

• 哲学研究 •

## 被动行为者的责任问题 ——对《公羊传》“祭仲逐君”论的哲学研究

方旭东

(华东师范大学哲学系, 上海 200062)

**摘要:**与《左传》和《谷梁传》不同,《公羊传》对祭仲参与逐君的行为给予肯定。这种肯定在很大程度上是基于郑昭公日后复位这一事实作出的。预期后果能否为一个道德行为提供免责辩护?考察伦理学几大主要流派(道义论、后果论、美德伦理学)有关后果与责任的论述可知,问题的关键不在于预期后果是否可以提供有效的免责辩护,而在于辨别谁是真正的施动者,只有施动者才谈得上追究责任问题。《公羊传》从后果角度试图为祭仲逐君的行为提供辩护,没有抓住问题的要害,但其中揭示的被动行为者责任问题却发人深思。

**关键词:**祭仲逐君; 被动行为者; 责任

**中图分类号:** B222 **文献标识码:** A **文章编号:** 1009-8860(2014)06-0012-07

“经权之辨”是经学的一个重要话头<sup>①</sup>,出自汉儒之手的《春秋公羊传》提出的“权者,反于经而后有善”一说(简称“反经合道”),是“经权之辨”演进史上的一个重要命题。这个说法将“权”与“经”完全置于对立的状态,在后世引起争议。宋儒程颐认为这个说法割裂了“权”与“经”的关系,进而针锋相对地提出“权即是经”。程颐的看法为其弟子承继,当时产

生了很大影响。朱熹的态度则相对复杂,一方面他对程颐批评汉儒的用心表示理解,一方面他又认为汉儒的说法不无道理。

无论是程颐对《公羊传》观点的批评,还是朱熹对它的有限承认,都主要是在做有关“经”、“权”概念的辨析,而没有就《公羊传》导出其观点的案例加以讨论。《公羊传》的“反经合道”的“权”观,是在评论《春秋》经提到的一

收稿日期: 2014-07-18

作者简介: 方旭东(1970—),男,安徽怀宁人,哲学博士,华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员、哲学系教授、博士生导师,主要从事中国哲学、道德哲学研究。

基金项目: 本文系国家社科基金重大项目“中国文化的认知基础与结构研究”(10ZD&064)和教育部人文社会科学重点基地重大项目“道德行为原理研究: 当代的视域”(11JJD72003)的阶段性成果。

①由于众所周知的原因,经学研究在近代式微,尤其是大陆地区,几乎销声匿迹,晚近才渐有复苏之势。有关“经权之辨”的研究主要是在中国哲学史领域进行的。在中国哲学研究者看来,所谓经权之辨,主要涉及应用伦理原则(application of ethical rules)过程中遇到的困难,这种困难主要来自原则性与灵活性(flexibility)之间的张力。关于“经权之辨”的通论性研究,参见:葛荣晋:《中国哲学范畴史》二十一“经与权”(哈尔滨:黑龙江人民出版社,1987年,360-361页);张立文:《中国哲学范畴发展史(人道篇)》第二十章“经权论”(北京:中国人民大学出版社,1995年,726-729页)以及陈荣捷为韦政通主编《中国哲学辞典大全》(台北:水牛出版社,1989年)所撰写的“权”词条(849-851页);柯雄文(A. C. Cua)为其主编的Encyclopedia of Chinese Philosophy(Routledge and Sons, 2003)撰写的“Quan(Ch'uan): Weighing Circumstances”词条(pp. 625-627)。

段历史公案时发挥出来的,这段公案就是关于郑国大夫祭仲为宋国所迫而逐君一事的是非评说。不分析这段公案,就无法理解为什么《公羊传》会提出那样的观点,从而对它的肯定或否定都不能落到实处,有隔空喊话之嫌。本文将着重分析《公羊传》对“祭仲逐君”一事的评论,揭示其中蕴含的哲学思考,以期对传统的“经权之辨”讨论有所推进,并说明这个案例可能对哲学研究提供什么贡献。

—

公元前701年,郑国第三代君主郑庄公病逝,其世子忽继位,是为郑昭公。郑国权臣、大夫祭足(字仲,又称祭仲)有事途经宋国,不料却为宋人挟持,后者要他帮助时在宋国的昭公之弟突成为国君。祭足经过考虑,同意合作。在郑国的昭公见势不妙,就出奔卫国。祭足于是带着突回国即位,是为郑厉公。

