

台灣哲學學會 2021年學術研討會投稿文章

發表者:連祉鈞（國立中正大學哲學研究所碩士生）

發表日期：2021年12月16日（星期四）

投稿人電子郵件: justin870504@gmail.com 論文字數：11989字

道德命題是否能作為感知內容呢？

作者：連祉鈞（國立中正大學哲學所碩士生）

摘要

內容型道德感知主義者（Contentful Moral Perceptualists）： Audi (2013), Lord (2018), McNaughton (1988), McBrayer (2010a, 2010b), Cowan (2014, 2015), Werner (2016, 2018) 宣稱道德命題(moral proposition)可以作為道德主體的感知內容(content of perception)。然而，在筆者原創的詮釋下，晚近反駁道德感知主義的學者，如： Faraci (2015), Väyrynen (2018), Chudnoff (2015)，則隱約透露出以下想法：「與其宣稱道德命題是感知內容，不如宣稱道德命題是認知信念內容(content of cognition)」更為合理」。Faraci、Väyrynen、Chudnoff 都認為「內容型道德感知主義者所謂的道德感知」背後其實是受到宰制型的道德原則（dominative moral principles）所主導的，是一種從原則所推論產生的心理狀態；也因此，上述反駁者認為「內容型道德感知主義者所謂的〔道德感知〕」缺乏貨真價實的感知經驗所具有的「非推論的」(non-inferential)特徵，並不是真正的感知。本文將評估：「內容型的道德感知模型」是否有辦法回應上述反駁者所提出的挑戰呢？筆者將為肯定的答案提供初步的辯護。

關鍵詞：道德感知、現象對比方法、感知內容、現象經驗、感知的非推論特徵

一、「感知的表徵內容」與「內容型道德感知主義」的主張

近期的道德知識論討論中，有許多學者在探討「道德感知（Moral Perception, MP）」是否能作為人類獲取道德知識的一種管道之議題。對於上述問題採取肯定答覆，並進而宣稱「道德感知可以作為一種道德知識來源」的哲學立場，一般被稱作「道德感知主義（Moral Perceptualism）」¹。值得注意的是，普遍來說，近期的道德感知主義者並不如普遍外界所設想的一般，只企圖將「道德感知」理解為一種「譬喻式的感知（metaphorical perception）」而已，如：「道德直覺（moral intuition）」、「道德洞見（moral insight）」、或「智性洞察（intellectual seeing）」等等的。反之，近期支持道德感知主義的學者，亟欲將「道德感知」理解成平時我們實際所談論的「感知(perception)」，學者們將之稱作為「實質意義下的感知（literal perception）」²。（McBrayer 2010a: 309-315, 2010b: 293; Wisniewski 2013）。

Wisniewski (2013: 10) 指出，道德感知主義者針對「道德感知」採取「實質意義下的感知」解讀，在概念上可相容於下列三種重要的感知哲學理論：

1. 豐富內容理論（The Rich Content View），主要由 Siegel (2012) 倡議。
2. 生態心理學（The Ecological Psychology Approach），由 Noe, Chemero 等人倡議。
3. James-Lange 式的情緒感知理論（The James-Lange），主要由 Prinz (2006) 倡議。

本文所主要著墨考慮的是「豐富內容理論」所衍生的問題意識：「道德性質（moral properties）是否能夠作為可被感知的豐富性質（perceptible rich properties）」呢？道德感知主義者認為答案是肯定的，意即「道德性質可以作為感知內容」。Audi (2013) 採取了一類感知的外在內容(external content)的觀點¹，並將這種被現象表徵的性質（phenomenally represented properties）稱作為感知的性質內容（property content），其仰賴之「為真條件（veridicality condition）」並非是「命題式的真實性（propositional factivity）」，而是「述詞性的真實性（predicative factivity）」（81-82）。根據Audi的談法，當我們說樹葉之「綠色/錯誤」是某主體感知的「性質內容」時，第一，它並未蘊含了該主體的感知內容表徵了「樹葉是綠色的/殺人是錯誤的」（“X is F.”）此一命題；第二，它也不見得會蘊含主體會產生相應於其感知內容

¹ 一個對於「外在內容」的素樸理解是，此內容的指涉並非是主體內心的心理表徵，而是外在世界結構當中的實存對象：如性質、物件、或命題。

的信念(“X is F.”)，在這個意義下，Audi認為我們其實可以說視覺感知當中的「看見並不蘊含相信 (seeing does not imply believing) 」(83)。

如果我們接受上述Audi對於感知內容所作出的精細區分的話，那麼就筆者的分析來看，大多數內容型道德感知主義者們的主張，並不僅止想要宣稱道德性質可以作為感知內容而已，更想讓感知在道德知識論上扮演更重要的角色。因此，筆者認為內容型感知主義者的宣稱大致上會涵括下列三個部分，不同內容型道德感知主義者可能對於下列主張採取不同的態度，看起來並非所有道德感知主義者都想同時宣稱以下三者皆真，有些感知主義者會較為堅持以下某一項或某一些主張為真：

- (i) 某些道德性質的示例(instantiation)可以被感知經驗所表徵，也就是說，某些道德性質可以作為感知的「性質內容(property content)」。
- (ii) 某些「性質歸屬的道德命題 (property-ascriptive proposition) 」可以被感知經驗所表徵，成為「命題式的感知內容(propositional content)」，也就是說，這些道德命題不僅僅只是人們抱持的道德信念當中的「認知內容」或「信念內容」而已。
- (iii) 主體可以憑藉著自身所擁有的感知經驗內容，獲得關於道德命題的感知型知識 (moral perceptual knowledge) 。

然而，內容型道德感知主義者們所企圖倡議的上述這三項論點，近期都遭受到為數不少的抨擊。本文中預計將嘗試詳盡分析道德感知主義者們、與其反駁者們各自的論證與說法是否合理，並評估何者的主張較為可行。

二、支持「內容型道德感知主義」的「現象對比論證」

誠如 Siegel (2006) 運用現象對比方法 (the method of phenomenal contrast) 來論證高階的(high-level)、豐富的(rich)性質 (如：因果、種類、可賦性) 可以作為感知經驗的內容一般。晚近的道德感知主義者 Werner (2016) 也效法了 Siegel 而採取了現象對比方法的進路，來論證道德性質可以是主體感知經驗的表徵內容。

針對現象對比事實的刻畫，筆者採納下列這項較溫和且不具爭議的定義：

針對任兩個有意識的整體心理經驗 O_1 與 O_2 來說，兩者間具有現象學上差異（存在有一個現象對比事實），當且僅當， O_1 與 O_2 兩者間具有不同的現象特徵(phenomenal character)，換言之， O_1 與 O_2 會帶給擁有該心理經驗主體不一樣的「感覺如何的樣子 (what-it-is-likeness)」。

