

# 说谎:禁止、许可还是应当

——解析康德的说谎悖论及其根源

刘清平<sup>1,2</sup>

(1. 复旦大学 社会科学高等研究院, 上海 200433;

2. 武汉传媒学院 人文学院, 湖北 武汉 430205)

**[摘要]**康德认为对凶手说谎也是犯罪的见解引起了学界的长期争议,同时也让他陷入了自败的悖论:由于没能说明善与正当以及禁令、许可与应当的关系,他在处理不说谎与不害人的义务冲突时,站在理性主义立场上赋予了不说谎以本根至上的绝对权重,结果否定了不害人作为正义底线的终极意义,主张人们不惜以无辜者丧失生命法权和人格尊严为代价,也要维系事实陈述的抽象真诚。

**[关键词]**康德;说谎;不害人;许可;善与正当;法权

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.03.006

“不说谎”可以说是人类道德意识中一种最普遍的交叠共识了,几乎每一种文化传统或伦理思潮都会把它当成一条重要的行为原则来强调。康德把它说成是一条严格的“绝对命令”,主张即便在人命关天的情况下人们也不可以说谎,却引起了长期的争议。通过分析康德的《论出自人类之爱而说谎的所谓法权》指出他在什么地方陷入了悖论,结合刘作教授有关康德许可观的考察,进一步探讨他陷入悖论的理论根源。

## 一、不可说谎与人命关天

假如康德只是抽象空泛地主张绝对不说谎,或许就不会引发那些激烈的争议了;但他给出的

一个具体案例却改变了局面:“如果凶手问我们,他要追杀的那个人(我们的朋友)是不是躲在我们家里,我们对他说谎也是一种犯罪。”<sup>[1]</sup>这种说法明显不合普通人的道德直觉,因为在现实中,哪怕凶手追杀的不是我们的朋友,而是陌生的无辜者,我们也觉得应该采取种种方法阻止凶手以保护无辜者,其中当然也包括对凶手说谎误导他离开。当然,未经论证的日常直觉在学术圈通常没有说服力,像康德这样的理性主义哲学家可能连理都懒得理。事实上,在讨论有关的争议时,他的批判矛头并不是指向了普通人的道德直觉,而是指向了贡斯当的学术批评:“说真话是一项义务,但只是针对那些对真话享有法权的人。然

作者简介:刘清平,哲学博士,复旦大学社会科学高等研究院教授,武汉传媒学院人文学院教授,研究方向:中西文化比较、道德哲学、政治哲学、美学。

而，没有人会对伤害别人的真话享有法权。”<sup>[2]</sup>

不愧是当时法国的著名理论家，贡斯当的话虽然说得有点绕，却直接触及到了“我们应当怎样履行义务”的关键问题：我们只应该对那些有资格（享有应得权益或正当法权）听到真话的人说真话，不必对那些没资格的人（比方说想按照我们说的真话追杀无辜的凶手）说真话。换言之，说真话只是一项有条件的相对义务，取决于这样做会不会伤害别人；如果会，我们就不应当说真话了。

身为哲学大师的康德也不含糊，逐层展开了反驳：第一，真诚是“人对每个人的形式义务，不管它会给自己或其他人带来怎样的不利后果”。第二，“如果你用说谎阻止了凶手的行为，你对因此可能产生的所有后果都要承担法律责任。但如果你恪守真诚，公共正义却不能指责你——不管因此可能产生怎样无法预见的后果。”第三，“真诚是某种必须被视为建立在契约上的所有义务之基础的义务，哪怕人们允许对它有一丁点例外，都会使这些义务的法则动摇失效。”由此得出的结论是：“在一切陈述中保持真诚（诚实），是一条神圣的、无条件的、不能用任何习俗来限制的理性诫命。……每个人不仅有一种法权，而且有一种极严格的义务保持陈述的真诚，哪怕这种真诚会伤害自己或其他人。”<sup>[3]</sup>

不难看出，尽管没有明说，贡斯当的批评已经预设了“义务冲突”的前提了：虽然不说谎和不害人都是义务，但要是它们出现了冲突（说真话会害人），我们就应当放弃不说谎的义务，只履行不害人的义务。康德的反驳则是针尖对麦芒：说真话是人作为理性存在者对每个人承担的不计后果的形式义务，构成了所有建立在契约上的义务（以及法权）的基础（立约各方只有说真话契约才能有效），所以占据着本根至上的终极地位，能够在冲突中压倒其他任何义务（包括保护无辜者的义务），不允许有被其他义务压倒的例外；换言之，说谎是不义中的不义，应当首先受到公共正义的谴责和惩罚。这种把真诚视为最基