关于郑大夫祭足(祭仲)受宋人要挟而废昭公立厉公一事,《春秋》经以其一贯的简洁风格一笔带过:“(桓公十有一年)九月,宋人执郑祭仲”。《春秋》三传都注意到经文对祭足(祭仲)称字不称名(即所谓“不名”)更没有在名字前面加上职衔的做法,《谷梁》与《左传》都认为,这样行文是为了表达一定的谴责。《谷梁传》说“祭仲易其事,权在祭仲也。死君难,臣道也。今立恶而黜正,恶祭仲也。”<sup>[1] [P49]</sup>《左传》说“不称(祭仲)行人,听道胁以逐君,罪之也。”<sup>[2] [P193]</sup>而《公羊传》的看法与《左传》和《谷梁传》都不同,为便分析,兹将其说具引如下:

“何以不名?贤也。何贤乎祭仲?以为知权也。其为知权奈何?古者,郑国居于留,先郑伯有善于郟公者,通乎夫人,以取其国,而迁郑焉,而野留。庄公死,已葬,祭仲将往省于

留,涂出于宋,宋人执之,谓之曰‘为我出忽而立突’。祭仲不从其言,则君必死,国必亡。从其言,则君可以生易死,国可以存易亡。少辽缓之,则突可故出,而忽可故反,是不可得则病,然后有郑国。古人之有权者,祭仲之权是也。权者何?权者,反于经而后有善者也。权之所设,舍死亡无所设。行权有道:自贬损以行权,不害人以行权。杀人以自生,亡人以自存,君子不为也。”

《公羊传》认为,之所以对祭足称字不称名,是为了表达对祭足的嘉许之意,为何祭足的行为值得嘉许呢?这是因为祭足(祭仲)深谙行“权”之道(“知权”)。《公羊传》从“经权”角度对祭仲的行为作出评论,其“反经合道”之说,日后就成为古代中国人讨论经权之辨时屡加称引的一个经典表述。

相比之下,《谷梁》和《左传》的说法似乎更符合人的道德直觉:祭仲的行为无异于助敌卖主,简直是大逆不道。整个事件给人的印象是:作为臣子的祭足(仲),在面对一个旨在篡夺本国国君之位的阴谋时,没有誓死捍卫国君,而是相反,屈服于劫持者的威胁,对他们做出承诺,帮助他们将合法的国君赶走,另立一个不合法的国君。从臣应当为君尽忠的道德要求来看,祭仲明显没有践行为臣之道。<sup>①</sup>

在有关为臣之道方面,《公羊传》的认识其实与《左传》和《谷梁》并无二致。这一点从它有关“自贬损以行权”的措辞可以看出。“自贬损以行权”,按汉代何休的注意思就是指祭仲“身蒙逐君之恶”。<sup>[3] [P98]</sup>易言之,《公羊传》实际上是承认,协助劫持者颠覆政权(逐君),对于臣子而言,无论怎么说都是一个污点。然而,《公羊传》一方面承认祭仲的做法与常规的道

<sup>①</sup>也许,站在现代的立场,臣子是否应该效忠君主、虽死不惜是不无疑问的。试比较:一个银行职员在被挟持时,是否应该告诉劫匪金库的密码,或直接将巨额现金放进劫匪指定的口袋。对于银行职员“协助”劫匪的行为,一般法律都不会予以追究,因为,在这种情况下,银行职员是被迫的,换句话说,他们不存在主观故意。另外,银行职员也没有付出生命反抗劫匪的义务。当然,实际情况可能会复杂得多,比如,当劫匪用枪指着银行职员要他打开所有的保险箱,银行职员是否应该说谎隐瞒真实情况(比如有些藏在暗墙里的保险箱)从而减少银行方面的损失。对此,我们的回答是:该职员没有这样做的义务。如果他那样做了的话自然值得赞扬,但如果他没有那样做的话也不应受到谴责。这里的关键是:要将值得赞扬的行为与应受谴责的行为区分开来。

德准则相违背,另一方面却又坚持这个做法是当时情况下一个较好的选择,概括起来就是所谓“反于经而后有善者”。这个逻辑乍一看,让人不能不感到奇怪。《公羊传》作者究竟是怎么想的呢?

