



身份: 游客

今天是星期 [星期五]

现在时间 [21:35]

总访问量 [89743]

在线人数 [1]

基地新闻 | 基地介绍 | 基地简报 | 研究人员 | 研究项目 | 科研成果统计 | 课程安排 | 学术交流 | 人才培养 | 后台管理 |

国外马克思主义 | 国外思潮 | 国别地区研究 | 前沿问题研究 | 杂志综述 | 名家论坛 | 专题讲座 | 图书目录 |



[站内公告]

各位老师：接文科科研处通知，创新基地（大基地）所有项目均需开题，具体开题时间为5月11日（周五）下午1点，地点为光华楼2603室。

用户名

密码

验证码

GMA9

登陆

注册

栏目导航 [网站首页](#) >> [羞感的](#)

## 羞感的路径学空间

发表日期：未知 作者：未知 【编辑录入：俞吾金】



[前沿问题研究]

《理论新视野丛书》新书首发式  
克服唯心主义与唯物主义的  
对立——胡塞尔与马克思的思想  
尝试（Ante Pazarin著，牟春译）

## 羞感的路径学空间

——关于萨特现象学的批判性研究

方向红

（南京大学哲学系 210093）

**中文提要：**萨特把羞感归结为情绪。对情绪的研究成为本文探讨萨特应用现象学的起点。萨特的情绪现象学在两个方向上取得了突破：一方面颠覆了传统心理学的研究方法，反对把情绪奠基在心理事实之上；另一方面破除了反思哲学的框架，提出了Je与moi的区别，凸现了意识的作用。把情绪看作是意识对世界的“魅化”，这是萨特对情绪所作出的正面结论。

萨特将自己的现象学的情绪理论应用到羞感的研究中，得出了两个非常重要的结论：第一，羞之所羞者是自我；第二，他人的存在是无可置疑的。

萨特从羞感所开出的路径学空间并不是无可置疑的。结合舍勒的羞感理论、胡塞尔的直观学说、海德格尔的存在论思想，我们发现了一个新的关于羞感的路径学空间，在这个空间的视域中，从羞感出发无法过渡到对象化和他人的存在。

萨特在对羞感以及包含羞感于其中的情绪的现象学研究中既有创造性的突破，也有创造性的失足。萨特在羞感的路径学空间中的失足主要是由于他对于现象学的“现象”、“意向性”、“直观”和“自我”等概念作了非现象学的理解。

**关键词：**羞感 注视 他者 路径学空间

**Abstract:** Sartre regards shame feeling as one part of emotion. The study of emotion becomes a starting point of this paper, which focuses on Sartre's applied phenomenology. Sartre's phenomenology of emotion has acquired two breakthroughs: on the one hand, it overturns the investigational methods of traditional psychology because it argues against the foundation of emotion on psychological facts; on the other hand it breaks the frame of reflective philosophy and puts forward the differentiation between "Je" and "moi", which reveals the function of consciousness. The positive conclusion made by Sartre over emotion lies in that emotion is looked on as the "enchantment" of the world.

Sartre applies his own phenomenological theory of emotion to the study of shame feeling and leads to two important conclusions: 1) What the shame shames is "I"; 2) Being of the other is undoubted.

The hodologic space carved out by Sartre from shame feeling is not doubted. With the help of Scheler's theory of shame feeling, Husserl's doctrine of intuition and Heidegger's ontological thinking, we find out a new hodologic space of shame feeling, in which the path from shame feeling to "I" and the other is inaccessible.

There stand creative breakthroughs and creative false steps in Sartre's phenomenological investigation of shame feeling and emotion. Sartre's false steps mainly result from his unphenomenological explanations of such major concepts of phenomenology as "phenomenon", "intentionality", "intuition" and "I".

