

命曰東丹國，其長子突厥鎮東丹，突厥人皇王以次子德光守西樓。魏元帥太子希禮遣供奉官姚坤告哀於契丹主。聞甚示爲亂兵所害，突厥哭曰：「我朝定突厥，一時髦的哲學。」

方欲救之，以渤海未下，不果往致。吾見及此，哭不已。唐宋主即位之由，契丹主曰：「漢兒喜飾談，母多談空，僕側曰：『何不教對曰：『地遠不能及，曰：『何故自立？』」」

主曰：「理當。」然又聞吾兒專好聲色遊畋，不恤軍民，且舉主子不得已而立，亦猶天皇之初有國且獲取之乎？」契丹主曰：「奉牛以蹊人之田，而奪之牛，可乎？」

中主曰：「此我自聞之，舉家不飲酒，嚴遣伶人，解絃，鷹犬，春非主事。」

我戰爭於今天子，則無足以修好。若與我，雖其儔，然屢與吾見所爲行，自云余又曰：「吾見與我，雖其儔，然屢與吾不復南侵矣。」

神農曰：「此非使臣之所得事也。」

契丹主曰：「吾不復南侵矣。」

因之旬餘復召之曰：「河北恐難得。」

韓廷徵謀乃復因之。

丙子葬光聖神農皇帝于雍州，劉裕舉筆不受代謀，徐龍丁丑。

給紙筆題令爲狀，坤不可欲殺之。韓廷徵謀乃復因之。

己卯置彰國軍於應州門下侍郎同平鎮州，留後王建立奏。涿州刺史劉裕舉筆不受代謀，徐龍丁丑。

章事豆盧革事說奏事帝前，或時禮貌不盡恭，貞官俸皆折估而革父子獨受文實錢百官自五月給而革父子自正月給。由是衆論沸騰，說以孫爲子奏官受選人。

實存哲學家卡兒·雅思巴斯

洪耀動

目次

- 序言
- 一 生平和著作略解
- 二 初期底哲學的思想
- 三 純正的哲學立場
- 四 主著哲學底概觀和略評

序言

丁抹底孤獨思想家翟爾結戈兒和德國底狂氣滿分的哲學家尼采，曾經先於將來時代作過其命運之豫言；即以所謂實存主義的思想警告了西洋將來世紀之沒落，而其豫言固然中着了，近幾十年來西歐文化毛病百出，其沒落感，脅威着整個歐洲天地，在這情形下，為挽回沒落之哲學運動也產生了。實存主義之哲學復興運動先興起於德國，後被移植於法國而在此地滋長而收穫了可觀的成果，最近又轉移於美英世界，如此實存主義竟成了一時髦的哲學。

近世哲學從笛卡兒特以來，若不以理論的理性則以非合理的生命為反

立的原理 (Antithetic Principle)；實存主義底實存 (Existenz, Existence) 原理雖和生命原理親近，但有所不同，而和理性原理是完全相反的，簡單地說來，它是揚棄理性和生命之偏面性底一新原理。實存之出發點不在笛卡兒特底祇是內在的意識 (Cogito)，却在人類、宇宙、神底三層關係。人和人、世界、神之互相交通響應是解明人世 (Human world)、歷史和宇宙之關鍵。把人看做世界內存在 (In-der-Welt-sein)，以此為哲學思考之出發點是很健全的，因它可使我們避免孤立之幻想；即不使我們陷於由人之互相關聯諸成素游離底危險。實存哲學乃從人、世界、神響應着底人存在 (Human existence) 開始，以此可使我們避免由於意識孤立化而發生底一些困難問題：例如，以邏輯不能證明底笛卡兒特之意識問題，無法證明或不需證明外物存在底巴古里 (Berkley) 之知覺問題等。

實存主義對不滿足於僅以語言或觀念處理了哲學問題底人們，提供了更具體的全人格活動底哲學思索；叫人們不要獨斷地固執於狹小的任意的哲學定義，叫人們若要體會真理或實在，必得近於他們自己之狀況 (Situation)，由此狀況出發而尋覓人所生活着底泉源，以此獲得證實。哲學家如果有話要說且他確實地是個實存者 (The existent) 底話，其學說必須是由其所生活的地盤產生出來底本然的知識或知慧 (Authentic Knowledge or Wisdom)。現時比任何時代急迫地希求此種知識，實存哲學家乃想跟着時代的精神狀況，燃燒着實存之熱情和決意，一面找覓此運動之過去來源，他面向前創造，以想挽回時弊和防衛人類之墮落。雅思巴斯就是此運動陣容裡底一出色的率領者。

瞿爾結戈兒反對了黑格兒之使個性 (Individuality) 如波沫消失於大海那樣，被包括一切之世界精神 (Weltgeist) 所吞沒之思想，而導入了單獨的有限的負責的單純的苦悶的有罪的實存 (Existenz, existence) 概念於哲學界。但此實存概念是一特殊的宗教範疇；實存，在有 (世界) 和無 (神)

之間之動蕩擺搖 (Schweben, Oscillation) 中，以兩者擇一 (Entweder-Oder, Either/Or) 之決斷瞬間 (Augenblick) 可抓着永遠 (Eternity) 但因又祇得擺回於時間裡 (Temporal)，故實存之一特性是絕望 (Despair)，以絕望、苦惱、不安等之推力繼續其擺動，得以立於神面前，又陷於絕望。瞿爾結戈兒以此指示了到超絕者 (The Transcendent) 即立於神面前之新道路，但其實存還是由其同伴和世界隔開的單獨者 (Der Einzelner)。

雅思巴斯和海德格把瞿爾結戈兒底關於實存之宗教的術語世俗化翻為哲學的用語，且闡明了實存之世界性 (Weltheit, worldliness)。海德格和其系統之一群人，如法國之沙特兒 (Sartre)，卡謬 (Camus)，立於無神論的 (Atheistic)，而雅思巴斯經過幾度變遷，最近接近於有神論的 (Theistic)。雅思巴斯和海德格可以說是實存主義中之此兩方向之代表者。筆者曾經作過海德格哲學之介紹，現在擬再作另一方向底代表者雅思巴斯。

一 生平和著作略解

現時實存哲學之主要代表者之一底卡兒·雅思巴斯 (Karl Jaspers 1883—) 比另一代表者海德格 (Martin Heidegger 1889—) 稍微前輩，從第二次世界大戰發生以後，好久沒聆到他底消息，據說終戰後做了再開底 Heidelberg 大學校長，後又轉於瑞士，當了 Basel 大學教授，現在還在這裡。他不附隨納粹 (Nazis)，雖被迫離 Heidelberg 大學職務也不屈，獨步獨行，故戰後環境好轉，在百難中聚精會神，發展其有神論的實存主義 (the theistic existentialism)，繼續地出版了許多書，而對超絕者 (The Transcendent) 問題漸有明瞭的表示。如在下面可看到，戰後寫了不少書；德文本子不用說，也有許多英譯本。

雅思巴斯生於德國北部小都市 Oldenburg，曾經在 Heidelberg, München 等大學肄業，初學法律，後轉學醫，得了碩士，以後便在母校 Heidelberg

當了精神病理臨床科之助教，心理學講師等職，此間專作精神病理學方面之研究（即從1910—1913），而在專門雜誌上發表了此期之許多小論文。但其最初的組織的著作還算是一般精神病理學（Allgemeine Psychopathologie. 1913. 3. Aufl. 1923）。雅思巴斯是我們時代底最偉大的精神病理學者、哲學者。他既優於非正常人格之個性類型之記述；如其 Strindberg, van Gogh, Swedenborg 及 Hölderlin 等之研究，也長於一般精神病和精神分裂症之講述。在荻爾泰（Dilthey）之影響下，他區別了理會精神病理學和說明精神病理學（Verstehende Psychopathologie und erklärende Psychopathologie）。因他常感覺到在人格（Personality）中有着不可理解之某物，他再追求精神病理學和心理學及哲學之關係，而漸離開精神病理學之特殊的研究。如此我們可知他不僅是醫學者而同時又是心理學者和哲學者。在傅雪兒影響之下，1919年出版了大著世界觀之心理學（Psychologie der Weltanschauungen. 1919. 3. Aufl. 1925），此書之意圖是想理解怎樣心靈受人格的命運之逼迫而不得不取之根本態度之心理的各類型，如此他已經吐露着他不僅是客觀的考察之心理學者，同時對着重統一體之流動底生命哲學也有很深的見解。此書強調了理解（Vesstehen）價值（Wert），以此得到不僅是一精神病理學者，同時也是一優秀的思想家之地位。1920年昇為該大學哲學系之額外教授，繼於1921年經系主任教授李克特（Rickert）之推薦昇為正教授，此後便可專心於哲學之研究了。此時德國西南學派之耆宿李克特在此大學尚維持日非的邏輯主義之殘壘，他正和主重主體性（Subjektivität）之雅思巴斯之立場恰恰相反，李克特之推舉他，可見他底哲學上之成就之重要性，也可知李克特之忠於學問之寬容態度，李克特死後雅思巴斯便襲位當了主任教授（1931年）一直到1937年，因不附從納粹且其夫人為猶太人之緣故，才失去其職。終戰後1945年再復其職且為校長。

繼李克特之職後，雅思巴斯對純正的哲學潛思十餘年；此間他雖有關

於 Strindberg, van Gogh 等之精神病理學的著作，但竟在1932年發表了其體系的著作哲學（Philosophie 3 Bde. 1932. 2 Aufl. 1948）此書之計劃，在世界觀之心理學之第三版即1925年已經豫告了。此書，實存主義之旗幟鮮明，強調實存主義在現時思潮之重要性，他底實存哲學以此書得了堅固的基礎。

