

耻感与面子：差之毫厘，失之千里

翟学伟

提要：本尼迪克特在《菊与刀》中提出的耻感文化与罪感文化引发了很大的争议，也触动了国民性研究的方法本身。许多学者都把耻感文化看作解释中国人与日本人的重要概念，虽试图有所区分，但均未有理论建树。本文试图摆脱国民性研究的困境，从社会规则入手，借助作者亲身经历的事例，以社会学的想象力，在中国人脸面异质理论的基础上对耻感文化为何造成了中国人与日本人的不同行动逻辑进行了深入的分析，并试图建立起研究耻感文化内在差异的模式，与此同时，也在视角和方法上对总体性、比较性、亲和性、社会规则及社会容忍度等概念进行了一定的探讨，为事例如何上升为有效的解释性典范提出了探索性的思路。

关键词：耻感文化 脸面异质性 圈子 亲和性 社会容忍度

一、引言

当实证主义社会学家声称想通过实证数据来反映一种国民或社会状况的时候，有一种可能性就消失了，那就是我们如何来概括性地反映该国民或社会的特征？大多数社会学家都承认社会是一个整体，而且这个整体可以通过类型比较或者一个（或一组）特定的概念来表达。就社会学及其所依赖的统计应用而言，以实证材料来认识一特定社会的总体原本基于这样一种设想，即社会总体和社会细节之间是有机组合的，如果能在数据上得到细节，那么汇聚到一起，社会总体便会呈现出来。这点看似很像有机体研究。有机体作为一个完整体，意味着它具有特定的形态和功能，而对其形态与功能的测量最终可以说明有机体的状况。可这一比喻的误区在于，有机体作为相对完备的体系，对它的研究是自上而下，化整为零的，进而各项测评可以上下贯通地汇总到一起，为得到一个总体性的认识服务。而社会虽也被视为一个体系，但这仅仅是一个类比，对于它的研究方向往往是自下而上的。每个研究领域或课题如同瞎子摸象，随着研究的深入，摸象的人非但无法呈现总体，而且还有可能否定这一总体特征的存在，因为在他们看来：社会就

是社会,不同的只是人口、婚姻、受教育程度、阶层、职业、流动与贫富等方面,当然有时会捎上文化。而说清楚这些方面,就已经表明社会差异了,何必再论及社会总体上的不同。由此一来,社会总体性特征便消失了。要说社会是否还有其总体性,往往得另寻它途。

新的途径其实是由非实证的哲学、法学、社会理论或文化研究等领域提供的。比如,社会学理论研究者提出了机械团结和有机团结、社区与社会、神圣与世俗、特殊主义与普遍主义、身份与契约或者个人主义以及市民社会等等概念和分析,这些概括虽然为人们认识社会形态及其总体演变带来了可能,但从社会的文化性上看,尚没有给出特定的社会性特征。在这一点上,文化人类学家的努力似乎更进一步,其中一个争论不休的国民性研究虽已式微,却依然能给我们一些有益的启发。国民性研究引发争议的最大的问题在于,从事该研究的学者假定了人格与文化的一致性关系或曰人格的典章性放大(米德,1987)。这并不意味着文化影响人格,或是人格形塑文化,或者两者之间还有冲突;而是意味着“一个意思,两种表述”,即前者为个体性的表述,属于心理学,后者是总体性表述,属于人类学(瑟维斯,1997:329-331)。此外,由于受到实证主义的强烈影响,尤其是在社会学家的参与下,当时的研究倾向是,某一社会的国民性如何,需要通过调查数据来呈现和检验。这点几乎令所有国民性问题的研究者困惑,因为直至今日,没有哪个社会学家宣称他可以通过统计方法来一体化地描述国民性,即找到所谓众数人格。于是国民性概念的合理性本身便遭到了质疑。

虽然国民性研究不够成功,但本文在此检讨有关社会的总体性特征以及统计学尚无法解决的问题,依然认为以往的研究经验教训具有学术思考的余地,因为毕竟其中有些作品所概括出来的总体性概念仍富有启发性。比如就本尼迪克特(R. Benedict)的《菊与刀》而论,一个值得深思的问题是,作者在缺少实地调查或根本不考虑数据的情况下如何表达其观点?或者说,一种相对缺少实证材料乃至数据的研究是如何可能的?本尼迪克特本人在书中的回应是:

美国人对社会的研究,很少注意研究文明民族文化所赖以建立的各种前提。大多数的研究都认为这些前提是自明的。社会学家和心理学家大都全神贯注在意见和行为的“分布”上,他们拿手的研究方法是统计学。他们对大量调查资料、调查答卷、交谈者的

回答、心理学的测定等等,进行统计分析,试图从中找出某些因素的自变量和因变量^①……他们能够这样做,有一个十分明显却无人道及的前提条件,那就是他们都熟悉美国生活方式并且认为它是天经地义、理所当然的。舆论调查不过是对我们已知的事情再增加一些而已。要了解另一个国家则必须先对那个国家民众的习惯和观点进行系统的质的研究……如果事先不弄明白他们对国家抱有什么样的观念,抽样调查结果又能告诉我们什么呢?(本尼迪克特,2012:15-16)

当然,我在这里重提此旧作,是判定它是一部成功讨论日本国民性的著作(或许因为没有借助实证和田野,有人不认可它是成功的,或因一些判断没有数据支持,实证研究者不赞同这种研究方法)。她所提供的日本人的文化诸种模式持续地影响着后来的学者,在相关问题上产生了更加广泛而持久的讨论。我个人认为人本主义心理学家马斯洛(A. Maslow)是一个杰出的学者,而马斯洛却认为本尼迪克特是一个杰出的学者(霍夫曼,1998:128、175),这便令我对她的杰出性较为好奇。思来想去,这些学者,包括马斯洛本人的杰出性很可能在于,在很多情况下,一种对人的或社会的总体性认识就是靠这些极具洞见的学者提炼、抽象和概括得到的。

按照实证主义的研究标准,虽然本尼迪克特的成果缺少实证材料支持(因为二战期间她无法前往日本),但是她对日本侨民的访问和文献阅读多少弥补了这一不足,所以回到实证主义的判准,应该予以原谅。可我自己的看法是,本尼迪克特的研究方式其实意味着一种研究旨趣的改变。这种改变是指研究者此时不再关注民众中有多少人对一系列问卷问题怎么填答、众多变量之间的相关性如何,而是关注一个社会的基本预设及其相应的运行法则是什么(霍贝尔,1993;许烺光,1990a)。当然,对于这一研究取向,即使同意者也依然有不同的理解。比如有人认为,这样的旨趣应该更加关注社会制度、典章、伦理、道德、习俗、规范等;而实证主义者依然坚持,这样的研究仍然需要由数据来呈现;又有人认为这样的研究未必是社会学的,完全可以在其他学科中

^① 此处中译本原译成“试图从中找出某些因素的独立性或相互依赖性关系”(本尼迪克特,2012:16),我核对原著,对译文做了修改。

进行,比如历史学、政治学、法学、伦理学以及文化研究等;而文化人类学也一度将自身定义为研究习俗的学科(本尼迪克特,1987)。但我在此想转化的研究思路是,社会学想要找到的社会根本运行法则不是制度、法规、规范和规矩本身,也就是说,它不偏重于研究社会制定或约定俗成并强加于其成员的那一部分,而是偏重于研究社会成员既需要适应、遵循、使用,又要为自身生存与发展而策略性地调整、改造乃至滥用的那一部分。我还认为,任何制度典章的顺利运行都要靠该社会成员的价值观做支撑。有些制度典章运行不起来或者运行得不好,就是因为没有该社会成员的价值观支撑,其背后的深层问题便是社会预设不同;反之,有些规则可以大行其道却为制度典章所不容,也是因为它们有自己的文化与价值做支撑。