**Key Words:** shame feeling regard the other hodologic space

《圣经》中犯了原罪之后堕落的标志就是亚当和夏娃“认识到他们是裸体的”这一事实。对羞耻的反应恰恰在于把那个把握了我自己的对象性的人当作对象。

——萨特

就道德系谱学而言，旧约神话在对一普遍真理的图画式描述中透出深沉的智慧。它表明羞感反应是善恶知识的起源：“因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶”。吃了那棵树的果子之后：“他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子”（《创世纪》3:5, 7）

——舍勒

“羞感”（Schamgefühl）本为舍勒在“论害羞与羞感”中的术语，我在这里用它涵盖萨特和舍勒的羞耻或害羞（la honte/die Scham）概念。本篇报告将以文本学为依据重构萨特对羞感的研究及其结论，同时结合舍勒的羞感理论、胡塞尔的直观学说、海德格尔的存在论，对萨特的羞感学说乃至整个现象学本体论的成就和局限作出客观公允的评价。

萨特认为，羞感是一种情绪，这种情绪是直接与行为相关联的。让我们从行为开始讨论。人们一般以为，我们是直向地、非反思地投身到世界之中的，在与世界打交道的过程中我们必然会遇到各种各样的问题，这时我们会停下我们的实践活动，开始对这些问题进行反思并提出解决的办法，然后带着这种反思的结果回到世界之中排除问题。因此，可以说，行为就是不断地从非反思向反思的过渡，从世界向我们自身再向世界的过渡。但是，这种通常对行为的看法恰恰遮盖了最源初的行为：非反思的行为。什么是非反思的行为呢？萨特在情绪研究中给我们作出了回答。

萨特在《情绪理论纲要》中说[1]，恐惧行为最初并非是感到恐惧的反思性意识，就像对这本书的知觉行为也不是对知觉到这本书的反思性意识。在《自我的超越性》中，萨特以“可怜”为例对这一问题作了进一步的解释[2]：我可怜皮埃尔，我要救他。对我的意识来说，在这个时刻只存在一件事：皮埃尔—应该—得到—救助。在他身上存在着这种“应该—得到—救助”的性质。这种性质像一种力量作用于我。可是，一旦我开始反思，反思就会“毒化”我的欲望。此时不再是皮埃尔吸引了我，吸引我的是作为道德指令的“这是善事”。萨特从这里得出结论说，情绪的意识首先是非反思的行为，就此意义上说，它只有在非设定的形式上才能是对自身的意识。

既然情绪是一种非反思的行为，那么该如何理解情绪呢？心理学家把情绪当作一种心理活动过程或心理事实来看待，这在萨特看来是无论如何不能接受的：“我们希望本书能够指出：通常被认为是毫无规律的混乱的心理事实，它具有自己的含义，而如果没有对该含义的领悟，那么仅仅心理事实本身是不能被把握的”。[3]

如果不能从心理学的角度入手，那么应该从哪儿开始研究情绪呢？萨特胸有成竹地指出[4]，现象学家的任务就是研究情绪的含义，就是在研究情绪的同时指出别的东西，并且要这样指出，即人们在展示其含义时将发现所指。

从上面的叙述中我们可以看出，萨特早期的现象学实际上已经实现了两个突破：对反思哲学的突破和对心理学的突破。第一个突破得益于他在理论上对Je与Moi的清理。《自我的超越性》一文批评了康德和胡塞尔把Je看作是意识的形式结构并明确提出[5]，Je只不过是质料Moi的无限收缩(contraction)，在未被反思的意识（即第一等级意识）中根本没有Je的位置，而Moi则是作为状态和性质统一的自我而出现[6]。没有了Je，反思哲学自然失去了基础。第二个突破主要受惠于现象学的含义概念。根据胡塞尔在《逻辑研究》中的看法，含义是对心理事实和心理活动过程的超越。

既然已经确定了研究方法，那么作为现象学家的萨特是如何正面地界定情绪的呢？他从情绪的研究中得出了怎样的结论呢？

“现在我们能够思考情绪是什么了，它就是世界的转换。如果被指明的道路难以通行，或者我们干脆看不见道路，我们便无法再停留在这个如此逼仄而又艰难的世界里。所有的道路都堵塞了，但仍然必须行动……它首先是对于新的关系和新的要求的把握。只是因为把握某一对象变得不可能，并同时导致一种无法忍受的紧张状态，于是意识通过其他途径来把握它，或者试图把握它，即意识通过改变自己来达到改变对象的目的。”[7]

