

第一章、緒論

第一節、研究的範圍和主旨

沙特的自由哲學曾在西方社會風行一時。這是因為，對當時身處在多災多難的殘酷的處境的人而言，超脫客觀世界的藩籬，實踐主體的願望與需求是眾人們所希望。因此，沙特的自由哲學正是因為在這樣的環境底下所產生出來的。可以說，沙特的自由哲學背負著這樣的使命。

不過，要在一個充滿著限制的環境底下談自由，似乎是不可能的。因為，有一個無法改變的事實是，經歷了兩次世界大戰的人們，的確是很難睜一隻眼閉一隻眼的說：人們是自由的生存著，能夠決定著將來。他們很難不去承認，他們是無時無刻地在現實世界中無可奈何的生活著，是被整個大環境所牽動著，決定著。在殘酷的戰爭底下生存，能夠保住性命，安全的活著，三餐溫飽，就已經是最大的幸運了，如何能夠承認自由是可能的？即使是在一個安和樂利的社會環境之下，無法否認的，個人的行為行事也受到某種程度上的限制，更何是沙特所處的那個時代環境！

因此，沙特是如何談論人的自由？人是如何擺脫客觀的限制，決定著將來的？在他的《自我的超越性》(La Transcendance de l'Ego; The Transcendence of the Ego, 1936)、《存在與虛無》(L'Être et le Néant; Being and Nothingness, 1943)和《存在主義與人道主義》(L'Existentialisme est un humanisme; Existentialism, 1946)中，都談到自由的問題。然而，沙特的自由哲學並不是一般人所理解的膚淺的意義。沙特所謂的人的自由，指的是絕對自由。沙特的自由哲學，指的是絕對自由的哲學。

因此，我們要問的是，什麼是絕對的自由呢？對於身處在一個處處受限的處境底下的我們，對於自由多半只是一種相對的自由而已。也就

是說，我們時而可以作選擇，時而不可以。尤其是沙特身處在一個恐怖的年代，性命的生存與死亡往往不能自己作決定，在這樣的條件底下，沙特仍舊高唱的「絕對自由」的論調？這篇論文的重心和目的就在於探討沙特的「絕對自由」。

沙特討論人的絕對自由，是以人的存在（為己存在）為出發點。他所採用的一些基本概念，如自由、選擇、責任等，並沒有人們通常理解的道德與價值意義，而是同為己存在一樣的存有論範疇。也就是說，要探討人的絕對自由就必須先探討人的存在（人的真實存在），更正確的來說，探討絕對自由就是探討人的存在。

一般而言，沙特的存在主義受到海德格很深的影響。但是，沙特的哲學在一開始就建立著與海德格不同的特色。最明顯的就是他所強調的「絕對的自由」才是人的真實的存在。事實上，沙特是存在主義者中，唯一對「絕對自由」進行較透徹研究的人。他的前輩，包括海德格在內，並沒有對此「絕對的自由」進行了解。

對沙特來說，「絕對自由」就是「人的實在性」。然而，這人的真實性不是簡單的存在在日常生活的那個樣子——人不是像一張桌、椅般的存在；而是以「人在現實處境的存在方式」來說明人的真實性。他重視存在者是為了存在而去存在的過程本身，而不是存在者作為「是什麼」的存在。沙特用「為己存在」來表達存在者，並不是指它所是的什麼（如桌子、椅子），而是在於各個特定的和具體的「存在者」是「如何去存在」，而「如何去存在」的過程中，顯現出「存在者」本身的真正的具體性。簡單的說，作為一個「存在者」不在於他是否活著的，而是在他是否活的有自己的特色，是否能創造出自己的個性，是否建立起自己在現實處境中存在的價值。沙特認為，人的存在不在於像自然物一般的存在，而應該是以一種創造力來創造出自己「應該是如何的」存在者，自己決定著自己的性質與特色。表明「去存在」的過程乃是一種朝

著其自身所選擇的那種可能的存在方式的「作為」：這是自我選擇、自我創造。沙特說，人的存在就在於支配著自己的一切，掌握自己、決定著自己「應該是如何的」。這是他絕對自由觀的核心。自由就是人的活動能力，是自己行為的絕對創造者。

那麼，人的存在如何能夠不像自然物般的存在，如何絕對地創造著行為？為了這個疑問，沙特回到了意識本身。既然人的自由是絕對的創造自我，那麼所有的限制與束縛都不能存在。完美的上帝與本性也都不能存在，意識是純粹的虛無的。可以說，這虛無化的意識是說明絕對自由的前提。意識是沒有任何內容的虛無，並且正由於意識沒有內容，因而找不到任何的依托，沒有任何支持其存在的理由，所以，意識是自由的存在。所有的意識行為也因而是自發的、本能的。

就這本能的、自發性的行為來說，沙特明顯的是受笛卡兒哲學的影響。笛卡兒從懷疑一切出發，發現到意識有一種選擇的能力，超乎任何的決定論之外。無論是否有一個欺騙者的存在，都不能否定我這自由懷疑的能力，是絕對的、本能的。因此，沙特所提出的絕對自由觀基本上是承襲著笛卡兒的原型，並且為這絕對的自由作更進一步的說明與論證。這我們可以在《存在與虛無》裡明顯的看到。

對為己存在（即沒有內容的意識）作為一絕對自由的存在，沙特在理論上作了一番的論證。無論對於「人的實在」或者是「絕對自由」的分析，沙特都是從意識的結構上去分析的——「意向性」結構：所有的意識都是對某物的意識。在沙特的眼中，對人的存在的描述一定要從意識的結構上去分析，即使是要作為一個可以決定其自身本性的存在，也必須從意識結構上作論證。因為，這意向性的結構說明了意識是一種虛無化的活動，在這種活動中，人使對象世界虛無化，同時也使自身虛無化。虛無設立了否定，而否定有設立了否定者，人作為一個否定者，因此與所有意指的對象區別開來，成了一個沒有內容、非充實的、匱乏的

絕對自由的存在——沒有任何的支撐與根據。沙特因而是將絕對自由與意識的虛無化等而視之。我們可以看到，胡塞爾的意向性理論在沙特說明人的絕對自由時，佔有相當重要的位置。

因而，本文的重點就是在探討沙特的「絕對自由」，和「絕對自由」與意識有密切的關連。人如何是一個絕對自由的存在？人的真實的存在是什麼？人以什麼樣的方式存在在這現實經驗處境之中？人如何在現實處境中獲得自由？所有的這一切關於人的問題、自由的問題，都和意識有著密切的關連。為何意識的意向性架構，在沙特看來是一種絕對的自由？為什麼意識是虛無的，就是說明了人的絕對自由？而這個虛無的意識和自由之間的關係是什麼？自由與意向性行動之間的關係？等等。這篇論文的重點，就是在指出意識與絕對自由的相關性，並進而絕對的自由與行動之間的相關性。對沙特來說，要陳述人是絕對自由的，必須以探討意識的架構為基礎。在這篇文章中將有詳細的論述。在這篇論文中也會比較胡塞爾與笛卡兒和沙特的「絕對自由論」之間的關係。

沙特的「絕對自由」，在相當程度上影響了當代的藝術。因為，沙特強調的是一種不受任何束縛——包括自身的限制——的自由。這種自由，並不以理性為基礎。事實上，這種絕對的自由就是要將理性排除在意識之外，並且將所有的傳統的形式、文化、思維全部拋棄。人的真實性，僅僅是這沒有界限的自由而已，而這沒有界限的自由，很快的就被當時法國同歐洲各國的藝術家所讚賞。尤其是後現代藝術的先驅之一的「新小說派」和「荒誕派戲劇」，實際上都是繼承和發揚了沙特主義的絕對自由觀。深受沙特影響的荒誕派劇作家莊·熱內（Jean Genet）就是以這種極端的絕對自由觀而進行創作。莊·熱內的許多作品，如《女僕人》、《黑人》、《陽臺》和《屏風》等，不論是就情結和結構而言，都大膽的突破傳統，風格極為怪誕和誇張。莊·熱內的荒誕劇在內容和形式方面的不確定性，正說明了後現代藝術所稱之為的藝術，已經不是

那種有著固定不變的外形和主題內容的藝術作品，而是藝術家在創作進行中的一切變動中的可能因素。正是這些因素才體現出創作的生命力。

後現代藝術反對一切固定的秩序。不過不僅僅是反對已有的、現成的種種秩序，也反對形成中的新的秩序。因為在他們看來，一切的新舊秩序，無非都是這絕對自由的框框。新舊秩序在本質上是同一的，都是作為自由的創作所必須去打破的。

雖然，沙特對後現代的藝術有相當大的貢獻。但是，在本篇論文中，以哲學為主要探討的範圍，對於文學、藝術方面便不詳加討論。

第二節、沙特思想之背景與起源

沙特（Jean-Paul Sartre），作為當代法國的存在主義者，不僅是一位哲學家，同時也是一位文學家，和政治活動家。在哲學、文學、政治這幾個方面，沙特都具有相當的重要性。從沙特所留下的精神遺產來說，其最為人熟知的便是他的文學作品和某些重要的哲學著作。就文學作品而言，其中最有名的是1938年發表的《嘔吐》（*La Nausee; Nausea*, 1938）和《牆》（*Le Mur; Wall*, 1939）；而就他的哲學著作而言，則是1943年發表《存在與虛無》。他的文學，和哲學著作並不是一個和社會脫節的、冥思苦索後的產物；相反的，是在當時社會歷史條件的影響下，所產生出來的思想體系。

從1918年到1978年的整整六十年中，存在主義的興亡浮沉，始終與社會時代的脈搏息息相關。簡單的說，存在主義是在第一次世界大戰中給人類帶來空前的災難的戰禍中產生的，是在二零年代末世界性經濟危機的陰影中形成體系的，是在第二次世界大戰所釀成的人類空前的大屠殺及其餘波的恐怖氣氛中傳播開來的。戰爭的結果：家破人亡、流離失所者不計其數。在這樣的災難面前，社會本身拿不出醫治創傷的藥方。不僅如此，戰爭反而加劇了社會的矛盾。人們在遭受肉體上的苦痛和物質上的耗損的同時，又看到社會道德的墮落——人與人之間互不信任，互不支持。在這樣的歷史條件下，有些人必然對生活失去信心，感到絕望；有的不相信別人，甚至覺得厭恨別人，唯有自己是可靠的；有的人對社會感到絕望，只好訴諸自己；有的人感到生活不可捉摸，無規律可言，隨時有被毀滅的可能；如此等等。所有這些都是產生和發展存在主義的土壤和氣候，是存在主義思想最原始的材料。當然，沙特也是感受這生存的苦痛而發展成為一個存在主義者。我們可以看到，在

沙特的文學著作裡，常常描寫著人的存在的荒謬感、不確定性，焦慮等。

1937年發表的短篇小說《牆》，是以第二次世界大戰為背景，描寫法西斯主義者逼伊比達（Ibbieta）供出戰友雷蒙·葛里斯（Ramon Gris）的藏身地，伊比達選擇了死亡，拒不招供。但是在企圖戲弄敵人而作了假口供之後，卻因為偶然的因素，弄假成真，犧牲了葛里斯。最後他哈哈大笑，嘲笑著荒謬的世界。很明顯的，在這部作品裡，沙特指出了人的存在的不確定性、荒謬感，因為，一個人的生存或死亡與否，並非真的有其合理的原因可循，一切都只是莫名其妙的陰錯陽差而已。所有的秩序、規定、原則對處在戰火之中的人們而言，都已經消失；一波波接踵而來的是生命的不確定性。因而，很明顯的，沙特文學作品總是以描寫人在處境中的狀態為其寫作的目標。

這份對人的處境的關心，也出現在它的哲學作品裡。作為哲學家的沙特，他留下了相當可觀的、有份量的哲學論著，在二十世紀的哲學史上占有一席之地。尤其他在1943年所發表的著名的著作《存在與虛無》是一個完整的存在主義哲學體系。在這裡，他沿襲了他在小說裡所陳述的，人的存在只是一種荒謬的存在，因為，他處在一個完全沒有因果秩序的世界裡，與一般的自然世界迥然不同。人的存在只是一個荒謬的存在，因為，他不知道在下一秒鐘，自己將會是如何的？人的真實存在只是活在當下的每一分、每一秒。對於未來，沒有任何的希望可以支持現在的我；對於過去，也沒有任何的跡象告訴我是延續著我的過去的。人的真實存在僅僅是在當下、瞬間而已。沒有任何的事物（文化、教育、宗教等）可以保證著我的存在，只有我可以決定我自己的存在。

第二次世界大戰結束後，沙特連續的發表了一系列的小說和戲劇，這使他很快的成為了聞名世界的作家。與此同時，他也積極的從事社會政治的活動。戰後的法國是個災難重重的社會，在經濟蕭條和政治動蕩的衝擊下，整個法國籠罩在不安的氣氛。一部份的人悲觀失望，一部份

的人趁火打劫，另一部份的人走上革命的道路。而沙特也於 1952 年加入共產黨的革命活動。這時候的沙特是一個以馬克思主義者自居，並且發表了一些自稱是研究馬克思主義理論的著作。1960 年，他的一部研究馬克思主義理論的著作——《辯證理性批判》（Critique de la raison dialectique; Critique of Dialectical Reason）發表了。他宣稱，這是一部脫離他早期唯心主義的一本著作。

因此，我們可以看到沙特的思想，因為外在的客觀歷史條件，而區分出前後兩期不同的哲學思維。第二次世界大戰前，從 1936 到 1945 年間，沙特先後發表了不少的哲學著作。這些著作大多數是以胡塞爾的方法論研究現象、自我等主觀意識現象。除了胡塞爾之外，沙特本身也在海德格的影響下建立存在主義哲學。第二次世界大戰至五零年代下半期，這一時期沙特的存在主義深受馬克思主義的影響，因此發展出他自己的人道主義思潮。人道主義，因而是法共馬克思主義同沙特的存在主義結成哲學聯盟的思想基礎。

雖然，沙特的存在主義哲學，受到當時的客觀的歷史條件的影響。但是，一個哲學體系的形成，仍往往受到在沙特之前的一些歐美哲學思想家的影響。在沙特的《存在與虛無》內容裡，我們明顯的看到胡塞爾的現象學，笛卡兒的二元論，和海德格的存在主義觀點的影響。當然，沙特最終是遠遠的超出他們，自成一體。

就沙特和海德格來說，對於哲學基礎問題的思考從傳統哲學所著重的超越現象的抽象領域，轉而強調人類存在的具體的經驗和問題的探討。沙特和海德格一樣，不認為一個普遍的、固定不變的、永恆的一個東西（上帝、實體）可以解釋人的存在；也不認為如黑格爾所運用的邏輯系統可以完全的解釋人的思維、歷史事件和自然現象。真正可以解釋人的存在的，不是透過抽象的體系，而是必須從人在現實中處境來探討何謂是人的存在，必須從人的具體經驗來說明人的存在狀態。所有離開

人本身具體經驗的抽象的時間、空間、範疇都是毫無意義的，不可取的。傳統哲學家們對人的存在的探討，並不是回歸到人的具體生存的種種問題，而只是停留在脫離具體經驗的抽象的領域上。這對沙特和海德格來說，那些傳統哲學家所建立起來的體系就如同是建立起一座只能看卻不能住的豪宅，跟人們的真實生活毫不相關。若是要探討人的存在就必須從具體經驗著手。

再者，沙特的哲學還受到了胡塞爾相當程度的影響。在他 1936 年所發表的《想像力》（*L'Imagination; Imagination*）和《自我超越性》，1939 年的《情緒理論綱要》（*Esquisse d'une theorie des emotion; The Emotions*），1940 年的《想像的現象心理學》（*L'Imagination, psychologie phenomenologique de l' imagination*），以及 1943 年的《存在與虛無》裡，我們都可以看到胡塞爾的影響。尤其是他長達七百多頁的《存在與虛無》，在論述人的自由時，是以胡塞爾對意識的觀點為基礎的。

沙特的存在主義和胡塞爾的現象學，有著顯著的差別。然而，沙特在《存在與虛無》卻企圖將兩種哲學結合在一起。這兩種哲學思維的結合並不是一種歷史上的一個偶然的意外事件，而是因為他們同樣都在笛卡兒哲學的影響下所致：以「我思，我在」作為一切的起點，這個起點不僅是存有論上的，也是認識論的。再者，現象學和存在主義的哲學重點：同樣都是在於人與世界的關係，以及支持這個關係的存在架構（*existential-structure*）和基礎（*foundation*），作為其研究方向。因此，現象學對意識的研究給予了沙特在研究人在經驗世界中的存在有一個相當大的影響。對沙特來說，胡塞爾的意識「意向性」理論，在證明「人是自由的行動」這一論調上是必須的。

雖然沙特在一些基本的問題上，如存在的種類、人與世界的問題等皆承襲傳統而來；在語言的使用上，也看的到歷史的傳承，如沙特借用了黑格爾對意識是自我否定（雖然詮釋內容不盡相同）。然而，在問題

的處理上卻截然不同於傳統哲學。

第二章、作為自由的實存：人

第一節 在己存有

§ 1. 在己存有的定義

對沙特來說，人的存有（a human being）是包含著兩個相互對立存在：在己存在和為己存在（the in-itself and the for-itself）。所謂的在己存在是指意識所面對的對象而言，而為己存在指謂著主體意識。這個在己存在（the in-itself）從字面上來看，它是存在之在其自身。這就是說，它的真實性在於它自己，它的充實性在它自己，它的所有內含充實著它的全部。它便是它自己的全部，沒有任何一個意義能夠賦加在它身上。它承擔起自己的存在，並且自己封閉起來，也因此它無法被認識、無法被決定。它的存在是單單的「只是存在」，沒有任何的理由。我們只能說，這張桌子存在，這包煙存在，這盞燈存在，更一般的說，世界存在。總歸一句話，我們只能說「它存在」，除此之外，我們無法再說什麼。

「它存在」便是一切。我們無法解釋世界為什麼存在，無法為存在找到理由、依據，它根本就在決定論之外，更確切的說，任何的存在都不是為了朝向某個目的，或是朝向亞里斯多德所謂的「第一因」才存在。「它存在」，而之所以存在的依據，只能歸諸於它自己。一些中世紀的哲學家們企圖用創世論來解釋存在的源起，但這其實是徒勞無功的。因為，不管存在是否因創造者的創造，都無法抹煞它存在的事實、無法抹煞它在創造之外存在，甚至重獲存在。這就等於說明了，我們無法用外在決定論來解釋存在。事實上，存在之所以存在，其理由、原因只能來自於它自己，外在的理由不能成為它的依歸。