我下面的研究便沿此思路展开,它将不再属于国民性的研究。

人类学研究者有理由依然以为,这样的研究还是属于习俗研究。但考察一下习俗的含义,就会发现该含义过于宽泛,并偏向文化的地方性,而规则却更带有社会性、一般性或理论性(目前一个比较接近的说法叫“行为语法”或“行为法则”)。这一理论性问题,可以通过对现实的社会规则的事实性研究得到呈现。请注意,这里的所谓规则不是规范,也不是制度,它应该是个人的表现方式与社会结构的衔接点,是人的行动和社会运行之间真正起作用的部分。单从社会运行的需要来看,每一个人都遵纪守法,社会才能顺达、有序、稳定;可从个人动机来看,每一个人都希望自己的欲望与利益能实现,惟此,个人才会满足、愉悦、幸福。正是在这样的衔接点上,一种由霍布斯(T. Hobbes)提出的无休止的社会矛盾便出现了。我想,日常社会的最大可能是在社会和个人之间形成一种协商地带,而规则是长期协商下来的相对稳定部分,或许有时双方还会进一步妥协,发展出“潜规则”。

如果我们认定规则很重要,那么社会学所讨论的规则应当排除单纯对制度、伦理、道德等规范原则作文本解读,也要排除仅考虑个人的愿望,诸如利益驱动或者利益最大化之类,同时更需要摒弃惟有数据才能反映真实社会的迷思。也就是说,当我们在讨论社会规则的时候,我们不可能知道有多少人在执行和违背,也不知道有多少人在抗议,更无法知道有多少人被潜规则过。可是我们又不能说因为无法知道,就认定此规则不存在、不真实或者因其不可实证而妄加摒弃。当然,如果实证主义者依然坚持必须让数据说话,倒是可以在一个特定的时空点上

呈现一下当下按这个规则办的人是多还是少,有多少人喜欢或厌恶,坚守或放弃,等等。

于是,我发现,一种关于社会总体性特征的研究其实是关于社会基本预设、社会运行法则及其相关机制的研究。而社会的文化性则表明,这些规则的发生与运行必然与其文化特征相联系。如果能找出这样的联系性特征,就能找到某一特定社会的总体性特征。

二、视角与比较

社会运行加上文化的作用,导致不同的社会偏向使用不同的运行法则,换句话说,就是社会成员对规则的启用具有文化性依赖。这样的文化性依赖能够被认识、总结和概括,主要靠比较的方法。“比较”法似乎过于常识化,以致很少被专辟章节写入社会学研究方法当中,但是对于文化人类学者来说则是一种训练,一种(他者)眼光,一种自觉。关于这一点,许烺光给我们做过多次示范(游国龙,2014)。我们几乎可以判定,事物的特征都是比较的结果,比如,上述的机械团结和有机团结、社区与社会、神圣与世俗、特殊主义与普遍主义,或者个人主义以及市民社会等,也常被用于比较社会的传统与现代二维,而其中的个人主义或者市民社会等社会性的总体概括,其实正是一种含有文化性依赖的概括。

以寻求社会规则为己任的社会学研究,其困难在于社会规则并非一目了然,也没有直接写在一些规章制度中,而是需要通过现实观察、体会、领悟、阅读、访问及逻辑推导等方式来获得。其实,一种更有效的寻求路径就是本尼迪克特所采用的文学、影视、报告、他人陈述等。既然是社会的规则,那么其含义必定包含了社会成员的惯用手段或实现路径,即使一件看似平淡无奇的日常小事也能折射出其所在社会文化的运行方式,尤为重要是可以据此发现社会的容忍度。可是,我们如何判定这些规则在该社会中的重要程度呢?这是仁者见仁智者见智的问题,其中的疑惑同实证主义者在数据获得上的疑惑一样多。至少在质性研究中,不得不依赖于研究者自身的敏锐度与洞察力。

两种文化的比较看似是一种常见的方法,但如何确定比较却有很大的讲究。如果我们选择反差很大的社会,那么比较出来的文化特征

自然相当清晰。近代以来,绝大多数学者都把重心放在东西文化或中西文化的比较上,比如梁漱溟(1990)用关系本位对应个人本位、费孝通(1985)用差序格局对应团体格局、许烺光(2002)用情境中心对应个人中心等,由此得到了中国人与中国社会的很多特征。阅读他们的著作,中国文化乃至东方文化都能清晰呈现,特征分明。我们从中吸取了很多见解和养分,并可以进一步延伸下去。可是,只要我们将比较的对象做些调整,有些特征便消失了。例如,如果中国文化是梁漱溟说的关系本位,而西方文化是个人本位,那么日本文化是什么?若答案是团体本位,那么它同费孝通概括的西方社会是团体格局有什么不同?为了细加分辨,有学者提出日本人更重视“场”(中根千枝,1994:12)。看起来“场”是一个对日本人具有解释性的概念,可是这个概念和许烺光所概括的中国人看重情境中心一样吗?又如,中国人在比较中日文化时喜欢说“一个中国人是一条龙,三个中国人是一条虫;一个日本人是一条虫,三个日本人是一条龙”。按照这个说法,中国人有个人主义倾向,喜欢单打独斗,而日本人有集体主义倾向,强调团结一致。那么,请问,如果中国人是个人主义,那么美国人是不是个人主义,或者在美国人看来,为什么中国人还是集体主义?面对这种问题,常见的处理方式是,要么对这些概念和认识浅尝辄止,只限定两两比较,或将中国人和日本人混为一谈,或将日本人和美国人混为一谈,又或将中国人和美国人混为一谈;要么回到一种无可奈何的认识上,即比较总是相对的,又或者回到量化,对不同文化下的人群进行测量,事实上有关个人主义或集体主义的量表的确一直盛行不衰。

我的观点是,回答这样的问题首先需要解决概念之间的选择性亲和问题(elective affinity)。从方法学意义上看,一个社会文化的核心概念如果没有其他一些概念做配合,将很难独自运行。比如韦伯(M. Weber)(韦伯,1987)试图证明新教伦理与资本主义精神之间具有亲和性;又如自由、民主、偏好、理性选择及社会统计之间也有亲和性等。而所谓儒家文化圈说,其实是一个比较懒惰的解释性概念,它将日本与中国归入了相同或相似的社会与文化。当我们在某些方面发现日本和中国文化相似时,这个概念就被拿来作解释,而发现彼此不一样时,这个概念就被休眠。一些对中日文化及其行为有过阅读、观察、体会的人们会发现,把二者放在一起认识是很危险性的。可是若将我们的视野扩大到东西文化的比较,这个危险似乎不存在。

所以,我认为即使采用比较的方法来研究社会的总体性,借助差异明显的社会作为参照系固然需要,但这也是不够的。惟有在亲和性内部进行异质性的辨认,才可以找出那些被忽略的重要的或关键的特征或运行机制。同样的情况也出现在韦伯的命题中,比如他论证新教伦理与资本主义精神之间有亲和性,可在有新教伦理的地方会不会不发生资本主义精神,或在没有新教伦理的地方是否也有资本主义精神呢(余英时,2001;山本七平,1995)?可见,亲和性不是一目了然的,而是需要不断寻找的,也许一些文化密码就在其中。

三、耻感、面子及其相关比较

学者们在寻求一个特定社会文化的总体性概念时,因专业、专注点和特长不同,最终落脚点也不同。^①在《菊与刀》一书中,本尼迪克特提出了“耻感”和“罪感”这一对令人印象深刻的概念。她指出:

真正的耻感文化依靠外部的强制力来做善行。真正的罪感文化则依靠罪恶感在内心的反应来做善行。羞耻是对别人批评的反应。一个人感到羞耻,是因为他或者被公开讥笑、排斥,或者他自己感到被讥笑,不管是哪一种,羞耻感都是一种有效的强制力。但是,羞耻感要求有外人在场,至少要感觉到有外人在场。罪恶感则不是这样。有的民族中,名誉的含义就是按照自己心目中的理想自我而生活,这里,即使恶行未被人发觉,自己也会有罪恶感,而且这种罪恶感会因坦白忏悔而确实得到解脱。(本尼迪克特,2012: 202)

这一总结散见于该书多处。作为对东西方人心理与行为差异的一个总体性把握,至少我本人对本尼迪克特的努力表示赞赏,尽管后来的研究者有各种议论。日本思想家中村雄二郎说:“在《菊与刀》一书出版发行之后,围绕此书的内容,日本社会展开了广泛而热烈的讨论。而