就像我们吃不到葡萄“说”[8]葡萄酸一样，或者说，像有些人看见猛兽就昏厥在地一样，情绪魔术般地改变我们自身与世界的关系，改变世界的实际性质和结构。

这就是情绪。当意识领悟到无法改变世界时，当意识走向世界的通道被中断时，由意识所引导的身体便通过非反思地改变自身而改变世界，这时情绪便出现了。

我们接着需要追问的是，羞感作为一种情绪是如何出现的呢？它在现象学上具有怎样的后果？或者说，它开出了什么样的路径学空间？

萨特给出了两个与羞感相关的例子。

例一[9]：我刚才作出了一个笨拙的或粗俗的动作：这个动作紧粘着我，我既没有判断它也没有指责它，我只是经历了它，我以自为的方式实现了它。但是这时我突然抬起头：有人在那里看着我。我一下子把我的动作实现为庸俗的，并且我感到羞耻。

例二[10]：让我们想象我出于嫉妒、好奇心、怪癖而无意中把耳朵贴在门上，通过锁孔向里窥视……然而，现在我听到了走廊里的脚步声：有人注视我……羞耻向我揭示我是这个存在。

在这两个例子中，羞感在出现之前在哪儿存在呢？我的庸俗的动作是我有意识地做出来的吗？或者这个动作早已存在于我的身体中？当我侧耳倾听时我会脸红吗？他人的脚步声给我带来了羞感，这是不是说羞耻存在于他人那里呢？萨特认为[11]，羞感既不在我的意识之中，也不在我的身体之中，——即使是以潜在的方式；同时它也不在他人之中。羞感存在于某种结构之中：“羞耻是在他人面前对自我的羞耻”[12]。

联系到萨特的的情绪理论，我们不难理解萨特此处的结论。羞感作为一种情绪恰恰也起源于意识走向世界的通道的中断。现在的问题是，谁，通过怎样的方式，切断了这条通道？对这一问题的回答恰好构成了萨特由羞感出发所开出的路径学空间。

萨特认为，由羞感出发可以无可置疑地确定他人的存在。对他人的证明一直是现象学必须面对的一个棘手问题。胡塞尔从先验自我出发对他人的证明一直受到质疑，海德格尔则径直把他人的存在当作此在之共在的必不可少的要素，萨特对这里的困难是心知肚明的。他承认，从知觉出发无法证明他人的存在，因为他人不像桌子或椅子那样，可以被归结为同类显现的无限系列。同时他也指出，他人也不是不可见的实体，他人恰恰存在着。如此一来，我们便遭遇到一个巨大的困难：如何以非知觉的方式明见地证明他人的存在？

萨特的答案是，他人的本质

“就应该是归结到我的意识与他人的意识的最初关系上。在这种关系中他人应该作为主体直接给予我，尽管这主体是在与我的联系中；这关系就是基本关系，就是我的为他之在的真正类型”。[13]

萨特的意思是说，他人的存在首先不是作为身体的存在，而是作为意识的存在。他人的意识在世界中是找不到的，他人只能作为主体被直接给予我们。“注视”在被给予的过程中起着关键性的作用。在我们做出庸俗的动作时，在我们透过锁孔偷窥时，正是他人的注视切断了我们与周围世界的关联，让我们在羞感中毋庸置疑地看见了他人。萨特精辟地总结道：“‘被他人看见’是‘看见—他人’的真理”[14]。

由羞感出发还可以无可置疑地确定羞之所羞者。我们知道，羞耻总是对…感到羞耻。在羞感中我们为—什么而羞呢？在他人注视中，我突然脸红起来；在他人注视中，我不得不承认我就是他人注意和判断的那个对象；在他人注视中，我被物化和异化了；在他人注视中，“我伏着在锁眼上，就像那棵被风吹歪的树一样”[15]，我的自由和超越性脱离了我自己而成了被给定的对象。很明显，在萨特看来，羞耻并不是面对某物而感到羞耻，“羞耻是对自我的羞耻”。

萨特的羞感现象学得出了两个结论：其一，羞之所羞者是自我的存在；其二，他人的存在是毋庸置疑的。自我与他人正是羞感现象学所开出的二维空间，除此之外再无其它的存在了。萨特对此充满信心：

“这样，注视使我们跟随我们的为他的存在，并且向我们揭示了我们对他而言才存在的那个他人的无可怀疑的存在。但是它不能把我们带到更远处了”。[16]

然而，本文试图质疑的正是萨特的这两个结论。从羞感出发过渡到自我和他人的路径是否行得通？羞感现象学所揭示的二维空间是否能够真正展示羞感现象？

## 二

要想质疑萨特的第一个结论，首先必须批判性地考察这些结论在理论上的支撑背景。我认为，正是萨特的“现象”观念、“意向性”学说和“注视”概念对萨特的学理路径及其结论构成了支撑。

