

## 「沙特」在大陸

蔣年豐

### 前 言

以沙特為核心的存在主義是四〇年代從歐洲開始漸次傳播到世界各資本主義國家的思想運動，這個運動一直持續到六〇年代末才逐漸退熱。當存在主義席捲世界各地時，大陸由於資訊隔絕，並未跟著流行。直到七〇年代末期，逐漸開放後，以沙特為核心的存在主義才隨著其他的西方思潮湧進大陸，並受到年輕一輩的重視。關於這一點，大陸學者萬俊人先生說：

耐人尋味的是，「十年動亂」後的我國，薩特的存在主義也流行起來，哲學界、文藝界，特別是在一些青少年中，薩特的思想一時成為時髦，其中影響最大的又是薩特的倫理思想。所謂「自由的主題」、「人的價值」、「人道主義」等問題，成為人們投筆注目的中心。特別是部份青年提出了「主觀為自己，客觀為他人」的「人生指南」，推崇「自我奮鬥」、「自我設計」、「自我實現」的人生哲學。……應當承認，「十年動亂」的特殊時代背景為薩特思想的泛濫提供了適宜的社會氣候。①

這一段剖析反映了大陸之流行存在主義並不是起於四〇年代止於七〇年代的世界思潮的直接衍派。存在主義在大陸的流行有其極為特殊的原因。幾乎所有大陸研究存在主義的學者都意識到存在主義並不是他們的社會所應有的，例如徐崇溫先生說：「現代西方的存在主義哲學，正是資產階級文明遭到嚴重沖擊的哲學表現，它反映和表達了人們被捆綁在資本主義制度的機器上，認為自己處在一個異己的世界裡，完全沒有安全感的感覺和心理狀態，它企圖從資本主義社會中人被拋入到非理性的、無法控制的事件洪流中及其所經歷的種種苦難歷程和嚴峻考驗上去研究人。」②這種見解表明了既然大陸實行馬克思主義，則存在主義所以孳生的

溫床在大陸理當是不存在的。但由於存在主義的思想中含帶著時代的虛無感與危機感，故大陸在文革動亂之後流行存在主義在心理上也是可以理解的。徐先生下面這段話可以作為這一點的註腳：

存在主義哲學的代表薩特本人在解釋存在主義流行的原因時也說正在結束的戰爭使人覺得自己是赤條條無依靠的，因而對別的東西不再有任何幻想，而把自己完全托付給自己獨有的力量了，戰爭使人終於理解到只有自己才可以依靠。

實際上，存在主義哲學的任何帶群眾性的流行，都是和這種危機感分不開的。<sup>③</sup>我們似乎可以說，文革動亂之後大陸青年的虛無感乃是他們接受存在主義的觸媒；當然，他們對新進到大陸的資本主義的好奇也是一個很大的心理助力。無論如何，大陸之接觸存在主義與世界其他地方一樣，均以沙特為核心人物，均是透過大量地翻譯沙特的小说與戲劇，使得存在主義的思潮成為一股社會風尚。

如果拿台灣來與大陸比較的話，至少有三個現象相當突顯。第一、台灣之流行存在主義就社會風尚來講比較徹底。六〇年代台灣的前衛思想幾乎可用存在主義來概括。第二、也許由於大陸開始介紹沙特為主的存在主義時，有關此思潮的論著在歐美已相當豐富且蓋棺論定，故大陸學界在論述沙特思想上普遍地比台灣的來得精細深刻，學術水平比較高；例如：杜小真先生的《一個絕望者的希望——薩特引論》一書對沙特《存在與虛無》（Being and Nothingness）的存有論思想作了相當精細的論析；萬俊人先生的《薩特倫理思想研究》則對沙特這本著作中倫理思想的義涵作了詳細的剖析；徐崇溫先生的《存在主義哲學》對沙特從《存有與虛無》到《辯論理性批判》的思想轉變以及這個轉變與梅洛—龐蒂（Merleau-Ponty）之間的糾結有著極為寶貴的膽理，尤其可貴的是徐先生還介紹了尚未出版的《辯論理性批判》第二卷的內容，其步伐已趕上歐美。<sup>④</sup>又，徐先生這本著作、劉放桐先生的《現代西方哲學》、以及黃碩杰、吳曉明、安延明所合著的《薩特其人及其「人學」》對沙特的馬克思主義與正統的馬克思主義之間的決裂處提供了很富啟發與值得再討論的見解。這些學術上的成就絕非台灣學界所能望其項背的。第三、大陸學者對沙特的批判意味著馬克思主義這個意識形態的攻防戰。這種情形台灣當然沒有出現過。我們可以說，沙特的思想在大陸遠比在台灣受到官方的注意。

