

《國立政治大學哲學學報》第四十四期 (2020 年 7 月) 頁 1-66

©國立政治大學哲學系

王陽明良知內在論的建構 與定位： 以「知行合一說」為核心

賴柯助

國立中正大學中國文學系暨研究所

地址：62102 嘉義縣民雄鄉大學路一段 168 號

E-mail: liben25@alum.ccu.edu.tw

摘要

理由論的相關研究有助於我們了解理性、意欲與動力在道德實踐上的複雜關係；了解不同哲學家理論的這層關係，則能掌握其理論型態的異同，這提供我們新的視角來研究與定位宋明儒者的道德理論。本文試圖從理由論中的道德判斷、行動理由、行動動機等現代用語，重新探討與詮釋王陽明的良知學。筆者將在此基礎上 (1) 以王陽明的

投稿日期：2019.11.03；接受刊登日期：2020.04.15

責任校對：王尚、張展嘉

DOI: 10.30393/TNCUP.202007_(44).0001

「知行合一說」為核心論證其良知學是一種理由內在論版本的合理性，筆者稱之為「良知內在論」。此「內在」有兩個意涵，其一是指良知具立法性，是道德判斷的裁決、立法者；其二是內在論意義下良知判斷（即行動理由／證成）蘊含行動動機。(2) 回應至目前學界有關陽明良知學的詮釋歧義問題。最後，筆者會在以自律、他律詮釋宋明儒學理論型態的基礎上，再帶入「內在論」與「外在論」進一步研究陽明學。這兩對概念形成的 AHIE 象限區分——內在他律 (IH)；內在自律 (IA)；外在他律 (EH)；外在自律 (EA)，有助於我們進一步釐清陽明學及整個宋明儒學的義理定位。本文將指出，在 AHIE 象限中，王陽明的「良知內在論」是「內在自律」(IA) 型態的道德理論。

關鍵詞：良知、知行合一、內在論、行動理由、證成、動機

王陽明良知內在論的建構 與定位： 以「知行合一說」為核心*

壹、前言

「理由論」的相關研究有助於我們了解理性、意欲與動力在道德實踐上的複雜關係；而把握到不同哲學家道德理論中這些概念之間的關係，則能知曉其理論型態的異同，這提供我們新的視角來研究與定位宋明儒者的道德理論。一直以來研究者多是以康德「自律」與「他律」的區分來定位宋明理學家的理論，相較之下，從理由論的視角研究宋明理學還處於萌芽階段。¹ 筆者試圖在過去——主要多從中國哲學傳統「心性論」、藉康德道德哲學中「自律」與「他律」——研究成果的基礎上，² 加入理由論（尤其與本論文研究相關的理由內在論

* 本文得到科技部專題研究計畫支持（計畫編號：107-2410-H-194 -101 -MY2），以及兩位匿名審查人詳細的指正，謹此致謝。本文若有任何未盡之處，實屬筆者之責。

¹ 例如劉少生教授從理由論的進路研究孟子學；李瑞全教授用以研究朱子學；黃勇教授則用以探討陽明的良知概念。雖然筆者和黃教授的觀點不同，但其研究和本文是比較相關的。相關研究可參見：Liu 2002: 101-131；李瑞全 2013；黃勇 2012：103-119、2016：49-66。臺灣學界目前在「理由論」已有廣泛的研究，但多聚焦在該理論自身的探究，此可見於已發表在學術期刊的專文，以及由謝世民教授主編，於2015年出版的《理由轉向：規範性之哲學研究》。

² 須先聲明的是，筆者並不反對從「心性論」與康德道德哲學的進路來詮釋陽明的良知學，前者是我們了解中國哲學（尤其是儒學）的傳統，而從康德的道德哲學之「自

的兩種內在關係)再探與詮釋王陽明良知學中的「知行合一說」。

陽明「知行合一說」涉及了良知、知、行、合一等重要概念之間關係的討論，這些概念藉現代用語表示，相當於理由論脈絡下討論倫理議題時所涉及的純粹實踐理性、證成／道德判斷／行動理由、行動動機(力)／外顯行動、判斷與動機的內在關係／判斷與行動的一致性等。藉由釐清這些概念的現代意義及其間的複雜關係，不僅有助於我們理解與闡釋陽明的良知學及其知行合一說，亦對我們從事陽明學的現代詮釋工作有實質的幫助。³ 例如藉此回應至目前學界有關陽明

律」與「他律」來詮釋儒學之道德理論，並作出義理型態的分系是當代新儒家牟宗三先生的貢獻，他為中國哲學之儒學研究打開的一個新視野。牟先生的「三系說」請參閱牟宗三，1968，《心體與性體(一)》的「綜論部」，頁1-60。同正文所述。本文嘗試從理由論脈絡來詮釋王陽明的良知學，以期開展出新的研究議題。

³ 審查人之一提醒筆者應當留意以下問題：(1) 借用當代西方理論的概念來重新詮釋明代王陽明的思想，應避免將傳統文獻的意義去脈絡化、過度詮釋，以及曲解傳統文獻原意的問題；(2) 王陽明和文中所涉及的幾位西方哲學家像是內格爾或威廉斯關注的問題是否真的一樣？這涉及東西方哲學傳統的不可共量性(incommensurability)一問題，作者應對此多作討論，並在西方哲學詞彙的使用上應更謹慎；(3) 像是陳來與耿寧早已指出，王陽明在《傳習錄》等文獻中所提出的話頭並不等於具有普遍意義的哲學命題，甚至王陽明本人根本無意建立環環相扣的理論性論述。因此在方法論上不應該太快把王陽明的詞彙等同於康德或柯思嘉的哲學命題。筆者感謝審查人的提醒，若筆者的理解無誤，問題(1)和問題(2)是屬於詮釋態度問題，而問題(3)是釐清陽明是否有意建構系統性的理論論述的問題。筆者謹依序回應如下。關於前兩個問題，筆者初步的回應是，在中國哲學的現代詮釋工作中，主要的目的就是使用現代的(哲學)用語、概念來闡釋被詮釋者的哲學觀點，及其理論意涵，因此，我們在理解與詮釋王陽明的良知學時，也無可避免的使用相同的方法。然而，詮釋工作往往是雙向並進的，這意思是說，當作為詮釋者自身在使用某一哲學觀點以詮釋被詮釋者時，詮釋者自己也會以自身與該哲學觀點相關的理論背景，來檢視該詮釋觀點的意義，及其觀點內部是否具一致性。以牟宗三先生為例，他不僅透過豐厚的文獻支持與嚴謹的哲學論證，藉用康德學的自／他律概念來理解與詮釋儒家的道德理論，以呈現儒學的現代詮釋，牟先生亦從儒學的特性回頭反省康德的倫理學。或許牟先生對儒學之詮釋結果的合理性、反省康德學的合理性，在不同學者看來仍存在討論與可議的空間，但牟先生確實是進行了雙向的詮釋工作。他也並非原汁原味的將康德自律的概念挪用至儒學相關理論的詮釋，他保持了自律這概念的意義，但在主體性架構上提出了他的反省與進一步的論理。如若要

避免 (1) 與 (2) 中所提到的問題，可從以下的詮釋態度出發：扣緊文獻把握作者說了什麼，及他如此說背後的道理為何，並在此基礎上進一步論析他應怎麼說。在完成這些工作後，則是論析使用於被詮釋者上的哲學理論、現代用語、概念架構等，是否和所挪用以詮釋的理論有共同關懷的哲學議題，及其哲學觀點是否有相通、相容之處，最後是論證如此詮釋的合理性。相信在上述詮釋態度的基礎上，詮釋者所使用的詮釋理論、概念架構、用語等至少已具有概念使用的相通性與相容性，如此是可能避免去脈絡化、溢解或不同文化傳統間在某些議題上所可能存在的不可共量性的問題。相信陳來教授亦應是在通盤的考量後，發現康德倫理學中的重要概念有助於我們來了解儒家心學的義理性格，他說：「康德提供了一系列範疇，如道德主體、道德法則、道德情感，以及自律與他律、自由與必然等，都對詮釋心學哲學的立場有重要的意義。特別是『意志自己頒定道德律』的提法，以道德法則源於道德主體，使我們得以了解心學的『自律』性格。」（陳來，2013，《有無之境：王陽明的哲學精神》，頁 12-13）本文希望在前述詮釋態度的基礎上，能合理的以現有的用語、理由論的相關概念建構陽明的良知學為一種理由內在論版本——良知內在論。關於問題 (3)，根據筆者有限的閱讀，筆者例舉耿寧在《人生第一等事——王陽明及其後學論「致良知」》第一部分的「引論」第二節「王陽明對其著作出版所持的態度以及我們對其學說做系統考察時所面臨的困境」與此部分問題相關的兩處說法討論之：(3-1)「王陽明抗拒將他的哲學思想立為文字供普遍使用，他偏好個人對個人的口頭談話，或作為在空間距離中私人談話的書信。」（耿寧，2014，《人生第一等事——王陽明及其後學論「致良知」·上冊》，頁 167；德文版，頁 108）(3-2)「這種對待自己學說之發表的態度對於王陽明的『哲學思考』方式而言是意味深長的。對他來說，哲學思想並不在於構建作為自身目的的一種系統理論並將這個思想構造物作為學說傳授給弟子，而是在於使其自己的生活變為一種『神聖的』生活並作為講授者與教育者幫助他的弟子們踏上通往這個目標的道路。」（耿寧 2014：171；德文版，頁 111）(3-1) 所涉及例子是徐愛所撰之《傳習錄序》中提到陽明所言的「聖賢教人如醫用藥，皆因痛立方，酌其虛實溫涼陰陽內外而時時加減之，要在去病，初無定說。若拘執一方，鮮不殺人矣。」（王守仁，《王陽明全集（下）》，吳光等編，卷四十一，頁 1567）陽明以醫家治病之法類比修養之道不可執於一隅之見。然而，此中的「因病立方」背後仍有一必須依循的醫學理論與治病的邏輯；同理，縱使每個人為惡的原因不同——或是私欲恣肆或是私意橫行，但修養工夫所以可能的理論根據仍是以良知之特性為核心／基礎所建構的「知行合一說」與「致良知說」。因此，陽明此處所言是指工夫的對治需視每個人的情況不同而指點，而非意指不需給出或建立一套具有一致性的理論基礎。理由在於：若無一致性的理論，則工夫無根基、如何可能也無法證成。(3-2) 所論的原文是陽明應「門人有請錄成書者」所言「此須諸君口口相傳，若筆之于書，使人作一文字看過，無益矣。」這同樣是針對工夫的具體當如何做而言——因為工夫需視每個人的根器、氣稟而當機指點，縱使工夫都是教以（不同表述卻是同一種工夫的）致良知、格物、誠意、正心等，但或許有人易於從誠意入，有人易於從正心入——而不是指陽明無意建構一有系統的理论。此外，就陽明力主「知行合一說」以回應朱子式格

「知行合一說」的詮釋歧義問題。⁴

理由論中用以「支持或證成某行動的(關乎該行動之)事實」(謝世民編 2015: 2)的「理由」,有「內在的」(internal)與「外在的」(external)之分,⁵因此又可區分為「內在論」(internalism)與「外在論」(externalism)。與「外在」相對的「內在」是指:(1)「道德判斷和道德動機是本質的或必然的連結」、⁶二者之間有很強的連結(Björnsson et al. 2014: 1);(2)判斷的來源是主體的純粹實踐理性或欲

物致知所造成的「知行為二」、「心理為二」的問題而言,正是不同理論系統之間的競爭,而這正可證明,雖然陽明學的文獻不是以系統性的理論陳述方式呈現,但陽明確實有意建構一套以良知特性為核心之「心即理」的理論架構。

基於筆者所持的詮釋態度,會盡可能找出理由論論述與陽明良知學之間對於道德論述的共通性,以避免將西方哲學的概念強加於陽明學的詮釋上。

⁴ 陽明在他的「知行合一說」中,把原本內在於良知的道德動機/動力轉化成「行」,這樣的想法最明顯的文獻是他晚年的說法:「正要人曉得一念發動處,即是行了。」(王守仁,《王陽明全集(上)》,吳光等編,卷三,頁96;陳榮捷,《王陽明傳習錄詳註集評》,卷下,第226條,頁302-303)但也正是這句話,讓後世學者在詮釋時,產生了意見的分歧。例如,有學者認為陽明對於「行」字的使用太寬,然而,並非所有學者都持這樣的看法。筆者認為陽明學的「行」字的解釋當視其論述脈絡來決定,陽明對於「行」字有其實際上的意指,例如,把「良知」(知)所蘊含的實踐動力已理解為「行」,而不停留在「知」等等。以上是研究陽明良知學之「知行合一說」時,需留意的相關詮釋歧義問題。關於本文所有出自《傳習錄》的原文,皆附上陳榮捷教授《王陽明傳習錄詳註集評》版本的編號與頁碼。

⁵ 這可見於 Bernard Williams 於 1979 年撰寫之 Internal and External Reasons 一文標題的區分。該文收錄於 Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck*. 101-113. 亦收錄於 Setiya, Kieran and Paakkunainen, Hille eds. 2012. *Internal Reasons: Contemporary Readings*. 37-50. 本文使用的是 *Internal Reason* 的版本,相關的討論,見下文。

⁶ Björnsson, G., Strandberg, C., Olinder, R. F., Eriksson, J., and Björklund, F. 2014: vii. 其中作為驅動動力的「動機」(motivation)一詞,換成「理由」的表述可從兩方面說,一是規範理由(normative reason),一是驅動理由(motivating reason),而這兩個表述再簡化言之,前者即是指「理由」,後者則是指「原因」。規範理由可以同時是驅動理由,但不能反過來說驅動理由也是規範理由,其中的區分涉及合理性(reasonableness)的判斷。就此而言,我們必須從論述脈絡來確定使用哪個意義的理由。

望。⁷ 據此，理由論的內外之分是就理由與動機之否有必然的連結，並非空間意義的內外。基於 (2)，「內在論」不只一個版本，而不同版本之間又可能彼此競爭與排斥 (Björnsson et al. 2014: 3)。

因篇幅有限且本文主要目的在論證陽明良知學為一種理由內在論版本的合理性，故本文會在第三節概論威廉斯 (Bernard Williams) 與柯思嘉 (Christine M. Korsgaard) 所代表的兩種不同理由內在論型態，及其各自理由主張所表示的兩種內在關係。並且在此基礎上，論證 (1) 陽明的「知行合一說」表示了一種「理由內在論」立場；(2) 陽明的「知行合一說」無詮釋歧義問題；(3) 陽明對於行動理由（證成）來源的立場不同於威廉斯的版本，而與柯思嘉的有重疊之處，但是對於引發行動者去行動的「驅動力量」的理解又與柯思嘉的版本有所不同。筆者將在這三點基礎上，指出以「良知」為道德實踐核心概念的「良知內在論」⁸ (*Liangzhi Internalism*) 的特殊意義。

值得一提的是，自律與他律的區分還可以再從道德判斷（理由）與行動動機之間為何種關係這關鍵處作出更根本的區分，而這便涉及「自律／他律」與「內在論／外在論」這兩對概念的交涉。當這兩對概念交涉時，會形成「AHIE 象限」的區分：內在他律；內在自律；外在他律；外在自律。⁹ 這區分有助於我們進一步釐清各個宋明理學

⁷ 這裡正好見出同為內在論陣營的分歧立場，大抵可分為：主張道德判斷源自於實踐理性者以康德派為代表；主張道德判斷源自於欲望者以休謨學派為代表（見下文）。

⁸ 此處所言之「內在」固然有一義藉劉述先先生所詮釋的良知學而取「彼又內在於人而為其性〔筆者案：此指良知〕」之本有義，但筆者本文的目的不使止於此，而企圖進一步從理由論的進路建構陽明的良知學為一種內在論的理論形態。劉述先先生所言參見劉述先，1995，《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 510。

⁹ 筆者將這四項區分作成可以區分理論型態的「AHIE 圖」（見下文）。「AHIE 圖」是筆者與梁奮程博士共同討論後的成品，不過，梁奮程博士對各種立場的定位跟筆者未盡相同。

家的道德理論定位，因此，筆者會在結論時對本文所提到的幾種道德理論作出 AHIE 定位。

貳、目前有關陽明「知行合一說」的詮釋歧義

王陽明「良知學」的理論核心是「心即理」說，他在此基礎上提倡「知行合一」與「致良知」（李明輝 1994：436；楊祖漢 1992：216-217）。將陽明所言「這心之本體，原只是個天理」¹⁰和「良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體」¹¹合而言之，「心即理」之「心」即「良知」。若再就「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，〔……〕此便是良知，不假外求」、¹²「是非之心，不慮而知，不學而能。所謂良知也」，¹³及〈大學問〉的「良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者」¹⁴這三文段一同觀之，陽明從不慮而知之孝敬、是非之心所論的「良知」概念乃本於孟子學之「良知良能」章。¹⁵

¹⁰ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷一，頁 36；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 122 條，頁 146。

¹¹ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷二，頁 84；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 189 條，頁 270。

¹² 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷一，頁 6；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 8 條，頁 40。

¹³ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷二，頁 79；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 179 條，頁 258。

