

法國有神論存在主義在臺灣： 論臺灣的馬賽爾哲學研究

姜文斌

東海大學哲學系

地址：臺中市西屯區臺灣大道四段 1727 號

E-mail: apinchiang@thu.edu.tw

摘要

上個世紀六七十年代存在主義曾在臺灣引起一陣風潮。在這股風潮中，馬賽爾哲學在臺灣的引入與研究是一個值得重視的現象。沙特將存在主義劃分成無神論存在主義與有神論存在主義，馬賽爾被歸類為後者。相較於卡繆與沙特的無神論存在主義，作為法國有神論存在主義代表的馬賽爾在臺灣一開始並沒有受到太大的關注。然而，在一些具有基督宗教背景學者的努力下，馬賽爾的哲學逐漸受到重視。本文主要是針對臺灣對於馬賽爾思想的研究情況進行探究。從存在主義在臺灣的引入與發展情況切入，從中耙梳整個存在主義的接受史，並由之凸顯馬賽爾的地位。然後，將研究的重點聚焦在國內學者對於馬賽爾哲學研究相關成果的討論。

投稿日期：2023.11.01；接受刊登日期：2023.12.12

責任校對：向富緯、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202401_(51).0003

關鍵詞：馬賽爾、存在主義在臺灣、法國存在主義、有神論存在主義

法國有神論存在主義在臺灣： 論臺灣的馬賽爾哲學研究*

壹、前言

當前國內對於當代法國哲學的研究，馬賽爾 (Gabriel Marcel, 1889-1973) 是較少為人所提及的一位哲學家。2021 年 9 月陸達誠出版了其對馬賽爾《形上日記》(*Journal métaphysique*) 第三冊《臨在與不死》(*Présence et Immortalité*) 的中文翻譯，並在同年 11 月再版其多年前所出版的《形上日記》第二冊《是與有》(*Être et Avoir*) 的中譯，使得馬賽爾及其作品再次映入臺灣學界的眼簾。事實上，馬賽爾在臺灣並不像其他當代法國哲學家，如柏格森 (Henri Bergson, 1859-1941)、沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980)、傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984)、德勒茲 (Gilles Deleuze, 1925-1995)、德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 等人那樣受到注目。陸達誠在《存有的光環：馬賽爾思想研究》一書的〈自序〉中就說道：

在臺灣教哲學的同人中，教馬賽爾的不多。早期有項退結、鄔昆如、鄭聖沖等教授，稍後筆者加入陣營，不久關永中兄自魯汶大學念了雙博士回國，在臺大開現象學、詮釋學、形上學、知識論等課，其中不少都提及馬賽爾。他也寫了很多馬氏的專題，以「馬賽爾對談」為名集結成《愛、恨與死亡》。(陸達誠 2020: 23)

* 本文為國科會專題研究計畫〈馬賽爾與臺灣：一種在臺灣臨在的法國存在主義〉(MOST 110-2410-H-029-046-)的研究成果，筆者感謝國科會對此專題研究計畫的經費補助。另外，在此也由衷感謝兩位匿名審查人的評論與重要建議，使得筆者在論文的修訂與完善上，受益良多。

誠如陸達誠所言，在臺灣教授馬賽爾思想的學者並不多，而以馬賽爾為研究對象，所出版的專著亦只有引文中提及的關永中的《愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索》(1997)，以及陸達誠的《馬賽爾》(1992)和《存有的光環：馬賽爾思想研究》(2020) 這三本著作。然而，馬賽爾思想卻遠在這兩位學者的研究之前，就已經進入臺灣，成為一種在臺灣臨在的哲學。

馬賽爾哲學思想作為一種在臺灣臨在的哲學，是隨著存在主義一起進入臺灣學界的視線中。沙特是最早提出存在主義一詞，並對存在主義做出定義與分類的學者。在對存在主義的分類上，沙特指出：

有兩種存在主義：首先是基督徒，這些人中我們可以把握
斯塔 (Karl Jaspers) 和加布里埃爾·馬賽爾 (Gabriel Marcel)
置於其中，其自稱是天主教徒；另一方面，無神論的存在
主義者中，包含有海德格，以及法國那些存在主義者和
我。(Sartre 1996: 26)

事實上，沙特上面所提及的三位學者，都曾拒絕將自身的哲學歸屬於沙特所謂的存在主義。然而，不可否認地，國內外後來許多學者在對存在主義進行研究與介紹時，還是受到沙特說法的影響，馬賽爾也因此成為學者在對存在主義哲學家介紹時，經常被提及的一位。

就筆者看來，從二次大戰後存在主義被引入臺灣時，在有關存在主義的介紹與研究專書中，馬賽爾思想在其中的出現或被隱蔽，其實透顯著臺灣學界對於西方哲學，特別是對存在主義接受過程中一些值得關注與研究的現象。對此，本文將從臺灣存在主義的接受史中，學者對馬賽爾思想的譯介與專門研究著手，¹ 一方面凸顯馬賽爾在臺灣

¹ 儘管也有其他少數學者在期刊上發表有關馬賽爾思想的研究，譬如吉玲玲〈馬賽爾存有的奧秘〉(1980)、曾春海〈試由馬賽爾的「主體際」詮釋「論語」的「仁」〉(1993)、許原豪〈主體際性之愛——馬賽爾《上主之人》劇中人物對話的探究〉(2005) 等，但因為這些多為單獨篇章，因此不在本文此次研究的範圍中。另外，國內也有四篇

哲學研究上所具有的意涵，另一方面也希望藉此對在馬賽爾思想研究上做出貢獻的國內前輩學者，表達感謝與敬意。

貳、存在主義在臺灣的引介

存在主義大約在上個世紀五十年代開始被引進到臺灣。事實上，存在主義誕生在歐洲，而且在一開始的發展上，對於這一哲學思潮的名稱與關懷，就已產生了德法有關「存在哲學」與「存在主義」之間的區別。有關德國存在哲學與法國存在主義的爭論是由沙特在 1946 年發表的〈存在主義是一種人文主義〉(L'existentialisme est un humanisme) 一文所引發的。該文發表後，不僅引起海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 在〈人文主義書信〉(Brief über den Humanismus) 中，對沙特將其視為存在主義無神論者加以反駁，也使得雅斯培 (Karl Jaspers, 1883-1969) 出來強調自己的存在哲學與沙特所謂的存在主義之間的不同。但這樣的區別在引介到臺灣的過程中，是否有被特別的突出與強調呢？

臺灣最早引進存在主義思想的是洪耀勳 (1903-1986)。其從 1941 年開始便已陸續發表關於齊克果 (Søren Kierkegaard, 1813-1855)、尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)、謝勒 (Max Scheler, 1874-1928)、海德格以及雅斯培等哲學家的思想介紹，而這些文章經過修訂後在 1970 年以《實存哲學論評》為名出版。我們知道洪耀勳這一實存哲學是對沙特所謂的存在主義，以及特意強調與沙特存在主

碩士論文以馬賽爾為研究主題，兩篇宗教類，兩篇哲學類，時間則落在 2007 至 2012 年之間。這四篇論文亦不在此次研究範圍內。這四篇碩士論文的相關資料如下：1. 鍾佩真，《以馬賽爾的「光」談完全透明化》(2007)；2. 張中威，《與馬賽爾懇談：如何化解絕望》(2011)；3. 詹宜樺，《馬賽爾哲學與弗蘭克意義治療學之會通》(2012)；4. 陳雅惠，《以馬賽爾劇作中的角色論「自我認同」——以《破碎的世界》劇為例》(2012)。

義有別的德國存在哲學的統稱。他在該書中指出：「所謂實存哲學，是指現在法國與美國流行的實存主義，或是指現代的存在學中以實存概念為中心的思想的。」（洪耀勳 1970：213）不過，儘管他強調實存哲學不僅指在法國與美國所流行的所謂實存主義（即我們現在所謂的存在主義），也意指現代存在學中以實存概念為中心的思想（像海德格、雅斯培等人的思想），但這一說法本身應可視為是在沙特提出「存在主義」一詞後所造成的影響。²

事實上，在洪耀勳之後，受到全世界存在主義浪潮影響，臺灣哲學界陸續有學者對此發表相關研究著作。就現有可以找到的相關資料來看，另一位很早就開始對存在主義展開研究的是趙雅博（1917-2015）。趙雅博本身為神職人員，在西班牙馬德里大學獲得博士學位。相較於洪耀勳的留日經歷，趙雅博在學術進路上則具有強烈的歐洲天主教背景。事實上，趙雅博早在 1955 年左右就開始陸續發表與存在主義有關的論文，這些論文後來集結收入到 1965 年所出版的《存在主義論叢》中。³ 與趙雅博同時期，在美南浸信會神學院取得新約博士，擔任牧師、宣教家的周聯華（1920-2016）也在大學講授存在主義。其在 1958 年受到東海大學的邀請，以「存在論：它的起源·學者·思想·及其影響」為題，發表一系列的演講。⁴ 事實上，除了周聯華以「存在論」來翻譯 Existentialism 外，從趙雅博起，我

² 洪耀勳以實存一詞來翻譯 Existentialism 與其留學日本的背景有關，因為在日文中對於該詞的翻譯為「実存哲學」或「実存主義」。

³ 趙雅博從 1955 年至 1965 年間，陸續在《大陸雜誌》發表〈存在主義的理論體系〉（1955a）、〈存在主義論人〉（1955b）、〈存在主義與文學〉（1957）、〈存在主義與自由〉（1958）、〈存在主義與美學〉（1963），在《哲學年刊》發表〈真假存在主義〉（1964a），在《臺灣省立師範大學教育研究所集刊》發表〈存在主義評價〉（1964b），以及在《幼獅文藝》發表〈真假存在主義〉（1965a）。這些文章後來都成為《存在主義論叢》（1965b）的內容。