我们先来看看萨特的“现象”观念。《存在与虚无》开篇第一节的标题便是“现象的观念”。在这一节里，萨特肯定“近代思想把存在物还原为一系列显露存在物的显象，这是一个很大的进步”[17]，同时也明确强调，在现象的背后并没有本质或绝对的存在，“现象是什么，就绝对是什么，因为它就是象它所是的那样的自身揭示”[18]。实际上，对现象的这种看法，萨特早在《情绪理论纲要》时期便已形成：

“总而言之，现象学研究现象，而不研究事实。这里的现象应该理解为‘自行显露的东西’，现实就是它的外表。”[19]

萨特的这种现象观念，让我们联想到海德格尔对现象的看法：“存在者的存在绝不会是那样一种东西——好像还有什么‘不现相的东西’在它的背后似的”[20]。其实，这并不是无端的联想，萨特本人就曾援引过这句话[21]。但萨特似乎完全忽略了海德格尔随后所作的警告：

“在现象学的现象‘背后’，本质上就没有什么别的东西，但应得成为现象的东西仍可能隐藏不露。”[22]

现象学的现象首先并不是指显现之物，而恰恰是不显现之物[23]。将现象毫无保留地归结为显现之物，在海德格尔看来，完全是一种非现象学的做法。我们将会看到，这样做的后果不止于此，它还会直接导致对意向性的曲解。

萨特对意向性的表述非常接近于经典现象学的定义，例如，羞耻“的结构是意向性的，它是对某物的羞耻的领会”[24]；“现象学家的任务就是研究情绪的含义”和“所指”[25]；“实际上，意识超越着自身”[26]。但萨特紧接着上面每一句话之后分别作了补充：“而且这某物就是我”；“我们从一开始就知道这个所指是什么：情绪以其方式意味着意识中的全部，或者如果我们从存在方面来说，它意味着人的实在中的全部”[27]；“所以它不能退居于自身而怀疑自己是外在于对象之中的。它只有通过世界才认识自己”。这些补充把意向性理论的革命性意义全部消解了[28]：羞耻本来是对某物感到羞耻，但在萨特那里，某物被指定为自我；情绪的含义和所指本来是相对于意识的超越的对象，但萨特把它当作意识或人的实在的一部分[29]；意识的自身超越性被萨特理解为意识通过世界而向自身的回返。

由于意向性被消解了，意识便回到了平面的图式中，情绪只能在意识的内部运动，正如萨特所言，“羞耻实现了我与我的一种内在关系”[30]。这里的结论与此前萨特对现象的看法是一致的。

萨特对注视的看法别具一格。与通常将注视当作感知的一种方式相反，萨特将注视与知觉严格地区别开来。一方面，知觉是对世界的看，是对作为对象的他人的看，而注视则与被注视或者说他人的意识相关，萨特说，“把握一个注视，并不是在一个世界上领会一个注视对象（除非这个注视没有被射向我们），而是意识到被注视”[31]。另一方面，萨特发现，知觉和注视不能同时发生，“我不能把我的注意力引向注视而我的知觉又不同时分裂并过渡到次要地位”[32]。除此之外，眼睛在知觉和注视中的作用也是不一样的，在感知中，眼睛是视觉器官，而在注视中，眼睛处于背景地位。萨特进一步指出，在遭遇他人时，“眼睛首先不是被当作视觉的感觉器官，而是被当作注视的支撑物。……如果我体会到注视，我就不再知觉到眼睛”[33]。

萨特对注视与知觉的区分表明了他作为一个现象学家所具有的洞察力。不过需要指出的是，萨特的注视概念恰恰相当于胡塞尔的知觉概念，或者准确地说，恰恰隶属于胡塞尔的直观概念。知觉或直观总是对某物的知觉或直观，是对某种意向的充实[34]，这时的眼睛是作为不突出的因素参与到直观中来的，我感觉不到我与眼睛之间的距离，可是，距离仍然真切地存在，——萨特对此有过深刻的领悟：

“他人的注视掩盖了他的眼睛，它似乎是走在眼睛前面的。这种幻觉的产生，是因为眼睛作为我的知觉对象，保持着我和它们之间真正的一段确定的距离——总之，我是与距离地面对眼睛在场的。而它



