由權，這個有害於居民。現在他們在猶比德的保護與照顧之下，一旦自由了，他們就成了孤獨的，而要自食己力，心內外的不安，要追隨着他們在各處，瘋狂永不使他們安謐，只有屬下於猶比德，才能天下太平。

然而阿雷斯德却輕視這種觀念與建議，他不怕與猶比德挑戰，他自認與猶氏平等，爲了證明他實實在在是自由的，他不但要報父仇，手刃艾日斯國王與自己生身之母克麗美南，並且連猶比德也在被他輕視之例，也不許可他自視為阿城之王，不但要使自己自由，並也要使阿城人士完全自由。

現在，我們爲了大家明瞭，對艾日斯與克麗美南逼迫居民祭神與求神恕罪的一幕，特別引用一下，蒼蠅的第二幕就是演出的人死之日，所有的種種禮節。在那一天，人們都要坦白承認自己的寡廉鮮恥，死過的人，在剛死的一日，則隱身不見，走遍全城，來報復他們所受於任何人的不忠不信，在這裡，十足的顯出，一方面當時希臘邦國人生活的靡爛，另一方面也使我們看出統制階級的騙術，猶比德與國王想用這個方法，維持他們的政權，我們且舉一個實例：呃！呃！我是一個髒鞍墊，你看蒼蠅像烏鴉般的繞着我。呵，啊啦，打打打，蠅蒼報復吧！我的肉翻轉到我污心的深處！我犯罪了，我已千萬次犯罪！我是一個污穢的污穢猶比德害怕這個可笑的禮節失靈，他翻雲覆雨，鼓勵阿雷斯德的後父，艾日斯這個殺人王與縱慾者，向百姓們記起自己的一切無恥，罪過，卑鄙，而使大眾答應着：可憐，可憐，請您憐憫！

在這個劇幕裡，由於哀雷特拉，猶比德與阿雷斯德的各種表現，推出了另一個中心思想。先是阿雷斯德說服了他的姐妹哀雷特拉，脫離了她的母親與後父的奴役，然後阿雷斯德並由於乃妹的鼓勵，犯下了殺父殺母罪孽，而血污了雙手，然而哀雷小姐在犯罪之後，感到了良心的譴責，而不能抗拒，又重新倒了下去，放棄了自己的自由，去求猶比德的原諒，而承認自己的罪行，並再度敬禮猶比德神，以換得猶比德獻給她的良心平安與保護，但是阿雷斯德並不如此，他自己獨挑起了罪惡的責任，不願在猶比德或其他神明跟前承認自己的責任，而更喜愛自己孤獨，自認罪在己躬，然而這只是自己對自己負責，而並不是對他所輕視的神明負責。

哀雷特拉，一如我們所說，猶比德引導她到了懺悔的境界，最後同意作爲奴役，放棄了乃兄阿雷斯德給她的所呈出的自由，而將自己交付於猶比德的保護之下，她承認她自己的罪說：「我不願意再聽從你了（指阿雷斯德），你給予我的只是不幸與討厭。猶比德啊，諸神之王與諸人之王，請援助我，我的王，請將我抱在你的懷中，提挈我，保護我。我要追隨您的法律；我是你的奴婢，你的東西，我要親吻你的腳，您的足踝。不要蒼蠅害我，保護我與我的兄弟和我自己，你不要使我孤獨，我要犧牲

(24)

一生爲贖我的罪，猶比德，我後悔了，我後悔了。」

阿雷斯德——他始終向猶比德挑戰，他願意維持孤獨與獨立，他獨力擔承自己的罪，而不向任何人懺悔。

阿雷斯德——願破壞來臨！願一切岩石處罰我，願一切草木在我之前乾枯：你整個的宇宙，並不足以證實我的錯誤，猶比德，你是諸神之王，你是群石，諸星的王，你是海浪之主，但你却不是人類之王！

猶比德——我不是你的王？不害羞的小蟲子，那末是誰創造了你？

阿雷斯德——是您，但是你不該創造我自由。

猶比德——我給你自由，是爲服事我！

阿雷斯德——可能是，但人轉而反對您，我們兩個誰也不服事誰，誰也不能服事誰！

猶比德——那末，我這就自我原諒！

阿雷斯德——我並不自我推辭！

猶比德——真的，你知道這個自由，因之使你說別人是奴役，你知道這很彷彿一種自我推辭嗎？

阿雷斯德——猶比德，我不是主人，也不是奴役，我是自由，你一造生了我，我便不屬你了……昨天，你在我們眼上還是布幔，在耳朵中的一罐蠟油；昨天我還有一個推辭：你是我存在的推辭，因爲你安放我在世上，爲服務你的計劃，世界是一個拉皮條者，他不能不給我談着你，在你拋棄了我以後……然而，很快的，自由落到我的身上，我超越了我；自然跳向後方，我有年歲了，我在你小仁慈的世界中，如同那丟失了影子的，我感到完全孤獨。在天上已經沒有什麼了，沒有善，沒有惡，也沒有人能給我命令。

猶比德——什麼？我應該欣賞那由癬疥而分離羊棚的羊，看那鎖在暗室內的癲瘋病人？阿雷斯德，你要記得，你是我羊棧的一分子，你的自由只是害你的癬疥，那只是一個充軍。

阿雷斯德——你所說的是真理：你是一個充軍。

猶比德——惡並不是這樣深，你回來，我是忘掉，我也是休息。

阿雷斯德——我知道，我在我之外，我在自然之外，反對自然，無推辭，只有我自己援助我自己，但是我不要回在你法律之下，我被罰指定只有我自己的法律，我不要回到你的自然，自然是怕人的，你，你是諸神的最高者，你也害怕人。

猶比德——你扯謊：你是在恨神呢！

阿雷斯德——你小心；你方纔已顯出了你的脆弱，我不恨你，你我有何關係？我們彼此同在而不發生關連，如同兩條船一樣。你是神，我是自由的，我們都是孤獨的，我們的態度是相似的……。

猶比德——我們喜歡你，但是同情你。

阿雷斯德——我也同情你。

就這樣，猶比德與阿雷斯德結束了他們的談話，針鋒相對。

我們只是想觀察一下，猶比德想阻止阿雷斯德開啓人們自由的眼目，對他說：「可憐的百姓們。你要去給他們送給孤獨不與羞恥的禮物嗎？你要拔除我用以遮蓋他們的布幕，而突然的指示給他們存在嗎？指示給他們污穢，枯燥的存在了，他們將以爲高！」

應得的結論 從上面的敘述中，我們可以看出薩爾特爾對神與宗教的批評。

一、薩氏在這裡將神寫成玩戲，這是希臘神話中神的典型。這是說，他們與人一樣的屬於脆弱，是一種人形化的神典型。

二、然而更壞的是這些神情慾熾盛，並爲害人類，神是野心勃勃，並想統制而剝削人類。

三、不但是野心勃勃，而且是卑鄙無聊：薩爾特爾筆下的猶比德是一個卑鄙的神，他與人有一樣情慾，許可並指揮人的罪惡，因爲對他有用；他對艾日斯說：「然而由你的罪，服務我，對我有用，因你要賠補他；我喜歡罪惡的被償還。我知道從中取利，爲一個死人，成千成萬的人悔過，這是值得的，你不要認爲是壞事。」

四、這一卑鄙最後並陪伴着虛偽與殘酷。猶比德知道，像艾日斯一樣的，欺騙人們，只有這樣才使人們屈服。在猶比德與艾日斯的談話中，可以看出來。

艾日斯——我沒有秘密。

猶比德——是。我也沒有，諸神與諸王的痛苦秘密：人們是自由的，艾日斯，他們是自由的。你知道，他們却不知道。

艾日斯——魔鬼們，如果他們知道，他們將用大火燒掉我的宮殿四邊，十五年了，爲寫了一齣劇，來隱藏給他們自由的能

力。

猶比德——你已經看出我們是相似的。

從這裡你可以看出人形化神的特徵，乃是從人類抄出的：野心、卑鄙、殘酷與虛。

魔鬼與善神中的神 一九五一年初薩氏可以說公布了他的最後一部戲劇：魔鬼與善神，這是一幕鬧劇，在其中無神思想，可以說是中心思想。這幕劇實在是一幕很巨大的劇，他演出的宣傳，或者說使用的物品：一〇四個技工，九十套衣服，十個劇景，六百公尺電纜。三百公斤釘，油畫一噸：實在，這是一個很大很大的劇，一直要演出四個小時，很受人歡迎；因而對無神思想宣傳力極大，一切的特徵，都在引我們想到，法國的這位文人，在利用着一人切辦法，來達成他的目的，我們且看劇情：本事是發生在誓反教的開始，由它而引起的社會與宗教鬭爭時代，這是說發生在十六世紀，德國烏爾木城在軍隊的包圍之

下，是冒險者哥慈指揮的，城內的主教在努力說服百姓屈服，圍城的軍隊是屬於一位總主教的，路德派人士，則一直鼓動着民衆，加強反抗，在這種情形中，薩氏加了一位深得民心並向外的司鐸，他平素就反抗着教權，事實上，他已經被開除教籍了。這位被開除教籍的可憐司鐸：亨利，他很想保護百姓，而使圍城軍隊的首長進城一看，這個軍隊的首長哥慈，是一位無良心的冒險將軍之一，他犯着各樣的罪惡，最好以惡報惡，而相反着神，然而這個被開除的可憐司鐸，却打開了城門，出賣了政權，而說服了哥慈的錯誤。——你反抗神反抗的錯誤了。方法不是這樣用，惡是容易作的，全世界人都這樣作。作好事是困難的，因為神爲自己保留了好事。反抗神的最好方法，乃是將神自己的歸於我們——就是行善——哥慈從這時候起，自己決定行善，成一位聖者，這樣，他更是面對着上帝了。他給亨利說，先以一年爲期，便可以證明他是不是贏得了東道。實在，哥慈真的放棄了自己的軍事冒險生活，穿上了貧民的衣服，帶滿了宗教的記號。但是他並沒有因假裝的宗教生活而吸引了民衆，終於他發現了秘密。薩氏在這裡利用這一段宗教材料，來譏刺在德國過去使用大赦來捐款的事件，哥慈發現了獲得民心乃是用欺詐的方法，竟至於使用在手脚上印五傷的方法，來騙取民心，然而哥慈乃是用自己的刀子刺成了傷痕；用這個辦法，哥慈獲得了人民的信任，而建立了一個中立的基督城，這是幸福的人間城，但是戰爭却完全破壞他們工作，而失去了他保護人民工作的信任，因之，他又欲度默觀生活了，於是他隱身曠野，克己苦身的活在那裡，最奇怪的並不是他隻身在曠野生活，這是個新的隱修方式，他攜帶一位隱修修女作伴，問題是必要的出現，他在那裡與亨利約定經過一年，結果哥慈發現自己行善的計劃失敗，無論是在積極生活中，也無論是在內修生活裡，善與惡對人皆有害處，爲此哥慈結論說：無論善惡對人皆爲不可能行者，神對於他們完全不管，固然也要結論到神的不存在：神已死亡。因之他才與薩爾特爾一樣的結論出絕對自由，離神而獨立，無法律，無責任，不守任何秩序。「我只生活於自己頭上，無法與衆人一起」。我們在這裡且將法國讀書雜誌中的一篇文章，對薩氏此書中的無神論，作個瞭解：「具有大仲馬的文法歷史廉價物；大膽的簡化思想，需有一種衝突信證的勸人變節，以一種堅甲利兵的答詞打擊灰色人物，懇求與咒語，最後是他的原則；在鬼與神中所有的觀念。他向着你們中間呼號神名的人挑戰，用粗暴語言反對，然而文法有所限制，薩氏在這方面並不輝煌。雖然他有其天才，但是在綠色的語言上，他較拉勃來與路德差多了，任何語言家都想告知我們此點，在語典上，薩爾特爾超不過十六世紀歌侶內的小孩的膽量。」（一九五一，九、二三）

這幕戲劇與其他文學作品相同，有其缺點，只適宜於不信的人，只有對那些反抗的誅求精神有用，他們進去的時候有信仰，出來了就懷疑，在這種情形下，不能不算有些成績，但並不如薩氏的誇張，人人幾乎都因他而不信神了。

神的幾個特點 在薩氏的這部戲劇中，神的特點是：

（一）神是玩戲，人可否之賤之，他不會依照人的心願顯奇跡，神應該對那些每次說：如果沒有奇蹟，我便不信仰神的人顯奇蹟，證明他的存在。顯然地，薩氏給我們描寫而否認的神乃是一個玩戲，如人還不如人。

(二) 自然，這樣的神是一個人爲的並玩戲的宗教所敬禮，哥慈的回頭乃是一個完全人爲的宗教的回頭，只是外表的而並不是內心的，他使用宗教符號來欺騙，用假奇蹟來使大家信服。

(三) 薩爾特爾所說宗教人的例子，那是宗教內最壞最壞的例子，當然任何宗教都有壞人，但非一概如此，烏爾木的主教是一位剛愎人物，濫用開除教籍之權，亨利司鐸則只是一位務外人物，得賽修士是一位頑固與無良心的人，他可笑而可恨的出賣大教，企圖獲利。薩氏在這冊劇本，對教會極盡刺諷之能力，而並不是事實，我們絕對與薩氏站在同一陣線，不認可那樣的神、宗教與那樣教會人物，但是薩氏錯了，他認為這是打擊真神，真宗教，真正良好的宗教人物，正如吉訶德的攻打風磨，認為是攻打真的巨人一樣。這實在是風馬牛不相及呢！

至論薩氏的哲學著作，對無神的理論，已經不是像在小說與戲劇中的嬉笑怒罵了，他是在哲理上來推展他們主張，建樹他的理論，我們在下文中，要將「有與無」和「存在主義即人文主義」二書中的理論，系統化的整理出來。

### 薩氏的反神論證

從上文所說，薩氏可算是存在論者中很重要的一位無神論者，現在，我們再站在哲學論證的立場，將他的論證提出並加以探討。

嚴格說來，薩爾特爾只有一個反神論證，那便是人的自由。然而這個論證的表達，却有不同方式。

從自由的獨立看無神

人類是自由的，每個人也是自由的，人非是自由不可的，人與自由成爲一致了，薩氏在「有與無」中，有一整章討論「自由問題」(註六)，薩爾特爾認為人的自由，是單純的不容忍有神的觀念。因為從薩氏論自由中，我們看出來，他認為人的自由是超越，是吹向絕對獨立的地步，如果有時候我們看見薩氏描寫自由的狀況或位置特徵，我們需知這種描寫的價值，乃是奠基於薩氏的一個信證中：這是說，薩氏認為狀況或位置的意義，是主觀的被指定在一個完全自立的途徑中。(註七)

人既是自由的，而自由又是完全自立的，那末薩氏在肯定自由的自立或獨立以後，很自然的下一步便是否認人對於神的任何附屬。神不是人類的君王，因爲人是自由的。如果神願意管理人，他便不會創造他是自由之物了(薩氏自然也否認人類的被創造，在這裡由於他的推理程序，他不能不提出創造來)。在神創造了人爲自由物之後，這個自由就轉過來相反神，因爲人是自由的，他便不再屬於神，爲此再沒有誰給予人命令了。人只有一條法律，那便是自己的法律，自由對薩爾特爾來說，乃是在於完全的自立、獨立與不附屬了(註八)。

在這裡的觀念很清楚。就是：沒有神存在，因爲人是自由的。一個實有的神，一定要催迫或將自由人置於死地，然而人是

(28)

自由的，爲此不能有任何一位神（註九）。

爲什麼一位實在的神要置人的自由於死地呢？薩氏爲說明與辯明這個意見，竟而乞援於古典哲學對於神是創造者的思想。神創造事物，是依照與實在性的某個觀念相合而創造，正如一個刀匠，他要使第一把紙刀，先有一個紙刀的觀念一樣（註十）。這樣說來，神乃是一位高級的紙刀匠，他的創造行爲，乃是先預定於神的觀念之中。這個預定的物對人來說，有什麼樣的意義呢？根據薩爾特爾來說，它的意義是人的自由被摧毀了，人不是如同自由物了。因爲，人已經被歸縮彷彿一個紙刀一樣的東西了，它只成了一個其所是的有，一個純作做性，一個事物。無論如何，人不是這樣的。因爲人不是其所是，而是其所不是，他是一個投射，就其超越性來說，他是這個投射的實行。它是這個主體的自身，控制着這個實行（註十一），人並不是，而是自己作成自己（註十二）（這是否認人有本質而承認存在造成本質）。薩爾特爾想承認一個實在的神，需要認爲人是一個事物，一個雌伏於自己的事物，一個委屈於自己的實有，這是否認人如同是一個投射，如同一個超越，如同一個自由。

從共同主觀性而來的證據，薩爾特爾在他研究共同主觀性時，使用了第二個否認實在神的機會。如果有神，神是什麼？他是一個超越另一個。然而對我來說，這個對另一個的經驗，有什麼意義？我們知道，經驗別人的主觀性，乃是經驗它的注視的意義，也就是經驗我被注視的有。這個注視暗含我如同投射性，超越性，自由的主觀性的死亡。在另一個的注視下，我出現如同在宇宙中的事物，我是我所是者（註十三）。我的有對另一個來說，其意義是我掠奪了我的超越性（註十四）。如果我願意挽救我的人性，我應該使我站起，透過我的注視，拋棄另一位的主觀性，將它歸縮成一個在世界的事物。（註十五）

在這些條件內，如果人不願放棄他的主觀性，是沒有任何承認神的問題的（註十六）。神是超越的另一位，這是說：他是一個在一切主體前注視的一位，在他前面，一切的經驗本身如同是客體，他是一個他的現存對任何主體都是不可忍受的。神是注視一切的有，但是他却不能被任何有所注視。（註十七）

接受神，乃是指的接受有如同一個純事物一樣，承認他，是說他如同一個外物存在，是爲我的人性所委棄，被瞭解爲自由的（註十八）。然而我眞的需要認可神的存在，而自由乃是一個幻想嗎？絕對不，因爲人是自由的，因此，神是不存在的。

兩個證據的批判 薩爾特爾認爲人是自由的，所以沒有人附屬於神的問題發生？爲什麼？薩爾特爾推定，神的因果關係所具有的性質是：它的效果乃是一個事物，這是神所造生之物只是事物，而人則是自由，其間是沒有因果關係的，這種推定是錯誤的，薩氏對因果性是誤解了，他並沒有看到愛的因果性的意義。愛有行動，它有自己的效果，他是創造的，他製造另一個相似他的，愛爲什麼創造另一個相似它的，爲什麼不製人與事物一樣，愛，乃是一種主動力量，支持一個製造另一個成爲主體，這是說，使他成爲一個投射，超越，自由。薩爾特爾從來沒有說過愛的開展性或者意識深入性，他也不知道因果關係正是向着這個開展性，因之，他沒有任何辭句來說創造性，透過這個創造性，神將人造成自由的。

其次如果是承認神的存在，便會壓抑了人在神的注視下的自由，因而拋棄神，這也是沒有理由的。自然從薩爾特爾的觀點來看，是沒有另一個選擇的，因為，對它來說，另一個的注視，只能够是一個可恨的注視。憎恨殺毀另一個的主觀性，為此，人如果願意挽救自己的自由，是應該拋棄神的。薩爾特爾是不曉得愛的，因之，他不能够看到神能仁慈的看我，而給我自由。

就此，我們可知薩爾特爾不能够瞭解一個實有的神，因為他不承認任何形式的意識深入性，這是說，他不認可人對另一個如同另一個的開放性，不認可人的命運為另一個，不承認愛的創造性。如果另一位只願意殺害我，而超越的另一位如何能願意對立者而給我以人性呢？

如果薩氏深信神愛世人，他否認神存在的基本理由，便齊根塌臺了，但神愛世人的事實，明若觀火，薩氏的證據，不攻也能自破了。

神存在的內在矛盾與生活的意義 薩氏認為生命與生活都是荒謬，神是矛盾的，因為人是試着自成爲神，這樣神乃是一個矛盾。現在我們較為詳盡的加以解釋。

薩氏由於物在自己與物爲自己的基本觀念，進而對關於各宗教稱之爲神的實有，加了一些說明與注意。

物在自己乃是物質的事物，物質乃是其所是之本有，只有它才確然地稱爲有，它是簡潔的濃厚，在自己的充滿，完整的正面性。它是其所是，完全與自己一致，它不能與其所不是者維持任何關係，它也不包括任何否定，它總不充作另一個如另一個似的，在它不見了時，人也不能說它不是了，它不能引申自可能或歸縮到絕對，它不被創造，沒有實有的理由，它純是，它只是自己是——與其他不發生關係，它是過於向永恒（註十九）。這樣說，物在自己並不是一個意識有、關係、另個性、有的理由、不再有、引申或歸縮有，都假定意識，在物在自己中，沒有任何意識，爲此薩爾特爾才有以上的想法。

物在自己對自己是足够了，它只是其所是，物爲自己則需要物在自己以便成爲意識（註二十）。一切的意識常是一些什麼的意識，這一些什麼並不是意識的本身，但在一些什麼以外意識又不是意識，爲此，薩氏認為意識在本質上是與物在自己有關的，它對物在自己是直接的，它是意識深入的，物爲自己乃是一個物，對它來說，它的有在它的有內是有問題的，因為這個有在本質上乃是一種方式，不是放置自己如同另一個與它同樣的有，因之意識常是物在自己的意識，如同是一個純無，是一個有的瀉劑，意識的物或有乃是一個無（註二十一）。

從以上所說，薩爾特爾的物在自己，並不如同意識，不是一個有關於自己的有，它也不是與自己的有有關的有，用海德格的名辭來說，這個物在自己並不是用存在關係（Seinsverhältnis）或存在瞭解（Seinsverständnis）所標誌的。它停留在匍匐於自己身上，意思是，它不指出意識的特徵，無的距離，因之，物在自己，並不包括否定性，而是完全的積極性（註二十二），

(30)

物在自己乃是這一名辭的完全意義(註二十三)。它是有的圓滿，不需任何什麼是其所是(註二十四)。

在薩爾特爾認為，有這些特徵，已足使人看出來，宗教所說的神需要是一個物在自己。因為神被人瞭解為是一個具有「有」的完滿的有，一個完全是自足的有，不需要任何什麼使之成為其所是(註二十五)，同時無論如何，神也被人想像為物為自己，如同是意識(註二十六)，然而根據我們前面所說，薩爾特爾認為物為自己的特性，完全與物在自己相對立；物為自己是否無，是否定性，由定義來說，它是需要物在自己以便成為物為自己，因之，物為自己永遠是不能自足的(註二十七)。

