

解構死刑與德里達的死刑解構

◎ 張 寧

死刑是甚麼？

一般來說，法律學家可能會很嚴格地告訴你：死刑，是國家為了維護統治而對犯罪分子所採取的剝奪生命之刑罰。問題像似得到了一種不壞的回答，但思考的可能性恐怕也就終止在這種事實性的狹義陳述之上了。

死刑究竟是甚麼？它是否僅僅是個法律或法學問題？它是否跟普通人的生活沒有關係？法國當代哲人德里達（Jacques Derrida）對死刑的解構性分析，大概能給這個問題的思考拓出一塊更廣大的空間。在他看來，思考死刑，首先是思考國家的政治神學基礎，是思考犯罪、刑罰概念的文化歷史演進及其後面的神學—哲學邏輯，是思考人的特性，也是思考人作為社會動物的權利構成。

作為「人之特性」的死刑之疑難

德里達2000年於巴黎高等社會科學院進行的死刑研究講座開篇提出的問題就是：「如果有人黎明時分對你說：『您知道，死刑是人的特性。』你會怎麼回答？」長時間沉默後，他說，「我大概首先會嘗試很快地告訴他：『對，您說得對。至少這不是上帝的特性。』」他的意思是說，死刑是人類的制度，不是神與動物的制度。而西方歷史中，尤其是在西方宗教與哲學話語中，關於這個制度的諸多討論中最有份量的論點多是與人之特性的概念相聯繫的：「人的特性大概是能夠在犧牲中『冒生命之險』、超越生命之上，能夠以其尊嚴使生外之物比生更有價值，能夠通過死亡而獲得比生更有價值的一種『生』，那就是柏拉圖（Plato）的關注死亡（*épimeleia tou thanatou*），吩咐練習死亡的哲學；那就是康德（Immanuel Kant）所認為的與個人本身無法相比的那種自為並無需外求的尊嚴（*Würde*），它超越生存本身，因此，死刑在其權利中銘寫的是榮譽；那就是對黑格爾（Hegel）來說要經過自身生命風險的對意識獲得承認的爭取；那就是海德格爾（Martin Heidegger）的那個向死亡存在的此在（*l'ê tre-pour la mort du Dasein*），只有人才可以名副其實地死亡，而動物只能了結、斷氣等。因而，死刑大概就像死本身一樣，嚴格地說是『人的特性』。我敢說死刑總是與那些深刻的『人文主義』說詞抗辯，這恐怕會再次使那些不願聽到這種說法的人震驚。」¹ 如果將之與晚明士人嗜死、樂死、求死重於求生的那種特殊氛圍聯繫起來講，死與人之特性的密不可分又多了一個文化與歷史的佐證²。當然，死，還不是嚴格意義上的死刑。

「死刑這種法定而正當的判死，在它處理受刑人的權利、法律、人性及其尊嚴等可以不斷假

設的問題上，不同於殺人或非法處死，也不同於謀殺。這裏，用康德及其他人的邏輯，當然康德更典型，進入死刑就是進入人類理性的尊嚴，就是進入區別於動物的人的尊嚴，這是一個高於自然生命的法律議題。這就是為甚麼在此邏輯中，死刑標識著對人的特性、人的理性（即法律與邏各斯）的進入。所有這一切，包括死亡，見證的將是法的合理性而非自然獸性的那種野蠻，因此被判死刑者即便他被剝奪了生命或生存權，他也有權享有權利，從某種意義上講有權享有體面和享有葬禮。」³

當德里達將這些支持死刑的強有力的人性論證展示給我們時，我們至少會對人性是甚麼發生疑問，至少會對人性歷史的理性建構不再那麼心安理得，至少會對我們現有的歷史文化遺產產生重新審視的欲望。