沙特說：

存有是它自身。這意味著它既不是被動性 (passivity) 也不是能動性 (activity)。這兩個概念都是人的，並且表示人的行為或人的行為的工具。把這些概念引向絕對，它們就失去意義。尤其是存有不能是被動的：為了有目的和手段，就必須有存有。存有也不是被動的，這是更有充分理由的：因為為了是被動的，就必須是存有。存有的「自我同一」超乎能動與被動之外。¹

自然界的物質存在無法是上帝創造的產物，也無法是依賴著其他的理性的。對於在己存有這樣的一個論點，在他早期的小說《嘔吐》裡，也曾借由主人翁羅崗丹 (Roquentin) 來描述，作為一種在己存有，包括人的肉體，其實是充斥著污濁、骯髒和令人噁心的。所有在世的存在，都是代表著死亡、缺乏生命力、遲鈍的、沒有感覺的，而且無法與意識同一的一種存在。它們總是荒謬的、莫名而且粗暴的存在著。這整個存在是一種混亂。我們不能說，自然界是代表著一種善或有某種道德的意含，事實上，自然界的存在並不含有任何可以引以為傲的理性在裡頭。這個赤裸裸的呈現在我們面前的世界、存在，完完全全只不過是荒謬、粗俗的存在罷了。但是，這個存在從哪裡來？沙特說，它不從哪裡來，它就是這麼硬生生的永恆存在著，它的唯一必然性，就在於它不能不存在。因此，我們不能以一個超自然的事物，如上帝，來解釋它為什麼存在。它根本不能依賴任何的解釋，甚至是它自己。在這樣的情況之下，沙特認為對這個存在最好的表達是：存在是其所是²。也就是說，這個「是其所是」其實暗示了存在是處於關係之外的。

存在僅僅是在它自己，沒有和一個異於它的東西產生任何的聯繫。一切的關係，對於任何一個存在物來說，都是外在的。既是如此的話，

¹ 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994），頁 26

任何一個存在物的存在在邏輯上都不依賴其他存在物的存在。舉例來說，如果我們把一位作者與他的著作之間的關係視為是外在的，那麼從這個意義上說，倘若他沒有寫這些著作，他仍然會存在，但正是由於我們把他描述為是這些著作的作者，所以他就會被內化在這些著作裡了，他反而因這些著作才存在。因此，對沙特來說，存在物中沒有哪一個不是既存在又獨立的，而且沒有對哪個屬性的把握便是對承認事物同一性所必可少的。每個存在物都只能存在它的自身充實性中，而且，它們也只能如此而已，它們只能在它們自身的完全肯定之中，它們消融在它們自身。所以，它無法撐起和其他存在的任何關係。更進一步的，就是它無法將自身視為是一個異於其他東西的存在，它根本就不知道有「相異性」這種關係形式。因此，我們又可以接著說，存在在其存在中是孤立的³。在《嘔吐》裡，有一段文字是這麼形容的，他說，

關於那位山民，我只看見一隻大大的、乳白色的瞎眼。這隻眼睛真是他的嗎？在巴庫向我講述國家墮胎原則的醫生也是獨眼。當我想回憶他的面孔時，出現的也是這個發白的眼球。他們倆人像諾爾恩⁴一樣，只有一隻眼睛，輪流使用。至於當時我每天都去的那個梅克內斯的廣場，事情更簡單，它的形象完全記不起來了。我搜索記憶，但是枉然，尋到的只是支離破碎的形象，我不清楚它們代表什麼⁵。

總的來說，在己存在是「是其所是」，是與別的存在沒有任何的關係的，並且就像我們前面就說過的，它是非創造的、沒有理由的、獨自

² 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994），頁 27

³ 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994），頁 28

⁴ 諾爾恩（Nornes）：斯堪的那維亞神話中的三位命運女神，掌管人的生死及宇宙次序。

⁵ 沙特，《嘔吐》，桂裕芳譯（台灣：志文出版社，1997），頁 66

而龐大的、無意識的與不透明的，是和它自己合而為一的。我們無法對它(在己存在)可以有任何的詮釋。換句話說，我們無法對它有所認識，所有對它的詮釋都是徒勞無功。我們只能說「它存在」僅僅如此而已。沙特特別以較文學的語調形容這種存在是：龐大的(massive)、不透明的(opaque)、幽暗的(gloomy)、黏稠的(glutinous)、荒謬的(absurd)、呆滯地(slugghishly)、懶惰地(lazily)。它是可憎地(obscenely)而且可怕地(horribly)的擴展它自己的存在，無法停止存在。這存在的荒謬性，就在於它缺乏任何的正當性和理由。它不來自於任何的地方，所有的存在物就只是這麼硬生生的在那兒(just there)，毫無原由可循，包括：這座花園、這座城鎮，和我本身。當然，有一些人會認為現象之所以存在(花園、城鎮、我本身)，是因為上帝、意識主體，或生態環境等等的緣由。結果是，這些存在成為是一種必然的存在；它們有權力去存在、去生活、去工作、繁衍、去獲得威權，最後有權力或得永生。然而，就我們之前所詮釋的可以看見，所有的存在物的存在(包括個人本身)都是獨立於決定論之外的存在，是毫無原由的。在沙特看來，它們的存在僅僅是一種偶然性(contingent)，不是一種必然的存在。當然，也不一種來自於可能性的存在。因為，我們對於一個具體的存在物的存在，我們只能指出「它存在」，我們無法說它是可能，或者是不可能存在。它只是作為一個沒有存在的理由，與別的存在沒有任何關係，非創造的，多餘的存在著。

§ 2. 人的實在⁶——作為不是在己存在

⁶ 在沙特，指的是人的存在的真實性，沙特以為己存在(for-itself)稱之。它與在己存在(in-itself)有著截然不同的存在的特性。在己存在是一種「定在」、因果論下的存在(to be)，為己存在是一種自由的行動、非存有、超乎因果循環之外(non-being)。

這在己存在不只是指謂著一般的事物的存在，也包括人的存在。簡單的說，這是指人的存在的現實性，表示著：個體的人是存在於世界上的某一個實際狀態中。個體的人總是現成的存在於這個世界上，他不以他的主觀意識而投入這個世界上。當一個人意識到自己的存在的時候，他早已經存在於這個具體的、現實的世界中。這個人的現實存在面，包括了人的身體、心理、教育背景、職業、我所出生的地方、我的過去、我周遭的環境和與生俱來的現實狀況等等，都是強調人在現實中存在的局限性，強調人的「所是」(to be)。人是作為一個可以去認識的存在，他「是」【存在】先於他去思考他的存在。⁷這「所是」是指謂著人的存在總是局限在某一個特定的定點、某一個特定時期的存在、某一個特定的環境，局限在某個特定的「是」中。例如：我是台北人，我曾經是個學生，我是中國人，我是佛教徒，我的教育程度是中學程度，等等。沙特將人的具體現實狀態，稱之為人的現實性 (facticity)。並且這種以「是其所是」的方式存在著的「現實性」，通通屬於「在己存在」(the in-itself) 的領域。在己存在不是作為一「去做」的存在，而是作為一「是」什麼的存在。

8

對一般人而言，這「現實性」是對人的一種限制，人的存有 (human being) 會因此而受到這「現實性」的影響。換句話說，是這些社會文化、遺傳、國家等限制了我的樣子、我的未來，而不是我自身決定我本身。這「現實性」，似乎是人永遠也擺脫不了的一種界限。但是，沙特不這麼認為，他認為這些人的現實狀態，像他物一般的存在著，是晦暗的、呆滯的、荒謬的，如同一棵樹、一個石頭般的存在。它 (現實性) 並不限制、不決定，甚至是等同於人的實在。例如，有些決定論者，會以特定的空間、所能佔據的地方 (place) 來說明人有限的存在。如，當某人

⁷ Patricia F. Sanborn, *Existentialism* (New York : Pegasus press, 1968) , p.39

⁸ Wilfrid Desan, *The Tragic Final : A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A : Harvard

正處在某個區域，他就被限制在這個區域裡，在同一時間，他不能同時在另外一個地方。換句話說，這說明了人的現實的存在，是被時間、空間所限制住的，這是人所不能超越的界限。但是，沙特認為，人的真實存在不能透過地方（place）所定義。相反的，是人的實在（真實性）建構、組織「這裡」和「那裡」。也就是說，是因為人的存在才將其所佔據的地方稱之為「這裡」（here），也才有眾多的「這個」或「那個」的劃分——這是我的城市、房子、房屋、書桌、椅子，那不是我所居住的地方等。因此，是因為人的實在（真實性），「這裡」、「那裡」、「這個」、「那個」才區別開來。

事實上，當人只能是在「這裡」時，同時還認識到有一個「那裡」。

沙特認為，地方是在其自身，是模糊的。⁹

或者，身份地位、種族等，同樣也不能指明「人的實在」（human reality）。無論一個人自稱他是一個藍領階級者或者是一個中產階級，都不能說明這些代稱就是那個人的真實性。因為，實際上是我選擇了或接受我一個中產階級者、一個美國人，中產階級、美國才得以存在。換句話說，是「人的實在」建構、組織這個世界、社會。因而。人的實在並不是被局限這具體的現實狀態中。相反的，是因為人的實在——人的自由選擇——才使這現實狀態得以呈現出來。

因此，為己存在¹⁰並不依賴種族或國家。取而代之的是，為己存在

自我選擇（或接受）以種族或國家總體這種複雜體制的可能性出

現。¹¹

University Press, 1954), p.56

⁹ Wilfrid Desan, *The Tragic Final: A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A: Harvard University Press, 1954), p.110-111

¹⁰ 即人的真實存在，是一虛無、自由的存在。在第二節會有詳盡的說明。

又或者，有些人提出了「死亡」，認為這是一道人永遠無法超越的界限。只要是人一出生，他便已經被決定時時刻刻、一步步的走向著死亡的盡頭。並且，就宗教層面上而言，「死亡」對人的實在有著深刻的意含，如生前多做些善事，死後才能上天堂；因果報應等之類的說法。但是，沙特卻不認為「死亡」對人的實在的一種限制，並不阻礙人作為一個意識存有（自由的選擇）。對沙特來說，死亡並不是代表著人的實在的可能性。因為，死亡是不可預期的。我們可以預期火車到達的時間，但是卻不能預期死亡的來臨，我們只是很模糊的知道死亡會來臨。我們不能選擇死亡，它是荒謬的。因此，這死亡是外於人的實在而存在的，是我的意識（人的實在）的一個外在的限制。當死亡出現時，為己存在則是永遠的消失，成為只是一個固態的存有、過去、一個「在己存在」（in-itself）。也因此，死亡並不影響我的思想言行、我的一切的欲求與期待。那麼，宗教上所賦予死亡的意含——永生，也因此而被排除在人的實在之外。對於人的實在而言，死亡是不具有任何的意含的，它僅僅是為己存在消失後的在己存在。

死亡 我從來不能掌握，也從來不能限制我作為一意識存有。因

為，當死亡來臨時，我已不在。¹²

所以，對於沙特來說，這些作為現實狀態的存在並非是人的真實的存在。它們只是如同自然物一般，不能作為是人的真實存在的指標。雖然，它們是人的存在的一個部份。沙特認為，人始終是個創造者。當人現成的存在於這個世界同時，他也會不斷的從現實的世界中尋找各種材料、工具和機會，以便不斷的超越自己現存的局限性，朝向一個更充實的自

¹¹ Wilfrid Desan, *The Tragic Final : A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A : Harvard University Press, 1954) , p.115

¹² Wilfrid Desan, *The Tragic Final : A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A : Harvard University Press, 1954) , p.120

己的存在，挑戰自己現有的存在，創造一個更滿意的未來，這才是所謂的人的真實的存在。我們將在下一節討論這個部分。

第二節、為己存有

§ 1. 意識與意向性¹³

人不僅有一種現實性（facticity），還可以超越其目前的現實狀態，創造一個新的未來。這表明了，人的存在包含了無數的可能性。人並非是一種在因果決定論之下的存在。人的存在並不只是在現實狀態的存在。人總是能夠對現有的狀態不滿足，並且對環繞著他的存在的周圍的世界進行挑戰，表現出他有能力創造自己的未來。這就是說，人總是不斷的在超越，超越任何會影響到他表現自己的創造力的任何一種現實的障礙。這障礙不只是周遭的社會環境、身體、心理狀態，還包括了傳統形上學的抽象思維，例如：善、理性、上帝等等，都早已事先的決定了人的存在的方式。人的存在在這些抽象的本質底下，早就已經判決了人

¹³ 這「意向性」是指意識的意識活動（也是對意識的定義）：所有意識都是對某物的意識。這一定義的引進，始於 Franz Brentano。其目的主要在區分物理現象（被思考的對象）與心理現象（如判斷、渴望、愛慕等）。就 Brentano 看來，這「意向性」是一種心理關係。這個關係包含著一個心理活動，而且它不意味著這個活動必定有一個存在心理以外的對象，但他卻假定有個主體存在，換句話說，它假定某人在相信或憎恨與愛慕。至於 Husserl，他同樣也承襲這個對意識的定義。不過，Husserl 不認為這是一個心理活動，而是一種認識關係。也就是說，他主要是在致力於認識上的有效性。他排除一切的心理主義的主張，全神貫注在「客體知識之所以可能的先天條件」上。在 Sartre，這「意向性」信條就直接等同於存在理論：意識的存在性、人的實在（human reality）就是意向性。Sartre 的目的不在於說明人與世界的認識關係，主要是在區別人的實在與物的存在。這物的存在，作為被意指的對象，不僅可以是自然物、文化價值、道德、上帝，更可以是理性、自我。而人的實在就是這一意向的行動，除此之外，是虛無。這蘊含著，這「意向性」是一自發性的行動，脫離自己，投入世界當中；也蘊含著，意識是一自由的存在（超乎世界的法則之外），是一自由的選擇（選擇對象的同時，便是將其自身投入世界）。基本上，Sartre 對意向性的詮釋是來自於 Husserl，因為他們同樣都認為「對向外在性」的觀念。因此，在第四章，會就 Husserl 與 Sartre 的此一問題，有詳盡的說明。並且就意向與自由選擇的關係，會在第三章作說明。

的存在如同一般的自然物，是呆滯的存在在每一個現實的狀態之中。因為，人的存在就像是那些自然物一樣，早就已經被決定為應該是什麼樣子的。因此，沙特認為，若真是要將人從自然物、一般的動物中區別出來，就必須將所有的事先決定人的存在的所有的原因，從人的身上移開，並且同時賦予人的存在一種行動力：就是一種超越的能力，能超越自己的存在的限制，衝破他自己存在的束縛，去創造一個暫時或可能會使他自己滿意的世界。為己存在不是作為一個「是」什麼的存在，而是作為一個「去做」的存在。¹⁴所以，這「超越性」是著重從個人存在的創造性和主動性來說的。這表現了人的存在的特殊性，是與人之外的任何存在都不同的。對於人的存在，任何的外界事物或力量，都沒有資格說「應該這樣」或「應該那樣」的。

那麼，為己存在是一個什麼樣的存在呢？基本上，為己存在、意識、人的真實性（human reality）這三個名詞，在沙特一律視為是同義字。所以，當我們探討為己存在的架構時，就是在探討意識是什麼？人的真實性是什麼？

關於為己存在的架構，沙特首先指出：為己存在是作為一非人稱的（impersonal）存在。也就是說，意識作為是思想活動——意識是作為某物的意識，不需要一個抽象的自我（Ego）來統籌流變的思維，來定義意識為何物。真正能定義意識是什麼的，只能是意識本身的行動力，那就是意向性（intentionality）：意識永遠是出現於「意識為某物」的意識上。例如：對饑餓的意識、對二加二等於四的意識，等等。也許我們總是會覺得，有一個自我同一的東西聯繫著在每一個不同時間中的思維。但是，沙特說，這並不能因此而解釋有一個「自我」的存在。反而這是透過意識是作為一種意向性：將過去的意識作為一個被意識的對

¹⁴ Wilfrid Desan, *The Tragic Final : A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A : Harvard University Press, 1954) , p.56

象，而現在的意識不是一個實體的存在，是一種虛無，完完全全的是一種意向，傾向著過去的意識、記憶，因為意識著過去而將過去與現在的意識聯繫起來。對於自我，沙特在《自我的超越性》裡，有詳細的說明，如下。

當意識到一張桌子或椅子的時候，我們很清楚的知道，意識所面對的桌椅是意識的對象，而意識除了是作為指向著桌椅的意識之外，還同時是作為不是桌椅的的另一種存在。意識和對象因此是兩個不同的存在，這是認識論中典型的二元型態，沙特將在此二元型態下的意識稱之為「位置性的意識（positional consciousness）」。但是，這樣的一個二元對立的關係可以適用在意識嗎？也就是說，當洛克認為所有的意識行為（看到、聽到、嗅到、嘗到、覺到、思維到、意想到任何東西）皆伴隨著一個永恆的、統一的意識；或者如新康德主義所追問的，能夠有什麼樣的「超驗的意識」；又或者是如胡塞爾所強調的，在所有我思的行為中，總是會有一個純粹的自我存在著，而這個純粹的自我就在不斷變化的我思行為中保持著絕對的自身同一。然而，他們之所以必須以一個超驗的我作為出發點，乃是起源於這樣的一個事實：每當我們領悟我們的思想，無論是憑藉直接的直覺或者靠基于記憶的直覺，我們領悟的「我」是作為超越著這個思想和其它一切可能的思想的那個「我」而被給定的。譬如：如果我回憶昨天在火車上看到的某種景色，我不僅回想起那景色，也回想起那個看到景色的「我」。換言之，當我作出任何一種回想的時候，「我」立即顯露。這就是人們之所以會認為我的意識是由我所組成的原因。雖然，從洛克到新康德主義到胡塞爾的意識理論不大相同。但是，無論是他們其中的那一個，我們可以很清楚的看到，他們都承認有一個超驗的我、統一的我的存在，而這個存在無論是有內容的或者沒有內容的、是超驗的或者不是超驗的，都一定佔據著主體的位置，並且享有絕對的永恆與統一性，而一切意識的內容也因此而得到了

一種合理性、可能性；也就是在超驗的我的基礎上，一切的意識內容都得以成為是意識自己的。意識行為中的所有內容皆關聯到這個主體中心「超驗的我」，一切的內容都是在這個超驗的我的意識中給出的。

