

---

## 第一章

### 惩戒：超越犯罪学视野的主题

#### 驰向草原的腹地：对一个极端个案的解释

诗人于坚写过一首诗叫“我看见草原的辽阔”。诗中有这样几句：

.....

骑着马我驰向草原的腹地  
我看见辽阔在退走以马的速度  
它骑着它的马我骑着我的马  
当我进入那火焰的中心  
我发现草原的深处长满了草  
由于很少人踩踏  
这些草长得非常茂密<sup>[1]</sup>

在本书一开始便引用于坚这首诗，一半是出于怀旧，另一半是出于诗歌与我的论述相通。二十三年前我和于坚同是昆明的一个“地下”文学团体“地火社”的中坚分子，至今仍然是于坚诗歌的爱好者。于坚告诉读者，面对草原必须用公共语言喊叫“辽阔”，要不然人就会变得“焦躁不安”。而诗人最终在没有公共语言的地带，在所谓“辽阔”退走

的腹地 发现草原之为草原就是因为“长满了草”。简而言之 在以后的三百页纸中 我也要骑着马 驰过文本的草原 去看看“辽阔”之外的草，看看它们有多深多厚。

我出发的地点是一个案例，出自一份读者广泛的法制教育刊物。文章题为《猪胆冤魂》。以下是文章开头的段落——

1992年12月2日，位于甘川陕三省交界的甘肃省文县堡子坝乡中岭山村发生了一起震惊全国的恶性杀人案件。该村一户人家及两名外地生意人共六口人，被活活打死并焚尸，参与作案人员之多，手段之残忍，性质之恶劣骇人听闻。而杀人原因却简单得让人吃惊——怀疑被害者与抽猪胆有关。<sup>[2]</sup>

这篇文章长约四千字左右，读者如有兴趣，可在本书的附录部分找到。

《民主与法制》刊登这样一篇文章（以下称“民文”），当然是要对广大的读者进行普法教育。文章也完全站在国家法的立场，使用国家的言说，再加上新闻记者式的“黑白分明”的描述。这个案子听上去像是说一群“原始愚昧”的人无法无天，听信了“子虚乌有”的谣言，无端怀疑自己的乡亲和过路的外地人，然后对这些被怀疑的无辜者实施骇人听闻的杀害。

这一案例也可以叙述成另一种故事。且看我在1997年《中国社会科学》（季刊）11月号上的文章（以下称“朱文”）中是如何讲述的——

1992年12月2日，一个寒冷的傍晚，在甘肃南部山区的中岭村，几百个愤怒的村民包围了当地富有的村民慕某某的院子。他们高喊要“为村除害”，接着便有几十个人将已经准备好的八包土制炸药以及燃烧瓶和石头朝院子里投去。在爆炸声和硝烟中，慕某某及其妻、两个女儿以及住在他家里的两个外地来的商贩客人，从被炸倒的房子里爬出来。他们一边向被封住的门口爬一边喊救命。但是没有人理会他们的叫唤，接着他们便被村民以乱石和棍

子打死。以后他们的尸体被村民扔进正在燃烧的房屋内焚烧。整个屠杀和焚尸持续了将近一夜。当日除了二十名直接动手的人外，有二百来人在场观看。其中有一些直接参与者还是被害人的亲戚。被县公安局抓走的人虽只有直接加害的二十个，但是当时为凶手提供炸药、柴草、汽油等帮助的有七十人之多。

对慕某某一家的袭击起因于一个谣言：称慕家住着两个人抽取村里猪的胆汁牟暴利，使村中猪生病，连带吃猪肉者也得了病。这一关于抽猪胆汁的谣言最近正在周围几个县内传播，使各地村民十分恐慌。但实际上慕某某与中岭村村民和党员干部间的矛盾由来已久。慕在八十年代以前曾是村里的领导干部，卸职以后到外乡承包砖厂致富。但他及其家人被村里咒为“不会用钱”：即赚钱后只顾自己，不拔一毛以利乡里乡亲。这个家庭很少与村人往来，垒起高墙过着独往独来的日子。在刻意拉开自己与本村人距离的同时，他们却积极扩展与外乡人的关系。

最近的“抽猪胆汁”的谣言给慕某的村人一个教训离心分子的好机会。两个被指为“抽猪胆人”的客商寄宿在慕某家里，便成了村民实行惩罚的事端。在村民看来这一群众暴力是“除害安良”，是“天报应”。在事后数天，许多卷入事件的村民都当众夸耀自己的英雄业绩，嘲笑一些不敢动手的人。甚至在检察机关送达起诉书时，一些被抓者的惟一抱怨是起诉书上未写明他们的“共产党员”身份。

