**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**题目：渴望、价值与上帝—萨特本体论探析**

|  |  |
| --- | --- |
| **学 号：** |  |
| **姓 名：** |  |
| **年 级：** |  |
| **专 业：** |  |
| **系 别：** |  |
| **学 院：** | 哲学院 |
| **指导教师：** |  |
| **完成日期：** | 2018年4月27日 |

摘 要

“渴望”是萨特现象学本体论的核心概念，自为的存在因欠缺而有所渴望，他始终渴望着超越自身而成为一个未给定的“自在-自为”的整体，萨特把这样的整体称作价值。正是在这个意义上，我们可以说萨特的哲学有一种“成为上帝的渴望”。但是，“成为上帝的渴望”，对萨特来说，这本身就是一个充满矛盾的表述。一方面，从其本体论角度来说，这种渴望永远就是一种“失败”的体验，另一方面，更为关键的是，这需要我们对其上帝观给予详尽的梳理。

关键词：自为的存在；欠缺；渴望；价值；上帝

**Abstract**

"Desire" is a very central concept in the ontology of Sartre's phenomenology. The being-for-itself has a desire because of lack, it always transcend itself toward a never given "in-itself-for-itself" as a totality, which Sartre called value. And right in this sense, we could say that there is a "desire to be God" in Sartre's philosophy. But "the desire to be God", for Sartre, is itself a paradox. On the one hand, from his ontological point of view, this desire is always a failed experience. On the other hand, more importantly, it requires us to give a thorough review of his views on the God.

**Keywords:** being-for-itself; lacking; desire; value; God

目 录

引言1

一、萨特的渴望本体论2

（一）面对自身的在场2

（二）人的实在是一种欠缺5

（三）欠缺的“可能”7

（四）所欠缺者：作为整体的价值8

二、一种矛盾的理论？11

（一）反驳的声音11

（二）托马斯·阿奎那？13

（三）萨特的否认15

三、萨特可能的上帝观18

（一）萨特的渴望与上帝18

（二）上帝的消失与自由22

（三）对上帝创造的驳斥25

四、小结和进一步的思考29

（一）小结29

（二）进一步的思考：渴望与他人30

参考文献35

引言

在其文章"Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre's *Being and Nothingness*"中[[1]](#footnote-1)，美国学者史蒂芬·王对萨特的渴望理论提出了质疑。在他看来，自为渴望要达到的目标是一个不可能实现的理想，因为我们总是朝向一个我们应该是的存在而超越我们所是的存在，但每当我们以为已经到达那个我们应该是的存在时，却又伴随着新的可能性，也就是说我们永远无法到达这个最终的目标。人的实在的渴望永远不可能实现，但尽管人们事实上知道是如此，却还是始终朝着这个整体谋划自身，因此史蒂芬·王认为萨特的渴望理论陷入了矛盾。进而，在他看来，萨特的那种试图“成为上帝的渴望”实际上完全是不可能的，在理论上是无效而没有意义的，为此，他提出我们可以诉诸托马斯·阿奎那的神学理论来弥补萨特所谓的“困境”。在笔者看来，这里涉及到两个关键的问题，首先在萨特的本体论中是否存在着一种所谓的理论矛盾，其次，我们是否可以由此来批评萨特的本体论及其相关的上帝观。

本文第一章从本体论角度讨论了萨特的渴望理论，我们将梳理自为的存在[[2]](#footnote-2)的结构，澄清渴望的本体论意蕴，进而探讨萨特的价值理论。

在第二章中，我们将借助史蒂芬·王的观点，而仔细辨析萨特的欲望本体论所可能蕴含的“矛盾”内涵，了解史蒂芬·王认为的托马斯·阿奎那的“弥补”，并且对在《今天的希望》中萨特给出的相关回应给予分析和说明。

在第三章中，我们将依据萨特的几个重要文本——《存在与虚无》、《存在主义是一种人道主义》和《伦理学笔记》——重点对萨特哲学中的上帝概念给予详尽的梳理，从而一方面继续回应史蒂芬·王对萨特的批评，另一方面则对萨特的欲望本体论思想给予进一步的澄清。

一、萨特的渴望[[3]](#footnote-3)本体论

渴望是萨特现象学本体论中非常核心的概念，它关涉许多本体论的重要概念，如虚无、欠缺、价值等等。萨特通过讨论渴望，证明了人的实在是一种欠缺，说明了自为的存在是一种自身的虚无化，渴望以作为整体的价值为目标，同时，从根本上来说，价值又是一种不可能实现的合题。萨特通过对渴望的本体论讨论，也批判了弗洛伊德的心理学的观点，表明了其现象学本体论的自为的结构不同于心理学的意识的架构。

（一）面对自身的在场

面对自身在场是自为的存在的内在结构，自身意识就是一种面对自身的在场，这种面对自身的在场代表着自为的存在与其自身的距离。

1．反思前的我思

要理解自身意识，我们需要回到反思前的“我思”。萨特在《存在与虚无》中多次提出了希望我们能够回到反思前的我思的范围中。[[4]](#footnote-4)因而在讨论自为的直接结构时，萨特反复强调了从反思前的“我思”出发的重要性。

什么是反思前的“我思”？萨特的反思前的“我思”并不是笛卡尔“我思，故我是”中的“我思”，他提出了对笛卡尔的“我思”的认识论思路的批评。在《自我的超越性》中，萨特将意识划分为三个等级，[[5]](#footnote-5)萨特在该书中中所说的“作为反思意识我思”才是是笛卡尔的“我思”，他认为笛卡尔的“我思”并不是指“我在思考”，而是指“我知道我在思考”。在意识的三个等级中，第一等级的意识是未被反思的意识，是一种纯粹意识，是轻的，半透明的，因为它意识到对象，同时也意识到自身，但在其中并没有反思意义上的“我”（Je[[6]](#footnote-6)）的位置，这就是反思前的“我思”；第二等级的意识是反思意识，笛卡尔的“我思”就是一种反思意识。一旦意识把自身看作对象，那这种意识就成为超越性的存在，“我思”也就成为了对原来第一等级的纯意识的超越的存在；任何意识对自身来说都是非位置性[[7]](#footnote-7)的,那么，笛卡尔的“我思”这种反思意识自身首先是没有被反思的，是非位置性的，如果要提出它，那就还需要有一个新的反思行为和一个第三等级的意识，使它成为位置性意识。而这新的行为又是一种未被反思的意识，要想再提出这个第三等级的意识，又需要一个新的行为，如此便只能导致无限的回归。

萨特认为并没有这样的无限，因为“一个意识全然不需要反思的意识以意识到自身”[[8]](#footnote-8)，只不过是意识在意识到自身时，并不通过把自身视作对象来实现。因此，在反思前的“我思”中，也就是在未被反思的层面的意识都是无“我”（Je）的，比如当我们奔跑着去追公交车时，或当我们观赏一副画陷入了沉思时，都是没有自我的，没有Je也没有Moi，并且这并不是由于疏忽了，而是意识本身的结构使然。只有当后来我们反思这些关于公交车、关于画的意识时，才出现了“我”（Je），但如前所说，这个“我”不属于关于公交车、关于画本身的这些意识，在它们之中是无“我”的，也不属于这个反思的意识，这个反思意识本身同样是未被反思的、无“我”的意识。所以这个“我”是意识构造的结果，处于超越性的位置。

2.面对自身在场

在《存在与虚无》第二卷开篇中[[9]](#footnote-9)，萨特批评了笛卡尔对“我思”的态度，他认为笛卡尔企图从“我思”的功能形态直接过度到存在的辩证法，而这种过度是毫无根据的；萨特认为在这一点上，胡塞尔有了进步，不过在他看来胡塞尔又被局限在了对“我思”的功能形态的描述中；对于海德格尔，萨特认为他的进步则在于他试图跳过“我思”而直接对存在进行分析，不过萨特又由此认为海德格尔提出的“此在”被剥夺了意识的范畴，而存在本身就暗含了“人的实在”对虚无的“领会”的态度。这些批评都基于萨特对能够在“我思”的存在中探讨“我思”的期望。那么在反思前的“我思”中，意识具有什么样的结构呢？

在《存在与虚无》的导言中，萨特给出了对意识的较精确的定义：“意识是这样一种存在，只要这个存在暗指着一个异于其自身的存在，它在它的存在中关心的就是它自己的存在。”[[10]](#footnote-10)在萨特看来，意识的存在不能达到与自身的同一，不能达到自在的存在所具有的那种自在的一致。相反，自在的存在中没有这种二元性，自在的存在具有无限的致密性，是自身存在的充实。

与自在的存在的是其所是的充实相比，意识是自身存在的减压。我们可以说一张桌子完全是一张桌子，但不能说我的信仰完全是我的信仰，我的信仰是（对）信仰（的）意识，这不是反思的意识，是处于反思前的“我思”的意识，它本身是一种最原初的信仰意识。然而我们知道，任何反思都以反思前的“我思”作为基础，这个反思前的“我思”还没有设置对象，但它仍然有一种“为见证人而存在”的特性，尽管它就是为意识本身而存在。于是，当我的信仰被把握为信仰时，它就只是信仰，而又不是信仰，因为它是被搅乱了的、加入了反思的信仰。对于“我的信仰是（对）信仰（的）意识”这个本体论判断不能被视作自在的存在所具有的那种同一性性质的判断。因为这其中的两个“信仰”是不同的，但这种不同并不是一种二元性的不同，而是处于在同一性不可分离的统一之中，它们是同一个存在。因此，从信仰的例子中，说明我们通常所说的（对）信仰（的）意识其实是包含着一种对信仰的非正题的体验，也就是说在反思前的“我思”中包含对自身的意识，但并不以自身为正题的对象。

于是，我们不能用自在的术语来指示自为，在与自身重合的极限中，为了实现同一，自身实际上消失了。自身是一个被反思者，而当自身以反映的身份进行反思时，它又反映了主体，这表明自身与主体之间的一种二元关系，因此这个自身既不代表作为主语也不代表作为补语的存在，自身“代表着主体内在性对其自身的一种理想距离”[[11]](#footnote-11)，也就是说不是重合的、而是把它看作为统一性，从而逃避同一性，也就是我们所谓的“面对自身在场”。

因此，在这种面对自身的在场中，包含着存在与自身的一种分离，也就包含着另一种程度上的一种二元关系。意识，也就是自为的存在本身就是一种面对自身在场的，相距自身而存在的存在。面对自身的在场设定了在存在中有一道缝隙，也就是相对自身的距离，而萨特强调这个缝隙并不是乌有，因为乌有是一种实体化了的距离，而我们说我的信仰正是（对）信仰（的）意识，并不是说信仰和（对）信仰（的）意识是两种想毗连的存在，它们是同一个存在。这个缝隙既不可触摸，也不能被反思所把握，因为它并不单独地存在，一旦我们要通过反思把握这种将信仰与其自身分离开来的缝隙时，它就从指间溜走了。这种能够分离开我的信仰和它自身的缝隙，在萨特看来，就是虚无，自为就是其固有的虚无，而人正是使虚无由之而来到世界上的存在。这种虚无使得自为的存在面对其自身存在，与其自身不能重合，但自为又始终向着与自身重合的方向运动。所以，在反思前的“我思”中，自为的存在“是其所不是”，而又“不是其所是”，萨特由此引出了“欠缺”的概念，而渴望就来自于人的实在的“欠缺”。