## 壹、

談到存在主義，「存在先於本質」眾所周知是沙特所宣稱的口號。對於這個口號，大陸學者很不能苟同，認為無法成立。徐崇溫先生提出三點批判。第一、存在先於本質論把人的本質和人的存在割裂開來，認為人的本質完全是由人自己選擇的，而沒有看到人的選擇又總是反映他的本質。在同樣的環境，同樣的客觀可能性面前，本質不同的人將作出截然不同的抉擇。第二、存在先於本質論把人的本質、人的價值建立在個人的自我實現、自主選擇上，此乃錯誤地解釋了個人和社會的關係。它極度誇大了個人主義意識的作用，把選擇的自主性無限誇張為隨心所欲，而抹煞了社會環境對於個人的制約性；因而認為人的本質是孤獨的個人任意地自由選擇的，認為人的價值是由個人脫離了社會而自我實現的。徐先生指出，然而事實的真相卻正如馬克思所說的，人是社會的存在物。人同自身的任何關係只有通過他同他人的關係才成為現實的關係。所以，「人的本質並不是個人自由選擇的結果，而是一切社會關係的總和」。第三、人的自由應是相對的、有限的，僅僅是在一定數量的可能性和實際已經確定的情況之下進行選擇的自由。故沙特所代表的存在主義的錯誤在於抹煞了自由的歷史性，無視社會對個人的影響。⑤徐先生這些批評部份上受到梅洛—龐蒂的啟發，⑥但其主要論據還是中共官方的馬克思主義，以下的引文可資證明：

實際上，存在主義的存在先於本質論至多只是從現象上、從心理學和倫理學上，記錄和描述了孤獨和個人所作的決斷和所採取的行動，並把它提到本體論的高度上來加以極度的誇張罷了。而唯物主義的決定論則恰恰在存在主義停步不前的這個地方展開自己的歷史分析，揭示出人們自由選擇的背後，存在著支配著歷史過程的客觀規律。⑦

徐先生很清楚地指出沙特的存在先於本質說乃與他的自由說相關。依沙特之意，人的存在是註定自由的，所以人在各種情境之下都不受限制而享有絕對的自由。其中的關鍵在於任何情境都無法限定人的自由，任何情境的意義都是人自主選擇的。但徐先生指出，這種無限的自由選擇只存在於想像的幻覺中。⑧所以，「薩特所說的自由，同人們通常所說的自由並不相同；它並不意味著人們在實踐

中達到自己的目的，而只是意味著選擇的自主。」<sup>⑨</sup>徐先生又說，沙特認為人的選擇沒有什麼規律，沒有什麼標準，沒有什麼根據可資遵循和依傍，它是無條件的，無根據的。但這種自由選擇含帶著荒謬行爲的可能，所以自由選擇的絕對性與荒謬性是在一起的。<sup>⑩</sup>對沙特作這樣的論析與批評是相當精確的。劉放桐先生也對沙特的自由說作如下的剖析：沙特所鼓吹的離開現實條件、離開客觀必然性的絕對個人自由在現實生活中是不可能存在的。沙特爲了證明個人有絕對自由，只好把自由從現實生活的領域移到精神領域，把自由當作的純粹的主觀抉擇，而不問這個人抉擇在現實生活中有什麼結果。他舉沙特的論證爲例：我可以爬上這座山，但如受了限制，我就爬另一座，或者乾脆不爬；不爬也是一種自由選擇，這樣，我就不受任何限制了，絕對自由了。劉先生指出，沙特這個論證正好暴露了「這種所謂自由不過是一種只存在於人們主觀想像中的『自由』」。⑪沙特這樣的自由說在大陸學者手上必定遭到馬克思主義自由說的批擊。我們再授引黃頌杰先生的一段話來總結這個議題——

薩特的存在主義哲學可以歸結爲一種以人的意識爲本、以人的自由爲核心的理論。它反映了當代西方社會中人們要求克服人的「異化」，以求取自由解放的願望。但是，薩特所謂的人的自由根本不是建立在人對自然、社會認識和改造的基礎上的，而只是意識的結構，實際上它只是一種抽象空洞的自由，是與社會歷史發展的進程相脫節的。<sup>⑫</sup>

