

 使用大字体察看本文  
阅读次数: 495

## 中国古代天学视野下的刑罚运行

方 潇

[内容提要] 中国古人在对头顶天(星)空的认识上形成了独特的“天学”,在“天学”的视野下,一切刑罚的运行一方面既得到以“自然之天”表现出来的“神灵之天”的最有力支持和鼓励,另一方面又受到这个“神灵之天”的制约和监督。在古人对“天”予以最高信仰的语境中,“天”对刑罚运行所体现出来的积极而客观的意义是主要的。

[关键词] 天学 刑罚 天罚 天象之变

abstract: Basing on the knowledge of heaven above their heads, ancient Chinese people created one particular learning-----“Heaven knowledge”. In heaven knowledge's view, all the execution of penalty was not only acquired the sustain but also got monitor from heaven. In the ancient China of believing in heaven, the positive and external meaning embodied by heaven aiming to the penalty was dominating.

Key words: heaven knowledge, penalty, heaven's penalty, change of heaven appearances

### 引言

中国古人对其头顶上的天(星)空有着独特的认识,并在这独特认识的基础上形成了独特的一门学说-----“天学”。“天学”虽以各种天体的运行情况作为观测和研究对象,但并非以揭示天体运行规律作为最终目的,而是以研究天体运行情况为载体为出发点,最终是以其展示的“天象”为依据,来决定或预知人事的安排和进退。这种“天学”的哲学理论基础就是人们熟知的中国传统中的“天人合一”和“天人感应”观念。在对天的敬畏中,古人处处将人事与天象对应起来,对天象进行直接和间接的模仿,以为只有法天而行才能得到天的保佑和庇护。所以,中国古人头顶之天是借“自然之天”而显示其“真实性”、“客观性”、“存在性”的“神灵之天”。

中国古代“天学”的核心概念是“天文”。“天文”一词,今人常视为“天文学”之同义语,以之对译西文astronomy一词,也即现代意义上的天文学。但在古代,“天文”并无此义。古籍中较早出现“天文”一词者,见于《易·贲·彖传》:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”又《易·系辞上》云:“仰以观于天文,俯以察于地理。”在这里,“天文”与“人文”、“地理”相对。按王弼注:“刚柔交错而成文焉,天之文也。”《说文》也说:“文,错画也。”所以,古代“天文”就是一种天之纹饰,实指“天象”,即各种天体交错运行而在天空所呈现的景象。

然而,“天文”即“天象”其实只是对古代“天文”概念的一种静态考察,实际上在古代更为重要的是对“天文”的动态考察,这样才能真正把握其实质。《汉书·艺文志》对“天文”的动态概念作出了解释:“天文者,序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象,圣王所以参政也。”此句话已把“天文”的实质表露得一览无遗。所谓“天文”之事,就是指利用二十八宿作为座标,来测量日月五星等天体的运行情况,以考察天象的吉凶祸福,作为君王施政的基本根据。这种“天文”的实质其实早在《易经·系辞》之“天垂象,见吉凶,圣人象之”就已明确体现。可以说,观天象并测其运行规律,乃现代科学意义上之“天文学”之事,但是这样的科学行为却被预决吉凶以定人事的目的所淹没。“观测天象”,实际只是考察上天的“吉凶之象”,于是“天象”就自然成了古代术数中可用来占卜的“象”。所以,对这样的天象进行考察,实际上就是对日月五星等具有神性天体的运行星象进行占卜,从中获得神意或天意,来决定国家和个人重要事务的可行性和合法性。显然,所谓“天文”之学即“天学”,实质上就是一种“星占学”

或“星占术”。

可以说，在古代“天学”的理论下，一切人事的顺利进行和有效实施都应该在“天”的许可视野下进行，要与“天”同步或共振，否则就会招致天的不满甚至天谴天怒天罚。那是一个“天”统治一切决定一切的世界。人事繁多，从国家大事到个人小事无一都不寓于“天”的框定之中。本文仅选取人间刑罚运行一事作一分析，以窥“天学”视野下“天”对人事全面决定关系中的一些点滴。

在中国古代，法律最主要的功能可能就是刑罚了。刑罚以其直接对人的肉体进行破坏或对人的自由进行限制的方式，最为直接又最为有效地打击了犯罪，从而建立和维护了适应统治阶级利益的秩序。然而，虽然在现代人看来，刑罚的运行完全是统治者人力资源所为，但是在中国古代，一切关于刑罚运行的法律问题都离不开天的主宰力和影响力。

## 一、天罚之行

按中国古人观念，人是天的造物，人是天副之物，如人的身体“头圆足方”，就是象天法地“天圆地方”之结果。天生万物，并不希望人与人之间发生争斗，而是要和，只不过是一种在等级秩序上的和谐，是“礼别”基础上的“乐和”。然而，总有人要破坏这种和谐，于是天的惩罚就出现了。但是，天并不会亲自行罚，而是由天“相中”的人来执行。