（二）人的实在是一种欠缺

从面对自身的在场出发，萨特是如何说明人的实在是一种欠缺的呢？

萨特认为“自为如果没有把自己规定为一种存在的缺陷，就不能够支持虚无化”[[12]](#footnote-12)。这说明，虚无化并不是说简单地将在意识内有一种虚空，虚无化指示着一种自为的存在与自在的存在的原初关系，即自为的存在在其存在中被一种它所不是的存在规定。自为的存在被自在的存在的一种逐渐消失的偶然性所支持，这种偶然性被萨特称为人为性，要实现人为性就需要自为的存在按照它存在的样式是其所是。但在上文中我们说明自为的存在“是它所不是的”又“不是它所是的”，所以这种人为性不可能实现。萨特举例说，如果我是咖啡馆侍者，就意味着我以不是他的方式是他。因为当我们说一个人是一个侍从的时候，就仅仅说明他是被抛入到这个世界中来的，偶然地是这个咖啡馆侍者，我的处境，即我是这个咖啡馆侍者，或者是外交家、是海员，是一种偶然的不定的事实。所以当我是一个咖啡馆侍者时，实际上我知道我只是在“扮演”这个咖啡馆侍者的角色，而没有扮演一个外交家或者一个海员，我以不是的方式是这个咖啡馆侍者。

自为的存在由此在其存在中被它所不是的存在规定着。人的实在的最大特征就在于以“不是其所是”的否定的方式存在，这种“不是其所是”的否定不是外在的，而是深入于存在的内在的否定，也就是“欠缺”。萨特认为人的存在的特性就在于“欠缺”。欠缺的这种否定不同于“这个墨水瓶不是鸟”的这种外在的否定关系，因为这时的墨水瓶和鸟都难以被否定所触及，它们是依靠人的见证而建立起来的否定关系。“欠缺”的这种否定是一种在存在中建立起来的，是在否认的东西和用于否认的东西之间的一种内在关系。

欠缺并不是一种简单的缺乏，它在存在中以一种三位一体的东西为前提：欠缺物、存在者和所欠缺者。萨特用一个形象的比喻说明了这三位一体的关系[[13]](#footnote-13)。他将一轮新月视为存在者，即欠缺欠缺物的存在者；将这轮新月所欠缺的四分之一视为欠缺者或欠缺物；而将判断这轮新月不是满盈的所根据的满月视为所欠缺者，这是一个被欠缺分解开来而又通过存在者和欠缺物的综合统一而复原的整体。而在人们眼中的新月之所以被判断为不完满的一轮新月，是根据向一轮满月的超越而得出的。我们可以看到，欠缺物对存在者的综合补充将实现作为所欠缺者的这个整体，而存在者与欠缺物相比实际上具有相同的意义，即它们只需要推翻当前的处境就能成为欠缺物，它们都同时被所欠缺者所规定。

人的实在本身就是一种欠缺，因为欠缺由之而来，而欠缺又只能通过欠缺而来，所以，一个存在必须首先成为自己的欠缺，才能向着所欠缺者这个整体超越自己的存在。正是由于自为的存在所具有的这种根本的欠缺，所以他才会有渴望。

萨特从反面说明，渴望的存在是人的实在的欠缺的证明，他认为如果我们想要在渴望中发现一种其本性“是其所是”的存在，就无法解释渴望了。首先，对于一个自在的存在来说，一个未完成的圆圈，它之所以被看做是一个圆圈是源于人的超越性，它被人的超越性超越而成为一个完整的圆圈。但这个未完成的圆圈本身作为自在的存在，是完整的、肯定的，它只是一条曲线，并不要求其所不是的其他东西。其次，例如饥渴所具有的超越自身走向“充饥解渴”的整体的渴望，如果把这种渴望设定为一种比照体力的自然倾向，也是不能解释渴望的，因为这种自然倾向只可能是作为行为产生的原因，它本身没有对“充饥解渴”的渴望，它只能是作为状态的产生者而不是动力本身，相比之下，渴望更应该是对这种状态的渴望。最后，萨特认为，作为现象的饥渴、作为对水和食物的生理需求的饥渴并不存在，因为有机体如果缺水，只会导致一些生理现象，例如血液的浓稠，而这并不代表一种对水的渴望。因此，将渴望解释为一种心理状态将陷入一种自在的存在，是无法解释渴望的这种对其所渴望对象的追求的。

也就是说，渴望要成为渴望就必须自身是这种朝着所渴望的对象的超越性本身，是向着所渴望的对象对自我的逃避。所以萨特说，“（渴望）它应该是一种欠缺—但不是一种对象-欠缺……它必须是它自身对……的欠缺。渴望是存在的欠缺，它在其存在的最深处被它所渴望的存在所纠缠”[[14]](#footnote-14)。萨特因此用渴望证明了人的实在就是一种欠缺。

（三）欠缺的“可能”

之前我们提到萨特用一轮新月与满月的比喻描述了欠缺是一种三位一体的关系，那么在人的实在中，这三位一体中的存在者、欠缺物和所欠缺者分别是什么呢？通过对人的实在是欠缺的证明，我们可以看出存在者在此表现为“渴望”的直接性。那么欠缺物和所欠缺者是指什么呢？也就是存在者为满足渴望所缺少的，和所渴望的存在是什么呢？

我们从月亮的例子中可以看出，新月如果要成为满月欠缺的是月亮的一角，而这一角在萨特看来不是别的陌生的自为，而是我所是的自为，我以应该是我所不是方式是这个欠缺的自为，这个欠缺的自为就是“可能”，欠缺物就是“可能”。可能是先于这个存在者的存在而被给定的。

萨特批评了两种对待可能的态度[[15]](#footnote-15)：一种是斯宾诺莎的，认为可能是获取全知的一种主观阶段，它在无知的注视下存在，可能随着无知的消失而消失；另一种是莱布尼茨式的，认为可能是神的理智的思维对象，根据神的意志，使无限的可能中的最优秀的一套体系保存下来，那么就存在着许多“共可能”体系。萨特认为这两种态度有其相似性，即都没有将可能与存在联系起来，他认为可能应该至少拥有这个它是其纯粹可能性的存在。

在萨特看来，可能显现为一种存在的属性。比如我在仰起头看了一眼布满乌云的天空之后说：“可能要下雨。”这里这个可能是与天空现在的状态相矛盾的，是对天空现在状态的一种威胁，是我向着雨对天空现在状态的超越。但要使下雨成为可能，天空中就必须有乌云的存在，因此可能并不是先于实在毫无根据地被给定的，而是天空的一种附属物，是天空的具体属性。应该借天空的存在本身来支持它的可能状态以及作为“非存在”的这个天空的将来状态。但是萨特提醒我们，这种可能并不是亚里士多德所谓的“潜能”，乌云并不是“在潜能中的雨”，它自在地是其所是。

萨特还列举了干渴的例子，他认为一种干渴是无法达到干渴本身的，因为恰恰是干渴使自己成为干渴的，它被一种自身的在场所纠缠。干渴是一种欠缺，它欠缺的是一种可能状态。按照笔者对文本的理解，这里的存在者就是干渴的意识，表现为对喝水的渴望的直接性；欠缺物就是一个非存在的正在喝水的人，也就是干渴所欠缺的可能状态；所欠缺者则是通过喝水而被满足了的干渴。在通过喝水而满足干渴时，干渴才领会到自己是干渴，但这时的干渴又失去了欠缺的种种性质。干渴被满足时不是被看做是干渴的消亡，因为干渴并不追求自身的消亡，而是追求向一种充实的是其所是的存在过渡。就如同性欲一样，一种渴望在纯粹意识的状态下倾向于让自身维持下去，那就是要不断地成为有渴望的人，否则为满足渴望的行为（如喝水）所带来的愉悦就会停止。

因此，萨特认为人们与其自身的重合是不能实现的，“因为被可能的实现染指的自为将使自己成为自为，也就是说与另一种可能的前景一起存在。”[[16]](#footnote-16)因此这说明，从根本上来说，人的实在的渴望只能是永远的一种追求，因为当实现一种可能时，也意味着新的可能的出现，从而永远无法达到所渴望的整体。

（四）所欠缺者：作为整体的价值

我们已经讨论了表现为“渴望”的存在者和指示着“可能”的欠缺物，那么，所欠缺者又指示什么呢？萨特认为，所欠缺者是人的实在的肯定方面，欠缺以这个肯定方面的整体为背景，存在者和欠缺物在这一整体中被把握和被超越。那么这个肯定方面是什么呢？

萨特认为自为是否定的涌现，这是一种深入存在的否定，自为否定自己有某种存在方式，它所否定的就是自在的存在。那么自为所欠缺的，就是作为自在的存在的自身，就是作为肯定方面的整体。萨特强调，这种自为所欠缺的自在并不是我们之前提到的是其所是的人为性的自在，因为“人为性的自在在企图自我奠定的失败中消解为对自为世界的纯粹在场。所欠缺的自在则相反是纯粹的不在场。”[[17]](#footnote-17)人为性的自在的这种自我奠定活动的失败，使得自为从自在中涌现出来。这个自为是其虚无而不是存在的基础，这说明自为的存在就是失败，自为的存在也只有当它被把握为这种面对它不是的所欠缺自在的失败时才是有意义的。而人的实在向着它所不是的和应该是的存在的超越，就是超越性的根源。而且萨特还强调，人的实在并不是首先存在然后再被把握为一种欠缺这个或那个的存在，而是首先就是欠缺，首先就被把握为不完整的存在的。人的实在被视为存在者，然后始终向着从未给定的自身重合不断地超越自身。也就是说，反思前的“我思”与规定自己欠缺的一种欠缺的自在联系在一起。

但是，人的实在始终前进的方向是寓于人的实在深处的，萨特说它“不是一个超越的上帝……只是作为整体的它自身”[[18]](#footnote-18)笔者认为，是因为萨特已经强调过，所欠缺的自在并非是人为性的自在。如果这个所欠缺的存在只是一个纯粹的自在的存在的话，那么实际上当意识消失时，自为的存在就与这样的自在重合了，并且是同一性地重合。但显然，自为的存在并不是向着自己的消失而超越自身，所以，这个所欠缺的自在本身就在自在之中。这是一种不可能实现的自在-自为的合题，因为这样的存在是自己存在的基础，但是在与自身的重合中又保留着意识的半透明性。所以，由于所欠缺整体是不可能实现的正反合题，它从本质上讲就不能被给定。

人的实在向着这个到达不了的却又永远纠缠着自为的存在的整体不断超越，是人类痛苦的根源。萨特用了非常赋有文学色彩文字对“我的痛苦意识”进行描述，说明我的痛苦意识永远不能与我的痛苦的存在本身重合。痛苦意识因为是它所不是而又不是它所是的东西而痛苦，它所欠缺的是那个承受痛苦的具体的整体的自身，这个自身在自为的能及范围之外，当我的痛苦的意识达到它时，它就又消失了，所以我的痛苦意识远远不足以是痛苦。因此，人类始终是痛苦的，始终是“无用的激情”[[19]](#footnote-19)，渴望想要实现的整体，是自在与自为的不可能实现的正反合题，人类是“徒然地自失”[[20]](#footnote-20)。

但是，自为的存在之所以是自为的存在，就在于它始终通过欠缺超越自身看到这个整体，所以，萨特要说明的是，这个自身的存在的整体就是价值。也就是说，价值就是这个“所欠缺者”。价值既存在也不存在，因为它既为价值，它就应该是存在的，但这种存在的本质在于要想成为价值，所以又不存在。价值在存在之外，但又以某种方式拥有存在，所以萨特说人的实在是价值由之而来到世界上的存在。价值化了的活动就是指自为的存在向着价值不断超越其存在本身，它是自为为之存在的肯定方面，是自为“应该是”的存在，而之所以自为应该是某个存在，不是因为外在的压力，也不是由于价值对这自为的存在有一种本质上的吸引力，“而是因为它在其存在中使自己像应该是这个存在那样存在”[[21]](#footnote-21)。