儘管關於死亡與人性、人的理性與尊嚴的討論，在歐洲以外的文化中可能沒有以類似的哲學思辨方式進行，但死亡、死刑與人的榮辱的密切關係在多數有死刑的文化實踐中肯定多少都是作為制度性構成要素而呈現的。比如，中國上古時代很早就有極刑等級以別榮辱貴賤：《周禮·秋官·掌戮》記載：「凡殺其親者，焚之，殺王之親者，辜之（即殺後裂其屍），凡殺人者，踣諸市，肆之三日……唯王之同族與有爵者，殺之於甸師氏。」⁴雖然，這裏的刑罰榮辱觀是建立在社會等級差別之上而非一般人性及其尊嚴之上的，雖然其等級意識往往掩蓋了榮辱意識，但榮辱之義還是存在的。這裏的問題又涉及到每種文化關於人的敘述之別。在我看來，更具顛覆性的問題恐怕會是，從歷史上看，並不是所有的人類社會都有死刑制度，比如，歷史上蒙古〈阿勒坦汗法典〉與〈1640蒙古—衛拉特法典〉就幾乎沒有死罪⁵，而只有「命債」的觀念及還債懲罰。因此，是否所有人類社會都有懲罰制度？有懲罰制度的社會都有刑罰？有刑罰的就一定有死刑？這顯然是個有待進一步研究的課題。也許如同有犧牲祭獻的社會未必就一定有包含計算理性的死刑懲罰一樣⁶，有懲罰制度的社會未必就一定就有死刑刑罰。這樣一來，死刑是人的特性還是某種社會形態的特性就有待更深入地分析了。當然，德里達之所以承認死刑是人的特性，是為了從死刑辯護論的那些最強有力論點出發去分析、解構死刑的這種人性特徵所含有的疑難與悖論。

死刑——絕對權力的神秘基礎

德里達對死刑的政治神學解構是建立在四個關鍵概念的譜系考古之上的，它們分別是：主權、敵人、觀演性、殘酷性。

死刑與國家主權：德里達從死刑去觀察國家主權的政治神學結構是從分析西方歷史上四個著名的死刑個案入手的，即蘇格拉底、耶穌、貞德、哈拉智（al-Hallâj），這四個個案的共同點在於被判死罪的理由都是宗教性的，雖然屬於不同的宗教，而審判與行刑過程卻都是政治性的，即由國家來完成的，雖然屬於不同的國家與不同的時期。他由此強調：「神權與政權的結盟乃是了解死刑的關鍵。死刑並非神學政治的一個例子，其實，只有通過對死刑預設的分析，才能了解甚麼是神學政治」⁷。因為，死刑所體現的君主、國家之絕對權力，不僅表現在它所擁有的對臣民的生殺大權之上，也不僅表現在其對暴力的壟斷之上，而且還表現在它賦予君主、國家超越法律的那種例外特權：即君主代表國家立法，但其本身卻超越於法律之外。而這個超越點乃是神權與政治的連結點。它奠定了君主與國家絕對權力的基石。其次，死刑作為懲罰的極端形態，卻是以賦予君主或主權者超越其外的那種卡爾，施米特（Carl Schmit）式的絕對例外性來支撐懲罰制度的。其三，死刑的這種神權政治例外性還體現在君

主與國家所特有的赦免權之上。死刑所聚集的立法權、懲罰權與赦免權嚴格地說是既銘寫在法律之中又超越法律之外，是法律制度的超越性所在，常常也是它的神聖性、道義性、合法性之源。這也正是熱情擁護法國大革命、贊成死刑的康德，何以尖銳批評法國大革命在「形式上」審判與處決國王危及到國家主權的原則與基礎之原由⁸。因為對康德來說，主權者或其代表者——國王是唯一不能合法判死的，因為那意味著法律、立法者與絕對權力者的完結，所以他認為從某種意義上說判處國王死刑比謀殺他的後果更加嚴重⁹。

