

南 華 大 學

生死學研究所碩士論文

法警執行槍決經驗之告白 - 以敘說分析為取向
A Narrative Analysis of Executioners' Confessions



研 究 生：謝婷娟

指導教授：蔡昌雄 博士

中華民國 九十二年 十二月 三十一日

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

生死學研究所

法警執行槍決經驗之告白—以敘說分析為取向

研究生：謝 婷 娟

經考試合格特此證明

口試委員：游 麗 玲

鄒 川 雄

蔡 品 雄

指導教授：蔡 品 雄

所 長：釋 慧 開 (陳 開 宇)

口試日期：中華民國 九十二年 十二月 三十一 日

誌 謝

謝天謝地，論文終於完成了！

這項研究得以開展、進行與完成，要先謝謝願意接受訪談的八位法警人員，沒有你們就沒有這篇論文，即便因為研究倫理而無法將大家的名字公開，亦無損心中敬意與謝意。而居間協助促成訪談機緣的，則是我十分尊敬的蔡振修教授，多年前受業於他後，有幸再見，老師提攜協助後輩的慈藹風範，至感銘記。唐福村同學的幫忙聯繫更需一記。

研究所三年，慧開所長的機敏睿智、蔡明昌老師的教學熱忱、永有老師的慈善均令人難忘。吳慧敏老師以學生為中心的對待以及紀潔芳老師的不時關懷，同樣倍覺溫馨。許麗玲老師在研究過程中的一路支持讓人感激，而指導教授全程信任，亦表謝意。

在研究所認識了數位好友，由於他(她)們的支持鼓勵，才使得我在孤單又折磨的撰論文撰寫期間，能夠堅持下去。湘凌、旗明、璧珍、萬壹，謝謝你們。

這輩子的至交—梁瓊方，是在我低潮困頓時刻最能給予適時心靈支持的好友，除了謝她外，也恭喜她今年升格當媽媽了。

一路走來，我的父母親最是痴心無悔的支持著他們的女兒，僅將論文獻給他們及其他家人：妹妹謝婷慧，還有我早逝的哥哥謝崇志。我一直沒有忘記要以特別的方式讓你再度與全家「重聚」，此刻就是！

摘 要

本論文旨在探討法警人員執行槍決的相關感受、如何因應及後續影響。根據研究結果，分別以整合性個案經驗及不同個案之多元面向呈現結論。

(一) 整合性個案經驗

初次參與官方制裁，研究參與者即便只是擔任戒護工作，還是在本能的身心反應上經歷了一場創傷性經驗。而第一次執刑，雖然運用了去個人化、去人性化與認知的再取向等心理防衛機制，仍需回到彼此關係尋求和解以安適心靈，因而司法工具的人性化意義為：身不由己，請諒解！在遇到誤判疑慮的個案時，個案儘管有所罪惡感，也只能服從體制威權，淪為受挫不安的道德陌生人。當突發狀況發生必須擊發多槍，當下與罪犯的眼對眼、面對面接觸不但激發了執法者的恐懼，也烙下腦海陰影，更心懷愧疚。

在執刑心境上，執行前所經歷的是煎熬的漫長等待：充滿著痛苦與擔憂、逃避與抗拒的情緒。在執行中，如同參與了一場象徵性的儀式劇：刑場氣氛肅殺、跟死刑犯同為演員相依演出、真正動手時卻孤寂生死禁區，交織了毅力、恐懼、焦慮、無助等感受。執行後，則卸下角色任務：心境解放、餘緒猶在。

置身刑場，在趨吉避凶下，便有厭勝、禁忌兩類對策調節處境，但求庇護。禁忌中，則以忌喊人名 - 象徵性匿名最深具意義。匿名可引發去個人化狀態以分散責任安置心靈，它能避免邪煞知悉人名而遠離崇禍。善性心靈更透過匿名，象徵性昭告自己從來無意終止同類生命也否認參與其中。

社會互動中，個案曾遇過污名指涉，對人性尊嚴是難以承受之重。這或可部分解釋他們所以匿跡社會的原因。而結束他人生命的行為餘續效應，在宗教觀點下對個案也有所影響。經由天職論(命格帶有屬性)或經濟需求論(不得已的承擔)這樣的命定信念雖導

致宿命態度以承受現世狀況，實際卻反映著個人無力感。

在個人對結束生命的行為無法圓滿求解時，宗教則可包容人類苦痛感受，給予情緒支持，身、心、靈得受撫慰。當刑場一切復歸沉寂，深層心靈卻無以應答「曾經存在」的生命而受困擾、浮動不安。因而心靈困擾與人倫關係的難解便糾結匯聚在陰影中寂然長存。

(二)、不同個案之多元面向呈現

其他七位執法人員的經驗分析則為：(一)初次目睹死亡發生：創傷性經驗(二)司法工具形貌：不需承擔責任、神聖性意涵、從事行為動作、僅是工具請諒解(三)尋求庇護的人性：厭勝物(積極剋制)與禁忌行為(消極忌避)(四)刑場禁忌 - 匿名：去個人化與全體一致性 vs. 象徵性缺席的善性靈魂(五)污名化現象(六)迴避死亡象徵：生命消逝瞬間點 - 見血景象的抽離(七)其他：既未將自己工具化，也沒把死刑犯對象化，更無分散責任給別人的想法，而是心靈層面的人性相待。

目 錄

第一章 緒論

- 第一節 研究動機與目的.....1
- 第二節 研究問題.....3
- 第三節 名詞解釋.....3

第二章 文獻探討

- 第一節 死刑概論.....5
 - 一、關於死刑源起.....5
 - 二、死刑制度的演進.....8
 - 三、死刑制度存廢爭論.....11
- 第二節 行刑人員相關文獻.....14
- 第三節 台灣相關記述.....57

第三章 研究方法

- 第一節 質性研究方法.....60
- 第二節 方法論 - 敘說分析.....61
- 第三節 研究參與者與研究倫理.....67
- 第四節 研究者與研究工具.....69

第四章 研究結果與分析(一)：整合性個案經驗

- 第一節 槍決經驗之敘說：L 警長的心路歷程.....72
- 第二節 槍決經驗的敘說分析.....84

第五章 研究結果與分析(二)：部分 vs. 整體

第一節 司法工具 vs 人倫關係的相待.....107

第二節 初次目睹死亡的恐懼 vs 成為司法工具.....111

第三節 人性 vs 工具性的相互調適.....114

第六章 結論建議與限制

第一節 研究結果.....118

第二節 研究建議.....122

第三節 研究限制.....123

參考文獻

一、中文部分.....125

二、翻譯著作.....127

三、英文部分.....128

四、網路資料.....130

附錄

訪談同意書.....132

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

生老病死為一般人的生命歷程，可說是生物上的自然現象，但面對死亡的自然律屬性，大眾即使理智上知其不可抗拒，在無可選擇的接受下，實際所引發的感受卻複雜多變，由各種相關研究即可窺見一般。

從另外角度觀之，人類與死亡的關係，並不全然如此被動於生物自然律，社會也存在著終結同類生命的行為，像是墮胎與安樂死即屬之，死刑也為一例且年代久遠。就後者而言，在世俗罪與罰的衡量準則下，公權力被賦予正當性以裁判個體生存權，藉著隱於刑制中的死亡，目的性的轉換生死界限，生命就此消逝於人為。而刑場，則成了極其特殊的臨終場域，環繞瀕死刑犯四周的不是醫護團隊或親朋故舊關懷，而是司法戒護的重重人牆，在既定的死刑流程中主動等待死亡到來。

對於死刑，社會大眾的觀感多得自媒體，尤以聳動題材最是醒目。相關的法界學界則從不同立論出發，聚焦於死刑制度的存廢(林明輝，1999；侯崇文、許福生，1997；闕仲偉，2001)。以該制度適用的國際現狀而言，根據國際特赦組織(Amnesty International)統計至2003年底的資料，世上196個國家或地區中，有超過半數在法律上或實際上已經廢除死刑，有的國家是廢除後又回復死刑，先進國家唯美、日兩國至今仍保有死刑。有關調查中，美國大眾74%傾向支持死刑(Gallup Poll，2003)，日本民意也以66%保留死刑居多，台灣官方資料則顯示，一般民眾有71%贊成死刑，高達88%的司法官贊成維持死刑(法務部犯罪問題研究中心，1994)，即使近期調查，不太贊成與一點也不贊成廢除死刑的民意都合佔了70%以上(行政院研考會，2001/2002)。在此社會氛圍與客觀現實中，死刑仍將存於現行體制一定時日。

只要死刑制度存在，自是需要有人負責行刑。如果法律條文包括了死刑，沒有行刑人員社會就不能運作，當光榮與讚賞層層加諸於那些逮捕、起訴與判刑社會敵人的相關人員時，執行判決的人卻被迴避或厭惡輕視(Abbott,2001,p.11)；當台灣民調偏向支持死刑、間接默許終結他人的背後，奉命實際動手執行死刑的人員其身影反而長久寂然於社會，內心感受乏人探究，從國內有關行刑人員的研究文獻幾近於零可見一般。

這些過去不被重視的題材，其研究對象泰半屬於正史裏的無聲族(voiceless)，相關的文字史料極端缺乏，即使有，多半也是語焉不詳，不容易做深度的探討(唐諾·里齊，1997)。

國外也因關注層面不同及死刑陸續廢止，使可供援引之研究不多外，探討不易的另一因素，如同一位前任典獄長 Morris L.Thigpen 所言：「一般人可能論定執行死刑是發生在一個漠然的環境中，不帶任何感受或情緒。目睹過八次行刑，我知道事實並非如此。然似乎沒人想去討論對負責行刑的人來說，執刑對他們有什麼影響。我想試著去做，但將感受轉化為文字很困難—也許這正是為什麼這方面的文章或討論會如此稀少的原因」(Thigpen,1993)。

更深一層因素，曾參與行刑現為教授的 Donald A. Cabana 在其個人著書的前言指出：「然而，對那些真正得到國家授權去結束他人生命的極少數人而言，死刑成為心底最深沉感受的一種森然揭露。」(Cabana,1996)。

目前死刑之執行，由二審法院檢察署檢察官指揮入監執行，現行「監獄行刑法」第九十條規定：「死刑用藥劑注射或槍斃，在監獄特定場所執行之。其執行規則，由法務部定之。」，藥物注射方式雖於 1993 年該條文修正後首次出現，但迄今未有相關配套設施，執行人員未予明定，也無實行案例。而實務上則採槍決方式，由法警執行。

就司法體系而論，有機會奉命執行槍決的法警均任職於高等法院及其分院檢察署，總數約有 50-70 人。法警的一般工作在「法院組織法」中羅列了值庭、執行、警衛、解送人犯及有關司法警察事務，槍決非經常性任務，僅佔零星機率，卻是該職業特殊性所在。

對於這群擁有執行死刑經驗的少數法警，學術界未留相關足跡，外界社會也知曉不多，即便出於好奇，一些媒體的描繪角度卻因表淺、或不實而影響到大眾認知。研究者因此藉由深度訪談蒐集資料，以法警敘說個人經驗為出發，呈現、分析研究參與者對於置身刑場執行槍決的相關感受與後續影響。

由於本文為先驅性、探索性研究，在直接文獻缺乏下，擬以死刑概論為背景，輔以國外相關描述性資料，探討奉命執行的行刑人員—法警，其執行槍決經驗之告白，並予分析其敘說文本。

第二節 研究問題

根據上述研究動機與目的，本論文的研究問題如下：

- 1.法警置身刑場執行槍決的相關感受為何？
- 2.法警如何因應相關心理感受？
- 3.槍決經驗對法警個人餘績影響為何？

第三節 名詞解釋

一、司法警察(簡稱法警)：

本研究所稱法警，為司法警察之簡稱。在此又分二種，一指依「法院組織法」編制任用，現服務於高等法院及其分院檢察署且具槍決經驗之現職司法警察人員。另一為具

前述經驗，但現已轉職之昔日法警。

二、槍決(gun-shooting)：

指目前實際執行死刑方式。依「監獄行刑法」第九十條規定：「死刑用藥劑注射或槍斃，在監獄特定場所執行之。」目前並無藥劑注射方式，實際執行採槍決方式。

三、敘說分析(narrative analysis)：

有關敘說的定義，學者之間相當分歧，包括敘說即故事/事件、敘說即結構、敘說即基模、敘說即建構、敘說即對話(吳芝儀，2003)等。本研究指：敘說是扼要重述過去經驗的一種方式，其經驗為一種承載意義的表徵。該表徵經驗形式如同故事般有其情節與各種結構元素，並藉由敘說者的思考、語言序列安排，決定哪些內容出現於敘說文本，而產生有意義的情境脈絡建構，形塑其生命經歷與意義。

敘說分析，則在檢驗敘事者的敘說歷程文本，分析其如何認知與組織事件情節、該情節所涉及的文化脈絡與敘說者角色位置、相關感受及其生命經歷與意義，並藉分析者的思維不斷投入，得以理解、呈現其表徵經驗的多重本質。亦為本研究採行之質性研究方法。

第二章 文獻探討

若以個體死亡的自然與非自然生物屬性而論，一般生、老、病、死歷程導向的死亡居於多數，也符合自然法則，較被公開、接受。相對的，死刑、安樂死與墮胎等，不管背後動機為何，某種程度上則相似的將死亡化為實質行動以終止同類生命，行為也有隱諱之處。人為死刑存在有其根源、演進，行刑人員也從而衍生，其制度存廢又影響行刑任務是否成為歷史，故本章擬就死刑概論—源起、演進、存廢，呈現行刑者的存在背景，再行探討行刑人員之相關文獻與台灣現有之稀薄記述。

第一節 死刑概論

一、關於死刑源起

死刑是最古老的刑罰之一，它並非憑空出現而是與原始社會一些現象有所關聯，在學界，關於死刑來源頗多分歧，主要有以下幾種：復仇、戰爭、食人風俗與禁忌(胡云騰，1995，頁 18-21)。

1.來自血族復仇

這是不少學者都主張的觀點。它為原始社會的一種古老風俗，起源何時已不可考。當時人們生活在以血緣為基礎的群居部落，某家族或部落的人被另一家族或部落裏的人殺死，被害家族或部落的成員都有復仇義務，直至把仇人殺死為止(胡云騰，1995，頁 19)。彼時並無現代之針對個人罪責的觀念，復仇對象是不加區別，並不限於下手人，殺死他所屬部落的一人亦可。有時復仇目標限於對方部落，這時便產生了部落間的對立。若捲入復仇的範圍擴大且越演越烈，往往聯合部落之間稍有摩擦即起戰爭(布魯諾·賴德爾，1992，頁 25-26)。

由此可知，復仇最早是一種本能的自衛行為，但復仇的無度和濫用，必然帶來動亂和戰爭，為了維持社會正常秩序，就須有所限制轉化，例如復仇程度只允許以同類程度的損傷施於加害者，復仇條件須經氏族部落團體批准，復仇期間和次數只准對現行的侵害行為報仇且以一次為限等(王學輝，1998，頁 16)。像是「殺人償命」、「以牙還牙」都有這種相應程度在。明定規則讓罪犯獲得和罪行相當的懲罰，就這點來說「以牙還牙」的定律已是相當進步的規則，其懲罰模式是應報(retributivism)而非復仇(revenge)。應報和復仇在實際行動上常是類似表現，但本質並不相同，報仇的時候我們常會希望罪犯受到較大苦楚，可能會有「以命還牙或還眼」的情況，應報則不是私人問題而是基於客觀因素：罪犯「應該」遭受懲罰，不論我是否希望如此，且懲罰有所限制。「以牙還牙」表明的是有所限制的懲罰(波伊曼，1997a)，而應報主義若趨於極端，則近於復仇思想(高仰止，1999，頁 15)。

無規則、無限制的血族復仇是死刑最初的起源之一，也是一般所謂的原始法律情感，但它容易導致人們相殺、濫殺不止，為了維護秩序與生存，復仇在經過轉化後，從強烈盲目的本能情感成分過渡到初具節制的應報意涵，可謂小小邁前一步。

2.來自戰爭

原始社會後期，各部落間連年征戰，勝利部落往往大肆屠殺失敗部落，趕盡殺絕司空見慣。所以自古就有「刑起於兵、兵刑合一」之說，當時的刑與今日不同，即古代的刑先是作為征討的武力，專門對付外族，後來才成為對內的“刑罰”。錢鍾書先生也說：「兵與刑乃一事之內外異用，其為暴力則同」。所以最早的死刑是由軍事征討轉化而來的。在中國古代社會裏，軍隊長期扮演執行死刑的角色，刑和兵先是混在一起，後來才脫離兵而自成一家(胡云騰，1995，頁 20)。

戰爭之說是亦是死刑源起之一，不管是起於異族征討以處理外部秩序或轉至對內刑制，人性中原始自然、先於善惡的暴力攻擊本質都存在其中，此乃事實。

3.來自食人風俗

我國古籍中素有”古人相食”的傳說，而世上有些土著也曾有食人現象。依蔡枢衡先生在「中國刑法史」中考證，五帝時期有五種死刑，其中一種叫「有邦」的，就是用火烤熟後將其食之。這是最野蠻的死刑，顯然是原始社會食人禮俗而採用的死刑。據信後來的酷刑如烹、脯等，雖不再食用也與上述習俗有關(胡云騰，1995，頁 21)。

所謂食人俗是以人為象徵性或一般性食物的風俗，發生原因較多，因復仇引起稱復仇食人俗，因儀式需要而引起的稱禮儀食人俗。後者多與犧牲獻饌和喪葬儀式有關，例如阿茲特克印地安人在宗教儀式上將作為犧牲的人分食以及部份澳大利亞土著在喪禮吃掉死者部分身體即為一例(陳國強，2002)。而為了儀式目的殺人，以活人祭祀諸神作為犧牲，可能是吃人的習俗儀式化，活人祭祀的犧牲性質爾後一說也跟死刑相關(布魯諾·賴德爾，1992，頁 33-35)。

死刑源起的推測中，當屬食人風俗最具殘忍駭人的意象，而更具複雜概念的活人祭祀可能形變自該風俗，隱約浮現「作為犧牲」的儀式內在性。

4.來自禁忌

最早的禁忌是原始人對大自然充滿崇拜、畏懼而產生的，在社會形成的蒙昧期，風雨雷電、洪水猛獸常給人們帶來毀滅性災難，渺小無力的人類對自然除了依賴外，更多的就是恐懼(王學輝，1998，頁 8)，先民對於生命和自然現象，特別是災難，還不能做出合理解釋，為了躲避災難維持生存，在恐懼中根據生活經驗來規範了自己行為，並用自然界的報復恫嚇自己和別人，這些與人類早期活動相關的禁制性規範就是禁忌，它是為了因應人與大自然間的相處需要而產生。然而禁忌的全面興起和開展還有待神靈觀念的注入，鬼神的權威不但推動其發展，也使禁忌權威再加強，成為普遍遵守的行為準則(萬建中，2001，頁 38-42)。

違犯禁忌，嚴重的話，足以令觸犯者立即致死，並叫全族連帶受到遭殃(林名峪，1983，頁 33)，即使神靈沒有施加懲罰，社會也要「替天行道」，加以懲罰(金澤，1994，頁 63)，其中能給原始社會成員造成殺身之禍的禁忌，便成了死刑的來源之一(胡云騰，1995，頁 21)。

禁忌，是死刑的古老源頭之一，而心理恐懼是禁忌的推手，神靈觀念強化了禁忌權威，犯忌就得罪，得罪即可能受罰，於此罪與罰的面貌開始有了內在心理與外現規範的雛形。

從上述幾個起源面向中，我們可窺知原始社會的一些現象關聯了死刑的內在特點，像是復仇的本能情感及轉化的應報觀、先於善惡的暴力本質、作為犧牲的儀式形變及心理恐懼等，它們或多或少在今日仍可見其蹤跡。

二、死刑制度的演進

初民社會，各方面條件還不足以稱為國家，死刑源起現象也不能稱之刑罰體制。因為「刑罰乃專指國家對於個人犯罪之制裁而剝奪其某種法益，…係國家維護法律秩序之必要手段，無法律則無犯罪、無法律則無刑罰」(林山田，1995)，死刑作為一種刑罰的組成部分，屬於刑法，而刑法的產生是在階級、國家出現以後。沒有國家就沒有刑法，也就沒有死刑(李雲龍、沈德咏，1995)。故以下將從國家社會型態：奴隸社會、封建社會及現代社會，分別概述歐陸與中國的死刑制度演進。

1. 歐洲死刑制度演進

奴隸社會期，此時的刑罰、監獄、軍隊等都相繼產生，國家體制初具規模，統治者為了加強鞏固地位，便制定頒布法律，死刑就成為國家以強制力做後盾的廣泛使用刑罰。「漢摩拉比法典」是此期最早出現死刑的文獻記載。死刑執行方法則繁多殘酷，像是焚刑、溺刑、牲畜撕裂身體等。此時死刑有其濫用性，執行帶有公開化、殘暴性、任意性特點，目的在於威嚇一般人民(李雲龍、沈德咏，1995)。

封建社會期，當時刑罰思想與宗教彼此難分，以神意的哲學為基礎，凡是違反神意的行為即構成犯罪，刑罰是國家代替上帝所行的應報，國王是神的代理人，仍重威嚇，採嚴刑峻罰(丁道源，1981)。及至後來，17世紀有義大利學者貝卡利亞(Cesare Beccaria)在其名著「論犯罪與刑罰」中主張廢止死刑，迴響廣泛。接著18世紀啟蒙時期刑法思想特點趨向法律世俗化，自然法與道德、神學分離，純粹違反宗教或道德戒律，不再處以刑罰，對罪惡與犯罪加以區分，後者才是懲罰對象。該期另一特徵之人道思想，最大貢獻在於廢除舊的殘酷刑罰(林山田，2000，頁5-9)，酷刑之所以排除，是因為即使是在懲罰最卑劣的兇手，他身上最少有一樣東西該受尊敬，亦即他的人性(傅科，1998，頁72)。

現代時期，隨著啟蒙時代後的人權思想普及，刑罰思潮也迭有進展著重教化，先進國家除了美國、日本外，歐洲各國在各方考量下逐步對死刑制度加以檢討，並陸續廢止死刑。雖然廢除死刑的國家當中，偶有要求恢復死刑的民意，但根據國際特赦組織(Amnesty International)統計至2003年底的資料顯示，歐洲至今已全面廢除死刑。

2 中國死刑制度演進

奴隸社會期，最早有關刑罰的紀錄始於尚書的舜典，舜命皋陶做五刑，其中最重者為「大辟」，即死刑(轉引自林明輝，1999)，韓非子也記載「禹會諸侯之君於會稽之上，防風之君後至而斬之」，斬即死刑，奴隸社會的第一個王朝夏朝，出現刑法，產生死刑。特點也不脫威嚇性、殘暴性(李雲龍、沈德咏，1995)。

封建時期，由戰國到清末，死刑仍是懲治犯罪的主要方法。君主操生殺大權，賞罰隨心，借禮治之說鞏固威權統治，刑罰不平等也不能保障人權(林山田，2000，頁46)。此期歷史上的基本特色之一，就是死刑從慎用、濫用到崩潰成災，形成循環現象，彷彿朝代盛衰的晴雨表，死刑適用少，必然是安定和諧期，而「社會亂、死刑濫」是封建社會的規律，是亂世用重典，但結局總是統治階級自己也成了濫用死刑的犧牲品(胡云騰，

1995，頁 45)。當時死刑種類也是名目繁多，甚至就類似傅科(Michel Foucault)所描述的西方：「在人死後仍施加酷刑，像是曝屍囚籠、懸屍路旁，即使已沒痛苦，司法正義仍對犯人的身體緊追不捨」(傅科，1998，頁 33)。隨著朝代推演，死刑種類逐漸減少(如表一)，直至清末，在革新壓力下，制定完成「大清新刑律」，死刑只保留絞刑，其餘酷刑均為新律所廢止(李雲龍、沈德咏，1995，頁 24)。

表一 中國歷代死刑種類一覽表

朝代	死刑種類
秦	車裂、腰斬、梟首、磔、棄市、鑿頂、抽筋、鑊烹、囊朴、、、、。
漢、魏、晉	梟首、腰斬、棄市
梁、陳	梟首、棄市
後魏	原分為：環、腰斬、殊死、棄市 後改為：梟首、斬、絞
北齊	環、梟首、斬、絞
後周	磔(磬)、絞、斬、梟、裂
隋、唐	斬、絞
五代、宋	斬、絞、凌遲
元	斬、凌遲、戮屍
明、清	斬、絞、凌遲、戮屍，清末僅留絞刑。

引自：李雲龍、沈德咏

近代社會，在民國成立後，依民國元年之「暫行新刑律」規定：「死刑用絞，於獄內執行之」，仍沿用保留死刑。民國十六年五月十日，國民政府甚至制定了「禁止民眾團體及民眾自由執行死刑條例」，推究當時可能因社會環境不穩定，存在動私刑情形，而「行刑人」則涵蓋「不特定民眾」。民國二十四年制定公佈「中華民國刑法」，廢止「暫行新刑律」，同年公佈施行刑事訴訟法，對死刑之執行有詳細規定。民國三十五年公佈之「監獄行刑法」第九十四條規定：「死刑用絞，在監獄內特定場所執行之，未設絞機者，得用槍斃，其執行規則，均由司法行政部定之」，現代槍械出現於行刑法條。

民國六十三年十二月十二日該法修正發布，第九十條明定「死刑用電或瓦斯，在監

獄特定場所執行之，未設電氣刑具或瓦斯室者，得用槍斃」，絞刑消失。八十二年「監獄行刑法」修正，同條文規定「死刑用藥劑注射或槍斃，在監獄特定場所執行之」，將電及瓦斯方式取消。現今行刑由示眾的「明刑」轉為場所特定隱蔽的「密刑」，實際執行全台灣採用槍決，以快速、減少受刑人痛苦為主。而較為特別的是，因應器官捐贈，死刑執行方式略作修法，若遇器捐個案，改採射擊頭部而非心臟部位，以達腦死狀態。

由中外死刑制度演進觀之，死刑是國家施以犯罪者的最高刑法，且為統治者偏用，藉一般人惜生懼死之情達威嚇目的。而歐陸之死刑，涉及宗教因素，違背神意將受懲罰，國家代替上帝施以刑罰，中國的死刑與宗教則無如此密切關係(林明輝，1999)。它在維護政權與社會安定上不可否認有某種程度效用，且中國封建制度中死刑適用程度也像晴雨表般反應政權興衰，相當地顯示其寓居於法律組成，獻身於政治服務的權力工具面向。

啟蒙運動的影響下，宗教道德罪惡與事實犯罪區分及人道思想的興起，對歐陸的死刑廢止不無助益，中國在帝制、時代戰亂的社會文化中成長，人權認知則與歐陸各有差異。在行刑方式上，中外也一致地從遠古的公開任意、肉體酷虐、名目繁多，演變成隱蔽慎刑、種類單純、方式迅速等不增加受刑人痛苦的人道考量為主流。

三、死刑制度存廢爭論

隨著罪與罰思潮、制度的演進，歐洲已廢止死刑，在世界潮流傾向如此的氣候下，保有死刑的國家，像是美國，常面臨死刑存廢之爭，而台灣未廢死刑，也有同樣正反立論。由於死刑存廢攸關行刑任務是否成為歷史，值得關注。

現行死刑存廢理由大致可分人道主義、被害人立場、刑事政策、司法實務、威嚇效果(陳建民，2001)及社會輿論等探討觀點：

1.就人道主義而言

反對死刑論：對人性尊嚴的尊重和保護是國家法律義務，死刑會忽略問題本質(黃

文卿，1993)，而死刑意味國家司法殺人是正義，與法律本身禁止殺人行為相互矛盾，無形中助長人性殘忍，以暴治暴，有違人道精神(林明輝，1999)，終身監禁永久隔離於社會即可(張甘妹，1993)。

贊成死刑論：犯罪人罪大惡極，若不判處死刑，可能有再度危害社會之虞。若只重視對犯罪人人道，而忽視對於被害人是否人道，實屬有偏，且現代死刑執行手段已屬合乎人道精神(陳建民，2001)。將終身監禁的國家花費投注於其他犯罪矯治，或更收成效(林山田，1995)。

2.就被害人立場而言

反對死刑論：死刑或能暫時滿足被害人或其家屬應報心理，但犯罪人沒機會對受害者實質賠償，且犯罪者家庭破碎，又是另一社會問題(闕仲偉，2001)。

贊成死刑論：報復是人類天性，早期人們即藉「以牙還牙」方式實現正義。近代則由法律規範避免私用刑罰，並以死刑疏導民眾對重大犯罪的應報需求與正義期許(林漢堂，1993)。這種除惡必盡，也是基於倫理正義，是等量、均衡的報復(李雲龍、沈德咏，1995)。

3.就刑事政策而言

反對死刑論：犯罪行為依近代觀念，是社會各種環境所造成，非僅是行為人個人因素，就此剝奪犯罪者生命並不公平，且失去其悔罪向善機會，不符刑事教化政策。

贊成死刑論：若犯罪人沒有悔改向善、毫無矯正可能，為兼顧社會教育與預防犯罪功能，仍應處以死刑(陳建民，2001)。

4.就司法實務而言

反對死刑論：法院審判係屬人為，難免有誤判機率存在，一旦發生，人命無法挽回。英國就曾以誤判的危險性作為決定廢除死刑的理由之一(甘添貴，1996)。

贊成死刑論：死刑判決都是經過三級三審，甚至經歷再審或非常上訴才決定，誤判機會渺茫(闕仲偉，2001)。

5.就威嚇效果而言

反對死刑論：所有刑罰之威嚇效果均有一定限度，不能過度依賴。根據若干學者實證研究，死刑廢止對殺人罪之增減，未能證明有確實因果關係(林明輝，1999)。

贊成死刑論：死刑具有最大鎮懾、威嚇作用，犯罪者對自身生命也是珍惜的，不輕易以身試法，除個別少數外，這事實不能否認(李雲龍、沈德咏，1995)。

6.就社會輿論而言

反對死刑論：刑事立法應是理性的，不應以無止盡的感覺為基礎(林山田，2000)。「殺人者死」的庶民感覺反應在輿論調查理所當然，但不加思索納入制度，令人質疑，且民調方式也應注意(團藤重光，1997)。

贊成死刑論：多數民調均傾向支持死刑，若只為了某種理想而去制定某種法律，置輿論於不顧，現實是否可行(呂啟元，2001)？1989年聯合國通過「死刑廢止條約」決議時，美、日均站在反對立場，日本政府所持理由即為國內輿論反對廢止死刑(團藤重光，1997)。

上述論說分別概括了社會、心理、經濟學等面向，且各自成理，但其基本面終究指向它的刑法思潮本質，即傳統上的：應報主義(retributivism)與預防主義(deterrence，或稱目的主義、遏阻理論)。前者要求罪犯以相當比例受刑，以牙還牙，刑罰才算是正義

的回報，後者在於顧及未來後果，著重矯正、預防或避免未來犯罪。二者並無決定性優劣，反倒看出雙方如何訴諸生命的價值與尊嚴，藉以導出倫理原則支持或反對死刑(波伊曼，1997b)，也就是死刑存廢論中，正反雙方的共識基礎均是：人的生命價值與尊嚴。

結語：

本節簡介的死刑概論中，復仇情感與應報觀、先於善惡的暴力本質、形變的犧牲儀俗與禁忌的恐懼心理等現象紛陳於死刑的古老源起，即便只是推說，死刑至今或多或少染有這些色彩。隨著邁向國家體制，死刑源起現象融入轉化於正規刑制，扮演著必要又確實需要的中性權力工具，也相對的在朝代興衰中起著指標作用，亂世重典堪稱代表。但作為一種罪與罰難說對等的權力工具，死刑的存在受到挑戰，贊成與反對的雙方不管是基於社會、心理與經濟的俗世面向或倫理道德的提升層次，對話表面看似缺乏交集，實則基礎一致：人類生命價值與尊嚴的共識。

第二節 行刑人員相關文獻

前述死刑概論所觸及的共識基礎是：生命價值與尊嚴，但它在此僅是理論的抽象意義，唯有人的現世存在才能賦予它具體通俗的形貌；而死刑也只是受人類意識操弄的單純工具，唯有通過執行，才能形塑實踐它的面向。死刑與生命兩者交會的瞬間一行刑時刻—死亡，在今日被封存於眾聲喧嘩之外，生死轉換的刑場不被看見，交錯生死邊緣的行刑人員不被看見，他是「社會的不講」，不管有意無意。

現行國內外有關行刑人員之記載與死刑悠久豐富的歷史文獻不成比例，且多為記述性資料。研究者在匯整既有文獻後，以歷史時空和社會文化作經緯，心理層面為基礎，將文獻內容分類、標題化，並做鋪陳、據以探討。

一、不潔與歧視：時空背景下染有賤民色彩的一族

眾多書籍、文件中的犯罪審判敘述，慣常充斥著法庭程序、法官名字、律師演出及證人說辭，甚至收錄犯人抗辯。當處決公開，各類新聞無不緊盯人犯舉動與群眾反應，絕少有人提及該結局的主事者，他僅被以「行刑人員」一語帶過，暗示他除了是個被咒罵的對象外，不值得加以辨識(Abbott,2001,p.11)。他們不是社會研究的流行主題，不是餐桌上或酒會中的閒談內容，我們單純的不對這事想太多，真要用心，想像中的也是鬼祟人物，躲在現場後面執行冷酷的工作(Johnson,1998,p.125)。整個說來，行刑者一直算不上高貴人物，大眾把他們視為社會底層的底層(Engel,1996,p.9)。古早的德國，處決中最不名譽的事莫過於碰觸到行刑者了，在 Zedler 的百科全書中說明了這位小刑吏：絞刑者、執行人、事後法官(after-judge)、魔鬼、自由民與棍槌專家，全是他的稱呼(Evans,1996,p.56)。

