



THE HONG KONG
POLYTECHNIC UNIVERSITY

香港理工大學

Pao Yue-kong Library

包玉剛圖書館

Copyright Undertaking

This thesis is protected by copyright, with all rights reserved.

By reading and using the thesis, the reader understands and agrees to the following terms:

1. The reader will abide by the rules and legal ordinances governing copyright regarding the use of the thesis.
2. The reader will use the thesis for the purpose of research or private study only and not for distribution or further reproduction or any other purpose.
3. The reader agrees to indemnify and hold the University harmless from and against any loss, damage, cost, liability or expenses arising from copyright infringement or unauthorized usage.

IMPORTANT

If you have reasons to believe that any materials in this thesis are deemed not suitable to be distributed in this form, or a copyright owner having difficulty with the material being included in our database, please contact lbsys@polyu.edu.hk providing details. The Library will look into your claim and consider taking remedial action upon receipt of the written requests.

A Study on the Response to Sense of Shame of First Male Juvenile Offenders

初次触法男性少年犯耻感反应研究

Yu Ning

Ph.D

The Hong Kong Polytechnic University

2011

THE HONG KONG POLYTECHNIC UNIVERSITY

香港理工大学

Department of Applied Social Sciences

应用社会科学系

**A Study on the Response to Sense of Shame of First
Male Juvenile Offenders**

初次触法男性少年犯耻感反应研究

俞宁 (Yu Ning)

A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree
of Doctor of Philosophy

2011 年 5 月

CERTIFICATE OF ORIGINALITY

I hereby declare that this thesis is my own work and that, to the best of my knowledge and belief, it reproduces no material previously published or written, nor material that has been accepted for the award of any other degree or diploma, except where due acknowledgement has been made in the text.

_____ (Signed)

_____ Yu Ning _____ (Name of student)

摘要

本文结合与“耻”相关的概念和理论,运用深度访谈的研究方法,对安徽省某少年监狱中 9 名新入监的男性少年犯在司法程序内的耻感反应变化进行了研究。发现耻感在犯罪前、犯罪中、被捕后和服刑中有着不同的作用机制和效果。

研究者发现,少年犯已经有了基本的他律耻感,但强烈的“个人神话”倾向和自己的亚文化,使得少年人在主流文化和犯罪行为之间“漂移”的时候,会选择对自己有利的评价标准。被捕后,少年人开始面对犯罪受害者、家人、同伴、社会公众以及自我,曾经被遮蔽的耻感被唤起。在刑满释放之后,要面对制度的限制和文化的排斥,对此这些少年已经有了心理准备和思考。最后,研究者对于复和司法以及矫治社会工作提出了对策建议。

关键词: 耻感; 反应; 初次触法者; 男性; 青少年; 反身性

Abstract:

Within judicial proceedings, analyzing the samples of nine new male juvenile delinquents' responses and changes to shame from a juvenile prison of Anhui Province, and using concepts and theories related to *shame* and the research methods of depth interview, the author presents that shame has different mechanisms of action and effects before the crime committing, at the time of crime committing, after being arrested and serving a prison sentence.

The researcher finds that people have a basic sense of heteronymous shame at the male juvenile delinquents' age. But because of strong tendency of personal myth and their own subculture, when the young people wander between mainstream culture and crimes, they will choose evaluation criterion which are in their favor. After being arrested, the juvenile delinquents start to reflect on their behaviors, and they begin to face the crime victims, families, companions, public and themselves. which means the shame, once sheltered, is aroused. After male juvenile delinquents are released from the prisons, they must face constraints from social systems and culture elimination. For these, the young people have some psychological preparation and consideration.

Finally, on the basis of the research, the researcher proposes countermeasures and suggestions on complex judicial and social work corrections.

Key Words: sense of shame; response; first offenders; male; juvenile; reflexivity

致 谢

如果从 2002 年在理工大学读硕士开始算起，迄今已有 8 个年头。8 年太久，一个抗日战争都打完了，人生又能有几个 8 年？！回想从硕士到博士这段时间，总觉得有些话想说出来，原来这些话由于种种的原因，不能、不敢、不想、不愿意、不好意思说，在现在这样一个特别背景之下，应该有一个交待。

一、 APSS 的老师

我一直不是一个好学生，所以在理工读硕士期间一开始并不在意谁是我的导师。后来同学们都去找自己的导师谈论文的时候，我才到古学斌那里去打听，也才知道叶锦成博士是我的论文导师。找他去谈我论文的思路，他竟然说：关于儿童家庭寄养的内容我不是太懂，你还是找阿古换一个人带你吧。只好再去找古老师，阿古说：老叶是系里不多的“鬼才”，你回去就说就要跟他读！按照阿古的吩咐再去见叶老师，也就没有什么障碍了，师生关系正式确定下来。那时候，叶老师的普通话真是“不灵光”，我的英语表达又不好，师生交流起来确有障碍。但叶老师的要求真的严格——我的硕士毕业论文最后改了 6 遍！——当然也有我写作水平的问题，这可能是我们同学中论文改动次数最多的人了。

我原本没打算继续读书，但看到别的同学都在准备考博士，我也就动心了。想想自己对青少年犯罪还有兴趣，就和叶老师联系看他能不能收我。后来才了解叶老师一直都在做精神健康的研究，带青少年犯罪方向的博士生我可能真的是第一个，至今我也弄不清楚为什么招我。好在快毕业了，这个问题也不需要弄清楚了。在理工读博士，叶老师又说：你的研究内容我不太了解，你还是去找陈沃聪老师（我的第二导师）去吧。这回我可不会再上当了。叶老师做学问严谨、细致、深刻，每每我将自觉得意的文章送上之后，都会被叶老师的“慧眼”看出问题，而汗流浹背地回来，心里也由衷的佩服：导师就是“高人一等”。

陈沃聪老师我并不怕他。记得上课时他说从我的身上他似乎看到了自己年轻时的样子，我就觉得特别亲切。上陈老师的课，我总能带回来一些吃的东西，搞得同学们都有些嫉妒。和陈老师谈论文，就像是在和自己的兄长交谈一样，随意、轻松，没有多少的压力，但是回来仔细琢磨，才能体会其中的真知灼见。

我一直是个不喜欢安分的人，虽然读了博士，但还是不喜欢循规蹈矩、扎扎实实地做学问，当然还不是一个好学生，不然也不会通篇不引用老师的哪怕一篇

文章作为文献。一次从吴永毅师兄那里看到一本叫《男声、女声》的非常有趣的书，一夜时间看完。我不知道别的人读这本书看到了什么，也许是好奇，也许是为了偷窥，也许是为了按文索人。就我来说，从古老师他们的那本书里领悟到：学问也可以这样做！回头想一想，如果当时没有看到那本书，这个部分应该叫做“致谢”，而不是取名“还想说的话”，我的论文的写作应该是另一副面孔。

APSS 中教过我的老师很多，在这里不可能一一提到。在理工混了这么多年，也许是因为另类，也许是出格的事情太多，就现在还记得的事情，据说有：把阮太气得血压升高，把宋太气哭，和杨希聪摔酒杯，把陈风仪弄得无话可说，在硕士论文开题上调侃，以及在宿舍里因抽烟被警告，坐火车逃票，冒充中联办的官员……我想一旦 APSS 的老师提到来自大陆的学生，想不起我名字的应该不多。好在时间的长河可以清洗记忆，留下的往往是闪光的金子；另外如阮太曾经所说的：理工是香港最多元化的大学。既然多元，必然宽容。想来再提到我，大多会一笑了之，最多说我有些顽皮，不会往心里去的。况且，培养的都是“夫子”型的毕业生，怎么能体现教育多元的特征？！

二、 我的家人

刚来读书的时候，女儿才 1 周岁，随身钱包里的照片已换了多次，才意识到 8 年的时间过去了。女儿乖巧、文静，也爱撒娇，孩子成了减轻学习工作双重压力的开心果。转眼孩子已经大了，回想一下，这么多年长期在外，没有多少时间去陪伴她，多少有些遗憾。

这些年来，家就由太太来照料，她工作和学业的担子也很重，真是难为她了。有一段时间，我在香港，太太在苏州大学读博士，孩子在合肥，倒有些“两岸三地”的味道。我们夫妻不在家的时候，孩子就由岳父母照料，看到我们不够宽裕，我的父母还提供一些经济上的资助。为人儿女不能床前尽孝，反倒需要父母的帮扶，多少有些汗颜和愧疚。

三、 我的同学

如果你是我的同学，在看到这样的标题时，一定会在其中找寻自己的名字。也许你会遗憾，我原本就不准备在这其中写出任何人的名字。不是朋友们在我的读书历程中没有给我什么帮助，而是给予我帮助的人太多了，挂一漏万，少了谁的大名都是一件憾事，反倒落得不愉快。话又说回来，如果你幸运地没有看到这

篇小文，写不写上名字对于您有什么影响？！如果你“不幸”看到了这里，一定会想到你我之间发生过的那些“破事”，天知、地知、你知、我知。只要对号入座就够了，写不写出来又有什么关系？！

如果你理解，那就谢谢；如果你不理解，我也没有办法，见谅！

四、 田野中的人们

每次从少年监狱做访谈出来，我都会在高墙外面抽上一支烟，默默地站一会。我知道不少少年都抽烟，有时候发现访谈中他们“眼巴巴”地盯着我口袋里的烟盒，我真想让他们也抽上一支。但监狱里规定少年犯不准抽烟，我也不想坏了这个规矩。这篇论文是在对他们访谈的基础上成就的，可以说没有他们“倾诉”，就没有这个研究。但是也许这辈子，这些少年都不会看到这个研究结果，也不会知道他们的谈话到底做了什么用，只知道这是一项研究。那么，在这其中他们又得到了什么？！还有监狱教育科的刘警官和甘警官，她们工作很忙，但还是一直默默陪我做完整个访谈。对此，我的心中总觉得有些愧疚。只能在心里说：谢谢！谢谢！

五、 读者

如果你是一个普通的读者，无论你是对这个主题有兴趣还是因为要做“文献回顾”，有人愿意看写的这些东西，对我来说都是一种满足——总比仅仅作为图书馆的馆藏要好。

当然，读者中读这个文章遍数最多的就是我自己了。记得在家陪女儿看迪斯尼动画片，其中有一句台词是这样说的：你比你实际的更强大，你比你想象的还坚强。话虽这样说，但读过博士的人都知道——事后可以这样说，但当时可不这么想。

无论你是谁，能耐着性子看到这里，我都要说一声“谢谢！”

——2010年1月28日草就于香港九龙康宏广场1515室16席

目录

写在前面	9
一、青春少年时	9
二、问题少年	11
三、少年问题	12
四、从报复到复和理念的转变	15
五、“耻”的功效	18
六、本土的尝试	22
七、本研究的价值与意义	24
八、研究的反身性	26
第一章 文献回顾	29
第一节 “刑”与“耻”的实践	29
一、中国古代的“刑”与“耻”	29
二、国外古代的“刑”与“耻”	33
三、近现代的“刑”与“耻”	35
四、“耻”于刑罚的意义	38
第二节 犯罪与羞耻的理论解释	40
一、心理学的解释	40
二、犯罪学的观点	44
第三节 耻感的产生与发展	56
一、耻感的产生	56
二、青少年道德发展的阶段性	58
三、道德推理与道德行为	63
第四节 耻感的文化解读	66

一、“耻”的定义	66
二、站在文化的立场上	66
三、耻感与罪感	67
四、中国文化对“耻”的理解：脸、面子与“耻”	70
第五节 本研究的结构	78
一、反身性研究	78
二、本研究的理论架构	80
三、耻感的层次	82
四、研究目标	85
五、论文的内容框架	87
第二章 研究对象与研究方法	89
第一节 研究对象：少年与少年犯	89
一、刑事责任年龄的界定	89
二、“犯罪”范围的界定	91
三、青少年犯罪的概念	93
四、本研究的选择	94
第二节 研究方法	95
一、什么是深度访谈	95
二、为什么选择深度访谈的方法进行研究	96
三、本研究使用的是怎样一种深度访谈	98
四、对研究资料的认识	103
第三节 研究中的身份	111
一、研究者？	111
二、倾听者？	113

三、理解者	114
四、对话者?	115
五、反身性的研究路径	116
第三章 研究发现 1: 耻感的漂移与屏蔽	119
第一节 理性、个人神话与荣辱感	119
一、少年犯罪是理性选择的吗	120
二、耻感与个人神话	123
三、耻感与荣誉	130
第二节 “罪”与“耻”的中和	133
一、中和技术	133
二、运用	135
三、小结	138
第三节 耻感发展的不稳定状态阶段	140
一、分析	140
二、对话	143
第四章 研究发现 2: 耻感的唤起与回归	144
第一节 个人神话的破灭与污名	144
一、神话的破灭	144
二、污名	146
第二节 反思与救赎	149
一、反思与面对	149
二、救赎	160
第三节 耻感发展的稳定状态阶段	164

一、分析	164
二、自我回顾	168
第五章 研究发现 3：改过与自新——对“耻”的想象	169
第一节 历史与现实	169
一、历史是一面镜子	169
二、现实的一堵墙	174
第二节 未来与反思	181
一、少年人的未来	181
二、哲学家的最后一课	185
三、瞻前顾后	187
第三节 耻感的发展阶段	191
一、分析	191
二、我的想象	196
第六章 结语与反省	197
第一节 从无到有的自我反思	197
一、过去、现在和未来	197
二、分析	204
三、研究者感言	206
第二节 未完的结语	207
一、与理论对话	207
二、研究发现	208
三、运用的价值	212
四、对于研究者的意义	214
五、研究中的不足	215

六、研究展望	218
参考文献	221
英文文献	221
翻译文献	237
中文文献	241
附录	250

写在前面

2005年，当我选择以“青少年犯罪”作为博士期间的研究方向时，我的导师叶锦成教授曾有些遗憾地说，“为什么要换一个研究方向？”的确，读硕士期间我所做是关于中国大陆儿童福利院孤残儿童家庭寄养模式的研究，该项研究我已经从事将近10年，如果继续深入下去，应该会有较大的收获。这样看来，改换一个方向，的确有些可惜。当时我没有回答这个问题。好在叶老师比较宽容，也没再追问。

从自己的教育经历上回溯，我从本科就一直在读“社会工作”，似乎与刑法学或者犯罪学压根就扯不上什么关系。如果一定要找些什么联系的话，就是在硕士期间修读过陈沃聪老师开设的一门关于青少年犯罪的选修课。当时为什么选这门课，我已经记不清楚了，而且在选课以前我并不认识陈沃聪老师，也就谈不上有什么了解了，只是直觉上感到这门课可能会很有意思。实际上，这门课使我有生以来第一次知道了“复和司法”、社区矫正；也知道了除了“杀人偿命，欠债还钱”报应性的司法制度之外，还可以有另外的解决渠道。这些对我的冲击非常大。这种震撼不仅仅是知识层面的，更为重要的是，从那时起我开始重新看待自己的青春少年时。

一、青春少年时

从记事时起，我就觉得自己并不是一个规矩的孩子——虽然我的成绩一直还不错。好像从幼儿园开始，我就一直在和别人打架。不是去教训别人，就是被别人教训。记得有两次比较严重：一次是把别人的头打破了，自己吓得不敢去上学；还一次是被别人打，要不是治疗及时，现在就是“兔唇”了。上了小学，入了少先队，可我还是喜欢打架，主要是和其他几个孩子一起打别人，当然也会被别人事后报复。记得在一次打架中，空手去夺别人手上的刀，差点把右手的小拇指切掉。好在又是治疗及时。虽然这样，我还是喜欢去欺负别人。虽然有时候会吃亏，但我似乎可以从中得到许多其他活动所没有的快乐。

上了中学，情况依然如此。一次在街上被人欺负，比较惨。当时一个中年人出来，教训了那些欺负我的人。我知道他是“混世的”，也觉得自己有

了靠山，似乎一下子强大了许多。但是好景不长，“严打”开始了，我的“老大”也去了新疆，从此杳无音信。这下一切得靠自己了——练功！学校在盖房子，我就下课后拿红砖练“铁砂掌”。虽然没有师傅，最后也可以一掌下去把一块红砖劈成两半。乐极生悲！这个情景正好被校长看见，免不了在操场上罚站；百无聊赖，又弄倒了排球架，被正想放我回家的校长撞见，叫去办公室训话；还是沮丧加无聊，用脚踢石子，又打碎了办公室的玻璃——现在想想，那天为什么那么倒霉？！这件事最直接的后果是我不能入团了。这本没有什么，直到上了高中，我才发现，一个班 65 个人，加上我只有 3 个非团员！那两个我都觉得是彻头彻尾的痞子。我觉得很难堪。开团支部会的时候，就我们 3 个走出教室。当然，我后来还是入团了，因为团组织有发展新团员的任务，我是全班最后一个，那两个同学根本就没写过入团申请书。从那时候开始，我学会了抽烟，喝酒，玩飞刀、逃课去看电影。那几年合肥市放过所有电影我都看过！（至今还觉得有些骄傲。）

去年有机会去监狱做访谈，听那些孩子们说他们的故事，我觉得和我的过去真的很像。但我现在是一个正人君子——大学副教授、系主任、专业负责人、专业学术委员会委员、学校中青年骨干教师、民政部社会福利司和人事教育司两个部门的特聘专家、安徽省社会工作教育协会秘书长、美国东部社会学会终生会员，对了，还是香港理工大学应用社会科学系的博士生。这两者之间真是天差地别。

转变也许是从高考前开始的。有一次晚上出去看录像，但告诉父母是去母亲的办公室学习，因为那里晚上比较安静。估计是自己表现得“太好”了，半夜父亲来看我，发现我居然不在？！凌晨回家，免不了被父母责打，第一次发现父亲气得在床上躺了两天，不吃不喝。我突然有一种感觉：挺对不起他们的。

快高考了，班主任和我闲聊，问我高考志愿想填哪里？我随口说：“北大。”那可是中国最好的大学！连我自己都觉得可笑。班主任笑了笑，说：“有志气，我相信你”。我突然觉得被人重视了，被期待了，有压力了；如果不能实现自己的“志向”，就太丢人了；自己应该学习了，不能再混下去了，发奋！录取通知书来的时候，我去告诉班主任，他激动地重重地打了我

一拳，说：“好小伙子！”其实我已经知道，在一次家长会上，他告诉我父亲：“从平时的表现看，你儿子是考不上大学的。”但我的确从此走上了守法者的道路，虽然到现在还偶尔“越越轨”。

我不知道别人的人生道路是否也这样“有趣”。但从我自己的经历来看，小概率的偶然事件的确改变了一生的走向。随着研读前人的研究成果和在少管所里的访谈，我越来越发现，这些青少年虽然“罪大”，但不“恶极”；他们也会深情地谈论自己的父母家人，也会为犯罪给别人带来的痛苦而羞愧，也会流泪，也会痛哭……

我们中的大多数人，当多年过后的某个黄昏，回忆起年少时的无知和荒唐，心里会一笑，再大的错误，都能原谅自己。我们也会想起当时身边的某个“十恶不赦”的同伴，后来竟成为了成功人士，让当时的成年人的结论留于武断。怎么可以对一个人的好坏这样轻易地下结论？！有时候冥思苦想，我宁愿相信，这些问题是在他们成长的过程中，没有顺利地适应社会造成的。如果能够从他们身上找到能让他们“幡然醒悟”的内质，也许他们的人生道路就会不同。

二、问题少年

论及青少年犯罪，人们自然而然的会联想到“坏孩子”这个词，只不过这样的“坏”已经达到了一定的程度；而青少年的犯罪之所以成为一个备受关注的社会问题，可能就在于其增长速度之快和影响范围之广，中国青少年犯罪研究会的统计资料表明，青少年犯罪总数已经占到全国刑事犯罪总数的70%以上。因此有学者惊呼：青少年犯罪已与环境污染、贩毒吸毒并列为世界三大公害。

中国大陆的犯罪学研究，积累原本薄弱。其真正发轫是“文化大革命”刚结束的70年代末80年代初。其时，青少年违法犯罪问题成为极大的社会问题。在这种背景下，中国法学理论界和实务界从功利主义的角度出发，首先开始重视研究青少年犯罪问题。目前，我国青少年违法犯罪依然呈上升趋势。最高人民检察院公布的数字显示，2003年全国检察机关共批准逮捕未成年犯罪嫌疑人69780人，比2002年上升了12.7%。据相关资料统计，我国近几年18岁以下青少年犯罪上升了120%，十四岁至十五岁的青少年犯罪

率占全部总数的 44%。据青少年犯罪研究会的统计资料表明,青少年犯罪总数占到全国刑事犯罪总数的 70%以上,其中十五、六岁少年犯罪案件又占到了青少年犯罪案件总数的 70%以上。值得注意的是,其中重特大案件中,每 1000 件里也有 30 件是青少年所为。青少年犯罪呈现越来越多、越来越重的趋势。

以研究者所生活的安徽省合肥市为例,自 2006 年 5 月 1 日起,合肥市市辖区未成年人刑事案件审查批捕和审查起诉交由包河区检察院统一办理后,该院特别成立了未成年人刑事检察科(以下简称未检科)。2007 年,未检科共受理刑事案件 294 件 634 人,其中批捕案件 152 件 321 人、移送起诉 142 件 313 人。其中抢劫 122 件 200 人、盗窃 124 件 200 人、故意伤害 32 件 102 人、绑架 3 件 6 人,未成年人 544 人,占总数的 86%。2008 年上半年,受理提请批捕案件 69 件 114 人,受理移送起诉案件 84 件 159 人,其中决定起诉 65 件 115 人,不起诉 14 人,法院已判决 56 件 108 人(判处非监禁刑 66 人,占判决总人数 61%)。在上述案件中,抢劫、盗窃、抢夺等侵财型案件占总数的比例,2006 年是 90.7%,其中抢劫案件占 48.1%,盗窃案件占 38.9%;2007 年是 86%,其中抢劫案件占 41%,盗窃案件占 42%,两年来侵财型犯罪案件总数占总受案数的 87.3%。2008 年上半年,侵财型案件占总数的 81%,其中抢劫案占 23%,盗窃案占 53%。2007 年受理审查逮捕故意伤害案 17 件 55 人,人数与 2006 年同期相比上升 54.3%。在近两年未成年人罪犯中,在校学生占总数的 14%;小学文化的占总数的 50%,初中文化的占总数的 49%(黄骊,2008)。

虽然近年来青少年犯罪的现象越来越严重,但是我们纵观历史,就会发现,在人类的所有社会都存在着犯罪的现象,犯罪作为我们社会必不可少的一个组成部分,从来就没有从我们的日常生活中消失。如果我们接受这样一个事实的话,那么犯罪问题(包括青少年犯罪)就可以被视为一个社会管理的问题。我们所要做的就是,如何更好的解释犯罪成因并减少犯罪带来的损失。

三、少年问题

尽管学者们对于青少年犯罪问题有不同的看法,但是有一点是毫无争议

的：违反法律的情况在青少年中的普遍程度，要远远高于在任何其他年龄群体中的普遍程度。之所以会出现这样的情形，部分是由于某些被称为“超越身份的违法行为”，从定义上来看就只能发生在未成年人身上——即是那种如果由成年人所为则并不违法，但是出现在青少年身上就有违于既定行为准则的行为（Scott & Woolard, 2004）。

但是研究表明，即便我们不把“超越身份的违法行为”计算在内，除此之外的暴力犯罪活动（如伤害、强奸、抢劫，以及谋杀）和针对财产的犯罪活动（如入室盗窃、偷盗和纵火）的发生频率在前青春期和青春期之间同样会有所上升，在高中阶段达到峰值，随后在成年早期则开始下降。差不多在 3 个因重罪而被捕的嫌疑犯中，就有 1 个年龄在 18 岁以下。发生在美国的所有暴力犯罪中，有超过六分之一是由 18 岁以下的青少年所为（Federal Bureau of Investigation, 1999）。有大约 10% 的严重违法行为是由年龄不到 13 岁的孩子所为（Loeber & Farrington, 2000）。青少年第一次参与严重违法活动的年龄一般在 13 到 16 岁之间（Farrington, 2004）。针对日益严重的青少年暴力犯罪问题，许多教育工作者和政策制定者坚持认为，应该以心理测量的方式，来确认具有暴力倾向的学生（Federal Bureau of Investigation, 2000）。另一些人则呼吁，取消未成年人司法系统，并提出让青少年“犯成人的罪就做成人的牢”，将会防止青少年犯下重罪（Reppucci, 1999; Steinberg & Scott, 2003）。进入 21 世纪以来，美国的许多州开始不再将犯有暴力罪行的青少年交由未成年人司法系统处理，而是直接交由成人司法系统来处理（Fagan & Zimring, 2000）。

从美国的情况来看，青少年犯罪行为的历史趋势表明，在 1950 年到 1980 年间，因各种不轨行为而被捕的未成年人的数量持续上升。但是在 20 世纪 80 年代早期，年轻人中的犯罪活动率稳定了下来，而且从那时候起就没有发生过显著的变化（Zimring, 1998）。尽管有证据表明，由年轻人所为的暴力犯罪活动的数量并没有上升，而且致命的学校暴力事件也非常罕见（Zimring, 1998），但是美国公众对于发生在学校中的枪击案件还是强烈忧虑，使得美国在 20 世纪 90 年代末对未成年司法系统进行了重大调整。越来越多的少年犯被移交给成人系统处置。在这种情况下，这些未成年人将在成

人法庭上接受审讯，而且如果罪名成立，就要被投入关押成人的监狱。对于移交成人系统处理所产生的影响已经进行的少量研究表明，被以成人的标准进行判处的未成年人，在获释后更可能犯罪，而不是相反（Bishop & Frazier, 2000; Butts & Mears, 2001）。此外，许多学者也对这一做法对于青少年的心理健康和发展可能存在的不利影响表示了担忧。他们认为，和犯有重罪的成年犯的接触，会使得少年犯更不安分也更为危险，他们还指出，在未成年人司法系统中，存在着一种可以使得危险的犯人暂避一时，并且日后重新做人的可靠的便利条件。

上述谈到青少年的不轨行为所用的大部分资料，都来自于官方的逮捕纪录。但是，有必要记住的一点是，关于青少年犯罪的“官方”数字既可能低估了青少年的不轨行为比率，也可能“官方”对这一比率有所选取地进行了报告（Farrington, Loeber & Stouthamer-Loeber, 2003）。低估是由于许多青少年所犯的罪行并未被警方发现，或者是以私了而告终。除了利用官方记录以外，另外有学者直接去找青少年，询问他们有关参与各种犯罪活动以及超越身份的违法活动的情况。通过这样的方式，学者们发现：有将近三分之一的 17 岁男性在过去一年内实施过暴力犯罪。而且在所有男性中，有将近一半的人报告说，他们在青春期中曾对他人进行过人身侵犯。尽管两性在犯罪活动方面的差异正在迅速缩小，但是由男性所发的违法犯罪活动仍要比由女性所为的违法犯罪活动多得多（Farrington, 2004）。对于青少年自身的调查表明，违法犯罪活动普遍程度的种族方面的差异，要小于以官方纪录为依据所得的结果。即，并非只有贫穷的青少年才会参与违法犯罪活动。在生活于富裕社区的青少年中，有三分之一的人报告说曾参与过暴力犯罪活动和严重违法活动（Beyers, Loeber, Wikstr & Stouthamer-Loeber, 2001）。尽管研究表明，大多数青少年，无论他们的出身如何，都曾做过违反法律的事情，但是绝大多数曾触犯过法律的青少年都只这么做过一次。因此，尽管大多数青少年有过违法的经历，但是相对较多的严重犯罪活动却是由相对较少的一批青少年所为。有一项估计表明，在所有记录在案的青少年犯罪活动中，有三分之二是由青少年中不到 10%的人所为的（Yoshikawa, 1994）。

一般而言，一个人的“犯罪生涯”开始的越早，他成为惯犯、实施严重

暴力犯罪以及成年后继续作恶的可能性就越大 (Farrington, 2004)。相反,青少年第一次参与违法活动时的年龄越大,他的行为变得令人担忧的可能性就越小。因此,将首次违法活动出现在青春期前后的青少年区分开来,能有助于我们更好地对此问题进行探讨。特里·莫菲特 (Terrie Moffitt) 认为,违法分子可以被分为“一生作恶的违法犯罪分子”和“仅限于青春期的违法犯罪分子”两类。第一组人是在青春期之前就参与了反社会活动,在青春期中参与过青少年犯罪活动,而且在成年期中继续犯罪的;而第二组人仅在青春期中参与过违法活动,其中有些“仅限于青春期的违法犯罪分子”在青春期中较早时刻就开始参与犯罪活动,而有些则在青春期中开始此类的违法犯罪活动 (Fergusson & Horwood, 2002)。在儿童期或者前青春期中出现违法行为的前因和后果,同那些开始于青春期或者成年早期的违法活动的前因和后果迥然不同 (McCabe, Hough, Wood & Yeh, 2001)。

四、从报复到复和理念的转变

由社会工作者协助推动的“复和司法”运动,最初是由澳大利亚学者毕利威积极倡导的。他提出了“复和司法”和“羞耻再建”的理论,强调给犯事者和受害人调和的机制,使双方及其他支持者在协调者的协助下,能够找出最恰当的方法解决问题。让青少年罪犯在被尊重的环境下,明白其行为不被社会接纳的原因和对受害人的伤害,让犯人有机会向受害者做出补偿。这种方法提供给犯罪者以改过自新的机会,让犯罪者反省悔过,避免再次犯罪,而受害人的宽恕给犯罪人提供了一个最好的树立信心的机会 (陈钟林, 2000)。

如果以 1841 年马萨诸塞州鞋匠奥古斯塔的缓刑尝试为开端,复和司法至今已有 160 余年的历史了。美国最初的未成年人矫治形式是缓刑,源于 1869 年的马萨诸塞州。当时该州通过的立法规定允许慈善机构的部门为违法未成年人解决住房问题并定期访问他们。1899 年伊利诺伊斯州未成年人法院成立,正式确定了犯罪青少年的矫正项目。“复和司法”是近年来在犯罪学及刑罚学界流行的理念,这理念认为违规或犯罪行为均是由人与人,或人民团体之间的冲突而产生的。要有效地处理这些行为,同时建立长远的人际合作关系,我们必须利用复和调节的手法使受害人、犯事者及他们身处的

社区团体能恢复其原来的状态。

从历史的角度来看，复和司法其实是对“以惩罚为主”的管制制度的一种抗衡回应。西方工业革命后，由于现代司法制度抬头，统治者将罪与罚的过程制度化，渐渐发展成一种以阻止和惩罚为主的管制制度。这种制度将冲突事件归咎于政府的处理，以国家通过的法律作为衡量错与对的唯一标准，尤其是将大部分的人际纠纷、财产损失、侵犯、欺骗等案件全归于“刑事”或“公诉”的种类中去。于是政府将许多人际冲突行为视为违反国家法律的行为，以“罪行”去定义它，并以法律去审判它。相比较复和司法而言，惩罚性司法哲学的重点是将国家视为第一受害者，任何犯罪行为都被看作是一种违反国家或社会法律的行为，损害了国家的利益。政府作为国家或社会的管理人有权对犯罪者做出公诉或刑事诉讼，以惩罚的手法阻吓罪犯或他人违反法律，从而保障社会和公民的安全。因此，在惩罚性司法思想下运行的审判制度是尽量将罪犯绳之以法，并通过搜集证物及证词，证实罪犯有罪，然后予以惩罚或治疗（黄成荣，2004）。

由于监狱是改造罪犯的主要场所，所以早期各国都致力于理想化监狱模式的建设。例如在美国，就曾采取过“医疗模式”和“矫正模式”。这两种模式都将犯人视为“患者”，要求监狱管理人员和社会工作者要像医生对待病人一样，通过不同的项目和“疗法”，使其得到“痊愈”。但是，虽然西方社会在青少年犯人康复服务上投入了大量资源，但青少年犯罪率仍不断上升，其再犯率与没有这种理想化的模式下几乎是相同的。理想化监狱模式在二十世纪七十年代遭到了学者们的激烈批判，认为是一种浪费和失败。“康复理想”的幻灭使社会和司法系统开始对当时的青少年司法取向做出反思。

法学界通常认为监禁有三种作用：第一，对个人行为的威慑作用；第二，对整个犯罪行为的威慑作用；第三，是个人不能为某些行为的作用。然而，长期的监禁对青少年犯罪人可能导致以下几种不良结果：首先，在狱中交叉感染。在监狱中长期服刑的罪犯相当一大部分是已经形成稳定犯罪人格的累犯、惯犯，而青少年犯罪人大多数未形成稳定的犯罪人格。由于青少年不稳定的生理、心理特点使他们极易在道德观、价值观扭曲的不良群体生活中受到极负面的影响，而形成稳定的犯罪人格，而这种结果显然是与预防犯罪的

目的相悖的。其次，在封闭的羁押场所长期服刑，不利于犯罪青少年回归主流社会。在我国教育水平相对滞后的实际情况下，要求狱中教育对青少年犯罪人的成长起到多大的推动作用显然是一种苛求。长期的监禁生活至少使青少年犯罪人长期游离于主流教育之外，这对他们今后的发展是极为不利的。最后，惩罚性手段的大量使用有悖于立法者的初衷。青少年犯罪人使用暴力手段，一般仅以暴力相威胁，或加以轻微的暴力，危害不很大，其主观恶性性、人身危害性不大，尚未形成稳定的犯罪人格，在量刑上应对他们与实施严重、恶意暴力犯罪的成年犯罪人区别对待，以示法律和社会对青少年这一弱势群体的关怀（陈滔宏，2002）。同时，监狱里尽管处遇比较好，但犯罪人最终是要复归社会的，所以重点不应放在理想化的监狱的构建上。在七十年代后，西方国家的复归社会思想就进一步发展为尽量不让犯人入狱，在社会上改造。但复归社会并不是抽象的，而是要回到那个曾经被他伤害过的社会中，因此应通过犯人、被害人、社会等多方面的努力来重新构建。

报复性司法模式并不能实现真正的公义。因为法庭往往只重视法律的观点，忽略了受害人的处境，没有让受害人与犯罪者恢复其原来的状态，更有甚者是，犯罪者在经历了严格的审判及服刑之后，往往会失去家人、工作、学业及个人的尊严，有不少犯罪者背上负面的标签或被视为社会中的危险分子，难有重新做人的机会。因此，在处理青少年犯罪案件时，我们一方面要考虑到预防和治理青少年犯罪嫌疑人的犯罪行为，正视法律的严肃性；一方面还要注意到青少年犯罪嫌疑人的特殊地位，要保护其正当权利。这是当代司法制度存在的一个重大本身难题。所谓“本身难题”，是指少年司法制度在发展过程中出现的指导思想方面的固有矛盾，即保护少年利益与保护社会利益之间的矛盾”（郭翔，1995）。

复和司法的焦点是鼓励“人际关系修复”及“宽恕”，其实质建立在包容、宽恕等哲学文化基础上，认为“冲突是由双方引起的；关系永久破裂将使问题恶化；调节可让双方真诚交流，是解决的出路；犯事者要经历认知过程；复和关系是代表回复本来的状态的过程。”特别是认知的过程，这个认知并不是由权威人士定对与错，而是由双方通过说出自己所受的创伤及因这事带来的感受而明白自己犯了什么错，从而产生感动（黄成荣，2004）。

赞成复和司法模式者普遍认为犯罪者若能透过这个机会反省自己所做的行为，可以经历一个被正面羞耻的机会，同时可以与受害人做人际关系修复的尝试。于是犯罪者会对自己的罪行做深刻的反思，这样的羞耻过程将变得更正面而且减低了负面标签的后果。华列威指出，“我们越能将罪犯整合于社会中，他们便不致被推进恶性循环的司法审判制度或更深层的犯罪文化去。若我们能协助罪犯与其‘犯罪者’的角色割离，他们能重返社会的可能性将大大的提高”（黄成荣，1998）。

正如洛伯和法林顿（Loeber and Farrington, 1998）认为的那样，即使是对于那些最严重和最暴力的青少年犯罪人，无论何时成功介入其生活都“从不会太早”也“从不会太晚”。

五、耻的功效

在法律人类学的领域，法律被当成一个动态的文化现象，必须透过对其社会文化脉络的掌握来作解释（马林诺夫斯基，2007：94-95）。霍布豪斯在谈到处于较低文化层次的部落时指出：“这种社会有自己的习俗，而且毋庸置疑其成员均感受到了他们的约束力，但是，如果我们所称的法律是指独立于亲属和友情的人际纽带的权威强制实施的规则的总体，这样一种制度就无法与他们的社会组织相容了”（马林诺夫斯基，2007:5）。因此，对犯罪的研究离不开与之紧密相联的社会文化的背景。只有用文化之眼，从文化的角度来观察、分析犯罪现象，才能清晰地透视到它产生、发展的客观规律，才能理性地研判出科学的犯罪应对策略与方法，求得社会的和谐发展。

中国文化尤其是中国传统文化可以说是一种“耻的文化”(shame culture)，潜藏在中国人心灵深处的一个“剪不断，理还乱”的情结是“知耻心态”（金耀基，1988）。所谓羞耻心，也称羞耻感，或简称耻，是一个人由自己言行的过失而产生的，表现为对自己违背内心的善恶、荣辱标准而产生的不光彩、不体面的心理，或因周围的人的谴责而产生的自责心理。为什么中国文化一向重视通过荣辱观教育向人传授尚荣知耻的理念？因为，从心理学角度看，羞耻心的唤醒与激发，在培育人的善心与善行方面具有三个重要功能：

首先，知耻心理具有社会规范功能。所谓知耻心理的社会规范功能，是指知耻心理具有调节、规范和约束人的心理与行为方式的作用。儒家的道德

规则是自律性质的，而羞耻心正是儒家道德自律的内在心理基础。中国宋明理学的集大成者朱熹也说：“人有耻，则能有所不为”，（《朱子语类》卷十三）这句话说明了羞耻心是道德主体的内在束缚，约束着道德主体不做违背道德的事。外在的道德束缚也是通过内在的束缚起作用的。所以一个人如果没有内在的道德束缚，外在的束缚对他可能就不会起作用。朱熹对羞耻心在道德施行中重要作用的具体阐释，是对孔子和孟子都重视羞耻心基础作用观点的进一步发挥。在儒家道德系统中，羞耻心被上升到与人格尊严等同的地位。孟子说“人不可以无耻，无耻之耻，无耻矣。”（《孟子·尽心上》），“无羞恶之心，非人也。”（《孟子·公孙丑上》），南宋陆九渊也说“人而无耻，果何以为人哉”。（《陆九渊集》卷份三十二）羞耻心是人格存在的基础，没有羞耻心的人就没有独立人格，就不称其为人。在中国传统社会，有没有羞耻之心是人与禽兽的根本区别点。正因为如此，孔子说：“无求生以害仁，有杀生以成仁”（《论语·卫灵公》）。因为如果为了求生而失去“仁”德，那就是苟活，就要忍受内心耻辱感的折磨，这是一种非人的生存，而“杀生以成仁”，则可以千古留名，在道德的祭坛上使自己获得永生。《左传》记载：当锄麇奉晋灵公之命杀赵盾时，见赵盾“盛服将朝，尚早，坐而假寐”就“叹而言曰：‘不忘恭敬，民之主也，贼民之主，不忠；弃民之命，不信。有一于此，不如死也。’触槐而死。”（《左传·宣公二年》）当行为将有背于道德时，他宁愿选择死，而不愿做违背道德的事。由此可见，在中国传统社会，羞耻心对人的道德束缚多么有力！在物质金钱和道德之间，羞耻之心也左右着人们的选择。孔子说，“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道去之，不去也。”（《论语·里仁》）这就是强调人生的任何选择包括富贵与贫贱的选择都要符合道德要求。孟子也说：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”（《孟子·滕文公下》）即富贵、贫贱和暴力都不能改变我对正义、对崇高道德的追求。

根据羞耻心产生的心理机制可知，对于个体而言，一个人一旦产生了羞耻心或羞耻感，它对于个体的心理与行为均具有巨大的调节、规范和约束作用：一方面，它能约束个体的行为，使之有所为有所不为，即努力去做社会上引以为荣的事情，而尽量不去做社会所认可的羞耻之事。另一方面，它能

促使个体去改过迁善。假若由于种种原因，一个有羞耻心的人偶尔做了一件羞耻之事，随时就会因他人的提醒、批评或自己良心发现而受到自己良心上的谴责，这种良心上的谴责往往促使个体去改过迁善。如果一个成人或青少年没有羞耻心，不但任何伤风败俗之事都能做出来，而且做出来之后其内心还颇为“心安理得”或“以耻为荣”，这往往是一个人最终沦为罪犯的重要内因之一。正是在此意义上，《管子·权修》才说：“民无廉耻，而求百姓之安难、兵士之死节，不可得也。”

个体如此，对于民族与国家来说，也是这样，因为民族与国家也是由一个个个体所组成的，人民有耻，社会风气才能美善。《论语·为政》说得很清楚：“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。”假若用政法来诱导他们，使用刑法来整顿他们，人们只是暂时地免于罪过，却没有廉耻之心；如果用道德来诱导他们，使用礼教来整顿他们，人们不但有廉耻之心，而且人心归服。法治的特点与长处是：客观性（有法可依）、公平性（法律面前人人平等）、强制性（有法必依）、适应性（随时代发展而发展）。不过，法律毕竟是消极性的、法标不治本的。法律不能对人民生活的每一环节都管，否则人便没有自由，法律就会成为独裁的工具。这样，关于人们生活方式和态度的问题，只能通过教化，“导之以正”而不能“齐之以刑”。换言之，法律有一定的适用范围，超出这个范围，法律就管不到了。相对于法律而言，道德规范所约束的范围更广。所以，一般而言，一种言行，违反道德却不一定会违反法律，违反法律一定会违反道德。更重要的是，法律对人是一种外在控制，而道德对人是一种内在控制，这样，前者不可能时时都在起作用，后者却无时无刻不在起作用。一言以蔽之，德治与法治各有长短，单用一个都不是最佳的管理。正如《孟子·离娄上》所说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”言下之意是：仅有善或法都不行，须仁法兼用，“双管齐下”方能收到最佳效果。

其次，知耻心理具有导善功能。所谓知耻心理的导善功能，是指羞耻心具有激发和维持个体的善心与善行的功能。在中国人看来，知耻心理具有强烈的导善功能。因为，从理论上讲，一个人有了羞耻之心，就是其品德发展的开端。正如《孟子·公孙丑上》所说：“羞恶之心，义之端也。”同时，从

羞耻心产生的心理机制可知，羞耻心与良知之间存在密切的正相关：一个有着强烈羞耻心的人，往往其良知的觉醒水平也越高；反过来也可以说，一个人越有良知，就越有羞耻心。而用心理学的眼光看，良知实是一个人的道德自我。这样，一个人若知羞耻，内则心存善念，思学正人，外必洁身自好，不做歪人。反之，一切不道德的念头与不道德的行为的产生，皆在于一个人丢失了羞耻心。

耻感是儒家道德建设的内在心理基础，而羞耻感的产生恰恰是源于对荣誉的追求。孔子说过：“君子疾没世而名不称焉。”（《论语·卫灵公》）这就是说一个人如果到死还没有相称的名声，就是一件很痛心的事了。屈原《离骚》中写到：“老冉冉其将至兮，恐修名之不立。”表现的也是同样一种心理。司马迁遭受腐刑后，人生对于他已没有任何意义，而支持他活下去的就是扬名后世的追求，正如他在《报任安书》中说：“立名者，行之极也。”在传统道德教化思想中，将荣誉的获得建立在道德修养的基础上。孔子认为对“仁”德的修养是成名的基础。他说：“君子去仁，恶乎成名。”（《论语·里仁》），也就是说君子没有“仁”心，就不能够获得道德赞誉，而要想得到这种普遍的道德赞誉，就必须从道德上修养自己。因此，要成名就必须培养高尚的道德品格。孔子的这句话，在一定程度上也说明在他那个时代，对“名”即道德赞誉的追求已成为士人道德修养的外在动力和刺激。其后孟子也说“仁则荣，不仁则辱”。（《孟子·公孙丑上》）荀子与孔孟不同的是，他更注重“义”“利”与荣辱的关系。他说：“好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也，若其所以求之之道则异矣。”，“先义而后利者荣，先利而后义者辱。”（《荀子·荣辱》）荀子是较早倡导功利思想的学者，与孔子的“君子喻于义，小人喻于利”的观点不同，荀子认为对“利”的追求并不妨碍君子之德，但在“义”、“利”二者之间要摆正位置，即先“义”而后“利”。就是积财并非不善，但要以“义”为前提，而且积德比积财更为重要，因为积累仁德就会获得社会的普遍赞誉，就会成就好的声名。

最后，知耻心理具有激励功能。所谓知耻心理的激励功能，是指羞耻心具有激发和维持个体进行活动，并导致该活动朝向某一积极目标的功能。儒家创始人孔子说“知耻近乎勇”。（《礼记·中庸》）包含有这样的意思：当道

德主体背离道德原则时，主体因为“知耻”，就会进行自我谴责，而这种自我谴责就是一种勇气的表现。中国民谚“知耻而后勇”表达的也是这个道理。斯宾诺莎在谈到羞耻时指出：“羞耻正如怜悯一样，虽不是一种德性，但就其表示一个人因具有羞耻之情，而会产生过高尚生活的愿望而言，亦可说是善的……因此，一个人对于他感到的羞耻，虽在他是一种痛苦，但比起那毫无过高尚生活的愿望的无耻之人，终究是圆满多了（斯宾诺莎，1997:215）。斯宾诺莎的论断无疑符合这样的事实：激发羞耻之心会使人改过迁善。中国无数的仁人志士之所以不断倡导“教耻为先”，是因为他们懂得“知耻振邦”的道理，忍辱负重、卧薪尝胆莫不是因为“耻”在起作用。马克思甚至说：“耻辱是内向的愤怒。如果整个国家真正感到了耻辱，那它就会像一只蜷伏下来的狮子准备向前扑去”（马克思，1975:407）。也是出于同样的原因，龚自珍反复强调一个社会要兴民风，厚德泽就必须“养人之康”，“去人之耻”，要“催助天下廉耻”。

一方面，羞耻既可以激发人的热情，也可以给人以忍耐和毅力，它可以增强人的自尊与自信，也可以激励人努力奋发。只要不是把荣誉转变为虚荣，只要以正当的方式去追求荣誉，那追求荣誉对社会的发展就具有积极的意义。即便是先贤圣哲，即便是性情淡泊的隐士，也并非不顾自己的名誉，至少他们把贤达和淡泊本身视为荣誉。斯宾诺莎甚至说，那些声称不爱荣誉的人也总不会忘记把自己的名字写在书的封面上。另一方面，对荣誉受损的担心可以促使人发展自己的某种能力和品质，也可以使人检点和约束那些有可能导致荣誉受损的行为。一个运动员可能为了保护已经获得的荣誉而顽强拼搏，一个军人可能为给自己的勋章增光添彩而舍生忘死，一个“劳动模范”可能为了保持先进而再接再厉，一个胆小如鼠的人可能害怕被说成是怯懦而奋勇争先（汪堂家，1997:34-96）。同样，一个有耻的犯罪人也会因此而改过自新。

六、本土的尝试

法律文化是社会文化系统中的一个大的子系统。它与处于上位的社会文化母系统的关系正如梁治平先生所说的：文化是整体，法是部分，法是文化的命题中应有之义，法与文化不可分割。西方的法制是被作为西方文化的一

部分来看待的，法不过是一种特殊的文化现象（刘杰，2003）。“法律只是我们文化中的一个因素。它运用组织化的力量，来调整个人及团体的行动。防止、纠正并且惩罚任何偏离社会规范的情况”（罗豪才，1996）。“犯罪不是别的，不过是文化的一个侧面，并且因文化的变化而发生异变。它是依据集体的一般文化而出现的，它既不是个离体的脓疮，也不是个寄生的肿瘤，它是一个有机体，是文化的产物。据此，如果不懂得发生犯罪的文化背景，我们也不会懂得犯罪。换言之，犯罪问题只有以文化来充分解释”（严景耀，1986:54）。

因此有部分学者开始尝试从中国的传统文化中挖掘预防、矫治和减少犯罪的本土方法。例如，有学者认为，当前未成年人犯罪所触犯的罪名以盗窃、抢劫和故意伤害为绝大多数，而刑法关于上述三种罪名的规定在内容上和道德是非常有关联的。“不偷、不抢、不打架”是每个孩子从呱呱落地时就从父母、老师、社会等各个方面受到的基础教育。因为这种道德的牵引，使得绝大多数孩子都以偷、抢、打架为耻，恪守着这种最基本的道德准则，就能远离犯罪，在人生的道路上不会误入歧途。因此，有学者认为，青少年犯罪正是缘于其道德感的丧失，其人生观和价值观偏离了正常的轨道，缺乏内在的道德约束机制（何津，2008）。导致青少年犯罪增多的因素有很多，其中一个很重要的因素就是耻感文化教育缺失（王春林，2007）。未成年人步入歧途起于道德缺失，在教育改造未成年犯中导入儒家文化精华教育十分必要（蒋曦，2010）。中国传统文化是一种“耻感文化”，可以通过培育犯罪人的羞耻之心使其真心悔过、利用来自家庭的压力促使犯罪人积极改过、借助来自社会舆论的非议迫使犯罪人认真悔改这三个方面对传统耻感文化进行加工整合，对当前的罪犯教育改造起到促进作用（王平 林乐鸣，2009）。因此，研究并赋予“耻感文化”以时代内涵，加强“耻感”教育，对新时期预防、矫治违法犯罪有着重要意义（孟庆湖，2009）。

对于我们这样一个正处于社会转型并与世界接轨的变革中的社会，在引入西方社会已有研究成果的基础上，吸收中国传统文化中包括耻感在内的积极的因素，建立起具有本土特色的解释、预防、矫治犯罪的研究体系，也许会比仅仅用“它山之石”更加得心应手，更加有效。

七、本研究的价值与意义

耻感作为一种文化元素在中国古代社会存续几千年，有其深厚的社会结构基础和文化精神观念的支撑。然而，当中国在近代面临整体的“合法性”危机（西方法治理念的强势冲击），中国大量移植西方的制度和理论来重构社会结构的合法性时，传统的“耻感”陷入前所未有的危机。

“五四”以来的现代道德教育在秉承科学与民主，反对传统文化的精神时走向另一个极端，即把“洗澡水与孩子一起泼掉”，将耻感文化与传统文化中的糟粕一并抛弃，而代之以政治教化作为道德教育的全部。道德教育的泛政治化逐渐消除了耻感文化在道德教育中的地位，耻感在人们心目中逐渐消失。当社会与民众没有了羞耻感，人性中最丑恶、最兽性的一面便赤裸裸地显现出来，人类行为就会因缺乏约束而肆无忌惮。当今社会青少年犯罪率的居高不下和民众公共精神的缺乏无不在诠释着“现代道德教育的无效”。究其原因，除了政治、经济等因素之外，不顾中国文化土壤条件，盲目照搬西方道德教育理论也是因由之一。中国现代道德教育走了一条既非耻感文化也非罪感文化的道路，结果造成个体道德生活既没有外在强制力量的约束，也无来自良心的内在规约。失去文化寓所的道德教育就失去生成动力，中国当代道德教育要走出虚无和无效的低迷状态，不能抛开中国道德文化的源头，必须吸收耻感文化作为根基，否则难以逃脱无效的尴尬命运。

在犯罪学（包括青少年犯罪）理论与研究之中，西方的学者基本上没有“顾及”东方（中国）的文化内涵，虽有部分学者（路丝·本尼迪克特、布雷韦斯特等）多少论及了一些东方文化的元素，但不论在概念理解还是在实际操作上都还显得肤浅和片面，实际效果并不明显。他们忽视了中国传统的本土文化。因此，重新探讨中国传统文化中道德（包括羞耻感）的现代意义，也许并不一定对于世界范围内的犯罪的认识、理解、预测和控制有什么“妙效”，但至少是一种可能的本土尝试。

冯友兰讲过一个故事：有个王守仁的门人，夜间在房内捉得一贼。他对贼讲一番良知的道理。贼大笑，问他：“请告诉我，我的良知在哪里？”当时是热天，他叫贼脱光上身的衣服，又说：“还太热了，为什么不把裤子也脱掉？”贼犹豫了，说：“这，好像不太好吧。”他向贼大喝：“这就是你的良知。”

(冯友兰, 1985: 359)对贼而言, 裤子不仅是用来保暖的, 更重要的是用来遮羞的。而遮羞是所有人不虑而知、不学而能的本能反应。王氏门人不愧得阳明真传, 能抓住其仅存的羞耻感来提示其良知的存在。王氏门人指的是羞恶, 它同恭敬、辞让、是非合起来, 就是孟子说的四端: “恻隐之心, 仁之端也; 羞恶之心, 义之端也; 辞让之心, 礼之端也; 是非之心, 智之端也。”(《孟子·公孙丑上》)

由于就一般而言, 我们所说的耻感更多的是关于社会精英群体的耻感意识和他们的道德自律, 而一般大众的“耻感意识则更多地产生于社会的他律规约”却很少被学者们论及(朱珊, 2007: 77)。回到关于犯罪青少年羞耻感研究的主题, 惩罚有法律上的惩罚、行政上的惩罚和道德上的惩罚。但这此惩罚的目的不仅在于维护社会正义, 而且在于“催助天下之廉耻”(龚自珍语)使人自知自重, 自尊自惜。当惩罚能使人知耻止耻时, 人就能以羞恶之心来约束自己的行为; 当人不以受罚为耻, 或对受罚麻木不仁时, 惩罚只能起警示他人, 让人畏惧的作用, 而不能铲除受罚者继续为恶或继续犯错的心理根源。治罪当然不只是把罪犯关进监狱或强制劳动就万事大吉。如果只是束缚罪犯的身体而不能束缚罪犯的灵魂, 如果罪犯不能洗心革面, 他很可能在回归社会后继续犯罪, 当罪犯越惩越多并且不以犯罪为耻时, 监狱足可以成为犯罪的学校, 众多罪犯的“共在”既使他们减轻了心理的畏惧, 也使他们交流犯罪的经验变得十分方便。因此, 不能唤起廉耻心的简单治罪, 至多起隔离罪犯的作用, 而不能洗刷罪恶的灵魂。只有感化和教化才能固人心人性之人本。

耻感作为一种横亘中国数千年文明史的制度设计, 有其存在的合理性。当然, 随着社会的发展、经济基础的变迁, 人们的价值评判也会随之而改变。在当时可谓合理的一些东西, 在今天也许只能归于不合理。但是这并不等于说, 那其中的合理内核也不能为我们所借鉴。我们关注的是“羞耻之心”, 是要针对人们的社会心理、文化习俗、价值观念达到教化世人的目的, 以羞耻之心为逻辑起点的教化功能正是它存在的合理内核。毫无疑问, 排除了古代刑罚所附加的肉体痛苦, 利用纯粹的诉诸舆论和犯罪人的良心, 达到教化的效果, 这是刑罚文明的进步。现代的刑罚虽然摆脱了古代直接诉诸人身的

野蛮和粗暴的羞辱,但是,现代刑罚毅然会向社会公开犯罪人的身份,借助于公众舆论的评价和犯罪人的内心耻感以控制犯罪。

耻对于有廉耻心的人来说的确是非常奏效的。据唐人封演的《封氏闻见记》记载:李封为延陵令,吏人有罪不加杖罚,但令里碧头巾以辱之,随所犯轻重以日数为等级,日满乃释,吴人着此服出入州乡以为大耻,无敢僭违。(封演《封氏闻见记》九,“奇政”)秦国太子的师父公子虔曾被商鞅处以劓刑,刑后,他八年未曾出过门。西汉时著名的史学家、文学家司马迁受宫刑后,给朋友任安写了一封信,他悲愤地说:“人固有一死,死,有重于泰山,或轻于鸿毛,用之所趋异也。太上,不辱先;其次,不辱身……最下,腐刑极矣。”(《汉书·司马迁传》)由此可见耻辱刑在人的心灵深处留下了怎样的阴影。

但是,有时候“耻”也会产生另一种可能性。清朝嘉庆元年《刑案汇览》卷十六《刑律》记载了这样一个案件:少年朱升儿十四岁时犯了盗窃罪。按照清朝法律的规定,对于窃盗犯罪,一方面,以赃物多少确立基本刑罚;另一方面,在基本刑罚之外,对罪犯还附加刺字刑:初犯,在右小臂上刺字,再犯,在左小臂上刺字。但十四岁的少年案犯按规定是要免除刺字。本案案犯刚好十四岁,按照当时的法律规定应该免除刺字,但办案法官却错误地对他施行了刺字刑。一年后,该少年再次犯罪。试想,要不是对这位十四岁男孩错误地刺字、因而使人们都将其作为窃贼看待的话,他也许不会在一年后再次盗窃。

法治抑或法制的终极目的在形式上都表现为法律文本现实化,这个过程可以理解为在现实生活中法的观念和价值获得意识形态霸权的过程。法律得到普遍的遵循和认同是法律秩序形成的必要条件,刑罚是关于违法行为与法律后果之间议题的国家与民众的交流和对话。尽管法制和法治之间的价值取向不同,然而就法的秩序形成而言,无论是“法制国”还是“法治国”都基于同样的机理。在任何社会,司法和社会舆论都是社会控制不可缺少的子系统,惩罚和教育就刑罚目的的实现而言,是一枚硬币的两个面。

八、研究的反身性

人与动物最大的不同是人具有反身性。按照哲学家尼采的说法:人对自己了解到什么程度,他对世界也就了解到什么程度。他所认识到的世界的深度,正是他自己和他自己的复杂性让他吃惊的程度。生活中反身性的现象是

普遍的，它源于这样一个简单而基本的事实：即我们试图理解世界，同时我们自我理解，但我们自身是这个世界的一部分，并且我们参与塑造这个世界和我们自己。人不仅可以注意外部世界，人还可以关注自己的内心世界，自己关注自己。这就是反身性或自反性。

每个人都生活在他自己的世界以及他和其他人共同的世界。因此，我们只能从我们自身出发，研究我们在这个世界中的生存和发展。即使我们要研究的别人的生活或者古代人的生活，我们也是站在自己的立场上进行研究——生活没有旁观者。生活世界本是一个相关于意识的、意识(反思)活动于其中的世界整体。因此，生活世界不同于牛顿式的古典的科学世界，特别是不同于二元论所构想的我们与世界的认识关系：它既不是一个自在自然的世界，也不是一个纯粹为我的世界。“生活世界对于我们这些清醒地生活于其中的人来说，总是已经在那里了，对于我们来说是预先就存在的，是一切实践的‘基础’”（胡塞尔，2001：9）。

人本是反身性的，人的心智从来不是简单地思考对象，在他思考任何对象的同时，他总是还思考有关该对象本身的思想。（Bartlett, 1992）而且，思想以双重方式运作：即作为反思，又作为反思之反思（维特根斯坦，1996：5）。

人自己用自己的认知、情感、意识去作用于自己。当自己去认识自己的时候，前一个“自己”是主体，后一个“自己”是客体，此时，主客体即集于一身。这是主客体合一的形式之一。人还以自己的情感、意志作用于自己，人也是自己情感、意志的主体。此时，自己同时也成了自己情感或意志的客体。这也是主客体合一的表现。每个人都自觉不自觉地存在着主客体合一的实际表现。实际上，这是一种常见的心理活动，亦称之为反身心理活动或自反心理活动。

研究自我是一把双刃剑，其中一面针对着研究者自身，所以其研究必然带有反身性。研究者对周围世界的理解与他的自我理解程度成正比：研究者所能看到的世界的限度，取决于研究者对世界的理解程度；研究者的生活世界本身，特别是研究者的生活经历，决定着研究者的视野。

耻感作为人的自身意识是一种内在的反身性，它每一种有意识的状态都

不仅把握了它所觉知到的东西，同时也把握了对其自身的觉知。它如同一个光源，除了照亮在其周边的一切事物之外，同时也使得它自身可见。

因此，作为反身性的研究，我们需要给予耻感经验的解释性、文化性以及变化的阶段性以应有的关注，深入了解他们自己的耻感结构和他们所谈论和理解的耻感变化的经历。同时，还要将这些深入了解的知识引入到他们的经验研究工作中去。因而，反身首先是这样一个问题：反身意味着解释某人自己的解释，从其他视角来看待某人自己的观点，以及对某人自己作为解释者与作者的权威做自我批评。

第一章 文献回顾

从古今中外刑罚的适用上看，刑在产生伊始，就与耻不可分；而学界把“耻”作为一个对象，来研究其与犯罪、矫治的相关性的时间并不长。无论心理学还是犯罪学都希望在自己的研究领域之内，解释犯罪的原因、找到有效的矫治或治疗的方法，达到减少再犯，以及预防犯罪的目的。而刑罚所处以及的“耻”必须同世俗舆论和本土文化所倡导的“耻”相一致。

第一节 刑与耻的实践

随着犯罪率的逐年上升，越来越多的人开始对现有的刑罚产生了怀疑，认为单纯采用关押入狱的惩罚方法并不能真正改造好罪犯，目前的再犯罪率很高就是佐证。在用监管方法改造罪犯不甚成功的情况下，人们开始重新从古人那里汲取灵感。回首几千年的文明史，谈及身心兼治，谈及羞耻之心，我们的古人是睿智的，对之他们早已认识并应用于当时的法律制度设计中。

一、中国古代的刑与耻

古代中国通常通过对受刑人施加耻辱，使其名誉受损，精神遭到痛苦和折磨而达到教化、改造罪犯的目的。

中国典籍最早记载的刑罚是《尚书·舜典》，“象以典刑，流有五刑，鞭作官刑，扑作教刑，金作赎刑”《舜典》中还记述了因“毁信废忠，崇饰恶言”、“掩义隐贼，好行凶德”、“冒于货贿，侵欲崇侈”和“傲恨明德，以乱天下”等犯罪。蔡沈《书集传》说“流，遣之远去，如水之流也。放置于此，不得他适。”流放是自由刑，将犯人赶出或遣送本地域之外，不得返回。《说文解字》说“放，逐也”，“逐，追也”，可见，放是驱逐出境，所以又称放逐。放逐的方法是敲打不止，被打的人自然拔脚就跑，执行人紧紧追赶，终至逐出境外。流放是中国尧舜时期常用的刑罚，是原始氏族社会最重的惩罚方式。“逐出氏族之外”的刑罚之所以严厉，是因为在生产水平非常低下，个体必须依靠群体才能生存的社会中，氏族成员被氏族部落抛弃就意味着将其推上绝路。此时，氏族部落之间是封闭、孤立和敌对的，别的

氏族也不会接纳异氏族成员，所以被逐出氏族之外无异于被判处死刑（徐晓光，2003）。

象刑是通过强迫罪犯穿上特殊的服饰以示惩罚的象征性刑罚。《尚书大传》说“唐虞之象刑，上刑赭衣不纯，中刑杂屨，下刑墨髡，以居州里，而民耻之。”《周礼·司圜》疏引《孝经》“画象者上罪，墨家赭衣杂履。”《白虎通》“犯黔者皂其衣，犯劓者丹其服，犯笞者墨其体，犯宫者锥其履，大辟之罪，则布其衣据而无领缘。”荀子《正论》则说“世俗之为说者曰‘治古无肉刑，而有象刑。墨黔草屨共，艾毕菲，纷展杀，赭衣而不纯。治古如是。”虽然说法有些出人，但也大同小异。戴黑巾表示应受墨刑，让其穿上赭色的衣服表示应受劓刑，割去犯人身前的护膝表明应受宫刑，穿上无领的布衣表明应受死刑。象刑是一种象征性刑罚，也就是说它是对五种肉刑的虚拟化。在象刑制度下，犯人可以说是毫发无损，他们只是穿上与普通人的有所区别的服饰，因而象刑剥夺的显然不是人的身体健康权，不是人的自由权，更不是人的生命权。受象刑处罚的犯人没有生命之忧，没有肉体之痛，也没有行动的不自由，那么象刑的惩罚体现在什么地方呢？让犯人穿上有别于普通人的服饰，使之有别于普通人，在这种区别中感受到被社会群体所抛弃的极度耻辱、孤独、恐惧。很显然，象刑对犯人的惩罚不是体现在肉体上，而是体现在精神上的。象刑这种刑罚目的古人是认识得很清楚的。《尚书大传》对象刑的注曰“时人尚德义，犯刑但易之衣服，自为大耻。”这里“民耻之”是别人以之为耻，而“自为大耻”则是自以为耻。不管哪种情况，让犯罪人感到耻辱这一点是共同的。应该说，犯人穿上有别于普通人的特殊服饰，在最开始似乎并不具备丑化犯人的功能，而更多显现出辨别功能，即区别犯人与普通人。随着时间的推移，由于特殊服饰与犯人的固定联系，人们逐渐形成了这样一种条件反射这种特殊服饰意味着犯罪。于是人们对犯罪行为表示道德谴责的同时，审美心理自然将这些昭示犯罪的服饰视为丑陋的东西。在这种心理成为社会成员的共识并不自觉地远离这些服饰的时候，这些服饰已经被赋予了强烈的丑化功能。犯人在被迫穿上这些服饰的同时，人格尊严遭到了严重贬损。这意味着象征性服饰的惩罚功能已经具备。

象刑这种刑罚在中国很早就消亡了，但是以象刑为借鉴的刑罚方式，后代却时有出现。徐复《秦会要订补》卷二十二有秦刑徒服赭衣的记载。这一论断为《睡虎地秦墓竹简》中《司空》部分的记载所印证“公士以下居赎刑罪、死罪者，居于城旦舂，毋赤其衣……”《周礼·秋官·大司寇》云“以圜土聚教罢民，凡害人者，置之圜土而施职事焉，以明刑耻之。”郑玄注“明刑”云“书其罪恶于大方版，著其背。”这就是说在西周时期，对于那些为害乡里的害群之马，处置办法就是把他们投入监狱之中，罚他们服劳役，同时，惟恐人们还不清楚这些人的罪犯身份，特意把一个写有罪犯姓名和罪状的大方板，挂在他们背后。示众的目的就是要让他们接受了解其罪犯身份后的社会成员对他们的否定性评价，从而感受到精神的痛苦。一个“耻”字，清楚地揭示了明刑的耻辱性质。

墨的情形在我国少数民族始祖神话中可以见到，如台湾泰雅人的神话说太古时候一座大山的一块岩石某日忽然裂开，生出兄妹二人，他们相处得很好，耕耘度日。一天妹妹说“哥哥，我们为什么不去结婚？”，哥哥说“我们往哪去找对象？”，妹妹说“山后那个大山洞有位姑娘正等着嫁给你呢？”。哥哥去后，果然见到一位默面姑娘，正是他的妹妹，不过他已认不出来了。二人结婚后，生了很多儿女，后来成了大族，就是泰雅族。”这里说的是兄妹婚中，妹妹怕被哥哥认出而将自己黥面，体现了人类祖先开始对血缘婚产生厌恶和耻感的深层心理。墨刑的刺刻部位一是在额头，一是在颧骨。这样的结果是可以想象的，那就是随着创口的愈合，脸上那一道道黑色的划痕将永远伴随此人的一生。就肉体所受到的痛苦而言，墨刑是五刑中最轻的一种，肉体的疼痛程度相对来说较轻，伤口的愈合时间相对来说也要短得多。但是，墨刑对犯人的惩罚重点并不在此。因为如果仅仅是为了让犯人感受一下轻微伤痛的话，为什么不选择人体的其他部位如大腿、背部、臀部、脚板行刑，偏偏要选人的面部、头部呢？众所周知，人的面部、头部是无法遮掩或不容易遮掩、容易被人发觉的部位，这些部位的任何一点瑕疵都会落入别人的视线，更何况是刀疮墨迹。墨刑的制刑者在行刑部位上的选择是大有深意的，他们就是要让犯人的受刑痕迹暴露出来，就是要让犯人在别人异样的目光中感受耻辱。可以说，墨刑的行刑部位就已经表明