¹⁴ 王守仁，〈大學問〉，《陽明先生集要上》，頁 150。

¹⁵ 孟子：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」（《孟子·盡心上》第十五章）參

根據孟子學，「良知」（道德判斷）和「良能」（道德實踐動能）是「良心」（或言本心／四端之心）本有之不同能力的呈現，¹⁶ 就作為良心能夠在道德情境作出相應的道德判斷一面而言，乃良心之良知的呈現；就作為驅動行動者去實踐良心判斷一面而言，乃良心之良能的呈現。據此並且就道德踐履而言，良心是道德實踐所以可能的內在根據——道德判斷與實踐動力的來源。陽明除了繼承這儒家內聖學之要義，他進一步將良知、良能、良心三個概念收攝而為一，即「把良知提升上來以之代表本心」（牟宗三 2000：217）。故陽明學之「良知」本有道德的「判斷」與「實踐」能力。¹⁷

透過以上討論，可知陽明學的良知、心之本體、天理（道德法則）這三概念在本體意義下是「本體的自一」（牟宗三 1968：86）。這

閻朱熹，1984，《四書章句集註》，頁 353。牟宗三先生的《從陸象山到劉蕺山》第三章第一節題目即是「王學是孟子學」，他在該節有詳細的討論。參閱牟宗三，2000，《從陸象山到劉蕺山》，頁 217；楊祖漢，1992，《儒家的心學傳統》，頁 233。關於陽明的「良知」，勞思光先生指出：「陽明用『知』字與通常談認知活動者用『知』字不同。蓋陽明只就『良知』之義說『知』，並不論及獨立於道德意識之純粹認知也。陽明所謂『良知』，在用語淵源上雖是由孟子而來，其意義則屬自加界定者。」（勞思光，1993，《新編中國哲學史·三上》，頁 416）雖然陽明所使用「良知」一詞，有其自己的用法，但良知概念的實質內涵並未與儒家心學傳統中的良知概念不同。見下文討論。

¹⁶ 賴柯助，2012，〈論朱子與孟子對良心概念的了解〉，頁 226。對於孟子的「良知」與「良能」，李明輝教授分別稱之為「判斷原則」與「踐履原則」。李教授說：「〔……〕孟子所謂的『本心』，就其為道德底『判斷原則』（*principium dijudicationis*）而言，謂之『良知』；就其為道德底『踐履原則』（*principium executionis*）而言，謂之『良能』。故『良知』即涵著『良能』，〔……〕。」（李明輝，1994，〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，頁 417）

¹⁷ 李明輝教授指出：「在此『心即理』底義理間架下，〔……〕良知是道德法則底制定者，而其本身即兼為判斷原則與踐履原則。」（李明輝，1990，《儒家與康德》，頁 144）而根據瑞士研究陽明學的哲學家兼漢學家耿寧（Iso Kern）教授這說法：「『良知』（即『良能』）這一概念完全標示了王當時的思想中心，標示了王視為道德基礎的內容。」（耿寧，2012，《心的現象—耿寧心性現象學研究文集》，頁 173）可知二人對於「良知判斷蘊含良能之實踐動力」有相同的看法。

意味著良知不是把外在的理／道德法則內化於心，¹⁸ 故「不是心與理合而為一」（牟宗三 2000：216），而是「吾人即在主體之心能自定道德法則（自我立法）的活動中而證成『心即理』之義」（林月惠 2013：109）。以上對陽明良知學中「心即理」、「良知」等概念的理解與詮釋，大體而言是目前學界普遍認可的共識，並無歧義。¹⁹

¹⁸ 「內化」與「內在」正是相對反的一組概念。依目前學界多數共識而言，朱子學「心具理」之「具」正是取前者之義：行動者認知外在客觀之理／道德法則後，內化於心而為其行動所依據的行動準則；陸王一系之「心即理」則是取後者之義：心就是行動準則的立法者。「心即理」的義理內涵溯源而論即孟子的「仁義內在」，「內在」意指「仁義法則」乃四端之心所立。

¹⁹ 耿寧在其陽明學研究中指出，「良知概念」的意義隨陽明思想的發展有前後期之分，他以 1520 年作為良知概念底不同意義的分水嶺，並作出以下的區分：（1）向善的秉性（「本原能力」或作「本原知識」），此為 1520 之前；（2）對本己意向中的倫理價值的直接意識（本原意識、良心）；（3）始終完善的良知本體。參閱耿寧：《人生第一等事—王陽明及其後學論「致良知」·上冊》的第一部分。亦可參閱耿寧：《心的現象—耿寧心性現象學研究文集》。耿寧亦提到：「『良知』隨上下文的不同而可以被詮釋為『本原能力』（第一個概念）、『本原意識』（第二個概念）或『心（精神）的本己本質』（第三個概念）。」（耿寧 2014：187）關於耿寧對於陽明學良知概念的詮釋觀點，本文其中一位審查人提醒筆者有兩個值得注意與進一步討論的問題：1) 其詮釋架構與理由論式的架構容易發生衝突；2) 特別是第三個良知概念與世俗的理由論有所抵觸。根據筆者的推測，問題 1) 可能與耿寧詮釋下（陽明早期）的第一個良知概念有關，耿寧認為陽明採納孟子的良知之說，並以四端之心所涉及之「愛、憐憫、敬重等等自發的萌動或情感」（耿寧 2012：276）來理解良知，但根據耿寧的理解，四端之心的「這些萌動還不是德性本身，但卻是德性的萌芽、德性的開端。」（耿寧 2012：272）依據他這理解，則良知還是未竟之體，於道德實踐上恐發生力有不逮的可能，若此詮釋成立，則衍生的問題是：良知之判斷未必蘊含行動動機／動力而有道德實踐動力不足的問題；若此，則這意義下之良知判斷與行動動機／動力之關係，便不符合（道德的）理由內在論所主張的「道德判斷與行動動機／動力有著內在必然的關係」（見下文）。若筆者上述推論無誤，則良知第一概念所蘊含的實踐動力不足的問題確實會與道德之理由內在論的立場不一致。然而，筆者認為問題 1) 係來自於耿寧將孟子的「四端之心」誤解為「不是德性本身，但卻是德性的萌芽、德性的開端」。而針對耿寧這問題，李明輝與林月惠二位教授已有討論與回應，他們皆指出，耿寧（將四端僅理解為德性的的萌芽而非德性自身）的誤解在於他「狹窄化」了孟子的「四端」（李明輝，2014，〈耿寧對王陽明良知說的詮釋〉，頁 45；林月惠，2014，〈陽明與陽明後學的「良

知」概念——從耿寧《論王陽明「良知」概念的演變及其雙義性》談起》，頁 12）。二位教授根據《孟子·公孫丑上》第六章之「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；〔……〕」和《孟子·告子上》第六章之「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；〔……〕」，大體上一致認為「四端」之「端」（端緒）是指作為道德根源之良知所直接呈現的道德意識，換個方式表述是指良知在道德情境中所作出相應的道德判斷，就此而言，行動者在良知各判斷所蘊含的動力的驅動下所完成的行動，是為相應於「仁義禮智」的道德行動（李明輝 2014:46-48；林月惠 2014:12-13）。此外，李明輝教授也從——陽明主張必須在事上磨煉之——「致良知」之「致」所意指的「擴充並非在質（純度）上的提升，而是在量（應用範圍）上的拓展」來回應耿寧與大多數學者的「如果四端已是德性，已是完善狀態，它自何以還需『致』（擴充）呢」這疑慮（李明輝 2014:47）。筆者對於孟子「四端」的理解與李、林二教授是一致的，但針對〈公孫丑上〉與〈告子上〉第六章一段原文，筆者認為還可以從「德性」(virtue) 與「德行」(virtuous conduct) 作一簡單的區分。以惻隱之心為例，其在〈公孫丑上〉第六章之所以為「仁之端」，在於「惻隱」是「心」（良心；蘊含良知與良能）在乍見孺子將入於井的當下所湧現的道德之惻隱覺情（或言應當去救抱孺子的道德判斷），此道德覺情／判斷在指出了行動者當下理應做什麼的方向的同時，亦會驅動他去救抱該孺子，此為「心」之「仁」這一側面之「德性」的呈現。「仁之端」（判斷）是行動者「行仁」（由仁義行）的前提／條件，然而，若非得以「判斷」與「行動完成」之間從時間上作一區，則「心」發出「惻隱」判斷的當下，為「仁之端也」，若行動者最後沒受到其它內、外在因素的影響，而是完全出於惻隱的不忍之覺（或言在惻隱的驅動下）完成救抱孺子的行動，則他所完成的是屬於「仁也」的「德行」。由於筆者在下文會論述「人最終因為其它內、外因素而未踐履良知判斷的要求是可能的，但這未踐履並不意味著良知未能作出相應的判斷或實踐動力不足，而是受到異質私意／私欲隔斷的影響。」因此，若將四端僅理解為是德性的萌芽而非德性自身，確實是一誤解。回到問題 1)，由於陽明學之「良知」並非未竟之體，而是一能判斷能驅動的道德根源，故良知判斷必然同時蘊含行動動機／動力，而這正好與筆者試圖從陽明的「知行合一說」為核心來論證其道德理論為一種「良知內在論」立場有相通之處。關於問題 2)，筆者認為耿寧詮釋下的第三個良知概念或許不僅不會與本文所聚焦的道德理由內在論的立場相抵觸，亦可從（理由論所未涉及的）工夫論的進路申論良知判斷與行動動機／動力之間的關係。筆者試圖由耿寧詮釋下（陽明後期）的良知概念的兩段論述進行討論：(I)「陽明的『本原知識』第三概念是所有『心的狀態』，即是說，是『本原知識』的所有『意向』、『作用』，前提是它們不含有任何『執著』。只要這種『本原知識』是自由的，即沒有被願望所遮蔽，它便會在心（精神）的所有作用中表露出來；這種『本原知識』已經距離第一個『本原知識』的概念很遠了，後者僅僅包含愛、憐憫、恭敬、羞恥等等自發的道德情感。」（耿寧 2014:287-288）(II)「這種在其本己本質（本己實在：本體）方面的『本原知識』不僅會產生出心的所有作用，只要它沒受到利己主義的影響，〔……〕如果人完完全全重新找到它〔即他的『本原知識』〕，沒有絲毫虧缺，那麼他會手舞足蹈而自己不知，我不知道在天地之中還有什麼比這

相較之下，關於陽明——針對朱子的知先行後之論而發²⁰——的「知行合一說」以及與此說相關的重要文段，則尚有詮釋歧義的問題，或可以進一步確定其意義的空間，故這議題至目前仍被學者所重視而為進行式（見下文）。²¹ 關於詮釋歧義的釐清和文段義理內涵的

更大的快樂了。」（耿寧 2014：288）在耿寧的理解下，第三個良知概念相較於第一個良知概念是始終完善的良知本體，而文段 (I) 依耿寧論述語脈——討論陽明論去蔽之「復其本體」工夫，這完善的良知概念應該是工夫後的結果，而文段 (II) 是工夫後的境界，因此在這（包含了自知之第二個良知概念的）完善的良知作用下，行動者不會受到私欲／私意的蒙蔽（即耿寧所言執著之意），故其意念、作用皆完全由良知所發，在這個意義下，不僅就本體論而言良知判斷與行動動機／動力是合一的，甚至就工夫的目的在實現良知之應然的必然要求而言，無去私意障蔽之行動者的良知判斷與相應於良知判斷的踐履行動亦定是合一（知行一致）。

²⁰ 楊祖漢 1992：228。林維杰教授指出：「在儒學中，『知』與『行』的關係至少歷經了三種清晰的界定形態：難易、先後與合一。至遲至宋代的程伊川與朱熹，難易論即與先後論聯繫在一起；而王陽明則藉對先後論的批評而建立起他的合一論。」（林維杰，2011，〈王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉，頁 206）李明輝教授指出：「就直接的思想史背景而言，陽明『知行合一』之說係針對朱子『知先行後』之說而發。前引王龍溪之言曰：『陽明先師因後儒分知行為兩事，不得已說個合一。』此處所說的『後儒』主要是指朱子。」（李明輝 1994：419）。

²¹ 以下所列為由晚至近年重要的期刊論文。李明輝，1994，〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，《中國文哲研究集刊》，第 4 期，頁 415-440。耿寧，1995，〈論王陽明「良知」概念的演變及其雙重意涵〉，《鵝湖學誌》，第 15 期，頁 71-92。林維杰，2011，〈王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 16 期，頁 206-232。黃勇，2012，〈事實知識 (Knowing-that) 與技藝知識 (Knowing-to) 之外：信念——欲望 (Besire) 何以不是怪物？〉，《哲學與文化》，第三十九卷第二期，頁 103-119。沈享民，2013，〈立志、知行合一與道德知覺：安靖如論新儒家哲學與道德知覺的幾點探討〉，《中國文哲研究通訊》，23 卷 3 期，頁 61-73。蔡龍九，2013，〈王陽明「知行合一」的再研議〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第 46 期，頁 121-156。杜保瑞，2014，〈王陽明知行合一的本體工夫意旨〉，《哲學與文化》，第 41 卷 2 期，頁 49-70。李明輝，2014，〈耿寧對王陽明良知說的詮釋〉，《哲學分析》，第 5 卷第 4 期，頁 40-50。馮耀明，2014，〈王陽明良知學新詮〉，收錄於《全球與本土之間的哲學探索——劉述先先生八秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，頁 305-326。宋灝，2015，〈由王陽明的「知行合一」論身體自我與意識哲學〉，《中山人文學報》，第 39 期，頁 39-57。黃勇，2016a，〈論王陽明的良知概念：命題性知識、能力之知、抑或動力之知？〉《學術月刊》，第 48 卷 1 月刊，頁 49-66。丁為祥，2016，〈王陽明

確定，筆者發現可以從當代倫理學討中的「理由論」（尤其是理由內在論）的脈絡來解決，這筆者會在第肆節處理。本小節主要先說明造成詮釋歧義之癥結點。

要把握陽明學的「知行合一說」，李明輝教授指出有五項相關的論點必須一併考慮，因為釐清這五項論點的意涵，則能先初步掌握其中「知」、「行」、「合一」之意。筆者會在重述李教授詮釋論證的基礎上，提出進一步的看法。此外，筆者也發現，要更清楚、融貫的把握陽明「知行合一說」，並解決學界的詮釋歧義，有另五項重要論點須一併考慮。而這另五項重要論點亦關乎：我們是否可以合理地將陽明的良知學詮釋為一種理由內在論的版本。²²

為便於本節的討論，茲引述五項論點如下：²³

- ① 知是行的主意，行是知的功夫。
- ② 知是行之始，行是知之成。
- ③ 未有知而不行者；知而不行，只是未知。
- ④ 知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。
- ⑤ 知行本體。

「知行合一」之內解內證》，《哲學與文化》，第 43 卷 8 期，頁 93-112。郝振華，2016，〈再論道德的能力之知——評黃勇教授的良知詮釋〉，《學術月刊》，第 48 卷 12 期，頁 14-30。黃勇，2016b，〈再論動力之知：回應郝振華教授〉，《學術月刊》，第 48 卷 12 期，頁 24-30。陳士誠，2017，〈知—行合一之哲學史及其倫理學的先驗說明之探究〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第 54 期，頁 43-82。鄭宗義，2018，〈再論王陽明的知行合一〉，《學術月刊》，第 50 卷，頁 5-19。

²² 筆者會在第肆節有詳細的討論。

²³ 李明輝 1994：422-423。前四條原文出自《傳習錄》上（依陳榮捷教授的編號為第五條）徐愛請教陽明有關「知行合一」之訓，第五原文出自《傳習錄》之〈答顧東橋書〉。分別見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 33、166。

論點 ① 中的「主意」若關涉道德實踐而言，基於它為我們的行動指出道德上正確的方向，²⁴ 筆者認為可理解為行動所依據的道德判斷，亦可理解為行動者「內心的意圖、意向」（李明輝 1994：423）；而從「功夫」一詞，則可確定此處的「行」是知的踐履（「表現於外的行動」）（李明輝 1994：423）。論點 ② 之始與成則說明知到行是一種具時間性的現實化歷程（李明輝 1994：423），要言之，①② 意指「知」與「行」有內外、先後之別。就「知」可以理解為良知之判斷，而「行」是外顯的道德活動來看，知與行並非「同一」（identical）的關係（李明輝 1994：423）。

李教授認為陽明對於論點 ③ 的「知」、「行」有特殊的規定，其中第一、三個「知」是指「真知」，而陽明「便是根據『知』、『行』這種特殊意義指出『知行合一』之說」。²⁵ 雖然李教授沒有進一步指出這「特殊意義」是什麼，但實是指「未有知而不行者」所蘊含之意。論點 ③ 表面的意思是指「不會有真知（良知作主）最終卻不付諸相應的行動以實現良知判斷的情形；若良知作了判斷但行動者最終卻未付諸實踐，只因不是真知（良知作主）」，而李教授將第一、三個「知」解作「真知」與此句話之意相符；若考量此宣稱可能的根據，則所謂知行的特殊意義實是指「良知及其判斷定然會驅動行動者從事道德踐

²⁴ 對於「知是行之主意」，林維杰教授指出：「良知之知可以知是知非，當然能自我決定行動的方向，所以是主意，〔……〕。」（林維杰 2011：217）亦可參閱黃勇教授的解讀：「陽明指出，不同於動物的本能衝動，人的行為是有方向性的，我們稱為知識的東西是為行動提供了方向性。」（黃勇 2016a：54）

²⁵ 李明輝 1994：424。雖然李教授沒有明說「真知」是指第一、三個知，但就他認為〈答顧東橋書〉之「致知之必在於行，而不行不可以為致知」和「真知即所以為行，不行不足謂之知」是論點 ③ 的另一種表述的話，則第二個「知而不行」之「知」當然沒有理據理解為「真知」。