们却与我‘所处’的地方有距离——然而注视同时无距离地在我身上并与我保持距离，就是说它面对我的直接在场展开了把我与它隔开的距离。”[35]

这里的距离是如何形成的呢？在胡塞尔的直观理论那里，距离产生于直观行为与直观对象之间的间隔；在萨特的注视概念中，距离来自注视对我的内在分隔，换用前面的话来说，距离来自自我与我之间的内在关系。这一观点早在《情绪理论纲要》时期便已成型：

“意识是陷落其自身陷阱的受害者。正因为它在经受世界的新的方面时，同时又相信这一方面，它为自己的信仰所捕获，恰如在梦幻中，在歇斯底里发作时那样。情绪的意识是被束缚的，但这不是说，某个外在于它的存在物束缚住了它。它是被自己束缚住的”[36]

我们看到，在萨特这里，对象的维度再一次被她抛弃了。平面的“现象”、被消解的“意向性”和无对象的“注视”，这些理论支撑背景必然会促使萨特在羞之所羞这一问题上走向自我的内在循环而得出看似辩证的结论。这些背景的限制性效应还不止如此，它使萨特相信，羞感现象学“不能把我们带到更远处了”，它还使萨特把现象学本来可以进一步研究的情绪问题归咎于现象学的无能：

“但如果现象学能够证实，情绪就是人的实在本质的实现，因为它就是情感，那么现象学却不能说明。为什么人的实在必然应该在这样的情绪中表现出来”。[37]

的确如此，离开了对象这一维度，我们怎么能说明，为什么偷窥时被人撞见会出现羞耻而不是骄傲的情绪呢？羞之所羞者应该朝向的是对象、含义和价值，而不是朝向自我、自我的性质或状态，舍勒对此有过明确的说明：

“‘害羞’始终是为某事而害羞。它与某个事实相关，这个事实自发地‘要求’害羞，这与我们的个体的‘我’之状态毫无关系。”[38]

舍勒本人正是沿着这一路径对羞感作了丝丝入扣的现象学分析和描述[39]。

### 三

要想质疑萨特的第二个结论，我们首先必须仔细地厘清萨特的他人概念。

在胡塞尔那里，他人不能被归结为单纯的躯体（Körper），而是表现为有心灵、有意识的身体（Leib）。他人问题的困难在于，虽然他人的躯体可以为我所感知，但他人的心灵却永远无法为我所体验，一一否则，我与他人便融为一体了。萨特很清楚这里的困难：

“他人的心灵并非亲自向着我的心灵给出自身：它是一个不在场，一个意义，身体指向心灵而没有提供出它；总之，在一个立足于直观的哲学中、没有任何对他人心灵的直观”[40]  
于是，萨特决定另辟蹊径：

“如果我们有时‘公开’露面来扮演一个角色或做一次讲演，我们一定会看到我们被注视，并且造成了我们面对注视已做出的动作的总体，进一步说，我们力图对于这个注视确立一个存在和一个对象的总体。但是我们不会去数这个注视。只要我们说话，全神贯注于我们想发挥的观念，他人的在场就总是未分化的……相反，如果我想证实我的思想是否被正确理解了，如果我反过来注视听众，我就会突然发现一些头和一些眼睛。他人的先于计数的实在在对象化时解体了，复数化了。但是注视也消失了。”[41]

从这段话中我们可以看出，他人是无法被我们知觉到的，也是无法被我们计数的，在某些场合（比如演讲）下，他人甚至不是指具体的个人，但反过来，具体个人的相加也得不到他人。我们怎么确切地知道有他人呢？萨特说，只要你真切地体验到被注视了，只要你在这种注视的压力下说出了一系列的话语做出了一连串的动作，你还能怀疑他人的存在吗？

如果他人无可置疑地是存在的，那他存在于何处呢？萨特明确地说，他人“在这世界之外存在”[42]，“如果我认识了他，如果我作用于他，我就只达到他的对象存在和他的没于世界的或然存在”[43]。

这就是他人存在的吊诡之处。如果我在世界中遭遇到他人，知觉到他人，认识到他人，与他人发生各种关系和交往，那我只能达到他人的对象性的存在，这种存在是或然的；如果我明白地体验到他人，清楚地感觉到自己被他所注视，即使我在当下的世界中找不到他，他的存在仍然是必然的，但这时我对他还无法形成任何概念或知识，还无法作用于他，也就是说，无法与他发生任何关系和交往。