「現象對比論證」的結構大致如下，給定任兩個「有意識的整體心理經驗（現象經驗）」 O_1 與 O_2 ，其中「現象經驗/整體心理經驗/現象學」當中容或涵蓋「感知經驗」與「非感知經驗」²。此論證當中，假定了整體心理經驗 O_1 當中涵括了感知經驗 E_1 、整體心理經驗 O_2 當中涵括了感知經驗 E_2 。就筆者的觀察而言，Siegel 在其文獻所提供的主要是跨時空同一主體 (Cross-temporal Intra-subjective) 的現象對比論證，例如：對照某人在習得外語或認出松樹之後的經驗、與原先的經驗究竟有何不同，並試圖以前文表述的形式結構來論證某人在不同時間點上的感知經驗內容是有所不同的。Siegel 意欲透過跨時空同一主體的現象對比論證來說明並倡議其結論：某些高階或豐富的性質（外語、松樹、種類）可以被主體的感知經驗所表徵。

而內容型道德感知主義者 Werner (2016) 所運用則是跨人際同一時空(Synchronic Inter-subjective)的現象對比論證。其運用了Harman (1977: 8)的經典案例：

小華(S_1)和小美(S_2)同時看見惡棍放火燒小貓，小華(S_1)看到後大喊：「這真是道德上敗壞的錯誤行為」。小美(S_2)非常感到疑惑地問小華(S_1)所說的是什麼意思，小華(S_1)激動的说：「難道你沒看見嗎?你沒看見虐貓是錯的嗎?」。小美(S_2)看著該場景，心裏卻毫無波瀾，只是聳聳肩、一臉疑惑。此時，小華(S_1)和小美(S_2)顯然擁有不同的現象經驗($O_1 \neq O_2$)。

² 「現象經驗/整體心理經驗/現象學」是否涵括了「非感知經驗」呢？這是備受爭議的問題，本文篇幅無法深究此一爭辯。然而，假若承認「現象經驗/整體心理經驗/現象學」不僅涵括「感知經驗」，還包含了「非感知經驗」的話，當中的「非感知經驗」可能包含身體感覺、情緒感受、回憶，甚或是某些哲學家所主張的「認知現象感覺(cognitive phenomenology)」如：信念、推論、判斷所帶來的經驗等等。

而小華(S₁)和小美(S₂)看到了惡棍放火燒貓。小華(S₁)的整體心理經驗O₁當中有感知經驗E₁，小美(S₂)的整體心理經驗O₂當中有感知經驗E₂。小華(S₁)和小美(S₂)的整體心理經驗，擁有不同的現象特徵(phenomenal character)，意即，兩人間存在有跨人際間的現象對比事實，形式化論證如下：

P1、O₁與O₂具有不同的現象特徵。

P2、若O₁與O₂具有不同的現象特徵，則E₁與E₂具有不同的現象特徵。³

P3、因此，E₁與E₂具有不同的現象特徵。

P4、若E₁與E₂具有不同的現象特徵，則E₁與E₂的差別在於：S₁和S₂各自擁有它們(E₁ & E₂)時，兩者各自表徵出的性質內容有所不同。

P5、因此，E₁與E₂各自所表徵出的性質內容有所不同。

P6、若E₁與E₂各自所表徵出的性質內容有所不同，則E₁表徵出道德性質φ、且E₂並沒有關於道德性質φ的表徵內容。

C、因此，E₁表徵出道德性質φ、且E₂並沒有關於道德性質φ的表徵內容。

假若此論證的前提是真確的，那麼Werner等內容型道德感知主義者至少可以宣稱：

(i) 某些道德性質的示例(instantiation)可以被感知經驗所表徵，也就是說，某些道德性質可以作為感知的「性質內容」。

然而，此一論證當中 P2 的真確性卻受到不少哲學家的質疑。P2 受到反對感知主義的哲學家們的抨擊是：「有意識的（整體）現象經驗差異(O₁ ≠ O₂)，不見得必定是由於感知經驗的現象特徵與後續表徵內容上的差異(E₁ ≠ E₂)所導致的」。也就是說，反對感知主義的哲學家們認為，對於小華(S₁)和小美(S₂)兩者跨人際間現象的對

³ 此條件語句的為真與否，通常仰賴在哲學家們針對具體現象對比事實的個例刻畫方式是如何被表述的。

比事實($O_1 \neq O_2$)，毋需訴諸兩人感知經驗的現象特徵與感知性質內容上的差異 ($E_1 \neq E_2$) 就可以被恰當地來解釋了。

三、「非推論特徵」與「感知(知識)」所衍生出來的知態難題

不同的心理狀態種類通常具有不同的「心靈標誌」，而多數人認為感知所具有的一項心靈標誌是其「非推論的(non-inferential)特徵」，意即，「非推論的特徵」廣泛被視作為感知的一項必備的心靈標誌。換言之，假若同意上述說法的話，那麼給定任一並不具備非推論特徵的心理狀態，其必定不隸屬於感知此類心理狀態。

反駁內容型道德感知主義的哲學家 Väyrynen (2018), Chudnoff (2015) 指出：正常道德主體小華(S_1)的現象經驗 O_1 ，不該被理解成表徵道德性質 Φ 的感知經驗 E_1 。其中最重要的一項關鍵原因是，小華(S_1)的現象經驗 O_1 並不具有感知的心靈標誌——「非推論的特徵」。

值得釐清的是，Väyrynen 與 Chudnoff 確實皆可以承認小華(S_1)的現象經驗 O_1 表徵道德性質 Φ 的時候，並未有意識地做出「道德推論」(例如：P1 殺人是錯的，P2 張三殺人，C 張三殺人是錯的)。也就是說，如果僅僅只將小華(S_1)的現象經驗 O_1 「非推論的特徵」理解為他「未有意識地進行推論(non-explicit conscious inference)」的話，Väyrynen 與 Chudnoff 都可以承認「在這個意義下」小華(S_1)的現象經驗 O_1 具有「非推論的特徵」。然而，Väyrynen 與 Chudnoff 並不同意感知的心靈標誌所要求的「非推論的特徵」僅只是「主體未有意識地進行推論」特徵而已。

Chudnoff 指出，感知(知識)所要求的「非推論特徵」，是其「獨立於認知信念狀態的特徵」。意即，假若表徵道德性質 Φ 的現象經驗 O_1 ，背後其實是受到宰制型的道德原則(dominative moral principles)、或是既有的背景知識/信念(prior background knowledges/beliefs)所滲透的話，那麼現象經驗 O_1 其實缺乏了這個意義下「獨立於認知信念狀態」的「非推論特徵」。然而，Chudnoff 看起來認為「獨立於認知信念狀態」是「感知非推論特徵的必要條件」。因此，Chudnoff 認為現象經驗 O_1 不該被視

