

國立中正大學哲學研究所碩士論文  
M.A. Thesis  
Institute of Philosophy  
National Chung Cheng University

道德感知與現象對比

Moral Perception and Phenomenal Contrast

碩士論文

研究生姓名：連祉鈞

Graduate Student: Jr-Jiun Lian

中華民國 112 年 5 月

May, 2023

論文指導人：祖旭華 博士

Advisor: Prof. Peter Shiu-Hwa Tsu

國立中正大學哲學系

# 道德感知與現象對比

碩士論文

研究生姓名：連祉鈞

本論文之撰寫符合國立中正大學哲學系哲學碩士  
學位之部分要求

中華民國 112 年 5 月

論文指導人：祖旭華 博士

# **Moral Perception and Phenomenal Contrast**

## **MASTER THESIS**

**BY**

**Jr-Jiun Lian**

**A thesis submitted in partial fulfillment  
of the requirements for the Master degree in  
Philosophy**

**in the Department of Philosophy of  
National Chung Cheng University**

**2023. MAY**

**THESIS SUPERVISOR :**

**Dr. Peter Shiu-Hwa Tsu**



# 國立中正大學碩士學位論文考試審定書

哲學系

研究生 連祉鈞 所提之論文

道德感知與現象對比(Moral Perception and Phenomenal Contrast)  
經本委員會審查，符合碩士學位論文標準。

學位考試委員會  
召集人

[Signature] 簽章

委員

李慕言

\_\_\_\_\_

祖旭華

指導教授

祖旭華

簽章

中華民國 112 年 5 月 19 日

## 致謝辭

感謝祖旭華指導教授，從筆者大學時期就給予筆者在論文寫作與哲學研究上莫大的幫助與啟發，亦在筆者撰寫碩士論文過程中，提供諸多建設性的想法與中肯的修改建議。同時，也要深深感謝本論文的兩位口試委員：金凱文教授、李蕙蓉教授。兩位老師針對本論文所提供的寶貴建議與鼓勵，對於本論文最終的繕修與完成，有很大的助益，在此謹致上最真摯的謝意。

本論文部分研究成果（主要集中於本論文的前四小節）曾獲科技部 109 年大專學生研究計畫補助獎勵（計畫名稱《道德威知主義與現象對比》，編號 109-2813-C-194 -049 -H）。於 2020 年 07 月 01 日至 2021 年 02 月 28 日的計畫執行期間，筆者在祖旭華教授指導與協助修改下，完成並繳交此專題研究計畫結案。而本論文則延續大專生研究計畫之部分研究成果進一步發展與嘗試開拓新的原創性理論貢獻，並補足與盡力修正完成過往大專學生研究計畫之未遑與不足之處。

最後，感謝一路上無條件支持與陪伴的家人、朋友們，也感謝過去的自己始終懷有顆嚮往關懷人本的心。祝禱耶穌基督、喬達摩悉達多……等等諸多在我心目中至善的哲學家理型，時時刻刻地陪伴著我的信念堅持下去：願我永遠莫忘初衷。

## 摘要

道德感知主義 (moral perceptualism) 主張「(至少有一些) 道德性質 (moral properties) 可以是主體感知內容 (perceptual content) 的一部分」, 其中的支持者包含了 Audi (2013, 2015); Lord (2018); McNaughton (1988); McBrayer (2010a, 2010b); Cowan (2015); Werner (2016, 2020b)。其中, Werner (2016) 認為他所提出的「現象對比論證 (Phenomenal Contrast Arguments, PCAs)」可以用來證立道德感知主義。此論證強調了某些道德情境中有「跨主體的現象對比」(inter-subjective phenomenal contrast) 的存在; 換句話說, 兩個主體面對同一場景時, 其經驗各別顯現出不同的現象特性/現象特徵 (phenomenal character)。此論證認為對於「跨主體間的現象對比 (inter-subjective phenomenal contrast)」的最佳解釋說明是兩個不同主體在道德感知經驗上有所差異 (contrast in moral perceptual experience)。簡言之, 根據此論證, 跨主體的現象對比的最佳解釋是: 某個主體感知到了道德性質, 但另一個主體則缺乏這種感知。若此解釋成立, 則其蘊含, 主體的確可以感知到道德性質 (至少其中一個主體的確感知到了道德性質), 也因此, 道德感知主義就可以被證立。然而, Werner (2016) 所擁護的現象對比論證與道德感知主義, 卻遭受許多哲學家的質疑與抨擊, 尤以 Väyrynen (2018); Reiland (2021); Chudnoff (2015) 等人為代表。他們也分別提供了各自對於「跨主體間的現象對比」的相競替代解釋方案, 並嘗試論證他們的說法相較於 Werner (2016) 的道德感知主義解釋方案來得更有解釋效力、且更為合理。本篇論文的主要目標是, 剖析與回應以下兩個問題: (I) 上述質疑者的替代解釋方案是否說得通? 它們是否較之道德感知主義的解釋方案來得更好呢? (II) 道德感知主義者是否能恰當回應質疑者的挑戰呢? 倘若 Werner (2016, 2020b) 的說法不足以回應質疑者的話, 道德感知主義者是否能夠有其他的解套方案呢? 針對問題 (I), 筆者將論證, Väyrynen (2018); Reiland (2021); Chudnoff (2015) 等人對於道德感知主義的質疑大致上言之成理, 可和 Werner (2016) 的理論成為具有同等解釋力的相競解釋方案。但針對問題 (II), 筆者將指出 Väyrynen



(2018) ; Reiland (2021) ; Chudnoff (2015) 等人頂多只能說明「對錯好壞」這類的整體道德性質 (overall moral properties) 無法作為感知的內容，但並未排除掉道德主體仍舊可以感知到「道德顯著性」 (moral salience) 這類初步確定道德性質 (*pro-tanto* moral properties) 的可能性。也因此，這並未排除一種本論文所擁護的改良版本的道德感知主義。根據此改良版本的道德感知主義，雖然對錯好壞這類的整體道德性質本身也許無法做為感知的內容，然而道德顯著性仍然可以是感知內容。筆者將此改良版本稱之為「道德顯著性感知主義」 (moral salience perceptualism)。為了突顯此版本的優點，筆者將進一步論述，此改良版的道德感知主義可以恰當地解釋跨主體間的現象對比 (inter-subjective phenomenal contrast)，並可規避原來 Werner (2016) 版本所招來的質疑。

**關鍵詞：道德感知主義、現象對比論證、道德顯著性、道德經驗與道德判斷、道德教育**

祖旭華

論文指導教授

教授/國立中正大學哲學系暨研究所

職稱及系所

2023.07.26

日期

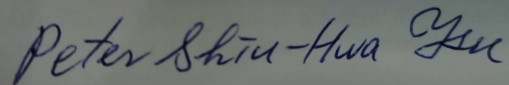
## Abstract

This thesis is a defense of (a version of) moral perceptualism. Moral perceptualism (MP), as is generally understood, advocates the bold view that “moral properties can be perceptual content”; its supporters include Audi (2013, 2015), Lord (2018), McNaughton (1988), McBrayer (2010a, 2010b), Cowan (2015), and Werner (2016, 2020b). In support of MP, Werner (2016) bolsters what he calls ‘*phenomenal contrast arguments*(PCAs)’. According to PCAs, the best explanation for *inter-subjective phenomenal contrast* between two subjects facing the same moral situation is that one subject has moral perceptual experience(s) of moral properties, whereas the other does not. If PCAs are sound, then MP can be justified (in that one subject does perceive moral properties). However, some powerful counterarguments against MP have been proposed by Väyrynen(2018), Reiland(2021), and Chudnoff(2015); each of them provides competing explanations for *inter-subjective phenomenal contrast* and argues that their explanations are more reasonable than PCAs. My purposes in this thesis are to ascertain (I) which explanation for *inter-subjective phenomenal contrast* is more reasonable; (II) (how) could moral perceptualists like Werner (2016, 2020b) properly reply to the counterarguments against MP? Or is there any better alternative explanation that could support MP? As regards (I), I will argue that Väyrynen’s(2018), Reiland’s(2021), and Chudnoff’s (2015) alternative explanatory models for *inter-subjective phenomenal contrast* are not to be seen as competing explanations against the one provided by MP; rather, they are complementary to it. As regards (II), I argue that Väyrynen’s(2018), Reiland’s(2021), and Chudnoff’s (2015) counterarguments against MP at most demonstrate that certain moral properties (e.g., rightness/wrongness/goodness/badness) can’t be part of the perceptual content, but their arguments do not (or indeed cannot) rule out the possibility that moral salience can be properly construed as part of the perceptual content. In light of this, I argue that an alternative version of moral perceptualism, or what I call ‘moral salience perceptualism’, according to which “moral salience can be part of the perceptual content”, still remains alive and kicking in face of their



counterarguments. Moreover, I argue that moral salience perceptualism is explanatorily superior to Werner's (2016) version of MP in terms of explaining *inter-subjective phenomenal contrast*.

**Keywords : moral perceptualism, phenomenal contrast, moral salience, moral experiences, moral judgments**



Peter Shiu-Hwa Yee

Thesis Supervisor

Professor of Philosophy/National Chung Cheng University

Title and Department/ Institute

2023.07.26

Date

## 目錄

|   |             |
|---|-------------|
| 中文標題頁.....  | i           |
| 英文標題頁.....  | ii          |
| 學位論文考試審定書.....  | vi          |
| 致謝辭.....  | vii         |
| 中文摘要.....   | viii        |
| 英文摘要.....   | x           |
| <b>第一章 緒論：道德感知主義與現象對比論證.....</b>  | <b>p.1</b>  |
| <b>第一節 道德感知主義與道德盲目（morally blind）問題.....</b>                                      | <b>p.1</b>  |
| <b>第二節 道德感知主義對於現象對比事實（phenomenal contrast）的解釋.....</b>                            | <b>p.6</b>  |
| <b>第二章 現象對比事實是否僅是「習慣性推論上的差異」？本文針對道德感知主義的辯護.....</b>                               | <b>p.10</b> |
| <b>第三節 Väyrynen（2018）對道德感知主義的挑戰：以「習慣性推論上的差異」解釋現象對比.....</b>                       | <b>p.10</b> |
| <b>第四節 對於 Väyrynen（2018）「習慣性推論替代解釋方案」的初步回應.....</b>                               | <b>p.15</b> |
| <b>第五節 訴諸「道德顯著性規則（rules of moral salience, RMS）」是否有助於 Väyrynen（2018）的論據？.....</b> | <b>p.18</b> |
| <b>第三章 道德感知與心理經驗的表徵難題.....</b>  | <b>p.21</b> |
| <b>第六節 對道德感知主義的挑戰：以「同理心有無的差異」來解釋現象對比.....</b>                                     | <b>p.21</b> |
| <b>第七節 對道德感知主義的挑戰：以「低階直覺的差異」解釋現象對比.....</b>                                       | <b>p.28</b> |
| <b>第八節 道德感知主義對於 Chudnoff（2015）的可能回應.....</b>                                      | <b>p.35</b> |

|  |      |
|--|------|
| <b>第四章 「表徵道德顯著性」的改良式「道德感知主義」</b> .....   | p.43 |
| <b>第九節 「改良式道德顯著性版本道德感知主義」與「Werner (2016) 整體道德性質版本道德感知主義」的主要差異</b> .....                                | p.43 |
| <b>第十節 以跨時間歷程理解現象對比事實</b> .....  | p.46 |
| <b>第十一節 為何道德顯著性的感知對 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 的解釋是不可或缺的？</b> .....                | p.49 |
| <b>第十二節 為何在解釋現象對比時，「道德感知」、「同理心」、「下意識習慣性推論」、「低階直覺」都是不可或缺的？</b> .....                                    | p.53 |
| <b>第五章 「道德顯著性版本的感知主義」相較於「整體道德性質版本的感知主義」的理論優勢</b> .....   | p.59 |
| <b>第十三節 「道德顯著性版本的感知主義」的理論優勢：相較於 Werner (2016) 更佳回應 Reiland (2021) 的同理心挑戰</b> .....                     | p.62 |
| <b>第十四節 「道德顯著性版本的感知主義」的理論優勢：相較於 Werner (2016) 更佳說明獲取道德知識的心理歷程</b> .....                                | p.64 |
| <b>第十五節 「道德顯著性版本的感知主義」的理論優勢：相較於 Werner (2016) 更佳回應 Väyrynen (2018) 的下意識習慣性推論挑戰</b> .....               | p.68 |
| <b>第十六節 「道德顯著性版本的感知主義」的理論優勢：相較於 Werner (2016) 更恰當說明 Chudnoff (2015) 所關切的「背景道德信念」與「道德判斷」之間的關係</b> ..... | p.69 |
| <b>結論</b> .....  | p.74 |
| <b>參考文獻</b> .....  | p.75 |
| <b>附錄一 圖目錄</b> .....   | p.78 |

