

第五章 羞恥與道德之關係

經過第四章對於羞恥之正負面道德意涵之相關理論有所分析與探究之後，不難發現，一個人若無恥——亦即從未因自己做錯事情或違背道德等行為而感到可恥，這絕不會是一件好事，對個人的道德進展也必然不會有絲毫助益；然而，個人若在許多情況下動輒感到羞恥，恐怕也時時抬不起頭，如此一來，更是無法積極地面對人群以及人生中所必定會遭遇的一連串挑戰、人際之中的挫折，更遑論道德的提升與進展了。便是因為如此，對於羞恥於道德中所扮演之角色，總有不同的解讀與看法；有人贊同其重要功能，但仍有人不以為然，認為弊多於利。由此，若將羞恥譬喻為可能促進個人道德成長與道德提升之苦口良藥，那麼，問題便在於：這帖良藥何時「服用」為佳？其「藥量」又應該如何控制、拿捏？不過，在回答這些問題之前，我們則必須先清楚了解：道德是什麼？在道德理想中，人們所欲追求的幸福（happiness）以及美好生活（good life）是什麼樣子？適切的人生理想（ideal of life）應該為何？唯有對這些問題有了清楚的認識，才能進一步回答：羞恥於道德當中所應扮演的角色究竟為何？我們應該如何看待道德之中的羞恥感受？

本章分為兩節，第一節論述幸福、美好生活與道德三者之間的關係，指出道德之於幸福與美好生活之重要性與必要性；第二節論述羞恥與道德之間的關連性，說明情緒教育與道德教育有何相關，以及進行情緒教育與道德教育時，如何看待羞恥，羞恥又能發揮何種功用。

第一節 幸福、美好生活與道德

本節欲介紹 Aristotle 對於幸福與美好生活之定義，並進一步討論幸福、美好生活與道德之間應該存在著何種關係。

壹、幸福、美好生活與德行之關係

人類的所作所為可說都是為了追求一個美好的生活。然而，現今的人類正處於一個巨變的時代中；在今日變遷快速的多元社會底下，人們有著多元的生活態度，價值觀也不再只是單一，而是趨向多元。現代社會提供這麼多種的選擇，而對於如此多樣的生活類型，人們所立即面對的課題便是去思考：我應該要成為什麼樣的人？我想要過著什麼樣的生活？我必須成為什麼樣的人，才能過著我理想中的生活，才能達到我要的幸福？所以，人們所追求的美好生活應該如何定義？它是因人而異，還是存在著一致的看法？

在提及德行與幸福兩者之間的關係時，Aristotle 把幸福定義為「靈魂遵循完美德行的一種活動」（引自黃藹，1996：62）。依此看來，德行是追求幸福時所必不可缺的一項重要元素；幸福與德行之間具有一種相輔相成，密不可分的關係。Aristotle 曾分析過三種層次的「幸福生活」。第一種是享樂的生活，第二種是政治的生活，第三種是思辨、默觀（靜觀）的生活。享樂的生活將感官的滿足快樂當作幸福，這自然不可能是真正的幸福，因其與動物無異，層次亦最低；政治生活則是將權位與榮譽作為目標，顯得過於膚淺，也無法獲得最高層次的最終幸福。最後，思辨的、默觀的生活則是 Aristotle 認為最高級、最幸福的生活。它不依賴外在事物就能夠實現自足，是智慧的、高尚的活動（引自黃藹，1996：

61)。那麼，究竟什麼才是真正的幸福？Aristotle 對於幸福的特徵有以下幾點歸納：

一、幸福不是一種狀態，卻表現在活動中；二、幸福包含了快樂，這種快樂當然不是肉體的快樂，而是屬於那種本身就讓人欲求的快樂；三、幸福是自給自足的，它一無所缺，且它本身就是目的；四、幸福與德行是相配合的，如果德行有很多種，與幸福相配合的則是最完善的一種(引自黃藹，1996：39)

以此來看，Aristotle 的幸福是一種**不假外求的目的**，是要透過**行動**、於**實踐**中所獲得的，並且需與**完善德行**相互配合，才能達到。道德是有關於過一個美好生活 (Kekes, 1988: 285)；而德行於美好生活與幸福當中，實佔有一個關鍵性的地位。很難想像，一個毫無德行之人，如何能過一個美好生活？如何能真正擁有幸福？道德以及道德生活，其目的便在於追求幸福與美好生活，而追求幸福與美好生活者卻不可能不具備德行。因此，提及道德，便不能忽略德行之重要性。一個具備德行之人，其行為便傾向能符合道德原則，過一個道德生活。William K. Frankena 相信，**道德對**的行為是一種達到某種優越性的活動，因此道德對就是一種優越，是使活動具有**內在善**的因素之一。於此，一般人的生活因為包括著道德善或道德惡，因而有優劣之分。如此看來，**德行**本身便是一種**報酬**(李雄揮譯，1990：156)，使人樂於行善，從事**道德對**的行為，而達到一種優越。德行猶如一把獨特的鑰匙，透過它的轉動，便可以開啟通往幸福的那扇大門。

貳、什麼是道德？

一、道德之定義

「道德」兩字雖是個人們經常聽到、說到、使用頻率算是不低的詞彙，不過，若要定義「什麼是道德」，這事實上卻比定義「什麼不是道德」還要更為複雜、困難。因為，「不是道德」的事物或情況通常可經由常理或邏輯來加以判斷。例如，勢利的醫生只重視有錢有勢的病人，對其百般呵護、悉心照料，但卻罔顧市井小民病人的權益；名律師為了自身的名聲與利益，竭盡全力替無惡不作的壞人辯護，助其脫罪，而無視於受害者的遭遇以及社會大眾的安全。以上這兩個例子顯然都「不符合道德」。然而，若要進一步對道德下定義，卻並不只是將所有情況扣除掉「不是道德」之後所剩餘的那些情況，便是道德；就如同將所有的色彩扣除掉黑色之後，所剩下的顏色自然也不僅是白色一種可能，而是仍有著數不盡的其餘色彩。

