



臺大出版中心

NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

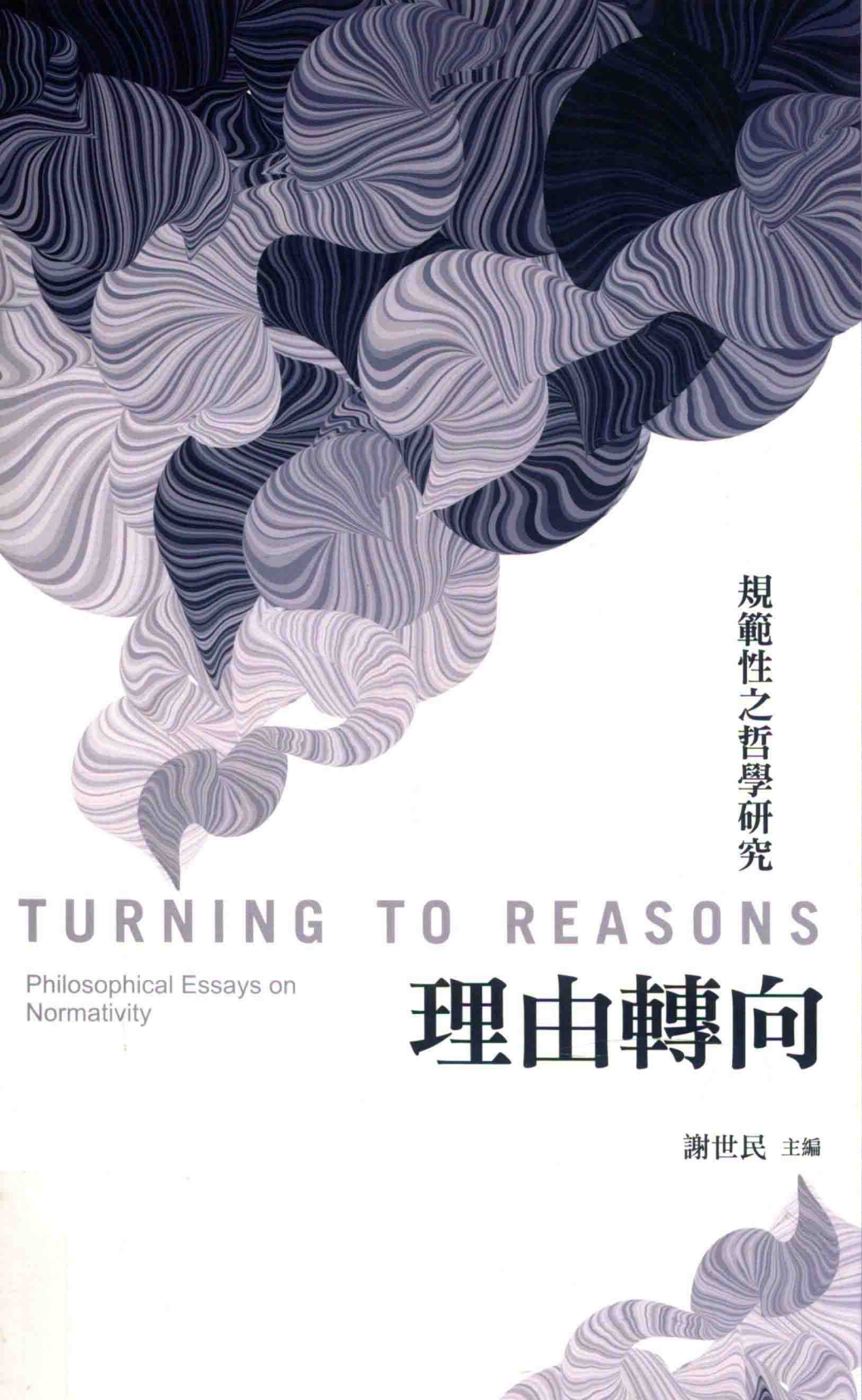
規範性之哲學研究

TURNING TO REASONS

Philosophical Essays on
Normativity

理由轉向

謝世民 主編





規範性之哲學研究

TURNING TO REASONS

Philosophical Essays on
Normativity

理由轉向

謝世民 主編

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

理由轉向：規範性之哲學研究／謝世民主編。-- 初版。-- 臺北市：

臺大出版中心出版：臺大發行，2015.04

面；公分

ISBN 978-986-350-059-9（平裝）

1. 哲學 2. 文集

107

104000489

理由轉向：規範性之哲學研究

作 者 吳瑞媛、何志青、王一奇、謝世民、戴華、張忠宏、許漢、
莊世同、王鵬翔、侯維之（依書中文章之排序）

主 編 謝世民

總 監 項 潔

責任編輯 蔡忠穎

文字編輯 蔡佳玲、阮慧敏

封面設計 張瑜卿

內文編排 黃秋玲

發行人 楊泮池

發行所 國立臺灣大學

出版者 國立臺灣大學出版中心

法律顧問 賴文智律師

印 製 大馨印刷彩色有限公司

出版年月 2015年4月

版 次 初版

定 價 新臺幣500元整

展售處 國立臺灣大學出版中心

臺北市10617羅斯福路四段1號

電話：(02) 2365-9286

臺北市10087思源街18號澄思樓1樓

電話：(02) 3366-3991~3分機18

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

傳真：(02) 2363-6905

傳真：(02) 3366-9986

http://www.press.ntu.edu.tw

國家書店松江門市

臺北市10485松江路209號1樓

國家網路書店

電話：(02) 2518-0207

http://www.govbooks.com.tw

