

安與不仁：「宰我問三年之喪」章的 雙層理由結構與修養橋

梁奮程*

摘 要

本文以《論語·陽貨》「宰我問三年之喪」章為焦點，將此章視為一場理由交換，宰我訴諸禮樂功效與歲時循環，孔子卻以「於女安乎」先行診斷，並以「不仁」及「天下之通喪」維持規範裁決。本文主張，該章同時要求理由具有客觀規範性與理性可驅動力。為避免將孔子簡化為理由內在論或外在論者，本文結合 Williams 的心理連結、Parfit 的客觀規範理由與 Korsgaard 的內在論條件，提出「修養型雙層理由論」。第一層以親恩與通喪確立喪禮之規範理由不隨「安」而移，第二層將「安」或「不安」理解為對理由可受性的檢測，並以君子居喪之不甘、不樂與不安說明規範理由如何經修養轉化為驅動力。這樣的建構方式兼顧責難語言的正當性與儒家教化的修養機制。

關鍵詞：規範理由、驅動理由、理由內在論、理由外在論、內在論條件、修養橋

* 東海大學哲學系助理教授。本文修訂過程中，承蒙《中正漢學研究》兩位匿名審查委員惠賜詳實而具啟發性的審查意見，使本文在方法論定位、文本脈絡、當代詮釋評述與理由論架構等方面得以進一步釐清與補強，謹此致謝。文責仍由作者自負。

An and Unren: The Two-Tier Structure of Reasons and the Cultivation Bridge in the “Zai Wo Asks about the Three-Year Mourning” Passage

Fen-Cheng Liang*

Abstract

Focusing on the “Zai Wo Asks about the Three-Year Mourning” passage in Analects (“Yanghuo”), this paper treats the dialogue as an exchange of reasons: Zai Wo appeals to the social efficacy of ritual and music and to the cycle of the seasons, whereas Confucius first issues a diagnostic question—“Would you feel at ease (an, 安)?”—and then sustains a normative verdict through the charge of “unren” (不仁, lacking ren) and the claim that three-year mourning is a “universal mourning” (tong sang, 通喪). The paper argues that the passage simultaneously demands objective normative authority and rational motivational force. To avoid reducing Confucius to either a reasons internalist or externalist, it integrates Williams’s “psychological link,” Parfit’s account of objective normative reasons, and Korsgaard’s “internalism requirement,” and proposes a cultivation-based two-tier theory of reasons. On the first tier, parental beneficence and the universality of mourning ground normative reasons that do not shift with one’s professed “ease.” On the second tier, “ease” or “unease” functions as a test of rational receptivity to reasons; the junzi’s (君子) “not savoring, not enjoying, and not being at ease” in mourning illustrates how normative reasons can be transformed—through cultivation—into motivational force. This reconstruction preserves both the legitimacy of blame and the Confucian mechanism of moral education.

Keywords: normative reasons, motivating reasons, reasons internalism, reasons externalism, internalism requirement, cultivation bridge

* Assistant Professor, Department of Philosophy, Tunghai University, Taiwan.

一、前言

《論語·陽貨》「宰我問三年之喪」章並非僅是禮制長短之爭，而是一段理由交換的場景。宰我以禮樂制度與時令週期為由，請求縮短喪期。孔子卻先以「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」把辯論從外在證成轉回行動者是否能承擔該規範，旋即又以「予之不仁也」與「天下之通喪」維持規範判準不受宰我主觀感受挾持。此章由是同時呈現兩種不可化約的要求，即理由既要保有客觀規範力（以支撐責難與義務語言），又要具有可驅動性（以避免淪為外部譴責或純評價）。而這正是當代理由論內在論與外在論之爭所聚焦的核心，一方面，若理由語言只剩客觀規範性，則易與實踐理性脫節。另一方面，若理由語言只剩心理關聯，則又可能使客觀責難失去根據。

本文的問題意識可用一組提問表述，（1）孔子何以先問「安不安」而非直接裁決？（2）既然宰我自稱「安」，孔子何以仍可判其「不仁」並援引「通喪」作普遍化申述？（3）在理由論語彙下，這種「以安作診斷、以不仁作裁決」的次序究竟呈現了何種理由結構？本文主張，若不先在理論上區分「規範理由的成立」與「理由作為行動理由之可用性」，此章極易被誤讀為，要麼把「於女安乎」理解為主觀化的規範裁決，要麼把「不仁」與「通喪」理解為純外在權威命令。本文相對地將以「分層」而非「折衷」的方式，重建其內在結構。

本文所謂「理由交換」，並非指孔子與宰我處於現代意義下的平等商議或對等論辯關係，也不是把三年之喪理解為可由個人主觀感受任意增損的制度選項。相反地，本文承認此章中的孔子具有師者與禮制詮釋者的道德權威；其所謂理由交換，是指文本中確實呈現出不同理由類型之交會：宰我訴諸禮樂功效與歲時循環，孔子則先以「於女安乎」診斷其仁心與理由可受性，再以「不仁」與「天下之通喪」維持三年之喪的規範裁決。因此，本文的重構重點不在削弱三年之喪的客觀規範性，而在說明孔子如何同時處理規範理由之成立與行動者能否受其驅動這兩個層次。

就西方理由論而言，Bernard Williams 對外在理由的批評以「心理連結」為主軸，強調若一個理由在任何可理解的審思路徑中都不可能與行動者動機相連，它便難以作為行動理由發揮作用。¹Derek Parfit 則堅持至少有些理由的規範性不取決於行動者當下是否在乎，

¹ Williams 的理由內在論立場基本上來自三筆文獻：Bernard Williams, "Internal and External Reasons," in *Internal Reasons: Contemporary Readings*, ed. Kieran Setiya and Hille Paakkunainen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012), pp. 37–49. 與 Bernard Williams, "Internal Reasons and the Obscurity of Blame," in *Making Sense*

否則無法維持客觀責難。²但問題在於，若把此爭論理解為單一層次的「二擇一」，便會落入上述兩種對稱失衡。本文所要做的是，提出一個能同時保存兩方理論並能回到儒家文本的框架，即，把「理由作為規範判準」與「理由作為實踐理性構成元素」作層次區分，並說明兩者如何在道德倫理教育與人格養成中接合。就儒學詮釋而言，同樣需要這種分層視野才能避免把孔子簡化為「理由內在論者」或「外在論者」。本文承接 Parfit 對「理由層面」或「道德義務層面」之區分（以及對道德理性論與道德內在論的切割），據此拒絕將儒家文本直接理解為某一西方立場的單一例證。本文企圖展示孔子如何在具體倫理爭辯中同時處理規範證成與動機驅動，並以「於女安乎」作為兩者之間的轉換機制。

以下理由論重構，須先排除一項可能誤解：本文並不把「於女安乎」視為主觀感受的最終裁決，也不把「女安則為之」理解為孔子認可宰我可自行決定喪期。孔子之問「安」，乃是教化診斷。孔子之責「不仁」，乃是規範裁決。前者檢視行動者是否能在親恩與通喪之倫理意義中承擔自身行動，後者則表明三年之喪之規範理由並不因宰我自稱「安」而失效。本文的核心主張是，「宰我問三年之喪」章呈現一個以「於女安乎？」為樞紐的雙層理由結構。第一層維持喪禮要求之客觀規範性（不以宰我當下「安」為轉移）。第二層要求理由在理性條件下具備動機可驅動性，方能成為行動理由。兩層之銜接則需透過儒家修養—教化，即修養和教化兼具，所建立的「修養橋」。此「修養橋」的理論支點，是 Christine M. Korsgaard 的「內在論條件」（internalism requirement），即，實踐理由若真要「提供行動者行動理由」，就必須具有能夠驅動理性人的可能性。³此一要求把可驅動性提升為理性可受性（rational receptivity），而非當下心理事實，從而同時避免「規範性被還原為既有動機」與「規範性與動機徹底斷裂」兩種極端。

基於上述的說明，本文架構如下，第二節主要重述《禮記》及注疏之制度化證成，指出理由類型未分與動機生成之盲點。第三節則檢視當代詮釋的主要收穫，並指出本文可進一步補充之處，凸顯「安」與「不安」之理由角色仍待定位。在第四節將引入 Williams、Parfit、Korsgaard 的理由論述，提出雙層理由結構與修養橋構想，並對「宰我問三年之喪」章進行哲學之重構。

of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993 (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 35–45. 以及 Bernard Williams, “Reply to McDowell,” in *Internal Reasons: Contemporary Readings*, ed. Kieran Setiya and Hille Paakkunainen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012), pp. 89–98.

² Parfit 的理由外在論立場主要來自於分析 Derek Parfit, “Reasons and Motivation,” in *Internal Reasons: Contemporary Readings*, ed. Kieran Setiya and Hille Paakkunainen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012), pp. 343–372.

³ 本文對 Korsgaard 觀點的使用主要來自 Christine Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason,” in *Internal Reasons: Contemporary Readings*, ed. Kieran Setiya and Hille Paakkunainen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012), pp. 51–72.

二、傳統儒學對「宰我問三年之喪」章詮釋

之盲點與重構之必要

（一）傳統儒家對「三年喪期」之制度化論述

《論語·陽貨》記載如下：

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」⁴

《論語·陽貨》所記「宰我問三年之喪」中之爭論，表面上是喪期長短的制度爭辯，實則牽動儒家倫理的兩個核心關鍵，第一，喪禮何以具有不可任意增損的規範性。第二，此規範性如何落在具體行動者身上，成為可承擔、可實踐的道德要求。文中宰我以「禮壞樂崩」、「舊穀新穀」與「鑽燧改火」主張「期可已矣」，孔子則以「於女安乎？」轉問其「心安」與否，並於宰我出後斥其「不仁」，復言「天下之通喪」以申明三年喪之普遍性。在傳統儒家詮釋脈絡中，這段《論語》往往被納入更大的「禮學—喪服」制度框架加以理解，尤其在《禮記》〈三年問〉與〈檀弓〉及其《正義》疏解中，三年之喪被視作「達喪」⁵乃至人道之至隆，並以多重理由加以證成。本節以下即依照這些傳統理路，先重建其論證，再指出其不足之處，以作為後續運用理由論架構重新解讀「於女安乎？」鋪路。

首先，〈三年問〉開宗明義即以「稱情而立文」⁶說明三年喪之所以成立，即三年之喪

⁴ 《論語》「宰我問三年之喪」章，可參見〔魏〕何晏集解，〔梁〕皇侃義疏：《論語集解義疏》（上海：商務印書館印發，發行者王雲五，中華民國二十六年六月初版），卷九，頁250-253。並可參〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語註疏》（《十三經註疏》，北京：北京大學出版社，十三經註疏整理委員會整理，馬幸民責任編輯，2000年12月第一版），卷十七〈陽貨〉，頁275-277。以及〔宋〕朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，《中華國學文庫》，2011年1月第1版），頁167-169。