這樣說，其矛盾是顯明的，神應是物在自己與物為自己的一致性，是純積極與純否定的合一，是純自足與不自足的融同，那末，神不是內在的矛盾嗎？

證據的檢討 薩氏的這一證據，無論客觀方面是多末有道理，但是站在真正的現象學家的立場，則是要不得的，因為這個有背於現象學思想的基本原則：即主體和客體相互含括的純一性。薩爾特爾在他的現象描寫中，承認這個原則，但是在他的本體論內，則予以否認了。如果人們認為我們只能有意義地說「物在自己為我」，那末屬於物在自己的有的完滿的意義又是什麼？物在自己為我是不會顯為有的圓滿性的。那末撤回意識的意識深入性運動，聲稱物在自己仍然是有的圓滿，是不是有理性的呢？實在，宗教稱神為最高有，有的圓滿，然而這圓滿與物在自己如同圓滿的一致化，在薩氏與宗教間展示一個不可逾越的鴻溝。薩氏想，神的定義是矛盾的，然而事實上，薩氏自己對物在自己的說法中，是包括矛盾的。(註二十八)

對於物為自己，也可以有同樣的注意。各種宗教說神是最高有，那末他的有實在應該在意識的天秤上。然而在薩爾特爾取消意識的一切積極價值時，自然他是否認物為自己不是最高有的型態(註二十九)，而如同是一個純無。他的說法是宗教認為神是物在自己，展開了另一個鴻溝。在各宗教說神的有是意識與有的圓滿時，他們所說與薩氏的物在自己與物為自己，是毫無關係的。因之，薩氏的否認乃是與宗教所承認的不同的。

薩氏看法的結果 人的基本投射是神。

薩爾特爾將神的觀念弄成矛盾的路子，對於他對人的看法是不利的。物在自己物為自己矛盾的，好，那末，不能否定的，乃是物在自己與物為自己都與人有關，因為人是主觀性與事物性的相對立的統一，用薩爾特爾的名辭來說，即物為自己與物在自己的對立統一。物在自己是完全偶有的！它只是而已，無必要性，無基礎與理由。因為基礎與理由是有關於物為自己，有關於意識，而物在自己則沒有一點意識。人，這樣說來，需要認為意識在一個偶有者簡潔密度的出現，無基礎，物在自己。它是如同物在自己，沒有物在自己的根基，而放鬆物在自己(註三十)。打破它的簡潔性，對自己產生一個某種距離，給予自己物為自己改變，為它的無根基而去找根基(註三十一)，這個有力的承受者被稱為人。

這樣說來，人是一個自我根基的投射。薩爾特爾認為這個投射是一種意識的努力，為取消它與物在自己的分離距離。意識願意是其所是，如同不是其所是，如同是其所不是(註三十二)。意識願意給自己物在自己的圓滿，塊集，而還要保有它的意識。

如果人在自己同一化爲自己與在自己，而完成了它們的互相遇合，「有一人」的偶有性便會被超越，這是說，人要因高提自己到自爲原因的尊嚴，而爲自己建立基礎，它要變成自己的原因（註三十三）。然而是自己原因的有，物在自己與物爲自己一致者，乃正正確確是神的定義，因之，是自我根基的投射之人，乃是願意成爲神者。（註三十四）

投射被判決失敗，人在其超越中，努力完成這一投射。人如同不是其所是，是其所不是，如同事實性與可能性的對立統一，在他的活動中，要對膠着於它的事實性的可能性，努力予以實現。意義只要一旦實現，它便留爲一個物在自己，而爲物爲自己所無化。物爲自己，乃是一個無性，很難接踵物在自己的腳跟，物自己的腳跟，是物的圓滿，但是它總不能與物在自己一致化，人在本質是一個在「有」內的洞穴、悲哀與缺口，他的超越不能淘汰這個缺口，人在本質上是一個有的瀉劑。

讀者試想，物爲自己乃是一個物在自己不可戰勝的無化，這樣，在物爲自己與物在自己之間有一個無限的距離（註三十五）。人由於他超越的關係，願意剋勝這個距離，而建立它的有，他的努力是要失敗的。人的實在性如同是自我根基的投射，乃是一個悖理無論怎樣，他是要成爲神的一個投射，而神乃是一個矛盾（註三十六）。如果有人要達成他的理想，他。要丟失了自己，因爲他這是願意爲物爲自己與物在自己不再有任何距離，還有什麼比這樣使人更不成爲人呢？（註三十七）爲此，人的意識乃是一個不幸的意識，沒有藥品可以醫治這個不幸。人在有上總不能比失敗如神更爲順利者（註三十八）。人的受苦乃是基督痛苦的對立者，因爲人願意丟失自己如人，而重生爲神。然而整個神的觀念乃是矛盾，我們空空的丟失自己，人乃是無用的痛苦（註三十九）。薩爾特爾很顯然的是將人作了中心，由於人中心而取消了神，有人便不會有神；有神，生活便沒有意義了。人是自己的超越，人是自己的根本，然而這個想法是不是不通呢？薩氏雖然想將人的地位提高，他的心意是很好，但是提高人並不需要提高到他不能到的位置，也沒有必要使他僭越，更沒有必要取消或壓抑其他物，我們的意思是說，提高人並用不到要取消神的存在。

薩氏對神的觀念另有誤解，因爲他認爲神的觀念乃是先天的，是唯理主義的，其實神的觀念在人心內，乃是後天的，由經驗而獲得的。

其次，神即使是物在自己與物爲自己，而我們知道，物爲自己乃是意識，並不一定是無，不是其所是，而是其所不是，不一定要神是物在自己與物爲自己的一致化。如果神不是這樣，人便不會是事實性與主觀性的統一了，這是空口白話，而查無實證，人願成神，願高提自己到自己的因果（註四十）。並不因爲沒有神而如此，同時人也不一定願意尋找自我根基而一定要成爲神或是神。

#### 存在的心理分析

在有與無中，薩爾特爾用二十頁來對存在的心理分析，作了一番分析介紹。

在薩爾特爾來說，人願意自我成神，與生活的意義是一致的，爲此他要作個存在的心理分析（註四十二），來使人明白這種

意義。但是我們要知道這樣的一個分析，並不在於將人的行為典型、傾向或愛好，列成表格；而在於努力說明這些心理與件（註四十二）。在這先本體論的瞭解的根基，人因之如同人樣（註四十三），對自己的本質不深思的「現在」根據中，說明個人的行為與傾向，如同人在其最親密的本質中的表現，乃是可能的（註四十四）。由薩爾特爾研究所達到的結果乃是：人是無用的痛苦。人在努力使在自己與為自己一致化，這是一個徒勞的努力，因為「為自己」不過是一個無有而已，不過是一個在「在自己與為自己」的距離的創造而已。

摒棄薩爾特爾存在的心理分析以及他釋明的人的行為方法的人，能够再試圖說明人的行為之意義、傾向、愛好，一如人最內在的本質表現。他不必對薩氏對人如超越的表現的現象描寫實有價值有所懷疑。但是，最必要的是透過薩爾特爾的語言，注意學習絃外之音，以便說明薩氏在描寫人是尋求自己根據，究竟注意的是什麼。無論怎樣，在這裡還另有一個可能，在其有關於人在其最內在的本質中，究竟是什麼，這是說，在其否定神的存在時，研究薩氏究竟拋棄的是什麼，恐怕是更有效的。此外，這個方法使我們能够很寬敞的展開我們的研究場地，因為這是一個薩爾特爾的門徒——像雅松、西蒙苞瓦爾、買爾勞朋地與他們的老師，所最同意的否認神的問題（註四十五）。

人也否認了自己。薩爾特爾否認神，認為不特是由人願成神，而向自己尋找根據，即便是所謂穩重人，信仰宗教的人所有的結果，也沒有例外的使人們看出沒有神的存在。

信仰宗教的人或者所謂的穩重人，都是從自己隱蔽了自己的絕對自由（註四十六），將自己的有解釋如同在事物中一個事物的有，爲了宇宙的緣故。放棄了他的人性（註四十七），他將自己統歸於如同岩石之類的「有」的形態，認為自己是一個在宇宙之內的事物的堅實，慣性與不透體（註四十八）。馬克斯就是這樣的一個持重人，因為他肯定客體在主體之先，人在認為自己是一個客體時，它便是一個穩重或持重人（註四十九），因為穩重人葬埋他的自由的意識，他是在惡劣的信仰中（註五十）。

薩爾特爾對惡劣信仰的分析，給我們帶來了接近我們目的最近步驟，您覺得這個奇怪嗎？但是依照薩爾特爾所說，凡是努力成爲坦誠的人，都是在惡劣的信仰中（註五十一）。因為無論這個努力如何，它總是要努力使自己成爲一個什麼（註五十二）。

而這個是不是已是在自己事物的努力呢？這樣的努力乃是常常的，並且是假定的必要，因為人是一個有，而這個存在它的有內，乃是與它的有相關聯（註五十三）：這是說，人在消滅其所是。爲此，人必要的脫出其所是，而坦誠的理想則是一個不能是可能完成的工作，因為它相反着意識無的構成（註五十四）。努力成爲坦誠者乃是努力使自己成爲相似一個事物（註五十五）。

這樣說來，穩重人乃是在惡劣的信仰中，因為它將自己屬於專有於事物之有的形態，同樣，薩氏及其學派認為那些信仰的人，也有同樣的情形，理由與意義如下：

他認為這樣的人，在自己將自己列入專屬於事物之有中，乃是將自由消滅成一個距離，正是因爲這個理由，它是在惡劣信仰之中，否認自己有絕對自由的人。在馬克斯來說，乃是出賣自己，在薩氏來講，乃是將主觀性（或名意識，也就是人之所以

爲人)聯結或轉向事物性,可有兩種方式來說明或瞭解這種說法;這是在知識與感覺的水準上來個無化。主觀性從事物性上的情感距離,對「人、有」乃是本質的。人是不可能完全同意,並不保留的同意任何宇宙的事物性。因之,「有」的一切完全性是有空虛的滲透,一切的滿足與滿意是以不滿足與不滿意爲基礎的,一切的休息、和平與快樂,是與不休息、缺和平與不快樂相夾雜的,這種「無有」的輕蔑是意指着人輕蔑它的人性。這是惡劣的信仰。

薩爾特薩與其學派是不要這種人的。人是不能在其任何在此世界之有的方式所滿足的,他對世界上的任何實在性也不能給予完全的、決定性的同意。但這正是穩重人們作的(註五十六),主觀性從事物性脫開情感距離,就此隱匿了,人給自己以一個事物的形態,因爲一個事物是堅實的密度與躺臥在自己上。爲此,薩氏說,穩重人犧牲他的人性來支持世界,而它是屬於這個世界的(註五十七)。西蒙苞瓦爾稱這樣的人爲「下人」,他將自己喪失在客體中(註五十八)。強調它的事實性,而阻止人的王國的伸張與自由的發展(註五十九),也無法使人承認神的存在。

從以上的敘述中,薩氏與其學派,很自然的演推到神不存在,演推到否認神;因爲信仰宗教的人,將神推演成世界的實在性,一種堅實的密度,這樣的神是不應該存在的。但是這一種誤解,宗教信仰的人,特別是基督的信徒,對神的定義或觀念並不是像薩爾特爾一樣的說法,二者不相併,其承認,其否認,都沒有價值,最多我們可以說,誠如薩氏所說的那種神是不存在的,而却不能說神不存在。

創造是不可能的 買勒(C. Moeller)在廿世紀的文學與基督主義一書中曾說:薩氏宣佈神死了三次(註六十),這是說薩氏從自由,從神的觀念以及從創造主義中,說明神的不存在,我們在前文中已經談過了前二者,現在,我們再談一下他如何從創造中說出神的不存在。薩爾特爾在很多處說出這個思想,我們且引一段他個人的語言:「我們所審視的理論,無論是像萊勃尼茲的道理,或笛卡爾的道理,我們常是認爲意志多多少少總是追隨理智,至少是陪同着它,而神在其創造上,他該恰切知道他所造者,是的,人的觀念在神的精神中,是相似(或同化)於裁紙刀在工匠精神中的觀念;神產生人是根據專門技術與一個觀念,正如一個工匠依照一個定義與技術一樣。個體人就是這樣實現某個在神理智內的觀念」(註六十一)薩爾特爾以爲神是一個高等工人。

這種創造的觀念,推定人沒有一點點自由的原子,也沒有開創的力量,在使用者或製造者的手中,只不過像一把刀子一樣的,純粹是被動的,薩爾特爾認爲神給宇宙以有,而有永遠顯有某種被動性。一個主觀性,一個是神的主觀性,並不能從客觀界創造,而只是一個客觀性的代表。縱讓事物忽被放置在主觀之外,這是由萊勃尼茲所說的電光而出現的,這個被創造之物也只能自己肯定如同向着並相反其創造者:這個被創造物只是在主觀內的有,消融,攪雜在神的主觀性中,是完全被動的,因爲在假設上,應該有個創造連續的觀念,被創造者於是就失掉了它一切獨立、堅定了(註六十二)。

#### 證據的檢討

薩爾特爾的證據,犯了太過簡化的病,混同了精神與物質的性質。須知人的創造,並不相似一隻裁紙刀的

創造，一柄裁紙刀，是由工程師規劃，造成在有中，一切物像整個實在界乃是由神所規劃。創造行為並不是一個匠人的行為；創造也不是一個專門技術；在那裡我們看到了薩爾特爾的過度減化。哲學家在這裡看到了現代文明的危機，一切技術化，歸縮到有用的技術界。

實際，我們看出有形宇宙的創造並不是一個專門技術，對人的創造更不是這樣了；神創造人是自由的，使他自由，而在牠內創造了自由，創造的工作並不是一個工匠的工作，而是一種「有」的交通，是出於愛。它乃是創造者的一種施予，他是一種使諸有分受於「有」（即神）的意志工作。說到人，創造是指的使之分受於神性的計劃，在其他物中使他有自由。薩爾特爾將創造行動與技術行動混同了。

創造與父母之生子女，也有相同情形，父母之生子女，不只是由於專門技術的意願，也不只是慾，而是更由於愛，如果只是慾，我們說牠們是禽獸，而不是人，如果只談技術，連禽獸也不如了。父母之所以為父母，並不是慾與技術問題，而是由於愛，況神乎？

超越有的實在性 人無論如何不是神，但他願意成神，則是無可懷疑的，這願意成為神的志願，乃是願意比宇宙的有更多的東西，也就是願意一個完全與世界不同的另一個有。而這個另一個，我們乃稱之為超越，我們對這個超越暫時先說他是實在的，並且也不如同世界的事物，我們現在且加以解釋：

超越是實在的。如果這個自然的意願，人們認為它只是一種幻想的，自造的，那末所願意的超越，可能不是實在的，但是我們知道這一意願，在人的心深處，牢牢的紮着根基不可拔掉，並且不只是一個人，也不止是此時此地的人們，也不止是這一時代的人，從遠古到現在，從各種記載中，人願意超越，而有限者不能使人必滿足，這是事實，毫無疑問，並且在人的理智方面，它也是要無限無量，不以區區事理為滿足，那末此一意願由誰賦予，此一理智，由誰灌輸？如果此一意願之物落空，此一理智目標為虛，那末我們的意願與理智也當是空的，而所願其他實在物當然也非實在了，人也包括在內，其願空，其智空，其願其智的主體，自然也空，那末將是一切皆空，又誰能證明其空者，以空證實，固不可能，以空證空，也是荒天下之大唐，根本無此可能，那末，我們是否可以實證空，以實證沒有呢？這個當然可以，但是我們以實證空證無，但却不能以我們的實，證明一切皆空皆無。我們的實，在實際來說，乃是有限的實，受時間與空間限制的實，它需要有個由來，一切有限皆需要有個來由，而這個來由，推到底不能是最後的有限，因為有限不能自存自發自生，必定要有一個無限，一個永恆，一個超越：這樣說來，以我們的實有，可證明另一個實有——且是無限的實有存在——，這個實有是超越的，是神，用薩氏的主張，我們也必須說，神是存在的。

## 總 結

薩爾特爾的神不存在的理由共有三個，我們可以說是他反神的三部曲，但是由他的三部理論中，我們不但不結論到神的不存在，反而更可以使我們堅定神的存在，我們前面已經分述了理由，現在我們再總結的說一下：

神的觀念並不矛盾：薩氏說如果有神，神該是物在自己與物為自己的合一，這是矛盾的：因為在自己是完美，是物質，而為自己是意識，要意識某物，是無，這二者是不能合一的，其實，它們不但不矛盾，且更是相需的，為自己（意識）既是空的，無的，它不能安息於自己，而應該脫出自己，尋找物在自己，以便對自己有意識；另一方面在自己也是需要為自己的，向著意識的，因為它是晦暗的，膠黏的，其向意識正如墨水之為吸墨紙所吸：何況一個完美的在自己又如何反對為自己的意識呢？一個最高的在自己的神，正好是一個最高的為自己：這是說：一個完全與自己透明而又與自己的相合者，這不是神是誰呢？如果說：在自己是物，是散亂，那末使之合一有序，不需一個安排組合綜一者嗎？

人是自由的，但不因此而結論到沒有神，神的自由並不妨害人的自由，並且有了神的存在，人的自由更有着落，薩氏認為自由的人創造價值，價值只是屬於人的並沒有客觀的價值存在，這個有反於事實，沒有價值如何能生出價值的觀念呢？關於自由，我們將另有專條討論，此地暫且存略。

薩氏認為神如果創造便是自我否認，自我摧毀（註六三）神創造的東西反對神，世界沒有這樣的傻瓜，為此一定不會有神，其實世物由神而創造，並不定是非獨立不可，反之，從創造上更看到世物在本質上的屬於神，物有始，自有終，如不即刻有終，那便是由創造者的力量維持它們，如果沒有創造，物從自己來，自本自根，不會有終有始，然有事實如此，我們從薩爾的說法中，也可以看出來：所有物都是偶有的，非必要的，這個自然意味着有不偶有的，有必要者的存在了，這個就是神。神從薩氏自己的論斷中，顯示着是存在的，這只要作推理的工夫，就可以得到的結論。

### 【註 釋】

註一：見薩著：存在主義即人文主義。巴黎，一九四六：頁九四；頁八九。

註二：同前，頁廿一—廿二頁。

對存在主義在人方面的看法，我們撮要幾句：傳統思想關心的是人性，而存在主義則只關心「人的條件」。馬爾勞在一九三五年的名小說：人的條件一書中採用了這個名辭，而書寫了人生悲劇的這一面。人必要地面臨着一系列的阻礙，其中主要的乃是「降凡在一個同體中」，人應該從這些個價值中製造價值。在這裡一切的存在論者都同意，然後分別又發生了：有些人（像馬爾勞）肯定透過某些困難，給我們稱之為客觀價值，或超越的數字在出現着（賈斯伯），其他的人們則算這些阻礙是偶有的，相關的；而人乃是被押在地上的世界中（薩爾特爾，賈勞朋地）。——十八與十九世紀的世俗思想實實在在的暗地使用着人性的概念，而繼續的否認神。基督主義的真理變成了瘋狂的，而世俗主義一直是在長期生活在瓦器內的香液。薩氏的主張是邏輯的。然而多方面，在他說出人性時，他將人性太簡化了，比成了裁紙刀，多瑪斯派們觀念學說與薩爾特爾所歸之於他的過度實在論，並無相干，薩氏對笛卡爾以前的哲學所知是極少的。

註三：見 M.Beigbeder, *Homme Sartre*. 頁一四。

- 註四：見 Regis Jolivet. Sartre, 頁廿九。
- 註五：同書同頁。
- 註六：見薩著：有和無，頁五〇八——六三八。
- 註七：見同上，六三八——六四二頁。
- 註八：見薩著：蒼蠅頁一三三——一三五。
- 註九：見 H. Paisac 著 Le Dieu de Sartre, Arthaud, 1950, 第十六——十七頁。
- 註十：見薩著：存在主義即人文主義：十七——十九頁。
- 註十一：同上二二——二四頁。
- 註十二：同上二十二頁：人除了自我以外無他。
- 註十三：見薩著：有和無，三二〇頁。
- 註十四：同上，三二一頁。
- 註十五：同上，三四九頁：由彼，我自己恢復。
- 註十六：同上三二四頁：神在此只是「他人」的觀念，放在極端。
- 註十七：同上：四九五頁。
- 註十八：同上：三五〇頁：神的位置陪着一個我客觀性的事物主義；更好是，我安放我的有——客體為神，比起我「物為自己」來更實在，我出賣的存在，我由我的外在學得我的應該是者，這是在神前敬畏的開始。
- 註十九：同上：三三——三四頁：實在，有正是因為它充滿了自己才是對自己不透明的，我們在說有是其所是時，才說得很好……它是完全的積極，正面性，它不認識「他性」：它總不自己安置自己如其他而像他物；他不能與其他物支持若何關係……他是並在他自我破壞時，人也不能說他不是了……他非被創造，無存在理由，與他物無任何關係，物在自己是太過向着永恆的。
- 註二十：同上：十七頁：虎塞爾證明，一切意識乃是某些事物的意識。
- 註二十一：同上：一六頁：物為自己乃是一個有，對它來說，其有是在它的有中發生問題的，因為這個有乃是在本質上某種形式不是一個有，不是一個他一下像他一樣的一個其他有安置上去的。
- 註二十二：同上：一九頁。
- 註二十三：關於這一說法，比人 Troisfontaines 以「前現象」的唯物主義來形容薩氏的體系。前現象乃意識，因為在薩爾特爾中意識乃是「純無」故也，見 Troisfontaines 著：薩氏的選擇，巴黎，一九四五年，十八頁。
- 註二十四：見薩著：有與無，三三——三四頁。
- 註二十五：同上：一九頁：神不是……一個是其所是之有，因為它是整個的積極性與宇宙的基礎。
- 註二十六：同上：一三頁。
- 註二十七：見 W. Luijpen 著存在現象學，第一〇四頁。
- 註二十八：見薩氏有與無：一三三頁，七〇七——七〇八頁。
- 註二十九：同上：一一九頁：這個面臨自己，在自己前，人們屢屢以它為存在的圓滿，與在哲人中很普遍的成見是給予意識最高的有的尊嚴。
- 註三十：形上學或本體論供給我們兩個教訓……第一：自己基礎的整個程序乃是一致於在自己之有的崩潰，乃是關於自己本身有之退後，面臨自己的出現或意識的出現，見薩著有與無：七一四頁。
- 註卅一：本體論的以要自限於聲明一切皆如同「有在自己」的過去了，在自己奠基在自己身上的計劃中，它給予物為自己的改變，同上七一五頁。
- 註卅二：同上，六五三頁。
- 註卅三：同上七〇八頁。
- 註卅四：同上：六五三頁。