ISBN：978-986-350-059-9

GPN：1010400103

著作權所有・翻印必究

主編序

「理由轉向」指稱當代哲學中一種正在進行的宏大計畫。這種哲學計畫試圖賦予「理由」概念核心的地位，要用它來說明一些我們還沒有完全掌握、但卻很基本的概念（例如，「應該」、「對」、「錯」、「好」、「壞」、「理性」、「權威」），並且要用它來重新陳述和診斷涉及這些概念、但仍然爭論不休的問題〔例如，道德對錯的考慮是否具有優先性？若是，何以可能具有優先性？「內在價值」（intrinsic value）或者「純粹好」（good *simpliciter*）是否是有意義的概念？權威是否與自主不相容？〕。

強調「理由」概念的重要性，Wilfrid Sellars（1912-1989）是一位先行者，近年來明確投入倡議這種計畫者則包括了：T. M. Scanlon（*What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, 1998）、Derek Parfit（*On What Matters*, 2 vols., Oxford University Press, 2011）、Joseph Raz（*Engaging Reasons*, Oxford University Press, 1994; *From Normativity to Responsibility*, Oxford University Press, 2011）、John Skorupski（*The Domain of Reasons*, Oxford University Press, 2010）。雖然近年的這幾位主力倡議者之間仍有重要的差異，但我們可以說，他們都同意，規範論述中的命題（不論是應然命題或是評價命題），我們最終必須訴諸「理由」概念，才能較完整地理解其內容、評估其重要性（如果這些規範命題有重要性的話），而且他們也會同意說，規範命題本身就是在斷言理由的存在（Scanlon也許是個例外，因為他認為，判定理性個體的態度是否理性的命題是規範性命題，但並沒有斷言理由存在）。Skorupski甚至主張，理論哲學中的基本概念（如：先驗性、必然性、證據、概然率），都可以藉由「理由」概念來分析。