履」，陽明正是在這個意義下宣稱「未有知而不行者」。²⁶ 而關於論點 ④ 之「真切篤實」與「明覺精察」，李教授認為它們僅是對知與行的形容，並未說明二者之具體意義，論點 ③ 亦是如此，故 ③④ 只是就形式上說明「知」與「行」有本質的關聯。如果連同李教授論及本質關聯的討論一起看，則本質關聯是就「應當含能夠」立言，²⁷ 既然知行有「本質的」關聯，則我們可以推論出「知」與「行」之間有「內在必然」的關係。

筆者在以上重述與延伸討論的過程中發現：「知」與「行」之間的內在必然關係至少可以有「兩種表述」。第一表述的內在必然，依傳統的說法是良知蘊含良能的內在必然關係；第二表述是從理由論進路而言的內在必然。²⁸

首先，「第一表述的內在必然合一」，須扣緊陽明「知行工夫」的要旨來論，與此相關的重要文段有：「知行工夫本不可離，只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。」²⁹ 根據

²⁶ 這當中的論證關係筆者會在稍後說明。

²⁷ 這部分李教授有詳細的討論與論證。參閱李明輝 1994：424。筆者大體上都同意李教授這部分的詮釋，惟筆者認為論點 ③ 並非僅是一種形式的說明而沒有具體意義，而這是我與李教授的理解之不同處。論點 ③ 的具體意義筆者會在之後相關的部分進一步說明。

²⁸ 由於「第二表述的內在必然關係」的詮釋與論證和理由內在論的主張密切相關，所以筆者會在下一節概要介紹與本文直接相關的兩個理由內在論的模型後，於第肆節討論這部分的重點與論證。

²⁹ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷二，頁 42；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 133 條，頁 166。有關「失卻知行本體」，同樣的意思亦見陽明所言：「此為後世之學所以析知行為先後兩截，日以支離決裂，而聖學益以殘晦者，其端實始於此。」（王守仁，《王陽明全集（上）》，卷二，頁 48；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 137 條，頁 177）和「失卻知行本體」用語相近但卻有不同指涉的乃「不是知行的本體了」（王守仁，《王陽明全集（上）》，卷一，頁 4；《王陽明傳習

這文段，可知陽明力言「知行合一」的用心與目的，是為了矯正（將知行分作兩截用功的）後世學者未能把握知行工夫的頭腦在於「知行本體」此要旨，以致於衍生實踐上的蔽病。³⁰ 這意味著，只要能把握「必須從『知行本體』來理解『知行合一』」這要旨，便能把握陽明的「知行合一」說。對此，林月惠教授明白指出：「王陽明認為『知行合一』不僅是工夫論的問題，也是本體論的問題。〔……〕究明本體論上的『知行本體』，才能確保工夫論上的『知行合一』。」³¹ 要言之，「知行合一」涉及本體與工夫的意涵。

同前所論，陽明學的「良知」已上提至本心的地位，必然蘊含良能，故良知與良能合而言之即是知行本體，³² 換言之，知行本體蘊含

錄詳註集評》，卷上，第 5 條，頁 33）。詳細討論見下文。

³⁰ 對此，李璋皓先生的理解是：「而陽明所提出『知行合一』之知行觀，其意義價值有二：一是即在於為矯正將『知』與『行』分為兩件事而不曾實踐之士儒，〔……〕。」（李璋皓，2017，〈知行功夫，本不可離——王陽明「知行合一」的意義治療〉，頁 132-133）但筆者認為，陽明這裡所意指的實踐蔽病，並非是指「不曾實踐之士儒」，而是更根本的問題，即「外心以求理」（王守仁，《王陽明全集（上）》，卷二，頁 43；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 133 條，頁 167），及其所導致的行動動機／動力外求的問題。由於這部分和「第二表述的內在必然關係意義下的合一」有直接的關係，故見下節討論。

³¹ 林月惠，2010，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，頁 340。筆者與林教授對此的理解是一致的。

³² 陽明言：「所謂『生知安行』，『知行』二字，亦是就功用上說。若是知行本體，即是良知良能，〔……〕。」（王守仁，《王陽明全集（上）》，卷二，頁 69；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 165 條，頁 234）亦可見陽明〈大學問〉：「良知者，孟子所謂『是非之心，人皆有之』者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。」（王守仁，《王陽明全集（中）》，吳光等編，卷二十六，頁 971）今人學者見蔡仁厚教授：「陽明所謂知行的本體，即是良知本體，亦即心體。」（蔡仁厚，1990，《儒家心性之學論要》，頁 164）李明輝教授：「陽明所謂『知行的本體』即是良知本體，亦即心體。陽明答徐愛說：『聖人教人知行，正是要復那本體。』此『本體』正是指良知而言，〔……〕。」（李明輝 1994：435）杜保瑞教授：「陽明講心體，心體即是心之本體，心之本體即是良知，〔……〕。」（杜保瑞 2014：59）陳立勝：

道德的「判斷原則」與「實踐動能」。此便是筆者所謂知與行之「第一表述的內在必然合一」。此根據儒家心學傳統之「良知良能說」理解下的「知行合一」，大抵在目前學界並無歧義。

從良知良能合一來詮釋陽明的「知行合一」，楊祖漢教授有詳細的說明：「從知行的本體，即良知良能說，則工夫只在一處用，非常簡易直截。知是直貫創生性之明覺之知，而其本身便具有實踐的動力，有生起道德活動之大能，〔……〕。」（楊祖漢 1992：235）這是從本體論的進路來解釋「知行本體」。依此進路，「良知」（蘊含良能）是知行的「本體」，故而在行動者的良知決斷道德是非的當下，同時會湧現一股道德實踐力量。在這意義下，道德實踐的本質工夫是擴充知行本體，而不是向外（良知之外）去認知行動所依據的道德準則與尋求實踐動力，³³ 故言「易簡直截」。

相較上述的詮釋進路，陳來教授從工夫論的進路指出陽明的「知行本體」和「真知」是同一個意思的兩個不同表述——「『知行本體』就是陽明用來代替真知的概念」（陳來 2013：88）。「真知」意指行動者透過工夫而「獲得了高度的道德自覺」（陳來 2013：88）。他認為「『本體』指本來意義，³⁴ 是說知與行就其本來意義而言，是

「〔……〕『知行的本體』（實即是『良知』）之自我實現的力量〔……〕？」（陳立勝，2015，〈何種「合一」？如何「合一」？〉，頁 7）林月惠教授與郁振華教授同是由《傳習錄》此引文來理解知行本體。分別參閱林月惠 2010：340；郁振華 2016：21。

³³ 此是陽明對朱子本體論與工夫論的批評。陽明言：「夫外心以求理，是以有間而不達之處。此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。心一而已，以其全體惻怛而言，謂之仁。以其得宜而言，謂之義。以其條理而言，謂之理。不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教。吾子又何疑乎？」（王守仁，《王陽明全集（上）》，卷二，頁 43；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 133 條，頁 166）

³⁴ 黃勇教授同樣採取這個解釋，他說：「在陽明看來，知與行在本體（本然狀態）上

互相聯繫、互相包含的，一切使知行分裂的現象都背離了知行的本來意義。按照知行的本來意義，知包含了必能行，這是知行本體，〔……〕。在這個說法下，『曉得當孝弟而不能孝弟』的人就不是知而不行，而根本上被認為是『未知』，這個態度對於道德踐履的要求就更嚴厲了。」（陳來 2013：88-89）依據他這理解，「真知」包含了「必能行」（必行）、「行」、「知本身包含了行」這幾個意思。³⁵

然而，筆者認為陳來教授上述理解有值得考慮與商榷的地方，理由如下。縱使我們都肯定知與外顯行動一致（合一）是工夫所致力實現的結果，但陽明言良知是「知行本體」，實是就本體論而言，指出良知本有判斷與要求去實踐的能力，而不是就工夫論而言的知（良知判斷）與外顯行為合一。此外，陳來教授認為「曉得當孝弟而不能孝弟」是「未知」，然而，若他所理解的「未知」是指行動者的良知當下未能作出相應的判斷，或行動者對於當下應當如何一無所知，則這對於陽明所言「未知」的詮釋是有問題的。一來是因為就文脈而言，「曉得當孝弟」明白指出行動者當下已作成了道德判斷，而「不能孝弟」是指未付諸具體的行動；二來是因為陽明有良知是「恆照」與「未嘗不在」（良知在具道德意涵的情境總能當下作出相應的是非判斷）的界定。就此而言，「未知」就不是取良知未能作出相應的道德判斷，而有其實指。

是合一的。」（黃勇 2016a：56）蔡龍九教授也是採取這個詮釋，其言：「而筆者暫時將『知行本體』視為『知行的本來意思』。從陽明本意來看，若是從『良知』所發的『知』，必然會包含著行，否則根本稱不上是他認可的良知之發，只是空洞或無意義的概念而已，這也是他所說的『被私慾隔斷』而未能落實『知行本體』；也就是說，人若處於『被私慾隔斷』的狀態，還能稱作是『良知』（知）所發之價值判斷嗎？」（蔡龍九 2013：133）蔡教授的理解大致同於陳來教授。

³⁵ 見陳來教授所言：「『真知』包含了『必行』在其中，如果不嚴格地說，則真知包含了『行』在其中。如果我們再在真知的意義上使用『知』，於是我們就有了知本身包含了行的結論，這就是陽明提出知行合一說的基本線索。」（陳來 2013：88-89）

要釐清上述問題，我們必須回頭來看論點 ③ 並連同徐愛與陽明之問答一起看：

③ 愛曰：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要安復那本體，不是著你只恁的便罷。」

徐愛所問「當孝／弟，卻不能孝／弟」之「不能」是取（孟子批評梁惠王不行仁政乃）「是不為也，非不能也」（朱熹 1984：209）之「不為」的意思。³⁶ 關於徐愛「當孝／弟卻不踐履孝／弟」是「知行分作兩件」的提問，陽明的回答（依筆者之現代詮釋）是：「知曉應當孝／弟最終卻不去踐履孝／弟原則，是因為偏私欲望勝出而迫使良知退位（私欲隔斷），³⁷ 以致於良知不是行動的主宰。〔就知行本體而言，良知蘊含良能，故而〕³⁸ 不會有『良知作主最終卻不去付諸

³⁶ 「不為」意指行動者在其良知判斷作成之後，受到其它主觀或外在因素的干擾，導致他最終沒有付諸具體的實踐活動。取「不為」的理由在於：「應當含能夠」是考量行動者當下是否應負起道德責任／義務的先決條件。在這意義下，一旦良知當下作成「應當」的判斷，必定已經把行動者實踐上的能力納入考量，因此，當行動者「應當」的意識形成，但接下來卻不去行動，很可能是因為他有其它現實目的的考量，或受到其它因素影響（諸如恐懼、好惡等），以致於他最終忽視／不理會良知的判斷而不作為。

³⁷ 而「隔斷」另一個意思即儒學中常用的「遮蔽」，即指良知被遮蔽，以致使行動者最終未踐履。此可見陽明所言：「所謂人雖不知，而已所獨知者，此正是吾心良知處。然知得善，卻不依這個良知便做去，知得不善，卻不依這個良知便不去做，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。」（王守仁，《王陽明全集（上）》，卷三，頁 119；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 317 條，頁 368-369）

³⁸ 此為筆者依文脈之意所加。

實踐』的情況。若良知當下判斷應當孝／弟，但行動者卻不去踐履，³⁹只因最終不是良知作主。」若這詮釋符合陽明之意，則李教授認為（他版本中）論點 ③ 的第一、三個作「真知」解的「知」，不僅具有形式意義，「真知」有實質的意義，即「安復那本體」之「工夫」意義下的「知行本體（良知）作主」。

「未有知而不行者，知而不行，只是未知」的重點有二：(1) 良知之道德判斷（知）與實踐動力（行）是內在必然關係，此即「未有知而不行者」一段之意；⁴⁰ (2) 行動者必須藉由完成相應良知判斷的道德活動，才得以證明他是「真知」（「知而不行只是未知」的反面：良知作主之真知。）⁴¹ 重點 (1) 是就本體意義而言的知行合一；重

³⁹ 這即一般所謂「知而不作為」（以乍見孺子將入於井為例，良知判斷當下應當伸出援手，但卻可能因為私欲私意勝出而迫使良知本體退位，最終袖手旁觀）或「明知故犯」（例如良知判斷當下不應當說謊，卻說謊。文段中「知而不行」之「知」字的語意已從一開始的「良知呈現作主」（真知）意義下的「知」，轉換成「良知判斷」之「知」，如此，連接到後句「只是未知」，便能解得通。關於「知而不行」一句，勞思光先生認為：「說知道卻不實行，其實是根本未從良知所發方至如此。」（勞思光 1993：433-441）。筆者認為這個看法值得商榷，理由在於：若筆者本註的推論成立，則雖行動者最後未能付諸實踐，但這不否定其良知實已作了（發出）道德判斷，而這正好可以從陽明自己的說法得到支持，其言：「良知者心之本體，即前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳；〔……〕。」（王守仁，《王陽明全集（上）》，卷二，頁 61；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 152 條，頁 214）亦見「一友自嘆『私意萌時，分明自心得得，只是不能使他即去。』先生曰：『你萌時這一知處，便是你的命根。當下即去消磨，便是立命工夫。』」（王守仁，《王陽明全集（上）》，卷三，頁 123；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 333 條，頁 379）

⁴⁰ 就此而言，「未有知而不行者」可以有兩層解釋：(1) 就知行本體意義而言，道德判斷作成的當下，同時驅動行動者去實踐。(2) 就工夫意義而言，一旦良知作主（行動主宰），行動者便不是從驅殼起念，意念之動皆是良知所發，在良知的驅動下，行動者當下會踐履良知的要求，此主要著重在工夫義。

⁴¹ 楊國榮教授也有相同的看法：「知與行的不可分離，不過其側重之處在於以行判斷知：惟有付諸行之知，才是真知。」（楊國榮，1999，《心學之思：陽明哲學的闡釋》，頁 215）由於導致「知而不行」這結果有不止一個原因，至少涉及「意志軟

點 (2) 是就工夫結果而言的知行合一。因此，從「知行合一」有本體與工夫兩重意義，可以推導出「行」字有兩重意義：「實踐動力」與「外顯道德行動」。⁴²

據上所論可推論出，文段 ③ 之「未知」並不意味著行動者當下未能作出相應的道德判斷，或當下於道德上應當做什麼一無所知，而是就道德抉擇的結果而言，因為受到其它內外因素（私欲、私意、恐懼等）影響，而導致良知判斷所蘊含的實踐動力最終未能成功驅動行動者完成道德踐履。再者，根據陽明〈大學問〉這段話：「凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之」（王守仁 1992：971），知見陽明學的良知具有判定當下所處的道德情境為何，及回應以應當或不應當行動的道德決斷的恆照性。是故，「知而不行」並不意味著行動者的良知未作出道德判斷以回應當下處境，而是意指伴隨良知判斷而生的實踐動力被其它力量隔斷的結果。據此，前面所引陳來教授的這說法：「『曉得當孝弟而不能孝弟』的人就不是知而不行，而根本上被認為是『未知』，這個態度對於道德踐履的要求就更嚴厲了」，並未掌握到陽明言良知之恆照，及其言「未知」是就果地而言的私欲隔斷實踐動力之意。

弱」與「顛倒是非」的問題，這些問題的釐清已超出本文的討論範圍，故筆者會另撰一文討論其中所涉及的良知、立志與知行合一這些概念的意義及其關係，以及陽明的良知學如何回應意志軟弱的問題。

⁴² 李明輝先生在 1994 年在專文中提出「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』有雙動意義，『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）惟筆者與李教授不同之處在於，筆者是從「理由論」的取徑得出此詮釋結果，與李教授從康德進路不盡相同，但其中相近處。筆者在後續的討論中會指出，「陽明式良知內在論」較接近康德學派柯思嘉的理由內在論模型。

而關於陽明「知行合一說」的詮釋歧義問題，引發學者諸多爭論的是這宣稱：「正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了。」⁴³ 陳來教授針對「一念發動處即是行了」提出了以下批評：「〔……〕提出一念發動即是行，對於矯治『一念發動雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止』有正面的積極作用，然而，如果這個『一念發動』不是惡念，而是善念，能否說『一念發動是善，即是行善』了呢？如果人只停留在意念的善，而並不付諸社會行為，這不正是陽明所要批評的『知而不行』嗎？〔……〕這個說法只體現了知行合一的一個方面，它只適用於『去惡』，並不適用於『為善』，陽明的知行合一思想顯然是不能歸結為『一念發動即是行』的。」（陳來 2013：98-99）

關於陳來教授對陽明的批評，在李明輝教授回應後，仍有討論。⁴⁴ 李教授從純粹發自良知之善念「必同時具有使自己客觀化而成為實際行為的力量」，來論證此善念「不會只停留在意、念層面」，而是會驅動行動者付諸實際行動；以及從「行」的兩重意義指出「知而不行」之「行」是指「具體道德行為」，而不是指意、念層面的「行」（「一念發動處即是行了」之「行」），回應陳來教授（李明輝 1994：435）。依李教授對陽明學的理解，良知同時是判斷原則與踐履原則，故（在沒有私欲隔斷的情形下）善念不會僅留在意的層面。這理解實有陽明文本的支持，即：「善念發而知之，而充之；惡念發而知之，而遏之。知與充與遏者，志也，天聰明也。聖人只有此，學者當存此」，⁴⁵ 據

