

## 羞感伦理何以可能是自律的？\*

张 任 之

〔摘 要〕在古希腊罗马时期已被谈论的“内在化羞感”以及在先秦儒家被重视的“羞恶之心”，在根本上都并非本尼迪克特等人所谓的诉诸外部的习俗伦常的“外在化羞感”，因而植基于这种“内在化羞感”之上的羞感伦理也不必被视为“他律的”。当代新儒家借助于批判性地吸收康德的自律伦理学，创造性地发展出一门儒家的自律伦理学，这大大扩展了羞感伦理学的问题：不仅须讨论羞之体验，亦须关注能羞之在。这一交互人格性的“能羞之在”并非康德意义上的“无个性”的理性主体，而是在其自身之内融贯有“内在化他者”，因而是具体而真实的。自律的羞感伦理的核心意义就在于，能羞之在服从其自身立之法，这一服从的动力亦在此能羞之在自身。

〔关键词〕内在化羞感 外在化羞感 罪感 自律 伦理学 [中图分类号] B82

自鲁斯·本尼迪克特 (Ruth Benedict) 的名著《菊与刀》(1946年)发表以来，“罪感文化”(guilt-culture)和“耻感文化”或“羞感文化”(shame-culture)的区分在文化研究领域已广为人知。在本尼迪克特看来，所谓的“羞感文化”以日本文化为代表，主要“依靠外部的强制力来做善行”；与之相对，“罪感文化”则是西方文化的基本特征，主要“依靠罪恶感在内心的反应来做善行”。(cf. Benedict, p. 223f.) 其后，“羞感文化”这种观念也被延伸至对中国文化乃至东亚文化，以及荷马时期的古希腊文化等文化形态的研究中。此一文化类型通常被看作是以流传的习俗和传统、外在的公众和社会约束来作为伦理道德之标准，而罪感文化则诉诸一种内在的道德约束和道德要求。在此基础上，借用康德的道德哲学概念，这种植基于外部强制力的羞感伦理常常也需被视为“他律的”。

然而，本尼迪克特的这一界定与区分长期以来饱受质疑。主要问题在于：1. 在这一界定和区分中的羞感文化是否是对东亚文化（以及荷马时期的古希腊文化等）的合宜概括？2. 她对羞感本身的描述是否合乎羞感之为羞感的本质实情？或者说，羞感的现象学本质结构如何？3. 更进一步，一种羞感伦理或羞感文化是否必然是他律的？本文不拟逐一详细展开这些问题，而是主要聚焦于最后一个问题，进而指出一门自律的羞感伦理学是可能的，并着力去论证它何以可能是自律的。

—

在本尼迪克特的经典区分与界定中，羞感文化总是与一种外在的习俗与约束密切相关，或总是涉及一种他人的或公众的评价。以羞感为基础的伦理或道德也就建基于一种外在的强制力。如果人们接

---

\* 本文系2012年国家社科基金青年项目“舍勒的交互主体性现象学研究”(编号12CZX047)的阶段性成果。

受她的这一界定,同时将此一羞感观念延伸至荷马时期的古希腊文化的研究,那么,就如 E. R. 多兹 (E. R. Dodds) 所指出的那样,<sup>①</sup> 荷马时期的古希腊文化无疑要被归为羞感文化,因为古希腊罗马人的最高善不是享有良心,而是享有名声和荣誉、公众的尊重;古希腊罗马人所知晓的最强的道德力不是对神的畏惧,而是对公共意见的尊敬,一种羞耻感。(cf. Dodds, p. 17f.) 随后的古典学者更进一步,在从荷马到希罗多德、品达以及埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇德斯等悲剧作家乃至智者学派、柏拉图和亚里士多德的古典伦理思想发展中都发现并强调了羞感的重要意义。

然而,由之而来的问题是,这种基于与罪感之对比而揭显的羞感究竟是否合乎羞感之为羞感的本质实情?罪感与羞感的这样一种区分是否合宜?在此基础上,对羞感文化之类型的描述是否完全适合于古希腊文化形态?道格拉斯·开恩斯 (Douglas Cairns) 曾对多兹 (以及本尼迪克特) 的研究提出质疑。在他看来,羞感和罪感的这种对举研究存在两方面的问题:一方面,“内在”与“外在”并不是罪感和羞感的根本性区别,事实上,在罪感和羞感中都包含有内在化的要素;另一方面,这种羞感和罪感的概念根本就是站不住脚的,因为羞感和罪感在所有阶段都拥有一种内在化因素,二者并不能通过它会发生在一个真实的观众、一个想像的观众或某人自身面前这种情况来加以区别。我们后文还会论及这一点。开恩斯进一步指出“就犹太-基督教的‘原罪’概念而言,罪被狭隘地、种族中心主义地理解,接着又与‘荣誉’和‘符合某人自己的自我画像’相联系,这暗示了一种乐于用罪的说法代替与内在化标准有关的任何形式的羞的态度。”(Cairns, p. 27f.) 换言之,如果人们否弃这种以罪感代替羞感的态度,那么,一种内在化的羞感就随之可以呈现出来。