在理由轉向的哲學運動中，有一個口號是大家都會接受的：

任何規範現象之所以是規範現象，一定都是因為與理由有關之故，如果不是在存有的層次上有關，就是在理解或認識的層次上有關。必須指出的是，理由轉向之哲學計畫所標舉的「理由」概念，並不神祕，它是我們日常生活中都在使用的概念。當然，「理由」一詞的意思有多層，時常與「原因」、「藉口」不分，這也許可以說明它為什麼在過去沒有受到哲學家的矚目。不過，「理由」一詞有一個簡單的意思是指**提供支持的事實**：凡提供支持的事實就是理由。以實踐理由（practical reasons）為例，一般人都有這類的經驗：在行為選擇的脈絡裡，某項考慮C（例如，舉發上司貪汙有助改善社會風氣）**增強了**我們去做某項行為 Φ （例如，將上司貪汙的證據交給政風單位）的**信心**，因此也同時確定或增強了我們去做行為 Φ 的意圖或動機。一般而言，這樣的經驗足以讓我們習得這個「理由」概念（「理由是提供支持的事實」），而如果我們在身心條件和外在此條件都不錯的情況下（沒有認知失調、幻覺等等）有這樣的經驗，那麼，我們所經驗到的，回頭來看（從習得「理由」概念之後回頭來看），是**做對事情**之信心。雖然這種信心並非意圖或動機獲得確定化或強化的唯一因素（欲望也許是另外一種因素），但是意圖或動機會隨著這種信心的增強而確定或增強，正是意圖和動機之特色。值得強調的是，這個「理由」概念並非天生的、並非獨立於經驗而可以被我們掌握的：要習得這個「理由」概念，上述的經驗是不可或缺的心理條件，也就是說，從來不曾有過這種經驗的人（行為的信心從來沒有被任何一項考慮增強過的人），無法完全掌握這個「理由」概念。不過，雖然這個「理由」概念的習得需要經驗的基礎，但是，針對任何的行為選項而言，去做這項行為的理由是否存在，是實質的問題，並不必然依賴於我們是否有那樣的經驗：有可能說，理由之為理由，並不依賴於它使任何人在心理上覺得更有信心。而就這個實質問題而言，同情理由轉向的哲學家通常傾向於拒絕將理由的存在奠基在我們的心理狀態上。

必須向讀者說明的是，雖然本論文集的作者都注意到了「理由轉向」哲學計畫的出現，但是大家在寫作自己的論文時，並不是每一位都對這項哲學計畫持同情的態度，也並不是全然有意識地在

面對、回應這項哲學計畫，有些作者甚至對於「理由」概念提出了不同的見解，讀者可以從閱讀他們各自的論文中，去體會他們對於理由轉向的立場或看法。可貴的是，在這樣的分歧下，我們還願意在一起閱讀、討論、寫作，並將成果發表在同一本論文集裡，之所以如此，乃是因為大家基於一個共同認識：「理由轉向」是值得重視和介入的哲學計畫。

本論文集的出版，要感謝的人很多。首先，我要感謝科技部（前國科會）補助我們共同提出的「當代規範性哲學研究——哲學學門人才精煉暨培育計畫」（99-2420-H-194-137-MY3），讓大家可以非常有紀律地進行三年的集體研讀和討論，並在面對面的報告和辯難中，相互學習、形塑自己的觀點和論證。我要感謝當時的哲學學門召集人鄧育仁先生（中央研究院歐美所研究員）的大力支持。可以說，若沒有他認同「規範性研究的理由轉向」是值得本地學界重視的哲學計畫，並鼓勵我們形成一個研究團隊來一起探討，這本論文集不可能在今天面世。

清華大學的吳瑞媛老師為這個計畫和論文集付出的心力，在我看來，應該比我這個計畫主持人兼主編還多出好幾倍。她除了貢獻兩篇探討理由與行動的優質論文外，也替理由轉向這個哲學計畫所要處理的主要問題，撰寫了一篇既深入又完備的〈導論〉，並在其中為這項哲學計畫進行最大程度的辯護。毫無疑問，任何有心想了解這項哲學計畫的讀者一定可以從細讀她這篇〈導論〉中獲益。

我特別要謝謝論文集的作者群，感謝他們把時間和精力投入這個對華語世界而言還相對陌生的主題，用心考察規範性的各個重要面向，把成果展現給讀者，也讓這個主題的研究在華語世界跨出了一步。規範性研究的理由轉向，可以走多遠、會產生多豐富的成果，端視是否有越來越多的哲學家加入理由轉向的行列，願意在Scanlon、Parfit、Raz、Skorupski等人的著作基礎上，重新表述舊哲學問題，並為這些舊哲學問題提供新而深刻的答案。我個人希望這本論文集的作者可以再接再厲，各自將過去針對這個主題所累積下來的研究成果陸續發表出來，好讓理由轉向的方向更為明朗。