了墨刑的耻辱性质。

从墨刑对犯人肉体和精神两方面的折磨相比较来看，肉体的疼痛是短暂的，而精神的痛苦却将伴随此人一生。对此古人早有认识。辽代兴宗重熙二年，有司奏问对职事官、宰相、节度使世选之家的子孙，犯奸罪被处以徒刑的，是否还要受默刑。兴宗谕告道“犯罪而悔过自新者，亦有可用之人，一黔其面，终身为辱，朕甚悯焉。”（《辽史·刑法志》）从这个角度来讲，墨刑的耻辱刑特征似乎还更突出一点。

刺字刑渊源于墨刑，是五代后晋兴起的一种刑罚。它是在人的面部、颈部、胳膊刺以图形、文字，用以标明犯罪人身份。跟墨刑有些不同的是，墨刑的刺刻部位是罪犯的面颊或额头，而刺字刑的刺刻部位除了面部而外，很多时候也刻在罪犯的颈部、手背和胳膊上，并规定刺胳膊的部位只能是腕之上，肘之下的显眼部位。刺字刑这种让受刑人的受刑记号暴露于众人的意图是十分清楚的，一是起到标志作用，便于追逃和对再犯罪者定罪量刑，就如沈家本在《刺字集序》说的那样“其间或有逃亡，既可逐迹追捕即日后别有干犯，洁究推问，亦易辨其等差。”另一个意图是要通过这种方式让受刑人感到人格的贬损、尊严的丧失和精神的痛苦。沈家本在《删除律例内重法折》中说，刺字“在立法之意，原欲使秀民知耻，庶几悔过而迁善。”在《刺字集序》中又说“夫刺字，亦国宪也。窃尝推原其旨盖以凶蠢之徒，率多估恶，特明著其罪状，碑不齿于齐民，冀其畏威而知耻，悔过而迁善。是所以启其愧心而敢其玩志者，意至深也。”从这些对刺字刑制刑目的的精彩论述中，不难看出刺字刑所具有的耻辱性质。

“仁恕恤刑”是中国古代刑罚具有教化功能的刑罚理念。中国正统思想主张治理国家、统治民众应以发扬德政、宣传教化为主要的手段和根本目的，认为制定法律、实施刑罚也应反映适应礼义教化的要求，使法律成为道德仁义、纲常名教的最好载体。所以主张实行仁政，也强调刑罚要仁恕，同样也要恤刑。而耻辱刑正是借助于外部的力量使受刑之人“自省”，以达到教化的目的。同时，可单独适用的耻辱刑作为一类直接作用于罪犯思想的刑罚，有利于从心理上预防和控制犯罪，从而间接地减少生命刑和肉刑的适用。

另一方面是刑罚的连带责任，它使刑罚具有教化功能的责任形态。家族

主义和集体性责任,是中国古代家国一体制度的主要特点,是古代中国法律的重要特征。在古人观念中,集体对其成员的犯罪负有不可分割的责任,而与罪犯最为直接的集体就是家族。“子不教父之过”,家中一人犯罪受辱,他的整个家族都受到牵连,会因之而蒙羞。耻辱标记看似仅是施加于一人之身,实际是烙在整个家族的心里。亲戚们会因为该一人的罪行遭受朋友邻里的议论,备受精神压力。因此,“羞耻之心”将进一步转化为自身生起的防恶止非之力,敦促他们不断知罪、悔罪、改过自新。于此,刑罚的功能得到了最大限度的发挥。

二、国外古代的刑与耻

据记载,《苏美尔亲属法》规定:子如果对其父母说:“尔非吾父”,或“尔非吾母”,那么此子首先要被“髡彼之发”或“髡彼之鬢”。《汉穆拉比法典》规定:如果自由民诽谤神姊或自由民之妻,他就应被“髡其鬢”。

《乌尔纳姆法典》规定:如果女奴对女主人出言不逊,要被“以一夸盐擦洗其嘴”。用盐洗嘴,是认为受刑人嘴脏。这无疑是一种耻辱性的手段。印度刑法中 useful 尿洗头剃头的刑罚。《摩奴法论》规定:与再生种姓女子通奸的刹帝利,应用尿洗头剃发。尿为秽物,用尿洗头剃发,可以认为是给人以耻辱。日本贞永元年的法典《贞永式目》中有剃除片方(或左或右单方面)之鬢发的刑罚,适用于庶民百姓。德川幕府阶级有一种专门对妇女适用的附加刑,就是剃发。中世纪及稍后的欧州,对犯罪人毁名损誉的刑罚措施也盛行。当时欧州各国的刑事法制中,存在着诸如将罪犯陈列入枷刑台,令罪犯颈带枷板及其它羞辱装束,令罪犯披带其犯罪之物件或者法衣装束等耻辱刑。具有附属性质的耻辱刑则更广泛的存在于外国古代的刑法中。最典型的当推烙印刺字的刑罚。这是一种在人体表皮上烙刺并留下印记的刑罚。烙刺的部位多为额部,也有面、手、背脊等处。这种刑罚与中国的黥刑相类似。它作为一种肉刑,仅损其肌肤,并不残害肢体的功能。可以说,它所给人带来的肉体痛苦是暂时,而所给人带来的精神痛苦是贯穿以后整个生命的,它给人带来的耻辱是在人的生命完结之前都一直昭示于世人的。希伯来刑法中有烙印的肉刑,当时规定可“以烙还烙”。日本古代的刑法中有捺火印于面和刺黑字等刑罚。古印度有火印刑。印度刑法对适用烙印的犯罪及图象、

部位都有详尽规定。《摩奴法论》说：“对于玷污师父床第者，应该烙上一个女根；对于喝酒的人，应该烙上一个酒店的标记；对于窃贼烙上一个狗足；对于杀害婆罗门的人，应该烙上一个无头人”，而且是在“额头上打烙印”。伊斯兰刑法虽没象印度刑法规定的那么详尽，但也有关于烙印的条款。

《古兰经》规定：对于那些“借诈术而侵吞别人的财产”并“窖藏金银，而不用于主道者”，“要把那些金银放在火狱的火里烧红，然后用来烙他们的前额、肋下和背脊。”

除了烙印刺字的刑罚外，具有耻辱功能的其它肉刑在外国同样也广泛存在。楔刑文字刑法中就已有多种这样的肉刑。《汉穆拉比法典》规定有“割舌”、“割下乳房”、“割去一眼”、“击落其齿”、“割其一耳”等刑罚。在古印度，首陀罗对高种性犯罪，不足以处死刑时，常以各种肉刑处罚。首陀罗说了前三姓的坏话，处以断舌刑；首陀罗唾骂婆罗门，处以切去两唇刑；低种姓者用肢体的某部分伤害了高种姓者，则割断他身体的该部分；首陀罗评论再生人的名字与种姓时，以十指长的铁钉钉入他的口中；古罗马有宫刑、鞭杖刑、火印刑、断舌刑等肉刑。在古代巴比伦，也有鞭、杖刑、断舌刑、挖眼刑、割乳刑等。1649年的《俄国会典》第22章中规定的肉刑有“砍断其一只手或一条腿”、“割去其鼻子或耳朵”、“撕破其嘴唇”、“剜去其一只眼睛”。外国古代历史上的死刑同样也都具有耻辱刑的功能。死刑本身很难体现出耻辱性，但是，死刑的执行方法却可以体现出耻辱性。

《俄国会典》中规定的死刑的执行方式达35种，有斩首、绞刑、溺刑、焚刑、活埋、以熔化的金属液注入咽喉、肢解、车裂等。这些死刑的执行方式既有恐吓的功能也都带有耻辱性。又如，在中世纪的德国，德皇查理五世时期制定了德国封建专制时代著名的《加洛林纳刑法典》，并于1532年经国会批准。根据这部法典，死刑的适用极为广泛，死刑的执行方式十分残忍，包括火烧、车裂、四马分尸，尖物刺死等。这些死刑的执行方式同样既具有威吓性，又具有对受刑人强烈的羞辱性。古代历史上的耻辱刑是专制制度的产物。法国著名革命家罗伯斯比尔在题为《论羞辱性刑罚》的讲演中就指出：“耻辱污损人的心灵；一个人要是被判定应受轻蔑，他就不得不成为该受轻蔑的人。不能再指望受到自己亲友尊敬的人，能够指望什么高尚的感情和

什么宽恕的行为呢？既然已永远丧失与品德相联系的一切优点，他就必定要到邪恶的享受中去寻求满足。”这里的“耻辱”则主要是指这种刑罚给犯罪人的亲属蒙受的耻辱。随着资产阶级革命的胜利，这种作为专制时代的产物的刑罚也就被彻底废除。

三、近现代的刑与耻

意大利著名刑法学家贝卡利亚在《论犯罪和刑罚》一书中多处谈到耻辱和耻辱刑问题。贝卡利亚指出：“人身侮辱有损于人的名誉，也就是说，有损于一个公民有权从他人那里取得的那份正当尊重。对于这种侮辱行为，应当处以侮辱刑”。贝卡利亚还说：“有些犯罪出于妄自尊大，它们从痛苦中获取荣耀和精神给养，对这类犯罪不适用痛苦的身体刑；相反，讥笑和耻辱都是行之有效的，这种刑罚用观众的高傲约束狂热者的妄自尊大，而是真理本身也恰恰凭借自己的耐力和顽强来避开这种刑罚的韧劲。”显然，贝卡利亚在这里所说的侮辱刑也即耻辱刑，是指运用道德谴责来实现刑罚的效果。孟德斯鸠也呼吁，“让我们顺从自然吧！它给人类以羞耻之心，使从羞耻受到鞭责。让我们把不名誉人微言轻刑罚最重要的部分吧！”“一个明智的立法者就应当努力通过适度的刑罚与奖赏，通过和上述性格适应的哲学、道德与宗教箴规，通过荣誉的法规的适当使用，通过羞辱性的刑罚，通过长时期的幸福和太平生活的享受去教养人民。”

在刑法理论中，通行的一种观点认为，当代各国刑事立法的重要特征之一就是排除了侮辱犯罪人人格的耻辱刑。这是有道理的。然而，在排除了那种侮辱犯罪人人格的耻辱刑之后，那种以加诸公众谴责标志的耻辱为内容的耻辱刑仍然是可以存在的。如同在原始社会向阶级社会过渡的时期可以出现现象刑等耻辱刑一样，随着刑罚的轻缓趋势的进一步发展，耻辱刑这种既不残害人的生命和身体，也不限制人的自由的刑罚，还会有其逐步发展的余地。事实上，我们看到，在当今一些西方国家中，仍然存在着耻辱刑。例如加拿大刑法中的“从女王陛下部队中可耻除名”，美国军事刑法中的“不名誉退役”、“品行不良退役”都可以认为是资格刑与耻辱刑相结合的刑罚，至少含有耻辱成分。在德国，以特定形式犯侮辱罪和诬告罪的，法律规定将有罪判刑的公告作为刑法附随后果。一方面，有罪判决公告的目的应当有助

于被害人名誉的恢复,另一方面,有罪判决的公告对于被判刑人而言,将受到公众的谴责。《法国刑法典》把“张贴宣告之决定或者在新闻报刊上或运用视听传播方式公布此决定”作为对自然人或法人适用的附加刑。

意大利刑法第36条规定公布刑事处罚判决是一种附加刑。“科处无期徒刑的判决,以在判决宣告地市镇、犯罪实施地市镇和被判刑人最后居住地市镇张贴的方式,加以公布。上述处罚判决还在法官制定的一张或者数张报纸上公布一次。对判决实行摘要公布,除非法官决定公布其全文;公布自动执行,并且由被判刑人承担费用。法律确定其他应公布处罚判决的情况。在这样的情况中,依照前两款规定的方式实行公布”(意大利刑法典,1998)。

巴西刑法第67条规定“公布判决”为附加刑的一种。第70条规定:“公布判决:如符合第68条第一项撤销供职的情况;”第73条规定:“如果判决与公众利益有密切关系,应由法官主动公布。(一)判决在广泛发行的报纸上公布,登报费应由犯人负担,如果犯人无力负担,可在官方报纸上公布。(二)除有特别理由需要全文发表外,一般指摘要公布”(中国政法大学刑法教研室,1983)。

法国也规定公告和公布裁判决定是一种刑罚制裁,采取的方式是在某些特定的场所(主要是被判刑人的住所)以及在公报或者其他新闻报纸上进行,或者通过其他视听途径进行,并且受到罪刑法定原则的制约。法国新刑法典第131—35条规定:科处张贴或公布法院宣告之决定的刑罚,由被判刑人负担费用。但是,向被判刑人收取的费用不得超过可处罚金的最高数额。张贴场所与时限由法院制定。除惩治犯罪之法律另有规定以外,张贴时间不得超过2个月;如所张贴的告示被揭去、被遮盖或被撕毁,应重新张贴,费用由经查实进行此种违法行为的人负担(卡斯东·斯特法尼,等,1998:504)。

公布判决作为刑罚、保安处分以外的其它处分形式。瑞士刑法第三章“刑罚、保安处分及其它处分”第六目“其它处分”第61条(判决之公告)规定:“为公共利益、被害人之利益或请求权人之利益,法官得命以受刑人之费用公告有罪之判决。为公共利益或无罪宣告人之利益时,法官得命以国家或告诉人之费用,公告无罪之判决。为被害人、请求人或无罪宣告人之利益而公告判决时,以经声请者为限。公告之方法及范围由法官定之”(中国政法大

学刑法教研室，1983）。

公布判决作为刑罚附随后果。德国刑法规定以特定形式犯侮辱罪(第103条第2款、第200条;反不正当竞争法第15条、第23条第1款)和诬告罪(第165条),将有罪判决的公告作为刑罚附随后果。侵犯著作权的,附属刑法也有类似的规定(《著作权法》第111条、《专利法》第142条第6款、《有限责任公司法》第14条第6款、《商标法》第25条d第6款)。只有被害人为公告命令,才能执行有罪判决的公告(《刑事诉讼法》第463条c第2款)(汉斯·海因里希·耶赛克,等,2001:951)。

西班牙刑法典第456条规定:“……经被诽谤者之要求,诽谤者之判决应登载于报纸。”第465条规定:“如果经被害人之请求,曾传播诽谤及侮辱罪之报社社长或编辑,可在法律或法院就其缺点所指示之措辞刊载赔罪或处罚之判决”(中国政法大学刑法教研室,1983)。

俄罗斯联邦刑事诉讼法典第359条规定:“为了提高判决的教育作用,必要时,做出判决的法院应将发生效力的刑事判决书副本分送被判刑人的工作、学习或居住地点。宣告谴责的刑事判决发生法律效力后,在必要时,通过报刊或用其他方式向社会公开报道”(俄罗斯联邦刑事诉讼法典,1999)。

我国大陆刑事实体法和程序法对判决公开问题均未作出明确规定。台湾刑事诉讼法(2002年修正)第315条犯刑法伪证及诬告罪章或妨碍名誉及信用罪章规定,因被害人或其他有告诉权人之声请,得将判决书全部或一部登报,其费用由被告承担。第440条规定:“为受判决人之利益声请再审之案件,谕知无罪之判决者,应将该判决刊登公报或其他报纸。”第225条规定:“宣示判决,应朗读主文,说明其意义,并告以理由之要旨。”

在美国,1996年克林顿总统就性侵犯罪人政府登记并公开其犯罪记录专门签署了《梅根法》,要求社区政府在曾犯有性侵犯罪的人迁入新社区时应当进行登记和公告(阿丽塔·L·艾伦,等,2004:106)。在俄勒冈州,骚扰妇女儿童者,将会被法官判处在两家报纸上刊登包括有其姓名、照片及犯罪事实的道歉广告;卖淫和介绍他人卖淫者,将被判罚在报纸、电视上“亮相”。这些判决得到了绝大多数法官的赞同,并被其他州所效仿(潘家永,2001)。

针对居高不下的儿童性犯罪,日本政府出台一项新法律。从2005年6月1日起,日本警事厅将借鉴美国式的“梅根法案”,允许该国警察对那些有过性犯罪记录的获释犯人进行跟踪,并允许将这些获释犯人的信息向其所居住的社区反映,以便大家能对其实行有效的监督,防止其再次犯罪(李秀琴,2005)。近年来,台湾“内政部长”张博雅甚至提出要引进新加坡的鞭刑制度。

四、耻于刑罚的意义

道德文化的控制是一个社会的最高控制。孟子说:“无羞恶之心,非人也。”朱熹认为:“耻者,吾所固有羞恶之心也。有之则进于圣贤,失之则入于禽兽,故所系甚大。”西方人同样的认识是通过在圣经“创世纪”中象征性的描述而得以表现的:人类的始祖亚当与夏娃赤身露体,然而在吃了伊甸园中善恶树上的果子,有了羞耻之心,才摘下无花果树叶以遮羞。因此,对于“耻”在刑罚中的作用,中西方并无多大差异。

意大利法学家贝卡利亚认为“名誉是一种复合观念,它不仅包含着一些简单的观念,也同样包含着一些复杂的观念”(贝卡利亚,2002:87)。构成名誉的观念是由持久的社会舆论形成的,社会舆论推崇美德的形式要素,具有这种形式要素的人就受到公众的敬重(贝卡利亚,2002:88)。而耻辱则是“声誉上受到损害”(现代汉语词典,1979)，“是一种受公众谴责的标志,它使罪犯失去公众的赞助,祖国的信任和社会所倡导的友爱”(贝卡利亚,2002:63)。任何社会经过长期的历史积淀,都会形成一整套的价值评判体系,何谓耻辱是其中应有之义,这一评判体系通过生活中的细节向人们反复灌输什么是耻辱和名誉,在加上当事人自己的生活体验,耻辱观便在大脑中扎下根,这也就是所谓的“人人皆有羞耻之心”。在这一观念的支配下,犯罪是人生的污点、耻辱,人们不齿与罪犯为伍,用一些特殊的标志将罪犯与正常人区别开来,看到这些标志,人们便知道这人与犯罪有关,与可耻有关,这种联系天长日久就形成了一种条件反射:罪犯被自动隔离。开始是心理的孤独,既而是恐惧,最后是强烈耻辱感。唯有痛改前非,方有可能获得社会的重新接纳,过上正常的生活。

耻辱并不是取决于法律的东西,因而,法律所处以的耻辱必须同产生于事物关系本身的耻辱相一致,必须同普遍道德和各个制度下的特定道德——

——他们是世俗舆论和本国舆论的立法者——所倡导的耻辱相一致。如果他们相分歧,那么,不是法律失去了公众的尊重,就是道德和政治的观念变成从来就抵抗不住实利的空洞的说教了(贝卡利亚,2002:63-64)。

第二节 犯罪与羞耻的理论解释

犯罪是人类社会的古老话题，犯罪学和研究犯罪的心理学作为研究犯罪原因、预防和控制犯罪的年轻学科，迄今都不过百余年的历史。由于这些理论是解释、研究、预防犯罪的重要理论，所以学术大师们都力图构筑自己的研究体系和框架，这是其良心，也是野心的体现。正因为如此，对犯罪的研究从产生之日起，便以流派众多、理论模式纷呈著称。这些理论假设都是基于学者多年潜心研究的心得，在从某一个角度上揭示、研究和预防犯罪方面有其独到之处，被世人公认为是一种理论模式。当然，本文的目的不是去讨论社会学（犯罪学）和心理学之间的百年恩怨，实际上就某一单一学科本身的发展脉络上看，都有其可取之处和一定的价值。但是本人并没有将两者综合起来的野心，这其中盘根错节的关系也不是本文的研究主题，只是觉得作为研究同一主题的学科来说，至少有一点是共通的，就是：都希望在自己的研究领域之内，解释犯罪的原因、找到有效的矫治或治疗的方法，达到减少再犯，以及预防犯罪的目的。

一、心理学的解释

早期以切萨雷·贝卡利亚（Cesare Beccaria）和杰里米·边沁（Jeremy Bentham）为代表的功利主义原则是以人类行为的快乐主义观点为基础的。这一理论的假设是：人们的行为总是为了避免痛苦，寻求快乐。当然犯罪人进行判断、根据他们自己的自由意志进行选择时，为了避免痛苦，得到好处，他就有可能采取犯罪的行为。因此，刑罚必须通过让人们确信犯罪到来的痛苦大于犯罪带来的快乐来防止个人和社会犯罪。

而主流心理学的理论发展开始于西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）的精神分析理论，随之出现了伊万·巴普洛夫（Ivan Pavlov）和·斯金纳（B·F·Skinner）的学习理论、雷蒙德·卡特尔（Raymond B. Cattell）和汉斯·埃森克（Hans Eysenck）的个性理论、朱利安·罗特（Julian B. Rotter）和埃伯特·班杜拉（Albert Bandura）为代表的从传统学习理论到社会学习理论和认知-行为理论的转变，以及约翰·安德森（John Anderson）和乌瑞克·耐瑟（Ulric Neisser）的认知心理学。需要指出的是，这些理论大多数与早期以切萨雷·贝

卡利亚 (Cesare Beccaria) 和杰里米·边沁 (Jeremy Bentham) 为代表的功利主义原则并不相容, 基本上没有涉及自由意志。

随着心理学理论的发展, 其理论被用于解释犯罪行为。如, 亚历山大 (Alexander) 用心理动力学中的现实原则来解释犯罪行为。(Alexander & Healy, 1935; Alexander & Staub, 1931) 希利和布朗纳 (Healy & Bronner, 1936) 用精神分析的升华概念对犯罪行为进行了解释。约翰·鲍尔比试图用物质剥夺和行为不良来解释犯罪行为 (Bowlby, 1944, 1946)。

在不同的学习理论 (Sutherland, 1947) 以及不同的强化理论 (Jeffery, 1965) 中, 班杜拉 (Bandura, 1973) 把自己的社会学习理论应用到了攻击行为当中; 罗纳德·阿克斯 (Ronald L. Akers) 完整地将社会学习理论发展为一种犯罪理论 (Akers, 1977; Akers, Krohn, & Radosevich, 1979)。埃森克的人格发展阶段和犯罪 (Eysenck, 1977) 和布莱克本 (Blackburn) 的实证和理论工作, 为 人格理论在犯罪研究中的应用走出了贡献 (Blackburn, 1968, 1986)。在认知心理学中, 关于移情、社会问题解决、道德推理和社会知觉与犯罪之间的关系的研究逐渐增多 (Ross & Fabiano, 1985)。肯尼斯·道奇 (Kenneth Dodge) 提出了一个全面的社会信息加工模型来解释社会-认知发展与儿童和青少年问题——包括不良行为——起因之间的交互作用 (Crick & Dodge, 1994)。雷蒙德·诺瓦克进行了关于暴力犯罪中愤怒的走用的研究 (Novaco, 1994)。此外, 一些学者将犯罪人描述成理性的决策者, 以决策来解释犯罪行为 (Cornish & Clarke, 1986)。

随着心理学理论不断发展, 应用于犯罪人当中的心理治疗方法也不断出现。根据传统的精神分析理论, 奥格斯特·艾宏恩 (August Aichhorn) 提出了潜在的行为不良理论。这一理论认为, 行为不良是心理发展失败的结果, 并在此基础上提出了治疗青少年犯罪人的方法 (Schweinhart, Barnes & Weikart, 1993)。虽然植根于心理动力学传统的心理治疗目前依然在实践中运用 (Cordess & Cox, 1996), 但是自 20 世纪 90 年代以后, 基于行动和认知的犯罪治疗层出不穷 (Hollin, 1990; McGuire, 1995; Nietzel, 1979; Ross & Fabiano, 1985)。

从心理学的研究来看, 1971 年, Helen Block Lewis 《Shame and Guilt in

Neurosis》和 Heinz Kohut 《Analysis of the self》文章的发表，提出羞耻感概念，引起了学者对羞耻感的研究兴趣。其实，羞耻感并不是一个新产生的概念，早在精神分析理论中，弗洛伊德就认为羞耻感是来访者心理痛苦的主要情感（Morrison & Hillsdale, 1989:197）。从羞耻感概念再次提出的几十年来，西方心理学界对羞耻感进行了广泛而深入的研究。

精神分析学派是从现实自我与理想自我的不一致来界定羞耻感的。Freud 认为羞耻感是个体在社会交往的过程中在觉察到自己的裸露或者无能时所引发的情感，此时个体为避免遭受拒绝会产生躲藏起来的愿望。他将羞耻看作是一种防御机制，用以阻止个体的窥探行为或性冲动，在青春期尤为明显（Barrett, 1996:84-92）。Horney 则将羞耻感与理想自我相联系，认为是个体在觉察到理想自我与实际自我的差异时所产生的情绪。Thrane 将这一观点加以深化，认为个体不但在没有达到理想自我时会产生羞耻感，甚至在觉察到自己未达到自己所重视或崇尚的人对自己的期望时，也会产生羞耻感（Michele, 1996:321-363）。古典精神分析学派与新精神分析学派对羞耻感的定义略有不同，古典精神分析学派从本能的角度强调羞耻感的作用，而新精神分析学派关注的重点是别人对个体自我价值感和成就感的评价。

Lewis 是再次提起羞耻感研究的发起人之一，以他为代表的一些心理学家对羞耻感的界定以归因理论为基础，认为羞耻感的产生涉及到特定的诱因情境、意识水平、主观体验和行为反应等。他（Lewis, 1971）认为羞耻感是一系列复杂认知活动的结果，是个体运用内化了的标准、规则、目标对情境和总体自我进行评价后产生的消极感受。Weiner 把羞耻感描述为是个体把消极的行为结果归因于自身能力不足时产生的指向整体自我的痛苦体验。Fergusson 和 Stegge 提出羞耻是“基于沮丧的、消极的或无助的情绪，由与自我相关的令人厌恶的事件引发”（Fergusson, Stegge & Damhuis, 1998, 62:827-839）。

Izard 从情绪分化理论的角度对羞耻感进行界定。羞耻感是指在实际或虚构的交往情境中，当个体的兴趣或愉快的情绪被突然打断，或者是个体突然意识到自己的不当行为时产生的情绪体验，此时个体有着强烈的自我意识和自我觉察能力（Izard, 1977:213-217）。情绪分化理论认为情绪是历史演

变的产物，有着重要的适应功能，包括重要的动机行为、社会交往的进行及有机体的发展等。情绪在特定的社会领域中标识人们的感受和意图的同时，也在构建着社会交往的特定模式。在此理论上，他认为羞耻感是一种基本的情绪，一种天生的情绪，有着代代相传的特定的面部和肢体语言，不是后天发展起来的。这一情绪产生时，个体能及时地改变或调整自己当时的状态，来促进或阻其社会交往和人际关系的发展。

关于羞耻感的德育功能的研究，多以描述性的论述为主，强调正常或适度的羞耻感作为一种道德情感，具有重要的德育价值。如 Ben-Ze'ev 认为“羞耻对道德行为而言可能是最强有力的推动情绪”“因为它与自尊紧密相连”……“羞耻感会阻止人们的不道德行为以免他们丧失自尊” (Ben-Ze'ev., 2000:527-529)；J.Wilson 也强调羞耻感作为道德动机的重要作用。更有研究者将羞耻感作为“社会道德准则的核心”和“道德良心”的重要组成部分，认为“羞耻感受是人类情感中唯一一种天生的道德情感，即使你有能力，也不能将它‘克服’或‘消除’”，因为它不但会促使人们遵循既定的道德规范，也是人们爱自己的一种表现——适当时候出现的羞耻使我们对自己的认识更加清晰，认识到自己是一级自己尊崇的是什么，从而完善自己 (Johannesen, 2002)。

也有学者认为，羞耻的产生更需要观众，个体所关注的不足的自我如何呈现在他人面前，因此，羞耻产生于公开化的情境中 (Tangney,1995)。羞耻是复合情绪，在一般诱发情况下，包含着多种不同的情绪成分，羞耻中包含较多的害怕成分，也有厌恶、痛苦以及兴趣和快乐 (彭迈克，1989)。羞耻的个体体验到沮丧、无助、渺小感和无能力感，并试图隐藏、逃避或消失自我 (L·A·玻文，2001:232—305)。当个体认为他们对所做的不良行为的后果负有责任时会感到内疚，而羞耻者却对此并不感到有任何的责任 (Tangney, 1995)。Abe 认为羞耻感使人从任务中退出，并抑制随后的行为表现，羞耻使人无地自容并带来巨大的痛苦，让人觉得自身毫无长处、没有任何价值。因此，与内疚感相比，羞耻感与适应不良有更大的正相关，是消极的 (Abe, 2004:38:85—104)。

关于犯罪与羞耻之间关系的新近研究中，Mandel 以正在服刑的罪犯为

被试，运用自我报告法探讨了羞耻感和内疚感的关系 (Mandal, Dhimi, 2005:1—9)。Wright 的研究支持了内疚和羞耻在犯罪行为中代表了不同的情感反应这一观点 (Wright, 2005)。而 Gudjonsson 的研究更进一步表明，内疚会促使性犯罪者招供所犯罪行，羞耻则倾向于抑制他们的犯罪动机，从而否认犯罪事实 (Gudjonsson, 2006, 13:203-207)。

但是，正如杰弗里 (Jeffery, 1960) 所指出的，在心理治疗哲学中有三个固有的假设：决定论、差异论和病理学。首先，决定论认为控制个体的外部因素：生物的因素、心理的和社会的因素或者是这三种因素的综合作用，导致了个体的行为；其次，根据决定论所得出的逻辑推论是犯罪人在某些方面是不同于非犯罪人的，这一差异可能同样来自于生物的、心理的或社会的原因；第三，根据病理学和差异论所进行的逻辑推断，犯罪人和非犯罪人之间的差异是异常的，造成这种异常的原因可能是犯罪人自身的 (生物的、心理的) 或者社会的，通过环境习得的。因此，在这样的逻辑推论下，犯罪人被描述成为环境的受害者，造成他们犯罪的原因可能是由于个体或者社会的错误与异常。所以，如果针对需要进行某种形式的干预、心理治疗或服务，对犯罪人及他们的犯罪行为进行治疗，就能结束这样的恶性循环。由此我们得出结论，个体是被迫犯罪的，他们无法自我控制，这与以理性快乐论和自由意志观念为基础的刑事司法体系至少在理念上是相互矛盾的 (Alper, 1998)，同样建立在社会学基础上的犯罪学也不太容易接受心理学的理论和观念。

二、犯罪学的观点

(一) 传统理论的缺陷

谈起青少年犯罪，人们自然会想起犯罪学理论对此的相关的理论解释。犯罪是人类社会的古老话题，犯罪学作为研究犯罪原因、预防和控制犯罪的年轻学科，迄今不过百余年的历史。由于犯罪学理论是解释、研究、预防犯罪的重要理论，因此学术大师们都力图构筑自己的理论体系。目前主要存在着两类犯罪学理论：“个人差异”理论和“结构/过程”理论 (Albert and Jeffrey, 1993)。个人差异理论反映了常识性观察结论，即认为某些人比另一些人实施犯罪的可能性大，而不论他们身处的环境如何。这些理论试图将个人特征确定为导致犯罪可能性差异的原因。结构/过程理论反映了另一种常识性观

察结论：某种环境比另一些环境产生高犯罪率的可能性较大，而不论身处其中的人们个人特征如何。这些理论因而试图将环境特征确定为导致犯罪率差异的原因。

但是，我们也应该看到，传统犯罪学理论大多在自身的学说范围内尚能够自圆其说，但往往存在着比较明显的片面性，或存在着过于简单和武断的痕迹。犯罪学发展的历史告诉我们，犯罪是学者们难以当作社会行为来接受的行为之一。因为通常把犯罪看成孤立的个人的现象，既便于研究目的的需要，又便于制定相应的对策。把犯罪行为设定为孤立的个人的失败，而与社会环境无关，同样有利于维护社会的现状。然而，社会并非学者们想象的那样单纯，违法犯罪现象亦非学者们描述的那样简单。实际上，许多犯罪学家也对此种设想提出了质疑。但一直到 20 世纪初期，犯罪学界才逐渐把犯罪作为一种社会现象进行研究，这种做法首先在美国取得了统治地位。这样，美国的犯罪学研究开始表现出特别强调社会因素的倾向，以及有异于欧洲犯罪学研究的风格。犯罪学家们将犯罪理解为是对某一种合理法规的违反，即把犯罪行为视为行为人置身于某一社会生活领域的结果。当然，在这之后所形成的犯罪学理论又绝大多数是从一元性层面来解释犯罪现象，如迈克尔·格特弗雷德森和特拉维斯·赫希等学者试图用单一的因素——自我控制的强弱，来解释全部形态的犯罪现象。

另一方面，我们也应该注意到，长期以来，世界犯罪学理论的研究和发展大都是以欧美国家的社会为背景或者依据。自 20 世纪 30 年代以来犯罪学研究进入了黄金阶段以来，几十年间从没有一种犯罪学理论顾及东方社会的犯罪现象，也因此，犯罪学理论在东方社会的适用性每每遭到质疑。

（二）重整羞耻理论的整合与创新

澳大利亚犯罪学家布雷斯韦特认为，犯罪是多种因素作用于个人的结果。要想将犯罪作为一种复杂的社会现象来解释，其解决办法常常在于运用多种因素的方法，而不是依靠那种根据特殊水准来解释的理论框架。犯罪是一种十分复杂的社会现象，传统的犯罪学理论以一元性理论层面试图解释所有形态的犯罪现象将是十分困难的，也是很难办到的。他在 1987 年对犯罪学一元性理论层面的可靠性提出质疑，主张应以整合的研究取向，借鉴不同

学派的犯罪学理论的合理部分，加以创新和发展，并最终将其学说概括为重整羞耻理论。因此，布雷斯韦特的重整羞耻理论是在不排斥犯罪学其他理论的基础上，将其他理论科学中的合理的精华部分吸纳、整合到自己的理论体系之中，从而构建的一个既共通又整合的崭新的犯罪学理论。该理论的基本观点认为，在一些文化中，把犯罪看成是羞耻的事情，并认为种犯罪羞耻的观念，有助于减少犯罪的发生。因此，他认为，为了预防和控制犯罪，应当在社会中复兴或者重整这种认为犯罪羞耻的观念。

1976年，美国著名犯罪学家克利富德指出，日本是世界上极少数在现代化过程中依然能够维持较低犯罪率的国家之一。对此，布雷韦斯特认为，“羞耻感”是日本民族文化的一个特点，而“羞耻感”在日本的犯罪控制实践中扮演了非常重要的角色。在这样的国家中，犯罪率极低。相反，在人为犯罪并不羞耻的文化中，人们在内心中也不憎恨犯罪，因为犯罪人在受到惩罚时，他们把自己看成是司法制度的“受害者”，而不认为自己干了令人羞耻的事情；他们把自己所受的惩罚看成是中立的陌生人根据其犯罪行为强加给他们的。布雷斯韦特正是在借鉴“羞耻感”概念的基础上，将其扩展为重整羞耻理论。但是需要说明的是，所谓的重整羞耻理论，并非是一个全新的概念，亦非布雷斯韦特的独创。早在1975年，日本学者森武夫即从心理测验的实证材料中，归纳出类似的结论。森武夫指出，有明显的证据显示，日本与欧美国家之所以在犯罪方面的差异如此巨大，其中的一个重要原因就是日本文化是“耻感文化”，而欧美文化则是“罪感文化”。两种文化在教育子女的过程与方法上存在很大差异，从而塑造了对犯罪的不同态度。其中，在“耻感文化”占主导地位的国家，必然导致社会保有较低的犯罪率。只不过森武夫并未将自己的观点冠之以“耻感”理论或“羞耻”理论之名罢了。

1. 整合

根据布雷斯韦特的解释，重整羞耻理论是在借鉴了犯罪学基本理论，如标签论、亚文化理论、控制理论、机会理论、学习理论基础上形成的。对于现存的犯罪学理论，重整羞耻理论较科学地吸收了这些理论的合理内核。

(1) **标签理论** 1938年，弗兰克·坦南鲍姆（Frank Tannenbaum）将米德（Mead）“作为一种社会构造物的自我”的观点和库利（Cooley）“镜中自

我”的理论（Cooley, 1902）相结合，作为其研究城市社区中的青少年和成人之间的冲突而得出的犯罪“标签理论”的理论基础（Tannenbaum, 1938）。他认为青少年很小的时候就已经将自己看作是街头玩乐团体中的一员。以象征性交互理论的语言来表达，这就是他们的“环境价值界定”。当青少年长到十来岁时，街头玩乐团体从事的刺激、冒险、危险、恐吓的日常活动日愈增多，这就激怒了社区中反感他们的成年人。成年人开始的时候“将这种情形界定”为“好孩子”做了“坏事”。当处于青春期的青少年与成年人之间的冲突继续持续下去时，成年人最后终于将这些青少年界定为坏人。这些青少年随后开始认同了这些界定，视他们自己为坏人，并开始从事部分坏的行为。坦南鲍姆认为：“人会变成他被人们描述成的那种人”（Tannenbaum, 1938:20）。1951年，利默特吸收了这种社会贴标签过程，提出了一般越轨理论（Lemert, 1951）。他认为犯罪行为 and 越轨行为的产生源于人们生活中的各种生物因素、心理因素，或者社会因素。例如，坦南鲍姆关于青少年犯罪源自城市社区中的青少年玩乐团体的论述即是此例。利默特将参与这些犯罪行为或越轨行为的行为人称为“初级越轨行为人”（Lemert, 1976）。这种越轨行为激起了其他人的特定反应，这种否定反应有从一种对行为的否定性反应转变成为对一种行为人的否定性反应的趋势。不愿或不能停止犯罪行为（也就是说，这种行为激起了社会的否定性反应）的行为人，在某些方面将会接受这些对他们自己的新的否定性评价，并以此改变他们的自我形象。这就是坦南鲍姆描述的贴标签过程，先是成年人将青少年的行为界定为坏行为，转而变成了将青少年本人界定为坏人，于是青少年就接受了对自己的这些否定性界定，并改变了自我形象。这种自我形象的改变是一种自我保护的举动，因为当别人将自己界定为犯罪人或青少年犯罪人时，自己也对自己作如此的界定，就会减少一些害怕感。利默特将已经接纳了越轨者自我形象的行为人称之为“次级越轨行为人”（Lemert, 1951:75-76）。对自己形象的重新界定，为他们全面地参加到越轨生活之中打开了方便之门，也使得他们能够投身于常业性的越轨行为之中。对于这种次级越轨行为人，利默特认为这些犯罪行为和越轨行为，不再是由人们生活中的各种生物因素、心理因素、社会因素造成的，而是由人们的自然形象直接造成的。贝克认为，一旦有人被贴上犯

罪人的标签，这种标签将盖过其它标签。从而别人就会首要的将这个人看作一个犯罪人（Becker, 1963:32-33）。由于公众对犯罪人的成见将迫使这样的人扮演犯罪人的角色（Becker, 1963:34-35）。例如，刑满释放人员因为有罪宣告不可能找到合法的工作，他们可能为了谋生被迫重新犯罪。最后那些已经被贴上犯罪人标签的人主要会与那些同样被贴上这样标签的人交往（Becker, 1963:37-39）。专门从事犯罪的集团的成员会增强彼此的相似性，其中的个人将不再保留无罪的形象，而倾向于认同犯罪人的自我形象。

对于标签理论，布雷斯韦特认为，仅仅打上羞恶、羞辱的烙印则会导致高犯罪率，而重整羞耻则会降低犯罪率。即他承认“烙印羞辱”的过程对被标签者的影响。某人一旦被打上羞辱的烙印，这个人更可能参与越轨亚文化群，就更可能实施犯罪行为。因此，他承认“羞辱烙印”可能增加其犯罪的概率。但是布雷斯韦特认为，重整羞耻的“标签”异于标签理论之处，在于他不是对越规者的排斥，不会有负面的影响，而且从某种程度上看，它具有降低犯罪的社会控制的积极、正面的效果。在此基础上，布雷斯韦特批评了过度理想化的标签理论。他认为，按照标签理论的做法，势必导致社会对非轻微犯罪的过度容忍，最终造成有害社会和谐发展的恶果的发生。因此，重整羞耻理论更强调社会共信的重要性。因为拥有一个共信的社会，是有效实施“重整羞耻”社会控制的基本因素，更是打击和预防犯罪的基石。

(2) 亚文化理论 亚文化理论试图从人们的社会文化背景中寻找犯罪的社会原因。由于它特别强调与不同于主流文化的亚文化群体的接触将容易导致犯罪行为，因此又称为亚文化群理论。许多研究表明，犯罪是一个人从所生活的环境中习得的。即使并没有从事过攻击行为的人，也会通过观察和模仿来学习攻击行为。虽然社会环境或主流文化总是试图劝导人们遵从社会规范，但是来自各方面的教导内容并非总是一致，父母、教师、同伴和其他社会主体所传达出的信号可能既有遵从的，也有越轨的。即人们所受到的教育通常是双重的，而当哪个方面占了上风，人的行为就会向哪个方面倾斜。如果走向犯罪的社会化强度超过走向遵从的社会化强度，一个人就会变成犯罪者。越轨是人们习得越轨规范和价值观的结果，因此，该理论特别关注人们的社会化过程和社会互动过程。在所有文化传递理论当中，最出名的就是萨

瑟兰的随异交往论 (Differentiate Association Theory) (Sutherland and Cressey, 1939)。在萨瑟兰的理论里，导致犯罪行为真正原因是赞同违法的观念这种思想观念。亚文化理论重点研究的也是思想观念在导致犯罪行为中的作用，研究这些思想观念在通常社会状况下的来源，而不是社会环境，直接导致了犯罪行为的发生。

布雷斯韦特认为，社会上的某些特殊人口群体非常容易被他人冠以不良的标签，很容易被人为的与犯罪行为相联系、相结合在一起，进而被社会系统剥夺许多合法的取得成功的机会。这些已经被标签而无法通过合法渠道借以获得成功的特殊人口群体，自然会像贝克尔所说的那样：“这些被流放者很自然的结合在一起，并制造了自己的亚文化，以提供对偏差行为的社会支持。”因此，导致犯罪亚文化产生的主要原因是标签理论的“烙印耻辱”。虽然我们实在无法否定犯罪亚文化的客观存在，但重整羞耻感理论并不同意科恩所持有的犯罪亚文化具有与主流社会“完全相反”的价值观念的看法，因为在低阶层青少年中，想简单的用“价值系统”的概念解释清楚该群体犯罪高发这一特殊现象，是极其困难的。所以，犯罪亚文化理论除了必须与标签理论相结合外，更应当与机会理论、学习理论相结合，才会有实际意义。前者着重于合法机会的被剥夺，因而催化犯罪亚文化的形成；而后者则着重于因犯罪亚文化的形成强化犯罪行为的彼此学习而实际参与犯罪活动的事实，从而扩大了非法机会可能性，进而诱发社会违法犯罪行为的发生。从大量的被害调查的资料中发现，大多数的成年人犯罪，表面上看是个人行为。即使如此，这些犯罪者多是属于“规范松散团体”的成员，他们往往通过该团体相互学习和传授犯罪知识以及犯罪技巧，才最终学会了犯罪。

(3) 控制理论 在赫希 1969 年出版的题为《青少年犯罪原因论》一书中，他认为没有必要解释青少年犯罪的动机，因为“我们都是动物，因此所有人天生就有可能犯罪” (Hirschi, 1969:31)。他提出了一种综合性的控制理论，根据此理论，诸如家庭、学校、同伴等社会团体之间具有紧密联系的青少年实施犯罪的可能性较小 (Hirschi, 1969:16-34)。

布雷斯韦特把它视为一个可资借鉴的十分重要的犯罪学理论，它在重整羞耻理论中占据着非常重要的地位。布雷斯韦特认为，具有强烈社会联系的

人，更有可能重整羞耻感，更不可能实施犯罪行为。他在研究中借用了赫希控制理论的奉献和眷恋两个概念。他赞同赫希关于低教育程度和低职业抱负的人，不会对父母、学校、家庭、邻里和单位有较高等度的依附性的观点。同时，他又对赫希关于“眷恋”的观点提出了疑问，认为“眷恋”只不过是有效控制社会的“必要条件”，而非“充足”的条件。因为赫希只是简单的说明“眷恋”能减少犯罪行为的发生，而没有进一步区分不同性质的“眷恋”在社会实践中的不同作用。布雷斯韦特进一步引用了帕森斯和钱伯曼等人的研究成果，指出“发展心理学的研究文献告诉我们，在充满爱心的家庭里，父母亲作为家长并不会常常用强有力的‘眷恋’来对待子女，而是辅之以有效的社会控制手段；相反，一个充满溺爱或放纵的家庭里，父母亲则往往无法采取有效的方法去正确教育子女。”同时，如果父母简单地采取“支配式”或“命令式”的方法对待子女的话，往往会使子女产生强烈的反感和抵触情绪。布雷斯韦特认为，“眷恋”和“奉献”只有当它们与“重整羞耻”相结合时，才会具有预防和减少社会犯罪的功能。

布雷斯韦特完全赞同伯克斯批评控制理论只能解释轻微违法犯罪行为的观点。他认为，只有整合控制理论（以解释初级越轨、次级越轨行为）、标签理论（以解释烙印耻辱如何制造继发越轨、二级偏差行为）、犯罪亚文化理论（以解释社会环境如何使继发越轨、二级偏差行为得以持续发展），才能创造出更具有说服力的犯罪学理论，而“重整羞耻理论”则恰恰是这样一种具有明显共通性的犯罪学理论。

(4) 机会理论 机会理论最初是由埃米尔·迪尔凯姆提出来的，用于解释不同国家和社会群体中的不同自杀率(Durkheim, 1897(1952))。默顿则通过把“规范”分解为“一个社会的文化目标”和“满足这个目标的合法手段”这样两个部分，揭示了它们之间所存在的张力，并认为这一张力最终将使某些人群走向越轨和犯罪(Merton, 1938:672-682)。克洛沃德和奥林通过提出“非法机遇结构”这个概念，对默顿的失范理论进行了扩展(Cloward & Ohlin, 1960)。克洛沃德假定社会没有为犯罪青少年提供改善他们经济地位的合法机会。他认为，如果出现非法机会，这些青少年将倾向于组成“犯罪”团伙，犯罪团伙的重心是获取经济利益。但是，如果既没有合法机会也没有

非法机会可用于获取经济收益，则这些青少年的“挫败感和不满感”将会增强。并且，机会的缺失实际是社区社会组织（无论合法的还是非法的组织）缺乏的征兆，这也意味着青少年的行为将受到较小的控制。在这种情况下，青少年极有可能形成一个暴力的、或者“与社会冲突的”帮伙去表达他们的愤怒。这就是科恩描述的“不带功利性目的的、带有恶意的、否定社会的”青少年行为的形成动因。

布雷斯韦特所持观点大体与斯格维和赫斯德的观点相一致。他认为，具有违法犯罪行为的青少年的确较之于一般正常青少年感觉自己缺乏足以通过合法手段获得成功的渠道和可能。他进一步指出，机会理论必须与标签理论相结合，才能够说明在相同的社会环境中，为什么某些特殊人口群体，如青少年、男性等人口群体，会成为犯罪行为的高发群体；机会理论只有进一步与犯罪亚文化理论结合，才能够科学地运用这一理论来解释犯罪亚文化的形成以及犯罪行为的交叉感染力的深层原因。不过，布雷斯韦特特别说明，并不是所有合法机会的被剥夺一定会经由犯罪亚文化而导致犯罪行为的发生，也不是所有的非法机会都是由犯罪亚文化所衍生的。比如，一个强奸犯可能因为被害人拒绝与其有合法的性行为而萌发强健的动机，导致强奸行为的发生。与此相反，一个强奸犯的强奸行为的发生，也可能是受到社会上以合法的面目存在的色情传播媒体——事实上是一种对女性不良暴力亚文化所产生的影响。

(5) 学习理论 该源自于萨瑟兰关于犯罪学习的内容的论述，主要观点是“犯罪行为既可以在具有强化作用的或者辨别性的非社会环境中习得；也可以通过社会互动习得，在此种社会互动中，他人的行为对犯罪行为具有强化作用或辨别作用”（Burgess & Askers, 1966:146）。除了人们与他人之间的“社会互动”可以增强犯罪性以外，社会环境自身也能增强犯罪性。但是“对犯罪行为学习的主要部分，发生在构成个人主要强化源的群体中”（Burgess and Askers, 1966:140），社会学习运作的“典型”顺序，即犯罪行为是通过不同交往、价值观、模仿、社会强化的顺序而被人们接受的，其后又通过社会的和非社会的强化得以巩固（Akers & Krohn, 1979; Akers, 1992）。

布雷斯韦特将该理论用于对犯罪行为的学习和对良心（重整羞耻）的学

习两个方面，而不是沿用过去的学习理论片面强调对犯罪行为的学习上。在对犯罪行为的学习方面，布雷斯韦特指出，当某一个体参与犯罪亚文化时，他就很容易从中学到如何寻找利用犯罪的时机，如何对自己的犯罪行为进行诡辩；当违法犯罪行为人相处并结为团伙或集团时，更会增加诱发犯罪的机会。在对良心（重整羞耻）的学习上，他认为，人类并非单纯根据处罚和奖赏来衡量与评判所有行为的结果才据以行事。“良心”的发展是最明显的例子。纵使人类会受到生物意义上的原始趋力的影响，以及受到对利弊得失计算后果的影响，但是人类仍能抗拒这些诱惑而决定依“良心”而行事。布雷斯韦特认为，决定个体从事犯罪行为或不从事犯罪行为的关键所在是“羞耻”感，以及对“羞耻”的认知程度。如果某一个体受到强烈的“烙印羞耻”，则该个体极易自暴自弃而从此滑入犯罪亚文化群体，习得犯罪行为，最终走上犯罪的道路。相反，如果某一个体是受到“重整羞耻”的洗礼，则该个体自此而习得“良心”，重整羞耻而不易踏上犯罪歧途。

2.创新

在重整羞耻理论中，“羞耻”的概念居于核心地位，布雷斯韦特在两种意义上解释羞耻的概念。A.羞耻（shame）。这是指人们（特别是犯罪人）产生的人违反最可耻的内心情感。在这种意义上，可以译为“羞耻感”。B.羞恶（shaming）。这是指让人们（特别是犯罪人）产生羞耻感的过程。羞恶是由一系列行为构成的，即通过由司法机关、社会公众等进行的行动，使犯罪人以及其他产生认为犯罪羞耻的强烈情感体验。布雷斯韦特进而将羞耻分解为“烙印羞耻”（或译为烙印化，意思是指受到羞恶的犯罪人产生强烈的羞耻感或越轨感的现象）和“重整羞耻”（或译为重新整合，意思是指羞恶者（羞恶犯罪人的执法者和社会公众）向遭受羞恶的人（犯罪人）保证，如果他们认错改正，社会就会再次接纳它们的过程）两个重要的概念（Braithwaite, 1989）。

布雷斯韦特指出，人类社会对不良行为的非难犹如光谱，是有程度差别的。这个光谱可以从温和的说教到依照刑法给予严厉的刑事处罚，是违法犯罪行为人，包括犯有一般性错误的人，受到不同程度、不同性质的惩罚，使其深感羞耻。这种程序，实际上也是对其不良行为的一种斥责方式。“重整

“羞耻”是对该行为所采取的一种比较轻微的指责方式，而“烙印羞耻”则是对该行为所采取的一种严厉的处罚性指责。两者从表面上看，性质完全一致，只不过两者之间在程度、规模与强度上有所不同而已。然而，深入分析，我们就会发现，两者的作用于实际效果却有着天壤之别：“重整羞耻”有助于减少犯罪行为的发生，而“烙印羞耻”则在某种意义上会增加犯罪行为的发生。布雷斯韦特指出，“羞耻”是最强有力的社会控制器，只要不被误用成“烙印羞耻”，就可以发挥积极的社会功能。

然而，在此应当特别指出的是，无论是在个体层面，还是在社会层面，“羞耻”都可能转化为“重整羞耻”或者“烙印羞耻”。

在犯罪学研究实践中，如何去区别“重整羞耻”与羞辱、羞恶是一个十分重要的课题。“烙印”原是古代的一种刑法措施，指在犯人的脸上刺伤记号或文字并涂上墨，使其痕迹难以除掉。因此，无论他走到哪里，都会使人对其罪犯身份一目了然。这实际上是对犯罪人的人身侮辱性惩罚。借用此义，布雷斯韦特认为，“烙印羞耻”是对行为人不尊敬的、带有污蔑性的一种持续不断的贬斥（degradation）过程。在这个过程中，给犯罪人打上“邪恶的人（evil person）”的烙印，并且把“邪恶的”犯罪人从社会中驱逐出去。这种对违法犯罪行为人采取的歧视性、敌意性之举，并不会在违法犯罪行为人受到罪有应得的惩罚之后，社会给予宽容的接受，反而会将他们烙印为邪恶之人而排斥于主流社会之外。

与“烙印羞耻”不同的“重整羞耻”，虽然也会对违法犯罪行为人给予斥责乃至罪有应得的惩罚，但是“重整羞耻”对违法犯罪行为人的责难基本上仅限于过程之中，而且是善意的、正面的、适度的，并最终当违法犯罪行为人承认错误，认罪服法并悔过自新之后，对他们给予谅解与接纳，并为他们提供整合于主流社会的机会，使他们重新走进正常人的生活而融入于社会之中。此外，对犯罪人的羞恶必须是简短的、有控制的，必须有宽恕、道歉、忏悔的“仪式”。

“烙印羞耻”的最终结果是将那些犯有轻微偏差行为的人，推向违法犯罪的深渊，特别是当他们合法获得成功的机会被剥夺殆尽，通向犯罪亚文化之途唾手可得的时候，这些人会因此而不得不开始职业违法犯罪的生涯。相

反，“重整羞耻”就个体层面而言，可以减低那些有轻微偏差行为的人，尤其是那些初次实施轻微违法行为的人深陷犯罪亚文化的可能性与重新违法犯罪的几率；就社会层面而言，“重整羞耻”扮演着遏制犯罪、削弱犯罪亚文化价值取向、强化个体与社会对犯罪行为排斥力的角色。重整羞耻对于预防和减少犯罪的效果，会在当行为人承认自己的错误，并为自己的不良行为自感羞惭之际达到最佳。因此，在预防和减少犯罪行为发生的实践中具有重要的作用。

综上所述，重整羞耻理论认为，在人类赖以生存的社会环境中，有诸多的因素会增加个体的“互赖”程度，其中最重要的因素是年龄低于 15 岁或者高于 25 岁、已婚者、有固定合法职业者以及具有接受较高教育程度、对所从事的职业充满信心和抱负者。具有较高程度“互赖”的个体也会因此而较容易受“羞耻”的社会控制的影响。更重要的事，一个拥有众多较高程度“互赖”个体所构成的社会，也同样将会是一个具有较高程度“共信”的社会。在这样的社会里，“羞耻”的社会控制力将会是广泛而强大的。相反，“都市化”和“居住流动性”越高，社会“共信”的程度就会越低。“羞耻”对个体不良行为的责难方式及其强度，可以在个体层面或社会层面转化为“烙印羞耻”或“重整羞耻”，在“共信”程度较高的社会里，“羞耻”转化为“重整羞耻”的几率较高，因而，这样的社会违法犯罪行为通常较少发生。因为在这样的社会里，人们对个体不良行为者的责难不是排斥性的、羞辱性的，而是立足于令其知错能改，在此基础上社会给个体以悔过自新的机会，将其重新接纳，整合于社会主体，从而达到预防和减少犯罪，维护良好社会治安秩序的目的。

布雷斯韦特认为，为了预防犯罪，社会必须鼓励“重整羞耻”。他曾和马格福德（Stephen Mugford）一起报告了澳大利亚对少年犯罪人应用重整羞耻技术的尝试。在一项开放性的计划中，将少年犯罪任何被害人召集到一起，以便让犯罪人体验到羞耻；同时，将少年犯罪人与他们的家庭成员、同辈朋友召集到一起，以便帮助少年犯罪人重整羞耻感。

与此相反，在较低程度“互赖”和“共信”的社会环境中，“羞耻”则往往以“烙印羞耻”的形式出现。由于这种方式是建立在对具有不良行为者

给予排斥的理论基础之上，所以其后果必然导致犯罪亚文化对这一特殊群体的吸引力。他们基于对主流社会的绝望，而被迫更深地卷入犯罪亚文化，从轻微越轨行为者，滑向违法犯罪的行为人；从一般违法犯罪者滑向惯犯、累犯等职业犯罪者的行列，最终跌入犯罪的深渊而无力自拔。这样的结果，社会衍生出更多的犯罪机会以诱惑这些参与者更强烈的犯罪欲望，社会犯罪高发，社会治安秩序每况愈下，公民缺乏起码的安全感，就成为自酿的恶果。

此外，社会上某些特定的人口群体，由于通过合法渠道获得成功的机会被主流社会所剥夺，这些原已经被标签的社会成员（如刑满解教人员），更容易结成犯罪亚文化团体，支持其成员的犯罪行为。不良团体成员之间相互传授犯罪的动机、犯罪的技巧以及逃避刑事处罚的反侦查技能，甚至结成犯罪团伙或犯罪集团，共同实施违法犯罪活动，严重危害社会。这种结局的出现，显然是社会过分强调“烙印羞耻”造成的。

小结

对于上述不同的观点，采取极端的态度（认为不赞成就是反对）是“愚蠢”的，“任务就是要把这些各种各样的真理汇集起来，使它们成为统一完整的真理。”正如马斯洛在谈论人本主义时所说，“机械论的科学（行为主义）并非谬误，只是太狭隘；佛洛伊德为我们提供了心理的病态的那一半，而我们现在则必须把健康的另一半补上。”（时蓉华，1989：175-176）

因此，相关不同理论的回顾，并不是要从根本上否定原有理论主要观点的内涵，而是要整合理论之间的不同的基础理论假设，澄清被整合的各种理论中的元素概念，将原有理论的基本观点给予强化或发展。整合和共通已成为当今犯罪学发展的主要趋势，前面对于布雷斯韦特理论的褒奖，并不意味着整合的结束，而是为本研究提供了可行的途径和方向。

第三节 耻感的产生与发展

一、耻感的产生

西方的道德自我研究，是从“self”和“ego”两条主线出发的。在心理学领域，有两个高度不同的概念都被译成自我。一个是“self”，被译成自我，指个人的反身意识或自我意识(self-consciousness)。西方绝大多数心理学家关于自我的讨论，从詹姆斯(James)到库利、米德(Mead)，从罗杰斯(Rogers)到伯恩斯、施奈德与坎贝尔、格根(Gergen)，都是在这一意义上进行的。而在道德自我上，皮亚杰、科尔伯格有所涉及。

另一个是“ego”，它是弗洛伊德精神分析理论的核心概念之一。弗洛伊德的超我是道德自我的开创性研究，在弗洛伊德的概念体系中，ego直接与无意识的心理活动相联系。之后，荣格、弗洛姆等对道德自我作出了重要贡献，卢文格、诺伊曼等人进行了拓展。

弗洛伊德把人格结构分为本我、自我、超我三部分。其中超我包括两个方面：一方面是通常所说的良心，另一方面是自我理想。良心和自我理想的形成是为了对自我起到监督的作用。良心负责对违反道德标准的行为进行惩罚。自我理想坚守的是道德原则。如果一个人的道德行为和他的道德理想不一致，他就会产生羞耻感；如果一个人实现了这个道德理想，他就会产生满足感和自豪感。

超我是人格结构中代表理想的部分，它是个体在成长过程中通过内化道德规范，内化社会及文化环境的价值观念而形成的，其机能主要是监督、批判及管束自己的行为，超我的特点是追求完美，所以它与本我一样是非现实的。超我大部分也是无意识的，超我要求自我按社会可接受的方式去满足本我，它所遵循的是“道德原则”。超我是指人格的最文明、最道德的部分，是“道德化了的自我”，它处于人格的最高层，根据“至善原则”而活动。它是家庭、学校、法律、道德等整个社会道德原则作用于“自我”的产物，是在人的童年早期就发展起来的。

弗洛伊德认为，儿童的道德自我发展与儿童早期跟父母感情的联结有密切的关系。当幼儿在和父母以及其他成人相比较的时候，感到自己软弱无能，

于是他就以这些“大人”为榜样通过“模拟作用”，建立自己所希望的一种理想的“自我”。他假设儿童道德自我发展的过程是一个逐步内化的过程。父母很早就向儿童提出了社会化的要求，儿童将父母的批评或社会化的批评内化成“良心”或超我。良心的发展可以帮助儿童在父母不在时也能按道德规范来行动，抵制外界的诱惑。关于良心的形成，弗洛伊德认为孩子在大约五岁的时候，开始把父母亲的教导(什么是该做的，什么是不该做的)内化，逐渐地和“自我”结合起来。他把这种内化的父母亲叫作“超我”，也就是良心。道德自我意识中的超我包括道德和法律责任期待，个体今天承担责任是为明天的行为做基础。

弗罗格尔(Flugel)认为，良心来源理想化的自我，其根源在自我意识中可以追溯到最早的自恋时期，这一发展最终成为自我理想。根据科尔伯格的研究，儿童的良心的发展是从权力遵奉的道德开始。然后，在顺利的情况下，发展到自我评价的标准。在特殊的情况下，发展到公正的无私标准。随着儿童道德认知的成熟，儿童可能会形成“道德同一性”的萌芽状态，这种萌芽状态可能会对儿童的良心发展产生较大的影响。研究表明，良心出现于6岁。良心的形成是道德同一性形成的一个重要标志。作为向导的良心，和道德自我发展紧密地缠绕在一起。但道德同一性和良心不同，实际上，这两个术语来自不同的领域。良心作为一种重要的社会情感，它的最基本层面涉及到自我批评的情感成分，主要是负面成分，包括羞耻、惭愧和内疚。

关于儿童早期道德人格，不管是来自皮亚杰和科尔伯格的道德认知观点，还是来自早期精神分析、社会学习理论视野，童年早期的道德在性质上不同于晚期。儿童早期的道德主要反映的是和亲密的人的关系，如与父母之间的关系。传统道德理论认为，童年早期的道德更多来自外化，主要是对父母遵从的焦虑和逃避惩罚，科尔伯格把早期道德描绘为前习俗的。对于儿童后期的道德，皮亚杰认为是来自自我中心，即是以自我为取向而不是他人取向的动机。进入学前期以后，儿童逐渐产生了各种道德感，如同情感感、互助感、尊敬感、羡慕感、义务感、羞愧感、自豪感、友谊感等等。3岁前只有某些道德感的萌芽，3岁后，随着儿童交往的发展，成人不断对儿童的交往行为提出要求，使他们逐渐掌握了各种行为规范，道德感也逐渐发展起

来。

儿童最初获得的关于是非、好坏和善恶的观念，是在同别人的交往中从掌握具体的道德行为开始的。在这种日常生活中，儿童逐步地将一定的行为同表扬、赞许、认可或惩罚、斥责联系起来，懂得了行为的好坏、是非，产生了初步的道德观念。随着年龄的增长，儿童开始走出家庭，步入社会，以前他们接触的主要是家庭成员，现在则是众多的朋友、同学、老师以及社会上许多方面的人，广泛的交往以及接受思想品德教育使儿童的道德观念得到了进一步的丰富和发展。

二、青少年道德发展的阶段性

青春期中道德发展，是价值观发展中被研究得最为广泛的一个课题。到目前为止长期占据着主导地位的一种理论观点，是以皮亚杰的认知发展理论为基础的观点。在皮亚杰看来，或者说从认知发展理论的观点来看，其中重要的是思维的结构或者组织的转变，而不是其内容的变化。源于认知发展观的道德所强调的也是个体在做出道德决策时所使用的推理类型的转变，而非他们做出的决定内容的转变，或者他们继而所采取行动的变化。尽管以认知发展观点为依据，对道德问题最先进行阐述的是皮亚杰本人，但是此后，劳伦斯·科尔伯格（Lawrence Kohlberg）对此理论进行了扩展，而且科尔伯格的工作同青春期阶段的道德发展也有着紧密地联系（Eisenberg & Morris, 2004; Turiel, 1998）。

皮亚杰把儿童的道德判断区分为他律和自律两个水平。把儿童的道德发展划分为四个阶段，即阶段 1：前道德阶段(出生—2 岁)；阶段 2：他律道德阶段((2-8 岁)；阶段 3：自律道德阶段((8-10 岁)；阶段 4：公正阶段(10-12 岁)。皮亚杰通过道德判断力的发展来研究儿童道德品质的发展，是他在这个领域研究的一个特色。皮亚杰关于道德判断的研究实质上是发现了一个变化序列，在这一变化序列中，关键性的变化发生于 10 岁到 11 岁之间。在 10 岁或 11 岁以下的儿童，他们把道德规则看成是固定的、绝对的，是由成人规定或上帝传下来的，道德判断多以后果为依据，处于道德他律阶段，而 10 岁或 11 岁以上的儿童则具备了一定程度的相对论观点，将道德规则看成是允许改变的东西，道德判断多以目的为依据，处于道德自律阶段。

科尔伯格开始沿袭皮亚杰的路线研究儿童道德发展的问题。科尔伯格发现，皮亚杰关于道德发展的理论似乎只能研究道德规则相对变化这一深度，有关道德判断的问题应该是在整个青年期都在过渡和发展，于是科尔伯格在皮亚杰的基础上，将道德发展的研究扩充到青少年乃至成人。在科尔伯格的道德发展的研究中，核心是其对儿童道德认知发展阶段的划分和界说。他把道德发展划分为三水平六阶段，即：水平 1：前习俗水平((0-9 岁)；水平 2：习俗水平(9-15 岁)；水平 3：后习俗水平(16 岁——)；阶段 1：以惩罚和服从为定向的阶段；阶段 2：以工具性相对主义为定向的阶段；阶段 3：以人际和谐一致为定向的阶段；阶段 4：以社会秩序和法则为定向的阶段；阶段 5：以社会契约和个人权利为定向的阶段；阶段 6：以普遍的伦理原则为定向的阶段。他构建了比皮亚杰更严谨的从他律向自律转化的道德发展阶段说，形成了道德认知发展理论的系统体系。

科尔伯格对道德发展的研究主要集中于道德判断上。他之所以把研究集中在道德判断上，是因为他认为相对于其他道德因素：道德情感、道德意志、道德行动(它们可因时因地发生改变)，道德判断因为以认知为基础，它的水平是不变的，是相对稳定的，不会倒退和丧失。在影响道德行为的因素中道德判断尽管不是决定道德行为的唯一因素，却是唯一同道德问题密切相关的因素，是决定道德行为的最根本的因素。在关于道德判断的研究上，科尔伯格的主要贡献是：其一，区分了道德判断的内容与道德判断的结构；其二，认为道德判断的结构限定道德发展的阶段。道德判断是人在一定道德情景下形式与内容的“道德运算”。与皮亚杰的逻辑运算一样，这种运算包括内容和结构两方面。内容指思考了什么，包含相关的道德事实，供参照的道德观念及其相应的看法，具体指个体在对道德两难故事反映中所用的问题、规范和要素。

也许科尔伯格最广为人知的两难问题，是那个关于一个男人不得不在为了拯救他的妻子而去偷药，和让他的妻子继续病下去之间做出选择的例子：

在欧洲，一位妇人因为一种非常严重的疾病（一种罕见的癌症）而濒临死亡的边缘。丈夫觉得有一种药也许能救她的命。这种药就是同一个镇子里的一位药剂师最近发现的一种镭元素。制作这种药成本昂贵，但是药剂师的

开价要十倍于他制作此药的成本。他为了这些镭要支付 200 美元，而很小剂量的药却开价 2000 美元。这位病妇的丈夫海因茨向每一个他认识的人都借过钱，但是他一共只拿到了大约 1000 美元。这只是药价的一半而已。他告诉那位药剂师他的妻子就要死了，请求他以低价卖给他，或者能让他以后再付钱。但是这个药剂师说：“不。我发现了这种药，我要拿它来赚钱。”海因茨绝望了，他闯入了这个男人的药房，为他的妻子偷出了药。这位丈夫该这么做吗？这样做是对是错呢？

在科尔伯格看来，无论你是否认为海因茨应该偷药，这些都不如你得出答案背后的推理过程来得重要。科尔伯格的理论认为，随着个体关于道德问题的推理能力的发展，此推理过程会变得更为精深。具体地说，科尔伯格提出，道德推理的发展有三个层次：前习俗水平的道德推理，这在儿童期的大多数时间里占主导地位；习俗水平的道德推理，这个往往在儿童期晚期和青春期早期占主导地位；后习俗水平的道德推理（有时也被称为原则性道德推理），这会在青春期或者成年早期的某一时刻出现。