当代著名哲学家伯纳德·威廉斯 (Bernard Williams) 在其经典著作《羞耻与必然性》中也检讨了这种罪感与羞感的对举,强调了古希腊人的罪感体验与羞感体验的复杂性,并对希腊人的羞感体验进行了深刻入微的分析。通过对欧里庇德斯的剧作《希波吕托斯》(尤其是第 380-387 行) 的文献学考究,威廉斯指出,最晚在公元前 5 世纪晚期,希腊人已经区分了两种不同的羞感,即“单纯跟随公众舆论”的羞感与“表达内在的个人信念”的羞感。(参见威廉斯,第 105-108 页) 在欧里庇德斯笔下,菲德拉如此说“羞耻亦分两种,一种无害,一种却是家族的负累”。(威廉斯,第 187 页) 后世的诠释者也将之分别称作“好的羞耻”和“坏的羞耻”,前者是“坚定的、积极的以及(如果需要的话)不受传统期望约束的”羞感,后者则是“腼腆的、消极的、拘泥于传统习俗的”羞感。(参见同上,第 187-190 页) 简单说来,在古希腊文化中,羞感并不单单意味着一种关涉于传统和习俗的体验(本文将之简称为“外在化羞感”),羞感伦理也未必一定是基于一种外在的强制力,因而也不必在此意义上是他律的,而是也可能存在着一种事关内在性的羞感体验(本文将之简称为“内在化羞感”)。后面我们会看到,威廉斯的这一探究不仅对羞感体验之本质描述极富意义,同样也有益于对中国文化中羞感问题的讨论,而且还会对羞感伦理之性质(自律抑或他律)的厘定提供一定的帮助。

## 二

现在,如果羞感也可以是内在性的,那么羞感和罪感这二者该如何区分?特别是随着基督宗教思想的介入,人们将如何看待羞感与罪感的关联呢?奥古斯丁给我们提供了一个经典的分析案例(有关鲁克雷提娅因羞而自杀的故事),借此我们不仅可以更为明确地区分罪感和羞感,而且还可以更清晰地界定内在化羞感的本质性结构。(参见吴天岳,第三章) 这里所说的鲁克雷提娅的故事源自史学

<sup>①</sup> 正是多兹首次将本尼迪克特的这一区分应用于古希腊文化的研究。

家李维《建城以来史》中所记。故事大致如下：

罗马王子塞克斯图斯·塔克文被鲁克雷提娅的“美貌”和“贞节”所打动。塔克文避开她的丈夫科拉提努斯，入夜后潜入其房间，向她倾诉爱慕以至恳求，再到祈求与威胁兼施，甚至以死恐吓，她宁死不从。最后，塔克文威胁声称，将把断喉的奴隶与被杀的她赤身裸体地放在一起，以便将她说成是在下贱的通奸中被杀死。震惊的鲁克雷提娅不得不忍辱屈从。次日，她召唤父亲、丈夫等人，愤陈遭遇，坚称“只是身体被玷污，但灵魂无罪，死将为证”，并在获得众人为其报仇洗辱之允诺后拔刀自尽。（参见李维，第57-60节）

在通常的历史叙述中，鲁克雷提娅总是被视为“德性的例证”或“贞节之典范”而被称颂。然而，奥古斯丁在《上帝之城》中对这种流行的称颂提出了挑战和质疑。在简述这一故事之后，奥古斯丁随即展开了尖锐的追问“我们该说她什么呢？该把她当作淫妇还是贞女呢？”（奥古斯丁，第29页）这一诘问针对的究竟是什么？在罗马人眼里，这个问题的答案是显见的，所谓“二人同床，一人犯奸”。该故事想表达的是，尽管鲁克雷提娅和塔克文有肉体上的交合，但犯奸的只是那个有着无比肮脏欲望的塔克文，鲁克雷提娅因保持无比贞节的意愿而是无罪的。无疑，鲁克雷提娅是贞女。但是，既然她是无罪且贞节的，那她为何会被处以极致的惩罚？是谁惩罚了她？或者，究竟是谁惩罚了谁？奥古斯丁强调，正是“这一个”备受称颂的鲁克雷提娅，把“那一个”无辜的、贞节的而且惨遭凌辱的鲁克雷提娅惩罚杀害了。但，“这一个”又有何理由杀害“那一个”呢？