死刑與敵人的界定：「死刑是由國家主權決定的一種死，有時是由類似國家主權的權力決定的，沒有這種類似國家主權的東西就沒有死刑。死刑是一種國家形態下的制度及合法謀殺。」¹⁰「死刑是一種終結，不過它是一種以宣判來決定的一種終結、一種由司法判決來決定的終結、一種被決定的，被他者決定的終結，死刑是被他者決定的終結，但不是所有的終結與死亡先天就必然是由他者決定的，至少，從決定與決定的本質上講，一切決定都來自他者。死刑就是決定的原型，因為它作為某種權力的主權決定，首先提醒我們的大概就是，主權決定總是他者的決定，是來自他者的決定。」¹¹而君主與國家的合法殺戮權是與施米特所說的確立敵人的政治本質相關的：在內戰視域中確定人民公敵，在外戰視域中確認外敵與叛逆。盧梭（Jean-Jacques Rousseau）說過應當被判處死刑的有罪者即人民公敵。可見死刑這種合法殺戮與敵人的觀念分不開，與潛在戰爭的觀念也分不開。所以德里達認為，即便在廢除了死刑的國家中，只要戰爭的視域存在，國家就保有對其公民生命的絕對權力：內戰視域中的「人民公敵」，外戰視域中的外敵，都是「合法」殺戮的對象。（因此，我們要問的是那界定了敵人、外國人、戰爭狀態—內戰或非內戰的標準；而它從來就是很難限定的，而且越來越難）。這一點，只要我們回溯到中國古代刑罰起源處的「兵刑不分」就不難理解。

死刑的公開性與可見性：死刑作為國家行為的上述特徵，因而決定了它是君主與國家展示其絕對權力的舞台，它要求死刑執行的演出與觀演性。德里達由此強調從本質上說，「合法處死的不可見性是不存在的，死刑的執行原則上也是不可能隱形的，即便執行地點不是公開場所。暗殺與秘密處決不是死刑。被處決者的名字、處決地點與日期，包括罪名是必須公之於眾的。雖然福柯認為，十九世紀90年代以後，懲罰與酷刑變得越來越隱而不見，越來越少觀演性，越來越隱蔽」¹²。但死刑的那種公開性本質並沒有改變，只是其可見性的形態發生了變化，比如，它今日那種電子虛擬化傳播方式。「我們從未像今天那樣知道得這麼快這麼細誰誰誰在美國被執行了死刑，甚至能從電視裏聽到他的聲音……」¹³死刑要求「城邦、公民、政治生活的全部、公民兼性應當參與、證實並公開見證行刑的落實與完成」，要求民眾「目睹受刑人之死。因為這個時刻人民變成了國家，而它通過死刑的見證目睹了自身的絕對權力……沒有任何一個時刻象國家主權通過執行死刑時，更能顯現國家、人民、社群或民族的那種國家形態，更能體現國家主權的根本凝聚特質」¹⁴。的確，儘管今日許多死刑保留國的死刑執行方式已由「明刑」轉入「隱刑」，中國從清末沈家本主持修訂的〈大清刑律〉第28條就規定：死刑於獄內執行，之後的民國各類刑律刑法都援用了這一條，台灣今日的行刑都是這麼做的¹⁵，日本、美國皆然，但這種本質上的國家暴力並沒有隱形，只是其演出方式改變了。而在一些非歐洲國家，死刑的「觀演形態」依然鮮活在場：如今年伊朗對一名犯通姦罪的婦人公開處擲石死刑；中國的嚴打的方式也是引起國際社會廣泛批評的國家暴力現象。