^① 比如李泽厚(1999)的《中日文化心理比较试说略稿》看似讨论文化心理,但主要比较的还是思想文化,是哲学方面的探讨。

此书也因其缺乏具体考证上的历史性观点而常常成为批判的对象。但是,因为此书自觉地站在‘类型论’的立场上,所以产生了巨大的影响。尤其是其中的‘耻感文化’这一对于日本文化的定义,对后来的日本思想界提出了巨大的问题”(2005:103)。亦有不少学者认为,耻感理论是解释日本人行为的最重要理论(本尼迪克特,2012:译者序言)。在日本,还有一些学者做了进一步的发挥(土居健郎,2007;南博,1989),将其延伸到更为广泛的话题中去。比如松本一男(1988)认为,日本公司领导会因自己下属所犯的错误而感到羞耻,并有辞职的请求,而西方企业领导则会责罚下属并要求其上进。又如正村俊之(2004)在此概念基础上发展出了秘密和耻辱的关系,将问题引向纵深。然而,令人遗憾的是,尽管有学者指出耻感文化其实源于中国(森三树三郎,1995),可是中国学者的重要研究极少。比较接近的是台湾社会学家朱岑楼的《从社会个人与文化的关系论中国人性格的耻感取向》(1988)及其引发的讨论。朱文并未提到《菊与刀》,而是受其他西方学者将西方文化看成罪感文化的影响。因为缺乏比较和参照物,朱文并没有探讨所谓中国人性格中的耻感渊源和特征,更多的是梳理了儒家四书中关于耻的论述,让我们部分地看清了儒家所谓的耻不完全来自外部的力量,而是含有修养方面的内控性特征。我的看法是,本尼迪克特通过外控性和内控性来区分耻感文化与罪感文化,不够确切。但她用它们来区分东西方文化,还有进一步深入挖掘的必要。

中国人的脸面观可以作为深入挖掘的一个重要入口。众所周知,耻感和“脸面”是一对亲和性很高的概念,有时似乎就是一枚硬币的两面,比如无耻之人就会“不要脸”,而“要脸”是指一个人要维持害羞或者知耻的状态。耻和脸面的关系也可以表述为因果关系,比如一个人因为知耻,所以要面子,一个人因为无耻,所以就不要脸。启用脸面概念,会引入另一个亲和性概念“名”,也就是名声、名望、名誉或者荣耀。按照帕森斯(T. Parsons)的说法,中国人活着就是为了获得一个好名声(2003:611)。而这一话题的讨论同样可以回到脸面的研究中来,因为几乎所有比较中日耻感差异的学者都试图说明日本人重视耻,中国人重视名。因为中国人重视名,就好面子。比如松本一男曾语焉不详地说:“中国人的爱惜名声和日本人的知耻有异曲同工之妙。不过中国人在心理上比较开阔。爱惜名声的感情也包含了知耻之心……此外,从‘爱惜名声’的心理衍生出中国人特有的‘面子’问题”(1988:190)。

森三树三郎(1995)也认为,由耻而产生的“名”在日本和中国有所不同,日本政治形态中出现的武士阶层强调了荣誉心,而中国的科举产生了面子。荣誉心来自于个人的尊严意识,面子是一种朝向社会的外在的意识。这些泛泛的议论很随意,也自相矛盾。比如森三树三郎意识到儒家的耻不是外控性的,那为何追求“名”就成了面子,就是外控性的;为何日本人的名誉心是内控性的,却又如此怕人嘲笑。可见,这样讨论耻与名的关系忽略了尚武也可以“花拳秀腿”,尚文亦能“真才实学”。尚会鹏认为,中日在耻与名方面的差异可以通过宗族和集体、个人与集团、是非原则稳定还是变化的比较等来区分(1998:294-300),可这样比下来,也缺少说服力,比如不辱没自己祖先和不辱没所属集团,是辱没内容上的差异,不是耻的内涵差异。

尽管疑惑重重,但我认为,以脸面研究作为进入耻感文化的入口是合理的,因为它与耻、荣辱、名声等概念相关度极高。的确,不少著名学者都曾将它作为研究中国社会文化心理的切入口,比如明恩溥(A. Smith)(1998)认为,面子是中国人的第一特征,其他特征是面子特征的体现;鲁迅(1991)也认为,面子是中国人的精神纲领;而林语堂(1994)亦将脸面看作统治中国人灵魂的三位女神之一,等等。只是如果单从耻来认识脸面的重要性,会导致我们轻率地下结论说中国人和日本人都爱面子,差别只源于各自的历史、政治或者宗族和集团等不同。可难道因为这些不同,就造成了耻和名的差异?我对此深表怀疑。这些疑虑直到我亲历了在日本的几件事情才开始释然,我才发现,学者在理论上给出的结论往往太想当然了。实际情况是,一些看似细微的可以忽略不计的地方才是需要“较真”的地方,它们导致看似相似的社会行为其实是“差之毫厘,失之千里”。

四、亲历耻感文化

2010年初,我应邀前往日本讲学。因为不懂日语,邀请我的日本教授特意将一名能说一点中国话的日本硕士生派给我做向导,还把自己的一套公寓房让给我住。在我到达的当天晚上,出于礼节,我们一行四人,包括一个大阪大学邀请我的教授、一个东京大学的会说点中文的教授以及那个日本学生一起吃了一顿韩国餐。选择韩国餐纯属偶然,

因为讨论去哪里吃饭的时候,我给他们出了难题,比如因为我不吃生鱼片,所以放弃了日本料理,因为不吃半生不熟的牛排之类,否定了西餐,又因为来自中国,不想吃日本的中餐,最终总得吃饭,所以就定下了韩国烧烤,其实我也不喜欢。坐定后,服务生端上了小烤炉和生肉片,他们开始将肉片一片一片地放在炉上烤。第一片烤好了,日本教授礼貌性地将它放到我的碗里。其实我心里很无奈,因为我不吃这样的烤肉,但前面讨论了那么久才坐下来,再不吃已经无法交代。于是我硬着头皮把那片肉放到嘴里,勉强吃了一口,然后把剩下的放到了自己的碗里。随着上来的菜越来越多,那片肉终于被盖住了。

总算吃得差不多了,碗里的菜也吃完了,日本教授提出离开。我随即起身。但没想到,日本教授没有迈步,盯着我的碗说:“翟老师,你那片肉为什么没吃掉。”面对着碗里那片剩下的已经凉了的肉片,我只好说:“我已经吃饱了,不吃了。”没想到日本教授竟然不依不饶,又说:“没关系,如果你不想吃的话,我让我的学生把它吃掉。”这句话一说出来,让我当即羞愧难当。我猜想她或许并不知道我吃了一口,只是认为不该剩菜吧,连忙道:“不,不,那片肉我吃过一口。”这才作罢。

回到了日本教授的公寓房里,我无事可做,坐在沙发上同那个差点帮我吃肉片的硕士生聊天。聊到一半,我起身穿上拖鞋去上厕所。没想到厕所门内还放着一双拖鞋。我虽感麻烦,但还是换上,上完厕所出来,准备回到沙发上继续聊天。那日本学生从沙发上跳下来,指着我的拖鞋说:“老师,你怎么能把卫生间的拖鞋穿到房间里来呢?”我低头一看,果然是这样,但事已至此,我认为不必大惊小怪,就回了一句:“这没什么吧,不都是房间里的拖鞋?”可日本学生却很郑重地说:“卫生间拖鞋是不能穿到房间里来的。你现在穿出来了,回去换一下,下次一定要记得。”这句话让我有点恼怒。我想,有什么大不了的,就是真的把地面弄脏了,拖一下就好了,也不至于这样告诫我吧。

几天后,他们商量带我出去参观游玩,需要坐好几站地铁。那个日本学生因为中途有事,所以决定把我送到站后再移交给另外一个同事。坐在地铁上,我因为不知道在哪一站下来,也想关心一下那个接我的人到没到,或许就是没话找话讲吧,我让那个学生打电话和他的同事联系一下,看他的同事到了没有。可他只是答应,就是不打,我当即觉得这个学生不太听话,不懂礼貌。到站后我们下车,他才开始打电话,打完后告诉我,日本人不在地铁里打电话。