⁴³ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷三，頁 96；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 226 條，頁 302-303。

⁴⁴ 這個論爭的發展黃勇教授已有整理、討論，而他認為李明輝教授是正確的回應。參閱黃勇 2016a：57。

⁴⁵ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷一，頁 22；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，

此，李教授的回應是有義理與文本依據。

雖然筆者與李教授對於陽明「知行合一說」有共同的理解，但我們從不同的研究進路探討與理解此說：李教授是康德哲學的進路，而筆者則是理由論的進路。筆者要指出的是，「行」字作「實踐動力」解時，還可以有另一種表述：以陽明的術語是「意」、「念」之發動；相應於從「理由論」脈絡下的詮釋用語是「行動動機」，及其所含之驅動力 (motivating force)。⁴⁶

透過以上的討論，陽明論說知行合一，有就「本體意義」和「工夫的目的與結果」而言。若研究者沒有把握這區分，往往會誤以為 (a)「失卻知行本體」⁴⁷ 與 (b)「不是知行的本體了」⁴⁸ 是相同意思：「二者分離而失其本體，結果導致虛假的知與行，其原因在於人有私欲。」(黃勇 2016a: 69) 學者指出因為行動者有偏私的欲望，而在偏私欲望影響且支配的情況下，往往會造成知與行被隔斷的結果，行動者也往往因此知而不行 (或明知故犯)。然而，這個理解僅適用於 (b)，而非 (a) 的意思。因為陽明是藉 (a)「失卻知行本體」提醒顧東橋：依照朱子格物致知的工夫途徑，勢必將「知」與「行」分成兩種工夫——即徐愛所言「一行做知的工夫，一行做行的工夫」，如此，則是沒有把握到知和行 (就本體意義而言) 是內在必然的合一，而成為一種懷

第 71 條，頁 100。

⁴⁶ 詳見下兩節討論。

⁴⁷ 語見陽明：「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知，知行工夫本不可離。只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。」(王守仁，《王陽明全集(上)》，卷二，頁 42；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 133 條，頁 166)

⁴⁸ 語見陽明：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。」(王守仁，《王陽明全集(上)》，卷一，頁 4；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 5 條，頁 33)

疑論者（見下文）。對此問題，林月惠教授看得十分清楚，其言：「明白『知行本體』的『知行合一』意涵後，工夫論上的『知行合一』就不難理解。既然『工夫』指向復歸『本體』，那麼，若將知、行分為兩件來用功，則已是失卻『知行本體』，不是『知行合一』的工夫了。」（林月惠 2010：341）根據以上的分疏，(a) 實是指「未能把握本體意義下知行合一的要旨」，而不是指因為偏私欲望的隔斷，以致於不是良知（知行本體）作主的意思。

筆者必須強調的是，陽明學「知行合一」的立言宗旨——知行之本體意義下的內在必然合一，固然可以推論出「即知即行」、「知必行」。然而，這意義下的「行」重點並非意指行動的完成 (done)；而是指：良知判斷蘊含實踐動能——激發行動者以相應行動去實踐 (to do) 的力量。故第一重意義下「知行合一」之立言宗旨意指：道德判斷與實踐動能有著內在必然的關係；而不是意指「道德判斷的作成與相應道德活動的完成」⁴⁹ 有必然性。

參、理由內在論中的兩種內在關係

為了論證從理由論的相關概念來詮釋陽明「知行合一說」，以及據此建構「陽明式良知內在論」的合理性，我們有必要先大致掌握理由論（尤其是內在論重要主張）的要旨。因此，簡要說明與討論理由論相關基本概念的意義和概念間的關係，是本節的主要目的。

⁴⁹ 這是「第二重知行合一」之意，此「合一」意指「一致性」，是基於良知本性所發出的必然道德要求。這可以藉柯思嘉這段話來幫助了解：「一個可被稱之為合理的 (reasonable) 或理性的 (rational) 人，在於他對於原則的要求／命令是知行一致的，或他是經過慎思而接受它們的指引。」(Korsgaard 2008: 208)

理由論中的「行動理由」(reasons for action) 是可以證成或引起行動的審思 (consideration) 結果 (Audi 1999: 776), 與理由相關的「行動」可以泛指一切與目的相關的行動 (intentional conduct), 故而審思是實踐的 (practical), 行動理由證成行動者去做 ϕ 或不去做 ϕ 的合理性, 對他而言是一種實踐的支持。⁵⁰ 不同的哲學家對理由的看法有

⁵⁰ 審查人之一指出：「王陽明究竟如何理解『一切與目的相關的行動 (intentional conduct)』？對他而言，有意圖或意向性的行動的地位究竟如何？根據耿寧，王陽明希望道德主體能夠培養出一種『非意向性、非對象性的意識』；不過，若此說法成立的話行動理由以及有意向性行動在王陽明思想中還能夠扮演什麼角色呢？」筆者謹回應如下：首先，相對於無意識之動作（例如不經意的眨眼）或夢遊等行動而言，有意識的行動是與目的相關的，即他是為了某個目的去做 ϕ ，這意義下的行動也可稱之為有意圖的行動。有目的行動包含了非道德的行動（為了解決飢餓而去便利商店買三明治）、不道德的行動（為了牟暴利而販賣黑心商品），以及道德的行動（為了避免將入於井的孺子受傷而衝過去抱救他／她）。在本文，行動者有「行動理由」主要是就規範的意義而言行動者去做 ϕ 是可證成的／合理的。順此，一個具有道德性的行動不僅是行動者的存心乃純粹出於道德的要求，其行動與目的皆必須是道德上可證成的／合理的。根據陽明所言：「此心若無人欲，純是天理，是箇誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要求箇溫的道理。夏時自然思量父母的熱，便自要求箇清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。」（《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 3 條）在出於（良知之一面表現的）誠孝之心的要求下，我們會去做讓父母得以溫清的行動（手段），以達到「避免父母因寒熱而生病或不舒服」的目的，這固然涉及知識上的如何做的問題，但陽明回應徐愛所問之答語的主要目的，是在指出良知要求所涉及的目的（避免父母因寒熱而生病或不舒服），及其作為手段以達此目的的行動（讓父母得以溫清）皆須是合理與可證成的，也就是說，讓父母得以溫清不會是不道德的手段。就此而言，陽明學之良知在涉及是非判斷時，會同時考量目的與行動的合理性，而在此意義下作出的道德判斷就是行動者應當去做的可證成的行動理由。其次，根據筆者有限的閱讀與理解，耿寧第二個良知概念所強調的是對本己意向的非對象性的、直接的倫理價值意識，這是指分判自己（而非對他人）的道德意向之為善或惡的一種自知，而不是對他人的，故可說這「自知」是非對象性的。然而，就耿寧詮釋下的第一或第三個良知概念而言，除了是指一種自知外，亦是涉及與對象相關的是非判斷，就此而言，良知（道德主體）未必都是不涉及意向或對象的。此外，審查人所引耿寧該文段所涉及與「非意向的、無對象意識（一種無作用的意識）」相關的討論，依耿寧的論述脈絡應是指境界上「『單純的一（專一）』，而這大概就意味著，它只朝向一個『實事』，只關注于一；[……]。」（耿寧 2014：1080；德文版，頁 787）若將之放到道德語境的討論，這「專一」應該可以理解為行動者的動機「沒有夾雜

不盡相同的主張，這導向了不同的理由論立場，其關鍵的區分是，在有意向的行動邏輯⁵¹中（行動者 A 依據理由 R 去做 φ ），行動的動機 (motive) 或蘊含在行動理由之中，或不蘊含在行動理由之中。換個方式表述，前者意指行動理由必然蘊含 (imply) 驅動行動者去做 φ 的力量；後者則不蘊含。按此區分，前者是「內在理由」，後者是「外在理由」。

「理由、動機、行動」是構成行動邏輯形式表述的三個基本概念，由於外在理由論述不是本文的重點，因此，筆者主要聚焦在內在理由的討論，但也會適時對比出外在理由的觀點。⁵²

內在論主張的基本形式是：「如果行動者 A 審思後相信他有理由 R 去做 φ ，則他必然有去做 φ 的動機，或換個方式表述，理由 R 有一股力量驅動 A 去做 φ 。」這內在論的形式表述藉賽堤亞的分類，屬於「理由內在論」(Internalism about Reasons) 的表述：「事實上，唯若行動者 A 因為信念 p 而能被影響去做 φ ，則 p 就是行動者 A 去做 φ 的理由。」(Setiya 2012: 4-5) 例如，如果行動者 A (中

其它主觀且為非道德的目的」，是「純粹出於良知要求而行動」。若此理解成立，則此非意向的或無對象的意識是指行動者純粹出於道德的目的而做出相應道德判斷的行動。而由於本文使用的「行動理由」主要是指行動者去做 φ 是可證成的／合理的，而對應至陽明學，良知所作成的是非判斷就是支持行動者在該情境中應當依該判斷去行動的可證成理由，而此行動理由證成了行動者當下應當去做 φ 或不去做 φ 的合理性。

⁵¹ 此處所使用的「邏輯」一詞，並非意指「邏輯學」中傳統的形式邏輯或數理邏輯，而是指構成有意向行動的結構。例如在後文的討論中會提到「手段／目的」思考下的行動邏輯／行動結構是：「行動者為了促進目的 -E 去做 φ 得以促成之的手段 -M」。

⁵² 關於從「外在論」詮釋中國哲學的相關研究，可參閱梁奮程，2019，〈論朱子倫理學中「真知」的證成意涵〉，收錄於馬愷之、林維杰編，《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，頁 89-110。

文非其母語者) 審思後相信他有理由去學中文, 則他必然有去學中文的動機, 或該理由自身即有一股力量驅動行動者去學中文, 若此, 這行動理由就是內在的。

理由內在論的形式表述及其所涵的「理由必定能夠驅動」的立場是康德派學者(例如柯思嘉、內格爾等)可以接受的, 但他們質疑的, 是把理由內在論僅視為是論證「 p 是行動者 A 的行動理由」的第一前提, 還必須加入欲望這條件才讓 p 能夠作為驅動/影響行動者去行動的理由。(Setiya 2012: 6) 康德派反對「把欲望作為動機的來源」的立場, 一般來說, 這立場認為動機是指想要達到特殊目標或事態 (state of affairs) 的欲望。⁵³ 我們若將這理解帶回上述例子, 則行動者 A 之所以相信 R 是他的行動理由, 可能在於 R 的內容包含了行動者 A 所欲求的對象(例如想要到台灣讀大學)。而其行動結構也可以表述為: 「做 ϕ 是為了達到所欲求的這目的 $-E$ 」, 即行動者 A 相信「做 ϕ 是可以達到所欲求的這目的 $-E$ 的手段 $-M$ 」的「手段/目的式行動結構」, 在此手段/目的式思考下, 行動動機自是源於行動者的欲望。我們可以在這個基礎再來改寫上一段內在論主張的形式表述為: 「如果行動者 A 審思後相信藉由做 ϕ 是可以達到他所想要的目的 $-E$ 的手段 $-M$, 則「想要達到目的 $-E$ 」就是支持/驅動他去做 ϕ (手段 $-M$) 的行動理由 R 。」此行動理由 R 藉賽堤亞的分類屬於「內在理由論」(Internal Reason Theory)⁵⁴ 的內在理由, 這類型主張的代表是上述提及的休謨派哲學家威廉斯 (Bernard

⁵³ Audi ed. 1999: 592. 休謨 (David Hume) 和接下來會討論到的身為休謨學派的威廉斯便是採取這理解的哲學家。

⁵⁴ 賽堤亞指出「內在理由論」的形式表述為: 「事實上, 唯若行動者 A 的信念和去做 ϕ 的欲望之間, 存在著(連同行動者的主觀動機組和信念 p 一起的) 寬泛的工具傳輸路徑, 則 p 是行動者 A 去做 ϕ 的理由。」(Setiya 2012: 4)

Williams, 1929-2003)。

透過以上從一般而言與道德不相干的例子的簡要討論，對於主張「理由是內在的」的支持者而言，我們可知：「行動理由蘊含行動動機」是共法；但是，如果是涉及道德領域的討論——即探討理由／證成、動機、道德原則／命令的來源及其之間的關係，他們並非皆主張凡行動理由、動機都是源自於「欲望」。⁵⁵ 當然，這也不意味著，主張行動動機不是來自於欲望的理由論者，就是外在論的立場（見下文）。

依柯思嘉的詮釋，福克 (W. D. Falk) 是以「道德命令的來源是在外於行動者（像是上帝或社會），或是來自於行動者自己」⁵⁶ 來區分內在論 (internalism) 與外在論 (externalism) 的特點。⁵⁷ 另，我們可以藉內格爾 (Thomas Nagel) 對於內、外在論觀點的說明來把握其各自的要旨。以下為筆者的重述：

內在論：倫理主張自身的真實性保證了道德行動動機之呈現，依此觀點，〔行動的〕動機必定和倫理主張的真實性或意義是緊密的連結，以致於當某人在特定案例中是（或

⁵⁵ 例如達爾沃爾 (Stephen Darwall) 指出內格爾 (Thomas Nagel) 不是採取此主張者。(Darwall 1997: 305) 關於內格爾「反對欲望是所有動機來源」的主張，參閱本註所引專書論文集的頁 330。筆者下一節所討論的明儒王陽明，以及稍後會討論到的（和內格爾同為）康德派哲學家柯思嘉都不是主張欲望是動機的來源。

⁵⁶ Korsgaard 1986/2012: 56. 原說參見 Falk 1947-1948: 125.

⁵⁷ 內格爾與柯思嘉對這組概念皆給出哲學史脈絡的簡要說明，內格爾說：「法蘭克納從福克〈應當與動機〉這篇文章的討論中衍生出這組概念」(Nagel 1997: 339)；柯思嘉說：「事實上，福克和法蘭克納都論及內在論與外在論意義的『應當』。」(Korsgaard 1986/2012: 70) 福克的文章參閱 Falk 1947-1948: 111-138. 法蘭克納的文章參閱 Frankena 1958。此文後來重印於 *Perspectives on Morality: Essays of William K. Frankena*, Kenneth E. Goodpaster, ed. 49-73.

可能他只是相信是) 被道德地要求去做某行動時, 他就有去做它的動機/動力。(Nagel 1997: 325)⁵⁸

外在論: 倫理原則與判斷自身不提供必然的行動動機, 而是必需要有額外的心理的限制或有時為心理的贊同 (psychological sanction)⁵⁹ 來驅動我們遵守倫理原則與判斷。(Nagel 1997: 325)⁶⁰

⁵⁸ 重述的原文為: “Internalism is the view that the presence of a motivation for acting morally is guaranteed by the truth of ethical propositions themselves. On this view the motivation must be so tied to the truth, or meaning, of ethical statements that when in a particular case someone is (or perhaps merely believes that he is) morally required to do something, it follows that he has motivation for doing it.”

⁵⁹ 根據筆者原初的閱讀, 是將文中 psychological sanction 重述為具有主動性肯認意義的支持(贊同), 但其中一位審查人指出這用法不是 sanction 的慣用解釋, 諸如制裁、限制、約束、處罰等具強制性的意義。經考量後, 筆者同意審查人的建議, 將原初「支持(贊同)」而改為「心理的限制或有時為心理的贊同」。筆者的理由說明如下, 外在論者基本上是肯定有一種不是根源於行動者的主觀動機的外在理由, 外在理由之所以有驅動力是基於行動者對它的「相信」, 且他相信這是理由不是基於與滿足欲望相關的「手段/目的」的實踐推理。這「相信」或可能是對於一權威的服從, 或是如麥克道爾 (John McDowell) 所提出的「改變信仰/皈依 (conversion)」的作用 (McDowell 2012: 78)。相較之下, 基於前者的相信具有強制的限制之意; 基於後者的相信可具有主動性的贊同之意, 或是指出行動者處於一種他難以說明, 但總之他就是信了的狀態。筆者原初便是基於後者之意, 以及 sanction 亦包含有 approval 之贊同的意思, 而將 psychological sanction 重述成心理支持(贊同)。基於以上的說明, 筆者依照審查人的建議而將之修訂成「心理的限制或有時為心理的贊同」, 以便於可依論述脈絡而表示出行動者在不同處境中是在哪一種心理力量的驅動下而採取該外在理由。

⁶⁰ 重述的原文為: “Externalism holds, on the other hand, that the necessary motivation is not supplied by ethical principles and judgments themselves, and that an additional psychological sanction is required to motivate our compliance.” 而對於外在論, 李瑞全教授有進一步的說明: 「外在論的主張道德原則或判斷與道德行動之動力沒有任何必然連結的關係, 即, 我們知道什麼是我們應做的行為, 這一判斷與推動我們行動所必要的動力沒有任何內部的關係。外在論並不是說道德判斷一定沒有動力相隨, 只是排除行動的動力來自道德判斷。」(李瑞全, 2013, 《儒家道德規範根源論》, 頁 15)

內在論主張提到的「倫理主張」，是指行動者在道德處境中據以行動的道德準則，或作成（相應其處境）的道德判斷。而基於道德的內在論主張，相應於情境之道德判斷作成的當下，即保證呈現驅動行動者以相應的行動去實踐該判斷的動機，或說道德判斷和行動動機之間有緊密的連結，在這意義下，道德的內在論肯定行動理由內在於道德要求（判斷）(Darwall 1997: 306)，或更直截說，道德判斷就是行動理由。相對的，道德的外在論否定道德原則或判斷與行動動機之間有著必然的關係——道德原則或判斷是與動機割裂，這意味著在道德的外在論者的眼中看來，道德原則或判斷自身未必驅動行動者付諸實踐的力量。換言之，只要動機的呈現不由道德判斷自身所保證，而是由判斷自身之外的他者所保證，就相容於外在論的觀點 (Nagel 1997: 325)。

