

社会转型下的 耻感伦理研究

章越松 著

中国社会科学出版社

社会转型下的 耻感伦理研究

章越松 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

社会转型下的耻感伦理研究 / 章越松著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 4

ISBN 978 - 7 - 5161 - 7885 - 0

I. ①社… II. ①章… III. ①道德 - 研究 - 中国 IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 063163 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 宫京蕾
责任校对 曹占江
责任印制 何 艳

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京市兴怀印刷厂
版 次 2016 年 4 月第 1 版
印 次 2016 年 4 月第 1 次印刷

开 本 *710 × 1000 1/16
印 张 16
插 页 2
字 数 254 千字
定 价 59.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010 - 84083683
版权所有 侵权必究

目 录

绪论 耻感伦理：社会转型下的一个重要问题	(1)
一 耻感文化：一个本土性话题	(1)
(一) 耻感文化与罪感文化	(1)
(二) 乐感文化与耻感文化	(4)
(三) 日本的耻感文化与中国的耻感文化	(10)
二 社会转型：耻感伦理的研究视域	(18)
(一) 社会转型的界定	(18)
(二) 社会转型的内容	(22)
三 耻感伦理：社会道德生态的脉象	(24)
(一) 社会道德众生相	(24)
(二) 耻感伦理研究的现状与思路	(27)
第一章 耻感伦理的理论框架	(32)
一 耻感伦理的概念与功能	(32)
(一) 耻感概念的厘定	(32)
(二) 耻感伦理抑或耻感道德	(38)
(三) 耻感伦理的功能	(43)
二 耻感伦理的特征与类型	(45)
(一) 耻感伦理的特征	(46)
(二) 耻感伦理的类型	(48)
三 耻感伦理的生成机制	(54)
(一) 耻感伦理生成的心理机制	(54)
(二) 耻感伦理生成的评价机制	(58)

(三) 耻感伦理生成的伦理生态机制	(59)
四 耻感伦理的学科属性	(61)
(一) 耻感伦理是底线伦理	(62)
(二) 耻感伦理是德性伦理	(64)
(三) 耻感伦理是公域伦理和私域伦理	(67)
第二章 传统耻感伦理的历史嬗变	(71)
一 传统耻感伦理的逻辑发展	(71)
(一) 传统耻感伦理的思想萌芽	(71)
(二) 传统耻感伦理的形成确立	(74)
(三) 传统耻感伦理的固化定型	(81)
(四) 传统耻感伦理的停滞弱化	(83)
(五) 传统耻感伦理的成熟深化	(85)
二 传统耻感伦理的理论架构	(87)
(一) 人性论: 传统耻感伦理的哲学基础	(88)
(二) “羞恶之心”: 传统耻感伦理的本体论	(91)
(三) “知耻”“远耻”: 传统耻感伦理的认识论	(94)
(四) “有耻且格”: 传统耻感伦理的价值论	(96)
(五) “行己有耻”: 传统耻感伦理的方法论	(98)
三 传统耻感伦理的现代转型	(100)
(一) 思想基础的现代转型	(100)
(二) 基本属性的现代转型	(104)
(三) 修养方式的现代转型	(105)
四 传统耻感伦理的当代价值	(107)
(一) 有助于塑造良好的个人品德	(108)
(二) 有助于构建美满的家庭关系	(109)
(三) 有助于营造和谐的社会环境	(109)
第三章 社会转型下耻感伦理的现代境遇	(111)
一 社会转型下耻感伦理状况的调研报告	(111)
(一) 解释框架	(111)
(二) 调查概况	(114)
(三) 调查结果	(114)