本“人性法权”的立论与康德的理性主义立场完全一致，因为他根据人的理性本质，明确主张不真诚的“自欺欺人”构成了人性中的根本恶，<sup>[4]</sup>甚至宣称“说谎（‘说谎之父，一切恶都借它来到世上’）是人的本性中真正腐败的污点”<sup>[5]</sup>，几乎可以说流露出了“百善真为先，万恶谎为首”的意向。

然而，如果我们因此认为，既然康德的反驳在其理论架构中言之成理，它们就能成立，或许就有点自我封闭了。问题在于，如果某个理论架构背离了现实，无论它在逻辑上怎样自洽，都只有文字游戏的琐碎意义，没有超出该架构之外的积极价值。不管怎样，康德对贡斯当的反驳已经自动处在了允许我们超出他的理论架构提出质疑的语境里：难道说真话的义务果真如此重要，甚至可以凌驾于通常要用“人命关天”这样的成语来突显其权重的无辜者生命之上吗？

话说到这里，我们就能发现一个奇特的现象了，尽管康德是从义务冲突的角度进行反驳的，他却有点闪烁其辞，想回避一个要害问题：假如凶手按照我们说的真话，找到并杀死了我们的朋友，难道我们的自由意志、内心良知、道德理念就真的一丁点悔恨愧疚都没有，相反还能面对公共正义以及九泉之下的朋友理直气壮地宣布，既然我们说了真话，守住了义务中的义务，我们就任何责任都无需承担，毋宁说还能因为服从了绝对命令的缘故，问心无愧地进入康德推崇的目的王国吗？老实说，笔者怀疑，就是在今天，是不是有哪位康德主义者敢如此冷血地回答：是的。

其实，康德虽然极其理性，不大瞧得起道德情感，认为它们没有真正的道德价值，却也不敢直白地回答“是的”，所以才会在反驳贡斯当的时候左支右绌，为了躲开这道难题，一会儿声称说谎会伤害对方（仿佛我们说谎话对凶手的伤害远比我们说真话导致朋友被杀更严重似的），一会儿宣布说谎话即便没有伤害凶手也会伤害“一般意义上的人性”（仿佛我们说真话导致朋友被杀，就不会伤害“一般意义上的人性”似的），一

会儿假定如果我们说了真话,而朋友神不知鬼不觉地出门了,凶杀就不会发生(仿佛只要祈祷随机偶然起作用,我们对凶手说真话就不会产生严重后果似的),一会儿断言倘若我们说了谎话,而朋友神不知鬼不觉地出门了,结果撞上凶手被杀死,我们就应当作为肇事者受到起诉甚至惩罚(仿佛在这类状态下,我们防止朋友被害的自由意志理应承担与凶手追杀无辜的自由意志相近的法律责任的)……尽管康德在演绎抽象概念方面的确是个高手,而在讨论具体案例(包括恶意说谎的案例)时经常出现低级失误,<sup>[6]</sup>这些论证特别是最后那句提到惩罚的威胁,还是带有黑色幽默的意味,让我们只能希望康德纯属口头上说说,立法者并没有听他的,真的制定出如此荒唐势必导致冤案的法律条文,居然要把刑罚加在那些为了保护无辜者才对凶手说谎的人们头上。

有人会说,本文的批评主要还是诉诸普通人的自由意志、内心良知、道德理念,缺少逻辑上的说服力。那就再来看康德哲学的理论架构。按照他主张“人是目的”的绝对命令,我们很容易生出一个疑问:给定了我们、朋友和凶手都是作为“目的”之“人”的前提,我们是应当为了避免说谎伤害到自己和凶手的“一般人性”不惜让朋友的生命的法权受到侵害呢,还是应当为了防止朋友的生命法权受到侵害,不惜让凶手受到谎话的欺骗,让自己犯下说谎的过错?换言之,我们是更看重对凶手也要说真话的义务呢,还是更看重不让朋友遭受不义杀害的义务?于是,冲突情况下的权衡比较再次出现了,并且答案还是取决于我们想要赋予哪一种义务更高的权重:要是拿对凶手说谎话保护了朋友生命与对凶手说真话造成了朋友被杀来比较,我们在哪种情况下感到的悔恨愧疚更沉重?