在萨特从羞感通往他人的蹊径中最重要的一个环节是“注视”，用萨特的话来说，是“看到我们被注视”。现在的问题是，“看到我们被注视”就必然会使我们产生羞感并把我们将引向他人存在的结论吗？

舍勒对同一问题作了完全相反的思考：

“‘知道被人注视’本身还不一定引起羞感。以一个很怕羞的女人为例，假设她作为模特儿在画家眼前，或作为病人在医生眼前，甚至入浴时在仆人眼前出现，她几乎不会感到害羞，正如她面对情人忘我地注视他一样——尽管出于完全不同的理由。只要她觉得自己‘被交给’画家，作为审美现象的场景和具有艺术价值的景物，就不会发生那种转回；或者她知道自己被作为‘病例’交给医生，作为‘女主人’交给仆人，情况亦然。”[44]

舍勒认为[45]，只有当双方的精神意向发生错位时，羞感才会出现。如果画家、医生和仆人的精神意向转移到作为个体的这个女人身上而且她可以感觉得到，那么“画面”、“病例”、“女主人”便会消失，她会有剧烈的羞感反应。反之，如果情人的意向从她这个有个人特征的人物身上移开，或者让他像打量一位“美丽的女性”或一幅美丽的“画”那样打量她，她也会立刻作出羞感反应。

在萨特那里，他人的出现（他人的脚步声）是羞感发生的前提。可是，我们不也是能够面对自己而感到羞愧难当吗？不仅如此，有时我们还能替他人感到害羞呢。舍勒以自己的亲身经历证明了这一点[46]：譬如某人讲述一个不太正经的故事，在男人之中，它根本不会使我害羞，但是有一位年轻姑娘在场则相反；或者，假如这位姑娘并不害羞，因此谈不上产生同感或情感感染，却足以使我感到强烈的害羞，使我脸红。

莱布尼兹也借德奥斐勒之口发表过类似的看法：“至于说到羞耻，值得考虑一下有些谦逊的人，有时当他们仅仅看到旁人的一件失礼的行为时也会感到那种和羞耻相似的运动。”[47]

因此，从羞感出发，我们无法止于他人，也无法得出他人存在的无可置疑性。从羞感出发，我们必定能够越过他人而走向羞之所羞。

总的来说，萨特的现象学突破了传统的心理学主义以及反思哲学的樊篱，但由于萨特对现象学的基本概念，例如“现象”、“意向性”、“感知”和“直观”等等，作了自己的解释，清除了对象和含义的维度，这样便使得他的理论框架中只剩下意识和世界这两个主题词，使得他的存在领域里只留下自为存在和在存在两个类别。萨特无限地抬高意识或自为存在的创造能力，他甚至认为“人们不能在意识的实存之前设想任何东西”[48]。当萨特着手探讨羞感及其蹊径学走向时，这些理论预设开始发挥影响，它们制约着萨特的理论旨趣。由于羞之所羞者不可能处于世界之中，或者说，不可能属于自在存在，所以，羞之所羞者必然源自意识（或由意识创造出来的自我）并最终归于意识；由于第三维度的缺失，从我的羞感出发最多只能引出另一个主体的存在。

