

《國立政治大學哲學學報》第三十四期 (2015 年 7 月) 頁 1-68

©國立政治大學哲學系

道德內在論的磁性

張忠宏

國立中正大學哲學系

地址：62102 嘉義縣民雄鄉大學路一段 168 號

E-mail: chungung.chang@gmail.com

摘要

道德內在論主張道德判斷與行為動機間有必然的連結。這個立場之所以吸引眾多的擁護者，不是因為它可以被用來反駁道德實在論，而是因為它的最佳版本可以引入「理性」概念，讓道德要求、行動理由與人的理性能力產生緊密連結，擘畫出道德理性論、理由內在論與道德內在論三足鼎立的巨大理論空間，並讓認識理由、回應理由及尊重人性等重要價值保留在其理論建構中。了解道德內在論具有如此巨大的理論空間，有助於廓清道德內在論與外在論間的辯論，並避免不必要的誤導。

投稿日期：103.09.16；接受刊登日期：104.04.12

責任校對：劉又仁、劉鑑銘

2 國立政治大學哲學學報 第三十四期

關鍵詞：道德實在論、道德內在論、理由內在論、道德理性論、
實踐理性

道德內在論的磁性*

壹、前言

道德內在論主張：道德判斷與行為動機間有必然的連結。這一立場，在 1980 年代前，除了希季威克 (Henry Sidgwick, 1838-1900)、羅斯 (W. D. Ross, 1877-1971)、高席爾 (David Gauthier)、芙特 (Philippa Foot)、史塔克 (Michael Stocker) 等少數幾人外，為多數哲學家所接受。¹ 譬如，史蒂文生 (Charles Stevenson, 1908-1979) 說：「善一定有所謂的磁性 (magnetism)。一個認識到 x 是善的人，一定會因著這個認識 (*ipso facto*)，而產生比平常更強烈的傾向去做利於 x 的事」(1937: 16)；哈曼 (Gilbert Harman) 說：「你認為應該做某事，你就有做此事的動機；認為去做某事是錯的，就有不去做這事的動機」(1977: 33)。

1989 年《道德實在論與倫理學基礎》(*Moral Realism and the Foundations of Ethics*) 出版，作者布林克 (David Brink) 反對道德內在論，並為道德外在論辯護，可說是個轉捩點。² 自此之後，不但有

* 本文得科技部（原國科會）支持（計劃編號：NSC 97-2410-H-194 -003 -），復得三位審稿人提供詳細的審查意見指正，謹此致謝。

¹ 見 Sidgwick (1907: 498-503)、Ross (2002: 75-133)、Gauthier (1967)、Foot (1972) 及 Stocker (1979)。希季威克歸類為外在論，主要是依布林克 (Brink 1988) 的詮釋，可參考戴伊 (Deigh 1992) 的討論。羅斯的立場，亦可參見柯思嘉 (Korsgaard 1989 / 1996: 54)。

² 見 Brink (1989)，尤其第三章。該章稍早曾以單篇論文形式發表於期刊，即 Brink (1986)。

更多哲學家願意接受道德外在論，內在論與外在論之間的辯論也正式成形。³ 為了解決道德內在論與外在論間的爭議，一些哲學家甚至引入其他學科的研究方法或成果，來處理這個日漸棘手的問題。⁴

尼可斯 (Shuan Nichols) 於 2002 年發表的論文中，運用社會科學研究常用的問卷調查法，指出：雖然許多哲學家將道德內在論視為概念上的真理，但未經相關哲學訓練的大學生，卻完全能夠想像某些特別或異常的人——如冷血心理病態患者 (psychopaths)——可以做出正確的道德判斷，卻完全沒有依這些判斷而行為的動機。尼可斯認為，這一結果足以否定道德內在論為概念上的真理。⁵ 史傳堡暨碧約克倫 (Strandberg & Björklund 2013) 在較嚴謹與細緻的問卷設計與討論下，得出更廣泛的結論：常民的直覺 (folk intuitions) 不支持道德內在論；除了冷血心理病態患者，冷漠而缺乏同理心者 (the apathetic)、憂鬱症患者、甚至正常人，在常民看來，都可能缺乏依自己所接受的道德判斷而行為的動機。道德內在論看起來，只是哲學家自己的創造與發明。

本文的目的，不在比較哲學家與常民的直覺誰優誰劣，不在討論尼可斯與史傳堡暨碧約克倫研究的成敗，也不在探究實驗哲學 (experimental philosophy) 在道德內在論與外在論的爭辯上能有什麼

³ 米力 (Alfred Mele 1996)、史瓦瓦斯朵綫耶 (Sigrún Svavarsdóttir 1999)、瓚威爾 (Nick Zangwill 2003) 等人都接受道德外在論。在祖萊爾 (James Dreier 2006) 所編的《道德理論的當代辯論》一書中，有專屬章節討論內在論與外在論間的爭議，由華萊士 (Jay Wallace 2006) 與史瓦瓦斯朵綫耶 (Svavarsdóttir 2006) 分別代表兩種立場。碧約克倫 (Björklund et al. 2012: 125) 等人宣稱，道德內在論是當代後設倫理學辯論最熱烈的議題之一。

⁴ 除正文所提兩篇文章外，尚可見 Cholbi (2006, 2011)、Kauppinen (2008)、Kennett (2002)、Kennett & Fine (2008)、Prinz (2006)、Roskies (2003, 2006, 2008) 等篇。

⁵ 見 Nichols (2002)。該文後來被改寫，收為 Nichols (2004) 第三章。

樣的貢獻，更不在論證道德內在論為真或為假。⁶ 本文想要追問並回答的問題是：為什麼有這麼多哲學家接受道德內在論，它對哲學家的吸引力在那裡？筆者相信，一旦我們能夠釐清這個問題，我們就可以（1）在道德內在論與外在論的爭議中，有更多衡量雙方主張的支點，（2）更清楚地知道，為何應該對實驗哲學的成果抱持審慎與保留的態度，並且（3）避免被一些不恰當的建議所誤導。

為完整鋪陳並回答道德內在論的吸引力何在這一問題，本文將致力於指出道德內在論所具有的理論空間，及其與其他重要議題——如道德理由論、理由內在論——的關聯。在第二節，本文將討論道德內在論與道德實在論的關係。在第三、四節，則說明道德內在論需要引入什麼樣的理性概念，以及道德內在論為何常與道德理性論糾纏不清。在第五節，本文著力於爬梳道德內在論與理由內在論的關係。在第六節，則說明由前幾節所得到的關於道德內在論的理解有什麼樣的蘊涵與重要性。最後，在結論中，本文對全文主張作一扼要總結，並透過與另外一位哲學家的對比，凸顯本文的立場。

貳、道德內在論與道德實在論

依據道德內在論，當一個道德主體 (moral agent) A 判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境 (circumstances) 中是道德上對的行為」時，A 必然會

⁶ 關於哲學家與常民直覺的優劣，可參見 Weinberg, et al. (2010)、Tobia, et al. (2013)、Ryberg (2013)。關於實驗哲學的貢獻，可參見 Williamson (2004, 2005)、Alexander (2010)、Horvath & Grundmann (2012)。

有依這個判斷而行爲的動機。⁷ A 必然有依此判斷而行爲的動機的意思是：當一切情況都如設想時 (other things being equal)，面臨 C 處境的 A，會依照著他的判斷去做 ϕ ；當情況不如設想——譬如有人拿出槍對準 A 的太陽穴，威脅他不准做 ϕ 這件事，以致於 A 無法依其判斷而行爲時——A 仍然會在心理上感受到一種力量，驅迫著他去做對的事情，並且，由於 A 無法毫無顧忌地順著這個驅力去行爲，他會感受到諸如挫敗、掙扎、難過、悲傷或憤怒等等情緒。

相對地，依據道德內在論的對手——道德外在論，道德判斷與行爲動機雖然具有緊密的連結，但此一連結却並非必然發生或存在；一個道德的主體可能做出諸如「 ϕ 這個行爲在 C 處境中是道德上對的行爲」之類的判斷，但却完全沒有依這個判斷而行爲的動機。因此，道德內在論與外在論的差別，並不在於前者認爲道德判斷與行爲動機有關聯，而後者認爲沒有；兩者的差別，在於前者認爲道德判斷必然與行爲動機相伴而生，⁸ 而後者雖然承認道德判斷常常與行爲動機相

⁷ 「判斷」是一個具有歧義的概念。當我們說一個人做出某種「判斷」時，這一「判斷」指的可能是 (a) 此人的「說話行動」(speech acts)，或 (b) 此人所具有的某種心靈狀態 (mental states)，或 (c) 此人透過說話行動所表達的命題（若此人進行言說時是真誠的，則其說話行動所表達的命題與其心靈狀態的內容，應當是相同的），或（若此人未進行言說）此人的心靈狀態的內容。一個看出這三者之差別的方法，是考慮以下兩種情況。首先，當我們說某人接受了他人的某一判斷，我們說的，不是此人接受了他人的說話行動或心靈狀態，而是此人接受了他人透過說話行動所表達的命題。其次，當我們說某人依自己的某一判斷而行爲，我們說的，不是此人依自己的說話行動來行爲，而是此人依自己的心靈狀態或心靈狀態的內容來行爲。在道德內在論的討論中，所謂「判斷」，多數指 (b)、(c) 二義，雖然依 (a) 義也可以發展出獨特的道德內在論版本，如 Joyce (2002)、Ridge (2006) 中所討論者。為避免不必要的繁瑣，本文所謂「判斷」，僅指 (b)、(c) 二義。當有必要區分 (b)、(c) 二者時，將於行文中特別說明。

⁸ 道德內在論並不一定主張道德判斷必然引發 (cause) 行爲動機。譬如，感性主義者 (sentimentalists) 認爲，道德判斷源起於情感或情緒 (emotions) 的變化，這些情感或情緒的變化足以構成道德行爲的動機，因此道德行爲的動機並非由道德判斷所引發。見 Wiggins (1998)、Slote (2010)。

伴而生，但卻不必然如此。兩相對比之下，就可以發現，道德內在論是一個非常強的主張。

為什麼像道德內在論這樣強的主張，卻在後設倫理學中有高度的重要性呢？這主要是因為道德內在論關係到「究竟什麼是道德判斷？」這一問題。依據道德實在論，道德判斷乃是對於道德性質或道德事實的描述。當我們接受一個道德判斷，意謂我們相信這個判斷所表達的道德命題為真；也就是說，我們相信這個世界上真的存在有某種道德性質，而且這個道德性質具現 (instantiate) 在這個道德判斷所關注的事情上，形成具體的道德事實。反實在論者反對這個看法。他們或許同意道德判斷是用來描述道德性質或事實，但不認為道德性質或事實真正存在。⁹ 或者，他們根本否定道德判斷是用來描述道德性質或事實，認為道德判斷的主要用處，是表達判斷者的認同、偏好、要求或其他態度與情感。¹⁰ 道德內在論之所以重要，是因為在反實在論者看來，道德內在論提供了反對道德實在論的堅實基礎。

以麥基 (John Mackie) 的怪異論證 (the argument from queerness) 為例，其形上學版本可以重建如下：¹¹

- 1、對於客觀的道德真理的認識，必然讓人們興起依所認識的道德真理行事的動機。
- 2、道德實在論必須解釋這一必然性。

⁹ 這是麥基的「錯誤理論」(error theory) 所持立場，見 Mackie (1977: 35)。

¹⁰ 這是對表達主義 (expressivism) 的簡單歸納。著名的表達主義作品有 Ayer (1952: ch. 6)、Stevenson (1945)、Hare(1952)、Blackburn (1984: ch. 6) 及 Gibbard (1990) 等。關於後設倫理學中各種立場的精確區分，可參考 Kalderon (2005: ch. 3)。

¹¹ 麥基的怪異論證有形上學與知識論兩個版本，其形上學版本可見 Mackie (1977: 40)。

3、道德實在論唯一能提出的解釋，是假設 (a) 道德真理必然包含「應被追求性」(to-be-pursuedness) 或「應被執行性」(to-be-doneness)，且 (b) 這些性質必然能引起行為者行動的動機。

4、然而，這種性質是怪異的性質，並不真正存在。

5、所以，道德實在論不成立。

這個論證中的第一個前提，就是道德內在論的一種表達方式。整個論證的精神，不啻在於指責道德實在論不能與道德內在論相容。

或者，考慮以下這個常見的休謨式 (Humean) 論證：¹²

1、依據道德實在論，道德判斷是關於客觀的道德事實的信念。

2、依據休謨式動機理論，關於客觀事實的信念不能引發行為的動機，只有慾望才能。

3、依據道德內在論，道德判斷與行為動機有必然的連結。

4、休謨式動機理論與道德內在論都是正確的理論。

5、所以，道德判斷不可能是關於客觀事實的信念。

6、所以，道德實在論是錯誤的理論。

依照這個論證，道德內在論與休謨式動機理論，兩者聯手否定了道德實在論。道德內在論的重要性，從以上兩個論證看來，在於它可

¹² 這一論證的最早提出者，常常被認為是休謨 (Hume 1888: 457)，但此說未必沒有爭議。見 Radcliffe (2006) 與 Sayre-McCord (2008) 的討論。

以告訴我們：道德實在論對於道德判斷的理解是錯的。¹³

問題是：道德內在論的這個功用，是吸引諸多哲學家對之情有所鍾的主要原因嗎？如果這些哲學家僅僅因為這個原因而接受道德內在論，那麼，顯然他們犯了過度低估對手的毛病。¹⁴ 譬如說，史密斯 (Michael Smith) 將道德實在論、道德內在論與休謨式動機理論三者之間的融合，視為最重要的倫理學問題 (the moral problem)，致力於發展一套兼容並蓄的理論。¹⁵ 麥克道爾 (John McDowell 1978 / 1998, 1979 / 1998) 則放棄休謨式動機理論，致力於發展一套阿爾森 (James Altham 1986: 284) 所稱的「信欲理論」(besire theory)。在這套理論裡，

¹³ 將道德判斷視為關於客觀道德事實的描述，可以稱為「道德認知主義」(moral cognitivism)。正文所舉常見的休謨式論證之第一個前提，可以改寫為：「依據道德實在論，道德認知主義是對的」，第五點可以改寫為「所以，道德認知主義是錯的」。因此，該論證事實上是透過否定道德認知主義來反對道德實在論。道德認知主義也隱藏在麥基的怪異論證的第三點；該論證就實質內涵來說，也是利用道德內在論來反對道德認知主義，進而反對道德實在論。應該注意的是，麥基的錯誤理論也認為道德語句是關於客觀道德事實的判斷，因此錯誤理論也是一種道德認知主義。然而，麥基認為道德事實不存在，是以所有的道德判斷皆為假，而我們的道德語言包含系統性的錯誤。

¹⁴ 事實上，道德內在論者並未低估對手，也沒有僅僅因為道德內在論可以被用來否定道德實在論，就輕易接受道德內在論。譬如，史密斯在他 1994 年的著作《道德問題》一書裡，花了一整章 (第三章) 的篇幅回應布林克與芙特對道德內在論的挑戰。而且，即使麥基未先論證道德內在論為真，便以之為前提而建構怪異論證，基於詮釋的善意原則，我們最多只能說，麥基視道德內在論為概念上的真理，故以之為基礎建構反對道德實在論的論證，而不能倒過來說，他因道德內在論可以用來反對道德實在論，所以接受道德內在論。見 Smith (1994: ch. 3) 及 Mackie (1977: 40)。