### （一）代天行罚

最早从理论上来说明代天行罚之可行性的是尧舜时期的大法官皋陶。皋陶有一次在对大禹教诫如何为君之时曾说过这么一句话：

天工，人其代之。

这句话十分重要，它成了后来人们特别是人君代天行事的重要语录。皋陶虽然并非圣王，但他的德行和功劳足以让他那个时代的人们甚至圣王所钦佩，所以皋陶虽非圣王却胜似圣王。这样一个人物其言其行当然也就有了深远的感召力，此话就是明证。

皋陶的这句话用在天罚上就是“代天行罚”。不过，在那个“天下为公”的王位禅让时代，代天行罚的运用并不明显。代天行罚的高频度运用是进入“天下为家”的王位世袭时代，而且往往多用“大刑用甲兵”的形式表现出来。夏启夺取王位后，有扈氏不服，于是夏启便起兵讨伐，战前作的誓辞用的口气正是“代天行罚”：

有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚。

这可谓“代天行罚”的首次运用。至仲康君临天下之时，因负责观测天象制定历法的羲和撤离职守，遂派胤侯前往征伐。胤侯在作战前总动员时也说：

今予以尔有众，奉将天罚。尔众士同力王室，尚弼予钦承天子威命。

夏的代天行罚主要是在夏的统治时期内对那些违法乱纪不服命令者的大刑惩罚，其特点并不会导致天命转移，其目的是维护天命。然而，代天行罚并不止于国内之罚，后来汤武革命更是冠以“代天行罚”之名，而且是改换天命之举。汤伐夏桀时作誓辞说：

非台小子敢行称乱，有夏多罪，天命殛之。……尔尚辅予一人，致天之罚。

看来，虽然汤自感以下犯上是为“称乱”，但由于搬出他是代天行罚之为，汤并没有因所谓“称乱”而底气不足，而是语气坚定，豪言壮语。在成汤灭夏回来之后，汤遂向天下所有的部落邦国大发诰命，再次言及“代天行罚”：

天道福善祸淫，降灾于夏，以彰厥罪，肆予小子将天命明威，弗敢赦。

武王伐纣作为历史上最为著名之天命革命，更是宣扬“代天行罚”：

商罪贯盈，天命诛之。予弗顺天，厥罪惟钧。予小子夙夜祇惧，受命文考，类于上帝，宜于冢土，以尔有众，底天之罚。

今商王受惟妇言是用，……俾暴虐于百姓，以奸宄于商邑。今予发惟恭行天之罚。

可见，汤武革命之“代天行罚”是进行天命转换的极好辨词，这种天罚虽然仍是“甲兵”之“大刑”，但已超出一国之法律秩序，实际上它罚的是违背天德之法律秩序，建的是符合天德之法律秩序。

上述之代天行罚，无论是为维护一国法律秩序，还是以推翻旧政权而建立新的法律秩序为己任，其实主要发生于奴隶制社会，其由人代行的天罚主要是以“甲兵大刑”的形式表现出来，而不是正常情况下的刑罚，即非在一国固有法律秩序下的现有法律运作中的狭义刑罚。虽如此，这种代天行罚仍是一种刑罚，只不过是一种外延和内涵都扩大化了的广义刑罚。

广义的代天行罚在奴隶制时代以其甲兵之大刑的刑罚规模给历史留下了深刻的足迹，在封建时代也经常能看到它的影子。一些为夺取天命的事件也往往冠以“代天行罚”或“替天行道”的响亮口号。南朝萧齐的第六个皇帝东昏侯荒淫无道，萧衍起兵讨伐之时，曾发布了一篇檄文，其中有云：

独夫扰乱天常，毁弃君德，奸回淫纵，岁月滋甚。……幕府荷眷前朝，义均休戚，上怀委付之重，下惟在原之痛，岂可卧薪引火，坐观倾覆！至尊体自高宗，特钟慈宠，明并日月，粹昭灵神，祥启元龟，符验当璧。……益州刺史刘季连、梁州刺史柳骠、司州刺史王僧景、魏兴太守裴师仁、上庸太守韦叡、新城太守崔僧季，并肃奉明诏，龚行天罚。

此处“幕府”即萧衍，“至尊”为东昏侯之弟、荆州刺史萧宝融。这里，萧衍在历数了东昏侯的种种罪行之后，指出他本人的报国志，同时搬出萧宝融的天命之相，最后宣称各路刺史太守均呼应号召，恭行天罚。当然，最后代天行罚成功，东昏侯被杀。不过，饶有趣味的是，四个月后，萧衍便废萧宝融而自立为帝，改国号为梁，萧衍即为梁武帝。于是，在代天行罚的旗号下，天命发生了真正转移。