二 社会转型下耻感伦理现代境遇的表现	(119)
(一) 政治生活领域的权力腐败、官德堕落	(120)
(二) 经济生活领域的利益至上、诚信危机	(123)
(三) 思想道德领域的是非混淆、荣耻颠倒	(125)
(四) 社会生活领域的世俗功利、冷漠隔阂	(129)
(五) 生态文明领域的无度索取、恣意破坏	(133)
三 社会转型下耻感伦理现代境遇的实质	(135)
(一) 社会转型与耻感伦理的困惑	(135)
(二) 社会转型下历史与伦理的二律背反	(139)
四 社会转型下耻感伦理现代境遇的社会成因	(142)
(一) 市场经济的负面效应与异化效应	(144)
(二) 改革碎片化下制度的漏洞效应	(146)
(三) 西方文化思潮下道德观念的模糊效应和道德教育的混沌 效应	(149)
(四) 新媒体的放大效应	(151)
第四章 社会转型下耻感伦理的思想基础与主要内容	(155)
一 社会转型下耻感伦理的思想基础	(155)
(一) 社会主义核心价值体系为耻感伦理提供了思想指导 ...	(157)
(二) 社会主义核心价值体系为耻感伦理规定了思想主题 ...	(159)
(三) 社会主义核心价值体系为耻感伦理奠定了思想精髓 ...	(161)
(四) 社会主义核心价值体系为耻感伦理明确了思想要求 ...	(162)
二 社会转型下耻感伦理的含量厘定	(164)
(一) 含量层次的厘定	(164)
(二) 含量视域的厘定	(167)
三 社会转型下耻感伦理的主要内容	(169)
(一) 道德心理机制层面的核心德目	(170)
(二) 所涉关系层面的核心德目	(183)
第五章 社会转型下耻感伦理建设的方法论	(204)
一 社会转型下耻感伦理建设的基础	(204)
(一) 逻辑基础	(204)
(二) 理论基础	(206)

(三) 现实基础	(208)
二 社会转型下耻感伦理建设的方法论原则	(210)
(一) 历史与现实的统一	(210)
(二) 继承与创新的统一	(211)
(三) 理论与实践的统一	(213)
(四) 主导性与包容性的统一	(214)
(五) 实效性 with 长效性的统一	(216)
(六) 灌输与渗透的统一	(217)
三 社会转型下耻感伦理建设的理路	(218)
(一) 弘扬传统耻感美德, 积极倡导和践行社会主义核心 价值观	(218)
(二) 加强耻感教育, 以德修身	(220)
(三) 加强理想信念教育, 提高道德境界	(224)
(四) 培育和发展公共文明, 营造知耻抑耻的社会氛围	(227)
(五) 加强法制建设, 建立和覆盖个人征信系统	(228)
结语 迈向风尚清明的良序社会	(232)
参考文献	(236)
后记	(247)

绪论

耻感伦理：社会转型下的 一个重要问题

从根本上说，伦理道德问题是社会生活的历史发展和现实实践在人们思想道德观念中的反映。任何一个伦理道德问题之所以最终演变为重要的、时代性的社会课题，本质上是由社会生活的历史发展和现实实践决定的，因而具有厚重的历史感与紧迫的时代感。所以，透视、聚焦和剖析耻感伦理问题离不开历史与现实的双重维度。从历史维度看，与西方的罪感文化和日本的耻感文化相比较，基于耻感文化下的耻感伦理是一个本土性话题；从现实维度看，对耻感伦理的探讨离不开社会转型这个当下中国大背景，即在社会转型这个背景下来回答“什么是耻感伦理、怎样建设耻感伦理”的问题。

一 耻感文化：一个本土性话题

（一）耻感文化与罪感文化

美国文化人类学家克罗伯和克拉克洪在《文化：概念和定义的批评考察》一书，在对从1871年到1951年期间164种关于文化定义的清理和评析基础上，给出自己的概括。

文化由外显的和内隐的行为模式构成；这种行为模式通过象征符号而获致传递；文化代表了人类群体的显著成就，包括他们在人造器物中的体现；文化的核心部分是传统的（即历史的获得和选择

的)观念,尤其是他们所带来的价值;文化体系一方面可以看作是
人类活动的产物,另一方面则是进一步活动的决定因素。^①

应该说,这个定义已为许多学者所认可。在文化发展变化之中,后续文化形式的发展变化是由先前形成的文化形式预先决定的,其中,根源性因素至关重要,甚至起决定性作用。无疑,这一观点对于理解中华文明的根源性文化极具价值。那么,耻感文化与乐感文化究竟哪一个属于中华文明的根源性文化呢?对此,仁者见仁,智者见智。

