17 | 社会思想丛书
刘 东 主编



Naked

The Dark Side of Shame and Moral Life

赤 裸

羞耻的阴暗面与道德生活

〔美〕克丽丝塔·K. 托马森（Krista K. Thomason） 著
汪 彧 译 刘 玮 校

商務印書館 The Commercial Press
创于1897

为什么人们会对赤裸、身残、阶层低下感到羞耻？人类没有羞耻感会更好吗？

“羞耻”是一种复杂多变的情感，它既可以完善我们的道德品格，同时却又具有脆弱性、破坏性，甚至隐隐与暴力有所关联而令人不安。为探明“羞耻”的真实面目，本书深入人类道德情感的景观迷宫，直面羞耻的阴暗面，对“羞耻”的概念内涵与存在意义展开深度研讨。作者取径于哲学和道德心理学，探幽析微，最终发现“羞耻”是一种富有价值的复杂情感，在人类的道德生活中发挥着重要作用，如若将其消除，则会造成情感生态系统失去平衡。本书对于“羞耻”的思辨分析，有助于人们对这一道德情感有更为真切的认知，尤其可为盛行耻感文化的东亚社会提供哲学视角的洞见。

ISBN 978-7-100-25480-

9 787100 254809 >

定价：98.00 元

17 社会思想丛书
刘 东 主编

Naked

The Dark Side of Shame and Moral Life

赤 裸

羞耻的阴暗面与道德生活

〔美〕克丽丝塔·K. 托马森（Krista K. Thomason） 著
汪 彧 译 刘 玮 校

商務印書館
创于1897 The Commercial Press

图书在版编目 (CIP) 数据

赤裸 : 羞耻的阴暗面与道德生活 / (美) 克丽丝塔 · K. 托马森著 ; 汪彧译 . -- 北京 : 商务印书馆 , 2025. (社会思想丛书). — ISBN 978-7-100-25480-9

Ⅰ . B82-054

中国国家版本馆 CIP 数据核字第 2025TA1082 号

权利保留，侵权必究。

社会思想丛书

赤裸：羞耻的阴暗面与道德生活

〔美〕克丽丝塔 · K. 托马森 著

汪 彧 译 刘 玮 校

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710）

商 务 印 书 馆 发 行

北京盛通印刷股份有限公司印刷

ISBN 978-7-100-25480-9

2025 年 10 月第 1 版 开本 880 × 1240 1/32

2025 年 10 月第 1 次印刷 印张 10⅞

定价：98.00 元

以思想为樯橹

商务印书馆（杭州）有限公司出品

Krista K. Thomason

Naked

The Dark Side of Shame and Moral Life

© Oxford University Press 2018

ALL RIGHTS RESERVED

Naked: The Dark Side of Shame and Moral Life was originally published in English in 2018. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. The Commercial Press is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon.

本书的英文原版出版于 2018 年。此译本根据商务印书馆与牛津大学出版社的协议出版。确保简体中文译本准确性之义务由商务印书馆独立承担，与牛津大学出版社无涉。

总　序

刘　东

就这套丛书的涉及范围而言，一直牵动自己相关思绪的，有着下述三根连续旋转的主轴。

第一根不断旋转的主轴，围绕着“我思”与“他思”的关系。照我看来，夫子所讲的“学而不思则罔，思而不学则殆”，正是在人类思想的进取过程中，喻指着这种相互支撑的关系。也就是说，一副头脑之“学而时习”的过程，正是它不断汲取“他思”的过程，因为在那些语言文字中结晶的，也正是别人先前进行过的思考；而正是在这种反复汲取中，这副头脑才能谋取相应的装备，以期获得最起码的“我思”能力。可反过来讲，一旦具备了这样的思考力，并且通过卓有成效的运思，开辟了前所未有的新颖结论，就同样要付诸语言文字，再把这样的“我思”给传达出来，转而又对他人构成了“他思”。——事实上，在人类的知识与思想成长中，这种不断自反的、反复回馈的旋转，表征着一种最基本的“主体间性”，而且，也正是这种跨越“代

际”的“主体间性”，支撑起了我们所属的文明进程。

正因为这个缘故，思想者虽则总是需要独处，总是怕被外来的干扰给打断，可他们默默进行的思考，从来都不是孤独的事情，从来都不属于个人的事业。恰恰相反，所有的“我思”都无一例外地要在交互的思考中谋求发展，要经由对于“他思”的潜心阅读，借助于周而复始的“对话性”，来挑战、扩充和突破心智的边界。正因如此，虽然有位朋友好意地劝我说，“五十岁之后，就要做减法”，可我却很难领受这类的告诫。毕竟，我心里还有句更要紧的话，那正是夫子就此又说过的：“朝闻道，夕死可矣。”——有了这种杜鹃啼血的心劲儿，就不要说才刚活到五十岁了，纵是又活到了六十岁、七十岁，也照样会不稍松懈地“做加法”，以推进“我思”与“他思”的继续交融。

这意味着，越是活到了治学的后半段，就越是需要更为广博的阅读和更为周备的思虑，来把境界提升得更为高远。事实上，正是出于这种内在的企求，自己多少年来的夜读才得以支撑，以便向知识的边界不断探险。因此，跟朋友对于自己的告诫不同，我倒是这样告诫自己的学生：“为什么文科要分为文学、史学、哲学，和经济学、政治学、法学，还有社会学、人类学，乃至语言学、心理学、人文地理学？本是因为人类的事务原是整体，而人类的知识只能分工前进。这样一来，到最后你们才能明白，在所有那些学科中间，你只要是少懂得一个，就势必缺乏一个必要的视角，而且很可能就是那种缺乏，让你不可能产生大智慧。”

接下来，第二根连续旋转的主轴，则围绕着“个人阅读”与“公共阅读”的关系。自从参与了“走向未来丛书”和“文化：中国与世

界”丛书，乃至创办了“海外中国研究丛书”和“人文与社会译丛”，我就一直热衷于这种公共的推介。——这或许与自己的天性有关，即天生就热衷于“野人献曝”，从本性上就看不惯“藏着掖着”：“以前信口闲聊的时候，曾经参照着王国维的治学三境界，也对照着长年来目睹之怪现状，讲过自己所看到的治学三境界……而我所戏言的三种情况，作为一种不太精确的借用，却在喻指每况愈下的三境界，而分别属于‘普度众生’的大乘佛教、‘自求解脱’的小乘佛教和‘秘不示人’的密宗佛教。”（刘东：《长达三十年的学术助跑》）

不过，这个比喻也有“跛足”之处，因为我在价值的选择方面，从来都没有倾向过佛老。因此，又要把这第二主轴转述一下，将它表达为纯正的儒家话语。一方面，如果从脑化学的角度来看，完全可以把我们从事的教育，看成“催化”着乐感元素的“合成”：“先要在自由研讨的氛围中，通过飞翔的联想、激情的抗辩、同情的理解，和道义的关怀，逐渐培训出心理学上的变化，使学生在高度紧张的研讨中，自然从自己的大脑皮层，获得一种乐不可支的奖励。只有这样的心理机制，才会变化他们的气质，让他们终其一生都乐学悦学，从而不光把自己的做学问，看成报效祖国的严肃责任，还更把它看成安身立命的所在。”（刘东：《这里应是治学的乐土》）可另一方面，一旦拿到孟子的思想天平上，又马上就此逼出了这样的问答：“曰：‘独乐乐，与人乐乐，孰乐？’曰：‘不若与人。’曰：‘与少乐乐，与众乐乐，孰乐？’曰：‘不若与众。’”（《孟子·梁惠王下》）——这自然也就意味着，前面所讲的“个人”与“公共”的阅读，又正好对应着“独乐”与“众乐”的层次关系。

无论如何，只有经由对于一般学理的共享而熔铸出具有公共性的“阅读社群”，才能凝聚起基本的问题意识和奠定出起码的认同基础。缘此就更应认识到，正因为读书让我们如此地欢悦，就更不应只把它当成私人的享乐。事实上，任何有序发展的文明，乃至任何良性循环的社会，都先要来源和取决于这种“阅读社群”。缘此，作者和读者之间的关系，或者学者和公众的关系，就并不像寻常误以为的那般单向，似乎一切都来自思想的实验室，相反倒是相互支撑、彼此回馈的，——正如我曾在以往的论述中讲过的：“一个较为平衡的知识生产体系，似应在空间上表现为层层扩大的同心圆。先由内涵较深的‘学术界’居于核心位置，再依次扩展为外延较广的‘知识界’及‘文化界’，而此三者须靠持续反馈来不断寻求呼应和同构。所以，人文学术界并不生存和活跃于真空之中，它既要把自己的影响逐层向外扩散，也应从总体文化语境中汲取刺激或冲力，以期形成研究和实践间的良性互动。”（刘东：《社科院的自我理由》）

再接下来，第三根连续旋转的主轴，则毋宁是更苦痛和更沉重的，因为它围绕着“书斋生活”与“社会生活”的关系。事实上，也正是这根更加沉重的主轴，才赋予了这套丛书更为具体的特点。如果在上一回，自己于“人文与社会译丛”的总序中，已然是心怀苦痛地写到“如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激”，那么，再目睹二十多年的沧桑剧变，自然更受到多少倍的“恶刺激”，而这心气便觉得更加“鼓荡难平”了。既然如此，虽说借助于前两根主轴，还是在跟大家分享阅读之乐，可一旦说到了这第三根主轴，自己的心也一下子就收紧了。无论如何，“书斋”与“社会”间的这种关联，

以及由此所带来的、冲击着自己书房的深重危机感，都只能用忧虑、愤懑乃至无望来形容；而且，我之所以要再来创办“社会思想丛书”，也正是因为想要有人能分担这方面的忧思。

歌德在他的《谈话录》中说过：“要想逃避这个世界，没有比艺术更可靠的途径；要想同世界结合，也没有比艺术更可靠的途径。”换个角度，如果我们拿“学术”来置换他所讲的“艺术”，再拿“社会”来置换他所讲的“世界”，也会得出一个大体相似的句子。也就是说，“做学问”跟“搞艺术”一样，既可以是超然出世、不食人间烟火的，也可以是切身入世、要救民于水火的。至于说到我自己，既然这颗心是由热血推动的，而非波澜不起、死气沉沉的古井，那么，即使大部分时间都已躲进了书斋，却还是做不到沉寂冷漠、忘情世事。恰恰相反，越是在外间感受到纷繁的困扰，回来后就越会煽旺阅读的欲望，——而且，这种阅读还越发地获得了定向，它作为一种尖锐而持久的介入，正好瞄准千疮百孔的社会，由此不是离人间世更遥远，反而是把注视焦点调得日益迫近了。

虽说九十年代以来的学术界，曾被我老师归结为“思想淡出，学术淡入”，但我一直不愿苟同地认为，就算这不失为一种“现象描述”，也绝对不属于什么“理性选择”。不管怎么说，留在我们身后的、曲曲弯弯的历史，不能被胡乱、僭妄地论证为理性。毕竟，正好相反，内心中藏有刚正不阿的理性，才至少保守住了修正历史的可能。正因为这样，不管历史中滚出了多少烟尘，我们都不能浑浑噩噩、和光同尘。——绝处逢生的是，一旦在心底守住了这样的底线，那么，“社会生活”也便从忧思与愤懑的根源，转而变成“书斋生活”中的、源

源不断的灵感来源。也就是说，正是鼓荡在内心中的、无休无止的忧思，不仅跟当下的时间径直地连接了起来，也把过去与未来在畅想中对接了起来。事实上，这套丛书将稳步移译的那些著作，正是辉煌地焕发于这两极之间的；而读者们也将再次从中领悟到，正如“人文与社会译丛”的总序所说，不管在各种科目的共振与齐鸣中，交织着何等丰富而多样的音色，这种“社会思想”在整个的文科学术中，都绝对堪称最为响亮的“第一主题”。

最后要说的是，就算不在这里和盘地坦承，喜爱读书的朋友也应能想到，我的工作状态早已是满负荷了。可纵然如此，既然我已通过工作的转移，相应延长了自家的学术生涯，当然就该谋划更多的大计了。而恰逢此时，商务印书馆的朋友又热情地提出，要彼此建立“战略合作”的关系，遂使我首先构思了这套“社会思想丛书”。几十年来，编辑工作就是自己生命的一部分，我也从未抱怨过这只是在单向地“付出”，——正如我刚在一篇引言中写到的：“如今虽已离开了清华学堂，可那个梁启超、王国维、陈寅恪工作过的地方，还是给我的生命增加了文化和历史厚度。即使只讲眼下这个‘办刊’的任务——每当自己踏过学堂里的红地毯，走向位于走廊深处的那间办公室，最先看到的都准是静安先生，他就在那面墙上默默凝望着我；于是，我也会不由自主默念起来：这种编辑工作也未必只是‘为人作嫁’吧？他当年不也编过《农学报》《教育世界》《国学丛刊》和《学术丛刊》吗？可这种学术上的忘我投入，终究并未耽误他的学业，反而可能帮他得以‘学有大成’。”（《中国学术》第四十三辑卷首语）

的确，即使退一步说，既然这总是要求你读在前头，而且读得更

广更多，那么至少根据我个人的经验，编辑就并不会耽误视界的拓宽、智慧的成长。不过，再来进一步说，这种承担又终究非关个人的抱负。远为重要的是，对于深层学理的潜心阅读、热烈研讨，寄寓着我们这个民族的全部未来。所以，只要中华民族尚有可堪期待的未来，就总要有一批能潜下心来的“读书种子”。——若没有这样的嗜书如命的“读书种子”，我们这个民族也就不可能指望还能拥有一茬又一茬的、足以遮阳庇荫的“读书大树”，并由此再连接起一片又一片的、足以改良水土的“文化密林”。

正所谓“独立不迁，岂不可喜兮……苏世独立，横而不流兮”。——唯愿任何有幸“坐拥书城”的学子，都能坚执“即一木犹可参天”的志念。

2022 年 12 月 16 日于浙江大学中西书院

谨将此书献给我的父母——特德·卡尔博夫斯基（Ted Karbowski）和海伦·卡尔博夫斯基（Helen Karbowski），他们总是鼓励我做我喜欢的事，而且从未尝试过劝我不要读哲学专业。

目　录

致谢　1

导言　羞耻的两个面相　4

1　调和两个面相　7

2　羞耻的唯一面相　10

3　范围和目标　15

4　章节概览　18

第一章　埃阿斯：羞耻与理想　23

1　羞耻的历史根源　25

2　羞耻与理想：传统观点　30

2.1　传统观点与羞耻的阴暗面　37

3　羞耻与理想：自然主义观点　60

2　赤裸：羞耻的阴暗面与道德生活

3.1　规范和反对　63

3.2　道德羞耻　69

4　结论　72

第二章　重审埃阿斯：羞耻与暴力　74

1　羞耻与暴力：一些例子　75

2　对羞耻与暴力的解释　82

2.1　传统观点　82

2.2　自然主义观点　90

3　重审羞耻与暴力　93

3.1　羞耻与缺乏控制　93

3.2　羞耻与他人　107

4　结论　118

第三章　被遮蔽的埃阿斯：对羞耻的新论述　119

1　羞耻的张力　120

1.1　自我构想和身份　123

1.2　感到被定义或被遮蔽　142

2　对羞耻的复杂生活体验　145

3　自然羞耻的案例　152

3.1　身体羞耻　153

3.2　对性和身体功能的羞耻　155

4　道德羞耻的案例　162

5 羞耻与暴力 166

6 结论 175

第四章 被摧毁的埃阿斯：羞耻的道德价值 176

1 来自悲观主义观点的反驳 177

1.1 羞耻是“原始的”或倒退的 178

1.2 羞耻是摧毁性的 179

2 道德进步？ 183

3 一种对羞耻价值的不同看法 186

3.1 不道德的情感 188

3.2 道德情感 190

4 羞耻的道德价值 202

4.1 构成性论述 202

4.2 无耻 207

4.3 对其他观点的认识 211

4.4 自我构想的局限性 219

5 克服羞耻？ 225

5.1 羞耻与罪责 225

5.2 心理的与概念的 228

5.3 适当性条件 233

6 结论 241

第五章　被辱骂的埃阿斯：羞耻和羞辱　243

1　埃阿斯的死后余波　244

2　羞耻感、对羞耻的促动、羞辱和污名化　246

2.1　羞耻感　247

2.2　对羞耻的促动　248

2.3　羞辱　250

2.4　污名化　252

3　我们应该促动羞耻吗？　256

3.1　为了自我改善而促动羞耻　256

3.2　促动羞耻作为道德上的自卫　259

4　我们应该羞辱他人吗？　264

4.1　好和坏　265

4.2　羞辱的道德风险　268

4.3　给无权无势者赋权还是给渴望权势者赋权？　268

4.4　揭露与施压：社交媒体上的羞辱　274

5　我们应该进行污名化吗？　287

5.1　污名化和法律　288

5.2　标签　292

5.3　法律之外的污名　296

6　结论　298

结论 羞耻与花园中的其他虫子 299

参考文献 304

索引 318

致　谢

这本书和所有书一样，是一个漫长的、纷繁复杂的、美妙的写作过程的产物。有许多人帮助它走到了这一步。

其中最重要的两个人是大卫·苏斯曼（David Sussman）和赫尔加·瓦尔登（Helga Varden）。我的博士论文是关于羞耻的，其中包含了我对该主题的一些早期想法。大卫和赫尔加耐心地与我一起进行研究，完善了我的想法。但更重要的是，他们使我成了一个更好的哲学家。正是由于他们的指导，我才有了不错的哲学想法。没有他们，这本书就不会是现在这个样子；没有他们，我也不会有现在的成绩。

亚伦·哈珀（Aaron Harper）、布兰登·波莱特（Brandon Polite）、英格丽德·阿尔布雷希特（Ingrid Albrecht）、泰·法根（Ty Fagan）和埃里克·波托夫（Eric Bottorff）读过不知道多少次我的关于羞耻的早期作品，多到连我（或他们）都数不清。我永远感谢每一份做了标记的草稿和每一次谈话，但我最感谢的还是他们的友谊。欧文·瓦尔（Owen Ware）是说服我应该把关于羞耻的课题变成一本书

的第一批人中的一位。我很感谢他对我说："下次我见到你时，希望你已经在纸上写上了'第一章'。"我的写作小组的成员们，特别是雷蒙娜·伊莱亚（Ramona Ilea）和吉尔·德尔斯顿（Jill Delston），见证了我从头至尾的整个写作过程，并给予了我所能希求的所有鼓励。还要感谢劳拉·帕皮什（Laura Papish）、梅维斯·比斯（Mavis Biss）和扎克·霍斯金斯（Zach Hoskins），他们在我的写作过程中阅读了部分草稿，我感谢他们成为我的好朋友。

我在斯沃斯莫尔学院（Swarthmore College）哲学系的同事们给予了我无尽的支持，并给了我宝贵的建议。特别感谢理查德·埃尔德里奇（Richard Eldridge）阅读出版计划的草稿，并帮助我与牛津大学的露西·兰德（Lucy Rand）取得联系。斯沃斯莫尔学院的艾德洛特（Aydelotte）基金会资助了两次活动，我在这两次活动中报告了本书的部分内容，并得到了听众们很好的反馈。我还在劳伦斯大学（Lawrence University）报告了本书的部分内容，作为哲学讲演系列的一部分。非常感谢那里的学生和老师们提出的很有见地的问题。正是由于斯沃斯莫尔学院提供的尤金·朗（Eugene M. Lang）教师奖学金，我才得以在学术休假期间完成本书的初稿，因此我非常感谢那段时光。2016年春天，当我即将完成本书的时候，我正在主持本科生道德哲学的研讨班。我的学生们读了我的一篇关于羞耻的文章，我们就此进行了非常棒的讨论。那次讨论促成了很多对书稿的最终修改，因此我要感谢他们的思考。

露西·兰德尔（Lucy Randall）是一位出色的编辑，我要感谢她对初稿的信任，还要感谢她比我想得更多、更远。我从两位审稿人那

里得到了非常有益的反馈，书稿因此变得更好。我特别感谢拉法埃莱·罗多尼奥（Raffaele Rodogno）很有见地的评论，也感谢汉娜·多伊尔（Hannah Doyle）和编辑团队其他成员的辛勤工作。本书中的一些材料曾在我的论文《羞耻、暴力和道德》〔“Shame, Violence and Morality”，载《哲学与现象学研究》第91卷，2015年7月第1期（*Philosophy and Phenomenological Research* 91, no. 1 [July 2015]）〕以及《嫉妒的道德价值》〔“The Moral Value of Envy”，载《南方哲学杂志》第53卷，2015年3月第1期（*The Southern Journal of Philosophy* 53, no. 1 [March 2015]）〕中发表过。感谢约翰·威利父子出版公司（John Wiley & Sons Inc.）允许我重印这些论文的部分内容。

最后，我想向我的家人致谢。谨将此书献给我的父母，他们鼓励我做我喜欢的事情。如果没有他们的支持，我最终很可能不会从事哲学工作。我尤其要感谢我的丈夫斯科特（Scott）。他的爱和陪伴是我生命中最美好的东西，言语永远无法表达他有多么令人赞叹。

导言

羞耻的两个面相

悲叹啊，谁会想到我的名字和命运，
竟然如此近似！我的名字是埃阿斯：
悲叹是它的意思。*

——埃阿斯（Sophocles 1969: 23，《埃阿斯》第 430—431 行**）

羞耻（shame）是一种“杰基尔—海德”***型的情感，具有双重面相。[1]

---

* 古希腊文中悲叹的拟声词（*aiai*）和埃阿斯（Ajax，古希腊文拼写为 *Aias*）的发音近似。——译注（本书脚注如无特别注明，均为作者原注）

** 本书所引《埃阿斯》的行数均为译者补充。——译注

*** 出自英国作家史蒂文森（Robert Louis Stevenson）的小说《化身博士》（*The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*, 1886），主角白天以绅士杰基尔（Jekyll）的面目出现，晚上以魔鬼海德（Hyde）的面目出现，因此“杰基尔—海德”在心理学中成为双重人格的代名词。——译注

1 事实上，最近一部关于羞耻的作品的副标题就是“一种情感的诸面相”（The Faces of an Emotion）（Deonna, Rodogno and Teroni 2012）。

它的第一个面相是积极的，在这一面相中，我们可以看到一种在道德生活中扮演重要角色的情感。就像道德哲学家频繁论述的，羞耻是罪责（guilt）的一个道德伴侣。[2] 我们只对特定的错误行为和错误选择感到负有罪责，而羞耻则涉及更大的范围。当我们未能成为我们希望成为或努力成为的人时，我们会感到羞耻，这样理解下的羞耻是一种在自我评价上的重要情感。它不仅与行动和选择有关，而且延展到了品格层面，它还有助于我们实现道德上的自我完善。如果我们在未能实现自己心中的价值时感到羞耻，我们就可以把这些痛苦的感觉当作一种警示和提醒。正如威廉斯所论证的，缺少羞耻的道德情感景观是贫瘠的，因为它设想了一个“没有个性的道德自我”（Williams 1993: 95）。如果我们（在道德上）关心我们是什么样的人，以及我们应该成为什么样的人，那么羞耻的第一个面相就是道德生活的一个核心部分。

但是，羞耻似乎还有另一个面相——消极的面相。[3] 我们可能在未达到我们的理想状态时感到羞耻，但我们也会对自己阶层低下或未受教育而感到羞耻，对自己的丑陋感到羞耻，对被人看到裸体、大小便、自慰和性交感到羞耻，[4] 暴力和虐待的受害者对他们的受害感到羞耻，人们在与精神疾病和成瘾斗争时感到羞耻，残疾人对他们的残疾感到

2

2　我们可以在以下文献中看到这样的主张：Taylor 1985; Gibbard 1990; Williams 1993; Murphy 1999; Rawls 2003; Mason 2009; Deonna, Rodogno and Teroni 2012。

3　德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼将此拆分为关于羞耻的两个“教条”：（1）羞耻必定是他律的；（2）羞耻是一种“丑陋”的情感。他们详细讨论了这两个教条（Deonna, Rodogno and Teroni 2012: 21-66）。

4　Williams 1993、Velleman 2001 和 Dolezal 2015 讨论了关于身体的羞耻。

羞耻。[5]我们为那些似乎与我们的道德品质无关的事情感到羞耻，而且我们也主要是在其他人面前感到羞耻。[6]如果确实如此，那么比起我们的道德失败，羞耻似乎更多地关乎对我们的名誉或社会地位的威胁。[7]也许最令人不安的是，羞耻似乎与暴力有某种关联。[8]那些感到羞耻的人有时会做出自我摧残的行为，有时会对他人做出攻击性的行为。鉴于这些情况，并非所有的哲学家都热衷于为羞耻在道德生活中的地位辩护。那些看到羞耻的这一面相的人指出，我们应该警惕对羞耻的过分肯定。他们警告说，达成羞耻的积极面相，要付出高昂的代价。[9]一些哲学家更进一步主张，我们如果克服了羞耻感，就将取得道德进步。[10]羞耻的消极面相所展现的并非一种促进德性的情感，或者对德性来说必需的情感，而是一种与德性相反并且可能破坏德性的情感。

羞耻的这两面引出了两个哲学难题。首先，为什么羞耻如此多变？是不是因为有两种羞耻，分别对应于羞耻的这两个面相？[11]这两种描
3 述都关乎羞耻，还是其中一种关乎其他情感？这第一个难题是概念上

5　Maibom 2010 讨论了暴力的受害者。羞耻也是成瘾者回忆录中的常见主题，参见 Knapp 1999; Wurtzel 2002; Jamison 1995。心理学家也展现了这一联系；例如参见 Mason 1991; O'Connor et.al. 1994。关于羞耻和精神疾病的联系，参见 Hinshaw 2007; Horan et al. 2008; MacAulay and Cohen 2014。关于残疾的羞耻，可参见格里利的自传（Grealy 1994）以及 Nussbaum 2004。

6　Goldie 2000、Gibbard 1990 和 Maibom 2010 指出了这一点。

7　Deonna, Rodogno and Teroni 2012 反对这一点，Kekes 1988 认为这对羞耻成立。

8　心理学家认为这一联系成立，参见 Tangney et al. 1992; Tangney 1995; Miller 1985; Gilligan 1997; Scheff and Retzinger 1991。对此的驳论参见 Deonna, Rodogno and Teroni 2012。

9　Manion 2002 和 Manion 2003 提出了这样的论证。

10　Isenberg 1949、Kekes 1988 和 Nussbaum 2004 都给出了这样的论证。

11　罗尔斯引入了自然羞耻和道德羞耻之间的差别（Rawls 2003: 390）。

的难题：鉴于存在这些分歧意见，我们应该如何理解羞耻的本质？[12] 第二个难题则关于羞耻的道德地位：羞耻的积极面相似乎表明羞耻是一种重要的道德情感；然而，其消极面相似乎表明它是一种与道德相悖的情感。我们怎么能说同一种情感既是道德的又是不道德的呢？

本书的目的就是要回应这两个难题。我将论证，之前试图解开羞耻之谜的尝试都在不同程度上存在缺陷。在导言中，我将对这些尝试做一个相当概括性的描绘，然后我将在各章中更详细地讨论它们。现在，让我提供一个关于道德哲学家们一般如何尝试调和羞耻的两个面相的概览。

1　调和两个面相

道德哲学家们尝试了不同的策略，试图调和羞耻的两个面相，但这些策略都存在缺陷，或者会产生奇怪的后果。那些希望为第一个面相辩护的人通常试图表明，第二个面相在某种程度上是错误的。例如，思考一下如下情况：我们对自己的丑陋感到羞耻，但是除了整形手术，我们几乎不能对自己的外表做什么。在绝大多数情况下，我们的外表只是生来如此，因此，我们可能会认为对自己的外表感到羞耻是非理性的。这种反应表明，我们对丑陋所感到的羞耻并不是真正的羞耻。但为什么会是这样呢？需要注意的是，我们通常不会对其他情感提出这样的主张。例如，在很多关于罪责的哲学论述中，幸存者罪责

12　正如德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼所说，对一种情感“我们必须问问，怎么可能做出如此截然不同的评价”（Deonna, Rodogno and Teroni 2012: 3-4）。

（survivor's guilt）* 是令人费解的，但很少有人会否认幸存者罪责确实是一种罪责。[13] 即使我们承认羞耻的消极面相在某种程度上是非理性的，这样的结论也并不意味着它就不是羞耻。更进一步，即使在这些例子中羞耻确实是非理性的，我们又为什么要把它们从关于羞耻的哲学论述中排除出去呢？正如戴伊所说的，我们没有理由“为了概念探究的目的，而将某一特定情感中理性的或合理的经验当作具有优先性的”（Deigh 1983: 237）。由于羞耻的消极面相是非理性的，我们就可以无所顾忌地排除它，这暴露了一个预设，即对一种情感来说，只有最好或适当的案例才是重要的。然而，当我们试图对一种情感进行彻底的概念分析时，只考虑“好的案例”似乎过于武断了。

4

一旦我们意识到，这一策略迫使我们得出如下结论，即我们最熟悉的羞耻案例基本上都是非理性的，那么这一策略看起来就更加令人困惑了。例如，大多数哲学家都承认，对我们无法控制的事情感到羞耻其实很常见。[14] 对于那些想为羞耻的积极面相辩护的人来说，既然羞耻感应该是一种在道德上重要的自我评价形式，有助于我们改善自己，那就出现了一个问题：我们要如何改善我们无法改变的东西呢？如果我们主张这些案例是非理性的，那么我们就可以认为“正常”的羞耻感仍然可以帮助我们改善自己。但是，如果我们通常对自己无法控制的事情感到羞耻，那就意味着大多数常见的羞耻例子都是非理性

---

*　“幸存者罪责”是指在一场很多人死去的灾难（比如火灾或地震）中，因为自己幸存下来但其他人死去而有负罪感。——译注

13　Greenspan 1992 讨论了幸存者罪责的问题。

14　Deigh 1983; Kekes 1988; D'Arms and Jacobson 2000; Velleman 2001; Nussbaum 2004; Mason 2009; Maibom 2010 以及 Deonna, Rodogno and Teroni 2012 都指出，我们常常为那些难以控制或无法控制的事情感到羞耻。

的。如果关于一种情感的哲学论述最终不得不主张这种情感的一些最典型案例是非理性的，这至少可以说是非常奇怪的。

而那些强调羞耻的消极面相的哲学家们调和羞耻的两个面相的策略，是论证我们并不是真的需要羞耻的积极面相。第一，他们认为消极面相的坏处超过了积极面相的好处。即使我们承认羞耻有时能在我们的生活中起到积极作用，这种积极作用也不足以减轻它的恶劣影响，因而也无法证明我们有必要承受羞耻。例如，努斯鲍姆认为，羞耻会导致人们对完美性和非脆弱性（invulnerability）的有害追求（Nussbaum 2004: 336）。尽管她承认羞耻有时是建设性的，但她认为其核心仍然是某种“隐藏的自恋”（216）。因此，我们不应该鼓励别人或自己去感受它。第二，那些对羞耻的消极面相保持警惕的人可能会得出结论说，不管羞耻带来了什么好的结果，它们都可以由其他不那么成问题的情感来达成。例如，科克斯论证说我们应该用“对自己的愤怒、对改进的决心、对弥补的渴望，以及对理解我们为什么做了某事的探求”来回应我们的失败，而不是用羞耻感来回应（Kekes 1988: 292）。如果所有这些反应都是可能的，而且它们不像羞耻那样消极，那么也许我们感受它们而非羞耻会更好。

然而，这种策略的缺点之一是，它没有很好地解释，我们为什么认为无耻（shamelessness）是一种严重的错误或恶性。如果没有羞耻会让我们更好，那为什么无耻的人那么让人讨厌？从来不感到羞耻的人似乎有某种问题。我们可以考虑一下梅森（Mason）的例子，这个例子来自格雷厄姆·格林（Graham Greene）的中篇小说《日内瓦的费舍尔博士，或炸弹派对》（*Doctor Fischer of Geneva, or the Bomb*

Party, 2009: 408）。费舍尔博士有一个叫作“蟾蜍”的熟人圈子。“蟾蜍”们拼命地讨好费舍尔博士，允许他羞辱他们，以换取礼物（409）。他们“让自己的手指被活龙虾的钳子夹住……或者戴上围嘴，喝冷粥”（409）。“蟾蜍”们想讨好费舍尔博士的欲望是无耻的，他们会堕落到无以复加来讨好他，以得到礼物或恩惠。这样的例子似乎支持羞耻的积极面相：如果“蟾蜍”们有更强的羞耻感，他们就不会堕落至此。看来，羞耻会让他们不至于在实现某些品格理想上如此失败。那些强调羞耻的消极面相的人在指出羞耻的潜在破坏性这一点上可能是对的，但“蟾蜍”们显示出了完全没有羞耻的弊端。

哲学文献以羞耻的这两个面相为主导，并试图调和它们。问题似乎是，哪个面相是真的？是帮助我们认识到我们的道德失败并提升自己的积极面相，还是那个给我们带来那么多痛苦和自我摧残、没有它我们会更好的消极面相？

2　羞耻的唯一面相

我将论证这两个面相没有一个是真正的羞耻，因为羞耻并不存在两个面相，它只有一个复杂的面相。本书旨在提出关于羞耻的统一的论述，为关于道德情感的哲学文献做出贡献。我将论证，虽然我们可能在各种各样的情况下感到羞耻，但我们只感受到了一种羞耻。我们对自己的道德失败所感到的羞耻，与我们对自己阶层低下或相貌丑陋所感到的羞耻是同一种羞耻。不同于那些强调羞耻的积极面相的人，我将论证我们无须认为羞耻的棘手案例是非理性的，我不会试图否认

或搪塞（explain away）羞耻的阴暗面；这样做将把羞耻变成某种它所不是的东西。也不同于那些强调羞耻的消极面相的人，我将论证羞耻是一种富有价值的道德情感。承认并接受羞耻具有阴暗面并不意味着没有它我们会更好。并没有好的羞耻或坏的羞耻、虚假的羞耻或真实的羞耻、自然的羞耻或道德的羞耻。只有一种羞耻——一种多样而复杂的情感，它在道德生活中发挥着重要作用。

我认为之前试图调和羞耻两个面相的方法在不同层面上都是错误 6
的。那些强调积极面相的人和那些强调消极面相的人，都以一种过于道德化的方式来看待羞耻。让我们先从积极面相的调和尝试开始。从事道德情感研究的道德哲学家面临两项任务：第一，我们需要忠实地论述人们体验到的和生活中的情感；第二，我们需要解释这些情感如何嵌入道德生活。对道德心理学中的羞耻来说，完成第二项任务经常是以牺牲第一项任务为代价的。那些想要捍卫羞耻的积极面相的道德哲学家，尝试从只看到它的消极面相的人手中拯救它，后者认为羞耻是勇士和清教徒世界的遗留物。许多道德哲学家（以多种方式成功地）论证，羞耻仍然属于现代道德心理学。但问题是，强调羞耻在道德生活中发挥积极作用的论述是建立在一种特定的概念分析之上的，而这种分析并不符合我们对羞耻的体验。他们主要通过诉诸羞耻的无争议的和最终是道德化的形式来说服怀疑论者。

当思索关于我们身体的羞耻时，这种策略再明显不过。除了几个显著的例外，在关于羞耻的道德心理学文献中，几乎不会提到对性和裸体的羞耻。[15] 那些聚焦于羞耻的积极面相的人，所依据的例子一般

15　Augustine 1998a、Williams 1993 以及 Velleman 2001 严肃地对待这种羞耻。

要么是道德失败，要么是相对来说危害不大的伤害：人们对偷窃糖果（Mason 2009）、对撒谎（Manion 2002）、对忘恩负义的表现（Murphy 1999）、对“做粗俗的手势”（Taylor 1985: 59）、对缺乏音乐才能、对欺骗，以及对行为懦弱（Rawls 2003）感到羞耻。我并不是说我们不对这些事情感到羞耻，然而，对裸体的羞耻也被看作羞耻的经典案例之一。关于性和裸体的羞耻当然在很大程度上是由文化决定的。在许多地方，公开裸体在不同程度上是可接受的，但不同文化有不同的标准并不意味着没有标准。我们为什么单单因为一些案例不具有普遍性就回避对它们的考察？诚然，我们可能会因为专注于特定文化的例子而担负对羞耻的论述过于狭窄的风险，但是对裸体的羞耻并不是美国特有的，我们不能把它排除在外，而且如果没有把它包括进来，同样可能让我们的论述过于狭窄。如果我们像看待道德任务一样严肃地
7 看待对情感进行良好的概念分析的任务，那么我们就不能遗漏最熟悉的羞耻体验之一。问题是，对性和裸体的羞耻似乎没有明显的道德重要性，与此相反，它似乎在道德上很成问题：我们通常认为对性和裸体的羞耻是不健康的或迂腐的。由于这种羞耻的体验看起来削弱了“羞耻是一种道德上有价值的情感”这一结论，因此那些想捍卫作为一种道德情感的羞耻的人就面临着如何解释我们会有这种感觉的任务。为此，他们可能论证说对性和裸体的羞耻是非理性的。[16] 正如我在上面

16　梅森认为这样的羞耻并没有被“适当地聚焦”（Mason 2009: 418）。加布里埃尔·泰勒认为这种羞耻是虚假的（Gabriele Taylor 1985: 163）。一些哲学家认为，对性或裸体的羞耻可能与无法实现某种价值相关，例如庄重的价值（Deonna, Rodogno and Teroni 2012）或隐私的价值（Velleman 2001）。我将在第一章中反驳这种可能性。

指出的，这种策略要求我们宣称羞耻的最易识别的体验之一是非理性的。

在一篇被广泛引用的论文中，达姆斯和雅各布森指出了他们所说的道德主义谬误（moralistic fallacy）现象。当我们从“感受某种情感会是错误的或恶性的”这一事实中得出这种情感是非理性的这一结论时，道德主义谬误就出现了（D’ Arms and Jacobson 2000: 69）。我认为，羞耻的积极面相的捍卫者的举动就是这种谬误的一个版本：他们希望得出结论说，羞耻是一种道德情感，但有些羞耻的案例看起来要么是不道德的，要么与道德无关。然后他们认为羞耻的这些例子并不是真正的羞耻，而是其他的东西——虚假的羞耻、非理性的羞耻，或出了某些差错的正常羞耻。因此，他们倾向于“纠正”那些不符合他们所构建的哲学模型的羞耻体验。问题在于，他们“纠正”的是人们经常体验这种情感的方式。这种方法使他们能够坚持羞耻是一种积极的道德情感，但代价是无法提供完整的概念分析。

那些强调羞耻的消极面相的人也采取了一种道德主义的方法，但方向不同。他们对我们的道德情感生活做了某些预设，这些预设也没有公正地对待羞耻的复杂性。那些指出羞耻的消极面相的人认定，如果一种情感是阴暗的和破坏性的，那么没有它我们就会更好。他们还进一步认定，我们可以（毫无疑问需要经过努力）缓和、淡化并最终根除像羞耻这样的感觉。在此，我不想质疑我们有可能克服羞耻感这一说法——也许是这样，也许不是。但我承认，至少我们有可能尝试这么做。问题的关键不在于我们能否摆脱羞耻，而在于根据这种观点，最好不要有消极的情感。羞耻并不是我们以这种方式来对待的唯一情

8 感；像嫉妒（envy）、仇恨（hatred）和怨愤（spite）等情感也有类似的坏名声——它们是道德心理学中“让人恶心”（nasty）的情感。[17] 我们经常被告知，如果我们一劳永逸地摆脱这些感受，我们会变得更好、更有德性、更健康。无数的书、工作坊、研讨会和（如今真正有21世纪风格的）应用程序（apps）循序渐进地指导我们如何从生活中去除消极的想法和感受。我认为，拒绝羞耻的动机部分来自这种对我们的情感生活过度道德化的态度。也就是说，那些反对羞耻的人将有德性的道德心理学（virtuous moral psychology）等同于积极的道德心理学（positive moral psychology）。我们有什么理由这样认为呢？那些指出羞耻的消极面相的人通常并没有处理这个问题。他们的方法仅仅是展现羞耻有多糟糕，他们的推理旨在促使我们尽力克服它。他们想当然地认为我们的道德情感生活总体上应该是积极的。但是，从某种情感有阴暗的一面并不能自动得出它在道德上没有价值的结论，除非我们已经假定道德上好的情感必须是积极的。但是，为了做好人（be good），我们并不总是必须感觉良好（feel good）。

我在本书中对羞耻的论述，旨在如我们各种各样的体验所是那样看待羞耻，既给出良好的概念分析，又解释它在道德生活中所扮演的角色。我们的道德情感生活纷繁复杂，对羞耻的体验也同样如此。我希望通过展示一种具有阴暗面的情感如何仍然可以是一种道德情感，来公正地对待这种复杂性。

17　de Sousa 1987: 316 和 Solomon 2007: 101 都这样称呼它们。

3　范围和目标

本书主要关注的是作为一种道德情感的羞耻。羞耻并不是哲学中的一个新话题，但我在这里提出和讨论的观点大多是在（尽管并不专属于）当代分析哲学传统之中。尽管我将谈论一些关于羞耻的历史观点，但我这样做主要是为了说明我所识别出的当代观点的根基。若要认真研究例如亚里士多德关于羞耻的观点的各种细节，其篇幅将自成一书。与其在哲学史上做一些局部性的工作，我选择关注过去四十年来对羞耻的各种论述。我将采取贝尔所说的“自下而上”（“bottom-up”）的道德心理学研究进路：自下而上的进路始于“对［情感］本 9
身的详细研究，并考虑这些情感在可接受的最低限度的道德中可能扮演什么角色”（Bell 2013: 274）。因此，我不会在一开始就设定任何特定的道德框架。我将从羞耻本身开始考察，并从那里进入各种道德问题。虽然我不会一开始就设定任何特定的道德理论，但我的进路与广义的康德式承诺（Kantian commitments）最为相容。

道德情感在哲学中并不是一个新话题，尽管它在过去五十年左右的时间里得到了复兴，这在很大程度上要归功于艾丽丝·默多克（Iris Murdoch）的工作。[18] 每当谈到道德和情感，就有两个主要的争论：第一个争论关于情感是否总体上为道德判断奠基或引起道德判断[19]，第

18　巴尼奥利令人信服地指出，默多克是最早、最积极地倡导将道德哲学与人的内在道德生活联系起来的人，这种联系在很大程度上被逻辑实证主义忽视了（Bagnoli 2011: 3-4）。

19　当然，关于情感是道德基础的论证归功于休谟。关于当代情感主义者的例子，见 Gibbard 1990; Prinz 2004, 2007。

二个关于如何准确地理解道德情感的本质——它们是认知性的还是非认知性的？它们是更像感知、更像信念，还是更像判断，抑或是某种完全不同的东西？[20] 我将完全抛开第一个争论。我在本书中主要关注的是羞耻感与道德生活的关系，而不是情感在道德生活中一般而言扮演什么角色。关于第二个争论，我将游走在它的边缘。对一种道德情感的本质提供哲学说明，并不一定会对所有情感的本质产生影响。此外，我所提供的关于羞耻的论述，既可与情感的认知主义、也可与其非认知主义的论述相容。因此，我不会试图解决羞耻是认知的、非认知的，还是两者的某种混合这一问题。在研究关于这一争论的哲学文献时，我认为两者的界限要比我们所认为的模糊得多，不过那是从总体上探讨情感本质的书应该关注的话题。而我会在第四章探讨几种关于情感如何是道德的（或不道德的）不同理解方式。

哲学并没有垄断对道德情感的研究。心理学家长期以来一直在研
10 究情感和羞耻。我将讨论一些心理学文献（包括临床研究和实证研究），但并不会涉及过多。这部分是由于专业知识的缺乏，这也是大多数道德哲学家所面临的问题。我可以阅读心理学方面的学术文章，但我对这些文献的精通程度还没有达到在批判的层面上理解它们的程度。在

---

20 奥克利对这一讨论中的关键问题提供了极好的概述（Oakley 1992）。当然，“认知”和“非认知”这两个术语本身就令人困惑，因为有不同的方式来理解它们。例如，一些认知主义者把情感当作（as）判断（Nussbaum 2004; Solomon 2007），但有些人认为情感只是包含（involving）判断（Taylor 1985）。一些非认知主义者认为情感是感知（perceptions）（D’Arms and Jacobson 2003），但是有些人认为它们是（对情境的）理解（construal）（Roberts 1988）。因此，把一种观点称为认知主义或非认知主义的意思并不那么清楚直接。

我看来，这种专业知识的缺乏使得关于情感的哲学文献经常犯下科学主义的错误。道德哲学家们有时会把关于情感的实证研究视为权威性的，而不是将其作为研究该主题的一种可能进路。而我将最低限度地关注实证研究，主要原因在于，我想要给出关于羞耻的概念分析，来把握羞耻这种心理现象。我们如何知道人们对羞耻有怎样的体验呢？我认为，我们可以通过人们对这些体验的描述来了解。心理治疗过程的文字誊录、回忆录和小说中的描述，给我们提供了人们从自身角度对羞耻体验的详细记录。我并不是说第一人称的观点是不可动摇的，但我认为如果由于人们的羞耻体验不符合我们建构的概念模型就推定它们一定是混乱的或非理性的，这样的看法一定是错误的。虽然我不认为第一人称的描述可以判定哲学问题，但我可以用它们来质疑关于羞耻的一些主流观点。

此外，一些关于羞耻的实证研究也预设了理论上的承诺。许多关于羞耻的实证研究都使用了“自我意识情绪测试”（Test of Self-Conscious Affect，简称 TOSCA）。这个测试采用问卷的形式，主要用于区分罪责和羞耻的反应。[21] 接受测试的人被告知某个情境，然后要从一个答案列表中选择他对该情境的反应的最佳描述。由于问卷的主要目的是区分罪责和羞耻，因此这些情境已经被道德化了。例如“你在工作中的一个重要项目上犯了大错，人们都在这件事上指望你，你的老板也为此批评了你”（Tangney and Dearing 2002: 211）。[22] 可见，这个测试预设了一个羞耻的定义，该定义与我在书中反对的一种观点

21　关于 TOSCA 的完整解释，参见 Tangney and Dearing 2002。

22　关于所有的情境，参见 Tangney and Dearing 2002: 207-213。

一致，即羞耻是一种我们未能达成理想时的情感。我在本书中对羞耻的论述有别于这一定义。尽管我认为我们从这些研究中获得了一些重要的洞见，但我将把它们作为概念讨论的出发点，而非焦点。

4　章节概览

11　为了给出对羞耻的统一论述，我仔细研究了羞耻的阴暗面。在第一章中，我介绍了《埃阿斯》的故事，以帮助说明关于羞耻的三种哲学立场：传统观点（traditional view）、自然主义观点（naturalistic view）和悲观主义观点（pessimistic view）。在第四章之前，我把悲观主义观点放在一边，首先阐述传统观点，并解释为什么它可能是对作为道德情感的羞耻的一个有吸引力的说明。然后，我引入了羞耻的阴暗面，并表明传统观点无法解释它。鉴于该考量，我随即引入了作为替代方案的自然主义观点，然后表明自然主义观点为什么无法解释羞耻如何能在道德上有价值。在第一章的结尾，我提出了一个问题：我们能不能给出一种关于羞耻的论述，既能表明它如何能在道德上有价值，又能讲通它的阴暗面？

在第二章，我回到《埃阿斯》，指出这个故事的一个往往没有被注意到的特征。埃阿斯认为成为杀人犯没有问题，但是看起来像个发狂的疯子所带来的羞耻感却促使他自杀。埃阿斯是一个常见现象的例证：有时人们宁愿选择暴力也不愿感到羞耻，有时人们的羞耻感会通过攻击行为得到缓解。一些心理学的实证研究和临床工作指出了这种联系，而且有许多文学作品的例子也说明了这一点。我论证了无论是

传统观点还是自然主义观点，都不能解释为什么我们有时宁可选择暴力也不愿感到羞耻。接着我论证了，仔细考察暴力和羞耻之间的联系会揭示出更一般的羞耻体验的重要方面。在第二章的结尾，我强调了在羞耻与暴力相联系的案例中，羞耻有两个特征：（1）人们对他们无法控制的身份的某些方面感到羞耻；（2）他们身份的那个方面使他们对自己在他人面前的表现拥有自我意识。

在第三章中，我提出了自己的尝试讲通羞耻阴暗面的论述。我论证了羞耻是对于一个人的身份和自我构想之间的张力的体验。那些让我们感到羞耻的东西是我们身份的一部分，但它们不是我们自我构想的一部分。当我们感到羞耻时，我们感到被自己身份的某些方面所定义或遮蔽，而我们不一定将这些方面视为自己的一部分。例如，如果我对自己的脸感到羞耻，那是因为我觉得自己的脸好像遮蔽了我的其余部分，或者别人唯一注意到的就是我的脸。我会展示这一论述如何解释常见的对羞耻的反应，比如想要找个地缝钻进去。它也解释了我们为什么经常对无法控制的事情感到羞耻；我们的身体、家庭、种族和阶层都是我们身份的一部分，但我们可能宁愿不把它们看作如何定义自己的根本要素。因此，我们在承认它们和感到与它们疏远之间徘徊。我的这个论述也可以容纳一些道德化的案例，传统观点用这些案例支持自己对羞耻的定义。最后，将羞耻视为身份和自我构想之间的张力，可以讲通羞耻和暴力之间的联系。

第四章回答了羞耻的道德价值问题。虽然我对羞耻作为一个人的身份和自我构想之间张力的论述可以容纳羞耻的阴暗面，但它是否能够讲通羞耻是一种道德情感呢？在这里我回到了悲观主义观点的挑战

上。这种观点的倡导者指出，羞耻导致了许多人的自我摧残行为，并给他们带来了具有破坏性的痛苦。患有精神疾病的人、吸毒者、强奸和虐待的受害者，以及“酷儿”（queer）人群，经常以令人不安和有害的方式体验羞耻。悲观主义观点认为，这些人不应该感到羞耻，克服羞耻（无论是作为个体还是作为社会）是道德上的进步。与此观点针锋相对的是，我认为羞耻是一种道德上有价值的情感，但不是在传统观点的意义上。

为了表明羞耻是有价值的，哲学家们通常认为，羞耻的经历在道德上是可允许的（morally permissible）。确定一种情感的道德可允许性，包括审查我们在什么情况下应该感受到它，以及它应该针对什么对象。但是，传统的把某情感归类为道德情感的方式，在回应悲观主义观点的挑战时并不成功。即使在某些案例中感到羞耻在道德上是好的，悲观主义观点仍然可以声称没有羞耻会更好，他们可以论证羞耻至多在道德上是中性的。与此相反，我提出了一种不同的道德情感归类方式来论证羞耻的道德价值。我主张道德情感的构成性观点（constitutive view）。根据这种观点，一种情感是道德的，是因为它是有价值的道德承诺或道德心理特征的构成部分。就羞耻而言，对羞耻的倾向性（liability）在道德上是有价值的，因为它表明我们并不把自我构想作为我们是什么样的人的最终权威。我们可以通过考察无耻有什么问题来清楚地看到这一点。无耻之人把自我构想（self-conception）当作自我评估的决定性因素。这样一来，羞耻使我们无法忽视那些破坏我们积极自我评估的不光彩特征。对羞耻的倾向性表明我们对道德批评持开放态度，并且承认他人的道德地位。

如果羞耻在道德上有价值，那么这是否意味着我们应该尝试让人 13
们感到羞耻？在第五章中，我讨论了羞辱性惩罚是如何流行起来的，以及推特（Twitter）和脸书（Facebook）等社交媒体平台是如何成为对不良行为展开公开羞辱的媒介的。这些做法可以得到辩护吗？我区分了三种被贴上“羞辱”标签的不同做法：对羞耻的促动（invitation to shame）、羞辱（shaming）和污名化（stigmatizing）。我论证了对羞耻的促动在某些情况下是可以得到辩护的，但羞辱和污名化无法得到辩护。支持羞辱和污名化的主要论点，是这两种做法都是改变行为的强大工具。这种把羞辱当作工具的想法把羞辱本身看作是道德中立的，换句话说，羞辱既可以被用来做好事，也可以被用来做坏事，而只要它被用来做好事，它就可以得到辩护。我反对把羞辱看作是道德上中立的实践。羞辱把别人的缺陷拿出来让公众嘲笑，我认为这么做即便是出于高尚的理由也无法得到辩护。当我们对他人进行羞辱时，我们试图在社会生活中定义另一个人的身份，但这是对另一个道德行动者非法行使权力。在进行羞辱时，我们把自己当作道德教育者，对我们指出的他人的缺陷免疫。施加羞辱错误地假定我们在道德上是纯洁的，并且可以把德性强加在我们的道德行动者同伴身上。然而，羞辱在道德上是可疑的这一点，并不意味着如果较少感到羞耻，或者根本不感到羞耻，我们就会更好。

我想把约翰·戴伊（John Deigh）的话作为导言的结语，他简洁地总结了当涉及羞耻时我们面临的选择。他写道：

> 由于我们有能力将情感置于理性的控制之下，我们可能把我

> 们对某一特定情感的感受看作与我们的道德原则不相容，因此，我们努力使自己不再受制于它。与此不同，我们可以把这种情感看作人性所必需的，并据此修改我们的原则。（1983: 238）

我们可以得出这样的结论：羞耻与我们已经或应该有的道德承诺相冲突，因此我们应该试图克服它；或者我们发现，羞耻对于我们的道德生活来说至关重要，它能够改变我们对自己和道德承诺的看法。我会论证后一个结论。羞耻感是复杂而混乱的，但道德生活本就如此。我们可以强烈地感到羞耻。它可以是丑陋的、暴力的和破坏性的。但克服羞耻不会是道德上的进步，因为羞耻并不是一种毒素、一种残留物，或者一种副产品。我们倾向于它，是因为我们是道德行动者；如果没有它，我们就不会成为好的道德行动者。

第一章

埃阿斯：羞耻与理想

我有何颜面去见我的父亲
特拉蒙？他会如何看待我，
如果我在他面前两手空空，
没有赢得胜利的荣誉？

——埃阿斯（Sophocles 1969: 24-25，《埃阿斯》第 462—465 行）

羞耻的最著名案例之一来自索福克勒斯的《埃阿斯》。在该剧的开头，埃阿斯已经下定决心要杀死奥德修斯（Odysseus）、墨涅劳斯（Menelaus）和阿伽门农（Agamemnon）。为了挫败他的谋划，雅典娜欺骗了他，让他以为营地里的动物就是他的敌人。他将它们全部屠杀，认为自己已经杀死了那些不公正地拿走他的战利品的人。而当他意识到自己事实上的所作所为时，埃阿斯感到羞耻，并决定用剑了结自己的生命。

埃阿斯死于羞耻。

埃阿斯的悲剧故事有助于勾勒出羞耻的哲学版图。根据对该故事的不同部分的强调，我们得到了关于羞耻的价值，以及羞耻在道德生活中的作用的三种最常见的观点。

第一种是传统观点。传统观点认为，埃阿斯未能实现勇士生活的理想。他痛苦的羞耻感来自他意识到自己未能实现自己的价值。他的自尊心与他的勇士身份密不可分，而当他知道自己的行为方式与这个身份不相称时，他就活不下去了。他决定结束自己的生命，而不是继续过一种他认为没有价值的生活。

15 关于羞耻的第二种观点是自然主义观点，它关注的是埃阿斯是荣誉文化的一部分。因此，他希望实现的理想是他所认同的社会群体的理想。埃阿斯产生羞耻感，是因为他意识到他自己的行为没能彰显他在主导群体中的成员身份。由于没能遵守公共和社会规范，他感受到了勇士同伴对他的评判和非难。他杀死了自己，因为他觉得自己不再被勇士文化所接纳。

第三种是关于羞耻的悲观主义观点，它关注的是埃阿斯的惨烈结局。埃阿斯决定自杀的事实展现了羞耻的危害有多大。按照这种观点，羞耻是一种危险的、心理上有残缺的情感。羞耻摧毁了生命和家庭，就像它对埃阿斯所做的那样。在悲观主义观点看来，羞耻属于埃阿斯那个充满暴力的荣誉文化的已然逝去的时代，那我们也最好把它留在过去。如果能够克服它，我们在心理上和道德上都会更加健康。

在本章中，我将关注传统观点和自然主义观点这两种试图解释羞

耻在现代道德生活中的地位的观点（我会在第四章再谈悲观主义观点）。我将论证这两种论述都是有缺陷的。对道德情感的哲学论述面临着两个挑战。第一个挑战是解释一种情感如何具有道德价值，以及它在道德生活中扮演什么角色；第二个挑战是对情感提供一个良好的概念分析，我们对情感的哲学论述应该与我们体验到它们的方式相匹配。我将论证，传统观点回应了第一个挑战但未能回应第二个；而自然主义观点回应了第二个挑战但未能回应第一个。如果我们采用传统观点，就不能为最典型的羞耻案例提供良好的哲学论述。将羞耻定义为实现理想上的失败，这在道德上可能是适当的，但它未能如我们所体验的那样充分论述羞耻。尽管自然主义观点可以解释我们对羞耻的体验的诸多特征，但它没有提供任何线索来说明羞耻感何时在道德上是适当的或不适当的。如果采用这种观点，我们就无法解释羞耻如何在道德上有意义或有价值。

1　羞耻的历史根源

羞耻在哲学中并不是一个新的话题，历史上的羞耻观也并不一定符合我上面提到的三种不同观点。然而，当审查历史文献时，我们依旧可以看到我所描述的三种观点中的许多要素。搞清楚每位历史人物关于羞耻论述的准确细节超出了我在这里的关注范围，所以我的评论会非常简短。我认为有四个人的工作对当代的羞耻观影响最大，他们分别是：亚里士多德（Aristotle）、奥古斯丁（Augustine）、休谟（Hume）和詹姆斯（James）。

16

亚里士多德关于羞耻的观点也许是被引用最多的，也是与传统观点的承诺最为接近的。[1]在《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)中，他写道，羞耻感“不适合作为一种德性来谈论”（Aristotle 2002: 157, 1128b10）。虽然我们可能会由于年轻人有羞耻感而称赞他们，“因为他们被情感左右，所以会犯很多错误，而羞耻感阻止了这些错误”，但是我们不会赞扬一个容易羞耻的老年人，因为“他首先不应该做引起羞耻的事”（158, 1128b20）。在《修辞学》（*Rhetoric*）中，亚里士多德将羞耻定义为“一种由于做了或正在做或将要做看上去有伤自己名誉的恶，而引起的某种痛苦和不安”（1991: 144, 1383b13-14）。然后他列举了属于这类恶的各种情况：懦弱、不义、放纵、贪婪、吝啬、谄媚、软弱、心胸狭窄和自吹自擂（144-145, 1383b17-1384a6）。由于羞耻与那些可能带来坏名声的事情相关，一个人在“其意见被看重的人”面前会感到羞耻（146, 1384a24）。亚里士多德说，我们对“错误出自我们自己”的事情感到羞耻（145, 1384a13），但也对我们的“祖先或……其他有某种亲属关系的人”所做的事情感到羞耻（148, 1385a3）。在亚里士多德看来，羞耻对我们来说可以是激发性的，“人们做和不做许多事都是出于羞耻感”（148, 1385a8）。我们可以在亚里士多德这里看到一些我们所熟悉的羞耻的面相：对羞耻的恐惧可以促使我们控制自己的行为，我们会对懦弱等消极的品格特征感到羞耻，也会对我们的所作所为和其他人（我们的祖先或亲属）的所作所为感

1　然而，悲观主义观点也会引用亚里士多德在《尼各马可伦理学》中的论述，以支持羞耻不应该被视为具有德性的说法。我会在第四章较为详细地讨论这个问题。

到羞耻。

我们或许可以预见到奥古斯丁的羞耻观是比较沉重的。他关于羞耻的评论（以及更普遍的基督教传统所设想的羞耻）经常是导致一些人产生悲观主义观点的原因。《上帝之城》（*The City of God*）中包含了一些有时与亚里士多德如出一辙的关于羞耻的讨论，在解释卢克莱提娅（Lucretia）被强奸后为什么要自杀时，奥古斯丁说："这位烈女带有罗马人对赞美的过分渴望。她担心，如果继续活着，她会被认为乐于遭受她活着时遭受过的暴力"（Augustine 1998a: 31）。[2] 撇开 17
我们能否接受奥古斯丁的答案不谈，在这里，他似乎认为羞耻是丢脸的或不光彩的：像埃阿斯一样，卢克莱提娅认为不光彩的生活不再值得过。然而，奥古斯丁也引入了关于性的羞耻，这与不光彩或名誉无关。奥古斯丁认为，"对情欲感到非常羞耻……是正确的，由情欲推动或未推动的器官［生殖器］……应当是可耻的，这也是正确的"（615）。对情欲和生殖器的羞耻，是对由堕落而来的不服从的惩罚（612）。由于亚当和夏娃违背了上帝的命令，上帝给他们的身体注入了不服从他们意志的充满情欲的意念。[3] 奥古斯丁似乎认为，在这种情况下，羞耻是一种德性，因为我们对自己的生殖器感到羞耻是正确的，尽管他承认生殖器是我们无法直接控制的。

《忏悔录》（*Confessions*）中包含了奥古斯丁自己的一些羞耻的经历。他讲述了在少年时代的同龄人面前对自己缺乏性经验而感到羞

2　奥古斯丁在这里的评论很复杂，因为对卢克莱提娅的讨论发生在关于自杀是否被允许的章节中。

3　韦尔曼也这样解读奥古斯丁（Velleman 2001: 31-34）。

耻的事情："当我听到他们吹嘘自己的性壮举时，我为自己没有做过同样可耻的事情而感到羞耻"（Augustine 1998b: 27）。奥古斯丁还对自己从果园偷梨的行为感到特别不安。最让他感到不安的是，除了"邪恶本身"（29）之外，他并没有真正的动机偷梨。他在第二卷中花了好几节的篇幅，试图确定他怎么会在无缘无故的纯粹邪恶行为中获得快乐："我一回忆起来就面红耳赤，尤其是在那次偷窃中，我只爱偷窃本身"（33）。在人生之后的阶段，当他试图改变信仰的时候，他听到了庞提齐亚努斯（Ponticianus）的一个故事，此人讲述了自己在完全改变信仰上的犹豫不决。当他听到这个故事时，奥古斯丁在庞提齐亚努斯的故事中看到了自己。"主啊，在他说话的时候，你把我的注意力转移到了自己身上"（144）。当他沉思自己的犹豫不决时，奥古斯丁"被一种可怕的羞耻感猛然征服"（145）。庞提齐亚努斯的故事让他意识到，他一直在拖延时间，并将推迟接受基督徒生活的行为合理化（146）。在《忏悔录》中，奥古斯丁的羞耻案例是多种多样的：他对没有性经验感到羞耻，对从邪恶中获得快感感到羞耻，也对推迟向上帝献身并寻求对此合理化感到羞耻。尽管有各种各样的例子，奥古斯丁似乎认为羞耻对于德性相当重要：我们所感受到的许多羞耻是正确的，将某事视为可耻的，正是将该事认作有罪的核心所在。

18　休谟所理解的羞耻就是他所说的"自卑"（humility），他清晰地阐述了可以引起羞耻的各种事情。我们可以对我们的心理特征既感到骄傲又感到自卑，如对"机智、明智、博学、勇敢和正义"（Hume 2000: 183）。但是，休谟指出，我们也可以对我们的身体特征感到骄傲和自卑，如对"美貌、体力、敏捷、良好的体态，在舞蹈、骑术、

剑术上的熟练，以及……在任何体力劳动或技艺方面的灵巧”（183）。除了心理特征和身体特征外，我们还可以对“与我们有一丝一毫的联系或关联的对象”感到羞耻，并列举了其中的“我们的国家、家庭、孩子、亲戚、财富、房屋、花园、马、狗、衣服”（183）。在休谟看来，这些东西本身并没有什么可耻之处。“除了数量惊人之外，它们中的很多都是技艺的产品（effects of art），部分来自勤勉，部分来自喜好，部分来自人们的幸运”（184-185）。这些东西之间差异太大，以至于不能认为它们都以某种方式“自然地”可耻。对休谟来说，什么是可耻的是由习俗决定的，而不是由对象本身的某些性质决定的。因此，我们既能以自然主义观点也能以悲观主义观点来看待休谟的一些想法。

威廉·詹姆斯（Williams James）对羞耻的讨论更多是外在的和行为上的，羞耻的自然主义观点深受他的影响。他论证羞耻主要源于我们对来自他人的消极评价的认识。詹姆斯认为，羞耻与“羞怯（shyness），不熟悉的人……可能激发的恐惧感”（James 1913: 436）密切相关。然而，羞耻与羞怯并不完全相同，因为羞怯导致了“对某些身体功能的抑制，以及对某些部位的遮掩”（436），詹姆斯怀疑这种行为是否可以仅仅用本能来解释。相反，羞耻更可能是由“将主要是对我们同伴的评价……应用到我们自己”所引起的（436）。为了详细说明，他写道，“如下想法是不太可信的，即使在最原始的野蛮人中，一个人的异常犬儒态度和不端行为不会引起一定程度的轻蔑，也不会被邻人看不起”（436）。撇开詹姆斯在这里的种族歧视不谈，他认为来自他人的鄙视或轻蔑是我们在羞耻时所害怕或体验到

的。因此，羞耻发展为一种防止我们自己在他人眼中变得可鄙的方式。“不要成为像这样的人，将是社会性的自觉给自己这个刚从无反思状态中走出来的自然孩童做出的首要决定之一”（437）。在这里我们可以看到如下主张的一个早期版本，即羞耻是作为一种施加社会规范的方式而发展起来的。

19 当然，这些并不是我们在哲学史上可以找到的关于羞耻的全部观点。这些人物的观点也无疑比我的简短讨论所揭示的更加精微和详细。尽管如此，重要的是认识到我所描述的三种立场都受到了这些前辈的影响。亚里士多德的观点对传统观点影响最大，而詹姆斯和休谟则很大程度上要为自然主义观点负责。悲观主义观点的倡导者们在谴责羞耻不合时宜和具有破坏性时，想到的经常就是奥古斯丁对羞耻的那种描述。同样重要的是，我们也应该看到，即使在历史人物之间，对羞耻的本性和价值的看法也存在分歧。这种分歧一直延续到当前关于羞耻的文献中。

2　羞耻与理想：传统观点

在过去的四十年里，传统观点一直主导着关于羞耻的哲学讨论。我们看到，这种观点的根源可以追溯到亚里士多德在《修辞学》中对羞耻的定义。根据这一观点，羞耻被定义为我们在没能实现自己的理想或价值时所感到的痛苦情感，这个版本的羞耻有时被称为自律的羞耻（autonomous shame）（Mason 2009）、行动者中心的羞耻（agent-centered shame）（Maibom 2010）或道德羞耻（moral

shame）（Rawls 2003; G. Taylor 185; Murphy 1999; Calhoun 2004）。传统观点在约翰·罗尔斯（John Rawls）和加布里埃尔·泰勒（Gabriele Taylor）的解释中得到了最清晰的阐述。[4]罗尔斯称，羞耻一般说来是“令人痛苦的，因为它是一种受到珍视的善的丧失”，当我们体验羞耻时，我们的自尊心遭受了打击（Rawls 2003: 388）。更具体地说，罗尔斯引入了自然羞耻（natural shame）和道德羞耻之间的区分。自然羞耻是一种由于未能践行某种卓越而产生的对自尊的伤害，而道德羞耻则是一种对我们的行为没有适当地体现德性的意识，这些德性是美好生活的核心。进一步说明，当我们未能达到个人本已决定纳入生活计划的卓越时，我们会感到自然羞耻。例如，罗尔斯说一个人可能决定发展音乐天赋，并对未能做到这一点感到自然羞耻（390）。根据罗尔斯的说明，道德羞耻是我们在未能达到作为道德德性的卓越时的感受。例如，如果没能做到诚实，我们会感到道德羞耻。自然羞耻和道德羞耻本质上都与实现某些卓越有关：当我们未能达到某种特定的卓越时，我们会因此感到羞耻。

20

传统观点的另一个有影响力的版本来自加布里埃尔·泰勒。泰勒声称，被理解为一种道德情感的羞耻有两个本质特征。“第一，有指向感到羞耻者自身的负面评价……第二，有观众的概念”（Taylor 1985: 64）。根据泰勒的说法，当某人感到羞耻时，他*认为自己比原

4　戴伊认为，罗尔斯的论述来自格哈特·皮尔斯（Gerhart Piers）和弥尔顿·辛格（Milton Singer）（Deigh 1983: 225）。

*　根据中文表达习惯，译文将原书所有表泛指的第三人称单数代词 she 译作“他”，该字词的选择没有任何性别指向性；对羞耻的倾向性所涉及的人群也没有性别、种族、阶层等方面的区分。——译注

本所认为的或所希望的更差（64）。用罗尔斯的例子来说，假设某人看重诚实的价值，试图体现这种价值，然后发现自己未能做到诚实。对未能实现这一价值的意识使得他感到羞耻。羞耻的第二个要素是观众的角色，这对泰勒来说是“比喻性”的。观众之所以是比喻性的，是因为他认为自己更差这一点来自他从外部视角来看自己显得如何，而非在真实的、物理上在场的观众面前显得如何（66）。泰勒认为，感到羞耻的人只需要想象一下，在可耻的境地中，他在他人面前显得如何。虽然最初，他对自己有负面评价是因为他意识到自己在其他人眼中是怎样的或可能是怎样的，但是他的最终评价却是自我导向的。根据泰勒的观点，感到羞耻的主体认为自己是一个差劲的人，并认为自己如果是一个更好的人，就不会觉得自己处于可耻的境地。出于这个原因，泰勒广为人知地将羞耻称为“自我保护的情感”（81）。我们有对羞耻的倾向性，是为了防止我们无法成为想成为的人。

传统观点或许是哲学中最有影响的对羞耻的论述。麦博姆说：“除了少数例外……所有人都同意，未能达到某些标准、规范和理想绝对是羞耻的核心，但在如何看待这个问题上却有分歧”（Maibom 2010: 569）。一些对羞耻的当代论述也同样接受了传统观点的核心要素，但在不同程度上对其进行了修正。其中一些分歧关于如何准确地理解我们在羞耻中经历的失败的本性：它是对自尊（self-esteem）、自重（self-respect），或与自我相关的价值（self-relevant values）的某种打击吗？其他的分歧则关于我们未能达到的标准的本性。感到羞耻的人是否必须事实上看重（value）他未能达到的标准，或者如果这些标准只是公共的或者社会的标准，那他会感到羞耻吗？对于以这种方式

构想的羞耻能否在道德生活中发挥积极作用，哲学家们也存在分歧。例如，虽然马尼恩不同意羞耻总是作为一种积极的和建设性的体验，但她还是接受了传统观点（Manion 2002: 82-85）。科克斯也否认羞耻是一种道德情感，但他接受羞耻出现在“当我们将自己的某些方面与我们想要达到的标准进行超然的对比（detached comparison），结果发现自己有所欠缺之时”（Kekes 1988: 284）。 21

一些哲学家并没有明确认定自己是传统观点的支持者，但他们对羞耻的论述包含了其中的一些核心要素。例如，墨菲认为，羞耻是一种面对“一个人自我的完整性和价值问题”时的体验（Murphy 1999: 340）。像泰勒一样，墨菲将羞耻定义为“一个人是怎样的或曾经是怎样的与这个人理想的自我形象之间的冲突”（340）。本泽耶夫捍卫将羞耻视作一种道德情感的立场，因为它“表明我们违反了某种深刻的规范……［并且］我们看重这个规范”（Ben-Ze’ev 2000: 528）。最近，梅森论证了无耻之所以在道德上是成问题的，是因为一个无耻的人对人格理想的价值感到麻木（Mason 2009: 419）。梅森采用传统观点得出了这一结论：她论证了一个人在“违反了一些正当的人格理想”时，就会产生有适当焦点的羞耻。

传统观点也得到了一些心理学文献的支持。在那里我们看到，对羞耻的流行构想之一是“不想要的自我”（unwanted self）（Markus and Nurius 1986; Lindsay-Hartz, de Rivera, and Mascolo 1995; Crozier 1998; Ferguson, Eyre, and Ashbaker 2000; Olthof et al. 2000; Olthof et al. 2004）。例如，林德赛－哈茨、德·里韦拉和马斯科洛认为，在体验羞耻时，“我们清楚地具有作为一个可怕的、丑陋的、坏的或糟糕的

人的身份感……我们成了理想的反面化身”（Lindsay-Hartz, de Rivera, and Mascolo 1995: 295）。有时，产生“不想要的自我”是因为我们认为别人觉得我们没有成为自己想成为的人。比如奥尔托夫等指出：“首要的与羞耻相关的维度是人们意识到他们的行为会导致真实的或想象中的观众对他们产生消极的评价，这意味着一个不想要的身份的威胁”（Olthof et al. 2004: 387）。同样地，克罗泽认为羞耻产生于“自我的核心属性受到质疑”（Crozier 1998: 284）。克罗泽给出的案例涉及未能实现自己价值的情况：小说《南方与北方》（*North and South*）中的玛格丽特（Margaret）在被认为“以某种与她的良好品格不相符的方式行事”时，她就会感到羞耻（282）。

一些很有影响的关于羞耻的实证研究也预设了传统观点。自我意识情绪测试（TOSCA）是由心理学家开发的，以帮助区分罪责反应和
22 羞耻反应的测试。[5] 这个测试是一份问卷，接受测试的人会获知一些情境，然后被问到，如果他在该想象的情境中会有什么感觉。受试者从一个列表中选择答案，如“你会觉得自己很渺小”（表示羞耻）或“你会道歉”（表示罪责）。这些情境包括人们失败或犯错的案例。例如，“你在工作中的一个重要项目上犯了大错，人们都在这件事上指望你，你的老板也为此批评了你”（Tangney and Dearing 2002: 211）。[6] 这些正是传统观点所预想的羞耻感的案例。

由德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼提供的传统观点的最新版本清楚地表明了这种观点如何与心理学文献一致（Deonna, Rodogno, and Teroni