¹⁵ 見 Smith (1994)，尤其 pp. 11-2。嚴格說來，史密斯所致力融合者，為道德認知論、道德內在論與休謨式動機理論。然而，如註 13 所說，道德認知論包含道德實在論與錯誤理論兩者，而錯誤理論主張所有的道德判斷皆為假，因此，若欲避免主張道德語言含有系統性的錯誤，能與道德內在論及休謨式動機理論融合者之道德認知論，惟道德實在論而已。事實上，史密斯在該著作中所發展的理論，確實也是道德實在論。

有德者 (the virtuous) 關於道德事實的信念，必然引發其行為動機。¹⁶ 道德內在論與道德實在論，在麥克道爾所建構的亞里士多德式德行倫理學裡，因而得以同時並存。道德內在論真的可以用來反對道德實在論嗎？對許多支持道德實在論的哲學家來說，答案是否定的。

道德內在論之所以未必能用來反對道德實在論，還可以從麥基的怪異論證及休謨式論證使用的內在論版本看出來。大體說來，這兩個論證所使用的內在論，即本節一開始所說的版本。為方便討論，且將之列式如下：

(MI) 當一個道德的主體 A 判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，A 必然有依這個判斷而行為的動機。

MI 這樣一個相對簡單的版本，明顯是個錯誤的理論。在我們生活週遭有太多的例子，可以告訴我們一個寶貴的人生經驗：人們常常口不對心，明明嘴裏說的一套，心裏想的却是另外一套。因此，「逢人且說三分話，未可全拋一片心」，¹⁷ 就成了實用不過的生活智慧。在這樣世俗的理解下，有人做出「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」這一判斷，却又完全沒有做 ϕ 的動機，不過是件稀鬆平常的事。換句話說，MI 難以成立。

這個來自於日常生活經驗的挑戰，對主張道德內在論的哲學家來說，自然不構成嚴重的挑戰。顯然，當他們說人們的道德判斷與行為

¹⁶ 麥克道爾的道德內在論版本，正文第陸節有更多說明，可參照。應當注意的是，麥克道爾雖然主張這一版本的道德內在論，但他並不否認外在理由之存在。他之所以能夠同時主張這兩點，而沒有理論上的不一致，可參見註 36 與註 47 的說明。

¹⁷ 語出〔明〕馮夢龍（1624：卷 32，頁 18）。

動機之間有一必然的連結時，他們並不是說不論何時人們的道德判斷與行為動機之間都有這一必然的連結。當人們口是心非、甚至口蜜腹劍時，人們乃是故意利用違心之論來掩飾其真正意圖，以便從中獲取好處。此時，人們所做的道德判斷當然不可信。為了排除這種違心之論，道德內在論可以修改他們的主張為：

(MI[†]) 當一個道德的主體 A 真誠地判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，A 必然有依這個判斷而行為的動機。

然而，即便是以 MI[†] 為內涵的道德內在論，也不是完全沒有問題。史塔克 (Stocker 1979) 指出，當人們挫折、沮喪、疲倦、遭受生理或心理疾病困擾、甚或因故變成冷漠不近人情時，都可能真誠地判斷某事具有道德價值，却又完全沒有依此判斷而行為的動機。由於這種缺乏行為動機的例子在日常生活中俯拾即是，MI[†] 並非能夠成立的主張。

同樣的，主張道德內在論的哲學家不會因為這個來自日常生活經驗的挑戰而輕易放棄其主張。對他們來說，脫困的方案一點都不難找。以下是一個受到廣泛關注的版本：¹⁸

(MI[‡]) 當一個行為的主體 A 真誠地判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，若 A 是理性的，則他必然有依這個判斷而行為的動機。

MI[‡] 之所以受到廣泛關注，原因很多。一個明顯的原因是，MI[‡] 以

¹⁸ 見 Korsgaard (1986/1996), Smith (1994: 61), Wallace (2006), Wedgwood (2007: 32), Van Roojen (2010)。

理性來連結道德判斷與行為動機之間的關係，凸顯理性在道德事務上的重要性，符合許多哲學家所抱持的「道德不能離開理性」的直覺。

MI[‡] 受到關注的另一個原因，就是它看起來可以輕易排除史塔克指出的各種可能造成內在論困難的狀況。譬如，MI[‡] 可以說，若有人因挫折、沮喪、疲倦而失去道德動機，則這些人是非理性的，因此，我們不能期待他們的道德判斷與行為動機之間有必然的關聯。或者，MI[‡] 可以說，有生理或心理疾病困擾的人，其理性能力常常也受到傷害，因此，其道德判斷與行為動機之間不會有必然的關聯。由於 MI[‡] 主張道德判斷與行為動機之間的必然關聯只存在於理性的人身上，因此史塔克所提到的各色人等，不會構成道德內在論的反例。

現在，我們可以問：MI[‡] 受到關注的原因，包不包括它可以做為否定道德實在論的前提這一點？不可否認，仍然有一些哲學家繼承休謨與麥基的看法，認為道德實在論無法與道德內在論相容，因此應當被拒絕。譬如，柯思嘉多次批評道德實在論，認為這個理論的最大困難在於無法解釋道德要求所具有的規範性 (Korsgaard 1996: 28-47, 2008: 315-7)。但她同時認為，道德要求所具有的規範性，必須表現在人的心理傾向上——也就是說，人一旦接受自己有做某事的道德義務，就一定會有相應的行為動機，否則就是非理性 (Korsgaard 1989/1996, 1996: Lecture 3)。因此，她事實上仍然援引道德內在論來否定道德實在論。

然而，我們也應該注意，有一些接受 ϕ 的哲學家，積極致力於發展與此一相對精緻的道德內在論相容的道德實在論。除了上文提及的史密斯之外，威季伍德 (Ralf Wedgwood) 也同樣接受 MI[‡]。他在 2007 年出版的《規範性的本性》這本書中便宣稱，要發展一套直覺主義式、不可化約、但持內在論立場的道德實在論 (2007: 8)。對於史密斯與威季伍德來說，他們之所以關注 MI[‡] 這一道德內在論版本，絕對不是因為 MI[‡] 可以用來否定道德實在論，而是因為其他原因。

其實，即便柯思嘉也不是因為道德內在論可以用來否定道德實在論，所以才接受道德內在論。她之所以接受道德內在論，與她認為道德法則的建立必須透過康德所謂「定言令式」(categorical imperative, CI) 之普遍化測試有關。在她看來，所有行動的準則 (maxim) 都是依康德所說的「假言令式原則」(the hypothetical imperatives, HI)——如果你欲求一個目的，你必須同時欲求達到該目的之憑藉¹⁹——而導出，因此一定有「為了目的 E 而做出動作 ϕ 」的結構 (Korsgaard 2009: 11)。行為者基於自己的欲望、期待、信仰、追求、計劃等等與個人實踐身份 (practical identity) 相關的理解，既為自己設定目的 E，又選擇可以達到目的之手段 ϕ (ibid.: 20)。可是，人做為道德的主體，除了會替自己設定目標並選擇達成目的之手段，還會問「為了目的 E 而做出動作 ϕ 」是不是一件在道德上恰當的事 (ibid.: 82)。這時，康德的 CI——只依據可以成為普遍法則的行動準則來行動²⁰——就成為一個行動準則是否可以成為道德法則的重要關鍵。當一個行動準則通過 CI 普遍化測試並進而成為道德法則，在柯思嘉看來，經過自我立法並接受此道德法則的人必然有依之而行為的動機。這是因為，一個道德法則其實就是一個通過普遍化測試的行動準則 (ibid.: 70)，其中已經包含行動的目標與手段；一個人不可能接受某個行動目標與手段，卻沒有相應的行為動機。

從史密斯、威季伍德及柯思嘉身上，我們可以看到， ϕ 的吸引力有獨立於道德實在論的真或假之處。一個哲學家若僅僅因為 MI[‡] 可以用來否定道德實在論而接受 MI[‡]，則他們以 MI[‡] 為前提建構起來

¹⁹ 柯思嘉原文為：“If you will an end, you must will the means to that end.” 見 Korsgaard (2009: 68)。

²⁰ 柯思嘉原文為：“To act only on a maxim that you can will as a universal law.” 見 Korsgaard (2009: 22)。

的用以否定道德實在論的論證，將不能成為健全論證 (sound argument)。只有當 MI⁺ 之真有獨立於道德實在論之處，反實在論者才得以利用 MI⁺ 遂其所欲。換句話說，改良之後的道德內在論版本 MI⁺，對接受它的哲學家來說，其理論上的說服力，不能只來自它對道德實在論的否定。只有當它的擁護者找到了獨立的理據來支持此說，然後將之成功的用於反對道德實在論，MI⁺ 的這一進一步功用，才可以為 MI⁺ 的吸引力增添風采。然而，鑑於諸多試圖融合 MI⁺ 與道德實在論的努力仍是進行式，以 MI⁺ 為前提的反實在論論證難謂成功，我們應該斷言：道德內在論在理論上的吸引力，必須來自其他地方。

參、道德內在論與兩種理性

那麼，道德內在論在理論上的吸引力究竟來自於那裡呢？在上一節中，我們提到 MI⁺ 以理性來連結道德判斷與行為動機之間的關係，凸顯了理性在道德事務上的重要性；我們也看到了柯思嘉如何以康德的「假言令式」與「定言令式」這一架構來鋪展 MI⁺ 的內涵。這兩者有沒有什麼關係，可以讓我們從中得到有益的啟發？

就柯思嘉自己來說，她將假言令式與定言令式兩者的交互使用稱為實踐理性的邏輯 (the logic of practical reason。見 Korsgaard 2009: 48, 67)。做為實踐理性的邏輯，假言令式與定言令式當然是不包含實質內容的形式原則。然而，我們應注意的是，這樣的形式原則有特定的進行方式，而且並未窮盡所有與實踐議題相關的思考邏輯。威廉斯 (Bernard Williams) 在討論「理由」這一概念時指出，人們可以現有的「動機集合」 (actual motivational set)——包括種種慾望、評價、態度、計劃等等——為基礎，經由「健全的審思」 (sound deliberative route)，找到行動的理由 (Williams 1989 / 1995: 35)。健全的審思，依

威廉斯之見，包括思考如何以最方便、簡單 (economical)、愉悅的方式達到目標，如何安排多個不同目標的先後次序以求圓滿達成所有目標，或當目標之間的衝突難以避免時，如何衡量事情的輕重緩急以便有所取舍等等 (Williams 1979 / 1985: 104)。這些柯思嘉未曾提到的特定思考方式，當然也可以被看作實踐理性的形式原則，因此，實踐理性的邏輯並不限於 HI 與 CI 的交互運用。

當然，威廉斯討論行動理由時，是在廣義的實踐理性的問題意識下，提出他的理由論，而不局限於道德議題。相對的，柯思嘉關注的，則僅限於道德議題。²¹ 這一差別，可能讓他們提出的實踐理性的形式原則有所不同。然而，即使局限於道德議題，由於柯思嘉是在康德哲學的傳統下進行思考，有別於威廉斯所接受的休謨傳統，我們自不必期待他們對道德議題究竟涉及什麼實踐理性的形式原則達到共識。他們能達到共識的，依筆者之見，在於他們都會同意：無論實踐理性的形式原則是什麼，道德議題所涉及的理性，必須至少滿足兩種條件，即，道德主體必須同時具有「知識的」與「實踐的」理性 (epistemic and practical rationality)。

首先，關於道德主體必須具有的知識理性，可以用下面這個例子來說明。通常我們認為，不論一個人——譬如說，張三——是否認同儒家「親親有術，尊賢有等」²² 的主張，當有陌生人需要他伸出援手時，在不違反其他道德要求，並且不會因此帶來太多負擔或損失的情況下，張三都有幫助此一陌生人的義務。如果張三竟然沒有伸出援

²¹ 威廉斯明確指出，他的理由論不僅局限於道德理由。譬如，當他以理由論來討論「責備」(blame) 這一概念時，就強調「責備」有道德之外的意義 (Williams 1989 / 1995: 40)。柯思嘉則在新書的序言裡，明白指出她要解釋的是為何人有道德意識而動物沒有，人擁有獨特的實踐理性，正是她的答案 (2009: xi)。

²² 語出《墨子·非儒下》，見吳毓江撰 & 孫啓治點校 (1993: 436)。

手，我們也許會譴責張三，或者，在張三素有聲名的情況下，會將張三未能盡其義務之結果，歸因於其他因素之影響。而其中一種歸因方式，正是指出張三不具有足夠的知識理性：也許張三並不了解這個陌生人，也不清楚他的處境，因而不了解他需要幫忙；如果張三有充分的資訊來判斷這個陌生人以及他身處的處境，張三就能了解這個陌生人需要幫忙，也就能因著這個理解而伸出援手。我們之所以會做這樣的歸因，是因為「充分資訊的獲得」，關係著我們是否能運用理性能力來找到恰當的行動理由。即便擁有良好的交互運用 HI、CI 或其他相關的實踐理性的形式原則的能力，缺乏充分資訊，我們仍舊無法做出正確的判斷。這種對知識理性的要求，可以稱為「理性的充分資訊要求」(the full-information requirement of rationality)。²³

當然，僅僅具有充分的資訊，對尋找恰當的行動理由之需求來說，是絕對不夠的。張三也許已經擁有充分的資訊，足夠讓他來了解陌生人所面對的困境，却因為其他能力之不足——譬如，未具備足夠的想像力及認知能力把所有的資訊統整為一與道德要求相關的整體，以促使他進一步進行實踐理性的推理——以致於未能真正了解陌生人陷入困境之中且需要有人伸出援手。譬如，2004 年 12 月 26 日當天，坐在溫暖舒適家中的張三，看著電視螢幕播放南亞大海嘯席捲印尼、斯里蘭卡、印度及泰國等地，造成數十萬人死亡，或者 2008 年 5 月 12 日看著四川汶川大地震一夕之間造成數百萬人無家可歸，他可能感到驚恐、震撼，除了感嘆自然無情和慶幸自己生活在相對安全舒適的環境外，也許也同情災區的人們的遭遇，為他們感到傷心難過。但是，由於並未真正設身處地為災區的民眾設想，也由於這世界

²³ 關於「理性的充分資訊要求」，見 Williams (1979 / 1985: 102-105), Williams (1989 / 1995: 35-44), Gibbard (1990: 18-22)。

不乏大大小小的悲劇逐日上演，張三與其他廣大的人們一樣，其同情與悲憫之心與用過即拋的衛生紙一般廉價，船過水無痕，激不起一絲救助苦難的人們度過難關的想法與動機。張三與廣大的人們並非沒有足夠的資訊來判斷災民需要協助，但却因為人飢己飢、人溺己溺的想像力以及充分認知災民困境的認知能力不足，造成人們把這些災難與其他雜沓紛來的消息等量齊觀，沒有在這充分的資訊之上進一步推論出自己有助人的義務，因此不能看出救助災民乃是理性的道德要求。具有充分的認知與想像能力，顯然是道德主體在尋找恰當行動理由時的必要條件。²⁴

