

羞耻脆弱性的德性伦理反思

童建军

(中山大学马克思主义学院,广东 广州 510275)

摘要:羞耻是中国伦理思想与道德实践中的重要概念。人对羞耻的恰当反应被儒学视为良知的体现。羞耻同视觉相关,是行动者被他者“看穿”或者“识破”后的负性情绪体验。羞耻是行动者做了不正当之事后的自我意识,涉及的主要是整体的自我,折射了行动者的德性瑕疵。羞耻固然是需要培养的一种道德心理或者道德情感,但是,羞耻与德性这二者之间没有普遍的逻辑上和事实上的必然联系。羞耻式微是必然的历史进程,也可能隐含着德性发展的新趋向。

关键词:德性;羞耻;羞耻式微

中图分类号:B 82

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2016)06-0059-07

尽管 1912 年普理查德 (Prichard, Harold Arthur) 在其论文《道德哲学的根据是否是一个错误》中,就批评现代规范伦理学中的一个普遍假设:相信具有某类特定的道德动机或行为,而伦理学的使命就是根据这样的假定来建立一个道德理论。但是,比较普遍的学术共识是,现代西方德性伦理学的复兴起始于 1958 年安斯康姆 (Anscombe, G.E.M) 发表的论文《现代道德哲学》。安斯康姆在这篇论文中批评了近代以来占据伦理学主导地位的规范伦理,提出回归德性伦理,同时,安斯康姆认为,柏拉图和亚里士多德等西方传统德性伦理学家,没有提供一种恰当的道德心理学,因此,他们是不充分的。她指出,这是现代道德哲学应当注意的方向^[1]。

越来越多的学者提出,儒学应当被视为德性伦理学的一种形式^[2]。但是,非常明显的是,安斯康姆关于古希腊传统德性伦理学家之道德心理学匮乏的批评,不适合儒家德性伦理学。重视心理因素在个体德性生成、发展和维系中的重要作用,是儒家德性伦理一个非常鲜明的理论特色。因此,如果儒学被视为

德性伦理学的一种形式,那么,我们可以反思,通过诉诸个体的道德心理后,儒学德性伦理遭受的理论困惑与实践疑难可以为现代德性伦理的复兴提供哪些普遍化的教训^[3],特别是道德哲学的心理学转向是否真的可以为德性伦理复兴的困境找到适合的突破方向。在儒学重视的心理因素中,羞耻无疑是一个重要的内容。羞耻的激发可以源于具有道德相关性的事件,也可以源于道德无关性的情形。因此,罗尔斯将行动者因无法控制和无法负责的身体特性或能力而产生的羞耻定义为“自然羞耻”。由于这种羞耻缺乏与道德行动及道德责任之间的紧密联系,因此,本文论及的羞耻特指道德羞耻(以下简称“羞耻”)而非自然羞耻。

一、羞耻体验与德性瑕疵

羞耻是中国伦理思想与道德实践中非常重要的一个概念。法家因其浓郁的“非道德主义”倾向而被历代学者诟病。但是,在法家思想的早期阶段,羞耻

收稿日期:2016-05-20

基金项目:国家社会科学基金重大招标项目“社会转型中的公民道德建设工程”(12&ZD007);全国高校优秀中青年思想政治理论课教师择优资助计划项目“传统典故在‘思想道德修养与法律基础’教育教学中的应用”(15JDSZK033)

作者简介:童建军,哲学博士,中山大学副教授,主要从事道德哲学与道德发展研究。

的道德价值却深受推崇。最为典型的例子是,《管子》作为法家完备的道德思想的代表,提出以“礼、义、廉、耻”为“国之四维”。儒学重视羞耻在修身养性中的重要地位,这应该是一个基本的学术共识。台湾学者朱岑楼发现,《论语》总计四百九十八章中,其中涉及羞耻问题的共计五十八章^[4]。在儒家的观念中,人之所以贵于万物者,不仅在于有形的物理结构,更在于无形的伦理观念。“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义。人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵。”(《荀子·王制》)知耻成为儒家判定人禽之别的重要内容和重大分水岭,是华夷之辨的重要标准。从孟子的“无羞恶之心,非人也”(《孟子·公孙丑章句上》),到朱熹的“有之则进于圣贤,失之则入于禽兽,故所系甚大”(《孟子集注·卷十三》),强调的都是羞耻对于道德成人的决定性意义。在深受儒学思想浸染的民间生活中,羞耻在中国人的道德观念中占据着特别重要的地位。“羞耻”是个共名,其“家族”中有许多其它的别名,例如耻辱、羞辱、可耻、不耻、耻笑和丢脸。共名是形式的、一般的和抽象的术语;别名是共名在实践或理论情境中的具体应用,是共名意义的具体化。有关羞耻的丰富的别名表明,中国社会确实是一个典型的耻感型社会。