我们不要误以为这个日本学生对中国教授不够热情，不懂礼貌，其实，我在日本的两周时间里，这个学生很多地方考虑得非常周到，否则我将寸步难行。

五、三种行为法则的探讨

为了先易后难地进行文化比较，我们先来讨论一下耻感与罪感的差异。本尼迪克特是这样讨论罪感的：

在人类学对各种文化的研究中，区别以耻为基调的文化和以罪为基调的文化是一项重要工作。提倡建立道德的绝对标准并且依靠它发展人的良心，这种社会可以定义为“罪感文化”。不过，这种社会的人，例如在美国，在做了并非犯罪的不妥之事时，也会自疚而另有羞耻感。比如，有时因衣着不得体，或者言辞有误，都会感到懊恼。在以耻为主要强制力的文化中，对那些在我们看来应该是感到犯罪的行为，那里的人们则感到懊恼。这种懊恼可能非常强烈，以致不能像罪感那样，可以通过忏悔、赎罪而得到解脱。犯了罪的人可以通过坦白罪行而减轻内心重负。坦白这种手段已运用于世俗心理疗法，许多宗教团体也运用，虽然这两者在其他方面很少共同之处。我们知道，坦白可以解脱。但在以耻为主要强制力的地方，有错误的人即使当众认错，甚至向神父忏悔，也不会感到解脱。他反而会感到，只要不良行为没有暴露在社会上，就不必懊恼，坦白忏悔只能是自寻烦恼。因此，耻感文化中没有忏悔的习惯，甚至对上帝忏悔的习惯也没有。他们有祈祷幸福的仪式，却没有祈祷赎罪的仪式。（本尼迪克特，2012:201-202）

将西方文化与罪感联系起来，这点引发了一些争论。大多数学者都认为几乎每一个社会文化中都有耻感，也都有罪感，所以不必这样划分。但我认为这样的划分是需要的，这样不但设立了两个没有亲和性的概念作为分析不同文化的起点，而且还可以延伸出各自的亲和性概念是什么。轻易地说不同社会都有耻感和罪感，就好比说很多社会里面的人都讲面子，所以不必认为中国人才爱面子一样。这样的议论如

果不是坚持人类只有一种活法的话,属于泛泛而谈。显然,在学理上讨论它们,首先需要对其进行定义。日本社会学界的一部重要著作,即正村俊之的《秘密和耻辱——日本社会的交流结构》,在对耻与罪进行了详尽的定义和讨论后,指出耻在日本文化中的确占有优势地位,他的结论是:“耻与罪,虽然有部分重合,但在(1)从规范脱逸的方式(无意识的脱逸/有意识的脱逸)和(2)规范本身的性格(微观规范/宏观规范)上区分开来”(正村俊之,2004:47)。言下之意,日本人更看重无意识的脱逸和微观规范。虽然正村俊之努力突破文化的差异,在一般意义上寻求耻与罪的差异,但这样的区分还是让我意识到,有关耻与罪的讨论还是存在文化理解上的差异,进而也存在文化定义的问题。比如本尼迪克特所谓的西方人之罪感(guilty)是原罪(sin)引发的,这对于东方人来说陌生的,而日本人所理解的罪(中村雄二郎,2005),也与中国人的理解不同。

在中国学者中,针对朱岑楼(1988)提出的中国耻感文化,有学者认为耻是对人的,罪是对事的;有人认为罪是正式的,耻是非正式的,而朱岑楼本人还认为耻是视觉的,罪是听觉的,不一而足(李亦园、杨国枢主编,1988:125-131)。对于这一问题的中国式理解,需要回到儒家的经典中去。《论语·为政》中说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”从这句话中,我们的确可以看到耻在中国文化中的地位,耻未必是外控性的,完全可以是在内心建立起来的一种道德。此外,在罪的含义上,社会为了安定有序,建立了许多规范和制裁条令(包含成文和不成文的),大凡涉及到违背众所周知的规范,尤其是典章,便是罪的概念,而对于规矩的违背,便是过或错,但不涉及耻。中国有一句古话,“士可杀不可辱”。在这句话的语境中,“可杀”是因为触犯法律或复仇时所面临的境况,但辱则是另一种制裁的方式。它无所谓依照法令按程序行事或解决生死问题,而是以百般羞辱他人之目的,诸如唾骂、游街、扒光衣服或其他人身攻击等,其文化意义在于想让此人脸面尽失,生不如死。这种方式常被一种文化使用,表明该文化中的人认为这种方式比单纯地置人于死地更解恨或更有快感,若仅按罪处罚则是便宜了此人。由罪向耻的转换,是社会制裁方式的转换,即期望于把一种条例上的“违背”变成一种内心的“愧对于自己的良心、家人或天地”。通常在耻感文化中,害羞、不好意思及腼腆等是正面的,不害臊、老脸皮厚、不识相等是负面的;辱是外在的,耻是内在的,

而内在的耻的激发往往来自于外在的辱的刺激。再者,如果该社会常用的法律用词多包含“光天化日之下”、“众目睽睽”、“丧尽天良”之类,那也表明法律本身不仅要求对方服罪,而且更想激发人们的耻感。可见,在儒家思想中,耻具有绝对的优势地位。孔子又有“博学以文,行己有耻”,“知耻近乎勇”等说法,都在说明“礼义廉耻”是中国精神文化的核心内容。

以上讨论可以通过脸面模式的扩张或引申来表示。笔者原先研究得到的有关中国人脸面观模型如图 1 所示(翟学伟,1995,2012)。

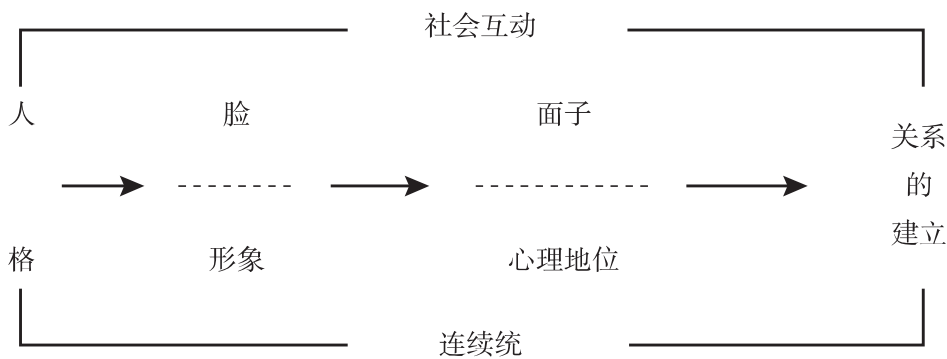


图 1 脸和面子的统一体关系

这一图式表明,人人皆有其人格特征,表现出来就是“脸”的意思,也即“形象”。当“脸”产生后,由于社会互动的作用,他人会对此人的“脸”进行评估或留下特定印象,这就是面子,即为心理地位或心理效应,最终无论此人的脸面表现如何,他都会同他人建立关系,诸如有面子,有点面子,没面子,不给面子等。

根据上述的讨论,既然要深化东方人的人格塑造,那么可以在上述模式的基础上增加一个源头,以更加清晰地指明脸面模式中的人格同其文化渊源之间的关联。根据儒家文化的阐述,耻感所塑造出来的人格特征之源头来自一个人的良知,而良知的文化假定在天人关系,即所谓天地良心(善、诚)。一个人有了良知,其内心或者其人格中就会有羞愧、惭愧、羞涩、羞耻、负疚等感知和体验,反之,如果一个人不要脸或老脸皮厚,即表明他缺少这样的感知和体验,由此可以反推他是个无耻之徒。回到人性上来讲,便是良心泯灭。很多时候,这一模式也是用程度来表达的,比如良心发现,良心未泯,存些体统,有点爱面子等。故此,我将上述模型扩展为图 2。