读者应该看得出来，后一个版本故事与先头一个的主要差别是：犯罪的行为变成依照村规实施惩罚的表演；行动者是行刑的刽子手和围观看戏的群众。“朱文”自然只是根据对“民文”的阅读印象写成。“朱文”将“民文”中一掠而过的某些细节做了发挥，例如被害人的背景及其与村民的关系。也就是说增加了时间和社会情景这两个维度。特别是将村落的人际关系网络，“人情”和“报”等等按直觉想象成事件得以发

生的社会情景。例如说“慕某某与中岭村村民和党员干部间的矛盾由来已久”等等。朱文“如此发挥的根据来自《民主与法制》1993年第3期的另一篇关于“猪苦胆风波”在四川的报道。类似中岭村的事件当年在四川发生了多起，一共有七个人被打死。这些被害人除大多数是外地人外，其他是“看不顺眼的本地人”。

《民主与法制》1993年第3期的文章还透露出“猪胆事件”的起因是——

1992年初春，猪肉大省的四川爆出新闻：猪苦胆可以提炼（出比黄金贵20倍的“胆红素”；为促使猪多排胆汁而注射的“促胆素”有致癌物质；引流取胆”的猪肉流入市场。为此，全省人民罢吃猪肉！为此，全国一些大城市的饭店在门口特别注明：本店猪肉非川猪也！

年以亿计的猪肉大省的猪肉卖不出去，这还了得！

四川省人民政府采取紧急措施，发布公告：禁止生产“促胆素”不准收购“胆红素”追查堵截“引流取胆”的猪肉流入市场。<sup>[3]</sup>

如果根据以上的文字，再从川甘边界养猪人的角度想一想，可以说怀疑有人抽猪苦胆根本不是什么“子虚乌有”和“听信谣言”的事情，也不是什么“愚昧无知”所导致，这完全是一件有理性的行动。而且开头所引的“民文”作者还追溯了这一事件发生与地方“传统”的关系。

历史上有时有着惊人的相似之处，据说在清朝末年，中岭山村也发生了一件类似的案子，一家三兄弟因行窃，被村民们一气之下连人带房付之一炬。那时，“法”没有“治”到他们头上。<sup>[4]</sup>

这些话的意思在我听来是：村民聚众放火杀人是无法无天的犯罪，但是这却合于他们自己的“传统习惯”。而由我在本书将要讨论的关于法的定义来看，这正是合于“法”的行动。只是这种“法”不是国家的“法”而已。这些村民所依的“法”即我们所称的“习惯法”和村落的“法”等等。

这样来看，以上两种叙述可以引出的话题至少有这样几点：

其一，国家法与村落法在这一案中互相遭遇，互不相容。在以上案例中，就国家法来看是十足罪恶的行为，从村落社会的眼光看则是“为村除害”是村落社会惩治邪恶的行动。

其二，中文文献中，“报”和“复仇”似乎提供了某种一劳永逸的解释。就如以上案例中，《民主与法制》作者的结论性解释那样：“若从思想动机的根子上挖掘，那就是原始愚昧的‘同态复仇’心理。”<sup>[5]</sup>“朱文”更是基于“报”和“人情、面子和关系”这些文化性概念对事件的发生进行解释的。这种解释当然有着辽阔深远的文献背景。而且我们以后将看到“报”和“复仇”并不只是非国家法和规范的特征，相反在国家法中也有着这种理念<sup>[6]</sup>。这些解释都为中岭村的事件提供了结构性的依据。

其三，惩罚这一事实背后有着非凡的现当代社会学辽阔背景。由涂尔干以降，到马克思主义法学，直至福柯，西方社会学的一个深厚传统是将惩罚（包括国家和非国家社会集团实施的惩罚）作为超越犯罪学范围的社会事实来研究。而且从涂尔干、福柯以及最近的福柯追随者们的研究看得出来，惩罚凝聚着整个社会关系和文化网络；惩罚是“总体事实”。换一句业内人爱用的话来说，惩戒是一个具有所谓“连根拔出”意义的问题<sup>[7]</sup>。

在本章的后半部分，我将对这一远大传统作些梳理。

其四，在这些“解释”和“再解释”中缺失的是当事人和在现场的观众自己的解释。我认为即使他们有机会在法庭上“解释”自己的行为和事件，考虑到他们的解释将被司法人员按照特定的法律的概念体系做成“法律事实”，我们因此也无法了解那些在律师和法官看来不符合法律概念，只有剪除掉才能将案子“做成”的东西。那可能是些复杂的社会关系，是跨越漫长时间和鸡零狗碎的行动等等<sup>[8]</sup>。它们可能在司法人员和记者看来，是属于乡下人对法律问题“茫无头绪”的一类事情<sup>[9]</sup>。