不错,我们可以继续在康德哲学的理论架构里为他辩护:既然只有理性本质(而非感性生命)才能体现人格尊严,对每个人说真话这条理性的形式性义务,就足以压倒保护无辜者的生命这条感性的质料性义务。然而,这种充分体现了

康德理性主义立场的辩护,也充分暴露了他的内在悖论:尽管我们或许能够通过说真话尊重自己和凶手作为理性存在者的定位(康德所谓“一般意义上的人性”,说穿了就是指人的“理性”本质),维护自己不说谎话、凶手不受欺骗的人格尊严,但恰恰又会因此产生一个我们由于坚持道义论压根没有考虑的严重后果:我们的朋友作为理性存在者,并没有心血来潮地溜出门,而是因为明知有人追杀自己,审慎地藏在家里,结果凶手抓住了他,残忍地剥夺了他那似乎不那么重要的感性生命,同时也顺带着剥夺了他的人格尊严以及所有一切。更严重的是,同样按照不计后果的道义论,我们居然不必因为我们说的真话帮助凶手杀死了朋友承担责任,反倒还有资格由于无条件地履行了压倒一切的理性义务,昂首走进康德基于道德理性描绘的那个高尚的目的王国,却无需反思一下我们是不是把朋友的感性生命和人格尊严当成了自己进入目的王国的一个手段。从这里看,与其说康德的见解是学界经常指责的“严苛主义”,不如说是会造成严重不义后果的深度悖论,并且其中隐含的反讽意味还有点登峰造极了。

## 二、许可与正当和法权

提出了许多哲学洞见的康德,怎么会在一个普通人都知道如何做的问题上犯下了如此低级的错误呢?一个重要的原因在于:由于对现实生活中不可避免的冲突现象重视不够,康德没能澄清善与正当的关联,也找不到说谎在怎样的情况下“必须禁止”、在怎样的情况下“可以允许”甚至“应当实施”的谜底,结果站在理性主义的规范性立场上,把不说谎当成了不允许有任何例外的头号义务来履行。在这方面,刘作教授的两篇文章为我们提供了一个有启发意义的新视角。

在《人是否可以撒谎?》一文里,刘作教授指出:康德在反驳贡斯当的时候,是从理性存在者和法权论的角度把不可说谎视为无条件的义务,而在其他地方又从德行论的角度承认,人们在特

定情况下为了维护自由可以违反不说谎的法则(所谓“事急无法”),只是要意识到这是一种不道德的“例外”。<sup>[7]</sup>在《论康德的许可法则》一文里,刘作教授进一步指出:康德在反驳贡斯当的时候,强调不可说谎的法权义务高于人类之爱的德性义务,因而我们“不能以违背法权义务来履行德性义务”;但按照他在其他地方阐释的“许可”法则,“在自然状态中,如果撒谎能够避免更大的恶,甚至有助于进入法权状态,那么这个禁令就允许有例外。”<sup>[8]</sup>

刘作教授的这些辨析在全面揭示康德复杂态度的同时,又映射出了康德在逻辑上的不自洽:第一,要是按照康德的立论,“如果我们对这个杀人犯讲了真话,那么我们就听从了理性的声音,履行了理性的义务。此时我们让自己的意志保持在自由的领域,让自由成为自己的本真状态”<sup>[9]</sup>,我们怎么还可以在其他情况下为了维护自由而说谎,以致从根本上否定了我们履行理性义务的“本真自由”呢?第二,与康德提到“读者是否应当如实告诉作者自己不喜欢其作品”的决疑论情况相比,以及与现实“医生是否应当对患者善意说谎”的常见情况相比,无辜者受到凶手追杀的情况是不是更紧急一些?所以,倘若从德行论的角度看读者可以对作者说谎、医生可以对患者说谎,为什么从法权论的角度看,我们就不能以“事急无法”的方式对凶手说谎呢?结果,康德不改口还好,一改口反倒落入了更深的自败泥潭。

再来看康德是怎样理解“许可”的。按照《伦理学讲义》,康德将所有与道德法则相关的自由行为分成了三类:1. 关涉“积极之善(positive good, + a)”的行为符合义务法则,因此是“指令性(prescriptive)”的。2. 关涉“实在之恶(real bad, - a)”的行为不符合或违反了义务法则,因此是“禁令性(prohibitive)”的。3. “消极之善(negative good, 0)”居于两者之间,构成了“均等的零点(the zero or null point of equality)”,既不是恶,又不是积极之善,而是“漠不关心或无动

于衷(adiaphora or indifferent)”;关涉它的行为既没有违反义务法则,又构成了禁令的例外,因此是“许可性(允许性, permissive)”的。<sup>[10]</sup>虽然康德自认为这种三分法从逻辑的角度看“更自然”,它展示的实际上却是康德由于不理解善与正当的关系所陷入的概念混乱、逻辑不清状态。