---

5　关于 TOSCA 的详细解释，参见 Tangney and Dearing 2002。

6　问卷中所有的情境，参见 Tangney and Dearing 2002: 207-213。

2012）。[7]他们修正了罗尔斯和泰勒的解释，不再从自尊或自重的角度来定义羞耻，而是从“与自我相关的价值”的角度来定义（99-100）。几位作者认为，这种更宽泛的对羞耻的理解可以解释这样的案例：某人对相对日常的事情感到羞耻，比如一个人意识到自己一整天都穿着有污渍的衬衫走来走去（2012: 106）。这是一个羞耻的实例，不是因为它打击了此人的自尊或自重，而是因为此人非常看重保持最低限度的体面的外表。因此，几位作者将羞耻解释为一个人未能实现在他看来对他的自我感知而言重要的价值：“羞耻……在于主体对他的某个品性或行为的痛苦体验，这一品性或行为反映了他自己没有能力满足哪怕是最低限度的要求，这些要求与他所珍视的一些价值同样具有实质性的意义”（2012: 16-17）。虽然这种观点不是传统观点的简单复制，但它们有相同的核心要素。当我们未能达到我们所看重的规范、标准或理想时，羞耻就会产生。

如果回到埃阿斯，我们就会清楚地看到传统观点如何刻画他的故事。一旦埃阿斯意识到他屠杀的是营地里的牛而不是敌人，他就觉得自己比他原本所认为的那个人更差。我们可以用他未能体现自己的价值来解释他的羞耻感。作为一名勇士，他看重勇敢和荣誉的生活。而在杀死了那些动物之后，他两者尽失。他哀叹道：“我还有何颜面去见父亲特拉蒙，他会如何看待我？”（Sophocles 1969: 24，《埃阿斯》第 462—463 行）从父亲的视角出发，他更深切地体会到了自己对自 23

7　贝尔也基本上接受了羞耻的传统观点，她的书比 Deonna, Rodogno, and Teroni 2012 更晚近，但她更关注轻视（contempt）而不是羞耻（Bell 2013: 249-254）。

身的批判性评价。埃阿斯无法忍受他父亲现在看到他时会有的想法，因为他意识到自己已经沉沦到了何种地步。埃阿斯认为他已经失去了父亲和同胞的尊重。而最重要的是，他已经失去了自尊或自重。因此，传统观点将埃阿斯的羞耻解释为痛苦地意识到自己未能实现那些他自己希望实现的价值或德性。

从道德心理学的角度出发，很容易认识到传统观点的说服力。首先，以这种方式理解的羞耻是一种在自我评价上有价值的情感。羞耻之所以令人痛苦，是因为我们意识到自己没能体现出自己关心的价值。由于我们应该关心如何实现我们的理想，因此，当我们没有做到这一点时，发出信号的情感就是道德生活的重要组成部分。根据这种论述，羞耻也是积极的和建设性的，对羞耻的恐惧有助于让我们保持在正确的道路上。对羞耻的缓解应当是通过自我改善来达成的，如果羞耻是由失败引起的，那么“证明缺陷得到了补救就可以消除它”（Rawls 2003: 424），因此克服羞耻要求我们努力在未来实现该价值。羞耻让我们知道我们没能实现我们所看重的作为良好品格或美好生活一部分的理想。

当我们思考我们如何在道德生活中体验羞耻时，传统观点也很有说服力。我们在日常的和重大的案例中都能感受到这种类型的羞耻。当我们没有站出来抵抗欺负我们的同事时，我们对自己的懦弱感到羞耻；当我们在紧张的一天结束后对孩子大发雷霆时，我们会对自己的粗暴或脾气失控感到羞耻。在利害关系更重大的案例中，我们可以看到对羞耻的传统论述也在起作用：一个不忠的伙伴可能会因为违背誓言而感到负有罪责，并为自己在诱惑面前的软弱感到羞耻；陷入腐败

丑闻的公众人物蒙受公开的耻辱（disgrace），但他也可能对自己的行为失当感到羞耻。我们可以理解，为什么传统观点这么多年来一直是道德哲学家的首选。

2.1　传统观点与羞耻的阴暗面

一个少年正独自在房间里自慰。他的母亲来得不是时候，撞见了他。他原本关上了门，但并没有给门上锁，而他母亲不知道他在里面，所以没有敲门就进来了。男孩跳了起来，试图尽快遮盖自己。他那张 24
也很想被遮起来的脸突然感觉火辣辣的。他感到自己像全身瘫痪了一样，连对她开门提出抗议也做不到。如果可以的话，他很想立刻消失。他的母亲像进来时一样迅速地离开了房间。男孩感到一阵从胃里涌起的下沉感，他觉得自己似乎再也无法直视母亲的眼睛了。他绝不会告诉任何人发生了什么，就好像如果有人知道了，他就会死一样。他和母亲之间也许永远不会谈及此事。

我想很少有人会否认，在这个案例中，这个少年所感受到的是羞耻。当然，羞耻并不局限于这样的例子，但这是一些最容易识别的案例。羞耻也出现在其他场景，但是没有人会反对：当我们被撞见自慰、性交、大小便或裸体时，经常会感到羞耻。毫无疑问，这在文化上可能存在差异：在美国，裸体可能比其他国家更容易引起羞耻。但这并不意味着裸体和性就不是真正的羞耻的来源；这只意味着裸体和性并非在所有国家都是典型的羞耻的来源。在美国（以及许多其他国家），当裸体、性、排泄，以及其他我们倾向于保持在相当私人层面的事情被暴露时，它们就是典型的羞耻案例。

除了裸体和性之外，其他典型的羞耻案例是人们对自己的外表和社会地位感到羞耻。电影和文学中这样的例子比比皆是。在电影《象人》（*The Elephant Man*, 1980）中，主角约翰·梅里克斯（John Merricks）生活在对自己外表的羞耻之中，他会在公共场合将自己的脸藏起来。[8] 露西·格里利（Lucy Grealy）在回忆录《一张脸的自传》（*Autobiography of a Face*）中讲述了她因童年时期罹患癌症而被切除部分下巴后所感到的羞耻（Grealy 1994）。理查德·赖特（Richard Wright）的《土生子》（*Native Son*）中的比格·托马斯（Bigger Thomas），对自己的种族、家庭贫困以及自己对此的无能为力感到羞耻（Wright 2005）。杜鲁门·卡波特（Truman Capote）的《冷血》（*In Cold Blood*）中的佩里（Perry），因为童年的贫困以及（可能）因为对他的伙伴迪克（Dick）的性欲而感到羞耻（Capote 1965）。在《愤怒的葡萄》（*Grapes of Wrath*）中，玛·乔德（Ma Joad）对她作为一个“奥基人”* 的身份感到羞耻（Steinbeck 2002）。在《羞耻》（*Shame*）中，安涅·埃尔诺（Annie Ernaux）描述了她对自己家庭阶层的羞耻，当她的父亲试图杀害她的母亲时，这种羞耻更加强烈。用埃尔诺的话来说，在那一刻她“开始生活在羞耻中”（Ernaux 1998: 92）。

25　最容易辨认的羞耻的例子往往围绕着那些操场上的孩子会取笑我们的事情：我们被取笑太胖、太瘦、丑陋、“四眼”、贫穷、阶层低下和愚蠢。青春期带来了对体毛和月经的羞耻，以及随之而来的对新

8　在影片中，主角被称为“约翰”（John），但故事松散地基于约瑟夫·梅里克斯（Joseph Merricks）的生活。

*　“奥基人”（Okie）是对流动农业人口的蔑称，尤指20世纪30年代期间来自俄克拉荷马州（Oklahoma）的流动农业人口。——译注

觉醒的性欲的羞耻。我们对穿错了衣服、住错了地方、在错误的人面前说错了话和做错了事感到羞耻。虽然并不是只有这样的案例，但它们是一些最显见的案例。

那个少年、比格·托马斯、露西·格里利和其他人的羞耻，在传统观点中明显缺席。相比之下，我们在传统观点的解释中看到的例子相当温和：人们对撒谎（Manion 2002）、忘恩负义的表现（Murphy 1999）、“做粗俗的手势”（G. Taylor 1985: 59）、缺乏音乐才能、作弊，以及行为怯懦（Rawls 2003）感到羞耻。几乎没有人提到裸体、性、外表或阶层。[9] 传统观点的支持者们有时承认我们对这些事情感到羞耻。例如，梅森承认，一个人可以对“矮小或肥胖、他的祖先、拙劣的象棋水平”感到羞耻（Mason 2009: 412）。尽管如此，梅森在阐明她的论述时还是回到了更斯文（genteel）的例子：她举了某人因偷窃糖果而感到羞耻的例子（419-420）。我们需要注意，在梅森的案例以及在传统观点的许多论述中，羞耻的例子都被道德化了：撒谎、偷窃、作弊、怯懦都是已经被我们判断为道德上可疑的事情。当然，传统观点希望表明，羞耻可以在道德生活中发挥富有价值的作用，所以指出在这些例子中羞耻如何能够产生是很有意义的。然而，对道德情感的哲学论述面临着两个挑战：第一，它们应该展现一种情感如何嵌入道德生活；第二，它们应该像我们体验到的那样理解这些情感。人们可以而且确实对做那些在道德上错误的事情感到羞耻，但人们也可以而且确实对在自慰时被撞见感到羞耻。传统观点如何解释这

9　Deonna, Rodogno, and Teroni 2012 是一个显著的例外，但我将在后面对他们处理这些案例的方式提出质疑。

些涉及羞耻阴暗面的例子呢？

2.1.1　容纳羞耻的阴暗面

传统观点采用了几种策略来解释那些不完全符合失败模型的羞耻
26 案例。第一，一些支持者将羞耻分为不同的种类：道德的，以及自然的或非道德的；第二，一些哲学家认为，在上述情况下感到羞耻是非理性的，因此它们对概念分析并不重要；第三，有些哲学家会通过诉诸行动者的错误信念来解释这些案例；第四，传统观点的一些版本试图表明这些案例其实符合未能达到理想的羞耻模型。在我看来，这些策略都不能恰当地处理羞耻的阴暗面。

2.1.2　不同种类的羞耻

为了处理羞耻的阴暗面，人们有时将对性或裸体感到羞耻的案例重新归类。[10] 人们可以认为这些根本就不是羞耻，而是尴尬（embarrassment）。羞耻和尴尬有一些类似的症状，如脸红或想要找个地缝钻进去，所以我们可能会混淆两者。我们有时也会认为，对裸体的羞耻是滑稽的或迂腐的，它不像埃阿斯的羞耻那样严重，因此我们认为对它的不安一定比较温和。[11] 性和裸体可能令人尴尬，但并不

10　Deonna, Rodogno and Teroni 2012 讨论了类似的案例，但对这些案例进行了重新描述以适应他们对羞耻的论述。我将在第二章中回到这一尝试。

11　例如，科克斯用被人看到裸体来说明他所谓的“关于得体的羞耻”（propriety-shame），但这并不构成“严重的道德问题”（Kekes 1988: 287）。尽管科克斯将这种体验认定为羞耻，但他的描述方式使它听起来更像是尴尬。

可耻。

我认为我们应该对这种重新归类表示怀疑。首先，尽管羞耻和尴尬可以是相似的，但它们之间仍有重要的区别。尴尬拥有几分欢快的气息，而羞耻则没有。例如，假设你和一群朋友走在一起，然后你在楼梯上绊倒了。你可能会感到非常尴尬，但即使是在尴尬之中，你也能感觉到你的朋友们理解你的感受。那些看到我们处于尴尬之中的人往往会给予安慰：他们可能会问你是否受伤，或者分享他们自己的尴尬故事。当别人处于尴尬之中时，我们会想到自己的尴尬时刻而对他们产生同情。然而，在羞耻之时，我们试图向所有人隐藏自己。我们很少回忆过去的羞耻时刻，并对它们发笑。当我们在别人面前感到羞耻时，我们不会假定别人理解我们的感受；事实上，我们担心别人再也不能以同样的方式来看待我们了。当（不请自来的）人撞见我们在性交或自慰时，我们会觉得好像他们看到了我们本不应被看到的一部分。通常情况下，目睹别人的羞耻使得我们无法继续看这个人，或者 27
希望自己立刻离开这个情境。我们可以在尴尬的时刻期待同情，而羞耻却使我们与他人疏远，让同情遥不可及。

别人看到我们的裸体或性行为的那些时刻，有时会被用于喜剧目的，所以很容易让人认为它们是令人尴尬的，而不是可耻的。然而，仅仅因为性和裸体可以是滑稽的，并不能推导出它们不是严重的羞耻的来源。毫无疑问的是，人们会以不同的方式对性和裸体敏感：有些人可能会因为被撞见自慰而感到羞耻，而另一些人可能只是感到尴尬。但这并不意味着，这些例子只能是尴尬的而不能是羞耻的。此外，虽然我们比较容易把对裸体和性的羞耻看作是尴尬的，但想要这样看待

阶层和外貌就困难得多了。埃尔诺描述了这样一个场景，当时她结束了一个学校活动，很晚回家，有她就读的私立学校的老师和同学在身边：

> 我母亲出现在门口的灯光下，衣衫不整，沉默不语，睡眼惺忪，她穿着一件既皱又脏的睡衣（我们会在小便后用这件衣服来擦拭自己）。L小姐和女孩们……立即停止了聊天……我急忙跑到店里去阻止这一切。这是我第一次从私立学校的视角看我的母亲。（Ernaux 1998: 92-93）

埃尔诺的体验并不仅仅是尴尬。上层社会的老师和同学们在目瞪口呆的沉默中看着她母亲穿着有尿渍的睡衣。[12] 这件事让她的阶层地位突显出来，而之前这从没有发生过。她第一次“从私立学校的视角”看母亲。尴尬的时刻并不具有这样带有揭示性的面相。当我在楼梯上绊倒时，我不会以新的方式来看待自己或朋友。此外，只有在成年之后，埃尔诺才能够写下她生命中的这一时段（Ernaux 1998: 15）。尴尬可能是严重的，在很长时间里我们可能都很难分享尴尬的时刻；但羞耻的时刻，即使是发生在年轻的时候，也需要更长的时间去克服，如果我们确实能够克服的话。

28 即使我们认为对裸体和性的羞耻算作羞耻而非尴尬，传统观点有时仍会用罗尔斯的自然羞耻概念对其进行重新归类（Rawls 2003: 390）。有时这种羞耻也被称为他律的羞耻（heteronomous shame）

12　套在脏了的睡衣外面的睡袍是一种奢侈品，她的家庭负担不起（Ernaux 1998: 93）。

（Calhoun 2004; Mason 2009）、原始的羞耻（primitive shame）（Kekes 1988; Nussbaum 2004），或以群体为中心的羞耻（group-centered shame）（Maibom 2010）。[13] 在进行这种划分时，一些传统观点的支持者干脆把自然羞耻的案例搁置在一边（Rawls 2003; Murphy 1999; Mason 2009）。由于对裸体的羞耻似乎不是一种道德情感，而传统观点只对作为道德情感的羞耻感兴趣，因此也许它可以轻易忽略人们对裸体、性、阶层或外表所感到的羞耻。

对该策略的一个担忧是，自然羞耻和道德羞耻之间的区别似乎是特设（ad hoc）的。当传统观点的拥护者遇到像那个少年那样的似乎并不符合他们给出的羞耻定义的案例时，他们就会设想这个少年的羞耻一定是不同种类的羞耻。道德羞耻和自然羞耻之间的区分，看起来只是为了从可能的反例中挽救关于羞耻的论述的传统观点。如果有独立的理由来接受它，那么这种区分就不会是特设的，但我认为没有这样的理由。羞耻可以指向不同的对象这一事实，并不意味着有不同种类的羞耻。除了道德羞耻和自然羞耻似乎发生在非常不同的情境下之外，为什么要认为同一种情感有两个不同的版本呢？道德心理学中没有其他的例子表明一种情感可以有两种根本不同的类型：不存在道德的和自然的罪责，或者道德的和自然的怨恨。[14] 即使是具有多种对象

13　并非所有传统观点的支持者都接受自然羞耻和道德羞耻之间的区分。泰勒明确否认有不同种类的羞耻（Taylor 1985: 53-54）。

14　一些哲学家认为，有两种不同的嫉妒（竞争性的嫉妒和恶性的嫉妒）。但这种区分是否成立并不清楚（Rawls 2003）。一些讨论嫉妒的哲学家否认这种区分（Taylor 2006: 44-45）。诺伊、拉·卡泽和本泽耶夫指出有些嫉妒可以激发自我改善，但他们不认为这算作是一种不同的嫉妒（Neu 2000: 48; La Caze 2001: 37; Ben-Ze'ev 1997: 201）。

的非道德情感也没有被划分为不同的类型。我可能会恐惧失去亲人，也恐惧蜘蛛，但这并不意味着我有两种不同类型的恐惧。

此外，如果这两种体验没有任何共同点，那么是什么让我们将它们归类为羞耻呢？例如，那些采用传统观点的人会指出，道德羞耻

29 会引起许多与自然羞耻相同的反应，如脸红、感到渺小、感到暴露（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 108; Manion 2002: 83）。如果我们感觉对道德羞耻和自然羞耻的情感体验是相同的，那就给了我们进一步的理由说明这个区分是特设的：我们并没有体验到两种不同的羞耻，但我们确实体验了对非常不同的事情的羞耻。更进一步，羞耻可以指向各种对象，这表明我们应该考虑而不是撇开性、裸体和排泄的案例，以此考察我们是否可以用传统定义来理解这些案例。从这里并不能得出结论说有不同种类的羞耻，从而将它们完全排除在我们的讨论之外。

设定不同种类的羞耻的另一个问题是，在试图解决一个问题时，它带来了另一个问题。这种策略使得道德羞耻与失望（disappointment）无异。[15] 失望与传统观点对羞耻的论述共享了很多特征。和羞耻一样，失望也是一种有关自我评价的情感。我们通常会说，“我对自己很失望”，或者指向他人，“我对你很失望”，而不是“我对我（或你）所做的事情感到失望”。当我们没能实现我们认为应该实现的事情时，我们对自己感到失望。没能达到我们为自己设定的标准是失望的核心，就像它是传统观点中羞耻的核心一样。当我们对自己感到失望的时候，

15　德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼就羞耻和自尊之间的联系提出了这一点（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012：86-88）。

我们肯定会对自己进行严厉的批评：我们会因为没有坚持自己的承诺，或者因为意志薄弱或能力不足，而觉得自己很差劲或者很低微。对情感的哲学说明应该能够捕捉到情感的独特之处，以及是什么让它们与其他类似的情感区分开来。这一点尤其重要，如果我们能够在日常经验中轻松区分这两种情感的话：几乎不会有人会混淆羞耻和失望。如果道德羞耻看起来太像失望，那么道德羞耻之为羞耻的确定性就变得不明晰了。

2.1.3　非理性的羞耻

如果否认有不同种类的羞耻，我们可能还有一种方法来解释有关裸体、性或排泄的羞耻。一些传统观点的支持者将这些羞耻的案例称为非理性的。

羞耻的阴暗面是非理性的这种说法相当诱人。我们以《一张脸的自传》中的露西·格里利的故事为例：露西在儿童时期患有癌症，因此部分下巴必须被切除。这次手术使她的下颌骨变得不整齐，而她经历了几次整形手术来修复它。在又一次手术之后，她不期然地在更衣室的镜子里看到了自己：“我在镜子中的形象才是真实的形象，是其他人看到的我。我觉得自己像个傻瓜。我一直带着对期待中的美的隐秘观念四处周旋，而这才是现实”（Grealy 1994: 185）。在这次经历之后，她开始“在不可预知的时刻爆发出极大的羞耻”（185）。她描述了其中一次发作，那发生在她骑着马参加当地学校的表演时：

> 在练习时，我总是戴着头盔，头发散落在头盔下面。但在表

> 演时，礼仪要求我的头发要整齐地塞在头盔下面，不被人看到……这个简单的撩起头发、露出脸来的动作是我不得不做的最困难的事情之一……为了使我的头发散落下来，我乐意经受任何程度的身体痛苦。在表演场地上，没有人对我评头论足，当然也没有人打算取笑我，但那又如何，那时，我已经完全能够自己做这些了*。（186）

露西在儿童时期是癌症的不幸受害者。我们很想说她的外表并不可耻，她的脸与其他人的脸不同，这又有什么关系呢？她的羞耻似乎是非理性的；我们想说的是她没有什么可羞耻的。

但是把一种情感称为非理性的确切含义是什么？有两种方式来理解这个说法：我们可以说这种情感本身之中有一些非理性的成分，或者说感受到该情感的人有一点非理性。第一种阐释似乎符合把露西那样的羞耻感看作“虚假羞耻”的直觉。根据这种理解，这个案例中的羞耻感类似于一个人做了道德上的好事却感到负有罪责，或者是对粗鲁而非善良的人感恩。这种情感是非理性的，因为在这些境况下，它是一种错误的或被误导的反应。对这一主张的另一种理解是，情感本身是理性的，但行动者有错误的信念，导致他感到羞耻。有人可能认为他未能实现某个理想，而事实上他实现了；或者某人可能错误地认为他应该实现某个理想，而事实上不应该或不可能实现这个理想。

31 传统观点的倡导者诉诸这两种非理性的观念来搪塞羞耻的阴暗

---

*　指对自己评头论足和取笑自己。——译注

面。比如，梅森认为这样的羞耻不是“恰当关注”（properly focused）的（Mason 2009: 418）。恰当关注的羞耻要求两个条件：（1）我们认为自己要对失败负责;（2）我们响应的规范是一个正当的规范（418）。露西对她的脸感到羞耻不是恰当关注的，因为她并不需要对自己未能达到拥有“正常”面孔的规范负责，也因为拥有“正常”面孔的理想不是一个正当的理想。传统观点解释非理性羞耻的另一种方式是认为它是“虚假的羞耻”（Taylor 1995: 163）。真正的羞耻是道德性的，是我们未能实现理想时感受到的，而虚假的羞耻则是我们被强加了标准或规范时感受到的（163）。我们可以认为，由于美的标准是社会建构的，露西的羞耻就是虚假的，因为这些规范不是她所看重的规范，而是从外部强加给她的。此外，我们也可以认为某人只是有非理性的信念，这些信念导致了她的羞耻感。德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼说：“从某种意义上说，当我们不可能做到时，依然坚持认为自己要体现相关的价值，这就是非理性的”（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 111）。由于相信我们应该达到我们不可能达到的规范是非理性的，所以我们在这些情况下感到羞耻也是非理性的。对露西来说，达到“有一张正常的脸”的标准是不可能的，所以如果她继续用这个标准要求自己，并且在没有达到这个标准时感到羞耻，那她就是非理性的。

在得出“羞耻的阴暗面是非理性的”这一结论时，传统观点做了几个预设，而这些预设经不起仔细考察。让我们从性和裸体“没有什么可羞耻的”这个说法开始。这里有一种将这些羞耻感理解为非理性的常见方法：尽管对裸体或性的羞耻很常见，但它源于我们主要从犹太—基督教传统中继承而来的潜在的性道德观（可能部分来自奥古斯

丁）。根据这种解释，我们（也许在潜意识中）仍然相信性是肮脏或有罪的，这就是我们对自己的身体感到羞耻的原因。但是人们可以说，这种性道德观是错误的、过时的。对一个人的身体或性行为感到羞耻是非理性的、不恰当关注的或者虚假的，因为它是一种过时的和过分道德化的性观念或裸体观念的残余。由此我们可以得出结论，我们不应当对性或裸体感到羞耻。

然而，正如达姆斯和雅各布森指出的，“不应当”有两种不同的含义，它们经常被混为一谈（D’Arms and Jacobson 2000: 65-66）。当
32 我们说“不应当”感受到某种情感时，有时意味着感受到这种情感在道德上是错误的。达姆斯和雅各布森举了妒忌（jealousy）的例子：由于妒忌是一种恶劣的情感，把人当作物品，所以人们可以说我们不应当感受到它（75）。但“不应当”也可以指对一种情感的感受是讲不通的，或者是“不匹配的”（unfitting）（68）。同样以妒忌为例，假设你妒忌一个朋友，因为他这个周末要去森林里露营。你讨厌露营和户外活动，你却还是妒忌他（73）。这时你的妒忌是不匹配的，因为妒忌别人拥有你自己不关心的东西是讲不通的。根据达姆斯和雅各布森的说法，当“不应当”的这两种意义互换时，就会出现问题。当感受到某种情感在道德上是错误的时候，哲学家们很可能会认为它是错误的或非理性的。达姆斯和雅各布森说：“当一种情感在道德上似乎是不可救药的时候，哲学家们就会倾向于将其判定为有一些严重错误”（75）。[16] 换句话说，如果感受到某种情感在道德上似乎是错误的，

16　达姆斯和雅各布森在这里描述的情感似乎更像嫉妒（envy），但由于他们称之为妒忌（jealousy），所以我也使用他们的术语。

我们就会倾向于认为感受到它的人犯了某种错误。

然而，即使某种情感在道德上是错误的，它仍然可以是匹配的。假设你的朋友拥有一个美丽的海滨别墅，而不是去野营。在这个情境下，你也迫切地想要一个海滨别墅，所以你的朋友确实拥有你想要的东西。你的妒忌是讲得通的（用达姆斯和雅各布森的话说，它是“匹配的”），因为我们妒忌别人拥有我们想要的东西。如果在这个案例中你感到妒忌，你就可能是恶劣的或没有德性的，你可以因为妒忌受到道德上的批评。但你的情感不会是非理性的。例如，第三方可能会试图安慰你说：“你妒忌是很自然的，只是不要让它击溃你。”说你的妒忌“很自然”承认了这种感受是讲得通的，尽管它在道德上可能并不光彩。既然你对朋友的海滨别墅感到妒忌是讲得通的，那么你的感受就是理性的（它们在给定的情境下是讲得通的），即使它并不具有德性。

对性感到羞耻是这样的吗？如果我们认为这种羞耻是非理性的，因为我们不应该认为性是肮脏或罪恶的，那么我们就是在说，羞耻是非理性的，因为我们认为感受到它是错误的。我们可能认为，如果人们不认为性和裸体是可耻的，他们就会更健康、更幸福，就像我们可 33
能认为如果人们不对海滨别墅感到妒忌，他们就会更有德性一样。我们同样可以批评某人对性有不健康的态度，就像我们可以批评某人妒忌海滨别墅一样。认为性是可耻的，这可能是过时的、非自由主义的或者不够开明的，但这并不意味着这些案例中的羞耻是非理性的。这类似于说，由于朋友有海滨别墅而感到妒忌是非理性的，因为这太小气了。仅仅因为某种情感是小气的或在道德上不光彩的，并不意味着

它们是讲不通的。一旦我们区分了“不应当”的两个含义——适当性（appropriateness）和匹配性（fittingness）——对性的羞耻就可以是理性的，即使我们认为感受到它是不适当的、不健康的或错误的。

有人可能会反驳说，对我们的身体感到羞耻是讲不通的，因为并没有什么理想是我们没有实现的：性是正常的，每个人都会排便，而且我们都会在某些时候赤身裸体。然而，这些考虑并不表明在这些情况下感到羞耻就是非理性的。我们还是用达姆斯和雅各布森的例子：“不要为打翻的牛奶哭泣”（D’Arms and Jacobson 2000: 72）。“不要为打翻的牛奶哭泣”这个短语是为了表达理性的批评。为打翻的牛奶哭泣是非理性的，因为它是毫无意义的。为已经发生的事情发愁并不能解决问题。仅仅靠哭不会让牛奶复原，然而，这并不意味着没有任何理由哭泣：这取决于你有多想喝到牛奶。劝说别人不要为打翻的牛奶哭泣，是假设了哭泣的人必定以某种方式相信哭泣会使情况好转。但是想一想这有多奇怪：没有人会因为哀悼并不能让死者复生，而说哀悼失去的亲人是非理性的。对某一情况感到沮丧并不会使情况好转，但你感到沮丧并不是非理性的。我可能很想喝牛奶，但现在牛奶被打翻，我没有牛奶了。如果声称为此哭泣是非理性的，那就是没有理解我哭泣的原因。

对关于性的羞耻的回应，如“性是正常的”，就非常像“不要为打翻的牛奶哭泣”。自慰非常正常，但这并不能宽慰少年的羞耻。自慰是自然和正常的，这一点他和他的母亲可能都知道并接受，但是这并不重要。这个少年甚至可能知道，他的母亲对性和自慰的看法是开明的，但这种认识并不意味着他在母亲看到他自慰时不会感到羞耻。

这里的预设是，男孩对被撞见自慰感到羞耻的唯一理由是，他必然以某种方式认为，被撞见自慰是他的某种失败。根据这个预设，由于自慰并不是一种失败，因此我们得出结论，在这些情境下的羞耻是非理性的。然而，需要注意的是，如果采取这种方式，我们就已经预设了传统观点是正确的：我们预设“真正的”羞耻只出现在对某种失败的反应之上。但是如果我们用传统观点难以解释关于自慰的羞耻，可能不是因为这种羞耻是非理性的，而是因为依靠羞耻的传统定义没有办法充分理解它。在任何否认羞耻的传统定义的人看来，这个少年的羞耻一定是非理性的这一结论就是乞题的（begs the question）。

一些传统观点的拥护者在这里可以反对说，也许对自慰的男孩来说确实存在一种理想状态是他没有实现的，即庄重（modesty）或隐私（privacy）的理想状态。[17] 德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼用这些词来解释对性或裸体的羞耻为什么如此突出：在这些情况下，羞耻特别突显，因为学会控制自己的身体是区分公开和隐私的第一个阶段（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 120）。根据这一解释，由于少年看重隐私或庄重，他认为在自慰时被撞见，就没有实现这个价值，并因此感到羞耻。三位作者指出，诉诸隐私或庄重可以解释为什么我们对被人看到裸体或性交感到羞耻，即使在私下里我们对这些事情并不感到羞耻：

“我们接受下面的观念可以解释这种情感，即某些行为只要保持私密，就不会有什么问题；只有当它们公开暴露时，［我们］才会以消极的

17　韦尔曼也提出了类似的论述，这个论述依赖于他所谓的自我呈现（self-presentation）的价值。“当你的一些隐私被展现出来时，你在某种程度上未能处理好你的公共形象，你的自我呈现能力的不足也被展现了出来”（Velleman 2001: 38）。

方式［看待它们］”（130）。如果这个论述是合理的，那么传统观点就可以在不改变其对羞耻的原始定义的情况下容纳像这个少年一样的案例。

我认为诉诸庄重并不能帮助传统观点讲通对性、裸体或身体功能的羞耻。为了阐明他们的论述，德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼提出了哈克（Huck）的例子，哈克是一个疲惫的旅行者，他把车停在路边去小便（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 22）。出乎他的意料，他发现自己正在一家野餐的人面前小便。他跑回自己的车里，试图振作起来，
35 他感到非常羞耻（22）。按照三位作者的说法，哈克感到羞耻是因为他没能保持庄重或保护好自己的隐私，但在什么意义上是这样的呢？哈克不知道也不可能知道有一家人会在他选择的“僻静的地方”野餐（22）。他“未能”保护自己的隐私，只是因为他事实上没有在没人看见时小便。将哈克的案例与一个类似的案例比较：假设我在一个拥挤的公共厕所的隔间里小便。我不知道的是，这个隔间的锁坏了。有人推了推我的隔间的门，看看是否有空位，由于锁坏了，门就开了。厕所里的每个人都看到我在马桶上。我可能会感到羞耻，因为一屋子的陌生人都在看我，这似乎是合理的。哈克错误地认为他挑选的地方是私密的，我错误地认为我的隔间的锁是完好的。这些算不算是庄重方面的“失败”呢？

将这些案例解释为庄重方面的失败，削弱了传统观点中关于羞耻可以在我们的生活中发挥积极作用的说法。如果传统观点想说哈克的羞耻是由他没有做到庄重导致的，这就意味着即使他对自己的失败没有责任，他也会感到羞耻。人们可以反对说，哈克不应该选择在户外

小便，这意味着即使那个家庭不在那里，他也会在庄重上失败。如果是这样，即便独自一人他也应该对在户外小便感到羞耻。然而，很明显，他感到羞耻的唯一原因是其他人看到了他在小便。在我构想的案例中，如果选择锁损坏的隔间就算是庄重的失败的话，我就应该仅仅因为使用那个隔间而感到羞耻。由于哈克在庄重上的失败并不是他自己造成的，所以传统观点被迫陷入两难境地。如果这种观点的拥护者声称哈克的羞耻是合理的，是因为他没有保护好自己的隐私，那么他们就不得不放弃他的羞耻是建设性的说法，因为这个失败不是他自己造成的。哈克不可能实现庄重的理想，因为他没有办法知道那一家人就在那个僻静的地方。因此，他所感到的羞耻不可能是对他所做的错事的反应，也不能激励他来改善自己。另一方面，如果这种观点的拥护者想要声称哈克的羞耻感是非理性的，因为他的失败不是他自己造成的，那么他们就仍然面临着如何解释对性或裸体的羞耻的问题。因此，诉诸庄重或隐私并没有解决它旨在解决的问题。

那些因为被撞见自慰、因为外表或因为家庭阶层低下而感到的羞耻是一种强大的情绪，即使它们没有什么可羞耻的。自慰、肥胖、贫穷或脸型怪异都没有错。因此，他们可能仍然想说，对这些事情感到羞耻的人出了某些问题。与其说在这些情况下羞耻本身有一些非理性的成分，不如说人们有错误的信念或做出了错误的判断。他们可以说，人们试图实现的理想是错误的或不现实的。

加布里埃尔·泰勒最早提出了“虚假羞耻”的概念，玛莎·努斯鲍姆给这类羞耻提供了最全面的论证之一。尽管努斯鲍姆不是传统观点的拥护者（她对羞耻的道德价值持悲观态度），但她仍将羞耻定义

36

为未能实现某种理想。根据她的论述，羞耻是“一种痛苦的情感，是对未能实现某种理想状态时的失败感的反应”（Nussbaum 2004: 184）。努斯鲍姆认为，我们可以对自己的身体感到羞耻，因为它们不符合社会建构的关于身体应该是什么样、应该做什么的理想。[18]因此，她的结论是，羞耻经常是没有正当理由的。人们感到羞耻是因为他们没有实现某个无法实现的或人为设定的理想。努斯鲍姆特别举了身体畸形或残疾的例子。她认为，残疾人不应该对他们的身体感到羞耻，因为身体完美的理想是一个不合理（unreasonable）的理想，任何人都不应该向往（174）。回到露西·格里利的案例来说明这一点：除了作为癌症的幸存者之外，她还不得不为自己有一张奇形怪状的脸而感到羞耻，这是双重的不公平。她的脸并不说明她是一个什么样的人，衡量她的真正标准应该是她的品格。露西不应该感到羞耻，相反，那些盯着她的脸让她产生羞耻感的人才应该感到羞耻。[19]努斯鲍姆的论证很有说服力，但我认为这仍然不支持对自己身体的羞耻是非理性的结论。首先，羞耻与不完美或缺陷之间的紧密联系并不能充分地解释
37 所有对自己身体感到羞耻的案例。努斯鲍姆写道：“在羞耻中，人们感到不足（inadequate），缺乏某种期待的完整性或完美性”（184）。她特别指出，对性器官感到羞耻是由于它们作为“我们的动物性和有朽性的象征”代表了我们“不完整性的令人痛苦的一面”（186）。

18　“一个社会中的每个人都从其常态规范的角度来看待世界。如果他在照镜子时看到的东西不符合这个规范，那么羞耻就很可能会产生”（Nussbaum 2004: 217）。根据努斯鲍姆的说法，这种羞耻可以直接是身体上的（例如某人有残疾），也可以是与我们身份的各个方面相关的（例如我们的性取向）。

19　努斯鲍姆在这里的论证涉及羞耻感和羞辱的实践。我将在第五章回到这个区分，并详细讨论它。

在她看来，羞耻是对感知到的缺陷的一种反应。但是需要注意的是，当别人发现我们的身体有吸引力时，我们也会感到羞耻。马克斯·舍勒（Max Scheler）讲到了一个艺术家的模特的例子，当模特意识到她已经成为艺术家的性关注对象时，她感到羞耻。[20] 在这种情境下，模特和艺术家都没有感知到缺陷。在这里，模特的身体是她羞耻的来源，正是她的性吸引力引起了她的羞耻感。

包括努斯鲍姆在内的哲学家们在引用舍勒对羞耻的论述时，都没有质疑裸体模特是否真的感到羞耻（Taylor 1985; Nussbaum 2004; Deonna, Rodogno, and Teroni 2012）。如果我们认为人们会对自己的身体感到羞耻，那么即使这些身体确实符合社会建构的关于美的理想，也很难认为羞耻总是与不完美或缺陷有关。此外，努斯鲍姆的主张并不能解释为什么我们在独处时不会对性或裸体感到羞耻。即使在别人看不到的时候，我的身体也总是动物性和有朽性的象征。如果身体的动物性和不完美性是我的羞耻之源，那么即使没有人在看我，我也应该对性或裸体感到羞耻。虽然有些人确实感受到了这类羞耻，但更典型的案例是在别人看到我们的身体时发生的。[21]

这种论述还有更深层的问题。根据虚假羞耻的观点，如果露西要感到羞耻的话，她就必须相信自己没有实现一些完美身体的理想。但是虚假羞耻的观点是对体验到这种羞耻的人的轻视。正如卡尔霍恩所指出的，把这些案例中的羞耻称为非理性的，是“鼓励我们认为感到

20　加布里埃尔·泰勒解释了舍勒给出的例子，而我的叙述来自她的复述（Taylor 1985: 61）。泰勒的解释可能会受到质疑。这个例子最初出现在舍勒的《羞耻和庄重感》（“Shame and Feelings of Modesty”, 1987）中。

21　威廉斯也做出了这一观察（Williams 1993: 78）。

羞耻的人犯了错误”（Calhoun 2004: 137）。声称某人是非理性的并不是一个中立的判断，非理性在不同的程度上是值得批评的。根据这种观点，露西感到羞耻是因为她错误地坚持着完美身体的理想。我们被迫宣称，露西感到羞耻是因为她不幸地接受了某种她永远无法实现的关于完美身体的虚妄理想。

38 如果我们接受了虚假羞耻的论述，那么露西不仅必须承受对她的脸感到羞耻的痛苦，而且她的羞耻还来自她自己的非理性的幻想，即认为她应该实现一个她永远无法实现的关于美的标准。为了说明露西的羞耻感，虚假羞耻的解释不得不假设她一定是盲目的或妄想的。鉴于这种类型的羞耻常常在传统上处于边缘地位的人群中出现，这个结论就显得特别令人不快。巴特基（Bartky 1990）、马尼恩（Manion 2003）和卡尔霍恩（Calhoun 2004）认为，女性往往比男性更容易感到羞耻。派珀给出了一个类似的例子，因为拒绝充当（pass）白人，她称自己感到“毫无根据的羞耻”（Piper 1996: 257）*。比格·托马斯说，他觉得自己的黑皮肤上有“一个羞耻的徽章”（Wright 1998: 67）。根据这种观点，身体处于边缘地位的人必须相信，拥有一个女人的身体或拥有一个有色人种的身体一定是没有实现某种理想。为了

---

* “充当”（passing）指个体通过改变或掩盖自己的某些突出特征，如肤色、性别、衣着、行为方式等，来获得一个新的身份或融入一个新的社群。参见 Elaine Ginsberg, “Introduction: The Politics of Passing,” in *Passing and the Fictions of Identity*, ed. Elaine Ginsberg, Durham: Duke University Press, 1996。此处作者的引用似乎有误，首先原文页码引用有误（误记作 547），现已订正；其次，派珀之所以感到毫无根据的羞耻，并非因拒绝充当白人，而是因为既有人指责她充当黑人，也有人指责她充当白人（她在种族上是黑人，但肤色较浅）。——译注

解释这类羞耻，我们不得不假设整个处于边缘地位的群体既自我厌恶又非理性地持有错误的理想。

我们可以像努斯鲍姆那样主张，确实有参照社会标准理想的身体类型（Nussbaum 2004: 218-221）。如果我们把白人、男性、健全的身体作为身体的典范，那么对这样的身体的珍视可以创造一个行动者可能认为自己达不到的理想。这一回应可以通过展现女性、残疾人和有色人种并不具有虚假的理想来解决虚假羞耻的问题，因为确实有这样一个理想身体的类型；但是这一回应并不能解决如下问题，即该观点将他们设定为妄想的。因为根据传统观点的定义，人们必须把他们未能实现理想的状况看作是自己造成的。即使我们接受社会建构的美和完美身体的标准对人们如何评判自己的身体（以及他人如何评判我们的身体）具有真正的控制权，我们仍然不得不宣称，对自己处于边缘地位的身体感到羞耻，是因为一个人（错误地）认为自己没有达到这个标准是由自己造成的。如果传统观点必须给女性、有色人种和残疾人贴上整体上非理性的标签，那么诉诸虚假羞耻带来的问题比它解决的要更多。

传统观点认为，一个人必须把他的失败看作是他自己造成的错误，这样他的羞耻才是合理的。事实证明，这在更深层次上是成问题的。许多羞耻的典型案例都与我们身份中那些无法控制的特征相关（Deigh 1983; Kekes 1988; D'Arms and Jacobson 2000; Nussbaum 2004; Mason 2009; Maibom 2010; Deona, Rodogno, and Teroni 2012）。甚至埃阿斯也因羞耻而自杀，尽管他是被一个女神逼疯的。“事实是：宙斯的女 39
儿，那目光可怕的不可战胜的女神，挡住了我，并且下咒使我害了疯

病”（Sophocles 1969: 19,《埃阿斯》第 450—453 行）。我们的身体、我们的智慧、我们的优雅（或对此的缺乏）、我们的家庭，以及我们的社会经济地位，都是我们施加不了什么影响的东西。然而，它们是羞耻感的成熟目标。如果接受我所描述的观点，那就意味着我们不得不将几乎所有最熟悉的羞耻案例都归为由错误的信念和虚妄的理想引起的。认为最常见的、最容易识别的羞耻在某种程度上都是非理性的，这种观点轻易放弃了对一种情感提供良好论述的第二部分任务。如果我们关于羞耻的论述给它的典型案例贴上了非理性的标签，那么我们的目标就并非像我们所体验的那样把握现象。

最后，即使我们承认这些案例中的羞耻是非理性的，也并不意味着它们自动失去了概念分析的资格。正如戴伊所说，我们没有理由“把对某种情感的那类理性或合理的体验看作享有概念探究的特权”（Deigh 1983: 237）。将所谓非理性的羞耻从情感的分析中剔除是基于这样一个假设，即思考或试图理解那些非理性的情感在哲学上是徒劳的。但这是为什么呢？例如，我们显然可以通过尽力理解如下问题来理解罪责，即为什么即使人们承认他们没有做错事，或者当他们知道自己做出了经过深思熟虑的最佳选择时，罪责仍持续存在。对罪责进行的最丰富的哲学分析之一是威廉斯在《道德运气》（“Moral Luck”）一文中提出的“行动者遗憾”（agent regret），他否认了人们长期持有的前提，即我们只能为自愿行动感到负有罪责。[22] 在威廉

22　威廉斯没有使用“罪责”这个词，而是使用了“行动者遗憾”。不过他更一般的观点是，即使我们对他人造成伤害的行为是无意的，我们也应该以某种方式感到不安（Williams 1981）。

斯提出这一论点之前，人们可能会认为，货车司机因意外撞上儿童而感到负有罪责是一种非理性的情感。如果像这样的案例不符合我们所构建的情感的定义，那么这个定义就可能需要修改。正如戴伊指出的，“主要关注那些人们不会批评其主体为非理性或不合理的案例，就会有扭曲对情感的刻画的风险”（Deigh 1983: 237）。如果我们把概念分析仅仅建立在那些看起来熟悉或不存在问题的案例上，我们就有扭曲羞耻的风险。

传统观点的支持者可能有理由怀疑我们为什么要如此关心我所描 40
述的羞耻。我们为什么要费心去理解那个少年对自慰的羞耻呢？如果传统观点只对论述作为一种道德情感的羞耻有兴趣，而我所描述的案例没有道德内容，那么，那些持有传统观点的人就可以轻易地把它们放在一边。

然而，除了少数例外，传统观点并没有被视为仅仅描述了所谓的羞耻的道德案例。在相关文献中，传统观点被看作是对羞耻本身的定义。在各个方面反对这个观点的哲学家们仍然将羞耻视为实现理想上的失败，以此作为他们讨论的出发点（Deigh 1983; Kekes 1988; Manion 2002; Maibom 2010）。羞耻的心理学研究即使没有引用传统观点的代表作为其来源，也会诉诸这一定义（Lindsay-Hartz et al. 1995; Crozier 1998; Ferguson, Eyre, and Ashbaker 2000; Olthof et al. 2000; Olthof et al. 2004）。如果传统观点认为，羞耻只是未能实现理想的痛苦情感，那么许多重要的案例就是讲不通的，除非我们想把错误的信念和虚妄的理想归于感到这样的羞耻的人。将这些案例重新归类为非道德的或自然的也没有帮助。传统观点只给出了对羞耻的道德

案例的论述，而非对羞耻的整体说明。同样地，声称最为人熟知的羞耻的例子都是非理性的也不能解决这个问题。想象一下，一个试图解释某种现象的理论，却不得不把这种现象中最容易识别的例子归类为某种反常现象。我很怀疑我们会信服这样一个理论。然而这就是传统观点常常在羞耻的问题上采取的策略。传统观点提供了关于羞耻作为一种与道德相关的情感的论述，但代价是无法提供关于羞耻作为一种情感的整全论述。

3　羞耻与理想：自然主义观点

尽管羞耻的传统定义在文献中占据主导地位，但还有另一种将羞耻与理想联系起来的论述，只是联系的方式有所不同。那就是我所说的自然主义观点。

传统观点优先论述羞耻的道德意义，而自然主义观点则将描述工作放在首位。它试图基于实证研究论述羞耻。因此，自然主义观点提
41 供了一个与心理学和演化证据相一致的对羞耻的论述。阿兰·吉巴德（Alan Gibbard）在《明智的选择，适当的感觉》（*Wise Choices, Apt Feelings*）中对羞耻的讨论是自然主义的一个很有影响的版本（Gibbard 1990）。吉巴德用“适应性综合征”（Adaptive Syndromes），或者我们自己在社会合作网络中地位受到威胁时所做出的反应来解释羞耻（138）。根据他的论述，当我们在社会性互惠活动中表现出“缺乏权力或资源”时，我们就会感到羞耻（138）。羞耻的主要演化功能是显示“遵从和愿意接受……合作的条件”（298）。

吉巴德的主张与一些心理学研究一致，它们都将羞耻和尴尬的功能看作是“示弱”（“appeasement”）（Keltner 1995）。与罪责、羞耻和尴尬等情感相关的面部表情允许个人以非口头的方式向他人展示他们对社会越轨行为的“歉意”（452）。随着实证和演化心理学中关于情感的研究的增多，最近出现了一些自然主义观点的拥护者。海蒂·麦博姆（Heidi Maibom）认为羞耻是从我们在非人类动物那里发现的更原始的服从反应发展而来的（Maibom 2010: 578）。她将此标记为“羞耻*”，并认为我们可以通过研究“羞耻*”更好地了解人类的羞耻。由于顺从行为是“羞耻*”的一个标志，麦博姆指出人类的羞耻也有类似的功能。人类的羞耻是“对按照公共规范和标准生活的要求的隐性承认”（587）。换句话说，我们“服从”于主导社会生活和实践的规范。羞耻是这样一种情感，它既是对他人（通常是来自主导或强势群体的人）的反对做出反应，也是向这些人传达感到羞耻的人认识到他违反了他们的规范。[23]

自然主义观点和传统观点之间存在着重要的区别。首先，在自然主义观点中，某人未能实现的理想不一定是道德理想或品格理想。麦博姆举了一个例子，从传统工人阶级城市来的人进入著名大学时，他们对自己的口音感到羞耻（Maibom 2010: 573）。麦博姆指出，有无某种口音无关德性或价值，但这些学生仍然感到羞耻，因为他们不具备主导群体所看重的特征。这样一来，人们未能实现的理想并不是德 42

23　威廉斯（Williams 1993）和卡尔霍恩（Calhoun 2004）对羞耻的论述强调了其中的社会因素，但他们并不直接是自然主义者。在他们看来，我们之所以容易感到羞耻，是因为我们把自己看作具有诸多价值观和期望的群体的成员。我在第三章中借鉴了威廉斯和卡尔霍恩的论述。

性，而更像是公共行为规范。此外，感到羞耻的人虽然因为没有实现理想而感到羞耻，但他们并不一定认为这些理想是重要的。一个来自传统工人阶级城市的人可能不认为他的口音有什么问题，也不认为别的口音会有什么价值。但是，来自他人的反对不仅足以让他感到羞耻，而且迫使他改变口音（573）。根据这一观点，羞耻在调节社会生活方面具有重要功能。羞耻会产生亲社会（pro-social）行为，因为它诱导人们遵循社会规范。它减少了冲突和对私人财产的竞争，从而创造出一种更和谐的社会生活。正如麦博姆所说的，羞耻表明某人“可以被指望在社群规定的限制范围内与他人一起生活”（587-588）。所以像传统观点一样，自然主义观点仍然接受这样一个基本观念：羞耻与未能实现理想有关。相比之下，自然主义观点试图将它对这些理想的解释置于对人类心理和动物性生活的自然化描述之上。

由于自然主义观点中的理想不一定是道德理想或德性，这种观点似乎可以比传统观点更好地容纳羞耻的阴暗面。回到我举的那个男孩被撞见自慰的例子。他被看到在做一件通常只在私下做的事。也许他的羞耻可以由“不能保持公共与私人的区分”来解释，而这是主导群体的价值之一。此外，如果他怀疑母亲在发现他这么做时感到恶心，她的反应也可能是他感到羞耻的原因。感到自己成为他人恶心的对象是羞耻的一个常见原因（584-585）。与关于情感的演化史一致，恶心是对污秽或污染物的反应，可能是为了维持健康标准而演化出来的。因此，我们之所以对他人的恶心感到羞耻，是因为我们的行为可能被视为威胁到了社群的（广义而言的）健康（585）。自然主义观点对社会阶层方面的羞耻的论述也更有说服力。如果我因为家庭阶层低下

而感到羞耻，那可能是因为我认为我与家人的联系降低了我在主导群体中的地位。我可能爱我的家人，他们的社会阶层对我来说可能并不成问题，但是如果我的家庭引发了其他人的反对，那就可能足以引发我的羞耻。自然主义观点关注理想的公共性，这似乎可以解释一些传统观点难以解释的羞耻的阴暗面。

我想对自然主义观点提出两点质疑。首先，我将论证，就像传 43
统观点错误地认为羞耻是完全自律的，自然主义观点则错误地认为羞耻是完全他律的。因此，我们如果接受自然主义观点，就仍然无法对某些羞耻的案例提供充分的论述。其次，自然主义观点没有给我们提供线索去理解羞耻是不是一种道德上重要的情感。鉴于人们也在那些看起来是道德的案例中体验到羞耻，自然主义观点就应该对此有所论述。

3.1　规范和反对

根据自然主义观点，当我们未能实现公共理想时，我们就会感到羞耻。这种说法有两个核心部分：被违反的公共规范和他人的反对。我将对这两个核心要素提出质疑。

首先，公共规范的概念在自然主义论述中非常模糊，一个规范可以是主导群体认为应该坚持的东西（“尊重你的长辈”），或者可能是主导群体认为人们通常会做的事情（“在电梯里面向前方”）。让我们将第一种规范称为荐许规范（recommended norm），将第二种规范称为高频规范（frequency norm）。让我们回到舍勒笔下那个模特的例子来说明。当她意识到自己成了艺术家的性关注对象时，她感到羞

耻。[24] 她所蔑视的规范是什么？她是如何蔑视它的？一种可能性是庄重的规范。这可能是一个荐许规范：她可能觉得自己在吸引艺术家的性关注方面做错了什么。然而，说庄重是那个被侵犯的规范似乎很奇怪。由于该模特从一开始就是裸体的，她似乎已经违反了庄重的规范。然而她并没有因为做裸体模特而感到羞耻。她只是在意识到艺术家觉得自己有性吸引力时才感到羞耻。

也许我们可以说，她违反了某种高频规范。人们确实觉得裸体模特有些伤风败俗。一个人通常不会在陌生人面前脱光衣服，所以也许她违反了这个规范。然而同样地，做裸体模特并不是她感到羞耻的原
44 因，是艺术家的性关注引起了她的这种感觉。一个自然主义观点的拥护者可能会说，模特感到羞耻是因为她违反了一些职业礼仪的规范。合理的是，如果模特认为她的角色是纯粹的职业角色，而艺术家对她产生了性反应，她可能会因此感到羞耻。但是同样地，她并不是违反这一规范的人。该模特维护了职业行为的标准，而艺术家才是那个重新想象这种关系的人。根据自然主义观点，如果有人应该感到羞耻，那一定是艺术家，而不是模特。

也许我们不应该把规范的性质设想得那么具体。模特感到羞耻可能只是因为艺术家的关注使她在宽泛的意义上感到不庄重。我认为这种回应造成的问题比它解决的更多。首先，确实有一个宽泛的规范，即性应该是私密的，但在什么意义上模特违反了这个更宽泛的规范呢？她和艺术家并没有性方面的接触；她只是知道他的性兴

24　麦博姆直截了当地指出，她的自然主义观点不能解释对裸体的羞耻（Maibom 2010: 590）。然而，我的观点是，这种批评适用于宽泛意义上的自然主义论述。

趣。虽然有一个普遍的规范，即性应该是私密的，但并没有荐许规范或高频规范说性兴趣的表达也应该是私人的。我们可以指出人们在公共场合表达对彼此的性兴趣的许多案例：在公共场合约会，在夜店、餐馆甚至在拥挤的街道上调情。此外，扩大规范的范围无助于解释为什么模特不为自己的裸体感到羞耻，而只为自己受到的性关注感到羞耻。更加普遍的庄重规范使得捕捉这种区别变得更加困难而不是更加容易。

除了艺术家的模特这个案例之外，自然主义观点在解释关于裸体和性的羞耻时比它最初看起来要更困难。我们能说之前的那个少年违反了某种规范吗？这不可能是一个高频规范：青少年男孩自慰是老生常谈。当然，他可能是违反了荐许规范——“不要在别人面前自慰”。然后我们就会遇到这样的麻烦，即解释他在什么意义上无视了这个规范。在他最终确实在别人面前自慰这个意义上（虽然那不是他自己的错误），他确实违反了这个规范。但这算不算是在相关意义上无视规范呢？回顾一下，在自然主义观点中，羞耻起到了一种社会调节的作用。羞耻意在表明感到羞耻的人意识到他已经违反了社会接受的某些行为规范。的确，这个少年的羞耻可能涉及“我不应该以这种方式被人看到”，但对于自然主义观点来说，有这样的想法就足够了吗？由于是他的母亲意外地撞见了他，他就仅仅是在非常弱的意义上违反了公共规范，以至于我们很难在这个意义上理解他的羞耻。[45]

此外，在性和裸体的案例中，有一种替代性的解释，它不要求违反规范。这种解释就是，在这些案例中羞耻可能不是关于规范的，而是关于暴露本身的，在其中，他人“看到我的全部，看穿我的全部”

（Williams 1993: 89）。也许这个少年感到羞耻只是因为他被看到了自慰而不是因为被看到自慰揭示了一些他在接受公共规范上的失败。关于裸体、性和排泄的羞耻主要发生在他人看到我们的那一刻，而当他人不在身边时，我们通常不会感到羞耻。鉴于当我们独自一人时通常不会对裸体、性或排泄感到羞耻，仅仅向他人暴露本身可能就足以引起我们的羞耻；如果是这样，那么违反公共规范就没有对解释这些案例中的羞耻增加任何内容。

自然主义观点的拥护者可能反对说，性、裸体和排泄都是我们可能招致他人恶心的对象。麦博姆指出，羞耻和恶心之间存在着很强的联系：如果我们认为别人觉得我们很恶心，我们很可能会感到羞耻（Maibom 2010: 584）。担心别人会觉得我们的身体很恶心是性方面的羞耻的一个典型来源。新恋人在第一次向对方暴露身体时可能会害怕，因为他们担心对方因为恶心而拒绝自己。我们总是努力隐藏排泄的证据，也许是因为担心别人会对它们感到恶心。然而，如果我们诉诸这个答案，公共规范就从解释中消失了。恋人在亲密的卧室里可以体验到恶心和羞耻，而我的恋人觉得我的身体恶心并不意味着我违反了某种公共规范。也许我的体毛比我的恋人期待的要多，但对于一个人应该有多少体毛，并没有广为接受的规范。此外，自然主义观点似乎无法捕捉到我的恋人感到恶心对我的影响与其他人感到恶心对我的影响之间的不同。我可能对一般人不喜欢体毛这件事根本不感到羞耻，但是恋人的恶心却更有可能使我感到羞耻。在这种情况下，羞耻似乎产生于我们作为亲密伴侣的特殊关系，但这与违反公共规范或调节社会行为无关。

支持自然主义观点的人仍然可以把我的恋人的反对作为我羞耻的来源。恋人对我身体的拒绝可能足以解释我的羞耻，即使没有诉诸公共规范。这个答案揭示了自然主义论述的第二个弱点。根据这种观点，羞耻的产生是因为主导群体表达了对羞耻者行为的反对。问题是，当人们成为积极态度的对象时，同样可能体验到羞耻。[25] 让我们再次回到那个艺术家的模特。艺术家不需要把她看成淫荡的对象。在这个案例中，不存在反对。模特只是意识到艺术家觉得她有性吸引力。人们对性兴趣的表达感到羞耻并不少见，即使这些表达是礼貌的。此外，意外的善意有时也会引起人们的羞耻。在《傲慢与偏见》（*Pride and Prejudice*）中，当伊丽莎白（Elizabeth）与达西（Darcy）先生争吵后再见到他时，她“被羞耻和苦恼压倒了”，因为她担心达西对她在彭伯利（Pemberly）的意外出现会有什么看法（Austen 2000: 163）。毫无疑问，她对他们上次见面时的说话方式感到羞耻，因为他们当时言辞激烈。然而，最让她脸红的一件事是，他在再次见到她时对她很好：“惊讶于他的举止自从他们上次分开后的变化，他说的每一句话都让她更加尴尬……他从来没有像这次不期而遇时那样温柔地说话”（163-164）。《土生子》中的比格·托马斯在玛丽·道尔顿（Mary Dalton）对自己充满善意时感到羞耻。[26] 他说她“对他的反应就像他是

46

25　麦博姆提到了这样的案例，但后来没有再回过头谈它们（Maibom 2010: 569）。

26　玛丽肯定对他相当熟悉；她表现得好像她和比格“生活在同一个世界”一样（Wright 1998: 65）。比格确实觉得她的行为冒犯了自己，但仅凭这一事实并不能解释，为什么他除了对她感到愤怒之外还感到羞耻，以及为什么是她的善意引起了这些感觉。

人一样”（Wright 1998: 65）。玛丽的善意对待只会让比格更有自我意识；他站在她面前感到“赤裸、透明”，并强烈地感受到“他的黑皮肤上所附着的羞耻的徽章”（67）。他甚至承认，她从未想过要让他感到羞耻：“似乎她的行为唤起了他的羞耻和恐惧，但他越仔细想，越觉得似乎不可能这样”（114）。在电影《辛德勒的名单》（*Schindler's List*, 1993）的结尾，辛德勒在接受了一些被他拯救的人制作的戒指后感到羞耻。当他与斯特恩（Stern）握手时，他说话的声音很轻，斯特恩几乎听不见。辛德勒开始哭泣，并说：“我本可以救出更多……我浪费了这么多钱……我做得不够好。”他从工人那里得到的感谢激发了他的羞耻感。他觉得自己不配得到他们的感谢；他为自己在有能力做到的情况下未能（再之前是不愿意）做得更多而感到羞耻。当工人们对他表示出这样的善意时，他的羞耻就更强烈了。

47 自然主义观点的拥护者会指出，达西先生和玛丽·道尔顿相比于伊丽莎白和比格是社会上的优越者。从自然主义的角度来理解，羞耻表现为服从于占主导地位的人。所以较低阶层的成员很可能会在较高阶层的成员面前感到羞耻（Maibom 2010: 574）。与传统观点不同，自然主义观点可以解释社会等级和地位较低的人经常感到羞耻这一事实。工人阶级背景的人在上层阶级环境中感到羞耻很常见，但上层阶级背景的人在下层阶级环境中却不太可能感到羞耻。如果羞耻是关于未能实现德性的，那么传统观点很难解释为什么阶级和社会环境如此重要。由于自然主义观点强调主导群体的公共标准，所以它可以解释为什么少数群体或低阶层的人会比多数群体或高阶层的人更多地感到羞耻。根据这种观点，伊丽莎白在达西先生面前自然会感到羞耻，因

为她的阶层比他低。同样，比格很可能在玛丽·道尔顿面前感到羞耻，因为他是少数群体的成员。

问题是，他们羞耻的根源并不仅仅是阶层的差异。伊丽莎白和比格感到羞耻，是因为达西先生和玛丽·道尔顿对他们很好。这样一来，主导阶层的成员并不是在维护他们的阶层，而是在以某种温和的形式打破阶层，因为他们给予了比他们的社会地位所规定的更多的善意。正是这种善意让伊丽莎白和比格感到羞耻，而不是因为他们在阶层更高的人面前。辛德勒的案例完全不符合这一模型。他不仅在社会地位上比他拯救的受害者更高，他还觉得自己不配得到他们的感谢。当然，他羞耻的最初来源是没有能力提供更多的帮助，但令人费解的是，谢意的表达使他的羞耻感更加强烈了。如果像自然主义观点所说的那样，羞耻与服从主导者有关，那么来自阶层更高者的善意表达就应该减轻羞耻，而不是让它变得更强烈。

虽然乍一看自然主义观点在解释羞耻的阴暗面上似乎有优势，但公共规范的本性和主导阶层的反对并不能清楚地解释羞耻的阴暗面。为了使自然主义观点能够维持它对羞耻的自然化描述，它必须解释羞耻如何能够融入更广泛的演化和实证的心理学叙事。与传统观点提供的论述不同，这个叙事对羞耻阴暗面的解释看起来很有说服力。但是，一旦我们考察了它的细节，就会发现自然主义观点并不比传统观点更 48
能解释那些棘手的案例。

3.2　道德羞耻

自然主义观点有意不像传统观点那样从思考羞耻与道德的关系开

始展开分析。[27] 这种观点的倡导者倾向于在试图确定羞耻的道德意义之前，先理解羞耻是如何在人类行为的自然化背景中出现的。问题是，如果我们接受了自然主义观点，即羞耻是完全他律的，那么就看不出它在道德上有什么意义了。[28] 许多关于羞耻阴暗面的案例起初似乎证实了两者之间没有联系。我们常常为那些并不归责于我们的事情感到羞耻，像是我们的家庭背景或排泄，它们既与我们的道德能动性或品格无关，也不是那些我们可以在道德上被批评的事情。如果羞耻经常与无关道德的特征联系在一起，那么似乎就可以合理地得出结论：这种情感本身就是无关道德的。[29] 同样地，如果羞耻主要涉及一个人在别人眼中的形象，那么道德行动者似乎是“被别人的意见所俘获的”（Mason 2009: 412）。过分关注自己在别人眼中的样子似乎是道德上不成熟的标志。举例来说，一个人因为害怕别人的不认同而拒绝撒谎，这似乎不是从这一情境下关乎道德的特征出发采取行动。我们倾向于认为，对于道德评价来说，重要的是行动者的行动和动机，而不是他人的看法。

一些自然主义观点的拥护者可能乐于承认羞耻根本就不是一种道德情感。我在本章开头提到的悲观主义观点的拥护者就捍卫这种看法。我将在第四章更详细地讨论这一观点。自然主义观点通常不至于认为羞耻不是一种道德情感。它只是认为，作为开端，更重要的是提供一

27　“我们必须警惕把羞耻的本性限定在伦理理论的方向上”（Maibom 2010: 567）。麦博姆没有展开她这句话的意思。

28　梅森称这是“无核心道德内容”（“No Essential Moral Content”）的羞耻观（Mason 2009: 410）。

29　兰姆做出了这个论证（Lamb 1983）。

种描述性的而不是规范性的关于羞耻的论述。这种观点的倡导者可以说，道德是一套规范，既然行动者可以对违反道德规范感到羞耻，那么也可以对违反其他类型的规范感到羞耻。这种回应的困难在于，它没有回答关于羞耻的争论中最突出的问题之一：我们应该在什么时候 49
感到羞耻，或者我们到底应不应该感到羞耻？我们倾向于认为，当我们没有遵守道德规范时，感到羞耻是一件好事；当人们违反了有道德价值的标准时应该感到羞耻。但我们也倾向于认为，人们不应该对自己的身体或社会地位感到羞耻。自然主义观点对规范的援引可以解释为什么我们在道德情境和非道德情境中都会感到羞耻，但它却无法告诉我们，我们是否应该在这两种情境中都感到羞耻，或者只在其中一种而非另一种情境中感到羞耻。

麦博姆承认，自然主义观点对于羞耻的“适当性条件”没有提供什么线索。但她认为，传统观点也有类似的问题（Maibom 2010: 588-589）。为了说明这一点，她提到被虐待的受害者经常体验到羞耻，传统观点难以解释这样的案例，因为受害者显然没有辜负某些有价值的理想（572）。当然，传统观点很难回答这个问题这一事实可能是对传统观点的削弱，但并不意味着这就支持了自然主义观点。此外，传统观点可以诉诸多种适当性条件，以表明这种羞耻是非理性的。传统观点的拥护者可以声称，也许被虐待的受害者错误地认为他做了什么招致虐待的事情。正如我所论证过的，我们有理由认为这种解释并不令人满意。但至少传统观点可以做出一些尝试来确定羞耻的案例是适当的还是不适当的。

自然主义观点并不只是没有把握我们的直觉，即有些人不应该感

到羞耻、有些人应该感到羞耻；相反，它没有任何机制来解释为什么我们会得出有关羞耻的适当性判断。我们是否应当以及何时应当感到羞耻，仅仅关乎我们所处的特定文化中的主导理想。尽管自然主义观点可以提供一种补充演化论心理学的关于羞耻的论述，但它最终牺牲了关于羞耻的规范性主张。因此，我们可以合理地询问自然主义观点的描述性论述到底有多好。麦博姆关于“羞耻”及其前身“羞耻*”之间关联的主张依赖于对演化史的复述。我们可能会觉得这个叙事很有说服力，因为对一种情感的演化论论述为哲学论述提供了科学上的可信度。但是他们的论述与自然化的道德心理学一致，这并不意味着它与我们对情感的体验相匹配。如果它所提供的关于羞耻的论述并不能解释我们对羞耻的道德态度和评价，那么这种描述在多大程度上是

50 完整的呢？如果我们体验到某种情感具有规范性维度，但是关于它的哲学论述却对这种规范性维度只字不提，那它就不是关于我们实际体验到的情感的论述。尽管自然主义观点声称比传统观点更好地描述了我们实际体验到的羞耻，但这一说法只有在我们把羞耻的规范性因素排除在描述之外时才是可信的。自然主义观点最终逃避了而不是解释了羞耻的道德维度。

4　结论

在这一章中，我质疑了传统观点和自然主义观点可以充分解释羞耻的阴暗面。传统观点可以解释我们由于没有实现理想而感到羞耻的案例，但它不能解释我们为什么会在裸体时感到羞耻。自然主义观点

可以解释羞耻的一部分阴暗面，但它不能告诉我们，我们是否应该感到羞耻。关于羞耻的哲学工作应该旨在应对这两个挑战：一个关于道德情感的良好论述要能够如我们体验所是的那样去解释情感的案例，并且能够展现这种情感是如何具有道德意义或价值的。传统观点可以完成第二个任务，但不能完成第一个；自然主义观点可以完成第一个任务，但不能完成第二个。在本书接下来的章节中，我将构建一个能够应对这两个挑战的关于羞耻的论述。

第二章

重审埃阿斯：羞耻与暴力

宙斯，我祖先的父亲啊

如何能够杀了他们，

那个善于伪装的狡猾敌人和那两个国王，

最后自己一死了结？

——埃阿斯（Sophocles 1969: 22，《埃阿斯》第 387—391 行）

到目前为止，我论证了无论是传统观点还是自然主义观点都没能囊括对羞耻的论述的所有要求。传统观点可以解释羞耻如何成为一种道德情感，但无法解释那些更阴暗、更为人熟知的羞耻的案例。自然主义观点更好地捕捉到了羞耻的阴暗面，但代价是无法解释羞耻如何可以成为一种道德情感。那么，我的任务就是要表明，我们可以结合这两者的最佳方面，给出一个关于羞耻的统一论述，既能解释它的阴暗面，又能解释它的道德价值。

要做到这一点，我们必须仔细考察一些羞耻的阴暗案例。在这一章中，我将关注羞耻最阴暗的特征之一：它与暴力的联系。这种联系长期以来一直是关于羞耻的哲学和心理学文献所关注的内容。最近，德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼认为，羞耻与暴力的联系正是人们把羞耻看作一种“丑陋”的情感的理由之一（Deonna, Rodogno and Teroni 2012: 53-55）。努斯鲍姆指出，羞耻经常导致“自恋性暴怒”（“narcissistic rage”）的表达（Nussbaum 2004: 209）。心理学的实证工作似乎也支持羞耻和攻击性或者羞耻和暴怒之间的联系（Wicker, Payne and Morgan 1983; Tangney et al. 1992; Tangney 1995; Harder 1995）。在临床心理学中也有类似的观察（H. Lewis 1971; Miller 1985; Morrison 1989; M. Lewics 1992）。社会学家们已经注意到婚姻冲突中的羞耻和愤怒（anger）之间的联系（Scheff and Retzinger 1991）。羞耻与愤怒、暴怒（rage）和暴力（violence）的密切联系并不明显，需要仔细分析。是什么导致我们以发火（lash out）或愤怒来对羞耻做出反应？羞耻与暴力的联系对其道德价值的前景又有什么影响？

52

1　羞耻与暴力：一些例子

在第一章中，我以展示埃阿斯的例子如何有助于揭示羞耻的哲学版图开篇。我们可以回到埃阿斯来考察羞耻和暴力之间的联系。首先，我们从埃阿斯的暴力死亡中看到了这种联系。在自杀的过程中，他对自己施加了暴力。然而，在埃阿斯的故事中，暴力和羞耻之间的联系甚至比这更深刻，但常常被人忽视。埃阿斯宁愿做一个杀人犯也不愿

做一个疯子。在戏剧的开头，埃阿斯已经下定决心要杀害奥德修斯、墨涅劳斯和阿伽门农。他计划在夜里袭击他们，只是因为雅典娜让他误以为营地里的动物是希腊士兵，他才杀了这些动物。但埃阿斯从不后悔谋害他的战友。当他还在她的咒语控制下时，雅典娜问他“你的刀剑是否沾满了阿尔戈斯人的鲜血”；他的回答是：“我以此为荣，不会否认的”（Sophocles 1969: 11，《埃阿斯》第 96—97 行）。他说自己的行为是对没有把阿喀琉斯的盔甲奖励给他的“轻视”所给出的“惩罚”，这表明他认为自己的行为是正当的（11-12，第 98—100 行）。后来，特克墨萨（Tecmessa）说，当埃阿斯还在雅典娜的咒语控制下而相信自己杀死了希腊人时，他“对自己所有的悲惨遭遇感到高兴”（17，第 272 行）。

只有当埃阿斯看到自己的所作所为时，他才感到羞耻。但很明显，他并不是因为意识到自己杀害希腊人的谋划是错误的而感到羞耻。[1] 当埃阿斯的心智恢复正常时，他环顾四周，看到了被屠杀的动物，正是这个景象让他感到震惊（19，第 306—310 行）。当特克墨萨描述他在疯狂状态下的所作所为时，他感到羞耻难当：“然后他哭了起来——号啕痛哭，以往我从未见过他这样”（19，第 318—319 行）。当埃阿斯恸哭的时候，他说：“我怎么会受到这样的诅咒？让那些该死的
53 恶棍从手中溜走，却让袭击落在了牛羊身上”（21，第 372—375 行）。他羞耻的根源并不是他的谋杀计划被揭穿，而是他没能完成这个计划。

1　“埃阿斯清醒时就有折磨和谋杀的意图；当他从幻觉中恢复过来时，他唯一的遗憾是他的受害者是羊而不是人，他的耻辱来自谋杀企图的失败”（Knox 1961: 5）。

事实上，即使在他倒在剑上的时候，埃阿斯也恳求复仇女神为他复仇，以完成他未竟的事业："来尝尝希腊全军的血吧，不要放过他们"（39，第 844 行）。他从来没有为杀害希腊人的计划哀恸，也从没有认为这是错的。相反，埃阿斯感到羞耻是因为他是一个"笑柄"（21，第 368 行）。一想到奥德修斯在嘲笑他，他就很痛苦："我保准你正在开怀大笑，真是幸灾乐祸"（22，第 382 行）。令人不解的是，埃阿斯对成为一个杀人犯毫无顾虑，却无法容忍自己看起来像个傻瓜。在埃阿斯的心目中，作为一个杀人犯和叛徒被人憎恨，要比看起来像个疯子的羞耻更好。

也许埃阿斯的案例很复杂，因为他是荣誉文化的一部分。人们经常指出，荣誉文化中的成员离开了同辈的评判就没有办法评估他们的价值。例如，加布里埃尔·泰勒就荣誉文化写道：

> 如果公众的尊重是唯一的价值，其他任何价值都在手段之于目的的意义上与之相关，那么就可以得出，在没有得到公众尊重的地方，就没有价值……所以就没有留下什么东西了，没有内在品质或其他什么东西可以在失去公众尊重的情况下被评价为具有价值。自尊和公众的尊重是共生共灭的。（Taylor 1985: 55）

埃阿斯不可能在耻辱中生存，因为一旦别人的尊重消失了，他就没有自尊可言。由于埃阿斯在屠杀了牛之后就不再受到战友们的尊重，因此他认为自己已经不值得活了。

然而，如果埃阿斯真的杀了奥德修斯、墨涅劳斯和阿伽门农，他

肯定也会失去战友们的尊重。事实上，当其他希腊人发现埃阿斯计划做什么以及他做了什么，他们就无情地嘲弄他，称他为“疯子”和“叛徒”（34，第728行）。墨涅劳斯下令，埃阿斯不应得到合宜的安葬（48，第1062行）。尽管荣誉文化往往是暴力的，但直接的谋杀行为显然不被荣誉群体所推崇。威廉·伊安·米勒（William Ian Miller）就荣誉文化写道：“过去的人们很清楚，有一种复仇的诗学和诗歌……一个人若是过分盛怒，进行过度的报复，就会被理解为不仅是没有权利那么做，而且没有品味”（Miller 2007: 24）。在荣誉文化中，复仇需要一种平等。更恰当的做法是以某种方式公开挑战冒犯者，而不是暗
54 中策划谋杀他们。如果埃阿斯杀了三个最著名的希腊战士，他就会招致人们的反对，就像他在屠杀动物后招致反对一样。诉诸希腊荣誉文化不能解释为什么埃阿斯在前一种情况下愿意接受反对，而在后一种情况下却不愿意接受。