## 引 言

现在该对读者交待一下本书的研究内容及其范围大小之类的事了。本书将对村落的惩戒性社会控制进行描述和分析。跨越的时间从二十世纪的三十年代末到九十年代中期，空间是云南昆明郊区的一个汉族村落。一般来说，社会控制有两种定义：宽泛的和狭义的。宽泛定义的社会控制指所有使人们对社会规范和习惯致合（conformity）的力量和约束方式<sup>[10]</sup>。而从狭义来看，社会控制则指对越轨（deviance）实行消除和遏制的行动或回应<sup>[11]</sup>。由于本书的目的是研究惩罚，而不是社会控制的以奖励为主的其他方面，因此我将在狭义的意义使用社会控制这一概念。

与社会控制相关，越轨则常指违背社会规范或国家法律，或对二者都违背的行为<sup>[12]</sup>。在本书中，我将着重考虑在村落层面，为村民或国家代表所反击的越轨行为。这些行为既包括所谓“本质烂透”的，也有“偶尔失足”的。用云南的地方话来说，它们都属于“造孽”<sup>[13]</sup>。而套用涂尔干的话来说，这些越轨行为是直接违背“集体情感”（conscience collective）或社区的中心价值和规范的<sup>[14]</sup>。套用归套用，这并不意味着我赞成涂尔干的观点。相反，在以后的论述中，我将提出在村落选择惩罚目标和实施惩戒与所谓整体的集体道德并不相干。在这些事件中相干的倒是些有限定的社会条件和地方政治因素。当然这些因素是同个人的图谋、地方性道德规范以及官方的意识形态符号等交织在一起的。此外，不可忘记的一个基本变数是“时间”，也就是说，这些事件是在时间流中达成的。

在中国村落社区，村民或国家代表所指的越轨者常被标为：小人、刁民、贼、烂人、病人（疯子）、钉子户或“造孽”者等等。由于我在这里只想关注村落层次的人类中介所反击的越轨行为，那些一般只涉及当

事者双方，并由当事人私了或私下制裁的惩罚行动将不纳入我的研究。这类不涉及第三者的制裁经常见的形式就是被冒犯者的直接报复：如斩断交情、以眼还眼、以牙还牙或者是索赔损失等等。如经常听说某女被男朋友抛弃后，要求对方赔一笔“青春损失费”。但是如果被冒犯者能挑起村落公众或官方实施制裁，那么这种惩罚也将纳入本书的研究范围。

由此来看，我这里要谈的惩罚可以由国家的中介如村干部实施的，也可以是由非政府的中介例如某一村民 某一农户 某一家族、宗族或村落的代表，如村民委员会等实施的。因此本书将不仅仅谈论级别高者对级别低下者的惩罚，而且还要讨论级别低的人对越轨上司的惩罚。惩罚的形式广如闲言碎语、诅咒谩骂、丢脸现丑、孤立、拘禁；群众监督”驱逐、杀害或者是其他形式的政治暴力。

在社会学领域，关于社会控制的理论和经验研究多半集中考察正式的社会控制体制和国家法律制度，而对村民用来反击越轨，淳正乡风的非正式规范和实践不太关注<sup>[15]</sup>。实际上非正式规范和实践正是社会控制的基础和主要形式<sup>[16]</sup>。人类学领域的状况有很大不同，在这里持法律现实主义态度的人类学家，如李奥波达·波帕瑟奥（Lopold Pospisil）、劳拉·娜德（Lura Nader）、卡尔·勒温琳（Karl Llewellyn）和阿德姆森·霍巴（Adamson Hoebel）<sup>[17]</sup>都比较重视非正式的规范和实践。人类学家一般都承认非正式规范在社区型社会能有效控制大多数越轨<sup>[18]</sup>。由于本书是研究中国村落的社会控制，而在村落社会一般来说看不到国家法的系统，因此我将把注意力更多地放在非正式的制度上。

但正式的和非正式的社会控制系统是不大好分开来谈的。事实上它们经常遭遇，或者互相补充，或者互相冲突<sup>[19]</sup>。在中国，近半个世纪里国家组织直接渗入到村落一级达三十年之久（五十年代—七十年代），在此期间，非正式系统常常为国家代表所宰制。村落内的惩罚（如监禁、殴打、游街等）得到国家的纵容或容忍。在某些情况下例如从五十年代