《公羊传》采取的论辩策略不是去论证祭仲参与的逐君行为是否合乎为臣之道(鉴于以上分析可知,如果它试图去论证将是徒劳的),而是想方设法证明:在主观上,祭仲这样做是出于某种高尚的(利他而非利己的)动机;在客观上,祭仲这样做比起他不这样做后果更好(善)。关于主观动机问题,按照为《公羊传》做注的何休的看法,祭仲行为背后的高尚动机乃是为了保存郑国“以存郑。”<sup>[3][198]</sup>关于客观后果问题,在《公羊传》看来,祭仲的行为会比相反的行为带来更多的善,具体说,有两条:一是郑国国祚得以延续(国可以存易亡);二是给被逐国君留下活路,为其日后复位埋下伏笔。<sup>①</sup>

《公羊传》的具体论证是否成立呢?让我们一一检查。

首先,从逻辑上说,要人相信祭仲参与“逐君”行为的动机是为了保存郑国(存郑),就需要人们相信:如果祭仲不这样做,郑国就会灭亡。情况是否如此呢?我们很容易设想,如果祭仲义正辞严地拒绝与挟持者合作,那么,恼羞成怒的挟持者会将他杀死。可是,是否这样一来,郑国就被宋人灭亡了呢?并没有充足的证据。不过,在注者何休那里,他毫不怀疑存在着这样一种连锁反应:祭仲死则忽死,忽死则郑亡。<sup>[3][198]</sup>

对于何休的上述论断,我们似乎有理由提出下列疑问:究竟在什么意义上,可以说“忽死则郑亡”以及“祭仲死则忽死”?是说一旦郑昭公(忽)失去了祭仲这位重臣,他的统治就立刻

变得岌岌可危不堪一击?或说一旦郑昭公被杀,郑国就会失去国君,从而为宋人所灭?祭仲是否有那么大的影响力我们不得而知,但是有理由设想的是,郑国失去昭公这位国君,其他人(比如,他的弟弟们)会成为新的国君,换句话说,郑国没有亡,亡的只是某位国君而已,况且,挟持者本来的政治诉求就是让突取代忽成为新的郑国国君,而在事实上突最后已如愿以偿。因此,除非否认郑厉公(突)统治下的郑国具有独立国家的地位,不然,就不能说“忽死则郑亡”。当然,也存在另外一种可能,那就是在和平政变的计划受挫(由于祭仲宁死不愿合作)之后,宋人直接诉诸武力兵临城下,将郑昭公俘虏乃至处死,随后将郑国并入宋国。然而,此时再扶持一个像突这样的傀儡政权似无必要。如果真是这样,那么,宋人将突扶上郑国国君的位置反而会捆住自己的手脚,无法痛痛快快地灭郑,而对郑国来说则是不幸中的大幸。

不过,这样的假设无从验证,而真实的情况是:祭仲参与了逐君,之后郑国也没有灭亡——经历过这场政治危机,郑的国君依然姓姬。如果动机可以从后果得到证明<sup>②</sup>,那么,说祭仲的动机是为了保存郑国至少没有出现与之抵牾的事实。《公羊传》对客观后果的论证——关于客观上祭仲这样做比不这样做更好,在很大程度上就是根据真实历史而做出的。在真实历史事件中,郑昭公听到祭仲与宋人合作的消息之后,就自己出奔他国,突得以顺利即位。又过了四年,郑厉公(突)因与祭仲不和而出奔外国,祭仲于是邀请郑昭公(忽)复位。<sup>③</sup>这就是说,《公羊传》对高尚动机的证成在很大程度上依赖于客观之善的分析。换言之,祭仲行为的正当性在很大程度上依赖于郑昭公(忽)日后复位

<sup>①</sup>祭仲与挟持者合作的做法是为“瓦全”而非“玉碎”,但《公羊传》相信,正是这种“瓦全”为被逐之君——郑昭公争取到了缓冲时间,所谓“少辽缓之,则突可故出,而忽可故反”。其潜台词是:留得青山在,不怕没柴烧。从这个意义上说,祭仲所为有缓兵之计的效果,而挟持者则缺乏斩草除根的政治斗争智慧。

<sup>②</sup>由于动机属于意向(intention)领域,因此,人们在说明动机时往往不得不借助于显明的事实,即:根据后来果来逆推动机。但是,这种证明的主要问题在于,所谓显明的事实其实总是诠释的结果。