前习俗水平的道德推理的特征，是以外部的或者客观的时间为参照的。前习俗水平的道德推理并不是以社会标准、规则或者习俗为基础（因而被称为前习俗水平）。在此阶段的儿童处理到的两难问题的方式，是关注和不同行为选择联系在一起奖惩状况。一个前习俗水平的儿童也许会认为，海因茨不应该偷药，因为它会被抓住然后投入监狱。另一个孩子则可能会认为，海因茨有权去偷药，因为如果他就这样让他的妻子死去的话，别人会对他发怒的。在每种情况中，前习俗水平的思考者首先关注的主要是海因茨的选择会给他带来何种后果。

针对道德水平的习俗水平的思考，并不如此关注实际的奖惩会是如何，而是如果个体以这种方式行事的话，他人会如何来评判者个人。在习俗水平的道德推理中，他人期望个体扮演的角色，以及社会准则、社会制度和社会风俗等都具有特殊的重要性。评判某人的做法是否正当的依据是，如果他这么做的话能否得到他人的赞许，并且有助于维持社会的秩序。但是，在此阶段社会准则的合理性却未受质疑——维持和遵守社会的秩序是一个人应尽的责任。一个习俗水平的思考者可能会认为，海因茨不应该偷药，因为偷盗

是违法的。而另一个人则可能反对这种观点，认为海因茨有权偷药，因为这是一个好丈夫所应该做的。从大多数关于道德推理的研究来看，大多数青少年和成年人只要是以习俗水平的方式来进行思考的——他们是根据一系列假定人们应当遵循的规则来作出有关道德问题的决策的。

后习俗水平的推理相对而言就较为罕见。在这一推理水平上，社会规范和习俗被看成是相对和主观的，而非绝对和确定无疑的。人们也许有道德责任去遵循社会的行为规范，但只有当这些规范有助于并服务于道德的目的时才会如此。因此，在有些情况下，惯常的做法应该受到质疑，而更为重要的原则——比如说，正义、公正或者人类生命的神圣不可侵犯——则要优先于已经确立的社会规范。比如说，一种后习俗水平的反应可能是海因茨不应当偷药，因为这么做破坏了社会成员之间订立的一种心照不宣的契约，而这一契约赋予了每个人追求自己生活方式的自由。但是，另一个思考者的反应也可能是海因茨有权偷药，因为某个人的生命正岌岌可危，而维持人类的生命要比维护个人的自由更为重要。习俗水平的道德思考是以社会规范为依归的，而后习俗水平的道德思考则是以涉及面更广的抽象原则为基础的。因此，后习俗水平推理的发展，和关于价值观自主性的探讨具有紧密地联系。

科尔伯格认为一般的社会经验和社会激励是比智力因素更为重要的影响道德判断发展的另一个必要非充分条件，并称之为角色扮演机会，认为它属于社会认知范畴。因为尽管智力因素是道德发展的一个必要非充分条件，但它并不能直接导致道德发展，而角色扮演机会就成为了逻辑发展阶段与道德发展阶段间的桥梁。“正象道德发展有一个道德阶段 1——道德阶段 2——道德阶段 3 这样的纵向运动程序那样，这里还存在着一个从逻辑发展——社会知觉——道德判断这样的横向发展序列。个体道德发展首先要达到逻辑阶段，……然后，个体发展达到社会知觉或角色扮演的水平，……这种横向发展序列的最后一步是道德行为”（科尔伯格，2000：97）。这是因为，实质上，道德反映的是个体之间或个体与社会之间的一种特殊关系。若个体意识不到他人利益与观点的存在，就不会在行动时考虑他人的利益和观点；若个体意识不到那种代表着社会利益的观点的存在，那这种观点就只能是在外在于他自己的东西。而角色承担机会能使个体领会意识到他人的态度、思想和情感，

把自己放到他人的位置上去考虑问题。这就为道德判断的发展提供了一个更为直接的机会。

研究已经证实了科尔伯格的看法，即在儿童期和青春期中，道德推理会变得更为原则化（Eisenberg & Morris, 2004）。而且，这种发展看来是以科尔伯格所描述的顺序进行的（Colby, Kohlberg, Gibbs & Lieberman, 1983）。在儿童的反应中，前习俗水平推理占了绝大部分；习俗水平的反应在前青春期中开始出现，并会延续到青春期中期阶段；而后习俗水平的推理则要到青春期晚期才会出现。根据科尔伯格的理论，当青少年发展到了“做好准备的状态”——当一种阶段的推理形式在他的推理中占据了主要地位，而更高层次的推理形式也占了一席之地——并且当他接触到他人（比如说父母和同龄人）所表现出的更高水平的推理类型的时候，他们就会逐渐发展出更高层次道德推理形式（Eisenberg & Morris, 2004）。道德推理的发展往往会遵循这样的模式，即个体从一种固化的阶段（此时他们的推理形式稳定的保持在某一特定的阶段），进入一个过渡时期（此时他们所处的推理阶段具有更大的多变性），再进入一个新的固化阶段（此时推理形式又稳定了下来，但是要比前一个固化阶段所使用的形式高一个层次）（Walker, Gustafson & Henning, 2001）。

皮亚杰认为，进入具体运算阶段以后的儿童(约 12 岁左右)，其道德判断是自律的，那么从此时开始儿童的道德就达到了成熟水平。科尔伯格对此是大力批评的，他认为 12 岁左右的儿童，其道德品质远达不到充分自律和成熟的水平，其道德推理能力还需进一步发展。因为道德成熟是“一种能用道德原则进行判断的能力”（李正云 李伯黍，1992）。道德品质从青年期到成年期一直是在逐渐发展并日臻完善的。科尔伯格认为皮亚杰在儿童的自律判断中过多塞进了象平等主义和功利主义一类的道德属性。基于这种考虑，科尔伯格把研究扩展到了青年期以后。

尽管并非所有个体都会在青春期进入后习俗水平的道德推理发展阶段，但是在青春期中，人们的确开始更为注重更为抽象的价值信念和道德原则（Rest, Davison & Robbins, 1978: 263-279）。而且，如果你向不同年龄的个体阐述他人的道德论证的话，那么在科尔伯格的框架中更高级的论证往往

更容易使年龄较大的青少年信服。因此，在青春期阶段，后习俗水平的道德推理的吸引力逐渐增强，而前习俗水平的和习俗水平的道德思维的吸引力则在衰退之中。引人关注的是，后习俗水平的道德思维的吸引力似乎既会由于年龄的增长而增强，也会因为接受学校教育数量的增加而增强，大多数成年人在正规教育结束之后，道德推理水平的发展就会进入一个平稳时期。

三、道德推理与道德行为

使用较为高级的方式来对假想性的道德问题进行推理是一回事，而根据自身的推理做出相应的举动却是另一回事。毕竟，人们往往会说的是一回事，做的又是另一回事。有些评论家认为，尽管科尔伯格的理论也许为我们了解人们是如何思考抽象和假设性的两难问题，或者生与死的问题，打开了一扇窗户（海因茨的故事就是一例），但它并没有非常清楚地告诉我们，人们对于日常问题的推理过程是如何的，也没有告诉我们，当人们发现自身处于可能引发到的思考的情境中时，会作何反应。

但事实是，关于科尔伯格理论的研究已经对这些批评作出了很好的回应。比如说，对于其中的第一个关注点，研究表明，人们对于生死两难问题的推理方式，同他们对日常生活中实际遇到的道德两难问题进行推理的方式是有对应关系的（Eisenberg & Morris, 2004; Walker, Vries & Trevethan, 1987）。而对于第二个关注点，许多研究表明，尽管个体并非总是以他们道德推理所作的结论来行事，但是平均而言，能够以较高水平的道德思维进行推理的个体，出现反社会行为的可能性较小，不大可能骗人，不大可能屈从于他人的压力，更为宽容，参与政治抗议活动的可能性更大，也更可能在他人需要帮助的时候伸出援手。相反，以较低水平的道德思维进行推理的个体则更为好斗，对于暴力活动更可能抱有一种接受的态度，而且对于他人的不轨行为也更能容忍（Eisenberg & Morris, 2004）。

当然，道德行为和道德推理并不总是相伴而生。我们中的大多数人都曾身处这样的情境之中：我们发现我们的举动不如我们想要做得那么符合道德规范。但是，在有的研究者看来，我们不应期望道德行为能够完全与道德推理的结构保持一致，因为其它因素会进入道德决策过程，因而使得问题变得更为复杂（Rest, 1983）。在对道德推理进行考察的测试中，这种不受其它

社会因素影响的情况很少出现。情境因素会影响道德选择，而它们也会影响道德推理。当个体意识到，如果他们以更为道德的方式行事的话就会受到严重的损失，他们在较高水平上进行道德推理的可能性就较小（Sobesky, 1983）。道德推理对于道德行为而言是一个重要的影响因素，但是不能脱离环境来考察这种影响。

当青少年将问题界定为个人选择问题，而不是道德两难问题的时候（比如说，当吸毒被看成是个人问题而非道德问题时），个人的道德推理同他们的道德行为之间的联系纽带就更可能被割裂（Kuther & Higgins-D'Alessandro, 2000）。对于理解为何青少年的道德推理和冒险行为之间几乎毫无关联这一点而言，这一观察结果显现出了尤为重要的意义（Eisenberg & Morris, 2004）。如果个体认为，参与各种冒险行为（比如吸毒）是个人决策问题的话，他们的道德推理在预测他们如何行动方面的效力就相对较弱。换句话说，当我们把问题看成是一个个人选择问题，而不是是非对错的问题，我们更可能参与冒险活动（即便它是不道德的）。但是，我们还不清楚，是否是将冒险活动看成是一个个人选择导致了更多的冒险行为，还是一旦他们参与了冒险活动，他们就可能把问题界定为一个个人选择问题，而不是道德问题，以此在既成事实面前为他们的行为正名。无论是何种解释，都可以表明，那些目的在于引导道德推理的干预项目，如果未能让青少年信服所涉及的问题是一个与道德有关的问题，而非仅仅是个人选择问题的话，它对于青少年冒险行为的效果就会微乎其微。

按照科尔伯格主张，道德决定的过程依次经历了六个阶段，做出一个特定的道德决定的基本原理呈现了每个阶段的特点。运用科尔伯格的框架研究青少年的结果显示，只有很少的青少年处在第四阶段，而且几乎没有什么人能够达到第五阶段。科尔比、科尔伯格、吉布斯和力伯尔曼发现，只有8%的14岁青少年和21%的18岁的青少年处在第四阶段。对14岁孩子的抽样调查表明，他们几乎平均存在于第二和第三阶段之间，只有一小部分人处在第一和第四阶段。在16岁的孩子当中，大约60%处在第三阶段、30%处在第二阶段，处在第四阶段的16岁孩子只有15%。在18岁这个年龄段，有超过50%的孩子仍然停留在第三阶段。

这些数据表明，对一个 14 岁的孩子来说，把提名表扬或社会奖励作为判定事务对错的决定因素并不是什么特殊的事情。他们认为，同龄伙伴的看法比父母的看法重要，因为对他们来说，同龄伙伴的肯定比父母的肯定更有分量。另外，这些数据似乎在说明：对于大多数 14—18 岁的孩子来说，法律本身并不是最需要遵守的原则。在不同年龄阶段，对于遵从道德标准的原因都有特定的认识。对道德发展阶段的认识有利于我们对儿童行为的了解。过低的道德发展水平被认为与儿童的发展偏离有关，尤其与违法犯罪有关(H. Thompson Prout; Douglas T., 2002: 7)。

第四节 耻感的文化解读

一、关于耻的定义

耻在英文中的表达为“Shame”，《牛津英语词典》中将“Shame”定义为“因为一些错误的、可耻的、不恰当的或荒唐的行为而导致的痛苦的情感”（1997:1382）。《现代汉语词典》将羞耻定义为“不光彩、不体面”（2002:2159）。《伦理学大辞典》的解释是“个人或集团自我道德意识的特定反应，表现为对自己违背道德的意识或行为而产生的不体面、不光彩的心理，或者由于周围人的责难而产生自责心理”（宋希仁 陈劳志 赵仁光，1985:285）。《心理学大辞典》中对羞耻的解释是“个体意识到自身或所属团体违反社会规范和道德行为时产生的自我谴责的情感体验”（林崇德 杨治良 黄希庭，2003:1470）。《社会心理学词典》将羞耻定义为“个体或团体对自己不良行为进行谴责的一种道德情感”，“包括羞愧、懊悔、羞怯等心理因素”（费穗宇 张潘仕，1988:268）。Weiner（1986）认为，羞耻是“个体把消极的行为结果归因于自身能力不足时产生的指向整体自我的痛苦体验。”Lewis(1992)认为，“羞耻是当我们评价自身的行为、情感或行动并意识到我们做错了些什么时的一种感受”。Fergusson(1998)强调，羞耻是“基于沮丧、消极或者无助的情绪，由与自我相关的令人厌恶的事情引发”。从上述关于羞耻的定义可以看出，羞耻是由于个体的不良行为违背了某种社会道德标准时产生的一种不光彩、无地自容的情感体验，更多地与他人或团体相联，它可能促使个体逃避当时的尴尬处境，也可能激励个体遵守社会规范和道德标准，进而成为激励一个人积极向上的动力。

二、站在文化的立场上

从前面的学者关于羞耻的研究与论述中，我们不禁有一种感觉——这些学者的论述似乎和我们的日常对于“羞耻”的理解有些出入，甚至有“不敢苟同”之感。虽然众多的论述可以作为支撑，但是其普遍性和文化的适用性仍值得怀疑。

中国文化中的“耻”或耻感，与英文中的“shame”存在着深刻的文化差异，因此，用“shame”解释中国耻感的道德哲学意义，虽然有很强的表

达力，但并不能准确地揭示耻感的道德本性。耻感不仅是传统道德体系的基本原素，而且是伦理精神的原色，尤其在中国道德哲学传统中，耻感几乎具有与伦理道德的文化生命同在的意义（樊浩，2007:23--28）。

耻感被发现存在于各种人类文化中，但近来的许多研究发现羞耻感在不同文化中的含义，原因、状态和后续行为表现都各不相同（Casimir & Schnegg, 2003）。羞耻是一个跨文化的情感和概念，但由于语言和文化情境的不同，“羞耻感”的含义也有不同程度的差异，使得“羞耻感”在每个文化背景下都具有其独特的内涵（Yang & Rosenblatt, 2001）。例如，德国将羞耻感分为“日常羞耻感”和“耻辱羞耻感”；法国也有类似的分类。Tomking认为尴尬、羞耻和内疚是属于同一情绪家族；羞耻感按照强度和持续时间可分为尴尬（强度较弱、持续时间短暂）、羞耻（强度较强、持续时间较长）、耻辱（强度最强、持续时间最长）（Scheff, 2003）。总体上说，西方国家被认为是内疚取向的文化（“罪感”文化在此种社会或团体中，个人的行为标准靠自己的良心所支配，而不是靠别人的管束或团体规范所控制），在西方国家，羞耻的含义是很狭义、极端的，感到羞耻是一种严重的事情，它包含一种极端的痛苦和社会耻辱感，只有懦弱、无能的人才会有羞耻感，羞耻本身就是一件让人感到可耻的事情，人们都尽力避免它。因此西方的很多研究发现羞耻更多地与不适应行为相关（Abe 2004；Averill, Diefenbach, Stanley, Breckenridge, & Lusby, 2002）。

而在亚洲国家中，羞耻的含义要广泛得多，它包括了许多种不同的感受，如害羞、脸红、难堪、痛苦、哄笑等（施承荪 钱铭怡，1999）。东方社会（尤其是中国）被认为是羞耻取向的文化，在此种社会或团体中，个人的行为标准靠别人的批评来维持，以取悦别人来维持自己的面子（M. H. 邦德，1990:204）。羞耻感可以分为丢脸、惭愧、羞愧、羞耻、不好意思和难为情五个情感维度（Frank, Harvey, & Verdum, 2000）。在崇尚儒学思想的中国，羞耻感代表了一种自我检查和内在激励的能力（杨国枢 黄光国 杨中芳，2005:365-405）。

三、耻感与罪感

关于中国人的耻感问题，在中国一直很缺乏研究。论及耻感在中国人的

社会生活和道德哲学中的地位，可能自然让人们想起美国文化人类学家本尼迪克特提出的那个著名的“文化模式”：东方文化尤其中国文化是“耻感文化”(shame culture)；西方文化是“罪感文化”(guilt culture)。二战期间(1944年6月)，美国政府特派本尼迪克特研究当时在美的日本战俘，希望她利用一个文化人类学家所能利用的一切技巧来说明日本到底是一个怎样的民族，以制定战后对日计划。1946年本尼迪克特将研究成果著成《菊与刀》一书。作者在书中主要分析了日本人的外部行为及其背后的内部心理，同时经过种种对比考察了日本人的价值体系，最后得出日本文化不同于欧美的“罪感文化”而属于“耻感文化”体系。她撰写的经典之作《菊与刀》中对日本人羞耻观的研究为根据，通过对日本人和西方人的比较，得出了日本人心理的原动力是耻辱感，而西方人则是罪恶感的结论。她说：

真正的耻辱感文化靠外部的约束力来行善。而不像真正的罪恶感文化那样靠内心的服罪来行善。耻辱感是对他人批评的一种反应。一个人因受到公开嘲笑与摈斥，或者自以为受人嘲笑而感到耻辱，在任何一种情况下，耻辱感都将成为强大的约束力。但它要求有旁观者，至少是想象出来的旁观者。罪恶感并不如此。在一个荣誉意味着无愧于自己心目中的自我形象的民族中，一个人即使在无人知晓自己的不端行为的情况下，也会为罪恶所烦恼，而且他的罪恶感确实可以通过供认其罪恶得到减轻。(本尼迪克特, 1987:188)

实际上，本尼迪克特最初在《菊与刀》一书中提出“耻感文化”时并不是就整个东方文化群体而言的，它的针对对象是日本。虽然当时在日本有些人并不认同本尼迪克特所提出的耻感文化，但是大多数学者认为这种观点非常适合日本人，后来众多学者认为包括日本在内的整个东方国家都属于耻感文化体系的。从而，耻感文化与罪感文化便成了东、西方文化差异的一个显著特点。

罪感文化源自西方基督教神学家奥古斯丁所提出的原罪论。此原罪论指出，在人的本性中，人人都有缺陷，人人皆非完美者。因此，人人都需要有一种忏悔和悔悟之心。也就是说，在西方基督教传统背景下，人们的思想和行为受制于凌驾万物之上、洞察一切的上帝，上帝迟早会对人的善恶进行审

判。善有善报，恶有恶报，进天堂或下地狱在于自己如何为人行事。这种观念使得个人直接面对上帝，直接体验自己的良心感受，道德的约束是内在的。罪感文化就是“提倡建立道德的绝对标准，并且依靠其发展人的良心的社会”（本尼迪克特，2005：222），在罪感文化中，人一旦觉察到自己违背了“绝对的道德标准”，便会产生一种深重的罪恶感，“在这种情况下，即使恶行不被人发现，自己也会受到罪恶折磨，尽管这种罪恶可以通过忏悔来得到解脱”（本尼迪克特，2005：223）。这就说明，在“罪感文化”中，引导人们向善的是一种来自人的心灵深处的自发和自主的力量。因此，在罪感文化中，人们才有向上帝“忏悔”不为人知的隐秘罪错的宗教行为。

而耻感文化是“公认的道德标准借助于外部强制力来发展人的良心的社会”（本尼迪克特，2005：222）。耻感文化中引导人们向善的则是一种从外部提醒和推动的力量。耻感文化强调外在的约束力，罪错暴露，才会受到他人的谴责与惩罚，社会才会把耻辱降落到这个人头上。假如罪错不为人知，那么也就不会有社会群体的压力。耻感文化中的个人，其所作所为首先考虑的是他人、社会的评价，以受人赞许为荣，以人人排斥为自己的羞耻。“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，以至不能像罪感那样，可以通过忏悔、赎罪而得到解脱”（鲁思·本尼迪克特，2000：154）。与“罪感文化”的自主性相比，“耻感文化”对人的影响具有被动性。“一个人感到羞耻是因为当他被当众嘲笑或遭到拒绝，或者他自己感到被嘲弄了。无论哪一种，羞耻感都是一种有效的强制力量。但这要求有外人在场，至少要当事人感觉到有外人在场”（本尼迪克特，2005：222--223）。所以这两种文化从人们对待“恶行”的心理上来说是有差异的（张莉，2007：124--126）。

20世纪40年代，中国早期留美的人类学家胡先缙（Hu, 1944）（黄国光胡先缙，2004：40-62）就指出，罪的概念在中国文化里虽然并非完全不为人所知，但却未占有显著的地位。“在汉语语境中，永恒存在的神圣诉向和时刻被永恒之爱所监察的人心都是缺失的”（王晓朝 杨熙楠，2006：302）。因此，与西方罪感文化不同，中华民族的文明是具有浓厚耻感意识的文化类型。这种耻感意识是基于一定的是非观、善恶观、荣辱观而产生的一种自觉

的求荣免辱之心，是人们珍惜、维护自身尊严而产生的一种情感意识（朱珊，2007）。一些学者同样认同上述观点，认为东、西方文化的一个重要差异体现在东方属于耻感文化体系而西方属于罪感文化体系，东方的耻感思想是因为东方民族受儒家文化的影响较深，而西方的罪感思想是因基督教之“原罪说”的训导。儒家文化强调“廉耻”所以形成了东方人“好面子”的文化心理，而基督教之“原罪”教义使得西方人能够从内心深处不断自省、忏悔（耿丽娟，2007：107）。

虽然中国和日本同属于东方文化，甚至有的学者认为中国是日本文化的母体，但两个文化中至少对于“耻”的理解还是不尽相同的。就犯罪研究来说，1976年，美国著名犯罪学家克利富德指出，日本是世界上极少数在现代化过程中依然能够维持较低犯罪率的国家之一。对此，布雷韦斯特认为，“羞耻感”是日本民族文化的一个特点，而“羞耻感”在日本的犯罪控制实践中扮演了非常重要的角色，在这样的国家中，犯罪率极低。布雷斯韦特正是在借鉴对日本“羞耻感”概念的基础上，将其扩展为重整羞耻理论，并将其推而广之到所有的东方文化社会。但是需要说明的是，中国传统的“耻”文化先有内容后有形式且形式因内容深化而完善；而日本“耻感文化”泊于中国，是先有形式后有内容，但内容则与中国“耻”文化迥异。前者强调不论是哲人还是平民都要更为注重对内在“耻”感的修炼，强调“内省”而知耻，对于“耻”的培养方式以教导为主；后者则把“他人对自己的承认”视为人生存在价值的核心，强调“外辱”而知耻，对于“耻”的培养则以嘲弄为主。因此，中国传统的“耻”文化和日本“耻文化”之间，无论其形成路径与方式、还是特征与内容、以及培养方式，均存在着巨大的差异（孙庆忠丁若沙，2008）。这也深深造成了中日民众在心理和人格上甚至文化层面上的很大不同。因此，以日本的耻文化来解释中国人的耻感同样需要非常慎重与小心。

由此可见，由于中国传统文化和西方文化对于羞愧感、羞耻心的看法差异如此之大，对羞耻的研究有必要立足于本民族文化特征。

四、中国文化对耻的理解：脸、面子与耻

虽然关于中国的传统文化是“耻感文化”，而西方的文化是“罪感文化”

的这一说法尚有争论，但重视“耻感”是中国传统(道德)文化的一个重要特点则是无可否认的历史事实。如果说西方人的道德文化根基于对上帝的“原罪”情结，那么，中国人的道德文化则在很大程度上根基于人性中的“耻感”情结。

大致而言，儒家之“耻”有三层意思：一是德治之所以有效，就在于它能使民众知耻。孔子希望建立以仁为实质内容、以礼为制约形式的德治社会，所以耻和儒家理想的政治社会相联系。“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。”就是说，若仅以刑罚治民，民虽能免于犯罪但却不知犯罪行为是羞耻的；若以德治教民，民便有羞耻之心，从而自觉地有所不为，自觉地避免犯罪。道德有其底线原则，这种原则的最终实现，是由耻辱感来完成的。二是孔子认为应以“不信”为耻。孔子认为人应该言而有信，不能信口开河，言行不一、自食其言是非常可耻的事情，正所谓“君子耻其言而过其行”。三是知耻体现了上大夫的担当精神。孔子把耻和国家兴亡联系起来，说“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”就是说，不管国家的前途和命运，只知道自己做官领取俸禄的人，是可耻的；应该把个人的贫富荣辱和国家的兴衰存亡联系起来，以国家的无道为耻，把国家的振兴看做自己的一份责任。

有学者认为，“耻感文化”是由中国特殊的历史环境所决定的。中国传统社会绵延数千年的人本主义扩大了家庭和伦理的本位联系，相互构成了耻感文化生成的历史文化语境。耻感文化主要表现为他人对主体行为的反应。若他人对自己的行为反应不佳，作为主体道德良心的“超我”便会产生“耻感”。因此，所谓“耻感文化”体现的是一种特别注重他人反应的文化。自己感觉个体的行为为他人所鄙视，为群体所贬斥，就会产生羞耻之心；自己感觉自己的行为为他人所敬仰，为群体所钦佩，就会产生荣誉之感（崔传增，2004:73）。个体在社会化的过程中，根据其所属团体的价值、态度、规范等形成自己的价值体系，并对自我行为产生强大的制约力量。从这个意义上可以说，东方社会尤其是中国社会的社会化主要是灌输耻感（朱岑楼，2006:72-105）。

虽然在中国古代的思想家的论述中，多处出现了对于耻的解释，但是要

想准确地给耻或耻感下一个准确的定义，并不是一件容易的事。关于这一问题，儒家经典中并无现成的答案。但是这一答案却正是儒家经典在整体上所反映的几个特征：(1)儒家对他所强调的重要概念总是不给出明确的定义；(2)由此要求人们在实践中体会这些概念；(3)这些实践过程有赖于人在社会中先确定自己面对什么样的角色，然后去尽量扮演好这样的角色（翟学伟，2001：211-221）。因此，中国人的道德实是一种体验——情景性的道德，它不靠教义来教导人，而是劝人以身体力行来教化人，即孔子的“忠恕”、“己欲立而立人”，孟子的“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。”一言以蔽之，一个人是否具有道德感就在于能否使他自己或他人“设身处地”地从己心推及他心。如果他能够设身处地推一下，那它的道德感就会油然而升，如果他不能呢？这在儒家看来，是不可能的，因为人能具有这种体验是出于人性的一端，孟子说：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”（《孟子·公孙丑下》）因此，在儒家看来，如果说一个人连耻感都没有的话，那他就不是人了。

在中国人的文化中，“脸面”是一个经常出现的用语，其很能表现中国文化和人们的社会心理。这样的词语，有时候分别以“脸”、“面”分开使用，有的时候则放在一起。在上个世纪初，鲁迅就曾用过这一词语来描述中国人的国民性格特征（鲁迅，1991）。由于这一词汇能够表现中国人的一种文化心理现象，因此也引起了学者们的关注。19世纪末，美国传教士把它看作是中国人性格上的第一特征（Smith, 1894: 16）。林语堂先生认为，“面子”是统治中国人的三位女神中最有力量的一个（Lin Yutang, 1935）。美国社会学家塞林通过研究指出，在中国人的价值观中，脸面居于核心地位。虽然学者们对这一概念的理解不尽相同，但至少有一点是共同的：都不否认“脸面”对于理解中国文化和社会心理的重要意义。

那么，“脸面”和“耻”有着什么样的关系呢？人类学家胡先缙（Hu, 1944）最先指出，在华人的用语里，“脸”和“面”两个词，有着彼此关联的不同含义：“脸”代表社会群体对道德良好者所持有的尊敬，这种人不论在什么情况下，都会表现出自己是一个正直的人，都会履行他应尽的义务。它代表社会对其自我德行的信任，一旦失去它，个人便很难在社群中正常生

存。“面子”代表中国社会中广受重视的社会声誉，它是个人在人生历程中借由成就和夸耀所获得的名声，也是个人借由努力和刻意经营所积累起来的声誉。不论在什么时候，自我都必须依赖他所处的外在环境，才能活着这种声誉。哲学家陈中英（Cheng,1986）指出，对华人而言，“脸”的基本内容就是儒家所讲的五伦，它代表着个人最基本的尊严，不能丧失或有所破损。

“面”则比“脸”多样化，每个人都只有一张脸，但他在不同的场合及位置上，却可以有多个“面”。因此，“脸”指的是社会对个人道德品格的信心。人性本善的假设要求个人依照自身的才具和地位的要求，磨练自己的品格。忽视这种行为的标准，会使群体怀疑个人的道德品格，甚至怀疑他善尽本分的能力。这种“丢脸”会把自我隔离于正人君子的社会之外，让他饱受孤立和不安的威胁。“脸”不只在约束违反道德标准的行为，同时也构成一种内在的制约力量（黄国光、胡先缙，2004：40—62）。

在华人社会中跟脸面有关的概念，主要可分为“道德脸面”和“社会脸面”两大类（Cheng, 1986; Hu, 1944; Hwang, 2001, 金耀基, 1988）。也有的学者，建议如果把脸面合并，会给对于中国人的脸面观研究带来误区，应该把“脸”和“面子”区分开来（翟学伟，2005：129—140）。实际上，这些区分在本质上并无差别，在一定意义上可以认为道德脸面就是“脸”，而社会脸面就是“面子”。社会脸面主要是指个人借由自身的才干、努力或能力而获得的地位，但它也可能是由个人出生时的血缘关系而被赋予的先赋地位。道德脸面代表社会对于个人道德品格完全性的信任，它是个人做人的基本底线，不论在任何情况下，每个人都必保护自己的道德脸面，但他却不会在任何时候都想争取社会脸面。也就是说人可以不要面子，但是绝对不能不要脸，不要脸等于说是“无耻”。从这个意义上讲，脸是个体为了迎合某一社会圈认同的形象，经过整饰后所表现出的认同性的心理与行为，它是个人形象和表现的方式，这种形象以其所处的社会圈为依托，即脸的争取和失去由该社会圈来认定（翟学伟，2005：129—140）。

如果以生活世界、意义世界、本体世界为框架，那么面子、礼、实体便是中国道德哲学中分别与耻和耻感密切相关的两个概念。“面子”是中国人生活世界中的核心概念之一，正如金耀基先生所说，“支配中国人社会生活

的一个核心原则是‘面子’的观念”（杨国枢，1988:319）。从《四书》的论述到世俗生活，“面子”都与“耻”密切关联。“一般的观点是，当一个人‘面子’受到损伤时(失面子)便会产生一种‘耻感’”。（杨国枢，1988:321）“面子”是社会赋予一个人在某一特定共同体或伦理实体中的人格，它既是一种社会地位和资源能力，更代表着一种社会认同，在相当程度上是“单一物与普遍物统一”的世俗性体现。所以，“此一‘社会的我’一旦存在，个人的行为，即被期望要符合‘面子’——由社会安排的位置，而个人‘面’对社会，必须时刻注意维护自己的‘面子’”。（杨国枢，1988:241）由此，生活世界中的“面子”便与意义世界中的“礼”联结和转换——一般的看法是，不顾自己的“面子”，便是“无耻”；不顾别人的“面子”，便是“无礼”。中国传统伦理的“礼”本质上是一个与“耻”相关联，甚至是作为“耻”的价值根源的概念。无论在儒家还是法家的道德哲学体系中，“礼”都是一个伦理实体的概念。伦理实体的自在形态是一个有特殊伦理规律支配的伦理世界；自为形态是由特定伦理原理指导调节的伦理秩序；自在自为的形态是一个社会和民族的伦理风尚和伦理精神。无论在何种意义上，“礼”都是指伦理实体的中国道德哲学概念。“礼”代表伦理实体、伦理秩序及其对个体行为的根本伦理要求。在社会学的意义上，“礼仪化”就是人的社会化；而在伦理学的意义上，“礼仪化”就是个体向自己的公共本质或伦理实体回归的一种伦理训练和伦理实践，以及在此过程中所获得的一种伦理上的教养和造诣。当行为违“礼”时，不仅意味着一个人缺乏伦理教养，与自己的公共本质或实体存在相背离，更意味着个体不能得到实体或所处的那个集体的认同，甚至为实体所唾弃。在这种情况下，西方文化中的个体会产生“罪”感，中国文化中的个体会产生“耻”感。美国哲学家费格里特早就发现，“虽然，耻是一个道德的概念，但它是礼为中心取向的。”（杨国枢，1988:328）可见，在中国道德哲学和中国人的伦理生活中，耻、面子、礼是密切关联、一体贯通的三个概念，“面子”与“礼”是耻在生活世界和意义世界中的两种不同的道德哲学根源或道德哲学解释。因为“面子”与“礼”委实是个体的伦理实体性或公共伦理本质在生活世界与意义世界中的两种不同表现形态。因而耻感本质上是个体向伦理实体回归，达到“单一物与普遍物的统一”，

从而“成为一个人，并尊敬他人”的一种伦理机制和伦理力量。

在中国道德哲学体系和中国人的生活世界中，“耻”既是一个伦理的概念，又是一个道德的概念。从道德社会学的角度考察，“耻”作为伦理的概念与上文所论述的“面子”相关，而作为道德的概念，则与另一个概念即“脸”相连。在中国传统文化、传统道德哲学体系以及中国人的社会生活中，“脸——面”二位一体，密不可分，但二者实有不同指谓。“面”是“耻”的伦理根源或“耻”的伦理现象形态；“脸”是“耻”的道德根源或“耻”的道德现象形态。不过，二者在道德哲学体系和伦理精神体系中的地位有所不同。普遍的情况是：在特定情况下，一个人可以“不要面子”，但在任何情况下，对任何中国人来说，绝对不能“不要脸”。“不要面子”可能意味着丧失一定的伦理地位和伦理互动能力，以后可能还有机会“挽回”，而“不要脸”则一定意味着做了不道德的事而为社会或他人所不齿，也使自己感到“自耻”。“脸面”一体，表征着道德与伦理一体，但“脸”在“面”前，意味着“脸”是“面”的基础和根本——正如台湾社会学家所发现的那样，起码一个人的“面子”是由“脸”即他的道德状况所赋子的。这也作了一种暗示：在中国道德哲学体系和中国人的社会生活中，道德先于伦理，甚至也高于伦理。有伦理之耻，有道德之耻，但道德之耻是基础。

如前所述，学者们已经揭示了“耻”有两面，即社会性的一面（“面子”）和道德性的一面（“脸”）。由此，我们似乎可以得出这样的结论：“耻”的社会性一面，核心就是伦理性的一面。“耻”的伦理本性与“礼”的概念相连，也与礼的伦理实体的设计相连。“面子”的基本内涵是人们在“礼”的伦理秩序和伦理实体中安“伦”尽“分”所获得的社会性人格及其成就。而一旦失去与他的“名”即与伦理相对应的地位和成就，便会感到“耻”。所以，“耻”的伦理性一面的内核是“做一个人”。“耻”的道德性一面则有所不同，它所要解决的核心问题是如何在现实的伦理秩序和伦理实体中“成为一个人”，即成为自己所理想以及社会所期望的那种人，“成为一个人”的底线就是“脸”。“面子”是对个人伦理身份的判断，“脸”则是个人对自己是否遵照了合宜的行为规范的判断（杨国枢，1988：325）。所以，“耻”还是一个道德性的概念。作为“耻”的道德哲学根源的“脸——面”之间存在不

可分离的辩证关联，这种关联植根于道德与伦理关系的形而上学理论之中，它的哲学根据是：“德毋宁应该说是一种伦理上的造诣”（黑格尔，1996：170）。由“伦理性的东西，如果在本性所规定的个人性格本身中得到反映，那便是德”（黑格尔，1996：168）。“耻”的道德性一面（脸）是“耻”的伦理性一面（耻）的一种造诣。所以，“耻”具有伦理与道德的双重根源与二重结构，在“耻”的道德哲学结构中，伦理与道德是互为前提，共生互动的。

揭示“耻”的伦理——道德本性的意义在于：“耻”既是他律的，更是自律的。自律是“耻”的更深刻的道德哲学本性。由此，“耻感文化——罪感文化”截然二分的重要误区在于，它将中国人的“耻感”当作与“罪感”相对立的他律。本尼迪克特明确说明：“耻感文化”（shame culture）依赖外部制裁，不像罪感文化（guilt culture）是一种内化的信念。事实上，正如胡先晋先生在《中国人的面子观念》一文中所揭示的那样，在中国文化中，“耻”本质上是一种“内化的制裁”即自律。的确，“耻”尤其是伦理性的“耻”有他律的性质，从辞源学上考察，“耻”从“耳”从“止”，即有听到别人的批评而中止之意。但在古字中，“耻”的异体字是从“耳”从“心”，它被文字学家解释为因不当行为而心愧耳赤之意，这便是自律了。可以这么说，“耻”的伦理性的一面他律性较明显，而道德性的一面，则以自律为本质。孔子曰：“君子耻其言而过其行。”（《论语·宪问》）孟子言：“人不可以无耻，无耻之耻，无耻矣。”（《孟子·尽心上》）在这些论述中，“耻感完全与行为的他律无关，耻是一个人因有一理想的境界，或有一理想之‘自我认同’，因此，对于不能达到此一理想或不能满足自我的认同时，则会有耻感”（杨国枢，1988：342）。“耻”作为一种道德性的回应，其基本方面是自律而不是他律。作出这种判断的道德哲学根据是：“耻”作为一种道德的存在，是“主观意志的法或作为伦理的存在，是“客观意志的法”。主观意志的法是自律，客观意志的法是他律。儒家道德哲学体系中的耻感具有他律与自律相统一的道德品性。得出这结论的文化依据是：当耻感与“礼”相联系时，它注重的是社会的道德评价，以个人与他人的关系为条件，具体表现为道德他律；当耻感与“仁”相关照时，它注重的是主体的道德自觉，以自我行为与道德要求的为条件，具体表现为道德自律（高春花，2007：16-18）。

所谓他律之耻，指一个人由于觉察到自己的不道德行为已被他人知晓或受到他人谴责之后才产生的羞耻感。因这种羞耻感需要外在的监督力量才能产生，明显体现出他律色彩，所以将之命名为他律之耻。所谓自律之耻，指一个人不需要他人的提醒或警示，只要自己一旦起了非份之想或做了不道德行为，内心随即就主动产生的羞耻感。因这种羞耻感只凭自己良知的自觉(不需要外在的监督力量)就能产生，明显体现出自律色彩，所以将之命名为自律之耻（郑红 汪凤炎，2008：51-56）。

因此，耻感不是一般的否定，它包含了自我的无知、无能和不善，是对自身真善美的否定，否则耻感就是一般的自我批评式的批评感和自我认识式的认知感。耻感充满了自责，愧疚，甚至罪恶感。没有对自我的彻底否定，就不会有真正的自责，就不会有真正的耻感。耻之为耻，是在自我真善美被否定同时激起了的自我价值和自我肯定。耻可能伴随着恶，耻者也在耻感产生的时候，看到了自我的恶。知耻者勇！“知”是自我价值和自我能力的再现，“知”不是人单纯的智力因素，而是理性能力和情感能力的综合，凭此“知”的能力肯定了自身之可耻，亦即肯定了自身的恶。肯定自我之恶，不是否定此恶，而是自我中善的力量尚存，是自身善的作用。只有真正肯定自身的恶，看到自我在本性上是恶的，才可能有真正的耻感、彻底的知耻。

第五节 本研究的结构

一、反身性研究

通常学者把社会科学的研究区分三个阶段:第一是默顿主义阶段,坚持实在论的立场,把科学研究的任务限定于探讨科学活动的规范体制,并排除社会事实对科学活动的错误干扰。第二是社会建构论阶段,主张要直接面对科学知识的内容,并认为科学的事实实际上是凭借社会因素来构成的。尽管在认识论上都是相对主义,然而在研究的方法上却又是实在论。第三阶段是反身性研究阶段,它无论在认识论还是社会研究方法上都贯彻了反实在论与相对主义的立场,更多地关注文化的“连带性”(solidarity)如何构成并左右着科学活动,以及一种连带关系如何支配或扩展至另一种连带关系的(盛晓明, 2003: 17)。

传统的研究被认为是通过科学的方法创造正确的、客观的知识。通过现象或者通过资料、事实,以及有关“实在”的明确烙印,我们有可能获得基于经验的结论的合理而充分的基础。接下来是进行概括和理论建构。这样的研究范式遮蔽了科学目的的实践性,科学的目标被定位于提出更好的理论,以精确地描述世界。虽然科学在一定程度上的确如波普尔所说的那样在通过批判获得进步,但由批判和怀疑所带来的科学组织内部的日益严重的相互混战局面,也同样存在于社会生活之中,在这些相互冲突、谁也说服不了谁的各种理论之间,与其说是科学在进步,毋宁说是一场“瞎子摸象”的游戏,没有一个瞎子对对象的把握比另一个瞎子的把握更精确,即使对六个瞎子的成果进行跨学科的整合,呈现在人们面前的也不可能是“象”这个总体性“实在”。

而反身性研究首先把科学视为一种实践活动,这根本区别于理智主义的科学观。在理智主义科学观看来,科学只是一种理性的认知行为,认知主体“看”与“思”的结合最终引向关于能够严格与主体两分的客体的理论。从“看”的意义上讲,“西方理智主义的科学观是建立在‘看’的基础上的,理论必须以客观的、中性的观察与测量为根据,这个解释模式能把我们引向实在,引向真理”(盛晓明, 2005)。“科学是某种表征体系,其目的在于精确地描述世界,而世界与我们如何进行表征无关;观察之所以重要,是因为

它是连结我们所表征的世界与世界本身之间的唯一通道。”(吴彤, 2005)从“思”的意义上讲,“将太多的注意力集中于科学狭隘的思想方面——科学理论及其所需的思维程式、引导我们去相信它的各种证据以及它所提供的思想上的满足。”(劳斯, 2004: 序言, 第IV页)但是,科学研究不仅“发现”了知识,而且“发明”了知识在特定的社会历史情境下的呈现方式,“发明”了在特定的社会历史情境下发现知识的途径和方法。不论是对知识呈现方式的发明,还是对发现知识的途径与方法的发明,都通过人类实践的“路径依赖”,以一定的方式建构了当下和此后的科学知识及其生产行为。

但是,关于反身性的内涵,不同的学者从不同的视角给出了不同的含义,巴特利特曾列举了有关反身性的75种内涵及用法(Bartlett & Suber, 1987)。尽管学界关于反身性的确切含义并没有一个非常统一的答案,但是阿什莫尔以三分法对反身性基本内涵的比较完整的概括。在阿什莫尔看来,反身性主要可以进行以下的区分:(1)“自我指涉的反身性”(reflexivity as self-reference)。“自我指涉的反身性”主要是指将特定文化、历史维度中特定主体的研究方法、研究结论、研究程序运用到对自身的说明,在对等的情景中(解释对象与解释自己)审查研究方法、结论、程序的合法性。“从原则上说,它的各种说明模式必须能够运用于社会学本身。”(大卫·布鲁尔,2001: 8),大多数科学知识社会学学者都继承了布鲁尔的反身性遗产,将反身性视为是自我指涉的反身性。(2)“自知的反身性”(reflexivity as self-awareness)。也可以视为“反思反身性”,意指“温和的内省”(benign introspection),倾向于将反身性视为“自知”(self-awareness),即认识自己、反思自我认识的局限性。(3)“话语的建构性循环的反身性”(reflexivity as the constitutive circularity of accounts)(Ashmore, 1989:33)。这一含义主要涉及话语与实在之间的关系,认为二者是互动的建构性关系(mutually constitutive nature of accounts and reality)“建构反身性”融合了“反身性循环”(R-circularity)和“自我指涉”(self-referential)两种特征,在这里,反身性主要涉及表述与对象之间的关系,“对(表述与实在)区分的拒斥,并坚决肯定相似性;表述与实在不再是相互区别的,他们紧密地联系在一起。”(王彦雨 马来平,2011: 67)

那么，本研究到底是一种什么样的反身性？似乎这个问题在前面的论述中已经给出了答案，即：反对绝对的实在论；注重反思性，当我们获得某种被认为是合法的、合理的知识时，我们应该去反思获得这些知识的文化、历史情景，并进而反思其局限性，强调思维的双向路径——在研究者与研究对象、研究方法与研究结论之间进行双向、开放的互动。

二、本研究的理论架构

我们可以把某人自身认同为一个体验、思想、行为的个人拥有者；它把某些行为、体验、思想等看做属于某人自身的，也即是说，把它们都看做属于我的或者是我的一部分。相反，某个主体在视角的意义上拥有某物，仅仅意味着：体验、思维或行为以一种独特的方式当下呈现给拥有它们的主体。因而我之所以能被称做拥有我的思想或感知，是由于它向我显现的方式不同于向任何他人显现的方式。对于那些外在于主体的对象，能够拥有的并不是对象，而是对象向主体显现的方式。

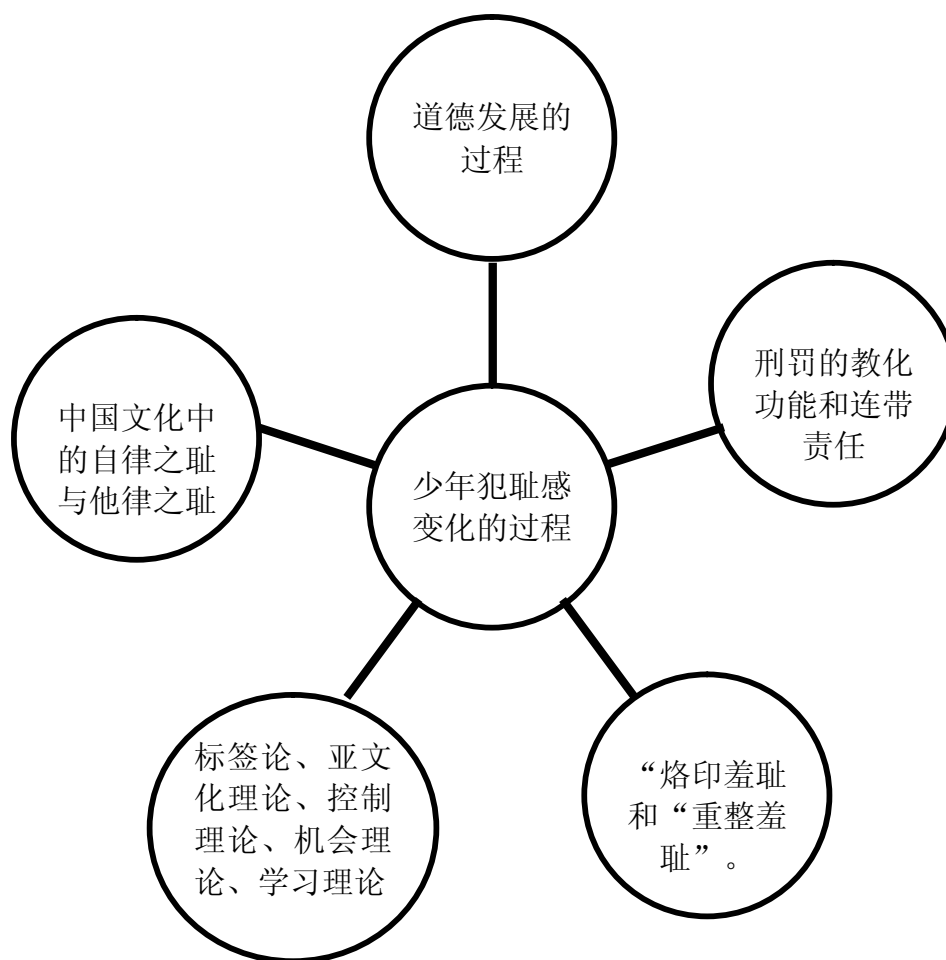
所以，社会科学知识的研究对象不同于自然科学知识的研究对象，它并不是“死”的，而是活生生的人，他们对社会科学家的研究有自己的想法，具有一定的反思能力，社会科学家也要对所研究的人的反思进行再反思。这样的来回往返，就加深了社会科学知识的反身性，正如如吉登斯所说：“社会(科)学与其所对应的主题(现代性条件下的人类行为)之间的关系必须进而用‘双向阐释’才能加以理解。一方面,社会科学知识的发展依赖于外行(layman)的行动主体的概念；另一方面,那些在社会科学的抽象化语言中被创造出来的概念,又不断地重新返回到它们最初由之提取出来,并对其进行描述和解释的活动范围中去……社会科学知识忽隐忽现地作用于社会生活的范围之中,在此过程中,它既重构着社会科学知识自身,也重构着该过程整体的一个部分的社会生活领域。”(安东尼·吉登斯, 2000: 13)

但是，在社会科学中明显存在这样一种区分：一是主流的以经验为导向的研究，一是各种各样流行的以不同哲学或理论为根据的对“经验主义”的批评。在某种程度上，这二者之间有重叠之处：一是坚定地采取客观主义者的本体论方法的学者，一是对本体论与认识论持有意识导向与经验导向的解释性观点的学者。当然其间亦有差异，比如，某些鼓吹严格的质性方法的学

者们假定了，方法的严格可以保证好的研究结果。经验主义的批评家则声称文化、语言、选择性的感知、认知的主观形式、社会习俗、政治、意识形态、权力与叙事，都以某种复杂的方式渗透到了科学活动之中。这些因素在经验实在与 / 或把实在的片断强行揉入研究文本这一企图之间的关系上留下了印记，以至于“实在”与“文本”（研究的结果）之间的关系，往最好的方面看充其量也只是不确定，而往最坏的方面看则是任意的甚至是不存在的。这一论题有着各种形式，它可以是这样的：“给十个不同的研究者一个任务去考察一个完全一样的重要的研究问题，你将得到十种不同的结果（说法）”（这些结果或说法，并不一定互相冲突，但是可以想象它们之间的关系常常是模糊的）。为了寻求对此一论题的支持，我们只需这样认为，尽管社会科学中大多数领域存在着大量不同的理论，但是我们会发现经验结论一般是——至少部分是——与研究者本人的前提“相一致”的，而且大多数研究者看来不会仅仅因为以另一理论为基础的某位研究者提出了与他们的观点相抵触的经验“资料”而改变自己的观点（马茨·艾尔维森, 2009: 2）。

本研究之所以这样认为，并不是否定前面就本研究主题所作的回顾，而是认为人类的知识是在特定的文化、历史、方法论和语境中产生、评价与传播的。我们在关注这种限制条件、认识到知识所具有的局限性时，也要思考在本研究的条件下，我们的认识是否是最具有说服力的；相比其它的理论解释，这一认识是否是最成功的：在当下的文化、历史条件下，其合理性在哪里，为什么被拒斥或被接受。在这里，反身性可以理解为对其他学者理论解释的解释（如下图），以及对自己所作的解释开展批评性的自我探察。正如任何现有的知识都不可能完美，必然在人类知识的发展中不断获得新定位与新含义一样，本研究不因其它特定理论知识或研究发现具有历史性、文化性而去否认它们的合理性方面，也不会企图做出本研究主题的“最终的解释”，而是尝试“如何使我的解释变得更好”。

因此，结合上一章节的论述，本研究呈现两个基本特征：谨慎的解释与反思。前者意味着所有对经验资料都是解释的结果；而反思则把注意力转向了研究者个体、相关的研究团体、文化传统、语境中的语言与叙述。



三、耻感概念的层次

从前面对其他学者相关研究的回顾，我们不难发现这样一条研究的线索：所谓“耻”或“耻感”，是人类的基本情感；但这样的一种感情发展往往是与个人成长和道德发展紧密联系的。对于处于青春期的少年人来说，由于所处的道德阶段不同，“耻”的发展和成熟也存在着较大的差异，并受到他人较大的影响。对于处在这一特殊阶段的年轻人的研究，由于传统心理学主要来自于西方文化的背景，“耻”或“耻感”更多的被看做一种负面的或消极的情绪；而犯罪学对此的研究同样存在着类似的问题，只有少数学者从社会文化的视角对少年犯罪中“耻”的开展研究。无论从中西方的惩治历史上看，无一例外的把“耻”作为对犯罪惩罚的一种手段或附加刑，其效果通常也以负面的或惩治为主，忽略了“耻”的“导善”的作用。耻感作为中国文化的主要特征之一，与中国人的“脸面”意识密切相关，它既是伦理的概念，更是一个道德的概念；既是一种惩罚，也是社会控制的手段；既是他律

的，也是自律的。

因此，在中国文化的背景下，研究触法少年在司法体系内其耻感的反应，必然要涉及到与其对应的道德责任感问题。所谓责任感就是个人对自己言行持一定态度时所产生的情绪体验和反应，是意志自觉的要求和规范。

在这里责任感有两方面的含义：一是指处在一定社会关系中的个体应当履行的社会义务；二是指个体对自己行为的实施承担的后果。这两者的含义是分层次的，前者指主体自觉意识到了对社会的责任；后者则指主体对社会责任的自觉意识。道德责任的不同层次也体现了个体道德发展的不同境界水平。如果道德主体认识到，按照某种社会道德要求去尽义务的必然性和重要性，在内心产生了深刻的道德责任感，那么，他尽义务不再是一种自觉意识到了的责任，而是对责任的一种自觉意识，是发自自己心灵的一种需要，社会道德也不再是异己的存在，而是一种为我的存在，这时的道德主体的道德发展已达到了道德自律的高级阶段；如果道德主体只是自觉意识到了对社会的责任，出于对社会负责而行为，那么，他的道德发展仍处在道德自律的低级阶段；如果道德主体的责任感是迫于外在社会或他人的压力而产生的，那么他仍处于道德他律阶段；如果他没有任何责任意识，那么他的道德发展可能尚处于“无律”阶段。因此，道德主体的道德责任感提升，是生成道德自律品格的重要条件。任何个体只有感到对他人、对社会负有责任，才可能考虑自己的思想行为会不会危害他人的利益，才会考虑是否放弃自己的将侵害他人或社会的行为；任何个体只有对责任产生了自觉意识，才会自觉选择道德的行为。

而与责任感相联系的耻感是指个体对于自己违背道德时，基于是非观、善恶观、荣辱观而产生的一种自觉的指向自我的痛苦心理体验。这里的耻感可分为知耻感和羞耻感两个方面。知耻感是在理解了耻的内涵的基础上形成的对耻辱自觉的规避和抵制；羞耻感是指个体因自己的言行或品质不符合社会道德准则和行为规范而产生的一种否定的情绪体验。即，知耻感实际上是个体在行为之前对不道德的行为的“先耻感”，这种“先耻感”可使人主动放弃不道德的念头，从而避免不道德行为的发生；而羞耻感多指个体在做了一件从伦理角度看是不道德的事之后，在内心产生的一种否定、痛苦的情绪

体验，从而使其在再次面临道德选择时主动放弃不道德的念头。

古人认为，恶皆生与无耻，人只有知耻，方能自觉地为善去恶。现代心理学也研究表明，羞耻心是克服消极因素、自觉抵制不良言行诱惑的一种精神力量。由此可见，一个人能否抵制恶的欲望、言行等，能否实现道德上的自律，与其耻感的发展水平密切相关。假若一个人没有耻感，即对社会所普遍认可的有关耻辱的标准没有明确的认知和体验，对于别人引以为耻的事情，他做了也不觉得羞耻，不做也往往并不是为了避免羞耻，而常常是自己本来不乐意做。按照道德心理学的观点，这种尚没有耻感意识，完全从自己的喜好出发去行为的人多是年幼儿童。由于年幼儿童的自我意识、道德认知水平和耻感发展尚处于萌芽状态，不能对自己行为的善恶做出正确的判断，也不会因对恶行感到羞耻而进行有效的控制。因此，这一阶段通常称为个体道德发展的“无律阶段”。但是，假若一个少年人，由于种种原因导致其耻感被遮蔽或丢失，那么，当他面临多种可能的行为选择时，他不会因羞耻而取舍何种行为，而只是从自己的喜好、欲望、需要等出发来行为。这种没有耻感的人即使做了羞耻之事，即使在做羞耻之事的过程中或做羞耻之事之后，受到了来自有耻感的他人的严厉斥责，其心中也不会有羞耻感，不会因羞耻而控制自己的不道德行为，那么他的道德水平也应归为“无律”。不过这种“无律”与年幼儿童的“无律”相比较，对他人和社会的危害性更甚（例如少年犯罪）。

假若一个人内心已有耻感，但这种耻感发展水平较低，那么，当他心中浮现出某种非分之想时，在通常情况下，其内心的耻感是不足以使其自觉地放弃自己的不道德念头和可能的不道德行为的。如果他做了一件违背道德的事情之后，未被任何他人知道，他内心也可能会感到羞耻，但这种耻感所产生的力量也是微弱的，只要有可能，他还可能会背弃道德。假如自己的不道德行为已被他人知晓，耳中听到了来自他人的谴责声之后，才强化了其内心的耻感，想办法予以纠正和弥补。这种耻感发展水平比较低，常常不能主动自觉地控制自己的不道德行为，只有在听到他人的谴责或贬抑之后，才能激活其内心的耻感而在行为上自律的人，其道德发展水平实际上仍处于低层次的道德自律阶段，未达到道德自律的高层次阶段。但他已有的耻感，可以通

过反复的强化培育和内在的修养锻炼,得到发展与提升,从而实现由他律向自律的转化,或由低层次自律向高层次自律的升华。因此说“羞耻感是人们行善改过的情感动力。”“有了羞愧,感到内疚,才能进行道德反思”(曾钊新 李建华, 2002: 41),才能逐步提升自己的道德境界。假如一个人已有高度发展的耻感,那么,只要他心中偶生不道德的念头,内心的知耻感(或先耻感)就会主动、及时地提出“批评”、“矫正”,从而使其主动自觉地放弃自己的不道德念头,控制自己可能的不道德行为。如果他因自己的一时糊涂做了一件不道德的事情,即便这种不道德的行为没有被任何他人知道,而只是天知、地知和自己知,其内心羞耻感仍会使他感到深深的羞愧、自责和痛苦,进而一边会尽快努力设法采取补救措施,一定要坚决放弃不道德的念头和行为一边会反复告诫自己:当再次面临行为选择时,一定选择道德的行为。假若自己的不道德行为已被他人知晓,其内心的羞耻感会极其强烈,会想尽一切办法予以补救,期望赢回声誉。这就是说,一个有高度耻感的人,在行为之前,他通常会主动自觉地要求自己:要按照社会道德规范的要求行为,如果偶然做了违背道德规范的事之后,无论是否被他人觉察,内心的羞耻感都会使他产生深深的痛苦、焦虑,从而不断减少自己的不道德行为,提升自己的道德境界。这种不需要他人的提醒或警示,只要自己一旦起了非分之想或做了不道德的事,随即内心的耻感就会加以制止,即是一种高层次的自律之耻感。具有高层次自律之耻感的人,其道德发展不但在行为上是自律的,而且在动机上也是自律的。换句话说,其道德发展是动机自律与行为自律的统一。

总之,在本研究中,关于耻或耻感的概念从低到高可以划分为无律阶段、他律阶段、低层次自律阶段和高层次自律阶段四个部分。

四、研究目标

任何社会都要运用社会控制体系来推行统治阶级的社会价值观念,维系现存的社会秩序。哈特曾说过:“从人类早期开始,就存在两种不同的规则,有些规则主要靠对不服从的惩罚来维护,另一些则依赖于有指望对规则的尊重、负罪或者自省来维护,法律和道德之区别的萌芽形态也许会显现出来”(哈特, 1996:167)。从犯罪控制的角度说,犯罪是外部拉力、外部控制、

内部遏制、内部推力这四种力量博弈的结果。外部拉力和内部推力促使人产生越轨行为和犯罪行为,而外部控制和内部遏制则阻止、中和、抵抗个人产生越轨行为和犯罪行为。当外部拉力和内部推力比外部控制和内部遏制强大时,个人就会产生越轨行为及犯罪行为,相反,当外拉力和内部推力比外部控制和内部遏制软弱时,个人就不会产生越轨及犯罪行为(吴宗宪,1999:516-517)。

如果我们把“耻”看作是社会中的文化符号的话,而这种文化符号体系的内容和含义是以社会和约的方式形成的,一旦具有了这种共同性和统一性,也就会对社会成员的行为产生约束作用(郭庆光,1999:54)。在耻的作用机理中,其主体包括国家(法律)、犯罪人和观众。耻感的产生,必须是这三者关于符号交往意义的共识,否则,耻的功能很难发挥作用。

由此,在拟定研究目标中,研究者意识到本研究所涉及的领域非常庞大,既包括西方庞杂的犯罪学理论和心理学对羞耻的研究,又有浩如烟海的中国传统文化的精髓。虽然研究者也觉得这个研究主题很有魅力,但是也意识到自己既没有能力、也没有“野心”对这些理论和思想进行全面的研究,仅仅把研究范畴界定在“少年人在犯罪之后对耻感的反应”,这其中包含了三个方面的限制:本研究的目标为“耻感”;本研究的对象是少年人;本研究时间维度是这些少年人在犯罪之后。

因此,研究者希望能够从一个动态的或者连续的视角,理解青少年从犯罪预备——犯罪实施过程中——被捕审讯(包括在看守所内的时间)——被宣判入狱,这一过程中其耻感的变化轨迹(如下图)。当然,在本项研究中研究者预设了所有的研究对象都有“基本”的耻感,但是这一耻感的标准与社会主流的价值观可能是大体一致的,也可能是不尽相同,更可能是相互交叉,甚至混合;这种可能性与少年(14—18岁)的成长阶段的特征有着内在的联系;犯罪行为对于少年人耻感的变化有着重大影响。具体来说,本研究仅希望能够达到以下研究目标:

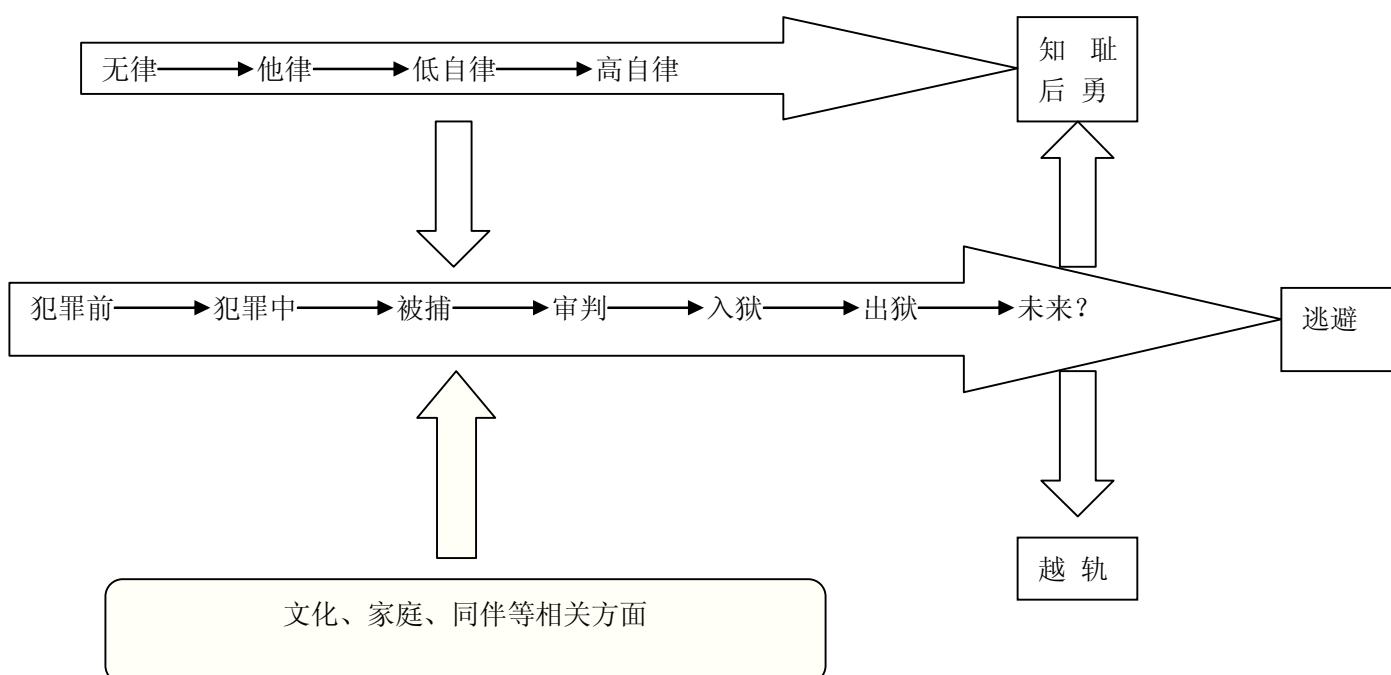
第一,少年人在实施犯罪之时,是否是因为其耻感的丧失?如果有基本的耻感的话,其“耻”的标准是什么?是否与社会主流的价值判断相一致?