在此，萨特将欠缺的三位一体的关系由新月与满月的比喻投射到人的实在中，存在者是新月，也就是人的实在；欠缺物是新月缺少的一角，也就是可能；作为存在者和欠缺物的综合统一的所欠缺者是满月，也就是价值。但是我们应该注意的是，月亮是自在的是其所是的存在，而人的实在是意识的自为的存在，是其存在的减压，是自身的虚无化。因此，在理解欠缺的三位一体时，我们还需要考虑自为的存在的特性。价值与满月的区别在于，价值是一种永远不在场的作为自在的自为，是一个不可能实现的合题，并不能像满月一样实现。

正是在这个意义上，萨特在《存在与虚无》中将渴望与上帝联系在了一起，认为人的实在作为欠缺，体现在对整体的渴望，而“当这个整体的存在或不在场作为一种世界之外的超越性被中介的最终运动实体化了的时候，那这个整体的名称就是上帝”[[22]](#footnote-22)，因为他认为上帝是“完全的实证性和世界的基础”[[23]](#footnote-23)，也就是是其所是的，但又不是它所是的以及是它所不是的存在。在萨特的渴望理论中，人的实在的渴望是超越自身走向作为所欠缺者的整体的价值的渴望，在某种意义上也可以被表达为成为上帝的渴望。

二、一种矛盾的理论？

（一）反驳的声音

在探讨了萨特的渴望本体论之后，我们可以看出，自为的存在永远不是其所是，而又是其所不是，这种“不是”代表着欠缺，因而人的实在始终渴望超越现在而朝向一个将来的作为所欠缺者的整体。因此在萨特那里，人的实在、成为人就是不稳定和不快乐的。人的实在正遭受其存在中的痛苦，因为它无法在不失去作为自为的自身的情况下实现自在。因此，自为的存在本来就是一种痛苦的意识，不可能超越它的不幸福的状态。每一次短暂的成就都会带来持续的失望，因为另一种可能性马上就会出现，这是一种“本体论的失望”。

许多学者因此认为萨特的渴望理论是失败的，是充满了矛盾的，因为人的实在的这种渴望是永远不可能实现的，而且尽管人们事实上知道是如此，人的实在却还是始终朝着这个整体谋划自身，美国学者史蒂芬·王就据此认为萨特的渴望理论陷入了困境。

史蒂芬·王首先简要介绍了萨特的渴望理论，他在其文章中写道：“萨特认为人类从根本上讲是不完整的，自身意识带来的是一种面对自身的在场。因此人类同时渴望两个事情：一是永远安全稳定的身份，二是保存面对自身在场所带来的自由和距离。”[[24]](#footnote-24)也就是我们在渴望的本体论中讨论过的，自为的内在结构是一种面对自身的在场，虚无的存在使得自为与自身不能重合，因而自为始终是其所不是又不是其所是。所以人的实在是“不完整的”，从本质上来说是一种欠缺，人的实在渴望达到自身的自在的存在，但同时由于自为的特性，他需要保持意识的半透明性，否则意识就消失了。所以史蒂芬·王继续阐述说，这种渴望的目标是一个不可能实现的理想。我们总是朝向一个我们应该是的存在而超越我们所是的存在，但每当我们到达这个我们应该是的存在时，又伴随着新的可能性，即我们永远无法到达这个最终的目标。完整的可能性一直纠缠着我们，即使我们确信它永远无法实现。笔者赞同史蒂芬·王对渴望的本体论分析，认为一直到这里，他和萨特的观点都是一致的。

但是接下来，史蒂芬·王写道：“萨特坚持，即使我们的哲学反思表明它是不可能的，我们也必须在实践范围内继续寻求这种理想。”[[25]](#footnote-25)也就是说，人的实在的渴望永远不可能实现，但尽管人们事实上知道是如此，却还是始终朝着这个整体谋划自身。史蒂芬·王认为萨特的渴望理论在这样的意义下陷入了矛盾。认为一个始终失败的目标不能作为实践行动的指引。在笔者看来，他的这种看法还需要进一步推敲。

史蒂芬·王进而认为，萨特的理论需要进一步的延伸。他从萨特“成为上帝的渴望”出发，试图将萨特的“上帝”与托马斯·阿奎那的作为第一因的上帝联系起来。史蒂芬·王认为，萨特那里的人的实在的渴望就是“成为上帝的渴望”。上帝是“同时具有安全性的身份以及自由奠定自身的理想存在”，“代表着一种理想的存在与意识的综合，这仍然是一个自相矛盾的目标”[[26]](#footnote-26)。所以，他认为在萨特那里，作为渴望的目标的上帝是“理想的存在”但同时又是自相矛盾的，既然渴望达到的目标是矛盾的，我们又为何始终朝着同一个目标超越自身呢？在此基础之上，史蒂芬·王介绍了托马斯·阿奎那的幸福观，并试图诉诸托马斯·阿奎那的幸福观来调和萨特所谓的“困境”。

史蒂芬·王讨论了托马斯·阿奎那所提出的一种内涵更为丰富的“上帝”的概念，认为这可能会在一定程度上解决萨特的这个困境，并且不否认存在潜在的不安定性[[27]](#footnote-27)。在史蒂芬·王看来，托马斯·阿奎那和萨特一样将人类生命理解为一种“狂喜”的存在，超越了个人的现实身份向着一种未来的完成。在其神学著作中，托马斯·阿奎那提出了许多关于人类对完整性的追求的哲学论点，这与萨特的观点是非常相似的。但在托马斯·阿奎那的体系中，上帝不仅是人类渴望的理想目标，它还是最终完整性的可能，也就是说，即使我们认为这种可能性不能在我们现在所理解的人类生命的有限性中实现，它也必须作为一种现实的可能性存在。

在这个意义上，史蒂芬·王认为，尽管托马斯·阿奎那与萨特一样陷入了一种哲学僵局，但托马斯·阿奎那跳出了这个矛盾。托马斯·阿奎那认为渴望就像潜能一样，与事物的定义相关，渴望的实存就包含着其实现的可能性，而这种实现是对上帝的本质洞见。那么我们可以进一步讨论托马斯·阿奎那的幸福观。

（二）托马斯·阿奎那？

托马斯·阿奎那建立了最系统的基督教神学体系，是经院哲学的集大成者，而他的整个理论体系可以说是构建于他的上帝观之上，他的上帝观是连接其神学思想与哲学思想的桥梁。托马斯·阿奎那将理性引入神学，从而使得他的许多神学思考有了哲学价值，其上帝观对于上帝的存在与本质以及上帝与造物的关系等问题的讨论从一定程度上回答了哲学上的存在的本质以及人应该如何生活等问题。托马斯·阿奎那在《神学大全》第一部中主要讨论上帝，论述上帝的本质和存在等，而从《神学大全》第二部开篇就开始探讨幸福问题，所以他的幸福观无疑是建立其上帝观的基础之上。

托马斯·阿奎那认为，幸福是一种我们在达到最终目的以及我们所渴望的完满时所希望找到的满足。我们能在同一时间欲求很多不同的事情，不论大小，但必须有一个激励着我们的最深的渴望，一个作为我们行动的组织原则的最高目的，一个我们渴望的“完美的充满的善”[[28]](#footnote-28)。幸福就是这个完满的善，“它作为最终目的可以满足所有的渴望而使人别无所求。”[[29]](#footnote-29)

但是托马斯·阿奎那明确地表示在这一生中，“完满和真正的幸福不能被拥有”[[30]](#footnote-30)。其原因有三：首先，世俗的渴望是无穷无尽的；第二，渴望是不稳定的，一旦我们达到目标并掌握一系列特定的东西，我们就会轻视它们并渴望其他的；第三是因为我们知道我们终会死亡，所以死亡减少了我们对未来行动的渴望。这种幸福在今生无法找到，只能通过与上帝的结合找到，但与上帝的结合超越了包括人类在内的所有造物的本性。所以我们倾向于一种我们自然无法达至的完满的、至高无上的善，这并不是由于某些偶然性的困难或个人的弱点，而是我们作为具有理性和意志的时间造物的自然本性使然。

一方面，托马斯·阿奎那确信人类无法在这一生中找到完美的幸福，幸福是一种不可能实现的理想，但是另一方面，他又认为我们不能放弃，应该始终以这个完满的幸福作为我们最高的行动目标。我们的存在是在欲望和挫折、可能与失败、希望与绝望之间的不确定的空间中发挥出来的。所以史蒂芬·王在这个意义上，认为托马斯·阿奎那和萨特一样陷入了哲学上的僵局。

但史蒂芬·王进一步认为，托马斯·阿奎那并没有就此止步，而是继续表明尽管事实上在今生，人类无法找到完满的幸福，但他们“找到完满的幸福”的可能性仍是存在的，而且一定有另一种由上帝所提供的方式，能给我们带来完满的幸福。那么我们可以探求托马斯·阿奎那是怎样解决他自身理论的“困境”的。

在托马斯·阿奎那的观点里，说一种渴望或能力是存在的足以证明其在原则上是可以实现的，尽管在实际情况下这种愿望或能力的确是无法实现的。他认为，我们人类的特点是我们有能力理解所有的真理，并渴望一切善的事物，因而我们有能力获得“无穷的善”[[31]](#footnote-31)。“幸福是完满善的获得。因此，无论是谁，只要能获得完满的善就能获得幸福。现在，人类是能获得完满善的，因为理性可以理解普遍和完满的善，而意志可以欲求它，因此人类可以获得幸福。”[[32]](#footnote-32)同样，托马斯·阿奎那认为，任何潜力的存在都足以证明，在原则上潜力是可以实现的，尽管在实际情况下可能无法实现。这就是说，渴望和潜能是事物的定义方面，因为它与存在所能拥有的完满有关。说一个渴望不能在原则上实现就是说它根本不是真正的渴望。渴望都是朝向一种可以实现的方向，它是一种向完满善的方向发展的运动。渴望的主体与被渴望的实现状态之间存在着必然的联系，如果没有这种相关性，那么说这个主体倾向于任何东西就毫无意义了。

这也就是为什么托马斯·阿奎那可以在《神学大全》第一部中争论，一个理性的造物必须能够洞见神的本质，因为否则的话“自然的渴望(知道事物的第一因)将会是无效的”[[33]](#footnote-33)。托马斯·阿奎那首先给出了一个神学上的原因，他坦率地说，认为理性的造物不能在对上帝的洞见中或者在别的东西中找到幸福，这是“与信仰相悖”的。其次，他对自然渴望的论证是一个“非神学”的理由，以证明理性造物可以洞见上帝的本质，即否则将“与理性相悖”[[34]](#footnote-34)。

托马斯·阿奎那在《神学大全》第二部中也有类似的论述，他写道，我们好奇的理性在不断地思考原因，并不能满足于只是知道上帝的存在是第一因，因为我们想知道他是什么，并要达到“第一因的本质”。因此，最终和完满的幸福必须包含在对上帝本质的洞见之中。

托马斯·阿奎那认识到，对人类渴望本质的哲学研究必然会引导人们去认识上帝。如果我们对幸福的无限渴望和理解不是徒劳的，那么上帝就是必然存在的普遍的善，和一切事物的第一因，人的渴望必然指向上帝。在《神学大全》的开头论证上帝是否存在的问题时，他写道，我们可以通过反思人类渴望的本质来认识上帝的最初的不精确的概念，我们是以一种一般又混乱的方式知道上帝的存在是天生就在我们心中的:“因为为人所自然欲求的东西必定是为他所自然知道的。然而，这并不是简单地说知道上帝存在，就像知道有人正在接近，而不是知道彼得正在接近，即使正在接近的确实是彼得；对于许多人来说，他们认为我们的完美的善是幸福在于财富，和幸福在于快乐，而其他人则认为是在其他方面。”[[35]](#footnote-35)所以一方面，托马斯·阿奎那为自己的理论困境给出了解决办法，但另一方面我们可以看出，从根本上说，托马斯·阿奎那从来都没有走出他所建立的神学框架，他在不断地引用圣经和神学的资源。