众所周知,从古希腊起,西方主流哲学就分别把善和意欲、恶和厌恶直接关联起来,像霍布斯认为“善和恶是表示我们意欲和厌恶的语词”,<sup>[11]</sup>休谟主张“意欲来自单纯的善,厌恶则起源于恶”。<sup>[12]</sup>康德对此也是认同的,只不过加上了他偏爱的可普遍化的理性限定:“凡是我们叫作善的,必定在每个有理性者的评判中都是意欲能力的对象,恶则必定在每个人眼里都是厌恶的对象。”<sup>[13]</sup>于是问题来了:在康德的三分法里,指向了非善非恶的价值零点的许可性行为怎么可能呢?要知道,人们对任何非善非恶(既不意欲也不厌恶)的东西,只会像康德自己指出的那样漠不关心或无动于衷,如何谈得上从事许可性的行为呢?至于康德还给这样的价值零点贴上“消极之善”或“消极之恶”的标签,就更是匪夷所思了:一个“非善非恶”的东西,为什么要打着“消极”的旗号,让它摇身一变成了高度辩证的“既善又恶”呢?这样做岂不是只会凭空增加几个烦琐累赘的概念,让后世研究者皓首穷经一辈子,也还是没法澄清它们的核心语义及其微妙异同,就像对于名气更大、却同样说不清道不明的“先验”和“超验”那样?

不仅如此。康德分别把指令性行为 and 积极之善、禁令性行为 and 实在之恶关联起来,照旧让人莫名其妙:对于有益而可欲的好东西(比方说清爽可口的健康饮料),人们岂不是会水到渠成地趋之若鹜,哪里用得着自己或别人发出“应当”的指令才去追求呢?对于有害而讨厌的坏东西(比方说苦涩无比的致命毒酒),人们岂不是会顺其自然地避之不及,哪里用得着自己或别人发出“不可”的禁令才去拒绝呢?说白了,像“趋善避恶(趋利避害)”这样的成语,已经清晰地体



现了“善”和“趋于”意向、“恶”和“避免”意向的自由关联,根本不需要任何指令或禁令的强制性干预,而是直接出于行为者的心甘情愿、从心所欲。

那么,现实中大量存在的指令、禁令、许可现象,又是怎样产生的呢?这就要从“诸善冲突”说起了:一旦两种好东西之间出现了不可兼得的抵触冲突,人们就没办法按照人性逻辑的“趋善避恶”原则,同时趋于它们了,而不得不首先权衡它们在质上的主次轻重(不只是量上的大小多少),然后再按照人性逻辑的“取主舍次”原则,做出“两善相权取其重,两恶相权取其轻”的选择:为了取得更重要的好东西(基本善),不惜放弃较次要的好东西(次要善);而在善恶的对应性关联中,这样做也就等于为了防止更严重的坏东西(基本恶,而非康德以背离道义论、偏向后果论的方式泛泛而谈的“更大的恶”),不惜忍受较次要的坏东西(次要恶)。所谓的指令、禁令、许可正是在这样的冲突情况下形成的:“应当这样做”的义务指令强制性地要求人们不惜付出代价、忍受损失,也要努力达成重要的好目的(我应当起身开门迎接客人,你应当刻苦锻炼保持健康,他应当多花时间学习);“不可这样做”的义务禁令强制性地迫使人们不惜抵制诱惑、放弃收益,也要拒绝会带来严重恶果的行为(我不可再睡懒觉迟到了,你不可偷别人的好东西,他不可当别人的面抽烟);“可以这样做”的许可标准主要是划出一条防止不可接受之恶(基本恶)的底线,允许人们在符合这条底线的前提下从事任何达成善的行为(我可以睡到六点不会迟到,你可以拿自己的好东西换取别人的好东西,他可以在自己的房间里过烟瘾)。<sup>[14]</sup>

就此而言,许可性行为显然不像康德声称的那样关涉到非善非恶的价值零点,而是如同指令性行为和禁令性行为一样离不开善恶好坏的价值内容,只不过不是强制性地要求人们应当得到基本善、不可导致基本恶,而是宽容性地允许人们以不产生基本恶为底线从事各种趋善的行为。

所以,它们是在符合义务法则的基础上从心所欲地展开的自由行为,而不像康德说的那样是什么位于禁令之外、人们无动于衷的例外情形。其实,刘作教授引用的康德《道德形而上学奠基》里的那句话“能与意志自律共存的行动,是许可的(erlaubt),不合乎意志自律的行动,是不许可的”<sup>[15]</sup>,才深刻揭示了“许可”标准与“不可”禁令的内在关联:凡是会产生“违反意志自律”这种不可接受之恶的行为,都是应当禁止或不可允许的;凡是不会产生“违反意志自律”这种不可接受之恶的行为,都是可以允许或不应当禁止的。有鉴于此,我们似乎有理由怀疑,康德讲课的时候是不是忘了自己的这一洞见,结果自相矛盾地把直接相关的许可与禁令强行分离开来,莫名其妙地将许可归属于非善非恶的例外情况了。