⁵ 〔漢〕鄭玄註，〔唐〕孔穎達正義，錢同麟點校：《禮記正義》（杭州：浙江大學出版社，2019年10月第1版），卷六十五，頁1365。

⁶ 同前註，卷六十五，頁1362。

並非任意的外在教條，而是「稱人之情輕重而制其禮」⁷，並藉由節文使群體生活得以分別「親疏貴賤之節」⁸。此處的傳統詮釋至少提供兩項重要的論述觀點。其一，它肯定喪禮與人情之關聯，三年之喪之所以為「至痛極」⁹，乃就哀痛與思慕的深度而立其期，並明言禮之「飾」乃「情之章表」¹⁰，即制度節文不是對情感的壓抑，而是對情感的可見化與可承擔化。其二，它同時承認哀痛並不必然在二十五月內完盡，卻仍主張以禮「斷之」¹¹，即便「哀痛未盡、思慕未忘」¹²，仍須以制度收束，因「送死有已，復生有節」。由此可見，傳統儒家並不把喪期理解為純粹心理事實的被動反映，而是把它理解為「情—文」相互連結在一起的事情，即以情為根，以文為制。然而，正是在此「稱情立文」思路中，傳統詮釋也存在著後述之問題，即它常以「而弗可損益也、故曰無易之道」¹³作為總結。當「立文」已承認制度有其人文創制面向時，隨即以「不可損益」封閉討論，更容易使論證呈現一種「理由已給出、但又拒絕再問」的專斷結構。此思路一旦回到《論語》中宰我之問，就會格外顯得在刻板印象中的儒家的專橫，既說「稱情」，何以宰我自陳「安」仍不能構成可接受的「情」？此處傳統多以道德譴責收尾，例如將不守喪者視為「患邪淫之人」與「小人」。而孔穎達進一步說明「小人之人」，並指責這類人「薄於恩，死則忘之」。¹⁴這裡的「邪淫」與「小人」顯然是極具道德指責的負面標籤。但這樣的道德指責在理由結構上並沒有被充分交代。

第二，根據《禮記正義》的詮釋，是把喪服等級（隆殺）納入天地人三才的象數結構，三年為「隆」，緦小功為「殺」，期與九月為「間」，並以「上取象於天、下取法於地、中取則於人」總攝之。而「中取則於人」，以「子生三年然後免於父母之懷」作為三年喪的人的根據，以證其「天下之達喪」，即由天子至庶人皆然。¹⁵此一詮釋做法的長處在於，它將「三年」由個人哀痛的經驗性層次，上升為一套可普遍適用的制度論證。特別是「達喪」概念，使三年喪不僅是私人倫理，而是貫穿政治共同體的公共規範。然其不足亦隨之顯現，即，以象數與天道作為理由時，「象」究竟提供何種規範性？它是「單純的比附式說明」抑或真能生成應當如此的理由？若不進一步說明，象數論證便容易淪為一種文化字

⁷ 同前註。

⁸ 同前註。

⁹ 同前註。

¹⁰ 同前註。

¹¹ 同前註。

¹² 同前註。

¹³ 同前註。

¹⁴ 同前註，卷六十五，頁 1363。

¹⁵ 同前註，卷六十五，頁 1365。

宙觀的背書，無法回應宰我之挑戰。尤其宰我提出的「舊穀新穀、鑽燧改火」本就是一種以自然周期為據的理路。若傳統只以更宏大的「天地象數」敘事壓回去，而不釐清兩者在規範性上的差異，便難免「以象解象」，缺乏充分的說服力。

第三，〈三年問〉並不僅以情與象數證成三年之喪，它同時提供一套「治理人性兩端」的制度論證，它指出，若任小人「朝死而夕忘」，其薄恩甚至「曾鳥獸之不若」¹⁶，群居必亂。反之，若任君子哀痛「遂之」，雖二十五月「若駟之過隙」仍嫌太速，哀痛將無窮無盡。因此「先王為之立中制節」，以服之年月作為中道之節，使君子小人皆「壹使足以成文理，則釋之矣」。¹⁷它明示三年喪不是單純情之自然流露，更是對人性可能偏差（忘親或溺哀）的制度安排。並且，該篇的詮釋者再次指出「所以成三年文理者」在於天道（閏）與人道（子生三年）之雙重根據。¹⁸然而，此「中制節」理路也暴露傳統詮釋的一個盲點，即它善於說明制度如何治理情感兩端，卻較少細緻說明「行動者為何必須受治理」。換言之，它呈現的是第三人稱的制度合理性，即對社會秩序與人情常態的整體安排，但回到《論語》宰我提問中，爭論點恰恰是在第一人稱的可承擔性，若有人自陳「安」，孔子何以仍判之「不仁」？制度論證多半以「惡人薄於恩」¹⁹道德譴責宰我的無情，但在理由層次上仍欠缺，究竟宰我「仍有理由」守喪，還是他「因薄恩而無理由」？傳統多採前者結論（他有理由但不從），卻缺乏把理由如何落到此人身上的分析工具。

第四，若問傳統禮學中最能作為三年喪規範根據的核心語句，〈檀弓〉的詮釋者所云「凡此以恩為制」尤為關鍵。²⁰在「服勤至死」²¹的親恩背景下，子女「致喪三年」乃順乎恩之分量而為之制。《正義》亦明解「服勤」為服持勤苦勞辱之事，「致」為哀情至極而居喪禮，並總結「凡此以恩為制」，以恩作為喪制之尺度與來源。這種「恩本論」的力量在於它把喪期的規範性從宇宙象數與政治制度，回收至一種更本原的人倫關係，即，親子之恩、養育之勞。也正因此，在宰我出後，孔子指出「子生三年」之事實，並非純粹生理描述，而是喚起「恩—報」（即恩與報兼具）之結構。三年之愛（懷抱）構成三年之喪的倫理對象。若說「稱情立文」仍可能被批評為以情感作權威，那麼「以恩為制」至少提供一個更可辯護的根據，即它指向一種客觀的關係事實（養育、勞辱、依賴），並要求對稱的回應。但即便如此，傳統詮釋仍有一個未竟的問題，即，恩固然能奠立規範根據，然而「

¹⁶ 同前註，卷六十五，頁 1363。

¹⁷ 同前註。

¹⁸ 同前註，卷六十五，頁 1364。

¹⁹ 同前註，卷六十五，頁 1363。

²⁰ 同前註，卷八，頁 149。

²¹ 同前註。

恩如何成為行動者的理由？」並不等同於「恩是制度的根據」。前者牽涉主體如何把關係事實內在化為自身行動理由，後者則是制度正當性的說明。兩者在傳統文字中常被混同而未被概念化區分。

（二）傳統儒家對「三年喪期」詮釋的盲點

綜合以上四點，看得出來傳統詮釋其實已提供豐富的證成資源：以情為根（稱情）、以文為節（立文）、以象為統（象天地）、以恩為本（恩制）、以中為治（制節）等。傳統詮釋的問題不在沒有提供理由，而在於傳統往往缺少對不同種類理由之層次進行辨析，從而導致下列三種不足。第一，理由的類型未分，導致論證重心游移。同一文本同時訴諸群體秩序（別親疏貴賤）、人情深淺（至痛極）、宇宙象數（取象於天）、關係事實（子生三年、服勤至死）。它們究竟哪一種提供最終規範根據？傳統多以並列方式展示，卻較少處理彼此間可能的緊張關係（例如：若情感厚薄因人而異，制度是否可調？若象數比附只是象徵，何以能壓倒功利反駁？）。第二，「不可損益」式權威主張形成論證之結束。〈三年問〉一方面以「稱情而立文」顯示制度有其可理解之根據，另一方面又以「弗可損益」「無易之道」宣告論證結束。此種專斷對經學傳統固有其維持禮制權威的功能，但在面對宰我式的理性挑戰時，容易被解讀為訴諸權威與訴諸古昔（百王之同），無法繼續進行理性對話。第三，缺少把「理由的規範性」轉化為主體的驅動力的深入說明。「宰我問三年之喪」章之爭論中最有意義的，正是孔子以「於女安乎？」把辯論從制度可行性轉向主體可承擔性。傳統詮釋雖然能說明「君子」與「小人」之差異，並以「中制節」治理兩端，但對於「宰我自稱安」這一第一人稱宣稱，往往只剩兩種回應，即，不是把它歸為薄恩而加以責斥，就是把它視為不入德者而不必再辯。兩者都能完成道德評價，卻不足以說清楚在何種意義上宰我仍「有理由」守喪（即便他實際上並不行動），以及孔子的提問如何具有「喚起理由」的教育功能。這正是後續理由論重新解讀可切入之處。

（三）為理由論重讀鋪路

傳統禮學的不足並不意味其資源無效。相對地，若以理由論的語彙重新整理，反能把其內在張力轉化為可論證的結構。筆者認為有以下三個切入點可進行「宰我問三年之喪」章之理由論重構的論述。首先，本文將區分「規範理由」（normative reasons）與「動機理由」（motivating reasons）。〈三年問〉所謂「以恩為制」提供的是規範根據（何以三年應當），

而「不甘、不樂、不安」（《論語》所述）更接近動機機制（何以君子必不為）。兩者在傳統中並未分別說明，理由論則可把它們拆開再連接。第二，本文將「安」或「不安」視為一種實踐推理中的自我檢核，而非僅是情緒描述。即當孔子問「於女安乎？」時，他做的未必是心理測驗，而可能是迫使行動者在第一人稱位置上檢視，我本人能否以此行動作為我所認可的生活方式？此一理解能把《論語》的教育意涵與《禮記》的制度論證重新接合。第三，本文把「立文」與「制節」理解為理由的內在化起點，即修養論之始點。〈三年問〉明言「先王立中制節」使人「成文理」而後「釋之」，顯示制度並非只外加約束，而是塑造人情、導引感受，使恩得其相稱表現。理由論若要重構儒家詮釋，恰可在此把「客觀規範之根據」與「主體驅動之生成」統攝於同一工夫結構之中。

綜上所述，傳統詮釋對喪期所提供的，是一套多重證成的「義理—制度」系統。但其不足則在於缺少對理由層次與理由效力（何以算作理由、何以能動）之深入說明。正因如此，後續以理由論重讀或重構〈宰我問三年之喪〉章，其重點不在於推翻傳統，而是把傳統已指出的「情—文」、「恩—制」與「中—節」重新表述為理由結構，使「三年之喪」既能說出其規範性之所由來，也能說出其主體生命中如何成為可驅動與可修養的行動理由。

三、當代詮釋的貢獻與本文的補充方向

在進入對「宰我問三年之喪」章的理由論重構之前，本文先檢視當代學者的相關詮釋，以說明既有研究如何分別凸顯「安」之仁心面向、道德規範性根源，以及情理合一的詮釋方向。以下討論並非意在否定前人研究，而是嘗試在三位學者既有成果之上，進一步將「安或不安」之角色轉化為理由論問題，即它究竟是理由來源、理由證成，抑或理由可受性的檢核機制？《論語·陽貨》「宰我問三年之喪」章中，宰我以「期已久矣」為題，提出兩組看似充分的理由：其一，政治—教化理由（君子三年不為禮樂，則禮壞樂崩，無以化民）；其二，自然—時間理由（舊穀沒、新穀升、鑽燧改火，一年之循環既周，故「期可已矣」）。孔子卻不正面反駁，而以「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」逼問宰我之心；宰我竟答「安」，孔子遂曰「女安則為之……今女安則為之」，待宰我出後，又斷言「予之不仁也」並以「子生三年，然後免於父母之懷」申其所以不仁之故。此一段落的詮釋之所以眾說紛紜，關鍵在於孔子似以「心安」或「不安」作為判準，而「心安」究竟是 1.純粹心理狀態、2.倫理自覺、3.道德涵養後的「不忍」之發，抑或 4.一種可供理由驅動的規範根據？當代學者的討論，往往在上述選項之間游移，並形成不同的重讀策略。本節作為進入理由論式重構之

前的過渡，擬以王邦雄、李瑞全、李明輝三位教授為核心對照，並以皇侃、邢昺、朱熹之疏解作補正，指出本文可在既有詮釋基礎上進一步轉化為理由論問題之處，藉此奠定下一步以「提供理由規範性」與「驅動力」為主軸的重新詮釋。

