

说谎与自我义务^{*}

——康德在说谎问题上的偏误

孙小玲

【摘要】康德对说谎有悖常理的态度经常被视为其伦理学严峻主义与不切实际的表现。不说谎亦即真诚的义务在康德理论中的复杂性在于，它既被看作对自身的义务，又被看作对他人的义务；既被归入法权义务，又被视为伦理（德性）义务。本文细致考察了有关康德说谎问题的经典和前沿解释，并在与自我义务的关联中解释了康德何以对说谎毫不容情的态度，指出这可以部分地归因于康德没有区分第二和第一序列的自我义务。这一区分也将有助于我们理解康德何以在其后期德性论中赋予自我义务以一种奠基意义上的优先性。文章进一步指出，唯有将说谎归结为道德自欺，并将其与根本恶相联结，说谎才可能被看作恶的根源，而真诚的义务或者说对自身道德意念的认识也才能被视为自我义务的第一原则。

【关键词】说谎 自我义务 自欺 根本恶

【中图分类号】B516.31

康德对说谎毫不容情的态度，尤其是他在 1797 年发表的《论出自人类之爱而说谎的所谓法权》（以下简称《论说谎的法权》）中的有关主张一直是康德批评者冷嘲热讽的目标。在他们看来，这不仅凸显了康德伦理学不切实际的严苛性，而且折射出其普遍主义道德理论甚或康德本人隐匿的黑暗面。我们从中看到的是一个冥顽不化的老学究的阴郁形象——他不但“拒绝看到自己理论的不人道后果，而且坚持去捍卫这种不人道，甚至把它变成一种先验的道德命令”^①。不少著名康德学者虽然也深深地困惑于康德对于说谎的态度，但仍然坚持为此辩护，至少试图表明康德在说谎问题上的偏误远不至于败坏他的道德理论整体。不过，这些急于替康德辩护的同情者所忽视的问题是：何以会有这一偏误？这是本文试图回答的主要问题。笔者认为只有在与《道德形而上学》所阐释的自我义务（对自身的义务）的关联中，我们才能认清这一偏误的原因，因为康德在说谎问

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

* 本文系国家社会科学基金一般项目“康德的自由观及其现象学诠释”（18BZX091）的阶段性成果。

① Helga Varden, “Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant’s Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis”, *Journal of Social Philosophy*, 41: 4 (2010), p. 403.

题上的偏误在很大程度上可以被归因于他在第二序列 (second-order) 的自我义务 (即按照法则的自我约束) 与第一序列 (first-order) 的具体的自我义务 (真诚或不说谎属于这一义务范畴) 之间的混淆。

一 法权意义上的说谎

虽然关于说谎问题的讨论散见于康德的诸多伦理著作与课程讲稿中,但他单独讨论这一问题的文章仅有《论说谎的法权》。这篇文章主要回应了法国政论家贡斯当 (Benjamin Constant) 对他未指明的一位德国哲学家的批评。在 1796 年的一篇政论文中,贡斯当写道:

道德原则“说真话是一种义务”,如果被无条件和单独采纳,将使任何社会变得不可能。

我们可以用一位德国哲学家从这一原则中得出的直接后果来证明这一点,他甚至坚持认为,如果一个杀人犯问我们他正在追捕的我的朋友是否在我的房子里避难,我们向他说谎也是一种犯罪。(8: 425)^①

贡斯当并不否认说真话是我们的道德义务,但他认为只有对有权知道真相的人我们才有这一义务,因为“没有人有权了解真相以伤害他人”(8: 425)。所以,在上述极端情形下我们无需履行这一义务。换言之,真诚的义务应当允许某些必要的例外。

对于贡斯当的挑战,康德的回应是“说真话是一个人对任何人都无法避免的义务,无论这样做对自己或他人造成了怎样大的伤害。虽然对不公正地强迫我作出陈述的人来说,我说谎并非不义,但我毕竟由此(尽管不是法学家意义上的)说谎从而在一般而言的义务最根本的方面行事不义。”(8: 426) 康德进一步解释道:即使我们的谎言没有伤害任何人,并因此在法律意义上或者按照法学家的界说没有过错,也不会受惩罚,但我们仍然是错误的,因为“谎言使得一切陈述都变得不可信,由此,所有基于契约的权利就会归于无效,失去力量”。所以,说谎是“对人性本身的损害”(8: 426)。