## 本文

### 第一章 緒論：道德感知主義與現象對比論證

#### 第一節、道德感知主義與道德盲目 (morally blind) 問題

感知 (perception) 是道德知識論領域關切的重要議題，許多哲學家探究認知主體是否有可能透過感知來認識是非對錯等道德性質。道德感知主義 (moral perceptualism) 給出肯定的答案，主張人們可以透過感知來認識道德性質；換言之，主體原則上可以擁有關於道德性質的感知經驗，來形成道德知識。道德感知主義的支持者包含了 McNaughton (1988)；McBrayer (2010a, 2010b)；Cowan (2015)；Werner (2016, 2020b)<sup>1</sup>；Lord (2018)；Audi (2013, 2015) 等人<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> 宣稱「道德性質可以是主體感知經驗內容」的道德感知主義立場，被稱作是一種「內容型道德感知主義 (Contentful Moral Perceptualism) (Werner, 2020a) (本文在以下多數時候會直接簡稱其作「道德感知主義」，而如有在論述當中有強調之必要性時，才會特別使用「內容型道德感知主義」此一術語)」

<sup>2</sup> 「內容型道德感知主義 (Contentful Moral Perceptualism)」這個名稱的命名由來，是取自於 Werner (2020a) 在《*Philosophy Compass*》所指出的用法，「內容型道德感知主義」其語意內涵意義為「某些道德性質可以是主體的感知內容」，屬於三種道德感知主義的其中一種，道德感知主義者主張道德感知經驗是確實存在的。不過，道德感知究竟是以什麼樣的方式存在主體的心靈當中呢？有別於「內容型道德感知主義」，另外兩種 Werner (2020a) 所區別出的代表性道德感知主義分別是「注意力型道德感知主義 (Attentional MP)」與「McGrath 式的道德感知主義 (McGrathian MP)」。Werner (2020a) 認為「注意力型道德感知主義」主張道德主體可以經驗到情境中的道德相關特徵 (morally relevant features)，如：「他人的痛苦」等道德相關特徵；而 Werner (2020a) 認為「McGrath 式的道德感知主義」主張感知經驗可以直接提供基礎道德判斷 (basic moral judgments) 的知態證成 (epistemic justification)。而 Werner (2020a) 所指出的這三種主流版本的道德感知主義之間，在概念上是相容而沒有互斥的，道德感知主義者可以同時採取這三者的任一者 (*ibid.*: 7)。而之所以並非所有道德感知主義都應直接被歸屬於「內容型道德感知主義」的其中一個主要原因是，「內容型道德感知主義」在感知哲學上採納了感知內容的意向表徵理論 (intentionalism/representationalism)，而實際上「道德感知主義者」當然也可以採取在感知哲學上採納廣受討論的「感知選言理論 (disjunctivism)」或「感知副詞理論 (adverbialism)」(參見 Werner (2020b)；Soteriou (2016)；Chisholm (1957))。因此，「內容型道德感知主義」這個名稱並沒有窮盡所有「道德感知主義者」的立場態度，不過在本文脈絡下所關注的「道德感知主義」爭辯，主要仍聚焦於「內容型道德感知主義」是否成立的問題之上——意即，是否有可能存在有「某些道德性質可以是主體的感知內容」的爭辯上。故後續若未特別註記時，筆者所使用之「道德感知主義」一詞皆指涉至 Werner (2020a) 所命名的「內容型道德感知主義 (Contentful MP)」。



然而，道德感知主義可能會遇上一些問題。舉例來說，Hume (1896) 提供了一個著名的例子，這個例子可能對道德感知主義的主張構成潛在的威脅。這個例子的內容如下：

#### 兇殺案：

設想在一個燈光明亮的場所，主體親眼目睹了一場兇殺案，他可以看到關於殺人的所有細節；像是兇手或許拿著刀子，對著被害人狂刺、一開始刀子是明亮的，但逐漸染滿了血紅、被害人面露痛苦的表情，發出淒慘的哀嚎……。

Hume (1896) 試問：作為完整目睹兇殺案過程的主體，是否能看見或感知到任何叫作「邪惡」的道德性質？根據 Hume (1896) 的看法，我們似乎只能觀察或感知到這場凶殺案的非道德性質 (non-moral property)，如：白刀子進紅刀子出、被害人痛苦的表情、抑或是淒慘的哀嚎等等；但是我們卻無法透過感官觀察或感知到「邪惡」的道德性質。Hume (1896) 宣稱，當我們極力往情境的事實中尋覓時，感官所能經驗或感知到的全然都只是謀殺案的細節，並不能再發現任何其他額外的東西了。基於人類感官構造的基礎，我們似乎看不到也接觸不到有任何一項東西，可以被稱做是「邪惡」、或是是隸屬其他名稱的道德性質 (*ibid.*)。由於道德性質無法相對應到人們最初的五個感官模態 (five-sensory modalities)，因此我們根本無法擁有關於道德性質的感知經驗。基於上述理由，在休謨主義 (Humeanism) 的理論架構裡，我們並沒有辦法宣稱人們有辦法看見或感知到任何的道德性質，所以主體也不具任何透過感知而獲得的道德知識。(參見 Mackie 1990; Wisniewski, 2015)。

除此之外，道德感知主義可能會碰上的另一個衍生困難是：假若如同道德感知主義所主張的，人們可以擁有關於道德性質的感知知識 (perceptual knowledge)，那麼，我們要如何解釋為何有些人「看不見 (看不出)」道德性質呢 (參見 Copp, 2000; Cullison, 2010a)？對於上述問題，某些批評道德

感知主義的哲學家，會宣稱感知根本就不是人們認識道德性質的途徑，這是因為在貨真價實的感知經驗中，如果我們面對同一個東西（如：綠色的樹葉），只要我們視力正常，光線充足，我們通常會有同樣的感知經驗，我們進而會認識到樹葉的綠色的性質。然而，當我們面對以上描述的兇殺案時，雖然我們的視力正常，兇殺現場的光線也充足，卻不見得所有人都會認識到「邪惡」這種道德性質。這似乎顯示，用「感知」來刻劃那些認識到「邪惡」性質的人的認識途徑是不恰當的（Bagnoli, 2011：1）。因為，如果某些人確實可以透過「感知」來認識到「邪惡」性質的話，照理說（依循我們對於綠色樹葉的論述），其他感官能力正常的人也應該要有同樣的感知經驗，從而認識到「邪惡」性質。

此外，Cullison（2010a）認為我們可以透過上述的例子，來建構出一個反駁道德感知主義的論證：

#### 放火燒小貓：

小美（S<sub>2</sub>）和小華（S<sub>1</sub>）同時看見有流氓虐貓、放火燒小貓，小華（S<sub>1</sub>）看到後大叫，並說這真是道德敗壞的錯誤行為。小美（S<sub>2</sub>）則問小華（S<sub>1</sub>）說的是什麼意思，小華（S<sub>1</sub>）回覆：「難道你沒看見嗎？你沒看見虐貓是錯的嗎？」小美（S<sub>2</sub>）聽到後卻沒反應，只是聳聳肩。

（前提一）若我們果真能感知到道德性質，則小美（S<sub>2</sub>）沒有成功地感知到「錯誤」這個道德性質，且小華（S<sub>1</sub>）成功地感知到「錯誤」這個道德性質。

（前提二）若小美（S<sub>2</sub>）沒有成功地感知到「錯誤」這個道德性質，且小華（S<sub>1</sub>）成功地感知到「錯誤」這個性質，則小美（S<sub>2</sub>）的感知能力是有缺陷的。

（前提三）小美（S<sub>2</sub>）的感知能力是沒有缺陷的。

（結論）因此，我們不能感知到道德性質。（Cullison, 2010a：161）<sup>3</sup>

<sup>3</sup> 原文如下：

（P1） If we can perceive moral properties, then Pat fails to perceive the property of wrongness and Chris does not fail to perceive the property of wrongness.



Cullison (2010a) 將這個論證稱作「道德盲目論證」。如果「道德盲目論證」的結論成立的話，批評者就成功地反駁了道德感知主義，因為道德感知主義正是要主張，人們可以擁有關於道德性質的感知經驗；然而，根據此論證的結論，我們並不能感知到道德性質<sup>4</sup>。

進一步地分析道德盲目論證的結構，可以發現它是由三項前提構成的。(前提一) 點出如果道德性質是可以被我們感知的，那麼表示著小美 (S<sub>2</sub>) 沒有感知到道德性質，而且小華 (S<sub>1</sub>) 成功地感知到道德性質。這看起來是較沒有爭議的，因為它表述的似乎是多數人所能接受的論述。(前提二) 則是以訴諸下列直覺作為基礎的：在其他條件相同的情況下，如果一個正常的主體能夠感知到某項性質、另一個主體卻無法感知到該性質，那就表示後者的感知能力是有缺陷的。例如，同樣位處在光線充足的情況下，一個人確實看見樹葉是綠色的、另一個人卻沒有看見樹葉的綠色；這個時候，我們可以很合理地宣稱後者的視覺感知能力是有缺陷的。

套用在流氓放火燒小貓的道德場景，如果正常的主體小華 (S<sub>1</sub>) 感知到放火燒小貓這個行為的錯誤性質、但小美 (S<sub>2</sub>) 卻沒有感知到這個行為的錯誤性質，按照先前我們所訴諸的直覺，似乎就可以宣稱小美 (S<sub>2</sub>) 的感知能力是有缺陷的。(前提二) 蘊含著，任何人如果想用道德感知上的不同來解釋上述情境時，他們會需要宣稱後者小美 (S<sub>2</sub>) 的感知能力其實是有缺陷的。(前提三) 提出一個具吸引力的直覺是，小美 (S<sub>2</sub>) 的感知能力是沒有缺陷的，理由在於，他們都目睹同樣的情境，小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 的整體心理狀態除了對道德性質的表徵有所不同以外，其他方面幾乎完全一致，感知經驗的內容在其他非道德的層面上也並無不同（兩人都見到了有人放火燒小貓）。按照前面的敘述而言，常識上我們會說，無論在科學事實上進行

---

(P2) If Pat fails to perceive the property of wrongness and Chris does not fail to perceive the property of wrongness, then Pat's perceptual faculties are defective.

(P3) Pat's perceptual faculties are not defective.

(C) Therefore, we cannot perceive moral properties." (Cullison, 2010a : 161)  
lison2010a" 2010a : 161)

<sup>4</sup> 值得一提的是，道德盲目論證並非 Cullison (2010a) 所贊同的觀點，而是 Cullison 為批判者所設想出來的論證。

多麼精細的檢查，都無法發現小美（ $S_2$ ）有任何感知上的缺陷。在這個例子裡小美（ $S_2$ ）和小華（ $S_1$ ）的差異，似乎也沒有顯現出小美（ $S_2$ ）在感知能力上是有所缺陷的。如果接受這個說法的話，根據有效推論的形式，此論證能推導出道德性質是無法被主體所感知的（imperceptible）結論，所以人們也不可能擁有關於道德性質的感知經驗。由此來看，道德盲目論證會構成道德感知主義的挑戰。而假若道德感知主義者要回應道德盲目論證，就必須要說明他們能夠反駁哪些前提，並提供支持道德感知主義說法的論據來回應此一挑戰。



## 第二節、道德感知主義對於現象對比事實 (phenomenal contrast) 的解釋

道德感知主義要回應上述挑戰時，值得注意的部分是，道德盲目論證所運用的例子裡涵蓋了一個「現象對比」的事實。道德情境裡「現象對比」的事實通常指的是，兩個行為主體面對同一道德相關場景，卻具有不同的道德判斷或經驗。例如在上述例子裡，面對有人放火燒小貓的場景，小華 (S<sub>1</sub>) 立刻指出這項行為是道德上錯誤的，小美 (S<sub>2</sub>) 卻沒有做出這樣的道德判斷。Werner (2016) 試圖論證道德感知主義，能夠提供這個現象對比最佳的解釋：兩人之所以會有不同的反應，是因為小華 (S<sub>1</sub>) 感知到了放火燒小貓這個行為的錯誤的性質，但小美 (S<sub>2</sub>) 卻沒有感知燒小貓是錯誤的道德性質；如果這個說法成立的話，也能印證道德感知主義的主張，道德性質可以是感知的內容 (Werner, 2016)。

前面提到過道德盲目論證，是一個有效論證，其結論反駁了道德感知主義；這時如果要為道德感知主義辯護的話，則必須明確指出要拒絕哪一項道德盲目論證的前提。Werner (2016) 作為道德感知主義的辯護者，對於 (前提一) 與 (前提二) 大致上也不會反對，但 Werner (2016) 並不接受 (前提三) 宣稱道德盲目者的感知能力是沒有缺陷的。Werner (2016) 指出道德盲目者的感知能力其實是有問題的，如此才能恰當地解釋在現象對比例子裡，為什麼小華 (S<sub>1</sub>) 與小美 (S<sub>2</sub>) 兩人會有不同的道德經驗。

