

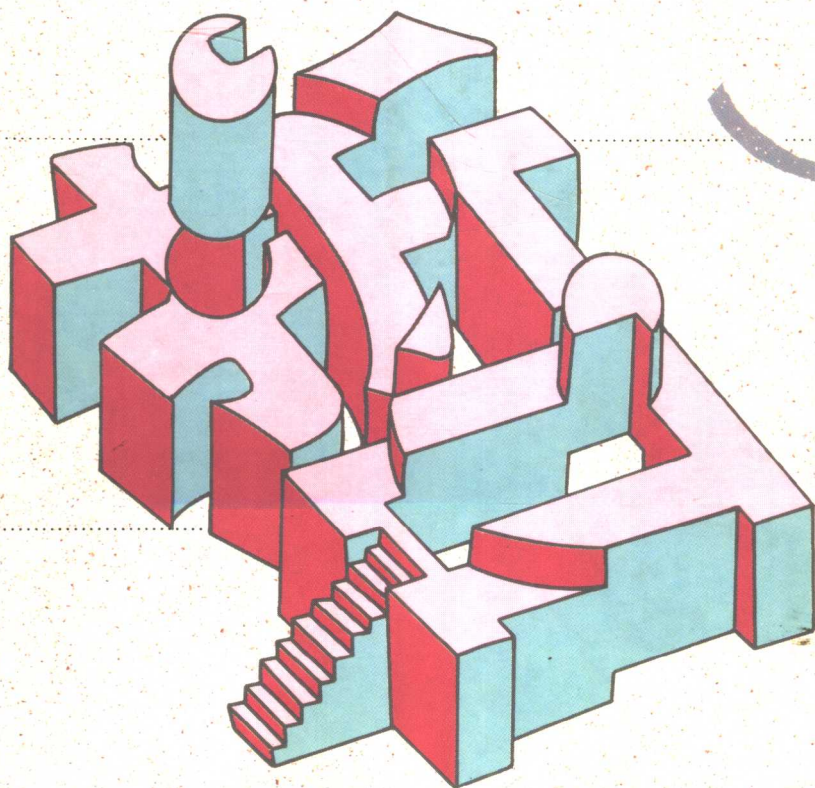


當代思潮系列叢書

存在與虛無

下

沙特——著
陳宣良等——譯
杜小真——校



B565.53

S061

:2



當代思潮系列叢書

存在與虛無

L'ÊTRE ET LE NÉANT

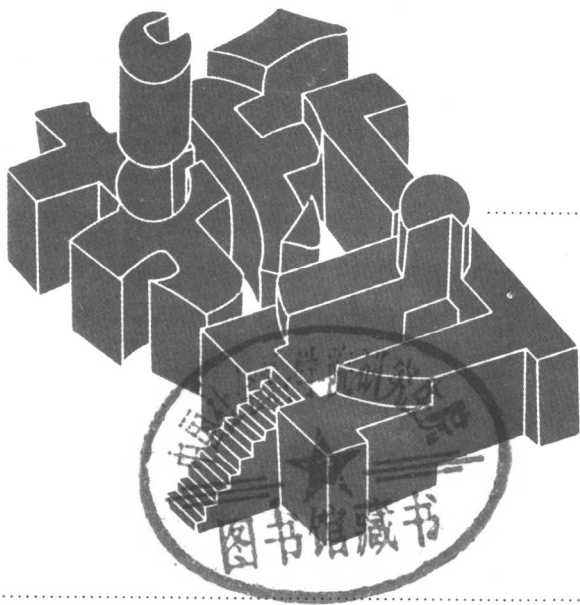
沙特——著

Jean-Paul Sartre

陳宣良等——譯

杜小真——校

下



久大文化股份有限公司

桂冠圖書股份有限公司

251916 / 02



09601170

目 錄

(上 冊)

