

## 第二章 恥文化與罪文化—羞恥與罪感

受到文化人類學以及社會學傳統之影響，對於羞恥與罪感(guilt)的討論、探究、比較與分析經常是一併進行的；大部分有關羞恥性質的討論都是建立在與罪感相對的基礎上。恥文化(shame culture)與罪文化(guilt culture)之間的對照亦是學者致力探討之重要題材。<sup>1</sup>不過，罪文化與恥文化其實只是兩類文化的理想型。所謂理想型(ideal type)，是從現實界抽取一定的因素所形成概念上的思想形象，並非現實的全部反映(朱岑樓，1989：103)。因此，罪文化與恥文化可視為一連續體之兩端，現實中不太可能有如此純粹的罪文化或恥文化；亦即，在罪文化當中並非完全沒有羞恥的作用，在恥文化當中也不可能全然缺乏罪感之影響。

在道德判斷的過程當中，羞恥與罪感可謂最首要之兩大心理轉換機制。<sup>2</sup>雖然本篇論文主要在於討論羞恥此一情緒與概念及其與道德之關係；然而，藉由與罪感此一概念之相互參照，將可對羞恥概念有更加充分的掌握。於此，本章第一節乃探討罪感與罪文化，第二節則對羞恥與恥文化進行討論，透過對此二概念以及恥文化與罪文化之介紹與對比，突顯出羞恥之性質，希冀讀者對於羞恥概念有一初步之認識與瞭解，對於後續章節的理解也能更為順利。

---

<sup>1</sup> 諸如 G. Taylor(1985), J. Wilson(2001), B. Williams(1993)以及 Tangney 與 Dearing(2002)等著作均對羞恥與罪感兩概念進行探討、比較與分析。

<sup>2</sup> 在道德判斷過程之中，面臨衝突之際，個人所必須經歷、面對的不外乎他人的眼光、評價與態度，以及來自內心良知的考驗與批判。一般相信，前者常引發個人的羞恥感；相對地，後者常導致個人的罪感。

## 第一節 罪感與罪文化之特徵

Ruth Benedict 指出，假若一個社會教誨道德之絕對標準乃是在於依賴良心的啟發，則稱之為「罪文化」(黃道琳譯，1976：202)。Sigmund Freud 著重於罪感對文化演化之貢獻，<sup>3</sup>認為在西方文明中，罪感之概念佔很重要的地位；西方兒童之社會化，主要乃經由罪感之灌輸而達成(朱岑樓，1989：102)。在進入對於羞恥之探討之前，本節介紹罪感之性質與罪文化之特徵，即分別針對內在權威與內在價值，以及罪感與法律之間的關係等兩項特點進行論述。

### 壹、內在權威與內在價值

若要說恥文化對於個人聲望等外在關注持高度重視，那麼相對於此，罪文化相當肯定內在個人(the inner man)以及良知(conscience)之價值，以內在關注(internal concerns)取代恥文化所重視之外在關注(external concerns)；如此正意味著內在個人價值優於外在社會地位一個人內在想法之觀點如何較社會外在眼光批判更為重要。因此，傳統的觀點總是認為，罪感在道德上比起羞恥更具有其正面意義與價值。Agnes Heller 於比較羞恥與罪感此二概念時，曾對此加以闡釋：

羞恥與良知作為涉及掌管一個人的權威時是不同的。在羞恥的事例當中，權威乃是社會習俗—儀式、習性、行為之規範等—以他人觀點(eye of others)為代表。而在良知的事例之中，其權威乃是作為「內在聲音」(the inner voice)時能變得顯明之實踐理性(Heller, 1985: 3)。

---

<sup>3</sup> 可參考 Freud, S. (1930). *Civilization and its discontent*. N. Y.: W. W. Norton. p. 123.

由此，或許能理解所謂羞恥乃是有關「視覺」(seeing)<sup>4</sup>之概念，而罪感則是關於「聽覺」(hearing)之感受。一位犯下過錯而感到罪感的個人，其內在會有一個聲音出現，同時苛責、譴責他，並督促、驅策他對此過錯進行彌補或補償的行動。這與一般人的經驗甚為相符。例如，若某人開車不小心撞傷了人，其內心便會出現責備自己的聲音，「為什麼開車沒有更小心一些？為什麼這麼大意？」以及「我該為他作些什麼？是不是該送他去醫院」等。根據 G. W. F. Hegel，第一個有良知的人是古希臘三哲之一 Socrates。他聽從內在聲音 (*daimonion*)，而不服從他人的判斷，不遵照他者的注視。外在權威的非難並無法阻擋其對內在聲音的遵從 (Heller, 2003: 1021)。我們會去反對某件被期望的事，或去支持某件不被人期望的事，這經常也是受到內在良知之聲的影響。