除此之外，在討論道德議題時，尚有「道德絕對主義」與「道德相對主義」之爭論。道德相對主義者認為，「道德」的定義在每個文化脈絡中都是不盡相同的，因此，絕對的「應然倫理」並不存在；既然不能確定「應然倫理」的存在，那麼同樣的，「普世性的道德定義」也是曖昧不清。於是，問題便由此而生：道德是否有普同的、永久不變的、放諸四海皆準的規範？或者，道德標準是否因時、因地、因人、因事等而有所差異？一般人應該都能同意，殺人是不道德的行為；那麼，警察在危急之中槍殺一個企圖越獄的重刑犯致死，又合乎不合乎道德？「殺人」這行為在不同的情況脈絡下，能否有不同的道德解釋？

道德是人類分辨善惡對錯之行為的規範總體。Collins Cobuild Advanced Learner's English Dictionary (4th edition) (2003) 對 'morality' 一詞的定義有二：

一、對於某些行為是正當的、可接受的與其他行為是錯誤的信念；二、一個有關人們行為的原則與價值之系統，通常被某個社會或某特定群體的人所接受。不過，若欲進行更進一步的探究，不難發現「道德」之內涵實更具討論性，存在著許多爭議的面向。

在道德規範方面，對道德義務的討論較多，其次常就法律與道德相併討論，重在何者為「是」(right)和「公道」(equity)的問題。就契約論而言，T. Hobbes認為道德指的是遵從國家所訂立的行為原則。為了每個人的生命設想，便放棄自己的一部份自由，遵守由一位公認的執法者所制訂的法律，執法者對不守法者得加以制裁。故 T. Hobbes 認為道德指的是守法之行為。另一方面，Immanuel Kant認為人有理性，依從自己的理性而實踐德行時，才能顯出自身有價值，而不再是受自然因果法則制約的個體。德行是其他動物所缺乏的，只有有理性者依理性而行才能完成。當人能以理性為行動的主導，依其所產生的法則作行動原則時，即已脫離了自然生物的一面，而達到尊嚴且獨特的存有者。人之所以要有道德，即是為了顯示人存在的價值，而道德指的即是理性自為立法時，行動者所表現的行為，故而是一項自發的，不受外在因素所制約的行動（朱啟華，2000）。

以西方的發展來看，道德實具有相當個人與理性的一面。道德助長並要求自律及運用理性，要求成熟正常的人自己做出決定，他可以接受勸告或被指導以領悟出其決定所依據的原則為何。道德雖是人類的一種社會建構，但它也有促進其份子做理性的自我指導或自我決定的動力（李雄揮譯，1990：9）。

二、目的論 (teleology) 與義務論 (deontology)

西方對倫理學與道德論證的討論大致可分為「義務論倫理學」與「目的論倫

理學」兩大派別；若進一步區分，目的論倫理學之範疇底下則包括了 Aristotle 之德行論以及效益論（utilitarianism）倫理學等支派。

（一） 義務論倫理學

「義務論倫理學」強調義務或規則，認為每個人應該單純地盡自己的義務或本分，這樣才能彰顯出道德行為的高貴和價值（黃藹，1996：1）。義務論者認為，一個行為或行為規則，即使沒有促進自己或社會或全人類之最大可能的善餘額，也有可能是道德上正確的或是義務的（李雄揮譯，1999：19）。義務論倫理學的主要代表人物是德國哲學家 Immanuel Kant。I. Kant 所提出的道德「定言令式」¹（categorical imperative），或許可說是最理想、崇高的道德定義，因為行動者不受感性影響，而由理性、義務去加以判斷，從事道德行為。他主張，定言令式可轉化為一項「可普遍化原則」（principle of universalizability）²；行動者遵行良心道德律的命令，在做任何事時，絕不能把任何人只當作工具使用，而必須把他當作此事之目的。譬如，某位年輕人在公車上讓位給一位老婆婆。然而，若他這麼做只是為了避免被他人指責或只是要獲得旁人的讚賞眼光，這就義務論倫理學來說，便不屬道德。雖然說老婆婆確實得到了年輕人的幫助，但因為他只是把老婆婆當作達到「趨賞避罰」目標的「工具」，而非真的替老婆婆著想、將她當作此

¹ Immanuel Kant 所提出的 'categorical imperative' 尙有許多譯法，例如「絕對命令」、「斷言令式」、「無上命令」等。Kant 認為人的感性時常支配理性，使人無法表現善行，甚至違反道德規則，所以道德法則必須以「命令」（或即義務）的方式呈現。此「定言」的概念乃相對於「假言」（hypothetical）而言；前者指的是一項行動純因本身是道德的而產生，所以行動的產生純粹基於道德的考慮，而無外在條件；後者則指行動的產生是有條件的，是因為行動主體的感性慾望而產生，亦即在「因為…所以…」的意念下，才從事道德行為，若先前條件消失，也就不產生道德行爲了。因此，Kant 認為只有出於無條件的定言令式時，才具有道德價值（朱啓華，2000）。

² 簡言之，「可普遍化原則」便是你希望他人怎麼對待你，你便怎麼對待他人；你不希望他人怎麼對待你，你便不要那樣去對待他人。例如，「己所不欲，勿施於人」便可說是「可普遍化原則」的一個例子。不過，**普遍性（universalizability）**有著精確的定義：首先，普遍性是一個邏輯的性質，用來說明道德語言的運作，不許對於完全相似或若干方面相似的行動或事項，作出不同的道德判斷，所以普遍性是一個「形式」原則。其次，道德原則必須普遍化，類似 I. Kant 所強調的「意志自律」（the autonomy of will），即基於普遍性的要求；道德行為者要為自己決定原則，同時意欲其成爲普遍的法則（李奉儒，2000）。