其实,耻感文化的提出肇始于美国人类学家、文化心理学派代表人物鲁思·本尼迪克特(Ruth Benedict)的《菊花与刀——日本文化的诸模式》一书。1944年,欧洲战场的战事接近尾声,美军的战略重心逐渐转向太平洋战场。为了筹划对日作战的一系列政策,美国政府迫切需要了解和认知日本这个陌生的东方民族。当时对美国政府而言,最为关注的是日本投降的可能性以及战后是否有必要保留天皇这两个问题。受美国战时情报局之托,本尼迪克特撰写有关日本文化的研究报告。

虽然她没有去过日本,但是根据文化类型理论,运用文化人类学的方法,把战时在美国拘禁的日本人作为调查对象,同时大量参阅书刊和日本文学及电影,写成报告。显然,本尼迪克特从美国的立场出发提出建议,报告给出的结论是:日本政府会投降,但美国不能直接统治日本,必须保存并利用日本的原有行政机构,因为日本跟德国不同,不能用对付德国的办法来对付日本。后来,她在原报告的基础上增加了研究方法和战后日本社会状态的概述,并于1946年公开出版。人们惊奇地发现,美国政府对日政策以及日本整个局势的发展情况与研究报告的主旨基本上一致。本尼迪克特运用人类文化学的方法,考察了日本人的价值体系,认为“日本人是耻感为原动力的”,^②从而得出日本文化是不同于欧美“罪感文化”的“耻感文化”的结论。

本尼迪克特把“罪感文化”定义为“以道德作为绝对标准的社会,

① 转引自傅饴《文化:人类的镜子——西方文化理论导论》,上海人民出版社1990年版,第12页。

② [美]本尼迪克特:《菊花与刀——日本文化的诸模式》,孙志民、马小鹤、朱理胜译,浙江人民出版社1987年版,第189页。

依靠启发良知的社会属于罪恶感文化”。^①“罪感文化”社会下人们按照心中的绝对道德标准生活，一旦犯错，即使别人毫无察觉，也会痛苦自责。换言之，“罪感文化”视域下向善的驱动力是内源的、自生的、主动的，迈向善心世界的脚步无须他人的鞭策，不断地在内心深处拷问自己的灵魂。这可以从基督教“人生而有罪”的发生学中得到解释。人类的始祖亚当和夏娃因为违背了那个绝对道德标准，听信蛇的谰言而偷吃禁果，犯下了罪恶，被上帝逐出伊甸园。这种原罪的观念在世世代代西方人头脑中根深蒂固，使之一生都背负着赎罪的沉重十字架，直至生命的终点。在西方文化世界里，始终弥漫着“罪感”的宗教情结与文化氛围。

至于“耻感文化”，本尼迪克特并没有给出确切的定义，只是提到“真正的耻辱感文化靠外部的约束力来行善，而不象真正的罪恶感文化那样靠内心的服罪来行善”。^②意思是说，“耻感文化”有一个公认的绝对道德标准，在外在约束力的作用下依靠这一标准来发展和建设人的善心世界。与“罪感文化”相对应，“耻感文化”社会下人依照他人的观感和反应行事，只有当被发现时才感到羞耻，当没有外在强制力时便要瞒天过海，是一种缺乏自省力的文化。“耻感文化”视域下向善的驱动力是外生的、被动的，必须依靠外在的提醒与推力。生活于这种文化氛围中的人，时刻需要外在的舆论压力才能保持住恶行所带来的羞耻感，才会小心翼翼地处心向善。由于耻感不是内源的，而是外生的，人们一旦做错了事，总是希冀通过各种手段与借口来逃脱与辩解，以免受到谴责。明白了这一点，也就不难理解为什么在文明高度发达的现代社会，本尼迪克特用“耻感文化”来定义日本文化的诸模式，以此区别西方的“罪感文化”。

从二战中的行为看，日本固然远远低于“耻感文化”所蕴含的道德水准，不过也并未脱离“耻感文化”意义上的终极思想本质——不存在恒定的德行标准，即毫无道义可言。从战后的表现看，日本极力隐瞒和