<sup>③</sup>郑厉公即位四年后,因不满祭足专权而与人密谋杀祭足,事情败露,他不得已退居边邑栎。于是祭足又迎昭公回国。昭公复位不久,即为庄公时代的卿高渠弥所杀。后者与祭足立昭公弟子亶为君,是为郑子亶。子亶在一次会盟中为齐侯所杀。高渠弥与祭足又立子亶弟子婴为君,是为郑子婴。郑子婴十二年,祭足死。十四年,在栎的郑厉公通过诱劫郑大夫甫假的方式得以复辟。郑厉公继续在位七年直至病死,其子躒即位,是为郑文公。参见司马迁《史记》卷四十二《郑世家第十二》。

这一结果。如果郑昭公没有活下去或者他虽然活下去却一直没有机会卷土重来,那么,对于祭仲恐怕就要重新评价。<sup>①</sup>

在现实中,祭仲参与了逐君,结果君(忽)活下来了,郑国也没有亡,因此,祭仲参与逐君是正确的;假设祭仲拒绝合作,以死抗争,那么,很可能国君(忽)会死,郑国也会灭亡,因此,祭仲不参与逐君是错误的。从中不难看出,无论是肯定祭仲的逐君,还是反对祭仲的尽忠而死,《公羊传》主要的理由都建立在对后果的判断之上。

然而,我们在判断一个人的行为是否正当,或我们在为一个人提供免责辩护时,预期的后果能否用来充当有效理由?这在伦理学上是不无疑问的。表面看来,对祭仲逐君一事的褒贬是一个经学(《春秋》学)研究的题目,但,如果深究,就会发现其中隐藏着哲学问题。对此问题的回答如果是肯定的,那么,我们就可以接受《公羊传》对祭仲参与逐君行为的特别立场;如果回答是否定的,那么,《左传》与《谷梁传》所表达的更接近人的道德直觉的常规看法,则比《公羊传》更为可取。

既然如此,我们就有必要将眼光暂时从《春秋》学上移开,投向一个相对较远的场域——伦理学上关于预期后果的证明效力的讨论。我们将依次考察伦理学的几个主要派别,即:道义论(deontology)、后果论(consequentialism)以及美德伦理(virtue ethics)在此问题上的看法。

## 二

首先来看道义论代表康德的观点。康德在讨论出自人类之爱而说谎的问题时曾经讨论到行为后果与人的责任问题:

<sup>①</sup>在这一点上,祭仲跟伊尹有相似之处。《公羊传》:“古人之有权者,祭仲之权是也”,此中“古人”,即伊尹。何休注:“古人,谓伊尹也。汤孙大甲骄蹇乱德,诸侯有叛志,伊尹放之桐宫,令自思过,三年而复成汤之道。前虽有逐君之负,后有安天下之功,犹祭仲逐君存郑之权是也。”(《春秋公羊传注疏》卷五,98页)孟子将“伊尹之志”作为一个话头明确提出:公孙丑曰“伊尹曰‘予不狎于不顺,放太甲于桐,民大悦。太甲贤,又反之,民大悦。’贤者之为人臣也,其君不贤,则固可放与?”孟子曰“有伊尹之志则可,无伊尹之志则篡也。”(《孟子》卷第十三)可是,如果大甲遭伊尹流放之后,不加思过,又或者,虽然有所思过却未能成功地赢得民心,而后东山再起,被伊尹接回来重新为君,那么,伊尹留在历史上的形象恐怕就永远定格在一个流放其君的大臣上,而孟子所说的伊尹之志又何以见得。如果说伊尹在放逐大甲时就已经预料到有一天大甲会痛改前非而重返王宫,那一定是不切实际的。实际上,伊尹之为伊尹(贤者),在一定程度上取决于偶然因素,比如,他的道德运气。