不过，封建时代的“代天行罚”除了上述这类事例之外，最主要的还是在狭义的意义运用。此时的刑罚，即为一国现有法律之设定和运行情况。对于这种狭义上的刑罚，以天讨、天罚解释者较多，也十分明显。如：

刑者天讨有罪之具，人君承天以行刑。

刑杀者天之所以讨有罪。

夫为史者，不有人祸，则有天刑，岂可不畏惧而轻为之哉？

盖赏罚者天命之正。人君奉天出治，有善则赏，有过则罚，其柄非人主所得私也。

可见，在古代中国，凡是对于那些违法犯罪行为的刑事制裁，一般都有“天罚”及“代天行罚”的观念作为理论基础，以增强刑罚的正义感和威严性。前面第三章谈及司法审判时击鼓升堂及行刑时击鼓，实际上都是天罚及代天行罚的表象化。击鼓而发出的鼓声即象为雷声，而雷声即象为天之震怒。于此，刑罚之击鼓意义十分重大。

古代统治运用“代天行罚”、“承天行刑”这样的刑罚理论自然会产生重大的效果。在对天有着知识和思想信仰的语境中，谁还能与“天”搏斗呢？而古代的那些执法官吏们也浸淫在代天行罚的信仰中，往往显得刚正不阿或者恃有恃无恐。在这样的情况下，也会屡屡发生徇私舞弊、私报公仇之事。为了体现真正的天罚和代天行罚，古代的统治者们又对此进行了明确的区分。明代宰相丘浚在对历代刑罚理论得失之考察基础上说：

刑无大小，皆上天所以讨有罪者也。为人上者，苟以私意刑戮人，则非天讨矣。

这里的“为人上者”，虽然未有所指，但绝不是一般之人，实际上主要是指人君。这是丘浚的正直无畏之处。所谓天讨、天罚的“人其代之”，首先就是人君代之，然后人君才又假手各级官吏。但人君如不从公意出发而私意刑杀，则当然非为天罚，因为天德为民、天心为公。然而，这样的私意刑杀绝非是人君个人之事，它还是个极为重要的“榜样”问题。丘浚接着说道：

一人杀人有限，而下之人效之，其杀戮滋多，为人上者奈何不谨于刑戮？上拂天意，下失人心，皆自此始。衰世之君，往往任意恣杀，享年所以不久，国祚所以不长，其以此夫。

所以，私意刑杀，不仅不是执行天罚，替天做事，反而是背离天罚，违反天意，最终会反受天罚而国祚不长。

私意刑罚非为天罚，而且会反受天罚，但是该天罚之时而不行之，也是不该，是对天的懈怠，从而也可能招来天罚。贞观十六年，唐朝就发生了一件事，就差点让太宗谢罪于天：

广州都督甞仁弘尝率乡兵二千助高祖起，封长沙郡公。仁弘交通豪酋，纳金宝，没降獠为奴婢，又擅赋夷人。既还，有舟七十。或告其赃，法当死。帝哀其老且有功，因贷为庶人，乃召五品以上，谓曰：“赏罚所以代天行法，今朕宽仁弘死，是自弄法以负天也。人臣有过，请罪于君，君有过，宜请罪于天。其令有司设藁席于南效三日，朕将请罪。”房兹龄等曰：“宽仁弘不以私而以功，何罪之请？”百僚顿首三请，乃止。

仁弘犯罪该当处死，是谓天罚，太宗本应代天行罚，但太宗却以私心念其旧功而不将其处死，仅是贬为庶人，故是谓当执行天罚而不罚，当然是有负于天了。特别是对于此，太宗当然心知肚明，宽仁弘之死是“自弄法以负天”，故要请罪于天三日。然而，臣子们却以为太宗宽刑非以私而为，并“顿首三请”进行劝阻。臣子之举固然有着拍马心态，但也反映了太宗之代天行罚与人情之间的矛盾心态。太宗要谢罪于天显示了天罚和代天行罚的最后决定力量。

可以说，代天行罚贯穿于整个中国古代的刑罚历史，它是古人所能理解的，更是统治者所信仰的最好刑罚理论。

## （二）占卜问刑

上述“代天行罚”只是一种当然之论，而非所以然之论。代天行罚固然端的是气势恢宏，在实践中威力非凡，然而如何获悉天意而代天行罚呢？这往往是摆在统治者面前的事，也往往是使人民百姓不服从的事。这就涉及到了一个通过占卜来求问刑罚的问题。如果说“代天行罚”是刑罚的手段的话，那么“占卜问刑”则是获取这种手段的途径。

以本文讨论范围言之，占卜问刑可分为两类：一类是从具体天象的变化中求得刑罚如何运行的答案，姑称之为“占星问刑”。这种占卜问刑在事前并无目的性，也无计划性，从而具有随意性和灵活性；对于天人关系来说，人是被动的，天是主动的。另一类则是为寻求某具体个案的刑罚适用性问题而向天进行占卜，姑称之为“占天问刑”。这种占卜问刑在事前具有目的性、计划性；对于天人关系而言，人是主动的，而天则往往是被动的。