① [美] 本尼迪克特：《菊花与刀——日本文化的诸模式》，孙志民、马小鹤、朱理胜译，浙江人民出版社1987年版，第187页。

② 同上书，第188页。

篡改历史，拒绝认错，不惜制造出所谓的“真实的历史证据”，抹杀当年侵略战争中的罪行，甚至颠倒黑白，把罪行说成是正义之举。近年以来，不断地与周边国家挑起事端，苦苦挣扎和纠结于“正常”国家，一点点地挤压、废除和平宪法，一步步地滑向军国主义国家的轨道，更无羞耻而言。如果从“耻感文化”层面解读这种现象，也就不难理解了。与之相对应的，在“罪感文化”下，忏悔是人们常见的社会现象，对承认错误、公开道歉、真诚悔过的行为常持赞赏可嘉的态度。战后，德国政府不断地道歉，勃兰特总理甚至在全世界注视下，跪在犹太人受难碑前，其行为赢得了人们的理解与认同。同时，这种赞赏忏悔的做法，又对主动、自觉、勇敢地承认过错产生出激励作用，从而强化了“罪感文化”的文化氛围。

当然，这样看似似乎是“罪感文化”要比“耻感文化”更高级，其实也并不尽然。日本人并不是没有罪感意识，西方人也不是没有耻感意识，只不过按照本尼迪克特的观点分别担任罪感意识与耻感意识的主角。西方是基督教社会，罪感意识成为道德基础，而日本是神道教社会，耻感意识成为道德基础，二者的区别在于宗教意识与社会意识的差异。神道教意义上的罪不同于基督教意义上的罪，尽管都称之为罪。在基督教世界里，有法律对象的罪——犯罪和宗教意义上的罪之分，而在神道教里没有这样的区别，罪不是内在的，而是外在的，接近于污秽和不洁之物，罪成为刑罚对象，失去了道德意义。

（二）乐感文化与耻感文化

20世纪80年代伊始，海内外掀起了文化认同热潮，在对传统文化的反思中，李泽厚的“乐感文化”说颇有影响。李泽厚在《中国古代思想史论》的《试谈中国的智慧》中谈道：

有人以“耻感文化”（“行己有耻”）或“忧患意识”（“作易者其有忧患乎”）来对照以概括中国文化。我以为这仍不免模拟“罪感”之意，不如用“乐感文化”更为恰当。《论语》首章首句便是，“学而时习之，不亦说乎；有朋自远方来，不亦乐乎。”孔子还反复说，“发奋忘食，乐以忘忧，不知老之将至云耳”，“饭疏

食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”。这种精神不只是儒家的教义，更重要的是它已经成为中国人的普遍意识或潜意识，成为一种文化——心理结构或民族性格。“中国人很少真正彻底的悲观主义，他们总愿意乐观地眺望未来”。^①

李泽厚所言的“乐感文化”，是以“乐生”哲学为基本内核的生命存在方式，不仅生命充满内心喜乐，而且生活也充满积极豁达。在中国哲学体系中，“乐感文化”之“乐”实际上具有本体的意义，是“天人合一”的成果和表现。只要遵循这种“天行健”之“天道”，即可达到“万物皆备于我”（孟子）、“人能至诚则性尽而神可穷矣”（张载）之人生极致，而这个极致并非宗教性的而毋宁是审美性的。^②可见，“乐感文化”有别于西方“罪感文化”，以身心与宇宙自然合一为依归，立足于此岸世界而非彼岸世界，强调人的主体性存在。

那么，何谓乐感文化？从李泽厚的阐述中可以概括为是作为一种无意识的集体原型现象，是由文化传统积淀而成的心理结构，是汉民族的文化——心理结构或民族的文化性格。从这个意义上看，乐感文化不止于为某一阶层——知识精英所独有，而是普存于汉民族的每一成员心理之中。

在传统文化的视域里，有儒家之乐与道家之乐。务实入世的儒家有关于“君子不忧不惧”（《论语·颜渊》）等众多乐感文化言论，对乐的把握与品味可为物欲之乐和心情之乐、感性之乐与理性之乐、独乐与共乐、先天下之乐与后天下之乐，关注的是乐对人身与人生的活力作用，以及由此生成的生活情趣与方式等；而崇尚自然的道家也有人皆知持物之乐而不知不持物之乐等众多乐感言论，“心不忧乐”（《庄子·刻意》）的境界是其心目中的“至乐”状态。道家之乐，既不同于通常意义上的得之则喜的乐，也不同于声色犬马的世俗之乐和思辨言说的世雅之乐的乐，是自事其心的快乐，是物物而不物于物的快乐，是独与天地精神