「當代思潮系列叢書」序	1
哲學與宗教學類召集人序	1
導言 對存在的探索	1
一、現象的概念	1
二、存在的現象和現象的存在	5
三、反思前的我思和感知的存在	7
四、被感知物的存在	16
五、本體論證明	20
六、自在的存在	24

第一卷 虛無的問題

第一章 否定的起源	33
一、考問	33
二、否定	37
三、虛無的辯證法概念	45
四、虛無的現象學概念	50

五、虛無的起源	57
第二章 自欺	89
一、自欺和說謊	89
二、自欺的行為	99
三、自欺的「相信」	116

第二卷 自為的存在

第一章 自為的直接結構	125
一、面對自我的在場	125
二、自為的散樸性	133
三、自為和價值的存在	140
四、自為和可能的存在	155
五、自我和自我性的圈子	164
第二章 時間性	169
一、三維時間的現象學	169
二、時間性的本體論	201
三、原始的時間性和心理的時間性：反思	229
第三章 超越性	259
一、作為自為與自在關係類型的認識	261
二、作為否定的規定	270
三、質與量、潛在性、工具性	278
四、世界的時間	302
五、認識	318

(下 冊)

第三卷 爲 他

第一章 他人的存在	325
一、難題	325
二、唯我論的障礙	327
三、胡塞爾、黑格爾、海德格	340
四、注視	365
第二章 身體	433
一、作爲自爲的存在的身體：散樸性	436
二、爲他的身體	479
三、身體本體論第三維	495
第三章 與他人的具體關係	509
一、對待他人的第一種態度：愛、語言、受虐色情狂	513
二、對待他人的第二種態度：冷漠、情慾、憎恨、 性虐待狂	533
三、「共在」(mitsein)和「我們」	576

第四卷 擁有、作爲和存在

第一章 存在與作爲：自由	607
一、行動的首要條件便是自由	607
二、自由和散樸性：處境	671
三、自由與責任	765
第二章 作爲和擁有	773

一、存在的精神分法	773
二、作為和擁有：占有	796
三、論揭示了存在的性質	828
結 論	851
一、自在和自為：形而上學概要	851
二、道德的前景	862
譯後記	867
沙特生平、著作年表	875
主要術語譯名對照表（法—漢）	879

一個都絕對自為而個別地對立於另一個存在……」可見，自身同一性的抽象環節是在對別人的認識中給定的。他和整個結構中的另兩個環節一起被給定。但是，黑格爾不問這三個因素是否以構成一個新的不可分析的形式的方式互相作用，這在一種綜合的哲學中是件怪事。他在《精神現象學》中表明他的觀點是透過描述這樣一種情況：別人首先顯現為無本質的（這是上面指出的第三環節的意義）顯現為一個沈浸在生命存在中的意識。但是這涉及這抽象環節與生命的純粹共同存在。因此，爲了在確是應付危險的活動中實現對生命和意識的分析式的分離，只需我或別人去拿我們的生命冒險就足够了：「任何一個意識本身對別人來說是別人對它來說所是的东西；任何意識在其本身中並順次透過它自己的能動性和別人的能動性來完成自為的存在的這種純粹抽象化……表明自己是自我意識的純粹抽象化，就是揭示自己是對自己的客觀形式的純粹否定，就是揭示自己與任何被規定的存在無關，就是揭示自己與生命無關。」●而且也許黑格爾會進一步說，由於冒險和死的威脅的經驗，自我意識知道了生命對它像對純粹自我意識一樣是本質的；但是這是從完全不同的觀點來看的，並且我仍然總能分離純粹自我意識的真理和它的生命。這樣，奴隸把握了主人的自我意識，他是主人的真理，我們已看到，這種真理還是不完全的。

但是說他人原則上對我顯現為對象或說他對我顯現為與某個特殊存在有關的，沈浸在生命中的，是一回事嗎？如果我們在這裏總保持在純粹邏輯假說的水平上，我們首先將指出，他人完全能以對象的形式給予一個意識，然而這個對象並非恰恰與人們稱爲生命體的那個偶然存在有關。事實上，我們的經驗只向我們表明了一些有意識有生命的個體；但是理論上必須指出，他人之所