透過上述討論，我們可知理由內在論或外在論的「內外」不是就空間的意義，或者人身之內或之外而言，而是從理由與動機、判斷與動機之間是否「有著必然的連結關係」意義下區分的內外，有即內在論立場，反之則為外在論。

回到之前所提到的，如果在不涉及道德意義的情境中（例如上述學中文的例子）來探討行動理由、動機的意義，一般是從欲望來理解此二者，例如之後討論的威廉斯式內在論就取這理解，而這樣的立場也可以指稱為一種「動機內在論」(motivational internalism)，而其中的欲望與行動動機是一種「內在關係」。然而，如果（同屬於理由內在論立場的）內格爾的主張「並非所有動機的來源都是欲望」成立，表示在內在論陣營中，有不同意義的動機／動力內在論。正如阿拉德 (James W. Allard) 便指出「動機內在論有兩種類型，理性主義 (rationalist) 與反理性主義 (anti-rationalist)。而理性主義者，如〔……〕康德主張道德要求的內容或真實性保證了理解它的行動者有遵守的動力。反理性主義者，如休謨〔……〕。」 (Audi 1999: 592) 由於

康德道德哲學以純粹實踐理性為立法者，就此而言，這類型的動機內在論亦肯定純粹實踐理性保證道德行動動機的呈現，故而與道德行動動機也是一種內在關係 (internal relation)。

行文至此，我們可以梳理出理由的內在論（至少）有「欲望和動機」與「實踐理性和動機」這兩種型態的內在關係：在前者，欲望和動機是同一的 (identical) 的內在關係；在後者，動機是由實踐理性保證的 (guaranteed) 內在關係。

相較之下，外在論的相容性較高，而不同的內在論版本之間又可能彼此競爭與排斥 (Björnsson et al. 2014: 3)。為了有利下一節探討陽明的良知學較趨近於哪一類型的理由內在論，以下筆者先摘錄威廉斯與柯思嘉的理由論相關論述中較具代表性的文段，簡要介紹與區分他們立場的差異。一來是因為身為休謨派的威廉斯和康德派的柯思嘉對於理由的論述分別代表這種兩類型的內在關係，二來則是因為這兩種類型恰好是內在論的本質區分。

一、威廉斯的內在理由論版本

關於威廉斯的內在理由論述，以及他所反對的外在理由論述，他在〈內在理由與外在理由〉從這兩個句子說起：

「A 有理由去做 ϕ 」或「存在一個理由讓 A 去做 ϕ 」。
(Williams 2012: 37)⁶¹

威廉斯在接下來的論述中，藉由指出理由、動機、目的、行動四者之間的關係，說明這兩個句子各自可代表的兩種不同的理由詮釋。

⁶¹ ϕ 這個符號是代表某個行動。

句子 1 為真的條件是「行動者 A 有藉由做 ϕ 而可以滿足或促進其目標的動機」；反之，若理由沒有提供動機，則句子 1 為假。因此，說行動者 A 有理由去做 ϕ ，等同於說行動者 A 有去做 ϕ 的動機，而這理由是內在的。⁶² 然而，句子 2 卻不會因為沒有上述條件而為假，換言之，若說存在一個讓行動者 A 去行動的理由，但這理由卻不能提供行動者去 ϕ 的動機，即行動者認為做 ϕ 無法滿足其所想要的目標，則該理由是外在的。

對於內在理由，威廉斯繼而指出，「內在理由論述模型最簡單的解釋是：A 有理由做一件事，若且唯若，行動者透過做 ϕ 這件事可以滿足他的欲望。」(Williams 2012: 37) 這意指「滿足欲望」就是支持也同時驅動行動者去做（可以滿足所欲求之目的的行動）的理由，此能夠驅動行動者去行動的力量來源是欲望。這意義的行動理由是以欲望為基礎的 (desire-based) 理由 (Darwall 1997: 309)。威廉斯進一步提出「主觀動機組 (subjective motivational set)」(以下依威廉斯的用法簡稱 S) 來解釋內在理由，並宣稱：

不是基於 S 中適當的原素所作成的內在理由說明是虛假的。⁶³

在威廉斯的內在理由論述下，「理由」已化約為「主觀動機」，或換句話說，對他而言，滿足其主觀動機所欲求的目標就是（行動）理由，理由與動機是「同一的」(identical)。

然而，威廉斯用以說明「理由」的 S 的具體內容並不僅於欲望

⁶² 對此，李瑞全教授指出：「此動機是行動者個人的，是連結他的行動與目標的關鍵。所以是內在的理由。」(李瑞全 2013: 14)

⁶³ 正文中為我的重述，原文參見 Williams: “An internal reason statement is falsified by the absence of some appropriate element from S.” (Williams 1979/2012: 38)

（雖然他也指出欲望可以包含 S 所有元素），也包含了行動者在審思過程中所得出的「行動者用以表達其肯認 (commitment) 之抽象的評價傾向、情緒反應樣態、個人忠誠，以及不同的規劃。」(Williams 2012: 41) 對威廉斯而言，「我們可以在審思的推理中發現內在理由。」(Williams 2012: 40)⁶⁴ 若加上行動者是正確的認知事物（事實），而不是對對象的無知以致於產生錯誤的信念，進而做出錯誤的行動，則該內在理由便不全然是主觀的，亦有其合理性 (rationality)。審思在威廉斯的內在理由論述中佔有重要的地位，這從他以下的說法可知：在反思的過程中，一旦行動者發現對於某事實的信念是虛假的，則他便會曉得他沒有理由去做他本來以為有理由去做的事；反之亦然 (Williams 2012: 40)。⁶⁵ 對威廉斯來說，在審思的過程中「行動的唯一合理性是立基於內在理由的合理性」(Williams 2012: 47)。

相對地，威廉斯稱一個理由是外在的，在於若行動者對某事（例如健康）不感興趣，但他又宣稱他有理由去做與其相關的事情（例如有益於健康而服藥），則說此行動者仍有行動理由，就是對理由的外在詮釋 (Williams 2012: 41-42)。一個著名的例子是他藉溫格瑞家族中，父親試圖說服其子歐文·溫格瑞夫當兵的故事為例。歐文的 S 中沒有從軍的動機，而他的另一個欲望把他導向憎惡所有和軍旅生活相關的所有東西；如果他的父親以「有一個理由（訴諸軍人世家的榮譽）讓他去從軍」的論述說服歐文時，則這就是一個與行動者（歐文）的 S 不相干的外在理由論述。因為該理由論述與 S 的目的不相干，故而無法直接從歐文的 S 引發行動的動機，因此，若行動者（歐文）能夠被說服去從軍，他還需要其它——例如相信該論述為真的信

⁶⁴ 此中的推理是指「手段—目的」式的推理。

⁶⁵ 說明的例子可見於威廉斯該文中的「松子酒與汽油之例」。

念——的心理聯結 (psychological link)，以產生一個不是來自於 S 的新的動機 (Williams 2012: 43-44)。威廉斯認為這和「理性如何引起新動機」的問題是一樣的，答案都是否定的。也因此，他批評所有的外在理由的說明都是虛假的 (Williams 2012: 44-45)。

而從上述威廉斯否定理性可以引起新動機的立場來看，意味著他懷疑理性單靠自己就可以引發驅動行動者去做 ϕ (或不做 ϕ) 的實踐動力。而持這立場的威廉斯，正是柯嘉思所批評的「動機懷疑論者」(Korsgaard 2012: 51)。這部分所涉及的問題筆者會在本節的第二小節討論。

在結束本小節之前，筆者認為威廉斯對於行動的內在邏輯，有一值得注意的宣稱：

信念與行動傾向間的聯繫沒有牢固到必然排除意志軟弱 (akrasia) 的程度。(Williams 2012: 43)

若我們較寬泛的看這宣稱，它意味著：縱使行動者當下確實有行動理由 (或動機) 去做某事，但他可能因為同時有意志軟弱的干涉，以致於未必付諸行動。所以，就行動當事者的現實處境而言，一個可能的情況是：在他心靈運思的活動中，行動理由與意志軟弱同時並在且相互拉扯。行動理由驅動行動者去做 ϕ (或不做 ϕ) 是一回事，如何排除意志軟弱則是另一回事，意志軟弱的存在並不否定他當下確實有行動理由，並蘊含驅動他去行動的動機 (力)。這主張同樣為後續會討論到的柯思嘉、王陽明所接受。

二、柯思嘉的理由內在論版本

柯思嘉在〈實踐理性的懷疑論〉論述了「內在論條件」(internalism requirement)、內在論立場的相關觀點，以及行動動力的意義及其和純

粹實踐理性的關係，藉此表達了她的理由論立場。從她對法蘭克納——因為康德的道德命令無關乎我們的欲望、需求和興趣而——將康德歸入典型的外在論者感到訝異 (Korsgaard 2012: 56)，可知她不是理由外在論的立場；從她認為威廉斯否定實踐理性能夠引發實踐驅動力量的觀點，導致他成為一種動機的懷疑論者，可知她的理由主張不同威廉斯式內在理由主張。⁶⁶ 對此，賽提亞 (Kieran Setiya) 指出，雖然威廉斯、柯思嘉、尼高等的理由論都屬於「理由內在論」(Internalism about Reasons) 的其中一種版本，但有很強休謨式意味的威廉斯式理由論版本 (Korsgaard 2012: 64)，則是被康德派的柯思嘉與尼高⁶⁷ 所排拒的「內在理由論」。

關於柯思嘉的理由主張，可見諸於她文章中引述內在論立場的二文段，及其所論「內在論條件」。原文如下：

道德判斷的知識（即它為真、或承認這判斷）蘊含了存在一個依據那個道德判斷的行動動機（未必是第一優先的動機）。(Korsgaard 2012: 54)

如果我判斷一行動是對的，這蘊含我有（承認）去做該行動的動機或理由。(Korsgaard 2012: 54)

如果實踐理由的宣稱真的提供我們行動理由，則它們必定能夠驅動理性的人。我稱此為內在論條件。(Korsgaard 2012: 57)

⁶⁶ 也由於他反對威廉斯式的內在理由主張，可知她反對的是法蘭克納將康德學歸入外在論，而不是認為康德的道德命令和我們的欲望、需求和興趣有關。

⁶⁷ 內格爾在〈來自利他主義的可能性〉明白反對威廉斯主張行動動機的源頭是欲望 (Nagel 1997: 330)。

這三文段合而言之，可知在道德層面，柯思嘉肯定純粹實踐理性所作出的道德判斷（純粹實踐理由的宣稱）能夠驅動理性的行動者去付諸相應的道德實踐。而依據她（於該文章後段）是在康德道德哲學的基礎上——實踐理性的要求必須是（1）普遍的；（2）無條件的；（3）來自意志的自律（Korsgaard 2012: 68）——說明行動理由的特性，可知道德判斷就是證成的行動理由。⁶⁸ 換言之，行動理由證成了行動者做 φ （或不做 φ ）的合理性。

柯思嘉認為，來自於純粹實踐理性的「純粹實踐理由」(practical reasons) 具有規範的驅動力 (normatively motivating force)。⁶⁹ 而一切質疑（實踐）理性本身具有實踐動力，進而主張動力的來源是欲望或激情（主觀動機 S），則是懷疑論的立場。她在〈實踐理性的懷疑論〉指出針對實踐理性而來的懷疑論有二：「內容懷疑論」(content skepticism) 與「動機懷疑論」(motivational skepticism)。前者懷疑純粹實踐理性單靠自己能夠給出普遍、無條件的行動原則；後者懷疑實踐理性單靠自己能夠提供行動的驅動力。同筆者在上一小節指出，威廉斯否定了理性單靠自己（而必須加入欲望才）能夠產生行動的動機，這在柯思嘉看來，他無疑是針對實踐理性而發的動機懷疑論者。據柯思嘉的立場：內容懷疑論是動機懷疑論的基礎，因為質疑實踐理性能靠自己產生行動動機力，實際上是在質疑實踐理性的形式原則對於我們行動的審思與抉擇能否給出實質的影響，因此，動機懷疑論必

⁶⁸ 這意思同於，「內在論者相信說明為什麼一個行動是對的的理由，以及為什麼你做該行動的理由是一樣的。行動是對的的理由同時是做該行動的理由與動機。」(Korsgaard 1986/2012: 55)

⁶⁹ 柯思嘉認為實踐理由有三個性質，但筆者認為就其最根本的性質而言，即實踐理由具有「規範的驅動力」，而其它兩個性質——諸例如實踐理由對擁有此理由的行動者能作出有效的宣稱、驅動他依此理由去行動——都是建立在實踐理由的「規範的驅動力」這性質的基礎上 (Korsgaard 2008: 208-209)。

須總是依靠內容懷疑論。在這意義下，動機懷疑論並沒有獨立力量 (Korsgaard 2012: 51; 66-67)。柯思嘉指出，實踐理性的懷疑論的批評有時候是立基於對內在論條件要求的錯誤印象上，即：雖然純粹實踐理由能夠驅動行動者去行動，但行動者並非任何時候都處於理性的狀態，以致於沒有做出相應的行動。懷疑論者或許正是因為忽略這現象，而誤解純粹實踐理由沒有驅動的力量 (Korsgaard 2012: 60-62)。⁷⁰

必須一提的是，雖然內在論者指出行動者的道德判斷蘊含了行動動機，但因為行動者同時有來自於其其他實踐認同的行動理由，⁷¹ 這會影響道德判斷所蘊含的行動動機在任何時候「未必是第一優先的動機」。這說明了就具體道德行動的完成這件事而言，道德判斷所蘊含的行動理由（動機）縱然理性上具有實踐的優先性，但仍可能因為被其主觀動機 S 或來自其他實踐認同的行動理由取代，原因在於行動者並非時時都處在理性的狀態，以致於他有可能會忽略純粹實踐理性的聲音／要求 (Korsgaard 2012: 59)。這樣的思考和威廉斯所言的行動邏輯——行動者的行動理由（動機）和行動之間沒有緊密到將意志軟弱排除——有共通之處。在柯思嘉的理由論，道德判斷固然就是行動理由（動機），以及，只要行動者的實踐認同可以通過其道德認同的檢驗，行動者便有理由去行動。然而，這僅說明該道德的行動理由有驅動行動者去實踐道德要求的力量，但行動者當下受到其他因素影響而不去行動仍然是可能的。柯思嘉也承認：「如果有人發現行動理由

⁷⁰ 何志青教授對於實踐理性懷疑論亦有相關的討論。參閱何志青，2015，〈理由、動機、審思〉，頁 84-85。

⁷¹ 柯思嘉指出，擁有實踐認同的想法是必要的，因為沒有的話，行動者將沒有行動理由。而大多數支配行動者的行動的自我想法是偶然的，他可能是某個國家的公民、某社群、宗教團體的成員，或有某個職業，這些對於實踐認同的自我想法都可以充作他的行動理由 (Korsgaard 1996: 120-121)。

明顯與我們的行動相關，但那些理由卻沒有驅使我們去行動，則這僅說明了〔實踐〕理性有其限度。」⁷² 但這仍不否定實踐理性所作的道德判斷蘊含驅動我們去行動的動機。

以上所論是柯思嘉理由主張中純粹實踐理性（理由）與動機（驅動力）之間的內在關係，這不同於威廉斯式理由主張中 S 和動機之間的內在關係。但無論如何，他們都主張行動者所接受的理由自身就有驅動他的力量。根據威廉斯的理由主張，行動理由與動機是同一的，因此這主張下的「內在關係」實是指向一種「必然關係」，即內在理由必然給出實踐的驅動力。但相較之下，根據柯思嘉的「內在論條件」（純粹實踐理由必定能夠驅動理性的人），其理由主張下的「內在關係」彷彿亦是一種「必然關係」，這看來以康德學為宗的柯思嘉解決了康德學中道德主體實踐上自身虛歉無力，而必須借助道德情感提供實踐驅動力⁷³ 的問題。

柯思嘉對於行動格準／原則（理由）的想法是，在行動者道德審思的過程中，能夠通過根源於純粹實踐理性之「定言令式」檢驗的格準，在於該格準所涉及的行動（手段）與目的皆符合普遍性原則 (Korsgaard 2008: 218)。⁷⁴ 換言之，若格準能通過理性行動者道德審思

⁷² Korsgaard 1986/2012: 69. 或我們可以說，就經驗的實踐活動而言，行動理由與外顯行動之間並沒有所謂像是自然因果性意義下的必然性，必然性僅是指行動理由與動機之間的關係。例如，雖然行動者會被純粹實踐理性的要求而驅動，但它未必每次都能夠成功道德行動，因為現實中行者未必都時時從頭到尾都處於理性狀態。

⁷³ 對此，李明輝教授指出：「康德的道德主體（嚴格意義的「意志」）只是實踐理性；這個主體雖然是道德法則的制定者，它本身卻無執行道德法則的力量；這種力量落在「道德動機」（即道德情感）上。因此康德的道德主體若無感性之助，其自身是虛歉無力的。」（李明輝 1990：34）

⁷⁴ 這也是她在《規範根源》一書所言：「如果行動和目的的關聯讓行動的格準能夠被意願為一條普遍法則，則這條格準就是好的。」(Korsgaard 1996: 108)