中正大學哲學系的畢業生林窈如小姐，曾經擔任專題研究計畫的專任助理兩年，在她任職期間，窈如非常貼心地安排我們定期舉行的讀書會和工作坊，若沒有她的盡心盡力，我們的成果至今恐怕還只停留在草稿階段，而她每次精心巧思布置的場地，永遠都令人懷念。江承緯和陳孟陽，兩位中正大學哲學所的研究生，也都在某個階段協助了這個計畫的執行，在此一併致謝。

最後我還要感謝臺大出版中心的編輯蔡忠穎先生。他的專業、效率、包容、見識和判斷，讓我在準備出版這本論文集的過程中，留下了十分美好的經驗。

謝世民



TURNING TO REASONS

Philosophical Essays on
Normativity

目 次

主編序

導 論／吳瑞媛	1
理由、動機、審思／何志青	79
理由與提供理由的事實／王一奇	105
理性之規範性／謝世民	141
柯思嘉論行為本質與兩種規範性／戴華	167
柯思嘉論道德實在論與規範性的本性／張忠宏	217
道德規範、道德實踐與行為主體：經驗主義與道德規範性／許漢	257
法律的規範性與理由的給予／莊世同	285
規則的規範性／王鵬翔	325
宣稱與信念的真理規範性／侯維之	357
行動及其評價：論舍提亞的非評價式行動觀／吳瑞媛	411
行動中的理與益／吳瑞媛	467



導 論 *

吳瑞媛 **

* 在一開始執行「規範性哲學」之計畫時，主編謝世民就邀請我和他一起為未來的論文集撰寫導言，在執行計畫的期間，我們也經常在構想導言的內容，但是由於時間的因素，最後由我來執筆。在撰寫的過程中，主編積極地與我討論，並提供很多寶貴的意見，在此特別表達我由衷的感謝。另外，也感謝審查人的意見，讓本文對理由論整個領域的介紹可以更為周全。

** 國立臺灣大學哲學學士，美國哥倫比亞大學哲學博士，現任國立清華大學哲學研究所副教授。主要研究興趣在於闡明（意向）心理現象與理由規範之間的關係，並將此關注點延伸到相關領域的探討，包括行動、情緒、心理疾病、精神分析之無意識等議題的哲學討論。目前正在撰寫一本專書，以「意向理性論」之立場出發，來涵蓋上述的諸多議題。

壹、理由轉向

一、規範性問題

「我應該如何活？」這是實踐領域中的核心問題。諸種規範系統都企圖提出生活指引，它們通常會訂出一些行為準則，例如，根據道德的要求，我們不應該殺害無辜；依照禮儀的要求，我們應該保持紳士（或淑女）風度；按照法律的規定，我們不可以在公共場所抽菸；而依據信仰，我們應該超越世俗的考慮等等。我們活在層層的規範網絡之中，種種的「應該」都要求我們就範，然而，我們是否應該做道德上（或禮儀上、法律上、宗教上等等）應該做的事？根據道德（或禮儀、法律、宗教等）的要求，我們應該做 ϕ ，但是，我們真的就應該做 ϕ 嗎？就某個規範系統而言，有許多相對於該系統的應該，如道德上的應該、禮儀上的應該、法律上的應該、宗教上的應該等等，但是，關鍵的問題在於：該規範系統內的應該是否是真的應該、是否真的具有規範性？¹這關鍵的問題就是所謂的「規範性問題」。我們有必要區分規範系統內的應該和真正的應該，而我們通常用「理由」這一個概念來捕捉後者的意涵。當我們說「S有理由R來做 ϕ 」，這意思是：「S做 ϕ 」這件事，有一個面向R（如該行動本身的特色或後果，或是情況的特色等），可以來支持或證成「S做 ϕ 」這件事。例如，我有理由停下來幫忙迷路的旅客，因為這符合互助原則、帶來好處或周遭沒有其他人等。明白地說，理由就是可以來支持或證成某行動的（關乎該行動之）事實。²既然理由（在概念上）已經內建了證成效力，它自然

1 道德、禮儀、法律與宗教等規範系統是否真的很不同？有人可能會質疑說，這些系統之間的區別不是這麼截然，例如，從自然法的傳統來看，道德系統和法律系統有非常密切的關係，或是從信仰者的角度來看，道德其實是奠基在宗教之上。不同規範系統之間的關係，仍有待進一步的釐清，這裡對諸多規範系統的區分只是初步的區分，並非定論。