以是對我而言的對象，因為他是他人而不是因為他以一個身體—對象的方式顯現；否則我們將重新落入我們前面說過的空間化幻覺中。這樣，對作為他人的他人來說本質的東西是客觀性而不是生命。此外，黑格爾就是從這個邏輯事實出發的。但是，即使意識和生命的聯繫真的總是在那裏沈浸著、總能被發現的「自我意識的抽象環節」在其本性上發生變化，它和客觀性就是一回事了嗎？換個說法，既然我們知道意識在被認識之前就存在，被認識的意識，由於它被認識就完全不被改變嗎？作為對象顯現的意識還是意識嗎？這個問題很容易回答：自我意識的存在是在其存在中，它是與它的存在相關的。這意味著它是純粹的內在性。它永遠歸向一個它不得不是的自我。它的存在是這樣定義的：它按是其所不是和不是其所是的方式是這個存在。因此它的存在是排除一切客觀性的：我是對我本身而言不能是對象的人，甚至不能以對象的形式自為地設想存在的人（除非在雙重反思的水平上——但我們知道，反思是悲劇：存在不能是對它本身而言的對象）。這不是由於缺少後退，缺少理智的偏見或強加給我的意識的限制，而是因為客觀性要求有一種明確的否定：對象，就是我使自己不是的那個東西，而不是我使自己是的那個人。我處處都是我，我不可能逃避我自己，我從後面重新把握我自己，而且即使我能試著使我成為對象，我也已經是我所是的這個對象內的我，而且我不得不是正從這個對象的中心注視著它的主體。此外，黑格爾說，別人的存在對我成為為我的對象來說是必要的，這時他所預感到的正是上述這個意思。但是，在提出了自我意識要以「我是我」來表述，即把它等同於自我認識時，他却没有得到應從這些前提中得出的結論，因為他在意識本身中引進了某種作為潛在的對象的東西，他人只是不得不消除它然而並沒有改變

它。但是，如果對象恰恰就是不是我，那麼作為一個對意識而言的對象這一事實完全改變了這意識，然而這改變並非在意識自為地是的东西中，而是在它對他人的顯現中。他人的意識，就是我僅能靜觀的东西，因此它對我顯現為純粹被給定的东西，而不是那不得不是我的东西。這就是在普遍時間中提供給我的东西，就是說原始地分散在各瞬間中向我提供出來而不是在它自己的時間化統一中顯現給我的东西。因為唯一能在它自己的時間化中對我顯現的意識，就是我的意識，而且它只有放棄了一切客觀性才能是這樣。總之，自為是不能被他人認為是自為的。我在他人的名下把握的對象以徹底異在（*autre*）的形式對我顯現；他人不是自為地像他對我顯現的那樣，我並不像我為他地是的那樣自己顯現；我也不能為我地像我為他地是的那樣把握我自己，正如不能又從向我顯現的作為對象的他出發把握自為的他人是什麼一樣。因此，如何能確立一個隸屬於自我意識，我的為我的意識和（對）我（的）意識及我對他人的認識的名下的普遍概念呢？但是，還有：有黑格爾看來，別人是對象，而且我把自己當作在別人中的對象。然而，這樣一個肯定毀滅了別人：為了我能在別人中作為對象自己顯現，我必須把別人當作主體，就是說我在他的內在性中理解他。但是既然別人對我顯現為對象，我對他而言的客觀性就不能對我顯現：也許我把握到作為對象的別人透過意向和活動與我聯繫著，但是僅僅由於他是對象，他人這面鏡子就變模糊並且不再反映什麼了，因為這些意向和活動是世界上的事物，在時間和世界中被理解，被確認，被靜觀，並且它們的意義是為我的對象。這樣，我只能自己顯現為他人的活動和意向歸諸的超越的性質；但是，他人的客觀性恰恰毀滅了我對他而言的客觀性，正是作為內在的主體，我把自己當作這些意向和活動關係