奥古斯丁让鲁克雷提娅陷入了两难：如果“那一个”是贞节的，也就是说在起初被强迫的肉体交合中，她始终保持抵抗的意愿。那么，“这一个”就犯了杀人罪；如果“这一个”没有犯杀人罪，那就意味着“那一个”是不贞节的，即犯了奸淫罪。何谓不贞节而犯了奸淫罪？为此，奥古斯丁作出了极为细致的分疏“在那个青年暴烈的欲望引诱之下，甚至也激起了她自己的情欲，于是也乐意交媾，那么，她就因痛悔而惩罚自己，认为可以通过死得到宽恕”。（同上，第30页。黑体均为笔者所加，下同）这里的关节点在于“乐意”，换言之，在此情形中，“那一个”已不再始终保持贞节的意愿，而是受情欲引诱，改变其意愿，灵魂也就因此而蒙罪。如此，这里就不再是“二人同床，一人犯奸”，而是“二人同床，二人犯奸”。从这一细致的分疏中可见，对奥古斯丁而言，（奸淫）罪感产生的根基在于“意愿”，或更明确地说，在于“意愿”与“欲念”的张力。如果意愿纯正贞节不杂欲念，或意愿能抵御欲念之引诱，即为无罪。相反，罪感体验产生于受欲念之引诱的不纯贞的意愿。

但是，羞感在哪里？鲁克雷提娅被视为“德性的例证”恰恰是因为她因羞而自杀。这里的“羞”究竟指什么？按照罗马人“二人同床，一人犯奸”的叙事框架，鲁克雷提娅无疑是贞节且无罪的，她之所以自杀，是因为她的“羞感”。作为一个罗马女子，她渴望赞美，渴望以死为证，也就是希望，“她向自己施加的那样的刑罚，在别人眼里，能成为她的心志的见证，因为她并不能向他们证明自己的良知。她羞于被人认为，在别人向她做了苟且之事的时候，她自己愿意承受，成了同谋”。（同上）可见，按照罗马人的叙事，鲁克雷提娅的“羞感”实际上意味着那样一种关涉“在别人眼里”的评价、受制于外在习俗与伦常的体验。然而，奥古斯丁并不认为这种“羞感”可以成为“这一个”对“那一个”进行刑罚的理据，因此没有人可以因为这样的“羞感”而无“罪感”而自杀。更进一步，奥古斯丁实际上还怀疑了这种外在化“羞感”的源初性，与此相对地提出一种内在化羞感：

因此，当人类始祖觉察到肉体里的这一活动，它因为不顺从而是不得体的，他们为自己的赤

裸感到羞涩,因而用无花果叶去遮蔽他们的那个器官。以那样一种方式,来自他们的羞感的一个决断 (*arbitrium*) 掩蔽了那不顾他们意愿的决断而被唤起的行为,同时,因为他们为自己不得体的欲望而羞愧,他们借着遮蔽这些器官而做了得体的事。(奥古斯丁,《论婚姻与肉欲》,I,6,7; 转引自吴天岳,第105-106页)

在这里,奥古斯丁对亚当在伊甸园故事的解读中,提出了一种对羞感——内在化羞感——的解释。羞之所羞,并非是基于外在的评价或习俗伦常,而是根植于内在的“不得体的欲望”。什么是“不得体的欲望”?它是一种不顾意愿之决断的欲望。回到前面所讨论的“二人同床,一人犯奸”的鲁克雷提娅故事:对她而言,外在力量强加给她身体的,不仅有痛苦,还可能有属于欲望的东西。但只要始终保持无比坚毅的心灵和意愿,她就是贞节的、无罪的。然而,这并不能排除可能被引发的情欲或欲念(以及身体的快乐),一种不受纯贞意愿辖制的欲念,一种“不顺从的、不得体的欲望”,在此她会产生羞感。(参见奥古斯丁,第26页)换言之,所谓的内在化的羞感根本上源于“意愿”与“欲念”的冲突,即“意愿”无法辖制“欲念”。在这一点上,它与罪感有共同之处。

总体而言,在奥古斯丁重述和展开的鲁克雷提娅故事中,我们可以读出三种不同的情感体验:罪感、内在化羞感和外在化羞感。外在化羞感涉及他人的评价和习俗伦常,内在化羞感与罪感都与自我或灵魂内部的“意愿”与“欲念”的张力有关,罪感产生于夹杂欲念的不纯贞的意愿,内在化羞感则源于不受意愿辖制的欲念。尽管奥古斯丁并未在羞感之基础上发展出一门羞感伦理学,而且他所强调的内在化羞感也未必等同于古希腊人的“表达内在的个人信念的羞感”,但他对羞感之道德心理学的描述还是为我们提供了内在化羞感的一种结构性框架。

### 三

让我们再次回顾本文的基本关切:探究一门羞感伦理学是否可能以及何以可能是自律的。借助内在化羞感和外在化羞感的区分,我们可以质疑本尼迪克特等人将羞感限制在外在化羞感之上的做法,继而拒绝将羞感伦理简单归为他律伦理。人们完全可以期待在内在化羞感的基础上发展一门羞感伦理学。进一步的问题便在于,在内在化羞感基础上建立起来的伦理究竟是否是自律的?