從現實的社會的關心而寫的小冊子是現代之精神的狀況（Die geistige Situation der Zeit. 1931. 5 Aufl. 1933 英譯：Man in the Modern Age. London 1933）；此書是從精神病理學者，心理學者和實存哲學者之立場，來分析有限的存在者即個人之限界狀況（Limit-situation）和現代社會之特殊的精神狀況的：如機械化，大衆化之個人失去自我而顛落情形之描寫及對此種不是個性而祇是大衆人（Mass-man）之喚醒到其本然的存在之對症療法等是也。在此書已經能看到主著哲學之實存主義的思想。雅思巴斯著作之特徵是以明晰之方法，連結於物理學、心理學、宗教等科學，因人類和宇宙之關係，僅以一科學是不能有明瞭的解決，總要立於全體觀，故其世界觀之心理學分析了人性之種種表出且具有宇宙與人生之結合的看法。換言之，世界觀是個人經驗諸形式之主觀的觀念和物質界之本質的觀念之綜合。我們不僅是世界之觀察者，同時是其創造者，故總有結合我們內外事物之知識和經驗之一焦點，而指示此焦點者乃是世界觀之任務。所謂焦點是我們人格之志向性（Intentionalität）——傅雪兒之影響——，以志向性，將時間上空間上之限制轉向於無限者，以得無限的意義；我們受着時空之限制，離不開世界，不能看透全體（the Whole），超絕者（the Transcendent）或絕對者（the Absolute），不使我們存在，為有限的諸經驗如爭鬭、煩惱、罪責、死等所粉條而使他覺醒其命運而作向於超絕者之決斷活動者是我們人格之志向性。如此，雅思巴斯對康德（Kant）所舉之「我可希望什麼？」，由其立場擬出一解決之方案。

理性與實存(Vernunft und Existenz. 1935)是將雅思巴斯在 Batavia 大學之連續演講稿子加以整理出版的，在此書他談了實存哲學之元祖瞿爾結戈兒和尼采(Nietzsche)及實存哲學之根本性格。

在下記之書，雅思巴斯由自己底立場，解釋實存主義的思想，並且表示他和尼采、威伯爾(Max Weber)，笛卡兒特之關係。

(1) 關於威伯爾有兩著；Max Weber:Gedächtnisrede(Tübingen. 1921) 和Max Weber: Deutsches Wesen im politischen Denken, in Forschen und Philosophieren. (Oldenburg. 1932) 威伯爾之批評的懷疑的態度，告訴雅思巴斯不要就作任何評價和主張，他關於包括者(Das Umgreifende)之逆說的(Paradoxical)決定法乃是由威伯爾等學到的；向於包括者之志向性是人格之本性，也就是實存之可能性(Möglichkeit, Seinkönnen)，但對此絕對者也不馬上就說是(Yes)，也不就說否(No)，實存是搖動(Schweben)於有與無兩極間，於此實存享受其絕望和無限的可能(Despair and infinite possibility)。雅思巴斯哲學被稱為搖動哲學之緣故，蓋因此。

(2) Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (Berlin, 1936) 雅思巴斯把尼采看做豫先地把握了將來時代之豫言的哲學家。

(3) Descartes und Seine Philosophie (1937) 是為法國之哲學雜誌 (Revue Philosophique) 之為笛卡兒特方法論出版三百年記念號所寫的。

將 Frankfurt 之三回演講稿子加以整理而出版的是實存哲學(Existenzphilosophie Berlin. 1938)。

終戰後出版的，只列名稱如下：

(1) Die Schuldfrage(Heidelberg. 1946) (2) Vom lebendigen Geist der Universität (Heidelberg. 1946), (3) Vom europäischen Geist (München. 1947 英譯：The European Spirit. Trans by R. Smith, London 1948) (4)

Philosophische Logik, Band I: Von der Wahrheit (München. 1947) (5) Die Antwort an Sigred Undset, mit Beiträgen über die Wissenschaft in Hitlerstaat und den neuen Geist der Universität (Konstanz, 1947) (6) Unsere Zukunft und Goethe (Zürich. 1948) (7) Der philosophische Glaube (München. 1948, 英譯：The Perennial Scope of Philosophy. Trsns'. by R. Manheim. New York. 1949) (8) Philosophie und Wissenschaft (Zürich. 1949) (9) Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Zürich. 1949) (10) Einführung in die Philosophie (Zürich. 1950 英譯：Way to Wisdom. Transl. by R. Manheim. New Haven. 1951) (11) Vernunft und Unvernunft in unserer Zeit (München. 1950) (12) Rechenschaft und Ausblick (München. 1951) (13) Existentialism and Humanism (edt. by H.E.B. Ashton, New York. 1952)。

二 初期底哲學的思想

雅思巴斯底思想經過三變態(Metaphose)：

(1) 一般精神病理學(Allgemeine Psychopathologie. 1913)，他對精神病理學底專門研究越進展越感覺精神病者之病症不能以一般通則底一事例來對付它，總得從出入於健全和不健全之病者底不思議的人格(Personalität)着手。如此雅思巴斯竟發見了一般的人存在之本質是不能把他當做客觀的東西而作客觀的(Objektiv)把握的，只應於其主體性(Subjektivität)理解(Verstehen)它。

(2) 世界觀之心理學(Psychologie der Weltanschauungen)：作個精神病理學者、心理學者底雅思巴斯已經在其一般精神病理學發見了後日底哲學端緒，但此世界觀之心理學和他底純正的哲學更有深的關係。涉及哲學底此初期著作是以構成世界觀之心理學分析和世界觀之類型底區別為問

題，不但如此，他尚且比較了世界觀之哲學和世界觀之心理學，作為哲學之根本問題解決之豫備學（Propedeutik）。在此書裡，他站在生之哲學底立場而說：世界觀之哲學是一種豫言哲學（Prophetische Philosophie），因為其考察有超出一般的考察之某物，所以若能給予人們以衝動，揭示以價值表，賦予以人生之意義和目標及安心立命，才算是世界觀之哲學。世界觀之心理學可以說是理解心理學（Verstehende Psychologie）之一部門，而哲學或哲學家是以給予心理學和性格之把握並把人之結構表現於世界觀裡為目的。

世界觀有三個看法或類型；主觀的側面、客觀的側面和具體的全體觀。主觀的側面觀不出主觀的心理態度；其精粹的類型可以用懷疑論，虛無主義來表現之。客觀的側面觀是科學的看法；以科學的客觀的態度來構成世界形像（Weltbilder, World-picture），把世界一切合理化固定化而造成洞窟以自居，而其支持點是有限者（das Endliche）。具體的全體觀是採取無限觀，而以無限者（das Unendliche）為支持點，此無限者是精神-生命（Geist-Leben）。精神和生命是同一，世界觀應以此種無限者為樞心。因主觀的和客觀的側面觀都把精神看做客觀的（Objektiv），都不能允容無限的自由生命作充分的展開，故各個世界觀不能完全。由此而言，世界觀之究極的支持點應於無限者、全體者求之。使雅思巴斯在世界觀問題進到全體觀之最大恩人是康德，瞿爾結戈兒、尼采，和威伯爾等。

精神、生命是無限的自由，有着無限和有限，個別和全體，靜止和運動，生存和存在，素材和形式，混合和形態等之對立過程或對立的綜合。這就是說；精神、生命只在辯證法的多義性或於背理（Absurdität），逆說（Paradox）才能把把之。若只從形式的邏輯看之，這種把握正違犯着矛盾律，是不合理的，但若由全體觀來說，這背理，逆說正是真正的現實（das Wahrhaftige Wirklichkeit）。精神、生命有兩者擇一（Entweder-Oder,

Either/Or）底激情（Pathos）而同時也有把一切矛盾，對立包括於自己中之理性（Logos）。但其對立的綜合沒有完結之一天，即常在運動之過程中。由生命之不同樣式可以分做幾個思想類型；現實主義，浪漫主義，神觀和神秘主義。現實主義想在現實的世界形式中，意圖生命之把握。浪漫主義想在自己體驗的主體中，希求生命之把握。神觀和神秘主義想在絕對者中，解釋生命或祈求和它底冥合。

雅思巴斯發見了任何客觀的展望都不能達到底人性最深的根源，這根源是已經無法把它客觀化，換言之，乃以合理的說明是不可達到者，祇由於有着同一根源底研究自身之實存的透視（Existentielle Durchdenken）始濟於事。世界觀之心理學之最大收穫是此實存（Existenz）之發見。實存乃是生之根源，一切可能的存在式樣（Mögliche Seinsweise）都根據於此。故世界觀之心理學於此義便是實存哲學（Existenzphilosophie）之豫備學。此書對諸世界觀給了客觀的考察，同時以精神、生命為支持點判定了各種世界觀，而其根本立腳之據點是生之哲學。總而言之，此書之思想還站在心理學和哲學底交界，還不能完全地超出科學者之立場而成為純正的哲學者，簡言之，雅思巴斯還躊躇於脫離特殊的科學家之立場。

三 純正的哲學立場

如已提到，雅思巴斯本為精神病理學者、心理學者，而竟敢然脫離特殊的科學者底立場成為純正的哲學者。作個純正的哲學者底雅思巴斯是個大名鼎鼎的實存哲學者，在其主著哲學（Philosophie. 3 Bde.）不用說，在其外底著作如理性與實存，現代之精神的狀況，尼采，實存哲學等書，我們都能看出名不虛傳底道理。雅思巴斯哲學係瞿爾結戈兒哲學底世俗化或一般化，故在他底哲學已經不談耶蘇，瞿爾結戈兒底神（Gott）已經退在背景，雅思巴斯却多談超絕者（The Transcendent）或包括者（The Com-

prehensive) 和人性 (Humanität)，且將可能性 (Möglichkeit) 或實有的可能性 (the real possible) 賦與於人存在 (Human Existence) 裡。

雅思巴斯之從心理學發展到哲學，其發展與其說是自然的，寧說是世界史底危機現象使其然者。使他成為一流哲學家是跳板是倫理的動機，第一次歐戰直後之不安時代，要求着精神上之再建，對環境敏感的良心的哲學家雅思巴斯就引受了此使命與責任。