（一）王邦雄的解讀：由「外」反「內」的仁心取向

王邦雄教授對此章的解讀，最具標誌性者在於將孔子反問理解為「把問題從外拉回內」。宰我先以政教與天道之外在理由辯護一年之喪，孔子卻以「於女安乎」逼其直面內心。其中特別值得注意的是，王氏並不接受宰我之「安」為真實的自我回應，而視之為一種「意氣」或「血氣」的硬撐，即宰我所說的安，並非仁心真切感受，而是「以生命血氣硬頂」而出。²²於是，「於女安乎」對王邦雄而言，具有一種揭露性功能，它並非單純詢問感受，而是一種對道德主體真誠性的檢視，其結果是宰我「言安」反顯其仁心尚未充分開顯。王邦雄以良心會不安作為守喪三年的最重大理由，並強調此非外在強制可規定，而是「天下人普遍的自我要求」。²³

王邦雄教授詮釋的關鍵，在於準確捕捉孔子論證策略的方向性：孔子不與宰我停留在「功用」或「天道」層次的辯難，而是透過「於女安乎」將問題引向仁心能否真切承擔禮義要求的內在層面。此一詮釋有助於說明，「安」並非單純心理舒適感，而是涉及道德主體能否在仁心中承擔三年之喪的倫理意義。本文接續此一方向，擬進一步補充其理由結構：首先，「安或不安」並非三年之喪規範性的來源，而是顯示行動者仁心是否已能承擔並回應此一規範理由。因此，孔子問「於女安乎」，並不是將三年之喪交由宰我主觀裁量，而是藉由第一人稱的反身檢視，判斷宰我是否已能在仁心中承擔親恩與通喪之義。其次，王教授強調三年之喪並非「沒有人可以規定出來的」²⁴，其重點應在於指出外在強制規定不足以取代仁心之內在承擔。而本文的補充，則在於說明此種內在承擔並不取消孔子隨後所作「不仁」之評價，也不削弱「三年之喪，天下之通喪也」的規範判斷。換言之，王教授已指出「安」與仁心真切與否密切相關。本文則進一步以理由論語彙說明，「安或不安」乃是行動者能否承擔並回應三年之喪此一規範理由的顯示，而非三年之喪規範性本身的根據。

（二）李瑞全：以「仁心」作規範根源的自律化詮釋

²² 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《論語義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2018年4月），頁21。

²³ 同前註。

²⁴ 同前註。

李瑞全教授的討論明確地把宰我的提問置於「儒家道德規範性根源」的脈絡之中。他先從孔子「為仁由己」與「我欲仁斯仁至矣」推導出「仁是道德價值根源」，無待外求。道德情境中行動者必須承擔責任，且含有「應當涵蘊能夠」之意。²⁵因此，「宰我問三年之喪」一章，正可見出孔子所指的仁，並非外在規定所能替代，而是在我們生命之內作為「仁心」之表現。²⁶在李教授看來，孔子並未首先循一般論辯方式與宰我比較理由，而是以「安不安」使其反身自省。由此觀之，「女安則為之」不是承認宰我之理由充分，而是把問題帶回宰我能否以仁心承擔此一禮義要求，使其自稱「安」本身顯示其仁心尚未能充分回應三年之喪的倫理意義。

李教授以仁心作為規範根源，能清楚說明孔子何以不把「女安則為之」理解成相對主義式許可。本文接續此點，進一步補充：若仁心能夠支撐規範判斷，則「三年」作為具體禮制內容，仍須在理由層次上與親恩及通喪之義相互銜接。本文的重點不在反駁李教授的論述，而在把仁心、親恩與通喪分別安置於規範理由與動機理由的雙層結構中，使「仁心」既能支撐三年之喪的規範判斷，也能解釋君子何以能實際受其驅動。

（三）李明輝：在「存心倫理學」與「原則倫理學」之間的調和

李明輝教授對本節的研究價值，首先在於其方法論的自覺：他不以單一框架定奪，而指出當代詮釋往往在主體主義與道德實在論之間形成對立兩端，並判定兩端各有問題。²⁷其文本分析部分，則精準重建宰我的兩組理由：一為偏向「功效倫理學」的理由，以禮樂之功效、社會秩序作衡量；二為偏向自然循環比附的理由。孔子並未以此二類理由作最後裁決，而是以「於女安乎」要求宰我回到存心。²⁸在此，「安不安」不是情緒任性，而是指向道德良心，或可稱為「存心」的裁判。因此，宰我答「安」並不意味孔子否定良心作判準，反而顯示宰我被外在考量遮蔽，無法聽見良心的要求。²⁹在規範基礎上，李明輝教授更進一步把孔子對宰我的「不仁」指摘，理解為訴諸某種可普遍化的「感恩原則」，並將「三年之喪所以報答父母三年之懷」視為一種普遍道德原則之具體展現。³⁰因此，李明輝教授提出「情、理合一」的道德主體架構，即心（良心或存心）與理（可普遍化之原則）並非分裂，而是相互呼應的。

²⁵ 李瑞全：《儒家道德規範根源論》（新北：鵝湖月刊社，2013年），頁141。

²⁶ 同前註。

²⁷ 李明輝：《儒學與現代意識》，增訂一版（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁238-239。

²⁸ 同前註，頁226-227。

²⁹ 同前註，頁228-229。

³⁰ 同前註，頁236。

此一調和思路對本文尤具啟發性，因其避免將孔子化約為情感主義或原則主義。本文接續此一情理合一方向，進一步以理由論語彙補充其內部結構：所謂「感恩原則」，可理解為規範理由之表述，而所謂「存心不安」，則可理解為此規範理由在主體身上的可受性與可驅動性之顯現。李明輝教授亦指出，孔子並非不使用道德原則。³¹本文的補充不在反駁此點，而在追問：孔子所訴諸的原則性理由，如何同時具有規範性與實踐驅動力？換言之，「於女安乎」並不是理由的來源本身，也不是單純主觀感受的裁判，而是理由能否被行動者承擔、回應並轉化為實踐動機的反身檢視環節。由此可見，「情、理合一」若轉化為理由論模型，即可說明親恩與通喪之義提供三年之喪的規範理由，而存心不安則顯示行動者是否已能以仁心承擔並回應此一規範理由。

綜合上述三位當代學者之詮釋，可以看到三種富啟發性的方向：王邦雄教授突顯「於女安乎」的內向反省與良心面向。李瑞全教授把此內向反省推進為「仁心」的規範根源論。李明輝教授則在「存心」與「感恩原則」之間建立可普遍化的倫理學解釋。本文以下所作理由論重構，並非取代上述詮釋，而是嘗試將三者所共同觸及、但各自以不同語彙處理的問題，進一步轉化為「規範理由」與「驅動理由」之關係問題。

（四）傳統疏解的輔助作用

對「女安則為之」之容易誤讀，傳統疏解提供了關鍵的指引。第一，皇侃、邢昺疏皆明言孔子「再言女安則為之」³²非真許可，而是責之深切。邢昺疏指出，孔子見宰我欲以一期斷至親之喪，故以食稻衣錦問之，「女既心安則在自為之」，³³並且「責其無仁恩於親故再言女安則為之」。³⁴皇侃亦在解釋「今汝安則為之」時，直言「再言之者責之深也」。³⁵此二者共同揭示，若把「女安則為之」讀成倫理相對主義式的寬容，便會失去孔子言辭的規範力量，它是以假設式讓宰我自陷其非，而非承認其「安」具有規範正當性。

第二，朱子的詮釋更清楚地把孔子策略界定為「反求諸心」，即「夫子欲宰我反求諸心，自得其所以不忍者」。³⁶他又指出：「而再言女安則為之以深責之。」³⁷在此，「安」或「不安」不只是心理舒適與否，而是「不忍」之道德情感能否發用的試金石。換言之，

³¹ 同前註，頁 237。

³² 何晏集解、皇侃義疏：《論語集解義疏》，卷九，頁 251。何晏集解、邢昺疏：《論語註疏》，卷十七〈陽貨〉，頁 276。

³³ 何晏集解、邢昺疏：《論語註疏》，卷十七〈陽貨〉，頁 276。

³⁴ 同前註。

³⁵ 何晏集解、皇侃義疏：《論語集解義疏》，卷九，頁 252。

³⁶ 朱熹：《四書章句集註》，頁 168。

³⁷ 同前註。

傳統詮釋所呈現的是一種「由心而顯仁」的論證結構。仁不是外在條文，而是使人「食旨不甘、聞樂不樂、居處不安」的內在道德狀態。因此，宰我之「安」之所以被判為不仁，其關鍵不在於他是否口是心非，而在於若真能安於稻與錦，即顯其心已鈍於親喪之應有之不忍。

第三，皇侃更以「抑賢」與「引愚」解釋三年之喪的制度意義，³⁸一方面，若任賢者終身思慕，恐至滅性而壞人倫，故聖人裁為限節。另一方面，以三年為極，亦可引導一般人由父母懷抱之恩而發其報答之心。此一制度論述提示我們，三年之喪不只是個人內心感受的自然溢出，也不是單純政治功效的工具，而是一種兼具德行修養與社會可行性的禮制安排。傳統疏解因此同時保留了「內在動機」與「外在可行」兩端，這恰是當代討論容易偏廢之處。

（五）小結

就本研究即將進入的理由論式重構而言，雖說當代詮釋與傳統疏解可以給予本文啟發與指引，但仍有三項可進一步釐清之處留待下節進行理由論重構處理。第一，「安」的理由角色未被精確化。多數詮釋承認「安」或「不安」是關鍵，但仍未釐清其在論證中究竟是「理由之源」還是「理由之證」，是「規範判準」還是「動機徵兆」。因此，容易在「主觀感受」與「客觀規範」之間來回擺盪，而欠缺可檢核的結構。第二，規範性與驅動力未進行系統區分。孔子既判宰我「不仁」（規範否定），又以「不甘、不樂、不安」描述君子居喪之狀（動機狀態）。當代討論多能觸及兩者，卻鮮少能回答二者如何在同一段話中被連結？若只強調驅動，易落入情感主義；若只強調規範，則難解孔子何以訴諸「安」而非直接訴諸律令。第三，「三年」作為具體規範內容，尚可進一步理由化。不論訴諸良心不安、仁心內在，或感恩原則，當代詮釋仍常把「三年」理解為自然浮現或歷史習俗，而較少追問在何種意義上，「三年」能被表述為一項可比較、可辯護、可回應反對理由的規範要求？傳統「抑賢」與「引愚」的制度論述提示此處需要同時考慮德行修養與社會可行性，但當代研究往往未把此提示轉化為可操作的哲學模型。

因此，下一節進入理由論重構，將以上述三點作為論述始點，在不簡化孔子為「主觀情感」或「客觀禮制」任一極端的前提下重新界定「於女安乎」在行動理由結構中的功能，並將其置入一個可同時處理「規範性」與「動機關聯」的框架之中。更具體而言，後續章

³⁸ 何晏集解、皇侃義疏：《論語集解義疏》，卷九，頁252。

節將把宰我所提出的政教與自然理由，與孔子所訴諸的「反求諸心」策略（及其所揭示的仁之不安）並列，轉化為一組內在論與外在論的理由論述。基於此，提出「修養型雙層理由論」的論述，一方面保留儒家以涵養道德動機的進路，另一方面回應三年之喪作為「天下通喪」所蘊含的客觀規範性要求。