死刑與殘酷觀念考古：從死刑制度的歷史演進來看，殘酷概念的確是個關鍵詞。粗略地比較可以得出下述結論：人類社會的死刑制度都由十分殘酷多樣的酷虐樣態向減輕痛苦的單一

態演進，希臘、羅馬人的車裂、活埋、焚燒、投石處死、裝袋處死等¹⁶，向斷頭台、絞刑、槍斃、電椅、毒氣、毒針等單一死刑發展，再到歐洲各國最終廢除死刑，中國從上古五花八門的行刑方法經唐代減至絞斬兩種常刑，再到民國之後出現的槍斃等單一行刑方式都是這一過程的最好說明；而其中的每一次演進都與各個文化對殘酷性問題的辯論有關：在歐洲，作為技術進步標誌的斷頭台得出現，就與殘酷概念相關，發明者吉猶坦（Guillotín）就贊美其產品「無痛，而且還有輕微的涼意」，而它的推廣也是由於它的快速有效並能減輕犯人的痛苦而得以進行的；美國聯邦最高法院1972年因死刑違犯憲法修正案第八條〈特別殘酷刑罰〉條款而宣布死刑違憲，10年之後，許多州改用電椅毒針，以死刑不再殘酷為由恢復了死刑；中國歷史上，隋唐之前四次關於恢復肉刑的爭論¹⁷，清法學家沈家本先生力主順應國際潮流將大清的死刑執行法歸一為斬決的辯辭都是圍繞著殘酷性展開的；曹魏第三次爭論時曹操認為用肉刑代替死刑是一種仁恩，而反對者認為，肉刑殘忍，「非悅民之道」；沈家本在〈死刑唯一說〉中以「斬首者，首斷而氣即絕，其痛楚之時必短」為論據主張以斬刑取代梟首、凌遲、槍斃與絞刑¹⁸。德里達指出所有與死刑相關的殘酷說都以是否見血，是否痛苦為論證中心，但如果我們關注殘酷之心理層面的含義，社會與文化心理的含義，死刑爭論中的這個問題恐怕會有一個完全不同的視野，而這與人之特性的重建不是不相關的。

死刑的神學——本體論批判

儘管上述的分析，基本上是針對死刑的共性特質的，但德里達的解構策略從來就是從具體脈絡中顯示其思想力度的。現在就讓我們進入他對聖經及西方本體論哲學與死刑的曖昧關聯的解構世界中來吧！

如果可以談建築原理與建築物的話，死刑大概是本體神學政治的拱頂石（關鍵）、是某種起連接作用的水泥、是焊縫，它是以那種自然—技術之分，以隨後而來的（自然/技術 *physis/tekhnè*，自然/法 *physis/nomos*，自然/設立 *physis/thésis*）一切區分，使某種非自然的東西、某種歷史的法權、某種人類特有的、所謂合理性的法權得以站立的假象。¹⁹

聖經的死刑悖論：他首先指出：「在數量仍有限的亞伯拉罕文化圈的民族國家中，即亞伯拉罕宗教（猶太教、基督教或伊斯蘭教）曾佔主導地位，無論它曾是國家宗教、官方及憲法規定的宗教，還只是民間宗教，在這些民族國家中，某些晚近的現象，即狹義的死刑廢除，使嚴格意義上的死刑與第六誡命『不可殺人』（勒維納斯〔Emmanuel Levinas〕認為排在第六位的第六誡命，其實是第一誡命，是根本性的誡命與國家的元根基、國家的真正本質與向我示意之面貌的第一意謂）之間的那種矛盾」。²⁰言外之意是那些尚未廢除死刑的亞伯拉罕文化的民族國家仍然具有死刑與「不可殺人」誡命的根本矛盾。那麼，這種矛盾又是甚麼呢？《聖經·出埃及記》記載了這個悖論：上帝在親自授予摩西包括「不可殺人」的十誡之後，讓他向以色列人呈現的那些「律法」卻是要求懲殺、處死所有那些違反了某條誡命的人，特別是要判那些觸犯了「不可殺人」戒律的人死刑：據多姆斯的譯本，「打人致死者將被處死。但沒有伺機（即無預謀）行事並隨機借神之手者可流放到指定的地點。但用計殺人者，可從教堂中抓走處死。殺父母者將被處死。劫持並販賣人口而證據確鑿者要處死。詛咒父母者要處死」。