然而，沙特卻認為超驗「自我」是完全不必要的，對於意識行為來說，這自我只不過猶如海市蜃樓般的虛假。他將超驗自我排除意識之外，否定有一個「我」存在在意識之內，並且支配著意識的一言一行，統一著多變的意識行為。既然，我們在先前便已經指出，意識總是指向著（intend）某件事物時，意識是一個「去做」的存在，也就是意識是一個行動的存在，這其實就同時表示了意識與其所意指對象的不可分割性。意識指向著某物是一個完整的活動趨向，意識就是這個意向的活動本身。因此，除了被意識到的對象以及作為意向活動的意識之外，我們沒有辦法得知自我的存在。對沙特來說，這作為意向活動的意識只能是半透明的，除了面對著一個不透明的對象之外，別無其他。所以，如果將自我這厚實的、不透明的特性賦予意識，那麼，意識則不再是一個意向的活動，它會成為是一個單子，或者是沉重的、實體化的自然物，成為一個呆滯的、毫無活動力的一個「所是」的存在。

在未被反省的意識中沒有我的。當我在一輛電車後邊跑的時候、當我看錶的時候、當我全神貫注地凝視一幅肖像的時候，這裡是沒有我的。這裡有應該被追上的電車等等的意識和對意識的非位置的意識。¹⁵

雖然，我們得出了並沒有一個超驗的我存在未被反省的意識中這樣的一個結論。但是，當意識開始進行反省的時候，開始對自己的意識進行認識的時候，我們不能否認的是「我」的的確確出現了。根據沙特，

¹⁵ Sartre, "The Transcendence of the Ego", in *Phenomenology : The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, edited by Joseph J. Kockelmans (YEH-YEH press) p.334

自我是反省行為的結果和創造。當我讀一本書或者是開車的時候，並沒有自我的存在。¹⁶ 因此，自我的出現並不是以第一階段出現：也就是自我在反省前的我思（prereflexive Cogito），自我是不存在的。自我的出現，往往是在第二階段，也就是當意識對自己的意識行為（反省前的我思）進行認識的時候，自我才呈現出來：我知道（aware）我現在正在開車，或者是我知道我正在看書。結果是：在反省前的我思的時候，我們不能認識到自己的行為（並沒有將意識二元化），因此，我們從不能說，我意識到一張椅子（I am conscious of a chair），我們僅僅能說，有一個椅子的意識存在著（There-is-a-consciousness-of-a-chair）。如此看來，反省的我思使得我們構成了一個自我，使得意識成為是人稱的（personal）。然而，這自我的出現，並沒有使沙特因此而將意識視為是一個自我同一的存在。事實上，即使自我出現在反省的我思的階段，卻不是被視為是意識本身。對沙特來說，自我與意識本身永遠都是保持著一個不穩定的狀態。若是自我是作為反省前我思的原因，那麼，意識本身將會消失，而自我也會因此而不存在（因為，自我的出現必須仰賴著意識本身（反思前的我思））。所以，我們又必須回到反思前的我思。因此，對沙特來說，這樣的一個二元對立是不能被統一起來。相對的，意識本身必須是一個不同於自我的存在；而自我也不能存在在意識的中心，作為意識的原因，必須是意識之外的一個存在，自我與意識本身才能兩者並存。此時的意識是作為面對自我的在場，是作為一個不是自我的存在。

人稱化的自我並不是一意識結構的一部份，而是作為產物。¹⁷

因此，意識只是一團的虛無。所有的現象，包括自我，皆是意識架構之外的存在。意識，作為主體性，是純粹的虛無，沒有主體的主體性

¹⁶ Wilfrid Desan, *The Tragic Final : A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A : Harvard University Press, 1954) , p.28

¹⁷ Hazel E. Barnes, "Sartre's Concept of the Self," in *SARTRE & PSYCHOLOGY*, edited by Keith

(subjectivity is a consciousness without subject) 。

為己存在 (意識) 作為是非人稱的，也就是在否定了笛卡兒的精神實體「我」的論點。因此，意識或為己存在的第二個特徵，是非實體的 (as non-substantial)。對笛卡兒來說：我懷疑，故我是一個思考物，故自我存在，這樣推論結果是：一個精神實體的存在。意識自身與其本身的思維活動是一體的存在在這個實體之中。意識的活動就是這意識本身「自我」，意識的思維活動被消解在自我之中，被消解在這二元的統一之中。最終的結果，意識便是自我，這自我不僅僅是一個實體，而且是一個會思考的實體。笛卡兒以反省的我思 (reflexive Cogito) 取代了反省前的我思 (prereflexive Cogito)，使得意識「是作為某物的意識」轉移為意識僅僅是「對意識自身的意識」 (I think that I think)。意識便只是在其自身之中，無法跳脫其自身的監獄，認識外於意識以外的自然世界。對於沙特來說，這便是笛卡兒「我思」的最大困難處。因此，笛卡兒必需藉著上帝來作為意識與世界之間的橋樑。

§ 2. 意識與虛無¹⁸

Hoeller (New Jersey : Humanities Press, 1994) , p.43

¹⁸ 虛無這個概念，可以分別在 Sartre 和 Heidegger 的哲學裡看到。在 Heidegger, 虛無 (nothing) 是在其後來的哲學裡才佔有重要的地位。在 Sartre, 這虛無 (nothingness) 卻是其思維的主軸。虛無，在一開始是指涉著空間的佔有。然而，根據 Heidegger, 虛無指的是經驗世界的否定面，也就是說，這「虛無」是以負面的形式而存在的。Heidegger 認為，虛無是奠基在經驗當中的，我們可以在經驗世界中經驗到虛無。換句話說，虛無是人的一種體驗，不是邏輯上的否定，而是每人每天負面的行為。如，拒絕和厭惡。或者是一種負面的情緒，如，冷淡、憎恨、厭惡、不安，擔心等。透過這些負面的行為與情緒，虛無呈現 (be revealed) 出來。因此，在 Heidegger, 「虛無」不是指事物的否定，而是我們經驗的一部分。但是，在 Sartre, 虛無所指的是意識的存在性。也就是說，意識就是虛無。就一般而言，「虛無」單純的指示一種非存有的狀態。但是，在 Sartre, 這「虛無」卻有著積極而正面的意含。它不僅僅是說明意識是一個非存有，更重要的是，這「虛無」牽涉到意識是一個絕對自由的存在，因為它超乎因果決定論之外，使意識活動 (包括選擇、欲望、認識等) 都是自發性活動 (本

沙特以意向性（intentionality）來說明意識：即反思前的我思——意識是作為某物的意識。意識是一種行為：意識某物的行為、思考某物的行為，不是一個像物體一般的存在，只能充實在自身之中，不能跳脫自身之外。它超越自己，朝向一個在世的的存在，將自身投入在世界的中央。意識之作為意識，永遠是正在意識著某物、思考著某物。因此，笛卡兒的精神實體只會使意識失去其意識的能力、思考的行為。意識之所以能思考、去意識，是因為意識就是這個行為本身。作為一種意向的行為，意識總是不斷的超越其本身的存在，意指（intend）某物，將自己投入在世界當中。作為一種實體，或者「是某物」的存在，只是抹煞了意識的意識的能力、超越性，意識只會是一個「被定住了的」存在。也因為意識是不斷的將自身投入世界當中（being-in-the-world），因此，所有的心理學所指謂的內在的心理世界，對沙特來說，是不可能的。所有這些心靈的最深處，在沙特看來，都成為是對象世界、外於意識的存在。意識、主體性是完整的被對象世界所淹沒。我們無法對意識有更多的解釋，只能就意識——對象（一切的意識是對某物的意識）來說明意識的存在。因此，若我們將對象界與意識分離開來的話，我們將無法從中發現到任何東西。意識是完整的清晰、透明的（transparent），意識是虛無（nothingness）。

意識是無人居住的存在，沒有任何的東西存在在它的中心。意識是
完全的透明，像一顆水晶似的。¹⁹

能的、絕對的），是意識自由的選擇。並且因為意識是「虛無」（自由的存在），因此，意識必須為其所做的決定與選擇負責。因為這「虛無」的存有，使意識再也不能藉著因果決定的庇護，而逃避責任。並且，意識亦藉由本身的虛無，將虛無帶入存有世界，行使否定判斷。因此，可以很明顯的看到，Sartre 的「虛無」最主要是在說明人的自由的存在，有著正面的意含。

¹⁹ Regis Jolivet, *SARTRE : The Theology of The Absurd*, trans. by Wesley C. Pierson (New York :

「人的實在」不能——那怕是暫時的——消除置於他面前的存在團塊。人的實在所能改變的，是他與存在的這個關係。對人的實在來說，把一個特殊的存在物置於圈外，也就是把他自己置於相對於這個存在物的圈外。在這種情況之下，他逃離了這個存在物，他處於不可觸及的地位，存在物不可能作用於他，他已經退而超乎虛無之外。²⁰

這虛無說明了什麼？這說明了意識是作為一種欠缺。不管是意識是非人稱的（impersonal），是非實體性的（non-substantial），我們發現到有一種內在否定關係存在在意識與其所面對的對象之間：意識規定自己「不是」其所意指的那具體和實在的存在。例如：意識在意指著某棵樹的時候，在這意識的行動中，意識同時規定是自己作為一個「不同於」這棵樹的另一種存在。為己存在將其自身視為是非在己存在的存在。²¹這內在的否定關係，顯示了意識是將自己規定為一種欠缺（the for-itself as lack）、存在的欠缺。依照沙特，這內在的「否定」（negation）現象乃是瞭解人的真實存在的一個關鍵。這「否定」不僅僅是一個「判斷上的性質」，它不是某種僅僅屬於命題的東西，它不僅僅是一個邏輯上的現象。事實上，「否定」的意義在於存有論上。當我們做出一個這樣的判斷：彼得「不」在咖啡廳裡，或我「不是」像擺在我面前的墨水瓶一樣的存在，等等時。虛無已經藉由這個否定的判斷進入現象世界之中。這虛無並非是自然世界的產物，它是透過人的實在（human reality）、人的意識，才使得虛無出現在事物當中。當然，意識之所以能夠將虛無（nothingness）引進世界、事物當中，必須是意識也是作為一種相對於存在的存在——

Newman Press, 1967), p.25

²⁰ 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994）p.60-61

²¹ Wilfrid Desan, *The Tragic Final: A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A: Harvard

非存在、虛無、存在的欠缺。如果，意識、為己存在就像是在己存在一樣，是充實的、封閉的存在，那麼，便無法將虛無引進世界當中，更不可能存在著否定的判斷。意識必須就是一種非存有（non-being），才能了解在己存在、了解什麼是「是」（to be）。也因此，意識作為一種非存在、虛無，是在存在的序列之外，是與存在區別開來的。換句話說，意識是作為存有的欠缺（a lack of being）。

為己存在由於虛無的在場而作為是一種存在的欠缺。²²

意識作為一種欠缺，基本上就是就一個完整的狀態下來說的。沙特比喻意識作為一種欠缺就好比是一上弦月，總是不斷的朝著一輪滿月（完美的存在、在己存在）而前進。對上弦月來說，之所以是上弦月，是因為以滿月來為一種完整性，來說明它是作為一個不完滿的存在。同樣的，意識之所以作為是一種欠缺，也是以在己存在作為一個它之所以是欠缺的依據。在己存在對意識來說是一完滿的存在，相較之下，意識作為一種欠缺，則成了是一個不完滿的存在。意識是欲望取得一個真實的存在，由於它是作為一非存在，不像在己存在那樣，是作為一真實（real）、具體的存在，而是作為一個虛無的非存在。成為一個真實的存在，因此成了是為己存在的目標。為己存在總是不斷的超越自己的欠缺的、非存在的狀態，企圖達到一個真實的存在狀態（在己存在的狀態）。所以，沙特說：

所有的缺乏（lacks）是為了 欠缺 。

不完滿總是超越它自己朝向完滿。完滿並不是意指一個超越的上

帝，然而，是這在己存在的形式，它可以賦予為己存在一個真實的

University Press, 1954), p.31

²² Hazel E. Barnes, "Sartre's ontology: The revealing and making of being," in *The Cambridge Companion to SARTRE*, edited by Christina Howells (Cambridge University press, 1992) p.16

²³ 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994），頁 145

自我。²⁴

當然，我們也可以說，這真實的存在是作為一種為意識、人的實在所欲求的價值。意識作為虛無、欠缺，總是欲求著某物、朝著某物時，我們就稱這為意識所欲求的東西為價值。也就是成為像上帝那樣的完滿的存在——綜合自我與意識主體，是一個實體的存在，也同時保有意識的透明性。但是，沙特說，這完滿的存在是不可能存在的。因為，在同一律的原則底下，一個自我等同的事物是不可能出現二元的分裂狀態，不可能有任何的裂縫出現在「一」當中。換句話說，不能從「一」當中得出「二」來。若自我是作為客體的存在，那麼統一「自我」與「意識主體」（subject）則會使「自我」消融在「意識主體」；如果「自我」是「意識主體」的基礎，這又回到只是相互消長的情形，並不見二元的統一的真實存在。因此，為己存在從來不能是一個完滿的存在。自我與意識主體之間的關係，永遠是在一個「內在否定」（internal negation）的狀態。也就是說，這「自我」與「意識主體」又相互建構著。「自我」是因為「意識主體」（意向活動）才將其自己呈現出來，相對的，「意識主體」因為「自我」的存在，才成為是意識的。但是，「意識主體」不能是「自我」，因為，兩者的重合會造成其一的消失。因此，必須透過「否定」，自我才能呈現出來，而意識主體也才能成為意識。「自我」與「意識主體」在「我（意識主體）不是自我」這個事實上，相互建構而呈現出來。所以，沙特說，「自我」與「意識主體」的關係是一種「內在否定」的關係。

主體「不能」是自我，因為我們已經看到與自我的重合會使自我消

失。但它同樣不能不是自我，因為自我指示了主體自身。²⁵

²⁴ Wilfrid Desan, *The Tragic Final : A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A : Harvard University Press, 1954) , p.32-33

因此，為己存在從來都不能是一個完滿的存在，終就只是一個不完滿，總是欠缺著某種東西，作為一種虛無，一直不斷的超越自身的缺限，企圖朝向一個更完美的境界、完美的存在狀態。

²⁵ 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994），頁 130

第三章、自由與行動

第一節、沙特的絕對自由

§ 1. 相對的自由

一般論及何謂自由的時候，通常我們都會毫不猶豫的將自由與自主的權力放在一起討論。也就是說，一個人到底是不是享有自由的，我們會從他是否能夠完全的自我作決定這個角度來評斷。舉例來說，一般人所認為的典型的不自自由的人，一是奴隸；另一是犯人。奴隸在我們的觀念中，是與自由的人正好相反的，也就是說，奴隸是沒有自由的。而對一個身處於監獄的人，我們則會說他失去了自由。為什麼我們會把這兩種人視為典型的不自自由的人呢？我們之所以將在監獄的犯人視為是不自由的，是因為他們受到了許多的限制與束縛，如監牢的鐵窗、鎖以及獄卒等。這些客觀存在的東西，對他而言都是束縛物，使得他無法做一些他想做的事情。他的活動空間以及生活習慣完全的受到嚴密的監控著。再者，當我們說，一個奴隸不自自由的時候，同樣也是因為他的一切受到相當大的束縛，甚至他所受到的束縛比前者還要多。他不能擁有屬於自己的權力與財產，他不能決定自己想要做什麼，而是完全由別人替他決定，受別人的控制。相對於平常人（包括非奴隸者），他們享受到自由的程度、自主的權力，就較以上兩種人要來的大的多。因此，自由在一般人看來，是一個有程度的概念，我們可以說某甲的自由程度比某乙高，換句話說，某甲所受的束縛比某乙要少，擁有更多的自主權。如果一個人所受的束縛大到某一種程度，我們就說他是不自由的，或只有很少自由。如果一個人所受的束縛小到某一個程度，我們就說他是自由的。

這種有程度自由的概念，充斥在每一個社會、每一個時代。也就是

說，在任何一個時代、任何一種社會裡，不是每一個人都享有同樣的自由，有些族群、社會永遠較多的自由；有些族群、社會則只是較少的自由，甚至沒有。如果我們問由資本主義所形成的社會或由共產主義所形成的社會，那一個社會自由？我們通常都會回答前者較後者來的自由，因為我們可以從兩者不同的行銷市場看到，一方是具有完整的體制；另一方卻是排隊索取糧票才能換取所需的食物。因此，這自由的多與少，關乎著最主要的問題就是：「我的行動究竟有多少是受到限制的？我不受限制的空間究竟有多大？」一般我們會說，如果沒有其他人的干涉我的活動，就那個程度而言，我是自由的，如果某人或某些人對我的活動加以干涉，則我是不自由的。如果他或他們干涉到了某一個程度，我們就會說我是受到了強制，而不能做我想做的事情。當我們處在這種情況時，我們就失去了自由。這種干涉或強制可能來自於別人（個人或一群人）所加諸於我們身體上的干涉及限制；也可能是國家或法律對我們行動的限制；又或者是社會輿論對我們所構成的壓力。然而，無論是那一種強制或干涉，都是針對一個人可能有的欲望或者可能想要做的事情而限制。

這種對自由的論述，主要是政治上的或者社會學上的而言，也就是說，他們其實所涉及的只是以有效的選擇範圍來說明一個人的自由。然而，在哲學家的眼中，一個人的自由不在於以有效的選擇範圍來決定。事實上，自由與否卻牽涉到決定論是否成立的問題。也就是說，哲學家所探討是，自由是否可能的問題。如果，決定論的論旨能夠成立的話，就沒有所謂的自由，而僅僅是被決定的產物罷了。

就決定論方面而言，我們經常可以發現到在我們的身上存在著一種自然的過程、作用。譬如：當我喝水解渴的時候。這二者同樣都受到一種生物學和環境上的影響。因此，我們如何從這裡看到樹木與人的生理反應（尤其是我們通常將這個部份視為是屬於動物的那個部份）不同，

並且不將其二者相提並論？況且還有一點我們無論如何也無法否認的是，自我們一出生，在品味、信仰以及對周遭事物的反應上等等，早就已經受到周遭環境（社會或是家庭的），以及基因的影響。那麼，我們如何能自我作決定呢？我們如何可以在一個已經規定好的基因環境之下，仍然享有自由的作決定？因此，有些決定論者則認為，一個人的行為因而是可以被分析的。換句話說，一個人的行為是嚴格的被確定的，他是一系列外部原因的匯合點。一個人的行為，都有一個外在的原因作為前提。因此，只要將該者的外在的關係系列弄清楚的話，那麼，一個行動者的行為就能在任何時候都嚴格地被預見，預見他的將來。因此，在決定論者的眼中，所謂的將來，實際上只是過去的再現，過去的再鞏固。一個行動者的行為也成為一種反復——總是不斷的在表現過去，永遠都以一種含有過去性質的面貌出現在現在、將來。他的所有的行動的條件都是被給定的，過去支配著一切。