⁴ 此一講座主題的標點符號保留周聯華的用法，另外，有關該講座與相關書籍出版的緣由，請參閱周聯華，《存在與信仰》（1973: 1）。

們就已經可以見到直接以中文「存在主義」一詞來指稱 Existentialism。他說：「存在主義，西文作 Existentialism，日人譯為實存哲學，名雖不同，其義則一。」（趙雅博 1965b：63）在趙雅博之後，陸陸續續有學者在期刊雜誌發表與存在主義有關的論文與翻譯，不過若以出版書籍這樣一種較具體系性地對於存在主義進行研究或譯介的角度來看，在專書出版上有勞思光的《存在主義哲學》（1959）、孫振青《存在哲學簡介》（1966）、陳鼓應《存在主義》（1967）、項退結《現代存在思想研究》（1970）、陳壽昌《存在主義解析》（1971）、鄔昆如《存在主義真象》（1975a）、《存在主義論文集》（1975b）、《存在主義透視》（1975c）、李天命《存在主義概論》（1976），以及 1993 年高宣揚所出版的《存在主義》等。⁵ 從這些學者對於存在哲學與或存在主義一詞的用法我們可以見到，基本上大部分學者都接受以沙特的存在主義一詞，作為對這樣一股思潮的表述。但在這之中，孫振青與項退結似乎是兩個例外。他們兩位使用的是「存在哲學」與「存在思想」，而非「存在主義」。不過，在《存在哲學簡介》（1996）中，儘管孫振青以「存在哲學」為其書名，並且在文中亦提及海德格等人對於沙特的存在主義將其納入其中的批判，然而在內容的論述上，並沒有著重凸顯兩者的區別，反而可以見到其有時亦以存在主義一詞來指稱像雅斯培等人的思想。真正唯一的例外是項退結。在《現代存在思想研究》中，其對於使用「存在主義」一詞來概括海德格、雅斯培等人思想表達了不認同。他說：

「存在主義」這一名稱係沙特所創。對沙特影響極深的海德格雖然開口閉口不離「存在」，却不喜歡「存在主義」的名稱。另一位當代存在思想大師雅士培則祇用「存在哲

⁵ 這部份本文主要處理在臺灣所出版，以中文寫書與出版的有關「存在主義」整體或概論性質的書籍，外文中文譯的作品如考夫曼 (Walter Kaufmann) 的《存在主義哲學》（1971）、松浪信三郎的《存在主義》（1982），以及保羅富爾基埃 (Paul Foulquié) 的《存在主義》（1989）等就不在討論的範圍內。

學」一詞。齊克果則既不知有「存在哲學」，更不知有「存在主義」。因此混稱這些思想家為存在主義者是不合理的。他們都是存在思想家，而不是什麼存在主義者。

(項退結 1970a: 12)

儘管如此，不過大體上學者們普遍都接受「存在主義」一詞的用法。這意謂著，臺灣在對存在主義的引介上，並沒有刻意去做德法之間有關存在哲學與存在主義兩者的區分。除了一開始洪耀勳因其留日的背景，以「實存哲學」或「實存主義」一詞來翻譯在法國與美國所流行的存在主義思想外，臺灣對於德國哲學家像雅斯培特別稱其哲學為「存在哲學」(Existenzphilosophie)，以示其與法國哲學家沙特用來指稱這一股思潮的「存在主義」(Existentialisme) 之間的區別並沒有特意去注意與強調。

在筆者看來，造成上述結果的原因，應與臺灣對存在主義思想的關注也有其美國的因素有關。事實上，存在主義作為一股當代重要的哲學思潮乃是從法國開啟，並且在美國引起巨大的回響。誠如白瑞德(William Barrett) 在《非理性的人》(*Irrational Man*) 一書中所指出的，第二次世界大戰後存在主義從法國傳入美國本土。1960 年之前，在這整個嚴酷的十年冷戰期間，存在主義是最新穎且最富創造力的思想運動。由於它與法國智識生活所具有的特色與動人力量結合，使得年輕人對其著迷，也使得哲學顯得更為豐富多彩(白瑞德 2001: 3-10)。換言之，儘管在這一思潮的根源上，德國是重要的理論思想來源，但在詮釋與相關引介的討論上，比起德國自身的哲學發展來，更重要的是當時在法國以及美國所引起的風潮。特別是沙特在〈存在主義是一種人文主義〉一文中將德國本身的存在哲學納入到其「存在主義」概念下，這某種意義上也成為後來的人對於這一思潮理解的主要依據。那麼，在這樣一股存在主義思潮的席捲下，馬賽爾的思想又是如何被引介到臺灣來的呢？

參、法國存在主義與臺灣——從政治到宗教

想要掌握馬賽爾思想在臺灣的研究與探討情況，首先就得先了解法國存在主義在臺灣的引介情形。基本上，上個世紀二次世界大戰之後，當代法國哲學或思想在臺灣的引入與研究是不受重視，或者說是缺席的。相較於當時當代英美哲學與德國哲學在臺灣哲學界的影響力，以及所帶來的研究成果，當代法國哲學研究在那時並沒有形成具有一定規模的研究社群。造成這種情況的原因，與當時特殊時代的政治背景脫不了關係。受日本殖民統治的影響，德國哲學為臺灣當時主要的哲學研究與吸收的對象。但二次大戰後，因國民政府接受美援的緣故，使得英美哲學成為此時的主流。法國哲學在當時之所以在臺灣受到限制，就在於二次大戰後，法國思想家曾經興起一股親共、認同共產主義的風潮，而且法國更是最早承認中華人民共和國的西方大國之一。當時在這樣的政治氣氛下，至法國留學，或者進行有關當代法國哲學研究，就顯得不合時宜，或者說政治不正確了。⁶

然而，儘管當時學術環境如此，但是法國存在主義哲學家思想還是隨著存在主義一同進入到臺灣學界。前面提及，早在 1940 年代，洪耀勳便已開始進行與存在哲學相關哲學家思想的研究。不過，除了曾在少數幾處提及幾位當代法國哲學家的名字，如沙特、馬賽爾、西蒙波娃 (Simone de Beauvoir, 1908-1986)、梅洛—龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 與卡繆 (Albert Camus, 1913-1960) 等人外，並無任何章節討論法國相關哲學家思想。⁷ 就目前可見的資料來看，在哲學領域，最早在存在主義的研究與介紹中，觸及法國存在主義哲學家的是趙雅博。在 1955 年所出版的〈存在主義的理論體系〉

⁶ 這部分的資料可以參見黃冠閔，《臺灣地區近五十年哲學學門研究成果報告—歐陸哲學篇：「當代法國哲學」部份》(2009: 3-4)。

⁷ 有關洪耀勳《實存哲學評論》(1970)一書中觸及法國哲學人物的討論，可參見黃雅嫻，〈存在主義在臺灣：沙特與卡繆篇〉(2016: 294-295)。

(1955a) 中，趙雅博便已觸及對沙特思想的介紹與討論。不過，法國存在主義在臺灣真正引起注目並帶起風潮的一個很重要的因素，則是與卡繆和沙特獲得諾貝爾文學獎這樣的契機有關。卡繆在 1957 年 10 月獲得諾貝爾文學獎，而當年 11 月《文星》雜誌在創刊號上即以〈以真誠啟發良知的卡繆〉為題，透過譯文的方式介紹了卡繆的思想與作品。其後在《臺灣文藝》、《歐洲雜誌》、《現代學苑》、《現代文學》等雜誌上，我們亦可以陸陸續續見到有關卡繆的介紹與評論。與此同時，卡繆的小說、書籍也開始被翻譯成中文。其後，沙特繼卡繆之後，在 1964 年亦獲得諾貝爾文學獎肯定。儘管，沙特支持共產主義的政治傾向與當時國內政治情勢並不相容，然而，誠如黃雅嫻所言，由於卡繆與沙特兩人的存在主義思想並不拘於純學術的論述形式，他們還以小說、戲劇等方式流通於世，無形中對於非學術的一般讀者亦產生重要影響，而且更重要的原因，「還在於兩位思想家有諾貝爾的光環加持，以及其所勾勒的問題具有普世性，因此，能引起當時代的知識份子的共鳴」（黃雅嫻 2018：294-295）。因此，我們可以這樣說，法國存在主義在臺灣的引介並引起關注，文學扮演著重要的角色。⁸

不過，即使卡繆與沙特透過其文學在臺灣引起大家的興趣與閱讀，但是有些學者對於兩者的研究與哲學思想的解讀，還是無法擺脫政治因素的影響。例如，前面所提及的《文星》雜誌創刊號，在其對於卡繆得到諾貝爾獎的譯介文章中，兩條註釋就顯現了某種政治性的解讀。其強調卡繆從早期對共產主義的贊同到後來分道揚鑣，可以被視為是一種對真理的覺醒。（江森 1957：13）這種政治性的解讀在臺灣後來有關沙特思想的研究與評論上亦可以見到，特別是沙特並沒有像卡繆那樣後來與共產主義分道揚鑣。因此，在相關的引介上，經

⁸ 有關沙特與卡繆在臺灣的引介歷史與相關研究情況，可參閱黃雅嫻，〈存在主義在臺灣：沙特與卡繆篇〉(2018: 291-326)。

常可見到對沙特採取一種批判的態度。譬如，陳壽昌對沙特就說道：

一九七〇年——沙特六十五歲的高齡時，為了替毛匪偽政權捧場，竟不惜出賣人格，在法國發行刊物，鼓吹毛匪思想，顛覆法國政府的論調，終於被法國政府拘捕入獄。當沙特身繫囹圄時，也正是周匪恩來在外交上向法國當局展示友好之際，沙特這種變節媚匪的行徑，不但顯示其個人的人格掃地，也替灰色的存在主義更塗抹了一層黑色的陰影。（陳壽昌 1971：59）

事實上，陳壽昌不僅對沙特的人格採取否定態度，對於整個存在主義的評價亦是負面的。他說：

存在主義原本是一種時代病態的產物，代表著一群精神失落者不滿現實與情緒苦悶的思想傾向，我們不能為它辯護，而硬說它是一種合乎人文倫理的哲學思想。存在主義明明否定人類理性的價值，誘導人類建立悲觀性主體主義的哲學概念，如果我們還要說它的思維目的是在鼓勵人類積極創造的勇氣，那豈不是成了「為盜揚善」的作法嗎？……存在主義的內涵，具有反傳統與反社會的特性，它既為人類的自私放縱鼓吹，又為人類的頹廢悲觀開道，所以說它是一種缺乏理性的哲學。（陳壽昌 1971：7-8）

