

善终、凶死与杀人偿命

——中国人死刑观念的文化阐释

尚海明*

内容提要：一个民族的死刑观念与其文化对生死的定义密切相关，中国人的杀人偿命观念建立在中国文化对生命的独特理解之上。受祖先崇拜的影响，生活于祖荫之下的传统中国人追求善终，认为遭遇凶死之人将因无法善终而成为冤死之鬼作祟人间，由此，冤魂难眠意识成为中国民众追求杀人偿命的重要动因。在现代中国，善终与凶死观念的弱化让中国人的杀人偿命观念呈现出松弛的趋势，但冤魂难眠意识仍激励着部分被害人亲属在命案中寻求以命抵命。同时，即便在死刑和解中，杀人偿命作为一种基本准则，也仍然是支配性的公正标准。在大多数民众仍认可杀人偿命的情况下，将死刑废除或者命案中死刑立即执行判决数量逐年减少作为死刑改革的目标，极有可能因悖离民众的价值认同而导致法律与社会的断裂。

关键词：善终 凶死 杀人偿命 死刑观念 文化阐释

一、问题的提出

2011年，刑法修正案（八）通过，取消了13个罪名的死刑设置。2015年，刑法修正案（九）通过，再行取消了集资诈骗罪等9个罪名的死刑。至此，我国刑法中的死刑罪名仅余46个。对于我国死刑罪名的连续减少，学界多肯定其进步意义，认为这标志着学界呼吁已久的限制乃至废除死刑的改革主张，正式获得了立法机关的认可，并进入立法操作层面；认为这是中国踏上废除死刑征途的一个标志，是中国死刑废止之路上的重要里程碑。^{（1）}在死刑废止问题上，刑法学界的主流观点认为，中国应当朝着废止死刑的方向发展，并且

* 西南政法大学人权研究院讲师。

本文系国家社科基金重大项目“全面推进依法治国与全面深化改革关系研究”（14ZDC003）的成果。

（1）参见高铭暄、苏惠渔、于志刚《从此踏上废止死刑的征途——〈刑法修正案（八）草案〉死刑问题三人谈》，《法学》2010年第9期，第3页；杨兴培《中国死刑控制的又一里程碑》，《检察风云》2014年第23期，第30页；赵秉志《中国死刑立法改革新思考——以〈刑法修正案九〉（草案）为主要视角》，《吉林大学社会科学学报》2015年第1期，第5页。

事实上采取了各种方式积极推动死刑废除。⁽²⁾虽然死刑废止论已在刑法学界内部占据了明显的优势地位,但多项民意调查均显示,大多数中国民众反对废除死刑。⁽³⁾同时,在司法实践中,被害人家属经常不惜以上访、闹访等方式对法院施加压力,要求判处犯罪人死刑;⁽⁴⁾在刘涌案、药家鑫案等影响性诉讼中,民众强烈要求对犯罪人适用死刑;⁽⁵⁾在对刑法修正案的讨论中,民众不但反对减少死刑,而且要求增加对拐卖儿童等犯罪的死刑适用;⁽⁶⁾部分民众甚至对主张废除死刑的刑法学者进行人身攻击。⁽⁷⁾恰如学者所言,“在刑法中,没有一个问题像死刑这样在民众与学者之间存在如此悬殊的认知距离”;⁽⁸⁾“精英与大众之间存在着相互隔离的巨大鸿沟,似乎天生就属于两个相互对立的两个群体。”⁽⁹⁾

面对学界与民众的观念冲突,死刑废止论者往往认为,民众的观点是以情感为主导的死刑认知,无法对死刑存废有一个全面、理性的判断;或者认为民众受杀人偿命、“杀一儆百”等传统刑罚观念的影响,不能接受人道主义、人权保障等新兴理念。⁽¹⁰⁾部分学者进而认为,“废除死刑应当由法学界,进一步讲是由刑法学界来作出”,⁽¹¹⁾而“民众是法律的学习者和接受者”。⁽¹²⁾在近些年国内有关死刑存废的讨论中,死刑废止论者对传统中国的杀人偿命观念给予了严厉批评。死刑废止论者认为,普通民众所信守的杀人偿命观念是落后

(2) 刑法学界的主流观点认为死刑应当废除,只是在如何废除的问题上存在一定分歧。少部分学者主张速废论(例如曲新久《推动废除死刑:刑法学者的责任》,《法学》2003年第4期,第44页),多数学者则认为速废论并不现实,渐进性废除死刑是中国的现实选择(例如胡云腾《死刑通论》,中国政法大学出版社1995年版,第302页以下;赵秉志《中国逐步废止死刑论纲》,《法学》2005年第1期,第55页以下)。尽管死刑废止论在刑法学界占据主导地位,但也有学者提出了不同看法。如苏力认为,死刑存废不存在必然规律,基于人权、历史规律反对死刑不具有说服力,从死刑的生物性基础来说,死刑的存在有其合理性(参见苏力:《法律与文学》,三联书店2006年版,第43页以下)。

(3) 中国社会科学院法学研究所1995年就死刑问题在云南、陕西、北京的14个县、市进行了问卷调查,有效回收问卷4983份,结果显示95%以上的被调查者表示支持死刑(参见胡云腾《存与废——死刑基本理论研究》,中国检察出版社2000年版,第339页以下);2003年,网易网对16612名网民进行了关于死刑存废的民意调查,结果超过83%的人反对废除死刑(参见梁根林《公众认同、政治抉择与死刑控制》,《法学研究》2004年第4期,第17页);2009年,有学者针对西安市3150名受访者进行了问卷调查,结果显示支持和强烈支持死刑者超过了总人数的60%,仅有7.6%的受访者表示可接受死刑废除(参见张惠芳、何小俊:《死刑民意调查研究》,《时代法学》2011年第4期,第59页以下);2011年,西南政法大学人权教育与研究中心组织了一次大众人权观调查,在全国范围内发放问卷15111份,其中63.4%的受访者表示“不应废除死刑”,24.4%的受访者认为“可以废除死刑”,12.2%的受访者表示“不清楚”(参见张永和等《中国大众人权观念调查》,载李君如主编《中国人权事业发展报告(2013)》,社会科学文献出版社2013年版,第389页)。

(4) 陈兴良指出,受“杀人者死”观念的影响,只要发生杀人案件,司法机关就面临要求对杀人者判处死刑的巨大压力,受害人亲属将杀人者是否被判处死刑作为能否告慰死者,从而实现正义的唯一标准。参见陈兴良:《死刑备忘录》,武汉大学出版社2006年版,第62页。

(5) 参见张训《司法案件被典型之后》,《法制日报》2014年4月9日第10版。

(6) 参见郭旺《拐卖儿童该不该一律判死刑》,《时代人物》2015年第7期,第66页。

(7) 刘仁文曾说,其撰述的宣传废除死刑的文章在网上流传后,招来一片谩骂。“有人说,刘仁文是某个腐败分子或者黑社会老大的亲戚,为他们开脱死罪;有人说,告诉刘仁文的家住哪里,或者他长得什么样,我先把他杀了,反正不会判我死刑。”参见刘仁文《死刑的温度》,三联书店2014年版,第95页。

(8) 前引〔4〕,陈兴良书,第384页。

(9) 王立军《分歧弥合与文化建构:中国死刑废止的必由之路》,《法学论坛》2014年第5期,第63页。

(10) 也有学者指出,民众对死刑的认知不是抽象的,而是与具体的个罪联系在一起的,因此,应当采取实证研究方法,立足于个罪的死刑民意展开更为细致的研究。参见赵军《死刑存废的民意维度——以组织卖淫罪可罚性观念的测量为中心》,《法学研究》2015年第2期,第36页以下。

(11) 前引〔2〕,曲新久文,第44页。

(12) 孙万怀《民众心态与死刑存废分析——以鲁迅思想为蓝本进行的考察》,《法学评论》2015年第4期,第75页。

文化的产物，是应予限制的同态复仇观念，并认为杀人偿命观念是中国死刑改革难以顺利推进的最大阻碍。⁽¹³⁾事实上，现有死刑民意研究在一定程度上受到了“现代化范式”的宰制。⁽¹⁴⁾在“进步—落后”、“文明—野蛮”的讨论框架下，死刑废止论者忽视了中国民众死刑认知的道德正当性，从而缺乏对中国民众死刑认知的深入理解。

关于中国人的杀人偿命观念，已有不少学者从“报”或“抵”的角度进行了阐释。“报”与“抵”体现了一种植根于人性的正义观念，这使得在命案的纠纷解决中杀人偿命成为一种基本共识。⁽¹⁵⁾笔者并不否认“报”与“抵”在中国传统法律文化中的重要地位，但杀人偿命并非中国所独有，⁽¹⁶⁾仅用“报”来解释中国人的死刑正义观易将复杂问题简单化。事实上，对于研究死刑，尤其是理解中国人杀人偿命的死刑正义观，思考中国人如何看待生命与死亡，同样是非常重要的。因为，对生命的不同认知，必然会影响民众对杀人和死刑的认识。只有理解了杀人行为杀害的是什么样的“命”，偿命所偿还的又是什么样的“命”，才能更好地理解中国人的杀人偿命观念。本文即尝试从传统中国人的生命观及其现代流变，对中国人的杀人偿命观念进行分析。