一行為的「目的」；因此，這至多只能算是助人行為，但卻稱不上是「道德行為」。這樣的助人行為必須是為了老婆婆本身，以其為目的，並出於自己的認知、理性與良知，循著「可普遍化原則」，受到助人的義務感所驅使，方能符合 Kant 所言之「義務論」，此一行為才算是道德。

（二）目的論倫理學

「目的論倫理學」主張，道德行為的價值取決於所要達成的最終目的，這些目的可能是利益、快樂、幸福德行的實踐或人生目標之實現等，都是根據目的來決定道德行為的價值。目的論者雖對善（goodness）的看法不盡相同，然而其決定正確與義務之標準同在於它是否導致最大的善餘額（李雄揮譯，1990：18-19）。效益論（utilitarianism）倫理學與 Aristotle 之德行倫理學（virtue ethics）均屬於此一範疇。

1. 效益論倫理學（Utilitarianism）

效益論係根據英國哲學家 Jeremy Bentham 與 John Stuart Mill 而來。效益論主張，判別一件事情或行為之是非善惡，端視該行為所產生的結果是否能夠產生最大的效益，亦即，是否能達成「最大多數人的最大幸福」（the greatest happiness of the greatest number）（黃藿，1996：2）。人類所有行為的道德目的，就是促進最大的善餘額，或是最小的惡餘額，以此為人類行為對、錯或義務的唯一最終標準的原理，W. K. Frankena 稱之為「效益原則」（the principle of utility）（李雄揮譯，1990：57）。效益論倫理學將道德價值建立在人類的福祉上，善是行動的目標，如果人類的福祉是唯一的善，那麼它就是理性行動的目標（黃藿，1999：2）。

不過，效益論之弊病卻顯而易見。假設有一個富人與一個窮人同時身陷火海，但礙於能力、時間與當下危急的情況，你只能選擇救一個人。富人表示，若選擇救他，他會以一大筆財富相贈於你，並捐鉅款給地方以及慈善機構，以表揚你的善行。窮人則是孑然一身，救了他，他並無以回報，你至多只能得到他衷心的真摯謝意。這時候應該選擇救誰？顯然，就效益論的角度來看，窮人大概是會被犧牲掉的，因為救了他似乎不會對任何人產生多少好處；相對地，拯救富人除了讓自己得利，地方與慈善機構也都將有經費可以造福更多人群。然而，選擇是否真的就可以如此輕易地決定？寶貴、獨一無二的無價生命，是否真能用「多少人可獲得多少利益」來作現實、「客觀」的衡量？另一方面，若從義務論的角度出發，則任何一個需要被拯救的人都不能放棄；因為，若易地而處，你會希望自己可以獲救。然而，任何一人都不放棄，結果卻可能造成兩人雙雙罹難，無人生還的悲劇。顯然，效益論顯得過於現實，而義務論恐有不近人情之嫌；兩者均有其限制所在，不盡完美。

2. 德行倫理學 (virtue ethics)

在規範倫理學 (normative ethics)³ 的範疇中，除了義務論與效益論以外，尚有一支「德行倫理學」，強調德行的培成以及道德品格的重要性，對於義務之概念則較不重視，並以 Aristotle 為其代表人物。Aristotle 的此種目的論倫理學，相信人生以追求幸福與至善為最終極目的，重視人生價值的全面實現與完成，因

³ 規範倫理學為道德哲學或倫理學的一部分，關切道德是非對錯的標準。規範倫理學嘗試有系統地建立決定是非善惡的基本且普遍的原則，包括由此衍申的具體道德規範，以作為行為實踐之準則。中國儒家的倫理學說、英國效益主義的最大幸福原則、日常生活中常見的道德教訓和倫理規範皆屬之。當代規範倫理學的探究範圍有幾個層次：第一層次是有關具體的兩難情境之解決，這類問題解決的活動要求個人考量與評價相對理由的相對優點；理由確立後，個人應該如何作就變得相當明顯。第二層次是尋求道德原則。這類規範型原則提供在特定情境中的通則 (general rules) 來決定何種考量應算是道德理由，藉以採取某種行動。第三層次是嘗試建立人類行為的原則性指導；其目的在提供一種規範倫理學的理論。理論立基在邏輯的一致性條件上，即在規範出一組原則系統，既可以解釋在第二層規範思維中所提出的原則，也可以指出一致性行動的方針 (李奉儒，2000)。

而其倫理學也被稱為「幸福論」(eudaemonism)。他認為，這樣的幸福只有在個人的潛能得到全面開展時才得以達成，而德行便是個人本有能力之卓越化⁴與良好人際關係的滿全（黃藿，1996：2）。因此，Aristotle 之倫理學亦被稱為「德行論」。

由於義務論與效益論有其限制，其主張與論點易流於「缺德」而無助於道德品格之培養、成長，對道德教育之啟示也因而有限。於是，德行倫理學近來又重新受到了學界重視而廣受討論。W. K. Frankena 對於德行倫理學的描述是：

德行倫理學是什麼樣子？當然它不以義務的判斷和原則為道德的基礎，而是以像「那是勇敢的行為」、「他的行為是高尚的」、「勇敢是德行」等為基本的價值判斷，並認為義務判斷可以從這些基本價值判斷推論出來，甚且可以完全沒有義務判斷（李雄揮譯，1990：114）。

W. K. Frankena 認為，德行倫理學關於行為的價值判斷為其次，基礎是在於行為者及其動機、特性等之價值判斷。亦即，德行倫理學之重點係在於行動者本身這個人，其品格以及行為意圖（intention）。這一點與 David Hume 的看法是相似的；David Hume 認為，所有的德行之所以是德行，只是因為它的動機有德（李雄揮譯，1990：114）。