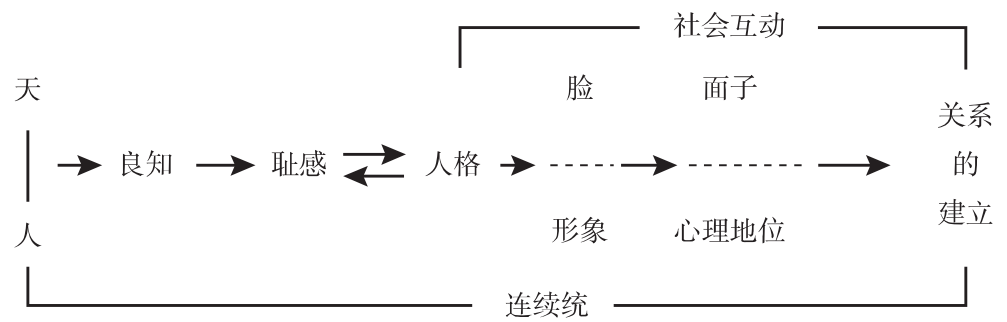


图2 东方人的耻感、脸和面子的统一体关系

为了同罪感文化做比较,我将本尼迪克特的罪感文化与戈夫曼 (E. Goffman) 的戏剧理论相融合,绘制出另一个图式(如图3)。

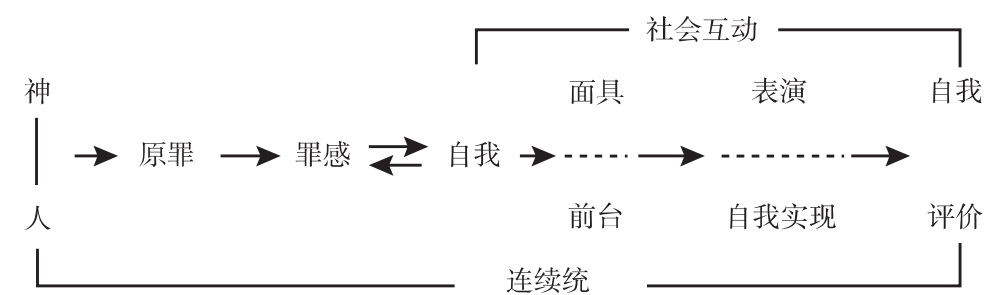


图3 西方人的罪感、自我和自我实现的统一体关系

罪感文化来自基督教文化中的原罪意识,原罪意识则来自西方文化中的神人关系。原罪所塑造的自我将导致一个人将自己投入到自我隐藏、自我展示或自我实现的过程中,其中包括成就动机、自我独立、自我效能^①乃至忏悔与救赎等方面,而自我评价则意味着一个人的反思、自救、忏悔、解脱。一本被作为教材和培训手册的美国文化读本中有这样一段话:

尽管个人和集体都可以通过成就的取得和对外在环境的控制表现其特性,但美国人比较接受成功即把握自我的观点。成功与否并不取决于物质的条件、他人的反应、政府机构的干预或者命运的好坏。正如清教教义所示,凡心怀愿望且努力工作的人,必须得

① 自我效能是美国社会心理学家班杜拉(A. Bandura)提出的概念。他认为同人格相比,自我不是那么确定,而是处于变化中,它会随时处于社会认知的信息加工中,以便对特定情境中的自我能力进行判断(班杜拉,2003)。

到成功的报偿,即所谓“有志者事竟成”。(斯图尔特、贝内特, 2000:110)

再回到以上的耻感文化模式讨论,我们发现它对中日都适用,但为何中国人与日本人的行为方式差距那么大?比如我在日本所经历的事情。为了证明我的经历不是偶发情况或者仅同个人性格有关,我刻意观察日本人吃饭,发现所到之处,所有人都把饭菜吃得一干二净。又比如,一个留学日本的同事告诉我,他在日本的大学饭后洗手时无意中把水洒到地上,边上就会有同学让你站开,帮你擦干净。而在中国,公共场所随地乱扔垃圾、当众吸烟、吐痰等,都少有人劝阻。即使有当场指责,更多的可能是社会赋予指责者以特定角色和职责,否则便被视为多管闲事。又如,人们在会场上会旁若无人地接听电话,包括主持人自己。即使会议已要求关闭手机,如有人手机响起或当场接听,也极少被制止。而在私人场合,绝大多数情况下,访客在主人屋里有点过失,主人通常说没关系。当然这不是真的没关系,而是需要给客人留面子,否则为失礼。

我现在的的问题是,难道中国人不为这些事情感到羞耻?难道是耻感指向(即“以什么为耻”或“不耻于做什么”)的不同吗?当然,不同文化耻的内容会有差别,但上述公共场所的违规和私人场合的过失无论在中日都属于羞耻的事。我发现,至关重要的答案就在于上述耻感模式在解释上是否应该把脸和面子放在一致性的关系中去理解。脸面的一致性会导致我们想当然地认为:有脸就有面子,要脸就要面子;反之,没脸就没面子,不要脸就不要面子。可复杂的情况是,没脸可以要面子,要脸未必有面子。脸面的一致性关系似乎可以解释下面的行为,比如一个人做了没脸的事,他会感到羞愧,同样也丢了面子,坏了自己的名声。但如果启用脸面的异质性理论(翟学伟,1995)来认识,那么一个人做了没脸的事情,他即使感到羞愧却未必丢了面子。为什么呢?因为这里的转折点取决于关系中的他人给不给他面子。给面子也叫“赏脸”、“抬举”、“捧场”、“给人台阶下”、“让人下得了台”、“不得罪人”等,这些重要的处事原则使中国人的整个生活富有一种戏剧性。从逻辑上说,如果脸面是一致性的,此人很容易为自己的过失感到羞耻。如果给了面子呢?那么此人明知自己错了,有愧,但面子依然没丢。可见,异质性的脸面观不在于知耻与否,而在于有没有人给面子。

于是,看上去都是耻感文化,其内部却有微妙的变化。其中一种行为法则始终以耻感为本,如果有人公然违背或挑战此文化中公认的规则,就会受到警告、被制造耻的情境或被嘲笑,让他体验到耻感;而另一种行为法则认为,任何人都会犯错,责备他人的人自己也不能例外。本着这样的认识,那么与人相处要学会得饶人处且饶人,不看僧面看佛面。这样的社会强调与人为善,做人要厚道,不得罪人。以中国人的面子观来看我在日本的经历,得到的结论是日本人不懂得给客人面子;而以日本人的耻感文化来看我的做法,他们会认为缺少耻感,需要提醒。

论证至此,我们要问,在中国的耻感文化中,耻感是否会因给面子而消失呢?如果我们坚持脸面一致的理论,那的确是消失了,因为给面子很好地避免了耻的发生;但如果承认脸面关系会有异质性,就会发现,其实耻感没有消失,只是重心发生了转移。原本耻感在脸面一致的模式中来自于良知,现在却转移到了关系的建立。也就是说,在中国社会,人与人之间相对礼貌的、和气的以及“顾全大局”的社会互动,预设了“给面子”要发生的氛围,即所谓“人嘛,总是要给些面子的”,一旦给面子的预期没有实现,本以为能得到面子的人将感到耻辱。这样的耻辱重点是关系上的失败,是做人的失败,是他意识到了他是一个没有面子的人。反观日本社会的互动,其预设在于人人是否遵循设定好的社会规则。可见,耻感文化都看重关系本位,但中国人的社会互动更加情境化和受面子的调整,而日本人的社会互动更加偏重原则,倾向事事依规矩办,这点和日本的“义理”含义是吻合的。

六、社会差异与不同耻感效果

为了理解日本人的心理,我曾读过影响极大的土居健郎医生的《日本人的心理结构》(2007),却依然看不出端倪。土居使用日语本土概念“依赖”(amae,又译娇宠、矫情、依爱)来分析日本人的心理,除了这个概念比较特殊外,其所举的许多事例在中国人身上也一样会发生。或许这个特殊的词中藏有一种日本人心照不宣的特殊感情,然而,仅就“依赖感”所代表的一般含义而论,它也是许烺光(1990b)研究中国人的概念。同样,中根千枝(1994)的“纵向人际关系”概念也较为适合分析中国人际关系的特点,比如许烺光(1990a)提出的“父子轴”就是属

于纵向的人际关系范畴,至于浜口惠俊(1982)提出的“间人主义”,在用于比较中日人际关系时也并未能突显双方之特点。的确,要不是亲身感受日本人的社会与生活,只靠阅读研究著作和文章,很难在理论上区分彼此。