- 註冊五：同上頁七十四。
- 註冊六：同上：七一七頁：無疑的，這個自爲原因的有是不可能的，並且其觀念，我們看見，包有一個矛盾。
- 註冊七：同上：一三四頁。
- 註冊八：同上七一七頁：一切要如宇宙一樣的過去。人與在宇宙中的人，只是達成一個缺少的神。
- 註冊九：同上：七〇八頁。
- 註冊十：「自爲原因，」有是其原因的說法，不能被用爲指神的有。神不能說他是自己的原因，因爲一個原因自然是先於它的效果的、神如何是自己的原因而又先於自己如效果呢？神乃是自有的。
- 註四一：見薩著有與無：七二二頁：存在的心理分析要使他發現他研究的實在目的，這個研究乃是物在自己與爲自己的綜合融化。
- 註四二：同上六五六頁。
- 註四三：如同我們在第二註以及文字內已指出，薩爾特爾不願使用人性或人的本質等字眼，因爲這個說法含着他說稱之爲事物主義的意義，即將人作成一個事物。自然，這樣的含括並不是必要的。實際上，薩氏本人在說人的實在性，人位或人時，也正是在說人的本質或人性。
- 註四四：見薩氏有和無：第六五六頁。
- 註四五：有關勞朋地，可參考 R.Kwant 著：De historie en het Absolute in Tijdschrift Pour Voor philosophie. Vol VII. (1955 中，二九一——二九二頁)。
- 註四六：薩著：存在主義即人文主義：八四頁。
- 註四七：見薩著有與無：六六九頁。
- 註四八：同上：六六九頁：它自己給自己似岩石存在的典型，堅實，慣性與不透明體，是有在世界之中。
- 註四九：同上：六六九頁。
- 註五十：同上：六六九頁：很自然的穩重人要在自己的深根內發掘自己的自由意識，這是屬於信仰的。
- 註五一：同上：九十八頁：然而在這種情形下，要達到的理想是什麼呢？人只應該對自己是其所是，總之，它是完全的，唯一的是其所是。
- 註五二：同上：九八頁。
- 註五三：同上：八三頁。
- 註五四：同上：一〇二頁：在這些條件下，坦白的理想是不是指一個不能完成的理想，其意義乃是與我意識的工作相衝突的？我們說，是坦誠的，乃是說人要是其所是。
- 註五五：同上：一〇三頁。
- 註五六：見勞朋地：哲學之贊美：穩重人，如果存在的話，乃是惟一向它說是的事物之人。
- 註五七：薩著有和無：六六九頁：穩重人是屬於世界的，在自己再也沒有援助。
- 註五八：見：Simon de Beauvoir 著：一個橫稜兩可的道德觀：六五六頁：「下人」的姿態邏輯地踱入穩重人的姿態：他努力將自己的自由消滅在接受自社會中的內容中。他迷失在客體中，以便取消自己的主觀性。
- 註五九：同上：六四頁。
- 註六十：見：C.Moeller, *Litterature du XX siecle et Christianisme*, Paris 1964. Vol. II. 六五頁。
- 註六一：見薩著：存在主義即人文主義：頁十九、廿。又見有和無，第三十一頁。
- 註六二：見有和無：三十一、三十二頁。
- 註六三：同上：頁三十二、三十四。

## 薩爾特爾的美學思想

在探討薩爾特爾的美學思想時，與探討其他存在論者的美學思想時一樣，要抵制一個特別的誘惑，因爲薩爾特爾也沒有例

( 38 )

外，他與其他存在論者的思想一樣，帶有一種文藝的信號，氣氛，很多次也喚起一個實際的詩的情感，因為薩氏認為藝術的表現是存在真理的車子，而使人認為一切存在論者的題目都如同美學。

為此，我們在這裡要特意肯定，我們在此地所關心的並不是這種泛泛的藝術指向，而乃是有關存在論主要理論的藝術論題。

研討存在論或薩爾特爾的美學思想，對於薩氏的一般思想，不能不有相當的認識，這個我們在前面已經有過探討了，為此我們不再贅述了，最多我們只敘說一下薩氏的思想特徵，與其美學思想有直接關連。

### 薩氏思想的基本特徵

薩氏的思想，其主要的特徵是否定的，然後是人文的，這可以說是薩氏思想的兩個內觀與外觀，也可以說是薩氏美學思想的兩大源泉。

當然，否定的態度並不是薩氏的專有物，這乃是近些思想的一個共同特徵，從笛卡爾起，到存在主義止，哲學思想起自否定，這是毫無疑義的，不過在方式上，各人都有各人的不同，薩氏的否定思想，是承認有「有」，有「全」，有一切，有實有，有物在自己，也就是說，他被絕對的現在所纏繞，而這個絕對，人們對它不作思想，也不思想，那末又何必或如何提出它來呢？薩爾特爾在談「無」時，指的是否認絕對，缺乏絕對，指的是限定。在他小說的人物中，承認不為什麼時，並不是說沒有動機，而是說沒有絕對動機，而是說沒有我們在我們行為的理論上所願有的最後價值根據。這種根據只有我們的理智願意停留在彼——但是在理論上，在事實上，我們無法拒絕這個根據，不能忽視這個絕對，薩爾特爾也是這樣，他使用它（註一），他形成它（註二），他述說它（註三），他的後期著作（註四）將薩氏形成了第二薩爾特爾，而使薩氏積極的企向自由，自由是以絕對的形態出現，固然他並不是時時而又理論的尋求這個絕對：思想的積極面。但是在詩的藝術中，在政治的實際中，他却不停的在尋找這個積極。

為此，薩氏思想的積極性，積極的結論保有着不可引歸到觀念的藝術像的不恰切性，更引向一種辯護的智慧，而不引向定義的普遍性。在薩氏說他的存在主義是個人人文主義時，他給了這個標記。到現在止，它還是西方最後的人文主義，突然現出，有一種特殊的，詩教的特徵。薩氏認為真正的人方式的生活，指的是拒絕絕對，因為願意絕對，乃是承認有個什麼是絕對的，不然如何能空願空想呢？它乃是一種惡劣的信仰。惡劣的信仰特別願意認為自己是如何無限，絕對，自己自足，物在自己的。人能為自己生活而行動，但人只能認為自己如「在自己為他人」，如同一個與其他有關的現象。人們可以拿惡劣的信仰作為薩氏的中心思想，而薩氏的全部思想乃這惡劣信仰為各種形態的分析。存在的惡劣信仰，是要出於限制，意思是出乎有意識的選擇。

凡是讀薩氏文藝作品的人，大都理會其間的人物是不作選擇，而一切故事或劇景常是一些構成選擇辯證的情勢連續，選擇乃是一個拒絕：選擇永遠是拒絕。為此，一切的選擇是不完全的，不使它包含着選擇的淘汰。意識是否認，部分性，因之，也成了悖理與矛盾，這是對待有、全與合理說的。得救是有知地接受從我們的無有而來暫時部分性，這是說從我們永久是在情勢上的景況而來的部分性。

這樣，我們從薩氏的思想中，最後到達了積極的根據：具體可能性的最大根據：指導薩氏乃是一個完全超越的根據：自由，乃是依附於那些許可選擇最大自由的情勢。但是我們很難說：這一格言是辯證的滿足人意，薩氏提到這個不少，但總沒有有系統的討論過，可是在文藝作品中，他却使用了它（註五），有正面也有反面，有拒絕也有向着有挑戰。因為薩氏認為「有」，「絕對」乃是不可能也不可思議的，在討論或指出有時，並不如同是「全部」，而是如同，這個，那個，客體，這與文藝或美學思想是有關係的。

## 文學與詩

我們上文對薩氏所說的思想特徵，是可以釋明薩氏美學思想的若干外觀的。在薩氏的著作中，用不同的方式，來關心美的問題，為此研究薩氏的思想，很難不注意到他的美學思想。並對他一般思想與美的關係與連續，也不難看出來（註六）。

文學語言與詩的語言 文學這個字在我國的傳統中，可能與詩有相同之意，在西方的傳統中，大多認為是一致的，但是到了近代，這兩種語言就有了很大的分別，有人說，馬拉美(Mallarmé)是作這個單純而要素分別的第一人，但是實際上，從克羅契到新批評主義者，已經有很多人注意到這個問題了（註七）。所謂文學語言與詩的語言，簡單的說，我們稱之為散文與詩，馬拉美則稱之為報導與音樂，前者是語意的，它給事物的意義，是理智的工具，有意義的符號的事實，後者我們可以說是無意義的，它使事實出現，而並不代表事實，它現示事物的意義如同是繪畫與音樂，這是說，它現示它們的直接，感覺與感情的整個性。第一個觀念與作者有意識的意志，與作者的責任和道德相連結。第二個觀念則是與作者無意識的世界，超現實以及其內心生活的容積有關，這種情形只有使用比喻和類似來表達。前者是與實在性有關的，後者是與想像相關連，什麼是文學的篇章，除單行本而外，並蒐集在情勢第二集中，一般地說，這本書是在討論約定的藝術，是第一觀念（文學）的極豐富的參考資料。第二個觀念的篇什，我們可以在其為雷薄末茲(Leibowitz)的藝術與意識的書序中看到（註七）。另外在他的序日內，或日內研究中，也可以悉知（註八）。最後在他的情勢第一，第二冊，也有幾頁論及此事。總之，文學是傾向着雄辯，詩則企向着暗示。薩爾特薩不能再更是法國人了；今天的法國人，都感到一世紀來整個的小說境變成了詩的姿態，但是他並不放棄古典的，智力的，講演的傳說。

( 40 )

這最後的外觀、是最爲人所習知的。他對「約定藝術」的辯護恰恰是在古典的序列內，這個藝術引曳來道德原則，與來自荷拉斯教育觀念相符，一個這樣的古代原則，在薩爾特爾的著作中，變成了如下的論題：文學給讀者啓示他們自己的情勢；使它們自己擔當責任（註十），這是一種社會的功用，與一個傳佈很廣的理想：藝術爲藝術是相對立的（註十一）。有關這一主題的最爲人悉知的長論文，乃是他的什麼是文學？一書。

文學是行動，是實際的；它開啓一個情勢來改正它，克羅契很單純的接受了這個定義，他可以說是開始將文學引入演講的藝術一類的行列的，或者也可以說引入歷史學的行列的，在克羅契來說，文學永常是一個就行動來說的認爲動作（註十二），在克羅契的晚年，在他的「詩」一書中（註十三），又重新談到這一觀念，來堅定它，而溫和了它的凌厲。薩爾特爾呢，他也在企圖減弱文學的實用特徵，在對文法的關心而顯示他的意念（註十四），同時也在拒絕所謂詩的散文的混淆字眼（註十五），這是說，在所謂文學的藝術中，薩氏一直維持着實用的優先性，這一點頗似中國的文以載道。

我們知道薩爾特爾的思想，深深受過超現實（或寫實）主義的薰陶，對此經驗頗豐，可是事實上，薩氏採取的姿態，是一種很纖細的衝力，反對超寫實主義，並且是很顯然的。在超寫實主義與存在主義之中，有一個連續關係並對立關係。存在主義是產生自批評超現實（或寫實）主義，來自對超現實主義無效的默想，來自於對其模糊不清的反省，阿爾吉已經寫過這些話了（註十六）。並此也推定一個共同理想，薩氏目前所責譴於超寫實主義的，乃是使它失敗的方法方針。總而言之，它是不注意莊重精神的，卜來沃斯特（Prevost），鮑斯特，尚比雍，阿魏里，則看法不同了，這是由於他們的職業關係，因為他們是不知道神話的，由於他們的中庸的人文主義，他們先預兆了存在主義（註十七），特別是由於他們對公共的忠誠。

文學與大眾——無可懷疑，誰也得承認，文學作品是一種讀物，是讀物自然需要並且也該爲讀者着想，文學作品因之與共衆或大眾發生關係，文學是社會的，這是基本理由之一。薩爾特爾一方面，在他的什麼是文學一書的第二分會對這個關係，自中古以至二十世紀，發展開了一個名貴的現象學（註十八）。另一方面，他又從這個現象論中，抽出了一種規則，乃是我們在前面一再說過的自由的超越律的文字翻譯。文學是一種對讀者自由的呼籲（註十九）。根據康德的方式，這種自由律構成了歷史的最後原則，這只是說，讓這個自由律成爲明文的，爲人知悉的，承認「文學如同一個慷慨的永常練習」，在最後的分析中，以它爲人的義務。薩爾特爾在這裡，對於文學，正是在重複着康德對道德命令所使用的泛邏輯主義。因爲文學如果沒有讀者的自由合作，乃是不能存在的，而文學藝術的任務乃是保護並鼓勵這個自由，這樣說來，方法已變成目的了。在康德的思想中，說真的，事情在那裡同時是更徹底與更融貫的，既然論理道德是由於形式的意志所構成，在自己之外，便沒有其他的目的了，保護形式意義本身，就它在人內是目的而論，它要變成爲此一意志的內容。對薩爾特爾來說，文學也是這樣，它是「一個以自由爲目的的自由」（註廿），而文學的條件則變成了它的固有企向或終止。薩爾特爾不止一次與康德以及其對目的的種種說法，有着相

似相關(註廿一)，這個足以證明薩爾特爾所給予的文學藝術的精神地位；它的功用是消除歧義，指教惡劣的信仰，激起責任，這是從正面看薩氏對文學藝術的看法，如果就政治立場去看，薩氏給予文學的使命，則不太使我們心滿意足了，他認為文學是從泛邏輯主義引出它的力量，它又是泛邏輯主義的應用，文學的目的又有一點改變了，不過這對文學與大眾的關係來說，還是有其道理的。文學的藝術，既然是奠基於大眾讀者「自由的合作上，那末這個文學藝術自然應該致力於這一自由的伸張：文人應該脫離於人才英雄的附屬，因為所謂人才英雄，往往是獨裁保守，故步自封，而文人則要時時想擴大自己的地盤，為大眾創造藝術，在政治上反對一切的特權。特權也者，說穿了還是縮小範圍，減少公眾，因之，對文人們呼籲並加強其文學力量的力量的自由，也要減少並加以限制。簡而言之，加強群眾，加多讀者，乃是創造自由，擴大自由。對薩爾特爾來說，這個觀念並不是學理的，空想的，他試圖現實他的想法，並告訴我們應該在遠離空理想的態勢下認出它來，實在，薩爾特爾願意根據這種見解，在他的「近代雜誌裡，聯絡了一批作者，聯絡了一批自由的作家，獨往獨來，既不受專家英雄的控制，也不作共產黨的爪牙，徘徊於中產階級之外，而作他們三種階層的中間人，一如中產階級為更多百姓階層的中間人一樣(註廿二)。但是這裡所說的自由，清楚的很，並不是讀者的形式自由，不是讀者與作者的自由合作，而是一種充滿特殊的某些自由。推理彷彿是一個偽詭懷疑。

我們簡短截說，可以拿這個結論當作確然之理。文學的觀念是符應着慷慨的道德，並且符應着社會性，感恩性，以及自由的提升；這種提升當然是在他人的自由中。俾之這種思想，乃是八九年代原則的延長與確定。

詩的觀念 藝術的另個觀念，彷彿詩，乃是一個不太確定，而問題更多的藝術問題，但是在其特殊與失敗的發展上，也更為豐富，這一藝術觀念，與傳統是有關連的，意思是說，與象徵主義是有關連的，詩也者，完全是一個想像的藝術，是在善與惡之外的。藝術是想像的，想像的乃是一種否定，也就是使實在界消滅。最先，彷彿是一個觀念的重複，或者如同我們認為乃是一個唯心論錯誤的重複：理想的或觀念的與實在的乃是對立的，但是將它轉放在一個認識論圖面不同的圖面中，轉放於存在的心理學的圖面上(註廿三)。在這裡是有絕對意想不到的結果發生的。我們還要說，這個純藝術的形式，是與約定文學不同的，它本身並不反對或在道德的約定之外，但是，一個外於實在界，而出於想像世界的道德是不是可能的？這是一個相當複雜的案子。薩氏在這裡所說的道德，乃是另一個形式的道德，它不是社會的；而是無政府的；是人間的但都是個人的。薩氏比喻這個道德乃是殉道者與聖德。在這種意向下，他使用了一種很古怪與很紊亂的方式寫了這一問題，但讀者們的印像，認為在這裡，薩爾特爾還沒有說出了他最後的言語。在薩氏這樣多的著作當中，所缺少的乃是在藝術與道德二形式間的辯證法；為此很多次，人們將文學與詩的觀念混淆了，這種混淆更容易的發生的是在文學與散文之間，人們往往簡單而乾脆的將它們一致化了。如果文學的觀念，在當前的方法中，是與自由，約定與責任連結在一起，那末，我們現在所說(即薩氏的主張)的詩，是

(42)

指向另一個世界，這是說指向無意識的世界。這個無意識的世界，心理分析學家，在設法透過夢的研究，而予以深入，超現實主義（或超現實主義）者，認為藉着自動的書寫，能够獲得這個無意識的宇宙。（所謂自動的書寫，是介乎夢醒之間無可無不可的狀態。薩爾特現在指出也只是指出而已——，他願意使用個性，傾向，癖好，以及個人對於事物的向力與抗力方法，而深入此境，這就是所謂的存在心理分析（註廿四），對物質事物的同情與拒絕，顯示給我們一個人的原始狀態，存在的選擇，對此，人們稱之為該人的個性。另一方面，這個對物質事物所同情與拒絕，也使我们清楚一切想像的關係，這些想像關係，乃是一個藝術家的類比，喻意，字典以及像的選擇的來源（註廿五）。

詩由於這條路子，引我們到另一個問題，那便是近代藝術家的神秘問題。這個問題在藝術界是時常遇到的問題，在浪漫藝術與近代藝術的危機中，這一問題更達到了最高的境界。

想像的意義 藝術有一個意義與詩相同，在這薩爾特爾來說，詩與藝術在此地的意義是與想像一樣的。想像乃是不現實的宇宙，無的世界。薩氏從一九三六年，就開始了他的思想職業，而有了想像一事的問題的發生在一九四〇年上，他又重新引起了這個問題，而完成了一本想像世界的現象學。最後在一九五二年上，又將這個問題，引到美與道德的問題上來（註廿六）。想像是什麼，根據薩爾特爾用現象學來給它的定義，說它是一個不能實行（不實際的）意識的意識深入性；與記憶完全不同記憶乃是一個存在實體的意識（指過去的實體）。柏格森所說的記憶就這樣被薩爾特爾想像所代替或打下臺了：這兩個名辭，一個是實在界的真正恢復，一個是宇宙在其本質結構中的消滅。但是，我們不要誤會，薩爾特爾在這裡並沒有在原則上論及由波多雷爾所祝賀的宇宙之詩的解體，也不是具體的無化，也不是像馬拉美所說的事物傷損，而從這事物的傷損中，我們應該認得絕對如同是一個空虛，一個缺乏，一個無有。薩爾特爾的想像物乃是一個最簡單最原始的事：這是認識論的容積。並不是超現實的機械主義。這是一個安置美的自由行動。美永遠是實在界的懸空，是無有的無私默觀，為此也就是一個存在的抽象。但是，所謂無有，乃是一個惡，愛好審美者，常常是一個劣者。在這裡我們已經看出來，在薩爾特的想像物與何謂文學中所保留的藝術道德的漠然態度，這時候已經是黃日黃花了。這種改變，這個最後的結論，乃是薩爾特爾在其註解並序日內（Y. Genet）的著作時，在加深對想像的研究，並對想像的現象學的變化中，才發揚出來的。想像的，美的，這乃是一個應該是，它並不如善一樣的插在有中，而乃將善抽去。

我們一眼看去，能够非常驚奇：美是被指定為惡的（註廿七）。這一說法，實在，只有它才能使薩爾特爾說明白一些他的美學理論。美之所以能被定義為惡，最使那些未曾接近衰落的詩的人們驚奇，從波多雷爾到文布納（Swinburne）等人，這種情形一直在發生着，幾乎成了公同情形。薩爾特爾特別深研了這一點，而給予它一個形上的根基，在這個根基上，有着心理分析無盡無休的基礎。想像物是惡的，因為它是不實有的，因為它只是一個外現，美正是這個實在性的拒絕，說實有也不過是形

式而已。我們暫且觀察一下誇大的心理學，它從這個行動中，造成一個有意識的破壞，這個破壞，也如同一切敗壞似的，是一個有意的失敗。因之，它又是一種否決，棄捨，犧牲，宗教行為，因着他罪犯能够變成殉道者，最後成爲聖者，這個問題，在適宜的地方，我們還要討論（註廿八）。目前，最重要的，乃是如果文學是參預在實在界的意志，而詩乃是衝出實在界的意志，則二者中，沒有一個是默觀：慷慨或無關心乃也是一個利益，一個價值。

價值的兩個方向最奇詭的乃是，只有這個唯一的價值。價值是有兩個方向的：那便是善與美。當着一個價值接近實在性時，它便是善；當着它是滿足自己時，價值便成了美，一個獨立於自己的形式，那便是傳統所謂的美的定義（一個半世紀以來，理論家們所以重複着康德說的趣味公式，並不是偶然的）。（註廿九）依照薩氏所說，一如非實在的反對實在，而美乃是反對善。爲此人們不能認爲藝術家是在善與惡的這邊（克羅契）。在這裡，仍然是惡。並且我們也應該再多說一句，在兩個價之間，連擇選的餘地也沒有。善並不算什麼，惡才是唯一的價值。善在它是實在界的組織時，乃是一個習慣，一個背棄自由，一個自我毀滅的道德，一個無價值，或者解釋它如同神，或者如同一個社會機械。「在行善時，我自己迷失在有內……這樣說，在引導我的善內，有一個使我轉向的動機：乃是已經在那裡了……在使我害怕的惡中，也有一個引吸我的動機，那是來自我自己」（註卅）。但是如何願意惡呢？縱然人願意，也要願意積極，而實在界乃是整個積極。（惡）乃是將自己放在實在界以外，在現象外表中……「惡乃簡稱爲想像物」（註卅一）。在這裡我們看到美惡自由方程式的重要。

爲此，我们能够從這裡抽出一個至少是臨時的結論。如果文人置在具體，實在的完美中，而這只能够是來自自由（如同我們看見的，由於非矛盾），詩人呢，他是起自於超出遊戲，起自於不能實現的意識狀態，起自於形式的否認，實在界的拒絕狀態，因之，起自於拒絕社會，總之，詩人是出於一種抽象的個人世界，構成想像物，美，惡。說的更粗暴一些：文學是關於社會倫理的，而詩乃是個人道德的。這是薩爾特爾對文學與詩的看法，兩種文體有兩種不同的價值方向，兩種價值的意義，也不與一般的主張相同，普通人們承認善與美是價值，而惡則爲反價值，薩氏因爲認爲美是惡，自然也是價值了，這一點實在是特殊的。

### 倫理學草案的美學思想

審美家與藝術家 對這一點很自然的要生出一個疑難與異議：這乃是美的觀念如同想像，它一定要顯出自己的存在，這並不適宜於藝術，而適宜於美學的或耽於美的生活。但是薩爾特爾知道的很清楚：這裡所感興趣的，正是審美（或耽於美）的人，像日內或波多雷爾者是（註卅二），審美者是一個壞人」（註卅三），藝術家則否。是嗎？我們將會看到，藝術家比起壞人來還要壞，他乃無信無義者，美學的範疇，乃是審美者（耽美者）的範疇，而不是藝術家的範疇，這正好似對古該嘉爾說的。實