在本篇論文緒論曾提過，德行倫理學係要對理性、情緒、各項德行（美德）、完美的人格與美好生活進行哲學思考，其目標在於培養出實踐智慧，以管理各項情緒，並經營感情生活（黃藿，2002：4）。不難想像，對於倫理學的討論與思考，若僅是一味地偏向抽象與思辨性質，理論雖有其嚴謹與系統性，然實不易於日常

⁴ 德行(virtue)本身即有卓越(goodness)之意。可參考 *Collins Cobuild Advanced Learner's English Dictionary (4th edition)* (2003)。

生活中對人們發生實際效用。相較之下，德行倫理學著重情緒、德行、完美人格與美好生活等層面，它重視「道德行動者與其生活，而非與品德分離的行動，或那些約束行動的規則」（黃薈，1999：5）；與其他倫理學相較之下（如：義務論倫理學注重義務與規則；效益論倫理學重視結果好壞），顯得更貼近實際生活，而更具有「人味」。此外，若欲談論道德議題與道德教育，怎麼可能只談義務之有無或是效益之多寡，而忽略最重要的品格與德行？於是，今日的道德教育之進行，不應只是參考抽象的道德原則，而是可以借助德行倫理學之理論內涵，建立起平實而穩固的基礎。

情緒與道德之間有著什麼樣的關係？情緒教育與道德教育之間是否能找到某種共同點？德行倫理學的重點內涵之一便在於情緒的掌控與管理，這同時呼應了 Aristotle 所主張的「中庸論」。過與不及的情緒或是行動，都是不恰當的。譬如，就恐懼與自信而言，勇敢 (*andreia*) 是最理想的狀況。若對每樣事情都太過自信，行事前未經思索便輕率而為，這是一種魯莽 (*thrasutes*)；然而，若凡事過度小心，瞻前顧後，畏首畏尾，則是一種懦弱 (*deilia*) 了。另外，在社交方面，以中庸而言，應以友愛 (*philia*) 待人。若不論交情深淺便處處對人示好，巧言令色、八面玲瓏，這是為人所不齒的巴結諂媚 (*areskeia*)；但若對周遭友人都漠不關心，不聞不問，則不免太過冷漠無情 (*duskolia*)。同樣地，碰到令人憤怒的事情應該會感到生氣，並不是生氣便不好；沒脾氣不見得是好事。在適當的情況下有適度的生氣情緒，其實也是種表達自己立場、想法，甚至是正義感的表現。不過，若是氣過頭，過於衝動，在未經控制的盛怒之下，很可能會做出事後令人後悔莫及的行為，甚至造成無法挽救的結果。羞恥感或羞恥情緒亦是如此，過與不及都是不理想的狀況，應加以避免。下一節便將討論，羞恥此一情緒，應該與道德有何種關係，才是最理想的情況？什麼樣的羞恥感，才是有助於道德提昇的墊腳石，而非成為道德成長之絆腳石？

第二節 羞恥與道德

本節第一部份先對道德、道德動機、情緒、情緒教育與道德教育之間的關係作一介紹。由於羞恥亦是情緒的一種，而情緒其實可作為道德動機。於此，為了說明羞恥與道德之間的關係，對於情緒便有必要稍作探究。本節的第二部分則進一步說明羞恥情緒與道德之間應有之角色以及其間之關連性。

壹、情緒與道德

一、情緒與道德動機

知行應該合一，但很多時候卻是說易行難。搭公車時明明知道應該要讓位給老弱婦孺，但卻沒有作到；明明知道動手打人不對的，卻還是出手傷人。道德若只是紙上談兵，只會想、只會說，即使知道卻不去作，如此只是淪為空談而毫無意義可言。例如，「為人言語應該誠實」是眾所皆知的道理，但誇大其詞、言過其實、欺上瞞下者卻仍大有人在，其中原因會是什麼？知與行之間的差距與不一致，其實有相當大的探討空間。知善之後能否行善，或者知惡之後能否避惡，行動者背後之道德動機似乎是一重要關鍵。有了適當的道德動機，道德認知才得以有機會轉化為道德行動。一個人縱使有卓越的深思熟慮與抉擇，但卻不見適當的行動，則可能落入無法自制的品格類型。因此，具有適當的**動機**以確保**德行行動**的實踐，對擁有真正德行的人而言是重要的（林建福，2006：98）。舉例而言，若對父母親的態度表面上是恭敬而孝順，然而背地裡卻只想要多得父母歡心，以圖比兄弟姊妹得到更多的遺產，如此一來，即使表面上行為看起來是孝敬父母，但其實背後動機卻十分可議，這自然也就不是一種德行了。關於動機與德行，

Aristotle 的看法是：

假使行動的動機有偏差，譬如說不是為了德行行動本身或榮耀，那麼德行將失去其重要特質而不再是德行。以勇敢而言，假如是由痛苦或情慾驅使而衝向危險，行為上像是勇敢的人，實質上都不是勇敢德行的表現（引自林建福，2006：98）。

那麼，行動者所感受到的情緒，是如何影響其行為動機？情緒與動機之間有什麼樣的關係？動機與情緒之間的關係，亦能解釋情緒與道德動機乃至於道德行動之間的關連。R. S. Peters 認為，動機一詞的使用會歸給人們個人（personal）的目的，以解釋活動的持續或改變。例如，一個貪婪的人每天都在算計著如何從四周環境為自己謀取最大的利益，賺取最大的錢財。動機涉及到「帶有方向性（directed）」的氣質或傾向，而這樣的方向則指向更為寬廣的目的或是達到更進一步目的之手段。另一方面，匱乏情況下的行為（如口渴）不必然連結到個人以某種方式來評價情境。不過，在害怕、妒忌、羨慕等情緒或動機之下，個人會以高興或不高興、有利或有害等方式來評價情境（引自林建福，2001：75）。舉例而言，行動者認為某件事情相當具危險性，甚至可能危害（例如：救一個快被卡車撞倒的小孩）而感到恐懼，他就可能不夠勇敢，也就不容易產生冒此風險而去作某件事（搶在卡車撞倒之前把小孩抱走）的動機。