进一步看,虽然真诚的确构成了契约的重要因素,却也不像康德说的那样是契约的实质内容。毋宁说,契约归根结底是人们在利益冲突中达成的许可性妥协,尽管由于利益冲突的缘故没法让立约各方都感到“完全满意”之“好”,却是他们认为防止了不可接受之恶的“可以允许”之“对(正当)”,否则他们就不会自愿签订契约了。拿市场交易来说,买卖双方只有以拒绝偷抢对方的好东西为前提,才会用自己的好东西交换对方的好东西;因此,这种各有所失又各有所得的“都可以接受”,才构成了市场契约的实质。<sup>[16]</sup>就此而言,康德宣称“真诚是某种必须被视为建立在契约上的所有义务之基础的义务”,只不过体现了他的理性主义立场试图将契约简单化地还原为真知的扭曲效应。

尤为反讽的是,由于未能将许可、指令、禁令嵌入到它们植根其中的诸善冲突的情况下来考察,康德始终没有发现他费了很大功夫研究的“正当”(权益、法权)是怎样从“善”那里演变而来的。本来,他在《道德形而上学》里已经指出:“如果一个行为能够凭借自身或其准则使每个人的意志自由以符合普遍法则的方式与其他所有人的意志自由共存,它就是正当的”;因此,谁要

是阻碍我从事这样的正当行为,谁就对我做了不正当之事。<sup>[17]</sup>不难看出,这个界定实际上是从“任何人实现自己的自由都不可损害其他人自由”的角度出发,彰显了正当(法权)和正义在于“不可害人(不可通过侵犯权益实质性地伤害任何人)”的底线功能,充分体现了康德的原创性理论贡献。

然而,康德不仅如同其他西方哲学家一样忽视了“正当、权益、法权(recht, rights)”的理性概念与“右手、右边、适宜(recht, right)”的感性语词之间的语义绵延,而且还将许可与善恶割裂开来,结果没有注意到,只要将这个界定与《道德形而上学奠基》的那句话联系起来,就能发现正当和许可在“可以接受”的核心语义上是根本一致的:“正当(对)、权益、法权、正义”恰恰意味着“可以接受”意义上的“许可”,“不正当(错)、侵权、不义”恰恰意味着“不可接受”意义上的“不许可”。<sup>[18]</sup>例如,尽管六点起床会让我睡不成懒觉,因而并非尽如人意之“好”,却足以防止不可接受的迟到之恶,因而构成了可以接受之“对”。再如,倘若你为了实现过烟瘾的自由意志当着我的面抽烟,结果阻碍了我实现维系健康的自由意志,对我造成了不可接受的伤害,我就会认为你抽烟的行为是“不对(不正当、不可接受)”的,侵犯了我的应得“权益(法权)”,甚至激起我想阻止你的“不义”行为的“义愤”,发出“不许当众抽烟”的强制性禁令。此外,我们也不难由此理解,西方契约论传统为什么总是把自愿签订的平等契约说成是“正当”的,并且试图从中推出那样那样的“正义”原则:这些契约是立约各方都以“许可”的态度认为是“可以接受”的。不管怎样,如果说契约的确可以赋予立约各方各种“权益(法权)”的话,那也首先是因为契约对立约各方来说都是“可以接受”的缘故,而不仅仅是因为立约各方都履行了“真诚”这种理性义务的缘故。

综上所述,指向不正当的禁令、指向正当的许可和指向应当的指令是以下面的方式在诸善

冲突的情况下相互关联的,许可在其中甚至扮演着设定底线的关键角色,因此不像康德说的那样只是非善非恶、无动于衷的价值零点:许可划出了一道可以接受的“正当”底线,允许人们在这条底线的基础上从心所欲地从事自由行为;任何行为如果违反了“正当”的许可底线,就会沦为禁令否定的“不正当”(你不可从事这样的行为);任何行为如果尚未满足“正当”的底线要求,就“应当”按照指令努力符合这条底线,以免沦为禁令否定的“不正当”。从这里看,康德下面这个见解的自相矛盾也就一目了然了:如果否定了许可法则,“整个分类就会崩溃;因为假如没有例外,所有的行为要么符合法则、要么不符合法则,而在后一种情形下它们就不是行为,因为行为在任何时候都必须符合法则。”<sup>[19]</sup>事情很简单,非善非恶、只是例外的许可为什么具有如此举足轻重的神奇效应,以致缺少了它,指令与禁令之间善恶分明的分类就会一触即溃呢?