在，我們可以看出，吉該嘉爾的審美者的範疇，並不願解釋藝術，而不是要解釋一些藝術作品的心理內容（比如毛札爾特的璜先生），同樣，薩爾特爾的美惡範疇，並不解釋一般的藝術現象，雖然它是能够將這個範疇適應於詩的許多情勢的。它們只解釋一個以審美者（耽美者）為主題的藝術，有一個文學的傳統，通達日內的著作，這個傳統是極為人所認知的：即波多雷爾的「不悅的貴族興味，作成了一個學派：藍寶，洛雷夢，阿波利內爾……然而所關係的常常是心理的內容，約束的與足夠懷疑的內容，人們不能將它們伸張到智遍的藝術中，一如薩爾特爾所願意的。薩爾特爾的日內心理學，一如吉該嘉爾的璜先生的心理學，乃是一種作家人物的心理學，而不是一個作家的心理學，也不是一個一般的藝術家的心理學。這是說的是一種對社會適應論的反應，它是根據社會改變，恐怕在任何社會內都不缺少，但它也並不與藝術現象相和合。在吉該嘉爾的審美者藝術的背後有加薩諾瓦（Casanova）的傳統，在日內的犯罪者背後，則有薩德的傳統。

對於這一點，我們認為有若干觀察是必要的，現在我們且說明一下

審美者（或耽美者）的範疇與唯美主義的範疇，這個兩棲作用的範疇，在心理學（或社會學）與知識論之間，有一個沿着美學（美與藝術的）範疇的歷史，來很多次夾雜自己在它中間。這個歷史並不很古老，從十九世紀才開始。它構成一個混淆與亂雜的想法，具有一個豐富的現象學，但總沒有被深研過，乃是從玩戲到幻術的作風，不足以使作真正研究工夫的人所欣悅。唯美主義乃是察看世物的特殊方式，它願意特殊的察看世物，並付諸實行。我們可能給它一個正確的意義嗎？在美學的或耽於美的這兩個語辭中，它們彼此有着分別的思辨根據是什麼？

美的根據 爲了找到美學或耽於美的二字的分別，我們需要研究一下美的根據，這是一個看來簡單，寫來却頗複雜的問題，在這裡我們可以使用康德的某些觀念：美學或美的根據，根據康德來說，乃是一個主觀形式判斷的觀念性。爲此，我們在不同的情形內，可以說是有一個耽美（唯美）主義的：在宇宙被理解爲客觀形式的目的性時，這是說，在宇宙客觀的，實在的指向我們的愉快時，便會有一個唯美主義產生；在這種情形下的唯美主義，我們能够稱之爲自然主義的或者神學主義的唯美主義。在這裡，我們也能够說，耽於美的判斷乃是那反對觀念性，反對那美的彷彿是，並使我們「用一個目的實在論對待我們再現的官能來當作美的判斷的解釋」。在這種情形下，審美者或耽美者的愉快，乃是宇宙的最後目的，這乃是自然的結果或神的意思。然而這種愉快同樣也能屬於第三典型，而引伸自一個惡劣信仰的實在使用，引伸自主觀觀念性的有意的中立與客觀目的論的有意使用。這種情形乃是一種有意識的，困勞的，製造的，詭辯的耽美或唯美主義，在近代文化中是傳播最深的。終而至於這個特有於批判態度的彷彿如此，達成了某種態度的工具，這種態度，我們可以給它定義是超越批判態度，或者稱之爲在本體上實用主義的超獨斷態度。

世界之物莫非有，在過去的哲學裡，有在類比義下，有限有與無限有的區別，有限有是具有外面現象與內在本質的不同，到康德時候，本質與現象的存在仍被承認，但是本質已經是未可知了，很自然的「有」要引歸到外現，而形式對於人的觀賞就成了目的，被思考或審視的對象就成了方法，成了專門適應於想像之快慰的工具，這種客觀形式的目的論，這個實在性的解體，這個由客觀而成為形像的變化，時時被視為美的生活的外觀。但是在第一種情形中，在神學與自然耽美主義的情形中，這個則被視為宇宙的最高點（德國的觀念浪漫主義）；在第二種情形中，在藝術的，實用主義的情形內，它乃是一個顛倒，一個反自然，一個向宇宙秩序的挑戰：這是最近一個世紀的經過，從波多雷爾到超寫實主義（註卅六）的一般情形。自然，這些思考必然地是很粗疏的。

薩爾特爾的採取的思想，乃是在浪漫主義以後的最後觀念。根據這種觀念，他採用了公式，傳統的聲調，修辭術的形容與方法，他利用這種材料，完成了一個學說，並建立了一個複雜的辯證法。

從美學思想史中，我們看見浪漫派與浪漫後期的主張，是以否定為主，而這個否定性並不是經過批判的，也不大是批判的，它是從內容，題目與說明方面，而顯得如此的，至論「自由」的篇章，則幾乎構成了耽美主義的一個超越理論，為此，它們可算是一個形式的分析，雖然就薩爾特爾所追隨的方法，乍一看去不相似照定這個方向，而有這個效果，但是在事實已經有了這種結果；薩爾特爾在已經給了我們一個想像容積的知識論以後，現在他又給我們提供了一種心理學：前者是在他的著作想像物與想像兩書中看到，後者則是在他的日內研究中顯出，日內是一位特殊的著作家，一位又姦又盜的詩人，薩氏在詩的研究中，重建了日內的形貌，而構成了一部活的心理學，成了一部可咒罵的詩人的現象學式的傳記，在這部書內，他處處不忘記提出問題的基本原則；這原則，對富於想像力者來說，乃是指的將事物從它們的實在性挖空的使命，是將行動引歸姿式，就這樣將實在性的意義給拿去了，於是它便構成了惡。這是一個對現實的反響與逃避的形式，是一種逃往想像世界的方式，一種某些病態人士的共同態度；由於他們的特殊情勢狀況（我們在這裡不討論它），這些人從幼小時，就感到受他們四周世界人物，環境的折磨，他們就以這種特殊選擇來作着反抗，而構成他們的生活。為此薩爾特爾才分析了波多雷爾與日內的心理，他也提到要有對佛羅貝爾的報告。然而如果適應其原則在傳記研究的事實，有利於創造有興趣而又吸引人的著作，而這並不一定對尋獲問題解決的線索有利。波多雷爾與日內是兩位富於想像的人。既然有意願將生命引歸到想像是一種罪惡，而這罪惡乃是一種痛苦，這個同時也是演劇者與殉道人。但是有一個問題，並沒有由薩爾特爾提出！那就是，縱然他們真的如此，但是他們所度的生活並不是一個想像的，魔鬼的生活，他們同樣的像家庭的好父母，慈善家，最低限度像被重視的小資產階級者一樣的生活（像馬拉美一樣），因為根據薩爾特爾，惡與其他一切，並不是在想像物的內容中，而是在它的形式內，並不是在想像可怕事實的事實中，而只是將自己離開現實界，入於想像。

這兩部著作，我們更感興趣的是日內，因為它對我們要求的目的更為適宜，關於波多雷爾的論文，需要知道，乃是對富於

( 46 )

想像氣質的某種典型的一個上好例子，薩氏在波氏的實際行為上，在他的病態徵候中，加深着研討，但是這對於他的創作的活動；即對於他解放藝術家計劃，是沒有什麼關連的。在波氏的研究實例中，只看見失敗，並沒有看見成功，但是對於日內的探討，則正相反，人們所見到的乃是成功與成果，就連實際上恐不存在的成果，也被人看成是存在的。

薩氏對日內的研究，是特別冗長而複雜的，都五百數十頁。這也是有其特殊理由的；原來薩氏自「有與無」的巨著出現以後，曾預告說要有一部倫理學的書出現，但一直沒有實現，恐怕永久也不會實現了；而這篇日內研究，很可以被我們視為這部將自成一系之書的材料與工作的草本。此外，我們還要加上一句：薩氏適應全部文章風格，來表達他的論題。不錯，他寫小說，散文，戲劇，電影，各有不同的技巧，其終結則都是在發揮他特獨的思想，但是在這裡，薩氏使用的却是壞味道的文筆，充滿誇張，尋找惡表，同時也充溢着魔鬼的摹擬，社會的糾舉刻察以及病態的研究氣氛，對這部書的種種，我們將有專文探研，在這裡我們並不因有些題前的問題，讓人感覺失望，而對這個根本的睿智問題，仍然特別關懷而感到興趣。

#### 美與想像物、美學與唯美的一致化

從薩氏的理論中，我們最先看出一個弊端，是美與想像物的一致化，是美學與唯美的

一致化。美與想像物有關，美學與唯美主義有關，這是很自然，也是為多人的共知的事：想像物可能是美的，美的也可能是想像物，美學可能是唯美主義的，唯美主義也是一種美學，但有關與能量並不等於一致，我們很快地就會在這裡建立起二者有關或相連的理論，但却不能肯定它們的一致化。二者的互有分別，乃是很顯明的事，美雖然變化多端，但是却也有其均衡，而想像物則信想像的所由之；美學自有其限度界限，而唯美主義則是纏綿一切，如同是形式，是姿態，是幻夢，是實在界的逃避；就讓這個實在界的逃避的產生，也很多次是在尋找另一個均衡所致，美也有另一種一類，但是這其間仍然是不同的，不能一致的，美並不同想像物一樣的，是一個認識的容積，不，不是的，縱讓是薩爾特爾在日內的想像世界內，所採取的例子，隱污、昏愚與報復，也足夠證實唯美主義的美，也就是所謂想像物，並不必要的是美學的美，美並不是想像物，美乃是實在的，驚奇，欣賞，心醉，這些都是由美而引起的美的情緒，但是這些情緒是存在於存在的美中，存在於實在的美中。不錯，美的情緒也起於想像物，但並不是就其為想像物而引起美感，乃是由於以想像物為實在物而引起美感，美是否有很多次經過想像物中，而與事實，實物斷絕連繫，而引起痛苦（比如思鄉），這乃是另一個問題。

#### 審美家與藝術家一致錯誤

薩爾特爾認可審美家與藝術家是一致的，這是一個更大更嚴重的錯誤。我們先說一說這一致化

的指義，一致化有兩種狀態，一個是在現實的一致化，一個是在潛能的一致化。對薩爾特爾來說，一切的藝術家都是審美者，審美者呢，他乃是自動的奇怪人，在事實上，他已經是被動的詩人，一個詩化的詩人，他感受着自己的詩或想像，在這種情形中，每種個性，由於一種暗流的反應，從主動的生活，從實有中孤立了自己，而逃往到想像的生命中，逃往到神視中，而預定於詩中；想像的故事們，心裡的電影，夢想，都是詩的性質。但是實際情形如何呢？我們很有理由相信反面的情形，這是說，

想像的故事等乃是分離，不一定是詩，也往往不是詩，不錯，想像世界對藝術世界是有些效力的，但是它對實際世界，也並不是空的，對銀行家，對建築家，對外交家，但是其所指向或導向的境界則不相同，對實際家引向的是愚魯，對藝術家則引向突涕。

說真的，薩爾特爾也看得很清楚，從審美者的態度過渡到藝術家的態度裡，其間有一個很深的分離與顛倒，但是他却催促解釋這個顛倒如同一個容易的回轉。而這，由於一個開始的錯誤結果，我們覺得，乃是在於選擇了「美—恐怖」——一個「浪漫—被虐待狂」的耽美者的「美—恐怖」作為想像的罪惡之根基，這種耽美者的情形，只是一個實驗的個案。在這種情形下，戲成了事實：從耽美者到藝術家的過程，仍是從被虐待狂到淫虐狂的過程，是一種容易回轉的顛倒。雖然我們已經注意到這種詭辯，而解釋從這種境界到另種境界的過程方法，却提供出一個特殊的利益。

關於上面的種種，我們要如何解釋，才能使我们明白這種道理呢？

對於這種過程解釋的方法，我們認為乃是由於一個態度的改變：乃是由於從被動到主動，由一個犧牲的顛倒到劊子手，想像者的人，在潛能中的耽美主義者或詩人，乃是被動的，乃是社會，世界，自然，家庭的犧牲品：他是被它折磨着。這是一個磨難下的病夫（試想塔斯 Tasse）或者是一個早發的痴呆者（試想 Poe, Beaudelaire）或者是一個癲狂者（試看 Lautreamont）。這些例證並不是由薩爾特爾所選擇，但它們有可能被他選擇。實在，藝術家患有一些神經病，乃是一個已定的事實，我們能夠說它是一個藝術活動的條件，我們試想想賈斯伯對 Swedenborg, Van Gogh, Hofderlin 等人所作的分析，就可以瞭然了。不過我們也不要過度強調這種現象，而陷入上世紀的實證主義的天真中，當然這一學派並不是一點也沒有看對，但是太過寥寥，並且是在作偽的精神中。一個屢屢作夢的主體，照薩氏來說，乃是耽美或審美者，在他由被動成為主動時，便成了藝術家，從空想而成為作家，從詩化的詩人成為詩家（註冊八）。這樣，人便可以對劊子手給犧牲者以報復了。藝術的秘密是在於報復的特性中：藝術的作品，對把握群眾來說，乃是一個機檻，一種設備。不錯，藝術成品實在是一種工具，用來囚禁我們的近人，我們的兄弟，在他個人的想像遊戲中。這樣，一個耽美者變成藝術家，從被虐待狂變成淫虐狂。由於接受自己想像的折磨之力量，藝術家使用他的想像，蠱惑他的讀者，佔取他們的自由，催眠他們，指揮他們，很自然的，也有很多讀者時常的猶豫，反抗，而不肯被藝術品的牽扯。

自己與他人 我們不要忘記，薩爾特爾的整個思想，是奠基在「為自己」的問題上（意識問題），而意識則奠基「自己」與「他人的辯證」上，這辯證的形成，好似是劊子手與犧牲者的反論題與合作，並且有關於它的綜錯。愛與恨的整個現象學進入在這個辯證中，對於文學作品，也能够說同樣的情形。詩人在原始上乃是一個人，很強烈的生活在想像中，以便與實在性離開，因為他是一個環境的犧牲者，而關閉在自己幻想世界中，詩人就這樣的進入被動生活形式中，否定生活的形式裡，這乃是

惡的。藝術問題，對薩爾特爾來講，乃是稱之為美學（在實際上說，乃是唯美或耽美）的想像生活的改變問題，而產生出一個從犧牲品到創子的改變。在詩人改變成為社會的犧牲者以前，在他變成藝術家，安排自己的夢的日子時候，他便作成了這個社會的創子手了，他向這個社會雄辯，並折磨它（而這個社會，彷彿那被虐待狂的人，以讓自己受虐待為喜樂）。他迫使小資產階級社會進入他的繪畫的變形中，在他的小說的恐怖中，在他詩詞的憔悴中。瞧吧，超現實（或超寫實）主義的計劃實現了，社會的革命並向前走了一步。著者之所以用來把握資產階級與其近人的機檻，乃是他的詩，畫與音樂，他逼迫他的讀者想像，他用自己的毒藥感染他們。然而，就是在他感染公眾的時候，他本人還是變為健康的，更高的，正常的。他從這些報復的本能中脫卸出來，他變成了積極的，主動的，他的變改變為善，其交換結果，感染了社會。這是一個瀉劑，然而是一個新作用的自瀉劑，是詩人自清，而不是公眾！

正與誤 在以上這些觀點中，有些地方是錯了，但也有些地方是對的。關於那錯的地方，我們很快的就會提出來，薩氏將自己的美學，屬下於無的倫理學的試驗，也就是說，企圖屬於無或否定的倫理學，從惡中——這就是消極，拒絕，失敗，舉止，夢，還有所謂美——他想提出一個炫暈的辯證法來，這個辯證法是在於惡的意志，被動性的選擇，並在其矛盾中，總而言之，是在於功利的唯美主義中。——這也是一個惡的殉道者——自願的痛苦，語其終極，乃是惡轉向而為善，在這裡我們且不對這個有爭辯的辯證法加以爭辯，但是它却使人高估審美者想像的頃刻，則毫無可疑。這種高估，並不是來自自然主義者或自發的審美者，而是來自功利主義或詭辯派的審美者；這是從不忍受的被動性，而人却願意忍受。在這種情形下，詩化的詩人乃是一位詩的詩人，這是一個批評的美學家，一個惡劣意識的美學家；他欺騙：他不忍受一個想像的世界，但他却忍受他忍受想像世界的意志，忍受自己被虐待狂。美學問題於是有危險地，如同是一個同時主動而又被動的想像物的特殊形式問題。然而，一位詩化的詩人，一個唯美主義的審美家，一位想像的批評家，都要跌落在一連串的矛盾裡，這些矛盾乃是來自消極的積極計劃的詭辯不可能性。人們不能長時間的維持在這功利主義審美家可憐狀態中；我們這是說的馬拉美。薩爾特爾呢，他認為他已經克勝了這種困難，因為他是從形式的思考到材料的思考，這是說，將自己安置在一個純心理的計劃中，富於想像的主體，審美學家，能够深觸到否定的根基裡，這乃是唯一地藉着物質的否定：罪惡，厭棄，叛逆：這是說，不再是想像的姿態，而乃是這個想像態度的特殊與經驗的內容，從結構到善，到惡。

從這裡，我們可以窺探出來：薩氏的智慧與詭辯：談智慧，這要比想像物一書的基礎論題走得更遠。在想像物一書內，視藝術只是如同一些像的召喚，更好說，它是現象的在關係着藝術，在這種觀點下，人們瞭解藝術問題，並不是從想像物的形式問題中引申出來，也不是從適宜到想像生活的形式引申出來。單純的想像物還不是藝術。談詭辯呢，薩爾特爾選擇了一個特殊的想像內容，一個在材料上特殊方式指定的想像物：這樣只是指明給我們：從審美者引出藝術室，從詩化的詩人引出門句的詩

人，從想像中引出藝術來。從審美者（唯美者）生出來的是形式的變化，從藝術家而有的，乃是形式而同時物質的變化，並且更是物質的變化。這是一個單純破壞他人自由的想像物：一個消極的積極計劃，在「日入」研究中的特點，就是這一詭辯，其由來是因爲想一下獲得一個無的美學與倫理學的希冀之故，我們知道美與道德雖然有關，藝術與倫理並不相反，但是想使之成爲一，化爲一致，則是不可能的！於此，薩爾特爾也不能不使用詭辯了。

想像不摧毀實在 審美學家或唯美者變成藝術家的問題，要自己約束在某一藝術家的特殊物質個案之中，也就是將這個問題限制在醜惡詩人的特殊物質個案之中，被人瞭解爲滑稽的受苦者，戲子，殉道人。只有在這種價值下，藝術家再被吸收於唯美者中，藝術則被吞蝕於想像之中，這正如同薩爾特爾所願意證明的。在這裡我們想到並談到的，並不是藝術家的詩人，而是詩化的詩人，想像的審美者。藝術家只是在詩中加入技巧，我們可以說，這個技巧，這個克羅契式的「外在技術」，外在化，在這一次，我們要認爲它如同一個特殊主動的工具。在阿巴那奧的書中，若干論到藝術的篇章，也認爲技巧如同一個交流（來往）義務的習鍊，如同一個加在認知行爲上的實踐行爲。在薩氏的思想中，這個交流的義務，變成了很辯證的與細膩的：交流，通傳，乃是工作，攻打，進入恨與愛的圈子，進入它們彼此的關係中，正是從這種情形中，產生出孤獨與被動性的救贖。觀念是類似的，我們則看它們是相斥，它們再一次地破折藝術的辯證圈爲兩個外在重點，並且這兩個重點在實際中也是互相約定的：觀念化與交流，靈感與技巧，內容與形式。讀者試想，這兩個重點本身並不相似，但是本身却要相成，彼此有分別，然而却不能分離，只有觀念而無交流，無通傳，只有通傳交流而無觀念的孕育，又何來藝術？靈感與技巧，內容與形式，是相排斥，但也是相完成。

這就是感受自己詩的詩化的詩人與作詩的詩人之間的分別意義。在這種情形下，一切的想像都已是詩了，薩爾特爾說的很清楚：「夢想與謊言，迷信，都是詩」（註十四）但是缺點就在這裡。這種詩化的詩並不存在，因爲這種觀念是混亂了主客情形，不足以成爲真正事實的。是的，想像物既不是潛能中的詩，也不是潛能中的藝術。它不產生藝術，也不準備藝術，因爲被虐待狂，就其爲被虐待狂來說，也不能夠自己變化爲報復的淫虐狂，想像物，從內容的觀點來看，並不是「有」的爭辯，也不是實在物的討論，而只是就形式方面來說，是如彼的。實在，薩爾特爾是應該尋找一個想像物的內容，來破壞實在物的。換句話說，想像物就其爲想像物來說，並不是散文界的創子手，而只是如同薩氏本人一再強調的，是散文的病態，散文的癡瘋：這就是轉向不實在物的內容的散文界。能够破壞實在物的想像物，只能得自於藝術的程序。真正的創子手，我們稱之爲心理破壞的，只有產生於有節韻的詩的園地，生於藝術的境地，這一點我們需要知道的。總之，富於想像的人，不一定是被虐待狂的，而被虐待狂與虐待狂的辯證，如果我們要這樣稱呼它的話，須知它乃是在藝術境界內在排除其他一切方式的一種境界，意思是說，根據薩爾特爾所說，藝術是起於這種心理狀況的。

藝術的指向 在上文我們說過，在薩氏的主張中，也有真理或正確的存在。我們知道：自十八世紀以來，最均衡的散文論者，像杜包，布爾克，巴利尼，不也是在各種不同的形式或公式下，認定藝術並不是專一向着美，而是向着崇高嗎？崇高，在他們的心目中，雖然是甜蜜的，但也是如同不愜意，折磨與恐怖的！薩爾特爾呢？他走的是同樣的路線，他是以同樣的方式看這種結果，容納一種內容的而並不只是形式的考察，但是他並不只止於此，在這以後，他不再恰切的將這種否定，這種屠殺與這種心理的破壞，歸之於想像物：實在，這種想像物，不過只是一個形式的姿態而已，這種想像物又是一種形式的被虐待狂，因之，它又是普遍的，是一種享受實在性空虛的心靈，一種對生命的棄置，是空是無！想像物在這種情形下，並且還是美，但是根據薩氏的字典，我們還不能說它是崇高。但是既然薩氏將想像物作為藝術的起源，自然地在實際上，他也認為藝術是反心理的，是不中意，那末崇高一辭又當屬於藝術了。這樣薩爾特爾被迫地將這個慘酷的特徵，正是藝術固有物的被虐待狂的特徵，歸之於想像，歸之於唯美主義。他於是排除一切的選擇畸形想像生活，神經病態生活的內容，他完成了一個反心理學的心理學，這樣的心理學是充溢着矛盾，悖理，迷謬，是一個假與不可能的心理學，是審美家所詛咒的心理學，而他又設法辯證的將它建立起來。只有這種想像，能夠滿足藝術先佔的作用。藝術在這裡，又自限於一個特別的，新近的與時髦的格式，是詩人所詛咒的。這便是美的判斷之批評變成一個特殊心理病理個案的分析。（註四）