四、理由論對「宰我問三年之喪」章之重構： 規範性與驅動力的雙層結構

前一節已檢視傳統注疏與當代學者對「宰我問三年之喪」章的主要詮釋路徑，這些路徑或偏向禮制之政治功效，或偏向孝情之自然流露。然本文欲進一步指出，文本真正棘手處不在於「哪種路徑更正確」，而在於孔子的主張同時承擔兩種實踐任務，即一方面給出帶責難性之規範判斷（「不仁」與「天下之通喪」），另一方面又以「安」與「不安」這類看似心理語彙作為教化切入（「於女安乎」）。宰我先以禮樂功效與天道周期主張「期可已矣」，孔子旋即轉問「食夫稻也、衣夫錦也、於汝安乎」，並於宰我答「安」後仍言「予之不仁也」與「天下之通喪」。但若缺少一套可同時處理「規範性」與「驅動力」的理論語彙，詮釋往往會被迫滑向兩種極端，即要麼把「安」讀成主觀偏好而消解規範性，要麼把「不仁」讀成外在命令而抹除孔子的教化做法。因此，理由論重構的目的不在以西方理由論取代儒家語彙，而在於把文本中已經運作的理由結構拆解、分層、再連接，使「仁心之規範性」與「道德動機之生成」能被同時說清楚。以下先進行概念之說明。

（一）理由論相關概念之說明

實踐哲學中的「理由（reasons）」討論常因多條爭論線交疊而混亂：其一是規範理由與驅動理由的區分；其二是理由內在論／外在論的對立；其三則是把「理由」與「義務」（duty）或「道德要求」（moral requirement）混同。為避免在儒家文本詮釋中產生「概念錯置」，本文先以 Parfit 的區分策略建立概念說明。

第一，規範理由（normative reasons）指「使某行動應當（ought）成立」之理由，亦可稱「證成理由（justificatory reasons）」。¹相對地，驅動理由（motivating reasons）指「在行動解釋中，能說明行動者何以被推動而行」之理由，亦即「說明理由（explanatory reasons）」或「動機性理由」。Parfit 明確指出：規範理由與驅動理由彼此高度關聯，但兩者並不互相

蘊含，即我們可能「有某規範理由」卻未必「被其驅動」，反之亦然。³⁹

第二，對「理由內在論」與「理由外在論」的界定，本文採 Parfit 對 Williams 的整理方式，以(M)與(E)作為精準的判準(下詳)。Parfit 特別指出：此處的「內在論」(internalism)與「外在論」(externalism)之區分是關於理由(about reasons)之存在條件，並不必然等同於關於道德要求(about morality)是否必然驅動，兩者須分開處理；他甚至以三個問題(Q1-Q3)及圖表⁴⁰展示「理由—道德」之多重組合之可能。⁴¹這一區分對本文尤關重要：儒家文本往往同時談一般意義的理由與道德之「不安」、「不忍」，若不先區分，容易把「道德要求必然驅動」與「理由必然依賴既有動機」混為一談。後續我們討論孔子反詰「於女安乎？」時，若不先區分規範理由與動機理由，便很容易將孔子的道德批評(關乎仁義之規範力)與宰我的心理反應(關乎安不安之驅動力)搞混。

第三、本文將使用下列概念區分：

- 1、規範理由：使某行動在規範上有其支持性的事實(facts that count in favor)。⁴²
- 2、驅動理由：實際上促成行動者採取行動的心理性理由(如信念、欲望、意向性考量)。⁴³
- 3、內在理由論：理由成立需與行動者主觀動機組合及其健全審思路徑相連。⁴⁴
- 4、外在理由論：至少有些理由的成立不依賴行動者現有動機；理由可具有客觀規範力。⁴⁵
- 5、主觀動機組合：Williams 所謂「S」，含欲望、評價、態度、計畫等。⁴⁶
- 6、健全審思路徑：由 S 出發，經合理審思可導向某行動的路徑。⁴⁷
- 7、心理關聯：理由若要作為實踐理性材料，需與可能的動機結構建立連結。⁴⁸
- 8、內在論條件：實踐理由的要求若真是理由，必須能夠驅動理性人。⁴⁹
- 9、程序理性：理性主要指一致性、手段—目的連貫等形式條件。⁵⁰
- 10、實質理性：完全理性包含應在乎某些事物(如自身福祉、避免痛苦、道德關懷)。

³⁹ Parfit, "Reasons and Motivation," p. 351.

⁴⁰ 參閱 Parfit 文章圖表 Figure 15.1. Parfit, "Reasons and Motivation," p. 347.

⁴¹ 同前註，p.346.

⁴² 同前註，p. 343.

⁴³ 同前註。

⁴⁴ Williams, "Internal and External Reasons," pp. 38–41.

⁴⁵ Parfit, "Reasons and Motivation," pp. 345–346, pp. 352–354.

⁴⁶ Williams, "Internal and External Reasons," p. 38.

⁴⁷ 同前註，pp. 39–41.

⁴⁸ 同前註，pp. 42–45.

⁴⁹ Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason," p. 57.

⁵⁰ Parfit, "Reasons and Motivation," pp. 345–346.

- 11、修養型雙層理由論：第一層客觀規範理由＋第二層理性可驅動力；兩層以修養橋接合。

這些概念區分的目的並非先行決定誰對誰錯，而是提供後面第三節分析「於女安乎？」時的兩個判準：其一，該理由是否具客觀規範力；其二，它是否具有（在某種理性條件下）可轉化為動機（即驅動力）的可能性。

（二）Williams：內在理由與「心理連結」的論證重建

Williams 的核心主張是，若我們談的是行動理由（reasons for action），則理由語句必須與「對行動之說明」保持一種不可切斷的心理連結（psychological link）。⁵²首先，Williams 首先指出，「A 有理由去做 ϕ 」這類語句至少可有兩種讀法，第一種是把理由理解為與 A 的動機狀態有內在關聯（internal），第二種則不要求此種關聯（external）。⁵³在其「內在」讀法中，A 之所以有理由 ϕ ，是因為 ϕ -ing 能服務於其某種動機或目的。但這個動機不必狹義等同於當下欲望，而歸屬於更廣義的主觀動機組 S。Williams 強調，S 的構成可包含評價、態度、計畫、情感承諾等，並非簡單的欲望清單。⁵⁴值得注意的是，S 不是靜態的，內在理由並非把理由綁在「既定欲望」之上，而是容許透過審思而生成新的動機。Williams 以「健全審思路徑」（sound deliberative route）⁵⁵刻畫此點，在修正錯誤信念、補足資訊、展開想像、重新排序衝突考量等過程中，行動者可能「看見」自己原先未看見的理由，甚至形成新的欲望與意向；但其生成仍需能被理解為「由既有 S 出發」的審思結果。⁵⁶此處的重要性在於，Williams 的內在論不是「有欲望就有理由」的任意主觀主義，而是要求欲望與行動之間能被健全審思正當地連接起來。在 Williams 後期對此議題的補充中，他更明確主張，健全審思不僅是找手段以達目的，還包括把模糊計畫具體化、發明替代方案、跳出兩難、甚至透過想像捕捉意外相似性。因此何謂「健全審思路徑」本身帶有合理的非確定性（indeterminate），而「人到底有何理由」在實踐中也常是含混的（vague），但這並非內在論的缺點，卻反而符合我們實際經驗。⁵⁷

⁵¹ 同前註。

⁵² Williams, "Internal and External Reasons," p. 43.

⁵³ 同前註，p.37.

⁵⁴ 同前註，p.38.

⁵⁵ Williams, "Reply to McDowell," p. 89.

⁵⁶ Williams, "Internal and External Reasons," pp. 40–41.

⁵⁷ Williams, "Internal Reasons and the Obscurity of Blame," p. 38.

Williams 反對外在理由語句的關鍵點是他對行動說明之規定，即，對於意向性行動（intentional action），能說明行動者必須是某種能夠驅動（motivate）行動者的心理事實或狀態。若完全缺乏此動機面向，理由語句在行動語境中便失去其該有的功能。他最具代表性的表述是：「唯有能夠驅動行動者如此行動的因素才能說明行動者的（意向性）行動。」⁵⁸此句可能被誤讀為「理由必須當下實際驅動」，但更準確的理解是，理由語句若要作為行動理由的斷言，必須至少能被納入一個可理解的「動機—審思—行動」之環節中。因此，假設外在理由論者若宣稱：「即便行動者在其 S 中沒有任何相關動機，且經任何可靠審思也不會產生相關動機，他仍有理由 ϕ 」，Williams 認為這類語句會變得極不清楚，它究竟仍是在說「行動理由」，抑或只是外部評價、勸告、譴責的修辭？⁵⁹

Williams 以 Owen Wingrave 一例展示外在理由語句的困境，若某人對軍旅榮譽、父命、傳統等全無所動，且其冷漠在充分資訊與理性審思後仍不改變，外在論者仍說他「有理由」去從軍，這一句話將無法說清其「理由」何在。⁶⁰外在論者若試圖挽救其理由之可理解性，通常只能訴諸某種審思後會產生的新動機（例如突然認同某種價值），但一旦訴諸此種「可生成之動機路徑」，外在理由語句便會被 Williams 指控為其實已落入內在理由語句：它不再是「不依賴 S 的理由」，而是「存在某條從 S 出發的審思路徑」所能導出的理由。⁶¹因此，Williams 主張「外在理由語句不成立或不清楚」，這主張並非單純武斷，而是由其思路推出，即理由語句的可理解性必須保留其對行動之說明功能，而此功能需要心理連結。筆者認為，Williams 的貢獻在於提供一個檢驗，若我們在儒家文獻中主張某「客觀」理由具有規範力，仍須交代它如何可能進入行動者的審思與動機結構中，否則該主張可能只剩外部譴責或分類（例如「不仁」）的語用效果，而非嚴格意義的行動理由。

（三）Parfit：以（M）與（E）表述內在理由與外在理由，並區分

程序理由與實質理由

與 Williams 相比，Parfit 的論證策略是先接受「理由與動機之關聯」確有哲學重要性，

⁵⁸ 原文是：“nothing can explain an agent’s (intentional) actions except something that motivates him so to act.” Williams, “Internal and External Reasons,” pp. 42–43.

⁵⁹ 同前註，pp. 46–47.

⁶⁰ 同前註，pp. 42–44.

⁶¹ 同前註，pp. 44–46.

但反對把此關聯理解為「理由存在必然取決於行動者當下動機狀態」。⁶²他因此提出 (M) 與 (E) 兩個條件，用以把爭論點從「要不要動機」轉為「動機是在何種理性條件下之動機」。Parfit 依循 Williams 的討論，先給出一種「內在論者」常有之構想，即若我們「有理由」做某事 (R)，則必須滿足某種與動機相關的條件。其表述如下：⁶³

(R)：我們有理由去做某事。

要使 (R) 為真，要麼

(D)：做此事可能有助於實現我們現在某個內在欲求 (intrinsic desire)；

要麼

(M)：若我們知道相關事實，並理性地審思，我們就會被動機所驅動去做此事。

相對地，Parfit 指出許多外在論者並不必然否認「在某種理性條件下理由具有驅動力」，但他們反對把 (M) 視為所有理由的必要條件。外在論者可以改以 (E) 說明其立場：⁶⁴

(E) 若我們知道相關事實，並且我們是完全實質地理性的 (fully substantively rational)，我們就會有動機被驅動去做此事。

Parfit 的說明之哲學意義在於，他把「內在」與「外在」之爭，轉化為對「理由」特徵之爭，即對理由之考量究竟只侷限於程序，抑或包含了對價值或目的之實質判斷。Parfit 特別指出，多數內在論者把 (M) 中的「理性審思」理解為程序性理性，只要推理一致、資訊充分、避免明顯謬誤即可。在此理解下，理性並不要求任何特定終極關懷，因此內在論容許以下的主張，即，只要符合程序，任何欲求都可能構成其理由基礎。外在論者則主張，若一人完全理性，他必然會關心某些事（如自身未來福祉），因此對於「保全健康」與「避免未來痛苦」等，理性本身即可要求，並進而生成 (E) 意義的理由驅動力。⁶⁵對筆者而言，Parfit 所做的區分之重要性在於，這個區分使我們能把孔子之「於女安乎？」理解為對宰我之理由意義的探測，孔子所要求的，可能不是宰我程序上是否推理一致，而是其是否具備一種能被「仁」所規範之實質理性或價值，而且客觀的價值對孔子而言並非功效或效益

⁶² Parfit 的立場可參閱 Parfit, "Reasons and Motivation," p. 344.