Werner (2016) 認為能夠感知到道德性質的感知能力其實是一種同理能力 (capacity for emotional empathy)，道德盲目者小美 (S<sub>2</sub>) 因為缺乏了這種同理能力，因此無法感知到放火燒小貓這項行為的錯誤性質。Werner (2016) 將小美 (S<sub>2</sub>) 這類的人稱為「同理能力失調的個體」(emotionally empathic dysfunctional individual, 簡稱 EEDI)。同理能力失調的個體缺乏了同理的能力，不具有能夠恰當回應他者情緒感受的情感能力。在這個討論的脈絡下，Werner (2016) 特別聚焦在作為同理能力失調的小美 (S<sub>2</sub>)，面對他者痛苦時，不會像一般人一樣有強烈情緒感受的反應這個層面上。回到前面提過的有人放火燒小貓的例子，Werner (2016) 將心理機制正常的小華 (S<sub>1</sub>)、與無法恰當回應情感的小美 (S<sub>2</sub>) 當作

一組現象對比的例子，用來論證支持道德感知主義。由於對於心理機制正常的個體小華（S<sub>1</sub>）來說，情境裡的痛苦特徵會使得小華（S<sub>1</sub>）有強烈的感受，Werner（2016）主張我們有足夠理由相信，小華（S<sub>1</sub>）與小美（S<sub>2</sub>）在感知到相同處境、同樣看見流氓對小貓的施虐時，會具有現象差異的心理經驗，因為對於小美（S<sub>2</sub>）來說，她作為同理失調的個體，往往沒有辦法對於小貓的痛苦產生強烈的情緒感受（*ibid.*）。

在同樣都看到流氓燒小貓的情境裡，Werner（2016）主張道德感知主義能夠提供最佳的解釋，來說明小華（S<sub>1</sub>）跟小美（S<sub>2</sub>）兩者之間的現象對比事實。根據道德感知主義的說法，Werner（2016）認為小華（S<sub>1</sub>）與小美（S<sub>2</sub>）的主要差異是，小華（S<sub>1</sub>）有感知到道德性質、但小美（S<sub>2</sub>）沒有感知到道德性質；同時，小華（S<sub>1</sub>）的感知經驗表徵出小貓被燒是不好的、壞的（bad），小美（S<sub>2</sub>）因為缺乏同理能力，她的感知經驗則沒有表徵出上述的道德性質。而要支持道德感知主義的說法，Werner（2016）認為對於小華（S<sub>1</sub>）來說，當小華（S<sub>1</sub>）的心理狀態符合三個條件時，就足以將這個心理狀態看作是表徵道德性質（小貓被燒是不好的）的感知經驗：

（條件一）

在流氓燒小貓這類的情境中，小華（S<sub>1</sub>）所擁有的經驗在某種程度上都可以很可靠地追蹤到放火燒小貓這類行為中的「錯誤性質」（wrongness）。

（條件二）

小華（S<sub>1</sub>）在該情境中的經驗，與放火燒小貓這類行為中的「錯誤性質」，兩者間有反事實的連結。如果在該情境中，放火燒小貓行為不是壞的，那小華（S<sub>1</sub>）就不會擁有這項經驗。

（條件三）



小華 (S<sub>1</sub>) 傾向會基於情境 (流氓燒小貓) 的經驗而形成道德信念 (如：燒小貓是錯誤的)，且小華 (S<sub>1</sub>) 的信念會比小美 (S<sub>2</sub>) 更加自發地形成<sup>5</sup> (Werner, 2016; Väyrynen, 2018)<sup>6</sup>。

Werner (2016) 認為在這個對比例子裡，我們可以確信小華 (S<sub>1</sub>) 是幾乎自發地 (spontaneously) 形成 (燒小貓是錯誤的) 信念。小華 (S<sub>1</sub>) 的經驗狀態除了反事實的關聯到他所處情境裡的道德性質 (錯誤性質) 以外，小華 (S<sub>1</sub>) 的經驗狀態，與他的信念 (燒小貓是錯誤的) 之間也有緊密的連結。因此，當滿足上述三個條件時，Werner (2016) 認為我們就有好的理由，宣稱小華 (S<sub>1</sub>) 的感知經驗表徵出「燒小貓是錯誤的」。

Werner (2016) 主張小華 (S<sub>1</sub>) 擁有某些小美 (S<sub>2</sub>) 缺乏的經驗特徵，不僅僅只是情感上的不同而已，也涉及到兩者感知層面上的不同，更進一步地，藉由指出道德盲目的主體有感知層面的缺陷，也可以回應道德盲目論證的挑戰。如果 Werner (2016) 的說法成立的話，我們就可以訴諸道德感知來解釋現象對比的事實，道德感知主義可以幫助我們解釋，為什麼小華 (S<sub>1</sub>) 不需要道德思慮或推論，就可以追蹤到情境裡的壞性，同理能力失調的小美 (S<sub>2</sub>)，卻無法具有對於這項道德性質穩定的追蹤 (Werner, 2016)。Werner (2016) 試圖利用上述小華 (S<sub>1</sub>) 與小美 (S<sub>2</sub>) 現象對比的事實，來辯護道德感知主義的宣稱，論證道德性質可以是感知的內容 (Werner, 2016)。

要評估 Werner (2016) 的說法是否成功，我們需要考量的是，道德感知上的對比是否可以恰當解釋現象對比的事實，不過在這裡可能要先回頭檢視一下「現象對比」這項概念。對於此概念，容或有不同的理解方式。根據我們前面的

<sup>5</sup> (條件一) 談到的是小華具有某種傾向，(條件二) 是針對上述前提說明傾向的內涵與條件，並且採取關於傾向的反事實理解。而 (條件二) 與 (條件三) 的說法，主要是沿用 Goldman (1976) 對於感知 (知識) 條件的理解。

<sup>6</sup> 原文如下：

(A) Norma's disposition to have the type of experience she has in response to *Cat* can more or less reliably track badness. (B) Nor would Norma easily have the phenomenological responses in question if what the hoodlums are doing weren't bad; this counterfactual connection can hold at least locally, across the sorts of circumstances Norma is likely to encounter. (C) Norma is also disposed to form moral beliefs (such as that the cat's suffering is bad) based on experiences of this type, and much more spontaneously so than Alex. (Väyrynen, 2018 : 11-12)

理解，「現象對比」指的是，主體在面臨同樣的情境時，卻做出「不同的道德判斷」，舉例來說，當小華（S<sub>1</sub>）與小美（S<sub>2</sub>）都看到有流氓放火燒小貓時，小華（S<sub>1</sub>）認為這麼做是錯的，但小美（S<sub>2</sub>）卻缺乏此判斷。然而，根據 Werner（2016）的理解，「現象對比」指的是，主體在面臨同樣的情境時，擁有「不同的道德經驗」。在此理解下，即便小華（S<sub>1</sub>）與小美（S<sub>2</sub>）都做出同樣的道德判斷，都認為流氓放火燒小貓的行為是錯的，但小華（S<sub>1</sub>）做出此判斷的過程是「自發的」（automatic）、「立即的」（immediate），可以直接感知到此行為的錯誤性質。相對來說，小美（S<sub>2</sub>）卻無法像小華（S<sub>1</sub>）一樣「自發的」、「立即的」做出道德判斷（Werner, 2016），必須要透過推論才可做出道德判斷。

這裡我們可以考慮到小華（S<sub>1</sub>）和小美（S<sub>2</sub>）都看到了類似「放火貓小貓」的情境，他們非道德層面的感知輸入都一樣，情境裡的受苦特徵使得小華（S<sub>1</sub>）認為是不好的，而且小華（S<sub>1</sub>）也有心理正常（有正常同理能力）的主體傾向會擁有的現象回應，小華（S<sub>1</sub>）的心理狀態表徵出「小貓被燒是不好的」。雖然小美（S<sub>2</sub>）因為同理心的匱乏而沒有對於貓的受苦產生憐憫之情，但在行為、視覺和聽覺的感知基礎上，Werner（2016）認為小美（S<sub>2</sub>）也可以認識到（或感知）貓的痛苦。再加上，小美（S<sub>2</sub>）可以藉由學習與應用一些道德規範，並透過道德推論或道德思慮做出「小貓被燒是不好的」判斷，所以小美（S<sub>2</sub>）的心理狀態也可以表徵出「小貓被燒是不好的」（Werner, 2016；Väyrynen, 2018）。兩人的差異在於，小美（S<sub>2</sub>）缺乏小華（S<sub>1</sub>）經驗上的現象回應（情感的同感、抗拒等等），小美（S<sub>2</sub>）對於「小貓被燒是不好」這項性質並沒有立即地心理表徵，小美（S<sub>2</sub>）需要透過道德推論或思慮「想出來」（figure out）小貓被燒是不好的，因此小華（S<sub>1</sub>）和小美（S<sub>2</sub>）的經驗在現象學上是不一樣的。



## 第二章 現象對比事實是否僅是「習慣性推論上的差異」？

### 本文針對道德感知主義的辯護

#### 第三節 Väyrynen (2018) 對道德感知主義的挑戰：

##### 以「習慣性推論上的差異」解釋現象對比

Väyrynen (2018) 對於道德感知主義者的質疑是，小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 的現象對比事實，是否應該被最佳解釋成「有些道德性質（如：「道德上錯誤的性質 (moral wrogness)」) 包括在小華 (S<sub>1</sub>) 的感知經驗裡，但卻沒有在小美 (S<sub>2</sub>) 的感知經驗裡」？然而如同先前所述，Werner (2016) 認為同時符合 (條件一) 到 (條件三) 的心理狀態，就是表徵「放火燒小貓是錯誤的」的感知經驗。所以儘管小華 (S<sub>1</sub>) 跟小美 (S<sub>2</sub>) 之間的現象差異，某方面來看僅僅是關於同理能力的不同，但 Werner (2016) 宣稱同理能力上的不同，會使得小華 (S<sub>1</sub>) 跟小美 (S<sub>2</sub>) 感知經驗的內容上具有差異 (Werner, 2016; Väyrynen, 2018)。

然而，Väyrynen (2018) 認為道德感知主義僅提供了一個對於小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 現象對比例子「表面上」 (*prima facie*) 看起來可接受的解釋，Väyrynen (2018) 並不同意訴諸道德感知上的差異可以「最佳地」解釋小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 現象對比的事實。Väyrynen (2018) 認為道德感知主義的問題在於他們把感知的範圍延伸的過多了，其實「整體心理狀態」 (overall mental state) 和「感知經驗」 (perceptual experience) 是不同的，小華 (S<sub>1</sub>) 的整體心理狀態，或許可以符合 (條件一) 到 (條件三)；但即便小華 (S<sub>1</sub>) 的心理狀態表徵出燒小貓是錯的，這項心理表徵很可能並未被包括在小華 (S<sub>1</sub>)

的感知經驗中。要說明整體心理狀態和感知經驗兩者是不同的，Väyrynen

(2018) 提議我們設想另一個結構上類似流氓放火燒小貓的例子：

### 雲氣室

當一個訓練有素的物理學家小馬 ( $S_3$ )，看到雲氣室裡的氣泡煙霧軌跡時，他可以不加思索地「看出」(see) 質子經過。

#### (條件一)

在雲氣室這類的情境中，小馬 ( $S_3$ ) 所擁有的經驗在某種程度上都可以很可靠地追蹤到質子的出現。

#### (條件二)

小馬 ( $S_3$ ) 在該情境中的經驗與質子的出現，兩者間有反事實的連結。如果在該情境中質子沒有出現的話，那小馬 ( $S_3$ ) 就不會擁有這項經驗。

#### (條件三)

小馬 ( $S_3$ ) 傾向會基於情境 (雲氣室) 的經驗而形成科學信念 (如：質子通過雲氣室)，且小馬 ( $S_3$ ) 的信念會比一般人更加自發地形成。

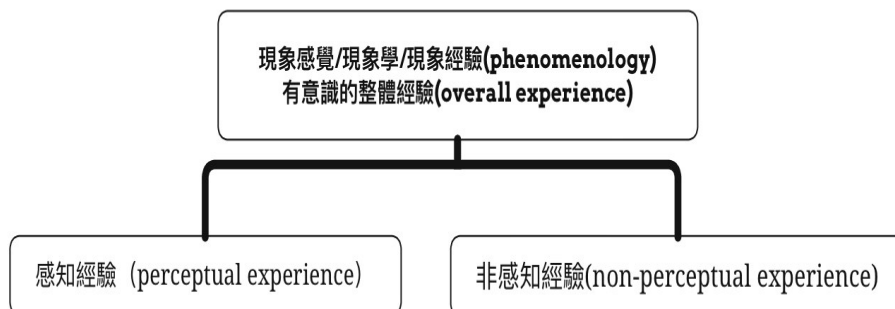
小馬 ( $S_3$ ) 意識到質子經過的過程中，他的心理狀態可以符合 (條件一) 到 (條件三)。小馬 ( $S_3$ ) 在雲氣室的傾向，能可靠地追蹤到質子的出現，是小馬 ( $S_3$ ) 在培訓成為一名物理學家的過程中所發展出來的傾向。小馬 ( $S_3$ ) 毋須像是沒經過訓練的學生，需要藉由看到雲泡煙霧軌跡和運用物理學理論來推論質子的出現；與未受訓的學生不同，物理學家小馬 ( $S_3$ ) 的整體心理狀態，可以直接立即的產生相應信念 (如：質子通過)。在給予適當科學訓練後，上述現象回應可以變得緊密地連結到雲氣室觀察到的煙霧軌跡，這些回應也可以被反事實地與質子的出現連結。同時我們可以同意。小馬 ( $S_3$ ) 也傾向在這個心理狀態上，去形成關於質子通過的信念，會比未受訓練的人更加直覺反射地形成這個信念 (Väyrynen, 2018)。