## 貳、

嚴格說來，最引起大陸學者注意沙特哲學的地方是沙特晚年所宣揚的存在主義的馬克思主義。<sup>⑬</sup>他們在這方面的研究很用心，成果也很可觀。首先，他們注意到一九三二年馬克思的《一八四四年經濟學—哲學手稿》發現以來，西方的馬克思主義者如馬庫色與弗洛姆等人認爲「馬克思的哲學也代表了一種對人的異化、對人失去他自身、對人變成物的抗議，所以，馬克思的哲學構成一種精神上的存在主義。」<sup>⑭</sup>大陸學者對這樣的動向十分反感。在他們看來，存在主義與馬克思

主義乃是兩回事，是無法結合在一起的。要建立存在主義的馬克思主義即意味著將馬克思學說中社會現象的異化看成是本體論上的現象。<sup>⑮</sup>這個爭論本身，意義十分重大。因為大陸學者所信服的馬克思主義認為社會的異化在解消了財產私有制之後是可以克服的，而西方的馬克思主義者則認為只要有社會體制，便有異化；在沙特那裡更可說，異化恆存在於人的社會性。<sup>⑯</sup>

劉放桐先生更對沙特之所以進行此融合的法國思想背景作詳細的分析。存在主義與馬克思主義相融合的傾向在四〇年代的法國出現。法國存在主義的重要人物梅洛—龐蒂在一九四七年出版的《人道主義和恐怖》中就表現出這麼一種傾向。他一方面對列寧、史大林的馬克思主義哲學和革命理論進行批判，對他們所提出並實行的無產階級專政的政策進行攻擊，比之為中世紀的宗教裁判。但在另一方面，他又贊成馬克思本人，特別是早期的學說，聲稱只有馬克思的學說才能正確地闡述使任何人道主義和任何社會理性得以成立的條件。馬克思主義作為對現存社會制度以及其他人道主義理論的一種批判，是不可超越的。他主張對存在主義的思想加以改造，使之與馬克思主義的學說一致；同時又要求馬克思主義者用存在主義去取代馬克思主義中業已僵死的概念。他的目的是要建立一種介乎兩種之間的新哲學。梅洛—龐蒂的觀點對法國存在主義之接應馬克思的運動有著很大的影響。<sup>⑰</sup>沙特就是在這樣的思想空氣之下逐漸走上存在主義與馬克思主義相融合的路上去。而既然大陸學者認定存在主義乃是資本主義瓦解崩潰所反映出來的病態哲學，所以他們斷然不會接受這種融合，他們強調：「存在主義是一種與馬克思主義格格不入的哲學。」<sup>⑱</sup>但是沙特畢竟將這兩種思想結合了。所以大陸學者批評沙特的焦點就落在一、沙特的存在主義本身無法自圓其說，二沙特的存在主義的馬克思主義根本曲解了馬克思主義真正的精神。

關於以上這兩點的第一點，徐崇溫先生釐理得十分清楚。他扼要地論析了當時西方馬克思主義者對沙特的批評。徐先生首先提到沙特在一九四五年發表的《存在主義是一種人道主義》的演講以及一九四六年發表的《唯物主義和革命》雖然極力為存在主義辯護，說存在主義是一種行動哲學，但這個辯護中還是透露出他的個人主義的理論框架。徐先生提到，沙特聲稱，一個革命集團除非不侵犯他的自由，否則他就不參加進去，而且這種參加還只有在「我能或多或少地控制」這個革命集團的前提下才有可能。沙特宣稱，他不能依靠他所不知道的人們。他

把他這種徹底的自由觀說成是革命理論所需要的組成要素，而認為馬克思主義所缺乏的正是這種關於革命主觀性的學說。所以，沙特認為，馬克思主義必須重新評價主觀性，必須重新思考人。他強調他的目的正是要確立人的王國，一個有別於物質世界的價值典範。但徐先生指出，也正因為沙特堅持這個個人主義、主觀主義的理論框架，他的思想體系同現實之間的矛盾就日益明顯地暴露出來。因為他無法用他的這種理論去說明在他的個人自由觀同集體活動之間究竟有什麼合理的聯繫。徐先生提到，西方有人認為沙特的存在主義哲學同他的左派政治實現之間的唯一聯繫只是一種「神祕的信仰跳躍」。在這樣的批評之後，徐先生對沙特的思想在向社會實踐調適時左支右絀之下所產生的自我矛盾的現象用以下的話語來評述：