2 在此，我們所談論的理由都是規範性理由（相對於說明性理由），而且也都是有關支持或證成行動的規範性理由，亦即行動理由（相對於信念理由）。若沒有特別說明，在本文中，「理由」一詞一律都指支持或證成行動的規範性理由。

可以作為規範性的標記，因此，我們可以用它來區分規範系統內的應該和真正的應該：規範系統內的應該通常只是蘊涵規則的應該（rule-implying ought），而真正的應該才是蘊涵理由的應該（reason-implying ought）。³ 規範系統內的應該通常只是蘊涵某些行為準則存在，而不一定蘊涵我們有理由遵守這些準則，但真正的應該則蘊涵我們有理由這麼做。

我們用「理由」來區分規範系統內的應該和真正的應該（真正的應該蘊涵理由），然而，真正的應該（以下簡稱「應該」）和理由仍然是有區別的：應該蘊涵理由，但理由卻不一定蘊涵應該。當S有理由做 ϕ （她有理由停下來幫人），她不見得就應該做 ϕ ，因為她可能也同時有理由不去做 ϕ （如，某個重要會議等著她主持，停下來就會延誤），也就是說，理由是「可被擊敗的」（defeasible）。只有當她有充分理由做 ϕ （如，只有她可以幫得上忙），而且沒有理由不去做 ϕ （如，她並沒有其他重要的事），亦即，只有當她有「沒被擊敗的」（undefeated）理由去做 ϕ 時，她才應該做 ϕ 。如此，我們可以說，理由具有最起碼的規範效力（我們可以訴諸理由來支持或證成行動），而應該則進一步地涉及了特定的理由結構：一個人應該做的事，就是他有充分理由做、而沒有理由不做事。一般來說，應該命題是實踐推理的結論，而理由命題則是實踐推理的前提。既然應該直接關聯到行動，應該（相對於理由）蘊涵了可究責性：若S沒做到應該做的事（假設她有能力做到），則他人就有理由來批評或譴責她的不作為，而她也同時必須為自己的不作為負起責任。

既然應該之結論奠基在理由之前提上，要回答我們一開始提出的問題「我應該如何活」，我們必須先劃定理由的範圍：對於種種要求我們就範的規範系統，我們要問，哪些系統才真正地能夠提供行動理由，而先不論它們的要求是否就是我們應該要做到的？「理由」和「應該」都是重要的規範概念，然而，在某個意思上，

3 帕菲特（Derek Parfit）區分了五種意思的規範性，其中有一種意思就是「蘊涵規則的規範性」，也有另外一種意思是「蘊涵理由的規範性」，參見Parfit（2011b: 267-268）。

「理由」比「應該」還要優先：若某規範系統無法提供理由（亦即，它所訴諸的考慮無法來支持或證成行動），那它不僅不是「我應該如何活」的（部分）答案，就連被考慮的資格都沒有。因此，以下我們將改用「理由」（而不是「應該」）來表述所謂的「規範性問題」：我們不直接問「我們是否**應該**做道德上（或禮儀上、法律上、宗教上等等）應該做的事」（這是比較強的規範性），而是問「我們是否有**理由**做道德上（或禮儀上、法律上、宗教上等等）應該做的事」（這是最起碼的規範性）。⁴

如此，規範性的問題就在於個別規範系統與理由之間的關係：某規範系統內的應該是否真的提供行動理由？以道德為例，道德的規範性問題，「道德是否具有（最起碼的）規範性」，就是關乎「道德要求是否必然地提供行動理由」。仔細地說，「道德具有規範性」的意思是：若道德要求我們做 ϕ ，我們就必然地（僅僅因為道德如此要求）有理由去做 ϕ 。若我們沒有理由做道德上應該做的事，這就等於說，道德上的應該並不是真正的應該，就不具有真正的（最起碼的）規範性。類似地，我們可以來掌握法律之規範性、禮儀之規範性、宗教之規範性的意涵，並檢視這些規範系統（單憑本身的特色）是否就足以提供行動理由。只有具有（最起碼）規範性的規範系統才可能對「我應該如何活」（或「我最有理由如何活」）提出恰當的回答、扮演日常生活的指引。