從反面說，如果我們認為詩人是創子手，是被虐待狂者，是被詛咒者，是殉教人，但我們要知道，他之所以如此並不是因為他是富於想像的人，而乃是由於他是作詩者。但丁與伯塔各或者哀德加、波，在想像中並沒有殺死被虐待狂者一樣，殺死他們的活人中的夫人們，而是無限量的享受着他們的死亡，他們歌咏着她們，只是在她們的逝後，他們才如此安排，這是說，他們在他的記憶與藝術中，享受並歌咏着她們，而並不是在想像與心理學中。他們的藝術使用的是實在界，而並不是想像物。這正如同魏龍與托斯杜也夫斯基的主張。實在物的取消並不是由於富於想像的人的工作而完成，它乃是由於藝術家的工作，在藝術主動的時刻，在詩節的編排的剎那而如此的。這種消滅的產生，正如同實在物形式的中立化，就這樣的被殺害，被虛化：不過，魏龍與托斯杜也夫斯基並不肯明目張膽地引出他們要執行的實際結論，就連但丁在其充軍中也是這樣的情形，大家都是適可止步，不為己甚。這樣的一種消滅也如同一種消滅內容的選擇，與心理的傾向是不相容的。這樣的材料，在它也轉而成為心理學，想像世界，而恰恰到這一個否認自己的想像物，倒轉的想像物，想像的欺騙。然而這只是由藝術而生。「瘋狂的羅蘭」的邪佞讀者，總沒有自發的由他們的心理想像而被迫至將女天使拋在一個小兵臂膀內，而不安放在騎士的雙臂中：反英雄的興味還沒有產生，雖然牧歌軟語已經時興了。它在藝術的園地內如同一個不敢承認的欺騙，也許有一天，它要光大起來，成為一派主流，亞里斯多德的自發心理學與邪佞人的心理學並沒有什麼分別，只是在他時為藝術家時候，他同時也能變成一個反對自己的報復者，將屬於人格的個人心理學，像其他人們心理學一樣的給荒虛了，置之於無用之地。一個假設的心理學，出於並

成於自發的欺罔，出於並成於不甚普通的阻碍，它是缺乏剝奪的衝擊的。只有在藝術中，我們才有物質的否定性，是相反想像的內容的，換言之，想像物只有在變成藝術，語言與文字時，才是否定的，消極的。一個消極的想像物，就是說一個消極的心理學，站在內容的觀點上，是不存在的。薩爾特爾知道的很清楚，他在辯證的小風車，壓脈具與迷宮中去尋找這樣的心理學，結果，這樣的東西已經是藝術或思想了，並不是心理學了。實在，薩爾特爾一切為構成一個想像物的現象學的努力，一切為構成詩化的詩的現象學之努力，都是一個建築在傳記假設的藝術宇宙的再構成與更調。

藝術與美學的觀念，是很容易混淆不清的，我們在很多美學與藝術書中，都看到二者一致化的論調，至少是沒有劃分清楚，薩爾特爾有鑒於此，他在他的想像物一書中，反覆討論，想得到一個清楚的結論並論定，雖然並沒有成功，但是這種心意，無疑的是值得我們珍惜與重視的。

進一步來說，如果我們在薩爾特爾所認定的指義完全與辯證的意義中，採摭消極否定一事的觀念，那個我們就該說：想像物的心理學乃是一個積極物的消極容積；藝術則是消極或否定一事的積極容積。在這兩個觀念中，有一個超過跳躍或越級的東西存在，這個是一個倒置，一個逆轉，並不是一個多少間隔的連續；然而這種關係，我們也不要誤解；並不是來自神，也不是來自一個本質的選擇，一個自由的行為，這個行為只是改變內容的特徵：它們乃是不同的內容：積極的與消極的並不只是屬於形式的概念（實在物或想像物），而乃是物質的概念，是成於各種不同的概念的（即心理的與反心理的，幻想與欺罔）。為此，在審實者中，在富於想像的人內，去尋找詩人的秘密，去尋找實施者隱衷，乃是無用的。

雖然在這裡薩爾特爾尋找詩人的秘密，是不會成功的，然而站在另一方面，我們卻可以說，薩爾特爾也有他的成功，他獲得了一種結果，這種結果就是站在美學的觀點，站在道德的觀點，美學乃是道德的暗號：即文以載道之說，在薩氏的著作中，找到了強力的基石。雖然，薩氏所說的道德並不是一般人所說的道德，但其以為道德與美學聯合而不應分，藝術不只是為藝術而藝術，藝術乃是為人生而藝術，則是一件清楚的事！

### 藝術如人為性欺罔性

自然是天然如此，沒有人在其間加工，藝術在這方面與自然是對立的，是一種對自然物的加工，也就是說：藝術是人為的自然也是欺罔的，薩爾特爾對於這點，有着很冗長的討論，我們且作一番整理：

什麼是藝術成分的積極性？

現在我們面臨着另一個問題：那便是藝術成分的積極性究竟是什麼？這乃一個使我們規定價值或神話（虛構，即無價值）的問題。在這裡變成了想像的陷阱，讀者要跌進去作為俘虜。這是殉道者變為聖者的契機，意思是說，審美者就此而成為藝術家。「我們看見聖德對他形成破壞，變成建設的刹那，形成零與圓滿一致時刻，形成不可能的無性之

( 52 )

神秘，現示爲不可否定之自立體的神秘」(註四二)這種文筆風格，雖然令若干人切齒，但是它是薩氏所願意如此的。文筆風格是人爲的，也就是荀子所說的僞，在這裡神話也明白地爲人懂成人爲，僞造。藝術家「幻化或蠱惑了正直人的自由，迫使他給予虛假者一個如同真實的寄生者所存在的外貌，給予不可能性，如同一個超一切的可能性」(註四三)這裡我們又回到了形式觀點。神話在這裡是虛假，不可能的，又成了可能蠱惑讀者信證信服者了，正如已往似真，可能與惡善所完成者。在從單純的審美者變爲藝術者的時刻，著作者要便他的群眾錯誤，這是說，著者不但要便讀者們感到著者所感到的，並且也特別使讀者們感到他所願感覺到的，以及著者所沒有感覺到的。著者的情感能與他的群眾不同，而有意的欺騙群眾，這種發展乃是法哲狄特羅的詭譎。詩人只是在掘發陷阱，使讀者跌落其中，或者稱之曰一種魔術，一種蠱惑，使讀者入彀。然而從這裡我們也有出來一切想像的或美化的經驗的假設如何天敗：這樣的蠱惑究竟何用之有呢？最多可以說它是一種開端練習，詩人便之成爲一種心理的經驗，而並不恰定藝術程序的要素，這種無能正好肯定我們的理論與加強我們異議。

說真的，藝術家是冷靜的建築一個陰謀。我們現在進入魔術詩的近代境界了，請您觀察一下詩的各個時代。現代詩的境界既成了虛造，那末我們真的是很遠離了荷拉斯的「你願意人家哭，請您先哭一千遍」的原則，現在我們正是在古典模仿的相對極端，我們也在浪漫說法的另端，還有唯心論或理想主義的直觀，但是我們也不要狄德羅的戲劇的詭譎，在那作成佛羅貝爾企詩的好情感以外，波和馬拉美的詩——煉丹——幻術也被超越了，瓦雷利的聲明由彼而獲了解釋：「我的詩具有人們借給它的意義」。實在，對薩爾特爾爾講：詩人所感觸經歷的是一件事，群眾(讀者)所感觸經歷的是另一件事，這是不可爭辯的，爲讀者完成的詩，並不是爲著者所完成的詩，藝術家對於意料不到的事，對於驚奇的事，對於抗拒，對於飛揚的事，它們在使讀者感到迷離，在使人感到詩的崇高——他曾預先看到它們好似葉子戲，他不能享受它們，不認識它們，我們再向前推一步，就是結論；著作者能夠真的指示出他看不見的景況，召喚起他們不認識的情感；「著者給語言文字擔負上了一個沒有預覺的感觸，「著者並沒有他所創造的直觀。」「他通傳給人他所不知道的情感」。

然而這個詭譎要放在薩爾特爾的真理天秤上衡量一下。這不祇是在藝術情感不是在著者的意義中，而只是在傳播它們時確定它們，並且還是在另一個意義中，這意義與薩爾特爾的美學原則的結果相關。(一)如果就其騙誘來說，詩人並沒有欺騙，如果就作詩者超越想像者來說，詩人給予審美者一個反對，虐待狂者壓倒被虐待狂者，演戲者超過殉道者。(二)、這個見解適應於某些近代藝術，並給予它一個流行的解釋更少興味的解釋，我們知道美學家遠是形勢的，境遇的，歷史的，如果它對於一般藝術現象有用，它也要與附屬的趣味相關聯，與指定的經驗相結合，在這種情形下，說明的觀念，最少是部分的，符應於馬拉美，藍寶、洛雷夢的詩體的實際，恐怕也符應於它們最值得爭辯的那面：所謂最值得爭辯的一面，就是藝術家由於而實在看不見他們所說的對象，和他們所不說的對象，在讀者中也生產不出一個看法，而只是生出一個預感或企向一個看法的希冀。詩人

與讀者於是變成了共犯，變成了作假或人爲共同練習的共犯。二者都與他們所感覺不到的心態有關，他們並不傳播這個心態，也不接受這種心態，他們只是彼此希冀這種心態如同可能的事件。詩於是變成了這個感觸或情緒的可能性或預覺，而並不是這個感觸或情緒，我們也要知道詩中藏有的這種感觸或情緒的可能性或預覺，或者這種情緒或感觸的本身，並沒有被證明，如此也不爲人所知，它乃是一個暗指的未知數。如衆所知，它產生一種詩之詩的體裁，變成了詩的期待戰慄，這種預覺的戰慄，乃是一個無條件的東西，將藝術的像引到心理想像的一種波濤；就是這種必要的堅定之對面（反面），構成藝術的自然性，在藝術的這一類型裡，批評還沒有着手，只是知道：它是無報償的，主觀的，暗指的，因之，很容易成爲因襲的。一個批評的暗示，要將相似的一系列的暗示明白指示。批評的踪跡，無論是自由的或被動的，一直在加多着，建立着。第一個讀者指出或提出了批評，其他的人則在設法中，改進中，批評因此構成了歷史。

這也就是人們所以特別愛慕近代藝術家的原因，因爲他們讓讀者們的想像，進入喚醒的螺旋中，讓讀者有自我想像開創的機會。文字在讀者的腦海中，並不激起或喚起影像，也不出現幽默必要的動作，不，它只是讓讀者特別自由地去喚起思想或影像。讀者所喚起的，如果不是以前顯示的殘餘，或主觀情形，或習用的約定的殘餘，還有什麼呢？藝術的喚起觀念，是建基在柏拉圖與亞里斯多德的推定上，與近代經驗是不大協調的：在每個讀者中有詩句，正如同在過去，在朝廷每個人員中有愛情一樣，在一切溫柔的人心中，具有影像，感觸與觀念群的共同遺產，對它足夠有暗示，對它也該有暗示，因爲，這些意觸，影像與觀念群的遺產是害怕光明與空氣的，它們一直生活在暗地裡，不露頭面，而浸浴在暗示中，我們需知這種觀念是建築在一個一定的事實上：詩人的發現乃是一些歷史的與社會的有條件的文化材料之新的組合，這種文化材料雖是共同的，然而時代的不同，因而每時代有其特殊的變化與配合，而生出新的姿態。但是我們也不要錯誤，對藝術發明，創新的命令，恰切與有力的意義。藝術不是一種不叫喚起或出現，它乃是影像的一種產生。

需知，薩爾特爾的智慧，再一次地又把握了一個真理，他的功勳是直接了當地認可：近代人的詩乃是一種人爲的練習，一種虛假的實行，被迫地去尋找它的倫理基礎與辯證程序，詩人在寫詩時是人爲的，是作假的，而讀者呢，他也並不一定去受詩人的欺騙，他也要去作自己的虛假，影響作者，兩者彼此彼此，共同作假。在這種意義下，當代的讀者要說：「這是我真正的詩，我不願要其他的詩」，作者與讀者，他們願意在一個磁力帶的波濤中相會合，相瞭解，他們願意在一個力的園地內相會合，園地，他們彷彿認爲是自由的會合，並沒有統制強制。作者與讀者都不曉得他們或喚起或出現的是什麼？因爲喚起或這個出現乃是認知的反對面，人們對於這個現象所習慣給予的強迫解釋是什麼？這個藝術的，稀有而特典的進步程序，是會給人們（只是一些特殊的人）補償其所失掉的幻術，執迷與催眠境界的。人爲，作偽的使用，應該如同一個禮儀似的獲得完成。對那些會讀書的人，薩爾特爾的篇章，對這充滿敷油的禮節（註四四）所給予的一個新光明。在新近詩句的習練上，薩氏在尋覓着一個更

( 54 )

刺激的動機，然而不幸的很，只得了一半的收穫。

根據薩氏來說，藝術並不是一種魔術，而是一種如同古人所瞭解的冒名心理學。藝術並不是一個神秘的禮書，也不是無意識的園地，而乃是一種心理的專科，一種救贖的反省方法，最低限度對著者是這樣：著者自救，群眾遭殃，不能算作一種宗教的工作，而乃是一個放縱的事功。

薩爾特爾將藝術表現如同是某種病的治療，所謂某一病態，說明了乃是想像物的病（我們也稱之為耽美主義），但是他並不自己局限於給藝術的形式外觀，使成無化的意識深入性的定義。不，他並且決定藝術的物質內容，決定一種有強制力的特殊內容，也與形式一樣的成為無化。為什麼這樣？是為了能從否定中抽出否定，這是說從藝術中，抽出一個具有形式正面性的藝術觀念（所謂正面性者，即藝術是一種行動，一種產生，一種完成），站在物質立場，藝術也有其否定面或反面性，經驗足以給我們證明這一點，亞里斯多德的宇宙哲學中的形質說，可以供給我們這種解釋的線索，形式給物質存在，物質為似無或近無，形式為有為主動，為工作。這也是一種走向心理學的工作，可是這種走向一種物質面為否定的心理學，對引出藝術的正面性，並不是強制的，必需的，如果我們對薩爾特爾的篇章加以反省，我們可以抽出一個完全另樣的解決。簡短截說，審美者不能實現的能力，審美者的想像，站在形式的觀點下乃是否定的，消極的，但是站在物質的觀點下則是積極的，正面的（一個富有想像的逃避內容，永遠是滿人意的，正面的，積極的（。反之，站在形式的觀點下，藝術乃是否定的，消極的（常常是一個共同心理的破壞），站在物質的觀點，則常是正面的（即藝術是一種重建，一種進步）。薩爾特爾代替美學與藝術的倒置，代替想像物與詩的逆轉，他強調一種引出來的關係，這是他喜歡美與藝術的相生相引關係，而不要它們的相反相成關係，他願意從美學中引出藝術，而不願藝術是美學的倒置；然而藝術和它的異常，駭聞和擾亂的研究，所時時給予我們反心理，心理破壞的事態，並不是必要的從對想像物的準備或意向發出。反之，薩爾特爾的論題，我們認為彷彿生於尼采兩個名貴觀念的交叉：這兩個名貴觀念就是酒神式的藝術概念與反響的社會學的藝術觀念，這兩種觀念的交互為用，而生出我們上述的薩爾特爾的論題。這兩個觀念，一個可說是為藝術而藝術，一個是為社會而藝術，本來是分開的，到薩氏止，兩個聯合在一起，這是薩氏主張原始性之所在，薩氏用它們來解釋著者——讀者，詩人群衆的現象關係。這種關係是與薩氏以前，人們所說的著者與讀者，文學家與群眾的關係，是互不相同的。在這裡的關係，已經不是從前一樣，著者的慷慨影響讀者，而是作者的恨與反抗來浸潤群眾，詩人對群眾，也不願像以前生出一種救援的說服而是一種暗示，一種詛咒的效果，人們是愛受蠱惑的。

兩個問題的提出 到此，要有兩個問題的發生：一個問題是；詩人對社會或反社會的反響是否是產生於一個反對現實或實際的更深反響？是為產生於一個想像物無化的能力呢？藝術家的社會學是否如此引歸於他的心理學呢？

乍一看去，這個情形與波多雷爾，馬拉美，藍寶的情形相似（他們也不認為藝術是生於想像物，而認為是生於對想像物的

反省：試讀地獄的季節一書，便可知矣）。如其不然，那就要與他們的主張正相反了；那末，它便是日內的情形了，其結果則將是馬克斯主義者所樂於接受的。薩爾特爾以為是深湛並原始的（想像物的心理學）將成爲一個附加性的超組織。簡而言之，薩爾特爾的美學，由於他的親馬克斯思想，正是被馬克斯的思想型態所支配，彼此間的關連頗深。薩爾特爾願意挽救兩事：一個是社會的條件與屬於存在的選擇，一個是詩人的反響與逃遁。薩爾特爾從自由哲學作起點，他一直到今天彷徨在心理分析與社會學的十字路口，而尋找這兩者間的配合辦法。

於是關係問題，又生出了第二個問題：即方法問題了。方法問題，實在是今天科學家們所最喜談論而又注意的問題，薩爾特爾站在哲學家的立場，他們依附的方法，最顯然是現象學的描寫方法。由於這一方法，人們來看美學的對象，常多是站在觀者或觀劇者的立場：哈特曼與杜弗來不就是這樣作了嗎？然而我們知道，這樣的方法，並不是絕對需要的，必要的，因爲有一些文人們，他們在設法使用着藝術工作的現象學的分析法，同時也注意目前文體化的方法。然而我們要注意薩爾特爾的一個事實的行爲，他可以說是唯一的注意到著者觀點方面的分析，而同時拒絕嚴格現象學方法，他不尋找藝術家的意識深入性，而是看他們意向，不乞援於本質的描寫，而是走上存在的描述，不要普遍的，而去作特殊的描述。

薩爾特爾在最後都達成了他的企圖，他給了我們幾個人的情形的活生生的例子，使我們看出了他的成功，他所作的心理分析，正等於一個本質的歸縮：那便是波多雷爾，日內，佛洛貝爾等的畫像，它們給我們顯示出典型的條件，正如色勒與韋伯給我們的研討一樣。然而這個是在一切存在的歸縮以外完成的。薩爾特爾所選擇的更是歷史描寫方法，傳記研究方法。他這樣作，能够使我們相信，在討論藝術家與其作品時，是不能使用純粹現象學的觀點的。但是這個並不真確，因爲從這裡所顯出的，我們只可說是薩爾特爾對人的情形之歷史典型，發生興趣，或者更好說，薩氏站在道德的觀點，對最特出的理想典型特別關心，超過對藝術作品的創造程序之分析。薩爾特爾在藝術家內所尋找的並不是工作人，而乃是被動人。這樣說來，薩爾特爾既然對藝術的結果以及其創造之程序，不大注意，那末，他對於藝術家描繪其心靈的傳統與容易之方法也在放棄之例，從藝術家的作品中，看藝術家的心靈的工作，薩氏自然也不予以重視了。

一般說來，作爲達到藝術作品生發的重建，所使用的方法是什麼呢？關於這種重建的方法，幾乎全部都是使用一個很單純的歸納方法，這個方法包藏着一種泛邏輯色彩，被讀者所感覺到的感觸，被移植到著作者的心靈內，這可以說是效果轉成原因。關於這一點，我們可以引用一個當代語意學家兼語言學家的話來說明，這位語言家的名字是：巴利亞路（A. Pagliaro），他所說的幾句話，很可以作上述說法的公式：「沒有一個其他的方法，比起那在藝術產生的計劃上，移植在我們內工作的能力的方法，更使我們瞭解藝術的創造。在我們與一個傑作發生接觸時，在那時候，這個作品就會變成了我們自己的生命的韻律，再沒有一個事件與法則，比將我們瞭解藝術作品的方式，移植入作品本身產生的經過中，更爲合理的事件與法則。這幾乎可以

說是唯一的合理方法」。(註四五)然而，上面我們所說的學理移植，如果人們接受了藝術是魔術的觀念，那便是不可能的了。藝術也不能再成為著者的見證了，因為著作者乃是有意的欺騙他的群眾，這就是薩爾特爾所以採取另一個方式的理由。他對波多雷爾心理的解釋，不是從波氏的詩中引出來的，也不是從日內的神話故事中，引出自由的心理解釋，更不是從丁多羅的作品中引出了多羅的心理說明。薩氏為了解釋這些人物的心理事件，他特別使用的是傳紀文獻，心理的與件與社會的與件。然而在這裏，我們也不要誤解，薩氏要回到實證論的古老的方法去，不，這樣的方法在薩氏認為已經是喪失了。薩氏既然不肯使用實證論的分析方法，來建築一個心理的典型，那末他只有使用文獻的與件之方法了：這個方法雖然不是實證論的方法，但是却與實證論的方法有些相似相近：因為所謂實證論的典型觀念與觀念的現象學觀念，則有互相接近的境界。薩爾特爾一面並不採取實證論的觀念，這個觀念是將作品引歸作者，他也不採取唯心論的說法：將作者引歸作品。不，薩爾特爾二者之外，採取了一個構成進步的觀念；這指的是一個批評力量的加強。狄德羅的詭譎再一次推行到了極點，藝術家與自己的工作品分開了；這樣，美學的主要論題轉移了，改變了，它不再是著者與作品的關係，而乃是著者與群眾的交流。

不幸的很，薩爾特爾是以一個很特殊的方式提出了問題，並沒有獲得解決，他的方法是一個很妙的撮合，幾乎是實證論（心理分析，傳記學與社會學）與現象學（存在的典型論）的交叉，而達成了一方面是作者的條件，另一方面則是其深刻的選擇，其原始自由的混一。群眾、讀者、觀者的因素，就輕輕地犧牲在一個作者單純的同在一起者，反對者或犧牲者的因素中了。本來嗎，在著作與讀者中有一種相互的影響，共同綜合，應該視為要素，沒有它便沒有美學的對象，現在薩氏將它一筆勾消了，而創出一個作者，群眾的關係，侵佔並忽視了藝術品的實在性。(註四六)薩爾特爾既然將傳統的聯繫給斬斷了，那末，他感到在著者與美學對象中有個新聯繫的指出的必要：那就是在著者與觀者的關係。然而這種關係的建立，乃是唯一的在於藝術品上，可是薩爾特爾對此却絕對忽視而不加以分析。

問題如何解決 薩爾特爾對文學與詩所作的分析，我們可以說，幾乎全部都是從作者或藝術家一面；另一方面，關於群眾問題，則是留於五里霧中。然而如果兩方面的關係，不搞得清楚的話，藝術問題乃是不可解決的，如果藝術是面對現實與社會的反響的產品的話，那對群眾還有何用呢？「作夢，謊言，迷信，這就是詩」。以後呢？這乃是一個成為今天已經不談的問題了：是紀元前四世紀與紀元後十六七世紀，人們所急於解決的問題。或者有人說這是一個不該提出的問題，不錯，最明智的辦法，就是不太過提出問題，對今日最感迫切的問題也是一樣。

近代藝術最迫切的問題，已經不是藝術家遊戲的問題，而是藝術家與觀眾的遊戲的問題。這是一個文藝復興時代與浪漫時代人們所熟知的問題。神話問題，詩的想像問題，也就是海德格所建議的顯示世界的問題，薩爾特爾將它倒置了；藝術報復作用的問題，欺罔的問題，主觀性的問題。