作為一類表徵道德性質 Φ 的感知經驗 E_1 。故而，內容型道德感知主義的主張 (i) 「某些道德性質的示例(instantiation)可以被感知經驗所表徵」在Chudnoff的觀點下是無法成立的。筆者認為，這可以被視作為 Chudnoff (2015) 對於內容型道德感知主義所提出的「現象學反駁論證」。

就筆者的觀察，由「非推論性」而衍伸出來針對內容型道德感知主義的挑戰亦多被運用在「知識論反駁論證」之上。在此，筆者運用下列表述來重構 Chudnoff (2015) 對於感知型知識(perceptual knowledge)的觀點：

(PK)給定任一主體 S ，若 S 可以憑藉著自身所擁有的感知經驗 E ，獲得關於命題 P 的感知型知識，僅當：

(TI) S 的感知內容涵括命題 p ，且；

(TII) S 的感知經驗使 S 察覺到命題 p 的使真條件 (truth-maker for p)。

普遍來說，由道德原則主義者(moral principlist/generalist)的觀點來看，道德命題的使真條件通常都一定程度上包含了道德律則、道德原則。而就常識來說，道德原則並不會是一般所謂的感知經驗所能察覺到的對象。因此，在這種理解下 (TII) 大概沒有任何可能會被滿足。如此看來，Chudnoff 給出的(PK)條件並不會容納有道德命題 p 作為感知型知識的可能性。故而，內容型道德感知主義的主張 (iii) 「主體可以憑藉著自身所擁有的感知經驗，獲得關於道德命題的感知型知識」看起來也受到了Chudnoff「知識論反駁論證」的挑戰所威脅。

四、針對「非推論感知型知識」的辯護：「性質內容」與「命題內容」的可脫鉤性

「內容型道德感知主義」對於「非推論的道德感知型知識」的一個可能辯護是：感知經驗的「性質內容」與「命題內容」之間具有可脫鉤性，筆者稱之為「可脫鉤性論證(the argument of decoupling)」。「可脫鉤性論證」指出：即便道德性質並沒有辦法作為主體感知的「性質內容」，但道德命題仍然可以是主體感知經驗的表徵內容，且主

體依然可以擁有對於該道德命題的感知型知識。筆者在本文原創性的嶄新重構詮釋下，Cullison (2010) 對於道德感知的辯護可以被重新表述成一種本文所述的「可脫鉤性論證」。

Cullison (2010) 認為即便我們無法直接感知到道德性質的示例，也就是說，道德性質或許無法作為主體感知經驗的性質內容，然而我們卻仍然可以對於它擁有感知型知識 (perceptual knowledge)。正如同在科學家實驗的雲氣室當中，雖然質子是無法被我們的感知經驗所表徵的，但只要借助著我們直接感知到雲氣室裡的軌跡，其恆常聯繫 (be regularly correlated) 到質子的出現，此時，一旦我們感知到雲氣室裡的軌跡時，Cullison 認為我們就可以說我們的感知經驗表徵了「質子通過雲氣室」此一命題，我們也可以產生相應的感知型知識 (169-170)。Cullison 此說法背後的理據看起來是，即便我們無法感知到 P，但我們仍然可以擁有關於 P 的感知型知識 (。舉例來說，Cullison 當我們聽到某人說了一個很好笑的笑話時，我們並沒有辦法透過聽覺感知到「好笑性質」、「好笑性質」並非是我們感知經驗的「性質內容」。然而，我們的聽覺感知經驗卻可以表徵「某人說的笑話很好笑 (此笑話具有「好笑性質」)」，並獲得關於上述命題的聽覺感知型知識。Cullison 認為此一說法相當吻合日常的直覺，意即，「我們可以透過聽覺感知經驗來知道某人說的笑話很好笑」這並不違背常理，即便主體無法直接感知到「好笑性質」，但這並不會影響聽覺感知經驗對於上述命題的正確表徵。

筆者分析，Cullison 這種對於「道德感知型知識」的辯護，背後預設了感知經驗表徵「性質內容」與「命題內容」的可脫鉤性，意即，此一「可脫鉤性論證」假定了即便個殊性質無法被直接感知、且無法被感知經驗所表徵成為「性質內容」，但涵括該性質的性質歸屬命題 (property-ascriptive proposition) 仍然有機會可以成為感知經驗表徵的命題內容，並使得主體藉此獲取關於該性質歸屬命題的感知型知識。而這種辯護底下的感知型知識可以是「非推論性的」，在感知的「性質內容」與「命題內容」間並不存在前件與後件之間的前提結論關係，而對於「性質歸屬命題」的「感知型知識」並不是由主體感知經驗的「性質內容」所推論而來的，因此可被稱作為「非推論的感知型知識」。

而就這種詮釋下Cullison所論證主體所可以擁有的「非推論的道德感知型知識」，看起來也滿足了Chudnoff所談的「非推論的感知型知識」（PK）條件：

（TI）「S 的感知內容涵括命題p」。舉例來說，我聽到某人講笑話時我的聽覺經驗涵括了「某人說的笑話很好笑」。

（TII）「S 的感知經驗使 S 察覺到命題 p 的使真條件」的條件。我的聽覺感知使我察覺到「某人說的笑話很好笑」這個命題之為真性。

在這個例子當中，某個意義下我們似乎可以說我的聽覺感知的性質內容並沒有涵括「好笑性質」，但我確實透過我的聽覺知道了「某人說的笑話很好笑」，關於這個命題的知識大概無庸置疑地可以被算作是「感知型的知識」，而且我似乎不需要透過任何的推論就可以知道、感知到某人的笑話是很好笑的。反過來說，如果我們運用歸謬反證法來探討此案例時，可以發現此一「感知型的知識」的非推論特徵似乎是顯而易見的。

「非推論性的歸謬反證法」：

「假設我聽到笑話時，我需要憑藉著我擁有著關於笑話性質的背景知識，來推論出我所聽到的笑話是很好笑的，如此一來，我才能知道『這個笑話是好笑的』，且此一知識是推論性的。」這個說法是相當荒謬的，意即，我們似乎沒有任何好的理由去說，當我聽到笑話並立即產生一個「這個笑話很好笑」的這個信念，是隸屬於某種類型的「推論型知識」。假若真的硬要這麼說的話，那麼這會相當違反我們的直覺。因此，在此案例中我透過聽覺感知經驗所獲得的知識，大概不會是一種「推論型知識」，而是一種「非推論的感知型知識」。

且筆者認為，無論是從原先對於案例的刻畫當中，或者運用「非推論性的歸謬反證法」來檢視時。我們都可以很輕易地說在上述情境中，我所透過聽覺感知經驗而得來的信念會是一種「非推論的感知型知識」，且其也可以吻合 Chudnoff 所提出的（TI）、（TII）條件，這個說法看起來並沒有太大的問題。許多心靈哲學家支持了Byrne (2001) 所倡議的意向性理論（intentionalism），其宣稱感知的現象特徵決定了其