於此，Agnes Heller 再度舉了兩個例子：William Shakespeare 筆下的 Juliet 以及 Henrik Ibsen 戲劇 “A Doll’s House” 裡的女主角 Nora。<sup>5</sup>這兩個女人都擺脫了恥文化的影響，聽從良知之聲。愛賦予 Juliet 力量去找到她的論據；對自由與人類尊嚴的渴望賦予 Nora 力量去找到為其選擇辯護的字句 (Heller, 2003: 1023)。就某種意義而言，道德觀具有一種內在聲音。對於個人作倫理道德善惡之判斷或評價，實應以內在個人、個人價值及其意圖為判準。因此，相對於即將提到之恥文化的「只問結果，不重過程」，就罪文化中的個人之道德價值而論，其意圖較行為結果受到更多重視。

---

<sup>4</sup> 羞恥概念與羞恥經驗通常涉及「視線」、「注視」、「眼光」、「看法」以及「暴露」等與「視覺」相關的概念；這些論點將在後續的章節當中加以探討。

<sup>5</sup> “A Doll’s House” 又譯作《玩偶之家》，是 H. Ibsen 之代表作。透過女主角 Nora 與丈夫之間由相親相愛轉為決裂之過程，探討了資產階級的婚姻問題，暴露男權社會與婦女解放之間的矛盾與衝突，進而向資產階級社會的宗教、法律、道德等提出挑戰，激勵人們尤其是婦女為了掙脫傳統觀念的束縛，為了爭取自由平等而奮鬥。Nora 與丈夫結婚已經八年，育有三個子女，然而她在家中一直都是玩偶的地位，起初她並不自知，Ibsen 的描寫重點在於 Nora 的覺醒以及「精神反叛」，她終於認識到自己可悲的社會地位：婚前屬於父親，婚後屬於丈夫，沒有自己。她再也不願意處於這樣的地位，經過一番激烈的辯論而勇敢地離家出走。Nora 從幼稚的和諧到複雜的矛盾，從耽於幻想到幻想破滅，從安於玩偶之家到堅決出走的過程，是婦女自主覺醒的歷程 (<http://rwxy.tsinghua.edu.cn/rwfg/ydsm2/smjj/0073.htm>)。

Gilbert 指出，罪感是自施予關懷 (care-giving) 以及「避免傷害其他人」的系統發展而來 (引自 Gilbert, 2003: 1205)。要感到罪感，首先必須要具備對他人福祉的關注，因此對於他人的苦惱 (distress) 有所經驗，是相當重要的 (Gilbert, 2003: 1206)。Tangney 與 Dearing 認為，不同於羞恥的是，罪感與對他人的憤怒無關，而採取的會是補償而非藏匿 (引自 Gilbert, 2003: 1206)。個人犯錯之後，若得到應受的處罰或做出適當的彌補而被接受或原諒，罪感才得以因此減輕、甚而消失。相似地，Ruth Benedict 指出，罪感能藉由懺悔和贖罪而減輕；犯了罪的人，可以為罪惡告白而減輕重荷。然而相對地，在以羞恥為主要強制力的社會之中，縱使成員對錯誤作出告解，也無法使得心理負擔減輕；只要其惡行不暴露於他人之前，便無須為此苦惱。因此，恥文化當中並沒有贖罪的儀式，而只有祈求幸運的儀式 (黃道琳譯，1976: 202-203)。

## 貳、罪感與法律

Gerhart Piers 對於羞恥與罪感曾提出相當具有影響力的區分：羞恥的發生是當個人無法達到對個人的自我想法 (self-conception) 不可或缺的目標或理想，而罪感是發生在個人行為違反了掌控個人之權威所制訂的界線或限制 (引自 Deigh, 1983: 225)。R. E. Lamb 運用理想與規則的概念以區分羞恥與罪感——羞恥與理想有關，而罪感則與規則有關。他相信，規則會影響我們的作為 (what we do)；理想則影響我們的為人 (what we are)。因此，道德會裁定說我們要遵守承諾，而理想則會要求我們應該成為一個誠實的人 (1983: 338)。簡單來說，羞恥係關於某種失敗 (failure)，而罪感則是關於對權威或規範之違反 (transgression)；羞恥係因個人缺陷 (defects) 而感受到，罪感則是因為作惡 (wrong-doing) 而產生。

道德本身有種法律原則至上 (legalist) 的面貌(O' Hear, 1976-7: 73)。當一個人違反他所該遵守的某些法律或規範時，人們通常會說他是**有罪的** (guilty)，他因而有接受處罰的義務。在現代法律系統下的我們，若犯錯時會被要求作這樣的宣稱：承認有罪或無罪。「你可以認罪，認同你自己是個有罪的人，因為你所需要負責的是偶然的、附屬的 (accidental)，而不是必要的、本質的 (essential)」(Conner, 2001: 218)。的確，罪感並不是個人的一部份；它能夠在「自我」與「自我所犯的錯」之間保留一個安全距離—罪感所針對的是你所犯的過錯，而非指向你整個自我。只要過錯能夠被彌補或改正，個人之自我價值依然能夠保持不被貶低或受到損害。「罪感本身像是個重擔或污染，只能藉由經歷合適的懲罰或得到合適的權威原諒，罪感才能移除」(O' Hear, 1976-7: 73)。