二、道德的規範性：道德、理由與動機

對於諸種規範系統，哲學家最關心的議題一直都是道德的規範性問題。這背後的想法很自然：道德如此重要，如果連道德都不具有（最起碼的）規範性，那麼還有什麼可以作為人生的指引呢？或許，人生還有許多真正的應該，但道德上的應該一定是逃不掉的！對康德而言，道德上的應該，有別於其他規範系統中的應該，具有非常特殊的規範力：它是以「命令」的方式來約束我們（如，

4 稍後，我們會區分不同強度的規範性，包括弱度的規範性、中度的規範性（最起碼的規範性）與強度的規範性。

「不能殺害無辜！」），也就是說，道德占據某種權威性位置（像上司或長官），能夠對我們下達命令、要求服從，而且更重要的是，這些命令的效力不依賴在任何經驗條件之上，亦即，道德命令是所謂的「定言式的命令」（categorical imperatives），而道德系統則具有所謂的「定言式的權威」（categorical authority）。「假言」與「定言」的區分，原本是在區分命題的句法型態：假言命題論斷兩個事態的依賴關係，以條件句式來表達，而定言命題則（不加條件地）直接論斷某個事態，以定言句式來表達。康德引用這個區分來凸顯道德對我們所具有特殊的、定言式的權威：明智之要求（「早睡早起身體好！」）是假言命令，它之所以對我們有約束力，是因為我們關心健康、追求幸福（若要幸福，就要有好身體，若要身體好，就要早睡早起），但道德之要求（「不能殺害無辜！」）則是定言命令，道德對我們有權威，並不依賴在任何經驗條件之上（如，增進我們的利益、獲得我們的認同等）。

許多人可能會問：如果我不關心道德（或不認同它的命令）、或服從道德並不見得有什麼好處，道德怎麼可能會對我有任何權威呢？我服從上司，因為這樣可以保住工作（符合自己的利益），而我聽從醫生的指示，因為他的確比我知道得多（我服氣），但是，道德既沒有保證要增進我們的福祉，也不顧及我們的喜好或態度，我們為什麼要去滿足它的要求呢？道德，或任何東西，怎麼可能具有定言式的權威呢？關於道德之定言式權威，不少哲學家，包括安絲孔（G. E. M. Anscombe）和芙特（Philippa Foot），都提出強烈的質疑。首先，依據安絲孔的分析，主張「道德具有定言式權威」，基本上是將道德理解成某種命令或律則，這背後預設某種「律則式的道德觀」（a law conception of morality），但是誰有權威來命令我們遵守規則，不管這對我們好不好、或我們認同或不認同？除了上帝以外，誰能夠擁有這樣的權威？因此，她指出，「道德具有定言式權威」的主張，只有在宗教的框架下，才有意義，一旦脫離宗教的架構，就難以找到支持。⁵另外，芙特也質疑道德具有特殊權

5 雖然安絲孔沒有明白地使用「定言式權威」這個詞，但當她使用「特殊道

威：若我們把定言命令理解成「即使無法關聯到我們的利益或欲望（廣義地來理解）也照樣會對我們發號施令、企圖約束我們」，那麼，幾乎所有禮儀的要求都是定言命令，因為許多禮儀的要求（例如，俱樂部成員不准帶女性進入抽菸室），看不出有什麼道理，既不能增進我們的利益或滿足我們的欲望，但卻仍然企圖規範我們。依據芙特的分析，禮儀要求顯然只是假言命令（上述規定對我們有規範力，只有當我們還想繼續成為俱樂部的一員），而道德要求和禮儀要求並沒什麼不同，因此道德要求其實也只是假言命令而已。⁶

反對派的砲火，很大一部分，來自對「定言命令」這一概念的質疑：不奠基在利益或價值的權威如何可能？面對反對派的質疑，支持者當然不能只是獨斷地宣稱，「道德要求你做 ϕ ，你就應該做 ϕ ，句點（不管如何或為什麼）」，而必須提出一個恰當的方式來理解「定言」與「假言」的對照。我們才說，理由是規範性的基本標記，而在當代倫理學中，幾乎所有規範性議題都可以用「理由」概念來表述。稍早，我們用「理由」概念來理解規範性問題：一個規範系統是否具有規範性，在於它本身是否足以提供理由。在此，我們則可以用「理由」概念來重新理解「定言」和「假言」的區分：一個規範系統對我們具有什麼樣的權威（定言式的或假言式的），就在於它提供行動理由的方式。⁷