不過祇是現代機械化的生產裝備之一員底人類，已經喪失了自己存在之尊嚴，人類已頽落到平均人 (das Man)，僅是大眾。處在未曾有底絕望狀況之現時代，人類為忘却其無聊的無意義的生活苦悶，祇尋求可麻痺其苦悶之頽落的享樂；如桃色遊戲、獵奇、械鬥、競賽和打賭等。

如是，挽回人類之自尊心而使其出於敢然的實存活動是時代之根本希望。現時歷史的狀況應走之路，正與雅思巴斯之世界觀之心理學中之第三即全體觀不期而符合，他當做一實存哲學家活動之契機也正在此時成熟了。在世界觀之心理學，人類學的諸概念含糊地埋沒於科學的世界觀之間，一到時代之精神的狀況，哲學，他底實存概念即取三度 (Drei-Dimensionen) 之存在論的明晰性出現了。他以為哲學思索 (Philosophieren) 在存在概念 (Seinsbegriff) 之解明 (Erhellen)，是逼近於我們底本質的現實本身之內的行為 (Innere Aktion)。如他曾經說過；哲學的述著應變革讀者之存在意識而喚醒其實存的自覺 (Existenciales Selbstbewusstsein)。

他說：「實存哲學是一面應用一切專門知識而他面都要超出這些知識之思惟」 (Geistige Situation der Zeit. S. 145)。「社會學・心理學・人類學只教給我們把人類當做一客觀物看待之而已」 (Ibid. S. 141.)。世上應有不能只以特殊的科學作解釋底哲學領域，哲學和特殊的個別科學，都有其不同的任務和方法。如此，雅思巴斯對處理範圍和方法有深深的認識而達到了實存哲學。他對「實存哲學之什麼？」之間，簡單明瞭地答復如下：

實存哲學是以超越法 (Transzendenzmethode) 解明人實存 (Menschliche Existenz) 為任務之哲學。

實存哲學底思想的淵源可以溯到尼采，瞿爾結戈兒和謝琳等人。謝琳自己雖沒有意識到，但他底後期思想，如積極哲學 (Positive Philosophie) 已經承認了不可理解的偶然，而打破了他底本來立場即德國觀念論而進於實存論的看法。雅思巴斯最為瞿爾結戈兒和尼采底影響，他曾說過；於任何意思來說，最為例外底這兩個思想家之思想裡，已經豫先地最濃厚地表現着後來時代之思想，跟着黑格兒的思想之後退，這兩個人漸進地成為現代思想不可無視底時代思想家。

雅思巴斯底思想，如說過，經三次變遷；從精神病理學到心理學，而再到哲學。然則以其特異的眼光，他對現代給了什麼診斷？現代底病源在何處？他想給什麼治療？他回顧過去時代底特徵而說：中世世界觀是超越的世界觀，即想消却人生之罪惡，擬超越於神。近世立於「生是樂」底世界觀；肯定人生之內在的世界觀，而其特徵是合理主義。開了近世精神界之道路底偉大哲學家笛卡兒特，祇停止於精神或意識範圍，未到社會國家。現代開始於法國大革命，我們生存地底社會國家都可以由於我們合理地改革之。就是以合理的精神支配了精神界和物理界。把世界完全內在化，故向於神之超越，不受人家之注意，一切都是世俗化，神退位而人類代替神行事，這是此時代之根本特徵。

但現代人類究竟能說他是真正的人類嗎？人類是否已經發掘了他底「本然的自己」 (Eigentliches Ich) ？

現代的機械，技術給了現代很大的進步，但在此機械的時代，人類個人却不成爲問題，個人不過是以大眾之名義變爲機械之一部分，人類之意義不在其個性，而却在物性 (Sächlichkeit)，以物體代替了人格。大眾世界是輿論和廣告宣傳底世界；他人所有者，我也有之，他人所能者，我也能

之，一律平等毫無個性，現代立於無個性底假平等。精神無其自身之意義，只成為經濟之手段；我們生活按着機械旋動被配置着，經濟生活比什麼都重要，所以精神不是它自己，祇是經濟底手段。精神不信任自己，不信其固有的根源，精神只得把它自己手段化。無精神力底地方，人類就缺乏決斷力，只可妥協和盲從。如此之精神無力化，機械化是機械的大家底特色。

在這機械化時代，絕無真的生命之歡喜。人為發洩其不滿和苦悶而混生活；問花尋柳（Erotik）、冒險、競賽等等。運動不為貢獻於健全的生命而只為爭記錄。獵奇、冒險、偵探各種小說橫行於市面，打賭漁色日以繼夜，但這些消遣既不能真正地給予人生滿足，況且怎樣能够解消人生底煩惱和苦悶及不安呢？手段化之現代精神，在其自身裡已經沒有什麼價值和意義。因此，自己既不能自信，也就不能信他人。生活應是歡喜，社會應該天天進步，若以此為信念之人，看到混生活底這種情形，總不得不感到不安（Angst, Anguish），如此，我們於種種意願盼到現代人之不安、危機之呼聲。

雅思巴斯之對現代病源打診而分析出來底結果是由於人格之大衆化而來底精神無力和手段化及因此而生底精神自己失信和不信他人。這種時代當然不是真正的人類時代，是人類之本然的存在樣式被隱蔽下去而將要沒落之時代。這時代病症底救死回生之妙方就是雅思巴斯底實存哲學。

雅思巴斯和尼采相同，將巴爾美尼德斯底存在（Sein）和黑拉克禮圖・黑格兒（Herakleitos-Hegel）底生成（Werden）統一起來，構成了其實存概念，這正表示着人類思惟態度之一轉變。尼采和雅思巴斯都感觸到其時代將要沒落（Verfallen）或臨於淪陷（Dekadanz），這就是說人類精神史走到碰牆，死胡同，或是牛角灣底時代。這世界史上之深淵（Abgrund）張開着其巨口欲吞噬我們，無（Nichts）緊緊地追近我們，處在這種時代之精神的

狀況，我們人存在怎樣才好呢？瞿爾結戈兒則以跳躍到神，想挽回人存在，但其思想之最後支柱是聖書的基督教（Testamentliches Christentum）。凡有的存在碰到無（Nichts）而臨於可怕的深淵，一切從脚跟要坍下去底狀況，正是尼采所說底相等之永遠回歸（Ewige Wiederkehrung des Gleichens）底思想，尼采欲以超人（Uebermensch）克服此窮境。超人也就是雅思巴斯和海德格叫做實存（Existenz）或現-存在（Da-sein）的。雅思巴斯說：人作個經驗的世界之一成員，受着衝動和自然欲求之支配，祇是在那兒（Da-sein, being-there, 海德格之 Dasein 與雅思巴斯用語不同，是指實存）不是真正的我們自己存在，人從在那兒到自己-存在（Being oneself, Existence）才是其本然的存在。雅思巴斯底實存即賦有此從歷史的狀況，以其自由的決斷回到自己之力量者。

這三四十年來，哲學主流已從認識論轉向於存在論。作為這新的存在論或新的形上學之領導概念者是尼采底非自然的人的生命和瞿爾結戈兒底非自然的人的實存，簡單之，生命和實存這兩概念是現代哲學底指導概念。哲學從其高貴的由來看來是存在論或形上學（Ontologie oder Metaphysik），而廣義的存在論可分為一般存在論（Ontologia generalis）和特殊存在論（Ontologia specialis）。海德格將其實存哲學擬作特殊存在論，當做特殊存在論底實存哲學，因其為對探求絕對者底舊形上學即本體論先打基礎，故他把實存哲學也叫做基礎存在論（Fundamentalontologie）。雅思巴斯雖沒有給這種名稱，但其哲學之根本支柱也是實存，於此點兩家之看法是相同。但在方法上兩人就不同，關於此方法問題可暫不提，但簡單地把其要點來說，則海德格底方法是現象學的解釋學的方法（Phenomenologisch-hermeneutische Methode），而其問題結構上之特色是存在性格（Sein-Charakter），而雅思巴斯底方法是超越法（Transzendentz-Methode），而其問題結構上之特色是生成性格（Werden-Charakter）。

以生成法爲根基底雅思巴斯哲學之特色和瞿爾結戈兒，尼采相同，非系統的，其體系老是不完結，即開放着。此未完結性是其一特色，因爲實存老在搖動裡 (im Schweben)。「從任何側面看之，未曾有完結之存在」 (Philosophie I.S. 19.)。一立場不過是一時的，不能固定着，一立場必遇着其限界，在此時包括它底另一立場必然地出現。表示此包括關係的是包括者 (das Umgreifende) 概念。人以思惟進入於盡可能的最廣的範圍，但此範圍又再存在於「他者」之中，所以不能說是全部。無論我們到什麼地方，地平線 (Horizont) 總會再後退，故不能達到究極的地方。就是說，我們在地平線中，則不能看透存在之全部。我們常在地平線裡生活着或思惟着，一地平線常被另一地平線所包括，而固定的事物出現之場所也只在這地平線裡。包括者則反之，是包括任何地平線的，故包括者本身就不是地平線，這包括者雅思巴新乃稱爲超絕者 (das Transzendent)。這是他底思想所以不完結而常開放着底緣故。從我們存在着底各種地平線向於超絕者領導底方法就是他底超越法，而其根基是存在之搖動。雅思巴斯說：超越是存在之運動，而且這運動根據於思惟，哲學就是現存在向於超越底思惟，而思惟者不現存於超越則無哲學可言。他再繼續地說：祇以單純的思惟 (Blosses Denken) 想認識本然的存在之向來的哲學或存在論是站不住腳的，因之，祇以純粹的思惟爲務之科學，其成果也祇是內在的，特殊的，這種認識只是對象的認識而已，以此爲研究工具底舊形上學非坍下不可。 (Philosophie III. S. 160.)。僅以知識或思惟，想內在地 (innerlich) 主觀地 (subjektiv) 或對象地 (gegenständlich) 把握存在底舊存在論，一定被人家所否定。向來的存在論固定了本然的存在，而只以知識爲研究存在之方法。存在 (Sein) 或超絕者 (Transzendent) 之研究，祇能以暗號讀解 (Chiffrelesen, Cipherreading)，於存在之動蕩裡體會之而已 (Philosophie III. S. 161.)。如此，以暗號 (Chiffer, Cipher) 或象徵 (Symbol) 想判讀