的普遍性檢驗，⁷⁵ 則行動者會基於相信它的絕對合理性 (ultimate justification) 而接受它，並以之作為一同時是行動動機的行動原則。⁷⁶ 柯思嘉雖然肯定純粹實踐理由單靠自己能夠驅動理性行動者，但柯思嘉其實是訴諸「心理力量」⁷⁷ (賽堤亞指出是信念 [Setiya 2012: 5]) 來理解純粹實踐理由提供的驅動力。賽堤亞也因此把柯思嘉歸入了理由內在論的陣營：「事實上，唯若行動者 A 因為信念 p 而能被影響

⁷⁵ 審查人之一提醒筆者應當注意並且進一步討論在陽明學中，是否有相應於「道德審思」、「類似康德定言令式」，以及「以某種程序來檢驗我們行動是否應當依據格準而行動」的想法。筆者感謝審查人的提醒，因為上述這些確實不是陽明式的論述用語，故筆者藉此機會試圖從《傳習錄》卷中第 139 條說明使用這些用語詮釋陽明學的合理性問題。陽明指出：「節目時變，聖人夫豈不知？但不專以此為學。正惟其致其良知，以精察此心之天理，〔……〕。夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。〔……〕。夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者為之準則，故舜得以考之何典，問諸何人，而為此邪？抑求諸其心之一念之良知，權輕重之宜，不得已而為此邪？武王之不葬而興師，豈武王之前已有不葬而興師者為之準則，故武得以考之何典，問諸何人，而為此邪？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而為此邪？使舜之心而非誠於為無後，武之心而非誠於為救民，則其不告而娶，與不葬而興師，乃不孝不擊之大者。〔……〕。」根據陽明學，良知決斷是我們是否應當或不應當行動的最終判準，此可見於「良知〔……〕猶規矩尺度〔……〕」一語所表示的「良知就是標準自身」之意。而基於舜、武王權衡了在其各自所處的境情中，行孝重於行（當先得父母之命而娶之）禮、救民重於行（當先葬父而興師之喪）禮，故而在無前例準則的情形下，依據良知作出相應於當下處境的判斷。就此一以良知作為判準而權衡情勢輕重的過程而言，勢必包含了究竟當下哪一條原則理當優先實踐的合理性的審思，而這以良知作為審思判準的判斷過程亦可理解為一道德檢驗的程序。而根據舜、武王最後是出於良知之道德審思而作出無前例可循的決斷來看，此時的良知決斷藉康德的用語即是「良知立法」，而舜、武王所據以行動的原則亦應可藉定言式的表述為：「你應當藉優先娶妻生子以盡其中一種孝道」、「你應當興師以救民於水火」。在此二例中，基於「娶妻生子」意味著「盡孝」、「興師」意味著「救民」，故「娶妻生子」和「興師」二行動是手段亦是道德目的自身。

⁷⁶ Korsgaard 1986/2012: 66. 對柯思嘉來說，原文裡所指的「主觀動機」並不同於威廉斯所理解的以欲望為基礎的 S，而是指信念 (belief)。

⁷⁷ 她認為內在論條件加諸行動者的是心理學意義的命令，故而其驅動力是一種心理力量 (psychological force) (Korsgaard 1986/2012: 67)。

去做 ϕ ，則 p 就是行動者 A 去做 ϕ 的理由。」(Setiya 2012: 4)

柯思嘉在〈實踐理性懷疑論〉第七節明白是從「內在論條件」來說明康德學的純粹實踐理由如何能夠驅動行動者、純粹實踐理性如何能有力量與和其它動機搏鬥 (Korsgaard 2012: 67-68)；她認為內格爾也是從心理學的思路來理解康德學。以及在〈內在論與規範根源〉這篇訪談紀錄中，她認為康德學是一種道德心理學，⁷⁸ 我們除了可以確定她針對康德學道德主體實踐上虛歉無力問題，是以純粹實踐理性能夠供心理力量來驅動行動者作為解方；亦可知她理由主張中純粹實踐理性（理由）和心理的動機力量的內在關係，相較之下，不是威廉斯式理由與動機「同一」的「強義內在必然關係」，而是「異質」的「弱義內在引發關係」。

若柯思嘉是以心理力量式內在論條件來回應動機懷疑論者對純粹實踐理性性能的質疑，這策略是否成功仍有討論的空間，因為縱使純粹實踐理性單靠其自己給的證成理由可以引發心理力量驅動行動者，但畢竟這力量的根源不是純粹實踐理性。而這正是當代新儒家牟宗三先生慧眼指出康德學實踐動力的問題：「康德因為講意志底自律，亦預設一自由的意志。但這只是一個預設。到講動力、興趣與格言時，所看到的意志卻完全是受感性影響的意志。那個自由的意志與理性及法則皆在一凌空而虛懸的狀態中。那三者即由這虛懸的標準與現實的意志間的距離而顯露出，而卻不能把它們上提於本心，而亦不於自由意志說本心。因此，道德法則本身是動力，是客觀地虛說的動力——虛動力，尊敬是主觀地實說的動力——實動力，而此實動力卻是法則虛地作用於情感上的一個結果，故雖實而不穩。」（牟宗三

⁷⁸ Korsgaard, "Interview with Korsgaard: Internalism and the Sources of Normativity," 64. <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CPR.CMK.Interview.pdf>

2003a：287)

牟先生上述所言，是在儒家心學傳統中本心（即性即理）是一呈現而非設準的基礎上（牟宗三 2003a：288），指出雖然康德倫理學屬於「自律」型態，但是作為立法者之自由意志對他而言僅是主觀的「設準」，這使得道德動力從自由意志脫落，而自由意志（以牟先生的說法）遂僅是「只存有而不活動」（牟宗三 2003b：249-253）——這換成理由論的表述則自由意志是「只立法而不蘊含驅動力」。對於此一詮釋結果，台灣學界另一位研究康德學的專家李明輝教授的立場和牟先生可謂是一致的：

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」。⁷⁹ 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）

雖然牟先生與李教授皆不是從理由論的進路來詮釋康德學，但從理由論的觀點來看，康德的道德理論（在其詮釋結果下）無疑會被歸入「外

⁷⁹ 對此，李教授亦於其早期著作《儒家與康德》之〈儒家與自律道德〉中指出：「如果我們承認：道德問題不單是個判斷問題，也是個踐履問題，道德主體不單是判斷的主體，也是行動的主體，那麼康德的倫理系統就有所不足了。」（李明輝 1990：33）而李教授亦在該文中亦討論了像是席勒（F. Schiller, 1759-1805）和黑格爾（G.W.F. Hegel, 1770-1831）等哲學家對康德道德哲學的反省，讀者可自行參看。

在論」的陣營：道德判斷與實踐動力／動機沒有內在必然的關係。這詮釋結果看起來與法蘭克納的可謂是異途同歸，根據他們的詮釋結果：相同的是，康德學是為一種外在論；相異的是，康德學被歸入外在論的標準不同。依前者的標準，是因為實踐動力的來源不是自由意志；依後者的標準，則是因為實踐動力的來源不是欲望、需求或興趣。

值得一提的是，雖然依照牟先生與李教授的詮釋，康德倫理學為一種外在論，但是他們皆不否定康德倫理學屬於「意志自我立法」意義下的「自律型態」。⁸⁰ 若根據筆者於前言提出的 AHIE 象限區分，則可以進一步細分康德倫理學屬於 (EA) 「外在自律」型態。

然而，針對牟先生上述對康德學所作出（道德判斷不蘊含實踐動力）的分判，若從柯思嘉的理由構想來說，她未必不能給出合理的回應。她認為行動者相信某格準是行動的準則，在於該格準通過純粹實踐理性的審思檢驗，因此，無論是格準或是行動者對於格準充作行動原則（理由）的合理性的信念，皆是有純粹實踐理性的背書。換言之，基於行動格準是通過行動者道德審思的檢驗，故一來對實踐該格準是

⁸⁰ 當然，我們都曉得康德道德學背後有一理性與情感二分的架構，而牟先生的詮釋有他的理論背景與標準，對此，劉述先先生在《論儒家哲學的三個大時代》中指出牟先生對自律與他律道德的界定有其特殊標準。他將真正的自律道德，限定在以明道本體論的方式體證即存有即活動的本體，此即筆者上述所言「立法同時蘊含實踐的驅動力」之意。然而，劉先生認為這未必是對「自律道德」的恰當理解。他的理由是：依照西方傳統，只要是依據真理之故而為所當為 (virtue for virtue's sake)，就是自律道德；反之，若是為了德性之外的興趣、快樂或功利，則是他律道德。此外，劉述先更指出，由於中西文化傳統的差異，基督教傳統下的西方人未必能理解與同意牟先生將「智的直覺」視為是「自律道德」的必要條件的觀點，因為智的直覺僅是超越的理性存有者（即上帝）才有的。（劉述先，2015，《論儒家哲學的三個大時代》，頁 117）對此，我們可以看出中西道德哲學的同異處，也由於這涉及不同文化傳統的立場，我們可以將之視為一開放的問題，而可藉由更多的論理性對話來把握異中存同之共同認可的道理，例如，主張「行一不義、殺一不辜而得天下，不為也」（《孟子·公孫丑上》）的孟子學同康德學一般皆認為應當把人永遠視為目的自身，而不能僅視為工具。

對的、好的的信念必然伴隨而生；二來格準或心理義的信念動機力皆不是主觀任意、偶然的，而有普遍的規範效力。

或許我們可以問，既然這意義的心理動機力量有純粹實踐理性的背書，何不直接（同儒家心學傳統）肯定這其實是純粹實踐理性自身所具有的力量，故而可以主張純粹實踐理性不僅具有道德的規範性、約束力，亦有實踐的驅動力量。雖然這問題背後的原因很大程度是來自於雙方不同的文化傳統（動力、興趣、格準皆可上提而移於本心上說；動力、興趣、格準是理性作用於感性心靈的結果），但由於在實踐的意義上，至少各自主張中的驅動力量都不是主觀、任意或偶然的，而皆有道德的背書、實踐的必要性（necessity）。因此，究竟該以哪個版本作為最終判準，來理解純粹實踐理性與動機之間的內在關係，仍可以是開放的問題。

肆、理由內在論脈絡下的良知內在論詮釋

透過上述簡要的討論，我們大致可以把握到理由內在論的兩種內在關係，接下來，筆者以此為基礎，討論另外五項把握陽明「知行合一說」的重要宣稱，以論證：(1) 陽明的「知行合一說」符合「內在論條件」而為一種「理由內在論」；(2) 陽明的「知行合一說」並不存在前述詮釋歧義問題；(3) 陽明對於行動理由的來源的立場不同於威廉斯的版本，而與柯思嘉的有重疊之處，但是對於引發行動者去行動的「驅動力量」的理解又與柯思嘉的版本有所不同。最後，在這三點基礎上，指出陽明學以「良知」作為道德實踐核心概念的「良知內在論」(Liangzhi Internalism) 的特殊意義。

《傳習錄》文段〔321〕是把握陽明「第一重知行合一說」的重要文獻，雖然於此陽明的論述表面上看起來有其不一致，然而，若引入柯思嘉的「內在論條件」，以及連同陽明「知行合一說」的立言宗

旨一起看，此不一致問題可以消解。據《傳習錄》所載：

門人問曰：「知行如何得合一？〔……〕又問：「孔子言知及之，仁不能守之，知行却是兩個了？」先生曰：「說及之已是行了，但不能常常行，已為私欲間斷，便是仁不能守。」⁸¹

「但不能常常行。此為私欲間斷，便是仁不能守」之「行」明白是指「外顯行動」，如此，則「已是行了」之「行」應也解作「外顯行動」。在這解釋下，則陽明此處的問題在於他解釋「知及之」的意義不一致：一說其「已是行了」（行動完成），又說其「不能常常行」（往往不能完成行動）。

陽明明白指出行動者不能成功道德行動的原因往往在於：他或是受到其私欲的支配，或是其它心理因素的影響，導致其良知受到異質力量的限制而被迫退位。故縱使行動者的良知已作出道德判斷（知及之），但其良知判斷所蘊含的「道德動機／實踐驅動力」仍可能被其它主觀動機、心理因素勝過或取代，導致「仁不能守之」的終局。

然而，若假設「陽明在此沒有前後不一致」成立，這意味著「說及之，已是行了」之「行」不是取「外顯行動」之意，而另有他解。解套的關鍵在「行字的兩重意義」和「第一重意義下的知行合一」。將「知及之」理解為「行動者的良知在道德情境中作出了相應的道德判斷」基本上不會有爭議，而就「把握當下道德上應當或不應當作某事」是良知反身判斷這實踐程序的結果，故下判斷可以指涉一種心靈活動 (mental act) (Björnsson et al. 2014: 2)；以及（依陽明良知學）良

⁸¹ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷三，頁 121；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 321 條，頁 372。

知不僅是「判斷原則」，同時蘊含「踐履原則」，因此：「知及之」是指良知作出相應於所處情境的判斷；「已是行了」意味著在本體意義下，良知判斷作成的當下會同時湧現「驅動行動者去踐履」的力量，這亦可理解為一種良知判斷正在驅動行動者去實踐的心靈活動，而非必定指「外顯行動的完成」。藉理由論的用語表述，此處的「行」意指良知判斷蘊含了道德行動動機，⁸² 判斷同時驅動。透過這論析，「說及之已是行了，但不能常常行」這文段論及兩個意義的「行」：前者意指判斷同時驅動的心靈活動；後者意指外顯行動的完成。陽明此處所論並無概念使用不一致的謬誤。

較諸於上述討論，陽明更明顯從「心靈活動」意義論述知行關係，即在第貳節指出具有詮釋歧義的文段：

問知行合一。先生曰：「此須識我立言宗旨。〔……〕我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了。」⁸³

⁸² 換個方式表述，良知判斷同時是行動理由，故判斷的當下同時驅使行動者付諸相應的行動。依筆者的了解，雖然林月惠、陳士誠二位教授不是從理由論的脈絡來理解陽明學的知與行的關係，但我們對於陽明「知行合一說」之「行」字的這層意義，實有共同的詮釋。林月惠教授指出：「實則，王陽明就『心即理』而言的『知行合一』，正是要『本諸心而貫事物』，使本心的道德判斷當下直貫到具體道德行為的落實，〔…〕因此，在道德本心的要求下，『行』的意涵包含從『一念發動處』的道德動機（知善知惡）到道德行為（為善去惡）的徹底貫徹。」（林月惠 2010:343）陳士誠教授指出：「良知之知，既即是此發動義，而發動是指意之發動，因而便可理解陽明之知，何以被理解為連帶著行，因為所謂行，並非謂其完成，而只是指意之萌動，以現代理學語言表之，即是良知之動機。知行合一乃謂：知之，即已表示出心之態度意欲，良知之知，既表倫理當為之事，亦卻也蘊含心願於此理之意欲。」（陳士誠 2017:71）

⁸³ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷三，頁 96；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 226 條，頁 302-303。

筆者在「節貳」指出，解決此段詮釋歧義的關鍵，在把握陽明「知行合一說」之「行」字有兩重意義。就第一重意義來看，「一念發動處即是行」之「行」不必是指具體的外顯行動，而可以理解為指良知下判斷同時驅動行動者去實踐的心靈活動。在陽明看來，不論一念之所發是善念或惡念，同樣會湧現驅使行動者採取行動的力量。因此，不從本體所生的惡念（私欲私意之念），⁸⁴ 良知會驅動行動者去克除可能致使他做出惡行的動機。就此而言，只要釐清陽明論「知行合一」時的「行」字有兩重意義（「行動動機」與「外顯行動」）的分野，且他在概念的使用上並無混淆，則陳來教授批評陽明此處或有將「善念等同於善行」，或有導致「知而不行」的問題，便自然消解。

同樣論及「行」字有兩重意義的，還可見〈傳習錄拾遺〉這文段：「門人有疑『知行合一』之說者。直曰：『知行自是合一。如今能行孝，方謂之知孝；能行弟，方謂之知弟。不是只曉得個「孝」字「弟」字，遽謂之知。』先生曰：『爾說固是。但要曉得一念發動處，便是知，亦便是行。』」⁸⁵ 文段中陽明固然肯定其門人黃直從具體的外顯道德行動來把握真知之意（良知作主），但從他提醒黃直更重要的是把握到「一念發動處，是知（良知判斷），亦是行（行動動機）」的立場來看，正好符合理由內在論條件：道德判斷蘊含行動動機。

陽明肯定道德判斷具有規範的驅動力量，其理在於此判斷的來源是行動者本有的良知，故而也是證成如此或如彼行動具有合理性的行

⁸⁴ 惡念（惡意）之說見陽明：「非本體之念，即是私念。」（王守仁，《王陽明全集（上）》，卷三，頁 91；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 202 條，頁 286）惡念（惡意）發自吾人現實的偏私意念而非良知本體，因此，在偏私意念與為善去惡之念兩相競爭之下，若是偏私意念勝出，則會隔斷「良知的判斷及其所蘊含的驅動力量」與「具體踐履」之間的聯繫。

⁸⁵ 王守仁，〈傳習錄拾遺〉，《王陽明全集（下）》，卷三十二，頁 1172。

動理由。良知判斷作成的當下即湧現「應當去行動的意識」，而這應當去行動的意識正是行動的動力，這除了因為良知已將行動者的能力考量在內之外，⁸⁶ 更主要的是因為這意識所包含的道德判斷就是良知