這些描述顯示，行刑人員在司法體制中普遍不受重視，身影晦暗，給人冷酷想像，居於社會底層，碰觸到他極不名譽。

我們最早聽到的行刑人員是個大約在紀元 303 年左右的羅馬士兵，砍了後來成為殉教者的 St Alban 的頭(Engel,1996,p.28)。在具集體復仇特性的投石擊斃方式中，動手的不僅可由正式行刑者或士兵執行，受害者者或犯人的親友、證人甚至公眾都可參與(馬丁·莫內斯蒂埃，2000，頁 260)。古羅馬的行刑人員(carnifex)是公共奴隸，不得住在都市中的某些區域，不得進入集會場所和神殿，一進去就玷污了該集會。其穿著與眾不同，走路還要搖鈴以提醒一切「不骯髒的」市民別靠近或碰觸他們，連下葬到墓地的權力都沒有。希臘的行刑者也同受歧視(布魯諾·賴德爾，1992，頁 146-147)。

士兵為行刑者，彰顯了「兵刑合一」的死刑源起特點，而血族復仇考量下，相關集體皆可為執行者。古希臘羅馬時代，行刑者即已被認為不潔，要讓大眾一眼可辨並加以迴避，免的沾污他人，且棲身底層備受公開歧視。

日耳曼時代，死刑由祭司執行，這時處決還保留著活人祭祀特點，及至後來則可由告發人或被害人親自執行，要不就是最年輕的陪審員來做。若非屬共同執行，僅能一人擔任，像斬首，有的地方就讓裁判所的最低階職員(Fronbote)負責。Fron 一詞有多義，其中有「神聖」含義，暗示在過去時代正義之神使者所行使的神聖職責。中世紀的這種職員從事公務又兼行政，人們拿他當法官般對待，但等到後來他只做處決工作時，古代行刑者的不潔性死灰復燃又染在只被稱為 Fron 的職員身上，他們成了中世紀後期中最受鄙視的人。時代變遷下，1230、1275 年的法律均已裁定 Fron 是富裕的自由民，也另外產生行刑者這一專業。1276 年的奧格斯堡城市法已有關於行刑人員的記述，他們除了拷打、刑訊和處決外，還負責監視娼妓。百年後同一部法律還說：行刑者是私生子。(布魯諾·賴德爾，1992，頁 147-148)。

私生子、製革者(剝獸皮者)、猶太人、吉卜賽人、癲瘋病人、娼妓與罪犯等等對社會來說，是圈外份子，污名常常固著其上。這堆人屬於野外，不是身體性地處於疾病感染狀態，就是社會性地住在基督教社會的道德界限外，或地理性的遠離人類住所(Evans,1996,p.63)。

在印度，那些被迫離村而居，被迫從事卑賤工作，職責之一是處理死亡牲畜，剝皮以製皮革製品的，也就是製革人，是賤民中人數最多的，「不可接觸」是賤民的主要特徵之一(杜蒙，1992，頁 120-121)，行刑者和印度的「不可接觸者」地位相似，名譽權被剝奪。而賤民在多神教主導時期，營生多少與神有密切關係也較受看重，在基督教影響下，其與神有關的工作反成凶兆，被認為精通咒術，少接觸為好，在輕蔑他們的心情中還隱藏一些懼怕(布魯諾·賴德爾，1992，頁 148)。

中世紀的行刑人員，仍延續了古代的不潔性，在法律中甚至被公然加以污名，身處染有賤民色彩的歧視地位，其名譽權被剝奪，仍是「不可接觸者」，是被放逐的社會外圍分子。且人們的輕蔑態度下，隱含著對行刑者之懼怕。

當然，行刑人員的恥辱程度因地而異，部分看法律習俗，部分根據社會結構，並非全數被放逐或絕對受排斥，例如在早期德國，由於天主教與新教對死刑的有力支持，他們不認為行刑者是罪人及謀殺犯，反而將其視為「上帝意志的執行者」(executors of God's will)，受到認可也允許領聖餐(Evans,1996,p.58)。古代專制的東方國家裏，行刑者反受尊敬，是國王親信，直接體現著統治者的無限權力，自己也受到權力庇護(布魯諾·賴德爾，1992，頁 147)。

行刑人員在罪與罰的神判時期，是神權的延伸，亦是體現政權意志的工具，有其正當性、合理化的存在面向。

中世紀後期，行刑者仍受限制，像是在教會裏只能坐在最後一排，不得參加聖餐式(布魯諾·賴德爾，1992，頁 149)，在 1517 年，一個叫 H·沃爾姆斯的行刑者懇求教皇允許他在教堂領聖體，這原本是對行刑者禁止的事，但他最後夙願得償，條件是一年只有兩次(馬丁·莫內斯蒂埃，2000，頁 500)。而在 1771 及 1772 年都還分別有紀錄，抱怨著行刑人員和其他市民在教堂中坐在同樣席位，一般情況下他有特別位置。儘管 1731 年神聖羅馬帝國通過的法律中，宣佈除了製革工人外，所有行業都是名譽的，行刑人員仍以不同方式被歧視，從禁入當地小酒館、只服務他們的專屬賣肉屠戶，到喪葬都成問題，沒人想碰行刑者的遺體。1779 年，在 Ansbach 公國，為了前述理由，其棺木就透過特殊棺架由親友同事扛著，作為解決之道。行刑者是如此不名譽，光是碰觸他的手都足以奪去別人聲譽，污損他人。1839 年某監獄就宣佈，那些碰觸過行刑者(當時身兼拷問者)雙手的罪犯是恥辱的，在各個時刻包括生病時，都要跟別人隔開。連滿腹學識的醫師們在接到由行刑者僕人碰過，送來供解剖用的罪犯遺體時，都要等遺體蓋上官印恢復名譽後才敢動手(Evans,1996,pp.57-58)。

在法國，遠在大革命之前，人們對行刑者的偏見早已存在。行刑人員的女兒被禁止與外人通婚，據說當家中有適婚的女兒時，行刑者自家門口要貼上告示說明事實，以免

其他男子見到她後，跟這樣污名的家族有所牽扯。他們常被要求住在隔離之處，有些地方宣告其房屋要漆成紅色，教堂座席要跟別人分開。隨著偏見日增，有的找不到寓所，且商家常拒賣東西給他們，免的其他顧客敬而遠之。行刑者的委任狀、酬勞及公文書，據說並非交在他們手中而是丟到地上，讓他們跪接(Levy,1973,p.9)，歷來傳統似乎是，其委任狀蓋上印璽後，不是放在桌上，而是擲於地上，可見圍繞著這個「十分必要」卻又「不自然的」職務的，是種種限制(傅科，1998，頁 50)。在 17 世紀的法國，行刑者還有其傳統服裝：綠色褲子、紅色上衣、黑色背心，背心前面繡著絞刑架後面則是行刑梯，頭上帶著淺紅色兩角帽，身旁佩劍(馬丁·莫內斯蒂埃，2000，頁 234)。

在加拿大，一位 1650 年左右出生於法國的行刑者 Rattier 在魁北克為家人找住處時，困難重重，因為他不被允許住在鎮內。根據加拿大傳記字典(Dictionary of Canadian Biography)所述，在當時的社會，是抱持懼怕心理看待這下等行業之人，並認為與行刑者及其家人的所有接觸都是恥辱的(Engel,1996,p.158)。18 世紀末一位行刑者 John Robert Radclive 化名在酒吧兼差時被認出，該名客人強烈抗議拒接由行刑者遞送之飲料，他當場被解雇(ibid：pp.168-169)。

在英國，歷史學家 John Hall 於一本 1843 年出版的書中，寫到了 Edward Barlow 這位行刑者：此人過著悲慘生活，僅有極少房屋是他被准許進入的，他是眾人咒罵的對象，多次被人嚴重施虐，並投以最污穢的話語，在泥地爬滾不算少見，最糟的是被視之為無物，不被當人看(Abbott,2001,p.128)。

百年時光變遷，行刑者的不潔與歧視仍如影隨形，且跨越國界。1757 年法國行刑者的傳統服裝，跟古羅馬時代的行刑者穿著，沒什麼兩樣地象徵他們與眾不同，需要迴避。儘管曾被視為「上帝意志的執行者」，神聖性也極其短暫，就算已有外在法律宣示其名譽，行刑人員從食衣住行，仍無一不受歧視污名，甚至，延及子女！

基於長輩終結同類之故，行刑人員的子女連帶被排拒於其他行業之外。他們是這樣被視為恥辱，以致想找個非行刑者的女兒結婚都難，這樣的事實導致了主要幾個行刑者世家及分散的同族，又再度造成他們遠離社會其他人(Evans,1996,pp.56-57)。這個職位基本上有點成了世襲，這樣的家族又彼此結親，所以歐洲的執刑者都可說沾點親，其中最著名的就是擔任「巴黎先生」(*Monsieur de Paris*)職位的六代世家桑松(Sansons)家族，有的行刑者還做了八代。且德國、法國、瑞士的一些行刑者彼此都有親戚關係(布魯諾·賴德爾，1992，頁 155)。

桑松家的第五代 Henri Sanson 曾記錄了父親 Charles-Henri 對他前途的忠告：「該輪到你接下這份屬於我們家庭的責任了，這份工作收入不差，聰明一點，孩子。因為你必須了解，對立於我們的偏見一直都在，它使你地位無法提昇，也許剝奪你在其他行業出頭的機會。走這條路你會生活的比較平順，至少無人有權干涉你的事務」(Levy,1973, p.174)。在 17、18 世紀德國，行刑者被歸屬為複雜社會階層中的一位成員，一個以世襲群體為特點的卡斯特(*caste*)體系中屬不名譽的成員，是印度「不可接觸者」在德國的同義詞。名譽潔淨與恥辱不潔的界限也許不像前者那般規定明確，但兩者(印、德)真的是同一回事(Evans,1996,p.878)。

由於社會對行刑人員的拒斥非但持續而且增強，它不僅擴大表現在其他行業間的排擠，甚至強化了他們同族相聚、互為衍生，再度遠離社會，繼而出現行刑者世家，一種等同印度卡斯特(*caste*)體系中，染有賤民色彩的世襲群體，帶著不潔、歧視，在時空背景下，身影寂然。

二、潔淨與不潔的互補機制：必然的社會創造物

在 18 世紀的德國，行刑人員跟以前一樣，兼職負責鎮上的許多清潔工作，從補狗到驅趕癲瘋病人都有。1738 年的一份政府合約中就提到，除了處決外，當市民家中有死馬、死牛、活不成的獸類時，他要負責處理帶走。除了從事正常狀況下被禁止的行為

(終結他人)外，造就他恥辱不潔的方式中，亦包括前述這樣持續處理死牛、瘋狗、人類排泄物等污染源。行刑人員一方面站在威嚴有序的名譽社會中，一方面站在狂犬病、疾病、暴力與異端威脅的失控社會中，處在文化與自然間的邊界兩端梭巡，負責處理蓄積在社會中有形無形的污物，像根導管般，把社會體的殘渣導向世界之外，是負責將所有不潔、失序與疾病從社會中清掉的人(Evans,1996,pp.60-63)。

從卡斯特體系中，我們可看到，實際或理論上從事某類不潔工作，會使某些範圍的人具有嚴重、永久性的不潔，不潔雖有衛生方面的含義但它是宗教性概念。在印度，隔離歧視賤民的原則雖然是宗教性的，不過，不可忽略的是潔淨與不潔間的互補性。有些人不得已從事不潔工作，乃是為了維持其他人的潔淨，兩個極端都是必不可少，雖然兩者是不平等的，然實際存在的社會乃是由兩個不平等卻互補的部分所構成的整體(杜蒙，1992，頁 113-121)。

行刑者地位儘管染有類似賤民的不潔與歧視色彩，但他卻同時站在有序文化的社會與污穢存在的自然狀態之間，梭巡於乾淨有序與不潔失序的邊界，負責將蓄積在社會中有形無形的污物導向世界之外，藉以維持整體社會的潔淨。他是維持潔淨與不潔的互補機制，為必然的社會創造物，其存在狀況雖不平等，但必不可少。

三、純粹工具本質：政權投射影像與合法暴力行使

必不可少的他們，在歷史上扮演比政客更具決定性的部分，解決國王皇后，除去歹徒異教徒，又善於揮舞鞭子、烙鐵、刀劍等刑具。當時一些名詞反映出他們的角色：從「法律完成者」、「項鍊操作員(註：Necklace 暗指套在脖子的活結)」到「威廉·波伊曼(Willam Boilman)」都有(註：Boilman 意指”煮人的”)(Abbott,2001,p.12)。

早期德國，懲罰(行刑)是個象徵性的說教，用儀式行動示範給多數的文盲大眾，看看有序社會是如何凝聚在一起面對身體及道德的污染，儀式情節編寫仔細，劇中演員，

像是行刑者，因其能喚起群眾象徵性共鳴而被挑上(Evans,1996,p.64)，主角當然是被處決的人犯，而行刑者這位配角若演出稱職或犯人活該如此下場，他是群眾所愛；當他技術拙劣或罪犯偶爾是個英雄時，就成了觀眾的眼中釘(Abbott,2001,p.12)。

公開處決是展現武裝法律的一種儀式，它也保留了某些作戰成分，行刑者不僅在執法，也在施展武力，他是某種暴力的使用者，為了戰勝犯罪而對犯罪的暴力使用暴力。在某種意義上，行刑者是國王手中的劍，但行刑者卻也分擔著與對手同等的污名恥辱，君權授權他殺滅並且通過他終結人命，但君權並不體現在他的身上，也不以行刑者特有的殘忍為自己的標誌(傅科，1998，頁 48-51)，不把行刑者視為一般人類社會正常成員的這種情感，也許是一種在下令者與執行者的責任之間，創造心理距離的必要方式(Evans,1996,p.386)。

在法國大革命風暴期，行刑者世家桑松(Sansons)他們作為國王僕人，理應被視為皇家人馬，但革命人士非但沒有傷害他們，還利用他們執行新法。後續的當權者對他們照樣視若無睹，認定他們將依命令執行罪犯，因此再次躲過一劫。但這種不把行刑者跟政府、輿論及人類情感視為共同體的情形，卻是因為不承認他作為一個人的存在(existence as a person)的結果。政權更迭，工作繼續，除了這撮特殊的人難以取代的事實外，另一可能解釋是，就所有可能性而言，他們不值一顧。基於找不到其他工作，他們都會效忠雇用的政府，且因被歸入既無智識也無感情、難以立足社會的一群，其存在對獨裁或共和體制都毫無威脅，因為他們不屬於誰，他是機器，是司法工具，跟斷頭台是一體兩面(Levy,1973,p.199)。

「我只是工具，是司法在終結人命」，1834年某晚作客閒談時，Henri Sanson有感而發的對旁人這樣說(Engel, 1996, p. 132)。

作為前述互補機制下的創造物，行刑者的具體顯像就是成為純粹工具，隨著政權揮

舞刑具，配合懲罰儀式演出。且由當局編導的判決書內容往往左右觀眾情緒，作為配角的行刑者時而受到認同，時而遭到唾棄，他明顯受制於權力的操控，是政權的投射影像。

行刑者也是國王手中的利器，通過授權行使合法暴力，刀鋒指向犯罪的暴力。在終結同樣有污名的對手時，指揮下令的君權離他而去，保持距離以免沾染他的不潔與殘忍，他不過是司法工具，沒有威脅不值一顧，不必在意行刑者是否是個「人的存在」。

事實上，不管是作為政權的投射影像或合法暴力的行使者，都指涉了行刑者的純粹工具本質，是一種去人性化的象徵，人性的存在面向，只能消隱於後。

四、社會底層宿命：不潔與低階之循環特性

「假如你被錄取，你將成為執行法律判決的司法僕人，行刑當中，舉止不能涉入感情。」這是 1947 年，一位長官對應徵(行刑)者說的話(Dernley & Newman,1990,p.30)。作為純粹的司法工具，人性感情必須暫時隔離。或者，連道德都要降低。

德國早期的行刑者，也是主要的拷問人，是為人所知的「死亡伴侶(Mate of Death)」，紀錄顯示，要找合適的應徵者很難，他們必須麻木遲鈍到不對這工作作嘔，又要得體到不讓神父加以批評或受窘。一個酒醉的行刑者或道德習慣欠佳的人，就是其雇主形象的投射。有些行刑者本身就是小偷及違法者，許多人因此消失在絞架(Engel,1996,pp.116-117)，過去在慕尼黑，常常是前任者犯了罪，而繼任者來處決(布魯諾·賴德爾，1992，頁 157)。這顯示行刑者與其執行對象，在欠佳的道德習慣上，彼此一體兩面。

1686 年，曾欠債入獄的英國行刑者 Jack Ketch 因侮辱長官被遣走，但因需要他工作，當局只好又請他回來(Engel,1996,p.32)，1771 年，一位行刑者因參加暴動被判死刑，但被暫緩，以便讓他繼續執行處決工作，最後他因病過世(Abbott,2001,p.125)。在愛爾蘭，有個行刑者是位女性，被稱為貝蒂女士(Lady Betty)，1850 年的都柏林大學雜誌

(Dublin University Magazine)描述她是：中年、強壯，外貌難以恭維的女士，教育良好但脾氣差。她也跟那些偷盜之流一樣被判死刑，但卻找不到行刑人來執行。最後被放了。前述雜誌對此加以嘲諷：時間緊迫，司法長官、副手這些教養高尚、人道敏感的人恐怕是無法達成肩負的任務了，但至少他們當中有人同意，這可憐女士是唯一能執行該項職務(處決自己)的人(ibid：pp.143-144)。行刑者不但是違法者，甚至兩者合為一體，執行死刑的司法工具本身就待處決。

幾乎每個社會中，職責在於處理不潔之務的人，都被嫌惡的視為最底層(Evans,1996 ,p.64)，1887年，一位監獄主管就說：「這兒的獄方人員不可能去做那種工作，因為在大眾仍視行刑者為恥的氛圍下，他們會懼怕名譽受辱或殃及家人，連管理犯人的威權都可能因此受損」(ibid：p.379)。而大部分行刑者的階級處境也跟處決對象沒兩樣(Engel, ,1996,p.9)。

這種行刑者與其執行對象，處境一體兩面，甚至合為一體，本身就待處決的情形，顯示司法工具(行刑者)在道德習慣上有其低階特性，且雇主(司法當局)也只能往底層做選擇。因為不潔而在低階，因在底層而只能做盡不潔，不潔與低階，宿命循環。

五、但求庇護的人性：殘忍化歷程下，形變、隱匿酒精中的人性

行刑者除了前述某些欠佳的低階道德外，有的還醉態不止。

英國曾有行刑者醉到把繩索套在現場的神職人員脖子上(布魯諾·賴德爾，1992，頁83)，二次大戰前，一個波蘭行刑者大醉的連把絞繩套在死囚脖子上都沒辦法，以致處決拖了八小時(同前：頁157)。對有些行刑者來說，酗酒一直是個問題，雖然酒精無疑地讓他們從可怕的工作中得到解放。甚至桑松(Sansons)家的一個遠房兄弟，就常因酒醉而使處決不得不延後，其世家的末代行刑者 Henri-Clement(1799-1889)也有嗜酒問題(Abbott,2001,p.96)。1924年退休的英國絞刑者 John Ellis 在出版的日記中提到：是否喝酒是我經常被問到的一個問題。曾有獄方人員問我在執行前喝不喝酒，在得到否定答覆

時，驚訝不已(Ellis,2000,p.21)。英國最後官方首席行刑者 Albert Pierrepoint(1905-1992)的父親、叔叔也屬同行，其父 Henry 酷好酒精，而叔叔 Thomas 則說過：「少了威士忌酒在旁你就不能辦事(行刑)的話，那就別去做」(Bailey,1993,pp.193-194)。

行刑者在執行職務時處在酩酊醉態顯見於往昔，並再度遍及 19 世紀德國。雖然 19 世紀末與 20 世紀初，買醉在德國社會各階層司空見慣，但行刑者間的酗酒情形似乎又遠超過平均值。將這種情況視為因工作施加的精神緊張所致並非空想。一項針對專業軍隊與警方拷問人所做的心理研究指出，為了要執行工作，這樣的人必須在訓練中經歷一個殘忍化過程(a process of brutalization)，這種過程是如此暴力與嚴酷，以至於弄鈍了他們擁有的許多正常人類情感。就算如此，訪談中卻透露，由於這類職務之故，他們仍經驗了相當壓力，且不常留任太久。帝國時期的行刑者多數源自習於終結活物的環境，這不單是因為國家處決工作向來與其屠馬為業的家庭傳統勾連已久，也是因為耳濡目染於血液、死亡與受苦的熟悉度使他們的職務從終結動物連結推進到人類，即使背景如此，行刑者仍感壓力沉重(Evans,1996,pp.394-395)。就算歷練於家業中暴力與血腥死亡的聲息景象，他們仍難以忍受處決社會違紀者所致的緊張，在不斷憂擾職務與收入的壓力下，不少人耽溺酒精，而身陷從欠債到殺人的種種麻煩(ibid：p.879)。

行刑者明顯的醉態形象，屢見記載於不同時地，而酗酒與處決工作彼此雖無確切因果推論，但無疑有所關聯。研究指出，某些特定職業的人在養成訓練中經歷暴力嚴酷的殘忍化過程後，許多人性情感不免鈍化，但就算情感麻木遲鈍異於常人，都無法忍受酷虐性工作的壓力，經常離職而去。許多行刑人員雖然歷練於終結活物的屠馬家業，習於暴力與血腥死亡的聲息景象，但面對處決違紀同類的壓力，仍難以忍受，酒類無疑提供了一個情緒安置的所在。

在加拿大，行刑者 John Robert Radclive 的酗酒問題於 1899 年早已被獄方注意到，他常在監獄小室內喝光整瓶酒直到要趕火車為止，並宣稱黑暗中相隨的是被他處決掉的

所有死囚鬼魂。John R. Radcliffe 在生命晚期曾吐露：「向我迎面襲來的良心責備十分可怕，同時我神經疲憊到數日難眠。行刑時我習慣對死刑犯招手示意說：跟我來！現在當我夜晚就寢，一個接一個的被處決者出現在眼前，喧鬧的令我驚嚇起身。我可以看到他們站在絞架踏板上，等著面對造物主。他們嘲罵我，不斷糾纏我，直到我帶著這種幽冥悚然的恐懼感，幾近瘋狂為止…」(Engel,1996,p.171)。

終結同類的壓力，不同於解決其他活物，被處決者的相關形影某種程度銘印於行刑者的記憶中，相對成為一種壓力源，一種關於幽冥的悚然恐懼，司法工具本有的人性，面對記憶折磨，悄然隱匿酒精中但求庇護。

作為純粹工具，人性情感只能在行刑當中暫時隔離而無法完全除去，即使歷經這樣血腥與暴力終結的殘忍化過程，面對同類死亡的景象與記憶，再鈍化的情感都有無法忍受的時刻，人性，就形變隱匿在酒精中，以求庇護。

六、承擔十字架：內在情感自覺與外在污名處境

行刑者的人性情感，或可部分安置於酒類，卻無法全然迴避真實的內在感受。

桑松家族(Sansons)的第三代 Charles-Jean-Baptiste 是個敏感的人，在早年，每次行刑後心情都受影響而騎馬離開巴黎數小時試著遺忘所為(Levy,1973,p.34)。第五代的 Henri 被問及行刑後作何感想，曾說：「對被要求處決時在場的任何人來說，我不覺得比他們更有良心上的自責」(ibid：p.188)，然另有記載，在一次聚會中他被問到就算處決結束，是否仍感受苦時(suffering)，Henri 回答：「是的，先生」，他臉部扭曲，雙眼轉動，腦袋彷彿受到刺激(Engel,1996,p.133)。第六代的 Henri-Clement 曾對祖母說：「我沒有勇氣去處決一個人」，她與父親都回答：「你沒有選擇，越快習慣，對你越好」(Levy, 1973,p.193)，當被問及站在斷頭台上有何感受，Henri-Clement 說：「在接到執行命令時，我深感悲哀，事情結束完成後，我整個人大感解放，但我又能如何，它是我們的職責，那些是十惡不赦的人，在某些案例中……，我父親，就跟我一樣感到孤寂又不快樂」

(ibid : p.215)。他退休後以假名避居鄉下，並表示：「這裡安全又隱蔽，此處沒有任何事物會來提醒我之前生命中的陰鬱職業」(ibid : p.240)。

長久以來，行刑者只有身影少有聲音，這些零散的內在感受，透露出在終結他人時，人性中承擔回應的受苦與孤寂、悲哀與解放面向。而這些普世的內在人性情感，也同時要面對外界對其身處血腥死亡景象，所做的聯想。

在多數人眼裏，桑松一家是不祥人物，是有著粗手指與指甲縫沾血的怪物，是被謾罵的對象，命定被人憎惡、為人懼怕；他們是異端而非一般人類，人們忍受著他們的存在，他的工作被當成一種必要之惡(Levy,1973, p.4)。而法文的 *bourreau* 是污名用語，文雅說辭是行刑者或絞刑人，但另有獸性殘忍、缺乏感情、沒有人性的卑劣者等含義，人稱巴黎先生(*Monsieur de Paris*)的第四代 Charles-Henri 既不認為自己這樣，也不願外界如此看待，乃竭力上訴要求禁用該字，1787 年 *bourreaux* 公佈禁用，代之以「犯罪判定的執行者」(ibid : pp.63-64)。但之後照舊有人公然在刊物寫著：「我稱呼一隻貓是貓，而叫桑松(*sanson*)是個劊子手(*bourreau*)」(ibid : p.76)。

英國行刑者 William Calcraft 有次要去監獄執刑，一位記者向在場助手探問：「我在想那個嗜血惡棍 Calcraft 究竟到了沒」，有個聲音回應：「嗜血惡棍在此」(Bailey,1993, pp.88-89)。1874 年繼任其後的 William Marwood 雖以改善絞刑技術和對刑犯人道而著稱，也受當地居民歡迎，卻清楚自己在世上的地位，在自豪人道的同時，他告訴有意追隨的 James Berry，行刑者的職務染有污名，並重複強調：「我的職務不是令人愉快的那一種。不是，它不是令人愉快的那一種」(Engel,1996,pp.65-66)。

John Ellis 的日記提到，一位長官在目睹某次行刑後對他說：「給我再多錢也不幹你的工作，你可真是鐵石心腸。假如他們指望我去當行刑者，一定沒半個人會被送上絞架」，日記中繼續寫著：我沒回話，但十分惱怒，身為行刑者，比起那些認定別人有罪

的陪審員、判他死刑的法官或是安排行刑細節的司法獄官，我不認為自己的心腸比他們來的冷酷，大家都是這個司法系統下的一份子(Ellis,2000,p.111)。

不管是來自文字或脫口而出的外界污名，其染血色彩，無疑烙印在行刑者心靈，成為人性情感的負擔，即便藉由法律途徑抗議或具技術上的人道形象，也不易動搖外界深植加諸的殘忍標誌。而同為司法體制運作環節，其他成員並不分擔其污名形象，有的甚至投以惡評，全然置身事外。

Charles-Henri 曾為名譽申辯：「去問任何士兵其職責為何，他的回答會跟我一樣，為國滅敵，沒人會為這理由逃離他、拒絕與他共餐。他終結誰？跟他一樣為國服務的無辜人們。我也在為國服務，但我尊重無辜，只終結罪人」(Levy,1973, p.50)。他也表達自己跟別人一樣，有權把頭抬高，是命運使他從事行刑工作，假如他人生中的功能是殘忍，它對法律與秩序而言也屬必要，處決責任應歸於那些判決者，更甚於執行者(ibid：p.76)。Henri Sanson 編寫的家族紀錄提到：一聽到要處決皇后瑪麗·安東涅(Marie Antoinette)，Charles-Henri 的太太驚叫：「我們的手染滿鮮血，孩子們也一樣」，他則回答：「不是我們，手上沾血的是那些下令的人，由他們去回應上帝」(ibid：p.129)。

1912 年，接近退休邊緣的 John Robert Radclive 接受訪問時表示：「家人棄我而去且改了名字，但我仍守工作，對自己辯說，假如我做錯了，那麼這個國家的政府也做錯了。在行刑時，我當自己是司法部長，假如我是謀殺者，那麼這個司法部長也是個謀殺犯」(Engel,1996,p.171)。

行刑者面對殘忍嗜血甚或謀殺者的形象壓力，感受之餘，有人挺身力圖抗辯，從強調不終結無辜、殘忍對社會秩序之必要，到身為工具，背後的司法共同體難辭其咎等種種正當性、合理化說法，無不顯示這些轉嫁於他的指控，對其人性尊嚴是難以承受之重。

有嗜酒問題的 Henry Pierrepont 在某次抵達監獄執刑時因「爛醉如泥」而於 1910 年被解僱(http://en2.wikipedia.org/wiki/Albert_Pierrepont)。他曾寫道：「我對工作懷有抱負，喜歡絞台上的差事」。退職後，在 1916 年賣給媒體(Thomson's Weekly News)的回憶錄寫著：「行刑者這個字眼，肯定讓過於敏感的人感到發顫，他們想像他是那種陰沉嗜血的惡棍，過著冷血生物的日子，並受那些被處決者的幽靈所糾纏。那好，我已經執行了超過百人，卻從未見過半個鬼魂，至於這個嗜血污名(bloodthirsty stigma)，好，我有美滿家庭，太太賢慧、孩子漸長，我以此證明，殘忍惡徒不會是過這種生活」(Engel,1996,pp.95-96)。

John Ellis 曾於 1924 年在前述媒體撰文：「當我一到某處，現場立刻鴉雀無聲，我能感到人們看我的眼神，就好像我是恐怖之屋裏的展示品，在相互介紹時，他們避免與我握手，心中悚然於會握到一雙曾經縛住謀殺者、操控絞架拉桿的手，就社會眼光看來，身為行刑者是件壞事」(Engel,1996,p.93)。

「我希望大家明白，我們不是什麼怪物或鐵石心腸、殘忍之人，我們當中沒有半個人樂於終結別人，這種人在篩選初期就出局了」，Syd Dernley 這位行刑助手在回憶錄中如此表示(Dernley& Newman,1990,p.197)。

大眾加諸的污名下，行刑者成了冷血異端，這樣的形象又不斷複製於人們的想像力，轉而彰顯在對待行刑者的態度上，有形污名與無形的悚然眼光，無不傷其情感。

然時至今日，污名也未曾中斷。在大陸常州市江陰縣，人們對要行刑的這種職業印象不好，不為別的，只認為要拿槍打死人是件可怕的事，覺得這種人太冷血，沒人情味。當地人給這種職業的人起了幾個外號：棺材版，跟死人打交道；青家皮：他們的臉色跟茄子一樣青，整天鐵著臉不與別人往來，沒人情味；再一個是灰頭蛇，覺得做他們這行很喪氣(<http://www.cctv.com/lm/235/64/25777.html>)。

「當法警不但要承受鮮血與刑場的壓力，還有來自社會各方的壓力，我們老被指為劊子手，真的讓人很難受。每當有人問起父母我的職業，他們總羞於啟齒」，受訪的大陸女法警如此表示(<http://www.chinamonitor.org/article/execution/nfjdb.htm>)。泰國行刑人賈魯本(Chaowares Jarubun)說：「我當然不會四處張揚我的職業。每到一個地方，我最討厭聽到人家說：行刑的來了！當人家問起我的職業時，我都開玩笑帶過」(<http://life.263.net/20010629>)。據稱是法國最後一位行刑者的梅索尼耶，出於肝癌纏身理由，才決定第一次對外透露自己的工作，出書希望消除行刑者在人們心目中的血腥形象。他把行刑者稱為「正義的臂膀」(http://news.bbc.co.uk/hi/Chinese/news/newsid_2305000)。

在 Henri Sanson 編輯的回憶錄中，接近退休的第一代 Charles I .Sanson 於 1693 年曾寫下告白：「上帝將祂期望我們承擔的十字架，委派到我們肩上(這位不快樂的行刑者說)，對一個難以調和的人來說，雖無不幸然而沉重；在最初，它對我們而言就像被要求嚥下汪洋大海般不可能達成，而後僅因習慣的力量才得以捱過。在試圖反抗命運後，我只得耐性默然受苦於這不應得的惡及厚顏從事的後果，祈禱我的死亡能比我的生命少受污點…在請求上帝悲憫之前，我願去告解我的罪並陳述之所以從事這悲慘行業的理由，這樣他們(孩子)也許能原諒我，假如我值得原諒」(Levy,1973, pp.19-20)。

行刑，是個好人的負擔(a good man's burden)，由他們替眾人一肩扛起(Johnson, 1998,p.128)。執行死刑，是行刑者背負的十字架，轉嫁而來的負擔，難說不幸卻異常沉重…。

漫長時空下，行刑者僅具外界形塑的模糊身影，司法工具外的情感人性除部分形變隱庇於酒精，也斷續回應與承擔著終結同類時的受苦、孤寂處境，而聲音仍屬微弱。但面對外界將血腥死亡景象的內在聯想化為污名投射，行刑者或循法律途徑抗議或求執行技術人道改進，或辯解其正當性存在、或直指背後司法體制難辭其咎，外揚的聲音無不力圖脫身染血指控。然邊緣於社會、孤立於司法環節，殘忍嗜血的污名轉嫁烙印在行刑

者心靈，對其人性尊嚴是難以承受之重。冷血異類形象複製於人們的想像，再反轉於悚然的注視眼光與迴避態度，無疑傷及人性情感。而時至今日，污名仍在。

執行死刑面對同類死亡，所引發的個人內在情感自覺及外在染血污名，成了行刑者承擔的心靈十字架，難說不幸然而沉重。

而外界投以行刑者所謂的污名(stigma)，一詞源自希臘，意指被道德規範所認定為不正常或不好的身體徵象(bodily signs)。這些徵象符號被切刻或烙印於身體，宣告此人是個奴隸、罪犯或叛逆者，是具汙點的人，儀式性的遭受污染，要被遠避—特別是在公共場合。今日污名一詞除本意外，更常指涉的是其不名譽(恥辱)概念本身，尤甚於身體徵象(Goffman,1990,p.11)。首先將污名概念運用於社會科學研究的是 Erving Goffman。他將此術語「用來指稱一種深以為恥的屬性，但是污名應被視為一種屬性關係的表達，而非屬性本身」(ibid：p.13)。Goffman 所謂的屬性關係表達，應是指污名一方(具污名屬性者)與不具污名一方(對具污名者有刻板印象者)彼此的互動關係；兩方發生互動後，這些屬性才會相繼出現，被感受，甚至使之組織化。(謝世忠，1988，頁 26-27)。Paul Spicker 則認為：「污名應是比低下地位(low status)更趨極端的觀念，它不止包括貶抑，也涵蓋了拒絕和恥辱」(Spicker,1984,p.160)。