這是藝術問題同時也是道德問題，我們看見文人的意義與社會性，自由以及與讀者合作觀念相同，有着政治的協合。而藝術家或詩人的意義呢，乃是個人主義的意義的，與讀者相突衝，與欺罔，反響和偽詐相同，是心理分析的協約，我們這是面臨着兩種對藝術的態度，它們乃是倫理的兩種態度；一個是積極的道德學：免除自私、特權、恐怕與保守精神；在他人自由中查尋我們的自由；一個是消極的倫理：剋勝形式否定（不能實現的意識深入性）要素的辯證部分，然而却跌入（內容）物質的否定性中。這時的藝術成了免除自己，方法是奴役他人，並不是一種合作，而是一種缺失，不是真理而是欺罔。薩氏在這兩者中的選擇，無疑的是柏拉圖政治的作法：藝術被處決而成為附屬品：文學先於詩，詩是不幸意識的條件，個人至此又犧牲於社會了，薩爾特爾的美學理論，是反對他存在主義的基本態度的。

### 藝術表現的思想

關於薩爾特爾的美學思想，在最後我想應該說一說他對藝術表現或表達的看法與思想、現在稍稍作一番敘述：

藝術的表現如電影 這個題目也可以說電影成為藝術表達或表現的啓發者，是存在論文藝的表現。我們試讀一下薩爾特爾的文藝著作，直接而不費事的渡到電影上來：像關閉的門，可敬的妓女等作品，都實實在在是具有電影影片的色彩，語句簡練，景物映然，追逐的韻律或靜止的對立之效果，在薩爾特爾的圓形內，佔有重大任務，並很容易的將這圓形伸繹出來，在薩氏的許多文藝作品內像的重量超過其他思想方面的一切其他要素，這是毫無疑義的，對於人物的解釋，更是充滿着電影的立體化。在「關閉之門」中，薩氏所使用的在位置情形的生活之人的牆，使我們想使了希臘悲劇最天才的機器；這個奔往超越世界的不平之光，遠遠超過了古代神話的想像係數。

在這裡我們有個機會提一下存在主義的，尤其是存在主義的文藝所得於電影技術的種種。薩氏的描述，使我們認為在銀幕上說明一個平淡畫面的世界的可能性，在無論什麼樣的時空方向中，對於成為它們開創人是真正力量的雕塑的心理習練，給予很多方便。在過去，人們對於過去現在未來三個軸樞，在意識中的一切交替浸入的描寫，感到驚奇，現在由於電影的普及，人們對時空的短縮合一，不再有驚愕感了；連今天的最壞電影，也都有這個手法；不要說現在的有聲電影，對於時空的合一，實優為之，就是過去的無聲片，用幾縷輕烟，或者烟斗中的漠漠飛烟，也較毫不吃力的反射出過去的時光，天空的幾朵轉雲，時光便度過多少年。最大膽的天才電影家，很多次將極為平常的事件，以主觀的看法手法，與事實或理論的英雄，某個某個重要的人相對比，作為襯托或說明。像，影是容許一切的，可以加多觀點與對立，而並不像在舞臺上，需要有客觀的真實人物表演，小說，舞臺與電影是能有交流與會通的，存在主義對於這種交流與會通，特別喜愛，我們對薩爾特爾的自動立身於這種交流或會通中；是感到很自然的，並沒有什麼可驚異的地方。薩爾特爾在他的戲劇或小說中，時時直觀地群像的機器顯露着，而構成

了文中有圖，而不必真的插圖，引人入勝，薩爾特爾全部文藝作品，都簽蓋着這個已經失掉的樂園的印章。

在薩爾特爾的著作中，我們也不應該忽視劇本的說明，雖然這些東西的藝術價值，相當脆弱，但是就其整個文字組合上去看，對薩氏的寫作價值是很有利益的。我們知道這些說明無論是意識的強烈與否，組織的嚴密與否，但是對薩氏的寫作連續的不同要素，使我們容易瞭然，關於這一類的著作，最標準或典型的乃是「齒輪咬合」一書，薩氏在一九四八年寫成了這部書，書中敘述的是在一個演滑劇的墨西哥人身上發生的革命工團主義的不幸：這個劇本是由一個事件作為樞紐，貫串了一切：這個事件就是獨裁者若望雅吉拉的失敗，從開始使用一個先見的招貼給我們報告出來，但是因為事件沒有一點疑惑，而彷彿讓關心的主要點成為漠然的，結局的關懷，並不阻止觀眾，在故事或戲劇的一路上，所提示給我們各種事蹟的解釋中，追隨着製作人的步趨。所以我們才有對各個不同時代的圖案的一連串的回憶，自然地也不大有順序，並且有很多重複，但對於解決事實在一純繫列的影像的空願中，乃是必要的。人們並不限於給我們說蘇晒納「這個婦女是一個」，人們用相當強烈的感覺方法給我們解釋她：海崙就是這樣，透過了她深恨的證據，給我們顯示出如同下級的風騷女：然而請注意，這位勇敢的海崙，在她一面，她提供她的小信用房屋，回憶或顯示改變義：「門開了，蘇晒納出現了，她化裝的如同海崙一樣，穿着與海崙在自己的見證中所穿的同樣煽動性的衣服」，（註四七）這，這是刺激的（註四八），然而這種異裝的交互，如果與將過去與現在一致化，將緘默與語言一致化的事相比，實在不算什麼，這個常發生在可笑的蘇晒納的人位上，我們現在到了政治法庭了，在那裡，人們正在審判着若望雅吉拉，蘇女的老情人：

「蘇晒納，面上浮着恨怨，剛剛結束了向審官的一句話，她注視着若望，一句話也沒有說，閉着嘴唇，人們在聽她的聲音，聲音是懇求的，是她在七年前在王宮內說的：若望，若望，為什麼您離開我？不說一句話，不作一個記號。我不瞭解，若望，可憐我，我愛您，然後蘇晒納重新又轉向審官，帶着冷酷的恨，平和的說：我恨它」。（註四九）另外，我們要注意：這個駭人聽聞的感情創造的展開，至少可媲美「愛斯爾塔」或「愛斐塔的結婚者」，但它並不阻止作者使用最習用的抽樣來作結論，而這樣的抽樣，幾乎帶領我們到小滑稽戲的圖案，因為未來（時間）並不大被預感出來，它只是如同古老政府的舉止的機械重複而已。

對於薩氏一九四七年出版的「遊戲已完」的劇本，也可以同樣的說法來鑑定。它的像面總不引來連結，不論是在我們的感覺到的自由或被迫的情勢下，也不論是在實在宇宙與回憶中，作者總沒有信服力的陳示給我們。並且也使我們想詢問問像面，有沒有顯出一個不與現有世界相異的實在界，這更讓我們沉重的跌入實在世界裡！

從戲劇塑形到倫理塑形 然而與舞臺的表演，則生出另個完全不同的情形：客觀性的約定，強制的產生出至少是相似的人物，而他的動作激起觀者的同情。

我們可以馬上就看出來，薩爾特爾的輕淺哲學從他的戲劇表現中所生出或引出的利益。蒼蠅一劇直接給予一種現在現臨的印象，在其中談話能够有效的生出人們的答辯，透過這些答辯，我們深入到意識中。阿雷斯特由他教師的介紹，從開始就告訴給我們存在主義人的情勢：

「青年，富貴，美麗，深謀遠慮如老年人，越過一切的奴役與一切的信仰，無家，無國，無宗教，無手藝，沒有一切結約的約束，一個超人最後，是知道不應結約的」。

然而這個青年人，在美麗光明的現在中，感受到靈魂上的若干空虛，這是在他重見他青年時代之城的阿果斯的時候發生的，也就是在他遇到艾蕾特拉之夢的時候，感到有介入自己地方與歷史的熱火與妬心，猶比德父親般的告誡，只是使他更堅決之殺死虐王的決心，因為萬神之王的干預給予阿雷斯特殺人罪以更高的指意，他同時打倒了克來翁與道德秩序：蒼蠅與祈禱不再在阿爾果城上飛翔了。然而他本城的人們並不瞭解，就連他的姊姊艾蕾特拉也責斥他，這就算作猶比德的報復吧。阿雷斯特的罪惡不能使他成為國王，而成了愛里尼犧牲者：至少在拒絕地上的補贖，並自沉於自己的自由深淵中，他完成了他悲慘的命運。

薩爾特爾本人，在他的名著，「何謂文學」中註解他的戲劇，他講解由存在主義所提供的看法的改變：「有更多的特徵個性：『英雄如同我們一樣自由被執於陷阱中』。這個陷阱多次是採用以愛情之名或人類團結之名而射出的呼籲的步驟，所謂英雄氣短，兒女情長，傷時感勢者是也。」

薩爾特爾的戲劇，從自己一面，引導至描畫出正確的典型與特徵。我們從薩氏的著作中，從他的小說中，可找出不少的小巧皮膚或性的誘惑的例子，可以拿「關閉的門」內兩位婦人比較比較，而知道理會這有骨有肉的表演能提供改正，確切與加深給那竟至剝削一切生命力的半面影像。

電影如果冒險庇薩與奮而奔向一個相當黑暗想像物，戲劇呢。它在再度收緊動作，創作變化中，劃出特徵個性。很自然的這些情形，都與薩氏哲學的最實際問題相關連，為此在舞臺上，銀幕中，暴動的行為不斷的在發生，在解釋，在表露，在這種觀點下，一邊是「蒼蠅」，另一邊則是「齒輪咬合」，而接合於「髒手」，這些一般公認為薩氏的名著，而同時我們認為乃是與件的客觀性有宣傳空想理由的唯一剗那。

在髒手這個戲劇中，對於故事的真實性與薩氏倫理全部所要求的譴罰，究竟到什麼程度？實在說，人們是未能完全注意到的。雨高是一位左傾人物，也可以說他是共產黨，他最愛為暴動而暴動，海特雷則是一位政治上的真領袖，他知道沾污了自己的手，以便給歷史以可能的進步。這兩位人物，都染上了虛無主義，將他們改變世界而不出賣自由的存在主義的英雄行為，給冥滅了，薩爾特爾的作品，不肯使它以您以為該有的結束而結束，也可以有若與一般所認為反常結束的結束。在髒手

一劇中，雨高有雙重的失敗，這個使我們瞭解，在蒼蠅一劇中的阿雷斯，在最後，也是一樣的失敗，因為他夢想管理他們百姓，並給他們幸福：站在該成功的不成功，不該失敗的失敗的一種習性下，薩爾特爾的手下，也有例外的例外。根據戲劇的遠景，在「髒手」中，要求海特雷的成功，而這一次成功，薩爾特爾並沒有達成阻止他：天道好還，在薩氏的心目中，是不瞭解的，豈不知正是在他不瞭解的狀況中，天道表現了好還。在髒手劇中，薩爾特爾安排？獨裁家糊塗的死亡，在第一眼看去彷彿是譴罰了他的企圖，拒絕了他的光榮，然而雨高未曾期待的反應，變換了價值的階梯，堅定的將巨大的熱情，在他逝世後，還繼續的建設一個可延續的工作：

雨高說：「一個像海特雷的典型，並不由於偶然而死的，他是為他的觀念而死了。他是為他的政治而死；他對於自死亡負責。如果我在一切人面前追究我的罪惡，而我如果也接受應該付出的價格，那末，他是有了為他適宜的死亡。」

這種對秩序的關懷，對和諧的用心，簡單截說，乃是道德顯明的制裁，在一個像雨高一樣自私的神經者的口內，在海特雷的心中，都有一種道德的企向，這正是薩氏自己，有着一種真正偉大的基本期望，一種對熱情的性格與自己可延續的事業的壓抑的誘惑，真正偉大的文藝作品與真正的倫理是互相為關的，文正所以載道也。

小說與實在性 人類不滿意於現實生活，人類也總不斷在作白日夢，現實與夢，是現在人生的兩面，然而往深處看，夢並不是不現實，這是說，夢只是作夢者現在的非現實，可能是來日的現實，也可能是另一個人的現實，莊周與蝴蝶，蝴蝶與莊周，在莊周來變蝴蝶，這個蝴蝶不是現實，而蝴蝶為莊周，又何嘗是現實。但莊周就其為莊周來說，乃是現實。而蝴蝶就蝴蝶來講，蝴蝶自然也是現實，現實與夢，夢與現實，並不是現實與非現實的關係，而乃是現實與現實之關係，只是角度不一而已，薩爾特爾的小說對實在性，也就是對現實的處理，我們是不是也應作如上觀呢？

多的實例不必枚舉，我們在他的「自由之路」的作品中，可以找出一個最可比較的聲調突出。一九四〇的大戰，有着無數的俘虜，在這部書內，薩爾特爾給我們表演出了很動人的篇章。這些可憐的士兵，可憐的俘虜，在他們動身到德國之前，他們接受了父母的送別與鼓勵：

「人們，大多數都是肥大粗壯而鎮靜非常的。他們慢慢地，滯重的走着，他們是自由的：他們在他們的時間，贏取了戰爭，他們也感到一個良好的意態良心，（註五〇）這個敗仗並不是他們的敗仗，他們仍然接受敗仗的責任；他們在他們所寬大的肩上承受着這個責任，因為，在人們自視過卑時，他應該賠償所打破的石片；他們無怨無愧的來看着他們的兒子離去」。在他們面前，這些被戰勝的人們，他們並不感到猶疑流連，不，不過老年人對他們的瞭解，使他們感到甜蜜。「老人說：那末；瞧您們了！」於是緘默起來，然後一個人喃喃地：「是的，爸爸，看我們！」老人說：「如果這個不是一個可憐，志願兵自己刺激着喉嚨，紅着臉。深藍色頭髮的人，在他的臉上，讓我們看見縐着不信任的縐紋。「是的，爸爸，看我們了」：兩萬個典

型都願意是英雄，他們在平曠的戰場上，未戰即降。老年人搖着頭，他很深重的說：「可憐的孩子們，一切的人們停止了，人們向他笑，半身向着他……」（註十二）

但是存在主義的哲學家，很快的又在客觀的小說家的形況下出現了，這是為解釋自己情綜意錯之作用的作用。老年人們的瞭解，只是使青年人更瞭解他們的情勢所容納的一切是不可回轉的：自此以後，經歷了一個破壞了自己傳授儀式的世界，而使生命停止在幼稚病中：

「他們信任戰爭，以便使他們躡到成人的年齡，以便賦給他們家長的權利與老戰士的光榮；這是一個很莊嚴的傳授儀式，應該驅逐另一個，巨大的，世界的（戰爭），它的光榮窒息了他們的兒童時期；現在，它應該是更巨大的，更世界性的；如果在向德國士兵挑戰時，他們完成了殺掉父輩的禮節，這樣每個世紀的人才進入生活中。他們並沒有向任何人開槍，也沒有殺掉任何人，並沒有成功！他們仍然是小孩子們，他們的父親活得好好的，在他們跟前示威：他們帶恨怨，妬忌，恭敬，害怕的排列着，他們使二萬戰士再沉入貪婪陰險的童年時期」。（註十三）

但是陰險的兒童們不能長期的看重客觀性，特別是不幸的客觀性。小說許可他們的激怒以英雄的滿足，而生命也粗暴的拒絕他們。此情此景，我們上文所說的意義，已佔够了。在他描述馬豆的死中，我們看出這種有傾心的變質來。馬豆並沒有作什麼，在公民在軍事中，都無供獻，他在幾個真正決定作戰到底的士兵中間，發現了有一隻槍，用來為反對悖理的世界的利益。他攀上鐘樓，在最後的一刻鐘裡，試試殺死最多的德國人，以便報復自己被射未中的存在之仇。這種典型顯然是典型的，不論是在最後的拘擥病中，也無論是在以前的軟弱中，他都是具有一種無定形的特徵。我們將毫不費力的想起來，我們兒童時代，恃寵而驕，一小拳打媽媽，一小拳加在爸爸的身上。

「他走近了禦敵的牆，在站着射擊。這是一個巨大的報復；每一發子彈是在報復着一個古老的懷疑，照定我所不願吻的噁德特也打一下。這一個是對着我們不敢寫的書，那一下是對着我們拒絕的旅行，另一下是攏統的對着我們討厭的一切，我們試試想瞭解的。他放着槍，法令已懸空：愛你的近人如同愛你一樣，一槍打入一口中，不要殺人，一槍射入對面的目標中，他向着人，向着道德，向着世界射擊：自由就是恐怖；火燒着市府，火燒在他的頭上：子彈在叫囂，自由的如空氣一樣，世界在跳，我也一同，他在射擊，他注視着他們錶：十四分三十秒，他再沒有什麼可要求的，只是一個半小時的延期，正是要射擊一個美麗的官長，他驕傲的跑向教堂：他射擊這個美麗的官長，射擊地上的一切美，射擊道路，花草、花園、射擊他一切所愛者。實成了一個晦暗的水鷗，馬豆還在射擊，他射擊，他是純潔的，他是萬能的，他是自由的」（註十四）。

這兩段引文，都是很美的，從他們的比較中，顯示出來能達到多末的高峯，是的，薩爾特爾在這個題目上，他發揮了他小說說的天才。他也證實了，電影是呈視着最不實際的與最混亂的鏡頭，而戲劇則引向一個正確恰定的特徵與其有關的價值，小說

( 62 )

呢，則冒着險在客觀之外，烟霧沉沉顯示着最隨意與最古老的襟亂的認可。

薩爾特爾的美學思想與其寫作的表示，已經與正統的美學思想和寫作的表現不同了，我們最忌諱用着古老的眼光來研究並檢討新的東西，評價新的作法，就這樣到今天，大家都在吵嚷着新潮派，新潮派，但是他究竟的主張如何，是很少為我們道破的，薩氏將文學分析成為不同的數型，將美學也作了分別，為此在觀念上與過去的傳統多有衝突，但是如果站在分別分開的觀點上，美學與文學的作品表現，分開來討論乃是更合宜的。

### 【註釋】

- 註一：每位哲學家，在公開或暗含的，總是追尋最後的絕對，無一例外。這個最後的絕對，就是一切理論的最後根據與解釋，不然，便不是止境，哲學家們一定要向前追求，直到追求到最後絕對而後已。
- 註二：薩爾特爾為了形成這個絕對，這個最後，他至少寫了兩部書：即存在主義乃是人文主義；什麼是文學？
- 註三：薩氏在「蒼蠅」中，在「好神與惡魔」中，都是以文藝筆法，描述的絕對。
- 註四：薩爾特爾在波多雷爾研究中，在日內集序文中，一直以自由為最後的絕對。
- 註五：有關哲學知識的藝術陳述問題。可看：
- R. Campbell: J.P. Sartre, Une Literature philosophique Paris 1945;
- C. Cuenot: Literature et philosophie chez Sartre, "Renaissance" 五月份 1946;
- J. Bouillon: Temps et Roman, Gallimard, Paris, 1946
- S. de Beauvoir: Literature et Metaphysique 日內集序文中, Temps modernes, 1946 四月一日號
- H. Luetzeler: Zwischen Dichtung und Philosophie. Literature der Gegenwart. 1949.
- J. Chaix-Ruy: Poesie et Philosophie 見美學雜誌, 1952, pp. 352-375.
- A. Polin: Literature and Philosophy, Buffalo, Univ. of Buffalo, Studies, Vol. 23, n.2;
- E. Paci: Ancora sull' esistentialismo. Turin, 1956.
- Morpurgo-Tagliabue: L' Esthetique Contemporaine Milan, Marzorati. 1960.
- O. Borrello: L' Estetica dell' Esistenzialismo, Firenze, 1956.
- 註六：薩爾特爾之美學觀點，至一九五〇年止，可參看：C.Rau: J. P. Sartre's Esthetic 文見一九五〇年美學雜誌，九卷二號。關於他的藝術觀有 C. Falconi: J. P. Sartre Ed Guanda 1949.
- 註七：J.和E. Paci 之論存在主義（見註五）。
- 註八：新批評論 (New Criticism New Critics) (或) New Critics 為美學上的一派。這一名辭來自一九四一年出版之 The New Criticism 為 J.C. Ransom 所著，在這部書內，討論 J. A. Richards, W. Empson, T.S. Eliot, Yvor Winters 等的美學觀念。這一學派所注意分析的，乃文學著作的仔細分析考察，其特殊的特徵，人物，文法風格，類型。這一派的主張等有些與李查爾有別，李氏輕視一切形式的分析。比如 W. K. Wimsatt C. Brooks 所合著的文學批評。倫敦，一九四八出版。但也有人心理觀念上與李氏觀念相同，比如：D. Datches 即其一例，有關新批評論的著作，可參考：W. Elton 著：到新批評之路，與新批評字典，以上兩書統為芝加哥近代詩社於一九四八年出版；又有 C. I. Browns 著：美國文學批評之成就。一九四五年，紐約出版。R. W. Stallman 著在文藝批評中的批評散論。紐約，一九二〇——四八年出版。一九四九再版。W. Van O'Connor 文學批評在美國，羅馬，一九五五年。又有 A. Russi 在 Paragone 一九五二，一月號 Prospetti 一九五三年四號所發表之散文：此外 M. Praz 在 te Prospetti 一九五五，十一號也有著作介紹此派。D. Pesce Il Concetti dell' arte in Dewey e in Berenson, Firenze 1955.
- F. Pivano 著美國批評文學的兩個生命，見一九五九年出版之「批評思想」，第二號。

註八：R. Leibowitz *L'artiste et Conscience* ed Arche, 1950.

註九：薩氏著日內全集序：Saint-Genet, Comedien et Martyr. Ed Gallimard 1952.

註十：請看「近代」的推薦辭。見一九四六年，現在於一九四八的情勢第二集中也可看到，還有在「什麼是文學中，第一章：再參考第四章：「對我們來說，指明世界，乃是在一種可能的變幻遠景中，揭開世界的面貌……在每個具體的情形中，給讀者顯示給他們作成功與失敗的力量，簡言之，是顯示它工作的能力。」

註十一：關於藝術為藝術的理論：請看 A. Cassagne *La Liberte de l'art pour l'art chez les derniers romantiques et les Premiers realistes* Paris 1906; R. Frances Egan *The Genesis of the theory of art for Art's sake in Germany and England*, Smith College Studies in Modern Language, II, 1921. n. 4; G. Delfi, *L'esthetique de Mallarme*, Flammarion, 1951; J. Wilcox *L'art pour l'art en France* "Revue Esthetique", 1953 n. 1; M. Petrocciani, *L'esthetica del Emerismo*. Turin, Loescher, 1955.