超絕者是雅思巴斯哲學之最後境地。在哲學他宣告了哲學和宗教或神學之磨擦，如此瞿爾結戈兒的命題似乎又得其宗教的風韻。但這並不是說，雅思巴斯哲學再回於基督教或任何種類之啓示宗教，而却是一種自然神學。他底哲學在此最後境地，和斯圖亞派 (Stoiker, Stoies)，新柏拉圖主義 (Neo-platonism) 有着相似的形態，在此境地哲學家可達到其觀想 (Speculation)、解放、救濟、和平，和本然的存在之完成。哲學家似乎成爲秘義傳授者而可參與超絕者之創造之秘密。在此點雅思巴斯受了柏羅底諾斯 (Plotinos) 和布爾諾 (G. Bruno) 之影響不少。其所謂暗號讀解即是一種思辯的直觀 (Spekulative Spekulation)，是忘我恍惚之境地 (Ekstase, ecstasy)。

四 主著哲學底概觀和略評

雅思巴斯雖主張開放的體系，無完結的思想，但其思想表現也不得不採取較有系統底結構，其主著哲學是實存主義的哲學家中最具有體系底著作，我們在這裡想概觀此書之思想系統及加以批評。

他將存在分爲三種；客觀的存在 (Objektsein)，自我存在 (Ichsein) 和自體存在 (Ansichsein)，而其主著哲學三大卷，於組織各以此三存在爲考究之對象；第一卷乃以客觀存在爲問題，稱爲哲學的世界定位 (Philosophische Weltorientierung)，第二卷乃以自我存在爲問題，稱爲實存照明 (Existenz-erhe lung)，而第三卷乃以自體存在爲問題，稱爲形上學 (Metaphysik)，即超越 (Transzendenz) 底問題。

I. 哲學的世界定位：客觀存在是，如物質、生命、心或精神等之諸式樣 (Seinsweise)，各爲特殊的個別科學，如物理學、生物學、心理學、精神科學等之對象，故以這些客觀的存在爲哲學研究問題時，應分析這些科學底結構和其支配原理，因這些客觀的存在之總括乃稱爲世界 (Welt)，

故整個世界底考察便是世界之哲學的定位。此世界定位底結果；客觀的存在不是實存底自己存在，當然更不是自體存在。這就是說，以特殊的科學所把握的，祇是很不完全的本然的存在 (Eigentliches Sein)，它絕不能給予我們任何統一的世界形像，且此階段底關於人存在底把握不過將人存在當做客觀的物。心在 (Dasein)。雅思巴斯則以哲學的世界定位為指針，指示若想明瞭人存在，得超出這些特殊科學研究之範圍。客觀的存在常求着無限的完結，但如物心關係常有着不連續的斷層和間隙，不能概括於一系統，故在此階段的看法，絕不能達到全體 (das Ganze)。

雅思巴斯反對了系統主義 (Systemism)；因系統之要求祇是理知的烏托邦，不下根於歷史的感覺，故如此種要求不過是抽象的且是任意的。種種歷史觀，例如黑格兒主義，共產主義和實徵主義都站在客觀側面作理知的活動，其不從個別者 (The individual) 之狀況作決斷底假說 (Hypothesis) 或原理都是相對的，都不能一致，都不完全。科學之理說亦同，互相出入於不知者 (The Unknown)，但都是推測而已。系統不許有完結，應跟着生命和實存搖動而變化。生命不在邏輯的世界，却在存在論的世界拖着其沉重的步驟一步一步地前進。系統之計劃竟終於以外面的東西來代替實有 (reality) 之暗號或象徵 (Symbol)。這象徵包括着無限的地平 (Horizont)、相對者和有限者。笛卡兒特底 Cogito 容種種不同的解釋，其與 Sum 之直接的相即，似乎不得不進到超出 Ratio 之範圍而迫近於實存 (Existence) 底事實。純粹邏輯無論怎樣為進步的，無缺內容，正如康德派之純粹理性，是形式的，無形上學之邏輯上之方法，究竟是盲目的且暴戾。如人存在由於挫折纔會醒覺，在系統計劃挫折之後底廢墟上，才會抓住超出客觀對象界之實存的主體 (Existing Subjectivity)。

在自我之不可證實，世界外貌之不可證明和一切系統之失敗時，知慧 (Wisdom) 才開始活動。由於此失敗所剩下來的，已經不是定位可以作到

底世界，是超出定位之自我內在之世界 (The World of Immanence of Self)。它不是理性所活動底世界，因在此世界已經沒有主觀客觀之相對立關係。在此世界不僅自我和自我可以面對，對超絕者之信仰 (Glaube) 也可以開始活動。為探求生命之意義和自然之內性 (Innerheit)，而想把自己定位於世界中之自我，由我碰到挫折而覺悟其可能的存在 (The possible existence)。由挫折到覺醒是尼采所說底由消極到積極底運動。此運動打開昇到超絕者或超存在 (Super-existence) 或柏羅底諾斯 (Plotinus) 所說底一者 (The One)。

如此，世界是全體性，而實存 (Existenz, existence) 是根源 (Origin)，而超存在或一者是超絕者 (the Transcendent)。在沉神論受了柏羅底諾斯之影響最大之文藝復興期哲學家布露諾 (Bruno) 讚仰了一切於一者 (All in One) 和在一切物中為其根柢活動底此一者之統一作用。這作用也就是* 自我之脫目的直觀 (Ecstatic Intuition)。由此看之，雅思巴斯乃屬於此傳統者。

對生命附與意義，常訴於科學、藝術和宗教，但這些活動都不充足。對另一世界祈禱和禮拜，只將啓示內在化，只將它認為對象 (Object) 或普遍，不是實存之可貴的動蕩。

總而言之，科學是根據理性之由特殊到普遍底機械的運動，缺乏世界裡底明瞭的統一，只為高揚理論底抽象，不能檢討自己之失掉生命之具體性的。科學只是抽象的、觀念的邏輯的、理論的，科學站在存在 (Sein) 之外邊，只是存在的 (Existential) 而不是存在論的 (Existential)。

把自我客觀化底知的活動，不能知自我竟為何物，是故哲學不是數學的知識，却是激情 (Passion)，哲學不是旁觀而是常在活動裡；哲學不是知的活動而是意志活動。哲學以不斷的決行進於以理性不可證明底世界。這種思想裡，可看到瞿爾結戈兒之對雅思巴斯底深大影響。

II. 自我存在 (Ichsein)；第二卷以實存 (Existenz) 底照明為主題，故稱為實存照明 (Existenzerhellung)。雅恩巴斯以為凡哲學思索 (Philosophieren) 都可以歸於實存照明。在世界定位已經提到所謂實存決不成為客觀的 (Objektiv) 或對象的 (Gegenständlich)，故不把實存叫做主觀 (Subjekt) 而叫做主體性 (Subjektivität)。自我之確信自己之本質，不是認識 (Erkennen)，而是決斷 (Entscheiden)。為要達到自我之自己存在，祇由於跳躍 (Sprung, bounding-leap) 超出感覺的事物，時空世界始可以。由於跳躍到底實存的諸樣式是愛、自我存在、與他者之共存 (Mit-dem-Anderen-sein)、會通 (Kommunikation, Communication)、自己神化、三昧、責任和羞恥等。作個實存底自我存在是自由存在，常含有決意之可能，故實存是可能的實存 (Mögliche Existenz)。為照明實存之真相，以客觀的對象的立場之心理學、社會學為否定的媒介 (Negative Mittel) 而喚醒人存在之本然的體驗而達到超越。

我們將雅恩巴斯之實存照明之結構概括於下記三項：

(1) 揭破經驗的或科學的世界認識，是不能達到存在性 (Seinheit)；實存決不能像現實的存在那樣可對象地被認識，祇訴於各自底實存才可照明，在此第二卷雅恩巴斯作到其大規模的論證。

(2) 使用豐富的心理學的、社會學的知識且以此為否定的媒介，叫人想起實存的人生體驗。

(3) 詳細地分析了實存之本質的性格和實存之系統的明確的規定；
 (a) 自由 (Freiheit) (b) 歷史性 (Geschichtlichkeit) (c) 會通 (Kommunikation)
 (d) 超越 (Transzendenz) 等是也。

實存之此四性格以成為不可分離的相依相關，構成實存底本質。實存有選擇其可能的人生而作無制約的行為 (Unbedingte Handlung) 之決意 (Entscheidung)，這便是實存底自由。同時，實存，意識了從過去到現在之

諸制約是自己之存在根據，這就是實存歷史性。如此之具體的歷史性不能由孤立的意識可獲得，必由於深深的命運的交涉，即歷史上，必連接於他實存之交涉才產生出來。實存之自由的人生活動，必互為影響，互為決定，故決定自己人生則同時也負有決定他人生之責務，這種意識便是良心 (Gewissen)，實存之作良心決斷是接觸於自己存在之根源即超絕者。此時超絕者或神性 (Gottheit) 贈予人類以絕對者信仰之瞬間 (Augenblick des Glaubens)。雅恩巴斯底超越和海德格底超越不同，它已超過海德格底存在概念。當做實存之自由底此超越有着兩層超越之意思；它既超越了客觀的現存在，又超越了向於超絕者想超越底自我。

實存之超絕者經驗底秘密，雅恩巴斯乃以限界狀況 (Grenzsituation) 和暗號讀解 (Chiiffrelesen) 解釋之。而在此第二卷先解明了限界狀況，而在第三卷再解讀超絕者之暗號或象徵。