在进入这一问题之前,我们首先需要讨论“自律”的概念稍加讨论。“自律”(Autonomie)这个概念是由康德从17、18世纪的政治学思想中首度引入道德哲学的,在政治学那里,这一概念被用来讨论作为自治存在体的国家观念。在康德的道德哲学中,所谓自律,主要是指意志的自律,或者实践理性的自律。意志的自律原则,被康德视为道德的最高原则,它所强调的是意志服从其自身之立法。(cf. Kant, 1911, S. 431)在此意义上,一门自律的伦理学首先就意味着一种道德主体(在康德这里是意志主体或理性主体)为自身立法,进而自己服从的伦理学。

按照迪特·亨利希(D. Henrich)的说法,理性自律要自洽自足,必须要满足两个条件:一方面,理性必须要包含行动的原则,这些原则规定意志意愿什么。这也就是这里讲的意志服从其自身之立法,或者用康德的话来说,理性必须要包含“善的判断原则”( *principium diiudicationis bonitatis* );另一方面,理性若只是单单给出并意识到行动的原则,那仅仅意味着理性的“自识”( *Autognosie* ),而非理性的“自律”( *Autonomie* )。理性自律还要意味着理性能给意志以“约束性”( *Verbindlichkeit* )以促成行动,或者说,从理性中亦需产生出“善的执行原则”( *principium executionis bonitatis* )。(cf. Henrich, S. 13f.) 换言之,一门自律的伦理学不单单意味一种道德主体自我立法、自我服从的伦理学,同时也需给出道德主体究竟缘何而服从法则去行动(道德动机)。

在其成熟期的伦理学中,康德将“善的判断原则”判给理性,在道德立法的层面摒弃了所有的情感

与感性，而只是将一种特殊的、“由理性概念而自身引发的”道德情感——敬重（Achtung）——保留为“善的执行原则”。（cf. Kant, 1911, S. 401, Anm.; 参见张任之，第1.5、3.1.1节）细究康德所谓的意志自律或意志自由，我们会发现，他始终着眼的是有理性的存在者之内的“意志”（或“理性”）与“禀好”（Neigung）之间的冲突。所谓的“自然的辩证”或“通常实践理性的辩证”所点明的正是在有理性的存在者内部的这两种能力的冲突。（cf. Kant, 1911, S. 405）康德曾说“在你的内部仅追求幸福的，是禀好；但是，将你的禀好局限于‘首先配得这种幸福’的条件的，是你的理性；而且你能藉由你的理性限制与制伏你的禀好，这是你的意志之自由”。（Kant, 1914, S. 483）于此可见，康德的意志自由或意志自律的结构性框架与奥古斯丁的意愿之道德心理学（涉及罪感与羞感时）的结构性框架是同构的。<sup>①</sup>

要而言之，在康德意义上的自律伦理学意味着道德主体（理性主体或意志主体）自我立法、自我服从，由理性概念而自身引发的、对意志主体所立之法之敬重感成为道德的动机。显然，康德的自律伦理学摒弃了除敬重感以外的所有其他情感，无论是在立法的层面，或是在执行的层面。那么，人们还如何可以去谈论一门建立在羞感这种情感之上的自律的伦理学？

#### 四

借助于批判性地吸收康德道德哲学，当代新儒家巨擘牟宗三先生（以及其弟子李明辉教授等）创造性地发展出一门儒家的自律伦理学，它为我们在这里所意图讨论的问题提供了可能的进路。（参见《牟宗三先生全集》第5卷、第22卷；李明辉）那么，究竟何谓孟子（乃至儒家）的“自律”伦理学？综括牟、李二人的论说，其核心要义主要体现在如下两方面：

其一，孟子强调“仁义内在”说。所谓“仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》），“仁义礼智，非由外烁我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求则得之，舍则失之”。（《孟子·告子上》）这里的“仁义礼智”即为康德意义上的道德法则，而“根于心”或“固有之”，指的就是道德法则出于此“本心”，“本心”为道德法则的“立法者”。牟宗三曾明言“孟子说仁义内在是内在于本心，由本心而自发，相当于康德所谓‘意志之立法性’，后来陆王即名之曰‘心即理’。由此‘仁义内在’自然推出‘仁义礼智之心或德是我所固有，非由外烁’。只要是理性的存有，有道德的心或意志，他即有这些仁义礼智之明德”。（《牟宗三先生全集》第22卷，第64页）这一点所强调的即是前述亨利希所谓的“自律伦理学”之“善的判断原则”维度，也恰是孟子以及儒家同于或近于康德的地方，无须赘述：