行刑者在社會的互動關係中，被外界視為具有汙點，象徵性的遭受某種屬性污染，要被遠避，是社會的外圍分子。這種污名標示，背後隱含的是一套外界的價值判斷—將他評比為偏離正常道德規範。具污名特質的行刑者在知覺這套道德價值評斷後，引發了負面感，個人尊嚴在低賤、拒絕和恥辱的異樣眼光下負擔沉重。

七、禁忌性的存在：死亡系統中的獨特意象

在外界對行刑者投以污名評斷之時，又賦予他名義，處置作歹之徒。

任何一個為非作歹的人，既是在侵犯社會權利，便因其罪行而成為國家叛逆，他破

壞國家法律，就不再是國家成員，甚至是在向國家挑戰。此時國家與犯人無法相容，其一必須毀滅。在對罪犯處以死刑時，我們終結的與其說是公民，不如說是敵人。懲罰權此時已從君主報復轉為保衛社會(傅科，1998，頁 87)。

行刑者不再是純粹私權工具，而過渡朝向維護社會秩序的執法公權。但即使工具背後驅控性質改變，動手處決社會公敵，仍賴這位終結者。

在弗雷澤(James G.Frazer)的”金枝”一書記述，終結他人者皆被視為不潔，屬於禁忌的人，有賴儀式解除不淨。其書中列舉之”禁忌的人”大致分為：神聖者—國王、酋長、祭司等，不潔者—產婦、鰥寡者、終結(他人)者及接觸過死者的人等(弗雷澤，1991，頁 311-328)。英國民俗學家博爾尼女士說：禁忌(taboo)一詞用於被隔離的事物，假如指東西，通常用”禁忌的”，如果指人，就用處於”禁忌狀態”(轉引自萬建中，2001，頁 121)。依大英百科全書解釋：禁忌包含雙重意義，一為崇高、神聖的，另一則為危險、禁止、不潔的，二者均有不可接觸的性質(The Encyclopaedia Britannica,1991,pp.483-484)。佛洛伊德(Sigmund Freud)則認為神聖與不潔的意義在起源是相同的，之所以分化，乃後先形成。禁忌強調出一種神聖或不潔事物所共具的特質：與之接觸的恐懼(佛洛伊德，2000)。

神聖是禁忌的對象，不潔也是禁忌的對象，雖同為禁忌對象，但認知不同，神聖事物性質明確，不潔事物往往是反常、模稜兩可的東西。而所謂骯髒不潔本質上是無序或混亂，它侵害秩序，人們要消除骯髒，杜絕不潔的污染，手段之一就是禁忌。人們借助禁忌達到兩種作用，其一，從根本上杜絕模稜兩可的狀態出現，例如亂倫禁忌；其二，有些狀態不可避免，就把具有模稜兩可性質的人物、事物和狀態歸入”另冊”，使之游離於正常的文化秩序之外。如此禁忌的結果，”不正常”的人(處於模稜兩可狀態中者)被擺在正常的社會領域之外，而活動在”正常社會”中的，都是在社會秩序中有明確地位的男女。也就是禁忌維護了”正常的”社會秩序或宇宙秩序，使之不受干擾和破壞，使社會”正常”延續下去(金澤，1994，頁 126-129)。

終結他人者被視為不潔，屬於禁忌之人，處於禁忌狀態，不可接觸，是禁忌對象，帶有令人恐懼的特質，被有形無形的遠避或隔絕於社會。行刑者就跟前述終結他人者一樣，同屬禁忌之人；大眾將其視為不潔，害怕接觸，懷著恐懼避開，行刑者就是禁忌。有死刑，就不可避免衍生執行者，而終結他人者又被視為不潔，藉由禁忌，可使行刑者這種具有模稜兩可性質的人物歸入”另冊”，使之游離於正常的文化秩序之外，維護了”正常的”社會秩序。

1844年，一位編輯在刊物中描述了拜訪 Henri Sanson 時，察覺到的行刑者與外人阻隔實例。首先，Henri 用著自己的鼻煙，卻不拿給客人，閒談中該編輯將自己的菸草遞給他時，Henri 立刻彈縮回去。因為：行刑者的手指不可接觸別人的所有物。另外則是告辭時，他伸出手，卻只見主人往後退，驚懼表情扭曲在臉。因為：至少在以前，除了執刑對象外，行刑者絕不可以碰觸他人。Henri 仍帶有這般舊習(Levy,1973,p.227)。

行刑者是禁忌，不可接觸，就算外界不施加有形隔絕，這無形禁制也已深植行刑者個人心中。而與行刑相關的不潔禁制還延伸到他處。

不潔在處決中所扮演的特色，也可清楚地從圍繞於絞架、刑台的禁忌中看出。昔日刑台修復時，會舉行特殊慶典儀式，通常由各工會共同舉辦，以確保那些參與修復任務的工匠不被刑台沾污，所用工具也因不潔不能他用，必須丟棄。這都說明了絞架刑台作為不潔之物所散發的作用力(Evans,1996,p.59)。絞架刑台乃禁忌之物，跟行刑者是一體兩面，同屬不潔且要遠避。

數百年來，行刑者一直隱於我們心靈背後，是我們最深的夢魘，是最陰暗恐懼的形影。他們穿著厚靴帶著工具潛近我們下意識，又背離眾人，違反所有理性，吸引迷惑我們，他們最是貼近生死邊緣，法律莊嚴就凝縮在這些令人膽寒的形象中。行刑者立於我們夢魘入口，招手示意：「跟我來」，雖被憎惡、懼怕，卻可通往無人能去之處(Engel,

1996,p.10)。

在被認為不潔的職業中，人們最怕和行刑者接觸，因為他們可做別人不能做的事，職業讓他即使終結別人也不受罰，他可違反人類最嚴格的禁忌之一，這使同胞感到膽顫心驚，職務使他成為維持世界秩序的助手，他和過去掌管犧牲、接觸命運之力的祭司一樣了(布魯諾·賴德爾，1992，頁 151)，終結別人不受罰是只有至高權利才有的特權，行刑者有這樣權利，也被看做具有命運之力，這方面一突出，他就像東方獨裁者那樣受到人民崇敬(同前：頁 153)，在古代中國，「聖者」是最有權利的人，可溝通鬼神天地，具超絕能力，聞之神意，所以他們代理神靈領導族群，是王或是巫。巫者與王以天意為稱，統治生民。所謂「天討有罪」，就是聖者(巫、王)藉神威懲罰俗人(戴麗桑，2000，頁 17-18)。

而遠古巫師與氏族首領同等神聖，是禁忌對象忌受污染，但在某些一神教的民族中，巫師卻被視為魔鬼化身，成為禁忌對象，甚至成為攻擊傷害對象，例如迫害女巫。這種矛盾情感不只表現在巫師身上而且投射在一切與神鬼打交道的人身上(例如葬儀師或行刑者)(金澤，1994，頁 139)。

行刑者一方面因不潔被畏懼迴避，一方面卻代行天命，擁有終結同類不受罰的至高特權，被視為接近命運之力，加以崇敬，這樣的矛盾情感，在禁忌中反映出其貼近生死，與神鬼打交道的特質。

避著他的同時，也因其接近天命，將之視為吉兆與具有魔力。視刑場東西為不潔，又因通過處決淨化，把相關東西看成吉祥物。奧匈帝國一位行刑者就有如此矛盾經歷，備受歧視之餘，又有多人找他治病(布魯諾·賴德爾，1992，頁 151)。John Ellis 也曾收過來信：「…最近我的運氣欠佳，聽說若能得到處決用過的一段繩索，能起護身符作用，可給一小段嗎？」(Ellis,2000,p.53)。

從以往的棍槌專家、項鍊操作者、事後法官、法律完成者、魔鬼到死亡伴侶(Mate of Death)等的稱呼中，傳達著行刑者在生死關係中的不同意象，他連結有序社會與未知的自然界，在死亡系統中扮演著交錯生死邊緣的角色。

而所謂死亡系統(death system)，乃 Kastenbaum 與 Aisenberg(1972)最早提出，是包括了所有直接、間接相關於死亡的思想、情感與行為的統整體系，相涉的人、時、地、物、語彙等等皆是組成要素，並藉社會與自然的彼此連結，表達人與死亡的關係。基於個別文化差異，不同社會均有互異、動態的死亡系統，以此協助社會與民眾，回應處理死亡相關問題(Wass & Neimeyer, 1995, pp.25-34)。

任何一個死亡系統，均包含幾項組成元素，也具各種功能
(Kastenbaum, 2003, pp.222-223；Kastenbaum & Kastenbaum, 1989, pp.90-93)：

- 1.人：在死亡系統中，某些扮演著常規性職業角色的個人均屬之，如醫護人員、葬儀人員、壽險人員、花商、警察與消防人員等。
- 2.地：與死亡、瀕死有關的特定地點，如醫療機構、墓地、葬儀社、戰場或家庭成員過世時的房間等。
- 3.時：與死亡有特定關係的時機，如追悼日、死亡紀念日、災難日與萬聖節等。
- 4.物：某些與死亡有聯結特性的事物，如靈車、絞刑台或電椅等。
- 5.象徵：代表死亡或傳達死亡意義的事情；如黑色臂章、一個骷髏頭與交叉的鎖骨、特定的字詞語彙等。

死亡系統的功能：

- 1.警示及預測：警告發佈可能迫近的危險或威脅生命之事件，如警報系統或氣象預報系統等。
- 2.預防死亡：專業、科學的資源以應付威脅生命的疾病或狀況，如急救醫療處置等。
- 3.照顧臨終者：如現今的安寧與緩和療護。

- 4.對亡者的處置：包括遺體遷移、儀式、處置方法等。
5. 死亡後的社會凝聚：個體死亡後，其他成員必須再次調整及凝聚，喪儀、支持團體、輔導者等都是支持凝聚的例子。
- 6.將死亡意義化：每個社會都必須了解與意義化失落，例如葬儀的其一價值就是以宗教或哲學觀點詮釋死亡。
- 7.終結(killing)，提供認可的死因：社會與死亡的關係不僅在養生送死，人們也在終結生命，例如狩獵、死刑；且每個死亡系統都有其規範指出個體或其他活物被終結(be killed)的理由，像是處決犯罪者與決定適當處決方式等。

在死亡系統中，死刑，提供了一個「合法終止生命」的認可死因，行刑者、刑場、死刑定讞之時、絞架電椅及死亡伴侶之語詞象徵均是羅列其中的元素，社會藉此體系，處理著另類的死亡問題，透過行刑者動手終結，表達呈現人與死亡的關係。而行刑者奉命涉入這場「安排好的終結」，在死亡系統的角色中，最具獨特意象。

隨著歷史變遷，行刑者漸從私權工具朝向執法公權，而這位終結者仍被視為不潔，處於禁忌狀態，帶著令人恐懼特質，被有形遠避或無形隔絕於社會，外界禁制亦反植於行刑者內在，外顯於他的自我約制，他是禁忌之人，絞架刑台屬禁忌之物，是處決中沾染不潔的一體兩面。然行刑者一方面被迴避，一方面卻代行天命，擁有終結同類不受罰的特權，被視為接近命運之力而加以崇敬，呈現其禁忌中交錯生死邊緣，與神鬼打交道的矛盾情感。

行刑者連結有序社會與未知世界，在生死關係中表達各種意象，是死亡系統的成員之一。類似系統存於每個社會，以處理因應死亡相關問題，在此體系下，死刑提供了「合法終止生命」的另類死亡理由，交由行刑者奉命執行「安排好的終結」，其角色在死亡系統中，意象獨具。

八、歷史文化的過渡：孤寂、嗜酒與托辭的似曾相識

行刑者在死亡系統中不僅是獨特的意象性存在，也是具體居住於社會的寂然事實。

「他們是稀有一族，比起那類處決對方的兩名罪犯或交換條件成為行刑者以逃過一劫的死囚，行刑者在國內一向更罕見。這種典型情況普見於歷史」，Watt Espy 如此表示。這位美國頂尖於死刑研究的歷史學家，手中關於行刑者的檔案也薄的可以，且多數來自偵探性刊物。資料零散記述著有人純因好奇成了行刑者；也有以絕技成為傳奇並受當局歡迎的「人道絞刑者」George P. Hanna；還有幫監獄設置電椅的 Rich Owen 於 1917 年因州屬巡迴行刑者醉到無法拉下開關，而接替其職到 1948 年病逝為止。當中也有記者文章：「……住處簡陋，巡迴絞刑者 Henry Meyer 很孤單還要記者別走」，一位鄰居在記者離開後對他說：「看在老天份上，別把他寫進報導，這兒的人不知他是行刑者，假如他曝光，每個人都會搬走」(Solotaroff,2002,pp.19-22)。

這些早期資料雖無法逐一檢證，但也透露出好奇心是參與處決的動機之一，行刑者醉態不分歐美，人們也不喜與行刑者為伍。

在美國，早期行刑者多是民間專任人員，僅有少數州自有行刑者，巡迴行刑者是常見模式(Solotaroff,2002,p.22)。1920-1930 年間巡迴服務於東部六州的行刑者 Robert Greene Elliot，在名為「死亡代理人(Agent of Death)」的回憶錄中，提到自己有個守則是別跟死刑犯有所眼神接觸(Engel,1996,p.197)，被稱為「美國行刑者」(America's Executioner)的他，於某次爭議性處決後在書中表示：「你已完成法律所授權的，法官及陪審員才是代表你的人」(Solotaroff,2002,p.24)。

路易斯安那州除前述的 Henry Meyer 留名外，該州 Gradys Jarrett 亦為人知，他在 1940-1960 年間負責巡迴電刑，有位獄方人員曾形容他：「有著你所見過最冷的藍眼珠」。工作多年後他酒喝的凶，在 Angola 的死牢，行刑前他會喝下半品脫威士忌，按完開關後再喝掉另一半(Solotaroff,2002,p.43)。1983-1991 年執行過 19 人電刑的 Sam Jones，同

為該州出名的民間行刑者，總以假名執刑，最初還不願曝光，後則接受報紙與花花公子(Playboy)雜誌訪問。他形容自己是：每天走在街道上的平凡無名氏(John Doe)，工作且過著正常社交生活(Johnson,1998,p.126)，至於兼差處決：「也沒什麼，行刑某人跟去冰箱中拿瓶啤酒出來，對我而言沒有差別，··看上去都一樣，就只是個程序，··我去那兒工作，做完然後離開」(ibid：p.121)。

「孤行者」或「最冷的藍眼珠」，仍屬外圍觀感，這些「死亡代理人」本身從執刑時避開人犯眼神、嗜酒，到遇有爭議遁身法律名下、或現身外界輕鬆托辭於程序分工的緩衝，各有內在因應方式，部分也似曾相識於歐陸。

九、責任分散的心理防護機制：匿名、去個人化與全體一致性

事實上，除前述 Robert G. Elliot、Henry Meyer、Gradys Jarrett、Sam Jones 等較為週知外，絕大多數的行刑者身分都刻意隱庇，罕見現身於社會。

佛羅里達州是徵募市民行刑者的最後幾州之一，在隱匿行刑者身分上有點極端，透過報紙廣告雇用後，全州僅兩人知道其名，當天清晨，行刑者罩著兜帽，於指定地點被載往監獄，再喚至行刑參與者(非證人)可看到他的房間，一路皆以帽子遮掩。「那景象實在奇怪，一個戴帽蒙面的人坐在那兒」，Eugene Morris 這位佛州矯正部(DOC)發言人說，「特別是在這種時代，更別提是清晨六點了」。受刑人由監獄人員安置就緒後，兩位電工接上迴路，第三人裝置由行刑者驅動的電閘，時候一到，長官對戴帽者示意，他按下開關，行刑完畢最後離開。「你不會在生命中的這一面見到他」Eugene Morris 婉拒記者求見(Solotaroff,2002,pp.27-28)。

佛州在 2000 年立法通過以藥物注射作為另一種處決方式，同時保留電刑，電椅行刑者仍為民間公民(private citizen)，每次行刑付給 150 美元現金，州方對其身分至今仍然匿名處理(<http://www.dc.state.fl.us/oth/deathrow/#General>)。

而 James A. Collins 這位德州犯罪司法部長官說道：「……我認識督導行刑的一個副手，說電刑景象令人苦惱。我們認為他的問題之一在於獨挑責任，就某種真實意義來講，大家都是團隊一體。我相信對一個人來說，匿名不但有所幫助而且關係重大」(Solotaroff,2002,p.33)。

古時行刑者罩著兜帽經過變裝，不在增添現場恐怖氣氛而在防止被認出，為許多行刑者採用之道，有的背上還有籃子以抵擋囚犯同情者丟擲的石塊，這種源自中世紀的外罩變裝是必要的，因為他的執刑可能在政權更替後反被視為叛國賊，即使處決一般罪犯也有危險，在受刑者報復心切的朋友中他難受歡迎，匿名行刑者較能長命(Abbott,2001,p.26)。

昔日變裝遮掩身分，源於保護行刑者免於外來傷害，是一種自我防禦機制，披風、兜帽則是實質防護物件。時至今日餘緒猶在，「死亡代理人」除少見的兜帽蒙面外，最常用來隱庇身分的現代象徵性披風是：匿名。除了延續免遭報復的原始保護功能外，匿名狀態也提供行刑者在群體中隱去個別性，就如前述長官所說：「大家都是團隊一體」。

個別性或個人化(individuation)是指在既定社會環境中，個體藉以有所區別於他人的心理狀態及歷程。這份獨特性和可被辨認性不僅別人可察覺，也要是自己的覺知。當被以姓名稱謂時，我們都被賦予個人化；當我們的特性被認可或行為受褒揚時，也被賦予個別性。研究發現，人們是否決定讓自己表現出個別性，往往視環境中潛在的賞罰而定，若行為結果導向正面(獲得稱讚或表揚)，個體會讓外在注意力集中到自己，若預期行為會引來負面結果(嘲笑、攻擊或增加負擔)，他會試著把自身隱入群眾當中，免於突顯(Zimbardo,1992，頁 1238-1239)。

去個人化(deindividuation)則是個體不覺有所區別於他人的心理狀態及歷程。某些條件下，個體可被引發去個人化狀態：匿名群眾當中不需負責時、處在封閉團體、只能顧

及眼前當下不考慮過去未來時、高度激發狀態(感官負荷、強烈情緒或身體活動等)淹沒理性及原有認知歷程時。去個人化最先由心理學家 Leon Festinger 提出(1952)，用來說明隱匿團體之中，藉此削弱社會責任感及降低對懲罰的恐懼之過程。當個體處於不被他人所辨識或評斷的情況下，平常壓抑的情感和衝動較易表達出來，在此狀態下，個人自我知覺降低，較不顧慮他人的評價指責，敢作出平常因怕被認出而不敢做的事，「你不知我是誰，我也不在乎你是誰」。一些研究都支持這個基本結論：匿名情況下，會引導人們在有機會時表現出反社會行為或攻擊行為。但並非所有去個人化都是負面，一些研究也顯示，去個人化有助降低「表達平常被壓抑行為」的閾值，例如隱匿環境中的受試者較能打開心胸去關懷擁抱對方(黃天中、洪英正，1997；艾金森、希爾格德，1991；Darley、Glucksberg & Kinchla,1994；Zimbardo,1992)。Redl(1973)則指出，現代軍隊的制服也提供了去個人化的功能，它使穿上軍服者自覺是無名氏，假如他扣了扳機，自己只是政府的一個無名代理人在執行命令而已，並非他自己的意志(轉引自 Gleitman,1995，頁 460)。

姓名稱謂，讓我們有所個人化，覺知自己獨特有別他人，但若個體行為可能招致嘲笑攻擊或增加負擔，個人則會試著隱入群眾不彰顯個別性：以匿名存在。匿名可引發去個人化狀態，在團體中少負或不負責任，降低對懲罰的恐懼，做出平日因怕被認出而不敢做的事。匿名狀態也可促發人們在有機會時表現反社會行為或攻擊行為。

匿名性以及隨之而來的「去個人化」，可讓穿上制服的行刑者在終結他人這種禁忌行為中，減弱怕受罰的恐懼，也模糊分攬團體責任，暫離外界評價。這種匿名團體中去個人化的現代心理防衛機制，被巧用於行刑小組以分散個別責任，並減輕心理負擔。

猶他州是保留槍決的最後三州之一，也是唯一准許死刑犯選擇注射或槍決的一州，愛德荷州與奧克拉荷馬州，只在其他處決方式，如注射或電刑有施行困難時才改用槍決。1996年，猶州的 John G. Taylor 選擇了槍決。此法執行時，受刑人蒙著黑色頭罩，

由醫師在心臟處綴上白布為目標，五位射手組成行刑隊，隨機給予其中一位空包彈，藏身帷幕後的行刑者把槍從布幔的洞伸出，瞄準並射擊(<http://www.deathpenaltyinfo.org>)。該州矯正部(DOC)在回覆研究者的電子郵件中寫道：「依法，行刑人員必須是猶他州合格的和平官員(Peace Officers)，我們通常會請主管司法警政的保安官推薦其內部自願者。依法，他們身份不公開(unknown)，即使連太太都不知他們參與處決。有四人以實彈射擊，一人發射空包彈」(Jack Ford,email,Nov 19,2003)。這種做法在於沒人需要為此死亡負責，「但那有點荒謬，任何一個開過槍的都知道自己是否射出空包彈，因為他沒反衝感」發明行刑用注射機器的 Fred Leuchter 說道(Trombley,1992,p.11)。

在猶他州「空包彈安慰劑效應」下，執刑責任不但分散於五人共同體，甚至連「事實行刑者」是誰都被技巧模糊掉：人人均有可能擊發空包彈！這種官方安排的心理防護網亦見於他州。

密蘇里州的注射處決，現場由技師確定機器功能無誤後，一位簽約的醫事人員負責建立靜脈注射通路，接著，「有四個人在門後按下注射機器按鈕，誰的按鈕實際啟動則不清楚，因為它是電腦機率設定的，藉此方式也許可給某人一種保護機制：我不知道是不是我做的」行刑小組主要運作人之一 Don Roper 如此表示(Trombley,1992,p.216)。

「你是說戴帽子的那個人嗎？沒有。我們一次有三個人做，每回處決後都會換人」獄方回答。三個電閘當中只有一個真正具有驅動力，行刑後電線會重接，連電工也不知道是哪個在作用，「三個(獄方)自願者執行，我下令，他們按開關」主管 Ralph Kemp 說，「監獄管理要點在於保險開關(斷流器 cutouts)……每件事……包括死刑在內」，官員靠的是一套責任分散的心理阻斷系統：行刑程序如此細分以致於個人不需單獨負責。所有行動轉交眾人之間，依法照章辦事，一個人傳過另一個，落在下令與遵從的動線上：我做我的，因為他做他的。執刑完畢，要指控事件中的任何人是不可能的，謀殺者死，但沒人終結他(Lesy,1987,pp.135-141)。而電擊機本身也可視為一種緩衝(器)－實際傳送電流的

(是)「代理」機器，與個人無關(艾金森、西爾格德，1991，頁 880)。

這套責任阻斷作用的心理保險裝置有過三次不靈光。Ralph Kemp 提到：「一次是過於投入個案，以致有些情緒崩潰的輔導員。另兩次當事者都是陪受刑人走向電椅的戒護人員，一為黑人，說其知情的親友對他加以取笑，以致日子難過。二為白人，在某次需要兩度給電的行刑結束後，就辭職不幹了」(Lesy,1987,p.142)。喬治亞州在 2001 年禁用電椅，改採藥物注射為唯一處決方式(<http://www.deathpenaltyinfo.org/article.php?scid=8>)。

整個死刑程序是按下開關的「正式行刑者」與其他相關之「參與行刑者」所共同完成，「我這樣做，因為他這樣做」，是全體一致的群眾行為。這種全體一致性透過流程分工細散責任，使行刑共同體的成員藉此責任斷流器(cutouts)，達到最低心理涉入。在三位正式行刑者中，也無從分辨「事實行刑者」。

然面對外來取笑或執刑景象，個人情感知覺仍有差異，無法絕對庇護於此心理保險裝置。

十、感受懸置與迴避外界：防護裝置下的幽微人性

行刑者除隱於官方防護外，有項關於現代行刑小組(電刑)的訪談研究，則進一步呈現了個人說法。

在美國，各州處決做法不一，研究中的死亡戒護小組(deathwatch team)一行刑小組，工作起始於行刑前二十四小時，結束於處決後。其職責包含服務、觀察、戒護人犯等等，整個過程從最後接見、最後一餐、剃去人犯頭髮…直到最後一程，送上電椅行刑後結束(Johnson,1998,p.142)。

該研究者 Robert Johnson 對行刑者的定義較寬，「我的觀點中，那些服務於死亡戒

護小組的成員都是行刑者，即便在雇用外人按開閘的情形下亦同。相對於外來者，他們負擔更重」(Johnson,1998,p.127)。他也視典獄長為共擔責任的行刑者，訪談亦呈顯行刑小組把處決視為彼此分擔的責任，不需卸責他人。

一位小組成員表示：「我們就如同團隊，全都參與處決。所以這個按開關的人，不該比那個為受刑人剃頭髮或看守他的人來的有更多責任，我們全數都有份，百分之百參與其中。這樣能減除按開關那人的負擔」，正式行刑者：「小組中每個人都能做此事，沒人會告訴你我做它，我清楚自己的小組」(Johnson,1998,pp.126-127)。

「我把它當成一份差事，不個人化看待此事，你知道，不把它當作是我個人對這人有所惡意或這人曾對我做了什麼。我不過在執行工作，做被要求去做的事…，這人在法院已被判有罪，這是法律，他犯了法，必須承擔後果，後果之一就是死亡」。沒人會自豪於暴力死亡景象，以他們立場來看：「這事沒啥可得意的，就是個得做的工作」。在小組眼中，處決既非愛國行動也非謀殺行為，而是屬於法律且有待辨正的刑罰制裁，對他們來說，這樣就夠了(ibid：p.129)。

Robert Johnson 表示：我所訪談的長官及行刑小組成員都各承責任。他們斷言處決是法律制裁，作為法律代理人他們沒有不可告人之處。其心理如何因應執刑是更複雜的事…，但對處決責任倒是不會互推(ibid：p.140)。

行刑人員是法律代理人。

執行別人的命令，代理人就不需負責，其責任屬於發號施令之人，而當有人「必須去做這個工作，這是工作，不管你喜不喜歡」時，服從者便把自己看成是別人的代理人、是一個工具，他則成了「去人性化(dehumanization)」的物體。在把人去人性化後，良心道德便可暫置一旁，但有時為了繼續讓所服從的行為合理化，良心感覺就必須用更強的道德理想來壓抑。例如在認知解釋上另做取向：這世界是公平的，假如有人被罰，那一

定有原因。…若一個人遭遇很大不幸，那一定是他罪有應得(Gleitman, 1995, 頁 454-455)。

故執刑時，小組成員是執行命令，不需負責的法律代理人，他成為暫時隱去人性的工具性角色，良心感受得以懸置，並藉另一套認知：罪有應得—「這是法律，他犯了法，必須承擔後果」，再次合理化行為，以更強的道德理想安置心靈。

被問到：「身為計劃好的終結性命程序中的一分子，會困擾你嗎？」，二人回應如下：
第一位：「(嘆口氣)這真是個好問題，它是，在某種意義上，它也不是。假如它是，那是因為我覺得人生而平等，…有人來這世上就是要去處理某些麻煩，做這行。但我祖母有句格言：想要別人怎麼待你，就怎麼對待別人。所以當你解決某人，你應被終結。…但是處決(killing itself)，不困擾我，我上過戰場…處理過屍袋，另外我來自貧民窟，見多了那兒的生死…，所以處決真的不困擾我」。

第二位：「會有擾亂，即使是對我不喜歡或不在意他死活的人。但是暴力(violence)不困擾我，你總要鎮壓某人或什麼的…，(但至於一場處決)我問自己：我這樣做對嗎？這是公正還是不公正？我們有權取走一個人的生命嗎？」

許多同僚懷有類似牽掛，但仍可勝任這份難事，因為所有人毫無異議的接受法律威權，一致表示：總得有人去做，這是司法體制，假如我們是要做的人，至少把它給做好。一位成員說：「…我不確定死刑對錯，也不知有否正確答案。我是這麼看：假如事情得完成，至少以人道方式達成。…完成的唯一方式就是我們執行方式，專業化做到，不是鬧劇，事事依法完成，準時而又照章辦理」(Johnson,1998,pp.130-131)。

外在暴力與死亡景象也許不是困擾，但對報應在意的隱現與對死刑正當性掛慮，則迴避於司法威權保護下，個人情感在工具角色下盡量淡化。

小組人員徵募於獄內自願者。組長會仔細過濾：「…我會問：你應付得了嗎？如果可以，就開始訓練你。要是我看到懦弱或什麼的，會問：有問題嗎？假如不行就該退出，沒什麼可說」。「我自願是因為有軍隊經驗與在此服務的背景，…他們要的是能夠承擔重責的人，只要我在這，多少用得上」(ibid：pp.131-132)。

執行死刑被視為高壓工作，要能確保死亡工作無誤完成，在對內招募自願者時，衡量身心耐受力有其考量。

組長描述了分工：「行刑小組是九人小組，各自有事要做。也許你負責綁皮帶，那就是所有你要做的…，你只被要求做單件事，假如個人做他所被告知的，最後受刑人被帶上電椅，事情就一體完成」。組員成了專技人員：「我主要負責右腳…」。

為什麼把工作分的這麼細？組長回答：「這樣才不會搞混，我知道它是緊張時刻。當你在處決一個人時，我發現你心中想的越少，就做的越好，所以它就是非常單純的事，到目前我們沒出過什麼問題」(ibid：p.132)。

責任分散裝置亦讓行刑者在過程中「心無旁騖」，化身執行機器中的小螺絲，配合程序運轉。

該小組凝聚力高，一起因應執刑問題與壓力，藉他們的話來說：「我們很親近…有來自行刑問題時會談談。有人可能說：我不認為今晚能做到。大家就坐下來：什麼問題？說出來吧…。我們必須提醒他：法律說這是必須完成的，我們必須去做」(ibid：p.135)。

這種運作使小組像是心理避風港，支持引導成員經歷死亡工作。某個成員說道：「剛開始我很緊張，我想他們可以感覺到，我很害怕自己對死亡的反應，害怕看見一個人被處死時我作何反應，我會激動的跑出去而讓大家受窘嗎？我不知道一旦開關按下，我會

不會吐了一地…我沒有(失控)，家人(組員)在那兒，他們給予全然支持以度過第一次。在那之後，它就變成只是普通工作，你建立起信心，時候到了，你就只做你必須做的」(ibid：pp.135-136)。

面對死亡景象，一般人總帶有複雜恐懼情緒，而透過有經驗的同儕，能予局外人無法體會的同理心支持，以作調適。

行刑小組也對媒體保持距離。此外，一位成員說道：「待在那地方，跟所有人隔絕，給我們感受好一點」。除環境隔離外，也包括社會距離。小組不想讓他人知道其涉入細節：「這很隱密的」。也不太跟外人提起此事：「他們不曾待過那裏」。有的甚至猶豫是否讓家人知情：「我們要守密，剛加入小組時，我甚至沒告訴太太我正在做的事。不管說什麼或做什麼，就把它留在那裡」。成員們特別懼怕：假如扮演正式行刑者的這個人被個別看待，他會被污名化—這真的是團隊行動，他也許會被報復心重的囚犯獨挑辱罵(ibid：p.137)。

Robert Johnson 的這項訪談研究，匿名受訪的行刑者定義從寬，整體內容、結論未有特別方向之深描。即便如此，從互為一體的小組成員訪談引述中，仍能呈顯參與者一般強調司法體制與威權遵從，也同樣迴避安適於隔離外界。而作為執行命令，不需負責的法律代理人，他成為暫時去人性化的工具性角色，良心感受得以懸置，並藉另一套認知：罪有應得，再次合理化行為，以此更強的道德理想安置心靈。

十一、等同創傷性經歷：不只是工作

典獄長 George N.Martin：「計劃、處理行刑，是我所面對最困難的任務。我個人討厭死刑，但清楚法律與工作職責，也就是，看著死刑被適當執行。篩選人員時，有的說他良心不准此事，有的把它當作滿足幻想的機會，二者我們都不考慮。…行刑結束，受刑者被移出電椅，我請牧師為眾人禱告，稍後再回家。行刑涉入成員都需參加分屬的壓

力後會報(post-stress debriefing)，它是放鬆時刻」(Martin,1993, pp.61-62)。

典獄長 Daniel B.Vasquez：「處決是強烈的象徵性行動，對那些涉入行刑的人來說，這種經驗特別充滿困難與壓力，參與終結人犯性命的官方制裁，比執行任何勤務都來的有高度情緒。爲了協助加州聖昆汀(San Quentin)監獄的處決涉入者，我們有套綜合的創傷前與創傷後(pre-and post-trauma)介入計畫。該計畫理念在於，預防成員心理傷害的創傷前介入比創傷後介入更能有效因應創傷問題，其目標在保護我們最具價值的資產—相關人員」(Vasquez,1993,p.70)。

「對可能涉入者，我們先從壓力前集會(pre-stress sessions)著手，這旨在協助成員了解創傷後症候群(post-trauma syndrome)及其發展過程。開會內容包含高度壓力事件後，人們易有的一般身心反應，胃口喪失、惡夢與無法說起該事等都是常見創傷反應，也提到哪些相關因素引起嚴重、長期的創傷後壓力症(post-traumatic stress disorder)，盼能達到減壓的預防效果。行刑一結束，創傷後協助小組隨時候傳，後續仍有集會，重心在於處決後延遲性反應及壓力管理策略(ibid：pp.70-72)。

終結生命的官方制裁，可引發高度壓力而影響涉入者心理狀態，行刑不僅是工作，在上述地方也被等同創傷事件看待、處理。

日常生活中壓力無所不在，但許多情境能引起極端壓力，例如戰爭、天災、襲擊、意外等等，這類特殊情境常有瀕臨死亡、目睹他人傷殘或死亡、或成為生理暴力受害者等狀況。經歷這些壓力情境的人，像是戰爭退伍軍人、空難生還者、強暴受害者以及其他曾經親身經驗創傷事件的人們，可能在壓力反應的情緒層面產生一種心理失調反應—創傷後壓力症(post-traumatic stress disorder,PTSD)(黃天中、洪英正，1997；Darley、Glucksberg、Kinchla，1994；Zimbardo，1992)。