至七十年代的政治运动中，村民对村民实施的惩罚实际变成了国家法律制度的一部分。即使到今天村落一级的社会控制虽然反映当地社会生活并服从地方参与者自己的打算，但在另一面则经常和国家的意识形态及战略交织在一起<sup>[20]</sup>。因此，本书将首先考虑到非正式和正式系统的互动关系以及国家系统的宰制。其次则既要注意非正式社会控制的性质，还要关注国家系统包括意识形态和实践对村落社会控制的复杂冲击。

还需要在此说清楚的是社会控制与法的关系。对早期的人类学家<sup>[21]</sup>来说，法与社会控制是没有实质区别的。在他们看来法的概念之宽广，以致社会关系范围内一切有关规范和依从的研究都可以纳入其中<sup>[22]</sup>。此后关于法的定义已变得越来越有特别含义，而对法的研究也主要关注对法律依从的制度性和组织性语境及法律实施等方面<sup>[23]</sup>。但是仍然有一些当代的人类学家认为任何社会的社会控制正式规范和亚集团的非正式规范都应视为法。原因是这些规范都有法的特征<sup>[24]</sup>。据此，他们认为一个社会的法的系统是由多层法组成：即国家法和亚集团（如家庭、宗族、社区或政治的同盟）的法<sup>[25]</sup>。在对社会控制和法制的定义之争有所关注的情况下，本书将把非正式的社会控制视作与法互相贯通的概念。我当然也不会忘记宽泛定义的社会控制有着比法更多的内容。例如宽泛定义的社会控制既包括否定性的，也包括肯定性的制裁。此外，一些社会控制的方式，如流言蜚语等并不像法那样总是需要有权威介入。

另外需要指出的是政治决定与法的关系。波帕瑟奥在其研究的三种社会——阿拉斯加的纽纳谟特猎人、西新几内亚的卡颇库—帕潘农人和奥地利的苔若琳的农民社会——中发现，那些地方各种亚集团的领导者的政治决定都符合法的所有标准。也就是说：其一，决定出自被老百姓视若法制权威的领导人；其二，这些决定将被用来决定所有“相同”或类同的个案；其三，都有可见的或心理的裁决伴随这些决定；其四，这些决定能平定当

事者双方的争端（决定是基于当事者一方可以有某行为的权利，而另一方有义务接受这种行为<sup>[26]</sup>）。因此，波帕瑟奥建议与亚集团权威的政治决定有关的问题应被视作法制的主题。罗杰·基森也提出“最好是将政治和法当作看事件，有时候也就是同一事件的两条途径”<sup>[27]</sup>。基于这些原因，本书对社会控制的考察将不仅仅限于传统的法的范围，而且要研究具有惩罚制裁特征的地方权威的政治决定。

此外，正如先前指出的那样，社会学和人类学的社会控制定义有时指一切使人们服从规范和习俗的社会过程和组织；其范围包括儿童的社会化、宗族权威以及公开处决等<sup>[28]</sup>。在人类学领域，社会控制往往被视为与引起纠纷的人际关系网内的互往性、报和名誉等不可分割<sup>[29]</sup>。虽然本书的范围是社区内的惩罚性社会控制，却仍将惩罚与广泛的社会组织、制度和人际关系网络联系起来。

由于本书不是对社会控制进行全面阐述，因此仅在以下篇幅选择社会学/人类学以及中文文献辽阔背景的一角进行评述。这些著述都对我建立分析架构具有重要意义，也是本书将要借鉴的。

涂尔干及其追随者的论述是首先要被提出来梳理的。这一所谓规范学派在西方一直是社会控制研究的主流。最近几十年涂尔干的观点也渐渐地在中国学术界占有了很大市场。其次，一个值得提出的流派是标签理论。标签理论实际上以涂尔干的某些思想为源头，如涂氏认为越轨和罪犯的存在对保持社会凝聚力是必要的。但是标签理论以符号互动论为出发点，强调越轨便是社会控制本身的产物。其原因是制裁必将违法行为作为永久的烙印打在犯法人身上。第三种学派应该是马克思主义。与前两种学派相比，马克思主义政治经济学的贡献在于指出惩罚和标签过程的背后有着经济关系、阶级斗争和宰制的背景。此外，最近二十年在这一领域最有影响力的是福柯的观点。福柯主要考虑的是权力，其著述集中讨论将惩罚作为统治的技术。最后应提到的是近来一些从文化解释角度出发的学者认为惩罚应被视为复杂的社