二、祖荫之下：中国人的生命观念与死亡想象

（一）传统中国家庭中的亲密关系与祖先崇拜

在不同的文化中，社会对人有不同的理解。如许烺光所言，“中国的人性观并不把人看作是一个固定的实体，他必须与其关系网内的其他人保持一种动态的平衡关系；西方的人性观是把个体看作是宇宙的中心，他跟其世界中的其他人是相互对立的。”⁽¹⁷⁾与西方的个体主义文化不同，中国人不会将自己看作世界的中心，而是认为个人被嵌置于社会网络之中。在所有的社会关系中，家庭关系又是最为重要的。在中国文化中，家庭被认为是一个具有自身绝对性的、不可再还原的最基本的生活形式和思考单位。家庭不仅是一个血缘组织、事业组织，还是中国人的超越之所。中国人生活在祖先荫庇之下，能够在家庭之中获得生命的超越性价值体验。林语堂用“生命潮流”一词来形容中国人的生命态度——“依照家族制度里边的生命潮流假说，永生几乎是可以看到可以触到的东西了。一个祖父看见孙子背着书包上学校，便觉得他好似已在这个小孩之中重新生活。他们手去抚摸这个小孩时，他即感到这就是自己的血肉。他的生命不过是家庭大树上的一枝，或永远向前流去的潮流中的一部分。所以他虽死也是快乐的。因此中国的家长所关心的事情就是：亲见男婚女嫁，视为比将来自己所葬的坟墓或所睡的棺材更重要。”⁽¹⁸⁾

(13) 参见邱兴隆《死刑断想——从死刑问题国际研讨会谈起》，《法学评论》2004年第5期，第20页以下；贾宇主编《死刑研究》，法律出版社2006年版，第30页以下；王联合、徐留成《杀人偿命与保留死刑限制死刑理念探析》，《学术交流》2009年第3期，第71页以下。

(14) 参见尚海明《死刑研究“现代化范式”之反思》，《学术交流》2016年第3期，第87页。

(15) 参见梁治平《法意与人情》，中国法制出版社2004年版，第17页以下。

(16) 《圣经·出埃及记》第21章称“以命抵命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以鞭还鞭。”古巴比伦《汉谟拉比法典》中也有杀人偿命规则。

(17) 转引自黄光国《儒家关系主义》，北京大学出版社2006年版，第85页。

(18) 林语堂《生活的艺术》，中国戏剧出版社1991年版，第180页。

所谓生命潮流，即认为生命并不是始于个人，止于个人，而是如同流水一般，从祖先处向下流淌，流经自己，继续向未来的子子孙孙流去。生命的超越性在家庭中得以实现，个人在传宗接代中实现永恒。中国人不将个人视为一个独立的个体存在，而认为个人是父母的延伸，每一个个体都只是家庭生命链条上的一环。“虽哉之死，有子存焉。子又生孙，孙又生子，子子孙孙，无穷匮也。”⁽¹⁹⁾ 滋贺秀三提出的“父子一体”观与生命潮流说的含义大致相同。在生命潮流之中，“父亲和儿子既是在现象上的分开的个体，又是在本源上的一个生命的连续，祖先的生命在子孙之中继续生存、继续扩大的情况是事情的本质性的实体，是应该使其实现的基本性的价值。”⁽²⁰⁾ 个体的肉体生命可以消亡，但家族在“宗”的延续中生生不息。

生命潮流观念的形成与中国人的祖先崇拜密切相关。祖先崇拜是中国古代文化的一个显著特征，也是中国古代的主要宗教形式。在商周时期，祖先崇拜便已非常发达。商人认为，祖先的灵魂与上帝及其他自然神共同存在于一个空间中。徐复观指出：“殷人的宗教生活，主要是受祖先神的支配，他们与天、帝的关系，都是通过自己的祖宗作中介人。”⁽²¹⁾ 在商人的观念中，“祖先既能致福，又能降祸，几乎掌握当时商人生活的一切。同时，在商人的心目中，祖先死后可在帝左右，成为商人与帝的中介者，又具有帝之神能，所以商人崇拜祖先，向祖先求年、求雨、求致福勿降祸。”⁽²²⁾ 到周朝时，祖先崇拜仍旧非常繁盛；周人同样认为自己的祖先在上帝的左右，并以祖宗作为上帝与人王之间的中介者。而自汉代以来，儒家建构了一套以郊祀与天子宗庙为代表的儒家祭祀体系，天子祭祀昊天大帝，普通百姓则祭祀自己的祖先。如王充所言，“世信祭祀……谓死者有知，鬼神饮食，犹相宾客，宾客悦喜，报主人恩矣。”⁽²³⁾ 人们相信人死后灵魂会转化为祖先，子孙可以通过祭祀实现与祖先的交流。格鲁特在《中国人的宗教》中把祖先崇拜制度提升到了中国传统文化之核心的地步，他指出：“中国人的死者与家族联接的纽带并未中断，而且死者继续行使着他的权威，并保护着家族。他们是中国人的自然保护神。”⁽²⁴⁾ 可以说，祖先崇拜构成了传统中国人生活的基本精神背景，构成了他们生活的基本准则。

传统中国人相信人有魂魄，人死后鬼魂会转化为祖先，肉体生命的结束并不意味着人格的消失，而只是进行了形式转化。因此，在一般人的观念中，“家庭不仅包括当下的成员，也包括逝去的祖先和未出世的子孙。”⁽²⁵⁾ 作为祖先的灵魂要接受后代的祭祀，否则祖先会变成孤鬼，在阴间就要受苦。滋贺秀三就指出，“如果没有给自己祭祀的人，鬼就会馁，被认为成了不祀之鬼的事情是人的最应悲哀的不幸的命运。”⁽²⁶⁾ 余英时也指出，“如果得不到及时的祭祀，鬼魂就会分解。”⁽²⁷⁾ 事实上，多数中国人更加相信另外一种说法，得

(19) 《列子·汤问》

(20) [日] 滋贺秀三 《中国家族法原理》，张建国、李力译，商务印书馆2013年版，第121页。

(21) 徐复观 《中国人性论史·先秦篇》，九州出版社2014年版，第16页。

(22) 秦照芬 《商周时期的祖先崇拜》，台湾兰台出版社2003年版，第215页。

(23) 《论衡·祀义篇》

(24) 转引自[德] 卡西尔 《人论》，甘阳译，上海译文出版社2004年版，第108页。

(25) 桂华 《礼与生命价值——家庭生活中的道德、宗教与法律》，商务印书馆2014年版，第133页。

(26) 前引〔20〕，滋贺秀三书，第121页。

(27) 余英时 《东汉生死观》，侯旭东等译，上海古籍出版社2005年版，第141页。

不到祭祀的灵魂会成为饿鬼，乃至成为阴间的乞丐、强盗，而不是灵魂分解。并且中国人一直相信，除了自己的男性后代，亡灵无法享受其他人提供的祭品。⁽²⁸⁾ 因此，作为家庭中的男性后代，最重要的一项职责就是定时祭祀祖先。

祭祀是中国人最为重要的宗教性活动，祭祀的持续性则要求家族必须能够传宗接代。只有生育子孙，通过子生孙、孙又生子的传宗接代才能实现血脉延续，一个家族的香火才得以保存。因此，人生的重要任务就是建立家庭并生养儿子，只有这样才能在死后回到祖先之中，才能固定地获得祭祀，而不至于成为孤魂野鬼。这也是为什么中国人会以子孙满堂、四世同堂作为人生之大乐事，而“断子绝孙”就成了中国人言语冲突中最恶毒的语言之一。因为只有个人为家庭生育了儿子，个人才能在家族绵延中超越死亡，获得不朽的价值和意义。横向的家庭结构具有暂时性，纵向的家庭结构则可以因为家庭的继替而得以留存。

(二) 善终、伦理责任与“好死不如赖活”

在中国人的日常生活中，经常会听到有人诅咒对方“不得好死”。“不得好死”的说法实际上隐含了中国人对死亡的一种独特理解，即死亡分为“好死”与非“好死”。在传统中国人看来，正常的死亡属于善终，非正常死亡则为凶死。对于善终，民众一般并不畏惧，反而认为是一件喜庆之事。比如，在中国很多地方，为70岁以上老人办的丧礼被称为“喜丧”或“白喜事”。在中国人看来，正常死亡并不是一种真正的死亡，因为正常死亡的人的灵魂会转化为祖先，“一个死者丧礼的全过程实质上是他由人转化为祖先的演变过程”。⁽²⁹⁾ 年老之人会提前为自己准备寿衣和棺木，而且，将棺木停放在大厅之中并不会让人有丝毫不适感。许烺光便指出，在云南，喜洲人一点也不害怕死人，他们并不急于将死人的尸体抬出家门，而是将尸体尽可能长时间地留在家里。⁽³⁰⁾ 杨懋春指出，在青岛地区的农村，当尸体被放入棺材后，一般要在家里停放三个月，富裕人家可能会停放一年。⁽³¹⁾ 在中国人看来，生命既是有限的也是无限的，肉体生命有终结之日，但死亡仅仅是转化为祖先的一个环节。一个人只要完成了正常的家庭生活，履行了家庭责任，便可以进入“宗”的伦理链条而实现生命价值，也就是实现了善终。一种流行的观点认为，中国人因为没有超越性宗教而格外贪恋生命，信奉“好死不如赖活”的人生哲学。这种观点事实上是不准确的，在祖先崇拜的影响下，中国人并不惧怕正常死亡。对于完成了家庭伦理责任的老人来说，死亡是极为正常的；在濒临死亡之时，人们会对尘世和家人存有情感眷恋，但总体而言，死亡并不恐怖。与此同时，中国人也绝不会因为灵魂不灭而轻视自己的肉体生命，尤其对于家庭伦理责任未竟之人，“好死不如赖活”显得尤为重要。