人对羞耻的恰当反应被儒学视为良知的体现。“所不虑而知者,其良知也”(《孟子·尽心上》)。“良知”“不假外求”,被理解是人生固有而有之的辨别善恶的道德认知能力。王守仁曾以窃贼为例,向陈九川讲解良知的先天固有性。“良知在人,随你如何不能泯灭,虽盗贼亦自知不当为盗,唤他作贼,他还忸怩。”^[5](P171)但其形象与生动远难及王守仁门人“喝贼脱裤”的故事,更能直接点明人皆固有良知本心。“有个王守仁的门人,夜间在房内捉得一贼。他对贼讲一番良知的道理。贼大笑,问他:‘请告诉我,我的良知在哪里?’当时热天,他叫贼脱光了上身的衣服,又说:‘还太热了,为什么不把裤子也脱掉?’贼犹豫了,说:‘这,好像不太好吧。’他向贼大喝:‘这就是你的良知!’”^[6]裤子关乎羞耻。贼人可以脱光了上身的衣服,但拒绝脱掉裤子,这是他对羞耻的防御机制。示人以裸体是一件令人蒙羞的耻辱。“贼拒脱裤”的抵制行为就成为其羞耻的应激性反应。这种情感反应被王氏门人视为良知发作的结果,是贼人本能地能够判明引以为羞耻的事件。如果贼人不以脱裤为羞,这就是无耻或者恬不知耻。

羞耻是行动者的“情感危机”^[7]。行动者内心陷于痛苦或者尴尬等不舒服状态,并会通过诸如面红、

耳热或者心跳的身体反应表现出来;抬不起头,怕见他人目光,面目发烫甚至言语、行为扭曲变形等,“使我们脸红和藏起自己的脸面,唤起了逃离的愿望,钻到地下,消失”^[8]。这些都是对羞耻的身体反应的事实描述,曾被持进化论观点的学者解释为行动者臣服的隐喻^[9]。它们成为旁观者判断行动者道德意识的重要标准。批评行动者“恬不知耻”,不仅是事实描述,而且包含了价值规范。行动者做了可耻的言行事,本来应该呈现出相应的羞耻的身体反应,但是,他却给人满不在乎的神态,使周围的人感觉不到他的羞耻。因此,行动者就面临着两种羞耻:不仅因所犯的言行事而羞耻,更因犯了可耻的言行事而不以为耻而羞耻。后一种羞耻就是孟子说的“无耻之耻”。在中国文化中,“耻”由“耳”和“心”构成。但是,羞耻的产生主要不是依赖耳,而是依靠眼。视觉是羞耻发生的重要而基本的条件。亚里士多德在《修辞学》中引用了格言“羞耻栖居在眼睛里”^[10](P1384a30),以形象地揭示羞耻发生的条件。这表明,羞耻同视觉相关,是行动者被他者“看穿”或者“识破”后的负性情绪体验。威廉姆斯提出,羞耻必须诉诸视觉,是在错误的时候被不当的人看见^[11](P89)。如果行动者并没有觉察他人的“在场”或者没有感觉被他人看见,那么,他不会产生羞耻意识。“他反而会感到,只要不良行为没有暴露在社会上,就不必懊丧。”^[12](P154)因此,“一个人感到羞耻,是因为他或者被公开讥笑、排斥,或者他自己感觉被讥笑,不管是哪一种,羞耻感都是一种有效的强制力。但是,羞耻感要求有外人在场,至少要感觉到有外人在场。”^[12](P154)想象的他者和自我也可以成为“在场”的他者。“做贼心虚”同想象的他者有关。尽管贼人的行为事实上没有被他人察觉,可是,他总是惴惴不安。在既没有真实的他者,又没有想象的他者的情况下,行动者似乎并没有一个观众的意识。但是,在这种情况下,行动者是将自我当作他者,观察着自我,自我既是主体又是客体。

羞耻是行动者做了不正当之事后的自我意识,是自我而非行为导向,涉及的主要是整体的自我而主要不是个人具体的行为。即使羞耻是因具体的行为而产生,行动者感到羞耻的也不是具体的行为,而是由具体行为所折射的自我的状态,“羞耻似乎可能使我们丢脸”^[10](P15-119)。羞耻作为一种情感体验,同行动者的德性瑕疵有关。它使行动者产生了否定自我的紧张性情感。威廉姆斯将羞耻理解为对自身整体存在的悲情。他提出,行动者的行为指向两个方向:它对别人意味着什么,它对我意味着什么。罪

