

朱子倫理學是 理由內在論嗎？

梁奮程

國立中央大學哲學研究所博士

地址：32001 桃園市中壢區中大路 300 號 文學三館 LS-302

E-mail: fanching.leung@gmail.com

摘要

本文從理由論的角度切入探問朱子倫理學究竟是理由內在論還是外在論。文章首先釐清內在論與外在論的正確意涵，而其中威廉斯的「內在理由理論」與王陽明的「知行合一」說代表著內在論的兩種典型。本文據此主張對朱子倫理學的內在論詮釋並不成立，並接著以牟宗三判定朱子學中的「性理」是「只存有而不活動」為線索，進一步轉換到理由論的脈絡中，從而得出「性理」只是行動的證成理由而非驅動力之源，就此確定朱子倫理學是一種理由外在論，並將之與麥克道爾式外在論作一對比，經此我們更能了解朱子式外在論因為其「格物致知」程序比麥克道爾式外在論更為精緻，從而突顯出朱子倫理學的實踐意涵。

關鍵詞：朱子、理由、內在論、外在論

投稿日期：2019.09.12；接受刊登日期：2020.06.22

責任校對：張展嘉、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202007_(44).0003

朱子倫理學是 理由內在論嗎？*

壹、引言

從牟宗三先生的宋明理學詮釋開始，當代新儒學對朱子學的討論起碼有兩個面向，一方面討論「朱子學究竟是自律倫理學 (autonomous Ethics) 還是他律倫理學 (heteronomous Ethics)?」的爭議上，¹ 也就是討論朱子倫理學的證成問題。另一方面針對牟先生判定朱子學的

* 兩位匿名審查人對本文的內容與文字提供了很寶貴的修訂意見，尤其是其中一位審查人對本文的英文題目與摘要提供了很好的修訂意見，讓筆者可以根據這些意見修改，本文得以完善，在此表示衷心感謝。筆者還必須感謝賴柯助博士與呂政倚博士曾細心讀過本文的初稿，並提供了文字上的修訂意見。此外，還要感謝李瑞全教授曾協助筆者修訂英文摘要部分。本文的部分內容曾在中央大學儒學研究中心舉辦的「明清的思想世界與東亞研究工作坊」中報告，特此感謝與會師友的指教。最後，本文曾發表在 2018 年 10 月由中國哲學會暨雲林科技大學漢學應用研究所共同主辦的「中國哲學與哲學在台灣」國際學術研討會上，對與會學者的指教在此一併感謝。本文之文責由筆者自負。

¹ 例如：李瑞全 (1988)、李明輝 (1990) 與李瑞全 (1990) 就是討論這問題。李瑞全教授的論點主要有二，第一，因為朱子倫理學無法納入到康德的幾種他律型態中，所以應該另闢一種自律型態來理解朱子倫理學。第二，朱子倫理學是自律倫理學是基於朱子理解的「性理」並非來自於外。李明輝則反駁，第一，朱子倫理學即使無法納入到康德區分的所有他律倫理學中，這可能意味著，康德並未窮盡他律倫理學的型態，不代表一定要把朱子倫理學納入到自律倫理學中。第二，自律的意義並非李瑞全教授所理解的那樣，朱子倫理學中並無相當於道德主體的概念，也就無所謂「道德主體制定道德法則」，朱子學中的「心」是氣心，不是道德主體，也就無法有自律的意涵。

「理」是「只存有而不活動」，而討論朱子學中的形上學之「理」是否具備活動意涵，² 也就是在本文的脈絡下討論道德行為的驅動力 (motivational force) 問題，本文試圖引入當代理由論的脈絡將證成與動力的問題合併在一起考量，進而回答朱子學是道德內在論 (Internalism) 還是外在論 (Externalism) 的問題。本文的貢獻在於，第一，證明朱子倫理學是理由外在論，反駁學者明說地或未明說地把朱子學歸類為內在論之一；第二，放在理由論的脈絡理解牟宗三先生判定朱子學的「理」是「只存有而不活動」的意涵；第三，本文認為透過西方哲學的理由論討論，並與儒學相互參照，我們可以更好地理解中西方的道德哲學，像是儒家心學中的良知良能可以被理解為理由內在論之一，朱子倫理學的外在論型態中的程序意涵比起麥克道爾的外在論更複雜，詳細論述與論證見下文；第四，當代新儒家一直以來以自律道德作為儒家正宗的標準，經過本文的論述，筆者認為自律道德一方面作為證成理由，另一方面作為驅動力，即「知行合一」內在論才是儒家正宗的標準。以下第貳節先說明理由論的基本概念，再運用這些基本概念來架構儒家的道德哲學論述。³

² 例如：楊祖漢 (2011)、(2013)、(2018)、陳佳銘 (2013) 就是討論這問題。主要是針對牟先生判定朱子學的「理」的特徵是「只存有而不活動」，他們說明朱子學的「理」也有某種活動意涵。

³ 審查人之一質疑當代西方的內／外理由論辯是以西方自由主義、世俗社會為背景，而用這些源自西方的區分詮釋朱子學 (或某個修訂版本的朱子學) 是否恰當，提醒筆者必須小心警惕這裡面的詮釋學陷阱。筆者認為審查人的提醒非常重要，以下稍微說明筆者詮釋經典的態度，在詮釋經典的過程中，我們無法脫離詮釋者所處的脈絡，而在文化交流如此頻繁的今日，使用西方文化的概念架構理解自身的文化傳統也是無可避免的事情。不過，我們也無法跳脫自身的文化傳統理解與使用這些概念架構，這意謂著這些概念架構不完全是西方的東西，我們也對這些架構作詮釋，如此一來，這裡的詮釋只是用西方的概念表達方式說清楚東西方學說中都共同思考過的事情。換言之，「內／外在理由」可能是源自西方哲學論述中的詞語，但是並非不

貳、理由內在論的兩種型態

一、對理由內在論與外在論基本概念之說明

理由論基本上可以分為兩種：內在論與外在論。它們的表述方式可以有幾種，涉及的概念組分別是：「理由」(reasons)⁴ 與「動機」(motivation)、「理由」與「原因」(cause)、原則 (principle) 或「判斷」(judgment) 與「驅動力」(motivational force)，以及「證成」(justification) 與「說明」(explanation)。以下將以上述概念進一步說明理由內在論與外在論。

第一，關於理由內在論與外在論，我們首先要了解的是，此中的「內」與「外」並非空間意義的內與外。若先藉著「理由」與「動機」這對概念切入，理由內在論就是「理由與動機之間有著內在關係」，這是指理由與動機有著概念上的必然連結，行動的理由是行動的證成，也具備驅動行動者做出相應行動的力量。例如根據威廉斯 (Bernard Williams) 的理由內在論，(Williams 2012: 37) 以理由語句的方式指出，

能接之以說明宋明理學中的概念。審查人也同時指出本文並無參考英語漢學界學者如 Stephen C. Angle, Justin Tiwald, John Makeham, Kwong-loi Shun, Huang Yong 等人的著作，審查人建議筆者參考上述學者的著作引入西方／現代的視角來強化本文的論證。筆者非常感謝與認同審查人的建議，但是一方面基於本文的論述架構已定，若現在引入上述學者的論述，必然重新調整文章架構，礙於文章篇幅有限，為了避免文章過於冗長只好暫且先不參考英語漢學界的重要著作。另一方面，也因為本文是筆者探討中國哲學或儒家哲學的理由論的一個開端，後續將會有更全面的探討，日後也必然參考上述學者的著作，讓論證更為周延，更有利於漢語與英語學界對於中國哲學或儒家哲學的交流，所以筆者會在接下來的文章探討這些英語學界著作對理由論的意義。

⁴ 在英文的學術討論中，通常用「reason」來指稱一般而言的理性本身，而有它的複數形式「reasons」指稱理由。對「理性」與「理由」的意義說明可參閱 Korsgaard 2008: 208-209。

若「A 有理由去做 ϕ 」為真就蘊含著行動者 A 有動機去做 ϕ ，即做 ϕ 去滿足行動者的動機或目標。這時候證成 A 去行動的「理由」就是他的行動「動機」，也就具備行動的「驅動力」。具體而言，因為 A 想要身體健康，所以他每天去跑步。一方面，身體健康是 A 的動機，也促使了他每天去跑步，就是行動的驅動力，另一方面，身體健康也是證成的理由合理化他每天的跑步行程。從另一個角度看，威廉斯這種以「動機」作為「證成理由」的實踐推理模式是以手段—目的的實踐推理方式出現。⁵ 相反地，理由外在論就是對內在論之否定，但因為否定的態度有別，而有一強一弱的兩種理由外在論，第一種外在論完全否定行動者的主觀動機可以作為證成理由，主觀動機只能作為行動的驅動力，證成理由並不具備行動的驅動力，如此就切斷了證成理由與動機之間的內在關係，就著這種外在論完全否定內在論而言是一種強義的外在論，筆者認為朱子倫理學是這種強義外在論的代表。第二種外在論並不完全否定內在論的可能，但在驅動力方面主張，除了行動者的主觀動機可以提供驅動力之外，還有其他的理由，即外在理由可以提供驅動力；而在證成理由方面，這種外在論雖不否認主觀動機可以是證成理由，卻主張證成理由不一定出自於主觀動機，如此一來，這種外在論否定證成理由必然與動機綁在一起。由於第二種外在論並不完全否定內在論成立的可能性，所以是弱義的理由外在論，筆者認為後文提到的麥克道爾是這種弱義內在論的代表。後文將詳細論述這兩種外在論。

第二，對理由論的說明也可以把規範性的討論範圍收窄到倫理原則與判斷 (ethical principle and judgment) 上，例如尼高 (Thomas Nagel 1970: 7) 認為內在論指道德判斷與行動的動力上有著必然關係，

⁵ 柯思嘉 (Christine Korsgaard) 否認威廉斯一定主張唯一的實踐推理就是手段—目的的推理，因為只要有其他原則主導的推理接管了動機的內容，就可以是有別於手段—目的的推理 (Korsgaard 2012: 65)。請參閱柯思嘉文章的註腳 15。

行動者在下判斷時，也有相伴的動力去行動，行動的動力可以是自利、同情、仁愛或正面的情感。在這脈絡下，外在論則主張道德判斷沒辦法提供或產生行動的動力，若要行動者服從道德判斷的規範，必須額外提供心理意義的動力。李瑞全教授也順尼高的論述指出內在論的特徵就是道德原則或判斷與道德行動動力之間有必然連結的關係（李瑞全 2013：15）。張忠宏也有類似的說明（張忠宏 2015：5-7），他認為內在論主張道德判斷必然與行為動機相伴而生。不過此處要釐清的是，一方面，僅就「判斷」與「動力」有著必然關係理解「內在論」，將忽略了行動者的任意「判斷」很可能不是證成理由，將無法表達內在論蘊含的理性意涵，即本文否定的是，任意的判斷或不成理由的判斷與其驅動力之間的必然關係有資格被稱為「理由內在論」。另一方面，我們必須要區分證成理由的根源所在，以上述威廉斯的內在論為例，其證成理由在於行動者的目的，如此，我們可以說凡主張證成理由並非出於行動者的意圖、動機或道德主體都是外在論。

第三，當我們說明「理由內在論」時指出「理由就是動機」，即行動的理由也是我們行動的驅動力。但是我們不能反過來說我們的行動驅動力或動機也一定就是理由，例如某同學依其想法：「我想在上課期間去玩樂」，並有驅動力而有不去上課的行動。這位同學所下的判斷就是「上課期間去玩樂是對的」，也就有動機（動力）做出相應的行動。但是我們無法承認玩樂是他不上課這行動的理由，不去上課的行動雖然有動機與驅動力，卻不是不去上課的證成理由。我們因此可以根據尼諾（Carlos Santiago Nino）的宣稱：「儘管可能每一條理由都是一個原因，但並非每一個行動的原因都是該行動的理由」（Nino 1991: 53-54）指出對行動的「證成」與「說明」的區別。換句話說，理由與原因的區分牽涉到證成與說明的區分，我們在說明行動的時候，不總是可以證成我們的行動，說明只是讓我們的行動可理解（making sense），卻不讓我們的行動合理（reasonable）。但是除了證成的合理性（reasonableness）外，也可以有說明的合理性（rationality），即理解為什

麼行動者有如此這般的行動，如上述例子，同學不去上課是可理解的，在於「他想在上課期間玩樂」。最後，就尼諾上述的宣稱，他應該意識到了理由外在論是可能存在的，當他說：「……可能每一條理由都是一個原因……」，這意謂著有些證成的理由可能不是行動的原因，表達出理由外在論可能存在的意涵。

總言之，根據上面幾組概念，一般而言的內在理由構想 (conception of internal reasons) 意指證成理由與驅動力之間有著概念上的必然關係。對於這種內在理由的構想可以有多種表述方式，像是柯思嘉 (Christine Korsgaard) 就用「內在主義條件」(Internalism Requirement) (IR) 表達這個構想：「實踐理由的那些宣稱，如果它們真的對我們而言是行動的理由，就必然能夠驅動理性的人。」(Korsgaard 2012: 57) 相反地，外在理由構想 (conception of external reasons) 意指證成理由與驅動力之間沒有概念上的必然關係，即可以分開地理解外顯行為的理由與原因，例如柯思嘉認為彌爾 (John Stuart Mill) 的效益論 (utilitarianism) 把效益原則的證成問題與它的落實問題分開討論 (Korsgaard 2012: 54-55)。本文接下來將指出兩種型態的內在論，分別是儒家心學傳統下的王陽明的「知行合一」說，與以主觀動機理解理由的威廉斯的內在理由理論，希望藉著這兩種型態的內在論作為對照組，突顯出朱子倫理學與它們的異同。簡言之，一方面，朱子與王陽明的相同處在於都肯定存在著天理，即在理由論脈絡下的「純粹實踐理由」(pure practical reasons)，⁶ 並以之作為人行