善终的前提是个人伦理责任的完成。这里讨论的家庭伦理责任，首先是指实现传宗接代。为了实现传宗接代，不仅要生儿子，还要帮助儿子娶妻并建立家庭，只有完成了这些人生任务，一个人才能安心地告别人世，进入一个新的旅程。在西方人看来，子女成年之后，便

(28) 古人用“气”来解释祭祀问题，认为同类之气可以互相感应。在祭祀中，这就表现为子孙的气可以感应已故祖先的气来歆享祭祀。朱熹曾说：“子孙既是祖宗相传一气下来，气类固已感格，而其语言饮食，若其祖考之在焉，则有以慰其孝子顺孙之思，而非恍惚无形想象不及之可比矣。”《朱子语类》卷九十。

(29) 张铭远《生殖崇拜与死亡抗拒》，中国华侨出版社1991年版，第268页。

(30) 参见许烺光《祖荫下：中国乡村的亲属、人格与社会流动》，台湾南山书局有限公司2001年版，第143页。

(31) 参见杨懋春《一个中国村庄：山东台头》，江苏人民出版社2001年版，第78页。

要与父母财务独立，过度依赖父母会引发子女内心的不安和负疚感。但在中国人看来，这一切似乎都是十分正常的。李银河在农村调查时发现，农村人的思维中存在着一种欠债观，认为他们欠祖先的债，欠子孙的债。“人们把生孩子，抚养他们成人，帮他们娶妻嫁人，看成是自己对上辈欠下的债务，必须用自己的一生来偿还。这些任务完不成，心里就不踏实；做完这些事，就了却了此生的责任。”⁽³²⁾这种欠债观实际上就是一种责任观念，认为自己有责任完成这些事情；这种欠债观既是每个人的人生责任，也是中国人的生活动力之源。

在祖先崇拜的影响下，每个人都要承担自身的伦理责任。只有完成了伦理责任，才“有脸去见列祖列宗”；也只有生养了后代，才能保障他及祖先能够得到后代的祭祀。每个人都面对生儿子、帮儿子娶妻与为父母养老送终这三大责任。生儿子与为儿子娶妻是为了实现生命的继续、传承，为父母养老送终也是一个人必须履行的孝道责任。中国人这种强烈的伦理责任感，会影响、塑造人的生命观。当中国人面临死亡时，便会对自己的人伦责任产生强烈的焦虑感。

中国人在面对死亡时，大多数人首先会想到或考虑的是人伦责任未竟的问题，而非自己的生命保全。这导致的结果是，“不自由，毋宁死”的精神恐怕是绝大多数中国人难以赞同的，“舍生取义”的精神也难以为普通民众所接受。在大多数中国人看来，“好死不如赖活”才是生活的真谛。一项调查曾显示，在法国，80%以上的民众认为生命的质比量更重要，如果说生命的质量无法保障，那么大多数人是认可安乐死的。⁽³³⁾但中国人并不如此看待问题，传统中国的生命哲学是无法接受生命的质比量更为重要以及这样一种结束生命的方式的。之所以中国人强调“活”，是因为中国人的生命观并非个体主义的生命观，每个人的肉体生命之上都背负了一定的伦理责任，追求伦理责任的完成以最终实现生命价值，才是“好死不如赖活”的根本动力。

（三）夭亡、无子女者的死亡和凶死

传统中国人推崇自然死亡，善终之人可以回归到祖先的行列中去。而对于有些类型的死亡，民众却极端厌恶，这包括幼年夭折、无子女者的死亡和凶死。⁽³⁴⁾在中国人的死亡想象中，这三类死亡是真正的死亡，是永无出头之日的彻底死亡。

对于所有死亡的人，肉体意义上的消亡是相同的。但是，由于不同的人所处的人生阶段不同，人性实现的程度不同，死亡的道德意义就有了差别。⁽³⁵⁾人在顺利完成伦理责任后，其道德属性全部展开，死亡就变得并非不可接受；但对于未完成伦理责任之人，死亡的意义就大为不同。对于夭亡的未成年人，其所在家庭往往会将其草葬，不会举行丧礼，也没有任何祭奠仪式。而无子女者，即便其已经是成人，但如果未婚便不会被视作成人。已婚却没有子女的，死后也无法获得祭祀，会成为孤魂野鬼。之所以说这两类死亡是真正的死亡，是因为每个人身上都背负着传宗接代的家族责任，只有通过养育子女才能实现生命潮流的顺利延续。如果一个人没有结婚或者结婚后没有子女，便没有完成祖先所期待的伦理责任，死后在家族中便没有地位。当他死后，会面临无法转化为祖先的困境，实际上

(32) 李银河 《生育与村落文化》，内蒙古大学出版社 2009 年版，第 130 页。

(33) 参见何显明 《中国人的死亡心态》，上海文化出版社 1993 年版，第 117 页。

(34) 参见前引〔29〕，张铭远书，第 254 页以下。

(35) 参见前引〔25〕，桂华书，第 113 页。

他的生命也就在肉体生命结束之时结束了。刘燕舞的调查显示，即便是在现代中国，在农村地区同样有很多人因为完不成传宗接代的人生任务而绝望自杀。⁽³⁶⁾

凶死是与善终相对的另一死亡形式，是指意外事故造成的死亡，例如自杀、他杀及其他意外死亡。关于凶死存在多种说法，一种观点是从身体完整性的角度解释凶死。古人认为，人在死前要打扮得干净、整洁、体面，并保持身体不受损害，只有这样去面对自己的祖先才符合孝行。而凶死之人的身体完整性受到破坏，因而是一种不孝的行为。另外一种更为民众所接受的观点认为，凶死不仅意味着死者的身体遭受了损害，更重要的是灵魂也因此受罪，亡魂在死后得不到安宁。《左传·昭公七年》便记载了人死后化为厉鬼的事情，“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。”如果一个人不是正常死亡，死后人的魂魄就会化为厉鬼骚扰人间。战国末期的《日书》也对鬼进行了分类，认为“幼殇”、“不辜之鬼”与“饿鬼”属于死于非命的冤魂怨鬼。⁽³⁷⁾ 在中国人的鬼神想象中，冤魂难眠以及冤魂复仇是人们的普遍认知。⁽³⁸⁾

清乾隆三十五年，扬州仪征县盐船失火，百余艘船舶被毁，上千人死伤，当时正在扬州探亲的文学家汪中在目睹这一惨剧后，写下了一篇哀悼性文章。在这篇文章中，汪中对何为善终、凶死以及凶死的后果都作了论述。汪中指出，正常的死亡只有一种，便是顺应自然规律的死亡，妻子儿女环立四周，在家中的病榻之上断气，这属于善终。如果是为保卫国君而死，即便身首异处，也能策功序德于明堂，相对而言，也是值得肯定的死亡。而船上的遇难者既不是善终，也不是为国而死，他们死得悲惨而无意义。最为悲惨的是，还有举族沉江者，最后落得断宗绝嗣的悲惨结局。这些无故遭受横死冤屈之人在死亡时心中充满了哀怨，瞪着眼睛而不瞑目，他们的冤魂一定会化为厉鬼时时作祟。对于这些横死之人的亲属而言，他们会因为这些冤魂游荡不归而悲痛欲绝，死者的嫡亲子女在江边放声大哭，哀叹死者的命运不济。最后，汪中恳请这些鬼魂尽量多吃一些祭祀物品，希望他们以群游之乐为重，不要兴妖作怪。⁽³⁹⁾

近代以来的诸多人类学研究证明，凶死之人的鬼魂作祟人间的说法被广为接受。武雅士对台湾人的凶死观念进行了调查，当地人认为，“恶鬼包括了那些死时无子、或死于少年时代，或者死时远离家乡而被遗忘，以及含恨的亡魂——他们没有祭品是因为他们死时依然想报仇雪恨，它们包括被谋杀的人、自杀的人和不公正地被审判的人。”⁽⁴⁰⁾ 无子或死于少年的亡魂会因为缺少祭祀而愤怒，被谋杀之人则是因为愤怒而没有祭祀。许烺光在云南考察时发现，当地人认为，“死于非命或车祸的人，其灵魂将不会成为鬼。但是，如果死者的灵魂不能安息，那么他也就成了鬼，就会兴风作浪”；⁽⁴¹⁾ “一些人得了好死，而另一些人没