回到具体的例子。康德认为,如果“我”没有对杀人犯说谎,而杀人犯得以实施他的罪行,那么,“我”就没有任何责任。反之,如果“我”试图以谎言引开罪犯,保护“我”的朋友,而“我”的朋友正好出于恐慌逃出“我”的居所而被罪犯所害,那么,“我”就应当部分地承担责任——不仅是道德意义上的责任,而且是法律意义上的责任。也即是说,“我”应当受到法律的惩罚——至少康德如此认为。虽然正如佩顿 (H. J. Paton) 所言,或许没有任何国家的法院真的会作出如此惊人的判决,因为“在无辜受害人的藏身之处问题上欺骗杀人犯,通常不被看作一种可依法惩处的罪行”,所以,康德的论点“对于我们的常识来说是令人反感的。即使我们把康德的论点与其法律的伪饰 (legal trappings) 分开,这一判断仍然成立”^②。事实上,在良心的法庭面前,一个人会承认,比之他的错误行为(即说谎)可能带来的坏的后果,他的正确行为(即不说谎)的恶果会令他更加悔恨。何以如此?因为“拯救人的生命的义务比向杀人犯讲真话的义务远为神圣”^③。所以,当一个无辜者的生命受到不正当的威胁时,“我”有义务尽自己所能救他,即使为了履行这一义务,“我”必须对一个罪犯说谎。

但是,对于一些康德评论者来说,佩顿式的批评看似有理,其实从根底上错解了《论说谎的

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

① 文中关于康德著作的引文均标注普鲁士科学院版的卷次加页码。

②③ H. J. Paton, “An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics”, *Kant-Studien*, 45 (1953), p. 195, p. 198.

法权》一文的意图。瓦登 (Helga Varden) 就指出, 康德在此并不是在伦理意义上, 而是在法权和正义的框架中谈论说谎问题。换言之, 康德的问题并非说谎是否存在道德过错, 诸如说谎的准则是否可以被普遍化, 而是我们是否有说谎的权利, 佩顿式解释的错误就在于它忽视了康德在德性论 (伦理) 与法权论之间所作的区分。然而, 也正是在法权而非伦理的框架中, 康德至少在某种意义上认可了说谎的权限 “给他人讲述或承诺什么, 无论是真实和诚实的, 还是不真实和不诚实的” 并不损害他人的权利, “因为他人是否愿意相信他, 仅仅取决于他们自己”, 所以, 上述权限都 “已经包含在生而具有的自由的原理之中了” (6: 238)。当然, 瓦登也承认, 从正义的观点看, 只有 “当他人合法所有被剥夺” 以及 “在作为契约协议 (contractual negotiation) 一个部分的情形下, 说谎才构成对他人的伤害”^①。但如此一来, 在谋杀者迫使一个人说出其朋友的藏身之处的例子中, 被剥夺和强制的更多的是那个被迫说出信息的人, 而非谋杀者, 因为每个人都有不受他人强制透露其所拥有的信息的权利, 并且在此他与谋杀者之间也没有任何基于双方同意的契约, 谈不上任何不正当的违约。所以, 在这一例子中, 说谎显然没有损害谋杀者的合法权利。对于这一可能的诘问, 瓦登含糊地辩护道, 康德在《论说谎的法权》中的讨论主要是为了 “确定公共法院应当如何处理出于善良意图说谎的事例”^②。塞特维克 (Sally Sedgwick) 则进一步指出, 康德的《论说谎的法权》一文事实上是在法权形而上学而非具体司法层面上讨论说谎问题的, 他主要关心的是法权或者一个正义法律体系的先验基础。由于 “诚实是所有合同和协议可能存在的条件, 没有这些协议公民社会就不可能存在, 而公民社会的主要职能是保障和保护人权, 因此授予一项本身会破坏人权基础的 (说谎) 权利是自相矛盾的”^③。换言之, 如果允许一项说谎的权利, 基于契约的正义的法律就会陷入自相矛盾。维恩理伯 (Jacob Weinrib) 也持有相似的观点, 他认为说谎之所以可以被看作对一般意义上的人性的损害, 是因为它使得法权状态 (rechtliche Zustand) 不可能。^④ 所以, 即使没有损害任何特殊的个体, 说谎已经损害了人性, 因为在维恩理伯看来, 人性可以被等同为法权状态。^⑤

毋庸置疑, 上述辩护确实提供了我们理解康德的《论说谎的法权》一文的一个新的视角。诚如塞特维克所指出的, 康德对贡斯当以政治消解正义 (道德) 的倾向深为忧虑, 这在某种意义上促使他力图建构一个完全不依赖于经验的先天的法权原则, 而全然不考虑这一先天原则在经验中可能的应用。尽管如此, 塞特维克自己也承认, 这样一种辩护似乎并不能减少康德对说谎的态度所引发的反感, 反而令人怀疑康德的法权论与其伦理学一样过于严峻, 缺乏任何实践意义。^⑥ 除此之外, 对于一个明显地包含了义务冲突的具体例子来说, 仅仅从法权论的形而上学纯粹性作出的辩护是否过于牵强? 毕竟这里涉及的并非在自身中不能包含说谎法权的公共法律本身, 而是道德或法权在特殊情景中的应用。