「上帝怎麼能在命令摩西向以色列人規定『不可殺人』之後馬上以一前後明顯矛盾的方式命令『不服從這些戒律者死』呢？他怎麼可以規定在十誡倫理看來像似一種現場犯罪的刑法，

即法律呢？」德里達在提出這個關鍵問題之後指出：死刑、決定死亡的法規、審判、判決所參照的死亡、處死不是「不可殺人」那個層面上的死亡。必須強調兩種死亡的這種差異，一方面它可以幫助認清死刑的特性，原則上講，死刑應是不同於普通殺人的另一種東西；另一方面，因為在我們所研究的廢除死刑運動的現代性中，人們經常援引作為人權的生命權，可是，像似不言明地指向聖經的「不可殺人」戒律的人權，其實超出了聖經的範圍，或者說人們不了解聖經文本中的東西絲毫不涉及絕對的生命權，甚至不涉及生與死的簡單對立，而首先涉及的是兩種形態的殺人，一種由「不可殺人」禁止，另一種由上帝通過摩西向其子民言傳的刑罰典所規定。兩者用詞不同，它要提請人們注意的是：重要的不是生與死之別，也非讓人活命還是取人以命之事實之別，而是冒犯或暴力的那種不正當的模態與身份、危及生命者的有罪性，而非剝奪生命的事實。這兩種死、兩種處死大概沒有多大關係，即使有的話關係也不大，它們是那麼的異質以致廢止一方而規定另一方大概不會產生甚麼矛盾，在「不可謀殺」意義上的「不可殺人」與之後規定謀殺者判死之間也不會有任何矛盾。在此邏輯中，謀殺與死刑之間、非法謀殺與合法處死之間沒有任何親緣關係。這裏重要的差異並不在生與死之間，而在兩種死法之間。死刑的那種死法重建了謀殺奪去了的那種律法或誠命²¹。「不可殺人」是神的誠命，而「殺人者死」則是人間法律，不過二者的連接處是超越的，是在人間秩序之上的，是政治的神學基點。而在德里達看來，這種神學立論有時正是跟有利於死刑的那些經典哲學話語的靈感來源享有同樣的邏輯²²。為此，他展開了對西方哲學，尤其是本體論哲學的清理。

西哲死刑觀質疑：「據我所知，到目前為止，所有的西方哲學家在其哲學話語中都是贊成死刑的，有的心裏面反對，但寫出來的東西都是站在死刑一邊的，也就是說在他們的話語中找不到一個譴責死刑的空間。我試圖去了解為甚麼西方哲學如此本質地與死刑的可能性和必要性聯繫在一起……從柏拉圖到康德、黑格爾至今，所有的哲學家都不能避免地將他們的本體論或形而上學哲學體系與國家、國家權威聯繫在一起。」²³

的確，從文藝復興到宗教改革，西方的大思想家幾乎都參照聖經的死刑律法論，認為死刑是合理的：荷蘭法學家格勞修斯（Hugo Grotius）就明確地這麼認為。霍布士（Thomas Hobbes）與洛克（John Locke）認為判謀殺犯死刑是合理的。洛克在《政府論》（*Two Treatises of Government*）的第二篇〈論民政政治、其真正起源、其範疇與目的〉中說：「我認為所謂政治權力即制訂法律的權利，為了規定與保護財產而制定法律，附帶死刑、下至一切輕緩的刑罰，以及為執行這種法律和防禦國家不受外侮而運用社會力量的權利，而這一切無非為了公益，「盧梭在《社會契約論》中這樣贊同死刑「加在罪犯身上的死刑可以用差不多同樣的觀點來考慮，即他在此之前提到的國君說：『你死對國家是合適的』；公民因此應當去死，因為正是這個條件才保證了他到此為止的安全生活，因為他的生命不再只是自然的恩惠，也是國家有條件的恩賜：正是為了避免成為謀殺犯的犧牲品，人們才樂於該死的時候就去死。在此契約中，人們絕沒有掌握自己的生命，而只是希望他獲得保障，而我們無法推想任何簽約者不預先考慮而讓自己上當」。德里達認為盧梭這段論述沒有區分民法與戰爭法中的「敵人」概念，而死刑契約中為了生命安全而樂於去死的「生命權」概念也是應當進一步加以分析的²⁴。

在所有西哲中，德里達最精彩的解構落在大哲人康德身上，因為康德的死刑論證是最強有力的。他不同意貝卡利亞（Cesare Beccaria, 1738–1794）的死刑無用論²⁵所基於的那種有用論或懲戒論論證，不贊成以社會安全目的為死刑辯護，而將刑罰公正與「絕對命令」的思想