著的東西。而且必須正確理解透過我本身純粹根據意識的術語而不是根據認識的術語對「我」的這種把握：由於不得不是我以（對）我（的）出神意識的形式所是的東西，我把他人當作一個指向我的對象。這樣，黑格爾的樂觀主義就歸於失敗了：在他人—對象和主體—我之間，沒有任何共同的尺度，正像在（對）自我（的）意識和對別人的意識之間一樣。如果他人首先是為我的對象，我就不能在他人中認識自己，而且我同樣不能在其真實的存在中，就是說在其主觀性中把握他。任何普遍的認識都不能得自諸意識間的關係。我們正是稱這為它們的本體論分離化。

但是，在黑格爾那裏，還有一種形式的、更基本的樂觀主義，應該稱之為本體論的樂觀主義。對他來說，真理事實上是對大全的真理。而且他站在真理的觀點上，就是說大全上來考察別人這個問題。這樣，當黑格爾的一元論考察諸意識的關係時，他不處在任何特殊意識中。儘管大全還是要實現的，它已經作為一切真實的東西的真理在那裏了；而且，當黑格爾寫道：「任何與自身同一的意識都是不同於別人的」時，他已使自己確立在全大之中而在各意識之外，並且以絕對的觀點來考察它們了。因為諸意識是大全的各環節，這是自己存在的，自立的環節，而且，大全是諸意識之間的中介。因此一種本體論的樂觀主義與認識論的樂觀主義並行不悖：多樣性能够而且應該向著整體被超越。但是黑格爾之所以能肯定這種超越的實在性，是因為他一開始就給出了它。事實上，他忘記了他自己的意識，他是大全，而且，在這個意義下，他之所以如此輕易地解決了諸意識的問題，是因為對他來說從未有過這方面的真正問題。事實上，他不提他自己的意識和他人的意識的關係問題，而是把他的意識完全抽象化。他單純研究他人的諸意識之間的關係，就是說這樣一些意識的關係，

即這些意識對他來說已經是對象，它們的本性在他看來恰恰就是成爲對象的一種特殊類型——主體—對象——而且它們按他所持的觀點看是嚴格等價的，它們之中沒有任何一個不是透過特殊的優先權與其他的意識分離開的。但是即使黑格爾忘記了自己，我們可不能忘記黑格爾。這意味著我們回到了我思。事實上，正如我們已確定的那樣，如果我的意識的存在完全不能還原爲認識，那麼我也不能超越我的存在走向一種我能從之出發同時把我的存在和別人的存在看成一碼事的交互的和普遍的關係；相反，我應該在我的存在中確定自己，並且從我的存在出發提出他人的問題。總之，唯一可靠的出發點是我思的內在性。由此應該認識到：每個人在從他自己的內在性出發時，都應該能發現別人的存在是一個制約著這個內在性的存在本身的超越性，這必然意味著；意識的多樣性原則上是不可超越的，因爲我也許正好能超越我自己走向一個大全，但是不能在這個大全中確立自己來靜觀自己並靜觀他人。因此，任何邏輯的或認識論的樂觀主義都不能使多個意識的紛爭停止。黑格爾之所以相信這一點，是因爲他從未把握（對）自我（的）意識這存在的特殊一維的本性。一種本體論能給自己提出的任務，就是描述這一紛爭，並就在存在的本性之中給它以基礎；但是這本體論並無能力超越它。我們還將更清楚地看到，也許人們能排斥樂觀主義並指出：他人的存在對我們來說是明晰的和可靠的。但是，甚至當我們已把他人的存在納入我思——就是說我自己的存在——的必然可靠性時，我們仍沒有因此而「超越」別人走向某個單子間的整體。諸意識的離散和鬥爭仍然是其所是：我們只能發現它們的基礎和它們真正的地基。