此外，動機與情緒之間尚有幾個值得注意的重點（林建福，2001：78）：

（一） 情緒不僅提供具體情境的覺知，更可以把覺知和欲望結合起來，尤其是在欲求的情緒當中可以形成行動之動機。易言之，帶有感受的評價性認知會在個人與整體情境之中產生迎拒的力量。情境之下的個人對所面對的事務加以評價之後，感到某種情緒，因而產生不同的反應方式，可能是接受，可能是抗拒。這也就是動機力量之所在。

(二) 動機的一種意義是指心靈的氣質或傾向，此與氣質性情緒⁵有密切關係。具有不同氣質性情緒的人（例如一個仁慈的修女與一個具有野心的政客），其所看待周遭事務的眼光、心態，及其對這些事務之應對與評價，都會因其氣質性情緒之不同而有或多或少的差異，目標自然也因而有所不同。

(三) 情緒覺知或感受到的意義不僅是動機當中所指的行動理由，更是串聯肢體動作成為有意義整體的核心要素。例如，小明故意淋了一場大雨，得了重感冒而發燒，並告訴老師與父母親要請假兩天。他的動機會是什麼？原來小明是為了逃避段考才出此下策——他因為害怕考試成績會不理想，於是產生了不去學校參加考試的動機。

知善而不行善，知惡卻不避惡，這無疑是道德教育所必須瞭解與重視的課題之一，而道德動機便是知行之間存在的差距之關鍵所在。因此，接下來的部分將進一步探討情緒教育與道德教育之關係。

二、情緒教育與道德教育

從教育的角度來看，道德教育或情緒教育的目標是在於讓孩子們心甘情願地作抉擇，並快快樂樂地承擔責任（黃蘊，2002：12）。例如，甲乙兩個同學在一次相當困難的考試當中都遵守校規，沒有作弊。然而，他們遵守規定的背後所感受到的情緒則不甚相同。甲生認為考試原本就應該是公平的，無論試題難易，作弊對他而言就是一種不誠實的行為表現；他恥於作弊，欣然遵守考試規則。乙生則是因為出於恐懼，雖然心裡有作弊的念頭，但卻害怕萬一作弊被發現必須受責罰，而放棄作弊的打算；乙生同樣地遵守了考試規定，但其內心卻是經歷了一番不小的掙扎。那麼，就此事件來說，哪一個學生較具有道德品格？答案無疑是甲

⁵ 有關氣質性情緒的介紹，可參考第二章第二節。

生。雖然兩者行為結果相同，沒有違反考試規則，然而其背後的心路歷程則是大相逕庭；一個是自願、樂而行之，一個卻是出於恐懼，勉強行之。事實上，品格的卓越或道德的德行是和好惡相關的，如果一個人具有某種品德，他便會帶著快樂的心情而遵循正道，因為其內在並沒有衝突、掙扎（黃藹，2002：12）。因而，與乙生相較之下，甲生顯然更具有卓越品格與道德德行。

不過，道德德行卻不是天生而來，也沒有人是呱呱墜地後便天生缺德。一個有德之人必然需要經過後天的教化與涵養，除去不良的氣質，修正瑕疵的品格，才能逐漸成為一具備道德品格之有德者。Aristotle 認為道德德行並非與生俱來，而是要透過良好習慣的培養方能獲得。而要讓我們的情緒表現得恰如其份，便必須從日常生活出發，使情緒習慣性地接受理性的約束與指導，進一步修養成德行（黃藹，2002：13）。不過，欲成為有德者或使情緒抒發都能處於中庸的狀態，自然並非一蹴可幾之事，就如同 Aristotle 所說的「命中中庸的目標是很困難的」（to hit the mean is hard）（引自黃藹，2002：13），想要達到目標，需要勤加練習才行。

在討論「羞恥與道德之間應有的關係為何」這個問題之前，或許可以先釐清：情緒與道德之間的關係是如何？哈佛大學心理學博士 Daniel Goleman 相信自制是這個時代最需要建立的道德支柱之一，他認為：

基本的道德觀實源於個人的情感能力……衝動是情緒的媒介，任何衝動歸根究底就是感覺強烈到亟欲化為行動。無法克制衝動的人，往往便是道德實踐上的弱者，因為克制衝動是意志力與人格的基礎（引自黃藹，2002：4）。

顯然，情緒與道德品格兩者之間確有相關。情緒的掌控、衝動的克制，對於個人的道德修養自然佔有關鍵地位，不容小覷。在今日的社會裡，因為課業、感

情不如意而走上絕路，或是為了小摩擦便破口大罵、出口成「髒」，甚至只因一言不和而失手殺人，諸如此類的駭人事件時有所聞。事實上，這都是因為個人之情緒與衝動的拿捏過於不足而失控所產生的嚴重後果，而這些卻其實是原本可以避免的。情緒教育之目的便在於教導學生對情緒能做適當的處理以及控管，使情緒表現得以恰如其份。進一步說，情緒教育的重點是：

令個體有好的情緒分化，因而能盡量接近真實的，瞭解自我的情緒。若個體能瞭解、感覺到自己的情緒，則他將更能有辦法進一步瞭解為何我有這樣的情緒以及如何合宜地表現這情緒（吳英璋，2001：77-78）。

由上述可知，良好的情緒控管與個人修養其實息息相關；情緒控管雖不是道德之充分條件，但也屬其必要條件之一。以羞恥為例，適度的羞恥可以成為促使個人道德提升之動力，而過於極端的羞恥則可能造成個人自我價值之喪失甚至是個人的毀滅。因此，羞恥情緒的產生，其起因以及程度之強弱等，對個人之道德發展與道德成長之影響，值得重視。接下來的部分便將論述羞恥這樣的情緒與道德之間存在著什麼樣的關係。