(36) 没有儿子的人，一是担心绝后，二是担心养老问题。从价值角度来看，没有儿子延续香火意味着看不到自己生命的延续性；如此活着，在农民那里无异于已经死亡。没有儿子让人失去了活着的合法性，这潜在地决定了自杀随时有可能到来。参见刘燕舞《农民自杀研究》，社会科学文献出版社2014年版，第247页以下。

(37) 参见蒲慕州《追寻一己之福》，上海古籍出版社2007年版，第81页。

(38) 关于鬼魂复仇问题，霍存福进行了大量研究。参见霍存福《复仇·报复刑·报应说：中国人法律观念的文化解说》，吉林人民出版社2005年版。

(39) 参见（清）汪中《新编汪中集》，广陵书社2005年版，第469页。

(40) [美]武雅士《神、鬼和祖先》，载武雅士主编《中国社会中的宗教与仪式》，江苏人民出版社2014年版，第169页。

(41) 前引〔30〕，许烺光书，第123页。

有得到好死。因而他们觉得死得冤枉，便一心一意报复。”⁽⁴²⁾ 郝瑞的研究也发现，当地人相信，“那些死于溺水、自杀或其它暴力方式之人的亡灵，他们隐藏在死亡地点的附近，伺机报复活着的人。”⁽⁴³⁾ 华琛等人通过对我国香港的调查指出，当地人认为一些人死后鬼魂会有怨恨之气，是由于“他们未享天年，故鬼魂永远不会安息，处理不当的话他们可能会伤害在世的人。”⁽⁴⁴⁾ 虽然说法不完全一致，但以上研究大体认为，人们想象非正常死亡之人会因为自己的死亡而心存怨恨，灵魂处于一种不安定状态，时刻尝试复仇。⁽⁴⁵⁾

三、古代中国的杀人、凶死与雪冤

尽管现代人将鬼魂观念与祖先崇拜斥责为迷信，但在传统中国，鬼魂意识与祖先意识深深植根于民众的心灵之中，影响了中国人对生命与死亡的认识。只有理解了中国人家庭主义的生命观，理解了民众对善终的追求，才能理解民众对凶死的厌恶和对杀人偿命的坚持。

在传统中国社会，所有人都努力追求善终，但并非每个人都能够达至善终。被他人杀害而死被认为是非正常死亡，属于凶死的一种。与善终之人相比，凶死之人不能进入祖坟。因为在中国人看来，凶死者的鬼魂对子孙后代是不利的，不仅无法保佑，还会危及子孙及他人。⁽⁴⁶⁾ 凶死之人只能成为孤魂野鬼，在阴间过着悲惨的生活。在中国人的鬼神想象中，这些冤死之人会成为阴间里的不安定因素。如武雅士所言，“这些鬼饥饿而又无家可归，这些不幸的存在中，弱一些的以庙外乞讨为生，强者则像土匪一样漫游村庄。”⁽⁴⁷⁾ 中国人向来相信善有善报，在他们的预期中，一个好人应该平稳地度过一生，走进祖先的行列，享受后代的祭祀。但意外被杀害却让他们不能得享天年，成为了阴间的孤魂野鬼，遭受着不应得的煎熬。我们常说某人含冤而死，但含冤而死并非特指受到不公正的审判而死，也包含了被人杀害的情况。更为重要的是，由于冤魂心存怨恨之气，他们在阴间难以安息，时时寻求报复。霍存福指出：“人们不能容忍冤枉之物的存在，讲究不能‘枉死’。因为有枉死，就有冤魂，就得申冤；有冤则有怨，就得发泄。而复仇是申冤、发泄怨气，从而也是矫正枉死现象的常用手段。”⁽⁴⁸⁾ 蒋冬梅亦指出：“传统的‘杀人者死’观念着眼的是对死者

(42) 前引〔30〕，许烺光书，第169页。

(43) [美] 郝瑞 《当鬼成神》，载前引〔40〕，武雅士主编书，第197页。

(44) [美] 华琛、华若璧 《乡土香港》，张婉丽等译，香港中文大学出版社2011年版，第259页。

(45) 在人们的想象中，夭亡者、死亡的无子女者和凶死之人在死后的世界都是相当悲惨的，这些孤魂野鬼是阴间的强盗和乞丐。四处流浪的野鬼会给人带来灾难：他们要么使在世的人身染疾病，使房屋失火坍塌，要么使那些不愁温饱的灵魂不得安宁。对此，需要采取措施安抚这些亡灵。农历七月十五的鬼节就是要给这些无家可归的野鬼进行献祭，防止这些鬼魂骚扰人间。许烺光发现，在云南喜洲，人们在七月初一到七月十五要举办6场全镇规模的公共祭祀，甚至要为这些孤魂野鬼举办曲会以取悦他们，让那些留在本镇的孤魂野鬼满意地离开这里。除此之外，日常生活中也要经常祭祀这些孤魂。在喜洲镇，人们通常会在新宅建成三年的时候请和尚诵经烧纸，安抚那些四处游荡的野鬼，以保证宅子的安全（参见前引〔30〕，许烺光书，第33页，第164页）。武雅士的调研发现，在台北地区的农村，人们认为四处游荡的鬼是苛刻而危险的，必须要像对待警察一样对待他们。当地人每天早晨与晚上都要烧三炷香，其中一炷是给游魂的，并且他们会拿出丰盛的食物祭祀这些各地游荡的鬼。以上方法更多是用来安抚没有子女祭祀的亡灵，对于满怀怨恨的冤死亡灵，则需要其他方法（参见前引〔40〕，武雅士文，第169页）。

(46) 参见杨华、范芳旭 《自杀秩序与湖北京山农村老年人自杀》，《开放时代》2009年第5期，第116页。

(47) 前引〔40〕，武雅士文，第174页。

(48) 前引〔38〕，霍存福书，第106页。

的安顿及正义的伸张。为死者着想，如果杀人者不死，死者就成了冤魂，在九泉之下不能安身。”⁽⁴⁹⁾ 在凶死之人冤魂难安的死亡想象之下，任何人都难以容忍其家属遭受枉死。为了让凶死之人的灵魂早日得到安息，让死者在地下瞑目，死者家属就有义务为死者申冤或者报仇。而在民众看来，要让冤死之人瞑目，让黄泉之下的冤魂得以安息，就只有让施害者遭受同样的下场。因为除去死刑，流放、杖刑等其他刑罚都是与被害人遭受的凶死不对等的，只有让杀人者同样“不得好死”，才能化解死者的怨恨之气，也才能体现基本的公正原则。传统中国人以命抵命的死刑正义观正是与这种鬼魂冤抑想象有关，后者正是前者的文化动因。

宋代之后，受佛教的影响，“救生不救死”之说开始盛行。一些官员认为死者已死，不应过多考虑死者的问题，而“救人一命胜造七级浮屠”，是给自己积攒阴德，因此便在司法过程中背弃杀人偿命原则，强调“救生不救死”。“救生不救死”的观点遭到了众多批评，批评的重点之一便是这一说法只考虑了活人的利益，而未考虑死者的冤屈。有关“救生不救死”，方大湜在《平平言》中指出“因奸致死人命必应拟抵，切不可听救生不救死之邪说，致死者含冤地下。”⁽⁵⁰⁾ 清代理学名臣陈宏谋也提出“不知杀人之人幸逃法网，则被杀之人含冤地下。为生者计，独不为死者计乎？余谓此等事不但无阴德，且恐有冥谴。”⁽⁵¹⁾ 针对“救生不救死”之说，乾隆皇帝指出：“内外间刑衙门办理刑名案件，往往惟事姑息。一切情罪之应正法者，苟可巧为开脱。……该犯徒负一斩绞之名，转得偷生视息，以囹圄为送老地。幸遇宽典，或且安然事外，坐使冤死者无偿命之期。……凡若此类，招册中不可枚举，总以辗转回护，曲为之贷。殊不思人命关天，必期生死两无所憾，若徒为生者力为保全，则死者不且重被冤抑乎？将谓生者之命可惜，则死者独非命乎？”⁽⁵²⁾ 嘉庆皇帝也一再强调“救生不救死”对死者的不公：“护庇凶犯，不顾死者含冤，妄谓积阴功，不知获罪愈重矣”；⁽⁵³⁾ “盖律法务在持平，生者固当加之矜恤，死者尤不可令其含冤。徇情真罪当，必欲曲为宽宥。如世俗鄙论所云救生不救死之说，以为积阴功，试思死者冤痛莫伸，损伤阴德”；⁽⁵⁴⁾ “大清律例，皆我祖宗执中定宪。法守所昭，朕惟有谨率旧章，不敢稍参己意。督抚等何得以窥测之私，于律外有所增减。夫世俗以有意从宽，故出人死罪为好善阴功者，皆鄙陋不通之见，断不可以例爰书。若将本应抵偿之犯，概从宽纵，则死者宁不含冤于地下耶。”⁽⁵⁵⁾