在《存在與虛無》中，薩特說過：「尊重別人的自由乃是一句空話」，「每個人僅僅在反對別人的時候，才是絕對地自由的」。而在《存在主義是一種人道主義》中，薩特卻說：「在追求個人自由時我們發現它完全離不開別人的自由，而別人的自由也離不開我的自由；只要我承擔責任，我就非得同時把別人的自由當作自己的自由追求不可。我不能把自由當作目的，除非我把別人的自由同時當作我自己的目的。」<sup>⑩</sup>

徐先生說，經過沙特這樣的修正之後，確實在字面上掩蓋了他的自由觀之中極端個人主義的性質。然而，這麼一來，他的存在主義的自由觀的基石卻也有所動搖了。

徐先生的沙特研究中，更有價值的是他詳細論析了梅洛—龐蒂對沙特的批評，以及沙特在梅洛—龐蒂的批評之下逐次修正其理論的過程。徐先生提到，梅洛—龐蒂一方面肯定和稱讚《存在與虛無》所表述的存在主義的觀點，另一方面又嘆惜《存在與虛無》缺乏一種社會理論。首先，梅洛—龐蒂指出，不僅個人把意義注入世界，而且世界也把意義注入於個人。所以，個人直接地是社會的，是被其他人，也被自己所定義的。我對於我自己的見解並不比別人對我的見解更為真實；而是兩者一起，在差異的統一之中，構成我的自我。所以，個人並不是簡單的統一，而是一個綜合的統一，它包括世界以及自我。梅洛—龐蒂之所以與沙特不同在於前者強調人的形體在經驗中的特殊義涵。梅洛—龐蒂認為人是通過形體去知覺和被知覺的。我們自己的形體經驗向我們開啓顯示存有的模糊的面貌。而這個

存有的面貌與沙特式的主客分離的反思哲學所刻劃的卻大大地不同。梅洛—龐蒂接著又剖析《存在與虛無》把自由變成純粹是心理學的依附現象，而使個人和一般化的他人存在成爲自由的中心結構。職是之故，《存在與虛無》的自由觀只理解個人的決定，並未理解群體的決定，但自由的問題卻在於要理解群體透過個人主體在相互作用之下展現的樣式。因此，梅洛—龐蒂認爲個人不可能像《存在與虛無》中所說的那樣，可以隨意地自由改造他的生活。他說：「自由只有遙遠拾起歷史在疑難的時刻提供的意義才能改變歷史。」<sup>⑩</sup>我們選擇我們的世界，世界也選擇我們。而且，在事件的發展中，也不存在個人與世界兩者之中哪個具有更大影響的問題；我們永遠在一個不可解脫的三角中同世界和其他人糾纏在一起。因此，梅洛—龐蒂不滿意沙特空洞計劃意義的自由，而強調無產階級自覺地想從奴役的依存關係中奮發興起的自由實踐。<sup>⑪</sup>

針對梅洛—龐蒂這樣的批評，沙特不得不在一九五二年所發表的《共產黨與和平》一文中對自己的立場有所修正。沙特所修正的第一點是關於個人自由與歷史關係的問題。沙特轉而把他所鼓吹的個人自由根植到歷史的情境中去。他不再認爲境況是人類計劃中的消極客體，而認爲它有自己的意向，並且能動地形成我們的可能性。因而，個人是在作用和被作用這兩者的雙重統一中作出選擇的，這也便是我們自我的框架。沙特所修正的第二點是關於群體的看法。現在的沙特認爲在資本主義制度下的人是以完全孤立的、被拋棄的群眾樣式而存在的；他們充其量只是機械地與其他人聯繫著。資產階級意識形態的自由即對應著這種原子化的社會情況。所以，工人如果要獲得實質的自由，就必須團結起來拆掉這整套原子化的不合人性的社會體制。在這樣的行動過程中，黨的領導是必要的。對於沙特這個改變，梅洛—龐蒂又批判，即使在《共產黨與和平》中，沙特並沒有把他的個人絕對自由論和馬克思主義的社會歷史觀統一起來。依梅洛—龐蒂，沙特失敗的主要原因是在於他的二元論的本體論，認爲世界是由純意識和含糊不透明的現實存在這兩者所構成的，而如終缺乏一個重要的中介，以致於無法正視歷史的義涵。關於這一點，徐先生再補述說：