其二，孟子所谓的“本心”，即为“恻隐、羞恶、辞让、是非”之“四端之心”或“四端之情”，牟宗三将之称作“本体论的觉情”（参见同上，第7卷，第308页）、“实体性的觉情”（同上，第21卷，第73页）、“本心之情”（同上，第15卷，第286页）或“实体性的仁体或觉体”（同上，第504页），等等。这几个概念中又包含两个层次的意涵：

1. 所谓“觉情”，“情”即是“情感之情”，而“觉”则为“以觉训仁”（谢上蔡）之“觉”“惻然有所觉”（诸葛亮）之“觉”。因此，它并非认知意义上的“知觉”，亦非经验性感受之情感，而是“道德的觉情”（《牟宗三先生全集》第21卷，第73页）或“智情”（同上，第15卷，第334

<sup>①</sup> 这里所说的“结构性的同构”指的是，无论在奥古斯丁对罪感或内在化羞感的意愿心理学分析中，还是在康德对意志自律的讨论中，呈现出来的都是一种冲突和张力，或者是在意愿与欲念之间（奥古斯丁），或者是在理性与禀好之间（康德）。

页)。为强调“四端之心”或“四端之情”的纯粹性与非经验性,牟宗三甚至径直将之称作“纯粹的理性”。(参见牟宗三,第4-5页)李明辉则引入现象学家舍勒对于“感受(状态)”(Gefühl)与“感受(活动)”(Fühlen)的区分,将此“觉情”解释为现象学意义上的意向性的“感受(活动)”(参见李明辉,第70页。李明辉将这两个概念分别译作“情感”和“感知”,以“感知”释“觉情”)。此一方面是在与“知觉”或“情感”对堪之中对“觉情”的(现象学)诠释,以揭显出孟子的“四端之情”之为“觉情”,这在根本上区别于康德的“道德情感”<sup>①</sup>;

2. 另一方面,儒家所言的“觉情”亦须视为“觉体”或“仁体”,它又是“本体论的”或“实体性的”。正所谓此“觉情是即心即理,即明觉即法则的”(《牟宗三先生全集》第21卷,第73页),“它是心是情亦是理”(同上,第15卷,第504页),“理性本身就是觉情[……],觉情亦就是理性:它既不先于理性,亦不后于理性,它与理性是一”。(同上,第334-335页)在此意义上,对于孟子以及儒家来说,作为道德之立法者就是这一“即心即理即情”的“本心”,所谓的“自律”,根本上可以被称作“本心自律”。(参见同上,第5卷,第171页)这一“本心”既含理性又含觉情,所谓将康德的道德情感“上提”,指的无非是将仅作为道德动机的“由理性概念而自身引发的道德情感”,上提至进行道德立法的“本体论的觉情”或“本心之情”。那么,正因此“本心之情”可以“反上来而为原因,即示它不只是一结果,因而亦即可为道德之基础”。(《牟宗三先生全集》第15卷,第292页)之所以需要“上提”乃是在于,对于孟子以及儒家来说,本心亦即是“道德判断之标准”:“同时是标准,同时是呈现,此为主客观性之统一;如是,理义必悦我心,我心必悦理义,理定常、心亦定常、情亦定常”(同上,第5卷,第171页);反观康德,他把本是活的东西因忘记其本义而说成死的,因为他把“道德感看成是形而下的,感性的,纯主观的,不能为道德之基础,这就是把心之明觉义和活动义完全从意志上脱落下来,而意志亦只成一个干枯的抽象的理性体,而不知意志活动就是本心仁体之明觉活动,道德感(道德之情)就是这本心仁体之具体表现”(同上,第20卷,第250页)。

这种内含在“本心”之中的、作为“本心”之呈现的“觉情”所关涉的正是亨利希所谓的“自律伦理学”之“善的执行原则”维度,这也正是孟子以及儒家不同于甚或超出于康德的地方。

总括来说,孟子以及儒家这里所说的“本心自律”,将“善的判断原则”与“善的执行原则”同时收摄在“本心”或“觉体”之中,立法者与执行者同为“本心”,“本心”自我立法、自我服从,而且不假外缘自己“兴发”“自身即是力量”,所谓“沛然莫之能御也”。(《孟子·尽心上》)

看起来,问题很清楚了。与本尼迪克特所界定的不一样,在这种羞感伦理乃至羞感文化中,行为的约束力或道德与否的标准并非源自外在的对象、事物,甚或权威与天志(“非由外烁我”),而是“根于心”或“我固有之”。这也正是(康德意义上的)“自律”概念的题中应有之义。

## 五

然而,问题并未就此结束。孟子所言的羞恶之心即为本心仁体,它是义之端,无羞恶之心非人也。在此意义上,羞(恶)不单单是感性之情,它是本心之情,是心是情也是理。所以,羞恶之心乃为义之端也,它是“义”(这一道德法则)的立法者,同时又是“义”的具体而真实的表现。所谓的自律的羞感伦理,首先强调的就是,道德的立法者和执行者都需回溯到羞感这里,或者更确切地