占星问刑之事在各类星占文献中颇多，现列举一些占辞如下：

月在亢，有变，王者布政失理，宜省刑罚。

月晕大陵前足，赦死罪；后足，赦小罪。

火出天梁，守箕，大赦。

月行疾，则君刑缓；行迟，则君刑急。

日者德，月者刑，日蚀修德，月蚀修刑。

五星变色，出入不时，则王者宜变俗更行，……宽刑罚，……

岁星守东壁，天下大赦。

荧惑入天庭中，留十日以上，赦。

荧惑守平星，执政臣忧，若有罪诛者，期一年。

像这类占辞都是根据天象主要是星象的运行变化，来决定刑罚是否运用以及如何运用。我们发现，上述举例中有四例是与“赦”有关的。实际上，星占文献中存有许多因星象变化而赦免刑罚的占辞。可以说，这是古代中国经常行赦的一个反映。经常行赦，固然与人君宣扬所谓仁义德行有关，但不可否认也往往是出于适应天象变化的需求。不过，经常行赦却引来一些有识之士的批评。如五代张允曾著有《驳赦

论》，对赦免就持反对态度。

通过上述占星问刑的占辞，我们可以发现，待问的刑罚运行问题并非是个案问题，而往往是个具有普遍性的问题。这种普遍性之所以形成，与人君对刑罚运行的直接参与有关。根据古人天学理论，也就是说，这些具体天象之变就是针对人君德性和政治而起的。所以，这种占星问刑所带来的影响是比较大的。

与占星问刑之不同，占天问刑的范围要广，它不仅限于人君，一般执法官吏也能行之。而且更为重要的是，这种占卜并非是通过占具体天象而求得结果，而是通过向那一个神秘的存在-----“天”的占问，而求取天意，即以此获得天对个案当事人是否惩罚、如何惩罚的意见。

占天问刑实际上在商代就已存在。虽然学者们对商代占问对象说法不一，但现有的考古研究则表明商周占卜的同源性和承继性。《尚书·洪范》中商人箕子占卜之论也从文献上证明了商周二者的直接传承关系。众所周知，周的占卜则主要是向那个神秘的天占问，这可推知商代的占卜也主要是占问天。虽然二里头文化表明夏代即有了占具，但由于夏没有文字卜辞，故我们无法说明其信仰状态。

天神的观念在商朝极为兴盛，甚至是全国总动员。《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”正出于对天神的信仰，举凡国家大事，如年成丰歉、战争胜负、官吏任免、刮风下雨等等都要通过占卜向天请示，以期从天那里获得意见。司法实践活动当然也不例外。卜辞中就有这样有关刑罚的占卜：

贞其刑。

贞刑百。

“贞其刑”即为向天占问对某罪犯是否要处以刑刑。“贞刑百”即向天占问对一百个罪犯是否处以刑刑。不仅对是否处以某种刑罚要进行占卜，而且对处刑的后果也要进行卜问，如卜辞有云：

贞其刑百人死。

这大致是指向天卜问对一百个罪犯处以刑刑是否有人会死亡。显然，上述商代卜辞较为集中地表现了占天问刑的基本情况。

西周的占天问刑则突出表现在周公身上。武王去世后，管叔、蔡叔和霍叔“三监”叛乱，殷民复反，为此周公辅助成王，在即将平叛时，向多邦诸侯及其官员发布了一个诰辞，通篇即论通过占卜以明周之天命及罚殷叛之事，其中有云：

肆予告我友邦君越尹氏、庶士、御事曰：予得吉卜，予惟以尔庶邦于伐殷逋播臣。……宁王惟卜用，克绥受兹命。今天其相民，矧亦惟卜用？……天亦惟休于前宁人，予曷其极卜？敢弗于从率宁人有指疆土？矧今卜并吉？肆朕诞以尔东征。天命不僭，卜陈惟若兹。

周公对那些殷商叛乱罪犯的征伐实际上是周朝一国之内的刑罚之事了。在这样的大刑问题上，周公是以通过占卜“并吉”以获得天意肯定的方式，向多邦诸侯及其官员进行说服、动员和号召的。至于周公如何占卜并得吉卜，我们并不清楚，不过，似乎与哲人的参与有关。因为周公在诰辞中曾说：

爽邦由哲，亦惟十人迪知上帝命越天棐忱。

周公的这句话是说，国政是否清明，由哲人决定，所以我用了十位贤才，同时因为这十位贤才引导我得知了上帝之命及其辅助我们的真心话。可见，当时西周的占天问刑中已夹有了人的因素，这是一种发展。