### 三、许可甚至应当的说谎行为

假如上面的分析可以成立,我们对凶手说谎就根本不像康德指责的那样属于不正当的犯罪行为了,甚至也不只是单纯可以接受的许可性行为,毋宁说首先是应当履行的指令性义务;否则的话,倘若我们对凶手说了真话,就等于以助纣为虐的方式协助了杀害无辜的罪行,即便不必承担法律责任,在道德上也背离了不可害人的正义底线,会让我们的良心过不去甚至悔恨一辈子。

本文得出这种与人们的日常直觉根本一致的结论,主要基于下面的理据:虽然不可说谎和不可害人都是我们应当履行的伦理义务,但只有不可害人才是终极性的正义底线,作为义务之义务始终占据本根至上的地位,能够在出现冲突时压倒其他所有义务(包括不说谎的义务),却不允许有被其他义务压倒的任何例外。不错,现实中经常有这样的局面:不管放弃哪种义务,都会伤害某些人;尽管如此,我们仍然可以通过权衡两种害人后果的主次轻重,做出虽然不是完美之

“好”、但防止了基本恶因而属于可以接受之“对”的正当选择。例如,曾指认了七种“显见”义务的戴维·罗斯,就谈到了一个义务冲突的案例:“即便我承诺出于某个不重要的目的在某个时刻与某位朋友见面,要是不遵守这个约定能够防止一起严重的事或帮助事故的受害者,我还是认为违背诺言的做法是正当的。”<sup>[20]</sup>换言之,在他看来,与受害者得不到救治的不可接受之恶相比,自己犯下的违背诺言之恶以及朋友遭受的长久等待之恶都是次要的。令人诧异的是,做出了这种正当选择的罗斯似乎也像康德一样,没有注意到查一下辞典就会发现的“正当(right)”在于“可以接受(acceptable)”的核心语义,反倒断言这个概念像“善”一样没法下定义。由此可见西方哲学家们是怎样不接地气的了:给一个概念(包括哲学概念)下“定义”,就是“确定”它作为一个语词在特定语境(包括日常言谈)里的核心“语义”,以便我们能够清晰明确、前后一贯地运用这个概念,而不至于因为混淆陷入思维混乱。从这个角度看,罗斯居然围绕两个他自己也承认不知道是什么意思的哲学概念,在《正当与善》这部专著里洋洋洒洒写下了几十万字,其中的黑色幽默意味一点不亚于康德宣布:为了拯救无辜生命对凶手说谎是一种犯罪行为。

严格地说,不可说谎之所以是一项重要的伦理义务,与它符合不可害人的正义底线也是密不可分的:说谎往往会其他人造成不可接受的伤害,所以才被认为是不正当的,应当禁止。就此而言,与不可背诺的义务相似,不可说谎的义务同样从属于不可害人的终极义务,因而也不应当反客为主地压倒后者。事实上,这种从属地位就集中体现在刘作教授讨论的两种“例外”情形中:倘若说谎不会导致不可接受的人际伤害,相反还有益于对方(所谓“善意说谎”),就像读者不忍心让作者难堪而违心地说喜欢其作品、医生有意隐瞒患者的病情那样,它们就是正当的、可以允许,没有理由高举不可说谎的大棒任意指责。

再从这个角度反思对凶手说谎的案例。首

先,与医生隐瞒患者病情的做法相似,假如说谎能在紧急情况下保护无辜者的生命,哪怕面对的不是凶手而是普通人,我们依然有正当的理由隐瞒某些实情,因为这样做恰恰符合“事急无法”的准则——尽管我们事后也有责任为自己说了谎向普通人道歉。其次,如果我们对凶手说谎,连事后的愧疚也不必有了,因为这种说谎不再是“事急无法”情况下的迫不得已,而是完全符合正义的正当举动,理由就是贡斯当提到却没有论证的那一点:在这种情况下,凶手原本就不享有不许我们说谎话、只准我们说真话的应得权益或正当法权。

反讽的是,我们可以从康德自己的正当(法权)界定中,推出对这个命题的充分论证:按照“能使每个人的意志自由以符合普遍法则的方式与其他所有人的意志自由共存”的“正当”底线,凶手追杀无辜的意志自由无可否认地具有坑害人的不正当特征,根本不可能以符合普遍法则的方式与其他人的意志自由共存;与之相应,他想听到有助于他追杀无辜的真话的意志自由自然也是不正当的,因而等于说他根本没有在这方面听到真话的正当法权(虽然他或许有听到“你气色不错”之类真话的应得权益)。于是,我们不仅无需承担在这面对凶手说真话的应尽义务(虽然我们或许有对他说“你气色不错”之类真话的人际职责),而且我们想在这面对他说真话的意志自由尽管可以与凶手追杀无辜的意志自由共存,却恰恰因此不可能以符合普遍法则的方式与其他人的意志自由共存,反倒呈现出了助纣为虐的不正当特征,以致哪怕我们不必承担法律责任,也会受到良心(康德叫做“良善意志”)的谴责。说破了,正是在这种“阻止杀害无辜的不义罪行”的意义上,我们“不可”对凶手说真话,只“应当”对他说谎话。