当然, 更为深层的问题是: 上述基于法权论的解读事实上暗中割裂了法权与伦理之间的内在关联, 这一解读明显地借鉴了罗尔斯对康德的契约论解释——其最为主要的特质是将道德的正当和 (政治) 正义完全看作理性行动者真诚同意的结果, 所以, 谎言就其败坏了作为道德基础的同意或

①② Helga Varden, “Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant’s Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis”, p. 409, p. 412.

③ Sally Sedgwick, “On Lying and the Role of Content in Kant’s Ethics”, *Kant-Studien*, 102: 41 (1991), p. 49.

④⑤ Cf. Jacob Weinrib, “The Juridical Significance of Kant’s ‘Supposed Right to Lie’”, *Kantian Review*, 13: 1 (2008), p. 151, p. 151.

⑥ Cf. Sally Sedgwick, “On Lying and the Role of Content in Kant’s Ethics”, pp. 49 – 50.

者契约而言，即是对道德根基，从而也是对人性的损害。毋庸置疑，康德（尤其是其法权论亦即政治哲学）确实受到古典契约论传统的影响，但其“原初契约”并不是一种假想的契约，而是纯然理性的理念。所以，在康德那儿，与其说正当和正义源于像我们这样不纯粹的理性存在者之间的同意，不如说纯粹理性及其法则是理性存在者之间同意的可能性及其道德性的（先天）条件。与此相应，人性或者说人格性（homo noumenon）也不能被直接等同为法权状态，作为“超感性的自由能力”，人格性恰恰构成了法权与伦理的联结点。也正因此，虽然法权论主要关涉的是外在自由之间的关系，康德却将我们对自己人格中的人性法权（即对自身）的义务纳入法权义务。所以，虽然出于回应贡斯当的需要，康德表面上将自己限制在关于法权问题的争辩上，他所关注的却并不只是说谎的法权，而更多的是真诚的伦理义务，他对这一义务无条件坚持的深层次理由也是伦理意义上的。这并不否认说谎具有的法权意义，就其可能损害他人的法权而言，我们当然可以将禁止说谎看作一项法权义务，这一义务的最终根据却是伦理的。^① 所以，并不奇怪的是，在康德的大部分文本中，他都将真诚（不说谎）归属于伦理义务。就此而言，仅从法权论的狭隘视角，我们很难理解和评估康德对于说谎的态度及其变化。这或许解释了何以大多数康德评论者选择伦理路径的理由。

二 伦理意义上的说谎

佩顿虽然严厉地批评了康德在《论说谎的法权》一文中的主要观点，却认为康德在说谎问题上的这一偏误并不至于损害其整体理论。之所以称其为偏误，首先是因为这些主张甚至与康德其他文本中的相关观点不一致。在《伦理学讲稿》中，康德虽然坚持真诚的义务毋庸置疑的重要性，却允许必要的例外，并给出了一个与“假定的说谎权利”相近的例子：

如果有人知道我有钱，问我你家里有钱吗？如果我保持沉默，他就认为我有钱。如果我说的是，他就会抢走我的钱；如果我说不，那么我就说了谎。我该怎么办？只要我是被暴力强制情况下被迫作出虚假陈述，并且我无法通过沉默来救自己，那么谎言即是一种防御。（27：448）

康德认为，这种情况下“我”的所为可以被视为必要的说谎（necessary lie）。他甚至指出：“非真理（说谎）若是对他人有巨大好处，仍然有某种崇高性，近乎美德。”（27：61）在此，“心地的良善取代了真诚”（27：62）。诚然，与履行承诺（不假许诺）的义务相似，不说谎的义务也被视为完全的义务，一般而言不允许例外。但是，正如康德在《道德形而上学奠基》中表明的，完全的义务不允许的只是“为了偏好的利益的例外”（4：422）。而在上述例子中我们涉及的明显不是义务与偏好之间的选择，而是不同义务之间的选择。尽管一般而言，完全或者说严格的义务具有优先性，但我们救助他人生命的义务甚至难以被归入一般而言的非完全的或者广泛的义务，因为特殊的情势使得任何延宕直接等同于违背义务。某种意义上，康德也看到了这一点，故而在上面引述的例子前写道：