然而，Väyrynen (2018) 認為即便小馬 (S<sub>3</sub>) 的心理狀態符合 (條件一) 到 (條件三)，也不代表質子出現在小馬 (S<sub>3</sub>) 視覺的感知經驗當中。Väyrynen (2018) 認為在雲氣室裡小馬 (S<sub>3</sub>) 立即的產生質子通過的信念，有可能只是小馬 (S<sub>3</sub>) 受過專業訓練後所做出的反應。Väyrynen (2018) 宣稱重點並不是在於主體不能看到「不可被觀察到的對象 (unobservables)」(例如：質子、道德性質)，而是「看出或觀察到性質 F」並不同於「擁有一個內容是『性質 F』的視覺經驗」(Seeing an F is different from having a visual experience with the content that there is an F) (Väyrynen, 2018 : 13)。前者是感知經驗 (perceptual experience)，後者是 Väyrynen (2018) 所謂的「整體上的心理經驗」(overall experience)。

Väyrynen (2018) 認為「整體心理經驗 (overall experience)」和「感知經驗」(perceptual experience) 是不同的。就 Väyrynen (2018) 的觀點來看，整體心理經驗使主體所產生的現象學感受 (phenomenological feel) 不見得來自於感知到某種性質的感知經驗，也有可能來自於其它不同類型的經驗。比如說：「當我們意識到我們做了一個道德判斷時，這也會產生一種現象學上的感受。換句話說，在做道德判斷的當下，如果我們意識到自己做了一個道德判斷，就具有了一種現象學上的感受，而此現象學上的感受有別於我們意識到外在事物 (例如：杯子、椅子) 或其性質 (體積大小與形狀等等) 所產生的現象學感受」。所以現象對比事實不能直接地被用來支持道德感知主義。

意即，Väyrynen (2018) 認為即便我們承認我們可以擁有「道德經驗 (moral experience)」(如 Werner (2016) 所言)，但此「道德經驗 (moral experience)」不見得是表徵出道德性質的「道德感知經驗 (moral perceptual experience)」，此「道德經驗 (moral experience)」可能是來自於「當事人意識到了自己做了一個道德上的判斷」。

筆者將藉由 (圖 3-1) 來更清楚闡釋 Väyrynen (2018) 的背後核心預設：



(圖 3-1) Väyrynen (2018) 所論及之整體經驗、感知經驗、非感知經驗關係圖

若將上圖中的區分套用在「放火燒小貓」的現象對比案例中的話，Väyrynen (2018) 會說小華的整體經驗 (overall experience) 或許確實可以是道德上的經驗 (moral experience)，但道德上的經驗不見得是「感知經驗 (perceptual experience)」，而有可能是一種「非感知經驗 (non-perceptual experience)」 (「非感知經驗」的意思是，該經驗不是來自於感知到某種性質 F)。換句話說，此道德上的經驗不必然等同於：「當事人小華 (S<sub>1</sub>) 感知到了放火燒小貓的道德上錯誤的性質」，此道德上的經驗有可能只是「當事人小華 (S<sub>1</sub>) 意識到了自己做了一個道德上的判斷」。

原因在於，Väyrynen (2018) 認為在科學的例子當中，小馬 (S<sub>3</sub>) 認為有質子通過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 (S<sub>1</sub>) 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 (S<sub>1</sub>) 一看到有人放火燒小貓時，小華 (S<sub>1</sub>) 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 (S<sub>1</sub>) 立即產生了小美 (S<sub>2</sub>) 所缺少的道德判斷。因此，這時就並不需要訴諸小華 (S<sub>1</sub>) 擁有關於道德錯誤性質的感知經驗，就可以合理地來解釋現象對比事實了。簡言之，小華 (S<sub>1</sub>) 意識到了他做了一個道德判斷，但是小美 (S<sub>2</sub>) 沒有這樣的意識。



如此來看，Väyrynen (2018) 認為小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 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 (2016) 所說的那麼清楚明確。Väyrynen (2018) 認為至少我們應該要使得小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 例子裡的解釋性原則，能夠相同運用在物理學家小馬 (S<sub>3</sub>) 的例子裡，才能保持解釋上的一致性 (Väyrynen, 2018)。

就 Väyrynen (2018) 的觀點來說，我們只需要訴諸「習慣性推論」就能獲得這兩組案例的最佳解釋了，我們並不需要假定小華 (S<sub>1</sub>) 擁有关于道德性質的感知經驗。而道德感知主義也就無法從現象對比論證來支持他們的宣稱；道德感知主義者所能提供的，只是一個表面上看起來或許有點道理，但實際上無法成功的解釋。

假使我們承認「現象意識經驗／整體心理經驗／現象學」有可能不僅只涵括了「感知經驗」，還可能涵蓋了身體感覺、情緒感受、回憶，甚至是某些哲學家 (參見 Chudnoff, 2015) 所主張由信念、推論、判斷、直覺……等等的心靈狀態所帶來的「認知現象學 (cognitive phenomenology)」的話，那麼這無疑提供給 Väyrynen (2018) 的說法一個合理的立論基礎。畢竟，小華 (S<sub>1</sub>) 透過下意識習慣性推論所做的道德判斷或信念「放火燒小貓是錯誤的」，最終是他有意識到的，產生了一種認知上的現象學。

進一步來說，假若 Chudnoff (2015) 所主張「認知現象學」果真存在的話，那麼它的存在不僅可以讓 Väyrynen (2018) 藉此用來挑戰 Werner (2016) 「道德感知是跨主體現象對比事實的最佳解釋」的說法，甚至還可以更進一步地支持 Väyrynen (2018) 刻畫出一個「下意識習慣性道德推論」這種替代解釋方案的合理性與可行性。

在此值得補充的是，目前似乎沒有看到 Werner (2016) 有甚麼好理由否定認知現象學的存在。

#### 第四節、對於 Väyrynen (2018) 「習慣性推論替代解釋方案」

##### 的初步回應

站在為道德感知主義辯護的立場，本小節要來回應 Väyrynen (2018) 所提出的「下意識習慣性的道德推論」的替代解釋方案——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：「是什麼（原因）讓正常道德主體小華（ $S_1$ ）啟動了下意識的習慣性道德推論呢？」。以下筆者先更仔細地闡述 Väyrynen (2018) 的替代性解釋方案，之後會再提出筆者的質疑。

Väyrynen (2018) 認為小華（ $S_1$ ）的整體經驗（overall experience）的確可以是道德經驗（moral experience）。但 Väyrynen (2018) 不認為此道德經驗必定是道德感知經驗（moral perceptual experience）（在這點上，Väyrynen (2018) 與 Werner (2016) 針鋒相對）。就 Väyrynen (2018) 的觀點來看，他認為此道德經驗也或許是小華（ $S_1$ ）意識到了他做出了一個道德判斷。其道德經驗所表徵的內容，是他所做的道德判斷「放火燒小貓是道德上錯誤的」，而不是如 Werner (2016) 所宣稱的：「該道德經驗乃是一種道德感知經驗，表徵了行為的『是非對錯』的性質。」

Väyrynen (2018) 認為只要訴諸小華（ $S_1$ ）與小美（ $S_2$ ）在下意識習慣性推論上的對比，以及兩者最後是否有意識到做出了「放火燒小貓是道德上錯誤的」這項道德判斷上的對比差異，即可說明現象對比的事實是如何產生的。且這個替代解釋方案相較於 Werner (2016) 原先的道德感知主義來得更加簡潔有力許多。Väyrynen (2018) 主張要解釋跨主體的現象對比案例時，我們只需要說小華（ $S_1$ ）在情境裡（因著過往的教育訓練）習慣不自覺地立刻做出下意識的習慣性道德推論——也就是說，當小華（ $S_1$ ）一看到有人放火燒小貓時，小華（ $S_1$ ）就立刻下意識推論出放火燒小貓這個行為是道德上錯誤的，但小美（ $S_2$ ）卻缺乏此下意識的習慣性推論（也沒有連帶的道德判斷），即可解釋為



何最終小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 兩人的道德經驗是不同的 (小華 (S<sub>1</sub>) 產生了「放火燒小貓是錯誤的」道德信念，並意識到自己所做出的這項道德判斷，而小美 (S<sub>2</sub>) 則因為沒有進行下意識習慣性推論來擁有此道德判斷或道德信念，所以也就沒有產生相對應的道德經驗)。

Väyrynen (2018) 認為正常道德主體 (S<sub>1</sub>) 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，即使最後正常道德主體 (S<sub>1</sub>) 得出的道德判斷正如同 Väyrynen (2018) 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。

我們很容易設想，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 (2018) 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，而致使正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 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 (2018) 所述的仍為非評價性(non-evaluative)的或非道德的(non-moral)，那麼為何正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 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 (2018) 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，有些會使得正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 做出習慣性的道德推論、有些卻不會使得正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 做出與道德相關的推論。例如，當正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 看見小貓在玩的時候，他並不會產生習慣性的道德推論；但當正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 看見小貓被流氓放火點燃時，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

當正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 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。

筆者認為，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，正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 最初是如何來「啟動」他的道德推論的。之所以正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 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，正是因為正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 有著道德相關的感知輸入（而非 Väyrynen 2018 所說的「非評價性的感知輸入 (non-evaluative perceptual inputs)」），讓正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 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正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 意識到他所正在目睹的是一個道德相關的場景，並且讓正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 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。

值得強調的是，如果 Väyrynen (2018) 不訴諸道德相關的感知輸入的話，Väyrynen (2018) 就無法恰當地來說明正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 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 (2018) 難以說明正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 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，我們應該假定正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 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正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 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 (2018) 來說，假如他真的要解釋說為什麼正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 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，使得正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 會在「道德相關場景」（根據正常道德主體小華  $S_1$  的當下經驗）做出習慣性的道德推論、但卻不會在「非道德相關場景」做出習慣性的道德推論的話——那麼，Väyrynen (2018) 就必須要再額外增添一些 Väyrynen (2018) 原先論述中所缺乏的理論說明。

## 第五節、訴諸「道德顯著性規則 (rules of moral salience, RMS)」

### 是否有助於 Väyrynen (2018) 的論據？

對於本文做出的質疑：「Väyrynen (2018) 原先的理論難以說明正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 如何辨認出某些事實特徵是道德上顯著的」。Väyrynen (2018) 也許會訴諸道德顯著性規則 (rules of moral salience, RMS) 來辯護他自己對於現象對比事實的「習慣性推論」解釋——意即，Väyrynen (2018) 或許可以訴諸 RMS 是沒被明確意識到的 (implicit) 認知結構內嵌的推論規則，來解釋主體小華 ( $S_1$ ) 如何運用 RMS 規則推論出情境中哪些事實特徵是道德上顯著的、哪些事實特徵則是道德上不顯著的（例如，小貓被燒時的「痛苦」是道德上顯著的、而小貓在玩時的「快樂」是道德上不顯著的）。道德顯著性規則 (RMS)，可以事先指定（或列舉）出某些情境事實或特徵（出現在具體道德場景中時）是道德上顯著的特徵。

Väyrynen (2018) 也許可以說，小華 ( $S_1$ ) 透過 RMS 可以預先推論出情境中的道德顯著性；接著，小華 ( $S_1$ ) 仍有辦法透過他原先的習慣性道德推論，推論出「放火燒小貓是錯的」。如此一來，Väyrynen (2018) 能宣稱現象對比事實的完整歷程都可以被他「習慣性道德推論」的模型所解釋。