除了內在良知之外，罪感概念與**法律**之間亦存有相當程度之連結。「在有關法律的情況下，罪感之邏輯直接牽涉到**違反法律**的觀念—一個關係重大的權威以及隨之發生的受處罰之義務」(O' Hear, 1976-7: 73)。於此，罪文化底下的個人必須對其他成員負起法律上以及道德上之責任與義務。例如，Gabriele Taylor 提及罪感與法律之間的關係時指出：

不同於羞恥，罪感是個**法律**上的概念。若一個人違反法律，他便是有罪的 (guilty)；而法律根源可能來自於凡人 (human) 所定，亦可能來自於神性 (divine)。如此行動 (違反法律) 的結果，個人便將自身置於一應受處罰的位置；或者，經過懺悔之後，他能夠得到寬恕。無論法律是善是惡，是神宣稱或是獨裁者所宣判的，是以良好理性作為支撐或是完全相反的，只要在違反法律的境況之下，個人便是有罪的。只要個人處於權威之律法之下，違反法律便足以成為罪感之充分條件 (Taylor, 1985: 85)。

由此看來，罪文化對於法律之看重，與下一節恥文化之重視傳統習俗、規範不甚相同。由於法律條文需要較為詳細繁複之文字敘述，而種種習俗、規範則是經由口語或生活習慣便能逐漸形成。John Wilson 便曾提及，

古希伯來人的罪文化，牽涉到對諸多規範與法律的遵守，而它們通常是繁雜詳盡、範圍廣大，必須要照字面表達，而非圖像<sup>6</sup>。無論這是否代表著種種進步的機制使用，它的確是更為精緻，要求更高（2001: 76）。

兩者相較之下，罪文化似乎是種需經過高度發展才得以形成之文化，而接下來的討論主題—恥文化，則顯得接近一種較為原始之文化型態。

---

<sup>6</sup> 「圖像」乃指相對於罪文化之恥文化所重視的層面，意味著恥文化重視「表面」、「外觀」。詳見本章第二節以及第四章第一節。

## 第二節 羞恥與恥文化之特徵

對罪感以及罪文化有一定的認識之後，本節便針對羞恥與恥文化之特徵進行論述，希冀經由與罪感的對照之下而突顯出羞恥之特性。本節分析關於羞恥之幾項要點，分別是外在關注、外在約束，以及羞恥與自我之間的關係。不過，在進行這些討論之前，必須對羞恥情緒、羞恥心與羞恥感等相似的詞語進行說明與區分，釐清其間的差異之處，以利於之後進一步的討論。

### 壹、羞恥感與羞恥心

在描述某個人的個性或特質時，我們經常會聽到諸如「他為何這麼愛生氣？」或是「她待人總是親切有禮」等這一類的話。這兩句話所描述的便是個人的一種情緒傾向，一種人心的狀態；這裡談的「愛生氣」與「總是親切有禮」，指的便是一個人的氣質性情緒 (dispositional emotion)。氣質性情緒可以是愛、恨、慈悲、感恩等，或是好勝心、自卑心、虛榮心等皆屬之。若說一個人「很有愛心」，這意味著他隨時隨地都懷抱著一顆愛人愛物的心，雖說他不一定當下實際上有確切感受到喜愛、愛護某個人或物的即發性情緒 (occurrent emotion)，但這指的其實是一種愛人愛物的傾向、一種預備狀態。關於氣質性情緒，更進一步地說，

這種潛藏的情意會以「某種心靈架構」(a frame of mind) 顯現出來，而且使我們傾向於以某種方式來詮釋情境，或者因此讓我們具有生發某種情感的趨勢，或者讓我們處於某種準備狀態，以經驗某種更為即發性的情緒 (林建福，2001：13)。

由此可見，氣質性情緒為一種個人面對各種不同情境時的心理預備狀態，有著不

同氣質性情緒的人，面對同樣的情境，他們所知覺情境的方式也各有不同，而對於情境的後續處理方式也不會一樣。就像一個殘暴的人與一個慈悲的人，在路邊遇到流浪狗之後，接下來會怎麼對待小狗，兩者作法可能是天壤之別；一個樂觀者與一個悲觀者同樣在面臨失業的打擊時，其心態、心境轉折以及後續動作也將是迥然不同。