第二,14-18岁的少年人,其身心正处于儿童向成年的过渡时期,此时

少年人心智的发展变化以及这一时期特有的思维特征，对于耻感表现有什么具体的影响？

第三，少年人因触犯法律进入司法程序之中，在这一过程之中，他们对犯罪行为、对罪名、对于被害人、对于社会评价等是怎样认识的？其耻感有无发生变化？如果发生了变化，是哪样一些因素产生的影响？

最后，如果有上述变化，这些对耻感认知的改变，对于少年人的言、行以及未来的人生将会产生什么作用？



五、论文的内容框架

具体来说，本研究在结构上分为四个部分：

第一部分是研究回顾，分为“前言”和“文献回顾”。在这一部分中主要介绍本研究的写作背景、研究意义、研究目标、其他学者对这一主题的研究以及对于研究中所涉及“耻”的概念的讨论与界定；

第二部分是研究方法，主要是“研究对象与研究方法”这一章节。在这一部分中主要对于本研究的对象进行界定和对所使用的深度访谈的研究方法进行讨论，并在此基础上反思研究者在研究中的地位与身份；

第三部分是研究发现，分别为“耻感的漂移”、“耻感的回归”、“改

变态度，就改变未来？””。在这一部分中主要通过对于访谈资料的分析和相关理论进行对话，理解在青少年道德成长的阶段中，少年犯对“耻”的理解和主流标准有些怎样的差异；“个人神话”对犯罪和耻感的作用以及司法惩治、“犯罪”的标签与少年犯耻感回归的相关性；最后是借助于文化和法律的限制，探讨耻感对于少年犯重新走上社会后的人生道路选择的影响。

第四部分是研究结论。主要是“未完的结语”这一章节。在这一部分中总结了本研究中的主要研究发现，同时反思了研究中的不足，并对相关的后续研究进行了展望。

第二章 研究对象与研究方法

前文就耻感对于青少年犯罪的预防和矫治的意义,以及在中国文化语境下“耻”的概念进行了界定和分类。作为研究整体的一个部分,有必要对本研究所涉及的对象、本研究使用的方法和研究者在研究中的身份这些问题,进行必要的界定和讨论。

第一节 研究对象:少年与少年犯

什么是青少年?什么是青少年犯罪?什么是未成年人犯罪?青少年犯罪的概念应如何表述?未成年犯罪的概念应如何表述?这是青少年犯罪研究中的一个最基本的问题。总体来说,青少年犯罪与未成年人犯罪都是以主体的年龄特征为尺度归纳出来的犯罪类型。青少年犯罪概念的表述则比较笼统的,目前还没有一个统一的定义。之所以这样,主要是因为存在如下两个方面的问题:一是对青少年犯罪中青少年的刑事责任年龄的界定问题;一是对青少年犯罪中“犯罪”范围的界定问题。由于自然、社会和历史条件的不同,各国不仅在这两个问题上存在着不同的看法和认识,而且直接导致青少年犯罪、未成年人犯罪概念涵义的差异,这样,当然也就难以形成一致的结论。

一、关于刑事责任年龄的界定

由于各国刑法对刑事责任年龄规定不一致,所以未成年人的具体年龄界限也不相同。有的国家将未成年人的最高年龄规定为20岁、21岁,有的国家规定为16岁或18岁,下限年龄规定从7岁到16岁不等。有的国家只规定上限年龄,而对下限年龄不作确定。有的对其上下年龄均不作规定,而只根据某些重要特征作较为笼统的表述(如匈牙利的青少年法)。有的在一国内,不同的法律因角度不同而对未成年人的定义作出不同的规定。在我国,《中华人民共和国未成年人保护法》第一条明确规定:未成年人是指不满十八周岁的公民,该法只规定了未成年人范围的上限,而无下限的要求,而根据现行《刑法》的规定,承担刑事责任的未成年人是指14周岁至18周岁的人。但纵观绝大多数国家的刑法人都以18岁作为区分未成年人(有的国家称之为

“少年人”)与成年人的年龄界限标准。

处理或研究青少年犯罪，离不开刑法。因为各国刑法对刑事责任年龄都作了规定，概括起来主要有二分法、三分法、四分法等几种。美国是联邦制国家，各州的法律规定不尽相同。现在美国约有半数的州沿用了普通法的规则，普通法关于刑事责任年龄的划分为：(1)7岁以下为“没有刑事责任能力”阶段；(2)7岁至14岁为“推定缺乏刑事责任能力”阶段，即如果在缺乏证据证明有责任能力的情况下就被推定为没有责任能力；(3)有刑事责任能力的年龄为14岁。除此之外，美国其余的州明文规定了未成年人的刑事责任年龄，其中最低的为内华达州(规定为8岁)，最高的为得克萨斯州(规定为15岁)。已满上述法定年龄、又没有达到成年的犯罪案件，即属于通常所说的少年司法案件，该类未成年人即为典型的少年犯，对于这类案件一般由专门的司法机构通过特别的程序加以处理。然而在美国的少年犯罪研究和少年司法实践中，其少年犯罪的概念所包括的年龄范围在许多时候比法律规定的要广阔得多，即使是没有达到刑事责任年龄的幼年儿童，只要实施了某种行为或具有某种特征，也被看作“少年犯”，由少年司法系统予以预防性或救助性的处理。

我国的刑事法律对刑事责任年龄的规定采用了四分法。具体内容包括：(1)完全负刑事责任年龄即已满16岁的人，犯任何罪，都必须负刑事责任；(2)相对刑事责任年龄。即已满14岁不满16岁的人，犯故意杀人、故意伤害致人重伤或者死亡、强奸、抢劫、放火、贩卖毒品、爆炸、投毒的，应当负刑事责任；(3)减轻刑事责任年龄。即已满14岁不满18岁的人犯罪，应当从轻或者减轻处罚；(4)绝对无刑事责任年龄。即不满14岁的人，对任何犯罪都不负刑事责任。可见，在我国，少年犯罪的称谓一般只适用于已满14岁不满18岁的年龄段。大于18岁的人犯罪，属于成年人犯罪；小于14岁的人不论实施了何种危害社会的行为，均不属犯罪，一般也不予处理(某些不足14岁的少年劳教人员例外)。与美国相比，我国少年犯罪的年龄界限要窄(康树华，2000)。

由此可见，不论美国少年犯罪的年龄界限如何宽，我国少年犯罪的年龄界限如何窄，都是以法律规定作为依据的。青年则属于成年人范畴，在法律

上无特殊规定。因此，青少年犯罪的概念，是一个既包括成年人犯罪，又包括未成年人犯罪的概念，是一个笼统的称谓，或者说是社会学或犯罪学的用语，并不是法律上的概念。因为法律上的概念，必须有法律规定作为依据。法律用语突出的特点，是其确切性，不能似是而非。其实，我国刑法所规定的已满14岁不满18岁的少年犯罪，就是指与成年人犯罪相对应的未成年人犯罪。因此，少年犯罪与未成年人犯罪，其实质一样，只是叫法不同而已。

二、关于“犯罪”范围的界定

未成年人犯罪的主体年龄划分各国规定不同，其实质内容也不尽一致。在日本，未成年人犯罪被普遍称为“少年非行”(日本原文的汉字叫做非行少年，我国目前对该词的译法不同，有的译为少年违法犯罪，有的译为少年不良行为，有的译为少年犯罪)，按照日本《新版新法律学辞典》第1010页的解释，所谓“少年非行”是指少年法第3条所规定的犯罪少年、触法少年、虞犯少年的总称。按照日本少年法的规定，犯罪少年是指未成年犯罪人；触法少年是指年龄未满14岁、触犯了刑罚法令，虽然按照日本刑法第14条规定，不负刑事责任，但因其它方面与犯罪少年完全相同，所以为了进行改造教育，由家庭裁判所(即家庭法院)进行审判，予以保护处分；所谓虞犯少年，是指现在没有犯罪，但惟恐将来犯罪或触犯刑罚法令，即可能犯罪的少年。但考察日本少年法第3条第3项所列举的虞犯少年不仅仅是可能犯罪的少年，而且是已具有了一定不良行为的少年，如不进行教育就有可能走上违法犯罪道路。可见，日本将虞犯少年与犯罪少年、触法少年都列为少年审判的对象，其目的就在于预防少年犯罪于未然。所以，日本的“少年非行”是广义的未成年人犯罪概念(管晓静，2006)。

在德国，未成年人犯罪是指包括14岁以下的儿童犯罪(指儿童实施的与社会准则相悖的儿童行为)、14-17岁的限制责任能力的少年实施的犯罪行为 and 18-21岁原则上具有完全责任能力的未成年青年实施的犯罪行为。对于未成年人犯罪的理解有广义和狭义之分，广义的未成年人犯罪是指社会越轨行为，如逃学、离家出走、堕落等以及狭义犯罪范围内的一些初级行为如打架斗殴、轻微盗窃等。狭义的未成年人犯罪一般仅指违反刑法、应受刑罚处罚的行为(许久生，1995)。

在我国台湾，据《少年事件处理法》的规定，其犯罪少年可分为刑事案件与管训案件两类。少年刑事犯是指《少年事件处理法》第三条规定少年有触犯刑罚法令之行为者；少年管训犯系指少年触犯较轻微法令规章之行为者。此外，少年事件处理法第三条第一款规定了有关虞犯少年，即指少年有触犯刑罚法令之虞者。但如果其行为按照 1 到 6 条之规定为非经常为之，即未达虞犯之程度。其余各款，均以社会善良风俗及一般人观念加以衡量，属少年不宜具有之行为。但此条规定甚为含糊不清，在程度上也无衡量标准可循。

一般地说，犯罪就是指触犯刑事法律、应受刑事处罚的行为。但在少年犯罪的场合“犯罪”概念的范围就出现了某些变化。少年实行了刑法所规定的犯罪行为，无疑构成了少年犯罪，但少年违反一般治安法规或者仅实施了某些并不为法律所明文禁止的社会越轨行为是否应视为少年犯罪呢？在这个问题上，不同国家间发生了分歧。在美国，少年犯罪所包括的内容远远超出了刑法的规定。一般地说，少年的犯罪行为、违法行为乃至某此违反其它社会规范的行为都被看成是少年犯罪，而且，按照美国的法律规定，少年司法机构的管辖范围还包括失去抚养“需要帮助的少年”以及无人照管“需要监管的少年”。根据马里兰州法典，所谓“需要帮助的少年”，是指因为：(1)精神不健全或者接受不了正常的、适当的照顾与关注；(2)其父母、监护人或管理人不能或者不愿意对该少年及其造成的问题给予适当照管与关注而需要法院或其他机构给予帮助的少年。所谓“需要监管的少年”，是指因为：(1)一贯逃学；(2)一贯不服从，并且监管人管教不了；(3)其举动使自己或他人受到伤害或处于危险境地；(4)犯了只限于少年干的一种罪行而需要监护、处置或者矫正的少年。

在有些英语国家中，未成年人犯罪也有其特定的内涵。成年人犯罪在英语中是用“crime”来表示，而未成年人犯罪则用“delinquency”来表示。考察这两词的历史，我们不难看到，欧洲法律文化中，“crime”表示严重一些的罪行，而“delinquency”表示轻一些的罪行。欧洲学者的研究表明，“delinquency”一词的最初产生是与未成年人的“越轨行为”、“违法犯罪行为”相关联的，正因为成年人与未成年人刑事法律地位的不同及其变化，人

们才用不同的词语来表达这两种性质不同的违反刑事法律行为。鉴此，“delinquency”就被用于表示未成年人的犯罪行为。如，美国法学家将未成年人犯罪称之为“Juvenile's delinquency”（少年罪错，在我国还被译为少年违法、恶行少年或犯有恶行的少年），它涵盖了未成年人的犯罪行为、违法行为和违反社会规范的行为。

我国对少年犯罪的认定与成年人刑事犯罪的认定没有什么区别，即严格以刑法为标准来判断其行为是否构成犯罪。只有当其行为具有社会危害性、刑事违法性和应受刑罚处罚性时，才被视为犯罪。当然，我国对某些违反治安法规，但还未触犯刑律的行为也给予劳动教养等形式的处分。可这与犯罪是有着原则区别的，这种情况是不能称之为少年犯罪的。我国这种严格以刑法为准则来判定少年犯罪的作法，一方面可以防止任意滥用司法权力，维护少年的合法权益，减少“标签”的消极影响；另一方面却制约了预防和治理少年犯罪的积极主动性，不利于及时发现邪恶的苗头，防范于未然。因此，1999年6月28日通过的《中华人民共和国预防未成年人犯罪法》则将未成年人犯罪的范围扩大到违法行为和不良行为，其目的不是为了定罪量刑、处罚未成年人，而是从不良行为抓起，预防他们走上违法犯罪的道路。

三、青少年犯罪概念的定义

我国宪法或其他法律文件中虽有“青少年”这一称谓，但对“青少年”的概念并未作出明确的表述和界定。因此，如上所述，在中国“青少年犯罪”这一概念尚不是严格意义上的法律概念，而是社会学或犯罪学研究中使用的概念。当然，在我国预防犯罪及治理犯罪的工作中或者在司法统计中，也常常使用“青少年犯罪”这一概念。但是，由于青少年犯罪这一概念没有法律上的明文规定，所以中国学者目前对青少年犯罪概念的释义只是学理上的解释，而非法律上的定义。不言而喻，学理上关于青少年犯罪的解释，必须以法律规定尤其是刑事法律的规定作为基础，而不能脱离法律规定而任意加以解释。因此，在中国，青少年犯罪通常是指已满14岁不满26岁的青少年实施了刑法和有关刑事法律所规定的犯罪行为，其中，已满14岁而不满18岁的人犯罪，称之为少年犯罪或未成年人犯罪。按照我国法律规定，已满18岁的人为成年公民，所以，青少年犯罪中既包括年轻成年公民(已满18岁未

满 26 岁)的犯罪,也包括少年(已满 14 岁未满 18 岁)的犯罪。按照刑法规定,不满 14 岁的人实施了严重危害社会的行为,比如杀人、重伤害、强奸、抢劫等均不视为犯罪,不追究刑事责任。但是,由于犯罪学研究犯罪问题,不是为了定罪量刑,所以它并不完全严格按照刑法的规定。犯罪学研究犯罪的目的是为了预防犯罪,所以它研究犯罪既要依据刑法的犯罪规定,又不局限于刑法,它从年龄上说可以是不满 14 岁的未成年人,从行为内容上说,既有犯罪行为,又有违法行为和不良行为。这样可以防微杜渐,达到预防犯罪的目的。所以,从犯罪学的角度也把不满 14 岁的人实施了严重危害社会的犯罪行为这种现象当做“犯罪问题”加以研究。此外,对于违反治安管理法规的违法行为,从刑法学角度不认为是犯罪,但从犯罪学角度也把此类问题纳入研究的范围,甚至还把不良行为也纳入研究的范围。由此可见,犯罪学研究的青少年犯罪范围比刑法学关于犯罪定义所界定的范围,无论从年龄上看,或者从行为上看,都要大得多。

四、本研究的选择

研究青少年犯罪,离不开刑法。按照我国的刑事法律的规定,本研究选择已满 14 周岁不满 18 周岁的,犯故意杀人、故意伤害致人重伤或者死亡、强奸、抢劫、放火、贩卖毒品、爆炸、投毒等八种重罪的,目前正在少年犯管教所(或者被称为少年犯监狱)服刑的,并且刚入所(少管所)一个月以内的男性少年犯,为研究对象。

之所以这样选择,研究者有以下几个方面考虑:一方面考虑到学界前述概念的不一致,这一研究对象的条件界定,可以被看作是“青少年犯罪”的最狭义的解释,对此学界应该没有什么理解上的异议,研究者觉得这是一个折衷的或是“取巧”的办法。另一方面,在监狱中服刑的少年犯本身有一定的生产或劳动任务,而刚从看守所转到监狱的新犯人,尚属于监狱中的教育部门进行教育期间,并没有被分配到中队之中,有比较充足的时间可以接受访谈。最后,由于这些少年犯刚刚进入监狱,一起生活的都是新犯人,比较少接触到“老”犯人(即使有,也是表现比较好的),和中队里的少年犯相比,所受的交叉感染较少,也愿意向他人吐露自己的心声。

第二节 研究方法

针对在少年监狱中服刑的少年犯的羞耻感研究，研究者采取深度访谈的研究方法。

一、什么是深度访谈

通常学界所指的深度访谈（in-depth interview）是指半结构式的、直接的、个人的访问和谈话，是一种“一对一”的访谈。汤姆·文格拉夫提出了半结构式深度访谈的两个最重要的特征，第一：“它的问题是事先部分准备的（半结构的），要通过访谈员进行大量改进。但只是改进其中的大部分：作为整体的访谈是你和你的被访者的共同产物”；它的第二个特征是“要深入事实内部”（Wengraf, 2001 :3）。

具体来说，深度访谈的特点是：1. 深入。深度访谈并不单纯指访谈者与被访者重复地面对面的接触，更主要指的是访谈双方的交流是自由的、轻松的，甚至是无障碍的平等交流。题多半是一个大范围或一个题目细化后的访谈提纲，由访谈者与被访者在这一范围内就访谈提纲进行自由交谈。双方围绕一定的题目，从历史到今天、从原因到结果、从现象到本质、从个人到团队或他人、从家庭到社会，进行广泛而深入的交谈和讨论。访谈者可从中获得大量与研究问题有关的丰富的社会背景材料和访谈对象在这一背景中的所思、所言、所为的生动而鲜活的资料。即深入、彻底、全面。

2. 深信。在访谈的深入交流过程中，访谈者高度尊重并重视被访者的说法、观点，超越访谈者个人的感受、理解与解释。访谈这一交往过程包含访谈者（信息发送者）、被访者（信息接受者）、通道、信息编码、信息反馈等基本要素。访谈过程中，信息的传递和反馈是双向的，访谈的每一方都在不断将信息回送给另一方，双方都可能是信息的发送者和接受者。作为整体的访谈是访谈者和被访者的共同产物。访谈者和被访者之间是平等的关系。访谈者不是操控访谈历程，而是引导访谈过程。**被访者不是被研究的对象，而是研究的信息提供者**。访谈者事先准备的访谈信息（半结构的），以中性的语言提出研究的问题，对于被访者的回答，无须做出反馈或评价，不进行诱导，更不必去迎合或说服访谈者。访谈者只有以客观的、尊重的态度才能尝试从

被访者身上得到真实而深入的信息。

3. 深究。在深入访谈的基础上，面对真实的、丰富的访谈材料，访谈者要善于去芜存菁，探索隐藏在表面陈述中的深刻意义。深度访谈的重点不仅是得到被访者的陈述，而且要通过被访者的陈述材料，探索其中折射出来的对某些活动、事件、现象的多元观点。这当中，访谈者搁置了自我的感受、解释与理解，超越自我的假设，探索潜藏在表层观点下所蕴涵的意义。

由此，深度访谈的优点是访谈对象的观点不会互相“感染”，更适合于了解复杂、深刻的问题，诸多复杂、抽象的问题难以三言两语表述清楚，只有通过深度访谈，通过自由式交谈才可论得详尽、彻底。

由于质性研究中的访谈是一个研究者与受访者双方共同建构和理解社会现实的过程。本文以为对深度访谈的理解可从三点予以把握，一是研究者对情境的把握上，深度“访谈需要双方将自己的‘心’打开，‘心’与‘心’的交流，才有可能进入‘心’的深处，而对“深处”进行探究才是访谈的真正使命”（陈向明，2002:181）；二是内容上，重要的是从受访者那里获得能够表现他们所思所想，所作所为的真实资料，从他们的角度理解和建构其言行的意义；三是需要原始资料的充分，对事件的发生过程、情境的深描，分析与情境之间的有机结合，身临其境的感觉等，从而对是否为深度访谈做出自己的判断（方敏，2002）。

二、为什么选择深度访谈的方法进行研究

众所周知，长期以来社会科学研究的主流是对研究对象进行深入的田野调查，通过细致的观察、认知，从而进行深入的描述。这好像是了解一种未知社会或文化形态的必要手段和研究步骤。当这种研究范式陷入危机后，吉尔茨提出了用新的符号手段（thick description）和认识角度（local knowledge）的概念去重新探讨文化之源：一门学科的深邃不在其技术细节的操作，而在于其概念和眼光，一种智识的努力（intellectual effort），甚或是一种悉心经意的冒险（elaborate venture）。他从另一种意义上重建人们对话语（discourse）和文本（text/context）的信心。话语在福柯那里指的是，人类社会当中，所有知识信息的有形或无形的传递现象，也就是，一个社会团体根据某些成规以将其意义传播于社会中，并为其他团体所认识、交会的过程。“目的是拓

展人类话语（human discourse）的疆域。”以“深度描写”和“地方性知识”为武器，以观察、移情、认知、自觉地追随“文化持有者的内部眼界”去阐释，寻找个别的方式去重建新的知识结构（Geertz, 1973:9-10.）。

“深度描写”具有如下的特征：第一，区分可观察的行为（observable behaviors）、现象性观察（phenomenalistic）和“浅层描写”（superficial/thin description），强调描写和观察方式的特定化、情景化、具体化，并确立长期的、小范围的、定性在上下文背景中理论前提要求的；第二，重申文化是积累的总体性符号系统，是可以被条分缕析、分层探讨的；第三，昭示符号是模糊传承的，符号的融混驳杂不断组合的特征使其具有晦涩性，它们携带的意义是必须要阐释的。

所以，在吉尔茨的意义上，在深度访谈的研究及其写作至少应该有以下四个特点，其一，它是解释性的；其二，它所解释的是社会性会话流（the flow social discourse）；其三，所涉及的解释在于将这种会话“说过的”从即将逝去的时间里解救出来，并以可供阅读的术语固定下来；第四，这类描述还是微观的（文军、蒋逸民，2010：219）。

在清华同方期刊网上输入“深度访谈”这样的检索词，我们就会发现，在最近一段时间的社会科学研究之中，运用深度访谈这样的方法进行研究的群体主要是这样一些类型：艾滋病人（余焱明 程玲，2006）、SARS 中的市民（李虹 樊富珉，2003）、吸毒者（韩丹，2007）、精神暴力者（张晓莹，2004）、失业者（张淑华等，2005）、流动人口（包括农民工及其家庭）（张玉，2006）、网络成瘾者（周爱保 丁吉红，2007）、罪犯（陈卓生 韩布新，2006）、同性恋（许晶，2006）等。当然我这样的论述不是要证明深度访谈的研究方法是为此类的研究对象“量身定做”的，但是这样的巧合似乎在说明这样一个事实：在上述罗列的这样一些群体，基本上处于社会的边缘，甚至是被某些社会所忽略、忽视的群体。这些人很少与社会的其他群体发生社会互动，因此我们也就很少了解他们的看法和感受。正因为不了解，所以访谈不可能是结构性的，最多是半结构性的；正因为研究者希望了解这些以前所不了解的，所以才要深入事实的内部。而本研究的所涉及的“青少年”、“犯罪”和“羞耻感”这几个概念，每一个在某种程度上都有一定的边缘性

和敏感性。正因为我们不了解而又希望了解这其中的内部事实，其他的研究方法所得出的结论可能不够深入、真切或者不够生动，深度访谈就成为达成本研究目标的比较恰当的研究方法。

另一个方面，文化的概念实质上是一个符号学的概念，按照马克斯·韦伯的理解，人是悬在由他自己编织的意义之网中的动物。因此，对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学，而是一种探求意义的解释科学，所追求的是对纷繁复杂的社会表达的阐释或解释。“正视社会行动的符号层次——艺术、宗教、意识形态、科学、法律、道德、常识——并非是逃避生命的存在难题以寻求某种清除了情感之形式的最高领域；相反，这正是要投身于难题之中。其根本使命并不是回答我们那些最深刻的问题，而是使我们得以接近别人所给出的答案，从而把这些回答归于记载人类曾说过什么的记录中去。”（克利福德·吉尔茨，1999：39）

但是，以往的文字资料大多是告诉人们发生了什么，是怎样发生的，却没有告诉我们，人们对此的感受，以及这个事件对她(他)们有什么影响。这就引申出了对“emic/etic”理论的质疑。Emic 代表着被描写文化内部的世界观；etic 则代表着一种外来的、客观的、科学的观察，这种观察所秉承的眼光，是与被描写文化相异的观念和知识体系。认知、语言是认识文化的基础，但是掌握了一个族群的语言，并不代表就理解了该族群的文化，文化是一种意识形态，它由语言以及其他众多的文化文本构成（刘晓春，2006）。

因此，通过深度访谈的研究方法，以被访问者的认知视野，即从他者的文化基础上进行阐释，阐释符号活动背后的观念世界。这样，被访者不仅告诉我们许多历史事件发生的经过，告诉我们更多的是他们对此事的感受，和对他(她)们当时，甚至事后以至现在的影响。

三、本研究使用的是怎样一种深度访谈

（一）本研究使用的方法

本研究的访谈提纲或计划分为三个组成部分（见附录 1）。第一个部分提出的问题是直接从“口述史”方法中套用来的，涉及被访问者的童年的家庭生活、小学学习与生活、课余活动、交友等方面。当然本研究不是仅仅为了研究少年犯的童年经历，这样做有以下几个方面的优势：1.因为访问者与

被访问者之间并不了解，而且双方见面的地点在监狱这样的特殊场所，双方初次的见面一般都比较紧张，甚至僵硬。而被访者一般的兴趣都在于自身生活史，所以这样的做法有利于关系的建立。2. 通过生活史的叙述，我们可以追寻被访者行动的原因动机，从被访者的经验中来理解其当前的处境、行动、态度，及其赋予叙述材料的意义。其实，将访谈中所获得的资料放入被访者的生平情境中，才能够达到更为全面的理解，才能发现在平淡无奇的日常生活中所隐藏的故事，也才能够为每一个访谈对象建立起一个立体和鲜明的形象，并与其他人真正区别开来。“生活中隐秘的意义才会通过叙述体现出来” (Widdershoven, 1993 :2)。3. 在有关生活史的访谈中，异常事件应当引起我们足够的重视。所谓异常事件，就是被访者在日常生活中经历的与常态不符的事件。被访者一般都会对此类事件记忆深刻，并以故事的形式讲述出来。一般来说，普通人的经验只有在与“故事”交融在一起的时候才会获得意义。通过被访者生活史中的故事，我们可以发现日常生活中的反思、决断以及行动，以及被访者想要赋予故事的意义。

以个人生活史为切入点的深度访谈隐含了这样的假设：宏观的社会变迁以及社会文化会以不同的方式投射到不同的个人身上，从而影响个人的生命历程。由此，对于个人生活史的访谈本身就显现出一种社会意义，我们可以由此去透视社会文化对个体的影响，通过被访者的讲述去进一步发现这样的社会文化和变迁最后在个人身上留下了什么。由个人生活史去了解被访者的另一层意义在于，每个人的生命过程都是独一无二的。所以，对个人生活史的访问，在某种程度上意味着被访者在其生命过程中被形塑的人格和个性特征的显现；而被访者赋予其访谈内容的意义与他的人格和个性特征是密切相关的（杨善华 孙飞宇， 2005）。因此，了解被访者的人格与个性特征无疑有助于我们理解被访者赋予访谈内容和场景的意义——这对于我们在后面理解这些孩子对于“羞耻”的认识颇有帮助。

本研究的第二步是关于这些少年犯从犯罪初始阶段到被判入狱这段时间的感受和心理以及理解上的变化（包括羞耻感）。在这样一个环节，对于这些被访问的孩子来说，要更加敏感，孩子们很有可能会选择沉默，他们会觉得难堪，而且这样的问题司法人员很少会去追问，也很少被关注。而这些

恰恰是本研究需要“深入”的地方——对于那些很少有机会向公众社会表达心声的特殊群体（少年犯应该属于这样的群体）来说，他们的言语模式能够深刻地揭示造成他们在公共领域“沉默”的深层次社会原因以及背后所潜藏或伪装的真实情感。通过挖掘沉默的声音虽然部分地改变了少年“缺席”的处境，但是本研究方法的意义不仅仅在于“让犯罪少年人说话”，而在于“用少年人自己的语言说话”。前述几乎所有的关于犯罪（包括少年犯罪）的研究，都是局外人（学者）对犯罪事实或者犯罪者各个方面的客观的研究，这在根本上造就了少年的“失语”，少年人了解与表达自己与对世界看法的方法都来自那些占据特殊位置的成人话语，所以要真正实现少年重回历史，必须坚持从少年人的经历出发，倾听少年人自己的声音，让少年人成为自己经历的发言人——这样也才能实现我们的研究主题：少年犯在这样的过程中其羞耻感是怎样变化的。

本研究的第三步是关于被访问对象的想象，把自己想象为自己犯罪的受害人和一般的社会公众，以对立者和“他者”的立场来看待自己的行为。在一般的深度访谈中，访问者与被访问者关系中的双方都是“人”，这一定意义上打破了传统研究中的主客体模式，将主体的主动性赋予研究的客体，从而建构了一种“主体间性”或“我——你”的研究模式。但是，在本研究中，仅仅有访问者与被访问者之间的双向的信息交流还是不足够的，加入一个第三方的想象，访谈就不仅仅是一个诠释（对于羞耻感的或犯罪的诠释），而是被访问者也需要参与这样的交流过程中来，对于口述者的陈述做出思索、判断与反思甚至想象。其意义在于“它可以使人们从内心深处审视过去”（Kammen, 1980: 394）。因而，主体性的参与（包括研究者和被访问者）使研究更能接近历史的“本真”和客观性。

（二）研究中的限制

当然这样的访谈会有一些障碍，比如由于访谈地点是在监狱内部、针对现实在押犯人进行的，所以按照监狱中的规定，访谈过程中必须至少有一位管教干部陪同，全程听取访谈内容。虽然本研究并不会涉及违反监狱管理规定的行为，但这样的安排无疑会对访谈效果产生一定的影响。可能的影响是被访问对象不说真话——当然这里面可能是记忆的原因，也可能是考虑到自

己的处境，不敢/不愿意说出来。当然当着管教干部的面，他们也不会不说话，而是搪塞、敷衍或者给我们编一个故事或说法。在这里，我们必须意识到：他们所叙述的内容(包括我们想了解的事实)是经过他们的主观建构的，所以想象的步骤不可能不存在，无论是出于什么样的原因，叙述中具有虚构的成分也是确定无疑的。另外，正因为访谈内容是被访者主观建构的，所以被访者的价值观及其所处的社会情境必然会影响他对叙述内容和叙述方式的选择——他对某一事实的叙述可能是虚假的、或者只有部分是真实的(不完整)。这需要通过我们对被访者在访谈时显现的关于访谈的意义脉络的了解来辨认和识别事实，或者通过访问了解这一事实的前后是否符合逻辑来辨别。但是深度访谈虽然也重视获取事实，然而访谈决不会止步于资料的搜集或事实的获取。因为被访者说谎这件事背后是隐含了他的动机的，也就是说，被访者是赋予说谎这个行动以主观意义的。对某件事，被访者虽然没有说真话，但是搞清楚他为什么说谎，研究者仍然获得了对他赋予行动(说谎)的意义的认识(比如他自己觉得羞耻而不愿意说出口)。从这种意义上说，也就无所谓事实上的“真”与“假”之分。

同时，在实际访谈中根据实际情况也不会“严格”按照上述步骤进行。深度访谈本来就是半结构性质的，而且也不能够按照任何事先设计好的模式来套用。访谈的效果还需要研究者的素质、甚至处理访谈问题的“直觉”才能够完成。

需要特别指出的是，在一般意义上的口述或深度访谈的资料，都是通过现场录音获得的。但是本研究中的研究对象是正在服刑的未成年人，监狱管理部门是这些少年人的实际监护人，一切关于访谈的录音和文件签署均需要监狱管理部门的同意。也许是出于某种考虑，监狱管理部门不同意研究者的上述要求。因此，本研究的访谈只能在现场通过笔记的方式记录，再通过事后整理获得，而且没有当事人同意使用的授权书。但是考虑到监狱是一个特殊的“田野”：没有管理部门的同意，研究者无法进入；不可能和少年犯进行面对面的访谈；所有被访谈的少年犯都是监狱管理部门选择的；每次访谈时间都由监狱管理部门安排；每次访谈都有管教干部全程陪同——这样的情境也可以视为是访谈对象和其监护人的同意。

（三）访谈资料的整理与分类

由于访谈资料是以记录的方式收集的，因此研究者清楚现场记录的信息是不完备的。所以在每次访谈之后，研究者立刻按照访谈提纲和现场记录的主要信息进行整理，在记忆内容还没有衰减的第一时间，将访谈内容逐字逐句进行电脑录入。通过这样的及时处理，使访谈记录做到了真实、准确和完整，避免了现场笔录的简明性所导致的信息缺失的可能。

经过对访谈资料的真实性、准确性和适用性的审查录入之后，我们所获的信息依然是杂乱无章的。因此，在对访谈资料的整理之后，研究者对资料进行分类。所谓的分类具有两重的意义：对于全部资料而言是“分”，即将相异的访谈内容区别开来；对于备份资料而言是“合”，即将相同或相近的资料何为一类。从这这意义上理解，对资料的分类就是按照之前的研究预设和访谈中新发现的信息点，将资料分门别类，使之条理化和系统化，为研究发现找出规律性的联系提供依据。所以，对访谈资料的整理与分类，不仅仅是有利于资料的存取，本身也是对研究对象的一种认识方式（袁方，2004:424-426）

具体来说，在本研究中资料的分析与整理是通过以下环节进行的：

首先，在资料的文字录入过程中，研究者即开始按照访谈提纲的内容对有关信息寻找可能的主题，将某一现象从已知现象中沉淀、分离出来，根据出现的频率来确定初步的分类类别和主题，然后删除重叠的、模糊的、复杂的类别，并对各类别的分类原则进行描述。

其次，反复阅读所有的会谈资料，并根据初步的分类原则进一步提炼主题，在这其中研究者的直觉作用就显得尤为重要。所谓直觉作用是指对所研究的现象的一种开放性的、创造性的想象、理解和思考。一旦发现问题或有了新的发现，就返回原始资料重新分析资料，修订分类原则。

再次，进一步提炼主题和类别，并注意那些看似与研究问题无关的访谈信息。在本研究中，最终将少年人耻感的变化经历分为个人经历、犯罪预谋、犯罪实施、被捕、在看守所期间、审判和入狱等阶段。

再其次，对各类别中研究对象的思想、感受、反应进行反思，对各类别、主题形成初步的描述，以反应所研究的现象以及现象各要素之间的关系。

最后，通过研究人员对资料的上述分析，形成结构化的描述和对现象的诠释，形成最终的研究报告。由于本研究报告为描述性的，通过引用研究对象的原话描述其经历，以支持主题的内容。

四、对研究资料的认识

（一）资料的真实性

当然，无论口述还是深度访谈，主要是通过访谈而获得的。如何看待受访者的回忆，回忆在多大程度上能反映历史的真实，这些都是可以存疑的。造成这种缺憾有很复杂的情况，或由于年深日久致使受访者的记忆失误和不完全，或由于受访者的个人原因而故意歪曲真相(或避重就轻、或自我拔高、或无中生有，或欲言又止)，或受访者受到了访谈者的诱导(或暗示后曲迎等)而使“过去的声音”变成了“现在的声音”，如此等等。不管出现哪一种情况，都可能使回忆失真，从而背离了历史的真相。这是为什么?此乃访谈者与受访者的主体意识所使然也。口述的所谓不足与缺陷，其实也并不是绝对的。在做口述访谈时最常见的，是受访者的遗忘和“虚拟”。有一些遗忘属年深日久，记忆出现偏差，是无意识的，也有一些却是选择性的失忆。至于虚拟，有一些是出于某种动机的故意编造，也有一些是为显示自己见闻广博的炫耀，甚至有一些仅仅是为讨好采访者，惟恐他会空手而归。

资料的可信度受到了质疑。这恐怕是生活史研究进程中所遇到的一个主要难题。“口述史往往只是一个个圈套，陈述者已经按照自己的想象和主观意愿重新组合、编排、过滤了历史”（傅光明，2002）。对此正如约翰·托什所说：“大多数专业史学家甚至现在仍对利用这类材料进行研究持怀疑态度，并时常不愿意讨论它实际存在的优点与缺点”（约翰·托什，1987）。对口述者而言，的确存在一个记忆如何运作以及是否可靠的问题。他们在回忆的过程中，无论主观上是多么趋向于再现历史真实，但在客观上，受记忆规律的制约、受个人情绪、情感以及后来经历的影响，回忆在很大程度上存在着残缺、变形的可能性。此外，我们甚至不能排除这样一种情形的出现，即口述者根本就无意于提供真实的历史记忆。英国口述史家汤姆逊明确提出：“对历史的分析和重构而言，不可靠的记忆是一种资源，不是一个问题”（Thomson, 1998: 584）。实际上，这一缺点恰恰是口述史的优点所在。口

述史的价值不仅在于再现历史真实，还在于重构历史意识。不仅在于描述历史，还在于解释历史。记忆的不可靠性本身蕴含一定的事实内容。任何虚构都需要一定的原始素材或原型，而这些原始素材正是人们过去历史活动实践中的一部分内容，属于历史存在的范畴。如个体记忆的社会性重构正是当时的历史情境下的社会认同体系以及相关的权力关系的一种反映；个体记忆的感情色彩也并不是完全排斥历史事实，它们也承担着一定的历史涵义和包含一定的历史内容。

美国口述史学家迈克尔·弗里施(Michael Frisch)断言：“如果回忆被作为历史分析的目标来看待，口述史学将是发掘、探索和评价历史回忆过程性质的强有力工具——人们怎样理解过去，它们怎样将个人经历和社会背景相连，过去怎样成为现实的一部分，人们怎样用过去解释他们现在的生活和周围世界”(Frisch, 1990)。现代口述历史学家大多倾向于将记忆本身作为研究的对象，力图通过此来弄清大众日常生活经历背后的思想动机以及人们历史意识的变迁过程。英国学者托什便认为：“口述研究的主要意义并不在于它是什么真实的历史或作为社会团体政治意图的表达手段，而在于证明人们的历史意识是怎样形成的”(约翰·托什 1987)。伽达默尔曾明确指出这一点：“对于历史科学来说，其实并不存在任何历史的终结和任何超出历史之外的东西。因此，对于世界史全部历程的理解只能从历史流传物本身才能获得。所以，历史学的基础就是诠释学(伽达默尔，1992：257)。”保罗·康纳顿在其著作《社会如何记忆》的导论中对“现在”和“过去”的关系则这样界定：“我们对现在的体验，大多取决于我们对过去的了解；我们有关过去的形象，通常服务于现存社会秩序的合法化。”“相应于我们能够追溯的不同的过去，我们对现在有不同的体验……现在的因素可能会影响——有人说是歪曲——我们对过去的回忆，也因为过去的因素可能会影响或者歪曲我们对现在的体验”(保罗·康纳顿，2000：2-3)。因此，“传统”通过社会记忆反过来也会影响对“现在”的体验和认知，“现在”和“传统”通过社会记忆而互构。郭于华在《口述历史——有关记忆和忘却》一文中就尖锐地指出：“在口述历史的研究中，人们究竟记住了什么，又忘却了什么?底层记忆和表述与人的社会历史变迁、与支配和治理有着怎样的联系?是有待于认真探

询和思考的问题。”“在记忆的研究中我们还需要思索，是什么让我们遗忘？又是什么让我们的记忆发生扭曲？对苦难和罪恶的集体记忆是保持良知和社会正义的必要前提，而这也就是的收集和保存底层社会口述历史的意义所在”（郭于华，2003）。

因此，以意义探究为目标的深度访谈（以口述生活史为起点）虽然也重视获取事实，然而由其目标所决定，这样的访谈决不会止步于资料的搜集或事实的获取，而在于把握生活事件与认知、情感之间的关联。由此，在访谈过程中即使在某些问题上被访者没有说真话，但是搞清楚他为什么说谎，研究者仍然获得了对他赋予行动(说谎)的意义的认识，而这个认识显然是“真”的，并且也是和被访者对访谈的主观意图相一致。因此，在“假”的背后，我们对“真”的这样的发现，这种意义无所谓对错，也没有事实层面的具有某种共同标准的“真”与“假”之分。换言之，只要被访者赋予其话语和行动的那种意义，就是“真”。很明显，恰恰是这一点才是我们做此项研究的本意。

（二）资料的客观性

通过访谈获得的口头资料，而这些资料又来源于受访者的个人记忆。这里就产生这样一个问题：口述资料可以作为凭证吗？即记忆的可靠性与代表性问题。记忆不可避免会带有鲜明的个人色彩与事后解释的偏见，而且口述资料更由于记忆的不精确性而大打折扣。随着时间的推移，记忆常常会出现混乱甚至记忆消失。可靠性无法确保又何来代表性？那么对建立在口述资料基础上的深度访谈的意义问题的怀疑是毫无疑问的。记忆的不可靠性其实也是一个客观性问题，本体意义上的“过去”或生活事件，是已经发生过的事件或过程，它具有一维性和已逝性(即不可再现性)。作为消逝了的过去，是人们无法直接接触的，在本质上是不在场的，是当下缺席的，我们只能通过中介（包括当事人的讲述），经过分析、推理、判断甚至是想象，从而来认识历史事实。因而我们所获得的事实，是经过认识主体重新建构的事实，是认识层面上的事实。传统自然科学的主客体模式，认为我们认识的对象是独立于认识主体而存在的，然而实际上在本研究的认识领域中的情况并不同于自然科学的主客体模式：对个人生活经历的认识不可能是两个完全独立的对

立实体(客体与主体)的关系。我们并不存在于历史之外，我们就在历史之中生活，也就是说人的存在和认识具有历史性。伽达默尔怀疑人们是否能够客观地理解自己的历史处境，他认为：“处境这一概念的特征正在于：我们并不处于这处境的对面，因而也就无从对处境有任何客观性认识。我们总是处于这种处境之中，我们总是发现自己已经处于某个处境里，因而要想阐明这种处境，乃是一项决不可能彻底完成的任务……所谓历史地存在，就是说，永远不能进行自我认识。一切自我认识都是从历史地在先给定的东西开始的，这种在先给定的东西……是一切主观见解和主观态度的基础，从而它也就规定和限定了在流传物的历史他在中去理解流传物的一切可能性（伽达默尔，1992：387）。

任何口述者都生活在一定的时空中，或多或少的主观因素在他们追述历史中不可避免地被加入。而且口述者在追述记忆时，往往是有选择地回忆以及有选择地叙述他们认为有意义且无损他们形象的那部分记忆，由此削弱了口述资料的真实性。的确，他们的口述资料所反映的也许并不是真实的历史。但有一点不可否认，因为口述资料与文献资料主要的区别在于口述史料是经过访谈者与口述者双层主体选择后形成的。这样在研究中，主体已不再只是研究者或访谈者，而且还应该包括受访者。而文献资料的特点在于“它是历史认识主体认识范畴内的历史过程”，且文献资料并未因具有主观因素伪造的内容而被否定其全部价值，也就是说文献资料体现的客观性也是“历史认识领域内的客观性”（陈启能 于沛，1999：23）。那么口述资料则是访谈者主体选择与口述者主体认识、主体阐述范畴内的历史过程，相应的，口述的客观性也体现在访谈者与受访者认识领域之内。

因而，本研究本身不存在绝对客观的真理，客观性问题是一切社会科学研究共同存在的问题。许多学者在质疑口述历史中的记忆可靠性问题时，并没有真正理解现代意义上的历史“客观性”，或者在看待“客观性”时存在标准的双重化。文献资料也是主体意识的结果，带有极强的主观性。而且，文献资料在形态上具有一定的确定性或固定性，假如其有一定程度的扭曲，学者往往是无能为力的。相对于此，本研究所获得的资料则更大程度上是访问者与被访问者对话的成果，对象(被访问者)的当下存在性使访问者具有更

大的主动性，我们可以对某些资料的真实性进行必要的质疑。伽达默尔曾对语言和文字这两种形式作了比较，他认为，文字的优点在于它排除任何心理因素，单纯地提出诠释学问题；然而与口述对话相比，文字方法有其缺点，因为如果文字遭到有意或无意的曲解，任何人都无能为力（M·海德，1981）。

另一方面，对于访谈者的客观性立场的怀疑，在很大程度上是由于存在着访谈者被口述者牵着鼻子走的危险。尤其是当口述者生动地回忆叙述感情色彩浓厚的历史事件时，访谈者由于同情、悲悯等感情冲击而失却应有的立场。正所谓人同此心、心同此理，访谈者在与口述者的双向互动交谈中，不可避免地产生情感反应，但这并不构成怀疑的理由。因为，访谈者有比较周密的访谈大纲，有访谈人自己的研究思路指引，我们可以对谈话过程进行有效的控制，避免口述者完全成为感情的宣泄者，并且在访谈之后还将通过自己的后期整理对访问稿予以加工。进一步言之，访谈的成果并不是口述资料的简单汇编，它是访谈者与口述者共同参与完成的双向互动过程，至于其中所渗透的访谈者的主观意识则是不可避免的，但这并不妨碍口述史的真实性，犹如书写文献资料中史家的主观意识并不威胁史料的客观性一样（王艳勤，2004）。

（三）资料的代表性

所谓研究资料的代表性问题，实际上包含两个方面的认识：一方面是访谈的“深度”，另一方面访谈的个数，即“广度”。

首先是“深度”问题。这实际上在向我们提出一个问题：当我们在访谈当中面对叙述者的时候，我们到底希望获得什么？！在这个问题上，被访者在整个访谈过程中的所有表现都是研究者观察的对象，并且是后者研究资料的来源。访谈资料既然来自被访者的叙述，那么这样的资料一定也是由被访者赋予了意义的。因此，我们对于访谈资料的理解和解释即等同于对被访者赋予访谈资料的意义之理解和解释，这其中包括被访者赋予这些资料的意义，以及这些资料和被访者的行为对我们而言的意义。同时，除了话语本身的意义之外，由于访谈是在访问者与被访问者之间的时空场景下现实发生的，因此访谈场景中那些只有亲身在场才能够体会的属于“副语言”的东西（定宜庄，2003），如被访者声、貌、喜怒哀乐、话语、谈笑、泪水，以及

她(他)们对于一些特殊事情、经历所表示出的窘态和反感，都为研究者的分析、研讨提供了更多真实、亲切的素材，这同样也需要我们去观察、理解与解释。如果仅仅关注于文稿或文本的意义，意义非常丰富而且只可意会不可言传的“副语言”和“非语言”信息，便也随之消失；不仅鲜活丧失大半，甚至对原意的表达也会出现某种扭曲和误解。在这个意义上，深度访谈既是搜集资料的过程，也是研究的过程。

此外，有一点必须注意到：由于访问者和被访问者分属不同的“世界”：不仅我们之间的科学研究的世界不同，而且连我们日常生活的世界也不尽相同。因此，在被访问者面前，我们可能是无知的，我们需要做的是在被访者的日常系统中完成对被访者的“投入的理解”和“同感的解释”（杨善华 罗沛霖 刘小京 程为敏，2003）。即我们所理解的是行动者赋予行动的意义，而不是我们研究者主观认为并强加于行动者的意义。因此研究者要与被访者共同建立一个“即时性文化”的日常对话情境，防止以自身对于世界和事件的意义性观点来取代被访者的观点。从这个意义出发，本研究的访谈是以从被访问者的个人生活史为出发点，使被访者会对他自己感兴趣的话题有更多的叙述和表达，从他们的话语中了解其在情境中的问题和关注点，并试着用他们自己的言语来理解事情，并在此基础上发现被访者的兴趣点，然后再集中展开，以此来获取足够“深度”的知识。也许正是因为如此，我们才能听到的是监狱中的少年们用自己的话讲述的事而不是为了验证我们自己的预先假设。对于这些被人遗忘的少年，他们的认知与学习方式、认同感转换以及道德观点很少受到学术界关注，仔细地聆听他们的心声与视角，只有这样我们才可能听到那些听不到的与无法想象的来自少年的心声。

关于访谈的数量，不同于量的研究，质的研究的样本个数通常较小。毕竟，质的研究所关注的不是到底有多少人，或者到底哪一类人拥有某种共性，质的研究方法的主旨是理解性的解释受访者的言行及其意义建构，其方式主要是通过访谈以把握事件或现象的发生、情境及过程，它注重对研究对象内在体验的把握。由此，个案的数量本身并不能决定访谈的深度。事实上，质性研究中对个案的数量并没有具体明确的标准或要求。有些激进者甚至认为这一概念不适合质的研究（方敏，2002）。至于样本的具体数量，理想的数

目应当以研究所需要的资料饱和和为界，即新的资料中不再有新信息涌现。但很多质的研究者都秉持“少就是多”的原则。与其说仅仅涉及众多案例的表面，不如对精选的案例样本进行深入扎实的分析。格拉泽(B.Glaser)和施特劳斯(A.L.Strauss)提出，如果运用“理论化抽样”的策略，样本的数量就成为一个相对不太重要的因素。(Glaser & Strauss, 1968)奥鲁森在指导博士研究生时指出，为了保证对资料做尽可能详尽的分析，博士论文的样本可以小到以个位数计，但是“5”为浮现分析类别的样本最小值。麦克里根提出，8个样本对于一般的质的研究项目，已是足够。(McCracken, 1998: 17)研究者与被研究者面对面有目的的交谈，研究对象一般在10人左右(胡雁, 2006: 775)。

考虑到本研究的研究对象是触犯了刑法的少年(见下表)，而故意杀人、故意伤害致人重伤或者死亡、强奸、抢劫、放火、贩卖毒品、爆炸、投毒等八种重罪的性质各不相同，因此，访谈的数量也在本研究的考虑范围之内。研究者原本设想做18-20个个案，基本假设是：对于同一个问题，背景不同的人会有不同的回答。但是访谈第7个时，已没有新的信息，到第9个时发现也没有新的资料出现，即达到样本饱和。且未成年人犯罪以强奸、抢劫和故意伤害为绝大多数，这些个案已包含上述罪行。由于当前未成年人犯罪所触犯的罪名以盗窃、抢劫和故意伤害为绝大多数(何津, 2008)，在本研究所选取的研究样本中，已经包含了上述3种未成年人犯罪的主要类型。按照人类学家M·米德的观点：“人类学的抽样逻辑中，研究结果的效度不在于样本数量的多少，而在于样本的限定是否合适，该样本能否作为一个典型的、能够代表本文化完整经验的个案进行准确的研究。”即“该样本是否可以比较完整地、相对准确地回答研究者的研究问题”(陈向明, 2002: 104)。由此，本研究的个案具有典型性，且数量能够满足研究的需要。

表 1. 被访者基本情况一览表

姓名	性别	年龄	籍贯	家庭情况	个人经历	犯罪情况	罪名与处罚
A	男	18	安徽临泉	父亲是司机，母亲开超市，有一个姐姐，一个弟弟	5 年级开始在某武术学校学习 3 年，曾在武术比赛中获得第三名	2005 年 4 月伙同其他 4 人轮奸一名女青年	轮奸，7 年半
B	男	17	安徽铜陵	父亲是公司中层干部，大学毕业；母亲是知青，高中	独子，初中毕业	2006 年 8 月入室强奸幼女 2 起	强奸，6 年，赔偿 9.8 万
C	男	17	安徽肥西	父母为农民，家里还有 2 个姐姐，一个姐姐开理发店	初中文化程度	2007 年 5 月因伙同他人抢劫 4 台赌博机（二被告），	抢劫，3 年半，罚金 1.2 万
D	男	16	安徽明光	父母开洗澡堂、健身房和跆拳道道馆，一个哥哥（司机），一个姐姐，一个妹妹	小学文化程度，曾在 2 所武校学习，现为省体校学生，跆拳道 4 段，06 年获安徽省城市运动会跆拳道第二名	2006 年 10 月，伤害致死（小偷）（二被告）	伤害致死，10 年，赔偿 29.7 万（D 家赔偿 5 万元）
E	男	17	安徽马鞍山	父亲早亡，母亲出走，与奶奶一起生活，一个姐姐。	小学文化程度	2007 年 5 月伙同他人抢劫出租车 7 次	抢劫，7 年
F	男	17	安徽淮北	父母离婚后与父亲一起生活，一个亲妹妹，一个同父异母妹妹。	初中二年级辍学	2006 年 8 月参与抢劫摩的两次，07 年 4 月自首	抢劫，4 年
G	男	16	安徽宿州	父亲是司机，母亲没有工作	初中二年级辍学	2007 年 6 月抢劫 2 起（二被告）	抢劫，4 年
H	男	15	安徽淮南	父亲是司机，母亲开饭店	初一学生	2007 年 6 月参与抢劫	抢劫，2 年
I	男	16	安徽合肥	父亲做生意，母亲无业，哥哥、姐姐均做服装生意，	体校学生，主修自由式摔跤，获得华东地区摔跤比赛第二名。	2007 年 5 月参与抢劫（二被告）。	抢劫，2 年

第三节 研究中的身份

刚刚进入安徽省少年犯管教所进行访谈的时候，教育科的警官告诉我，这些少年犯一般文化程度都比较低，虽然在档案中的“文化程度”一栏，填的是“初中”，但实际上有许多人连小学都没有毕业；他们平时的话都不多，也不爱与人交流。因此，为了帮我早一点完成我的田野工作，好心的警官提议一天可以访谈至少4个少年犯。虽然我告诉她这种情况不大可能，但是当我在监狱的心理咨询室开始给第一个少年犯做访谈时候，我还是发现在门口排队站着等待着的另几个少年。好在第一次访谈就比较成功，等到快下班了，我们的谈话还没有结束，那几个少年也就被带回监房了。当然这样的情况以后再也没有发生过。

随着访谈的继续深入，我逐渐发现本次的研究和以往的调查有些不太相同的现象：例如，鉴于监狱中的有关规定，每次的访谈过程中总有一名警官陪同进行，少年犯在一开始谈话中的确有些紧张，甚至害怕，谈话基本上是一问一答式的，倒有些想审讯，而不是访谈。谈话中，少年犯也是比较注意在场警官的反应。但是随着时间的推移，原先木讷的少年逐渐开始进入角色，也变得滔滔不绝，说到兴奋之处，甚至有些手舞足蹈，完全忘记了自己是一个少年犯的身份，也忘记了身处监狱的大墙之内。当然，访谈总有结束的时候，此时，这些少年总有些恋恋不舍，我甚至不只一次的发现他们会主动地寻找一些话题，引起我的兴趣，好让谈话继续下去。由于时间的限制，当访谈不得不结束的时候，大多数少年都会说：“教授，谢谢您！真的谢谢您！真的！”我也相信这些感谢的确是真心的、发自内心的，但这些真心感谢倒也触动了我的思考：他们为什么要感谢我？他们谢我什么？我到底为他们做了些什么，他们要谢我？在研究中我的身份是什么？我是谁？有了这样的思考，我也尝试着给自己在研究中找到一个准确的位置：

一、研究者？

实际上，在刚刚进入田野的时候，我们经常遭遇到这样的反调查：“你来到这里做什么研究？你们这个调查有什么用，干什么用？”作为研究人员，我也在想访谈能给被调查者带来什么，被调查者凭什么接受我们的调查。“调

查何为”这个问题始终困扰着调查研究人员。为了应对被调查者对调查目的的询问，调查人员往往准备了程序化的回答方式。通常这样来说明调查的目的：是为了记录这些少年的经历，记录他的一段生活历史，反映这些少年在社会化中面临的问题，以便总结其中的启示，对于他们的矫治和以后回归社会有所帮助。这样的说法，的确能够表明知识分子在社会分工中的角色和使命，也会使被调查者感觉到有人关注从而愿意吐露真言。但是，我们对被调查者的关注和记录不同于那些记者、执法人员和政府官员。我们不能直接给被调查者带来名利，也很难直接帮助解决被调查者所面临的现实问题。因为，我们的研究成果基本上在学术场域内流通，受众面很窄，我们的大部分调查研究结论也很难变为现实的社会政策从而给被调查者带来福音。

诚然，不排除有些调查对象有一副热心肠，能够被调查人员崇高的目的所打动，愿意接受访问者的询问。有的时候，我们的学者身份，大学教授的头衔，我们所拥有的文化资本，确实有助于引起被调查者的信任。但是对于这种身份和资本，我们依然不能自以为是。因为我们对于复杂环境和特定情境下的实践性技能和地方性知识是欠缺的。在调查过程中，我们依然需要虚心听取他们的声音、了解蕴藏于内心的智慧，而这种谦虚态度本身就能够赢得被调查者的认可，他们感觉到我们尊重他们，感觉到将自己的经历、见闻和所知的讯息告诉学者是一种荣耀。

但是从功利的角度说，被调查者参与调查对其有何好处，我们的调查研究对回答者有何帮助，这是理性的被调查者接触到调查时的自然反应。如果被调查者从接受调查中得不到实际的好处和帮助，被调查者就可能拒绝、回避调查或者谎答。当然，在监狱这样的特殊田野里，拒绝和回避发生的可能性不大，但被访问者同样可以回答“不知道”、“记不清了”、“没想过”等等，甚至可以编造一个故事。所以，他们的付出是帮了我们的忙，我们能拿什么作为回报呢？学者们进行调查获得的经验资料绝大部分无疑是用来做学术研究的。说得崇高一点，是为了发现真实的问题并寻求解答；说得世俗一点，不外乎是为了谋求生计完成博士论文或者发表一些成果。在调查过程中，我们对被调查者反复强调我们的调查是为了研究之用，这样做无非是为了表达自己立场的中立并且避免因敏感性问题遭到拒绝。但是这样的解释，只能避

免被调查者的拒绝，但是并不意味着就能得到他们的配合。

这就涉及到访谈中访谈者与受访者之间的权力关系问题。这种权力关系表现为两个方面，即访谈者把受访者当成“工具”与受访者把访谈者当成“工具”两个方面，因而访谈过程就成为双方相互角逐权力的舞台。毫无疑问，在整个访谈过程中，访谈者设计研究计划、选择受访者、设置问题、编辑访谈、撰写总结报告以及最后以某种形式公开发表，这一切都是以访谈者的预先目标安排的。这种不平等尤其是对那些处于弱势群体的访谈对象来说本身就是一种权力的表现。

当然，我们也应该警醒受访者潜在的权力，即同样的，受访者是否把访谈者当成“工具。受访者的潜在权力则体现在在访谈中，他完全可以根据访谈者的现场反应作出自己的回答，即经过所谓的“听其言，观其行”后，受访者会对访谈者的意图、能力以及某些预设作出判断，进而决定自己口述的内容以及内容的深度与广度。如果受访者意识到访谈者的某些对他的不利意图，他会最终离开访谈者的既定轨道，又或是使访谈者仅仅成为了受访者的“发泄对象”（杨祥银，2004：210-214）。

二、倾听者？

对于研究者来说，被访问者在他的个人生活历程中，到底记住了什么？对那些事件有比较深刻的映像，我们在访谈之前，可能无从知晓。访谈不仅要了解客观上发生了什么，访谈对象做了什么；更重要的是要了解对方对所发生的事情，以及对自己所做的事情的看法如何，感受如何。而且后者尤为重要，因为它能反映出价值观的不同，少年人的独特视角，以及传统观念与实际生活的不符之处。从这个意义上说，在研究过程中，被访问者对于历史现象的诠释或者理解就具有一定的特权。这一特权根源于被访问者具有双重身份：历史事件的参与者与历史文本的读者群。基于被访问者的“历史事件的参与者”的角色，被访问者在诠释历史时具有一定的“特权”或优先权。因为被访问者更接近于当时的历史情境，从某种意义上被访问者正是历史文本的“行动作者”（艾柯，1997：27-32）。被访问者却还具有另外一种角色——历史文本的读者群，从当下存在的角度出发，被访问者更大程度上所彰显的是其作为历史文本的读者群的角色。被访问者的两种角色并不是相分离的，它们相互结合于个体的内在之中，而且历史文本的读者群角色往往影

响被访问者的“历史事件的参与者”的角色的“常态”发挥(涉及到记忆的重构等问题)(陈献光, 2003: 68-83)。

作为一个听者,我有的时候非常迷惑被访问者(少年犯)对于访谈本身的“眷恋”,因为有许多谈话内容并不在我的研究计划之内,甚至与此没有任何关系。以至于有的时候我会在访谈结束的时候,询问他们是不是也这样对别人说过此类的事情,而回答通常是否定的。我再追问:“那么你为什么愿意对我说这些?”他们的回答主要可以归纳为:首先,从来就没有人愿意听他们这些事情——警察只关心犯罪事实,而这与犯罪无关;其次,住在同号房的犯人基本上是不交流的,有相互保密的原因(里面的内容有些涉及其他的、没有被司法机关掌握的犯罪行为,说出来怕被其他犯人为了立功而举报)、也有没有兴趣的原因;最后,对于被访者来说,我仅仅是一个做研究的学者,同受访者保持一个合理的心理距离,这本身就为研究创造一个良好的人际氛围。同样,在日常的观察中,我们常常发现很多人更情愿向陌生人倾诉内心的秘密或隐私。就是因为我们都知到陌生人往往一次谈话之后,很少有再交往的可能性。所以陌生人不会对他们的生活构成威胁。而熟人或亲友却很可能将他们的隐私和秘密“不小心地”泄露出来。

少年犯作为社会的边缘人群,在一定意义上也是弱势群体,一直以来都是叙述的“缺席者”与“失语者”。而访谈中的倾听正是我们试图将那些被忽视的生活、经历与情感融入我们对历史与现实的理解与反思的基本手段。愿意倾听他们的声音,不仅有助于研究者对问题的认识,更有助于从少年的独特视角来重新审视他们的经历。

三、理解者?

既然人生的经历不同,那如何能够理解?就像隔着车窗看外面的行人,一举一动看得真真切切,但我们如何去理解路人的感受、心绪甚至意义?——以访问者与被访问者之间的访谈的方式来理解——但访问者并不是在“无”的状态下启动访谈的研究程序的。虽然我们强调访问者要有一种“无知”的态度,但访问者是在对其所研究的课题具有某种背景知识或在已有知识结构的前提下开始访谈的,也就是说,在研究过程中,访问者与现象之间存在一种“先在”的诠释关系。

为了理解文本背后隐藏着的文本作者的主观世界，理解者必须走出他自己的思想意境，而进入文本作者的思想意境。理解是人与人之间的相互理解，是一种双向对话。按照伽达默尔的“视域融合”理论解释，理解者总是先前具有视域的，我们总带着某种视域将自身置入一种处境之中，这是人类自身存在的本质规定，这种先前的视域规定赋予了他理解的筹划性和可能性。视域本身是变动的，任何个体的视域都不是一成不变或自我封闭的，而是处于不断的变化和交错之中。历史现象发生以后，作为本体意义上的存在会永远消逝在另一个时空维度中，因而，历史诠释的对象或历史的客体并不是过去了的既定对象，而是动态发展的历史“效果”，是在主体的理解与诠释中展现出来的主客体的统一体或关系，理解正是两者视域动态的融合过程，是解释者的视域与文本所包含的视域的相互重叠、相互融合。

伽达默尔的“视域融合”理论从认识论的角度来说，其实质就在于理解是主客体相互规定的过程，是主体已有的知识和从客体获得的知识的融合。在这种视域融合中，读者是借助于自身这一诠释主体的视域所起的主导性作用，实现读者与作者、文本的视域的相互融合。“在重新唤起文本意义的过程中，解释者自己的思想总是已经参与了进去。就此而言，解释者自己的视域具有决定性作用”（伽达默尔，1999：496）。伽达默尔的“视域融合”理论突出强调了理解所具有的交互性，而口述访谈中访问者与历史现象之间的关系可以说集中体现了这种基本的诠释关系模式。

四、对话者？

访谈式的研究范式在一定意义上打破了传统研究中的主客体模式，将主体的主动性赋予研究的客体，从而建构了一种“主体间性”或“我——你”的研究模式。因而，访问者与被访问者之间的关系从字面的角度更适宜将其视为一种双向的信息交流，而不是诠释。在访谈的过程中，访问者不仅仅作为“记录员”或“听众”的身份出现，而且也研究积极参与与被访问者的交流过程中来，对于他们的陈述做出理性思索的判断与取舍。口述研究的意义在于“证明人们的历史意识是怎样形成的”（Kammen，1980：394）。因而，此种研究模式，赋予主体以较大的主动权和参与性。对于研究者来说，主体性的参与使其研究更能接近历史的“本真”和客观性，原则历史正是在主体

性的参与过程中展示自身的 (陈献光, 2003: 68-83)。

对于本研究来说, 同样如此。研究者不仅仅倾听少年的“声音”, 出于研究的需要, 我还要在访谈过程中提出一系列的假设, “如果有一天你遇到了被害人, 你会怎么办?”、“如果你是你家的邻居, 你会怎么看待这件事? 你这个人?”、“如果你是个陌生人, 你会怎么看待你自己的经历?”等等。这样的问题的提出, 本身就是我在谈话中的介入, 这种介入实际上提醒或改变了被访者对于自己谈话内容以及方式的重新建构。从这方面说, 研究所获得的文本, 是访问者和被访问者对话和互动的结果, 是我们双方共同“书写”的。

那么研究者为什么愿意成为这其中的对话者? 有人这样描述人类学家: 他们更多的时候住在城里, 但他们迷恋的却是那些远离于自己的“田野”。他们的这种偏好与他们的职业有关。据说人类学是一门借鉴“异文化”来反思和批评自己, “转熟为生”的启蒙学科, 而这种“异文化”“他性”则更多地存在于“田野”或“他乡”, 因此人类学家注定是一些留连于“异地他乡”的学人 (胡鸿保 王红英, 2003)。也许是因为专业的兴趣, 也许是好奇, 也许是希望找寻某个问题的答案。而我自己有的时候在与少年谈话之中, 想到更多的是我自己的少年时光, 就像本人在“前言”中所写得那样——我自己也曾经走在了社会的边缘, 当然只是越轨, 并没有违法和犯罪。那为什么人生的道路在某一个“信号灯”之后就分开了? 原因到底是什么? 从这方面来看, 我不仅仅在于被访者对话。我也同时在和自己对话, 以少年人的视角重新审视自己的青春少年时。

“我是谁”——研究中的身份这样的讨论, 也可以看作是“局内人”还是“局外人” (陈向明, 2000: 134)的问题的翻版和延伸。但是好像此类问题永远都让人困惑, 总也没有圆满的答案。对于上述的解释, 似乎都不圆满, 又好像都有些道理。

五、反身性的研究路径

尽管学界关于反身性的确切含义并没有一个非常统一的答案, 但是在各种关于反身性概念的定义背后, 也隐藏着共同的意义蕴含: 其一, 是对“实在知识”假定的拒斥。反身性质疑我们思维的一切基础, 它要求思维者向批

评开放，不断反思我们建构知识过程中所使用的潜在的价值观、方法论、文化背景。“反身性在本质上对暗含在主流社会科学目标……提供关于世界的绝对观点……中的哲学确定性和方法论确定性的假设构成了挑战。”

(Cunliffe & Jun, 2002: 29-31)其二，是打破传统的主客二分，将主体与客体纳入一个诠释学的循环语境中。“反身性”概念打破了启蒙理性以来所作的一系列概念二分，如主体与客体、科学与非科学、进步与退化、自我与世界，将人类思维带入非科学主义的诠释学范围，将不同的要素置于一个综合的、互动的、联系的、开放的场域中（肖瑛，2005：11）。

反身性内涵的普遍化公式是：在特定文化、历史语境中进行知识生产的主体，其制造的知识是无法超越当时当地的文化、社会及历史背景的，因而不具有绝对意义上的合法性与合理性。但是需要注意的是，反身性并非仅仅是一种单向的解构工具，同样具有建构性和自我辩护的功能。

就本研究主题“耻感”来说，其作为人的意识经验具有主观性。一般而言，我们由一个人的行为反应而知道某个人因为某事或某种情形而感到耻，更进一步，我们可以通过神经科学知识知道他从受到刺激到感到耻的整个物理、化学和神经的发生过程，我们可以详尽地描述这个过程。然而根本的问题在于：我们并不会因为详尽地描述了他的整个自然过程而经验到他的耻的感受，也就是说，感到耻始终是被他这个具体的个体经验到的——这就是经验的主观性。而经验的主观性直接蕴含了经验的以下几个特点：(1)私人性或个体性，即经验始终是由该经验主体所经验到，它断言每个意识事件都是一种独特“观点”的某个过程。(2)内在性，即经验始终具有超越主体间的、客观的、外在的把握和描述的某些方面。(3)不可言说性，也就是说经验无法借助主体间性的语言完全传达出来。(4)直接性和确实性，即经验是被经验主体直接感受到的和确实的。

例如，研究对象说“我感到羞耻”和我们说“我知道他感到羞耻”是两个维度的含义。因为感到是一种经验活动，而知道是一种认识和描述活动。一个人可以通过别人的语言和行为，才能对别人的意识经验做出判断，但他对自己的意识经验却是直接感受的。同时，对一个有意识的人而言，他的意识活动对他是自明的，是一个无需推理和证明就表明的。因此，在认识和描

述自然之前，我们首先需要有意识，而意识是从大脑的某种物质结构中发生的。意识有其物质基础，但它本身却不是物质的，应该说，意识是一类特殊的物质形态结构和环境相互作用的表现。用神经生物学的理论可以解释物质如何“孕育”意识，而与此同时这种理论描述并不能取代主观经验：描述并不是存在。一种科学的表述可以做出解释，但是它并不能直接传递感知经验。

由此，本研究首先需要对解释进行基本澄清。研究可以被视作一种基本的解释活动，解释者（研究者）需要思考其他解释者（包括被研究的人）并与他们互动，即在这个经验的交汇处，我和他人的经验彼此啮合形成视域：通过在我的现在经验中恢复过去经验，在我的经验中恢复他人的经验，在他人的经验中恢复我的经验而构成的统一。因此，主体性和主体间性是不可分割的，是生活世界的经验中观点的相互印证，知觉的彼此证实，在各种经验交汇处显露意义。

其二是对研究的文化形态特征的自觉。正如前文所述，耻是一种植根于道德与伦理语境中的文化现象，很难避免再现存在的社会条件。不同的社会利益群体和阶层对于耻的理解，有赖于我们所问（与未问）的问题以及如何被解释，而研究的解释与理论设定，也不是中立的而是社会意识形态的一部分。

因此，在本研究的语境中，反身性意味着我们不断地思考解释研究过程与背后的各种基本维度，因此其重心从处理材料转向了思考感知的、认知的、理论的、语言的、内在文本的、政治的与文化的环境。关于“事实”的解释虽然重要，但是，在形成任何一种关于某种“实在”的观点之前，我们必须谨慎地在反思中前行：研究者要澄清自己的社会文化、研究共同体和语言中的被视为理所当然的假定与盲点；要更多地沉思材料意味着什么，以及为什么我们恰恰作出这些特殊的解释；研究者既与被研究的行为者互动，又通过积极的解释不断地为他们自己和别人塑造形象；同时还需要思考这些形象中的经验、情形、关系是如何能被理解的等等。

第三章 研究发现 1：耻感的漂移与屏蔽

在研究中我最担心的是这些少年犯都没有一丝的羞耻之心，好在这样的忧虑并没有成为现实。在前面的理论回顾中，我们已经知道在少年犯这个年龄段，人们已经有了基本的他律阶段耻感；在访谈中，如果不涉及犯罪事实，研究者发现这些少年和同龄的其他孩子差异不大。但是，谈及他们所犯的犯罪行为，我们又发现其大多数人的犯罪并不是冲动型的，而是理性选择的结果。这相互之间似乎是矛盾的。

第一节 理性、个人神话与荣辱感

在人的天性中总是有一些根深蒂固的东西。无论一个人在我们眼中是如何自私，他总是会对别人的命运感兴趣，会去关心别人的幸福；虽然他什么也得不到，只是为别人感到高兴。当我们亲眼目睹或是设身处地地想象到他人的不幸时，我们的心中就会产生同情或怜悯。我们常常为别人的痛苦而痛苦，这是无需证明的事实。像人性中与生俱来的情感一样，这种情感决不是属于良善君子，尽管他可能对此最为敏感，即使一个无赖罪大恶极，无视一切社会规范，他也不会完全丧失同情心。（亚当·斯密，1759）

这是亚当·斯密在 1759 年所著的《道德情操论》开篇所写的一段话，按照这位英国政治经济学和伦理学家的说法，无论是谁，只要他是一个人，都应该有基本的同情心和羞耻感；这和中国古代“无羞恶之心，非人也”的说法不谋而合。

B：小孩反抗了。我就威胁她。记得最狠的话就是“再动就敲死你！”

我：如果当时孩子再反抗，你会怎么办？

B：因为我是入室强奸，如果她再反抗，我真的会敲死她！

我：（心中无比气愤！真他妈的是个畜牲!!!）（摘自访谈纪录 B）

在与这些少年犯的对话之中，特别是在他们的戒备之心放松之后，在谈到他们在犯罪之中的感受时，他们在犯罪时的一些想法令人震惊，说到这些想法甚至有些得意而忘形，讲得“神采飞扬”。我不止一次有这样的感受：无羞恶之心，非人也！甚至有的时候怀疑我的“关于少年犯的羞耻感”的研

究是否是一个选题错误?! 这些少年是否真的一点羞耻都没有?!