会制度，他们套用人类学家莫斯的“总体社会事实”（total social fact）来比喻惩罚。换句话说，就像莫斯看待礼物交换一样，他们认为惩罚行动凝结着整个社会关系和文化的网络<sup>[30]</sup>。

一般来说，中国学者对待惩罚性社会控制不是自传统儒家社会理论入手，便是自马克思主义或涂尔干的理论出发。来自儒家社会理论的传统基本上都以“报”来解释惩罚。最后应该指出的是人类学功能学派和结构学派大师马林诺夫斯基和列维·史陀与儒家社会理论在关于社会控制的问题上殊途同归。他们都认为“报”或互往性是大多数文化<sup>[31]</sup>包括中国文化<sup>[32]</sup>在内的一条维护社会内聚力的基本道德，同时也是理解惩罚行为的根据。

### 对社会学 / 人类学文献的回顾

涂尔干想像过一个理想的惩戒场面。地点是一个小镇，镇上突然发生一桩丑事，尔后跟着来了镇上居民对冒犯者实施惩罚。涂氏写道：

他们居民们在街上议论纷纷 你来我往 奔走相告 以使公愤得以形成。从这些互相交换的，为义愤而发的相同感受中，产生出一种独特的愤慨。它是每一个人的愤怒，但又不是具个别特殊性的，它是一种公愤。<sup>[33]</sup>

读这些文字，恐怕会使读者感到 1992 年甘肃中岭村村民对抽猪胆人的愤慨，正是一百年前法国社会学家的言说回音。

涂尔干是第一个从社会学规范理论传统讨论越轨和惩罚的社会科学家。涂氏像其他规范理论家一样，将越轨视为违背规范的行为，惩罚则是对犯规者的毋庸置疑的反应。现在一般都认为涂氏理论的一个大毛病是他的进化论模式不符合西方惩戒史的史实。即使如此，涂氏的理论还是对社会控制理论的发展做出了相当大的贡献。涂氏认为惩罚归根结底是一个道德过程而不仅仅是一种控制越轨的工具<sup>[34]</sup>。对涂氏来说 任何社会都存在的越轨在冒犯‘集体情感’时 也有助于社会的

凝聚力增强。而惩罚正是集体道德对冒犯者的反应。因此，涂氏认为惩罚的核心是激情，惩罚背后的原始动机是复仇<sup>[35]</sup>。涂氏认为在伴随礼仪的惩罚实施时，不仅被惩罚者和惩罚者卷入戏剧，连旁观者也卷入其中。此时旁观者内心会历经认识、认同并强化其对集体的忠诚。由于惩罚具有如此作用，涂氏进而认为如果想维持某一权威的存在，从政治上来说惩罚是必要的。此外涂氏还将惩罚看做道德教育的形式，通过惩罚使人们只走正道和只想正事。转述涂尔干的这些观点似乎让我看到他已经从坟里边爬出来，正以 1992 年甘肃中岭村的事教训人。

涂尔干理论为后人所诟的另一弱点是将社会当作整体来看。简单地说，它无视个别社会行动者在惩罚中扮演的决定性角色，这一弱点尤其表现在涂氏使用“集体情感”这一概念上。在将惩罚笼统视为社区整体的“公愤”时，涂氏没看见特定利益、特定社会条件和势力（如阶级利益群体、家族等）在惩罚中扮演的角色。此外，说惩罚一定会增强“社会团结”也没道理。实际上经常可见的是：惩罚是一些权威力量刻意使用的仪式性的手段。它被权威势力用来争取重组权威关系或是加强已有的权威地位<sup>[36]</sup>。

涂氏留下一出想像的戏剧后，过了半个世纪，终于有一个理论追随者要用历史的事实来验证涂氏的理论了。1966 年埃雷克桑出版了一本书，题为《桀骜不驯的清教徒：越轨社会学的一项个案研究》<sup>[37]</sup>。埃雷克桑的书根据涂氏理论，对美国早期清教徒社区惩罚女巫和邪教徒的历史做了社会史分析。埃氏的书对马萨诸塞州早期清教移民区的三次犯罪高潮进行描述。这样的移民居住点是理想的社区型社会。埃氏认为是认同的危机导致清教徒们大搞清“巫”运动的。埃氏还发现在三次犯罪浪潮中被谴责和审判的越轨行为实际早已存在。但是在社区的团结没有受到威胁时，这些行为得到社区的容忍。随着宗教社区的差异增长之后，使命感和宗教热情开始减退了。于是乎，为了坚持认同并捍卫道德，清教徒社区的领袖们便开始奋起攻击越轨行为<sup>[38]</sup>。像其