⁶ 對「純粹實踐理由」的使用出自柯思嘉的討論，此用語基本上就是指「無條件的理性原則」(unconditional principles of reason)。柯思嘉認為威廉斯的動力懷疑論 (motivational skepticism) 來自內容懷疑論 (content skepticism)，與休謨如出一轍 (Korsgaard 2012: 66-67)。柯思嘉指出，威廉斯根本不認為存在著無條件的理性原則 (純粹實踐理由)。如此一來，對威廉斯來說，就無所謂「純粹實踐理由」是否具備動

力」的問題。另外，本文用「純粹實踐理由」理解宋明儒家的「天理」概念，也就是把天理解為行動的理由。就著「天理」不摻雜私慾而言，陽明與朱子的「天理」都是「純粹的實踐理由」，但是兩者的差異在於，陽明的「天理」可被理解為「無條件的理性原則」，而朱子的「天理」可能還需要依賴「心」概念的認知作用。審查人之一質疑：「宋明儒者有純粹實踐理性這一觀念嗎？」筆者認為，儘管宋明儒者並無「純粹實踐理性」這種詞語，但是可以有相同的概念，即不同的語言表達出相同的命題或概念。例如李明輝先生也曾指出朱子與康德的相同之處：「在朱子，性與情感底關係是體用關係，是未發與已發底關係，亦即理與氣底關係；性屬於理，情屬於氣，故二者之分域不同。在後期的康德，道德法則由實踐理性所制定，而道德情感及其他一切實踐情感雖有理性的根據，其本身卻是感性的。就他們均預設一個情、理二分的間架而言，兩人底立場並無二致。」（李明輝，2018，《儒家與康德》，頁134）審查人又指出：「在康德，純粹實踐理性是在『理性 vs. 感性』、『理論理性 vs. 實踐理性』等區分下產生的概念。宋明儒者固然有性 vs. 情之分，但如同作者在後注49所言，『情』為心與行動的中介者，性 vs. 情之分並不同於理性 vs. 感性之分。」筆者認為上引李明輝文段有理由回答審查人的疑慮，朱子與康德同樣預設了情（感性）（氣）與理（性）的二分架構。另一位審查人也同樣質疑筆者將朱子的「性理」等同或理解為「純粹實踐理由」，即質疑朱子是否真的關注證成與尋求普遍理由的議題。筆者認為，在英語學界朱子的「理」可以翻譯為「principle」（Shun 2005: 1）、「pattern」（Shun 2005: 1）或「coherence」（Angle 2009: 31），其中「principle」（原則）較為接近筆者使用「純粹實踐理由」的意涵，「原則」是人們的行動或實踐的理由，正如安靖如（Stephen C. Angle）指出：「『principle』可能是對於理最常的翻譯，部分是因為它很好地掌握了理的規範向度，即朱熹表達的『應該遵守的規則』這個面向。」（Angle 2009: 33）這種翻譯代表在英語學界也認為朱子關注行動的證成與追尋普遍理由的議題。因此，筆者認為用「純粹實踐理由」理解「性理」在當今的學術脈絡中並非沒有理據。當然，中英語學界同樣關注「理」的存有論地位問題，而且通常與「氣」放在一起討論。我們可舉信廣來的理解為例：「對他（朱子）來說，理在事物中，它說明了事物存在的方式（所以然）與事物應該存在的方式（當然）。跟著程氏兄弟的步伐，他認為性是由理構成的。再者，因為理在人中且構成他們的本性，它以儒家的德之方式出現。所以對他來說，性等同於理，而且本來是善的，惡歸因於氣。」（Shun 2010: 178）安靖如認為在宋明理學中（當然包括了朱子學）中「理」的存有論地位可以陳述為「如果有的話，理究竟是哪種實在（reality）？」（Angle 2009: 39）並認為這問題可分拆為五個問題來探討。因為理的存有論地位並非本文的主題，所以並不會對此議題討論。筆者基本上同意李明輝對於朱子學中理氣關係或理的存有論地位之理解，可參閱李明輝，1993，〈朱子論惡之根源〉，頁9-13。另外，審查人也提問佛教對於朱子的影響，此問題也非本文想要探究的，以下僅藉助余錦波的研究指出在討論「理」的問題上，佛教對朱子的影響：首先，朱子用佛教的比喻，即珍珠在濁水中指出人的回復本性就是清除珍珠的污垢，這種對人類處境的比喻比較像是佛教而不是古典儒家的說法。第二，朱子的「理一分殊」的說明是受到佛教《華嚴經》中「月映萬川」的影響（Yu 2020: 644-645）。

動的根據；不同之處在於，朱子不認為純粹實踐理由蘊含驅動力。另一方面，朱子與威廉斯皆否定純粹實踐理由的驅動力，否定它是說明行動的原因；但兩者不同在於威廉斯認為純粹實踐理由既然無法說明行動，也就不存在著純粹理由。動力懷疑論是陽明學與朱子學重要差別之一，⁷ 卻也是朱子與威廉斯站在同一陣線之處。下面第四小節也會將動力懷疑論鋪陳出來，讓我們可以更好地理解朱子學在理由論中的定位。

二、「理由的內在主義」(IaR) 與王陽明的「知行合一」說

本節援用賽提亞 (Kieran Setiya) 對內在論所作出的的兩種區分，分別是「理由的內在主義」(Internalism about Reasons) 與的「內在理由理論」(Internal Reasons Theory)。⁸ 前者的典型論述是接下來論述的王陽明的「知行合一」說，後者則是以威廉斯 (Bernard Williams) 為代表的理論，將會在第二節論述。第三小節將會指出威廉斯的「內在理由理論」蘊含著否定純粹實踐理由具備驅動行動者做出外顯行動的力量，即否定實踐推理無需涉及欲望前提就可以得出行動的結論。而且，康德也認為純粹實踐理由缺乏驅動力，只是康德把行動的動力定

⁷ 「動力懷疑論」意指否定純粹實踐理由本身或宋明理學的脈絡下的天理是否具備動力的問題。這也涉及牟宗三先生著名的哲學分判，即朱子的「天理」是「只存有而不活動」，而心學傳統的儒家則是「即存有即活動」。本文主張朱子倫理學系統是儒家中動力懷疑論的代表。

⁸ 「理由的內在主義」與「內在理由理論」的使用來自賽提亞 (Setiya 2012: 4)。筆者認為動力懷疑論可以有兩種，第一種就是柯思嘉理解下的威廉斯式內在論，完全否定純粹實踐理由之存在，也無所謂純粹實踐理由有動力。第二種是朱子倫理學系統，他肯定純粹實踐理由（天理）之存在，卻不認為天理本身有動力。

位在道德情感上。這樣一來，雖然康德倫理學是自律倫理學，證成來自自律，然而動力卻來自道德情感，在理由論的脈絡中，康德主張的是一種外在論的自律倫理學。我們將在之後看到，在理由論的脈絡中，康德與朱子反而站在同一陣線上。

第一種是賽提亞稱的「理由的內在主義」(Setiya 2012: 4): p 是行動者 A 去做某行動 φ 的理由，唯若 A 能夠因為相信 p 而受驅動做行動 φ 。這種主張意味著信念 p 既是外顯行動的理由，也是驅動力，而信念 p 可以是原則也可以是根據原則所下的判斷，行動者單憑 p 就可以證成與說明他的外顯行動。這種理由的內在主義可以在儒家心學傳統的代表人物王陽明的「知行合一」說中找到。⁹ 而根據李明輝先生的分析(李明輝 1994: 423)，了解「知行合一」說的關鍵點在於「知」與「行」這兩個概念的意涵與它們之間的關係，「知」：「並非指一般意義的『知識』，而是宋儒所謂的『德性之知』，就王學而言，這種『知』根源於良知。……陽明『知行合一』之『知』即是『知是心之本體』之『知』，即是『致知』之『知』，亦即『良知』之『知』。」(李明輝 1994: 430)毫無疑問，「知」很清楚地就是指「知是知非」的「知」，就是道德判斷。至於「行」，李明輝指出「在陽明『知行合一』說當中，『行』具有雙重意義，一是就具體的道德活動(如事親、治民、讀書、聽訟)而言，一是就意、念之發動而言。由於『行』之雙重意義，『知行合一』說也有兩層涵義，一般學者在闡釋此說時常忽略這點。」(李明輝 1994: 433)換句話說，第一重意義的「行」就是外顯的行動，第二重意義的「行」就是良知或意念的心靈行動(mental act)。林維杰也跟隨著李明輝的區分指出：「『行』(實踐)意味良知和意念本身的活動；其次『行』也意味著這種良知或意念在生活世界的展現。」(林維杰 2011: 206; 219)我

⁹ 本文站在牟宗三先生以陸王心學為儒學正宗，朱子學為儒學歧出的立場。

們綜合兩位學者的說明，「行」除了指外顯行為之外，「行」也是指良知具有的驅動力量。李明輝先生因此說：「故『知是知非』〔知〕與『好善惡惡』〔行〕其實是一回事。換言之，良知同時是道德底『判斷原則』與『踐履原則』。在這種意義之下，我們可以說：『知』即是『行』，或者說：『知』與『行』是一事之兩面。」（李明輝 1994：433）¹⁰ 這也是說，「知行合一」是判斷與驅動力之間的關係，而且是「知行合一」的基本涵義。¹¹ 總而言之，「知行合一」說中的「知」是由信念組成的判斷，該信念可以同時有動力（心靈行動）驅使行動者行動（外顯行為），而不需要在「知」與「行」之間插入欲望前提。儒家心學否定原則或判斷需要補上欲望作為前提，才能完成一個合理的實踐推論，否定實踐推論應該是休謨式（Humean）的推論，例如孝順作為原則，必須補充行動者想要孝順的欲望，才能推論出孝順的行動，說明行動者的孝順行動。儒家心學反而會主張，人做出不孝順的行動，必須加入欲望前提來說明（甚至證成）為什麼他不孝順，畢竟孝順是理所當然的行動。我們透過上面的論述，很清楚地了解到王陽明的「知行合一」說就是一種理由的內在主義。換個表述方式，我們也可以將牟宗三先生常講的「即存有即活動」¹² 挪用到道德哲學的脈

¹⁰ 引文中括號文字為筆者所加。根據李先生此文引用康德的判斷原則（*principium diiudicationis*）與踐履原則（*principium executionis*）來說明「知行合一」說，我們可以宣稱理由內在論在西方哲學史的脈絡中，其實可以上溯到康德所作的概念區分。而同文也指出「知行合一」說在儒學史的脈絡中可以上溯到孟子的「良知」與「良能」。請參閱李明輝，1994，〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，頁 417。

¹¹ 我們可以區分兩種意義的「知行合一」：當「知行合一」的「知」是良知，「行」是良知的動機或動力意義，可稱為第一重意義的「知行合一」，它就還不涉及外顯行為。當我們把「行」的外顯行為的意義考量進來，「知行合一」指的就是實踐心靈與外顯行為的一致，就是第二重意義的「知行合一」。

¹² 此說散見《心體與性體》各書。雖然他這個用語是放在本體宇宙論的架構下點出先秦與宋明正宗儒學的道德創生直貫系統的特徵，但我們可以把此用語作進一步地發

絡，將它改寫為「即證成即驅動」以表達理由內在主義的證成與驅動力的一致性。¹³

三、威廉斯的「內在理由理論」(IRT)

賽提亞稱威廉斯式的內在論為「內在理由理論」(Setiya 2012: 4)： p 是行動者 A 去做某行動 ϕ 的理由，唯若這其中涉及一條寬泛的工具路徑：從 A 的信念，即他的主觀動機組合 (subjective motivational set) (下簡稱 SMS) 與信念 p ，到想要 (desire) 做出行動 ϕ 。¹⁴ 首先，這種主張表面看似複雜，但其實只是在上述「理由的內在主義」中加入心理欲望的元素。以下雨天的實踐推理 R 為例：「因為唯有打傘才會讓我避免淋濕，所以我打傘。」這實踐推理中，「理由的內在主義者」主張單靠「唯有打傘才會讓我維持避免淋濕」這信念就可以證成與說明（驅動）打傘的行動。但是對於「內在理由理論者」來說，上述推論只是省略的推論，必須補上欲望的前提 D：「我想要避免淋濕」才是一個合理的推理，¹⁵ 即實踐推理必須是一個信念

揮。

¹³ 李明輝先生指出因為有兩重意義的「行」，所以也有兩重意義的「知行合一」。而我認為僅涉及證成提供驅動力的「知行合一」才是理由論關注的內在論。另外，要補充的是，我們不能說某人下了道德上錯誤的判斷而相應地做出錯誤的道德行動，而把之稱為另一種意義的「知行合一」，因為「知」有證成的意涵在裡面，錯誤的判斷不能稱之為「知」，尤其是當「知」指的是「德性之知」時。

¹⁴ 威廉斯的 SMS 之概念內涵比欲望更豐富，威廉斯認為 SMS 「可以包含評價的傾向、情緒反應的樣式、個人效忠與種種具體化行動者志向 (commitments) 的規劃（這些規劃可以被抽象地稱作「志向」）。」(Williams 2012: 41) 但是基本上威廉斯認為，還是可以以欲望理解 SMS。

¹⁵ 此實踐推理例子修改自布藍登姆 (Robert Brandom)，參閱 Brandom 2000: 84-85。補上欲望前提的推論可算是休謨式 (Humean) 推理結構。

一欲望 (belief-desire) 組成的推理。「理由的內在主義」與「內在理由理論」之間的差異在於，後者主張實踐推理必須加上欲望元素作為前提才能是正確的推理。

其次，雖說威廉斯的內在理由理論把理由與動力合併在 SMS 中，因此有著主觀的色彩，並且有著把證成的理由化約為行動原因的說明之嫌，但是威廉斯明確否定這種理解方式 (Williams 2012: 38-39)。內在理由理論的合理性 (rationality) 取決於以下兩點：(Williams 2012: 39)(i) 行動者的以欲望為核心的 SMS 不能基於錯誤的信念。(ii) 針對手段－目的式實踐推理（工具路徑），行動者並非基於錯誤的信念而有（欲望的）目的與手段。威廉斯認為可以透過行動者的審思明辨的程序 (deliberative process) 滿足上述兩點的合理性。¹⁶