上小学时喜欢打架。上了武校，教练和我讲了武德，那时候大了，懂事了，克制自己不打架，注意自己的讲话，不要伤害别人，这都是教练起的作用。同学之间有矛盾，也不打架。我和班上 3-5 个人关系比较好。当时教练的话也听得进去。(摘自小 A 的访谈资料)

(如果不进来，我也)和普通人一样，应该考上一个好大学。我父亲是合工大毕业的，他说：不说做个人上人，自己也应该有份工作。(摘自小 B 的访谈资料)

马鞍山一个中日合资的服装制造厂，里面 400 多个人，(我)就负责他们的快餐。每天就是准时送饭。卫生啊、礼貌啊，我搞得蛮好的，还获得了优秀员工证书。其实那段时间满是开心，我觉得这 18 年来就那段时间最开心。那个时候真感觉脱离那一条路(混世)蛮好的。走出去，换一个环境，换一批人接触，会好一点，会把这个习惯改掉，但是走不掉。

这 1 年半在外面好好打比赛，就进省队了，打得好还能进国家队，我当时就这样想的，我当时就想把比赛打好，其他的事情都没想过。(摘自小 I 的访谈资料)

从上述这些少年的谈话中，虽然并未“刻意”谈论所谓的“耻”的问题，但是我们不难发现，这些少年至少在犯罪前在父母、老师、领导等重要他人的关注下，接受了主流的社会价值观(同时也应当包括耻感)，也希望为自己的人生设计一条光明之路。因此，从这个方面来理解，少年人这时的耻感已经具有了，而且并非是异常的。

一、 少年犯罪是理性选择的吗?

一开始没想到过要强奸，但当时有一种被锁住的感觉，不由自己的。(摘自小 B 的访谈资料)

朋友也没讲要帮着打，就在我面前。一开始我还拉着来，我穿着白衣服，他崩了我一身血，我喝多了，就打他了，就这样。我见到血就红眼了，就气了，就打他。明天我朋友来，衣服搞脏了怎么见朋友，衣服搞脏了明天穿什么衣服? 当时就这样想的。我喝多酒了，我不知道我出手多重，到现在我都不知道，我记不清。(摘自小 D 的访谈资料)

关键就是我太重感情了。我劝过他好几次，不要赌钱，不要赌钱，不听，真的不听。然后没钱怎么搞呢？他说抢劫，我说好。他说抢劫回来的钱还。我说好。那时候他欠 1000 千块钱左右。然后我们连续抢劫好几次，一共 7 次，还钱已经够了，我就说，不要抢了，收收手了。不行，他又打赌博机，到夜里 1、2 点钟，又抢了 1000 块，我拿了 2、3 佰，说剩下的你拿去还。他不听，又跑去赌，还了一部分，又输了一部分，后来我就用自己的钱帮他还债。（摘自小 E 的访谈资料）

那一次也就因为喝醉酒了。当时头脑有点晕，又有点意识，迷迷糊糊有十几个人，也不知道谁提出了这个想法，快走完了，最后还剩 3、4 个人，不知道是哪个提出的想法，我也就跟着去了。（摘自小 F 的访谈资料）

我心里就抱着：不关我的事，你们抢是你们的，我又没有事，就抱这种态度。（摘自小 H 的访谈资料）

看到这些辩解之辞，我们也许会思考：或许少年人的犯罪是因为冲动、身心不成熟或者决策能力的欠缺。有的学者提出，我们应当把青少年的冒险和反社会行为看作是青少年决策的结果，有的研究试图检验青少年作出冒险的决定是不是由他们认知能力发展上的缺陷所造成的（Furbey & Beyth-Marom, 1992）。有许多研究者用决策理论的观点看待青少年的冒险行为（Fischhoff, 1988; Fischhoff & Quadrel, 1995; Kahneman, Slovic & Tversky, 1982）。这种大量采纳经济学思想的观点把决策看成是一个理性的过程，其中个体会计算各种不同的措施和行为的收益和损失，并且选取收益最大损失最小的那个选项（Gruber, 2001）。根据这个理论，所有行为，包括违法犯罪行为在内，都可以作为一系列过程的结果来加以分析，这些过程包括：（1）确认可选项，（2）确认每个选项的结果，（3）评估每种可能结果的损失和收益，（4）评估每种可能结果的可能性，（5）根据某种决策规则将所有这些信息组合在一起（Beyth-Marom, Austin, Fischhoff, Palmgren & Jacobs-Quadrel, 1993）。

从行为决策理论的角度来看，探究青少年在确认、估计和评价各种行为选择和后果的时候是否使用了不同于成人的过程就有重要的意义。如果决定是错误信息加工的结果，比如在注意、记忆、元认知或者组织结构中出现的

错误，那么可能在这些基本的认知能力上对青少年加以训练就是减少他们冒险行为的有效方法。但是从大多数研究来看，青少年在做决策时所用的基本认知过程和成人是一致的，至少在他们 15 岁左右的时候是这样（Beyth-Marom, Austin, Fischhoff, Palmgren & Jacobs-Quadrel, 1993 ; Furbey & Beyth-Marom, 1992）。影响决策的认知技能的发展看来主要是发生在儿童期和青春期之间，而不是在青春期和成年期之间（Keating, 1990; Steinberg & Cauffman, 1996）。因此，看来教育青少年如何“更好”作决策并不是问题的关键。

另一方面，随着谈话的深入，我们又会发现与前面讲述差异颇大的描述：

小姑娘很害怕。过后（我）很后悔，没敢和父母说。也想过要自首，没想到公安局会抓到自己。8月20多号还有一起，当时情况相似，也是2、3点钟，2:50，路上碰到的，也是12岁。回去后查了刑法书，会判得很重。

（摘自小 B 的访谈资料）

有时候也没有用刀，就是用语言的威胁方式，来吓唬店主，店主就不敢轻举妄动，然后就搬走。感觉到没有事情，反正老虎机也是违法的。他不敢报案是吧。（摘自小 C 的访谈资料）

他也没让我们打，我们一开始还拉呢。人多，起哄嘛，一看都打，也就不好意思不打。都打了，你自己不打人家不讲你嘛！？（摘自小 D 的访谈资料）

下午一点，打电话给我说晚上再去抢一次，拉我去。我当时在上班，他说我明天就回合肥了，就讲我们晚上抢一次作路费。我考虑了很长时间，不去不是我的作风。后来我就去马鞍山了，包括当天晚上打的，我还对我的同案讲，打的的不愿到马鞍山去。我感觉很强，肯定会倒霉的，他不听，那天晚上就被逮到了，还没抢就被逮到了。（摘自小 E 的访谈资料）

第二次也是感觉心都提到嗓子眼的感觉，很害怕，又很激动。就是觉得像打架，打架的时候就有很激动的感觉。就想打人家就去打人家，就能得到一种满足感，打过之后心里感觉舒服些。我打人的时候，心中有一种说不出的快感吧。和平常打架有一种不同的感觉，（因为）打他，他倒下了，目的达到了吧。他们告诉了我让我去打，感觉我自己做成了这个事情，把这个

事情做成了，感觉很高兴。（摘自小 F 的访谈资料）

回去的路上遇到一个骑自行车的女的，肩膀上挎一个背包，我说就她吧。当时我身上有一把匕首，我说看我的！我跑过去一脚把那个女的揣倒，连人带车一起揣倒，然后就把匕首架在他的脖子上，说：不许动，抢劫！我当时也不知道哪里来得这么大的胆子，我自己都没想到自己这么大胆，我把她的包抢下来，然后问她还有没有钱？她说没钱。我就把她的项链和手链全都拽下来了，跑回宾馆。打开包一看没多少钱，就 40 块钱现金——这点钱够干什么的？！我说我出去再抢一次，他们说连续抢两下子会不会出事？我说：不会，晚上下着这么大的雨，就算有警察也不会被抓到的，然后每人换了一身衣服。怕被别人发现（认出来）。

抢人家包我当时就想，把包抢下来我就跑，她也逮不到，毕竟她是一个女的嘛，跑也没有你跑得快，我心里就想，我们三个人，如果她要是反抗的话，就把她打一顿。（摘自小 G 的访谈资料）

威胁他，后来那个受害者感觉我们两个人有点害怕吧，就把手机、还有钱一把交给我们，后来我们就走了，只是威胁他了，没有打他。我当时也就是语言上威胁他，就讲：朋友可有钱，有钱就给我们。当时我也撒了谎，说我们没钱回去了。他说我为什么要给你们，我说就要给，就威胁他，他就给了。（摘自小 I 的访谈资料）

从这些谈话中，我们不会再有“无辜”的感受，反而觉得这些少年的行为的计划、思考是如此的“完备”；似乎看不出一点点的“糊涂”的成分。由前面彼此矛盾的两段论述，我们产生了这样的困惑：既然少年人的犯罪行为是理性选择的结果，既然这些少年在一定程度上接受了主流的价值观，也希望按照正常人的生活轨迹来规划自己，他们应该和其他同龄人一样，有着差不多的道德观以及道德情感（包括耻感）。那么，在犯罪行为中，这些少年的耻感到哪里去了？！

二、耻感与个人神话

哈茨霍恩和梅(Hartshorne & May, 1929)的研究表明，青春期之前的儿童已经完全掌握了道德知识，也就是说，他们对道德标准掌握得非常好，但是他们是否坚持按照这些道德行为准则行事，很大程度上取决于环境因素。

津巴多(Zimbardo, 1969)的研究也已经证实,在通常情况下所遵守的社会和道德规范,在匿名或者去个性化的情况下,遵守道德规范的坚韧性大大降低。因此,道德认知和道德行为之间的关系并非我们所想象的那么密切,在真实生活情境中的实际动机对大多数人来说是非常复杂的。我国的很多研究也表明,道德判断推理得分高并不能预测亲社会行为的表现水平。例如,我国学者刘志军以中学生(初一、初三、高一)为研究对象(刘志军, 2001),利用道德判断推理量表、社会测量法进行研究,结果发现中学生的亲社会行为与道德判断推理能力不存在显著相关,认为道德判断推理能力不是亲社会行为的预测因素。

女孩好像流泪了。当时没有态度,自己不愿做这样的事情。自己做这样的事,挺耻辱的,5、6个人搞一个女孩子,挺羞耻的。(摘自小A的访谈资料)

我看了她第一眼的反应,都很后悔,全身发热。她在哭。我自己心里也在哭。没想到自己为什么会这样?我怎么啦?我犯了什么错?心里有一种想哭的感觉。我也是一个孩子,也被人欺负过,被人欺负的感觉都不好(访谈对象小B哭了)。然后就走了,不敢停留。(摘自小B的访谈资料)

那天是有的人都在前面一个角落里,有个人带着我躲在后面,还有一个人就去打摩的过来,就在那段路的中间停下,然后前后...我是在后面的,我真的没想到会去抢摩托车。我们就跑过去,我就跟着,他拿着一个棍子,打那个摩托车司机,当时我都愣掉了,第一次。站在那里发呆。然后过来叫我跑。

第二次拿棍子,打了那个人背部,打了一下。应该很重吧,我看到他很疼嘛,倒下了。我看到我朋友去骑他的车,还有一个人,带我的那个人就往反方向跑,我看到那个人在原地,看了他一眼,就得很可怜吧。倒了,然后慢慢爬起来了,很可怜吧,实际上他也没钱。我朋友去翻了一下(口袋)。第二次很清楚看到那个人的长相,30多岁吧,小平头,看起来也满壮的,壮壮的。当时感觉很害怕,就是看到他的长相,他也看到我的时候,心里感觉有点害怕,怕他认出我的样子,有时候我就把头低下,低得很低很低,怕他看到我的样子,事情就是这样的。(摘自小F的访谈资料)

我没看到她脸，当时我也不敢看，我怕她认出来我，认出我的样子，我就低着头，说不准动，跟着电视上学，说抢劫。以为能唬住她，唬住了，她就包拿出来了，我问她有没有钱？她说没钱，没钱我就跑，也没听到那个女的叫，叫救命叫什么的。（摘自小G的访谈资料）

对道德行为的研究还存在着另一种假设，即把道德行为视为情境中由行为倾向引起的直接结果（Blasi, 1980）。这使传统的皮亚杰和科尔伯格的理性主义模式受到了挑战。乔纳森·海德特的社会直觉论就把道德直觉看作道德判断的原因（Haidt, 2001），认为道德判断可能会由最强的直觉来决定。对社会直觉范式来说最好的解释是行为的认知图式观。这是因为，当个体第一次遇到某种情境时，会有认知判断的过程，并做出相应行为引发一定的情感，从而为个体建构了一种图式。一旦建构完全，情感就成了以后自动行为的线索。直觉论隐含着大量的习惯、行为品质或倾向图式，它们引导着具体行为。这些行为倾向会在面临冲突危机时出现，在具体情境中的行为会依靠各种行为倾向的相对力量完成，所以道德行为是自动化产生的。

从上面摘录的谈话中，我们不难发现，这些犯罪少年人在实施犯罪的过程中，或者在这样一种特殊的情景下，他们不敢与被害人对视，可能是感觉害怕，但更可能是在这样的情景下，他们意识到自己的行为是错误的，或者说是可耻的，因而不敢与他人面对。

有些实证研究认为，从儿童期的自我理解发展到青少年时期，道德原则很少被作为内部自我描述，或归于儿童的外部行为。道德术语的使用在青少年时期以前是不经常使用的，根据努奇（Nucci, 2001）的观点，自我感是道德动机的根源。当儿童有了基本的道德规则后，他们在行为中开始有了动机和自我责任感，并学会反思他们的人格与行为是如何影响他人的，他们开始把自己看作道德的，通过他们与同伴、父母和他人互动，儿童不断发展对道德的理解力，这标志着道德与自我的整合，这种整合的最高峰是在青少年与成人时期，有些个体围绕道德利益中心已经建构了整体的同一性。布雷西认为，对道德的理解与关心在早期就开始发展了，以后所产生的变化是道德的发展与个人的同一性的关系问题了，需要有待进一步研究的是道德同一性形成的发展过程，如道德利益的出现和主观同一性的成熟在其中的作用（Blasi,

1993)。

既然如此，为什么会出现前面所描述的少年人既有正常的耻感，又会干出令人发指犯罪行为来呢？！

道德内疚、羞愧感、道德宽恕感的出现则标志道德自我的出现。个体道德理解的发展依赖于个体关于社会的复杂性知识结构，特别是对道德规定性知识的掌握（Keller & Edelstein, 1993）。在道德发展阶段中，自我开始认识到他对别人的行为结果会引起别人的评价。儿童也渐渐意识到这个评价过程的意义，也因此自我渐渐建立了一套自我评估系统。这个评估系统包括激发道德行为的道德理想，如果一个人的道德行为和他的道德理想不一致，他就会产生羞耻感：如果一个人实现了这个道德理想，他就会产生满足感和自豪感。因此，道德感是和个人想要维持建立自我形象紧密相联系的。

道德理解与自我的联系大概在 12 岁左右形成。在之前，当儿童认识到有些行为的对错时，但他并不能按照对错的规则体验自我感，而且他们的不道德行为并不能深深唤起内疚和羞耻感。到了中学阶段他们似乎发展了整合道德理解的能力而把这种自我感作为道德动机的调节手段。当然也有儿童并不把道德放在自我概念的核心位置，不会使用道德人格描绘他们自己，也有人认为他们会把道德放在自我的核心上。因此，实践上那些具有道德理想自我的人更易从事一些道德实践活动，自我道德理解在道德观念形成中有特殊的重要作用。对道德的社会意义的理解也就是要从不同角度去揭露道德行为准则的性质以及它对各方面的作用与影响。离开了自我道德理解，人们往往只能了解一些表面的道德条文。一个人拒绝自己在成人社会中应担任的角色，他们容易卷入和采取一种破坏性的行为，如暴力、吸毒、攻击，是反社会主流文化的。一些青少年理想道德自我缺乏社会性，与社会所倡导的理想道德人格背道而驰，因此，他们往往对社会缺乏一种依附感和归属感，感受不到自己的存在对于社会是有意义和有价值的，不愿意按照一定的社会角色规范去行事。他们对自己被社会所标定的“极其不道德的行为”没有道德负罪感，对于犯罪没有耻感，也不愿意接受社会所认可的道德价值观念。将自己的信念和生活方式强加于人而不考虑其他人的感受，这种“过于自我”状态，容易导致道德自我中心膨胀的危机状态。

（犯罪）回去以后还是上网，照常吃饭。我想公安没那么聪明。你知道现在的公安都是警校毕业的，中专生，又不是福尔莫斯，至少要半年时间，而且要有证据才能抓我。（摘自小 B 的访谈资料）

当时我们和特警的车辆是相向行驶的，我在这边，他在这边，我在回头从玻璃窗上看到特警在指我们的时候，我就知道我们已经被发现了，但是感觉不可能抓到我们，可能因为出租车的什么事情，不会因为我们抢劫的。（摘自小 C 的访谈资料）

去做那些事情（抢劫）就去做那些事情；做保安就去做保安，就跟忘掉了一样。当时要不是家里面打电话到现在都不会想起来（以前抢车的事情），已经忘掉了。（摘自小 F 的访谈资料）

我被带到派出所去了，把手铐在窗户上面审我，问我干什么要抢劫？我说没钱了。他说你心里不害怕吗？我心里这样想的，我是未成年嘛，当时 16 岁都没到，我抢劫被抓到了顶多关我 15 天、半个月的，我傻，未成年都要判，我不知道，当时一点法都不懂。（摘自小 G 的访谈资料）

我就以为是打钱，就是打劫，原来看电视里这样，觉得没事，不知道什么叫抢劫。电视剧上演的打劫的，感觉没事。我只知道打死人了是犯法的，就知道这一个。（摘自小 H 的访谈资料）

青少年期，个体在身体上、认知上和社会情感上都会经历巨大的变化。这个时期他们对于自己非常地关注，自我意识显著提高。上个世纪 60 年代，受皮亚杰认知发展理论的影响，Elkind 把青少年这样一些特殊表现解释为认知发展中的自我中心（egocentrism），他提出了自我中心的两个维度——假想观众（Imaginary audience）和个人神话（personal fable）。专家们认为这样的心理特征影响了许多青少年的心理和行为现象，比如对自我意识的夸大感觉、对危险的过分轻视、年轻人的理想主义和对同伴压力的过度敏感等。

青少年常常会有这样的想法：“别人不能理解我正经历的一切”，“那种事不会发生在我身上”或“我能应付一切”（Vartanian, 2000）。这些观念反映出青少年认为自己的情感和体验是与众不同的，他们相信自己是独特的、无懈可击的、无所不能的。Elkind 把青少年这样的心理特点命名为“个人神话”。它被划分为“独一无二”、“无懈可击”和“无所不能”三个成分。

心理动力学把个人神话定义为一种自恋补偿性策略 (narcissism restitution strategy) (Lapsley, 2003:23-31)。个人神话的概念有助于解释青少年的一些自毁行为或无意义行为,它反映了青少年认为自己是独特的并且对危险具有特殊的防御能力的心理。同时由于青少年对自我价值和自我意识的过分强调,认为不好的事不会发生在自己身上,所以他们对一些存在的危险常常视而不见 (Eckstein, Rasmussen & Wittschen, 1999; Lapsley, 2003)。

10 到15 岁的青少年正处于这一水平,他们能从第三者(或“旁观自我” observing ego)的角度同时思考自己和他人的观点。这使得他们的自我意识提高了并且能在意更高的层次上想象他人对自己的反映,与此同时也增强了青少年自身的独特感和无所不能感 (Vartanian, 2000; Buis & Thompson, 1989; Goossens, Beyers & Emmen, 2002; Lapsley & Rice, 1988)。酗酒、斗殴、破坏行为、滥用药物、性行为等,各种各样的冒险行为青少年几乎都去尝试 (Arnett, 1995)。一些研究表明个人神话观念对一些冒险行为具有一定的解释能力 (Greene, Krcmar & Walters, 2000; Greene, Krcmar & Rubin, 2002)。台湾的一些研究者发现个人神话与青少年的赌博、吸烟、酗酒等偏差行为存在正相关,个人神话无懈可击、无所不能的特点使得他们更易于采取偏差行为。男生具有更高的无懈可击和无所不能观念,所以有更多的冒险行为 (陈惠如, 2004; 曾育贞, 2002)。

有学者认为,年龄较小的青少年比较成人而言更不可能把自己看成是不会受到伤害的,年幼的青少年也许还会高估可能导致伤害行为的危险程度 (Millstein & Halpern-Felsher, 2002)。到了青春期中期,个体开始低估他们可能导致伤害事件中受伤的可能性,但是他们低估的程度不会超过成人 (Quadrel, Fiscchoff & Davis, 1993)。但是值得关注的是,研究表明,青少年理解描述危险的词汇和短语——比如说“可能”、“很可能”或者“机会微乎其微”这样的措辞,其差异性要比成人大得多。这似乎表明,我们不能想当然地认为青少年对于危险信息的理解和他们所想的是一样的 (Biehl & Halpern-Felsher, 2001)。

如果青少年使用的是和成年人一样的决策过程,而且青少年也不比成年人更可能把自己看成是不会受到伤害的人,那么为什么青少年会有极端冒险

的行为方式呢？答案之一也许与青少年和成人在对不同结果的偏好程度上的差异有关（Moore & Gullome, 1996）。

例如，一个人决定是否犯罪的过程，可能会包含对许多不同结果的评估，其中包括法律和犯罪会带来的愉悦感，以及在场的其他人对此事的评判方式（即可能是积极的评判也可能是消极的评判）。尽管一个成年人和一个青少年都会考虑所有这些结果，但是成年人可能会相对更加看重触犯法律对自由的威胁，而青少年则会相对更加看重不犯罪的社会后果。尽管一个成年人会把青少年作决定时更看重同龄人的赞许而不是是否守法看成是不理性的，但青少年也会把成年人的决策看成是同样不可理解的。行为决策理论提醒我们，一旦我们理解了个体是如何估价和评价各种行为的结果的，那么所有的决策，即便是冒险的决策，也都可以看成是理性的。

研究发现，青少年对参与冒险的活动收益的看法对他们行为的预测能力，不及他们对参与冒险活动的损失的看法的预测能力来得强。而青少年对损失的看法对他们的行为有很高的预测性，青少年认为参与某一活动的损失越大，他参与这一活动的可能性就越低（Small, Silverberg & Kerns, 1993）。当青少年相信他们“不会有什么损失”的时候，他们就更能参与冒险活动。

道德认识是对外部规则的构建，是在与外部道德主体的相互作用中建立起来的，对外部主体的情感或情绪反应，决定了个体是否将外部道德主体的行为方式或规则纳入自己的规则体系中。道德认识必须经过情感体验产生情感共鸣才会转化为道德行为，从而形成内化的是非观念，而羞耻心就是这样一种情感，是是非观内化为道德态度的基础。道德认识是个体对客观存在的道德现象及其规律的反映，它以道德这种客体对象之必然的或现实的事实的形式呈现，也即是说它是体现道德客体尺度的一种意识形式。单独的道德认识还不能形成完整的道德意识，还需要有道德态度的参与。例如，一个人可能知道随地吐痰是可耻的，但当他还不能把勿随地吐痰作为一种内在尺度、内在道德需要时，他仍会去做这些可耻的事，而只有这种道德认识转化为道德需要之后，才会形成一种内化的、真正意义的是非观念，这种是非观念不是客观事实、现象本身的“是什么”，而是主体与事实、现象之间的“要不要”、“该不该”的关系。而羞耻心就是是非观内化的基础。布雷西认为，道

德判断与行为之间连接的桥梁是道德自我 (Blasi, 1984)。人们在作道德判断时,会思考我是一个什么样的人?我想成为什么样的人?我通过什么样的行为方式成为理想的“我”等等,这些问题将会持续地影响着人的自我感。因此,自我同一性能够说明,为什么有些人能把社会的道德要求和自我整合在一起,并忠诚于其道德价值的核心。有些人则不能按照某种道德信仰行事,因为这种信仰不是他自己的,他律的道德要求不能把真正的道德整合进个体的自我同一性中去,道德行为的动机成分来自于一个人对道德原则规律本质的承诺 (Bergman, 2002)。

对于这些犯了罪的少年人来说,他们的耻感等道德观应该尚处于他律阶段,只要没有“他人在场”或者“没有被人看到”,这些他律的耻感的作用就不会太明显,况且其中的一些少年人在此期间有着强烈的“个人神话”倾向,类似“独一无二”、“无懈可击”和“无所不能”的“神话”的“适时”出现,就把微不足道的一点点耻感和良心完全的“屏蔽”掉了。

三、耻感与荣誉

耻感的存在有两个直接前提:对以理想、完满、应然等所标识的善的自觉意识,以及对自我的自觉意识。耻感形成于这两种自觉意识的对照比较过程中 (高兆明, 2006)。耻感以对善的把握为前提,没有对善的把握即无耻感。不过,耻感是以否定性方式把握善。当这些价值内容为主体所自觉认识、并成为人们的价值观念时,则为主体的善恶观。当人们以这样的价值观念为指导来把握、评价现实存在时,就表现为善恶评价。在这种评价中包含着主体的价值偏好,以及基于这种价值偏好所形成的肯定性或否定性的自觉感受,这就形成了基于善恶感的荣辱感。善为荣,恶为耻。

尽管耻直接标识的是恶,但更为深刻的理解则应是:耻是以否定性方式把握善。人们往往以为对于善的把握只要把握善自身即可,无须借助于恶,人们往往总是倾向于认为恶对于善的把握只有消极意义。其实,对于善的全而深刻把握不能离开恶。只有来自于肯定性与否定性两个方面的规定,才能对一个事实形成完整规定。善本身具有目的导向性,它告诉人们应当如何,但却并未直接告诉人们不应当如何或者不如此行为会怎样。故,在这个意义上的善,是一个无禁止性、无底线的善。它好比一个平放着的无底之筐,始

终存在漏底之忧。这种脱离恶的善至少还没有完全摆脱其空泛性。只有明确其否定性形态、明确相对于善的恶之内容，善本身的内在规定性才是明晰、充实、准确的。

荣是对善的感受，耻是对恶的感受，换言之，荣是对善的肯定性感受，耻是对善的否定性感受。如果仅仅只有对善的肯定性感受，而无对善的否定性感受，那么，一方面这种感受由于其不完整性、局限性而肤浅，另一方面由于这种不完整性、局限性感受折射出对善本身把握的局限性。荣使人通过肯定性感受方式明白应当怎样做，耻则使人通过否定性感受方式明白应当怎样做。只有在荣耻双重感受的统一中，才能真正明白怎么做人。

在社会变革时期，具有客观必然性的善有一个生长过程，在这个生长过程初始阶段难免混沌、模糊、幼稚特质，这就难免社会善恶荣辱观念的混乱，难免社会成员在迷惘中耻感削弱乃至缺失。正如前述，从个体意识的成长看，儿童的社会化过程既是儿童学会遵守道德规则的过程，也是培养儿童的荣辱感以及耻感的过程，道德教育的成功很大程度上取决于荣辱感和耻感的形成。由于青少年在身心发展的阶段性和亚文化的影响，当青少年没有通过家庭、学校而建立起知荣辱、辨是非、明羞耻的健全心理机制时，他对社会规则的认可将出现严重障碍。

在不知不觉中我就被称为混世的。但是我自己只是认为我是在玩玩而已。然后慢慢的人家就在背后讲你是混世的。但是又觉得满威风的，满风光的，就正式的走这条路，没事就打，打架、闹事。在玩的时候，比如上网、跳舞，因为一句话、一个眼神，就可能打架。那时候就觉得自己很疯狂的样子，看不顺眼就要把你打一顿，打过之后还要留下自己的姓名，就觉得自己太狂妄、太猖狂的意思。那时候（我）在 2005 年太猖狂，走到哪都是一个正宗的地痞流氓。那时候走在路上，教师放学都有可能在他身上吐口痰。就是这种人！当时的想法现在还记得，当时就觉得很威风，很好，要让每一个人都知道我（姓名省去）是混世的！我是怎么样的一个人。没事走在路上，看到哪个小姑娘放学，骑着车子跟在后面去吐一口痰。

因为只要参与这场打架的，肯定是在当地（地名省去）玩的，对不对？有些人我可能跟他有仇，但是有些人他的心思就是：他如果能把我的话，

他就会很威风，外面就会传言：哪个哪个把（姓名省去）打倒了，就感觉他很服的，他很猖狂。（摘自小 E 的访谈材料）

那个时候和他们在一起玩的时候感觉特别快乐、特别潇洒，开着车在大路上，感觉自己特别有面子。当时特别要面子，和朋友在一起、和女朋友在一起，特别要面子，花钱花得也多，特别大方。一开始从家里面要钱，要得太多了，家里面承受不起了，从少要到多，然后就从家里面偷钱，偷我父亲的钱。（摘自小 G 的访谈材料）

你混得好，我就搞你一下。因为一旦把你搞倒，我就会记得你的名气。会上个层次。我们每次打架之前，都要一起看一部《古惑仔》，我们 10 个人一起的。（摘自小 E 的访谈材料）

天天他们（注，其他社会青年）带着，在街上，说句淮南话，就是很牛的样子。在我家那边，学校的朋友都不敢，就是混得不错，没人敢惹我，没有他们就不行。有时候在学校里我好无缘无故打别人，打打架嘛，其实我打不过他们，他们不敢打我，要是没他们我就不敢惹事了。（摘自小 H 的访谈材料）

在上述几段谈话中，我们不难发现这些少年人在他们世界里，以“混得好”、“让别人害怕”、“对朋友大方”和“别人不敢惹”为荣。“荣”作为“耻”的对立面，人正是通过荣辱感而享有人在社会化过程中的最初尊严。羞耻感是儒家道德建设的内在心理基础，而羞耻感的产生恰恰是源于对荣誉的追求（张丛林 汪水芳，2005）。耻感是将自我呈现在善面前通过自我评价所形成的一种感受。（高兆明，2006）当然这些都是在主文化的背景下对于“荣”、“耻”的分析与论述。但是我们还应该注意到，在青春少年的阶段上、在青少年的亚文化里，关于“荣与耻”的标准和价值判断可能是与我们的想象以及理解甚至希望并不一致，这和亚文化一样，有着与主文化相似又不相同的一面。

第二节 罪与耻的中和

一、中和技术

“中和技术理论” (techniques of neutralization theory) 又称为“中立化技术理论”、“中立化理论”、“抵消论”，是由美国犯罪学家格雷沙姆·赛克斯 (Gresham Sykes) 和戴维·马茨阿 (David Matza) 于 1957 年在他们合写的论文《中和技术：一种少年犯罪理论》中首先提出来的，其实质是论述犯罪人如何将犯罪行为合理化的一种理论 (赛克斯，马茨阿，1957)。

“中和技术理论”认为，大多数犯罪人都具有传统的为社会普遍公认和接受的价值观和态度，而并不完全信奉犯罪的价值观，所以也就不把自己看成是犯罪人。传统少年犯罪理论强调“信奉少年犯罪的价值观可以引起少年犯罪”，但赛克斯和马茨阿反对整个亚文化理论的决定论，认为即使最明显的“罪犯”，或者不良少年遵守的都不是另外一套文化价值，实际上，他们的信仰是传统的 (韦恩·莫里森，2004:305)。少年犯罪人通常是按照传统的规范性文化 (norm alive culture) 行动，遵守规范性文化的价值观和标准 (吴宗宪，1997: 587)。

事实上，很多实施犯罪行为的人并不将他们自己看作是犯罪人——即他们没有犯罪人的自我形象。约奇逊 (Yochelson) 和萨米诺 (Samenow) 发现，即使是最冷酷的、最邪恶的犯罪者也不愿承认他们是犯罪人，虽然他们可以非常容易的识别出别人是否构成犯罪。(Yochelson, 1976:19) 卡梅伦 (Cameron) 也认为非职业的商店扒手通常否认他们的行为构成盗窃罪，而将这种行为当作是“不规矩的或错的”或者“应受责难但不是真正的犯罪”以寻求行为合理化。塞克斯 (Sykes) 和马茨阿 (Matza) 认为多数青少年犯罪人并没有明显的追求违法价值观的意图，也不将自己视为犯罪人。(Sykes & Matza, 1957:2:667-670) 他们的犯罪行为与他们的自我形象是矛盾的，因此，他们通常会认为自己的行为是正当的，将其辩解为“不是真正的犯罪”。他们通常会采取以下 5 种方式来中和自己行为的性质：否认责任 (这不是我的错)，否认损害 (他们承受得起)，否认被害人 (是他们造成的)，谴责那些谴责他们的人 (总之人人都不老实)，高度效忠群体 (我是为了我们帮伙

才做这个的)。总之，钱布利斯（Chambliss）和塞德曼（Seidman）认为：“这是事实，每个因犯罪而被捕的人都认为他们是清白无辜的，因为总存在着他们可以用来将他们的行为置于犯罪的准确定义之外的情形。”（Chambliss & Seidman, 1971:71）

这些例子例证了犯罪通常是由那些并不认为自己是犯罪人的人实施的。为了维持无辜的自我形象，这些人要“界定环境”以此达到进行他们的行为不是真正的犯罪的目的。由此他们就可以在不改变自我形象的情况下自由的继续实施犯罪行为。对大多数人来说，维持无辜的自我形象是非常重要的。被迫接受犯罪人这种自我形象的压力部分取决于将此人界定为犯罪人的其他人的人数，宣告某人为犯罪人的过程通常被用作为一种社会控制的技术。由此看来，刑事审判可被诠释为一种“社会地位贬降仪式”，在其中人们的公共身份在社会层面上被降低。加芬克尔（Garfinkel）坚信实际上每个社会都将这类仪式作为一种社会控制的手段，尽管各个社会截然不同，但这些仪式的构成在本质上却是相同的（Garfinkel, 1956）。

马茨阿指出，有些少年犯罪人之所以认为自己信奉少年犯罪的价值观，是因为他们不愿意做胆小鬼，但私下的交往却表明，少年犯罪人并不看重少年犯罪行为本身，相反，他们认为这种行为在道德上是错误的，是与他们内心所接受的价值观相对立的。（赛克斯·马茨阿，1957）“中和技术理论”认为，犯罪人只是将这种规范在一定程度上进行了抵消或中和，因而不同于包含着同社会中占统治地位的价值观有区别的价值观的亚文化群论。在中和理论看来，社会中有着普遍的共同的价值观，各个社会阶层大都承认占主流地位的社会规范，并且也愿意去遵守这种规范。大多数犯罪人准备进行犯罪活动时，就会受到他们所信奉的传统的价值观和态度的阻抑和排拒，但为了顺利实施犯罪行为，他们学会了一些抵消或中和其行为的犯罪性质，将其合理化的技巧。其实，少年犯罪人并不是生活在与我们的价值观相反的社会中，他们也分享了一般的社会传统的价值观。然而，社会的价值观结构不是一致的、综合的而是充满了冲突和阶级层级。那么，为什么一个人接受了传统社会道德，已经从根本上融入社会之后，并且在遵守社会规则的同时还会违反社会的传统呢？如果从“耻感”本身来考虑，耻感就不仅仅是对于恶的一种

自我主观感受，同时亦是对于善的一种自我主观感受；耻感是一种积极的道德情感（汤因比，1986:238-264）。人有着“对耻的恐惧”（亚里士多德，1992:53-87）。从这个意义上看，大多数犯罪人在准备进行犯罪活动时，就会受到他们所信奉的传统的价值观和态度的阻抑和排拒，那么他们怎样克服这些落差、矛盾或冲突呢？

“中和技术理论”认为少年犯罪人的犯罪行为就是通过中和技术将其非法行为进行合理化，从而使自己摆脱从童年起就习惯了的道德的结果。由此可以认定，犯罪人了解社会行为规范，传统的价值观念和规范意识在他们的内心也占有特定的地位，他们并不完全信奉犯罪的价值观。因此，他们在实施非规范性行为之前，一方面力求使自己的行为正当化，另一方面又不能完全消除内心的罪恶感，就力图促使这种与传统的规范意识矛盾的罪恶感在自己的内心中得到中和或抵消，用以调整内心的两种截然相反的意识。这种促使自己暂时从传统规范意识的束缚中摆脱出来，但又力图促使自己的犯罪行为合乎其所认定的正当化、合法化标准技术的运用，就是犯罪行为在中和的过程中发生了。

但我们也应该意识到，由于青少年仍然憧憬着传统的社会价值体系，他们不是因此就停留于非法的价值体系的社会中不能自拔，而是随着年龄的增长，“社会化”的完成，他们会逐渐放弃越轨行为，回到合法的价值体系的社会中，从事正常的工作和生活。

二、运用

与“信奉少年犯罪的价值观可以引起少年犯罪”或犯罪亚文化理论不同，有学者认为，少年犯罪人的犯罪行为就是通过中和技术将其非法行为进行合理化，从而使自己摆脱从童年起就习惯了的道德的结果。这些技能包括：

(1) “我并不是有意这样做的”。少年犯罪人宁可认为自己是行为客体，而不愿承认是行为主体，他只是环境的受害者。

我觉得我是被伤害的。（摘自小 A 的访谈材料）

朋友告诉我这个网站不错，上了之后觉得精彩、刺激。上网导致犯罪。网上良莠不齐。一开始没想到过要强奸，但当时有一种被锁住的感觉，不由自己的。（摘自小 B 的访谈材料）

也就电影带坏了，肯定受这影响。（摘自小 E 的访谈材料）

跟他们交错朋友了；怪那些朋友。（摘自小 H 的访谈材料）

他商量晚上去抢劫，我就跟他一起去了，他把责任全推到我头上来了，他什么都赖在我头上了，他花钱找人，在法庭上他的律师把责任全部推在我头上，说我在刑警队说的，我就知道了我在刑警队签的那个字是什么意思了。（摘自小 I 的访谈材料）

从这些少年的谈话中，都表达了同样一种观点：犯罪不是自己愿意的，而是迫于周遭的环境，不得已才实施犯罪；这种犯罪行为是他们自己无法控制的力量或事件的产物，自己才是牺牲者或受害人。这样的申辩可以把自己的行为完全推脱为外界的不良环境影响的结果

(2) “我并没有伤害什么人”。少年犯罪人不认为自己的行为对社会或他人造成损害，没有任何人因为他们的行为而遭受不幸，也没有给谁带来损失。

以前在外面玩的时候，老虎机放在他们店，赢的钱是 5/5 分账。所以我搬老虎机除了给店主造成精神上的虚惊以外，没带来经济上多大的损失。（摘自小 C 的访谈材料）

我心里又有这种想法，，他们被抢了就被抢了，干吗要报警来抓我？（摘自小 G 的访谈材料）

(3) “我是被他们（被害人）制造出来的”。少年犯罪人不认为自己对被受害人实施的行为是违法的，与自己的行为相比，对方才是坏的，自己才是受害者，自己的行为是正当的或正义的，被害人应该受到报复和惩罚。

而且她（受害人）人也是在街上玩的（做小姐，卖的）。恨她！我想出去后要报复她。（摘自小 A 的访谈材料）

我以为老虎机是违法的，我们搬的时候，可能我们是违法的，他也是违法的，他应该不会报警。这是别人讲的，我自己想想也对。感觉到没有事情，反正老虎机也是违法的。他不敢报案。（摘自小 C 的访谈材料）

偷人家东西被人打很正常的，法律也知道的。就像我家开澡堂，有小偷偷东西，逮到肯定打，打过再送到派出所去。要是都打死了，要法律搞什么呢？我们当时就想教训他一下，都没拿东西（凶器）。（摘自小 D 的访谈材料）

(4) “他们和我过不去”。少年犯罪人认为所有谴责自己的人都是伪君子，戴假面具的恶人。

就是他（报案人）报的线。她（被害人）应该不敢报案，一被告名声大。他和一被告有过节。（摘自小 A 的访谈材料）

在刑警队，被关在铁笼子里，像畜牲一样。公安打我了，用警棍打的，还叫（把）我一手铐在窗户上，灯开着，100 瓦的，像白昼一样，有 3、4 个人，虐待我。（摘自小 B 的访谈材料）

这些报案者或司法人员都不是好人，他们也就没有资格对我自己进行责难。少年人通过把指责的矛头对准他人的心理过程，来减轻自己行为的罪恶感和羞耻感。

(5) “我不是为了我自己”。即青少年对整个社会要求的破坏，被一个人以忠诚和顺从的名义对小集团所做的一切中和了。

当时朋友讲了很绝情的话。（摘自小 A 的访谈材料）

他偷过东西以后，就是那个逮到他的小孩就叫他赔，不赔，反而被打一顿，头也被打烂掉了，这事情就复杂了。他们喊我去，然后带到我们那里去的，就打他。我们就一起打的，然后就把人打死了。把人送到医院，人没抢救过来。（摘自小 D 的访谈材料）

他忽然就不上班了，打赌博机，他也喜欢赌博，输了，就找我借了几百块钱。我和他感情非常好的，虽然他的家庭很完整，有一次和我聊天的时候，他有些思想和我差不多，感觉。我劝过他好几次，不要赌钱，不要赌钱，不听，真的不听。然后没钱怎么搞呢？他说抢劫，我说好。（摘自小 E 的访谈材料）

为什么要去抢劫？也是因为和朋友在一起吗，他们告诉我了，让我去打，感觉我自己做成了这个事情，把这个事情做成了，感觉很高兴。我现在到这里想，我当时很信任他，毕竟认识的时间也不短了，相处的时间长了，上学的时候就认识，也是同学。一想到这些事情，感觉后悔和那些人在一起。我当时很听他们的话，很信任他们；当时他们也告诉我，不可能被逮到的，做不是一次两次了。我当时也不知道为什么脑子里面犯晕了。（摘自小 F 的访谈材料）

好多朋友，什么好朋友、坏朋友都在里面，当时我也太小，看不清人的面目，看不清楚那是些什么样的人，这个朋友也交，那个朋友也交。在外面我经常吃自己朋友的亏，上自己朋友的当，我经常会轻信别人的话，会去伤害哪个人、搞哪个人。（摘自小 G 的访谈材料）

犯罪不是为了自己，而是为了朋友，这不是什么丢脸或可耻的事情，也不是错误的，而是值得赞扬的。

犯罪学中的“中和技术理论”认为，违法者的价值体系不会永远同社会大多数人所遵循的社会秩序相对立，但是由于环境的改变，违法者可能改变某些他所承认的行为规范，从而实施不受赞扬的行为。为了摆脱对某些行为的犯罪性质的认识，违法者认为，大多数违法行为就其本质不是这样的，他们为自己的行寻找藉口，提供证据，而且在他们看来，这种证据是有说服力的，能够抵消和掩饰其内心的罪恶感。因此，随着对中和技术的应用，青少年犯罪人就能够接受并实施各种各样的犯罪行为了。在一些人的心理中，对共同的价值体系和道德观念的内化程度较高，个人能够明确地辨别行为的性质，但是却在明知自己的行为是错误的情况下仍然实施这种行为。正是由于使用中和技术将其犯罪行为合理化，他才能够在内心保持共同的价值体系与道德观念，认识到自己的行为是错误的同时却实施这种行为（赛克斯·马茨阿，1957）。

三、小结

有学者（高兆明，2006）认为，耻感存在的前提之一是主体的自我意识。作为道德前提的自我意识，不仅仅简单地指“我是我”的认知，而是包含着更为丰富的内容：我的本质，我的存在目的、理想、完满，我的现实，以及我的现实与本质、目的、理想、完满的关系，等等。正是这种自我意识，才能内在地生长出耻感。根据舍勒的看法，羞耻感产生于应然理想完满与实在的落差、矛盾或冲突，产生于本质要求与现实生活、本真意义与世俗存在之间的不和谐（舍勒，1997:167-168）。这意味着，耻感形成于自我意识到自身与善的差距，意识到自身世俗活动中的恶。当主体意识到这种差距、恶时，无颜以对，羞耻难当，这种感受即为耻感。因此，耻感的形成固然有一个面对他人、与他人关系的问题，但耻感形成的核心并不是他人的存在，亦不是

向他人呈现自我，而是自我呈现，是自我在灵魂中的善、精神、信念、原则面前的呈现，以及基于这种呈现的一种自我评价。

虽然少年犯罪人大都奉行传统的价值观和态度，而排拒犯罪的价值观；虽然在青少年时期由于心理和生理的不成熟，他们做过一些为社会规范和传统价值观念所否定的行为（包括犯罪），但因为他们使用了中和的技术，在认为少年犯罪行为是错误的和不道德的前提下为自己的行为进行辩护，从而减轻了罪恶感和羞耻感，因而他们认为自己的少年犯罪活动是“无罪过的”（吴宗宪，1997:590）。这些行为在他们内心并没有留下越轨的印象，所以也就没有形成越轨者的自我形象。

值得注意的是，少年人在使用中和技术的时间上是有选择的，并不是在主流文化和犯罪行为之间“漂移”的时候进行使用，而是在这两者之间发生碰撞或冲突，意识到自己的犯罪行为与社会法律的规定相矛盾时，即实施犯罪后、思考自己的犯罪行为时和思考自己的犯罪行为后。这样一方面可以减轻自己由于犯罪所遭受的谴责或责难的压力，另一方面可以寻求一种自我安慰。更主要的是可以减轻选择犯罪的道德罪责感和羞耻感。

因此，问题的关键不在于少年违法者具有自己的一套独特的文化规范，而在于他们支持一套独特的文化解释“技巧”——以便利用它们来为自己的偏差行为进行辩解——他们便在合法与犯罪行为之间来回飘荡，他们也上学，也作为家庭成员参加家庭的正常活动。但是这种合理化的“中和”却将由主流文化所传承的耻感——至少对于“犯罪”这种恶的耻感——变得微不足道了，也可以说其对于这种行为的自我评价在一定的时段内变得合理了。

第三节 耻感发展的不稳定状态阶段

一、分析

对于这些少年来说，违法犯罪似乎是一种偶然，但看起来又似乎是一种必然。就他们在犯罪预谋和犯罪实施中的表现来看，这些少年并不天生就是罪犯，但“耻感”的作用在其中若隐若现。在这一阶段少年人有着基本的耻的意识，至少是他律的耻的意识，只是这种耻的意识的发展尚处于不稳定的状态。以访谈对象 A 为例，就不难发现其中变动的轨迹。

小 A 的姐姐在上大学，弟弟也已上了高中，只是小 A 觉得自己不是读书的料，所以上到五年级就被家里人送到一所武术学校学习。后来，家里人让小 A 学习汽车修理，开始正式步入社会。在这段时间，小 A 的意识中存在着两种耻的观念：

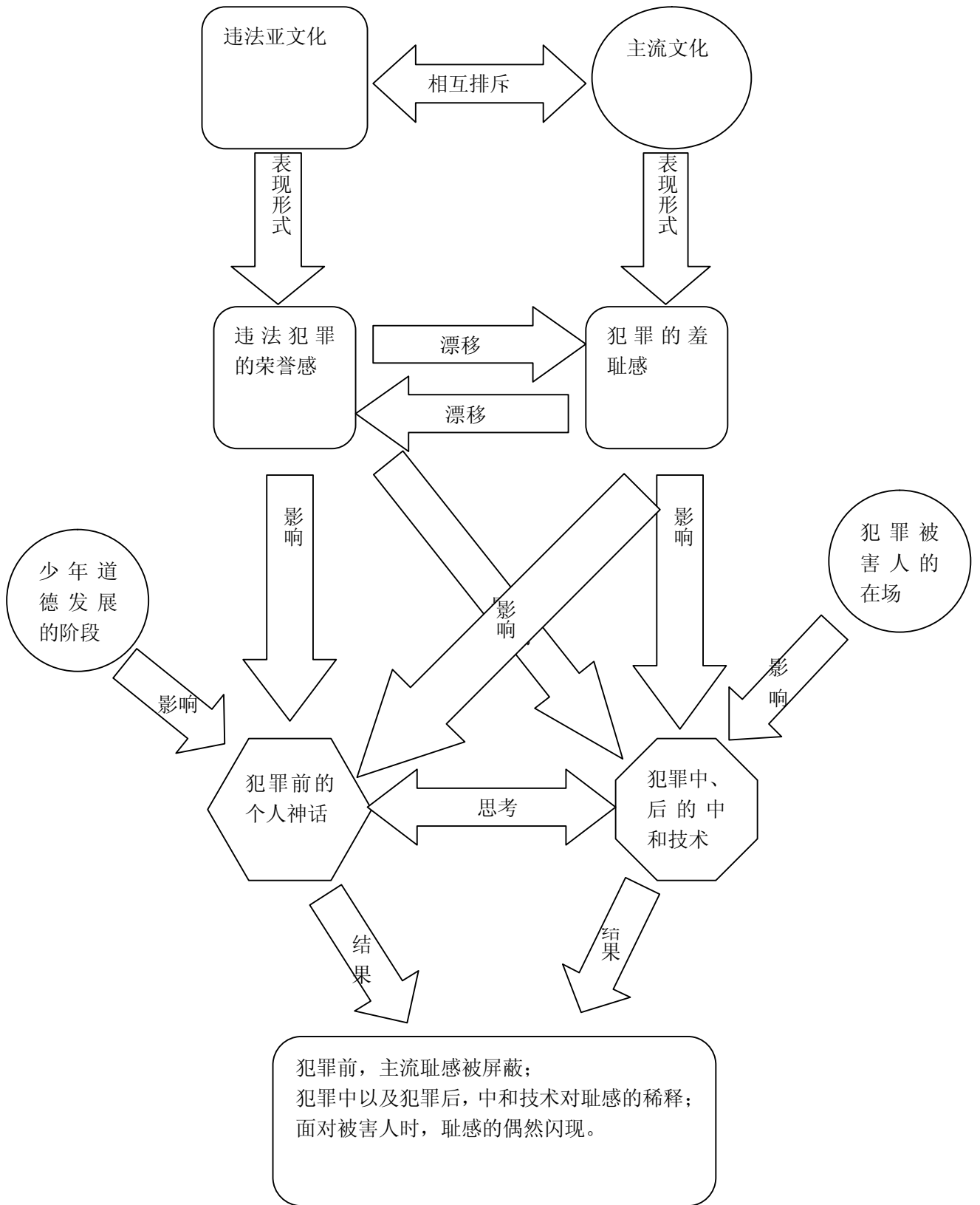
一种是主流社会的影响。小 A 在访谈中提到最多的就是他的武术教练，“上了武校，教练和我讲了武德，那时候大了，懂事了，克制自己不打架，注意自己的讲话，不要伤害别人，这都是教练起的作用。同学之间有矛盾，也不打架。当时教练的话也听得进去。”另一种是在与社会青年交往中形成的，“上学时老师管得多，压力大，一两次以后胆子就大了，往外跑，不上学，上课讲话，反正也听不懂。上小学时喜欢打架。”工作后“得了钱就去玩游戏..... 然后就和朋友吃饭、谈朋友、上网吧、抽烟。”小 A 觉得这样比学校“很苦”的生活要舒服的多。这两种几乎同时发生的影响，既共存，又相互排斥，只是小 A 在期间游走和摇摆不定。

接着，一个“偶然”发生了：小 A 和一帮外地朋友喝酒、上网，在宾馆里轮奸了一个女网友。对于这样的行为，主流的耻感意识开始出现，这其中有着包涵着犯罪中面对被害人时的感受。“女孩好像流泪了。当时没有态度，自己不愿做这样的事情。界首来的朋友就很自然，当时没想太多。”“以前只是不好好学习，没有这样。自己做这样的事，挺耻辱的，5、6 个人搞一个女孩子，挺羞耻的。”但是，这样的“善念”仅仅一闪而过，少年人特有的“个人神化”让他认为（被捕）这样的事情“不会发生在我身上的”，所以一帮人“换了个宾馆，我们给那个女孩结了帐（房费）。第二天我们上街，

很自然。”

女孩报案后，情况很快发生了变化，“在看守所的时候，挺自卑的，别的人会拿你的罪名（强奸犯）刺激你，我就反击别人。”“犯罪了，很丑吗，做过牢。（流眼泪）不情愿，要面子，不愿意讲这样难堪的丑事。”但是，很快小 A 找到了一些理由为自己的行为进行辩护，其一是因为朋友，“当时朋友讲了很绝情的话。就是因为朋友，挺恨他们的。”；其二是没有伤害别人，“她人也是在街上玩的（混的）。我觉得不欠她的，以后也不会见她了，听说她后来去了外地，一直没有回来。我觉得我是被伤害的。”其三是觉得自己被陷害了，“她（被害人）应该不敢报案”，因为“一被告名声大。”就是因为“他（报案人）和一被告有过节”，所以才会被捕。

由此，我们不难发现，在少年犯耻感的发展轨迹上，同时存在着主流文化和青少年亚文化两种对立的耻的观念，在这种矛盾之中，少年人依据不同的情境进行选择，即在上述两者之间漂移和游走；在犯罪进行中，主流的耻感会有所浮现，特别是在面对犯罪被害人的时候，这种主流耻感对于少年人的印象尤其深刻；但是少年人特有的“不会发生在自己身上”的“个人神化”会屏蔽这一闪而过的“善念”；即使这种“善念”与犯罪本身发生对立和冲突，他们也会找到种种理由和借口在事后为自己的犯罪行为开脱。（如下图）



二、对话

也许每一个男孩子都会有过“出人头地”的梦想，甚至会延续到成年以后，否则金庸和梁羽生先生的武侠小说就不会成为“成人的童话”了。既然孩子在主流世界里争取不到自己的地位，那么我们就可以通过自己的“努力”让自己在“我们的世界”里变得“强大”起来。回想自己少年时的“壮举”，还是觉得那时的选择有些道理，甚至在这样的尝试之后，真的觉得自己变得“强大”了。虽然还没有达到“无所不能”的境界，但至少感觉可以控制“自己的世界”。

当然，学校和家庭无不教育我们要成为一个听话的孩子，但这并不妨碍我们用“自己圈子”里的价值观来协调观念上的冲突。家长告诉我们某某是一个坏孩子，但我们依然在一起玩一些“越轨”的事情；只要老师不知道，不符合身份的事情也可以照做不误。做这些事会让我们兴奋很久，同时也会在同学、朋友面前非常有面子，也可以获得意想不到的尊重和崇拜。

如果不涉及法律的话，这些最多只能算作“顽皮”。但“越轨”和“犯法”之间的差别有时真的只是模糊和细微的。对于一个少年人来说，要区别其中的不同，可能真的很难。

第四章 研究发现 2：耻感的唤起与回归

因犯罪被捕后，这些少年就进入了司法体系之内。前述的“个人神话”的破灭和他人的“在场”，使得少年人有了反思的机会，他们开始面对犯罪受害者、家人、同伴、社会公众以及自我。希望有机会给被伤害的人补偿的想法，意味着曾经遮蔽的耻感被唤起。

第一节 个人神话的破灭与污名

在看守所的时候，挺自卑的，别的人会拿你的罪名（强奸犯）刺激你，我就反击别人。以前只是不好好学习，没有这样，自己做这样的事。挺耻辱的，5、6个人搞一个女孩子，挺羞耻的。（摘自小 A 的访谈资料）

我觉得我是一个罪人，再怎么改造，我都是一个罪人。（摘自小 E 的访谈资料）

一、神话的破灭

因为犯罪被捕后，作为犯罪嫌疑人这些少年就进入了司法体系之内。原本的无所顾忌、侥幸的心理荡然无存，“那种事不会发生在我身上”或“我能应付一切”（Vartanian, 2000）这样的“个人神话”破灭了。既然自己已经知道“他人在场”，自己的所作所为暴露在了公众的面前，少年人开始进入了一种全新的或者以前一直不愿意面对的现实。

在家里面没给我打电话之前，感觉自己没什么事情，心里面没什么压力，一点压力也没有，也就可以说忘了。家里面突然打电话说派出所正在网络通缉你，心里面压力就很大，就想投案自首。那天就是睡不着觉，感觉压力大，那几天，3、4天吧。派出所网上通缉了，上网吧肯定不能去了，要查身份证。当时住在2楼，楼下有个警车，晚上警灯反射到玻璃上，红色的、蓝色的，一闪一闪，就紧张，一害怕那天晚上就肯定睡不着觉。（摘自小 F 的访谈资料）

我一想到以前的生活，这次的犯罪，以后的刑期，可能要判十几年，我觉得没日子了，童年过的这个样子，每个人也就这段时间快活一点，开心一

点，我却在坐牢，不如死了算了，真想自杀。在看守所我的情绪极度不稳定。手铐铐着到现在还有印子，你看。那个时候真的无所谓，你吊就吊着好了，但是难受得不得了，想死，就这样吊死好了。但是只吊2分钟就放下来，问我可难受，我说难受。打架，主动要求干部把我调到另一个号房去，进去个个认不得，肯定要打架，就想多打一顿，舒服。调过去了，干部打招呼，没有一个人和我打架。（摘自小E的访谈资料）

在《青少年犯罪与漂移》一书中（Matza, 1964: 1-30），马茨阿认为在大多数情况下，青少年犯罪人和其他人一样实施常规的守法行为，并且，很多青少年犯罪人到了青春期晚期或成年的初期会走出误区变得“成熟”，平静下来过守法的生活。在这种情况下，导致青少年犯罪原因的因素仍然存在（例如，缺乏合法的机会），但是青少年犯罪本身却已自然地消失了。马茨阿提出了漂移理论来解释青少年犯罪人。马茨阿并未否认传统理论描述的“信奉型（committed）”青少年犯和“强迫型（compulsive）”青少年犯。但他认为绝大多数的青少年犯罪人都不属于这两类型，而是两者之间的“漂移者（drifters）”。因此，青少年犯并未抛弃正统伦理价值，而是在多数情况下“中和（neutralize）”了它们，以使它们能够实施犯罪行为并且还可认为自己是无辜的。

到底是什么使青少年犯罪人能够在犯罪和守法之间来回的“漂移”？其直接条件是青少年犯是因为其行为无论是守法的还是犯罪的都处于一种不被关注的状态之下，即没有重要他人的在场，耻感的他律也就不起什么作用了。一旦法律的道义约束被犯罪的诱感动摇而松懈，青少年犯罪人就将处于漂移状态，他们可以自由的在多种行为中进行选择，这些行为有的是犯罪行为，有的是合法行为。但是，警察、法院、看守所和监狱等组织，作为施加标签的官方机构一经介入，这种漂移状态就宣告结束，只能在两者之间选择其一了。

访谈中，在谈及刚刚被抓获关进看守所的时候，绝大多数少年人都会谈到后悔、沮丧、痛恨（同案）、失望甚至绝望等诸多心绪，通常也会觉得自己倒霉、运气不好以及自己当时的预感。这一开始的种种表现仅代表青春期“个人神话”破灭后的正常反应，也是其青春期亚文化与社会主流文化（通

常是法文化)碰撞与交锋的开始。但是仅此而已,在这个开始阶段的表现并不代表其耻感的唤起或回归。

二、污名

论及少年犯的污名,可能会使人自然地联想到犯罪学上的标签理论。“标签论”(labeling theory)又称“烙印化论”,是当代西方犯罪学流派中研究犯罪原因的社会心理学理论。它产生于本世纪30年代后期,主要代表人物有美国的坦南鲍姆(Frank Tannenbaum)、贝克尔(H.S. Becker)、克雷西(D. R. Cressey)和莱默特(E. M. Lemert)等人。这个概念最早是于1938年由坦南鲍姆在其著作《犯罪与社区》(Crime and the Community)中提出来。这里所说的“标签”,是一种标记,是社会按照某种规定给一些人格上的印记。

“标签论”的主要代表人物贝克尔于1963年在《局外人对违法行为的社会学研究》一书中这样阐述,“违法行为并不是一个人行为的性质,而是他人应用法规惩罚一个罪犯的结果。所谓违法者只不过是一个被成功地赋予了一定标记的人,而所谓违法行为不过是一种被人如此标定的行为。”这里,贝克尔认为正常人和“越轨者”之间的区别,就在于该人是否被社会或他人标签过。一般来说,当一个人被贴上越轨者的标签之后,其他人便对他进行各种推断。可能会有人认为他品行不端并歧视他。正如戈夫曼在《污名》一书中所说:“在我们的头脑中,他从一个正常而完美的人降到了一个有污点而不可信赖的人”(柯特·W·巴克,1987:211)。另眼相看,歧视甚至谴责,进而把他打入另册,成为与“正常人”不一样的人。贝克尔对此作了如下描述:社会群体通过制定法规用在那些与该法规发生摩擦或相背离的具体人身上并称他们为“局外人”(Becker, 1963:9)。越轨者就是指那个被有效地贴上了某种标签的人;越轨行为是那种人们以“越轨”称之为的行为。这样,越轨不再被看作是某个行动的特性,也不是个人行为的特点,而被看作他人执行法规实行制裁的结果。

关于贴“标签”的过程,莱默特曾经指出:每个人实际上都会在某一刻、某一地点以一种越轨的方式行事。这类行为中大部分是暂时的、出于好奇的、微不足道的或者是易于掩饰的,这种大量存在而未被发现的越轨即所谓原初越轨。原初越轨是未被当局任何人认出,因而也未受惩罚的越轨。这

种越轨是人人具有的 (Lermert, 1951)。标签理论认为,社会上存在的犯罪现象是社会互动的必然产物。当某个人一旦被有社会意义的他人,如警察、教师、父母或周围的其他人,贴上标签,描述为偏差行为者或犯罪者时,他就会逐渐成为偏差行为者或犯罪者。

当然,由“初级越轨”向“次级越轨”的转化,不是突然实现的,而是在不同程度上交替进行的,或者说是被他人理解与自我理解、贴标签与被贴标签之间不断互动的过程。为了阐述这个过程,我们还应当了解标签论的理论根据——形象互动论。形象互动论的一个基本概念就是“形象”,它是指由语言符号所代表的事物的意义。形象互动论的主要内涵就是“一个事物到底是什么,须由另一个事物来说明,必须有一个参照物与之相对应;一个事物本身是不能够自己来说明自身的属性的。”设若世界上只有一个孤立的“我”,那么,我永远不会知道“我”是什么。因此,“形象”是人赋予客观事物的主观意义,是人对客观事物的主观理解,而不是事物本身。根据这一理论,“标签论”者认为,人们对各种客观事物的主观理解,是指引其行为的主要依据。行为就是人们根据自己的对客观事物的理解而对外界事物作出的能动反应,并不是对事物本身作出的被动应答。有什么样的主观认识,就会有怎样的行为。而“自我”作为一个客体也是个体所要认识的对象,个体正是依据对这一对象的理解去行为的。有什么样的自我理解和自我印象,就会有怎样的行为。那么,人对“自我”的认识是从哪里来的呢?形象互动论认为,自我的认识来自社会,来自他人。主体的“我”从社会、从他人对客体的“我”的反应中获得“自我形象”,然后按照获得的自我形象去指引自我的行为。当社会、他人对“你”的行为作出“越轨”、“不正常”等否定性反应时,“你”就会自觉不自觉地用“越轨”、“不正常”等来理解自我印象,从而逐渐形成“越轨者”的自我印象。

干部和犯人都讨厌强奸犯和盗窃犯。自己作为罪犯,应该有身份意识,不是普通人了,是个罪犯。(摘自小B的访谈资料)

(做人)肯定要低人一头了。别人肯定会讲这个人坐过牢,肯定就想远离我嘛。(摘自小F的访谈资料)

来的时候看到这个大门,心里想我也来到这种地方。因为看电视也看过监狱,当时正好有辆车从大门里面出去,大门打开,我看到里面有许多人在

训练，就穿着我们这种衣服，就是这身劳改服，我心里想我进去也会穿上这身衣服吧，如果穿上这身衣服我就是个劳改犯了，心里很不是一个滋味，真不想走进这个大门，但是没办法，要为自己所做的事服罪，要为自己所做的事付出代价，我付出的代价是4年的光阴。（摘自小G的访谈资料）

在刑警队录口供的时候，问我：你花没花钱？我说：吃了饭，上了网，他就说那就对了，我心里面也就明白了。（哭）我（以前）只知道打死人是犯法的，就知道这一个。监狱中关的都是想不到的犯法的事，觉得监狱中关的都是打死人的。……毕竟我蹲过牢，他们是良好市民，跟他们不一样嘛。在看守所的时候我开始觉得自己是一个坏人。（摘自小H的访谈资料）

美国社会学家库利(C·H·Cooley)认为一个人的自我是由他的人际交往产生的“他生活的社会性是通过与别人的交往获得的”。“如果没有‘你’、‘他’或‘他们’的相对意识也就没‘我’的意识”（刘易斯·A·科塞，1990: 337）。为此，库利提出了“镜中之我”这一著名概念。镜即社会，我们每个人都能从社会对我们自己行为的反应中形成一个自我。究竟我们是妩媚的，还是丑陋的；是讨人喜欢的，还是惹人讨厌的；是值得尊敬的，还是声名狼藉的。通过观察他人的反应，甚至他人给自己贴上的标签，我们就可以对自己的行动做评价，从而不得不调整自己的行为。

“犯人”的确是社会正式的污名标签，是否只要被贴上“越轨者”的标签，就一定会转入“次级越轨”，成为不可救药的罪犯？批评者认为标签论对标签化的后果进行了简单化的解释（刘广三 徐永芹，2000）。事实上，很多人被判刑（即标签化）后确实不再犯罪了。有的学者已经指出，对有不良行为的人标签化后不一定都产生消极后果，也有可能产生积极效果，至少在本研究中，看起来“犯人”的标签并不一定导致少年人破罐子破摔，而走上职业犯罪的道路，也可能引起起“耻感”的回归。

第二节 反思与救赎

一、反思与面对

他人的在场或者说有了旁观者，少年就必须在他人的注视下重新审视自己的言行；在被定罪之前，少年人似乎可以在守法和犯罪之间“漂来漂去”，“犯人”的污名使这样的漂移变得困难，甚至几乎不太可能；此时的少年人不得不面对他人这面“镜子”，同时也要面对自己内心的“镜子”。

（一）被伤害者

对于这些触犯法律的少年人来说，首先要面对的是其犯罪行为所侵犯的对象，即受害人或被伤害者。但是此时的面对和犯罪进行时的面对有些不同：那时的面对是一种害怕指认、希望匿名的心态，也可以认为是希望没有他人在场的状态；但是，一旦罪行暴露，此时的面对中人性、良心和羞耻等主流的道德意识和道德情感，就逐渐的展现出来。这种展现主要有三种情况：