而關於 PTSD 方面，美國精神醫學會(APA)經過數次修正，在 1994 年的精神疾病診斷統計手冊 DSM-IV確立了 PTSD 診斷標準，當中包括 A-F 六項診斷依據。A 項在對創傷事件特色做界定；B-D 為三個主要症候群，須符合一項或一項以上的重複經驗(回憶)症狀、三項或三項以上的逃避現象、二項或二項以上的警醒度增加症狀才能診斷為 PTSD；E 則定義症狀期間要超過一個月，一個月以下稱急性壓力反應。急性壓力反應發生時間為事件發生後 2 天到一個月，症狀與 PTSD 相同，僅以時間做區分，二者關係密切。

創傷後壓力症診斷標準 DSM-IV：

A. 個人曾經歷過一種創傷事件，而該事件同時具備以下兩項特色：

1. 個人曾經歷、目睹、或被迫面對一種或多種事件，並且事件引起自己或他人死亡或死亡的威脅，造成嚴重損傷或者是威脅到自己或他人身體的完整性。
2. 個人對事件反應包括強烈的害怕、無助或震驚感受。

B. 此創傷事件以一種(或一種以上)的下列方式讓個人持續、再度體驗該事件：

1. 反覆帶著痛苦讓回憶闖入心頭，包括影像、思考或感覺等方式。
2. 反覆帶著痛苦夢見此事。
3. 在意識清醒或模糊時，感覺此創傷事件又再度發生<包括感覺經驗再現、幻覺、錯覺，或是發生瞬間回顧(flashback)的經驗>。
4. 當個人內心或外在暴露於跟創傷事件相似或象徵性的情境時，會引起心理上的強烈痛苦。
5. 當個人內心或外在暴露於跟創傷事件相似或象徵性的情境時，會引起生理上的相關反應。

C. 一直逃避與創傷相關的刺激，並以麻木來反應一般事件(創傷事件發生前不曾如此)，須符合下列三項(或三項以上)情形：

1. 努力逃避與創傷相關的思想、感受或談話。
2. 努力逃避會引發創傷回憶的活動、地點或人物。

3. 無法回想起創傷事件的重要部分。
4. 對重要活動顯著降低興趣或減少參與。
5. 感覺和別人有陌生或疏離感。
6. 情感範圍受限制(例如無法有愛的感覺)。
7. 對前途悲觀(不期待有事業、婚姻、子女或正常壽命等)。

D. 過度警醒的症狀持續存在(創傷事件前未曾如此)，符合以下兩項(或兩項以上)情形：

1. 難以入睡或睡不安穩。
2. 容易生氣或煩躁。
3. 難以集中注意力。
4. 過度警覺(hypervigilance)
5. 過度的驚嚇反應

E. 症狀困擾時間持續一個月以上(符合 B、C、D 三群的條件)。

F. 症狀造成臨床上重大痛苦，或妨礙到社交、職業或其他領域的功能

明確說明如：

急性：若症狀持續小於三個月

慢性：若症狀持續三個月或以上

延遲發病：症狀開始於創傷性事件發生至少六個月後

San Quentin 監獄在 1992 年以毒氣處決 Harris 的過程，開放媒體轉播，但實際獲准進入證人室的記者僅 18 位。醫界針對這 18 位目睹處決過程的記者所做的一項「處決目睹者的解離症狀」的研究報告指出：「他們經驗了急性壓力反應(acute stress reactions)，包括種種焦慮、情緒麻木、時間的解離感、與他人有疏離感等等，而解離症狀的發生跟焦慮症狀經驗有強烈相關。這些人知道處決如何發生、何時發生，他們有工作得做一寫報導，這些因素可幫他們解除焦慮，然而他們仍經歷了相當龐大的創傷後壓力(post-traumatic stress)」(Freinkel, Koopman & Spiegel, 1994)。這項報告後來雖被批評「症狀評估只在某個時間點、沒有控制組與缺乏長期資料」(Ornish, 1995)，但原研究者回應「作為

先導性研究，仍可作為將來研究所需之提示」(Freinkel,Koopman&Spiegel,1995)。

從這項研究中可得知，就算理智上知悉處決相關程序而「心中有所準備」，在現場注視處決死亡過程的發生，對目睹者身心而言仍然經歷了創傷後壓力。換句話說，即使處決是「安排好的死亡」、非一般突發災難事故、是合法制裁，目睹死亡處決過程，身心亦等同遭逢創傷事件。

國內目前對於行刑人員，並未提供前述類似美國加州的創傷前、創傷後介入計劃，而 PTSD 的相關研究雖多，也無針對行刑者的有關研究。

在美國，這方面研究以越戰軍人部分最為突出。其中一位心理學家 John Wilson 曾對越戰退伍軍人進行一系列創傷後心理研究，歸納出幾點：(1)他們自殺率高於全國平均。(2)因酗酒問題或酒精中毒而住院的比例顯著增高。(3)已婚軍人在返國六個月內有 38% 的人離婚。(4)半數以上的人對文明生活適應仍有一些情緒困擾(轉引至 Zimbardo，1992，頁 953-954)。

而行刑人員的醉態除早已記載於不同時地，自殺個案也不乏紀錄。

歷史學家 Watt Espy 跟記者提到：「…Robert G. Elliot 的前任者為 Hurlbert，報紙稱他是：孤行者，在退休後三年舉槍自盡」(Solotaroff,2002,p.22)。「…行刑者常被描述成冷血終結者，這並不真確。北卡羅來納州一位典獄長正值盛年，我相信，在以電椅處決二名黑人後自殺，他也許應付不了這事。…」(ibid：p.24)。John Ellis 在日記中說過不曾於處決前喝酒。但後來也有超量飲酒情形，且在辭職後數月第一次企圖自盡，八、九年後在神智狀態不全(Suicide while of Unsound Mind)下自殺；其子告訴報社：「家人都知道何事讓他睡不著，我不認為是受其執行的兩百多次處決記憶所影響，而是執刑了二名女性的回憶導致他尋短」，即使這樣，這類主流說辭並無真實依據(Bailey,1993,p.188)。

John Robert Radclive 則是有次在監獄，遇到人犯在絞架上才剛就緒卻猝死倒臥他手上，但長官仍執意要他按下拉桿完成既定程序，在抗議無效後他被迫照辦。這起事件後，原本就嗜酒的這位加拿大絞刑者，明顯變本加厲陷入酒精中難以自拔(Engel,1996, p.171 ; Solotaroff,2002,p.225)。

自殺個案與酗酒現象雖非行刑者獨有，但在前述事例中，不管是從旁推測死因，還是嗜酒情形確實在經歷特定事件後惡化，至少呈現出行刑者經歷著某些不為人知的相關事件壓力面向。

諮詢精神醫學家 A.Hyatt Williams(1969)：「參與合法終結生命(legal homicide)，對這些人的性格平衡層面之長期有害影響，不可低估」(Bailey,1993,p.157)。

十二、人性同感失落 vs. 僅是執行工具：參與行刑者的反應

參與合法終結生命的國家制裁，除正式行刑者外，其他現場涉入的，還包括廣義的參與行刑者，對此事影響各有所感。

「身為典獄長，我們盡力在尊嚴又尊重的方式下執刑，犯人及其親友值得那樣對待。…我任內最後一次處決，允許一位牧師在場，他從證人室出來後，說剛才：目睹一群野蠻人在行動。這說辭嚴重傷害在場所有成員，讓大家很生氣，媒體報導那些話後，在受刑人告別式他又重提，我們了解到除了接受這種事情外，別無他法」(Thigpen, 1993,p.58)。

即使在能力所及的人道範圍內執刑，仍有局外人抱持偏見甚至污名行刑人員，由於與死亡景象交會的箇中經驗不足為外人道，沉默以對最是常見。

「(許久以前)在認識工作環境時，走到執刑室，帶領人問我要不要坐上椅子試試，

並說許多參訪者都想經驗一下坐進去的感覺，我婉謝了。這死亡之屋充滿鬼魂，人類最深藏夢魘中的幽靈，想到發生在那兒的可怕掙扎與恐怖事件我就覺得驚悸。然而長官卻斷言在死牢工作不過就是份差事(just a job)，當我問他是否目睹或參與過處決時，他說沒有，但有機會時他很願意」(Cabana,1996,p.38)。

「我常聽到那些從未參與行刑的人說，他們很願意去按開關、開槍或注射藥物，另一個角度來看，我從未聽過任何一個參與行刑的人說：我想再做一次。對大多數行刑小組成員來講，處決過程是個令人心頭緊絞的高度情緒經驗。在任何情境下目睹死亡發生，是最不愉快的事。目睹過八個人不到二分鐘中內由生到死，那樣的經驗無法從心靈抹除」(Thigpen,1993,p.56)。

外人對死刑觀感多有好奇、想像成分，但對置身現場的個人，不管是正式行刑者或參與行刑者，執行死刑的經驗均不同程度的烙印在其心靈，引發對死亡的不同感受。

「(第一次督導執行)即使不斷的告訴自己只是：做我的工作而已(doing my job)，隨著行刑日近，仍感緊繃。Edward Johnson 的處決沒差錯的落幕了，就只有一個問題，在那之後，我覺得髒(I felt dirty)，我記的凌晨三點站著沖澡，盡其所能的擦洗，不管怎麼試，心中總得不到平靜」(Cabana,1996,p.66)

「死牢有個女受刑人對我說：別為你必須做的事感到罪惡，今天我們咎由自取。這是事實，但我心中仍無法釋懷。…其中一個私人衝突點是，當我生命將盡時，如何去辯解自己在處決中所扮演的角色。我完全了解自己所為是依法執行，然而宗教信仰讓我質問自己的行動。每次行刑後，我覺得自己人性(humanity)與靈性(spiritual being)的另一部份，彷彿就跟著遺落在那兒了」(Thigpen,1993,p.58)。

在古時，有個普遍為大家所接受的儀式就是，行刑者應該要被他的執行對象所原

諒，這樣他在良心上才不會掛慮著受刑者的死亡。而這套心理裝置在隨後則被罪犯乃死於法律之手(by the” hands of the law”)的慣例所取代(Bailey,1993,p.11)。然就算以法律之名，對某些人而言仍有內心掙扎，甚至自覺做了件「髒工作(I felt dirty)」，引發人性中的某部分情感無法安適，宗教信仰也衝突著行刑者內在價值失序，屬於個人的人性與靈性同感失落。

「(第二次督導執行)在執刑室迅速視察一圈後我步出門外，下令封上它—即使明白我個人的一部分仍留在裡面，就要跟著人犯消失。…一場人類悲劇呈現在神秘氛圍的舞台，我和受刑人都非本意的成為其中俘虜，這齣戲隱藏在大眾目光外，在一小群受邀的觀眾前演出，行動於黑夜，彷彿保護市民免於這可怕現實。處決是假扮以司法，迎合大眾恐懼與報復慾望的戲劇。處決剝去了典獄長與人犯生命中的一切角色虛飾，我不再是監獄長官他也不是死刑犯，我們只是兩個普通人，被捲入這場誰也控制不了的事件漩渦」(Cabana,1996,p.16)

死刑是象徵性行動，主角(人犯)與配角(參與行刑者)在此特定情境，透過一起面對死亡而回到人(human being)的本質存在。

「在死刑議題上，我曾自有哲學，個人情感不涉入整個過程。我有工作得做，我不期待行刑，我試著像在處理其他工作一樣的掌控情勢，見多了囚犯冷血暴行，感覺也鈍了，我認為可以扮好行刑者。然而督導第一次處決後，才知沒有”心中做好準備”這回事。把一個健康年輕人送進房間，在椅子上綁好，冷靜又有方法的終結他，絕不是件平常的事。…沒錯，別地方是有付錢給外人執行這事，但我發現自己的手同樣按在開關拉桿上，行刑者沒我的命令不能動手。不管哪些人執行哪些職務，死亡的手向外伸出，觸及行刑室當中的每個人，我一點也無法從這恐怖中脫身。…時候已到，不能再拖，…行刑者的手已穩置在拉桿上，準備施放毒氣，我站在那兒，擔心著我的太太、孩子與朋友不知會怎麼看待我，最重要的是，我懷疑上帝是否會原諒我」(Cabana,1996,pp.17-18)。

即使只是督導行刑，仍有人承攬責任，同感親手執刑：「我發現自己的手同樣按在開關拉桿上」，而當下時刻，程序一經啟動，由誰扮演死亡代理人已無意義，死亡氛圍籠罩全場，所有人皆被觸及。然而終結同類生命的道德不確定感，引發心靈情感探問，超越世俗之外。

Cabana 提到某次出席相關討論會：「我給了點小提議，就讓判刑的法官、DA 及陪審團代表等三人當行刑人員，剩下的十一名陪審員當目睹證人，這樣就不用讓司法矯正部人員違背專業取人性命，你也不需應付媒體。出現在那些人面前時帶著一雙沾污的手真讓人困窘，這也許能解釋為何有時候很難去談論此事」(Solotaroff,2002,p.200)。

在下令執行與實際動手執刑之間，存在著感受落差，「換你來做看看！」可謂另類異議。

Cabana 督導的兩次處決中，實際替他負責運作的是 Donald Hocutt。Hocutt 週遭的人，有的告訴他：「好好做下去」，也有人跟他爭論死刑並無嚇阻作用，並表示不想跟他這樣的終結者談話。有次監獄發生狀況，持槍對峙時他被救出，正不明白為何有囚犯挺身相救，其中一位回答：「我們是在救他(鬧事者)。你會把一個黑人送進毒氣室解決掉，當然也能把人槍擊倒地」(Solotaroff,2002,p.176-177)。

外界把對死刑制度的觀感，投射在行刑人員身上，也連帶使他具有令人畏懼的特質。即便現代社會職業行刑者已不復見，制度與角色屬性的關聯仍是行刑者內在外在均需回應的處境。

這位密西西比州的行刑人員，在被記者問到死刑是否令他縈繞心頭時回答：「我不認為造成任何狀況，但是 Johnson 那次經驗感到特別沉重，這情況是第一次。我想過他坐在執刑室椅子上的樣子，這是我執行的四人中唯一曾經回想過的。那次也許是因為毒

氣處決拖太久了吧，那是我的工作，他又必須一直坐著，你在解決這個人，知道他是膽小的傢伙，所能想像到的最糟感覺就是怕自己的執行出了錯」。被問到是否想過：但願自己未曾做過這些事？他搖搖頭：「我生命中後悔做過許多事，但對我所執刑過的，未有後悔」(Solotaroff,2002,p.196)。

行刑，是必須完成的工作，即使口頭不悔，體察對方面對死亡，期望減緩他痛苦的人性餘緒，仍幽微內心。

現任教授的 Donald A.Cabana 在回覆研究者的電子郵件中寫道：「每次處決我都感到同等苦惱，就是沒有什麼好方法可應付執行如此可怕的任務，我可以告訴你 Donald Hocutt 把行刑者當作只是他工作的另一部分，但他跟我一樣發現處決一個人類(a human being)絕非尋常之事」(Donald A.Cabana,email,Dec 08,2003)。

在密蘇里州，注射行刑的機器由門後四個人壓下按鈕後，電腦再隨機決定哪個按鈕能啟動注射程序。行刑小組運作人之一 Don Roper 說道：「最後時刻，當你站在執刑室內記錄一切…時間過的特別慢，整個氣氛很嚴肅。最後半小時，當你處在真正取人性命的準備當中時—你必須看著自己，說道：我是這個州的工具(an instrument of the state)，我有工作得做且選擇去做。我不曾終結過任何人，但這個人被判有罪，而此終極刑罰將被執行，我們就是執刑工具」(Trombley,1992,p.212)。

被問到執刑當時有何個人體驗，他回答：「身為執行人員，我是最後留在執刑室的，要記錄發生的每件事。…一般說來，這個人已接受自己就像那種臨終病人，接受了命運。我說過，這是因他們所犯罪行而實施的極刑，基本上他們…，眼睛閉上，去世了。」當時聽到什麼？Roper：「安靜，靜悄悄的，我可以聽到自己的心跳聲…」(ibid：p.213)。假如你是按鍵人之一，知道是否由你的按鈕啟動有無差別？Don Roper 說道：「沒差別，之前說了，我已認定自己是這個州的執刑工具，而他們是被判死罪之人」(ibid：p.216)。

在執刑之際，行刑者必須做好自我心理建設，我有工作得做：「我是執刑工具」，並強調：「他們被判死罪」，以服從權威的司法工具面貌賦予行為合法性，得以完成「程序」。

十三、雙重聲音：回應死刑制度存廢

這些站在體制內第一線的執刑工具，又如何回應背後的制度？

Arthur Ellis 對朋友說：「沒人比我更清楚那些男女謀殺犯了，我告訴你，死刑有其高度必要，不，並非為了保有自己生計才這麼說，而是它對犯罪的嚇阻作用」，這位知名的加拿大行刑者直到 1938 年去世，都抱持如此信念(Engel,1996,p.175)。

行刑者助手 Syd Dernley：「我從不懷疑死刑的嚇阻作用，處決時刻監獄的氣氛令人畏懼，這棟建築充塞著國內最暴力無紀的人，而此時鴉雀無聲。這樣安靜有個原因，他們全都知道要發生什麼事也因此驚駭。…我再補充，嚇阻僅是一個因素，懲罰是另一回事，我相信應報。罪犯要付出代價，施加痛苦與死亡在受害者身上的兇手該要承受死亡」這位 Albert Pierrepoint 的助手在回憶錄中表態(Dernley & Newman,1990,pp.193-194)。

應報觀念或犯罪嚇阻作用是某些行刑者終身不渝的信念，並不因親手終結生命而受影響，至今這也是一般支持死刑存在的主要立論。

行刑者 James Berry 先前在自傳中的觀點是：以牙還牙。從不擔心犯人有罪無罪，那不關他的事，而受刑者走向絞架途中坦白有罪，則會睡的比較好。在任職八年離開後，其態度卻轉向反對死刑，且心靈傾向寄托宗教(Engel,1996,pp.73-83)。在 1905 年出版的另一本小書中，他招認良心沉重，在年輕時所追求的那種生涯，除帶來痛苦外，一無所有。他寫道：「我現在把死刑視為是落在絞刑者身上的可怕重擔，准許一個人去從事這樣的職業是絕對錯誤的」(Bailey,1993,p.132)。

Albert Pierrepoint 在 1950 年被「皇家委員會」問及：「我想人們會跟你談到你的職

業？」，他回答：「是的，但我拒絕談及，它是私密的事，對我而言這職業很神聖」(馬丁·莫內斯蒂埃，2000，頁 284)。這段知名談話，其立場在後來有所轉變。離職後，他在 1974 年出版的自傳結尾中表示：「我可下此結論，死刑什麼事也沒解決，它只是原始報復慾望的遺跡，以此輕鬆方式將報復責任轉交他人。我為犯罪被害人深深感到悲哀…，假如死亡有嚇阻作用，我該是最清楚的，因為我是最後面對他們的人。我驚異於那些人帶著勇氣走向未知世界，死亡那時沒有嚇倒他們。在最後時刻我所面對的那些人，讓我相信自己所為並沒有遏止到任何一件謀殺」，他在自傳前言強調上述觀點：「我的經驗苦果是：處決過的上百例中沒一件嚇阻到日後的謀殺案。在我看來，死刑，除了報復什麼也沒達到」(Bailey,1993,pp.224-225)。

行刑者最初以「工作」心態看待死刑，並未表達質疑制度的立場，被執刑者有罪無罪與之無關外，這份工作還帶有「神聖性」。然離職後，另一面的情感驅使與個人經驗感受轉而背離原有支持，不以生命價值做為贖換。

上述兩方陣營，各持立論，而只要爭議存在，就代表行刑者身影仍在—奉命轉換生死場域，過渡人間罪與罰。

十四、人與神

法國行刑者 Henri Sanson(1767-1840)：「我只是工具，是司法在終結生命」。

英國行刑者 John Ellis(1874-1932)：「我把自己當成只是法律的謙卑工具」。

加拿大行刑者 Arthur Ellis(1864-1938)：「我履行司法命令，只有怪人才認為我個人該為此事負責」。

美國參與行刑者 Donald A.Cabana：「我不斷提醒自己，我是司法體系下的工具」。

泰國行刑者賈魯本(Chaowares Jarubun)：「我從沒喜歡過執行死刑，執行死刑時我心中無喜無悲，完全沒有感覺」。

「處決是個儀式…，儀式中的行刑者不同時期有不同面貌，在最原初的宗教裏，神(God)，是行刑者…。某個時期，行刑者帶著面具執行工作，得到稱讚與屏息—折磨人犯時，啟蒙時代開始與工業化後，他們成了令人驚悚的異樣人物，一種記憶。卡通化、鬼魅化與不吉利，就許多方面來說，一樣留存到現代，而今他被帶到地面，神聖化於執刑室或國家官僚體系。…給他的兜帽不在變裝身分，而是一種神聖化，用神聖化來否認禁忌，否認有人碰觸禁忌，那種不能面對的禁忌，因此必須罩住…」The Angolite 雜誌編輯人員如此表達(Solotaroff,2002,pp.45-47)。

賈魯本(Chaowares Jarubun):「我自認依法行事、恪尊職責，然而內心還是非常難過，也不希望發生這樣的事，有時候我心情十分沉重…」(<http://life.263.net/20010629>)。

處決是個儀式，在最原初的宗教裏，神(God)，是行刑者…。

第三節 台灣相關記述

台灣目前死刑之執行，由二審法院檢察署檢察官指揮入監執行，現行「監獄行刑法」第九十條規定：「死刑用藥劑注射或槍斃，在監獄特定場所執行之」。藥物注射方式雖於1993年該條文修正後首次出現，但迄今未有相關設施，執行人員未予明定，也無實行案例。實務上則採槍決方式，由法警執行，相關文獻、史料幾近空白。故研究者盡量擷取有關之零碎記述性資料，加以補充文獻空白，以求在背景上增添思考脈絡。

古代最早刑罰紀錄中的「大辟」，即死刑。依教育部國語辭典：通俗長言疏證·獄訟·劊子手引通訓：「今大辟刑人者，蘇俗謂之劊子手」。可知古代執行死刑的刑人，並非直稱劊子手，而是在地方俗稱開展後，才逐漸廣成通稱沿用至近代。在辭典釋義中除指執行死刑為業的人外，尚有負面隱喻。

這些舊日行刑者除偶然的身影掠過外，內心聲音未有紀錄。在小說中的描繪也位居社會底層，例如：「來此排隊領粥不是爲了果腹，而是遵循著老輩兒劊子手領下來的規矩，按他師父解釋，歷代劊子手在臘月初八日來廟裏領一碗粥喝，是爲了向佛祖表示，幹這一行也是爲了一口食兒，並不是他們天性喜歡如此，所以這乞粥的行爲，實際上是一種對自己底層身分的認同，儘管他們可以天天燒餅夾肉，但這碗粥還是年年來喝」(莫言，2001，頁 230)。

也有提問：「如果職業是刑場的執行者，是否將來會承受很大的業障？」，回答：「這種職業，在因果業障上也是非常富爭議性的問題，…目前在這個議題上，還沒辦法給大家一個完整的回答」(陳勝英，2003，頁 243-244)。

在溫金柯先生的「當代台灣佛教界對死刑之態度的考察」一文中略整提及：「佛光山星雲法師—根據佛教教義的理解，反對廢除死刑。…在<佛光教科書>第9冊”佛教問題探討”第18課”應世”中，寫道：…另外，法官判人死刑，如果不摻雜個人的恩怨、利害，完全基於維護社會的秩序、公理、正義，不得不如此做，雖然判決死刑殺人，佛教認為並不違反道德。而執行死刑的人，是執行國家的法律，與罪犯無冤無仇，無殺心，行爲屬無記性，因此沒有罪過。…弘誓學院釋昭慧法師的<廢除死刑的佛法觀點>文中認為…對於國家權利設置死刑，而讓法官、檢察官、法警等第三者捲入業網之中，是死刑的最荒謬處。…」(http://www.tahr.org.tw/death/wun_2.htm)。

故就宗教角度切入的面向而論，前述關於執行死刑的因果業障問題雖然各方看法不一，但從有人提問來看，它對執刑者心理應有一定影響，不宜輕忽。

據出入刑場勤務達二十年的台南監獄傅姓管理員回憶，解嚴前由警總憲兵執刑槍決，解嚴後改由法警接替，雖是執行公務，但執法者通常忌諱讓被執刑者看到臉孔，操槍的憲兵還會先把制服名牌取下，避免讓被執刑者獲悉執法人員任何訊息。而為了避免

被處決者找上，老輩管理員曾留交代，取其綁過受刑者的一段繩索之類物品，置於枕下數日，可有效將之壓制，雖屬無稽，執法人員心理壓力可見一斑。槍決後留下的彈頭，據傳帶在身上有逢凶化吉之效，事實未必盡然。執法人員依例可獲紅包，有的會留下紅袋子，費用拿去行善，認為如此更加功德圓滿(許榮宗，民 92)。台北監獄刑場設於台北看守所內，所方秘書強調，一般人總以為刑場會出現靈異現象，實際上從無特殊事件發生。(張致和，民 92)。

把制服名牌取下，即是一種象徵性隱去個人存在。”為了避免被處決者找上…取其綁過受刑者的一段繩索之類物品，置於枕下數日，可有效將之壓制…”這種剋制性思維與操作，即屬一般之「驅邪制煞」內涵，對不曾親自執刑的外人而言也許無稽，但以當事者的角度論之，其意義卻值得深究。

第三章 研究方法

本研究採用質性研究方式，以敘說分析(narrative analysis)為研究取向，利用深度訪談蒐集資料，透過當事人眼光編織經驗脈絡，循此了解分析有關槍決經驗的表達。

第一節 質性研究方法

質性研究是意指非由計量方法來獲得研究發現的任何研究類型。它是廣泛的通稱，其中包括不同取向的理論依據與方法，例如訪談法、詮釋學、民族誌、紮根理論、女性主義、符號互動論、敘說分析等等，其主要討論層面涵蓋資料蒐集的程序或原則(如訪談法、文獻法)、知識論(如詮釋學)、方法論的討論(如紮根理論)，有些似乎只是一種觀點(如女性主義)(胡幼慧，2001；陳向明，2002；齊力，2002；Denzin & Lincoln, 2000)。

一、質性研究的特質

Merriam(1998)認為，質性研究雖有不同理論取向與方法，但都具有下列特質：

1. 注重現場研究參與者的觀點。
2. 研究者是主要的資料蒐集與分析的工具。
3. 以自然的情境作為直接資料的來源
4. 歸納性的研究策略，藉以分析資料，而非尋求證據來證實或否認先前假設。
5. 作品是高度描述性的，因為研究焦點在於過程、意義與理解。

二、質性研究方法的主要用途

當研究者所檢視的是一項對個人而言的新主題，或研究主題以往沒人研究過，研究目的即在探索，並提供對於該主題的初步認識。其研究弱點雖在於較少能夠圓滿回答問題，也因代表性問題不能提供絕對性答案，但探索性研究有其一定價值，尤其在進入新的研究領域時(Babbie, 1998)。

質性研究可以處理量化方法所難以處理的議題。這些議題至少包括三方面：探索性研究、意義詮釋、發掘深層社會文化結構。在探索性研究方面：當研究者對於研究對象基礎資料欠缺了解時，質性研究是最可能嘗試的研究途徑。作為探索性研究，研究者常要不斷觀察、紀錄並進行分析。一個探索性研究，主要目的在於對研究對象得到較整體性的了解。研究者應將蒐集到的資料，就主題範圍盡量拼湊出關於研究對象的完整圖像，至於資料的取得方式或來源，應該容許較寬鬆的標準，一則資料可能取得不易，再則完整的圖像本身比嚴格標準的資料來源更具意義、提供更多效度檢證(齊力，2002)。

在台灣，由於缺乏死刑執行者的基礎文獻與研究，故作為探索性研究，在提供研究主題的初步認識與拼湊研究對象完整圖像上，質性研究方法最能契合本研究需要。

第二節 方法論—敘說分析

一、敘說分析的定義

日常生活中，我們經常在做語言、非語言的溝通表達，而敘說性描述則充斥其中，幾可謂「敘說」是人類普同的活動，是人們生活中一個重要的認知形式、行動與思考方式。敘說可以是廣義的空泛漫談、平鋪表述，也可以是狹義的指涉特殊情事之型態表徵。

即使當科學家有了某種“發現”，在接受電視和報紙採訪時，他們也依敘說規則在運作表達其知識探索歷程，這套敘說規則關係到科學知識與大眾知識互動所產生的結果(Lyotard,1999)。

至於敘說的定義，在不同學者間仍然相當分歧。

Denzin 將敘說界定為：「一個敘說即是一個故事，敘說是一個有情節，有開始、過程和結尾的故事。每個敘說都描述了一系列已發生事件」(張君玫，1999)。

Labov(1982)：「敘說即結構，完整敘說包括六項元素：摘要(內容概要)、場景(人、

時、地、情境)、行動情節(事件發生順序)、評估(行動之意義與重要性)、解決(最後結局)、終曲(回到觀點呈現)」。

Polkinghorne(1988)認為：「敘說即是以故事形式來表達的組織性基模，藉此可理解自己和他人的行為」。

Riessman(2003)：「敘說即建構，它作為一種表徵經驗的形式，個人於其中”建構”了過去經驗和行動，以宣示身分認同，並形塑其生命」。

Wortham：「敘說即對話，是敘事者和聆聽者間的互動表現，在彼此的協商歷程中，個人敘說可一再修正並擴充」(轉引自吳芝儀，2003)。

敘說也是心理學的隱喻，而故事就是某個時段中，人類行動被象徵化的說明，是一種人類行為的組織原則，因為人類會根據故事結構思考、想像和做道德選擇，其”情節”會影響所建構故事中的人類行為流動(Sarbin,1986)。

敘說分析(narrative analysis)是目前質性研究中快速發展的一種研究方法(胡幼慧，2001)。Polkinghorne(1995)認為，敘說分析是組織資料元素使成為和諧一致、循序漸進的敘述步驟，其分析結果是回溯性的解釋，可連結過去的事件，來解釋最後結果如何發生。

本研究中，研究者個人認為，敘說是扼要重述過去經驗的一種方式，其經驗為一種承載意義的表徵。該表徵經驗形式如同故事般有其情節與各種結構元素，並藉由敘說者的思考、語言序列安排，決定哪些內容出現於敘說文本，而產生有意義的情境脈絡建構，形塑其生命經歷與意義。

敘說分析，則在檢驗敘事者的敘說歷程文本，分析其如何認知與組織事件情節、該情節所涉及的文化脈絡與敘說者角色位置、相關感受及其生命經歷與意義，並藉分析者的思維不斷投入，得以理解、呈現其表徵經驗的多重本質。

二、敘說的構成

敘說的構成應包括背景脈絡的描述，吳芝儀(2003)綜合 Oliver 及 Pluciennik 的歸納，認為敘事構成包括四部分：場域或情境脈絡、人物、事件與情節。

1.場域(setting)或情境脈絡(context)

場域是敘說或行動發生的地方，包括物理環境、社會文化情境與時間位置。社會文化情境是指人物本身及其所置身環境的價值、信念和社會規範，還包括人物本身的性別、種族、社會階級、宗教信仰等基本背景。時間位置的描述則是敘說的歷史脈絡，涉及敘說者如何理解事件中人、事、物意義，且應包括研究者和參與者之間的關係。這些場域對理解人物的行動觀點和感受相當重要。

本研究的物理場域有二，一為敘說發生的地方：研究參與者的辦公室。二為槍決行為發生地：監獄內的刑場。研究者徵得同意後，利用其輪班值夜時間訪談，讓受訪者置身於熟悉不受干擾的自然情境中敘說個人經驗，並曾親至監獄刑場(非執行中)參訪，以增進對敘說中場域空間、設置等的實際理解。社會文化情境則指法警本身及其所置身的司法體系之價值信念、社會規範、民間生死觀念、宗教信仰等。時間位置的描述則為槍決前、中、後的時序脈絡，涉及法警如何理解經驗時序中人、事、物之意義與系列影響。整個過程中也包括了敘說當時，研究參與者試圖以能被理解的方式做為表達及研究者不帶批判的傾聽回應之互動關係。

2.人物(characters)

人物指與敘說事件有關的人們，這些人物的故事和行動常被用於建構和形塑敘說。敘說中的「主要人物」常是敘說者本身，而「支持人物」則是那些可能影響主要人物之思考、感受和行動的重要他人(significant other)。

本研究的主要人物為法警，支持人物則為死刑犯，次為帶隊行刑的執行檢察官、法醫、獄方人員、其他非死刑參與人士等。這些重要他人中尤以死刑犯最為關鍵，其人格

特質、所犯罪行、在刑場的一舉一動…都在刑場執法者心中留有一定痕跡與影響。其他現場人員職責雖有不同，但皆為參與死刑的共同體成員，在法場氛圍中對執刑者有著相互配合又形成外圍觀看壓力的關係。而非死刑參與人士在偶遇執法者時，所表達的看法也牽動著法警的內在感受。

3.事件(events)

事件是過去特定時空中所發生的事，常具有時間的序列性，隨著時間的演進而開展或終結，即有其前提(肇因)、開端、結束、構成要件和影響。

本研究所指事件為槍決，槍決事件隨著人犯死刑定讞為肇因，接著令到三日內執行死刑，直到刑場內執行任務結束，回辦公室覆命為止。其構成要件包括槍決任務所涉之身心準備與後續影響。

4.情節(plots)

情節是人類生活經驗中許多不同事件、發生及行動的統整性結構。人們可藉情節來理解、詮釋事件和其生活經驗二者間的關係。

本研究之情節泛指槍決經驗所帶來的相關描述與感受的統整性表達，藉此理解、分析槍決事件與法警生活經驗之間的關係。

三、敘說研究的程序

Riessman(2003)將敘說分為五個層級，來說明研究者與經驗「再呈現」的關係過程，提供一個研究人類經驗的程序。

- 1.關注此經驗(attending to experience)：受訪者在意識流裏關注傾聽，選擇經驗中的特殊意象—加以反思、回憶、拼湊。因此該經驗歷程是敘說者在未經反思的基本經驗中做了選取的。