但筆者在此將指出，Väyrynen (2018) 即便訴諸 RMS 作為支持他習慣性推論的說法，仍然會有問題。問題就在於，RMS 其實可以被視為是感知結構的一部分（心理學上的理論可以佐證這一點，筆者下面會引用心理學家 Helmholtz (1911) 的理論進一步論述），Väyrynen (2018) 並沒有成功地去排除道德感知主義的說法。當小華 ( $S_1$ ) 啟動 RMS 推論，辨認出道德相關場景後（小貓被燒是道德上相關的），小華 ( $S_1$ ) 就能夠可靠地再進行他原先習慣性的道德推論，判斷出「流氓放火燒小貓是錯的」。

如此一來，Väyrynen (2018) 也許就可以避免掉本文指出「習慣性推論背後缺乏可靠能依據的基礎」來辨認出道德相關場景的難題。在現象對比事實當



中，小華 (S<sub>1</sub>) 透過 (下意識) 運用 RMS 規則來進行的習慣性推論，小華 (S<sub>1</sub>) 他就能夠可靠地辨認出情境場景中的道德顯著性，並只會在道德相關場景中進行「對／錯／好／壞」的道德推論、而不會在與道德無關的場景中進行這樣的推論。對此，筆者主要的回應進路是：

「即便有某些規則 (如 RMS 規則) 確實主導了我們認識到情境裡道德相關特徵 (道德顯著性) 的途徑，也並不就表示主體正在進行推論的活動、而非感知」。

而在這裡，本文所採納的一種感知心理學觀點是「由上而下的感知理論 (top-down theory of perception)」，由上而下理論宣稱某些我們的預期知識 (在這裡我們指的是 RMS 規則)，其實就建構了我們的感知本身。採取此觀點的著名心理學家 Helmholtz (1911)，主張感知其實就涵蓋了 Väyrynen (2018) 所謂「下意識的推論 (unconscious inference)」，Helmholtz (1911) 認為雖然感知很可能會受到推論的影響，但這個歷程是不被我們所意識察覺到的；套用在道德情境中，在某些模稜兩可的道德場景中，支持感知由上而下的這項主張會說，我們的預期知識 (RMS) 會決定了我們看到了什麼、感知到了什麼。而如果我們同意上述 Helmholtz (1911) 的說法的話，那麼我們其實會說，這些「不自覺的推論」並不是在「感知經驗之外」的，而是涵括在我們的「感知經驗當中」的歷程。本文先前曾提及，雖然 Väyrynen (2018) 指出「整體心理狀態」和「感知經驗」是不同的，並且也試圖說明「不自覺的習慣性推論」扮演了獲得知識的重要角色 (無論是小華 S<sub>1</sub>「看見放火燒小貓」的例子、或是小馬 S<sub>3</sub>「看見質子通過」的例子)。但筆者在這裡要指出，即便 Väyrynen (2018) 對於「整體心理狀態」和「感知經驗」所做出的區分是成功的，這也並不代表「下意識的習慣性推論」不屬於「感知經驗 (perceptual experience)」的一部分、而是屬於「非感知經驗 (non-perceptual experience)」。

有鑒於 Helmholtz (1911)「由上而下的感知心理學理論」，我們可以發現「不自覺的習慣性道德推論」本身，很可能其實就是「關於道德性質的感知經驗」中的一部分，而不是 Väyrynen (2018) 所說的「整體心理經驗中『非隸屬於

感知經驗層面的道德性質表徵』」。因此本文主張，假若我們採用 Helmholtz (1911) 的由上而下感知理論的話，那麼即便是採納 Väyrynen (2018) 「不自覺的習慣性道德推論」這個說法，仍然與道德感知主義的主張完全相容。因為根據上述說法，Väyrynen (2018) 所謂的「下意識的習慣性推論」其實很可能只是「感知經驗中的一部分」。所以 Väyrynen (2018) 對於現象對比事實的「習慣性推論」替代解釋模型，根本上其實並沒有反駁了小華 ( $S_1$ ) 與小美 ( $S_2$ ) 間的「現象學差異」是由兩人「道德感知經驗差異」所產生的說法。





### 第三章 道德感知與心理經驗的表徵難題

#### 第六節、對道德感知主義的挑戰：

##### 以「同理心有無的差異」來解釋現象對比

在 Werner (2016) 的刻畫中，具有正常同理心能力的主體小華 (S<sub>1</sub>) 可以感知到放火燒小貓是錯誤的，而同理心能力失調的個體小美 (S<sub>2</sub>) 並沒有相同的感知經驗；換言之，小華 (S<sub>1</sub>) 的感知經驗表徵了放火燒小貓是錯誤的道德性質，而小美 (S<sub>2</sub>) 的感知經驗缺乏了這個道德表徵。在 Werner (2016) 的觀點下，同理心能力會影響到主體的感知經驗，使得小華 (S<sub>1</sub>) 與小美 (S<sub>2</sub>) 的感知經驗擁有不同的表徵。而 Reiland (2021) 針對 Werner (2016) 此一案例的解釋提出質疑，Werner (2016) 宣稱在現象對比例子中，小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 擁有不同的整體經驗感受，最佳的解釋是小華 (S<sub>1</sub>) 擁有對於道德性質的感知經驗（而小美 S<sub>2</sub> 並未擁有），因而致使兩個人在整體心理經驗上有所差異。

但 Reiland (2021) 認為在這個現象對比案例裡，如果要解釋小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 整體心理經驗上的差異，其實並不需要訴諸兩人感知經驗的不同；而只需要訴諸他們是否擁有同理心的能力，就可以解釋這個現象對比事實 (Reiland, 2021)；由於同理心本身也具有特定的情感現象感覺，因而，這可以使得兩人擁有不同的整體經驗，在意識層面的現象狀態上產生差異，而產生此一現象對比事實。簡單來說，當目睹相同的場景時，小華 (S<sub>1</sub>) 根據小貓被燒的痛苦產生同理心，而小美 (S<sub>2</sub>)（因為同理能力失調）則沒有產生同理心，Reiland (2021) 這就可以解釋為何兩人的整體經驗是不同的，這項解釋並不需要訴諸感知經驗上的差異。

Reiland (2021) 也思忖 Werner (2016) 為何並未考慮這個解釋的原因，Reiland (2021) 認為 Werner (2016) 看起來承認「某些情感似乎造成了現象上

的對比」<sup>7</sup>。然而，因為 Werner (2016) 所要求的情感必須具有意向性，意即，這個情感必須對於當前所處的事態有所指向，Werner (2016) 認為同理心僅是具有情感的純感覺 (affective raw feels) 而已，就果斷地將同理心排除在可能的解釋方案之外了。然而，Reiland (2021) 批判 Werner (2016) 忽略了同理心本身也可以是具有情感意向對象的現象感覺，也就是說，同理心也可以指向某些情境事態的特徵(比如說小華 (S<sub>1</sub>) 透過同理心的運作，可以感知到被火燒到的小貓是痛苦的)，並且擁有獨特的現象感覺。

Reiland (2021) 宣稱最直接的解釋，就是同理心的現象感覺導致了現象對比，使得小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 的整體經驗有所不同。Reiland (2021) 認為如果我們要宣稱現象對比事實，是基於某種獨特的感知經驗所導致的，則需要更多的理由來說明這點如何成立。但實際的情況是，我們並沒有更多的好理由來這麼做。原因在於，Reiland (2021) 認為同理心的回應能力本身就可以解釋現象對比事實了 (小華 S<sub>1</sub> 透過同理心的運作，得知了被火燒到的小貓的痛苦，做出了放火燒小貓是錯誤的道德判斷；小美 (S<sub>2</sub>) 因為缺乏同理心，並未感受到被火燒到的小貓的痛苦，因此未做出此道德判斷)。因此，其實沒有必要再去假設感知經驗受到同理心所影響，而使得小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 擁有不同的感知經驗；這在解釋上是相當冗餘的(redundant)，沒有必要這麼做 (Reiland, 2021)。

Reiland (2021) 將上述這個對於道德感知主義的挑戰，稱作為「冗餘論證」(Redundancy Argument)，意即，道德感知主義訴諸感知經驗的不同來說明現象對比事實，是在解釋上冗餘的一個步驟。Reiland (2021) 認為這裡有個很自然的哲學圖像來談「冗餘論證」，其中涵蓋了小華 (S<sub>1</sub>) 的經驗和最終抵達其相信「流氓做的是錯的」的道德信念的過程。Reiland (2021) 支持以下的解釋：

<sup>7</sup> 此句原文如下：“……something distinctively affective seems to underlie the contrast……” (Reiland, 2021: 9)

第一，小華 (S<sub>1</sub>) 感知經驗到流氓燒小貓。

第二，小華 (S<sub>1</sub>) 對於他所看見的東西有個同理心回應。

第三，這使得小華 (S<sub>1</sub>) 擁有道德感覺、直覺、判斷這是道德上錯誤的。

最後，他認可這些直覺與判斷，並形成流氓行為是錯誤的信念。

現象對比案例中小華 (S<sub>1</sub>) 與小美 (S<sub>2</sub>) 差異的地方在於，小美 (S<sub>2</sub>) 也看到經驗到流氓燃燒小貓，但小美 (S<sub>2</sub>) 並未擁有同理心的回應，也因此沒有形成任何道德感覺或直覺，這可以說明為何小華 (S<sub>1</sub>) 和小美 (S<sub>2</sub>) 擁有不同的道德判斷。Reiland (2021) 主張，如果我們不假定小華 (S<sub>1</sub>) 有經驗到道德性質的話，那麼上面的圖像就足夠完整了；然而，如果我們要假定小華 (S<sub>1</sub>) 有感知經驗到道德性質的話，那麼上面的圖像還需要再多走一個冗餘的步驟 (*ibid.*)。Reiland (2021) 認為這個冗餘的步驟，正是道德感知主義者所額外增添的步驟：「同理心影響了視覺的感知經驗，致使小華 (S<sub>1</sub>) 看見行為是錯的」。在 Reiland (2021) 提出的解釋中，同理心結合感覺/直覺/判斷的過程，就完全足以解釋小華 (S<sub>1</sub>) 的道德信念從何而來了。道德感知主義要再額外加入一個包含了「同理心影響視覺經驗」的步驟，並沒有為「現象對比事實」增添了任何必要的解釋。就做出最後的道德判斷而言，Reiland (2021) 認為訴諸同理心對於感知經驗的影響完全是不需要的，所以我們不應該再去假設感知經驗被同理心所穿透的這個冗餘的步驟 (Reiland, 2021)。由此可見，若 Reiland (2021) 的批判成立，道德感知主義者看起來就難以運用對於現象對比例子的解釋（小華 S<sub>1</sub> 與小美 S<sub>2</sub> 整體經驗的差異，是道德感知上的差異導致的），來說明我們可以擁有一些關於道德性質的感知經驗。因此，這似乎也對道德感知主義構成了挑戰。

在這裡我們可以注意到的是，Reiland (2021) 和 Väyrynen (2018) 兩人對於為何要拋棄道德感知主義的理由，都與感知經驗的「認知可被滲透性」(cognitive penetrability) 有密切的關係，雖然在細節描述上有些許不同，但在



結構上卻有異曲同工之妙，筆者試圖在這裡簡單扼要地來說明兩人的不同之處。

Reiland (2021) 和 Väyrynen (2018) 都認為訴諸道德感知在現象對比的解釋上是不必要的。原因在於，將道德感知納入主體獲得道德信念或知識的過程當中時，我們需要額外增添了一個認知滲透 (cognitive) 的步驟，但卻無法增添任何額外解釋上的效力。Väyrynen (2018) 認為，假如訴諸更為簡潔及統合的替代說法就能夠解釋現象對比事實，那麼我們似乎沒有好理由訴諸道德感知來解釋現象對比。對 Väyrynen (2018) 來說，訴諸習慣性的道德推論恰巧就是取代道德感知主義的最佳解釋方案；反之，Reiland (2021) 則認為，訴諸同理心的差異才真正的解釋了為什麼現象對比案例中，不同主體間會有不同的現象經驗感受。值得注意的是，也許我們會問，為何在這裡 Reiland (2021) 和 Väyrynen (2018) 兩人採取了不同的替代解釋方案呢？