表徵內容。然而，當代也有許多哲學家並不同意Byrne的意向性理論（Block,1990 1995 2000、Burge, 2003、Chalmers, 1996、Levin, 1997、Lowe, 2000、Peacocke, 1983），認為感知經驗的「現象內容」與「表徵內容」可以是相互獨立的，而非具有決定性的對應關係。而在本文中筆者將指出，對於此爭辯的釐清有助於我們評估內容型道德感知主義是否能成功透過運用「可脫鉤性論證」、抑或者 Werner (2016) 跨人際同一時空的現象對比論證來辯護其宣稱。筆者認為，「可脫鉤性論證」一定程度上，幫助了我們解決了原先「非推論特徵」與「感知（知識）」所衍生出來的知態難題，這很可能也是我們可以來辯護「非推論的道德感知型知識」的一個切入點，而筆者也將在下一節當中探討這個進路的可行性。

五、Väyrynen 針對感知主義的批判：道德命題是「認知內容」而非「感知內容」

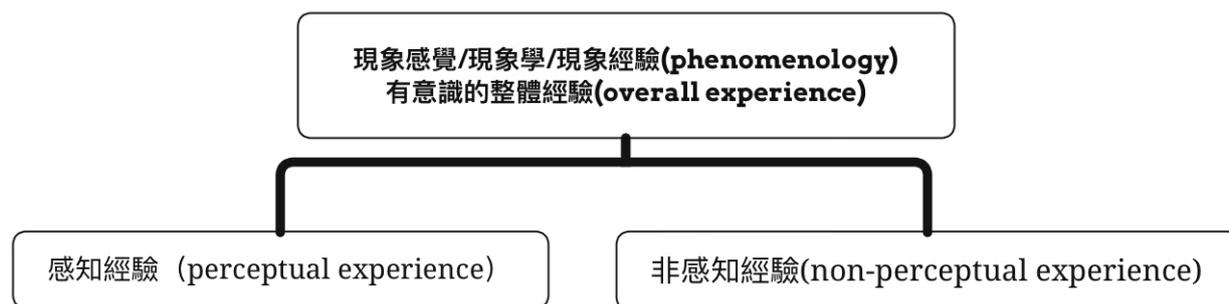
Väyrynen(2018)試圖要論證在道德場景中，主體當下立即獲得並擁有「表徵道德性質」的道德經驗 / 現象學的過程，是透過以下的步驟來進行的：

1. 「描述性質」被感知輸入、成為感知內容，反之，「評價性質 / 道德性質」則不被感知輸入。
2. 主體擁有涵括描述性質的感知內容後，立刻激發了主體過去既有的道德訓練 / 習慣。
3. 主體的心理機制運用了特定方式（伴隨著他既有的道德訓練 / 習慣），無意識地做出了道德推論（主體並沒有察覺到自己在進行推論）。
4. 因此，主體擁有某種「道德經驗」（道德現象學 / 現象感覺）。這是道德主體在目賭道德場景時，習於具有的一種現象性回應（面對道德場景的心理回應）。
5. 站在道德實在論的立場來看，假若主體無意識的習慣性推論是成功的，那麼此時主體的「道德經驗」（認知現象學 / 推論現象學），確實就表徵出道德性質（或情境的道德相關性質）。

Väyrynen認為他所提出的上述過程回答了道德現象學難題，並提供了一套最佳的解釋方案，而道德感知主義者是否能針對此做出有效的回應呢？這正是本文所關心的問題。Väyrynen認為「整體經驗（overall experience）」和「感知經驗」（perceptual experience）是不同的，Väyrynen（2018）在其文章中常將「整體心理狀態」（overall mental state）和「整體經驗（overall experience）」兩個語彙交互使用。而Väyrynen這裡所採取的感知哲學上的主張，恰巧是與Siegel相對立的。Siegel（2017）認為，我們應該將感知經驗（視覺經驗）的範疇，理解為一個現象學的範疇（phenomenological category）；因此要探究感知的內容時，我們所優先需要考慮的問題其實就是「何種性質可以被呈現在我們的（視覺）經驗當中」。然而，Väyrynen並不同意這點，因為Väyrynen主張我們所談的「整體心理經驗」並不必定會指涉到「感知經驗」，這兩者是可以被各自劃分開來的。而就Väyrynen的觀點來看，現象學感受的範疇並不能如實界定出感知經驗的範疇，所以現象對比的事實不能直接地被用來支持道德感知主義。意即，即便Väyrynen同樣也能承認我們可以擁有某些「道德經驗」，但他也並不需要因而宣稱這些經驗就是表徵出道德性質的「道德感知經驗」。在Väyrynen的論述當中，這個說法之所以是可能成立的，正是因為他認為道德性質是能夠藉由整體經驗當中那些並非隸屬於感知層面的其他部分所來被表徵的（Väyrynen, 2018）。而「現象經驗/整體心理經驗/現象學」是否涵括了「非感知經驗」呢？這是備受爭議的問題，本文篇幅無法深究此一爭辯。然而，假若承認「現象經驗/整體心理經驗/現象學」不僅涵括「感知經驗」，還包含了「非感知經驗」的話，當中的「非感知經驗」可能包含身體感覺、情緒感受、回憶，甚或是某些哲學家所主張的「認知現象感覺(cognitive phenomenology)」如：信念、推論、判斷、直覺所帶來的經驗等等（c.f. Chudnoff, 2015）。

筆者藉由附圖來更清楚闡釋Väyrynen的背後核心預設，Väyrynen認為跨主體的現象對比事實，並不「必定需要」用「感知經驗的差異」來解釋，且Väyrynen將論證，相較於訴諸「道德感知」來解釋現象對比，「習慣性的不自

覺快速推論」作為（一種非感知經驗）現象對比事實的相競解釋模型，更有理論上的統合性(unity)、融貫性(coherence)、解釋不冗余性(non-redundancy)：