如果埃阿斯是唯一宁可使用暴力也不愿意感到羞耻的例子，我们也许可以忽略他这种神秘的羞耻，然而事实并非如此。正如我在上一章中提到的，当玛丽·道尔顿和她的男朋友扬（Jan）对比格·托马斯很好的时候，比格感到羞耻。他们的善意对待使比格感到局促不安、很不舒服。玛丽肯定对他相当熟悉；她似乎把他们的差异降到了最低，表现得好像她和比格“生活在同一个世界”（Wright 1998: 65）。比格确实觉得（可能是正确的）她的行为是冒犯性的和侮辱性的，但仅凭这一事实并不能解释为什么他除了对她感到愤怒之外还感到羞耻，以及为什么是她的善意引起了这些感觉。当天晚上，比格意外地杀死了玛丽，但他从未以“意外”的角度考虑过他的行径。相反，他觉得

杀害她是正当的：“他觉得她给他带来的恐惧和羞耻使得杀害她是充分正当的”（114）。尽管如此，他承认，玛丽从未想过要让他感到羞耻：“她的行为似乎唤起了他的羞耻和恐惧，但他越仔细想，越觉得这些行为似乎不可能这样”（114）。即使他知道这一点，比格在杀了她之后还是感觉好了很多。“现在他已经杀了玛丽，他感到自己紧张的肌肉放松了；他卸下了长期以来背负的无形负担”（114）。玛丽善待比格，这使他感到羞耻。杀死玛丽后，他的羞耻得到了缓解。

在杜鲁门·卡波特的《冷血》中，类似的事件也发生在佩里身上。佩里的犯罪同伙迪克确信克拉特（Clutter）家有一个保险箱，里面装满了钱。当他们抢劫这户人家时，并没有发现保险箱。佩里在其中一个房间里找钱，并在一个玩偶的钱包里发现了一枚银币。钱从他手里掉了下来，他在地上爬来爬去，试图捡回它：“这让我反胃。我感到恶心。迪克，还有他所说的关于富人保险箱的一切，以及我在这里爬着去偷一个孩子的银币”（Capote 1994: 240）。佩里在贫困中长大，寻找银币使他回想起人生中的那个阶段。后来，佩里说他并没有打算割开克拉特先生的喉咙；他只是打算假装这样做，以便戳穿迪克的谎言。但当他跪下来威胁克拉特先生时，“我想到了那该死的钱、银币、羞耻、恶心……但我并没有意识到我做了什么，直到我听到那声音”（244）。想到为了一枚银币在地上爬行的羞耻导致佩里突然刺向了克拉特先生。即使我们把佩里的羞耻归因于偷孩子的一枚银币这种卑微的行为，他对这种羞耻的反应也是做了远比偷窃更糟糕的事情。为了一点小钱在地上爬行的羞耻，导致他杀死了一个他本不打算杀的人。

我描述的这些案例与男性相关，有人可能会反对说，女性并不经

常以暴力来回应羞耻。然而，在一些案例中，女性确实做出了这样的反应。例如，《愤怒的葡萄》中的玛·乔德在一个警察叫她“奥基人”后，用煎锅攻击了他（Steinbeck 2002: 213-214）。当她后来回忆这个事件时，她把自己的感受描述为羞耻；警察让她感到“低贱”和“羞耻”（307）。也有一些案例，在其中，相比于羞耻，女性宁可选择愤怒。莫里森的《最蓝的眼睛》（*The Bluest Eye*）中的佩科拉（Pecola）在遇到一个白人店主后感到羞耻（Morrison 2007: 49）。一等到她离开店，她就“感到那莫名其妙的羞耻消失了”，取而代之的是愤怒：“愤怒在她心中蠢蠢欲动；它张开嘴，像一只嘴巴热乎乎的小狗，舔舐着她残余的羞耻”（50）。佩科拉决定选择愤怒：“愤怒更好。在愤怒中有一种感觉。一种现实感和存在感。一种对价值的意识。它是一种惹人爱的涌动”（50）。很明显，佩科拉的愤怒有助于减轻她的羞耻。尽管露西·格里利并没有因为她对自己的脸感到羞耻而用暴力回应，但她确实以憎恨回应。她将自己描述为“被琐屑的欲望，还有秘密的、邪恶的憎恨困扰”（Grealy 1994: 181）。她的憎恨扩展到了那些没有错待过她的人身上：“我恨管弦乐团里的丹尼（Danny），因为我对他有好感，而我知道他不会对我有好感。我不仅在对丹尼有好感的同时对他怀恨在心，我还恨凯瑟琳（Katherine），那个他喜欢的管弦乐团的女孩”（181；强调来自原文）。对羞耻的反应当然会受到社会力量的影响。由于女性在社会化的过程中被塑造得不太有攻击性，所以在她们之中对羞耻的暴力回应不太常见。但愤怒或憎恨的感觉与暴力有同样的问题。如果羞耻的目的是警示我们并不像我们所应该的那样具有德性，那么我们为什么会对这个警示报以憎恨和愤怒这些本身并不具有德性的反应

呢？露西对丹尼的憎恨情感，就像佩里刺向克拉特先生一样令人费解。

文学作品中的案例很重要，因为它们为羞耻感的概念可能性提供了丰富的描述，而我们也看到了人们用暴力回应羞耻的非虚构例子。苏珊·米勒（Susan Miller）关于羞耻的著作很有影响力，她观察到病人对羞耻的反应是“条件反射性地攻击任何激起原初羞耻体验的人”[56]（Miller 1985: 130）。她举了病人约瑟芬（Josephine）的例子，在约瑟芬的老板问她为什么要提前离开一个工作聚会后，她感到羞耻。约瑟芬没有对老板说什么，但后来开始“幻想杀死”老板（74）。还有弗兰克（Frank），当他的妻子离开他时，他感到羞耻。她离开后，他试图强奸自己的女儿。虽然他对自己的暴力行为也感到羞耻，但这也使他感到“获得了胜利”（118）。

在对婚姻冲突的研究中，舍夫和雷辛格拍摄了有矛盾的夫妇讨论他们经常争吵的话题的画面（Scheff and Retzinger 1991: 69-70）。然后，研究人员观看了视频，以此寻找用口头和非口头方式表达的情感信号。舍夫和雷辛格发现，羞耻和愤怒的信号在他们的争吵中交替出现，而羞耻的信号与愤怒的升级有关，后者包括吼叫、咒骂和肢体攻击（76-80）。同样，詹姆斯·吉利根（James Gilligan）也写到了他在暴力的监狱犯人身上观察到的羞耻。一个叫兰多夫（Randolph）的犯人多次袭击他人，他没有读写能力，偶尔会尿床。他花了很大力气来掩盖这两个问题。经过几个月的治疗后，他才揭示了这些问题（Gilligan 1997: 115）。另一名叫凯尔文（Kelvin）的男子犯有谋杀罪，在监狱中多次表现出暴力倾向，并被送入禁闭室。当吉利根问他监狱外的生活会是什么样子的时候，他说他会“迷失”，“孤独”，“不得不开

始交新朋友”（121）。在吉利根看来，凯尔文担心他不讨人喜欢或不被人爱，并因此感到羞耻（122）。在乔恩·龙森（Jon Ronson）进行的采访中——该采访收录在龙森的书《所以你被公开羞辱了》（*So You've Been Publicly Shamed*）中——吉利根讲述了一个暴力的“波士顿皮条客”的故事（2015: 246）。小时候，他的母亲曾在他家的地下室进行“伏都教（voodoo）仪式和驱魔仪式”。地下室里一片漆黑，男孩被吓得“拉了裤子”（2015: 249）。正如吉利根在采访中所说的那样，他所接触的绝大多数罪犯都有一个共同点：他们曾以某种形式感到羞耻（2015: 247）。

2　对羞耻与暴力的解释

人们以暴力或攻击来回应羞耻，这对于我在第一章中介绍的两种观点来说非常棘手。在这一节中，我会表明传统观点和自然主义观点如何试图解释这种联系，但我认为，这些解释最终都无法令人满意。

2.1　传统观点

57 正如我们在第一章中看到的，传统观点认为，羞耻是对我们未能实现自己所关心的价值的痛苦认识。因此，羞耻可以是一种对我们的情感警示：当我们感到羞耻时，我们意识到应该改变自己的行为方式。然而，在我所描述的案例中，羞耻所激发的反应与自我改善相反。传统观点的任务是解释为什么暴力、愤怒和攻击性会作为对羞耻的回应产生。如果传统观点声称羞耻只是对于没有实现理想的痛苦感觉，那

么它就必须解释（1）为什么人们对羞耻的回应是做一些比没有实现理想更糟糕的事情，以及（2）为什么做一些道德上错误的事情会让他们对自己感觉更好而不是更差。由德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼提供的传统观点的最新版本，对羞耻和暴力之间的联系进行了详细的讨论。他们代表传统观点的立场为这种联系提供了两种解释。第一种策略是将上述案例中的人归类为羞耻易感（shame-prone）人群。第二种策略主张羞耻和暴力之间的联系只是表面现象。也就是说，引起暴力或攻击的情感不是羞耻，而是屈辱（humiliation）。如果人们用暴力来回应屈辱，这对传统观点并不构成问题，因为传统观点并不试图捍卫屈辱的道德价值。我将对这两种策略提出质疑。

2.1.1　羞耻易感性

根据德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼的说法，一个羞耻易感的人有一个“适应不良的（maladaptive）自我形象”（Deonna, Rodogno and Teroni 2012: 161）。作者认为，羞耻和攻击性之间的联系与羞耻感本身无关，而是由于做出攻击性回应的人有“特别脆弱的自我形象”（160）。例如，三位作者引用了一项研究，表明自恋的人更容易对羞耻做出攻击性回应。他们认为做出攻击性回应是由于自恋的人更容易拥有夸大的或扭曲的自我形象（161）。因此，我们应该得出结论说，他们的攻击性回应是为了保护这种扭曲的自我形象，而不是羞耻本身的结果（161）。因此，羞耻易感的人比不是这样的人更容易做出攻击性的回应，但这是一个关于羞耻易感性（shame-proneness）的问题，而不是羞耻的问题（160-161）。乍一看，羞耻易感性的解释似乎特别

吸引人。例如，回到吉利根采访的罪犯身上。既不能读写、成年后还尿床的兰多夫很可能具有受损的或脆弱的自我形象。事实上，吉利根有时也会提出这种解释。他描述凯尔文的自我形象是“脆弱的、易受伤害的，甚至是被摧毁的”（Gilligan 1997: 122）。如果这种解释是合理的，那么，在我们所谓的“正常的”或“常规的”羞耻感就可能和攻击性或暴力之间没有清晰的联系。

假设德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼是对的，即羞耻易感性解释了羞耻和暴力之间的联系；我们仍然不清楚为什么羞耻易感的人比其他人更倾向于暴力。根据三位作者的说法，羞耻易感者的标志是自尊心低于平均水平（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 160）。低自尊导致暴力，而不是羞耻感。根据作者的说法，攻击性是一种“防御机制”，用来保护羞耻易感者本已脆弱的自尊心（161）。但这是如何运作的呢？唐尼等人的研究为这种说法提供了一些细节。他们认为，暴力回应缓解了羞耻，因为暴力“调动起了受损的自我”，并使受损的自我免于“进一步的谴责”（Tangney et al. 1992: 673）。吉利根同样认为，暴力是一种试图“用骄傲取代羞耻”的尝试（Gilligan 1997: 111）。但是，为什么以及如何用暴力或攻击性来修复受损的自我？回到埃阿斯的例子，当他屠杀营地里的动物时，他会招致反对，但如果他按计划进行谋杀，他也会招致反对。其他人不会认可使用暴力的人，暴力或攻击性为什么会使我们免于“进一步的谴责”，为什么会激起人们的骄傲？似乎更有可能的是，我们受到了完全不同形式的谴责。鉴于这不会得到别人的认可，为什么一个自尊心特别低的人要采取暴力或攻击行为呢？诉诸羞耻易感性只是把问题往后推了一步：我们仍然需要解释羞

耻易感性和暴力之间的联系。

此外，德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼把羞耻易感性看作与“正常”的羞耻感完全分离。但“羞耻易感性”只是意味着“更倾向于感到羞耻”。一个比一般人更容易感到羞耻的人，仍然会感到与一般人一样的羞耻。他只是更经常地或者在一般人不会感到羞耻的情况下感到羞耻。虽然一个更倾向于感到羞耻的人可能确实有一个适应不良的自我形象，但这并不意味着我们可以得出结论说，适应不良的自我形象是暴力的原因，而非羞耻感的原因。要论证这一结论，就必须证明没有适应不良的自我形象的人从不会以暴力来回应羞耻。 59

我在上述各种案例中描述的人并不都拥有适应不良的自我形象。埃阿斯或许还有佩里可能是自恋型的，但比格、露西、佩科拉和玛·乔德显然不是。也许比格、露西、佩科拉和玛·乔德的自尊心确实低于平均水平，但他们以暴力回应羞耻却是我们支持这一说法的唯一证据。诚然女性和有色人种往往比白人男性更容易感到羞耻（Bartky 1990; Manson 1990），但如果我们把这作为他们自尊心水平低的证据，那么我们似乎就不得不把适应不良的自我形象归于除白人男性之外的所有人。这种说法不仅看起来不太可能，而且再次引入了我们在第一章中看到的同样的问题，即传统观点为了解释困难的案例，被迫提出了居高临下* 的主张。导致暴力的是羞耻易感性而不是羞耻这一结论，只有当我们认为非羞耻易感性的羞耻不会导致攻击行为时才能被证

---

* 在第一章中，传统观点处理困难案例的一般方法是把这些案例（裸体等羞耻的阴暗面）剔除出道德羞耻之列；在这一章中，传统观点认为羞耻导致的暴力回应来自与羞耻不同的羞耻易感性。这些回应方式都是从羞耻的道德价值出发的对似乎无法体现羞耻的道德价值的案例的居高临下的态度。——译注

成。但在没有进一步论证支持的前提下，我们没有理由这么认为。即使羞耻易感的个体更有可能对羞耻做出攻击性回应，也并不意味着任何对羞耻做出攻击性回应的人都是羞耻易感的。

诉诸羞耻易感性类似于我们在传统观点中看到的其他策略。在传统观点中，对羞耻的暴力回应似乎是不可理解的：如果羞耻的痛苦是因为我们未能实现一个理想，那么，做一些被认为是离那个理想更远的事情就不应该作为一种回应，也不应该使我们感觉更好。因此，传统观点的拥护者诉诸类似羞耻易感性的东西来搪塞那些在他们的羞耻论述看来似乎无法理解的东西。我们在第一章中看到，传统观点使用了类似的策略来解释关于性的羞耻：拥护者们引入了自然羞耻和道德羞耻之间的区别。就像自然羞耻和道德羞耻之间的区分一样，羞耻易感性似乎也是要将“正常的”羞耻与暴力拉开距离。像自然羞耻和道德羞耻的区分一样，羞耻易感性和“正常”羞耻之间的区分似乎也是特设的。当考虑到其他情感的例子时，我们就可以清楚地看到这一点。例如，人们有时会以自我摧残的行为来回应悲伤，但我们并不会说这种行为除了悲伤的情感之外，一定还有其他原因。我们可能说人们感
60 到过度悲伤，或者他们悲伤难当，但我们不认为他们的自我摧残行为真的是由于什么“悲伤易感性”（grief-proneness）。

2.1.2　屈辱

传统观点还有另一个途径来解释羞耻和暴力之间的联系。德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼认为，当人们做出攻击性回应时，他们感受到的是屈辱而不是羞耻（Deonna, Rodogno and Teroni 2012: 156-159）。他们

认为，实证研究常常把羞耻和屈辱混为一谈（156）。因此，那些想要在羞耻和暴力之间建立联系的实证研究，实际上是在屈辱和暴力之间建立了联系。

在三位作者看来，屈辱有两个羞耻没有的特点。屈辱“产生于被感知到的来自他人的贬低”，而这“被认为是在这种情况下不应得的”（118）。这两个特点意在显示屈辱和攻击性之间更紧密的联系。因为“意识到别人在不公正地对待我们……显然是一种与愤怒和/或义愤密切相关的评价”（160）。由于不公正或不应得的对待更有可能激发愤怒的情感，所以是屈辱而不是羞耻解释了攻击性的回应。因此，当人们用暴力来回应看起来好像是羞耻的情感时，他们更有可能是在回应屈辱。

埃阿斯的案例乍看起来似乎支持这一主张。埃阿斯确实感到他一直被贬低：他躲在帐篷里的原因之一是他认为希腊人在嘲笑他（Sophocles 1969: 22，《埃阿斯》第 382 行）。另外，雅典娜要对他的发疯负责，所以我们可以说，她首先使埃阿斯发疯，从而使他受到了贬低。然而，埃阿斯并没有否认他现在所面临的嘲笑是应得的。他接受了自己已经成为一个“笑柄”和“侮辱的对象”（21，第 368 行）。他认为他不能向神明求助，因为他“不再配得上”它（22，第 399 行）。埃阿斯哀叹命运，但从不认为自己是不公正的受害者：他唯一遭受的错误对待是没有得到阿喀琉斯的盔甲。米勒笔下的病人和吉利根笔下的罪犯似乎更能支持这种说法。回顾一下，约瑟芬的老板问她为什么要提前离开工作聚会，约瑟芬可能会因为这个问题而感到被轻视。吉利根笔下的皮条客被他的母亲虐待，被强迫参加地下室的仪式。同样，

佩科拉在买糖的时候察觉到了店主的敌意，所以她可能会感到被贬低。感到来自另一个人的屈辱似乎确实很有可能导致暴力或攻击行为，特别是对这个人的暴力或攻击。

61

即使埃阿斯以及米勒和吉利根的一些例子能够支持屈辱的说法，这个论述也并不适用于我所描述过的所有案例。比格、佩里和露西并没有受到来自他人的贬低。玛丽对比格很好，他甚至承认这一点，但她的行为还是让他感到羞耻。佩里在房间里寻找银币时独自一人，是他自己决定要在地板上爬。丹尼不知道露西对他有好感，而她的憎恨情绪只有她自己知道。因此，即使在没有感知到来自他人的错待的情况下，暴力和屈辱之间也有联系。此外，米勒的病人弗兰克在他妻子离开他之后试图强奸自己的女儿，如果他觉得受到妻子错待很屈辱，为什么要对无辜的第三方施以暴力？如果暴力是作为对被感知到的侮辱的回应，那么我们似乎更可能攻击侮辱我们的人。弗兰克的情况并非如此，米勒笔下的许多暴力罪犯也并非如此。他们通常会攻击或责骂那些并没有让他们感到羞耻的人。

此外，在上面的大多数例子中，人们被描述为感到羞耻，而不是感到屈辱；我们为什么只是因为他们的羞耻似乎不符合我们所构建的模型，就要对它们表示怀疑呢？由于我们占主导地位的哲学论述不能充分解释人们对他们的情感的回应，就声称他们弄错了自己的情感，这似乎很奇怪。此外，声称这些案例是屈辱而不是羞耻的说法，不能解释为何这两种体验显然很容易被混为一谈。正如德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼指出的，一些心理学家和哲学家把屈辱误认为是羞耻（Deonna, Rodogno and Teroni 2012: 156-157）。如果这两种体验是不

同的，那为什么这么容易把它们混为一谈呢？一种可能性是，它们并不像他们指出的那样不同。三位作者指出我们区分了这两种情感：我们说“我感到很大的屈辱”，这似乎是在区分出一种与羞耻不同的体验（117）。但即使在别人没有贬低我们的情况下，屈辱也会发生。当我们在没有得到他人的帮助而出丑时，我们会感到屈辱。假设我在一个聚会上喝得太多，可能没有人被我的行为打扰，但在清晨的时候，我可能仍然对自己的愚蠢感到屈辱。这种体验离羞耻（或甚至是尴尬）有多远呢？我的意思并不是说羞耻和屈辱之间没有区别。我只是想说 62
明它们可能不像我们想象的那样容易区分。屈辱在感觉上可能很像羞耻，而且如果它甚至在别人没有贬低我们的情况下也会产生，那么我们就不能如此自信地认为暴力与屈辱有关而与羞耻无关。

最后，认为暴力回应是由于屈辱而不是羞耻，似乎是解决传统观点产生的问题的一种方式，但不是对羞耻现象的一种独立的令人信服的解释。诉诸屈辱似乎是一个有吸引力的选择，前提是我们已经接受了传统观点对羞耻的说明，即羞耻是实现理想上的失败。一旦我们以这种方式定义羞耻，传统观点中关于羞耻在道德生活中的建设性作用的主张就会随之而来。如果我们接受这些论点，那么对于人们以暴力回应羞耻的案例就需要一些特别的解释。将这些案例重新归类的诱惑力就来源于此，因为对羞耻的暴力或攻击性回应对于传统观点的定义来说是很奇怪的。如果我们不从一开始就假定，羞耻必须是未能实现我们的价值的痛苦体验，那么对羞耻的暴力回应就不会显得那么奇怪或无法理解。

传统观点无疑想要宣称人们不应当用暴力来回应羞耻。也许我们

应该得出这样的结论：对羞耻的暴力回应完全是非理性的，因此它们不能告诉我们关于普遍而言的羞耻的任何重要信息。正如我们在第一章中看到的，非理性的指控有其模糊性。一个不道德的回应并不一定是非理性的回应。我可能讨厌并想杀死与我的恋人上床的人。这种回应可能是不道德的回应，但它不是非理性的。认为暴力是对羞耻的非理性回应，主要是由传统观点的定义中的假定所驱动的。如果我们放弃这个定义，就没有独立的令人信服的理由认为对羞耻的暴力回应是非理性的。

即使暴力回应真的是非理性的，这个结论仍然不能排除这样一种可能性，即研究羞耻与暴力之间的联系具有哲学价值。换句话说，在思考对羞耻的暴力回应时，我们可能会学到一些东西，即使最终这种回应在某种程度上是非理性的。只是思考一种情感的理性的或适当的实例，会很武断地限制我们对这种情感的构想。因此，即使对羞耻的暴力回应最终是非理性的，尝试解释为什么暴力是一种诱人的回应仍会告诉我们一些关于羞耻的东西。

2.2　自然主义观点

63　回顾一下，自然主义观点接受羞耻的他律性。在这种观点看来，羞耻与等级、主导地位和服从密切相关（Maibom 2010: 587）。暴力似乎更容易融入这个框架，所以也许它能比传统观点更好地容纳对羞耻的暴力回应。

自然主义观点的问题是，如果羞耻是为了向主导地位示弱，那么对羞耻的暴力回应破坏了关于羞耻功能的这一核心主张。换言之，羞

耻是这样一种情感，它既能对他人（来自主导或强势群体的人）的反对做出回应，又能向这些人传达我们认识到我们违反了他们的规范。尽管示弱可以解释羞耻的常见身体反应，如躲藏或掩盖，但它不能解释愤怒的或暴力的回应。暴力挑战了主导群体的权力。为什么一种本应以示弱为核心功能的情感最终会激发与示弱相反的行动？

自然主义观点的倡导者对这一挑战至少能给出两种回应。首先，他可以声称，由于羞耻使我们感到软弱和渺小，所以我们用暴力来克服这些感觉（Maibom 2010: 586; Gibbard 1990: 139）。正如麦博姆指出的，强奸和虐待的受害者普遍感到羞耻，是因为“［虐待和强奸的］肇事者是占主导地位的个人或团体，他们将受害者置于他们的权力之下”（2010: 583）。根据这种观点，野蛮的支配会带来羞耻感。那么，也许［受害者的］暴力回应是试图重新确立主导地位的方式。

即使我们同意关于羞耻和主导的说法，这个版本的自然主义观点仍无助于解释对羞耻的暴力回应。我们仍然面临着这样的问题：解释为什么做一些暴力的事情能帮助我们克服无力感或被支配感。这样看来，自然主义观点遇到的问题与传统观点相似。在传统观点看来，暴力应该有助于减轻人们对受损的自我的消极感受，但正如我所论证的，这种说法是神秘的。如果一个人感到羞耻是因为他一开始就自尊心水平较低，那么做一些会导致各种反对的事情就不应该缓解这个问题。自然主义观点也是如此。如果羞耻的功能是表明我们服从于主导群体，那么羞耻带来的痛苦感受就应该是与群体疏远的痛苦。羞耻是痛苦的，因为别人的意见“关系到［某人］如何做自己，如何决定他的生活方式”（Maibom 2010: 587）。但暴力并不能传递出我们关心他人意见

64

这样的信息。就像埃阿斯如果杀了奥德修斯就会被当作叛徒而被拒斥，施暴者不会得到主导群体的认可。如果羞耻的痛苦在于我们对别人的反对感到痛苦，那么做一些会引起更多反对的事就不能减轻羞耻感。然而，在我所描述的案例中，人们更愿意使用暴力而不是感到羞耻，尽管这两种情感都涉及反对。

自然主义观点的倡导者还可以使用另一种策略，即主张暴力是向他人展示我们确实有参与社会生活的资源的一种方式。根据吉巴德的说法，当我们感觉到别人因为我们的弱点或无能而鄙视我们时，我们就会感到羞耻（Gibbard 1990: 138）。例如，吉巴德论证，羞耻可以导致一个人“丧失或发展自己的力量”（1990: 139）。对羞耻的暴力回应可能是“展示我们的力量”的方式，以使他人信服我们确实有参与互惠性活动的地位和力量（139）。由于我们对弱点或不足感到羞耻，做一些暴力的事情会向别人表明我们毕竟不是那么软弱和不足。

这种回应似乎解决了问题，但它引入了一种与自然主义观点的其他承诺相冲突的解释。首先，主导群体需要信服羞耻者有能力成为群体中互惠性行动的成员。在这里，我们可以把这个群体看作一个荣誉群体：你只有在证明了自己足够强硬、能跟上其他成员的前提下，才能成为“我们的一员”。在这一图景下，对羞耻的攻击性回应更讲得通，但随之羞耻的示弱功能就会消失。“足够强硬”的叙事解释了暴力回应，但它并不能解释屈服行为。此外，许多主导文化都禁止暴力和攻击性行为。即使对羞耻的攻击性回应显示了我们的力量，它们也是以一种进一步违反主导群体规范的方式进行的。这样的话，这个人就应该感到双倍的羞耻：第一是因为违反了最初引起羞耻的原始规范，第二是

因为违反了反对暴力的规范。撇开荣誉文化不谈，当主导群体禁止暴力时，通过攻击性来显示自己的力量似乎是对羞耻的一种难以理解的回应。用展示力量来解释对羞耻的暴力回应，最终破坏了自然主义观点对示弱叙事的承诺。传统观点主张羞耻会导致自我克制或自我改善，与此相似，自然主义观点认为羞耻会导致合作行为。如果自然主义观点认为羞耻的核心功能是表明我们同意与他人共同生活，那么经常伴随羞耻的暴力就起到了相反的作用。 65

3　重审羞耻与暴力

到目前为止，我们对羞耻和暴力之间的联系还没有给出特别有说服力的解释。我们现有的解释要么不完整，要么是搪塞（explain away）了而非解释（explain）了这种联系。在某种程度上，我认为我们走到这一步是因为我们没有深入考察这些令人不安的案例。道德哲学家们通常不热衷于道德情感生活中丑陋的部分，毕竟关于德性的书要比关于恶性的书多得多。为了理解为什么暴力可能是对羞耻感的一种诱人的回应，我们应该仔细考察这些案例。重要的是，在人们以暴力回应羞耻的案例中，我们要看到羞耻的共同特征是什么。我们将会看到，导致暴力的羞耻体验有助于说明羞耻整体的一些核心要素。

3.1　羞耻与缺乏控制

上述案例的一个共同主题是，人们对自己缺乏控制的事情感到羞耻。埃阿斯很清楚自己的疯狂是神明干预的结果。他说：“事实是宙

斯的女儿，那目光可怕的不可战胜的女神，挡住了我，并且下咒使我害了疯病”（Sophocles 1969: 19，《埃阿斯》第 450—453 行）。雅典娜毫不掩饰自己是埃阿斯精神状态背后的力量；她在一开场就向奥德修斯透露了她为此负责（8-9，第 51—73 行）。埃阿斯知道他对自己的行为不负责任，但这种认识并没有减轻他的羞耻。比格和佩科拉的情况也是如此。他们的羞耻只是因为他们是黑人以及别人对他们的反应，而不是因为他们的行为或选择。佩里对于在地板上爬着取回银币感到的羞耻是由他对贫穷童年的回忆带来的。他出生在贫穷的环境中，对父亲永远难以出头无能为力。尽管玛·乔德并不知道“奥基人”的确切含义，但她知道它指的是她是一个贫穷的移民和外来者。像当时的许多农民一样，乔德一家因为处于干旱尘暴区*而离开了俄克拉荷马；他们的悲惨处境是他们无法控制的。露西的羞耻不仅来自她的
66 外貌，也来自她对丹尼产生了好感。她恨丹尼，因为她被他吸引；她恨他，还因为她知道他不会被她吸引。

缺乏控制不仅是上述案例的一个共同特征，它也是许多羞耻的典型案例的共同特征。事实上，大多数讨论过羞耻问题的哲学家都注意到了羞耻和缺乏控制之间的联系（Deigh 1983; Lamb 1983; Kekes 1988; Gibbard 1990; D’Arms and Jacobson 2000; Manion 2002; Nussbaum 2004; Mason 2009; Maibom 2010; Deonna, Rodogno, and Teroni 2012）。在研究缺乏控制在羞耻和暴力之间的联系这一点上能够提供什么帮助之前，让我们更仔细地考察这一主张，即我们对我们感到羞耻的事情缺

---

*　干旱尘暴区（the Dust Bowl）指 20 世纪 30 年代初美国俄克拉荷马州及其他大平原地区的沙尘暴危害严重的区域，当时许多人被迫搬离这些地区。——译注

乏控制。

一些哲学家反对说，只关注典型案例会使我们对羞耻的特征产生过于狭窄的看法。[2] 换句话说，我们通常对缺乏控制的事情感到羞耻，但这并不意味着我们总是对缺乏控制的事情感到羞耻。那些提到这种反对意见的人指出，我们经常在一些情况下感到羞耻，例如做错事的时候。举个例子，一个男人可能会因为欺骗他的妻子而感到羞耻（Rawls 2003: 391）。这个男人似乎要为自己的不诚实负责。请注意，让自己对我们感到羞耻的事情负责是传统观点的一个突出特征。正如我在第一章中讨论的，传统观点必须坚持我们所经历的失败是由我们自己造成的。否则，羞耻就不能在道德生活中发挥传统观点所认为的建设性作用。既然我们认为自己要对这些失败负责，那么我们就应该得出结论说，我们可以对我们有所控制的事情感到羞耻。

仔细考察那些似乎支持这种反对意见的案例，我们就会发现它们并不像表面上那样直截了当。首先，羞耻的一个共同特点是，它通常不是对行为或选择的回应（Taylor 1985; Gibbard 1990; Williams 1993; Mason 2009;Deonna, Rodogno and Teroni 2012）。许多传统观点的拥护者会接受这一说法：羞耻关于我们是什么样的人，而不是我们的行为。欺骗妻子的男人可能会感到羞耻，因为这种背叛或违背承诺的行为揭示了他是什么样的人。比如说，他没有能力抵抗诱惑。受到诱惑而偏离婚姻并不是一个坏的选择或行为，而是一种软弱。在这个案例中，易受诱惑可能是一个标志，表明他对他的配偶的感情在某种程度上不够强烈，或者另一个人对他的吸引力太强。但抵抗诱惑方面的软弱、 67

2　Taylor 1985: 59 和 Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 126 都提出了这一指控。

配偶的吸引力不足，以及情人的强大吸引力，都不是行为或选择。它们是我们所是的那类人的特征。那些反对说我们对可以控制的事情感到羞耻的人会回应说，我们可以控制自己形成的各种品性。当然，他们会说，这个出轨的男人应该在抵抗诱惑方面做得更好——他在自己的欲望面前并不是无能为力的。人们确实可以控制他们成为什么样的人，或者发展出什么样的品性。例如，如果我知道我有自私的倾向，那么我就应该通过自我意识来遏制这种倾向，并且做出更好的选择。如果这是正确的，那么羞耻和缺乏控制之间就没有很强的联系。

诚然，我们有能力重塑我们的品格，也有能力为自我改善负责。但这种反对意见混淆了两个相关但不同的概念：责任和控制。它假定由于我们和他人都对自己的不良品性负责，所以我们必须控制这些不良的品性。既然出轨的丈夫对自己未能抵制诱惑感到羞耻，他似乎认为自己要为自己的行为负责，要不然他就不会对自己提出批评。如果他认为自己对失败负责，那么他就必须相信自己有能力控制自己抵抗诱惑。例如，梅森认为，适当的羞耻针对“一种违反……这种违反是一个人要适当地负责的”（Mason 2009: 418）。她接着解释说，这需要这个人在当时没有“在可以免责的无知、强制或强迫下行动”（418）。她在这里给出的条件就是控制的条件。

然而，在有些情况下，我们认为自己和他人要对不在自己控制之下的事情负责。[3] 最明显的责任与控制脱钩的例子是，我们认为人们要

3　Adams 1985 认为存在非意愿的罪行。Smith 2005, 2007, 2008 认为我们可以对初看起来被动的精神状态和态度负责。Sher 2001, 2006a, 2006b, 2009 指出了很多人们在看上去缺乏控制的时候，仍然要对行动负责任的情境。

为遗忘或疏忽负责。舍尔举了一个例子：一个宠物主人分心去完成一件差事，把狗留在了闷热的车里（Sher 2006a: 287）。当我们要求别人为无意识的疏忽负责时，并不是因为我们认为他们能以某种方式阻止自己忘记。我们经常责备他们，说“你本应该更小心”，但这似乎只是用另一种方式说“你本不应该忘记”。即使是那些小心翼翼的人也会忘事，而且他们的谨慎并不能免除遗忘造成的伤害。我们为自己的遗忘而自责，并向那些因我们的遗忘而受到伤害的人道歉，尽管我们无法控制这些疏忽。鉴于这种常见的情况，我们有理由怀疑，责任和控制是否像我们最初想象的那样相重叠。如果责任和控制并不完全相关，那么出轨的丈夫可以为自己的软弱感到羞耻，即使他的软弱并不在自己的控制之中。

我并不是说我们没有能力塑造品格或抵抗诱惑。相反，我只想说，为失败感到羞耻并不意味着我们必须能够控制这种失败。正如舍尔所说的，人们的失败“是由一些过程发展而来的，而这些过程是他们的拥有者无法合理地被期望避免的”（Sher 2001: 149）。我们的失败随着时间的推移而发展，而这个过程非常复杂。鉴于这种发展的历时性和复杂性，我们不能指望人们能够避免它们。此外，我们没有办法知道哪些选择和环境导致了特定缺陷的形成（149）。出轨的丈夫的软弱可能是一个发展过程的结果，他只是部分意识到了这一过程。有时我们对自己来说是神秘的：在危机时刻，我们可能会合理地问出“我是谁？我变成什么样了？”人们经常说或者担心他们变成了自己讨厌的样子，或者变成了他们害怕的样子，这种担心反映了他们对自己身份的无力感。当我们意识到我们是谁以及我们能做什么时，我们往往

会感到惊讶。

事实上，一些似乎支持我们对受自己控制的失败感到羞耻的案例，可以用某人对自己感到惊讶来解释。德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼给出了一个陶工的例子，这个陶工的产品没有达到他的专业标准（Deonna、Rodogno and Teroni 2012: 101）。作者们认为，他感到羞耻是因为这个低劣的产品表明他“没有能力体现一种与自我相关的价值”（102）。但情况很可能是，这种无能是他无法控制的。也就是说，尽管他有全部训练、技能和实践（这些是他能控制的东西），陶工仍然生产出了低劣的产品。他已经尽其所能地制作出好的产品，但这并不能免除他的羞耻感：他可能会认为，劣质的陶器揭示的是，世界上所有的训练都无法给他自己现在认为缺乏的天赋。梅森称，有人可能会因为偷了
69 一块糖果而感到羞耻，并且会对自己是什么样的人感到羞耻：“我怎么会这么卑劣？这么低贱？这么爱骗人？”（Mason 2009: 419）我们需要注意，这个人正在问自己：我怎么会做这样的事？她感到羞耻并不是因为她没有实现自己的价值，而是因为尽管她向自己呈现了某种道德品格，但她显然有能力去做一些她认为自己永远不会做的事情。她对偷糖感到羞耻，是因为这个行为告诉她，她是一个小蟊贼，不论她过去怎么看待自己。墨菲的例子也是如此：当还是个孩子时，他曾经无情地拒绝父亲给他的棒球手套，那时他体验了羞耻（Murphy 1999: 339）。他想知道自己怎么会是“如此冷酷无情的那种人”（340；强调来自原文）。他之所以对自己的冷酷无情感到惊奇，是因为他不认为自己会是一个如此忘恩负义的人。但他对棒球手套的嫌弃向他表明，不论他如何对自己展现品格，他可能确实是那种人。他的羞耻来

源于尽管他认为自己是一个感恩的儿子，但他的行为导致他认为自己可能完全不是那样的儿子。这些案例中的人们确实对他们是什么样的人感到羞耻。但他们羞耻的根源并不仅仅是他们没有成为他们想成为的那种人。相反，他们羞耻的根源可能是他们的行为向他们表明，他们不是他们过去所认为的那种人。这样的揭示并不意味着他们对自己控制的东西感到羞耻。相反，它表明，他们之所以感到羞耻，是因为他们现在突然在自己身上看到了过去没有意识到的卑劣或忘恩负义。这种解释与羞耻的体验涉及缺乏控制这一点是一致的。

然而，指出下面这一点非常重要：在羞耻的体验中，人们缺乏控制的方式是有细微差别的。仅仅因为缺乏控制并不足以带来羞耻。例如，我们不会对那些我们缺乏控制的、与我们无关的事情感到羞耻。比如，我不会因为德国在第一次世界大战中使用化学武器而感到羞耻，但可以想象，我可能会因为我妹妹做的事情而感到羞耻。我对这两件事都缺乏控制，但我与我的妹妹有关联，与第一次世界大战中的化学武器没有关联。另一方面，一个生活在第一次世界大战期间的德国公民可能有理由对德国使用化学武器感到羞耻。同样，我也不会对我的心脏跳动或我的胃的消化感到羞耻，尽管那是关于“我是谁”的无法控制的一部分。羞耻的共同来源不仅仅是我们自己的某些无法控制的方面，而且是我们认为比心跳或消化更切己的我们所是的方面。我们最频繁感到羞耻的是我称之为“非意愿身份”（nonvoluntary identities）的东西。 70

身份的概念丰富而复杂，因此我想对它持一个宽泛的定义。本书的主要兴趣是羞耻，而不是身份，对身份的实质性讨论会使本研究偏

离轨道。因此，我对身份所做的评论并不旨在给出一个严格的定义。我将在下一章中进一步为我关于身份的主张辩护。就我在这里的目的而言，身份的关键特征是它分为不同的部分，其中一些部分取决于我。例如，我选择的职业就是我身份的一部分。但并非我身份的所有部分都是这样。我的生理性别也是我身份的一部分，但这个部分并不是我所选择的。当然，我可以否认我的生理性别说明了我的任何与众不同之处，而且我可以拒绝认同我的生理性别。但否认“我的生理性别说明了我的任何与众不同之处”并不意味着它不是“我是谁”的一部分。当我说我的性别并不决定我的任何事情时，我说的是它对我看待自己的方式没有重要的影响。仅仅是我认同或不认同我自己的某些特征这一事实，并不意味着它是或不是“我是谁”的一部分。[4] 我所说的我们的非意愿身份是关于“我们是谁”的非选择的特征，包括那些就“我们是谁”的认识而言并不核心的特征。

关于非意愿身份的最好的例子之一是我们通常对“性”（sex）感到羞耻。性感觉（sexuality）的大多数方面都是非意愿的（nonvoluntary）。[5] 例如，一个人不能只靠意愿就勃起或高潮。但是性感觉的大多数方面也并不完全是不自愿的（involuntary）。认为性交过程中的性高潮和一个人在夜间睡眠时无意识的遗精是一回事，那就错了。正如内格尔所说，在性感觉或性唤起中，我们体验到一种对

4　卡尔霍恩说得很好：“我幻想自己（即使有我认为最好的理由）成为一种人而不是另一种人，并不能给我带来那种人的身份”（Calhoun 2004: 145，强调来自原文）。

5　韦尔曼追随奥古斯丁，也以亚当和夏娃为例说明了这一点（Velleman 2001: 33）。

我们的性身体（sexual body）的“屈服”（Nagel 2008: 38）。虽然我不能选择被性唤起，我对这种唤起作何反应却部分取决于我自己。我可以拒绝或顺应它，也可以培养或试着忽略它。我们的性感觉的各个方面并不是在无法施加影响的意义上不自愿的，也不是在我们可以有 71
意识地影响它的意义上完全自愿的。如此非意愿的不仅仅是我们的性身体，还有我们的性欲。我们既不能靠意愿让自己的性倾向消失，也不能意愿自己被某个特定的事物唤起。但我们能够也确实对我们的性欲进行评估——这种评估方式不能也不曾用于评估我们自己的心跳。我们可以说性欲是变态的、扭曲的、虐待狂式的。我能认同并接受我的性欲，我也可以拒绝它们、与它们斗争。我们可以尝试影响、引导或培养它们，但无法选择拥有它们。[6] 我们的性感觉就是非意愿身份。它是我们无法选择的“我们是谁”的一部分，要接受来自自己和他人的评价性判断。

在本章开头的羞耻的例子中，这些人都对自己的非意愿身份感到羞耻。埃阿斯的羞耻是由于他的疯癫发作。他在发作期间并不完全是他自己，但他不能否认他在这期间所做的一切。然而，埃阿斯在发作期间的态度和欲望对他来说并不陌生。他的愤怒和杀戮的欲望是真实的。埃阿斯处于一种非常难堪的境地，既认同这些情感，又不认同它们导致的行为。埃阿斯的羞耻在现代有一个类似的例子，那就是围

6　这并不是要排除性欲在某种程度上是后天形成的或习得的。我并不是说它是静态的或从出生起就能明确表达的。我们的性感觉很可能一开始是未发展完善的，然后我们再学习如何将它们转化为语言和行动。但是，由于这些欲望通过社会环境得以完全成型并被明确表达出来，就认为它们不会在这些环境之前出现或产生，则是错误的。

绕着精神疾病和成瘾的羞耻。[7] 例如，伊丽莎白·沃策尔（Elizabeth Wurtzel）写到她在服用利他林（Ritalin）极度兴奋时强迫性地用镊子拔掉自己体毛的羞耻（Wurtzel 2002: 90-96）。即使在她因吸毒问题而进入戒毒所后，她依然对此难以启齿："只有在许多其他人承认自己的奇怪行为之后，我才能够开始承认我的拔毛行为"（96）。沃策尔这样描述这个行为：

> 我会在晚上开始拔毛，在看似只有几分钟但实际上要长得多的时间里不抬头。当我终于停下来休息时，阳光明媚。这不是日出，甚至不是上午，而是下午的某个时候。（90）

沃泽尔的发作期与埃阿斯的发作期相似。在她认为自己想做的事
72 情与她实际做的事情之间，她感受到了一种距离。当她意识到她在一天的大部分时间里都在拔毛的时候，她和埃阿斯有类似的回应：一种困惑但也是承认的回应。当她谈到关于拔毛的羞耻时，她表达了同样的迷惑："但是我不知道我要如何向别人解释这个……我无法想象其他人会这么做"（95）。她的行为对自己来说是讲不通的。但她做这件事的欲望是如此强烈，最后她在半夜打车去了一家二十四小时营业的药店，买了一套新的镊子（97）。精神疾病和成瘾有时具有这些相同的特征。体验过精神疾病和成瘾的人，面临着与他们身份中的这些非意愿部分的斗争。像埃阿斯一样，他们既认识到自己的这一部分，

7　参见Hasson-Ohayon et al. 2012; Hinshaw 2007; Mason 1991; O'Connor et al. 1994。

但又与这部分疏远。

比格、佩里、玛·乔德、佩科拉和露西都对自己的某些部分感到羞耻，他们无法改变这些部分，但是又承认这些部分属于他们。比格说，玛丽“只是站在那里看着他就让他感觉到自己的黑皮肤”（Wright 1998: 67）。她的善意只会让他更加意识到自己已经在挣扎着接受和理解的那一部分自我。比格认为他的肤色使他处于一个“阴暗的区域，一个无人区……它将白人世界和他所在的黑人世界分隔开来”（67）。他的肤色使他感到自己与他所看到的玛丽的世界格格不入，所以当她表现得好像他们是平等的时候，他不知道该如何应对。因此，比格挣扎于如何将他的种族融入“他是谁”之中。

佩里对自己的背景和曾经面临的贫困感到羞耻。他认为自己比他卑微的出身要好，但他所接受的犯罪生活又破坏了他的自我形象。在反思过去的生活时，他意识到“他仍旧是一个小乞丐，依靠……偷来的硬币过活（以他的聪明才智和才华，这难道不是不可思议的吗？）”（Capote 1994: 193）。佩里被他身上的一些缺陷折磨着，他认为他的家庭是这种缺陷的表征（110）。当他为了最后一块饼干而与自己的父亲发生肢体冲突时，他经历了一个特别低落的时刻（136）。尽管他非常讨厌自己的这段过去，但他还是承认那是属于他的。佩里一生都在挣扎，试图超越他的过去，同时认为正是这段过去使他成了罪犯。

警察称玛·乔德为“奥基人”，这让人注意到她作为移民和外来者的身份。她后来解释说，这个警察让她感到“卑贱”和“羞耻”（Steinbeck 2002: 307）。她只有在乔德一家找到一群移民朋友后才讲述了这个故事。在这个群体里，玛·乔德感到自在；她觉得人们把她

73 当作一个人："为什么，我又觉得自己是人了"（307）。玛·乔德认为警察粗暴地对待她是错误的，但警察还是让她感到羞耻。在他们找到移民群体之前，玛·乔德能感觉到他们是外来者，在加利福尼亚不受欢迎。虽然她以前从未因为自己的背景感到羞耻，但她知道乔德一家在这个新地方显得格格不入。他们所处的新环境突然让她意识到自己的地位。例如，当她第一次见到室内卫生间时，她为不知道怎么用而感到羞耻（301）。身处一个陌生的地方使她突然意识到自己作为一个外来者的身份。虽然她以前从未以这种方式设想过自己，但搬到加利福尼亚后，她不得不以这种新的方式看待自己。

佩科拉与店员的互动使她感到羞耻，但她意识到，是她的黑人身份使这种互动变得糟糕。她感觉店员好像并没有真正看到她："她抬头看他，看到的是［他］空洞的眼神，而那本该是充满好奇的眼神"（Morrison 2007: 48）。佩科拉认为她在其他人的眼睛里也看到过这种眼神："她看到它潜藏在所有白人的眼睛里。所以，这种厌恶一定是针对她的，针对她的黑皮肤"（49）。在她与店员相遇后，她走到外面，世界对她来说似乎不同了。她看到了蒲公英，心想，"它们是丑陋的。它们是杂草"，她绊倒在一条人行道的裂缝上，这让她很生气（50）。在她进入商店之前，她对周围的环境感到自在："她拥有那条让她绊倒的裂缝；她拥有那丛蒲公英……拥有它们使她成为世界的一部分，也使世界成为她的一部分"（47-48）。店员使她的黑皮肤变得对她来说格外醒目，这是她以前没有体验过的，他的注视打乱了她对自己是这个世界一部分的感觉。

露西对她暗恋的丹尼的羞耻有两个层次。她的羞耻的主要来源

是她因多次手术而毁容的脸。她相信因为自己的脸丹尼不会对她有好感。尽管她知道丹尼不会回应她的感情，但还是被他吸引，这使她的羞耻感加重了。爱恋的吸引力，就像性欲一样，并不是那种我们可以选择不拥有或放弃的感觉。露西现在的情况是，她拒斥自己的外表，又希望自己能拒斥这种爱恋的感觉。然而，尽管她希望自己没有对丹尼产生好感，但她同样承认她的感觉是真实的。她对自己的脸也是同样的态度。当她意外地在镜子里看到自己的样子时，她感觉过去看自己脸的方式与镜子里的脸的样子之间突然有了距离：

“我在镜子中的形象才是真实的形象，是其他人看到的我。我觉得 74
自己像个傻瓜。我一直带着对期待中的美的隐秘观念四处周旋，而这才是现实”（Grealy 1994: 185）。她意识到镜子里的脸是她的，但她也意识到它看起来与她曾经所认为的不同。她的脸既熟悉又陌生。就像对丹尼的感觉一样，她拒绝接受自己脸的样子，但不能否认它确实是她的一部分。

米勒笔下的病人和吉利根笔下的囚犯同样符合这个模式。来自波士顿的皮条客对自己因恐惧而大便失禁感到羞耻。虽然他显然不想这样，但他不能否认（1）他确实害怕，以及（2）他非常真实和强烈的恐惧导致他大便失禁。他既不能控制他的恐惧，也不能控制他的身体对恐惧的反应。然而，他知道是自己的恐惧导致了大便失禁。约瑟芬在打算提前离开工作聚会时被“抓住”了，她感到羞耻的原因是，当她的老板问她时，她没有做出应对。她说，“但我什么都没说，只是坐下来，照着她说的做了。我想我是为自己如此轻易地被命令而感到羞耻，或者是因为不想失去工作而感到羞耻”（Miller 1985: 74）。约

瑟芬为自己的软弱或无能感到羞耻。她非常需要办公室的工作，她认为自己为了保住这份工作，甚至愿意像她说的那样“吞下所有这些狗屎”（75）。弗兰克和凯尔文都对被拒绝感到羞耻（无论是真实的还是想象中的拒绝）。拒绝不一定是由于被拒绝者不讨人喜欢的特征或者不讨人喜欢的行为。婚姻的破裂往往只是因为人们不再相爱了。被拒绝者必须面对这样一个事实：他所爱的人不再想和他维持关系，或者（如凯尔文的情况）不想和他开始一段关系。在这样的情况下，我们被迫承认对方不想接受我们，而且我们也没有办法改变这种情况。我们必须承认，我们有一些不讨人喜欢的地方（至少对某个人来说），同时也意识到我们不能对它做任何事。

总结一下，在我所描述的这些人们对羞耻做出反应的案例中，缺乏控制是一个共同点。但是他们所经历的缺乏控制有一个特殊之处。这些案例中的人对他们的非意愿身份感到羞耻，他们承认这些身份是“他们是谁”的一部分，同时也是无法选择的。一个人无法选择幽默感、性欲、智力或外表，但它们是他的一部分。他承认所有这些东西都是
75 他的，尽管他并不能决定拥有它们，也不能通过意愿舍弃它们。一个为自己的家庭感到羞耻的人无力支配他的家庭所做的事情，但同时他又与他们保持着密切的联系：他必须把他们当作是“他的”，但无法控制他们的行为。非意愿身份也可能是他人和拥有这些身份的人的评价性判断的对象。我可以判断我自己的性欲是变态的，我可以认为我的幽默感是残忍的，尽管我并没有决定要有这些欲望或这种幽默感。在人们以暴力回应羞耻的案例中，他们似乎对自己身份的某些部分感到羞耻，他们承认这是他们自己的身份，但他们对此并不接受或并不

认同。我将在下一章讨论羞耻的这一特征，但首先我想研究上述案例的另一个共同特征。

3.2　羞耻与他人

这些案例的另一个特点是，它们在某种程度上涉及与他人的关系。有时，人们害怕或预见到他人的消极评价。例如，当埃阿斯第一次说话时*，他想象奥德修斯会嘲笑他（Sophocles 1969: 22,《埃阿斯》第382行）。他担心父亲会怎么看他（24-25, 第462—465行）。比格想着玛丽在暗地里通过她的善意来嘲笑他："她是在嘲笑他吗？"（Wright 1998: 66）他最终拒斥了这个想法，但仍然认为被人看到自己与玛丽和扬在一起使他感到"愚蠢"（67）。他担心人们看到他和两个白人在车里时会怎么想。露西认为丹尼永远不会像她被他吸引那样被她所吸引，所以她的羞耻部分来自她所预见到的丹尼的拒绝（Grealy 1994: 181）。佩里的羞耻似乎并不关乎对特定评判的恐惧，但他的羞耻确实以社会地位为中心。为了一枚银币在地上爬，不仅让他感到愚蠢，还让他感到卑微。他觉得自己就像"一个小乞丐"，为了生存不得不去偷东西（Capote 1994: 193）。在某些情况下，羞耻来自他人实际表现出来的充满敌意的反应，就像玛·乔德和佩科拉那样。

羞耻的社会层面在文献中得到了广泛的关注（Kekes 1988; Gibbard 1990; Williams 1993; Calhoun 2004; Nussbaum 2004; Mason 2009; Maibom 2010）。羞耻的社会本性是复杂的，并且涉及一些有争

---

*　埃阿斯在这之前即开场中已经和雅典娜进行过对话（第91—93行），这里作者所说的第一次应该指的是埃阿斯在第一场中的第一次说话。——译注

议的主张。在此，我将重点讨论两个主张：第一，羞耻似乎是对来自他人的消极评价或态度的反应；第二，羞耻似乎要么面对实际存在的
76 观众，要么面对想象中的观众。通过考察人们对羞耻做出暴力回应的案例，我将论证，在这些案例中，人们敏感于他人的评判。

敏感于他人的评判意味着我们在思虑和自我评估时都会考虑他人的评判。我们意识到别人可以而且确实对我们做出了独立于我们如何看待自己的评判，而这种意识可能会（尽管它不需要）改变我们的行为方式和对自己的看法。敏感于他人的评判并不要求我们接受或同意他人的评判，也不需要有实际的观众。然而，我所描述的案例中的羞耻并不像传统观点中那样是纯粹自我指涉的。根据传统观点，羞耻是一种自我批判，而他人的评判可以带来这种自我批判。然而，我所描述的案例并非如此。这些案例中的羞耻涉及他们在其他人面前的样子。

3.2.1　消极评价

尽管消极评判对于我们感到羞耻并不是必需的，但我们还是要意识到，它们经常出现在羞耻的典型案例中。事实上，有两种消极的态度似乎与羞耻密切相关：嘲笑和恶心。

对成为嘲笑的对象的最好说明是成为笑料（laughingstock）。引起嘲笑的行为或特征成为被嘲笑者的决定性特征。嘲笑的最常见来源之一是单纯的笨拙。许多新娘和毕业生担心他们会在走过过道或穿过舞台接受文凭时被绊倒。对公开演讲感到焦虑的根源是怕让一大群观众见证我们讲得磕磕巴巴。除了看起来愚蠢，我们还为听起来愚蠢而感到羞耻。在人们面前，特别是那些我们想要获得好印象的人面前，

说一些愚蠢的话并受到他们的嘲笑，是一种为人熟知的羞耻体验。这种羞耻的最有力的例子出现在对小学的记忆中，在那时，我们可能会因为任何事情而被嘲笑：我们的长相、说话、穿着的方式，甚至是我们名字的谐音。在我们成为笑料时，我们几乎没有办法阻止笑声。我们的抗议只会遭到更多的嘲弄。然而，我们需要注意，成为嘲笑的对象不一定包括恶意的行为。我们可以很容易地想象到，在一场婚礼上，如果新娘在走过过道时摔倒了，那么出席者即使在她摔倒时笑了，也不意在羞辱她。他们可能什么都不说：新娘只需要想象一下她在他们眼里是多么出糗，就会感到羞耻。其他人有意的、恶意的笑声和无意 77
的笑声都会使被取笑者感到羞耻。

把对成为笑料的恐惧仅仅解释为被取笑，就忽略了问题的关键。当然，人们常常想成为被取笑的对象：我们专门为此说笑话、做傻事。事实上，我们经常试图通过表现得好像笨拙是有意为之的来转移被嘲笑的羞耻。我们可能会跌倒，然后鞠躬，这样就把意外的摔倒变成了一段滑稽的故事。如果我们把跌倒表现得好像有意为之，我们就成了喜剧演员，而不是笨手笨脚的人。喜剧演员能够控制别人对他的取笑，但笨手笨脚的人却不能。羞耻发生在我们可笑的时候，而不是在我们搞笑的时候。对成为笑料的恐惧就是害怕别人只在我们身上看到这一件娱乐性的事。成为笑料是令人不快的，因为人们会把引起嘲笑的东西与我们联系在一起。作为嘲笑的对象，愚蠢、笨拙或愚笨就成了这个感到羞耻的人的决定性特征。

恶心是出现在羞耻案例中的另一种最常见的反对。回到第一章中哈克的案例：

哈克在乡下靠边停车，由于他尿急，因此在找到了一个僻静的地方后很开心。不幸的是，在小便过程中，他才意识到有一大家子也选择了同一个地方野餐。他尽可能遮掩自己，振作起来，然后跑回自己的车里，这些尴尬的时刻让他至今都无法释怀。（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 22）

哈克很可能判断，当这家人看到他在路边小便时，他们会感到恶心。羞耻和恶心都与人的身体密切相关。人类的各种体液往往是恶心的对象。[8] 特别是当它们独立于任何特定的人时：想象一下，在入住酒店时，发现床上有尿液、粪便、经血、呕吐物和 / 或精液。当一个人被看到排泄这些液体时，或接触到这些液体时，这个人就会成为别人感到恶心的对象。此外，恶心还通过它所引起的身体反应和身体联系在一起。当我们感到恶心时，就容易出现明显的身体反应，如反胃、颤抖，甚至是呕吐。轻度的恶心通常会使我们在身体上避开，比如闭上眼睛、捏住鼻子，试图远离恶心的东西。恶心似乎暴露了一种恐惧，即接触到恶心的东西会使我们变得像那个东西一样恶心，如果我接触了那种体液，我现在就会像它一样肮脏。[9] 一个人作为恶心的对象所感受到的羞耻包括这样一种感觉，即一个人被归到了一个类别，其中包括像人的排泄物这样的东西：肮脏的东西、污秽的东西、令人作呕的

78

8　关于恶心和羞耻关系的详细讨论，参见 Nussbaum 2004: 87–99; Miller 1997。

9　正如努斯鲍姆指出的，对某种事物感到恶心不仅仅是认为它是摄取或接触到的错误的东西。例如，吃纸板并不恶心，尽管纸板不是可以吃的东西。然而，吃粪便是恶心的。纸板和粪便都不是可以吃的东西，但吃粪便更糟糕（Nussbaum 2004: 87）。

东西。

当然，恶心不一定总是字面意义上的。警察对玛·乔德的恶心，最好理解为一种嘲笑或蔑视。然而，称她为“奥基人”确实表示她处于一个不同的（和较低的）阶层。警察告诉她，他不希望“奥基人”在周边，并试图把他们赶走，仿佛他们是害虫。佩里担心自己有某种缺陷，这些缺陷使他成为一个粗俗的罪犯，这种担心也可以理解为一种恶心。他认为自身有一些败坏的因素毁掉了他生命的其余部分，就像苹果中的坏斑一样。在这种情况下，恶心不一定是来自脏腑的，也不一定针对字面意义上肮脏的东西。

恶心也可以有一种奇怪的迷恋的形式。这里的反应不一定是避开，而是被迷住了，就好像恶心的东西或人是一种奇观。马戏团的“怪胎秀”或古怪小屋*（house of oddities）说明了这种形式的恶心。对身体的异常感到羞耻的案例似乎也属于这种形式。露西的情况显然是这种羞耻的例证。她清楚地记得，当其他孩子看着她错位的下巴时，他们困惑的目光。就像喜剧演员寻求他人的笑声一样，我们也会欣然接受他人对自己感到恶心。我们可以想象一个极度喜欢纹身和极端形式的身体改造的人，他可能会陶醉于人们对他的身体艺术的古板而世俗的排斥。类似于喜剧演员，接受“怪胎”角色的人通过操纵他人的恶心来行使权力。他和喜剧演员一样，是操纵者。但露西的情况不同。像笑料一样，她在并不欣然接受的情况下成了恶心的对象。羞耻正是对这种恶心的 79
反应。就像成为笑料的人怕自己只是别人取乐的对象，成为“怪胎”

---

*　古怪小屋一般经营人体穿环业务或陈列血腥暴力怪异的模型等。——译注

的人也怕自己只是如此。

来自他人的反对，如嘲笑和恶心，常常伴随着羞耻的体验；这可能表明我们必须接受或同意消极评价，才能感到羞耻（Kekes 1988; Deonna, Rodogno, and Teroni 2012）。也就是说，我们可能认为，要感到羞耻，我们也必须相信自己是可笑的或恶心的。我认为这个结论是错误的。首先，如果认为我们必须同意他人的消极评价，那么我们就会将一种持续的、普遍的自我憎恨归于女性和有色人种，他们比与他们相对的白人男性体验了更多的羞耻。其次，接受一个评价和敏感于一个评价之间是有区别的。玛·乔德帮助说明了这一区别。她从来都不同意警察的评价，即她是一个“奥基人”。她不知道这个词是什么意思，但她意识到它是消极的。事件发生后，她重申她为自己的家庭感到骄傲：“我们是乔德家的。我们不仰视任何人”（Steinbeck 2002: 307）。当警察对她喊叫时，他让她以不同的方式把自己看作一个差劲或低微的人。玛·乔德并不接受这种对自己的看法，但另一个人这样看她的事实足以让她感到羞耻。

玛·乔德敏感于警察的判断，因为他人可以让她用不同的方式思考自己，但这并不意味着她最终同意她就是警察眼中的那个人。正如卡尔霍恩所写的：“即使在一个人自己看来，他没有什么值得羞耻的，但他还是可能有理由感到羞耻”（Calhoun 2004: 143；强调来自原文）。这样一来，羞耻的产生并不是因为判断的准确性，而是因为做出判断的人的力量。当我与他人互动时，他们可以得出关于“我是谁”和“我是什么”的结论，这一结论独立于我认为自己是谁。由于我不同意这些结论，因此我仍然要与它们抗争，就像玛·乔德必须对抗警察对她

的判断一样。玛·乔德不需要关心警察的意见，但她不能轻易忽视警察显然对她感到恶心的事实。嘲笑和恶心都是特别有力的对抗态度。如果有人看着你大笑或尖叫“咦！”，你很难不被这些反应所震动。那些认为我们需要同意消极判断才能感到羞耻的人，低估了他人使我们感受到我们本来不会有的感觉的力量。人们会因为感到羞耻而对自己生气证明了这一点。想象一下，当一个坚定的素食主义者在一次家庭聚会上被嘲笑时，她会感到羞耻。[10] 之后她可能会因为自己的这种感觉而对自己生气，她可能会这样想：“我本不应该让他们影响到我。”再说一遍，她不需要同意家人的评价，但她不会对他们的判断无动于衷。

80

我们可以通过这种方式感到羞耻，这也是对羞耻的常见批评之一。他人的判断在羞耻中的分量使它看起来很“原始”，因为成熟的人不应该如此关心他人对自己的看法。[11] 当我们考虑到青少年的成长时，这种批评似乎是合理的。年轻的成年人往往对他人的意见过于敏感，而我们认为不再关心他人的意见是成熟的标志之一。[12] 然而，过于关心他人意见的说法再次将错误归咎于感到羞耻的人。这种批评听起来就像露西应该轻易地甩掉那些盯着她的脸的目光和奇怪的眼神，如果做不到，那么她就没有达到应有的成熟。以这种方式认为羞耻是原始的概念根本无法解释社会互动对我们的重要性；即使我们不同意他人的判断，也不能就这样抛开它们。敏感于他人的判断并非不成熟的标

10　感谢劳拉·帕皮什（Laura Papish）提到了这个例子。

11　梅森提出了对羞耻的这一批评（Mason 2009: 415-416）。

12　卡尔霍恩解释了这种感觉（Calhoun 2004: 130）。

志；它只是意味着我们认识到自己是社会世界的成员。我们认识到，这个社会世界的其他行动者可以对我们做出评价性判断，这种判断独立于我们如何看待自己。即使我们不接受他人的消极判断，这种敏感也会引起羞耻感。

3.2.2　他人的存在

羞耻是否需要实际的他人的判断？一些哲学家认为，观众即便不是羞耻的本质，也是核心性的要素。羞耻涉及被人看到（通常是以不光彩的方式）（Deigh 1983; Kekes 1988; Gibbard 1990; Williams 1993; Wollheim 1999; Maibom 2010）。相反，另一些哲学家指出当我们独自一人时也会感到羞耻，因此关注观众具有误导性（Taylor 1985; Mason 2009; Deonna, Rodogno, and Teroni 2012）。我描述过的案例是混合的；
81 其中有些涉及实际的他人，有些则没有。人们可以说，所有的案例至少都涉及一个内在化的或想象中的他人。例如，埃阿斯想象他的父亲会对他的可耻经历说些什么。露西也许想象如果丹尼知道了她的感情会如何回应她。佩里可能在想象，如果克拉特先生看到他在地板上爬的样子会怎么想。

羞耻需要实际的观众，这似乎不大可信。有太多的例子表明我们独自一人也会感到羞耻。但是，想象中的他人似乎也不可信。例如，并不清楚当佩里想到他在地上爬着去拿银币时心中是否有任何他人。没有任何迹象表明克拉特先生在评判佩里，也不清楚佩里是否把克拉特先生当作任何意义上的观众。虽然埃阿斯想到了他的父亲，但这并没有主导他的思想。在他恸哭时，埃阿斯只提到了父亲一次。但是，

鉴于我们经常在他人面前感到羞耻，说羞耻完全是自我指涉的似乎同样不合理。关于性和裸体的羞耻说明了这一点。我们通常不会在独自一人时对裸体感到羞耻。但当他人（尤其是我们没有准许的人）看到我们的裸体时，我们确实感到羞耻。在对性和裸体感到羞耻的案例中，实际的观众似乎确实是本质性的。

关于观众在羞耻中的作用的争论，常常把观众理解得过于字面。正如我在上一节所论证的，我们可以对自己在他人面前的样子很敏感，而不需要真的出现在他人面前，也不需要考虑任何特定的他人。我们经常以一种概括和抽象的方式思考我们“看起来怎样”。在他人面前表现出某种样子，意味着在感到羞耻时，某人意识到他可能会被某些有代表性的他人如何评判。[13] 有代表性的他人很像法律中的理性人（reasonable person）的标准。法律中的理性人不是任何特定的人或想象中的人，而是任何对法律及其期望有基本理解的公民的立场或视角。同样，感到羞耻时的代表人物也只不过是一种社会性的观点，也就是任何对社会关系及其期望有基本理解的人的观点。

对这一概念最清楚的说明来自“我知道这看起来怎样”（I know how this looks）。想象一下，一个曾经有赌瘾的人，目前正在戒赌中。他去赌场找一个和他一样在和赌瘾做斗争的朋友，其间遇到了一个知 82
道他过去的熟人。他可能会对那个人说：“我知道这看起来怎样。”他用这句话表达的是，虽然他并不是有意要让人觉得他是一个重新陷

13　卡尔霍恩写道，这个人是有代表性的，因为“他们认为我们是什么样的人，就代表了任意数量的共同参与者会认为我们是什么样的人”（Calhoun 2004: 141）。

入赌瘾的人（因为他并没有这样），但他意识到自己看起来是那样的。他知道，任何知道他过去的人都可以合情理地得出结论说，他可能正又一次与赌瘾做斗争。敏感于自己在他人眼中看起来怎样，并不要求他同意这种判断，也不要求他把他人判断的标准内在化。知道自己看起来怎样，只是意识到他人可以合理地得出一些关于自己在他们眼中的样子的结论，而这些结论并不需要与他认为自己是谁一致。我们还可以更进一步，他可能在并没有事实上碰到他认识的人的情况下有这样的想法。他可以通过想象从一个知情的旁观者的视角来看情况看起来怎样，以此对自己看起来怎样保持敏感。在赌博的案例之外，我们也经常关注自己在他人眼中的样子。想想我们是不是经常在回顾社交场合时想："我看起来像个傻瓜。"我可以说"我看起来像个傻瓜"，而不去想某个特定的人事实上认为我看起来像个傻瓜，但"我看起来像个傻瓜"并不完全意味着我在自我批评而根本没有涉及他人。"我看起来像个傻瓜"和"我是个傻瓜"的关注点不同。

用这种更普遍的方式来理解某人认为自己"看起来"怎样，可以解释我描述过的那些案例。埃阿斯看到营帐里死去的动物，就想到他刚才看起来一定是这样的：在营地周围徘徊，抓住动物，和它们说话，指责它们犯下各种罪行。他意识到他看起来一定像个疯子。他不需要在任何人面前看起来像个疯子。他看到自己是个疯子的景象可能是他自己构想出来的，但是当他在脑海中描绘出这幅画面时，他设想了一个社会视角。警察难听的话使玛·乔德从社会的视角看待自己，这个视角由警察这样的人组成，而不是"她的乡亲们"。从这个视角来看，她看起来是一个贫穷的移民。露西很可能觉得自己对丹尼有好感很愚

蠢：她知道自己无望吸引这个永远不会对自己的感情做出回应的人。她认为自己是一个愚蠢的爱恋者，被一个“遥不可及”的人所吸引。比格和佩科拉对自己的肤色所感到的羞耻，似乎主要源于他们在白人眼中的样子。比格想象人们对他的第一印象（也许也是唯一的印象）是他的皮肤。佩科拉想到了她在白人眼中看到的眼神，她能感觉到他们看她的方式与看其他白人不同。即使佩里独自一人在房间里，他也可以想象自己当时的样子是多么绝望和愚蠢：就为了一枚银币在地板上爬。他们都不需要成为他人消极判断的接受者，尽管他们中的一些人是这样。当他们独自一人时，他们就可以感到羞耻，但这并不意味着他人根本不在他们的脑海中。 83

在此，有人可能会反对说，人们确实以完全自我指涉的方式感到羞耻。德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼举了简（Jane）和作家何塞（José）的例子。简试图戒烟，却违背了承诺，独自在家吸烟；何塞读了一页旧作，因其质量不高而感到羞耻（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 136）。这些案例中的人似乎根本没有提到其他人就感到羞耻了（137）。但那种“看起来怎样”的一般形式也可以解释这些案例。简会感到羞耻，是因为她意识到她可能看起来像一个没有意志力的瘾君子。当何塞意识到他曾经认为有创意和有趣的写作实际上很糟糕的时候，他意识到他看起来像一个自欺欺人的、没有天赋的庸俗文人。简和何塞都不需要想象与有代表性的他人进行实际的互动，而只需要领会在他们构想自己的方式和他们可能的样子之间存在一定的距离就够了。因此，羞耻涉及他人的判断，因为我们知道，我们的样子是他们判断的对象。

在感到羞耻时，我们不需要在实际的他人面前，我们也不需要想

象任何特定的他人。敏感于自己在他人面前可能的样子，似乎是我们对他人仅有的指涉。我们不清楚这种羞耻的因素是否必要，但在人们以暴力回应羞耻的案例中，它似乎确实存在。鉴于我们在他人面前感到羞耻是多么常见，要么是在他人面前，要么是因为我们害怕他人的反应，因此，羞耻体验涉及社会性互动是讲得通的。我所描述的这个观念——人们以一般化的方式考虑自己看起来怎样——似乎可以解释羞耻的这一特征，而不需要实际的观众。

4　结论

我认为思考羞耻和暴力之间的联系可以帮助我们认识到一些关于

84 羞耻的本性的东西。为了开始这项分析，我指出人们以暴力回应羞耻的案例至少有两个特点。第一，人们都会对那些他们控制有限的事情感到羞耻。我论证了他们对自己的非意愿身份感到羞耻。我们并不能控制或选择自己的这些特征，但我们也承认它们属于我们。第二，羞耻感对他人的评价有某种指涉。有些人在其他人面前感到羞耻，有些人在独自一人时感到羞耻。我论证了两者共同的要素在于都以一般化的方式敏感于自己看起来怎样。他们似乎在想象自己在社会生活中的任何一个有代表性的个人面前看起来怎样。因此他们不是想象自己在特定的他人面前是什么样子（尽管他们可以），而是独立于“他们怎么看待自己”而设想自己给他人留下了何种印象。在下一章中，我会对这两个特征进行扩展，并构建一个对羞耻的论述来解释埃阿斯为什么倾向于当一个杀人犯。

第三章

被遮蔽的埃阿斯：对羞耻的新论述

这是多么痛苦的事情
凝视自己的痛楚并且知道
这是你自己一手造成的
而不是其他任何人。

——忒克墨萨（Sophocles 1969: 17，《埃阿斯》第 260—262 行）

在这一章中，我将发展一种对羞耻的新论述。我的目的是概念分析：我想提供一个新的羞耻版本来代替传统观点和自然主义观点。我将论证我的羞耻版本是统一的，因为它可以解释所谓的自然羞耻和道德羞耻这两类案例。我认为我的羞耻版本可以讲通那些羞耻阴暗面的典型案例，以及人们以暴力回应羞耻的案例。在下一章中，我将论证我所论述的羞耻可以是一种有道德价值的情感，但在这里我主要关注的是羞耻感的轮廓——它的特征是什么以及我们为什么会感受到

它——而不是它的道德适当性或道德价值。

1　羞耻的张力

为了更好地解释我的观点，让我先简单介绍一下与我的观点相似的关于羞耻的两种论述：萨特（Sartre）在《存在与虚无》（*Being and Nothingness*）中的论述（1992: 347-387）和大卫·韦尔曼（J. David Velleman）在《羞耻的起源》（"The Genesis of Shame"）一文中
86 的论述（2001）。[1] 萨特写道："纯粹的羞耻不是作为这个或那个负有罪责的对象的感觉，而是作为一个一般的对象；也就是说，认识到我自己相对于他人是一个堕落的、无法改变的、依赖性的存在"（1992: 384；强调来自原文）。[2] 对于此处萨特的想法，有着相互矛盾的阐释。我认为，在萨特看来，羞耻的产生并不是因为我们对自己做出了负面的评价（与传统观点相反），而是因为我们意识到，我们是谁并不完全由我们自己决定。根据我的解读，在萨特那里，羞耻的基本结构是一种自我意识。意识到自己是他人的一个对象，用我的话说，就是意