另一方面，不同於氣質性情緒的**即發性情緒**，就如同「知道這個消息後，他不由得因此暴跳如雷」這個例子當中的憤怒情緒，指的是一種情境或事件發生時，在當下隨即感受到的情緒。不過即發性情緒與氣質性情緒並非毫不相關，它「處於人類整體存在的比較表面層級，而且可以受到氣質性情緒影響而產生」(林建福，2001：13)。比如說，一個脾氣不好的女士，在用餐時因為服務生將熱咖啡誤送成冰咖啡而火冒三丈。「脾氣不好」便屬於這位女士的氣質性情緒，而這樣的氣質性情緒則時時影響著她，使她成為一個容易生氣的人，讓她在遇到不順心的情境當下傾向產生憤怒（火冒三丈）的即發性情緒。

就羞恥而言，本篇論文當中所提及的「羞恥心」，意義較接近氣質性情緒，指的是個人心中具有感受到羞恥情緒的一種預備狀態。例如，子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而**無恥**。道之以德，齊之以禮，**有恥且格**」<sup>7</sup>，句中的「無恥」與「有恥」，指的便是有無羞恥心這樣的**氣質性情緒**。至於「小英參加賽跑，不小心摔了一跤而得到最後一名，她因而感到相當可恥」，這個例子當中的「感到可恥」便是在情境當下所產生的即發性情緒，也就是本篇論文所談的羞恥感或羞恥情緒。事實上，一個沒有羞恥心這樣氣質性情緒的人，就算犯錯之後很可能依舊嘻皮笑臉，毫無所謂，感受不到一絲的羞恥感。由此可知，道德教育也必須重視培養學生之良好的氣質性情緒，如愛心、關懷、知恥等，藉以成就更為整全的

---

<sup>7</sup> 語出《論語》〈為政篇〉，意思是若用政令法制來引導人民，用刑罰來整飭他們，這樣人民只求苟且避免犯法受刑，但無羞恥之心；用道德來引導人民，用禮教來整飭他們，這樣人民不僅有羞恥之心，而且能遵從引導，以達到善的境地。



人格。這部分在第六章會作更進一步的討論。

## 貳、外在關注

相當重視且極為在意「其他人會怎麼說」、「別人會怎麼看我」，通常是恥文化給予人們的最初印象。俗諺說道，「羞恥存在於注視之中」<sup>8</sup>；恥文化相當關注「看得到的」個人外在條件，諸如外貌 (appearance)、名譽聲望 (reputation)、社會地位 (social status)、成就等，這些便是恥文化之中衡量個人價值之種種標準。易言之，這些「外在關注」(external concerns) 正是恥文化之重心所在<sup>9</sup>。例如，Gabriele Taylor 指出，恥文化之根本特質係為社會聲望之重要性：

此一文化之顯著特徵，以及使其相異於所謂的「罪文化」的是，在這裡，公眾的尊敬 (public esteem) 便是至善，而遭人非議則是至惡。個人是否贏得公眾的尊敬，端賴其成敗與否；而成敗係以體現此社會價值觀之某些信條為判準。無法達到此信條之絕對要求者，將對其聲望造成損毀，並喪失其所屬群體其他成員之尊敬。他喪失了榮譽。極明顯地，這裡的榮譽概念指的是公眾聲望之概念 (Taylor, 1985: 54)。

對於聲望的重視通常亦被視為對於外在條件的關注。在一個社會或社群當中，若聲望被視為最為重要，則不難想像，外在之種種因素便是個人是否會感到羞恥之唯一判準。Gabriele Taylor 便視此為恥文化之典型；她認為，在恥文化中，對團體中每個成員而言最重要的是，他在公眾之中時表現如何，而絲毫不論其內在 (the inner man) 為何 (1985: 55)。由此，公眾地位的重要性，必然優於個人價值；因而恥文化中社會階級之高低通常比個人作為更能影響其社會聲望。

---

<sup>8</sup> “Shame dwells in the eyes.” 引自 Aristotle (1984), *Rhetoric*。

<sup>9</sup> 這些特質與上一節即將提及之「罪文化」相互對照之下，則更為明顯。

## 參、外在約束

恥文化底下的個人之所以如此重視外在條件，便是因為恥文化所採取的約束力（sanctions）之性質；恥文化以作為外在約束力之公眾評價為基礎；「外在」意味著權威乃外在於個人，而取決於公眾。於此，依據 Adkins 所言，恥文化實屬一種以「別人會怎麼說」(what people will say) 為約束力的文化(引自 Tombs, 1993: 5)。對於此一觀點，可援引 Ruth Benedict 之闡釋加以支持：

真正的恥文化賴於外在約束以引發良好行為，而不同於真正的罪文化，後者靠的是罪的內化信念。羞恥是對他人批評之一種反應。一個人感到羞恥不是因為公然地受到嘲弄與排斥，便是幻想自己的確被弄得荒謬可笑。在任一情況之下，這是個強而有力之約束(引自 Tombs, 1993: 6)。