若這個說法能套用在現象對比的案例中的話，Väyrynen會說他可以同意「小華(S₁)看到放火燒小貓是錯的」，但Väyrynen認為這只顯示出「小華(S₁)有觀察到這個道德事實」、卻沒有同時表示著小華(S₁)感知到放火燒小貓這項行為的錯誤性質(Φ)，而小華(S₁)的心理實際上並沒有「關於道德錯誤性質(Φ)的感知經驗」。⁴ 原因在於，Väyrynen認為在科學的例子當中，小馬(S₃)心理直接表徵質子是一種經過訓練後所產生的習慣性 (habitual) 科學推論或判斷。那麼以同樣的標準來說，在道德情境中，小華(S₁)也有可能只是習慣不自覺地做出道德推論 (doing habitual implicit moral inference) 而已；也就是說，當小華(S₁)一看到有人放火燒小貓時，小華(S₁)就馬上推論出小貓被火燒有道德上錯誤的性質，這樣就能夠解釋為何小華(S₁)立即產生了小美(S₂)所缺少的道德判斷。因此，這時就並不需要訴諸小華(S₁)擁有關於道德錯誤性質(Φ)的感知經驗，就可以合理地來解釋現象對比事實了。如此來看，Väyrynen認為小華(S₁)和小美(S₂)間的現象對比事實，是否能夠合理的支持道德感知主義，答案可能並不是像Werner所說的那麼清楚明確。Väyrynen認為至少我們應該要使得小華(S₁)和小美(S₂)例子裡的解釋性原則，能夠相同運用在物理學家小馬(S₃)的例子裡，才能保持解釋上的一致性 (Väyrynen, 2018)。因此，在這裡我們仍然留有一個待解決的議

⁴ 雖然談的方式不同，不過這裡也可以呼應到Mcgrath (2019) 談到「觀察並不是一種道德感知」的說法、以及Audi (2015) 說明「觀察」與「感知」兩者之間關係的論述。

題：道德性質的表徵，究竟應該被置於何處？是主體擁有的感知經驗層面裡，或者是整體心理狀態的其他層面呢（ibid.）？這仍是需要進一步繼續探究的問題。

五、結論：本文倡議的改良式內容型道德感知主義

對於Väyrynen（2018）的回應Väyrynen（2018）認為即便道德性質可以被心理經驗表徵，我們也不需假設這些道德性質是被感知經驗所表徵的，而成為感知經驗的內容，因為道德性質有可能是由整體心理經驗中與感知經驗不同的其他機制所表徵的，如果採取更簡潔統合的模型即可解釋現象對比例子，那麼我們其實沒有好理由訴諸道德感知上的不同來說明此一對比事實。在先前刻畫的現象對比例子當中，大部分人都會同意小華(S₁)目睹小貓被燒的場景時，並不是透過外顯的推論、前提結論之間的關係，來判斷燒小貓是錯的；小華(S₁)似乎是直接「看到」了情境裡的道德性質，而非透過道德推論的手段來抵達他的道德信念「燒小貓是錯的」。上述刻畫似乎有利於道德感知主義的說法，至少，小華(S₁)在情境中的經驗理應並非是一種進行推論的心理狀態。

Väyrynen（2018）認為即便情境裡的主體看起來並沒有展現出外顯的推論過程，這並不表示道德性質出現在他的感知經驗當中；主體小華(S₁)的心理「立即地」反映出某行為是道德上錯的，其實是因為小華(S₁)過往的訓練與習慣而產生沒有特別意識到的推論（implicit inference）導致的。筆者針對此要回應Väyrynen，筆者認為單就「習慣性的道德推論」本身並不足以完整解釋現象對比的事實。關鍵的問題在於：「主體就什麼基礎而言，能夠開始進行道德推論呢？」。Väyrynen（2018）認為主體是因著「非道德的」感知輸入，而做出習慣性的道德推論。筆者針對這點提出異議。筆者將說明，即使最後主體得出的道德判斷正如同Väyrynen所主張的，是主體藉由其習慣性的推論而得來的，仍然難以否定主體擁有某個意義下的道德感知，尤其是，對於情境中某些特徵「是道德上顯著的」這種性質的感知經驗。可以設想到，日常情況下我們會在許多場景中，擁有不同的感知經驗而形成相應的判斷與信念；但這些因著

非道德的感知輸入而產生的信念，往往卻是與道德無關的。要說明我們是如何形成跟道德相關的信念時，Väyrynen必須先解釋何以主體過往的教育訓練會伴隨著「特定的感知經驗」而被激起，啟動了某種習慣性的道德推論，而致使主體最終獲得道德信念。換言之，如果這種特定類型的感知經驗，正如Väyrynen所述的仍為非評價性的，那麼為何主體會根據這些感知經驗來開始進行評價性的道德推論呢？

筆者認為這裡顯示的問題在於，如果不將「特定的感知經驗」理解為對於道德性質的感知經驗，Väyrynen似乎就難以說明，何以許多同樣皆屬於非評價性的感知經驗輸入，有些會使得主體做出習慣性的道德推論、有些卻不會使得主體做出與道德相關的推論。例如，當小華(S₁)看見小貓在玩的時候，他並不會產生習慣性的道德推論；但當小華(S₁)看見小貓被流氓點燃時，他卻會產生習慣性的道德推論。就筆者看來這兩者的差異，正是在於前者的感知輸入為非道德的(non-moral)，因此看到小貓在玩時並不會產生習慣性的道德推論；而後者的感知輸入則是與道德相關的(morally relevant)，因此當小華(S₁)目睹小貓被燒的場景時，很自然地就會結合過往所受的道德教育，激發他不自覺地習慣性的道德推論。本文要論證，訴諸道德相關的感知輸入可以最恰當的說明，在面對一個道德相關場景的時候，小華(S₁)最初是如何來「啟動」他的道德推論的。之所以小華(S₁)在目睹小貓被燒的當下，有辦法立刻啟動他習慣性的道德推論，正是因為小華(S₁)有著道德相關的感知輸入（而非Väyrynen說的「非評價性的感知輸入(non-evaluative perceptual inputs)」），讓小華(S₁)擁有著和他平常身處於其他非道德相關場景的時候截然不同的經驗。道德相關的感知輸入使得小華(S₁)意識到他所正在目睹的是一個道德相關的場景，並且讓小華(S₁)可以根據他所當下擁有的這項道德感知經驗來進行習慣性的道德推論。

本文要強調如果Väyrynen不訴諸道德相關的感知輸入的話，Väyrynen就無法恰當地來說明主體究竟會依據哪些感知經驗的輸入來進行習慣性的道德推論。原因在於，Väyrynen難以說明主體為何會在道德場景中啟動習慣性道德推論，卻不會在非道德場景中啟動同樣的習慣性道德推論。筆者認為，我們應該假定主體在道德相關場景

中及非道德相關場景當中，就已經有著不同類型的感知經驗輸入了，這才較為容易說明為何主體在道德相關的場景當中，可以立刻啟動習慣性的道德判斷。對於Väyrynen來說，假如他真的要解釋說為什麼小華(S₁)最初會在「道德相關場景」與「非道德相關場景」中擁有著不同的經驗，使得他會在前者（根據他的當下經驗）做出習慣性的道德推論、但在後者卻不會做出習慣性的道德推論的話，那麼Väyrynen就必須要再額外增添一些他原先論述中所缺乏的理論預設了。