這個長長的批判帶給了我們什麼呢？事情很簡單：就是我和他人的關係首先並從根本上來講是存在與存在的關係，而不是認

識與認識的關係，如果唯我論應該有可能被擯棄的話。事實上，我們已看到胡塞爾的失敗在於他在這個特殊的水平上以認識來衡量存在，而黑格爾的失敗則在於把認識和存在同一了。但是我們同樣認識到，黑格爾的看法儘管被絕對唯心論的公設弄得混亂，但他擅長於使爭論保持其真實的水平。看來海德格在《存在與時間》中得益於他的前人們的沈思，而且似乎他對這雙重必然性是深信不移的：（1）諸種「人的實在」的關係應該是一種存在關係；（2）這種關係應該使諸種「人的實在」在其本質存在中互相依賴。至少他的理論回應了這兩種要求。他在回答這單純由一個定義提出的問題時使用的方法是武斷的並且有些野蠻，與其說他力圖解開紐結，還不如說他是快刀斬亂麻。他在表現了人的實在的特徵的「在世的存在」中發現了多個環節——此外，這些環節是不可分的，除非是透過抽象。這些環節是「世界」，「在之中」和「存在」。他把世界描述為「人的實在透過它使自己顯示他是什麼的東西」，他把「在之中」定義為「現身」（*Be-findlichkeit*）和「領會」（*Verstand*）；還有待說的是存在，就是說人的實在是用以成爲在世的存在的方式。它告訴我們，這就是「共在」（*Mit-Sein*），就是說「與……一起存在」。人的實在的存在的特性，就是他是與別人一起存在的。這裏不是一種巧遇；我並非首先存在以便一種偶然性後來使我碰見他人：這裏問題在於這是我的存在的本質結構。但是這個結構並非像黑格爾所說是從外面及從一個整體的觀點來確立的，當然，海德格也不是從笛卡兒意義下的我思，即意識透過自己的發現出發的；而是對自己揭示出來的、他力圖透過概念確定其結構的人的實在，就是人自己的結構。他寫道：「此在是我的此在」（*Dasein ist jemeines*）。正是在闡明我對我本身的前本體論的理解時，我才把與他

人的共在當作我的存在的本質特徵了。總之，我發現是與他人的超越的關係構成了我的存在本身，這恰恰是由於我發現是在世的存在衡量著我的人的實在。從那時起，他人的問題只不過是個虛假的問題：他人不再首先是我在世界中碰到的那種特殊的存在——並且這種存在對我自己的存在也不能是必不可少的，因為我在碰到他之前就存在——正是這偏離中心的一項有助於構成我本身。這種對我的存在的考察，由於把我擲於我之外而拋向一些同時逃避我又定義我的結果，一開始就對我揭示了他人。而且，我們應注意，與他人的關係類型已有變化：和實在論、唯心論、胡塞爾、黑格爾一樣，意識間的那類關係是爲……存在：他人向我顯現，並且甚至構成我，因為他爲我存在或我爲他存在：問題在於互相在場，在世界上互相顯現並互相對峙的意識的互相認識。「共在」有一種完全不同的意義：共不是指不同於我的一個人的實在沒於世界顯現所引出的認識和鬥爭的相互關係。還不如說它表明一類旨在利用這個世界的本體論的互相關聯。他人並非一開始就與作爲沒於世界、在諸「工具」中間顯現的實在，作爲一類特殊對象的我聯繫著的，在這種情況下，他可能已經消失，而且把他與我統一起來的關係絕不會獲得交互性。他人不是對象。他在他與我的關係中保持爲人的實在，他用以決定在存在中的我的存在，就是他的被當作「在世的存在」的純粹的存在——而且人們知道：應該在「常去」（colo）「居住」（habito）的意義下，而不應該在「偶然出現」（insum）的意義下來理解「之中」；在世的存在，就是糾纏著世界，而不是黏在上面——而且它正是在我的「在世的存在」中規定著我。我們的關係不是一種面對面的對立，而毋寧是肩並肩的互相依賴：既然我使一個世界作爲我用以爲我的人的實在服務的工具複合體存在，我