MI# 除了上述兩種與知識相關的理性，一個道德主體還要具備某種關於實踐的理性。舉例來說，如果一個人想要吃杜老爺冰淇淋，而且他知道樓下的 7-11 就有賣這種冰淇淋，却完全沒有舉步下樓的欲望，這樣的人通常不能被稱為理性的人。一般說來，當一個有理性的人擁有欲望，並且知道如何滿足這個欲望時，總是會有採取必要行動以滿足這個欲望的動機。這是一種將欲望或關懷轉化為行為動機的工具理性 (*instrumental rationality*)。一個缺乏這種工具理性的人，不可能是個具有充分理性的人。譬如，如果張三缺乏這種工具理性，即使他擁有關於某個陌生人的足夠資訊，並妥善地運用其認知與想像能力，知道這個陌生人需要他人伸出援手，而自己就是那個能夠伸出援手的人，即使他真心的關心這個陌生人的福祉，或經由「健全的審思」或實踐理性的邏輯推論出幫助這一陌生人是道德上的義務，從而在原有的動機集合中添加了想要幫助這陌生人的欲望，張三仍然未必會有做他該做之事的動機。只有張三具有欲望或關懷轉化為行為動機的工

²⁴ 關於「充分的認知與想像能力」，見 Falk (1947-8 / 1986: 36-39), Brandt (1979: 10-23), Williams (1979 / 1985: 105)。

具理性，他才會有採取行動的動機。因此，這種工具理性是成爲理性的道德主體不可或缺的條件。²⁵

如果上述的分析無誤，則不論道德內在論者認爲實踐推理涉及的形式原則爲何，MI⁺ 中的「理性」至少可以有一些具體的內涵與共識，得以避免將「理性的」的道德主體定義爲「免於挫折沮喪、疲倦、生理或心理疾病及冷漠不近人情等等困擾」的主體，從而避免了「頭痛醫頭、腳痛醫腳」(ad hoc) 之譏評。此外，這個關於理性的分析，也可以讓道德內在論者對於自己的主張更具信心。在他們看來，一旦道德主體擁有充份的資訊以及良好的認知與想像力，能夠在這個基礎上啓動道德思慮的程序，又能在得到結論後具有將欲望或關懷轉化爲行爲動機的能力，則 MI⁺ 的真乃是無庸置疑的：只要道德思慮的結果是「 ϕ 這個行爲在 C 處境中是道德上對的行爲」，理性的道德主體自然就有依之而行的動機。史塔克指出的各種狀況，不過點出了遭受挫折、沮喪、疲倦、生理或心理疾病的人，可能因爲失去了理性的能力——他們或失去了良好的認知與想像能力，或失去了進行道德思慮的程序，或失去了將欲望或關懷轉化爲行爲動機的能力——而失去行爲的動機。這些人理該被排除在 MI⁺ 的涵蓋範圍外，不構成反對 MI⁺ 的反例。

由此，我們知道，道德內在論在理論上的吸引力不僅在於 MI⁺ 引入理性的概念，既使道德內在論免於反例，又使道德判斷與行爲動機發生關聯。更重要的是，道德內在論引導著研究者去探尋道德議題所涉及的理性爲何，並且可以找到一些實質的主張來支持自己的立場。這種理論空間的開拓與建立，自然讓研究者願意投入。

²⁵ 關於「工具理性」，見 Darwall (1992: 164-165), Korsgaard (2008: 27-32)。

肆、道德內在論與道德理性論

除了上節提到的幾點之外，MI[†] 還有其他優點，使得它成為內在論的主要表達方式。要了解這點，讓我們將眼光放到一般人的日常經驗上。我們知道，一般人之所以關注道德事務，乃是因為人們深切地關注著自己是否有理由採取或接受某種行為。譬如，如果食品製造商未告知消費者即銷售基因改良食品不符合道德規範，那麼消費者保護團體就有理由採取抵制作為，促使該產品下架。又如，對於窮盡一切醫療手段也無法在可預期的未來以合理代價救回即將成為植物人的病患，如果實施安樂死不違反醫學倫理，那麼醫院就有理由接受病患家屬的要求，在滿足上列條件的特定情況下為他們施行安樂死。因此，我們可以說，在一般人的道德信念中，隱含了下面這個可稱為道德理性論 (moral rationalism) 的主張：²⁶

(R_{ext}) 當 A 在 C 處境中做 ϕ 是道德上對的行為時，A 必然有理由在 C 處境中做 ϕ 。

依照這個道德理性論的主張，如果 A 在 C 處境中做 ϕ 真的是道德上對的行為，那麼 A 便有理由在 C 處境中做 ϕ ；即使 A 本人或其他相關的人都不知道或不了解 A 在 C 處境中做 ϕ 在道德上是對的，A 仍然有理由去做 ϕ 。應當注意的是，如果我們接受 R，而且，如果我們也接受上節中道德內在論者對於理性的界定，那麼，我們似乎也應順理成章地接受以下這個主張：

²⁶ 見 Smith (1994: 63-6), Shafer-Landau (2003: 170)。

(R[‡]) 當一個理性的行為主體 A 真誠地判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，A 必然有理由在 C 處境中做 ϕ 。

與 R_{ext} 相較起來，R[‡] 最大的不同處，是它將關注的焦點放在理性的道德主體的判斷上，而非行為者所當遵守的道德要求本身。²⁷ 依據 R[‡]，當理性的道德主體真誠地判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，他便獲得在 C 處境中做 ϕ 的理由。我們之所以樂於接受 R[‡]，是因為以下這個原因：依照前文對於「理性」的說明，具有完全的資訊及充足想像和認知能力的 A，應該能夠使用恰當的道德思慮來正確認知在 C 處境中做 ϕ 這件事究竟是對或錯的行為；如果 A 竟然沒有正確認識自己在 C 處境中做 ϕ 在道德上究竟是對或錯，那麼必然是因為 A 的理性能力受到傷害，或 A 尚不具有應該具有的理性能力。因此，縱使 A 在不具理性時可能誤以為自己有理由去做一些其實他完全沒有理由去做的事，具有理性的 A 却沒有這方面的困擾。就以這點看來，R[‡] 與 R_{ext} 具有相同的可行性：理性能力足以讓行為者做出正確的道德判斷，這一道德內在論者常做的假設，讓以不同方式表述、因而有不同內容的 R[‡] 與 R_{ext}，在理論的內涵上沒有實質的差別。²⁸

當然，不是所有哲學家都認同 R_{ext} 這個隱含在日常道德經驗背後的主張，連帶的也不會所有哲學家都接受 R[‡]。譬如，英尺 (Foot 1972) 便以為道德的要求與禮節的要求一樣，都是無條件的命令(categorical

²⁷ 若以達沃 (Stephen Darwall, 1983: 54) 對於道德內在論的區分方式來區分這道德理性論，R_{ext} 與 R[‡] 可以分別被稱為「存在理性論」(existence rationalism) 與「判斷理性論」(judgment rationalism)。

²⁸ 也就是說，R[‡] 與 R_{ext} 對道德內在論者來說是等值的。在他們對於理性的假設下，當 R_{ext} 成立時，R[‡] 也成立；反之亦然。

imperatives)，但無條件的命令並不能提供行為的理由。因為，在她看來，真正能提供行動理由的，是與欲望之滿足或目的之實現相關的判斷，換句話說，是有條件的命令 (hypothetical imperatives)。因此，如果鑽法律漏洞或混水摸魚真的可以為某人在某些事情上帶來名利，而且這個人也十分熱中名利，並且他的其他欲望不會阻止或取消他想要去鑽法律漏洞或混水摸魚的欲望，那麼他就有理由在這些事情上去鑽法律的漏洞或混水摸魚。這樣一個對於「理由」的看法，即史克能 (Thomas Scanlon 2014: 109) 與帕菲特 (Derek Parfit 2011: 58) 所稱的「欲望基底論」(desire-based theory)。欲望基底論主張一個人行動的理由與此人欲望之滿足有關，而對芙特與其他反對道德理性論者，如布林克 (Brink 1989: 59-62) 與雷爾敦 (Peter Railton 1986: 166-171) 等人來說，道德恰恰與個人慾望之滿足無關，因此，他們認為道德的考慮不能提供行動理由。²⁹

雖然本文無法深入處理這個理由論，³⁰ 但想指出：儘管欲望基底論有其符合直覺處，道德理性論也不遑多讓。人們之所以在意道德事

²⁹ 一些讀者可能會覺得欲望基底論過於荒謬，無法解釋人們常常依道德要求而取捨行為之進退的現象。但是，作為一個受到眾多學者擁護的立場，欲望基底論者其實可以很容易做出相關解釋。他們可以說：人們在成長的過程裡，養成了依道德之要求而行為的欲望；這一欲望是如此之強，以致於人們常常犧牲獲得眼前利益的機會，以求滿足做道德上對的事情的欲望。他們甚至可以應用演化心理學，論證這種道德上的欲望為與生俱來。因此，欲望基底論在解釋日常的道德現象時，不會有什麼困難。欲望基底論會帶來抗拒和抵觸的，是以下這個堅持：當一個理性的行為者完全沒有做 ϕ 的欲望、但卻有做 ϕ 的道德義務時，他完全沒有去做 ϕ 的理由。但筆者相信，會覺得這一堅持「荒謬」的人，都已經接受了道德理性論對於行為理由的看法。由於欲望基底論正是要反對道德理性論，如果我們想要公正地看待兩個理論間的爭辯，就不該遽然視欲望基底論的堅持為「荒謬」。

³⁰ 近年來欲望基底論的最有力辯護者，包括威廉斯 (Williams 1979 / 1985, 1989 / 1995) 及舒羅德 (Mark Schroeder 2007) 兩人。反對者則包含史克能 (Scanlon 2014: 3-7)、帕菲特 (Parfit 2011: 58-70)、拉茲 (Raz 1997 / 1999) 等著名學者。

務，乃希望以道德判斷來規範或指導自己以及他人的行為，從而協調人們各式各樣的追求與興趣。如果道德判斷竟然不能提供行為的理由，則我們實在看不出道德的規範性或指導行為的引導力何在，也看不出人們為何要在意道德事務。史密斯宣稱 $R^\#$ 是概念上的真理，正是從道德的規範性上來立論 (Smith 1994: 65, 84-91)。他說，當一個理性的行為主體在道德上被要求去做某事時，我們會期待他依照這個道德要求來行為。而且，我們之所以會這麼期待，不是因為我們認為這個理性的道德主體「應該」這麼做，而是因為這是一個理性的道德主體「會」做的事。理性的道德主體之所以是理性的，是因為他們在與道德相關的事務上，總試圖去做那些他們有理由去做的事情，而他們有理由去做的事情總來自道德要求 (ibid.: 183)。因此，史密斯為此下了一個非常典型的道德理性論的結論，他說：「我們關於道德要求的概念，最終其實正是關於理性之絕對要求的概念。」 (ibid.: 87)

此外，我們也可以將 $R^\#$ 所涉及的「理性」概念，放在更寬廣的脈絡中，以看出這一道德理性論版本的優點。在前一節中，我們看到最可行的道德內在論 $MI^\#$ 必須引入理性概念，而且這一理性概念包含認知與實踐兩個面向。但事實上，不僅道德事務涉及的理性概念包含這兩個面向，所有與人們行動理由相關的理性能力，也都包含這兩個面向。

譬如，蘇東坡雖反對王安石新政，為此被新黨羅織「烏台詩案」貶謫黃州，但他對高太后臨朝聽政、重啓司馬光後，舊黨盡廢新法、全力打壓王安石黨羽的作法，也不能贊同。他曾批評王安石打壓思想：「文字之衰，未猶如今日者也。其源實出於王氏。王氏之文，未必不善也。而患在好使人同己。」³¹ 同時，他也指責反對新法者堵塞

³¹ 語出蘇東坡〈答張文潛縣丞書〉（〔宋〕蘇軾著 & 孔凡禮點校，1986: 1427）。

言路：「昔之君子，惟荆是師。今之君子，惟溫是隨。所隨不同，其為隨一也。」³² 在新、舊兩黨皆不見容的情況下，蘇東坡考慮自請外放。他的考慮，自不僅限於政治道德的是非，更包括事之可為與否、親人朋友的安危、個人生命抉擇等等。³³ 顯然，蘇東坡必須要有充分的資訊才能有機會了解自己的處境，同時，他也必須要有充分的認知與想像能力，能清楚地認知與想像各種不同抉擇可能帶來的結果，然後，他才可能恰當的運用實踐推理原則判斷出自己有理由去做之事為何，並產生相應的依之而行的欲望。此外，蘇東坡還必須有將此欲望轉化為行為動機的能力，他慎思明辨所得之行動理由才能真正規範或引導他的抉擇。因此，在考慮自己有理由做什麼事的過程裡，如果蘇東坡真的是理性的，他應該至少擁有充分的資訊與認知想像能力，能夠進行實踐推理，並且具有將欲望轉化為行為動機的能力。換句話說，道德內在論 MI[‡] 所涉及的理性概念的認知與實踐面向，在與行動理由相關的事務中同樣適用。

拉茲 (Raz 1999b: 67) 把理性的這兩個面向，分別歸類為「認識理由」(the capacity to perceive reasons) 與「回應理由」(the capacity to

³² 王安石封荊國公，世稱王荊公；司馬光追封溫國公，世稱司馬溫公。引文中之「荊」、「溫」，分指王安石與司馬光兩人。引自蘇東坡〈與楊元素〉(ibid.: 1655)。

³³ 蘇東坡數度請辭，以下兩段引文大抵可見他心中所慮。作於元佑三年（1088，時年52）的〈乞郡劄子〉說：「古人有言曰：『為君難，為臣不易。』臣欲依違苟且，雷同眾人，則內愧本心，上負明主。若不改其操，知無不言，則怨仇交攻，不死即廢。伏望聖慈念為臣之不易，哀臣處此之至難，始終保全。」(ibid.: 829) 作於元佑六年（1091，時年55）的〈杭州召還乞郡狀〉則說：「臣之剛褊，眾所共知，黨人嫌忌，甚於弟轍。豈敢以衰病之餘，復犯其鋒，雖自知無罪可言，而今之言者，豈問是非曲直……陛下知臣危言危行，獨立不回，以犯眾怒者，所從來遠矣……今餘年無幾，不免有遠禍全身之意，再三辭遜，實非矯飾……臣若貪得患失，隨世俛仰，改其常度，則陛下亦安所用？臣若守其初心，始終不變，則群小側目，必無安理。雖蒙二聖深知，亦恐終不勝眾。所以反覆計慮，莫若求去。非不懷戀天地父母之恩，而衰老之餘，恥復與群小計較短長曲直，為世間高人長者所笑。」(ibid.: 914)

respond to reasons) 的能力，並認為這兩種理性的能力是讓人之所以為人 (persons) 的因素。在拉茲看來，人作為人能夠認識與回應的理由，當然不僅僅局限於道德理由；情感的、偏好的、約定俗成的 (conventional)、藝術或美的事實等等，都可以是人得以認識並回應的理由。對他來說，這些事實之所以構成行為的理由，是因為因著這些事實，一個行為能夠變成可被理解 (intelligible) 且善 (good) 或有價值的 (of value) 抉擇 (Raz 1999a)。這種以價值為基礎解釋理由為何的進路，自然不會毫無爭議。但重點是，即使主張理由基礎論 (reasons fundamentalism) 的史克能，³⁴ 或主張由行動理由來自實踐理性自我立法的柯思嘉，都不會否認理性具有認識與回應理由的能力。³⁵ 也就是說，這些哲學家都承認，認識與回應理由的能力，是理性的根本能力。當這樣的能力運用到情感的、偏好的、約定俗成的或美的事務中，行為者就可以認識並回應情感的、偏好的、約定俗成的或美的理由。同理，當這樣的能力運用到道德的事務中，行為者也可以認識並回應道德的理由。換句話說，R[‡] 只是理性的根本能力運用在道德事務的表述而已。如果理性具有認識與回應理由之根本能力的說法具有高度