而本文所倡議的道德感知主義，卻正好可以直接地用來解釋主體在道德相關場景與非道德相關場景中所擁有的不同種類感知經驗，如何作為促成主體是否會啟動習慣性道德推論的關鍵原因。這是因為，我們應該要宣稱主體必須憑藉著道德相關的感知輸入，才有辦法做出習慣性的道德推論。反之，如果主體沒有憑藉著道德相關的感知輸入，而得知或辨認出他所處在的情境是一個道德情境（舉例來說，假設小華(S₁)沒有靠著感知的輸入區辨出「小貓在玩不是道德上醒目的」、「小貓被燒是道德上醒目的」）的話，這就會使得對於小華(S₁)當下所擁有的感知經驗來說，兩者都同樣皆不涉及道德，那麼Väyrynen似乎就很難去解釋，何以主體會根據前者而開始進行道德推論，並做出「燒小貓是錯的）這個道德判斷；卻不會根據後者的感知經驗，來進行相同的習慣性的道德推論。

在這裡本文指出，道德相關的感知輸入，其實扮演著促成（facilitate）或啟動（enable）我們進行習慣性的道德推論的關鍵角色；假若我們缺乏了道德相關的感知輸入的話，那麼我們就不會知道自己應該要在什麼時候，根據當前所擁有的感知經驗，來進行習慣性的道德推論。換言之，假若Väyrynen所提到的習慣性道德推論，要能夠只出現在道德相關的場景中，而不會在與道德無關的場景中出現的話，那麼它背後就必須讓主體有可以依據的基礎來這麼做；然而，在Väyrynen原先的論述當中，我們卻無法看見習慣性道德推論背後所依據的基礎是什麼。而本文所倡議的道德顯著性的感知（作為主體啟動習慣性道德推論背後的可靠依據），恰好可以說明習慣性道德推論背後所依據的基礎是什麼。

在現象對比事實中，假定主體小華(S₁)擁有著關於道德顯著性的感知經驗，就可以確保當小華(S₁)面對一個道德相關場景時（流氓放火燒小貓），小華(S₁)總是會啟動習慣性的道德推論；反之，當小華(S₁)面對一個無關道德的場景時（小貓在玩），就不會啟動習慣性的道德推論。假若我們接受本文所倡議的道德感知主義的話，就可以適當地說明了主體小華(S₁)當下所擁有的經驗，如何幫助他辨認出這個情境是否跟道德有關，並決定性的影響了小華(S₁)是否要进一步地啟動習慣性的道德推論。本文指出，小華(S₁)擁有關於道德顯著性的感知經驗看起來似乎是最為基礎且不能被輕易被排除或取代的。

因此，即便我們接受Väyrynen的部分說法：「主體最後成功做出的道德判斷是從道德推論而來的」，在最初主體仍然必須要先能感知到情境裡的「道德顯著性」，使得主體意識到這是一個道德上醒目的情境，才能讓他有辦法憑藉此經驗來進行道德推論⁵。反之，如果主體的感知經驗中並沒有包含任何關於情境事實或特徵的「道德顯著性」、主體也並沒有從感知的輸入察覺到這個情境是道德上顯著或醒目的話，就很難解釋為何主體最初會「開始進行」或「啟動」與道德有關的習慣性推論。

除非，Väyrynen要宣稱作為認知主體的我們隨時隨地都在做某種預先的推論——先推論出當下情境的特徵是否為道德上醒目的（例如，小貓被燒是道德上醒目的）；接著，再憑上述的結果繼續推論出行為或事態所蘊含的道德性質（燒小貓是道德上錯誤的）。但如果Väyrynen要運用上述的過程來解釋現象對比事實的話，其實就等同在宣稱主體最少要做出兩次以上的道德推論，才有辦法獲得情境裡直接的道德知識，這顯得太過複雜而不符合我們的直覺。因為我們似乎難以接受當小華(S₁)看到小貓被燒時，小華(S₁)還需要透過「推論」來獲悉這件事是「道德上醒目的」，再藉此

⁵ 筆者對於Väyrynen的這個回應，也契合Audi (2015)的說法：「道德感知本身並非是推論的，但它促成了推論（It is not inferential, but facilitates inference.）」（Audi, 2015: 27）。在本篇研究中，筆者將提出一套說法來說明道德感知究竟如何促成我們的道德推論，並解決Väyrynen提出的「道德知識來自於推論」的挑戰。這項說法背後的關鍵在於，筆者論證了我們可以擁有對於「道德顯著性(moral salience)」的感知經驗，其促使我們開始進行道德推論。道德感知經驗不但可以促成道德推論，也夠提供給這些道德推論可靠的基礎。倘若不訴諸道德感知的話，則難以說明我們何以會有特定的經驗回應，能夠穩定的追蹤到道德性質（根據Väyrynen的說法，主體所擁有的特定經驗回應就是「習慣性的道德推論」。筆者則指出單就習慣性的道德推論本身，並不足以完整恰當地來說明道德情境中主體所擁有的特定經驗回應）；同時，如果不訴諸道德感知的話，也難以解釋為何當某些情境特徵（例如痛苦）是道德上醒目的時候，主體通常會因著對於這些道德顯著特徵的經驗，來啟動適當的道德思慮與推論。本文也將指出，習慣性道德推論其「啟動者(enabler)」並不會是其他預先的推論，而應該是主體對於道德顯著性的感知經驗；因此，習慣性的道德推論本身，無法被用來完全取代道德感知在獲得道德知識過程中所扮演的角色。

進行下一個道德推論，最後才能抵達關於情境事實的道德知識⁶。筆者認為如果 Väyrynen 要訴諸這種推論的過程的話，實際上就會預設了一種「推論前的推論」或「預先的推論」（要先推論出這是個道德相關場景，才能做習慣性的道德推論）⁷。要解釋「主體對於道德情境是敏感的」的這點（主體能可靠地區辨出當前處境是否為一個道德相關場景），本文認為訴諸主體擁有關於「道德顯著性」的感知經驗是較為合理的。假若像 Väyrynen 一樣，純粹只用「習慣性的道德推論」本身來解釋現象對比事實，其實難以恰當地說明主體最初是如何意識到某個場景是道德上醒目的(morally salient)，也難以解釋在哪些情境中，主體應該要依據他當下所擁有的感知經驗，來啟動習慣性的道德推論。而正如本文所倡議的，假如我們說主體擁有關於「道德顯著性」的感知經驗，就可以很容易地解釋了主體如何意識到某個情境是道德上相關的。主體所擁有的關於「道德顯著性」的感知經驗，確立了他應該要在哪些情境中啟動習慣性的道德推論、而在哪些情境中不需要開始進行這樣的推論。而這也解釋了在現象對比事實中小華(S₁)與小美(S₂)之間的不同，並不僅只在於他們兩個人在道德判斷（習慣性推論上）有所不同，更是因為兩人在最初的感知輸入層面上就有所差異了。根據本文倡議的道德感知主義，筆者會說小美(S₂)從一開始就缺乏著關於道德顯著性的感知經驗，使得小美(S₂)並沒有意識到「流氓放火燒小貓」其實是與道德有關的，