1　韦尔曼自己对羞耻的说明也和萨特接近（Velleman 2001: 41n19）。

2　扎哈维似乎认为，对萨特来说，我们必须接受他人的判断，无论这种判断是积极的还是消极的。他写道："萨特认为，羞耻首先是指在他人面前对自己感到羞耻，这包括接受他人的评价"（Zahavi 2014: 225）。韦尔曼也把这个观点归于萨特（Velleman 2001: 41n19）。我认为这是错误的。它不符合萨特的主张，即我们不能把他人归于我们的品质体验为我们自己的。他写道："我不能把它们体验为我自己的实在。如果他人把它们给我，它们就会被我承认为我本身所是的东西"（Sartre 1992: 366）。被自己的某些方面所定义的感觉是必要的，我们可以在不接受判断内容的情况下有这种感觉。我认为 Buss 1999 和 Dolezal 2015 对萨特的阐释把握到了这一点。

识到我们的身份超出了我们的自我构想，部分由他人决定。萨特把羞耻看作我们在他人之中存在的一个基本要素。部分受到萨特观点的启发，韦尔曼认为，当我们体验到对于他所说的“自我呈现”（self-presentation）的威胁时，羞耻就会产生（Velleman 2001: 35）。在他看来，自我呈现是由“可预测和可理解的行为组成的，表现出一套稳定和连贯的动机”（36）。即使是像鲁滨逊·克鲁索（Robinson Crusoe）这样的独居者也有自我呈现；他只是“为他自己这一个观众”这么做（35）。我们感到羞耻的事情是威胁到我们自我呈现的事情。我们害怕羞耻，因为我们害怕被“剥夺呈现为一个［社会］互动对象的资格”（46）。我认为萨特和韦尔曼都正确地说出了羞耻的一些要素，但要提供一个我所说的对羞耻的统一论述则还需要做得更多。[3]

3　我的论述在几个方面与萨特和韦尔曼的不同。萨特认为羞耻的体验对我们的社会存在和对自由的体验来说是根本性的。正如我将在第四章论证的，我认为羞耻与我们的道德能动性关系紧密，但不一定与一般的能动性或我们的自由感有关。韦尔曼将我所区分的两个概念结合了起来。他的自我呈现由我所说的我们的身份中由社会决定的部分和我们的自我构想共同构成。对韦尔曼来说，自我呈现是一种“制造意义”（sense making）的活动，我们在其中试图为自己和他人构建关于自己的角色（Velleman 2001: 37）。我认为韦尔曼的说法有点过强了。我不认为在羞耻中我们害怕被剥夺社会交往的资格。例如，露西·格里利是一个行动者，即使她的下巴是错位的：她可以决定按照哪些动机行动、对哪些想法保密。她有能力进行社会互动，她的动作和话语对人们来说是有意义的。然而，真实的情况是，她的身体会引起人们的某些反应，而这些反应是她无法控制的。但是在一个方面，这种说法对社会空间中的每个人都成立，没有身体畸形的人也无法控制别人得出什么结论。我们必须确定，为什么露西的身体阻碍了她的自我定义而其他人的身体却没有，我认为答案并不是因为她的身体被剥夺了社会资格。我们也不清楚韦尔曼究竟将什么样的道德价值赋予了羞耻。他的结论是，羞耻体现了“我们的隐私感，这是我们人格的一种表现”（Velleman 2001: 52）。像萨特一样，韦尔曼似乎将羞耻与一般的能动性联系了起来。我会在第四章论证一种对羞耻价值的替代性论述。

87 让我先粗略陈述一下我的论述。当我们感到羞耻时，我们会感到自我构想与身份之间的张力。[4]更具体地说，我们感觉到我们身份的某些特征侵蚀了、遮蔽了或者定义了我们的自我构想。这种体验可能是短暂的，也可能是持续的，但我认为不论是短暂的还是持续的，它都是羞耻的标志。我在这里的主张是，这是羞耻的一个必要特征，但不是羞耻的充分原因。也就是说，某人可能会感到被自己身份的某些特征所遮蔽，但感觉到的却不是羞耻。但是当人们描述自己感觉到羞耻时，我认为被他们身份的某些特征所遮蔽或定义的感觉将是这种体验的核心部分。另外，如果一个人害怕羞耻，但还没有感觉到它，那么他害怕的就是被他身份的某些特征所定义。

让我们再次回到埃阿斯的例子来说明这一点。虽然他并没有选择或计划屠杀牛群，但他在他周围看到了牛群血淋淋的尸体，并意识到这正是他所造成的。当他意识到这一点后，他想象着自己当时的样子。他想象自己在营地周围徘徊，很可能跟动物说话，就像跟被他追杀的希腊勇士说话一样。他想象自己有多么自豪，因为他相信自己完成了任务，实现了复仇。埃阿斯认为自己杀死动物并作为胜利者在营地周围招摇过市的形象非常愚蠢，说自己是一个“笑柄”（Sophocles 1969: 21，《埃阿斯》第 368 行）。他还认为任何目睹他所作所为的人都会得出同样的评价。他认为奥德修斯正在某个地方嘲笑他：“你现在笑得多开心啊，真是幸灾乐祸”（22，第 382 行）。因此，埃阿斯体验了他对自己的看法和他的行动所体现的东西之间的断裂。他认

4　对这一论述的最初勾勒参见 Thomason 2015a。

为自己是一个勇敢的战士：他很机智，熟练地进行（他所认为的）复仇。现在，当他看到这些动物的尸体时，他看到了另一个版本的自己。他看到一个有妄想症的傻瓜与山羊“战斗”，仿佛它们是他的敌人。他哀叹道：“你看见吗？这个勇敢坚强的男子汉，这个在战争的冲击下毫不退缩的英雄，却成了那些毫无戒心的野兽的可怕威胁”（21，第 364—366 行）。

当埃阿斯哀叹所发生的事情时，他担心这将是人们对他的记忆，而且无论他在生活中做了什么，都将因这一事件而黯然失色。他问道：“我还有什么地方可以逃避呢？我还有哪里可以安生？我所拥有的一切都已经和这些可怜的动物一起毁灭了”（23，第 402—404 行）。埃阿斯确信他没有办法从羞耻中恢复过来，因为他认为任何认识他的人都不可能越过这件事来看待他。在埃阿斯的脑海中，他那可耻的时刻——他可笑地宰杀动物的形象——已经成为他是谁的决定性特征。他觉得自己只不过是个有妄想症的疯子而已。在我看来，埃阿斯的自我构想（在他的脑海中永久地）被他的身份中的一个特征所破坏或遮蔽了。

88

1.1　自我构想和身份

有了这个粗略的概述，我现在要进一步解释和捍卫这个对羞耻的论述。正如我在前一章所说的，全面捍卫身份是什么，会使我偏离本书的目标。然而，我还是需要说明一下关于身份的几个要点，以确保我对羞耻的论述足够清楚。在此我要解释一下身份的特征和自我构想的特征，因为它们与我对羞耻的论述有关。

1.1.1　背景和基础概念

关于身份*的哲学文献丰富而多样，我们可以问几个关于身份是什么的问题。首先，我们可以问我们如何构想、构建或建立自己的身份。这个问题追踪了我所说的自我构想。其次，我们可以问这个自我构想与在它之外的事物有什么关系。这个问题追踪了我所说的我们的非意愿身份以及其他人与我们互动的方式。我首先简要勾勒一下对这两个问题的回答，从第一个问题开始。

哲学家们对如何构建自我构想提供了不同的论述。法兰克福在一个很有影响的论述中，用他所说的一阶和二阶欲望来解释身份（Frankfurt 1988: 13-16）。在法兰克福看来，我们有做或不做某些事情的一阶欲望，还有关于我们应该有哪些一阶欲望的二阶欲望（16-17）。例如我可能有一个想吃比萨的一阶（first-order）欲望，也有一个不吃比萨的一阶欲望。但如果我想吃健康的食品，那么我可能有一个根本不欲求比萨的二阶（second-order）欲望——我想成为一个只想

---

*　我们将作者解释羞耻的核心概念 identity 译作“身份”，而非在哲学文献中常用的“同一性”或“认同”。“同一性”这个译名不合适，是因为作者在使用 identity 这个概念时，并不意在讨论个人的历时的或共时的同一性问题。而“认同”这个译名不合适的原因在于，这个概念在一般的中文语义上与“自我构想”（self-conception）较为接近，而作者有意将 identity 与 self-conception 做出区分，前者包括一些非意愿的成分，后者则更具主观性。“身份”这个译名更好地把握了作者构想的 identity 概念中的非意愿特征，说“我们的某些身份是非意愿的”（阶层出身、性别等），似乎比说“我们的某些认同是非意愿的”更符合中文的表达习惯。此外，需要注意的是，名词形式的“身份”（identity）概念仍然与个人的“认同”活动密切相关，作者在下文会讨论这一点，因此，我们还是将其动词形式 identify 译作“认同”。——译注

吃健康食品的人，甚至从来没有想到过比萨。在这个意义上，我希望（在二阶意义上）我不吃比萨的（一阶）欲望在冲突中“获胜”。在法兰克福看来，形成二阶欲望的能力是意志和人格的核心：一个有自由意志的人不只是做（do）他想做的事，而是（通过形成二阶欲望）来意愿（will）他想要的东西（20）。法兰克福认为，决定认同什么欲望就是决定我们想成为谁：“人在做出认同某种欲望的决定时，就是在构建他自己”（170；强调来自原文）。这样一来，关于我们真正想要什么的冲突也就成了我们内部关于想成为什么样的人的冲突。 89

查尔斯·泰勒（Charles Taylor）有一个不同的说明，他认为我们通过“框架”（“frameworks”）来确定我们是谁（1989: 26）。人们可能被认定为天主教徒、美国人、无政府主义者。通过把自己锚定在这些有历史和一系列承诺的传统中，他们为自己提供了“一个框架，在这个框架中，他们可以确定自己在什么是好的或值得的，什么是令人敬佩的或有价值的问题上的立场”（27）。没有这些框架，我们就无法回答这类问题，也就无法对我们是谁有某种认识。对于泰勒来说，身份需要一个“方向”（“orientation”），而像天主教徒或无政府主义者这样的框架为我们提供了这个方向（28）。框架的功能几乎就像我们身份的地图：地图给了我们一种对土地的感觉，也给了我们在那片土地上的位置感。没有地图，我们就没有办法说出我们在哪里。

科斯嘉德（Korsgaard）提供了一种实践性的身份论述。她认为，我们通过我们采取的行动和做出的选择来构建我们的身份（2009: 19-20）。她这样说道：“实践身份（practical identity）的构想包括诸如角色和关系、公民身份、种族或宗教团体的成员身份、事业、职业、

专业和职务”（20）。我们的实践身份为我们提供了理由和价值。如果我作为哲学家的职业对我来说很重要，那么我就会把发表论文、参加会议和开发课程看作是值得做的事情。科斯嘉德认为，我们是否将我们的实践身份赋予我们的理由视为有约束力的，这取决于我们自己（23）。当我们问起我们的承诺时，我们就会面临这个决定。假设我开始觉得学术会议乏味得令人痛苦。我可能会问自己，我是否要继续下去，继续履行我作为哲学家的这一部分角色。对于科斯嘉德来说，如果我继续做哲学家需要做的事情，那么我就继续拥护或赞同我身份中的这一部分。如果我拒绝做这些事情，那么我就是在放弃或拒绝我身份中的这一部分。在科斯嘉德看来，采纳和拥护某种实践身份的构
90 想完全是做人的应有之义：“每个人都必须把自己变成一个具体的人，只有这样才有理由去行动和生活”（24）。在科斯嘉德看来，既然人们需要理由来行动，他们也就需要实践身份来行动，因为这些身份为他们提供了理由。

就我的目的而言，没有必要与这些论述中的某一个保持一致。我们所需要的是看到我们所形成的自我构想——无论我们如何做到这一点——是“我们是谁”的一部分。然而，自我构想并不是其中唯一的部分。一些哲学家已经认识到，我们对自己的认识不仅仅是由我们做出的选择和决定形成的。引用威廉斯的名言：“一个人作为一个行动者的历史是一个网络，在这个网络中，作为意志的产物而出现的任何东西都是由那些不是那种产物的东西来环绕和支撑的，而且是由那些东西部分地形成的”（Williams 1981: 29）。自我构想不是凭空建立的，我们的许多深信不疑的承诺开始于我们偶然的活动。然而，构建自我

构想的进程也可能被我们的历史和社会世界所阻碍或阻挠。更进一步，这个过程本身可能被完全在我们之外的力量所塑造或影响。

女性主义哲学家们对这个话题特别敏感。为了说明这个问题的一个方面，玛格丽特·乌尔班·沃克（Margaret Urban Walker）讨论了“必然身份”（necessary identities）的问题（2007: 174-183）。必然身份的一个例子可以在母亲身份的自然化中找到：由于女性在生物学上能够生育，她们也往往被视为“自然地”能够照顾孩子。这些身份往往是在未经人们同意或不受人们控制的情况下强加给她们的。正如沃克所说，“那些被赋予身份的个体，在自我意识的层面上只是‘发现’自己已然处于这些身份之中，而他人也始终只能以这些身份来认知他们”（180）。因此，必然身份使构建自我构想的过程变得复杂。例如，回到法兰克福的讨论。一个女人可能没有生育的一阶欲望，但由于她是一个女人，在她的社会环境中人们假定她有这样的一阶欲望。这种必然身份可以影响她的二阶欲望的形成。例如，她可能认为，她应该是那种想要孩子的人，因为每个人都告诉她，她应该这样做。这种可能性并不意在反驳法兰克福的论述，但它确实表明，认可或接受我们的欲望是一个复杂的过程，受我们所处的社会环境的影响。

此外，丽萨·特斯曼（Lisa Tessman 2005）认为，我们成为完整行动者（full agents）的能力可以被压迫性的社会条件损害。这种损害可能如此之深，以至于我们那认可我们的欲望、框架和角色的能力可能同样会受到损害。特斯曼讨论了这样的例子：假设一个女人被认定 91
为女性主义者，但她仍然保持着受虐狂的性欲。[5] 她的欲望是不由自主

5　这个例子最初来自 Bartky 1990。

地产生的，她感到自己与这些欲望完全疏离。她的欲望也与她所处的父权制社会相一致，并通过她的性接触得到加强。在特斯曼的解读中，这个女人如果想解决她的矛盾心理，就会被迫陷入两难境地。她可以拒绝自己的欲望，不发生性关系，或者她可以参与性行为，并因此感到堕落（2005: 24-25）。如果认为她可以轻易将这些欲望拒之门外，那就是认可了一个错误的“意志主义”（“voluntarist”）的性欲构想（24）。性欲的本性和她所处的社会等级制度，都使她很难甚至不可能解决她的矛盾心理。

最后，克劳迪娅·卡德（Claudia Card）指出，成为我们自我构想一部分的许多东西都充满道德运气。她的例子是人际关系（1996: 39-41）。例如，我可能认为我与家人的关系是自我构想的一个重要部分。但亲密关系涉及其他人，我无法控制他们的行为，也无法支配他们的情感。卡德写道，“选择关系就是选择风险。重要的关系影响我们成为谁”（30）。这样，建立一个涉及亲密关系的自我构想，使我们对自己的认识暴露在我们常常无法预测或无法预见的偶然之下。不慈爱的父母的孩子是不幸运的。但可能的情况是，不慈爱的父母是由于他们自己的坏运气而变得不慈爱的。正如卡德所说：“只要行动者是通过与其他行动者的互动而形成和改变的，那么在能动性的世界里就必然会有道德运气”（40）。我们之所以能够成为构建自我构想的那种人，可能是由于我们幸运地进入了我们能够发展出对“我们是谁”的认识的环境之中。

我们所建立的自我构想与我们赖以建立自我构想的偶然性事物之间的这种冲突，是如何体现在我们的生活中的？玛丽亚·谢赫特曼

（Marya Schechtman 1996）对个人身份（personal identity）的讨论有助于描述这种关系。[6] 谢赫特曼认为，构成“我们是谁”的那些特征是在核心和边缘之间的连续体。虽然我们有很多特征——我们的经历、好恶、目标和关系——但其中一些“比其他的处于更核心的地位，且更有表现力”（1996: 77）。我们可能会说，一个人的自我构想是由 92
他认为对他自己的生活来说处于核心地位的特征所构成的，而他看作是边缘性的特征则是他身份的一部分。然而，正如谢赫特曼所说的，由于构成“我们是谁”的所有特征都是一个连续体，起初处于核心地位的特征可能会变成边缘特征，反之亦然。谢赫特曼举了易卜生的《玩偶之家》（*A Doll House*）中娜拉（Nora）的例子：最初，“娜拉认为她作为一个特定的妻子和母亲的角色对她来说至关重要”（84）。然而，在戏剧的结尾，她意识到自己错了。正如谢赫特曼所说的：“她过去认为重要的目标和欲望对她来说不再重要——相反，它们对她的丈夫、父亲和她所处的社会很重要”（84）。

易卜生的戏剧有很多非虚构的对应物。我们很熟悉的案例是，人们发现他们选择的职业实际上是出于家庭的压力或出于成功的声誉而被选择的，并非出于真正的欲望。同样，也有这样的案例：有人认为他的家乡不是“他是谁”的一个重要部分，但是最终意识到他想在那里建立自己的生活。思考一下构成“我们是谁”的特征在一个从核心到边缘的连续体上这一点，有助于将法兰克福、泰勒和科斯嘉德的讨

6　谢赫特曼的部分兴趣在于解决由第三人称的特征归属引起的个人身份问题。换句话说，其他人可能会问某人：“这就是真正的他吗？”我将避开什么是一个人的真实身份的问题。我愿意接受这样的可能性，并不存在这样一个事实，即关于什么特征是真正属于我们的。

论与沃克、特斯曼和卡德的讨论结合起来。构建一个自我构想需要面对以下问题：我们身份中的哪些部分处于核心地位、哪些不是，而这些特征的核心地位又总是可以被修改的。我们现在保有的特征不仅仅是我们做出的承诺和选择，也是我们的个人经历和我们所处的社会世界的特点。此外，自我构想的形成不是一个单独的过程：我们与他人的关系既可以帮助形成、塑造，也可以部分地构成我们的自我构想。

关于身份的性质，我们还可以说得更多，但这种讨论本身就可自成一书。我无意在这些理论之间做出裁决，也无意为它们提出的主张辩护。上述内容只是帮助介绍了身份的基础概念，在接下来对羞耻的论述中，我需要它们。正如我将论证的那样，羞耻产生于“我认为我是谁”与独立于我的自我认识而得出的“我是谁”或“我可能是谁”之间的交叉点。

1.1.2　自我构想和身份之间的关系

我或许会在比法兰克福、泰勒、科斯嘉德、谢赫特曼更宽泛的意义上使用“自我构想”一词。我所说的自我构想非常简单，就是我自己对“我是谁”的理解。[7] 自我构想可以是全局的和静态的：我可以认为自己是一个哲学家，而这是我在不同时期的一个持续的特征。自我构想也可以是局部的和动态的：我可以在某一特定时刻形成对自己的呈现，也可以修改它。例如，假设我正在帮助我的孩子学习系鞋带。

93

7　马库斯和努里乌斯把一种自我构想说成是我们“可能的自我”之一（Markus and Nurius 1986）。韦尔曼使用“自我形象”这一术语，即我们如何向自己表征我们认为自己是什么样的人（Velleman 2006: 3）。

在这个互动过程中，我有一个自我构想，即我是一个对孩子有帮助的母亲。当然，我不需要有意识地形成这种自我构想，也不需要意识到我已经形成了这种构想，但如果你问我在那一刻我认为自己在做什么，我的回答会是“成为对孩子有帮助的母亲”。当我们与他人在我们的个人关系上出现分歧时，我们经常是在我们的自我构想和在他人眼中的身份之间进行协调。在我的例子中，我可能认为我只是在帮助我的孩子，但是我的同伴可能会观察我们的互动，并告诉我，我在干涉孩子。我可能会说我只是在帮忙，反对同伴把我的行为归类为干涉。然后，我的同伴可能会回应说，即使我不认为自己是在干涉，我也表现出了干涉的样子。我并不是说这里涉及了羞耻。我只是想说明，自我构想不一定是静态的或全局的。自我构想是我们在整体上或在特定时刻向自己呈现自己的方式。

然而，我对自己有这样或那样的看法，并不使得我就是这样或那样的人。身份包括了但也超越了我们的自我构想。除了自我构想之外，我们的身份还包括了我们个人经历的偶然特征，以及我们在他人面前的样子——我称之为我们的非意愿身份。比如说，埃阿斯是希腊人，这个事实对他可能有意义，也可能没有意义。其他人可能认为，他是希腊人这一点说出了一些关于他的事情，而且他们可能基于这一事实对他做出判断。埃阿斯可能强烈地认同自己为希腊人。他是希腊人这一点可能有助于他理解他自己以及他在这个世界中的位置。他可能认为，相对于其他承诺来说，这一点处于更核心的地位。他可能会诉诸他是希腊人这一事实来向他人解释自己。或者，埃阿斯可能根本不关心他是希腊人。他可能不认为这是一个关于自己的深刻事实，他甚至

可能认为这是一个诅咒，而不是一件幸事。

然而，正如我在前一章中所解释的，埃阿斯自己对他的非意愿身
94 份的态度并不能一劳永逸地决定它们是否是他身份的一部分。当我们承认我们身份中未被选择的部分也能够以我们可能不会立即意识到的方式影响我们时，我们就可以看到这一点。埃阿斯是希腊人并且大部分时间生活在希腊，这一点可能已经塑造了他是谁，无论他是否意识到这一点。事实上，只有当遇到其他不熟悉的生活方式时，我们才会看到我们身份的偶然性特征是如何塑造我们的。例如，一个在宗教家庭中长大的人，只有当他遇到那些以不同方式行事的家庭时，他才可能会意识到他对家庭生活的构想来自他的家庭的宗教承诺。我们的种族、生理性别和家庭都是我们自己的偶然特征的例子，我们可以接受或抵制这些特征，但这些特征仍然可能对“我们是谁”产生影响。

我们的身份也是社会性的。当我与他人互动时，他们可以独立于“我认为自己是谁”（who I take myself to be）而得出“我是谁和我是什么样的人”（who and what I am）的结论。我们可以回顾一下威廉斯举的例子，一个人认为自己是正义的而每个人都把他当作是不正义的，这时没有办法分辨“他是真正正义的孤独坚守者，还是一个执迷不悟的怪人”（Williams 1993: 99）。我们无法判断他是不是一个执迷不悟的怪人，因为他自己认为自己是一个正义之人的信念，并不是决定他是什么人的权威声音。我们不确定该做什么判断，因为我们有两个相互对抗的证据：这个人认为自己是正义的，但其他人对他的反应却与他的判断不一致。更进一步，我们需要注意，我们常常担心他人会对我们下结论，而不论我们如何看待自己：一个害羞的人可能

会担心他人会把他的沉默归结为自命不凡。即使他不同意这个结论，他也仍然不得不面对这个问题，因为他人会根据他们认为他是谁来与他互动。[8] 不管是好是坏，在社会生活中我们在他人面前的样子可能是我们身份的一部分。并不是说我对自己的看法凌驾于他人对我的看法之上，反过来说，他人以特定方式看我也并不使得我就是那样的人。那么，我们的身份至少是由以下几部分组成的：（1）我们如何看待自己；（2）我们个人经历的特征（通常是未经选择的或偶然的）；（3）我们在他人面前的样子。[9]

我要在这里花点时间来澄清一些可能的问题。人们可以否认关于我们的偶然事实在任何强的意义上是我们身份的一部分。任何关于我们的事实都是我们身份的一部分吗？假设我出生在周二，这个事实是我身份的一部分吗？有人也可能反对说，我们应该对我们的身份有某 95
种否决权。否则有什么东西可以阻止他人对我们做出极不准确的判断呢？假设我有一个叔叔，他认为女人不如男人聪明。这是否意味着他对我的描述也是“我是谁”的一部分呢？

这两个反对意见指出了关于身份的两个问题——一个“如何”（how）的问题和一个“谁”（who）的问题。也就是说，我如何确定什么是我身份的一部分、什么不是？谁能决定什么是我身份的一部分、什么不是？让我从“如何”的问题开始讨论。

8　Calhoun 2004 提供了一个对身份的社会面相的解释。

9　当然，我并不是说这是一个详尽的清单，或者是一个必要或充分条件的清单。

1.1.3　我们如何确定身份

我们如何确定哪些关于我们自己的事实是我们身份的一部分？对于我在这里的目的而言，这是一个实践而非理论的关切。我的主张并不是形而上学的，即身份是由关于一个人的每一个真实事实组成的。相反，我们如何确定什么是我们身份的一部分是我们在生活中的一项活动。换句话说，我们要弄清楚我们是谁。当我们试图弄清楚我们是谁时，我们会问我们的个人经历的偶然特征是否对我们是谁的认识有所贡献。也就是说，我可以问这些偶然特征是否对“我是谁”说出了些什么（say something）。[10] 当我试图确定我是谁或试图认识我自己时，我的目的不是要解决某个事实问题，而是要对自己有一种清晰的认识，比如：我是自私的还是慷慨的？我喜欢城市生活还是乡村生活？什么目标对我来说是最重要的？[11] 我们面临的问题是，我们的经历中的偶然性特征是否为“我们是谁”提供了任何洞见。

回到反对意见：我出生在周二是否为“我是谁”提供了任何洞见？我们通常认为它没有。然而，请注意，答案有时并不那么简单。儿歌《周一出生的孩子》（“Monday’s Child”）给出了不同的观点：这首

10　谢赫特曼将此描述为创造一个自我叙事（Schechtman 1996: 95-98）。我同意谢赫特曼的观点，即一般来说，我们试图讲述一个关于我们是谁的故事，但我认为那是对在一生中塑造身份这一更广阔计划的更好描述。在这里，我描述的是一个更局部的过程，发生在创造一个自我叙事的过程中。

11　卡萨姆称此为“实质性的自我认知”（substantial self-knowledge）（Cassam 2014: 29）。

儿歌特意将性格特征与孩子出生的那一天联系起来。[12] 我们经常试图根据一些无关紧要的事实来对我们的身份做出实质性的判断：《周一出生的孩子》、命理学和占星术都是这方面的例子。这类活动表明我 96
们试图弄清楚我们生活中的偶然特征与身份形成之间的关系。由于身份问题是自我认知的实践任务的一部分，哪些事实“算是”我身份的一部分、哪些事实“不算”，就不是一个简单的事实问题（matter of fact）。其中一些事实可能会向我或其他人揭示一些关于我自己的情况，而其中的另一些则不会。有人可能试图说服我，出生在周二确实揭示了我的一些情况。我可能会拒绝这种说法，因为我怀疑出生在周二和关于我性格的实质性看法之间没有因果关系。我并不是说《周一出生的孩子》会告诉我们一些关于人们身份的实质性内容（我认为它不会），但更重要的是，我们对那些甚至看似无关紧要的事实所做的“测试”与对其他事实所做的“测试”是一样的。在我们试图确定我们是谁的时候，我们对自己身份的偶然特征进行筛选，看它们是否具有揭示性（revealing）。

我们需要注意，同样的过程也发生在那些并不那么琐碎的事实上。想想我们有时谈论种族血统的方式：假设我的曾祖父母是爱尔兰人。[13] 我可能认为关于我的这一事实是有意义的或有揭示性的，当我试图解

12　这首儿歌是这样的：“周一的孩子脸蛋漂亮 / 周二的孩子福泽绵长 / 周三的孩子灾祸连连 / 周四的孩子前路茫茫 / 周五的孩子乐于奉献 / 周六的孩子忙于生计 / 安息日的孩子聪明伶俐，活泼可爱”（Opie and Opie 1998: 364-365）。

13　韦尔曼曾对家庭历史和身份之间的关系进行过实质性的讨论（Velleman 2005）。

释我的一些行为时，我甚至可能说：“好吧，你知道的，这是由于那些爱尔兰血脉。”我在这一点上很可能是错的，就像有人可能在命理学上是错的一样：我们为什么要认为一个人的种族遗产和性格特征之间有某种强烈的联系呢？然而，我们经常用种族血统来解释自己。我们远没有像愿意摒弃我们出生在哪一天这种事实那样地愿意摒弃这些关于我们自己的偶然事实。再说一次，争论的焦点是哪些偶然事实具有揭示性、哪些没有，而不是偶然的事实是否揭示了关于我们是谁的任何事情。

这里需要强调的是，当我们争论哪些事实是身份的一部分时，我们并不是在试图解决一个形而上学或理论问题。考虑哪些关于我的偶然事实是“我是谁”的一部分，就是通过我的生活历程弄清楚“我是谁”这个实践任务的一部分。所有这些事实都是可供考虑的，即使是那些看起来无关紧要的事实。那些看起来无关紧要的事实之所以无关紧要，
97 是因为当我审视它们时，我看不到它们向我揭示的关于我自己的任何东西。我不认为“出生在周二”和我关于“我是谁”的认识之间有任何联系。然而，我可能是错的。他人也许能够说服我，我觉得无关紧要的关于我自己的一些事实实际上意义重大。例如，假设一个朋友告诉我，我所出生的小镇在塑造我的过程中发挥了比我意识到的更大的作用。关于我们自己的那些看起来琐碎的事实，可能比我们所认为的更重要。

1.1.4　谁确定身份

前面这个问题与我需要解决的另一个问题衔接在一起，即“谁”

的问题：谁决定了我身份的各个部分？回顾一下，我提到过一种严重的担忧，也就是我对其他人关于我的看法没有否决权。我说过，我们在他人面前的样子是我们身份的一部分：我们必须与他人对我们的看法抗衡和协商，即使我们认为他们的判断是误导性的。有人会反对说，这给了他人太多的权力。回到我之前的例子，根据这种观点，我应该无视我那性别歧视的叔叔对我的看法。他显然是错误的，他的判断对我很不尊重。我为什么要认真对待如此不尊重我的那些看法呢？为什么那些判断要成为影响我身份的因素呢？

希尔德·林德曼·尼尔森（Hilde Lindemann Nelson）提出了“非压倒性观点”（no-trump view）来回答这个问题。这种观点认为：“我自己的自我建构叙事并不自动压倒其他人关于我的叙事”（Nelson 2001: 99）。要想知道这个问题有多复杂，可以从相反的方向来看这个案例。我的叔叔是一个性别歧视者，但他相信自己不是。他对待我的方式好像我没有其他男性亲戚那么聪明，但他会否认这一点，甚至没有意识到自己这么做了。如果他承认了，他可能只是相信他所说的是清楚的事实。我的判断是，他实际上是性别歧视者，我根据这个判断与他互动。他觉得我的判断很伤人，不尊重他。那么他是否对我有否决权呢？我认为我们会觉得他应该听从我的判断，而我不需要听从他的。这么想的直观原因是他是错的，而我是对的。正如尼尔森指出的，这个回应的困难既是认识论上的，也是概念上的。我们容易对自己无知，容易弄错自己的动机和意图，而且我们容易自欺（99-100）。此外，由于“我是谁”的一部分就是“我在社会生活中是谁”，所以身份需要可理解性。正如尼尔森主张的，我们不能“把身份当作一种私人语言，

98 它的规则和句法对其他人来说需要是可理解的或有意义的”（103）。在这里，我们迎头撞上了威廉斯的“执迷不悟的怪人”。我们无法从我们的角度说他是正义的还是一个怪人，如果我们只是被告知，他认为自己是正义的，而其他所有人都把他当作不正义的人。在决定这个人是谁的时候，一种观点并不能压倒另一种，这就是为什么我们最终会出现对否决权的担忧。一方面，我们不希望说，仅仅因为我叔叔不认为自己是性别歧视者，他就不是性别歧视者；另一方面，这也给我留下了一种可能性，即我叔叔对我带有性别歧视的判断——不管它们是多么错误的或有误导性的——是“我是谁”的一部分。

我想坚持对身份的社会部分的“非压倒性观点”，同时缓和它所引起的担忧。[14] 我认为谁这个问题所表达的担忧是对自尊的担忧。当我们考虑边缘化的群体时，这种担忧尤为突出。因为我是一名女性，在一个女性被边缘化的社会里，他人会仅仅根据这个特点对我做出判断，而这些判断又会被女性边缘化的事实所塑造。例如，我会被认为能力较差，而且经常遇到这种判断。如果我经常遇到人们以性别歧视的方式与我互动，而我的部分身份是由社会决定的，那么我的部分身份就会被性别歧视的判断所决定。那么这是否意味着“我是谁”中的那个部分，完全充满了与一名女性相伴随的性别歧视的话语呢？如果

14　尼尔森认为，正是我们与自己的叙事之间的特殊关系，给了我们一种临时权威（provisional authority）（Nelson 2001: 104）。她说，“当所有的事情都说了和做了之后，它就是［我的］生命”（105）。我认为这个答案解释了我们为什么是我们所做选择的最终权威（final authority），但它并没有解释我们为什么是关于我们所说的关于自己的故事的最终权威。一个想讲关于自己的虚妄故事的人，仍然必须要过他的生活。在我看来，这是两个不同的问题。

是这样的话，当我面对被他人带有性别歧视的判断所决定的前景时，我如何能够尊重自己或对自己感觉良好呢？

首先，我认为这种张力是使得边缘化群体成员难以构建身份的原因之一。我们面临着这样的问题：试图生活在一个他人以种族歧视、性别歧视、阶级歧视或仇视的方式与我们互动的社会世界中。[15] 我们被夹在我们如何看待自己和他人如何看待我们之间，而这两种看法有时是完全相悖的。以这种方式生活之所以如此困难，正是因为我们感到我们的身份正以我们拒绝或与之抗争的方式被塑造。不仅如此，我 99
们被赋予的身份还进一步巩固了我们面临的压迫。当我们一再面对这种张力时，我们的自我构想会发生动摇，你不带任何自我怀疑地与这些判断斗争的时间毕竟是有限的。然而，我们需要注意，这种斗争的前提是我们已经感到“我们是谁”的一部分是由社会决定的，这也有助于解释边缘化群体与他们的身份斗争的方式不同于非边缘化群体。然而，正如卡尔霍恩所说的，这个问题并不意味着我们应该努力让自己更加不受他人判断的影响。相反，它意味着我们应该认真对待充斥在我们社会生活和机构中的种族歧视、性别歧视、阶级歧视和仇视（Calhoun 2004: 146）。这里的问题与其说是我们必须认真对待他人的判断，不如说这些判断本身来自更大的社会叙事，而这个叙事在众多方面都是不正义的。

然而，关于自尊的观点也适用于没有种族歧视者、性别歧视者、阶级歧视者或仇视者的情况。我们为什么要认真对待他人的判断，如

15　法农（Fanon 2008）和杜·波依斯（Du Bois 1999）都清楚地抓住了这一点。对法农和羞耻的详细讨论，参见 Drabinski 2012。

果这些判断是被误导的、刻薄的，或者根本就是错误的呢？我们必须清楚地认识到，接受“我们身份的一部分是由社会决定的”这个说法到底意味着什么。首先，这意味着我们自己的自我构想不是“我们是谁”的唯一决定因素。就像我描述的案例，我叔叔认为他不是性别歧视者，这并不意味着他就真的不是性别歧视者。其次，这意味着我们在他人面前的样子对我们来说具有“实践分量”（practical weight）（Calhoun 2004: 139）。回到我在前一章中关于戒赌者的例子。他一想到有人在赌场里看到他，就会想到他在那个人眼里可能的“样子”。敏感于他看起来怎样，意味着他意识到某人可能会（合理地）把他看成故态复萌，尽管他知道自己并没有。知道自己看起来怎样可能会让他紧张，也可能会让他生气，还可能是件好笑的事。“这将是多么讽刺啊，”他可能会想，“如果有人看到我在这里。”

这里的要点是，他对自己看起来怎样的意识或敏感性，意味着他感觉到他身份的社会性部分具有实践分量。有时这种分量将导致行为的改变：戒赌者可能因为自己看起来怎样而不去赌场，有时这种分量可能导致我们修改我们的自我构想。如果我的同伴认为我在试图帮助孩子系鞋带时干涉了孩子，我可能会根据这个判断重新思考我看待自己的方式。有时我们可能会完全拒绝他人的判断。我认为我叔叔对我智力的判断是性别歧视的和被误导的。然而，即使在这种情况下，他的判断也可能使我对自己产生一些我不想要的想法或感觉。它们可能让我感到受伤或愤怒，或者我可能会认为它们是无稽之谈，但不能轻易地忽视它们。如果我把其他人眼中的我接受为我是谁的一部分，那么他们对我的判断以及他们与我之间的互动就不会只是我生活中的背

景噪音。即使我不同意他们的判断——不管是好是坏——他们都对我很重要，因为他们能让我以本不会有的方式思考自己。

然而，接受“我的身份有一部分是由社会决定的”这一点，并不意味着我对自己的自我构想没有发言权，必须总是在其他人的判断面前退居其次。他人判断的实践分量并不意味着我们必须全盘接受他人对我们的判断而不提出异议。困难在于我们如何在不同意他人判断的情况下仍旧主张他人的判断具有实践分量，与此同时还允许我们的自我构想也有它自己的实践分量。我认为这种平衡比我们所意识到的更常见。在与我们的朋友、亲人和同事发生分歧时，我们在自我构想的分量和在他人眼中我们的身份的分量之间进行协调。

想象一下在一次工作会议中，我的团队中的一个新成员有一个想法，而我不认可它。会议结束后，一位同事告诉我，我对这位新员工过于严厉了。我可能会惊讶于这个说法；我并不是有意让自己听起来这样的。[16] 我应该怎么做？我可以不理会同事的意见：也许我认为他对批评过于敏感，他只是想象新员工会以他的方式接受我的评价。我也可以考虑他的意见，并根据他的意见重新思考这次会议。这样一来，我可能会修改我的自我构想，也可能确信我一直都是对的。对他人的判断给予实践分量意味着我们对他们的意见持开放态度，并愿意考虑他们的意见，即使我们最终不同意他们的意见，或者没有根据他们的意见修改我们的自我构想。这个过程的“危险”在于，我们有时不得不考虑我们不同意的或可能是有误导性的，甚至是有害的判断（Calhoun

16　卡尔霍恩（Calhoun 2004: 141）和尼尔森（Nelson 2001: 93–94）描述了与此类似的例子。

2004: 141）。然而，我们可以用自己的观察来回应这些判断。回到我那个性别歧视的叔叔：我对他的带有性别歧视的判断的回应是要求他
101 有更多自觉。我认为他与我的互动是渗透着性别歧视的，所以我向他提出了我自己的判断，我希望他能对这些判断给予一些实践分量。他可能会拒绝，也可能真的听进去了。用这种方式，我们可以要求他人重新考虑他们的判断，以此保护我们的自尊。接受我的身份有一部分是由社会决定的，并不意味着我必须贬低我自己的自我构想，但它确实意味着我不能因为不同意其他人对我的看法而轻易忽视它们。

下一章讨论到羞耻的道德价值时，我会回到这些关切上。到目前为止，我论证了我们的身份至少有以下三个方面：（1）自我构想；（2）我们的非意愿身份；（3）一个由社会决定的方面，包括我们是如何被他人接受和阐释的。我并不认为这是对身份的详尽说明，但这三个要素解释了我认为当我们体验羞耻时所发生的事情。重申一遍，当我们感到羞耻时，我们感到被我们身份的某些特征所定义或遮蔽。

1.2　感到被定义或被遮蔽

我已经指出，在羞耻中，我们感到被我们身份的某些方面定义或遮蔽。我需要解释感到被定义是什么意思。首先，我们需要区分被定义（*being* defined）和感到被定义（*feeling* defined）。羞耻有赖于某人感到被他身份的某些特征所定义。被我身份的某些特征定义，似乎要求的是他人以不尊重的方式对待我。被一个人的性别、种族或阶级所定义，与非人化或羞辱性对待有更多共同之处。我们并不是在实际遭受贬低时才会感到羞耻；事实上，我们孤身一人时也会感到羞耻。

在我的论述中，当我们感到羞耻时，我们可能会感到被我们身份的某些特征定义，而实际上并没有被该特征定义。

那么，感到被我身份的某些特征定义是什么意思呢？回到露西的羞耻上。在又一次手术之后，她意外地在更衣室的镜子里照见了自己。“我在镜子中的形象才是真实的形象，是其他人看到的我。我觉得自己像个傻瓜。我一直带着期待中的美的隐秘观念四处周旋，而这才是现实”（Grealy 1994: 185）。在镜子里，她突然看到自己的脸不是自己呈现给自己的样子，而是别人可能看到的样子，因此，她产生了羞耻。她觉得自己“像个傻瓜”，因为她的自我构想以一种方式呈现她的脸，但镜子破坏了这种自我构想。在我看来，露西觉得自己被她的脸定义了。她担心或相信错位的下巴是人们看到她的唯一特征。[17] 在她感到羞耻的时候，她觉得自己的自我构想被她的脸所贬损。她甚至这样说：“我是我的脸，我是丑陋的”（7；强调来自原文）。在她感到羞耻时，她的脸就是她的一切和她所是的全部。我们需要注意，这种感觉是有程度之分的。如果露西的羞耻程度非常严重，她可能会觉得她的脸是她的全部，她的脸将永远是她的全部；如果程度较轻，她可能只是觉得她的脸非常引人注目，或者是人们在看她时首先看到的东西。

102

露西为什么会感到羞耻，而不是沮丧、愤怒或其他什么？她可能在感到羞耻的同时还感受到其他的情感，但是她产生羞耻是因为她的脸仍然是她的脸。尽管露西不想让她的脸来定义她，但她同时也意识

17　正如韦尔曼指出的，一个身体畸形的人“可能会体验到羞耻，如果他感觉到人们只从他畸形的这一方面来看待他，而不考虑他的任何自我定义”（Velleman 2001: 45）。

到她的脸是她是谁的一部分。它是她的，它将继续是她的，而且它将吸引他人的注意，而这是她无法控制的。羞耻之所以痛苦，部分原因在于我们无法否认或拒绝定义我们的特征，因为我们知道它是我们的。它是我身份的一部分，即使我不希望它是，即使我不认为它是我自我构想的一部分。导致我感到羞耻的东西遮蔽了我，然而它就是我，而且我知道这一点。我的身份特征可能会扰乱、破坏和矮化我的自我构想，即使我仍能认出它们是我的一部分。其他人可以让人们注意到我的某些身份特征，而这些特征可能是我以前没有认识到的，或者我不愿意认识到的。如果我感到这些特征在我的自我认识中占比过大，或在其他人眼里占比过大，那我很可能会产生羞耻感。在我看来，羞耻的决定性特征是我的自我构想和我的身份之间的这种张力。

有时，使我们感到羞耻的自己的那些特征，可以在我们的自我构想和我们的身份之间游移。设想一个有工人阶级背景的人，他可能认为他的背景是他自我构想的一部分。他也可能认为这是他身份的一个重要部分，他甚至可能以此为荣。但是，在适当的条件下，如果他觉得自己的背景开始遮蔽他，他就会感到羞耻。我们通常认为，在这样的情况下，羞耻不得不产生，因为另一个人根据他的背景对他采取了
103 某种消极的态度。假设另一个人知道了这个人的背景，并开了一个玩笑或发表了伤害性的言论。他当然可能会感到羞耻，但在我看来，这并不是因为他接受了对方的判断，甚至不是因为他担心这个判断可能是正确的。他完全可以拒斥对方的消极态度，但如果他觉得自己的工人阶级背景成为人们过多关注的焦点，或者如果他开始觉得这一点遮蔽了他的其他一切，他仍然会感到羞耻。他人的反应和判断往往是这

种转变的动力；他人可以改变我们对自己某些部分的感觉，即使我们一开始对此并没有自觉。因此，即使是我们认同或接受的某些部分，也可能成为我们感到羞耻的东西，如果我们开始觉得它不再以我们想要的方式反映我们的自我构想。

现在，我已经初步勾勒了关于羞耻的论述。为了让这个骨架更丰满，我将展示它如何能够讲通羞耻的那些既熟悉又令人困惑的特征。通过展示这个论述的解释力，我将完成关于道德情感的哲学论述的任务之一。在第一章中，我指出了关于道德情感的哲学论述必须既对情感提出良好的概念分析（这种分析要如我们实际感受所是的那样去描述情感），又对情感提出关于道德价值或意义的解释。在这里，我要完成第一项任务，即给出好的概念分析。我希望表明，我对羞耻的论述忠实于我们对羞耻的体验，并且可以解释一个哲学论述应当能够解释的各种案例。

2　对羞耻的复杂生活体验

首先，身份和自我构想之间的张力解释了羞耻的心理现象。羞耻最常见的方面之一就是感到“渺小”（“small”）或“萎缩”（“shrunken”）（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 108）。在我的论述中，对这种现象的解释是我们确实感到渺小或萎缩，我所认同的自我（我的自我构想）被自己在感到羞耻时变得突出的那个方面（我的身份特征）所遮蔽。这种渺小的感觉是我们的自我构想被激发羞耻的那一方面所矮化的感觉。那一方面可能在体验中放大，我们感到渺小或萎缩的是我

们的自我构想。我的说法也能解释羞耻的一些身体反应。对羞耻的常见反应，如遮盖自己的脸和身体以及想躲起来，表明我们想隐藏或掩
104 盖那些我们感觉被其定义的东西。如果我们能把自己从他人的视线中移开，那么在感到羞耻时定义我们的东西也会被隐藏起来。一旦我们感到被自己的某些方面所定义或遮蔽，我们往往就会担心这将是永久性的，特别是在那些目睹我们羞耻的人眼中。在令我们感到羞耻的事件发生之后，我们经常想，“我再也不能回到那里去了”或“我再也不能面对他们了”。我们觉得好像我们的羞耻会永远困扰我们。我们担心的是，其他人永远无法越过给我们带来羞耻的方面来看待我们，以至于他们永远不会看到我们希望被看到的样子。

回顾一下，羞耻的一个标志性特征是观众在这种体验中扮演的角色。在第二章中，我论证了在我们感到羞耻时，尽管观众不是必需的，但忽略他人的存在对羞耻体验的重要性是错误的。我论证了一个中间立场，在那里没有实际的、想象的或内在化的他人，而只有对我们在他人面前的样子的敏感性。在一次羞耻经历中，我们意识到我们在一些有代表性的他人面前的样子（或可能的样子），有代表性的他人只是我们所处的社会世界中的一个成员。假设有人对自己的肥胖感到羞耻，他可能认为或担心人们会根据这一特征给他下结论。即使没有人对他说什么，他也会有这些想法，他也可以在独自一人时有这些想法。他只需要意识到其他人可以根据他的体重对他做出判断，而不管他如何看待自己。

我们在其他人面前更经常地感到羞耻，因为他们的目光、反应和判断使我们敏锐地意识到那些使我们感到羞耻的特征。其他人的反应

也会使我们注意到过去只是部分地意识到的特征。例如，如果有人嘲笑我的歪鼻子，我就会立刻意识到它。这件事可能会使我感到羞耻，即使我还没有对我的鼻子感到难为情，因为它迫使我的这一部分以一种我并不想要的方式进入视野或变得突出。根据我的论述，我们可以看到为什么他人的存在对羞耻如此重要，即使不是必然如此。他人可以突出甚至造成我的身份和我的自我构想之间的张力。而且他们可以唤起我对一些身份特征的关注，从而使我感到被这些特征所定义。

更进一步，我的论述可以解释为什么我们在接受积极和消极态度时都会感到羞耻。先看消极态度：我们知道，当我们是（或担心是）嘲笑或恶心的对象时，我们经常会感到羞耻。别人取笑我们或对我们感到恶心，往往会引起我们的羞耻感，即使我们并不期待这种感觉。羞耻的产生并不仅仅因为这些态度是消极的，还因为这些态度是轻视性的。成为笑料的人是一个笑话，他不是一个需要认真对待的人，或者仅仅是一个取乐的对象。恶心的东西是要远离和避免的。如果有人认为我是可笑或恶心的，我没有办法对这些态度做出回应以改变它们。在学校操场上被嘲笑的可怕之处在于，抗议这种嘲笑只会让笑声变得更肆无忌惮。想象一下试图说服那些觉得你恶心的人相信你根本不是那么恶心——当他正试图避开你时，他怎么可能听得进去？要说服一个人停止对你的嘲笑或不再觉得你恶心是非常困难的。这两种态度都寻求与引起它们的事物脱离关系。因此引起这些态度的这些特征就显得更加具有决定性：我们担心他人永远只能看到我们可笑或恶心的一面。由此可见，我的论述可以讲通羞耻、嘲笑和恶心之间的密切联系。

105

我的论述还可以解释，为什么当人们对我们给予积极的关注时，我们也会感到羞耻。被我们没有立即与自我构想联系起来的一些东西定义的感觉会激发羞耻，即使我们倾向于认为我们身份的这一方面一定是消极的，但我认为它也可以是积极的。回到舍勒笔下的裸体模特的例子：当她意识到艺术家认为她具有性吸引力时，她感到羞耻。我的论述可以容纳这种案例，因为模特感到被自己的一个特定方面即性吸引力所遮蔽。我们需要注意的是，这个模特不需要觉得她的性吸引力是坏的，从而感到羞耻。她只需要感到这一点遮蔽了她的自我构想。她认为自己只是一个在完成工作的职业模特，但艺术家的关注使她意识到她的裸体和性吸引力。感到自己的裸体突然显著起来而不是在背景当中，这会让她感到羞耻，因为她觉得她对自己的呈现被她身份的这个方面遮蔽了。

在我看来，面对积极态度时感到羞耻，并不比当我们受到赞美时感到难为情更神秘。当人们的积极态度指向我们身份中某些与我们的自我构想不一致的方面时，我们就会产生一种特有的不配得感（unworthiness），这种感觉往往伴随着羞耻。我们可以再想想辛德勒的例子：他收获了大量的感激之情，但他认为自己还是做得太少了。他人对他的感激让他觉得自己像个骗子。因为他自己的自我构想与他在他人面前表现出来的样子不一致，所以他觉得自己配不上赞美。认
106 为辛德勒一定觉得自己低微或差劲是很有吸引力的解释，但我认为他所体验到的自我构想以及其他人对待他的方式之间的距离才是他羞耻的最初来源。他之所以感到不配得，是因为从他自己的角度来看，他人对他的印象是错误的。

哲学家和心理学家已经注意到，女性、有色人种、性别酷儿*和贫困者更倾向于感到羞耻（Bartky 1990; Piper 1996; Manion 2003; Calhoun 2004; Nussbaum 2004; Walker 2014）。我们不需要认同或纵容这些羞耻，但我们应该能够解释它们，因为它们是如此突出和强大。我们不应该通过假设他们整体上是无知的、非理性的或自我厌恶的，来解释为什么他们更经常地感到羞耻。

如果我们认为羞耻是一种被我们身份的某些方面所决定的感觉，那么边缘化群体的成员更多感到羞耻就是可以理解的（重申一遍，并不是说这是好的或适当的）。他们更有可能感到被自己的某些方面遮蔽了。我论证过，我们的部分身份是由社会决定的，我们的一部分是别人眼中的我们。边缘化群体的成员有一些特征（或一些归给他们的特征），这些特征成了在社会生活中由其他人解释的因素。[18] 有时这个特征是拥有特定的身体，比如拥有酷儿的身体、女性的身体、有色人种的身体，这些人会因为这个身体而被用特定的方式看待。例如，因为我有一个传统意义上的女性身体，人们经常对我的身份做出假设——我要么有孩子要么想要孩子，我有特定的性欲而非其他的，或者我拥有特定形式的知识而非其他的。如果其他人对我的反应就好像我有一个女性身体这一事实告诉了他们关于我整体的一些情况，那么

---

*　性别酷儿（gender-queer）指对传统的二元性别观（认为性别仅有男性和女性两种）提出挑战的性别的统称，如间性人、跨性别者等。——译注

18　我在这里所说的一些内容无疑是有争议的，特别是对女性主义学者、种族理论家和酷儿理论家来说。我并不是要对自我、身体和社会世界之间的关系提出任何很强的主张。例如，我并不是要暗示，在其他人的设想背后有某些“真正的自我”。我只想坚持一个最低限度的主张，即如果我们显得从属于某种性别、种族或阶级，就会导致人们通过这些棱镜来理解个人身份。

我可能会觉得我的自我认识被我的身体削弱了。我可能会觉得我的身体比我的其他部分“更有发言权”。[19]

因此，被边缘化群体更有可能感到自己被他们身份的这些方面所定义。在我看来，我们可以在不诉诸普遍的非理性或自我厌恶的
107 情况下，讲通边缘化群体的成员为什么更容易产生羞耻感。感到我的整个身份都可以从我的性别呈现、肤色或者社会经济阶层中“读出来”，这让我觉得自我构想被遮蔽了，这是可理解的，即使我不同意或没有内化他人做出的假定。[20] 我们不必认为这些羞耻感是积极的或适当的，但我的论述可以比传统观点或自然主义观点更令人满意地解释它们。

羞耻的一个更令人困惑的特点是，我们可以因为他人而感到羞耻。例如，患有精神疾病的孩子的父母会对他们孩子的状况感到羞耻（Hasson-Ohayon 2012）。传统观点可能会这样解释对他人的羞耻，即这些人代表了某种失败，也许患有精神疾病的孩子的父母觉得自己是坏父母。我们需要注意，传统观点再一次被迫设定一种错误的责任感来解释羞耻。正如我之前论证的，用人们是非理性的或者有他们不承认的“内心深处”的信念来解释羞耻是不可取的。与此不同，德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼试图将对他人的羞耻解释成代理性的价值（values by proxy）。他们提到了乔纳斯（Jonas）的例子，他的父亲

19　虽然杨西没有说到羞耻，但他对生活中“我的身体被征用（confiscated）的意义”的描述，可以解读为感觉被自己的种族化的身体（racialized body）所遮蔽的例子（Yancy 2005: 218）。

20　正如韦尔曼所说的，“种族歧视言论的目标显示为……捕捉一个被社会定义的形象，其中没有留下自我呈现的空间”（Velleman 2001: 45）。

说了一句种族歧视的话（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 113）。乔纳斯之所以感到羞耻是因为他“将这一种族歧视言论视为道德上的败坏（disvalue），这通过联想威胁到了他对自己作为一个思想开明的人的认识”（113）。在这里，他父亲的种族歧视言论威胁到了乔纳斯对自己作为一个非种族歧视者的认识。然而，与第一种解释一样，这种回应要求乔纳斯因为他父亲所说的话，而在某种程度上认为自己没有实现自己的非种族歧视价值。乔纳斯无法控制他父亲的信念或态度。别人的缺点为什么会让我们觉得好像我们在某种程度上没能实现自己的价值呢？

在我看来，我们之所以对他人的行为感到羞耻，是因为我们认为他们构成了我们身份的一部分。我们经常对那些与我们密切相关的人的行为感到羞耻：父母、孩子、兄弟姐妹、同事和朋友。我们很少对陌生人的行为感到羞耻，除非这些陌生人与我们有某种联系。[21] 这也解释了为什么我们更容易在关系亲密的人面前或因为他们的判断而感到羞耻。我的家人更能让我难为情，是因为我更敏感于他们对“我是 108
谁”的判断。我们与他人的关系也是我们由社会决定的身份的一部分。例如，我是某某的孩子，这告诉了别人一些关于我的事情，即使我不一定认为我的父母是我自我构想的一部分。为了说明这一点，我们可以回到安尼·埃尔诺的羞耻时刻，当时她的老师和同学看到她的母亲穿着沾满尿渍的衣服：

21　我认为在有些情况下，我们仅仅因为是可耻情境的一部分而感到羞耻。例如，我们可以理解因为距离一个在公共场合暴怒的人很近而感到羞耻。我认为在这种情况下，羞耻来源于成为大家关注的对象——作为局外人，我们被卷入了这个场面。

> 我母亲出现在门口的灯光下，衣衫不整，沉默不语，睡眼惺忪，她穿着一件既皱又脏的睡衣（我们会在小便后用这件衣服来擦拭自己）。L 小姐和女孩们……立即停止了聊天……我急忙跑到店里去阻止这一切。这是我第一次从私立学校的视角看我的母亲。（Ernaux 1998: 92-93）

此时埃尔诺感到羞耻，是因为在她的老师和同学眼中，母亲代表了埃尔诺的家庭。她的老师和同学认为她母亲是阶层低下的，当然也会联想到埃尔诺也是如此。在那一刻，埃尔诺感到被她母亲在门口的出现所定义或遮蔽了——她无疑担心母亲的形象现在支配了老师和同学对她的看法。人们会根据与我们有亲密关系的人给我们下结论。在乔纳斯的案例中，他父亲的种族歧视言论使他感到羞耻，因为他与父亲的关系是他非意愿身份的一部分。父亲是他的一部分，尽管他并不认同他父亲的态度。当然，家庭关系也可以是我们自我构想的一部分。我可能会认同我的家人，并将我与他们的关系视为“我是谁”的核心部分。但即便如此，如果我开始觉得我与他们的关系以我感到疏离的方式定义了我，他们仍然会使我感到羞耻。我们的自我构想和身份之间的张力解释了为什么我们因为他人的行为而感到羞耻，他们是“我们是谁”的一部分，但我们无法控制他们的行为。

3　自然羞耻的案例

我在第一章中用一个少年被撞见自慰的案例引入了羞耻的阴暗

面。为了说明我的定义如何能够容纳所谓的自然羞耻，我要回到这一案例。我先要解释一下我们的身体如何与我之前讨论的身份和自我构想相关。 109

3.1　身体羞耻

第一组通常被认为是自然羞耻的案例是对身体的羞耻。我们可以把身体羞耻分为两种类型："急性的"和"慢性的"（Dolezal 2015: 7）。急性的身体羞耻是比较偶发的，通常在我们被人看到裸体、做爱、自慰或排泄时产生（8）。慢性的身体羞耻更持久，当我们在整体上对自己的外表感到羞耻时就会发生，比如我们对自己太胖、太瘦、丑陋或者长得奇怪而感到羞耻。我们对残疾或身体畸形也会产生慢性的身体羞耻（10）。我所提供的论述意在涵盖这两种类型，但我认为对急性羞耻的解释需要更多的工作，所以我的关注点将主要集中在这上面。

我们的外表是一组偶然的事实，构成了"我们是谁"的一部分。我们的身体也是展示给他人的，所以我们的身体也是他人对我们做出判断的影响因素。例如，假设我生来鼻子就是歪的。这是我外貌的一个特征，它不是我选择的，我也无法改变它（除非做整形手术）。我当然承认我的歪鼻子是我的，我可以对它有许多不同的感受。我可能喜欢它的独特之处，也可能讨厌它的古怪形状。我可以整天都不去想它，也可能对它感到难为情。别人可以看到我的歪鼻子，并对它做出判断。他们可能认为它是奇特的、丑陋的或尊贵的。他们可以在完全不考虑我的情况下做出这些判断。就像我们身份的其他特征一样，我们对于自身身体的态度是在一生的发展过程中逐步建构并确立的。

随着我们身体的变化，我们对自己身体的态度也随之变化。孩子们可能对自己的身体不加反思，也可能在学会新技能时对自己的身体感到骄傲。我们可能对自己身体的每一个特征都有自觉，当我们十几岁的时候，我们会因为身体的每一个缺陷而被取笑。在我们经历青春期的时候，我们可能对自己的身体感到着迷或厌恶。作为一个成年人，我可能已经勉强接受了我有一个歪鼻子——它是我的，即使别人不喜欢，我也不在乎。别人对我们身体器官的反应，同样会改变我们对它们的感觉：如果别人觉得我的歪鼻子很有吸引力，我可能会决定不去讨厌它。如果别人嘲笑我的体重，我可能会对自己的身体感到没有以
110 前那么自信。在我们的一生中，我们对自己身体的态度会发生变化，我们对自身外表的接纳程度也会时强时弱。

我们对身体的态度发生变化的部分原因在于，我们在多大程度上把它看作或不看作我们自我构想的一部分。我想说的是，我们和自己身体的关系，类似于我们和我们身份的其他部分的关系，它们都是来回调整的。例如，我可能会对于我的种族血统是否是我如何看待自己的一部分摇摆不定，也可能对于我的身体对我来说是熟悉的还是陌生的摇摆不定。我们自我构想的一部分包括我们认为自己的身体是怎样的。当我形成一种关于我是谁的表述时，其中一部分就包括我认为我的身体是何种形象。我所认为的身体形象可能不是其他人所看到的。例如，我可能认为我的白头发很明显，而其他人则几乎看不到。我可能认为自己很优雅，但可能在看到自己的视频后认为自己错了。我的部分身份会破坏我的自我构想，同样，别人对我身体的判断和我自己对自己身体的体验也会破坏我形成的身体形象。

我已经讨论过一个案例，说明了这种情况是如何发生的。当露西在镜子里意外地看到自己错位的下巴时，她感到羞耻。露西对镜子中展示的脸感到陌生，因为它没有反映她自己的自我形象。我们对自己的身体感到的羞耻，与露西对自己的脸的羞耻相似。我之所以对我的歪鼻子感到羞耻，是因为我觉得它定义了我，别人会用它来评判我，或者说，它是人们在看到我时注意到的第一件事。就像我论证过的，尽管我们并不总是觉得我们的身体与我们的自我形象相吻合，但它也是我们的。我认为，当我们感到被我们身体的某些方面所定义，而这些方面既是我们的一部分又遮蔽了我们的自我形象时，身体羞耻就会产生。我们需要注意，即使我早就注意到了自己身体的那个特征，这也依然成立。我可以知道并接受我有一个歪鼻子，但如果有人注意到它或者我在镜子里用不同的方式看待它，我仍旧会感到羞耻。光是我的鼻子突显出来这一事实就足以让我感到羞耻，如果我觉得它矮化了我对我自己和我的身体的看法的话。

3.2　对性和身体功能的羞耻

既然我已经说明了一些身体羞耻是如何运作的，现在就让我们把目光转向那个少年。这个少年在自慰时被母亲撞见。他无疑感到羞耻：111
他想消失，他立即遮挡自己，而且他可能觉得他再也不能直视母亲的眼睛了。被人看到裸体、做爱、排尿或排便时感到的羞耻，可能是最容易辨认的羞耻的例子。这也是最难解释的一类。传统观点和自然主义观点都试图解释身体羞耻，它们声称我们因为违背了理想或是侵犯了隐私或庄重的规范而感到羞耻。正如我在第一章中论证的，这些解

释过于神秘：诉诸隐私或庄重最终带来的问题会比它所解决的更多。那么，为什么关于性或身体功能的羞耻如此难以解释呢？

首先，与其他许多案例不同，对性和裸体的羞耻似乎在很大程度上依赖于实际观众的存在。少年对独自在房间里自慰并不感到羞耻，但当母亲看到他这样做时，他就会感到羞耻。请注意，我在上面讨论过的身体羞耻的案例就不是这样：我可以在没有观众的情况下为我的歪鼻子感到羞耻，露西也独自一人在更衣室里为她的脸感到羞耻。尽管毫无疑问，有些人在独自一人时确实会对性和裸体感到羞耻，但在我们被看到赤身裸体、上厕所或做爱的时候，情况有所不同。其次，在许多这样的案例中，暴露本身似乎是羞耻的来源。在第一章中，我举了厕所隔间锁坏了的例子：仅仅是厕所里的每个人都看到我在马桶上这一事实就足以让我感到羞耻。其他看到我的人不需要嘲笑或觉得恶心——他们甚至可能会同情我，为我感到难为情。在这些案例中，尽管其他人的消极态度会使羞耻更加严重，但似乎暴露本身有时候就足以激发羞耻。

解释对裸体的羞耻的一个常见方法是诉诸恶心。威廉·伊恩·米勒和努斯鲍姆都提出了这样的论点。米勒指出，我们经常认为我们（和他人）的生殖器既令人恶心，又是羞耻的来源（Miller 1997: 109）。努斯鲍姆把羞耻和恶心联系在一起，因为它们都“来自不情愿成为一个匮乏的（needy）动物”（Nussbaum 2001: 221）。我们觉得恶心的许多东西都是我们自己身体的产物：精液、呕吐物、粪便、尿液、唾液、经血和汗水，只要它们还在我们体内，似乎就都没有问题（202）。此外，努斯鲍姆论证了恶心和性别之间的联系。女性和男同性恋者更

有可能成为恶心的对象（至少在异性恋男人的眼中），因为他们在传统上都是受精者（349）。如果精液是恶心的，那么那些“摄取精液”（宽泛意义上的）的人就会被它污染；正如米勒所说，精液“具有父权制赋予它的特殊力量，使它接触到的任何东西女性化”（Miller 1997: 103）。对性来说，情色和恶心看上去只有一线之隔。同样的身体部位，既是唤起情欲的，也是废物产生的场所。粪便和尿液甚至可以成为性游戏和性欲望的一部分。此外，赤裸的身体是脆弱的，没有任何保护措施来阻挡可能污染它的东西。如果裸体让我们感到脆弱——用努斯鲍姆的话说，就像“一个匮乏的动物”——那么，也许我们感到羞耻是因为我们赤裸的身体既是恶心之物的制造者，也是接受者。 112

羞耻和恶心无疑密切相关，但努斯鲍姆和米勒的论述比乍看起来更令人费解。首先，这种论述无法解释在对性和裸体感到羞耻的案例中，“被实际的观众看到”所具有的核心地位。如果我的羞耻是由于我自己意识到我的身体有恶心的潜能，那么当我独自一人时，我也会意识到这一点。似乎可以这样说，当我独自在厕所里小便时，我也应该感到羞耻。如果关于恶心和羞耻的叙事是建立在对我的身体有能力做恶心之事或产生恶心之物的意识之上的，那么我就应该在我的身体做这些事情的时候感到羞耻，而不仅仅是在他人看到的时候。此外，进一步考察对成为“匮乏的动物”的恐惧，会发现它也站不住脚。当我感到饿的时候，我就是一个“匮乏的动物”。[22] 在类似的情况下，我必须对我身体的需要做出反应，它们提醒我，我的身体很脆弱。然

22　感谢大卫·苏斯曼（David Sussman）提示了这一点。

而我们对吃、喝、睡觉并不感到羞耻。如果对身体的羞耻真的与我们不愿意成为“匮乏的动物”有关，那么，我们就会对我们的任何“动物性”活动感到羞耻，而不仅仅是这少数的几个。毫无疑问，关于性和裸体的社会污名使它们在某种程度上具有重要意义，这是吃和睡所不具有的，但鉴于排尿和排便也都是可耻的，诉诸对性的社会污名并不能完全解释其中的区别。

在我的论述中，对性的羞耻涉及我们的非意愿身份。回顾一下，我们的性欲既不完全是不自愿的，也不完全是自愿的。也就是说，我不能选择有一些性欲而没有另一些，我也不能轻易通过意愿将我确实拥有的性欲赶走。但我们的性欲并不像我们的心跳或消化那样是不自
113 愿的。[23] 不仅在产生性欲的时刻是如此，在我们人生的进程中也是如此。像其他关于我们的事实一样，我们需要一个过程才能弄清楚我们的性生活和我们的身份之间的关系。我们有时把这个过程说成是性的发现或觉醒。这个说法不一定意味着我们的性欲正等待着被发现。我们认为什么具有或不具有性吸引力是受社会因素、关系和经验影响的，我们可以通过试验来学会明确表达我们的欲望。我也可以对我的性欲采取评价性的态度，我可以判断它们是变态的、奇怪的或平淡的。我也可以认同或不认同它们，我可能会觉得它们是熟悉的或有侵犯性的。那么，我们的性倾向就是我们的非意愿身份的一部分：我们可以接受或拒绝它们，但我们不能选择它们或通过意志将它们赶走。

正是性的这个方面有助于解释，为什么当其他人看到我们参与其

23　韦尔曼（Velleman 2001）和内格尔（Nagel 2008）都讨论了这一点。

中时，我们会感到羞耻。萨特对性和羞耻的讨论在这方面特别突出。回顾一下，当萨特描述羞耻时，他描述了他自己被人撞见正往锁眼里望（Sartre 1992: 347-348）。萨特说在这样的情境中，我“在世界中迷失了自己……这个世界使我沉醉，就像墨水沉浸于吸墨纸一样”（348）。透过钥匙孔，他完全沉浸在自己的情境中。当他被撞见时，他体验到了“自我的中断”（“irruption of the self”）（349）。他意识到自己被看到，这种意识把他从自己完全沉浸其中的情境里拽了出来。在性方面，我们也“沉醉于”我们的情境中，就像萨特沉醉于锁眼中一样。正如萨特所描述的，在性活动中“我们使自己成为肉体”（501）。我们在性欲的时刻迷失了自己。内格尔把性唤起的心理现象描述为“顺从”（“submission”）于、“沉浸”（“immersion”）于和“浸透”（“saturation”）于我们的身体（Nagel 2008: 38）。用我的话来说，性唤起涉及将我们的自我构想认同为我们的性身体——在性爱和性唤起期间，我们的自我形象迷失在了我们的身体之中。[24]

一旦性游戏开始，自我就迷失在我们的身体之中，这是性体验的关键部分。我们“顺应”（“go with”）我们的性冲动和性唤起，而不是试图转移注意力或拒绝我们的冲动。我并不是说我们的思绪不会游移并且我们在整个过程中完全沉浸其中，但认为在性活动中我们把自己等同于性身体，既可以捕捉到性欲的心理现象，也反映了我们的性生活与我们的整体身份的关系。如果我没有被唤起，我就不能通过意志让自己被唤起；如果我被唤起了，我就可以接受这种唤起，也可以拒绝它。如果我接受它，我就认同了我的性感受和性冲动，自我就 114

24　对这一主张的批评，参见 Moulton 2008。

迷失在了我的身体之中。

当我们在性爱中认同我们的身体时，我们就放下了我们对自己在他人眼里的样子的敏感性。我们大多不会意识到我们的表情和声音，或者我们当时的样子。在爱人面前，我们甚至欢迎这些东西：看到我们的伴侣如此沉浸于性快感，以至于有一点失控，这增强了而不是减损了性体验。当别人撞见我们在做爱时，我们会体验到（正如萨特所说）“自我的中断”。这个突然出现的不请自来的人把我们从与自己身体的认同中拽了出来。一个不速之客终结了我们的自我构想与我们的身体之间的认同，我们在某种字面的意义上变得有了自我意识（self-conscious）。现在我们可以从一个没有迷失在当下的人的视角来看我们在做什么。虽然羞耻可能来自我们突然觉得自己很傻（从外部视角看，性行为可能看起来很滑稽），但它也可能来自突然的自我意识。当有人闯入时，我那原本沉浸在身体中的自我构想骤然浮现，我不再将自己认同为自己的身体。我想这就是当我们谈论关于性和裸体的羞耻是指一种被暴露的感觉时的意思。

内格尔和韦尔曼对羞耻的解释都依赖暴露的概念。尽管我认为这两种解释都是合理的，但在细节上存在问题。究竟是什么被暴露了（除了字面意义上的我的身体）？内格尔认为，被暴露的是我们在社会交往中通常向他人隐藏的“不受控制的、无法呈现的表象之下的动物性”（Nagel 1998: 19）。以这种方式被看到裸体使人“丧失资格”（disqualifying），因为如果我们被暴露了，我们就会在一个最基本的“人性属性”（“attributes of our humanity”）中失败（4）。在韦尔曼看来，暴露隐私会威胁到你“作为一个合格的自我呈现者的地位”（Velleman

2001: 38）。在他们看来，我们对性身体感到羞耻是因为它不受控制或不服从。[25] 当它被暴露时，它破坏了我们在社会世界中呈现自己的能力，因为它表明我们没有能力控制我们在社会生活中所表达的东西。

虽然这种说法有些诱人，但我认为它并不正确。我们不能说，有人撞见我们的性行为时我们在某种程度上就不是自我呈现的动物了。如果我们接受这个论证，我们就会回到第一章哈克或厕所的坏锁的例子所展示的问题。[26] 与此不同，我认为我们感到羞耻是因为其他人在我们“迷失”于自我之中时撞见了我们。在隐私的时刻，我们在不同程度上放弃了对我们可能在他人眼里是什么样子的意识。那么，在我看来，对性的羞耻与我们在其他“迷失”时刻所感受到的羞耻没有什么不同。如果有人看到我们喝得烂醉、病得很重、精神疾病发作或处于非常强烈的情感挣扎中，羞耻也会产生。我们在大小便时并不像在做爱时那样迷失于我们自己之中，但在这些案例中，我们确实放弃了对自己看起来怎样的敏感性。沉浸于或迷失于自我之中可以是局部的，比如在性爱、强烈的情感、排泄或醉酒时；它也可以是更广泛的，比如与成瘾或精神疾病做斗争的人。[27] 由于我们迷失于自我之中，我们的自我构想就被削弱了，就像在其他情况下的羞耻发作时那样。如果

115

25　这种解释有弗洛伊德学说的根源：性欲威胁到了社会文化，因此必须从社会生活中去除。参见莫伦对此的详细讨论（Mollon 2008）。

26　当韦尔曼谈到隐私上的“失败”时，他采用了传统观点的语言。他说：“如果你知道有人通过你卧室的锁眼偷看，你不会因为想到他可能看到的东西而感到羞耻；你至少不应该感到羞耻”（Velleman 2001: 38）。在这里我认为韦尔曼把羞耻的匹配性（fittingness）与适当性（appropriateness）混为一谈了，这扭曲了他的分析。

27　伊丽莎白·沃策尔把她自己与俄罗斯和平号空间站（Mir）相比，因为它们都“迷失”了（Wurtzel 2002: 73）。

我们在独自一人时迷失于自我之中，那么我们很可能不会感到羞耻，除非我们想到自己看起来可能的样子。在这些案例中，一旦我们意识到或担心他人已经看到（或可能看到）我们的这些样子，羞耻就会产生。

我们可以理解在这些案例中，为什么观众或目击者是羞耻的核心：当我们迷失于自我之中时，我们不会想到自己看起来可能会是什么样子，直到他人真正看到我们。我们之所以放弃了这种敏感性，要么是因为我们无法控制自己（如在强烈的情感中），要么是因为我们想完全沉浸在当下（如在性爱中）。那么，他人看到的不是一个见不得人的或动物式的我，而是一个无中介（unmediated）的我。我们感到暴露，是因为他人看到了我们，而我们此时并不关心我们可能的样子——此时我们“无拘无束”。正如我论证的，我感到羞耻是因为这仍然是我：喝醉的我、悲伤的我、心理不稳定的我、性爱中的我。别人以我不希望的方式看到了我，但他们还是看到了我。事实上，我可能担心他们所看到的是某种意义上“真实”的我。因为他们在我无拘无束的时刻看到了我，我在正常社交环境下呈现的样子可能看起来像是假装的或
116 带有欺骗性的。我要再次强调，我们无须纵容这些案例中的羞耻感；也许我们认为没有人应该对这些事情感到羞耻。但是关于羞耻的好的论述应该能够讲通它们。我认为我的论述可以解释自然羞耻的案例，而无须把错误的信念或非理性归于那些感受到这种羞耻的人。