第一卷之世界定位是豫備學，是為第二卷實存照明之豫備地打定通路底工作，把主觀意識叫醒到實存，如此客觀的一切確實性，如諸範疇，諸世界形像都被還元於現時的自己確實性，此確實性如蘇克拉底之自知 (Self-knowledge)；主客之同一性，不是空空的形式，而是歌德所說的行為 (Deed)。本然的把握和真知，由於行為開始，行為是選擇，不是客觀的事物間之選擇，是人自己和不是他自己間之選擇。此選擇則使你成為你們自己 (Become what you are) 底兩者擇一，老強迫自己決意而不讓妥協。

如此，哲學是從日常茶飯事到超越之自己經驗 (Self-experience)，其所謂思惟即是在一定狀況 (Situation) 的，但人存在既為實存，故人之狀況不僅為客觀的對象的，由於覺醒應該怎樣把握現在，將來底某種狀況應該怎樣避免之，或某種狀況應該怎樣期待之，都委在實存之選擇的決意。狀況雖不是自我完全地可支配的，但也不是絕對地拘束自我的，就是說；狀況既然不是絕對地必然，人儘可由一狀況遷移於另一狀況。

但限界狀況 (Grenzsituation, limit-situation) 則不同，所謂限界狀況是絕對的境位，以人存在不可奈何它底絕境，實存之覺醒臨於此限界狀況，才真正地立於兩者擇一之決斷。人之覺醒為實存，不受任何先行思惟之幫助，於戰慄的限界狀況中 (in the trembling limit-situation) 覺到。因為人和他自己之間，無作思想之餘地，在此狀況下，直接地觸在無 (Nihil) 而不得不作兩者擇一之決斷，即被迫到作瞿爾結戈兒底跳躍。實存站在主體和客體 (Subjectivity and Objectivity) 之間作搖動的跳躍，此實存和超絕者之間之關係可稱為實在之力的活動 (Dynamic movement of reality)。實存之此完全的自己 (Totally Self) 已經不站在知上之主客兩端 (Subject-object poles in knowledge) 或判斷上之主賓語之兩元 (Subject-predicate duality in judgment)，因為反省、意識都後於元始的經驗 (Initial experience)。此限界狀況概念雅思巴斯在世界觀之心理學已經發見之，到了哲學竟為實存照明之發端概念。限界狀況是束縛人之自由且喚起人到行動之具體的，已經不可再還元的。強制人認真地苦惱和爭鬭而決斷底實存和超絕者間之對決境地。限界狀況可分為一般的和特殊的兩性格：

(1) 一般性格；其一，是二律背反 (Antinomie)，是限界狀況共通的根本性格，有限的人存在無可奈何它底狀況，在此狀況人存在於某種形式接觸於究極者、絕對者，我們若求世界之發端和完結時，則如康德所說那樣，祇得陷於二律背反。此雖為理論的問題而言，但實踐的問題也同樣。想實現價值底我們努力本身是由來於和它相矛盾的合理的衝動，故其結果常伴着反價值的東西，於此不得不陷於二律背反。其二，因限界狀況是苦惱 (Leiden)，不能怎樣決定它才好。此苦惱表示着我們於某種意思接觸於絕對者，如瞿爾結戈兒說過那樣，苦痛煩惱之秘密是理解宗教的實在 (Religious reality) 之生命底最高形式。如此，限界狀況是以二律背反和苦惱的為媒介使自己 (Self) 自覺，同時作為向於絕對者運動底地盤。

(2) 特殊的性格；是爭鬭 (Kampf)，死 (Tod)，偶然 (Zufall)，罪責 (Schuld) 等。其一，爭鬭；我們作個動物的生命，在其生存競爭免不了爭鬭，生活是爭鬭，個人間底爭鬭，民族和階級間底爭鬭等，無論是直接的間接的，爭鬭是生存之一真相。又我們作個精神的生命，爭鬭一樣地免不了，於個人之精神發展上，於戀愛上等底對人關係，都有爭鬭。但精神上之爭鬭不是為爭鬭而爭鬭，不是不問內容和結果而僅以打倒對方以為快的，爭鬭本身不是目的，故基督勸人不可互爭，不要以惡抗於惡，反而教人以絕對的愛。但為生命，人類不得不爭鬭，又要相愛，故人類立於不可避免底二律背反。其二，死；有生者必有死，死是不可避免的，無生者不會死，有生必有死是生命現象。如此，死是生底現象，且又否定生底現象，在此藏着死之秘密。我們關於死無所知，故貪生怕死，死是生之否定，不可體驗的，祇由他人之死，書籍上之記載略有所知而已。如此，死是不可回避的，他面又以為死是假的某種東西，如夢、如幻，不是究極的東西，反而想着永遠的生。死又不是死，這正表示着此種限界狀況之一。其三，偶然；任何對象都和偶然纏繞在一起。個個事實對法則，個體對全體而言是偶然。人生行事，偶然太多了。偶然一面可破壞生之意義，他面可產生生之新意義。故偶然是二律背反之一種，但我們不停止於偶然而求其合理化必然化，而其究極找到主宰者、創造主。如此，偶然也是限界狀況之一。其四，罪責；歌德說：「行為是無良心的」但不作行為之人，由其不作行為也是一樣地無良心的，也不行為之罪責。故行為和不行為都有罪責，無論什麼崇高的行為，既為人之行為，罪過是不可避免的，故行為也立於二律背反，且免不了罪責，而因罪責才憧憬無垢的狀態。瞿爾結戈兒說；罪責是實存之最具體的表現。如此，罪責也是限界狀況之一。

如上面所看到，限界狀況是人存在不可回避的，且立於二律背反，故是謎 (Riddle)。處在此限界狀況之人存在，為此二律背反、謎而苦惱，

而被喚醒到其本然的存在即實存。雅思巴斯之所謂實存照明是指把人存在喚醒到實存的運動之手續。限界狀況不過是促進人存在向於實存運動之端始而已，實存真實地成為實存是以愛 (Liebe)、信仰 (Glaube) 和想像 (Phantasie) 等為中心且以絕對的意識 (Absolutes Bewusstsein) 接觸於自己根源，同時在無制約的行為 (Unbedingte Handlungen) 作內的行為 (Innere Handlung) 和外的行為 (Aussere Handlungen) 即歷史的實踐之謂。如此，實存才成為現實的實存。

人存在面臨於這些限界狀況被喚醒而作奮鬥，這種態度最幻滅的人存在之可能的唯一確實事。此態度是肯認者 (Yes-sayer) 之態度，承認生命之不完全和「萬事空」而以其覺醒的勇猛心，向自己之完全和死努力邁進底態度。苦、工作感、罪過等之意識是人存在實現其所以然之希望。

限界狀況表示着實存在歷史上搖動於秩序和無秩序之間，在知識上搖動於主觀和客觀之間，在社會上搖動於個人和個人，社會和個人之間。沒有無自我之世界，也沒有無世界之自我，但實存祇得搖動於兩極之間，而關於被擋在此間之實存底完全的記述是不可能。此生存之二律背反之解決，雅思巴斯擬在第三卷超越問題，敘述之。

因實存不是可思惟的，而是不可實驗的，不可讓予的，總而言之，它不是對象、不是一般 (Universal)，故實存之照明不能以笛卡兒特之明晰判然 (Clear and distinct) 觀念來照明之。實存是有限性，實存常觸於無，實存挫折多而成功少。我之世界祇是我之狀況，在世界知和存在本身知之廢墟上之我之狀況，喚醒我到我之可能的實存。

雅思巴斯之實存哲學底一背景是康德，實存是實存自己之當為 (Sollen)，是康德所說底道德的自律和善良的意志。當然在雅思巴斯和康德相同，是無制約的某物，自己意識是「定」或沉着 (Self-possession)，因此，人成為他自己行為之主體，故此行為是自明的且生產的。自己以外無任何

規律，人對其行為負全責任，此自成 (Self-becoming) 就是自給，行為之自律。而雅思巴斯即以自由觀念表現之。

死為不安 (Angst, anguish, angoisse) 之根柢，一切之不安由死之不安而起。於死，人之實在才會出現，即是人臨於死才站在其自身之無 (Nichts) 之可能性且無可奈何之。死可於任何瞬間偷進於人存在，死不僅指不在這裡 (Not there) 而是完全的不在。無此種死之不安則無自由可言，因我們將來之無是剝奪，限制自由之條件。知和確實性都後於自由，因為這些是前在 (Pre-existing)，已受了限制。

僅在歷史的經歷中，人的實在 (Human reality) 才得其基礎。歷史不能祇看做功罪諸事件之事實的記載，真正的歷史眼光須進到歷史內面，而不作客觀的回味玩賞，却在個性的把握。

人存在為時間所包括，但應作無時間的 (Timeless) 決意；將來是其可能性，而過去要求其現時努力之忠實，而現在要求其決意。人存在不是無時間的，也不是時間的，而是永遠的獲得。離開歷史則人存在不是人的 (Humanly)，實存祇由於他所投企底冒險 (Adventure) 才可顯示自己。

信仰、會通、愛和內的行為使人能够存在，任這些不是安安穩穩地隨便可得到的，常在爭鬭裡而成功，繼之以挫折或失敗才可獲得的。人實相 (The human reality) 向着最後意義和不可達到的目標爭鬭着，以此想顯明自己。

自由是實存之一表現，自由是實存哲學解決之一中樞概念。人之自律是根據自由，真正地於自由我們可得絕對。超越若概念化或客觀化則祇有後退，祇在自由我們理解自己時，始可抓住超越。自由是純粹的運動，是無防害實存之一切內容和條件，故自由是直接性。自由是決意和活動性。若想要終結我應意志，意志活動是我之最後目標，於自由地意志 (Freely will) 超越才能夠顯示於我。自由不由於內察而由於行動開示自己，祇自