陳壽昌的說法可被視為當時學界對於存在主義採取負面、批判看法的代表。在這樣的看法下，作為反理性的哲學思想，存在主義是一種墮落與病態的思想表現，而沙特對共產主義的贊同，更使得存在主義的政治不正確，成了反對與批判的對象。但一般來說，當時的學者對於存在主義並非都持否定的態度。譬如，在陳壽昌之前，勞思光於《存在主義哲學》中就認為，「契爾克伽德代表存在主義所接觸的真問題，海德格代表存在主義的體系理論，則沙特代表存在主義的『病』」（勞思光 1959：3），由於齊克果與海德格的理論過於艱難，反倒促使了

沙特成為存在主義思想的中心，甚至被當作存在主義的全部。《存在主義哲學》一書即是其對把沙特當作存在主義全部的這種誤解的糾正。事實上，除了上述兩種對存在主義與沙特的看法之外，我們還可以注意到一種從宗教本身來對沙特所進行的批判，也是在這樣的立場上，我們見到了對馬賽爾哲學的強調。這其中代表的學者是鄔昆如。

基本上，鄔昆如對存在主義所持的立場是批判沙特，卻不批判存在主義本身。不可否認地，鄔昆如對於沙特的批判主要仍是與沙特的政治立場有關。在所謂誰是真正存在主義者的發問下，他認為相較於共產主義關心群體問題，強調人與人之間的鬥爭，存在主義則是要為個人的存在尋求可靠的基礎。共產主義者以鬥爭為職志，宣揚階級鬥爭，存在主義者則以發揚仁愛為終身事業。不過，在這之中，存在主義者沙特卻是一個例外。他以「群體」代替「個人」，以「鬥爭」代替「仁愛」，已不能代表真正的存在主義。（鄔昆如 1975a：159-160）換言之，沙特的存在主義與共產主義是相附和的，但真正的存在主義則與共產主義不相容。這種不相容，使得鄔昆如認為，真正能代表法國存在主義思想家的是馬賽爾，而非沙特。事實上，鄔昆如的這種看法，一方面透顯了在當時國內反共政治氣氛下，對於以沙特來代表存在主義或者法國存在主義的批判，另一方面其實也顯現了從宗教的角度來對存在主義的肯定。馬賽爾正是在這樣的背景下獲得鄔昆如的肯定。臺灣對於馬賽爾哲學思想大力推介與研究的最重要的幾位學者均具有這樣的共同背景。在鄔昆如之前的趙雅博、周聯華、項退結如此，之後的陸達誠與關永中也是一樣。

肆、作為有神論存在主義哲學家的馬賽爾在臺灣的引介

前面曾指出，存在主義這一哲學思潮於歐洲誕生時，在名稱與關

懷上就已經有「存在哲學」與「存在主義」這樣的德法之別，不過這樣的分別在臺灣並沒有被重視。事實上，自上世紀五十年代存在主義傳入臺灣，並在六、七十年代引起風潮時，在法國存在主義方面，除了對沙特、卡繆等被歸為無神論存在主義者的思想的引介與研究外，有神論存在主義也同時被引入臺灣。不過在一開始時，相較於沙特、卡繆等人來說，有神論存在主義並沒有受到太大的重視。然而，至七十年代開始，法國有神論的存在主義思想越發引起關注。事實上，對於臺灣有關存在主義思想的研究與傳播來說，無神論與有神論存在主義的差異是我們在探究這段思想史上不得不注意到的重點。

在沙特的分別上，有神論存在主義者主要指的是雅斯培與馬賽爾。然而，就像無神論存在主義思想可以上溯至尼采一樣，齊克果被視為有神論存在主義的創立者。一般認為，齊克果將其思想聚焦在個人或者說主觀存在的問題上，在思索主觀存在的問題時，其思考永遠與基督教信仰相連結。在某種意義上我們可以說，齊克果在個人問題上選擇作為一位基督徒。由此出發，一切思想都是某種存有的表達，或者說，思想對其而言乃是一種存有的行為，屬於他個人的、主觀的存在。因為呈現了「存在先於思想」這樣特點，而被視為是存在主義的代表。正是在這點上，項退結在《現代存在思想研究》(1970a)一書中，將齊克果冠以「存在思想祖師」之名。就此，不論是陳鼓應、孫振青、項退結還是鄔昆如，在其有關存在哲學或存在主義的介紹上，齊克果均是必須觸及討論的一位。不過，值得注意的是，在這個有神論存在主義的範疇下，除了齊克果之外，被沙特列為代表的雅斯培與馬賽爾，國內學者對兩者的處理上卻存在著差異。基本上，國內學者所出版的存在主義相關著作，雅斯培是一定會觸及的一位，但馬賽爾卻並非為所有學者所重視。對此，我們可以從孫振青《存在哲學簡介》(1966)以及陳鼓應所編著的《存在主義》(1967)⁹中均無馬賽

⁹ 除了在該書所選譯的 Copleston 所著〈存在主義導論〉中，曾提到馬賽爾的名字外，

爾的討論可以得到證明。事實上，在這同期，甚至在更早時國內學者對存在主義的引介著作中，馬賽爾就已經身在其中。譬如，勞思光在1959年所出版的《存在主義哲學》中，就對馬賽爾進行了簡單的介紹。¹⁰不過，如果細究國內哲學研究者有關馬賽爾的引介，不可否認地，具有神學背景的學者對馬賽爾的關注與重視遠勝其他學者。這些學者主要包含趙雅博、周聯華、項退結、鄔昆如、陸達誠與關永中等人，而這其中又以項退結、陸達誠與關永中三人，曾對馬賽爾思想出版專著，或對其著作進行翻譯，做出了重要貢獻。在此先討論趙雅博、周聯華與鄔昆如三位的貢獻，項退結、陸達誠與關永中三人則留待下一節再做處理。

一、趙雅博

前面提及，趙雅博是臺灣哲學界中最早對馬賽爾思想進行介紹的學者。對於沙特有關有神論與無神論存在主義的分判，基本上大多數的臺灣學者都接受。不過，在此分判上，趙雅博進一步將存在主義分成兩種：一種是內在的、無神的，這種存在主義稱為「有限的哲學」或俗化的存在主義；另一種則是超越與神學的，可稱為基督徒或宗教的存在主義。（趙雅博 1965b：181）

陳鼓應自己所撰寫的〈存在主義簡介〉，以及其後所選錄的國內學者或國外學者對存在主義的介紹或翻譯，都沒有觸及對馬賽爾的介紹。事實上，陳鼓應對於存在主義抱持著肯定的態度。其不僅在1967年編著《存在主義》一書外（1967），也在1971年與孟祥森、劉崎兩位合譯，出版考夫曼的《存在主義哲學》一書（1971）。不過陳鼓應對於存在主義的肯定主要是基於其所展現的人文主義精神，但也因為對於人文主義的強調，使得他對於基督教展開了批判。有關其對基督教的批判請參見陳鼓應，《耶穌新畫像》（1970）。

¹⁰ 基本上，勞思光對於馬賽爾的介紹與解讀主要參考海茵曼（F. H. Heinemann）《存在主義與當代困境》一書中的說法。勞思光認為馬賽爾是一位基督教存在主義者，但由於馬賽爾思想對於「經驗」與「神秘」的強調，使得其主張應以「神秘的經驗主義者」來稱呼馬賽爾比較恰當。詳見勞思光，《存在主義哲學》（1959：174）。

對於這兩種存在主義，趙雅博進一步以真假存在主義來對其進行定位。他說：「這兩種方式，我們稱第一種為偽或假的存在主義，也可以稱它是不純的存在主義，第二種方式，是設法在證明存在的積極性，使我們在奠基並超越存在的『有』的實在性中，瞭解存在的指義。」（趙雅博 1965b：181）很明顯地，相較於無神論存在主義，趙雅博將基督主義的存在主義視作真的存在主義。不過，這並不意味著其完全肯定有神論存在主義，他強調這樣存在主義也是危險的。他說：

基督主義的存在主義在一個需要的情態中竭盡了自己，這是說：它並不足以從需要的步驟中走上神的存在。其餘的危險是：關係從內在—超越的辭句中錯誤下去，就是說很容易從內在過度到超越。這是不可以的，這也是反超越的，還有存在主義在反唯理主義中，強調世界的不可瞭解性，承認天主的存在便一切可以瞭解，這也是錯誤的。
（趙雅博 1965b：187）

如果真如上面所言，為什麼他還是稱有神論存在主義為真正的存在主義呢？對此，他指出基督主義的存在主義「深入到位格—神 (Person-God) 的問題中，他能付給哲學內在性，在並不失去它基本的推理性與形上性。不忽略神，也不忽視人與物」（趙雅博 1965b：187）。那麼，被歸為有神論存在主義的馬賽爾，趙雅博是如何看待他的呢？

趙雅博將齊克果與胡賽爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 兩位視為存在主義的先進人物，馬賽爾則與海德格、雅斯培以及沙特被定位為存在主義的代表人物。基本上，趙雅博認為馬賽爾的思想較為繁瑣，沒有系統。馬賽爾強調人是一個「是」而非「有」，而人往往想與其有者成為一致，因而失去了其所「是」。這種「是」是直接感受到的，它並非是一個有關「什麼是『是』？」的問題，而是一個奧秘。對於這樣一個「是」的我，無法透過知識來加以說明，而是只能透過一直接具體的經驗來接近它，即訂約與忠信。在訂約行為中，呈現了

他人的存在，因此既是對你，同時也是對我的發現。他人不是一個物、一個客體，而是一個主體、一個你。這個你在馬賽爾看來，最終在信仰中成為神，成為絕對的你。正是在這個絕對你上面，天主的信仰成了必要。對趙雅博而言，馬賽爾相較於海德格與沙特來說，其存在主義最大的特徵就是為超自然開闢了一條大道。他說：「馬氏的存在主義是宗教的，但這個宗教則是信一個有位格的神，表現在具體上：就是天主教」（趙雅博 1965b：61）。在這樣的定位上，馬賽爾可以說，符合趙雅博所謂的真的但同時也是危險的存在主義。