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，生活·读书·新知三联书店 2008 年版，第 328—329 页。

② 同上书，第 329 页。

相往来之乐。不管何者之“乐”都是来自于后天修养的结果，是教育的功效，而非先天动物式的自然产物。用李泽厚的话来说，儒家“所要求的人格塑造是以仁智统一、情理渗透为原则，实际是孔子仁学结构向教育学的进一步推演”。^①

以儒家文化为主流的传统社会大都追求积极入世，达则兼济天下，穷则独善其身，当个人的奋斗和努力在社会上遇到阻力或挫折时，具有乐感文化民族性格的中国人，总会适时转换自己的注意力，变换观世界的视角，把情感寄托于某物，丰富自我、启迪心灵。可见，情在乐感文化中具有重要的地位，而李泽厚把情本体视作为乐感文化的核心。“所谓情本体，是以‘情’为人生的最终实在、根本。”^②“情既是情感，也是情境。它们作为人间关系与人生活动的具体状态，被儒家认为是人道甚至天道之所生发。”^③

乐感文化注重世俗生活的幸福。“一人得道，鸡犬升天”的成语典故生动地诠释了这个思想。得道之人在上天之际，所能想到的未来的神仙生活，仍然是鸡犬等俗杂之物，世俗的日常岁月，在人的心目中几乎占据了永不可动摇的位置。汉晋时代的陪葬器物中常常有一些陶制冥器，这些冥器常常是陶制的房子、庄园、飞鸟、伎乐、人物、牲畜、谷仓等，再现了墓主人生前的生活场景。《荀子·礼论》说道：“丧礼者，以生者饰死者也，大象其生，以送其死，事死如生，事亡如存。”汉晋时代的人们对待死亡的态度可以用“视死如生”来概括，即当时丧葬礼俗的中心思想在于通过墓葬结构、放置大量随葬品等来模仿现实社会生活的方方面面，将死后的世界看成另一个现实世界，这其实也是对世俗生活幸福的向往。对此，李泽厚有一段精辟的描述：

从古代到今天，从上层精英到下层文化，从春官图到老寿星，从敬酒礼仪到行拳猜令（“酒文化”），从促膝谈心到“摆龙门阵”（“茶文化”），从衣食住行到性、健、寿、娱，都展示出中国文化

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，生活·读书·新知三联书店2008年版，第330页。

② 李泽厚：《实用理性与乐感文化》，生活·读书·新知三联书店2008年版，第54页。

③ 同上书，第55页。

在庆生、乐生、肯定生命和日常生存中去追寻幸福的情本体特征。尽管深知人死神灭，有如烟火，人生短促，人世无常，却仍然不畏空无而艰难生活。^①

乐感文化体现了以人的现世性为本，尽管向往来生，但更注重当下，缺乏超验理性，与西方文化传统强调的“绝对”“超验”精神相对立。注重当下的世俗社会，使得中国人更强调实用与实际，实用理性成为乐感文化的典型特性。在实用理性主导下，人们重实际、谋权变、讲变通，对道德信仰和价值很少能够一以贯之地秉承与恪守，时常造成底线伦理的失守。从实用理性层面看，中国人缺乏整体的耻辱感、罪恶感。在中国，庙宇不是用来忏悔和解脱精神上的苦难，而是心有所求。为了解决实际生活中的某些问题，人们总是带着浓厚的投机心理，走进庙宇祈祷，不检讨和忏悔自己的所想所行，而是希冀通过香烛与供品的“贿赂”，不劳而获，从外界获得某些赐予。没有耻辱感、罪恶感的祈祷与行善完全是一种投机性质的投资，行善是为了善报，实用理性下的善已不再是真正的善，没有了真正的善，恶就会大行其道。