2. 訴說此經驗(telling experience)：在會話式的敘說訪談中，受訪者描述事件發生的場域、人物與情節，以聆聽者可理解的方式來組織表達事件。敘說者會以其想被聽到的方式來訴說其經驗故事，也因此在此敘說中創造自我。
3. 轉錄此經驗(transcribing experience)：當訪談錄音被謄寫為文本，以文本作為經驗表徵的本身即是詮釋的歷程，不同轉錄方式會以不同方式建構意義。
4. 分析此經驗(analyzing experience)：面對大量文本資料，必須決定將分析焦點置於何處，例如形式、表徵風格、或轉錄點(主顯節)，不同分析對敘說文本有不同詮釋。
5. 閱讀經驗(reading experience)：當經驗被書寫成報告，每個文本都是「多重聲音」，開放給讀者多種的閱讀方式和不同建構。我們無法說這是最終的說法，因為我們的對象：無法靜止不動的被描繪。

在整個訪談過程中，不同的研究參與者時而流暢時而停頓的敘說其個人的執刑經驗，例如死刑犯的犯案情節、臨終反應與個人觀感等，皆是意識流中自然展現的事件表述與情感反應，但有人也避重就輕或不知如何回應一些個人的實然感受，諸如在執刑後的心境轉化或影響即未有深度的表露。互動式會話的情境下，敘說者也觀察著研究者的反應，適時重述、強調或以其他方式企圖讓研究者理解經驗內容及意義，並整飾個人在事件中的關聯，依其組織編排訴說意欲傳達的事件情節。

當研究者的資料收集階段初步完成後，即著手將訪談的錄音內容繕打為逐字稿，按研究主題之需要進行文本的過濾與重整，初步建構其大綱意義。面對大量文本資料，研究者根據槍決事件時序，融合相關陳述內容作為單元分類以便聚焦分析，書寫報告，讓文本得以發聲展現其風貌。

但就實際而言，研究者本人與經驗「再呈現」的關係過程並非直線式的，而是一種不斷的循環接觸，內容有不解處得再探詢，資料有不足、疑義處就需增刪，分析有窒礙

處則要重組，直至文本能聚合意義、陳述聲音為止。

四、敘說資料分析

在敘說分析中研究者組織事件和行動，投入一個情節的進展和演變，隨著情節主題理解不同事件在敘說中的位置和角色，其分析結果可讓原先龐雜的敘說資料彰顯出秩序和意義(吳芝儀，2003)。

而透過訪談所蒐集的資料，如何組織分析並無一定規則，不同的學者所提出的敘說分析架構十分多樣。本研究以 Denzin(1989)的「解釋性互動論」所發展的資料分析步驟或詮釋歷程，作為敘說分析的依據。其理論融合吸納符號互動論、現象學、詮釋學…等觀點，目標在於研究與理解後現代時期的人類經驗。

- 1.解構(deconstruction)與批判該現象的既存概念：研究者應將原有基礎與概念進行批判反省，掌握自身理解現象世界的觀點與思維脈絡。
- 2.捕捉(capturing)現象：在自然界中找出現象的情境，蒐集多元事例。研究者透過訪談等方法，對現象情境進行深度探究，檢討訪談過程中對現象的捕捉與理解，標示進一步的訪談方向與細節。
- 3.放入括弧(bracketing)：把現象還原到基本要素，暫且不論自然世界的脈絡，以便揭露現象的本質結構與特性。研究者在逐字稿文本中，進行閱讀與理解，試圖掌握研究參與者敘說脈絡，進而統整出現象間的結構關係。
- 4.建構(construction)：研究者將已理解的現象基本要素加以重新組合成一個整體，實際做法就是將敘說文本進行分析。以數個核心主題作為分析架構，初步拆解其故事要素，分單位貫穿人物時空脈絡，重新組合現象要素與結構，成為整體。
- 5.脈絡化(contextualization)：最後，研究者把現象重新放回原來的社會世界進行考察討論，開展出新的意義。透過已有的解讀與理解，將現象要素重新排列，形成脈絡化敘說文本。

Denzin 詳細說了解釋或詮釋學的時序步驟，包括：

1. 蒐集互動的文本
2. 將文本作為完整單位呈現
3. 將文本細分幾個關鍵經驗單位(experiential unit)
4. 對每個單位進行語言與解釋的分析
5. 依序開展或解釋文本對研究參與者的意義
6. 發展對文本的操作性解釋
7. 依文本各部分的編排序列，檢驗這些假設性解釋的可靠性
8. 捕捉文本整體意義
9. 展現文本所發生的多重解釋

在互動性文本蒐集完畢且加以分類內容、匯整單元結構後，研究者即就本身現有概念逕行檢視及反思，掌握個人對執刑情境的理解思維，並依循研究參與者的敘說脈絡，不帶批判地先作了解，繼而針對每個經驗單位的語言意涵進行分析與解釋。內容分析過程中，研究者捕捉槍決事件對當事者的意義，暫且不論其他枝節背景，以便還原事件經驗基本要素，呈顯其現象本質與特性。隨著研究開展，研究者逐步交錯涉入自身觀點、併融槍決經驗之文化背景以進行操作性解釋，並重新排列整合槍決經驗要素和結構，再度捕捉文本整體意義、賦予新貌，最終回到原來的社會世界展現另一種聲音。

第三節 研究參與者、研究倫理

一、研究參與者

(一)選定方式：立意取樣

本研究以立意取樣(purposal sampling)選擇樣本，其邏輯和效力在於選擇資訊豐富個案做深度探究。研究者選擇個案方法有二，同質性樣本(homogeneous samples)，目的是對一些特殊的組群作深入描述；滾雪球抽樣(snowball sampling)，透過局內人尋找其他

資訊豐富個案，使樣本增加(吳芝儀、李奉儒，1995)。

研究參與者以目前任職於台灣高等法院某分院檢察署之六位具槍決經驗的法警與二位具經驗的前任法警為對象。兩位轉職者之一由前述檢察署某位局內人代為協助聯繫受訪，另一位參與者本來即屬不同服務地區，由研究者個人尋訪而得。

(二)基本資料

由於執法人員身分、任務有其敏感部分，在研究參與者要求與研究倫理下，一律匿名並以編號 P01、P02(已轉任法界其他職務)及 E01、E02、E03 至 E06(在職)稱之。P 為 pilot(先導者)、E 為 executioner(行刑者)代稱，背景資料簡介如下：

表二 研究參與者之基本資料

編號	性別	婚姻	宗教信仰	執行次數
P01	男	已婚	佛教	約 30 次
P02	男	已婚	天主教	約 60 次
E01	男	已婚	民間信仰	約 10 幾次
E02	男	已婚	民間信仰	約 10 幾次
E03	男	已婚	佛教	不明
E04	男	已婚	佛教	約 10 幾次
E05	男	已婚	民間信仰	約 10 幾次
E06	男	未婚	無	2 次

二、研究倫理

因行刑任務特殊且有顧慮，並非人人願意受訪，在相關人士引介下，徵得某高分檢法警同意，以該單位某法警為預試訪談對象，另六位法警為正式研究對象。編號 P01、P02 之研究參與者，則為具槍決經驗但轉任其他司法職務十二、三年的前任法警。由於司法行刑過程採不公開示眾方式，故無法取得所有詳盡事實，訪談所述均為事後經驗回溯資料，且因研究參與者多數在職，尊重其表達意願與揭露範圍之前提高於研究者個人需求。

由於研究者與司法界並無關聯，且研究主題較為禁忌敏感，在找尋研究參與者時，從相關網站上得到的唯一回應是：「要那些學長受訪是不可能的事」。繼之循線得知某轉職法警符合研究需求(約具六十次槍決經驗)，先以電話表達來意無奈遭拒：「這麼久的事情早忘了，祝你學業順利，不用來問」。及至透過班上任職法院觀護人的同學先行聯繫某單位主管可否前去拜訪，才第一次與執法人員有所接觸。該次會面中，雖得到一些關於執行上的粗略概念，欲進一步理解某些事情時同遭迴避：「這樣談談應該就可以了吧，沒什麼好再問的了」。

備感挫折之際，心中已有放棄準備，但轉念一想，決意親訪該名轉職前法警，在登門溝通致意後，獲得同意願意約定時間受訪。在訪談時因一時按鍵不慎，至兩個多小時的錄音內容全數流失，該研究參與者並無不耐的重述兩小時多，其協助態度，研究者不但感謝，也足以增加本研究的信、效度。

此外，即使沒有獲得允諾後續訪談機會，研究者也去函致謝該主管惠予之協助，並重申目的僅為學術探究。而機緣湊巧下，多年前授業研究者「醫護法規」之蔡教授剛調任該部門檢察官不久，偶然得知此事，予以正面反應態度，故在唐姓同學媒合，蔡檢察官老師、法警長、研究參與者各方協助下本研究才得以逐漸開展。

研究參與者最初也非人人同意受訪，而是在問候信件、卡片、探訪等逐步建立關係下，訪談才得以完成。也因此得到研究參與者居中聯繫協助，增加另一名曾有特殊經歷(擊發十槍)的轉職前法警為研究參與者。

第四節 研究工具與研究者

本研究之研究工具將從二方面說明，一是訪談大綱，二為研究者個人角色。

一、訪談大綱

Mishler 認為傳統的半結構訪談訪方式，很難容許受訪者敘說故事；唯有非結構訪談才能讓受訪者自由地敘說故事。Riessman(2003)建議研究者只要準備五至七個有關研究主題的較廣泛的一般性問題，再以探問方式引導受訪者敘說即可。

本研究以訪談大綱為蒐集資料工具，研究者在閱讀相關文獻後，就有關死刑緣起、演進，存廢立論為個人背景認知，朝心理層面做探究，先徵得某現職法警進行先導性訪談，以實際接觸取得第一手相關資料，再根據訪談過程與內容加以反思、修正，進行正式研究訪談。正式訪談大綱以一般性問題為主，尊重研究參與者自由敘說，再適時引導歸回研究主題。

二、研究者個人角色

本研究屬質性研究，故研究者本身也是資料蒐集的重要工具(吳芝儀、李奉儒，1995)，高淑清(2000)認為，研究者角色應為(1)支持關係的建立者、(2)同理積極的傾聽者、(3)敏銳的觀察者、(4)意義詮釋者、(5)有效能的溝通者。研究者個人將自我角色界定為訪談者、文字轉騰者、資料詮釋者與特權者。

1. 訪談者

研究資料蒐集的深度與訪談技巧之優劣，對研究結果的品質有相當影響，因此訪談者角色十分關鍵。研究者於研究所期間修習過質性研究課程，對深度訪談有所瞭解。此外，研究者雖為醫護背景而非法界實務人員，但透過昔日受教過的蔡老師，以其檢察官指揮行刑之實務背景提供研究者可貴經驗，並獲機會實地參訪研究田野—監獄刑場(非執刑中)，也於事前訪談過在場法醫及監獄戒護課長等相關人士，故於理論、實務資訊均可助益研究者。再者，從與法警的陌生遭拒，限制重重，到以時間耕耘研究關係，最後同意訪談、全程錄音，互動建立的信任更增加研究價值性。

2. 文字轉騰者

訪談結束後，研究者在轉騰逐字稿時，不斷播放錄音帶逐字校對，確定內容無誤，

訪談文本也親自再三細審。研究者身兼訪談者與文字轉騰者二種角色，可掌握受訪者語意表達之全貌。完整之訪談文本也複製送給受訪者，一方面遵守研究倫理，一方面也由當事人檢視內容屬實，以利分析。

3. 資料詮釋者

研究者將自己投入資料，接觸研究參與者敘說時的情緒、語言與脈絡，有所體會後替個人認知帶來新的認識，相關主題和類型浮現出來，再把各個部分組成一完整經驗，傳達詮釋自己的發現。

4. 特權者

解釋性研究不可避免牽涉到權力，研究者往往被賦予權力進入特定情境並進行解析，權力關係充滿研究的每個層次。換言之，研究者挾帶著科學的權力與威望(power and prestige)，進入了田野(Denzin,1989,p.29)。研究過程中，「學術研究」一詞，不但賦予研究者外在特權光環，研究者也在適時運用該項權力，雙方互動過程中，研究參與者接受這項價值信念，而願意受訪「以供學術用途」。

第四章 研究結果與分析(一)：整合性個案經驗

在研究過程中，研究者將深度訪談所得的對話式逐字稿文本，反覆進行閱讀與理解，從雜蔓無緒的資料中掌握研究參與者敘說脈絡，統整現象間的結構關係，據以成形個人槍決經驗的整體內容：L 警長的心路歷程，並藉此整合性個案經驗作為主要分析依據。而由於其他七位研究參與者經驗的揭露並不完整，將於第五章另作編排分析。

第一節 槍決經驗之敘說：L 警長的心路歷程

研究參與者代號：P01(L 警長)

背景：具 30 次左右槍決經驗，已轉任其他法界職務約 13 年

<槍決景象的初次交會>

我當時只是找工作，並不知道法警是什麼性質，對槍決也沒有概念，親自去才有這個感受，光這樣聽，根本沒有這個感受，我親自去…執行完畢，真的回家哦，心理感受很難過，我也不會講。頭一次執行死刑，我是跟班去的，只是戒護而已沒有下去執行槍決，也還沒輪到我，任職法警第一次去看，真的那時候整個晚上都沒有辦法睡覺。第一次那個經驗，我真的十幾天不敢吃豬肉，看到就會聯想到在刑場被槍斃的那個情形，每天睡覺時候那個執行的流程、場面都會浮現在你的腦海中。

<尋求心理安置>

那時候剛第一次(自己)執行，我會去土地公廟拜拜，延續到我當警長後好像就沒去了。拜拜啊，求神明保佑…平安，跟他講說：「我今天去執行某某什麼人，伊走伊的路(他走他的路)，我過我的生活…，也不是我們刻意要結束他，那個是國家要把他執行的，因為他罪有應得啊，是這麼樣」。

<服從體制威權>

但是其中有一次還是兩次，那個死刑犯講說冤枉，我覺得都不知道要怎麼辦，也是要執行。菲律賓那個我是當警長有親自參與執行，還有一個也是喊冤枉，那時也是執行。如果說喊冤，你親自把他槍決，那個心境不一樣，到底真的是…還是人家冤枉，最後死也死在我們的手上啊。不像檢察官還是法官用審問的，我們是真正動手把他”結束生命”。所以我去刑場最怕遇到受刑人說：「我是冤枉的」，跟檢察官講，我們也聽到，檢察官下令：「嗯，還是要槍決」，你看看真的愛莫能助，真是冤枉的，生命結束在我們手上，你看那種承受、感受的壓力，承受的罪惡感，真的罪惡感弓入，那個不知道要跟誰講。沒有辦法，上面已經都確定了，要去跟誰講？我在猜想犯罪事實搞不好八成而已，搞不好為了那兩成，就改判了無期徒刑也不一定。

<正式持槍上陣>

第一次(執行)要扣扳機的時候，真的那個心境很恐懼，很多人在看，整個刑場外面擠得滿滿的，就看你一個人在表演，那個心境真的…，當時又想，我這槍如果一打出去，人犯打的準不準，如果不準的話還要再補上好多槍，那個每一槍都很沉重。因為執行槍決就是這樣，第一槍就是「打」，馬上退到後面，在那裡觀看，如果打到心臟，就是小血柱會噴，打到肺的話，就是會冒泡，就像臭水溝水「啵」「啵」叫，所以法警幹久的話，有沒有打到心臟，一看就知道，一看流血就知道了，那時你就要判斷說，是不是還要再去補第三槍，第二槍。

<面對生命本能掙扎>

如果出狀況的話，當然是很麻煩。我就遇過打了 10 槍啊，那個是很玄。有次執行兩個，一個由別人把他解決掉，潘○○就輪到我槍斃了，驗明正身、講一講、吃飯，吃完的時候他就跟我講了一句話，就是這麼玄，講說：「是不是不要打麻藥，如果說你打麻藥的話，我會迷迷糊糊的找不到家回去」，就是這樣，以他這句話而已，不知道是他的意志力還是怎樣，可能是那個意念。我是騙他啦，說不行弓入，上面規定一定要這樣。

我是怕說真的沒打麻藥，萬一槍斃下去，他如果一痛，起來跑要怎麼辦？場面會失控啊。後來他也接受我的意見打了麻藥，跟我們手術全身麻醉一樣就睡了…就趴著，睡了我就去執行他了。

第一槍打下去的時候，我看好像打到心臟了，就是剛才講的小血柱這樣，就退後到一個地方等，看看…不太一樣耶，好像一直要動起來了，那個身體好像貓一樣弓起來，就是這樣弓起來，好像要爬起來的樣子，我又去補一槍，那時候我是不會怕，就一直要趕快要把它完成，不過心理會恐懼。第二槍補下去的時候，退回來，一看情形又不太一樣，就像我講的那個…他好像要爬起來的樣子，後來我就連續的補了兩槍，一下子就補了第四槍，第四槍補下去的時候，過了不知道幾秒鐘他就坐起來了，眼睛就睜開，一直看著我，他的手就交叉放在胸部上，他會痛啊，就怕痛、護著。我就看，他真的坐起來，眼睛直直的就一直看著我，那時我是不會怕，恐懼而已，要把這個人的生命趕快結束掉。我也沒跟他講話，看他又趴下去的時候，再去補兩槍，他那時候沒力氣了，又趴下了，趴下去的時候…還是會流血啊，那時我心理在想，是不是他的心臟異位還是怎樣？不是麻醉劑量不夠，絕對夠。後來我就換打右邊，每次去都把他…打兩槍，打到十槍，就想說沒有子彈了，不過也打那麼多槍，擊發十槍，進去他的體內，我看失血也差不多了，後來我就退到後面，好像等了半個多小時。結果就是這樣，這麼玄。

死刑犯如果真要死了，人家說會倒喘氣(台語)，像打呼一樣ㄍ又ㄎ(苟)一聲，手腳有點抽筋身體稍微拱起來，再鬆懈掉，過世了。他那個現場就是這樣，其實他們可能還有生命意念，知道呼吸快沒了還是怎樣，每個死刑犯差不多是這個情形。

(現場目擊者 E02 敘說：「人犯伏地挺身要爬起來，頭一下朝東一下朝西，在地上滾，聽到我們的聲音：好像器官異位喔，要再打。聽到要打，就趕快遮起來(用手護住胸部)，不讓打…L 警長打到臉發青」。目擊者 E04 敘說：「他爬起來抱著肚子…抱著胸口，說：不要再打我了啦，很痛ㄋㄟ。陷入那種很玄的狀態，不願意走糟糕了，氣氛一下子非常

亂，結果啪、啪、啪的，那個子彈都…現場沙子都噴上來那個感覺，(L 警長)就在那邊拼命啊…到第 10 槍終於走掉了」)。

那時如果要再把他補的話，真的心境會相當恐懼、相當恐懼。那麼多人在看，第一個，現場工作的壓力，你還沒完成。第二個，這個人還沒死，你要趕快…也許他又坐起來…，就是這麼樣。真的那…就是活生生的生命在我的面前，我就把他…，他可能沒那個力氣講出來，那時候也沒有喊，體內還存有麻藥，也沒什麼痛，沒有任何聲音，都沒有，只有呼吸聲音而已。那種情況喔，如果要給別人接手，別人真的會怕，當時在刑場什麼意念都沒有，就是…一槍、一槍這樣子，要趕快給他死，這時我已當了主管不能退縮，給底下的人以後不敢去執行這個，就是撐著去做。

回去那天，真的講，實在會有這個陰影一直浮現出來，也是有睡，沒有睡的那麼安穩，會有陰影，不是恐懼。會想：「奇怪，怎麼打那麼多槍，到底什麼原因…」，心中會有一點愧疚的感覺，家屬看到不知會不會罵我，怎麼打成這麼多槍？！有一點愧疚感。後來檢察長叫去問話，我回敬一句：「就是打不死啊，不然要怎麼辦」，真的我們也不願意，他是罪有應得要死，不過我們還有憐憫的心啊，盡量不要打那麼多槍。像死刑犯有的也會交代：「主子，拜託不要打那麼多槍」，我曾經遇過也都會做到。目前台灣最高的是打 11 槍，還沒人破紀錄，再過來就是我 10 槍。

<五味雜陳的執刑心境：執行前、執行中、執行後>

【執行前】

至於執行槍決的心境喔，很難形容，只能意會不能言傳，五味雜陳啦！工作不去又不行，不光是第一次，每次要去執行死刑，我的心理都很沉重，心境不好受，真的要去把人的生命結束掉，那個感受實在很痛苦。

之前如果輪到我做主槍手，真的我整個晚上睡不著覺。每一次都會這樣，很難入眠，

有時如果入眠，睡一兩個小時而已。如果說知道下一回要輪到我去槍斃，我就已經在那裡擔憂了，你知道嗎？那一場的時間，等死刑犯確定要槍斃的那一天，你在事前就知道：「喔，下一回輪到我，換你第一了」。那段時間就跟死刑犯一樣受心理的煎熬，在那裡等待，下一回主槍手換我，不知道要怎麼辦！就在那裡一直想，喔，確定了，警長就通知你明天要執行死刑，就一直擔憂，在辦公室也心理沉重，回去家裏也很沉重，不太願意講話，你一講的話，妻兒也是可以感受到那種氣氛，所以都不願意講，不過他們一看也知道。就寢時…就在那裡翻來覆去的，就是等待那個…兩點多時候起床，等車子載過去監獄，主槍手就在刑場外面的走道那裡等待，等驗明正身、吃飽飯、打麻藥、趴好，就換你表演了。這執行槍決，五味雜陳的心境，就是從最初的一直等待，直到進去刑場準備行刑，這個時段最難熬。

【執行中】

一到刑場輪到你要槍斃，那種氣氛你自然就會恐懼了。第一，肅殺的氣氛，第二就是執行工作的壓力，有那麼多人在看。去看執行，心境是觀賞而已，不像我們執行的那個心境，壓力也不一樣，跟看演員演電視不一樣，在那裡觀賞，心境很輕鬆的。他們演員有壓力，我們就是演員啊，那些都是觀眾，我跟受刑人都是演員啦！”演出來給人家看，導演拍一拍電影演出來了這樣”。同樣道理，那個壓力，你不要看死刑犯打麻藥趴在那裏，他也會緊張、恐懼：「ㄟ這子彈不知何時要給我打下去(台語)」，那個壓力跟恐懼感，比我們沉重，我們心境都很沉重了，何況他。

第三點就是死刑犯趴在你的腳下，全場只有你孤單一人要開槍把他結束，從活人變…，那個心境你看看，只有當事人才能感受。你槍指著他，第一槍要打進去的時候，那個毅力、恐懼、無助、壓力…萬一打不準還要補上好幾槍，要克服那個心境，法警要執行槍決，就是要克服這個心境。拿著槍要接近死刑犯的時候，心理說不怕都騙人的啦，不是怕鬼魂，也不能講怕，就是恐懼，我扳機扣下去的話，子彈貫穿下去，這個人馬上死在我手上，心理就是有這種雜味。

後來我也知道這個心境，都會站在法警後面，給他精神上的支柱，緩和他的恐懼、焦慮、無助的情緒，有個人站在你旁邊，那就不一樣喔，那個執行的膽識就是真的不一樣！大家都是好兄弟，如果給他「驚破膽(台語)」，這個人傷害就很大，對不對？因為每一個人，即使你是老法警，去到那裡也是會恐懼，講「比較不會，習慣了啦」，那個都…，”習慣了”就是說你回來不會去想東想西，那個是「習慣了啦」，不會去做惡…做夢啦，不是不會恐懼，執行死刑絕對會恐懼的啦！程度不同而已。

【執行後】

當子彈一打出去的話反而放輕鬆了喔，心境都釋懷了，把壓力都放出去了。

子彈一打出去，我任務已經完成了，任務已經完成就輕鬆了，我這個階段之前所產生的恐懼啊、無助啦、焦慮啊，胡思亂想，不知道…會有什麼事情發生啦，怎麼樣，我要去槍斃一個人，這個人會死在我的子彈手下，會一些想像力都來了。等你子彈一擊發，那一剎那，退後出來，等法醫講說「好嘍，瞳孔放大啦，回去了」，那壓力就沒有了，離開監獄，心境自然就打開了。

<置身刑場的忌諱>

那時去執行死刑的時候，之前會帶個佛珠或什麼保身符、艾草，摘桃仔葉什麼的，有一次不知聽同事還是老一輩說，丟米…ㄟ可以破煞(台語)，就交代我太太朝我丟米，後來就沒有了，比較習慣了。槍斃完出來，大家都會洗手，看人家做，我們也這麼做，每個人都這樣，包括典獄長啊、檢察官也是一樣。其他就…槍斃完的時候，不知在刑場內還是刑場外，會在地上踩的很大聲，踱(台語)三次聲音，什麼原因我不知道。老法警口耳相傳的禁忌就是：在刑場，不能叫人的名字。我們要進去刑場裡面時，每一次都會特別再交代，有事情就是用”喂喂喂”這樣而已。有一次在刑場，人家叫了○○○的名字，我們就覺得心理怪怪的，回來是沒怎麼樣是沒錯，就是心理怪怪的。這類忌諱當然對我們有壓力，你不要鐵齒，寧可信啦，萬一不信，如果發生事情當然怪說：你就是怎麼樣怎麼樣。不然為什麼會去求神、卜卦還是要…破解。

有的人還有禁忌，像我執行死刑回來，回家的時候一定把全部的衣服通通脫下來洗，自己親自洗，不會跟家裡其他人的衣服混在一起洗，不去沾到別人的。還有身體(語氣強調)，從頭到腳都洗乾淨，連耳朵也洗喔，就是把身體弄潔淨，不要有那個沾上…比較不好。你看刑場裡面也是死了這麼多人，槍斃多少人，從日本時代到現代，你看○
○監獄裏面槍斃的人那麼多。我是認為是有邪啦(輕笑)，我比較相信說進去裡面那個邪氣可能會沾到衣服，沾到你的身體，你盡量不要把這個邪氣跟煞氣，再把它傳給家人還是傳給別人，我的想法是這樣，才會這麼做。不過，如果去相驗的話，就不太會這麼樣囉，驗屍的話，我認為他死的比較自然、乾淨啦，而且去殯儀館轉來轉去我也不會怕啊。刑場是一種很邪、很凶煞的地方，我是認為這樣，因為大部分死刑犯都是幹了傷天害理的事情，都比較凶惡一點，如果把他槍斃的話，他死在那個地方就是比較凶惡。

剛轉換職業時，我的煞氣也是很重ㄟ，之前有人犯不知道我以前做什麼，看到我…自然就會怕。小孩子看到我有時候會哭ㄟ，不騙你。有檢察官看我面相…欸，跟我講說：「你的殺氣很重喔」。這樣說對我會有點困擾，可能是因為之前從法警做到警長這段時間，我有親手開槍…子彈貫穿在死刑犯的身體，三十幾位有。現在根本就不接觸死刑，這麼久已經都沒了(殺氣)。

<合法終結者>

大部分情況下，我都盡量不去講之前是在做什麼，除非像有的檢察官這樣介紹：「這個以前在高分檢當警長，是在槍斃人」，有人會好奇喜歡聽實例，我就是簡單帶過去而已。我跟你講社會的人，那是我自己的經驗啦，一聽介紹，都是很驚訝：「真的喔？你是在執行死刑，給人家打死人的喔(台語)？」他們都會這樣講，很驚訝：真的喔？「你給人家打死人，打死人攞沒罪的…就是你們啦」，ㄟ打死人沒罪的就只有我們而已！不用寫報告什麼都不用，警察打死人要寫報告，打死人不用寫報告的，只有我們而已！

聽了什麼感受？想說：「嬰奈ㄟ安ㄟ，嬰奈ㄟ安ㄟ跟你…」(他們怎麼會這樣)，

會想說他們怎麼講出這樣的話來？是好奇還是有點恐懼怎樣，他們會怕我，欸會怕…，對啦，可能是你講的敬畏，會稍微停頓、敬畏一下，再接觸的話就不會了。對對，敬畏跟隔閡這樣，會驚(嚇)到：「他這人…擺專門在給人家槍殺的ㄟ(台語)！」，是這麼樣，我聽到是這樣子，無論什麼人，好像很肅然的樣子，會愣一下，真的喔？他有時候問，就隨便給他帶過去，不願再多談。外界這樣講法，就是覺得不太舒服，我們也知道是無心的，畢竟執行死刑，人就是死在你的手上，就是這樣(聲音提高)！有時候他們又講這樣的話，真的，我們心態就感覺…也不是說不悅，就是不輕鬆。以前的心路歷程，很少吐露出來，就是不願意講，不像今天這樣跟你一對一長談。

<動念離職>

78年還哪時候，我有皈依，結果那個師父看我面相、手相，就跟我講，「你喔，你的工作比較特殊哦」，就是這樣跟我講。後來我再跟他說，「對啦，我就是有時候…做法警嘛，有時候要執行槍斃」，他說：「是沒有錯，是國家交付你的任務，你們也是要去執行這個任務，把它完成。不過，盡量不要殺生就不要殺生，能轉行就轉行」，後來我才轉調。轉換跑道，這是滿重要的因素，另一個相當重要的因素就是之前講過的，去執行槍決，真的那個心境實在五味雜陳，很沉重。以前法警制度不好，身分地位低，還要帶人犯出去，很危險，這也是我要轉職的三大原因之一。

<宗教戒律>

今天如果你信基督教、天主教，就沒有這個殺生問題，是佛教才有殺生的問題啊，對不對？五千年來中國人所傳下來的，有佛嘛，就是講慈悲啊。那個師父講的，真的也聽進去了，他說能換就換，不能也沒有勉強，沒辦法，我們講說宿命，你的命就是什麼樣。

人家像佛教在講的喔，那個…業障，你自己要去承擔，國家賦予這個任務給你，這個責任給你，給你去執行，對不對？以後…就是剛才講的這個業障是以後要自己承擔。

如果今天我們不是生長在這個有佛教的國家，也不會有這個什麼孽呀什麼…你天主教、還是基督教國家，它就認為說這是罪有應得。佛家也有講罪有應得，不過最後結束生命還是…必須是你法警用子彈，貫穿他的身體流血而死啊。我手上就是間接有這個…，包括說從警察開始一直抓，雖然他是罪有應得沒錯，從警察一直抓…到檢察官、法官，送他到刑場，對不對？這是我的看法，不然那個師父為什麼這樣講？他也知道你做錯事罪有應得，為什麼說：「欸，如果能換工作的話就換」。那個是心理上的折磨，每執行一個，就會去折磨幾天，到最後比較習慣了。

我跟你講，就是很多人會在我們面前：「啊，你這樣擺殺生啦」，心裡會很不是滋味，我們就說：「這沒法度，這個沒有辦法的啦」，你不做誰要做(台語)？像我們做的就不會心甘情願，看能不能不用去槍斃嘛，能閃最好是閃掉啊！叫你每天跑殯儀館、墓仔埔(台語)你願意嗎？又不是做這個工作，叫我們每次都去刑場，你願意嗎？對不對，那是沒看過的人，喜歡去看看到底是什麼情形。

<職業宿命論>

也有人這樣跟我講：「上輩子可能是做這…劊子手」，我當然一笑置之，前輩子的事我們怎麼知道。那個感受不太一樣…我們為什麼會做這個職業？欸，宿命。我的解釋就是你會來當二審法警，可能就是你的命。我不太認為說做這工作有什麼因緣關係，我心理認為我不是，解釋的比較好聽點就像一種天職，好聽一點就是這樣，別人沒辦法做的，只有你能做，對不對？你看看，全台灣省才幾個高分檢？畢竟我們執行槍決，講實在話，中國人多少帶點殺氣，命格不夠，真要做這工作我看也沒辦法。你會到刑場執行工作，…是不是煞氣我不知道，反正命格就是走到做這工作，如果有必要，拿他們的生辰八字去排流年排看看。你的命格就是要有這種職業，工作千百種，就為什麼要選到這種，我比較相信這個，不能講說後悔不後悔。

別人在講說：「啊，你們做這些事情就是替天行道」，我是不認為，其實真的講起來

是為了生活，你不下地獄誰下地獄呢？因為你已經做了這個職業了，你要叫誰去啊，對不對？講白一點就是為了生活你知道嗎？我是跟他們講說，最後結束生命，也是你把他結束掉的啊，是罪有應得沒錯，不過，為什麼會死在你的手中不去死在別人手中呢？命，只有一個命喔。

人生歷練能有這個經驗，是人家所沒有的，想起來是蠻不錯的啦，像他們在殯葬所工作，也不是每個人都能做，伊就是命格有那麼重才可以去做，不然靈異事件就出來了啊，對不對？

<人與神>

到了刑場，我們在那裡一定就要給他死，哪有給他生的？再多的子彈也要給他死，對不對？去到那裡的時候就不可能給他活了！

會不會覺得像在扮演死神？

(笑出來)有時候我會這樣想啦，會想說：「喔，來這裡又要給人家結束一個性命了(台語)」，有時會這麼想：「來這裏喔，又要結束…就是一條生命(輕嘆)」，你是想要把它壓下去沒錯，不過也是會浮上腦海中啊，這是既定的事實，一個命令下來已經既定的事實，不可能消失掉。

<怎能習慣>

這樣的工作，如果有人講”習慣了”，可能是認同…這個工作常規已經習慣，就是說：「執行死刑就是來啊，就是習慣了去那裡啊。」，不是認同槍決現場你主槍手那個恐懼、無助心境的習慣，不是那個習慣。即使他常去，也沒有每天去，一年才幾個人執行死刑，也不一定輪到他，搞不好要個三、五年才輪回到你，如果要做的不是常規，那是不習慣。習慣就是說每次你都去旁邊戒護，去刑場那裡看，常規工作是習慣了…這樣就好。戒護那種習慣，不是槍斃心境的那一種習慣，不一樣。