就使自己在我的存在中被一個存在所規定，這個存在使同一個世界作為爲了它的實在的工具被合體而存在。此外，不應該把這個共在理解爲我的存在的純粹被動地被設想的旁系性（*collatéralité*）。存在，對海德格來說，就是人自身的可能性，就是使自己存在。因此就是我使自己存在的一種存在方式，而且這點是如此真實以致我對我的爲他的存在負有責任，因爲我是在事實性或非事實性中自由地實現他的。正是在完全的自由中並透過一種原始的選擇，我才實現了例如我在「人們」（*on*）形式下的共存。而且，如果問我的「共在」如何能爲我地存在，就必須回答說，我透過世界使自己顯示出我是什麼。尤其是，當我按不確定的、「人們」的方式存在的時候，世界就按工具和工具複合體的樣子反映出我是對我的不確定可能性的無人稱反映，而這些工具和工具複合體是屬於「所有人」的，並且是屬於我的，因爲我是「所有人」：現成的服裝、公共交通工具、公園、公共場所，供任何人藏身用的藏身之地，等等。這樣，我使自己透過工具的指示性複合體顯示爲任意一個人，這複合體指出我是一個「爲何之故」（*Worum willen*）和非事實的狀態——這是我通常的狀態，因爲我還沒有實現向事實性的轉變——向我揭示出我的「共在」不唯一的個體性與別的各種同樣唯一的個體性的關係，不是更不可替代的各存在的共同關係，而是關係項的完全可互換性。這些項還沒有規定，我沒有與別人對立，因爲我不是我：我們有人們的社會統一。在個別主體的不可溝通性的水平上提出問題，就是犯了一個顛倒先後 *ὑστερον πρότερον* 的錯誤；使世界成了無本之木：事實性和個體性蔓延開來：只有在意識的呼喚（*Ruf des Gewissens*）的影響下，我以堅定的決心（*Entschlossenheit*）衝向死亡時，就像衝向我最固有的可能性一樣，我才是我自己的事實

性。這時，我對我自己事實性地揭示出來並且我也把別人與我一起帶向事實性。

最能象徵著海德格的直觀的經驗形象，不是鬥爭的形象，而是隊的形象。別人和我的意識的原始關係不是你和我，而是我們，而且海德格的共在不是一個個體面對別的個體的清楚明白的位置，它不是認識，而是隊員和他的隊一起隱約的共同存在，許多槳的起落節奏，或舵手的有規則運動使划槳者感到這種存在，要達到的共同目標，要超過的木船或快艇，和呈現在視野內的整個世界（觀眾，成績等）向他們表露了這種存在。正是在這種共同存在的共同背景上，對我的為死的存在的突然揭示使我在一種絕對的「共同孤獨」中突然顯現了出來，同時也把別人提高直至這種孤獨。

這一次，正好回答了我們所問：一個在其存在中包含著他人的存在的存在。然而，我們不能認為這個回答是完滿的。首先，海德格提供給我們的與其說是這個結論本身，還不如說是對要發現的結論的指示。即使我們無保留地承認「共在」對「為……存在」的那種替換，這種替換對我們來說也仍然是一種無根據的單純肯定。也許我們認識了我們的存在的某些經驗狀態——尤其是德國人用「心緒」（Stimmung）這種難以翻譯的詞語表示的東西——這些狀態看來與其說是一種對立的關係，還不如說是揭示了意識的共同存在，但是應該解釋的恰恰是這種共同存在。它為什麼變成了我們存在的唯一基礎，它為什麼是我們與別人關係的基本類型。海德格為什麼自詡可以從共在的這種經驗的和本體的確認過渡到作為我的「在世的存在」的本體論結構的共同存在的立場呢？而且這種共同存在有什麼樣的存在類型呢？在什麼範圍內它現在就是使他人成為一個別人並把他構成無本質的東西的否