感主要是对应第一个方向,羞耻对应的是第二个方向^[11](P92)。在视觉中,行动者意识到其具体言行所呈现出的自我的卑劣或者猥琐,感觉到在毫无遮掩的注视中失去了尊敬,行动者由此对其所产生自我导向的紧张的否定性情感,并有了从视觉中隐匿或者逃避的想法。羞耻的体验由此具有了伦理意义,表达了行动者的一种道德意识^[12]。当一个人因说谎而羞耻时,他不只是在为说谎时呈现的品质状态而遗憾或者谴责,相反,羞耻的感觉表明了行动者对自己一个在何种人上的深远失望。因此,裸体并不必然会引起羞耻。只有当裸体的行为从根本上涉及到行动者的整体自我或者德性时,裸体才会产生羞耻。在现实中可以发现,一位女性或者男性为了艺术的需要而裸体时(比如艺术模特),他们不会产生羞耻。但是,他们会羞于在艺术之外的其它公众场合裸露自我。前者的裸露不涉及整体自我或者德性,而后的裸露涉及整体自我或者德性。但是,很多社会观众往往混淆了这两种情况下的裸露,因而将第一种裸露也批评为“不知耻”。

羞耻同自尊相关。当行动者未能达到既定的标准、准则或理想,或者未能符合公众的期待时,羞耻的痛苦情感就可能产生了。他感觉到在他人的注视中失去了自尊,被人毫无遮掩地观看,从而对其所是体验到了—种失望和沮丧。泰勒提出,感到羞耻是其有自尊的标志。因此,“如果一个人有自尊,那么,在某种具体的条件中,他会感到羞耻。”^[13](P80)羞耻是“一种自我保护的情感:它可以防止这个人陷入易伤害的处境;或者使他意识到,他不应该置于发现他自己的情势中。”^[14](P81)纳斯鲍姆也认为,“自尊不仅与羞耻感—致,而且事实上在各种倒退或者失败的情势中依靠羞耻感。”^[15]威廉姆斯的研究认为,在希腊社会早期,一个感到羞耻的人,意识到自己不恰当地暴露在“他人之眼”中,这就是在错误的时间暴露在错误的人面前。因此,行动者自然的反应就是隐藏或者遮掩,以逃避他人的评价甚至惩罚。“在荷马时代,行动者不正当的羞耻言行,会引起不同程度的反应,既可能是厌恶、蔑视和怨恨,也可能是暴怒和愤慨。”^[16](P78)行动者隐藏或者遮掩自己的羞耻言行,是为了保护自我的道德完整性。这种虚假性也体现出行动者对自尊的渴望与追求。

羞耻脱敏是一种常见的伦理现象。行为者对本该引以为耻的人、事、物或者思、言、行,失去了内在的道德敏感性,—般情况下为普通人所应普遍感到羞耻而行为者竟然没有羞耻反应,这就恰如人体接

触过敏源之后不再容易过敏的医学临床症状。或者这个人就像一个“麻木不仁”的麻风病人,由于失去了感受某种感觉的能力,因此,他无法意识到已经伤害了病残的肢体。在某种羞耻情势中,一个人不以为耻不仅表明这个人缺乏对社会中基本价值的允诺或认识,而且缺少某种关键的指向自我的道德态度,例如自尊或者自信。如果将不当的言行比作入侵的病毒,那么,羞耻就是人体正常的抵御病毒的反应。它警告行动者,不当的言行会使其陷入失去自尊的风险中。行动者感到羞耻会鞭策其追求更完整的道德自我和保护自尊的价值。“决定因何而羞耻是我们生活的谋划。因此,感到羞耻同我们的渴望相关,同我们努力完成的目标和希望联系的人群相关。”^[16](P444)罗尔斯认为,羞耻表明了我们与他者的关系。“当一个人感到羞耻的时候)他发现在其伙伴那里已经失去了价值。只有依赖这些伙伴,他才能确信其价值意识。他忧虑,唯恐他们拒绝他,并且发现他是可鄙的,是嘲笑的对象。在他的行为中,他流露(betray)出对他所珍视的和渴望成就的道德卓越的缺乏。”^[16](P445-446)如果—个人在应该感到羞耻的时候不以为耻,或者拒绝承认,那么,他就承担着为其所属共同体拒斥的风险。