一個規範系統N具有**假言式**的權威，當且僅當，若N要求我們去做 ϕ ，我們有理由去做 ϕ ，僅當做 ϕ 和我們的欲望（廣義地來理解）有所連接，例如，我們（會）喜歡或願意做 ϕ 或認為做 ϕ 是必要的等等。

德意義上的應該」（ought in the special moral sense）這類語詞時，她其實就是要表達定言式權威的意思。有關安絲孔對道德特殊權威的質疑，參見Anscombe（1958）。

6 有關芙特對道德之特殊權威的質疑，請見Foot（1972）。

7 在〈道德要求是假言命令嗎〉一文中，麥克道爾（John McDowell）特別指出，改用「理由」概念來討論「道德命令是否是定言命令」，有明顯的好處，請見McDowell（1978: 78-79）。

一個規範系統N具有定言式的權威，當且僅當，若N要求我們去做 φ ，我們就必然地有理由去做 φ ，僅因為N如此要求，而不管我們是否有欲望去做 φ 。

我們不只區分「定言權威和假言權威」，也區分「定言命令和假言命令」；若一個規範系統具有假言式（或定言式）的權威，它下達的命令就是假言（或定言）命令。相同地，定言命令與假言命令的差別也在於它們提供理由的方式：假言命令依賴欲望來提供理由，而定言命令則不依賴欲望來提供理由。依據我們對規範性的理解（一個具有規範性的系統單憑本身的特色就足以提供行動理由），只有具有定言式權威的規範系統才真正地具有規範性，而具有假言式權威的規範系統，雖然也可以提供行動理由，但卻不是因為本身的特色才對我們有力量，而是因為它們的要求連接到我們的欲望（如，我們不想被別人指指點點、或自然就有憐憫之情等），所以不算具有規範性。也就是說，堅持「道德具有規範性」，就是在堅持「道德系統具有定言式的權威」、「道德命令是定言命令」。

大部分的道德哲學家，包括康德派和亞里斯多德派，都極力要辯護「道德具有定言式的權威」：不管我們的主觀條件為何，道德都對我們有獨立的規範力，換句話說，道德要求是不可逃脫的，我們無法訴諸自己的意願或喜好、或自己的利益等主觀條件來逃開道德的束縛（如，「若我不關心道德，它就管不到我」，或「既然遵守道德不見得對我有利，它憑什麼管我？」）。相對地，反對派（通常是休謨派哲學家）則堅持，道德只具有假言式的權威：給定道德要求我們做 φ ，那麼，我們有理由去做 φ ，僅當我們（會）有欲望做 φ 、或對做 φ 持正面態度。這意味說，道德管得到我們，因為在某個意思上我們甘願被管，也就是說，道德之所以能夠提供我們行動理由，乃是因為它可以關聯到我們的動機系統。

在當代倫理學的討論脈絡中，當我們用「理由」概念來重新理解定言命令的意涵（定言命令不依賴欲望來提供理由），支持者的主張（「道德命令是定言命令」）聽起來就不再那麼獨斷，而可以訴諸公評。但與此同時，雖然雙方辯論的議題是「道德本身是否

提供理由」（道德與理由之間的關係），辯論的焦點卻反而聚集在「理由是否必然和動機有關」（理由與動機的關係），這主要是因為反對派對行動理由持有很特定的看法。原本，反對派認為「不奠基在利益或價值之上的定言權威（命令）」不可理解，而現在，他們則不能理解「不可能與欲望（動機）有關聯的理由」，也就是威廉斯（Bernard Williams）所謂的「外在理由」。⁸