4　道德羞耻的案例

这时可能有人会反对说，关注自然羞耻的案例模糊了我的概念分

析。仅仅因为我们经常对我们身份的非意愿特征感到羞耻，并不意味着这些案例就是在论述羞耻时要考虑的最佳案例。如果我们不将所谓的道德羞耻的案例包括进来，那就是疏忽大意。

在我看来，道德案例中也有同样的在自我构想和我们的身份之间的张力。我们感到羞耻，与其说是因为未能实现我们的价值，不如说是因为我们的行为、判断或感觉与我们对自己呈现道德品格的方式不一致。我认为自己是一个诚实的人，但是当我作弊时我意识到，尽管我有那样的自我呈现，但我确实有不诚实的可能性。我的不诚实现在在我的自我评价中占有很大的比重。我可能会担心，我最终不是一个诚实的人。因此，我的不诚实行为破坏了我的自我构想。如果有人看到我作弊，我可能会觉得我的不诚实现在是他人对我的主要印象。我现在觉得我的恶性或非道德行为反映了一些坏的动机或特质，并且这种坏的动机或特质在我对自己是谁和他人对我是谁的认识中占据了很大的比重。

让我们回到第二章中简短地讨论过的一些道德羞耻的例子来做进一步的说明。梅森的例子是有人偷了一块糖果。她问自己："我怎么会这么卑劣，这么低贱，这么爱骗人？"（Mason 2009: 419）此时她在问自己："我怎么会这样做？"她对自己的行为感到惊讶或措手不及。在我看来，她感到羞耻并不是因为她没有实现她的价值，而是因为不论她是如何向自己呈现道德品格的，她显然有能力做一些她原本认为自己不会做的事情。偷窃糖果向她揭示了自己有卑劣的、低贱的、爱骗人的动机，她过去可能没有意识到自己有或者相信自己有这样的动机。墨菲的例子也类似：当一个小男孩拒绝父亲给他的棒球手套时，

117 他体验了羞耻（Murphy 1999: 339）。他想知道自己怎么会是“如此冷酷无情的那种人”（340；强调来自原文）。他之所以对自己的自私或忘恩负义感到惊奇，是因为事实上他不认为自己是能够做出这种反应的人。他的羞耻产生于虽然他认为自己是一个懂得感恩的儿子，但他的行为破坏了这种自我构想。

我并不是说，我们总是对自己的道德失败感到惊讶或措手不及。但当我们为自己的道德失败感到羞耻时，这种体验往往伴随着这样的想法：“我怎么会这样？”在我看来，我们之所以会问自己这样的问题，是因为我们正在体验我们的身份和自我构想之间的张力。我以一种方式呈现我自己——作为一个不会做我刚刚做的事情的人，但我看到我做了，我现在知道我是或者可能是哪种人。即使我们不一定感到惊讶，我们仍然可以体验到这种张力。回到罗尔斯的通奸者的例子（Rawls 2003: 391）。假设他是一个通奸方面的惯犯，在过去已经多次这样做。他可能不会对自己再次通奸感到惊讶，但他仍然可能对自己感到震惊。他可能会想：“我怎么能再一次这样做？”他可能会怀疑如果他想停下的话是否有能力停下，或者他可能会怀疑他的恶性到底有多深。我们的动机和我们的品性对我们来说并不总是透明的；我们并不总是知道我们能做什么、不能做什么。然而，当我们发现自己有非道德的或邪恶的行为时，这些动机和品性就会被揭示出来。我们可能不认为它们是我们自我构想的一部分，然而它们就在那里，通过我们的行为反映给我们。

另外，在我看来，他人在道德案例中依然发挥作用。羞耻通常被认为是道德上不成熟的，因为它过于依赖他人的意见。在这种观点看来，我们感到羞耻并不是因为我们做错了事情，而是因为有人看到我

们做错了事情。这种解释过于轻视他人的如下作用，他们的道德判断会动摇我们对自己的认识。当他人判断我们是卑劣的或低贱的时候，他们会迫使我们重新思考我们对自己道德品格的认识。他人对我的所作所为感到惊恐或震惊，会矮化我对自己的任何看法。当我们担心我们的邪恶行为在我们的身份中占据很大的比重时，我们也担心他人会如何判断我们。在我上面讨论的案例中，被我们身份的某些特征所定义或遮蔽的感觉里往往包含这样的想法：他人在与我们互动时，只会看到这些东西。如果我对自己的残暴性格感到羞耻，我可能会想，人们永远无法越过这一点来看待我。出轨的丈夫担心，他将永远被看作 118
是一个意志力薄弱的花花公子。我们担心我们的恶性或道德失败会成为在我们自己和他人心目中最突出的特征。

如果在所谓的道德案例中，羞耻也涉及自我构想和身份之间的张力，那么就没有必要把羞耻分为道德的和自然的两种。正如我在第一章中论证的，我认为对羞耻的统一论述是更可取的。道德哲学家并没有把其他道德情感分为道德的和非道德的两种类型，所以如果我们坚持这种区分的话，羞耻就是反常的。这种区分似乎是特设的，不过是为了解决一些不符合传统观点的羞耻案例。道德的和自然的羞耻也有许多相同的特征：脸红、试图隐藏、感到渺小或萎缩。如果我们把道德羞耻和自然羞耻作为同一种情感来体验，那么把羞耻分为两类就没有如我们体验所是的那样捕捉到这种感觉。我的论述能够同时处理道德的和自然的案例，而不需要设定两种不同的羞耻。

5　羞耻与暴力

我在第二章开始时指出，羞耻和暴力有着密切的联系，但是这种联系乍看起来令人困惑。我认为，传统观点和自然主义观点都难以解释这些案例。在传统观点中，羞耻是为了激发自我改善，而在自然主义观点中，羞耻是为了示弱。但是对羞耻的暴力回应并没有做这两件事。

在我看来，我们之所以用暴力来回应羞耻，是因为它让我们再次感到被我们的自我构想所定义。羞耻之所以痛苦，是因为我们感到被自己的某些部分所遮蔽，而我们并不把这些部分看作是我们自我呈现的一部分。羞耻使我们感到无力，因为尽管我们不希望被自己的这一特征所定义，但我们还是承认它是我们的特征。这个东西让我感觉被削弱了，然而它就是我。因此，我们感到被困在我们的自我构想和我们的身份之间。为了回应这种无力感，我们至少有两种选择。第一种可能更常见，它是防御性的：我们试图躲藏、掩盖自己，或逃离当下的情境。如果我们可以把自己从视线中移开，或者如果我们能把引起我们羞耻的东西藏起来，我们就能重新获得一种力量感或控制感。而当我的某些特征削弱了我对自己的认识时，我就想做一些事情，使我
119 不再感到自己被削弱。暴力和攻击可以达到这一目标。

这乍看起来令人困惑，因为似乎我们可能同样被我们的暴力或攻击所定义或遮蔽，就像我们的脸或身体一样。事实上，人们常常因为做了一些暴力的事情而感到羞耻。例如，我出于愤怒踢了我的狗，我因此感到羞耻。像这样的案例与其他暴力回应的区别在于，暴力的来

源不同。当我出于愤怒而踢我的狗时，我为我的残忍感到羞耻。我很惊讶我能做出如此恶劣的事情，即使是在沮丧的时刻。此时，我体验到我的残忍是我的身份的一个特征，但它不是我的自我构想的一部分。然而，我所描述的案例中的暴力，是一种自我声明（self-assertion）的行为。我对自己作为一个行动者（agent）的认识与我的自我构想密切相关。[28] 也就是说，我思考自己的主要方式之一是把自己当作一个会选择、会行动、会做决定的人。由于我对自己的能动性（agency）的认识占据了自我构想的很大一部分，因此当我被看作是一个行动者时，我觉得我的自我构想（而不是我身份中那些不属于自我构想的部分）决定了我是谁。暴力行为是我们所做的事情，它是我们能动性的一部分，因此也是我们自我构想的一部分。

这种回应最清楚的例证出现在电影《象人》（*The Elephant Man*, 1980）中。为了隐藏自己不正常的脸，约翰·梅里克（John Merrick）在公共场合戴着一个布做的面具。当他在一个火车站时，一群人开始跟踪他并追赶他。他的面具被摘下，人群围拢过来，盯着他看并惊呼。他突然对他们喊道："我不是动物！我是一个人！"他的疾呼是一种自我声明的行为。他觉得自己被自己的脸定义了，他呼喊是为了比他的外表"更大声"地说话。他也可以喊出："我不是我的脸！"约翰在这一场景中不是暴力的，但他很有攻击性。对着人群呼喊是他把他们从盯视中震醒的一种方式，也是当他觉得自我构想被自己的脸所遮蔽时，重新声明自我构想的一种方式。他向人群诉说的正是他是一个

28　苏珊·米勒说，在攻击性的行为中，"自我围绕着一个行动被调动起来（mobilize）"（Miller 1985：130）。她没有详细解释"调动"的含义。

行动者，他有一种超越了他们看到的那张脸的对自我的认识。他不仅仅是他的外表，他的呼喊恰恰表达了这一点。

有人可能会在这里反驳说，其他人对暴力之人做出的回应并不好。如果我在羞耻时担心的是我在其他人面前的样子，那么我为什么要做

120 一些带有攻击性的事情，让我在他人眼中的样子更糟呢？因为即使其他人对实施暴力的行动者做出消极的回应，他们也是把他当作行动者来回应的，而不是把他当作某种可耻特征的拥有者来回应的。我们可以比较一下人们对一个人的羞耻时刻所做的回应与对那些实施暴力的人所做的回应来理解这一点。在羞耻时刻，别人对我们的回应通常是嘲笑或恶心。嘲笑或盯着某人，就是把他看作取乐或猎奇的对象。然而，暴力的人则是怨恨或憎恨这样的情感的对象。[29]

正如一些道德哲学家论证的，怨恨或憎恨这样的情感预设了它们所针对的人是道德行动者（Murphy and Hampton 1988; Wallace 1994; Scanlon 1998; Strawson 2003; Darwall 2006）。也就是说，我们用怨恨来回应暴力，因为我们认为行动者是有意实施暴力的。如果我们发现某些暴力的实施者并不能控制自己的行为，我们的怨恨情感往往会得到缓解。埃阿斯的案例清楚地表明了这一点：埃阿斯得到的是同情，而非怨恨。因为他在宰杀牛群时已经疯了。但是如果没有这些缓解因素，当我们因他人的暴力行为而怨恨他们时，我们会认为他们是有意实施暴力的。如果我做了一些暴力的事情，而他人对我的回应是憎恨，他们就把我看成了一个行动者，而非一些可耻特征的拥有者。如果他

29　这些不一定是我们对暴力的人的仅有回应，但它们很常见。

人把我看成一个行动者，那么，由于我的能动性是我的自我构想的一个重要部分，因此他们现在就是以我看待自己的方式来看待我的。通过做一些暴力的事情，我们成为怨恨的对象，这帮助我们重新获得我们在羞耻中失去的控制感，因为我们再次感觉到，我们的自我构想决定了我们是谁。别人肯定会对我这个暴力的行动者做出消极的回应，但他们不再把我看作是一个取乐、恶心或猎奇的对象。作为对羞耻的补救，我们所寻求的不是认可（approval），而是承认（recognition）。暴力为我们赢得了这种承认，因为在声明我们的能动性时，我们声明了我们的自我构想。象人对人群呼喊，因为他希望他们看到的是他，而不是他的脸。

当然，暴力并非我们重新声明能动性的唯一回应。例如，《红字》（*The Scarlet Letter*）中的海丝特·白兰（Hester Prynne）就通过善良的行为克服了她的羞耻。同样，她通过声明她作为一个行动者的自我构想，而不是作为一个被动接受小镇市民蔑视的人，重新获得了控制感。尽管有其他方式来声明自己的能动性，但暴力行为仍然是特别诱人的对羞耻的回应，因为我们在羞耻中体验到的失控使我们感到无力（powerless）。尽管暴力在道德上可能很不光彩，但它使我们感到有力（powerful）。暴力扭转了羞耻的局面：在羞耻的时刻我感到无力，而现在我作为一个暴力的行动者，其他人在我面前是无力的。我可以让那些刚刚还在嘲笑我的人因为我的暴力行为而颤抖和畏缩。被憎恨和恐惧的感觉比羞耻的感觉好，因为我们可以感觉到自己的存在，而且还是一个强有力的自己。我们不需要纵容暴力回应，或者认为它们是好的或适当的。然而我关于羞耻的论述可以解释暴力为什么是一种

121

诱人的回应，以及暴力为什么可以缓解羞耻感而不是使之强化。

羞耻和暴力之间还有另一种同样难以解释的联系：暴力的受害者经常感到羞耻，这正是因为他们是暴力的受害者。让我从一个最困难的案例开始。强奸的受害者经常感到羞耻。[30] 通常人们对此的第一反应是主张受害者不应该感到羞耻：肇事者才应该感到羞耻。这种反应是可以理解的。我们认为，让强奸受害者体验痛苦的羞耻感是不公平的，即使没有这些感受，她们也已经遭受了足够多的痛苦。这种反应基于一个隐含的假设，即羞耻是一种自我批评。这种假设通常是，强奸的受害者感到羞耻，是因为她们（错误地）认为她们做了一些可耻的事情，或者（错误地）认为自己应该为遭到侵犯负责。以《赫芬顿邮报》（*The Huffington Post*）最近的一篇文章为例，该文章解释了“不羞耻”（Unshame）网站（一个为被强奸者提供支持的网站）背后的动力：

> 传递的讯息很简单：作为一个性侵的受害者并不羞耻。“不羞耻”想让世界知道，未经你同意对你做的事情可能有很多——这些事情是痛苦的、恐怖的、破坏性的、丑陋的、屈辱的——但作为受害者，你不必为另一个人对你的行为或选择而感到片刻或终生的羞耻。（Steinberg and Casey 2017）

这段引文将羞耻与错误的责任感直接联系起来。它假定，强奸受害者

30　韦斯引用了一项研究，其中提到75%的性侵受害者报告了羞耻感（Weiss 2010: 287）。

的羞耻来源于她以某种方式将强奸行为归咎于自己。这种联系在心理学文献中也可以找到。例如，韦斯将“罪有应得的受害者”（deserving victim）作为一种羞耻的表现方式：“对女性羞耻叙事的研究表明，许多女性受害者认为自己对性侵负有部分责任，或者预计其他人会责备她们，或者其他人认为她们罪有应得”（Weiss 2010: 294）。这个案例中的自责被看作是某种类型的羞耻叙事。然而，这些分类假定羞耻感与失败感相关，有时甚至是同义词。 122

我并不是说强奸的受害者不会责备自己。例如，韦斯提到许多受害者都会这样做（294-296）。然而，我想指出，羞耻和自责之间的联系并不像看起来的那样明显。布里森认为，自责“常常被误解为只是对强奸的一种自我摧残式的反应，它产生于自我贬低、羞耻感或女性的受虐倾向，并被社会想要责备受害者的欲望助长”（Brison 2002: 74）。与此相反，布里森认为某些形式的自责是受害者试图重新获得力量或控制的尝试。她写道，受害者“面临这样的选择：是通过接受（至少是部分）对创伤的责任——也就是责备——来恢复掌控力，还是感到被无助压倒”（74）。如果受害者能够自责，她们就可以感觉到自己对所发生的事情有一定的掌控力。我在前面论证过，暴力有助于我们克服羞耻，因为成为怨恨等态度的接受者使我们再次感到自己是行动者。我的论点支持布里森的结论：尽管责备自己的感觉很糟，但当你的其他选择只能让你感到无力时，责备自己反而会感觉更好。我和布里森都不需要认为自责是好的，但我们可以为自责提供一个不把错误信念归于强奸受害者的解释。

我们不仅认为强奸受害者之所以自责是因为受虐倾向或非理性，

而且还经常过于急切地去管制受害者的感受。人们（毫无疑问，他们是在试图提供帮助）通常会说，我们必须“提醒”强奸受害者，这不是她们的错。正如“不羞耻”网站的创建者说的，受害者应该把强奸看作是强奸犯的行为导致的，而不是她们自己的行为导致的。如果我们认为羞耻是由对责任的错误信念产生的，我们就会把羞耻视为非理性的或没有理由的，并旨在“帮助”受害者克服它。我们认为强奸的受害者最好不要感受到羞耻的痛苦，她们被告知对被强奸应该和不应该有怎样的感受。我们不仅是在告诉女性她们应该如何感受，还设想
123 了这些感受如何产生。例如，韦斯的结论就是建议，为了对抗强奸受害者的羞耻，教育项目应该“抵制将性受害归咎于女性或将强奸受害者视为耻辱的成见”（Weiss 2010: 305）。这背后的预设是，产生羞耻的原因是强奸受害者内化了女性在某种程度上应受性暴力侵害的想法。这不仅逃避了性暴力的男性受害者或性别酷儿的受害者的问题，而且还把女性受害者的羞耻归咎于女性“内心深处”的信念，就像那些为自己学习成绩不合格感到羞耻的女性一定在“内心深处”认为自己不如男性聪明一样（Calhoun 2004: 137）。[31] 如果我们对强奸受害者的羞耻的看法停留在对女性非理性或受虐倾向的预设上，那么我们就没有努力去理解这些羞耻感在什么意义上是可以理解的。

我们并不一定要认为强奸的受害者感到羞耻是件好事，但我们应

31　韦斯确实花了一定篇幅谈论男性强奸受害者，但这个理论讨论有一些问题。例如，她认为一些男性羞耻的叙述是关于阉割的。她用来支持这一说法的例子并没有提到被阉割的感觉。在所有四个例子中，男性都声称他们是“尴尬的”或“羞耻的”，而没有进一步的阐述（Weiss 2010: 301-302）。我并不怀疑，强奸会让男性感到被阉割，但韦斯所引用的证据完全不支持她的主张。

该尽力解释她们为什么会有这种感觉。在我的论述中，当感到自我认识被削弱时，我们就会产生羞耻。我们可以看到，这个因素存在于受害者的叙述中。布里森在自己被强奸后回忆说，暴力的部分创伤在于“在强奸过程中，受害者被强奸者的态度和行为定义为不存在（out of existence）”（Brison 2002: 45）。强奸者对待受害者的态度，就像受害者没有观点一样；强奸者的行为就好像他有权占有受害者的身体，不管她说什么或做什么。此外，强奸者歪曲了我们在性行为中与自己身体的关系。当我们想做爱时，我们想在我们的身体中迷失自己——我们有意地将自己认同为自己的身体。例如，布里森谈到在她被强奸之前试图怀孕：“多年来，我一直认为我的身体不过是一个难以控制的讨厌鬼，之后我想要把控制权交给它，看看它能教给我些什么”（43）。然而，在强奸过程中，强奸犯强迫受害者转入她的身体：“就好像施加折磨的人用他的拳头说：‘你只不过是一个身体，是我意志的对象，看，我会证明这一点！’”（47）强奸犯使受害者受制于她的身体，迫使她忍受“全然等同于肉体所带来的痛苦和恐怖”（44）。

受害者被迫认同为自己的身体，因为她被视为一个没有观点或没有能动性的人——她的抗议被忽视，她的反抗被回击，如果她不服从还会受到死亡或更多伤害的威胁。然后她的身体被侵犯或被贬低，同 124
时她被迫认同为自己的身体。对强奸这样的创伤的常见回应之一是“试图将一个人的（真实）自我与正在被贬低的身体性自我拉开距离。这个身体性自我的生存需要一个人去做——至少是臣服于——耻辱的事情”（Brison 2002: 49）。根据我的论述，我们可以看到羞耻是如何产生的。受害者被迫认同为她们的身体，而这个身体被侵犯了。但她

们被侵犯的身体仍然是她们的；用布里森的话说，这是一个人“身体性的自我”。因此，受害者感到自己被缩减为自己的身体，同时又认同为自己的身体。当然，所有这些都是由强奸者的行为造成的，但这并不能去除羞耻感。因为根据我的论述，我们不需要对我们的可耻境况负责或对其施加控制，也可以感到羞耻。自我构想和身份之间的张力可以解释（不是纵容）为什么强奸的受害者会感到羞耻，而无须把非理性或错误的信念归于她们。

那些除了强奸之外还遭受过其他形式暴力的人也会体验到羞耻，并以类似的词汇描述他们的羞耻。例如，让·阿梅里（Jean Améry）是一名政治犯，曾受到纳粹的折磨。他说：“凡是屈服于酷刑的人，在这个世界上不会再有安适的感觉。被摧毁的羞耻是无法抹去的”（Améry 1980: 40）。阿梅里将他经受的酷刑描述为使他完全“转化为肉体”：“但只有在酷刑中，人向肉体的转化才会变得彻底。在暴力面前，人脆弱无力，在痛苦中呼号，援助无望，也无法反抗。受刑者只是一具躯体，除此之外别无他物”（33）。我们再次看到了受害者被迫认同为他的身体，然后被侵犯。受害者被迫感到没有自我、没有观点，他的恳求和呼喊被忽视，也许更糟糕的是，恳求和呼喊被当作继续折磨而不是停止折磨的理由。阿梅里描述了一种震惊的感觉，这种感觉在酷刑结束时伴随着幸存者：“震惊于他人的存在——那通过酷刑毫无边界地声张自身的他人；也震惊于自己会成为什么——肉体和死亡”（40）。受害者措手不及地意识到，自己竟然能被弄得如此无助和无力，而使他陷入这种境地的，竟然也是一个有血有肉的人。正如我论证的，我们有时会对自己感到惊讶；我们并不总是知道自己

会怎么样。当这些事情被揭示出来时，我们会感到羞耻。在这里，酷刑向阿梅里揭示了他能成为什么："肉体和死亡。"阿梅里被施刑者强迫感到仿佛他只是一个脆弱的、被侵犯的身体而已。在我看来，对遭受这种暴力的羞耻感，不应该让我们感到惊讶。以这种方式感受到 125
对自我感知的削弱，很容易引起羞耻，即使我们认为没有人应该被迫经历这样的感受。

6　结论

在这一章中，我捍卫了自己的关于羞耻的论述，该论述认为羞耻是一种我们的身份和自我构想之间的张力。当我们感到羞耻时，我们感到我们的自我构想被我们身份的某些部分所遮蔽。对我来说现在突出的问题是道德上的问题。如果羞耻是自我构想和身份之间的张力，那么它在道德生活中起到什么作用（如果有的话）？我在这里描述的羞耻是不是一种有道德价值的体验？或者说，如果我们不再感受到它，是不是会更好？这些都是我将在下一章讨论的问题。

第四章

被摧毁的埃阿斯：羞耻的道德价值

> 人一旦忘了自己的凡人本性，
> 自视甚高超过了限度，那么他们
> 硕大的身躯和过人的胆量就毫无用处，
> 因为神会给他们降下最可怕的灾难。
>
> ——先知卡尔卡斯（Sophocles 1969: 35，《埃阿斯》第758—761行）

在第一章中，我指出了关于道德情感的哲学论述面临着两个挑战。一个是对情感做出良好的概念分析，要解释我们为什么会有这种感觉，以及它的主要特征是什么。另一个挑战是要说明这种情感如何嵌入我们的道德生活——它是一种道德上好的情感吗？在什么情况下我们应该感受到它？我在前一章中的论述，乍看起来似乎放弃了表明羞耻是一种道德情感的任务。我试图给出一种包括羞耻的阴暗和丑陋面相

的分析，但是我的这个统一论述可能要付出严重的代价。正是由于羞耻的阴暗面，一些哲学家才认为我们没有羞耻会更好。我怎么能说应该重视羞耻同时又接受它的丑陋性呢？

这个问题让我们回到了我在第一章中介绍的关于羞耻的三种观点之一：悲观主义观点。这种观点拒绝羞耻具有道德价值的说法。在第一章中我们关注的那一部分埃阿斯的故事让我们得出了关于羞耻的不同观点。悲观主义观点强调埃阿斯的自杀：埃阿斯的羞耻强烈到让他自杀的程度。悲观主义观点指出，羞耻的这一特征并不是偶然的。羞 127
耻在本质上是破坏性的、有害的或倒退的。羞耻在我们的生活中没有积极作用，而且更有可能使得感到羞耻的人遭受不必要的痛苦。悲观主义观点的拥护者通常认为我们应该尽力克服羞耻。这项任务或许困难重重，甚至近乎不可能，但综观全局，如果我们能够做到，那将更好。简单地说，悲观主义观点认为，羞耻没有道德价值，我们没有它会更好。

1　来自悲观主义观点的反驳

虽然悲观主义观点的持有者都反对羞耻是一种道德情感，但是他们通过不同的途径得出了他们的结论。悲观主义观点有两个主要版本。第一，一些哲学家认为，羞耻在道德上是不成熟的，是“原始的”或倒退的。这种观点与羞耻可能是道德发展的一个阶段的说法一致，但我们最终应该超越这个阶段。第二，另一些哲学家主张，羞耻从一开始就是败坏的，始终是摧毁性的或不健康的情感。我们可以看到羞耻

导致自我摧残的无数例子。把这些例子加到我讨论过的人们用暴力回应羞耻的例子中，我们就可以看到为什么一些哲学家会主张羞耻无可救药。在下面的内容中，我将解释这两种主张，然后表明人们为什么认为克服羞耻可以算作道德上的进步。

1.1　羞耻是“原始的”或倒退的

反对羞耻的著名论证之一来自约翰·科克斯（John Kekes）。[1] 在科克斯看来，大多数形式的羞耻主要涉及他人对我们的看法。因此，感到羞耻表明我们受制于他人的意见，而这实际上阻碍了我们的道德发展。如果我总是关心他人怎么看我，那么我就不太能够遵循自己的原则，而唯有遵循自己的原则，我才能有所改善。出于这个原因，科克斯认为，如果我们能克服羞耻，就能取得更充分的道德进步。与其
128 “用羞耻的大棒鞭笞我们自己”，不如专注于过上美好生活这个“胡萝卜”（Kekes 1988: 294）。也就是说，与其用羞耻来回应我们的失败，不如放下这些感觉，重新下定决心，以便在未来做得更好。如果我们放下羞耻，就会在道德上取得进步，因为最终羞耻使我们（在道德上）倒退，而非帮助我们改善。

努斯鲍姆对羞耻的拒斥遵循并扩展了科克斯的论点。她将羞耻描述为一种痛苦的情感，这种情感产生于“在达到某种理想状态上的失败”（Nussbaum 2004: 184）。努斯鲍姆引用了精神分析的传统，认为羞耻的根源是一种自恋，我们想要成为“全能的”，想要世界围着

1　埃森伯格反对羞耻的时间更早，但他的理由是，羞耻是“原始的”和具有破坏性的（Isenberg 1949）。

我们转（184-185）。当我们意识到自己不是世界的中心，我们是有需求的和脆弱的时，我们就会感到羞耻（186-187）。当然，鉴于我们是有需求的人类，我们永远无法满足一直掌控一切的要求，所以在努斯鲍姆看来，羞耻是对人类生活现实的一种不成熟的反应，她说："只有当一个人期望自己有控制力甚至完美时……他才会回避或掩盖自己缺乏控制力或不完美的证据"（191）。当"放弃"我们对掌控一切和非脆弱性的要求时，我们就会取得进步（188）。

羞耻感的阴暗面支持了羞耻是倒退的观点。正如我们看到的，许多典型案例都是关于我们在他人面前的样子的。此外，对所有这些事情的羞耻似乎是清教徒般的和保守的。性、排泄和裸体是人类生活的一部分：我们为什么对它们如此畏首畏尾？如果我们能坦然接受这些关于自己的事实并继续前进，我们就会更加健康。

1.2　羞耻是摧毁性的

对羞耻的另一个主要攻击是它会带来破坏性的行为。我们看到，羞耻与暴力有密切的联系。然而，除了对他人的暴力之外，羞耻还常常导致人们自我摧残。埃森伯格阐述了羞耻的这一弊端。他提到了一个驼背人的例子，这个人想让自己的背挺直。"只要背部挺直对他来说仍然是好的，他就会被渴望和羞耻吞噬；他就会对自己的生命产生憎恨；他将体验最徒劳和最绝望的愿望——重生的愿望"（Isenberg 1949: 14-15）。埃森伯格描述了我们经常在慢性羞耻案例中看到的情况：羞耻变得耗尽一切并从内到外吞噬着羞耻者。对埃森伯格来说，羞耻迫使我们纠缠于自己的弱点，一直不健康地感到羞耻，就像允许 129

“一个伤口在身体里溃烂”（14）。羞耻就像伤口一样，会让我们生病，对自己感到恶心。

羞耻带来的疾病和自我厌恶是一种自我摧残，但人们在感到羞耻时也会在字面意义上伤害自己。埃阿斯当然是一个带有这种特征的悲剧性案例。埃阿斯觉得他的世界已经崩溃了。他说：“我被众神憎恨，这很显然；希腊人的阵营也憎恨我：特洛伊和我所站立的土地都厌恶我”（Sophocles 1969: 24，《埃阿斯》第 457—459 行）。埃阿斯认为，他的羞耻让他不适合去任何地方：他不能留在特洛伊，不能回家面对家人，当然也不可能再面对奥德修斯、阿伽门农和墨涅劳斯。在他看来，唯一能做的事情就是结束自己的生命：“当一个人的生命不能给他从困难中带来解脱，想永远活下去是一件可鄙的事情”（25，第 474—475 行）。悲观主义观点的拥护者认为，埃阿斯的死亡是悲剧性的，部分原因是它没有必要发生。如果埃阿斯没有感到那么羞耻，或者如果他看到了一种可以克服它的方式，他就能继续过上高质量的生活。

埃阿斯的故事并不是唯一一个在羞耻面前自我摧残的故事。精神病人和对毒品酒精成瘾的人也在无谓地遭受羞耻的痛苦。例如，伊丽莎白·沃策尔讲述了这样一个故事：当她感到自己的毒瘾再次发作时，她向一位朋友请求帮助。她谈到了回到一个康复小组中去的事情：

> 我们谈了一会儿，关于［康复小组］，关于为什么我不能回到那里，以及我感到的所有羞耻。他说你不应该觉得回去很尴尬，如果你需要的话，回去就不是一件可耻的事。我知道他是对的，但我不在乎……这就像是在说，你赢了。（2002: 274；强调来自原文）

沃策尔觉得回去康复太可耻了：如她所说，她将不得不“承认失败”（274）。努斯鲍姆反对羞耻的理由，即它是我们对匮乏、软弱或不完美的感觉的反应，似乎完全抓住了沃策尔的感受。她的羞耻似乎是因为她无法保持独立，她的期望是她不应该需要帮助，这使她在需要帮助时感到羞耻。悲观主义观点的拥护者指出这样的案例，以说明羞耻如何导致人们进入自我摧残的循环。卡罗琳·纳普（Caroline Knapp）在讲述自己与酗酒和心理疾病的斗争时这样解释：

> 成瘾可以很容易地递相接续：一阵强迫性的暴饮暴食使你充 130
> 满了羞耻和性自卑，这又使你充满了自我厌恶和怀疑，从而导致你去喝酒，而喝酒可以暂时抵消自我憎恨，并使你充满了由化学物质带来的自信，这导致你与一个你不喜欢的男人上床。而这又导致你回到了羞耻。瞧，这个循环的舞蹈又重新上演了。（Knapp 1999: 137）

羞耻在这个循环中起着关键的作用。羞耻是痛苦而强大的。对于与成瘾做斗争的人来说，痛苦的感觉可能会导致他们渴望轻易摆脱痛苦——使痛苦麻木或将痛苦关在外面。在纳普的案例中，羞耻只会让她的成瘾更加严重。而在沃策尔的案例中，羞耻使她无法做那些可以减轻成瘾的事情。

围绕精神疾病的羞耻也有类似的摧毁性影响。[2] 凯·贾米森（Kay Jamison）体验了对自己的双向情感障碍（bipolar disorder）的羞耻。她意识到她可能需要专业的帮助，但她的羞耻使她无法寻求帮助：

> 我去了学生健康服务处，想要见精神科医生。我径直走到诊所外的楼梯井，但只是坐在那里，由于恐惧和羞耻而瘫软，无法进去也无法离开。我一定是坐在那里，双手抱头，抽泣了一个多小时。然后我离开了，再也没有回去。（Jamison 1995: 45）

与沃策尔一样，贾米森的羞耻感使她无法寻求她所需要的帮助。除了强大的社会污名之外，那些患有精神疾病的人也体验了与自己的疏远。例如，贾米森解释说："你躁怒、愤怒、恐惧、失控，完全陷入了心灵最黑暗的洞穴中。你从来不知道这些洞穴在那里"（67）。贾米森觉得她好像失去了理解自己和预见自己行为的能力。这种失控的感觉让她感到既孤立又羞耻。通过将这些体验与强大的对心理疾病的社会污名结合在一起，羞耻似乎导致了进一步的羞耻和孤立。贾米森多次考虑过自杀，部分原因是她的躁郁症，但也有部分原因是"日复一日周而复始的绝望和无望，以及躁郁症带来的羞耻"（111）。成瘾者和精神病人体验的羞耻似乎双倍地可怕，因为他们已经处于脆弱的状态中。羞耻加剧了现有的问题，并且导致需要帮助的人默默忍受痛苦。

131

羞耻的阴暗面似乎再次支持了这一消极图景。我已经详细介绍了

2　关于羞耻与精神疾病之间联系的研究，参见 Horan et al. 2008; MacAulay and Cohen 2014。

一些案例，在其中人们为了回应羞耻而做出暴力的行为，而且他们的羞耻往往关乎他们自己无法控制的部分。那些体验过成瘾和精神疾病的人的回忆录也展现了羞耻是如何导致自我摧残的行为的。此外，极度需要帮助的人往往因为羞耻感而没有得到帮助，羞耻有时还会使他们对自己伤得更深。正如纳普所说，羞耻的“循环”经常会持续下去，没有人可以阻止它。如果羞耻不仅导致暴力行为，而且还导致自我摧残的行为，那么悲观主义观点就可以合理地怀疑羞耻有什么价值。

2　道德进步?

由于这些担忧，悲观主义观点的倡导者对羞耻的道德价值持怀疑态度。科克斯认为，羞耻使我们把注意力集中在我们的道德失败上，而不是努力改善自己，从而阻碍了我们的道德发展（Kekes 1988: 293）。马尼恩认为，由于羞耻的危险性，我们不能对其“一概认可”（Manion 2002: 85）。因为羞耻对感受到它的人来说是“摧毁性的”，我们应该小心它对我们的价值感造成损害的倾向（28）。对努斯鲍姆来说，羞耻会导致一种误导性的、最终是有害的对完美和非脆弱性的追求（Nusbaum 2004: 336）。即使羞耻可以是建设性的，它的核心仍然是“隐藏的自恋”（216）。对羞耻道德价值的怀疑，合理地导致悲观主义观点的倡导者们认为，远离羞耻可以让我们实现道德上的进步。正如埃森伯格鲜明地指出的：“不存在所谓适量的羞耻……任何羞耻——无论如何限定——都必须被清除”（Isenberg 1949: 14；强调来自原文）。

鉴于羞耻有上述的危险和阴暗面，这种悲观主义观点似乎很诱人。但我们可能会怀疑它是否遗漏了一些关于羞耻的重要内容。悲观主义者认为，不管是个人还是社会，少感到一点儿羞耻都会变得更好。然而，无耻却被广泛认为是一种恶性，至少是一种严重的错误。对一些特定

132 形式的无耻，我们通常会加以批评：无耻的奉承者、无耻的调情者、无耻的自我推销者，这些都是我们通常认为令人反感的日常的无耻形式。无耻甚至可以比这更严重。在《新政治家》（*New Statesman*）杂志上，乔恩·埃利奇（Jon Elledge）在美国总统选举后几周写了一篇专栏文章，题为“唐纳德·特朗普简直寡廉鲜耻。这将导致无法对他追责”（2016）。在这篇文章中，埃利奇写道：“让我们在生活中保持正直的事情之一就是害怕在我们的同辈面前显得愚蠢。”他认为，特朗普没有这种害怕：“不过，特朗普并不在乎看起来很糟糕；甚至似乎没有意识到这是一种可能性。”埃利奇的专栏文章有很多值得商榷的地方，但他清楚地表达了一种担忧：一个对羞耻的可能性毫无敏感度的人，似乎对其他道德关切也不敏感。那么，无耻究竟有哪些悲观主义观点应该严肃考虑的错误呢？

让我们把梅森的论述作为起点：梅森将无耻定义为一种道德上的“逃避”（evasion），某人认为自己“超出了任何品格评价的理想的范围”（Mason 2009: 417）。换句话说，无耻之人对于自己宽泛意义上的品格的关注（包括他自己和他人的关注）并不敏感。在梅森看来，一个无耻的人不会以任何标准来要求自己，也对他人对自己品格做出的负面评价无动于衷（422）。例如，想想无耻的奉承者。在奉承上无耻就是不在乎自己看起来是多么谄媚。无耻的奉承者不仅不在乎他的奉

承可能会被如何评判，而且似乎也不认为自己在奉承方面有什么原则。他只要认为拍马屁能给他带来好处，就会随时随地拍马屁，不管是对谁。他“对允许自己成为怎样的人缺乏约束”（422）。如果是这样，悲观主义观点怎么能认为我们应该克服羞耻感呢？

在这一点上，悲观主义观点的倡导者可以求助于亚里士多德。[3] 他有句名言：羞耻“不适合作为一种德性来谈论”（Aristotle 2002: 157, 1128b10）。虽然他声称我们赞扬年轻人的羞耻感，这是“由于他们靠情感生活，因此会犯很多错误，感到羞耻会使他们少犯错误”，而我们不会赞美一个容易产生羞耻的老年人，这是因为“他首先不应该做引起羞耻的事情”（158, 1128b20）。亚里士多德认为，我们不应该赞美一个因为做坏事而感到羞耻的人，因为他根本就不应该做坏事 133
（158, 1128b30）。想象一下，比如说，一个人做了糟糕的事情，然后因为感到负有罪责而期望得到赞美；我们不会认为他的罪责感是有德性的。亚里士多德的结论是，感到自己做了可耻的事情是“在假设的意义上得体的”，但最终羞耻并不是“一种有德性的品格”（158, 1128b30）。

对于悲观主义观点的倡导者来说，亚里士多德展开的讨论的结论应该是这样的：即使我们认为无耻是一种恶性，这也并不意味着羞耻是好的或有德性的。正如努斯鲍姆所承认的，“完全没有羞耻的人不是一个好的朋友、爱人或公民”，但这些都不能减轻羞耻的危险性（Nussbaum 2004: 216）。对努斯鲍姆来说，羞耻只有在它是“一种对审视我们品格的促动时”才是建设性的（212）。然而，自我审视的

3　科克斯在这里引用了亚里士多德（Kekes 1988: 282）。

能力并不一定与羞耻感有联系。正如亚里士多德可能会主张的，愿意审视我们的品格不是一种德性，而是德性的一个前提条件。只要我们在没有羞耻的情况下还能做我们需要做的事情，它就不必然要在道德生活中起作用。

3　一种对羞耻价值的不同看法

悲观主义观点的主要结论是，没有羞耻我们会更好。我反对这个结论。在这一节中，我将首先给出一个提议，然后为之辩护。我的提议是：对羞耻的倾向性是有价值的道德承诺的构成部分。因此，我们不应该希望摆脱羞耻，除非我们也希望摆脱我们道德心理中的其他重要部分。

我提出，悲观主义观点在羞耻的问题上是错误的，部分原因是，这种观点建立在对道德心理图景的错误描述之上。悲观主义的想法似乎是这样的：作为人类，我们体验了像羞耻这样消极的、有害的或摧毁性的情感。如果它们如此消极，我们为什么还会有这些情感呢？正如德·索萨所说，它们也许是“废品……但对于发展更有益的情感来说不可或缺”（de Sousa 1987: 316）。羞耻最多不过是一套道德的训练小轮*，我们最终需要移除它。如果不这样做，等待我们的是道德成长的滞后。或者说羞耻是一种废品，没有它，我们就无法建立人类

---

*　训练小轮（training wheel）：指装在自行车后轮两侧的小轮，帮助初学者在学习骑自行车时保持平衡。在学会骑自行车后，这套辅助性的小轮就会被去掉。——译注

的道德心理；但如果我们不采取措施来减轻它的影响，它就会对好的部分造成损害。我们感到羞耻，这是我们作为有缺陷的、脆弱的人类的不幸后果。但是，通过道德的提升和正确的情感训练计划，我们可 134
以克服它。

这个叙述很常见，但我认为它带有误导性。它假定我们的道德情感生活是分门别类的。消极的情感就像苹果上的一个坏斑。苹果作为苹果，有时候就会带有坏斑，但我们可以在它们染污其他部分之前把坏斑去掉。除了缺少了一小块，苹果的其他部分仍然是完整的，完全可以吃。但如果我们的道德情感生活不是这样呢？如果我们的消极情感不是废品或训练小轮，而是生态系统中的虫子呢？虫子是令人不快的；有时它们会咬人和叮人，有时它们会吃掉我们花园里的玫瑰，但我们不能去除它们，除非我们想让整个生态系统失去平衡。我们需要这些虫子——去叮咬、吃掉玫瑰以及其他一切活动。[4]

为了捍卫这一提议，我需要完成几项任务，这些任务可以围绕几个问题展开。首先，“什么使得一种情感是不道德的？”这是悲观主义观点得出的关于羞耻的结论——感到羞耻是错误的，如果可以操控的话，我们就不应该感受到它。要弄清楚是什么让一种情感变得不道德，会很自然地让我们去问：“什么使得一种情感是道德的？”在给出自己的论述之前，我需要先给出一些对这个问题的回答。最后，在

4　我的生态学比喻来自彼得·戈尔迪（Peter Goldie）：“在这方面，一个人的整体品格或个性最好用一个生态单元的比喻来理解——也许是一个花园。花园的某个特征，就其自身而言可能并不吸引人，也并不可欲；但如果把它去掉，就可能会产生压倒其益处的恶劣后果。不要杀死虫子！”（Goldie 2000: 235）

我们进行了这些讨论之后，我就可以捍卫我对“什么使得羞耻成为一种道德情感？”这个问题的回答。我将按照这个顺序进行讨论。

3.1　不道德的情感

一种情感不道德的基本标准是，我们应该尽我们所能地不去感受到它。有几种情感经常被归入这一类别。嫉妒、怨恨、恶意、幸灾乐祸和憎恨都是不道德情感的候选者。[5] 我们可能可以得出结论说，我们出于不同类型的理由不应该感受到某些情感。这些理由通常分为两类。某些情感是不道德的，要么是因为（1）它们导致了不道德的行为，阻碍了有德性的行为，或者（2）它们产生于不道德的判断、信念或
135 态度。为了理解这些论证，让我们来看一种典型的不道德的情感：嫉妒。例如，罗伯茨认为嫉妒在本质上是对感到嫉妒的人和嫉妒所指向的人的贬低（Roberts 1991: 18）。此外，他还认为嫉妒是“不正义的”，因为它包含希望看到被嫉妒者失去他所拥有的好东西或成就（17）。这么看来，我们有不同的理由认为，有些情感是我们不应该感受到的，但将不道德的情感绑定为一类的是，考虑到所有的情况，我们应该尽可能地不去感受到它们。

让我在这里停一下，回应一些经常在关于情感的哲学讨论中出现的怀疑论的挑战。我们可能认为谈论不道德的情感从一开始就被误导了。毕竟，我们的情感是我们无法直接控制的。如果是这样，我们为什么要认为有一些情感是我们应该尽力不去感受的呢？虽然我们的情

5　对幸灾乐祸的辩护，参见 Ben-Ze’ev 2000; Kristjánsson 2003。对嫉妒的辩护，参见 La Caze 2001; Thomason 2015b。墨菲为憎恨辩护（Murphy 1988）。

感不在我们的直接控制之下，但我们似乎能够对它们产生某种影响。[6] 例如，如果我们觉得自己过于愤怒，可以做几个深呼吸让自己平静下来。当我们对他人感到嫉妒时，可以提醒自己我们所拥有的全部成就。即使我们不能让自己“在一瞬间”停止或开始某种情感，这些策略至少可以支持我们间接地控制我们的情感。更重要的是，我们的情感是自己和他人评价的对象。我们可以而且确实因为有某种情感而批评自己。我可以因为嫉妒一个好朋友的成功而有负罪感。我可以为别人憎恨另一个人而感到愤怒。我可以因为嘲笑一个人从自行车上摔下来而认为自己很残忍，我也可以认为其他嘲笑的人过于冷血。

重要的是要看到，我们至少可以用两种方式来批评我们的情感。我们可以判断自己对某种情感的感受太多或者太少，达姆斯和雅各布森称这种批评关乎情感的“大小”（D’Arms and Jacobson 2000: 74）。当我们判断自己反应过度的时候，我们可以看到情感的大小在起作用。假设我的一个熟人在我面前开了一个下流的玩笑。作为回应，我大喊大叫并暴跳如雷，声称我不会再和他说话。当然，如果这个笑话足以冒犯人，那么这种愤怒可能是合理的，但如果这个笑话相对温和，其他人可能会合理地认为我的愤怒是小题大做了。我的愤怒相对于冒犯的程度而言“过大”了。

然而，我在上文解释的那些不道德的情感并不是以这种方式被批 136
评的。不道德的情感没有适当的大小。我对这个笑话的愤怒过大，那么我本可以有一个“正确”的量，它比我实际感受到的愤怒量要少。愤怒

6　Adams 1985; Greenspan 1995; Sherman 1999; Nussbaum 2001; Smith 2005; Solomon 2007 和 Neu 2008 都反对我们无法控制自己的情感这种说法。

有一个正确的量，但像嫉妒或怨恨这样的情感则没有。不存在感受不道德情感的“正确”方式。正如亚里士多德所说，它们“从一开始就与恶结合在一起”（Aristotle 2002: 117, 1107a10）。我们需要注意，正如达姆斯和雅各布森指出的，这种批评与这些情感的合理性无关。感受到不道德的情感是讲得通的：它们可以是“匹配的”，因为它们“是对情境的感知”，而这个情境又具有引起情感的属性（D’Arms and Jacobson 2000: 66）。回到嫉妒这个例子，如果我的好朋友拥有我想要的东西，那么我对他的嫉妒就是与这个情境匹配的，因为当人们拥有我们想要的东西时，我们会嫉妒他们。因此，我感到嫉妒是讲得通的，即使我（在道德上）不应该有这种感受。所以根据悲观主义观点，羞耻是不道德的，就像嫉妒、怨恨、恶意或憎恨可能是不道德的一样。即使在某些情况下，感受到它们是讲得通的，但感受到它们永远是不适当的。

3.2　道德情感

我们现在对称一种情感为“不道德的”意味着什么有了认识。正如我说过的，我想要反驳羞耻是一种不道德情感的结论，但是有不同的方法来处理这一问题。试图捍卫“不道德情感”的哲学家想说这些情感被安上了并不必要的坏名声，他们的基本策略是表明一种看似不道德的情感如何实际上可以是道德的。为了了解这种辩护是如何进行的，我们需要更好地了解“一种情感是道德的”是什么意思。我从两种可能性开始，但是我认为它们在论及羞耻时都不成功。然后我将介绍第三种可能性，并表明它可以帮助我们认识羞耻如何是一种道德的情感。

3.2.1　道德情感是在道德上有益的

主张“一种情感是道德的”的一种方式是说它在道德上是有益的。道德情感可以在工具意义上（instrumentally）是有益的，也可以是内在地（intrinsically）有益的（Ben-Ze'ev 1997: 201）。人们可以论证同情在这两个方面都有价值。[7] 如果同情是对另一个人遭受的痛苦感到悲伤，那么我们可能认为感受到它本身就是一件好事。对另一个人遭受 137
的痛苦感到悲伤是好的，即使我们对此无能为力，因为它展现了我们的关心。这样看来，同情可能是内在的善。我们还知道对他人的同情会促使我们去帮助减轻痛苦。由于同情可能会促使我们为他人做道德上好的事，因此，除了内在价值之外，它也可以有工具性的价值。因此，人们可以说，我们应该培养或鼓励同情感，因为同情感是有德性的，也因为它具有道德上有益的结果。一些哲学家曾试图以这种方式为传统的消极情感辩护。例如，有一些哲学家为嫉妒辩护，理由是它可以激励我们自我改善，当嫉妒是“好胜的”时，它在本质上并非恶性的。[8]

3.2.2　道德情感援引道德概念

界定道德情感的另一种方式是确定它们是否“关于”（about）道德事物。为了弄清楚我们所说的道德情感的“关于性”（aboutness）是什么意思，本泽耶夫给出了一个很好的起点：我们可以通过弄清楚“情感的核心评价性关切是不是道德的”来判断某种情感是不是道德

7　对同情的价值的反驳，参见 Crisp 2008。

8　关于恶性嫉妒和好胜性嫉妒之间的区别，参见 Ben-Ze'ev 1997; Rawls 2003; Neu 2000; La Caze 2001; Taylor 2006。

的（Ben-Ze’ev 2002: 148）。某种情感的核心评价性关切是指该情感“关于什么”。也就是说，对某人为什么会有某种情感的解释包含一些道德原则、义务、承诺或违犯。[9]用罗尔斯的话说，道德情感“援引（invoke）一个道德概念”（Rawls 2003: 421）。假设我告诉别人我很生气，因为我刚刚目睹了一个严重的不正义事件。在这里，我的愤怒援引了一个道德概念（不正义或不公平），所以我们可以说，我感到道德上的愤怒（哲学家们传统上称之为“义愤”）。[10]正如我们在愤怒中看到的那样，道德情感并不一定必须是积极的才能是道德的——它们不必总是感觉良好。一种情感可以援引一种道德概念，即使它是痛苦的或不快的。

然而，道德情感能以不同的方式援引道德概念。例如，达姆斯和雅各布森捍卫这样的观点：情感是准感知性的（quasi-perceptual）。[11]他们写道：“情感将事物作为具有评价性特征的东西呈现给我们”（D’Arms and Jacobson 2000: 72）。用我上面的例子来说就是，我对看到的不正义事件的愤怒将这一情境向我呈现为不公平的或不应得的。在这样的论述中，道德情感“感知”我们情境中的道德价值或道德特征。与此相反，判断论者（Judgementalist）认为道德情感组成或构成了道德判断。[12]所罗门捍卫这样的论述，他这样描述愤怒：“愤

138

9　奥克利（Oakley 1992）和德·索萨（de Sousa 2001）为理解什么是道德情感提供了类似的框架。

10　例如，参见 Wallace 1994: 249-250; Darwall 2006: 67-68。

11　对这一论述的其他版本的全面概述，参见 Tappolet 2011。

12　我从格林斯潘（Greenspan 1992）那里借用了“判断论者”这个词。所罗门（Solomon 1993: 2007）和努斯鲍姆（Nussbaum 2001）都捍卫判断是情感的核心部分。

怒基本上是一种判断，即一个人受到了错误对待或冒犯”（Solomon 2007: 18）。当然，所罗门指出，愤怒不一定总是涉及道德判断，但当它涉及时，它就是道德的愤怒（20）。判断论同样也可以提供理解情感和判断之间关系的不同方式。愤怒可能由以下判断部分地构成——“你做了错事”，愤怒也可能是由于有人做出“你做了错事”的判断而产生的结果。无论我们如何理解判断和情感之间的关系，判断论者的论述都诉诸判断来解释情感在道德上“关于”什么。

在讨论道德情感的定义时，感知论和判断论当然不是仅有的选择，也有多种捍卫这两种论述的方法。对道德情感的不同论述的详尽讨论需要一本书的篇幅。感知论和判断论都表明，有一些“将情感界定为道德的”的方法，它们不依赖于该情感是否在道德上有益。那么，宽泛地讲，我们至少可以对悲观主义观点做出两类回应。我们可以说，羞耻在道德上是有益的（无论是内在的还是工具性的）；我们也可以说，羞耻援引了道德概念或者“关于”某些道德的东西。在接下来的几节中，我会结合羞耻评价这些可能性，并表明它们都不能成功地回应悲观主义观点的挑战。

3.2.3　羞耻是道德上有益的吗？

一些哲学家试图论证羞耻是一种道德情感，因为它可以是道德上有益的。尽管努斯鲍姆最终认为我们通过远离羞耻来取得道德上的进步，但她说，如果羞耻能够激发我们重新审视自己的品格，那么它可以是建设性的（Nussbaum 2004: 212）。同样，德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼认为，羞耻可以激发自我改善：“那么自我改造的动机可能是

与羞耻体验相关的长期行动倾向之一”（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 178）。在他们看来，羞耻是没有达到自己价值的体验，所以有了这种认识，就会有“强烈的动机去补救”这种失败（177）。加布里埃尔·泰勒提出了一个著名的观点，即羞耻是一种“自我保护”，因为对羞耻的恐惧会使我们的行为受到自我约束（Taylor 1985: 81）。

我们还不清楚羞耻实际能在多大程度上起到工具性的作用。正如我提到的，也正如悲观主义观点乐于指出的，在一些情况下，羞耻显然会使我们做出与自我改善相反的事情。正如精神病和成瘾者的回忆录所揭示的，羞耻可以导致自我摧残。我在本书中使用的案例涉及人们以暴力、愤怒或攻击回应羞耻。因此，我们似乎最多可以说，羞耻有时候在道德上是有益的。此外，那些认为羞耻在道德上有益的人通常依赖于羞耻的传统观点。如果我们把羞耻定义为在实现价值上的失败，那么“羞耻在道德上有益”这一说法就比较容易接受。既然我已经反驳了这种观点，那么对“羞耻有工具性价值”这一观点的支持就会减弱。

即使我们可以证明羞耻能够可靠地导向自我改善，这样的结论也不能完全回应悲观主义观点的挑战。一些悲观主义观点的拥护者承认羞耻有时候确实会导向自我改善，但还是认为如果没有羞耻我们会生活得更好。例如，科克斯认为罪责可以完成羞耻的工作，而没有任何坏的副作用。努斯鲍姆承认存在着建设性的羞耻，但仍然主张超越它，因为它的危害性太严重了。为了回应悲观主义观点的挑战，那些认为羞耻在道德上有益的人必须证明它的益处很大，它的阴暗面没有超过它的潜在好处。他们还必须证明，羞耻所提供的好处不能由像罪责、

后悔或失望等这样的其他情感来提供。此外，甚至传统上不道德的情感也可以激发我们的自我改善，例如，我可能会出于对那些怀疑我能力的人的恶意（spite）而努力实现某个目标。很少有人会主张恶意是一种有价值的情感，我们不应该试图摆脱这种情感，因为它有时会带来自我改善。[13] 关于羞耻的道德益处的论点的问题在于，它们通常只是表明羞耻在某些情况下可以是道德上有益的。问题是，悲观主义观点可以承认这一主张，但仍然认为没有羞耻我们会更好。 140

要证明感到羞耻内在地就是好的会格外困难。一个人在任何特定情境中感到羞耻，这本身就不是好事。有太多棘手的案例（例如，暴力的受害者）无法支持总的来说感到羞耻比不感到羞耻更好。事实上，即便是那些传统上没有坏处的积极情感，我们也很难论证它们在本质上是好的。用赫尔曼的著名例子来说，假设我看到有人戴着滑雪面具在深夜从博物馆的后门很费劲地拿着一个沉重的包裹出来（Herman 1993: 4）。同情使我去帮助他，但由于（我们在这个例子中有把握认为）他是一个小偷，而不是一个脸上发冷的夜猫子馆长，我们就有了一个“同情并非内在地好”的案例。毫无疑问，有人会反对说我们的情感应该以某种方式得到良好的判断力的引导，但赫尔曼举这个例子是为了表明，同情本身并不总是道德上值得赞扬的。有感受某种情感的倾向可能是有价值的，例如，我们可以说，富有同情心是一种德性。但“富有同情心”和“感到同情”是有区别的。关心他人的福祉可能是内在的善，但我们可以有一种关心他人的品性，但是在某个场合下并没有

13　我的意思并不是说，如果没有这一主张，恶意在道德上就是无法辩护的。

被打动，因此实际上没有感到同情。显然，很难说一个从未感到过同情的人真的关心他人的福祉，所以感觉并非完全脱离品性。这样看来，道德情感可以标示良好的品格特征和道德上适当的判断，而它们的价值可能是由这些品格特征和判断衍生而来的。

3.2.4　羞耻援引道德概念吗？

如果羞耻是一种道德情感的理由不是它在道德上是有益的，也许我们还是可以因为它援引了道德概念而认为它是一种道德情感。当然，我们知道，至少在一个方面，羞耻不一定是关于道德的东西。例如，我们可以在他人看到我们自慰的时候感到羞耻。自慰时被发现与道德概念无关（清教徒式的性观念与此相反），所以那个少年所感到的羞耻并非以这种方式是“关于”道德的东西。羞耻的道德的“关于性”并不那么直接。传统观点认为，羞耻“关于”未能达到我们的价值和
141 理想。由于对实现价值和理想的关心是道德生活中一个可识别的和重要的组成部分，因此羞耻援引了道德概念。

这个论点是否回应了悲观主义观点的挑战？我认为这在很大程度上取决于我们如何理解“援引道德概念”的含义。根据一种阐释，上述论证只表明羞耻在总体上是道德中立的（morally neutral）。一个道德中立的情感有时在道德上适当，有时在道德上不适当（或有时非道德）。例如，本泽耶夫认为，嫉妒在道德上是中立的。在他看来，嫉妒是在我们认为自己与别人不平等的情况下产生的（Ben-Ze’ev 2000: 493）。根据不平等的类型，“嫉妒者对更平等的财富分配的要求可以被理解为一种普遍的道德要求”（513）。假设我感到嫉妒，因为

我认为有人不公平地得到了比我更好的对待。[14] 在这个例子中，嫉妒可能是一种道德情感。现在假设我嫉妒我的邻居，因为他的房子比我的大。在这种情况下，我的嫉妒仍然是关于不平等的，但不是道德上的不平等。这样看来，在有些情况下，感到嫉妒可以是适当的，而在有些情况下，感到嫉妒是不适当的。因此，嫉妒有时是一种道德情感，有时不是。

我想说的是，传统观点对羞耻的论证正是采取了这种形式。为了论证羞耻是一种道德情感，这种观点的倡导者表明，在有些情况下羞耻是道德上适当的。当我们未能实现我们所关心的价值时，羞耻感就是道德上适当的，但当这个条件不成立时，羞耻在道德上就是不适当的。根据这种观点，一种情感“援引一个道德概念”的含义是，这种情感（有时）可以是关于道德的东西。这种将羞耻作为一种道德情感的论述乍看起来相当诱人，因为我们在各种各样的情境下感到羞耻。这些适当性条件让传统观点的持有者认为，例如，对我们的身体感到羞耻是不适当的，我们不应当对它们感到羞耻。同样，人们也很容易认为露西对她的脸感到羞耻在道德上不适当，因为她没有任何在实现道德价值上的失败。因此，以这种方式将羞耻定义为道德情感，可以让我们知道感到羞耻何时是道德上适当的、何时是不适当的，这让我们能够解释这样一个事实，即我们似乎在道德和不道德的情境中都会感到羞耻。

虽然将羞耻视为有时道德、有时不道德有其优点，但我认为它实 142
际上并没有应对悲观主义观点的挑战。首先我需要指出，这种为那些

14　拉·卡泽给出了这个例子（La Caze 2001: 35）。

传统上被认为是不道德的情感辩护的方式有一个特别大的风险，就是没有区分适当性（appropriateness）和匹配性（fit）（D' Arms and Jacobson 2000: 68-70）。我认为达姆斯和雅各布森用羞耻和嫉妒来说明道德主义谬误并不是偶然的。不道德的情感是那些传统上被认为是“道德上不可救药的”情感，因此，我们更有可能给它们贴上非理性或错误的标签（75）。我已经论证过，关于羞耻的传统观点就是这样做的。当人们对未能实现理想以外的事情感到羞耻时，传统观点就会给它们贴上虚假、错误、非理性的标签。但是，说一个羞耻的案例在道德上不适当，不等同于说它是非理性的。我们试图通过提出以下问题来确定羞耻的适当性条件：我们应当在什么时候感到羞耻？然而，我们需要注意，这里的“应当”既可以指“适当的”，也可以指“理性的”。使用适当性条件来确定一种情感是否道德，常常会让我们扭曲我们试图解释的情感，因为我们最终会给道德上成问题的情感案例贴上非理性或错误的标签。

适当性条件的最大问题是，它们并没有给出对悲观主义观点的正确回应。当我们试图确定一种情感的适当性条件时，有两种不同的东西被混为一谈：我们把一种情感的道德可允许性和它的道德价值混为一谈。[15] 当一种情感在道德上适当时，它在道德上就是可允许的。而当一种情感在道德生活中发挥重要作用时，它才具有道德价值。一种情感的可允许性并不决定它的价值：即使在某些特定情况下感受某种情感是适当的，一般来说这本身也并不表明它在我们的生活中发挥了积极的道德作用。

15　我在其他地方论证了这个区分（Thomason 2015b）。

为了看清道德可允许性与道德价值之间的区别，让我们来看看怨恨（resentment）。怨恨并不总是道德上可允许的。有时候，我们会感到太多怨恨，我们对一些不值得怨恨的事情感到怨恨，或者对那些实际上并没有错待我们的人感到怨恨。怨恨也有道德上可允许的案例，比如当有人对我撒谎或试图欺骗我时，感到怨恨在道德上就是适当的。然而，在这些案例中感到怨恨在道德上适当，并不能决定怨恨的道德价值。为怨恨的道德价值辩护的哲学家认为，怨恨在道德生活中起着重要或独特的作用。例如，斯特劳森认为，怨恨是我们道德责任概念的核心（Strawson 2003: 77-83）。与此不同，墨菲认为怨恨由于与一个人的自尊心相关，所以是有价值的（Murphy 2003: 18-19）。如果怨恨与道德生活的重要特征相关，或者构成道德生活的重要特征，那么上述联系就会成立，即使在有的情况下怨恨不是道德上适当的。怨恨有好有坏，这并没有告诉我们它是不是我们道德生活中有价值的部分。因此，怨恨的道德价值既不同于其道德可允许性，也不由其道德可允许性来决定。

143

反过来看，询问一种情感是否具有道德价值，也无法确定该情感的适当性条件。怨恨与我们对责任的构想或我们的自尊心相联系，这一点并没有给我们提供一系列情境，而使得感受到它是可允许的。这个主张不会告诉我们什么时候应该感受到它，它只解释了我们为什么不应当试图摆脱它。我们通常认为，当有人错待我们时，感到怨恨是适当的，但事实上，在这种情况下它之所以是适当的，并不是因为怨恨是我们的责任观念的一部分。我们可能会说，怨恨之所以是适当的，是因为当有人不公平地对待我们时，我们应该提出抗议，而怨恨是提

出抗议的一部分。[16] 怨恨是抗议不公平对待的一种方式，但这并不意味着它在道德上就是有价值的；有人可能会论证说，我们还有其他更有德性的方式来抗议不公平的对待。同样，如果怨恨确实是责任的核心，我们也不能用这个结论来决定我们应该在什么时候感到怨恨。

即便我们确定一种情感具有道德价值，也就是说，我们不会通过尽力克服它来取得道德上的进步，我们也不能据此得出结论说，它在每一个情境下都是道德上适当的。这个要求其实是“情感具有道德可允许性”这一论点的变体：它相当于声称，说明这种情感应当有时可允许还不够，这种情感应当总是可允许。但是我们可以认为一种情感具有道德价值，而不认为感受到它总是好的。怨恨正是如此。正如斯特劳森和墨菲所说，我们易于产生怨恨，因为我们要求别人对他们的行动负责，也因为我们有自尊心。即使我们认为这些都有道德价值，也并不意味着每
144 一次感到怨恨在道德上都是好的。它只是意味着，维持我们所重视的承诺有时需要感到怨恨，即使它是痛苦的和有害的。我将在稍后回到这些对怨恨的辩护上，但现在，我们可以看到，说一种情感“援引了道德概念”，我们可能指的是它具有道德价值，或者它在道德上是可允许的。

传统观点的拥护者可以反驳说，他们对道德羞耻或得到恰当关注的羞耻的论述确实就像我所描述的那样具有道德价值。例如，梅森可以说，羞耻在道德上是有价值的，因为如果没有它，我们将“无法以任何良好人类生活的理想品格来衡量自己”（Mason 2009: 425）。同样，德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼认为，羞耻是有价值的，因为它标示着我们对自我改善的承诺。我们需要羞耻，因为它让我们“关注我们

16　对道德抗议的论述，参见 Smith 2013。

品格中使我们倾向于行为不端的缺点”（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 184）。根据这种解读，传统观点可以主张我们没有羞耻也不会变得更好，因为它与其他这些有价值的道德承诺相联系。但是当悲观主义观点指出羞耻的典型案例并不符合这一模型时，问题就出现了。如果羞耻标示了实现我们理想的承诺，但它最常见的例子却完全没有反映这种承诺，那么悲观主义观点就会质疑羞耻是否真的起到了传统观点所描述的作用。

更大的问题是，传统观点使羞耻的价值取决于它的可允许性。传统观点如何得出“如果没有羞耻我们就不会坚持自己理想”的结论呢？他们通过考察已经道德化的羞耻案例来得出这个结论。既然我们在这些案例中感到羞耻，那么羞耻就必然与实现我们价值的能力有关。然而，我们需要注意，这只对“得到恰当关注”的羞耻才成立，而不是对全部羞耻。只有得到恰当关注的羞耻才有道德价值，因为只有这样的羞耻才是关于实现理想的。为了弄清我们感到的羞耻是否得到了恰当关注，我们必须确定我们是在什么条件下感受到它的。但是这样的话，羞耻的道德价值就取决于我们是否在正确的条件下感受到它。然而，如果我们得出这个结论，那么我们表明的是只有道德上可允许的羞耻才有道德价值，这等于说，羞耻有时是有道德价值的。这个结论又重新引入了这个问题：如果没有羞耻，我们是否会更好？悲观主义观点可以再次询问我们是否可以从其他来源获得好的羞耻带来的所有好处。为什么不认为失望或悔恨可以完成羞耻的工作，而又没有羞耻的阴暗面带来的所有风险呢？悲观主义观点仍然可以认为，如果我们 145
克服了羞耻，就会在道德上取得进步，即使在某些情况下，羞耻在道

德上是适当的，因为悲观主义观点拒斥的是羞耻的价值，而不是它的可允许性。

4　羞耻的道德价值

为了回应悲观主义观点的挑战，我认为我们需要证明羞耻如何具有道德价值：为什么即便克服了羞耻我们也不会过得更好？为了证明这一点，我们需要对什么使一种情感是道德的给出不同的论述。在此，我将勾勒这个论述——我将它称为构成性论述（constitutive account）。[17] 尽管我不能在这里为构成性论述提供全面的辩护，但我认为我所说的足以使它成为一种对其他两种论述的可信替代。

4.1　构成性论述

构成性论述使用一种不同的方式来阐释某种情感“援引道德概念”的含义。如果一种情感构成道德承诺或道德能动性的一部分，那么这种情感就可以是道德的。正如我在这里所论证的，对道德情感的构成性论述可以帮助确定情感的道德价值。当我们在思考一种情感的道德价值时，我们必须问自己，我们的道德生活和道德心理中的哪些特征是由这种情感构成的。我们需要注意，确定在什么时候感受到一种情感是适当的，并不能回答这个问题。同样，确定一种情感构成了道德生活的哪些特征，也不会为我们提供这种情感的适当性条件（我将在后面回到适当性条件的问题上）。现在让我们回到斯特劳森和墨菲为

17　这个术语来自 Gary Watson 1993: 120，感谢一位匿名审稿人的建议。

怨恨的辩护上以助我阐明观点。

至少有两个为怨恨辩护的论证利用了道德情感的构成性论述。斯特劳森认为，怨恨在道德上是有价值的，因为它是让别人对他们所犯的错误负责的组成部分（Strawson 2003: 77-83）。[18] 当我们认识到某人对我们做了错事时，我们怨恨这个人，部分原因是我们认识到他是一个可以负责任的道德行动者。斯特劳森认为，怨恨的感受是我们对责任的构想不可或缺的一部分。倾向于感受怨恨是对人归责的实践和理解的一部分。墨菲提出了不同的构成性论述，他认为怨恨是有价值的，因为它部分地构成了一个人的自尊心（Murphy 2003: 18-19）。对于墨菲来说，怨恨是我们感到自己不应当被他人恶劣对待的核心。我怨恨那个试图欺骗我的人，这意味着我认为自己是一个值得被尊重的人。正是因为我们有自尊，所以当我们受到不正义或不公平的对待时，我们会感到怨恨。

从这两种观点中，我们可以了解构成性论述如何使用。怨恨在道德生活中起着重要的作用，既因为它是我们把其他人看作负责任的行动者的认识的一部分，也因为它是我们自尊的一部分。换句话说，怨恨（至少是部分地）构成了这些道德承诺。正是因为我们有这些承诺，我们才倾向于产生怨恨的感受，如果没有怨恨的感受，我们就会怀疑是否也就没有这些承诺。需要再次指出的是，这个结论没有告诉我们，在特定案例中，我们何时应该或不应该感到怨恨。我们问的不是在特定案例中何时应该感到愤恨，而是我们为什么应当感受到它。因此，

18　Wallace 1994; Scanlon 1998; Darwall 2006; Smith 2007 和 Macnamara 2011 都捍卫和扩展了这个主张的不同版本。

在这里我们有一种不同的方式来确定一种情感的道德地位。如果一种情感构成了道德生活的重要特征，那么它就因为与这些特征的联系而成为道德情感。

我们在罗尔斯那里找到了对道德情感构成性论述最好的一般性陈述。罗尔斯通常不以其道德心理学著称，但在《正义论》（*A Theory of Justice*）的第三部分，他花了很多的时间讨论道德情感。在讨论正义感时，罗尔斯说，我们的道德情感与我们的“自然情感”密切相关（Rawls 2003: 425）。换句话说，道德的和不道德的情感在同一个心理学包裹（psychological package）之中。根据罗尔斯的说法，道德的和自然的态度“以这样的方式重叠，某些道德情感的缺失证明了某些自然纽带的缺失”（426）。此外，拥有某些自然情感“就会产生一种对某些道德情感的倾向”（426）。我们的道德情感是我们人类情感生活的一部分，“我们不能在不同时消除某些自然态度的情况下消除它们”（427）。在罗尔斯看来，即使这些情感是消极的也是如此。

147 罗尔斯用羞耻和屈辱作为例子。在他看来，我们倾向于感到羞耻，是因为我们“被卓越的目标和理想所驱动”（428）。反之亦然：“没有羞耻的倾向……就意味着没有这种目标和理想”（428）。因此，尽管这些感觉“公认地令人不快”，但我们无法摆脱它们，“否则就会毁掉我们自己”（428）。罗尔斯的结论是，“道德情感是人类生活的一个正常部分。人们如果不同时去除自然态度，就无法消除它们”（428）。

在罗尔斯看来，我们的道德情感生活并不是零散的。道德情感与不道德的情感以及我们心理的其他部分联系在一起；它们相互促发，

彼此渗透。用他的一个例子来说，我对另一个人的爱，使我当她在场时感到快乐，当她不在场时感到悲伤（426）。我对她的爱存在于我的快乐和悲伤之中，而快乐和悲伤的缺失则是我的爱缺失的证据。罗尔斯在这里强调的是我们情感的相互关联性，以及它们与我们的价值、关系和承诺的联系。如果我们的情感生活没有被分割开来，那么我们就不能在不“毁坏”其他情感的情况下摆脱一种情感。

请注意，罗尔斯、斯特劳森和墨菲主要谈论的是我们对情感的倾向性（liabilities），而不是我们感受情感的特定境况。我们以悲伤为例来说明对情感的倾向性是什么。[19] 对悲伤的倾向性反映了关于我们与他人关系的隐性承诺。[20] 如果我们倾向于悲伤，那是因为我们能够对他人产生深度的关切，并在我们的生活中给予他们特殊的地位。如果我们不再倾向于这种情感，就必然会触动那些隐含在倾向性中的承诺和态度。如果我不容易受到悲伤的影响，就会让人怀疑我对他人感情的深度。然而，需要注意的是，即使对悲伤的倾向性揭示了有价值的承诺，也并不意味着悲伤在某一特定事例中就自动地是道德上好的，并且我们应该这样规定它。它只是意味着，维持我们所重视的那些承诺需要继续保持悲伤的倾向性，即使它令人痛苦。此外，拥有对某种情感的倾向性，并不意味着我们总是以熟悉的方式、在熟悉的时间感受到它。回到怨恨的例子，我们可以拥有对怨恨的倾向性，但即使在我们认为适当的时候也仍然没有感受到它。例如，有些配偶出轨的人，

19　我并不是说悲伤实际上是一种道德情感，尽管它当然可能是。我认为我们评价它的方式（确定它揭示了什么，而不是我们何时应该感受到它）在这两种情况下是一样的。

20　罗尔斯也以悲伤为例（Rawls 2003: 426）。

可能根本无法因为这件事怨恨他们。他们可能会惊讶于自己的感受，
148 并完全认识到他们感到怨恨是正当的。在这种或那种情况下不感到怨恨，并不意味着我们没有对它的倾向性。

我们来总结一下构成性论述的核心主张：如果一种情感构成了道德承诺或道德心理的特征，那么它就是道德的。如果一种情感以这种方式是构成性的，那么它在我们的生活中就有道德价值，而与在任何特定案例中感觉到它是不是好无关。我在这里给出的对构成性论述的简要勾勒肯定需要更详细的辩护，我将在下文中尝试给出更多的辩护。我并不想说这是道德情感的唯一论述，应该放弃其他的论述。不过我确实认为其他论述在羞耻的问题上根本行不通，我也认为构成性论述更适合回答情感的道德价值问题。构成性论述可以回答我们为什么有某种特定的道德情感，以及我们为什么想要保持这种情感。