然而，从另一个侧面看，乐感文化却表现为温柔敦厚的知足常乐与奋斗进取的豁达乐观。古人把《周易》列为五经之首，《周易》中就有关于“乐天知命”“遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之”“否极泰来”等言论，有学者据此认为，《周易》是乐感文化的摇篮。^②其实，从发生学层面看，神话传说常常是其文化—心理结构或民族性格的文化特征起源的最好诠释，乐感文化的滥觞应从民族神话中寻其流、溯其源，^③即从神话谱系中寻找其民族性格的文化特征原型。因为在人类文明的初始阶段，民族性格的文化特征虽然尚未被抽象地提炼出来，但却已被蕴含在该民族的神话以及重重的表象之中。17世纪意大利历史哲学家维柯认为原始人还不会抽象思考，也没有逻辑推理能力，不会

① 李泽厚：《实用理性与乐感文化》，生活·读书·新知三联书店2008年版，第101—102页。

② 参见孙熙国《乐感文化·华夏之魂》，《中国图书评论》2004年第2期。

③ 林玮生：《“乐感文化”与“罪感文化”的神话学解读》，《社会科学研究》2009年第6期。

就具体事物抽象出一些属性来,所以只能用具体事物的名称来指代它们所具有的抽象属性。例如,用“阿喀琉斯指一切强大汉子所共有的勇敢,攸里赛斯指一切聪明人所共有的谨慎”。^①“在神话的深层结构中,深刻地体现着一个民族的早期文化,并在以后的历史进程中,积淀在民族精神的底层,转变为一种自律性的集体无意识,深刻地影响和左右着文化整体的全部发展。”^②“神话是文化的表征或密码”,^③通过生动、具象的神话,可以解读出民族性格的文化特征在生成时期的雏形。在中国的神话谱系中,女娲补天、夸父逐日、精卫填海、大禹治水、后羿射日、愚公移山等故事,无不彰显着坚忍不拔、奋斗不息的乐感文化精神。这些神话故事所秉持的善常胜恶的不二法则以及人定胜天的乐观主义精神,在数千年中华文明发展过程中,潜移默化了一代又一代的中国人,作为一种集体无意识,成为化解现实人生艰辛的一剂心理平衡的良药。女娲补天反映了远古时期,面对大自然的困境,人们不畏艰难、勇于斗争的精神;夸父逐日寓意了早期先民追求光明和真理的美好愿景以及征服自然的雄心壮志;精卫填海颂扬了坚定不移、锲而不舍的信念;大禹治水体现了艰苦奋斗、因势利导、公而忘私、勇于担当的精神;后羿射日暗含了面对恶劣的自然环境,敢于斗争,征服自然,创造美好生活的不屈不挠的斗争精神;愚公移山表现了古代人民移山填海的顽强毅力和精诚所至、金石为开的精神。这些神话故事的最后都是“大团圆”的结局,其内在的逻辑表达了面对险恶的自然,人们积极面对、乐观忍耐的心理结构特征。

李泽厚认定中国传统文化是乐感文化,而非耻感文化,因为中国人的民族性格中缺少忏悔和赎罪的基因与传统。如果仅从上述关于乐感文化的论述倒是可以得出这个结论的,但是如果从另一个层面看,这个观点却有些偏颇。西方的罪感文化依靠启发人的良知,并通过忏悔和赎罪来减轻人的内心的罪感,而中国的乐感文化通过对“乐”的追求,关注人的现世性中的快乐与幸福,希望在人的伦常日用的人生快乐中实现

① [意] 维柯:《新科学》(上册),朱光潜译,商务印书馆1989年版,第199页。

② 何新:《论远古神话的文化意义与研究方法》,《学习与探索》1986年第3期。

③ 黄泽:《神话叙事基本概念的历史演进》,《云南师范大学学报》(哲学社会科学版)2007年第4期。

超越。在中国传统文化传统中，性善论占主导地位，以此为前提，才可能有“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子章句下》）的命题，性善使人无须忏悔与赎罪。王晓华在《中国人为什么缺乏忏悔意识？》一文中认为，中国传统文化是“乐感文化”，人在中国传统文化的语境中是无欠缺的存在，并未犯有不完善罪，无须忏悔。由于中国传统文化的主流是非宗教的，不设定一个超越的、终极的、无限的存在为人的信仰对象，因而忏悔的对象从根本上说是缺席的。^①虽然中国传统文化也有懊悔、悔恨、悔悟、悔过等词汇，但却没有对生命的忏悔，缺乏对罪的反省。懊悔、悔恨、悔悟、悔过等是可以认错的，但认错不等同于忏悔。忏悔是主动的，是面对无限者进行自我追问，而认错是被动的，是向某个有限者承认自己的过错。在中国，人所能力及的只是承认错误并加以改正。中国的“乐感文化”与日本的“耻感文化”都迥异于西方的“罪感文化”，二者在此问题上的价值旨趣却是一致的。