二、周聯華

與趙雅博一樣，周聯華很早就已在大學講授存在主義。前面提及，他曾於 1958 年接受東海大學宗教哲學講座的邀請，以「存在論：它的起源·學者·思想·及其影響」為題，發表了有關存在主義講演。該講座的演講內容主要以有神論存在主義者為對象，其中就包含有馬賽爾。後來周聯華對此次講座的内容進行增補，在 1973 年以「存在與信仰」為名加以出版。¹¹ 該書的出版，除了其友人的敦促外，還與七十年代存在主義在臺灣的流行所帶給他的刺激有關。對此，周聯華曾說道：「最近存在論的流行也的確給予我很大的刺激。大部分人只熟悉存在論中的一派像沙特等人文主義的存在論者，而另一派有上帝信仰的存在論者也有著很大的實力，卻常常為人所忽視。」（周聯華 1973：貳）事實上，這背後反映的是，其對臺灣當時只熟知沙特所代表的近乎虛無主義的無神論存在主義的擔憂，與對此有所改正的希望。

¹¹ 除了東海大學宗教哲學講座所談論到的齊克果、雅斯培、貝特耶夫 (Nicholas Berdyaev, 1874-1948)、馬賽爾、馬里旦 (Jacques Maritain, 1882-1973) 與馬丁·布伯 (Martin Buber, 1878-1965) 這幾位有神論存在主義者外，在 1973 年所出版的《存在與信仰》中，周聯華還增加了田立克 (Paul Tillich, 1886-1965) 的思想介紹與存在論對神學的貢獻這兩章。

周聯華對於馬賽爾思想的介紹主要依據馬賽爾自己所寫的自傳。對於馬賽爾否定自己是存在主義者一事，周聯華則認為與 1950 年天主教官方否定基督教存在主義有關。在對存在主義的判定上，他說：「存在論不是某一種哲學或學說，它是一種離開哲學的思想，他們認為哲學真正的主题應該是人類的悲哀境況，而真正哲學的方法應該是自我存在的分析。」（周聯華 1973：57）因此，在其看來，馬賽爾仍是一個存在主義者。受到海茵曼 (F. H. Heinemann) 將馬賽爾思想定義為「神秘的經驗派」的影響，周聯華強調馬賽爾作為一個經驗派的學者，反對將抽象的思想當作具體的現實。在馬賽爾看來，現代人在科學與哲學的抽象中喪失了其具體的經驗，因而失去了人的存在。對於馬賽爾的「經驗」概念，周聯華強調其具有三個面向：一、經驗不是對某一客觀物，而是對主觀物的經驗；二、經驗是客觀的；三、經驗也包含對超越的經驗（周聯華 1973：60-61）。正是在這樣的經驗概念上，馬賽爾將人看成是一個存在的本體，而這樣一個存在且為己的存在，其本身就是一個有待探問的神秘問題。人如果要恢復其存在，關鍵就在於重新發掘這一存在的奧秘。這一存在奧秘在於參與，從了解別人著手，才能了解自己。人只有在交互主體中，只有在信心中，才能成為一個真實的存在。因此，人不僅應該互信，更應該信上帝。對此周聯華強調，馬賽爾想以「我信」來取代笛卡兒的「我思」。他指出：「他（指馬賽爾）認為只有信心才能使人成為一個又真又活的現實，信心不是對某一事物的意見，而是人的本體的形態，是一個行動使他進入（或參與）神聖的裏面。」（周聯華 1973：64）正是在這點上，周聯華強調馬賽爾的存在主義是極度的基督教化的。

三、鄔昆如

在趙雅博與周聯華之後，具神學背景，並在對存在主義的研究介

紹上觸及馬賽爾的學者是鄔昆如。上節曾提到，鄔昆如基本上對存在主義的立場是批判沙特，但不批判存在主義本身。在從政治立場上否定沙特的同時，他肯定了馬賽爾作為法國存在主義的代表。也是在這樣的分判上，鄔昆如將馬賽爾的存在主義視為是真正的存在主義。不過，如果從德法存在主義理論的特性來看，相較於雅斯培與海德格因受德國觀念論的影響，著重「理」解的層次，鄔昆如認為在法國存在主義者馬賽爾與沙特那裡，則涉入了文學的「情」，因此兩者都可以視為是存在主義哲學家兼文學家。然而，即使同為存在主義哲學家兼文學家，馬賽爾與沙特的思想方向卻截然不同。在鄔昆如看來，馬賽爾是先透過「理」的探求，以「理」解的尺度，去批判並實踐「情」緒所發出來的各種欲望。因此，所有在情的層面上所感到矛盾、荒謬、悖理，最終都會在「理知生活」的前提下得到消解。但沙特則相反，他採取對自己有利的學說，透過「情」來處理哲學中的「理」的問題。因此，對於生逢患難、事業失意的人來說，會覺得沙特言之成理，但對一位頭腦清晰正常的人來說，沙特所說的則是胡說八道（鄔昆如 1975a：141-142）。

鄔昆如對於馬賽爾思想的判定強調，臺灣一些存在主義著作以「基督的存在主義者」來稱呼馬賽爾，這樣並無法代表他的思想方法與其對存在內容的見解，因為「他先站在哲學的立場，找到自己的心靈的出路，而不是反過來，先站在宗教的立場，去做哲學的工作」（鄔昆如 1975a：84）。在對馬賽爾思想的詮釋上，鄔昆如將其思想劃分成三部曲：荒謬的發現、奮鬥的真諦與從絕望到希望。荒謬的發現也稱徬徨期。在這個時期，馬賽爾以人的具體生命為出發點，闡釋人生中的各種感受。這其中又以孤獨與隔離的現象尤為其所看重。馬賽爾認為人與人之間的隔離，使得人們在精神層面上無法交往，產生荒謬的感受。面對這種孤獨與隔離的狀況，人常以「自欺欺人」的方式來掩蓋自己，因而破壞了人性之間的關係（鄔昆如 1975c：36）。對於這一階段，馬賽爾強調人與人之間的關係是一種主客的佔有關係，隔

離與孤獨便是由這樣的佔有關係所造成的結果。第二部曲是奮鬥的真諦，又稱「奮鬥期」。在這個階段，人從「隔離」狀態走向「交往」，從「自欺」走向「真誠」，這也是人設法消解內心的孤獨感，走向超越的心靈寧靜世界。鄔昆如認為，馬賽爾在這一時期主要是探討「人的主體性」問題，強調一切存在的危機都在這主體性中。對於這個主體性，馬賽爾強調在面對主客關係時，必須超越「我與它」，而進入到「我與你」的關係中。人與人的交往上，心靈超越感官，對待人須超越認知，以情感、以愛去分擔別人的痛苦。因此，人性在人與人的關係上，是以愛，而非佔有為基礎。鄔昆如指出，馬賽爾認為人生的意義在來世，作為一個旅程，其目的在於與自身的自欺、隔離與孤獨奮鬥，以愛世界與愛人類的熱情，拋棄由佔有而來的各種荒謬體驗，走向「真我」，並在內心中找到「絕對你」。所謂「絕對你」在馬賽爾思想中指向西方基督教的上帝，而這也就意謂著上帝是存在於每個人的心中（鄔昆如 1975b：99）。順著這第二階段而來的是「從絕望到希望」，鄔昆如把馬賽爾這個階段也稱為「希望期」。馬賽爾在這一階段強調人的成功與幸福是靠人的努力奮鬥所得到，而相關的具體思想則表述在《人的尊嚴》(*La dignité humaine*) 這本書上。鄔昆如強調《人的尊嚴》這本書是馬賽爾全部思想的濃縮，其中心思想是「以仁愛代替出賣」。這部作品將人的希望寄託在人與人之間的仁愛基礎上，強調人生雖然荒謬、愚笨、悲慘，但人性的根本仍是自善的。在此，我們可以見到鄔昆如對於馬賽爾思想在對治沙特思想所帶來破壞上的重要性。他強調，馬賽爾在這本書中批判了沙特 1960 年出版的《辯證理性批判》(*Critique De La Raison Dialectique*) 中的左傾思想。馬賽爾以人道主義的立場，批判了共產主義的違反人性(鄔昆如 1975a：158)。

誠如我們前面所指出的，鄔昆如對於馬賽爾思想的詮釋與介紹，有其政治的面向。就如其在馬賽爾與沙特的比較中所指出的：

如果說，馬色爾發明並發展了「希望」，則沙特發展了「絕

望」；如果說，馬色爾用「仁愛」來實現個人的存在，則沙特就用「鬥爭」來實現個人的本質；馬色爾心目中，希望與存在不可分，一切存在都有希望。沙特則以為，空無與存在不可分，一切都將歸於消滅。（鄔昆如 1975c:78-79）

就政治層面上來說，鄔昆如將沙特的思想與共產主義關聯在一起，強調馬賽爾思想的貢獻與重要性。但是宗教亦是我們在看待其對馬賽爾思想的詮釋與強調上不應該忽略的因素。儘管鄔昆如自己曾說過，「存在主義的分類不當在『有神』與『無神』之間的問題上，而應該在他們對『個人存在』的各種看法上，尤其在對『人生意義』的肯定或否定上，做一分類」（鄔昆如 1975b:37），但從其以存在主義對人生意義的消極與積極看法上的差異，將存在主義分成荒謬期、徬徨期與希望期，並且將沙特視為荒謬期代表，海德格為徬徨期代表，以及雅斯培與馬賽爾視為希望期的代表來看，不可否認地，從宗教而來對於人生意義肯定的哲學家為其所最為推崇。這一分類背後，很難說沒有受到鄔昆如自身宗教背景的影響。

伍、天主教背景學者對於馬賽爾思想的研究與翻譯

就現有的文獻資料來看，國內最早對於有關馬賽爾的研究或作品進行翻譯的是方黍對米且里（Vincent P. Miceli）所著的〈馬賽爾的超越戲劇〉（*Marcel: The Drama of Transcendence*）一文的翻譯。此一譯文分三期，分別刊登在 1965 年 12 月、1966 年 1 月以及 2 月的《現代學苑》上（米且里 1965、1966a、1966b）。就此而言，與馬賽爾相關的研究著作首先被翻譯的是作為存在主義戲劇家的馬賽爾，而非存在主義哲學家的馬賽爾。這與存在主義一開始被引進到臺灣時，文學與戲劇方面的作品扮演著先鋒角色的情況不能說沒有關