³⁴ 理由基礎論主張，所有規範性的概念——如善、價值、道德上的對錯、理性與否等等——都應以「理由」這一概念來定義。見 Scanlon (2014: 2, 34)

³⁵ 史克能接受理性具有這兩種能力的文本證據，可見 *ibid.*: 53-8。柯思嘉的情況比較複雜。一方面，她是個建構論者，不認為實踐理性的功用在於發現獨立於人的客觀世界的真理。另一方面，她同意實踐理性可以建構一人文世界 (human reality)，而且人類語言可以描述這一人文世界與其中的道德性質，並且這些描述可以有真假可言 (Korsgaard 2003 / 2008: 321-4, 2009: 16)。這兩個立場要如何兼容並蓄，是個容許開放討論的問題。不過，不論最終找到的解決方案為何，我們大概都可以在第二個意義底下說：柯思嘉同意實踐理性的功能之一，在使人認識行為的理由為何。此外，因為柯思嘉主張道德內在論 MI[‡]，因此，她必須同意，一旦道德原則所提供的行動理由為理性的主體所認識時，此一主體的實踐理性必然促使行為者自己產生依此理由而行為的動機——也就是說，理性主體的實踐理性必然要求行為者自己回應道德原則所提供的行動理由。

可行性，道德理性論 R^\ddagger 也具有高度可行性。

伍、道德內在論與理由內在論

思考道德內在論的吸引力，為什麼要考慮道德理性論的可行性呢？這是因為 MI^\ddagger 可由 R^\ddagger 與下列可稱為「理由內在論」的主張一起推導出來：

(RI^\ddagger) 當一個行為主體 A 真誠地判斷自己在 C 處境中有做 φ 的理由時，如果 A 是理性的，A 在 C 處境中必然有做 φ 的動機。³⁶

以簡易的邏輯符號來表示，他們之間的關係是： $(R^\ddagger \wedge RI^\ddagger) \models MI^\ddagger$ 。³⁷ MI^\ddagger 之所以對許多哲學家具有吸引力，一方面是因為 R^\ddagger 之真已由概念性的真理 R 所確保，二方面是因為 RI^\ddagger 受到廣泛的支持，三方面則是因為 R^\ddagger 、 RI^\ddagger 與 MI^\ddagger 三者間這種簡潔明瞭的蘊涵關係。前文已經解釋過第一點，讓我們對後兩點也做些說明。

³⁶ 應當注意的是，當一個哲學家接受此一版本的理由內在論時，並不一定要否定外在理由的存在。對於不具認識理由能力的非理性行為者來說，即使他不認為自己在 C 處境中有做 φ 的理由，也沒有在 C 處境中有做 φ 的動機，接受此一理由內在論版本的哲學家，仍然可以主張此行為者有做 φ 的理由，並將此一理由視為外在理由。史密斯於 1994 年的書中提出他的理由內在論版本之後，忽略了這種可能性，因此在 Smith (1995) 一文中，主張所有的理由都是內在理由，然後於 Pettit & Smith (2006: Endnote 9) 一文中糾正自己的缺失。麥克道爾雖然接受某一版本的理由內在論，但在 McDowell (1995 / 1998) 一文中明白主張外在理由之存在。關於史密斯的理由內在論，見註 45。關於麥克道爾的理由論，第六節及註 47。

³⁷ 此處的蘊涵關係，不是實質蘊涵 (material implication)，而是語義蘊涵 (logical implication)。換句話說， MI^\ddagger 之真，乃由 $R^\ddagger \wedge RI^\ddagger$ 之真來確保； $R^\ddagger \wedge RI^\ddagger$ 為假，但 MI^\ddagger 為真的情況，應予排除。感謝審查人提醒作者釐清此點。

要了解 RI[‡] 受到廣泛支持的原因，最好的辦法或許是將之與其簡易版做一對比：

(RI) 當一個行為主體 A 判斷自己在 C 處境中有做 ϕ 的理由時，A 在 C 處境中必然有做 ϕ 的動機。

RI 有其明顯的合理性。一個嚮往絲路歷史與風情的旅人，來到玉門關，想要好好體驗王之渙筆下的悲壯與淒涼，於是站在黃土夯實的關前，看著漫漫黃沙捲起陣陣蕭索落漠，默默誦起〈涼州詞〉：「黃河遠上白雲間，一片孤城萬仞山。羌笛何須怨楊柳，春風不度玉門關」之千古絕唱。此時我們可以說，這位懷思古幽情的旅人，有理由取出早已購得的仿古羌笛一把，撫弄些不成曲調的曲子，以便更好地揣摩唐朝戍邊將士聽聞羌笛吹奏起《折楊柳》一曲時的複雜心境。而且我們也可以同意，這位旅人不但有理由這麼做，他也會有動機這麼做。即使他當時可能因故並未真正取出羌笛來吹弄——導遊不合時宜地喊「集合了！」，或者有個煞風景的傢伙眼巴巴地站在旁邊等著看好戲等等——都不妨礙他在當時確曾產生這樣的動機。就此而言，RI 的確有其成立的依據。

然而，RI 也有其明顯的問題。舉例來說，假設某個喜歡附庸風雅的商業鉅子在餐聚中聽到有人兜售王羲之的〈快雪時晴帖〉。他知道王羲之號稱「書聖」，傳世作品不多。他也知道該帖與王獻之的〈中秋帖〉及王珣〈伯遠帖〉並稱「三希帖」，為乾隆皇帝收藏在養心殿西暖閣之「三希堂」中。他甚至知道，如今藏在台北故宮博物院的〈快雪時晴帖〉其實是唐人臨摹的複本，其珍貴處在於距王羲之的時代近，也是唯一在原件上臨摹的複本，而王羲之的真跡早已失傳。假設兜售販子宣稱握有另一件複本，且介紹該複本說：這是王羲之第七世孫智永禪師的弟子——唐朝初年大書法家虞世南——在原件上臨摹的另一複本；從收藏與鑑賞的印鑑上看，該摹本一直在士子文人之間流傳，從未為宮廷所注意，因此世人所知不多；但從摹本的紙質、用墨

及其他跡象判斷，確為虞世南在真跡上摹寫之作品無疑。假設這位商業鉅子完全為兜售販子說服，並且有充足的財力買下該複本，因此他認為自己有理由收購該字帖。但是，假設這份字帖其實是在當代高科技的古董字畫仿冒中心製造生產出來，其中所涉及流傳及收藏證據全是精心設計的謊言。我們會說，這位商業鉅子完全沒有理由購買該字帖；他認為自己有理由這麼做，是因為受到了欺騙，在錯誤的信念下做出的錯誤判斷。事實上，他真正有理由去做的是拂袖而去，根本不要浪費時間去聽兜售販子的漫天謊言。無奈他雖有拂袖而去的理由，却無拂袖而去的動機，因此 RI 不能為真。

面對這種因錯誤資訊而造成的困難，威廉斯的解決辦法，就是引入理性的概念，提出以下這個著名的理由論：³⁸

(W) 一個行為的主體 A 有理由做 ϕ 的充分與必要條件是：(i) A 擁有一個包含欲望、態度、計劃、評價等等與行為動機相關的集合 S 並且 (ii) 當 A 理性地進行思考，他可以從 S 推論出自己應該做 ϕ 。

這裡所謂「理性」，即第參節所分析的知識與實踐理性；所謂「思考」，即「健全思慮」。威廉斯認為，只要一個行為主體擁有充分的資訊以及良好的認知與想像能力，他就可以啟動健全思慮所需的各個不同步驟，從既有的動機結構中推論出行為的理由，並據以產生相應的行為動機，免於把不構成理由者當作理由的錯誤。譬如，附庸風雅的商業鉅子之所以沒有理由購買兜售販子手上的〈快雪時晴帖〉摹本，是因為他雖然有購買虞世南〈快雪時晴帖〉摹本的欲望，也相信

³⁸ 威廉斯在 1989 年的文章中只為必要條件辯護，但他同時明白主張 (i)，(ii) 兩點為充分條件 (Williams 1989 / 1995: 35-6)。而且，在 Williams (1979 / 1985) 與 Williams (1995) 兩篇文章中，他都將 (i)，(ii) 兩點當作充要條件。

如果買下兜售販子手上的字帖就可以達到目的，但是，一旦他擁有充分的資訊以及足夠的認知及想像能力，並依照恰當的理性推論原則來進行思考，他就會了解購買該贗品只能讓他蒙受欺騙，並不能真正擁有虞世南臨摹的〈快雪時晴帖〉。因此，附庸風雅的商業鉅子若具有足夠的理性，他既可以免於錯誤的信念，又不會陷於購買贗品的虛假欲望中，才可以正確判斷自己是否有行動的理由。

應當注意的是，威廉斯的理由論 W 乃欲望基底論的一個版本。依照 W，一個行為主體有理由做的事，就是他經過理性的思考後會想去做的事。換句話說，W 主張理由與理性之自我的欲望的滿足有關，因此 W 屬欲望基底論。此外，因為欲望是行為動機的來源，W 既然主張一個行為主體有理由做的事就是他經過理性的思考後會有欲望做的事，它就同時主張了理性的行為主體的行動理由與其行為動機間有必然的連結，也就是說，W 也是 RI⁺ 的一個版本。RI⁺ 之所以廣為接受，與威廉斯替 W 做了有力辯護脫不了關係。

然而，RI⁺ 廣為採納的原因，絕不只是因為威廉斯在休謨的傳統下以欲望為基底建構並捍衛了 W。我們在前面二節中提到的柯思嘉，功勞也不可抹殺。柯思嘉不但如前文所說接受道德內在論，她事實上也接受道德理性論。在她看來，康德之所以堅持一個在道德上值得稱許的行為必須出自行為者對於道德法則的尊重，而不能僅僅只是因為該行為恰好合於道德要求，原因在於康德要求此一行為乃行為者基於正確的理由而採行，而不是因為運氣或其他偶然的因素 (Korsgaard 2008: 215)。因為正確的理由僅能由道德法則提供，因此康德堅持道德上值得稱許的行為必須出自行為者對於道德法則的尊重。不論柯思嘉這個對於康德的詮釋是否恰當，我們可以看出，她是

在道德理性論的預設下來詮釋康德。³⁹

柯思嘉既接受道德內在論 MI[‡]，又接受道德理性論 R[‡]，基於 R[‡]、RI[‡] 與 MI[‡] 三者的蘊涵關係，我們可以推論她應該也接受理由內在論 RI[‡]。事實上，這一推論很容易就可以從柯思嘉對康德倫理學的詮釋得到印證。如前文所言，柯思嘉認為理性的道德主體之自我立法乃是 HI 與 CI 交互運用的結果：將個人實踐身份的欲望、期待、信仰、追求、計劃等，先以 HI 表述為一個行動準則，再經過 CI 測試，通過後就可以成為道德法則。因為這些道德法則來自於 HI，因此自我立法的理性道德主體有依之而行的動機。又因這些道德法則提供行為的理由，因此，理性的道德主體在成功替自己立定道德法則時，也同時判斷了自己有行為的理由，並且因此產生相應的行為動機。RI[‡] 之真，在柯思嘉的理論裡得到確保。

RI[‡] 既可以在休謨的傳統下得到捍衛，又可以在康德的傳統裡找到立足的空間，它受到廣泛的支持，就不足為奇了。威廉斯 (Williams 1989 / 1995: 38-40) 曾提到兩個為 W 辯護的理由，可以幫助我們一窺 MI[‡] 的吸引力。首先，威廉斯說，W 可以讓我們了解，一個人的行動理由一定與其動機結構有關：其行動理由或者來自於現有欲望，或者來自從現有動機結構進行健全推論之後的新欲望。威廉斯並舉例，若一個人現有的動機結構沒有好好對待太太的欲望，使用健全的推論也無法從現有動機結構推論出這種欲望來，那麼，他就沒有好好對待太太的理由。在威廉斯看來，這一結果非但不是 W 的缺點，反

³⁹ 此處有個術語上問題需要留意。柯思嘉在她的文章中常常將道德實在論稱為「獨斷的理性論」(dogmatic rationalism)，並嚴詞抨擊 (Korsgaard 2008: 30-1, 46-64; Korsgaard 2009: 5-7, 47-8)。她之所以使用這個名稱，與十八世紀以降的理性主義者多主張道德實在論有關 (Korsgaard 2003 / 008: 302-306)。但本文所謂「道德理性論」，並不同於柯思嘉所謂「獨斷的理性論」。

倒是 W 優於理由外在論之處：因為，W 否定了他人可以假借其他各種與動機結構無關的名目來要求或強迫理性的行為主體，充分展現了對於理性的行為主體的尊重。

W 既是 RI[‡] 的一個版本，我們自然可以問：W 的這一優點是專屬於 W，還是所有 RI[‡] 版本都有？如果所有 RI[‡] 版本都有這個優點，這一優點可以透過 R[‡]、RI[‡] 與 MI[‡] 三者的蘊涵關係，傳遞到 MI[‡] 中嗎？對於這兩個問題，不同陣營的人顯然會有不同的答案。對反對理由內在論的人來說，因為他們認為 W 及其他任何理由內在論版本都是錯誤的理由論，所以他們可能不會同意這些理論具有尊重行為主體的優點。或者，即使他們同意這些理論確實以某種方式尊重了行為主體，但可能仍然否定這種尊重能夠增加這些理論的吸引力。他們會說：即便一個行為者是理性的行為主體，此一行為主體到底有什麼理由做什麼事，與他的欲望或意願並無必然關係。因此，一個可行的 (plausible) 理由論不一定要以尊重理性的行為主體為充分或必要條件。相對的，支持理由內在論的人，如果他們也接受道德理性論 R[‡] 的話，對上述兩個問題大多給出肯定的答案。即使他們不認同 W，他們也認為自己的理由論及道德內在論版本具有尊重理性主體的優點。我們可以柯思嘉為例來說明這點。

首先，柯思嘉 (Korsgaard 2009: 206) 注意到，威廉斯區別對待理論理由 (theoretical reasons) 與實踐理由 (practical reasons)，將前者視為公共理由 (public reasons)，但卻視後者為私有理由 (private reasons)。在威廉斯看來，任何一位從事理論探索、冀求了解客觀世界之真理的人，都必須將自己接受或否定某些理論的理由視作公開、可被檢驗的公共理由，同時也以同樣的態度面對他人接受或否定某些理論的理由，並力求讓自己與他人接受或否定同一理論的理由一致 (Williams 1985: 68)。相對的，實踐審思 (practical deliberations) 是非常私己的 (first personal)。進行實踐思考的自我，既不需要一定要將