师爷涂尔干的结论一样，埃氏的考察证明惩罚措施确实强化了社区的宗教认同。

埃氏的最大贡献当然是他的书表明涂尔干的惩罚论不是胡说八道，而是可以由历史事实来证明的。但正如我在先前所说的，被选作研究的社区看起来就是证实涂尔干观点的理想地点。这种宗教社区内有一套共同的信仰，社区又处在异族的包围中，周围环境充满威胁。埃氏的研究超越涂尔干的地方不是没有，例如埃氏其实不像涂氏那样将社区当作一个整体来处置个别的越轨者。埃氏的书透露出抓女巫行动背后的复杂的背景是教派之间的矛盾。由于教派矛盾迫使握有政治权力的宗教权威对个别的“女巫”实行惩罚。

受涂尔干影响的人还有不少，如雷德克利福·布朗就是一例。他将涂氏的社会控制观点引入功能主义的途径<sup>[39]</sup>。马林诺夫斯基也是沿着涂尔干蹬出的规范论的路子起步的<sup>[40]</sup>。马氏不愧是当代人类学田野调查的一代宗师。他的《原始社会的犯罪与习惯》是一本精致的民族志，根据参与观察方法得来的资料写成，内容是关于太平洋上莫来尼西亚社会的犯罪与惩罚。马氏并不认为“集团情感”这种涂尔干概念是莫来尼西亚社会惩罚的核心机制。马氏认为“互往性”或“报”才是这个社会惩罚的公理。

近年来在规范学派内继续发掘的学者中，布雷斯维特的“再整合式羞辱论”(theory of reintegrative shaming)在西方的社会控制理论和实践两方面都很有影响<sup>[41]</sup>。布氏的灵感直接来自他对犯罪率低的日本等社会的观察。他认为这种社会的一个特征便是人际相互依赖性强，或者换句话说就是社群主义(communitarianism)社会。在社群主义的社会中，由于个体与家庭、邻居和街坊有很强的交互依赖，因而羞辱是一种能有效控制越轨的方法。但是在城市化的社会，有较高的居民流动性以及个体主义影响较强，因而社群性较弱。这种地区的犯罪率比较高，相应地对越轨的惩治也多是不再接纳的“标签”方式。即所谓“打上烙印让他永

世不得翻身！”

但是近些年，澳大利亚的城市警察也采用“分流会议”（diversionary conference）的方式来解决青少年过失问题<sup>[42]</sup>。它看上去像是开社区性的批判会，其有效的关键是造成一个惩罚的社区。因此批判会第一要有过失者的亲属和朋友在场；第二，警察、当事双方和被告的亲属朋友们一起商讨该如何制裁。如某某在公共的墙上乱涂乱画，那么大家便先让这人来交代为什么要在那里涂画。我参加过的一次批判会上，那个被告说：“因为那面墙很白 很大。”听的人想笑也得捂住嘴。这人做过自我批评后，大家一起出主意该给什么惩罚。那人自己也可以想主意，如“我去小学校给学生讲如何在木板上喷涂。再干些社区劳动。”虽然看不出这种“社区控制”型的处理犯罪方式是直接来自布雷斯维特的倡导，但两者间的平行相通是非常明显的。

标签理论是在六十年代发展成有影响的社会控制学说的<sup>[43]</sup>。它的主要理论是来自符号互动论，在主要观点和结论上跟规范论反拧着。最不同的是标签论认为越轨是社会控制本身的产物<sup>[44]</sup>。社会学领域的标签论著述很多。人类学领域却没有多少人。其中原因之一可能是由于人类学家的对象多半是小范围社会单位。在这种地方人与人都是熟脸 相互依赖性强 不大会用‘标签’的方式来控制越轨的人。人类学中使用标签理论的人也发现了这种区别。例如佛尔发现对越轨贴“标签”的办法在复杂社会较容易使用<sup>[45]</sup>。他认为在这些社会中存在着社会和文化的异质性，和解不易达成。因此对制造麻烦者的反应一般是采取将他贴上“外人”标签排除。相反在无国家或简单社会中存在着社会和文化的整合。这种社会强调集团成员性，对冒犯规矩的人主要采取社区内化解的方式。另一位人类学家雷贝克进一步指出，真正的差别不在于社会是“简单”还是“复杂”而在于是小范围社会单位 还是大范围社会单位。换句话说，复杂社会的社会控制之所以与简单社会的不同 是因为前者包含‘小的’和‘大的’两种社会 而后者仅由小范围社