（三）萨特的否认

我们需要直面上述的反驳。首先的一个问题是萨特是否认为自己的渴望理论陷入了一个困境？实际上，在《今天的希望：与萨特的谈话中》，萨特自己就曾经通过与本尼·莱维（Benny Lévy）的对话，对于其渴望理论中这种所谓的“矛盾”做了一定程度的澄清。[[36]](#footnote-36)

如前所述，萨特认为人始终是超越的，人的活动由现在的状态产生，又超越现在而面向一个将来的目标，而紧接着，萨特又说明这个未来的目标不能实现，人不能实现自身的完整性。于是，本尼·莱维提出疑问，人在内心深处的唯一愿望就是成为上帝，那么是否可以说人是注定失败的，是永远的失望，那么只要人确定目标，无论是一个咖啡馆侍者，或是一个伟大的人民领袖，就可以说他们都会失败。

萨特回答说，他并没有说过人一旦确立目标就都会失败，而是曾说过始终存在着失败。他解释道，这里的确遇到一个矛盾的问题，他希望通过谈话能予以解决。一方面，一个人想要得到的完整是无法实现的，即人的生命彰显了它本身的失败。但是另一方面，这并不导致一种悲观主义，因为在人的行动中始终存在着“希望”这个基本特点。在《存在与虚无》中，萨特还没有关于希望的概念，这是他后来产生的，而且希望并非是异想天开，而是一种说明目标可以实现的方式。希望是行动的一种必然的性质，是人与其目的之间的一种关系，虽然希望并不意味着人的目的是必然能够实现的，但作为一种始终存在的人与其目的之间的关系，希望并不因为目的不能实现而消失，它始终存在着。因为毕竟我们不可能在始终认为我们的目标必然不能实现的前提下行动。

莱维进一步举例说，如果萨特从年幼时起就决心将其一生奉献于写作事业，那么在他人生的末尾，对于他的著作该如何评价呢？是否也如前一样认为是失败的呢？萨特回答，说他是失败的显得过于虚伪，因为他也尽其所能写出来一些作品，这些作品经过反复推敲琢磨，虽然有的作品差强人意，甚至还有些作品就是失败的，但终归还是有一部分作品是成功的；虽然这些不能与莎翁的作品相提并论，但也可以算得上成功。所以萨特认为，他当初倾尽一生的决定，从整体上说是成功的。于是我们能从中发现萨特的回答是矛盾的，但萨特回应说，他知道他的言论一向都并不始终如一，对于他这一回答，究其原因是因为他并不认为这个所谓的矛盾是一个真正的无法解决的矛盾，“我想我的那些矛盾无关紧要，而尽管所有这些，我还是始终朝着同样的方向前进。”[[37]](#footnote-37)

于是笔者得出结论，在萨特的理论中，的确存在着一个不可能实现的合题，它被称为绝对的失败，而人还是始终朝着这个目标前进，但是这之所以不构成矛盾的原因在于，萨特的哲学是一种希望的哲学，他的主要目的是说明人始终在不断地超越自身而朝向一个将来的目标，并不因为这个目标不能实现而止步不前。也就是说，指引着人们不断努力的，不是一个永恒的失败，而是永恒的希望和可能。所以，在萨特的哲学中，这个矛盾并不存在，即使有这样看似矛盾的结构，他也并不认为这个矛盾是迫切需要解决的，他对人的实在的行动没有影响。

而且笔者认为，萨特的渴望理论中的价值，尽管是一个不可能实现的超越的整体，但这正是价值的意义所在，即始终作为未达到的最终目标，始终给人的实在以希望，这是自为的存在的结构本身使然。

笔者还认为，在《萨特引论》中，杜小真老师对萨特哲学的梳理在一定程度上也是对萨特的渴望理论的辩护，即认为萨特的存在主义哲学是一种关于人的实在的模棱两可的哲学。人的行为的意义之模棱两可性在于，自为的存在既然存在，就不能与自身重合，但“另一方面又不能最终与自身的责任决裂”[[38]](#footnote-38)。人处在一种不断向自身提问的存在的状态中，也就是说不满足于仅被揭示这一次，人所选择的不是一个结果而是一个新的起点。人不能在自己已完成的结果中造就自己，因而人的意义就在于不断地成为新的结果，也就是不断地前进。也正是因此，萨特把自己的存在主义看作是一种真正意义上的人道主义。

面对上文的反驳，我们以萨特直接的回应反驳了史蒂芬·王认为的萨特的渴望理论是一种矛盾的观点。而另一方面，也就是上帝在萨特的理论中是否在场，是否能够与托马斯·阿奎那的理论相类比，还需要我们做出进一步的回应。在萨特的本体论以及其存在主义伦理学中是否有上帝的存在，是我们应该关注的问题，笔者希望通过对萨特著作中萨特关于上帝的论证的文本分析，来尽可能厘清萨特的渴望与上帝的关系，澄清萨特可能的上帝观。

三、萨特可能的上帝观

（一）萨特的渴望与上帝

1．成为上帝的渴望

托马斯·阿奎那的幸福观是建立在其神学框架之下，也就是在上帝作为目的因的背景之下。因此，史蒂芬·王认为托马斯·阿奎那能在一定程度上调和萨特矛盾的前提是，在托马斯·阿奎那和萨特那里都存在着一个完满的上帝，作为一切的本质原因。而我们在上文曾提到，萨特认为人类是一种“无用的激情”，我们渴望成为的上帝的概念是矛盾的，所以，在萨特那里，尽管可以说人的实在的根本渴望是成为上帝的渴望，但其上帝的概念显然不同于托马斯·阿奎那的神学概念。

在《存在与虚无》中，萨特虽然没有对上帝给予严肃的讨论，但在许多地方将渴望与上帝联系在一起。在上文我们提到，萨特首次将渴望与上帝联系在一起时，认为上帝是实体化了的整体的存在，也就是作为整体的价值的实体化。人的实在的渴望是达到作为自身的“自在-自为”的合题的价值，这个自身的存在就是价值。萨特没有直接将价值等同于上帝，因为价值作为在世界之外的超越性，是一种不在场，而当它被中介运动实体化了之后，萨特才给它以“上帝”之名，因为他认为上帝“是完全的实证性和世界的基础” [[39]](#footnote-39)，也就是是其所是的，但又不是它所是的以及是它所不是的存在。所以，在这个意义上也可以说人的实在的渴望就是渴望成为上帝。

渴望的基本本体论结构，就是对上帝的信仰之所以作为人渴望自我奠定的谋划的原因。这一点在萨特《存在与虚无》的最后一章被提到，人的存在的基础谋划就是要成为上帝“人之所以有对上帝的存在的前本体论的理解……是上帝这超越性的最高价值和目的，表象了一种永恒的限制，人从之出发使自己显示出自己是什么。是人，就是想成为上帝，或者可以说，人从根本上说就是要成为上帝的渴望。”[[40]](#footnote-40)我们渴望成为“变成了实体的意识，变成了自因的实体，就是上帝-人”[[41]](#footnote-41)。

此外，笔者还结合了史蒂芬·王对萨特成为上帝的渴望的理解，即萨特为了自己的现象学目的，采用了在他所处的基督教文化中的宗教词汇—上帝。“这种传统认识到存在的超越的可能性，这种存在既可以完满地自由，又能完满地实现自我、超越自我、拥有自我、狂喜和回忆。”[[42]](#footnote-42)但萨特又坚持认为，从他的现象学本体论的角度来看，这种存在是不存在的。这是因为意识和自由与距离、否定、怀疑、欠缺和不完整有着不可分割的联系。意识总是包含着对其所不是的开放，对其所不足的认识，和一个超越现在状态的谋划，这是一种对身份的欠缺。在这种自为的存在的结构下，史蒂芬·王说，如果上帝是有意识的，那么他就不会是独立、充实和完整的了。“完整”的概念与萨特“自在的存在”本身的不透明性是分不开的，这就是为什么自为的存在追求的是自身的自在。

另外，萨特的“自在的存在”和“自为的存在”的概念在他的现象学体系中是与时间不可分割的联系在一起的。史蒂芬·王还认为，萨特对形而上学的拒绝意味着他不允许自己去推断任何可能从外部，或超越时间限制，去理解实在的存在的模型。“他不能提出一个谋划，在其中自为的存在的自由和距离可以以某种方式‘同时’地存在于自身的身份和自在的存在的确定性之中。”[[43]](#footnote-43)也就是说，在本体论范围内，这样的整体不能够实现。所以当萨特想到上帝，其存在可能与其本质相关，以及想到一个可能完全自由和完全快乐的人时，他又得出结论，在有限的时间里，这些概念是自相矛盾的。也就是我们在之前提到过的，萨特认为价值是一个不可能的合题，而上帝的概念本身也是矛盾的。

于是，可以看出，萨特在运用宗教学或者有神论者的上帝的概念同时，认为上帝的观念自身是矛盾的，那么我们可以更进一步考察萨特本体论中，是如何证明上帝的观念是矛盾的。

2.上帝概念的矛盾

价值的无法实现可以直接与萨特《存在与虚无》的最终总结相联系，即本体论可以通过人的实在的目的、它的可能性、和纠缠它的价值决定什么。“所有人的实在都是一种激情，因为他谋划自失以便建立存在并同时确立在成为自己固有基础时逃避偶然性的自在，宗教称为上帝的自因的存在。……但是上帝的观念是矛盾的而我们徒然地自失。人是一种无用的激情。”[[44]](#footnote-44) “无用的激情”是萨特在这本现象学巨著中的的最后一个词，也就是说人作为一种无用的激情，是对注定痛苦的意识的一种痛苦的重复。

所以可以说，在《存在与虚无》中，萨特的本体论反映了他无神论的立场，上帝的概念在他的本体论框架之下是矛盾的。在本体论层面的渴望，就是自为的存在在对自在的存在的否定涌现中奠定自己，追求成为自己的自在-自为。这个人的实在向着它超越自身的从未被给定的整体的价值，尽管被萨特实体化为上帝，这个整体从本质上是不能给定的。因为萨特将这个整体实体化为上帝的前提是，上帝是一个集合了自在与自为种种不可能共存的性质的整体，这从本质上讲是矛盾的，是不能给定的。所以，萨特同时认为人类并不寻求上帝，人类寻求成为上帝，人的实在是面对它自己的整体而涌现的 ：“人的实在向着它自我超越的存在不是一个超越的上帝：它寓于人的实在深处，它只是作为整体的它自身。”[[45]](#footnote-45)人的实在必须努力成为自己的上帝，这一基本的谋划就会成为所有其他的基础，并推动着自为不断地超越自身。所以，人的实在寻求的是成为自身的自在-自为，它寓于人的实在深处，时刻纠缠着自为。

萨特颠覆了宗教的观点，人的存在的基础谋划就是要成为上帝，这个谋划不可避免的失败带来了痛苦：“人的实在……从本质上讲是一种痛苦的意识，是不可能超越的痛苦状态。”[[46]](#footnote-46)人类注定要自由地体验到成为一个“失败的上帝”的痛苦，这就是在第一章渴望的本体论中所提到的，萨特对痛苦意识的精彩描述。也呼应了前面所提到的“无用的激情”，一种对注定痛苦的意识的一种痛苦的重复。基于自为的个人自由和自在的偶然性的双重绝对，人的实在的愿望是永远无法实现的。