⁶³ 同前註，p.344.

⁶⁴ 同前註，p.345.

⁶⁵ 同前註。

計算下的價值。

Parfit 另以回答三提問（Q1–Q3）圖表展示，就算在理由（reasons）層面採外在論，也未必在道德義務（morality）層面採外在論，反之亦然。尤其重要的是，他區分「道德理性論（moral rationalism）」與「道德內在論（moral internalism）」，前者主張道德要求或義務總是給行動者以理由，後者主張若理性審思後不被動機驅動，便不可能是其道德義務。⁶⁶筆者認為，Parfit 的這一區分之重要性在於，我們可避免直接把孔子等同於「道德內在論者」或「理由內在論者」，而是允許其同時主張某些道德要求具客觀規範力，並以教化方式追求其動機驅動力。很多人錯誤地把規範性理解為某種「動機力量」，於是只要有人不被道德理由驅動，就懷疑道德是否仍有權威。Parfit 反對此等同，並指出，若把規範性等同於動機力，我們便會把「不能驅動某些人」錯誤地理解為「沒有規範真理」。這恰好能解釋「宰我答安」的脈絡，即，即便宰我不被驅動，也不意味著孔子無理由罵他「不仁」。

（四）Korsgaard：內在論條件作為橋樑

若說 Williams 的心理連結要求容易被批評為「把規範性還原為行動者既有動機」，Parfit 的客觀規範理由又容易被質疑為「造成規範性與動機斷裂」，那麼 Korsgaard 的內在論條件（internalism requirement）提供一條橋樑：它既保留「規範理由必須能動」的直覺，又避免把「驅動力」理解為當下的心理事實。Korsgaard 明確指出：「實踐理由的要求，若真要向我們呈現行動的理由，這些理由就必須具有能夠驅動理性人（rational persons）的能力。我將此稱為內在論條件。」⁶⁷此句的作用在於把「可驅動性」表述為一種理性可受性（rational receptivity），即，若某斷言真正是「給我行動理由」的宣稱，它必須在「理性的人」身上具備可驅動性，否則它就更像是外部威嚇、純評價或語用操縱，而非理由。Korsgaard 的主張可與 Williams 的心理關聯洞見相呼應，即，理由語言若完全無法與理性人的動機連接，就失去實踐理由的地位。Korsgaard 文章的討論脈絡原是要回應「動機懷疑論」（motivational skepticism），休謨式立場認為理性本身不能動機化，必須依賴獨立欲望。Korsgaard 則主張，將理性完全去動機化會導致對實踐理性的過度懷疑，而內在論條件正是實踐理由概念的最低要求。⁶⁸但 Korsgaard 指出，內在論條件並不意味「承認理由

⁶⁶ 同前註，pp. 346–347.

⁶⁷ 原文是“Practical-reason claims, if they are really to present us with reasons for action, must be capable of motivating rational persons. I will call this the internalism requirement.”參閱 Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason,” p. 57.

⁶⁸ 同前註，pp. 56–57.

就必然被驅動」。人可能因憤怒、憂鬱、分心、疾病等諸多因素而對理性考量不敏感。⁶⁹而且，一個論證要具備理由的地位，只需它能夠驅動或說服理性的人，卻並不要求它在任何時刻都能驅動任何特定個體。⁷⁰筆者認為，Korsgaard 的說明為本文後述「修養橋」的說法鋪好了道路，即若有人（例如宰我）不被理由驅動，這可能顯示其理性—德行能力之限制，而非理由之消失。

Parfit 在其文中直接引入 Korsgaard 的內在論條件，並指出，滿足此要求不必然意味採取 Williams 式內在論，外在論者亦可承認「若我們真有理由，理性的人在某條件下應能被驅動」，而將分歧轉回「何謂理性」以及「理由成立是否依賴當下 S」。⁷¹換言之，內在論條件可以被視為一種「弱義內在性」：它避免把理由變成純粹不具驅動意義的規範命題，同時不把理由成立條件綑綁在行動者的 S 中。由此可見，本文所謂「修養橋」並非把外在理論強加於儒家文本，而是以當代理由論語彙說明儒家教化與工夫原本具有的功能。儒家之禮樂、居喪、反求諸心與師生問答，皆可理解為使行動者逐步具備理由可受性的修養機制。若說 Parfit 有助於說明「子生三年」與「天下之通喪」何以不隨宰我當下之安而失效，Korsgaard 則有助於說明此等規範理由何以仍須能在理性與德行成熟的行動者身上轉化為動機力量。孔子描述君子居喪之不甘、不樂與不安，正可視為此一轉化的文本線索。正是在此過渡位置，本文將引入「修養型雙層理由論」的基本構想如下：

1. 在規範理由層面，本文將允許 Parfit 式主張，即，某些理由之規範力並不取決於宰我（或任何行動者）當下是否在乎，它可以由客觀事實與價值秩序所奠基。
2. 在動機理由層，本文同時承認 Williams 的洞見，即，若一個理由宣稱在任何可理解的審思路徑中都不可能與行動者動機相連，它就難以作為行動理由而發揮作用，至多成為外部譴責或分類。

⁶⁹ 關於儒家修養如何調適情志、身心狀態並維持行動者對規範理由之可受性，可參黃崇修對朱丹溪儒醫思想之研究。黃氏指出，朱丹溪以「人心聽命於道心而又主之以靜」會通朱子人心道心說與周敦頤主靜工夫，並將五志之火、相火與內觀養神等身體論述納入工夫論說明。其另一研究又由《格致餘論》析出『欲→火→鬱』之醫儒互詮結構，說明嗜欲無節與情志失調如何造成火妄動與鬱結。本文此處僅借黃氏研究指出：儒家所謂修養橋不只可從心性論理解，也可從儒醫的身心互動與情志調攝角度獲得補充說明。惟本文主軸仍限於《論語》文本及理由論重構，相關儒醫工夫論問題留待另文專論。參黃崇修：〈朱丹溪「內靜外敬」思維之可能性探討——一種醫學身體觀視野的嘗試性解讀〉，《當代儒學研究》第 25 期（2018 年 12 月），頁 55-60、66；黃崇修：〈由「欲」至「鬱」的內在結構：儒醫朱丹溪《格致餘論》之言說為核心〉，《國立政治大學哲學學報》第 30 期（2013 年 7 月），頁 102、139、141-143。

⁷⁰ Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason," 同註 3, p. 59.

⁷¹ Parfit, "Reasons and Motivation," p. 350.

3. 而內在論條件使兩層得以銜接，它要求規範理由至少必須「能夠驅動理性的人」，但不要求其必然立即驅動一切現實行動者。由此便留下了儒家最具特色的修養論空間。修養、教化與工夫可以被理解為使行動者逐步具備「理性可受性」之過程，從而使原本僅具規範性的理由，獲得動機驅動力。

總的來說，這一橋樑將在「於女安乎？」之提問中被具體化。孔子對宰我的詰問，既非允許主觀任意地回答規範性問題，也非僅是外在權威的命令，而更像是在測試或探問，並且企圖促成學生宰我成為那種「能被規範理由驅動」的行動者，亦即把理由從規範層推進到動力層的起點。以三位當代理由論哲學家的文本建立一個可用於儒家經典之分析框架，以 Williams 的心理連結論證，確立「理由語句」若要作為行動理由，必須能夠嵌入在動機—審思—行動之環節之中。⁷²以 Parfit 說明的（M）類理由與（E）類理由，將內在論與外在論之爭論確認為「不同的理由類型」，即程序性理由與實質性理由之差異，並區分理由（reasons）與道德義務（morality）的內在論與外在論。⁷³以 Korsgaard 的內在論條件，提供一種兼顧規範理由與驅動理由的最低要求，使本文得以在不還原規範性為心理實然性的前提下，作為概念機制引入儒家修養培養動機或驅動力。⁷⁴本文之雙層理由論因此不是以西方理由論取代儒家仁禮語彙，而是把儒家文本中已然運作的雙層結構加以概念化：第一層說明親恩與通喪之義何以構成不隨宰我當下之「安」而失效的規範理由。第二層說明此一規範理由如何透過修養與教化，轉化為行動者可承擔、可回應、可踐行的驅動理由。由此觀之，孔子先問「安」，是在檢視宰我是否已能承擔並回應此一規範理由；孔子後責「不仁」，並申言「天下之通喪」，則是重新確認三年之喪的規範根據。

（五）以「修養型雙層理由論」重新解讀「宰我問三年之喪」章

以下逐句說明孔子如何在同一章中完成「規範性」與「驅動力」的雙層運作，所謂「逐句」不是做語義訓詁，而是定位每一句的理由類型與確定其在教化機制中的位置。

1、「宰我問三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升；鑽燧改火，期可已矣。」

此處可見宰我至少提出兩組理由（可視為兩種「外在理由」），第一，「政教—制度」功效的理由，以「禮壞」與「樂崩」主張喪期過長將使治理失去禮樂資源。⁷⁵此類理由是

⁷² Williams, "Internal and External Reasons," pp. 42–44.

⁷³ Parfit, "Reasons and Motivation," pp. 344–347.

⁷⁴ Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason," p. 57.