註十二：克羅契在其大著：歷史如同思想也如同行動一書中有一個很奇怪的確定：這個確定是由於他對普魯斯特的「研究」的消極判斷而來，所謂消極判斷，乃是因為要將「研究」作個協助記憶的重新組織，乃是一盞魔術的明燈，一些像的接連，並不是一個個人的歷史，這正是因為它不從倫理的需要中抽出他的由來，「倫理的需要乃是設法說明過去，而為了規劃對現在應作的行為」（見批判論，第四十二卷，第一——二兩冊：一個沒落的歷史主義的個案）；在那裡，克氏彷彿犯了一種過失，使用如同歷史學的文學根據來評判詩的著作。

註十三：克著：論詩，一九三六年出版。

註十四：見何謂文學，一九四七年，巴黎，有單行本，又收入情勢第二集中，一九四八年出版，第一章。

註十五：同上，七十六頁。

註十六：見：Alguie 著：人文主義，超現實主義，存在主義一文（在一九四八年巴黎出版之：人、宇宙、歷史一書中，阿爾多出版社），並見：超現實主義的哲學：Ed Flammarion, Paris, 1955）

註十七：見情勢第二集，二二一頁，亦即「何謂文學」書中，

註十八：見何謂文學？第一章：為什麼寫？

註十九：同書，一五四頁。

註二十：同書，一一〇頁，請讀第二章全章：為什麼寫？這樣的一個泛邏輯主義是時時發現於本書內的，又見：托爾斯泰著作，他說：藝術乃是情感的交流，那交乃是友于的活動：它是以弟兄之愛為對象（這是說宗教情緒，在我們這個時代幾乎只有真宗教家也富於友愛了）。最低限度要說出普遍的情緒。內容乃是抽自於形式的請看「何為藝術」？譯文（義文譯本），米郎版，一九一九年刊行，第四章、十五章、十八章與結論。

註廿一：同上，第一一〇頁，一九三頁。

註廿二：這一使命正相似俄國托羅斯基給文化精英所指定的使命，這些文化精英是由於旅行的伴侶所陶冶（或者說是「有益的呆人」）而成的，他們的責任是改變資產階級的精神，而給階級的一切條件準備一種解放的文化。然而在薩爾特爾與馬克斯主義者中的關係，則常是充滿風暴的，關於這種主張，請參看阿龍著：對存在主義與馬克斯主義之關係的注意，此文收在法國巴黎阿爾多出版社於一九四八年出版的「人、宇宙與歷史」一書中，又見一九四八年，那格爾出版社所刊行的 G. Lukacs 的：馬克思主義或存在主義一書中，另有 J. Lacroix 著：馬克思主義，存在主義與人位主義，巴黎一九五〇年，在反對面的主張，也有著作問世，薩氏主張也與嘉密，賈勞朋地不同，糾葛時起。請參閱 L. Amodio 所著的：法國的糾葛。文刊於推理雜誌中，見一九五五年版一卷二號，我們也該注意，有一種企向大眾藝術的希望，一切人的舞臺，一切對一切人的交談，這種對文藝的主張：U. Spirito 是不同於薩爾特爾與西蒙德瓦爾女士的，見 Spirito 所著的藝術的社會作用，文收入推理，並見學雜誌，一九五六年一月號，同一作者，在這一下，又寫了「共產主義哲學」。（一九四八年將羅梭斯，三桑尼出版出版）斯氏的美學公有物，並不像共產主義哲學的作那樣，有先天的內容、總之，其所以使薩爾特爾不加入馬克思主義與民主主義者，正是因為他的相信康德之故，一個康德的馬克思黨徒永遠是一位修正主義者，一個偏差主義者，站在布爾什維克的觀點，認為他們是第二國際者。由於康德的啓合，他也不肯接受布爾喬亞的理念（這是說，不肯接受一個階級有利的理想，一個假定的命令），同樣，他也不肯接受馬克思的歷史主義與實行的觀念。在他一面，永久有一個不可同化，徹底自由的意識，而不去佔有實行，賈勞朋地在這件事情上看得很對，（賈氏在一九五五年上，在辯證法的冒險中發表過薩爾特爾與布爾什維克主義），簡短截說，薩爾特爾的原始性與其過失，乃是一位用黑格爾的語言說話的康德信徒。

註廿三：薩爾特爾的思想引到一種不自認的心理主義者，這種主張可參考：Cantoni 著 Studi filosofici 一文。一九四八年出版，又見：Pesch 著之存在主義。

巴黎，一九四六。再見 Vaccari 之想像物與存在主義哲學，一九五二年巴維亞出版。

註廿四：見有與無，六四三——六六二頁；再見：什麼是文學。

註廿五：啓發薩氏此種思想者，大概是 Bachelard 的著作。巴氏著作很多，計有：火的心理分析：巴黎，一九三二；空氣與夢想，一九三四；Lauremont，一九三九；水與夢，一九四二；延續的辯證，一九五〇；空間的詩，一九五七。在這些著作中，薩爾特爾努力找出他的思想觀念；他在像中，在喻意中，在詩人的語言選擇中，努力找出他們靈感的標記：他找出了杜加斯 Ducasse 的主動動力論，Kafka 的時間回溯、糾紛。Lauremont 的拜物的攻擊性 Shelley，的快速與解散；此外，對其他的詩人 Baudelaire, Mallarme, Valery, Rilke 等也都是如此的。關於巴氏的種種，可看 Cr. Dortles 在或者或者雜誌中所發表的「巴舍拉或創造的想像（見 Breton 一九五二年九月號）」；又見：在一九五六年，羅馬哲學文獻社出版的「哲學與象徵」書中，所寫的象徵主義與物質的想像。又 Hypolite, 著巴舍拉與智慧的浪漫主義，文見一九五七年之法國與外部之哲學雜誌中：P. M. Schuhl 在一九五八年第二期的哲學雜誌中，也有相類的東西。

註廿六：見薩氏：想像論，巴黎，一九三六；感觸學說之草論，巴黎一九三九；想像物，巴黎，一九四〇年；聖日內，戲劇字與殉道者，巴黎一九五二年。

註廿七：見聖日內，三四四頁，惡乃是柏拉圖美的善的對面，是康德美——善之對面，這兩個辭已成為傳統的，平凡的：見 Legerge 在我們靈心中傾入美的寶貴的

感覺使我們改善（見美的科學，一八六一，四卷，十四頁）。而難解的，薩爾特爾無成見的稱這些為迴旋，為滑稽欺罔。

註廿八：見前書，一五五——二五五頁，這種心理的程序乃是由矛盾，歧義，必要的詭辯等，而發展成功的，與賈斯伯所說的那些簡單而平凡的程序是同樣的迴環

註廿九：多瑪斯已經說過：「美是那領會它而生快樂的東西（見神學大全，一卷二部，二七問，第一節第三答）」，

註三十：見前面所引書，第一五三頁，其意義與在好神與魔鬼葛慈的選擇是同樣的意義。他選擇了惡，因為善已成功。這乃是「有」的秩序。他願意自由。在司釋亨利指示給他惡也是神的一個秩序（或命令）時，於是他又選擇了善。然而這個無價的善並不是顯為自己是：在情勢中，它自己顯出自己是不可實行，想像的，意思說自顯出是惡的。這只是由於經驗的解釋開啓，葛慈能够真的選擇，並不是由於他是反對者，罪人或叛亂者而如此，而是由於他是人，在人的地位上他如此選擇：人之願意秩序，只有在破壞已成的秩序中才能願意；在這種情勢下就是一個戰爭，薩氏的劇作永遠是個證明。

註卅一：見同書，五四頁。

註卅二：見薩氏波多雷爾：巴黎，一九四五年出版。

註卅三：見日內 (Genet) 頁百五十五。

註卅四：伯爾丹 (G. M. Bertin) 一九四五年十米蘭所出版的：美的理想書中，努力完成了一個從教育觀點上的計劃，阿爾高斯大 (T. I. Alosta) 也有文章發表於一九五四年，第四二期之美學觀念雜誌 (九九二、五頁)，著有唯美主義如生活的形式，另有：Morpurgo-Tagliabue 著有藝術的美學本質與今日之哲學。見第十五屆義國哲學會議錄。波諾尼城：布加出版社出版，一九五一年；至論有關浪漫派之美學主義。見 F. Schlegel Jden, n. 43. 45. etc.

註卅五：見「批判判斷」第五十九條，此外並可參考：Morpurgo-Tagliabue。康德的目的是性與自然的經驗科學。見一九五八年第三題之哲學歷史批判雜誌。

註卅六：馬拉美說過一句話（馬爾勞在其名著緘默之聲中適應而引用過），這句話很能作這個觀念的公式：他說：「宇宙乃是為達成一部美麗的書而作成的，在這裡，人們看出客觀的目的性，目的的實在性，以及反物理與實在界的輕視（即對天地的不重視）來。」

註卅七：可參看，Marpurgo-Tagliabue 的美學的本質與今日之哲學一文。

註卅八：詩家或作詩句人，這個名字的有這個意義，乃是由馬拉美而來薩爾特爾的，這也指示詩是反對散文的。用這個名辭，薩氏也在說明式暗示詩的技術的要素，形式的起草，被控制的力量，反對散文自動的忽視隨意。薩氏也用報告一辭來指散文，用音樂來指詩。詩，作詩，乃是指的音樂的視密追逐……一切有尺度的都是詩。薩氏將作詩人或詩家的靈感來源改變為一個倫理的進取氣（存在的或個人的倫理），作詩的（即一節節的）作詩人乃是與詩化的詩人（唯美家）相反的，也反對散文家或文人寫作家（因為他們是與社會倫理有關的），如此，在薩氏的著作中，也好像是找到了一個倫理的變來源有關馬拉美，可參考：與 T. Scherer G. Delfel 的著作。

註卅九：見薩著：有與無，巴黎一九四三。頁四三——五〇七。

註四十：見情勢二，頁三二五、三二八等。

註四十一：M. A. Ruff, 所著惡的精神與波多雷爾的美學一文，其間有一與此美的內容主義相類之情形。

註四十二：見日內論，四六九頁。

註四十三：同上。

註四十四：這裡說的是柏格森的藝術觀念，在今天仍為劍橋民族派之根基，柏氏在第一部著作：意識的直接與件論中，將藝術視為暗示，催眠的活動：這正是當時代的象徵藝術。然後柏氏又在其最後著作中：道德宗教的兩大源泉，又努力從人類需要的想像活力中，提出藝術的作思。無論宗教或藝術的活動個案如何，它總是一個自然防禦的反對理智瞭解能力。

註四十五：見 Pagliaro 著的：語言與想像。一九五七年拿破里出版第一四二頁。

註四十六：青年美學家 U. Eco 有一篇文字：藝術人的實在用途，發表於一九五九年三期的美學雜誌中，該文對著作與讀者關係作了一個很詳細的分析。在表面上看是討論了一個次要問題，在實際上是很重要的問題：像某些藝術的同憶問題，典型問題，人的榜式問題，以及在生活使用它們的問題等。

註四十七：見薩著 L'Engrenage 第九頁。

註四十八：這種電影的手法，比起舞臺是更富於變化的，在舞臺上，在這種情形下，只是說，您是另者，

註四十九：見同上，第八十頁。

註五十：這在薩氏的著作中，算是獨一無二的，對那良好的意識，沒有立刻掙得髒豬的名稱，愈是低級的存在主義者愈不見文雅。

註五十一：同上第二六八頁。

註五十二：同上二六八頁，如果要瞭解一九三六——四五的法國，應該多多默想：只有由元師的超父權，才能知道這個陰險的與卑下的兒童期如何被補償了，這種超父權是太過誇大了。

註五十三：同上二九三頁。

### 附有關薩氏的參考書目

#### I. 薩爾特爾本人之著作（以年表方式列出）

1. 1923—L'ange du morbide (Revue sans titre).
2. 1931—Légende de Vérité (Bifur).
3. 1936—La Transcendence de L'Ego (Recherches philosophiques).
4. 1936—L'Imagination, "Nouvelle encyclopédie philosophique", Parise, P. U. F.
5. 1937—Le mur (Nouvelle), dans la "Nouvelle Revue Française" (Juillet).
6. 1938—La nausée, roman, Paris, Gallimard.
7. 1939—Le mur (suivi de: La Chambre, Erostrate, Intimité, L'enfance d'un chef), Paris, Gallimard.
8. 1939—Esquisse d'une Théorie des Emotions, "Actualités scientifiques et industrielles, Paris, Hermann.
9. 1940—L'Imaginaire, Psychologie phénoménologique de L'imagination, "Bibliothèque des Idées", Paris, Gallimard.
10. 1943—Les Mouches, drame en trois actes, Paris, Gallimard.
11. 1943—L'Etre et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique, "Bibliothèque des Idées".
12. 1945—"Les Chemins de la liberté", t. I. L'Âge de Raison; t. II. Le Sursis, Paris, Gallimard.
13. 1945—Huis-Clos, pièce en un acte, Paris, Gallimard.
14. 1946—L'Existentialisme est un Humanisme, coll. "Pensées", Paris.
15. 1946—Descartes, Introduction et choix de textes, Ed. du Trait, Nagel.
16. 1946—Morts sans sépulture, pièce en trois actes, Lausanne, Marguerat.

17. 1946—La Putain Respectueuse, pièce en deux tableaux, Paris, Nagel.
18. 1946—Réflexions sur la question juive, Paris, Gallimard.
19. 1947—Baudelaire (précédé d'une note de Michel Leiris), "Les Essais", Paris, Gallimard.
20. 1947—Les jeux sont faits (scénario du film), Paris, Nagel.
21. 1947—Situations, I, Paris, Gallimard.
22. 1947—Théâtre (Les mouches, Huis-clos, Morts sans sépulture, La putain respectueuse), Paris Gallimard.
23. 1947—Théâtre: Les Mouches, Huis-clos, Mort sans sépulture, La putain respectueuse, Les Mains sales, Le Diable et le Bon Dieu, Kean, Nekrussov, Les sequestrés d'Altona, 32 aquarelles de Adam, Masson, Chapelain-Midy, Gallimard, relié.
24. 1948—L'Engrenage, Paris, Nagel.
25. 1948—Les mains sales, pièce en sept tableaux, Paris, Gallimard.
26. 1948—Situations, II, Paris, Gallimard.
27. 1949—Entretiens sur la Politique (avec David Rousset et Gérard Rosenthal), Paris, Gallimard.
28. 1949—"Les Chemins de la liberté", n. III, Lamort dans l'âme, Paris, Gallimard.
29. 1959—Situations, III, Paris, Gallimard.
30. 1951—Le Diable et le Bon Dieu, pièce en trois actes en onze tableaux, Paris, Gallimard.
31. 1952—Saint-Genet, Comedien et Martyr (T. I. des oeuvres complètes de J. Genet, Gallimard, Coll "Blanche".
32. 1953—L'affaire Henri Martin, commentaire sur des textes de divers auteurs, Paris, Gallimard.
33. 1954—Kean (adapt. de la pièce d'A. Dumas), Paris, Gallimard.
34. 1956—Nekrussov, Paris, Gallimard.
35. 1958—Sartre J.-P. et Philip André: Une Victoire suivi de le Suicide de la France, Témoignages et Doc. sur la Guerre d'Algérie, Centre d'Information, Clichy.
36. 1958—Voies Nouvelles, N. B. collab. avec J. J. Mayoux, P. Lecaut et M. Gauthier. La Nef de Paris.
37. 1960—Critique de la raison dialectique, Bibl. des Idées, Paris, Gallimard.
38. 1960—Les Sequestrés d'Altona, Paris, Gallimard.
39. 1962—Sartre J.-P. et Garaudy Roger: Marxisme et Existentialisme. Controverse sur la dialectique, Tribune libre n. 62, Paris, Plon.
40. 1963—Baudelaire, Gallimard, Coll. "Idées".
41. 1964—Huis-Closs, suivi de les Mouches (Le livre de Poche).
42. 1964—Les Mots, Paris, Gallimard.
43. 1964—Situations IV, Gallimard, Coll. "Blanche".
44. 1964—Situations V, Gallimard, Coll. "Blanche".
45. 1964—Situations VI, Gallimard, Coll. "Blanche".
46. 1964—Situations VI, Gallimard, Coll. "Blanche".
47. 1965—Situations VII, Gallimard, Coll. "Blanche".
48. 1966—F. Flaubert.
49. 1966—Critique de la raison dialectique II.
50. 1966—Principaux-Textes non réunis dans Situations (I, II, III, IV, V, VI, VII) Les temps modernes.
51. Janvier 1950—Les jours de notre vie (en collab. avec m. Merleau-Ponty).

52. Mars 1951—Gide vivant.
53. Avril 1952—Sommes-nous en démocratie.
54. Avril 1952—Les communistes et la paix (I).
55. Avril 1952—Réponse à Albert Camus.
56. Oct.-Nov. 1952—Les communistes et la paix (II).
57. Avril 1953—Réponse à Lefort.
58. Avril 1954—Les communistes et la paix (III).
59. Juin 1954—Les peintures de Giacometti.
60. Feb. 1956—Reformism et les fétiches.
61. Mars-Avril 1956—Le colomanisme est un système.
62. Mars-Avril 1956—Réponse à Pierre Naville.
63. Nov.-Dec. 1956—Le fantôme de Staline I.
64. Janv. 1957—Le fantôme de Staline II.
65. Mai 1957—Vous êtes formidable.
66. Juil.-Août—Portrait du Colonisé d'Albert Memmi.
67. Sep. 1957—Question de Methode.
68. Oct. 1957—Question de Methode fin.
69. Nov. 1957—Le sequestré de Venise.
70. Mars 1958—Nous sommes tous assassins.
71. Août-Sep. 1961—Merleau-Ponty Vivant.
72. Avril 1962—Les somnambules.
73. Oct. 1964—Palmito Togliatti.
74. Mai. 1965—Culture de poche et culture de masse.

## II. 有關研究薩氏之著作 (卷帙浩繁，難免掛漏，謹具列所知以供參考，惟一般哲學史或存在論不在此處引用)

1. G. Marcel, Les chemins de la liberté, La Nef. 1945.
2. Claude-Emonde Magny, Sartre et la duplicité de l'être en Les Sandales d'Empedocle, Neuchâtel, La Baconnière, 1945, pp. 116-172.
3. Maurice Blanche, Les Romans de Sartre, L'Arche, 1945.
4. Robert Cambell, J. P. Sartre ou Une littérature philosophique, Paris, P. Ardin, 1945.
5. Rober Troisfontaines, Le choix de Sartre, Paris, Aubier, 1945.
6. C. E. Magny, Système de Sartre (I et II), Esprit XIII, 1945, pp. 564-580, et pp. 709-724.
7. P. J. P. Boutang, Sartre est-il un possédé, Paris, Table Ronde 1946.
8. H. Juin, J. P. Sartre, ed. La Bostie, Bruxelles, 1946.
9. G. Truc, D. J. P. Sartre à Le Lavelle, Paris, 1946.
10. Raymond Mortines, J. P. Satre et l'Existentialism, The New Statesmen and Nations, 1945 et Revue de la Méditerranée, 1946.
11. D. Dubarle, L'ontologie phénoménologique de Sartre, R. m. er m. 1946, pp. 90-123.
12. Raymond Polin, Introduction à la philosophie de J. P. Sartre, R. de Paris N 45, 1946.

13. M. Beigbeder, *L'homme Sartre*, 1947, Bordas, Paris.
14. Fr. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, 1947.
15. A. Walhens, J. P. Sartre, *L'Etre et le néant*, Erasmus I. 1947, pp. 523-537.
16. G. Varet, *L'Ontologie de Sartre*, P. U. F. 1948.
17. R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes, de Kierkegaard à J. P. Sartre*, Paris, 1948.
18. Thierry Maulnier, J. P. Sartre et le suicide de la littérature, *Table Rond*, N 2, 1948.
19. Raymond Aron, Remarques sur les rapports entre existentialisme et marxisme, en *Homme, le Monde, l'Histoire*, Paris, 1948.
20. V. Fantone, *L'existentialisme y la libertad creadora*, una Crítica al existencialismo de J. P. Sartre, 1948.
21. C. Falconi, J. P. Sartre, Medena, Guanda Ed. 1949.
22. Benoit Pruche, *L'homme Sartre*, Paris, 1949, Grenoble, Ed. Arthaud.
23. Eugenio Frutos, *El humanismo y la moral de J. P. Sartre*, Ed Proll, 1949.
24. I. Quiles, *Sartre el existencialismo del absurdo*, Bs-Aires, Espasa-Calpe, 1949.
25. P. H. Simon, *L'Homme en procès*, La Baconnière 1949.
26. G. Ro-cafull, *El hombre de Sartre y el hombre eterno*, *El pretendido humanismo de J. P. Sartre*, Latino-america, Mexico, 1949.
27. Miro Quesada, *Nausea, angustia y amor en la fil. de J. P. Sartre*, arch. de la Soc. peruana de fil, 1950.
28. M. Corneau, *Littérature existentialiste*, *Le Roman et le theatre de J. P. Sartre*, Liège, Thone, 1950.
29. J. Louis Curtis, *Haute école*, Paris 1950.
30. P. J. R. Dempsey, *The psychology of Sartre*, Westminster, The Newman Press, 1950.
31. Régis Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*, Paris, Ed de Fontenelle, Rouen, 1950.
32. H. Passac, *Le Dieu de Sartre*, Ed. Arthaud, 1950.
33. Heinz Holzs; Jean Paul Sartre, Meisenheim, 1951.
34. J. Laurent, J. P. Sartre, Paris, 1951.
35. P. de Boisseffre, *Metamorphoses de la littérature*, (t. II. p. 185-208 J. P. Sartre ou l'impuissante liberté, edit, Alsatia, 1951.
36. J. Cutesson, *La pretence contradiccion de Sartre*, Critique, 1951, n. 47, 291-300.
37. G. Leo, *Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre*, Viena, Herold 1951.
38. K. H. Miskolte, *Bart over Sartre*, Leiden, Universiteit, 1951.
39. M. Natanson, *A critique of J. B. Sartre's Ontology*, Lincoln-Nebraska, Univ. 1951.
40. A-Stern, *La filosofía y el Psiconalistas Existencialista*, Bs. Ed. Jman. 1951.
41. J. L. Ferrier, *La pensée antihistorique de Sartre*, Basel, 1952.
42. Gerhard Kropf, *Von Lao-Tse zu Sartre*, Wegweser Verlag, Berlin, 1952.
43. F. C. Silveri, J. P. Sartre contra la speranza, Roma, Civitta Cattolica, 1952.
44. R. Perroud, *Tra Baudelaire et Sartre*, Milan, Vita y pensiero, 1952.
45. J. Streller, *Zur Freiheit Verurteilt*, Ein Grundriss der Phil. J. P. Sartre, Hambourg, 1952.
46. G. Vaccari, *Sartre ed Heidegger*, Paris, 1952.
47. L. Wydham, *The writer and the absolute*, London, Methun, 1952.
48. P. H. Simon, *Temoins de l'homme*, Paris. Colin, 1952.
49. Natanson, J. P. Sartre's philosophy of Freedom, *Social Research* n. 3, 1952, U.S. A. 364-80.