四、理由的內在主義 (IaR) 與內在理由理論 (IRT) 的不相容：動力懷疑論

柯思嘉認為威廉斯的理論（內在理由理論）意味著一種動力懷疑論 (motivational skepticism)，只能在手段－目的實踐推理中找到組成實踐推理中的驅動力元素 (Korsgaard 2012: 65)。但這種理論否定單憑純粹實踐理由 (pure practical reasons) 本身（不摻雜欲望的理由）就可以產生驅動力，¹⁷ 理由（諸如行動原則）扮演的證成角色必須內化

¹⁶ 威廉斯理解的明辨審思程序是行動者思考如何滿足 SMS 中的各個元素，像是時間配置與調整各個元素的比重。

¹⁷ 根據柯思嘉的說明，純粹實踐理由 (pure practical reasons) 可說是出於純粹實踐理性本身 (pure practical reason as such) 的操作程序 (Korsgaard 2012: 66)。筆者認為重點在於，因為純粹實踐理由之為「純粹的」就在於它們不是以假言推理或手段－目的推理的方式出現，當然也不在於滿足個人的主觀偏好與欲望，所以它們是純粹

(internalize) 成為 SMS 的一部分才可以具備動力。理由要有驅動力必須配合著欲望，即以信念—欲望為形式出現的實踐推理，正因為威廉斯認為實踐理由有被稱為「理由」的資格，就在於它必須兼備證成與驅動的角色，¹⁸ 所以他才會把證成與原因說明這兩者收在 SMS 中，而發展出內在理由理論。這對柯思嘉來說就是懷疑純粹實踐理由有驅動力，最終懷疑其存在 (Korsgaard 2012: 66)。筆者認為，朱子倫理學也預設了這種動力懷疑論，只是朱子並不懷疑純粹實踐理由（性理）之存在，採取外在論的進路。

其實，不只是威廉斯持懷疑純粹理由具備動力。早在康德的倫理學中就存在著這種動力懷疑論，李明輝先生在討論陽明「知行合一」說的文章中就曾引康德的主張作一比較，並指出康德的不足：

當康德說：「人意識到：由於他應當這麼做，他就能夠做到。」他同時把握了「知行合一」底這兩層涵義。但是他的倫理學系統不足以支持他的道德洞見。因為在其倫理學系統中，作為道德主體的『意志』雖是道德法則之制定者，但它只是實踐理性，其本身欠缺使道德法則具現的力量，這種力量旁落在感性層面的道德情感。因此在這種情感與理性二分的義理間架中，「意志」只是道德底「判斷原則」，而不像孟子底「良知」一樣，同時為其「踐履原則」。這樣一來，康德對於意志自由的肯定勢必要落空。（李明輝 1994：434）

李明輝的這段批評指出了康德的倫理學系統中的意志只具備「判斷原則」，而與「踐履原則」分而不合，這就是說純粹實踐理性「只

的。另一方面，非純粹的實踐理由就是那些由主觀欲望組成的理由；而為了實現目的卻不擇手段意義的所謂「理由」，也應歸類在非純粹的實踐理由中。

¹⁸ 這是柯思嘉所說的：「內在論的條件」(IR)，即「實踐理由的那些宣稱，如果它們真的對我們而言是行動的理由，必然能夠驅動理性的人。」(Korsgaard 2012: 57)

有證成而無動力」。但是我們要了解，康德在討論實踐問題的時候，他說的「動機」是有歧義的，他區分了「動機」(Triebfeder) 與「動因」(Bewegungsgrund)。根據李明輝的分析：

意念（而非意志）之動機是對道德法則的敬畏，其動因是道德法則。前者是一種心理學的關係，屬於自然底因果性 (Kausalität der Natur)。後者則涉及自由底因果性 (Kausalität der Freiheit)，其原因在知性世界，結果發生在感性世界。由於康德不承認人有智性直觀 (intellektuelle Anschauung)，因此他認為：道德法則何以會引起道德情感，這個問題永遠無法為我們所理解，因而是在實踐哲學底極限之外。（李明輝 2018: 26-27）

上述區分意謂就算純粹實踐理性是道德的根據（證成），但無法直接產生動力，它必須間接地透過道德情感 (moralisches Gefühl) 對道德法則產生敬畏 (Achtung)，才能讓行動者做出相應的道德行動。從上面的論述，我們可以說，康德的倫理學系統要完整說明驅動力，說明始點是純粹實踐理性，中間經歷道德情感的敬畏，然後才引發外顯行動。毫無疑問的是，相較於孟子的本心與王陽明的良知，康德理解的純粹實踐理性並不直接具備動力，這也是為什麼牟宗三先生在《智的直覺與中國哲學》中批評康德不透澈：「康德只講一個作為設準的自由意志，於此並不透澈。而儒者講本心、仁體、性體，則於此十分透澈。」（牟宗三 2003a：248）牟先生進一步說明如下：「是以本心仁體是一個隨時在躍動的活動，此即所謂『活動』(activity)，而此活動是以『明覺』來規定。」（牟宗三 2003a：249）在牟先生看來，康德的自由意志只是道德法則的立法者，「這就是把心之明覺義和活動義完全從意志上脫落下來，而意志亦只成為一個乾枯的抽象的理性體。」（牟宗三 2003a：249）純粹實踐理性制定道德法則，這意味著給予行動道德的證成，但是它沒有「活動」的意涵，行動的動力必須藉助道德情感。這也就是說，康德倫理學就無法滿足內在主義條件，

即行動的證成理由同時具備驅動力，我們可以因此得出，康德倫理學是自律的外在論 (autonomous Externalism)。反之，威廉斯雖然主張內在論，但因為他並不主張理性自我立法，因此，他的倫理學只會是他律的內在論 (heteronomous Internalism)。¹⁹

接下來，我們會看到同為康德派 (Kantian) 學者柯思嘉的分析與牟先生與李明輝對康德倫理學的論斷不大相同。根據柯思嘉的詮釋 (Korsgaard 2012: 68-69)，康德要論證定言令式 (the categorical imperative) (即純粹實踐理性之法則) 具備動力，而在不同的時期有不同的論證策略。柯思嘉認為，論證定言令式具備驅動力對康德之重要性在於，他面對的是一種對於純粹實踐理性法則的懷疑論：除非有論證可以證明人們能夠受定言令式驅動而行動，否則無法證明定言令式的確存在。換句話說，如果我們懷疑定言令式對我們有驅動力，我們就有理由懷疑定言令式的存在。柯思嘉的詮釋意味著她認為康德希望滿足理由論脈絡下的內在主義的要求 (IR)：定言令式要成為理由就必須同時具備動力。換句話說，不具備動力的理由就根本沒資格稱作「理由」。柯思嘉指出，康德在《道德形上學之基礎》的第三部分中訴諸理性的純粹自發性 (the pure spontaneity of reason) 作為我們的智思本性 (intelligible nature) 以及擁有自律意志的證據。換句話說，根據理性的自發性說明自律意志的約束力，從而論證定言令式具備驅動力與其存在。但是康德在《實踐理性批判》中作了策略的翻轉，他主張我們知道定言令式可以驅動我們，即他先肯認定言令式具備驅動力是一個事實，從而確認我們實際上有自律意志。在這論證策略中，康德詳細說明了純粹實踐理性之法則 (理由) 的運作方式，即作為動

¹⁹ 牟宗三對康德主張自由意志只是設準的批評其實可以聯繫到他早年碰到熊十力時，熊氏對馮友蘭主張「良知之為假定」之批評。我們可以說，新儒家一脈相傳，早從熊十力開始就已經是以內在論的立場理解儒門正宗。參閱牟宗三，2003b，《五十自述》，頁 78。

機的定言令式如何與其他的動機纏鬥。這對柯思嘉來說，康德的說明無論如何還是滿足了 IR，即證成與驅動力有必然的結合，只是這種驅動力是心理學意義的驅動力。而且，在根據柯思嘉理解的 IR，這要求還包含著另一個條件，即人是理性，唯有當人是理性的時候，純粹實踐理性的法則對他而言才有驅動力。

總而言之，我們可以先確定的是，柯思嘉站在動力懷疑論的對立面，如此，她的論述策略就把康德理解為某種不同於儒家心學（以本心、良知為核心）的內在論，把康德的純粹實踐理性理解為，它可以對行動者直接產生心理學意義動力，這也意味著柯思嘉的「內在主義條件」(IR) 中的驅動力是心理學意義的驅動力。²⁰ 這跟儒家心學之內在論從本心仁體，依據智的直覺說非感性的動力有本質上的差異。²¹

²⁰ 柯思嘉認為內在主義要求的力量是心理的力量，也就是把理由的力量理解為心理學意義的力量，請參閱 Korsgaard 2012: 67-68。審查人之一質疑筆者為何不根據柯思嘉的解讀把康德理解為內在論者，而根據李明輝對康德倫理學的詮釋判定康德是外在論者？筆者的理由是，在柯思嘉的解讀下，康德倫理學中的驅動力是心理學意義的動力，即感性的力量，相較之下，儒家心學系統（如陸象山、王陽明）中的力量則非感性的力量，是道德主體或純粹實踐理性之自我實現的力量。儘管康德倫理學滿足了柯思嘉的 IR，只是從儒家心學系統看來，IR 並非嚴格的內在論條件，因為動力並非純粹實踐理性的力量而是感性的力量。柯思嘉設想 IR 中的動力只能是心理學或感性的力量，只是呈現了在西方哲學傳統的知、情、意三分格局下的思想局限（李瑞全，2013，《儒家道德規範根源論》，頁 9），在此格局限制下可把康德倫理學理解為內在論，但是在更大的視野下，納入儒家心學為對照組，康德倫理學就只是一種外在論。儒家心學系統對驅動力的理解可參閱李明輝，2018，《儒家與康德》，頁 145-147。

²¹ 牟先生對本心、仁體驅動力的說明請參閱《智的直覺與中國哲學》，牟先生比較了康德與儒家對動力的看法：「他（康德）是把自由意志只看成一個理性體（純粹的實踐的理性，毫無感性經驗的成分，如此籠統說之為一理性體自無不可），而忘記意志活動就是一種心能，就是本心明覺之活動。」與「康德把悅與感興趣完全視為感性的，這就表示意志處無『心』義，無『悅』義，意志成為死體。然意志本是心能，本不是死體，這只是康德把本是活的東西忘記其本義而說成死的，這也表示抽象思考之遺漏性。孟子說理義悅心就完全是從本心仁體上說，並不視之為感性的。這就救住了道德，使道德成為一實事。」（牟宗三，2003a，《智的直覺與中國哲學》，

問題是，純粹實踐理性又如何可以產生異質的心理學意義的動力？²² 柯思嘉其實沒有直接解決這個問題，而把問題轉到人實際上表現理性與否之上，用「人不必然是理性」的事實來補足說明的拼圖，她的結論是：「如果我們是理性的，我們就會根據定言令式的要求行動。但是我們並不必然是理性的。」(Korsgaard 2012: 69) 我們可以確定的是，柯思嘉並不懷疑純粹實踐理性之原則（理由）具備動力，實踐推理無需補上欲望前提。她認為人沒有正確地回應實踐理由（某定言令式信念），問題出在從實然面看，人有時候並不理性。但是柯思嘉這種宣稱預設了實踐理由（信念）要產生驅動力，並非補上欲望前提，而是補上另一前提：「行動者必須是理性的」，這也反映在她的 IR 中：「實踐理由的那些宣稱，如果它們真的對我們而言是行動的理由，必然能夠驅動**理性的人**。」（強調為筆者所加）然而，這種立場跟牟先生主張的本心仁體隨時躍動的意涵不同，牟先生不會預設了只有實際上理性的人或聖人的本心才能有動力。²³

本節的目的是確定內在論的兩種型態，而它們之間的差異在於：IRT 否定純粹實踐理由具備動力。接下來，本文要分析幾位學者的朱子學研究來理解朱子倫理學中的證成與動力關係，從而決定朱子學是內在論還是外在論。首先，下一節分析李瑞全教授提出的詮釋，他將朱子倫理學理解為是一種內在論。本文將就他理解的「內在論」提出

頁 250-251)

²² 這其實也蘊含著動力懷疑論，懷疑純粹實踐理性本身就具備非心理學意義的動力。

²³ 如果柯思嘉這裡說的「理性的人」是指「道德上理性的人」，那麼她的立場有點奇怪，似乎也是某種意義的懷疑論，懷疑行動者在一般的狀態（不純然理性）時，實踐道德的理由並不具備驅動力，一定得等到行動者是理性時，理由對行動者來說才有力量。但問題是，行動者之所以是道德上理性的，正在於他做出道德上對的行動，成就這樣的結果，可以說是從道德上非理性的狀態進入理性的狀態，靠的理應正是道德理由的驅動力。旁觀者看到行動者在道德上是理性的，是他受道德理由驅動的結果。

批評，指出朱子並非內在論。接下來，本文將討論幾位學者（楊祖漢、林維杰、吳啟超與林宏星）圍繞著朱子「真知必能行」或「真知即能行」這主張的論述，檢視其中可能的內在論意涵，並且駁斥這些內在論詮釋。本文的其中一種論證策略是，因為內在論的對立面就是外在論，所以只要成功否定掉那些對朱子學的內在論詮釋，朱子學就是外在論。

參、對朱子倫理學的內在論詮釋

本節主要針對兩種詮釋朱子學的取徑，第一種是李瑞全教授明確定位朱子倫理學是一種內在論。第二種詮釋根據朱子所說的「真知則未有不能行者」而將朱子倫理學隱然地詮釋為內在論。這兩種詮釋都是本文要駁斥的目標，一旦成功地駁斥上述兩種詮釋即意味著朱子倫理學是一種外在論。以下先論述李瑞全教授對朱子學之內在論詮釋。