二、羞耻心理与德性完善

羞耻是我们需要培养的一种道德心理或者道德情感。它在人的道德中扮演着重要的积极的角色。“对赞扬的渴望是德性的主要刺激,而对羞耻的恐惧是行为不当的主要遏制力。”^[17]人们在日常生活中经常将道德的意义依附在羞耻的概念上,通常将具有羞耻意识的人归为具有良心的人。中国传统社会的地方官僚和士绅在乡村治理中,为了形成良好的乡村风俗,特别重视化育乡民知耻畏义之心。但是,反观道德实践可以发现,羞耻心理与德性完善二者之间没有普遍的逻辑上和事实上的必然联系,羞耻萌生出德性只是一种可能性或未定性。

尽管羞耻在儒家德性伦理中具有非常重要的地位,但是,羞耻不是德性。“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”(《孟子·公孙丑上》)因此,在孟子看来,羞耻之心固然是人先天的本心,是善端。但是,这种善端能够结出“善果”,关键在于“扩而充之”的实践修养工夫。因此,仅有羞耻的善良本心,而缺乏后天的修养实践,人们的德性依然遥

遥无期。元代理学家许衡说:“教人,使人必先知有耻,无耻则无所不为。既知耻,又许养护其知耻之心,督责之使有所畏,荣耀之使有所慕。”(《许文公遗书·卷一》)人若无耻,虽更容易无所不为;但是,人若知耻,则不一定会必定依照道德的要求行事,而是必须加以“养护”、“督责”和“荣耀”的外在工夫,以呵护这良好的开端。王守仁的门人通过棒喝式的禅宗门径,点醒贼人固有的良知自觉。但是,问题在于,贼虽然有着本然的良知,仍然选择了违背良知的偷窃行当。这种良知与德行之间的背离曾经出现在王守仁与陈九川的对话中。在与陈九川讨论良知问题时,王守仁谈到,“良知在人,随你如何不能泯灭,虽盗贼亦自知不当为盗,唤他作贼,他还忸怩。”^[5](P171)这句话也可以从反面理解。那就是即使贼因其良知而为做贼忸怩,但是,他依然选择了行窃的道路。

在日常生活中,“做好人”和“行善事”是中国道德文化传统对人们提出的重要道德预期。心甘情愿地“做坏人”和“行恶事”虽不乏其人,但可能也未必是社会道德的主流。即使是在“小悦悦事件”的极端情形中,事后的访谈发现,那些受到严厉道德谴责的路人冷漠的行为背后依然有悲天悯人之心和扶危救困之情。由此引发的道德思考是,为什么“做好人”的道德愿景未能转换成“好人”的道德现实;为什么“行善事”的道德情感没有外化为“善事”的道德结果? Lamb认为,由于行动者会因其无法负责或者不需负责的事情而羞耻,因此,羞耻既不是核心的道德概念,也不会对行为发挥良好的道德监管者的作用。“这不是一个分析的事实:如果S因X而羞耻,那么,S相信,因为X负责。”^[8]虐妻者可能会感到羞耻。但是,如果这种暴力倾向完全牢固地附着在他的品质中,并且完全不受康复治疗的影响,那么,行动者不会从羞耻中获益。实践中的道德羞耻是否能最终服务于个人的德性,取决于行动者对羞耻的认同、评估和处置方式。

古希腊德性伦理学家亚里士多德对羞耻与德性之间的关系做了比较清晰的区分。在他看来,感情、能力与品质是灵魂的三种状态,德性属于品质。“羞耻不能算是一种德性。因为,它似乎是一种感情而不是一种品质。至少是,它一般被定义为对耻辱的恐惧。它实际上类似于对危险的恐惧。因为,人们在感到耻辱时就脸红,在感到恐惧时就脸色苍白。这两者在一定程度上都表现为身体的某些变化。这种身体上的变化似乎是感情的特点,而不是品质的特点。”^[9](P124)德性与羞耻的联系在于,具有适度品质的人会

有羞耻之心,而一个有羞耻之心的人会受人称赞。但是,这并不表明,行动者做了坏事之后会感到羞耻是有德性的表现。“羞耻是坏人的特点,是有能力做可耻的事情的人所特有的。说由于一个人在做了坏事之后会感到羞耻,我们就应当说他是有德性的,这是荒唐的。因为,那个引起羞耻的行为必定也是出于意愿的行为,而一个有德性的人是不会出于意愿地做坏事情的。”^[9](P125)