因为人是恶意的，对真诚的义务拘泥形式的遵循常常遭致威胁，当看到一个人即刻偷窃、杀人和欺骗，如此紧急的情况颠覆了整个道德。（27：448 - 449）

^① 在《道德形而上学》“导论”中，康德富有意味地以时空来类比作为德性论（伦理学）与法权论对象的内在与外在自由的关系，并指出“无论是在任性的外在应用中，还是在其内在应用中”（6：214），两者都基于内在于我们自身的纯粹理性的法则。这一类比也可以应用于德性论与法权论之间的关系，由此，如果“仅仅因为它（法权义务）是义务而不考虑其他动机就遵守它的命令”（6：220），我们也就将外在的（法权）立法转化为内在的（伦理）立法，并因此可以使所有（包括法权）义务至少在间接意义上被归入伦理义务的范畴。

与《道德形而上学奠基》相比,在更多地聚焦于具体道德义务而不只是法则之纯粹性的《道德形而上学》的德性论部分中,决疑论构成了康德义务说的一个突出环节,比如在论及自杀的(对自身的)完全义务时,康德在随后的决疑论中问道“为了拯救祖国而陷于某种死亡(如库尔修斯),是自我谋杀吗?”(6:423)又或者为了避免伤害他人(比如一个知道自己即将发作狂犬病的人)的自杀是否不正当呢?康德通常不会给出直接回答,但其提问的意图是显明的:在特殊情况下,即使完全义务也可能允许某种例外。当然这一例外并不能包含在定义义务的法则中,而是义务应用中不可避免的个例,一如上面提及的必要的说谎。

此外,康德在《道德形而上学》中也注意到义务的冲突问题,指出义务的冲突可以从义务所具有的根据来理解,“它们的这一个或者那一个不足以使人承担义务”(6:224),甚至,如果我们按照那个不足以使人承担的根据行动就不仅不是义务而是有悖义务。康德并没有规定何种义务(的根据)应该胜出,但这与其说是其理论的弱点,不如说表明了其理论的开放性,因为这里能够诉诸的只有我们的判断力和道德良知。正如他在谈到必要的说谎时所言,当诸如此类的突发事件发生时,“道德规则并没有确定性”(27:448),因为我们很难找到一个确定的规则处理复杂的具体事件。

但是,如果“我”为了保护自己的钱财不被抢劫就可以说谎,那么,何以为了保护他人的生命“我”反而不能说谎?按照佩顿的观点,我们必须在康德道德语境的整体中理解康德在说谎问题上的不一致或者偏误。在佩顿看来,康德伦理学的一个缺陷在于他没有区分三个层次的原则:处于第一层次的是道德的形式原则,即定言命令;第二层次则是有关具体义务的原则;直接应用于特殊事例的原则,比如,战士有义务杀死敌人等构成了第三层次的原则。其中第一层次的原则不允许甚或不需要例外,因为它并不直接被运用到具体的事例;第二和第三层次的原则就其与具体情境必然的关联而言,都会允许一些合情合理的例外。按照这一区分,说谎的义务可以被归入第二与第三层级的原则。由此,康德一度认可的必要的谎言也就有据可循,而康德也可以在很大程度上避开对其道德理论的严峻性和不切实际的指控。

与佩顿相似,科尔斯戈德(Christine Korsgaard)也认为康德在《论说谎的法权》一文中的观点令人难以接受,这在相当程度上可以被归因于康德道德理论形态的缺陷。她将康德的道德理论称为单层次理论(single-level),即是一种纯然理想的理论,因为“他为我们设定的行为标准是为理想的事态设计的:我们好像是以生活在一个目的王国中的方式行动,无需考虑可能产生的灾难性后果”^①。但目的王国只是必要的理想(ideal),我们的伦理生活不得不展开于一个并不完美的现实世界,正是在这个世界中我们才经常面临道德问题,甚至必须面对恶意和恶行。在这种情况下,一种理想化的理论必然是无能为力的,甚至是误导性的——正如康德在谎言例子中所充分展示的那样。所以,科尔斯戈德认为,我们应该以一种康德式的非理想理论来补充其单层次理论之缺陷。这一非理想理论当然应该包含对法则应用于非理想状态(即我们这个真实世界)的考量,这样我们就可能排除康德在《论说谎的法权》一文中得出的近乎荒谬的结论。

我们可以看到,无论在佩顿还是科尔斯戈德看来,康德的道德理论本身并无问题,毋宁说问题在于其在实践中的应用。为了应对我们这个非理想世界中复杂的情景,我们有必要设置一些中介性原则(intermediary principles)或理论,这与贡斯当的建议不谋而合——如果我们不过度着眼于后

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

^① Christine Korsgaard, “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil”, *Philosophy & Public Affairs*, 15: 4 (1986), p. 344.