更反讽的是,在《论出自人类之爱而说谎的所谓法权》里,康德自己还不自觉地给出了类似的论证:“如果你尽自己所知说了真话,也许凶手在搜寻目标的时候就会受到邻居的攻击,以致没



法完成凶杀行为了。”<sup>[21]</sup>于是问题又来了:假如凶手享有听到真话的正当法权,他岂不是也理应享有行动自由的正当法权么?那么,何以康德不认为邻居剥夺凶手的行动自由也像我们对凶手说谎一样是犯罪行为,反倒还赞同邻居攻击凶手的做法呢?要知道,这种“攻击”不仅会伤害“一般意义上的人性”,而且还会伤害凶手的“人身安全”乃至“人格尊严”。换言之,要是说谎不对、没法接受的话,打人就更不对了,为什么可以允许呢?显而易见,在这种情况下,康德只有依据自己在这篇短文里陈述的有关“外部法权(正当)”的定义“按照普遍法则每个人的自由与其他所有人的自由协调一致”<sup>[22]</sup>,才能证成自己的赞同态度了:既然凶手追杀无辜的行为具有坑人害人的不正当特征,他就不再享有自由从事这一行为的正当法权;所以,邻居对他展开攻击根本不是犯罪,而是见义勇为的正当行为。当然,不用细说,康德自己因此又付出了沉重的代价:撇开不许自己说谎却让邻居冒险出面阻止的因素不谈,他这篇短文的基本立论“说真话是人对每个人的形式义务,因此对凶手说谎是一种犯罪”,将会再次陷入自败的泥潭。

为什么长于思辨的康德,会在分析一个并不复杂的案例时屡屡失误,频繁陷入逻辑矛盾却又不自知呢?原因主要在于:尽管他在有关人是目的和正当(法权)的论述中肯定了“尊重每个人权益”亦即“不可害人”的重要意义,却又被自己依据人的理性本质随处指认的众多义务绕花了眼,非但没有全力彰显不可害人作为正义底线的终极意义,反倒站在理性主义的规范性立场上,把真诚当成了一切契约性义务的首要根源。结果,他在处理对凶手说谎所涉及的义务冲突时,就赋予了说真话压倒不害人的绝对权重,却将不害人视为次要的价值,甚至不愿承认我们说真话导致朋友被杀应当愧疚悔恨,从而在主张“如果正义沦丧,人们就不值得在这个世界上生活下去了”的同时,<sup>[23]</sup>又由于忽视了不说谎义务对于不害人底线的从属地位,无力辨析正义与不正义的

本质区别,居然是非不分地把对凶手说谎这种既正当又应当的行为斥为不义的犯罪。<sup>[24]</sup>相比之下,先秦哲学家墨子不仅像康德那样主张“万事莫贵于义”(《墨子·贵义》),而且把“不可亏人自利”明确设定为正义的底线,强调偷盗抢劫、杀害无辜都是“众闻则非之,上为政者得则罚之”的“不义”罪行(《墨子·非攻上》),显然比两千年后的康德更富于未受扭曲的质朴正义感。<sup>[25]</sup>

当然,我们也没有理由指责康德总是是非不分,因为在“紧急法权”的问题上,康德就凭借健全的正义感指出:假如“我在自己有丧命危险的情况下剥夺了另一个丝毫没有加害我的人的生命”,就像船沉落水后我为了活命抢走别人的木板、造成别人丧生的做法那样,尽管法律不会给予我对等的惩罚(判处我死刑),但我的行为并不是无可指责的,而是不正当的,因为紧急情况不足以让不正当的事情成为合法的。<sup>[26]</sup>虽然康德的这一见解也引起了广泛争议,<sup>[27]</sup>却与他的说谎观截然不同,而与他正当(法权)的定义根本一致,因此完全可以成立:我想求生的意志自由只有以符合普遍法则的方式与其他人想要求生的意志自由和谐共存,才能构成我的生命法权。毕竟,就像躲在我们家里的朋友一样,那位被我抢走了木板的落水者也有自己的求生意志和人格尊严,不容侵犯。也正是由于能以这种方式将不可害人的正当(法权)贯彻到底,康德在紧急法权的问题上恰恰破解了国际学界至今仍然深陷其中的内在悖论。