根据亚里士多德关于“合乎德性的行动”与“出于德性的行动”的区分,人们因羞耻而行动只是“合乎德性的行动”,这并不表明行动者就具有了那种相应的德性。“合乎德性的行为并不因为它们具有某种性质就是,譬如说,公正的或节制的。除了具有某种性质,一个人还必须是出于某种状态的。首先,他必须知道那种行为。其次,他必须是经过选择而那样做,并且是因那行为自身故而选择它的。第三,他必须是出于一种确定了的、稳定的品质而那样选择的。”^[9](P41-43)因此,行动者因羞耻而节制时,虽然具有了节制的性质,但未必是出于节制的状态,因此,这种节制不是德性意义上的节制。在亚里士多德看来,伴随着活动的快乐与痛苦是品质的表征,“仅当一个人节制快乐并且以这样作为快乐,他才是节制的。相反,如果他以这样作为痛苦,他就是放纵的。同样,仅当一个人快乐地,至少是没有痛苦地面对可怕的事物,他才是勇敢的。相反,如果他这样做带着痛苦,他就是怯懦的。”^[9](P39)显然,行动者因羞耻而节制时,更多的是痛苦而不是快乐。这就使得行动者的节制不是出于德性的节制。

按照近代规范伦理学家康德的观点,出于羞耻的行动没有真正的道德价值。康德对于按照道德法则或者道德义务行动有着特别坚定的信念,认为“善良意志”可以成为人们行动的足够的驱动力。他给出的经典例证是,同情的行为出自行动者的爱好而非道德法则或者道德义务,因此即使合乎道德法则或者道德义务,都不具有真正的道德价值。“许多人很富于同情之心,他们全无虚荣和利己的动机,对在周围播撒快乐感到愉快,对别人因他们的工作而满足感到欣慰。我认为在这种情况下,这样的行为不论怎样合乎责任,不论多么值得称赞,都不具有真正的道德价值。它和另一些爱好很相像,特别是和对荣誉的爱好,如果这种爱好幸而是有益于公众从而是合乎责任的事情,实际上是对荣誉的爱好,那么这种爱好应受到称赞、鼓励,却不值得高度推崇。因为这种准则不具有道德内容,道德行为不能出于爱好,而只能

出于责任。”^[20]

康德所援引的道德情感虽然是同情,但是,这种分析基本可以类推到羞耻上。在道德实践中,人们羞于做某件事情,可能是因为这件事情关系到行动者的荣誉。因此,行动者的行为实质上是对荣誉的爱好。这在康德看来是一种假言命令。但是,道德的有效性不能建立在假言命令的基础上。因为这会使道德失去客观性、必然性和普遍性,而沦为主观的、偶然的和特殊的行动理由。如果人们羞于为某件事情,只是因为这件事情关系到行动者的荣誉,而不是道德法则或者道德义务本身,那么,当这件事情与行动者的荣誉无关时,行动者可能就会无所作为。如果按照孟子的理解,羞耻构成人性的内容,那么,由羞耻之心外推出羞耻之行,就是顺性而为的自然过程,是一种类似于直接爱好的发作。根据康德的理解,只有义务意识能够导致真正的具有道德价值的行为;尽管因直接或间接爱好而驱动的行为可以与义务保持一致,但是,它们不能作为真正的有道德价值的行为的动机。

从现实的道德实践反思,行动者感到羞耻,虽然例证了他的自尊,也表明了他承担着失去他人尊重的风险,但是,并不必然会因此激发出行动者的德性。行动者渴望荣誉和厌恶羞耻的内在情感,不是行动者遵从社会期待而做出合德性行动的充分条件。在中国文化中,“脸”、“脸面”或者“颜”是形象地表达羞耻观念和现象的词汇。“没脸见人”、“脸面无光”或者“厚颜无耻”都是同羞耻相关的表达。“脸”是物理的,人人都有一张脸,区别在于美丑老幼;“脸”也是社会的,指涉的是人的社会地位和社会认同;“脸”更是伦理的,同一个人的尊严和德性有关。物理的“脸”是人生而有之的,但是,社会的“脸”和伦理的“脸”是行动者努力后为自我争取的。中国社会生活中以“不要脸”来批评对方德性上的瑕疵,本意是要通过唤起行动者的羞耻感而使其依照德性的要求参与社会生活。人若“不要脸”,固然言行无所顾忌。但是,“要脸”的人不一定有德性,因为“脸”可以“化装”,示人的不是真“脸”,或者“打肿脸充胖子”。即使某人一贯“要脸”且“有头有脸”,在一些特定的时空,他可能也会撕破“脸皮”,跟对方拼了这张“老脸”;或者“死不要脸”。因此,行动者即使知耻,但是,他也可能会发展出其它替代性行动方案而不是实践德性,典型的譬如明知其不可为而为之,或者以各种冠冕堂皇的理由掩饰,或者通过其它心理学的方法转移。