他人的實踐思考納入考量，更不需要一定要讓自己與他人的實踐思考和諧共存。只要一個行為主體經過理性的思考後，確實沒有尊重或平等對待他人的欲望，他就沒有理由這麼做 (ibid.: 69)。

對柯思嘉來說，威廉斯的這種區別對待是站不住腳的，實踐理由與理論理由一樣，都是公共理由。⁴⁰ 在她看來，人都是基於自己對自我身份的認知來進行實踐的思慮與抉擇，並且在這種思慮與抉擇中進一步形塑自我的實踐身份。因此，她認為，人無可避免的必須時時在各種思慮與抉擇的時刻裡與自己互動。而這樣的互動是否成功，取決於人是否能在自我的建構裡獲得統一而整體的實踐身份 (the unity of practical identities)。HI 與 CI 的交互運用，目的正在於讓行為主體建構與維持自我身份的整體性。此外，人的實踐身份常常也與我們如何面對他人、如何與他人互動有關。柯思嘉認為，要在人與人的互動網絡裡成功的建立起行為主體的統一而整體的實踐身份，其先決條件是：行為者必須將自己及他人透過 HI 與 CI 的交互運用所得到的行動理由，視為公開、可共同分享的公共理由，並要求自己認識並回應這些理由所具有的規範性力量。也就是說，行為者無法將自己孤立、自絕於他人之外，還能建立起統一而整體的實踐身份，更不用說利用如此獲得的實踐身份來決定是否尊重或平等的對待他人。行為者在交互使用 HI 與 CI 時，就必須將自己及他人的諸多考慮納入，在尊重自己及他人的人性的前提下進行實踐推理。同時，正因為這個實踐推理是在尊重自己及他人的人性的前提下進行，透過這個程序所尋得或

⁴⁰ 事實上，柯思嘉也反對威廉斯對理論理由的說法。在她看來，威廉斯先假設了客觀世界的存在，然後在這個假設的基礎上論述真理的探索者為什麼要將理論理由當作公共理由。然而，柯思嘉認為，我們之所以要將理論理由當作公共理由，並非因為我們已經知道客觀世界是存在的，而是因為我們必須如此做才能將自己理解成真理的探索者 (Korsgaard 2009: 206)。因為這一觀點與本文主旨無關，故略而不論。

建立的道德法則，以及這個道德法則所提供的行動理由，都是眾人可以分享的原則及公共理由。(Korsgaard 2009: 200-205)

威廉斯與柯思嘉的理由論是否能正確的捕捉到道德理由，不是本文所關心的問題。重點是，至少在柯思嘉自己及她的擁護者看來，柯思嘉的理由論保有理由內在論尊重行為主體的優點，並且，這一優點透過 R^\dagger 、 RI^\dagger 與 MI^\dagger 三者的蘊涵關係傳遞到了她的道德內在論版本中。比較兩人的差異，威廉斯版的理由內在論對於行為主體的尊重，表現在完全認可理性主體的欲望及意願上，以致於威廉斯主張：如果一位先生經過理性思慮後沒有好好對待太太的欲望，他就沒有理由這麼做。在柯思嘉看來，這樣一種尊重完全弄錯了方向，本末倒置。尊重他人的人性乃是所有實踐思慮的必要條件，即便不處在婚姻關係裡，這位先生也必須好好面對太太的種種考慮與關懷，更何況兩人有共同生活、經營婚姻的承諾。⁴¹ 如果在某些特別的處境底下，先生確實沒有好好對待太太的理由——譬如，先生想要以行動告訴太太兩人的婚姻已經觸礁、難以為繼之時——柯思嘉會說，此時先生必須費神尋找自己為什麼沒有好好對待太太的理由。正如她所說：「回應他人具有規範性的理由，乃是一默認的立場 (the default position)……要去忽略他人的理由，是要花費力氣的。當一個壞人，與當一個好人，差不多一樣困難。」(ibid.: 203)

在與行為踐履相關的事務上，回應他人的理由之所以為默認的立場，是因為所有的實踐推理都必須以尊重自己及他人的人性為前提。為了強調這個前提的重要性，柯思嘉甚至說，行為主體的自我立法，

⁴¹ 柯思嘉對於婚姻的討論，是在說明理由的「公共性」的脈絡下提出(請參見 ibid.: 197-190)。雖然她並未如本文這般針鋒相對地批評威廉斯所舉的例子，但她確實視威廉斯的「實踐理由」是「私有理由」之主張為論述上的主要對手。因此，本文利用這個例子來凸顯兩人的差異。

不是孤立的主體的思慮活動，而是主體在自己與自己互動的思慮活動裡，完成與眾人一起立法 (legislate together) 的過程。(ibid.: 205) 基於這樣一種對於尊重的理解，柯思嘉當然不會同意威廉斯的理由論恰當的展現了對於理性主體應有的尊重。在她看來，完全認可理性主體的欲望及意願，而不管他們的實踐推理是否滿足尊重自己及他人之人性的前提，只能說是濫情或理盲，與真正的尊重無關。

此外，與本文的主旨相關、也更顯重要的是，這個建立在個人實踐身份與理由的公共性之上的「尊重」，對柯思嘉而言，既體現在一般的行動理由上，也體現在更為嚴苛的道德理由上。這主要是因為，不論是在一般的行動理由或較為嚴苛的道德理由的思考上，理性的主體都是使用相同的實踐理性的邏輯——也就是 HI 與 CI 的交互運用——來進行探索。同時，由這個實踐理性的邏輯所得到的一般行動理由與道德理由，同樣都被視作公共理由。因此，做為實踐推理的前提、以及做為理由的公共性根源，對於自己以及他人之人性的尊重，就同時保留在行動理由與道德理由中。⁴² 換句話說，柯思嘉版的理由內在論 RI[‡]，與她的道德內在論 MI[‡] 版本，同時具有尊重自己及他人之人性的優點。加上柯思嘉又接受道德理性論 R[‡]，我們乃可斷言：柯思嘉的道德內在論版本之所以具有尊重自己及他人之人性的優點，乃是因為這個優點早已包含在她的理由內在論版本中，然後進一步透過 R[‡]、RI[‡] 與 MI[‡] 三者的蘊涵關係，傳遞到了她的道德內在論版本中。在柯思嘉的理論中，我們具體的看到道德內在論的吸引力如何來自於理由內在論的優點。

⁴² 柯思嘉到底如何區分一般行動理由與道德理由，在她的相關著作中，並沒有清楚的答案。或許她只是單純的訴諸人們的直覺，或許她另有高見，但不論真相為何，不影響本文的分析。

陸、幾點蘊涵

在以上幾節的討論中，我們看到，道德內在論的最佳版本可以引入理性概念，讓道德要求、行動理由與人的理性能力產生緊密連結，並讓認識理由、回應理由及尊重人性等重要價值保留在其理論建構中。這個結論，在後設倫理學的討論上，有什麼樣的蘊涵或重要性呢？以下筆者將分五點，逐一說明。

首先，我們應當了解，在道德內在論的建構中引入理性概念，讓道德要求、行動理由與人的理性能力產生緊密連結，擊畫出道德理性論、理由內在論與道德內在論的理論空間，在當代的後設倫理學研究裡，並不是什麼新穎、獨特的看法，史密斯與雪弗藍道 (Russ Shafer-Landau) 早已指出其間關係，而為學界所熟知。然而，史密斯所討論的理性，僅僅為威廉斯的休謨式理性觀的進一步強化，而不及柯思嘉的康德式理性觀；雪弗藍道雖同時討論了威廉斯與柯思嘉的理性觀，卻自承不是非常確定柯思嘉的論點為何。⁴³ 相較之下，我們對 Korsgaard 的理性觀著墨較多、較完整與清楚。這固然與 Korsgaard 直至 2009 年出版的《自我構成：行為主體與身份認同的整體性》(*Self-Constitution: Agency, Identity, Integrity*) 一書才比較系統性的陳述自己的觀點、而 Smith 與 Shafer-Landau 無從得見其完整論點有關，但更重要的原因，依筆者之見，則在於問題意識之不同。史密斯討論相關問題時，目的在建構一立基於休謨傳統的道德實在論，而且這一實在論還必須與道德內在論及理由內在論相容；如何以康德式的理性觀來陳述道德內在論，這一理性觀又如何與行動的理由相關，並非史密斯所關心。同樣的，雪弗藍道的目的，雖然也在為道德實在論

⁴³ 見 Smith (1994: 155-64) 與 Shafer-Landau (2003: p. 172-6, esp. fn. 85)。

辯護，但他既否定休謨式動機論，又否定道德內在論與理由內在論；即便他贊成道德理性論，他也不會花費太多時間來思考道德內在論與理性內在論可以與什麼樣的理性觀相容。在這種情況下，暫時不以論斷道德內在論或理由內在論的真假為目標，而先行追問人的理性能力與道德要求及行動理由的關係，指出道德內在論有足夠的理論空間引入休謨式或康德式的理性觀，這一工作本身就有其重要性。

其次，除了指出道德內在論有足夠的理論空間引入休謨式或康德式的理性觀，我們事實上也主張了這一論點：不論道德內在論引入的理性觀是休謨式或康德式，道德內在論所需要的理性能力，即認識理由與回應理由這兩種能力。我們在討論道德理性論與理由內在論時，以威廉斯與柯思嘉為例，說明了休謨式的理性觀與康德式的理性觀於什麼事物可以構成行動理由以及如何尋找行為的理由等問題之不同看法。我們同時也指出，即便他們對這些問題有不同看法，他們都會同意理性內在論所涉及的理性即認識與回應理由的能力。基於 $(R^{\ddagger} \wedge RI^{\ddagger}) \models MI^{\ddagger}$ 這一邏輯關係，我們可以進一步推論，道德內在論的最佳版本 MI^{\ddagger} 所涉及的理性，即認識與回應理由的能力。這一結論的重要性，在於它刻畫了道德判斷與行為動機間的必然關聯，即：唯有具備認識與回應理由之能力的行為者，才會必然的依其道德判斷而形成採取行動的動機。若將道德內在論孤立於道德理性論與理由內在論之外，獨立地探究道德內在論所涉及的理性，只怕很難得到這個結論。由此可見，充分正視道德理性論、理由內在論與道德內在論所形塑的理論空間，在理解道德內在論是有不可忽略的重要性。

第三，同樣透過 $(R^{\ddagger} \wedge RI^{\ddagger}) \models MI^{\ddagger}$ 這一邏輯關係，我們論證了：蘊涵在理由內在論中對於人性的尊重，可以被保留在道德內在論中。這一結論對於理解道德內在論，有其值得重視之處。以往學者在解釋道德內在論的吸引力時，多將焦點放在釐清道德判斷與道德動機間的關係到底是什麼樣的必然關係。一些學者認為，這一關係是概念性的

必然 (conceptual necessity) 關係；⁴⁴ 另外一些學者則認為，這一關係是形上學的必然 (metaphysical necessity) 關係。⁴⁵ 毫無疑問，釐清道德判斷與道德動機間的必然關係，絕對有助於凸顯道德內在論這一立場的理論吸引力。⁴⁶ 然而，過於關注這一問題，同樣也可能讓我們錯失道德內在論在其他方面的吸引力。本文的討論表明，當我們把關注的焦點轉移到引入理性的概念後道德內在論具有什麼樣的理論空間時，道德內在論保留了對於自己以及他人人性之尊重，這一特質便被清楚地凸顯出來。以往，這個特質不幸地被諸多學者忽略了。

第四，當我們宣稱道德內在論引入理性的概念後可以獲得巨大的理論空間時，這個宣稱的涵蓋範圍不限於休謨或康德傳統下的道德內在論建構，也不限於諸如史密斯與柯思嘉等反對道德實在論的道德內在論者。以麥克道爾 (McDowell 1979 / 1998) 為例，我們可以從他對亞里士多德倫理學的詮釋中找到以下道德內在論版本：

⁴⁴ 譬如，黑爾 (Richard Hare, 1952: 124-6, 163-5) 認為，如果有人竟然可以做出某些道德判斷但卻全無依之而行的動機，那必然是因為他們所做的道德判斷是放在引號 (inverted commas) 中的判斷——也就是說，是社會上許多人面對相同事情時會做出的判斷，但卻不是這些缺乏動機的人真正接受的道德判斷。在黑爾看來，當這些缺乏動機的人做出道德判斷時，他們所做的並不真正是自己衷心接受的判斷；如果他們真正衷心接受自己所做的道德判斷，他們必然會有依之而行的動機。

⁴⁵ 譬如，史密斯 (Smith 1994: 182-7) 認為，(1) 我們有理由去做的事，都是當我們變得完全理性時，會希望真實的、不完全理性的自己去做的事。(2) 道德上對的事，都是我們有理由去做的事。因此，(3) 道德上對的事，都是當我們變得完全理性時，會希望真實的、不完全理性的自己去做的事；而且，(4) 如果我們真的是理性的，我們必然會想去那些完全理性的自我要求真實之自我去做的事，包括各種道德要求。

⁴⁶ 筆者將於本節末尾介紹與討論「從言 vs. 從物」(de dicto vs. de re) 的區分。這一區分可以用來釐清道德判斷與道德動機間的概念性與形上學必然關係，可參照。

(MMI[‡]) 當一個行為的主體 A 真誠地判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，若 A 擁有良好的品德 (virtuous)，則他必然會有依這個判斷而行為的動機。⁴⁷

MMI[‡] 雖然沒有明白提到理性，但我們知道理性必然隱含在德性的概念中。這是因為亞里士多德相信，人與動物的差別在於人有理性，而且懂得利用理性來引導行為，以追求福德雙全之美好人生 (eudaimon life)。事實上，麥克道爾也非常強調理性在亞里士多德品德觀中的重要性。在他對亞里士多德的詮釋裡，倫理學所關心的是「理

⁴⁷ 除了 MMI[‡] 之外，我們事實上也可以在 McDowell (1979 / 1998) 中讀出麥克道爾版本的道德理性論：

(MR[‡]) 當一個擁有良好品德的行為主體 A 真誠地判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，A 必然有理由在 C 處境中做 ϕ 。

由麥克道爾同時主張 MMI[‡] 與 MR[‡]，我們可以推論，他也會接受這個版本的理由內在論：

(MRI[‡]) 當一個行為主體 A 真誠地判斷自己在 C 處境中有做 ϕ 的理由時，如果 A 擁有良好的品德，A 在 C 處境中必然有做 ϕ 的動機。

然而，我們在可以在 McDowell (1994 / 1996: 78-84) 讀到另一個關於道德評價與道德動機的表述：

(MME[‡]) 當一個行為的主體 A 真誠地判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，若 A 曾得到像樣的教養 (decent upbringing)，則他通常會有依這個判斷而行為的動機。