梅勞—龐蒂認爲，薩特還是站在笛卡兒「我思故我在」的立場上，把歷史活動看作無非是「人的活動」，無非是個人「計劃」的集合，從而把歷史限於「主體」的多元性，但是沒有主觀際，這就損害了說明歷史活動的意圖；梅勞—龐

帝也不信任薩特關於集團相互作用的概念，認為它搖擺於要麼用《存在與虛無》的思想去取代馬克思主義，要麼全盤接受共產黨人版的馬克思主義這樣的兩極之間，而沒有展開一種「存在主義的馬克思主義」。梅勞—龐蒂認為，「存在主義的馬克思主義」的任務是要把主觀性加到馬克思主義關於社會相互作用的觀念中去，而薩特卻沒有完成這個任務。<sup>⑫</sup>

這一節思想史的處理十分成功，使我們瞭解了沙特之由《存在與虛無》走向《辯論理性批判》的過程中與梅勞—龐蒂的批判之間的互動關係。對這個互動關係的瞭解可以讓我們瞭解何以沙特晚年的思想會以《辯論理性批判》這樣的姿態出現。

### 參、

沙特的思想在《共產黨與和平》之後更是向前推進。到了《辯論理性批判》，沙特的思想可謂有了晚年定論。對於沙特之從存在主義結合馬克思主義這一個曲折，大陸學者給予高度的注意。徐崇溫先生的《存在主義哲學》、劉放桐先生的《現代西方哲學》、以及黃頌杰、吳曉明、安延明三位合著的《薩特其人及其「人學」》中皆有極為詳細的論述與評析。在此，我們姑且先以徐先生的論述為準，闡釋沙特晚年以存在主義去結合和補充馬克思主義的進路。基本上，沙特認為馬克思主義的生命力並未枯竭，它還年輕，幾乎還在童年，它好像剛剛開始發展。這也意味著它仍然是我們這時代的哲學，它是無法被超越的，因為產生它的那些歷史條件還沒有被超越。事實上，依沙特，只要人間社會存在著「匱乏」，馬克思主義便不會過時。至於存在主義，沙特認為它只是寄生在馬克思主義這個唯一哲學之上的意識形態。但就在這樣的關係上，存在主義正好補充了馬克思主義。何以需要這個補充呢？原因在於馬克思主義停滯了，而存在主義仍然繼續發展。馬克思主義的停滯表現於：在當代馬克思主義那裡，理論與實踐是分割為二的一即是，在一方面，知識不再受現實經驗的檢證，變成一種僵硬教條式的知識；另一方面，實踐本身又變成一種毫無原則的經驗主義，在一群不願意承認錯誤的官僚主義的強制執行計劃之下，已變成一種強加於現實的暴力。如此一來，馬克思



主義不再能讓我們對現象真相有任何認知，它只是一些強制性的命令與空洞的教條。這個危機只能以存在主義來挽救，對於這一點徐先生引述了沙特的話語：

馬克思主義如果不把人本身作為它的基礎而重新納入自身之中，那麼，它就將變質為一種非人的人學。……正是由於這種對人的排斥，即把人排斥在馬克思主義知識之外，這才需要在知識的總匯之外再生出存在主義思想來。<sup>⑳</sup>

而且，這個補充必定是結合性的補充，即是要求馬克思主義把存在主義有關人之存在的學說當作「人學的基礎」（anthropological foundation）吸收進來。在這個結合性的補充背後，沙特隱藏一個看法，那就是，「歷史唯物主義提供了對歷史的唯一合理的解釋，而存在主義則仍然是接近現實的唯一的具體道路。」<sup>㉑</sup>對於這一點，徐先生還引述了三句沙特的話語來說明：

△〔出路〕不是在第三條道路或唯心主義的人道主義的名義下拋棄馬克思主義，而是把人恢復到馬克思主義之中。

△〔由〕存在主義從同樣的材料、同樣的知識出發來作歷史的辯證法的分析。

△一旦馬克思主義的研究把人的高度（即存在的計劃）作為人學的基礎而加以掌握的時候，存在主義就再沒有存在的理由了，它被哲學的總體化運動所吸收、超越和保留，而不是作為一切研究的基礎的一種特殊的研究了。<sup>㉒</sup>