者的政治意向的话。其实，贡斯当并没有否认真诚（不说谎）作为义务的道德性，所以，也不可能去辩护一种普遍的说谎权利，他所反对的毋宁说是不考虑具体情景，甚至在极端的事例中无差别和无例外地应用道德原则。在他看来，如果“一个证明为真的原则似乎不适用，这是因为我们不知道包含应用方法的中介原则”（8: 428）。

康德也并没有完全拒绝设置中介原则的可行性，但他认为即使在政治领域，中介性原则也只是对必真的实践的法权法则的具体应用的规定，而“不能允许任何例外，因为例外将消解法则由之成为法则的普遍性”（8: 430）。所以，无论是否能够找到中介性原则，康德仍然会坚持“在无法回避的陈述中保持真诚不仅是每个人的权利，而且是他负有的最严格的责任，即使这些言论可能伤害自己或他人。”（8: 430）

显然，问题并不在于是否可能（需要）设置中介性的原则，因为即使允许某些应用层面的中介原则，康德也不会允许这些中介性原则容纳他一度赞同的“必要的谎言”。所以，无论是佩顿还是科尔斯戈德提出的建议都不能从根本上解释康德在《论说谎的法权》一文中表达的观点偏误的原因，佩顿在某种意义上已经意识到这一点，并指出为了理解康德对谎言的态度：

我们也许应当回到他更基本的理论，即说谎是违反对自己的严格义务，这是一个人对被视
为纯然理性或道德存在者的自身，而不只是对作为同样具有道德性的动物性存在者所犯的最大
错误。康德在此首先想到的是内在的谎言，是对自己的谎言，我们或许可以把它与柏拉图在灵
魂内的谎言相提并论。令康德感到恐惧的是精神上的自欺欺人或伪善（hypocrisy）——认为自
己的动机是道德的而其实只是因害怕惩罚，自以为信仰上帝而其实只是认为这样做即使没有带
来好处也不会造成伤害。^①

三 作为对自身义务的说谎

如上所述，康德对说谎问题的态度一再变化，不仅在不同时期，而且在同一时期也有所不同。在18世纪80年代，康德倾向于将不说谎（真诚）的义务看作对他人的义务，有时也将其同时归于对他人与对自身义务的范畴；但到了90年代，尤其在《道德形而上学》中，不说谎（真诚）的义务则被明确地界定为对自身的完全义务。同时我们也可以观察到，凡是在与自身义务关联的语境中，康德对说谎的态度都更为严峻，与《论说谎的法权》一文几乎如出一辙。比如在《伦理学讲稿》中，康德就指出“谎言更多的是对自身而不是对他人义务的侵犯”（27: 341），随即以几乎与《论说谎的法权》一文完全相近的口吻断言：违反对自己的义务（说谎）就是抛弃自己的人性，而“人不能为了满足别人的欲望而放弃自己的人性，即使他可能以此方法立刻拯救父母和朋友免于死亡”（27: 342）。与此相似，在《道德形而上学》中，康德指出，即使旨在一个真正善的目的，说谎作为致力于这一目的的方式“却由于纯然形式而是人对他自己人格的一种犯罪”（6: 430）。

所以，康德在说谎问题上的偏误必须在与其自我义务学说而非其一般道德理论的关联中得到理解。在《道德形而上学》中，康德指出，如果不存在自我义务，那么，“就会在任何地方都根本不存在义务，也根本不存在外在的（即对他人的）义务”（6: 417）。显然，自我义务在康德的德性论中具有奠基意义上的优先性，是一切义务的源泉。而“对于作为纯然道德存在者（其人格中的人性）来看的自我的义务而言，最严重的侵犯是诚实的对立面：说谎”（6: 429）。因为说谎意味着否弃了我们的人格，并因此而毁掉了一切义务之源泉，这或许可以解释康德之所以对说谎毫不容

^① H. J. Paton, “An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics”, pp. 195 - 196.