應當注意到是，MME[‡] 不主張道德判斷與道德動機間有必然關聯，因此 MME[‡] 是個道德外在論。這意謂麥克道爾也會接受以下這個理由外在論：

(MRE[‡]) 當一個行為主體 A 真誠地判斷自己在 C 處境中有做 ϕ 的理由時，如果 A 曾得到像樣的教養，A 在 C 處境中通常會有做 ϕ 的動機。

這一觀察，與本文註 36 的主張相互呼應，並解釋了為何 McDowell (1995 / 1998) 會主張外在理由是存在的。

由的空間」(space of reasons)，而不是「法則的場域」(realm of law)。所謂法則的場域，指的是獨立於我們的理性與概念之外、受自然律支配、且為自然科學之研究對象的世界；這個獨立自存的世界，不會施加任何理性的命令(demands of reason)在我們身上。相對的，所謂理由的空間，指的則是我們在其中生活並獲得意義的世界(McDowell 1994 / 1996: 78-84)。在這個世界裡，我們總是依成長過程中學到的道德觀(ethical outlook)來看待事物，並在具體的處境裡反省、檢視自己接受的道德觀，在日常踐履中培養自己對於道德事務的敏銳感受能力(sensitivity)，進而獲得良好的品德。換句話說，理由的空間是由理性的命令所構成；這個世界所涉及的理性能力，即認識與回應理由的能力。麥克道爾的理由內在論一樣引入了理性的概念，而他所引入的理性概念，同樣可以認識與回應理由之能力來概括。我們在前幾節中對於理由內在論的理論空間所做的主張，除了適用於休謨或康德傳統下的反對道德實在論立場，也可適用於亞里士多德傳統或道德實在論，在此得到印證。

猶有甚者，麥克道爾這一例子也可以用來印證我們的另外一個主張：道德內在論保留了對於自己及他人的尊重。麥克道爾(McDowell 1994 / 1996: 84)說：「對亞里士多德而言，倫理學的理性要求是自主的(autonomous)」。麥克道爾這一論斷，事實上有兩個不同層面。首先，「倫理學的理性要求是自主的」意指：倫理學的研究有別於科學研究，其研究對象不是法則的場域，而是理由的空間。若將這點放在麥克道爾的實在論中來理解，則它的意思是：道德性質不是獨立於人而存在的初性(primary qualities)，而是與人的主體性(agency)息息相關的次性(secondary qualities)。其次，「倫理學的理性要求是自主的」的意思是：道德要求作為一種理性的命令，其規範性永遠內在於

有良好品德的行為者的道德觀中，行為者「不必覺得被迫使用其他已經存在的、外在的倫理學思考方式來讓倫理學的理性要求生效」⁴⁸ 也就是說，行為者自身的「實踐智慧」(practical wisdom)——一種在良好教養 (*Bildung*) 中，透過理性能力之鍛鍊、道德觀之調整、與敏銳道德感之培養而獲得的整體能力——既是發出道德命令的根據地，也是道德權威最終的裁決所。麥克道爾的道德內在論保留了對行為主體之尊重，殆無疑義。

最後，我們對於道德內在論的分析，也有助於判斷相關研究的價值或引導未來研究的進行。且讓我們舉出三個例子，以證明此言非虛。

第一個例子，是我們在前言中提到的實驗哲學研究方法。筆者認為，本文的討論，足以讓我們對以問卷調查切入道德內在論與外在論爭議的研究取向抱持更小心謹慎的態度。如前所述，道德內在論引入理性的概念後，可以讓道德要求、行動理由與人的理性能力產生緊密連結，擊畫出道德理性論、理由內在論與道德內在論三足鼎立的巨大理論空間，並讓認識理由、回應理由及尊重人性等重要價值保留在其理論建構中。不曾受過良好哲學訓練的大學生或社會人士，大概無法理解道德內在論背後有這麼廣大精細的理論內涵。因此，以問卷調查來研究他們對這議題的看法，到底能有多少參考價值，不能沒有疑問。況且，這樣一種研究取向若真要能取得進展，問卷設計應當要涵蓋本文所提到的道德內在論的所有優點，以期引導哲學素人在回答問卷時有更充分全面的考慮。這樣一種問卷的設計，既要避免哲學素人被複雜的理論議題綁架，失去提供純淨、不受哲學薰染之素樸直覺的可能性，又要讓哲學素人對爭議的理論有足夠的認知，以便他們提供

⁴⁸ 此處原文為：“[W]e are not to feel compelled to validate [the rational demands of ethics] from outside an already ethical way of thinking.” (McDowell 1994 / 1996: 84)。

的答案有足夠的參考價值。從事實驗哲學的研究者，有可能設計出這樣一種問卷、並成功的用在實驗室的測驗中嗎？筆者認為，雖然我們不敢斷言不可能，但卻有充分的理由抱持高度的懷疑。從事實驗哲學的研究者必須打破我們這種懷疑，其研究才會具有足夠的價值。

第二個例子，是道德外在論者面對其與道德內在論之爭論時，可以採取什麼策略，以及如何理解這些策略。對道德外在論者來說，要反駁道德內在論，最好的辦法或許不是透過思想實驗——到目前為止，這條路似乎已經走入死胡同，也不是透過實驗哲學——我們在前面已經說明過這個取向的困難，而是試圖突破由道德理性論、理由內在論與道德內在論建構的巨大理論空間。

可能的做法之一，是否定道德理性論。譬如，威廉斯雖主張理由內在論，但卻否定道德理性論。在他看來，如果從某位理性行為者 A 的動機集合裡，無法透過健全的思慮推論出他有理由幫助某個亟需援手的人，即便幫助此人於 A 只是舉手之勞而且對社會上其他人來說是道德上可稱道之事，A 也沒有理由這麼做；堅持 A 有理由幫助此人，進而責備 A 袖手旁觀，只是說教 (moralism) 而已。(Williams 1989 / 1995: 44) 前文提到的芙特、布林克與雷爾敦也是此一做法的代表人物。

可能的做法之二，是否定理由內在論。譬如，帕菲特 (Parfit 2011: 110) 認為，「理由」這一概念除了適用於實踐領域，也適用於知識領域；但是，在知識領域中，一旦理由內在論為真，那麼我們將不能擁有任何信念。舉例來說，當我們看見天邊劃過一道流星，我們做出「天邊劃過一道流星」這一判斷，從而有理由相信天邊劃過一道流星。可是，這個知識上的理由 (epistemic reason)，並不會在我們心裡上引發任何動機去相信「天邊劃過一道流星」這一命題。實情是，當我們做出「天邊劃過一道流星」這一判斷時，我們就已經相信這一判斷所表達的命題了，根本不需要額外的動機。如果理由內在論為

真——也就是說，如果行動理由與行為動機間要有必然的關聯——我們沒有相信天邊劃過一道流星的動機，意謂我們沒有相信天邊劃過一道流星的理由。這將導致一個荒謬的結果：我們看見天邊劃過一道流星，但卻沒有相信天邊劃過一道流星的理由。因此，帕菲特認為，在知識領域中，我們應該拒絕理由內在論。又因我們不應在知識與實踐領域各擁不同的理由論，所以我們也應在實踐領域拒絕理由內在論。⁴⁹

若以前文討論的結果來檢視這兩個策略，我們可以清楚地看到，道德外在論者對於「道德內在論保留了對於人性的尊重」有不同的意見。第一個策略認為，既然道德內在論對於人性的尊重得自理由內在論，那麼，我們就應徹底地貫徹這種尊重，主張：人們有理由做的事必然只是那些能從其動機集合中推導出來的事，因為道德的要求不一定能從人們的動機集合中推導出來，所以人們不一定有理由去做道德要求的事；道德內在論者一定要堅持道德理性論，這一事實只顯示道德內在論者並未充分重視人性。相對的，第二個策略認為，人們有沒有理由去做什麼——有沒有理由去相信天邊劃過一道流星，或有沒有理由去做道德上對的事，與人們的動機無關。理由內在論誤以為，要尊重人們的人性，就是要重視人們的動機，就是必須主張人們的行動理由與動機必須要有必然的關聯，然而，這其實完全弄錯了尊重人性的意義；要尊重人性，其實可以不必那麼在意人們的行為動機。在此一策略看來，理由內在論不能宣稱自己尊重了人性，因此也就沒有「理由內在論對於人性的尊重，透過 $(R^{\ddagger} \wedge RI^{\ddagger}) \models MI^{\ddagger}$ 之蘊涵關係，傳遞到了道德內在論」這回事。

⁴⁹ 文中例子，為筆者所舉，用以解釋帕菲特之意。知識上的理由是否一定不能引發相信相關命題的動機，史克能 (Scanlon 1998: 35) 有不同意見。因為本文無意論證理由內在論的真假，故存而不論。

這兩個策略孰優孰劣，本文無法置評，但可以指出：不論道德外在論者採取那一策略，都必須致力於探討理性、道德與行動理由間的關係。對第一個策略而言，道德外在論的挑戰，在於說明為何理性的行為者通常都有理由去做道德上對的事、但理性卻會在特定的情況下要求我們不要理會道德的考慮。也許，在通常的情況下，基於對人性的尊重，我們的確有理由關注道德，而道德要求之所以能提供行動理由，正是因為我們要尊重人性；然而，同樣基於對人性的尊重，在一些特定的情況下，我們沒有理由去關注道德，從而道德要求不能提供行為理由。採取第一個策略者，必須說明這樣一種理論空間如何可能成立。

對第二個策略而言，道德外在論的挑戰，在於說明為何理性的行為者通常都有動機去做她有理由去做的事、但在特定的情況下卻會缺乏動機去做她有理由去做的事。也許，在通常的情況下，作為認識與回應理由的理性，能夠良好地認識並回應尊重人性的要求，從而讓行為者有動機去做她有理由做的事；然而，在一些特定的情況下，尊重人性雖仍構成行動理由，但其要求是如此之高，以致於行為者所具有的理性無法依其對理由的認識形成依之而行的動機。採取第二個策略者，也必須說明這樣一種理論空間如何可能成立。

但是，不論採取那一策略，本文的研究告訴我們，道德外在論者必須發展出一套理論，既兼顧道德要求、行動理由與理性的關係，又能比道德內在論更好地闡釋認識理由、回應理由及尊重人性的價值。只有在這樣完整而全面地照顧到所有理論空間的競爭下，道德外在論才有可能在爭議中勝出；道德議題的研究，也才有機會因著道德內在論與外在論的競爭得到更深入與全面的探索。

能見證我們對於道德內在論的分析有其不可抹殺的重要性的第三個例子，是崔森 (Jonathan Tresan) 近年來關於道德內在論所做的論斷。崔森認為，要避免道德外在論者以關於道德無感者 (amoralists) 之

思想實驗來反對道德內在論，內在論者可以接受某一特定版本的道德內在論。尤其，若我們把這個版本的道德內在論放在社會的層面上來理解——也就是說，將道德判斷與道德動機間的必然關係，以社會整體的運作次序、而非行為者個人的心靈狀態 (mental states) 與心靈狀態之間的連接來理解——更能看出這一版本之道德內在論的優勢。讓我們先從以下這個社會層面上的道德內在論版本開始談起：⁵⁰

(CMI_{re}) 當一個社會 S 判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，S 必然有依這個判斷而行為的動機。

舉例來說，當一個社會判斷「不論承平或動盪時代，制裁以殺人為樂的暴徒，都是道德上正確的行為」時，CMI_{re} 主張：這個社會必然有設立警察、法院及監獄並維護其運作的動機。或者，當一個社會判斷「在他人背後道人長短，即使並非蓄意，在道德上也是可鄙的」時，CMI_{re} 主張：這個社會必然有透過教育宣導或輿論指責來抑制蜚短流長之事的動機。

現在，讓我們了解，CMI_{re} 可以避免道德無感者給道德內在論帶來的挑戰。之所以如此，是因為 CMI_{re} 只要求社會機制之存在，而不在意個別的成員是否有相應的動機。崔森 (Tresan 1996: 196) 曾如此解釋這點：正如金錢的存在必然要求社會上存在有某些交易的機制，但個別的社會成員仍然可以拒絕使用金錢一樣，道德判斷的存在也必然要求社會上存在有某些實踐這些道德判斷的機制，但道德判斷

⁵⁰ 見 Tresan (2006, 2009a, 2009b)。崔森自述 (2009a: 186-8)，社會道德內在論不是他所獨創，Blackburn (1995, 1998: 63), Dreier (1990), Foot (1963/2002), Greenspan (1998), Harman & Thomson (1996: 177-9), Jackson & Pettit (1995) 及 Lenman (1999) 等作品中，都可見此一立場。

的存在卻不會要求個別的社會成員必然要有依之而行的動機。在這個意義下，個體層面的道德內在論顯得太過強硬，因此必須面對道德無感者思想實驗的挑戰；相對的，社會層面的道德內在論，則沒有這個困擾。

然而，雖然 CMI_{re} 可以避免道德無感者在個人層面上給道德內在論帶來困難， CMI_{re} 卻無法在社會的層面上也有相同的功效。要理解這一點，讓我們先考慮以下這兩個語句：⁵¹

(P_{re}) 父母必然都有小孩。

(P_{dicto}) 必然地，父母都有小孩。

第一個語句，其模態量詞的領域為窄域 (narrow-scope)，說的是：對所有的父母來說，他們一定都有小孩。因為這個語句關係到特定對象，因此稱為從物 (*de re*) 語句。第二個語句，其模態量詞的領域 (scope) 為寬域 (wide-scope)，說的是：「父母都有小孩」這個命題必然為真，因此可稱為從言 (*de dicto*) 語句。在從言語句 P_{dicto} 中，說話者並不談論任何特定的對象，而只關心「父母」與「有小孩」這兩個概念間的關係。因為有小孩才可以稱為父母，「父母」與「有小孩」間是概念上的必然關係，因此 P_{dicto} 為真，且其必然性為概念上的必然性。相對的，在從物語句 P_{re} 中，說話者確實談到了特定的對象——天下間所有可能的父母，而且它關心是否天下間所有可能的父母都有小孩。因為有些小孩可能早逝，讓父母承受白髮人送黑髮人之痛，所以 P_{re} 為假，而 P_{re} 所涉及的必然性為形上學的必然性。

現在，讓我們將社會層面的道德內在論的從物版與從言版放在一起比較：

⁵¹ 這兩個語句引自 Tresan (2009: 55)。

(CMI_{re}) 當一個社會 S 判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，S 必然有依這個判斷而行為的動機。

(CMI_{dicto}) 必然地，當一個社會 S 判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，S 有依這個判斷而行為的動機。

運用同類相推的原則，我們知道， CMI_{re} 討論的是特定的社會——即天下間所有可能的社會，並關注這些社會是否有設立及維持與其道德判斷相應的社會機制的動機，故此 CMI_{re} 應該為假，而且 CMI_{re} 所涉及的必然性是形上學的必然性。同時，我們也知道， CMI_{dicto} 討論的是社會的道德判斷與其設立及維持相應的社會機制之間的關係，故 CMI_{dicto} 應該為真，而且是概念上的必然真理。