對於沙特這種哲學動向，徐先生與其他大陸學者一樣，都持著反對的立場。他們強調，馬克思主義是有自己關於人的問題的學說的，而且就其出發點和基本精神來說，與存在主義的人學是恰好相反的。這是因為，馬克思主義把人看作是社會的存在物，認為人的一切無不受社會狀況的制約；而存在主義卻離開了社會來談孤立個人的絕對自由。所以，他們認為沙特存在主義走的是主觀的、個人主義的方向，馬克思主義走的是客觀的、社會的方向。兩者是相互衝突而不可調和的。

徐先生也同其他大陸學者一樣強烈地意識到沙特所批評的馬克思主義乃是恩格斯以降的馬克思主義。的確，沙特認為恩格斯雖然曾責備黑格爾把思維強加給自然，但其實恩格斯自己就是如此做的。恩格斯硬要在自然科學中證實他在社會世界中所發現的辯證理性，這個做法的真相其實是把只適用於歷史與社會世界中的辯證法搬到自然世界。恩格斯這種強拉硬扯事實上乃剝奪了辯證理性的合理性。沙特認為這種辯證法已不是人在創造自己時把它創造出來而又回過頭來創造人的那種辯證法。基本上，沙特認為在人的理性上才有所謂辯證法，自然本身是無所

謂辯證法的。人雖在自然之中，卻不可把人的知識化約為自然。只有在瞭解人的現實乃有別於物理、化學之下的現象，我們才能瞭解人的辯證性。既然恩格斯的辯證法所運用的對象是沒有人類的自然，它就不再需要檢驗和證實，它事實上即是無用之物。對這個意旨，徐先生引下列沙特的話語來印證：

自然辯證法，它不能是形而上學的假定之外的任何東西。在實踐中發現辯證理性，然後，把它當作無條件的規律投射到自然界，然後回到對社會的研究，聲稱自然的這種難以理解的、非理性規律制約著社會，這一套程序在我們看來是完全的脫軌。……恩格斯……相信能夠用比較、類推、抽象、歸納等等非辯證的程序，從自然界抽出它的辯證規律。在事實上，辯證理性是一個整體，而且必須自己確立自己或辯證地確立。<sup>⑳</sup>

沙特所以要批判恩格斯的自然辯證法是他認為自然辯證法的客觀實在性會妨害人的主觀性以及人的自由的發揚。沙特要維護的是人的自由的不可削減性，他認為傳統的馬克思主義卻用自然辯證法去論證一種認為人類在本質上是由客觀實在所決定而人的主觀性僅屬外在表象的見解。所以，他必定否認自然辯證法的正當性。沙特強調說，如果要保持自然辯證法，那就會排除馬克思主義者所尋求的革命；如果把自然辯證法當作知識的原則，那麼，為社會主義的社會所必需的那種思維和意識就成為不可能了。徐先生又對沙特做出以下的評斷：

在《路易·波拿巴的霧月十八日》一書中，馬克思曾經指出：「人們自己創造自己的歷史，但是他們：是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造。」薩特以此為基點來開展其關於分析理性和辯證理性、外在辯證法和內在辯證法的對立，來進一步確立其關於否定自然辯證法的論證。<sup>㉑</sup>

顯然地，沙特是對馬克思的思想作新的解釋。這種新解釋與恩格斯的解釋直接衝突。沙特提出的「人學辯證法」即與恩格斯的「唯物辯證法」構成勢不兩立的關係。沙特的人學辯證法是一種根植於個人實踐，以人類社會的「總體化」為實質與內容，又以這種總體化來理解人類歷史真象的思想見解。<sup>㉒</sup>針對沙特這樣的進路，大陸學者一致認為沙特曲解了馬克思主義真正的精神。

在眾多反沙特的著作中，以黃頌杰、吳曉明、安延明三人所合著的《薩特其人及其「人學」》最值得重視。這本書對沙特的反擊可以說是「恩格斯保衛戰」，對沙特的批評正面地迎戰。黃、吳、安三人在進行反擊之前，先承認沙特哲學的