<sup>①</sup> 无论是康德所批判的苏格兰道德情感学派所论的“道德感”,或是康德成熟期伦理学中作为道德动机而出现的“道德情感”。

说,回溯到一个作为“本体论的”“实体性的”本心仁体而存在的“羞感”这里,或可称其为“羞之存在”或“能羞之在”。自律的羞感伦理最终建立在这样一种能羞的道德主体之上:此处的“羞感”并非经验性的感性之情,而是舍勒现象学意义上的意向性的“感受(活动)”(参见张任之,第6.3.3节);此处的“能羞的道德主体”说的是“真正的真实的主体性。这个真实的主体性不是平常我们说的主观的主体,这是客观的主体,人人都是如此,圣人也和我一样”。(《牟宗三先生全集》第29卷,第80页)然而,这样一个“客观的主体”、客观的能羞之在,其客观性来自何处?它又如何是真实的?

威廉斯曾指出,康德因强调道德立法面的纯粹性与形式性,其所论的道德主体或道德自我在一定意义上就是一个进行批判的自我(the criticising self),它试图从一个人偶然地成为的一切中分离出来,与一切经验性因素隔绝,因此就其自身而言,就只是“理性或道德的视角”,因而是无个性的。那它还能是真实的吗?(参见威廉斯,第110-111、174页)如果,孟子以及儒家的自律伦理学以“本心”为道德主体,那么,面对威廉斯的批评,人们就需要检视或回答,“本心”究竟是否是无个性的。若以羞感伦理来说,问题就在于,作为道德主体的“能羞之在”究竟是一种什么样的存在,它是绝对抽象而无个性的吗?或者说,在现象学意义上,“能羞之在”的本质结构是怎样的?

看起来,威廉斯的这个批评似乎对任何的自律道德都构成了一种两难:要么因强调纯粹性且摒除经验性而导致道德主体或道德自我的无个性;要么为避免这种无个性而将道德自我与那些与其自身相关的偶然性乃至社会性相联系。前者因强调了自律性却导致了道德自我的无个性,后者则因保证道德自我之个性而可能影响自律性本身。解决这种看似两难的关键在于去回答,一种“本心自律”的伦理学究竟能否容纳他异性的因素?若言“仁义礼智根于‘心’”(自律),那么此“心”是抽象隔绝而“唯我”的吗?

显然,这里有两个层次的问题,或如劳思光先生所言,这里是在两个不同的“历程”上来讲。(参见劳思光,第122-123页)自律道德,强调的是仁义礼智这类道德法则“根于”心,而不假外求,“心”是立法者。就体现在自律的羞感伦理上来说,“义”是基于“羞恶之心”的,而非如所谓的外在化羞感伦理或文化那样,将“义”置于外。这也是孟子与告子的根本区别所在。但这里所讲的“内在”或“固有”都不是就“发生历程”讲,也就是说,此“心”并不等同于人在初生时的那个实然之始点,而是就“本质历程”来讲的。这是“自律”的根本义,这也是第一层意义上的“内在”,即义内-义外之辨中的“内”,前文所说的“内在化羞感”也是在此一层面所讲的。

但就“发生历程”而言,此“心”本身尚待“扩而充之”,或者说,此一“内在”心本身之“内在”结构尚需被探究。后面这个“内在”是第二层意义上的“内在”,说的是作为“自律”之主词或主项的“道德自我”或“本心”之“内在”,它是如何“发生”的,能否容纳偶然性、经验性和他异性的要素?而这个层次上的问题实际上最终不会影响在“本质历程”上来讲的“自律”之本身。

让我们回到前文提及的奥古斯丁所论的“内在化羞感”的例子来审视这里的问题。奥古斯丁那里的“内在化羞感”体现的是主体或自我之内的意愿和欲念的冲突,自我会为“不得体的欲望”而羞,也就是会为欲念不受意愿之辖制而羞。在此结构中,似乎完全是“唯我”的,完全看不到他异性的因素。不过,正如威廉斯所指出的那样,忽视在羞感体验中他者(哪怕是想象中的他者)的重要性,其实是个“愚蠢的错误”,想想萨特所描述的“锁孔体验”就可以知道这一点了。(参见威廉斯,第90-91页)比如,奥古斯丁所说的这个例子,自我之所羞指向的其实是这种“不得体的欲望”之“暴露”,也就是在某个“他者”眼前之“暴露”。在这个“内在化羞感”中实际上也已经暗