聯。然而，這種情形很快就有了轉變，陸續開始有學者針對馬賽爾自身的存在哲學進行翻譯與研究，而這其中又以項退結、陸達誠和關永中三位學者的貢獻最大。項退結從小接受天主教神學的教育，並且赴羅馬聖心大學取得博士學位。《現代學苑》月刊就是由其所創立，為國內引介國外哲學與哲學家做出很大的貢獻。陸達誠則為耶穌會士。他在列維納斯 (Emmanuel Lévinas, 1906-1995) 的指導下，獲得巴黎第四大學哲學博士。關永中則是比利時魯汶大學神學、哲學雙博士，專長為西方哲學、宗教哲學、哲學人類學等。此三位學者都具有深厚的天主教背景。事實上，儘管是對馬賽爾的存在哲學進行引介與研究，然而這三位學者對馬賽爾思想的掌握角度，彼此之間仍是有所差異的。以下將分別就這三位學者對於馬賽爾哲學在臺灣的發展所作出的貢獻進行介紹。

一、項退結

項退結最早在 1970 年 6 月於《現代學苑》發表了〈戲劇家兼存在思想家——馬賽爾〉一文 (1970b)。在這一標題中，戲劇家被放在存在思想家這個頭銜之前是有其特殊意涵的。在項退結看來，馬賽爾的哲學思想與其戲劇之間具有非常密切的關連性。相較於沙特的戲劇小說完全從屬於其哲學，項退結在對馬賽爾的研究上則非常看重馬賽爾自己的說法。他指出，「馬賽爾卻一再聲明自己首先是劇作家，其次纔是哲學家；不注意他的戲劇而只討論他的哲學，馬氏認為註定會失敗」(項退結 1970a：185)。因此，項退結強調對於馬賽爾思想的理解，得先立基在對其戲劇的掌握上。因為戲劇中對相關人物的思考方式為馬賽爾後來在哲學方面的思想預作了準備。¹² 在馬賽爾的

¹² 馬賽爾著作最早的中文譯本是其戲劇作品。1975 年先知出版社出版了易青青與黑幼龍依據馬賽爾著作的英文譯本所翻譯的《靈堂》、《上主的人》以及《雅瑞妮》這三部戲劇。其中前兩個劇本之前就已經分別發表在《現代學苑》月刊上(《靈堂》九

戲劇中宗教是最重要的主題，他強調每個人必須在內心中和神交往，而失去與神的交往，在其看來也意謂著失去人與人之間的聯繫。人與人之間，人與萬物之間有一種奇妙的聯繫，這個連結即是存有的奧秘。

在對馬賽爾思想的解讀與介紹上，項退結強調「融通」(communion)這一概念的重要性。在《現代存在思想研究》(1970a)一書中，他以「主張融通的馬賽爾」作為對馬賽爾思想介紹那一章的標題，而這也凸顯了其對馬賽爾思想特性的定位。在他看來，馬賽爾生活經驗中的孤獨構成了其哲學最基本的關懷：如何脫離孤獨的痛苦經驗。馬賽爾哲學之所以強調「主體際性」(intersubjectivité)和「融通」，正是對於這樣的人生痛苦所提出的解方。事實上，除了孤獨的經驗外，馬賽爾也非常強調抽象觀念與「對象」思想對於人的存有所造成的隔離經驗。抽象觀念使得人忘了真正的個別存在，而「對象」的思想則使人以佔有的姿態來對待「對象」。對他而言，把別人當作對象來加以佔有，即是自私的表現，而沒有自覺到這樣的自私，則是自欺。那麼，如何擺脫自欺，認識到自身存有的自私，以便脫離隔離的狀態呢？對此，馬賽爾強調忠信，即忠於自己。忠於自己是存在的真實性，而其達成則是透過以全部的我、全部的存有為基礎的絕對約定。唯有在忠於自己的諾言與約定上，人的存有才能呈現其不變性與真實性。在項退結看來，馬賽爾是把存有與變化相對立，並認為存有不是一個問題，而是一個奧秘。也正是在這樣的思想中，馬賽爾對人存有的探究所呈現的主體觀，是一種既凸顯「主體際性」的特點，又強調「融通」的思想。項退結強調，「馬賽爾的存有雖不能與『主體際性』視為同義，但無疑地以之為先決條件：我越意識到自己分享其他主體的生命，也越體會到存有的充實。」(項退結 1970a: 196)馬賽爾的主體觀強調我與他人間的關係不是一主客關係，而是在共同經驗、共同

卷四至六期，《上主的人》十卷十二期至十一卷二期)。這兩個劇本加上《雅瑞妮》後以「隔離與溝通」為名出版。項退結為此譯本撰寫〈當代法國劇作家馬賽爾簡介〉作為〈代序〉。在該文中，他同樣強調了馬賽爾的戲劇對於理解其思想上的重要性。詳見馬賽爾，《隔離與溝通》(1975)。

關係與共同興趣下，成為「我一你」的關係，「這時我與他都不再是客體，而是『共同存有』的主體。我們之間相遇了、親臨了、融通了」（項退結 1970a：197）。孤獨的痛苦經驗使得馬賽爾嚮往共享與融通，並從絕望的誘惑中達到了希望，而希望則是產生自「我一你」關係的融通經驗進一步跨越意志與認識的固有能力這樣的超越行為中。正是在此，馬賽爾哲學呈現了信仰與宗教性的一面：希望是以最高存有一絕對的你為指歸。項退結說：

馬賽爾的想法大約如此：不相信絕對的「你」，那麼我們自己也不再是個別的主體，而淪為對象，成為無意義，終必陷入絕望。但人性非希望不可，所以必須信仰絕對的「你」。唯有和其他以及絕對的「你」融通了，我們才會得到幸福。（項退結 1970a：198-199）

基本上，項退結對於存在主義抱持肯定的態度，並認為其所呈現的主觀真理與中國傳統思想的精神相符合。如果因為沙特思想對人類的空虛感與消極一面的強調，使得存在主義被視為消極頹廢的思想，對此他表達了反對。對他而言，沙特只代表存在思想的一部分面貌，且其所造成的弊病是可以透過中國傳統思想（如孟子）來加以對治。也正是在這點上，項退結對於馬賽爾思想表達了肯定，並且強調了「馬賽爾的融通則與我國固有的仁不謀而同」（項退結 1970：8）。

另外，項退結編訂出版了《人性尊嚴的存在背景》一書（1993），對於馬賽爾著作在臺灣的譯介上，也做出了貢獻。該書是馬賽爾晚年1961年於美國哈佛大學講學的內容。原書有九篇，但中文譯本只選譯了其中的六篇，另外還加入了一篇馬賽爾自己撰寫的〈自傳〉和米且里（Vincent P. Miceli）的〈馬賽爾超越戲劇概說〉（*Marcel: The Drama of Transcendence*）一文，以及〈馬賽爾生平及著作簡表〉。項退結之所以編訂該書，應與其個人對馬賽爾著作閱讀的體悟有關。他自承對馬賽爾著作的接觸是從偶爾涉獵到《有問題的人》（*L'homme*

problématique)、《旅途之人》(*Homo Viator*) 開始，而後透過吉爾松 (Étienne Gilson, 1884-1978) 知道並閱讀了《形上日記》，但一直掌握不到馬賽爾思想的要旨，他強調，「一直到讀了『人的尊嚴』以後，始知道這才是最先必讀的入門書」(項退結 1970: 191)。¹³ 這本書的翻譯，為臺灣提供了對馬賽爾思想介紹的入門書，也成為了當時國人直接透過中文翻譯的原典來瞭解與掌握馬賽爾思想的重要管道。

二、陸達誠

陸達誠在以對馬賽爾的研究《意識與奧秘：馬賽爾的存在直接性的現象學研究》(*Mystère et conscience. Essai sur la phénoménologie de l'immédiat existentiel chez Gabriel Marcel*) (1976) 取得法國巴黎索邦大學的哲學博士後，先後在《哲學與文化》、《當代》等期刊發表〈比較沙特與馬賽爾〉(1980)、〈馬賽爾存在主義與現象學〉(1987)、〈奧秘哲學的真諦(馬賽爾哲學思想)〉(1989)、〈奧斯定與馬賽爾的光之哲學比較〉(1992)、〈牟氏逆覺體證與馬賽爾第二反省之比較〉(1997)、〈馬里旦與馬賽爾〉(1998) 等文。其在 1992 年出版的《馬賽爾》一書更是國內學者所出版的第一本馬賽爾哲學研究專書。另外，2016 年上海復旦大學出版社將陸達誠有關馬賽爾的研究文章集結以《存有的光環：馬塞爾思想研究》為名出版。¹⁴ 除了研究論文與專書外，陸達誠在馬賽爾作品的中譯上也著力甚深。1990 年出版馬賽爾《形上日記》第二本《是與有》的中譯。其後，2015 年出版呂格爾 (Paul Ricœur, 1913-2005) 對馬賽爾的訪問《呂格爾六訪馬賽爾》(*Entretiens: Paul Ricœur Et Gabriel Marcel*)¹⁵ 的翻譯。2021 年除了重

¹³ 在此指《人的尊嚴》一書。

¹⁴ 該書後來由心靈工坊在 2020 年出版正體字版。

¹⁵ 請參閱呂格爾 2015。

新出版《是與有》的中譯本外，還出版了《形上日記》第三本《臨在與不死》。¹⁶ 未來陸達誠還計畫翻譯馬賽爾與費薩德 (Gaston Fessard, 1897-1978) 神父往來書信集，這些書信對於掌握馬賽爾靈修方面的思想提供了重要的資料。¹⁷ 可以說，陸達誠為中文學界對馬賽爾重要哲學思想作品的譯介，做出了非常重要的貢獻。

在有關馬賽爾思想的掌握上，陸達誠在《馬賽爾》(1992) 一書中進行了體系性的論述。該書除了凸顯馬賽爾的存在思想與現象學的關聯性，以及其現象學相較於胡賽爾現象學的獨特性外，在論述的起點上，是以馬賽爾自身所經受的孤獨、戰爭、靈媒、婚姻與信仰等具體現象，來闡述馬賽爾現象學所呈現的「人之現象學」，以及其對傳統哲學所呈現的客體主義、抽象精神以臨在、主體際性、奧秘一元性、忠信、承諾、希望等概念所進行的批判。基本上，陸達誠透過馬賽爾的哲學與戲劇相關的著作對馬賽爾思想進行了全面性的論述，但在論述的背後，仍可以見到其個人所著重的關懷與視角。對此，我們可以從其有關第一反省與第二反省的劃分，以及兩者與存有探討上的關係來加以說明。

「奧秘」一詞是馬賽爾對存有的理解所提出的獨特觀點。這一概念所要強調的是，存有不是「問題」，而是一種「超問題性的事物」。如果以問題或者知識方式來面對存有，那會使得人與其存有相隔離。因此，馬賽爾奧秘哲學強調存有的非客體性，以及其與主體關係上所具有的內在性。這使得對於存有的奧秘，一方面反對從知識論主客對立模式來加以著手，另一方面則強調存有內在地參與主體的主體性，成為一主體際性的人的存有。陸達誠說：

¹⁶ 該書還收錄了由陸達誠與徐嘉俊所合譯的馬賽爾劇本《無底洞》，以及林靜宜對此劇所寫的導讀。

¹⁷ 參見 Marcel 1985.