一、朱子倫理學是氣之靈的內在論成立嗎？

在眾多朱子學詮釋中，唯有李瑞全教授首先把朱子學放置在理由論的脈絡中，並把朱子倫理學理解為「內在論」。李教授從道德價值根源的角度規定「外在論」與「內在論」，在此角度下「外在論」就是，「如果一個倫理學所說明的道德的根源是來自客觀的世界，是我們可以客觀地認知的，而由此而產生我們的行為的規範，促使我們去認可和依它而行動。這是一種外在論 (externalism)」(李瑞全 2008：26-27)。而「內在論」就是，「如果一個理論所說明的道德價值的根源是出於人類自身，而這個價值根源提供我們進行道德判斷的依據，而且即是促使我們去行動的根源，這種理論稱為

內在論 (internalism)」(李瑞全 2008: 27)。據此,不同的倫理學其屬於內在論還是外在論,取決於它們對道德根源的定位。李教授如此理解朱子學的道德根源:「由於朱子對於人類道德行為規範之根源仍是儒家的基本取向,即出於人性,所謂性即理之根源。」(李瑞全 2008: 37) 這樣說來,因為道德價值根源來自人性,而人性又來自人類自身,而且,除了作為人性的性理外,朱子學中函攝性理而作為行動樞紐或主體的心也「同屬行動者一身之內」(李瑞全 2008: 37),所以朱子學應該就是內在論。但是李教授又指出,因為朱子學中的性理同時作為客觀世界宇宙萬物的依據,是萬物的存在之理,所以性理也存在於行動者之外。李教授從而主張朱子的倫理學也可以說是外在論。這樣就變得很奇怪。為了解決這個難題,李教授再引入另一考量,即「衡諸朱子原則上為義務論,也明顯與功利主義或一般外在論者不相類,及與康德有其可以並論之處。因此我們可以判定朱子的理論基本上仍是內在論。」(李瑞全 2008: 37) 不只如此,李教授還引入柯思嘉的三個條件說作為判準理解朱子學,²⁴ 首先,因為朱子學中的心根據性理而行動,所以這種行動是具備自我意識的第一人身 (first personal) 的行為表現。第二,心是自我透明的 (transparency),即清楚自己的所發是否中節。第三,朱子學與孔孟學一樣,對人之所以為人的人格尊嚴有認同 (identity)。

²⁴ 對於「Korsgaard」,李教授翻譯的中文名字為「歌絲嘉」。李教授對柯思嘉的道德證成之三條件說有如下理解:「即,是第一人身的 (first personal),是自我透明的 (transparency),和關乎我對自己的認同的 (identity) 的解釋。」(2013: 27) 首先,所謂「第一人身的」是因為面對道德選擇的時候,當事人不能逃避道德責任,而必須做出合乎道德自我要求的行動,所以他必須以自己 (第一人稱) 的身分做決定。第二,所謂「自我透明」在於當事人明確知道自己選擇的理由。第三,所謂「認同」,意指如果當事人不作出道德的選擇就是自我否定,而感到羞愧或不安。(2013: 27-29)

綜合上面三點，李教授認為因為朱子學蘊含的道德價值根源滿足了柯思嘉提出的「反省認可」(reflective endorsement)，所以他最終把朱子學判定為內在論。而且，因為心的存有論地位是「氣之靈」，是道德責任歸屬之所在，所以李教授把朱子學稱為「氣之靈的內在論」(李瑞全 2008: 37)²⁵，把它與康德的理性內在論與休謨的情感內在論並列。

我對於李教授新創「氣之靈的內在論」來理解朱子學持保留的態度。第一，為什麼李教授有必要新創概念(「氣之靈的內在論」)理解朱子學？問題出在他把內在論與外在論的區別定在道德規範根源是否在「行動者一身之內」。這是以一種類空間(quasi-spatial)的方式理解道德規範根源，²⁶進而確立內在論與外在論的分野。如此，倫理學理論的內或外在論歸屬問題就不再以證成與動力之間是否存在著必然連結來決定。第二，李教授用柯思嘉的三條件說作為判定朱子倫理學是內在論的標準，但是，李教授在其文章第一節就指出這三條件說只是滿足證成的理由，換句話說，在李教授的理解下，柯思嘉的三條件說不是用來說明行動的驅動力(李瑞全 2008: 26)。而且，李教授並沒有進一步論述這三條件說是否可以用來說明行動的動力，如此，即使朱子倫理學完全滿足了這三條件說，但單單根據這三條件說並不足以支撐朱子倫理學就是內在論之判定。

²⁵ 或朱子學意義的「心靈內在論」。

²⁶ 因為，畢竟性理的存在不可以空間去理解，例如存在於人類身體的哪個部位，所以這是類空間的理解方式。

二、朱子學的「真知必能行」或「真知即能行」是內在論嗎？

（一）林維杰對「真知必能行」的理解

最有可能把朱子倫理學理解為內在論的切入點是知行關係中的「真知必能行」或「真知即能行」的主張，即道德判斷（真知）同時產生動力（能行）。²⁷ 朱子繼承程伊川的「常知」與「真知」區分，²⁸ 而根據「真知必能行」，朱子認為真知是動力之源，有引發（外顯）行動的力量，他的說法是：「不真知得，如何踐履得？若是真知，自住不得。」²⁹ 學者們確立朱子「真知必能行」或「真知即能行」主張依據的是以下朱子的說法：「知而未能行，乃未能得之於己，豈特未能用而已乎。然此所謂知者，亦非真知也。真知則未有不能行者。」³⁰ 但是學者們對真知如何產生動力驅動行動卻有不同的說明。

首先是林維杰的說法，「真知若真能生發出某種行的衝動，則此衝動便與『行的主體』有關」（林維杰 2005：197），林維杰說的「行的主體」就是朱子的「心體」，即上引朱子文段中的「己」。林維杰

²⁷ 林維杰與林宏星用「真知必能行」，而吳啟超用「真知即能行」，參閱林維杰 2005：197；林宏星 2016：7；吳啟超 2017：200。但是這兩命題沒有本質的差異，一方面意味「真知」與「能行」之間有著因果關係，另一方面意謂行動決定知識的內容。

²⁸ 雖說朱子沒用「常知」這詞，但是主張有「真知」，則預設了「非真知」或「常知」為對照。一般而言朱子繼承了程伊川的理學精神，對兩者之間的繼承關係的理解有不同的說法，說法之一可參閱楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮—從康德道德哲學的觀點看〉，頁 2011。還需要指出的是，跟王陽明不同，對朱子來說有歧義的是「知」而非「行」。

²⁹ 朱熹，2002，《朱子語類》卷第一一六，頁 3658，收錄於《朱子全書》第 18 冊。

³⁰ 朱熹，2002，〈雜學辨〉，《文集》卷第七十二，頁 3483，收錄於《朱子全書》第 24 冊。

這樣的詮釋其實是把「行動主體」與「認知（識）主體」結合在「心」的概念中，畢竟不是來自於心以外的其他主體具備真知。根據這樣的詮釋，我們可以有「真知必（即）能行」意義下的「知行合一」，差別當然就在於朱子的心並非自我立法的心。不過，雖然朱子信心滿滿地主張「若是真知，自住不得。」但是林維杰並不看好兼具認知主體與行動主體的心能夠具備多強的動力，他因而有如下說明：

然而當朱子把「心具理」的道德主體弱化為持敬的修養主體，又將此修養主體轉化地連結上認識主體（心靜理明）時，如果真知必然自住不得，則自住不得的所謂「主體」其實乃是認知行為下的主智或理智「表現」，因為靜心實無可自住不得。在陸王本心良知學（與湖湘五峰的識仁體）的強度對照下，這種「表現」很容易被視為一種無力或萎縮的「主體」，並進一步被歸為道德的他律。（林維杰 2005：197）

不過，在此意義下縱然真知「自住不得」的力量不強，它還是動力之源。此外，如果「真知必能行」真的具有內在論意涵，我們還需要檢視它在動力外是否也具備證成的意涵。對筆者來說，「真知」要包括或具備證成的意義，必須要有進一步的說明，因為朱子理解的「真知」無法直接對應於西方知識論傳統中理解的包括了證成為真的信念（justified true belief）知識。林維杰對「真知」的進一步說明可能可以回答「真知」本身是否具備證成的要素。林維杰指出：「由此看來，真知必能行的基礎在於此真正的認識乃是同質於心的已知，而此認識的擴充，則是同質地擴充，以及表現出不斷地涵養心體與喚起此心體實踐的可能性。」（林維杰 2005：197）這裡的「基礎」也就是「真知」的理據所在，可以與「心的已知」畫上等號，最終聯繫到林維杰同頁文中「『領具』理的心體」，而這「領具」的「理」可對應於朱子說的「致知工夫，亦只是且據所已知者，玩索推廣將去。具於心者，

本無不足也。」³¹ 而這「具於心者」就是「性理」，即朱子說的「性便是許多道理，得之於天而具於心者。」³² 我們可以說，在朱子倫理學中，動力的問題可以透過「真知」獲得解決，但是並不是「理」本身就有動力驅動人的行動，反而需要透過心的認知功能認識道理，同時心作為「行的主體」或「行動主體」驅動人去行動。「心」是「理」（證成）與外顯行動之間的中介者，這個關係最終可以表述為朱子「心統性情」的主張。這意謂著，「心」本身不具備證成意涵，「真知必能行」蘊含的道德判斷同時產生動力，只是表面上具備內在論的意義，但實際上證成理由來自於性理，而不是「真知」本身。

林維杰的詮釋當然沒有對「真知」作內在論的詮釋，但他的詮釋很大程度幫助我們理解真知只是道德行動的驅動力之源，行動的證成卻在性理。。

（二）楊祖漢「真知」的理解：朱子倫理學的動力之源

楊祖漢先生在他的〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉中試圖透過唐先生對朱子學的理解調和牟宗三先生主張朱子的「理只存有而不活動」的論斷，即朱子倫理學中實踐動力的問題可以透過唐先生的詮釋解決。³³ 楊先生因而有以下的論述：

³¹ 朱熹，2002，《朱子語類》卷第十五，頁 463，收錄於《朱子全書》第 14 冊。

³² 朱熹，2002，《朱子語類》卷第九十八，頁 3305，收錄於《朱子全書》第 17 冊。

³³ 楊先生後來的〈牟宗三先生哲學之貢獻與朱子思想新詮〉明確提出此問題：「如果此說可通，則可以回答牟先生所批評的，伊川、朱子的格物窮理的工夫不能產生實踐的動力，不能洞開道德行動的真正源頭的問題。」（楊祖漢，2018，〈牟宗三先生哲學之貢獻與朱子思想新詮〉，頁 47）

牟先生之質疑，當然是有充分理據的，但若朱子所說之理，是可如唐先生所理解的，即乃是道德之理，則理之不活動及心是氣心，並不足以為朱子理論之偏失處。只表示朱子之說為另一形態之道德實踐理論，此一形態之理論雖未肯定心即理，而直下以本心為實踐行動之源，**但亦有其實踐行動之根源動力，即由人對道德之理之認知、肯定而生發實踐之動力。**（楊祖漢 2014：87）

在楊先生上述調和唐、牟兩位先生解釋朱子的方式下，「理」看來仍然不是自身產生動力，因為，我們必須藉由「心」對「道德之理」認知與肯定而產生動力，所以，我們不能說「理」是真正的動力之源。但楊先生的文章接著還有更進一步的論述，藉用「真知」概念試圖把動力放置在理之上：

依唐先生意，心對於道德法則、道德義務的認知並不同於一般之認識，而是如上文所說，**一旦對法則有所知，法則即對吾人以一下命令之存在者之身分，要吾人依之而行，**且在此時，愈能對此法則有恰當之認知，此法則愈真切地貫徹於吾人之生命活動中，而愈能讓法則、義務貫徹於人之生命活動，則人愈能真正認識道德法則，亦愈見法則為真實之存在。**此理之真實存在性與心之認識，是不能分離的。如此言之『知』，與陽明所說的『知行合一』之『知』，已十分類似。**我覺得唐先生此說，十分切於人對道德法則之認識及由此而生之義務意識。若以此意詮釋伊川、朱子所言若對理有真知，必有真正之道德行為產生之說，可避免說伊川、朱子是泛認知主義之批評。（楊祖漢 2014：87）

當楊先生說：「一旦對法則有所知，法則即對吾人以一下命令之存在者之身分，要吾人依之而行，」就把「法則」理解為有驅動力的存有者，「理」隱然有「活動」的意涵。但如此理解的「理」畢竟還

是需要藉助「真知」才能對行動者產生動力，因為如果朱子的「理」本身就具備動力，也就無須藉助「真知」。反過來說，「真知」也必須藉助「理」才有證成的正當性。然而楊先生接下來主張的立場更強：

固然理與心在這個情況之下還是為二的，但此心、理之二不會影響實踐動力的引發。在此我們可以這樣了解，朱子所說的理，本身就是實踐的動力，理之動力呈現於人對當然之理的意識中，如唐先生上文所說，對理的認識、肯定理為其實的存在，與心氣的扭轉而尊理，三事是相待而成、相持而長的。必須結合此三者，方真見到道德實踐之意義。（楊祖漢 2014：93）

楊先生的上述立場，看來已經無可避免地與牟先生對朱子的判定，即「理只存有而不活動」矛盾，換句話說，當楊先生主張「朱子所說的理，本身就是實踐的動力，理之動力呈現於人對當然之理的意識中」，他就已經把朱子倫理學中的動力之源放在「理」上，如此一來，「真知」其實變得可有可無，因為「理」無須透過「心」認知所得的「真知」間接地產生動力。更重要的是，因為楊先生將「理」理解為具活動的意涵，而與牟先生的詮釋衝突，他要調和唐、牟兩位先生的努力也會付諸東流。