含了一个“他者”或“他异性”。这个“他者”或“他异性”可以是神圣者、他人或者家庭、社会团体,甚至是“作为另一者的我自身”(比如某种职业性的或大写化的“我自身”,一种理想型的“我自身”)。(cf. Steinbock, p. 86f.) 重点在于,这个“他者”是内在于“本心”的,这种“内在化的他者确实是抽象化的、普遍化的和理想化的,但是他潜在地仍然是某人而不是乌有”,而且这个“内在化他者”其实始终是带着某种特定视角和观点的他者。(参见威廉斯,第94页)因此,这个“义”内于“心”的“本心”或“能羞之在”根本上又包含着一个“内在化他者”,这个“能羞之在”或“害羞的自我”(the shamed self)本质上是一个发生生成着的“交互人格性的自我”(interpersonal self)(cf. Zahavi, pp. 235-240)。以此方式,这个道德主体可以容纳偶然性与经验性,却不必影响其自身的普遍性。有关于此,牟宗三曾说得甚为通透:

对于性体心体之体证,或性体心体本身之呈现,不只是隔绝一切经验而徒为抽象的光板的体证与呈现,而且还需要即在经验中而为具体的有内容的体证与呈现。“具体的”即是真实的,它不只是一抽象的光板、纯普遍性,而且是有内容充实于其中而为具体的普遍。普遍性不因有内容而丧失,故虽是有内容,而却“浑是知体著见”。这样,倒因有内容而为具体而真实的普遍、落实平平的普遍,不是凸起抽离的光板所谓“光景”的普遍。[……](故在此种体证与呈现中,所成的不是知识系统,而是德性人格底真实生命之系统。)(《牟宗三先生全集》第5卷,第176-177页)

根本说来,孟子以及儒家的本心自律伦理学成就的就是“德性人格底真实生命”,它含有“具体而真实的特殊”之经验内容,且自身为“具体而真实的普遍”,“今与后”“己与人”都融贯其中。作为“本心仁体”的“能羞之在”根本上并非“徒为抽象的光板”而是“落实平平的”,因而并非是“无个性的”道德自我。因此,这个作为自律的主词或主项的本心仁体,与舍勒现象学意义上的作为“具体的主体性”的“人格”(Person)并无二致。“本心自律”在根本上也可被理解为舍勒所强调的“人格自律”。(参见凯利;张任之,第8.1节)

## 六

行文至此,我们可以来大致总结“究竟什么是羞感伦理学,以及它在何种意义上可能是自律”这一问题,并去展望一门自律的羞感伦理学的可能形态。

本尼迪克特(以及多兹等)对“羞感文化”的界定并不完全契合东亚文化与荷马时期的古希腊文化形态。在古典希腊时期(包括在其后的奥古斯丁等那里)已被谈论的“内在化羞感”以及在先秦儒家已被重视的“羞恶之心”,在根本上都并非本尼迪克特所谓的那种诉诸外在的习俗伦常的羞感。而且,人们也可以在这种“内在化羞感”或“羞恶之心”的基础上去构建一门羞感伦理学。<sup>①</sup>所谓的羞感伦理学,指的就是一种以“羞感”为核心的伦理思考。它原则上需要包括:1.对“羞感”本身的现象学描述或道德心理学的研究(作为元伦理层面);2.追问“羞感”或“羞之存在”在伦理学建构中扮演何种角色、发挥何种作用(作为伦理建基层面);3.在此基础上确立相关的道德原则(作为“规范伦理”层面),等等。本文主要关注的是第二个层面,即致力于回答“羞感”与道德法则的关系问题。当然,在康德的意义上,这个问题也涉及“自律-他律”的问题,即是说,涉及道德法则的立法面与执行面的问题。

<sup>①</sup> 这里搁置的问题还有:有没有外在化羞感之伦理的可能性?羞感伦理可以是自律的,或者根本只能是自律的?我们将另撰专文讨论。



本文首先澄清了“内在化羞感”“外在化羞感”(以及“罪感”)之间的差异,并尝试在“内在化羞感”的基础上谈论自律的羞感伦理学,随后致力于辨析“自律”之概念。康德的自律道德观念,须始终关注道德的判断原则和执行原则两个层面,孟子以及儒家提出的“本心自律”伦理学在不同于康德的意义上为自律的羞感伦理学提供了可能的进路。作为“本体论的觉情”的“羞恶之心”是情是心也是理,因此可融摄道德的立法和执行之两面。孟子以及儒家不仅关注作为“四端之情”的“羞”,同时也关注作为“觉情觉体”的“羞心”,这大大扩展了羞感伦理学的问题:不仅须讨论羞之体验,亦须关注能羞之在。

通过讨论威廉斯对康德的“无个性的”道德主体的批评,人们可以进一步明确,羞感伦理学中道德主体或道德自我(能羞之在)本质上是个“交互人格性的自我”,它在其自身之内包含有抽象化的、普遍化的和理想化的“内在化的他者”。“义内”之“内在”意义上的“能羞之在”自身之“内在”中已融贯有他异,因此它是“具体而真实的普遍”,绝非是“无个性的”道德自我。在问题理路上,舍勒对康德的批评在一定意义上是承接了威廉斯的批评,他所强调的作为自律之主项或主词的“人格”本身所指的无非就是这个融贯有“内在化他者”的、有个性的、有交互人格性的“能羞之在”。