⁷⁵ 皇侃疏指出宰我之「君子」指人君，化民必資禮樂，若居喪三年則廢禮樂、無以化民。參閱何晏集解

公共性的理由，它不是說「我不想守喪」，而是說「社會會失序」。第二，「天道—自然」周期性的理由，以農事周期（新、舊穀）與鑽燧改火的年節更替主張一年已足夠。⁷⁶此類理由的外在性在於它把喪期合理性建立在「自然周期」之上，企圖把三年喪的「文」拉回一年一周的「天」。

從理由論角度看，宰我所做的是，以看似行動者中立（agent-neutral）⁷⁷的考量，取代儒家以親恩與仁心為核心的關係性理由。這種策略有一個好處，它試圖避開「你孝不孝」的私人指控，轉而以「制度可行性」與「自然常理」作公共辯護。但問題出在，它把喪禮作為治理工具與自然比附，卻未觸及孔子真正要守住的規範價值核心，即喪禮作為仁心之具體節文，如何在行動者身上生成「不忍」的驅動力。

2、「子曰：食夫稻也，衣夫錦也，於汝安乎？」

孔子的回應策略是，他不急於在第一層（規範理由層）與宰我爭辯「禮壞樂崩是否成立」與「鑽燧改火是否足以比附喪期」，而是直接把問題拉回第二層，即，一個能被視為實踐理由的考量，應當能夠在理性—德行健全的行動者身上形成相應的動機反應。孔子以稻與錦（象徵美食與華服）構造一個具體場景，逼宰我在第一人稱位置回答，若你真的把一年除喪視為合理，那麼在父母喪中食美衣華，你的心是否「安」？此問的理由論意涵是，孔子不把「可驅動性」放在經驗實證之類的討論中，而是放在具體生活情境中進行測試。它更像 Korsgaard 所謂內在論條件的檢視，老師不是要求你立刻服從，而是檢驗你的心是否具備可被此種規範理由驅動的能力。Korsgaard 主張，若某些可辨識的理由未能驅動人，這首先顯示的是人的理性限度，而不是理由之消失。因此，內在論條件的在理由論解讀的脈絡下之關鍵，並非排除外在論或直接否定某道德理論，而是提出一個心理學要求，即道德理論必須交代它對人之動機結構與可培養能力所蘊含的結論。此點對儒家尤其關鍵，即，儒學不僅提出規範（禮、義），更提供一整套使人可被規範理由驅動的具體修養方式（學、習、禮樂、居喪、反求諸心等等）。換言之，內在論條件在儒家脈絡下，最合適的接合位置正是修養橋。

Korsgaard 在界定「實踐理性人」（practically rational person）時，⁷⁸特別反對把理性簡化為「能進行某些心智運算」，她指出，實踐理性人不僅能做理性的的心智運算，更能把目的的動機力（motive force）沿著理性運算所指引的路徑傳導到手段之上。若無此種動機傳

、皇侃義疏：《論語集解義疏》，卷九，頁 251。

⁷⁶ 皇侃疏解釋鑽燧改火乃一年四時鑽木各異、火已一周而改。參閱何晏集解、皇侃義疏：《論語集解義疏》，卷九，頁 251。

⁷⁷ Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), p. 27.

⁷⁸ Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason," p. 59.

導能力，即便手段—目的推理也無法滿足內在論條件。Korsgaard 還舉出一例子說明，⁷⁹亞里士多德（Aristotle）所謂「初學者」能複誦論證，卻尚無將來真正理解後所具有的確信。一個人可能認知到某個行動是理性的，卻沒有產生相應的動機。這並不代表該理由無效，而是該行動者在當下未能像一個具備德行的理性人那樣做出回應。⁸⁰因此，一個論證要有理由地位，只需它能說服或驅動理性人，並不需要它在任何時刻都能驅動任何特定個體。這一點幾乎可以直接套入儒家師徒關係中，學生能背誦義理，卻未必入於其心，未必具備把規範理由轉成行動力。而老師的工作，正是讓「能言」走向「能信、能動、能行」。

在儒家的脈絡中，理由的內容不是純工具性的（例如如何達成一個既定欲望），而是牽涉親恩、哀戚、禮之節文、仁之不忍等德行考量。對這類理由而言，「理性」不能只等於推理技術，它必然涉及一種人格能力，即能否在適當的倫理事實面前產生適當的感受、評價與節制行動。這樣一來，「能被理由驅動的理性人」本身就是德行化的概念。Korsgaard 自己其實也為此鋪路，她指出不能先驗假定 S（主觀動機組）只包含欲望或個人化要素，因為那等於在未經論證就先行拒絕「理性可能得出所有理性存在者都必須承認，並且有能力被其驅動的結論」⁸¹這一可能性。而且，即使某些原則不具終極證成，反思的行動者仍可能基於其作為共同生活之良好基礎而保留它，並透過教育與訓練使他人採納。這使「可被理性驅動」與「教育」和「訓練」在同一理論框架下接合起來。儒家正可利用此結構，把「理性人」具體化為「君子」，君子不是僅能口頭陳述禮義者，而是其心能在親喪情境下完成動機傳導，他由「親之亡」與「三年之愛」等事實或關係性理由，傳導出「不甘、不樂、不安」的情感反應與行動節制。也正因此，孔子在章中不以「一般理性計算」作標準，而是以「君子之居喪」作人格範型。就 Korsgaard 的語彙而言，孔子其實是在指出，三年喪之理由主張並非空洞命令，它至少能夠驅動這種理性—德行人格，因此具備作為實踐理由的資格。

總言之，在「修養型雙層理由論」中，孔子的提問句屬於第二層的啟動。但若以 Korsgaard 的內在論條件作為修養橋的核心，孔子的提問並非把規範性裁決交給宰我主觀偏好，而是對宰我的「可被理由驅動」做檢驗。換句話說，孔子是在問，你是否具備成為此類理由所指向之「理性—德行人」的能力？孔子不是做民意調查，而是在做內在論條件的檢測。若理由真是實踐理由，德行合格且理性健全者面對親喪享樂，本應不安。宰我答安則顯示其理性—德行結構出了問題，而非顯示理由不存在。這裡內在論條件的貢獻在於，

⁷⁹ 同前註，pp. 59-60.

⁸⁰ 正如孔子所說：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。」參閱朱熹：《四書章句集註》，頁 156。

⁸¹ Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason," p. 66.

它讓我們能把孔子「先問安、後責不仁」的順序理解為一條合理的推理鏈，而不是兩段彼此衝突的話語。孔子先問「安」其實是在測試動機傳導是否發生。而 Korsgaard 的「理性人」概念正是以此動機傳導能力為標準，理性人不是只會辨識理由，而是會被理由適當地推動。即在儒家的脈絡下，不是單純檢視宰我是不是一個理性人（*rational person*），而是檢視宰我是不是一個具備儒家德行的人。

3、「曰：安」

如果把「安」當作單純的心理感受報告，孔子後續的責難便會顯得不相干。但在雙層理由論下，「安」在語言上是顯示出宰我的 S 缺乏某種應有的道德情感傾向，若「親喪」作為關係性事實確實給出強力規範理由，那麼在「君子」（理性人格）那裡，它會透過修養後的情感結構轉化為不甘、不樂與不安。宰我答「安」意味他在第二層不具備此可驅動性，因而孔子才有理由把此缺失稱為「不仁」。

這一解讀刻意避免兩種解說：第一，「宰我說謊」或「宰我其實不安」，這種解讀把爭論點導向單純心理真假判定，即，確認宰我心理究竟怎麼想。第二，「只要行動者覺得安就可以」，這種解讀會把規範性主觀化。更確切地說，宰我此刻的「安」表明他的 S 中缺少使喪禮規範理由能夠產生效力的內在條件。此接近於 Williams 內在論之說法，即，若 S 中沒有任何可由健全審思路徑導向相應動機的要素，內在理由語句會被否證。但本文同時保留 Parfit 的第一層，即，即便宰我缺乏動機，客觀規範理由仍可能成立。

在 Korsgaard 的框架下，若某人面對一個理性考量卻「冷漠」或「無動於衷」，這本身就可能構成一種實踐上的不理性，人可能不理性，不僅因看不見理性關聯，也可能因對已被指出的理性關聯故意盲視或漠不關心。⁸²因此，宰我之「安」不是一個無害的心理報告，而是表徵，代表他在此倫理場景中缺乏那種理性—德行人格應有的動機傳導能力。同時，Korsgaard 的論述也能防止我們犯下兩種錯誤的詮釋，第一個錯誤是，從「宰我不被驅動」直接推論出「宰我沒有理由」。此處存在一個需要被說明的事情，即，為何一個看似有力的規範理由未能成功轉化為他的動機？在 Korsgaard 的框架下，這個說明通常指向「行動者的理性狀態或能力」出了問題，而不是指向「理由本身不存在」。第二個錯誤是，既然內在論條件要求可驅動性，孔子就等於承認宰我若安便可。相反地，內在論條件要求指出，宰我不被驅動，顯示他不是理性—德行健全者，理由仍然可以對「君子」或「仁者」成立並具有規範力。

4、「曰：女安則為之！」

⁸² 同前註。

孔子的回應並非真正的規範許可，而是「責之深」的表達方式。⁸³其理由論結構可分為兩層，第一，在行動層面，孔子不是以強制命令，用老師的權威逼迫宰我順從，而是在教化，他允許宰我「自為之」，保留行動者的自主性。第二，在規範層面，孔子並未取消規範理由。反而藉「你若真安就去做」使宰我自證其道德缺陷，為後面的「不仁」責難鋪路。此處也可借用 Williams 後期避免道德主義（moralism）之提醒，⁸⁴即孔子不是以純粹外在權威壓服宰我，而是透過一種「期待其承認」的責難機制（proleptic mechanism），⁸⁵促使宰我意識到其理由的問題。若責難僅是施壓，它就變成道德主義。孔子此處的語言策略則接近 Williams 所謂「希望獲承認的責難」。道德主義式的施壓責難之所以有問題，正因它缺乏與行動者動機結構接合的倫理措施，而孔子這句話更像在建立接合點。

但換成 Korsgaard 的內在論條件，這句話的重心會移到另一個層級，即，理由作為實踐理由要求（practical reason claim）的資格。在 Korsgaard 的框架下，孔子這句話的用途在於，老師不靠外在強制迫使你立刻被驅動，內在論條件並不要求對每個人立刻生效。但這不影響孔子仍可把同一套客觀的規範理由宣稱為對「理性—德行人」（君子）可被驅動的的理由，並因此維持其作為實踐理由要求的資格。「女安則為之」這句話主要是在理由概念層面上運作，即它把「你不被驅動」解釋為你的理性—德行可受性出了問題，而不是根據你的主觀感受之「安」決定客觀規範性。

Williams 與 Korsgaard 主張的差別在，Williams 關心「責難是否正當」，Korsgaard 關心「理由要求是否成立」。Williams 以「責難」為核心，企圖避免道德主義式的施壓式責難，促成被責難者之承認。Korsgaard 則以實踐理由要求為核心，檢測一個理由主張是否具備驅動力的資格。對筆者的「修養型雙層理由論」而言，這兩者其實可以分工互補，Korsgaard 用來說明，孔子為何可以不強制但仍維持規範理由，即，理由不等於你當下的動機。Williams 用來說明，孔子如何在不落入道德主義式的施壓式責難的情況下，運用責難與反諷促成動機轉化，即，把客觀的規範理由變成行動者的理由。

⁸³ 孔安國註曰：「責其無仁恩於親，故再言汝安則為之」。此註疏已明確提示孔子的用意。參閱何晏集解、皇侃義疏：《論語集解義疏》，卷九，頁 251。

⁸⁴ Williams, "Internal Reasons and the Obscurity of Blame," p. 44. 「道德主義」是一個帶有負面意涵的詞彙。Williams 用它來描述當我們採用外在理由時，責備所剩下的就只是一種空洞、缺乏心理基礎的狀態。外在理由因為切斷了「理由」與行動者「動機集合（S）」之間的連結，導致我們無法從心理學上具體理解為什麼這個人失敗了，也無法理解責備如何能對他產生作用。在這種情況下，責備不再是一種希望能喚起對方認同的機制，而變成了一種單純依靠蠻力將判斷強加於人的行為之上。

⁸⁵ 同前註。用 Williams 「期待其承認」來界定倫理上有效的責備，真正的責備，即內在論式的責備透過「預期機制」（proleptic mechanism），責備者希望喚醒被責備者心中潛在的動機（例如，如希望受尊重的欲望）。這種責備的目標是溝通，希望被責備者能承認自己確實有理由那樣做。