“这种好心的说谎也可能由于一种偶然(casus)而变成可按民法来惩罚的;不过,仅仅由于偶然而逃避惩罚的东西,也能够按照外在的法律被判为不义。也就是说,如果你以一次说谎阻止了一个现在要去凶杀的人的行动,则你对由此可能产生的所有后果要负法律责任。但是,如果你严守真诚,则公共的正义不能对你有所指摘;不管无法预见的后果会是什么。毕竟有可能的是,在你真诚地用“是”来回答凶犯他所攻击的人是否在家的问题之后,这个人不被察觉地走出去了,就这样没有落入凶犯的手中,因而行动就不会发生;但是,如果你说谎,说他不在家,而且他确实(尽管你不知道)走出去了,凶犯在他离开时遇到了他,并且对他实施行动,则你有理由作为此人死亡的肇事者而被起诉。因为如果你尽自己所知说真话,则也许凶犯在家中搜寻自己的敌人时会受到路过的邻居们的攻击而行动被阻止。因此,谁说谎,不管他这时心肠多么好,都必须为由此产生的后果负责,甚至是在民事法庭前负责,并为此受到惩罚,不管这些后果多么无法预见,因为真诚是一种必须被视为一切能够建立在契约之上的义务之基础的义务,哪怕人们只是允许对它有一丁点儿例外,都将使它的法则动摇和失效。”<sup>[4] (P436)</sup>

康德对于说谎和说真话所产生的后果做了区别:对前者,人要负责;对后者,人不需要负责。无论这些后果有多么无法预见(可以预见

的后果就更不在话下了),仅仅因为一个严守了真诚,而另一个没有严守真诚(哪怕是出于好心),他们所应当受到的待遇就有天壤之别:一个是“公共的正义不能对你有所指摘”,而另一个是必须负责并为此受到惩罚。康德的观点初看上去与常识严重违和,跟他一贯强调的道德行为取决于动机的思想也相冲突:在这里,好心也不能帮你免于指摘。而换作后果主义者,事情就简单得多:只要避免了一场凶杀,那种行为就是好的,不管你的心肠是好还是坏,不管你是有意还是无意。

为什么说真话的人不需要为由此产生的结果负责,而说谎的人就需要?说真话的行为与说谎的行为之间存在着某种要紧的区别吗?如果是,这个区别究竟在哪里?让我们试着来理解康德。也许,说真话的人做了他应该做的,而说谎的人做了他不应该做的,但是,谁一开始就规定了说谎的人是做了他不应该做的?这种解释明显是一种自我循环。事实上,康德正是这样规定的:说谎的行为是错的,说真话的行为才是对的。他实际上也规定了:说真话的行为无论引起什么后果,也是正当的,免受指摘的。

如果康德是对的,那么,从他这里可以引出这样一条原则:按照道德律令去行动的人,无论发生什么后果他都免受指摘。将这条原则应用于祭仲个案很容易做出的推论就是:如果祭仲做了道德要求他做的事(比如,作为一个臣不应该背叛自己的君,所以他应该宁死不从那些挟持者),之后无论发生什么事都与他无关,即便结果真像《公羊传》所说的那样(祭仲)“不从其言,则君必死,国必亡”,也没有理由要求他为此负责,反而,人们应当对他加以肯定甚至大力表彰。

这里的问题是,在祭仲所处的道德境遇中,究竟怎样做才是符合道德的,本身就不无争议。为君尽忠而不惜杀身是一种对道德的理解;保全个人的生命,将自身作为目的而非手段,也是一种对道德的理解,甚至是更符合康德道德哲学的理解。即便我们同意优先考虑君主和国家利益是祭仲应尽的道德义务,也不能让我们得出:祭仲唯有一死才能尽这种道德义务。如果《公羊

传》的说法是成立的,即:祭仲死则忽死,忽死则郑亡,那么,祭仲与宋国的劫持者合作,而非选择尽忠而死,才是他正确的选择。正如论者所批评的那样,康德基于说谎案例而做出的关于行为后果与责任的论述,未能考虑到道德律令的复数性,从而不能应对纷繁复杂的现实情况。

通常,在伦理学上,道义论与后果论被认为是一对彼此相反的学说,有意思的是,在关于预期后果的证明效力问题上,某些后果论者——比如斯玛特(J. J. C. Smart)所理解的行动功利主义者——虽然不像康德那样从可普遍化的道德律令出发,而是从称赞或责备的效果角度考虑,却同样主张:人们不需要对其行动后果负责,至少,不需要承担每件事的后果。

普莱尔(A. N. Prior)曾以一首儿歌为材料分析行动后果与责任问题:“因为缺少一颗钉,一块马掌走失了。因为少了一马掌,一匹好马没有了。因为少了一匹马,一位骑手遇难了。因为少了一骑手,整个战斗失败了。由于战斗失败了,整个王国覆灭了。都因少了马掌钉,一切事情全完了。”普莱尔评论说:要铁匠承担王朝覆灭的责任肯定是难以接受的。