如此一來，人是不可能擁有自由的，是必然的在因果循環之下而行動的。但是，這只會導致一個問題，就是：如果人是早早就已經被決定的，那麼我們憑藉什麼樣的理由，對身處在一個被決定的環境的人予以道德上的評價？基於此，許多哲學家們便試圖著手解決這個問題。為了道德上的責任心，他們提出意志的概念，來肯定選擇的自由。對他們而言，這意志完全依賴於理智對善的認識。理智不僅一般的認識善的觀念，而且在每一個具體的情況下，能夠辨認出善是什麼，從而決定意志，意志也必然的追求被認為是善的東西。一個人的自由無關社會、基因、生理、家庭等因素。一個人的自由來自於：他「知道」他在做什麼。也因此，他必需為他的行為負責。意志是依賴於理智的，自由是因為知識而存在的一種必然性，意志的決定只依賴於純粹的認識活動。但是，對於做錯事的人而言，他「不知道」他在做些什麼；在這意義上，他的行動不是自由的。另外，雖然有些哲學家從命運決定論的角度認為，人是

和其他的動物一樣，在所有他的內外結構中、在所有他的所作所為中，都為（給予一切生命）宇宙力量所決定；像所有發生的事情一樣，他的行為看來不過是上帝所自然預定的、不可避免的必然活動。然而，人依舊是自由的。因為，人仍舊是他自己行為的原因。雖然，一個行動者的決定實際上都必然的來自於人與他的環境、他的信仰的結合。但是，就在這裡，外在的環境或信仰僅僅是附屬的原因。真正的決定因素來自於人本身。因此，人依舊須為其自身的行為負責。

從以上對自由的論述我們可以看到，無論是從政治上來肯定人的自由，或者是從倫理學、宗教的層次來肯定人的自由。我們可以從中發現到，當在談論自由這個議題時，嚴格的來說，他們並不認為「自由」的普遍性：有一些人是可以達到自由的，有一些人則是不能達到自由的。又或者普遍的來說，人是有自由的，但是，這自由的行為卻是附屬宗教、宇宙的法則之下。因此，不管他們是如何的宣稱人可以有選擇的自由，這自由卻不是絕對的，僅僅是有限的。

§ 2. 絕對的自由

這相對的、有限的自由，在沙特看來，就形同人沒有自由。若是要談論一個是自由與否，便必須是整體的、普遍的、絕對的、本能的。也就是說，必須從人的存在性來談論人的自由。這自由必須就是人的本能，必須是每一個人所必然擁有的。如此，才能真正的有所謂的是否應該「負責任」的問題。在沙特看來，無論是政治上的、社會上的、理智上的，或者是宗教上的人的自由，嚴格來說，都不能算是自由。就政治、社會自由而言，並沒有所謂自由，因為，每一個人都是在某程度的束縛與干涉下，行使他們有限的選擇權。有些人的選擇權只能蘋果與鳳梨之間做選擇；有些人選擇權也許大到除了決定著自己的所有權之外，還可

以決定著別人的命運。但是，無論一個自我決定權多大，束縛與干涉多小，束縛仍永遠存在著。只要是有所束縛，自由就不可能。就宗教上或者是唯理智論者來說，沙特認為，自由一樣不可能。因為，自由被束縛在理智、上帝之下。在沙特看來，這些束縛就是指明了人是被決定的，是不自由的。

所謂的自由，必須是擺脫所有的束縛與干涉，是在決定論之外的，才得以成立。然而，若人是擁有自由的，那麼人的存在性就不可能是在決定論之內，受著束縛與干涉的。人能夠擁有自由，就必須人本身的存在是一外於決定論的存在，是擺脫所有的束縛、強制，或干涉的。換句話說，必須人本身就是一個自由的存在，自由對一個人而言才有可能。這自由的人的存在，在沙特看來，就是人的實在（human reality）——即為己存在、意識。

那麼，人如何是自由的呢？外在的政治環境、社會風俗習慣、生理循環，宗教信仰等，不是早就已經事先的決定著人的行為了嗎？沙特如何證明人的自由呢？即，透過「否定」能力來說明人的自由。這「否定」，對沙特而言，不僅僅是對人的存在與物的存在之間的「否定」判斷，更是對所有決定因素的否定。舉例來說，我們一般會認為由一個階層、一個社會、或整個社會的常識所構成的命令、價值、道德判斷，會必然的決定著我們的行為。但是，就「不可說謊」這條規則而言，我們卻發現到道德命令與人的行為之間的差距與可能性。就「不可說謊」這個句子來說，每個人都承認它是一個規則或一個命令。但是，這並不意味著每個人的行為都符合這條規則。事實上，我們常常可以在日常生活中發現，有不少的人在說謊，儘管他們知道「不可以說謊」這條價值命令。為什麼會有這樣的矛盾呢？難道是他們只是想把自己並不願遵守的的價值命令強加在別人身上嗎？不是。我們可以發現，他們也將這命令加在他們自己身上，他們也認為「說謊」是一錯誤的行為。他們寧願因為

說謊而責備自己，也不願意「說謊」的禁令解除，被無條件的允許而成為現實。如此一來，真理便與謊言無異。所以，他們也將「說謊」的禁令加諸在他們自己身上。

因此，我們就可以看到客觀形式（制度與命令）與行動者之間的連接存在著「否定」判斷的可能性——我並非「非」總是不說謊的，我常常是「不」誠實的。這個「否定」判斷將人的存在與那種由規範、社會倫理生活的行為方式、價值所建立起來的世界區分開來。社會的約束、政治的干涉、宗教的強制，都因為「否定」判斷而被排除行動者之外。使得命令與行動之間沒有任何的連接——命令不作為一個行動者的行動的原因或前提，而行動者也只能根據其自身而行動。沙特認為，若一個命令、規範是必然的決定著行動者，那麼，在命令與行動之間就不該有所謂的可能性（「否定」判斷存在），而應該是完全的在一種必然地肯定的連結之中。然而，就實際的例子，我們可以發現「否定」就出現在命令與行動之間。所以，就決定論者所言，一個行動者的行為必然有一個外在的原因為前提，因而是不能成立的。相對地，對於一個行動者而言，所有的規範、社會的倫理生活的行為方式、價值，也僅僅是如同一客觀事實般的存在，是外在於主體而存在的。

同樣的，就「不做則死」的情況來說，雖然，行動者是在一種決定性的條件之下執行一個命令，但是，同時也是透過「死亡」的方式從這些決定性的條件掙脫出來而執行的。舉例來說，榮譽——是封建家族的無條件的價值與命令，而行動者必須時時刻刻維持家族的榮譽。必要時，在危險的情況之下，行動者必須放棄自己的生命去挽救榮譽。乍看來，似乎行動者受著這家族的無上命令——榮譽——所決定著，甚至可以犧牲自己的性命。然而，沙特說，其實不然。「死亡」其實是對外在條件的必然決定的「否定」。當行動者提出「不做則死」的時候，事實上，行動者將「死亡」視為是絕對拒絕的方式。藉著「死亡」，從所有

的外在決定中脫離出來，並承認行動者內在有一股力量，這力量高于外在原因的力量，這力量決定著他自己的行為，使任何一個前提、外在的條件、道德的要求，都是成為可能的。

因此，我的階級、民族、家庭、我所屬的集團的歷史、遺傳、個人境況，習慣等這些外在的條件，都不能必然的決定著我的行為。我是一個自由的存在，是一個總是超乎這客觀的決定而自我決定的行動者（人的實在）。因為，沒有任何價值、規範可以決定、束縛著我的行動，一切都歸諸於我自身——我是完完全全地自由的。自由就等同於人的真實的存在（human reality）。自由，在沙特看來，不是在一個束縛的環境所展現出來的有限的選擇。也就是說，不只是在蘋果與芒果之間作選擇、不只是一種可以自由的做買賣的政體、也不只是一種依據理性的選擇，更不是依據上帝的法則的選擇。相反的是，一個自由的人完全的擺脫這些束縛的——政治的、宗教的、風俗習慣的、倫理的，甚至是人自身的理性——超脫這些束縛之外的。如此，一個人才能如此稱呼「我是自由的」，「一個自由的人」才得以成立。總而言之，所謂的自由（一個自由的人）必須是徹底的脫離決定論之外的，才能自由的選擇、充分的自決。

沙特對自由的論述，不是在政治上或者是形上學的層次。 他傾

向將自由等同於人的本能（或者是，真正的、必然的）去選擇。自

由，對沙特來說，是行動的首要條件，或是一種選擇的自發性

（autonomy）。²⁶

不過，什麼是一個自由的人呢？光只是脫離外在的決定因素，就能夠說明人的自由？沙特不這麼認為。他認為，一個人是自由的，還必須

²⁶ Gregory McCulloch, *Using Sartre : An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes* (London and New York : Routledge, 1994) p.38

是時時刻刻脫離自己（自我、心理狀態），才能充分的說明。舉例來說，假如我恨彼得，我對彼得的憎恨就是我靠反省——反省意識——所領悟的狀態。這種狀態是在反省意識的注視下的「有」，是真實的。然而，這「憎恨」卻不作為意識的內在性而存在。相反的，它是反省意識所意指的對象而存在的，換句話說，這「憎恨」是一真實客體的存在，是在意識之外的，是一如墨水瓶般的在己存在。以上面的例子為例，當我看見彼得，我感受到一種由于厭惡所帶來的極度激動與憤怒，這種「對某人厭惡的感覺」是意識，這是無可置疑的。但是，這厭惡是憎恨嗎？沙特說：不是。因為，「對彼得的厭惡」的感覺僅僅限於在看到彼得的那一瞬間。這並不暗示過去，也不暗示將來，而且恰恰由於沒有涉及到過去與將來，我極有可能不再厭惡。然而，憎恨並不這樣得出的。這憎恨是「我」的憎恨，與自我不可分離。它和自我一起以一種永恆的狀態被給出，它（我的憎恨）在「對彼得的厭惡」地這一瞬間感覺出現時早就已存在，並且明天還會出現。因此，一瞬間的厭惡的感覺（對某物的意識）不會成為「我的憎恨」。「我的憎恨」不是在意識中的，是一客體的存在，超出意識的瞬間性，並且在每一個反感、厭惡、憤怒的體驗瞬間將其自身呈現出來。

對於反省意識而言，狀態是被給定的，並且是一個具體直覺的客體。假如我恨彼得，我對彼得的憎恨就是我靠反省而領悟的狀態。

27

既然，心理已經從意識區分出來，心理是反省意識的客體。那麼，「自我」對反省意識而言，同樣也是作為一客體的存在。沙特說，自我是屬於心理方面的。這憎恨不能與自我分割開來。如果，自我與憎恨可以區分開來，那麼憎恨就會消失在自我的背後，憎恨則不存在；不過，

²⁷沙特，自我的超越性，收入潘培慶、湯慶寬、魏金聲等譯《沙特哲學論文集》（安徽：

也不是先有了憎恨這種性質，然後這種憎恨才如同接受一道光似的，接受自我。自我與憎恨之間是沒有任何的空隙可以存在的，自我與憎恨就是一個具體且絕對充實的事件，就是「我的憎恨」。沙特說，自我之於心理狀態就如同世界之於各種自然物，是心理狀態存在的法則。相對地，心理狀態之於自我就如各種物之於世界，使自我得以存在。自我與心理狀態是一個實存的存在，不可分割。

每個新的狀態都是直接地與自我栓在一起，正如與其根源栓在一起

那樣。²⁸

如此，意識也從自己（心理狀態與自我）脫離了，成為了一個徹底從決定論脫離出來的自由的存在——虛無。這虛無的存在就是為己存在（for-itself），就是意識、人的實在。在沙特看來，自由與人的真實存在必須（為己存在、意識）同一的，才能充分的說明人的自由。一個自由的人（人的實在）就是一虛無的存在。當我們認為，人作為是意識的，或是為己存在的，也就是指出人是作為一個虛無的存在，創造著虛無。而自由，便是這作為是意識、為己存在的非存在——人的真實存在（human reality）——的形式。簡單的來說，人的真實存在（非存在、意識、為己存在）的存在方式，就是自由。自由源自於虛無，也與虛無同一。所謂的虛無，按其字面上的解釋，就是它完全不是任何一種事物。因此，人作為一種虛無，也就不是作為某種可以被定義或者是可以被決定的事物的存在。人的存在不是某種先於存在的本性或本質。他是完全的自由，不可被決定的。這種自由，在沙特看來，才是真正的、絕對的自由。

因此，人除了是自由之外，他什麼也不是，因為他連稱為是「我」

安徽文藝出版社，1998）頁 36

²⁸ 沙特，自我的超越性，收入潘培慶、湯慶寬、魏金聲等譯《沙特哲學論文集》（安徽：

都不行。作為是自由的人，也就是指人的實在、意識乃是在一種空無（empty）狀態下，使得人本身就是自由。即使是哲學家們一度認為最能代表人的存在、主體、自由的東西「自我」（本性、本質），也都被沙特排除在意識之外，不能代表人的自由。人因此是沒有本質，本性是一個虛無存在。唯有如此，人才能真正的擺脫預先被決定的命運。因為本質、本性若總是先於人的存在，其必然會決定著人的存在應該是如何的，就如同一把裁紙刀，在被製作出來之前已經事先存在了使其製造和使用成為可能的一些概念。但人應該是如何的應由人自己作決定、選擇，而不是事先被一個稱為是人的東西決定。所以，為了人可以真正作選擇、自我決定，人的存在就必須是擺脫一切形而上的價值，達到一個純粹空無、透明的狀態。這便是存在主義者的第一個原則：人的存在必須是先於本質的。這人的存在，並非是指猶如自然物般的在己的存在，而是指虛無的、欠缺存在的為己存在。這為己存在，對沙特來說，才是人的實在（human reality）。人的存在，首先什麼都不是，是不能被下定義的，之後才得以是他所認為的那個樣子。

如果人在存在主義眼中是不能下定義的，那是因為在一開頭人是什麼都說不上的。他所以說的上是往後的事，那時候他就會是他認為的那種人了。²⁹

也因為如此，人的概念是不可能的。

人是自由的，而且沒有什麼人性可以認為是基本的。³⁰

安徽文藝出版社，1998）頁 45

²⁹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, translated by Bernard Frechtman (New York : Philosophical Library press, 1957) p.15

³⁰ibid. p.30

第二節、行動與自由

§ 1. 自由與選擇

人的存在（意識）作為是一自由的存在，上帝的位置完全由人的自由所取代。人注定是自由的，沒有任何事物可以決定人的本性，替人作選擇，只能人可以為自己作選擇，而且是必須作選擇。也就是說，對沙特而言，自由是行動的首要條件，或者也可以說是選擇的自發性。沙特將自由等同於選擇的能力，從選擇的可能性上來談論自由。這其實是說明作為一個人的存在在經驗生活中，「人是必須選擇的」。在每一分每一秒中，我所選擇的每一個未來，都是出自於我的自由。因此，沙特才說，人是必須選擇的，而且是自發性的去選擇，非被決定的。我每分每秒都在選擇、都在決定著自己的未來。舉例來說，如果人的存在應該是正義的，這並不是指正義先天的決定了人的存在，而是指人自我選擇成為一個正義的人。或者也沒有任何的先天的環境決定了人的本性善或惡，若是某人是惡的，那這是那個人自我選擇為惡的。因為，人在成為是某個東西的之前，是非存在的，欲取得存在，就必須朝向那個其欲成為的東西，而在這個朝向的活動中，其實也就是人做了一個選擇，這個選擇是為了把自己造成他願意成為的那種人而採取的一切可能的行動。沙特所謂的人是必然會選擇的，就是基於此。當一個非存在欲取得存在，在這個取向的過程中，人就是正在進行選擇，在善與惡、誠實與說謊等選擇他願意成為的那種人。所以，即使是在一個貧瘠的經濟環境裡，作為一個小偷或者仍舊忍受著饑餓的人，這都是自我選擇成為一個所欲成為的人。簡單的來說，因為決定論是沒有的，所以人是自由的，是必然選擇的。所有的行動沒有一個不是同時在創造一個他認為自己應當如此的人的形象。

自由是先於真理的，這不是指我們先作為是人的和可以選擇的，因此才是自由的，而其實是我們就是自由的，才因此是作為是人的（human）和必須選擇的。³¹

這必須的、自由的、原初的選擇說明了什麼？它說明了人是可以創造出他想要的生活，他想要成為的那個樣子、他的本性、本質。沙特說，存在先於本質。人總是必須先存在的——自由的、虛無的為己存在。然後，才有所謂的人的本質，毋寧說是個人的本質（因為沒有普遍性的存在）——形構出自己願意成為的那種人。主體所採取的一切行動，都是為了要創造自己的生活、塑造自己的「將是」（to be）。例如，有一個年青人面臨到一個兩難的困境，一個困難的決擇——從軍，或是和母親在一起。對他來說，從軍是為了想要獲得一個更好的生存環境，他願意成為那個為了全國人民而犧牲奉獻的英雄；和母親在一起，則是願意成為那個幫助母親活下去的孝子。無論是那一種選擇，都是那個年青人在為自己應該是怎樣的（願意是怎樣的）樣子做決定。換句話說，這個年青人的選擇行為，就是在決定著自己的本性（成為一個孝子，或是成為一個英雄）。因此，完全沒有一個普遍的道德標準（人理應孝順父母）可以事先決定你應該怎麼做，或是一個普遍的人性（人性本善）可以事先決定著你的樣子。因為，你還是必須選擇。我決定著我自己的存在，我是我自己的主人。我的存在完全取決於我的選擇的行動。

人的真實存在，就完全的等於他選擇的行動，除此之外別無其他。例如，普魯思特之所以是天才，完全取決於他的全部作品；拉辛的天才就表現在他的一系列的悲劇中。這些作品代表了他們的創作力，這創作力代表了他們是天才。一個天才之所以是天才的，不是因為他的生性是

³¹ Peter Caws, *SARTRE* (London, Boston, Melbourne and Henley : Routledge and Kegan Paul press, 1979) p.117

天才的，而是根據他所做的事而決定的，離開了他的作品，沒有進行創作，天才就不得以成立。所以，人的本質是根據人的行動而來的。當然，這並不說一個作家只是依靠他的作品（他的創作）來決定他是什麼樣子的人，還有千百件其他的事情同樣有助於解釋他是什麼樣的人。所以，人的真實的存在，除了行動之外（創造，選擇，等等），我們再也無法發現任何的東西可以說明人的真實存在。