从实用理性层面看，乐感文化本质上是一种功利主义或实用主义。如果仅从这一点看，每个民族文化都有乐感文化的属性，即经济学上的理性人假设、心理学上的快乐原则。那么，能否凭借因为具有功利主义就可以打上乐感文化的符号特征呢？显然不能，绝不能简单地依据民族性格中的某种文化特征将之符号化。民族文化具有多样性，尤其是像中国这样由众多民族融合而形成的传统文化更是如此。从不同视角看，对中国传统文化可以解读出不同的文化属性，这是由“和合”观所决定的。

“和合”文化观是中国传统文化的基本精神之一。和合之“和”是指和谐、和平、祥和，和合之“合”是指结合、融合、合作。“和”最初是从自然界万物生长的规律变化中体察出来的宇宙万物之和谐，后来将之推及至社会人生的各个方面。“和”并非是单纯的同一，而蕴含矛盾对立因素的异中之“和”，即“和合”。“和合”强调的是在承认“不同”事物之矛盾、差异的前提下，把彼此不同的事物统一于一个相互依存的和合体中，并在不同事物和合的过程中，吸取各个事物的优长

^① 王晓华：《中国人为什么缺乏忏悔意识？》（<http://gb.cri.cn/3601/2004/11/02/109@346417.htm>）。

而克其短，使之达到最佳组合，以此促进新事物的产生，推动事物的发展。作为一种文化基因，“和合”文化观一直影响着中国社会的演进。从这个意义上说，中国传统文化的属性是乐感文化是对的，是耻感文化也是对的，都是对同一问题依据不同的参照系得出不同或相左的结论。“乐感”与“耻感”都是植根于同一文化母体——“和”，是“和合”文化中相互对立、相互依赖的两个方面，可以说是一枚硬币的两面。

乐感文化与耻感文化共同构成了中国传统文化属性的两个侧面，二者并不矛盾，而是以儒家文化为主流的传统社会境遇下人的生存方式、人生情感生活中相对应的两面。

（三）日本的耻感文化与中国耻感文化

再回到前面鲁思·本尼迪克特所言西方是“罪感文化”的代表，日本是“耻感文化”的问题上。日本学者森三树三郎通过对中日文化的比较，把本尼迪克特的观点向前推进了一步，提出“中国‘耻感文化’倾向更强一些，‘耻感文化’的真正发源地是在中国”。^① 笔者非常赞同这个观点。

在历史上，中日两国的文化交流一直非常密切，当然主要是日本对中国文化的吸收与融合。公元4世纪中叶，大和民族统一日本，建立奴隶制国家——大和国。在此之后，日本不仅汲取中国先进的生产技术，而且开始效仿中国的政治制度。在推古朝改革进程中（公元554—628年），以圣德太子（公元574—662年）为首的改革派精心研究中国经典，博采从中国及朝鲜传入的各种先进思想和文化，特别是圣德太子制定的十七条宪法更是在兼取中国文化精髓基础上，结合日本国情制定的。公元645年6月19日，孝德天皇（公元587—654年）宣布模仿中国建立年号，定年号为“大化”。大化二年（公元646年）正月初一，孝德天皇颁布《改新之诏》，正式开始改革。他仿照中国唐朝律令制度，全面进行政治体制改革，建立以天皇为绝对君主的封建中央集权国家体制。12世纪末，日本进入由武士阶层掌握实权的军事封建国家。

^① [日] 森三树三郎：《名与耻的文化——中国、日本、欧洲文化比较研究》，王顺洪编译，《中国文化研究》1995年第2期。