此外，对于我们这些有兴趣为其他不道德的情感辩护的人来说，以这种方式思考道德情感，比传统的方案更有前途。不道德的情感不太可能是道德上有益的，而且它们也不太可能以传统方式援引道德概念。如果我们想证明不道德的情感毕竟不那么坏，那么我们就需要一个关于道德情感的替代性观念。而我认为构成性论述提供了这种替代物。不道德的情感可能不是一个本来很完美的苹果上的坏斑，而是我们花园里的虫子。也许我们可以除掉这些虫子（也许不能），但如果我们可以并且这样做了，我们就有可能毁掉整个花园。坏的情感可能与我们道德心理中重要的和有价值的特征相联系，尽管它们可能很危险，但是克服它们，对我们道德生活的其余部分将是一种破坏。我将表明，羞耻就是这样的一种情感。

4.2　无耻

如果要论证我们没有羞耻不会过得更好，从试着想象一个没有羞耻倾向的人是什么样子开始会很有帮助。让我回到无耻的问题上。之前我是从米歇尔·梅森对无耻的定义开始的。由于她最终接受了关于羞耻的传统观点，我不能采用她的定义，所以我将提供一个关于什么是无耻的替代性观点。在第三章中，我捍卫了一种对羞耻的论述，认为它是一种我们的身份和自我构想之间的张力。当我觉得我身份的某 149
些方面遮蔽了我对自己的认识时，我就会感到羞耻。如果有人缺乏我所描述的羞耻的倾向性，这就意味着他不会体验到这种张力。他不会感到被他的身份中落在他的自我构想之外的任何特征所遮蔽或定义。他不会担心或预期他人可能只看到他的一个特征，或认为他身份的某些特征是他最突出的特点。起初，这看起来可能是一件好事。为什么有人会有这种感觉呢，尤其是考虑到羞耻会带来如此大的痛苦？

我认为无耻的坏处在于，它揭示了某人未能认识到他自己的自我构想的局限性。羞耻的产生是因为我的身份中某些我没有完全视作我的自我构想一部分的特征，以过去没有的方式，对我而言变得显著或突出。有时这种体验是由我与他人的互动带来的，有时则是因为我突然从不同的角度看待自己而产生的。导致我们羞耻的事情破坏或动摇了我们对自己的认识。我对自己的认识能以这种方式被动摇，意味着我没有把自己的自我构想视为我是谁的最终权威。在我看来，无耻的人遭受到了一种无动于衷（imperviousness）。我们可以说，无耻的人

从未感到不自在。[21] 对羞耻没有倾向性，意味着我自己的自我构想的权威永远不会受到质疑、破坏或动摇。

回忆一下威廉斯说的“执迷不悟的怪人”（Williams 1993: 99），我们就可以看到无耻的坏处。威廉斯认为这个执迷不悟的怪人未能拥有一些“内在化的他者，来承载一些真正的社会分量”（100）。我认为这个例子说明了比这更基本的东西。正如我论证的，我们的自我构想只是我们整体身份的一部分。我们在他人面前的样子和我们的非意愿身份也是我们的身份的一部分。只是因为我认为我是一个正义的人，并不意味着我就是正义的，特别是如果其他人都认为我的行为不正义的话。但是，如果我没有羞耻的倾向性，我怎么能认识到我可能不是我所认为的那个人呢？在我看来，无耻意味着没有任何东西会破坏我的自我评估。因此，无耻的人只依靠他自己的自我构想来决定他是谁。

150 我们可以看到，这就是无耻的奉承者或无耻的自我推销者的问题。无耻的奉承者只把他的行为看作是呈现给他自己的。也许他知道他是在奉承老板，以便获得成功，但他认为这种行为方式是精明的或有策略的。在他看来，他的奉承是一个聪明的举动，他并没有考虑到他可能会被认为是一个卑躬屈膝的马屁精或一个机会主义者。同样，无耻的自我推销者利用一切机会提到他的书，即便与当下的讨论无关时，他还是会提起。和无耻的奉承者一样，他可能认为他只是在建立人际

21　正如巴斯所说，“因为如果［人们］不能感到羞耻——就像我们说的那样，他们是‘无耻’的——他们将无法认识到他们自己的观点并不是唯一相关的观点”（Buss 1999: 530）。

网或者收获新的读者。他很可能认为他的书很好，每个人都应该读一读。但他从来没有停下来想一想，也许他不断谈论自己的作品听起来夸夸其谈或自以为是。如果无耻的奉承者和无耻的自我推销者在我描述的意义上是无耻的，那么他们只是以自我呈现的方式来看待他们的行为和品格。

拥有一个从未受到威胁或动摇的自我构想有什么错呢？无耻的危险之一是，我们倾向于以奉承的眼光来评估自己。我在“我是谁”的问题上欺骗自己的概率是很高的。[22] 我喜欢认为自己是个好人，而且我很容易合理化地将任何相反的证据去掉。我的自我构想在我看来越权威，我就越容易忽视与之不符的事情。为了从不同的角度来看待自己的行为，奉承者和自我推销者都必须认真对待这样的想法，即他们对自己的看法可能并不能决定他们应该如何评价自己。这并不只是因为他们不知道或没有意识到还有看待自己的其他方式。如果他们那样认为，那只能说他们很不幸。并不是因为无耻的人不知道，而是因为他们拒绝看到这一点。无耻是一种错误或恶性，因为无耻的人会否定、忽视或合理化地去除其他观点。奉承者会把他人的任何批评听成是嫉妒或竞争。他准备好把自我怀疑的时刻或者证明自我呈现出错的证据去掉。奉承者是无耻的，因为他把自己的行为呈现给自己，并以正面导向的解释来搪塞与此相反的反馈。自我推销者是无耻的，因为他对同事们恼怒的嘲笑和白眼不予理睬。他可能认为这些是对他的明显天分的侮辱，它们不会使他从不同的角度看待自己。这样一来，无耻与

22　我在其他地方论证过，这是康德关于羞耻的观点（Thomason 2003）。

151 傲慢或自我陶醉有相似之处。无耻的人不仅仅是缺乏其他观点——我们不应该把无耻误认为无知。无耻的人把他自己的自我构想作为他是谁的权威。他对自己的观点是他唯一认真对待的，或者对他来说唯一重要的。只要他认可对自己行为的呈现，那么相反的证据就可以被忽略或搪塞。当我们认为自己做得很好时，我们更有可能从整体上积极地评价自己。

在我看来，无耻并不是在关心品格理想方面的失败，它是在接受关于我们是谁的其他观点上的失败。这种失败是由于拒绝认真对待“我可能并不总是我认为的那个人”这样的想法。我的行动和行为可能展现了与我意图不同的东西，但无耻的人拒绝看到这一点。无耻意味着我把我的自我构想和整体上“我是谁”看作是完全相同的。

对无耻的这种理解可以表明对羞耻的易感性在道德上的价值。在这里，我要反对悲观主义观点的一个做法。虽然悲观主义观点可以同意无耻是一种恶性，但该观点的拥护者却试图否认羞耻在道德上是有价值的。我认为悲观主义观点最后得出的结论是，感到羞耻本身并不是好事。从这个结论出发，悲观主义观点声称羞耻在道德上没有价值，我们应该尽力克服它。但是，正如我所论证的，我们可以把感受到某种情感的价值与我们对该情感的倾向性的价值区分开来。悲观主义观点不能认为无耻（定义为缺乏羞耻的倾向性）是一种恶性，而同时又认为拥有羞耻的倾向性没有任何价值。当然，悲观主义观点仍然可以认为羞耻有时是破坏性的，我们不应该过于无情地激起他人的羞耻。但这两种说法并没有削弱羞耻的道德价值。就像怨恨一样，我们可以承认羞耻是痛苦的和强大的，同时主张如果我们不再感到羞耻，我们

也不会生活得更好。

正如我所定义的，对羞耻的倾向性意味着我们的自我构想可能会发生动摇。我可以面对自己并不认同的某些方面，或者我不一定认为那个方面构成了我是谁的一部分，但是依然感到被它定义。我也可以面对他人对我的看法（即使我不同意这些看法）。它们可以让我重新思考我的自我构想。用卡尔霍恩的话来说，我对我身份里的不 152
属于我的自我呈现的其他部分给予了一些“实践分量”（“practical weight”）（Calhoun 2004: 139）。在我看来，对我身份里的不属于我的自我构想的其他部分给予“实践分量”涉及两件事。第一，它意味着我对并非来自我自己的关于我是谁的其他观点持开放态度。第二，它意味着我接受我自己的自我构想的局限性。我将在下面解释这两个特征，让我们从第一个开始。

4.3　对其他观点的认识

对羞耻的倾向性首先揭示了这样一个事实：关于我是谁的问题，我对于那些不是来自我自己的观点也给予了实践分量。[23] 给予这些观点实践分量，并不仅仅是把它们看作不同信息的来源。羞耻中的其他

23　德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼主张，羞耻要求一种移情的能力。他们把移情定义为“体验甚至模拟他人感受的能力，这与我们对他们的关心和关注没有任何直接联系”（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 181）。正如三位作者承认的，这种联系并不意味着羞耻在道德上是好的，因为（1）以这种方式理解的移情并不包含对他人感受的积极关注；（2）这种移情可能导致感到羞耻的人参与破坏性的社会从众活动（182）。与此相反，我认为羞耻的前提是有能力认识到另一个人的地位或权威，而不是有能力体验或模拟另一个人的感受。感谢一位匿名审稿人要求我澄清这一点。

观点不仅仅是认识论上的。[24] 如果其他观点的作用是认识论上的，那么基于我对其认识论地位的了解，我就可以（事实上，无耻的人经常这样做）轻易忽略这些关于我是谁的输入。毕竟，没有人像我了解自己一样了解我，如果他人不像我一样对自己有充分的了解，那么我为什么要认真对待他们的判断呢？无耻的人常常认为自己“被误解”，以此来安慰自己。把自己看成“被误解的”，可以让我搪塞或忽略其他人的反应，认为他们的反应是误读或错误。如果其他人判断我很自私，他们并不是把这些判断作为单纯的信息提供给我。另外，如果我们把实践分量想象成认识论意义上的，那么我们就把我的身份问题误认为是一个准确性的问题。在认识论阐释中，我们试图确定我或者其他人对我是谁的看法是否准确。如果我认为我的行为是精明的而另一个人认为我的行为是奉承的，但是我认为他的观点缺乏证据，这样我就可以轻易地否定他的观点。他的证据似乎只是他认为我的行为令人反感，如果我的目标是对自己进行准确的描述，那么他的看法就不能
153 算作证据。同样，这也是无耻之人的另一种策略：他们经常试图根据证据来反驳贬损自己的看法。这么看来，给予实践分量就不是一项认识论任务。

我们也可能会倾向于在认真对待社会要求或者拥有一个内在化的他者的意义上理解实践分量。这种思维方式经常会让我们认为羞耻是极度他律的，对羞耻的倾向使我们受制于他人的意见，并以此反对羞耻。正如我之前说的，我认为对羞耻的倾向性是某种更基本的东西。

24　在这里我反对达沃尔对羞耻的论述（Darwall 2006: 124-125）。

当我们思考认真对待社会要求或者把他者内在化意味着什么时，就可以看到这一点。为了将他者内在化，我们必须首先对不属于我们自己的观点持开放态度。除非我们能够认识到另一个人的观点并从一开始就认真对待它，否则我们就不可能将他者的观点内在化。同样，在我们根据社会要求来指导自己之前，我们需要能够认识到社会要求在某种程度上是带有权威性的。在我看来，对羞耻的倾向性是我们能够内在化另一种观点和认真对待我们的社交世界的要求之前需要的东西。

用巴斯的话说，为我自己以外的观点给予实践分量，意味着我“体验到了外部观点的权威性”（Buss 1999: 532）。认识到外部观点的权威性并不意味着认识到外部观点的专业性。如果我承认某人在经济学方面有专长，就意味着我会认真对待他关于经济问题的看法，我可能会听从他对经济政策的判断。认识到外部观点的权威性，意味着其他人能够迫使我们做、想或感受某些事情，即使我们并不倾向于做、想或感受这些事情。[25] 当我们把这种权威看作是提出主张或要求的权威时，可以更清楚地理解它。

假设我在一家餐馆里说话太大声，而其他顾客要求我小声点。这

25　我所理解的“认识到权威性”与达沃尔的第二人称立场（Darwall 2006）以及巴斯把其他人当作行动主体非常相似（Buss 1999）。达沃尔否认羞耻是第二人称的，但我主张它是。我几乎完全同意巴斯的观点，但她有时似乎暗示我们必须至少在某种程度上同意他人所做的判断。例如，她写道：“羞耻承认一个人确实是那个对象，即一个人是所看到的样子，这涉及的并不是简单地承认一个人确实……有一种不好的幽默感，而是承认这是一个弱点或错误”（Buss 1999: 527；强调来自原文）。我已经论证过，我认为我们不需要接受他人对我们的判断。再说一遍，我不确定巴斯是否严格地认为我们至少在某种程度上接受了这些判断，但我想指出这个可能存在的分歧。

个要求不一定是明确的：如果一名在场的顾客向我投来鄙夷的目光，单是这种目光就可能迫使我降低音量。我可能会满足他的要求，并向他道歉，或者我可能会告诉他多别管闲事，并坚持认为我可以想怎么大声说话就怎么大声说话。然而，这两种反应都承认他有权威要求我改变自己的行为。我可以接受他的权威并改变我的行为，以此来回应
154 他的权威，我也可以用挑战他的权威和拒绝改变来回应。仅仅因为我不服从他的权威，并不意味着我没有认识到他是一个可以对我提出要求的人。挑战一个权威时，你仍然会承认它试图强迫你。认识到外部观点的权威，就是认识到他人相对于我有某种地位。[26] 我不会把其他人的这些要求当作单纯的背景噪音、新信息碎片或无稽之谈。[27] 我把它们感知为对我的要求，我觉得我要么服从、要么反抗。我以这种方式感知他人的要求，而这需要我自己认识到他们有这样做的权威。

然而，认识到这种权威不一定只是说我们做或不做某些事情。我们的情感也是认识到其他观点的权威的方式。[28] 怨恨是这样发挥作用的：我们感到怨恨是因为我们隐性地要求他人给予我们某种“人际的关心”（interpersonal regard）（Strawson 2003: 85）。正是因为这种隐性的要求，当其他人错误地对待我时，我才会感到怨恨；如果我不把他人看作是能够表达或蔑视人际关心的人，他们的行为就不会引起

26　达沃尔列举了以下例子来说明哪些类型的交互可以被视为认识到他人的权威：“命令（orders）、请求（requests）、索要（claims）、责备（reproaches）、抱怨（complaints）、要求（demands）、承诺（promises）、协议（contracts）、认同（givings of consent）、指令（commands）”（Darwall 2006: 8）。

27　科斯嘉德这样说：“你不能把别人的理由当作单纯的压力，就像你不能把别人的语言当作单纯的噪音一样”（Korsgaard 1996: 143）。

28　对情感以这种方式被“认识到”的进一步论证，参见 Macnamara 2013a。

我的怨恨。[29] 罪责也以这种方式发挥作用。例如，当他人被我们的行为伤害时，我们的罪责感部分地构成了我们对错误对待他们的认识。同样，当我们要么以服从、要么以挑战的方式认识到其他人的要求和请求具有权威性时，我们的情感反应就部分地构成了我们对他们权威的承认或认识。他人能够迫使我感受到关于我自己的东西，而我在自己的视角中并没有感受到这些东西。

当我们体验到另一个挑战我们如何看待自己的观点的权威时，我们就会产生羞耻感。为了说明这一点，让我们回到舍勒笔下的裸体模特的例子。她感到羞耻是因为她意识到了艺术家对她身体的性兴趣。 155
艺术家以这种方式看待她这一事实动摇了她自己的自我构想，即她认为她只是在做一份工作，或只是在与艺术家进行职业互动。她意识到了艺术家的感觉，这向她呈现了她原本并不认同的关于她自己的看法。我们不需要设想那个模特不想把自己看作是性感的（虽然此时此刻她可能不想），不需要设想她把性看成是肮脏的或罪恶的，也不需要设想她从不觉得自己有性吸引力——在其他情况下，她可能不仅认同这一点，而且还为自己的性感而欣喜。她的羞耻是由于艺术家的爱慕使她突然意识到自己处于一个与她当下的工作所不同的境况之中。艺术家使她产生了自觉。但为什么艺术家能够做到这一点呢？

我的看法是，模特对羞耻的倾向性部分地构成了她对他的视角的权威性所赋予的实践分量。这种实践分量并不是由于他作为一个个体有任何特殊之处；她并非必须特别看重这个艺术家，或者认为他有某

29　对我在这里所说的“要求”的反驳，参见 Macnamara 2013b。

种重要性，才会感到羞耻。在羞耻中，对另一个人的权威的认识体现在他人能够唤起我们对自己的关注。唤起我们注意某件事情，类似于要求我们做或不做某件事情。当我们意识到他人对我们做出判断时，做出这些判断本身就足以让我们注意到引起他们判断的东西。我们喜欢或者不喜欢、同意或者不同意这些判断的内容并不重要。他人仅仅通过做出这些判断和评价，以及根据这些判断和评价与我们互动，就能让我们注意到我们自己。

但是，他人能以这种方式让我们注意到自己，和道德有什么关系呢？很明显，让我们感到羞耻的不是我们自己的道德失败，或者其他人做出的道德判断。正如我们看到的，羞耻可以关于各种与道德无关的事情。根据关于道德情感的构成性论述，羞耻也并不是只有在与道德概念相关的情况下才能与道德心理联系起来。羞耻可能与我们道德心理的哪些部分有关？我们对羞耻的倾向性部分地构成了我们对作为道德行动者的他人的尊重。[30] 对其他道德行动者的尊重是一套复杂的
156 品性、承诺和态度。因此，对尊重的全面论述会让我偏离正题，我在这里也无法做到。对羞耻的倾向性是这一复杂现象的一小部分，我也会重点讨论这一小部分。简言之，我的观点是：正是因为我们能够尊重他人，我们才倾向于羞耻。我并不是说羞耻的每一次发作都标志着尊重，而是说我们道德心理中引起对他人尊重感的那些特征，也会引起羞耻感。因此，我们对羞耻的倾向性将伴随着对尊重的倾向性，而

30　巴斯认为，羞耻意识“引导”（“bootstraps”）我们进入道德意识，因为羞耻需要认识到一个外部观点（Buss 1999: 533）。我不想对这一更宽泛的主张做出评判，但我确实认为羞耻和尊重需要认识到他人的权威性。

试图克服羞耻也会影响我们对他人的尊重。我的主张是，对尊重的倾向性和对羞耻的倾向性是一个硬币的两面。[31]

我在这里所讨论的权威，是指能够提出要求和迫使他人改变行为的权威。这种权威是我们在尊重他人时认识到的权威，它是道德能动性的权威。我们认识到这种权威并尊重他人的方式之一，是让我们自己对他们而言是“可问责的”（“accountable”）（Darwall 2006: 142）。如果我把自己看作对他人是可问责的，我就会认为自己有责任向他们辩护我的行为，并回应他们的要求。我可以把自己看作对他人而言是可问责的，即使他们实际上从未向我提出任何要求；可问责是我的一种常态，也是我把自己看作道德行动者的方式之一。当然，我也把他们看作以同样的方式对我而言是可问责的，这也是我把自己作为道德行动者来尊重的方式。我们通常认为，这种相互问责所涉及的情感是像怨恨和罪责这样的情感。如果我以一种无法向他辩护的方式对待另一个道德行动者，我就会感到负有罪责；如果他以一种无法辩护的方式对待我，我就会感到怨恨。但是，把自己看作对他人而言可问责，需要意识到我的行为对他们的评价和判断来说是可批评的对象。这意味着，我必须意识到我的行为可能被如何接受或解读。正因为有这种意识，我才可能提供辩护和解释，因为我的辩护是面向一个不属于我的观点的。为了给我的行为提供辩护和解释，我必须看到其他的观点是重要的或相关的。

由此可见，尊重其他道德行动者，也涉及与羞耻中相同的这种意

31　我在其他地方把这一主张作为康德道德理论的一部分加以扩展（Thomason 2013）。

识：他人可以而且会以我不能支配或控制的方式得出关于我的结论。
157 在尊重他人时，道德行动者必须接受他们的自我认识在某种程度上是可渗透的。这意味着我们不会把我们自己的观点当作权威（在这一点上与无耻的人不同）。我不能在认为我的所作所为对他人而言可问责的同时，认为我是我的行动和行为意义的唯一裁决者。对其他人的尊重，意味着我们必须放弃我们自我构想的至上性。因为只有放弃了这种至上性，我们才能认真对待其他人对我们提出的为自己辩护的要求。这样做也意味着我们将持续对羞耻感保持开放与敏感。

羞耻使人瘫痪的部分原因是，在感到羞耻的时候，我们无力主张自己的自我构想。我们感到被引起我们羞耻的东西所遮蔽，部分原因是我们觉得仿佛他人只看到了这件事，并完全根据这件事得出关于我们的结论。我们容易受到这种体验的影响，因为我们隐性地接受了他人作为道德行动者的地位，他们可以挑战我们的观点。认识到他们作为道德行动者的地位，意味着他们可以质疑我们所做的事情，可以让我们质疑我们是谁。他人在我们的生活中拥有这样的力量——他们能够打乱我们对自己是谁的认识——说明我们承认他们是独立的评价来源。除非我承认他们是独立的评价者，并且承认自己是他们评价的对象，否则他人不会有这种力量。把自己看作对他人而言是可问责的，并尊重他们对我提出要求的地位，意味着我自己的自我构想只能对我有一种临时的权威。它可以被动摇、被解除，这正是在羞耻中发生的事情。因此，对羞耻的倾向性和对尊重的倾向性有相同的根源：认识到其他道德行动者的权威性。

让我再一次明确我的结论：对尊重的倾向性蕴含（entails）对羞

耻的倾向性。道德心理的相同特征既产生了尊重，也产生了羞耻；这样一来，尊重感和羞耻感都构成了我们对他人观点的认识。这个结论并不意味着每一次感到羞耻都标志着尊重，也不意味着每一次感到羞耻在道德上都是有价值的。我要重申，这是一个关于羞耻的道德可允许性的主张，而非关于其道德价值的主张。我主张克服羞耻感需要（用罗尔斯的话说）“毁坏”（disfiguring）某些道德心理机制，这些机制也支持着我们尊重他人的能力。我将在第 5 节进一步为这一主张辩护，届时我将讨论克服羞耻的可能性。但现在的问题是，羞耻感与道德心 158
理的重要特征交织在一起。因此，只要我们承诺自己对其他道德行动者而言是可问责的，我们就会继续倾向于羞耻感。

4.4　自我构想的局限性

羞耻的道德价值的另一个方面是它表明我们接受了我们自我构想的局限性。我们体验到羞耻，这构成了（我所谓的）一种宽广的自我认识（wide sense of self）。拥有宽广的自我认识意味着，我们接受我们的自我构想只是我们是谁的一部分，而且不是决定性的那部分。我们接受我们无法控制的东西仍然是我们身份的一部分。拥有这种宽广的自我认识使我们成为更成熟的道德行动者，并且与他人的关系更加丰富。宽广的自我认识是谦逊（humility）这种道德承诺的一部分。

我论证了当感到我们被自己身份中不一定是我们自我构想的一部分的某些方面遮蔽时，我们就会产生羞耻感。例如，我可以对我的家庭感到羞耻，尽管我不一定认为自己与家庭成员们有密切的关系。然而，正如我论证的，我感到羞耻是因为我意识到我的家庭是我的一部

分，即使我不认为我与他们的关系是自我构想的一部分。我不能轻易假装他们不属于我。悲观主义的支持者们可以合理地问：为什么这使得羞耻具有道德价值？如果我们不把这些身份的偶然特征接受为我们的，不是会更好吗？我出生在一个特定的家庭，这并不能说明我的道德品格，那么我为什么要把这些特征中的任何一个看作构成了我是谁呢？

我想用科克斯所用的关于米拉波（Mirabeau）的例子来说明接受我们自我构想的局限性有什么好处。科克斯认为尼采对米拉波的刻画代表了一种道德上进步的羞耻。米拉波被尼采描述为一个“对他受到的侮辱和卑鄙行径没有记忆的人……这样的人只要一耸肩，就能抖落许多寄生虫，而这些寄生虫却深入其他人的皮下”（Kekes 1988: 288）。在科克斯看来，米拉波能够在“社会和个人道德”之间做出区分，他以自己“对美好生活的构想”来衡量自己（289）。因为他对美好生活有自己的构想，不受他人看法的影响，所以米拉波能够甩开那些侮辱，否则这些侮辱会造成痛苦的羞耻体验。在科克斯看来，米拉波生活得更好，因为他对美好生活的个人观念保护他免受一种被削弱的
159 自我认识的伤害。他写道：“我们越是感到羞耻，就越接近自我的消亡”（293）。一方面，科克斯的观点支持我刚才对羞耻的论述。当我们觉得自己的某些特征遮蔽了我们的自我构想时，我们就感到羞耻，这样一来，羞耻确实像是自我的“消亡”，这就是为什么它是令人痛苦的。科克斯认为我们应该努力保护自己不受这种体验的影响，让自己有一个更强健的自我认识。我们应该使自己更加不受外部力量的影响，而且我们不应该允许自己的偶然特征破坏我们的自我构想。在科克斯看

来，接受更狭窄的自我认识，而不是接受我所主张的宽广的自我认识，是道德成熟的一个标志。

那么，米拉波犯了什么错呢？首先，米拉波不允许外部力量——来自他人的评判或他的身份的偶然特征——动摇他的自我认识。他完全认同他自己对善的构想，只以自己是否达到自己的标准来评判自己。但米拉波有什么理由认为他是自己的最好评判者呢？米拉波应该拒绝社会道德而支持他自己的个人道德，因为我们应该假定，他自己的个人道德比社会道德更好、更进步或更自由。但我们为什么要接受这一点呢？我毫不怀疑在某些情况下，我们的社会世界阻碍了我们的发展，或者阻碍了道德的进步。但认为大多数人都有能力成为有道德远见的人，这似乎太乐观了。威廉斯清楚地表明了这一点：

> 如果我们认为……理性的力量本身并不足以辨别好与坏……那么我们就应该期待这些人的自律存在某种限度……如果没有［这种限度］，有关自律的自我立法的种种信念，就可能难以与达到麻木不仁程度的道德利己主义区分开来。（Williams 1993: 100）

我们为什么应该相信米拉波能够形成一个独立于其他道德行动者的善观念，或者他能根据这个观念来判断自己做得如何，这一点并不清楚。

正如我在上面论证的，我们有一种对自己做出过高评价的倾向，这种评价比我们也许应该做出的更高：我们喜欢把自己想得很好，而且我们倾向于搪塞与此相反的证据。由于这种倾向，米拉波更有可能

成为道德利己主义者而不是具有道德远见的人。正如威廉斯指出的，米拉波的社会道德在这里可以成为帮助而不是阻碍。从他人那里得到
160 对他的善观念和对他向善的进展的反馈，有助于使他避免陷入普遍存在的正面的自我评价倾向。为了得到这种反馈，米拉波不能仅仅以他的自我构想为指导。他必须认真对待他人的判断，但要做到这一点，他必须放弃他的自我构想的权威性。米拉波总是认为，他就是他自己认为的那个人，这就是为什么他觉得无视所有人的意见很正常。如果他有对羞耻的倾向性，其他人的判断就可以让他以某种积极的方式重新思考自己的自我构想。它们可以是一种健康的制衡力量，去制衡他对自己在道德上正确的确信。羞耻之所以是一种防止这种自我膨胀的情感，并不是因为对自己的评价低下或糟糕在道德上是好的，而是因为对羞耻的倾向性要求我们认识到我们并不总是我们所认为的那种人。

此外，这种对更宽广的自我认识的承诺是道德成熟的一个标志。苏珊·沃尔夫（Susan Wolf）把这种类型的自我构想称为“无名的德性”（Wolf 2004: 212）。她详细地描述了这种德性的可取性：

> 这种特质的可取性部分地来自它表达了我们的如下认识，即我们是彻底地“在世界之中”的存在。在与他人的互动中，我们不能完全控制他们的动作和思想，我们对他们的影响以及他们对我们的影响是偶然的，也是有意图的、不自愿的、不知不觉的、不可避免的，也可能是自愿的和故意的。如果一个人仅仅基于他们的意志和意图来形成对自己和他人的态度和判断，在自己负责的事情和取决于世界其他部分的事情之间划出明确的界限，并试

图以这种方式将自己和他人从世界的混乱和非理性的偶然事件中抽离出来，那就等于把自己从人与人之间能够相遇的唯一基础上移除了。（123）

米拉波想要仅以自己的原则和善观念来衡量自身，这种欲望并不一定意味着他不愿受到其所处世界的社会道德的约束。米拉波坚持不受任何他不关心或不认为有价值的东西的影响，是想要摆脱他生活中无法控制的方面。在某个点上，这种想要独立的愿望会演变为一种顽固的拒绝——拒绝承认有时我们不得不接受生活原本的样子。不受他人评判影响的愿望，以及让我们的自我构想成为主宰的愿望，就是对我们身份的复杂性的否认。如果我们试图将我们对自己是谁的认识仅仅局 161
限于我们所认同的事物，我们就会表现出道德上的不成熟，认为我们所控制的部分就是全部重要的部分。这样的人否认超出他的控制的力量可能塑造或影响他是谁，而且他怀着一种未经辩护的信念，相信自己有能力判断自身的品格。科克斯担心，羞耻会导致自我的消亡，但他没有看到，如果没有羞耻，自我就会成为一个侵入性的物种。它有可能侵蚀我们生活中余下的一切。如果我们不认真对待他人的观点，如果我们总是认为自己就是我们以为的那个人，我们不仅会使自己与他人的道德关系变得贫乏，也会使得自我认识变得贫乏。

体验到在羞耻中出现的自我构想和身份之间的张力，就会发现我的自我构想并不是一个固定的点，从它出发我可以去看待自己与他人的关系。它可以被它之外的事物所破坏和动摇，因为我意识到“我是谁”的内容可能比我的自我呈现更多。我需要再次澄清，我并不是在为每

一次感到羞耻辩护，认为它们在道德上都是有价值的。我的主张是，如果我们对羞耻有倾向性，我们在道德上就会更好。我对我的家人感到羞耻并不是一件道德上有价值的事情。但我接受我的家人是我的一部分，则是一件道德上有价值的事情，即使我不能控制他们（因此我有可能因为他们而感到羞耻）。羞耻感构成了道德上有价值的心态，即我们的自我是宽广的而不是狭窄的。意识到我的道德生活不会在我的自我构想的边界处结束，就是接受我自己的视角是有局限的，并对我自己的自我评价保持谦逊。我认识到我的身份是在混乱、复杂和偶然的世界中形成和发展的。

总而言之，在对道德情感的构成性论述中，羞耻与我们道德心理的重要特征相联系。我们让自己在其他人面前是可问责的，以此来对其他道德行动者表示尊重。为了做到这一点，我们必须把自己看作他们评价的对象，而且我们必须认为他们有资格挑战我们对自己行动的阐释。把我的自我构想看作是对挑战开放的，这是尊重他人和感到羞耻的根源。此外，对羞耻的倾向性是构成谦逊感的一部分。我们容易感到羞耻，是因为我们接受我们的身份超越了我们的自我构想。我们接受我们不能完全控制我们是谁，我们也可能不是对自己最好的评判者。用这种宽广的方式看待自己是道德成熟的标志。为了以这种方式看待自己，我们必须接受我们的自我构想有某种程度的不确定性。对羞耻的倾向性部分地构成了这种不确定性。羞耻可能是过度的和有害的。然而尽管它有危险，我们仍然可以认为羞耻是一种道德上有价值的情感，因为我们对它的倾向性是道德生活的一个重要部分。

5　克服羞耻?

本章的最后一项任务是针对那些反对意见来为我关于羞耻具有道德价值的观点辩护。第一个反对意见来自悲观主义观点。这种观点的倡导者可以接受我在这里所论证的内容，但依然声称其他更健康、危害更少的情感可以发挥我赋予羞耻的作用。比如说，为什么不认为罪责可以做这项道德工作呢？我们可能会同意这项工作是有价值的，但仍然主张羞耻可以被那些不那么令人担忧的情感所取代。

5.1　羞耻与罪责

首先，那些提出上述反对意见的人似乎认为，罪责在道德上比羞耻更好或更安全。从表面上看，我们可以理解为什么是这样：罪责似乎不会导致羞耻所导致的破坏性行为。很少有人因为罪责而自杀或过着隐秘的生活。尽管罪责没有同样的坏名声，但如果我们认为罪责不会那么危险和不具有吞噬性，那就是在自欺欺人。有很多人因为长期背负罪责而陷入痛苦。产妇罪责（maternal guilt）的现象就是一个说明罪责可以多么无孔不入和有害的清楚例子。[32]

尽管如此，我们为什么认定罪责更好呢？我们认定罪责更好，是因为它更紧密地追踪了我们有意识的意志活动。例如，埃森伯格支持罪责而非羞耻，因为罪责为弥补过失留下了余地（Isenberg 1949: 18-19）。换句话说，对罪责的偏爱来自一种深刻的信念，即“道德评价

32　泰勒和华莱士详细讨论了与母乳喂养有关的产妇罪责问题（Taylor and Wallace 2012）。

的适当领域仅限于……我们可以控制的事情”（Mason 2009: 414）。由于我们对我们可以控制的事情感到负有罪责，而且罪责使我们可以做些事情来弥补我们的过失，所以罪责在道德上比羞耻更好。这种对
163 罪责的偏爱的问题在于，它建立在这样的假定之上：对我们能控制的事情感觉糟糕，而对我们不能控制的事情视而不见，这对我们来说是更健康或更好的。但仅仅如此假定是不够的，这一主张需要经过论证。请注意，对罪责的偏爱排除了对一些事情的道德评价，而我们通常认为这些事情是适当的评价对象：我们批评人们的性格特征、不假思索的反应、情感或幽默感。[33] 偏爱罪责胜过羞耻，是以我所驳斥的对我们的道德生活的受限观点为前提的。要得出罪责在道德上比羞耻更好的结论，就必须主张把道德评价限制在我们有意识的意志活动的产物之上是更好的。

即使我们承认罪责的危害性比羞耻小，我们仍然可能怀疑罪责和羞耻是否能做同样的工作。一些哲学家认为，罪责和羞耻处于根本不同的领域（Gibbard 1990; Williams 1993; Mason 2009; Deonna, Rodogno and Teroni 2012）。宽泛地讲，我们为自己的行为感到负有罪责，而对我们的行动和行为所揭示的行动者自己感到羞耻。我接受这种宽泛的区分，尽管我不认为这是一个硬性标准。在我看来，羞耻的领域是我们的身份，所以它是关于我们的行动和行为所体现的东西的。当我们做错事时，我们会感到负有罪责，而罪责激发我们为自己的行为负责，并向被我们所伤害的人道歉。虽然有一些棘手的案例，但我们通

33　关于控制和道德评价的详细论证，参见 Smith 2005。

常会对我们认为自己有一定责任的事情感到负有罪责。[34] 另一方面，我们主要是对身份中不由我们负责的部分感到羞耻。

请注意，没有任何东西可以阻止无耻的人感到负有罪责。[35] 在我看来，无耻之人的问题在于，他把自己的自我构想当作权威，但这一特征并不能阻止他感到负有罪责。正如我在第三章所论证的，我们的自我构想与我们的能动性的核心要素密切相关。我们的选择、意图和行为构成了我们自我构想的很大一部分。因此，如果这个无耻的人做了伤害别人的事，他可能会感到负有罪责，因为他认为他所施加的伤害是他自我构想的产物。如果无耻的人无意地伤害了他人，就会出现麻烦。因为他把自己的自我构想视为权威，没有什么能挑战他对自己行为的看法。只要他辩称他没有打算或选择伤害任何人，那么他就没有做错什么，也没有什么好道歉的。但他在这里的失败在于，他拒绝 164
将身份中非自愿的部分视为真正属于他的部分；他不接受他是谁这一点，超越了他的有意识的意志（conscious will）。他没能做到以正确的方式看待自己。正如我论证过的，对羞耻的倾向性是对我们自己宽广而非狭隘的看法的一部分。正如我们在无耻之人身上看到的，罪责并不能给出证据说明某人接受了对自己的这种更宽广的看法。

此外，使某人感到负有罪责，并不会让他采取对自己的这种更宽广的看法。罪责是我们领会自己所做的错事的一部分。[36] 领会到我所

34　对此的驳论，参见 Greenspan 1992, 1995。

35　我认为无耻的人很可能会有一种被强行激起的（conscripted）或发展不充分的罪责感，但他仍能感受到它。

36　墨菲提出了这一点：当我们“清晰地看到我们对他人造成的伤害”时，就会产生罪责（Murphy 1999: 332）。

做的事情是错误的，会帮助我从一个新的视角来看待我的行为或选择。例如，当我第一次认为我的行为或选择的对象是无辜的时候，我会把我的行为或选择看成是有害的。但从新的视角看待我的行为，并不需要激发我从新的视角看待我自己。如果我们想让无耻的人在他不感到羞耻的时候感到羞耻，我们就要让他看到自己还没看到的东西。要做到这一点，他就必须坦率地承认他并不总是他所认为的那样。由于罪责感与我们的自我构想的联系如此紧密，我认为它不太可能起到动摇我们的自我认识的作用。更糟的是，强调罪责而不是羞耻可能会导致我们对自己采取过于狭隘的看法，而我认为这种看法在道德上是不成熟的。如果我们主要为我们意志的产物感到负有罪责，那么我们可能会开始认为，任何在我们意志之外的东西都不是道德评价的正当对象。我们越是专注于我们自己的自我构想，就越不可能对破坏自我构想的观点持开放态度。我们可能会落入过于相信自己的判断的陷阱之中。我们需要有对羞耻的倾向性，以便对关于我们认为自己是谁的挑战持开放态度。目前还不清楚罪责是否能承担这一角色，过于强调罪责可能并不像我们所认为的那样具有道德进步性。

5.2　心理的与概念的

认为我们可以用罪责代替羞耻，这是以我们的情感是可替换的这一想法为前提的。我们可以停止感到羞耻，并开始感受到其他东西，而不改变我们道德心理的任何其他特征，这种看法把消极情感看作苹果上的坏斑。我认为我们没有理由接受这个观点。但它又引出了另一个重要的反驳。我论证过，羞耻构成了我们对他人观点的认识，以及

我们对自我构想局限性的认识。我也论证过，羞耻可以被看作是一种道德情感，因为它构成了某些道德承诺或道德心理的特征。这里有人可以追问“构成”的含义：这是一个概念上的主张还是一个心理上的主张？也就是说，如果没有对羞耻的倾向性，我们是否不能认识到他人观点和自我构想的局限性？还是说，对羞耻的倾向性一般或通常是这些承诺的一部分？

概念的和心理的主张之间的差别来自下面这个思想实验：我们可以想象一些人克服了对羞耻的倾向性，但是仍然能够让这些道德承诺完好无损。我们甚至可以举出一些人的例子，他们实现了我否认的情感转变。假设某人患有精神疾病，并因此感到羞耻。也许在一些有意义的事件之后，或者在所爱之人的帮助下，他努力摆脱了羞耻，得到了他所需要的帮助。这个人似乎克服了羞耻并且因此变得更好。这样的故事带有误导性。首先，某人能够停止对一件事感到羞耻，并不意味着他在总体上克服了羞耻。他不再对精神疾病感到羞耻，并不意味着他完全不再有对它的倾向性。其次，生活在羞耻中和感到羞耻是两件不同的事情。患有精神疾病的人可能不再生活在羞耻中，从而得到了他所寻求的帮助，但这并不意味着他会停止对他的精神疾病感到羞耻。我并不是说他应当对他的精神疾病感到羞耻，或者他对精神疾病的羞耻是一件积极的事情。我只是想说，我们为了支持道德心理学的零碎观点而诉诸的转变经验很可能不是它看起来的那样。摆脱这种长期的羞耻并不意味着他完全不再倾向于羞耻。

我认为，那些可能被这一反驳所诱惑的人会进一步推进这一观点。沃森就对斯特劳森的主张——怨恨是我们责任感的构成部分——提出

了这样的反驳。所以让我以怨恨为例开始我的讨论。沃森举了甘地（Gandhi）或马丁·路德·金（Martin Luther King Jr.）的例子，他们似乎超越了怨恨的情感，但似乎仍然要求人们承担责任。他写道：

> 他们站出来为自己和他人反对压迫者；他们对抗行为不当的
> 166 压迫者，敦促甚至要求他们为自己和他人考虑；但他们不带报复或恶意地做到了这些事，或者比其他人更接近做到了这些事。（Watson 1993: 148；强调来自原文）

努斯鲍姆最近出版的关于愤怒的书也同样以这种方式提到了金和甘地。她认为，他们取得的成就是“用爱和宽宏大量来取代怨恨的内在转变”（Nussbaum 2016: 218）。像金和甘地这样的道德楷模，被认为展现了我们可以在克服消极情感的同时使我们的道德承诺保持完好无损。如果这些是现实的反例，它们似乎就削弱了构成性的论述。如果我们能提供这样一个例子，即某人克服了羞耻，但仍然认识到他人的观点、认识到他的自我构想的局限性，那么羞耻就不会是这些承诺的构成因素。

首先，道德楷模可能并不像我们所说的那样能说明问题。因为对他们来说，“克服”这些消极情感意味着什么并不清楚。请注意，沃森认为，金和甘地能够在没有“报复和恶意”的情况下要求他人承担责任。但是怨恨的情感并不需要是报复性的或恶意的，金和甘地既没有报复也没有恶意，这并不表明他们没有怨恨。有时，道德楷模只是没有过度的消极情感，但这并不能作为他们完全不再感受到它们的证

据。[37] 同样，一个看起来从整体上克服了羞耻的人可能只是不怎么感觉到它，或者不经常感觉到它。此外，金和甘地可能并没有“克服”怨恨，而是非常善于缓和他们的怨恨。[38] 也许他们感受到了一闪而过的怨恨，并立即将注意力转移到其他方面，从而并未真正感受到它。此外，在构成性论述中，正是对怨恨的倾向性构成了我们对责任的构想——我们之所以容易感到怨恨，是因为我们认为他人要在我们面前对自己的行为负责。当然，对一种情感有倾向性，意味着我们至少会在某些场合下感受到它，但重复感受到一种情感并不等同于对它有倾向性。那么，即使金和甘地并不经常感到怨恨或试图不去感到怨恨，他们仍然可能敏感于怨恨这种情感。

假设我们如其所呈现的那样接受这些例子。假设金和甘地真的克 167
服了他们的怨恨之情，但仍然可以让人们承担责任。我认为，当我们援引道德楷模时，我们往往忽略了最重要的部分：他们有其他实质性的承诺来构成他们的道德承诺。金和甘地都拥护非暴力的哲学。在金的案例中，这些承诺有基督教的道德基础。正如金所说的：“非暴力的中心是爱的原则。”他认为这种爱是基督教的“圣爱”（*agape*），他将其定义为“在人的生活中起作用的上帝之爱”（King 1986: 8）。甘地的非暴力也有宗教基础，他坚守印度教的“不伤害”（*ahimsa*）的信条，这（大致）是一种同情众生的承诺（Ghandi 1972: 77-79）。甘地认为，为了实践不伤害，一个人必须“克服一切恐惧”，“放弃

37　努斯鲍姆有时将金描述为一个不过度怨恨的人，或者是一个将怨恨转化为积极追求的人（Nussbaum 2016: 221-222）。

38　正如甘地自己所说，“我并不是不能愤怒……但我几乎在所有场合都能成功地控制自己的情感”（Ghandi 1972: 78）。

对易逝的身体的爱”，并“爱那些恨我们的人”（77-78）。金和甘地都认为爱是他们与他人关系的根本。我们有理由认为，他们的形而上学承诺渗透进了他们的价值观，并影响了他们的情感。他们对爱和宗教教义的承诺，要求他们重新构想他们的道德承诺和他们对自己的认识。如果是这样的话，这些实质性的承诺也可能大大改变了他们的道德心理。我们可以像努斯鲍姆那样主张，以这种方式改变我们的心理的话，我们就能克服怨恨，生活就会变得更好（Nussbaum 2016: 249-250）。然而，这个论点是，我们应当大大改变我们的道德承诺，从而不再感到怨恨，而不是说我们可以在不大幅改变我们道德承诺的情况下克服怨恨。

那么，道德楷模所展现的是，如果你重组对自己的认识，以及你对自己与他人关系的设想，那么你对责任的构想可能就不会由对怨恨的易感性构成。这在何种程度上破坏了道德情感的构成性观点呢？我认为没有，因为构成性观点认为，如果不改变引起情感的整体景观（landscape），我们就无法摆脱这种情感。改变整体景观恰恰是金和甘地所做的，所以我们可以合理地期待他们的情感会发生变化。金和甘地是最常被引用的超越愤怒的道德楷模，这一点应该会让我们踌躇：我们有两个设法摆脱了这些我们不断诉诸的情感的例子。这两个人中的一个学习了另一个人的哲学。但是，用他们作为例子可能会扭曲而非澄清很多东西。如果我们仅从表面上（我不确定我们应该这样做）看这些楷模的例子，金和甘地对责任的构想看起来似乎和那些世俗的、非不伤害原则的实践者对责任的构想是相同的。虽然从表面上看，这种责任观也许与世俗的责任观在功能上等效，但其构成的基础却截然

168

不同。

那么，这是否意味着我们在原则上可以克服羞耻而仍然有相同的道德承诺呢？这取决于“相同”是什么意思。原则上，一个人有可能像金和甘地那样重组他的自我认识，从而不再体验到他的自我构想和身份之间的张力，但在功能上仍能保持对他人观点和自我构想局限性的认识。然而，金和甘地实现相同功能的基础，与一般的世俗道德行动者的心理并不一样。这种可能性并没有削弱构成性论述。克服羞耻仍然需要某人从根本上改变他的道德心理的特征，而羞耻只是其中的一部分。用罗尔斯的话说，要消除羞耻，就需要“拆除”（dismantling）它下面的心理脚手架（Rawls 2003: 428）。

5.3　适当性条件

捍卫羞耻的道德价值的最大障碍之一是适当性条件的问题。这一反驳有两个部分。第一，有人可能会认为，在某些情况下，特别是对于道德上的过错，我们似乎应该促动或倡导羞耻感的产生。如果我试图把关于羞耻的适当性条件放在一边，那么我的论述是否能够容纳如下直觉，即无耻的人应当对他们的负面品质感到羞耻？我会在下一章讨论这个问题，因为它涉及羞辱活动的问题。这个反驳的第二部分关于那些我们认为人们不应该感到羞耻的案例。在为羞耻辩护时，我似乎在为对它的总体倾向性辩护。如下结论似乎不可接受：我们根本不认为人们应该为他们的歪鼻子、种族、精神疾病以及成为可怕暴力的受害者而感到羞耻。因此，除非一种对羞耻的辩护能说明为什么在这些案例中感到羞耻是错误的，否则我们很难认为这种辩护是成功的。

我们深深地感到，人们不应当对这些事情感到羞耻。但是，我们所说的“在某些案例中‘感到羞耻是错误的’”，到底是什么意思呢？

169 我们可以从可理解性（intelligibility）或正确性（correctness）的角度来理解“感到羞耻是错误的”。[39] 如果我们能够讲通或者理解为什么有人感受到某种情感，那么这种情感就是可理解的；当某人在正确的情境中感受到某种情感，这种情感就是正确的。让我用两个不同的场景来说明。首先，假设我说我感到羞耻是因为烤面包机里有烤面包。在这个案例中，声称感到羞耻是错误的，因为这种羞耻是无法理解的（unintelligible），我的羞耻显得很荒谬，甚至我所说的“羞耻”是什么意思都很不清楚。请注意，像这样的场景并非羞耻所独有。如果我说我感到负有罪责是因为埃菲尔铁塔在巴黎，那么我的罪责同样是荒谬的。其他人根本不会理解我的感受，因为我们没能在羞耻感或罪责感与引起它们的事物之间建立联系。现在，如果我对自己的感受做出解释，情况就会发生变化：假设我想极力遵循低碳水化合物的饮食习惯，但在一时的意志软弱中我做了烤面包，并因此对自己的意志软弱感到羞耻。现在我的羞耻就是可理解的，因为在我的感受和烤面包之间存在着某种联系。

现在考虑一下这个案例：我说我对我的歪鼻子感到羞耻。大多数人都会主张，我不应该为我的歪鼻子感到羞耻，但这与我不应该对烤面包感到羞耻不同。大多数人都会理解我对我的歪鼻子感到羞耻，但他们会认为我感到羞耻是不正确的。但这里的“正确”是什么意思呢？当情感作为对正确对象的反应而出现时，它就被认为是正确的。例如，

39　这组术语来自泰罗尼（Teroni 2007: 399）。

当我们对危险的事物感到恐惧时，恐惧就是正确的；而对不危险的事物感到恐惧时，恐惧就是不正确的。当我们说对我的歪鼻子感到羞耻不正确时，我们通常的意思是，我的歪鼻子不是那种应该引起羞耻的对象。

当我们试图确定什么是羞耻的正确对象时，问题就出现了。需要注意，我们不能简单地说我的鼻子并不真的可耻，因为我不应该为此感到羞耻。这是循环论证。我们也不能简单地通过诉诸人们确实感到羞耻来回答这个问题，因为人们经常对自己的身体感到羞耻。正如查尔斯·泰勒所说，确定什么是“真正的”可耻的问题在于，羞耻是一种“主体体验到的与作为主体存在的某一维度有关的情感”（Taylor 1985: 53）。要理解这一点，我们可以将羞耻与恐惧和怨恨进行对比。

170

我们可以依据什么是危险的和带来肉体伤害的来解释恐惧。[40] 举出对人有危险的事物的例子相对容易：老虎有锋利的爪子和尖锐的牙齿，可以撕裂我的肉体，对我的身体造成严重伤害，并给我带来巨大的痛苦（51-52）。因此，列出恐惧的“适当”对象是相对直接的，既然我们可以在一定程度上清楚地确定什么样的东西是真正危险的。[41] 我害怕老虎是正确的，但我害怕老鼠是不正确的。同样，当我们认为有人对我们做了错事时，我们会感到怨恨，我们可以在一定程度上清楚地确定什么是“真正”的错误。如果有人故意伤害我、侮辱我，或对我做违背我意愿的事情，那么我就有理由怨恨——我正确地感受到它。

40　关于这个定义和恐惧之非理性的讨论，参见 Brady 2009。

41　我认为这个论点有缺陷，恐惧并不是那么直接的，但我会把这些反对意见放在一边，因为对它们的讨论会让我偏离正题。

我的意思并不是说，弄清楚什么是适当的恐惧或适当的怨恨总是很容易。尽管如此，我们可以看到，至少在原则上有一些标准，诉诸它们，我们可以确定什么是配得恐惧的（什么是危险的），以及什么是配得怨恨的（什么是冒犯的）。

那么，羞耻的标准是什么？在我看来，与恐惧或怨恨不同，没有独立的标准来确定怎样的羞耻是“适当的”。怀疑羞耻是否有正确的对象的一个原因是，我们对如此大相径庭的事情感到羞耻。我们可以再次对比羞耻与恐惧：恐惧往往有更大的局限性。甚至当我们害怕那些看起来并不危险的东西时，也有其他标准可以解释这种恐惧。例如，我们经常害怕那些令人毛骨悚然但并不危险的东西，如小丑、娃娃或无毒的虫子。然而即使我们把恐惧扩大到包括令人毛骨悚然的事物，仍然有许多东西可以被排除在外。关于羞耻的其他论述的一个问题是，它们试图诉诸某种价值或对象来统一各种羞耻的体验。哲学家们声称，我们对那些使我们感到无价值或低下的事物感到羞耻。然而，似乎并没有任何一种价值或标准能容纳我们认为是羞耻的所有案例。哲学家们通过将羞耻分为道德的和自然的两类，或者宣称困难的案例是错误的或非理性的，来回应这个问题。我所提出的则是另一个建议：之所以有这个问题，原因或许在于没有任何确定的价值或对象是羞耻去追踪或回应的。我认为，与其他情感不同，羞耻没有正确性或适当性条件。

171 羞耻关于我们如何体验自己，而不是关于如何体验世界的特征。正如查尔斯·泰勒所解释的，“可耻并不是一个可以独立于主体对它的体验而存在的属性”（Taylor 1985: 54）。这并不意味着世界之所是（the way the world is）不会影响我对可耻的体验；我们可以从人们

感到羞耻的各种事物中看到这一点。更准确地说，为了解释我为什么对某件事情感到羞耻，我必须诉诸以下事实，即我把它体验为对我的自我构想的遮蔽。我的羞耻感关于我如何看待自己，以及我与我身份的其他部分之间的关系。还是用泰勒的话说，羞耻是“指涉主体的”（subject-referring），因为可耻的东西是“由于我理解自己的方式”而显得可耻的（57）。在我看来，“正确地”可耻的事物就是我们觉得遮蔽了我们的自我认识的事物。[42] 我对我的歪鼻子感到羞耻，并不是因为歪鼻子具有可耻的属性。事物不会无条件地可耻；它们对那些体验到可耻的人来说才是可耻的。

如果是这样，那么其他人就没有资格决定我是否将自己的某些特征“正确地”体验为遮蔽了我的自我构想。我们需要注意的是，关于恐惧的争议与关于羞耻的争议相比有什么不同。当我害怕一只无毒的蜘蛛时，人们会说那没有什么可害怕的。为什么？因为这只蜘蛛并不危险。蜘蛛不会伤害我，因此不具有使恐惧成为正确反应的属性。当我说我为我的鼻子感到羞耻时，人们会说没有什么可羞耻的。为什么呢？因为他们会说我的鼻子并不可耻。问题是，当我们试图给出我的鼻子不可耻的理由时，我们最终给出的我不应该感到羞耻的理由无法令人满意。例如，我们可能会说，这并不可耻，因为我不能控制鼻子的样子。这里我们假定，只有我们可以控制的事物才是正确的羞耻对象。这种说法的依据是什么呢？它没有建立在对羞耻的实际体验之上，

42　这并不是说没有普遍认为可耻的事情。我们可以就什么样的事情会导致我们体验到羞耻达成一致，而不认为这种一致可以用什么是可耻的客观标准来解释。

因为我们经常对我们无法控制的事物感到羞耻。我们也不能说，对我们不能控制的事物感到羞耻是非理性的，因为这样的话我们就混淆了匹配性和适当性。

我认为，有些事情是适当地可耻的、有些则不是，这种直觉的基
172 础是（1）假设只有道德或品格上的失败才是“真正可耻的”，或者（2）对我们无法改善的事情感到羞耻是毫无意义或不健康的。我们认为，让人们对自己的身体、阶级、智力以及任何其他常见的羞耻来源感到羞耻，这是不公平的。因为这些体验是痛苦的、对他们不利的、不健康的、可能具有破坏性的。说我对自己的鼻子感到羞耻是不适当的，就是这样一种主张，即为我不能控制的事物或不是道德失败的事物“自责”是不健康的或不公平的。问题在于，我们从关于什么是公平或健康的讨论滑向了关于什么是“真正”可耻的讨论。由于我们不认为我应当为我的鼻子感到难过，因此我们想说，我没有理由为我的鼻子感到羞耻，我们想说，它没有什么可耻的。仅仅因为我们不希望人们为这些事情感到难过，并不意味着他们的感受在某种程度上是错误的。如果我对我的鼻子感到羞耻——如果我觉得我被它遮蔽了——那么它就是可耻的。其他人可能不希望我有这样的感受，并且有很好的理由，但这些理由并不意味着我的鼻子不是“真正”可耻的。

那么，在我看来，羞耻没有适当性条件。羞耻可能是可理解的或者不可理解的。如果我对烤面包感到羞耻，那么我的羞耻（如果没有一些特殊的叙事的话）就是不可理解的。另一方面，我对鼻子的羞耻是可理解的，因为我觉得它遮蔽了我。对我的鼻子感到羞耻可能是痛苦的、无意义的和不健康的，但这些考虑都不能让我们认为我没有理

由感到羞耻。然而，“有理由”感到羞耻并不意味着我（在道德上）应当感到羞耻，也不意味着我感到羞耻在道德上是好的。基于我对我的鼻子和我的自我构想之间关系的体验，“有理由”感到羞耻意味着我的感受是合情理的和可理解的。

我对自己的鼻子感到羞耻是讲得通的，但这并不意味着我的羞耻是好的或是坏的。为了清楚地看到这一点，让我们回到“悲伤”：悲伤是一种有价值的情感，但这并不意味着我们在特定的时刻感到撕心裂肺的悲伤是一件好事。[43] 既然我已经拒绝了道德可允许性的模式，我由此否认我们可以从我对羞耻的论述中提取出一个条件的清单，让我们可以判断羞耻的感受在任何特定情况下或对任何特定事物来说是好还是坏。但是，我拒绝羞耻可以有适当性条件的想法，并不意味着 173
它与道德生活无关。羞耻的道德价值并不在于它发作的适当性。相反，羞耻的道德价值是由我们对它的倾向性所揭示的关于我们的东西所决定的：我们认识到外部观点的权威，接受我们自我构想的局限性。羞耻感的发作是我们对它的倾向性的证据。保持对羞耻的倾向性让我们在道德上更好，但是这并不意味着在任何时候、对任何事情感到羞耻都是好的。

我放弃了羞耻的适当性条件，并不意味着我们不能同情那些对我们认为不应当感到羞耻的事物感到羞耻的人，也不意味着我们不应当试图帮助他们应对痛苦的感受。我们可以同时认为：（1）他们的羞

43　当然，我们认为人们经历悲伤的过程是好的，压抑这些情感是不好的。但在这里我们说的是某人应该允许自己感到悲伤，而不是说某次特定的悲伤感受是好的。

耻是可理解的；（2）对羞耻的倾向性在道德上是有价值的；（3）由于特定的羞耻可能是痛苦的或有害的，我们应当帮助人们以健康的方式应对这些痛苦的感受。帮助人们应对或解决他们的羞耻感，并不要求我们认为他们的感受是错误的或混乱的，也不要求他们完全停止这种感受。我认为，我所给出的对羞耻的论述，可以展示我们如何减轻羞耻而不对其进行管制。根据我的论述，当我们说我不应当为我的歪鼻子感到羞耻时，我们真正的意思是我不应当感到被我的鼻子所定义。其他人希望我看到，我的歪鼻子并不能决定我身份的全部。

要理解这是怎么运作的，我们可以想象一下我们是如何安慰那些感到羞耻的人的。我的亲人可能会对我说，“但你的鼻子很美；你应该为它感到自豪”，或者“鼻子有各种形状和大小”。在这里，他们试图通过帮助我从新的角度看待我的鼻子来减轻我的羞耻。我可以接受它的独特之处，并为它不像其他所有的鼻子而感到自豪。或者我可以接受每个人的鼻子都是不同的，这样就觉得我的鼻子没有我认为的那么显眼了。我们常常直接谈论身份问题来减轻羞耻感。有人可能会对我说，我的鼻子并不决定我是谁。我所爱的人可以提醒我“我是谁”中所有与我的鼻子无关的内容：一个好朋友、一个有天赋的大号手，或者一个微积分奇才。我认为我们在试图帮助那些对成瘾或精神疾病

174 感到羞耻的人时，也会使用这种策略。我们试图帮助他们看到，他们是被关爱的和被接纳的。[44] 减轻对精神疾病和成瘾的污名，要求其他人不要再根据他们认为精神疾病或成瘾对沾染它们的人意味着什么来

44　Norman Care 1996 关于康复的讨论对我思考这个问题很有价值。

下结论。换句话说，我们要求人们不再用这些东西来定义他人。

我们试图帮助人们重新考虑如何将使他们感到羞耻的事物融入他们的整体身份，以此来减轻他们的羞耻感。但这一任务并不要求我们说他们没有理由感到羞耻，也不意味着他们的羞耻感在道德上是坏的（或好的）。此外，认为人们不应该为他们的身体或社会阶层感到难过，这并不是对羞耻的谴责；它是对我们如何与自己的这些特征发生关系的谴责。有时，在成瘾和精神疾病的案例中，它是对这些特征在社会生活中如何被他人评判的一种谴责。换句话说，我们批评社会污名，但我们可以批评污名而不批评羞耻的情感。一个人们从来不觉得被自己的身体或社会地位定义的世界，可能是一个更好的世界，但它之所以更好并不是因为这是一个没有羞耻的世界。[45]

6　结论

道德哲学家在思考我们的道德情感时面临着双重挑战。我们试图解释它们在道德心理中的位置，同时确保我们的概念分析符合对该情感的日常体验。我论证了羞耻是对我们的身份和我们的自我构想之间张力的体验。尽管我的论述可以解释羞耻的不光彩特征，但这并不意味着羞耻没有道德价值。对羞耻的倾向性是重要的，因为它反映了我们对外部观点权威性的认可，这种认可也是我们的道德心理中引起尊重的特征。我们对羞耻的倾向性还表明，我们自己的自我构想并不是

45　我将在第五章讨论社会污名及其与羞耻的关系。

我们自我评价的决定性因素。我们感到羞耻，是因为我们并不总是我们所认为的那样。在我看来，即使有阴暗面，羞耻仍是一种道德上有价值的情感。克服羞耻并不是道德进步的标志，试图让自己不再倾向于羞耻，会毁坏而不是改善我们的道德心理。成熟的、心理上健康的道德行动者将会保持对羞耻的易感性。

第五章

被辱骂的埃阿斯：羞耻和羞辱

他们远远地看到了他，

等他一到跟前便成群地围了上来，

从四面八方以嘲弄的口吻攻击他。

骂他是疯子的弟兄，

一个全军的叛徒；

威胁要用石头砸得他体无完肤。

——报信人（Sophocles 1969: 34，《埃阿斯》第 725—730 行）

要捍卫羞耻是一种道德情感，就会一头撞上对羞耻的促动或羞辱的问题。羞辱是一个重要而适时的话题，它在哲学之外的各种背景下都有拥护者和反对者，像法律、新闻和激进行动领域。羞辱在数字时代变得特别突出；社交媒体平台让“揭露”（calling out）无耻的人这一行为变得更快、更高效。在这一章中，我想弄清楚什么是羞辱，同

时评估它的好的与坏的方面。

在非常广泛的羞辱范畴之下，有各种各样的活动。我会论证下面这些活动之间的区别：羞耻感（feelings of shame）、对羞耻的促动（invitations to shame）、羞辱（shaming）和污名化（stigmatizing）。

1　埃阿斯的死后余波

尽管羞辱近来得到了复兴，但它是一种有着悠久历史的古老实践。即使在埃阿斯死后，羞辱的主题在《埃阿斯》中还继续存在。透克洛斯（Teucer）（埃阿斯的同父异母兄弟）、阿伽门农和墨涅劳斯之间的互动就是羞辱的互动。

176　透克洛斯发现了埃阿斯的尸体，并试图保护它免受希腊人的虐待，他们现在已经知道了埃阿斯的谋杀意图。当墨涅劳斯出现时，他下令不准下葬埃阿斯，以此作为对他谋杀企图的惩罚。墨涅劳斯抱怨埃阿斯无耻：他没有被“有益健康的恐惧和羞耻”所触动，而这正是他不服从命令的原因（Sophocles 1969: 48，《埃阿斯》第 1079 行）。透克洛斯为埃阿斯辩护，并宣称无论墨涅劳斯说什么，他都会埋葬他的兄弟。这两个人随后互相辱骂，羞辱对方。墨涅劳斯暗示他算不上是一个勇士，因为他只是一名弓箭手：“这个弓箭手看起来傲气不小……如果给他勇士的铠甲，他不知要如何骄傲”（50，第 1116—1119 行）。透克洛斯带着侮辱的口吻回答说：“我虽然只是轻装，也可以敌得过你武装齐全”（50，第 1120 行）。两个人互相指责对方的言论“愚蠢”或“轻率”。墨涅劳斯把透克洛斯比作水手，坚持让船员在风暴中航

行。一旦风暴来袭，这个曾经大胆的水手就“把自己藏在斗篷里”，墨涅劳斯指出透克洛斯也会这样做（51，第 1141—1148 行）。然后透克洛斯讲了一个几乎不加遮掩的故事，这个故事关于一个因愚蠢而膨胀的人，有人建议这个人不要“激怒死者”，否则就会“后悔”（52，第 1150—1158 行）。墨涅劳斯和透克洛斯都认为对方轻率、粗鲁、傲慢，透克洛斯认为墨涅劳斯无耻，因为后者认为埃阿斯是个奴仆，要求不要埋葬他的尸体。墨涅劳斯认为透克洛斯无耻，因为他既傲慢，又像他的兄弟一样不服从和藐视正当的命令。两个人都因为他们认为无耻的行为而羞辱对方。

随后透克洛斯和阿伽门农之间的互动也是关于羞辱的，但它是另一种羞辱。阿伽门农指出透克洛斯的卑微出身：“你，我是说你这个被俘的女奴的儿子！如果你的母亲是个公主呢？那我想你就会举止愈加骄横，口出狂言！”（54，第 1229—1230 行）透克洛斯的回应是接受自己的出身：“奴隶，是的！蛮族母亲的儿子！”（56，第 1289 行）他继续说：“可悲的人啊，你为什么要这样嘲讽我？”然后接着列举了阿伽门农自己的祖先的所有不光彩事迹。当他讲完阿伽门农的家谱时，总结道：“这就是你的出身。你能指责我吗？”（56-57，第 1290—1299 行）可见，阿伽门农试图羞辱透克洛斯的家庭背景，而透克洛斯也以同样的方式回应，还羞辱了阿伽门农的虚伪。

直到奥德修斯到来，冷静的头脑才占了上风，但在羞辱的问题上，上述互动已经很有代表性了。阿伽门农和墨涅劳斯给我们提供了我们通常认为不适当的羞辱的例子。他们羞辱透克洛斯，说他不够有男子气概，因为他只是一名弓箭手，而不是一名勇士。古希腊人的羞辱的 177

当代对应物大概是，一个男孩由于打网球而不打橄榄球，因此受到羞辱。他们还羞辱他的卑微出身，认为他是奴隶和野蛮人的儿子，所以没有资格挑战他们。羞辱一个人野蛮的出身，可能类似于在现代羞辱一个人的贫穷。这些都是我们通常想要劝阻的羞辱的例子。

相比之下，透克洛斯所做的一些羞辱似乎很适当。阿伽门农和墨涅劳斯无视众神的要求，声称埃阿斯的身体应该被虐待。他们把他当作罪犯对待，尽管他事实上是伟大的勇士，他们也曾依赖他。他们通过侮辱和羞辱，对透克洛斯表现出傲慢的态度。由于他们侮辱他和埃阿斯，所以透克洛斯羞辱他们似乎是正当的。我们可能认为墨涅劳斯和阿伽门农应该对他们的傲慢和虚伪感到羞耻，所以我们不太介意透克洛斯给出他自己的羞辱。鉴于有些羞辱似乎是有正当理由的，有些则没有，那么我们应该如何在整体上看待这种实践呢?