占卜问刑不仅在奴隶制时代广泛存在，在封建制时代同样存在。秦代虽烧百家书，但对卜筮等书则为保留，从而使得占卜得以发展。不过，由于秦代实行法治，力图追求“皆有法式”，故占卜问刑之事则难见于秦代史籍。法家集大成者韩非就不信占卜问刑之事，曾著有《饰邪》一文以驳之，并说“然而恃之，愚莫大焉”。然秦代之后的封建时代都不同程度地有着占卜问刑之举。

占梦问刑也为占卜问刑之类。实际上，在古代中国，占梦与天学有着密切关系-----因为释梦需要天学知识。此有《周礼》所载“占梦”之官的职掌为证：

掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶。一曰正梦，二曰噩梦，三曰思梦，四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦。

显然，占梦之官既要通历法，又能观天，还具备星占学理论知识。

占梦问刑即为通过对梦的占卜获知上天于梦的信息从而求得刑罚之义。实际上，按古人之论，梦乃人之魂魄游离身体与天地阴阳之气交会而生，自然，梦中就存有大量的天对做梦者的有关信息。故占梦问刑也就具有了人们予以实践的可行性。前秦时期即有此一案例，不妨引以为例：

前秦苻融，为司隶校尉。京兆人董丰，游学三年而返，过宿妻家。是夜，妻为贼所杀，妻兄疑丰杀之，送丰有司。丰不堪楚掠，诬引杀妻。融察而疑之，问曰：“汝行往还，颇有怪异及卜筮否？”丰曰：“初将发，夜梦乘马南渡水，返而北渡，复自北而南，马停水中，鞭之不去，俯而视之，见两日在于水中，马左白而湿，右黑燥。寤而心悸，窃以为不祥。还之夜，梦如初。问之筮者，云：‘忧狱讼，远三枕，避三沐。’既至，妻为具沐，夜授丰枕。丰记筮者之言，皆不从之。妻乃自沐，枕枕而寝。”融曰：“吾知之矣。周易坎为水，离为马，坎为北，离为南。梦乘马南渡，旋北而南者，从坎之离。三爻同变，变而成离。离为中女，坎为中男。两日，二夫之象。坎为执法吏，吏诘其夫，妇人被流血而死。坎二阴一阳，离二阳一阴。相承易位，离下坎上，既济。文王遇之囚羑里，有礼而生，无礼而死。马左而湿，湿，水也。左水右马，冯字也。两日，昌字也。其冯昌杀之乎？”于是推检，获昌而诘之。昌具首服，曰：“本与其妻谋杀董丰，期以新沐、枕枕为验，是以误中妇人。”

这种案例于现代人而言真是神乎其神，也不会相信，但在古人视野中，这却正是显现了占梦问刑的无穷魅力。此处苻融是运用周易坎卦、离卦及既济卦等知识进行了占梦。而众所周知，周易作为古人的占卜之书，其通篇几乎都贯穿着天文历法知识。可见苻融占梦也是应了前述《周礼》占梦素质之说。显然，董丰之梦乃天意托之，苻融占梦也是凭周易知识托问天意。如此有天意融于其中，苻融之占梦问刑岂有不准乎？

通过占卜来问刑罚是否运行及如何运行，固然是出于司法实践的考虑。不过，从广义论之，其中竟深有其超越法律的政治意义。《礼记》就直言不讳地指出：

卜筮者，先圣王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也。

可见，占卜之用与使民畏法令有着直接关系。倘若人人畏惧法令，不去犯罪，不起“狼子野心”，安分守己，于统治者而言岂非快事哉！

## 二、刑罚与天变

人间刑罚的运行是由天罚而来，人只是代天行罚、借天罚罪而已，此论已有上述。然而，人在执行天罚的过程中，总会出现偏差，甚至错误地理解天意，更有甚至会弃天意不顾而滥行刑罚，这样以至于矛盾丛生，人民怨声载道。这时候，天变就出现了。

### （一）刑冤与天象之变

刑冤在古代中国总有发生。从天学角度看，刑冤是代天行罚者并没有真正理解天罚所向，或者是故意违抗天意之罚，而对无辜者进行刑罚，却对真正的有罪者不予处罚。这样的黑白颠倒、是非不分的“代行罚”，作为至德保民之天岂有坐视不理之理？于是，天变发生了。这样的天象之变有的是谴责刑罚的黑暗和腐败，有的是激励和帮助刑冤者，有的是鼓励平反这种冤刑之狱，等等。

为人们最为熟悉也是历史上最为著名的刑冤者可能就是元代关汉卿杂剧中的窦娥了。窦娥被蒙冤处刑之时，曾许下三桩誓愿，即血飞白练、六月飞雪和亢旱三年。结果这三桩誓愿竟都应验了。无疑，这三桩现象的发生就是天象之变的结果，或者说就是变异后的天象。这些天象都表达了天对刑冤者窦娥的怜悯和帮助，也表达了对司法黑暗的谴责。