情的态度。但是,正如格雷高(Mary J. Gregor)所指出的,康德仅以谎言阻碍和败坏人们通过语言的交流来证明其为最严重的侵犯并不完全令人信服^①,所以,真诚义务之不可违逆性毋宁说是基于自我义务奠基意义上的优先性。

对于自我义务的这一优先性,康德的论证是“我认为自己被赋予责任所凭借的法则,在一切情况下都产生自我自己的实践理性,通过实践理性我被强制”,所以,“我不可能认识到对他人的责任,除非我同时赋予自己责任”(6:417)。换言之,除非“我”意识到自己受到自身理性所立的法则的强制,即意识到自己是一个自律的存在者,“我”才可能被赋予责任。由此,正如赖斯(Andrew Reath)所指出的,在以自律与人性尊严为核心的康德伦理学中,自我义务必然地构成其义务说的一个重要组成部分。但是,尽管“我”首先通过“我”的实践理性被赋予责任,实践理性所规定的却并不只是“我”对自身的义务,而且同时还有“我”对他人的义务,即所有的道德义务。所以,认可“我”自己的实践理性的强制并不能证明自我义务具有上述优先性。赖斯指出,“将自我义务看作一切义务的基础”,意味着“敬重我自己的人格提供了履行我的其他义务的根本理由,甚至是它们可以被看作义务的理由”。但他认为这样一种观点是站不住脚的,因为“按照道德标准对待他人是他人基于自己的人性对我们的要求”。^②事实上,要证明自我义务具有奠基意义上的优先性,我们似乎需要持有一种笛卡尔式的观点,即“我”只能通过对自身人性尊严的意识推导出他人具有同样的尊严,但这一推导显然是不可靠的:为什么“我”不是仅仅敬重自身的人性,而且同等地敬重他人的人性和人格?

对于这样一种可能的质疑,丹尼斯(Lara Denis)在《自由、优先性与完全的自我义务》中,从自由和自律入手辩护了完全的自我义务的优先性:因为所有的义务都预设了自由和自律,并且对于人这样感性的理性存在者而言要求自我强制,所以,就其“最明显地例示了(exemplify)康德道德不可或缺的自我立法和自我约束(self-constraint)”而言,自我义务具有对其他义务毋庸置疑的优先性,以至于所有伦理义务不仅预设了自我义务,而且就其形式而言都可以被归结到自我义务。^③这一辩护虽然避开了上面所言的笛卡尔式论证的困难,却明显地混淆了自我义务与自律或者说按照法则的自我约束,后者并非只是自我义务而是所有义务的可能性条件。当然,这一混淆或许隐含在康德关于自我义务的优先性论题中。也就是说,康德以自我义务不加区分地指称自我约束和具体的自我义务^④,前者亦即第二序列的自我义务所意谓的按照纯粹理性法则的自我约束,是对自己和他人人格的敬重。这一意义上的自我义务确实是所有义务的必要预设,甚至是义务的可能性条件。后者亦即第一序列的自我义务所指的是诸如禁止说谎、吝啬这样的具体的义务,这些义务与对他人的具体义务处于同一层面。虽然在德性论的语境中,自我义务具有某种或许可称为结构意义上的优先性——因为德性论的要旨首先是对自身人格的敬重和“我”自身德性的完善——却没有奠

^① Cf. Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Barnes & Noble, 1962, p. 151.

^② Cf. Andrew Reath, "Self-Legislation and Duties to Oneself", *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Mark Timmons (ed.), Oxford University Press, 2004, p. 352.

^③ Cf. Lara Denis, "Freedom, Primacy, and Perfect Duties to Oneself", *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 185.

^④ 康德通常以对自身的义务(自我义务)指称伦理义务的一个类型,有别于对他人的义务,但偶尔也将所有的伦理(或内在)义务都归结为就其形式而言的自我义务(参见27:587)。这或许可以解释他何以将所有义务所预设的条件(即自律和自我约束)与具体的自我义务不加区分地都看成广义的自我义务。但笔者认为这一区分是必要的。

基意义上的重要性。事实上，康德自己也承认一个人可能完美地履行对自身的义务，却忽略对他人的义务。^①当然，对自身的完全义务不允许任何出于偏好的例外，却可能在具体情形中与其他义务相冲突，并可能为其他义务所胜出。显而易见，如果诸如禁止说谎、吝啬这样的具体的或者说第一层级的对自身的完全义务并无奠基意义上的优先性，那么，我们也就可以允许一些必要的，至少是源于与之冲突的义务所要求的例外。所以，问题在于说谎的行为和准则究竟有什么特殊性，以至于康德完全拒绝任何例外，即使为了救助他人的生命。