1. 回想当初

（我记得）当时那个女孩好像流泪了。（摘自小 A 的访谈资料）

一开始我也和我爸爸讲过的，我觉得对不起被害人，对不起警官，费这些心思抓我们，给被害人带来经济损失。钱如果能赔一点，就多赔一点。在看守所的时候，就想，他们当时抱什么心理？有 80% 看我们人多，怕我们吧。因为我们是抢劫，怕我们身上带刀带枪什么的，所以因为这个心理没有敢阻拦。如果阻拦的话，我们也不会把东西带走。（摘自小 C 的访谈资料）

2. 事后的想象

那个小女孩应该上初二了，和我的小表妹一样大。现在这个孩子可能不敢上学，弄不好命都会没有了。本来应该自由自在的，我们也不会这样谈话。我这样毁了自己的家庭和那两个家庭，我父母也不会在人前低三下四的。虽然我坐牢了，但那两个孩子的心里有了阴影了，心死了。如果能给我一次机会的话，我愿意向他们说说我的真心话。（摘自小 B 的访谈资料）

有时候我看到同案干活干累了，和同案讲，人家人都死掉了，人家想干还干不到了呢，我们干 10 年后还能出去。开庭的时候见过（他家里人），不敢看吗，心里觉得亏欠，看的时候也不敢正视，心虚。他们家里都在瞅着我，

我用眼瞄一下就把头低下了，不敢看。心里乱。我就对我们同案讲：你看他妈在看我们，我是小声讲的，在法庭上。他也眼翻翻看看他妈。我心里想，我们现在也就这样了，以后出去，帮他们解决一点经济上的，日常的（事情）。我们一个同案给他爸他妈认错了，讲他当他们的儿子。他妈没吱声，他爸讲的：我们不要，我们要我们自己的儿子，还我儿子，还我儿子，就一直这样讲。（摘自小 D 的访谈资料）

他一定会想我们不好，如果能见到的话我一定会当面去道歉，让他一定要原谅我们。很后悔当时去抢他们，他们也不容易。（低头、叹气）自己太傻，怎么去做哪些事情，太糊涂了。（摘自小 F 的访谈资料）

她肯定觉得我这个小孩在外面干这种见不得人的事情，还有就是觉得我是个坏人吧，专门偷、专门抢的坏人，就跟电视上所说的犯罪团伙什么的，估计也就这样看我们。（摘自小 G 的访谈资料）

3.对未来的假设

假如见到那个人，我肯定会掉头就走，尽量不让他看见，见了面了，低着头，捂着脸，不让他看见。感觉对不起人家。我是没抢他，我朋友打他了，感觉对不起他；第二个就是感觉很丑。（他）心里面肯定在想：这孩子这么就出来了吗，感觉丑。我自己也会觉得丑，很丢脸。当天晚上无缘无故把他打一顿，拿了他的钱，这一点对不起（他）。如果没进来我就不会。（摘自小 H 的访谈资料）

如果碰到了就对他讲一声对不起，自己不应该抢他，人家凭什么要给你抢？！又不是该你的。如果要碰上就讲一声对不起，钱也赔过他了。我想不好，我也不知道，可能对不起他。要是说有多大的对不起，也没有，想想肯定有点对不起他了。也没打他，只在语言上，拿了他的手机、拿了他的钱，全部退还了。精神上被抢了，肯定有一点（伤害），只能讲对不起了，其他得也就没什么了。（摘自小 I 的访谈资料）

（二）家人

怎样面对家人，可能是在访谈中这些少年谈论最多的内容，同时也是投入感情最深的一个方面。家族主义和集体性责任是中国古代家国一体制度的主要特点，是古代中国法律的重要特征。在传统观念中，集体对其成员的犯

罪负有不可分割的责任,而与罪犯最为直接的集体就是家族。中国早有“子不教,父之过”的经文。所以说,家中一人犯罪受辱,他的整个家族都会受到牵连,会因之而蒙羞。耻辱标记看似仅是施加于一人之身,实际是烙在整个家族心里。当然,这里所说的“家人”概念,主要分为父母和其他作为少年监护人的成年人,以及少年所认为的“最对不起”的家庭其他成员或准家庭成员。

1. 父母和其他监护人

上车时候(被捕),(我看到)我爸的脸上都是泪水,一直送到车上,(我)有一种绝望的感觉。我爸说:儿子,当初你为什么不听我的话?!你为什么犯罪?你对得起自己吗?我妈哭得讲不出话来。(痛哭)惭愧,很惭愧。父亲养我这么大,8岁就开始学英语,1年要花1万多块,父亲就是希望自己成才,对不起自己,真恨管不住自己。(摘自小B的访谈资料)

我不愿意讲。人家愿意讲,我不愿意讲。我越讲心里越难受吗。讲着我嗓子就憋不住了,立马就要淌眼泪了。不讲,心里受不了。以前也是的,一打电话就好哭,现在好了。在没进来之前,和家里吵架,在电话里面,没吵两句就哭了。看着我的律师,打电话,我都能够听到,我都哭了。开庭的时候、看病的时候,我家里人看我,我都没哭。我妈一来我更想哭,我爸来了还好一点,跟我妈讲话,看她掉眼泪,我心里受不了。在家里我跟我妈亲一点,我妈脾气也爆。我妈非要来我就不接见她。主要是我怕我哭我妈更难受,我妈哭我也难受,而且我妈身体还不好。(摘自小D的访谈资料)

(我最对不起的人是)我奶奶。最让人受不了的是那天是端午节,那天下雨,我在号房干活,她也来送东西。我一闭眼就想到她在外面的情形,打一把伞,还是破的,也许还漏雨,还来送东西,哭的,还有眼泪,真是受不了。号房里的人就讲,你一个男人不能哭成这样,那里面小家伙哭的多得不得了。不是讲是个男人你就不能哭,有时候心情必须要发泄一下子,但是哭你要看在什么人面前,一个男人流泪也要选择一个地方。我奶奶就讲,你不要打架,我肯定能等到你回来。这样一讲,我就开心多了。(摘自小E的访谈资料)

在看守所我父母没来看过我一次。但是他们不过来我也不会怪他们的,

一切都是我自己犯的错，有什么资格去怪他们呢？！我妈他们没来看过我一次，我心里想他们是不是不要我了？开庭了，我遇到我的父母，我看到我母亲瘦了好多，脸上好瘦，当时我就哭了，觉得太对不起他们了，为了我瘦了这么多。我感觉特别对不起我父亲，头发白了许多，原来在家的时候头发好黑的，开庭的时候白了许多，心里就难受，感觉不能再犯这样的错误来气他了。在家里面根本感觉不到。通知书下来了，我就在后面写给我父母写，请他们赶快来接见我，我心里有好多话要对他们说，我母亲第一次来接见是我进少管所 14 天的时候，和我三姨一起过来的，说了好多的话，说不管你犯了什么错误，都要好好的，今后好好的做人，不要再干那些违法的事了，我们永远不会放弃你，当时我就激动地哭了，我姨说，你别哭，你要坚强些，4 年不长，就当这 4 年上了特殊的大学吧。我对不起的是我父母，我想我出狱第一个见到的就是他们，说一句：你们辛苦了，你们可以休息休息了，让我好好工作来报答你们对我这些年来的养育之恩，不会再让你们为我的事情操心了。（摘自小 G 的访谈资料）

开庭上去的时候，向爸爸妈妈所有的亲人说对不起什么的，以后出去好好干。因为我做错了，给他们丢人。我妈妈点点头，看她很伤心的样子，不是生气，好像能原谅我的样子。平常我犯了错误，有时候不理我，有时候打我；在那里我感觉不一样。心里面酸酸的，感觉特别对不起爸爸妈妈。（摘自小 H 的访谈资料）

当时在庭上都没有正眼看她们一眼，一直低着头，就瞟了一眼，看见他们在哭，就不敢看她们，看她们太难受，我就瞟了一眼，斜着眼看了席上，一直到宣判我都没看。我看我妈在哭，我姐也在哭，难受。就感觉对不起自己的爸妈，原来没听他们的，在网上接触了一些坏人，看到我妈伤心，我心里难过，脑子里有东西，心里难受，就讲不出来话，当时也没讲什么话，问我话，在里面干吗，讲不出来，看她们流泪，心里特别难受。心里难受就讲不出来，就讲了两句话，就还好还好，其他的就不知道讲什么了，话也讲不出来，就感觉特别难受，压住了，想讲都讲不出来，就那个感觉。我也不知道为什么，一看到他们我就讲不出来话了。心里难受，我放在心里我也不会哭，我哭了我妈看了不是更难受吗？！然后我妈问我在看守所可有人打你？有人

打我，欺负我，我都讲没有，因为他们已经很难受了，我不会让他们更难受了，就这样想的。（摘自小 I 的访谈资料）

2. 家庭中的其他成员

我在看守所的时候，她（女朋友）来看过我，给她写了信，（她）难过，掉了泪。一脚踏入了黑暗，见不到光明，对不住她，（低头）。（摘自小 A 的访谈资料）

我看病的时候，在明光看守所看病的时候。我妹在旁边拉着我的手说，我哥，你要好好的。就这一次，其他没见过。她写信给我，看了心里酸酸的，叫我好好的，才能出来，别犯错误了。第一次我爸来，我讲了 2 分钟，我就叫他走，我讲不了话了。我话到嗓门半天没吱声，他问我怎么样。我看到我爸，愣着，半天没讲话。我爸叫我拿电话，我讲我不拿电话，我好好的，你忙，不要来，我能照顾我自己，我也不小了。我爸问我可缺什么东西？我说不缺。我说我走了，你回家吧，不要来这里。我不想在我爸面前流眼泪。哭干什么呢？没有！我到现在也没哭。人有点难受，难受不一定就要哭。后悔，练这么多年，我都觉得亏，一下子就全毁了，家里面培养我。也不知道为什么来这，一点都不值，我妈讲看到别的小孩自由自在的，自己小孩坐牢了，一宿一宿睡不着觉，给我讲天天都睡不好，天天想你。（摘自小 D 的访谈资料）

我想得最多的还是我的家人、我妹妹，现在是跟着我爸在一起，我感觉我妈妈她很不负责任。我爸现在又找了一个，算后妈吧，怎么讲呢，我和她相处的时间不是很长，有时候感觉她很小气，我妹妹后来跟着我爸，我后妈对她不怎么样，对我妹妹不好，她现在还小，上次接见的时候，我妹妹也来了，和我后妈来的，我爸忙，我后妈带着两个妹妹来了，我妹妹就说小妈对她不怎么好，她（后妈）也在身边，我也没有多问。回到宿舍我就在想，怎么样对她不好？接见的时候我就对我的朋友讲，照顾一下我的小妹，我爸也很忙。想多了也没用，就想好好改造，出去照顾我妹，干什么累一点不要紧，只要能早点出去。（哭了）（摘自小 F 的访谈资料）

（三）公众

中国古代社会是以农业生产方式和血缘家庭家族为社会土壤的，这养成

了它身份社会和伦理法律的特征。在这样的社会里，“名分”是受到极其推崇的。而坐牢不仅辱没受刑人的人格，而且降低其社会地位，甚至使全家都无法做人。在这样的一个衣食住行、婚丧嫁娶，无处不体现出名分的差异社会里，名分的降低对受众来说，代价是极大的。首先他不仅要受到自我羞耻之心的煎熬，还要承受来自他人的鄙视，同时他的家人还要受到来自周围人群的否定性评价。而且，在讲究名分的中国古代社会里，名分地位决定着他的权利义务，同各种实际利益相结合，也影响着个人和家庭的交往。因此，耻辱刑在使受刑人遭受精神痛苦时，也遭受着物质损失以及社会交往的障碍，甚至“坐牢”成为人际矛盾中的伤疤。这里所指的公众，包括：

1. 原生活中的熟人

我自己这样感觉的，我不想再看人家的眼神。开庭的时候低着头走着，隔壁邻居不给进去，就在门口，喊我的时候不敢吱声，脸暮着，叫我好好的。我也听讲，有人家和我们家吵过架的，因为盖房子吵架，不就笑话我们家，有的吵过一两次，看笑话吗。（摘自小 D 的访谈资料）

我在这里，不能让我父母出丑，我出了这样的事情，我父母也不好看。被抓在我们那边不好看，别人都在他后面指指点点的。劳改犯，我估计在外面只要听到劳改犯这个名字，肯定会摇头的，劳改犯。（摘自小 G 的访谈资料）

他们（邻居）要知道，我就夜里，天黑了才回去。要回去了，白天不出门，晚上极少数才出去遛一圈，放放风，散散心。还是一个字：丑。家门口的人看见了，感觉不一样了，我是劳改犯，就这感觉。不知道不丑，知道了会觉得丑。陌生人我不会这样和他聊我小时候干过什么。就是问我我也不可能讲的，心里面明白，家门口的人不可能会问我的。他们心里面怎么想就怎么想吧，我也阻止不掉。出门也是很少出门。要是碰倒了邻居，我就笑笑，点点头，然后直接走。（摘自小 H 的访谈资料）

2. 一般的社会公众

来的时候在门口（少管所）有人看着，我低着头进来的嘛，没有抬头，觉得丑。第一个，自己这么小；第二个，别人看着自己肯定丑，自己带一个手铐，带一个脚铐，个子这么矮，这么丑。在外面想我这么大的小孩，根

本就不懂什么叫法，大半部分都不懂。别人看着我们，心里肯定在比较他们自己的小孩，（我）感觉到丑。自己是一个犯人丑，做的事情也丑，什么都丑。（摘自小 H 的访谈资料）

（四）自我

1. 丑

犯罪了，很丑吗！做过牢。（流眼泪）（突然抬头）在看守所 1 年 3 个月，经常想这个事，反思。（反思些什么？）不情愿，要面子，不愿意讲这样难堪的丑事。（摘自小 A 的访谈资料）

很惭愧，（我犯的是）强奸罪。（摘自小 B 的访谈资料）

人总是有羞耻心吧。以前我在外面也老是找我姐要钱，每次身上没钱的时候就找姐姐要，我姐姐也会给我，怕这种思想成为一种依赖心理，现在小还好一点，以后长大以后就不好意思了。（摘自小 C 的访谈资料）

2. 罪人

我自己给家里搞的，经济，各个方面，精神方面都击垮了，我自己还搞成这个样子，不亏吗？又不讲那个死者跟我有仇，图了什么？为了什么？有人还有些物质上的满足，我这是什么都没有。人家打为了什么？我打又为了什么？一点理由都没有，我为自己开脱的理由都没有。就为了身上一滴血吗？就这个，我最好的安慰就这个。为什么打他？他没跟我有仇。都没有，什么都没有。还有就是身上有血吗。要是人家打过你吗什么乱七八糟的，吵架、为了利益啦，我这什么都不为。我现在就稀里糊涂，欠人家一条命。我讲心里话，我觉得最对不起自己——我讲句实话，苦了这么多年。家里面人为了我好的，对不起家里面人，真对不起家里面人。家里人在怎么样，还不得靠你自己吗？冬天夏天累死掉了，拼命练，这么多年了，真对不起自己。（摘自小 D 的访谈资料）

这个家庭给我带来的没有开心的童年。一个人我觉得最快乐的时光就是童年。我不但童年没过好，一直到现在没都过好，我感觉这辈子没了，虚无，我能理解。如果就因为这么一点事情，就让我想到自杀，说明我这个人真的无可救药了。一个男人毕竟会遇到一些事情，干部就经常对我讲，在哪跌倒在哪爬起来，要好好的坚强。后来才慢慢想清楚。我觉得我是一个罪人，再

怎么改造，我都是一个罪人。（摘自小E的访谈资料）

3. 与他人换位

抢劫的同时，我们跑，他追我们，当时刀子就在手里面，没砍他。我觉得没意思，打得太多就觉得没意思。那时候变态，真的变态，看到血，兴奋，那时候小，现在想想这个没意思。因为我学会换位思考，想也许那一天我被别人打一顿，在路上走得好好地被人抢劫，或者被抢的是那个朋友，我也有朋友在开出租车，如果哪一天他被抢劫，我肯定气。换个角度向他们一定很难受的，自己辛辛苦苦的跑一天，挣个几百块钱，被你一把抢了，人家心里还有阴影呢，也许是因为我的原因，下次打的的时候碰到小伙子，他都不敢带了。他怕，对不对啊。因为抢劫的人，一旦心情不好的时候就会发生，至少在我身上是这样。有的时候抢劫不一定是为了钱，有的时候仅仅是找一种感觉，找点刺激的感觉。或许哪一天我因为哪件事不开心，我就回去抢劫，抢劫有瘾呢。就像吸粉一样有瘾。你会觉得这个钱来得太轻松了，就坐在车子上面，抽抽烟，刀一亮，说抢劫，钱就来了。太舒服了。哪个人嫌钱多呢？你身上有钱也会去抢。就讲我今天在马鞍山玩，回当涂，打个的，就抢了。不付钱，还抢点钱，哪个怕身上钱多？以前是靠拳头，在看守所也是的，靠拳头把别人征服。进号子的时候，天天打架，吵、闹，一天到晚。我就靠拳头征服，叫他坐着，他就坐着；叫他站着，他就站在那。（摘自小E的访谈资料）

我母亲早上去市场买菜，她的钱包被偷了，搞得我没有菜吃，没法烧菜。我特别气，我要是遇到小偷我一定要把他抓住，特别特别气。谁知道自己做出这种愚蠢的事来，怎么想也想不到自己也能做出这种愚蠢的事来。当时在外面玩的时候我母亲就给我警告过：你要是这样跟他们一起下去，你早晚有一天要被送进去坐牢，我脑子里就过了一下——不会被抓到的。我觉得自己本质不坏。我特别恨自己，如果我不犯罪，我父母也不需要受这么大的罪，他们也不会搞得这么狼狈，我特别恨自己，现在就拿减刑来赎罪。（摘自小G的访谈资料）

4. 坏人

别人心里感觉到我这个人不好（好），给别人的印象不好，像我的同学

对我的印象不好，很讨厌我的样子。打架不是什么光荣的事，看起来很光荣，给别人印象不好。以前根本就想不到。我没感觉到自己是个坏人，只是一个做过错误事情的人，我感觉自己是个做错事的人。（摘自小 H 的访谈资料）

我刚才讲我坐牢是一件好事，没有一个人相信。丑？我没感觉到丑，我又不是干的偷鸡摸狗的事情，我干的事情，我没感觉到丑。丑不丑的事情我的确想到过，我只能讲自己不懂事，糊里糊涂干了这件事，不能讲丑。即使是坐了牢，他又不知道你是因为什么事情坐的牢。比如他是打架，导致了重伤，其实他也不是想打那个人，只是想帮朋友，有的时候就是去凑个热闹，其实他可是想去打呢？不是的，所以要去看是哪个方面的。比如偷，就是要去偷，而且是死不悔改的那种，那可能有点。

我是坏人，但是我不像那些社会上的那种坏，我打架什么的，是调皮，跟人家搞来搞去。就像隔壁的阿姨告状讲：看你家的哪个哪个又在打游戏，又在跟哪个在一块玩，我后来就把她家的门搞了一个小洞，我就是这样的，他们认为我坏，但是我是这方面坏，不是整个人坏。我说的坏和真正的坏不一样，像电视上演的，霸道的、杀人放火的那是比较坏，我不是这种坏，我坏是小动作，（象）隔壁阿姨讲我坏话了，搞一下她（家的门）。我坏，但是还没到恶劣的程度。不是一样的含义。（摘自小 I 的访谈资料）

中国传统以“天道”观念为哲学基础。有学者认为道文化是中国传统文化的深层结构，它对中国法律传统的影响是“大道无形”、隐而不显（龙大轩，2004）。“道”是由自然之道推及人事的学说，其目的在秩序，其方法在“无为”，用节欲自律的方法达到万物有序的目的，即所谓“天人合一”。“无为”并非是要“无所作为”，而是要求人将欲望与行为控制在适度的范围内，而“知耻”正是其内容之一。知耻既是“道”的内容，又是“德”的要求。道德教化古人要远离“不知羞耻”，敦促他们以“不知羞耻”为耻。古人又强调人要有德，否则就是小人，为世人所耻笑。而刑罚所施加于罪犯正是外在的耻辱表征，这对受刑人来说是一种极为难堪之事，是自我无德的表现，留给他们的将是不尽的羞愧与痛苦。所以人们会尽量远离犯罪，刑罚具有的教化功能昭然若揭。

（五）同伴

面对同伴从表面上看似乎似乎是对于“共犯”或“坏伙伴”的看法，在寻找自己犯罪的原因，但是其本质上是这些触法少年站在主流的法文化的基础上，在重新审视自己以前的同伴、以前的交往和以前的自我。

就是因为朋友，挺恨他们的。当时朋友讲了很绝情的话。（摘自小 A 的访谈资料）

一想到这些事情，感觉后悔和那些人在一起。我当时很听他们的话，很信任他们；经过这一段时间的牢狱生活，我知道了什么样的人可以在一起相处，什么样的人不要去粘他们，违法的事情一点都不要去做。（摘自小 F 的访谈资料）

我觉得讲外界原因都是假的，有些人找借口——是这个朋友勾引的，是那个朋友带的，开始我也有这个感觉，觉得就是环境害的，我太意气，但是后头想想，一个人只要犯过罪，不管你干任何事情，就算你被逼得可好，都是你内心出了问题。你要改造，就从内心改起。肯定是你内心出了问题，为什么他不来勾引你，怎么不叫你来抢劫呢？怎么来找你去抢劫呢？！不存在别的。既然是犯罪了，就没什么好解释的，就是自己内心出了一点问题，问题隐藏在哪？查不查得出来？我觉得我查出来了。既然是改造就要从你的内心开始，劳动改造只不过是一个次要的，再苦再累又怎么样呢？关键看你自己的内心。有时候和哪个吵架，我打了她，我可以讲，是拳头不听话，我实际上不想打，但是我拳头想找你，是你内心没克制的住。如果当时把拳头放开了，头脑子里不要想它，眼一闭，深呼吸，吸一口气，然后用心去想，用头脑子去想，站在他的角度去想，你就不会有这么多的矛盾。现在他们（朋友）还在外面，也许我出去的时候他们就进来了，出去后再遇到他们，不管他们再怎么激励我，我能忍就忍了。一个人的能量就这么大，不要想超过自己的能力，一旦超过了自己的能力，你就会出问题了。（摘自小 E 的访谈资料）

有人来问我：你怪不怪你的同案？我说这个有什么好怪的，如果你要是不想抢的话，他怎么说你也不会动摇地，还是怪我自己没有决心，没有自己的想法。如果他们说，你自己心里念着：不能抢，绝对不能抢，不管他们怎

么说，不管他们怎么诱惑你，你都不会抢的。（摘自小 G 的访谈资料）

就是出去以后去不去找他们（那些朋友），还是去我妈那？肯定要他们知道我出去了，找他们一下，让他们知道我释放了，我就想是去，还是不去？去了也许还是跟他们，社会上的朋友都是胡混，还是学坏；不去吧，还是觉得过不去，心里面过不去。我释放了，总得让他们知道一下吧。见到你的朋友会劝他们，这里面尽量不让他们进来。他们不知道这里的情况，跟他们讲一讲，知道对错、害怕了，估计就不会再做那些犯法的事，也就不会进来了，把心态弄正了。不懂法就跟他们讲讲那些犯法的事，跟他们讲讲家里面的亲人是你们好，不是对你们坏的，跟他们讲讲这里的难处，这里的事，就这样。（摘自小 H 的访谈资料）

在外面比较傻吧，干了这些事情，不应该和这些人接触，没有把人看清楚。这件事我觉得有些惭愧。出去以后不会去找他。找他干吗呢？自己愿意跟他去抢的，不怪他，怪他什么呢？就怪自己如果不迷恋网络游戏的话，也不会走到这一步，就怪自己的大脑没长成熟，现在懂了。我恨他干吗呢？这是我自己选的。当时如果讲不去就是不去的话，也就不会了。如果是我自己，我是不会的，要怪就怪自己在网上结交了他。要是以后再有朋友叫去搞点钱去，我就会把我自己的事跟他讲，我犯的事情，坐过的牢，这个经历跟他讲一遍，叫他不要去，去了就会进来的。（他要是不听呢？）他要是真不听我也没办法，作为朋友把话讲到位，讲的真不听的话，感觉我要害你的话，我也没办法，我只能作为朋友我应该讲的。（摘自小 I 的访谈资料）

总体而言，耻感的作用过程是一个传播过程。传播的过程是从息源到息宿的过程，传播过程的要素包括：传播者，受传者，讯息，媒介，反馈。在耻的作用过程中，刑罚符号的发出者是国家，受传者是犯罪人，讯息是刑罚，媒介则可能是犯罪人的身体、文字、图形、颜色、特殊的物体以及大众传媒等，而反馈则是犯罪人和社会公众对耻的反应。就犯罪人来说，国家期待的反馈是耻感，具体来说这一反馈的主体就是犯罪中所涉及的被害人、罪犯的家人、罪犯的同伴、社会公众以及罪犯自己。耻感的作用过程包括三个过程，其一是国家和犯罪人之间，其二是国家和社会公众之间，其三是犯罪人自身的人内传播：主我与客我之间的互动。米德认为“主我”代表行为发生的情景，

“客我”是该情景的实际反应（张国良，2003: 188）。因此，耻感的发挥作用过程就是国家、犯罪人和社会公众之间关于刑罚意义共通的符号互动过程。

其次，耻感是一种强制性传播。羞辱作为一种刑罚是以国家强制力为后盾、犯罪人必须承担的法律后果。它不以其意志为转移，可以称之为国家性侮辱。通过符号的传播，从而给人留下深刻的印象。耻是个主观的概念，它是主体对自身形象的毁损、耻辱性标记、内部名誉情感贬损和外部名誉评价降低的一种内心感受。它产生的前提是主体主观评价对外部社会评价价值标准的认同，即认可社会主流耻的标准，否则，当外在评价是否定的，而主体自身的评价却是肯定的，耻感是无法产生的。

最后，耻是一种轻蔑标记。刑罚虽然施加的对象是特定的犯罪人，然而它的意义指向却包括不特定的社会公众。因此，刑罚通过社会舆论的否定性评价使犯罪人产生耻感，从而造成其内心痛苦，使其反省自身行为的性质，发挥遏制再犯的特殊预防功能。刑罚可以剥夺犯罪人一定的自由，但刑罚更重在对犯罪人的心理强制，产生威摄心理，通过给罪犯造成一定的心理压力和精神痛苦来防止其犯罪思想的重新形成。同时，受刑人的不光彩的形象也在告诉他人：不要与之同流合污！这不仅仅是对于在押犯人的提醒，也是对于“潜在”越轨者的警告。

二、救赎

在现代汉语词典当中，还没有收录“救赎”这个词，但在国内外许多的文学作品当中出现过这个词。“救赎”的意思是将原先是你的但归另一个人所有的财产重新买回来。希伯来语有一个类似含意的词是“释放”。在以色列有一条律文，要求买回或赎回原先属于自己家族，但可能因困难或穷困将土地买给了另一个人，并成了另一个人的奴隶。旧约圣经中的路得就是描写这么一种情形。先知和使徒们使用旧约圣经赎罪法解释神为我们做的事情。我们在道德上和精神上极度贫穷，因此出卖了我们的产业，从而成为了罪的奴隶（罗马书，6：15-18），但神已通过他儿子的死亡为我们赎回了罪（哥林多前书，1：30），当耶稣基督来临时他会恢复我们的产业，并给我们天国里的位置。

当然研究这并不是希望用《圣经》或原罪说来解释下面所列出的少年人对于未来行为的设想，只是在访谈中，研究者通常都会问到这样一个问题：“如果有一天你被释放出狱了，在路上遇到了那个（些）被你伤害过的人，他可能认出了你，你会怎么做？”这个问题当然是假想的，原本被设想作为对于前面少年人表达的验证，但大多数少年的回答竟是基本相同。仔细琢磨其中的意味，一时还找不出合适的词汇来表达，倒是觉得“救赎”这一外来词语倒是满合适的。

犯罪可耻，但不丑。如果见到那两个孩子，我会当着很多人的面跪下来。（你为什么还要这样做？）男儿膝下有黄金，伤害过了别人，说一句“对不起”！有什么用？对我自己有什么用？表明我真心的悔罪了，希望她能原谅。罪恶感一直都有的，我是真心的忏悔了，要对得起自己的良心。我以后也会工作，拿钱后会补贴她们。（摘自小 B 的访谈资料）

出去以后，如果看到人家家里有什么需要的话，只要我能力允许的话，我会帮他们一点的。只要我能办到，允许的话，我会帮助的。（为什么？）我欠人家的。欠他儿子一条命！如果需要的话，我又知道的话，又找到我的话，我刚出去的时候肯定要去一趟。一开始肯定不会原谅的，时间长了吗，一次不行就二次，心里要是真地想悔改吧，一次两次他心里也就接受你了。家里父母心里肯定有气，这是肯定的。（摘自小 D 的访谈资料）

那时候见到肯定会和他道歉的，坐下来和他好好的聊聊天，也许还会拜个把子。（你觉得他会不会怕你？）我不会让他怕我的，我会表现出很内疚，让他看出来我很内疚。对不起他，他也就不怕了。要是碰到肯定会把抢别人的钱还给人家。然后我会告诉他这 7 年我在里面想什么东西，我告诉他我的想法，让他晓得我后悔当初抢了他，会赔他的，和他聊聊天，然后跟他讲，像我们这种人要用宽大的心去看，不要认为每一个人都不好，这样对你的生意也不好，这样的人你不敢带，那样的人你也不敢带，像我们这种人毕竟很少。（摘自小 E 的访谈资料）

如果他（被害人）认出了我，我可能会跟他说道歉，对他说一些道歉的话，就是请他原谅吧。我会尽量争取他的原谅。实际上我也不知道要做什么，反正尽量得到他的原谅吧。我就去挣钱，去买一辆摩托车还给他，或者给他

一些现金、给他一些钱。要先请他吃顿饭吧，请求他的原谅，我想他可能会原谅我吧，因为只要你有心，你坚持，他就会原谅的，毕竟我也受到处罚了嘛，我想他应该会原谅我。（摘自小 F 的访谈资料）

如果见到她人，我还谢谢她们。如果他们不报（警），我还会干下去，不知道要判多少年呢，所以如果遇到她们，还要谢谢她们，感谢她们及时报警把我抓住。（真话？）这是真的，真心话。如果不把我抓住，有多少人会像她们一样，被踹一脚，包被抢过去，人被吓一下，所以她们报警把我抓住是一件好事。（摘自小 G 的访谈资料）

中国古代的思想家从人伦关系入手来界定人性的本然状态。用善、恶来做人性的评价标准，给道德教育学说建构了一个理论平台。人性善恶的观点大致有以下几类：

性善论者孟子，如所周知，也认为人性——亦即他所谓的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心——“非由外铄我也，我固有之也。”（《荀子·正名》）性恶论者荀子曰：“生之所以然者谓之性”（《孟子·告子》）性无善恶论者告子曰：“生之谓性”。（《孟子·告子章句上》）董仲舒的“性三品”说。“性三品”说对后世影响很大，它把人性分为三等，认为上智下愚不可移，中人之性是可以改变的，将人性确定与不确定性的对立统一了起来。指出善质与现实的善之间的关系，如禾与米的关系，“禾虽米出，而禾未可谓米也。性虽出善，而性未可谓善也。”（《春秋繁露·实性》）

诸子百家之人性论虽然分歧极大、争论激烈，但是，认为人性乃人生而固有，却是共识。所以，傅斯年说：“荀子所谓性恶者，即谓生来本恶也。孟子所谓性善者，亦谓生来本善也”（傅斯年，1996：65）。冯友兰论及人性是俱生的还是后得的问题时也这样写道：“孟子及亚里士多德以为人之性对于人是俱生的”（冯友兰，1986：103）。

如果我们预设人性本善，那么耻感的回归将是催生善质的种子，用关切、爱和照料，使其萌动、发育、生长为现实的善；如果我们预设人性本恶，那么更需要教化与实践来除恶救善，耻其所当耻，远离禽兽，习得为有德之人；如果我们预设人性是不确定的，是可以改变的，那么教化的塑造作用也就有了更结实的理论支持。纵观古往今来的对人性的探索，有一个信念是确

定的：人是可以从善的。道德救赎由此而建立了人性的基础。

十五月亮圆人心

一年一年又一年

家乡是否还一样

祝福母亲永平安

儿子争取早归来（摘自小 D 的访谈资料）

——他们毕竟还是孩子（访谈中研究者心中对此“诗”的体会）

第三节 耻感发展的稳定状态阶段

一、分析

就少年人的人生轨迹来看，因犯罪被捕仅仅是一个外在的影响因素；但就这些少年耻感发展的轨迹来看，这一外在因素所起的作用就非常显著。正如前文所述，在犯罪前少年人关于耻的意识一直在亚文化和主流文化之间漂移和游荡；在犯罪中由于“个人神话”的作用，基本屏蔽了主流的耻感观念，少年人滑向了“不以犯罪为耻”的一边；而在犯罪后他们对“中和技术”的使用，也多少为自己找到了“心安理得”的借口。但是，因犯罪被捕所导致的司法介入就不一样了——作为主流文化的有机组成部分，刑罚和耻感是紧密联系的——这就有可能使这些少年在耻的意识上回归主流，他们的耻感被唤起。这时，他们的耻感发展就由不稳定状态转向了稳定状态阶段。当然，这种耻感的回归是以刑罚为前提的，因此少年人的这样的变化还仅仅是被动的。以访谈对象C为例，能比较清楚地发现其中变动的轨迹。

小C原来在建筑工地学习开挖掘机，后来由于和老板吵架辞去了工作。不久钱花光了，找同乡要，但同乡也没有钱。同乡的诱劝他参与抢劫赌博机，一开始他还是犹豫的，但也没有明确拒绝。“我身上也没钱，也急。我也没讲同意，也没讲不同意。他们要走的时候，我就跟在他们后面走。”他也知道抢劫是犯法的，“心理就是怕，第一次腿都发抖。”但是开始几次之后发现没有人报案，“我以为老虎机是违法的，我们搬的时候，可能我们是违法的，他也是违法的，他应该不会报警。”“觉得没事。一次两次没事，就尝到甜头了吧，就到了第四次了。”而且“反正老虎机也是违法的”，“就是因为尝到甜头了，反正又没事。”，所以也就觉得干起来不再害怕。

小C和同案还约定“搬老虎机归搬老虎机，但是从来没有伤害过别人的意思——这是我敢肯定的。”“因为我们没有伤害别人的意图吧。而且老虎机也不是好值钱，也没有必须要得到这个东西的必要性。”即使“像那种情况被人家逮到的话，会被人家打一顿，一般不会报警的。我们想就这样。当时也就这样一种心态吧。”“因为老虎机也不是店主本人的。以前在外面玩的时候，老虎机放在他们店，赢的钱是5/5分账。所以我搬老虎机除了给店主造

成精神上的虚惊以外，没带来经济上多大的损失。”所以也觉得没有给别人造成多大的伤害，也就没有多少的愧疚。

在小C第四次去抢劫的时候，被警察发现了。“当时我们和特警的车辆是相向行驶的，我在这边，他在这边，我在回头从玻璃窗上看到特警在指我们的时候，我就知道我们已经被发现了，但是感觉不可能抓到我们，可能因为出租车的什么事情，不会因为我们抢劫的。等车子开到一个巷子里面的时候，特警在一个地方拐过弯来追我们车子，我看出来不对劲的时候，我就叫（同案）把刀扔掉。我叫出租车司机赶快停。反正也没有急停，是慢慢停，我下也不能下，还别着腿，正在下的时候就被特警逮到了，当时真的不敢相信。”这时，“不会有事”的个人神话破灭了。“没想到把刀扔掉都没用。”“一开始就觉得像做梦一样，对我来讲就像天崩地裂一样，头脑都快炸了，不敢相信”“感觉这事情好像不在我身上发生的事情一样，不敢相信，对我来说是个太大的打击。”

在看守所里，小C开始学习一些法律知识，对自己的犯罪有了新的认识。原本认为，“别人说，老虎机违法，你搬也违法。我自己想想也对。”这时开始意识到“自己做违法的事情在自己身上。不管别人违不违法，自己不做才是对的。”对于同案“不恨他。他没说要听他的，没什么理由来恨他。自己愿意的，没什么理由怪人家。”“第一被告我见了，我感觉是我把他带进来的，他是我表哥。他在外面也不是一个好东西，我爸爸妈妈叫我不要跟他接触。”

同时，面对法律的惩罚，小C的犯罪荣誉感和“快感”也已消失，开始面对刑罚所带来的污名和压力，“在外面别人都知道，我从来没有偷过人家东西，也没有抢过人家东西。我的感觉就是，在我父母亲、在我亲戚、在我所有认识的人当中，对我的印象就是，偷抢扒拿的事情都没干过。出了这个事情（抢劫）以后，对人家是个好大的打击，也就别人不敢相信的事情，因为从来没干过这样的事情，包括偷一根针、一根线都没有。”“现在啊？感觉到没有意思，钱又不多，毫不值得。钱没搞到就不讲了，自己还背上一个抢劫犯的罪名。”

当然，笔者在访问这些少年时，他们已经被判入狱，开始在少年监狱中

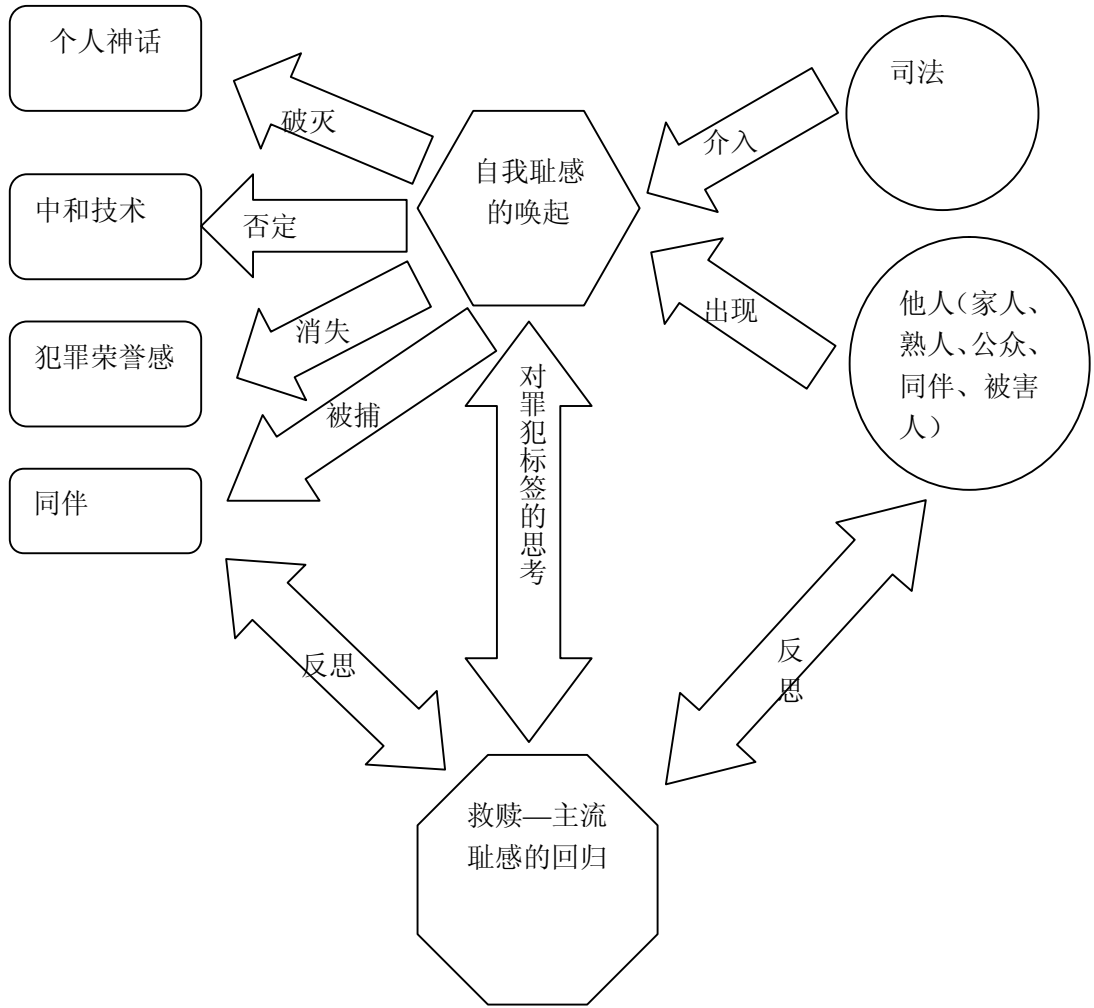
服刑，也开始反思自己的行为和原有生活世界里的人们。正如马克斯·韦伯所说，一个人希望得到救赎，能被救赎有赖于一个人的世界想象。通常这些少年首先想到的是自己的父母家人，“在我来这里的每个礼拜都来，这说明我家里面没有抛弃我，给我信心。瘦了好多，憔悴了不少。我母亲胆结石开过刀一次，这里（比划着）挂着一个药袋子，我看到了。我开庭的第一次，我母亲没到出院的时候，就出院了，来看我开庭。我知道，不就为了见我一面吗。我看到我父亲、母亲，包括我姐夫，都瘦了。当时在看守所，在开庭前一周，律师到看守所讲我母亲胆结石在住院，当时就不知道怎搞了，无能为力，感觉到对不起。这个给我家里带来好多，我还有外公、奶奶，亲戚，还有对我自己的打击。对他们是精神上的、金钱上的，对我却是身体上的打击。父母接见的时候，我哭了。他们都瘦了，而且好长时间没看到他们的笑脸了。高兴得就是家里没有抛弃我，还一直在背后支持我，等着我。我应该，不讲为了我自己了，为了他们我也应该早点出去，好好改造。”他们也意识到自己犯罪服刑对家人生活的改变。“现在据我了解，我们家乡那边大部分人都知道我的事情。首先就是我父母亲不太好做人，这是一点；另外一点，就是我以后出去，会有一些的影响。干什么事情，我不讲，别人一定会防着我的，就是不太好做人这种感觉。在家的时候以前我爸爸喜欢打牌，打麻将，现在从来不出去了。出了这个事情以后，就没出去过。一是没时间，二就是我做的这个事情对家有一定的影响。出去害怕别人讲闲话。我出了这个事，给他们失去了不少自由。”

对于被侵害对象，这些少年会考虑到救赎，对于犯罪本身他们考虑的是补偿，“一开始我也和我爸爸讲过的，我觉得对不起被害人，对不起警官，费这些心思抓我们，给被害人带来经济损失。”“钱如果能赔一点，就多赔一点。”对于出狱后可能的相遇，他们思考的既有经济赔偿也有忏悔，“怎么讲来，如果遇到的话，会赔。如果不遇到的话，按照常理来讲，不会去找他的。找他也会引来不必要的麻烦。出去了，碰到别人（被害人）。我不会躲避的。我会讲：对不起吧。以前做的事情，在我身上不会发生第二次。而且如果真的没有赔的话，我就是打工也要陪人家损失。”

对于这些少年来说，刑期才刚刚开始。“幸运的是，这次我没判得好重，

如果干多的话，判重的话，那我就不知道我会做出什么事情。我就会自伤自残吧。如果判10年以上的话，那我会自杀。觉得没有必要活在这个世界上，等于与世隔绝了。如果判了10年，人生能有几个10年能活？如果判10年以上的话，我这样想，判无期、判死缓，不如判我死刑。（那你的罪也不够死刑。）那我就想闹点事，也要判我死刑，无期、死缓这是什么概念？！出去以后就是一个老头子。现在三年半，不是好轻也不是好重，对我来说：满意了，知足了。这次，给我一个教训，是我人生最大的一个挫折，这是我进来的第一次，也是最后一次，这是我自己希望。如果我进来第二次的话，那我就没有脸面对社会、面对家人了。人不能在同一个石头上跌倒两次，如果跌倒两次的话，说明这个人愚蠢至极，无可救药。”“在看守所蹲一天就是一天，在这里一天也许算两天、也许一天半，因为可以减刑，早点回家，回归社会，和家人团聚。我想最重要的还是自己吧。因为在这里，有的刑期短，可以蹲长了；有的刑期长，可以蹲短了，不要犯不必要的错误。”

对于出狱后的生活，“有时候在看守所都想过了，就是想找一份正经的工作吧。首先不让我父母操心，也就用农村话讲——享一点福。”访谈中其他的对象也都有类似的思考——不论这些少年人用什么样的方式表达对上述问题的认识——都表明他们回归社会的愿望。（如下图）



二、自我回顾

记得高考前偷跑出去看录像，原来也觉得自己的计划很“精致”：开着灯、桌上摊着书——好像暂时出去一小会。但是被父亲发现后被责骂，自己没有一句认错的话，一声不响。父母讲了些什么已经记不清除了，只是觉得自己的“恶行”曝光了，脸发烧，羞耻！心里一直有一个“我”在说：“等我考好了，给你们看。”知道班主任说我“考不上大学”的断言后，我依然如此。

古人说“知耻而后勇”，后来的努力与发奋的动力在哪里？为了报答父母的养育之恩？为了获得尊重？为了自尊？为了脸面？为了洗刷“污名”？这些可能都有。

第五章 研究发现 3：改过与自新——对耻的想象

耻感的回归只是改过的前提，这些少年在刑满释放之后，更要面对制度的限制和文化的排斥，这些少年对此多少已经开始有了心理准备和思考。改过一定能够自新？这同样是我们应该反思和面对的问题。

第一节 历史与现实

一、 历史是一面镜子

故事一：壮士与偷生

1941 年秋，日寇集中兵力，向我晋察冀根据地大举进犯。当时，七连奉命在狼牙山一带坚持游击战争。经过一个多月英勇奋战，七连决定向龙王庙转移，把掩护群众和连队转移的任务交给了六班。

为了拖住敌人，七连六班的五个战士一边痛击追上来的敌人，一边有计划地把大批敌人引上了狼牙山。他们利用险要的地形，把冲上来的敌人一次又一次地打了下去。班长马宝玉沉着地指挥战斗，让敌人走近了，才下命令狠狠地打。副班长葛振林打一枪就大吼一声，好像细小的枪口喷不完他的满腔怒火。战士宋学义扔手榴弹总要把胳膊抡一个圈，好使出浑身的力气。胡德林和胡福才这两个小战士把脸绷得紧紧的，全神贯注地瞄准敌人射击。敌人始终不能前进一步。在崎岖的山路上，横七竖八地躺着许多敌人的尸体。

五位战士胜利地完成了掩护任务，准备转移。面前有两条路；一条通往主力转移的方向，走这条路可以很快追上连队，可是敌人紧跟在身后；另一条是通向狼牙山的顶峰棋盘陀，那儿三面都是悬崖绝壁。走哪条路呢？为了不让敌人发现群众和连队主力，班长马宝玉斩钉截铁地说了一声“走！”带头向棋盘陀走去。战士们热血沸腾，紧跟在班长后面。他们知道班长要把敌人引上绝路。

五位壮士一面向顶峰攀登，一面依托大树和岩石向敌人射击。山路上又留下了许多具敌人的尸体。到了狼牙山峰顶，五位壮士居高临下，继续向紧跟在身后的敌人射击。不少敌人坠落山涧，粉身碎骨。班长马宝玉负伤了，

子弹都打完了，只有胡福才手里还剩下一颗手榴弹。他刚要拧开盖子，马宝玉抢前一步，夺过手榴弹插在腰间，他猛地举起一块磨盘大的石头，大声喊道：“同志们！用石头砸！”顿时，石头像雹子一样，带着五位壮士的决心，带着中国人民的仇恨，向敌人头上砸去。山坡上传来一阵叽里呱啦的叫声，敌人纷纷滚落深谷。

又一群敌人扑上来了。马宝玉嗖的一声拔出手榴弹，拧开盖子，用尽全身气力扔向敌人。随着一声巨响，手榴弹在敌群中开了花。

五位壮士屹立在狼牙山顶峰，眺望着群众和部队主力远去的方向。他们回头望望还在向上爬的敌人，脸上露出胜利的喜悦。班长马宝玉激动地说：“同志们，我们的任务胜利完成了！”说罢，他把那支从敌人手里夺来的枪砸碎了，然后走到悬崖边上，像每次发起冲锋一样，第一个纵身跳下深谷。战士们也昂首挺胸，相继从悬崖往下跳。狼牙山上响起了他们的壮烈豪迈的口号声：

“打倒日本帝国主义！”

“中国共产党万岁！”

这是英雄的中国人民坚强不屈的声音！这声音惊天动地，气壮山河！

——小学语文五年级上册 22 课《狼牙山五壮士》

这是一篇在中国大陆上过小学的人都非常熟悉的课文，本故事后来还被拍成了电影。当年晋察冀军区司令员聂荣臻为狼牙山五壮士纪念塔题词：“视死如归本革命军人应有精神；宁死不屈乃燕赵英雄光荣传统。”

30 年后重新读这篇课文，我依然被这些先辈们的事迹和他们的视死如归的革命英雄主义气概所感染。这本没有什么争议，问题出在 2005 年在新的上海市二期课改语文教材中，《狼牙山五壮士》已被正式删除。而人民教育出版社出版的语文新课本，也删除了《狼牙山五壮士》的内容，此事引起了社会中的广泛争议。这本不是本章所要讨论的话题，但有意思的事，在网络中有一位网民留言：“这些人为什么选择跳崖而不投降？”随后跟帖的人回答：“你还是中国人吗？！”

是啊，如果投降被俘会怎么样？这些人是为了反抗侵略、为了国家的独立去打仗的，被俘也是有种种原因的，哪一位官兵愿意当俘虏？打仗前，领

导作动员，讲的就有一条：人人都要留一颗“光荣弹”给自己，宁死不当俘虏。——这样的场景我们太熟悉了，以至于觉得非常的正常。“不成功便成仁”的思想，在中国人的意识中太强烈。如果真的被俘，活着回来了，“俘虏”这个名声可不太好听，一个人很有可能要在屈辱和羞耻中生活一辈子！——这样的例子并不少。

打仗，哪有不出现俘虏的？记得有一次在电视上看英国人的“老战士日”大游行，除了各现役军兵种、历次战争中各个军兵种老兵的方阵外，给我印象最深的就是那个“战俘方阵”，几百名当过战俘的英国老兵排列整齐，昂首挺胸走在队列中。两旁的观众们给他们的欢呼，更高于给其他队列的呼声。最近这次美国的大选，共和党总统候选人麦凯恩个人履历中最光辉的那一部分，就是越战中在越南当了5年多的战俘。

为什么在这个问题上中西方的差异如此之大？！原因可能还是在于中国文化是典型的“耻文化”，在一个接受了这种文化的个体心中，做俘虏是一件非常可耻的事情。《集韵·尤韵》：“羞，耻也”；《礼记·缙衣》：“羞，犹耻也。”因此，耻辱也就是羞辱。耻辱的观念是同名誉的观念一道产生的，是由社会普遍道德和特定制度下的特定道德决定的。同道德一样，耻辱是通过社会的或一定阶级的舆论对社会生活起约束作用。耻辱即声誉上受到损害，耻是一种受公众谴责的标志，它使个人失去公众的支持、祖国的信任和社会所倡导的友爱，是个人对立于社会的极端形式。由视之，与其在屈辱和羞耻之中生活，不如“舍生取义，杀生成仁。”

故事二：圆谷辛吉的选择

上世纪60年代，圆谷辛吉是当时日本最优秀的长跑选手。在东京奥运会前的日本马拉松比赛中，圆谷辛吉均以优异成绩名列前茅，全日本都对他能夺取东京奥运会的马拉松或长跑金牌充满希望，但在首先进行的奥运会男子万米比赛中，圆谷辛吉发挥欠佳，仅以28分59秒4获得第六名，这个成绩与他的最好成绩相差甚远，于是圆谷辛吉又将夺取男子马拉松冠军做为最终目标。但在马拉松决赛上，上届奥运会马拉松金牌得主埃塞俄比亚“赤脚大仙”比基拉的实力不减当年，他以2小时12分11秒2的成绩成为奥运史上首位蝉联马拉松冠军的运动员，圆谷辛吉竭尽全力也只以2小时16分22

秒8的成绩夺得铜牌。比赛结束后，血气方刚的圆谷辛吉自感有愧于面对江东父老。在奥运会刚结束时，他竟然以最残忍、但在日本却是最常见的切腹自尽结束了自己年轻的生命。

——震惊体坛的八大轻生事件，上海家庭报，2004年08月23日

日本社会对于个人的种种约束达到了极不寻常的程度。在日本民族观念中，只有得到其他集团的承认，才能指望本集团的支持。如果外部人不赞成或加以非难，本集团也会反对他、处罚他，除非他能使其他集团撤销这一非难或直到撤销这一非难。这又一次真实反映了“外部世界”的赞同在日本“耻感文化”中所占据的重要地位（本尼迪克特，1990：190）。日本“耻”文化，是基于本国民众“人生存在价值完全依赖他人对自己的承认”的认为和言行而发展，决定其日本“耻感文化”价值取向的则是外部力量，强调“外辱”而知耻。

在《菊与刀》的描述中，“别人的评价”成为“日本人人格塑造的主要动力”，他们眼中的人生存在价值完全依赖他人对自己的承认（王玉莲，2007）。书中写到：“日本人持久不变的目标是名誉，这是博得普遍尊敬的必要条件。至于为实现这一目标而使用手段则根据情况而决定取舍（本尼迪克特，1990：118-119）。”在本尼迪克特笔下，日本国民是一个“极端自尊，在乎名誉，害怕失败、被辱和讥笑”（冉红芳，2007）的民族。本尼迪克特还发现，在日本“耻感文化”中，一个人感到羞耻，是因为他被公开的耻笑、排斥，或是做耻辱的事被人们看到，也就是说日本国民的耻辱感基于他人在场，至少觉得他人可以知道。若某件耻辱之事不会为人所知，不良行为不会暴露，那么自己就不会认为有耻辱之事，自己也不会惧怕、忏悔，而且“有错误的人即使当众认错或忏悔也不会感到解脱”（高登荣，2007）。

虽然日本的耻文化与其他民族尤其是中国传统“耻”文化极为不同，但是如果作为耻的“他律”阶段，他人在场或者被他人知晓就显得非常重要和关键。另一方面，圆谷辛吉比赛失利后选择自杀以摆脱“耻”的压力，可见这种力量的强大。

故事三：知耻而后勇的周处

周处年少时，凶强侠气，为乡里所患。又义兴水中有蛟，山中有豮迹

虎，并皆暴犯百姓。义兴人谓为“三横”，而处尤剧。或说处杀虎斩蛟，实冀三横唯余其一。处即刺杀虎，又入水击蛟。蛟或浮或没，行数十里，处与之俱。经三日三夜，乡里皆谓已死，更相庆。竟杀蛟而出，闻里人相庆，始知为人情所患，有自改意。乃入吴寻二陆。平原不在，正见清河，具以情告，并云欲自修改而年已蹉跎，终无所成。清河曰：“古人贵朝闻夕死，况君前途尚可。且人患志之不立，亦何忧令名不彰邪？”处遂改励，终为忠臣孝子。

——选自《世说新语》刘义庆(403—444年)撰写，梁刘峻(字孝标)注

译文：周处年轻时，凶暴强悍，好争强斗气，是当地一大祸害。又因为义兴的河中有条蛟龙，山上有只白额虎，一起祸害百姓，所以义兴的百姓称他们是三害，而其中周处最厉害。有的人劝说周处去杀死猛虎和蛟龙，实际上是希望三害相互拼杀后只剩下一个。周处立即上山杀死了老虎，而后又下河斩杀蛟龙。蛟龙在水里有时浮起有时沉没，漂游了几十里远，周处始终同蛟龙一起浮沉。经过了三天三夜，当地的百姓们都认为周处已经死了，互相庆祝。哪知周处杀死了蛟龙从水中出来了。他听说乡里人以为自己已死而对此庆贺的事情，才知道大家实际上也把自己当作一大祸害，因此，有了悔改的心意。于是便到吴郡去找陆机和陆云两位有修养的名人。当时陆机不在，只见到了陆云，他就把全部情况告诉了陆云，并说：“自己想要改正错误，可是岁月已经荒废了，怕最终没有什么成就。”陆云说：“古人看中‘哪怕是早晨听闻了圣贤之道，即使晚上死了也不算虚度此生了’的精神，况且你的前途还是有希望的。而且人就怕立不下志向，只要能立志，又何必担忧好的名声不能传扬呢？”周处听后就改过自新，终于成为一名忠臣孝子。

周处(236年—297年)，字子隐。东吴吴郡阳羨(今江苏宜兴)人，鄱阳太守周鲂之子。周处年少时纵情肆欲，为祸乡里，为了改过自新去找名人陆机、陆云，后来浪子回头，改过自新，功业更胜乃父，留下“周处除三害”的传说。

“知耻而后勇”源于“知耻近乎勇”，语出《中庸》。儒家把“知耻近乎勇”，“好学近乎知”，“力行近乎仁”一起，构成对知、仁、勇“三达德”的一种阐发。儒家所说的“知耻近乎勇”的勇是勇于改过。这里把羞耻和勇敢

等同起来，意思是要人知道羞耻并勇于改过是一种值得推崇，夸耀的品质。是对知羞改过的人的这种行为的赞赏。因此，孟子所说的“知耻而后勇”。指的是一种在遭受磨难与打击后，在困境面前，毫不气馁、决不后退、决不自暴自弃，而是奋发进取、迎难而上的精神状态。

耻辱具有两重性，它既是一个挑战，又是一个机遇；既是一种障碍，又是一种锻炼。人似乎在知耻后，才可能有卧薪尝胆的决心和勇气，否则就不能正确认识自己的不足，固步自封，只能是愈发失败。所谓耻者，不足也。知不足而后勇，忍人所不能忍，为人所不能为。可成大勇。秦穆公曾三败于晋，誓不服输，养精蓄锐，发愤图强，终杀败晋军，威震诸侯；越王勾践被俘吴国，养马多年，卧薪尝胆，历尽磨难，终横扫吴国，成就霸业；宋岳飞不忘“靖康之耻”，率军转战疆场，精忠报国 屡立汗功，名扬千古；清蒲松龄曾屡试落第，受尽嘲笑，矢志不渝，励精图治，终著《聊斋》，世代留芳。

当然，儒家所讲理想人格应是“智、仁、勇”。其中“勇”从保守的意义来讲就是“知耻”，“知耻近乎勇”或“知耻而后勇”。也可以理解为：知道自己耻辱而后改过迁善，这也是一种勇敢。概括就是“知错能改，善莫大焉”。

二、现实的一堵墙

我国刑法第一百条规定：“依法受过刑事处罚的人，在入伍、就业的时候，应当如实向有关单位报告自己曾受过刑事处罚，不得隐瞒”。这是1997年刑法修订时增加的关于前科报告制度的规定。关于刑法第一百条的立法要旨，根据权威观点，主要是“考虑到现实生活中出现的许多犯罪活动，一些曾受到刑事处罚的人，由于接受他们入伍、就业的部队、单位没有清楚地掌握这些被录用人员在刑事方面曾受过处罚的情况下不能对他们进行有效教育、监督，以致于对其中那些屡教不改的分子再犯罪时不能有效地进行防范，给接受的部队、单位以及社会造成了不可挽回的损失，故此增加这一规定”（全国人大常委会法制委员会刑法室，1998:96）。该条规定可以被称之为“自我报告”制度，指的是曾经犯罪人在特定场合、特定条件下向特定的权利主体进行以往罪行和处罚的自我报告的制度（刘朝阳，2004）。

（一）立法渊源

我国刑事立法背后,一直秉承着重视对社会保障甚于对公民保护的立法思路。这种立法的出发点,显然忽略了“在国家权力之下保护个人”(马克昌, 1996:194)的要求,没有重视“刑法是保护犯罪人的大宪章”这一基本的功能,因而出现诸如第100条所规定的尴尬局面也属顺理成章。正是因为立法者秉承满足国家需求的出发点,忽略保障公民基本权利的要求,所以,在曾经犯罪人应否向单位或者部队主动交待曾经受过的刑罚的问题上,就选择“主动交待是理所应当”的立场,强行设定法律义务,忽略了人的本性的要求。它通过法律规定的形式让人“趋利避害”的本性服从于社会安定的需要,目的显然是为更严密的控制社会,侧重实现刑法保障安全的功能。

中国社会传统上属于控制型社会,统治者通过对人的控制达到控制社会的目的,此种管理思路成为规定“自我报告制度”的大背景。中国户籍管理制度就是控制型社会管理方式强有力的佐证。我国的户籍制度最早见于西周的《周礼》。据《周礼·秋官司寇第五》记载:“司民”即为专掌民数之官,其职权是“掌登万民之数,自生齿以上,皆书于版”(盛建国, 1994)。秦献公18年(公元前375年)创制了“为户籍什伍”的制度,即每五户编制为一组,作为最基本的人口管理单位,成为刑事法律中非常有名的“什伍连座”制度的源头。以后各朝各代的法律中都有专门的户籍法规,一般都掺杂在刑事法律中,反映出户籍管理直接为防范犯罪服务的功能。通过严格的户籍管理制度将人口控制在一定的地域范围内,成为封建国家管理体制中重要的组成部分。

统治者通过各种规定和制度,运用多种手段掌控社会人的时间跨度和空间范围达到维持统治秩序的目的。这种统治思路在人员流动性较小的社会中,其不足之处表露得并不明显,相反,会起到很好的控制效果,不仅有利于犯罪预防,而且有利于社会运作的正常进行。而在现代社会,这种思路显然不能满足正常的社会控制的需要。因为现代社会的一个显著特点就是人、财、物的频繁流动,社会处于一个不断变化的动态过程之中,在这样的条件下,如果依然奢望通过静态的控制人的方式实现控制动态社会的目的,无疑是不现实的。因此该条规定从表面上来看,并无不妥之处,但如果从罪人回归社会的

角度对该条进行深入分析就会发现,这一法条中隐患颇多,非但违背了立法初衷,反而助长了犯罪的滋生,因而非常有害。

(二) 限制与障碍

首先,违背了保护未成年人的原则。二战后世界各国加深意识到,刑事处罚的首要目的不在于惩罚犯罪,而在于预防犯罪和改造犯罪,尤其对于生理、心理均处于发育阶段的青少年罪犯来说更是如此。为此,世界各国无不在充分考虑未成年人心理、生理特征的基础上,对本国的刑事政策予以调整,出现了非刑罚化、人道主义倾向。对于心智尚不健全的未成年人来说,犯罪往往不是罪大恶极的表现,绝大多数是偶犯,没有不可饶恕的人身危险性。未成年人道德体系的建构是在试行错误中得以完善的,他们在受到奖励和惩罚或者通过观察他人得到的奖励和惩罚的同时,逐步认识和接受规则,懂得了什么可做,什么不能做。从这个意义上说,惩罚并不是坏事,它帮助未成年人理解对行为后果所应负的责任,建立起起码的责任意识。对于曾经犯过罪的未成年人而言,这种意识更为重要,是他们形成应有的罪责感、自觉抑制越轨冲动的道德基础。所以,对少年犯不能“一棍子打死”,应该保障其自立重生的机会。

目前世界各国刑法,总体来说,共存在两种不同的关于“前科”的界定:其一,要求被法院宣告有罪并被判处了某种具体的刑罚;其二,只要存在被判决有罪宣告的事实,至于是否被科刑或刑罚执行与否不影响前科的成立。目前在未成年人“前科”界定上,大多数国家和地区采用的是第二种观点。如《日本少年法》(1984)第60条规定:“少年犯刑期执行完毕或免于执行,适用有关人格法律的规定,在将来得视为未受过刑罚处罚。”我国台湾地区《少年事件处理法》(1981)第83条规定:“少年受管训处分或刑之宣告,于执行完毕或赦免后,5年内未再受管训处分或刑之宣告者,视为未曾受该宣告。”

在世界范围内,未成年人为主体的犯罪问题已经引起了国际社会的普遍重视,许多国家已先后建立了未成年人前科消灭的法律制度。如澳大利亚《青少年犯罪起诉法》规定,警方对未成年人的犯罪记录不能保留到其成年之后,18岁以后必须销毁,若被法院宣告无罪释放的,该青少年犯罪的一切案件档案资料,也必须销毁(刘凌梅,2003)。《美国青少年犯教养法》第5021

节规定：“对原定最大限度刑期届满前的被送交的青少年犯实行无条件释放时，原定罪自动取消。”德国现行的《少年法院法》（1998）第97条规定：“如少年刑事法官确信，被判处少年刑罚的少年犯用无可指责的行为证明自己是一个正直的人，他就以官方的名义，或者根据被判刑的犯罪分子的家长或法定代理人的申请，宣告取消刑事污点。根据检察官的申请，或者在提出申请时，被判刑的犯罪分子尚未成年的情况下，根据少年刑事诉讼办理机构的代表的申请，也可以取消刑事污点。”《瑞士刑法》（1971）第99条规定了对未成年人犯罪“处罚记录之注销”的制度。可以说，对未成年人犯罪的前科进行消灭，世界上大多数的国家已经走在了前面。

我国《预防未成年人犯罪法》第48条规定：“依法免于刑事处罚、判处非监管刑罚、判处刑罚宣告缓刑、假释或刑罚执行完毕的未成年人，在复学、升学、就业等方面与其他未成年人享有同等权利，任何单位和个人不得歧视。”我国《未成年人保护法》第44条也作了同样内容的规定。尽管这些条文未明确未成年人犯罪前科可以消灭，但确认了有前科的未成年人在回归社会后，法律地位和人格不应受到歧视的原则，其法律后果已接近前科消灭。此外，我国已于1985年11月签署了《联合国未成年人司法最低限度标准规则》（也称《北京规则》），其中第21条第2款规定：“少年罪犯的档案不得在其后的成人诉讼案中加以引用。”明确了只要犯罪时未成年，其后果不应对其成年以后的生活有任何影响，确立了前科消灭的原则；同时，该条第1款规定：“对少年罪犯的档案应严格保密，不能让第三方利用。对只有与案件直接有关的工作人员或其他经正式授权的人员才可能接触这些档案。”该规定进一步阐述了未成年人犯罪档案的保密管理制度。当然，以上条文只是散见于各个法律之中，刑法上还未有正式的确认。

其次是会产生标签的作用。所谓犯罪标签，简而言之，就是社会对犯罪人刻意区别（与正常的社会人）导致犯罪人角色的定型。该理论诞生于美国20世纪30年代，史称“犯罪标签理论”。其理论研究始于弗兰克·坦嫩包姆（Frank Tannenbaum），他提出了所谓的“邪恶的戏剧化”的犯罪人演化理论，这一理论的基本观点认为：犯罪人是由社会制造的，犯罪人的产生过程是一个社区对不良行为的少年作出一定程度的消极反应，迫使其对这种消极反应产生

认同,从而逐渐走上犯罪道路的互动过程。霍华德·贝克尔(Howard Becker)是美国20世纪60年代中期开始的“标签理论”研究中的佼佼者,他在继承前人研究成果的基础上,成为标签理论的集大成者,被美国学者称之为“与标定(labeling)一词的联系最为密切的人”(弗兰克林·威廉三世,1994:132)。贝克尔之后,又陆续产生了凯·埃里克森(Kai Erikson)、约翰·吉楚斯(John Kitsuse)、唐纳德·克雷西(Donald Cressey)、戴维·沃德(David Ward)、艾德温·舒尔(Edwin Schur)、沃尔特·戈夫(Walter Gove)等学者。他们的研究充实发展了“犯罪标签理论”,形成了在美国司法制度发展史上具有较大影响力的一支犯罪学研究队伍。

“贴标签理论”认为,一旦被贴上“犯罪人”的标签,行为人将为社会所不容而最终再次犯罪。因为初犯而被逮捕的人,社会将其贴上“犯罪人”的标签并被视为一名犯罪人,导致该人通过改变其固有个性和行为以适应这种新获得的称谓,即实现再次犯罪。这种再次犯罪不是犯罪人本人所追求的,而是由刑事司法系统所创造和维持的。由于社会公开和合法地给初犯的犯罪人贴上“犯罪人”的标签,然后就袖手旁观,一直等到该犯罪人最终走上再次犯罪的道路。