而结合上面的事例看,中国人会以为,日本教授和学生不给自己邀请的客人面子,而我却可以看到不同社会的容忍度,也就是说,我吃饭中的表现已经越出了日本人的容忍度,而日本人的做法也越出了中国人的容忍度。有关容忍度的讨论不是个案代表性的讨论,而是有关社会规则边缘在哪里的讨论,通过这样的讨论大致可以了解一个社会的张力有多大。比如,我所在的工作单位也邀请过一批日本学者来做学术交流,一桌相当丰盛的美酒佳肴让日本学者坐立不安,甚至他们为难地想着在日本如何对等地回请我们,因为这样的吃法在日本不可能。单凭视觉估计,这桌菜是肯定吃不完的。而对好客的中国人来说,吃不完就对了,因为吃光了会让中国人觉得没面子。为了避免丢面子,中国人的直接做法就是加菜,一直加到吃不完为止。在中国人内部,为了给对方节省费用,作为给面子的策略,往往故意不吃完,让请客者既省去了加菜的破费,又保全了面子。

回到上面给出的耻感与面子的连续统图式,我认为日本人的耻感过于强调了由耻感的发生带来的社会效果。也就是说,既然一个人知耻,后果很严重,那么就不要再有羞耻的行为;如果一个人不知耻,做出了不当的事,那么他人的积极性应对就是善意地制造耻的情境,让他意识到自己面临了耻的危险,而消极的回应就是任他被人耻笑,让他无地自容。当然这样的情形在中国社会也会发生,但从“善”的倾向性上说,这不是与人为善的做法,应该极力避免,于是“面子”出现了。那么面子在此时会起什么作用呢?我的模式表明,脸是人格的体现,而面子则是关系的体现。相比较而言,显然后者涉及人情,显得更加重要(翟学伟,1995)。从理论上讲,处于耻感文化里的人们本以为要建立良好的社会关系,必须先从自己有品德、有修为做起,儒家的君子理想人格也是这样要求的,但中国社会对关系之中的人的预设不在这里。这个社会的假定是“人非圣贤,孰能无过”,“金无足赤,人无完人”。也就是说,一个人没有缺点是不可能的,没有丑事也是不可能的,没有不可告人的秘密也是不可能的。要求一个人没有毛病,就是要求他做圣人、完人,这不是为人处事之道。那么在发现了种种过失时,如何处置?最佳

方案就是“掩盖”与“保护”。依照戈夫曼(1989)的戏剧理论,面具就是起保护作用的,“印象管理”正是为了把好的一面留给观众。隐私,在西方也受到法律的保护。而在日本,自罚、自嘲或由武士道传统所形成的雪耻等也是一种保护,自杀则是一种极端的一了百了的保护。当然,还有一种保护是该社会给耻留出宣泄的余地,即社会对耻的压抑使日本人会寻求另一些场合下对耻的放纵,醉酒、祭的民俗、低俗文化与色情漫画(布鲁玛,2010)通常都成为其宣泄口。而中国文化则未有耻的放纵的宣泄口,整个文化讲究“乐而不淫”。比较而言,面具的遮蔽是自我保护,耻的放纵是社会性保护,而面子的维持是相关人之间的保护。一个人要求他人给面子,就是要求知情者彼此心照不宣。在这样的保护圈内,人们彼此可以玩笑,但不得对外宣扬。中国有一句家喻户晓的谚语:“家丑不可外扬”。说的就是有家丑没关系,只是不能让外人知道。

在中国社会,通常能确定给面子的人不是外人,而是那些相处得好的人——家人、自己人、好朋友、好同学、好同事等。显然,关系好的人越多,得到面子的机会越多,反之,关系好的人越少,失去面子的机会就越大。于是,中国人明白了一个非常通俗的道理,人都是活在关系中的,关系可以决定一个人社会意义上的生与死,也是一个人一生成败的关键。关系的建立和累积最终会形成一个人的社会圈或者人脉。在这样的圈子中,中国人可以深刻领会彼此“与人为善”与“不得罪人”的深意。也就是说,当一个人发生丑事时他的圈子有义务掩盖或让此事仅限于最小范围的人知道,并在程度上力争做到将大事化小,小事化了。假如社会中的每一个人都有自己的圈子,各个圈子就会彼此重叠,就会发生信息跨界流通的情况,造成保护与宣扬之间的悖论。这个悖论的社会运行法则是处于不同圈子中的中国人必须懂得公开与私下、面上与面下、人前与人后的区别,进而导致许多事件对于外人来说永远是扑朔迷离的,甚至是无真相的。很多时候,看一个人的人品不是看他揭发的勇气,而是看他维护面子的自觉性。有了这样的自觉性,即使在没有社会圈的场合,一个人的面子,尤其是权威者的面子,依然是安全的(翟学伟,2005)。比如下属要给领导面子,学生要给老师面子,听众要给发言人面子;反之,当高高在上的权威者批评下属时,也会以给面子开场,最常说的是“我对事不对人”。严重一点,则会说:“不点名地批评一下”,一旦“指名道姓”则被视为严重事件,有“撕破脸”的意思。于是,中国人所谓的做人道理往往指的是要学会分场合行事。在此,值得

提示的是,一个人的社会圈子不是集团性的,不是组织性的,也没有正式成员以及相应的规章。它是散漫的,是个人经营的结果,是私人交情的体现,又因为圈子之间相互重叠、盘根错节,最终一个人面子大不大,未必取决于其身份和地位高不高,而是给他面子的人多不多。因此,一个成功者通常会用其一生来经营关系网络,以保障他自始至终都能有一个好名声。

要想经营好关系,最主要的方式就是人情。要想得到面子,关系的双方必须用人情来维系(翟学伟,2004),必要的时候可以施与金钱。但金钱在圈中的流通不是收买,而是“施恩”与“回报”(翟学伟,2007),可一旦跨越了社会圈,收买或封口的含义就出来了。既然圈中人出了问题需要大家来帮助,那么圈子中的人则有权利分享他的耻,这点几乎成为面子维护的必要条件。如果一个人坚持不愿与圈中人分享,就意味着他不给圈中人面子,那么他的保护层将自动消失,危机处理只能由他一人担当。所以在中国人的社会互动中,不能分享隐私和丑事的人不能算好友。或者说,这是中国人对好友的定义。隐私或丑事分享不仅让中国人有自己人的感觉,更重要的是可以彼此牵制,即所谓彼此都握有对方的“把柄”。一旦某人将他人丑事外漏,也会让自己置于危险境地。所谓“撕破脸”、“翻脸”或“互相拆台”是指圈中有人决定不给面子了。

或许,不通过面子保护的西方人、日本人一样承认“人无完人”,每个人都有缺点和过失,都有隐私、丑事或有耻的偏爱。因而在社会的某些角落将为他们提供相应的温床,诸如酒吧、夜总会、夜店、色情文学、私人笔记等,这是公私划分的一个契机。那么业已处于关系本位中的日本人为何不发展自己的小圈子呢?有研究表明,当日本人做了有损名誉的事情之后,他所在的集团要么抛弃他,要么共同背黑锅。可见,日本人在耻的问题是面对社会的,即所谓“愧对社会”(尚会鹏,2008;山本七平,1995:42;作田启一,1967:175)。由于中间缺少保护地带,导致其处理方式往往是被逼向社会道歉、谢罪,集体辞职乃至自杀,以保全自己、家人、集团的声望。这样的社会中人在行为上亦有不给他人添麻烦的倾向。而中国人的生活就是要经常麻烦别人,顾全面子是圈内人义不容辞的责任,否则关系的建立便形同虚设了。论证至此,我将上述的模式进一步调整为图4、图5。