四 说谎与自欺

格雷高在其《自由的法则》中，曾富有洞见地指出康德在说谎问题上的困难和偏误部分地可归因于说谎在康德那儿事实上涵盖了说谎的行为、说谎的准则与自欺三类不同的现象。^②在《道德形而上学》中，康德也论及两种形态的说谎，即外在与内在的说谎（自欺）。前者使自己成为别人蔑视的对象，后者则更为严重地使得自身成为自己蔑视的对象，并且直接“伤害了其人格中人性的尊严”（6: 429）。显而易见的是，说谎之所以被认为是“对人性的丢弃”，之所以被看作对自身义务最为严重的侵犯，乃是因为它可以被归结为自欺。作为对纯然道德存在者自己的义务，说谎首先指的是自我欺骗，或者更为恰切地说是道德上的自欺。按照康德在《纯然理性界限内的宗教》的界说，这一自欺是“由于自己特有的或善或恶的意念（Gesinnung）而欺骗自己”（6: 38），亦即是对自己内在意念的自我欺骗：或者在善的意念缺失的情况下自以为有善的意念，或者竟然将恶的意念认作善的意念，并因此只追求行为的合法性，不寻求意念的道德性。欺骗他人意义上（外在）的说谎则被视为这一自我欺骗“向外的扩展”（6: 38）。在康德看来，这种根深蒂固的自欺阻碍了在我们心中建立真正的道德意念，使得德性形成不复可能，其所体现的正是人性的根本恶。

显然，无论我们将不说谎（真诚）看作对他人的义务，还是对自身的义务，作为一种具体义务，都可能在特殊的情景中被其他义务（比如救助他人生命）所抵消或者至少暂时被悬搁，这也与我们的道德直觉和健全的道德知性相符合。只有将说谎首先界说为对自身（而非对他人）的义务，进而将所有的说谎现象归结为道德自欺，并将其与根本恶相关联，康德方能越出所有日常的道德知性而赋予说谎以这样一种特殊性：正如根本恶能够“败坏一切准则的根据”（6: 37），说谎也不只是对自我义务的最为严重的侵犯，而是对一切义务的根基的毁弃，并因此甚于谋杀与一切其他暴行。诚如康德在关于不说谎的义务的附释中指出的，“《圣经》记下的恶借以来到世间的第一次犯罪不是（该隐的）谋杀兄弟，而是第一次说谎”（6: 431）。这或许才是康德断然拒绝任何情况下说谎的理由。

正因为说谎或者说自欺被看作对自我的义务，因此也是对基于自我义务的一切义务的背弃之源，作为自欺对立面的（对自己的）真诚也就相应地可以被看作一切自我义务的最终根据。唯其如此，康德将认识自己，即对自身意念之道德性的正确认识，看作一切对自身义务的第一命令。认

^① 在《伦理学讲稿》中，康德指出，“如果一个人在履行对他人的义务方面表现很差，比如不慷慨，缺乏同情和仁慈心，却严格地履行对自己的义务……这个人或许在他自身中仍然具有某种内在价值。但是，违背对自身的义务使得一个人失去所有（内在）价值”（27: 341）。康德在此试图证明——如同他在《道德形而上学》中所做的那样，对自身的义务是对他人的义务（因此也是一切义务）的可能性条件。但是，具有反讽意义的是，他给出的例子却表明完美地履行对自身义务并不能保证很好地履行对他人的义务。

^② Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphisik der Sitten*, p. 153.

许自己也即是倾听内在于自身的良知的声音，自欺则是有意识地根本不把良知的声音放在心上，即“缺乏在被设想为另一个人格的内心审判者（即上帝）面前作表白的纯洁性”（6: 430）。按照康德的界说，良知是“在一个法则的任何事例中都告诫人有作出赦免或者宣判的实践理性”（6: 400），良知所描述的是道德主体（moral agency）与客观法则的关系。从主体的角度而言，履行义务就是听从良知的呼声；就其背离良知，即自身的实践理性而言，道德自欺可以被看作一个人对作为道德主体的自身人格的否弃。由于一切义务或者说道德责任的承担都预设了道德主体，所以，自欺使得任何义务（对自欺的自我而言）不复可能。就此而言，康德确乎有理由将其与根本恶相关联。

但问题在于，是否所有情形下的说谎都源于或者说可以被还原为自欺？一方面，就《论说谎的法权》一文中的例子而言，对罪犯说谎的理由明显是救助他人的生命，这并不要求我们因此而否认诚实的义务（即将说谎看作自己的准则），也不要求任何意义上的自欺，而只需要我们保持健全的道德良知，后者足以让我们认识到对他人生命的义务比不向罪犯说谎的义务远为重要。即使是为了偏好的说谎也不一定包含自欺。一个童叟无欺的店主可能欺骗自己说他的行为是基于诚实的意念（动机）而非利益的考虑，即使后者才是他真正的理由，或者他根本不惯和不屑做这样的自我欺骗和自我辩护，而满足于自己行为的合法性。换言之，即使没有自欺，道德进步和德性意念的完善也会受到——在此是对偏好的执着——的阻碍。另一方面，如果将自欺界说为就自己道德意念的自我欺瞒，即在违背义务的情况下还认为自己持有善的意念，这样一种伪善显然可以与违背任何种类的义务，而不只是真诚（不说谎）的自我义务相结合。