人类成为上帝的谋划是不可能的，就像上帝的概念一样。意识本体论是萨特的主要无神论论点。上帝的存在被定义为是逻辑上不可能的，是不连贯和自相矛盾的。正如人不能是上帝一样，上帝也不能是有意识的，史蒂芬·王在他的文章中也提到这一点，如果上帝有了意识，他同样会是自身的虚无化，就不能作为自为的整体的目标，因此，上帝不能既是不断改变和可改变的，同时又是永恒不变的。所以，萨特认为，现有的上帝概念中所涉及到的上帝的意识，说明这种虚无化否认了上帝是自因的存在的说法。有人认为萨特驳斥的上帝是哲学家理论中的上帝，而与正统基督教无关, 因为他没有讨论上帝存在的归纳证据，在他的分析中也没有考虑到任何传统的论点。[[47]](#footnote-47)

从自为的存在的内在结构出发，萨特必须得出他所做出的这个他自己无法证明的结论：“将‘自在-自为’的原则用于上帝。萨特将上帝描述为不可能的合题，从而拟人化地将人类的意识结构强加于上帝，通过描述人类的有限性，从而使人的自然本质限制了上帝的本质。”[[48]](#footnote-48)但相反，有神论者并不声称上帝和人类是相同的，上帝的形象学说认为，人就像上帝，但不是与上帝相同，也不能是上帝，尽管在三位一体的观点中基督成为了、并且就是上帝和人。可以说上帝在他自身中结合了如存在、意识和行动等品质，即使我们不理解或无法解释这些品质如何在他之中如何相互作用，但这一切都是为了介绍人类有限性的概念。萨特将上帝的讨论置于逻辑框架的要求之下，就必然会得出他的结论。因此，从理论的角度来看，萨特反驳的上帝是一个还原论者的上帝。

实际上，萨特提倡的是一种自由的宗教，他的心中有上帝的概念：“事实上应该详尽地解释它(这种渴望的谋划)与向我们显现的人的实在的深层结构的要成为上帝的谋划的关系。”[[49]](#footnote-49)人不能成为上帝，但通过他的自由的驱动，他必须创造他自己的价值，人的实在必须努力成为自己的上帝；尽管人成为了一个不完整的和有限的“失败的上帝”，他也必须不断地重塑他的道德选择，因为这种自为的整体自身就是上帝。所以在萨特看来，对上帝的信仰是一种消极的信仰，而上帝的概念之所以在他的《存在与虚无》中得到讨论，是因为它在一定程度上构造了人的存在。

上帝的概念在萨特的本体论中被证明为是矛盾的，这个“失败的上帝”也因此证明了在萨特本体论中，上帝是不存在的。那么我们可以进一步讨论，萨特的伦理学是否是建立在其本体论的基础之上，即在本体论上不可能实现的上帝，在伦理学中是否也是不在场的。

（二）上帝的消失与自由

既然上帝是不可能的，上帝的概念本身是矛盾的，人类要追求成为上帝的基本谋划也是失败的，并且人类不相信或者只是希望相信上帝，那萨特为什么还要为建立一种无神论哲学而做这么多工作呢？笔者认为是因为，上帝的概念与他的道德哲学紧密相连，在《存在主义是一种人道主义》和《伦理学笔记》中，萨特对上帝有较深入的讨论。

萨特在《存在主义是一种人道主义》中，进一步声称了无神论存在主义，他说：“而当我们谈到‘听任’时，我们的意思只是说上帝不存在，并且必须把上帝不存在的后果一直推衍到底。”[[50]](#footnote-50)无神论是一种基本的信仰，接受它是存在主义生活方式的起点。由于作为道德价值保证的上帝不存在，萨特证实了陀思妥耶夫斯基论断的重要性：“如果上帝不存在，什么事情都将是容许的。” [[51]](#footnote-51)萨特将这看作是存在主义的起点。上帝的缺席为存在主义理论的道德关怀带来了问题。在法国，萨特认为一批激进派试图创立一种世俗的道德哲学，其中心思想是认为他们并不需要上帝，即使上帝不存在，一切也照旧，没有什么改变。萨特认为存在主义与这种激进派的思想相反，因为他认为上帝不存在实际上是一件令人困窘的事情，因为一旦上帝消失，也就不可能在所谓的理性殿堂里找到价值了。也就是说没有一个无限的完美的心灵的理性思考，也就不再有任何先天的价值的存在。所以萨特把无神论描述成一个长足的艰难的事业，因为既然没有了上帝，就需要人来创造这一切。

于是萨特的道德观念以及它们与上帝的关系变得清晰了，上帝并不是用来证明人类价值是先天的。因为只有在实在之外的绝对形象或原则才能提供一个连贯的价值体系，但实际上并不存在这样的形象或原则。没有上帝，就没有先验的价值来判断人的行为，因此人是孤独的，我们生而自由，从某种意义上说我们是被迫自由的。人是一种被抛入世界中的存在，而当他被抛入世界中之后，他就必须对自己的行动负责。而且我们也没有被创造，我们并非是为了来实现上帝的目的，所以没有一种本质指引着我们的选择，我们是自由的。

在萨特的无神论中，他并不关心上帝存在的证明问题，他们并不是要耗费所有的精力去证明上帝的不存在，或者说，即使他们认为上帝是存在的，也不会改变这种无神论的核心观点。人类是自由的。萨特的意思并不是说他们就相信上帝确实是存在的，而是说，他们认为关键并不应该是讨论上帝是否存在，而在于自由的人应该去重新找到自己，通过不断地怀疑而创造自己的价值，并且应该明白即使有确凿的证据证明上帝是存在的，也不能使人超越自身。

“上帝在他的理论深处中是‘否定地’在场，以推进他关于人的根本自由的核心学说，并强化他的观点，即每个人都必须有自己的价值。”[[52]](#footnote-52)虽然萨特也讨论上帝，但他强调人的实在的自由，不相信上帝的后果，就是成为自己的上帝。因此，就像在《存在与虚无》中一样，他其实可以包容一种无神论和反神的立场：无神论总是与个人自由的道德联系在一起，但这种自由的主张也可能涉及反神教，一种对上帝的攻击或拒绝。所以，可以看出，萨特对上帝的态度还是排斥的。

在《伦理学笔记》中，萨特延续了他的道德转向，在全书中几乎贯穿了上帝的概念，尤其是强调上帝的神话特征和他的不在场。他以对基督教的道德批判开始，萨特认为，道德是一种特定的本体论的存在，甚至是一种形而上学的东西。但在基督教那里，由于道德是追求在上帝的眼中成为道德的，萨特强调了“由于一种自私的取悦上帝的渴望，导致对上帝的‘道德义务’超过了对人类的‘慈善’。”[[53]](#footnote-53)这种去获得上帝恩典的努力被萨特视为一种基督教个人主义，萨特认为：“道德应该超越自身而朝向一个它所不是的目标，给口渴的人喝点水，不是为了给他什么东西，或者是为了做一件好事，而是为了克服他的口渴。道德在对自身的定位中压抑自身，它把自身定位于压抑自身。这应该是一个世界的选择，而不只是个人”[[54]](#footnote-54)。虽然在一定程度上萨特可能歪曲了基督教伦理学，但他对存在主义的个人主义的倡导与这一点无关，萨特在倡导存在主义的个人主义同时继续与宗教和上帝相结合。

萨特在反对基督教伦理道德时，强调他们的平等和自由是虚假的，因为在神创造人类的背景下：“每个人都是同一主人的奴隶。在一个原则是主人(主)的宗教里，怎么能有自由呢?”他还将基督徒的信仰看作是自欺，认为是上帝的本性就不允许我们相信他，这不只是因为上帝的本性是矛盾的，还因为它与信仰的心理结构相对。“信仰取代经验，直觉，等等可以执行的行动。然而，我们首先被教导，当这是上帝的问题时，这些行动是无法执行的。因此，我们既不能看见他，也不能通过理性的直觉去理解他的无限本质。因此，我们不能在任何具体的行动中找到自己，所以我们的信仰是什么都不相信。”[[55]](#footnote-55)这与萨特的本体论相符合，即如果我们追求信仰，任何对信仰徒劳的追求的经验都表明信仰实际上超乎于我们之外，而只有当人们不再想到相信本身时，才实现了真正的相信。

“历史巨大的转折就在于上帝的死亡，用暂时的无限代替了永恒的时间。在上帝时代，人类对于未被时间标记的永恒来说是无关紧要的，而今上帝变成了时间。时间，被发现为一种无限的连续，并且从它的整体化来看，它其实包含了每一个时刻，于是时间就等于永恒”[[56]](#footnote-56)所以萨特认为，上帝死了，因此人类活了下来，从道德层面上说，人类成为了自己的上帝。正如萨特所说，“自为就是上帝，如果它决定了存在有意义，那么存在就有一种自为的意义。但是自为是一个绝对的主体，存在就绝对是有意义的。”[[57]](#footnote-57)笔者认为，这一点与我们在之前提到的萨特在《存在与虚无》中的本体论思想也是一致的，上帝寓于人的实在深处，上帝死了，那么人就要成为自己的上帝。

上帝的缺席在《伦理学笔记》中被认为是积极的:“上帝的缺席不再是封闭的，它是向无限的开放。上帝的缺席比上帝更伟大更神圣。”[[58]](#footnote-58)上帝是失踪的“绝对第三方”。笔者认为，萨特在这里延续了他在《存在主义是一种人道主义》中的态度，上帝缺席了，那就意味着“人是人的未来”。并且这并不是说上帝知道这个未来，而是说一切的可能性都在于人，人随时随刻都要“发明”[[59]](#footnote-59)人。

上帝是萨特思想的一个固定的脉络，也是他对个人道德的讨论的一部分。总体来说，他在《存在主义是一种人道主义》和《伦理学笔记》中这一部分对上帝的讨论都是强调上帝的不在场和人的自由。

（三）对上帝创造的驳斥

萨特在《存在主义是一种人道主义》中已经指出，既然没有上帝，就没有一种先验的价值观可以作为伦理决策的基础，并且即使有上帝，在这方面也没有区别，因为价值最终取决于自由选择。在《伦理学笔记》中，萨特回到了上帝的问题，它反对任何无中生有或自因的存在的创造的可能性。而且，“在这本书中比较迫切的是试图加深对创造的理解，暗示着存在主义伦理的美学方面。”[[60]](#footnote-60)

萨特在《伦理学笔记》中用大量篇幅研究了上帝作为创造者的观点，他阐述到，人并不依赖于上帝来创造他，人是自己存在的，而人的创造能力甚至显示了“上帝”对人的一定程度的依赖。个体意识处于支配和创造的地位，所以萨特的存在主义无神论进一步帮助人类实现了其自由。

萨特首先提出这样的疑问：“人类在发明上帝作为创造者的神话时究竟为自己谋划了什么呢？”[[61]](#footnote-61)我们首先必须明白，被创造的存在如果只是被他自己所创造的存在创造出来的话，那他就只不过是一个被给定的东西。被创造的存在应该依赖于非创造的，或者说是自存的。但这种“非创造”并不能是纯粹的被永恒给定的存在，他只能是它自己的创造。因此，那些神创造的神话包含着基本的含义，即存在只能被那种自身是其创造的存在所创造，以及，一种存在要成为自身的创造只能通过谋划在其自身外创造一个存在来实现。于是，萨特接着讨论了自因，的确，有人会认为自因就是其本质意味着实存的存在，但是萨特认为我们遇到了难以克服的困难，因为这样的话，我们说上帝的本质意味着实存就“已经将必要性赋予上帝，但我们无法证明他作为世界的创造者的实存是必要的，或者只是作为世界的创造者。”[[62]](#footnote-62)因为萨特一直强调世界是偶然的，自然地具有偶然性，那么它就必须是一个偶然决定的对象，而上帝的存在必然不能是偶然的。