貳、羞恥與道德之關係

人人所嚮往的美好生活，其中必然不可缺乏適切的人生理想此一元素。對於 John Deigh 而言，羞恥與個人生活目標、理想以及成功之間的關係事實上頗有相關：

反應出成就倫理標準的羞恥，其主體關心達成其生活目標與理想，他用他相信必須具有那些長處才能達到它們的標準評估著自己。只要他認為其目標與理想是有價值的，它們

便會為他定義出一個成功的生活，因此他用這些標準來評斷他的能力或品格是否有達到成功所必要的長處。於是，假若他瞭解到他的某些目標理想是粗劣的，或是有個他之前認為預示著成功的長處但事實上卻是個缺陷，他便可能感到羞恥 (Deigh, 1983: 234)。

相似地，John Kekes 對於羞恥與美好生活兩個概念之間的關係亦作了一番詮釋——羞恥感會隨著人們對美好生活之承諾輕重而有強度之增減變化：

羞恥的強度會有變化。它與沒有達成我們概念中的美好生活之承諾是成比例的。承諾越是重要，違背了它就更為可恥。然而這些若被違背便會使人感到可恥的承諾，卻是我們認為的美好生活之組成要素。因此羞恥的發生總是意義重大 (Kekes, 1988: 286)。

美好生活必須以適切理想之存在為前提，而適切的理想當然需要一個好人 (good person) 去實現。因而，成為一個好人可謂通往美好生活的康莊大道。然而，成為好人的條件為何？無疑地，具有某些人格特質是成為好人的必要條件之一，而羞恥心便是其中一種。例如，羞恥是種自我保護的感受——保護個人免於自原有地位墮落到更低的層次；適切、適量的羞恥感將有助於道德成長。接下來便將進一步介紹對道德成長有所助益、可成為促使個人道德提升之動力的羞恥。

一、羞恥之保護作用

無疑地，對於令人感到羞恥的情況或是羞恥情緒，因其本身總是帶給人相當不舒服感受，往往使人無地自容；因此，對於羞恥，人人都是能避則避。大人會對小孩說：你不可恥嗎？你應該感到可恥！你真是丟臉！你真是可恥！孩子們會透過這些經驗逐漸學會預防與避免羞恥 (Heller, 2003: 1019)。事實上，羞恥的正面道德意義其中之一便在於此：它確實能避免人做出某些行為。譬如，雖然

假如沒有作弊，成績便可能不及格而被當，但因為考試作弊是可恥的，因此我選擇不作弊；雖然喉嚨相當不舒服，但隨地吐痰是可恥的，因此我不允許讓自己做出這種行為。因為將會感到可恥而不去做某些行為，這是羞恥之預防作用的消極面。誠如孟子所言，「人不可以無恥。無恥之恥，無恥矣！」⁶這便是「恥無恥」；第一個「恥」字應作為動詞解釋，亦即若能將「無恥」視為最可恥的事，則必能行為端正，終身遠離恥辱。此即羞恥得以避免人做出壞事、行為不端。的確，羞恥是種自我保護情緒，它會驅使個人保護自身的價值：

羞恥會禁止個人去作敗壞個人價值之事，它會驅使人去遮掩持續暴露便會敗壞個人價值的事。做出或暴露出使人顯得比實際上還要沒價值的事，容易招致別人會用對待缺乏價值的人事物之方式來對待我，而羞恥禁止人去作這些事情，驅使人去遮掩它們，因而保護了個人免於顯露出無價值的樣子，因而免於這種樣子所招致的降低品格 (degrading) 的對待 (Deigh, 1983: 243)。

在 Shakespeare 四大悲劇之一 *King Lear* 廢嫡的那場戲中，國王 Lear 要求最小的女兒 Cordelia 說出她有多麼愛他。其他兩位女兒均為了得到富饒的國土而竭盡口舌之能，也都贏得了一部份的國土。然而，Cordelia 知道自己與姊姊們不同，她真心地敬愛著父親，她自己對父親的愛並非用言語所能表達，也不想利用虛偽不實的辭藻去贏得國土—她不願意將自己降級到那種層次。在場的其他人（旁觀的眾大臣與兩位姊姊）冷眼地期望著她也同樣做出這種行為，因為只說說話便能得到國土，誰不會這麼做？但是，羞恥卻阻止了 Cordelia—她的沈默保護了自己以及面對觀眾的地位 (Taylor, 1985: 62)，不使自己淪為如姊姊們那般居心不良或是在場觀眾眼中所預期成為的那種人。因此，羞恥可以作為一種保護自我的情緒；它保護了 Cordelia 的人格，使她捍衛、維持住自己原有的地位與人格，而沒有使其降級至姊姊那樣的地位，這也間接地證明了羞恥於道德上

⁶ 語出《孟子》〈盡心上篇〉。

的正面意義。雖然這屬於羞恥在道德意義上較為消極的一面，但它仍有其積極正面之力量。譬如，見到弱小的人受到他人不合理的欺侮或壓迫而需要幫助，若對此完全視若無睹，甚至是見死不救，想必當下或事後回想起這件事，內心會感到十分可恥。因此，在這個例子當中，因為「不那樣作便會很可恥」，羞恥於是也帶有積極的力量，敦促人們去行應為之事。