加入這一討論：人在其尊嚴中體現其目的。因此人的這種尊嚴要求有罪者受懲罰，那不是因為這有甚麼用處，能帶來甚麼社會政治利益，而是因為他有可懲罰之處。對康德來說，死刑是人類的標誌，只有有理性的人才配得上死刑，動物是沒有死刑一說的。德里達從康德的邏輯看到很多悖論，其中的兩個是：康德意義上的有罪者是以理性高度界定的那種在自由狀態下、承擔責任的犯罪，而非一般意義上的「反常」犯罪，只有這種犯罪才配判死刑，但在經驗世界中這樣的理性罪犯比較罕見；二是根據康德的說法，懲罰制度為了尊重受刑者的尊嚴，是不應採用任何「虐待性暴力手段」以至傷及其「人格」的，但沒有人可以展示死刑執行不帶虐待性。另外，康德繼承聖經及羅馬法以明確的哲學概念建立起來「同等報復法」（*jus talionis*）強調以「以牙還牙、以眼還眼」來決定刑罰的質量對等，以確保其公正。他說：「他如果殺死人，他就必須得死。這種場合，為正義之滿足，無代用物。」「即使公民社會的一切成員贊成把社會解散掉，關在牢獄的最後的殺人犯也應該在其解散之前處以死刑。」德里達指出，康德的這種原則在處理性犯罪，如雞姦、獸姦、強姦的量刑時會站不住腳。德里達對西方哲學論述的這些批評性解構導出這樣一個事實：西哲中沒有任何哲人與系統的哲學話語質疑過死刑的道義合法性：從柏拉圖到黑格爾，從盧梭到康德他們都以不同的方式，有時不是十拿九穩地，也不是沒有遺憾地，如盧梭，明確地擁護死刑，而康德的論說是當中最嚴格的。在後黑格爾的現代性中，這種情形要麼以明確的話語形式進行，如波特萊爾，馬克思懷疑廢除死刑論者的興趣所在，要麼以緘默和省略令人不安的方式出現，似乎死刑不配成為哲學問題。從海德格爾到沙特（Jean-Paul Sartre）及福柯（Michel Foucault），他們公理系統中關於這個問題的不同沉默可以不去說，而勒維納斯只在1987年法國廢除死刑後就此說過一句話：「我不知道您是否同意這個有點複雜的制度在於依據真理審判並以愛對待被審判者。取締死刑在我看來對於仁慈與公正的共在是一件根本性的事情。」²⁶勒維納斯雖然厭惡死刑，但卻不認為有必要對之加以哲學論證。

西方的廢除死刑運動：思想譜系與現實結果

上述事實與西方質疑死刑的漫長傳統形成鮮明對比。那些相信從死刑制度中看到是刑罰制、乃至一般的監獄制度、或者應當倒回到其底層結構與「最終（社會—經濟—政治）機置」的司法形式之上層建築的特殊現象或簡單的惡果，並公開猛烈地譴責死刑的偉大人物往往是文學家與刑法學家，雖然他們的工作並不是嚴格意義上的哲學論證。法國有寫過《公正與人性之代價》（*Prix de la justice et de l'humanité*）的伏爾泰（Voltaire）、公開批評「斷頭台是法國大革命唯一沒有拆除的建構」的雨果（Victor Hugo）²⁷、發表過《死刑反思》的加繆（Albert Camus）²⁸、及當代直接參與了法國排除眾議廢除死刑的政治工程的大律師羅伯特·本丹特（Robert Badinter）。意大利有首次提出以終身勞役代替死刑而青史留名、享譽國際的法學家貝卡利亞，英國有借《烏托邦》理想探討死刑是否應保留的托馬斯·莫爾（Thomas More, 1478–1535），有創立以反對死刑為宗旨的教友派的喬治·福克斯、邊沁（Jeremy Bentham, 1748–1832）、寫了《二十世紀的死刑》一書的羅易·卡爾瓦特（Eric Roy Calvert, 1898–1933），德國有刑法學者法蘭茲·馮·李斯特（Franz von Liszt, 1851–1919）及其門生摩利茲·力普曼（Moritz Liepmann）、將死刑定義為「司法殺人」而在德國被廣為引用的居斯塔夫·拉德布里奇（Gustav Radbruch, 1878–1949）等等。今天所有歐洲國家都廢除了死刑，而源起於歐洲的廢除死刑運動帶動了一個世界性的潮流：近10年來，世界上絕大多數的國家都加入了廢除死刑的行列。到2001年6月為止，還有87個國家保留死刑，廢除死刑的鬥爭遠未結束。