而如果实存是上帝的部分本质，那么一定还有一种存在是在本体论意义上超越于所有普遍的存在的，这是一种本质的存在，这样的话一切就都取决于存在。如果一个人想要在神的思想中实存的可能，那么他至少将会作为一种本质的可能而存在。“善、唯一、身份对于上帝来说是必要的，也因此对于创造之前的存在（在逻辑优先意义上的之前）是必要的。上帝是本质的存在和实存的存在之间的中介。在这个限制下，正如我们在莱布尼茨那里所看到的，如果在神的思想中这种可能性已经给定了，那么对他来说，在他自身的重要性基础之上组织起来，并且通过对存在的呼唤而从这一基础过渡到实存就是足够的了。”[[63]](#footnote-63)

所以，为此我们必须将上帝假设为某种笛卡尔式的绝对的、无条件的自由，人类必须把世界看作是对一种他们无法理解的自由的纯粹追寻。如果像笛卡尔那样，一个人认为上帝是完美的，认为自己与善的目的是矛盾的。那么对于完美来说，正如世界所表明的，假设了一个事物与其本质是严格充实的关系，完美就是它所被制造的那样。那么，“上帝作为造物是完美的，（然而他与什么样的本质相一致，又在他所制造的何种原型上？）但并不是说上帝是那个创造者。”[[64]](#footnote-64)一种自由的活动只能通过一种不合理的延长，从结果返回到行为，才能被称为“完美”，比如认为她是一个完美的舞者，我们是通过她行为的结果来判定的：因为她的舞蹈是完美的，所以她称得上一个完美的舞者。但就我们的经验所能到达的范围之内，萨特认为，神的完美只能是先验的。即使我们允许上帝是完美的，但无论他有多么自由，他能改变的，只能从他可以“脱离完美”这一方面来说，他的这种完美是他行为的一条准则，是一条从其自身外强加与他作为一个存在的活动上的准则。

萨特又假设如果我们认为上帝是“想成为完美的”，那么我们必须说明他想要实现的原型并且说明以何种本质定义的结果是被上帝称作为完美的。如果把这种完美看作是善的话，“笛卡尔的观点就成了莱布尼茨的了”[[65]](#footnote-65)，因为笛卡尔认为神本身是由善构成的，而莱布尼茨就像我们在上文提到的，认为神是服从于善的；如果这种完美看作是一种被上帝自由设想的本质的话，那么“在这个世界中又一次地，永恒的真理，完美成为了无根据的。”[[66]](#footnote-66)

综上所述，通过论证上帝是“自因的存在”或论证上帝是完美的来证明上帝作为创造者的方式是行不通的。如果认为上帝是创造者，上帝自身的矛盾性使得我们无法在其中说明这种先于人类存在的本质。

所以萨特认为关键在于展现以下关于创造的理论，即如果一个存在需要在其存在中奠定自己，需要一个创造其自身的创造者，也就是说，作为存在条件给予存在的逻辑上先于存在的行为。但是这个奠定的行为本身，不是一个纯粹的偶然性，不是一个任意的选择，而是来自于一个逻辑上先于它的存在。也就是说，自在的存在不能创造存在，而自为的存在必须作为介于包含本质、完美、善和可能性的存在与作为实存的存在之间的中介。所以笔者认为，按照萨特的“存在先于本质”的论断，首先应该存在的是先于其本质的人的实在。“创造是一种本体论意义上的，它从本质的存在过度到实存，作为其存在之下的创造物同时也从虚无中得到自身。”[[67]](#footnote-67)也就是说，人是首先存在的，然后再定义自身，这其中不再需要上帝的参与，不再需要一个外在的是其本质的存在来创造它。萨特在《存在主义是一种人道主义》中也提到，“人就是人，这不仅说他是自己认为的那样，而且也是他愿意成为的那样—是他（从无到有）从不存在到存在之后愿意成为的那样。”[[68]](#footnote-68)

萨特还从世界的创造的角度说明了人的创造性。创造之为创造，就从一定程度上需要一个绝对的自由和独立来承认创造者。“如果上帝需要一个自由的意识来反映他的工作……就说明人的存在是为了赋予创造的客观性……人是上帝的共在（Mitsein）。”[[69]](#footnote-69)所以，如果说人类是被上帝创造的，被上帝所支持，那么人类只能算是一种幽灵一般的存在，在这种情况下，创造并不能超越主观性，因为上帝只存在于他支撑自己存在的范围中。如果我们同意世界是被创造的，那么它必须完全属于上帝，同时又完全站在上帝的对立面。但如果上帝是整个存在，那么世界对上帝的反抗又从何而来呢？“如果超越的存在通过反对神作为一种物质来支持自己，那么就存在一种存在之外的存在。因此，只有通过虚无，存在才能抗拒上帝。”[[70]](#footnote-70)所以必须有一种持续的创造，否则世界的存在将会化为乌有。因此，虚无是超越的保证，我们最终还是需要人作为创造者，从是其虚无的存在中创造自身。并且，虽然萨特强调“存在先于本质”，但存在只是在逻辑上先于本质，在时间上并没有一个孰先孰后，在一定程度上可以说存在与本质是同时出现的。所以这种存在与本质的模棱两可性说明，人的实在是一个不断创造的过程，人不断对自己的存在提出疑问。“上帝作为创造者是一个揭示的纯粹神话描述:上帝就是人。”[[71]](#footnote-71)

最后萨特得出结论，“当人类将自己作为创造者的力量投射到神话和绝对的形式时，实际上产生了一个矛盾的概念。”[[72]](#footnote-72)而所谓的自因，只是表明了人是自身基础的谋划。“只有在谋划创造世界的过程中，自为才能成为它自己的基础，并且只有为在自在的维度奠定自身，自为才能够构想创造世界。”[[73]](#footnote-73)存在在创造之前和之后，并且在存在中支持所有的创造，人类只能在他是他自己的虚无的存在中创造出来，他的所有创造物都是在存在中通过存在来维持的。人类创造的只是一种存在的意义或存在的方式，但这些意义或方式本身有一个存在，所以萨特证明了人是存在的创造者，这种无神论也证明了萨特的自由是一种没有上帝的自由。

四、小结和进一步的思考

（一）小结

我们通过对萨特渴望本体论的分析，了解了在许多学者看来该理论的“矛盾”性根源，也初步讨论了托马斯·阿奎那的幸福观，可以看出，二者之间虽然具有一定的相似性，但无论是从萨特对矛盾的态度还是其上帝观来看，都不存在一个托马斯·阿奎那对萨特理论的可能的调解。因为首先，萨特并不认为其渴望理论陷入了矛盾，尽管他承认自为所欠缺的“自在-自为”是一个不可能实现的合题，是绝对的失败，但他强调这个朝向未来目标而超越现在的行动是充满希望的，这个失败并不影响人的实在始终朝向未来前进。

其次，萨特的理论中并没有关于上帝是否存在的证明，而是将上帝定位于缺席，认为他的存在与否都不会改变什么。不相信上帝的后果就是自己成为自己的上帝。或者说，我们在现实中确定自己的目标时，需要上帝的指引，但严格地在本体论意义上并不需要上帝，并没有一个外在于人的实在的上帝作为行动的最终目的，萨特一生都倾注于建立一种没有上帝的生活。所以，史蒂芬·王的论证存在明显的漏洞，但我们从他论证的漏洞出发，对萨特的上帝观进行了文本梳理，从而对萨特的渴望理论和上帝观有了更多的认识。

上帝对萨特来说是一种缺席，他的本体论讨论证明了上帝是一个不可能实现的合题，而这种不可能的合题在其伦理学中就体现为人不能成为上帝，而只能自己成为自己的上帝，人是自己定义自身，是自己的未来。所以，萨特的本体论思想在其伦理学中得到了体现。笔者认为，就萨特的本体论与伦理学的关系来看，萨特的伦理学以其本体论为基础，他的伦理学同样以上帝的缺席为出发点，讨论人的信仰、自由、和创造等问题，贯彻了他的本体论思想，从一定程度上说，萨特的本体论就是伦理学。

（二）进一步的思考：渴望与他人

萨特在《存在与虚无》中对渴望的讨论分为对作为整体的价值的渴望和对他人的欲望两部分，笔者认为我们应该对萨特渴望理论进行更全面的认识。史蒂芬·王实际上仅仅局限于萨特渴望理论中关于成为上帝的渴望的失败，而忽略了萨特关于他人的情欲的失败。当总体地了解了萨特的渴望理论之后，能够一定程度上更加清晰地理解为什么萨特的渴望理论并没有陷入所谓的矛盾。萨特认为，渴望注定是失败的，不仅仅在于达到自身的自在-自为整体的渴望的失败，也在于对他人的欲望的失败。但这种失败都不能说明渴望因此就是矛盾的。

萨特《存在与虚无》的总框架分为三部分：探询意识的自为和所有无意识的存在的自在；考察面对他人在场时的自在与自为的关系；最后能诱导出一个形而上学的一般的存在的结论。“自为作为自在的虚无化……同时是流逝和追求。”[[74]](#footnote-74)萨特说明，自为超越它的人为性，逃离它事实上的存在而走向它所是的自在，也正如在上文所说明的，自为追求着的是永远被追求着的将来，这个将来无法实现，因为当成为这个是其自身基础的自在时，又面临着停滞和僵化，因此自为又需要逃离，可以说自在因此既是诱惑又是威胁，而自为应该是这流逝本身。

在渴望的本体论部分讨论价值时，萨特认为唯一能使得价值显现的东西，就是反思的注视。自身的存在就是价值，人的一生都追求成为是其所是的自在，也就是追求成为他人注视下的一个“物”。在这里，笔者认为可以结合萨特自欺的理论中，关于人为性和超越性的讨论。萨特认为人的存在具有双重性质：人为性和超越性。人为性是指人“是其所是”的一面，由于他的职业等处于一个特定的处境；超越性是指朝向未来谋划超越自身的一面，他有一个未定的更加本质的未来。而且人的实在的这两个方面是相互依存、可以调和的，自欺的行为就通过肯定它们之间的差异来肯定它们的同一，即以人为性的方式肯定超越性，又以超越性的方式肯定人为性。

比如初次约会的女子，会取消对方恭维的话语背后深藏的性欲企图，而当人家突然抓住她的手时，她也任凭他抓住这只手，这时她心灵和身体的分离就完成了，她的手成为一个既不赞成也不反对的物件，因为她并没有意识到他正抓着他的手。她是自欺的，她认为这个男人的行为只是在是其所是的人为性水平上，即以自在的方式存在，取消了背后的企图；而她又把自己的不安和欲望置于不是其所是的超越性水平，要超出目前她简单的心理欲望之外。

我由于超越性而逃离了我所是的存在，而因为我实际上所是的是我的超越性，所以任何责备对我来说都是不恰当的。反之亦然，转化成人为性的超越性成为我们对失败的辩解的来源，由于人为性，我仅仅是这偶然的处境中的存在，就逃离了原本我负有的责任，使自己变得可原谅。

萨特认为，这都是因为人的实在“是其所不是”而又“不是其所是”。萨特仍然列举了咖啡馆侍者的例子：他灵活的步子、殷勤的鞠躬、对顾客要求的关心等等，都让人觉得似乎这是一种游戏、一种机械的表演，因为它显示出一种“物”的无情。咖啡馆侍者知道自己的身份，知道在他人眼中他就是一个侍从，于是他的表演就是为了实现自己的身份，让自己完全成为一个在他人注视下的“为他的存在”，也就是实现自己的“人为性”。但是他由于扮演而与他所扮演的侍者相分离，因为他不过是在扮演这个侍从，并不真正是这个侍从。一种乌有把人从主体中分离出来。这个咖啡馆侍者试图实现一个侍从的自在的存在，但他如果是这个侍从，就不能以自在的存在的方式是他，而按他所不是的方式是他。