5、「夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。」

此句是整章的理論樞紐，它將「君子」描述為在親喪情境下必然出現三種反應：味覺、聽覺、居處皆不安。這是在展示「修養完成者」身上兩層如何接合在一起。第一層客觀規範理由（親恩、通喪、仁之義理）在君子那裡能真正算作是理由。第二層可驅動性，規範理由在君子的 S 中已被內在化為傾向，因而呈現為不甘、不樂、不安，即理由不僅能說服，還能驅動其行動節制（所謂「故不為也」）。此處可視為儒家對內在論條件的實踐說明，即，不是每個人當下都能被理由驅動的。但君子作為理性人格典型，正是那個能被此類理由驅動的人。換言之，孔子在描述君子時，並非把規範性建立在主觀感受上，而是把主觀感受呈現為客觀規範理由內在化之結果。以下可用 Williams、Parfit、Korsgaard 三種理由論論述就不同面向深化說明。

第一，在 Williams 觀點看來，「不安」是內在理由的徵兆，S 已包含了倫理要素。Williams 的內在理由論以主觀動機組合 S 為核心，某人是否有理由去做某事，取決於是否存在一條由其 S 出發，經健全審思可導向行動的路徑。若 S 中缺乏適當要素，內在理由語句旋即被否證。孔子「君子居喪不安」的描寫，正可被理解為，在君子身上，S 已包含某些倫理性要素（親喪之哀、報恩之念、對「喪中享樂」的羞恥等），使得「食旨、聞樂、安居」在審思中無法被合理整合為可採取的行動路徑。換言之，君子之所以「故不為」，不是因為外在律令壓抑欲望，而是因為其 S 與該行動之間存在結構性不相容。在健全審思下，這些享樂行為不再能被理解為行動者所能承擔的行動。這也正符合 Williams 所謂「如果某事物能成為行動理由，那麼它就可能是某人在特定場合中的行動理由，而它便會出現在對該行動之說明中。」⁸⁶的基本洞見，君子之不安，使「不為」在對行動之說明上變得透明，他不是被迫不做，而是有其內在理由不能這樣做。進言之，Williams 在後期對責難的討論中提出「期待其承認」的責難機制，責難若要避免墮入道德主義式的施壓責難，需能以某種「期待承認」的方式促成對方動機結構之變化。孔子在此先提出君子典範（不甘、不樂與不安），再回頭以「汝安則為之」反諷宰我，其實是在用一種預期的方式把宰我拉向儒家君子式的 S，君子典範在此不是道德展示，而是用以引發承認與轉化的心理—德行模型。

第二，以 Parfit 立場看，此句展示了「規範理由」與「驅動理由」在理想人格中的趨同，而不是把規範性還原成心理事實。Parfit 最重要的區分，是把「規範理由（normative reasons）」與「驅動理由」（motivational reasons）拆開，理由的規範性不是某種心理事實的同義語，不能因為有人不被驅動就推論出沒有理由。在此框架下，「君子居喪不安」的意

⁸⁶ Williams, "Internal and External Reasons," p. 42.

義恰恰不是把規範性還原成情感，而是指出，在理想的人格中，規範理由會可靠地生成相應的動機反應。也就是說，君子典範讓我們看到兩種理由之趨同。第一層的客觀規範理由（親恩、通喪、哀敬之當然）與第二層的驅動理由（不甘、不樂、不安）在君子身上趨於一致。這種一致不應被誤解為「規範性等同於心理反應」，而應被理解成「規範理由具備在理性—德行條件下可產生驅動力」。孔子此句正好支持 Parfit 的區分，即宰我之「安」並不取消規範理由，孔子仍可責其不仁。但孔子同時又指出，在君子那裡，這些客觀的規範理由並非冷冰冰的命令，而會生成可驅動的情感與對行動之節制。如此一來，孔子既不需要把規範性化約為心理性，也不需要把規範性理解為外在強制。這正是 Parfit 所要保住的「客觀規範力」在儒家脈絡中的具體呈現。

第三，在 Korsgaard 的角度看來，此句展現了對內在論條件之滿足，即，把理性可受性德行化而成為君子工夫。Korsgaard 的內在論條件主張，真正的實踐理由要求必須能夠驅動理性的人。但她同時指出，這不是說任何個體在任何時刻都必然被驅動，動機傳導可能受多種因素干擾。把這個條件放到孔子主張的「君子居喪不安」，這恰好提供了內在論條件所需的證據，即至少存在某種人格典範會被此類規範理由可靠地驅動。孔子在此並非訴諸主觀情緒作裁決，而是在展示理性可受性（rational receptivity）的儒家觀點，君子不是僅能做理性運算的人，而是能讓理由沿著理性—倫理路徑成功傳導動機的人。更重要的是，在儒家脈絡下，Korsgaard 的「理性人」幾乎必須被德行地理解，因為此處的理由內容不是純然手段理性，而是關涉親恩、哀敬與仁義。孔子用君子而非庶人作典範，就等於把內在論條件的檢測標準轉譯為「是否具備儒家德行（仁、孝、禮的工夫成果）」。君子的不安不是私情，而是德行涵養後對規範理由的可驅動性反應。這也扣緊修養橋的核心主張，即內在論條件在此不應被理解為當下就要被驅動去行動，而應被理解為在德行—理性成熟條件下應該能被驅動而行動，儒家正提供使人從宰我式的「安」走向君子式的「不安」的修養路徑。

6、「今女安，則為之！」

這裡孔子重複與強調上述「曰：女安則為之！」在 Williams 的框架下，「今汝安則為之」仍被理解為是一種「期待其承認」的責難機制。孔子以近似許可的語句把倫理後果歸給宰我，迫使他在第一人稱中承擔「若真安，則不仁」的倫理責任，從而為動機轉化保留空間。但若加上 Korsgaard 的內在論條件，此處的重申不只施加了語言壓力，更是一種教化性的理性—德行修養，其目標在於使宰我逐步具備被規範理由驅動的能力。換言之，孔子不再試圖用更多客觀理由壓服宰我，否則會把內在論條件誤讀為外在強制，而是用語言把「不被驅動」的事實歸給宰我，迫使他面對。客觀規範一直在，但行動者還不是君子，

因此不被驅動。孔子的重申不是單純責罵，而是把內在論條件的檢測轉化為一種持續的教化實踐。

7、「宰我出。子曰：『予之不仁也！』」

宰我離去後孔子下了「不仁」之論斷，顯示出孔子並未把規範判準交給宰我的主觀感受。此正是 Parfit 區分「規範真理」與「心理真理」之間的不同，⁸⁷即使某人不被客觀理由驅動，我們仍能以客觀判準指正其不當。若把規範性等同於驅動力便誤以為不被驅動等同於無客觀規範，而 Parfit 正反對此種等同。更重要的是，此責難並不必然落入 Williams 所說的道德主義式的施壓責難。因為孔子先前已嘗試以「安乎」提問教化，並提供君子典範促使宰我自省。孔子罵宰我「不仁」可理解為對其德行缺失之規範性概括，並為後續的理由根據（子生三年、通喪）鋪路。

8、「子生三年，然後免於父母之懷。」

此句提供三年喪的第一層（客觀規範理由層）之事實支持，它指向一種普遍人倫事實，幼兒三年依賴父母懷抱。⁸⁸這是一種關係性事實，它不以宰我是否在乎為條件而存在，這種事實能夠算作是支持某種對稱的回應（報恩、致哀、節文）。因此，孔子不只指出，君子心裡不安所以要守三年喪，而是指出人類本來在事實上就曾受三年之愛，故三年喪有其對稱性。此對稱性正是規範性的來源之一。孔子提出「子生三年，然後免於父母之懷」，在理由論重構中不應被限縮為提醒人要知恩圖報，而應被理解為一個規範性的關係性事實，它描述了親子間最初期的依附關係、照護勞動與生命維持之不對稱結構。在 Parfit 的語彙下，此種事實之所以能建立規範理由的客觀性，可以被表述為它提供了一個「那些支持某項行動的事實」（facts that counts in favor），⁸⁹即在規範上支持子女以某種對稱方式回應父母之愛與照護的事實。換言之，「子生三年」之所以重要，不在於它是否立刻觸發宰我的悲痛且驅動他做出相應行動，而在於它提供一個客觀的規範根據，即在親子關係的事實下，某種對稱的回應有其正當性。因此，這句在理由論重構中最適合被理解為 Parfit 式的客觀規範理由基礎事實，它提供了不依賴行動者當下動機之支持，而宰我之「安」最多顯示其未能被此理由驅動，並不使理由失效。君子典範則展示此理由在理性—德行條件下可完成從規範性到驅動力的轉化。

9、「夫三年之喪，天下之通喪也。」

此句的功能在於把規範理由上提到普遍性的高度，規範理由不只是對宰我有效，而是

⁸⁷ Parfit, "Reasons and Motivation," p. 360.

⁸⁸ 何晏集解、邢昺疏：《論語註疏》，卷十七〈陽貨〉，頁 276：「凡人子生未三歲常為父母所懷抱既三年然後免離父母之懷」。

⁸⁹ Parfit, "Reasons and Motivation," p. 360.

對所有人都有效的「達喪」。⁹⁰在理由論語彙下，規範性不是有著地域侷限的偏好，也不是依某人私欲而變動的規則，而是一種在共同生活與人倫結構中可普遍主張的理由。這直接回應宰我所訴諸的公共性，宰我用禮樂功效主張公共秩序需要縮短喪期。孔子則用「通喪」宣示另一種更強的公共性，這不僅是治理效率的公共性，更是人倫秩序與仁心修養的公共性。孔子用「通喪」是把理由提升為可普遍要求的規範秩序，這在 Parfit 語彙裡更像把理由從特定政策考量提升為客觀規範理由。

10. 「予也有三年之愛於其父母乎？」

此句看似自問，實則具有的教化功能。⁹¹孔子把第一層客觀理由（子生三年、通喪）再度折回到第一人稱的生命體驗（我是否真受三年之愛？）。這恰好是修養橋的核心操作，即，以可共感的生命記憶與關係性事實，去喚醒行動者 S 中本應存在，卻可能被遮蔽的倫理情感，使規範理由轉化為可驅動性。此處亦可說明宰我之「安」，宰我之所以能答安，不必然是因為說謊，而可理解為他在此刻對三年之愛的回憶被某些外在化的計算（功效與周期）遮蔽，讓第二層可驅動性失靈。孔子正是希望藉著提問把遮蔽撥開。依 Korsgaard 的內在論條件，真正的實踐理由要求必須能夠驅動理性的人，但這不是要求任何個體在任何時刻都被驅動，而是要求在理性可受性條件下具有驅動力。孔子以「子生三年」提供關係性事實作為客觀規範理由後，緊接著以「予也有三年之愛於其父母乎」作第一人稱呼喚，其作用不在於再添外在規則，而在於促使宰我反思，迫使行動者停止把理由僅當作推理思辯，而是回到自身對親恩事實的承認與承擔，使理由得以沿著理性運算完成動機傳導。因此，此句正是修養橋的最後一步，即把客觀理由內在化，成為可被驅動的行動理由，從而使「天下之通喪」不淪為外在施壓，而成為可由君子人格實現的實踐理由之要求。