反對派堅持說，道德要求必須和我們的欲望（動機）有所連接，才能夠提供理由。但有人也許會問：道德是否提供理由，為何和我們的動機系統有關？若我們對道德沒有絲毫的興趣（道德和我們的欲望沒有任何關聯），道德上的應該為何就不再提供理由？反對派背後的想法有二。首先，雖然理由是規範性的標記（可以用來支持或證成行動），但它也一定可以被採行，而作為說明行動的依據，也就是說，理由必然能夠扮演說明行動的角色，或更具體地說，對於任何一項理由，我們一定都能夠設想出它如何關聯到主體的（理想的）實踐思考。其次，要說明行動必須訴諸主體之欲望，因而，若訴諸（主體眼中的）理由來說明行動，此（說明性）理由也必然涉及或包含主體之欲望。⁹第一個想法是「（規範性）理由必然可以扮演說明的角色」。¹⁰第二個想法是「（說明性）

8 參見Williams（1979）。

9 我們可以這麼來理解規範性理由與說明性理由的差別：規範性理由是可以來支持或證成行動的事實，而說明性理由則是被主體當成規範性理由（可以來支持或證成行動的事實）因而指引主體採取行動的（關乎行動之面向的）考慮。舉例來說，當我口渴時，我喝下眼前這杯我認為是飲用水的東西，但事實上，這杯子裡面放的是待檢驗的生水。在這個例子中，我把「（在我看來）這杯是飲用水」這樣的考慮當成理由來行動，但是這個我在行動中所依據的理由〔（在我看來）「這杯是飲用水」這樣的考慮〕，雖然可以說明我為何採取相關行動（我喝了這杯水），卻無法來支持或證成我的行動（因為這杯子裡裝的其實不是飲用水）。如此，說明性理由不一定是規範性理由，但是規範性理由卻必然可以在行動的說明中扮演角色（這是「規範性理由之說明角色」的想法）。

10 第一個想法「規範性理由必然可以扮演說明的角色」就是雷茲（Joseph Raz）所謂的「規範／說明連接」（the normative/explanatory nexus），請見Raz（2011a: 28）。

理由必然包含欲望」。¹¹ 這兩個想法合在一起，就可以得出一般所謂的「理由內在論」(reason internalism)：S有理由做 ϕ ，(當且)僅當，S做 ϕ 可以滿足S的欲望(或S之動機系統中的元素)。依據反對派的說法，若道德提供(規範性)理由，這理由一定能夠在主體的(理想的)實踐思考中反映出來、以扮演說明行動的角色(這是基於「(規範性)理由的說明角色」)，而既然行動說明必然涉及欲望(這是基於「(說明性)理由必然包含欲望」)，那麼，道德所提供的(規範性)理由也一定要和欲望有所關聯，才能算是理由。反過來說，若道德要求無法關聯到主體의欲望，這些要求就不可能提供理由(或他們所謂的「理由」)，雖然違反這些要求可以被批評是「殘忍」或「自私」，但就是不能被批評成「違背理由」或「不理性」。基於對理由概念的這般掌握，反對派堅持，道德不可能獨立於主體之欲望而提供理由，這也就是說，道德命令是假言命令。

在當代的討論脈絡中，反對派對道德規範性的質疑，乃是基於他們對理由概念的特定掌握(理由必然和動機有關)。支持者必須直接針對理由概念提出不同的理解、以對抗他們的說法。關於上述兩個關於理由的想法，或許，支持者可以接受第一個想法(「(規範性)理由的說明角色」)，但拒絕第二個想法(「(說明性)理由必然包含欲望」)。首先，支持者可以接受「S有(規範性)理由R來做 ϕ 」在概念上就蘊涵了「S可以將R當成理由來做 ϕ 」，雖然S實際上不一定會如此做。¹² 的確，內在論者掌握到某些理由的特色，因為理由和其他規範性質(如應該、仁慈等)似乎不太一樣：在概念上，理由命題一定就是理性主體可以認可的、因而可以充當實踐推理之前提的規範命題，但關乎應該或仁慈的命題卻不必然如此。當我們對S說，「妳有理由R來做 ϕ 」，我們一定可以設想R在S之(理想的)實踐思慮中扮演某個角色，誠如我們之前

11 行動理由必然包含主體之欲望，這是一般所謂的「休謨式的動機理論」(Humean Theory of Motivation)的主張，有關這個主張的論證，參見Smith (1987)。

12 例如，雷茲就極力辯護規範性理由的說明角色，請見Raz (2011a: 26-35)。