⁸⁶ 審查人之一對此提出一個思考質疑：「如果應當去行動的意識是在良知已將行動者的能力考量在內的基礎上論說，則會造成道德萎弱的結果，因為如果將行動與否之標準取決於良知對行動者能力的判斷，那麼一般人成就堯舜之聖功就邏輯上成為不可能，殺身成仁、捨生取義之勇就不再被認同，因為很多道德良知之實踐往往都是在行動者現實能力不及卻不可自己地必須去做的情況下完成。如孫中山、甘地革命等。」筆者感謝審查人的提問，謹回應如下。「應當涵著能夠」(Ought implies can) 是說明與判定行動者是否應負起道德責任 (moral responsibility) 的前提條件，而其中的「能夠」就是指主體之「自我實現的能力／力量」。對此，李明輝教授指出：「道德法則表示一種要求；若其要求超乎行動主體的能力，即為不合理的要求。然則，我們亦無理由將『道德責任』加諸此一主體。〔……〕承認道德主體本身具有自我實現的力量，我們才能真正說明『道德責任』的意義。」(李明輝 1990：144) 在這個意義下，我們會指摘無任何生、心理缺陷而只因懶散不願為其父母折枝的行動者是「不為」而非「不能」；但是，我們不會判定一個恰巧路過祝融猛烈災難現場的人，他有道德責任衝進火場救人；或甚至經評估火勢的嚴重程度已超出全幅武裝的消防人員救援的能力，我們亦無理由要求他們進火場救援。當然，我們會對於當下置個人死生於度外而只為了救人，故而仍衝進火場的消防人員致上最高的敬意，這是因為他已越出其能力所及而做出當下他實無需負起責任的「超義務」行為。也因為這類超義務的行為已不是常態意義下的道德要求，故而縱使儒家致敬做出這類行動的人，但卻不會主動鼓勵人都應當如此。回到道德萎弱、如何成就堯舜聖功，或孫中山、甘地等革命的問題，良知首先是根據（本有的仁禮義智）於所處的情境作出（像是不應當說謊、不應當任意傷害無辜的人、應當助人等）道德判斷，而這些判斷亦會同時湧現一股力量驅動行動者去行動，但具體層面的「如何」行動，則行動者須考量自身的能力。以助人為例，在不忍之心的驅動下，我們會希望幫助新聞報導中偏鄉失學的孩童，但究竟是捐助金錢、實際上參與偏鄉助學的義工團隊，或是透過其它合理且可行的方式，就視個人具體的能力與情況而定。「人皆可為堯舜」是儒家對人本有為善能力以成善的共同肯認，成就道德人格之無缺在於當惻隱而惻隱、當羞惡而羞惡、當恭敬／辭讓而恭敬／辭讓、當是非而是非，或許行動層面的「如何」不同，但以正當合理的行動實現道德目的仍是可能的。據此而言，孫中山先生從事民主革命或可能是超義務的行為，或可能號招有志之士亦是他能力所及；甘地所選擇為其人民爭取脫離殖民統治而獨立自主的權利的方式，是他自認能力所及但卻是超義務的絕食行為。無論他們在良知要求的驅動下最後採取哪種相應該判斷的行動而為之，這最後決為之（定為之）是需要堅定的道德意識，而這亦是審查人提出的「必須重新思考孟子知言養氣以論勇的涵義」之義理承擔，而此道德意識的培養（集義以養浩然之氣）對於德性踐履有本質性的正面作用，對此，筆者

的立法，而良知的立法除了自身必然是對的的判斷之外，⁸⁷ 亦代表良知對於當下應當完成該行動的道德認同 (moral identity) 與背書 (endorsement)，而正是這道德認同與背書驅動行動者去做他道德上應當 (或不應當) 做的事情。⁸⁸ 是以良知判斷蘊含不容已的實踐動力，驅動行動者去行動——判斷同時驅動；此道德判斷證成行動者當下應當與否行動的合理性，故而它既是其行動理由，亦是其行動動機。

陽明便是基於「第一重知行合一」的立場批評 (他理解下的) 朱子的「格物致知說」，⁸⁹ 他指出其問題為：

夫外心以求物理，是以有闕而不達之處；此告子「義外」之說，孟子所以謂之不知義也。心，一而已。以其全體惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之義。以其條理而言謂之理；不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教，吾子又何疑乎？⁹⁰

會於另一篇進行中之論陽明如何回應道德之惡的文章中討論。

⁸⁷ 出於良知的判斷在意義下不可能是錯的，這正如康德所言「一個犯錯的良心是個荒謬之物」(康德, 2015, 《道德底形上學》, 頁 274)。必須釐清的是，這也必須建立在行動者對於和判斷相關的訊息充足的基礎上，良知所作出的道德判斷才不可能是錯的。若訊息不充足，良知仍可能因為這意義下的無知而作出錯誤的判斷。這可藉威廉斯「琴酒、通寧水、汽油」的例子說明錯誤認知導致錯誤判斷的結果。參見 Williams 1979/2012: 38.

⁸⁸ 例如，當行動者發現有人正在被霸凌時，他出於不忍人之仁心的道德認同所作出之「不應當任意霸凌他人」的判斷，就是驅動他設法去阻止該霸凌者的力量。

⁸⁹ 陽明：「朱子所謂『格物』云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析『心』與『理』而為二矣。」(王守仁, 《王陽明全集(上)》, 卷二, 頁 44-45; 《王陽明傳習錄詳註集評》, 卷中, 第 135 條, 頁 171)

⁹⁰ 王守仁, 《王陽明全集(上)》, 卷二, 頁 43; 《王陽明傳習錄詳註集評》, 卷中,

根據陽明的「心即理說」，良知是立法者意義的「心」，其於道德情境當下所作出的道德判斷同時是具有驅動力量的行動理由——道德判斷（知）即證成行動具有合理性的行動理由，同時蘊含規範驅動力量（行）(normatively motivating force)，將這意思與牟先生定位儒家心學之「心」是「即存有即活動」之立法者的術語合觀，則良知（就其本質特性而言）是「即立法即驅動」。以上是理由內在論意義下的「第一重知行合一」之意，故亦可言「知行一體」。在這意義下，陽明批評朱子「外心以求理，此知行所以二」的實踐問題是：行動者的行動理由（或言動機）與道德判斷未必相干，這是因為「外心求理」意味著行動者據以行動的判準（理），也就是證成的行動理由不是來自於「心（良知）」，而可能是來自於外在權威或是其主觀動機。⁹¹ 若此，則他或是訴諸於對權威的信念，或是基於能滿足主觀欲求之手段／目的的考量而採取行動。陽明認為朱子式——外心以求「理」（行動的判準／理由）的——「格物致知說」不僅否定「心（良知）」本有頒布道德法則的立法性，亦否定良知立法具有充足的力量驅動行動者去實踐。若借用柯思嘉在〈實踐理性的懷疑論〉的用語，衡諸陽明理解下的朱子學，則朱子對於心（良知）的雙重否定讓他在陽明的眼中成為了同時是「內容的」與「動機的」懷疑論者。⁹² 藉此也可看出為什麼陽明會批評他所理解的朱子式格物窮理說。

透過以上的討論，我們可知「知行合一說」之立言宗旨：良知頒

第 133 條，頁 167。

⁹¹ 以儒家心學傳統的用語而言，「外心以求理」是「義外」，這意義下的行動不是良知直接決定，故而不是孟子學所認可而具有道德價值的「由仁義行」，充其量為貌似道德之舉的「行仁義」。行仁義的行動藉康德的評價而論不具「道德性」，至多僅具有「合法性」。道德性與合法性是藉康德評價一個行動是否具有道德價值而為真正道德行動的判準。參閱康德，2003，《實踐理性底批判》，頁 265。

⁹² 關於朱子學可能的初步回應，可參見拙著：賴柯助，2019，〈朱子是懷疑論者嗎？〉。

訂的道德判斷就是行動的證成理由，而行動動機（規範的驅動力量）內在於良知判斷，不是外在的他者。這意思亦明白見於以下文段：

見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。〔……〕，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。⁹³

若將「不是別立個心去好、惡」換成內在論的用語表示，則為：「不是在我判斷為喜好的顏色、厭惡的味道之後，還要再去尋求『好』好色、『惡』惡臭的動機，來履行我的判斷。」因為若真是如此，則行動（好好色）便與原初所作的判斷（好色）不相干，這便是「知行為二」所衍生的問題。由此可知，陽明正是在知行合一之立言宗旨的基礎上，藉由取譬的方式，以「不是見了又立個心去好」與「不是聞了後別立個心去惡」所蘊含之意指出：「道德判斷」與「行動動機」之間是內在必然關係。

就「第一重知行合一」而言，道德行動的動機純粹出於良知的責求，這意義下的行動基於其不夾雜其它因素、主觀動機，故而具有「道德性」。相較之下，若行動者道德行動的理由不是來自於良知的道德判斷，而是其它外在的他者，則他所做成是表面道德的行動，實與其良知判斷不相干，這是陽明所不認可的。其云：

諸君要識得我立言宗旨。我如今說個心即理是如何，只為世人分心與理為二故，便有許多病痛。如五伯攘夷狄，尊周室，都是一個私心，便不當理。人却說他做得當理，只

⁹³ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷一，頁 4；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 5 條，頁 33。引文中粗黑與底線為筆者所加。

心有未純，往往悅慕其所為，要來外面做得好看，卻與心
〔案：此指「良知」（「心即理」之「心」）〕全不相干。⁹⁴

陽明批評五伯攘夷狄、尊周室之舉乃「都是一個私心」。從理由論的觀點來看，這意味著他們的行動理由不是來出於良知的道德要求，而是主觀動機 S，並且透過「手段／目的」的考量，把攘夷狄與尊周室視為是滿足其主觀動機的手段，其行動動機與良知判斷全然無關。五伯完成的僅是貌似道德的行動，故陽明批評他們是「外面做得好看，卻與其心全不相干」。

透過上述論證，從陽明「知行合一說」的立言宗旨可見出，行動者於道德情境中應當或不應當行動的判準內在於「良知」，良知的判斷同時是證成的行動理由而蘊含行動動機，故我們可以合理地將陽明的良知學詮釋為一種理由內在論的版本。而據陽明肯定良知是道德證成（知）與實踐動力（行）的根源，並以之作為理論的拱心石來看，筆者稱陽明的良知學是道德內在論中的「良知內在論」。

雖然「陽明式良知內在論」和「威廉斯式內在論」都主張「判斷蘊含行動動機」、「判斷與行動動機是同源的內在必然關係」，而為內在論的版本，但二者有本質上的不同。前者主張「（性能較之純粹實踐理性有過之而無不及的道德主體，即）良知是行動之證成與動力的來源」；⁹⁵ 後者主張「行動者的欲望（主觀動機組 S）是行動理由

⁹⁴ 王守仁，《王陽明全集（上）》，卷三，頁 121；《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 321 條，頁 372。案語為筆者依語脈所加。

⁹⁵ 審查人之一提醒筆者：若僅依據西哲架構無法完整展開「正要人曉得一念發動處，即是行了」之「行」字之意涵，而陽明學中良知之「知行合一」必須在心氣一元二用辯證結構下來掌握。而其所言的心氣一元二用結構是指：「心之知必以其內在之氣為承載，氣之行必依著心之知而動，故良知在其自身內在之心氣一元二用結構下，具有『一念發動處，即是行』以及『好』與『好色』同時具現之論述可能。」

與動機的來源」。

根據柯思嘉理由內在論的版本，當行動者置身於道德抉擇處境時，她雖肯定行動者的純粹實踐理由的宣稱能夠驅動理性行動者去行動，但這驅動力實際上不是根源於純粹實踐理性，而是伴隨它給出的行動理由而來，二者關係很可以藉朱子「說著一箇，則一箇隨到，元不可相離」（朱熹 1983：88）表示。這雖也表明在柯思嘉的理由內在論版本，行動動機不是根源於主觀動機 S 中的欲望或激情，而是直接決定於純粹實踐理性，但相較於陽明良知內在論（良知之覺斷同時是驅動力量）版本，其行動動機的生起與驅動仍不免曲折。

根據本文的研究，雖然陽明肯定具有道德性的行動是良知之道德自我立法意義下的自律行動，而這點和康德學是一致的，但在實踐架構上陽明學中之道德主體（良知）具有判斷同時驅動的特性，和康德學中理性與情感二分之主體性架構所表示的判斷引發主體外的心理力量是不同的。而透過使用理由論相關概念揭示陽明良知學這特性，正好可以與西方哲學中理由論的相關論述進行對話、彼此攻錯互補，以期能相持共長。關於審查人所提之「心氣一元二用」，筆者首先想到的是牟宗先生這段話「理是存有義，心是活動義，這就是『即存有即活動』。理從心發，這個活動的心不一定屬於形而下，不是凡活動就屬於形而下。」（牟宗三，2003c，《宋明理學的問題與發展》，頁 180）牟先生所言的心之活動在心即理（或知行合一）的脈絡下，可理解為同時包含了立法與實踐的驅動力，而就此處的活動是一種道德性能／氣的表現，以及牟先生特別強調不是凡活動就屬於形而下這點而言，可知「心即理」之「心」在其自身所擁有的道德性能／氣的作用下，呈現的是一種道德的活動（activity），而不是經驗物理意義之活動（motion）（牟宗三 2003c：163）。如果審查所言之「心氣一元二用」相通於筆者所述的牟先生之意，筆者完全同意從「心氣一元二用」的架構來了解陽明良知學的「知行合一說」。值得再提的是，雖然陽明的「第一重知行合一說」意指良知作成判斷的當下，同時湧現驅動行動者踐履的力量，但這「同時」主要不是就時間意義來說，而是取判斷與動力是「同源」之意。雖是同源，但在實踐上仍有優先性（本末）的區分，定是判斷優先繼而帶出實踐的動力，因為不是源自判斷的動力是（別立個心去好的）外在論的立場，而沒有判斷的行動是冥行。在這個意義下，知與行仍有區分：前者意指「判斷」，後者意指「驅動力」，「行」不會被「知」化約；但也不會因為知（判斷）與行（動力）是兩個不同概念而違陽明第一重知行合一之意。

伍、結論：陽明良知內在論的 AHIE 定位

透過以上論析，筆者總結六點代表本文的立場：

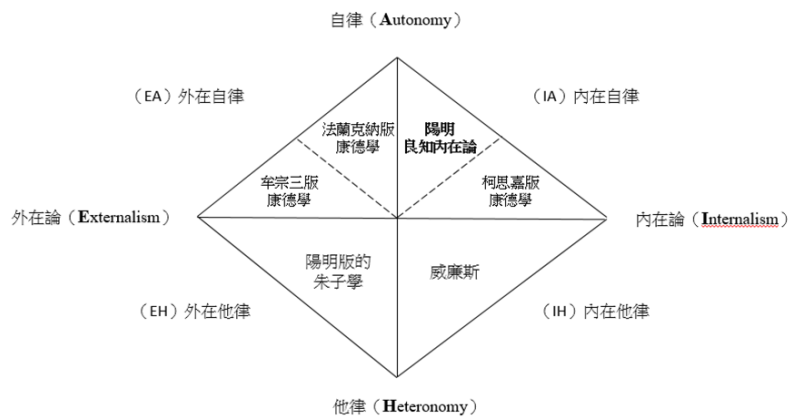
1. （道德的）內外論的關鍵區分在於行動理由與動機之間的差異關係：前者主張（道德）判斷就是證成的行動理由，其與行動動機有著內在必然關係；後者則是主張（道德）判斷、原則不必然提供行動的動機，即二者之間的關係或是偶然的，或是割裂的。就此而言，在內在論者眼中，判斷的作成同時引生實踐的驅動力，在外在論者的眼中則無這層必然保證。
2. 根據第參節的論析，我們可以看出在內在論中有兩種不同意義的內在關係：(1) 柯思嘉式純粹實踐理性（理由）與動機（驅動力量）之間的內在關係；(2) 威廉斯式以欲望為基礎的理由和動機之間的內在關係。雖然他們都主張行動者的理由自身就有驅動他的力量，但根據威廉斯的理由主張，取決於主觀 S 的行動理由與動機是同一的；而根據柯思嘉的理由主張，雖然純粹實踐理由引發的動機不是源於純粹實踐理性的心理力量，但這行動動機力的引發（依她的論證）仍有必然性。據此可知，柯思嘉式理由內在論表示的是異質引發的「弱義內在關係」，不同於威廉斯式內在理由理論表示的是同一必然的「強義內在關係」。
3. 陽明的「知行合一說」中能夠作出道德裁決的主體是良知，而良知的道德判斷同時是證成的行動理由，具有放諸四海皆準的普遍性，故而良知具有頒布普遍道德法則的立法性。此外，陽明學的良知已上提至吸納良能的本心地位，故而在良知判斷作成的當下亦同時湧現去行動的驅動力量，此即陽明所言「正所謂一念發動即是行了」和「但要曉得一念發動處，便是知，亦便是行」之意，此行即是蘊含於一念良知判斷的實踐動力。由於陽明學之良知於道德領域的角色相當於／或有重疊於康德派的純粹實踐理性，但

不同處在於前者之良知本有不容已的實踐驅動力，而後者之純粹實踐理性沒有，故而良知判斷（行動理由／證成）和動機（實踐動力）固然是一種「同一本體」而有必然的「強義內在關係」，但卻不同於威廉斯式理由與主觀動機 S 為同一而必然的「強義內在關係」。