在以上材料中，乾隆皇帝、嘉庆皇帝均对命案司法中“救生不救死”的行为进行了斥责，认为这些司法官员只见生者之可悯，却不见死者之可悲，忽略了冤死之人的鬼魂正在等待报仇的问题。在古人看来，死刑不仅是要让死者家属的报应情感得到实现，更是为了劝慰黄泉之下无辜枉死之人；为生者计，更要为死者计。以上材料在一定意义上也证明了，基于鬼神观念而形成的为冤死之人雪冤以安慰亡灵的说法，并非只是一种民间想象，而是当时的统治阶层与民众共享着这一鬼神观念。下文以清朝的李毓昌案和《鹿州公案》记载

(49) 蒋冬梅 《“杀人者死”的中国法律传统研究》，上海人民出版社2011年版，第191页。

(50) (清)方大湜 《平平言》卷三，《牧民宝鉴》。

(51) (清)陈宏谋 《各属办案条件檄》，《牧令书辑要》七《刑名》上。

(52) 《清实录·乾隆朝实录》卷五百四十八。

(53) 《清实录·嘉庆朝实录》卷一百五十。

(54) 《清实录·嘉庆朝实录》卷八十三。

(55) 《清实录·嘉庆朝实录》卷五十二。

的两则案例为例，说明在古代司法过程中人的冤魂所发挥的作用，从而进一步说明古人为何坚持杀人者死。

李毓昌，山东即墨人，清嘉庆十三年进士。嘉庆十四年，江苏省山阳县发生水灾，李毓昌被派去协助救灾。因李毓昌发现山阳县知县王仲汉谎报受灾人数、侵吞救灾款，王仲汉便贿赂李毓昌的几位仆人，下毒杀害了李毓昌，并伪造了自杀现场。根据官方记载，在李毓昌家属将其灵柩运回老家后，李毓昌的夫人做了一个奇怪的梦，梦到其丈夫在棺材里还活着。之后，发生了一件更为奇怪的事情。李毓昌的一个同学在李毓昌死亡数月后产生了幻觉——在街上看到了李毓昌，李毓昌告知这位同学他实非自杀，而是被人毒害而死，现已被封为栖霞城的城隍，正在赶去赴任。这之后，李毓昌的鬼魂似乎附在了这位同学身上，他的同学开始胡言乱语，不久便死了。⁽⁵⁶⁾后来，李家人打开了李毓昌的灵柩，用银针探视，发现李毓昌是中毒身亡而非自杀。于是，李毓昌的叔叔李泰清上京控诉，嘉庆皇帝在了解相关情况后下旨严查此案，最终山阳县知县王仲汉被判处斩刑，王仲汉的大儿子被流放，李毓昌的仆人被凌迟处死。细读这一案件，可以发现超自然因素在其中发挥了巨大作用。

首先，李毓昌家属选择进京上访便与鬼魂附体一说有关。在李毓昌的夫人梦到李毓昌没有死之后，李毓昌的灵魂向其同学讲述了自己的冤屈，进而鬼魂附身其上，导致其同学死亡。在现代人看来，梦到死者复活与鬼魂附体之说都是无稽之谈，但在当时的人看来，人死之后人的魂魄是不会消失的，而人一旦冤死，冤魂便会作祟。曾对该案进行了深入研究的美籍学者卫周安指出，对鬼神世界的忧虑是促使李泰清进京上访的重要原因。在李毓昌的家属看来，如果不作公正审理，李的冤魂就会制造麻烦。⁽⁵⁷⁾李毓昌的家人确信，李毓昌是被人毒害而死，李的鬼魂明显在催促其家人为其雪冤，并且已经发生了鬼魂崇人的事件，这就必须要为李毓昌沉冤昭雪。在没有官方介入的情况下，李泰清对其侄子的尸体进行了尸检，并决定上京控诉。

其次，在案件的处理中，超自然因素与观念也起到了相当大的作用。当嘉庆皇帝详细了解了案件情况以后，下旨说“朕详加批阅，其中疑窦甚多，必有怨抑，亟须昭雪，以慰孤魂。”⁽⁵⁸⁾可以发现，与现代人的思维方式不同，嘉庆皇帝认为查清此案的目的之一是要慰藉孤魂，让死者魂安地下。在案件查办的过程中，具体查办案件的司法官员也是相信鬼魂附体这一事实的。从案件处理结果看，也可以发现超自然因素的作用。案件真相大白后，多个参与案件之人被处死，并且嘉庆皇帝下旨：“俟案犯定拟后，将要犯二人解往山东，于李毓昌坟前正法，以申公愤而慰忠魂。”⁽⁵⁹⁾嘉庆皇帝下令将最初泄密的仆人李祥送回山东，在李毓昌墓前挖其心以祭奠李毓昌之孤魂。这再次证明了，作为刑罚的死刑，除震慑罪犯之外，安慰亡灵也是其重要目的。

《鹿州公案》中记载了下面两个案例。⁽⁶⁰⁾

(56) 参见《上谕档 B，嘉庆 14/7/10: 185》，转引自 [美] 卫周安《清代中期法律文化中的政治和超自然现象》，载高道蕴等主编《美国学者论中国法律传统》，中国政法大学出版社 1994 年版，第 407 页。

(57) 同上文，第 397 页。

(58) 《清实录·嘉庆朝实录》卷二百一十一。

(59) 《清实录·嘉庆朝实录》卷二百一十五。

(60) 《鹿州公案》虽名为公案小说，实际上却是蓝鼎元于清朝雍正年间任广东普宁县知县与潮阳县知县期间所审理的一些实案。关于第一个案例，参见（清）蓝鼎元《鹿州公案》，群众出版社 1985 年版，第 147 页以下。

海阳县县吏李振川途经普宁县时因怀疑其雇佣的轿夫邱阿双偷走了其四两银子，便对邱阿双动了刑罚，没想到在受了刑罚之后，邱阿双第二天就死了。于是，李振川教唆另外两名轿夫抵赖说邱阿双之死是云落关卡的管队蔡高所为，但普宁县知县蓝鼎元还是识破了他们的谎言，三人很快承认了罪行。当案件转送到按察使之处时，按察使意图陷害蔡高，便命令蓝鼎元重审此案。对于上级的指令，蓝鼎元指出：“振川身任县胥，岂不知杀人者死？阿显并未刑鞠，亦皆甘罪如饴，此则鬼物凭之。人命关天，不偿不已，岂人所能强乎？蔡高实系无辜，故令屈抵，不特抵者不愿，恐受抵者亦不愿也。”在蓝鼎元看来，杀人偿命是天理，也没有人强迫李振川与阿显认罪；蔡高确实没有参与此案，如果让他抵命，不仅蔡高不同意，连接受抵命的邱阿双也不会同意。之后，按察使亲自审讯了这几个人。在厅堂上，受到怀疑的蔡高说：“我今日既死于夹，不敢代人偿命，使邱阿双含怨九泉也。”蔡高认为，即便今天被夹刑夹死，也不承认自己打死了邱阿双，因为如果替其他人偿命，会让邱阿双含冤九泉之下。在文本附言中，清代学者旷敏本评价说：“云落非刑，闻者发指，若使抵偿不辜，千载有余恨矣！去官事小，枉杀非辜事大，如此乃可执法。”

从这一案件可以发现，在当时的人看来，杀人抵命的目的在于让死者不再含冤。而如果不抵命，或者是让错误的人抵命，就无法发挥死刑的效果，还会如旷敏本所言，让屈死之人千年之后也有余恨。在本案中，不论是审理这一案件的蓝鼎元，还是无辜被牵连的蔡高以及案外人旷敏本，他们对杀人偿命的看法是相同的，即相信枉死之人会有灵魂，其灵魂在等待着杀人凶手抵命。

在蓝鼎元任潮阳知县时，辖区内发生了一起宗族械斗，一名叫杨仙友的人在械斗中死亡。⁽⁶¹⁾ 因为参与械斗的人员众多，无法查明谁是凶手。于是，蓝鼎元将涉案人员召集起来，对他们说：“杀人偿命，古今不易。汝等清夜自思，设汝被人杀死，而人不偿汝命，汝为冤魂，能甘心乎？汝等所希冀微幸，不肯招承者，以无人指质耳，我已牒城隍尊神，约于令夜二更，提出杨仙友鬼魂，与汝质对。汝等虽有百喙，亦难以掩饰矣。”于是，蓝鼎元在城隍庙里设公堂审案，命令敲钟击鼓、焚香祷告，营造出一派严肃紧张的气氛。接着，蓝鼎元叫人假扮杨仙友的鬼魂上堂与凶手对质，在一番恐吓之后，江子千承认杨仙友为自己所杀。最后，蓝鼎元指出，此案之所以能顺利破解，“妙在晦夕凄风，乃冤鬼出来之时，城隍摄鬼，又是众人所信；许多排场森森凛凛，令人毛发悚竖，而神机妙用，全在举头一观。盖罪人心虚，自然与众不同也。”在案件开审之前，蓝鼎元便向众人说明，杀人偿命是古今不易的天理，如果杀人者不能偿命，冤死的鬼魂便不能安息，并提出要让杨仙友的鬼魂与他们对质。而本案之所以能够顺利审理，也正是因为民众相信冤魂的存在，并害怕鬼魂报复。⁽⁶²⁾