問題是，我們要怎樣利用道德無感者來解釋 CMI_{re} 與 CMI_{dicto} 的真假呢？崔森建議我們設想一顆遙遠的星球 TE，在這個星球上的居民，使用表面上看來與我們完全相同的語言，他們也擁有所有我們所擁有的道德評價語詞，只不過，當他們使用與我們的「對」或「錯」等道德語詞相應的概念時，他們說的是加上星號的「對*」、「錯*」或其他道德語詞。假設 TE 人也有結果論、義務論、德行倫理學及地球文明所擁有的其他規範倫理學理論，但假設他們患有天生的情感/情緒障礙，當他們說「強暴（搶劫、殺人……）在道德上是錯*的」之時，他們不會對這些行為感到憤怒、厭惡或鄙視，他們甚至沒有譴責或不認同等地球人常有的道德情感/情緒、態度或感受。最後，假設 TE 人是極端的心理及倫理利己主義者，他們相信一個行為在道德上是對*或錯*取決於該行為是否能為個人帶來最大的感官享受，而

且他們會因為利己的動機（包括避免恐懼或傷害）將強暴、搶劫、殺人犯等關入監牢。⁵² 崔森問：當 TE 人判斷「忽視小孩之照顧在道德上是錯* 的」或「樂捐給慈善團體是道德上對* 的」時，他們真的做出道德判斷並擁有道德的信念嗎？

崔森認為答案是否定的，他相信我們都有以下這個直覺：某種認同或否定的道德感，以及對於小孩或他人的無私關懷，是道德要求中的重要成分。即便 TE 人有依其道德判斷採取相應行為的動機，我們在直覺上仍會將他們視為道德無感者，並將他們的社會視為道德無感的社會。TE 人或 TE 社會的道德判斷「 ϕ 在道德上是對*（或錯*）的」，對我們來說，無法翻譯為地球人的道德判斷「 ϕ 在道德上是對（或錯）的」，他們的懲罰或獎賞機制，是追求利己的社會機制，也不是道德機制。

在這種情況下，TE 人或 TE 社會的存在，會否定 CMI_{re} 之真嗎？答案顯然是肯定的！ CMI_{re} 關注形上學的所有可能世界，主張：對所有可能存在的社會而言，只要它們做出道德判斷，它們就會有設立或維持某些道德機制的意圖。TE 社會的存在，正是這一全稱命題的反例，因此 CMI_{re} 為假，其形上學的必然性被道德無感社會之存在所否定。那麼，TE 人或 TE 社會的存在，會否定 CMI_{dicto} 之真嗎？顯然不會！ CMI_{dicto} 關切的，是社會的道德判斷與相應的道德機制之間的關係。 CMI_{dicto} 主張，就概念的關係來說，社會有設立或維持某些道德機制的意圖，是社會已經做出與這些機制相關的道德判斷的必要條件。 CMI_{dicto} 並不關注任何特定的社會，也與道德無感社會之存在

⁵² 這一設想脫胎自 Putnam (1975 / 1996) 著名的孿生地球思想實驗，Horgan & Timmons (1991, 1992) 將孿生地球應用到道德實在論的討論後，這一思想實驗在後設倫理學研究裡便十分流行。

相容——正如 P_{dicto} 不關注任何特定的父母、也與有些父母沒有小孩的事實相容一樣—— CMI_{dicto} 中的概念必然性，不會被道德無感社會之存在否定。換句話說，道德無感社會之存在雖然否定了 CMI_{re} ，卻無礙 CMI_{dicto} 為概念上的真理。

崔森對自己能發現 CMI_{dicto} 這一從言的社會道德內在論，感到非常滿意。他說： CMI_{re} 為假，這一事實與道德外在論者的直覺一致，因此，道德實在論者不需要費神去論證或發展信欲或其他理論，以求解釋道德判斷在個人或社會層面上與道德動機間的形上學必然連結；這種必然連結是不存在的。崔森也說： CMI_{dicto} 為真，這一事實與道德內在論者的直覺一致，因此，道德內在論者也不必費神去解釋，為什麼我們會覺得心不對口的道德判斷者——那些看起來做出了道德判斷、卻無相應行為動機的人——只是交代或轉述別人的看法，事實上並不接受從他口中所說的那些判斷； CMI_{dicto} 已經清楚地解釋了道德判斷與道德動機間的概念性必然連結。基於這兩個觀察，崔森認為，後設倫理學研究者長久以來忽略了一個可行的重要立場——從言道德內在論之儉嗇道德實在論 (*de dicto* internalist parsimonious realism)——因而繞了許多不必要的冤枉路。⁵³

在使用我們對道德內在論的理論空間分析所得到的結論來評價崔森這些看法之前，讓我們注意兩點。首先，當崔森使用金錢的類比，說明道德無感者不會造成 CMI_{re} 的困擾，卻對個人層面的道德內在

⁵³ 「從言道德內在論之儉嗇道德實在論」一詞，出自 Tresan (2009a)，其儉嗇處，在於不需建構任何理論來解釋道德判斷與道德動機間的必然關係。用 Tresan (2009b) 的術語來命名的話，這個被忽略的立場也可以稱為「強模態 / 弱關係道德判斷內在論之道德實在論」(strong modality / weak relation judgment internalist realism)。「強模態」指道德判斷與道德動機間有概念上的必然連結，「弱關係」指特定個人或社會的道德判斷與其道德動機間的關係弱於形上學的必然性。

論構成挑戰時，他所指的「個人層面的道德內在論」，乃是 MI ——一個尚未引入理性概念的道德內在論版本——而不及 $MI^\#$ 。而且，若將 MI 放在「從言 vs. 從物」的區分下來看， MI 的正確表述方式應為 MI_{re} ，乃個人層面上的從物道德內在論。其次，當崔森主張道德無感社會不能對 CMI_{dicto} 造成困擾時，他的論述依據完全建立在「從言 vs. 從物」的區分上，而與 CMI_{dicto} 是社會層面上的道德內在論沒有太大關係。這意謂，我們可以使用相同的策略，論證以下這一個人層面上的從言道德內在論 MI_{dicto} 也可以免於道德無感者的挑戰：

(MI_{dicto}) 必然地，當一個道德的主體 A 判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時， A 有依這個判斷而行為的動機。

我們可以說： MI_{dicto} 只關注道德判斷與道德動機間的概念關係，而不關注任何一個特定的行為者，因此與道德無感者之存在相容——正如 P_{dicto} 不關注任何特定的父母、也與有些父母沒有小孩的事實相容一樣—— MI_{dicto} 中的概念必然性，不會被道德無感者之存在否定。

這兩個關於崔森的論證的觀察，依筆者之見，無疑是正確的，因為它們可以很好地說明崔森的兩點主張。首先，當崔森指控後設倫理學研究忽略了從言道德內在論之儉嗇道德實在論這一可行的立場時，他並沒有將這一立場限縮在社會層面上；個人層面的從言道德內在論之儉嗇道德實在論，也包括在可行的立場之列。我們現在可以清楚地看到崔森這麼做的原因： MI_{dicto} 與 CMI_{dicto} 一樣，都可免於道德無感者的挑戰。其次，當崔森抱怨後設倫理學走了許多冤枉路時，他認為不必踏足其中者，替 MI_{re} 辯護是其犖犖大者。然而，基於「從言 vs. 從物」與「個人 vs. 社會」是兩個互相獨立的區分，而使用「從言 vs. 從物」之區分所建構的論證可以平行地分別應用在個人與社會兩個層面上，我們可以斷言，替 CMI_{re} 辯護，在崔森看來，也是一條不必走的冤枉路。他會說： CMI_{re} 太強硬，諸如 TE 社會這種

道德無感社會，足以構成 CMI_{re} 的反例。

到目前為止，崔森的論點都有充足的說服力。然而，從我們對道德內在論的理論空間分析所得到的結論來看崔森 (Tresan 2009a: 198, 2009b: 71) 的建議——道德內在論與外在論、以及與其相關的道德實在論與反實在論間的爭論可以息矣，在從言道德內在論之儉奮道德實在論這一立場上，我們可以合理地解釋一切我們想解釋的直覺——卻可以清楚地看到，崔森是如何被自己的論點所誤導，甚至進而做出誤導他人的建議。

關鍵在於：當崔森認為 MI_{re} 與 CMI_{re} 太強，應該將焦點放在 MI_{dicto} 與 CMI_{dicto} 以及與其相容的道德實在論立場時，他便輕忽了在相關辯論中引入理性概念所能擁有的巨大理論空間，失去了探究道德、理性、行動理由與道德動機之間複雜、細緻的關係的機會。是的， MI_{dicto} 與 CMI_{dicto} 既然是概念上的真理，就沒有必要畫蛇添足地引入理性的概念，徒增不必要的困擾。如此一來，當崔森試圖探究道德內在論的理論吸引力時，他會說：能與 MI_{dicto} 與 CMI_{dicto} 搭配的道德理性論是：

(R_{dicto}) 必然地，當一個行為主體 A 判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，A 有理由在 C 處境中做 ϕ 。

(CR_{dicto}) 必然地，當一個社會 S 判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，S 有理由在 C 處境中做 ϕ 。

能與 MI_{dicto} 與 CMI_{dicto} 搭配的理由內在論是：

(RI_{dicto}) 必然地，當一個行為主體 A 在 C 處境中判斷自己有做 ϕ 的理由時，A 有在 C 處境中有做 ϕ 的動機。

(CRI_{dicto}) 必然地，當一個社會 S 在 C 處境中判斷自己有做 φ 的理由時， S 有在 C 處境中有做 φ 的動機。

然後，他可以得到 $(R_{dicto} \wedge RI_{dicto}) \models MI_{dicto}$ 與 $(CR_{dicto} \wedge CRI_{dicto}) \models CMI_{dicto}$ 這兩個邏輯蘊涵關係。但是，這兩個邏輯蘊涵關係說了什麼呢？它們說的是：就概念關係而言，只要一個行為者或社會判斷自己在道德上應該做某事，此行為者或社會就有做此事的理由與動機。它們並不關注特定的行為者或社會的道德現象，不在意行為者或社會判斷自己在道德上應該做某事之後，是否真的有做此事的理由與動機。因此，這兩個邏輯蘊涵關係說的，其實只是就概念間的關係，說明道德的功能以及行動理由與動機間的關係。它們說：不論在個人或社會層面，道德判斷的功能都在於提供行動理由，而行動理由與行動動機間有概念上的必然連結。如此而已！一旦我們接受崔森的建議，這些就是我們所能看到的一切。我們不必在意行為者或社會的理性與道德之間的關係，也不必追問理性與行動理由間的關係，從而也看不到因著這些追問而獲得的巨大理論空間。

然而，如果我們拒絕崔森的建議，仍然把焦點放在 MI_{re} 與 CMI_{re} 上，並思考如何將之弱化，以得到更合理的主張，我們就有機會引入理性的概念，得到以下這兩個表述：

(MI^{\dagger}_{re}) 當一個行為主體 A 真誠地判斷「 φ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，若 A 是理性的， A 必然有依這個判斷而行為的動機。

(CMI^{\dagger}_{re}) 當一個社會 S 真誠地判斷「 φ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，若 S 是理性的， S 必然有依這個判斷而行為的動機。

搭配相應的道德理性論：

(R_{re}^\dagger) 當一個理性的行為主體 A 真誠地判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，A 必然有理由在 C 處境中做 ϕ 。

(CR_{re}^\dagger) 當一個理性的社會 S 真誠地判斷「 ϕ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為」時，S 必然有理由在 C 處境中做 ϕ 。

與相應的理由內在論：

(RI_{re}^\dagger) 當一個行為主體 A 真誠地判斷自己在 C 處境中有做 ϕ 的理由時，如果 A 是理性的，A 在 C 處境中必然有做 ϕ 的動機。

(CRI_{re}^\dagger) 當一個社會 S 真誠地判斷自己在 C 處境中有做 ϕ 的理由時，如果 S 是理性的，A 在 C 處境中必然有做 ϕ 的動機。

我們得到 ($R_{re}^\dagger \wedge RI_{re}^\dagger$) \models MI_{re}^\dagger 與 ($CR_{re}^\dagger \wedge CRI_{re}^\dagger$) \models CMI_{re}^\dagger 這兩個邏輯蘊涵。然後，從前幾節對於道德內在論的理論空間分析所得到的結論，我們知道，這兩個蘊涵關注行為者或社會的道德現象，主張：不論在個人或社會的層面上，與道德相關的事務，脫離不了理性的能力。而且，不論這一理性的能力為何，它至少包括充份掌握資訊、擁有良好的認知與想像力、運用恰當的思慮原則及把慾望轉化為行為動機等能力，而這些能力又可以分為認識理由與回應理由的能力兩類。此外，我們也知道，這兩個蘊涵保留了對人性或社會的尊重，主張：行為者或社會有理由去做的事，一定能夠讓理性的行為者或社會興起依之而行的動機。又因這兩個蘊涵主張理性行為者或社會的道德判斷必然提供行動理由，所以，道德的要求一定能夠讓理性的行為者或社會興起依之而行的動機。如此一來，這兩個蘊涵便擘畫了巨大的理論空間，讓研究者探究：除了充份掌握資訊、擁有良好的認知與想像力

及把慾望轉化為行動動機等基本能力外，理性究竟還涉及哪些方面，其與道德事務相關的思慮原則又是什麼，竟然能夠讓認識理由、回應理由並且讓道德判斷與行為動機間產生必然的關聯？若我們接受崔森的建議，這些由上述兩個邏輯蘊涵所架構出來的內容與空間，便無由展現，更不必談由此內容與空間找到有力的論點，以便在道德實在論與反實在論的論辯中作出取舍。崔森自誤誤人之處，在我們對道德內在論的理論空間進行分析所得到的結論的映照下，廓然無所遁形。

柒、結論

道德內在論主張道德判斷與行為動機間有必然的連結。這樣一種立場，容許哲學家以各種不同的理論建構來辯護。休謨、康德或亞里士多德等傳統，都曾為哲學家援引使用，以為道德內在論辯護。可見這一立場有其不可輕忽的吸引力。

本文認為，道德內在論在理論上的吸引力，不在於它可以被用來反駁道德實在論。⁵⁴ 之所以如此，一方面是因為道德內在論也許可以與道德實在論相容，另一方面則是因為道德實在論的吸引力一點也不

⁵⁴ 請注意，當筆者說「道德內在論的吸引力並非在於它可以做為否定道德實在論的前提」，筆者之意並非：有些哲學家「僅僅」因為道德內在論可以作為否定道德實在論的前提，因此接受道德內在論，而他們不應該這麼做。從第二節的討論可看出，筆者之意是：除了某些獨立於道德實在論、但有助於證明道德內在論為真的考慮外，道德內在論可以作為否定道德實在論的前提，這一為某些內在論者所接受的看法，不能成為道德內在論在理論上有吸引力的原因。換句話說，筆者主張：道德內在論與反實在論未必具有理論上的關聯；認為他們具有理論上關聯、並因此認為道德內在論具有融貫 (cohere) 兩者的理論優勢，只是一種假象。筆者並沒有指控任何人，也沒有指責他們僅僅因為道德內在論可以作為否定道德實在論的前提就接受道德內在論。感謝審查人提醒筆者釐清此點。