斯玛特相信,行动功利主义者会同意普莱尔的看法:责备铁匠是无用的。铁匠无法相信整个王朝的命运维系在一颗铁钉上,如果责备他,他就会精神失常,以致于今后更多的马会失去马掌。普莱尔认为,王朝的覆灭正是那些由于其疏忽导致了缺少战斗大炮的人的过错,如果不是其他人的疏忽,铁匠的疏忽就无关紧要。行动功利主义者进一步主张,责任的概念完全是形而上学的荒谬观点,应当用“责备谁最有用”来代替责任。普莱尔曾经问:“如果一个人真的试图以这种方式来承担每件事的后果,难道他不会成为疯子吗?”斯玛特的回答是,他会成为疯子。斯玛特认为,铁匠不必为他的疏忽感到耻辱,他必须记住,他的疏忽通常是微不足道的过错,许多其他人也犯有同样的过错,除非这样的战斗碰巧是重要的战斗。

在这里,斯玛特似乎提出了一个自相矛盾的观点:一个完全错误的行动<sup>①</sup>通常应当受到

<sup>①</sup>行动功利主义者这样来定义一个错误的行动:如果采取相反的行动,许多有害的效果就可以避免。

责备,但是,在某些情况下,它也几乎可以不受责备。然而,斯玛特自己的解释是根据西季威克在《伦理学方法》中对行动的效用和称赞行动的效用之间做出的区分,这个自相矛盾可以消除。<sup>[5] (PP51-52)</sup> 由此可以看到,与康德不同,行动功利主义者认为,即便是做出了错误的行动,人们也可以不用承担其后果,因为对这个行动的责备在实际上没有什么效用。

按照这种观点,如果祭仲因为拒绝与挟持者合作(不从其言),从而导致自己被杀、国君被杀、郑国灭亡等等一系列糟糕的后果,也就是说,祭仲在事实上做出了一个错误的行动,然而,如果责备祭仲不是最有用的,祭仲也可以免于受到责备。问题是从整个事态来看,祭仲恰恰是那个关键性的人物,他的角色就类似于普莱尔所说的在战斗中因为其疏忽而导致缺少大炮的指挥者。毕竟祭仲不可以被看做一个无足轻重的钉马掌的铁匠,如果祭仲无关紧要,宋国也就不会挟持他了。

同情美德伦理而对功利主义持质疑态度的威廉斯(B. Williams)则提出:我们每个人对他所做的事负有特殊的责任,但对其他人所做的事不负有特殊的责任。<sup>[5] (P96)</sup> 为了说明这一点,威廉斯举了这样一个例子:吉姆来到一个南美国家,看到一群被绑着的印第安人,他被邀请去杀死其中一个,作为对他的敬意他们就会放了其他印第安人;如果他不同意,那么,刽子手就会将这些印第安人都杀死。吉姆应该如何行动呢?威廉斯分析认为:

“就吉姆的拒绝导致刽子手杀死被绑的所有印第安人这一结果而言,如果吉姆不拒绝,刽子手就不会杀死印第安人这一说法只在因果关系的意义上是真实的。我们也许在某种意义上有充分的理由说,吉姆要对这种结果(如果它出现了)负责。但值得注意的是,我们肯定没有充分的理由说,是吉姆促使这些事情发生的。虽然死亡和屠杀是吉姆的拒绝导致的结果,但在这种情况下,认为吉姆碰巧以刽

子手的行动为中介给世界带来某种效果,则是令人困惑不解的。因为这种看法使我们忽略了刽子手所起的主要作用:这个刽子手具有意向或意图,他打算抓住吉姆的拒绝给他带来的某种机会。”<sup>[5] (P106)</sup>