亞洲的廢除死刑運動與未來

儘管死刑廢除論的論點並不總是沒有漏洞的，但從普遍的死刑文化中畢竟發展出了以廢除死刑為標誌的現代西方模式。遺憾的是，用法國法學家馬克·安雪爾（Marc Ancelet）的「死刑地理圖」來看今日的世界地圖，保留死刑的國家主要是亞洲與伊斯蘭國家，基督教文明中除了美國的部分州之外，這個現實常常會予人文明優劣的聯想與口實。那麼，是否亞洲文明真的與廢除死刑絕緣呢？

據羅杰·胡德（Roger Hood）的研究，亞洲國家中已經廢除了死刑的國家與地區有香港（1993），柬埔寨（1989），亞洲最早廢除死刑的國家菲律賓及巴布亞新幾內亞、斐濟、尼泊爾都是幾起幾落，在廢除與恢復之間打轉；馬爾代夫（自1952年）、文萊（自1957）、不丹（自1964）事實上停止了死刑的執行。從政府的角度看，韓國、日本、台灣都有過積極廢除死刑的努力：80年代韓國司法部長提出過廢除死刑的議案；從1989年11月至1993年3月日本三任司法部長拒絕簽發死刑執行令²⁹；台灣前任和現任法務部部長都曾推動死刑的廢除。另外，在日本、印度、韓國都有很強的民間廢除死刑的運動，印度大哲甘地（Mahatma Gandhi）是強烈的死刑廢除論者，在日本，以潼川幸辰（1891—1962）、木村龜二（1897—1972）、正木亮（1892—1971）、團藤重光等為代表的廢除論法學家形成了一支重要的思想壓力團體；80年代以後的韓國社會中一直存在著激烈的保留論與廢除論的辯論，至少形成一種思想辯論的公共空間。令人遺憾的是到目前為止的，中國從政界到思想界沒有出現過廢除死刑的運動，這可能也間接解釋了中國1999年以來每年居世界死刑執行數量之冠的榜首³⁰，儘管有緩期兩年的死緩制度，死刑罪名卻有擴大增加之勢的那種社會政治基礎。嚴打給人留下的政治功能大於司法功能的印象更是值得深思，因為它不僅有損中國的國際形象，而且不利於中國長遠的司法建設。不過可喜的是，近來年輕一代的中國法學工作者有主張廢除死刑的學術討論，對國外的法律思想與實踐也有越來越多的關注與介紹，但願中國在推動法治治國的過程中，在新世紀的民智建設中，能對世界的文明價值重建發揮文化大國的作用。而筆者認為，減少與廢除死刑是個不可忽視的議題。

註釋

- 1：8；19 德里達（Jacques Derrida）：《明日所需》（*De quoi demain: Dialogue avec E. Roudinesco*）Fayard-Galilée, 2001，頁239；148、246；240。
- 2 趙圓：《明清士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999）。
- 3 德里達：〈關於死刑〉，香港中文大學講演稿。
- 4 林尹註釋：《周禮今注今譯》（北京：書目文獻出版社，1984），頁386。
- 5 據趙雲田的研究，〈阿勒坦汗法典〉中唯一的死刑用於「奴僕至他人死亡，要抄沒全部資產；如果更犯盜竊罪，則處以死刑」，而〈1640年蒙古—衛拉特法典〉則主要為罰畜，連鞭刑都很少使用。趙雲田：《清代蒙古政教制度》（北京：中華書局，1989），頁137—142。
- 6 朱安·多諾索·克特斯（Juan Donoso Cortès, 1809—1853），西班牙法學與哲學家，曾寫過多部關於統治政治的書。曾經是自由主義者與法國大革命和啟蒙精神的敬仰者的他，之後變成激進的天主教保守主義者。1851年，他發表了著名的《論天主教主義、自由主義、與社會主義》（*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Grez-en-Bouère, Dominique Martin Morin reprint, 1986），其中三卷第6章題為〈與連帶責任教義