二、對羞恥感受之反應與道德成長

趨樂避苦是生物的天性，因此，羞恥似乎可說是人們最想要避免的情緒或情況之其中一種。羞恥經驗通常會帶給經歷者相當程度的痛苦與不安，因此感到羞恥者會傾向「創造出一種自然的心理壓力，以求盡可能地快速略過我們的感受」（Klaassen, 2001: 185）。於是，當個人經歷羞恥情緒時，面對這種處境，做出的反應有幾種可能：**拒絕**（rejection）、**否認**（denial）、**逃避**（avoidance）、**退縮**（withdraw）、**自我攻擊**（attack self），甚至是**攻擊他人**（attack other）等。另一種可能是，把羞恥視為避之唯恐不及的髒東西一般，個人於是將產生一種求得「乾淨」或「純潔」之想望與心理壓力—亦即避免髒污的慾望—因而某種「淨化」（cleansing）則將變得必要（Klaassen, 2001: 186）。除了退縮之外，上述這些反應都是屬於「否認」行為的一種：藉由否認可恥的品格特質之存在以避免羞恥所帶來的痛苦（Klaassen, 2001: 189）。那麼，種種這些反應行為對於道德是否有任何正負面意涵？

無法達到某種標準或理想是使個人感到羞恥之理由之一。當這樣的標準或理想是個人自己所信奉無疑的，個人確實會因而產生羞恥感。然而，假若沒有達到的是「他人的」標準或理想而非自己的，羞恥情緒是否仍會產生？例如，教導孩子必須對師長尊敬的父母，因孩子在學校頂撞師長、與師長發生衝突而怒斥孩

子。這個孩子是否必然會因此感到可恥？其實未必。孩子若不認同「尊敬師長」這個價值觀，他勢必不會因被父母斥責感到羞恥（或許師長確實有理虧之處）。無法認同那個理想，排斥那樣的理想，而抗拒羞恥的感覺，這樣的反應便是「拒絕」（Klaassen, 2001: 186）。同樣的例子裡，若孩子認為他並沒有對師長不敬，則他也不會感到羞恥。亦即，他認同「尊敬師長」的價值觀，但同時相信自己並沒有不尊敬師長的行為。這便是 Johann A. Klaassen 所說的對羞恥之「否認」（2001: 186）。拒絕與否認對個人之道德成長有無任何助益？對於道德有何種的影響或意涵？Klaassen 的看法是：

若我無法達到我應該認可的理想，那麼拒絕與否認對於羞恥都會是無效的反應。我的品格瑕疵將會繼續在可恥的行動中展現出來，最終仍會導致更進一步的羞恥經驗。雖然拒絕與否認可能足以緩和目前的羞恥感受，讓人能夠繼續回到人際互動當中，但因為它們並無法觸及我的羞恥之中心特質——我有瑕疵的、受玷污的品格，因此它們無法為我的行動修復一個穩定的情緒基礎。唯有能夠說明問題根源所在的反應，才是「道德成長」（moral growth）：我必須認可隱含在羞恥之評價當中的理想，接受我無法達成它的事實，並將我所感受到的羞恥視為一個去改變我品格受玷污、令人討厭的部分之目標。（Klaassen, 2001: 186）。

這絕非易事，但唯有透過如此，行動者才能滌清羞恥所帶來的污點，並將自己從痛苦的循環當中解放出來。

有關面臨羞恥情緒的種種反應，相對於痛定思痛、反求諸己，經歷一番「寒徹骨」才得以達到的道德成長，畢竟，逃避問題的確是顯得輕易、簡單許多。因此，「拒絕」可說是多數人面臨羞恥情緒時所做出的普遍反應。例如，Gabriele Taylor 指出，個人擺脫羞恥有兩種基本方式：行動者可能會理解到，他並非全然地接受他評價自己所參考的那套標準，又或者他可能開始改變他的標準，因為

他發現那些並非評斷一個人的正確標準，或是因為他開始認為以一個太高而難以達到的標準來評斷一個人是荒謬的（Taylor, 1985: 68）。事實上，標準並非永遠是絕對正確、合理的真理；標準是由人們制訂而成或由習俗長久形成規範而來。在某些情況之下，用以評斷個人的標準的確有其不合理或可議之處，倘若不知變通，一味地信奉、遵守，反而可能是盲目愚笨的表現。不過，當然並非所有的標準或規範皆是不合理、可以輕易遭受質疑或被推翻的。舉例而言，孝順父母、不行不義之事（如偷、拐、搶、騙）、誠以待人等，這些規範則是無庸置疑、不證自明。若拒絕去面對，或是逃避、否認違背這些道理後所產生之羞恥感，則如此之行為不僅難以達到維持住個人自重的作用，同時也勢必造成個人道德品格之低落。畢竟，感到羞恥雖然不好，但若應當感到可恥時卻反而不感到可恥，其實是更為可恥的表現。Klaassen 對於羞恥與道德成長之間的關係，整理出了五項基本假定，他指出：

一、羞恥的產生源於我品格當中的不完美，來自於達不到某些重要理想的品格特質；二、因為某些行動而使自己認為我擁有瑕疵的品格，這樣的信念引起我極度的羞恥感受，並引發某些減輕緩和作用的行動；三、以拒絕和否認為策略的行動雖然偶爾會令人暫時性的感到慰藉，但最終仍只是針對痛苦的「症狀」而忽略了根本的「疾病」；四、這種對「症狀」的照顧而沒有照料到「疾病」本身，最終仍舊是無效的：唯有針對羞恥的痛苦之起因而採取的行動才會是有用的；五、唯有品格特質的徹底改變，也就是我所謂的「道德成長」，才能觸及羞恥的起因（Klaassen, 2001: 193）。

因此，唯有針對自己羞恥之起源，唯有針對自己有瑕疵的品格特質，才能直接觸及羞恥，才能治本而非僅是治標。逃避與否認並無法真正去除羞恥，因為重要的理想仍尚未達成，或者自己仍然具有瑕疵的品格。然而，若感到羞恥者能夠試圖改變這些關鍵因素（努力去達到理想目標或是針對瑕疵的品格做出改進），如此一來不僅能避免未來的羞恥經驗將帶來的痛苦，以往因羞恥而造成的污點也