从以上个案可以发现，传统中国人以命抵命的死刑正义观与鬼魂冤抑想象密切相关。在命案之中，如何安慰死者冤抑的灵魂是极为重要的考虑事项，这种观念在一定程度上为

(61) 参见前引〔60〕，蓝鼎元书，第44页以下。

(62) 在古代断案文牒中，关于鬼魂冤抑与死刑关系的讨论非常多。如在《明清法官断案实录》一书中，“按律绞抵，庶慰幽魂”、“杀此妖孽，庶谢幽魂”、“恐塞长易结，而幽魂难消也”、“泉下之恨，或可少抒”、“改论绞刑已从宽政，改戍于例未安，毋论胜九之目不瞑”、“讞者隧借此为凶人之出路，死者其瞑目乎”、“岂第死者号冤地下，尚恐生者窃笑囿中”等说法，反复出现于案例之中。参见未了、文茜编著《明清法官断案实录》上，光明日报出版社1999年版。

社会共同体所共同承认。如杨庆堃所言，“如果说在宗教的信仰和实践方面，中国人之间存在在社会阶层上的差异，那么祖先崇拜及其相关的仪式完全超越了阶层限制”；“绝大多数的中国人，甚至包括相当多的传统儒家学者相信祖先崇拜仪式中保留着超自然信仰的观念。”⁽⁶³⁾而在具体的司法活动中，可以发现司法系统在一定程度上与民众共享着鬼神信仰这一套知识体系，能够理解民众基于祖先崇拜的生命观及死刑观。如上文中嘉庆皇帝慰藉孤魂的诏书、蓝鼎元关于冤魂索命的讨论，都证明鬼魂冤抑的说法是被上层社会与下层社会所共同认可的。

四、现代中国人的生命观流变与多元死刑观

(一) 鬼魂冤抑与杀人偿命

进入现代社会，中国人基于家庭与祖先崇拜的生死观开始发生变化，越来越多的人不再接受善终与凶死的观念，但是，中国人的生死观并没有完全改变。在现代中国，善终、凶死观念仍然留存在很多中国人，尤其是农村地区民众的思想之中，影响着他们对杀人与死刑的认知。⁽⁶⁴⁾

李桂英，河南省项城市南顿镇齐坡村人，育有三男两女五个孩子。⁽⁶⁵⁾1998年，其丈夫因邻里纠纷被同村村民杀害，最后五名凶手均潜逃。为替夫报仇，李桂英在17年间先后前往新疆、云南、海南、山东、广西、北京等十余省市寻找杀人凶手。根据她提供的线索，警方最终在2015年将五名犯罪嫌疑人抓获。对于为何要坚持17年寻找凶手，李桂英说：“我小孩爸太亏了，我找到凶手他才能安息，要是找不到，我心里都不得安生”；“放不下几个孩子，更放不下他们的爸，好好一个人没了，凶手也跑了，没人管，觉得孩子他爸爸冤。”当最后一名嫌疑人落网后，李桂英感慨“终于抓到了，17年了，总算能对我死去的丈夫有个交代了。”当五名凶手均落网后，李桂英梦见了丈夫齐元德。她说“这是孩儿他爹来要交代了”；“今天半夜，我又想起来，昨天心里猛一凉。齐阔军逮住了，终于逮住了，五个凶手终于全部都归案。齐元德死的太亏，你在那边远远照顾这五个孩子，把你的孩子养大，读大学毕业，老的我养活的身体也都很好，虽说你母亲去世了，但你母亲有病我就驮着给她看。”

从以上访谈可以发现，李桂英是一个具有鬼神观念的农村妇女。虽然她的丈夫已经去世，但她认为死去的丈夫在另一个世界仍旧关注着这个家庭，保佑着家里的孩子与老人。

(63) 杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠等译，上海人民出版社2007年版，第61页。

(64) 赵秉志曾指出，在当代中国人看来，杀害自己亲属的罪犯如果得不到法律的严厉制裁，其内心的正义情感便无法得到满足，死者的灵魂无法安息，其也就因为没有尽到伦理义务而内心伤痛，甚至会产生复仇或者报复司法不公的冲动（参见赵秉志、王东阳《中国古代死刑观念论要》，《南都学坛》2008年第1期，第93页）。孟涛也指出，虽然以命抵命以慰冤魂的说法被现代人嘲笑，并被认为是迷信，但这种观念支配着传统中国人，尤其是生活在农村的民众的思想（参见孟涛《论当前中国法律理论与民意的冲突》，《现代法学》2010年第1期，第18页）。

(65) 有关该案的具体信息，参见刘苗《追凶寻遍十余省市，找到4杀夫凶手》，《华商报》2015年11月24日A3版；周益帆《河南农妇为夫追凶17年嫌犯落网，感慨判决比找凶手还难》，http://china.cnr.cn/yaowen/20151205/t20151205_520695829.shtml，2016年3月2日访问；安钟汝《李桂英：我还是高兴不起来》，《新京报》2015年11月25日A22版。

同时，李桂英认为丈夫的死亡是非常冤屈的，只有找到杀人凶手才能给死去的丈夫一个交代，让死者在另外一个世界安息。如不能让犯罪人受到应有的惩罚，她自己便寝食难安。在此，正是中国人传统的鬼魂冤抑观念激励着李桂英在 17 年间不断寻找凶手。并且，李桂英不仅要求将凶手绳之于法，还要求杀人者以命抵命。在之后的法院判决中，五人先后被判刑，但没有一人被判处死刑立即执行，造成李桂英丈夫死亡的主凶齐金山在再审后被判处死缓。对于这一结果，要求杀人偿命的李桂英并不认可。如果不从传统观念的角度来理解李桂英的行为动机，便无法理解李桂英产生如此强烈的复仇情感的原因，或者就只能如项城市公安局的工作人员所说，认为“李桂英的精神已经有点不正常”。

在广受关注的复旦大学投毒案中，同样可以发现鬼魂冤抑观念对被害人亲属的影响。⁽⁶⁶⁾在审判过程中，黄洋的父亲不断强调“我不是一个不讲理的人，事发至今，我没有找过复旦大学，没有找过中山医院。为什么？冤有头债有主，我只要林森浩还我儿子一个公道！”“不会谅解林森浩，我相信法律是公正的，它会依照法律公正判决。但是万一有变动，我们也会继续努力，为我儿子讨回一个公道。”在法庭一审宣判林森浩死刑后，黄洋的父母失声痛哭。对于这一死刑判决，黄父说“很欣慰，儿子可以瞑目了！”对于黄洋的死亡，黄母说总是梦见儿子喊冤，“他总是喊一声妈，我一回身，儿子就不见了。有一次，儿子在梦中跟我说，妈，我死得好冤！”

在二审判决后，黄洋的父亲接受了采访。他说，在临来上海之前，他们本打算去黄洋的坟上看一下，但因黄洋的母亲过于悲伤而未成行。黄父进而告诉记者，黄洋的大姨等亲人在判决的当天下午已经去给黄洋上坟了。虽然他们没有及时赶回去，但家里人已经替他们做了。“虽然我们一直相信法律，但是没判之前，我们还是有点吃不准。现在判了，我们回去要给黄洋上坟，让他知道。”在二审判决当天，黄洋亲属来到黄洋墓前，一边燃放鞭炮，一边擦拭墓碑，并低声告诉黄洋“黄么儿，二审宣判了，还是维持的原判，你可以安心了。希望你下辈子托生一个富裕的家庭，不要再受苦！”

当最高人民法院死刑复核的结果出来以后，黄洋的父亲表示，他赞同最高人民法院依法办事的结果，距离黄洋去世已经快三年了，现在终于还给孩子一个公道，并表示他们一家人将到黄洋坟前告慰亡灵。

对于不了解中国人传统信仰体系与冤抑之说的人而言，黄洋亲属的行为是无法理解的。在未判决之前，黄洋的母亲便梦到儿子跟她喊冤。这种在现代人看来极为荒诞的说法，却可能构成了黄洋父母为儿子讨回公道的动力之一。黄洋的父亲多次强调，要还给儿子一个公道。在受害人家属看来，死刑并不仅仅是复仇，更是给不在场的儿子一个公道。黄父反复提到的“公道”便是我们常说的杀人偿命，如果杀人者不死，儿子在另外一个世界便无法瞑目。在此案中，我们还看到黄洋的父亲不断提到上坟的问题。在二审判决之前，黄洋的父亲说其本打算先去黄洋墓地看一下再去上海。在二审结果出来后，黄洋父母第一时间

(66) 有关该案的具体信息，参见叶松丽等《“复旦投毒案”二审今日开庭》，《新闻晨报》2014年12月8日A01版；陈静《复旦投毒案一审宣判》，《北京晚报》2014年2月18日第19版；陈静《复旦投毒案林森浩一审获死刑，黄洋父亲称很欣慰》，<http://www.chinanews.com/fz/2014/02-18/5850590.shtml>，2014年3月9日访问；《“复旦投毒案”二审维持原判，亲属到墓前告慰黄洋》，<http://www.chinanews.com/fz/2015/01-09/6952848.shtml>，2015年3月9日访问。