於是，在看重「別人會怎麼說」的恥文化之中，他人的眼光可謂判斷個人價值之主要標準之一。亦即，唯有透過所屬社群之認可，欲獲得並且維持個人之聲譽與地位才具可能性。因此，恥文化中已建立起之習俗（customs）與常規（norms）是高度受到成員所重視的。因為這樣的習俗與規範是基於社群之共識建立而成；因此，即使違反行為僅屬於個人本身，全體成員仍須對此負責。唯有對這些習俗與常規的遵守，才能使個人受到所屬社群之肯定並獲得正面評價。一旦個人違反或違背這些習俗與常規，其地位便會降低，聲譽便隨之有所損害，並且將受到社群成員之共同斥責。這便是為什麼對羞恥的恐懼可以嚴重到使人冒著受重傷甚至是死亡的危險去避免它，其中一個原因便是因為羞恥意味著對社會接受度的嚴重傷害以及種種社會關係的破裂（Gilbert, 2003: 1205）。

由此看來，恥文化所重視的似乎是事件的結果，而非其過程。例如，若「勇氣」在恥文化當中被視為是好的，那是因為它可以在戰場上使個人奮勇殺敵，為

個人與國家爭取勝利的榮耀，而非其「本身」便是種德行 (virtue) 或是它值得受到讚賞的緣故。傳統上對於恥文化的討論，多傾向認為其只問事件外在結果之好壞，而不論行動者內心歷程如何轉化。

## 肆、羞恥與自我

「一個感到羞恥的人不僅會對他的所作所為有所意識，也意識到他的自我」(Taylor, 1985: 59)。與罪感對「事」不對「人」<sup>10</sup>之性質相較之下，羞恥情緒卻是針對個人整個自我的感受。罪感與羞恥都是失敗的後果。罪感之焦點是在於自我的行動，然而羞恥則是當個人對自我作總體評價時，沒有達到標準之失敗後果 (Lewis, 2003: 1200)。H. B. Lewis 相信，羞恥牽涉到自我意識 (self-consciousness) 與自我意象 (self-image)。她在區分羞恥與罪感時，提出羞恥係指向內在的，目標是自我，而罪感係朝向外在的，指向與他人有關的行動：「羞恥的經驗係直接關於自我，自我是評價的焦點。就罪感而言，自我並非負面評價的中心目標，目標是已完成或未完成的事情」(引自 Klaassen, 2001: 175)。極為相似地，Steve Conner (2001) 也認為「罪感涉及行動，羞恥涉及存有 (being)」(219)。關於此點，Helen Merrell Lynd 亦指出：

唯有整個自我當中發生某些變化時，羞恥經驗才能被改變或超越。沒有所謂單一、特定的事情是我們能夠去進行以改正或緩和這樣的一種經驗。……我所企圖描述的那種羞恥經驗無法用加法 (addition) 修飾或用減法 (subtraction) 消除，也並非贖罪補償 (expiation) 便能夠加以驅除。那並非是種能脫離自我以外的孤立行動。它承受著「我不能這樣做。但我卻作了，而且無法將它挽回，因為這就是我」之重。……它的焦點所

---

<sup>10</sup> 當個人因為違反某項規則或是犯了某種過錯而感受到罪感時，只要做出補償的行動或者獲得適當權威的原諒，罪感便大多能因而消除 (參見本章第一節對於罪感之討論)。重點在於「事件」本身。因此這裡研究者說罪感比較像是對「事」不對「人」的情緒。

在並非是個單獨個別的行動，而是**整個自我**的揭示。被揭露出來的那東西便是**我這個人**（**what I am**）（引自 Conner, 2001: 219）。

羞恥產生的原因大部分是由於喪失重要他者之贊同而造成，而羞恥的根源則是我們關於我們自己的想法—有關自我的自己想法。

羞恥究竟與處罰、聚焦於自我以及與防禦系統緊緊扣住有關。使人感到可恥可能導致種種無意的防禦情緒，諸如憤怒、過度焦慮、隱匿（concealment）或具毀滅性（destructive）的順從（Gilbert, 2003: 1225）。

由此可見，羞恥不同於罪感那樣，它有時並不被視為一種道德情緒，以致於其道德意義時而受到質疑與批判。

不過，即使如此，羞恥感並未因此而完全失去其價值，其於道德議題之討論中始終佔有一席之地。雖然，自中古世紀以降，自我檢視的實際活動以及基督教的懺悔室使得人們開始轉而重視內在的聲音，罪文化所重視的內在良知是人們談論道德時十分倚重的一個概念。然而，Agnes Heller 相信，「良知文化的教化並不意味著對恥文化的拋棄」（2003: 1028）；相反地，「良知的規則可以扮演主要角色，然而羞恥的規則從未完全失去其力量」（2003: 1029）。對 Anges Heller 而言，羞恥與罪感（良知）兩者之間只是比例不同，或是其間有著鐘擺的關係。在道德領域中，羞恥調節的力量總是存在。