能清除。就如 Herbert Morris 所說，「解除羞恥適切的步驟便是成為一個不可恥的人」（引自 Klaassen, 2001: 193）。

三、適時、適切、適量之羞恥感

「知恥近乎勇」，所謂「勇」便是勇於改過自新。現代社會越發動盪不安，許多駭人聽聞的犯罪事件層出不窮，或許其中一個重大原因便是人們「不知羞恥」。一個人若不知羞恥，則還有什麼事情是其所不欲為、其所不敢為？儒家對於羞恥之重要性給予相當的肯定。孟子嘗言，「恥之於人大矣！為機變之巧者，無所用恥焉！」⁷此一番話道出羞恥心對人的重要性以及羞恥心對於賣弄機心、變詐取巧者之無效性，強調身為人便絕對不能失去羞恥心。假如犯了錯，卻藉由伶牙俐齒、口舌機變來掩飾自己的過錯，甚至還強詞奪理，這就是一種不知恥的表現。

亭林先生顧炎武於「廉恥」一文中指出，禮義廉恥四維之中，「恥尤為要」；「恥」無疑是支持禮、義、廉之先決條件。他認為「人之不廉而至於悖禮犯義，其原皆生於無恥也」，一切不廉、不禮、不義之事，究其根源，乃是無恥使然。孔子與子貢對答，評論士人時，認為士人之立身行事，須有羞恥心：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣」⁸。羞恥之於為人立身處世之重要性，可見一斑；個人如何立身處世與道德議題更是息息相關。

⁷ 語出孟子盡心上。

⁸ 語出論語子路篇。

在道德成長的歷程中，人們需要的是適時、適切且適量，合乎「中道」的羞恥感；在理應感到羞恥的情況下經歷到此一情緒，而此一情緒之強度應足以使人產生痛改前非、改過向善的動力，並且不至於對個人自重造成嚴重傷害。例如，對於一個考試作弊的學生，師長應該讓他們知道其行為之不當與錯誤所在，說之以理，但卻無須毫不留情面地嚴厲斥責，使其無地自容，傷其自重，連改過的勇氣亦因而喪失殆盡。

有些時候，即使他人認為個人是可恥的，但其實他的自己卻並不需要感到羞恥。例如，若某個人認為我是愚笨無知的，想藉此嘲笑我而使我感到羞恥，然而我卻能用機智或幽默詼諧的方式去反駁他—如此一來，我並無須感到羞恥，因為他所欲嘲笑的特質並非我所具有，並不符合事實；因此，我並不同意他的觀點，也證明了自己無須感到羞恥。另一方面，行動者感到羞恥時，也未必都是在適當的情況下。或者，行動者所感受到的羞恥感與其所犯的過錯之程度比例無法相稱。例如，小孩子因為不想做功課而對父母親撒了個謊，聲稱學校今天並沒有指派作業。但是，這個謊後來被拆穿了，因此他產生了嚴重的羞恥感。若這個事件日後一直對他的自重造成莫大傷害，使其心裡蒙上永久的陰影，那麼，這樣的羞恥感對個人所產生的傷害與毀滅性便遠超過其協助個人道德成長之可能性—這個孩子可能從此之後喪失了自重與自信，乃至於失去道德進展之動力與勇氣。當然，這並不是適當的羞恥感。

道德德行並非過與不及兩種惡行的混合，而是道德行為或情緒恰當表現的卓越或極致（引自黃藿，1996：78）。中庸並不是取兩個極端的混合或僅是取兩個數字的中間值。Aristotle 所談的中庸，不但是為人處世的準則，同時亦是道德行為的依歸。中庸是「道德德行的獨特特徵。每一種道德德行的成立都基於中庸，同時每一種道德德行也都是一種中庸之道」（黃藿，1996：74）。即使羞恥有時候並不被承認為一種德行，然而中庸之道仍舊對道德中的羞恥心或羞恥感能夠有很

好的詮釋與啟發。

Aristotle 的看法是，羞恥是介於無恥與羞怯 (shyness) 之間的中庸。他在 *Eudemian Ethics* 當中提及，一個毫不考慮其他人想法的，是無恥的人；對每個人的想法均一視同仁的，則是羞怯的人；只考慮那些顯然是好人的人之想法，則是知恥 (modest) 的人 (Aristotle, 1984: 1954)。對他而言，知恥正是無恥與羞怯之間的中庸：

無恥的人會在任何情況下、任何人面前說或做任何事；羞怯的人則是相反，他害怕在任何人面前說或做任何事（這樣的人是無法行動的，因為他對任何事都感到羞怯）；但謙遜與謙遜的人卻是這兩種的中庸。他不會像無恥的人一般在任何情況下說或做任何事，也不會像羞怯的人一樣，在每個場合或每種情況下都害怕，他會在適當的地點、適當的時機、說應該說的話，做應該做的事 (Aristotle, 1984: 1887)。

依據上述可知，對 Aristotle 而言，適度的羞恥與知恥兩者應屬相似的概念，並且對道德具有正面意義。羞恥不僅能消極地保護個人，避免個人犯錯、做出不當行為以外，尚能積極地促使個人說正確的話，做正確的事—前提是，這樣的羞恥感必須是適時、適切以及適當的。

本章的主要目的在於確立羞恥與道德之間的關係。在討論道德議題方面，羞恥雖有其負面意涵；然而，本篇論文對羞恥對道德之影響與作用仍是採取肯定之態度。由前述討論可知，羞恥之保護作用可避免個人的品格降低而維持原有的道德地位；適時、適切、適量之羞恥感其實對個人之道德發展具有正面助益。另外，個人若對於羞恥情緒能採取正確、適當之反應（例如針對羞恥的根源、針對自己有瑕疵的品格去改善），便能治標又治本，達到真正的道德成長。