上述分析或许令我们能够理解——即使仍然无法接受——康德在《论说谎的法权》与一些相关文本中拒绝任何情形下说谎的立场，但对这一立场我们不能如传统主流解读那样将之笼统地归结为康德伦理学不切实际的严峻主义，而应当将之归因于康德在第二序列与第一序列的自我义务，以及在一般意义上（对他人）的说谎与道德自欺之间的混淆。不过，自欺和伪善诚然是一种恶，或许只有在与根本恶相关联的情况下才能被看作恶的源泉。所以，即使我们能够在第二与第一序列的义务之间作出区分，能够区分说谎与自欺这两种即使相关也仍然不同的现象，我们也仍然无法改变康德对说谎决绝的态度，因为上述混淆或许并非源于必要的概念界分的缺如，而是康德为了在其德性义务说中安置根本恶概念的需要。正如阿利森（Henry E. Allison）所见，康德的德性观乃至其整个德性论都“预设了根本恶的学说”^①。

所以，如果说康德在说谎问题上的偏误并未损及其整体的道德理论，那是因为康德在大多数情况下坚持上帝只是纯粹理性为自己设定的（道德）理念，是因为康德在大多数情况下都持守健全的道德判断，并且如同他在自己批判时期的第一部伦理著作《道德形而上学奠基》中所做的那样，将普通的道德理性知识作为其道德形而上学建构的坚定不移的起点。也正因此，康德一方面拒绝任何情形下的，甚至是为了救助他人生命的说谎，另一方面也认可在极端情形下必要的谎言。

（作者单位：南昌大学哲学系）

责任编辑 冯瑞梅

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

^① Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 147.

A Discussion of Kant's Concept of Will and the Intellectual Origins of the Priority of Practical Reason

Zhang Rong

The concept of will is not only the cornerstone of Kant's moral philosophy, it is also a key to understanding his metaphysics. In the preface of the first edition of *Critique of Pure Reason*, Kant declares from the outset that the struggle between the nature of human reason and the ability of human reason constitutes the battlefield of metaphysics. This battlefield metaphor also reveals the essential connection between reason and metaphysics. Human reason thus has two aspects: its nature and its ability. "Nature" refers to will, more specifically to the will as practical reason. "Ability" refers to speculative reason or cognitive ability. Kant clearly establishes the relationship between these two aspects in *Critique of Practical Reason*, where practical reason takes priority over speculative reason. This allows Kant to explain "how the foundation for the metaphysics of morals is possible". In order to fully understand Kant's concept of will, it's necessary to trace his doctrine back to its intellectual origins in the voluntarism of the Middle Ages. This paper argues that St. Augustine's conception of free choice had a diachronic impact on Kant's theory, which inspired him to assert the claim for the priority of practical reason.

On Lies and Self-Duty: The Problem of Dishonesty and Kant's Bias Against It

Sun Xiaoling

Kant's unconventional attitude towards lying is often regarded as a manifestation of his ethical rigorism and impracticality. The complexity of the problem of lying in Kant's philosophy is attributable to the fact that truth-telling is regarded as both a duty to oneself and a duty to others, in other words, it is both of the category of juridical and of the category of ethical duties. This essay proposes to explain Kant's intolerant attitude towards lying in terms of his failure to distinguish between second- and first-order duties to oneself. Doing so also helps us to understand why Kant gave self-duty a foundational priority in his philosophy of virtue. The essay further argues that only when lying is conflated with moral self-deception, itself connected with Kant's notion of radical evil, can it be regarded as the most serious violation of our humanity, and even as the source of all moral evils.

Moral Self-Indulgence and Self-Examination: Rethinking and Overcoming Bernard Williams' Notion of Practical Deliberation

Liu Jiabao

Bernard Williams argues that the actions out of integrity are immune to the charge of moral self-indulgence because the premise of this charge includes certain reflexivity of deliberation. Nevertheless, Williams's understanding of the relevant premise seems not precise enough. Through an analysis of various cases of reflexivity, this article argues that self-deceit is the accurate premise of this charge. Compared with Williams, whose concern is limited to practical deliberation on so-called typically virtuous actions, this article counters Williams's doubt about the reflexive elements of deliberation by arguing for another kind of reflexive practical deliberation that remains hidden to his view. This different kind of deliberation is enmeshed with Confucian notions of self-cultivation and its importance for moral psychology. It seeks to contribute a significant insight for traditional Western understandings of ethics.