天的这种追究正义和保护人民的倾向即是天的品德的最好表现。不仅如此，天的胸怀还十分的宽广，它不会因人们误认它不公对它进行责骂而心怀芥蒂。在窦娥之案中，天曾受到窦娥的愤怒责骂：

滚绣球] 有日月朝暮悬，有鬼神掌着生死权。天地也只合把清浊分辨，可怎生糊突了盗跖颜渊。为善的受贫穷更命短，造恶的享富贵又寿延。天地也，做得个怕硬欺软，却元来也这般顺水推船。地也，你不分好歹何为地。天也，你错勘贤愚枉做天！哎，只落得两泪涟涟。

然而这样的激烈责骂并没有让天发怒生气，天的至德品性让它实现了窦娥临刑前许下的三桩誓愿，从而既帮助了窦娥，又显示了窦娥之冤。而至最后，当窦娥真正得到平反后，亢旱的楚州才下起雨来。由旱到雨，这种天象的变化表明了天的感动和欣喜。

由于刑冤而发生天象之变者在古代史籍中颇多记载。除窦娥之冤外，早在汉代就有较为著名的“东海孝妇”故事出现。东晋史学家、文学家干宝所辑的《搜神记》中有载：

汉时，东海孝妇，养姑甚谨。姑曰：“妇养我勤苦。我已老，何惜余年，久累年少。”遂自缢死。其女告官云：“妇杀我母。”官收系之，拷掠毒治。孝妇不堪苦楚，自诬服之。时于公为狱吏，曰：“此妇养姑十余年，以孝闻彻，必不杀也。”太守不听。于公争不得理，抱其狱词，哭于府而去。自后郡中枯旱，三年不雨。后太守至，于公曰：“孝妇不当死，前太守枉杀之，咎当在此。”太守即时身祭孝妇冢，因表其墓，天立雨，岁大熟。长老传云：孝妇名周青。青将死，车载十丈竹竿，以悬五幡。立誓于众曰：“青若有罪，愿杀，血当顺下；青若枉死，血当逆流。”既行刑已，其血青黄，缘幡竹而上标，又缘幡而下云。

显然，东海孝妇冤死后发生的三年枯旱和冤狱平反后的天立雨，表达了天对人间错罚的谴责和对刑冤者的同情和扶助。又《淮南子·览冥训》开篇即有“庶女叫天，雷电下击，景公台陨，支体伤折，海水大出”之句，高诱为之作注曰：

齐之寡妇，无子，不嫁，事姑谨敬。姑无男，有女，女利母财，令母嫁妇。妇益不肯。女杀母以诬寡妇。妇不能自明，冤结叫天。天为作雷电下击景公之台，陨坏也，毁景公支体，海水为之大溢出也。

同样，上述“齐国孝妇”故事中的雷电下击和海水大出等等，都是天象之变。

上述所论天象之变概出于刑冤已然酿就而人已冤死者，且均为天主动出击而为之者。这种情况下，虽然最后刑冤者得以平反，但人死不能复生，也是为憾事而美中不足，即天助还是晚也。其实，天也有在刑冤者被刑杀之前而及时出手相救者。宋代郑克所著《折狱龟鉴》中有此一例：

南唐《昇元格》：“盗物及三缗者死。”庐陵豪民曝衣，失新洁衾服，直数十千。村落僻远，人罕经行，以为其邻盗之。邻人不胜楚掠，遂自诬服。诘其赃物，即云散鬻于市，无从追究。赴法之日，冤声动天，长吏以闻。先主命员外郎萧俨覆之。俨斋戒祷神，伫雪冤枉。至郡之日，天气晴和，忽有雷声自西北起，至失物家，震死一牛，剖其腹而得所失物，乃是为所噉，犹未消溃也。

按当时法律，盗物价值达到三贯钱的就要处以死刑，那么盗数十贯钱之罪自是必死无疑。邻人不胜刑拷自诬其罪而将被赴法，是为刑冤至极，故“冤声动天”。所幸天及时出手，以天象之变查出真犯，遂使邻人免遭冤屈刑杀。不过，此处天变相助，似与覆查官萧俨“斋戒祷神”极有关联，可见，人们信不信天，求不求神，直接避免了刑冤的实质性发生，直接影响着司法正义的体现，也直接影响着天罚的真正实现。