三、羞耻式微与德性变迁

羞耻式微被认为是德性中国的当代道德难题。因此,激发人们的羞耻感,以此为德性奠基,似乎就成为当前伦理学研究中一个重大的课题。姑且不论羞耻的激发与德性的发展之间是否存有逻辑上循环论证的嫌疑,正如前文所述,即使人们的羞耻被成功激发,但是,这能否为人们德性的发展奠基,依然是一个需要深思的问题。在反思当代中国社会道德实践领域的羞耻难题时,一个值得警惕的学术现象是,关于羞耻式微的学术论断是否可能沾染了“文化乡愁”的习气,由此陷入道德风气“一代不如一代”的虚幻感慨。在当代中国羞耻式微的理解中,有两个维度需要引起重视。这就是羞耻式微是否具有必然性?羞耻式微是否具有合理性?如果羞耻式微是必然的社会历史进程的组成部分,那么,当前关于激发羞耻的策略讨论就类似于堂吉诃德似地与风车作战;如果羞耻式微具有合理性,那么,当前关于羞耻式微的过度担心就好比杞人忧天。

羞耻依赖于视觉,但是不同人的视觉会激发出不同的羞耻反应。“在陌生人面前出丑与在熟人面前出丑相比,其狼狈程度是很不一样的。”^[21]因此,越是在熟人社会中,羞耻的道德约束功能越强。在熟人社会中,个体不仅生于斯和长于斯,而且身后长眠于斯。“抬头不见低头见”的民间俗语表达的正是这种因邻近性而生的亲密性。熟人社会激发羞耻感的优势在于,成员之间的互动频率很高,相互之间监督越容易,能更有效地鼓励和利用信任、团结、互惠、名誉、自豪、尊重、报复和报答等激励措施^[22]。在熟人社会中,人际之间共享着相同或者相似的社会关系,成员之间相互熟悉彼此的物理之“脸”。因此,行动者清楚地意识到,他若触及可耻的言行,且其可耻的言行为熟人所知,就意味着为社会关系内其他的人所了解,从而会减损其道德脸面。因为熟人社会中的其他成员会通过认清他的物理之“脸”而否定其社会和伦理之“脸”,使其“没有面子”或者“没脸见人”。这种道德伤害甚至延及他的特殊的亲密群体,比如会使他的后代或者先祖蒙羞,受到损失的不仅是“小我”,更是“大我”或者“家我”。在一个熟人社会中,行动者使其他成员看重其物理之“脸”的有效办法是提高自身的社会地位和完善自己的德性品质,也就是努力整饰其社会之“脸”和伦理之“脸”。因此,从自我做起、不断反省自我,主动体谅别人就成为维护和协调关

系的重要原则。于是,以和为贵、克制自己和忍让别人的处世原则,就成为发展和稳定关系的最佳方式。如果每个人都能自我约束,遵从熟人社会秩序的要求,就可实现和谐。若行动者恬不知耻,那么,这就是对熟人社会秩序的挑战和破坏。换言之,为了熟人社会秩序的和谐与稳定,每位社会成员都被要求对自我保持克制与反省,远离羞耻。

随着村落的衰落、单位的解体和流动的加速,当代中国社会已经成为普遍的陌生人社会。社会群体的范围突破了熟人社会的限定,以血缘、家族、亲情和同事为纽带的熟人关系,扩展至个人与陌生社会大众的关系。熟人社会是一个同质性甚于异质性的共同体。但是,当代个体置身其中的陌生人社会中,异质性日趋明显。“在流动的、陌生的、分工精细的、交流范围广泛的复杂社会中,短暂的、一次性的‘匿名’效应使得道德惩罚费用增高,道德约束离开了它所要求的社会条件,就变得相对困难。”^[23]现代社会的流动性使得羞耻反应的发生,更多的不是基于熟人的评价,而是源于生人的围观。这就无形之中削弱了行动者羞耻反应的强度、纯度和持续时间。陌生人对行动者羞耻之言行的耳闻目睹,尽管可能会在现场产生瞬时的羞耻刺激,但是,行动者在行动上可以走为上策;更重要的是,他会意识到,只要他逃离了现场,那么,他者就已经完全不“在场”了。这不会影响他在既定的社会关系网内的道德地位,不会感觉“没脸见人”。因此,熟人社会中原本不可说的可说、不可做的可做。原本忠厚老实的邻居竟然在别的地方成为了恶魔。无论赞扬他忠厚老实,还是批评他坏蛋,这都没有错。当他感觉到熟悉的他者“在场”的时候,他就是一个有德之人;当他逃逸了熟悉的他者的视线后,他又成为一个恶劣之人。“在场”的他者是陌生人还是熟人,究其本质而言,反映的是行动者在做了可耻的言行后,道德脸面可能受损的严重程度。这种道德脸面又关联着利益或者社会脸面。