總而言之，楊祖漢先生的詮釋策略與後果可以簡述如下：

1. 牟宗三先生判定朱子「理只存有而不活動」。
2. 楊先生認為在上述判定下對朱子學產生的理論困難是：朱子倫理學如何說明驅動力？
3. 詮釋路線 I：以唐君毅先生的理解為線索，楊先生的詮釋聚焦在朱子學中「心」的認知功能，即對「理」有「真知」而產生動力。

4. 在楊先生的詮釋下，心因為認知理而具備真知，就此而言雖然有驅動力，卻無法撼動牟先生朱子學中理本身不活動的判定。
5. 詮釋路線 II：朱子的理本身即具有活動意涵。（此種詮釋與牟先生的判定衝突。）
6. 楊先生只能在上述詮釋路線中擇一，但為了要調和唐、牟兩位先生的詮釋，避免與牟先生的判定衝突，所以無法採用詮釋路線 II，必須用「真知」說明朱子倫理學引發外顯行為的動力問題。
7. 我們可以說，楊先生雖可以以「真知」說明外顯行動動力的問題，但是無法用「真知」證成行動，因為證成的角色還是落在「只存有而不活動」的「理」上。

小結：因為真知只能說明動力，無法提供證成，所以朱子倫理學是外在論。

（三）吳啟超詮釋下「真知即能行」的內在論意涵

上述楊祖漢先生對朱子學中「真知」的詮釋隱然把朱子倫理學帶往內在論的路上，吳啟超的研究就更一步從「真知」涉及的「內心體驗」講出某種意義的證成，下面就是要檢視其中的內在論意涵。

1. 吳啟超用「被當然之理所命令之感」決定行動者是否具備「真知」

吳啟超在理解朱子倫理學的動力問題上與楊祖漢的立場大部分

是一致的（吳啟超 2017：207）³⁴，但是，他在動力問題之外也討論證成的問題。吳啟超從黃勇對程伊川哲學的研究中得到啟發（吳啟超，2017：198-199），他們都認為朱子承接了程伊川對「德性之知」與「真知」的理解，皆主張以「知得到，信得及」理解「真知」，而「知得到、信得及」指稱的是「內心體驗」(inner experience)（吳啟超 2017：197-199）。吳啟超用例子來說明所謂的「內心體驗」：

我們設想，有兩個人讀到書上印著一個三段論證：凡人皆會死，孔子是人，所以孔子會死。此時，兩人對該論證均有「知」。接著，兩人皆誦讀出該論證（相當於「行」）。但是，其中一人只是條件反射地照著書上所寫而一字一句念誦，另一人則隨著閱讀，心中呈現出一種「被說服感」，真感到該論證有說服力而念誦。我們於是說，兩人雖同有知，然其知的素質或層次則異：前者的知只相當於「聞見之知」，後者的知卻相當於「德性之知」、「深知」、「真知」。二人的分野就在於那個「被說服感」(內心體驗)之有無。外人容或只聽到二人誦出一模一樣的字句，而不必能判定誰有那個「感」，但當事人自己是清楚的。換言之，「真知」的涵義不應化約為「能行」，以免其靈魂——內心體驗——被遺落。由此可見『內心體驗作為真知之要素』一義的重要性。（吳啟超 2017：200-201）

如此，吳啟超把道德的合理性類比於邏輯的有效性，如果說「內心體驗」決定或證成了邏輯的有效性，朱子倫理學中的道德的合理性也從「內心體驗」處獲得。我們可以從吳啟超後面的論述看出「內心

³⁴ 「首先，楊氏是在基本接納牟宗三的朱子詮釋上，對其評斷予以再思，試圖借用唐君毅的觀點來再考察朱子理論中的實踐動力問題。經過上面的討論，筆者認為楊氏的工作是成功的，或至少開闢出一條可行的思路。」

體驗」或「被說服感」對邏輯有效性的證成意涵：

我們現在應考慮：「這個論證是有效的」本身是不是一條「資訊」？驟眼看，它似乎也可以灌輸，一個邏輯老師可以告訴他的學生：這個論證是有效的。但深一層想，其實我們只能說，這個論證的字句可以灌輸（同時從學生方面說：可以記誦）、「有效論證」的定義可以灌輸（和記誦），而不能說「這個論證是有效的」可以灌輸（和記誦）。理由是，那個學生若是真知道「這個論證是有效的」，他必須同步地在主體方面（或簡言之：在「內心」）呈現出一種「感」（如同上文所說「被說服感」的那種「感」）。**這個「感」讓他確認：那個論證的所有前提的「真」，能傳遞到或過渡到結論中去，以保證結論為真；只有經此確認，他才算知道「這個論證是有效的」，而在此確認中所把握到的「傳遞性」、「過渡性」或「保證力」，不可能離開那個「感」而被把握，兩者必須同步呈現。**（吳啟超 2017：204）

這段可分析如下，學習邏輯的學生擁有「真知」或真的理解之前提就是「被說服感」，這種「感」確認邏輯論證的有效性（從前提到結論的真之保證），而必須經過這個環節，學生最終才算真正知道這論證是有效的。這意謂著「被說服感」對學生有證成的功能，即確認論證的有效性，然後才算獲得「真知」。這其實很好理解，對邏輯有效性真正的理解無法離開對它的證成進行說明，而在吳啟超的例子中，邏輯有效性的證成指向學生的「被說服感」。同樣地，吳啟超進一步指出這種「被說服感」在道德上可稱作「被當然之理所命令之感」：

我不得不遵此理而行，否則是我理虧。……若無此「感」，則所謂「覺一當然之理」（例如「我應該戒煙」），便無異於僅僅記誦了一個命題或句子（這正是「聞見之知」）。只有當主體方面有這個「感」，然後那個當然之理的「當

然性」或「規範力」、「命令力」(如同前面說「傳遞性」、「過渡性」或「保證力」之為「這個論證是有效的」的靈魂所在,「當然性」、「規範力」、「命令力」就是當然之理的靈魂所在)才能進入「我」的視野,或呈現於「我」的意識之中。(吳啟超 2017:205)

當吳啟超指出「我不得不遵此理而行,否則是我理虧」,這代表錯誤的信念無法驅使行動者行動。而如果行動者沒有證成信念具備道德合理性,又如何可以遵守道理而行動,「被當然之理所命令之感」剛好提供了這樣的證成,進而促使行動。但是對筆者來說,這種「感」是只對個人有意義的心理學的主觀證成。

吳啟超的說明還有更多,他繼續追問朱子倫理學的「內心體驗」的來源:「既說:『知』、『感』同時而無因果關係,則這個『感』——亦即之前黃勇所說的『內心體驗』——又是從何而來?」(吳啟超 2017:207) 吳啟超的回答是:「原來所謂『體驗』或『體認』,也不過是『講量』和『思繹』,只是它不同於從外面聽來的『講論』,而是自心裡發出。……我們留意『講論』(自外面聽來)與『講量』(自心裡發出),兩者均有一『講』字,顯示朱子所看重的,是一種在內心進行的『語言化、命題化的思考活動』(內心的『講』量,雖然是在內心,也需通過語言把思考內容陳構成命題),而非如『畏虎』一般的情感性體驗。」(吳啟超 2017:211) 吳啟超從而把「內心體驗」或「感」區分成兩種形態:「感性型態」與「理性型態」,而上述引文中的「講量」與「思繹」都是理性型態的感或內心體驗,還是用上述類比於邏輯有效性的「被說服感」來規定。吳啟超認為朱子倫理學中的「真知」以「理性形態之感」出現,而顯出朱子的「理性精神」(吳啟超 2017:212)。雖然,吳啟超之後還繼續引入朱子的「澹洽」與「玩味」這兩個概念,強調朱子的「真知」兼具「理性」之「感」與感性之「感」,並認為朱子較為偏重前者卻也不偏廢後者(吳啟超 2017:225),但是吳啟超對朱子「真知」的說明的關鍵點仍在「被說

服之感」之上，他因而結論說：「總之，在『真知的兩面性』一義下，可言知行並進。一方面，『見得道理分明』的智思活動可以獲得理性之『感』（有如認識一個有效論證所獲得的『被說服之感』）。另一方面，『力行』的實踐活動可以獲得感性之『感』（有如『喫酒喫飯』而『識滋味』）」。雙管齊下即可獲至「真知」（『真知』以『有感』來界定）。」（吳啟超 2017：228）

2. 吳啟超詮釋的朱子倫理學中的「真知」並無證成意涵

從上面的論述，我們可看到，當吳啟超追問朱子的「真知」的來源，並把答案指向「內心體驗」，且最終定位在「被說服感」理解邏輯論證的說服力，並且用類比的方式理解道德，用「被當然之理所命令之感」理解道德合理性的強制性。現在，我們要問的是，如果把吳啟超的詮釋策略放在理由論的脈絡中，是否意味著他把朱子的「真知」理解為不僅提供動力，且提供道德合理性的證成，即真知構成的內在論。但如果答案是肯定的，它最大的問題就是把道德的證成還原到主觀的心理感受（「被當然之理所命令之感」）之上，就把朱子倫理學的證成奠基在弗雷格 (Gottlob Frege, 1848-1925) 與胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 批判的心理主義 (psychologism) 之上。³⁵ 反心理主義者在邏輯有效性與心理學的主觀性之間作區分，必然會反對把邏

³⁵ 限於篇幅，本文僅根據莫漢堤 (J. N. Mohanty) 的分析略述弗雷格與胡塞爾的反心理主義立場如下：弗雷格與胡塞爾都反對邏輯的心理主義，這種心理主義主張所有邏輯命題（真理、原則、公理）都必然依賴於人類心靈，必然包含在人類心靈中，所以邏輯客觀性都是由心靈的物件 (mental entities) 所組成的。弗雷格與胡塞爾都希望真理概念可以免受心理學的入侵。對胡塞爾來說，構成「真理」的是「意義」與「對象」。胡塞爾與弗雷格同樣主張「意義」是理想的物件，它們超越了人的主觀生活，而「對象」都是存有論的對象，不是主觀的對象。真理本身是理想的物件，不是個別的事物，重要的是，就算沒有人知覺到真理，真理還是它自己，是理想的存有物 (Mohanty 2003)。

輯有效性奠基在「被說服感」上。同樣地，反心理主義類比到倫理學的證成上，也會反對把道德合理性奠基在「被當然之理所命令之感」之上。一旦我們把的道德正當性建立在「被當然之理所命令之感」之上，「天理」或「性理」就失去客觀性，道德之理的正當性與心理學的主觀性之間的區分就消融在行動者的主觀感受中，道德正當性就只有偶然性，偶然出現在行動者的心靈意識中。我認為，為了避免陷入道德證成的心理主義，就不能把朱子倫理學理解為一種由真知構成的內在論。但這樣一來，即使吳啟超對朱子的「真知」的說明比起楊祖漢先生更詳盡，卻也無法成功地把朱子倫理學說成是內在論，而不落入道德證成的心理主義。我們可以根據上面的分析，否定「真知構成內在論」的可能性。

（四）林宏星的理由兼具動機效力說

採用類似楊祖漢（真知動力說）、吳啟超（「真知即能行」）從「真知」角度切入理解朱子倫理學中動力問題的還有林宏星（「真知必能行」）。但是，林宏星的論述跟楊、吳兩位先生不同，他理解的「真知必能行」具備內在論的意涵，即朱子學中的「真知」代表著道德判斷，並且驅動行動者做出相應的行動。

林宏星認為（林宏星 2016：13-15），朱子學中區分「淺知」（「略知」）與「真知」，前者是知道「所當然」，後者是知道「所以然」，前者是「知此事」，後者是「覺此理」，前者是外在的，後者則是內在的。「真知」是在事物的所當然之上尋求所以然之理，是透過反省體驗獲得，人獲取真知後，就會把此真知中的信念落實在行動中。在闡述「真知」的意涵後，林宏星進一步指出，真知而有的道理就是先天內具在人心中的「天命之性」，它是「人之所以為人」的道理。而林宏星進一步認為真知獲得的這種性理本身就力量：

如此看來，如果我們即此而追問，為何真知要求人在自家身心上求得一個「為何」、「如何」的道理，而且**此道理本身即能生發道德行動的動力**，其原因或許在於，在朱子那裡，源自天命之性的所以然之理由於其直接指向人禽之辯、所以為人之理，因此，真真知道這種理便獲得了倫理命令（天命之性）意義上的祈向與祈使，**它既構成了人的道德行動的理由，而且這種理由本身又具有「動機效力」**（motivational efficacy）：「信得及」地決定在行動中如此而不如彼。（林宏星 2016：15）

林宏星的論述，讓我們以為朱子學中的「性理」不只是道德行動的證成理由，而且是驅動道德行動的動力。³⁶ 換句話說，林宏星的立場是，不只「真知」具備動力，真知獲取的「性理」也有動力，讓我們不期然地想到牟宗三有名的判辭「即存有即活動」，只是，牟先生否定朱子的「性理」是「即存有又活動」。不過，如果林宏星真的如此理解朱子的「性理」，除了跟牟先生的立場違背之外，「真知」在朱子倫理學中的地位也會變得多餘，因為性理本身就可以提供證成理由與說明動力兩者。更重要的是，把性理詮釋成具有動力將跟朱子的文本相違，諸如：「若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作。」³⁷

如果要幫上述林宏星誤導的詮釋解套，那麼他說的：「此道理本身即能生發道德行動的動力」，也有可能另有另一種意涵。林宏星在上面引文後繼續指出：

³⁶ 林宏星主張與上文提到的楊祖漢先生的詮釋不謀而合，如楊先生指出：「朱子所說的理，本身就是實踐的動力，理之動力呈現於人對當然之理的意識中」。兩位學者的詮釋也因此遭到同樣的問題。

³⁷ 朱熹，2002，《朱子語類》卷第一，頁 116，收錄於《朱子全書》第 14 冊。

「人之所以為人」的普遍理據由於先天地內具於人的身心之中，人對其進行真切的反思和體貼，一方面使得我們在進行道德行動之前總是將這種反思體貼指向某種特定的身份（「所以為人」），以使我們將要實施的行動能夠「配享」我們所具有的特定的身份；另一方面這種反思體貼又當下具有了激發一個人依理而行的動機效力，亦即在這裡，**道德動機效力的可能性是由作為道德主張的「真理性」來保證的**，這種真理性正源於「所以為人之理」的有關人的概念的形上學，因此，這種動機效力並不由激情或欲望直接提供，而是行動主體通過對自家身心上的道德是非的反省和認可以及道德的自我認同來獲得的。（林宏星 2016：15）