会单位构成<sup>[46]</sup>。在马克思主义及其后来的福柯追随者看来，涂尔干的规范学派和标签理论的一个共同弱点在于它们都不注意社会势力集团、权力、宰制和冲突等在惩罚中的意义。这种说法的意思自然很明显是想告诉人们，只有以马克思的学说为背景的政治经济学派的社会控制强调以上这些被忽视的东西。事实上也是这样的，政治经济学派特别注意社会经济分层与越轨确认的相互关系。这一派自然也强调阶级统治在惩罚制度中的作用和惩罚所担负的表现国家权力的角色<sup>[47]</sup>。这一学派的共同特点也就是以阶级斗争为出发点。此外是都将研究重点放在大范围社会单位，最典型的是都讨论“国家”的控制和惩罚。

当然马克思主义传统的学者中间也有研究过小范围单位内社会控制的人。例如前些年大名鼎鼎的布迪尔<sup>[48]</sup>就是一个。他根据自己在阿尔及利亚的调查，指出在社区性为本的社会，即使明显的暴力不易看出，但由统治集团强加的“象征暴力”仍然是每一种社会关系的核心。值得指出的是，布迪尔将任何有助于维持社会秩序的东西，如：再整合越轨者入社区、奖励服膺者、送礼物、放债等都视为“象征暴力”的形式。

在西方将惩罚与权力联系起来的人中，最著名的莫过于福柯。按福柯追随者柯恩的说法：“今天如果谈论惩罚与分级而不提及福柯，就像谈无意识而不提弗洛伊德一样。”<sup>[49]</sup>福柯认为惩罚现象表现了权力一知识与“身”的关系。这种说法看上去是福柯自己特有的语汇。福柯还说：惩罚与权力具有内在的亲密关系；惩罚不仅仅是权力的或有或无的工具和助手<sup>50</sup>

福柯自称兴趣不在于统治的“合法性”问题，而在于统治的机制<sup>[51]</sup>。福柯因此集中讨论惩罚的技术和话语维度。对于理解中国村落的惩罚来说，福柯的一个重要意义是，他认为惩罚不仅能够构造“越轨”而且能够创造“正常人”。

福柯的追随者不少可以用“过江之鲫”来形容，柯恩是其中的佼佼者。他沿着福柯的路径，批评我以上提到过的“社区控制”。他认为西

方国家的正式社会控制系统由监禁转变为社区为本的惩罚使得官方的介入量提高，同时也使更多的人被刑事审判系统所控制<sup>[52]</sup>。换句话说，社区控制的运动只是织就了一张“薄的但是更广布的网”而已。柯恩还说这种新的惩罚趋向是使在监狱内还是监狱外变得差不多，有罪的和无辜的没有两样。

在西方学者中运用福柯的理论来研究中国社会的也不少，例如马泰用权力谱系学的方式对中国的控制和惩罚进行分析。马泰的《中国的控制和惩罚》一书是少有的几本以中国的惩罚性社会控制为主题的专著之一<sup>[53]</sup>。人类学者中，埃里克·缪格勒<sup>[54]</sup>和安娜格诺斯特<sup>[55]</sup>也是用福柯式语汇和观点来研究中国社会的社会控制的“新福柯”。

所有使用福柯语汇的人不论是真的追随者还是“打着红旗反红旗”的“新福柯”，都给人以权力控制无处不在的印象。福柯自己是拒绝谈权力的‘主体’或‘中介’这种东西的。福柯的‘权力’初看可能会使人觉得像卡夫卡的《城堡》传达的那种见不到人，无处不在的统治气氛一样。但是他又说权力是所谓‘关系’是一种具体的‘控制关系’。福柯的追随者在研究中国时好像没法避开‘国家’这个主体和中介，于是福柯的无头脑的权力到中国后，差不多都成了“国家权力”。无头脑的权力在福柯那里有如关系，又如空气，无处不在。这种话虽然等于什么都没说但还是好接受的。可是如果说权力是‘国家权力’而想说它无处不在，那么就荒谬了。奥威尔的小说里有这样的事。话到这里已经触到“新福柯”的病根了。简单地说他们将中国的控制体制看做一个奥威尔式的全权控制。

在驰过惩罚的社会科学辽阔背景时，还应该提到的是大卫·噶朗德的文化介质论。噶朗德一是对涂尔干以来的各种流派兼收并蓄，二是强调惩罚是一种文化中介<sup>[56]</sup>。他认为惩罚不但反映文化而且创造文化含义。噶朗德建议研究惩罚应该遵循莫斯对待礼物的态度，也就是说要将惩罚当作“总体社会事实”来研究。