你主槍手去，看你能不能習慣？絕對不能習慣！包括我在那裡的時候，真的要執行還是有一種恐懼感、無助感的產生，你看看，全場只有你”一個人”要去執行，就是這樣，每一次的經驗都是沉重、不一樣的心情。因為你執行死刑，主體是一樣的，不過對象不一樣，情節不一樣，你知道嗎？如果我又回去做那個工作，這些心境還是會再產生出來喔，不是說我是老鳥很有經驗，就不會這樣，也是會恐懼也是會擔憂。

<與神對話>

當然每個人遇到恐懼、無助、空虛種種情形，第一個觀念就是想到宗教問題，無論信什麼教都一樣。宗教是一種安定的信仰啦，你心境如果很恐懼很煩躁的話，去宗教裡面把它走一走，宗教信仰給人家的那個信賴，會附著寄託…信賴會附著於我們的心境裡面，不管說你今天是做一件善的還是惡的，去宗教裏面走一走會比較平靜。

剛開始到土地公廟…，當然，如果我們心境講出來，即使說這個講起來是一種無稽之談，你就是一種心境的信託嘛，信託於神的話，心境會比較輕鬆。這是一種無形的信託力量，就是心靈上會比較平靜，比較不會有那種恐懼、害怕那種心境。如果說主槍手要槍決之前，能去宗教的地方吐述他的心聲，就是他心聲有恐懼啦，還是比較無助那一種的吐述給佛祖，神啦，給祂，當然心境會比較安定，他有一種精神依靠：「我都有跟你講，你要…神的力量要給我！」，就是這樣無形的力量可以依靠。

<告別槍決>

剛卸任代理警長的時候，那種心境當然很輕鬆：「喔，擺脫我這個槍決的工作了」，因為即使不想去，也沒輪到我，每次我都要帶隊去刑場。第二個感受會想，去那裡那個血、跟那個暴力(煞氣)…，有點擔憂冥冥之中會不會跟上我們身上，影響到家人還是怎麼樣，也會這樣想。第三點就是師父跟我們講的，能轉換職業的話就盡量轉，就這樣。真的那個心境好像一個石頭把它丟掉，真的會喔。

<心靈陰影>

至於其他感受？沒什麼不一樣，日子就是這麼過。不過心理上一直有這個影子，說…之前就是做法警都要做槍斃工作，…在我手上子彈有貫穿他們身體的有三十幾位，不是在意，…也不是負擔，就是常有這個影子說之前的職業是這樣。我不會認為這是背了人命的感覺，我是想說，他的生命在我手上結束掉，當然講說沒有負擔那是騙人的，是你負擔的成份多少而已，因為人總是有思維、有思想的啊，對不對？我看就只有幹過法警的才有這個負擔，其他包括典獄長、執行檢察官、法醫，一定講說他沒負擔，又不是他，就是那個有動手的法警，比較…也不是說負擔，要用什麼名詞來講？

就是有那個陰影，陰影。就是那個影子存在你的心中，叫他忘記，不太可能，因為你的職業就是這樣。也不是人家在講說背一個罪…背一輩子，就是曾經做過這些事，一輩子要等你到死，還是等你有一天沒有意志力、老人痴呆，之前的事情你才會忘記掉。執行槍決的影子，永遠的背著、跟隨你，只要你有一天是清醒的，都會隨著你，就是這樣。這只有我自己能感受得到，因為每個人的陰影都不一樣，像○○○的陰影就會跟我不一樣，面對的受刑人不同，狀況也不一樣。

現在我沒做這工作，沒有恐懼的負擔，我是有這個影子而已，做過的痕跡沒有辦法把它磨平，沒辦法抹煞掉。不能講苦，欸，心裡就是一個疙瘩，曾經做過，你如果到100歲，還是會有這種事。

能做這個職業，真的人生色彩跟別人不太一樣，因為畢竟執行死刑工作，外界沒辦法實地了解它的情形，他的心態，只有當事者能了解而已，所以這種情緒…承受我講的恐懼、焦慮、無助啦也無法分享給別人。我們要吐給誰、講給誰聽啊，對不對？誰能來撫平我們？沒有辦法。你說什麼宗教師，還是宗教，要來撫平這種事情沒有辦法，這個陰影已經都在你的腦海中，要怎麼去撫平？

第二節 槍決經驗的敘說分析

研究者將槍決經驗的心路歷程以單元方式脈絡化呈顯後，重複進行閱讀與理解，將結果內容以主題方式歸納整理與分析如下：

主題一、初次目睹死亡發生：創傷性經驗

處決，是強烈的象徵性行動，對涉入行刑的人來說，這種經驗極不尋常也比執行任何勤務都來的有高度情緒壓力。在刑場中，L 警長初次經歷、目睹甚或因職務使然被迫面對他人死亡過程發生，引發了身心壓力反應：

「…心理感受很難過。整個晚上都沒有辦法睡覺。第一次那個經驗，我真的十幾天不敢吃豬肉，看到就會聯想到在刑場被槍斃的那個情形，每天睡覺時候那個執行的流程、場面都會浮現在你的腦海中」。

這類睡眠、胃口受到影響及槍決景象反覆再現腦海的身心反應，可說是因置身、眼見他人處決死亡的特殊壓力情境下所產生的心理因應失調與傷害狀態，為一種創傷性經歷。對 L 警長而言，第一次參與終結生命的官方制裁，即便只是擔任戒護工作，理智上也知悉即將發生何事，但實際面對同類由生到死的聲息景象時，仍然經歷了一場創傷性經驗—身心反應比純粹理性更能直接讀出死亡！且引發的複雜感受早已悄然烙印心靈，再也無法抹除。

而有別於一般人因「突發、意外」所經歷、目睹的傷亡事件情境與壓力反應，處決則是「預設、安排好的」合法死亡制裁，非臨時災難事故；也就是說，在遭逢、目睹這兩種死亡情境時，認知上的預期性有其基本差異。前者通常在非預期性下經歷了身心創傷性事件，引發壓力反應；就後者而言，個案在首次參與死刑時即已知道處決方式為何、何時發生、受刑對象罪該死亡且現場有分派工作，這些「心理準備因素」原則上有助於緩和眼見死亡景象發生時的壓力衝擊，然而 L 警長還是在本能的身心反應上呈顯了創

傷性經驗。換句話說，不管是意外或預期性目睹他人由生到死，就本研究中個案的初次經歷而言，兩者在壓力反應本質上卻有相近之處—創傷性經驗的身心回應。行刑，不只是工作…。

主題二、動手執刑：僅是司法工具，請諒解

除了前述的目睹經驗外，身為執法者的 L 警長在第一次動手行刑後，也引發人性中某些本質難以釋懷而去尋求心靈安置：

「我今天去執行某某什麼人，伊走伊的路(他走他的路)，我過我的生活…，也不是我們刻意要結束他，那個是國家要把他執行的，因為他罪有應得啊，是這樣」。

當 L 警長穿上制服，置身刑場時，就不再是個人化身分存在，而是化作執行命令的無(匿)名法律代理人，背後發號施令的則是國家體制—「那個是國家要把他執行的」，行為責任不在於他。扣了扳機，這位法律代理人當下即轉成暫隱人性的純粹司法工具，且絕非本意如此—「不是我們刻意要結束他」。但去人性化的工具性質只能暫時擱置人性情感，不足以全然撐起自我說服，執法者還藉助了一套更強的道德理想以合理化行為—「因為他罪有應得」。

以”去個人化(deindividuation)”存在的無(匿)名法律代理人身分，提供了 L 警長用以分散心理責任的保護機制。而純粹司法工具所隱含的”去人性化(dehumanization)”特質，則是心理上對人性的暫且抽離，情感良心可藉此暫置一旁，為另一種特殊型態的防護機制。行刑工作由於涉及通則下的禁忌行為，執法當下暫離人性情感，以最少的感受成分面對「人倫關係」，可免於無力承擔過度的痛苦、無助與挫折等種種情緒，以便安適自我。當個人內在價值秩序仍需再求穩定時，可調整的認知解釋就用更高的道德理想：「有所公平正義—故罪有應得」，將處決行為合理化，透過這種”認知的再取向”，人性情感得以庇護其中。

這些心理防禦機制(去個人化、去人性化、認知的再取向)，或可相當程度發揮護衛作用，卻無法全然寄託、掩蓋人性本質(human nature)的真正感受。由於行刑者與受刑者在刑場是人倫關係的彼此存在，單向的心理防護並不足以填補心靈所求，必須回到雙向的彼此關係原點尋求和解。故在古代西方，有個普遍為大家所接受的儀式就是，行刑者應該要被他的執行對象所原諒，這樣他在良心上才不會掛慮著受刑者的死亡。而今這套心理裝置則被罪犯乃死於”法律之手”所取代，也使暫隱人性的「司法工具」角色在與受刑者互動關係中，另有一層人性化意義：身不由己，請諒解！

對上土地公廟拜拜的L警長而言，心中冀求的是被慰藉、被支持理解：「我是法律之手，我在執行命令，是司法工具，雖然履行職責的行為合法正當，但我絕對沒有個人內在動機要終止任何人生命—請你諒解」！

主題三、服從體制威權：疑慮性個案—受挫不安的道德陌生人

在罪有應得必須承擔時，法律裁判顯的正義又合法，若罪不致死呢？L警長：

「我去刑場最怕遇到受刑人說：我是冤枉的。…你看看真的愛莫能助，真是冤枉的，生命結束在我們手上，你看那種承受、感受的壓力，承受的罪惡感，真的罪惡感了，那個不知道要跟誰講。沒有辦法，上面已經都確定了…」。

對執刑者來說，受刑者是因其犯行先被貶抑人性，再標籤化「與社會永久隔離之必要」而後送上刑場的「執行對象」，該標籤的認證品質—司法審判，不但提供執刑者處決行為的認同基礎，對他更是深具意義的心理防線。當這道防線基礎動搖—可能誤判時，司法工具的正義性、合法性就連帶出現裂縫，個人理性認知中的道德理想「公平正義」失去確定性，原本在防線後保持心理距離的人性情感，將縮短差距面對另一個「生命存在」。

在L警長親身遭遇的兩次疑慮性個案中，受刑者一聲：「我是冤枉的」，身上的標

籤—永久隔離之「必要」，便受到質疑與鬆動，他不再是純然的「執行對象」，而是發出求情訊號的同類：「請讓我活下去」。置身刑場，面對這樣一個“尋常生命”傾盡所有聲息影像，向外傳達其“存在”陷入困境，他人所具有的相關人性本質即受動容與召喚，且能在某個層面共同感知、應答這樣的處境。當 L 警長表達「真的愛莫能助」時，背後原始隱動的心念卻是「能所感知你的遭遇，真的很想幫忙…」，其所回應的情感人性，深蘊道德良知。

儘管執刑者與受刑者立場迥異，應對關係仍在倫理道德的範疇，「喊冤」所依恃的是價值判斷下—生存權的合理籲求，「愛莫能助」則是因認同對方價值信仰有其事實基礎才有所感，在共通道德價值的互融理解下，彼此並非陌生人。當 L 警長無可選擇、必須親手槍決時，這套關於「生存權共識」的內在生命倫理價值就受到侵犯，引發人性良善本質無以安適—「…生命結束在我們手上，你看那種承受、感受的壓力，承受的罪惡感…」，司法威權使他違逆自我道德意識、良知價值失序，卻只能服從體制、屈於職階，苦在無能作為—「…沒有辦法，上面已經都確定了，要去跟誰講？…」。原本提供 L 警長心理防線的司法威權，也讓他遭遇衝突—噤聲服從體制、懸置彼此默會的價值理解，無奈中淪為受挫不安的道德陌生人。

主題四、面對生死掙扎：激發恐懼、事後陰影與心懷愧疚

而不管是否誤判，執行死刑，基本上都是依法行事，照章辦理的「流程」。如果出現意外…，除了現場工作還沒完成，當下觸動 L 警長的是人類生死交關的本能掙扎：

「身體好像貓一樣弓起來…。他就坐起來了，眼睛睜開，一直看著我，我是不會怕，恐懼而已…。這個人還沒死，你要趕快…。也許他又坐起來。真的那…就是活生生的生命在我的面前，我就把他…。這時我已當了主管不能退縮，就是撐著去做」。

現世生活中，我們透過生理運作、對外互動等等方式，展現「生命存在」的種種樣貌，而眼神面貌之交會，更彰顯、區別了個人的存在特質，這些都是大眾所熟悉、認知

中處於「存活場域」的生命狀態。在必須動刑終止生命時，我們安排死亡流程，讓已標籤化的受刑者俯臥沙坑，面容背離執刑者，再次隱去他的個人屬性，將其”對象化”於應然的死亡情境—槍決完畢瞳孔放大，進入預想中的「死亡場域」。「現世存活」只該屬於刑場外的生命樣貌，「應然死亡」才是刑場內的情境目的。

在 L 警長扣下扳機時，刑場氛圍所預設的是死亡的應然情境。但受刑者卻在生死場域的轉換、過渡中，不斷掙扎、突顯生命力：「身體好像貓一樣弓起來…。他就坐起來了，眼睛睜開，一直看著我…」，映入 L 警長眼簾，讓他凜然驚悸的是處在「存活場域」的臉孔—爬坐沙坑、目光直視著他、面容清晰具體，這樣的眼對眼和面對面，彼此已是認知中慣常交流感通的生命存有，不再是常規下定型化的「流程對象」。受到衝擊不安而激發恐懼本能的 L 警長，強撐職責、隱遁於工具性角色下，慌亂的被迫施展武力，與依附在「存活場域」的生命力拉鋸：“打到臉發青”，一槍、一槍的將其送往「死亡場域」。

然面對人類生命本能在死亡暴力緊罩下不斷掙扎、突圍與屈服，當下所有現血景象與感應驚撼入攝於 L 警長感官意識，並轉化根植為無可磨滅的身心記憶「陰影」。而即使 L 警長理智上認同罪有”應得”，但對「超出制裁外”不應得”的受苦」—擊發多槍，油然而起的憐憫心其本質卻是一種無分軒輊的同胞對待。也正因人倫間有此超越性的同情共感，罪與罰之間才容有溫沉人性：如果執行工作得完成，至少該以減少痛苦的人道方式達成。有此心念基礎，才引致 L 警長心懷愧疚—「真的我們也不願意…盡量不要打那麼多槍」，其所傳達的意義，揭露著人性惻隱之本有及其純良難抑之迴鳴。

主題五、執刑心境：執行前、中、後，死亡代理人的五味雜陳

【執行前】最是煎熬的漫長等待—痛苦與擔憂 vs. 逃避與抗拒

【執行中】象徵性的儀式劇—氣氛肅殺、同為演員、孤寂生死禁區：毅力、恐懼…

【執行後】卸下角色任務—心境解放、餘緒猶在

對 L 警長而言，除了前述高情緒的獨特經歷外，整個執行槍決的心境也是五味雜陳：

【執行前】最是煎熬的漫長等待—痛苦與擔憂 vs. 逃避與抗拒

執行死刑乃奉命行事，是外在社會體制情境所賦予的角色職責，親自動手，絕非出自 L 警長個人意志：

「工作不去又不行，不光是第一次，每次要去執行死刑，我的心理都很沉重，心境不好受，真的要去把人的生命結束掉，那個感受實在很痛苦」。

囿於履行職責的強制性，L 警長必須面對、經歷、承擔終結生命所致的痛苦與沉重壓力，一旦確定輪他執行，昭告在前的就是這類死亡情境與相關感受的清晰化、瀕臨化。從事前心裡有數、被告知確定、到進去刑場之前的這段等待時間內，交織著悖逆個人意願與被迫接受、就範現實的無數角力衝突，被困境攫住無力抗命的 L 警長，心中充滿無助、折磨：「輪到我做主槍手…整個晚上睡不著覺。…知道下一回要輪到我去槍斃，我就已經在那裡擔憂了。…跟死刑犯一樣受心理的煎熬，在那裡等待，不知道要怎麼辦…心理沉重」，在 L 警長的痛苦與擔憂之下，是面對即將動手終止生命，不斷反覆形變的心理逃避與抗拒，複雜思緒的起伏煎熬中，這個時段最是難熬又漫長。

【執行中】象徵性的儀式劇—氣氛肅殺、同為演員、孤寂生死禁區：毅力、恐懼…

一入刑場，L 警長的心境不再全然自我獨對，而是與週遭情境共起交互作用：

「那種氣氛你自然就會恐懼了。第一，肅殺的氣氛，第二就是執行工作的壓力，有那麼多人在看…」。

結束生命，是刑場存在的唯一目的，這份認知，勾聯著在場者難以輕鬆的態度，也形塑了法場森嚴。當執行檢察官、典獄長、死刑犯、法警、法醫…等人在現場各自就緒時，背後投射的是國家權力的操作影像—法律條文對人民生存權的裁量標準。只要個人舉止觸犯威嚴有序的社會價值而被司法裁示為異端威脅、無法容留於世時，刑場就成了最後一刻安置他(她)的地方。在此處，隱於刑制中的死亡被召喚而出，肅殺氛圍籠罩全

場，它揮灑雙手盡展意象，寒然震懾的撩撥觸及現場參與死刑的每位成員—行刑共同體，L 警長在情境氣壓中同感畏懼。

而即將執行的處決，是個象徵性的說教，以懲罰儀式示範、上演在氣氛肅殺的舞台。L 警長：「去看執行，心境是觀賞而已…他們演員有壓力，我們就是演員啊，那些都是觀眾，我跟受刑人都是演員啦！」演出來給人家看，導演拍一拍…」你不要看死刑犯打麻藥趴在那裏，他也會緊張、恐懼…」。

這場象徵性的儀式劇演出，情節內容由判決書權充劇本仔細編寫，戲劇元素包含了嚇阻作用、應報懲罰、司法正義、文化國情、生命倫理等引發群眾共鳴的張力，主角非死刑犯莫屬，重要配角則是執刑者—主槍手，且國家在幕後出資，以社會成本支應所需之人力、物力，並制度化簽可”必要之惡”—合法暴力的通行證，再授予公權力的保證書。真正聘請的導演既非司法人員，也非國家威權，而是人類內心最深藏避諱的夢魘—死亡。它挑動著刑場外群眾的好奇、想像、焦慮、恐懼…等情緒，剝取、坐收著刑場內歸獻於它的生命氣息，大肆的駕馭折射人類百般感受並與現場所有人逼近張望—凜然它的天下！

而參與演出、留名在冊的死刑犯，其角色表達的是在社會秩序層層篩選下，擠落邊緣而被定位成挑釁國法體制的叛逆，其舉止過度衝撞人類道德的容忍界限、侵犯社會權利，其人性因為犯行而遭低賤，某種層次已”非我族類”，生命價值難容與眾生平等，是法律上需加處置的”威脅亂源”。相對於他的暴力無紀，執刑者角色卻在維護法治綱常，扮演執法公權。為了宣示戰勝”威脅亂源”，國家法律透過死刑的合法化而象徵著對槍決行為的認可，行刑者被授予施展武力的合法性、正當性，藉由槍管，負責將蓄積在社會的”失序亂源”驅逐導向世界之外。情境互動中，死刑犯與執刑者彼此的角色關係既對立，又功能互補—有人違紀，就有人”清理”失序，社會秩序得以繼續運轉。

這齣戲原則以司法做包裝，生命為代價，基本上卻難免回覆應報慾望的需索。它隱藏在大眾目光外，在一小群受邀的觀眾前演出，行動於黑夜，L 警長和受刑人都非本意的成為劇中被操弄的俘虜，對生對死一樣無權選擇。在此特殊情境下，兩人交會於生死轉換的禁區，透過一起面對人類共命—死亡，而還原回到人(human being)的本質存在，處決剝去了主角與配角生命中外在的角色虛飾，他們只是兩個普通人，共同捲入這場誰也掌控不了的事件漩渦，歇落於深感無助的共命關係。在一體兩面的演出關係中，彼此對立、互補又某種程度的同感相依：

「…那個壓力跟恐懼感，比我們沉重，我們心境都很沉重了，何況他」。

當 L 警長拿著槍要接近死刑犯之際，這幕行動最是緊扣人心。眾人此刻退居一旁免於流彈意外，屏氣凝神將眼光投向舞台中心，當下，觀眾與舞台所相隔的不僅是物理距離，更是”心理距離”的表徵—同為司法體制運作環節，其他成員並不分擔這位「死亡代理人」的責任與感受，也不沾染其見血屬性，反倒直接疏離、迴避他而去。目光聚焦下的兩位要角，或站或臥，雖與他人置身同一時空，實際處境卻同屬被社會驅離的外圍份子，二者關係貼近互為表裡，在刑場一起被孤立、推向這般生死經驗的陌生異域：

「死刑犯臥在你的腳下，全場只有你孤單一人要開槍把他結束，…那個心境你看，只有當事人才能感受」。

在拿槍指著死刑犯，第一槍要打進去的時候，L 警長整個身心被逼促在轉換生死臨界點的禁區，手中握抵的非僅是槍枝扳機，更是雜念橫擾又按捺下，靠毅力硬扛心頭的沉重「特權與壓力」—聽憑處置操之在我，就地合法終結生命。身為國家司法機器運轉的一份子，必須強驅自我完成交辦任務，但面對素昧平生又不沾冤仇的同類性命，即將因手中子彈擊發、貫穿身體的剎那而致流血死亡，活生生的實際存有就要瞬間結束，此刻「動作」擠壓戳刺著人性善念情感、矛盾頂觸了”不可終結他人”的世俗嚴規禁忌、糾結蔭罩在對未知的超自然神靈世界之憂敬畏懼。個人恆久以來涵養自環境所構築的原有生活世界受到撼動、也被逼解組，生命經驗的底層乍然綻現裂隙，解離中孤寂失依、

惶惑踩虛在無法與一般大眾認知經驗接軌的斷層：

「第一槍要打進去的時候，那個毅力、恐懼、無助、壓力…萬一打不準還要補上好幾槍…拿著槍要接近死刑犯的時候，心理說不怕都騙人的啦，不是怕鬼魂，也不能講怕，就是恐懼，我扳機扣下去的話，子彈貫穿下去，這個人馬上死在我手上，心理就是有這種雜味…」。

執法刑場，身陷這樣處境，雖有「國法制裁、奉命行事」之工具角色作為理性後盾撐起庇護，但總有角色防護的難盡全能、困乏疏漏之處—由於消取生命的行刑特質隱涉逾越文化通則下的戒律禁忌，勢單力薄越觸戒律邊線、違禁犯忌而受其影響者，便不由分說心生恐懼、擔憂受懲與危厄的不確定感。這般訴諸天地幽冥中捉摸不著、未有界定的潛在能力顯現之制約效應，合併整體處決氛圍，毛然攪擾著執刑者的心靈覺受：

「…每一個人，即使你是老法警，去到那裡也是會恐懼，講：“比較不會，習慣了啦”，那個都…，不是不會恐懼，執行死刑絕對會恐懼的啦！程度不同而已」。

【執行後】卸下角色任務—心境解放、餘緒猶在

槍聲一響，罪與罰的關鍵大戲隨著彈孔砰然落幕。旋轉生死之門的主配角，一位氣息已絕，透過交會死亡轉以無罪身軀留示人間，而L警長則在擺渡對方生死後，交錯死亡幽冥離去，於暫時性角色任務達成之際，結束「演出」重返俗世步調。

做為人，我們是變幻莫測的感情動物，情緒和精力每時每刻都在發生著變化。但做為表演者，我們在觀眾面前卻不能讓自己的情緒隨意變化(高夫曼，1992，頁59)，站在監獄”舞台”的L警長，執行法律判決當中受制於角色任務規範，也無法任意表露富含人性的種種情感動態。且刑場內觀眾的”注視”—有時形同”監督”與刑場外社會公眾的反應期待，以及處在形象剛毅、男性法警成員為主的執法圈子等因素，都對他起著一定克制作用，一舉一動只能是配合外在期望、理當如此的「應然」行為表現。在情境現實與內在心靈落差中，個人真正「實然」的自我意識感受就藏抑、伏流在角色面具後，而以按

步就班的外在社會”行事關係”應對進退。

若死刑不再，自無相關人員。當死刑存在，社會就依法律尺度裁製出死刑犯身分、應需要衍生執(行)刑者角色，照章辦事地循例將L警長和執刑對象推送、擺放到法場，讓兩人以此特殊角色關係行事往來。一旦子彈擊發，法醫判定個體死亡，便象徵雙方社會角色的互動終止，也等同宣告卸下角色任務、結束演出，L警長緊繃的角色面具當下瞬間鬆脫，原本累藏積壓、反覆漲落的雜陳心緒頃刻藉此出口流放棄洩，心境得以大感解放：

「當子彈一打出去的話反而放輕鬆了喔，心境都釋懷了，把壓力都放出去了。…
任務已經完成就輕鬆了，我這個階段之前所產生的恐懼啊、無助啦、胡思亂想…
等你子彈一擊發，那一剎那…那壓力就沒有了，離開監獄，心境自然就打開了」。

負罪與死罰的過渡儀式閉幕後，曾經交感對待的種種人際情態雖也一併消隱，L警長的輕鬆心情下卻斷續幽微著刑場點滴經歷，生命經驗已然烙下獨特痕跡，不復以往。而死亡則再起作用，環境文化中起承、轉化彼此另外的對應關係，超越世俗餘緒人心。

主題六、積極剋制(厭勝)與消極迴避(禁忌)：文化圖像下，尋求庇護的人性

就世俗社會的法律秩序而言，槍決，是國家授權、執行職務命令的「行為動作」，刑場，是了結死刑最終司法程序的「執法所在地」；然在常民文化的體系內，透過死亡居間舞映，槍響剎那不只象徵社會角色互動結束，還意味雙方所處宇宙時空的定位關係瞬間變動重組，因而終止生命的動作(槍決)與生命消亡的所在地(刑場)，於執法者心中便操顯了不同意涵與影響。

國人傳統意識上，以善死(好死)為貴，反之，最忌諱溺斃、遭殺…等惡死(橫死)情況，且惡死的場所如溺斃池塘、遭殺地點等，俗信惡死者會來找人作祟，人以走避為上吉(林名峪，1983，頁 282-283)。民間觀念裏，這類人為或意外死亡的兇死者其靈魂也

是惡的。而所變之惡鬼常以整個人類為祟害對象，故對其所引發的恐懼情感尤為強烈，也十分禁忌這種非正常死亡(萬建中，2001，頁 295-297)。在 L 警長的認知中亦不免迴映了前述觀點，言談內依死亡的歸因屬性，將之區分為自然”乾淨”的死亡—不為惡少作祟，無忌避的迫切性：「如果去相驗的話，…我認為他死的比較自然、乾淨啦，而且去殯儀館轉來轉去我也不會怕啊」；以及”邪煞”忌諱的非正常死亡—生前作惡、後續祟害，遠避為上策。處決即歸此類：

「你看○○監獄裏面槍斃的人那麼多。我是認為是有邪啦…刑場是一種很邪、很凶煞的地方，…因為大部分死刑犯都是幹了傷天害理的事情，都比較凶惡一點，如果把槍斃的話，他死在那個地方就是比較凶惡」。

在台灣民間普存的這種泛煞意識，基本上是一種集體性的宇宙認知。從陰陽思維論之，氣的變化生成宇宙，所以氣具有遍在性與生殺力。當陰陽兩氣(兩種力量)處於均衡和諧狀態，就會形成正常有序的力量謂之「正氣」，並感應滲透於人或物，成為生長的正向力量，此即「生氣」。反之，「殺氣、煞氣」相對於生氣，乃是它具陰邪不正的力量，故也可稱作「邪煞」，其表現為失衡、失序的「非常」狀態。所以泛煞意識也是泛氣說的運用，是宇宙秩序破壞後的「反常」狀態。這種煞氣力量的存在形式如果往泛靈論發展，就成為鬼神論的煞神、鬼煞(李豐楙，1999，頁 36-38)。而有關「煞」字的內涵，根據一項地區性田野訪談初整類型，除卻「不知」、「”老大公”之屬(枉死異鄉之無祀孤魂)」、「煞神(屬神明類)」三種外，其他二類型概念內容為(1)天地間無形無狀、冥冥不可見與不穩定之物。屬性：類似”壞物仔、邪物仔”或不潔之屬。(2)冥界之物，但較一般鬼魂利害，相當於厲鬼。屬性：類似”壞物仔”(宋錦秀，1994，頁 294)。

基於職務必須置身”非常態”空間—刑場(邪煞處)的 L 警長，在趨吉避兇的常情下便有應對之策：「之前會帶個佛珠或什麼保身符、艾草，摘桃仔葉…丟米…ㄟ可以破煞(台語)，就交代我太太朝我丟米…」。艾草形似旗，菖蒲形似劍，可驅鬼，榕枝祓邪(吳福蓮，1999，頁 45)，桃木，典籍載其：…仙木也。味辛氣惡，故能厭服邪氣，制百鬼(呂

理政，1992，頁 67)，「撒鹽米符」象徵「散豆成兵」，是謂「放兵」或「發兵」之意，指天兵神將已然前來助陣(宋錦秀，1994，頁 259)，鹽與米，皆具有辟邪作用，在中國民間信仰上，廣泛地被應用於趕鬼、淨化與降神等多方面，台灣亦不例外(劉枝萬，1974，頁 260)。L 警長援用之艾草、桃木(葉)、米等辟邪象徵物，就稱之「厭勝物」。「厭勝」基本上是對禁忌事物的剋制方式，依字義為「壓伏而制勝」，即通俗的「避邪制煞」之意，厭勝物則為具有避邪制煞效力之物(呂理政，1992，頁 45)，民間習說“有法有破”，這種剋治法即是巫術或法術的精神(李豐楙，1999，頁 39)。因此厭勝物的使用，實是寄託著人們希望它能達到被賦予的預期效力，以求恆定個人及其所處宇宙時空的平安與和諧，亦是執刑者藉以尋求庇護的人性表現。

在 L 警長驅邪穢、制鬼煞以祈福避禍的常情需求中，透露的正是憂懼邪煞之類穿梭游祟而致逆亂時空常軌、影響個人生存安危的素樸思緒。也相對可見，凡宇宙中「秩序」的違常反常，即被認為煞氣、煞神的沖犯、作祟，對於行動的主體不管是個人或團體，都因感應、互滲而遭受影響(李豐楙，1999，頁 38)。故就文化意涵而論，「煞」所牽涉的實是一種人類社會和宇宙神煞世界間的秩序系統之廣泛安排，在此概念下，「煞」可泛指因不幸事實而產生的人與神煞世界之間不和諧秩序關係的概括性總稱(宋錦秀，1994，頁 297-298)。而漢文化的傳統宇宙觀將天、人、社會視為一個和諧的整體，將不和諧事物視為社會的禁忌。對禁忌事物或採消極迴避，或採積極剋制，或者也採將禁忌轉化為神聖的方式(呂理政，1992，頁 45)。在這般以宇宙秩序之均衡和諧為主軸的文化脈絡下，邪煞即被類屬於非常態、不和諧秩序關係的忌諱事物之一，前述「厭勝物」使用即為 L 警長採用的積極性剋制之道，而消極性忌避策略則表現在：隔洗衣物、淨化身體、刑場內忌喊人名(匿名)等。L 警長：

「有的人還有禁忌，像我執行死刑回來，一定把全部的衣服通通脫下來洗…，不去沾到別人的。還有身體(語氣強調)，從頭到腳都洗乾淨…，不要有那個沾上…比較不好。我比較相信說進去裡面那個邪氣可能會沾到衣服，沾到你的身體，你盡量不要把這個邪氣跟煞氣，再把它傳給家人還是傳給別人…」。

所謂禁忌，代表了兩種不同意義：崇高、神聖與危險、不潔，兩者都有“不可接觸”的特質(佛洛伊德，2000，頁 39-40)，以佛洛伊德的界說來看，禁忌的對象包括兩類：崇高神聖的人事物、危險不潔的人事物等，而弗雷澤在〈金枝〉中對禁忌概念的說明比較全面，認為禁忌是巫術中的消極應用。至於構成每個禁忌現象的三個因素則有：實行禁忌的人(主體)、被禁忌的對象與禁忌的目的(李緒鑒，1990，頁 25-26)。就此概論，執刑者即是實行禁忌之主角，不潔邪煞乃是被禁忌的對象—不可接觸，禁忌目的則在迴避危險、企求護佑。而上述「沾到衣服、身體…比較不好」和「不要再傳給別人」所涉及的行為概念—「接觸」與「隔離」，已然表達了禁忌的“交感”與“接觸”特性，揭示著巫術性思維原理。

禁忌是消極性巫術的一種，教人不要做什麼以避開不想要的結果。所根據的原理，是模擬巫術和接觸巫術的法則，後者指兩物因接觸而產生交互影響(接觸律)(吳福蓮，1999，頁 42-44)，不管是模擬或接觸巫術，其根本原理都是認為世上萬物(包括人)之間有一種神秘的感應，弗雷澤後來統稱它們為交感巫術(金澤，1994，頁 54-55)。作為消極性巫術，禁忌的目的就是要在某種結果與原因之間豎起一道屏障，割斷事物間那種神秘的交感，從而避免不幸的遭遇(萬建中，2001，頁 14)，其目的當中也包括保護一般人不受神鬼的憤怒或其力量所傷害(佛洛伊德，2000，頁 42)。L 警長所表述的禁忌想法，乃基於交感巫術的接觸律原理，認為神秘的超自然力量可經由觸染刑場而交互產生影響、繼續傳遞，故隔洗衣物、清潔身體就不只是物理性的衛生行為，更有其象徵性淨化作用，以隔離、斷除邪煞這類不潔之屬的不利交感，求其免除危厄、庇護人心。

而禁忌與巫術只被人們用於特殊場合，凡有危險性、不確定性、希望與恐懼情感作用範圍廣大處，人們就見得到巫術與禁忌(金澤，1994，頁 62)。故從執法者前述厭勝與禁忌的思維做法來看，足以顯示執行槍決經驗並非單純的社會職業角色層面就能道盡一切，在常民文化中，槍決、刑場、死刑與執刑者所交織鋪陳的即是另一種圖像。