中国人的耻感图式如图4。

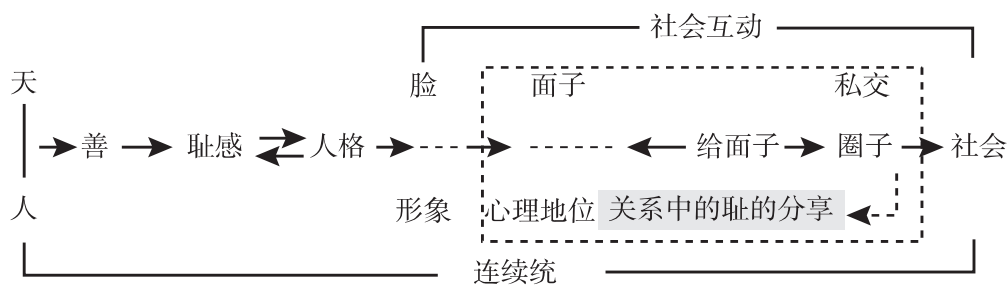


图4 中国人的耻感、脸和面子的异质性关系

日本人的耻感图式如图 5。

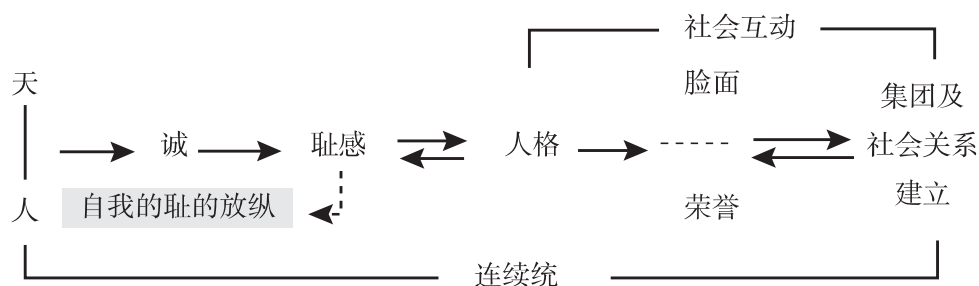


图5 日本人的耻感和荣誉的统一体关系

比较两个模式可以看出,天人关系产生人性的说法没有多少差异,^①而产生出的人性中的“良知”则分化为善和诚。本尼迪克特敏锐地意识到:“近代日本人在试图建立某种统治一切领域的道德标准时常常选择‘诚’……中国人把一切道德归之于出自仁爱之心。日本则不是这样”(2012:193-194)。中村雄二郎进一步指出,诚等于忠信(2005:97),也可以延伸出纯粹、洁净的意思。仔细分析善和诚的差异,将能体会出其行为的不同走向,以及日本耻感模式为什么很难发展出“面子”问题。在日本的耻感模式中,中国人强调的圈子相当于他们所归属的集团,而集团和社会是近乎于一致的价值共同体,至少知耻者在主观上会把它们想象为一致的共同体。对中国人而言,一个人无论有没有单位组织,都必须有自己的圈子。通常圈子内部的价值观与社会的价值观都是情境性的,乃至内外有别的,否则面子保护作用就会消失。一言以蔽之,中国人的耻感文化比日本人多了一个面子运行的环节。

① 总体上讲,中日都重视天人关系是因为它们都属于泛神论和无神论(森三树三郎,1995),也有学者希望通过探索日本人的神话找到其精神的原型(布鲁玛,2010),还有学者希望对天人关系和神道教加以区分(李泽厚,1999),本文无意进行这样的讨论。

或者说,日本人的脸面观是同质性的,中国人的脸面观是异质性的。

由此一来,不同的耻感文化导致两种社会从个人行为到政治、法律、教育、经济建设以及消费等方面都有了极大的差异。就中国而言,单从中央电视台2014年每天播放的一个公益广告便可略见一斑。该广告称,目前中国人每年在餐桌上浪费的粮食是2000亿人民币,可以供2亿人口吃一年。请注意,这里说的是浪费的部分,其中的相当一部分是面子的产物。如果我们设计问卷询问被调查人浪费是否可耻,估计大多数人都会有肯定的回答,但实际的面子运行则要求有一部分食物必须浪费掉,因为请客吃饭或圈子里人在一起吃饭,很难有人会不顾面子地批评招待方,如果真有这样的批评出现,那批评者将从圈子中出局。同理,许多官员在任期内也听不到反对的声音,至于学术界,争鸣也很难发生。如今,中国人的耻感面临的最大挑战是互联网中的众声喧哗。在虚拟社会中,一个人的行为表现方式似乎更接近日本式,因为互联网的传播结构让他失去了保护层,于是曝光、揭发、辱骂层出不穷。一开始,一些自以为熟悉真实社会的人,包括政府部门的国家公务员,尚未意识到他们在互联网上已门户洞开,“给面子已经失效”,结果丢脸的事情不断发生。互联网上的人肉搜索、隐私外泄、匿名举报、诽谤攻击等已成为让人没面子的利器。但与此同时,那些靠面子保护的名人也并非束手无策,一方面因互联网而形成的更为广泛的“粉丝群”会对揭批名人者群起而攻之,甚至进行“人肉搜索”。而人肉搜索之所以让人害怕,也是假定了人都是有缺陷的。抓住他的缺点揭他的老底,迫使揭批者偃旗息鼓,从而起到维护某名人面子的作用。由此,在虚拟社会,培植广泛且忠实的粉丝群是许多名人的必备工作。同时,互联网时代的到来也会让中国人的私人圈子更加紧密和牢固,以共同防范彼此分享的秘密信息外漏。

七、结语:事例呈现的方法论意义

国民性研究从开始直至衰落,其对国家、民族或社会的整体性思维方式一直受到质疑。比如20世纪90年代初,罗斯·摩尔(R. Mauer)和衫本良夫(2007)对“日本人论”及其研究方式再一次进行了猛烈的攻击,大凡研究过日本国民性的学者,比如中根千枝、土居健郎、傅高

义、石田雄等名家都在受批评之列,本尼迪克特只被提及,但未有评论。摩尔和衫本良夫重点阐述了对日本人论的质疑,其基本观点便是对社会科学中总体性研究的否定。他们认为,有关国民性的研究属于同质论或同调论,没有哪一个社会中的国民是均质的。不同阶层、不同职业者都有自己的价值观,而这些价值观可以在世界上其他国家的同等地位的人群中看到,于是,值得倡导的社会研究只能是分散论或对立论的研究,而这样的研究正是实证主义所做的工作,通俗地讲,也就是用数据来证明阶层的分流。

应当承认,如上所述,当年的文化与人格学派把国民性看成是人格的典章性放大是国民性研究的最大失误。在实证主义者看来,其致命的问题是需要从一个社会中的个体身上找到所谓国民性的那些特点。接下来的问题是社会上究竟有多少人符合这些特点,最终连众数人格也形成不了。在这种情况下,国民性研究者往往会以举例或通过本土概念来寻求国民性格特征。对于这样的做法,实证论者将其归结为“实例主义”和“语言主义”,认为这样的研究是无效的(摩尔、衫本良夫,2007:88-89)。而他们所给出的办法是用调查和统计来实现“多元化阶层模型”。可我的问题是,为何是阶层模型而不是其他模型?显然,坚守阶层模型的解释力也是一种主观判断。要说用实证,为什么不是性别模型、代际模型、区位模型,抑或受教育模型?当然,我们又会说,其实各式各样的模型早已全面开花。可这表明什么呢?用不同模型或视角去区分社会,还是由各位研究者的个人偏好决定的。而为了让数据说话,大量的量化研究往往只能“就事论事”,因为只要一有发挥,就会有主观判断。显然,社会的总体特征也是一种主观判断,所有问题只纠缠于没有数据的判断如何可能。以往的回答是排斥性的,并引发了质性研究方法中的个案研究的再讨论(殷,2004)与解释性交往行动主义的突围(邓金,2004)等。而本文的回答是,弄清楚社会基本假设及其运行法则的确不是由数据决定的。当然,这不是说社会的基本假设和社会容忍度不会发生变化,可变化了的假设还是假设,容忍度还是容忍度,可以用同样的方法不断寻找。

说有关社会规则的研究不需要用数据来体现,不意味着反对数据,当然有数据更好,因为它可以告诉人们该规则的通行情况。只不过需要指出的是,数据呈现和法则探讨不是一回事。比如要问被研究者“搞关系”对不对,他是赞同还是反对,统计出来的数据无论如何都不

能说明关系规则不重要。又如调查中国人的人情债，讨厌和否定的人再多也不能说明他们不按此规则去做。社会总体性研究更加看重历史和文化，而这点很难用数据来一一说明。虽然举例、个案、故事和语言讨论被实证主义者所鄙视，但它们是认识和理解规则的方法，可以顺藤摸瓜地挖出其背后的社会预设。在此，也许有人会提出代表性的问题。其实，所谓代表性是实证者建立于量化意义上的研究要求，但是采用上述方法的人不必关注这一点，他们只需表明社会规则就是这样运行的就可以了。明白了这一点，也就明白了所谓事例的代表性问题在此已转化为规则的代表性问题，这样的问题不涉及平均数和离散度，而是需要检验社会基本假设的契合度。为了得到基本假设上的契合度，一组亲和性概念便会被发现，一种理想型的分析也会产生。