## 伍、中國<sup>11</sup>與日本之恥文化

傳統上，如同上一節 Sigmund Freud 所言，罪感普遍被視為屬於西方文明在社會化或道德行為中之主要心理機制。相對地，羞恥則在東方社會之中佔有相當重要之地位，影響東方人之思想與行為甚鉅。接下來，研究者在這部分將介紹中國與日本文化中之羞恥，為恥文化提供更為具體的面貌。

### 一、中國文化與羞恥

中國文化雖然被歸類為恥文化，但如上一節前言所述，中國文化當中並非完全沒有罪感，只是羞恥確實佔據著主要地位，對個人及社群之思想與行為時時均有著莫大之影響力。例如，《三國演義》第九十三回寫到諸葛亮首次北伐，奪得南安、安定、天水三郡之後，魏王曹叡急命大將軍曹真為大都督，司徒王朗為軍師，率領二十萬大軍抵禦蜀軍。兩軍對陣之前，儘管王朗大談「天命」，要諸葛亮「倒戈卸甲，以禮來降，不失封侯之位」，卻反而被諸葛亮痛斥一番，被罵成依附叛逆、罪惡深重、不知羞恥的「皓首匹夫，蒼髯老賊」。諸葛亮還嚴厲質問他：「九泉之下，何面目見二十四帝乎！」王朗聽罷，又羞又怒，竟「大叫一聲，撞死於馬下」（沈伯俊，2000）。雖然這樣的情節乃出於羅貫中的虛構創作，畢竟單憑一張嘴便「罵死」一個人是不太可能的事；然而，在這個故事當中，羞恥對於中國人心理方面之影響力與衝擊，實可見一斑。

朱岑樓指出，中國文化之所以以羞恥為取向，主要乃是由於儒家思想和人文環境，而人文環境其實亦是受了儒家思想之影響而來（朱岑樓，1989：104）。

孔門弟子記述孔子言行而成《論語》，內容包含了孔子之道德思想、處事原

---

<sup>11</sup> 此部分的中國文化乃泛指中國大陸與台灣的文化。

則、教育主張與政治理想等。孔子之為人處事乃依據其一貫之道<sup>12</sup>，而曾子對此解釋道，「夫子之道，忠恕而已」<sup>13</sup>。忠，意指盡心誠意待人處事的美德；恕，乃是推己及人之道；所謂忠恕，乃指竭盡心力並推己及人。朱岑樓認為，孔子之能忠己恕人，有賴於羞恥感之高度發揮；綜合《論語》各章有關羞恥之見，朱岑樓認為以羞恥感導向忠恕之步驟有三（1989：105-109）：

- （一）**內省自訟，言行相符**：司馬牛問君子，孔子答「君子不憂不懼」，「內省不疚，夫何憂何懼？」君子在羞恥感的制裁下，不曾做出對不起人的事情，心懷坦蕩，自然不憂不懼。「君子言之不輕出者，蓋恥躬之不逮」<sup>14</sup>，「君子恥其言而過其行」<sup>15</sup>，言行合一，才不會招致羞恥。
- （二）**過勿憚改，遷善齊賢**：知過能改，善莫大焉。一個人要知恥，方能勇於改過。因此，三人行中必有我師，「擇其善者而從之，其不善者而改之」<sup>16</sup>；同時，「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」<sup>17</sup>。
- （三）**修己以安人與安百姓**：孔子認為行己有恥方能為士<sup>18</sup>。唯有自己先修身，可恥的事情便不去做，方能推己及人，以兼善天下。關於仕官，子曰：「邦有道，穀，恥也；邦無道，穀，恥也」<sup>19</sup>。穀乃古時官祿。邦國有道時，沒有建樹，只知食祿；邦國無道時，不能隱身獨善而仍貪圖官祿，兩者都是可恥的行為。又，「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格」<sup>20</sup>，以法令刑罰控管人民，人民只求免於犯法，而無羞恥之心。以禮、德教化人民，則人民便知犯法為可恥，言行便得歸正。前者之法家法治與後者之儒家德治，區別之關鍵便在於人民是否知恥。