一個人不多不少就是他的一系列行徑：他是構成這些行徑的總合、
組織和一套關係。³²

§ 2. 論動機與激情

既然，每一個行動也代表了一種必然的選擇，而且是完全奠基於人的真實的存在是一種空無。但是，也許我們仍然有些疑問，因為我們總是發現到在一個行動者有所行為的時候，不是都牽涉到動機或意志方面的問題嗎？譬如說，我們最常問別人：你為什麼要如此做呢？我們也常常聽到別人這麼回答：這就是我想要的？難道我們不是常常可以發現到一個行為幾乎皆牽涉到一些社會、道德、宗教上的原因，甚至是出自於行動者本身的理由、動機，而使他們採取某些行為。對於這些沙特如何解釋呢？雖然，人就是自由的，但是，我們仍舊會發現到意識裡仍然有所謂動機或者意志？果真如此的話，沙特所謂的人在存在上便是自由的可能嗎？因為，沙特標榜自由就是虛無化，如果真有動機或意志的存在，意識如何虛無化，自由如何可能？接下來我們便朝著這個方向著手。首先讓我們看沙特怎麼說：

³² Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, translated by Bernard Frechtman (New York : Philosophical Library press, 1957) p.33

人類的處境是一種自由選擇的處境，沒有藉口也沒有援助，所以任何人以自己的熱情或者發明什麼決定論學術作為藉口，為自己開脫，就是自我欺騙。³³

對於決定論者的理論，其內容大致的方向不外是一個行動者的行為是嚴格地被確定的在某一動機（motive）當中的，而這個動機又被確定在某個超越、先天的目的裡。目的——動機——活動是一個連續的充實體。這三者之間沒有任何的虛無，其間的連結有如一條不間斷的鎖鏈，所有的行為必然有一個其導致該行為發生的原因。對於這些決定論者來說，這動機可能是因為社會的、宗教的、政治的環境所導致的。這些處境，作為是早先就規定了人在宇宙中基本處境的一切限制，包括了：人生下來是一異教社會裡的一個奴隸，一個封建社會的貴族，一個無產階級。然而，永恆不變的限制是死亡。這些限制，對決定論者來說，限制了我們的動機，影響了我們的行動。反過來說，我的行動只是為了達到符合這些處境、限制的手段。我的行動並不是自由的，是早就已經被確立在這些處境底下。這目的——動機——活動之間的連續關係，不只是出現在決定論者的論述中。就一般的情況來說，例如在科學家們的研究裡或一般人的問答中，我們也時常可以聽到「你為什麼這樣做？你這樣作的理由在那裡？」在問這些話的同時，我們其實是相信每一個行為的出現必有其原因或理由，這個理由足以解釋行動者為何如此行動。我們通常將這個最原出的點稱為動機、目的。如此一來，人們的行為似乎不可能是沒有動機、目的的。動機與行為之間的關係如同自然界的因果聯繫，我之前下了一個什麼樣的目的、動機，我的之後的行為便會尾隨而來。換句話說，為了實現我之前的動機、目的，我會積極的採取一系列可以達到我之前所下的目的的行為，或者是滿足我之前動機的行為。

³³ibid. p.44—45

這二者就是前因與後果，其間如邏輯的推論過程，一個步驟接著一個步驟緊密連結在一起，不可能有任何其他的可能性的存在，不可能會出現其他在這一系列之外的結果，完完全全的只是一種必然性的呈現。

但是，動機真的就是必然決定行為以某種姿態出現嗎？對沙特來說，動機（motive）只是一外在、客觀的事實，它是作為對現實處境的客觀領會，而不是作為一種主觀的事實。並且，這種客觀的領會只有在預先設定的目的的引導下，在為己存在向此目標的謀畫（project）的限制下才可能形成出來。簡單的說，動機是一種工具，作為達到某種主體所意欲的目標。舉例來說，有些司法執行者，甚至是心理學家等等，在面對一宗謀殺案時，總是會提供一個他們所謂的有力的動機，作為是那個犯人殺人的原因。這動機可能是因為情侶之間的交往情形，或者是某人的財務狀況。對他們而言，這動機在內心身處成為了一種無可推翻的鐵證。然而，沙特卻不這麼認為。這動機僅僅代表著一種客觀的事實，卻不能夠構成殺人這一行動的原因。因為，這動機的顯現（appearance）必須在主體提出的目的的限制底下才有可能。當殺人的這個行為在被進行之前，罪犯早就已經考慮到殺人所可能會引起的客觀的後來，也就是說，目的早就已經被提出來了（擁有上千億的財產等）。在這個目的的限制之下，動機——某人的財務狀況——才得以成為動機。動機才因為這個主體的謀劃（目的），而將自己顯現出來、被揭示出來。相對的，對主體的謀劃（project）而言，動機則不折不扣的成為達到這個目的的藉口、工具、手段。

總的來說，動機是對處境的一個客觀的領會、把握，或者我們可以說現實處境就是動機。然而，這動機之所以會出現，卻是在主體意識所提出的目的下才能被揭示出來。因此，動機的顯現，必須是在主體提出一個目標下才顯現（appearance）出來。這主體提出的目標，就是主體的自由的选择、行動，所以，動機必須經由我們的行動才得以被實現。換

句話說，是我的選擇決定了動機、現實處境的顯現，沒有了選擇的行動，動機不可能顯現出來。所以，主體是必然的選擇、行動因而是自由的，一切的選擇、行動都代表著主體原初的選擇（original choice）。

確定的是，動機是作為一事件的客觀的狀態，但它不能是作為行動

的原因，因為主體的謀劃對它被認識為是動機的而言，是必然的³⁴

我們因此將動機叫做對被規定的處境的客觀把握，因為這種處境在

某種目的的指引下被揭示，表明作為達到這個目的的工具。³⁵

那麼，激情呢？意志呢？激情（passion）或意志（will）是否能決定選擇、行動呢？例如，一個士兵在戰場上，面對著許多敵人威脅的時候，他可能因為恐懼而落慌逃跑；但他也可能會認為應該留在原地，儘管乍看起來抵抗要比逃走更加危險。對於大部份的人來說，逃跑的行為是一種激情；而抵抗的行為是一種意志。這抵抗了自己的恐懼的心理狀態的意志，被人們視為是自由的，是一種自由意志，脫離了心理因果決定。但是，對於沙特來說，這兩種狀態仍舊是自由選擇的表現（expression）。也就是，無論是恐懼的激情、或者是意志，都必須與逃跑的行為，或者是抵抗的行為同一，我們是無法將選擇、行動從意志或是激情中區分開來。沙特說，離開了恐懼的行動就不成其為恐懼，離開了抵抗的行為就不能是意志的，離開了愛的行為就不叫愛，離開了快樂的行為就不是快樂。總的來說，離開了行動，表現便不存在。無論是意志、激情都是選擇行動的表現，是「自由」表現自己的方式。它們（意志、激情）與必然的選擇行動（最原初的選擇 original choice）同一。

恐懼和勇敢一樣，都是自由的。恐懼是以非反省的意識（即我避免

³⁴ Peter Caws, *SARTRE* (London, Boston, Melbourne and Henley : Routledge and Kegan Paul press, 1979) p.116

³⁵ 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994），頁 624

去面對一個危險的處境)意向著處境；而勇敢則是以反省的意識(即我從容的面對一個危險的處境)意向著處境。無論是那一種(意志的反省行為、恐懼的情緒表現、其他的激情或者是憤怒)都是我的選擇，出自於我自由的選擇，出自於我面對同一個危險的處境不同的選擇(可能是恐懼的，或勇敢的)。

情緒不是作為某些心理上的激動，而是非反省意識對具體處境的反應。³⁶

意志和情感一樣，是某些我們據以到達原初自由提出的目的的主觀態度。當然，我們不應該把原初自由理解成一種先於意志或激情的活動的自由，而應該理解成與意志或激情完全同時的，而且意志和情感各自以其方式表現出一個基礎。³⁷

我們可以看到，沙特極力說明，所有我們的行動都是自由的，是出自於作為自由的人的。這自由的人之存在不是某種形而上的東西，他在是在他自己的行動、他自己的選擇。自由就是必然的去選擇，沒有任何的東西可以決定我的選擇、防礙我的自由，我是完全自由的，也可以說，我是因此而被迫自由的。在沙特，為己存在(the for-itself)、虛無(nothingness)、人的意識(human consciousness)、自由(freedom)、自由的選擇(free choice)，都是一樣意義的，同一的。

§ 3. 自由地「存向」(being toward)及焦慮(anguish)

³⁶ Wilfrid Desan, *The Tragic Final: A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A: Harvard University Press, 1954), p.99

³⁷ 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯(台灣：久大、桂冠聯合出版，1994)，頁 621

在存在主義看來，人的存在不是一種單純的「有」、「在那裡」（be there）的靜態的存在。人的存在是一種趨勢，是一種不斷由自身提出的疑問，是向自己不斷進行衝擊的意向。它是積極主動的，而非像一般人所說的「有」那樣消極、被動。一般人所說的「存在」、「有」是死氣沉沉，是任外界擺佈。然而，存在主義所說的人的存在是一種趨勢，是不滿足於現狀，或者說，不甘心於墮落的意向。換句話說，人生，基本上就是一種存向（a being toward）。人的存在是包含著意向（intentionality）的。這種意向不是人類的（即集體的人）意向，也不是理性的的意向，而是從個人的現實存在中出現的意向。這種意向的目的，是為了使自己的存在趨向完美，最後超出個人的有限性，達到絕對的自由。因此，人的存在不能靠外界的物質或心理的力量，不能靠他人的力量，不能靠社會，而是靠人的存在本身的意向，不斷向外突破有限的處境。

沙特也是如此。所有人的真實存在，就是自己的自我創作、自我塑造、自我建設、自我奮鬥；就是人的真實存在本身的意向（趨向）。意向（intention）是什麼？就是一個目的的選擇，就是一個選擇的行為。舉例來說，我的意向是想要有一頓美好的晚餐。我選擇了這個目的，而我所前往的餐廳正表示了我對這個目的的選擇的特殊意含。對於每一個行動、選擇而言，沒有意向（intention）的行動、選擇是不可能的。每一個自由的行動都是意向著、趨向著某個目的、目標的。所以，意向就是指人的行動，是同一的。當沙特在談自由、行動、原初的選擇、意識、為己存在、人的真實存在時，同時也就是在說明人是意向性（intentionality）的。這意向性代表著人的自由的行動、選擇，人是可以將自己帶往自己所意欲的地方（生活、本質），帶往一個目的，超越有限的環境、自己。意向性，就是朝向一個目的的行動。而這個行動是自主的，沒有任何的實體性存在在這個行動的背後。意向性的行動就是主體的全部，就是自由。因此，自由是什麼？對沙特來講，自由不僅僅是

一種虛無，而更是一種行動，一種將自己帶往自己所意欲的地方的行動、選擇，而且這個行動、選擇是必然的發生在每一個人身上。人的自由就是必然的、絕對的可以自己決定自己的將來、目的。自由不是一個可以被定義的東西，而是靠主體本身就是意向性的——不斷的超越自己的有限性，朝向自己未來的可能性——行動，來證明人就是自由的。

沙特認為沒有任何一個人可以停止他自己是自由的。自由就是人的存在。它在人的所有的謀劃裡顯示出來。任何一個人的行動都是一個更廣大的意義——他的生活風格——相一致的。他的謀劃是——選擇生活的方式。³⁸

自由不是某種作為先於自由選擇的東西，而是自由就僅僅是選擇。

39

人的存在是自由的為自己作決定，自由的選擇，自由的朝向一個目標，是主體自己的謀劃（project）。反過來說，這目標是經由人的選擇才得以存在的。如果，成為一個孝子是我的目標、我必須是一個孝順父母的人，那是因為我選擇了它；或者玉山被視為是我必須攀登的山岳，這是因為我能夠去要、能夠去選擇，它作為我的目標。因此，一個目標之所以存在，完全決定於人的選擇。乍看之下，沙特對人的自由的看法，似乎是相當積極和樂觀的。因為，一切的行動全部操之在我，我就是這個行動的全部，我就是選擇、行動本身。沒有任何內在、外在的因素可以限制我的自由，決定我的行為。人的存在，似乎一切出乎意料的完美。然而，實際不然。雖然，我做了一個選擇，我有一個朝向目的的行動。但是，這個目的、將來卻只是一種可能的存在。也就是說，我的過去——

³⁸ Patricia F. Sanborn, *Existentialism* (New York : Pegasus, 1968) , p.115

³⁹ Wilfrid Desan, *The Tragic Final : A Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (U.S.A : Harvard University Press, 1954) , p.106

現在——將來，不是一個因果聯繫般的密不可分。也許，我決定了我自己應該什麼樣子的，我決定了我應該要生存在什麼樣的環境，我決定著我自己的未來的生活。但是，這個選擇與目標之間卻存在著一道裂縫。也就是說，有一個「否定」的判斷存在在我的過去、現在、將來之間。

一個賭徒自由地下決心不再賭博了，而當他一走進賭桌的時候，立即發現所有的決心都融化了。「不再賭博」這以前下的決心總是在那裡，在大部份的情況下，面對賭桌時，賭徒總是回想起自己下過的決心以求得救助。因為，他不想賭，或不如說，前一天他已經下了決心，他現在仍然認為自己不想再賭了，他相信這個決心是有效的。但是，當他站在賭桌前的時候，他感到一種極度的焦慮。這「焦慮」（anguish）恰恰說明他之前所下的決心是完全的無效的。這「焦慮」就像是過去與現在之間的一道裂縫，分割開過去與現在的聯繫。縱使，賭徒前一天真的不再賭博了，而且在今天看來決心還在。但是這決心僵化了、無效了。因為，當賭徒面臨賭桌時，他的焦慮告訴他：他必須再做一次選擇，選擇「不再賭博」，他必須再下一個決心，決心「不再賭博」。這說明了，過去的行動、選擇，對現在的主體意識而言，不是作為是此時此刻的行動的原因。它就像是作為世界的一個部份，是存在在世界之中的，也就是它是一在己的存在（the in-itself）。它的出現，必須經由主體的（為己存在）行動，才能顯現（appearance）自己。這焦慮正表明了，他必須行動（回憶起這個「不再賭博」的決心，並且「不再賭博」），才能使昨天的「不再賭博」的決心顯現。這也就是說，我是能夠自由地決定著我的過去，並且賦予它意義。但是，必須注意的是，當沙特將過去視為是與現在的行動（為己存在、意向性、選擇行動）毫不相關的在己存在時，這同時也就是暗示了我必須是不斷的選擇的。每當我選擇了我意欲的將來的時候，就在這選擇的同時，這「選擇」就已經成為過去的了，我沒有辦法讓它成為是「現在之所是」（being what it is）。

沙特認為，過去是作為為己存在的固體化。當我說「我當時很累」，意指這疲勞是作為某種不可能再出現的東西：我的過去變成是在己存在的；我面對它就好像是面對一個外在事物的在己存在。我不是我的過去，但曾經是它。我沒有辦法是我的過去，否則，我就不應該是現在的我（*be what I am*），即是絕對自由和充滿著可能性的為己存在。⁴⁰

「過去」作為是在己存在的，也就是作為意識（現在的意識——意向性）所面對的對象的存在。過去的意識與現在的意識並不是一個縱的延續（過去作為是現在行為的原因），而是在一定的距離上面對著。因此，過去與現在也不能是同一的，而是有一個「內在的否定」（*internal negation*），來說明過去與現在意識之間的聯繫：是現在的我在面對著過去的我的同時，也是不斷的從過去的我逃避開來。過去的選擇仍然存在在那兒（*be there*），但是，現在的我卻不斷的從過去的選擇逃避開。現在的意識只能是過去的我的認識，但卻不能是過去的我。這「焦慮」（內在的否定）說明了一切。也因此，現在的我並不是作為某種定在的東西，而只是一直不斷的在面對著（即認識、回憶）過去，並且從過去的選擇裡逃開。當然，這不斷的重新選擇是有其好的一面的，因為，人總是可從過去的包袱掙脫開來，並朝向一個全新的未來。若某人曾經在年輕的時候犯了法，並不表示他必須永遠背負著罪犯的名號過著他的一生。依照沙特，他隨時隨地都是可以再重新開始的。所以，人總是將過去拋諸腦後，朝著未來前進的。

現在就是為己存在（*the for-itself*），也就是人的意識從過去逃逸，進入將來。⁴¹

⁴⁰ *ibid.* p.37-38

然而，將來可以為現在說明什麼？沙特除了說明現在的意識在面對過去的焦慮時，同時還指出了有另一種焦慮：面對將來的焦慮。我走在懸崖邊的一條沒有護欄的狹窄的小路上。對我來說，這懸崖是要躲避的東西，它代表死亡的危險。為了要平安的度過，離開世界上的種種威脅（目的），我設想了一些可能的行為：留心路上的石頭，儘可能離開路的邊緣等等。但是，我仍然是感到焦慮的（anguish）。我很清楚的明白，對於現在的我（恐懼）而言，這些設想的行為（將來的我）只是一種可能而已。現在的我（恐懼）並不是必然的決定著我將來的行為，現在的我也不是就是將來的那個我。因為，當我設想著將來的一切保護措施的時候，我其實是正面對著這個「將來」（face the future）而存在的：我計畫著將來，我設想著將來，我欲求著將來，我指望著將來。然而，我卻還不是這個將來，這將來只是作為我所欲求的目標，作為我所面對的東西而存在著。因此，我是焦慮的。我焦慮我現在的處境只是一種欠缺的存有（lacking being），因為，我還不是那個我所欲求的東西，我還不是我所想要的狀態。將來使得現在的欲求只是一種朝向將來的行動而已，還不是一種可以作為是某某將來的存在。換句話說，現在的我只是一種意向的行動，是欠缺的存有，是非存在。

我感到焦慮正因為我的行為只是一些可能，而這恰恰意味著，在我摒棄這個處境的全部動機時，我同時把這些動機當做不夠充分有效的，在我把自己當作是畏懼懸崖的那一時刻，就我的可能行為而言，這恐懼不是決定性的。這恰恰是因為我不把它認作是這以後發展的原因，而認作是：要求、召喚、等待，等等。⁴²