由始知自由之爲何物，在它連規則都是自由，因其從與不從都由它底自由。

瞿爾結戈費盡心血解釋了意志和信仰底問題而雅恩巴斯也隨從了他；意志不是隨任的 (Willkür) 而是不可分割的直接的辯證法的活動的。信仰不是知的內容 (Intellectual content)，是愛之外面的表現，其本質是行動，所以和知的內容無關。信仰是跳躍之產物，是人生一切活動底地盤。信仰之成就是和一者 (the One) 之再結合，此點雅恩巴斯站在柏羅底諾斯和布魯諾底思想。

III. 自體存在 (Ansichsein) 是哲學第三卷底主題，故稱爲「形上學」 (Metaphysik)，自我存在 (Ichsein) 不滿於自由的、實存的存在之階段而再想跳躍到超越的自體存在，這種自我存在之意識便叫做超越 (Transzendieren)，故此卷也命名爲「超越」 (Transcendence)。形上學問題就是於暗號 (Chiffre) 或是象徵 (Symbol) 把握自體存在即超絕者，一者 (das Eine, the One)、包括者 (das Umgreifende) 的。雅恩巴斯先分析了神證明，藝術等之後而說：人於自己意識擋淺 (Scheitern) 或是實存之自己滿足放棄了一切存在欲望而想確信自己 (Sichselbstzeugsein wollen) 之時，超絕者之本質才會顯示於人。我們雖不想擋淺而不得不擋淺之時，永遠的暗號才會顯示於我們。

在雅恩巴斯，超越 (Transzendieren) 是貫串其哲學之方法的原理。其哲學從世界定位出發而超出世界存在底空虛求到實存，從實存再超越到自體存在即超絕者。故其超越是二重的超越。我們先講實存爲何要超越底理由。因實存立於極限狀況之二律背反，可分爲二側面之要求來講：

(1) 實存側面之要求；實存在限界狀況 (Grenzsituation, Limit-situation) 立於爭鬭與愛、死與永生、偶然與攝理 (Zufall und Versöhnung) 罪過與無垢等之對立，即處在矛盾的對立之緊張 (Spannung)，且在此緊張

中，爭鬭、死、偶然、罪過佔着優勢。因這些不是實存之最後姿態，不能老停止於此，故再向於愛、永生、攝理、無垢運動，實存雖挫折也願向於一者、超絕者、包括者前進。

(2) 世界側面之要求；如在世界定位曾經提過，客觀世界不能有真的完結、全體、系統，在它自己中有着深刻的分裂、裂隙。此裂隙要求着縫合於其的全體。爲此欲止揚於一者，只得向於自體存在超越。

雅恩巴斯說：哲學是冒險，是敢爲，是插入於實在。故不是客觀的世界事物之研究，是實存在其限界狀況挫折且決意而實現他自己或是插足於實在之研究。怎樣非本然的存在 (Uneigentliches Sein) 變爲本然的存在 (Eigentliches Sein) 即實存照明 (Existenzerhellung) 是其一問題，而怎樣一者 (das Eine) 在多中？一者是什麼？怎樣我能够確信之？是另一問題。此兩問題互相關聯着；個人我還不是真我 (Supreme Self)、一者 (The One)，故與一者之同化才是達到本然我，在雅恩巴斯哲學，我們可發見梵我一如底思想和柏羅底諾斯 (Plotinos) 底神秘說。我們先述此卷底大意，然後略加以批評。

雅恩巴斯澈底地反對非本然的存在。我們作個社會、國家之一員之大眾生活人是非本然的存在，作個經驗界之一員受着衝動和自然的意欲之支配，故祇是「在那兒」 (Dasein, being-there) 還不是真正的或是本然的我們自己，應該從在那兒 (Being-there) 到在自己 (Being-one-self, existence)。實存 (Existenz, existence) 祇是自由 (Freiheit, freedom) 才真實，實存是選擇的行動，作此行動之我才是真我，此選擇雖由具體的歷史狀況而起，但不受外的環境之支配。自由不是任意 (Willkür, licence) 而是自律，但不是康德之一般我 (Universales Ich) 也不是盧梭之一般意志，而是在選擇作決定底具體的個人 (Konkrete Individualität)。自我總被喚醒到作無受限制的決意，跟着在自己裡底神之聲音即良心作選擇決意，但因我不能完

全地確信我是對的，故選擇常不免危險。雖在自己決意之確實性，以其是在此世界之性質，免不了不確實的動搖。自己確實性是不允於此世間人的，良心也許常犯錯誤，所以自我之選擇不是絕對的，也不是必至的。

雅思巴斯之真有即絕對者探求與康德及東西之理想主義者相同，相信絕對者在我們經驗界裡不能發見之，換言之，絕對者不是與主觀可對比者，我們若動於主觀客觀之間，這種世界祇是現象的，只是我們精神之產品。如康德教給我們，我們以直觀（空間與時間）與悟性（範疇）之綜合之幫助，整理感覺之混亂，我們以這些直觀與悟性形式客觀化一切東西，以此一切成為我們底現象，這些現象祇是我們所構成的，而不是事物自己（Dinge-an-sich）。真有當然不是我們前面底客觀，也不是主觀，故真有不在主客對立之間。祇我們成功於克服主客觀間之裂隙而超出現象世界時，始獲得達到本然的存在而成為自由之機會。雅思巴斯與康德相同，相信我們是物靈兩世界之住民，而靈世界才是真有（Reality）。康德否定事物本身之理論的知識之可能性，但以為在道德上我們應屬於本體世界（Noumenal world），如是，倫理學提供形上學的知識之關鍵。康德不疑惑現象界之客觀性和自然界受因果律之支配及道德律結合此現象界與本體界。康德所信的雅思巴斯抱了疑惑，他因為客觀性剝奪個性之自由，故反對了客觀性。如此國家、教會之權威、客觀的形上學（Objektive Metaphysik）之知識，因其為無自我的客觀性，都被反對了。

雅思巴斯意圖着克服主客間之裂痕，因為此裂痕由我們割開真有。他和謝琳相同，以為我們能够超出到主客之統一者，但謝琳以為確實的，雅思巴斯却又疑惑，謝琳要求以知的直觀（Intellectuelle Anschauung）可把握主客或是物心統一者而獲得其同一性之知識。雅思巴斯却反對之，而導出代替主客統一者之一新名辭包括者（das Umgreifende, the Comprehensive）而說；包括者名辭雖不是適當的，但我們作哲學思索時暫可以此探

求真有。此包括者把自己表出於主客二元裡，而為哲學的信仰（Philosophische Glaube）之考究對象。信仰是包括者之經驗。既無固定信條（Dogmata）底哲學的信仰是在連續的搖動底可能的信仰，決不會停止於特殊的真理，應由於各自的經驗來改變，這種信仰常在根本的開放之冒險。為一切可能性開放着底願望即是想包括一切的希望之謂。

以上述之雅思巴斯之形上學根本思想為導線，現在我們來簡述實存與超絕者或是包括者之關係罷。我們底最根源的所與（das Gegebene, The Gi eness）是我們底歷史的精神狀況（Sitaution）。此狀況是負着無限的過去於背上而擁抱着無限的未來於其前面底我們所處底現在。我們於一狀況中覺醒而得到自己意識發見自己，於想於所處着底世界裡來定位自己，在此時對向來之以為絕對的自明的存在就發生「究竟這種存在是否本然的存在？」，「處在現時的狀況我們應該怎樣？」等之疑問。現時狀況藏着過去、現在、未來或是太初、現時、終末之諸契機。此最根源的我們之所與即狀況是負擔着無限的過去之既成（das Gewordene），同時又不僅是現時的東西（das Gegenwärtige）又向着未來之可能性（das mögliche Sein），它是為未來躍進之緊張場所。狀況如是，是具體的人存在之地盤。客觀的現實對主觀可以給利，也可以給害，可看做心理的，也可以看做物理的；但是客觀的現存在祇由於我們才得到其解釋和意義。我們儘可更變狀況，但仍不能脫離狀況，因為人是「狀況中之存在」（In-Situations-sein）。狀況不是普通的固定的，它常在搖動之中暫得規定底歷史的東西。歷史的狀況是哲學諸問題產生之場所，同時又是得到其解明之地盤。哲學既為歷史的，應該不把存在看做普遍的固定的，應看做個性的流動的。

所謂哲學思索（Philosophieren）是從歷史的狀況之地盤出發再回到狀況之諸問題作其解明。哲學家乃是處於此種狀況中之可能的存在者，可能的存在者是能够超越（Transzendentieren）之意思。故作哲學思索就是超越之

意思。

人存在由於覺醒於所處之歷史的狀況而作哲學思索之時，其步驟有三：雅思巴斯之哲學三卷就是指示此步驟者。他從哲學的世界出發而超出世界存在之空虛而求到實存，再從實存照明欲超越於主客統一者即包括者。雅思巴斯哲學站在有神論(Theism)立場，故其哲學之歸結不是「無」(Nichts)，而却是「絕對的有」(Absolutes Sein)，「無」在他底哲學只是表示可能的存在即實存在其世界喪失自己站腳地盤之意思，不像站在無神論(Atheism)立場之海德格偏要以「無」為實存之有限性所依據之根據(Grund)，所以他們倆人所說之超越之意義也不同；海德格依據其基礎的存在論之構想，意圖着存在論之解釋學的分析，故其實存之根源「超越」是存在論的結構；即「世界-內-存在」(In-der-Welt-sein)是人存在之根本存在式樣(Seinsweise)，人之此種存在式樣便叫做超越，但在雅思巴斯，超越有着其獨自之性質；超越在他是「界限」(Grenze)。