⁶ 這裡可能需要釐清的關鍵是，當我們談「(非)推論」這個概念的時候，它所表示的意涵是什麼呢？關於「推論(inference)」這個概念的理解是有歧義的，當前脈絡中我們所談到的「推論」較是一種透過前提結論關係而產生的認知心理活動。因此「推論」與「感知」本質上看起來並不相同，感知經驗並非是由我們對於不同命題彼此間的邏輯關係之理解而產生的心理活動。因而在這個意義底下，我們可以說感知經驗是「非推論的」(non-inferential)。此時本文所關切的爭辯焦點為，不同主體之間的現象對比，該被我們理解為「習慣性推論」這類的認知心理活動、還是「感知經驗」這類的心理狀態。值得注意的是，這裡談的「非推論的(non-inferential)」並不是一個知識論上的宣稱，意即，當筆者討論到我們擁有某些「非推論的感知經驗」時，並不是在表示說感知經驗可以作為提供給道德知識證成的獨立基礎來源、且其不用仰賴於其他在感知以外的奠基(ground)。也就是說，當筆者提及「非推論的道德感知」這項概念時，其實並沒有先驗地排除掉這種道德感知是否有可能是被某些道德原則(例如：殺人是錯的、傷害是不好的)所主導與影響的。這是文獻上對於道德感知是否為「非推論的」另一個爭辯與理解的脈絡，而雖然此議題在近期的一些道德感知主義的重要文獻爭辯當中亦有不少著墨與討論，不過礙於篇幅這點並非是本篇文章所主要關切的問題，本文對此爭辯所要採取的立場也持開放的態度。

⁷ 同上所述，這裡有可能會產生混淆因而需要額外做出說明的地方是，筆者所謂的「預先的推論」指的並不是需要依靠在這些信念或認知上才有辦法進行的推論。許多人認為我們的感知可能會被認知所滲透(cognitively penetrated)，感知的背後可能需要仰賴主體對於某些概念的認知而來。不過，即便果真如此，在本文所使用「推論」的意涵中，並沒有要宣稱「感知是被認知所滲透的」即等同於「感知是推論的」。在這裡筆者借用 Chudnoff (2015) 對於「推論」的兩種理解區分，來釐清上述的這個說法。Chudnoff (2015) 認為「推論」的其中一種意義是心靈做出外顯的推論活動，這也是本文用「推論」一詞時主要採納的意涵；另外，Chudnoff 也指出「推論」的另一種意涵是，其會依賴在其他的心理狀態之上，例如：「感知可能會仰賴在主體所擁有的某些的既有信念之上」，在這個意義底下我們可以說感知是推論的。不過為了避免混淆，筆者將前者稱作「推論的」、後者稱作「認知滲透的」。筆者在此所要主張的並不是主體在情境中的道德經驗不會有預先信念(background belief)的認知滲透，而是在我們做出習慣性道德推論(推論出道德上的對錯好壞)之前，心靈似乎並不會額外做出一種預先的習慣性推論活動(預先推論出這是道德相關的情境)。事實上，在面對當前所在的道德場景時，我們應該會直接地做出習慣性的道德推論，而毋需做出在這個推論之前的預先推論。而無論是否贊同 Väyrynen 的說法，我們至少都會同意習慣性的道德推論是因著感知輸入而產生的。然而，筆者嘗試說明僅憑著非評價性的感知輸入(如 Väyrynen 所論述的)的話，難以解釋為何主體最終所做出的習慣性道德推論會是可靠的。因此筆者在本文中論證，較能合理解釋出習慣性的道德推論之所以是可靠的原因，並不是因為主體總是可以預先推論出這是一個道德相關場景，再推論出事態或行為的道德好壞對錯；習慣性判斷之所以可靠的真正原因，是因為主體可以感知到情境中的道德顯著特徵，從而辨識出這是一個道德相關的場景，藉此來做出可靠的推論(使得我們並不會在非道德相關場景中做出同樣的推論)。故而筆者也指出，主體在感知的輸入層面上就已經具有道德相關的評價性成分了，而這就可以被算作是一種道德感知了；並非如 Väyrynen 所述，要一直等待到做出習慣性的道德推論以後，我們才能夠擁有道德的道德心理表徵。

因此小美(S₂)也不會根據自己當下的經驗來啟動習慣性的道德推論，更不會做出「放火燒小貓是錯誤的」這樣的道德判斷。

然而，對於小華(S₁)來說，當小華(S₁)目睹有人放火燒小貓的時候，他立刻就已經擁有了關於道德顯著性的感知經驗，使得小華(S₁)意識到這是一個道德相關的場景，促使小華(S₁)開始進行了習慣性的道德推論，並且做出「放火燒小貓是錯誤的」這樣的道德判斷。本文所倡議的道德感知主義說明了為什麼Väyrynen單純只用「習慣性道德推論」的不同，來解釋小華(S₁)與小美(S₂)現象對比事實的說法，其實並不足以完整地解釋現象對比事實；這是因為我們仍然還是需要訴諸小華(S₁)擁有著關於道德顯著性的感知經驗（這是小美(S₂)從一開始就缺乏的）。如此一來，這樣才有辦法去說明為何當小華(S₁)和小美(S₂)都目睹相同的場景時，小華(S₁)會啟動習慣性的道德推論，但小美(S₂)卻沒有啟動習慣性推論，這也使得小華(S₁)最後做出了「放火燒小貓是錯誤的」這樣的道德判斷，而小美(S₂)卻沒有做出相同的道德判斷。

本文認為同理心能使主體察覺到情境裡的某些特徵是「道德上顯著或醒目的」，像是「痛苦是道德上顯著的」事態特徵。例如，當小華目睹小貓被燒時，他可以因著自身的情感同理能力，而掌握到這項特徵是道德上醒目的。作為一種版本的道德感知主義，本文可以同意主體透過同理心來覺察到情境特徵負載道德意涵的能力，但此時主體的經驗使其意識到的道德意涵，其實是某些特徵在「道德上的顯著」、而非「道德上的對錯好壞」。在本文倡議的道德感知主義中，主體小華仍然可以透過他的同理心，認識到小貓被燒是痛苦這項特徵是道德上顯著的，此時，小華的這項經驗即是一種關於道德性質的感知經驗。我們並不需要去宣稱小華的情感同理回應可以精準地挑選出嚴格意涵下的道德性質（對錯好壞），而卻還是可以承認道德性質（道德顯著性）可以算作感知經驗的一部分。假若同意本文的這個說法的話，「對錯好壞」就並非是透過同理心的道德感知所表徵的對象，反而「道德顯著性」才是被感知經驗所表徵的對象。本文所倡議的改良版本的道德感知主義模型指出，主體道德感知所關涉到的就並非是「對錯好壞」這類的道德性質、而是「道德顯著性」這種道德性質。