从刑法第一百条的规定来看,依法受过刑事处罚的人,往往是被贴上“犯罪人”标签的初犯者,由于这种标签,即作为前科的犯罪记录的存在,很可能将其最终被推上再次犯罪的道路。因为一成不变和几乎无法取消的烙印会牢牢地把犯罪人封闭在犯罪历史中,让他永远看不到摆脱的希望。从这种意义上讲,前科报告制度的无期限存在,不仅不能有效地遏制犯罪,而且将违反其存在的初衷,矫枉过正,成为促进再次犯罪的反向力量,缺陷是相当明显的。一方面,前科报告制度会对犯罪人的平等就业产生影响,因为传统的价值观点会使很多单位本能地拒绝其就业,从而使其丧失许多就业机会;另一方面,前科报告制度会对犯罪人的人格重塑产生影响,因为每次就业都要报告,会使犯罪人强化自己是犯罪人的思想认识,难以树立重新做人的信心;而且,前科报告制度会对犯罪人的正常交往产生影响,因为报告前科会使周围的人知道其不光彩的历史,容易受到周围人的歧视和排斥,从而使其社会交往相当困难。

最后，刑法第 100 条的规定侵犯了少年犯的隐私权。“隐私是指公民个人生活中不愿他人公开或知悉的秘密，包括个人生活、个人日记、照相簿、储蓄及财产状况、生活习惯及通讯秘密等。”“隐私权也称个人生活秘密或私生活秘密权。是指公民不愿公开或不让他人知悉的个人秘密的权利。”隐私权是人类社会文明发展和进步的结果，从 1890 年美国的法理学家沃伦（Warren）和布兰代斯（Brandies）在《哈佛法学评论》上发表题为《私生活秘密权》一文以来，隐私权已日益受到世界各国的重视。1966 年联合国大会通过的《公民权利和政治权利国际公约》第 17 条指出：刑事审判应当公开进行，但为了保护个人隐私，可以不公开审判。对该条的解读可以使我们认识到不但出于对受害人的隐私保护的需要刑事审判可以不公开进行，同样出于对被告人的隐私的尊重也可以使刑事审判不公开进行。随着社会文明的进步和发展，作为个体的人日益重视其在社会中的独立，隐私权的内容也不断地得到扩大和补充。刑事诉讼中的被告人的隐私不但指其在犯罪的具体过程中的一些行为，甚或犯罪而受到刑事处罚这一事实本身在某种程度上也是个人隐私的重要组成部分。因为他在以承受刑罚的形式消解了其犯罪的罪孽后，他和我们一样应当受到法律的平等对待。他的已然之罪可能是因为他人性之中曾经有过的贪婪、自私、卑下，也许是出于一时的冲动、过失，也许他一直都在想将这一段经历忘记，他不愿为人所知的过去的这一段经历，在一个新的环境中，所有的过去都是他的秘密，或者至少他自己希望这是一个秘密，不再有人知道，也不再有人提起。这不是个人隐私又是什么？既然是个人隐私，就应当得到普遍的尊重。因为“从某种意义上讲，人类在告别裸体生活方式，用树叶或兽皮遮住身体某些部分的时候，就开始主张隐私权了”（何家弘，2000:38）。

曾受过刑罚处罚的人，尤其是曾经受过监禁刑事处罚的人，因其与正常社会的或长或短的时空隔离，在其刑满释放复归社会时，身处的环境与其监禁的环境完全不同，也与其受刑罚处罚前的环境大不一样，他面临着全新的人际关系、难测的就业前景。内心的困惑和不安在所难免，他一方面想与周围的一切尽快的融合，一方面希望不因曾受过刑罚处罚而受人歧视，希望获得应有的尊重，一旦他的这些希望落空，再就业和日常生活中不断积累的挫折

和脆弱的自尊将使他回到犯罪的旧路上去。“习惯性违法的青少年不是突然地，而是与正式或非正式的社会监督的相互作用过程中形成违法的自我形象和违法角色的。”“许多学者的研究表明，被逮捕、证明违法并且由法院判定违法的青少年比未被发现违法的青少年在被贴上异常行为者的标签以后往往有更多的违法行为”（朱景文，1994 :178—179）。

社会对曾受过刑罚处罚的人的不同程度的偏见、歧视（或者是害怕）对他们敏感而又脆弱的自尊无疑是一种伤害。再犯罪的诱因极可能是某种物质或精神上的诱惑或刺激，也可能来自于外界环境的压力和内心的无可奈何。

“矫正的任务包括在犯人和社区之间建立或重新建立牢固的关系，使犯人归入或重新归入社会生活中去，恢复家庭关系、获得职业教育。就广泛的意义而言，即在于为犯人在社会正常生活中获得一席之地提供帮助。这不仅要求必须努力改变每一名罪犯——这一点曾经是复归模式的唯一目标。而且这也许要发动和改造社会及其各类机构”（克莱门斯·巴特勒斯，1991:130）。

第二节 未来与反思

一、少年人的未来

由于这些少年人被判的刑期大多都不太长，再加上由于在狱中表现良好被减刑，他们出狱时的年龄都在 20 多岁，安家立业是他们考虑最多的事情。但是这些少年人在考虑自己出狱之后的人生道路的选择时，不得不面对着历史这面“镜子”和现实的“高墙”。

选择一：逃避

家里人说出去后已经安排好了，去搞汽修，我还是想去开车，只有一点，不要家人干扰。（摘自小 A 的访谈资料）

我现在也不怕了，也不怕别人指指点点的，既然已经犯罪了，还有什么好害怕的？！已经成事实了，也无法挽回了，他们讲就讲吧，以后好好的，出去不再干这种事不就行了？！我家里那边的人都不知道，只有我的亲戚知道。要是出去就先在南方打工应付着，如果问的话，就按照我父母的意思说。我父母的意思就是在外地打工，我新疆有一个大伯，我母亲就对家里面的人说我在新疆打工，家里面的人也都知道我有个大伯在新疆种葡萄，从新疆也带回来了一次葡萄，我还有一个大姨在砀山，那边的梨子中国有名，全国有名。也只能这样先瞒着。如果都知道了就知道吧，几年过去人们也就会忘掉这件事。（我自己）永远忘不掉，为我以后的人生道路打了一个警钟，有了这个事，也为自己的将来打开了一个光明的大道。我自己认为我出去以后不可能再犯罪，我有这个决心，有这个能力做到，出去以后不可能再犯罪了。（摘自小 G 的访谈资料）

选择二：面对

以后还是想上学，希望回到学校，就是：熔炉——次品——回炉——质量好的产品。（摘自小 B 的访谈资料）

我也不知道我想干些什么，就是尽量找那些工资高一些的吧，我想一定要走正道，自己赚自己的钱，这样的生活踏实。（没有技术）听说这里下队以后也有点技术可以学，如果学过之后有用的话，可以在外面试一试，也可以做点生意什么的。（做生意需要本钱）可以去赚嘛。可以干那些不需要太高学

历的、不需要技术的工作，先挣点钱。（坐过牢的人）肯定要低人一头了。别人肯定会讲这个人坐过牢，肯定就想远离我嘛。不过我可以证明给他看，凭我自己的能力证明给他看，凭我自己的能力，我不是一个没有用的人。（摘自小 F 的访谈资料）

出去以后怎么搞？以后要长知识了，不能再上网干什么的了，有机会的话还要上体校，好好努力。（你跟别人讲了，别人会不会怕你？）怕我？有错就改，毕竟是小的时候，又不是长大了（犯的），跟别人讲自己有过一段这样的经历，跟我的同学讲过以后，让他们以后教育他们的下一代，可以举我的例子，说我小的时候抢劫坐过牢，叫他们以后不要干这种傻事。每个人都有犯错误的时候，只是大小的问题。我这个错事比较大，但是我觉得还是幸运的，如果在外面再搞长一点，也可能犯个其它的什么法，会越来越严重。现在想想以前打过几次架，要是搞不好一拳把人打死了，就不是 2 年了。这段时间学了很多，懂了很多，学了不少法。（摘自小 I 的访谈资料）

选择三：牵挂

（出去后，我会干）电焊工，本来就学会的。从电焊做起，可以马上干活，带学徒，到 27、8 岁结婚很正常。干个几年，和奶奶一起开开心心的，在她去世之前，我肯定会结婚的。让她（奶奶）放心。（摘自小 E 的访谈资料）

我爸现在又找了一个，算后妈吧，怎么讲呢，我和她相处的时间不是很长，有时候感觉她很小气，我妹妹后来跟着我爸，我后妈对她不怎么样，对我妹妹不好，她现在还小，上次接见的时候，我妹妹也来了，和我后妈来的，我爸忙，我后妈带着两个妹妹来了，我妹妹就说小妈对她不怎么好，她（后妈）也在身边，我也没有多问。回到宿舍我就在想，怎么样对她不好？接见的时候我就对我的朋友讲，照顾一下我的小妹，我爸也很忙。想多了也没用，就想好好改造，出去照顾我妹，干什么累一点不要紧，只要能早点出去。（哭了）（摘自小 F 的访谈资料）

选择四：创业

一开始先打工。如果家里房子没拆掉的情况下，打工，锻炼锻炼自己吧，有耐心，拿一些钱，买一些最基本的衣服、鞋，然后正式向好的方面发展，

在小的开始做起。从打工开始做起，然后慢慢发掘什么样的行？什么东西值钱，能赚钱，然后怎样能赚这个钱，怎样能发展这个事业，一步一步来，然后到成功。出去看行情，挖掘机生意还好的话，我就去学。上次我听我爸爸讲，他现在好像到滁州去了，开挖掘机，因为开挖掘机工资一直保持在1800以上。现在像合肥市大面积建筑要不少人。我想等我出去都搞差不多了。我听我爸讲我们家那里要建飞机场。我听我爸讲在收地，早就听到一些风风雨雨。我爸讲要是因为飞机场而拆迁的话，对我有好处，能发展一些事业吧。

（摘自小C的访谈资料）

选择五：迷茫

我想学跳舞，出来以后还是一门专长。现在只是想到滁州去住，别的还没想到。去那换个环境，选择哪一行吗，做生意还是学技术啊，走到那已不再讲。到那时候，家里要是有钱就资助一点开个店，要么自己学点技术，就这两样，现在也没出去，想那么多也没用。现在想得再好，出去一变也没有用。我的看法是这样的，家里面现在是这样的，6、7年，我不知道外面是什么样的，能干什么？市场上有什么？我不知道。以前卖什么东西，到时候都淘汰了了。（摘自小D的访谈资料）

从上述这些少年人对于自己出狱后人生道路选择上来看，有些零乱、有些幼稚，也有些迷茫。也许这些少年人并不一定知道《刑法》中第100条的具体规定，但这些规定必然会对他们的人生产生影响，而且这种影响推理起来并不是一件困难的事情。

曾经犯罪人如果严格依照这一条的规定行事，在入伍、就业的过程中，主动向单位或部队承认自己以前受过刑事处罚的经历，会产生两种行为结果：一是单位或部队摒弃成见，依然雇佣了该人；二是单位或部队拒绝雇佣该人，不给他机会。在第一种情况下，曾经犯罪人的犯罪经历为单位负责人和接触招聘的单位其他人所掌握。以社会学的一般原则分析，犯罪经历的信息走漏在所难免，犯罪行为历来为国人所津津乐道，曾经犯罪人的犯罪经历很可能成为一段时间内单位或部队的“热门话题”，对“初级越轨行为”的强化不可避免，属比较典型的“邪恶戏剧化”过程。曾经犯罪人带着“以往的犯罪经历和接受过刑事处罚”的印象走进单位或者部队，势必受到“首因效应”

的影响。所谓“首因效应”指第一次交往过程中形成的印象对双方以后交往关系的影响。人们首次交往时所形成的看法,不管正确与否,总是最鲜明、最牢固的,并且影响着以后交往的深度和过程。虽然第一次交往人们得到的认识仅是粗浅的表面印象,但人的知觉具有综合性、整体性和理解性的功能,他能潜意识地把不完整的信息经过思维填补形成整体印象(中国大百科全书图文数据光盘·心理学卷,2000)。这种首因效应并无好坏之分,往往取决于行为人当时的表现。对刑法第100条中的曾经犯罪人而言,他以往的犯罪经历和接受刑事处罚的历史决定他与单位或者部队成员交往中的首因效应基本固定,影响其他人对他的认识的方向和范围,印象填充直接目标指向“犯罪人”或“曾经犯罪人”。此类人际交往定位,为犯罪标签的形成布置了适宜的温床。

一旦单位或部队对该曾经犯罪人的犯罪经历和犯罪人的品性特点形成先入为主的印象,对他在该单位或部队中的工作是非常不利的。因为犯罪人的标签已经形成,在单位内部该人就会被看成异类分子,受到所谓“正常群体”的排斥(吴宗宪,1997:715-733)。这种犯罪标签所形成的社会和心理上的压力必然成为犯罪人融入集体的障碍。缺乏集体归属感的曾经犯罪人,无法在新集体中获得认同,原有的改造成果难以得到巩固,外在标签(Dramatization of evil)很快就会内化为曾经犯罪人的自我认同(Self-fulfilling Prophecy),也即犯罪人自己认为自己就是犯罪人,应当从事犯罪人应有的活动,“继发越轨行为”也就在所难免,出现“初级越轨行为”——“邪恶的戏剧化”——“犯罪人认同”——“继发越轨行为”的犯罪行为锁链。面对这样的阻力和压力,曾经犯罪人能否复归社会成为守法公民呢?每位意识到它存在的读者都会产生同我一样的怀疑。

实际上我们都很清楚,在曾经犯罪人如实相告犯罪经历和刑事处罚的前提下,能够被单位所接纳的毕竟是少数,更多的时候,单位或者部队根本就不给曾经犯罪人以机会,这是犯罪人不得不面临的第二种选择。因为在就业或参军竞争如此强烈的社会中,就业群体的买方市场已经形成,部队或单位享有充分的选择权,即使是没有任何劣迹的正规院校的毕业生想谋求一份满意的职业都非常困难,更何况曾经受过刑事处罚的人呢?

第100条的规定唯恐社会不知道他人曾经受过刑事处罚,严厉的要求他人“如实报告”,实际上就等于给曾经犯罪人增加了被录取或招聘的难度。诚实的代价往往是换取不利的结果,如实向单位汇报曾经受过刑事处罚,换来的结果是可想而知的。多数的曾经犯罪人被单位或者部队拒之门外,也就意味着,这些曾经受过刑事处罚的群体又被推回到社会。在我国现有社会情况下,就业问题依然非常严峻,曾经犯罪人的就业问题只能依靠社会的随机因素来解决。并非所有的曾经犯罪人都会成为白手起家的再就业英雄,更多的人面临的是失业和在所难免的贫困。失业意味着什么?失业意味着有更多的犯罪者、犯罪动机和犯罪机会。由于失业者不能承担正常的社会角色和获取社会的承认,极易偏离社会规范,从而走上犯罪道路。他们还会成为某些别有用心的人的“犯罪后备军”,为犯罪人之间纠集同党、结伙成奸在客观上提供了便利条件。长时间的失业,一方面影响失业者个人,阻碍其再次社会化进程的完成;另一方面也会影响到失业者的家庭,严重的甚至会影响下一代青少年的社会化。如果曾经犯罪人不履行这一条的规定,法律将置于一个非常尴尬的境地。根据法律规定的一般规则,对于命令性的条款,拒不履行的行为即构成对法律的违反,曾经犯罪人隐瞒不报的行为触犯我国刑法,构成犯罪。但是,法律并没有明确的规定如何对这类行为加以处罚,无法真正的对所谓的“犯罪人”进行处罚。立法技术上的失误为司法机关本身制造了一个难题,法律的严肃性受到嘲弄,而嘲弄法律的人,恰恰是制定法律的人。

二、哲学家的最后一课

一位哲学家带着一群学生去漫游世界。十年间,他们游历了所有的国家,拜访了所有有学问的人。不久,他们回来了,个个满腹经纶。

在进城之前,哲学家在郊外的一片草地上坐了下来,说:“十年游历,你们都已是饱学之士,现在学业就要结束了,我们上最后一课吧!”弟子们围着哲学家坐了下来。哲学家问:“现在我们坐在什么地方?”弟子们答:“现在我们坐在旷野里。”哲学家又问:“旷野里长着什么?”弟子们说:“旷野里长满杂草。”哲学家说:“对。旷野里长满杂草。现在我想知道的是如何除掉这些杂草。”弟子们非常惊愕,他们都没有想到,一直在探讨人生奥妙的哲学家,最后一课问的竟是这么简单的问题。一个弟子首

先开口，说：“老师，只要有铲子就够了。”哲学家点点头。另一个弟子接着说：“用火烧也是很好的一种办法。”哲学家微笑了一下，示意下一位。第三个弟子说：“撒上石灰就会除掉所有的杂草。”接着讲的是第四个弟子，他说：“斩草除根，只要把根挖出来就行了。”等弟子们都讲完了，哲学家站了起来，说：“课就上到这里了，你们回去后，按照各自的方法去除一片杂草。一年后，再来相聚。”

一年后，他们都来了，不过原来相聚的地方已不再是杂草丛生，它变成了一片长满谷子的庄稼地。弟子们围着谷地坐下，等待哲学家的到来，可是哲学家始终没有来。

若干年后，哲学家去世了。弟子们在整理他的言论时，私自在最后补了一章：要想除掉旷野里的杂草，方法只有一种，那就是在上面种上庄稼。

同样，要想让灵魂无纷扰，惟一的方法，就是用美德去占据它。

试想，那些学生们的人生如果缺了这最后一课，即使学富五车又有多少意义呢？人的心灵就这么大，要想赶走那些不好的东西，实在太简单了，只要多往里装些好的东西就行了。对你来说，什么是最重要的，你又为它付出了多少？

的确，从少年人对未来的想象来看，有“知耻而后勇”的想法，也有“逃避”和“隐瞒”的念头，我们也希望通过对罪行的惩治，达到“去除杂草，用美德去占据”的愿景。但是，不可回避的是，我们的研究是建立在人皆有“羞恶之心”和“是非之心”的理论预设之上的，在现实生活中有些罪犯是丧夫了廉耻心的，在这种情况下，允论对其施加何种耻辱，也不能在其内心世界激起任何波澜。而悔其前非的。例如“清奸妇亦去衣加杖，以其不知耻而耻之；娼妓则又留衣加刑，以其无耻而不屑耻之”（张金鉴，1973:61）。更何况，耻辱的观念有其相对性，一种行为在主流文化看来是耻辱的，但对于处于亚文化影响下的人看来就未必如此，他们很有可能以“此耻”为荣，这样，耻辱刑的羞辱行为就不能在罪犯心中得到响应了。“身体发须，皆父母所赐”，这是中国人的传统观念，但在那些“剃光头，刺青龙”的社会“叛逆者”看来就不是这样了。

贝卡利亚主张刑罚应尽量宽和，同时认为，对有些“出于妄自尊大，从

痛苦中获取荣耀和精神给养”的犯罪,应使用“讥笑和耻辱”的刑罚。利用舆论进行的犯罪应用舆论的方法来对付(贝卡利亚,1997:54)。“人身侮辱有损于人的名誉,也就是说,有损于一个公民有权从他人那里取得的那份正当尊重。对于这种侮辱行为,应该处以侮辱刑”(贝卡利亚,1997:75)。孟德斯鸠也呼吁,“让我们顺从自然吧!它给人类以羞耻之心,使从羞耻受到鞭责。让我们把不名誉作为刑罚最重要的部分吧!”(孟德斯鸠,1997:85)

因此,可以进行道德评价而言善恶的,无疑仅仅是那些受利害他人与利害自己的意识支配的行为,亦即利害人以意识支配的行为,亦即所谓伦理行为。更确切些说,伦理行为及其心理,如引发利己目的的自爱心、求生欲、自尊心和引发害己目的的自恨心、自卑心、内疚感、罪恶感以及引发利他目的的爱人之心、同情心、报恩心、完善自我品德之心和引发害他目的的恨人之心、复仇心、嫉妒心等等,才是可以进行道德评价而言道德善恶的。所以,作为伦理学对象的人性,乃是人的伦理行为——心理是行为的内在因素——之本性;更正确些说,乃是人的伦理行为事实如何之本性,而不是人的伦理行为应该如何之本性。因为人性是人生而固有的本性,显然意味着,人性属于事实范畴,而不属于应该范畴:人的应该如何的本性,不可能是生而固有的(王海明,2003)。

中国正统思想主张治理国家、统治民众应以发扬德政、宣传教化为主要的手段和根本目的,认为制定法律、实施刑罚也应反映、适应礼义教化的要求,使法律成为道德仁义、纲常名教的最好载体。所以主张实行仁政,也强调刑罚要仁恕,要恤刑。而惩治正是借助于外部的力量使受刑之人“自省”,以达到教化的目的。

三、瞻前顾后

对于罪犯的“羞耻之心”的培养,古人是从两个方面进行的:积极的教育和消极的教训。对于前者,是从正面提升个体的人格和尊严,例如,唐太宗释死囚的典故。《后唐书》记载:“十二年辛未,亲录囚徒,归死罪者二百九十于家,令明年秋末就刑。其后应期毕至,诏悉原之。”其实,羞耻之心的培养,不见得非得一个刑字,相反的教化手段,有时候反而更能提升一个人的耻辱感。对于那些死囚,本以为是必死之人,却能够得到高高在上

的一国之君的尊重与信任，他们的内心将会受到多么大的震撼，此法必能震醒他们的羞耻心，撼通他们的弃恶从善路。“赦免”这一制度在现今世界各国也是普遍存在的，这正体现了积极教育的正面作用受到了世人的认可。对于后者，耻辱刑是其代表作，它通过对罪犯施加外在的耻辱表征来达到教训罪犯的目的。例如，墨刑，《说文解字》中说：“黥，墨刑，在面也。”墨刑亦称黥刑，刺刻犯人的面部并以墨室之，留下烙印，使人一见便知，并遭到众人指责与提防，因为其明显标志也更便于官方的监督和控制。再如，髡刑，其源于周王族中犯宫刑者，以髡代宫，即将长发剃除为短发。至秦时，其发展成为一种剃除受刑者头发及胡须的刑罚。在古代，身体发肤受之父母，蓄发留须是中国古代男子的正常状态，若将罪犯的发须强行剃除，使其处于一种明显的非正常状态，将被人指责，而后知耻。但即使是消极的教训，也蕴含着教化的功能，其亦希望罪犯能在身心兼治后找到羞耻之心，而后改过。如果能探讨出耻辱刑的教化功能，那积极教育的教化意义不言自明。

羞耻之心是教化的逻辑起点。知耻或者说人有羞耻之心，是人区别于动物的特征之一，是人性的主要内容，它由质与量两方面构成，是质与量的统一体。从质上看，知耻是生而固有的，是普遍的。从量上看，在一定限度内，它又是后天习得、不断变化的，是特殊的（王海明，2003）。这使得当时的统治者试图通过作用于人的羞耻之心来进行制度设计以达到教化的目的成为可能。当时的统治者即利用现存的公序良俗，如儒家、道家等等的思想，形成人们心目中的道德观，从而达到刑罚的羞耻之心的作用，从而达到对罪犯的教化功能。

道德要求是刑罚具有教化功能的思想基础。中国法律传统以“天道”观念为哲学基础。道文化是中国传统文化的深层结构，它对中国法律传统的影响是“大道无形”、隐而不显（龙大轩，2004）。“道”是由自然之道推及人事的学说，其目的在于秩序，其方法在于“无为”，用节欲自律的方法达到万物有序的目的，即所谓“天人合一”。“无为”并非是要“无所作为”，而是要求人们将欲望与行为控制在适度的范围内，而“知耻”正是其内容之一。由上得知，知耻既是“道”的内容，又是“德”的要求。此道德教化古人要远离“不知羞耻”，敦促他们以“不知羞耻”为耻。古人同样强调人要

有德，否则称之为小人，为世人所耻笑。而“罪”则是将耻辱表征施加于罪犯的外部表象，使世人知其违反了基本的道德标准，对其嗤之以鼻，这对受刑人来说是一种极为难堪之事，是无德的表现，留给他们的将是不尽的羞愧与痛苦，良心受到谴责，从而产生知羞耻之心。所以人们会尽量远离犯罪。

意大利法学家贝卡利亚认为“名誉是一种复合观念，它不仅包含着一些简单的观念，也同样包含着一些复杂的观念”（贝卡利亚，2002:87）。构成名誉的观念是由持久的社会舆论形成的，社会舆论推崇美德的形式要素，具有这种形式要素的人就受到公众的敬重（贝卡利亚，2002:88）。而耻辱则是“声誉上受到损害”（现代汉语词典，1979:142），“是一种受公众谴责的标志，它使罪犯失去公众的赞助，祖国的信任和社会所倡导的友爱”（贝卡利亚，2002:63）。任何社会经过长期的历史积淀，都会形成一整套的价值评判体系，何谓耻辱是其中应有之义，这一评判体系通过生活中的细节向人们反复灌输什么是耻辱和名誉，在加上当事人自己的生活体验，耻辱观便在大脑中扎下根，这也就是所谓的“人人皆有羞耻之心”。在这一观念的支配下，犯罪是人生的污点、耻辱，人们不齿与罪犯为伍，用一些特殊的标志将罪犯与正常人区别开来，看到这些标志，人们便知道这人与犯罪有关，与可耻有关，这种联系天长日久就形成了一种条件反射：罪犯被自动隔离。开始是心理的孤独，既而是恐惧，最后是强烈耻辱感。唯有痛改前非，方有可能获得社会的重新接纳，过上正常的生活。

耻是诉诸人内心的一种刑罚，因而这种惩罚的主观色彩十分强烈，对这种惩罚反应的个体差异很大。同样的受刑，这个人可能觉得是生命中无法承受之重，从此陷入万劫不复的深渊；而另一个人则可能感觉只像是被蚊虫叮咬了一下，不以为然。因此，对有廉耻之心的罪犯来说，是刑重于罪，非常奏效，但是受刑者也许会“改过”却无法“自新”。据唐人封演的《封氏闻见记》记载：李封为延陵令，吏人有罪不加杖罚，但令里碧头巾以辱之，随所犯轻重以日数为等级，日满乃释，吴人着此服出入州乡以为大耻，无敢僭违。因此，刑罚在产生正面效应的同时，负面效应也可能随之而来，有可能在有效地阻止再犯罪的同时，也阻却了罪犯回归社会后正常生活的可能；

并且,同样也有可能完全摧毁了罪犯的道德防线,成了新增犯罪的催化剂。瞿同祖先生说过:“人类学上的材料告诉我们在—接触密切的社会里,讥嘲的言词或歌唱对于被嘲弄的人的确是一种严重可怕的惩罚,予以极端的难堪和痛苦,无地逃避,最严重时使人失去社会生活,无异于为社会所放逐,人们因不堪种种奚落、孤寂,甚至因此而自杀”(瞿同祖,1998:221)。由此可见,刑罚在人的心灵深处留下了怎样的阴影。刑期有长有短,但刑罚所带来的道德贬斥却往往在刑期过后的很长时间里(有时甚至是终生)继续给人的精神带来压力和痛苦。这对于受刑人来说是不公平的,甚或受刑人因为无法忍受这种痛苦和压力而神经崩溃,怀疑自己原本就是个无赖,产生自暴自弃的念头,对社会、对法律产生仇恨,激起新的犯罪。

当然,若期望刑罚就能解决所有的犯罪问题是不切实际的,同时希望耻感回归取代刑罚也同样不切实际。由于刑罚所带来的耻辱是对罪犯进行精神折磨,令罪犯痛苦、难堪,这种心理阴影在有效制止再犯罪的同时,却也可能致使罪犯无法回归正常的社会生活,无异于被放逐。

从少年人对于未来的形象中可以看出,他们已经感受到了以后所要面对的压力,甚至歧视。虽然这些少年在谈话中都表示以后不会再犯罪,如果想象有一天变为了现实,那他们应该怎么办?!他们会不会“破罐子破摔”,“一不做,二不休”再投入越轨的生涯?——这的确不是我们愿意看到的结果。因此建立一种评价机制,适时对已改过自新的罪犯给予肯定,使悔过自新的罪犯能顺利回归社会,就显得尤为必要。

第三节 耻感的发展阶段

一、 分析

前面谈到的三个关于耻的故事，对于每一个生活在这种文化下的个人来说，即使没有思考过背后的文化积淀，也能感受到耻的社会压力。对于这些因犯罪入狱服刑少年来说，耻感漂移的结束、个人神话的破灭、罪犯污名的标签等都使他们不得不面对文化中耻的压力，不等不去面对罪犯的身份，也不得不去思考出狱后的未来。这时，这些少年的耻感发展就已经不再是在外界压力形态下被动的反身，而是主动地思索和探寻自己的未来。以小H的经历来看，这种特点尤其明显。

小H随父母在外地上学，放假回老家和原来的朋友一起玩，这些朋友在路上抢劫了一个路人，小H虽没有主动参与，但一起和朋友挥霍了抢来的钱。他觉得自己没去抢劫，只是在旁边看，就应该没事，但警察找到他的时候他才明白自己触犯了法律。“我们学校也有，打过人之后问人家要钱，我也不懂这叫抢劫。”“他们在搜钱的时候我就在旁边站着。我就以为是打钱，就是打劫，原来看电视里这样，觉得没事，不知道什么叫抢劫，在外面的时候。可电视上打劫没事。电视剧上演的打劫的，感觉没事，不知道那是犯法。我只知道打死人是犯法的，就知道这一个。监狱中关的都是想不到的犯法的事，有打架、抢劫、盗窃什么的。觉得监狱中关的都是打死人的。”“在刑警队录口供的时候，问我：你花没花钱？我说：吃了饭，上了网，他就说那就对了，我心里面也就明白了。（哭）”

由于是未成年人，再加上不是主犯，小H被判了2年。“看守所的时候，那个时候有时间去想，考虑到很多方面。”其中，这是他们想得最多的还是自己的父母家人。“在这里肯定没什么好想的，肯定想的是外面，肯定想父母、亲人，想着快点出去，就想这些。想父母原来对我的批评教育，对我的关心照顾，对我的各方面的照料。”由于这些少年刚刚从看守所被人的转送到少年监狱，还不足一个月，大多数父母还没有来探视，但这些少年已经开始考虑和父母家人见面时谈些什么。“（如果和父母见了面）我还没考虑到讲些什么，第一句差不多会讲‘对不起’，再讲讲现在不错，不要担心我，再

就是如果没时间的话就不要来，来不来无所谓，有事情再来。”这时的少年人在心里多少有了一些以前没有的体谅和牵挂，“我这个人有些冷血，我妈生病了，我就讲打几针不就好了吗，我妈气的在家哭，我心里想哭就哭吧。现在再看到就不一样了，就像有了点感情样的，原来有点冷血样的。我现在要是知道我妈生病，绝对不会这样了。”“以前不会这样讲。现在能感觉到父母辛苦了，来一趟来回不讲多少钱了，几天没上班，如果天天来，没有这个精力。对不起我妈妈，没听她的话，所以对不起，自己犯错误不改，还会进到这里；自己不听家里人教育，不好好上学，才会进到这里。”

由于这些少年大多是从犯，刑期通常不太长，再加上在看守所的时间，他们此时已开始盘算自己出狱后该怎么生活以及该怎样面对生活。“就回到连云港去继续上学，那边的人又不知道。我心里面平衡一些吧。上到初三毕业，我妈讲过了给我搞海员，我看我哥在海上面，每个月都花不上钱，又不能下船，又不用花钱，能攒到钱，我攒不到钱，干那个活能攒到钱，我也喜欢那种活。干几年就成家立业，干到25、6岁，结过婚还是干这个，干到一定级别，肯定就是船长了，就是船里面的归你管的。”

“家里面如果还可以的话，就开一个网吧，那挣的钱也怪多，上网也不要钱了。我不要开多大的，一般化的就行，自己没事上上网，也怪挣钱的。”

“我妈那个饭店也许我接着干，但是我不太想干饭店，那太累人了，别人吃饭的时间是你工作的时间，别人工作的时间是你休息的时间，感觉不太好，工作不怎么好。”

“要是我没进来，我也想在这里面当个干部，看犯人的干部。我感觉干部很光荣吧，我在看守所才想到这点，要是出去要是能当看守所干部，我肯定会去的。警服穿起来，威风，能管住这些犯人。”

在短短的访谈过程中，少年H讲出了上述种种想法和可能性，的确很让我吃惊。当然，其中的有些构想——例如当管教干部——在目前的社会条件下的确不现实，对于这一点，H自己也比较清楚。除了这一个方面，我们也能看出H对于自己的未来还是有很多考虑，至少对于自己的未来觉得还是有希望的。但是对于这种希望，他们也感觉到可能面临的障碍或者限制，甚至压力。

“2年，我就想就2年嘛。我家里人来问：可上诉？我说不上诉。我就讲这也不冤枉，当时我的确去抢了，如果给人家冤枉了，我肯定要上诉，我的的确确是去抢了，而且成年人抢一次都判3、4年，5、6年，我抢一次才判2年，情节不都差不多嘛，我都看过了，是4年、4年半的，我感觉我判得不是很重，可以判3年，只判2年，还给了我一个机会，未成年，还放松了我们一点，干了，不是没干。”从这样的谈话中我们可以看出H还是服罪的，但和我们想象的不一样，H并不觉得自己因为犯罪了就是一个坏人，而仅仅是一个犯了错的人，知错就改就可以了。“我没感觉到自己是个坏人，只是一个做过错误事情的人，我感觉自己是个做错事的人。知道自己的错误还不去改，知错不改，我就是这样的人。是做过错事的人，不是一个坏人。错事已经做过了，现在就是一个改的问题。”

虽然并不觉得自己是个坏人，但他们还是对出狱后的生活有些担心，他们已经想象到自己的未来生活可能面临的歧视和文化中耻的压力。“来的时候在门口有人看着，我低着头进来的嘛，没有抬头，觉得丑。第一个，自己这么小；第二个，别人看着自己肯定丑，自己带一个手铐，带一个脚铐，个子这么矮，这么丑。犯法了，觉得丑。在外面想我这么大的小孩，根本就不懂什么叫法，大半部分都不懂。别人看着我们，心里肯定在比较他们自己的小孩，（我）感觉到丑，自己是一个犯人丑，做的事情也丑，什么都丑。”

“假如出去后见到了（被害人），我肯定会掉头就走，尽量不让他看见，见了面了，低着头，捂着脸，不让他看见。感觉对不起人家。我是没抢他，我朋友打他了，感觉对不起他；第二个就是感觉很丑，（别人）心里面肯定在想：这孩子这么就出来了么，感觉丑。我认为他会觉得，我自己也会觉得丑，很丢脸，心里面想：你终于出来了，感觉到丑。”

“别人心里感觉到我这个人不好（不好），给别人的印象不好，像我的同学对我的印象不好，很讨厌我的样子。打架不是什么光荣的事，看起来很光荣，给别人印象不好。”

所以，出去之后“家门口的人看见了。小时候都认识的，感觉不一样了。我是劳改犯，他是学生，就这感觉。毕竟我蹲过牢，他们是良好市民，跟他们不一样嘛：不知道不丑，知道了会觉得丑。陌生人我不会这样和他聊我小

时候干过什么。尽量隐瞒，不可能讲的。就是问我我也不可能讲的，心里面明白，家门口的人不可能问我的。他们心里面怎么想就怎么想吧，我也阻止不掉。出门也是很少出门。”“我尽量不在淮南，尽量少回来，过年过节才回来，因为爷爷奶奶还在家，所以我过年过节的时候才回来。他们（别人）要知道，我就夜里，天黑了才回去。要回去了，白天不出门，晚上极少数才出去遛一圈，放放风，散散心。还是一个字：丑！”有了耻感，再反思自己的行为，又无法承受这样的压力，也就只能逃避了。

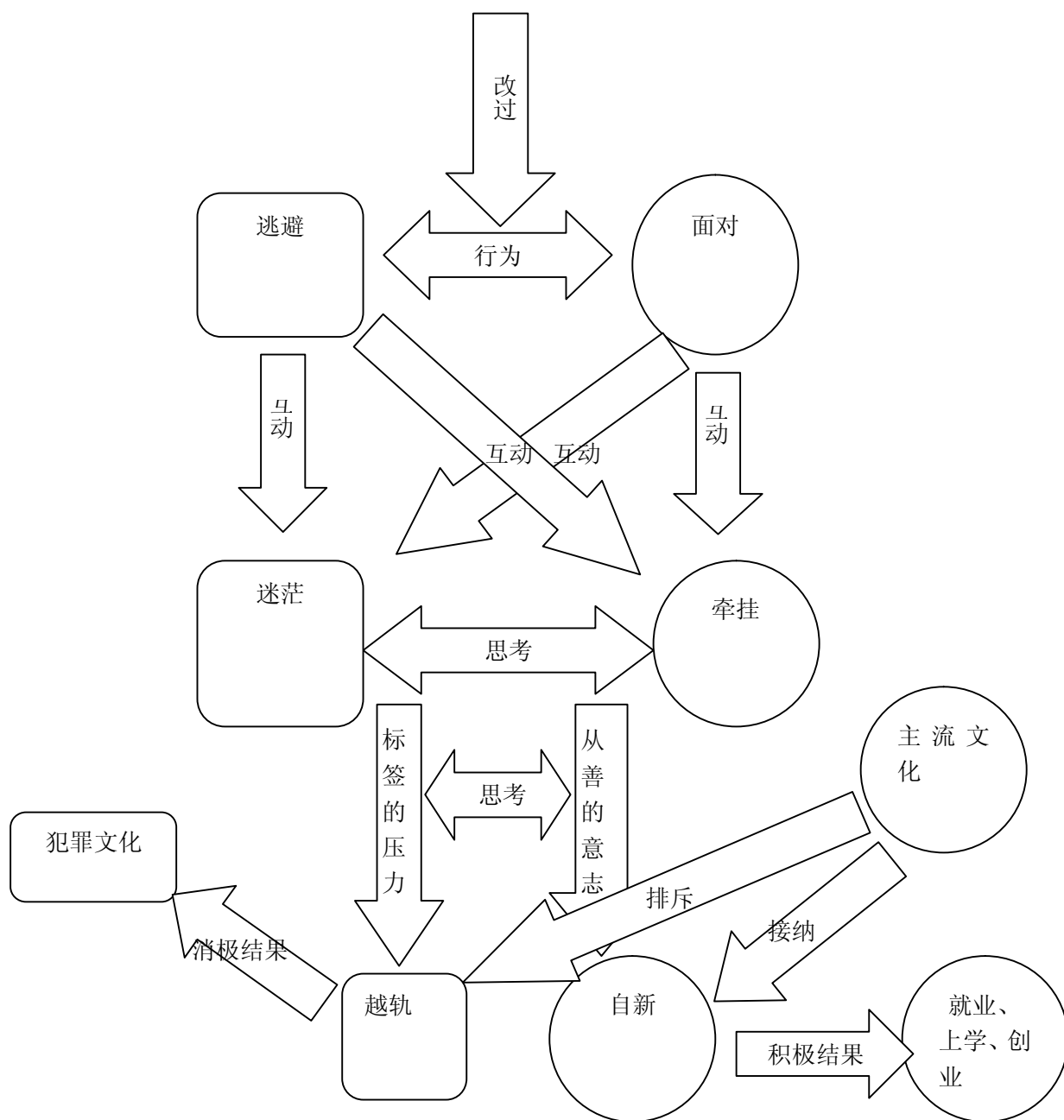
对于出狱以后怎么面对原来的朋友和伙伴，H 同样没有拿定主意。“也想过那些朋友，想就是出去以后去不去找他们，还是去我妈那。出去了找他们，肯定要他们知道我出去了，找他们一下，让他们知道我释放了，我就想是去，还是不去？去了也许还是跟他们，还是学坏；不去吧，还是觉得过不去，心里面过不去。我释放了，总得让他们知道一下吧，原来玩得很好的朋友。社会上的朋友都是胡混的。”

“出去之后到我妈那，不一定见朋友，害怕再次进来，狐朋狗友不能在一块。我想过不了多长时间，他们也会进来的。他们肯定会做犯法的事！因为那些朋友歪点子多，打打架，要是打狠了，把人伤害了，还不进来吗？！假如偷东西，我有的朋友偷，偷得多了，不也得进来吗？！不知道，像我这样抢，也会进来吗？！我想我的朋友也会进来的。”

“如果再发生了，我就装作没看见，我就走了，我不会在旁边看着，我就直接回家了。如果（他们）没被逮着，问我怎么了？我就说家里人把我喊回家了。吃过亏了，我不可能第二次吃同样的亏，我肯定掉头走。”

“对这件事有了新的想法：出去之后肯定不会做违法的事了，好好学习，找个工作干。见到朋友会劝他们这里面尽量不让他们进来，他们不知道这里的情况，跟他们讲一讲，知道害怕了，估计就不会做那些事了。知道对错、害怕，就不会再做那些犯法的事，也就不会进来了，把心态弄正了。不懂法就跟他们讲讲那些犯法的事，跟他们讲讲家里面的亲人是对你们好，不是对你们坏的，跟他们讲讲这里的难处，这里的事，就这样。我讲的他们要是能听到心里面去，就行；听不到心里面去，就不要怪我。如果他没听到心里面去，进来了，他想到我讲的话，他就后悔了。”

由此，我们不难看出，就日本人来说——服罪、耻感的回归、希望改过自新——这些都是改变的可能。但是少年从善的意志仅仅是改变可能的条件之一，改过能否自新，还涉及到其他两个方面，即罪犯标签的压力和社会的排斥或接纳。这些方面似乎超出了本研究的主旨，但又是我们不得不考虑的现实。（如下图）



二、我的想象

我的经历中没有严重的触犯法律的事情，也不会有少年犯这样深刻的感受。作为一项研究，我也可以把自己少年时的一些“越轨”行为作为“趣事”来侃侃而谈，因为我现在的身份足以抵制人们给我贴上“坏人”的标签，也就不需要以怎样的“救赎”去弥补自己曾经的过失。

但是，如果当时的人生道路是另一种方向呢？——继续在社会上“混”、没有考上大学、也没有现在受人尊敬的地位……是不是也会像这些少年人一样将面对社会的歧视、背负着犯罪的“污名”？果真如此，我有没有勇气去面对？还是选择逃避？也许更多的是一种迷茫。

第六章 结语与反省

第一节 从无到有的自我反思

按照前文关于耻感发展从无律、他律、低自律到高自律的变化轨迹来看，本研究中的少年人的耻感还远远没有达到自律这一高度。当然我们也没有奢望他们仅仅在入狱不到一个月内就有如此“神奇”的变化，但是我们也发现他们至少已经从没有或很少进行反身性思考，转变为主动地反身性思考。这里一方面有着外在情境变迁的影响，但也是他们自身耻感发展的结果。

一、过去、现在和未来

小G是个17岁的少年，和几各伙伴去外地见网友，钱花光了萌发了抢劫的念头。在连续持刀抢劫2起之后被抓获，判处有期徒刑4年。从G所讲述的个人经历中，我们不难发现上述耻感发展的变化。

1. 关于犯罪

大多数少年在触犯刑法之前都有着从违纪、违法到犯罪的经历，而这种经历同样也与他们的朋友和交往所形成的亚文化相关。“那个时候和他们在一起玩的时候感觉特别快乐、特别潇洒，开着车在大路上，感觉自己特别有面子。当时特别要面子，和朋友在一起、和女朋友在一起，特别要面子，花钱花得也多，特别大方。一开始从家里面要钱，要得太多了，家里面承受不起了，从少要到多，然后就从家里面偷钱，偷我父亲的钱。”后来家里面偷不到了，就到外面去偷。“（同伴）带着到外面偷钱干吗的，慢慢就学坏了。（我们）就是到人家商店里面，到家里面没有人的，不是说偷钱什么的，到厂里面偷废铁，抬过去卖。”

通常初次参与违法犯罪时，他们同样害怕，“第一次我记不起来了，好像也是偷废铁卖吧，我就记得特别特别紧张，发抖，爬墙的时候不敢爬。我记得好搞笑，爬上去，又摔下来了，腿在发抖，害怕，然后又爬。他们的那些门，下面的空都很大，把废铁推出去，然后卖掉之后去上网。”但是，犯罪的刺激、来钱快以及侥幸心理，逐渐地让这些少年变得“无所顾忌”，“花这个钱好舒服，钱来得真快，就那一时，之后就可以花钱了。第二次就不怕

了，没什么好怕的，翻墙进去，抱出来，卖掉，就这几个步骤。从15岁开始的，15岁刚下学嘛，就走上犯罪的道路了，想收手也收不了手，上瘾了，没办法。觉得这样来钱太方便了，太快了，只不过翻个墙，往废品站一抬，就卖掉了。太方便了，来钱太快了。虽然钱来的不多，来个1、200的，够一个晚上挥霍的。我在杭州的一段时间，基本上是最疯狂的一段时间了，基本上每天晚上我都要去娱乐场所，网吧、KTV去偷那个摩托车，基本上每天晚上偷一辆，那段时间最疯狂，我把摩托车偷去当废铁卖，卖到收废品的那里，一辆摩托车只能卖到2、300块钱，不管卖多少钱，只要卖掉了就好。工作的钱还不够吃和买衣服的呢，一个月700块钱。”

对于孩子的这些变化，父母家人是有所察觉的，也给予他们提醒和警告。“当时在外面玩的时候我母亲就给我警告过，你要是这样跟他们一起下去，你早晚有一天要被送进去坐牢。”但是，违法犯罪的诱惑、同伴和亚文化的吸引，以及“不会出事”的心理让他们听不进这些“逆耳忠言”。“我听不进去，我心里觉得不会出事，因为我在外面偷过好多次都没被抓到过，我觉得自己干事很小心，不会出事，所以就和他继续干下去了。”“我脑子里就过了一下——不会被抓到的。因为我当时想，我就是再干嘛，我也不会出省，出宿州市，因为我在宿州市生活了16年，从小就在宿州生活，就算出了什么事，我也有地方藏、有地方躲，不会抓到我。”因此，胆子越来越大，在违法犯罪的道路上越滑越远。

“(同伴)说，和我一起去池州见网友去，我没见过网友啊，觉得有新奇感，觉得刺激，去见网友，我就说。好，一起去。当时没钱去，就想办法搞钱，(同伴)就带我们去一家私人住户，我说来这里干嘛？他说搞点钱，我说搞就搞。以前和(同伴)也干过几次，没什么好怕的，家里也没人，他们家里面的门打不开，就在院子里面找，找了几捆旧电缆，搞出去卖了7、8百块钱，第二天就去了。到了先找了个宾馆住下，然后去找那个网友，先在网吧上网，网友也在上网，然后就把网友约出来，然后到一个公园里面聊了一会，然后就送网友回家了，我们就回宾馆，然后就走上犯罪道路了，没钱了嘛，钱花光了。我们三个就想，没钱了要搞路费回去，那就搞。怎么搞？(同伴)说我去大街上看看，有合适的目标我们就抢，我说我就在宾馆里面

等你们。我就在宾馆里面睡觉，过了一会他们回来了，我就问抢到了没有？他们说害怕。我说第二天我出去，其实当时我也不敢，故意说这样的话的——就是我多厉害！我敢！”

小G坐出租车去找目标，“路上遇到一个骑自行车的女的，肩膀上挎一个背包，我说就她吧。我说看我的！我跑过去一脚把那个女的揣倒，连人带车一起揣倒，然后就把匕首架在他的脖子上，说：不许动，抢劫！我当时也不知道那里来得这么大的胆子，我自己都没想到自己这么大胆，我把她的包抢下来。”

这次小G觉得颇感“骄傲“的抢劫只抢到了40块钱，因此决定再“英雄”一次。“他们说，就这一点（钱）怎么回去？就抢这么一点还不够丢人的呢！然后我就被他们动摇了，当时我并不想抢第二起。”“我说我出去再抢一次，他们说连续抢2下子会不会出事？我说：不会，晚上下着这么大的雨，就算有警察也不会被抓到的，然后每人换了一身衣服，怕被别人发现（认出来）。”

这一次他们没那么幸运了，但是即使被抓住了，小G还不觉得会有太大的事。“我被带到派出所去了，把手铐在窗户上面审我，问我干什么要抢劫？我说没钱了。他说你心里不害怕吗？我心里这样想的，我是未成年嘛，当时16岁都没到，我抢劫被抓到了顶多关我15天、半个月的，我傻，未成年都要判，我不知道，当时一点法都不懂。”

此时，小G原来的“自以为是”的种种观念都破灭或消失了，重新回到主文化的认识范畴，也开始正视自己的现实。

“进看守所的第一天，我就想这下子玩了，从此当兵的梦不能实现了。”我不该不听我父母的话，如果我听我父母的话，也不会落到今天这个地步。

“开庭的时候，父母都过来了，当时懂法了，但是已经没用了。”

“没想到会被逮到，也没想到会坐4年牢。不值啊，只有40块钱，一毛钱都没动，就被逮到了。”

“如果我不犯罪，我父母也不需要受这么大的罪，他们也不会搞得这么狼狈，我特别恨自己，现在就拿减刑来赎罪。”

“来到看守所里就想，判下来的时候，不管送到什么地方，一定要好好改造。”

“来的时候看到这个大门，心里像我也来到这种地方。因为看电视也看过监狱，当时正好有辆车从大门里面出去，大门打开，我看到里面有许多人在训练，就穿着我们这种衣服，就是这身劳改服，我心里想我进去也会穿上这身衣服吧，如果穿上这身衣服我就是个劳改犯了，心里很不是一个滋味，真不想走进这个大门，但是没办法，要为自己所做的事服罪，要为自己所做的事付出代价，我付出的代价是4年的光阴。”

“我现在始终就抱一个念头，好好干，好好努力，争取早日减刑回家，其他的就不想这么多了，想那么多也没有用。”

2. 关于家人

除了反思自己所犯的罪，被捕入狱后的少年最牵挂的还是自己的父母家人，这种状况是他们在犯罪前很少发生的。

首先，被捕的事实让他们有时间也有机会开始回忆与父母家人在一起的日子。“我还记得上初一的时候，我父亲在杭州，我母亲在厂里面工作，中午没人烧饭，我一看家里冰箱里有肉有菜，我就想今天我炒几个菜，做饭给我母亲吃，然后我就动手做，做了一个糖醋辣椒，一个油闷茄子，土豆丝炒那个肉，挺好吃的，我自己尝尝都觉得挺好吃的，真的好高兴，用电饭煲蒸了一煲米饭，我自己吃到自己做的饭，心里特别高兴。我妈回来看到桌上做好的菜，问从哪里来的？我说是我自己做的，我妈高兴得夸奖了我，心里好开心好开心。那时候初一，12岁。我从来没有那么开心过。”

原来父母的唠叨现在想起来觉得后悔。“我父母非常宠我，疼我，我不听他们，他们讲都讲累了。”“他们说我，从小说到大，因为我从小就不老实，调皮，喜欢在外面绕，乱跑，他们就说，在外面玩千万不要干什么犯法的事，我说知道知道，嘴上说知道，一听就扔了。”

其次，被捕后的孤单、害怕和迷茫，让这些少年对家庭更加依恋，也让他们的反思更加深入内心。“进看守所的第一天，我就想这下子玩了，从此当兵的梦不能实现了。我不该不听我父母的话，如果我听我父母的话，也不会落到今天这个地步。我妈他们没来看过我一次，我心里想他们是不是不要我了？”“在看守所我父母没来看过我一次。不知道为什么。但是他们不过来我也不会怪他们的，一切都是我自己犯的错，有什么资格去怪他们呢？！”

和家人见了面，看到的和想象到的家庭变化，让这些少年的羞愧、自责等耻感意识开始浮现。“起诉书下来了，开庭了，我遇到我的父母，我看到我母亲瘦了好多，脸上好瘦，当时我就哭了，觉得太对不起他们了，为了我瘦了这么多。我感觉特别对不起我父亲，头发白了许多，原来在家的时候头发好黑的，开庭的时候白了许多，心里就难受，感觉不能再犯这样的错误来气他了。我母亲还有阑尾炎，不能生气，一生气阑尾炎犯了好痛啊，在家里面根本感觉不到，在家里面我经常惹我母亲生气，一生气肚子就疼，但是我感觉不到。在看守所我仔细想想，就觉得好难受。我父亲有高血压、糖尿病，经常要有人照顾他，我也经常气他，我以后不能再气他了，出去以后要好好照顾他。”

“家里面有人打架什么被关进去了，出来之后，邻居都不让小孩和他玩。我不能连累我的父母，我在这里，不能让我父母出丑，我出了这样的事情，我父母也不好看。”

最后，服刑期间父母家人的关心、鼓励和支持，对于这些少年积极改过自新，树立对生活的信心与希望，更好地面对今后的人生道路，显得尤为重要。“通知书下来了，我就在后面写给我父母写，请他们赶快来接见我，我心里有好多话要对他们说，我母亲第一次来接见是我进少管所14天的时候，和我三姨一起过来的，说了好多的话，说不管你犯了什么错误，都要好好的，今后好好的做人，不要再干那些违法的事了，我们永远不会放弃你，当时我就激动地哭了。”

“我母亲第一次接见就没走，就在安徽大学食堂里面打打杂，我就问到底什么工作，她说在食堂里面洗碗刷碟子，我看她手，手上有好多口子，我就问这些口子是怎么搞的，她说是帮食堂刺鱼搞的，当时我就哭了，心里好难受，为我母亲受这么多苦难手。我说你回去吧，不要干了。她就为了以后在合肥接见我方便一些，我说我在这里也不需要什么东西，实在是需要什么东西的话我就给你写信。第三次接见的时候她就回去了，我估计也去杭州了，我对我父亲说一定要记住少抽烟少喝点酒，我看我母亲好瘦，就说你不能天天不吃饭，阑尾炎嘛，你趁早找我表哥陪你去医院动手术，她说他自己知道。”

家人对小G的不放弃，让他燃起了重新生活的勇气。“估计明天我们就

要下队了，这一批的，下过队之后，不管苦的累的，只要有活我就干，争取每个月多加点分，早日减刑回去，回去之后还继续跟着我父亲学开车。我父亲上次来接见的时候说了，我这几年挣的钱存下来，等你出来我们买一辆出租车，我们父子俩跑出租。我说好，我在这里面你放心吧，我在这里面绝对会好好干的，不会再惹事干吗的，你一定放心。”

“我母亲在信上也跟我说，什么脏活重活抢着干，一定不要怕苦不要怕累，一天的时间累也就累那一会，晚上不就休息了？我想也是，就累一会，休息了第二天接着干。”

“我想早点出去孝敬我父母，让他们早点过上好日子，不要再为我的事操劳了，他们也该休息休息，太累了，我这样想。”

“如果能够减刑回家的话，特别希望我父母亲自来接我。因为我对不起的是我父母，我想我出狱第一个见到的就是他们，说一句：你们辛苦了，你们可以休息休息了，让我好好工作来报答你们对我这些年来的养育之恩，不会再让你们为我的事情操心了。”

3. 关于自我

如果说在前面的分析中，关于对犯罪和对家人的认识尚属于外在因素的影响，那么这些少年对于自我的认识，真切反映出他们对于什么是耻？以什么为耻？等耻的判定标准。因为，一个人对于自我的认识和评价，即是主我对于客我的判断，也即以某一尺度来衡量客观的自我。把这一分析放在对于耻的认识上，也就是少年人用哪一种文化中的荣耻观来判定自己的行为。当然，在这一时期对立的观念有时是可以同时并存的。

因此，小G觉得自己“我觉得自己本质不坏。”“我上小学的时候，成绩在班里面也是数得到的。”“我们那边都知道我是一个特别懂事、特别孝顺的孩子，我知道体贴父母。”又觉得自己之所以犯罪，是受到不好同伴的影响。

“当时我也太小，看不清人的面目，看不清楚那是些什么样的人。当时在这些邻居朋友当中，我也不算是小气的孩子，我也有钱，我这人本来就很大方，请他们吃饭、请他们喝酒，在网吧里面有人欺负我什么的，就拿钱出来请他们帮我打架，他们也帮。慢慢也知道这个在哪混的，那个在哪混的，就跟那些所谓混得好的老大在一起，去酒吧、KTV，慢慢就学坏了，就不想去上学

了。”“当时觉得几个朋友在一起玩玩很潇洒，打架的时候说自己多么英雄、多么厉害。”这时，小G所依据的耻的判定标准是和主流文化的标准存在着较大的差异。

当然，在被捕后的反思中，小G开始觉得“现在想想不该交那些朋友。”“谁知道他们还会提出来抢第二次。如果他们不提，我也不会同意的。”

后来认识到，“现在想想没什么意思，都是愚蠢的事。”“以前在外面（我）就是一个傻B，就是一个呆子，在外面就知道花钱。进来之后和以前比我觉得我成熟了，长大了。”“有人来问我：你怪不怪你的同案？我说这个有什么好怪的，如果你要是不想抢的话，他怎么说你也不会动摇地，还是怪我自己没有决心，没有自己的想法。如果他们说，你自己心里念着：不能抢，绝对不能抢，不管他们怎么说，不管他们怎么诱惑你，你都不会抢的。”

判刑后来到监狱，小G不得不接受“罪犯”的标记，对于自我的认识就基于“服刑”这一事实了。“来的时候看到这个大门，心里像我也来到这种地方。因为看电视也看过监狱，当时正好有辆车从大门里面出去，大门打开，我看到里面有许多人在训练，就穿着我们这种衣服，就是这身劳改服，我心里想我进去也会穿上这身衣服吧，如果穿上这身衣服我就是个劳改犯了，心里很不是一个滋味，真不想走进这个大门，但是没办法，要为自己所做的事服罪，要为自己所做的事付出代价。”“（别人）肯定觉得我这个小孩在外面干这种见不得人的事情，还有就是觉得我是个坏人吧，专门偷、专门抢的坏人，就跟电视上所说的犯罪团伙什么的，估计也就这样看我们。”

对于服刑的事实，小G既感到懊悔，又无奈地接受。“我自己这样认为，别人也这样认为：劳改犯，我估计在外面只要听到劳改犯这个名字，肯定会摇头的，劳改犯。不好听。我是这样认为的，我在外面打、偷、抢，那是我的工作，所以我讲我的工作让人唾弃。”“我现在也不怕了，也不怕别人指指点点的，既然已经犯罪了，还有什么好害怕的？！已经成事实了，也无法挽回了，他们讲就讲吧，以后好好的，出去不再干这种事不就行了？！”“我特别恨自己。如果不犯罪，我父母也不需要受这么大的罪，他们也不会搞得这么狼狈，我特别恨自己，现在就拿减刑来赎罪。我现在始终就抱一个念头，好好干，好好努力，争取早日减刑回家，其他的就不想这么多了，想那么多

也没有用。”

这样的想象仅仅是基于在监狱服刑期间的现实，小G一旦想到出狱后所生活的环境，还是觉得不敢面对，可能会选择逃避。“我家里那边的人都不知道，只有我的亲戚知道。”“反正就先在南方打工应付着，再（还）有出去的想法。”“瞒不住了，如果问的话，就按照我父母的意思说。我父母的意思就是在外地打工，我新疆有一个大伯，我母亲就对家里面的人说我在新疆打工，家里面的人也都知道我有个大伯在新疆种葡萄。”如果无法逃避，只能寄希望于别人日久淡忘了，“也只能这样先瞒着。如果都知道了就知道吧，几年过去人们也就会忘掉这件事。”

但是这件事对于小G来说，应该是无法忘怀的，“这几年自己永远忘不掉，为我以后的人生道路打了一个警钟，有了这个事，也为自己的将来打开了一个光明的大道。我自己认为我出去以后不可能再犯罪，我有这个决心，有这个能力做到，出去以后不可能再犯罪了。”“我出去肯定去工作，自己辛辛苦苦去工作，怎么可能没钱？！靠自己辛苦挣来的钱也敢花，不像在外面，搞来了钱也使偷偷摸摸的花，不敢大把大把的甩出来，甩出来怕人家怀疑。自己辛苦挣来的钱可以光明正大的花，不管别人怎么想，反正这是我自己挣来的钱，有什么好怕的？只要自己肯干，有句话怎么说来着辛勤的付出就是巨大的财富，自己辛苦去干，一定会有钱用的。”

二、分析

从上述小G的讲述中，我们不难发现从犯罪前到入狱后，由于其所处情境的变化和不同外在影响因素的介入，少年人的意识不断发生着变化，进行着思考。当然他们在不同情境下思考的内容远远不止上述那几个方面，但是无论对于犯罪本身，还是家人，或是关于自身，这些都是与其这段经历密切相关的，而且也是他们反思最多的方面。如果从少年人耻感变化的轨迹来看，其在这段时间内可以分为以下三个阶段：

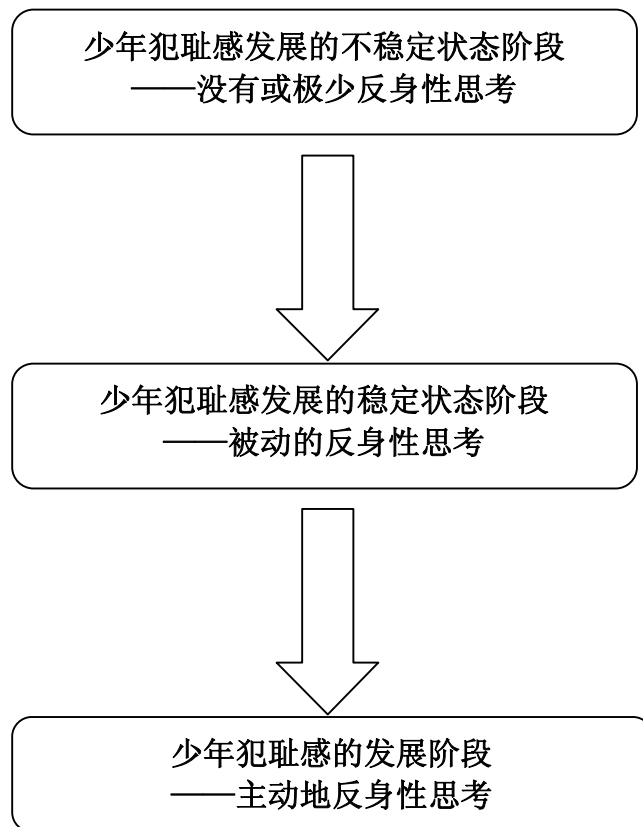
第一阶段是少年犯耻感发展的不稳定状态阶段。少年人在走上违法道路的过程中，由于这些少年人都在14周岁以上，他们对于“耻”已经有了最基本的认识；但是他们对于耻的标准和尺度，也就是在“以什么为耻”这个问题上，与社会主流的价值观差异颇大；至少在是否以触犯法律为耻这一概

念认识上，与社会的基本认识不同，甚至部分少年有“不以为耻，反以为荣”的表现。

对于产生上述差异的原因，研究者认为主要是这些少年人受到了不良文化和不良同伴的影响，但是这样的影响通常有着家庭和学校疏于管教的前提，即主流“耻”的观念没有有效地影响成长中的少年，那么非主流的或者有害的价值标准将占据少年人的心灵。少年人的违法犯罪大多非常幼稚，究其原因和他们心智未完全成熟相关联。对于少年人来说，此时的道德发展尚处于“他律”阶段，即使对社会所倡导的道德标准有所了解，也可能被在此期间强烈的“个人神话”倾向所“屏蔽”。由于上述因素的影响，在这一阶段，这些少年没有或极少进行反身性思考。

第二阶段是少年犯耻感发展的稳定状态阶段。少年人因犯罪而暴露在司法制度面前，被冠以“罪犯”的污名，这本身就是社会主流道德观对于其行为的评价，也可以认为是社会对于其“耻”的观念的再教育。由于这些少年大多本来就是“游走”在守法与违法之间的“漂移”的人，所以社会强力机关对于罪行的界定，使得少年人的“个人神话”破灭，开始直面被害人、家人、同伴和公众，其“耻感”得以回归。在这一阶段，这些少年开始反思自己，但是是一种被动的反身性思考。

第三阶段是少年犯耻感的发展阶段。少年人“耻感”的回归无论达到怎样的程度，都要面对文化中“耻”的压力和现实法律规定上的歧视。改过能否自新？社会能否理解、宽容和接纳这些曾经违法的少年，将成为这些少年人能否回归社会，不再犯罪的关键因素。在这一阶段，这些少年由于需要直面社会，已开始主动地反身性思考。（如下图）



三、研究者感言

耻感是中国传统文化中一个久远而又影响至今的话题，但是由于我们文化的特性等原因，对于这一主题总觉得“只可意会，不可言传”。对于深处本文化之中的人来说，我们有诸多感受，但又觉得意犹未尽。

少年犯罪是近来一个备受关注的社会热点，学者们使尽浑身解数，力求探解其越轨的缘由和矫正的方法，从西学到传统，不一而足。总体而言，类似的研究总是将这些触法少年看作是社会的“另类”或“异类”，总与我们这样正常的社会守法人士不同，因此很容易将这些少年看作是“他者”进行研究，就像早期西方探险家和人类学家，看待其他族群的“野蛮人”一样，好奇、鄙视、恐慌而又好指指点点，总希望将“迷途的羔羊”引入正途。殊不知正常的人在青春年少时多少都曾经“不正常”过，只不过“湿了的鞋子”在晾干后，我们把它忘了，或者干脆就不愿意再提及“旧事”。如果一个人不愿意面对自己的过去，也就不可能静下心来去倾听这些少年的心声。如此隔靴搔痒式的学问，要么是无知，要么就是谬言。蒋经国先生生前曾说过：只有少年问题，而没有问题少年。

第二节 未完的结语

一、与理论对话

从古今中外刑罚的适用上看，刑在产生伊始，就与耻不可分；而学界把“耻”作为一个对象，来研究其与犯罪、矫治的相关性的时间并不长。无论心理学还是犯罪学都希望在自己的研究领域之内，解释犯罪的原因、找到有效的矫治或治疗的方法，达到减少再犯，以及预防犯罪的目的。刑罚所处处的“耻”必须同世俗舆论和本土文化所倡导的“耻”相一致。而上述的研究大都是以欧美国家的社会为背景，甚少顾及东方社会的犯罪现象，其在东方社会的适用性常常遭到质疑。布雷斯韦特的重整羞耻理论对此作了有益的探索和尝试：认为在东方文化中，犯罪被看成是一种羞耻的事情，犯罪羞耻的观念有助于减少犯罪的发生。因此，在引入西方社会已有研究成果的基础上，吸收中国传统文化中包括耻感在内的积极的因素，建立起具有本土特色的解释、预防、矫治犯罪的研究体系，也许会比仅仅用“舶来品”更加得心应手，更加有效。

首先，耻感作为人类的情感之一，可以从两个方面进行分析：一是从个体成长的角度来看，耻感的产生与道德自我的发展相联系，这一过程被学者们按照研究的需要分为不同的阶段，并与道德推理与道德行为相关联；二是耻的文化性，耻感虽然存在于各种人类文化中，但其在不同文化中的含义、原因、状态和后续行为表现都各不相同，耻感与世俗舆论和本土文化相关联；在中国传统文化中，耻感具有与伦理道德的文化生命同在的意义。在重整羞耻理论的理论建构中，布雷斯韦特大量引用对日本的研究成果，以支持其理论所具有的泛文化特征，认为日本社会具有较高的“互赖”与“共信”程度，因此与美国社会相比，虽然两者同属于工业发达国家，但两国的犯罪率却有着巨大的差异性，日本较之美国犯罪率要低得多。日本少年较之于美国少年而言，有着更强的家庭荣誉感和责任心，因而日本少年比美国少年较少发生违法犯罪行为，其目的在于避免给家庭带来耻辱并遭到社会乃至邻居的冷落，玷辱门风。