基本上馬賽爾反對以知識論的方式來研討存有。他認為著重客觀和分析的思想運作可以出賣存有，他稱之為第一反省。從而建議關心存有的思考者除了第一反省以外還應運作第二反省。此第二反省一面克服第一反省的客觀性與對立性，一面又企圖藉深度的自我臨在與收斂的功夫達到修復存有的一致性。這兩種反省相輔相成才不會偏向忽略存有的知識導向，使存有保持優位，奧秘也不至於淪落為問題了。（陸達誠 1992：32）

順此有關第一反省與第二反省和存有關係的區分，我們看到在「奧秘哲學的真諦」這一章之後，陸達誠分別以「存有的剋星：專事全面客體化運作的第一反省」、「存在：存有的門檻」、「存有奧秘的初探：臨在、主體際性及第二反省」以及「存有的高級現象：忠信、創造、光」來對馬賽爾思想進行論述。這樣的章節安排所凸顯的便是，以批判第一種反省，也就是傳統透過理性對對象進行分析思考，使得人與人、人與物、物與物的關係解體。而後強調存在作為存有的門檻，使得存有從客體的位置，上升至主體的位置上。之後，再透過存有的奧秘與主體際性的關係，強調「我與你」的臨在關係，以及進一步過渡到內入的自我臨在和對絕對當下的體認與第二反省的關係。也因為第二反省的引入，最終探究了存有奧秘的三個高級現象：忠信、創造性和光。事實上，這樣的論述背後也包含了陸達誠對於當時國家處境與文化危機的關懷。在《馬賽爾》這本書的〈自序〉中，他就已強調，「這本書是為中國人寫的，面對著中國人的處境與需要，把馬氏的重要思想抽樣解析」（陸達誠 1992：3）。他認為在馬賽爾的身上可以找到與中國讀者相近的性格與氣質，而對馬賽爾第一與第二反省的區別以及其所具有的意涵的探討背後，同樣也隱含了其對中國傳統思想的理解與重視。就如同他在〈牟氏逆覺體證與馬賽爾第二反省之比較〉（1997）一文中所強調的，牟宗三的「逆覺體證」可以視作中國儒學與佛道強調理論與實踐配合的思想與和西方哲學差異的評判基準，而馬

賽爾的第二反省所透顯的從存在經驗返回主體，並以內斂的功夫來觸及存有的基底，則恰似牟宗三的逆覺體證（陸達誠 2020：135-136）。對馬賽爾的研究背後，回響的是他對民族文化的真切關懷與使命感。

必須說，陸達誠對於馬賽爾的研究是與其自身生命體驗關聯在一起的。他自承一生有兩位恩師影響著其對哲學的思考與人生的看法。在《存有的光環》一書的〈自序〉中他說道：

筆者於 20 世紀 60 年代扣入哲學大門之後，曾遇兩位恩師，其一是唐君毅，其二是馬塞爾。兩位恩師幫助我了解存有、關心『他者』，以及認同民族文化，使我爾後能在世局與宗教的變亂期中找到安身立命的基點、體會非直線式成長的另類幸福。因此，我在撰文時難以把他們兩位隔分；結果，一連串的反思變成唐、馬兩位哲學家的對話了。方家可從此角度來體會筆者思維的經緯。（陸達誠 2020：2）

陸達誠自承，由於對士林哲學的內容與教學方法不滿，因此在唐君毅和牟宗三的作品中尋求苦悶的抒發。而其與唐君毅的交往經驗更讓其體會到馬賽爾哲學中所描繪的「臨在」，一種人與人、人與神、人與自然之間所產生的最深刻、最完美的交往溝通。一種絕對現在的體驗。事實上，陸達誠自身家庭的宗教背景，深刻的生命經歷，使得其從宗教進一步觸及到當代新儒家，並且最終以馬賽爾哲學為其研究的對象，顯現的乃是在世局的變亂中為自己也為人類尋求安身立命基礎的企圖。某種意義上，中西思想在陸達誠身上相交會，而馬賽爾既是其天主教背景下與其相契合的哲學家，也是他在融貫中西思想上，可以借鏡的對象。

三、關永中

關永中對馬賽爾哲學的研究主要呈現在其所出版的《愛、恨與死

亡——一個現代哲學的探索》(1997)一書中。他在該書的〈自序〉中提及，因深受馬賽爾哲學的感動，所以渴願與馬賽爾懇談「愛的形上學」。因此，關永中首先發表多篇有關馬賽爾研究的論文。這些論文經集結與改寫和擴充後，就成為《愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索》這本書。¹⁸ 對於這本書背後的中心思想與構想，關永中說道：

本文的思路是一套有關主體際性的沈思，以馬賽爾的心得為感召，而企圖透過現象學的分析，進而建構起一套形上學，其中蘊含了愛欲對比、愛恨的衝突、與生死的拉鋸，也融貫了古典論題如「真」、「善」、「美」，以及宗教意境所展現的「信」、「望」、「愛」。(關永中 1997:1)

事實上，《愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索》的書名是關永中接受友人建議後所定，原本擬定的書名是「愛的形上學——與馬賽爾懇談」。從這原訂的書名以及該書的具體內容來看，「愛」是其與馬賽爾「懇談」的核心，恨與死亡也是在與愛的關聯下來加以探討的。就如同關永中對該書各篇之間的關聯所強調的，整本書內容是「一個首尾貫通、次序分明的整體，企圖從『愛的現象學』、演進至『愛的形上學』、再展望著『愛的靈修學』，以求更深入地探討並體悟主體際性中的現象、形上基礎、與實踐步驟」(關永中 1997:2)，「愛」是其對馬賽爾思想研究與掌握上所著重的關鍵概念，也是其對馬賽爾思想詮釋的中心所在。

¹⁸ 這些論文包括：〈希望形上學導論——馬賽爾「旅人之途」釋義〉(1991)、〈馬賽爾筆下的「信」與「忠信」〉(1992)、〈馬賽爾四重對比所顯示的欲與愛之分野〉(1993)、〈與馬賽爾對談愛的種類〉(1994a)、〈愛與死亡——與馬賽爾懇談〉(1994b)、〈評馬賽爾《存有奧秘》〉(1994c)、〈與馬賽爾對談性與婚姻之愛〉(1994d)、〈愛與真——與馬賽爾懇談〉(1996a)、〈愛與善——與馬賽爾懇談〉(1996b)、〈愛與美——與馬賽爾懇談〉(1996c)、〈愛與存有——與馬賽爾懇談〉(1996d)。另外，在《愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索》出版後，針對馬賽爾的靈修學，關永中還陸續發表了幾篇論文。這些文章分別是〈獨身、守貞、修道者的愛與希望——與馬賽爾懇談〉(上、中、下)(1998a、1998b、1998c)、〈有待補足的靈修方塊——馬賽爾與聖女小德蘭的懇談〉(2018)。

在關永中看來，同海德格一樣，馬賽爾以「存有者」中的「存有」為研究對象，並且區分「存有」一詞的雙重意義：個別具體的存有 (étant) 與存有的活動 (être)。對馬賽爾而言，形上學所探究的正是「存有者」中的「存有」活動，換言之，如何從「存有者」中凸顯「存有」。關永中指出，對於這兩者關係的掌握，馬賽爾採取了「通往存有的具體進路」，即從經驗事物出發來探討其存有。對其而言，只有從具體的經驗事物著手，才能掌握其永恆的真理。因此，馬賽爾對於存有的掌握是先從具體的經驗「存有者」身上出發，再進而追求其本性「存有」。關永中認為，正是在這個掌握「存有」所需的具體經驗上，我們可以看到馬賽爾以愛作為圓滿的主體際性經驗的重要性，以及以之作為其形上學探究出發點的原因所在。在以愛為出發點來對馬賽爾思想進行論述的前提下，關永中首先藉由愛與欲的對比，探討了自愛與五倫之愛等有關愛的現象學議題，繼而以「愛仇人」以及其所涉及的「寬恕」、「仇恨」與「愛」的現象，作為從愛的現象學朝向愛的形上學的過渡。而後，在愛的形上學中以「愛」作為存有的「超越屬性」，探討了「存有」、「一」、「真」、「善」與「美」五個主題。在面對「什麼是存有？」的問題時，其則凸顯了獨立自存的「存在」個體上帝，並在「信」、「望」、「愛」三德下，強調對「絕對的祢」感召的體悟。最後，在存有與存在的區別下，強調作為理論的「存有」的愛的形上學，需落實在現實「存在」對於愛的實踐上，並由之達到在個體人身上存有的圓滿實現。對此，關永中強調，其「以愛作為出發點，而企圖綜合傳統形上學主題與馬賽爾的反思，並藉此在形上學範圍內為愛定位，以展開一套愛的形上學，也企圖貫通形上思維的理論面與實踐面，以展望一套『愛的靈修學』之出現」（關永中 1997：584）。總的來說，關永中以「愛」作為馬賽爾思想的出發點與核心，與其著重凸顯馬賽爾思想中理論與實踐的連結與貫通有關。在他看來，馬賽爾思想由愛出發，所建構的從愛的現象學到愛的形上學，再到愛的靈修學，使得存有的圓滿與世界的和諧成為可能。馬賽爾這樣