針對這個問題，筆者觀察到有趣的一點是，Reiland (2021) 和 Väyrynen (2018) 兩人對於「現象對比事實」的刻畫其實有著一些微妙的不同。對於 Väyrynen (2018) 來說，Väyrynen (2018) 想要說明的是主體最終如何獲得「道德知識」的過程，所以 Väyrynen (2018) 尋找的替代解釋方案的是一種本身並非是感知經驗，卻也同樣能夠使得主體獲得當前所處情境中可靠的道德知識基礎。Väyrynen (2018) 嘗試把道德知識類比到科學知識（雲氣室的例子），並主張透過習慣性的道德推論，主體仍然可以透過像科學家在雲氣室中一樣的過程而獲得道德知識；如此一來，即便不訴諸道德感知主義，Väyrynen (2018) 認為我們仍有辦法說明主體如何在情境中獲得立即的道德知識。習慣性的道德推論可以取代原先道德感知所被認定扮演的知識論角色，並且在現象對比案例中，恰當地解釋了主體是如何能夠獲得當前所處情境中的道德知識。相較於 Väyrynen (2018) 而言，Reiland (2021) 指出了在「現象對比事實」中我們所真正需要關切的是，主體何以會有特定的經驗回應，使得他最終秉持某些「道德信念」（這些信念本身，並不需要吻合道德事實）。Reiland (2021) 認為只要訴諸同理心就能說明主體在情境中所擁有特定的經驗，是如何讓他產



生道德信念；而完全並不需要訴諸感知來說明主體為什麼往往會在道德情境中產生了某些道德信念。

Reiland (2021) 訴諸同理心差異的替代解釋方案，對於如何說明現象對比案例中「同理心正常的主體」小華 (S<sub>1</sub>) 與「同理心失調的主體」小美 (S<sub>2</sub>) 兩者的不同，更是顯而易見地再容易不過了。簡言之，筆者分析出 Reiland (2021) 和 Väyrynen (2018) 兩人的論述當中最關鍵的不同，其實是在於兩人對於「現象對比事實」的理解有所不同。Reiland (2021) 認為我們只需要解釋「主體最終如何產生道德信念」就可以勾勒出整個現象對比事實的圖像了，而 Väyrynen (2018) 則認為我們必須要說明「主體是如何獲得道德知識」才能夠恰當地來解釋現象對比事實。Reiland (2021) 和 Väyrynen (2018) 之所以會各自這麼說，背後其實也跟兩人各自抱持的後設倫理學立場有所關聯：Reiland (2021) 主張我們根本無法經驗到道德性質或事實，因此根本不會具有 (Werner (2016) 所謂的) 道德經驗 (moral experience)、而 Väyrynen (2018) 則認為我們的 (整體) 經驗其實可以是道德經驗，只是我們的道德經驗不見得代表我們感知到了是非對錯的道德性質，有可能只是意味著我們意識到了我們做了一個道德判斷。

這也使得兩人對於如何刻畫現象對比事實有著根本上的分歧。更進一步地說，這也影響了 Reiland (2021) 和 Väyrynen (2018) 他們兩人如何各自去論述「假若訴諸道德感知的話，需要額外增添認知滲透的步驟」時，兩人對此看法的不同，主要在於兩人認為的「認知滲透」發生在不同的層面之上。

Reiland (2021) 認為道德感知主義必須額外假定的是「同理心認知滲透並影響了感知經驗的內容」<sup>8</sup>，且此認知滲透會使得我們能感知經驗到道德性質，這是多餘且不必要的，因為 Reiland (2021) 認為同理心本身就可以解釋主

<sup>8</sup> Reiland (2021: 9) 原文如下：

“……empathy is supposed to be what cognitively penetrates the perceptual experience and causes seeing the act's wrongness.”

一般來說，「認知滲透」指的是具有命題態度的認知狀態 (如：信念) 對於感知經驗的影響，「同理心」過去時常被認為是一種「不具表徵內容的非認知狀態」。然而，晚近有許多哲學家也將「同理心」視為具有命題態度的認知狀態，採取此立場者，認為同理心也可以透過「認知滲透」影響感知的表徵內容。

體最終產生道德信念的過程，而並不需要再訴諸一種同理心對於感知經驗的認知滲透了；而 Väyrynen (2018) 則認為訴諸道德感知，會使得我們必須在原有的（對於高階性質的）認知滲透之上，再增加一個更高階的認知滲透，舉例來說，當我們說主體要感知到某類型的行為（例如：流氓放火燒貓）時，就可能需要說主體對於「流氓」、「貓」、「放火」的概念認知滲透了主體的感知內容，而假若還要更進一步說主體能感知到某類型的行為是道德上錯誤的話，則就變成還要再去假定一個更高階的認知滲透，滲透了主體對於「流氓放火燒貓」的感知內容，使得主體的感知內容變成「流氓放火燒貓是道德上錯誤的」，而 Väyrynen (2018) 在此對於道德感知主義的質疑是，與其訴諸複雜而且高階的認知滲透影響了主體的感知內容，使得主體擁有了表徵出道德性質的感知經驗，Väyrynen (2018) 認為我們倒不如說這樣的經驗其實是一種習慣性推論，這在解釋上會更為簡潔。然而筆者在本文中對於 Väyrynen (2018) 的說法也已經做出回應——我們可以發現 Väyrynen (2018) 的說法背後需要的一套「預先的推論」，這點其實並沒有比高階認知滲透來得還要簡單許多。

然而，針對以上 Reiland (2021) 的看法，筆者也並不完全同意，主要基於兩項理由。

(1) 首先，筆者認為若要清楚說明在現象對比例子中，就主體最終產生道德信念的過程來說，其實單就同理心本身並不足以說明主體間整體經驗上的差異。筆者對於 Reiland (2021) 的初步回應，主要是基於以下觀察而來的：

如果小華 ( $S_1$ ) 看到了小貓被火燒，而且小華 ( $S_1$ ) 基於同理心，知道小貓是痛苦的，這不一定會讓小華 ( $S_1$ ) 做出「這麼做是道德上錯誤的」道德判斷。畢竟，如同 Brewer (2013) 所強調的，施虐狂(sadist)也具有同理心，可以感受到他人(者)的痛苦，但這不代表施虐狂認為造成他人(者)的痛苦是道德上錯誤的。換句話說，假若是小華 ( $S_1$ ) 是一個施虐狂，他依然可以透過同理心，得知小貓是痛苦的，但他卻不見得會做出「放火燒小貓是道德上錯誤的」道德判斷。而要是小華 ( $S_1$ ) 沒有做出此道德判斷，就無所謂的現象對比存在，因為小美 ( $S_2$ ) 也同樣地未做出此判斷。這說明了，小華 ( $S_1$ ) 與小美

(S<sub>2</sub>) 在同理心上的差異，不足以保證有現象對比的存在。據此，筆者認為，Reiland (2021) 單純用同理心的差異來解釋現象對比事實，是不夠充分的。

(2) 此外，Reiland (2021) 似乎認為小華 (S<sub>1</sub>) 的同理心與小華 (S<sub>1</sub>) 的道德判斷可以有很強的反事實連結(counterfactual connection)，因此不用如同 Werner 訴諸小華對於道德性質的感知就能解釋此反事實連結。換句話說，Reiland (2021) 認為，如果小華 (S<sub>1</sub>) 做出了放火燒小貓是錯誤的道德判斷，這不一定如同 Werner (2016) 所說的，是因為小華 (S<sub>1</sub>) 感知到了放火燒小貓的道德上的錯誤(moral wrongness)，而是有可能是因為小華 (S<sub>1</sub>) 透過了同理心的運作，得知了被火燒的小貓的痛苦，而讓小華 (S<sub>1</sub>) 做出「這麼做是道德上錯誤的」道德判斷。而且每當小華 (S<sub>1</sub>) 透過同理心的運作，得知了被火燒的小貓的痛苦時，他都會很穩定地做出「這麼做是道德上錯誤的」道德判斷。進一步說，根據 Reiland (2021) 的看法，如果小華 (S<sub>1</sub>) 的同理心未被激發的話，就表示小貓並沒有遭受任何痛苦，小華 (S<sub>1</sub>) 也不會做出「放火燒小貓是道德上錯誤的」道德判斷。因此，根據 Reiland (2021) 的看法，道德判斷與同理心之間可以有很強的反事實連結。

然而，根據筆者在以上 (1) 所提的施虐狂的例子，Reiland (2021) 的看法似乎是很有問題的。畢竟，如果小華 (S<sub>1</sub>) 是施虐狂的話，他透過同理心的運作，依然可以知道被火燒的小貓是痛苦的，但這不必然讓他做出「放火燒小貓是道德上錯誤的」道德判斷。這顯示出，Reiland (2021) 所謂的道德判斷與同理心之間的反事實連結不見得存在。這也意味著，Werner (2016) 所提出的道德判斷與對於道德性質的感知的反事實連結，不能夠由 Reiland (2021) 的替代解釋方案所取代。



## 第七節 對道德感知主義的挑戰：

### 以「低階直覺的差異」解釋現象對比

Werner (2020b) 指出晚近對於其道德感知主義的另一個重要挑戰是，Chudnoff (2015) 雖然也承認現象對比事實當中，小華 (S<sub>1</sub>) 作為一個良好道德主體可以擁有「正確表徵道德性質的道德經驗」，但這種道德經驗其實並不是「高階的感知經驗 (high-level perception)」，而是「低階的直覺經驗 (Low-level-intuition)」。

根據 Chudnoff (2015)，道德感知主義者們錯誤地將「正確表徵道德性質的道德經驗 (MORAL PERCEPTION)」理解成「針對『道德性質』這一類高階性質的『高階感知經驗』 (high-level perception)」。

反之，Chudnoff (2015) 認為在現象對比事實裡我們所觀察到小華 (S<sub>1</sub>) 「正確表徵道德性質的道德經驗 (MORAL PERCEPTION)」，其實並不是一種字面意義上實際談論的那種感知經驗 (literal sensory perception)<sup>9</sup>—而是一種「譬喻式的感知 (metaphorical perception)」、或「智性上的感知 (intellectual perception)」<sup>10</sup>；它們背後真正指涉到的，其實是 Chudnoff (2015) 自己所刻畫出一種

<sup>9</sup> 關於 Chudnoff, Elijah. (2015). “Moral Perception: High-Level Perception or Low-Level Intuition?”一文當中對於道德感知主義所採取的立場，容有兩種詮釋或解讀。在第一種解讀下，Chudnoff (2015) 其實並沒有否定道德感知主義，而是想要提供另外一種道德感知主義的版本，用以說明並論證「道德感知」是一種「低階的直覺經驗」。在第二種解讀下 (Werner, 2020b 所採取的解讀)，Chudnoff (2015) 對於道德感知主義是持反對意見的，Chudnoff 真正企圖論證的是：許多人所提及的「道德感知 (so-called MORAL PERCEPTION)」其實是誤用了「(道德) 感知」一詞，實際上「表徵道德性質的經驗 (MORAL PERCEPTION)」並非是 (高階) 感知經驗，而是 (低階) 直覺經驗，故「表徵道德性質的經驗」其實不該被稱作為一種「道德感知」、而該被稱作為一種「道德直覺」。

<sup>10</sup> 「譬喻式感知 (metaphorical perception) 對立於「實質感知 (literal perception)」的術語用法可參見 McBrayer (2010a; 2010b)；「智性上的感知 (intellectual perception)」對立於「感官感覺上的感知 (sensory perception)」的術語用法可參見 Audi (2013)。而 Chudnoff (2015) 本人也認為實際上的「高階感知」隸屬於感官感覺狀態 (sensory state)、而非如「低階直覺」隸屬於認知狀態 (cognitive state)。因此，筆者認為本文在這段敘述中加入 Audi (2013) 與 McBrayer (2010a; 2010b) 的術語用法來凸顯 Chudnoff 想要表達的立場，是亟為合理且可被接受的詮釋方式。而 Chudnoff (2013) 也認為智性上的感知 (intellectual perception) 其實就是所謂的直覺 (intuition) (Chudnoff, 2013: 226)。



「自成一類 (*sui generis*)」<sup>11</sup>的「低階道德直覺 (low-level intuition)」<sup>12</sup>。簡言之, Chudnoff (2015) 針對現象對比的解釋大致如下: 正常主體小華 ( $S_1$ ) 可以「直覺 (而非感知)」到「放火燒小貓是錯誤的」, 而小美 ( $S_2$ ) 卻沒有相同的「直覺經驗」; 換言之, 小華 ( $S_1$ ) 的「直覺經驗」表徵了放火燒小貓是錯誤的道德性質, 而小美 ( $S_2$ ) 的「直覺經驗」缺乏了針對錯誤性質的道德表徵——Chudnoff (2015) 認為現象對比實際上是由「(道德)直覺經驗上的差異」導致了, 而非是由道德感知主義說的「(道德)感知經驗上的差異」所造成的。

Chudnoff (2015) 指出, 現象對比事實當中小華 ( $S_1$ ) 「正確表徵道德性質的道德經驗 (MORAL PERCEPTION)」缺乏了幾項實際感知 (literal perception) 所應該要具有的心靈標誌, 因此, 這種經驗並不是貨真價實的「道德感知經驗」。筆者將 Chudnoff (2015) 的這種論證策略稱作為「心靈標誌論證 (Argument from Characteristic Markers)」<sup>13</sup>。意即, Chudnoff (2015) 反駁道德感知主義的重要理據之一在於, Chudnoff (2015) 指出正常道德主體小華