這焦慮說明了什麼？它說明了我的自由。因為，不論是面對過去的

⁴¹ ibid. p.39

⁴² 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994），頁 69

焦慮，或者是面對將來的焦慮，在在都告訴我們：人的存在，作為一為己存在是必須不斷的做選擇的，是作為一被迫自由的人的存在。人的自由是一種被迫的自由。現在的我不斷的從過去（在己存在）逃逸，意味著我必須是不斷的重新開始，重新選擇；現在的我不斷的走向（toward to）將來，意味著我處在一個欠缺的狀態，為了彌補我所欠缺的部份，我總是謀劃著我的未來，向這個未來前進。但是，對沙特來說，這個「欠缺——被欠缺者」的整體是不可能達到的，雖然人們總是渴望著。因為，就在我選擇了我的將來的同時，這個選擇就即刻的滑向過去，成為一個現在的我（what I am）——永遠不能是過去的我（what I was）。然後，我又必須重新的開始選擇，選擇一個新的未來，如此不斷的反復循環著。結論是：我必須是選擇的，我必須是自由的，而且我是被迫不斷的選擇，被迫自由。除了自由之外，什麼都不是。

意識是對給定物單純的否定，是作為從某種存在著的給定物那裡的脫離和對某種尚未存在的目的的介入而存在的。但是另一方面，這種內在的否定只能是一個永遠處於對自身的後退中的存在的事實。

他在他曾是的東西面找不到任何救助、任何支撐點。

自由之為自由僅僅是因為選擇永遠是無條件的。由於自由是沒有支撐點又沒有跳板的存在，所以策劃為了存在就應該不斷的更新。我永遠在進行自我選擇，而且永遠不能作為已被選擇定的存在，否則，我就會重新落入單純的在己存在中去。選擇就就它正在進行的範圍內講，一般指明其他的選擇是可能的。由於我是自由的，所以我策劃著我的全部可能，但是我因此提出我是自由

的，我總是能夠將這原始策劃虛無化並使之過去化。⁴³

人是徹底地自由的，沒有任何的東西可以限制人的自由。因此，人就必須為其自由的自我決定負責。因為，再也沒有任何的因果決定論可以為人的行為開脫。人必須為其自身的所作所為負上完全的責任。如果，我們說某人是一個偷竊的慣犯，我們很容易將他的行為歸諸於貧窮的環境，並對他抱以憐憫之心。但是，對沙特來說，基於人是自由的，他的偷竊並不是因為環境貧窮所造成的。偷竊的原因就在於那個人自己選擇要去偷竊的。因此，所有的行為再也沒有任何的藉口、依靠，一切的決定都是出自於人的自由的選擇；人就是自由的，並且是絕對的自由。

⁴³ 同上，頁 667-669

第四章、沙特與笛卡兒在自由上的比較

笛卡兒從懷疑一切出發，發現到意識有一種自由選擇的能力，超乎任何的決定之外。無論是否有一個欺騙者存在，都不能否定我這自由懷疑的能力，是絕對的、本能的。對沙特來說，這一絕對自由影響極深。甚至，我們可以說，沙特就是為這絕對自由，做更深入的說明與論證。不過，也因此沙特駁斥笛卡兒「自我」以及「上帝」的觀念。因為，對沙特來說，這無疑是否定絕對自由。因此，下面就根據他的絕對自由進行探討。

第一節、笛卡兒與沙特的自由

笛卡兒在《沉思錄》一書中，一開始就普遍的懷疑所有的一切事物，尤其是對所有的外在物質的東西加以拒絕。這種普遍懷疑的效用，在笛卡兒看來，是為了幫助我們摒棄一切未經嚴格證實的偏見，提供心靈一條獨立於感官之外的方便之門。笛卡兒認為，我們自小時候所學習的一切知識、觀念、價值判斷幾乎都是聽來的，並且都是未經過嚴格的分析與批判，因此它們的真假無法確定。若是要確知那些知識的真假，必須將它們逐一的考察。然而那樣的工作是永遠也做不完的。因此，對於這些知識或意見，笛卡兒認為，應該來一次大掃除或大清倉，然後從頭做起，這樣就可以避免錯誤的信念或成見的障礙。這個大清倉的方法，笛卡兒稱之為「懷疑」：

笛卡兒的形上學開始於一徹底的懷疑，排除那些奠基在不可靠的來源和沒有仔細察看的前提的預想的意見。更進一步的，（依照所謂的夢境的多方的論爭）懷疑感官所提供的證據，即沉思者質疑圍繞著他的世界的存在和本性。即使是數學的基本真理（我如何得知，每當我計算二加三時或一個正方形有幾個邊時，那會欺騙我的上帝

不會使我計算錯誤)。⁴⁴

因而，笛卡兒憑藉著一丁點的理由，那怕是虛構的，將過去的一切信念暫時放入括弧。所有我的信念中沒有一個是不可懷疑的。然而，這懷疑說明了什麼呢？沙特說，這懷疑說明了我們的自由。因為，在確認或者是否認，追求或者避免理解所提出的任何事情時，笛卡兒說，我們是完全的自由的行動，並沒有意識到任何的外在的壓力決定著我的判斷，決定著我趨向某種特殊的行動。笛卡兒認為，即使我的選擇的傾向是因為我有著清晰明顯的認知，但這對選擇而言，仍舊是自由的。因為，就算是經常明白地知道什麼是真的、善的，對於自己應該下什麼判斷、作什麼選擇的決定權依舊是在意志力本身。否則，所謂的選擇就已經名實不符了。只不過，有著清晰明確的認知，會讓我們很輕易的就決定自己應該下什麼判斷、作什麼選擇，讓我們不會因為缺乏理由而不偏向任何一邊——採取一種中立的態度。因此，笛卡兒說認為，自由的選擇與判斷因而是絕對的。

意志並不需要像清晰和明確的觀念批准——即使是支持——它的傾向。 他堅持意志的絕對無條件的特性。⁴⁵

這所謂的自由意志，就是說我們有能力選擇做某件事，或選擇不做某件事（有能力肯定或否定；追求或避免）。在這選擇、肯定、否定的行為中，我不受任何的約束。因此，對笛卡兒來說，它是充足而且廣大的，不受任何限制的。和其他自我意識所擁有的特性來必較的話，意志官能都較其他的官能來的偉大與完美。舉例來說，就理解力而言，我們可以發現到它的範圍相當的狹窄，而且是受到限制的。同樣的，就記憶

⁴⁴ John Cottingham, *The Cambridge Companion to Descartes*, edited by John Cottingham (Cambridge: Cambridge University press, 1992) p. 7

⁴⁵ Amelie Oksenberg Rorty, "Descartes on thinking with body", in *The Cambridge Companion to Descartes*, edited by John Cottingham (Cambridge: Cambridge University press, 1992) p.388

或想像力的官能，或者其他任何我所具有的官能而言，也發現到它們是渺小而且受到限制的。無論科技是多麼的進步，在理解官能、記憶、想像，或其他官能上，我們仍舊無法否定它們的有限性，並且將無限的、完美的特性賦予上帝。然而，獨獨在意志官能或選擇權上，是無限的廣大的，足以與上帝匹敵的。因為，當我們正在判斷某件事情、觀念是可疑的、不確定的時候，對對象進行否定的時候，我們是純粹的自由行動的。在這懷疑、擱置的過程當中，我們只是憑藉著我們自己作判斷，並沒有意識到有任何的外在的壓力決定著我們的某種特殊行動——懷疑。在這懷疑的過程中，我們是擁有著自由意志的，並且這自由的意志是無限的廣大，不受任何的限制。這使笛卡兒領悟到，雖然人在其他認識官能上是有限的，然而在這意志自由上是俱備著與上帝相似的能力。

惟有意志官能 是我經驗過最廣大的，最不受限制的，以至於不能再設想另一個更廣大而無限的意志觀念。因此，只有我的意志，能令我領悟自己與上帝有某種相似的地方。⁴⁶

這絕對的、本能的、無條件的自由，正是沙特對人的自由的要求。沙特認為，笛卡兒的自由，正是說明了人的思維自由和孤獨。因為，再也沒有任何可供逃避的後盾（上帝）。沒有誰是可以替我判斷，我終究是必須處在一個孤獨的處境中，依著我自己的自由而肯定或否定，並且獨自的為整個宇宙決定真理。上帝不再是真理的歸依，只有人本身才能決定世界的法則。肯定與否定、追求與避免，說明了人在有限的力量中取得了無限的能力與權力。不過，在笛卡兒，這自由（選擇、判斷的能力）並不代表著心靈的全部本性。心靈的全部本性，對笛卡兒來說，在於「思想」。也就是說，人的實在是一思考之物。這個思考之物會懷疑、

⁴⁶ Descartes, "Meditations on First Philosophy", in *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. by Donald A. Cress (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company press,

理解、肯定、否定、欲求、拒絕、想像、感覺（看見、聽見等）。不只是理解、欲求、想像是思想，就連感覺同樣也是思想。思想這個意思是指我們所意識到的一切內在活動，包括感官的活動。

基於我知道我存在這個事實，而且同時，我判斷我是一個思想物，

除此之外根本沒有任何別的東西屬於我的本性或本質。我因此正確

地下一個結論：我的本質只在於我是一個思想物。⁴⁷

這自由選擇、確認或否定某件事的能力，僅僅是意志官能的，是眾多思想能力之一的。相對的，就沙特來看，這自由的能力卻是作為意識的全部。意識就是這絕對的自由。也就是說，這絕對自由就是人的全部本性，除此之外，別無其他。自由不是附屬在思考之物的底下，不是一種能力。而是這絕對自由、自由的選擇，就是人本身、意識本身。人之所以為人，就在於人就是自由。所以，雖然沙特和笛卡兒一樣，都認為絕對的自由是一種自發性的（不被決定的、本能的）行動。然而，在程度上卻有著明顯的不同。可以說，沙特比笛卡兒更徹底的提供這絕對自由一個基礎，不是意志官能，而是人本身。

沙特認為，人之所以是擁有這絕對的、本能的、無條件的自由，就在於人必須是一個決定論外的存在。當笛卡兒對一切的信念產生懷疑時，在沙特看來，這也就是表明了，意識（我思）是這些被感知的存在、信念、一切的知識、道德觀、價值等的異化。這普遍的懷疑證明了意識是在所有體系之外的另一種存在，而且必須是另一種存在。因為，在一個因果循環的決定底下，任何事物都是事先被決定在一個必然的肯定性中，我所有的思想活動都是被包含在先前的狀態或規定、信念、體系之

1998) p. 83-84

⁴⁷ Descartes, "Meditations on First Philosophy", in *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. by Donald A. Cress (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company press, 1998) p. 96

中的，就像是一條串連的鎖鏈，不允許有脫序的情形發生。然而，當意識做出一個否定判斷的時候，便是證明了意識是一個在決定論之外、不被決定的自由存在。因為，我的思想活動已經不再被先前的狀態或規定所決定，我從這因果的鎖鏈中脫序而出。我藉由這懷疑、否定，使我與一切的信念、周遭的狀態決裂。意識因而從那種相對於原因的結果之序列中脫離出來，因而是受任何的決定的自由的存在。

懷疑企圖毀壞肯定我們思維範圍之外的一切命題；換句話說，凡是存在的東西，我都可以置括弧之間。 懷疑跟存在斷絕關係。但是人類卻因為懷疑才從現存的宇宙中獲得自我解脫和默察幻象的永恆可能性。⁴⁸

而意志，在沙特看來，和懷疑、欲望、認識、想像、拒絕等一樣，僅僅是這絕對自由表現出來的方式而已，並不佔據著特殊的位置。

⁴⁸ 沙特，笛卡兒的自由，收入張靜二主編與譯，《沙特隨筆》（台北：志文出版社，1995），頁 95

第二節、自我、上帝與沙特

既然，自由是絕對的、自發的，並且人就是這絕對的自由。那麼，在沙特看來，笛卡兒的「自我」存在，並且找尋這自我的本質，便是與絕對自由相矛盾的了。

笛卡兒經過普遍的懷疑之後，得出「我思考，我存在」這一結論。這就是笛卡兒所尋找的確定不移的點，是哲學的第一原理。任何懷疑論的假設，那怕是最荒誕的假設，也不能將它推翻。它的真實性不容置疑。因為，如果我懷疑，代表著我一定存在。如果我受騙，則我也一定存在。如果我的思想是錯誤的，也代表著我的存在，否則根本沒有可犯錯這件事發生。又我在夢中思考，我同樣還是存在，否則作夢無從產生。因此，「我思，我在」的這一命題，是絕對無可置疑的。接著笛卡兒考察「我」是什麼？

因此，嚴格說來，我只是一個思想物；也就是說，是一個心靈，或是一個智性，或是一個理解，或是一個理性——這些名詞的意義都是我以前所不知道的。然而，我是一個真實的東西，而且是實際存在的；但是，我到底是什麼東西呢？我已經答覆過了：我是一個思想物。⁴⁹

這個作為一個思想物的「我」，在笛卡兒看來，是一個能懷疑、能理解、能肯定、能否定、能意志、能拒絕，並且也能想像和感覺的實體。換句話說，懷疑、理解、肯定、否定、意志、拒絕，想像和感覺等，是這個實體（思想物）的屬性。笛卡兒認為，即使我幾乎懷疑一切，並且

⁴⁹ Descartes, "Meditations on First Philosophy", in *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. by Donald A. Cress (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company press,

理解某些事物；肯定只有一件事物是真實的，而否定其他的一切；有意志想要多知道這些事物，卻又不願意受騙；想像出許多的事物；感覺許多事物，等等，都是作為「我」這個思想物的屬性。這些屬性，沒有一種能與我的思想分開，或者說沒有一種能與「我」分開。「我」是作為一個被這些屬性所依附的實體。因為，是我在懷疑、是我在理解、是我在意欲。不可能是無物的懷疑、無物的理解、無物的意欲。任何的屬性（包括意志官能）皆有所依附的東西，那就是自我依存的實體，就是「自我」。

我知道我是一個實體，其全部本質或本性，只是思想而已。⁵⁰

對沙特來說，「自我」此一實體的存在，等於又是將人的實在推向決定論的深淵裡。根據沙特，胡塞爾和笛卡兒透過對我思的分析，求得一自我，是錯誤的。⁵¹在第二章，我們已經對自我是否存在意識之中做了討論。對沙特來說，人之所以是自由的，就在於人的實在是一個決定論之外的存在，所有的意識活動都是反省前的意識——直接的意指著某物。「自我」的出現，僅僅是在反省意識中才呈現出來。（雖然，笛卡兒也承認「自我」是透過它的某個屬性，間接的認識它）但是，沙特卻不認為，這個出現在第二階段的「自我」是作為意識主體而存在。相反的，這「自我」卻是作為意識活動的對象、客體而存在。就像是主格與受格之間的關係，「自我」是一個被思想的對象，是一個受格，而不是主格。「自我」和意識主體（意識活動）永遠有著明確的區分，雖然，這「自我」恰恰反應著主體。因此，自我與意識主體並不是同一的，意識主體是作為「不是」自我而存在著。

1998) p. 65

⁵⁰ Descartes, "Discourse on Method", in *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. by Donald A. Cress (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company press, 1998) p. 19

⁵¹ Regis Jolivet, *SARTRE: The Theology of The Absurd*, trans. by Wesley C. Pierson (New York: Newman Press, 1967) p.97

我思，故我在。我是什麼？是一個作為不是其自身基礎的存在。⁵²

那麼，這意識主體是什麼？沙特說，它不是某個實體的存在，只是虛無、一個非存有（non-being），是在存有（being）（笛卡兒認為「我」至少是某物，不是虛無，而是「有」）之外的東西。換句話說，它僅僅是一些自發性的意識活動，不受任何的因素決定著它自己的行為。一切的行為都是出自於虛無的意識，是自己決定著自己的。因此，這正與笛卡兒相反，笛卡兒認為沒有出自於無物的行動，所有的行動必有一個源頭。然而，在沙特看來，若是嚴謹遵守笛卡兒在自由意志裡，所強調的一種自發性的、沒有壓力的、本能的自由的選擇、判斷。那麼，就不該在自由的選擇之前添加一個實體——作為其自由選擇、判斷（包括所有的意識能力）的基礎。應該是讓這選擇、肯定、否定完完全全的在任何的決定論之外，沒有任何的東西（包括自我）可以是選擇、肯定、否定（意識活動）的基礎。這基礎的建立僅僅是在這選擇本身，換句話說，是意識活動本身。因此，沙特認為，我們無法在意識裡發現任何的東西，除了表現出來的行動而已。

所以，在沙特，自由的選擇不僅僅一種能力、屬性而已。它還牽涉到意識主體本身的存在性就是自由本身。這也就是說，意識主體必需是決定論之外的存在，是存有（being）之外的存在，是一個非存有、虛無。因此，按沙特看來，笛卡兒將「自我」此一實體視為就是一意識主體，也就是破壞了自由的選擇本能、肯定和否定的本能、追求或避免的本能。因為，自我（實體、本質）決定了它的屬性，選擇、肯否定，或者是追求與避免只是被事先假定的，已經被定義好的了，對人來說，已無自由可言。結論是，唯有將所有的本質、本性別除在意識之外，意識主體是虛無的、非存有的，這絕對的、本能的、自發的自由才有可能。

⁵² 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994），頁 134

在說明「我思，我在」之後，笛卡兒進而論證「上帝」的存在。他認為，「上帝」作為一個完滿的觀念，不可能來自於一個不完滿的存在。這個完滿觀念的基礎，必須來自於至少和此觀念擁有同等的完滿的程度。然而，笛卡兒檢視自己的心靈，並不認為自己是一個完滿的存在，只是一個有限的存在。因此，「上帝」這個完滿的觀念絕對不可能從「我」產生，而是必須推至有一個等同於「上帝」這個完滿觀念的存在，即「上帝存在」這個事實才能有「上帝」這個觀念。「上帝」作為一個完滿的存在，賦予我意志能力，使我有一種自由可以「拒絕」接納任何不明顯、不確定的事物，我們就可以避免受騙。因此，笛卡兒認為，即使是上帝內在的決定了我的思想，仍舊不能說明我不是自由的，因為，我有著「否定」的能力，能夠去否定不屬於真理的一切。甚至，上帝讓我更清楚的明白什麼是真的和善的，使我能夠很輕易的作選擇、下判斷。

神聖的恩典 不僅沒有削減自由，反而增加和強固自由。 因

為如果經常地明白知道什麼是真的、善的，就很輕易的決定自己應

該下什麼判斷，作什麼選擇。⁵³

然而，這對沙特來說，這人的自由在「上帝內在的決定著我的思想」的情況下，卻成為是不夠絕對的與不是無條件的了。因為，即使笛卡兒宣稱人有足夠的能力選擇做某件事，或選擇不做某件事；有能力肯定或否定它；或者是追求或避免它。然而，就「上帝內在的決定我的思想」而言，意志的自由選擇卻是突然被某種內在而且神奇的靈光——上帝——所籠罩著。無論我的肯定或否定（就信仰而言），都是上帝對我們的影響，是上帝透過我們的意志來肯定或否定的。如果我堅持要肯定某個觀念或否定某個觀念，那純粹是因為上帝神奇的靈光壓迫著我所