<sup>12</sup> 見〈里仁篇〉與〈衛靈公篇〉。

<sup>13</sup> 見〈里仁篇〉。

<sup>14</sup> 見〈里仁篇〉。

<sup>15</sup> 見〈憲問篇〉。

<sup>16</sup> 見〈述而篇〉。

<sup>17</sup> 見〈里仁篇〉。

<sup>18</sup> 見〈子路篇〉。

<sup>19</sup> 見〈憲問篇〉。

<sup>20</sup> 見〈為政篇〉。

除了孔子之外，孟子相當重視羞恥心，對羞恥有相當多的見解與論述：「惻隱之心，人之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」<sup>21</sup>；「人不可以無恥。無恥之恥，無恥矣」<sup>22</sup>；「恥之於人大矣！為機變之巧者，無所用恥焉」<sup>23</sup>等。<sup>24</sup>由上可知，羞恥心受到儒家之高度重視，因而長久以來也深深地影響著中國人的社會文化。

從中國文化的倫理來看，所謂「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」<sup>25</sup>五倫，已經成為中國社會普遍的道德準則與倫理規範。

中國人的性格因素首先是服從權威和長上（父子關係的擴大），再則是各守本分。生存於中國家族組織之下，人各有其地位和關係。在此種關係網絡中，個人不必也不能表現他自己的才能，所以中國人的性格又是保守的和不喜歡變遷的，不鼓勵個人主義（朱岑樓，1989：117-118）。

因此，社會與家庭對於中國人具有極大的影響力。例如，中國社會中的爸媽管教孩子時，可能會說「這次考試成績如果不好，會被隔壁王媽媽笑喔」，「不要亂丟果皮紙屑，讓別人看到的話會說我們家沒有家教」等，中國文化對於面子有著高度重視，社群或他人的觀點佔據了相當的份量，行為本身的價值或善惡卻似乎反而被忽略了。在中國文化中，一個人「不顧（愛）面子」是不可思議的事，這幾乎算是一種無恥；而不顧他人的面子，則可說是「無禮」的（金耀基，1988：331）。陳之昭認為，面子是進行社會化的重要手段，羞恥感技巧（shaming technique）

---

<sup>21</sup> 語出《孟子》〈公孫丑上篇〉。

<sup>22</sup> 語出《孟子》〈盡心篇〉。

<sup>23</sup> 語出《孟子》〈盡心篇〉。

<sup>24</sup> 關於孟子所提出關於羞恥的這些論點，在本論文第五章“羞恥與道德之關係”之中有更進一步的探討。

<sup>25</sup> 語出《孟子》〈滕文公篇〉。

在中國人教養子女的過程中扮演一極為重要的角色，藉著羞恥感技巧進行社會化，達到表面的社會控制目的（陳之昭，1988：176）。相似地，金耀基指出，在台灣的兒童教育中，仍然有意識或無意識地普遍運用著激發羞恥感的方法（例如教師在班上使同學罰站等取笑的懲罰）來達到教化的目的（1988：334）。群體對個人之期望與評價時時左右著個人之想法與作為，這正是恥文化的重要特徵之一。

值得注意的是，有些學者對罪文化與恥文化的界定並不滿意。在談論中國文化的羞恥時，W. Eberhard 指出：

中國的傳統菁英所有的意理中，羞恥扮演了一個重要的角色，但不是傳統意義的非道德性的羞恥（non-moral shame）。相反地，羞恥在儒家是一個道德概念……。本質上，羞恥與罪感的作用是相同的（引自金耀基，1988：338）。

在之前所提到論語與孟子中談到羞恥的地方，其實也可以看出其中所指的羞恥並不全然是他律性的，而是因為個人心中有一個理想境界，或是一個很高的理想之「自我認同」；因此，在無法達到此理想或不能滿足自我認同時，便會產生羞恥感（金耀基，1988：342）。以顧炎武所言為例，「恥之於人大矣！不恥惡衣惡食，而恥匹夫匹婦之不被其澤。故曰：『萬物皆備於我矣，自身而誠。』嗚呼，士而不先言恥，則如無本之人。」<sup>26</sup>這裡所說的恥，與社群的評價或他人的眼光並沒有太大關連，而是與自我認同以及自我理想有高度相關。因此，羞恥的意涵並不是只停留在膚淺的表面上，而是隱含著道德之自律概念。

---

<sup>26</sup> 語出《亭林文集》卷三。



## 二、日本文化與羞恥

日本文化亦是恥文化的主要代表之一。他人評價與社會認可對於處於恥文化底下的日本人之心理與人格具有莫大的影響力，這正是恥文化的特徵：

當別人的評價取代自己的判斷成為日本人人格塑造的主要動力時，日本人的自我就消失了，他的存在和價值完全依賴於他人與社會的承認。他要時時在意自己的言行，務使自己符合各種道義和原則的規定，以免陷於尷尬的境地，否則他就會招來他人與社會的批評、嘲諷和譏笑。在譏笑聲中他的價值感、安全感就消失了，代之而起的是羞恥感、自卑感和虛無感（賈慶軍，無日期）。