最后有必要指出的是,我们指出康德在说谎问题上由于坚持理性主义立场陷入了是非不分的悖论,并非只有学术史的意义。事实上,许多当代西方哲学家由于受到康德的影响,也在不同程度上走进了类似的迷宫。例如,刘作教授文中谈到的康德研究专家科尔斯戈德,就批评康德没有区分“理想环境”与“非理想环境”走入了困境,认为“当康德说不能撒谎是需要严格执行时,是指在理想的环境中,而在非理想的环境中,为了实现理想的环境,撒谎是被许可的”。<sup>[28]</sup>然而,



这种阐释像康德一样,忽视了现实冲突在善与正当(法权)的关联中发挥的关键效应,尤其没有看到下面的事实:在没有冲突的理想环境下,我们根本没有必要强调像不说谎这样的人际义务,因为那时人人都会自然而然地说真话,找不到说谎的理由。试想,假如来的不是凶手,而是朋友久未见面的亲人,我们还会纠结于说不说真话的道德两难吗?而在出现冲突的非理想环境下,我们之所以“应当”说谎,也不是为了实现没有冲突的理想环境或抽象意义上的目的王国,而是为了将不可害人的正义底线贯彻到充满冲突的现实生活中,尽力防止坑人害人的不义罪行发生。从这里看,如果不能澄清从“善”到“正当”再到“权益(法权)”直到“正义”的语义绵延和概念联结,我们就无从破解康德的说谎悖论,更不用说回答当代道德政治哲学面临的众多棘手难题了。也是在这个意义上说,打破我们对康德的盲目崇拜,深入解析他在说谎是否可以允许的问题上陷入的悖论及其根源,具有不容忽视的思想史意义。

### 注释:

[1][2][3][5][21][22][德]康德:《康德著作全集》(第8卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2010年,第434、434、434-437、429、436、438页。出于行文统一的考虑,本文引用西方译著时会依据英文本或英译本略有改动,以下不再一一注明。

[4][17][23][26][德]康德:《康德著作全集》(第6卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2007年,第37-38、238-239、343、243-244页。

[6]刘清平:《混淆“认知”和“意志”的逻辑谬误——康德自主责任观的悖论解析》,《贵州社会科学》2018年第1期。

[7][9]刘作:《人是否可以撒谎?——从康德的视角看》,《东南大学学报》2017年第4期。

[8][28]刘作:《论康德的许可法则》,《哲学研究》2019年第3期。

[10][19]Kant, *Lectures on ethics*, trans. P. Heath, Cam-

bridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 277-278, 277. 值得注意的是,韩东屏教授在《走出僵局:亲亲相隐是非善非恶的可容行为》(《中原文化研究》2019年第2期)里,也将道德价值分成关涉善的应当、关涉恶的不当、关涉非善非恶的正当三类,并依据这种三分法对“亲亲相隐”的现象提出了一种新颖的评判。

[11][英]霍布斯:《利维坦》,黎思复等译,北京:商务印书馆,1985年,第121页。

[12][英]休谟:《人性论》,关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第478页。

[13][德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2003年,第83页。

[14]刘清平:《“应当”强制性的根源》,《江西社会科学》2016年第2期。

[15][德]康德:《道德形而上学奠基》,杨云飞译,北京:人民出版社,2013年,第79页。

[16]刘清平:《斯密交易通义观的自败意蕴》,《南京社会科学》2019年第5期。

[18]刘清平:《论正当、权益和人权的关联》,《学术界》2013年第9期。值得一提的是,康德虽然没有彰显从“正当”到“权益(法权)”再到“正义”的语义绵延,却揭示了“权益(法权)”与“政治”的内在关联,主张“法权不可适应政治,而政治必须总是适应法权”(〔德〕康德:《康德著作全集》(第8卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2010年,第438页),从一个角度指认了汉语的象形构造潜在包含的“政者,正也”的道理。参见刘清平:《怎样界定“政治”概念——从“正义”到“政治”》,《同济大学学报》2016年第5期。

[20][英]戴维·罗斯:《正当与善》,林南译,上海:上海译文出版社,2008年,第72页。

[24]康德笼统地把自欺欺人说成是人性中的根本恶,也流露出善恶不明的缺陷:与医生对患者善意说谎的情形相似,我在明知陷入绝境的时候还是给自己鼓劲打气,并引导同伴充满求生的希望做最后的无谓努力,这种意义上的“自欺欺人”难道不是像俄狄浦斯抗拒命运的无谓努力一样,恰恰体现了我的自由意志奋起抗争的悲剧精神,因此根本没有理由凭借至上理性的冷淡自傲,硬说成是人性中的根本恶吗?

[25]刘清平:《论墨子“正义”理念的现代意义》,《江苏行政学院学报》2016年第1期。

[27]孙立红:《生命选择案件中的康德悖论及其解决思路》,《中外法学》2019年第2期。

[责任编辑:汪家耀]