50. P. Caes, De Descartes a Sartre, *Syntheses*, Belgique, 1952, n. 78, 32-42.
51. P. Emonet, La négativité productrice chez Sartre, n. et v. Suisse, 1952, n. 4, 271-84.
52. P. Emonet, La notion de liberté chez J. P. Sartre, *同上*, n. 3, 1952, 168-84.
53. C. Fabro, annientamento in Sartre, *Citta di vita*, Firenze 1952, 7, 406-15.
54. C. E. Lewalter, Sartre contre Camus, *Merkur*, 1952, 6, 1174-2.
55. G. Battaille, J. P. Sartre et l'impossible revolte de J. Genet, *Critique*, 1952, n. 65, 66.
56. P. Boyance, Epicure et m. Sartre, *Rev. Ph. Fran*, Etrang, 1953, n. 78, 426-31.
57. P. de Boisdèffre, Sartre face au communisme, *L'Age Nouveau*, 1953, n. 79, 34-50.
58. G. Palumbo, La filosofia esistenziale di Sartre, *Palermo*, 1953.
59. Luis A. Barrera, Existencialismo peculiar de J. P. Sartre y sus principios, *Virtud y Letras, Manizales*, 1953, 81-90.
60. M. F. Sciacca, Sartre o el inmanentismo reducido al absurdo, *Ciudad de Dios*, 1953, 157-61.
61. Albérès (R. M.) Jean P. Sartre, Paris, Ed. Univ. 1953.
62. A. Stern, Sartre, N. Y. Liberal arts Press, 1953.
63. J. Murdock, Sartre, romantic rationalist, *New Haven*, Yale Univ. Press, 1953.
64. R. Carrette, Sartre et la philosophie du Possible, *Gand*, *El J. D. S.* 1953.
65. U. Massi, A proposito di Sartre, *Studium*, 1953, n. 4.
66. G. de Onrubia, Fenomenologia de la emoció, *Humanitas*, Tucuman, 4, 1954, n. 3, 213-7.
67. S. More, Reflections on the thought of Sartre, *Downs Rev.* 1954, 146-52.
68. Fr. Jeanson, Les caractères existentialistes de la conduite humaine selon J. P. Sartre, 1954, in *Morale chret. et requêtes contemp.* 123-94.
69. H. de la Selle, Un duel a quatre, S. Thomas, Kant, Bergson, Sartre, Vion (Sartre), 1954.
70. J. Croteau, Note sur l'ontologie phenomenologique de Sartre, *Rev. Univ. Ottawa*, 1954.
71. C. W. R. Larson, Kierkegaard and Sartre, *personalist*, 1954, 30, 128-136.
72. A. Hachin, Une visite à Sartre, *Bull, Cercle Thomist*, 1954, n. 1, 27-9.
73. Regis Jolivet, Le probleme de la liberté selon J. P. Sartre, *Humanitas*, Tucuman, 1954, n. 4, 205-8.
74. Desan, The tragic finale: An Essay on the philosophy of J. P. Sartre, *Cambridge*, Harvard Univ. Press, 1954.
75. Connaissance de Sartre, Paris, Julliard, 1955.
76. F. Jeanson, Sartre par lui-même, Paris ed Seuil, 1955.
77. De Finance, La negation de la puissance chez J. P. Sartre, in *Sapientia Aquinatis*, 1, 1955 (473-8).
78. S. Breton Le principe d'intentionnalité de la conscience implique-t-il l'athéisme. (*同上*) 1955, 409-17.
79. L. Bellofore, Te problema di Dio in Sartre e nel tomismo, *同上*, 1955, 394-399.
80. S. Sahu, The humanism of J. P. Sartre, *Phil quart*, A. 1955, 28, 185-90.
81. E. Wolf, Conscience et liberté chez Descartes et chez Sartre, *R. phil. France Etrang*, 1955, 80, 341-8.
82. R. Gonzalez Paredes, La Mirada Segun Sartre y marcel, *Ateneo*, 1955, n. 79, 14.
83. R. Grimley, An aspect of Sartre and the unconscious philosophy, 1955, 30, 33-44.
84. K. Hubner, Fichte, Sartre und der Nihilismus J. Phil Forsch, 1956, 10, 29-43.
85. V. M. Ames, Mead and Sartre on man, *J. Philos*, 1956, 53, 205-19.
86. R. Alcala (H.), J. Ortega y Gasset and Sartre on existence and human destiny, *R. St. of the State College of Washington*, 1956, n. 3,

(70)

- 193-211.
87. R. Champigny, Le mot être dans "Être et le néant" R. Meta morale, 1956, 61, 155-65.
88. R. Lauth, Versuche einer existenzialistischen Wertlehre in der französischen Philosophie der Gegenwart: Sartre und Polin, Z. Phil. Forsch., 1956, 10, 244-78.
89. F. Kingston, Freedom and being free [Sartre-Marcel], Anglican Theol. Review, 1956, n. 2, 153-60.
90. R. G. Olson, The three theories of motivation in the phil. of J. P. Sartre, Ethics, 1956, n. 3.
91. A. Fowler, Sartre's World of Dream, Southwest review, 1956, n. 3, 264-9.
92. J. Ecole, La création du moi par lui-même et l'optimisme sartrien, Et. philos, 1957.
93. Kobayashi, Etudes sur la philosophie de Sartre, Tokio, Sanwa, shobo, 1957.
94. P. Lain Entralgo, Sartre y le desesperanza, Cuad hispanoamer, Madrid, 1957.
95. J. R. Sanabria, El tema de Dios en J. P. Sartre, Sapientia, 1957 (12) 201-5.
96. R. Visasoro, Existencialismo y moral, Heidegger-Sartre, 1957, Sante-fe, Argentina.
97. O. N. Derisi, En torno a la moral de Heidegger-Sartre, Sapientia, 1957.
98. D. Guerin, Sartre, Lukacs, Temps Modern, 1957, Paris.
99. Heinemann, Theologia diaboli (en torno a Sartre), La Torre, 1957, n. 17, 11-22.
100. J. Ecole, Das Gottesproblem in der Philosophie Sartres, Wissenschaft und Weltbild, 1957, 10, 265-75.
101. A. A. Rainho, Filosofas do concreto (Marcel-Sartre), Lisboa, União Gráfica, 1957.
102. H. Funahashi, La structure de la conscience dans la philosophie de J. P. Sartre, Bunka, 1958, 2, 156-174.
103. C. Valenti, "Questions de methode di J. P. Sartre, Ricerche filosofiche, 1958, 26, 43-70.
104. J. F. Sanchez, Si y no a Sartre, R. dominicana de filos, 1958, n. 4, 11-52.
105. A. Manno, L'Esistenzialismo di J. P. Sartre, Napoli, istituto superiore, S. Chiara, 1958.
106. J. Ecole, Le probleme de Dieu dans la philosophie de M. Sartre, G. Meta, 1958, 13, 606-18.
107. R. E. Butts, Does intentionality imply being? a paralogism in Sartre's ontology, J. Philos, 1958, 55, 911-2.
108. H. A. Grubbs, Sartre's recapturing of lost time, mod. Lang. Notes, 1958, 73, 515-22.
109. R. Allers, Bemerkungen Über das Weltbild in anankastis-chen-Syndromen und in der Philosophie von J. P. Sartre, Jahrb f. Psychologie u. Psycho therapie, 1958, n. 1-3, 203-8.
110. A. Plantinga, An existentialist's ethics [Sartre]: Rev. meta. 1958-9. 12, 235-56.
111. Lanea, Four phenomenologists. Sartre. Thought. 1958. 183-204.
112. A. Veloso, Filosofia es arte [Sartre], Broteria, 26, 43-70.
113. R. J. Champigny, Stages on Sartre's Way. 1938-52. Bloomington, Ind. Univ Press 1959. 10.
114. T. Plessen, Inleiding tot. het denken Van Sartre. Te dr. Assen. Born. 1959.
115. Th. Fornoville, Le suicide dans l'éthique sartrienne. Rev. philos. Louvain. 1859, 80-95.
116. J. Möller, Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit d. Ontologie Sartres, Stuttgart Kohlhammer. 1959.
117. T. Murdoch, Sartre, Romantic rationalist, New Haven. Yale Univ. Press. 1959.
118. M. Natanson, Phenomenology and existentialism. Husserl and Sartre on intentionality. Mod. Schoolman. 1959.
119. J. Delhomme, Le probleme de l'interiorite, Bergson et J. P. Sartre. Rev. int. Philos 1959 n. 48, 201-19.
120. J. Langlois Introduction à l'univers philosophique de J. P. Sartre. Sc. eccles. 1959. 11. 283-407.

121. Ore. Borrello, Il soggettivismo nel pensiero estetico d. J. P. Sartre. R. di scienze filosofiche. 1959. 312-38.
122. R. Marin Jbanéz, Libertad y Compromiso en Sartre, Valencia. Diputacion prov. de Valencia. 1959.
123. R. C. Whitemore, Metaphysical foundations of Sartres ontology. Tulane Studies in Phil. 1959. 8.
124. Luis Bolle, Les lettres et l'absolu. Valéry-Sartre-Proust. Geneve. Perret-Gentil. 1959.
125. F. Tautano, L'Essere e il nulla J. P. Sartre, Napoli. S. Jodice. 1959.
126. A-Sabetti, L'esistenzialismo Marxista di J. P. Sartre. Società 1959. 15. 1199-224.
127. M. Lamana, J. P. Sartre, el existencialismo y la literatura, La Torre, 1959. 27. 33-48.
128. A-J. Casares, Lo imaginario en Sartre. Universidad, Santa fe. 1959. n. 40. 39-80.
129. R. Garand, Questions a J. P. Sartre. Paris. 1960.
130. J. Ecole, Les Conceptions Sartriennes de la liberte, 1960.
131. J. Kruthot, Sartre en het Marxisme. Dialoog. 1960.
132. M. A. Schaldenbrand, Phenomenologies of freedom of J. P. Sartre. Washington. C. Univ. of Amer. press. 1960.
133. Le Blond, Histoire et liberte selon Sartre. Etudes. 1960. 62-76.
134. R. E. Butts, Does intentionality imply being? A. paralogism in Sartre's ontology. Kant-Studen. 1960. 426-432.
135. P. Thody, J. P. Sartre. A literary and political study. n. y. The Macmillan. 1960.
136. R. C. Kwant, Het Marxisme van Sartre, Tijdschr. Philos. 1960. n. 22. 617-76.
137. L. Rossi, Il metodo fenomenologico in sartre, JI Verril, 1960. n. 4. 104-16.
138. F. Ruiz, Humanismo y anti-humanismo: Sciaccia y Sartre. Augustinus 1960. 5. 537-45.
139. H. P. The death of God. Hibbert J. 1960. (59) 220-6.
140. Greene (Norman N.) J. P. Sartre. The existentialist ethic. Ann arbor, univ. of Michigan Press 1960.
141. C. Lleich-Walter, Heros existentialistes dans l'œuvre littéraire de J. P. Sartre. Perpignan. C. Culturel esperantiste.
142. J. T. C. Arniz, De liefde in Ontologie Van. J. P. Sartre. Nijmegen, Drukkerij Gebr. Janssen. 1960.
143. J. Kopper, Sartres Verstandnis der Lehre Hegels von der Gemeinschaft. Kant-Studien. 1960. 159-72.
144. Cavalcanti de Albuquerque, Sartre o problema politico, Symbosium. Pernambuco. 1960.
145. K. F. Reinhardt, Existentialist revolt...Sartre. 1960 n. y.
146. J. Ecole, Les pieces maitresses de l'univers de l'etre et echec de la theorie generale de l'etre dans l'ontologie Sartrienne G. Meta. 1960. 15. 152-63.
147. A. Puig, J. P. Sartre, otra vez, Revista 1960. 3. 408.
148. P. Verstraeten, Violence et Morale. Esquisse d'une morale dialectique à travers le théâtre de Sartre. Mor. Ens. 1960 g 1961.
149. R. Kwant, JI marxismo di Sartre. Augustanum 1961. n. 1.
150. M. Otto, Reue und Freigheit Versuch über ihre Beziehung in Ausgang Von Sartres Drama. Freiburg. Alber 1961.
151. R. C. Kwant, De verhouding tussen existentialism en. Marxisme volgens de leer van. J. P. Sartre, alg. Nederl. Tijdschr. Wjsb. Psychol. 1961.
152. F. Heidsieck, Honor and nobility of soul: Descartes, to Sartre Int. Philos Quart. 1961. n. 1.
153. R. Bernheimer, The nature of representation, A phenomenogical inquiry. n. y. univ. press. 1961.
154. M. Wyszogrod, Sartre, freedom and the unconscious. Rev Exist. Psych. Psychiatry. 1961. n. 1.
155. H. Elkin, Comment on Sartre from the Standpoint of Existential psychotherapy. 同上雜誌 1961. n. 1.

( 72 )

156. L. Richter, J. P. Sartre, Berlin. Colloquium Verl. 1961.
157. F. R. Jameson, Sartre, the origin of a Style. New haven. Yale. Univ. Press. 1961.
158. A. R. Manser. Sartre and, le "Neant." Philosophy. 1961. 36.
159. J. Arntz, De verhouding to de ander in het oeuvre van. J. P. Sartre. Tijdschr Philos. 1961. n. 23.
160. P. Javet, De l'etre et le néant à la Critique de la raison dialectique (Sartre). Rev. Theol. Philos. 1961. n. 11
161. Espian. de la Maestre, Der Sinn und das Absurde-Sartre. 1961.
162. H. C. Tauxe. Mise en question et fondement de la psychoanalyse chez Sartre. Stud philos. 1961. 21.
163. A. Canilli, Sartre e la ragione dialectica. Torino. Ediz. di Filos. 1961.
164. A. Manno. La morale de J. P. Sartre, Studi Francis. 1961. 252-68.
165. M. R. Ruig. El existencialismo filo-marxista de J. P. Sartre, Convivium. 1961. n. 11-12.
166. M. Dufrenne, La Ontique de la raison dialectique [Sartre]. Esprit. 1961.
167. J. A. Nuño. La prueba ontologica como determinante de la Concepcion antropologica Sartriana. Episteme, Caracas. 1961-63.
168. F. P. Buccio, De l' ontologie phenomenologique à la psychoanalyse existentielle chez. J. P. Sartre. Rev. Mexicana de Filos 1961. n. 4.
169. M. C. Giordani, Sartre, o filosofo do ser e do nada, Vozes Petropolis. 1962.
170. O. Borrello, Sartre e la psicologia fenomenologica dell'immaginazione. Rass S-C filos. 1962. 15.
171. U. Campagnolo, n'est pas marxiste qui veut (Sartre), Comprendre. 1961-62.
172. D. Anzien, Sur la methode dialectique dans l'etude des Groupes restreints (Sartre) Et. philos. 1962. 17.
173. J. Parain-Vial. Interet et limites de la Critique de la raison dialectique. Et. Philos. 1962. 17.
174. N. Petruzzellis, La materia e la prassi nella Critica della ragione dialectica de g. P. Sartre. Rass Sc. filos. 1962. 15.
175. C. Lapassada, Sartre et Rousseau, Et. philos. 1962-17.
176. E. F. Kaelin. An existentialist aesthetic. The Theoues of Sartre and M. Ponty. Madison. Univ. of Wisc. Press. 1962.
177. N. Petruzzellis, C. P. Sartre tra filosofia e ideologia, Rass. sc. filos 1962. 15.
178. O. Borrello, L'intuizione nelle psicologia fenomenologica di. J. P. Sartre. Riv. Filos. 1962. 53.
179. M. W. Cranston, J. P. Sartre. N. Y. Grove Press 1962.
180. A. de Waelhens, Sartre et la raison dialectique, Rev. Philoso Louvain. 1962. 60.
181. G. A. Brie, Ontologie en ethiek bij J. Sartre. Tijdschr. Filos. 1962. 24.
182. T. Montull. antieismo en Sartre. Ciencia Tomista. 1862-89.
183. M. Cranston. J. P. Sartre. Encounter, 1962. n. 103.
184. E. Van Isterbeek, Sartre en het Kristendom. D. Warande Belf. 1962. 107.
185. J. L. Salvan. To be and not to be. An analysis of J. P. Sartre's ontology: Detroit, Wayne State Univ. Press. 1962.
186. E. Kern. Surtre: a collection of Critical Essays. Prentice hall. 1962.
187. R. Figurelli. J. P. Sartre, do ateismo as anti-teismo. Porto. Alegre. 1962.
188. R. Seijas, Carta a Sartre y otros ensayos. B. S. Ed. Goyanarte. 1962.
189. E. Paci. L'ultimo Sartre e il problema delle soggettività. Aut-Aut 1962. 67.
190. J. M. Lochman, Stationen auf dem Wege Zur Freiheit. Freiheit bei J. P. Sartre. und bei Dietrich Bonhoeffer. Die Zeichen der Zeit. 1962.
191. Lopez Salgado, el proximis en el existencialismo de J. P. Sartre. Est. teol. filos. 1962-4.
192. M. Antunes. Sartre o Marxismo. Broteria. 1962. 75.

193. M. Cranston. J. P. Sartre. Der Monet. 1962. n. 164.
194. S. Neto. Sartre es l'existentialisme. Kriterion. 1962. 15.
195. O. Borrello. La psicanalisi esistenziale e il problema dell'arte in J. P. Sartre. Napoli. Ist. editoriale de Mezzogiorno. 1962.
196. F. Fergnani. Le diable et le bon dieu nell'evoluzione filosofica di J. P. Sartre. Rev. filos. 1963. 54.
197. N. Ptruzeilis, Dal Gruppo alla storia, secondo Sartre. Rass. Sc. filos 1963. 16.
198. M. Mayeroff. Sartre on Man's in completeness. Int. phil. quart. 1963. 3.
199. N. Petruzellis. La genesi fenomenologica del diritto secondo J. P. Sartre. Ross sc. filos 1963, 16.
200. E. Rideau. Un humanismo athée. J. P. Sartre et le Christianisme. 1963. 85.
201. T. Van der Hoeven. Waarheid en methode [Sartre] 1963.
202. L. Landgrebe, Husserl, Heidegger, Sartre. 1963.
203. Hernandez de Alba, En torno a Sartre y el problema de la historia. humanitas. Univ de nuevo Leon 1963. n. 4.
204. Beigbeder, Ce qui a pu faire [J. P. Sartre] Paris C. D. U. 1964.
205. P. Charlot, Sartre y el existencialismo. Barcelona, Plaza & Janes 1963.
206. J. Daniels, J. P. Sartre buigt zich over zijn Kinderjaren. Streven. 1963.
207. E. de Olaso, Sartre ideologo, Cuadernos. Paris. 1963. n. 73.
208. O. G. Ramsos, La ontologia fenomenologica de J. P. Sartre. Univ de Antioquia, 1963. 40.
208. 趙雅博：薩爾特爾的三部曲現代學苑
210. M. Friedman. Sex in Sartre and Buber. Rev. exis. Psy-psy. 1963.
211. G. Clava, Gratuito nichilismo di Sartre. Torino. Ediz di Filosofia. 1964.
212. J. Kopper, Die uebereignung des lebens an das Selbstbewusstsein zur Selbstbiographie J. P. Sartre. Kantstudien 1964 55.
213. P. Kemp. Die göttliche Krankheit im sein. Anmerkungen zum Verständnis von J. P. Sartres Buch Das Sein und das Nichts. neue Z. Syst Theol. 1964-6.
214. L. Verga, L'Ultimo libro de Sartre: Les mots. Riv. Filos neosco. 1964. 56.
215. G. A. Zehm, Historische Vernunft und direkte action. zur Politik und Philosophie Z. P. Sartres, Stuttgart. Klett. 1964.
216. W. Maier, Das Problem der Leiblichkeit bei J. P. Sartre und Maurice-Merleau-Ponty. Tübingen. Niemeyer. 1964.
217. B. T. Fitch, Le sentiment d'étrangeté chez Maritain, Sartre.....Paris Minard. 1964.
218. P. Batters, J. P. Sartre (Ontoelingen). Brugge. Desclée. 1964.
219. Laing and Copper, Reason and Violence. a decade of Sartre's philosophy. London, Tavistock Publications 1964.
220. T. Houbart. Un père dénaturé, Essaisur la pensee philosophique de J. P. Sartre. Paris Julliard 1964.
221. B. Guyon, Sartre et le mythe d'Oreste. 1964.
222. W. Kaufman, Nietzsche between Homer and Sartre. 1964.
223. W. Biemel, Jean P. Sartre in Selbstzengwissen und Bildo Kumenlen. Hamburg Rowohlt. 1964.
224. D. Patte, L'atheisme d'un Chretien ou un chretien à l'ecoute de Sartre, Pari Nouvelles editions Catines. 1965.
225. R. Goffy. Dieu des athées.....Sartre. Lyon, Editions Chronique Social de France. 1965.
226. On. De Tollenaere. Intersubjectiviteit bij Sartre. Bijdragen 1965.
227. W. D-Desan, The marxisme of J. P. Sartre. n. y. Doubleday C. 1965.
228. P. Chiodi, Sartre e il Marxismo, Riv-Filos. 2965. 56. 47-55.

( 74 )

229. A. Cortese, Kierkegaard-Sartre: Appunti di metodologia. Filos-Vita 1965.
230. Philophes d'aujourd' hui. Sartre. Paris. Suil. 1965.
231. A. Bononri, Un filosofo e la politica (Sartre), aut-aut. 1965. n. 82.
232. R. Jolivet, Sartre ou la theologie de l'abrut, Paris Fayard. 1965
233. Francis Jeanson. Le probleme moral et la pensee de Sartre, Paris, Seuil. 1965.
234. H. Burke. Schaff and Sartre on the grounds of individual freedom. Int. philos Quart. 1965. 5.
235. G. G. Hana. Freiheit und Person. (Sartres). Munchen. Beck. 1965.
236. G. Daghini, Materialismo oggettivato ed esistenzialismo dialettico [Sartre]. Aut-Aut. 1965. n. 82.
237. P. Caruso. Ragione analitica ragione dialettica nella. nuova antropologia I. Sartre. Aut-Aut. 1965. n. 82.
238. M. Maccio, I dialettica Sartriana e la critica della dialettica oggettivistica. Aut-Aut. 1965. n. 82.
239. E. Paci. Le parole. Aut-Aut. 1965. n. 82.
240. T. Spoerri, Auftruf zum Widerstand. Die Heronsforderung. J. P. Sartres. Konstanz. Bahn. 1965.
241. M. Warnock. The Philosophy of Sartre. n. v. Hilary House Publ. 1965.
242. P. Watté, Enfances paralleles: J. P. Sartre. S. de Beauvoir. J. Green. 1965. Rev. nouv. 42.
243. J. P. Sartre: Essai de bibliographie. Livres de France. janvier. 1966.
244. C. Audry. J. P. Sartre. Paris. Seghers. 1966.
245. C. Pinciola, La reificazione della coscienza nei primi scritti di Sartre. Rév. Filos. 1966.
246. J. Balliu, De autofinaliteit der Vrijheid bij Sartre, Dialoog. 1966-6.
247. A. niel. J. P. Sartre, Heros et victimes de la conscience malheureuse. Paris, le Courrier du Livre 1966.

本著作上編之成得國家長期發展科學委員會之助