這樣說來，這另一種意涵在於：雖然性理內具在人心中，但是如果人不反思與體貼它，它還是「不活動」的，只有行動者進行了真切的反思體貼，才有可能因此獲得動機效力。但是，林宏星詮釋的問題是，行動者如何知道他真切的反思體貼一定可以獲得性理？沒有保證行動者具備的必然是真知，並因此做出合理的行動。縱然吳啟超以「內心體驗」（「被說服感」或「被當然之理所命令之感」）解決上述的問題，但是衍生的問題卻是，由「感」決定真知，將把真知放置在虛無飄渺的基礎上，因為「感」是因人而異的，有可能有人有這種特殊的「感」，有人可能沒有，而且，在不同的時空，同樣的行動者也可能沒有之前的「感」。這即是說要如何確定這個「感」就是那個可以確定性理內容的標準的「感」是關鍵的問題。一旦行動者無法確認其「知」是「真知」，其行動也無法確認得到證成，關鍵是，在這種詮釋下獲取「性理」的虛無飄渺。

行文至此，本文基本上已經駁斥了把朱子學理解為內在論的可能，正如之前曾指出，內在論是外在論的對立面，如果駁斥了朱子倫理學的內在論詮釋，則意味著朱子倫理學就是一種外在論。下面筆者將正

面地從牟宗三先生的朱子學詮釋與比對麥克道爾 (John McDowell) 的外在論版本，將朱子倫理學理解為是一種外在論。

肆、朱子倫理學是一種外在論

一、牟宗三先生的朱子學詮釋架構

牟先生把朱子學濃縮在幾組概念架構中：「理氣二分」、「心性情三分」(1969: 64; 66; 144) 與「心統性情」(1969: 179; 378)。牟先生與李明輝先生都曾詳細說明「理」與「氣」以及兩者的關係(牟宗三 1969: 503-509; 李明輝 1993: 560-561)，以下只就著與道德行動相關處作轉換說明。牟先生認為，就存有論地位 (ontological status) 來理解朱子的「理」：「是存在之理，亦可曰『使然者然』之實現之理。」(牟宗三 1969: 503) 這是指從存有論上的理氣關係中，理是氣的「超越根據」。³⁸ 但是，在儒家主張理是氣的「超越根據」有兩種取徑，一種是心學傳統，³⁹ 另一種是朱子的系統。此中分別的關鍵在朱子的「理」是「只存有而不活動者」，「只是一個『作為存有』的、靜態的、形式意義的純一之理，並無心義活動義。」(牟宗三 1969: 503) 這也是牟先生為什麼主張在儒家朱子是「別子為宗」(牟宗三 1968: 19; 45; 54)，⁴⁰ 因為朱子理解的「理」偏離了儒家心學傳統下「即存

³⁸ 「但從存有論的結構來說，理對氣具有優先性，而為其超越根據。」(李明輝，1993，〈朱子論惡之根源〉，頁 561。)

³⁹ 心學意義的「超越根據」可參閱牟宗三，1969，《心體與性體》，頁 86、108。

⁴⁰ 對「別子為宗」的說明也可參閱蔡仁厚，2000，〈「繼別為宗」與「別子為宗」〉，頁 14-17。

有即活動」的「理」。牟宗三的討論不只聚焦在形上學，其實也涉及倫理行動，他曾論述朱子的「理」與行動之間的關係：「而此理又不內在于心而為心之所自發，如是其所言之理或性乃只成一屬於存有論的存有之理，靜擺在那裡，其于吾人之道德行為乃無力者，只有當吾人敬以凝聚吾人之心氣時，始能靜涵地面對其尊嚴。」(牟宗三 1969：242) 這裡指出「理」對外顯的道德行為沒有驅動力，也就是牟先生論斷朱子倫理學有「道德義之減殺」(牟宗三 1969：242)的問題。⁴¹ 牟先生的批評有兩層意義，第一，相較於心學傳統的「自發自律之道德」，朱子學是他律證成，是「只流于他律之道德」(牟宗三 1969：242)，第二，心學傳統除了是自律道德外，證成本身就具備動力(「自發」)，但朱子學中的性理(行動的理由)不具備驅動力，換句話說，即使「存在之理」是道德行動的理據，它也沒有驅動力，無法驅動人做出外顯的道德行動。牟先生認為朱子學對實踐動力的說明不在性理而在氣心，只有心才是行動動力之源：「實踐之動力則在心氣之陰陽動靜上之涵養與察識，此即形成實踐動力中心之轉移，即由性體轉移至對於心氣之涵養以及由心氣而發之察識(格物窮理以致知)，而性理自身則是無能無力的，只是擺在那裡以為心氣所依照之標準。」(牟宗三 1969：478) 然而朱子的「心」「乃成只是平看的實然的心，因此，心之道德意義的實體性自不能有」(牟宗三 1969：144)，這個實然的心更確切來說是「心理學的心」(牟宗三 1969：145)。筆者認為在牟先生的詮釋系統下批評朱子學的「理」為「只存有而不活動」，重點不在於朱子學並沒有討論驅動力的問題，⁴² 而是朱子學並非由證

⁴¹ 牟先生反覆批評朱子的性體(理)的道德意涵(道德力)減殺，就跟柯思嘉批評威廉斯懷疑純粹實踐理由可以具備行動的驅動力一樣。柯思嘉的批評請參閱 Korsgaard 2012。

⁴² 諸如楊祖漢先生在論述他有別於牟先生的新觀點的時候論斷：「如果此說可通，則

成來說明驅動力，朱子學中的「理氣二分」意味著驅動力在「理」概念中消失，即「證成（理）與動力（氣）二分」，就像是柯思嘉批評的動力懷疑論者（例如：威廉斯）一樣，他們主張純粹理性（理由）不具備動力。

朱子倫理學是一套實質的道德實在論 (substantive moral realism)，道德證成由「格物致知」的程序獲得，至於說明行動驅動力的關鍵卻落在「心性三分」與「心統性情」這兩命題之上，無論是道德證成之獲得與驅動力之說明都以「心」概念為關鍵。首先，在證成的面向，朱子跟威廉斯一樣否認純粹理由（性理）本身就可以有驅動力，但是跟威廉斯不同的是，他並不因此就把行動的證成理由定位在心理層面的 SMS 中，證成理由是獨立在心靈之外的「性理」。如此，「性理」對行為扮演「證成」的角色，而無法扮演「說明」的角色。第二，朱子學的證成落在「格物致知」的程序，它涉及「涵養」、「省察」、「格物」、「致知」、「窮理」等概念的整套論述，（劉述先 1995：121-132）簡言之，「格物」與「致知」是同件事情或同個工夫的主、客兩個面向（李明輝 2008：359-360）。牟宗三先生稱「格物致知」的這套程序是「『順取』之路」（牟宗三 1968：80），更確切來說是「主智主義之以知定行」（牟宗三 1968：50），這也就是柯思嘉理解的道德實在論 (moral realism)，即把倫理學理解為知識的分支 (Korsgaard 1996: 37)。第三，朱子學的「即物窮理」說法更能明確「格物致知」這套程序的目標就是天理，根據牟宗三的說明（牟宗三 1968：104），這個「天理」並非經驗知識的內容，而是德性知識的內容：「其目標仍在指向于道德行為上，使吾人之行為皆如理。」（牟宗三 1968：

可以回答牟先生所批評的，伊川、朱子的格物窮理的工夫不能產生實踐的動力，不能洞開道德行動的真正源頭的問題。」（楊祖漢，2018，〈牟宗三先生哲學之貢獻與朱子思想新詮〉，頁 47）照我看來，牟先生並非不認為朱子倫理學不能說明動力的問題，只是朱子對動力的說明不是內在主義式的說明，因此有楊先生所說的「不能洞開道德行動的真正源頭的問題」。

104) 行為既然合乎天理，可以說得到證成，行為的合理性來自天理，這都歸功於「即物窮理」的程序。根據牟宗三最忠實的理解者蔡仁厚先生的概括：

格物，是至於物（即物）而窮其理。事事物物都有個極至之理，須窮到盡處。窮究是知，知是人心之靈。人心之靈本有認知事物之理的「明」，但為物欲所蔽而發不出，故須格物以致知。致知，是藉著格物而（1）推致、擴大、並恢復其心知之明，（2）推致其窮究事物之理的認知作用，使知得徹底、知得到家，此之謂「知至」。格物愈多愈至，其心知之明愈明愈盡，到得「眾物之表裡精粗無不到」，而達於知「太極」之境，則「吾心之全體大用無不明矣」。（蔡仁厚 1983：131-132）

第四，我們可根據上述了解到「即物窮理」程序的關鍵在於「心」，而「心」在朱子學中基本上有兩個角色，（1）認知主體與（2）實踐主體，對於（1）心作為認知主體的角色可從朱子的獲得道德證成的「心靜理明」理解，正如牟宗三指出：「蓋伊川、朱子之說之心只是實然的心氣之靈之心，其自身常不能凝聚而清明，反常在浮動、昏沉、散亂之中。是以必須敬以涵養使之常凝聚常清明，然後始能發其明理之用。明理是明存在之理，故必須即物以明。」（牟宗三 1968：104）具備認知作用的心辨別出性理，即牟宗三接著指出的：「此種『心靜理明』之終極的亦即本質的作用即在使吾人之心氣全凝聚于此潔淨空曠無跡無相之理上，一毫不使之纏夾于物氣之交引與糾結中，然後心氣之發動始能完全依其所以然之理而成爲如理之存在，此即所謂全體是『天理流行』也。此時吾人即只見有理，不見有氣，全宇宙亦只是一理之平鋪。」（牟宗三 1968：104）心是認知主體之更明確的論述是：「心只是實然的心氣之心，心並不即是性，並不即是理，故心只能發其認知之用，並不能表示其自身之自主自決之即是理，而作爲客觀存有之『存在之理』（性理）即在其外而爲其認知之所對，此即分

心理為能所，而亦即陽明所謂析心與理為二者也。」（牟宗三 1968：105）上述引牟宗三的幾段解釋僅是指出心作為認知主體的一面。

第五，心從「心靜理明」中的認知主體角色轉換到（2）實踐主體的角色，牟宗三指出：「『即物窮理』之真實作用即在『心靜理明』其確定意義即是順存在之然而明其所以然之『存在之理』以成德性之知，以便使吾人之心氣之一切發動皆如其所以然之存在之理而成為如理之德性也。」（牟宗三 1968：105）基於性理不活動而無法直接驅動人的行動，因此在實踐中，心必須以理為準則引發行動。這預設了「心性三分」與「心統性情」的架構，而「心性三分」在存有論上預設了「理氣二分」，「心」與「理」在存有論的地位上不同，「心」不屬於「理」的領域，屬於「氣」。⁴³「心」、「性」與「情」這三個概念在實踐中分別扮演不同的角色，「心統性情」則更具體表示實踐上的關係，朱子對這幾個概念之間關係有如下的說明：「問：『心統性情。』曰：『性者，理也。性是體，情是用。性情皆出於心，故心能統之。統，如統兵之「統」，言有以主之也。』」⁴⁴ 放在理由論的脈絡中，「性是體」的「體」可以說就是證成的理由，而「情是用」的「用」則是驅動外顯行為的動力，相對於心與外顯行動，情則是「中

⁴³ 朱子的說法是：「只有性是一定，情與心與才便合著氣了。」（《朱子語類》，第1冊，卷5，頁97。）而「氣」的特徵就是：「氣則能醞釀、凝聚、生物也。」（《朱子語類》，第1冊，卷5，頁88。）朱子學中的理氣雖然在存有論上的地位不同，卻是「不離不雜」的關係：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」（《朱子語類》，第1冊，卷1，頁2。）理氣「不離不雜」的關係說明請參閱李明輝（1993:561）。就理是氣的存有論根據，兩者「不離」，就理必須透過氣而實現，兩者「不離」，若稱之為「性」，即「氣質之性」，「理」與「性」指稱（reference）一樣，但是意義（sense）不同。

⁴⁴ 朱熹，2002，《朱子語類》卷第九十八，頁3304，收錄於《朱子全書》第17冊。

介者」。⁴⁵ 根據李明輝的分析，「性情皆出於心」可以分拆為「性出於心」與「情出於心」，涉及兩種意義的「出」，⁴⁶ 後者是心在心理上「引發」情，前者則是心「具」理（性）的意義，即以認知的方式掌握（具）性理而產生（發）情，最終驅動外顯行動。朱子學中認知到實踐的鏈帶關係可以表述如下：

性理——（認知）心（實踐）——情——外顯行為

這樣看來，朱子不是一種理由的內在主義 (IaR) 的進路，因為外顯行動的證成理由與驅動力之說明是分開的兩隻腳，前者基於性理，後者則基於心，外顯行動可合理（善）或不合理（惡），取決於心的知覺對象之內容。朱子理解的「心」具備知覺的功能：「所謂心者，乃夫虛靈知覺之性，猶耳目之有見聞耳。」⁴⁷ 心知覺到特定內容後，才能引發情，最終產生外顯行動，即朱子賦予心兼具知覺（認知）與驅動力兩種功能，心同時是認知主體也是實踐主體。根據文章第貳節對理由內在論的基本概念之說明，因為朱子學以二分的方式分別以「性理」理解證成理由，以「心」說明行動的驅動力，所以，朱子學是一種理由外在論。