在日本文化脈絡之下，譏笑或嘲諷背後往往是有著嚴格的道義支持著。日本人從小所受的教育是一種嘲諷教育。父母經常以嘲弄和譏笑的方式使孩子的行為與道義的要求能夠相互配合（賈慶軍，無日期）。當孩子不乖時，媽媽便可能抱著別人的孩子，當著自己孩子的面說，「你看看人家多麼乖，要是這是我的小孩就好了」。這樣的教育方式自然會對日本人的心理與人格造成相當的影響，它使得日本人產生「一種自我貶低、自我否定的感覺，伴隨著這種感覺產生的是頑固的、強烈的羞恥感，彷彿周圍都是隨時準備嘲諷他的眼睛」（賈慶軍，無日期）。

相當有趣而又獨特地，日本人的行為具有一種自反的對立性，如尚禮而又黷武，祥和而激烈，馴服而倔強，忠貞而叛逆，創新而固執等等。這樣的對立性主要而直接地受到情感因素與感受性所支配，只有人類的情感才具有這種自反的轉化性。美國人類學家 Ruth Benedict 將這種由情感因素所表現的動力性之文化型態稱為恥文化（周劍銘，2005：20），而與西方罪文化相異。關於日本的恥文化，進一步而言：

恥感與罪感的差異性如果僅僅只是情感性或道德意義上的，必不能完全表現日本文化的動力性特質，這種特質在於日本的恥感文化由一種心理情結所強迫，而且這已成為一種普遍的下意識，日本文化中的恥感是無處不在的社會感受性和輿論的外部強迫性通過個人心理情感實現的社會心理的下意識，因此日本人從一種行為轉向另一種對立的行為不會特別感到心理上的障礙，正是在這個意義上它才能稱之為恥感文化而不只是社會心理學（周劍銘，2005：20）。

Ruth Benedict 的著作 *The Chrysanthemum and the Sword*（《菊花與劍》）乃介紹與分析日本文化以及日本民族精神的重要著作。《菊花與劍》一書之書名便反映出上述所謂日本人行為的對立性。「菊花」正象徵著日本的雅致祥和，而「劍」則點出了日本軍閥的好戰殘暴。

根據 Ruth Benedict 所言，羞恥為德行之本；具有敏銳羞恥感的人，會遵循善行的一切規則。「知恥之人」有時被譯為「有德之人」，有時被譯為「重名譽之人」（黃道琳譯，1976：204）。羞恥在日本倫理文化中的地位，就如同西方世界所重視的罪感與良知一樣，深深影響著該文化中群體與個人之價值觀念與行為。Ruth Benedict 對日本文化中的羞恥，作了以下這樣的描繪：

羞恥感在日本人生活中的重要性，就像任何具有深刻羞恥感的部族或國家一樣，意味著每個人都非常注重群眾對其行為的臧否。他只須臆測他人會有什麼判斷，他須依照這種判斷而行動。如果每個人都遵循同樣的規則而且相互支持，日本人可以輕鬆愉快的行動（黃道琳譯，1976：204）。

舉例而言，在有關日本文化的小說、戲劇或電影當中，讀者或觀眾經常會接觸到關於日本武士的故事。被敵人俘虜或無法達成主人所交代的任務之武士，總是毅然決然，寧可切腹自殺，決不願苟且偷生。自己這般失敗的存在對他們而言就是

一種沈重無比的羞恥；與其帶著羞恥活著，不如選擇結束自己生命。這種日本武士因為失敗而自殺的故事，很容易令人聯想到 Ajax 的故事<sup>27</sup>。Ajax 的所作所為已經無法再讓他自己過著自己身份所要求的那種人生，因此感到無比羞恥與絕望的他必須自殺。這就如同完成主人的任務等符合武士道的行為，正是日本武士的使命；任務失敗或行為有失武士道，都將使他們蒙受莫大羞恥，失去身為武士的資格與榮耀。因此，唯有自盡一途，才得以維護自己身為武士的身份。同樣地，日本武士所感受到的這種羞恥其實與他人的譏笑或外在的批評關係不大，而是關於武士個人的理想與認同。因此，羞恥不僅具有社會性的含意，更具有更高層次之道德性意涵。

所謂西方文明屬於罪文化，東方世界大多為恥文化，這樣的說法與分類是為了在概念性上能夠更方便區分，而並非是一方屬於純粹罪文化，另一方就是百分之百的恥文化。事實上，罪文化當中的罪感或者是恥文化當中的羞恥，的確是較佔優勢；不過，在罪文化中仍可能或多或少有羞恥某種程度的作用，反之亦然。

在本章的探討之後，可發現在與罪感相互對照之下，羞恥實具有某些獨特性質；羞恥傾向於因外在評價或他人眼光而產生，羞恥情緒的焦點不在於行動而在於行動者本身，因而對內在的自我造成衝擊。

---

<sup>27</sup> Ajax 的故事內容請參考第四章第二節之壹：羞恥之毀滅性。