定呢？如果完全取消了它，我們不會落入一元論嗎？而如果應該堅持它是與他人關係的本質結構，必須使它經受什麼變化來使它放棄它在為他的存在中擁有的對立性並使它獲得作為共存的結構本身的那種互相依賴的聯繫性呢？而且在世界上我們如何能由此過渡到他人的具體經驗呢，就像我從窗戶看見一個行人在街上走過時那樣？當然，設想我由於我的自由的衝動，在人這未分化基質上對我獨有的可能性的選擇而顯現出來是很有魅力的——而且也許這種概念包含著一部分重要的真理。但是，在這種形式下，它至少激起了一些引人注目的詰難。

首先，本體論的觀點在這裏與康德的主體的抽象觀點是有聯繫的。說人的實在本身——即使就是我的人的實在——由於本體論結構而「共在」，就是說它由於本性共在，即是說以本質的和普遍的名義共在。即使這種肯定被證明了，也不能解釋任何具體的共在；換言之，顯現為我的「在世的存在」的結構的本體的共同存在完全不能成為一個本體的共在的基礎，就像例如出現在我與皮埃爾的友誼或我與安妮結成的伴侶中的共同存在那樣。事實上，必須指出，「與皮埃爾共在」或「與安妮共在」是我的具體存在的組成結構。但是按海德格的觀點，這是不可能的。別人在本體論水平上採取的「共」的關係中，與被直接考察的，他人是其另一個我的人的實在相比，並不更能被具體地規定：這是一個抽象的，並因此是不自立的項，其中完全沒有變成這個別人——皮埃爾或安妮——的能力。這樣，「共在」的關係對我們來說就完全不能用於解決認識他人的心理學和具體的問題。有兩個不能代換的層次及兩個問題要求分別解決。人們會說，這只不過是海德格在一般地由本體論水平過渡到本體的水平、由一般的「在世的存在」過渡到我與這個特殊工具的關係、由使我的死成為我最

本質的可能性的我的爲死的存在向我由於與這樣那樣的外在存在者相遇而擁有的這個「本體的」死過渡時遭遇到的困難的一個方面而已。但是這種困難嚴格說來在所有別的情況下可能被掩蓋起來，因爲，例如，正是人的實在使一個在其中一個與之相關的死之威脅消失的世界存在；或更確切地說，世界之所以存在，是因爲它在人們說一個傷口是致人死命的意義下是「要死的」。但是，與他人的問題相反，從一個水平過渡到另一水平的不可能性顯露出來了。因爲，事實上，即使在其在世的存在出的湧現中人的實在使一個世界存在，人們也不能因此而說它的爲他存在使另一個人的實在湧現出來，當然，我是使得「有」(es gibt)存在的存在。可以說我是使得「有」另一個人的實在的存在嗎？如果人們由此認爲我是這樣的存在，即對這個存在來講有一個爲我的另一個人的實在，這就是完完全全的自明之理。如果人們想說我是使得有一般的一些別人的存在，我們就又落入了唯我論。事實上，這個我與之共在的人的實在，它本身是「與我共在於世」的，它是一個世界的自由基礎（這是我的東西這點是如何發生的？人們不可能從共在中推出各個人的實在「顯於其中」的各世界的同一性），它是它自己的可能性。因此它對它自己而言存在，無需等待我使他的存在在「有」的形式下存在。這樣，我就能使一個世界是「要死的」，但不能使一個人的實在成爲是其自己的可能性的具體存在。從「我的」存在出發而把握的我的共在只能被認爲是一種基於我的存在的純粹要求，而且完全不構成他人存在的證明，完全不構成我和別人之間的橋樑。

更進一步說，我和一個抽象的他人的這種本體論關係，正由於一般地定義了我與他人的關係，遠沒有使我和皮埃爾的特殊的和本體的關係變得容易理解，而是使我的存在和在我的經驗中給