因此,从社会变迁的角度来看,羞耻式微是必然的历史进程。现代社会将人际交往的空间扩大,同时将人际交往的时间缩小,由此产生的直接的后果是,传统羞耻观念与羞耻标准对现代社会的束缚愈发薄弱。空间和时间关乎界限,不仅是一个物理的概念,更隐含着重大的伦理意义,影响着行为者的道德情感。英国哲学家休谟断言,“家中摔破一面镜子,比千百英里外一所房子着了火,更能引起我们的关切。”^[24]相比于房子着火的重重大灾难,摔破一面镜子只是微不足道的损失。但是,行为者之所以更加关切镜子的

破裂而非房子的损毁,除了镜子为其所有之外,重要的原因在于,镜子同行者在空间上更为接近。因此,尽在咫尺的悲剧同遥远的不幸相比,更能激发出行为者的悲天悯人之心。现代社会扩大人际交往的空间和缩小人际交往的时间,必定总体上稀释人际交往的道德预期,彼此间的道德约束力变得脆弱,行动者的道德敏感性、道德义务感和道德行动力降低,羞耻式微就成为必然的道德现象。

羞耻式微虽然减弱了人们的道德约束力,但是,它也可能隐含着德性变迁的新趋向。传统中国社会重视羞耻,这同其整体主义伦理观念相关。从人我关系中去理解人,是中国道德文化传统重要而显著的特质。它要求个体的需要从属于社会或者群体的利益,注重个体对社会或者群体的责任和服从。它背后隐含的社会或者群体与个人之间的逻辑关系是,社会或者群体既是个体的集合,又高于个体;个体依附于社会或者群体。杜维明认为,尽管在儒家哲学中有“自我”,但“儒家的自我必须有他人的参与”,因此,“儒家的自我在诸种社会角色所构成的等级结构中不可避免地会淹没于集体之中了。”^[25]汉学家孟旦认为,“无我”是中国最早的价值之一,它以各种形式存在于道家 and 佛学,特别是儒学之中。“无我的人总是愿意把他们自身的利益或他所属的某个小群体(如一个村庄)的利益服从于更大的社会群体的利益。”^[26]

社会发展与羞耻之间存在着微妙的矛盾。社会发展不能不诉诸羞耻,否则,它就容易滑入无底线的深渊;但是,社会发展又不能不背离羞耻,否则,它就容易陷入裹足不前的踟蹰。以中国而言,改革开放不脱离既有羞耻观念的羁绊,有时候就产生不了“杀出一条血路”的闯劲。典型的是,改革开放的重要指向是建立中国特色社会主义市场经济。在传统中国社会中,“万般皆下品,惟有读书高”。因此,读书以外的其它道路都是可鄙的。显然,不冲破这种羞耻的束缚,就换不来市场经济的“春天”。因此,从这种意义上来说,当代中国社会羞耻式微体现得恰是传统道德中国向现代道德中国转变的历史进程,是从整体主义道德观念向现代个体化道德跃升的历史进程。得益于传统羞耻观念的式微,人们日益走向更加开放的道德。人们对于引以为羞或者引以为耻的人、言、行或者事,有着越来越多的理解。人们更自由了,社会主体的独立性、自主性在增强,整个社会变得更加多元发展。在中国农村,自由、独立、自由恋爱和个人发展的概念在年轻的村民之间广泛传播^[27]。古代社会中男女私奔因违反“父母之命,媒妁之言”而认

为是有辱门风的道德事件,但在当代社会中,两性之间的爱情构成婚姻的基础,是浪漫的象征。因此,当人们感到羞耻式微时,其真实的部分图景可能不是社会变得“厚颜无耻”,而是传统道德主义的叙事方式不断被压缩,道德泛化的习惯性思维日益受到挑战,非道德的生活世界日益从道德的生活世界中区隔开来。既然道德的领域不断被挤压到其应有的空间,那么,同传统社会相比,人们的羞耻必定会出现式微的趋向。但这种羞耻式微不应被理解为道德滑坡,而是回归道德本真,是还原更加真实的、丰富的和多维的社会生活。