⁵³ Descartes, "Meditations on First Philosophy", in *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. by Donald A. Cress (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company press,

致，使我清楚而明白的知道真和善，並且避免犯錯。

「上帝內在的決定著我的思想」——涉及到信仰的問題。在這範圍中，理解力既然無法成為信仰行為的充分理由，整個意志也就被某種內在而神奇的靈光——即「恩典」(grace)——照透了。我們看到這種自發而無限的自由突然受到恩典的影響。⁵⁴

事實上，沙特認為，「上帝」斷然不可能內在的決定著我們的思想。因為，當笛卡兒論證「上帝」的存在時，他認為完美的觀念不可能我的身上找到根源，因為我是一個有限、容易被欺騙的、不完美的存在，只有在上帝之處才能尋得相同的完美性。因此，我不是作為完美觀念的基礎。這意思是說，一種可能是基礎的東西不能忍受和它所是以及它所設想的東西之間有任何一點小的差距。因此，意識「不是」那個在自身之中所發現到的觀念，意識是作為一個「不同於」那個完美觀念的存在。它不屬於表現它的內容，更別說是其他的意識（如上帝）。這個「不同於」分割開意識主體與所發現到的完美觀念、完美的存在。一個差距、一道裂縫展、一個虛無展現在意識主體與所思的對象之間。對沙特來說，這就證明人的絕對的、自發的自由。因為，這「不同於」已經使我們從完美的觀念、完美的存在中逃了出來，使我們從世界的法則（無論是物理世界或者是神的世界）中解脫、退回。因此，所有我的選擇與判斷都是絕對的自由的，是完全的自發的，無條件的原自於意識主體。完美的觀念，甚至完美的存在（神的世界）僅僅是我所思的對象而已。

他甚至能從內在的一切，從記憶、想像和軀體中退回。 他獲得

這種無匹的獨立性以抵抗惡靈的全能——甚至抗拒上帝 ⁵⁵

1998) p. 84

⁵⁴ 沙特，笛卡兒的自由，收入張靜二主編與譯，《沙特隨筆》（台北：志文出版社，1995），頁 92

第五章、沙特和胡塞爾在意向性上的比較

胡塞爾與沙特在現象學的方向上有什麼差異呢？一般來說，胡塞爾的現象學承襲自笛卡兒以來、甚而整個歐陸哲學都相當重視的一個課題：那就是確定一個絕對無疑的出發點、基礎，並由此基礎建立起一個基本的意識架構，以說明人的每一種經驗。換句話說，胡塞爾之所以找尋一個認識的基礎，是為了說明在數學和自然科學的領域中所引進的概念、原理、預設的有效性。所以，胡塞爾不僅僅是尋求一個數學上的基礎，更是為所有人的認知(所有人的知識和信仰)尋求一個先驗的原則。那麼，沙特的存在的現象學的意含是什麼呢？雖然，他和胡塞爾一樣，也是在找尋一個笛卡兒式的絕對無疑的出發點。但是，他和胡塞爾不同的是，他所尋找的這個絕對無疑的基礎並不是為知識上的有效性，而是為了提供人的自由行動的有效性。因此，對「意識」的詮釋，就沙特和其他的存在主義者看來，最主要地不在於它是作為一個認識的意識，而是作為一個行動、決定的意識。意識並不是和理性、認識的經驗相關著，而是和選擇、做某件事的經驗相關著。對沙特來說，哲學最重要的議題不是人的知識，而是在於人的自由。

對胡塞爾來說，意識的研究，基本上，是知識論上的研究；對存在主義來說，旨在了解「人」究竟是什麼。⁵⁶

⁵⁵ 沙特，笛卡兒的自由，收入張靜二主編與譯，《沙特隨筆》（台北：志文出版社，1995），頁 95-96

⁵⁶ Robert C. Solomon, *FROM HEGEL TO EXISTENTIALISM* (Oxford : Oxford University press, 1987) p.160

第一節、胡塞爾和沙特的意向性

對於沙特本身而言，其並沒有對自身的哲學思想作一個歸類。也就是說，沙特並不認為其自身的哲學思想是屬於任何學派或者任何運動的，他從來沒有自稱自己是一個現象學家。然而，從現象學運動來看，沙特確實是法國階段之現象學發展的重要人物。只不過沙特所接受和保留胡塞爾的現象學的觀念，卻相當的少。沙特和胡塞爾之間關連，僅僅只是現象學的信條：一切的意識都是對某物的意識，如此而已。沙特借重這一意向性的信條，來說明人的自由的存在；肯定意識的意向性作用能夠超越自身，投入自身之外的事物；並且將經驗世界（包括自然科學的前提、預設）排除在意識之外。同樣地，這也是胡塞爾的工作。但是，沙特和胡塞爾的對立，卻一開始就出現在整個現象學的方向上；並且對於後來胡塞爾認為有一個「自我」棲居在意識之內的這一論點上，沙特更是予以抨擊。

對胡塞爾來說，意識的首要特徵便是意向性（intentionality）。「所有的意識都是某物的意識」，意味著：意識的一切行動皆是意向著某物的。例如，當我們在知覺房屋時，我們的知覺指向著一棟房屋，而且是以知覺所特有的方式指向之；當我們在回憶房屋時，我們的回憶以回憶此特有的方式指向一棟房屋；當我們幻想房屋時，我們的幻想以幻想特有的方式指向一棟房屋等。無論是那一種特定的方式，我們都可發現到在意識中存在著一種普遍的特性，那就是意向性。無論是幻想、回憶、知覺、判斷一棟屋子，意識與所意識的對象之間被意識的意向性行為聯繫著。

但是，這意向性不僅僅是一種意識的作用而已，這其中還牽涉到被意識的對象。也就是說，當意識意向到某物的時候，必然有一個被感知

物的存在。這個被感知物，對胡塞爾來說，並不一定是實在的（real），因為現象學存而不論的結果。因此，這個被意向的對象無論是實在的、虛幻的，或者只是一種幻覺、想像、實體的、暫時的，都仍舊是作為意識所意向、所感知的對象而存在著。

實在的對象和實在的人不再是意識架構的一部分。取而代之的是，它們僅僅只是顯現（appear）為意向性的相關物，就是它們只是作為被意識意向的對象。⁵⁷

然而，這個與意識意向性相關的事物——意識的意向性對象，對胡塞爾來說，卻不是內存於意識的，而是作為一個外於意識的現象。「對象外在性」這概念首先由胡塞爾提出。被意向的對象不是作為某種心理性的存在，它並不是被包含在意識流之內而與意識流構成一種「容器——內容」、「擁有者——被擁有者」、「整體——部分」般的關係。因為，這意識對象若是內含於意識中的意識內容，是構成意識流的一個部分，就會造成一個結果是：意識的意向性活動將不存在。充其量，這只是主體自身的一種思維活動而已。這意識對象不再是一個被感知的對象，只是意識思維活動而已。因此，若是一個對象是被意識所意向著、指謂著，那就是意味著，這個被意識所指謂的對象必須外於意識的存在。而意識的意向性行為則成了是：意識由一種內向的的行動轉換為由自身躍出、超出、跳出意識之外，投入對象的一種對「對象世界」的一種全然開放的行為。這種意向性的理論，突破了「意識是封閉在其自身」的觀念，並且把「絕對的客觀性」還給對象。這擁有絕對客觀性的對象，胡塞爾稱之為「現象」（phenomena）：直接以其多變、不穩、曖昧、豐富的形象全盤的向著意識展露出來，代表著某事物的完全的豐富性，此

⁵⁷ Maurice Natanson, "Phenomenology and Existentialism: Husserl and Sartre on Intentionality," in *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, edited by Joseph J.

時以這個面像出現，彼時以那個面像出現，時而清楚，時而昏昧。

「現象」這個概念意味著：存在在經驗當中事物，便是事物本身。人們也許會說，現象就是那個直接地明顯的，或立即地呈現它自身。⁵⁸

不過，這意識所及的「現象」（phenomena）不僅是客觀的代表著對象本身，還是處在意識的主觀態度中。透過意識必然有著意識對象的特質的說明，對象是這外於意識的「現象」已經不是一個可以獨立於意識而存在的世界，而是一個由意識的意向性所引申出來的，而且又是意向性特質所必然會達到的一個邏輯性的結論。這也就是說，意識是有著「必然地擁有意識對象」的特質。由這種特質引申而言，則必然有被意識的對象存在著。當然，其存在的方式可以僅只作為邏輯性引申的結論而存在，不必有任何的實存性。世界，因此是被意識對象的總合。再者，就在這意識必然地意指著對象的過程中，意識會對對象進行一種主動架構的行為。胡塞爾認為，事物被知覺，並不是單純地被知覺而已。在被知覺中，事物同時也被架構著。在變動不居的意識流，對象呈現出複雜、多樣的形態，這對意識來說，這些多樣態的對象並不就代表了各個不同的事物。事實上，意識的主動架構的行動，就在此展示出來。因為，不管事物以如何複雜的形態出現，意識仍舊會將這複雜、多樣的形態統一起來。這就是意識的主動架構的能力。因此，一個「同一性的對象」的形成，必須有一個主觀的態度在裡面。

對胡塞爾而言，被知覺對象的總體，在直觀中呈現出來。並沒有一個經驗之外的統一狀態；這總體自身是一個直接的現象的材料。對

Kockelmans (YEH-YEH press) p. 339

⁵⁸ Robert C. Solomon, *FROM HEGEL TO EXISTENTIALISM* (Oxford : Oxford University press, 1987) p.167

象的總體不是一個外於經驗的意識。它在經驗中被給予。我無法有一個經驗在先，然後才詮釋有一棵蘋果樹存在在後；只能夠是我有一棵蘋果樹的經驗。⁵⁹

因此，胡塞爾的「意向性」理論是為了認識上的有效性而言。不過，胡塞爾這「意向性」的理論似乎很容易傾向一種主體主義或者是唯我論，放棄實在世界，並且導致「認識論上的孤立」（epistemic isolation），甚至是對世界的毀壞的意思，而失去了整個現象學的客觀確認的價值。

然而，沙特卻不這麼認為。依據沙特，意向性的重要性就在於胡塞爾所堅持的，意識本身超越了主客對立二分的看法，以及意識與對象的共給性（co-givenness）。意識不僅同世界一齊被給出，並且必須被勾畫比喻為一種向對象世界投入、具有投射出去的性質。

認識是一種爆發；心靈是離心的；意識是個漩渦；覺醒是一種掙扎。對於沙特，人並不擁有知識；人是在朝向被認識對象的這種認識行為中突然出現的。意識將其自身拋向它的目標。⁶⁰

沙特的存在主義和胡塞爾的現象學的「意向性」理論的相異之處，就在於沙特將現象學的意向性信條直接等同於存在理論：意識的存在性就是意向性、人的實在（human reality）就是意向性。沙特認為胡塞爾的「意向性」理論，其實不只說明了人與世界的認識關係，還同時指出了人的存在與物的存在上在存在性質的差異。物的存在作為一個被感知的對象，是一種靜止的存在，有別於感知者的意向性的存在；而「意向性」

⁵⁹ Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism : The Existentialists and Their Nineteenth-Century Background* (New York: Queen College of The City University of New York press, 1970) p. 170

⁶⁰ Maurice Natanson, "Phenomenology and Existentialism : Husserl and Sartre on Intentionality," in *Phenomenology : The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, edited by Joseph J.

作為意識必然的特徵，說明了意識是作為一種意向行動的存在：是對某物的欲望、對某物的知覺、對某物的選擇，還有對某物的內在否定。當胡塞爾，將意識視為是一種離開自身，投向對象的意向性的行動時，沙特認為，這就已經說明了意識、人的實在除了是這抽離自身、投入對象或是經驗世界的這一個行動之外，它什麼也不能是。因此，對沙特來說，這「意向性」的理論，不僅僅是一種認識的方式，它其實恰恰說明了人的存在是作為一種行動的存在。

這「意向性」清楚的詮釋了人的存在與世界的關係。胡塞爾指出被認識的對象是在意識之外，並且意識是脫離自己、投入世界當中，去認識對象的。那麼，這在沙特看來，意識與世界的關係的基本存在關係，不僅是對某物的知覺，同時蘊含著意識是一種「對某物的內在否定」的存在。也就是說，當「我看到美女經過我的面前」時，我把我所有的注意力都放在這位美女的身上時，我不會因此就是那個美女——「我是作為一個不是那個我所注視的美女的存在」。人意向著對象世界的同時，同時也出現了一個「否定判斷」，指出自身的存在：我不是作為那個我所意向的東西。換句話說，「我全心全意的注視著那位美女」的同時，也就說明了我的存在：「我不是那個美女」。因而，這就說明了意識的存在、人的實在是一種超脫其所面對對象的另一種存在。

因此，這意向性就沙特而言，是人的存在的基本架構。它不只是如胡塞爾所言，是限定在認識架構上的，而是它（意向性）根本就已經指出人的存在的基本架構：人的存在是不同於所意向的對象，並且是「超越自身，走向——存向（toward）著對象」的一種行動。

想像一種從我們自身之中抽離出來的一連串的爆裂 拋置我們

在 世界的枯塵裡，在糙土裡，在事物之間；想像我們因我們的

本性所致，使得我們在一個不同的、有敵意的、倔強的世界裡，被拒絕、被遺棄；那麼，你才會知道胡塞爾的名言：「所有的意識都是對某物的意識」表達著深刻的意含。⁶¹

意識從其所意識的對象脫離出來、人從其所生存的經驗世界脫離出來，因而是自由的、脫離決定論的存在。經驗世界對人的實在來說，是一種現實的處境。這現實的處境、視之所對者不僅僅是外在的自然世界，更是包括有：文化傳統、道德價值、理性、先天的原理、原則（如康德的主觀條件）、過去的意識與將來的意識等。這些都被視為是意識之外的、經驗世界的存在。雖然，人的存在是在這處境之中的，但是也同時脫離這處境之外的。正因為，意識是脫離這處境之外的，因而人是自由的。無論任何一種現實處境的決定、文化的處境都是在意識之外的存在。因此，意識（人的實在）作為一種意向行動，完全是一種出自於自身的決定。除了人的實在（意識）可以決定著自己的行為，沒有任何的文化、歷史傳統、政治因素可以決定著人的行為。人因而是脫離經驗世界的因果循環的自由的自由的存在。這意向性就等同於意識存在的自由（人的自由）。

⁶¹ *ibid.* p. 341

第二節、胡塞爾超驗的自我、現象學還原與沙特

雖然，沙特在意向性理論上部份地承襲著胡塞爾。然而，沙特的存在主義與胡塞爾的現象學在「意向性」理論上，最大的、也是最關鍵性的對立在於：超驗的自我。沙特宣稱放棄胡塞爾所提出的「超驗的自我」，這出現在他所寫的一篇專論《自我的超越性》裡，是批評胡塞爾的「有我論」的意識觀的重要依據。

對於胡塞爾來說，意識之所以能夠對對象進行一種主動的架構，是因為有一個超驗的自我。意識流之所以能對意識對象進行一個主動架構的作用，完全靠意識流中不同的意識瞬間共同意謂著一個對象，而把這些意識瞬間中所蘊存的不同內容投向一個對象，成為同一個對象的不同的面貌。那麼，問題是：一個變動不居的意識流，如何能把互異的意識瞬間投向同一個對象？即是如何在變動不居的意識流之中，持續性的意識著同一個對象？在這裡，胡塞爾提出在我們變動不居的意識流的「後面」，有一個「超驗的自我」，以統合著變幻不居的意識流。

對於胡塞爾來說，這自我是一個不變的、自我同一的存在。它是一個作為所有意識行為的基礎。這個自我在意向性的體驗中指向世界和世界中的對象。但它本身卻不能在對象的意義上被了解，它始終處在隱密的、非客體的狀態。在意識在意向性的活動必然的關連著事物的時候，在眾多變幻不居的意識流（我思）之中，這「自我」被理解為一個「自我同一」的自我。因為，只有這自我在變幻不居的意識流裡是保持著一致、不變的狀態，才能夠將眾多的意識瞬間統合為一個「綜合的意識瞬間」。這「超驗的自我」是獨立於意識流而存在的。它不是與意識經驗相並置的任何一種特殊的意識經驗，而是作為在意識經驗的一切可能變化保持著絕對自身同一的東西，它在任何意義上它不能被視為是意識經

驗的一部份。然而，它又是內具於意識經驗的。它是屬於每一個來而復往的意識經驗的，是伴隨著每一個我思當中的：我判斷（或取消一個判斷）、我高興、我願望、我想像等。這「自我」活在每一個意識活動當中，意識活動也活在「自我」當中，「自我」與「意識流」有著一種內在關係，就其存在而言，是融合為一體的。胡塞爾說：

「自我」不單只要體悟到自己是一流動不息的生命體，它還得了解自己是一個「我」，一個活在這種、那種思維活動中的不變的我。⁶²

因此，在胡塞爾看來，這一個「超驗的自我」賦予了世界存在的根據、意識存在意義和有效性。它是一切建構的主體性根源。

然而，在沙特的《自我的超越性》這篇文章中，他駁斥胡塞爾的「超驗的自我」一說。他在此篇文章的一開頭就指出：

對於一些哲學家來說，自我是意識的棲息者。我們在這裡想表明的是，自我既不是形式地、也不是物質地存在于意識之中；它是外於意識、存在于世界之中。它是一個在世的的存在，正像他人的自我一樣。⁶³

這是沙特的「無我論」的意識觀的基本宣稱。他否認在意識裡存在著一個自我，特別是這「自我」是意識的基本架構。沙特更進一步的將這「意識活動」視為是意識存在的架構。也就是說，他將這意向作為只是應用在對對象的認識上（胡塞爾的意向論），扭轉為意識就是作為這個意向性的存在。因此，意識是這個向對象投射、向對象欲求的行動本

⁶² 蔡美麗，《胡塞爾》（台北：東大圖書公司印行，1990）、頁 109。

⁶³ Sartre, "The Transcendence of The Ego," in *Phenomenology and Existentialism*, edited by Robert C. Solomon (U.S.A: Harper & Row press, 1972) p. 395