<sup>11</sup> Werner (2016: 307-308) 彙整出針對直覺的三類觀點, 第一類觀點將單純地將直覺視作為信念 (intuition are just beliefs), 如 Lycan (1988, 154-166), Swinburne (2001, 141-142) 等人即採取了第一類觀點。而第二類觀點則將直覺視作信念傾向 (disposition to believe), 如 Sosa (2007), Earlenbaugh and Molyneux (2009), Rogers and Matheson (2011), Werner (2014) 本人, 第三種觀點則將直覺視作為自成一類的表徵狀態 (*sui generis* representational state), 如 Huemer (2001, 2007), Cullison (2010b), Tucker (2010), Chudnoff (2011)。因此, 本文將 Chudnoff (2015) 所提出的低階直覺表述為「自成一類 (*sui generis*)」的直覺, 是在文獻上有所憑據、且同樣與 Chudnoff (2011) 自己對於直覺所採取的觀點一致的。

<sup>12</sup> 關於 Chudnoff (2015) 自己原創性的提出「高階直覺 (high-level intuition)」與「低階直覺 (low-level intuition)」這兩者的區分, 筆者認為針對這組區分我們可以採取的一個較為友善的詮釋與同情式的理解是: 「高階直覺 (high-level intuition) 是針對抽象普遍道德事實 (例如: 抽象道德原則「虐待動物是道德上錯的」) 的一般性直覺; 而低階直覺 (low-level intuition) 則是針對具體個別道德事實 (例如: 具體道德事實「流氓隨意燒小貓是道德上錯的」) 的特定直覺經驗」。對於 Chudnoff (2015) 來說, 「高階直覺 (high-level intuition)」與「低階直覺 (low-level intuition)」會有某種程度上的相應一致性, 舉例來說, 如果正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 擁有一項針對抽象普遍道德事實「虐待動物是道德上錯的」(某道德原則) 的一般性「高階直覺」的話, 那麼當小華 ( $S_1$ ) 在具體個別道德場景目睹「流氓隨意燒小貓」時, 理論上小華 ( $S_1$ ) 就會不由自主產生對於「流氓隨意燒小貓是道德上錯的」這個針對具體個別道德事實的特定「低階直覺」經驗。而在上述情況中, Chudnoff (2015) 認為正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 的「低階直覺」具有「推論性 (inferential)」的特徵, 其實是源自於小華 ( $S_1$ ) 先前早先已具有「高階道德直覺」或「既有道德信念 (prior moral beliefs)」而推論而來的 (可設想其最素樸的三段推論結構大致上為: (P1) 大前提「虐待動物是道德上錯的」、(P2) 小前提「『流氓隨意燒小貓』是虐待動物」、(C) 結論「流氓隨意燒小貓是道德上錯的」)。而 Chudnoff (2015) 認為「低階直覺經驗」本質上並不是「感官知覺狀態 (sensory state)」, 而是一種可以帶給主體「認知現象學 (cognitive phenomenology)」的「認知信念狀態 (cognitive state)」, 故其當然可被視作為針對「現象對比事實」的替代性解釋模型之一: 「正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 與同理能力失調的小美 ( $S_2$ ) 跨主體的現象學差異, 是由「(低階)直覺」這類的「認知信念狀態」所導致的 (小華擁有、但小美缺乏), 而非是由兩人在「感知經驗」上的不同所導致的 (亦可參見 Werner, 2020b 討論當中, 針對 Chudnoff, 2015 所採取的相近詮釋方式)。

( $S_1$ ) 的現象經驗 ( $O_1$ )，不該被理解成表徵道德錯誤性質的高階 (high-level) 感知經驗 ( $E_1$ )，箇中的關鍵原因是——小華 ( $S_1$ ) 的現象經驗 ( $O_1$ ) 並不具有感知的心靈標誌必須要具備的「非推論的特徵」(non-inferential characteristic)。值得釐清的是，Chudnoff (2015) 確實可以承認小華 ( $S_1$ ) 的現象經驗 ( $O_1$ ) 表徵道德錯誤性質的時候，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「未有意識地去進行推論 (non-explicit conscious inference)」的話，Väyrynen (2018) 與 Chudnoff (2015) 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 (2018) 與 Chudnoff (2015) 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。

誠如先前所釐清的，Chudnoff (2015) 意識到「推論」是有歧異的，其中一種意義是，(一)「主體在心理做出有意識的外顯推論活動 (explicit inference / reasoning)」。另一種意涵是，(二)「主體必須仰賴他所具備的其他認知心理狀態，才能擁有某些特定類型的感知內容」。

舉例來說：假設「道德感知經驗普遍來說都是需要仰賴在主體先前所擁有某些的既有信念之上」的話，那麼在這個意涵底下，Chudnoff (2015) 認為我們毫無疑問的可以說「道德感知經驗就是具有推論特徵的」。Chudnoff (2015) 指出，「感知」所真正必備要求的「非推論特徵」，就是先前所提及感知經驗需具備「獨立於認知信念狀態的特徵」——其實正是「感知不可被其他認知狀態所滲透的特徵」。

也就是說，如果小華 ( $S_1$ ) 表徵道德性質的現象經驗 ( $O_1$ )，背後是受到宰制型的道德原則、既有的背景知識/信念 (prior background knowledges/beliefs) 所滲透的話，那麼小華 ( $S_1$ ) 的現象經驗 ( $O_1$ ) 其實缺乏了這個意義下「獨立於其他認知信念狀態」的「非推論特徵」。

而 Chudnoff (2015) 認為「擁有『獨立於認知信念狀態』的感知經驗，是主體要擁有『感知的非推論特徵』時，所需要具備的必要條件」。因此，按照上述的理解來看，Chudnoff (2015) 理應會認為現象經驗 ( $O_1$ ) 不該被視為一類表徵道德性質的感知經驗 ( $E_1$ )，畢竟，若我們的感知經驗要將某性質表徵為道德相關的性質，我們似乎必須要相信該性質是道德上相關的。也因此，「道德感知主義」的主張「道德性質可以是感知內容」、「某些道德性質的示例 (instantiation) 可以被感知經驗所表徵」在 Chudnoff (2015) 的觀點下其實是不成立的。

上述關於 Chudnoff (2015) 所提及的觀點，實則可以被稱作是 Chudnoff (2015) 對於 Werner (2016) 版本道德感知主義所提出的「心靈標誌反駁論證」——簡言之，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必須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「心靈標誌」說法的話，那麼若給定任一並「不具備非推論特徵」的心理狀態，則其必定不隸屬於「感知經驗」此類心理狀態。而反駁道德感知主義的哲學家 Chudnoff (2015) 所指出的正是：「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的感知經驗 ( $E_1$ )，關鍵原因正如先前所述，小華 ( $S_1$ ) 的現象經驗 ( $O_1$ ) 並不具有 Chudnoff (2015) 所要求感知必備的心靈標誌——『非推論的特徵 (non-inferential character)』」。

值得釐清的是，Chudnoff (2015) 確實可以承認小華 ( $S_1$ ) 的現象經驗 ( $O_1$ ) 表徵道德性質的時候，並未有意識地做出「道德推論」(例如：P1 虐貓是錯的, P2 流氓放火虐貓, C 流氓放火虐貓是錯的)。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，Chudnoff (2015) 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 Chudnoff (2015) 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 (2015) 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 (2015) 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 (2015) 認為現象經驗（ $O_1$ ）不該被視作為一類表徵道德性質的感知經驗（ $E_1$ ）。故而 Werner (2020b) 認為，其道德感知主義的主張在 Chudnoff (2015) 的觀點下是沒有辦法成立的。

而 Chudnoff (2015) 認為具有認知現象學的「低階直覺經驗」，並不需要有「獨立於認知信念狀態的『非推論』特徵」。所以，可以避免掉前述「感知經驗是否有被認知滲透」的困難，原因在於，Chudnoff (2015) 所刻畫的低階直覺經驗本身就是透過「原則推論而來的」，所以可以具有推論性的特徵，但 Chudnoff (2015) 認為「感知經驗」其實並沒有相同的特徵——因為感知經驗是不可被認知滲透的。綜而言之，筆者觀察到 Chudnoff (2015) 分別在形上學、現象學、知識論三個面向上提出理據用來駁斥「表徵道德性質的高階感知經驗」的存在，並藉此宣稱「低階直覺」比「高階感知」更能提供給現象對比一個最佳的解釋：

第一，形上學上，多數人也許可以接受的一個共識是，直覺所涉及到的對象是抽象存有物、而感知所涉及到的對象則是具體存有物；而道德性質看起來是抽象的存有物，因此「表徵道德性質的心理狀態」較有可能是「直覺」、而非「感知」（參見 Chudnoff 2013, 2015; Werner, 2020b）。

第二，知識論上，由於知識的必要條件是真理，而要可靠地去獲取知識的心理狀態，理論上似乎必須要能夠察覺到該知識反映出的命題的使真條件，因此，Chudnoff (2015) 認為假若道德性質是可以被感知經驗所表徵的，那麼使此經驗內容為真的條件（truth-maker）應要被主體的感知所察覺到。假若感知經驗如同 Chudnoff (2015) 所述，無法察覺到道德命題「使真條件」，那



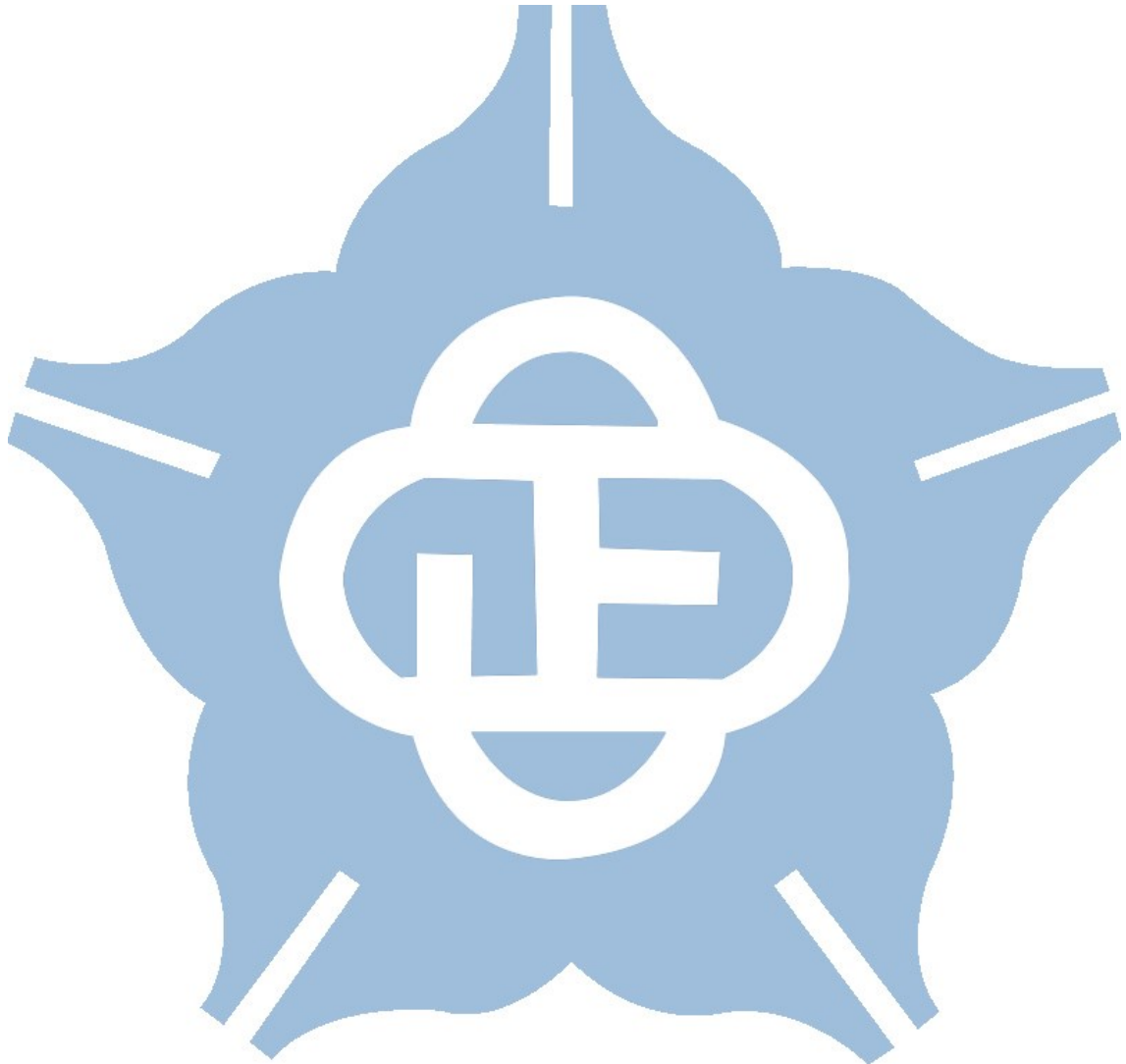
麼感知經驗必定無法直接提供給主體「可靠的道德知識」；舉例來說，對於 Chudnoff (2015) 來說，若要感知到我們有在捷運上讓座給孕婦的義務，那麼我們必須要能夠透過感知來察覺到這個義務的使真條件，例如：慈惠原則 (the principle of beneficence)、甚至是義務的挫敗者的缺乏 (absence of defeaters)——主體在捷運上所看見的人「並非是一個正在演出孕婦的電影演員」。然而，這些使真條件似乎不是透過感知可以得知的。相對而言，直覺可以使得認知主體認識到使道德命題為真的普遍抽象道德原則，因此，直覺相較於感知可以是道德知識較為可靠的一個來源。