（六）小結

透過以上逐句分析，可以把「宰我問三年之喪」章的理由論運作重構為以下的幾個步驟：

- 1、宰我提出外在化公共理由（功效／周期）試圖改變喪期正當性。
- 2、孔子以「安乎」開啟第二層的理由驅動力測試：你是否具備被規範理由驅動的道德情感？

⁹⁰ 何晏集解、邢昺疏：《論語註疏》，卷十七〈陽貨〉，頁 277：「自天子達於庶人也」。

⁹¹ 同前註，頁 275，孔安國註解其意為「言子之於父母，『欲報之恩，昊天罔極』，而予也有三年之愛乎？」

- 3、宰我答「安」暴露其可驅動性之缺失，孔子以反諷式「安則為之」保留宰我的自主性並加深責難。
- 4、孔子以君子典範呈現修養完成者的從理由到情感的驅動力結合（不甘、不樂、不安）。
- 5、孔子轉回第一層（規範理由）：指責宰我「不仁」、並以關係性事實（子生三年）與普遍性（通喪）建立規範理由。
- 6、孔子再以第一人稱反問「予也有三年之愛於其父母乎？」回返修養橋：喚起承認，促使客觀理由在行動者生命中重新獲得驅動力。

以上的重構使文本的雙重性（責難與問「安」）不再相互抵觸，而成為同一套「修養型雙層理由論」的展現，即，在第一層保住規範客觀性，在第二層保住理由的實踐性，修養橋則解釋兩者如何在教化中接合在一起。Williams 的心理關聯與「期待其承認」的責難機制，Parfit 對規範事實不可化約性的堅持，以及 Korsgaard 內在論條件呈現的實踐理由要求，這三者已被用以支撐儒家「修養型雙層理由論」並逐句解讀《論語》「宰我問三年之喪」章。然而，上述理由論式的解讀仍需面對至少三項理論挑戰，這將在結論節初步呈現。

五、結語

本文以「宰我問三年之喪」一章為焦點，嘗試在西方理由論內在論與外在論之爭的脈絡下，重新說明儒家仁心語彙如何同時承擔「規範證成」與「動機驅動」兩種任務。第四節指出，若理由語言只剩客觀規範性，則容易淪為對行動者的外部譴責而失去實踐理性意義。若理由語言只剩與行動者動機的心理關聯，則又可能讓道德客觀批評與責任歸屬失去根據。在文本中，孔子一方面把宰我的爭論拉回「心安與否」，另一方面又以「不仁」與「天下之通喪」維持規範判準不受宰我主觀感受挾持。正因如此，本文主張必須以「分層」的方式重建理由概念的內部結構。此一路徑在第四節被表述為 Williams 的心理關聯洞見以及 Parfit 的客觀規範性直覺，並透過 Korsgaard 的「內在論條件」加以橋接，形成一個修養取向的雙層理由論框架。

本文採取的關鍵轉換處是將 Korsgaard 的「內在論條件」理解為一條關於具備「實踐理由資格」的規範性要求，若某斷言真要作為「給行動者的理由」，它必須具有在理性人

身上「能夠驅動」的可能性，即所謂「對理性的可受性」(rational receptivity)，⁹²否則更像威嚇、語言操縱或純然的評價，而不是理由。基於此，本文承接 Parfit 對 Korsgaard 內在論條件的「弱義內在性」解讀，也就是外在論者亦可接受「若真有理由，理性的人在某條件下應能被驅動」，並將真正分歧聚焦於「何謂理性」以及「理由是否必須依賴行動者當下的 S (主觀動機組合)」。⁹³如此一來，內在論條件一方面避免把理由化約為完全去動機化的規範命題，另一方面又避免把理由成立條件綁死在行動者當下的 S 中。

回到「宰我問三年之喪」章，孔子與宰我之對話可視為同一段話語中交錯的兩種行動，第一是「以安不安作檢測」的診斷行動，二是以仁心—禮制的客觀要求作裁決的規範行動。在「修養型雙層理由論」下，「於女安乎」的提問被重新定位，即它不是在第一層（客觀規範理由層）做裁決，不是把「安」等同「可以」或「應當」。而是在第二層（可驅動性層）做診斷，用以檢測宰我是否具備回應喪禮理由的可驅動性。宰我答「安」，正顯示其第二層失效，他缺乏君子之「不安」機制，故孔子得以作德行結構之判斷，並責難他為「不仁」。重要的是，這裡的推理不是「行動者不能被理由驅動，所以理由不存在」，而是「理由仍在，但行動者不具備相應的理性—德行結構」。

同樣地，「女安則為之」不應誤讀為孔子把規範性完全交付給主觀偏好，它更適合理解為在行動層面，孔子承認宰我會依其動機而行，並不以外在強制取代自覺。但在規範層面，孔子並未撤回三年之喪的客觀要求，宰我若「安而為之」，只是坐實了他的德行缺陷，故仍可責難為「不仁」。亦即，孔子同時允許「驅動理由」（如便利、效益）能說明宰我的行動，卻拒絕把此等驅動理由等同真正的「規範理由」。

在理由論層面，本文的最終主張可被概括為三層：第一層承認某些規範理由的成立不依賴行動者的當下既有的動機，其理由規範性可奠基於關係性事實、價值事實或制度事實（對應 Parfit 的外在理由主張）。第二層承認一個理由若要成為實踐理性的構成要素，必須在理性條件下具備驅動行動者的可能性，但這是「使用條件」而非理由的「存有論條件」（保留 Williams 的心理關聯洞見而不將其升格為理由存在之必要條件）。第三層則指出前兩層的接合須經由可被建立的心理—德行結構，亦即「修養橋」。此處最重要的理論轉折是，把「內在論」與「外在論」之間的爭執，進一步轉化為以下的理解方式，即，理由理論必須區分「理由作為規範判準」與「理由作為實踐理性的構成要素」這兩個層次，否則不是犧牲道德客觀性，就是犧牲理由的實踐性。內在論條件在本文的角色並非折衷 William 的「內在論」與 Parfit 的「外在論」，而是指出分層結構的必要性，即它同時回應

⁹² Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason," p. 62.

⁹³ Parfit, "Reasons and Motivation," pp. 357-8.

Williams (理由若完全無法成為理性條件下的動機，則像純外部批評) 與 Parfit (理由的存在不必依賴行動者當下是否被驅動，否則無法維持客觀的責難)。

將此框架檢視儒家文本，我們因而了解到孔子不是在做主觀偏好意義的倫理學，而是在以「心安」或「不安」作為檢測主體是否具備回應客觀理由之可驅動性的方式。同時，「不仁」並非單純情緒化的譴責，而是以客觀規範理由對其動機缺失作出評斷。換言之，儒家仁義的規範力與驅動力，在此被表述為「先分層、後橋接」，先保住仁義作為客觀規範理由的可責性，再以修養工夫說明其如何獲得動機可及性。

本文完成「修養型雙層理由論」後，後續仍需面對三項挑戰。第一項挑戰是，第一層若承認客觀規範理由不依賴行動者 S，是否等同承擔價值實在論？Sharon Street 以達爾文兩難指出，⁹⁴首先，演化深刻地塑造了人類的評價態度，實在論若否認演化與客觀價值真理之間存在著關聯，則會產生規範懷疑，即，我們絕大多數的道德判斷很可能都是錯的，因為它們被與真理無關的演化力量演化所汙染。其次，價值實在論主張演化力量與價值真理之間有關係，即，天擇偏好那些能夠追蹤的獨立價值真理，但問題出在，這種主張在科學缺乏根據而難以成立。⁹⁵故須釐清本文所需之「客觀性」能否採較弱、反形上學或建構論式理解，並可由《孟子》「仁內義外」與「有物有則」提供線索。⁹⁶第二項挑戰是，第二層以 Korsgaard 內在論條件要求理由可驅動理性人，是否終將把規範性還原為理想化的欲望而回到 Williams 式 S-相對性 (relativity)？Michael Smith 以「完全理性之欲望」界定規範理由。⁹⁷Smith 的界定對本文構成一把雙面刃，一方面，它支持本文把「可驅動性」視為理由概念內部要求的方向，而在另一方面，它也提示一個風險，即，若我們以「理性人」的可驅動性來保證理由的實踐性，是否會不自覺把規範性建基於理想化欲望，導致「客觀規範理由層」被重新欲望化、從而難以維持本文所要的「不以宰我之安為轉移」的第一層裁決？Smith 的挑戰提醒我們必須界定「理性可受性」的內涵：它究竟是偏向程序性理性、抑或包含實質價值關懷？這是為了避免把任何欲望都正當化為理由基礎。此外，我們也必須回答：若承認修養是可能的，則修養橋追蹤的究竟是既有理由，抑或生成新標準？《孟子》「集義所生」與「不慊則餒」可作工夫論回應。⁹⁸第三項挑戰是，若如 John Doris 以情境論 (situationism) 質疑穩健品格，⁹⁹即若某些人 (或大多數人) 在心理—行為層面根本

⁹⁴ Sharon Street, "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value," *Philosophical Studies* 127.1 (2006): 109–166.

⁹⁵ 同前註，pp. 109–110.

⁹⁶ 參閱朱熹：《四書章句集註》，頁 307。

⁹⁷ Michael Smith, *The Moral Problem* (Oxford: Blackwell, 1994).

⁹⁸ 朱熹：《四書章句集註》，頁 215。

⁹⁹ John M. Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior* (Cambridge: Cambridge University Press,

難以穩定地被教化，則本文的修養橋要如何面對「難搞的個案」？孔子以「君子之不安」作理想範型的診斷方式，是否只是少數人的心理事實，而不足以支撐一個普遍的理由論模型？我們的可能回應是，必須區分強式跨情境德行與弱式關鍵情境回應，並將「禮」納入情境設計，即，儒家未必只專注於內在特質的穩健化，也可能透過儀節與社會期望，把情境改造成更利於理由驅動的結構。《孟子·告子上》「牛山之木」段落與「操則存」提示可在承認梏亡下重構修養機制。¹⁰⁰

2002).¹⁰⁰ 朱熹：《四書章句集註》，頁 308。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義，錢同麟點校：《禮記正義》。杭州：浙江大學出版社，2019 年。
- 〔魏〕何晏集解，〔梁〕皇侃義疏：《論語集解義疏》。上海：商務印書館，1937 年六月初版。
- 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》（《十三經注疏》）。北京：北京大學出版社，十三經注疏整理委員會整理，2000 年 12 月第一版。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》。北京：中華書局，《中華國學文庫》，2011 年。

二、近人論著

- Doris, John M. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Korsgaard, Christine. "Skepticism about Practical Reason." In *Internal Reasons: Contemporary Readings*, edited by Kieran Setiya and Hille Paakkunainen. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Parfit, Derek. "Reasons and Motivation." In *Internal Reasons: Contemporary Readings*, edited by Kieran Setiya and Hille Paakkunainen. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012.
- Smith, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Street, Sharon. "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value." *Philosophical Studies* 127.1 (2006): 109–166.
- Williams, Bernard. "Internal and External Reasons." In *Internal Reasons: Contemporary Readings*, edited by Kieran Setiya and Hille Paakkunainen. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012.
- Williams, Bernard. "Reply to McDowell." In *Internal Reasons: Contemporary Readings*, edited by Kieran Setiya and Hille Paakkunainen. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012.
- Williams, Bernard. "Internal Reasons and the Obscurity of Blame." In *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993*. Cambridge: Cambridge University Press,

1995.

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《論語義理疏解》。臺北：鵝湖出版社，2018 年。

李瑞全：《儒家道德規範根源論》。新北：鵝湖月刊社，2013 年。

李明輝：《儒學與現代意識》，增訂一版。臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年。

黃崇修：〈由「欲」至「鬱」的內在結構：儒醫朱丹溪《格致餘論》之言說為核心〉，《國立政治大學哲學學報》第 30 期（2013 年 7 月），頁 101-153。

——：〈朱丹溪「內靜外敬」思維之可能性探討——一種醫學身體觀視野的嘗試性解讀〉，《當代儒學研究》第 25 期（2018 年 12 月），頁 45-68。