4. 藉由將理由內在論的相關概念結合過去牟宗三先生以自律、他律來詮釋陽明學，可知其「知行合一說」所表示的「良知內在論」之「內在」有兩重意義兩種意義：其一是根據良知是道德判斷的裁決者而言，由此指出「內在」意指良知自律，即其道德自我立法的立法性；其二是根據良知判斷就是行動理由（證成），及其必然湧現不容已的行動動機／實踐驅動力而言，由此指出「內在」意指良知判斷（證成／理由）與行動動機之間是「同一本體的必然引發關係」。
5. 承上，肯定「道德主體」同時是判斷主體與行動主體，雖異於西方傳統中理性與情感之主體性二分架局，但此實可謂是陽明學（或儒家心學傳統下）之「良知」的特性及其學說的特色，且在其學說內部也有論理的一致性。按節貳所論，陽明這意義下的「第一重知行合一說」主要目的在指出行動合理性的證成與實踐動力皆是同源於良知，以回應朱子學之——行動證成與實踐動力可能皆需藉由格物致知方能外求而得所導致的——「知行為二」的問題。必須再次強調的是，「第一重知行合一」回應的是行動證成與實踐力不同源的問題：「知行工夫本不可離，只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說」。引文中的「行」是指「行動動機／動力」，而不是「相應於良知判斷的具體外顯行動」。換言之，這還未涉及出於良知本性所發的必然要求和工夫結果所必須實現的「第二重知行合一」——良知判斷與相應良知判斷的具體行動**應當一致**。「第一重知行合一說」是「第二重

行合一說」所實現之具道德性行動的可能性條件，但此可能性條件在經驗現實中不必然保證第二重知行合一的實現，這是因為行動者未必每次在道德抉擇處境中都是處於「良知作主」的狀態。因此，縱使行動者在該抉擇處境中其良知能作出相應的道德判斷，而此判斷亦驅動行動者去踐履良知的要求，但他仍可能因私欲隔斷或其它因素，而最終選擇滿足私欲或因私意支配而未能踐履良知判斷。據此而論，第一重知行合一之要旨在於回應判斷與動力是異源的實踐問題，而不在回應第二重知行合一之反面的「知而未行」（或明知故犯）。解決「知而未行」（或明知故犯）是「致良知」所涉及之工夫層面的「如何」的問題。由於這部分的討論超出了本文的範圍，筆者會由另一篇已在修訂中之討論陽明如何回應道德之惡的文章回應這問題。

6. 康德學的自律意指道德證成的根源是純粹實踐理性，他律則否；內外論之爭則在於證成與動機之間是否為必然的關係，前者肯定，後者則否。這兩對概念相交則可以構成定位道德理論的AHIE象限，以下則藉這象限初步定位本文所涉及的（道德）理論主張：



參考文獻

古籍：

王守仁 WANG Shouren, 1992, 《王陽明全集(上)、(中)、(下)》
Wang Yangming quanji Vol. 1, 2 & 3, 吳光等編 WU guang et al.
eds., 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji
chubanshe]。

——, 2008, 《陽明先生集要上》*Yangming xiansheng jiyao* Vol. 1,
北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。

朱熹 ZHU Xi, 1983, 《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 北京 [Beijing]: 中
華書局 [Zhonghua book]。

——, 1984, 《四書章句集註》*Sishuzhangju jizhu*, 臺北 [Taipei]:
鵝湖出版社 [Ehu publishing]。

中文：

牟宗三 MOU Zongsan, 1968, 《心體與性體(一)》*Xinti yu xingti I*,
臺北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung Book., Ltd.]。

——, 2000, 《從陸象山到劉蕺山》*Cong Luxiangshan dao Liujiishan*,
臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。

——, 2003a, 《牟宗三全集·康德的道德哲學》*Mouzongsan quanji:
Kangde de daodezhexue*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版公司 [Linking

publishing]。

——，2003b，〈牟宗三全集·智的直覺與中國哲學〉*Mouzongsan quanji: Zhidezhihue yu zhongguozhexue*，臺北 [Taipei]：聯經出版公司 [Linking publishing]。

——，2003c，〈宋明理學的問題與發展〉*Songming lixue de wenti yu fazhan*，臺北 [Taipei]：聯經出版公司 [Linking publishing]。

何志青 HE Zhiqing，2015，〈理由、動機、審思〉*Liyou, dongji, shensi*，載於《理由轉向：規範性之哲學研究》*Turning to Reasons: Philosophical Essays on Normativity*，謝世民編 XIE Shimin ed. 臺北 [Taipei]：國立臺灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。

李明輝 LI Minghui，1990，〈儒家與康德〉*Rujia yu kangde*，臺北 [Taipei]：聯經出版公司 [Linking publishing]。

——，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。

——，2014，〈耿寧對王陽明良知說的詮釋〉*Iso Kern's Interpretations of Wang Yangming's Conception of "Liang Zhi" (Original Knowing)*，《哲學分析》*Philosophical Analysis*，5，4：40-50。

李瑞全 LI Ruiquan，2013，〈儒家道德規範根源論〉*Rujia daodeguifan genyuanlun*，臺北 [Taipei]：鵝湖出版社 [Ehu publishing]。

李瑋皓 LI Weihao，2017，〈知行功夫，本不可離——王陽明「知行合一」的意義治療〉*Wang Yang-Ming's "Zhi Hsin He Yi" of*

Logotherapy, 《宗教哲學》 *Journal of Religious Philosophy*, 81 : 115-137。

杜保瑞 DU Baorui, 2014, 〈王陽明言知行合一的本體工夫意旨〉 *The Ontology and Practical Theory of Wang Yang-Ming's Unity of Knowledge and Practice*, 《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 41, 2 : 59。

林月惠 LIN Yuehui, 2010, 《異曲同調—朱子學與朝鮮性理學》 *Yiqutongdiao: Zhuzixue yu chaoxianxinglixue*, 臺北 [Taipei]: 臺灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。

——, 2013, 〈朝鮮朝前期性理學者對王陽明思想的批判〉 *Korean Neo-Confucians' Critique of Wang Yangming's Thought in the Early Joseon Dynasty*, 《臺灣東亞文明研究學刊》 *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 20 : 99-127。

——, 2014, 〈陽明與陽明後學的「良知」概念——從耿寧《論王陽明「良知」概念的演變及其雙義性》談起〉 *The Concept of "Liang Zhi" in Wang Yang-Ming's Theory and Yang-ming School: An Inquiry on Iso Kern's The Transformation and Ambiguity of Wang Yang-Ming's Concept of "Liang Zhi"*, 《哲學分析》 *Philosophical Analysis*, 5, 4 : 3-22。

林維杰 LIN Weijie, 2011, 〈王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉 *Wang Yangming's Doctrine of the Unity of Conscience and Action: A Hermeneutic-Ethical Interpretation*, 《臺灣東亞文明研究學刊》 *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 16 : 205-235。

郁振華 YU Zhenhua, 2016, 〈再論道德的能力之知——評黃勇教授的良知詮釋〉 *Zailun daode de nenglizhizhi: ping huangyong jiaoshou de liangzhi quanshi*, 《學術月刊》 *Xueshu yuekan*, 48,

12：14-30。

- 耿寧 Iso Kern, 1995, 〈論王陽明「良知」概念的演變及其雙重意涵〉
The Transformation and Ambiguity of Wang Yang-Ming's Concept
of *Liang Chih*, 《鵝湖學誌》 *Legein Society*, 15：71-92。
- , 2012, 《心的現象—耿寧心性現象學研究文集》 *Xin de xianxiang: Iso Kern xinxing xianxiangxue yanjiuwenji*, 北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press]。
- , 2014, 《人生第一等事—王陽明及其後學論「致良知」·上冊》
Rensheng diyidengshi: Wangyangming jiqihouxue lun "zhiliang zhi" Vol. 1, 北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press]。
- 梁奮程 LIANG Fencheng, 2019, 〈論朱子倫理學中「真知」的證成
意涵〉 *Lun zhuzi lunlixue zhong "zhenzhi" de zhengchengyihan*, 載
於《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》 *Zhuti, gongfu, yu
xingdong: Zhuxi zhexue de xintansuo*, 馬愷之、林維杰編 Kai
Marchal & LIN Weijie eds., 89-110, 台北 [Taipei]: 政大出版社
[Chengchi University Press]。
- 陳士誠 CHEN Shicheng, 2017, 〈知—行合一之哲學史及其倫理學的先
驗說明之探究〉 A Research on the "Unity of Knowing and
Acting" and Its Transcendental Explanation Based on Ethics, 《國
立臺灣大學哲學論評》 *National Taiwan University Philosophical
Review*, 54：43-82。
- 陳立勝 CHEN Lisheng, 2015, 〈何種「合一」? 如何「合一」?〉
Hezhong "heyi"? ruhe "heyi"?, 《貴陽學院學報》 *Guiyangxueyuan
xuebao*, 10, 3：7。
- 陳來 CHEN Lai, 2013, 《有無之境：王陽明的哲學精神》 *Youwuzhijing:
Wangyangming de zhexuejingshen*, 北京 [Beijing]: 北京大學出版

社 [Peking University Press]。

陳榮捷 CHAN Wing-tsit, 2006, 《王陽明傳習錄詳註集評》
Wangyangming chuanxilu xiangzhujiping, 臺北 [Taipei]: 臺灣學
生書局 [Taiwan Studentbook]。

康德 Immanuel Kant, 2003, 《實踐理性底批判》*Critique of Practical
Reason*, 牟宗三譯 Trans. by MOU Zongsan, 載於《康德的道德
哲學》*Kangde de daodezhixue*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版公司
[Linking publishing]。

——, 2015, 《道德底形上學》*Metaphysik der Sitten*, 李明輝譯 Trans
by LI Minghui, 臺北 [Taipei]: 聯經出版公司 [Linking
publishing]。

勞思光 LAO Sze-kwang, 1993, 《新編中國哲學史·三上》*Xinbian
zhongguo zhexueshi: sanshang*, 臺北 [Taipei]: 三民書局
[Sanmin]。

黃勇 HUANG Yong, 2012, 〈事實知識 (Knowing-that) 與技藝知識
(Knowing-to) 之外: 信念——欲望 (Besire) 何以不是怪物?〉
More than Knowing-that and Know-how: Why “Besire” Is Not
Bizarre?, 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy
and Culture*, 39, 2: 103-119。

——, 2016a, 〈論王陽明的良知概念: 命題性知識、能力之知、抑
或動力之知?〉*Lun wangyangming de liangzhigainian:
Mingtixingzhishi, nenglizhizhi, yihuo donglizhizhi?*, 《學術月刊》
Xueshu yuekan, 48, 1: 49-66。

——, 2016b, 〈再論動力之知: 回應郝振華教授〉*Zailun donglizhizhi:
huiying yuzhenhua jiaoshou*, 《學術月刊》*Xueshu yuekan*, 48,
12: 4-30。

- 楊祖漢 YANG Zuhan, 1992, 《儒家的心學傳統》 *Rujia de xinxuechuantong*, 臺北 [Taipei]: 文津出版社 [Wenjin publish]。
- 楊國榮 YANG Guorong, 1996, 《心學之思：陽明哲學的闡釋》 *Xinxuezhisi: Yangmingzhexue de chanshi*, 北京 [Beijing]: 生活·讀書·新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。
- , 1999, 《良知與心體——王陽明哲學研究》 *Liangzhi yu xinti: Wangyangming zhexue yanjiu*, 臺北 [Taipei]: 洪葉文化事業有限公司 [Hungyeh]。
- 劉述先 LIU Shu-hsien, 1995, 《朱子哲學思想的發展與完成》 *Zhuzi zhexuesixiang de fazhan yu wancheng*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。
- , 2015, 《論儒家哲學的三個大時代》 *The Three Epochs of Confucian Philosophy*, 香港 [Hong Kong]: 香港中文大學出版社 [The Chinese University of Hong Kong Press]。
- 蔡仁厚 CAI Renhou, 1990, 《儒家心性之學論要》 *Rujia xinxingzhixue lunyao*, 臺北 [Taipei]: 文津出版社 [Wenjin publish]。
- 蔡龍九 CAI Longjiu, 2013, 〈王陽明「知行合一」的再研議〉 A Revaluation of Wang Yang Ming's "Zhi Hsin He Yi", 《國立臺灣大學哲學論評》 *National Taiwan University Philosophical Review*, 46: 121-156。
- 賴柯助 LAI Ko-Chu, 2012, 〈論朱子與孟子對良心概念的了解〉 *Chu His's and Mencius' Understanding on Conscience*, 《當代儒學研究》 *Journal of Contemporary Studies of Confucianism*, 12: 215-248。
- , 2019, 〈朱子是懷疑論者嗎?〉 *Zhuzi shi huaiyilunzhe ma?*, 載

於《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》*Zhuti, gongfu, yu xingdong: Zhuxi zhexue de xintansuo*，馬愷之、林維杰編 Kai Marchal & LIN Weijie eds.，台北 [Taipei]: 政大出版社 [Chengchi University Press]。

謝世民編 XIE Shimin ed.，2015，〈理由轉向：規範性之哲學研究〉*Turning to Reasons: Philosophical Essays on Normativity*，臺北 [Taipei]: 國立臺灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。

西文：

Audi, Robert ed. 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press.

Björnsson, G., Strandberg, C., Olinder, R. F., Eriksson, J., and Björklund, F. 2014. Motivational Internalism: Contemporary Debates. In *Motivational Internalism*. Björnsson, G., Strandberg, C., Olinder, R. F., Eriksson, J., and Björklund, F. eds. New York: Oxford University Press.

Darwall, Stephen. 1997. Reasons, Motives, and the Demands of Morality: An Introduction. In *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. Stephen Darwall, Allan Gibbard, and Peter Railton eds. New York: Oxford University Press.

Falk, Werner. D. 1947-1948. Ought and Motivation, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New York, Vol. 48, 111-138.

Frankena, William K. 1958. Obligation and Motivation in Recent Moral

- Philosophy. In *Essays in Moral Philosophy*. A. I. Melden ed. Seattle: University of Washington Press.
- . 1976. *Perspectives on Morality: Essays of William K. Frankena*. Kenneth E. Goodpaster ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Korsgaard, Christine M. 1986/2012. Skepticism about Practical Reason. In *Internal Reasons: Contemporary Readings*. Kieran Setiya and Hille Paakkunainen eds. London: The MIT Press.
- . 1996. *The Source of Normativity*, New York: Cambridge University Press.
- . 2008. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, New York: Oxford University Press.
- . Interview with Korsgaard: Internalism and the Sources of Normativity.
<http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CPR.CMK.Interview.pdf>
- Liu, Xiusheng. 2002, Mengzian Internalism. In *Essay on the Moral Philosophy of Mengzi*. Xiusheng Liu and Philip Ivanhoe eds. 101-131. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- McDowell, John. 2012. Might there Be External Reasons? In *Internal Reasons: Contemporary Readings*. Kieran Setiya and Hille Paakkunainen eds. London: The MIT Press.
- Nagel, Thomas. 1997. From *The Possibility of Altruism*. In *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. Stephen Darwall, Allan Gibbard, and Peter Railton eds. New York: Oxford

University Press.

Setiya, Kieran. 2012. Introduction: Internal Reason. In *Internal Reasons: Contemporary Readings*. Kieran Setiya and Hille Paakkunainen eds. London: The MIT Press.

Setiya, Kieran and Hille Paakkunainen eds. 2012. *Internal Reasons: Contemporary Readings*, Cambridge: The MIT Press.

Williams, Bernard. 1979/2012. Internal and External Reasons. In *Internal Reasons: Contemporary Readings*. Kieran Setiya and Hille Paakkunainen eds. 37-50. Cambridge: The MIT Press.

The Constitution and
Orientation of Wang
Yang-Ming's Model of
Liangzhi Internalism:
Focus on His Doctrine of the
Unity of Moral Knowledge and
Action

LAI Ko-Chu

Graduate Institute of Chinese Literature,
National Chung Cheng University

Address: No.168, Sec. 1, University Rd., Min-Hsiung Township,
Chia-yi County 62102

E-mail: liben25@alum.ccu.edu.tw

Abstract

Contemporary research on theories of reasons helps us understand the complexity of the relationship among reason, desire, and motivation. Through investigating various philosophers' moral theories, we are able to distinguish their similarities and dissimilarities of how this complicated relationship came about. At the same time, comparative studies offer a new perspective to investigate Neo-Confucian philosophies and thus to

help us conceive theoretical orientation of them. This paper attempts to use the modern terminology such as moral judgment, reason-for-action, and motivation to re-interpret Wang Yang-Ming's theory of *Liangzhi*. Based on the re-interpretation, (1) I seek to argue for the constitution of the model of Wang Yang Ming's *Liangzhi* (良知) Internalism." The *Liangzhi* internalism means that *Liangzhi* by itself legislates the moral law for the action; *Liangzhi*'s moral judgment is a reason-for-action which necessarily provides motivating force for moral practice. (2) *Liangzhi* internalism is able to respond the ambiguous interpretation that has existed in scholars' debates on his moral theory. Using the concepts of autonomy and heteronomy to interpret Neo-Confucianism has been the mainstream for Sinophone academic writers. Based on this interpretative approach, I will bring in respectively core concepts of internalism and externalism to investigate Wang Yang Ming's philosophy. I design an "AHIE Quadrant," including internalism-autonomy, internalism-heteronomy, externalism-autonomy, and externalism-heteronomy. This AHIE quadrant is helpful for us to clarify the theoretical orientation of Wang Yang-Ming's *Liangzhi* Theory, and so is Neo-Confucianism.

Keywords: *Liangzhi*, the Unity of Moral Knowledge and Action, internalism, reasons for action, justification, motivation