2　羞耻感、对羞耻的促动、羞辱和污名化

当我们谈论羞辱时，我们必须弄清楚我们的意思是什么。“羞辱”是一个笼统的词语，通常（至少）包括以下内容：羞耻感、对羞耻的促动、羞辱和污名化。这一组态度、行为和制度有时会重叠。然而，正如我将论证的，重要的是要牢记这四件事之间没有必然的联系。虽然这四者之间的界限模糊，但如果我们不注意它们的差异，那就太疏忽大意了。在接下来的几节中，我的目的是区分“羞耻感”“对羞耻的促动”“羞辱”和“污名化”这四者。在这一部分中，我并不论证它们中的任何一个是好是坏；我想在我们问及它们的适当性之前，首

先对它们给出刻画。

2.1　羞耻感

羞耻感是本书的首要主题。我已经对作为一种道德情感的羞耻进行了说明。论证羞耻感在道德上是有价值的，并不意味着羞辱行为或实践在道德上是有价值的。声称一种情感在道德上有价值，并不意味着他人应该试图让某人感受到这种情感。例如，即使罪责是一种道德上重要的情感，这本身也并不能使诱导人们产生罪责感成为一种有道德价值的活动。我们需要一个单独的论证来确定试图让某人感受到某种情感——即便是一种有价值的情感——是不是可允许的。 178

羞耻感与对羞耻的促动、羞辱或污名化没有必然联系。当然，我们有时会以感到羞耻来回应这三者，但我们也可能会经历一系列其他的情感。例如，当墨涅劳斯和阿伽门农试图羞辱透克洛斯时，他变得愤怒，并违抗他们。我们可能认为某人试图羞辱另一个人是可笑的，并将其视为卑劣的或荒唐的。被污名化的群体的成员可能会接受这种成员身份，并庆祝它，而不是对污名感到羞耻。对抗“荡妇羞辱”（slut-shaming）的运动——对性活跃的女性的污名化——就是一个对羞辱和污名化做出“去羞耻回应”（unashamed response）的例子。[1] 反过来说，我们也可以在没有被促动、没有被羞辱、没有被污名化的情况下感受到羞耻。当我们独自一人时，我们可以而且确实会感到羞耻。我们也可以在回应他人的积极态度时感到羞耻。回顾辛德勒在接

1　关于荡妇羞辱的详尽讨论，参见 Poole 2013。

受感激时所感到的羞耻，他觉得自己不配得到这种感激。羞耻感可以独立于羞辱而产生。

我已经论证了羞耻感在道德上是有价值的，但我也论证了羞耻的道德价值并不是由某次具体的羞耻感觉的可允许性或价值决定的。我们是否应该羞辱他人或促动他人感到羞耻，更多与某次具体的羞耻感觉有关，而不是与羞耻在我们的道德生活中扮演的角色有关。到目前为止，我所提出的论证并不能回应关于羞辱的道德适当性问题。然而，我们需要注意的是，其他关于羞耻的论证不一定是这样的。传统观点可以很容易地主张，在某些情况下，促动人们感到羞耻是适当的。在传统观点看来，当某人远远没有达到他的理想时，感到羞耻就是一件好事。如果他没有充分意识到自己的失败，也不认为它们是很大的问题，那么其他人（也许是温和地）指出他没有达到自己的理想，从而试图引起他的羞耻感，就可能是适当的。

2.2　对羞耻的促动

179　一旦我们开始讨论羞辱，而不仅仅是羞耻感，就仍有工作要做，因为羞辱可能涉及几项不同的活动。第一件可能算作羞辱的事情，就是我所说的对羞耻的促动。对羞耻的促动，是我们激发他人产生某种认识的行为和态度，我已经说过，这种认识是感到羞耻的一部分。也就是说，当我们促动他人感到羞耻时，我们就是在试图让他人身份中的某个部分在他们的自我认识中放大。正如我在这里的理解，对羞耻的促动是有意的。但是我们经常在无意之间造成其他人感到羞耻。那个少年的母亲在他自慰的时候走进去，让他感到羞耻。她肯定不是有

意让他感到羞耻的，但她确实这样做了。既然我们问的是让别人感到羞耻是不是可允许的，那么我认为我们指的是这样的案例：我们有意识地试图让他人感到羞耻，是因为我们认为他们应该感到羞耻，而他们却没有。因此，我将撇开那些我们无意中造成人们感到羞耻的案例。

对羞耻的促动与对罪责的促动的作用方式大致相同。假设我对一个朋友说了一些伤人的话，而我并没有意识到这一点。第三方可以向我指出我说的话很伤人。他可能会说："如果有人对你这样说，你会怎么想？"他试图通过让我以不同的方式看待自己的话，来让我意识到或体会到我说的话很伤人。通过这样做，他希望我意识到我的话很伤人，而这种意识会使我感到负有罪责。在我看来，他是在诱导我感到负有罪责。

正如我所论证的，羞耻是一种感到被我们身份的某些特征所遮蔽的体验，而我们并不把这些特征看作是我们自我构想的一部分。那么，对羞耻的促动就是促动我们去面对我们身份中的那些部分，那些我们还没有面对或不想面对的部分。换句话说，对羞耻的促动就是鼓动我们取消或动摇我们对自己的看法。让我们回到那个无耻的自我推销者身上来说明这一点。他的行为表现为傲慢的和机会主义的。他又一次谈论他的新书，我可能会嘲弄他说："哦，是的，这只是你第一百万次谈论它，请继续。"我的嘲笑是为了让他令人讨厌的行为受到关注，从而引起他的注意。如果我能够让他的自我推销变得突出或突显，他就可能会因此而感到羞耻。我们促动人们通过认识到他们是如何做错的而感到负有罪责，与此相同，我们促动人们通过认识到他们不是他们所认为的那种人而感到羞耻。

180

在第二章中，我指出了恶心和嘲笑是羞耻中常见的典型体验。促动某人感到羞耻，一般会涉及对他们采取恶心或嘲笑的态度。[2]我们促动羞耻的目的是激起他人的自觉。我们希望无耻的人能够重新看待自己，看到他并不总是他所认为的那样。对一个人采取嘲笑和恶心的态度，迫使无耻的人清楚地看到那些自己原本没有意识到的特质。我们是否必须使用这两种态度中的一种来促动羞耻呢？我认为我们也可以使用其他态度，但这两种是我们在促动羞耻时最常见的态度，也是最有可能带来羞耻的态度。回到我那位无耻的自我推销的同事身上。假设我对他说："你的自我推销行为是冒犯的。"我所定义的无耻是指放不下自我构想的权威性。为了让他认真对待我的判断，就必须使他对不属于他自己观点的权威持开放态度。而由于他对自己的自我推销不感到羞耻，他就恰恰不准备承认其他观点在这方面的权威性。由于他的无耻，他很有可能将我的评论视为错误的或单纯出于嫉妒。为了让他对其他观点持开放态度，需要动摇他对自己的自我构想的信心。用俗话讲，需要煞煞他的威风。像恶心和嘲笑这样的态度正是具有对抗性的，足以用正确的方式让人感到刺耳。

2.3　羞辱

我将对羞耻的促动和羞辱进行区分，这乍听起来可能很奇怪。我知道，认为羞辱的意义在于促动人们感到羞耻是很常见的。虽然这两

2　贝尔（Bell）认为，蔑视最好是针对傲慢和虚伪这样的缺陷（2013: 110-126）。在她看来，由于傲慢的人（错误地）认为自己应该得到别人的尊重，因此蔑视是适当的反应，它把傲慢的人放在他所应该在的位置上（128）。

种活动是重叠的，但羞辱有一个对羞耻的促动所没有的额外的要素，该要素是：羞辱将缺陷或不端行为展示给公众看。对羞耻的促动主要是（尽管不总是）人际的。我们促动朋友、恋人、家人和同事感到羞耻。对羞耻的促动通常是面对面地进行，或者至少是小范围地进行的。相比之下，羞辱可能发生在公共场所：电视、新闻，以及整个社交媒体平台。羞辱也可以发挥一种惩罚或法律制裁的功能。此外，羞辱并不总是为了激起自觉，而对羞耻的促动则是为了激起自觉。羞辱可以以激起自觉为目的，但羞辱也可以是一种谴责的形式，或者仅仅有一种改变行为的企图。

在我到目前为止的讨论中，《红字》中的海丝特·白兰的缺席引人注目。海丝特是文学作品中最著名的羞辱受害者之一。作为对她通奸的惩罚，她被迫戴上了猩红的字母“A”。她首先被带到全镇人面前，并被迫在一个平台上站了三个小时。然后，她不得不在她的余生中一直戴着红字。对海丝特的羞辱是复杂的。在她的磨难和整部小说中，她似乎在特定的时刻感到羞耻，但并不总是清楚是什么引起了她的羞耻感。羞辱在一定程度上是为了让她感到羞耻，但同时也是为了强迫她忏悔。这也是对她通奸的一种法律制裁。现在让我把羞辱性的惩罚和法律制裁放在一边，而把重点放在不同于对羞耻的促动的作为实践或活动的羞辱上。如果我们把海丝特的案例看作羞辱的一个例子，那么羞辱是如何进行的呢？

在我看来，羞辱发生在其他人试图使被羞辱者的某些特征变得突出时，有时是为了引发他的自觉，但主要是为了让其他人看到。羞辱的核心是集结公众的注意力。为了羞辱某人，他的缺陷或过错必须被

指出来。对学生的不良行为进行羞辱的教师是在他们的同学面前（至少是一部分同学面前）这样做的。老板则在其他同事面前羞辱职员。羞辱在学校操场上的取笑中表现得最为明显。任何一个被喊过“肥仔”或“四眼”的人都是被羞辱的对象。对海丝特的羞辱说明了这一特点：“红字”的部分意义在于将她的罪行向她遇到的所有人广而告之，同样地，大喊“四眼”就是将戴眼镜这一讨厌的缺陷向能听到的所有人广而告之。这并不是说戴眼镜的孩子以某种方式不知道他有眼镜。喊“四眼”的目的是让他*感觉到*他的眼镜——就是要让他感觉到他的眼镜定义了他，好像眼镜是他最明显的特征，好像他*只是*“四眼”。虽然羞辱不必然在公共场合或一大群人面前发生，但羞辱并不只在两个人之间发生。

对羞耻的促动和羞辱之间的另一个关键区别是，羞辱有对羞耻的
182 促动所没有的其他目的。同样，对海丝特的羞辱清楚地说明了这一点。羞辱部分地是为了使她认识到她的罪行的严重性，但对她的羞辱也是为了改变她的行为。既然海丝特被戴上了红字，她就必须在公众的目光下生活。如果每个人都在监视，她就不可能做任何会带来更多不认可的事情。此外，她的罪行被展示给了社会上的其他人。对她的羞辱是一种谴责，使她成为一个反面教材，提醒她的同辈通奸应当是不可接受的事情。尽管羞辱可以带来与对羞耻的促动相同的意识，但它有一个额外的公共维度，这使它能够完成其他任务。

2.4　污名化

最后，羞耻感、对羞耻的促动和羞辱都与*污名化*不同。污名化

与羞辱相似，但它主要是为了唤起人们对某一特征或不当行为的注意，然后将该人标记为某些（通常是边缘化的）群体的成员。这个人的身份（identity）由此主要被界定为其群体成员身份（group membership）的表征。污名化至少可以通过两种方式进行。首先，有时个人被污名化是因为他们属于一个已经被污名化的群体。例如，遭受贫困的人就以这种方式被污名化。贫困的污名是复杂的。它部分源于人们的负面态度和偏见，它也源于误导性的公共政策和普遍的（有时是故意的）无知。负面态度和糟糕的政策相互强化，形成了污名。这样一来，污名就是“个人性的”“社会性的”和“制度性的”（R. Walker 2014: 54-58）。污名是个人性的，因为属于一个被污名化的群体会导致个人感到被污名化，一个正在遭受贫困的人可能会觉得他的地位是可耻的（R. Walker 2014: 54）。污名是社会性的，因为它们是由不属于被污名化群体的人所塑造和维护的。例如，社会性污名可以是一组非贫困者所认为的贫困者所拥有的特征，例如，“无能、懒惰和犯罪”（R. Walker 2014: 53）。制度性污名产生于与被污名化群体相关或针对被污名化群体的公共政策（R. Walker 2014: 58）。福利改革就是制度性污名的例子。例如，美国的一些州有政策规定对福利领取者进行强制毒检。制定这些政策的部分目的是确保福利金不被“浪费” 183
在罪犯身上。由于存在围绕着贫困的社会性和制度性污名，从而被认定为穷人的人就会因为被视为属于这个被污名化的群体而被污名化。

当一个人被有意地标记为不属于某个群体或标记为较差时，污名化也会发生。对海丝特的羞辱在某种程度上也是一种污名化。那个红字是为了将她与其他无罪的人区分开来。因此，那个字母促使人们对

她进行区别对待，因为她属于“罪人”的群体。她在这个群体中的成员身份会告诉其他人关于她所需要知道的一切。海丝特每天都体验到对她的污名化：

> 牧师们在大街上停下来，进行劝诫教导，这立即会招来围观的人群，把这个可怜的有罪女人团团围住，有的耻笑，有的皱眉……她渐渐对孩子们产生了恐惧；因为他们从父母那里接受了一种模糊的观念，感觉这个讨厌的女人身上有些可怕的东西……他们会远远地尾随其后，尖声喊叫……当陌生人好奇地打量那个红字时——没有人不这样做——他们在把那红字重新往海丝特的灵魂中烙烫一次。（Hawthorne 2007: 113-114）

她与其他人的每一次互动都在提醒她，她不再受到日常世界的欢迎，而这正是“红字”要做的。

与对羞耻的促动和羞辱相比，污名化涉及对某人的社会地位的操纵。在像海丝特这样的案例中，污名化的目的是降低或至少改变某人的社会地位。她被戴上了红字，这样她就会成为一个被排斥的人。在贫困的污名的案例中，即使没有明显的标记或烙印的行为，这种污名也通过一系列偏见和政策的复杂互动，使一个群体被边缘化。像海丝特一样，遭受贫困的人可以在互动中被污名化：就像海丝特是嘲讽和说教的对象一样，使用食品券购买杂货的人也会受到粗鲁的评论和愤慨的瞪视。[3] 即使没有特定的羞辱性的互动，污名化也会导致羞耻感。

3　沃克提供了这些互动的几个例子（R. Walker 2014: 108-117）。

遭受贫困的人因被认为是罪犯、懒惰胚或乞丐而感到羞耻（R. Walker 2014: 107）。这些特征是贫困的社会污名的一部分，并且即使没有人说或做一些无礼或伤害性的事情，穷人也会因这种污名而感到羞耻。

然而，污名化并不等同于羞耻感或羞辱。例如，羞辱有时意 184
在呼吁自我改善。努斯鲍姆引用了芭芭拉·埃伦赖希（Barbara Ehrenreich）的《我在底层的生活》（*Nickel and Dimed*）中的一个主张作为例子，埃伦赖希认为美国人应该对低薪阶层的困境感到羞耻（Nussbaum 2004: 211）。埃伦赖希揭示了美国人靠最低工资生活有多困难，其意图是羞辱美国公众，让他们认识到问题有多严重。她想把这件事提出来，展示在台面上，这样我们就会看到这个丑陋的真相，并为之做些什么。但这种羞辱不是为了操纵任何人的社会地位。而对污名化来说，即使它从未引起羞耻感，也会一仍其旧。它的主要目的就是降低某人的社会地位，而不管它激发了什么情感。污名化可以很容易地使一个人接受他的地位，或使他感到愤怒和不服。海丝特在戴着红字期间经历了一些这样的时刻：她用她的针线活使她的红字变得极为美丽（Hawthorne 2007: 88-89）。她相信戴着它能让她对别人的内心有特别的洞见（114）。几年后，这个字母“不再是一个招来世人嘲弄和挖苦的污名，而成了某种令人忧伤的东西，人们看见它既有敬畏，也有尊敬”（248-249）。她和许多被污名化群体的成员一样，基于污名而又不顾污名，重新建立了她的认同和身份。

羞耻感、对羞耻的促动、羞辱和污名化可以而且应该区分开来，尽管它们之间有关联。既然我们对这四者都已有所了解，我们就可以转而讨论它们的价值问题。我们应该促动他人感到羞耻吗，我们应该

羞辱他人吗，以及我们应该污名化他人吗？

3　我们应该促动羞耻吗？

让我先讨论促动羞耻在道德上是否适当。我已经论证了对羞耻的倾向性在道德上是有价值的。但是我论证了这一点并不意味着我们可以用羞耻的道德价值来为特定的羞耻的感受列出适当性条件。然而，似乎有我们恰恰想要宣称人们应该感到羞耻的情况。如果他们在应该感到羞耻的时候没有感到羞耻，那么我们作为道德行动者同伴（fellow moral agents）是否应该促动他们感到羞耻呢？首先，我认为重要的是要知道我们为什么促动某人感到羞耻。

3.1　为了自我改善而促动羞耻

185 促动羞耻的一个最常见的原因是激发自我改善。在我看来，当我们促动某人感到羞耻时，我们是在促动他产生一个新的自我意识，在这个意识中，他的消极特征放大了。我们促动自我推销者不要把自己看成是精明的或为自己的工作感到骄傲的人，而是一个冒犯的和傲慢的机会主义者。面对这个不一样的自己，自我推销者可能会体会到他是如何在其他人面前表现得令人讨厌和冒犯的。如果他以这种新的方式看待自己，他可能就会下决心改变他的行为。因此，促动某人感到羞耻是为了激发他在道德上的自我改善。

我认为这类促动羞耻的行为是我们应该避免的道德陷阱。我们不应该为了让人们改善自己而使他们感到羞耻。首先，正如我所论证的，

也正如悲观主义观点的支持者所乐于指出的，羞耻并不总是带来自我改善。人们有时会以攻击或暴力来回应羞耻，有时甚至以自我摧残的行为来回应羞耻。我们没有理由认为，在感到羞耻时，自我推销者会决心改进。他可能会大发雷霆，也可能会开始恨自己。那些希望为自我改善的主张辩护的人可能会争辩说，对羞耻的促动必须在正确的环境下发生，而且是关于正确的事情，这样才能安全地激发自我改善。以努斯鲍姆关于建设性羞耻的评论为例。努斯鲍姆认为，如果羞耻（a）“与有价值的道德和公共规范……相关联”，（b）鼓励远离“舒适的自恋”的信念，以及（c）加强“所有人类在社群中的包容感”（Nussbaum 2004: 212-213），那么羞耻可以是建设性的。接着，假设一下我们促动某人为某些道德上不好的特质感到羞耻，比如说残忍或自私。我们还要确保我们所促动的是一个有可靠的自我认识的人的羞耻：我们知道羞耻是痛苦的，而且有潜在的破坏性，所以我们必须小心翼翼地把它当作一把手术刀而不是一把剁肉刀来使用。[4] 有人可能会说，采取这些预防措施将减轻促动某人感到羞耻的负面影响，因此可以成为引导某人进行道德自我改善的有效方式。

这个论证的问题在于，它假设我们应该首先引导他人进行道德上的自我改善。在对情感做出规定的论证中，有一个微妙的转变，我们 186
应该对此保持警惕。“你应该感到羞耻”的想法并不蕴涵着“我应该让你感到羞耻”。作为道德共同体的成员，我们无疑有责任相互承诺

4　德奥纳、罗多尼奥和泰罗尼对羞耻（不一定是羞辱）提出了这样的警告：“［羞耻之美］无疑是脆弱的……当长期地和非理性地感受到它时，［它］对个人和他身边的人都有潜在的破坏性。”（Deonna, Rodogno, and Teroni 2012: 183）

和维护我们的道德标准。我们不应该允许道德行动者同伴不被尊重、被虐待、被伤害。然而，阻止或防止道德上的错误是一项与“帮助”其他道德行动者改善他们的道德品格相独立的任务。首先，行动者所承担的道德自我改善，以及对自己的品格负责的任务，是德性的工作的一部分。[5] 换句话说，一个人从事德性的实践的部分内涵在于他对自己的品格进行适当的自我反省。当然，我们都没有完美的道德知识，而且，正如我所论证的，由于我们的身份有一部分是由我们与他人的互动所决定的，因此我们必须给予和接受道德反馈。如果一个行动者同伴问我是否认为他是自私的或傲慢的，我当然可以告诉他真相。获得道德上的自知之明并不是一项孤立的任务，有时我们确实需要他人的判断和意见。但我们应该提供道德反馈这一事实，并不意味着当机会到来时，我们有义务指出其他行动者可以在道德上改善自己的方法。

此外，为了其他人的自我改善而促动他们感到羞耻，会破坏我们自己的谦逊品格。当我促动其他人感到羞耻时，并不是在他已经请求我提供意见的时候。当我们出于激发自我改善的目的而促动人们感到羞耻的时候，我们已经决定，无论他们是否寻求道德反馈，他们都需要这种反馈。我认为傲慢或自私的人是令人反感的和不尊重人的，而且我认为他应该改变他的处事方式。如果我决定促动他感到羞耻，我就已经决定我有资格指出他的缺陷，并把它们指出来给他看。但是，我认为某人不应该自私或傲慢这一事实，并不意味着我应该是那个刺

5　这是一个康德式的观点：“因为另一个人作为一个人格，其完善恰恰就在于这一点：他自己有能力按照他自己关于义务的概念为自己设定自己的目的。”（Kant 1996: 518-519, 6: 386；强调来自原文）我在这里的讨论深深得益于康德对德性的说明。

激他改变自己的人。这里的问题是，举着镜子照其他人的缺点，可能意味着我不会像他们一样对这些缺点不敏感。我并不是要持一个如此强的主张，即由于我们同样会犯道德的错误，所以我们不可以评判和 187
批评其他人。道德评判和批评是道德生活的不可或缺的一个部分。我所指出的问题是促动羞耻所特有的问题，而不是更普遍的道德评判的问题。如果促动某人感到羞耻明确地以激发自我改善为目的，那么它假定了我们处于进行道德教育的地位，而不仅仅是进行评判。如果我们可以随意让人们对某些缺陷感到难为情，那么我们就假定自己没有这个被我们仔细审查的缺陷。我们促动他人感到羞耻，因为他们对自己是谁是自欺的——有时是故意如此。当我们促动羞耻时，我们就扯下了这种自欺的面具。但是，如果你认为自己已经准备好扯下别人的面具了，那就是假定你已经扯下了自己的面具。对羞耻的促动，不是使我们处于相对于另一个道德行动者同伴的道德行动者的地位，而是使我们处于相对于一个道德学生（moral pupil）的道德教师（moral teacher）的地位。认为我有资格对自欺的人进行道德教育，暴露了我不够谦逊，因为我自己也可能缺乏适当的自我意识。

3.2　促动羞耻作为道德上的自卫

还有思考促动羞耻的另一种方式，它可能会避免与激发自我改善的促动羞耻一样的道德危险。有时我们可能会把促动羞耻作为一种（我将称之为）道德上的自卫（moral self-defense）的形式。[6] 在有些情况下，

6　我已经论证过，这是康德关于可辩护的对羞耻的促动的观点（Thomason 2013）。

促动某人感到羞耻是对某种攻击性行为的适当反应。这方面最明显的例子是傲慢。假设我有一个同事，他经常表示他在智力上的优越性，他认为他比我更聪明，比我更有成就。傲慢的问题不仅仅在于他有这种冒犯性的错误信念。即便承认他的确比我聪明，他的傲慢仍然会是个问题，即他认为他的优越的智力使他有资格让我基本上都听从于他。[7] 傲慢的人希望别人认为自己比他更差或更低。[8] 当我们把傲慢的人和专家做对比时，我们就可以看到这一点。一个在某一领域有专长的人可能会合理地期望其他人在有关该领域的问题上听从他的意见。例如，
188 一个水管工可能期望电工在涉及水管的问题时会听从于他。认识到某人的专业性意味着我们在相关问题上会听从他的意见。

与专家不同，傲慢的人要求一种不同的听从。傲慢的人认为别人应该把他看成是具有更高的地位或身份的人。在我的例子中，我这个对自己的智力很傲慢的同事认为，他有权从他人那里得到一种普遍的尊重。因此，他表现得好像他的意见是最重要的，他的偏好应该优先于其他人的偏好，其他人没有理由反对这种期待。正如贝尔所说，傲慢的人“以牺牲别人的利益为代价来寻求尊重”（Bell 2013: 108；强调来自原文）。这样一来，傲慢的问题在于，它对尊重提出了不正当的要求。我不必由于傲慢的同事比我聪明就认为他的地位比我更高。承认他比我懂得多并不需要我把自己看得比他低，但如果他对自己的智力感到傲慢，那这正是他所期待的。

7　贝尔提出了这样的定义，傲慢的人“认为自己比与他们来往的人更值得尊敬和尊重”（Bell 2013: 114）。

8　康德对傲慢给出了这样的定义：傲慢的人“认为他有权以蔑视的态度对待［他寻求其尊重的人］”（Kant 1996: 581, 6: 465）。

在傲慢的案例中，对羞耻的促动将是道德上的自卫，因为傲慢的人拒绝承认我的观点的权威性。他认为他优越的智力使他有权不认真对待我的判断、观点或反对意见，即使是在他并不比我了解更多的情况下。因此，他试图从我这里得到比他应得的更多的、也比我有义务给予的更多的尊重。但是如果我屈从于他优越的地位，那么我就是不尊重自己。他无权要求我在他面前卑躬屈膝。如果道德行动者屈服于对听从和尊重的不正当的要求，他们就会冒犯自己的尊严。请注意，这个傲慢的人可能仍然承认我是他的道德行动者同伴，鉴于这一事实，他不会虐待我或操纵我。然而，他仍然可以认为我的判断没有他的判断重要，他可以在他想的时候就不理会我的意见。[9] 他仍然认为我是一个道德行动者，但他不认为我的观点与他自己的观点是平等的，也不认为我是一个值得认真对待、倾听、互动或学习的人。

在这种情况下，促动他感到羞耻将是一个适当的回应。我可以通过采取一种常见的态度来激发他的羞耻。我可以嘲笑或取笑他，表达我对他的恶心，或表现出蔑视。有人可能会问，为什么我应该做这些 189
事情，而不是简单地解释他的傲慢有什么问题，或试图让他为自己的行为感到负有罪责？首先，试图让傲慢的人看到他的行为是冒犯性的，这就为辩护和解释提供了可能，但我们所寻求的并不是他对傲慢的辩护和解释。想象一下，我的同事试图辩护或解释他自己的傲慢："我毕竟比你受过更多的教育，而且我有很大的职业成就，你对我的尊重

9　贝尔解释说，傲慢的人并没有对他人的道德地位（standing）"产生错误的信念。相反，他们的主要错误是认为自己有一个相对较高的地位（status），并将这种假想的地位凌驾于他人之上"（Bell 2013: 129；强调来自原文）。

为什么不比对你自己的尊重更多呢？”他认为自己在这方面比我强，这一事实不容辩解。但是卓越的智力和职业成就不是我在他面前卑躬屈膝的理由，也不是他要求我听从他的理由。

像罪责和怨恨这样的态度，依赖的是与恶心或嘲笑不同的道德词语。罪责要求对我们的行为进行批判性的自我反省；如果我想让某人感到负有罪责，那我就是想让他从一个新的角度来看待他的行为。我想让他看到他对自己所造成的伤害负有责任，也许还要为此做些什么。但这是我们想从那个傲慢的人那里得到的吗？我认为答案是否定的。我们希望傲慢的人以不同的方式看待自己。我们希望他能像我们看到的那样看待他自己：冒犯的、自以为是的和贬损的。我们也想让他以不同的方式来看待我们。我们希望他认识到，我们的观点和他的观点一样重要，他不能对我们不屑一顾。换句话说，我们希望他能有我们在羞耻的体验中所具有的认识。我们希望他能看到他的冒犯性的优越感正是他的决定性特征，我们希望他能感受到我们的观点的实践分量。促动傲慢的人感到负有罪责，不会带来我们所寻求的反应。

有人可能会在这里反对说，嘲笑和恶心的态度是不尊重人的。[10] 我们应该恭恭敬敬地与他讲道理，以使他改变自己的行为方式。但是，试图让我的傲慢的同事感到负有罪责或针对他的傲慢简单地与他讲道理的前提是，他已经对我的反馈持开放态度。要想让他在内心产生罪责，那他就必须把我的观点视为重要的。但他傲慢的事实排除了这种态度，他认为他有权对我的观点不屑一顾，这正是他的傲慢一开始就

10　关于蔑视并不像人们认为的那样不尊重人的论点，见 Mason 2003; Bell 2013; Thomason 2013。

令人反感的原因。如果我可以促动某人感到负有罪责，那是因为我能够让他从不同的角度来重新考虑他的行为。但这意味着他必须愿意将我所说的话接纳为一种合理的可能性，也就是说他必须已经认真对待了我向他展示的他的行为的版本。 190

与此相反，傲慢的人会简单地将我的反对意见视为非常乏味的胡说或小肚鸡肠的妒忌。我们不能恭恭敬敬地与那些认为自己可以随意并有权无视我们所说的话的人打交道。更进一步，在某种程度上，恭敬地与他打交道会对我们的自尊造成损害。正因为我的傲慢同事不把我的观点当回事，所以如果我指出他的行为是冒犯性的，他就可能会嘲笑我的这种耐心的解释。然后呢？在他嘲笑我时，我是否应该继续向他陈述我认为他应该接受的道理？我想这是在要求人们忍受比他们应该承受的更多的不尊重。超过了某个限度的话，恭敬地与那些拒绝认真对待我们的人打交道会迫使我们牺牲一些自尊。而正是在这一点上，像嘲笑和恶心这样的态度就可作为防卫。为了避免因试图与拒绝认真对待我的人讲道理而使自己不受尊重，我可以简单地走开，拒绝与他打交道。我可以翻白眼，对我的同事要求我听从报以嘲笑。在这种情况下，我可以通过拒绝屈从于别人对尊重的不正当的要求来保护自尊。

在我看来，我们促动人们感到羞耻，只有在道德自卫的情况下才是道德上适当的。促动人们感到羞耻作为一种激发他们的道德改善的方式，破坏了我们在自我认识上的适当谦逊。在这些情况下，促动人们感到羞耻所涉及的虚伪的风险太大：我们不应该把自己变成道德教育家，把别人的道德缺陷举到他们面前。但是有时促动人们感到羞耻是一种自我保护的方式，以对抗特殊类型的道德冒犯。当其他人拒绝

认真对待我们时，或者当他们认为自己比我们更重要时，促动人们感到羞耻可以保护我们的自尊。无耻之人有时正是这样做的——无耻的奉承者认为不管他是多么谄媚，别人仍必须对他有好感。无耻的自我推销者表现得好像他有资格利用每一个场合和每一次谈话来吸引别人对他的注意。这两种类型的无耻之人都简单地认为，别人无论如何都会忍受这种行为。因为他们认为自己只是精明的或诚实的，他们认为其他人也会有同样的看法。在这些情况下，对羞耻的促动试图动摇冒犯者自我构想的权威。动摇这种自我构想的目的，不是为了改善冒犯者的道德，而是为了让他们承认我们的观点的权威性。

4　我们应该羞辱他人吗?

191　到目前为止，我只是在有限的情况下为对羞耻的促动辩护。羞辱是否也有在道德上适当的情况呢？回顾一下，羞辱有公共的一面，而对羞耻的促动则没有。羞辱通常是为了促成行为的改变或作为一种谴责的形式。羞辱的道德可允许性是一个特别适时的问题。推特（Twitter）*和脸书（Facebook）等社交媒体平台上的网络羞辱（Internet shaming）既流行又有效。有两本关于这个主题的畅销书提供了两个不同的羞辱案例。詹妮弗·雅凯（Jennifer Jacquet）在《羞耻是必要的吗：旧工具的新用法》（*Is Shame Necessary?: New Uses for an Old*

---

*　“推特”是全球知名的社交网络平台，创立于2006年3月。2022年，推特被埃隆·马斯克（Elon Musk）收购；2023年7月，平台被更名为“X”。——译注

Tool）中赞成羞辱，而乔恩·龙森在《所以你被公开羞辱了》一书中警告说不要羞辱。让我以推特上的羞辱为例，简单介绍一下他们赞成羞辱和反对羞辱的不同版本。

4.1　好和坏

雅凯提供了在推特上对苏珊·科曼基金会（Susan G. Komen Foundation）进行羞辱的例子（Jacquet 2015: 18-19）。2012 年，科曼宣布从美国计划生育联合会（Planned Parenthood）撤回 65 万美元的资金。此举被认为是对反堕胎倡导者的批评的屈服，因为计划生育联合会提供堕胎护理。[11] 正如雅凯所解释的那样，在该决定宣布后的三天里，皮尤新闻卓越项目（Pew Project for Excellence in Journalism）监测了推特用户对科曼基金会的提及。他们发现，在提及该决定的“2534665 条信息”中，“64%”的信息是对该决定的批评（18）。当报纸报道这一事件时，推特上的信息量达到了顶峰，“每两秒钟就有五条推文”与此相关，“而且其中大部分都是负面的”（18-19）。到那天结束时，科曼基金会改变了其扣留计划生育联合会资金的决定。根据雅凯的说法，科曼基金会收到的负面曝光是羞辱的力量的一个例子。对科曼基金会的强烈批评使该组织改变了被许多人认为不公平的决定。雅凯认为，这样的例子突出展现了羞辱的力量和潜能：

> 羞耻不仅是一种感觉。它是一种工具——一种微妙的、有时

11　《洛杉矶时报》（*Los Angeles Times*）上由迈克尔·希尔茨克（Michael Hiltzik）撰写的文章这样报道科曼基金会的决定（Hiltzik 2014）。

> 是危险的工具——我们可以用它来帮助解决严重的问题。羞辱是
> 192 一种非暴力的抵抗形式，任何人都可以使用，它可以……影响群体的行为方式。（26）

雅凯认为，羞辱特别适用于组织的不良行为。因为组织的不良行为不太可能得到正式的惩罚，而羞辱可以代替惩罚（106）。由于大公司通常关注它们的公众形象，所以羞辱可以有效地说服它们做出本来不会做出的改变（114）。对雅凯来说，羞辱的最佳对象是有钱有势者：羞辱“机构、公司或国家的不良行为可能不仅仅更有效……而且……可能更容易被接受”（174）。羞辱也可以帮助无权无势者发声。科曼基金会取消对计划生育联合会的资助，会伤害到许多社会经济背景较差的妇女，她们虽然不堕胎，但也依赖于诊所的医疗服务。人们可以说，基金会因其决定而得到的负面报道最终保护了处于弱势地位的人。正如雅凯所说，当我们面对有钱有势者的不良行为时，羞辱有时是“我们所唯一拥有的”（106）。在这种观点下，羞辱是一种工具，鉴于它的强大和有效，它可以而且应该被用来做好事。

乔恩·龙森通过贾斯汀·萨科（Justine Sacco）的案例介绍了羞辱的弊端。在龙森所讲述的故事中，贾斯汀是一家杂志社的公关经理。在去往开普敦（Capetown）机场的路上，她在推特上写道：“要去非洲了。希望我不会得艾滋病（AIDS）。只是开玩笑。我是白人！”（Ronson 2015: 68）。高客（Gawker）* 的一名记者山姆·比德尔（Sam Biddle）

---

* 高客（Gawker）是一家美国传媒公司，总部位于纽约市，旗下拥有一系列博客网站，专注于名人和媒体行业。——译注

是第一批转发她的推特的人之一。龙森写道，比德尔认为对她的摧毁是合情理的，“因为贾斯汀是个种族歧视者，对她的攻击就要是拳拳到肉的”（78）。在十一个小时内（她的飞行时长），贾斯汀在推特的趋势（Trending）*上排在了第一位。成千上万的推特用户指出她的推文是种族歧视的和无知的（69）。当她在开普敦着陆时，有陌生人跟踪她并拍下了她的照片。当她回到家时，记者们跟着她去了健身房（71-72）。事件发生三周后，龙森因为该书的写作采访了贾斯汀。她解释说，她的推文是为了开玩笑——是为了嘲笑美国人不知道世界其他地方发生的严重问题——但她也意识到，她的推文看上去不是这样的，她不应该这样说（73）。由于这条推文，她失去了工作。她害怕离开她的公寓，并患上了失眠症。她的谷歌搜索结果使她无法认识新 193
朋友（80）。正如龙森所说，“一个人的生活毁于”一个无聊的玩笑（79）。

与强大的组织的案例不同，贾斯汀的案例中的羞辱与其说是正义，不如说是暴民的正义。龙森承认自己曾在推特上参与过羞辱活动。龙森这样描述他自己在羞辱活动中的演变过程：

> 我还记得，当迄今为止遥不可及的邪恶亿万富翁……创建自己的推特账户时，我感觉多么兴奋。在历史上，我们第一次有了一种直接接触到象牙塔里的寡头的途径……我们开始高度警惕冒

---

* 趋势（Trending）是推特上的一个实时热搜排名栏目，若某个词、短语或话题被提及的频率在某一时段高于其他词、短语或话题，其趋势在该时段就会上升。——译注

犯行为。一段时间后，我们不仅仅是对冒犯行为保持高度警惕，还有胡诌。对其他人的糟糕行为的愤怒，已经开始大量消耗我们的精力。（88）

推特羞辱的对象不仅仅是强势的公众人物，也可能是只说了一点愚蠢或冒犯的话的“普通人”（90）。这种羞辱起初是为无权无势者提供权力，后来却变成了对一切可供批判的东西的寻求。

4.2　羞辱的道德风险

雅凯和龙森呈现了同一枚硬币的两面。对强势群体的羞辱与对贾斯汀·萨科的施压（pile-on），这两种活动并没有什么不同。当我们羞辱强势群体或普通个体时，我们是在做同样的事情。我们在呼吁人们注意不良行为或错误，并将它们置于公众审查之下。就强势群体而言，我们这样做是为了标示他们的不良行为是不可接受的，并希望激发改变；就个人而言，我们这样做是为了表明该行为或错误是不可接受的，也许还为了激发品格的改变，尽管并不总是如此。没有人怀疑，羞辱可以是有效的：组织和个人都会收到一个响亮而明确的信息，即他们所做的事情是不可接受的。正如雅凯的例子所示，羞辱已经激起了影响广泛的改变，而其他的策略并不奏效。但问题不在于羞辱是否有效，问题在于我们是否应该这样做。

4.3　给无权无势者赋权还是给渴望权势者赋权？

让我从对团体、组织或机构的羞辱开始说起。在这些情况下，没

有反对羞辱的完美论证。对于每一个问题案例，似乎都有理由说羞辱是适当的。我认为我们无法辩护一种不进行羞辱的严格义务，但这些 194
情况下的羞辱在道德上仍是可疑的，我们不这样做会更好。

雅凯主要将羞辱呈现为一种政治工具。她把它描绘成一种大多数人都可以参与的抵抗形式。然而，她的论点并没有区分抗议或对一个团体施加公共压力与羞辱该团体之间的差别。用她的一个例子来说，工会劳工经常在正在进行的建筑项目前进行抗议，因为这些项目没有雇用工会劳工（Jacquet 2015: 143-146）。公众抗议一定是羞辱吗？公众抗议显然是为了吸引人们对某项事业的关注，而且显然是为了将负面的注意力引向作为抗议对象的实体。公众抗议的目的也是为了提高人们对该事业的认识，有时它们针对路人的程度和针对被抗议的实体的程度是一样的。诚然，公众抗议活动试图尽可能地引人注目，并试图破坏被抗议组织的声誉（至少是暂时的）；但把所有形式的公共压力都归为羞辱，并不能让我们理解羞辱的独特之处。我们应该警惕将任何类型的公众抗议或公众批评归为羞辱的策略。仅仅因为人们旨在吸引公众对某一事业的关注，并不意味着他们是在羞辱。

让我们试想一下这样一个抗议的案例：它看上去确实是一个羞辱的例子。正如雅凯所指出的，工会劳工有时会在机构外用一只巨型充气老鼠进行抗议（143）。与单独的纠察线（picket line）*不同，巨型充气老鼠似乎特别有羞辱性。为什么呢？老鼠是嘲笑性的或嘲弄性的。

---

* 纠察线指罢工时由纠察员组成的人墙，他们一般驻扎在受到抗议的机构大门外，在抗议的同时阻止其他雇员和顾客进入大门，并呼吁未罢工雇员参与罢工。——译注

路边的巨型充气老鼠有一些滑稽或可笑之处，它意在传达这样的信息，即负责雇用非工会劳工的人本身就是老鼠。换句话说，他们是低级、恶心的有害的生物。这只老鼠意在传达通常涉及对羞耻的促动的态度：嘲笑和恶心。将一个团体或组织描绘成令人恶心或作为笑料的样子，这就使得抗议形式是羞辱性的。几乎所有形式的抗议或公共压力都依赖于对负面关注的吸引，但羞辱依赖于一种特殊的负面关注——充气老鼠所象征的那种嘲弄。被工会用老鼠抗议的公司被期望看作是贪婪的、阴险的和敛财的。正如我在上面所论证的，羞辱的目的是使某些缺陷或不良行为成为被羞辱的实体中最突出的东西。因此，当我们羞辱一个团体时，我们的目的是使被羞辱的特质或缺陷成为人们在想到该团体时首先或唯一想到的东西。

我们应该通过羞辱来对组织提出抗议吗？对一个强势团体进行羞
195 辱性的抨击，很容易让人感到高兴。人们对强势团体的愤怒，部分来源于它们有时无耻的运作：例如，公司往往拥有如此之多的资金和如此之大的政治影响力，以至于它们看起来完全不受普通人的批评或反对的影响——它们似乎可以逃脱任何攻击。在这种情况下，对该组织的羞辱似乎是一种对它们的令人反感的无耻行为的解毒剂。它们从事不良行为而不受惩罚，对它们的羞辱可以打破这种不受影响的属性。这样一来，羞辱似乎可以是一种让强势团体负责的方式，否则它们就会逃脱责任。

如果对强势团体的羞辱有问题，我认为这个问题不在于它对这些组织做了什么。科曼基金会可能已经失去了捐款——也许甚至是大量的捐款——而且它的声誉也受到了打击。问一个组织与其捐赠者和支

持者之间应该是什么关系，这是一个恰当的问题。公众肯定有权向一个组织传达他们对该组织的做法的不满。一个团体无权要求公众信赖或帮助维持它的正面声誉或形象。当人们羞辱强势团体时，他们本质上是在发动一场负面的公关活动。那些使用充气老鼠的工会劳工是在用另一种叙事来反驳被抗议公司自己的公开叙事。[12] 公司可能把自己说成是社区的支柱，而工会则把它说成是一个不择手段的贪婪的剥削者。这种反叙事的呈现是策略性的。工会之所以用老鼠进行羞辱，是因为它希望公司雇用工会劳工，而羞辱是一种强有力的威胁。对强势团体的羞辱是一种权势的游戏，它是没有钱和政治影响力（这两者正是强势团体所拥有的）的人手上仅有的几张牌之一。

当我们把羞辱强势团体看作是权势游戏之外的事情时，麻烦就来了。把对强势团体的羞辱说成是把权力交给无权无势者，这是很诱人的说法。我们把自己看作是罗宾汉（Robin Hood）*或杀死歌利亚的大卫（David slaying Goliath）**。我们用正义的语言来掩饰自己，把自己想象成道德标准的执行者，让强势团体为它们的不良行为负责。当公司改变它们的做法时，我们觉得我们已经在世界上实现了有意义

12　龙森采访的一位被羞辱的人（迈克·黛西［Mike Daisey］）是这样描述对个人的羞辱的："我觉得真正的公开羞辱……是一个人试图给出的自己的叙述和社会试图给他的不同的叙述之间的冲突"（Ronson 2015: 200）。

*　罗宾汉（Robin Hood）是英国民间传说中的英雄人物，活跃于12—13世纪。他武艺出众、机智勇敢，仇视官吏和教士，是一位劫富济贫、行侠仗义的绿林英雄。——译注

**　歌利亚（Goliath）是非利士人的将领，带兵进攻以色列军队，这个巨人拥有无穷的力量，所有人看到他都要退避三舍，不敢应战。最后牧童大卫（David）用投石弹弓打中歌利亚的脑袋，并割下他的首级。大卫日后统一以色列，成为著名的大卫王。该故事见于《圣经·撒母耳记上》第17章。——译注

的改变。但是，正如雅凯和龙森所指出的，羞辱往往只是道德戏剧。
196 由于羞辱是关于公众形象的，所以如果强势团体安抚了公众的疾呼，那么可能就不会发生真正的改变。雅凯以金枪鱼罐头上的“对海豚无害”（dolphin-safe）的标签为例指出了这一点，标签一经推出，“我们就感觉好多了，又恢复了吃金枪鱼，而并没有想到十多年来金枪鱼罐头的‘对海豚无害’的标签一直是成问题的”（Jacquet 2015: 5）。“对海豚无害”的标签安抚了愤怒的消费者，但它并没有带来有意义的改变。由于这个标签针对的是公司的公众形象，因此它给人一种公司已经改变了做法的错觉。

用充气老鼠进行羞辱的工会抗议者可能会说服公司雇用工会劳工，但这可能并不会使该公司更公平合理地对待工人，也不会对改善非工会工人的工作条件起到多大作用。当然，我并不是要说，工会工人应该把时间花在为所有人争取更好的工作条件而进行的抗议上。我们可以关心一些问题而不是其他问题，并相应地确定优先次序。但我正在指出的是，我们应该清楚对强势团体的公开羞辱本质上是什么：通过操纵公众形象进行策略性的胁迫。这样的羞辱是表演性的。公众扮演着被激怒的消费者的角色，而公司则扮演着歉疚的作恶者的角色。只要这个强势团体扮演的角色让公众满意，它就不需要进行任何有意义的改变。羞辱强势团体的一个危险是把道德剧场当真。如果斗争只停留在公众形象的层面上，而不是实质性的政策变化层面上，我们就会自欺欺人地认为，羞辱事实上把权力交到了无权无势者手中。羞辱最终可能分散我们对做出有意义的改变的注意力。正如雅凯所说，“像

凯撒·查韦斯（Cesar Chavez）*这样的活动家，在20世纪60年代罢工和抵制食用葡萄时，不会在葡萄上贴了写着‘由赚取最低工资的农场工人采摘’的标签后，就结束他们的努力”（Jacquet 2015: 6）。这并不是说羞辱永远不会起作用，但羞辱策略的作用比我们想象的更有限。事实上，羞辱主要是一场公众形象的战斗，这使我们满足于表象的改变。相信羞辱的表演是为了实现正义，这也会让我们沾沾自喜、倍感振奋。一旦我们看到事情在表象上有所改变，我们就可以拍拍自己的胸脯庆贺一番，因为我们觉得自己已经“有所作为”了。

另一个问题是，打倒强势者也有点令人不安。尼采常常有先见之明，他警告说：“无论谁与怪物搏斗，都应该注意在这个过程中他自己不会变成一个怪物”（Nietzsche 1966: 89）。换句话说，想要羞辱强势者的愿望说明了什么？当我们实现积极的改变时，我们感觉很好，但我们也乐见强势者的失败。我认为我们的动机是不透明的，以至于我们 197
应该想一想，我们是为正义得到伸张而高兴，还是为某人被打落马下而高兴。我的主张不是说羞辱永远不会导致正义，也不是说每个参与羞辱的人都在自己的动机上自欺欺人。关键是羞辱的嘲弄本性会招致道德上的隐患：它很容易变成残忍的和欺凌的。当然，没有人会为星巴克（Starbucks）、亚马逊（Amazon）或康卡斯特（Comcast）**这样

---

*　凯撒·查韦斯是一位墨西哥裔美国劳工运动者，也是联合农场工人联盟（UFW）的领袖。他为了改善农场工人的工作和薪资条件，组织了多起罢工，最引人注目的是1965—1970年间大获成功的“德拉诺葡萄罢工”（Delano grape strike）。——译注

**　康卡斯特是一家位于美国的全球通讯业集团公司，是全球最大的广播和有线电视公司之一。——译注

的强势公司的欺凌行为流泪——毕竟，它们一直在欺凌消费者。但这恰恰是问题所在：我们的羞辱在多大程度上是为了让强势公司做正确的事情，又在多大程度上是为了报复或满足对更强大的对手迎头痛击的快感？在羞辱过程中，我们感到将“邪恶”的公司打倒是可辩护的。这种心态在道德上是幼稚的；它没有考虑到一个事实，即在供应链的另一端实际上还有其他人。毫无疑问，羞辱并不适于精微的区分；它是一把剁肉刀，而不是一把手术刀。它允许我们忽略道德的复杂性，信奉道德戏剧的假象，并在这样做的时候自我感觉良好。

羞辱还带来了一个更深层次的张力：有时追求世界上有意义的改变与个人德性的事业相抵触。像羞辱这样的强大而有效但在道德上可疑的策略，可能会带来我们希望看到的社会改变。然而，参与这些策略的道德行动个体可能有助于带来变化，但这些变化是以他们自己的品格为代价的。我的反对意见可能不会动摇那些认为羞辱是一种重要政治工具的人。他们可能愿意甚至乐意接受道德风险。我在这里只是想说，即使是在羞辱有钱有势者的时候，也存在着道德风险。对组织的羞辱可能是强大而有效的，但它可能导致我们沾沾自喜和沾染道德上的天真。

4.4　揭露与施压：社交媒体上的羞辱

既然我们已经看到了羞辱团体或机构的一些道德风险，那么就让我们转向羞辱个人的问题。我认为，我们公开羞辱我们的道德行动者同伴，在道德上是不适当的，即使他们看起来应该被羞辱。我曾在有限的情况下为对羞耻的促动辩护，但我论证了促动某人感到羞耻以激

发其自我改善是不正当的。这些相同的理由也影响到羞辱的道德适当性问题。如果我们不应该在人际的环境下指出人们的缺点，那么我们 198
也就不应该把它们揭露出来接受公众审查。我们不应该认为自己是道德警察：道德行动者没有义务去确保他们周围的人都是有德性的。当我们的道德行动者同伴不被尊重或被错误对待时，站出来支持他们，这与把别人的缺点拿出来嘲弄是不同的。

也就是说，对像贾斯汀这样的人进行羞辱是很容易的。首先，她发表的是种族歧视言论。因此，她的玩笑是不尊重人的，而且即使她没有开任何特定的人的玩笑，这也可以轻易地算作一个错误。种族歧视往往反映在态度或不经意的行为上：预设、随口一说和误导性的问题，都会暴露出种族歧视的态度。这样一来，种族歧视行为往往不是公然的或明显故意的。[13] 我们可以将种族歧视的态度作为我所说的我们的非意愿身份的一部分。我可能不认为自己是种族歧视者，因为我从来没有对任何人进行过种族上的侮辱，但我可能会因为我所持的预设或我所做的不加思索的事情而被认为是种族歧视者。我也有动机不认为自己是种族歧视者，所以我很可能特别不受我是种族歧视者的证据的影响。正如我已经论证过的，我不认为自己有种族歧视的态度和信念，这并不意味着我可以把自己的自我构想看作是这个问题上的权威。如果这些都是对的，那么种族歧视的表达方式看起来是羞辱的很好的候选对象。如果我们考虑到这种情况在推特等社交媒体平台上是如何发生的，那么这个案例就会得到支持。如果贾斯汀在推特上开了一个种族歧视的玩笑，其他推特用户可能会认为，只要对她的种族歧

13　沙利文将白人特权的图景复杂化为无意识的或无意的（Sullivan 2006）。

视玩笑报以蔑视，就会动摇她的自我构想，迫使她意识到她所说的话确实是种族歧视的、伤害性的和不尊重人的。在这种观点下，羞辱看起来很尖刻这一事实不应该阻遏我们。正如贝尔所论证的，有些行为配不上文明的互动："当一个种族歧视的轻蔑表达威胁到道德社群的成员的自尊时，它吁求的是一个不文明的回应。"（Bell 2013: 226）

这是一个有吸引力的立场，我认为它助长了人们在推特等平台上持续不断地遇到的羞辱行为。这里要区分两种说法。首先是这样的说法：指出其他人的种族歧视言论和行为就是为了确保我们的道德行动者同伴不再受到不尊重。这种说法否认了我做出的保护他人免受不尊重和指出人们的缺陷之间的区分。有人可能会说，在贾斯汀的案例中，
199 指出她的缺陷就是防止她不尊重他人的方法。如果我们不"揭露"她的行为，我们就有纵容她的风险。第二种说法是，种族歧视（或性别歧视、残障歧视、阶级歧视，或无来由的憎恨）应该被羞辱，因为它是一种缺陷或恶性。由于种族歧视是通过我们的非意愿身份表达的，因此我们需要动摇那些表现出这些态度的人的自我认识。他们需要意识到，即使他们不认为自己是种族歧视者，他们还是表现出了种族歧视。因此，对他们的羞辱恰恰是正确的反应。

让我从第二种说法开始谈起。诚然，种族歧视经常反映在我们的非意愿身份中。在我看来，我们有理由让那些表达种族歧视态度和表现出种族歧视行为的人感到羞耻，原因与我们可以促动傲慢的人感到羞耻一样。如果我们恭敬地与那些不承认我们的权威的人打交道，我们就会损害我们的自尊。贝尔令人信服地指出，作为种族歧视态度的

接受者，完全有理由对那些表达这些态度的人表现出“反蔑视”，“以适当的蔑视回应种族歧视者，可以纠正他对地位的主张，并有助于恢复他认为自己配得的尊重和敬意与他实际配得的尊重和敬意之间的平衡”（Bell 2013: 216）。作为种族歧视对象的人，有理由促动羞耻，以此作为保护他们的自尊的一种方式。然而，回顾一下，我曾主张对促动羞耻和羞辱进行区分。仅仅因为我们有理由促动羞耻，并不意味着我们有理由进行羞辱。贝尔的论点和我的关于道德自卫的论点，适用于那些成为种族歧视态度的对象的人。但我们必须问，它们是否也适用于本身不是种族歧视对象的旁观者。为了说明这一点，让我引入一个龙森提到的现实生活中的案例。在一次科技会议上，一个名叫汉克（Hank）的男人在一个关于让更多女性进入科技领域的演讲中和他的另一个男性朋友开了性暗示的玩笑（Ronson 2015: 114-115）。坐在这两个男人前面的一名女性（阿德莉亚［Adria］）听到了这个玩笑。她感到恶心和愤怒，转过身，拍下了他们的照片，并在推特上写下了汉克的玩笑话（114）。会后，她又发了一篇博客，解释了她这样做的原因。她解释说：“昨天我在 PyCon 大会上公开揭露了一群不尊重社群的人……昨天，编程的未来岌岌可危，我发出了自己的声音”（115-116）。阿德莉亚在不尊重的意义上解释了她羞辱汉克和他的朋友的决定。他们的性暗示反映了一种不欢迎女性的文化。她感到不受欢迎和不被尊重，她也担心像汉克这样的笑话会进一步阻止女性进入科技领域。她的羞辱不仅是为了向汉克，也是为了向科技界的其他人传递一个信息，即性别歧视是不对的，不应该被容忍。

阿德莉亚在这里占据了两个角色。她是一名女性——事实上，她

是一名有色人种女性，这使得她在（白人主导和男性主导的）科技社群中的地位更加不稳定。汉克的笑话是对她作为一个人和作为一个道德行动者的不尊重。他的玩笑很可能既让她感受到了威胁，又让她觉得自己是被忽视的；汉克觉得开这个玩笑很平常，这让她觉得她的观点似乎是可以被忽视或无视的。但是，阿德里亚也承担着一个忧心的（concerned）社群成员的角色。她承担这一角色并不是因为她是一名女性，尽管这个角色无疑受到她是一名女性这一事实的影响。她是科技社群的一员，关心科技社群的标准和做法，并能影响这些标准和做法。任何个人，无论其性别、阶级还是种族，都可以承担一个忧心的社群成员的角色。作为忧心的社群成员，我们关心整个社群所表达的价值观。阿德莉亚作为科技社群的一员，不希望这个社群有性别歧视，她认为科技社群的所有成员都有义务确保社群没有性别歧视。当她遇到说或做性别歧视之事的社群成员同伴时，她认为他们的性别歧视行为是不可接受的。因此，汉克的性别歧视笑话在两个层面上具有冒犯性：它冒犯了作为道德行动者同伴的女性个体，她们应该得到平等的尊重；它也冒犯了认为性别歧视是不可接受的科技社群成员。

如果我们把汉克和阿德莉亚看作两个独立的道德行动者，那么对羞耻的促动是适当的——阿德莉亚可以转过身来向汉克投以鄙夷的目光，或者讽刺地说：“哇，你真是太成熟了。”这种反应会让汉克意识到，其他人可以听到他说的话，并且他未能意识到他的玩笑是如何让像阿德莉亚这样的女性感到被贬低和被侮辱的。对羞耻的促动将使汉克注意到他自己表现出来的样子：一个性别歧视的讨厌鬼。阿德莉亚会促动他感到羞耻，以此来捍卫她的自尊。她没有义务恭敬地解

释他的玩笑是如何冒犯人的，而嘲笑他或表现出恶心则可以让她重新确立自己观点的权威性。在这个案例中，羞辱是没有必要的，因为对羞耻的促动可以做我们所需的道德工作。

但是，如果我们不把阿德莉亚和汉克看作是两个独立的道德行动者，而是看作忧心的社群成员呢？在这种情况下，阿德莉亚不仅感到被汉克的玩笑所伤害、被侮辱或不被尊重；而且她认为他的性别歧视没有表达出她所处的和她所关心的社群的价值观。汉克的行为现在不仅仅是对她的侮辱，还代表了她不希望她所处的社群中的任何人参与其中的那种行为。因此，她的目的不只是为了保护自己免受汉克的侮辱，她还想确保她的社群和社群的所有成员都合乎社群的价值观。羞辱汉克传递了这样一个信息：像这样的玩笑与我们共同持有的价值观是背道而驰的。这样的羞辱对被羞辱的人和群体的其他成员来说是一种沟通——它表明，这是不可接受的。在这种情况下，羞辱的公开性看起来正是我们所需要的。我们需要将社群成员违反价值观的行为公之于众，以明确社群的价值观是什么。

由于所有忧心的社群成员都有责任维护社群的价值观，因此如果我们不去谴责违反这些价值观的行为，我们就会同流合污，使某些成员在社群中不受欢迎。那么，当我们认为自己是忧心的社群成员时，羞辱似乎是正确的反应。这有助于解释为什么羞辱已经成为线上社群——比如说推特——如此重要的一部分。羞辱的公开性解决了另外两个问题，特别是在种族歧视和性别歧视方面。第一，它以一种重要的方式使违法行为变得可见。很多时候，其他人根本不相信那些成为种族歧视和性别歧视对象的人。当有色人种和女性报告种族歧视和性

别歧视时，他们往往被告知是反应过度的或出于玄想的。因此，羞辱将性别歧视和种族歧视的言论展示出来而让大家看到。从而有色人种和女性有了一种展现这些事情确实发生了的方式，他们并不是在“瞎编”。第二，羞辱可以防止那些发表性别歧视和种族歧视言论的人以匿名的方式发表。羞辱剥夺了开这些玩笑或发表这些言论时人们所具有的安全感。例如，如果一名女性可以转发或发布她收到的厌恶女性的言论或电子邮件的截图，那么，发送者就无法在私下诋毁后全身而退。如果被他们辱骂的人可以通过转发他们所说的话来羞辱他们，那么言论的匿名性就会被消除，他们就会被曝光。这种曝光再次帮助女性和有色人种表明他们的指控是真实的。这种曝光实际上也惩罚了发
202 表这些言论的人。你由于充满仇恨的言论而成为公众批评浪潮的对象，这至少会让你再做这样的事之前三思。由于这种类型的惩罚往往是社群对此的仅有惩罚——社交媒体对每个人都是自由和开放的，推特不能（或不会）轻易地封禁那些说了不是实际威胁的冒犯性话语的人的账号——因此某人可能面临的强烈反响取代了官方制裁。

鉴于所有这些考虑，支持羞辱的理由是强有力的。然而，我认为它存在着道德上的问题。首先，我们要清楚地认识到，当一个人违反了社会设定的标准时，为对他的羞辱进行辩护，意味着我们在为海丝特·白兰所经历的那种羞辱进行辩护。当海丝特戴上红字时，传教士在街上拦住她，教训她的罪行，孩子们对她大喊大叫，她就是在遭受羞辱——她的罪行被展示出来，以便（a）她不会再做这种事，（b）让社会知道她所做的事情是不可接受的。传教士和孩子们正在做的正是他们被期待做的事：表达他们对她的罪行的鄙弃。他们与那些转发、

回复和嘲笑贾斯汀或汉克的种族歧视和性别歧视言论的推特用户没有区别。有些人可能会说，我们可以认为清教徒社群羞辱海丝特是不合理的，但与此同时认为在推特上羞辱种族歧视者和性别歧视者确实是合理的，这是因为我们不认为通奸是那种需要被羞辱的罪行，而不是因为一般的羞辱有什么不对。清教徒的错误之处（除了他们的手段过于高压之外）在于内容，而不是做法。

当然，我并不是说支持羞辱的人在为红字辩护，但在这两种情况下发生的事情在某种程度上并不是两种不同的活动。羞辱是公开举出一个人的不良行为来嘲弄，并引起人们对这一缺陷的注意的活动。这就是发生在海丝特身上的事情，也是发生在贾斯汀和汉克身上的事情。那么，我对羞辱的反对意见就针对其核心。我们必须要问，整个羞辱的实践——公开指出人们的缺陷以表明它们在我们的社群中是不可接受的——是否是合理的，即使这些缺陷非常丑陋而进行羞辱的人是出于好意。

首先让我对支持羞辱的一些理由提出质疑。我们可能想羞辱某人的一个原因是，如果我们保持沉默，就有可能纵容他的行为。例如，贝尔这样说明他的观点：“对［种族歧视者］做出文明的回应，就有可能纵容他们所施的［恶行］，从而进一步破坏道德关系”（Bell 2013: 219）。如果社群（在这种情况下，道德社群）的每个成员都有责任维护其价值观，那么如果我们允许人们说种族歧视或性别歧视的话，我们就允许他们违背社群的价值观，反过来，我们自己也没有履行维护这些价值观的义务。然而，如果我们接受这一论证，它也并不直接导向羞辱。正如我之前所论证的，没有什么可以阻止我们促动人

们感到羞耻。如果一个同事说了一些种族歧视的东西，我可以通过促动羞耻来回应——我可以翻白眼，我可以瞪着他，我可以厌恶地走开，或者我可以简单地指出他的言论中令人反感的地方。在人际层面上，我们不需要保持沉默，但我们也不必进行羞辱。

即使不从人际角度理解一个案例，我们作为忧心的社群成员也不必为了不成为冒犯行为的同谋而进行羞辱。这里的论证依赖于这样的前提：由于我们有责任维护社群的价值观，因此我们的任务就是确保其他社群成员也这样做。但这第二项义务并不是由第一项义务产生的。它假定了一些类似于道德上的执行权的东西：我们有责任强制执行（enforce）社群的价值观并维护它们。假设我的道德社群认为撒谎是错误的。作为这个社群的一员，我的任务是避免撒谎，以及确保诚实的价值观体现在我们这个社群的行为中。这并不意味着我应该确保我的社群成员同伴在所有来往中都是诚实的。如果我发现我的一个社群成员同伴撒了谎，我无疑应该谴责他的行为是不诚实的。但如果我不把他的不诚实行为公之于众并提请注意，我是否就没有履行维护社群价值观的义务呢？我不认为我没有履行。在确保我的社群坚守诚实的价值观这件事情上尽我的一份力，并不意味着我必须确保我所在的社群中的每个人都能实现诚实的价值。

为了维护我们社群的价值观，我们必须羞辱他人，这种说法要求我们不仅是道德的行动者，还是说教（moralizing）的行动者。[14] 说教

14　我在这里采用了德赖弗（Driver）的术语："一个道德主义者（moralist）可能只是在给他自己施加压力。但一个说教者（moralizer）是针对他人的"（Driver 2005: 138；强调来自原文）。

有不同的形式，但这里的说教是指一种令人反感的完美主义。正如德赖弗所写的，“当一个人接受了［社群］的价值观后……就会有一种感觉，即无论何时何地，如果不坚守这些价值观，就会感到懈怠”（Driver 2005: 141）。那些主张揭露违反社群标准的成员是维护某些价值观的 204
要求的人假定，我们对这些价值观的承诺必须包含对这些价值观的强制执行。那么，羞辱就起到了执行机制的作用。诚然，如果我们从不谴责种族歧视和性别歧视行为，人们可能会怀疑，我们在多大程度上真正认为这种行为是不可接受的。但谴责和批评并不要求羞辱。以推特为例，回复一条种族歧视的推文说“你所说的是种族歧视的，这是不可接受的”，和转发该人所说的内容并附上评论说“看看这个人是怎样的一个种族歧视者”是不同的。如果我致力于反种族歧视，那我当然有义务通过谴责种族歧视行为来维护这一价值观。但这一承诺并不要求我对种族歧视行为进行羞辱。当我们要求人们揭露违反社群价值的行为来“证明”他们坚守这些价值观时，我们就创造了一种令人反感的道德完美主义和道德巡查的氛围。

支持对种族歧视或性别歧视进行羞辱的人可能会回应说，以愤怒、怨恨或不认同的方式谴责种族歧视行为太过礼貌了。正如贝尔所说，种族歧视“需要一种不文明的回应”（Bell 2013: 226）。可能嘲笑种族歧视正是我们应该做的——也许如果人们看到种族歧视被讥讽，他们最终就会抛弃它。他们可能会说，用愤怒或不认同来回应赋予了它太多的重要性。然而，这里有两个不同的主张。一种主张是，我们应该嘲笑或讥讽种族歧视。另一个主张是，我们应该嘲笑或讥讽发表种族歧视言论的人。对于我们是否应该嘲笑种族歧视，我将保持不可知

的立场。一方面，让这种态度看起来很荒谬或令人厌恶也许会让更多人放弃这种态度；[15] 但另一方面，嘲笑种族歧视也可能会刺激到那些怀有种族歧视态度的人并使其变得更糟。在我看来，这两种结果都有可能。这样的话，如果羞辱被用作实现某种积极变化的策略，那么它也许能起作用、也许不能。此外，我们可能会问，我们是否应该把种族歧视和性别歧视视为荒谬的。嘲笑某样东西或觉得它荒谬和愚蠢，意味着我们不害怕它，也不把它看作威胁。但由于种族歧视可能是危险的和有威胁性的，所以也许嘲笑会使我们对它掉以轻心。

205 我们是否应该嘲笑种族歧视而不是对它感到愤怒，这是一个开放性的问题，超出了我在这里的讨论范围。但我们是否应该嘲笑或讥讽那些发表种族歧视言论的人，则是一个独立的问题。正如我在上面所论证的，羞辱的目的是使一个缺陷或错误行为变得突出，以使有这种缺陷或行为的人感到被它所遮蔽。我们把这个特征作为这个人的决定性特征。当贾斯汀因为她的种族歧视玩笑而在推特上被羞辱时，别人就是把她当作种族歧视者来回应的。因此，羞辱是以一种道德上令人反感的方式泛化的（globalizing）。现在，把一个人的某个特征作为他的主要特征，并在这一描述下与他互动，未必有什么错。我是一个哲学家的事实是我的一个突出特征，有很多人在这个描述下认识我并与我互动。因此，当我们说羞辱是泛化的，我们就必须准确地说明泛化的问题是什么。

问题在于，当我们羞辱他人时，我们就把自己放在了一个定义他

15　阿皮亚（Appiah）提供了一个与此有些相似的论点（2010）。

们在社会生活中的身份的位置上。我们决定他们的身份应该是什么，并促使其他人据此与他们互动。但是，是什么让我们有权利把自己放在这个位置上呢？我们也是他们所在的社群的成员。我们是他们的道德行动者同伴。当我们进行羞辱时，我们是在主张对他们有一种不合法的权威。我认为无耻之人的问题在于，他把他自己的自我构想作为他身份的主宰。当我们羞辱他人时，我们使他们身份中的社会部分成为主宰：因为你在我们面前表现得是个种族歧视者，所以你就是这样的人。我们假定，我们对你的评论或行为的“解读”是完全正确的，以至于我们自信满满地呼吁社群公开谴责你。你如何看待自己并不重要，而且我们可以把你的任何抗议解释为试图减轻自己的罪恶感或责任。无耻之人是冒犯性的，因为无耻之人不受我们观点的影响。但是，羞辱某人也是冒犯性的，因为它不受被羞辱者的观点的影响。在羞辱过程中，不允许被羞辱者对他自己的身份有发言权。

有人可能会反对说，发表冒犯性的和不尊重人的言论的人配不上被文明对待，但这里的问题并不关于文明（civility）。当然，我们可以谴责和批评他人的行为，而且我们没有义务对那些对他人不文明的人保持文明。但是羞辱另一个人超越了对言论或行为的谴责。羞辱将冒犯性的行为作为另一个人的决定性特征，并促使其他道德行动者按照这一特征与该人互动。当我们进行羞辱时，我们剥夺了被羞辱者的对他是谁有一些发言权的地位。我们拒绝对他的观点给予实践分量，而这恰恰是无耻之人对他人的态度。我已经论证过，我们的自我构想不应该是权威性的，但我们的身份中由社会决定的部分也不应该是权威性的。我们作为道德行动者同伴根本没有合法的地位通过排除他人

的观点来改写这个人的身份，即使他在我们面前的样子与他对自己的看法不同，即使他在我们看来在道德上是冒犯的。我们可能认为贾斯汀的玩笑是种族歧视的，而且我们可能会因此尖锐地批评她。这种批评可能是愤怒的、讽刺的和辛辣的。但是，当我们羞辱她时，我们为她构建了一个社会身份，并要求她和其他人把她的这部分身份当作主宰性的。正如无耻之人在拒绝承认他人的观点方面是错误的一样，进行羞辱的人在拒绝承认被羞辱者的观点方面也是错误的。我们并不能为羞辱某人辩护，就像不能为某人的无耻辩护一样。

此外，我们在羞辱强势团体时发现的危险也会出现在羞辱个人的案例中。特别是当我们是旁观者而不是种族歧视和性别歧视的对象时，我们就把自己放在了敏锐识别他人缺陷的位置上。如果我认为我能够识别其他人的种族歧视或性别歧视，即使他们自己没有认识到这一点，那么我就认为我在道德上是明晰的。如果我觉得自己可以把别人的性别歧视和种族歧视的例子拿出来嘲笑，这种行为就暴露了我对自己的自信，即我不会受制于同样的缺陷。考虑一下语法学家的类似情况：如果我到处去公开纠正人们的语法，那是因为我认为我比他们懂得更多。我对自己不犯语法错误的能力很有信心。毫无疑问，肯定会有比我更了解语法的人，他们会乐于指出我甚至都没有意识到的错误。但是，种族歧视和性别歧视并不像语法知识那样运作。种族歧视和性别歧视往往反映在并非完全有意的预设或态度上。因此，我自己在这方面的行为上的道德知识就更难获得了。由于人们的道德缺陷而羞辱他们，这破坏了我们在道德的自我认知上的谦逊。我们越是认为自己有资格公开指出别人的错误，就越是削弱了我们对自己观点的局限性保

持谦逊的承诺。有很多善意的人认为自己是完全致力于反种族歧视和反性别歧视的，但同时又表现出其他更隐蔽的种族歧视和性别歧视形式。我怎么知道我不是他们中的一员呢？因此，羞辱扩大了我们虚伪 207
的风险和对自己的德性过度自信的风险。

总而言之，我认为羞辱是无法辩护的。我们可以在不需要它的情况下完成我们想要完成的事情。在人际关系方面，对羞耻的促动是一种合理的自卫形式。我们可以谴责违反我们社群价值观的行为，而不需要对其进行羞辱。对这些价值观的承诺并不要求我们在其他人身上强制执行这些价值观，对这种强制执行的要求是一种令人反感的道德说教的形式。此外，对个体的羞辱是无法辩护的，其原因与无耻无法辩护的原因一样。当我们进行羞辱时，我们把被羞辱者身份的社会部分当作主宰。我们把我们自己对他的看法当作他是谁的决定性因素，而拒绝承认他自己观点的权威性，这就使得我们自己开启了虚伪和傲慢的可能性。在进行羞辱时，我们冒着变得无耻的风险，因为我们假设自己是好的和正确的标准的担纲者，这正是我们对自己的看法。我们未能看到，我们在道德上的自我认知可能是有限的。

5　我们应该进行污名化吗？

对羞耻的促动和羞辱都有别于污名化。虽然污名化有时会导致羞耻感，有时也会导致羞辱，但它不一定涉及这两种情况。我在前面解释过，污名化的目的是操纵某人的社会地位。为了确定污名化是否可以被允许，我们需要问的是，操纵（manipulating）——具体说是降低

（lowering）——某人的社会地位在道德上是否可允许。

5.1　污名化和法律

污名化的最著名和最有争议之处，在于羞辱性的惩罚或处罚。羞辱性的惩罚近年来得到了复兴。例如，龙森采访了休斯敦（Houston）的一位法官，他以施行羞辱性惩罚而闻名。特德·波（Ted Poe）法官曾经命令一名在醉酒驾车时撞死了一对夫妻的男性（迈克·休贝克［Mike Hubeck］）做以下之事（还有其他几件事）："波判处休贝克……在十年内每月一次在高中和酒吧门口举牌，上面写着'我在醉酒驾驶时撞死了两个人'"（Ronson 2015: 83）。批评者声称这种惩罚"摧残了灵魂，残害了包括旁观者在内的每个人，使他们和被羞辱的人一
208 样丧失人性"（83）。波当然不这么认为。他认为，羞辱性的惩罚并非更严厉；它们只是"不同"（84）。他讲述了一个小偷的故事，这个小偷被判处站在他所抢劫的商店外面，挂着一个牌子，上面写着：

"我从这家商店偷了东西。不要做贼，否则站在这儿的可能是你。"

惩罚结束后，该男子告诉波法官，这是"发生在他身上的最令人尴尬的事情"，但是这"改变了他的行为。最终他获得了学士学位。他现在在休斯敦做生意"（86）。波甚至声称，羞辱性的惩罚减少了累犯。他告诉龙森："我已经把一部分人送进了监狱。其中66%的人又回到了监狱。而那些被公开羞辱的人中的85%，我们再也没有见过"（86）。

旁观者和被羞辱的人呢？波声称，公众是支持的。他说："人们停下脚步，与［被羞辱的小偷］谈论他的行为，一位女士想在星期天带他去教堂"（85）。龙森采访了被羞辱的醉酒驾驶者迈克·休贝克，

并问及街上的人是否对他不好。休贝克回答说："街上的人的 90% 的反应是'上帝保佑你'和'事情会好起来的'……他们的善意意味着一切"（87）。休贝克认为对他的羞辱性惩罚改变了他的生活：他成了一个关于高中生醉酒驾驶的励志演讲者，并为酗酒者开办了一个中途之家*。他说，他"永远感谢"波法官（87）。

讨论过羞辱性惩罚问题的哲学家们对波法官和他的批评者各执一词。卡恩和波斯纳为羞辱性惩罚辩护。[16] 他们主张对白领罪犯进行羞辱性惩罚，因为在白领群体中，公众声誉是很有价值的（Kahan and Posner 1999: 368-369）。他们还认为，羞辱性惩罚可以有效地起到威慑作用，因为这种惩罚表明罪犯被公开标记为"坏类型"，或不值得信任和不可靠的人（369）。这种方式的羞辱将导致其他人避开罪犯，这将使他更难继续从事非法活动，与此同时也敦促其他人避免"坏类型"的行为（370）。此外，羞辱性惩罚具有"表达力上的效用"（expressive utility），这是指它们比非羞辱性惩罚更好地传达了所需的社会意义（380）。公开谴责和揭露白领罪犯，表明社会对他们的行为完全不赞同。卡恩和波斯纳认为，罚款或监禁并不能如此生动或强烈地表达这种不 209
认同（383）。卡恩和波斯纳总结说，由于羞辱性惩罚的表达力如此之强，整体上看，它们是处理白领犯罪的更好方法。

努斯鲍姆和马萨罗（Massaro）是羞辱性惩罚的两个最大批评者。努斯鲍姆认为，一个建立在对人平等尊重原则基础上的自由国家应该

---

* 中途之家（halfway house）是为出狱者、离院精神病人或已戒毒者等设立的过渡性的教习所和重返社会的训练所。——译注

16 布雷斯韦特（Braithwaite 2000）也曾为羞辱性惩罚辩护，但他不认为羞辱性惩罚和污名化是一样的。

避免羞辱其公民。努斯鲍姆认为，羞辱他人是给他们打上“异常的”或“败坏的”身份标签的一种方式（Nussbaum 2004: 230）。她写道，这种惩罚“并未表达人和人之间的平等价值感及他们的自由，而是表达了一种非常不同的东西，与等级和降格有关”（239）。同样地，马萨罗指出“国家强制的羞辱授予政府官员寻找并破坏或损害罪犯的尊严的权力”（Massaro 1991: 1943）。她和努斯鲍姆一样担心给罪犯贴上标签就假定了他是败坏的。如果贴标签的污名是不可逆的，那么罪犯将永远无法恢复他的社会地位（1938）。此外，目前的羞辱性惩罚似乎需要为特定的个人量身定制特定的惩罚措施。羞辱性惩罚的这一特点似乎违反了我们对平等的承诺（1941）。最后，马萨罗认为，羞辱性惩罚是残酷的，因为它们的目的是夺走被广泛认为是基本善（basic goods）的东西，即他人的尊重（1942）。

为羞辱性惩罚辩护的部分困难在于，我们经常基于不同的理论立场进行争论。[17] 也就是说，对羞辱性惩罚的辩护依赖于在先的关于一般的惩罚如何是合理的论点。以波法官为例：他主张羞辱性惩罚是合理的，因为它们比监禁更有效地减少了累犯，他同时主张，羞辱性惩罚的合理性还在于它们能改造罪犯。在这里，我们可以同时看到威慑（deterrence）论证和道德教育（moral education）论证。这里隐含的是：如此说来，惩罚的目的应当是阻止未来的犯罪并且改造罪犯的品格。[18] 除了威慑论证，卡恩和波斯纳对羞辱性惩罚的辩护还包括表达论（expressivist）的理由。根据这一观点，一般来说，惩罚是为了表

17　达夫（Duff）提供了关于惩罚理论的最全面的研究之一（Duff 2001）。

18　关于支持威慑和道德教育的一般论证，分别见 Ellis 2003; Hampton 1984。

达社群的愤怒或不认可。[19] 如果我们接受这种说法，那么我们就可以（像卡恩和波斯纳那样）因为羞辱性惩罚比罚款或监禁更具表达力，而为其辩护。 210

批评者最常主张的是，羞辱性惩罚不可辩护的理由在于，它们侵犯了罪犯的尊严或平等地位。因此，他们（也许是无意地）采纳了报复论者（retributivist）的关于惩罚的理论的主要承诺之一。[20] 报复论的主要信条在其支持者中存在争议，但其承诺之一是，即使罪犯受到了惩罚，他们仍需被当作具有道德地位的人来尊重。[21] 因此，报复论有一个特殊的论证负担，那就是要证明，即使惩罚伤害了罪犯或剥夺了他们的自由，它仍然可以尊重他们的道德地位。而那种意在羞辱罪犯的惩罚严重损害了他们的尊严或道德地位。威慑论、表达论或道德教育论的支持者们也可能会以这样的理由反对羞辱性惩罚，但如果羞辱性惩罚可以被证明具有强大的威慑力、表达力或教育性的话，那么它们在实现这些目标方面的有效性，就可能胜过羞辱性惩罚对罪犯的贬低这一事实。但是，在报复论者看来，如果羞辱性惩罚侵犯了道德尊严，那么，无论它们的表达力、威慑力或教育性如何，他们都不能接受这种惩罚。

在不同的惩罚理论之间进行评判，远远超出了本书的讨论范围。

19　关于表达论的讨论，见 Feinberg 1965。

20　关于对各种类型的报复论的研究，见 Cottingham 1979; Dolinko 1991; Markel 2001。

21　康德是这样表述这一承诺的："因为一个人绝不能仅仅被当作达到另一个人的目的的手段，或被混同于物的法权的对象，他与生俱来的人格性保护他免受这种对待，尽管他完全可能被判决失去他的公民人格"（Kant 1996: 473, 6: 331）。

但我们可以在不过度深入这个困难领域的情况下，探索污名化在道德上是否适当的问题。在我看来，报复论者提出的问题是正确的：污名化能否与尊重相容？对这个问题的研究，将有助于阐明污名化在道德上的可允许性。

5.2　标签

对污名化惩罚的最大反对意见之一是，它们给罪犯贴上了标签。贴标签有什么错呢？也许贴标签本身总是无法辩护的。人们可能认为，贴标签没有把被贴标签的人当作一个道德主体来看待。相反，贴标签把一个人当作一个漫画式人物或一个典型，而不是当作一个个体。但肯定不是每一个贴标签的行为都使人降格，即使它把某人当作一个典型：给某人贴上“圣人”的标签就是把他当作一个典型，但被称为圣人并没有什么降格的意思。那么更恰当的是，我们可以说，贴标签使罪犯看起来“被败坏”或“被腐蚀”。问题不在于贴标签本身，而是羞辱性惩罚给罪犯贴上了异常或有缺陷的标签。

211

反对以这种方式贴标签的理由是令人信服的。污名化促使我们把个体看作是被他的行为所定义的。海丝特的红字意在传达她首先是一个通奸者。她整体的身份或品格，注定要从这个字母中被“读出”。此外，一旦我们把某人看作是以这种方式被定义的，我们就不太可能只把他看成一个做了坏事的人，而会把他看成一个坏人。批评者声称，污名化所传达的信息是，这个人是无法改造的。马克尔将其称为“名誉的凶杀”（Markel 2001: 220）。墨菲同样认为，“几乎可以肯定的是，一旦我们给某人贴上邪恶或‘烂透了’的标签，我们就会倾向于