的思想背後所透顯的正是：哲學的學習就是為了成聖成賢。

關永中對於馬賽爾思想的研究，除了其個人受馬賽爾感動而欲與馬賽爾「懇談」外，也包含著其對於我們這個時代的關懷。在他看來，正統形上學的衰落與正統宗教訓言的偏離，是造成我們時代與文化問題的根本原因，而馬賽爾的思想則有助於我們解決這些問題。他認為馬賽爾的思想與教誨，「蘊含了一套能帶給人希望遠景的形上理論，以及一套健康踏實的修行理想，特別在他肯定有『絕對的祢』以及末世性的大團圓上，叫我們知道如何積極地放眼宇宙，以致整頓人生」（關永中 1997：564）。不可否認地，這段文字其實也透顯了關永中之所以受到馬賽爾感動，並致力於對其研究，是與他對馬賽爾透過哲學解決我們時代問題的探究，最終指向了宗教精神層面的認同息息相關。

陸、結論

本文嘗試透過存在主義上個世紀在臺灣的引介與接受情況，來對馬賽爾哲學思想在臺灣的臨在情況進行探討。不可諱言地，存在主義在臺灣的引進，除了是對當時世界思想潮流的反應與吸收外，政治亦扮演著一個重要的決定性因素。從陳壽昌對存在主義與沙特的批判，再到鄔昆如不批判存在主義卻對沙特思想持否定態度來看，當時反共的政治因素在學術的研究上，確實造成了對學術掌握的偏頗與研究自由一定的限制。不過也是在這樣的過程中，與以沙特為代表的無神論相對反的有神論存在主義也逐漸成為國內學者（特別是有基督宗教背景）在對存在主義探究上所著重的關懷所在。事實上，在這個引進的過程中，作為一位哲學家，馬賽爾首先是以一位法國有神論存在主義哲學家的身份進入到臺灣，而後更多的則是學者透過對馬賽爾思想的研究來展現其個人對於世界與人生意義的關懷。總的來說，臺灣在對

馬賽爾思想的引介上，一方面是對以沙特作為存在主義代表的錯誤看法的改正，這裡面涉及對沙特親共的政治立場，以及其思想被視為頹廢、虛無與無意義的批判；另一方面也呈現了臺灣天主教背景的學者，從自身宗教背景出發來解決世界問題，或民族文化危機的關懷。從趙雅博將無神的存在主義稱為偽或假的存在主義，抬高超越與神學的存在主義，周聯華凸顯有神論存在主義對傳統神學反省所具有的正面意義，再到鄔昆如強調以馬賽爾具有宗教意涵的仁愛所帶來的希望來對治沙特無神論充滿鬥爭的思想所帶來的絕望。從項退結強調馬賽爾的融通與中國傳統思想的「仁」的一致，陸達誠認為在馬賽爾身上看到與中國讀者相近的性格與氣質，再到關永中強調以愛為基礎的馬賽爾哲學思想所透顯的成聖成賢之道。這樣的發展背後，同樣也呈顯了從宗教方面而來，對於中西思想會通的企圖。馬賽爾哲學在臺灣的發展，雖不似那些同樣被列為存在主義思想家的海德格、沙特等人那樣受到關注與重視，然而在上述這些學者的努力下，讓我們有了領受馬賽爾思想薰陶的機會。對此，僅以此文對這些對馬賽爾思想在臺灣的「臨在」做出重要貢獻的學者，致以崇高的敬意。

參考文獻

中文：

白瑞德 William Barrett, 2001, 《非理性的人》*Irrational Man*, 彭鏡禧譯 Trans. By PENG Jingxi, 新店 [Xindian]: 立緒文化 [New Century Publishing Co., Ltd.]。

吉玲玲 Ji Lingling, 1980, 〈馬賽爾存有的奧秘〉*Masaier cunyou de aomi*, 《鵝湖月刊》*Legein Monthly*, 5: 26-28。

江森 JIANG Sen, 1957, 〈以真誠啟發良知的卡繆〉*Yi zhencheng qifa liangzhi de Kamiu*, 《文星》*Wenxing*, 1: 13-14。

米且里 Vincent P. Miceli, 1965, 〈馬賽爾的超越戲劇(一)〉*Masaier de chaoyue xiju 1*, 方黍譯 Trans. by FANG Shu, 《現代學苑》*Xiandai xueyuan*, 2, 9: 23-28。

——, 1966a, 〈馬賽爾的超越戲劇(二)〉*Masaier de chaoyue xiju 2*, 方黍譯 Trans. by FANG Shu, 《現代學苑》*Xiandai xueyuan*, 3, 1: 27-29。

——, 1966b, 〈馬賽爾的超越戲劇(三)〉*Masaier de chaoyue xiju 3*, 方黍譯 Trans. by FANG Shu, 《現代學苑》*Xiandai xueyuan*, 3, 2: 29-32。

考夫曼 Walter Kaufmann 編, 1971, 《存在主義哲學》*Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*, 陳鼓應、孟祥森、劉崎譯 Trans. by CHEN Guying, MENG Xiangsen, and LIU Qi, 臺北 [Taipei]: 臺

灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。

呂格爾 Paul Ricœur，2015，《呂格爾六訪馬賽爾》*Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel*，陸達誠譯 Trans. by LU Ta-Cheng，新北 [Xinbei]：臺灣基督教文藝 [Chinese Christian Literature Concil]。

李天命 LEE Tien Ming，1976，《存在主義概論》*Cunzai zhuyi gaillun*，臺北 [Taipei]：學生書局 [Student Book Co., Ltd.]。

周聯華 CHOW Lien-hwa，1973，《存在與信仰》*Cunzai yu xinyang*，臺北 [Taipei]：道聲出版社 [Taosheng Publishing House]。

松浪信三郎 MATSUNAMI Shinzaburō，1982，《存在主義》*Existentialism*，臺北 [Taipei]：志文出版社 [Zhiwen chubanshe]。

保羅富爾基埃 Paul Foulquié，1989，《存在主義》*L'existentialisme*，臺北 [Taipei]：結構群 [Structure Group Cultural Company]。

洪耀勳 HUNG Yao-hsun，1970，《實存哲學論評》*Shicun zhexue lunping*，臺北 [Taipei]：水牛出版社 [Buffalo Book Company]。

孫振青 SUN Stanislaus，1966，《存在哲學簡介》*Cunzai zhexue jianjie*，臺中 [Taichung]：光啟出版社 [Kuanchi Cultural Group]。

馬賽爾 Gabriel Marcel，1975，《隔離與溝通》*Geli yu goutong*，易青青、黑幼龍譯 Trans. by Yi Jingjing and HEI Youlong，臺北 [Taipei]：先知出版社 [Xianzhi chubanshe]。

——，1990，《是與有》*Etre et avoir*，陸達誠譯 Trans. by LU Ta-Cheng，臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。

——，2021，《是與有》*Etre et avoir*，陸達誠譯 Trans. by LU Ta-Cheng，臺北 [Taipei]：心靈工坊 [PsyGarden Publishing Company]。

——，2021，《臨在與不死》*Présence et Immortalité*，陸達誠譯 Trans.

by LU Ta-Cheng, 臺北 [Taipei]: 心靈工坊 [PsyGarden Publishing Company]。

高宣揚 GAO Xuanyang, 1993, 《存在主義》*Cunzai zhuyi*, 臺北 [Taipei]: 遠流 [Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.]。

張中威 CHANG Chungwei, 2011, 《與馬賽爾懇談：如何化解絕望》*A Dialogue with Gabriel Marcel: Overcoming Despair*, 臺灣大學哲學研究所碩士論文 Master diss., National Taiwan University。

許原豪 HSU Yuanhao, 2005, 〈主體際性之愛——馬賽爾《上主之人》劇中人物對話的探究〉*Intersubjective Love: A Study of the Dialogues of Characters in Gabriel Marcel's "Un Homme de Dieu"*, 《輔仁宗教研究》*Fujen Religious Studies* 12: 273-297。

陳雅惠 CHEN Yahui, 2012, 《以馬賽爾劇作中的角色論「自我認同」——以《破碎的世界》劇為例》*On the Self-Identity About the Role in Marcel's Play: The Broken World*, 輔仁大學哲學系碩士論文 Master diss., Fu Jen Catholic University。

陳鼓應編著 CHEN Guying, 1967, 《存在主義》*Cunzai zhuyi*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。

陳鼓應 CHEN Guying, 1970, 《耶穌新畫像》*Jesus xinhuaxiang*, 臺北 [Taipei]: 世界文物供應社 [Shijie wenwu gonying she]。

陳壽昌 CHEN Shouchang, 1971, 《存在主義解析》*Cunzai zhuyi jixi*, 臺北 [Taipei]: 幼獅文化 [Youth Cultural Enterprise Co., Ltd.]。

陸達誠 LU Ta-Cheng, 1980, 〈比較沙特與馬賽爾〉*Bijiao Sartre yu Marcel*, 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 7, 3: 44-47。

——, 1987, 〈馬賽爾存在主義與現象學〉*Marcel cunzai zhuyi yu*

- xianxiangxue, 《當代》*Dangdai*, 15: 90-101。
- , 1989, 〈奧秘哲學的真諦(馬賽爾哲學思想)〉*The Key Concept of Gabriel Marcel Mystery*, 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 16, 2: 30-46。
- , 1992, 〈奧斯定與馬賽爾的光之哲學比較〉*Compare the Philosophy of Light between Augustine and Marcel*, 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 19, 11: 999-1013。
- , 1992, 《馬賽爾》*Marcel*, 臺北 [Taipei]: 東大圖書公司 [The Grand East Book Co., Ltd.]。
- , 1997, 〈牟氏逆覺體證與馬賽爾第二反省之比較〉*Moushi nijuetizheng yu masaier dier fanxing zhi bijiao*, 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 24, 10: 941-949。
- , 1998, 〈馬里旦與馬賽爾〉*Maritain and Marcel*, 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 25, 3: 232-240。
- , 2016, 《存有的光環：馬塞爾思想研究》*Aurora of being*, 上海 [Shanghai]: 復旦大學出版社 [Fudan University Press]。
- , 2020, 《存有的光環：馬賽爾思想研究》*Aurora of being*, 臺北 [Taipei]: 心靈工坊 [PsyGarden Publishing Company]。
- 勞思光 LAO Sze-Kwang, 1959, 《存在主義哲學》*Cunzai zhuyi zhexue*, 香港 [Hong Kong]: 亞洲出版社 [Asia Press]。
- 曾春海 TSENG Chunhai, 1993, 〈試由馬賽爾的「主體際」詮釋「論語」的「仁」〉*Shiyou masaier de zhutiji quanshi lunyu de ren*, 《哲