確有部份忠實於馬克思學說的地方，例如：沙特說，不是經濟狀況創造歷史，而是人們依據已有的條件創造歷史。人同時既是他自己的產物的產物，又是一個歷史的動力。這個雙重屬性並不是凝固不變的，應當在實踐運動本身之中去把握它。還有，沙特認為物質與人的行為之間有著不可分割的統一；實踐必在物質對象中體現、展開。<sup>⑳</sup>但是依沙特，當我們的實踐動力一停息，而被外在物質的惰性所宰制，則實踐有可能退化為惰性的實踐。它僅僅依照著外部的規則而延宕下去，此中，物質的必然性已吞噬了人在實踐之初的計劃與目的。這種觀點涵蘊著，在沙特的世界中，物質只是從屬的要素，它永遠要隸屬於人的自由實踐；反之，則是「反辯證」、「反實踐」。<sup>㉑</sup>針對這點，他們三人的反駁是：

……在薩特那裡，辯證法出現了兩個界限：自然界是辯證法的外部界限，而實踐的惰性領域則成了它的內部界限。我們在這裡不得不指出，按照這樣的推論，只有意識和思維才可能是真正的辯證法領域。<sup>㉒</sup>

他們三人這樣的批判乃根植於洞察到沙特的《辯證理性批判》仍然執著於《存在與虛無》中的論點：意識賦予自在以存在的意義。這一點認識，徐崇溫先生也有：

根據薩沙在《存在與虛無》中展開的現象學本體論，作為「自在的存在」在物質世界，是沒有規律、不可知的混沌一片，只有作為「自為的存在」的個人意識，才有自由。在《辯證理性批判》中，薩特正是沿著這條思想路線提出「人學辯證法」的。他認為，辯證法只能根源於個人意識的總體化運動，在自然界是不可能有所辯證法的。<sup>㉓</sup>

黃、吳、安三人也指出，沙特始終不渝地想要證明的是：在自然界中並沒有像在歷史中的那種總體性，因此，自然界不像歷史一樣對我們是可知的。歷史過程之所以是可知的，是因為我們自己創造了歷史並且從內部認識了歷史；而自然對象是外在於我們的，是遠離我們的，因此對它們的認識只能是某種或然的知識。他們三人接著剖析，沙特在這裡表現出來的二元論的尖銳對立，正是他哲學本體論中沒有擺脫的「自在」和「自為」對立的結果。這種二元論不切實際地誇大人類現實不同於自然過程的特點，從而創造了人與世界、歷史與自然絕對對立的神話。他們認為，沙特不願意放棄主觀主義的哲學立場，所以在一系列矛盾中糾纏掙扎，也因此他不得不膽怯地用二元論的立場來偷運客觀的因素以掩飾實際上存在著的不可知主義。<sup>㉔</sup>他們三人這樣的解釋自認為是忠於馬克思原來的思想，而實際上

的用意卻是為恩格斯辯護。他們說：

如果我們在實踐過程中不僅發現這一實踐的歷史過程是辯證地運動的，發現人們之間的相互關係是辯證地發生的，而且同時還發現自然對象本身是辯證地聯系著並且辯證地發展的，那麼，這又有什麼可以值得大驚小怪的呢？在這裡，我們接觸到了關於自然辯證法爭議的中心點：問題並不在於把辯證法的規律先驗地推廣到其他領域，推廣到自然界。不，決不是這樣的，馬克思主義從來不認為自己有權這麼做。問題在於，如果我們在現實的生產實踐過程中不斷地認識到自然對象本身的聯繫，在各種具體的科學研究以後發現這種聯繫原則上是辯證地起作用的，那麼，我們又有什麼理由否認自然對象中實際存在的辯證過程呢？<sup>③④</sup>

這一段文字可以說是中共官方批判沙特哲學的最佳典範。這個批判一方面是出於學術的理由，一方面是出於維護官方意識形態的理由。而且有鑒於法國一九六八年「五月風暴」乃是沙特《辯證理性批判》的實現，<sup>③⑤</sup>大陸學者遂強烈批判這個運動的意義與成果。例如，黃、吳、安三人說：

這次運動的參加者，無論學生還是工人，都未提出過接管國家政權或改變社會制度的要求。……許多人對他們在日常生產過程中創造性受壓抑的狀況極為不滿，他們把這次運動看做是對由他們創造，而反過來又窒息他們的創造性的社會結構的反擊。在運動中，他們盡情地歡樂、發洩、破壞，他們把運動看做是一次真正的觀樂節日。<sup>③⑥</sup>