于是，我们发现，当发生刑冤之时，天象之变总会发生，刑杀前不发生，刑杀后也会发生。天以其天象之变来显示其对被刑冤者怜悯和帮助，也以天象之变显示其对司法黑暗的谴责和揭露，因为真正受天罚的罪犯还逍遥法外。在这个刑冤与天变的关系中，司法官的素质至关重要，直接影响了天变在刑冤问题上的前后发生次序。如不承天之保民怜民之德，则天变往往在刑冤后发生；如承天之保民怜民之德，信天求神，则天变会及时发生以助司法，从而使刑冤不会实质性酿成。为此，司法官是否承有天之爱民之德之心，是真正落实天罚的关键。对此，明代宰相邱浚曾对司法官提出了如下希望，甚为天罚和代天行罚作一注脚：

典狱之官，必当敬迎天之命，以奉承乎君。过之当宥者，则承天之命以宥之，不当宥者，君虽宥之，不宥也。过之当避者，则奉天之命以避之，不当避者，君虽避之，不避也。

此处邱浚希望典狱官之司法必顺承天意，以应天罚，虽君宥君避也不从之，惟天宥天避为上，这种思想十分难得。不过，此等天罚为上之愿在古代中国的专制语境中只是幻想而已。

## （二）灾异与刑罚减免

与上述刑冤与天象之变关系紧密联系的是灾异与刑罚减免的关系。事实上，天象之变即往往归结为灾异，而刑冤的最终结果则往往导致刑罚减免。当然，刑罚减免者也并非都是冤狱者，两者并不是对等关

系。

在古代中国，灾异与刑罚的运行有着密切关系。灾异从来不是一种简简单单的自然现象，而是事关统治者政治得失的大问题。灾异的发生往往会牵一发而动全局，引起王朝政治政策的变化，具化到法律方面，则往往导致刑罚的减免乃至大赦。这种灾异与刑罚减免的密切关系实际上是中国古代“灾异论”的产物。

灾异起源于天对人类行为特别是政事不当的不悦反应的观念其实起源较早，早在当年商汤自焚求雨的事迹中就已有所显示。不过，将灾异和政事修行结合起来进行系统论证则是董仲舒的“灾异论”。董仲舒下面这段话即包含了“灾异论”的基本内容：

灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。《诗》曰：“畏天之威。”殆此谓也。凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之；谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之；惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。

一句“凡灾异之本，尽生于国家之失”，即道出了灾异的根本原因。国家之失，无非就是政事之失，而政事之失中，又以刑罚冤狱之事最为直接、最为典型和最为影响。瞿同祖先生说：“政事不修是致灾的原因，而政事中刑狱杀人最为不祥，其中不免有冤枉不平之狱，其怨毒之气可以上达云霄，激起神的忿怒。”此语甚是。

古人之谓灾异种类颇多，举凡水旱、蝗螟、风雹、雷火、地震、山崩、水溢、泉竭、雪霜不时等等均是。这些都是已降人世之已然之灾异。除此之外，古人还将日月之蚀、彗星、星变等异常天象也视为灾异之兆。不过，虽然灾异繁多，但总为本于人事而由天降，这是谓古人之流行观念。而具体到关于灾异与刑罚冤狱之对应关系，南齐廷尉御史中丞孔稚珪有此一说：

法书徒明于帙里，冤魂犹结于狱中。今府州县千有余狱，如令一狱岁枉一人，则一年之中枉死千余矣。冤毒之死上干和气，圣明所急，不可不防致此之由。

所谓“冤毒之死上干和气”，即为冤魂上达而扰乱天地和谐之气。由于天地和气被扰，则会导致“天地之气沴，三光错行，阴阳寒暑失节”而最终灾异生成。这是一种阴阳五行之说。不过，由于阴阳五行实为天之物物质显现，“上干和气”必将致使天之不悦不快，以其保民爱民之德性，岂有不管之理？故以灾异降下来谴告刑罚冤狱以示其怒。

其实，孔稚珪“上干和气”之说早在汉章帝之时就有类似说法。建元初年，大旱，肃宗就向大臣鲍昱发问：“旱既太甚，将何以消复灾眚？”鲍昱便说出如下一段话来：

臣闻圣人理国，三年有成。今陛下始践天位，刑政未著，如有失得，何能致异？但臣前在汝南，典理楚事，系者千余人，恐未能尽当其罪。先帝诏曰，大狱一起，冤者过半。又诸徙者骨肉离分，孤魂不祀。一人呼嗟，王政为亏。宜一切还诸徙家属，蠲除禁锢，兴灭继绝，死生获所。如此，和气可致。

一句“如此，和气可致”说明大旱已致使和气丧失。按鲍昱之言推知，和气之失实由冤狱而起。可见，如此天人感应，着实可让鲍昱和孔稚珪之说互为注脚。

由于刑冤与灾异的这种直接关系，特别是董仲舒之“灾异论”于国家存亡之天命意义，历代统治者往往因灾异所降而清理狱讼、审录囚徒、减免刑罚。汉建武五年天久旱未雨，皇帝乃下诏曰：