- [11] 萨特：《情绪理论纲要》，载于《萨特哲学论文集》，潘培庆、汤永宽、魏金声等译，安徽文艺出版社，1998年，第85页。
- [12] 萨特：《自我的超越性》，杜小真译，商务印书馆，2001年，第17—18页。
- [13] 萨特：《情绪理论纲要》，第106页。
- [14] 萨特：《情绪理论纲要》，第69页。
- [15] 分别参见，《自我的超越性》，第16页，第9页，第19页。
- [16] 萨特在《情绪理论纲要》中甚至大胆地认为，在写作中Je也是不存在的，或者说，写作也是一种非反思的行为，因为“我所写的字的要求却直接是现时的，沉重的，被感受到的。它们拖拉、牵引着我的手”。比如说，“现在我在犹豫，我将写‘donc’还是写‘par conséquent’呢？这决不意味着反思。只是‘donc’与‘par conséquent’这两个潜在性出现了——作为潜在性——并发生了冲突”（参见，萨特：《情绪理论纲要》，第88页）。
- [17] 萨特：《情绪理论纲要》，第89页。
- [18] 需要注意的是，这里的“说”并不是在反思层面上的言说或辩解，而是伴随有身体—生理层面上的反应：反胃。对于这一点，萨特有过明确的说明：“我不能以通常的途径来作用于葡萄。这样，我便通过反胃的行为把握了酸葡萄的涩味性质。我神奇地给予葡萄以我所所欲的性质”（参见，萨特：《情绪理论纲要》，第91页）。
- [19] 萨特：《存在与虚无》，第298页。
- [10] 萨特：《存在与虚无》，第343—347页。
- [11] 参见，萨特：《存在与虚无》，第298—299页。
- [12] 萨特：《存在与虚无》，第299页。着重号为原作者所加。
- [13] 萨特：《存在与虚无》，第337页。
- [14] 萨特：《存在与虚无》，第341页。着重号为原作者所加。
- [15] 萨特：《存在与虚无》，第348页。
- [16] 萨特：《存在与虚无》，第372页。
- [17] 萨特：《存在与虚无》，第1页。
- [18] 萨特：《存在与虚无》，第2页。着重号为原作者所加。
- [19] 萨特：《情绪理论纲要》，第68页。
- [20] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999年，第42页。
- [21] 参见，萨特：《情绪理论纲要》，第68页。
- [22] 海德格尔：《存在与时间》，第42页。
- [23] 关于这一问题，请参见，方向红：“意识的平面性与存在的深度”，即将刊于《南京大学学报》。
- [24] 萨特：《存在与虚无》，第297页。着重号为原作者所加。
- [25] 萨特：《情绪理论纲要》，第69页。
- [26] 萨特：《情绪理论纲要》，第99页。
- [27] 对于“意识的全部”以及“人的实在中的全部”这两个概念，萨特曾以羞感为例作过解释：它们是指“脸孔的表情”、“他人身体的动作与我们自身有机体的慌乱”一起构成的“一个综合的总体”（参见，萨特：《情绪理论纲要》，第102页）。
- [28] 倪梁康先生甚至认为，萨特对胡塞尔意向性概念的解释“已不再像是对胡塞尔现象学的严肃讨论，而更是在与胡塞尔的意向性学说开了一个不大不小的学术玩笑”（参见，倪梁康：《自识与反思》，商务印书馆，2002年，第546页）。
- [29] 萨特甚至认为海德格尔也持同样的观点：“海德格尔认为我们将重新获得人的实在的全部，因为情绪就是承担其自身并‘激动地对待’世界的人的实在”（参见，萨特：《情绪理论纲要》，第69页）。
- [30] 萨特：《存在与虚无》，第297页。
- [31] 萨特：《存在与虚无》，第343页。
- [32] 萨特：《存在与虚无》，第342页。
- [33] 萨特：《存在与虚无》，第342页。
- [34] 参见，胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第二部分，倪梁康译，上海译文出版社，1999年，第37—39页。
- [35] 萨特：《存在与虚无》，第342页。
- [36] 萨特：《情绪理论纲要》，第98—99页。
- [37] 萨特：《情绪理论纲要》，第106页。着重号为原作者所加。
- [38] 萨特：《情绪理论纲要》，第184页。
- [39] 参见，舍勒：“论害羞与羞感”，载于舍勒：《价值的颠覆》，刘小枫编，罗悌伦等译，北京：三联书店，1997年。这篇文章的部分内容早在1913年就已发表，1933年全文发表，但萨特似乎对这篇文章并不熟悉，在《存在与虚无》、《情绪理论纲要》以及《自我的超越性》等早期著作中未见引用。
- [40] 萨特：《存在与虚无》，第300页。
- [41] 萨特：《存在与虚无》，第371—372页。着重号为原作者所加。
- [42] 萨特：《存在与虚无》，第366页。
- [43] 萨特：《存在与虚无》，第396页。
- [44] 舍勒：“论害羞与羞感”，第180页。
- [45] 参见，舍勒：“论害羞与羞感”，第180—181页。
- [46] 参见，舍勒：“论害羞与羞感”，第183页。
- [47] 莱布尼兹：《人类理智新论》，陈修斋译，商务印书馆，1982年，第155页。
- [48] 萨特：《自我的超越性》，第41页。