但是在本研究，我们发现日本虽属于儒家文化圈的范围，其对于耻的认

知也来自于中国文化，但中日文化中对于耻的观点有其不一致的认识，即中国文化强调自律之耻，而日本文化更看重耻的他律作用。这在少年人道德发展的他律阶段的作用也许相差无几，但对于进入司法程序之中的少年犯罪人，耻的自律作用在使他们减少再犯和回归社会的影响将更加深远。如果从脸和面子来理解，在中国道德哲学体系和中国人的社会生活中，有伦理之耻，也有道德之耻；耻既是他的律的，更是自律的。因此，将中国人的“耻感”当作与“罪感”相对立的他律来理解，存在着认识上的误区。

其次，虽然耻可以被划分为“烙印羞耻”和“重整羞耻”，或“自律之耻”和“他律之耻”，而且这两者之间的不同意义也非常明显，但是就个人成长的轨迹来看，这是道德发展中相互联系的两个环节，将其区分或对立起来，也就割裂了道德变化的连续性。本研究发现，这种连续性对于中国文化背景下触法少年的耻感变迁显得尤其重要。

最后，犯罪学中的漂移理论对于人性的基本假设是“人本善”，控制理论则认为是“人本恶”；虽然在中国文化中人性善恶的理论同样也各有说辞，但把截然相反的基础假设整合在同一理论之中一直是共通理论的难题。在本研究中，把耻感的反应过程看做是一个在不同因素作用下连续的动态变化，即少年人的道德发展是从无律到他律，再到低自律和高自律的过程，而在不同的道德阶段人对此的认识是不同的，这也就很好地融合了不同学派的理论难题。

二、研究发现

虽然涉及诸多相关理论，但是本研究的主要研究目标被界定在“少年人在犯罪之后对耻感的反应”。正如在第一章中所强调的，这一研究主题包含了以下三个方面的限制，即本研究的目标为“耻感”；本研究的对象是初次触法的少年人；本研究时间维度是这些少年人在犯罪之后。具体分为以下四个方面：

目标一：“少年人在实施犯罪之时，是否是因为其耻感的丧失？如果有基本的耻感的话，其“耻”的标准是什么？是否与社会主流的价值判断相一致？”

在生活中，我们总会对别人的言行进行持续的观察。这会潜移默化地影

响我们的意识，使我们形成那种关于道德的普遍原则，从而可以判断哪些事情是恰当的或者应该做的；哪些事情是不恰当的或者不应该做的。我们的本能感情会为他人的行为所触动。当我们周围所有人都在对于某个行为进行批评和诅咒时，我们就会加深那种行为是错误地感受。当我们评价事务的标准和公论一致的时候，我们就会感到心满意足。我们不会因此再犯同样的错误，也不会成为这种公论批评的靶子。如此这般，我们就顺理成章的形成了自己的一项行为规范：不要从事任何使我们成为公论靶子的行为，因为那样会使我们成为羞辱和惩罚的对象，也成为我们自己最害怕和讨厌的情感的发泄对象。耻感的道德准则就是这么确立起来的。它建立的基础是凭借我们的良心和对是非善恶的感受，我们在不同环境下都会赞成或反对一些东西，这就是通常的道德准则建立的基础。

就此，研究者发现，少年人在走上违法道路的过程中，由于这些少年人都在 14 周岁以上，他们对于“耻”已经有了最基本的认识；但是他们对于耻的标准和尺度，也就是在“以什么为耻”这个问题上，与社会主流的价值观差异颇大；至少在是否以触犯法律为耻这一概念认识上，与社会的基本认识不同，甚至部分少年有“不以为耻，反以为荣”的表现。

对于产生上述差异的原因，研究者认为主要是这些少年人受到了不良文化和不良同伴的影响，但是这样的影响通常有着家庭和学校疏于管教的前提，即主流“耻”的观念没有有效地影响成长中的少年，那么非主流的或者有害的价值标准将占据少年人的心灵。

目标二：“14-18 岁的少年人，其身心正处于儿童向成年的过渡时期，此时少年人心智的发展变化以及这一时期特有的思维特征，对于耻感表现有什么具体的影响？”

在本研究的案例中，少年人的违法犯罪大多非常幼稚，究其原因和他们心智未完全成熟相关联。对于少年人来说，此时的主流道德发展尚处于“他律”阶段，即使对社会所倡导的道德标准有所了解，但是问题的关键在于：首先其中的一些少年人在此期间有着强烈的“个人神话”倾向，感觉自己“无所不能”、“不会被发现”，其对于犯罪的耻也就不起作用；其次，青春期年轻人有自己的亚文化，这在某些方面与主流文化存在着冲突，即在其中“荣”

与“耻”的标准和判断上二者之间并不一致——在主文化中的耻在亚文化中可能并不耻，甚至为荣；最后，少年人在主流文化和犯罪行为之间“漂移”的时候，他们会选择对自己有利的评价标准；而一旦意识到自己的犯罪行为与社会法律的规定相矛盾时，他们会使用中和技术来减轻由于犯罪产生的道德罪责感和羞耻感。因此这些少年关于“犯罪羞耻”的主流耻感，被在此期间强烈的“个人神话”倾向所“屏蔽”。

研究者发现，耻作为人之为人的基本情感，在触法少年身上的表现显得尤为显著。从总体上说，那些违反法律的少年人在两种情况下，会认真思考自己的行为，并努力用他者的立场进行评估：一是在准备着手犯罪的时候；二是在犯罪之后。

在犯罪的初始阶段，急切的冲动往往冲昏他们的头脑，强烈的自私自利之情也会蒙蔽他们的良心，使之难以公正的评估自己的行为，得出对自己有好处的结论。这些少年人并不将别人的看法放在眼里，也感觉不到羞耻、恐惧和惊慌带给人的一切痛苦。在犯罪之前即使有些少年人努力站在他人的角度，用他人的眼光去看待现实的处境时，但是那强烈的冲动也在不断的扭曲和夸张各种现实，使少年人回到自身的立场观点去。也许有些少年可以在某一刹那感觉到他人对整个事态的感受和看法，但这“过眼烟云”不可能持久，而且少年人也不愿意承认它，只会把它想象成一种荒诞的幻影。就在那么短短的一瞬间的良心显现里，他们也无法避免被现实处境发出来的狂热冲动，更无法听到那个伦理道德的劝告，照样会作出不合理性与道义的事情来。“只要我们愿意，任何冲动都能证明自己是正确的，对它们的对象都是恰当的”。

（亚当·斯密，2008：70）

但当冲动的激情逐渐平息，少年人才开始深切和冷静的体会到那个他者的感受。就像那个他者感受到的一样，原来曾让他们冲动的事物，现在已经丝毫引不起兴趣。现在似乎可以按照良心来揣测自己的行为。但是和上一次冲动相比，这次除了沮丧和悔恨之外，并没有什么别的意义，也不一定能让它们下次避免重蹈覆辙。因为人们对自己过去的行为的看法影响了对自己现实的定位，人们也很少愿意给自己找麻烦和不快，几乎没有人会正视那些会带来麻烦的过去。为了掩盖自己不道义的行为，逃避自己良心的谴责，少年

人会重新唤起那些曾经让他们后悔的错误冲动，重新激起过去的厌恶和几乎忘却的愤恨。这也就解释了为什么少年人在冲动犯罪之后，甚至在实施犯罪行为之中，会害怕、后悔和感到羞耻，而后来又故伎重演，去再次犯罪。

耻还是那样的道德存在，但是在上述两种情况下最需要它表现其价值和作用的时候，它表现得却无能为力。即此时的少年人没有道德耻感，而是在两种对立的道德标准对立时，主流的道德耻感不起作用了。

目标三：“少年人因触犯法律进入司法程序之中，在这一过程之中，他们对犯罪行为、对罪名、对于被害人、对于社会评价等是怎样认识的？其耻感有无发生变化？如果发生了变化，是哪样一些因素产生的影响？”

如果少年人的行为“触法”了，情况就会大不一样：因犯罪被捕后，这些少年就进入了司法体系之内。前述的“个人神话”的破灭和他人的“在场”，使得少年人有了反思的机会，他们不得不正视自己的行为以及将要到来的后果。他们开始冷静地回顾自己的行为时，对照现实的道德标准，他无法原谅那些造成罪恶的动机，现在他也像别人一样讨厌这些念头。他意识到别人一定会用厌恶和憎恨的眼光看待他，因此他开始厌恶和憎恨自己。他开始同情自己罪行的受害者，为自己行为和后果感到伤心后悔。同时，他感到自己已经处于人们的愤怒声讨之中，必须承担怨恨、报复和惩罚。他无法摆脱这种念头，心中充满了恐惧和惊惶。他不敢再面对社会，觉得自己已经被排除在一切人类情感之外。他不敢奢望在极度的痛苦之中能够得到别人的安慰，因为其他人一想到他的罪行，内心就无法产生任何同情。人们对他的态度让他极度恐惧，他希望逃避，再也看不到人们脸上对他的鄙夷神色。但是，由于害怕孤独，他不得不回到社会中，重新面对着人们，他无地自容、心惊胆战。这种情感可以称为耻感，这种情感包括对自己过去的错误感到羞耻，对行为的后果感到悲痛，对那些被自己伤害的人产生怜悯，以及想到所有正常人都不会自然爆发的愤怒而产生的对惩罚的恐惧。

如前文所述，在少年犯行实施犯罪之前和之后，他们对自己行为是否恰当进行的思考是非常片面的，试图站在道德的角度考虑问题也几乎无法实践，他们几乎不会考虑自己的行为是不是可耻的。但是一旦从“法外”进入到“法内”，少年人因犯罪而暴露在司法制度面前，被冠以“罪犯”的污名，

这本身就是社会主流道德观对于其行为的评价，可以认为是社会对于其“耻”的观念的再教育。由于这些少年大多本来就是“游走”在守法与违法之间的“漂移”的人，所以司法机关对于罪行的界定，使得少年人的“个人神话”破灭，他们开始面对犯罪受害者、家人、同伴、社会公众以及自我。希望有机会给被伤害的人补偿的想法，意味着曾经遮蔽的耻感被唤起。虽然这种变化是被迫发生的，但耻感也就产生了并开始发挥对于行为的影响作用。

由此，研究者发现，“犯人”的标签并不必然进入“次级越轨”阶段，也可能是引起“耻感”回归的开端。

目标四：“如果有上述变化，这些对耻感认知的改变，对于少年人的言、行以及未来的人生将会产生什么作用？”

按照通常的解释，如果通过人们的一致认可，普遍的道德规范建立起来，我们在讨论那些是非难辨的道德问题时，就有了可以进行判断的统一标准。我们的行为哪些是正义的，哪些是可耻的，都可以用这个标准进行判断。当然假如人们具有某种特殊的能力——自律的耻感（哪怕是低自律的耻感），就会产生上述的效果；但是在耻感的无律和他律阶段，人们对于何种行为唤起何种感情的判断上，不会像法官审理案件一样，先考虑某条普遍的准则，再评估特定的行为跟这个普遍的原则是不是符合。也可以说这个阶段的耻感是后发的，而不是先验的。

耻感的回归只是改过的前提，少年人“耻感”的回归无论达到怎样的程度，都要面对文化中“耻”的压力和现实法律规定上的歧视。研究者以在东方文化中耳熟能详的三个故事为开篇，展现了在本文化背景下耻的巨大力量；这些少年在刑满释放之后，更要面对制度的限制和文化的排斥，这些少年对此多少已经开始有了心理准备和思考。社会能否理解、宽容和接纳这些曾经违法的少年，将成为这些少年人能否回归社会，不再犯罪的关键因素。改过能否自新——这同样是我们这些立志于从事这项服务工作的“职业助人者”应该反思和面对的问题。

三、运用的价值

论及青少年司法方面，目前比较强调改过自新、矫治辅导的方法，以较宽容的态度处理犯了轻微罪行的青少年，尽量避免让犯罪青少年进入刑事司

法审讯制度内，而是让犯罪人留在原来的社区，令其改过自新，重新做人。主要模式有：一是社区调停模式。这种模式在犯罪发生后，犯罪人逮捕以前由社区进行调解，其特点是与刑事司法无关。在英美法系国家，这一模式仅适用于非可逮捕罪，即大量性质较轻、其刑罚不超过5年监禁的犯罪。在大陆法系国家则主要适用于少年犯罪案件。二是转处模式。这种模式是在罪犯被逮捕后起诉前有和解机构进行调解。与前一种模式不同，它在很大程度上要依赖刑事司法机关提供逮捕的或审判前的案件，使用对象是犯罪情节轻微、不需要起诉的案件。三是替代模式。通常是由司法官员在量刑和执行中适用，替代监禁刑。其法律依据是各国的刑法、刑事诉讼法、少年法、被害人保护法、被害人赔偿法等（刘凌梅，2001）。

一项对未成年人强化缓刑监督的重犯率研究表明，对未成年人的社区监督是对监禁的有效替代。平衡的缓刑是未成年人社区矫正中的新概念。这一模式试图在控制犯罪方面把保守模式和自由模式的理念有机结合。换言之，这一思想是试图将对犯罪未成年人严厉惩处的思想和传统的“国家即父母”以及对未成年人更新的思想加以融合。违法青少年应对他们的行为负责并承担所有个人义务，但同时要给他们矫正更新的机会并提供矫正的项目（刘乐，2003）。有学者指出，青少年越轨行为的中止受许多社会因素的影响，其中主要有个人的成熟感、父母的关怀、社会人士（包括社工及老师）的真诚接纳，剔除标签重建新身份，与家人及重要人士关系的复和等等。社区为本的思想和复和司法的执行宗旨，正是着眼于青少年预防及矫治犯罪行为而营造的宽松和谐的气氛，从根本上改变家庭、社会对犯罪青少年的看法，促进社会的理解、接纳和关怀，提高他们自身思想和行为的成熟度，令他们重新认识自己并增加自信心（陈钟林，2000）。

上述青少年复和司法模式的目的在于提供青少年更多成长与发展的机会。通常青少年犯罪者是否愿意改过自新是受多方面因素影响的，其中个人所经历的司法程序是否能激发他们改过的动机（耻感的回归），以及在他们眼中从提审到审讯的过程是否公平都是不可忽略的因素。这在有关司法系统审判程序上已经有所表现，即对违法人员的处理方法已经由监禁、报复、惩罚的方式，逐渐转向用矫正、教育、改造和康复的观点来解决犯罪问题，以

谋求使犯罪人改过自新、重返社会的目的。复和司法处置的宽容性还体现在对那些因实施严重危害社会行为已被定罪判刑的未成年人实行“刑事污点消灭制度”。刑事污点对未成年人的影响不仅表现在对其重新犯罪的处理上，更深远、更普遍、更严重的影响则变现在再就业及其社会评价等方面。对未成年人建立刑事污点消灭制度有利于对有刑事污点的未成年人实行教育、感化和挽救，使其在升学、就业、入伍等方面享有与其他守法公民同等待遇，改变社会对他们的歧视，为其回归社会创造条件，同时也能促使此类未成年人重新树立生活的信心，顺利融入社会，变成守法公民（吴燕，2003）。

类似复和司法或恢复性司法的改革，一方面体现了社会文明程度的进步和司法理念的转变，另一方面也取得了积极的现实效果。但是，我们应该注意到，这样的转变是建立在“保护未成年人”的基础之上的，而未成年人犯罪还有着“社会危害性”的结果。因此，对于犯了重罪的未成年人，监禁和惩罚还是必需的，也是现实的。怎样更好地矫正监狱里的少年犯，同样也是司法社会工作应该介入的领域。本研究针对进入刑事司法系统内的触法少年耻感反应的研究，就属于这一类的初步尝试。正如前面说描述的，犯罪没有被发现，少年的耻感通常不会浮现出来，还可能由于私利或冲动而继续为恶；进入司法程序，少年人就不得不面对法律这个社会公正的“他者”，其作为人的良知和耻感，就有可能回归。对惩戒机构来说，让罪犯进行反身性思考是复和司法的基础，其中的关键是怎样使罪犯从被动性转变为主动性的反身性思考。

在这个意义上，对于触犯了法律的少年，司法惩治就如同父母对孩子的管教；惩治过程中注意引导他们进行反思，从而激发少年的耻感，更有助于他们的改过自新和回归社会。司法本身就在于让这些少年开始思考怎样做一个“人”！这本是我们祖先留下来的文化中让人“从善”的精华，而我们以西方惩治理念建立起来的现代监禁制度，恰恰忽视了后者。

四、对于研究者的意义

仅仅就本项研究主题的开展，一是来源于研究者的兴趣；另一方面是由于研究者本人曾经在少年时也出现过类似的人生偏差，只不过在道路的某个节点上“分道扬镳”了。

当然，研究者本人并没有亲身体会过牢狱生活，因此要想对少年犯身处的境遇有所体验，只能设身处地地想象。因为只要自己置身事外，我们就感觉不到别人的痛苦。感官从来不会也不可能超越我们自身，所以只能依靠想象，才能对他人的感受略有所知。但是想象除了告诉我们如果身临其境会怎样以外，并没有其他的长处。我们感官的印象并不是他人真实地感受，而只是对他人感受所作的模拟。我们依靠想象将自己置于他人的处境之中，以为自己正经受着所有同样的痛苦，又仿佛进入了他体内，与他合而为一，从而在某种程度上体会到他的感受，于是，当我们全然接受了他人的痛苦并将其变为自己的痛苦时，我们终于为之所动。因此当我们在头脑中为自己构拟出这样一种情境时，就会或多或少的带来一些与之相应的情绪。就像在访谈中听到少年犯在描述侵犯了小女孩过程中所说的话时，我心中无比气愤；听少年人讲述自己的奶奶是怎样的含辛茹苦，我感到有些酸楚；听到少年背诵自己所作的“诗歌”时，又感到感慨……

正如在研究方法的讨论中所描述的那样，在研究中我是一个研究者，也是一个倾听者，同时也是一个理解者，更是一个对话者。俗话说“四十而不惑”，研究者也差不多这个年龄了，在这个人生的另一个节点，弄明白少年时转折的那个节点，也可以认为是为了个人的“不惑”的私心而考量的。

同时，作为研究者，我也从研究中了解到世界上存在的与我们世界不同的生活习惯、思维方式以及构造现实的方式，这有助于我们去除自己的无知和偏见，也可以很好地反省我们自己的思维方式。

五、研究中的不足

由于所有的访谈都在监狱这一特殊地域内完成的，本研究存在着以下的欠缺：

（一）关于研究对象

从性别上来看，虽然是关于犯罪青少年的研究，但是所有的研究对象都是男性少年犯，而没有女性少年犯罪的样本。虽然在本研究的安徽省少年犯管教所里也关押着一些女性少年犯，但是按照监狱的规定，她们不在同一个监管区域内。在实际的访谈过程中，监狱管理部门没有安排女犯接受访谈；而且就研究者来说，对于怎样研究少年女犯，本人并没有充分的研究信心，

一方面是怎样与这些少女犯进行访谈的经验不足，另一方面觉得对于女性青春期的心里不好把握，同时也担心由于性别方面的原因造成资料的不完整。

就男性少年犯研究样本来说，主要涉及的是因盗窃、抢劫、伤害和强奸等罪行而入狱的少年人，而刑法中所规定的杀人、贩毒、纵火和投毒等犯罪类型却没有涉及。虽然这四类犯罪在少年犯中的所占比例较少，但是此部分少年犯的缺失，的确是一个研究遗憾。

最后，在所有的研究样本中，都属于初犯，即使不是初次犯罪，但都是第一次被司法机关处理而在监狱服刑的。这虽然符合大多数少年犯的特点，但其中少数的惯犯和累犯研究对象的却少，同样是一个研究遗憾。

（二）特殊田野的限制

作为口述研究，虽然以被访问者自己的回忆和讲述为主，但是通常也需要以其他材料作为补充和佐证。因为被访问者的记忆可能不准，也可能会因为某种原因编故事，甚至撒谎，由此而造成所收集的资料不准确，特别是研究者没有发现这种不真实表述时，更可能如此。对于本研究来说，由于访谈对象是正在服刑的少年犯，研究者无法和他们的家人取得联系（监狱管理部门也要求本人不要去家访，理由是出于对未成年人的保护）；另一种验证方法是通过对他们的管教干部的访谈进行验证，例如被访谈的少年人平日的表现、情绪，以及主要言行等。但是一方面监狱中的生产任务较重，管教干警抽不出时间接受我的访谈（监狱管理部门的说法），另一方面由于这些少年犯都是新入所（少管所）犯人，刚刚从看守所转过来，管教干部也不熟悉他们的日常表现。因此研究者对于少年人所说的过去的生活经历的内容无法验证，只能通过他们谈话内容前后的逻辑和常识进行必要的真伪判断。

另外，同样出于保护未成年人的考虑，监狱管理部门不提供少年犯以前的审讯记录和审判纪录，因此研究者无法对少年人所讲述的自己再犯罪中的表现进行核实。但是考虑到在访谈过程中有监狱教育科的同志全程陪同，少年人在这个问题上撒谎或杜撰的可能性比较小。

（三）介入的影响

从研究结果上看，几乎所有接受访谈的少年人，在其中的言谈中都或多

或少的表现出了悔改，大多都表现要痛改前非，甚至有一些少年人在访谈过程中会痛哭流涕，和他们所讲述的入狱前的表现对比，的确他们在耻感方面发生了较大地变化。这种变化的原因可能是多方面的，例如个人神话的破灭、司法的感化、少年家人的影响等，但是不可否认，研究者进行的访谈本身，以及访谈内容的作用，也应该是影响因素之一。对某一个具体的少年人来说，研究者对其生活的介入，是一个非常偶然的事件，如果这一偶发事件没有发生，是不是也会产生如此的变化？我想也应该会发生的，因为研究者的出现并没有改变少年人生活的性质，最多在变化程度上有一些影响，即不是一个决定性的影响因素。但是，如果把研究者访谈的过程也看作是一种影响因素的话，这一过程至少引起了这些少年反身性的思考。

另一方面，少年人因触犯刑律而被关押，在牢狱之中他们暂时不能为恶，并不一定代表他们“善”的提升，司法的介入可能仅仅是阻止了他们继续为恶；访谈中在谈到被判刑的感受时，一位受访少年这样说：“早点被抓住好，要使这次没有被抓，还不知道会再干多少起，到那个时候就不是3、5年的事情了，可能要被打头（枪毙）了”。开始听到这样的话，真的有些吃惊，惊讶于这个孩子怎么会如此的成熟和老练。但是后来继续听到其他孩子也这样说，我就开始怀疑这是一种系统的教育语言。追问之下，果然是在入所（少管所）教育中，监狱管理部门为了让这些少年安心服刑，针对他们专门进行的说教。在这里举这样的例子，并不是想对于监狱部门的教育工作提出什么批评或建议，而是作为一种提醒：在监狱这样一种特殊的“场域”之内，进行访谈要特别的小心，司法的作用可能让这些少年人过早的学会用一些“标准化”的语言和陌生人对话——也许是一种自我保护，当然也可能是真的这样想的。但是，即使少年人真得如此考虑，就像他们所表现出来的“耻感”回归一样，这仅仅是一种考虑，或者说是一种意识。我们也可以认为，意识仅仅是他们行动的可能性，从意识到现实的社会行为，还有一段比较长的路要走。

虽然有上述的考虑，但是我依然相信这些少年所说的是“真”的。这样的话，在逻辑上是说不通的。但是，当你想了解他是否撒谎的时候，你已经不信任他了。信任是什么呢？如果你信上帝，你就不能要求上帝走到你的

面前，让上帝证明自己给你看。信任是没有理由和前提的事情。如果非要给信任找个理由的话——少年人愿意在一个陌生人面前说出自己的故事——这本身就是信任，是少年人对一个陌生人的信任。这是信任的唯一理由，信任就是信任你的信任本身，信任也因此才是“人”特有的能力。

六、研究展望

本研究虽然以“犯罪青少年耻感变化研究”为题，但是所选取的研究对象，都是刚刚从看守所转到少年犯管教所的新犯人，开始正式服刑的时间都不超过1个月，或者说他们在监狱中的生活刚刚开始，此后他们在观念（包括耻感）上会有怎样的变化，这样的内容在本研究中均没有涉及。

道德是人类精神的自律。一个道德高尚的人，就要把外在的道德要求内化为自己内心的需要和信仰，把他律转化为自律。外因是变化的条件，内因是变化的根据，外因只有通过内因，才能发挥作用，他律只有转化为自律，才能实现自身道德素质的提高。“自省、慎独、知耻改过”是我国传统道德中的重要修养方法，也是耻感文化中的一个重要方面。它强调要时刻注重慎独、反思，防止犯错误，万一犯了错误，也会立刻意识到错误而产生羞耻之感，从而改过向善。只有强化耻感教育，人们才能自觉地运用传统的方法，去完善道德修养，从而提高少年的整体道德水平。知耻心表现了人们为善去恶、积极向上的内在驱动力。而且这种驱动力出于人们求荣避辱、维护尊严之心，更是一种高度的精神自觉。人们一旦以恶为耻，就能自觉地有所不为，而做到自律、自制。这样，种种道德规范就能由外在约束变为内在约束，即道德主体的自我约束。这对于人们养成良好品德是至为关键的一步。有了羞耻心，就能以对恶的可耻而生愧悔之心，从而及时改正。有了羞耻心，就会有向善的追求，因而自觉从事修养、接受教化。

古代对罪犯的教化理念，大概可以说其根本就在于立足“人皆有羞耻之心”的本质，与当时的思想、经济、社会、政治架构有机切合，通过积极的教育和消极的教训两个维度提升其量，从而有效预防犯罪，改造罪犯。同样，我们认为在现代监狱改造中，不管采取什么样的方式：劳动也好，教育也行，感化也罢，也需要唤醒服刑人人性中的羞耻之心，让他们从内心自觉地对自己所犯罪行悔悟。因为犯罪是人的思想与社会环境相互作用的结果，只有通过

“以心治心”的方法,才能到达服刑人的内心,消除犯罪产生的思想根源,使他们的行为合乎法度。如果服刑人经过矫正,真正认识到自己行为的可耻性,其人性中的羞耻之心就会鞭策他自责、自省与自励。同样,那些生活在监狱另一头的人们,如果也以对社会犯下罪行为耻,就会时时告诫自己:要遵守国家法律,不要公然践踏,否则就会遭致国家和社会的否定评价,把自己送上一条“耻辱路”。

现代的刑罚体系是以自由刑为主体的。服刑之人在相当一段时间内,其人身自由被限制在作为自由刑的执行机关——监狱里。但是现代监狱矫正中存在着羞耻心缺失的潜在危险。例如中国监狱改造的核心方式是劳动改造,几十年的监狱改造实践证明,劳动改造对于矫正服刑人是行之有效的,劳动在改造罪犯过程中难以替代作用。然而在今天市场经济的大潮中,劳动代替忏悔,创收排挤改造的问题日益凸显。在矫正方式上,监狱更有意于选择劳动改造,结果是大大减少了教育改造的时间,而且,即使是这些比重较少的教育改造,也往往是不注重客观效果,流于一般说教形式,这使得服刑人只晓得劳动,而不知道忏悔。导致服刑人服刑意识的淡化,缺乏羞耻之心,使监狱矫正流于形式在劳动改造意在参与市场竞争进行创收的大环境下,罪犯的观念也大大不同于以往。表现在:投机意识增强,有偿改造心理突出,羞耻感减弱,服刑意识淡化。许多罪犯不是将劳动改造视为改过自新的途径,而是当做论功受奖、减刑假释的砝码。一切向分看,分多多干,无分不干,甚至采取手段骗分或买分。由于缺少了羞耻之心,许多罪犯或不认罪,或认为自己犯罪没什么了不起,是冒险失败。这样,如果罪犯不从内心对自己的罪行反省、自责,那么虽然表面看来好像已经改造好了,但是很难说其内心能与其外表相一致。他们一旦离开监狱,重回社会,很难说不会重操旧业,再一次走上犯罪的道路。

另一方面,国内外加强罪犯人权保障的呼声风起云涌。在国际上,我们听到的仍是西方国家的种种非难和指责,说中国监狱硬件设施太差,服刑人待遇太低,劳动没有报酬,权利得不到保障……。在国内,不绝于耳的也是强调要进一步改善监狱硬件和软件,加强服刑人人权保障的呼声。在这样的舆论笼罩之下,监狱矫正理念正在出现偏差。主要表现为不能正视国情,盲目迎合

西方喜好的倾向抬头,一味致力于加强和完善服刑人人权保障,而忽视了监狱设置的根本目的——对服刑人的改造。其结果就是服刑人的角色意识淡化,缺乏对自己所犯罪行的羞耻感,难以从根本上悔过自新。我们在承认在罪犯权利保障方面我们还有很长的路要走,但同时我们明确,唤起服刑人的羞耻之心并不是要侮辱服刑人,歧视服刑人,而是说要通过监狱矫正,让服刑人从内心为自己所犯下的罪行感到羞耻,感到惭愧。依靠其人性中的“羞耻之心”来唤起其良知,自觉主动地反省自己,改造自己,重塑自己。这不但不是侵犯服刑人的人权,反而更符合人性。因为人权是“人的权利”,人权的根本是维护人的尊严,发展人的价值,这与羞耻之心的主张并行不悖,因为羞耻之心提供了人自我维护尊严、自我完善价值的内在动力。

《论语》中有这样一段话:子贡问孔子怎样才能成为一个真正的“士”,孔子说“行己有耻”是第一要义。监狱在行使其执行刑罚、改造服刑人的职能时,羞耻之心对矫正服刑人有着怎样的价值与意义?在服刑人改造和教育方法的设计和选择上,怎样才能达到“能唤起服刑人人性中的羞耻之心,以达到教化的目的”?这些虽不属于目前研究的范围,却是本研究的延续和发展。

参考文献

英文文献

Abe, J. A. (2004). Shame, guilt in personality judgment. *Journal of Research in Personality, 38*, 85-104.

Akers, R. L. (1977). *Deviant behavior: A social learning approach* (2nd Ed.), Belmont, CA: Wadsworth.

Akers, R. L., Krohn, M. D., & Radosevich, M. (1979). Social learning and deviant behavior. *American Sociological Review, 44*, 636-655.

Akers, R. L. (1992). Linking sociology and its specialties. *Social Forces, 71*, 1-16.

Akers, R. L. (1999). *Criminological theories*. Los Angeles: Roxbury.

Albert, J., & Jeffrey, A. Both (Eds.) (1993). *Understanding and preventing violence*. Washington, DC: National Academy Press.

Alexander, F., & Healy, W. (1935). *Roots of crime*. New York: Knopf.

Alexander, F., & Staub, H. (1931). *The criminal, the judge and the public*. New York: Macmillan.

Alper, J. S. (1998). Genes, free will, and criminal responsibility. *Social Science and Medicine, 46*, 1599-1611.

Arnett, J. (1995). The young and the reckless: Adolescent reckless behavior. *Current Directions in Psychological Science, 4*, 67-71.

Ashmore, M. (1989). *The reflexive thesis: Wrihting sociology of scientific knowledge*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Averill, P. M., Diefenbach, G. J., Stanley, M. A., Breckenridge, J. L., & Lusby, B. (2002). Assessment of shame and guilt in a psychiatric sample: A comparison of two measures. *Personality and Individual Differences*, 32, 1365- 1376.

Bandura, A. (1973). *Aggression: A social learning analysis*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-hall.

Barrett, K. C. (1996). A functionalist approach to shame and guilt. In Tangney & Kurt, W., Fishcher (Eds.), *Self-Conscious emotion*, 84-92. New York: Guilford Press.

Bartlet, S. J., & Suber, P. (Eds.) (1987). *Self-Reference: Reflections on reflexivity*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publisher.

Bartlett, S. J. (1992). *Reflexivity: A source-Book in self-Reference*. New York: Elsevier Science Publishers.

Becker, H. S. (1963). *Outsides: Studies in the sociology of deviance*. New York: Free Press of Glencoe.

Ben-Ze'ev. (2000). *The subtlety of emotions*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Bergman, R. (2002). Why be moral? A conceptual model from developmental psychology. *Human Development*, 45, 104-124.

Beyers, J., Loeber, R., Wikstr, M. P., & Stouthamer-Loeber, M. (2001). What

predicts adolescent violence in better-off neighborhoods? *Journal of Abnormal Psychology*, 29, 369-381.

Beyth-Marom, R., Austin, L., Fischhoff, B., Palmgren, C., & Jacobs-Quadrel, M. (1993). Perceived consequences of risky behaviors: Adults and adolescents. *Developmental Psychology*, 29, 549-563.

Biehl, M., & Halpern-Felsher, B. (2001). Adolescents' and adults' understanding of probability expressions. *Journal Adolescent Health*, 28, 30-35.

Bishop, D., & Frazier, C. (2000). The consequences of waiver. In Fagan, J., & Zimring, F. (Eds.), *The changing borders of juvenile justice: Transfer of adolescents to the criminal court*. Chicago: University of Chicago Press.

Blackburn, R. (1968). Personality in relation to extreme aggression in psychiatric offenders. *British Journal of Psychiatry*, 114, 821-828.

Blackburn, R. (1986). Patterns of personality deviation among violent offenders. *British Journal of Criminology*, 26, 254-269.

Blasi, A. (1980). Bridging moral cognition and moral action: A critical review of the literature. *Psychological Bulletin*, 88, 1-112.

Blasi, A. (1984). Moral identity: Its role in moral functioning. In Kurtines, W. M., & Gewirtz, J. L. (Eds.), *Moral identity, moral behavior, and moral development*. New York: Wiley.

Blasi, A. (1993). The development of identity: Some implications for moral functioning. In Noam, G. G., & Wren, T. E. (Eds.), *The moral self*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Bowlby, J. (1944). Forty-four juvenile thieves: Their characters and home-life. *International Journal of Psycho-Analysis*, 25, 19-53.

Bowlby, J. (1946). *Forty-four juvenile thieves: Their characters and home-life*. London: Bailliere, Tindall & Cox.

Braithwaite, J. (1989). *Crime, Shame, and Reintegration*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Buis, J., & Thompson, D. (1989). Imaginary audience and personal fable: A brief review. *Adolescence*, 24, 773-781.

Burgess, R. L., & Askers, R. L. (1966). A differential association–reinforcement theory of criminal behavior. *Social Problems*, 14, 128-147.

Butts, J., & Mears, D. (2001). Reviving juvenile justice in a get-tough era. *Youth and Society*, 33, 169-198.

Casimir, M. J., & Schnegg, M. (2003). Shame across cultures: The evolution, ontogeny, and function of a “moral emotion.” In Keller, H., Poortinga, Y. H., & Scholmerich, A. (Eds.), *Between culture and biology: Perspectives on ontogenetic development*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Chambliss, W. J., & Seidman, R. B. (1971). *Law, order and power*. Boston, MA: Addison-Wesley.

Cheng, C. Y. (1986). The concept of face and its Confucian roots. *Journal of Chinese Philosophy*, 13, 329-348.

Cloward, R., & Ohlin, L. E. (1960). *Delinquency and opportunity: A theory of delinquent gangs*. New York: Free Press.

Colby, A., Kohlberg, L., Gibbs, J., & Lieberman, M. (1983). A longitudinal study of moral judgment. *Monographs of the Society for Research in Child Development, 48*, 1-124.

Cooley, C. H. (1902). *Human nature and the social order*. New York: Charles Scribner's Sons.

Cordess, C., & Cox, M. (1996). *Forensic psychotherapy: Crime, psychodynamics and the offender patient*. London: Jessica Kingsley.

Cornish, D. B., & Clarke, R. V. G. (Eds.) (1986). *The reasoning criminal: Rational choice perspectives on offending*. New York: Springer-Verlag.

Crick, & Dodge, K. A. (1994). A review and reformulation of social information-processing mechanisms in children's social adjustment. *Psychological Bulletin, 115*, 74-101.

Cunliffe, A. L., & Jun, J. S. (2002). *Reflexivity as intellectual and social practice*. Presented at the annual meeting of the public administration theory network. 4, 29-31.

Durkheim, E. (1952). *On suicide*. New York: Free Press.

Eckstein, D., Rasmussen, P., & Wittschen, L. (1999). Understanding and dealing with adolescents. *Journal of Individual Psychology, 55*, 31-50.

Eisenberg, N., & Morris, A. (2004). Moral cognitions and prosocial responding

in adolescence. In Lerner, R., & Steinberg, L. (Eds.), *Handbook of adolescent psychology*. New York: Wiley.

Eysenck, H. J. (1977). *Crime and personality* (3rd Ed.). London: Routledge & Kegan Paul.

Fagan, J., & Zimring, F. (Eds.) (2000). *The changing borders of juvenile: Transfer of adolescents to the criminal court*. Chicago: University of Chicago Press.

Farrington, D., Loeber, R., & Stouthamer-Loeber, M. (2003). How can the relationship between race and violence be explained? In Hawkins, D. (Ed.), *Violent crimes: Assessing race and ethnic differences*, 213-237. New York: Cambridge University Press.

Farrington, D. (2004). Conduct disorder, aggression, and delinquency. In Lerner, R., & Steinberg, L. (Eds.), *Handbook of adolescent psychology*. New York: Wiley.

Federal Bureau of Investigation. (1999). *Uniform crime reports for the United States*. Washington, DC: Government Printing Office.

Federal Bureau of Investigation. (2000). *The school shooter: A threat assessment perspective*. Washington, DC: Government Printing Office.

Ferguson, T. J., Stegge, H. & Damhuis, I. (1998). Children's understanding of guilt and shame. *Child Development*, 62, 827-839.

Fergusson, D. M., & Horwood, L. J. (2002). Male and female offending trajectories. *Development and Psychopathology*, 14, 159-177.

Fischhoff, B. (1988). Judgment and decision making. In Sternberg, R., & Smith, E. (Eds.), *The psychology of human thought*, 153-187. New York: Cambridge University Press.

Fischhoff, B., & Quadrel, M. (1995). Adolescent alcohol decisions. In Boyd, G., Howard, J., & Zucker, R. (Eds.), *Alcohol problems among adolescents: Current directions in prevention research*, 59-84. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Frank, H., Harvey, O. J., & Verdum, K. (2000). American responses to five categories of shame in Chinese culture: A preliminary cross-culture construal validation. *Personality and Individual Difference*, 28, 887-896.

Frisch, M. (1990). *A shared authority: Essays on the craft and meaning of oral and public history*. Albany: SUNY Press.

Furby, L., & Beyth-Marom, R. (1992). Risk taking in adolescence: A decision-making perspective. *Developmental Review*, 12, 1-44.

Garfinkel, H. (1956). Conditions of successful degradation ceremonies. *American Journal of Sociology*, 61, 420-424.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of culture*. New York: Basic Books.

Glaser, B., & Strauss, A. L. (1968). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.

Goossens, L., Beyers, W., & Emmen, M., et al. (2002). The imaginary audience and personal fable: factor analysis and concurrent validity of the “new look” measures. *Research on Adolescence*, 12, 193-215.

Greene, K., Krcmar, M., & Walters, L., et al. (2000). Targeting adolescent risk-taking behaviors: The contributions of egocentrism and sensation-seeking. *Journal of Adolescence*, 23, 439-461.

Greene, K., Krcmar, M., & Rubin, D., et al. (2002). Elaboration in processing adolescent health messages: The impact of egocentrism and sensation seeking on message processing. *Journal of Communication*, 52, 812-831.

Gruber, J. (Ed.) (2001). *Risky behavior among youths: An economic analysis*. Chicago: University of Chicago Press.

Gudjonsson, G. H. (2006). Sex offenders and confessions: How to overcome their resistance during questioning. *Journal of Clinical Forensic Medicine*, 13, 203-207.

Haidt, J. (2001). The Emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834.

Hartshome, H., & May, M. A. (1929). *Studies in the nature of character: Studies in service and self-control*. New York: Macmillan.

Healy, W., & Bronner, A. F. (1936). *New light on delinquency and its treatment*. New Haven, CT: Yale University Press.

Hirschi, T. (1969). *Causes of delinquency*. Berkeley: University of California Press.

Hollin, C. R. (1990). *Cognitive-behavioral interventions with young offenders*. Elmsford, NY: Pergamon Press.

Hu, H. C. (1944). The Chinese concepts of "face". *American Anthropologist*, 46, 45-64.

Hwang, K. K. (2001). The deep structure of Confucianism: A social psychological approach. *Asian Philosophy*, 11, 179-204.

Izard, C. E. (1977). *Human emotion*. New York: Plenum Press.

Jeffery, C. R. (1960). The historical development of criminology. In Mannheim, H. (Ed.), *Pioneers in criminology*. London: Stevens.

Jeffery, C. R. (1965). Criminal behavior and learning theory. *Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science*, 56, 294-300.

Johannesen, R. L. (2002). *A role for shame in communication ethics*. The keynote address for the Seventh National Communication Ethics Conference.

Kahneman, D., Slovic, P., & Tversky, A. (Eds.) (1982). *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*. New York: Cambridge University Press.

Kammen, M. G. (1980). *The past before us: Contemporary historical writing in the United States*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Keating, D. (1990). Adolescent thinking. In Feldman, S., & Elliott, G. (Eds.), *At the threshold: The developing adolescent*, 54-89. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Keller, M., & Edelstein, W. (1993). The development of the moral self from childhood to adolescence. In Noam, G. G., & Wren, T. E. (Eds.), *The moral self*,

310-336. Cambridge, MA: MIT Press.

Kuther, T., & Higgins-D'Alessandro, A. (2000). Bridging the gap between moral reasoning and adolescent engagement in risky behavior. *Journal of Adolescence*, 23, 409-422.

Lapsley, D., & Rice, K. (1988). The "new look" at the imaginary audience and personal fable: Toward a general model of adolescent ego development. In Lapsley, D., & Power, F. (Eds.), *Self, ego, and identity: Integrative approaches*, 109-129. New York: Springer.

Lapsley, D. (2003). The two faces of adolescent invulnerability. In Romer (Ed.), *Reducing adolescent risk: Toward an integrated approach*. 23-31. Pennsylvania: SAGE.

Lemert, E. M. (1951). *Social pathology*. New York: McGraw-Hill.

Lemert, E. M. (1967). *Human deviance, social problems, and social control*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-hall.

Lewis, H. B. (1971). *Shame and guilt in neurosis*. New York: International Universities Press.

Lewis, M. (1992). *Shame: The exposed self*. New York: Free Press.

Lin Yu tang (1935). *My country and my people*. New York: The John Day Press.

Loeber, R., Farrington, D. P., & Stouthamer-Loeber, M., et al. (1998). Development of male offending: Key findings from the first decade of the

- Pittsburgh youth study. *Studies on Crime and Crime Prevention*, 7, 141-171.
- Loeber, R., & Farrington, D. (2000). Young children who commit crime: Epidemiology, developmental origins, risk factors, early interventions, and policy implications. *Development and Psychopathology*, 12, 737-762.
- Mandal, D. R., & Dhami, M. K. (2005). “What I did” versus “What I might have done” effect of factual versus counterfactual thinking on blame, and shame in prisons. *Journal of Experimental Social Psychology*, 41, 1-9.
- Matza, D. (1964). *Delinquency and drift*. New York: John Wiley & Sons.
- McCabe, K., Hough, R., Wood, P., & Yeh, M. (2001). Childhood and adolescent onset conduct disorder: A test of the development taxonomy. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 29, 305-316.
- McCracken, G. (1998). *The long interview*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- McGuire, J. (Ed.) (1995). *What works: Reducing re-offending: Guidelines from research and practice*. Chichester, UK: John Wiley & Sons.
- Merton, R. K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3, 672- 682.
- Michele, S. R. (1996). “Sinking into the ground”: The development and consequences of shame in adolescence. *Development Review*, 16, 321-363.
- Millstein, S., & Halpern-Felsher, B. (2002). Judgments about risk and perceived invulnerability in adolescents and young adults. *Journal of Research on*

Adolescence, 12, 399-422.

Moore, S. & Gullone, E. (1996). Predicting adolescent risk behavior using a personalized cost-benefit analysis. *Journal of Youth and Adolescence*, 25, 343-359.

Morrison, A. P., & Hillsdale, N. J. (1989). *Shame: The underside of narcissism*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

Nietzel, M. T. (1979). *Crime and its modification: A social learning perspective*. Oxford: Pergamon Press.

Novaco, R. W. (1994). Anger as a risk factor for violence among the mentally disordered. In Monahan, J., & Steadman, H. J. (Eds.), *Violence and mental disorder: Developments in risk assessment*. Chicago: University of Chicago Press.

Nucci, L. (2001). *Education in the moral domain*. New York: Cambridge University Press.

Quadrel, M., Fischhoff, B., & Davis, W. (1993). Adolescent (in) vulnerability. *American Psychologist*, 48, 102-116.

Reppucc, N. (1999). Adolescent development and juvenile justice. *American Journal of Community Psychology*, 27, 307-326.

Rest, J., Davison, M., & Robbins, S. (1978). Age trends in judging moral issues: A review of cross-sectional, longitudinal, and sequential studies of the defining issues test. *Child Development*, 49, 263-279.

Rest, J. (1983). Morality. In Flavell, J., & Markman, E. (Eds.), *Handbook of child psychology*, 556-629. New York: Wiley.

Ross, R. R., & Fabiano, E. A. (1985). *Time to think: A cognitive model of delinquency prevention and offender rehabilitation*. Johnson City, TN: Institute of Social Sciences and Arts.

Scheff, T. J. (2003). Shame in self and society. *ProQuest Psychology Journals*, 26, 239-262.

Schweinhart, L. J., Barnes, H. V., & Weikart, D. P. (1993). *Significant benefits: The high/scope Perry preschool study through age 27*. Ypsilanti, MI: HighScope Press.

Scott, E., & Woolard, J. (2004). The legal regulation of adolescence. In Lerner, R. & Steinberg, L. (Eds.), *Handbook of adolescent psychology*. New York: Wiley.

Small, S., Silverberg, S., & Kerns, D. (1993). Adolescents' perceptions of the costs and benefits of engaging in health-compromising behaviors. *Journal of Youth and Adolescence*, 22, 73-87.

Smith, A. H. (1894). *Chinese characteristics*, New York: Fleming H. Recel Company.

Sobesky, W. (1983). The effects of situational factors on moral judgments. *Child Development*, 54, 575-584.

Steinberg, L., & Cauffman, E. (1996). Maturity of judgment in adolescence: Psychosocial factors in adolescent decision making. *Law and Human Behavior*, 20, 249-272.

Steinberg, L., & Scott, E. (2003). Less guilty by reason of adolescence. *American Psychologist*, 58, 1009-1018.

Sutherland, E. H., & Cressey, D. R. (1939). *Principles of criminology* (3rd Ed), Philadelphia: Lippincott.

Sutherland, E. H. (1947). *Principles of criminology* (4th Ed.), Philadelphia: Lippincott.

Sykes, G. M., & Matza, D. (1957). Techniques of neutralization: A theory of delinquency. *American Sociological Review*, 22, 667-670.

Tangney, J. P. (1995). Recent advances in the empirical study of shame and guilt. *American Behavioral Scientists*, 38, 1132-1145.

Tannenbaum, F. (1938). *Crime and the community*. New York: Ginn and Company.

Thomson, A. (1998). Fifty years on: An international perspective on oral history. *The Journal of American History*, September, 584.

Turiel, E. (1998). The development of morality. In Damon, W. (Series Editor), & Eisenberg, N. (Volume Editor), *Handbook of child psychology, social, emotional, and personality development*, 3, 863-932. New York: Wiley.

Vartanian, L. (2000). Revisiting the imaginary audience and personal fable constructs of adolescent egocentrism: A conceptual review. *Adolescence*, 35, 639-661.

Walker, L., Vries, B., & Trevethan, S. (1987). Moral stages and moral orientations in real-life and hypothetical dilemmas. *Child Development, 58*, 842-858.

Walker, L., Gustafson, P., & Henning, K. (2001). The consolidation/ transition model in moral reasoning development. *Developmental Psychology, 27*, 330-337.

Weiner, B. (1986). *An attributional theory of motivation and emotion*. New York: Springer-Verlag.

Wengraf, T. (2001). *Qualitative research interviewing biographic narrative and semi-structured methods*. London: Sage Publications.

Widdershoven, G. A. M. (1993). The story of life: Hermeneutic perspectives on the relationship between narrative and life history. In Ruthellen, J. (series Ed), & Amia, L. (Vol. Ed.). *The narrative study of lives*. Newbury Park, CA: Sage Publications.

Wright, K. (2005). *An investigation of shame and guilt in convicted offenders*. Doctorate of Clinical Psychology. London: King's College, Institute of Psychiatry.

Yang, S., & Rosenblatt, P. C. (2001). Shame in Korean families. *Journal of Comparative Family Studies, 32*, 361.

Yochelson, S. (1976). *The criminal personality*. New York: Jason Aronson.

Yoshikawa, H. (1994). Prevention as cumulative protection: Effects of early family support and education on chronic delinquency and its risks. *Psychological Bulletin, 115*, 28-54.

Zimbardo, P. G. (1969). The human choice: Individuation, reason, and order versus deindividuation, impulse, and chaos. In Arnold, W. J., & Levine, D. (Eds.), *Nebraska symposium on motivation, 17*, 237-307. Nebraska: Lincoln University Press.

Zimring, F. (1998). *American youth violence*. New York: Oxford University Press.

翻译文献

阿丽塔·L·艾伦,等(2004)。《美国隐私法:学说、判例与立法》。冯建妹,等译,北京:中国民主法制出版社。

艾柯(1997)。《诠释与过度诠释》。北京:生活·读书·新知三联书店。

安东尼·吉登斯(2000)。《现代性的后果》。田禾译,南京:译林出版社。

保罗·康纳顿(2000)。《社会如何记忆》。纳日碧力戈译。上海:上海人民出版社。

贝卡利亚(1997)。《论犯罪与刑罚》。黄风译。北京:中国大百科全书出版社。

贝卡利亚(2002)。《论犯罪与刑罚》。黄风译。北京:中国法制出版社。

本尼迪克特(1987)。《菊花与刀》。杭州:浙江人民出版社。

本尼迪克特(1990)。《菊与刀》。吕万和,等译,北京:商务印书馆。

本尼迪克特(2005)。《菊与刀》。北京:中国社会出版社。

大卫·布鲁尔(2001)。《知识与社会意象》。艾彦译,东方出版社。

俄罗斯联邦刑事诉讼法典(1999)。苏方遒,等译。北京:中国政法大学出版社。

弗兰克林·威廉三世(1994)。《犯罪学理论(英文版)》。

H. Thompson Prout; Douglas T. Brown 主编(2002)。《儿童青少年心理咨询与

治疗——针对学校、家庭和心理咨询机构的理论及应用指南。林丹华、吴波、李一飞等译,北京:中国轻工业出版社。

哈特(1996)。法律的概念。张文显译。北京:中国大百科全书出版社。

汉斯·海因里希·耶赛克,等(2001)。德国刑法教科书。徐久生译。北京:中国法制出版社。

黑格尔(1996)。法哲学原理。范扬、张企泰译。北京:商务印书馆。

胡塞尔(2001)。欧洲科学的危机和超越论的现象学。王炳文译,北京:商务印书馆。

伽达默尔(1992)。真理与方法——哲学诠释学的基本特征(上卷)。洪汉鼎译。上海:上海译文出版社。

伽达默尔(1999)。真理与方法——哲学诠释学的基本特征(下卷)。洪汉鼎译。上海:上海译文出版社。

卡斯东·斯特法尼,等(1998)。法国刑法总论精义。罗结珍译。北京:中国政法大学出版社。

科尔伯格(2000)。道德教育的哲学。魏贤超、柯森译。浙江教育出版社。

克莱门斯·巴特勒斯(1991)。矫正导论。北京:中国公安大学出版社。

克利福德·吉尔茨(1999)。文化的解释。北京:译林出版社。

柯特·W·巴克主编(1987)。社会心理学。南开大学社会学译。天津:南开

大学出版社。

L·A·玻文（2001）。*人格科学*。周榕等译。上海：华东师范大学出版社。

劳斯·约瑟夫（2004）。*知识与权力：走向科学的政治哲学*。盛晓明等译。北京：北京大学出版社。

刘易斯·A·科塞（1990）。*社会学思想名家*。北京：中国社会科学出版社。

鲁思·本尼迪克特（2000）。*菊与刀——日本文化类型*。北京：商务印书馆。

马茨·艾尔维森（2009）。*质性研究的理论视角：一种反身性的方法论*。重庆：重庆大学出版社。

孟德斯鸠（1997）。*论法的精神(上册)*。张雁深译。北京：商务印书馆。

M.H. 邦德主编（1990）。*中国人的心理*。张世富等译。昆明：云南人民出版社。

M.海德（1981）。*哲学诠释学 and 经历的交流——口述历史的范型*。国外社会科学，1:42.

马克思（1975）。*马克思恩格斯全集(第一卷)*。北京：人民出版社。

马林诺夫斯基（2007）。*原始社会的犯罪与习俗(修订译本)*。原江译。北京：法律出版社。

赛克斯·马茨阿（1957）。*中和技术：一种少年犯罪理论*。美国社会学评论，22: 667—670。

- 舍勒（1997）。*论害羞与羞感。价值的颠覆*。北京：三联书店。
- 斯宾诺莎（1997）。*伦理学*。贺麟译。北京：商务印书馆。
- 汤因比（1986）。*历史研究(中)*。上海：上海人民出版社。
- 韦恩·莫里森（2004）。*理论犯罪学——从现代到后现代*。北京：法律出版社。
- 维特根斯坦（1996）。*逻辑哲学论*。贺绍甲译，北京：商务印书馆。
- 亚当·斯密（2008）。*道德情操论*。韩巍译。北京：中国城市出版社。
- 亚里士多德（1992）。*尼各马科伦理学*。北京：中国社会科学出版社。
- 意大利刑法典*（1998）。黄风译。北京：中国政法大学出版社。
- 约翰·托什（1987）。*口述的历史(追踪历史·第十章)*。雍恢译。史学理论，4:87。
- 中国政法大学刑法教研室（1983）。*外国刑法研究资料(第4辑)*。北京：中国政法大学。
- 中国政法大学刑法教研室（1983）。*外国刑法研究资料(第5辑)*。北京：中国政法大学。
- 中国政法大学刑法教研室（1983）。*外国刑法研究资料(第6辑)*。北京：中国政法大学。

中文文献

陈惠如(2004)。自我控制、青少年自我中心与偏差行为之关系。硕士论文。台湾成功大学教育研究所。

陈滔宏(2002)。青少年刑事案件处罚问题研究。《江淮论坛》，1。

陈启能、于沛等(1999)。马克思主义史学新探。社会科学文献出版社。

陈献光(2003)。口述史二题:记忆与诠释。《史学月刊》，7。

陈向明(2002)。质的研究方法与社会科学研究。教育科学出版社。

陈钟林(2000)。香港青少年犯罪的矫治和预防。《中国青年研究》，6。

陈卓生、韩布新(2006)。服刑时间对罪犯个性特征的影响研究。《中国临床心理学杂志》，3。

崔传增(2004)。张洁小说与“耻感文化”。《小说评论》，3。

樊浩(2007)。耻感与道德体系。《道德与文明》，2。

方敏(2002)。质性研究中的访谈。《南开社会学评论》，S2。

定宜庄(2003)。口述传统与口述历史。《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》，3。

费穗宇、张潘仕(1988)。《社会心理学词典》。石家庄:河北人民出版社。

冯友兰(1985)。《中国哲学简史》。北京:北京大学出版社。

冯友兰（1986）。*冯友兰：三松堂全集（第四卷）*。开封：河南人民出版社。

傅光明（2002，1月28日）。“口述史”未必是信史。*北京日报*。

傅斯年（1996）。*中国现代学术经典·傅斯年卷*。石家庄：河北教育出版社。

高春花（2007）。儒家文化中的耻感品性及其当代启示。*思想教育研究*, 11。

高登荣（2007）。矛盾的日本人——从《菊与刀》看日本人。*今日民族*, 3。

高兆明（2006）。耻感与存在。*伦理学研究*, 3。

耿丽娟（2007）。谈中华耻感文化。*沈阳大学学报*, 1。

管晓静（2006）。“未成年人犯罪”概念之我见。*山西高等学校社会科学学报*, 1。

郭庆光（1999）。*传播学教程*。北京：中国人民大学出版社。

郭翔（1995）。英美德少年司法制度概述。*政法论坛*, 4。

郭于华（2003）。口述历史有关忘却和记忆。*读书*, 10。

韩丹（2007）。*吸毒人群调查*。南京：江苏人民出版社。

何津（2008，8月30日）。道德的沦丧是罪恶的根源。*合肥晚报*, 19版。

何家弘（2000）。*法苑杂谈*。北京：中国检察出版社。

胡鸿保、王红英（2003）。口述史的田野作业和文献。《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》，3。

胡雁（2006）。质性研究。《护士进修杂志》，9：775。

黄成荣（1998）。复和司法在香港之发展。《青年研究学报》，1。

黄成荣（2004）。复和公义在香港的应用和实践。《江苏社会科学》，2。

黄国光、胡先缙（2004）。《面子——中国人的权力游戏》。北京：中国人民大学出版社。

黄骊（2008，9月13日）。未成年人犯罪，一个不容忽视的社会问题——来自未成年人刑事检察科的报告。《合肥晚报》，19版。

金耀基（1988）。“面”、“耻”与中国人行为之分析。载杨国枢主编，《中国人的心理》。台北：台北桂冠图书公司。

蒋曦（2010）。在未成年犯教育中导入儒家文化的作用与途径。《企业家天地（理论版）》，7。

康树华（2000）。青少年犯罪、未成年人犯罪概念的界定与涵义。《公安学刊》，2。

李虹、樊富珉（2003）。SARS 疫情中的 16 名北京市民访谈分析。《中国心理卫生杂志》，8。

李秀琴（2005，4月19日）。日本出台反儿童性侵害新法警察可公布罪犯

信息。 *法制早报*。

李正云、李伯黍（1992）。道德发展阶段理论及其在教育上的应用。 *上海师范大学学报*, 3。

林崇德、杨治良、黄希庭（2003）。 *心理学大辞典*。上海：上海教育出版社。

刘朝阳（2004）。从犯罪标签理论的角度看刑法第100条的规定。 *山东公安专科学校学报*, 3。

刘广三、徐永芹（2000）。“标签论”述评。 *江苏公安专科学校学报*, 6。

刘杰（2003）。徇私舞弊不移交刑事案件罪若干问题探析。 *福建政法管理干部学院学报*, 1。

刘乐（2003）。美国对犯罪青少年的社区矫正项目。 *青少年犯罪研究*, 4。

刘凌梅（2001）。西方国际形势和解理论与实践介评。 *现代法学*, 1。

刘凌梅（2003）。关于建立未成年人刑事污点消灭制度的思考。 *青少年犯罪问题*, 1。

刘晓春（2006）。民族志写作的革命。 *文化研究*, 1。

刘志军（2001）。中学生的道德判断推理水平、同伴关系和亲社为行为关系的研究。 *心理科学*, 24。

龙大轩（2004）。道与中国法律传统。 *现代法学*, 2。

鲁迅（1991）。说面子。载*鲁迅全集*（第6卷）。北京：人民文学出版社。

罗豪才（1996）。*中国行政法学教程*。北京：人民法院出版。

马克昌（1996）。*近代西方刑法学说史略*。北京：中国检察出版社。

孟庆湖（2009）。浅论新时期重建“耻感文化”对违法犯罪的预防，*法制与社会*，29。

牛津高阶英汉双解词典(第四版)（1997）。北京：北京商务印书馆。

潘家永（2001，6月22日）。美国再兴“羞辱刑”剖视这么做能拯救罪犯灵魂？*光明日报*。

彭迈克（1989）。*中国人心理学*。台北：顶渊文化事业有限公司。

全国人大常委会法制委员会刑法室（1998）。*中国刑法修订的背景与适用*。北京：法律出版社。

瞿同祖（1998）。*瞿同祖法学论著集*。北京：中国政法大学出版社。

冉红芳（2007）。大和民族的核心结构“耻感文化”——续《菊与刀》。*文教资料*，17。

盛建国（1994）。中国古代户籍管理制度对商品经济的制约。*政法论丛*，2。

施承荪、钱铭怡（1999）。内疚和羞耻的差异。*心理学动态*，7。

时蓉华（1989）。*现代社会心理学*，上海：华东师范大学出版社。

盛晓明（2003）。从科学的社会研究到科学的文化研究。《自然辩证法研究》，2。

盛晓明（2005）。《客观性的三重根》。载赵汀阳主编，年度学术 2005:第一哲学。北京：中国人民大学出版社。

宋希仁、陈劳志、赵仁光（1985）。《伦理学大辞典》。长春：吉林人民出版社。

孙庆忠、丁若沙（2008）。东方传统耻文化下的中日差异。《西安交通大学学报(社会科学版)》，5。

王春林（2007）。论加强耻感文化教育对防治少年犯罪的价值。《行政与法》，5。

王海明（2003）。人性概念辨难。《人文杂志》，5。

王平 林乐鸣（2009）。中国传统耻感文化对防治少年犯罪的价值，《中国刑事法杂志》，10 期。

汪堂家（1997）。道德情感与道德判断。载陈根法（主编），《心灵的秩序》。上海：复旦大学出版社。

王晓朝、杨熙楠（2006）。《沟通中西文化》。桂林：广西师范大学出版社。

王艳勤（2004）。中国口述史学的历史、现状与未来。《史林》，增刊。

王彦雨、马来平（2011）。“反身性”难题消解与科学知识社会学的未来走向，《自然辩证法通讯》，1。

- 王玉莲（2007）。从《菊与刀》看日本民族文化。《安徽文学》，2。
- 文军、蒋逸民（2010）。《质性研究概论》。北京：北京大学出版社。
- 吴彤（2005）。走向实践优位的科学哲学。《哲学研究》，5。
- 吴燕（2003）。试论社区未成年人犯罪的预防。《青少年犯罪问题》，5。
- 吴宗宪（1997）。《西方犯罪学史》。北京：警官教育出版社。
- 吴宗宪（1999）。《西方犯罪学》。北京：法律出版社。
- 《现代汉语词典》（1979）。北京：商务印书馆。
- 肖瑛（2005）。“反身性”研究的若干问题辨析。《国外社会科学》，2：11。
- 许晶（2006）。云南四川省男同性恋人群项目干预效果评估。《中国艾滋病性病》，3。
- 许久生（1995）。《德国犯罪学探要》。北京：中国人民公安大学出版社。
- 徐晓光（2003）。神话与刑罚—日本与中国神话比较。《贵州民族学院学报（哲学社会科学版）》，6。
- 严景耀（1986）。《中国的犯罪问题与社会变迁的关系》。吴祯译。北京：北京大学出版社。
- 杨国枢（1988）。《中国人的心理》。台北：台湾桂冠图书公司。

杨国枢、黄光国、杨中芳（2005）。*华人本土心理学*。台北：远流出版集团股份有限公司。

杨善华、罗沛霖、刘小京、程为敏（2003）。农村村干部直选研究引发的理论问题。*社会学研究*, 6。

杨善华、孙飞宇（2005）。作为意义探究的深度访谈。*社会学研究*, 5。

杨祥银（2004）。妇女史、口述历史与女性主义视角。*浙江学刊*, 3。

余焱明、程玲（2006）。艾滋病患者的困境需求与社会支持。*公共卫生与预防医学*, 5。

袁方（2004）。*社会研究方法教程*。北京：北京大学出版社。

曾育贞（2002）。*刺激寻求动机、青少年自我中心与偏差行为之相关研究——以台南地区为例*。硕士论文, 台湾成功大学教育研究所。

曾钊新、李建华（2002）。*道德心理学*。长沙：中南大学出版社。

翟学伟（2001）。*中国人行动的逻辑*。北京：社会科学文献出版社。

翟学伟（2005）。*人情、面子与权力的再生产*。北京：北京大学出版社。

张丛林、汪水芳（2005）。关于儒家荣辱观的心理机制探讨。*江淮论坛*, 4。

张国良（2003）。*20世纪传播学经典文本*。上海：复旦大学出版社。

张金鉴（1973）。*中国法制史概要*。正中书局。

张莉 (2007)。耻感文化与罪感文化刍议。《延安大学学报(社会科学版)》, 1。

张淑华、郑久华、孙书华、赵星 (2005)。失业人员应对方式的研究。《北京邮电大学学报(社会科学版)》, 4。

张晓莹 (2004)。高校学生中精神暴力现象初探。《宁波大学学报(教育科学版)》, 4。

张玉 (2006)。武汉市社区农民工生存状况调查。《学习与实践》, 3。

《中国大百科全书图文数据光盘·心理学卷》(2000)。北京:中国大百科全书出版社。

中国社会科学院语言研究所词典编辑室主编 (2002)。《现代汉语词典(汉英双语)》。北京:外语教学与研究出版社。

郑红、汪凤炎 (2008)。论中国人的四类羞耻心态及其教育意义。《西北师大学报(社会科学版)》, 1。

周爱保、丁吉红 (2007)。大学生网络成瘾者内心世界的深度访谈。《浙江教育科学》, 2。

朱岑楼 (2006)。《从社会、个人与文化的关系论中国人性格的耻感取向》。南京:江苏教育出版社。

朱景文 (1994)。《现代西方法社会学》。北京:法律出版社。

朱珊 (2007)。行己有耻。《学海》, 6。

附录

访谈计划设计

第一步从童年开始。

童年（您是那里出生的？何时出生的？您最早的回忆是什么？您的家乡在哪里？）

家庭（请谈谈您的童年。您有几位兄弟姐妹？您父亲从事什么工作？除了当家庭主妇之外，您母亲还做过什么工作？您母亲从事什么工作？为时多久？在哪里工作？）

健康与疾病（出生；您可以回想弟弟或妹妹出生的情形吗？他们在哪里出生？您小时候生过什么病？）

居家（您在怎样的房子里长大？家里有几个房间？描述一下家里的布置。）

社交生活（当你还是青少年时，晚上都到哪里去？能回想起街上的娱乐场所吗？例如唱歌、跳舞、喝酒的地方。谈谈你的朋友们，你在那里和他们见面？你们会在一起做什么？是否看过人们在街上或公共场合打架？谈谈当时街上儿童常玩的游戏。）

传统与习俗（从年初开始，谈谈相关的传统与习俗。）

电视、戏院与剧院 您第一次看电视是在何时？当时播出什么节目？您最喜欢的节目是什么？为什么？现在您最喜欢的节目是什么？您多久上一次电影院？都和谁一起去的？看些什么片子？谈谈戏院里的情形。您多久上一次剧院看戏剧表演？到哪个剧院？和谁一起去？怎样到剧院的？

小学生活 请说说您在上小学前接触过的基本教育（如阅读、写字、算术）在托儿教育中有什么经验？您上学是几岁？在哪里上学？请说明第一天上学时的情景？当时您的感受如何？可以回想一下，当天是否在学校有睡觉呢？谁带您上学？用什么交通工具到学校？学校离家有多远？

学校组织 请谈谈您的老师们。您喜欢哪位老师？为什么？您不喜欢哪位老师？为什么？请谈谈学校里典型的一天。老师如何处理不守规矩的学生？请谈谈老师打学生的情形。想想看，有没有特别暴力的老师？

课程 请谈谈练习课。谈谈体育课，您当时都穿什么？请描述一间教室

给我听。请谈谈您的课程。您怎样学写字？阅读？谁来教？可以回想一下课程表吗？节假日做些什么？暑假里做些什么？（课外课程、郊游等）

交往 您交了哪些朋友？他们是谁？您跟其中任何一位还有联络吗？有没有什么敌人？请谈谈孩子们之间的相互欺凌。您曾经被欺负过吗？如果有，是怎样的情形？在学校操场晚些什么游戏？怎样玩法？

第二步，在关系建立的基础上，开展主题访问

谈谈你是因为犯了什么事到了这里？

当时的情况是怎么样的？

你在当时是怎么想的？有什么感受？

事后又有什么感受？

你来到这里多久了？

这段时间你都在做什么？

你的父母家人有没有来看过你？他们都对你说了些什么？你有什么感受？

你过去的朋友有没有来看过你？他们都对你说了些什么？你有什么感受？

你现在对犯法的事情怎么看？

第三步，激发受访者的想象

试想一下，如果你自己是你所伤害的对象，你怎么看你的行为？

试想一下，如果你自己是社会人士，怎么看你的行为？