久旱伤麦，秋种未下，朕甚忧之。将残吏未胜，狱多冤结，元元愁恨，感动天气乎？其令中都官、三辅、郡、国出系囚，罪非犯殊死一切勿案，见徒免为庶人。

此处是将天降旱灾疑为“狱多冤结”所致，故减免囚徒刑罚。建武二十二年九月戊辰发生地震，光武帝又有诏令，其中有云：

……遣谒者案行，其死罪系囚在戊辰以前，减死罪一等；徒皆弛解钳，衣丝絮。

这是谓由地震而减免刑罚者。又建武二十九年春二月丁巳朔“日有食之”，光武帝遂“遣使举冤狱，出系囚”。

后汉皇帝似乎多有此类因灾异而清理冤狱、减免刑罚之举。如《后汉书》有载：



(永元六年)秋七月，京师旱。诏中都官徒各除半刑，讫其未竟，五月已下皆免遣。丁巳，幸洛阳寺，录囚徒，举冤狱。

(永初三年秋)久旱，太后比三日幸洛阳，录囚徒，理出死罪三十六人，耐罪八十人，其余减罪死右趾已下至司寇。

(建宁元年)冬十月甲辰晦，日有食之。令天下系囚罪未决入缣赎，各有差。

(兴平元年七月)三辅大旱，自四月至于月。帝避正殿请雨，遣使者洗囚徒，原轻系。

而汉和帝永元十六年七月之诏令则更为明显地道出了灾异与冤狱清理之因果关系：

今秋稼方穗而旱，云雨不沾，疑吏行惨刻，不宜恩泽，妄拘无罪，幽闭良善所致。其一切囚徒于法疑者勿决，以奉秋令，方察烦苛之吏，显明其罚。

历史上因天降灾异而导致刑罚减免之事例颇多，几乎封建历代都有，至清代竟将因天旱而减免刑罚作为法律制度规定下来。不仅因灾异而减免刑罚之事经常发生，因灾异而大赦天下也为常事。按瞿同祖先生查考，汉代曾屡因日蚀、地震、火灾大赦天下；隋开皇十五年，上以岁旱大赦天下；唐贞观三年以旱蝗大赦天下；宋太平兴国二年以旱灾大赦天下；仁宗景祐元年以星变大赦天下；等等。

遇灾异而修政省刑，减免刑罚，至唐代早已形成了一个传统。然而，武则天临政时期，却任用周兴、来俊臣等酷吏，务令深文，用尽酷刑，以案刑狱，以致灾异而不顾。为此，麟台正字陈子昂甚为着急，遂上书谏议，其中有云：

徇利既多，则不能无滥，滥及良善，则淫刑逞矣。……冤人吁嗟，感伤和气；和气悖乱，群生疠疫；水旱随之，则有凶年。人既失业，则祸乱之心怵然而生矣。顷来亢阳愆候，云而不雨，农夫释耒，瞻望嗷嗷，岂不由陛下之有圣德而不降泽于人也？倘旱遂过春，废于时种，今年稼穡，必有损矣。陛下可不敬承天意以泽恤人？

陈子昂的话即是代表了一个传统。正是有着此一直以来的帝王应对灾异的传统政治运作模式，才使得陈子昂心无惧意，口口声声责问武皇为何不将其德泽恤于人。不过遗憾的是，“疏奏不省”，武皇不悟天罚，不从谏言，则为一般人认为之非正。“所以《唐书·刑法志》短短一卷，竟费了许多篇幅详载陈子昂所上书”。

值得一提的是，除了因天降灾异而减免刑罚甚至大赦天下成为一个传统外，因天降祥瑞而减免刑罚和大赦天下也常有发生。不过，在灾异和祥瑞之间，至少从隋唐开始，祥瑞的意识形态便开始低落，太注重祥瑞的君主渐渐被认为是“不好”的君主。所以，因灾异而减免刑罚直至大赦天下就一直是这方面的主旋律。

综上所述，在天学的视野下，中国古代刑罚的一切运行都是在那个以各种可视性天体和天象为载体而表现出来的神秘之“天”的关注下进行的。这种“关注”，一方面给了统治者实施刑罚以最有力最有效的理论支持，“代天行罚”成为刑罚的最高准则；另一方面“天”又对统治者实施刑罚行为进行最有力最有效的制约和监督，成为统治者尽量避免滥用刑罚、冤错刑罚的最后一道有力屏障。虽然“天”在刑罚运行的这两个方面的功能经常被一些统治者所利用，但客观与主观的分离使得“天”在刑罚方面的积极意义在社会和民众中最大程度地客观展现出来，成为一道对“天”予以神秘信仰的古代语境中的“偏爱风景线”。

## 相关文章

清代救灾法律制度述评

中国法律史学会 主办 中国社会科学院法学研究所 承办  
电话: 64022187 64070352 邮件: law-culture@163.com  
地址: 北京市东城区沙滩北街15号 邮编: 100720