同样，在“悲伤”的意识中，如果我就按我所是样式是悲伤的，这种悲伤集合了我的行为总体，我昏暗的目光、低下的头等等，然后赋予它一种意向性的统一。但这些悲伤的神情和动作我都可以随时中止它们，然后又可以再开始。所以意识本身感受到悲伤不过是对抗一种环境的手段。所以“悲伤”并不是我的存在，“我感受到悲伤的意识”才是悲伤的。而当我感受到我的悲伤意识时，我就不再是那悲伤的存在本身了，但是那种自在的悲伤又始终萦绕着我。所以，我并不能达到“我的悲伤”，人不能以自在的方式存在。

这种不能实现的自在的存在只有在他人那里得到实现，于是萨特从《存在的虚无》的第三部分起开始讨论“为他的存在”。“正是这样，他人的涌现触及了自为对对正中心。进行追求的流逝被他人并且为了他人固定在自在中。”[[75]](#footnote-75)自为的流逝和追求不再被置于一个在别处的永恒，因为对于他人来说“我不可挽救地是我所是并且我的自由本身是我的存在的特性”[[76]](#footnote-76)。在他人的注视下，我所是的存在被他人所揭示，因而我的存在的意义成为了外在于我的东西。我无法将我的存在化归己有，因为我的存在的意义实际上是限制在我不在场的情况下。由此，萨特总结，我与他人的具体关系决定于我对待我作为他人的对象的态度，有两种选择：一是利用他人的自由作为自身自在的存在的基础，这就是“爱”；二是否认这个由他人给予我的存在，把对象性给予他人，这就是对他人的“情欲”，也就是我们所说的渴望的第二方面，对他人的欲望。爱发展到极端成为受虐狂（masochistic），而渴望发展到极端成为虐待狂(sadistic)。

与西蒙·波伏娃关于欲望的起源不同，在《第二性》中，她认为人之间的冲突是最基本的，但也同样可以在相互承认中超越。而由上文可见，萨特认为人与人之间的关系本质上是矛盾的，渴望对于萨特来说是不可避免地成为虐待狂。

在《伦理学笔记》中，萨特将主体间性与非本真性联系起来。唯一将主体间排除在外的关系，是一种两性之间的维持着性欲的关系。“我没有描述过一种不存在对自由的克制的施虐-受虐的辩证法的爱。没有描述过对自由的更深刻的承认和相互理解的爱。然而，试图带来一种超越施虐-受虐的渴望和魅力的爱，将会使爱消失，这是对人类揭示的性类型”。[[77]](#footnote-77)

萨特将欲望和虐待狂联系起来可以解释为，萨特认为欲望是与这种从性关系中主客体之间冲突性的意义上说的“暴力-暴力”相联系的，而暴力又是欲望中从身体“征服”意识的意义上说的。在欲望中“是意识把自己变成了一个身体，但它也是意识被身体的入侵”，对萨特来说，身体在性欲中的占有倾向是有威胁的，这与“酷刑”的情况相同，“在这两种情况下，意识都向身体投降” [[78]](#footnote-78)。在《伦理学笔记》中，两性之间的关系被视为一个非本真的例子，这进一步表明萨特认为爱和欲望是被冲突所主导的，而不是相互承认。

然而波伏娃将爱与主体间性联系起来，她坚持认为，“真正的爱是建立在相互承认、友谊、慷慨和理解之上的。它要求男人克制自己，不要试图控制女人，避免暴力，而暴力恰恰是萨特认为与欲望相关的。”[[79]](#footnote-79)两性在爱情和欲望上的结合是当它被建立在“相互承认”的基础上时，也被认为是以一种特殊的象征方式来表现主体间性。对于波伏娃来说，欲望和性结合不是一种施虐-受虐的辩证法，而是一种与他人的融合，在这种情况下，自主性是同时被制定和解散的。值得注意的是，波伏娃并没有把欲望想象成意识和身体之间的冲突，就像萨特在《伦理学笔记》中所做的那样。真正的性结合是意识之间的承认，但它是通过“一个具体的和肉体的形式”。根据波伏娃的说法，欲望不是意识的威胁，你可以拥有“对他人和自我最敏锐的意识”。[[80]](#footnote-80)

关于对他人的情欲，萨特也反对经验心理学和以海德格尔为例的存在哲学，因为他们都将欲望看作是生理学上的问题，仅仅是在性器官的偶然形成的基础之上的偶然心理生活，在萨特看来这种观点是基于生物学的而不是哲学的。萨特认为，欲望是人的实在的基础方面，是“在我们实现‘为他的存在’的原始方式的原始态度的层次上”。[[81]](#footnote-81)而我们通常所说的生理快感的获得只是欲望的结果而非目的，最基础的对他人的欲望，追求的不只是他人的身体，而是“一个有生命的身体，是作为在处境中包括意识在内的器官总体”[[82]](#footnote-82)。而情欲和爱一样，是在追求一个不可能实现的理想，即将他人同时作为主体和客体，同时作为自在和自为而占有。

对他人的欲望同样是失败的，萨特认为，情欲自身就是它失败的起源。因为，一方面，这种情欲是一种迷惑的行为，通过使他人的自由粘滞在人为性中，来弥补我无法真正占有他人的能力。另一方面，欲望追求的是一个不可能的但是虚无的原始目标，即试图占有既作为身体又作为纯粹超越性的他人的超越性。也就是使他人向我们揭示为同时是主体和客体，而这是在原则上不可能的。他人对我来说是难以捉摸、千变万化的，当我追寻他和在我逃离时占有我的时候，他逃离了我。萨特甚至将康德的箴言，即将他人的自由视作无限制的目的，看作是他人的一种工具性形式，一种超越他的超越性的意图。欲望事实上是欲望他人对自身的也是欲望的，也欲望他人的欲望。它的失败不是由于它的非本真性或者它陷入对权力的争夺，而是由于人的实在的最基础层面的本质。欲望他人作为自在-自为，他人也同样地欲望成为自在-自为。这都是被萨特称为的“无用的激情”。

渴望是存在的欠缺，这个所欠缺的存在就是自为自身的自在-自为，因而人的实在渴望成为上帝，渴望就是这种成为上帝的努力的体现，这是相对于自因的自在而定义的；而渴望还可以相对于与所欲望的对象的关系而定义，如对他人的情欲。在《存在与虚无》中，萨特将渴望划分为作为（doing）、拥有（having）和存在（being）的渴望，作为的渴望可以还原为存在和拥有的渴望。萨特说：“本体论告诉我们，渴望从根本上讲是存在的渴望，并且它的特性是自由的存在的欠缺。但是本体论同样告诉我们，渴望是与没于世界的具体存在物的关系……关系是化归己有（appropriation）。”[[83]](#footnote-83)对于渴望的这两个方面，萨特认为，任何化归己有的渴望，也就是拥有的渴望，实际上仍然可以还原为在某种存在的关系中的与某个对象相关的存在的渴望。因为化归己有，就是想通过占有一个东西而达到自身的自在-自为，把这个要化归己有的对象当做自身的欠缺物。这同样说明，始终存在着一种将对象化归己有的渴望的存在。因而存在的欠缺决定了，需要耗费人的整个一生来实现这种占有，而死亡就使得它成为不能完成的事业，所以占有也是另外一种形式的“无用的激情”。

综上我们可以看出，萨特本体论上的两种意义的渴望，在本体论结构上是一致的，而萨特讨论渴望的意义在于说明人的实在是一种欠缺，不论是成为上帝的努力，还是对所渴望的对象的占有，都是处于不断实现完满的过程。萨特的渴望理论并不存在矛盾，它说明人的实在是一种“无用的激情”，但却始终在一个充满希望的过程中。萨特在《存在与虚无》的结论中给出了一个道德的前景，在其中，他说将具体地阐述自由选择而不是逃离存在的欠缺或意识本质的分裂。“一个要求自由的自由，事实上就是不是其所是和是其所不是的存在，这个存在把是其所不是的存在和不是其所是的存在选择为理想的存在。”[[84]](#footnote-84)萨特在这里没有再详细说明自由将自身作为目标和最高价值的具体情况，而是说明这些答案只能从道德的基础上寻找，所以，萨特将问题延伸到了他的伦理学。

参考文献

一、一手文献：

1. Jean-Paul Sartre: *Being and nothingness,* translated and with an introduction by Hazel E. Barnes,New York : Gramercy Books ; Avenel, N.J. : distributed by Random House, 1994.
2. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae,* translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 13.
3. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*, translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 15.
4. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 .
5. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京：三联出版社， 2015年6月第三版。
6. [法]萨特：《自我的超越性》，杜小真译，北京：商务印书馆， 2010年版。
7. [法]萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良 梁永宽译，上海译文出版社， 2012年6月第1版。

二、二手文献

（一）相关著作：

1. Christina Howells: *Philosophy and Desire*, edited by Hugh J. Sliverman, published by Routledge Taylor&Francis Group 711 Third Avenue New York, 2000.
2. 杜小真：《萨特引论》，北京：商务印书馆，2007年版。
3. 杜小真：《存在和自由的重负：解读萨特<存在与虚无>》，济南：山东人民出版社，2002年版。
4. 倪梁康：《自识与反思：近现代西方哲学的基本问题》，北京：商务印书馆，2002年版。

（二）相关论文：

1. Stephen Wang:" Human Incompletion, Hapiness, and the Desire for God in Sartre's Being and Nothingness", Sartre Studies International, Volume 12, Issue 1, 2006.
2. Stephen Wang:" Aquinas on Human Happiness and the Natural Desire for God", Blackwell Publishers Ltd, Oxford OX4 IJF, UK, 2007.
3. John H. Gillespie:" Sartre and God：A Spiritual Odyssey? Part 1", Sartre Studies International, Volume 19, Issue 1, 2013:71-90.
4. John H. Gillespie:" Sartre and God：A Spiritual Odyssey? Part 2", Sartre Studies International, Volume 20, Issue 1, 2014:45-56.
5. Chris Calvert-Minor: "Sartre, Consciousness, and God", Philosophy and Theology, Volum 28, Issue 1, pp185-205, 2016.
6. Paul Crittenden: "Sartre's Absent God", Sophia, December 2012, Volume 51, Issue 4, pp495-507.
7. Debra B.Bergoffen:" Simone de Beauvior and Jean-Paul Sartre: Woman, Man, and the desire to be God", Blackwell Publishers Ltd, Oxford OX4 IJF, UK，Constellations Volume 9, No 3,2002.
8. Eva Gothlin:" Simone de Beauvoir's Notion of Appeal, Desire, and Ambiguity and their Relationship to Jean-Paul Sartre's Notion of Appeal and Desire", Hypatia volume 14, No 4, Fall 1999.
9. Mozaffar Qizilbash :" Aristotle and sartre on the human condition: lack, responsibility and the desire to be god ", Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 3:1, 29-37, 1998.
10. Stephen Wang:" Aquinas on Human Happiness and the Natural Desire for God" Blackwell Publishers Ltd, Oxford OX4 IJF, UK, 2007.
11. Rudolf Bernet: "Sartre’s consciousness as drive and desire", Journal of the British Society for Phenomenology, 33;4-21,2002.
12. Sander H. Lee: "The Failure of Love and Sexual Desire in the philosophy of Jean-Paul-Sartre", Philosophy Research Archives, Volume11, pp513-519, 1985.
13. Francois H. Lapointe: "The Phenomenology of Desire and Love in Sartre & Merleau-Ponty", Journal of Phenomenological Psychology, Volume 4, Issue 2, pp445-459,1974.
14. 贾江鸿：萨特论认识：反思意识，还是非反思意识？，河北学刊，2017，(1)。
15. 姜宇辉：《萨特的“渴望”本体论——兼论萨特与德勒兹的差异》，载《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》，2005年第37卷第6期。
16. 杨玉渟:《托马斯·阿奎那关于上帝存在的证明理论》，载《华中师范大学研究生学报》，2013年3月，第20卷第4期。
17. 张卿，王家旋：《托马斯·阿奎那上帝观的地位与影响》，载《湖北大学学报（哲学社会科学版）》，2015年9月，第42卷第5期。
18. 张清：《托马斯·阿奎那幸福观辨析》，载《宗教学研究》，四川大学道教与宗教文化研究所，2005（2）：167-170。