羞感伦理之所以可以是自律的,恰恰是因为这一具体而真实的、生成着的、交互人格性的“能羞之在”作为道德主体,在其自己内部,在意愿与欲望、理性与稟好的张力中,服从其自身立的法,这一服从的动力亦在此“能羞之在”自身。

#### 参考文献

古籍 《孟子》。

奥古斯丁,2007年《上帝之城:驳异教徒》(上),吴飞译,上海三联书店。

凯利,2017年《伦理的人格主义和人格的统一》,郁欣译,载《广西大学学报(哲学社会科学版)》第4期。

劳思光,2015年《新编中国哲学史》(一),北京三联书店。

李明辉,2005年《四端与七情:关于道德情感的比较哲学探讨》,台湾大学出版中心。

李维,2007年《建城以来史》(前言·卷一),穆启乐等译,上海人民出版社。

牟宗三,2004年《〈孟子〉演讲录(六)》,卢雪昆整理,载《鹅湖月刊》第三十卷第5期(总353期)。

《牟宗三先生全集》,2003年,台北联经出版事业有限公司。

威廉斯,2014年《羞耻与必然性》,吴天岳译,北京大学出版社。

吴天岳,2010年《意愿与自由:奥古斯丁意愿概念的道德心理学解读》,北京大学出版社。

张任之,2014年《质料先天与人格生成——对舍勒现象学的质料价值伦理学的重构》,商务印书馆。

Benedict, R., 1967, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston: Houghton-Mifflin Trade and Reference Press.

Cairns, D., 1993, *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Dodds, E. R., 1951, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.

Henrich, D., 1982, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: Verlag Reclam.

Kant, I., 1911, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, Bd. IV, Berlin: Verlag Georg Reimer.

1914, “Metaphysik der Sitten”, in *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, Bd. VI, Berlin: Verlag Georg Reimer.

Steinbock, A., 2014, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Williams, B., 1993, *Shame and Necessity*, Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.

Zahavi, D., 2014, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford: Oxford University Press.

(作者单位: 中山大学哲学系、现象学研究所)

责任编辑: 李 薇

## ***Ganying* ( Inductive Responses) Thought in Early China**

—Four Modes and Their Rational Appeals

Li Wei

In early China , *ganying* was an important way to grasp the relation among all things , and especially between the heavenly and the human. This thought , according to early Chinese texts , diverges into four modes: stimulation , feedback , interaction , and synchronization. Stimulation and feedback are two modes that were primarily used in explaining one’s manner of handling affairs and seeking order , i. e. of reasoning things out; interaction meanwhile was used for reasoning about the generation and change among all things , and synchronization for reasoning about communication between the heavenly and the human. These four modes of the responses of induction are special vehicles used by early Chinese thinkers to convey rational appeals.

## **On Aristotle’s Concept of *Dynamis***

Chen Kang

This paper firstly clarifies three meanings of Aristotle’s concept of *dynamis*—that is , capacity , possibility , and potentiality—and discusses them in detail with reference to Aristotle’s texts. Secondly , it genealogically establishes a sequence of four documents: the earliest is *Metaphysics* Δ12 , followed by the *Analytics Prior* I 13 , *Metaphysics* Θ1 –9 , and the *De Interpretatione*. Finally , it argues that within the meanings of *dynamis* , potentiality is derived from possibility.

## **How is It Possible for the Ethics of Shame to be Autonomic?**

Zhang Ren-zhi

Shame , whether in Greco-Roman or Confucian ethics , should not be a kind of “externalized shame” ( as put by Ruth Benedict ) which appeals to external moral relations. In other words , an ethics of shame need not be seen as heteronomous. When contemporary Neo-Confucianism develops an autonomic ethics by critically absorbing Kant’s ethics , it discusses the relation between the experience of shame and the being of shame. The latter is not the “characterless” rational subject in the Kantian sense , but rather embraces the “internalized other” , through which the interpersonal being of shame is real and concrete. In an autonomic ethics of shame , the being of shame obeys the set of laws by itself , and the drive of this obedience is contained within itself as well.

## **A Phenomenological Reflection on the Latency Problem in Virtual Reality Technology**

Su Li

By virtue of the body’s virtual dimensions in Merleau-Ponty’s phenomenology of perception , we can find that the object-oriented “building blocks model” presupposed by current virtual reality ( VR) technology is remarkably different from the reversible “figure-ground structure” of our own natural perceptual experience. The reason why the latency problem is inevitable is that our current virtual reality systems are not experience-oriented , and the function of the body’s virtual dimensions is suppressed. Therefore , the ontological origin of virtual dimensions in natural perception should be included in the solution to the latency problem in VR technology.