想到的就是去给黄洋上坟，要让其知道判决结果。在黄洋的父亲无法及时赶到的情况下，其托付黄洋的大姨祭奠黄洋，告诉黄洋二审维持原判，让其安心。当死刑复核的结果出来之后，黄洋的父亲再次提出要去儿子坟前告慰亡灵。在本案中，黄洋虽然已经去世，但他一直没有离场，而是以冤魂的形式存在于这一案件中。黄洋托梦给他的母亲，让他的家属替他报仇，并时刻关注着这一案件的审理进程，期盼着杀人者早日偿命。

前文指出，传统中国人以命抵命的死刑正义观与鬼魂冤抑想象有关，后者是前者的文化动因。通过以上个案可以发现，传统中国人的生死观念仍然部分地留存于现代社会，影响着命案纠纷的解决。表1为笔者收集的部分杀人案件的新闻报道，从这些新闻标题便可发现传统观念的强大影响力。杀人偿命以让死者瞑目的认知仍然存在于现代中国社会，激励着部分被害人亲属在命案中寻求以命抵命。

表1 部分杀人案件的新闻报道 (67)

新闻标题	信息来源	发布时间
为让被害亲人安息，家属追凶十三载命案终告破	哈尔滨新闻网	2008.12.25
妈妈终于可以安息了	检察日报	2012.5.10
受害者家属 “女儿终于可以安息了”	信息日报	2014.4.16
周政大姐：母亲和弟弟这下可在九泉之下瞑目	四川新闻网	2014.2.23
四川刘汉等涉黑案庭审全记录：刘维称还死者安息	新浪网	2014.5.23
沉冤18年终昭雪，呼格吉勒图安息	搜狐网	2014.12.16
杀人凶手昨伏法，小艾钰安息吧	济南时报	2015.1.17

(二) “救生不救死”与死刑和解

在认识到善终、凶死观念在现代社会中留存的同时，也应认识到，在目前越来越多的中国人不再相信善终与凶死，鬼神观念的弱化也让很多人不再认为意外死亡会导致灵魂冤抑。生命观的变化必然会影响到中国人的死刑观。

在传统中国，被害人亲属没有宽恕犯罪人的权利。“在中国人心中，以金钱赔偿代替刑罚不仅是不道德的，而且是野蛮的、落后的。”⁽⁶⁸⁾按照儒家的说法，杀人者是被害人亲属不可饶恕的仇人，接受仇人的钱财而放弃复仇无异于见利忘义，这不仅为道德所不耻，且为法律所不容。⁽⁶⁹⁾而近年来，在最高人民法院的大力推动下，死刑和解开始大量出现于命案纠纷的解决之中。死刑和解政策在部分案件中得到推行这一事实表明，中国民众传统

(67) 有关表1新闻报道的具体信息，参见张大星《为让被害亲人安息，家属追凶十三载命案终告破》，<http://harbin.dbw.cn/system/2008/12/25/051673402.shtml>，2016年3月4日访问；肖凤珍等《妈妈终于可以安息了》，《检察日报》2012年5月10日第6版；陈尚平《受害者家属“女儿终于可以安息了”》，《信息日报》2014年4月16日第3版；《周政大姐：母亲和弟弟这下可在九泉之下瞑目》，<http://scnews.newssc.org/system/2014/02/23/013916686.shtml>，2016年3月4日访问；杨维汉等《四川刘汉等涉黑案庭审全记录：刘维称还死者安息》，<http://news.sina.com.cn/c/2014-05-23/154930212490.shtml>，2016年3月4日访问；《沉冤18年终昭雪，呼格吉勒图安息》，<http://roll.sohu.com/20141216/n407002722.shtml>，2016年3月4日访问；《杀人凶手昨伏法，小艾钰安息吧》，《济南时报》2015年1月17日第4版。

(68) 前引〔49〕，蒋冬梅书，第107页。

(69) 参见瞿同祖《中国法律与中国社会》，商务印书馆2010年版，第98页。

的抵命观正在悄然发生变化。在广受关注的药家鑫案中，便可发现被害人家属的凶死观念已逐渐淡化，死刑和解的尝试贯穿于案件始终。⁽⁷⁰⁾

按照当地风俗，凶死之人的遗体不能进村，更不能进祖坟。因此，被害人张妙的葬礼仪式只能在村外举行，火化之后便埋在了河道边上的坟地里。对此，张妙的婆婆说“死在外面的人，又那么年轻，绝对不能进村子。”对于自己的女儿不能葬入夫家祖坟，张平选表示能够理解“别说是凶死，就是死在医院里，丧事也不能进村子办，只能在村头上。”在张妙家属向西安市中级人民法院提交的“被害人家属量刑意见书”中，被害人家属写道：“我们被害人家属认为法律不应被药家鑫这样用心恶毒的人玩弄，处以死刑立即执行，方才体现我国法律的威慑性和惩罚性，才能让我们被害人家属心里得到慰藉，才能使张妙的灵魂得到安息。”⁽⁷¹⁾由此可见，凶死观念仍然在一定程度上影响着药家鑫案被害人家属的行为选择。

然而，张妙家属的凶死观念是残缺不全的。在案件处理过程中，慰藉张妙冤魂的考量并没有完全主导案件的发展，张平选更多是希望与对方达成和解。据张平选所言，案件发生后，其便告知警方，要求联系药家鑫的父母，但警方反馈说药家父母不愿意见面。在接受央视采访时，张平选再次提出“我有三个孩子，你那边是独生子，养活孩子都不容易。”可见张妙家属对药家鑫的家庭是具有同情心的，并非一定要以命抵命。当张平选再次通过警方联系到药家鑫家属时，药家却拒绝沟通。之后张平选说，如果当时药家前来道歉，“肯定有用，肯定行。他们要是一开始来给我道歉，一回不行，两回；两回不行，三回。人总有个见面之情。钱多钱少我不在乎，我只想着让我孙子以后有点保障。”

但是，在《中国青年报》的采访中，药家鑫的父亲给出了不同的回答。药庆卫说，从药家鑫投案后到一审以前，其一直希望与对方达成和解。最初，张妙家属要求药庆卫赔偿100万元人民币。在之后一审之前的调解中，药庆卫与张妙家属在西安市中级人民法院的安排下进行了商谈，张妙的丈夫王辉基本上口头接受了“赔偿30万加一部车”的条件。但在王辉与其代理人张显沟通之后，协议没有达成。在此之后，药庆卫多次联系法院要求与张妙家属达成和解，但由于“谁调解谁腐败”的舆论压力，法院没有继续进行调解。

虽然双方的表述不完全一致，但从现有的信息可获知，药家鑫案是一个存在死刑和解可能的案件，张妙的家属并没有从始至终要求杀人偿命。在张平选看来，相比让死者的冤魂得到安息，让自己的外孙获得一定的经济补偿是更为重要的；只要药家鑫的亲属愿意提供50万元左右的赔偿，他便可以放弃杀人偿命的诉求。但在经过多次沟通之后，赔偿的诉求并没有得到满足，张妙的家属认定药家鑫的父母不愿意赔偿，转而要求药家鑫以命抵命。

在李昌奎案中，⁽⁷²⁾被害人家属杀人偿命的主张也并非一以贯之地坚定。死者的哥哥王家崇曾说“当时，如果李家积极认错、赔偿我们的损失，我们还可能考虑原谅他。当时提

(70) 有关药家鑫案的具体信息，参见杨奇《药家鑫凶杀案：最后的儿子》，《南方人物周刊》2011年第27期，第48页以下；葛维樱《药案三重境界：阶级、现实与情感》，《三联生活周刊》2011年第37期，第54页以下；王梦婕《药家鑫走后》，《中国青年报》2011年8月27日第3版；孔璞《药家鑫父不解儿子为何杀人》，http://news.xinhuanet.com/legal/2011-08/05/c_121815623.htm，2016年3月8日访问。

(71) 《药家鑫故意杀人一案被害人家属量刑意见书》，http://blog.sina.com.cn/s/blog_3e9f92340100qtq4.html? t j = 1，2016年1月4日访问。

(72) 有关李昌奎案的具体信息，参见《云南李昌奎案：死刑，死缓》，《成都商报》2011年8月3日第6版。

出了三十多万的赔偿要求，但李家不拿钱，而一审法院判决的3万元民事赔偿，李家也没付。”李家在赔偿问题上的表现彻底激怒了王家，导致王家坚决要求判处死刑。而被告一方李昌奎的哥哥李昌贵说：“一审时，就有法官给我们做工作，希望我们能拿出二三十万来赔偿王家，并给李昌奎判死缓，但我们因为拿不出钱，最终被判死刑立即执行。”李昌贵还说，他想不明白为什么王家死了两个人，他家就非得要死一个；如果因为他们家拿不出钱赔偿王家，李昌奎就要死的话，他觉得太不公平了。

当大多数人在讨论云南省高级人民法院二审的死缓判决是否是错判时，却未注意到，在一审中法官就已经在动员李昌奎家属积极赔偿，以求得死缓判决；也未注意到，王家之所以上访要求死刑，并不是简单地追求杀人偿命，而是因为犯罪人及其家属既不赔钱也不偿命。在本案中，如果李昌奎家属及时给付对方30万元或接近这一数额的赔偿，李昌奎很有可能在一审中就被判处死缓，也就不会出现二审改判的情况，更不会引发轰动效应。在此，被害人家属能够接受杀人偿命的结果，也可以接受不偿命但赔钱的结果，却无法接受既不赔钱也不偿命的处理结果。