米尔斯(C. W. Mills)(2001)所谓“社会学的想象力”是希望把个人事件同整个社会相连接，而我的看法是，其具体的连接方法之一还可以是将某事例与一个社会相对稳定的容忍度相勾连，并由此发现社会的预设与运行。社会容忍度通俗地讲就是社会规则运行的底线和上限。一种在某个社会无所谓的举动换一个社会也许就会有所谓，也许会很严重，甚至被禁止。由此，研究者给出一个事例或者故事也许并不是要表示这个例子具有代表性，而是想表示这个社会会“奇怪”或“荒谬”到什么地步。读懂了这些“奇怪”或“荒谬”，也就读懂了这个社会。比如二十四孝的故事在现代社会是“奇怪”或“荒谬”的，但读懂了它的“奇怪”或“荒谬”才能读懂中国传统社会。其实，包括中国古人在内，没有人认为这些故事是有代表性的，但这不妨碍我们对孝道实质的理解。以容忍度为基础来跨越不同社会的容忍度，通过事例和故事的讲述，就可以让不同社会的基本预设及其运行上的特征呈现出来。也许我所经历的事例是个别性的，换了其他教授和学生接待我也许不会发生；也许需要设定变量，看看是什么性别、年龄或什么阶层的人会吃光饭菜，看看在地铁车厢中保持安静是否属于上流社会或中产阶层的行为，而平民车厢则人声鼎沸。但这些问题都不能否认事件所能呈现出的一些基本社会事实和规则。我只知道我所经历过的中国大小饭局没有吃干净的，也没有看出这其中有什么阶层和职业的区别；我所乘坐的国内大中城市的地铁，无论在什么车厢，人们都是放开嗓门说话、打电话，也没有什么高低贵贱或男女老少之分；我还听说，我的一个韩国同事在南京怎么也上不了地铁，好不容易上去了，可到站了却怎么也下不来，因为他

不知道这里的规则不是先下后上,而是车门打开后勇者胜。

最后,还得提示一个关键点,从一个社会中寻求到的行为法则并非专属于该社会。在中国因耻感或丢人而自杀的例子也不少(吴飞,2009:207-209),近来亦有报道说一些地方官员也采取了这样的行动,我的解释是其保护层消失了;而日本人也有小团体对个人过失的保护,只不过这样的小团体大多在集团内部(中根千枝,1982:112)。行为法则的研究不反映所有国民的行为特点。当其前提假设、发生条件和逻辑关系清楚后,便可以解释各个社会都有的此类行为人群,哪怕这样的人群在其所在社会不占主导。

参考文献:

- 班杜拉, A., 2003,《自我效能:控制的实施》上、下, 缪小春、李凌、井世洁、张小林译, 上海: 华东师范大学出版社。
- 本尼迪克特, 鲁思, 1987,《文化模式》, 张燕、傅铿译, 杭州: 浙江人民出版社。
- , 2012,《菊与刀(增订版)》, 吕万和、熊达云、王智新译, 北京: 商务印书馆。
- 布鲁玛, 伊恩, 2010,《面具下的日本人》, 林铮顼译, 北京: 金城出版社。
- 邓金, 诺曼·K., 2004,《解释性交往行动主义》, 周勇译, 重庆: 重庆大学出版社。
- 费孝通, 1985,《乡土中国》, 北京: 三联书店。
- 戈夫曼, 欧文, 1989,《日常生活中的自我呈现》, 黄爱华、冯刚译, 杭州: 浙江人民出版社。
- 霍贝尔, E. A., 1993,《初民的法律》, 周勇译, 北京: 中国社会科学出版社。
- 霍夫曼, 爱德华, 1998,《做人的权利——马斯洛传》, 许金声译, 北京: 改革出版社。
- 李亦园、杨国枢主编, 1988,《中国人的性格》, 台北: 桂冠图书公司。
- 李泽厚, 1999,《中日文化心理比较试说略稿》, 李泽厚《己卯五说》, 北京: 中国电影出版社。
- 梁漱溟, 1990,《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷, 济南: 山东人民出版社。
- 林语堂, 1994,《中国人》, 郝志东、沈益洪译, 上海: 学林出版社。
- 鲁迅, 1991,《说“面子”》,《鲁迅全集》第6卷, 北京: 人民文学出版社。
- 米德, 玛格丽特, 1987,《文化模式·序》, 本尼迪克特《文化模式》, 张燕、傅铿译, 杭州: 浙江人民出版社。
- 米尔斯, 赖特, 2001,《社会学的想象力》, 陈强、张永强译, 北京: 三联书店。
- 明恩溥, 1998,《中国人的特性》, 匡雁鹏译, 北京: 光明日报出版社。
- 摩尔, 罗斯、衫本良夫, 2007,《日本人论之方程式》, 袁晓凌编译, 上海: 华东师范大学出版社。
- 南博, 1989,《日本人的自我》, 刘延州译, 上海: 文汇出版社。
- 帕森斯, T., 2003,《社会行动的结构》, 张明德、夏翼南、彭刚译, 南京: 译林出版社。
- 瑟维斯, 埃尔曼·R., 1997,《人类学百年争论: 1860-1960》, 贺志雄等译, 昆明: 云南大学出版社。
- 森三树三郎, 1995,《名与耻的文化——中国、日本、欧洲文化研究》,《中国文化研究》夏之卷。
- 山本七平, 1995,《日本资本主义精神》, 莽景石译, 北京: 三联书店。

- 尚会鹏,1998,《中国人与日本人》,北京:北京大学出版社。
- ,2008,《论日本人感情模式的文化特征》,《日本学刊》第1期。
- 斯图尔特·爱德华·C.、密尔顿·J. 贝内特,2000,《美国文化模式》,卫景宜译,天津:百花文艺出版社。
- 松本一男,1988,《中国人与日本人》,欧阳文译,台北:新潮社文化事业有限公司。
- 土居健郎,2007,《日本人的心理结构》,阎小妹译,北京:商务印书馆。
- 韦伯,马克斯,1987,《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维钢等译,北京:三联书店。
- 吴飞,2009,《浮生取义》,北京:中国人民大学出版社。
- 许烺光,1990a,《文化人类学新论》,张瑞德译,台北:南天书局。
- ,1990b,《宗族、种姓、俱乐部》,薛刚译,北京:华夏出版社。
- ,2002,《中国人与美国人》,徐隆德译,台北:南天书局。
- 殷,罗伯特·K.,2004,《案例研究:设计与方法》,周海涛、李永贤、李虔译,重庆:重庆大学出版社。
- 游国龙,2014,《许烺光的大规模文明社会比较理论研究》,北京:社会科学文献出版社。
- 余英时,2001,《中国近世宗教伦理与商人精神》,合肥:安徽教育出版社。
- 翟学伟,1995,《中国人的面具人格模式》,《二十一世纪》(香港)12月号。
- ,2004,《人情、面子与权力的再生产》,《社会学研究》第3期。
- ,2005,《在中国官僚作风及其技术的背后——偏正结构与脸面运作》,翟学伟《人情、面子与权力的再生产》,北京:北京大学出版社。
- ,2007,《报的运作方位》,《社会学研究》第1期。
- ,2012,《中国人的脸面观——形式主义的心理动因与社会表征》,北京:北京大学出版社。
- 正村俊之,2004,《秘密和耻辱——日本社会的交流结构》,周维宏译,北京:商务印书馆。
- 中村雄二郎,2005,《日本文化中的恶与罪》,孙彬译,北京:北京大学出版社。
- 中根千枝,1982,《日本社会》,许真、宋峻岭译,天津:天津人民出版社。
- ,1994,《纵向社会的人际关系》,陈成译,北京:商务印书馆。
- 朱岑楼,1988,《从社会个人与文化的关系论中国人性格的耻感取向》,李亦园、杨国枢主编《中国人的性格》,台北:桂冠图书公司。
- 浜口惠俊,1982,《间人主义の社会 日本》,东京:东洋经济新报社。
- 作田启一,1967,《耻文化再考》,日本长野:筑摩誉房。

作者单位:南京大学社会学院社会学系

责任编辑:罗琳