1. 参见: Stephen Wang: "Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre's *Being and Nothingness*", Sartre Studies International, Volume 12, Issue 1, 200． [↑](#footnote-ref-1)
2. 萨特在《存在与虚无》中更多的使用“自为的存在”来代替“意识”这一概念，这从一定程度上表明他从胡塞尔现象学到萨特存在主义的转换和跨越。但根据笔者对文本的分析，可以在一定程度上说明“意识”的概念在萨特的本体论框架下就是“自为的存在”，所以在引用萨特的文本和笔者自己阐述时，有时也会使用“意识”这一概念来代替“自为的存在”，所以希望在此不会造成混淆。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 在英文版《存在与虚无》（*Being and Nothingness）*中的原文为desire，中文版《存在与虚无》（陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版）将其翻译为欲望、情欲，而本文中采用“渴望”一词，认为渴望的范围比“欲望”更大，欲望在一定意义上指对于“他人”的一种情欲，而渴望可以表达对“成为上帝”的渴望，而在文章最后部分阐述对于“他人”的欲望时，本文有时也采用了“情欲”一词。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 参见：[法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第7页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 参见：[法]萨特：《自我的超越性》，杜小真译，北京：商务印书馆，2010年版，第10-11页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 区分“我”（Je）和“我”（Moi），在语法中Je用于主语，比如“我刚刚跑完步”；Moi用于表语、宾语和法语中的重读形式，比如“你是说’我‘吗？”。但Je和Moi在哲学上的区别不止于语法区别：具体来说，Je比较抽象，指主动形态中的人格，可以说是“先验自我”，Moi的内涵更加丰富，指这一人格之下的心理-身体整体，可以说是“经验自我”。而Je和Moi都是”自我“的两个方面，因此，萨特的”自我“与笛卡尔”我思故我在“和胡塞尔的意识意向性结构中的“自我”也是有区别的。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 原文为positioelle，位置性，也可被译为设定性，本文遵循中译本《自我的超越性》，杜小真译，北京：商务印书馆，2010年版中的翻译。 [↑](#footnote-ref-7)
8. [法]萨特：《自我的超越性》，杜小真译，北京：商务印书馆，2010年版，第11页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 参见：[法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第107页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第121页。 [↑](#footnote-ref-10)
11. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第111页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第122页。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 参见：[法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第123页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第124页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 参见：[法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第135-136页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第141页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第126页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第127页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第744页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第744页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第132页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第127页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第128页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 参见: Stephen Wang:" Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre's *Being and Nothingness*", Sartre Studies International, Volume 12, Issue 1,2006, 中文为笔者翻译，可参见原文"Jean-Paul Sartre argues that human beings are fundamentally incomplete. Self-consciousness brings with it a presence-to-self. Human beings consequently seek two things at the same time: to posses a secure and stable identity, and to preserve the freedom and distance that come with self-consciousness." [↑](#footnote-ref-24)
25. 参见: Stephen Wang:" Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre's *Being and Nothingness*", Sartre Studies International, Volume 12, Issue 1,2006，中文为笔者翻译。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 参见: Stephen Wang:" Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre's *Being and Nothingness*", Sartre Studies International, Volume 12, Issue 1,2006，中文为笔者翻译，可参见原文，分别为"the ideal of securely having an identity and freely founding it at the same time"和"an ideal synthesis of being and consciousness which remains a self-contradictory goal"。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 参见: Stephen Wang:" Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre's *Being and Nothingness*", Sartre Studies International, Volume 12, Issue 1,2006, 原文为"restlessness"。 [↑](#footnote-ref-27)
28. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologia ,* translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 15. 2:8c, P10，原文为"perfect and crowning good"。 [↑](#footnote-ref-28)
29. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae,* translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 15. 2:8c, P26 [↑](#footnote-ref-29)
30. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae,* translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 15,5:3c, P60,原文为"perfect and true Happiness can not be had in this life". [↑](#footnote-ref-30)
31. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae,* translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 15. 2:8c, P26，原文为"infinite good" [↑](#footnote-ref-31)
32. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae,* translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 15. 5:2c, P57-58 [↑](#footnote-ref-32)
33. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae,* translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 13.12:1,P100,原文为"the natural desire would remain viod" [↑](#footnote-ref-33)
34. 参见St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae,* translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 13.12:1,P100 [↑](#footnote-ref-34)
35. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae,* translated by Fr. Laurenece Shapcote, O.P. Edited by John Mortensen and Enrique Alarcón . The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine Lander, Wyoming 2012, volumes 13.2:1 P18 [↑](#footnote-ref-35)
36. [法]萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良 梁永宽译，上海译文出版社， 2012年6月第1版，第37-45页。本书中收录了两篇萨特阐述他的哲学思想的文章:《存在主义是一种人道主义》和《今天的希望》，《今天的希望》是萨特生前最后一次阐述他的哲学思想的谈话录。从第37页起至结束为《今天的希望》。 [↑](#footnote-ref-36)
37. [法]萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良 梁永宽译，上海译文出版社， 2012年6月第1版，第43页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 杜小真：《萨特引论》，北京：商务印书馆，2007年版，第162页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第128页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第687页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第697页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 中文为笔者翻译，可参见原文“This tradition recognized the transcendent possibility of a being who can be both perfectly free and perfectly fulfilled, beyond himself and in possession of himself, ecstatic and recollected." Stephen Wang:" Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre's *Being and Nothingness*", Sartre Studies International, Volume 12, Issue 1,2006，pp6. [↑](#footnote-ref-42)
43. 中文为笔者翻译，可参见原文“He couldn't postulate a scheme in which the freedom and distance of being-for-itself could somehow exist 'simultaneously' with the identity and positivity of being-in-self.". Stephen Wang:" Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre’s *Being and Nothingness*", Sartre Studies International, Volume 12, Issue 1,2006 . [↑](#footnote-ref-43)
44. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第744页。其中，”自因的存在”，"ens causa sui" ,　拉丁文，意为自因的存在，即自身是自身存在的原因。 [↑](#footnote-ref-44)
45. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第127页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第128页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 参见John. H. Gillespie:" Sartre and God：A Spiritual Odyssey? Part 1", Sartre Studies International, Volume 19, Issue 1, 2013:71-90, pp80-81 [↑](#footnote-ref-47)
48. 中文为笔者翻译，可参见原文："applying the *en-soi-pour-soi* principle to God. Sartre, by describing God as an impossible synthesis, anthropomorphically imposes his model of human consciousness, describing creatureliness or finitude, so permitting the nature of man to limit the nature of God. Theists do not claim that God and man are the same." John H. Gillespie:" Sartre and God：A Spiritual Odyssey? Part 1", Sartre Studies International, Volume 19, Issue 1, 2013:71-90, pp80 [↑](#footnote-ref-48)
49. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第704页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. [法]萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良 梁永宽译，上海译文出版社，2012年6月第1版，第11-12页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. [法]萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良 梁永宽译，上海译文出版社，2012年6月第1版，第12页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 参见John. H. Gillespie:" Sartre and God：A Spiritual Odyssey? Part 1", Sartre Studies International, Volume 19, Issue 1, 2013:71-90, pp82，原文为"God is negatively present at the heart of his arguments …" [↑](#footnote-ref-52)
53. 中文为笔者翻译，可参见原文:"emphasizing the moral service of God over charity for men because of a selfish desire to please God" John H. Gillespie:" Sartre and God：A Spiritual Odyssey? Part 1", Sartre Studies International, Volume 19, Issue 1, 2013:71-90, pp82． [↑](#footnote-ref-53)
54. 中文为笔者翻译，可参见原文:“ ···Morality suppresses itself in positing itself, it posits itself in suppressing itself. It must be a choice of world, not of a self." Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p25. [↑](#footnote-ref-54)
55. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p168． [↑](#footnote-ref-55)
56. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p84． [↑](#footnote-ref-56)
57. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p485． [↑](#footnote-ref-57)
58. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992.p34． [↑](#footnote-ref-58)
59. 英文为“invent”，参见[法]萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良 梁永宽译，上海译文出版社， 2012年6月第1版，第13页。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 中文为笔者翻译，可参见原文：“At least what is partially at stake here, it now seems to me, is an attempt to deepen the understanding of creation implied in the claim that there is an aesthetic aspect to existential ethics." Sartre: *Notebook for an ethics* Translated by David Pellauer. Published 1992 Printed in the United States of America. P11.Originally published as *Cahier pour une morale*, Editions Gallimard,1983. [↑](#footnote-ref-60)
61. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p515． [↑](#footnote-ref-61)
62. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p516． [↑](#footnote-ref-62)
63. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p517． [↑](#footnote-ref-63)
64. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p517． [↑](#footnote-ref-64)
65. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p517 [↑](#footnote-ref-65)
66. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p517 [↑](#footnote-ref-66)
67. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p518 [↑](#footnote-ref-67)
68. [法]萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良 梁永宽译，上海译文出版社，2012年6月第1版，第7页。 [↑](#footnote-ref-68)
69. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p523． [↑](#footnote-ref-69)
70. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Published 1992 Printed in the United States of America.p526． [↑](#footnote-ref-70)
71. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Published 1992 Printed in the United States of America.p526． [↑](#footnote-ref-71)
72. Sartre: *Notebook for an ethics*, Translated by David Pellauer. Published 1992 Printed in the United States of America.p527． [↑](#footnote-ref-72)
73. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Published 1992 Printed in the United States of America.p527． [↑](#footnote-ref-73)
74. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第444页。 [↑](#footnote-ref-74)
75. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第444页。 [↑](#footnote-ref-75)
76. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第444页。 [↑](#footnote-ref-76)
77. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p415-416． [↑](#footnote-ref-77)
78. Sartre: *Notebook for an ethics,* Translated by David Pellauer. Printed in the United States of America，Published 1992 p180． [↑](#footnote-ref-78)
79. Eva Gothlin:" Simone de Beauvoir's Notion of Appeal, Desire, and Ambiguity and their relationship to Jean-Paul Sartre's Notion of Appeal and Desire", Hypatia volume.14, no.4 1999． [↑](#footnote-ref-79)
80. 转引自Eva Gothlin:" Simone de Beauvoir's Notion of Appeal, Desire, and Ambiguity and their relationship to Jean-Paul Sartre's Notion of Appeal and Desire", Hypatia volume.14,no.4 1999 引自Simone de Beauvoir: "Le Deuxiéme sexe", 2 vols. Paris: Gallimard.1949.中文为笔者翻译。 [↑](#footnote-ref-80)
81. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第469页。 [↑](#footnote-ref-81)
82. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第474页。 [↑](#footnote-ref-82)
83. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第709页。 [↑](#footnote-ref-83)
84. [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年6月第三版，第756页。 [↑](#footnote-ref-84)