我們透過牟先生對朱子學的理解架構了解到「性理」只扮演證成的角色，即「性理」無法具備驅動力（「只存有而不活動」），據此，

⁴⁵ 李明輝，1993，〈朱子論惡之根源〉，頁 572。

⁴⁶ 「出」的歧義參閱李明輝 1993：571、2018：145。

⁴⁷ 朱熹，2002，《朱子語類》卷第七十三，頁 3559，收錄於《朱子全書》第 24 冊。根據朱子「物莫不有理」（《語類》：卷 15，頁 472、475）的說法，更確切地說，心也必然具有天理作為其內容，只是如果心沒有以恰當的程序正確地發揮其功能，就無法掌握或意識到心中的天理。這也是牟宗三說的：「心之具此理而成爲其德是『當具』而不是『本具』，是外在地關聯地具，而不是本質地必然地具，是認知地靜攝地具，而不是本心直貫之自發自律地具」（牟宗三，《心體與性體》，1969，頁 243）之意義。

朱子倫理學在理由論的脈絡中，顯然是一種外在論的型態。以下本文希望藉助麥克道爾 (John McDowell) 對外在論可能性的思考 (McDowell 2012) 進一步確認朱子學的外在論意涵。

二、兩種型態的外在論的：麥克道爾的方案與朱子倫理學

上文第參節的第二小節指出，朱子的「真知必能行」或「真知即能行」命題雖然並無法構成內在主義，但是該命題可以表達出朱子倫理學的證成與說明外顯行動的程序。以下本節希望藉助麥克道爾對外在論可能性的思考掌握朱子學「真知必能行」外在論的意涵。首先，麥克道爾對內在論的理解侷限在威廉斯式的內在理論 (IRT)，並在這種內在論版本的理解下思考外在論的可能性，以 IRT 為唯一目標。就此而言，王陽明的「知行合一」說意義的內在論不但不是他的目標，更非他設想的內在論版本。

第二，針對威廉斯主張的，除了 SMS 這種內在理論可以說明行動之外，並沒有其他的可能方式說明行動或驅動力。外在論要成為可能，行動者必須因為相信其現有動機 (即手段—目的意義的內在理由) 之外的理由而有驅動力，甚至做出相應的行動。這樣如何可能？用麥克道爾的話就是：「因此，我們需要考量從『不受到一個推定其存在的外在理由所驅動』到『受到它驅動』之過渡 (transition)。問題是，我們是否可以理解這過渡就是開始相信 (coming to believe) 那早在行動者受驅動之前就已經為真的東西。」(McDowell 2012: 75) 這樣看來，外在論首先要肯定在行動者的動機之外有著另一種的理由 (即外在理由)；其次，行動者基於相信該種理由而產生驅動力，進而有所行動。這個過渡的關鍵在於行動者可以擺脫舊有的動機組 (SMS)，也就是擺脫內在理由的糾纏，在外在理由處獲得新動機，並受其驅動而行動。如果行動者無法做到，他還是以威廉斯式內在理由證成與驅動而行動。只有當外在理由扮演證成的角色，並且讓它具備驅動力才算是外在論。

而讓這外在理由有驅動力就在於從不相信這外在理由變得相信它。

第三，根據上面對麥克道爾外在論的分析，行動者因為相信這個所謂的「外在理由」而獲得驅動力，而扣緊上述第貳節某些學者對內在論的理解，即「道德判斷與動力有著必然關係」，麥克道爾版本的外在論反而有著可被理解為是某種版本內在論之疑慮。上述思路可表述如下論證形式：

1. 麥克道爾的外在論主張：因為行動者以某種方式相信外在理由，
2. 所以，行動者獲得動力，
3. 行動者「相信某原則是行動的理由」與「下判斷」是同一件事情，
4. 根據「判斷與動力有著必然關係」的內在論標準，
5. 結論：麥克道爾版本的外在論其實是一種內在論。

不過，如果我們考量麥克道爾的「外在理由」的證成根源，就會了解到他主張的的確是一種外在論。首先，麥克道爾主張的不是威廉斯式內在論，即不以行動者的動機意圖作為證成理由，第二，他理解的「外在理由」所蘊含的證成意涵並不是道德主體自我立法的意涵，也就不是王陽明「知行合一」說意義的內在論。麥克道爾理解的「外在理由」僅是一個為真的理由陳述，其證成根源可能是一個外在的權威，所以，無論是相對於威廉斯的內在論或是相對於王陽明的「知行合一」說來說，我們可以確定他主張的是一種外在論。⁴⁸

⁴⁸ 審查人之一不認為筆者提出的兩個理由可以推翻上述「麥克道爾版本的外在論其實是一種內在論」之論證，因為麥克道爾版本的內在論可以是威廉斯與王陽明內在論之外的第三種內在論型態。筆者認為，要回應審查人的問題必須回到本文第貳節的

以下筆者將進一步說明麥克道爾理解的「外在理由」之獲得方式，即從不相信到相信之間的「過渡」。對於這種「過渡」，麥克道爾認為就在於威廉斯設想的行動者能夠「正確地考量事情」(considering matters aright) (Williams 2012: 44) 或麥克道爾自己說的「適當地教養」(properly upbringing) (McDowell 2012: 78)。但是，由於威廉斯認為在其內在理論模式下，不可能有任何一種實踐推理可以避開從舊有動機得出新動機的模式 (Williams 2012: 44-45)，為了擺脫威廉斯內在論模式，麥克道爾認為從不相信到相信外在理由從而獲得新動機的過程必然不能以實踐推理的方式出現，他稱之為「皈依」(conversion)：

皈依的想法在此的作用將會是『讓動機導向中的轉向可理解』的這種想法，這種可理解轉向的出現，正正不是因為『受制於現存動機的實踐推理』引導人去發現某些他之前沒察覺到的內在理由。但是，如果它的結果是來自正確地考量事情，那為什麼這種程序不應該算作某人意識到某些外在理由，這些他一直都有的理由，並且根據它們以相關方式行動。(McDowell 2012: 78-79) (重點為原文所加)

麥克道爾的意思是，所謂的「正確地考量事情」是跳脫了行動者感性的 SMS，轉而認識與相信外在理由的過程，而不是威廉斯式的在個人慎思明辨的內省過程中尋找 SMS 作為理由證成與驅動行為。

上述麥克道爾以「皈依」的方式理解外在論，突破了威廉斯的 SMS 內在理論的框架，對理解朱子學在理由論中的定位有很大的幫

第一小節的第二點中的基本概念說明進行進一步的釐清：「我們可以說凡主張證成理由並非出於行動者的意圖、動機或道德主體都是外在論。」這意味著，單靠「判斷」即相應於「信念」並無法提供動力，若在西方哲學的知、情、意三分格局下，就必須在額外提供心理的動力，這個動力的角色基本上由「欲望」提供，只是在麥克道爾的論述中無法說明此心理的動力，因此，才有本文基本概念說明的第二點論斷。面對上述設想的麥克道爾可能是內在論的論證中，我們可以指出單靠「判斷」(信念)無法提供動力，從而反對麥克道爾的方案可被詮釋為內在論。

助。第一，在理氣二分的格局下，朱子主張性理不具備驅動力，其在立場上與威廉斯認為外在理由不具備驅動力一致，只是朱子站在道德實在論的立場不可能接受以感性 SMS 為證成理由，也就只能採用外在論的進路理解證成與動力。第二，麥克道爾認為行動者可以因為開始意識到某個一直存在的客觀理由而獲得行動的證成理由與動力，但麥克道爾基於該理由不來自行動者實際上有的 SMS 而把它理解為是「外在理由」，這種對「外在理由」的理解一方面可以接上朱子道德實在論的「性理」概念，另一方面，麥克道爾以「皈依」理解對外理由之獲得方式與朱子的「異質的跳躍」是同樣的模式，只是朱子的模式更為細緻，即朱子的道德實在論是實質的實在論，透過正確的程序（「格物致知」）掌握道德真理（「性理」）。第三，麥克道爾與朱子對所謂「外在理由」產生驅動力的方式並不完全一樣。麥克道爾認為行動者一旦相信外在理由就可以有驅動力，但是朱子不認為性理本身就產生驅動力，還必須依賴「心」與「情」這兩概念之介入，⁴⁹最終才產生外顯行動。

正如上述第一節提到的，朱子學中的「心」具備雙重身分，一方面作為「格物致知」（「心靜理明」）程序中的認知主體，另一方面作為「心統性情」中的實踐主體，而「格物致知」的程序最終會達到所謂「知至」的階段，如劉述先先生所說明的：「只有不斷作後天的功夫，到了某個階段，乃有一神祕的異質的跳躍，而達到一種豁然貫通的境界。」（劉述先 1995：204）據此，我們可以切換至理由論的脈絡，行動者通過「格物致知」工夫而最終目標是獲得「外在理由」，即並非良知自我立法意義的理由，此外在理由是「真知」的內容，行

⁴⁹ 朱子學中「心」與「情」概念與外顯行動的關係及其具體角色可參閱李明輝：「如果我們將情視為心與視聽、言動、出處、語默等外在行動間的中介者，則凡足以引發這些外在行動的意識活動皆可稱為『情』。」（李明輝，1993，〈朱子論惡之根源〉，頁 572）

動者據此進入「心統性情」的實踐階段，做出適當的行動。

朱子學「格物致知」中所謂的「異質的跳躍」跟麥克道爾理解的外在論中的「皈依」(conversion) 有同有異，相同的地方是，在朱子學與麥克道爾的外在論中行動者都要擺脫舊有的動機（「物欲」）及其手段目的式實踐推理，從不相信外在理由（「性理」）（證成）到相信它（「知至」），從而產生行動（「真知必能行」），這不相信到相信的麥克道爾式「皈依」就是劉先生說的「異質的跳躍」。不同的地方在於，第一，麥克道爾並沒有說明如何促成這種「皈依」，但是朱子就是從「格物」出發，「格物致知」工夫程序正是朱子與麥克道爾的差別所在；第二，麥克道爾認為透過皈依而相信的外在理由可以帶來驅動力，但是朱子卻主張驅動力不在性理本身，而在「心」與「情」發揮的功能。

總而言之，本節指出朱子學與麥克道爾的外在論是兩種版本的理由外在論。前者反對以行動者的主觀欲望作為證成理由與驅動力的來源，後者即使不反對 SMS 的實踐推理方式，卻不認為那是唯一獲得行動證成與驅動力的方式。兩者都否定自我立法的證成進路，也同樣主張行動者要獲得外在理由最終必須經過某種特殊的方式才能獲得，麥克道爾以「皈依」指稱，而在朱子就是劉述先總稱的「異質的跳躍」。兩者差異在於，麥克道爾的外在論主張外在理由本身有行動的驅動力，但是朱子倫理學主張外在理由只有證成的角色，行動的驅動力來自心與情。⁵⁰

⁵⁰ 審查人之一質疑本文：「比較麥克道爾的外在論與朱子倫理學的外在論模型後主張後者更細緻，這樣的結論不夠說服力，因為事實上朱子首要思考的是靜定體驗 (meditative experience) 與儒家傳統中的註釋議題，而麥克道爾反思的是科學的現代世界觀中的人類行動力 (human agency) 的議題，(朱熹未曾讀過康德，麥克道爾卻懂康德)。換句話說，有理由懷疑朱子與麥克道爾處理的是相同的議題。」根據筆

伍、結論

針對文章最初的提問：「朱子倫理學是理由內在論嗎？」本文的立場是否定的，即本文主張朱子倫理學是理由外在論。為了證成上述立場，本文首先從理由內在論與外在論的基本概念之說明出發，接著，指出內在論的兩種型態，即王陽明的「知行合一」說與威廉斯的 SMS 內在論作為理解理由論的範例，並為之後與外在論的比較作準備。而在我們理解上述兩種型態的內在論之後，我們也了解到這兩種內在論之分野源自於一種動力懷疑論，即否定純粹實踐理由可以提供行動的驅動力，而將驅動力放在感性之上，而有威廉斯的內在論。即使康德倫理學在證成上是自律型態的倫理學，卻也將驅動力放在感性的道德情感之上，而形成一種自律的道德外在論。在初步釐清了理由內在論與外在論的型態之後，本文進一步駁斥將朱子倫理學理解為理由內在論的詮釋，像是李瑞全教授主張朱子倫理學是「氣之靈的內在論」，另外還駁斥了朱子是內在論的潛在詮釋，像是楊祖漢、吳啟超、林宏星等學者以朱子學中「真知」為核心的，對其驅動力之說明。本文最後以牟宗三的朱子學詮釋架構為立足點，指出朱子倫理學是一套實質的道德實在論，「心」作為認知主體透過「格物致知」程序獲取證成理由（「性理」），「心」作為實踐主體以「心統性情」的方式最終驅動外顯行動。朱子的外在論與麥克道爾的外在論在獲取外在理由（「性理」）的方式上有共通之處，即從感性到理性這兩不同階段之

者的理解，這其實是質疑兩者的可比較性。筆者認為，朱子對於行動力的重視程度不下於麥克道爾或當今研究人類行動力的西方學者，從本文第參節中處理的「真知必能行」主題就可見一斑，「格物致知」最後的目的一定是獲得行動力與實現外顯行為。「靜定體驗」對朱子來說是決定外顯行為的關鍵之一，諸如「視聽」、「言動」、「出處」、「語默」等外在行動都靠內在的「心」決定，進而需要工夫讓心免受人欲擺佈，也就是說，「靜定體驗」雖然是朱子思考的重點之一，但是行動才是他思考的目的。也正因如此，筆者才主張朱子學的外在論比麥克道爾的外在論更細緻，因為多了工夫論的設想，人類的行動力更加能展現出來。