相比传统中国的命案纠纷解决，以上两个涉及死刑和解的案件显现了一些新的特点。其一，命案纠纷解决中死者的退场以及杀人偿命观念的松弛。在传统中国人看来，犯罪人偿命是对凶死之人的补偿与慰藉，通过犯罪人抵命来让死者安息。在鬼魂冤抑观念的影响下，很难想象被害人家属会放弃复仇。但是，当善终、凶死观念弱化或消失之后，纠纷解决与死者本人的关联度开始降低，生者的利益开始受到重视。如张平选所言，“我只想着让我孙子以后有点保障”。如果相信死后没有冤魂，理性计算便可以替代复仇，“救生不救死”就成了一个现实而理性的选择。部分被害人家属，尤其是家庭生活困难的被害人家属，就有可能接受一种打折的正义，而物质补偿在一定程度上能够平复人的报复心理，恢复因杀人不偿命而受挫的公正感。其二，杀人偿命作为一种基本准则，即便在死刑和解中也仍然是支配性的公正标准。如徐昕所言，报应正义之所以深入人心，是因为它贴近人性的要求和生物本能，是人们最原始、最基本、最直觉和最具渗透力的正义反应，民众心目中朴素的“公平感”或“正义感”在很大程度上正是来源于此。⁽⁷³⁾ 被害人的生命与犯罪人的生命价值上具有对等性，因此，杀人偿命具有明显的公正性。⁽⁷⁴⁾ 虽然失去了鬼神世界的支持，杀人偿命却在死刑和解中仍然被视为纠纷解决的公正基准——被害人家属会在“赔钱不赔命”与“赔命不赔钱”之间进行选择。在一些杀人案件中，如果犯罪人家属能够给出有诚意的赔偿，被害人家属便可能选择不再要求偿命；但在不能或不愿给出相应赔偿的情况下，被害人家属就会坚定地要求以命抵命。

在此需要说明的是，死刑和解成为可能并不意味着所有不相信鬼魂冤抑的人都会接受和解。有相当部分的被害人家属并不愿意进行死刑和解，杀人偿命仍然是目前多数中国民众的选择。徐岱等人对两省121名刑庭法官的调研发现，在命案纠纷中，选择“不接受犯罪人经济赔偿，只要求从严判处死刑”或“要求被告承担根本无力支付的巨额赔偿，否

(73) 参见徐昕《论私力救济》，中国政法大学出版社2005年版，第354页。

(74) 胡云腾便指出，死刑具有公正性是一个共识性认知，即使是在西方的死刑存废之争中，死刑的公正性也很少受到死刑废止论者的诘难；在中国，杀人偿命历来被视为是天经地义的事，这实际上是对死刑具有公正性的认知；死刑具有公正性应该成为一种公论。参见前引〔3〕，胡云腾书，第184页。

则要求从严判处死刑”的被害人家属的比例达到80%以上，选择“要求被告人承担有能力支付的适当赔偿，否则要求从严判处死刑”的被害人家属仅占到11.82%。⁽⁷⁵⁾也就是说，虽然在部分杀人案件中，被害人家属生命观的变迁导致其抵命观念发生了松动，但多数被害人家属仍然难以接受死刑和解，而希望以命抵命。

结 语

通过对中国人善终、凶死观念的梳理可以发现，传统上中国人对人的生命与死亡有着一套与西方不同的解释，而中国人的死刑观念与其对生命的认知存在密切关联。在传统中国，杀人偿命不仅表现为一种公平原则，还嵌入了中国人有关善终与凶死的意义世界。在民众的思维里，杀人不仅是对被害人肉体生命的剥夺，更是对其善终的阻断；杀人者若不偿命，被害人的冤魂在九泉之下便难以安息。而在民众生命观念呈现出多元化的现代中国，民众的死刑观念也在发生变化。一方面，鬼魂冤抑观念仍然在部分杀人案件中激励着被害人亲属寻求以命抵命。另一方面，鬼魂冤抑观念的弱化让中国人的杀人偿命观念呈现出松弛的迹象。一旦鬼魂冤抑观念弱化乃至消失，死刑的补偿性功能不再，杀人便不必然要用命来抵偿。如果足够的赔偿在一定程度上能够减轻被害人家属的报复心理，被害人家属便可能放弃偿命的要求。但是，鬼魂冤抑观念的弱化并不意味着中国人完全放弃了杀人偿命观念。在命案纠纷解决中，即便失去了鬼神世界的支持，由于杀人偿命原则所具有的明显的公正性，杀人偿命仍然是多数被害人亲属的第一选择。即便是在死刑和解中，杀人偿命仍然被作为命案纠纷解决的公正基准来看待。

在理解了中国民众死刑观念的形成机理后便可发现，我国现有的死刑研究多将中国民众的死刑认知认定为落后文化的产物或非理性的产物这一判断，是非常值得商榷的。事实上，这些研究深受“现代化范式”的宰制，这种宰制既表现为将死刑废除视为普世性命题，而忽略了一国的刑罚制度与本国社会、经济、政治、文化之间的紧密联系，也表现为在“现代化范式”之“传统—现代”的二元框架下，任意裁剪乃至扭曲中国的现实。在“现代化范式”的影响下，中国被描绘成一个重刑主义、无视民众生命的国家，而中国民众被描绘成报复心理强烈、愚昧、不尊重他人生命的民族。⁽⁷⁶⁾部分死刑废止论者并没有认识到，死刑废止论背后“生命权神圣不可剥夺”的观念仅是一种来自西方的地方性知识，从而执着于对中国民众进行“国民性改造”，试图将这种具有浓厚基督教意味的生命观强加于中国民众。事实上，即便善终、凶死观念完全消失，中国人也很难接受“生命权神圣不可剥夺”这一观念。引入、推广这种与中国文化存在极大差异的观念，将造成中国人价值体系的紊乱与自我认同的丧失，进而可能让中国成为一个“自我撕裂的国家”。⁽⁷⁷⁾

如邓正来所言，中国的法学研究应思考中国人的“理想图景”，把那个被遮蔽的、被无视的、被忽略的关于中国人究竟应当生活在何种性质的社会秩序之中这个重大的问题开放

(75) 参见徐岱、刘银龙《论被害方诉求与死刑的司法控制》，《吉林大学社会科学学报》2015年第4期，第50页。

(76) 参见前引〔14〕，尚海明文，第87页。

(77) 参见〔美〕亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社1998年版，第144页以下。

出来。⁽⁷⁸⁾ 在死刑研究中,不仅要思考如何让中国的刑罚制度与世界接轨,更要思考如何让刑罚制度体现中国人的正义观念,符合中国社会的现实需求。在此,法律人应当秉持一种“在地化”的视角,在中国的语境下重新发现和理解死刑的中国要素,构建和塑造当代中国社会有关死刑的法律与道德共识。更为重要的是,中国死刑政策的制定应当建立在对民意的充分把握之上。立法、司法机关在死刑问题上应采取更为审慎的态度,努力提高国家法律的内生性和法律有效回应社会的能力,积极回应民众的正义诉求,缓解司法场域中民众与司法机关的紧张关系。在大多数民众仍认可杀人偿命观念的情况下,将死刑废除或命案中死刑立即执行判决数量逐年减少作为死刑改革的目标,极有可能因悖离民众的价值认同而导致法律与社会的断裂。

Abstract: A nation's death penalty concept is closely related to the definition of life and death in its culture, and the Chinese concept of "a life for a life" is based on the unique understanding of life in Chinese culture. Influenced by ancestor worship, the traditional Chinese people living under their "ancestral patronage" pursue a good death, and believe that those who have suffered a violent death would become a ghost that haunts the world. The belief that the ghost of one who was wrongly put to death or was murdered could never rest has motivated Chinese people to pursue a life for a life. In contemporary China, with the weakening of the belief in the concepts of good death and violent death, Chinese are attaching less importance to the notion of a life for a life. Nevertheless, the belief that wronged ghosts could never rest still motivates some relatives of the victim in murder cases to seek death penalty for the murderer. Today, a life for a life, as a basic principle, is still the dominant standard of justice, even in death penalty settlement, in China. Different from the principle of "life for a life" that most Chinese accept, the mainstream idea in the law circle is that the death penalty, as the product of backward culture, should be abolished. Meanwhile, since the Supreme People's Court took back the power to review death sentences in 2007, there has been a major change in China's policies on death penalty and strict control of the number of death sentences has become a very important task of Supreme People's Court. Under the condition in which the principle of a life for a life is still adhered to by most people, making the abolition of the death penalty or gradual reduction of the number of execution of death sentence in murder cases as the target of the reform of the death penalty system may deviate from public values and cause the breakdown of the linkage between law and society.

Key Words: good death, violent death, a life for a life, death penalty concept, cultural explanation

(78) 参见邓正来《中国法学向何处去——建构“中国法律理想图景”时代的论纲》,商务印书馆2011年版,第2页。