比道德內在論低。哲學家爲了替道德實在論辯護，轉而支持道德外在論者，大有人在。

道德內在論在理論上的吸引力，首先在於它可以容許引入理性的概念（即 MI[#]），既使道德內在論免於反例，又讓道德內在論有足夠的理論空間去探尋道德議題所涉及的理性概念爲何。本文認爲，即使不同的哲學家可能依其論述的需要而提出不同的理性觀，但追根究柢，這些理性觀都會同意人類的理性能力乃是認識與回應理由的能力。

由此，我們可以進一步看到道德內在論的另一吸引力：即，它與道德理性論 R[#] 及理由內在論 RI[#] 有密切的關係。與道德理性論的關係，讓我們看到爲何道德內在論者普遍認爲他們自己的理論可以捕捉到道德要求所具有的規範性；與理由內在論的關係，則讓我們了解爲什麼道德內在論者普遍認爲他們自己的理論具有尊重理性主體的優點。

道德內在論的這些優點，一言以蔽之，就是它擊畫了巨大的理論空間，讓道德要求、行動理由及理性等哲學上極度重要的概念連結爲一相互支援、相互闡發的網絡，並且讓認識理由、回應理由及尊重人性等重要價值保留在其理論建構中。因此，道德內在論對於哲學家的吸引力，乃是根植在這既精細又宏大的理論建構的可能性中。

此外，了解道德內在論具有這些優點，有助於道德外在論者釐清自己的立場與策略。道德外在論者的最佳辯論策略，也許不是透過思想實驗或實驗哲學來挑戰道德內在論者，而是完整而全面地面對道德外在論所具有的理論空間，證明自己在道德要求、行動理由與理性間的關係上有更好的理解，同時也能更好地保留認識理由、回應理由及尊重人性等重要價值。也就是說，道德外在論者的最佳策略，或許是證明理由內在論或道德理性論爲假。至於崔森的主張——道德實在論與反實在論者都應接受從言道德內在論之儉奮道德實在論，不過是個

自誤誤人的建議，不值一哂。

史瓦瓦斯朵緹耶 (Svavarsdottir 1999: 164-5) 在為道德外在論辯護時曾宣稱：道德內在論者引入理性的概念，等於捅了一窩馬蜂窩 (opens up a can of worms)。她的意思是：一旦道德內在論引入了理性概念，此說的主張者就必須處理道德與理性間的複雜關係，而且不能再以行為者是否有相應的行為動機為判準，推斷行為者是否真的做出了道德判斷。本文認為：僅僅將道德內在論視為判斷行為者是否做出道德判斷的判準，嚴重低估了道德內在論在後設倫理學中的重要性。引入理性概念確實帶來了許多複雜的問題，然而，正在這個龐大而複雜的理論空間裡，人類的道德現象才可能得到較為深入的探討。質言之，道德內在論引入理性的概念不是捅了一窩馬蜂窩，而是打開了一扇門，讓人們有獲得寶藏的機會。

參考文獻

中文：

蘇軾 SU Shi；孔凡禮點校 KONG Fanli Ed.，1986，*《蘇軾文集》Sushi wenji*。北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

馮夢龍編 FENG Menglong Ed.，1624，*《警世通言》Jingshi tongyan*。

吳毓江 WU Yujiang；孫啓治點校 SUN Qizhi Ed.，1993，*《墨子校注》Mozi jiaozhu*。北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

西文：

Alexander, J. 2010. "Is Experimental Philosophy Philosophically Significant?" *Philosophical Psychology*, 23, no. 3: 377-389.

Altham, J. 1986. "The Legacy of Emotivism: Essays on Ayer's Language, Truth and Logic." In *Fact Science and Morality*. G. MacDonald & C. Wright (Eds.), 275-288. Oxford: Basil Blackwell.

Ayer, A. J. 1952. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover.

Björklund, F., Björnsson G., Eriksson J., Olinder, R. F., & Strandberg, C. 2012. "Recent Work on Motivational Internalism." *Analysis*, 72, no. 1: 124-137.

- Blackburn, S. 1984. *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1995. “The Flight to Reality.” In *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*. R. Hursthouse, G. Lawrence & W. Quinn (Eds.), 35-56. New York: Clarendon Oxford Press.
- . 1998. *Ruling Passions*. Oxford: Clarendon Press.
- Brandt, R. 1979. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press.
- Brink, D. O. 1986. “Externalist Moral Realism.” *Southern Journal of Philosophy*, Supp 24: 23-42.
- . 1988. “Sidgwick’s Dualism of Practical Reason.” *Australasian Journal of Philosophy*, 66, no. 3: 291-307.
- . 1989. *Moral Realism And The Foundations Of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cholbi, M. 2006. “Belief Attribution and the Falsification of Motive Internalism.” *Philosophical Psychology*, 19, no. 5: 607-616.
- . 2011. “Depression Listlessness, and Moral Motivation.” *Ratio*, 24, no. 1: 28-45.
- Darwall, S. L. 1983. *Impartial Reason*. London: Cornell University Press.
- . 1992. “Internalism and Agency.” *Philosophical Perspectives*, no. 6: 155-174.

- Deigh, J. 1992. "Sidgwick on Ethical Judgment." In *Essays on Henry Sidgwick*. B. Schultz (Ed.), 241-258. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreier, J. 1990. "Internalism and Speaker Relativism." *Ethics*, 101, no.1: 6-26.
- . 2006. *Contemporary Debates in Moral Theory*. Oxford: Blackwell.
- Falk, W. D. 1986. "'Ought' and Motivation." In *Ought Reasons, and Morality: the Collected Papers of W.D. Falk*, 21-41. New York: Cornell University Press.
- Foot, P. 1963 / 2002. "Hume on Moral Judgement." In *Virtues and Vices*, 74-80. Oxford: Oxford University Press.
- . 1972. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives." *Philosophical Review*, 81: 305-316.
- Gauthier, D. P. 1967. "Morality and Advantage." *The Philosophical Review*, 76, no. 4: 460-475.
- Gibbard, A. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenspan, P. S. 1998. "Moral Responses and Moral Theory: Socially-Based Externalist Ethics." *Journal of Ethics: An International Philosophical Review*, 2-2: 103-122.
- Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Harman, G. 1977. *The Nature of Morality*. New York: Oxford University

Press.

Harman, G. & Thomson, J. J. 1996. *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Oxford: Blackwell.

Horgan, T. & Timmons, M. 1991. "New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth." *Journal of Philosophical Research* 16: 447-465.

———. 1992. "Troubles for New Wave Moral Semantics: The Open Question Argument' Revived." *Philosophical Papers*, 21, no. 3: 153-175.

Horvath, J., & Grundmann, T. 2012. *Experimental Philosophy and its Critics*. New York: Routledge.

Hume, D. 1888. *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (Ed.). Oxford: Clarendon Press.

Jackson, F., & Pettit, P. 1995. "Moral Functionalism and Moral Motivation." *Philosophical Quarterly*, 45, no. 178, 20-40.

Joyce, R. 2002. "Expressivism and Motivation Internalism." *Analysis*, 62, no. 276: 336-344.

Kalderon, M. 2005. *Moral Fictionalism*. Oxford: Clarendon Press.

Kauppinen, A. 2008. "Moral Internalism and the Brain." *Social Theory and Practice*, 34, no. 1: 1-24.

Kennett, J. 2002. "Autism, Empathy and Moral Agency." *The Philosophical Quarterly*, 52, no. 208: 340-357.

- Kennett, J. & Fine, C. 2008. "Internalism and the Evidence from Psychopaths and 'Acquired Sociopaths.'" In *Moral Psychology, vol. 3: The Neuroscience of Morality*. W. Sinnott-Armstrong (Ed.), 173-190. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Korsgaard, C. 1986 / 1996. "Skepticism about Practical Reason." In *Creating the Kingdom of Ends*, 331-334. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1989 / 1996. "Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I." In *Creating the Kingdom of Ends*, 43-76. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003 / 2008. "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy." In *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, 302-326. Oxford: Oxford University Press.
- . 2008. *The Constitution of Agency : Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. *Self-Constitution : Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Lenman, J. 1999. "The Externalist and the Amoralist." *Philosophia*, 27, no. 3: 441-457.

- Mackie, J. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.
- McDowell, J. 1978 / 1998. "Are Moral Requirements Hypothetical imperatives?" In *Mind, Value, and Reality*, 77-94. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1979 / 1998. "Virtue and Reason." In *Mind, Value, and Reality*, 50-73. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1994 / 1996. *Mind and World: with a New Introduction*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1995 / 1998. "Might There be External Reasons?" In *Mind, Value, and Reality*, 95-111. Cambridge: Harvard University Press.
- Mele, A. 1996. "Internalist Moral Cognitivism and Listlessness." *Ethics*, 106, no. 4: 727-753.
- Nichols, S. 2002. "How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: Is it Irrational to be Amoral?" *The Monist*, 85, no. 2: 285-303.
- . 2004. *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D. 2011. *On What Matters*. New York: Oxford University Press.
- Pettit, P., & Smith M. 2006. "External Reasons." In *McDowell and his Critics*. Cynthia Macdonald & Graham Macdonald (Eds.), 142-170. Malden, MA: Blackwell Pub.
- . 2006. "The Emotional Basis of Moral Judgments." *Philosophical Explorations*, 9, no. 1: 29-43.

- Putnam, H. 1975 / 1996. "The Meaning of Meaning." In *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's "The Meaning of Meaning."* A. Pessin & S. Goldberg (Eds.), 3-52. New York: Sharpe.
- Radcliffe, E. S. 2006. "Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume's Metaethics." *Synthese*, 152, no. 3: 353-370.
- Railton, P. 1986. "Moral Realism." *Philosophical Review*, 95, no. 2: 163-207.
- Raz, J. 1997 / 1999. "Incommensurability and Agency." In *Engaging Reason*, 46-66. Oxford: Oxford University Press.
- . 1999a. "Agency, Reason and the Good." In *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*, 22-45. Oxford: Oxford University Press.
- . 1999b. "Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason." In *Engaging Reason*, 67-89. Oxford: Oxford University University.
- Ridge, M. 2006. "Sincerity and Expressivism." *Philosophical Studies*, 131, no. 2: 487-510.
- Roskies, A. 2003. "Are Ethical Judgments Intrinsically Motivational? Lessons from 'Acquired Sociopathy.'" *Philosophical Psychology*, 16, no. 1: 51-66.
- . 2006. "Patients with Ventromedial Frontal Damage Have Moral

- Beliefs.” *Philosophical Psychology*, 19, no. 5: 617-627.
- . 2008. “Internalism and the Evidence from Pathology.” In *Moral Psychology, vol. 3: The Neuroscience of Morality*. W. Sinnott-Armstrong (Ed.), 191-206. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ross, D. 2002. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryberg, J. 2013. “Moral Intuitions and the Expertise Defence.” *Analysis*, 73, no. 1: 3-9.
- Sayre-McCord, G. 2008. “Hume on Practical Morality and Inert Reason.” In *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 3. Russ Shafer-Landau (Ed.), 299-320. Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, T. 2014. *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Schroeder, M. A. 2007. *Slaves of the Passions*. Oxford: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, R. 2003. *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Clarendon Press.
- Sidgwick, H. 1907. *The Methods of Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Slote, M. 2010. *Moral Sentimentalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, M. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- . 1995. “Internal Reasons.” *Philosophy and Phenomenological*

- Research*, 55, no. 1: 109-131.
- Stevenson, C. L. 1937. "The Emotive Meaning of Ethical Terms." *Mind, New Series* 46, no. 181: 14-31.
- . 1945. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press; Oxford University Press.
- Stocker, M. 1979. "Desiring the Bad: an Essay in Moral Psychology." *Journal of Philosophy*, 76, no. 12: 738-753.
- Strandberg, C., & Björklund, F. 2013. "Is Moral Internalism Supported by Folk Intuitions?" *Philosophical Psychology*, 26, no. 3: 319-335.
- Svavarsdóttir, S. 1999. "Moral Cognitivism and Motivation." *The Philosophical Review*, 108, no. 2: 161-219.
- . 2006. "How Do Moral Judgments Motivate?" In *Contemporary Debates in Moral Theory*. James Dreier (Ed.), 163-181. Malden, MA.: Blackwell.
- Tobia, K., Buckwalter, W., & Stich, S. 2013. "Moral Intuitions: Are Philosophers Experts?" *Philosophical Psychology*, 26, no. 5: 629-638.
- Tresan J. 2006. "De Dicto Internalist Cognitivism." *Nous*, 40, no. 1: 143-165.
- . 2009a. "The Challenge of Communal Internalism." *The Journal of Value Inquiry*, 43, no. 2: 179-199.
- . 2009b. "Metaethical Internalism: Another Neglected Distinction."

The Journal of Ethics, 13, no. 1: 51-72.

Van Roojen, M. 2010. "Moral Rationalism and Rational Amoralism." *Ethics*, 120, no. 3: 495-525.

Wallace, R. J. 2006. "Moral Motivation." In *Contemporary Debates in Moral Theory*. J. Dreier (Ed.), 182-196. Oxford: Blackwell.

Wedgwood, R. 2007. *The Nature of Normativity*. Oxford: Oxford University Press.

Weinberg, J. M., Gonnerman, C., Buckner, C., & Alexander, J. 2010. "Are Philosophers Expert Intuiters?" *Philosophical Psychology*, 23, no. 3: 331-355.

Wiggins, D. 1998. "A Sensible Subjectivism?" In *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, 185-214. Oxford: Oxford University Press.

Williams, B. 1979 / 1985. "Internal and External Reasons." In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, 101-113. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 1989 / 1995. "Internal Reasons and the Obscurity of Blame." In *Making Sense of Humanity*, 34-45. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1995. "Replies." In *World, Mind, and Ethics*. J. Altham & R.

Harrison (Eds.), 185-224. New York: Cambridge University Press.

Williamson, T. 2004. "Philosophical 'Intuitions' and Scepticism about Judgement." *Dialectica*, 58, no. 1: 109-153.

———. 2005. "Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking." *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)*, 105, no. 1, 1-23.

Zangwill, N. 2003. "Externalist Moral Motivation." *American Philosophical Quarterly*, 40, no. 2: 143-154.

The Magnetism of Moral Internalism

CHANG Chung-Hung

Department of Philosophy, National Chung Cheng University
Address: No. 168, Sec. 1, University Rd., Min-Hsiung Township,
Chia-yi County 62102, Taiwan
E-mail: chunghung.chang@gmail.com

Abstract

Moral internalism is the doctrine that there is a necessary connection between an agent's moral judgment and his motivation to act in accordance with it. This doctrine is appealing to many philosophers, not because it plays a role in the denial of moral realism, but because the best version of it must be formulated in terms of the notion of rationality. This introduction of rationality allows internalist philosophers to investigate the close connections between morality, reasons and the human capacity of reason. As it turns out moral internalism builds a tremendous theoretical space for moral rationalism and reason internalism to go hand in hand with itself, a space in which the human capacity of reason viz. the capacity to recognize and respond to reasons, and the need to respect other people's autonomy, are highly valued and instantiated. With this knowledge of the theoretical space of moral internalism, we are able to see the ways to delve into the disputes between moral internalism and externalism, shunning ill advice that could lead us astray.

**Keywords: moral realism, moral internalism, reason internalism,
moral rationalism, practical reason**