把他们当成人渣，并报以蔑视”（Murphy 2012: 31）。我们更有可能将被污名化的罪犯视为就是或仅是一个罪犯，而不是别的。

那些为羞辱性惩罚辩护的人可能认为其中一些说法太夸张了。是否有理由认为，羞辱性惩罚实际上是“名誉的凶杀”呢？我们可以把羞辱性惩罚比作公共丑闻：当某人被卷入丑闻时，他的某些不检点的言行被公众所了解，从而名誉受到损害。有时，公共丑闻确实毁了某人的名誉，但也有人在公众面前挽回了自己。羞辱性惩罚使罪犯的罪行为公众所知，并使之成为他名誉的一部分。当然，将他的罪行纳入他的名誉会损害他的名誉，但受损的名誉并未被摧毁。如果人们可以从公共丑闻中恢复过来，那么至少看上去罪犯也可以从公开羞辱中恢复过来。波法官至少提供了两个反例：他羞辱的两个罪犯都恢复了，而且恢复得不错。批评羞辱性惩罚的人声称，罪犯会被污名化为烂透了，从而这些惩罚措施也将他们视为烂透了。但这似乎与惩罚的既定目标相矛盾，至少在某些情况下如此。波法官恰恰是在假设他们能够并且会改过自新的情况下羞辱罪犯的。事实上，他认为污名化他们会比罚款或监禁更好地促进他们的改造。此外，波法官那里的被羞辱的罪犯没有被路人鄙视。据休贝克回忆，90% 的围观者都很有同情心。海丝特的经历是类似的：至少当她站在平台上时，没有人“无情”到嘲笑她（Hawthorne 2007: 91）。如果羞辱性惩罚实际上激发了人们的同情心，那么这一事实就削弱了受到污名化的罪犯被视为腐烂的和败坏的这一主张。 212

批评羞辱性惩罚的人所面临的最大障碍是论证这一点，即这种惩罚在某种程度上是越轨的，而监禁则不是。监狱似乎做到了羞辱性惩

罚所做的一切：它夺走了一种基本的人类善，使得其他人收回了对他们的尊重，从而损害了罪犯的自尊。我们可以说，监狱需要进行改革，使其更适配于对罪犯尊严的维护。但羞辱性惩罚的支持者也可以说同样的话。羞辱性惩罚的支持者可以说，问题不在于这种惩罚在原则上无法辩护，而在于如何对它加以谨慎地应用和落实。他们当然可以摒弃对罪犯的永久烙印：这些惩罚显然假定一名罪犯是终生的罪犯。在不提出关于监禁的相同论证的情况下，最终会被去掉的标志和红字是很难被摒弃的。*

如果污名化的目的是降低某人的地位，那么现在实施羞辱性惩罚的首要问题就是确保我们不会降低那些已经被边缘化的人的地位。如果大多数被指控犯罪的人是穷人，那么降低他们的地位就是对他们的双重惩罚。正如墨菲所说，社会上可能存在着“物质”条件的问题，使得某些形式的惩罚虽然在原则上是可辩护的，但在执行上是不正义的（Murphy 1973: 232）。如果羞辱性惩罚降低了一个在社会中已经处于低下地位的人的地位，那么，污名化就是严酷的和过度的。卡恩和波斯纳认为，对那些已然有权势的人（如富有的白领罪犯），污名化是可辩护的。这时，降低罪犯的地位并没有问题，因为这些罪犯并

---

* 在这一段中，作者的意思是，羞辱性惩罚的倡导者也可以放弃给罪犯贴上永久性的标签（波法官就是这样主张的，他心目中的羞辱只是一时的，最终仍希望罪犯撕掉标签，改过自新）。而与此针锋相对的羞辱性惩罚的批评者的立场是：不论标签最终是否会被去掉，贴标签的羞辱行为本身就是不可辩护的，应当整体被摒弃。但是这些批评者需要面对这样一个问题，即监禁和羞辱性惩罚可能在性质上是一样的，都是对尊严的破坏，因此批评者若要坚持其立场，就要同时论证监禁行为也应当整体被摒弃，这对于批评者来说是颇为困难的。——译注

非已然被边缘化，不用担心羞辱性惩罚会过度。

我认为，对羞辱性惩罚最强烈的反对意见是，国家根本就不应该从事操纵其公民社会地位的工作。换句话说，也许我们的名誉应该是法律的禁区。监禁最终会污名化罪犯，这也许是事实，但国家在监禁人们时，并不以污名化为目的。对曾被监禁的人的污名化，很可能是在监禁结束后对前罪犯的诸多限制中出现的。严厉的假释令、被剥夺投票权和无法就业等，都是对罪犯的污名化，这使得他们会在监狱服刑期结束后的很长一段时间内仍处于幽闭状态中。摆脱这些限制将大 213
大减轻对前囚犯的污名化。[22] 然而，问题是，监禁和惩罚性罚款并不是为了损害任何人的社会地位，也许就是为了他们好。允许国家——即使是暂时地——影响公民的社会地位，似乎给了国家太多凌驾于个体的权力。当然，正如我们在贫困问题上所看到的那样，法律和政策可以使人被污名化，也可以强化社会污名（social stigmas）。即使这种情况会发生，法律和政策也不必然以创造社会地位的差异为目的。国家可能会间接地创造或强化社会地位的差异，但它不必然意在这样做。

污名化惩罚的目的是干扰公民构建自己身份的能力。如果国家对我进行污名化，它就会试图影响我在同胞面前的形象。当海丝特戴上红字时，法律试图让其他人认为她就是或仅是一个通奸者。因此，国家阻止或妨碍了公民在社会生活中定义自己的能力。我已经论证了，这就是我们在个人层面上相互羞辱时发生的情况：如果他人羞辱我，

22　关于对前罪犯的限制在整体上是不合理的论证，见 Hoskins 2013。

他们就会把我身份的社会部分作为我在整体上是谁的决定性因素。他们主张了一种不合法的对我的自我构想的权力。当国家进行污名化时，它也做了类似的事情。污名试图推翻一个公民自己的自我定义，以及这个公民在他人面前的形象。通过试图决定一个公民的身份，国家破坏了他的自由，阻碍了他追求自身的善的能力，并最终伤害了他的自尊。[23] 我认为，羞辱性惩罚的这一特点是我们应该把它们斥为不可辩护的原因。专为操纵罪犯的社会地位而设计的惩罚，以一种威胁他们过自己生活的能力的方式插手了他们的身份。在波法官所举的例子中，有的人从羞辱性惩罚中走了出来，毫发无损，或变得更好。这并不是对上述主张的成功反驳。一些公民把对他们的羞辱作为改过自新和重建生活的理由，只能说明羞辱性惩罚不一定会让人永远蒙羞。这一事实不应使得我们认为国家应当把羞辱性惩罚当作良好的政策。

5.3　法律之外的污名

214　除了羞辱性惩罚，社会污名也比比皆是。正如我们所看到的，许多边缘化群体都有社会污名：穷人、少数族群或性别少数人群，以及残疾人，这些只是受到社会污名化的群体的几个例子。这些污名并不总是某种有意的污名化行为的结果。污名可以是负面态度和官方政策在相互强化后缠结在一起的混合物。赞成社会污名的理由相当薄弱。赞成污名化的最诱人的理由，类似于羞辱强势团体的理由。我们可能

23　罗尔斯认为，自尊需要某些社会条件（Rawls 2003: 386-391）。努斯鲍姆认为羞辱性惩罚会破坏自由和自尊（Nussbaum 2004: 230-232）。萨斯曼认为，“受到贬低”剥夺了某人的社会地位，他需要维护自己的价值（Sussman 2008: 314-316）。

会赞成对我们想要阻止的行为尝试进行污名化。例如，反吸烟运动就依赖于污名化——吸烟者被污名化为“失败者”。雅凯举了一个污名化不投票者的例子：爱荷华州的一个小镇在选举前邮寄了明信片，告知选民，没有投票的人的名字将被刊登在当地报纸上。这增加了选民的投票率（Jacquet 2015: 104）。人们可以争辩说这一策略依赖于污名化。对不投票者的污名化不是一种法律制裁，而是一种胁迫人们做他们应该做的事情的方式。

在这样的案例中，赞成污名化的论证与羞辱有类似的问题。污名化是一种胁迫性工具，它依赖于我们希望被同伴尊重这一条件。反吸烟宣传操纵了我们对有吸引力或受欢迎的需求。反不投票运动利用了我们害怕被邻居憎恨或不喜欢的恐惧。这种污名化的方式的运作类似于威胁——如果不这样做，你就不是我们中的一员。与羞辱一样，污名化在改变行为方面可以是有成效的，但我们不能确定它是否会以我们预测的方式起效。反吸烟的污名化运动可能会导致人们参与取笑或欺凌的行为。它也可能只是导致人们隐藏自己的吸烟习惯，而不是决定戒烟。对不投票者的污名可能会鼓励一种攀比性的评价：如果我读到琼斯（Jones）一家没有像他们应该的那样投票，我可以高兴地庆贺自己没有像琼斯一家那样。此外，污名化还可能使被边缘化的人进一步被边缘化，即使它是出于善意的。有许多选民因交通不便，难以前往投票站。同样，身体残疾的选民也不总能去到他们的投票场所。在报纸上公布他们的名字，给他们贴上懒惰的标签，会使得他们的地位被加倍贬低。污名化，就像羞辱一样，是一种钝器。它可能让人们停止吸烟或提高选民的投票率，但它也有可能造成与其积极作用相当的

损害。

215 即使污名化以我们希望的方式卓有成效，在阻止一种行为和边缘化或降低从事这种行为的人的地位之间也是有区别的。我们可能会认为，如果人们不吸烟，如果他们投票，情况就会更好，但这一结论并不能为将吸烟者和不投票者归类为较差或较低的人辩护。我们无法辩护在社会生活中故意将某些群体边缘化的做法，即使是为了崇高的目的。

正如我所论证的，捍卫羞耻感的道德价值并不要求我们捍卫可能导致羞耻感的社会污名。减轻被污名化群体的困境，是实现社会正义、尊重人的平等和尊严，以及“促进不同类型的生活都能在社会中蓬勃发展”的重要组成部分。但是，减少污名并不要求克服羞耻感。

6　结论

我已经捍卫了羞耻感的道德价值，但这种道德价值并不蕴涵任何有关对羞耻的促动、羞辱或污名化在道德上的适当性的结论。尽管在有限的情况下，对羞耻的促动是适当的，但我在这一章中论证了羞辱和污名化是无法辩护的，即使它们都可以是强有力的工具，而且都可以带来积极的变化。它们都伴随着严重的道德隐患，我们不应该为此冒险。我们可以谴责缺陷和不良行为，但不应拿人开玩笑，也不应嘲讽他们。我们可以也应该对羞辱和污名化保持警惕与批评，但与此同时不能得出结论说，我们没有羞耻感会更好。

结论

羞耻与花园中的其他虫子

怪乎悠久无尽的岁月把万物
带来世上，复又掩盖了它们
人所说的话也无不如此——
坚定的誓言和固执的想法都改变了
——埃阿斯（Sophocles 1969: 31-32，《埃阿斯》第 645—650 行）

在埃阿斯这个人物身上，我们看到了羞耻的所有阴暗面，对他来说，没有比死亡更好的结局了。为了理解埃阿斯的死，我们不需要宽容他的自杀。在他那段可耻的经历之前，埃阿斯一直是一个自我成就（self-making）的人。他认为自己是最勇敢、最强大的战士之一，除了自己，不需要别人。埃阿斯在这个意义上是无耻的：他如何看待自己，这对他来说是唯一重要的事情。一旦埃阿斯失去了把他自己的自我构想作为主宰的能力，他就不知道如何在这个世界上以他无法完全

控制的身份生活了。他所说的倒数第二段话让我们瞥见了这种认识。[1] 他感受到自己曾经“坚定而固执”的情绪为了他的妻子和孩子而变得“女子气”（Sophocles 1969: 32，《埃阿斯》第 652 行）。他意识到自己必须“屈从”，就像“冰雪覆盖的冬天让位给果实累累的夏季”一样（32，第 671 行）。他问道：“难道我没有学到这个吗？我们憎恨一个敌人时，要想到他日后也可能对我友好”（32，第 680 行）。在这段讲词中，战士变成了女人，冬天变成了夏天，敌人变成了朋友。

217 埃阿斯对自己的身份不再有坚定的把握——他那段可耻的经历使他对自己的整体认识成了问题。他面临着这样的选择：要么接受所发生的一切，并试图根据它重建自己的身份，要么试图坚持自己所剩无几的身份。他选择了后者：“要么光荣地活着，要么光荣地死去，这才是一个高贵的人应该做的”（25，第 479 行）。埃阿斯无法生活在一个他并非他是谁的唯一决定者的世界里。我们可以看到他为拒绝放弃自我构想的至上性而付出的代价。他把特克墨萨和他的其他朋友都推开了，尽管他们真正关心他。奥德修斯尊重他，尽管他们有分歧；但埃阿斯只是将他视为一个可恨的对手。他在远离故乡的地方孤独地死去，因为他不能忍受自己可能无法完全控制自己身份的想法。他放弃了亲密关系、友谊和相互尊重，这样他就可以像活着时一样死去。*

我们置身于社会世界和与他人的关系之中，从而就可能具有持续

1　我的解读受到了诺克斯的启发，他把埃阿斯的这段讲词描述为“说给自己听的”（Knox 1961: 12）。

*　作者在这里的意思是，埃阿斯选择死亡是为了保持自我构想对自己身份的主宰，使其免于他人观点的影响，这正是埃阿斯活着时对自己身份的理解。——译注

的对羞耻的倾向性，而这正是埃阿斯想极力摆脱的。如果我们认真对待他人的观点，那么我们就必须愿意把我们自己的自我构想仅仅看作我们是谁的一个部分，而不是作为我们是谁的决定性特征。采纳这种更宽广的对自己的看法，意味着容易受到他人的判断和态度的影响。这种影响有时是强大而痛苦的。但是成熟的道德行动者不会试图将自己与这些经验隔绝开来，只有这样他们才会对自己是谁的认识感到安心。埃阿斯对自己的过于狭隘的看法，使他无法完全承认他人在他生命中的地位。他试图用自己的力量来抵御脆弱性，这也使他无法与那些关心和尊重他的人建立更深层次的联系。

我已经论证了，尽管羞耻感有风险，但它在道德上仍有价值，因为我们对它的持续倾向性反映了我们有价值的道德承诺，我们不应该希望这些承诺消失。羞耻可能是痛苦和丑陋的，但我们没有理由断定我们的道德情感生活应该是无痛苦和美好的。我们不必为了宣称羞耻在道德上有价值就让它变得体面。要认识到这一点，只需要重新思考一下我们对羞耻的构想和我们对道德情感的定义。正如我所论证的，一种情感之所以是道德的，并不是因为在特定情况下对它的感受在道德上是好的，而是因为它与道德心理的重要特征有着密不可分的联系。道德哲学家们传统上认为羞耻的坏名声要么来自身份错误的案例，要么是被夸大了。他们试图表明，羞耻的不良案例要么是错误的或混淆的，要么其消极特征实际上来自其他一些与羞耻密切相关的情感。我抵制这两种策略。羞耻可以像它看起来那样阴暗和具有破坏性。他们 218
的错误在于，认为一种消极的情感不可能是一种道德的情感。

我希望这本书可以作为一个起点，来重新思考消极情感在我们道

德生活中的地位。一般来说，道德哲学给予积极情感以很高的地位：感激、同情、爱和宽恕是有德性的和健康的态度，如果我们要成为好人，我们就应该感受到这些态度。斯特劳森（P. F. Strawson 2003）通过捍卫怨恨打破了这个传统，其他哲学家也走上了一条类似的为消极情感辩护的路。墨菲捍卫了报复性行为（Murphy 2003），诺伊捍卫了妒忌（Neu 2000），梅森（Mason 2003）和贝尔（Bell 2013）捍卫了蔑视。这些研究中有许多（包括我这本书）采取了贝尔所说的“自下而上”的方法来处理道德心理学：自下而上的方法从“对［情感］本身的详细调查开始，并考虑这些情感在可接受的最低限度的道德中可能发挥的作用”（Bell 2013: 274）。自下而上的方法使道德哲学家能够更忠实于我们的情感生活，并有助于澄清我们的道德情感体验。

问题是，这些辩护还没有改变道德心理学中的情感图景。仍然被人们广泛接受的是，即使有些消极情感是有价值的，我们也应该减轻感受到它们的程度，而且如果完全不感受到它们，我们在道德上仍然是进步的。努斯鲍姆最近关于愤怒的书就清楚地表明了这一点。她认为，作为人类最普遍的情感之一的愤怒在本质上是非理性的。她声称，所有的愤怒都在某种程度上包含“愚蠢”（Nussbaum 2016: 249）、“异想天开”（24）、“自恋的脆弱”（54）和“形而上学的胡言乱语”（93）。消极情感再一次被视为是不理智的，或者像上膛的武器那样，是我们必须小心使用或（最好）根本不使用的。自下而上的方法给了我们关于几种消极情感的很好的说明，这些说明应该帮助我们开始重新思考我们对道德情感的更宽广的构想。一旦我们能够说明像妒忌、报复、蔑视和羞耻这样的情感是如何在道德生活中发挥作用的，我们就应该

认识到保持对整体上积极的道德心理学的忠诚可能是具有误导性的。

我所提议的，也是我希望这本书能在其中取得一些进展的，是一个与苏珊·沃尔夫（Susan Wolf）在《道德圣人》（“Moral Saints”）中的论点相联系的方案。沃尔夫认为，道德理论或隐或显地认同“在道德上更好总是更好的”这一主张（Susan Wolf 1982: 438）。[219] 即使道德理论能够合理地给非道德关注留出空间，它们仍继续把“道德圣人的理想”作为“任何其他的理想赖以受到评判或辩护的标准”（435）。沃尔夫反对这种认为道德圣人本身是“理性的或好的或可取的”（419）想法。同样地，我认为我们应该拒斥情感上的圣人理想。在这种理想之下，即使我们允许消极情感在道德心理学中占有一席之地，我们仍然把它们归于边缘，回应以轻度的尴尬，或者迅速澄清我们仍然应该尽己所能地不感受到它们。

但我们应该问，就像道德圣人一样，情感圣人是否是我们应该为之奋斗的理想？从不嫉妒、妒忌、报复或蔑视的人，是我们所承认的作为道德行动者的人类同伴吗？我们通常声称，从不感受到这些情感的人已经“超越”（risen above）了这些情感，但可能的情况是，情感圣人超越了真正的人类生活和关切。也许情感圣人拥有伟大的灵魂或开明进步的世界观，但我们应该问，这种伟大的灵魂或更好的世界观是否以不再与我们其他人居于同样的道德世界为代价。如果我们坚持认为，为了成为好人，我们必须摆脱消极情感，那么我们所奋力追求的可能就是属于圣人而非人类的道德情感生活。

参考文献

Adams, Robert M. 1985. "Involuntary Sins." *The Philosophical Review* 94: 3–31.

Améry, Jean. 1980. *At the Mind's Limits.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Appiah, Kwame Anthony. 2010. *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*. New York: W. W. Norton & Company.

Aristotle. 1991. *Rhetoric.* Translated by George A. Kennedy. New York: Oxford University Press, 1991.

———. 2002. *Nicomachean Ethics*. Translated by Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press.

Augustine. 1998a. *The City of God against the Pagans*. Translated by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1998b. *Confessions*. Translated by Henry Chadwick. New York: Oxford University Press.

Austen, Jane. 2000. *Pride and Prejudice.* New York: W. W. Norton.

Bagnoli, Carla. 2011. *Introduction to Morality and the Emotions*, edited by Carla Bagnoli, 1–38. New York: Oxford University Press.

Bartky, Sandra Lee. 1990. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.

Bell, Macalster. 2013. *Hard Feelings: The Moral Psychology of Contempt*. New York: Oxford University Press.

Ben-Ze'ev, Aaron. 1990. "Envy and Jealousy." *Canadian Journal of Philosophy* 20: 487–516.

———. 1997. "Emotions and Morality." *Journal of Value Inquiry* 31: 195–212.

———. 2000. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, MA: MIT Press.

———. 2002. "Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions?" *Philosophical Explorations* 5: 148–154.

Brady, Michael. 2009. "The Irrationality of Recalcitrant Emotions." *Philosophical Studies* 145: 413–430.

Braithwaite, John. 2000. "Shame and Criminal Justice." *Canadian Journal of Criminology* 42: 281–298.

Brison, Susan. 2002. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Buss, Sarah. 1999. "Respect for Persons." *Canadian Journal of Philosophy* 29: 517–550.

Calhoun, Cheshire. 2004. "An Apology for Moral Shame." *The Journal of Political Philosophy* 12: 127–146.

Capote, Truman. 1994. *In Cold Blood*. New York: Vintage Books.

Card, Claudia. 1996. *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Care, Norman. 1996. *Living with One's Past: Personal Fates and Moral Pain*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers.

Cassam, Quassim. 2014. *Self-Knowledge for Humans*. Oxford: Oxford University Press.

Cottingham, John. 1979. "Varieties of Retributivism." *The Philosophical Quarterly* 29: 238–249.

Crisp, Roger. 2008. "Compassion and Beyond." *Ethical Theory and Moral Practice* 11: 233–246.

Crozier, W. Ray. 1998. "Self-Consciousness in Shame: The Role of the 'Other.'" *Journal for the Theory of Social Behavior* 28: 273–286.

D'Arms, Justin, and Daniel Jacobson. 2000. "The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions." *Philosophy and Phenomenological Research* 61: 65–90.

———. 2003. "The Significance of Recalcitrant Emotions." In *Philosophy and*

the Emotions, edited by Anthony Hatzimoysis, 127–146. New York: Cambridge University Press.

Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Deigh, John. 1983. "Shame and Self-Esteem: A Critique." *Ethics* 93: 225–245.

Deonna, Julien, Raffele Rodogno, and Fabrice Teroni. 2012. *In Defense of Shame: The Faces of an Emotion*. New York: Oxford University Press.

De Sousa, Ronald. 1987. *The Rationality of Emotion*. Boston: MIT University Press.

———. 2001. "Moral Emotions." *Ethical Theory and Moral Practice* 4: 109–126.

Dolezal, Luna. 2015. *The Body and Shame: Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body*. Lanham, MD: Lexington Books.

Dolinko, David. 1991. "Some Thoughts about Retributivism." *Ethics* 101: 537–559.

Drabinski, John. 2012. "Affect and Revolution: On Baldwin and Fanon." *Phaen Ex* 2: 124–158.

Driver, Julia. 2005. "Moralism." *Journal of Applied Philosophy* 22: 137–151.

Du Bois, W. E. B. 1999. *The Souls of Black Folk*. New York: W. W. Norton.

Duff, Antony. 2001. *Punishment, Communication, and Community*. New York: Oxford University Press.

Ehrenreich, Barbara. 2001. *Nickel and Dimed: On (Not) Getting By in America*. New York: Henry Holt and Company.

The Elephant Man. 1980. Directed by David Lynch. Hollywood, CA: Paramount Pictures.

Elledge, Jon. 2016. "Donald Trump Is Literally Shameless. That Will Make It Impossible to Hold Him to Account." *New Statesmen*, November 11. http://www.newstatesman.com/microsites/us/2016/11/donald-trump-literally-shameless-will-make-itimpossible-hold-him-account.

Ellis, Anthony. 2003. "A Deterrence Theory of Punishment." *The Philosophical Quarterly* 53: 337–351.

Ernaux, Annie. 1998. *Shame*. Translated by Tanya Leslie. New York: Seven Stories Press.

Fanon, Frantz. 2008. *Black Skin, White Masks*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press.

Feinberg, Joel. 1965. "The Expressive Function of Punishment." *The Monist* 49: 397–423.

Ferguson, Tamara, Heidi Eyre, and Michael Ashbaker. 2000. "Unwanted Identities: A Key Variable in Shame-Anger Links and Gender Differences in Shame." *Sex Roles* 42: 133–157.

Frankfurt, Harry. 1988. *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press.

Gandhi, Mahatma. 1972. *All Men Are Brothers: Life and Thoughts of Mahatma Gandhi as Told in his Own Words*. Edited by Krishna Kripalani. New York: Columbia University Press and UNESCO.

Gibbard, Allan. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gilligan, James. 1997. *Violence: Reflections on a National Epidemic*. New York: Vintage Books.

Goldie, Peter. 2000. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.

Grealy, Lucy. 1994. *Autobiography of a Face*. New York: Perennial.

Greenspan, Patricia. 1992. "Subjective Guilt and Responsibility." *Mind* 101: 287–303.

———. 1995. *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*. Oxford: Oxford University Press.

Hampton, Jean. 1984. "The Moral Education Theory of Punishment." *Philosophy and Public Affairs* 13: 208–238.

Harder, David. 1995. "Shame and Guilt Assessment, and Relationships of Shame- and Guilt-Proneness to Psychopathology." In *Self-Conscious Emotions: The*

Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride, edited by June Price Tangney and Kurt W. Fischer, 368–392. New York: The Guilford Press.

Hasson-Ohayon, Ilanit, Shir Ehrlich-Ben, Kobi Vahab, Revital Amiaz, Mark Weiser, and David Roe. 2012. "Insight into Mental Illness and Self-Stigma: The Mediating Role of Shame Proneness." *Psychiatry Research* 200: 802–806.

Hawthorne, Nathaniel. 2007. *The Scarlet Letter.* New York: Oxford University Press.

Herman, Barbara. 1993. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hiltzik, Michael. 2014. "Susan G. Komen Foundation Discovers the Price for Playing Politics." *Los Angeles Times*, January 8. http://www.latimes.com/business/hiltzik/lafi-mh-susan-g-komen-20140108-story.html.

Hinshaw, Stephen. 2007. *The Mark of Shame: The Stigma of Mental Illness and an Agenda for Change*. Oxford: Oxford University Press.

Horan, William, Jack J. Blanchard, Lee Anna Clark, and Michael F. Green. 2008. "Affective Traits in Schizophrenia and Schizotypy." *Schizophrenia Bulletin* 34: 856–874.

Hoskins, Zachary. 2013. "Ex-Offender Restrictions." *Journal of Applied Philosophy* 31: 33–48.

Hume, David. 2000. *A Treatise on Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press.

Isenberg, Arnold. 1949. "Natural Pride and Natural Shame." *Philosophy and Phenomenological Research* 10: 1–24.

Jacquet, Jennifer. 2015. *Is Shame Necessary?: New Uses for an Old Tool*. New York: Pantheon Books.

James, William. 1913. *The Principles of Psychology*. Vol. II. New York: Henry Holt and Company. PDF e-book.

Jamison, Kay. 1995. *An Unquiet Mind*. New York: Vintage Books.

Kahan, Dan M., and Eric A. Posner. 1999. "Shaming White-Collar Criminals: A

Proposal for Reform of the Federal Sentencing Guidelines." *Journal of Law and Economics* 42: 365–392.

Kant, Immanuel. 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by Mary Gregor. New York: Cambridge University Press.

Kekes, John. 1988. "Shame and Moral Progress." *Midwest Studies in Philosophy* 13: 282–296.

Keltner, Dacher. 1995. "Signs of Appeasement: Evidence for the Distinct Displays of Embarrassment, Amusement, and Shame." *Journal of Personality and Social Psychology* 68: 441–454.

King, Martin Luther, Jr. 1986. *A Testament of Hope: The Essential Speeches and Writings of Martin Luther King, Jr.* Edited by James Washington. New York: Harper Collins.

Knapp, Caroline. 1999. *Drinking: A Love Story.* Stamford, CT: Dial Trade Press.

Knox, Bernard M. W. 1961. "The Ajax of Sophocles." *Harvard Studies in Classical Philology* 65: 1–37.

Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press.

———. 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. New York: Oxford University Press.

Kristjánsson, Kristján. 2003. "On the Very Idea of 'Negative Emotions'." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 33: 351–364.

La Caze, Marguerite. 2001. "Envy and Resentment." *Philosophical Explorations* 4: 31–45.

Lamb, R. E. 1983. "Guilt, Shame, and Morality." *Philosophy and Phenomenological Research* 43: 329–346.

Lewis, Helen Block. 1971. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.

Lewis, Michael. 1992. *Shame: The Exposed Self.* New York: The Free Press.

Lindsay-Hartz, Janice, Joseph de Rivera, and Michael F. Mascolo. 1995.

"Differentiating Guilt and Shame and Their Effects on Motivation." In *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, edited by June Price Tangney and Kurt W. Fischer, 274–300. New York: The Guilford Press.

MacAulay, Rebecca, and Alex Cohen. 2014. "Self-Conscious Emotions' Role in Functional Outcomes with Clinical Populations." *Psychiatry Research* 216: 17–23.

Macnamara, Coleen. 2011. "Holding Others Responsible." *Philosophical Studies* 152: 81–102.

———. 2013a. "'Screw You!' & 'Thank You.'" *Philosophical Studies* 165: 893–914.

———. 2013b. "Taking the Demands out of Blame." In *Blame: Its Nature and Norms*, edited by D. Justin Coates and Neal A. Tognazzini, 141–161. New York: Oxford University Press.

Maibom, Heidi. 2010. "The Descent of Shame." *Philosophy and Phenomenological Research* 80: 566–594.

Manion, Jennifer. 2002. "The Moral Relevance of Shame." *American Philosophical Quarterly* 39: 73–90.

———. 2003. "Girls Blush, Sometimes: Gender, Moral Agency, and the Problem of Shame." *Hypatia* 18: 21–41.

Markel, Dan. 2001. "Are Shaming Punishments Beautifully Retributive? Retributivism and the Implications for the Alternative Sanctions Debate." *Vanderbilt Law Review* 54: 2157–2242.

Markus, Hazel, and Paual Nurius. 1986. "Possible Selves." *American Psychologist* 9: 954–969.

Mason, Marilyn. 1991. "Women and Shame: Kinship and Culture." In *Feminism and Addiction*, edited by Claudia Bepko, 175–194. New York: Hawthorn Press.

Mason, Michelle. 2003. "Contempt as a Moral Emotion." *Ethics* 113: 234–272.

———. 2009. "On Shamelessness." *Philosophical Papers* 39: 401–425.

Massaro, Toni. 1991. "Shame, Culture, and American Criminal Law." *The Michigan Law Review* 89: 1880–1944.

Miller, Susan. 1985. *The Shame Experience*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

Miller, William Ian. 1997. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 2007. *An Eye for an Eye*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mollon, Phil. 2008. "The Inherent Shame of Sexuality." In *Shame and Sexuality: Psychoanalysis and Visual Culture*, edited by Claire Pajaczkowska and Ivan Ward, 23–34. New York: Routledge.

Morrison, Andrew P. 1989. *Shame: The Underside of Narcissism*. New York: Routledge.

Morrison, Toni. 2007. *The Bluest Eye*. New York: Vintage International.

Moulton, Janice. 2008. "Sexual Behavior: Another Position." In *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, edited by Alan Soble and Nicholas Power, 45–54. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Murphy, Jeffrie. 1973. "Marxism and Retribution." *Philosophy and Public Affairs* 2: 217–243.

———. 1999. "Shame Creeps through Guilt and Feels Like Retribution." *Law and Philosophy* 18: 327–344.

———. 2003. *Getting Even: Forgiveness and Its Limits*. New York: Oxford University Press.

———. 2012. *Punishment and the Moral Emotions: Essays in Law, Morality, and Religion*. New York: Oxford University Press.

Murphy, Jeffrie, and Jean Hampton. 1988. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, Thomas. 1998. "Concealment and Exposure." *Philosophy and Public Affairs* 27: 3–30.

———. 2008. "Sexual Perversion." In *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, edited by Alan Soble and Nicholas Power, 31–44. Lanham, MD:

Rowman and Littlefield.

Nelson, Hilde Lindemann. 2001. *Damaged Narratives, Narrative Repairs*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Neu, Jerome. 2000. "Jealous Thoughts." In *A Tear Is an Intellectual Thing: The Meanings of Emotion*, 41–67. New York: Oxford University Press.

———. 2008. "Rehabilitating Resentment and Choosing What We Feel." *Criminal Justice Ethics* 27: 31–37.

Nietzsche, Friedrich. 1966. *Beyond Good and Evil*. Translated by Walter Kauffman. New York: Vintage Books.

Nussbaum, Martha. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2004. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 2016. *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, and Justice*. New York: Oxford University Press.

Oakley, Justin. 1992. *Morality and the Emotions*. New York: Routledge.

O'Connor, Lynn E., Jack W. Berry, Darryl Inaba, Joseph Weiss, and Andrea Morrison. 1994. "Shame, Guilt, and Depression in Men and Women Recovering from Drug Addiction." *Journal of Substance Abuse Treatment* 11: 503–510.

Olthof, Tjeert, Anneke Schouten, Hilde Kuiper, Hedy Stegge, Aagje Jennekens-Schinkel. 2000. "Shame and Guilt in Children: Differential Situational Antecedents and Experiential Correlates." *British Journal of Developmental Psychology* 18: 51–64.

Olthof, Tjeert, Tamara Ferguson, Eva Bloomers, and Marinda Deij. 2004. "Morality- and Identity-Related Antecedents of Children's Guilt and Shame Attribution in Events Involving Physical Illness." *Cognition and Emotion* 18: 383–404.

Opie, Iona, and Peter Opie. 1998. *The Oxford English Dictionary of Nursery Rhymes*. Oxford: Oxford University Press.

Piper, Adrian. 1996. "Passing for White, Passing for Black." In *Passing and the*

Fictions of Identity, edited by Elaine Ginsberg, 234–270. Durham, NC: Duke University Press.

Poole, Emily. 2013. "Hey Girls, Did You Know? Slut-Shaming on the Internet Needs to Stop." *University of San Francisco Law Review* 48: 221–260.

Prinz, Jesse. 2004. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotions*. New York: Oxford University Press.

———. 2007. *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press.

Rawls, John. 2003. *A Theory of Justice*, revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Roberts, Robert C. 1988. "What an Emotion Is: A Sketch." *The Philosophical Review* 97: 183–209.

———. 2003. *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ronson, Jon. 2015. *So You've Been Publicly Shamed*. New York: Riverhead Books of the Penguin Books Group.

Sartre, Jean-Paul. 1992. *Being and Nothingness*. Translated by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press.

Scanlon, T. M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Schechtman, Marya. 1996. *The Constitution of Selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Scheff, Thomas, and Suzanne Retzinger. 1991. *Emotions and Violence: Shame and Rages in Destructive Conflicts*. Lexington, MA: Lexington Books.

Schindler's List. 1993. Directed by Steven Spielberg. Universal City, CA: Universal Pictures.

Scheler, Max. 1987. *Person and Self-Value*. Translated by M. S. Frings. Dordrecht, the Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.

Sher, George. 2001. "Blame for Traits." *Nous* 35: 146–161.

———. 2006a. *In Praise of Blame*. Oxford: Oxford University Press.

———. 2006b. "Out of Control." *Ethics* 116: 285–301.

———. 2009. *Who Knew? Responsibility without Awareness*. Oxford: Oxford University Press.

Sherman, Nancy. 1999. "Taking Responsibility for our Emotions." *Social Philosophy and Policy* 16: 294–323.

Smith, Angela. 2005. "Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life." *Ethics* 115: 236–271.

———. 2007. "On Being and Holding Responsible." *The Journal of Ethics* 11: 465–484.

———. 2008. "Control, Responsibility, and Moral Assessment." *Philosophical Studies* 138: 368–392.

———. 2013. "Moral Blame and Moral Protest." In *Blame: Its Nature and Norms*, edited by Justin Coates and Neal Tognazzini, 27–48. New York: Oxford University Press.

Solomon, Robert. 1993. *The Passions*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

———. 2007. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. New York: Oxford University Press.

Sophocles. 1969. *Ajax*. Translated by John Moore. In *Sophocles*, vol. II, edited by David Grene and Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press.

Steinbeck, John. 2002. *The Grapes of Wrath*. New York: Penguin Books.

Steinberg, Stacey, and Gretchen Casey. 2017. "Unshame: Erasing the Shame of Sexual Assault." *Huffington Post*, March 10. http://www.huffingtonpost.com/ stacey-steinberg/ unshame-erasing-the-shame_b_9411724.html.

Strawson, P. F. 2003. "Freedom and Resentment." In *Oxford Readings in Philosophy: Free Will*, edited by Gary Watson, 72–93. New York: Oxford University Press.

Sullivan, Sharon. 2006. *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*. Bloomington: Indiana University Press.

Sussman, David. 2008. "Shame and Punishment in Kant's Doctrine of Right." *The Philosophical Quarterly* 58: 299–317.

Tangney, June. 1995. "Shame and Guilt in Interpersonal Relations." In *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, edited by June Price Tangney and Kurt W. Fischer, 114–142. New York: The Guilford Press.

Tangney, June, Patricia Wagner, Carey Fletcher, and Richard Gramzow. 1992. "Shamed into Anger? The Relation of Shame and Guilt to Anger and Self-Reported Aggression." *Journal of Personality and Social Psychology* 62: 669–675.

Tangney, June, and Ronda Dearing. 2002. *Shame and Guilt*. New York: The Guilford Press. PDF e-book.

Tappolet, Christine. 2011. "Values and Emotions: Neo-Sentimentalism's Prospects." In *Morality and the Emotions*, edited by Carla Bagnoli, 117–134. New York: Oxford University Press.

Taylor, Charles. 1985. "Self-Interpreting Animals." In *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, vol. 1, 45–76. New York: Cambridge University Press.

———. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Erin, and Lora Ebert Wallace. 2012. "For Shame: Feminism, Breastfeeding Advocacy, and Maternal Guilt." *Hypatia* 27: 76–98.

Taylor, Gabriele. 1985. *Pride, Shame, and Guilt*. Oxford: Oxford University Press.

———. 1995. "Shame, Integrity, and Self-Respect." In *Dignity, Character, and Self-Respect*, edited by Robin Dillon, 157–180. New York: Routledge.

———. 2006. *Deadly Vices*. New York: Oxford University Press.

Teroni, Fabrice. 2007. "Emotions and Formal Objects." *Dialectica* 61: 395–415.

Tessman, Lisa. 2005. *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*. New York: Oxford University Press.

Thomason, Krista K. 2013. "Shame and Contempt in Kant's Moral Theory." *Kantian Review* 18: 221–240.

———. 2015a. "Shame, Violence, and Morality." *Philosophy and Phenomenological Research* 91: 1–24.

———. 2015b. "The Moral Value of Envy." *Southern Journal of Philosophy* 53: 36–53.

Velleman, J. David. 2001. "The Genesis of Shame." *Philosophy and Public Affairs* 30: 27–52.

———. 2005. "Family History." *Philosophical Papers* 34: 357–378.

———. 2006. *Self-to-Self.* Cambridge: Cambridge University Press.

Walker, Margaret Urban. 2007. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. New York: Oxford University Press.

Walker, Robert. 2014. *The Shame of Poverty*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Wallace, R. Jay. 1994. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Watson, Gary. 1993. "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme." In *Perspectives on Moral Responsibility*, edited by John Martin Fischer and Mark Ravizza, 119–150. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Weiss, Karen G. 2010. "Too Ashamed to Report: Deconstructing the Shame of Sexual Victimization." *Feminist Criminology* 5: 286–310.

Wicker, Frank, Glen C. Payne, and Randall D. Morgan. 1983. "Participant Descriptions of Guilt and Shame." *Motivation and Emotion* 7: 25–39.

Williams, Bernard. 1981. "Moral Luck." In *Moral Luck: Philosophical Papers from 1973–1980*, 20–39. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley, CA: University of California Press.

Wolf, Susan. 1982. "Moral Saints." *The Journal of Philosophy* 8: 419–439.

———. 2004. "The Moral of Moral Luck." In *Setting the Moral Compass: Essays*

by Women Philosophers, edited by Cheshire Calhoun, 113–127. New York: Oxford University Press.

Wollheim, Richard. 1999. *On Emotions*. New Haven, CT: Yale University Press.

Wright, Richard. 2005. *Native Son*. New York: Harper Perennial.

Wurtzel, Elizabeth. 2002. *More, Now, Again: A Memoir of Addiction*. New York: Simon and Schuster.

Yancy, George. 2005. "Whiteness and the Return of the Black Body." *Journal of Speculative Philosophy* 19: 215–241.

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

索引（索引页码为本书边码）

Acute body shame 急性的身体羞耻 , 109

Adams, Robert M. 罗伯特・亚当斯 , 67n3

Adaptive Syndrome 适应性综合征 , 41

Addiction 成瘾 , 2, 71–72, 82（赌瘾）*, 115, 130–131, 173–174

Adultery 通奸 , 66–68, 117–118, 147

Agency 能动性 , 86–87, 91, 119–120, 123, 163

Agent-centered shame 行动者中心的羞耻 , 19

Agent-regret 行动者遗憾 , 39, 39n22

Aggression 攻击性 , 11, 51, 56–60, 64, 119, 139, 185. 也见于 Violence and shame 暴力和羞耻

Améry, Jean 让・阿梅里 , 124

Amusement 取乐 , 77, 79, 105, 120

Anger 愤怒 : as moral emotion 作为道德情感的 ~, 135–139; toward racism 对种族歧视的 ~, 204–205; and violence ~ 和暴力 , 55–57, 119

Anti-smoking campaigns 反吸烟运动 , 214

Appeasement 示弱 , 41, 63–64

Appropriateness conditions 适当性条件 , 49, 141–143, 145, 168–173

Aristotle 亚里士多德 , 8, 16, 16n1, 19, 132–133, 136

Arrogance 傲慢 , 151, 177, 180, 180n2, 187–190, 207

Attention 注意 : and audience ~ 和观众 , 155; and identity ~ 和身份 , 102–104; and invitations to shame ~ 和对羞耻的促动 , 179, 190; and lack of control ~ 和无法控制 , 72; and natural shame ~ 和自然羞耻 , 110; self-directed 自我指向的 , 17; sexual 性的 , 37, 43–44; and shaming behaviors ~ 和羞辱行为 , 193, 202–203; and stigmatization ~ 和污名化 , 182

Audience 观众 , 75–76, 80–83, 86, 104, 111–112, 115

Augustine 奥古斯丁 , 16–17, 17n2, 19, 31

Autobiography of a Face (Grealy)《一张脸的自传》（格里利）, 24, 30–31, 73–74, 78–79, 101–102

Autonomous shame 自律的羞耻 , 19

Bagnoli, Carla 卡拉・巴尼奥利 , 9n18

Bartky, Sandra Lee 桑德拉・李・巴特基 , 38

Being and Nothingness (Sartre)《存在与虚无》（萨特）, 85–86

Bell, Macalster 麦卡尔斯特・贝尔 , 8–9, 22n7, 180n2, 187n7, 188, 188n9, 198, 199, 202, 204, 218

Ben-Ze'ev, Aaron 阿龙・本泽耶夫 , 21, 28n14, 137, 141

Biddle, Sam 山姆・比德尔 , 192

---

* 紧贴英文之后的为最常用的译名，由于一词多义或上下文连贯的需要，会在对应页码后注出相应的不同译名。——译注

The Bluest Eye (Morisson)《最蓝的眼睛》(莫里森), 55, 73
Bodily functions 身体功能, 2, 45, 110–116
Body shame 身体羞耻, 2, 109–111. 也见于 Nudity 裸体; Sex 性
Bottom-up approach 自下而上的方法, 8–9, 218
Braithwaite, John 约翰·布雷斯韦特, 208n16
Brison, Susan 苏珊·布里森, 122, 123
Buss, Sarah 萨拉·巴斯, 86n2, 149n21, 153, 153n25, 155n30

Calhoun, Cheshire 切希尔·卡尔霍恩, 37, 38, 41n23, 70n4, 79, 81n13, 99, 151–152
Capote, Truman 杜鲁门·卡波特, 24, 54
Card, Claudia 克劳迪亚·卡德, 91, 92
Care, Norman 诺曼·凯尔, 174n44
Cassam, Quassim 夸西姆·卡萨姆, 95n11
Cheating 欺骗, 6, 25, 66–67(出轨), 116. 也见于 Adultery 通奸
Chronic body shame 慢性身体羞耻, 109
The City of God (Augustine)《上帝之城》(奥古斯丁), 16
Community 社群, 42, 72, 182, 185, 195(社区), 199–203, 205, 209
Compassion 同情, 136–137, 140, 167, 173
Confessions (Augustine)《忏悔录》(奥古斯丁), 17
Constitutive account of moral emotions 对道德情感的构成性说明, 145–146, 155, 161
Court-ordered stigmatization 法庭判处的污名化, 207–210
Crozier, W. Ray 雷·克罗泽, 21
Daisey, Mike 迈克·黛西, 195n12
Dark side of shame 羞耻的阴暗面, 23–40; accommodating 容纳, 25–26; and different kinds of shame ~ 和不同种类的羞耻, 26–29; and irrational shame ~ 和非理性的羞耻, 29–40
D'Arms, Justin 贾斯汀·达姆斯, 7, 31–32, 32n16, 33, 135–136, 137–138, 142
Darwall, Stephen 史蒂芬·达沃尔, 153n25, 154n26
Deigh, John 约翰·戴伊, 3, 13, 19n4, 39, 62
Deonna, Julien 朱利安·德奥纳, 2n3, 3n12, 22, 29n15, 31, 34–35, 51, 57–58, 60–61, 68, 83, 107, 138–139, 144, 152n23
De Rivera, Joseph 约瑟夫·德·里韦拉, 21
De Sousa, Ronald 罗纳尔德·德·索萨, 133
Deterrence aspect of shaming punishments 羞辱性惩罚的威慑维度, 209–210
Dignity 尊严, 210, 212, 215
Disappointment 失望, 29
Disapproval 反对, 43–48
Disgust 恶心: and bodily functions ~ 和身体功能, 111–112; and invitations to shame ~ 和对羞辱的促动, 180, 188–190; and lived experience of shame ~ 和对羞耻的生活体验, 104–105; in naturalistic view of shame 羞耻的自然主义观点中的 ~, 42, 45; as negative judgment 作为消极评价的 ~, 76–79; objects of ~ 的对象, 77–78, 111; and shaming behaviors ~ 和羞辱行为, 194, 200, 203; and violence ~ 和暴力, 54, 120
Dolezal, Luna 卢那·多莱扎尔, 86n2
A Doll House (Ibsen)《玩偶之家》(易卜生), 92

Dominant group 主导群体 , 15, 42–43, 46–47, 63–64
Driver, Julia 朱莉娅·德莱弗 , 203, 203n14

Ehrenreich, Barbara 芭芭拉·埃伦赖希 , 184
The Elephant Man (film) 《象人》（电影）, 24, 119
Elledge, Jon 乔恩·埃利奇 , 132
Emasculation 阉割 , 123n31
Embarrassment 尴尬 , 26–28, 41, 46, 61, 219
Emotions 情　感 : cognitive vs. noncognitive account of 对 ~ 的认知的 vs 非认知的说明 , 9–10, 9n20; immoral emotions 不道德的情感 , 134–136, 139, 142, 148; negative emotions 消极情感 , 7, 134, 137, 164, 166, 218–219. 也见于 Moral emotions 道德情感 ; specific emotions 特定情感
Empathy 移情 , 152n23
Envy 嫉妒 , 28n14, 141
Ernaux, Annie 安妮·埃尔诺 , 24, 27, 108
Esteem 尊重 , 53, 187–190, 199, 209, 212
Exposure 暴露 , 114–115
Expressivist view of shaming Punishments 羞辱性惩罚的表达性观点 , 209–210

Facebook 脸书 , 191
False beliefs 错误信念 : and invitations to shame ~ 和对羞耻的促动 , 187–188; and irrational shame ~ 和非理性羞耻 , 30, 36, 39–40; and moral shame ~ 和道德羞耻 , 116; in traditional view of shame 在羞耻的传统观点中的 ~, 26, 30, 36, 39–40; and violence ~ 和暴力 , 122, 124
False shame 虚假羞耻 , 5, 7, 7n16, 30–31, 36–38
Fear 恐惧 : and appropriateness conditions ~ 和适当性条件 , 169–171; and lack of control ~ 和缺乏控制 , 68, 74–75; and negative judgments ~ 和消极评价 , 77–78; and stigmatizations ~ 和污名化 , 214; in traditional view of shame 在羞耻的传统观点中的 ~, 18, 26, 28; in unified account of shame 在对羞耻的统一说明中的 ~, 87, 94; and violence ~ 和暴力 , 54, 83
Feelings of shame 羞耻感 , 177–178
Flattery 奉承 , 16, 132, 150
Frankfurt, Harry 哈里·法兰克福 , 88–89, 92
Frequency norms 高频规范 , 43–45

Gandhi 甘地 , 165–168, 166n38
"The Genesis of Shame" (Velleman) 《羞耻的起源》（韦尔曼）, 85–86
Gibbard, Alan 阿兰·吉巴德 , 41, 64
Gilligan, James 詹姆斯·吉利根 , 56, 58, 74
Goldie, Peter 彼得·戈尔迪 , 134n4
The Grapes of Wrath (Steinbeck) 《愤怒的葡萄》（斯坦贝克）, 24, 55, 72–73, 75, 78–79
Grealy, Lucy 露西·格里利 , 24, 30–31, 36, 55, 73–74, 86n3, 101–102
Greene, Graham 格拉汉姆·格林 , 5
Grief 悲伤 , 59, 147, 172, 172n43
Group-centered shame 以群体为中心的羞耻 , 28
Groups, shaming of 对团体的羞辱 , 193–197
Guilt 罪责 : agent-regret 行动者遗憾的 ~, 39, 39n22; and identity ~ 和身份 , 163–164; maternal 产妇 ~, 162; and moral value of

shame ~ 和羞耻的道德价值 , 162–164; and other's point of view ~ 和其他人的观点 , 154–155; and shamelessness ~ 和无耻 , 163–164; shame vs. 羞耻 vs ~, 10, 21–22; survivor's guilt 幸存者罪责 , 3

Herman, Barbara 芭芭拉·赫尔曼 , 140
Heteronomous shame 他律的羞耻 , 2n3, 28
Hiltzik, Michael 迈克尔·希尔茨克 , 191n11
Honor cultures 荣誉文化 , 15, 53, 64
Hubeck, Mike 迈克·休贝克 , 207, 208, 211
Huffington Post on "Unshame" website《赫芬顿邮报》上关于"不羞耻"网站的评论 , 121
Hume, David 大卫·休谟 , 18–19
Humiliation 屈辱 , 57, 60–62, 146
Humility 谦逊 , 18（谦卑）, 158, 161, 186–187, 190, 206
Hypocrisy 虚伪 , 180n2

Ibsen, Henrik 亨里克·易卜生 , 92
Ideals and shame 理想和羞耻 , 14–50; historical roots of shame 羞耻的历史根源 , 15–19; naturalistic view 自然主义观点 , 11, 40–50; traditional view 传统观点 , 11, 19–40
Identity 身份 , 11–12, 88–102; and appropriateness conditions ~ 和适当性条件 , 168, 171, 173–174; defined 被定义的 ~, 70; feeling defined or overshadowed by 感到被定义或被遮蔽 , 101–103; and guilt ~ 和罪责 , 163–164; how we determine 我们如何确定 , 95–97; and invitations to shame ~ 和对羞耻的促动 , 179, 184, 186; and irrational shame ~ 和非理性羞耻 , 36, 38; and lack of control ~ 和缺乏控制 , 68, 70, 72–73; and moral shame ~ 和道德羞耻 , 116–119; and moral value of shame ~ 和羞耻的道德价值 , 149, 152, 158–161; and natural shame ~ 和自然羞耻 , 113; necessary identities 必然身份 , 90; nonvoluntary identities 非意愿身份 , 70–71, 75, 84, 199; self-conception's relationship to ~ 与自我构想的关联 , 87, 92–95; and shamelessness ~ 和无耻 , 149; and shaming behaviors ~ 和羞辱行为 , 205–206; and stigmatization ~ 和污名化 , 211, 213; in traditional view of shame 在羞耻的传统观点中的 ~, 21, 36; and violence ~ 和暴力 , 124–125; who determines 由谁决定 , 75, 97–101
Immoral emotions 不道德的情感 , 134–136, 139, 142, 148
In Cold Blood (Capote)《冷血》（卡波特）, 24, 54–55, 72, 75
Institutions, shaming of 对机构的羞辱 , 193–197
Internet and social media 网络和社交媒体 , 191, 197–207
Invitations to shame 对羞耻的促动 , 13, 179–180, 184–190; as moral self-defense 作为道德自卫 , 187–190; for self-improvement 为了自我改善 , 185–187
Involuntary sins 非意愿的罪行 , 67n3
Irrational shame 非理性羞耻 , 3, 7, 29–40
Isenberg, Arnold 阿诺德·伊森伯格 , 127n1, 128–129, 131
Is Shame Necessary?: New Uses for an Old Tool (Jacquet)《羞耻是必要的吗：旧工具的

新用法》（雅凯）, 191

Jacobson, Daniel 丹尼尔·雅各布森, 7, 31–33, 33n16, 135–138, 142
Jacquet, Jennifer 詹妮弗·雅凯, 191–196, 214
James, William 威廉·詹姆斯, 18–19
Jamison, Kay 凯·贾米森, 130
Jealousy 妒忌, 32–33, 32n16, 218–219
Judgmentalism 判断论, 138, 138n12
Justice 正义, 193, 195–197

Kahan, Dan M. 丹·卡恩, 208–209, 212
Kant, Immanuel 伊曼纽尔·康德, 186n5, 187n6, 187n8, 210n21
Kekes, John 约翰·科克斯, 4, 21, 26n11, 127–128, 131, 139, 158–159, 161
Kindness 善意, 46–47, 54, 120
King, Martin Luther, Jr. 马丁·路德·金, 165–168, 166n37
Knapp, Caroline 卡罗琳·纳普, 129–131
Korsgaard, Christine 克里斯汀·科斯嘉德, 89–90, 92, 154n27

La Caze, Marguerite 玛格丽特·拉·卡泽, 28n14
Lack of control 缺乏控制, 65–75
Legal system uses of stigmatization 法律系统对污名化的使用, 207–210
Lindsay-Hartz, Janice 詹尼斯·林赛·哈茨, 21

Maibom, Heidi 海蒂·麦博姆, 2n5, 20, 41–42, 43n24, 45, 49, 63
Maladaptive self-image 适应不良的自我形象, 57, 58–59
Manion, Jennifer 詹妮弗·马尼恩, 20–21, 38, 131
Marginalized groups 边缘化群体, 98, 106
Markel, Dan 丹·马克尔, 211
Markus, Hazel 哈泽尔·马库斯, 93n7
Marshaling of communal attention 集结公众的注意力, 181
Mascolo, Michael F. 迈克尔·马斯科洛, 21
Mason, Michelle 米歇尔·梅森, 5, 7n16, 21, 25, 31, 48n28, 67, 68–69, 116, 132, 144, 148, 218
Massaro, Toni 托尼·马萨罗, 209
Masturbation 自慰: and irrational shame ~ 和非理性羞耻, 33–36; and moral emotions ~ 和道德情感, 140; and naturalistic view of shame ~ 和羞耻的自然主义观点, 44–45; and natural shame ~ 和自然羞耻, 108–109, 111; and traditional view of shame ~ 和羞耻的传统观点, 23–27, 33–36
Mental illness 心理疾病: and appropriateness conditions ~ 和适当性条件, 168, 173–174; and lack of control ~ 和无法控制, 71–72; and lived experience of shame ~ 和对羞耻的生活体验, 107; and moral emotions ~ 和道德情感, 139; and moral value of shame ~ 和羞耻的道德价值, 129–131; and natural shame ~ 和自然羞耻, 115
Miller, Susan 苏珊·米勒, 55–56, 74, 119n28
Miller, William Ian 威廉·伊安·米勒, 53, 111–112
Mockery 嘲笑: and humiliation ~ 和屈辱, 60; and invitations to shame ~ 和对羞耻的促动, 179, 188, 190; and negative judgments

~ 和 消 极 评 价 , 76–77; and shaming behaviors ~ 和羞辱行为 , 192, 194, 198, 204–205; and violence ~ 和暴力 , 53
Modesty 庄重 , 7, 7n16, 34–35, 37,43–44, 111
Moral agency 道德能动性 , 48, 86, 86n3, 145, 156
Moral commitments 道德承诺 , 13, 145–148, 158, 165–168
Moral emotions 道 德 情 感 , 136–148; and moral value of shame ~ 和羞耻的道德价值 , 126–127, 134; in naturalistic view of shame 在羞耻的自然主义观点中的 ~, 40, 48; and self-conception ~ 和自我构想 , 155, 161; in traditional view of shame 在羞耻的传统观点中的 ~, 20–21, 28; in unified account of shame 在对羞耻的统一说明中的 ~, 5–9, 218
Moralistic fallacy 道德主义谬误 , 7
Moral psychology 道德心理 : and moral value of shame ~ 和 羞 耻 的 道 德 价 值 , 133, 145–146, 148, 164–168, 174, 218–219; and self-conception ~ 和 自 我 构 想 , 155–156, 161; in traditional view of shame 在羞耻的传统观点中的 ~, 23, 28; in unified account of Shame 在对羞耻的统一说明中的 ~, 6, 8
Moral risks of shaming behaviors 羞辱行为的道德风险 , 193
Moral self-defense 道德自卫 , 187–190
Moral shame 道德羞耻 : cases of ~ 的案例 , 116; and moral emotions ~ 和道德情感 , 144; in naturalistic view 在自然主义观点中的 ~, 48–50; in naturalistic view of shame 在羞耻的自然主义观点中的 ~, 48; in traditional view of shame 在羞耻的传统观点中的 ~, 19, 28–29; in unified account of shame 在对羞耻的统一说明中的 ~, 116–118; and violence ~ 和暴力 , 59
Moral value of shame 羞耻的道德价值 , 12, 126–174; appropriateness conditions 适当性条件 , 168–174; constitutive account of ~ 的构成性说明 , 12, 145–148; guilt vs. shame 罪 责 vs 羞 耻 , 162–164; and immoral emotions ~ 和不道德的情感 , 134–136; and moral emotions ~ 和道德情感 , 136–145; pessimistic view 悲观主义观点 , 127–131; psychological vs. conceptual 心 理 的 vs 概 念 的 , 164–168; and self-conception ~ 和 自 我 构 想 , 158–162; and shamelessness ~ 和无耻 , 148–152
Morrison, Toni 托尼 · 莫里森 , 55
Murdoch, Iris 艾丽斯 · 默多克 , 9, 9n18
Murphy, Jeffrie 杰弗里 · 墨菲 , 21, 69, 116–117, 143, 145–147, 164n36, 211, 212, 218

Nagel, Thomas 托马斯 · 内格尔 , 70, 113–114
Narcissism 自恋 , 4, 51, 57, 59, 131, 218
Native Son (Wright) 《土生子》（赖特）, 24, 46, 47, 54, 72, 75
Naturalistic view of shame 羞耻的自然主义观点 , 11, 40–50; historical roots of ~ 的历史根源 , 18–19; and honor cultures ~ 和荣誉文化 , 15; and lived experience of shame ~ 和对羞耻的生活体验 , 107; and moral shame ~ 和道德羞耻 , 48–50; and natural shame ~ 和自然羞耻 , 111; norms and disapproval in 在 ~ 中 的 规 范 和 反 对 , 43–48; and violence ~ 和暴力 , 56, 63–65, 118

Natural shame 自然羞耻 : in naturalistic view of shame 在羞耻的自然主义观点中的 ~, 40; in traditional view of shame 在羞耻的传统观点中的 ~, 19, 28–29; in unified account of shame 在对羞耻的统一说明中的 ~, 108–116; and violence ~ 和暴力 , 118
Necessary identities 必然身份 , 90
Negative emotions 消极情感 , 7, 134, 137, 164, 166, 218–219
Negative judgments 消极评价 , 18, 76–80, 83
Nelson, Hilde Lindemann 希尔德·林德曼·尼尔森 , 97–98, 98n14
Neu, Jerome, 杰尔姆·诺伊 , 28n14, 218
Nickel and Dimed (Ehrenreich)《我在底层的生活》（埃伦赖希）, 184
Nicomachean Ethics (Aristotle)《尼各马可伦理学》（亚里士多德）, 16, 16n1
Nietzsche, Friedrich 弗里德里希·尼采 , 158, 196
Nonvoluntary identities 非意愿身份 , 70–71, 75, 84, 199
Norms 规范 : and disapproval ~ 和反对 , 43–48; frequency norms 高频规范 , 43–45; in naturalistic view of shame 在羞耻的自然主义观点中的 ~, 41, 43–49; and natural shame ~ 和自然羞耻 , 111; public norms 公共规范 , 41–43, 45, 47, 185; recommendation norms 荐许规范 , 43–45; in traditional view of Shame 在羞耻的传统观点中的 ~, 20–22, 31, 36; and violence ~ 和暴力 , 63–64
Nudity 裸体 : and irrational shame ~ 和非理性羞耻, 31, 33; and lived experience of shame ~ 和对羞耻的生活体验 , 105; and moral value of shame ~ 和羞耻的道德价值 , 128; and naturalistic view of shame ~ 和羞耻的自然主义观点 , 43–45; and natural shame ~ 和自然羞耻 , 111–112, 114; and others ~ 和他人 , 81; and traditional view of shame ~ 和羞耻的传统观点 , 24–29, 31, 33–35, 37; and unified account of shame ~ 和对羞耻的统一说明 , 6–7
Nurius, Paual 保罗·努里乌斯 , 93n7
Nussbaum, Martha 玛莎·努斯鲍姆 , 4, 36–37, 36n18, 51, 78n9, 111–112, 128, 131, 133, 138–139, 166, 166n37, 185, 209, 213n23, 218

Oakley, Justin 贾斯汀·奥克利 , 9n20
Olthof, Tjeert 提杰特·奥尔多夫 , 21
Organizations, shaming of 对组织的羞辱 , 193–197

Pessimistic view of shame 羞耻的悲观主义观点 , 11–12, 126–144; and guilt ~ 和罪责 , 162; historical roots of ~ 的历史根源 , 15–16, 18–19; and invitations to shame ~ 和对羞耻的促动 , 185; and irrational shame ~ 和非理性羞耻, 36; and moral shame ~ 和道德羞耻, 48; and moral value of shame ~ 和羞耻的道德价值 , 127–131, 151; and self-conception ~ 和自我构想 , 158; and shamelessness ~ 和无耻 , 151
Piers, Gerhart, 格哈特·皮尔斯 , 19n4
Piper, Adrian, 阿德里安·派珀 , 38
Poe, Ted 特德·波 , 207–209, 211, 213
Posner, Eric A. 埃里克·波斯纳 , 208–209, 212

Pride and Prejudice (Austen)《傲慢与偏见》（奥斯汀）, 46–47
Primitive shame 原始羞耻 , 28
Public norms 公共规范 , 41–43, 45, 47, 185. 也见于 Norms 规范
Public protesting 公众抗议 , 194

Racism 种族歧视 , 98–99, 107, 192, 198–199, 201–206
Rape victims 强奸受害者 , 12, 56, 61, 63, 121–124
Rawls, John 约翰·罗尔斯 , 2n11, 19, 19n4, 20, 22, 117, 137, 146–147, 168, 213n23
Recommendation norms 荐许规范 , 43–45
Resentment 怨恨: and appropriateness conditions ~ 和适当性条件 , 169–170; and moral value of shame ~ 和羞耻的道德价值 , 142–148, 151; and violence ~ 和暴力 , 120, 122
Retributive justice 报复正义 , 210
Retzinger, Suzanne 苏珊娜·雷辛格 , 56
Revenge 报复 , 53–54
Rhetoric (Aristotle)《修辞学》(亚里士多德), 16, 19
Ridicule 嘲弄 , 76–77, 79, 105, 179–180, 189–190, 194
Roberts, Robert C. 罗伯特·罗伯茨 , 135
Rodogno, Raffaele 拉法埃莱·罗多尼奥 , 2n3, 3n12, 22, 29n15, 31, 34–35, 51, 57–58, 60–61, 68, 83, 107, 138–139, 144, 152n23
Ronson, Jon 乔恩·龙森 , 56, 191–192, 195, 195n12, 207

Sacco, Justine 贾斯汀·萨科 , 191–192, 198–199
Sartre, Jean-Paul 让 - 保罗·萨特 , 85–86, 86nn2–3, 113
The Scarlet Letter (Hawthorne)《红字》(霍桑), 120, 181, 183–184, 213
Schechtman, Marya 玛雅·谢赫特曼 , 91–92, 91n6, 95n10
Scheff, Thomas 托马斯·谢夫 , 56
Scheler, Max 马克斯·舍勒 , 37, 43, 105, 154–155
Schindler's List (film)《辛德勒的名单》(电影), 46–47
Self-assertion 自我声明 , 119
Self-assessment 自我评价 , 1, 23
Self-awareness 自我意识 , 67, 101, 180–181, 190
Self-blame 自责 , 122
Self-conception 自我构想 , 11–12, 88–125; and appropriateness conditions ~ 和适当性条件 , 168, 171–174; concepts of ~ 的概念 , 88–92; identity's relationship to ~ 与身份的关联 , 87, 92–95; and invitations to shame ~ 和对羞耻的促动 , 179–180, 190; and moral value of shame ~ 和羞耻的道德价值 , 149–152, 155, 158–162; and shaming behaviors ~ 和羞辱行为 , 198, 205–206; and stigmatization ~ 和污名化 , 213
Self-consciousness 自觉 , 10–11, 18, 72, 86, 103–109
Self-criticism 自我批评 , 76, 121
Self-destructive behavior 自我摧残的行为 , 2, 59–60, 127, 131, 185
Self-esteem 自重 , 19, 22, 58–59, 122
Self-improvement 自我改善 : invitations to

shame for 为了～的对羞耻的促动, 185–187; and lack of control ～和缺乏控制, 67; and moral value of shame ～和羞耻的道德价值, 139, 144; in naturalistic view of shame 在羞耻的自然主义观点中的～, 64; in traditional view of shame 在羞耻的传统观点中的～, 23, 28, 57

Self-loathing 自我厌恶, 38, 106, 129–130

Self-presentation 自我呈现, 34, 34n17, 86, 107

Self-respect 自尊: and identity ～和身份, 99, 101; and invitations to shame ～和对羞耻的促动, 188, 190; and moral value of shame ～和羞耻的道德价值, 143, 146; and shaming behaviors ～和羞辱行为, 199–200; and stigmatization ～和污名化, 213; in traditional view of shame 羞耻的传统观点中的～, 20, 22

Sex 性: and identity ～和身份, 91, 101; and irrational shame ～和非理性羞耻, 31–35, 37; and lack of control ～和缺乏控制, 70; in naturalistic view of shame 在羞耻的自然主义观点中的～, 44–45; and natural shame ～和自然羞耻, 109, 111–115; in pessimistic view of shame 在羞耻的悲观主义观点中的～, 128; and shameproneness ～和羞耻易感性, 59; in traditional view of shame 在羞耻的传统观点中的～, 17, 24–29, 31–35, 37; in unified account of shame 在对羞耻的统一说明中的～, 6–7, 110–116

Sexism 性别歧视, 97–101, 199–204, 206

Shame 羞耻: common sources of ～的共同来源, 69, 172; definitions of ～的定义, 10, 12, 15, 19, 28, 34, 139; elements of ～的元素, 83, 86; false shame 虚假羞耻, 5, 7, 7n16, 30–31, 36–38; phenomenology of ～的现象学, 10, 103; philosophical terrain of ～的哲学版图, 14, 52; responses to 对～的回应, 33, 55, 120, 131; value of ～的价值, 14, 133, 144–145. 也见于 Moral shame 道德羞耻; Naturalistic view of shame 羞耻的自然主义观点; Pessimistic view of shame 羞耻的悲观主义观点; Traditional view of shame 羞耻的传统观点; Unified account of shame 对羞耻的统一说明

Shame (Ernaux)《羞耻》（埃尔诺）, 24

Shame-consciousness 对羞耻的意识, 155, 155n30

Shamelessness 无耻: and guilt ～和罪责, 163–164; and moral value of shame ～和羞耻的道德价值, 12, 131–133, 148–152; in pessimistic view of shame 在羞耻的自然主义观点中的～, 4–5; and selfconception ～和自我构想, 157; and shaming behaviors ～和羞辱行为, 180, 205–207; and traditional view of shame ～和羞耻的传统观点, 21

Shame-proneness 羞耻易感性, 57–60, 106

Shaming behaviors 羞辱行为, 191–207; defined 被定义的～, 180–182; groups, organizations, or institutions targeted by 以团体、组织或机构为目标的～, 193–197, 206, 214; moral risks of ～的道德风险, 193; on social media 社交媒体上的～, 197–207

Shaming penalties 羞辱性惩罚, 207–208, 211–212, 214

Sher, George 乔治·舍尔, 67–68, 67n3

Singer, Milton 米尔顿·辛格, 19n4

Slut-shaming behaviors “荡妇羞辱”的行为, 178
Smith, Angela 安杰拉·史密斯, 67n3
Social cooperation networks 社会合作网络, 41
Social media 社交媒体, 191, 197–207. 也见于 Twitter 推特
Social standing 社会地位, 24, 27, 174, 183–184, 207, 209, 212–213
Social stigmas 社会污名. 见 Stigmatization 污名化
Solomon, Robert 罗伯特·所罗门, 138
Sophocles 索福克勒斯, 14
So You've Been Publicly Shamed(Ronson)《所以你被公开羞辱了》(龙森), 56, 191
Standards 标准. 见 Norms 规范
Steinbeck, John 约翰·斯坦贝克, 24
Stigmatization 污名化: defined 被定义的~, 182–184; extra-legal uses of 法律之外对~的使用, 214–215; institutional 对机构的~, 182–183; and labels ~和标签, 210–213; legal system uses of 法律系统对~的使用 207–210; value of ~的价值, 207–215
Strawson, P. F. 斯特劳森, 143, 145–147, 165, 218
Submission behavior 顺从行为, 41, 64
Sullivan, Sharon 莎伦·沙利文, 198n13
Survivor's guilt 幸存者罪责, 3
Susan G. Komen Foundation 苏珊·科曼基金会, 191–192, 195

Tangney, June 琼·坦尼, 58
Taylor, Charles 查尔斯·泰勒, 89, 92, 169, 171
Taylor, Gabriele 加布里埃尔·泰勒, 7n16, 19–22, 28n13, 36, 37n20, 53, 139
Teroni, Fabrice 法布里斯·泰罗尼, 2n3, 3n12, 22, 29n15, 31, 34–35, 51, 57–58, 60–61, 68, 83, 107, 138–139, 144, 152n23
Tessman, Lisa 丽萨·特斯曼, 90–92
Test of Self-Conscious Affect (TOSCA) 自我意识情绪测试(TOSCA), 10, 21–22
A Theory of Justice (Rawls)《正义论》(罗尔斯), 146
Torture 折磨, 52, 124
Traditional view of shame 羞耻的传统观点, 11, 19–40; and dark side of shame ~和羞耻的阴暗面, 23–40; different kinds of shame 不同种类的羞耻, 26–29; historical roots of ~的历史根源, 18–19; and irrational shame ~和非理性羞耻, 29–40; and violence ~和暴力, 57–62
Twitter 推特, 13, 191–193, 198, 201–202, 204–205
Unified account of shame 对羞耻的统一说明, 5–8, 85–125; and body shame ~和身体羞耻, 109–110; and complex lived experience of Shame ~和羞耻的复杂生活体验, 103–108; and feeling defined or overshadowed by Identity ~和感到被身份所定义或遮蔽, 101–103; and moral shame ~和道德羞耻, 116–118; natural shame cases 自然羞耻的案例, 108–116; self-conceptions and identities in 在~中的自我构想和身份, 88–101; and sex and bodily functions shame ~和对性和身体功能的羞耻, 110–116; tension between two views of shame 羞耻

的两种观点之间的张力，85–103; and violence ~ 和暴力，51, 118–125

Unshame (website) “不羞耻”（网站），121–122

Unwanted self 不想要的自我，21

Velleman, J. David 大卫·韦尔曼，34n17, 70n5, 85–86, 86nn2–3, 93n7, 96n13, 102n17, 107n20, 114, 115n26

Victimization 受害者，2, 2n5, 12, 49,121, 140

Violence and shame 暴力和羞耻，11–12, 51–84; examples of ~ 的例子，52–56; explanations for ~ 的解释，56–65; and humiliation ~ 和屈辱，60–62; and invitations to shame ~ 和对羞耻的促动，185; and lack of control ~ 和缺乏控制，65–75; and moral emotions ~ 和道德情感，139; naturalistic view of ~ 的自然主义观点，63–65; and negative judgments ~ 和消极评价，76–80; and others ~ 和他人，75–83; in pessimistic view of shame 在羞耻的悲观主义观点中的 ~, 127–128; and presence of others ~ 和他人的存在，80–83; reconsideration of 对 ~ 的重新考虑，65–83; and shame-proneness ~ 和羞耻易感性，57–60; traditional view of ~ 的传统观点，57–62; in unified account of shame 在羞耻的统一说明中的 ~, 118–125; victims of ~ 的受害者，2, 121, 140

Voter turnout campaigns 投票率运动，214

Walker, Margaret Urban 玛格丽特·乌尔班·沃克，90, 92

Watson, Gary 加里·沃森，165–166

Weiss, Karen G. 卡伦·韦斯，121–123, 123n31

White privilege 白人特权，198, 198n13

Wide sense of self 宽广的自我认识，158–159

Williams, Bernard 伯纳德·威廉斯，1, 39, 39n22, 41n23, 90, 94, 98, 149, 159

Wise Choices, Apt Feelings(Gibbard)《明智的选择，适当的感觉》（吉巴德），41

Wolf, Susan 苏珊·沃尔夫，160, 218–219

Women 女性：and identity ~ 和身份，95, 98; and irrational shame ~ 和非理性羞耻，38; and natural shame ~ 和自然羞耻，111; and negative judgments ~ 和消极评价，79; and selfconception ~ 和自我构想，90, 95; and shame-proneness ~ 和羞耻易感性，59, 178; and shaming behaviors ~ 和羞辱行为，192, 199–201; and violence-shame link ~ 和暴力与羞耻之间的关联，55, 122–123

Wright, Richard 理查德·赖特，24

Wurtzel, Elizabeth 伊丽莎白·沃策尔，71–72, 115n27, 129, 130

Yancy, George 乔治·杨西，106n19

Zahavi, Dan 丹·扎哈维，86n2