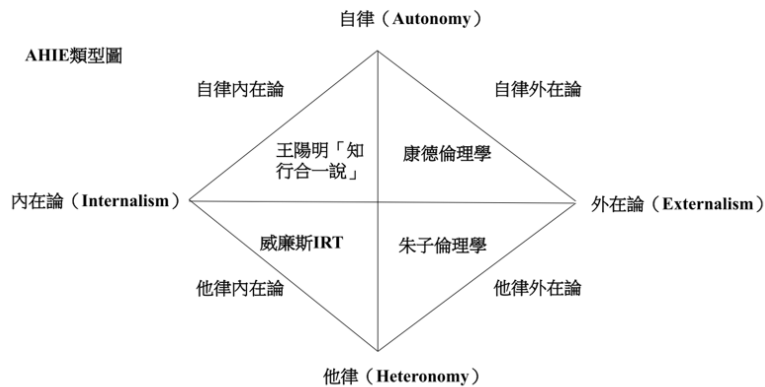
間的轉換，麥克道爾稱之為「皈依」或劉述先理解下的朱子學是「異質的跳躍」。本文認為透過與麥克道爾式外在論的比較，我們能夠更清楚朱子外在論倫理學的特殊意涵。現簡要重述本文的論證如下：

1. 理由內在論意指：行動的證成理由（行動者的動機與道德主體）必然為行動提供驅動力。
 - 1.1. 理由外在論持相反主張。
 - 1.2. 倫理學不是內在論就是外在論。
 - 1.3. 基於威廉斯的內在理由理論以行動者經過慎思明辨後的動機作為行動的證成理由與驅動力，所以是其中一種型態的內在論。
 - 1.4. 基於王陽明的「知行合一」說以良知自我立法作為行動的證成理由與驅動力，所以是另一種型態的內在論。
2. 朱子學中的「真知必能行」命題無法給出證成理由，只能說明行動的驅動力，與前提 1 違背。
3. 朱子倫理學中「性理」是行動的證成理由，「心」與「情」是行動的驅動力。證成理由並未提供行動之驅動力，與前提 1 違背。
4. 朱子倫理學是外在論。

此外，根據上面數節的分析，我們可以描繪出理由論中各種立場的地圖，首先，在廣義的內在論下有兩種學說，屬於「理由內在主義」(IaR) 的是王陽明的「知行合一」說，此說主張純粹實踐理由（不摻雜欲望的信念）本身就可以證成與說明行動者的外顯行動；而同樣是廣義內在論下的威廉斯的「內在理由理論」(IRT) 則否定純粹實踐理由可以具備動力，對他來說，這些所謂的「純粹實踐理由」頂多是外在理由，但是這些「理由」無法說明行動。而在光譜的另一端，從廣

義的外在論的立場看，康德主張的自律倫理學，雖然是道德主體自我立法的自律證成方式，但如同李明輝指出的，康德倫理學用感性層的道德情感說明行動的驅動力，從而形成一種自律的外在論型態。朱子倫理學雖然在牟先生的詮釋下是他律倫理學，在這點上跟威廉斯一樣都是他律的學說，但是在分離證成與說明行動的立場上卻是（與威廉斯不同的）外在論的型態。這個涉及自律、他律、內在論與外在論關係的概念圖可以用以下 AHIE 圖展示：⁵¹

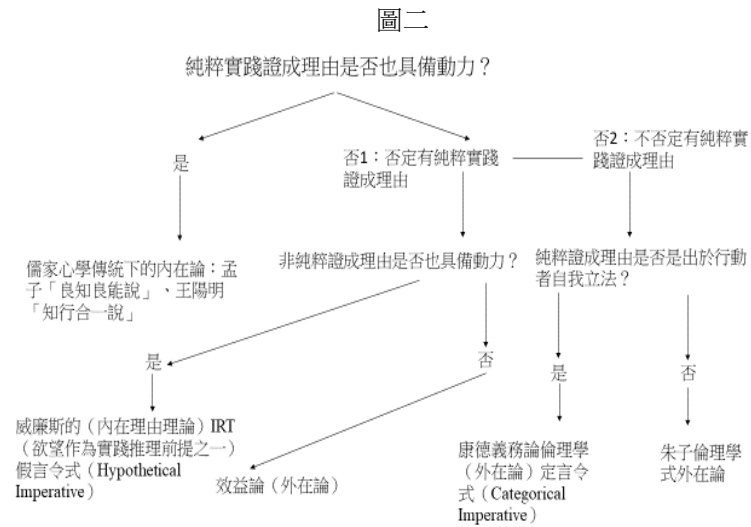
圖一



本文將朱子倫理學放在理由論脈絡中理解是筆者嘗試用理由論的框架理解中國哲學的努力之一，希望這種成果可以延伸到宋明理學的其他學說。這種延伸可以透過問題導引圖的方式進行，關鍵的是以下幾個問題，首先，純粹實踐理由作為證成理由是否蘊含著驅動力？第二，非純粹實踐理由是否蘊含動力？第三，純粹實踐理由是否是行動者自我立法的結果？根據上述三個問題，我們可以清理出以下的各

⁵¹ 此圖是筆者與賴柯助博士共同討論後的成品，不過，賴柯助博士對各種立場的定位跟筆者未盡相同。

種立場，可以下面問題導引圖表示：



筆者認為，上述問題導引也適用於理解宋明理學，用來定位宋明理學諸學問系統。希望在傳統的「尊德性與道問學二系說」、牟宗三先生的「三系說」與勞思光先生的「一系三階段說」等說法之外，以理由論的框架理解宋明理學。

參考文獻

古籍：

朱熹 ZHU Xi，朱人傑編 ZHU Ren-jie ed.，2002，〈朱子全書〉
Zhuziquanshu，上海 [Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji
chubanshe]。

中文：

牟宗三 MOU Zongsan，1968，〈心體與性體〉*Xinti yu xingt*，第一冊
Volume 1，臺北 [Taipei]：正中書局 [Cheng Cgung Book]。

——，1969，〈心體與性體〉*Xinti yu xingt*，第三冊 Volume 3，臺北
[Taipei]：正中書局 [Cheng Cgung Book]。

——，2003a，〈智的直覺與中國哲學〉*Zhidezhijue yu zhongguozhexue*，
臺北 [Taipei]：聯經出版事業公司 [Linking publishing]。

——，2003b，〈五十自述〉*Wushi zishu*，臺北 [Taipei]：聯經出版事
業公司 [Linking publishing]。

吳啟超 NG Kaichiu，2017，〈朱子的窮理工夫論〉*Zhuzi de
qiongligongfulun*，臺北 [Taipei]：國立臺灣大學出版中心 [National
Taiwan University Press]。

李明輝 LEE Minghui，1990，〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉
Zhuzi de lunlixue keguiru zilülunlixue ma，《鵝湖月刊》*Legein
Monthly* 4: 129-135。

- ，1993，〈朱子論惡之根源〉 *Zhuzi lun ezhigenyuan*，載於《國際朱子學會議論文集》 *Guoji Zhuzixuehu yi lunwenji*，上冊 Volume 1，鍾彩鈞編 ZHONG Cai-jun ed.，551-580，臺北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。
- ，1994，〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉 Wang Yang-ming's Doctrine of the Unity of Moral Knowledge and Action in the Light of Kant's Practical Philosophy，〈中國文哲研究集刊〉 *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 4, 415-440。
- ，2008，〈四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討〉 *Siduanyuqiqing guanyudaodeqin gan de bijiaozhexuetantao*，臺北 [Taipei]：臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。
- ，2018，〈儒家與康德〉 *Rujia yu kangde*，臺北 [Taipei]：聯經出版事業公司 [Linking publishing]。
- 李瑞全 LEE Shuichuen, 1988, 〈朱子道德學形態之重檢〉 Re-examination of the Basic Pattern of Zhu Xi's Moral Philosophy，〈鵝湖月刊〉 *Legein Monthly* 2: 47-62。
- ，1990，〈敬答李明輝先生對「朱子道德學形態之重檢」之批評〉 Jingda liminghui xiansheng dui zhuzidaodexuexingtaizhizhongjian zhipi ping，〈鵝湖月刊〉 *Legein Monthly* 4: 137-142。
- ，2008，〈朱子之道德規範根源問題〉 *Zhuzizhidaodeguifan genyuanwenti*，〈當代儒學研究〉 *Journal for Contemporary Studies of Confucianism* 4: 23-37。

——，2013，〈儒家道德規範根源論〉Rujia daode guifan genyuanlun，新北 [Xinbei]：鵝湖月刊社 [Legin publishing]。

林宏星 LIN Hongxin，2016，〈朱子論真知及其動機效力〉Zhuxi on True Knowledge and It's Motivational Efficacy,《國立臺灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review* 52: 1-26。

林維杰 LIN Weichieh，2005，〈知行與經權——朱熹哲學的詮釋學模式分析〉Knowing-Doing and Constancy-Expediency: An Analysis of Zhu Xi's Hermeneutical Model in His Philosophy,《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 27: 185-213。

——，2011，〈陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉Knowing-Doing and Constancy-Expediency: An Analysis of Zhu Xi's Hermeneutical Model in His Philosophy,《臺灣東亞文明研究學刊》*Taiwan Journal of East Asian Studies* 8,2:205-235。

張忠宏 CHANG Chunhung，2015，〈道德內在論的磁性〉The Magnetism of Moral Internalism:《國立政治大學哲學學報》*NCCU Philosophical Journal* 34: 1-68。

陳佳銘 CHEN Jiaming，2013，〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉A New Analysis of the Properties and Relationship of Mind and Principle in Zhu Xi's thought of Investigation (gewu),《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 42: 149-182。

楊祖漢 YANG Chohon，2011，〈程伊川、朱子「真知」說新詮—從康德道德哲學的觀點看〉The Neo-Interpretation to Cheng Yi-Chuan's and Zhu Xi's "Zhenzhi":From the Viewpoint of Kantian

Moral Philosophy, 《臺灣東亞文明研究學刊》*Taiwan Journal of East Asian Studies* 8,2 : 177-203。

——, 2013, 〈從主理的觀點看朱子的哲學〉*Analysis and Investigation on Zhu Xi's Philosophy by the aspect of emphasis on Moral Law*, 《當代儒學研究》*Journal for Contemporary Studies of Confucianism* 15: 117-140。

——, 鄭宗義編 CHENG ChungYi ed., 2014, 〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉*Tangjunyixiansheng dui zhuzizhexue de quanshi*, 《中國哲學研究之新方向》*Zhongguo zhexue yanjiu zhi xinfangxiang*, 75-97, 香港 [Hong Kong]: 香港中文大學新亞書院 [New Asia College, The Chinese University of Hong Kong]。

——, 2018, 〈牟宗三先生哲學之貢獻與朱子思想新詮〉*Mou Zongsan's philosophical contribution and a new interpretation of Zhu Xi's thought*: 《雲南大學學報》(社會科學版) *Journal of Yunnan University (Social Sciences Edition)* 第 17 卷, 總第 95 期: 42-52。

劉述先 LIU Shu-hsien, 1995, 《朱子哲學思想的發展與完成》(增訂三版) *Zhuzizhexuesixiang de fazhanyuwancheng (revised 3rd edition)*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。

蔡仁厚 CAI Renhou, 1983, 《宋明理學：南宋篇》(增訂再版) *Songminglixue nansongpian(revised 2nd edition)*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。

——, 2000, 〈「繼別為宗」與「別子為宗」〉*Jibieweizong yu bieziweizong*, 《鵝湖月刊》*Legein Monthly* 306: 14-17。

西文：

- Angle, Stephen C. 2009. *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandom, Robert. 2000. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mohanty, J. N. 2003. The Concept of 'Psychologism' in Frege and Husserl. In *Philosophy, Psychology, and Psychologism: Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*. Ed. by Dale Jacquette: 113-130. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2012. Skepticism about Practical Reason. In *Internal Reasons: Contemporary Readings*. Ed. by Kieran Setiya and Hille Paakkunainen. 51-72. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- McDowell, John (2012). Might There Be External Reasons? In *Internal Reasons: Contemporary Readings*. Ed. by Kieran Setiya and Hille Paakkunainen. 73-88. Cambridge, Mass.: MIT Press.

- Nagel, Thomas. 1970. *Possibility of Altruism*. Oxford: Clarendon.
- Nino, Carlos Santiago. 1991. *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Setiya, Kieran. 2012. Introduction: Internal Reasons. In *Internal Reasons: Contemporary Readings*. Ed. by Kieran Setiya and Hille Paakkunainen. 1-34. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Shun, Kwong-loi. 2005. ZHU Xi on Gong 公 (Impartial) and Si 私 (Partial). *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. V, No. 1: 1-9.
- Shun, Kwong-loi. 2010. ZHU Xi's Moral Psychology. In *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Ed. by John Makeham. 177-198. Dordrecht: Springer.
- Williams, Bernard. 2012. Internal and External Reasons. In *Internal Reasons: Contemporary Readings*. Ed. by Kieran Setiya and Hille Paakkunainen. 37-50. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Yu, Kam-por. 2020. Zhu Xi and Buddhism. In *Dao Companion to ZHU Xi's Philosophy*. Ed. by Kai-chiu Ng and Yong Huang. 633-648. Switzerland: Springer Nature Switzerland AG

Is Zhu Xi's Ethics a case of Internalism of Reasons?

LEUNG Fan-Ching

Postdoctoral Fellow

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

Address: No. 128, Section 2, Academia Road, Nankang Dist., Taipei
City 115291

E-mail: fanching.leung@gmail.com

Abstract

This paper explores whether Zhu Xi's Ethics, viewed from the perspective of theories of reasons, is a case of internalism or externalism of reason. The meaning of internalism and externalism is first clarified. I identify Bernard Williams' Internal Reason Theory and Wang Yangming's Doctrines of the Unity of Moral Knowledge and Action as two paradigms of internalism. Based on the standard of these two paradigms, I argue that Zhu Xi's ethics is not a case of internalism. In this paper, I also apply the result of Mou Zongsan's analysis, namely that the *xingli* (Nature-Reason) of Zhu's philosophy is "merely an ontological Being without activity", onto

the context of theories of reason and argue that xingli is a ground of the justification of action rather than a motivational force. Thus, Zhu Xi's ethics represents a version of externalism. Finally, in comparison with John McDowell's externalism, Zhu Xi's procedure of "Investigating Things and Extending Knowledge" proves to be more sophisticated in so far as it is a theory of moral practice.

Keywords: Zhu Xi, reasons, internalism, externalism