## 中国社会的惩罚和中文文献

虽然有人认为惩罚是中国社会的社会控制核心要素之一<sup>[57]</sup>，但只有为数不多的几本专著以惩罚为主题。至于由不同学科出发谈到过惩罚性社会控制的人倒是不少。萧公权、杨联升、赵文穉 (R. Madsen)、马泰和巴根 (Bakken) 是主要的几位。但他们都以英文著述，读者也主要在西方。萧公权 (以下简称萧) 的《中国乡村：十九世纪的帝国控制》<sup>[58]</sup>是关于清末中央政权对乡村实行社会控制的专著。萧在讨论村落控制时，不赞成那种认为中国乡村在清朝时是“自治”的观点。萧认为保甲制度根本上就是一种以惩罚为主的国家制度，完全不是“人口统计机构”或村落实施自治和便于村民互相帮助的设施。但萧这样说的弱点在于将保甲制度的实施看得过于完备，实际上保甲制在很多地方仅仅徒有形式而已。

杨联升 (以下简称杨) 是汉学界第一个全面论述中国社会关系中的“报”这一现象的人<sup>[59]</sup>。杨认为惩罚是植根于孔子所称之为“以怨报怨”。虽然孔子也说过要“以直报怨”，但是以“怨报怨说”在以荀况和《礼记》为代表的儒家现实主义一翼内保留下来。杨还认为“报”的观念是与“游侠精神”相联系的。此外，杨还认为基于“报”原则的惩罚在中国人看来是与“天怒”相联系的，是一种“天报应”。

赵文穉 (以下简称赵) 根据杨联升的“报”和“侠义精神”，试图从理论角度分析“文革”期间一个中国村落的暴力性惩罚<sup>[60]</sup>。赵根据的材料是韩丁的《深翻》一书记述的山西东南部一个村庄的故事<sup>[61]</sup>。赵认为当权一派实施的血腥惩治有着政治报复的动机背景；而这种动机和报复欲又是与村民的“集体记忆”和“道德报应”(moral reciprocity) 相联系的。换句话说，杨联升所说的“游侠精神”得到复活并有所助长。这种以“报”为核心的道德观跟村民们关于“好”、“坏”、“危险”等集体记忆合在一起成为当权派村民寻求报复时的毁坏性力量。而“文化大革命”又同

时提供了催生这些力量的适合土壤。赵后来还将这一道德性“集体记忆”说用来解释南斯拉夫解体后出现的种族冲突、种族迫害和清洗<sup>[62]</sup>。由此看来，赵和杨联升一样，基本是用文化和道德因素来解释当权派村民对边缘群体实施的暴力性惩罚。其他因素如个人或集团的利益等好像不如所谓“道德报应”那么重要。

在前一节我已经谈过马泰用福柯式权力谱系学讨论中国的控制和惩罚。巴根像马泰一样，灵感来自福柯。但是巴根的结论与马泰相距很远。他认为如果要概括中国社会控制的特征的话，与其说这是一个福柯式的“法纪社会”（disciplinary society），还不如说是一个“楷模”社会<sup>[63]</sup>。巴根认为中国社会的控制技术 with 法纪社会的隐蔽性和匿名性相反，规范是可视性的楷模。巴根的说法很好懂，说白了，这个社会到处都是用“典型”来控制人的行为，即所谓“榜样的力量是无穷的”。坏典型的教育作用当然也是无穷的。西方社会并非没有树立“楷模”这种事，关键的差别在于，“楷模”没有像在中国那样成为整个社会控制的中心机制。

在《陈村》一书中，安戈、陈佩华和赵文辞描述发生在广东一个村庄的“阶级斗争运动”。《陈村》的一个贡献在我看来是它对惩罚的复杂现实的描述。这些惩罚在书中呈现为植根于广阔而又具体的社会条件。这些条件常常不能只用某一理论或某种统一的“社会”来给予解释<sup>[64]</sup>。阎云翔在其对一个中国东北农村的“报”和社会关系网络的调查中，分析了“面子”作为道德约束和惩罚手段的重要性<sup>[65]</sup>。阎如同不少论者一样<sup>[66]</sup>，将“人情”视为理解中国人文化的重要概念。阎指出：人情是一个导向和规定个人与其关系网内他人交往时的伦理系统。在规范性层面，人情以“报”、“沾光”和“面子”为基础。在实践中，人情代表社会接受的和正确的人际行为；违背人情即被视为严重的过失。<sup>[67]</sup>

在中文文献中，九十年代以前许多研究者的观点与官方对惩罚的解释相吻合，即认为惩罚是为了“震慑罪犯，鼓励健康倾向，普及法律