通过以羞耻为例证的分析表明,尽管安斯康姆对现代道德心理学的发展提出了期待,但是,道德心理学更对德性伦理的现实性提出了挑战。事实上,德性伦理学复兴以来遭遇的一个重大质疑恰巧来自心理学。批评者借助心理学的研究,削弱了传统的德性概念。根据传统概念,德性被理解成一种强烈的和稳定的性情或者品质特征。但是,心理学的研究表明,这种稳定的和可靠的品质特征并不存在。从现实中看,儒家德性伦理以羞耻外推出德性的设想难以成为广泛的道德现实。因为尽管人们的德性瑕疵可能会诱发羞耻体验,但是,羞耻心理并不能成为德性完善的充分或者必要条件。恰恰相反,在现代公民道德中,羞耻作为传统道德的情意动力机制,其对公民德性的稳定性和可靠性的激发能力似乎越来越脆弱。

参考文献:

- [1] G. E. M. Anscombe, Modern Moral Philosophy[J]. Philosophy, Vol. 33, 1958, (124): 1-19.
- [2] Cf. Nicholas Gier, The Dancing Ru: A Confucian Aesthetics of Virtue [J], Philosophy East and West 51.2 (2001): 280-305; Edward Slingerland, Virtue Ethics, the Analects, and the Problem of Commensurability [J]. Journal of Religious Ethics 29.1 (2001): 97-125.
- [3] Eric L. Hutton, Han Feizi's Criticism of Confucianism and its Implications for Virtue Ethics [J]. Journal of Moral Philosophy, 2008 : 423-453.
- [4] 朱岑楼.从社会、个人与文化的关系论中国人性格的耻感取向[A].李亦园,杨国枢.中国人的性格[M].南京:江苏教育出版社,2006.83.
- [5] 王阳明.王阳明全集(第壹册)[M].北京:线装书局,2012.
- [6] 冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,1996. 267-268.
- [7] Thomas J. Scheff, Shame and Related Emotions: An Overview [J]. American Behavioral Scientist, vol.38 August 1995:1053.
- [8] Agnes Heller, The Power of Shame: A Rational Perspective [M]. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985.5.
- [9] Heidi L. Maibom, The Decent of Shame [J]. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LXXX, 2010, (3): 586.
- [10] Aristotle, Rhetorica [M]. Translated by W. Rhys Roberts, in the works of Aristotle, vol.XI. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- [11] Bernard Williams, Shame and Necessity[M]. Berkeley: University of California Press, 1993.
- [12] (美)鲁思·本尼迪克特.菊与刀[M].吕万和等译.北京:商务印书馆,1990.
- [13] Aantonio S. Cua, The Ethical Significance of Shame: Insights of Aristotle and Xunzi [J]. Philosophy East and West, Vol53, No.2, 2003.7.
- [14] Gabriele Taylor, Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self Assessment[M].Oxford:Clarendon Press, 1985.
- [15] Martha Nussbaum, Shame, Separateness, and Political Unity. Aristotle's Ethics [M], ed. A. O. Rorty . Berkeley, Calif.: University of California Press, 1980.404.
- [16] Rawls, J. A, Theory of Justice [M]. New York: Oxford University Press, 1973.
- [17] Dover, K. J, Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle [M].Berkeley: University of California Press, 1974.226-228.
- [18] R. E. Lamb, Guilt, Shame and Morality [J]. Philosophy and Phenomenological Research, 1983,43(3):336.
- [19] 亚里士多德.尼各·马可伦理学[M].廖申白译.北京:商务印书馆,2004.
- [20] (德)伊曼努尔·康德.道德形而上学原理[M].苗力田译.上海:上海世纪出版集团,2005.14.
- [21] 陈少明.关于羞耻的现象学分析[J].哲学研究,2006,(12).
- [22] (美)赫伯特·金迪斯、萨缪·鲍尔斯等.人类的趋社会性及其研究[M].浙江大学跨学科社会科学研究中心译.上海:上海人民出版社,2006.75
- [23] 张静.经济:道德? 不道德? [J].读书,1997,(11).
- [24] (英)休谟:人性论(下)[M].关文运译.北京:商务印书馆,1983.467.
- [25] 杜维明.儒家思想新论:创造性转换的自我[M].南京:江苏人民出版社,1995.10-11.
- [26] Munro, D. J., Concept of Man in Contemporary China[M]. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1979.40.
- [27] Yunxiang Yan, Introduction: Understanding the Rise of the Individual in China [J]. European Journal of East Asian Studies, 2008.1-9.

【责任编辑:来小乔】

【下转第154页】