「界限」不是指世界內部之限界，却是指世界內在物全體即世界本身，即客觀的對象的可把握到底一切物之限界。故雅思巴斯之超越是超出世界內在物全體之意。可能的存在即實存的人存在，在自己裡無自己之存在根據，即失去自足的世界存在地盤而碰着「虛無」(Nihil)之時，就會有「超越運動」(Transzendieren)。我們在生命(Leben)、意識一般(Bewusstsein überhaupt)、理念(Idee)等之普遍的固定的東西希求自己存在之確實性而不能得之之時，則另一種存在即包括者才會把他自己露顯於此內在世界之限界。超越的或是限界的意識是「內世界存在」和「外世界存在」(Ausser-Welt-sein)之間之搖動意識，而此意識根據二律背反，從絕對的意識(Absolutes Bewusstsein)而來之自由活動(Akt der Freiheit)。從超越或是限界意識看來，世界是搖動着，而自我是搖動於內在世界與外在世界之間，在此時應着自我之希求超絕者已經現前着，把此自我之於超越之限界狀況，

雅思巴斯便叫做時間現存(Zeitdasein)，而在此時間現存之實存之外世界的超絕者之希求意識便叫做「發見」(Auffinden)，人之超越的時間現存(Transzendierende Zeitdasein)就是人之可能的存在(Mögliches Sein, Seinkönnen)成為「現時」且與其「希求」得到統一之意思(Philos. III. S.3)。

我們將上述的概括於下：實存碰着限界而變更其意識，就是人以其限界意識超越世界內在之意。而自我成為「無」就是同時被絕對者所抓着之意。碰到限界而成為無是自我之挫折或是擋淺(Scheitern)，而擋淺是跳躍之誘因，也就是絕對者把他自己顯露之時點。雅思巴斯說：「擋淺是完成的東西，同時又是消滅的東西底不可豫料的經驗，真正的擋淺成為現實的，就是時間現存(Zeitdasein)之最後可能性，由於擋淺而消滅於其基礎底暗夜之中之意(Philosophie III. S. 100)。擋淺，從可能的存在即實存臨于世界限界而瞥見絕對者或是包括者來說，有着莫大之意義。因當做可能的存在之人存在處於擋淺會明顯地覺到包括者，而自己也憑此機會成為他自己。」

總而言之，超越有兩面：(1) 碰着世界內在之限界而自我成為他自己即是實存之自己確實性。(2) 真有即包括者，於自我之限界意識顯露其深奧之秘密而招呼(Anrufen)自我，即是包括者之招呼。此兩面是一個東西且互為作用。自我從世界存在之重壓被解放而超出支配他之客觀的東西而得其自己之確實性即自由，就此義言之，則超越就是自由。

但從超絕者自己來說，就沒有什麼叫做自由的，因為他沒有任何決斷，故自由和決斷是不可分開，在超絕者則沒有自由和不自由底問題(Philosophie III. S. 5)，自由原來只是在時間裡存在着底人類即可能的存在特有的。超越自由不是和生存一起給予着底事實，而是存在於時間裡作決斷底人存在之可能性。人因為可能的存在，也能作超越，也可不作超越。人於超越成為他自己，成為不可反復的不可代替的歷史的存在之自我，此自我是

不能埋沒於普遍的東西底「個別者」，自我豫料絕對者而希求實現自己，個別的自我就是瞿爾結戈兒所說底「單獨者」(der Einzelner)。由於超越所開示底世界乃是可能的存在底有限的自由作決斷底世界，也就是包括者和可能的實存間之在時間中之緊張關係，在此緊張關係，實存從世界內面超出世界外邊，而把世界中一切看做於他之自由和責任，自由地作決斷之場所。

雅思巴斯底超越是二重的超越；由於「哲學的世界定位」之手續，實存先超出客觀的對象的世界，此是一超越，再由於「實存之照明」之手續，實存在限界狀況挫折而向於超絕者超出去，此是另一超越，終過這二重的超越，尤其經過實存的挫折，實存接觸於自己根源而獲得最單純的真有確實性。如此，實存則可把一切看做超絕者之多義的語言即暗號(Chiffren, Ciphers)或表徵(Symbols)，來讀解之。

我們可簡單地把雅思巴斯和海德格底超越比較一下：

海德格底超越是向於實存之限界之超越且只是向於世界之超越。其超越是實存向於限界(auf die Grenzen zu)之超越且從限界回於(Von Grenzen auf die Grenzen zu)限界(限界 her)實存之超越。(實存 von Grenzen her 限界)

雅思巴斯底超越是向於實存之限界之超越且超出此限界(Ueber die Grenzen hinauf)再向於包括者之超越，而在此超越，實存窺探了超越者之秘密而有所賜予，如暗號或象徵(Symbole)等之讀解。其圖式如下：

Ueber die Grenzen hinauf
 (實存 ←—限界—→ 包括者)
 geschenkt werden von (神)
 (Chiffrelesen)
 寅合於神之超越，如他所說那樣，瞬間(Augenblick)是永遠(Eternity)和時間(Temporality)之統一，故其超越是實存於具體的歷史性觀想包括者之經驗；「包括者之經驗，絕對地應為歷史的，而於時間中超越一切時間」，即他所說底時間現存在(Zeit-dasein)。

雅思巴斯哲學，究竟講無知(Nichtwissen)、沉默(Schweigen)，即無知說(Docta ignorantis)，以宗教的表現言之，則在挫折中有超越，挫折即超越。在挫折，客觀存在和自己存在，或世界和實存之對立被超越，被包括於一者底自體存在(包括者)，故他底形上學可說是挫折和超越之實存哲學。

如已說過，超越是實存之泉源，是自由。實存不能克服限界狀況，而祇是以一種消極的方法朦朧地蒐集關於在彼岸的包括者之疑惑(Suspicion)。超越是探求力量，也是探求之過程，故意志有求之處，便有超越。在世界定位，存在(Sein)被看做客觀存在或對象，由實存來說，在對象的立場，關於存在之把握是不可能的，只於歪斜的姿態輕輕地觸覽之而已，而在超越、於挫折、失敗和蹉跌、絕望才能收獲關於存在之多少效果。

超越既不站在所謂世界之範圍，則應站在世界和包括者之間之力動中(In dynamism)。在此力動中之實存之超越，實然和當然(Is and Ought)，不互為分離，於其行為被統一，在作超越底自我(Transcending Self)，自由和必然由於逆理(Paradox)被同一化。實存底超越運動，簡言之，濃厚地帶着柏羅底諾斯的直觀(Intuition)。

所謂超絕者(Transcendent, the transcendent being)不僅為存在，是此外底某物(Something else)，完全是他者(the Other)，可解為黑闇、根柢、無等。故超絕者不會被抓住，不被顯明、不被證明、故神老是藏着，我們只可看其腳跡，故超絕者常是不明(Ambiguous)，此超絕者是否可稱為神，我們不得而知。此點如辯證法神學家巴爾特(K. Barth)、或布奴那(Brunner)等所說那樣，神是遙遠、絕對的他者，根本地藏着。雅思巴斯之超絕者是不明底主張是康德哲學之影響，但康德之說超絕者是不明底意思是說人無超出經驗的世界之能力，雅思巴斯却反之，即用於人有着超出經驗界之希望。

存在和無、個別者之頽落和復活、日間之秩序與系統和晚間之黑闇與熱情等之二律背反，實存，在邏輯固不用說，雖在其現實的超越行動也無力克服之；實存實然站在兩角論法（Dilemma）之兩極間，而此兩極間之搖動乃為行爲形上學必經之路。

在超越這場合，人為完整，一面既無瞿爾結戈兒底兩者擇一之具體象，他面又無黑格兒底對立之一致，故實存動搖於對立的矛盾的兩極之間，實存雖志向於超絕者，但由消極面看來，尚在蔑視、傍若無人、墮落、苦惱裡，但實存，由其積極面來說，由於二律背反或兩難（Dilemma）之具體的狀況被要求着得出於行動，而此行動經過人發展之自律的經驗更被深化。此行動之重要過程是統一意志或權力意志、敢為、冒險，以此希求不消失於兩難之角尖（Horns of dilemma），在此無限的搖動於兩極之間，才發見超絕者。

因此可說，世界之明闇，在生命之消極的和積極的兩極關係互轉着，而神顯示他自己於此間。瞿爾結戈兒所說底存在秘密之最深實串（Inter-esse）是指此而言者乎？兩極間之搖動啓示超越，是不能祇以思惟之普遍性把握到的，也不能以實驗可公開的，神之顯示是兩極間，是我們底不進則退且不可把住底理想（The ideal）吧。總而言之，雅思巴斯跟着瞿爾結戈兒底路線，想由於二律背反所包含之兩極性而來底逆理（Paradox）、兩難之經驗，使我們窺探超絕者。

人若讀超絕者之暗號時，則超絕者開示自己於我們。我們猶柏拉圖之囚在洞窟之人底比喻，已慣於黑闇，一碰到太陽似的觀念（Idea）就發暈，不能正視之，故超絕者不為祇慣於概念之狹心人（Narrow minded）所捕獲，他要求我們底寬量大度底全心靈緊張，向於他奮鬥。由於在此兩極間之緊張底絕望（Despair）、棄權（Renunciation）、破滅（Destruction）等之心靈底苛責（Torture），超絕者才暗示他自己。

一切存在物在此時，成為超絕者底暗號或象徵，但這裡要注意的，超絕者和暗號不可看做像康德底現象和實在（appearance and reality）、或現象和實體（phenomenon and noumenon）底形式的關係，應看做像柏拉圖底一者和他者（the one and the other）間之搖動。存在之秘密也就是無（Nothingness）即一者（the One）和其最始端的表出底存在（Being）即他者（the other），是宇宙兩極性之形上學的基礎。

為要不把「無」就被想做某物（Something），雅思巴斯以為一者或他者是最根源的，因若不想他者而要想某物是不可能的。我想一者則不得不想他者，若不關係於一者也就沒有他者，而超絕者在一者移於他者之途上被發見。