槍決，是奉命行事，但L警長一個子彈貫穿、結束生命的職務動作，卻也瞬間變動重組了彼此的宇宙時空定位關係—天人相隔；刑場，是執法所在地，但現場眾生的立足空間卻同為人類亡命之處—生死(陰陽)共聚；死刑，是國法制裁，但法律條文炯戒不斷下，屢次對碰的仍是系列不幸事件的匯集不歇—無以求解；行(執)刑者，是司法人員，但代為承擔感受衝擊的硬漢形象背後，只是人性俱足的尋常百姓而已—人難扮神。執刑者在跨越世間鋪設的社會角色層面之後，直逼凝視的是同類的死亡，亦是人們互涉一體的最終共命，透過它，天人世界與刑場在此交織成另一種特殊時空，L警長個人當下的生命存在就依附其中，伴隨民間文化所賦予的宇宙認知與意涵一起脈動。

當超自然的神靈觀念涉入後，槍決這種非正常死亡所招致的泛煞意識，背後映含的可說是因具體不幸事實而產生的人與神煞世界之間的不和諧秩序關係，是人與人、與社會、與自然萬物間的宇宙秩序破壞後的「反常」狀態。行刑人員的生命秩序運行在人為死亡現場(刑場)這種逆亂違常、陰陽交接的生存時空下，亦跟著失去均衡和諧而陷入危厄、不確定性的波動中，引發焦慮不安與恐懼。在趨吉避凶、企圖恢復生命秩序與生存時空的和諧安定需求下，即應運而生兩類對策：積極性質的剋制(厭勝)—使用艾草、榕葉、米、符等驅邪制煞象徵物；消極性質的忌避(禁忌)—刑場內忌喊人名(匿名)、隔洗衣物與淨化身體等。後者基於交感巫術接觸律原理，意在藉由水洗行為的象徵性淨化作用，阻斷不潔之屬的觸染，以避危難護佑心靈，兩種文化現象(厭勝和禁忌)均可溯其巫術性意涵，有著人性調節處境、寄託希望的一面。

刑場槍響，象徵執刑者與死刑犯社會角色關係終止；子彈貫穿，象徵天人相隔、彼此宇宙時空定位關係重組；而在關係的起落與延續之間，居中不變的仍是心靈感受。當越過罪與罰的生命對待關係，置身在刑場這般生死交錯、危厄不定、希望與恐懼情感穿梭作用的”非常”情境，L警長失序不安的心靈，就告解在積極剋制(厭勝)與消極迴避(禁忌)行為的文化圖像中，但求庇護。

主題七、刑場禁忌－匿名：去個人化與全體一致性 vs. 象徵性缺席的善性靈魂

L 警長所提及的厭勝與禁忌做法，多屬私領域的個人因應，唯一成為公領域共同遵守的“無形法律”，就是刑場內忌喊人名的禁忌－象徵性匿名。這個禁忌只存在法警成員組成的執刑小組圈子，且一直沿襲至今(就訪談的該單位而言)。對同樣涉入死刑環節與死亡氛圍的其他現場參與者來說，並不受此禁制，但對無論是否親自擔任主槍手的在場法警而言卻都有約束，故在執刑人員之間有其相當獨特的意義(註：槍決工作由單位內全體成員採個別輪流制，執刑小組每次約 4-6 人，含一位主槍手在內)。L 警長：

「老法警口耳相傳的禁忌就是：在刑場，不能叫人的名字。我們要進去刑場裡面時，每一次都會特別再交代，有事情就是用“喂喂喂”這樣而已。有一次在刑場，人家叫了○○○的名字，我們就覺得心理怪怪的…」。

(一)匿名：去個人化與全體一致性(責任分散)

由先前文獻探討中可知，姓名稱謂，讓我們有所個人化，覺知自己獨特有別他人，但若個體行為可能招致嘲笑攻擊或增加負擔，個人則會試著隱入群眾不彰顯個別性：以匿名存在。匿名可引發「去個人化」狀態，讓個體不覺得有所區別於他人，減弱自我覺知到的意識，隱匿在團體中削弱社會責任感或不負責任，降低對懲罰的恐懼，做出平日因怕被認出而不敢做的事。匿名狀態也可促發人們在有機會時表現反社會行為或攻擊行為。

在西方，昔日執刑人員變裝遮掩身分，源於保護自我免於實質外來傷害，是一種防禦措施，披風、兜帽則是實際防護物件。演變至今日，最常用來隱庇身分的現代象徵性披風就是：匿名，除了延續免遭報復的原始功能外，匿名狀態也提供行刑者在群體中隱去個別性，等同心理保險裝置，這種情形在美國仍有所見。

在東方，刑場內忌喊人名，也是一種象徵性匿名。就社會心理角度觀之，「匿名」及其隨之而來的「去個人化」狀態，可讓穿上制服的執(行)刑者在終結他人這種禁忌行為中，化身為整個死刑環節上配合運轉的無名螺絲釘，隱去個別性－”此刻不代表我個

人行爲”，減弱怕受罰的恐懼；也能掩蓋自我覺知到的意識狀態，暫離外界評價促發槍決(攻擊)動作；並說服自己只是眾多在場者之一(涵括非法警在內)，不需獨挑責任以減輕負擔。而刑場實際執刑者(主槍手)原則上雖僅為一人，但透過共同遵守匿名禁忌，可將所有執刑小組成員約束、凝結一體，成為「集體去個人化」的行刑共同體，標示著全體一致性的參與關係——“這個工作不是只有我在做，是別人也在做的群眾行爲”，使得實際執刑者的心理在某種程度上可藉此分散責任，稀釋情感涉入程度。

從執刑者個人層次觀之，刑場匿名及其連帶的去個人化狀態，既可蘊生槍決動作的促發背景也能迴避獨挑責任的相關心理負擔；以團體層次而言，共同遵守匿名禁忌能將所有行刑小組成員連結一體，衍生「全體一致性」的參與關係，使集體受到約束與保護，讓負責擔任執刑的個人得以藉此一致性的參與感而分散責任、安置心靈。故這項兼俱個別性、集體性保衛意義的刑場禁忌(“不能叫人的名字”)—象徵性匿名，乃是現場罩住執刑者人性心靈的無形防護網，寓意深重而歷久恆在。

此外，關乎死刑工作的這種匿名現象無論東西方社會均可發現其蹤跡，在文化差異下台灣則是透過“禁忌(不可直呼人名)”的方式曲折展現。儘管中、美國情互異，深層人心需求卻無差別，若僅將這項刑場禁忌片面指涉神靈邪煞之說、或因除魅而歸之迷信無稽，無異輕忽現象背後跨越文化的普世價值—苦心護慰的人性善念！人，皆難扮神…。

(二)匿名：傳統忌避

除了前述社會心理層面的責任分散(護慰)機制外，“忌喊人名—象徵性匿名”在文化心理映像中仍不失傳統趨(吉)避(兇)作用，更有其轉化指涉心靈世界的深層象徵意義。

名稱原來和身體無關，但在哲學思考上，名字代表個人，有一種象徵的意義。我們的名字也等於是身體的一部分，用部分來代表全體，這在邏輯思考上稱做轉喻，用巫術來講叫做接觸巫術(李亦園，1999，頁 20-21)，根據巫術性思維，名字即是本體的象徵，

經感應、互滲而有神秘的關係(李豐楙，1999，頁 39)。原始先民認為人名與其生命、靈魂休戚與共，魂即名，名即魂(萬建中，2001，頁 186)，名字和身體不是代號和實體間的關係，而是人本身不可分割且極為重要的部分，它雖不像身體的某部分看得見、摸得著，但卻像靈魂一樣是整個人的一種標記。名與魂相通，被鬼神或仇人知道自己名字便要招致災難，為免災難降臨，人們不僅採取各式保密措施，且制定種種禁忌，禁止人們直呼其名(同前，頁 181-182)，禁忌提及某些人或物的名，就是要徹底斬斷人們同禁忌對象可能發生的一切聯繫(金澤，1994，頁 36)。甚至在文明化的成年人中，我們仍脫離不了那種將名字視為人格一部份的想法(佛洛伊德，2000，頁 92)。

即使今日，名字仍是身體主體與心理人格的象徵，是人本身不可分割的重要部分，它代表個人，亦可說是整個人的靈魂標記。因此，根據巫術性思維的接觸律，若是違犯禁忌引來邪煞之屬知悉人名，即可連帶感應其身體、靈魂而有祟禍整個人之虞，故在刑場忌避召喚某人姓名相對可阻斷個體與邪煞之類的交感，免招災難安住人心。L 警長：

「這類忌諱當然對我們有壓力，你不要鐵齒，寧可信啦，萬一不信，如果發生事情當然怪說：你就是怎麼樣怎麼樣。不然為什麼會去求神、卜卦還是要…破解」。

也因為名字、人格、身體與靈魂既各自獨立又交互感通象徵著「整體個人」，這般獨立又互通的身、心、靈組合特質，除顯影於民間文化外，更延伸轉化朝向心靈世界傳達另一種聲音。

(三)匿名：象徵性缺席的善性靈魂

執行槍決，是上級交辦且必須完成的任務事項，刑場中的執刑者正是以這般「在行事關係中的存在」安頓自我、抓住社會角色，依靠它理性、智性地完成”被期待應該要去作的事情” —結束對方生命。然而，即使被要求、也只被允許”在事情範圍內”終結他人性命，世間人情卻不只有”辦事、完事”的工具式關係彼此互應。在刑場這種特殊的「臨終場域」，罪犯的處境同樣也反映著人類一體相繫的死亡共命，越過社會定罪標籤，執

刑者作為人的本性所面對的是與自己形體一樣、擁有思考感受的同類，內心深處仍能感應對方單純的”生命存有”而回以善意。這份心靈本質存在的深遂世界，是動心起念的源流，是迎向他人面貌互通眼神的靈犀，是善性靈魂的安住處，在這層心靈共命的境界，我們從來無意傷人，更不會犯及他人生命。

一旦涉入死刑流程，個人心靈境界的本質就與社會角色的舉止要求隱隱拉鋸，當外在生活世界被現場(刑場)工具性行事所佔據，內在靈魂需求便在挫折、壓抑中受苦，無以應答另一個”生命存有”而矛盾不安，個體身心靈狀態亦漸失統合。失衡困境中，原本隱默的善性靈魂卻經由「禁忌(呼名)」延伸轉顯了自我存在，透過”匿名象徵”明白傳達來自心靈境界的聲音—名即魂、魂即名，隱藏名字就形同缺乏靈魂標記，因此在刑場「匿名」行事的只是「不帶靈魂」的個人身體，交由肢體動作在從事處決；善性靈魂在匿名的剎那早已象徵性缺席，宣告自己從來無意終止同類生命也否認參與其中，在心靈共命境界的眾生對待上，彼此一如往昔！

主題八、矛盾性的存在：死亡系統中匿跡的合法終結者

而這般多重的人性反應，就貫穿在整個槍決經驗，流轉於L警長默然的獨自承擔，伴隨其經歷的孤寂、無助、恐懼、解放、祈祐…等百般感受，沉寂於社會。L警長：

「大部分情況下，我都盡量不去講之前是在做什麼，除非像有的檢察官這樣介紹…有人會好奇喜歡聽實例，我就是簡單帶過去而已」。

長久以來，台灣行(執)刑人員幾乎只有掠過刑場的短暫無名身影，罕見現身於社會，他們是稀少一族，鮮少留有聲音，可說是正史裏的無聲族(voiceless)。然而在靜悄承受見血死亡與刑場壓力的同時，L警長仍難避免外界賦加的觀感：

「社會的人…一聽介紹，都是很驚訝：真的喔？你是在執行死刑，給人家打死人的喔(台語)？打死人攏沒罪的…就是你們啦。ㄟ打死人沒罪的就只有我們而已！…警察打死人要寫報告，打死人不用寫報告的，只有我們而已！」。

在正常狀況下，結束他人生命是被禁制的行為，然死刑執行者卻可背離人際倫常做出「不可碰觸」的事，他可違反人類最嚴格的禁忌之一，職業讓他就算終結別人也不必受罰；擁有這樣以法律正義之名、轉承自國家權力層層交遞的「至高特權」，連帶使隸屬國家體制內的執刑者成為被神聖化於維持社會秩序的表徵，相對引來威敬感。但這份特權雖衍生自國法制度，真正產製基礎卻根植在一般人內心最深處的夢魘—死亡，行刑人員也因此立於生死之門，任務聯結著冷然現血的死亡意象、沾染了與未知神鬼世界打交道的特質，令人直覺地畏懼。在外界這般又敬又畏的心態中，標記著行刑者與眾不同的存在定位，亦導致彼此分隔的無形距離，甚至不自覺地將死刑制度本有的冷酷屬性與執刑者本人一體掛勾，表現在脫口而出的說辭與一時悚然的態度：

「他們會怕我，欸會怕…，會稍微停頓、敬畏一下，再接觸的話就不會了。對對，敬畏跟隔閡這樣，會驚(嚇)到：他這人…攞專門在給人家槍殺的ㄟ(台語)！」。

對L警長而言，槍決是任務使然的行為與個人心性動機並不相關，但外人不加體察之下，無心快語的指涉—”攞專門在給人家槍殺”，卻彷彿給執法人員貼上生命終結者的異樣形象標籤。而這種標示，背後則隱含了一套價值判斷—將他評比為偏離道德常軌之類，象徵性的帶有某種屬性。因此在社會關係的互動情境中，具槍決經驗的當事者在知覺到這套價值評斷後便引發了負面感受、傷及自尊而當場受窘，不但有口難辯蒙受誤解，經由死刑轉嫁而來的染血色彩更烙印在其心靈影響自我概念，成為人性情感的負擔，對人性尊嚴無異是難以承受之重。L警長：

「外界這樣講法，就是覺得不太舒服，我們也知道是無心的，畢竟執行死刑，人就是死在你的手上，就是這樣(聲音提高)！有時候他們又講這樣的話，真的，我們心態就感覺…也不是說不悅，就是不輕鬆」。

當死刑存在，沒有行刑人員國家法律就不能運作完全，然而參與國法制裁真正親自動手結束生命之後，大眾加諸的反應在有些狀況中卻是不經心地指向負面污名意涵，聽者有意之下，不啻增添執刑者的心理負擔，致使他選擇性迴避外界免於經驗中或顧慮中

可預期到的壓力與傷害，這或可部分解釋了死刑執行人員所以匿跡社會的原因。

也正因涉入這樣另類的死亡工作，連接有序社會與未知世界，執刑者不僅以工具形貌立足司法體系，其角色在人間生死關係中亦傳達各種意象，在死亡系統中獨具特色。而所謂死亡系統(death system)，乃 Kastenbaum 與 Aisenbergm 最早提出，是一個包括了所有直接、間接相關於死亡的思想、情感與行為的統整體系，相涉的人、時、地、物、語彙等等皆是組成要素，並藉社會與自然的彼此連結，表達人與死亡的關係，處理相關問題 (Wass & Neimeyer, 1995)。在死亡系統中，死刑，提供了一個「合法終止生命」的認可死因，行刑者、刑場、死刑定讞之時均是羅列其中的元素，社會藉此體系，以執刑者為中介，處理另類死亡，並顯映了人類與死亡的關係。其存在身影，更如同死刑般歷史悠久。

漫長時空下，不潔與歧視曾如影隨形的跟著西方執刑人員，儘管一度被視為「上帝意志的執行者」，神聖性也極其短暫。這樣隨著死刑衍生而來的角色人物常居社會底層，身上承載著政權意志、反射了人們心中的死亡恐懼，在純粹工具本質下只有模糊身影少有內在心聲。歷經歲月變遷，執刑者處境雖大異以往，有意無意的污名指涉仍不分東西文化的可見延續。當社會以司法正義之名轉交權力給執刑者時，也形同將制度的冷酷屬性轉嫁於他而成死亡代理人，在人際互動歷程中難掩無形距離，表徵了矛盾性的存在意象。對執法人員來說，挑起這份承擔難說不幸，卻極其沉重。

主題九、宗教戒律：行為餘續效應之掛慮

而死刑，在法律層次雖被歸之於「合法」，然終止生命之事落在其他領域卻有不同解讀。L 警長的心中，結束他人生命畢竟有違慈悲，且個人多少也受佛教「殺生」觀點所影響，心中承擔著折磨與隱憂自己未來命運：

「佛教才有殺生的問題啊，對不對？…有佛嘛，就是講慈悲啊。…佛家也有講罪有應得，不過最後結束生命還是…必須是你法警用子彈，貫穿他的身體流血而死

啊。我手上就是間接有這個…」。

這樣的行為餘績效應，意味著人的靈魂在宇宙世界中的命運將因此般倫理對待上的價值和功過而有不同，對L警長內心感受無異又添承擔。

主題十、職業宿命論：制度下的個人無力感

在心中難以輕鬆之際，面對外界以上輩子的職業推及個人現世工作之說，L警長感受負面之餘以”天職論”(命格帶有屬性)自我註解並非人人皆可從事執刑，多少需經天命擇定：「好聽點就像一種天職，別人沒辦法做的，只有你能做，對不對？…畢竟我們執行槍決，講實在話，中國人多少帶點殺氣，命格不夠，真要做這工作我看也沒辦法」。

當外界另以帶有神聖性意涵的”替天行道”之正面態度評價所為時，L警長又折回現實，直陳出於經濟需求才不得不無奈的接受這樣的命運承擔：「替天行道…我是不認為，其實真的講起來是為了生活，你不下地獄誰下地獄呢？…」

若一個社會文化容許死刑制度存在，自然衍生執刑者；當死刑不再，行刑人員的身影亦會隨之消失，連帶的評價觀感也將不見；以廢止死刑的多數西方國家為例，曾經伴隨執刑者相當時日的不潔、歧視、污名現象早已隨著死刑制度的取消不復存在。因而L警長只是一個渺小個人存在於死刑仍在的大環境，經由天職論(命格帶有屬性)或經濟需求論(不得已的承擔)這樣的命定信念導致宿命態度以承受現世狀況，實際上無不反映著身處制度下被擺弄的個人無力感。

主題十一、與神對話：尋求依歸與撫慰

執刑工作，讓L警長反覆在調適與不安失序的心境中承受外人難以感同身受的人性起伏。且不管在分析、容忍能力或道德洞識方面，個人對結束他人生命的行為都無法圓滿求解。而宗教可為反常的事件或經驗提出解釋，包容人類苦痛感受，給予情緒支持，

讓人得靈魂安心置於神的面前，觸及掌握一種實在氛圍，身、心、靈得受撫慰：

「信託於神的話，心境會比較輕鬆。這是一種無形的信託力量，就是心靈上會比較平靜，比較不會有那種恐懼、害怕那種心境。…你要…神的力量要給我！就是這樣無形的力量可以依靠」。

主題十二、心靈陰影：心靈困擾與人倫關係的難解

作為一個人，我們是自然的生物性存在，也是人性的自然存在，對自我、對他人、對社會及大自然的互動關係均有其倫理的一面，在這個倫理世界中既有七情六慾也有安頓身心靈的細密網絡。世間這樣的倫理共命關係，不僅涵蓋週遭親友甚至及於跟我們完全沒有關係的人，它可說是人與人最深層良善的心靈境界之一體共融和深刻締結，不必因為血親、認識與否而有所區別，在死刑執行者與受刑者的互動中亦有此人倫關係裏不假造作的彼此相繫。因此當 L 警長初次置身刑場時，即便只是戒護並未動手執刑，目睹罪犯死亡過程發生，仍引發了身心壓力反應，如此感受並非大腦裡面的理性、智性所能純然控制，卻有來自心靈世界對同類死亡景象感通的倫理應答。

隨著第一次執行槍決扮演工具性角色，一些去個人化、去人性化與調整認知的各式心理防衛機轉，無一不在庇護心靈的善性本質。然而倫理是相對的關係，單向防護並不足以彌補空乏，上土地公廟的 L 警長還藉由與神對話希冀彼此關係的和解與諒解。儘管個人在自我層面這般努力應付，際遇卻無法盡如安排，不管是遭逢誤判疑慮的個案或是擊發 10 槍的慌亂，當下的衝擊與自責都已深烙心靈無以抹除。除了前述的獨特經歷外，每次的執刑心境對 L 警長而言都是另一種沉重與痛苦。從執行前充滿逃避與抗拒的漫長等待、執行中的氣氛肅殺與恐懼無助、執行後短暫的心境解放及餘緒猶在，三十次左右的槍決經驗所代表的是一次又一次無法與一般人生命經歷接軌的斷層經驗、人倫關係的斷裂感受以及漸次累積蔓延的不易安適：

「…我是想說，他的生命在我手上結束掉，當然講說沒有負擔那是騙人的，是你負擔的成份多少而已，因為人總是有思維、有思想的啊，對不對？」。

當置身刑場，相關禁忌在提供趨吉避凶的功能外，也從旁註解著 L 警長內在身心靈本質與外在消取生命的角色處境之失序衝突。雖說槍決是奉命行事，但一個子彈貫穿、結束生命的職務動作，卻瞬間變動重組了彼此的宇宙時空定位關係—天人相隔，人間倫理關係也因而斷裂。身為執刑者，L 警長可順理成章將自己安置於社會角色，以此人際規則接近死刑犯，接受並預期彼此人倫關係的終止。然而在刑犯真正越過死亡離去的時候，死亡此刻卻對執刑者另起作用，讓他卸去工具角色並還回人的心靈本質後，落入一個沒有任何「行事關係」存在的淨空狀態。

在這個處境中，刑場上經歷過的百般感受、景象已轉而沉澱留駐意識腦海，死亡則帶走了人間的罪與罰，雙方時空定位也變動不復以往，倫理共命所依存的原生活世界在動手結束生命後受到衝擊，深層心靈無以應答「曾經存在」的生命而受困擾、浮動不安。當我們在此處境嘗試用語言或想法做辯解、加以自我詮釋，用這套想法取代另一套想法時，這類運作在超越是非的人倫關係裂解處卻效用微弱，而心靈困擾與人倫關係的難解便糾結匯聚，陰影中寂然長存。

第五章 研究結果與分析(二)：部分 vs. 整體經驗

由於其他七位研究參與者經驗的揭露意願不同且內在相關情感表述片段薄碎、完整性較為不足，在尊重個人想法與研究倫理為前提下，研究者以槍決經驗本身為整體性主軸、個人敘說為其部分組成一部分 vs. 整體，綜合多元面向呈顯、分析相關主題。

第一節 司法工具 vs. 人倫關係的相待(P02 & E01)

研究參與者代號：P02

背景：具 60 次左右槍決經驗，已轉任其他法界職務約 15 年

研究參與者 P02 任職法警是當時生活上的需要，剛開始並不知道它的工作內容，而那時有固定的老前輩(老芋仔)在輪槍決，他們過世後就沒人要做，在此背景下才由他接手，再加上當時治安氣候與職務地緣關係，故在 9 年內具有 60 左右的槍決經驗。

一、司法工具形貌：神聖性意涵

二、尋求庇護的人性：以警徽為象徵性厭勝物(積極剋制)

在對外表達執行經驗時，研究參與者 P02 以司法工具的合法性形貌為強調，並賦予神聖性意涵。而去執行時雖未攜帶傳統所謂驅邪制煞的厭勝物，但警徽在法界一向不成文地象徵著國法正義(氣)，等同具有厭勝物的效用，足見人性趨吉避兇之普同心理：

「第一次槍決，有一種緊張的心，我心想那個不是違法的事情，這是依法行事。去執行時我沒去求符或帶什麼東西…，你看我們國家法律一個警徽嘛(警帽上)，我是這麼想，那時當然是服裝整齊(戴帽)去執行這工作很神聖嘛」。

這樣一份沾染死亡的工作，通常令人迴避，且動手結束生命，更需承受高度的心理負荷，個人心理素質與調適能力有其重要性：「家裡的人當然反對說不要做這工作，我

說也沒辦法。我當然希望照輪，後來找一個人來，輪流，過後不久他也不要，他自己心裡有負擔，什麼原因我們不了解，這個勉強不來」。

三、尋求庇護的人性：隔離不潔之交感—淨化作用(消極忌避)

由於刑場死亡係人為所致，民間俗信非自然死亡的惡死者會找人作祟，故以走避為上吉。研究參與者 P02 對此雖以宗教信仰差異表達不同認知，然表述中的”一身晦氣”實則隱涉沾染”不潔”之屬的內涵，因而清潔身體就不只是物理性的衛生行為，更有其象徵性淨化作用，藉著運用禁忌中的接觸律思維，以隔離、斷除邪煞這類不潔之屬的不利交感，求其免除危厄、護衛人心。也顯見民間文化在槍決事件裏有其一定影響：

「執行完，有的人是講說不要馬上回家，會有什麼跟著你走怎麼樣，我本身不會忌諱，因為我不信佛教，我信天主教。而且我該回家休息、洗澡，我認為說…洗澡，把一身晦氣洗乾淨，哪怕昨晚就洗過，我重洗一次再睡覺」。

四、污名化現象

而在社會關係的互動歷程中，研究參與者 P02 直接被人烙上「劊子手」的污名印記，象徵性的沾染了殘酷冷血的屬性。即使個人將執刑神聖化，卻明顯未感受外界正面評價，反倒損及自尊，且同屬司法體系中的成員並不分擔其特有的負面形象，而是與他保持某種心理距離。由於執刑箇中感受不足為外人道，P02 除了承受這種指控外，也難以四處辯駁：

「一般社會大眾會認為執行死刑犯不是說很光榮，認為在外面打死罪犯的才是英雄，反正他是該判死刑的嘛。像以前來這邊做義務法醫的○○○，都會跟其他醫生講…這劊子手，沒辦法，他們這樣…。話講出去了，有的：唉，失敬失敬、唉，原來就靠你這樣去執行，…有的則跟你講：唉，你敢去執行死刑犯哦？！你(是)檢察官還這樣(說)」。

面對污名形象壓力，研究參與者再次藉司法工具的「合法性」作為應對之道，並適

度以幽默感迴避不快處境，以自我調適：

「當初他們跟我講，我是殺氣很重，但是我說很多事…。反正工作結束，我覺得說心安理得，今天執行國家公權力，執行法令，又沒有說隨便拿槍勺一尤、勺一尤，濫執行。我以這個比較揶揄的口氣說替天行道…，大家開開玩笑」。

多達 60 次左右的槍決經驗中，研究參與者 P02 也曾遇過擊發數槍才身亡的狀況，然其看待角度並不偏向靈異角度，而純以生理、技術層面作為解釋，並不多加掛慮：

「我遇過很乾脆不打麻醉劑的，他說用打坐，你打坐我怎麼去打？只好扶他的肩膀，拿槍對著他，打了…不對，換另一邊，還是不走，後來換中間，真的是”橫心”，心臟是橫的」。

研究參與者代號：E01

背景：具 10 幾次左右槍決經驗，現職中

對 E01 法警而言，槍決工作有其忌避不潔性質：「當法警時，我不曉得要執行死刑，那時也是警長在打，以前我們鄉下好像說這打…好像很忌諱，嚟去做那種代誌(台語)，去看是不要緊」。

而第一次執刑槍決，即便是奉命執刑，仍引發了人性情感的心靈探問：「後來第一次打，就想說為什麼工作那麼多，偏偏要做這個工作，全世界有幾個當劊子手？第一次把人家打了以後就感想…我為什麼要這樣？」。雖然 E01 法警以：「但自己想回來，因為不讀書嘛，才來當法警」作為理由，但這種”為什麼是我(Why me)？”—”全世界有幾個當劊子手？”的提問，卻嚴肅的涉及人倫關係在劃分是非之外，有其更高的心靈超越層次，能以生命對生命的單純關係彼此看待，而無傷害之心。也因此對必須親自執刑的當事者來說，心靈有著無以求解的沉重一面。

至於參與執刑這樣一份結束他人生命的工作，E01 法警將之定位為”不是很好的事情”，選擇迴避外界，不加多說：「這種事最好不要讓家人知道比較好，我做三、四年後他們才知道。這種事講也沒對我們有利，要跟朋友講也沒效(沒用)，又不是說很好的事情。光他們寫判決的，有人就想避免不寫了，何況咱去執行的！」。而對於自己的涉入死刑，E01 法警並未出現「責任分散」心理機制或說辭，而是自我承擔：「有的說，如果他不判，咱怎會去執行，我說他判死刑，咱不去做這工作，他也不會死啊，別人拉去，死在別人手頭」。

迴避死亡象徵：生命消逝瞬間點一見血景象的抽離

置身刑場，E01 法警在瞄準目標後，開槍的瞬間，視線便離開造成生命消逝的見血彈孔，迴避象徵死亡的景象：「我在執行的時候，一切都弄好了，但開槍的剎那我不去看，我不要看到那一點(彈孔)，不過事後我會去看」。而在超越罪與罰的深層心靈對待上，E01 法警亦心懷悲憫：「而且只要有我在場，不管是戒護還是執行，他要開始被槍決的時候，咱內心就開始念阿彌陀佛了，輪我去戒護，我都跟受刑人說：你走的開，不要想那麼多，要走的路攏自己做的…你今天就要還掉了」。

在 E01 法警的眼中，死刑犯並沒有全然被當成只是執行對象，而是準備用死亡還清罪愆的普通人，因此並不認同執刑的神聖性—替天行道，也直陳自己角色在經濟需求下的無力與無奈：「不要認為來槍決人很行，這很不應該，不管他多惡，菩薩都會原諒了，咱不能原諒他嗎？也不要說我們今天做這個代誌，很替天行道，氣魄很大，沒這種事，攏為了自己一口飯啦，自私啦，是不是？為了生存…」。

以整體分析而論，E01 法警既未將自己工具化，也沒把死刑犯對象化，更不認為判決的法官該挑所有死刑責任，而是自攬承擔。當置身刑場，也以另一種越過世俗定罪標籤的關照相待，足見執行者與死刑犯彼此亦可互容人倫關係的心靈共在層面。

第二節 初次目睹死亡的恐懼 vs. 成為司法工具(E02 & E03)

研究參與者代號：E02

背景：具 10 幾次左右槍決經驗，現職中

一、初次目睹死亡發生：創傷性經驗

E02 法警第一次到刑場，即便只是戒護而未動手執刑，同類死亡的景象其實已不自覺地攝入腦海。當回家沐浴，罪犯的形影便與自我相互重疊引發內心被勾連而起的死亡恐懼，其所呈現的身心反應，可說是因置身、眼見他人處決死亡的特殊壓力情境下所產生的心理因應失調與傷害狀態，為一種創傷性經歷：

「第一次去刑場，那時是戒護，就一種好奇心，…，但是我回去就覺得心理毛毛的，畢竟沒看過一個活生生的人怎麼去…，結果等到…洗澡總是要扒光光嘛，在那邊抹香皂，就想到那彈孔在那邊流血…一扒光每個人都一樣，第一次就覺得(他是人類，我們也是人類)…所以那時就覺得毛毛的，把我媽叫來：你在外面，沒啦，跟我說話，那幾天，覺得很不好受」。

結束他人生命、沾染死亡的工作，人人忌避：「家裏人是說沒辦法叫別人去嗎？我說沒關係，其實內心一萬個不願意，誰要幹這種事情？到目前我也都跟警長講，這個勤務我可不可以拋掉」。而工作指涉到的污名，更是一種負擔：「有個檢察官就一直強調，要給我們心理建設：什麼叫做劊子手？你們是奉國家命令來執行法律職務上的行為。司法界每個人都不想幹，那誰來做呢？有時法警有很多心酸，他在體系有他存在的價值」。

二、動手執刑：僅是司法工具—從事“行為動作”而已

不管是接受這份結束生命的工作或承擔可能的污名，E02 法警都將自己清楚定位在執刑工具角色，是肢體在從事行為動作，並非個人本意。且由於當中體驗不足為外人道，故也採取迴避外界的態度，不加多談：

「我在刑場有聽過罵檢察官什麼的，不管他，我是執行者，基於職務上的命令來從

事這個”行為動作”，但起碼我們尊重他也是人類啦。有時朋友會問，我就輕描淡寫講一下：那沒什麼，國家制裁！這樣就好」。

三、刑場禁忌－匿名：去個人化與全體一致性 vs. 象徵性缺席的善性靈魂

(關於刑場內忌喊人名的相關論述，已於前章提及，不再贅述。)

「在刑場有禁忌不要叫名字，我們就是這樣聽，叫我刻意去招惹那些，我沒那個本錢。但今天說我做這個動作讓他結束生命，我個人感覺啦，如果他記恨於我，那被害人一定感謝我，正、負衝擊下等於歸零嘛」。

眼睛，是靈魂之窗，而眼神面貌之交會，更彰顯、區別了個人的存在特質，這些都是大眾所熟悉、認知中處於「存活場域」的生命狀態。當 E02 法警注視著死刑犯眼神時，感通的是一種同類的生命存在，執刑時將有相當壓力，故在必須終止生命時，以布覆蓋死刑犯面容，能隱去他的個人屬性，將其”對象化”於應然的死亡流程，可減輕人性負擔：

「我跟你講，我們執行者…人最怕兩眼正視，死刑犯的眼神盡量避開，不是說我今天怕他認得我怎麼樣的那個心態，就是(那種感覺)…，所以我就建議器官捐贈小組要弄個布蓋著，留下一個彈著點」。

研究參與者代號：E03

背景：槍決經驗次數不明，現職中

E03 法警在第一次執刑時，面對現血生命消亡，也引發了恐懼：「第一次執行死刑，我的家人知道。他會說怎麼要去執行這個工作，我說上面交給的任務，沒有做不行。那時回去是可以休息，但是當然睡不著，第一個是恐懼，第二個是沒經歷過，會去回想這個過程」。而結束他人生命的壓力，在責任分散的舉措下，也能適度緩解：「一般我帶人的時候會先打第一槍，讓他打第二槍，他就比較不會緊張，他那個恐懼感給你分擔一部

份掉了」。

司法工具形貌：賦予神聖化意涵—替天行道

置身刑場，在眾人注視下執行槍決，E03 法警為國家司法工具角色賦予了神聖化意涵—國家交付責任、社會正義、替天行道：

「在刑場大家看你執行時，自己就是要調整好，就是我這槍打下去是為被害人，為社會正義射擊他，不是我個人因素跟你有恩怨，是國家賦予我的責任，我的工作，就是帶著這個念頭去開槍…我剛講的，這是國家賦給我的工作，呃我在替天行道，為民除害執行這份工作。因為判決書裡有一句話，說人犯有與社會隔絕的必要，所以你是在替天行道，把壞的部分除掉，讓好的繼續生存」。