相關的教義——血腥祭獻：關於死刑的理性主義學派理論），他將死刑與社會的血腥祭獻之必要性聯繫起來，他說：「……真的人的血可以補贖，非常肯定，它可以抵償某些個體的罪孽。而從那裏發展出來的不僅是死刑的合法性而且還有它的必要性。這種刑罰在所有的人群中都得以建立，這種制度的普世性表明了人類對某種條件下完成的流血之有效性、對它如此流法的贖罪特質、對以血贖罪的必要性的普遍信仰」（頁157）。他是一個堅定的維護死刑者，他尤其激烈的批評1848年法蘭西共和臨時政府廢除對政治犯的死刑。德里達雖然同意他將死刑與血腥祭獻相聯繫，但並不同意它們之間有必然的聯繫。

7；9；10；13；23 德里達：〈全球化與死刑〉，香港中文大學演講錄音稿。

11；14；20；21；22；24 德里達：〈論死刑〉，香港中文大學演講稿。

12 福柯：〈酷刑〉，《監視與懲罰》（*Surveiller et punir*），Paris, Tel Gallimard, 1975.

15 巨煥武：〈明刑與隱刑——沈家本考論執行死刑的方式及其場所〉，載張晉藩主編：《中國法律的傳統與現代化：'93中國法律史國際研討會論文集》（北京：中國民主法制出版社，1996），頁76-104。

16 參照Eva Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et Rome: Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique* (Paris: Bibliothèque Albin Michel Histoire, 2000).

17 洪丕謨：〈後世要求恢復肉刑的呼聲和肉刑的死灰復燃〉，《法苑談往》（上海：上海書店，1991），頁175-177。

18 沈家本：〈死刑惟一說〉，《寄移文存》，卷三（北京：中華書局，1985），頁2099-2100。

25 貝卡利亞（Cesare Beccaria）在其著名的《犯罪與刑罰》中指出：「死刑不能說是一種權利。那是對國家、市民的戰爭，證明毀滅他的存在為必要乃至有用的判斷是不可或缺的。但假如能夠證明這樣的死，既沒有用也非有必要，則是人類（人性）的勝訴了」。「為使刑罰正當，只要具有使人人想停止犯罪的充分嚴格性就夠了。即使犯罪的利益有多大，只要經過熟慮，沒有人願意選擇自己的自由全面而永久的喪失。如此，為替代死刑而設定的『終身勞役制』，應具有無論如何頑固的犯罪都足以推翻其犯罪意念的充分嚴格性。」轉引自團藤重光著，林辰彥譯：《死刑廢止論》（台北：商鼎文化出版社，1997），頁129、133。

26 勒維納斯（Emmanuel Levinas）：《您是誰？與普瓦里耶的訪談》（*Qui êtes-vous? Entretien avec F. Poiri*）（里昂：La Manufacture，1987），頁97。

27 維克多·雨果（Victor Hugo）著：《死刑論集》（*Ecrits sur la peine de mort*）。

28 *Réflexions sur la peine capitale* (en collaboration avec A. Koestler) Paris: Calmann-Lévy, 1957.

29 Roger Hood, *The Death Penalty: A World-wide Perspective: A report to the United Nations Committee on Crime Prevention and Control* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp.31-37.

30 〈世界報〉（*Le Monde*），22 juin 2001，第5版。

張寧 巴黎大學文學博士，現任巴黎高等社會科學院現當代中國中心合作研究員。

者獲得許可。