總而言之，大陸學者都強調沙特之自我宣稱是一位存在主義者、無政府主義者。<sup>③⑦</sup>沙特之否定工人階級的歷史使命意識，否定無產階級專政的可能性，都受到大陸學者極為強烈的批判與攻擊。<sup>③⑧</sup>

## 結 論

最後，我想提出兩點作結論：第一、大陸學者之反對沙特的存在主義的馬克思主義與他們之反對沙蘭克福學派，稱之為「弗洛伊德主義的馬克思主義」，<sup>③⑨</sup>

都是基於維護官意識形態的理由。在我看來，各式各樣的馬克思主義都是合理的。事實上，我認為馬克思主義的命運是註定要被超克的；而超克的途徑便是各種「×××主義的馬克思主義」的陸續提出。第二、我認為沙特在《辯證理性批判》中所表現的反體制的思想與文化大革命中反體制的心態很接近。<sup>④</sup>這個見解果真成立，則大陸學者就不免低估了沙特這套哲學的實踐效力，也高估了大陸實行馬克思主義的純粹性。

## 註 釋

- ①萬俊人《薩特倫理思想研究》（北京大學，一九八八），頁一八二～一八三。
- ②徐崇溫《存在主義哲學》（中國社會科學出版社，一九八六），頁五。
- ③前揭書，頁六。
- ④前揭書，頁五三三～五三五。
- ⑤前揭書，頁二〇～二一。
- ⑥欲粗略瞭解梅洛—龐蒂與沙特在思想上的歧異處，大陸學者吳永泉、陳京璇、尹大貽所譯Joseph Chiari 的《二十世紀法國思潮》（商務：一九八七），三與五兩章可參考。
- ⑦註②之書，頁二一。
- ⑧前揭書，頁二二。
- ⑨前揭書，頁二四。
- ⑩前揭書，頁二五。
- ⑪劉放桐《現代西方哲學》（人民出版社，一九八一），頁五六五。
- ⑫黃頌杰、尹伯成、王滙寧、林驥華合著之《當代西方學術思潮》（浙江人民出版社，一九八七），頁一一四。
- ⑬註①之書，頁一八六。
- ⑭註②之書，頁三三。
- ⑮前揭書，頁三二、五四三。
- ⑯關於這一點，也可參考註①之書，頁二〇九～二一〇以及註⑪之書，頁五三五～五三九。
- ⑰註⑪之書，頁五七三。
- ⑱前揭書，頁五七二。
- ⑲註②之書，頁四七八。
- ⑳前揭書，頁四八〇。
- ㉑前揭書，頁四八一。

- ⑫前揭書，頁四八三。
- ⑬前揭書，頁四八七。
- ⑭前揭書，頁四八八。
- ⑮前揭書，頁四八七。
- ⑯前揭書，頁五〇二～五〇三。
- ⑰前揭書，頁五〇五。
- ⑱前揭書，頁五〇六～五〇八。至於「總體化」這概念的義涵可參考該書，頁五〇九～五一〇。
- ⑲黃頌杰、吳曉明、安廷明合著之《薩特其人及其「人學」》，頁二八六～二八七。
- ⑳前揭書，頁二八八～二八九。
- ㉑前揭書，頁二八九～二九〇。
- ㉒註②之書，頁五〇六。
- ㉓註⑳之書，頁二九六。
- ㉔前揭書，頁三〇〇。
- ㉕關於這一種，也可參考前揭書，頁一〇三以及註②之書，頁五三六。
- ㉖見註⑳之書，頁一〇三。
- ㉗關於這一點可參考註⑳之書，頁一〇八，以及杜小真《一個絕望者的希望—薩特引論》（上海人民出版社，一九八八），頁二〇〇。
- ㉘關於這一點可參考註⑪之書，頁五八六，以及徐崇溫《西方馬克思主義》（一九一一，台灣翻印本），頁五三六。
- ㉙關於這一點可參考《從時代的產兒到時代的棄子—法蘭克福學派述評》（江蘇人民出版社，一九八六），頁九～一一。
- ㉚關於這一點，資料上可參考高宣揚先生《薩特傳》（台北：蒲公英出版社，一九八七），頁二四二～二五四；論證上可參考拙文《從法國大革命到文化大革命—論沙特的政治心靈》（東海大學；《中國文化月刊》，一〇三期，一九八八），頁七五～七六。