動手執刑：僅是司法工具，請諒解

除了前述定位的意涵外，其他法警人員也為司法工具提供了不同面向的解讀—僅是執行工具，身不由己，請諒解：

「我的同仁有時候會…在吃飯時跟他講，讓他了解說我們…只是一個工作，只是在執行上面交付的工作，我們對你沒有敵意啊」。

E03 法警基本上偏向安頓於工具性角色、藉此在刑場行事往來，並將人犯去個別性而成為一體的執行對象，藉此可減輕人性心理涉入程度。至於是否誤判，即便有壓力也與個人權責無關，：「刑場如果有喊冤，多少有壓力，但我們的權責只是去執行，有沒有冤枉是法官跟檢察官的事，跟我們沒有關係。而不管年紀輕的老的，我都把他當人犯，這個都是我要執行的對象，不會特別有分感受」。

在工具角色的理性外，E03 法警能力所及處，也以技術層面釋出人道善意：

「槍決速戰速決是比較好，不然他也痛苦，我看得出來。他只要是會動，麻醉藥下去應該是昏迷狀態，都會靜悄悄的不會動，你槍打了以後他就會動，那就表示他

(會痛苦)…。補槍的時候我是在做事，要減少他的痛苦」。

而執刑這樣一份結束他人生命的特殊任務，即便賦予替天行道的正義性、神聖性形貌，對執法者而言仍承受著難為外界得知理解的壓力面向，宗教則能某種程度的滿足心理需求、安定人心：

「我每隔一段時間會去寺廟走一走，燒個香，去拜拜，不僅是因為我執行這個工作啦，另外我們(一般給家裏求平安也會這樣做啦)…」。

第三節 人性 vs. 工具性的相互調適

研究參與者代號：E04

背景：具 10 幾次左右槍決經驗，現職中

E04 法警的職業動機也是求工作穩定：「那時找工作就想有公家的最好，不知道法警的工作性質，以前都是警長在打」。

尋求庇護的人性：積極剋制(厭勝)與消極迴避(禁忌)

以紅包的喜氣吉利去除沾染死亡的晦氣不潔，對執行者而言有其象徵性的護衛作用。雖然舊習不再，但傳統厭勝、禁忌在刑場仍有一定影響，相關論述可見於前章。

「執行是奉命行事，我們也不能推掉，那時候有個禁忌就是做了以後要拿紅包，「去衰(台語)」，你知道嗎？…後來都轉到帳戶去，就…習慣也算了啦。他們傳下來的習俗就是那些錢不能當家用，不然就救濟、聚餐。…我們中國人喔，還是很忌諱鬼神之間的關係啦，寧可信其有。我以前有帶艾草，後來沒有…」。

由於終止生命任務特殊，E04 法警並未告知其母，以免擔憂危厄：

「以前我媽在的時候我都沒告訴她，老人家會擔心你…她一直到往生都不知道」。

而死刑，在法律層次雖被歸之於「合法」，然終止生命之事落在其他領域卻有不同解讀。在 E04 法警的心中，結束他人生命畢竟有違慈悲，以宗教「殺生」觀點而言多少也受影響，心中承擔著折磨與隱憂自己未來命運。但透過執茭得到應允後，E04 法警便重新安頓於世間的工具角色，以此減少個人涉入成分：

「剛開始做的時候，我有一個很矛盾的心理，我們從不殺生的、宗教也不能啊，剛開始啦，我曾私底下去問過神明說：「弟子在做什麼事情…，心理覺得怪怪的很矛盾，聽說不能殺生怎麼樣，不做又不行，你認為弟子來做這事，該不該做啦？如果可以、該做的話，就「醒杯」（聖茭）」，結果(擲茭)連續都「醒盃」啊(音量提高)，神明跟我講說喔…是不是做沒關係啦。那個是我們的職業，沒辦法，奉命行事，又不是我們在主張」。

研究參與者代號：E05

背景：具 10 幾次左右槍決經驗，現職中

一、應報觀念、責任分散心理—行刑共同體

E05 法警以經濟需求直陳工作動機，未有任何合理化修飾，並表達了應報觀念：「做這工作怎麼想？攏是為了生活啊，怎麼想。這種事他罪該應得一命賠一命，不然人家白白死掉，對不對？」。身為執刑者，E05 法警也以司法審判結果為心理防線，相涉其中的其他司法人員為責任分散、承擔之共同體，減少心理涉入：「我們上頭有人扛著，經過檢察官、法官判出來，咱職務上要這樣做，職責所在啊。誰願意做這個？」。

二、尋求庇護的人性：象徵性厭勝物(積極剋制)

在執刑死刑時，傳統民間文化的驅邪制煞厭勝物(艾草、象徵國法正義正氣的警徽)仍扮演著護佑人心的一定角色功能：「第一次做當然會緊張，感覺有忌諱，但畢竟是你的飯碗啊。我也是有帶艾草去，但不一定每次都帶，那個帽子有「鳥仔」(警徽)在那裡，○○○執行回來這裡攏嘛再洗一次才回家，我是感覺不要想那麼多啦」。

至於參與執刑經驗，E05 法警選擇迴避外界不加多說：「這種事我不會去跟人講…人家不喜歡，說那沒意思，也沒需要讓人了解，對不？」，也藉此澄清外界誤會：「那個在刑場燒冥紙的是雜役還是監獄管理員，不是我們，我們執行完就走了」。

研究參與者代號：E06

背景：2 次槍決經驗，現職中

E06 法警的職業動機亦是安定為考量，但對槍決任務仍有避諱不願提及之處：

「當法警是考慮到穩定有保障，那時沒清楚的認知有可能自己會去做(槍決)，以為是警長的工作。第一次時就穿制服去什麼(辟邪物)也沒帶，第二次○○○給我那個草，就帶在身上；初次拿槍的時候會一點點抖，有生疏的壓力，第二次那個緊張程度就減少很多了。我爸爸知道我們有去…我都跟他講說是法警長(在做)…」。

一、責任分散心理：行刑共同體

針對自己在執刑中的涉入，E06 法警以責任分散心理將所有在場人員均視為行刑共同體，不需獨挑責任以安適自我：

「怎麼想這件事？OK，這個工作不是只有我在做，而且不是說我做了，以後就沒了，這東西是法律規定的。我來的時候也不會打，只是說你槍給我，我扣板機，其實那時候他也沒有死，後來警長再打第二槍，才是完成這個任務。某種形式這也變成是一種分攤，但你要細想的話，(執行小組)5 個人去，也是一種分攤。你如果想說怕什麼東西，現場不只這 5 人，獄卒跟典獄長也通通都在現場。我常有一個觀念，不要自找麻煩，一直想說我結束生命，可以把感覺隔開又為什麼要自找麻煩呢，把無謂的負擔加在自己身上，去擔心這個事情，一點用都沒有就不要再去想」。

二、迴避死亡象徵：生命消逝瞬間點一見血景象的抽離

以分散責任的心理機制因應死刑工作時，E06 法警仍得身不由己的在職務角色下親自開槍；當置身刑場，槍決現血即象徵死亡到來，研究參與者選擇了迴避見血景象，盡量把自我單純工具化，也把死刑犯對象化成必須專注的工作焦點，減輕心中負荷：

「一槍打下去的時候，我不會刻意去看它那個血，就算我看到我當做沒看到。我就是看那個地方，然後其實有時頭都低下去(低頭，眼神偏向別處)，沒有人會喜歡看到血，那你為什麼要刻意去看？那時在開槍的時候，我能夠看到什麼覺得比較舒服的，我去看那個東西，正確來講的話是避開不必要的困擾，我相信你必須這麼做，對你比較好。這跟打棒球有點類似，打擊者那時候不能多想，要專注在那個點，執行是很快一下子過去，差不多幾分鐘而已，有雜念分心事情就做不好」。

三、僅是司法工具：不需承擔責任

作為人性存在，我們有著豐富的情感動態，但也因此相對承載許多感受負擔。當化身成工具性存在時，我們可將自由意志暫置一旁，將行為責任轉推給背後的工具操縱者，自己不用負責。E06 法警將自我清楚定位在執行司法判決的工具，不需承擔責任：

「當然這種…一定有人會有罪惡感，一定也會有人沒罪惡感，有人個性就多慮，覺得做這件事情很彆扭，怪怪的毛毛的，想東想西，然後會很介意。他就是因為罪惡感才介意或是因為他介意產生罪惡感啊。我是比較相信科學的人，基本上是法官判他死刑，所以你覺得誰罪惡感？應該是法官有罪惡感。一個實質的判決比執行來的更嚴重，原因是判決，不是過程，執行只是一個工具。要報復的話…以美國為例，他會報復那個麻醉劑、抱怨那個電椅嗎？」。

除了未告知家人外，E06 法警也選擇迴避外界：「我不會跟別人講槍決經驗，我覺得那個無聊」。不管是以行刑共同體作為責任分散心理的後盾，或是眼神偏向別處而迴避見血的死亡象徵，或是將自己定位在純粹司法工具本質，其表述重點都聚焦在人性感受對結束生命的不易正視與悄然忌避。槍決，實是落於執法者肩上無解之重。

第六章 研究結論、建議與限制

第一節 研究結論

本研究主要是透過深度訪談蒐集資料，藉由敘說分析開展對執行槍決經驗之探討，以了解法警置身刑場執行槍決的相關感受、如何因應及後續影響。根據研究所得，分別以整體個人經驗及不同個案之多元面向呈現結論。

一、整體個人經驗

主題一、初次目睹死亡發生：創傷性經驗

第一次參與終結生命的官方制裁，即便只是擔任戒護工作，理智上也知悉處決方式為何、何時發生、受刑對象罪該死亡且現場有分派工作，這些「心理準備因素」原則上有助於緩和眼見死亡景象發生時的壓力衝擊，然而L警長還是在本能的身心反應上經歷了一場創傷性經驗—行刑，不只是工作。

主題二、動手執刑：僅是司法工具，請諒解

當L警長第一次動手執行後，雖然運用了去個人化、去人性化與認知的再取向等心理防衛機制，卻不足以填補心靈所求，必須回到彼此關係尋求和解，因而司法工具形貌另有一層人性化意義：身不由己，請諒解！

主題三、服從體制威權：疑慮性個案—受挫不安的道德陌生人

而死刑的法律判決，提供了執刑人員相當重要的心理防線，一旦有誤判疑慮，執法者所面對的就是發出求救訊號的同類而非純然的執刑對象，在司法威權下，無能作為的L警長只得噤聲服從體制，違逆良知價值，淪為受挫不安的道德陌生人。

主題四、面對生死掙扎：激發恐懼、事後陰影與心懷愧疚

至於不管是否誤判，執刑基本上都是制式流程，當突發狀況發生，迫使 L 警長擊發多槍與另一個生命力拉鋸時，當下的眼對眼、面對面接觸不但激發了執法者的恐懼，也烙下腦海陰影，對意外所施加的額外受苦，更自我心懷愧疚。

主題五、執刑心境：執行前、中、後，死亡代理人的五味雜陳

在執刑心境上，執行前，L 警長經歷的是煎熬的漫長等待—充滿著痛苦與擔憂、逃避與抗拒的情緒。在執行中，如同參與了一場象徵性的儀式劇—刑場氣氛肅殺、跟死刑犯同為演員相依演出、真正動手時卻孤寂生死禁區，交織了毅力、恐懼、焦慮、無助…等感受。執行後，卸下角色任務—心境解放、然經歷的一切卻餘緒猶在。

主題六、積極剋制(厭勝)與消極迴避(禁忌)：文化圖像下，尋求庇護的人性

而 L 警長的認知裏，刑場是充滿不潔邪煞之處，置身這般生死交錯、危厄不定、希望與恐懼情感穿梭作用的”非常”情境，在趨吉避凶、企圖恢復生命秩序與生存時空的和諧安定需求下，即應運而生兩類對策：積極性質的剋制(厭勝)，消極性質的忌避(禁忌)，兩種文化現象均有著人性調節處境、寄託希望的一面。L 警長失序不安的心靈，也因此告解在厭勝與禁)行為的文化圖像中，但求庇護。

主題七、刑場禁忌—匿名：去個人化與全體一致性 vs. 象徵性缺席的善性靈魂

刑場禁忌中，則以忌喊人名—象徵性匿名最深具意義。匿名可引發去個人化狀態以分散責任安置心靈，它也能避免邪煞知悉人名而遠離祟禍。善性心靈更透過匿名，象徵性昭告從事槍決的是不帶靈魂的身體，自己從來無意終止同類生命也否認參與其中。

主題八、矛盾性的存在：死亡系統中匿跡的合法終結者

對 L 警長而言，槍決是任務使然的行為與個人心性動機無關，但外人無心快語的指涉，卻彷彿給執刑者貼上生命終結者的異樣形象標籤，經由死刑轉嫁而來的染血色彩

更烙印在其心靈影響自我概念，成為人性情感的負擔，對人性尊嚴是難以承受之重。這或可部分解釋執刑人員所以匿跡社會的原因。

主題九、宗教戒律：行為餘續效應之掛慮

在L警長的心中，結束他人生命畢竟有違慈悲，且個人多少受佛教”殺生”觀點所影響，這樣的行為餘續效應，意味著人的靈魂在宇宙世界中的命運將因此般倫理對待上的價值和功過而有不同，對L警長內心感受無異又添隱憂與承擔。

主題十、職業宿命論：制度下的個人無力感

難以輕鬆之際，面對前世負面職業之說，L警長以”天職論”自我註解天命擇定；當外界持”替天行道”之正面態度時，L警長又折回現實，直陳出於經濟需求。經由天職論(命格帶有屬性)或經濟需求論(不得已的承擔)這樣的命定信念雖導致宿命態度以承受現世狀況，實際上無不反映著身處制度下被擺弄的個人無力感。

主題十一、與神對話：尋求依歸與撫慰

而不管在分析、容忍能力或道德洞識方面，L警長對結束他人生命的行為實際都無法圓滿求解。宗教卻可為反常的事件或經驗提出解釋，包容人類苦痛感受，給予情緒支持，讓人得靈魂安心置於神的面前，觸及掌握一種實在氛圍，身、心、靈得受撫慰。

主題十二、心靈陰影：心靈困擾與人倫關係的難解

當刑場一切復歸沉寂，L警長卻獨落沒有任何「行事關係」存在的處境。倫理共命所依存的原生活世界在動手結束生命後受到衝擊，深層心靈無以應答「曾經存在」的生命而受困擾、浮動不安。心靈困擾與人倫關係的難解便糾結匯聚在陰影中寂然長存。

二、不同個案之多元面向呈現

由於多位研究者表露的內在情感較少，有的甚或偏向案情敘述，整體研究結果比較

呈現以職業角色對外表達槍決經驗。

一、初次目睹死亡發生：創傷性經驗

E02 法警第一次到刑場，即便只是戒護而未動手執刑，同類死亡的景象其實已不自覺地攝入腦海。當回家沐浴，罪犯的形影便與自我相互重疊引發內心被勾連而起的死亡恐懼，其所呈現的身心反應，可說是因置身、眼見他人處決死亡的特殊壓力情境下所產生的心理因應失調與傷害狀態，與 L 警長一樣都經歷了創傷性經驗。

二、司法工具形貌：不需承擔責任、神聖性意涵、從事行為動作、僅是工具請諒解

執法者對工具角色所賦予的意義包括由法官檢察官挑起責任，自己不需承擔。替天行道、社會正義的神聖性意涵。是肢體在從事行為動作以及人性化的身不由己請諒解等。

三、尋求庇護的人性：象徵性厭勝物(積極剋制)、隔離不潔之交感—淨化作用(消極忌避) (不再重複論述)

四、刑場禁忌—匿名：去個人化與全體一致性 vs. 象徵性缺席的善性靈魂(不再重複論述)

五、污名化現象(不再重複論述)

六、迴避死亡象徵：生命消逝瞬間點—見血景象的抽離

置身刑場，槍決現血即象徵死亡到來，法警選擇了迴避見血景象，盡量把自我單純工具化，也把死刑犯對象化成必須專注的工作焦點，減輕心中負荷。

七、其他：E01 法警既未將自己工具化，也沒把死刑犯對象化，更不認為判決的法官該挑所有死刑責任，而是自攬承擔。當置身刑場，也以另一種越過世俗定罪標籤的關照相待。

第二節 研究建議

經由分析結果，本研究分別從(一)司法行政機關(二)未來研究方向提出建議：

(一)司法行政機關

1. 正視身心靈調適問題並建立相關可用資源管道

死刑，是目前被認可存在的國法制裁，但即使奉命執行槍決，動手結束生命、面對同類死亡的聲息景象，刑場執刑者仍承受著複雜的情緒感受與身心壓力。這些人員雖各有調適因應之道，但受到外界看法、角色任務規範，以及處在形象剛毅、男性法警成員為主的執法圈子等因素，許多內在人性心靈承擔並未多作公開，但仍不宜輕忽。再加上國人不輕易表達心理情感的社會文化脈絡，後續影響亦需留意關注。

故建議相關單位可參酌辦理類似美國的創傷前與創傷後(pre-and post-trauma)介入計劃，加以調整配合國情文化建立一套因應措施，以防護、調適死刑執行者的身心靈狀態，儘量減輕個人負擔或傷害。有關資源管道可結合宗教、心理、輔導、生死學…等多方視野，提供所需支持系統。

2. 研議改進死刑執行方式：以藥物注射替代槍決

現行槍決方式在多人圍觀、見血死亡、個人親自動手等刑場情境下，對執法人員的心理壓力較大，亦不符合人道趨勢。在至今死刑存廢未有定論的時刻，可研議改進執行方式，仿照國外以機器隨機啟動藥物注射方式執行死刑，緩衝、減低對死刑執行人員的身心負擔，也較為接近文明之道。

(二)未來研究方向

由於本論文主題屬先驅性、探索性研究，取材範圍涵蓋廣泛，並未鎖定特定議題進行深入探討，也無法據此推論所有具槍決經驗的執法者狀況，故對未來研究方向建議如下：

- 1.職務上有機會執行死刑的法警人員，目前為數至多約 50-70 人，可針對此一族群進行量化研究，以問卷調查進一步了解相關感受及其需求，或深入其他主題。
- 2.執行死刑對當事者身心靈的餘續效應，有待長期性、整合性瞭解研究。
- 3.宗教領域在許多方面對死刑執行人員有相當意義，值得詳加探究其影響。
- 4.曾經判決過死刑的法官，心理歷程為何？亦為研究延伸領域。
- 5.所有現場死刑參與者，例如執行檢察官、典獄長、看守所長官、其他目睹死亡發生的在場人員等的心理反應，可作系列探討。
- 6.一般民眾對於死刑執行者的觀感及其投射的生死價值取向仍有討論空間。

第三節 研究限制

1.研究者本身

萬丈高樓平地起！對於國內未曾有人正式涉入的研究，台灣相關文獻趨近於零，國外也少見學術層次探討，因此在文獻蒐集上只得以西方相關描述性資料為主軸，一些書籍均由研究者自行洽購國外單行本空運來台，致使時間、金錢耗費可觀，也難以持續投注其中。且因研究者非司法界成員，實務理解有所限制、相處時間也有其侷限，無法再做更為深度、長期的探究，在盡力而為分析現有資料時，仍不免疏漏。

而進入研究階段後，深感研究主題涉及的學術領域甚廣，涵蓋宗教、哲學、心理、社會、民間文化…等等面向，個人所學終有不足，無法針對特定主題內容進行解析，故留待後繼者在現有基礎上持續研究，以逐日累積相關成果。

2.研究參與者

由於這類研究議題有其人性中較為敏感部分，事涉研究參與者自我表述意願，在尊重對方的研究倫理前提下，現實上無法做到所有個案均能完整透露內在感受，多元個

案的敘說分析因而顯的連貫性較為薄弱，未盡之處實在不易迴避。

3. 田野現場

刑場乃執法重地，非相關參與人員依法不得進入，因此整個刑場氛圍與研究參與者置身其間的舉措反應等，皆無法經由田野觀察詳加紀錄補充，僅能全數透過執法人員的記憶與口述輔助研究分析，無以實際呈現全貌。他日若有人基於研究的確實需要，可考慮詢問申請管道進行田野觀察，填補此方空白、厚實學術色彩。

參 考 文 獻

一、中文部分

- 丁道源(1981)。歐陸刑罰理論體系之研究。法律評論，47(2)，7。
- 王學輝(1998)。從禁忌習慣到法起源運動。北京：法律出版社。
- 甘添貴(1996)。刑法之重要理念。台北：瑞興。
- 布魯諾·賴德爾 著，郭二民譯(1992)。死刑的文化史。北京：三聯書店。
- 呂啟元(2001)。廢除死刑的理想與現實。國改評論—憲政(評)090-123 號。台北：財團法人國家政策研究基金會。
- 呂理政(1992)。傳統信仰與現代社會。空間認知與宇宙現象(頁 45-87)。台北：稻鄉出版。
- 杜蒙 著，王志明譯(1992)。階序人：卡斯特體系及其衍生現象。台北：遠流。
- 宋錦秀(1994)。傀儡、除煞與象徵。台北：稻鄉出版。
- 林山田(1995)。刑罰學。台北：台灣商務。
- 林山田等(2000)。刑事思潮之奔騰。台北：財團法人韓忠謨教授法學基金會。
- 李亦園(1999)。宇宙觀、信仰與民間文化。台北：稻鄉出版。
- 吳芝儀(2003)。敘事研究的方法論探討。齊力、林本炫編，質性研究方法與資料分析(頁 143-170)。嘉義：南華大學教育社會學研究所。
- 林明峪(1983)。台灣民間禁忌。台北：聯亞出版。
- 林明輝(1999)。死刑制度在國際法上之理論與實踐。未出版，國防管理學院法律學研究所碩士論文，台北。
- 法務部犯罪問題研究中心(1994)。死刑存廢之研究。台北：法務部犯罪問題研究中心。
- 李雲龍、沈德咏(1995)。死刑論—各國死刑制度比較研究。台北：亞太。
- 林漢堂(1993)。論死刑之社會控制功能。警學叢刊，124(2)，249-260。
- 吳福蓮(1999)。台灣民間的交感巫術信仰。歷史月刊，第 132 期，頁 42-50。
- 金澤(1994)。禁忌探秘。台北：台灣珠海。
- 李緒鑒(1990)。民間禁忌與情性心理。台北：博遠出版。

- 李豐楙(1999)。煞：一個非常的宇宙現象。歷史月刊，第 132 期，頁 36-41。
- 胡云騰(1995)。死刑通論。北京：中國政法大學出版社。
- 波伊曼 著，江麗美譯(1997a)。生與死：現代道德困境的挑戰。台北：桂冠。
- 波伊曼 著，魏德驥等譯(1997b)。解構死亡：死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析。台北：桂冠。
- 侯崇文、許福生(1997)。治亂世用重典社會意向之研究。犯罪學期刊，(3)，43-58。
- 胡幼慧(2001)。質性研究：理論、方法及本土女性研究實例。台北：巨流。
- 馬丁·莫內斯蒂埃 著，袁筱一等譯(2000)。人類死刑大觀。桂林：漓江出版社。
- 高仰止(1999)。刑法總則精義。台北：五南。
- 高淑清(2000 年 12 月)。來自異鄉華人的心聲：海外華人留學生太太的生活世界。論文發表於中央研究院「第五屆華人心理與行為科際學術研討會」，台北。
- 唐諾·里齊 著，王芝芝譯(1997)。大家來做口述歷史。台北：遠流。
- 黃天中、洪英正(1997)。心理學(頁 438-439)。台北：桂冠。
- 黃文卿(1993)。人性尊嚴與死刑制度。未出版，中國文化大學法律學研究所碩士論文，台北。
- 莫言(2001)。檀香刑。台北：麥田。
- 許榮宗(民 92 年 8 月 17 日)。揭開刑場詭異面具。中國時報，C1 版。
- 陳向明(2002)。社會科學質的研究。台北：五南。
- 陳建民(2001)。從死刑執行方式論死刑存廢。國政研究報告—憲政(研)090-056 號。台北：財團法人國家政策研究基金會。
- 陳國強(2002)。文化人類學辭典(頁 219)。台北：恩楷股份有限公司。
- 陳勝英(2003)。跨越前世今生。台北：張老師文化。
- 張甘妹(1993)。刑事政策。台北：三民。
- 張致和(民 92 年 8 月 10 日)。最後的晚餐 送他們平靜上路。中國時報，A10 版。
- 萬建中(2001)。禁忌與中國文化。北京：人民出版社。
- 齊力(2002，6 月)。質性研究方法概論。論文發表於南華大學教育社會研究所主辦之「社

會科學研究方法：質性研究方法」研習會，嘉義。

團藤重光 著，林辰彥譯(1997)。死刑廢止論。台北：商鼎。

劉枝萬(1974)。中國民間信仰論文集。中央研究院民族學研究所專刊之 22。台北：中央研究院。

謝世忠(1987)。認同的污名。台北：自立晚報。

戴麗桑(2001)。罪與罰—試探中國古代法罪刑的發展與政治社會遞變之關係。未出版，國立成功大學歷史學研究所碩士論文，台南。

關仲偉(2001)。一般民眾、司法官、刑事司法學者死刑意向之調查研究。未出版，國立中正大學犯罪防治研究所碩士論文，嘉義。

二、翻譯著作

艾金森(Atkinson, R. L.)、希爾格德(1991)。Introduction to psychology.

鄭伯璦、洪光遠、張東峰 (譯) 心理學(頁 865-879)。台北：桂冠。

弗雷澤(Frazer, J.)(1991)。The golden bough.

汪培基 (譯) 金枝。台北：桂冠。

佛洛伊德(Freud.S)(2000)。Totem and taboo.

楊庸一 (譯) 圖騰與禁忌。台北：志文。

高夫曼(Erving Goffman)(1992).The presentation of self in everyday life.

徐江敏、李姚軍 (譯) 日常生活中的自我表演。台北：桂冠。

傅科(Foucault, M.)(1998).Discipline and punish-the birth of prison.

劉北成、楊遠嬰 (譯) 規訓與懲罰—監獄的誕生。台北：桂冠。

Babbie E.(1998/1998).The practice of social research.

李美華、孔祥明、林嘉娟、王婷玉 (譯) 社會科學研究方法。台北：時英。

Darley、Glucksberg、Kinchla(1994).Psychology.

楊語芸 (譯) 心理學(頁 862-863)。台北：桂冠。

Denzin, N. K.(1999). Interpretive interactionism.

張君玫 (譯) 解釋性互動論。台北：弘智。

Gleitman,H.(1995). Psychology.

洪蘭 (譯) 心理學(頁 454-463)。台北：遠流。

Patton, M. Q.(1995). Qualitative evaluation and research methods.

吳芝儀、李奉儒 (譯) 質的評鑑與研究。台北：桂冠。

Riessman, C. K.(2003).Narrative analysis.

王勇智、鄧明宇 (譯) 敘說分析。台北：五南。

Zimbardo, P. G.(1992).Psychology and life.

游恆山 (譯) 心理學(頁 1239-1252)。台北：五南。

三、英文部分

Abbott,G. (2001).Lords of the scaffold : A history of the executioner. Kent : Eric Dobby.

Bailey, B.(1993).Hangman : From Ketch to Pierrepont-300 years of execution. London :
True Crime.

Cabana,D. A.(1996).Death at midnight : The confession of an executioner. Miss : Northeastern
University Press.

Denzin, N. K.(1989). Interpretive interactionism.. CA : Sage.

Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S.(2000).Handbook of qualitative research(pp.1-18).CA : Sage.

Dernley, S.,& Newman, D.(1990).The hangman's tale : Memoirs of a public executioner.
London : Pan Books.

Ellis, J.(2000).Diary of a hangman : Britain's executioner for 23 years. London : True Crime
Library.

Engel, H. (1996).Lord high executioner : An unashamed look at hangmen,headsmen,and their
kind. New York : Firefly Books.

- Evans, R.J.(1996).Rituals of retribution : Capital punishment in Germany 1600-1987.
New York : Oxford University Press.
- Freinkel, A.,koopman, C.,& Spiegel, D.(1994).Dissociative symptoms in media eyewitnesses
of an execution. *American Journal of Psychiatry*,151(9),1335-1339.
- Freinkel, A.,koopman, C.,& Spiegel, D.(1995).A response to a commentary by Steven
A.Ornish. *American Journal of Psychiatry*,152(9),1405.
- Goffman, E.(1990).Stigma : notes on the management of spoiled identity. London : Penguin
Books.
- Johnson, R. (1998).Death work : A study of the modern execution process.CA : Wadsworth.
- Kastenbaum,R.(2003).Macmillan Encyclopedia of Death and Dying.New York : Macmillan
Reference.
- Kastenbaum,R.,& Kastenbaum,B.(1989).Encyclopedia of Death. Arizona : Oryx Press.
- Labov, W.(1982).Speech actions and reactions in personal narratives.In D.Tannen,DC
(Ed.),*Analyzing Discourse : Text and Talk*(pp.219-247). Washington,DC :
Georgetown University Press.
- Lesy, M. (1987).The forbidden zone. New York : Farrar,Straus and Giroux.
- Levy, B. (1973).Legacy of death. N.J : Prentice-Hall.
- Lyotard, J.-F.(1999).The postmodern condition : A report on knowledge. Manchester :
Manchester University Press.
- Martin(1993).Enforcing the Death Penalty With Competence,Compassion. *Corrections
Today*,July,pp.60-64.
- Merriam, S. B.(1998).Qualitative research and case study applications in education. San
Francisco : Jossey-Bass Publishers.
- Mishler,E.G.(1986).Research interviewing : Context and Narrative. Cambridge,MA :
Harvard University Press.
- Ornish, S. A. (1995).A commentary on Andrew Freinkel et.'s "Dissociative symptoms in

media eyewitnesses of an execution. *American Journal of Psychiatry*, 152(9), 1404-1405.

Polkinghorne, D.E.(1988). *Narrative knowing and the human science*. Albany : University of New York Press.

Polkinghorne, D.E.(1995). *Narrative configuration in qualitative analysis*. In J.A Hatch & R.Wisniewski(Eds.). *Life History and Narrative*(pp.5-24). Washington,DC : Falmer Press.

Sarbin, T. R. (1986). *Narrative psychology : The stories nature of human conduct*. New York : Praeger Special Studies.

Solotaroff, I. (2002). *The last face you'll ever see*. New York : Perennial.

Spicker, P.(1984). *Stigma and social welfare*. New York : St. Martin's Press.

Thigpen, M. L.(1993). *A tough assignment*. *Corrections Today*, July, 56-58.

Trombly, S.(1992). *The execution protocol : Inside America's capital punishment industry*. New York : Crown Publishers.

Vasquez, D. B.(1993). *Helping Prison Staff Handle the Stress of an Execution*. *Corrections Today*, July, pp.70-72.

Wass, H., & Neimeyer, R.A.(1995). *Dying : Facing the Facts*.(3th). Washington,DC : Taylor & Francis.

四、網路資料

中央電視台(2001)。法警秦紅根與死刑犯遺女的故事。2002年12月13日，取自

<http://www.cctv.com/lm/235/64/25777.html>

行政院研究發展考核委員會(2001)。民眾對廢除死刑的看法。2003年8月13日，取自

<http://www.rdec.gov.tw/govpakt/show.asp?Id=C46&show=1>

行政院研究發展考核委員會(2002)。「民眾對我國人權政策的看法」民意調查。2003年

8月13日，取自

<http://www.rdec.gov.tw/govpakt/show.asp?Id=C69&show=1>

斯科菲爾德(2002)。記者來鴻：法國最後一位劊子手。2002年12月13日，取自

http://news.bbc.co.uk/hi/Chinese/news/newsid_2305000/23056652.stm

溫金柯(2004)。當代台灣佛教界對死刑之態度的考察。2004年5月10日，取自

http://www.tahr.org.tw/death/wun_2.htm

楊蕾(1998)。處決郭夏天的女法警的獨白。2003年2月3日，取自

<http://www.chinamonitor.org/article/execution/nfjdb.htm>

263生活網(2001)。專訪：殺人的滋味。2002年12月20日，取自

<http://life.263.net/20010629>

美國死刑資訊中心。各州死刑現況與執行方法。2003年6月25日，取自

<http://www.deathpenaltyinfo.org/article.php?scid=8>

佛羅里達州矯正部門(DOC)全球資訊網。2003年11月2日，取自

<http://www.dc.state.fl.us/oth/deathrow/#General>

國際特赦組織(Amnesty International)全球資訊網。2003年12月1日，取自

<http://web.amnesty.org/pages/deathpenalty-facts-eng>

蓋洛普民意調查公司(Gallup Poll)全球資訊網(2003,May 19).Support for the Death Penalty

Remains High at 74%。2003年7月1日，取自

http://www.gallup.com/subscription/?m=f&c_id=13474

維基百科(Wikipedia)全球資訊網。Albert Pierrepoint。2003年6月20日，取自

http://en2.wikipedia.org/wiki/Albert_Pierrepoint

附錄

訪 談 同 意 書

敬愛的司法人員：

您好！

這是一項以學術研究為目的的訪談，也就是，為了能進一步了解研究對象與現象，研究者透過直接實地與研究參與者(具槍決經驗之司法人員)正面接觸、訪談，以利於研究問題之探索所做的會談。

在此謝謝您願意接受訪談，為確保您在研究過程中的權益，請詳閱下列內容：

- 1.我知道這是一項學術研究，我個人自身利益將受到保障。
- 2.接受訪談前，研究人員有盡到明確告知其研究目的與價值的義務。
- 3.研究人員允諾不在任何書面、口頭報告或其他方式揭露我的姓名及其他辨識我身分的資料。
- 4.我接受研究人員訪談，主題為「法警執行槍決經驗之告白—以敘說分析為取向」，訪談過程中將被詢問執行該任務之相關感受及對個人人生之影響等問題。
- 5.訪談過程中，我有權利決定回答問題的深度或不回答。
- 6.我同意在訪談過程中有條件錄音，對話內容將轉謄為逐字稿，並經我再次確認無誤。若覺必要，我有權要求當場洗掉某些錄音內容。
- 7.若對研究過程相關事項有任何疑問，可以要求研究人員進一步說明。
- 8.我個人認為應加入之相關同意事項：無，有(請寫在下列空白)。

我了解且同意以上條文，願意接受訪談。

受訪者簽名：_____

研究員簽名：_____

受訪日期：2003年__月__日