學雜誌》*Zhexue zazhi*，6：82-96。

項退結 HANG Thaddaeus，1970a，〈現代存在思想研究〉*Xiandai cunzai sixiang yanjiu*，臺北 [Taipei]：現代學苑月刊社 [xiandai xueyuan yuekanshe]。

——，1970b，〈戲劇家兼存在思想家——馬賽爾〉*Gabriel Marcel: A Dramatist and Existentialist*，《現代學苑》*Xiandai xueyuan*，7，6：1-10。

——，1993，〈人性尊嚴的存在背景〉*Renxing zunyan de cunzai beijing*，臺北 [Taipei]：東大圖書公司 [The Grand East Book Co., Ltd.]。

黃冠閔 HUANG Kuan-Min，2009，〈臺灣地區近五十年哲學學門研究成果報告——歐陸哲學篇：「當代法國哲學」部份〉*Taiwan diqu jin wushinian zhexue xuemen yanjiu chengguo baogao: oulu zhexue pian dangdai faguo zhexue bufen*，國科會報告 Guokehui baogao。

黃雅嫻 HUANG Ya-Hsien，2018，〈存在主義在臺灣：沙特與卡繆篇〉*Cunzai zhuyi zai Taiwan: Sartre and Camus*，載於《啟蒙與反叛：臺灣哲學的百年浪潮》*Enlightenment and Rebellion: 100 Years of Taiwanese Philosophy*，洪子偉、鄧敦民主編 Ed. by HUNG Tzu-Wei and DENG Duen-Min，頁 291-326，臺北 [Taipei]：臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。

詹宜樺 CHAN Yihow，2012，〈馬賽爾哲學與弗蘭克意義治療學之會通〉*An Encounter of Marcel's Philosophy and Frankl's Logotherapy*，輔仁大學宗教系碩士論文 Master diss., Fu Jen Catholic University。

鄔昆如 WOO Kunyu，1975a，〈存在主義真象〉*Cunzai zhuyi zhenxiang*，臺北 [Taipei]：幼獅文化 [Youth Cultural Enterprise Co., Ltd.]。

- ，1975b，〈存在主義論文集〉*Cunzai zhuyi lunwenji*，臺北 [Taipei]：先知出版社 [Xianzhi chubanshe]。
- ，1975c，〈存在主義透視〉*Cunzai zhuyi toushi*，臺北 [Taipei]：黎明文化 [Li Ming Cultural Enterprise Co., Ltd.]。
- ，1977，〈存在主義透視〉*Cunzai zhuyi toushi*，臺北 [Taipei]：黎明文化 [Li Ming Cultural Enterprise Co., Ltd.]。
- 趙雅博 CHAO Albert，1955a，〈存在主義的理論體系〉*Cunzai zhuyi de lilun tixi*，《大陸雜誌》*Dalu zazhi*，10：1-10。
- ，1955b，〈存在主義論人〉*Cunzai zhuyi lun ren*，《大陸雜誌》*Dalu zazhi*，11：3-9。
- ，1957，〈存在主義與文學〉*Cunzai zhuyi yu wenxue*，《大陸雜誌》*Dalu zazhi*，14：5-9。
- ，1958，〈存在主義與自由〉*Cunzai zhuyi yu ziyou*，《大陸雜誌》*Dalu zazhi*，17：1-8。
- ，1963，〈存在主義與美學〉*Cunzai zhuyi yu meixue*，《大陸雜誌》*Dalu zazhi*，26：7-13。
- ，1964a，〈真假存在主義〉*Zhenjia cunzai zhuyi*，《哲學年刊》*zhexue niankan*，2：133-137。
- ，1964b，〈存在主義評價〉*Cunzai zhuyi pingjia*，《臺灣省立師範大學教育研究所集刊》*Bulletin of Graduate Institute of Education Taiwan Normal University*，7：1-66。
- ，1965a，〈真假存在主義〉*Zhenjia cunzai zhuyi*，《幼獅文藝》*Youth Literary*，22：30-35。
- ，1965b，〈存在主義論叢〉*Cunzai zhuyi luncong*，臺北 [Taipei]：

自由太平洋文化事業公司 [Ziyou taiping yang wenhua shiye gongsi]。

鍾珮真 CHUNG Pei Chen, 2007, 《以馬賽爾的「光」談完全透明化》*De la Lumière à la Limpidité Totale chez Gabriel Marcel*, 輔仁大學宗研所碩士論文 Master diss., Fu Jen Catholic University。

關永中 GUAN Carlo, 1991a, 〈希望形上學導論——馬賽爾「旅人之途」釋義〉Introduction to a Metaphysic of Hope a Commentary on Marcel's "Homo Viator", 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 18, 2&3: 152-177。

——, 1992, 〈馬賽爾筆下的「信」與「忠信」〉Faith and Fidelity as Interpreted by Gabriel Marcel, 《國立臺灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review*, 15: 53-100。

——, 1993, 〈馬賽爾四重對比所顯示的欲與愛之分野〉Masaier sizhong duibi suo xian shi de yu yu ai zhi fenye, 《哲學雜誌》*Zhexue zazhi*, 5: 152-177。

——, 1994a, 〈與馬賽爾對談愛的種類〉Yu masaier duitan ai de zhonglei, 《哲學雜誌》*Zhexue zazhi*, 9: 38-79。

——, 1994b, 〈愛與死亡——與馬賽爾懇談〉Ai yu siwang: yu masaier kentan, 《哲學雜誌》*Zhexue zazhi*, 8: 116-142。

——, 1994c, 〈評馬賽爾《存有奧秘》〉Masaier cunyou aomi, 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 21, 5: 469-473。

——, 1994d, 〈與馬賽爾對談性與婚姻之愛〉Yu masaier duitan xing yu hunyin zhi ai, 《哲學雜誌》*Zhexue zazhi*, 9: 38-79。

——, 1996a, 〈愛與真——與馬賽爾懇談〉Ai yu zhen: yu masaier

- kentan, 《國立臺灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review*, 19: 127-158。
- , 1996b, 〈愛與善——與馬賽爾懇談〉*Ai yu shan: yu masaier kentan*, 《國立臺灣大學文史哲學報》*Humanitas Taiwanica*, 44: 167-182。
- , 1996c, 〈愛與美——與馬賽爾懇談〉*Ai yu mei: yu masaier kentan*, 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 23, 7: 1776-1787。
- , 1996d, 〈愛與存有——與馬賽爾懇談〉*Ai yu cunyou: yu masaier kentan*, 《哲學雜誌》*Zhexue zazhi*, 18: 190-204。
- , 1997, 〈愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索〉*Ai hen yu siwang: yi ge xiandai zhexue de tansuo*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。
- , 1998a, 〈獨身、守貞、修道者的愛與希望——與馬賽爾懇談〉(上) *Dushen shouzhen xiudaozhe de ai yu xiwang: yu masaier kentan 1*, 《哲學雜誌》*Zhexue zazhi*, 24: 184-205。
- , 1998b, 〈獨身、守貞、修道者的愛與希望——與馬賽爾懇談〉(中) *Dushen shouzhen xiudaozhe de ai yu xiwang: yu masaier kentan 2*, 《哲學雜誌》*Zhexue zazhi*, 25: 194-209。
- , 1998c, 〈獨身、守貞、修道者的愛與希望——與馬賽爾懇談〉(下) *Dushen shouzhen xiudaozhe de ai yu xiwang: yu masaier kentan 3*, 《哲學雜誌》*Zhexue zazhi*, 26: 120-140。
- , 2018, 〈有待補足的靈修方塊——馬賽爾與聖女小德蘭的懇談〉*The Last Piece of Jigsaw Puzzle Required for Fulfillment in Spirituality—a Dialogue Between Gabriel Marcel and Saint Theresa*

of Lisieux, 《新世紀宗教研究》*New Century Religious Study*, 16, 4: 1-56。

西文：

Lu, Ta-Cheng. 1976. *Mystère et conscience, essai sur la phénoménologie de l'immédiat existentiel chez Gabriel Marcel*. Ph. D. diss., Université Paris-Sorbonne.

Marcel, Gabriel. 1985, *Gabriel Marcel-Gaston Fessard: Correspondance (1934-1971)*. Paris: Beauchesne.

Sartre, Jean-Paul. 1996. *L'existentialisme est un humanism*. Paris: Gallimard.

French Theistic Existentialism in Taiwan: On the Study of Marcel's Philosophy in Taiwan

CHIANG Wen-Pin

Department of Philosophy, Tunghai University

Address: No. 1727, Sec.4, Taiwan Boulevard, Xitun District, Taichung
407224, Taiwan R. O. C.

E-mail: apinchiang@thu.edu.tw

Abstract

In the 1960s and 1970s, existentialism caused a wave in Taiwan. The introduction and exploration of Gabriel Marcel's philosophy during this trend are phenomena worthy of our attention. Sartre divided existentialism into atheistic existentialism and theistic existentialism, where Marcel was classified as the latter. In comparison to Camus' and Sartre's atheistic existentialism, Marcel, as a representative of French theistic existentialism, did not receive much attention in Taiwan at the beginning. However, thanks to the dedication of scholars with a Christian background, Marcel's philosophy has gained more attention. With a focus on the exploration of Marcel's thoughts in Taiwan, this paper aims to, from the introduction to and development of existentialism in Taiwan,

study the entire history of inheritance and acceptance of existentialism, based on which the status of Marcel is highlighted. After that, the paper further focuses on the discussion of the relevant results of Taiwanese scholars' research on the philosophy of Marcel.

Keywords: Gabriel Marcel, Existentialism in Taiwan, French existentialism, theistic existentialism