本文重構後新版本的道德感知主義，可以回應Väyrynen的「認知內容論證」。

而更進一步地，這可以結合Väyrynen（2018）認為「對錯好壞」的道德判斷是憑藉推論而來的說法；Väyrynen的質疑說明了「對錯好壞」這類的道德性質很可能無法作為感知經驗的內容，但並未排除我們仍然可感知「道德顯著性」這類的道德性質。再者，本文也點出主體感知到「道德顯著性」的經驗，並不能以習慣性的推論來加以取代，原因在於：即便最後主體成功做出的道德判斷是從推論而來，但在最初主體仍必須要先能感知到情境裡的「道德顯著性」，使得主體意識到這是一個道德情境，從而有辦法進行道德推論。Väyrynen提出的「習慣性推論」這項質疑與替代解釋方案，是原先Werner版本的道德感知很難加以克服的問題，但在本文改良後的「道德顯著性」感知模型卻可以良好的回應此些問題，這也是倡議此一模型所帶來的優勢。最後，讓筆者簡潔總結本文所倡議的道德感知模型是如何運行的，並說明這為什麼能夠結合Werner與Väyrynen兩種方案的理論優勢，用以解釋小華與小美間現象對比的事實。此過程大致如下：當目睹小貓被火燒時，小華立即擁有一種情感上的同理回應經驗（而EEDI的小美並未擁有此經驗），使得小華意識到情境中的道德顯著性；由於同理心使小華察覺到情境事態是道德上顯著的，此時，小華就不自覺地產生了沒有特別意識到的習慣性道德推論，而迅速地下了一個「燒小貓是錯的」道德判斷（而小美由於缺乏道德顯著性的感知經驗，所以沒有辦法產生這個習慣性的推論）。這個習慣性的道德推論密切關聯到本文所倡議的道德感知（道德顯著性），但這個道德推論的結果（對錯好壞）本身並非是道德感知的內容。如此一來，新版本的道德感知主義就能夠解釋情感同理回應與特定經驗如何表徵道德性質之間的連結，並且避免落入純粹以同理心建構「對錯好壞」的窠臼；也可以說明藉由道德的習慣與教育訓練，為什麼能夠讓我們培養出面對情境時，迅速且有效的道德判斷的能力（因為正確無誤的道德判斷，仍仰賴在恰當的習慣性推論之上）；同時也不需要否認道德感知對於道德判斷的重要性，因為道德顯著性仍然可以算作感知經驗的內容，惟當主體可以透過道德感知來良好理解或掌握情境的某些特徵是道德上顯著的時候，才有辦法激起過去所受過的道德教育、訓練、習慣，讓他來做出正確的道德判斷。

參考文獻

- Audi, R. (2010). "Moral Perception and Moral Knowledge", *Aristotelian Society Supplementary Volume* 84 (1):79-97.
- Audi, R. (2013). "Moral Perception". Princeton University Press.
- (2015). "Moral Perception Defended". *Argumenta* 1, 1 (2015): 5-28
- Chalmers, D. (1996). "The Conscious Mind". Oxford University Press.
- Chudnoff, Elijah. (2015). "Moral Perception: High-Level Perception or Low-Level Intuition?" in Theimo Breyer & Christopher Gutland (eds.), *Phenomenology of Thinking*. Routledge.
- Block, N. (1990) "Inverted Earth". *Philosophical Perspectives* 4, pp.53 - 79.
- (1995) "On a Confusion about a Function of Consciousness". *Behavioral and Brain Sciences* 18, pp. 375 - 415.
- Burge, T. (2003) "Reply to Block". *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*. ed. by Martin Hahn and Bjørn T. Ramberg. MIT Press.
- Byrne, A. (2001) "Intentionalism Defended". *Philosophical Review* " , 110 (2), pp.199 - 240.
- Cullison, A. (2010) . "Moral Perception" , *European Journal of Philosophy* 18 (2) :159-175.
- Faraci, D. (2015). "A hard look at moral perception". *Philosophical Studies*, 172(8), 2055 – 2072.
- Lord, E. (2018) ."How to learn about aesthetics and morality through acquaintance and testimony". In R. Shafer-Landau (Ed.), *Oxford studies in metaethics*, volume 13. Oxford University Press.
- Harman, G. (1977). "The Nature of Morality". New York: Oxford University Press.
- Levin, J.(1997). "Are Qualia Just Representations? A Critical Notice of Michael Tye 's Ten Problems of Consciousness". *Mind and Language* 12, pp.101 - 113.
- Lowe, E. J. (2000) . "An Introduction to the Philosophy of Mind". Cambridge University Press.
- McBrayer, J. (2010a). "A limited defense of moral perception". *Philosophical Studies*, 149(3), 305 – 320.
- (2010b). "Moral perception and the causal objection". *Ratio*, 23(3), 291 – 307.
- McNaughton, D. (1988). "Moral vision: An introduction to ethics". Blackwell.
- Peacocke, C. 1983. "Sense and Content". Oxford University Press.

Väyrynen, P. (2008). Some good and bad news for ethical intuitionism. *Philosophical Quarterly*, 58(232), 489 – 511.

Väyrynen, P. (2018). Doubts about moral perception. In A. Bergqvist, & R. Cowan (Eds.), *Evaluative perception*. Oxford University Press.

Reiland, I. (2018) . “ On experiencing moral properties”, In *Synthese*: 1-11.

Sparks, J. (2018) . “ Moral Perception and Morally Relevant Perception”, *ASEBL Journal* 13:19-27.

Siegel, S. (2006). Which properties are represented in perception? In T. S. Gendler, & J. Hawthorne (Eds.), *Perceptual experience*. Oxford University Press.

———(2007). How can we discover the contents of experience? *Southern Journal of Philosophy*, 45(S1), 127 – 142.

Werner, P. J. (2016). Moral perception and the contents of experience. *Journal of Moral Philosophy*, 13(3), 294 – 317.

———(2017). A posteriori ethical intuitionism and the problem of cognitive penetrability. *European Journal of Philosophy*, 25(4), 1791 – 1809.

———(2018). Moral perception without (prior) moral knowledge. *Journal of Moral Philosophy*, 15(2), 164 – 181. <https://doi.org/10.1163/17455243-46810075>

——— (2020a) . “ Moral Perception”, *Philosophy Compass*.

——— (2020b) . “ Which Moral Properties Are Eligible for Perceptual Awareness ”, *Journal of Moral Philosophy* 17 :290-319.

Wisnewski, J. (2015) . “The Case for Moral Perception” , *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 14, pp. 129-148.