身。這不僅僅是認識上的過程，更是意識以這意向性的行動作為其存在的證明，處在這現實處境之中。

因為這：「一切的意識都是對某物的意識」此一信條，已經說明意識是什麼樣的存在，因此，當胡塞爾提出了「超驗的自我」說明意識的存在時，沙特認為這已經駁斥他之前的「意向性理論」，並退回到一個離開經驗世界的抽象領域，尋找人的真實存在。人的實在（human reality），沙特認為，就是這「意向性」本身、就是一種「超離自己、投向對方」的行動、是一種全然的向著對象開放的行為。因此，意識不可能有任何的內在性。所有「內在生活」是不可能作為意識的內容而存在的。因為，意識僅僅只是「意向性」。它不是心理學家們所認為的：是所有欲望和行為的中心；也不是如某些人所斷言的：是一些空洞的統一原則。它僅僅是作為一個朝著對象行動而已。如果，意識是某種具有內在生活的存在、是那「內在性」、是「自我同一、不變的自我」，那麼，這意識就會是一個自我封閉的實體的存在（如自然物一般），意識與世界之間成為是不可交通性的，我與他人之間也是不可溝通性的。「意向性」則是不可能的。因此，意識只是一個透明的、虛無的、沒有內在性的、意向的存在。

因為胡塞爾「意向性」的這個概念，內在生活徹底的被排除在意識之外：意識的存在只是作為一個永恆的自我超越，朝向對象；古典心理學的內在消失而成為外在的、對象世界特有的存在。⁶⁴

沙特在《自我的超越性》中指出，當我正在追趕著一輛公車時、當我看錶時、當我全神貫注的凝視著一幅畫時，此時意識（反省前的意識）是沒有「我」的，這裡有的只是被追上的公車、被凝視的畫等意識。換

⁶⁴Regis Jolivet, *SARTRE: The Theology of The Absurd*, trans. by Wesley C. Pierson (New York: Newman Press, 1967) p.26

句話說，胡塞爾的「超驗的自我」根本不能在意識經驗裡被給出。那麼，「自我」對沙特來說是什麼？事實上「自我」的給出，是因為反省意識才出現的。然而，它不是因此而作為意識行動的中心，它是以一個「被意識的對象」的姿態被給出的。

在胡塞爾的「現象學還原」與「意向性」觀念裡，否定他前期的著作《算數哲學》（*Philosophie der Arithmetik*, 1890-1901）中所主張的邏輯心理主義，舉例來說：「集合的聯想」的統一性僅僅是綜合的心理活動的結果。也就是說，我們所掌握到抽象的複數概念，是因為我們不再把這些事物視為具有各自內容的個體，而是將每一個事物視為「部份」。如此，就能產生一個抽象的「部份」與「部份」與「部份」的複數，或者「一」與「一」與「一」等等的複數。這些複數中的切片，例如一與一、一與一，以及一，都是數目。總的來說，集合聯想使事物結合成一組一組可以計算的單元。這種集合聯想乃是一種心理關係。在胡塞爾的「現象學還原」裡，將這種帶有自然態度的概念、心理主義懸擱起來，存而不論。對胡塞爾來說，真正不證自明的是對對象進行多樣態的描述，而不是將它們簡化為某種簡單的原則、或數目，這並不是現象學所想要建立的比科學還嚴格的學問，因為，這已經以某種心理態度視為前題。胡塞爾在現象學裡，所要尋找的是一個絕對無預設的起點。

因此，沙特承襲胡塞爾的現象學方法：將所有的自然科學的預設（預設外在世界的存在）、以及心理現象（想像、情緒、意願等）、形而上的預設（實體、第一因）等，排除在意識之外（對胡塞爾來說，是排除在認識活動之外，因為胡塞爾是就認識論而言，而沙特是以意識存在架構而言）。對沙特來說，心理狀態、自然物、文化、價值、道德判斷，同屬於經驗世界的存在，是意識之外的存在，是意識的對象，是不能蜷縮在「意識」的內部的。現象學告訴我們，狀態是客體，情感本身（愛或恨）

是一個超越的客體，而不能蜷縮在「意識」的內部統一之中。⁶⁵而「自我」是被情緒所依附的那個物理性的我（me），是在反省意識裡出現的，那個被情緒「緊纏著」的自我（me）。如果，人們把自我拉入意識，那麼也就是把情緒拉入意識。因而，自我和情緒同樣是在意識之外的。意識是透明的、虛無的、意向性的行動。沙特說：

意識是被淨化的，它清晰如風，在它之內不再有任何東西，除了逃避它自己的一個移動、超越它自身的一個滑行；如果，即使對抗所有的不可能性，強行「進入」意識裡頭，你隨即會被一把漩渦抓住，並被拋出去——因為意識沒有「內在」；它不是什麼東西，只是在自身之外，絕對的飛旋轉動，拒絕是那建構自己作為意識的實體。

66

同樣的，沙特反對胡塞爾的現象學還原。對胡塞爾來說，「現象學還原」（phenomenology reduction）這個方法的提出，其目的是在於掃除那些阻礙我們我們正確了解知識——在對象層面上——的一切障礙，並為了建立一種嚴格正確的學問，建立其穩固的基礎。整個來說，現象學還原的方法是一種從我們和世界之間的認知關係中，找出其基本的認知架構的手段。現象學還原的方法有各種不同的等級，不過其主要的目的是將一切與自然界事物相關的（含有自然態度的）觀念、數字、假設，予以置疑。這使得我們對於對象的研究，得以集中在我們的經驗流（意識某物——現象）。換句話說，這種方法是將所有「自然的立足點」予以存疑，或者，我們也可以說，這「還原」是對這「自然的立足點」所

⁶⁵ 沙特，自我的超越性，收入潘培慶、湯慶寬、魏金聲等譯《沙特哲學論文集》（安徽：安徽文藝出版社，1998）頁 55

⁶⁶ Maurice Natanson, "Phenomenology and Existentialism: Husserl and Sartre on Intentionality," in *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, edited by Joseph J. Kockelmans (YEH-YEH press) p. 341

作的一種徹底的扭轉為「意識所意指的對象」。

這「自然的立足點」，其基本的態度在於它把我們眼前的世界視為理所當然的存在事物。例如，自然科學家一般而言都不大關心認知的可能性問題以及認知對象性質的問題，就開始研探世界中存在的事物的種種特質、變化等問題。換句話說，自然科學家在一開始就設定了外在世界的實有性，以及人類有認知外在世界的可能性這兩個前提。對他們來說，這兩個前提是未經檢查就已經被預先認定的。他們將外在世界視為是一個實有的存在，並且對這實有者進行研究：研究其組成要素、法則、內容等。又或者，就邏輯與純粹數學來看，其中也包含不少自然成分在裡頭。例如，「 $2+3=5$ 」這個真理，其中包含了被陳述出來的經驗的個別事例，以及人的存在等。又或者，所謂的事物的「本質」，同樣也與自然的個別事例分割不開來。

這些對象的總體，無論是在清晰的或模糊的，明顯的或不明顯的方法下，一起呈現在直觀裡，並且包含在這知覺的領域裡——即使如此，仍舊不能詳盡說明這世界在意識的每一個清醒的瞬間是為我而在的。⁶⁷

對胡塞爾來說，任何帶有自然態度的東西，都必須被懸擱起來。意識所意指的對象，是必然的和意識相關的那些對象——胡塞爾稱之為「現象」（phenomena）。這「現象」與自然物分割開來，作為意識向性的相關物而存在著。對胡塞爾來說，這「現象」代表了自然物本身，並且必然的存在在意識經驗中。然而，這對沙特來說，卻有如將意識視為是一個巨大的團塊。

沙特之所以否定胡塞爾的現象學還原。原因是，胡塞爾將被感知的

⁶⁷ Jean-Francois Lyotard, *PHNOMENOLOGY*, trans. by Brian Beakley (New York : State University of

對象（現象）與自然事物的存在區別開來——雖然胡塞爾賦予這「現象」有著絕對的客觀性，並且是意識之外的存在。但是，這在沙特看來，卻是徒勞無功的。因為，沙特認為，如果真如胡塞爾所說的，這「現象」不是意識的一個部分（是意識之外的），也不是自然世界的一部份（因其不帶有任何的自然的態度），那麼，只會造成一種結果，就是使得這個被感知物呈現出一種尷尬的存在狀態。

胡塞爾以為把物的特性和意識的特性給予了這種「材料」（hyle），會有助於兩者的彼此過度。但他只不過創造了一個雜交的存在。這種存在既遭到了意識的否定，又不能成為世界的一部分。⁶⁸

沙特認為，胡塞爾將這「現象」引入作為活動的意識，侵害了意識意向性的正面意含。這個「現象」必須是以具體且真實（real）的存在和意識關連著，意識的意向性活動才是可能的。如果，真如胡塞爾所強調的，是以一個「非實在」的對象和意識關連著，那麼，意識向著實在對象而超越自身的這個活動將會被取消，意識只得退回其自身之中，成為一個與自然世界裡的存在——那些無意識的團塊——無異的存在。也就是說，這意識是一個靜態的、封閉的、沒有意識能力的存在。

因此，胡塞爾的超驗的自我和現象學還原，在沙特看來，不僅僅是毀滅意識作為一個意向的存在，更是將意識視為一個和自然物無異的、在因果系列下生存的存在。意識作為一個「意向性」的存在，便在於意識是不同於自然物的存在，不是因果決定之下的存在。將自我、現象、所有內在生活驅逐到意識之外，使得意識本身成為一種完全透明的、淨化的存在。這個透明的、淨化的意識，在沙特看來，是一個永遠無法對象化的純粹自發性的領域，成了一個無人稱的、非實體的、意向性的意

New York press, 1991) p. 46

⁶⁸ 沙特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（台灣：久大、桂冠聯合出版，1994），頁 19

識。

沙特超越了胡塞爾對意向性的意識的詮釋。在胡塞爾，意向性僅僅是對對象的認識；在沙特，「意向性」成為是意識的存在架構：意識是一個在決定論之外、自由的存在，自發的朝著對象世界。意識行為是自發的、自由的，因為不再有任何的超驗的存在決定著意識行為。我們不再需要設想一個超驗的領域是在意識之前的存在。在意識——作為一個意向性的存在——之前，不在有任何的東西，不再有任何的決定，它是絕對的自由的。而這也就是沙特所謂的人的實在（human reality）：是一個自由的存在。這也就是說，沒有任何的東西——理性、自我、本質——存在在人的實在之前。人的實在，首先是什麼都不是，只是虛無的、意向性的。之後才決定著自身的存在，才選擇、決定自己應該是一個理性的人、懦弱的人等。正因為，意識(人的實在)是一透明的虛無——在決定論之外的自由的存在——才能時時刻刻展現一種創造、決定著自己的本質、本性。

自由是非存有——作為是意識和為己存在的人的實在——的形

式。它從虛無而來，並且與虛無同一。 人一開始不是作為某

個被定義或決定的事物。他不是一個先於存在的本性或一個既定的

本質，他純粹是一種可能性、自由和不被決定的。⁶⁹

⁶⁹ Regis Jolivet, *SARTRE : The Theology of The Absurd*, trans. by Wesley C. Pierson (New York : Newman Press, 1967) p.27

第六章、結論

從前面的幾個章節中，我們看到了，沙特不斷地強調從一透明化的為己存在（人的實在）所得出一極端的、本能的、絕對自由。就這一點看來，的確是哲學史上的一大創舉。為己存在，作為人的真實的存在性，是從像自然物一般巨大且充實的在己存有中釋放出來，成為一自由的、無所束縛的存在。這僅僅是因為人擁有著一種「否定」的能力，能夠否定（排除）一切與人的主觀性不同的東西——這包括一切的制度、風俗、概念、心理世界，和價值等。因此，為己存在（人的主觀性），對沙特來說，是一種欠缺的存在、是一虛無的存在。它一直不斷地將自己投入在世界當中，補捉自己的過去（在己存在），追求一種整體性的存在。但是，對為己存在而言，成為這種整體性（自我同一）的存在是不可能的。因為，它永遠只會從自己的過去、自我、狀態，和動機中逃避開來，成為一完全地且絕對地自由的存在。行動者的一切行動都是一自由的行動，沒有任何一個因素是可以決定和影響著行動者的選擇。如果，行動者有任何一個選擇的行為看起來似乎是被任何一種影響的，沙特說，那只不過是因為行動者選擇了那個因素，實踐那個因素。反過來說，若是沒有了行動者的選擇，那外在的命令、價值、動機則永遠不成為可能。所以，一個行動者的選擇永遠是自由選擇的，人的實在（human reality）是完全地自由的。

因此，我們可以從沙特的絕對自由的概念看出，即使在一個貧瘠的（強力束縛），甚至是令人絕望的環境之中，沙特仍舊以一種極為正面的態度來看待在該環境之下的人的存在。每個人都是擁有自由的，並且憑藉著這種與生俱來的自由，決定著自己的將來，並且不斷的從新開始。然而，有一些來自於基督教方面的責難：他們認為，既然沙特不承認上帝所立下的那些戒條和一切規定的永恆價值，那麼剩下來的就只有自發的行動而已了。如此一來，誰喜歡怎樣做就可以怎樣做，並且根據

這種觀點，我們也將無法譴責任何人的觀點或者是行動了，一切的行動似乎都是可被允許的。

當然，沙特認為這些指控並不成立。沙特認為，他不但一直致力於解決如何使人生成為可能的問題上，並且還肯定了任何的真理與任何的行動，既是包括客觀環境又不失人的主觀性。他認為，對於基督教所指控的為所欲為的自由，並不是他的自由的意含。雖然沙特強調人的絕對自由的選擇，和自我決定，然而，這並不表示行動者無須為他的行動負起責任。事實上，正是因為這絕對地自由選擇和自我作決定，才恰恰使人人明白了自己的本來的面目，並且把自己存在的責任完全由自己擔負起來。對一個自由的人而言，再也沒有任何的庇護所可以作為行動的藉口，一切都是自發的出自於自己的選擇，必須負起完全的責任。再者，這負責任也不僅僅是對自己負責，同時也是對所有人負責。因為，實際上，就一個行動者所採取的一切行動中，沒有一個行動不是在創造他所認為應當如此的那個樣子，也就是說，每一個行動都是在創造他自己的本性或本質。就在這一個形象與那一個形象之間作選擇時，他同時就已經是肯定了他所選擇的形象的價值，而這價值，在他看來，也必定是好的。因為，既是自由地選擇，就一定是選擇好的價值，而不會去選擇壞的價值。這個好的價值，不僅是就這個行動者來說，在這個行動者看來，這個好的價值是放諸四海皆宜的。因此，當一個行動者選擇的時候，不僅是行動者一個人承擔，更是代表全人類承擔這個責任。舉例來說，當我決定結婚並且生男育女，儘管這個決定是出自於個人的要求而做出的，但是，當我做出了這個選擇時，我其實認同一夫一妻制這種價值觀，並且認為別人，甚至是全人類都應該奉行一夫一妻制。所以，在對自己負責的同時，也是對所有人負責。因此，沙特並不認為上帝的不存在會導致一種為所欲為的自由，相反地，因為上帝的不存在，使得人終究是必須為自己的行為負責，也為全人類負責。

事實上，沙特之所以否定上帝以及伴隨的一些價值（善與惡，或者美德與惡習等），是因為在沙特看來，這些高高在上的，位於超驗的領域的價值並不是對人在做選擇時有著實質的幫助的。舉例來說，某個年輕人為了替在戰爭中死去的兄長復仇，決定加入軍隊，與殺死他哥哥的敵軍決一死戰；但是，就在做這個決定的同時，他面臨到一個難題，就是他是他的母親唯一的依靠。他必須在兩者之中擇其一：是從軍，還是陪伴母親。此時，對他而言，沒有任何一種道德的價值可以告訴他應該如何抉擇，他無法指望從什麼倫理學裡找到什麼能夠幫助他行動的公式。他所能做的只有自發地去選擇。如果，有人說是他可以根據他對母親感情的深淺做決定。然而，如何估量情感的深淺呢？只能透過行動！以行動來說明他的感情的深淺。也許有人說，那麼請教某人。但是，這個某人是任何一個人嗎？不是！是那個你知道他會給你什麼樣的答案的那個人。因此，一切的價值，甚至一般人所謂的內心的情感，都必須經過選擇（行動）之後，才能呈現出來。

所以，當沙特的絕對自由強調人的自我逃避，或自我隱退在世界之外時，曾經被指責為，是鼓勵人們對人生採取無所作為的絕望的態度。因為他們認為，人自我隱退之後，將自己與周圍事物區隔開來，就像是退入一個什麼也看不到，什麼也聽不見的世界裡。因此，人們必然會認為任何行動都是完全無用的，最終只是又回到一種觀望的態度而已。然而，這責難在沙特行動理論看來，因此是完全不成立的。

如此看來，沙特的自由有著相當積極的一面。在一個被戰火摧殘過的社會底下，沙特並不流於痛苦的呻吟之中。相反的，他努力的想要衝出這個令人窒息的現實世界，建立一塊讓人覺得存活著仍是充滿希望的世界。就這一點來說，沙特的確建立了一套在經驗世界生存的法則。他摒棄傳統的形上價值，企圖在經驗世界為人找到一個安生立命之法，這對當時的人而言，的確是相當重要的一股思潮。因為，它貼近了每一個

本身的需求——每個人都是自己的主人，沒有任何的束縛。作為一主體的存在並不是手無寸鐵的讓人宰割，而是擁有著無限的可能性，決定著自己的存在，自己應該成為的「所是」。因此，沙特說他的存在主義就是一人道主義。一個人無論是成為一個英雄或者是一個懦夫，都是出自於自由的選擇與決定。沒有人是天生的懦夫或英雄，是懦夫把自己變成懦夫，是英雄把自己變成英雄，再也沒有任何外在的因素可以成為壓力。作為一個自由的存在，人是永遠敞開的，沒有任何一種道德禁令、形上價值可以封閉、限制人的實在（human reality）。對人的實在而言，總是充滿著可能性的。沒有人天生是聰明的或者是愚笨的。本性是根本就不存在的，一個具體的人總是能夠改變、脫離他的過去，朝向一個未知並且全新的未來。換句話說，人是擁有絕對的力量可以塑造他自己，並且在塑造之後又總是可以揮別過去，朝向其他的可能走去。總是有無限的可能性開展在人的面前，一個具體的人是無法被限定住的，是完全的自由的。即使是在一個戰後般貧瘠的環境，也不能剝奪自由，剝奪行動的權力。所以，我們看到了，沙特不對人的存在做一種悲觀的描繪，事實上，所以沒有一種學說比它更樂觀；它也不向人的行動潑冷水，因為它告訴人除了採取行動外，什麼都不是，人的存在就在它的行動——自由選擇——上。