暗號是形上學的對象，它雖不是超絕者，但隱藏着超絕者底一種語言。暗號與其說是對象（Object）寧可說是樣子或象徵（Symbol）。超絕者有三種語言，其性格如下：

(1) 超絕者底一切經驗是直接的，故直接性（Immediacy）是其一性格。直接性是不可言表，不可證明，若言表之或證明之則失去直接性之貌相而變為邏輯的演繹，或由某種先行的根基出發底存在論的產品，故經驗直接性是超絕者底一種語言。

(2) 會通（Communication）是超絕者底一般的語言。會通比講話有更深的意思，它表示着人類經驗之最深遠者。我們以心像（Image）和思想（Thought）底構築，想觸到他者底內部，想經驗超絕者。故會通與其說是通信、交往、寧說是靈交之一型。它已失去邏輯的和論證的色調，而是自我和他者之實存論的調和（Existential harmony）。會通乃為瞿爾結戈兒所說的進到內部（Inter-esse）之直接知，或無知之知，或對立的緊張。雅思巴斯乃稱為抱合於存在（Lock to being）。

(3) 思辯的語言（Speculative language）是超絕者底第三種語言。思

辯的語言，在現在擔負着過去和擁抱着未來，即於現在包含着記憶和予告。現時是過去和未來必經之門戶，於現時之一瞬息，經驗實在之某物。柏克森和奧古斯丁都注重了此種活動。此門戶正是過去未來之樞紐點，由其力動 (Dynamism) 啓示超絕者。康德之形式和笛卡兒之明晰判然觀念，由此力動看來，已經是次性的 (Secondary)。

依靠此三種暗號語言，超絕者把自己顯示於世界。故超絕者不是客觀對象，也不是和客觀對立底主觀。故暗號讀解不是由於計劃、方法論、原理，而却由於直接法和靈交法的，因實存，在力動之時間流中 (in the flux of time of dynamism)。

象徵和被象徵者，不許有分離，若分離已不是暗號語言，在實存的生命，暗號系統是結合而不分離的，故翻譯暗號之奇異字樣，只是朦朧，不明，因此暗號不得不像謎 (Riddle)，但它是意味之唯一表現法，為探問此意味，實存者應常坐在畫着弧線運動於兩極間底擺子 (Pendulum)，而讀解暗號而了解一切，或者一無可知，但不要喪氣，因哲學是冒險。

因此，雅思巴斯把水準降低說，暗號既不為思想所把住，我們只可靠於一切行動底淵源之自由，探問其深處。自我是我自己之說明，因我意志之，故我存在着，且我接收我所選擇底一切思想祇可作自由底幫助而已，不可為其領導。雅思巴斯在此點繼承比蘭 (Main de Biran) 和蕭本華 (A. Schopenhauer) 等之主意論，放棄實相之理性化，而甘受絕望 (Despair)。故有人評說，人存在是悲劇的實存 (Tragic existence)。

在宇宙間底人之命運是挫折、失敗、阻礙、擋淺，人向着不可超出去的努力着，其結果祇是失敗和絕望。但祇如英雄那樣，勇敢地真正地失敗，實存才不會消散，才不會被吸收于邏輯底疊縫裡。故真正的失敗是跳躍於黑闇之謂。二律背反既不是我可作兩者擇一的，而祇是跳躍之機會。在二律背反，實存作跳躍而失敗。失敗和絕望常是實存之動力。

人曾在世界定位，因其全體 (the Whole) 之不完全，於其系統建設不能證實其前提，而曾經失敗過。又在實存照明，由狀況逃出來個性 (the individual)，但因只有普遍和抽象作其領導者，故在此也會經挫折過，在讀解超絕者之暗號，因由二律背反閃出來之光線，叫實存趕緊地檢道兒走了幾步 (Pick up its way run some steps)，獲得了若干朦朧不明的超絕者腳跡，在此裡一樣地，只得又要失敗。

雖人存在常在挫折和失敗，但實存哲學教人不要為此而灰心，應覺悟其所負底命運，搖動於二律背反之兩極間，因比真理，人更需要敢為、勇氣。雖常在失敗，但失敗不是停頓之辯明，却是逼人以其所有之一切來負擔一切，原來無所謂失敗，失敗祇是皮毛上之稱呼而已。偉大不在對象之把握和所有，而在忍耐之款式 (Mode)，實存負着時代底十字架面臨於不可迴避之障礙，盡其力量而待着超絕者之招呼。超絕者對真正地蹉跌而不失其根源的決斷之人，才會開示他自己。悲劇的實存多麼悲慘！敢為、冒險着底實存多麼偉大！

雅思巴斯以為傳統的宗教尤其福音的基督教，為人類的確地保存着或提供着哲學的信念，但同時健全的宗教核心也為其教權的組織所摧殘。故清除了傳統的宗教之至上主義之後，哲學才可試其宗教的信仰之評價。雅思巴斯說：宗教的信仰應發端於個別的實存之對超絕者或包括者之哲學的歸依。宗教的信仰是此哲學的洞察之非反省的表現。他反對黑格爾派之把宗教變形為歷史哲學底看法。因為宗教，在普通人，仍然是關於存在樣式 (Seinsweise) 底真理之源泉的，是於究極者，他才能够看出其唯一權威的。

雖如此，雅思巴斯從新作純粹的宗教觀底瞻望。宗教是存在和知識之實存論探求中之一問題，因想發見宗教信仰背後之知的意義必得找到哲學的基底。回到其源泉之宗教的信仰之革新，一定包含着哲學的信仰，故宗教的信仰必變為哲學的宗教。他底對宗教和哲學之關係，簡單地可如此表

現之。從其超越哲學之要求來說，不許有超自然的啓示，超絕者之招呼不是和實存者無緣的，不過在絕望中搖動底實存之自己呼喊吧。因哲學思索之實存論的看法，盡量人格的、能動的、自律的。人從他自己底可能的實存作哲學思索，而其結果是我的超越(*my transcendence*)，我底認知(*my awareness*)，我的神(*my God*)。實存者之真理不是由他者之賜與，實存者只得由自己信仰之活動和根源的力動發見真理。任何開端都由實存者自己所計劃的，超絕的神可為自由之防害者，是從外邊底侵入者。哲學思索是欲得統一，欲知之反抗的意志。此反抗的自律的意志，予先地排除超絕的神之任何干涉。但雅思巴斯不停止於他者(*the Other*)底不可知論而以積極地否定基督教之三位一體說和基督之為神-人(*God-man*)，表示他底消極神學(*Negative theology*)底見解。他底哲學的信仰之清道工作，常弄到不能有宗教的生活；由於給予哲學的意義，祈禱者之實在成為死沉沉的擁抱。但雅思巴斯以為實存者之暗號讀解是「人格神」(*Personal God*)和個人融合之具體的體驗，此為宗教之一起源，也就是向於哲學的冥想之運動之發端。雅思巴斯底哲學的信仰彷彿於無神論和宗教的敬虔之間。像康德底理性的信仰，雅思巴斯底哲學的信仰，原理上，是自律的宗教信念底趺足之石。實存者之悲壯性格也在此。

雅思巴斯底對意識主義、觀念論、自然主義的批評，再提醒了關於存在和方法，是否採取一元論或多元論底問題。在方法上，對不同的對象和態度雅思巴斯教人家應取多元論，應着對象之層次使用不同的原理。至於超絕者之問題，只停於超越(*Transcending*)，宗教的熱情竟為哲學的冷靜所制服。超越不是到神之通路，而是絕望而冒險之實存之試煉所。內在論與超絕者之再和解、融和老是二律背反底兩極性，這或者表示着雅思巴斯的實存之命運的吧。超絕者是人類存在難解決的永遠問題，同時是雅思巴斯哲學底限界吧了。

(四十二年十一月作)

安南譯語考釋(上)

—華夷譯語中越語部份之研究—

陳 莉 和

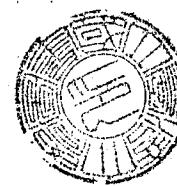
目 次

- 一 安南譯語之源流及其傳本
- 二 譯語注釋
- 三 音注漢字與越語音之對照
- 四 有關聲母演變之討論
- 五 語法與語彙之幾項推測
- 附錄 越南現行「國語字」及其音值之概要

一 安南譯語之源流及其傳本

華夷譯語於公元一七八三年為法國錢德明(Jean Joseph-marie Amiot)神父傳至歐洲後，逐漸引起歐洲及日本漢學家，語言學家之重視；自從本世紀初年以來屢見有關本書之研究刊於中外學報；迄今其流傳情形及各種譯語之內容乃漸明於世。

為本書各種譯語作考釋者，有 J. Klaproth,(註¹) W. Grube,(註²) E.D. Edwards & C.O. Blagden,(註³) 田坂興道，(註⁴) 小倉進平，(註⁵) 伊波普



106.8.02

國立臺灣大學

文史哲學報

第五期

河南安陽小屯殷墓中的動物遺骸

淮南子斠證（上）

阿保機與後唐使臣姚坤會見談話集錄

實存哲學家卡兒·雅思巴斯

安南譯語考釋（上）

福州音系

清史稿聖祖本紀辨證（上）

笛卡特哲學的方法

殷代的紀日法

石璋如

王叔岷

姚從吾

洪耀勳

陳荆和

藍亞秀

林瑞翰

林素琴

董作賓

臺灣 臺北

國立臺灣大學文學院印行

中華民國四十二年十二月出版

文史哲學報編輯委員會

編輯委員

（以姓氏簡繁爲序）

毛子水	方豪
李濟	沈剛伯
英千里	洪耀勳
曾天從	董作賓
臺靜農	黎烈文
劉崇鋐	

EDITORS

Hung Yao-hsün	Ignatius C. L. Ying
Li Chi	Li Lieh-wen
Liu Ch'ung-hung	Mau Chun
Maurus Fang Hao	Shen Kun-peh
Tai Tsing-nung	Tsêng T'ian-t'sung
Tung Tso-pin	