威廉斯区分主观故意与被动两种情况,认为吉姆是被动而不是主动,从而就不能说他促使了事情发生。威廉斯的观点隐含了每个人都要为自己的行为负责的意思。其实,从康德要求说谎者为其行为负责这一点来看,未尝不可以分析出,主动行为者应当为其行为负责的思想。而行动功利主义者关于铁匠不必为他的疏忽感到耻辱的说法,则与铁匠不是主要当事人这一点密切相关,这与威廉斯强调刽子手在整个行刑事件中扮演了主要角色,在认识上是一致的,即他们都认为应当对整个事件当中的主要及次要乃至完全无关紧要因素做一个区分。不过,相对而言,康德所说的面对杀人犯而说谎的例子,与威廉斯所举的陷入一场行刑活动的吉姆的例子之间,更有可比性。因为两者都是被动卷入了一个他人主宰的事件。在同样的意义上,我们可以说,祭仲很不幸地被卷进了一场针对现任国君的阴谋之中。如果将威廉斯的主张应用于祭仲案例,那么,也许我们可以仿照威廉斯的评论说:认为祭仲要为国君的死乃至郑国的灭亡负责,这种看法使人忽略了宋人所起的主要作用。

然而,如前所述,《公羊传》的论证策略,其中很重要的一条是要证明祭仲主观上有救国君、救郑国(即所谓“存郑”)之心,而事实上这一点很难落实,即使《公羊传》能够成功地说服我们相信祭仲有此动机,在理论上它也不能使祭仲得到有效的免责辩护。因为,如果他的行为导致国君的死亡以及郑国的灭亡,无论他是出于无知还是出于错误地自信可以避免坏的结果发生,在法律上都难辞其咎。<sup>①</sup>

归根结底,在运用预期后果为道德行为进行免责辩护时,关键的一点是要认清究竟谁是那个真正的施动者(agent)。正如威廉斯所分

<sup>①</sup>华侨大学哲学系的李忠伟博士使我注意到这个问题,谨此致谢。

析的那样,行为有主动和被动之分。在逐君这个事件中,毫无疑问,主谋、肇始者不是祭仲,祭仲只是其中一枚棋子而已。无论祭仲的反应连带出什么后果,在道德上都不能要求他为此负责,至于免责辩护更无从谈起。《公羊传》作者试图从预期后果为祭仲的行为提供某种合理性论证,显然没有抓住问题的要害。不过,它却启发我们深入思考被动行为者的责任问题。就此而言,它在哲学上的意义自不容小觑。

最后,就本文的研究旨趣略赘几句。晚近中国学术界开始重视经学研究,较之以往这当然是一种进步。但是,在经学研究恢复的过程中,有两种倾向需要我们警惕,一是将经学简单地等同于名物度数之学,失却古人纲领;一是将经学的若干命题直接代入当代语境,这在一些治公羊学的学者当中尤其明显。如何在当代焕发出经学研究的生命力,本文可视为一种尝试,

即对经学做一种哲学的研究。事实上,在西方,古典学与伦理学相结合的路数已经发展有年,成果颇丰,威廉斯、诺斯鲍姆等人可为楷模。笔者不敏,愿与学界同仁共学焉。

#### 参考文献:

- [1] 春秋谷梁传注疏:卷四.北京:北京大学出版社,1999.
- [2] 春秋左传注疏:卷七.北京:北京大学出版社,1999.
- [3] 春秋公羊传注疏:卷五.北京:北京大学出版社,1999.
- [4] 康德.论出自人类之爱而说谎的所谓法权.康德著作全集:第8卷[M].李秋零译.北京:中国人民大学出版社,2010.
- [5] 斯玛特,威廉斯.功利主义:赞成与反对[M].北京:中国社会科学出版社,1992.

责任编辑 富 察

## Liability of Passive Actors

### ——A Philosophical Study on Cai Zhong's Act in Exiling the Monarch Accounted in *Gongyang's Annals*

FANG Xu-dong

(Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200062, China)

**Abstract:** Different from *Zuo's Annals* and *Guliang's Annals*, "*Gongyang's Annals*" affirms Cai Zhong's participation in exiling the monarch. Such affirmation, to a great extent, was based on the fact that Zhao Gong King of Zheng Kingdom was restored in reign afterwards. Is it possible that anticipated consequences can provide a defense for an ethical behavior? By examining the elaborations on consequence and liability in several major schools of ethics (moral theory, consequence theory, virtue ethics), we can find that the key to the issue is not whether anticipated consequence can provide an effective defense, but the identification of the real actor, since only the actor is subject to liability. *Gongyang's Annals* attempts to defend Cai Zhong's action in exiling the monarch from the perspective of consequence, yet it fails to locate the crucial point. However, it does disclose the issue concerning passive actors, which is still thought-provoking.

**Key Words:** Cai Zhong's act in exiling monarch; passive actor; liability