第三，現象學上，Chudnoff (2015) 指出若主體要擁有「正確表徵道德的心理狀態」的話，那麼他至少會需要仰賴著某些「心靈狀態的推論特徵」來察覺到使道德經驗內容為真的條件。舉例來說，Chudnoff (2015) 認為在捷運上我們可以透過既有的「孕婦概念」而看見孕婦，但我們卻無法單純透過既有的「道德義務概念」而感知到我們有讓座給孕婦的「道德義務」，這是為什麼呢？

原因在於，Chudnoff (2015) 認為雖然我們也是透過「孕婦」這個概念經驗到孕婦的，但他認為此經驗仍然是我們的「視覺感知經驗」，因為捧著凸出肚子的婦女確在我們的視覺感知場域裡面。

然而，Chudnoff (2015) 認為我們實際上無法真正（視覺感知）看見「道德義務」，主要的原因在於，Chudnoff (2015) 認為道德義務其實是在主體的「視覺感知場域 (visual perceptual field)」之外，而宰制 (govern) 道德義務的慈惠原則 (the principle of beneficence) 作為「宰制道德義務的道德理論」只能透過一種「理論滲透」的方式來影響主體最終的整體經驗的。這不同於我們對於孕婦的視覺經驗，在此視覺經驗中，雖然也可以說關於「孕婦」的理論（孕婦是外表上看起來肚子突出的婦女），滲透到了我們的經驗當中，然而 Chudnoff 認為值得強調的是，我們的確看見了肚子突出的婦女。相對而言，Chudnoff 認為當我們擁有關於道德義務的道德經驗的同時，我們並未在我們的視覺感知內看見所謂的道德義務，所以此經驗並不能被看作是真正的「道德感知經驗」。

有鑒於此，綜合了前述的「心靈標誌反駁論證」及形上學、現象學、知識論三個面向上的理據，Chudnoff (2015) 認為將「表徵道德性質的經驗」理解為「道德感知（高階感知）」（high-level perception）並不是一個對於現象對比事實最佳的解釋，反之，將「表徵道德性質的經驗」理解為「道德直覺（低階直覺）」（low-level-intuition）可能才是一個對於現象對比事實較合理的解釋。



## 第八節 道德感知主義對於 Chudnoff (2015) 的可能回應

本節將仔細檢視 Chudnoff (2015) 的「低階直覺理論」在形上學、知識論、現象學三個面向上的論據是否合理，並嘗試為 Werner (2016) 版本類型的道德感知主義提供一套可能的辯護方向。

筆者將指出，Chudnoff (2015) 「低階直覺理論」的理據其實是建立在某些可被質疑的預設上的：它們分別是形上學的「道德非自然主義」(moral non-naturalism)、知識論「內在論」(internalism)和「不可錯論」(infallibilism)、現象學上的「理論滲透性」(theoretical loadedness)。而筆者將論證，道德感知主義並不見得需要全然接受上述的預設，也因此，Chudnoff (2015) 的「低階直覺理論」很可能並沒有辦法真的提供給現象對比事實最佳的解釋、或甚至成功地擊垮 Werner (2016) 版本類型的道德感知主義的宣稱。同時，高階感知 (high-level perception) 作為經驗內容的道德感知主義，卻可以有幾種不同的方式可以來合理回應 Chudnoff (2015) 做出的挑戰。

(一) 首先，就形上學面向來看。即便我們同意「直覺所涉及到的對象是抽象存有物、感知所涉及到的對象則是具體存有物」，也並不意味著，「表徵道德性質的心理狀態」即是「直覺」、而非「感知」。原因在於，上述說法其實潛藏某種道德非自然主義的後設倫理學預設，逕直接將道德性質視作為一類抽象、非自然的存有物——有鑑於我們對於感官知覺的一般刻畫是：感知 (只) 跟自然性質 (如：顏色、聲音、形狀) 之間具有恰當的因果連結、而缺乏跟非自然性質 (如：上帝、靈魂) 產生聯繫的適當因果機制。因此，倘若逕自將「道德性質」看作為一種「非自然性質」的話，那麼看起來「直覺」相較於「感知」更有可能與「非自然的道德性質」產生因果互動，至少在某個程度上，要說明「直覺」與「非自然的道德性質」間的因果聯繫，會比說明「感知」與「非自然的道德性質」間的因果聯繫來得更為容易。所以在這種理解下，如果要說明「感知」是如何跟「非自然的道德性質」產生因果聯繫，那麼

就很可能另需增添額外的理論解釋負擔與說明——相形之下，直覺也許提供了一種較為合理且簡單的說明。

以上說明了 Chudnoff (2015) 的理論似乎預設了道德非自然主義(moral non-naturalism)為真。然而，這在後設倫理學中是非常有爭議的，非自然主義也非對於道德性質本質理解上的唯一選項。舉例來說，根據道德自然主義(moral naturalism)，道德性質並不是由抽象、且不可被化約（或歸類成）自然事實的規範性質所構成的；而是由具體的自然性質（如傷害、痛苦）所構成的。而假若我們接受「傷害」或「痛苦」等自然性質可以是我們感知經驗的對象，那麼由上述自然性質所構成的「道德性質」，看起來並不會是不可能被我們感知所察覺到的對象。因此，除非 Chudnoff (2015) 能夠證明非自然主義是正確的，否則 Chudnoff (2015) 的「低階直覺」理論並沒有成功地反駁掉道德感知主義。

(二) 再來，就知識論面向來看，Chudnoff (2015) 認為若要擁有道德感知，那麼主體必須要能夠察覺到道德命題的使真條件 (truth-maker)，且 Chudnoff 對於主體察覺使真條件的要求包含了主體必須要察覺到道德性質的挫敗者 (defeater)。舉例來說，對於 Chudnoff (2015) 來說，若要感知到我們在捷運上讓座給孕婦的義務，那麼我們必須要能夠透過感知來察覺到這個義務的使真條件，例如：慈惠原則 (the principle of beneficence)、甚至是義務的挫敗者的闕如——主體在捷運上所看見的人「並非是一個正在演出孕婦的電影演員」。

而筆者在此將指出，Chudnoff (2015) 「低階直覺理論」在知識論上的理據，在兩個層面上是亟具爭議且可受質疑的。

從一方面來看，就 Chudnoff (2015) 要求感知 (知識) 必須要察覺挫敗者 (defeater) 這點來說，Chudnoff (2015) 的理論看起來蘊含了一種知識論上非常嚴格的不可錯論 (infallibilism)，意即，要擁有某知識時主體必須要有足夠的能力可以排除掉所有另類可能性 (alternative possibilities)、或排除所有使該知識為假的可能性 (the possibility of error)。然而，筆者認為 Chudnoff



(2015) 這種對於 (道德) 感知的要求顯然是過高了，很可能也不是多數哲學家所傾向接受的理論，因為這會排除掉許多我們習以為常的感知知識，更甚至導致極端的知識懷疑論 (skepticism)。正如 Audi (2013: 41) 所述：當我們從某個角度看見某棟建築物的一隅時，即便我們無法透過視覺察覺所有使真條件 (意即，我們無法透過視覺感知排除掉其他「令我們經驗的表徵內容為假」的「挫敗者」與「另類可能性」——例如，建築物可能其實不是真正的建築、而是中空的)，但我們並不會因此說我們沒有看到那棟建物、或者宣稱我們沒有對於擁有對於那棟建築物的感知知識。對於大部分的人來說，我們還是會說我們有看到那棟建築物，而非如 Chudnoff (2015) 的理論所述：「由於我們無法透過視覺感知察覺到挫敗者 (defeater)，所以我們其實並沒有對於該棟建築物的視覺感知 (知識)」，這種說法看起來顯然是有違我們的直覺的。因此，由於 Chudnoff (2015) 的宣稱存在著相當違反大多數人直覺的負面蘊含，筆者認為就這點而言我們其實並沒有什麼太好的理由去接受 Chudnoff (2015) 的說法。

另一方面，從 Chudnoff (2015) 主張感知 (知識) 必須要能夠察覺到使真條件 (aware of truth-makers) 這個層面上來看，Chudnoff (2015) 其實採取了一種知識的內在論 (internalism) 立場，也就是說，Chudnoff (2015) 認為只有當主體察覺使特定命題為真的條件或憑據 (warrant) 時，主體才能夠算是擁有對於該命題的知識。然而，這種立場與當前知識論學界主流的知識可靠論 (reliabilism) 是相互衝突的。舉例來說，Burge (2003) 作為一個知識的可靠論者，Burge (2003) 宣稱主體並不需要 (有能力) 察覺到 Chudnoff (2015) 所謂的使真條件或憑據，就可以擁有感知型知識——原因在於，感知 (知識) 所要求的僅僅是主體的感知經驗內容與被表徵的對象之間的可靠關係而已，而非主體自己對於該知識如何成立的憑據之察覺或理解 (understanding the warrant)；而像是 Burge (2003) 這種知識可靠論的想法，是當前較為普遍被接受的知識論學說，反之，Chudnoff (2015) 嚴格不可錯論式的知識內在論反倒是偏向少數小眾所接受的立場。有鑒於此，筆者認為我們可以說 Chudnoff (2015) 藉由「使真條件」來針對道德感知主義所作出的挑戰，實際上是奠基

於一種備受爭議的嚴格不可錯論式知識內在論立場而來的。因此，假若我們不是支持上述知識論立場的道德感知主義者的話，那麼 Chudnoff (2015) 對於道德感知主義的抨擊，在知識論面向上的其實是不成功的。

(三) 最後，讓我們檢視現象學面向上，Chudnoff (2015) 對於道德感知主義做出的挑戰：「感知必須擁有『非推論特徵』這項心靈標誌」。而根據本文先前的分析，Chudnoff (2015) 所要求感知具備的「非推論特徵」，其實指的是感知「獨立於認知狀態的特徵」——意即，Chudnoff (2015) 認為的感知經驗不該受到「認知的滲透 (cognitive penetration)」，並宣稱如果「表徵道德性質的經驗」是受到「認知滲透」而產生的，那麼這種表徵道德性質的經驗，其實並不該被我們視作為字面意義上「貨真價實的道德感知」，而只該被看成是一種「譬喻式的道德感知」。

針對此，本文將指出「認知滲透」這個概念的實質意涵，會決定性的影響 Chudnoff (2015) 的「心靈標誌反駁論證」是否會如願成功。就筆者的分析，「認知滲透」這個詞彙可以再被更精緻的細分為「非理論化的概念滲透」與「理論滲透」兩種不同的意涵，並用以下方式加以表述：

#### 【非理論化的概念滲透】

假若主體對於性質的感知是被「非理論化的概念滲透」的，那麼主體必須先擁有關於性質的「概念」，才有辦法感知到性質。也就是說，倘若主體缺乏對於性質的「概念」，那麼主體就不可能有辦法感知到性質。

#### 【理論滲透 (理論化的概念滲透)】

假若主體對於性質的感知是被「理論滲透」的，那麼主體必須先擁有關於性質的「理論」，才有辦法感知到性質。也就是說，倘若主體缺乏對於性質的「理論」，那麼主體就不可能有辦法感知到性質。

Chudnoff (2015) 所要求感知具有的「非認知滲透性」屬於上述何者呢？筆者認為，Chudnoff (2015) 所要求感知具備的心靈特徵顯然是「非理論滲透性」而不是「非概念滲透性」。

也就是說，Chudnoff (2015) 可以同意感知是可以被「非理論化的概念滲透」的、但 Chudnoff (2015) 卻不會同意感知是可以被「理論滲透」的，舉例來說，Chudnoff (2015) 認為在捷運上我們可以透過既有的「孕婦概念」而看見孕婦，但我們卻無法單純透過既有的「道德義務概念」而感知到我們有讓座給孕婦的「道德義務」，這是為什麼呢？針對上述的問題，筆者將綜合 Werner (2016, 2020b) 的說法來做出解答，Werner (2020b: 299) 認為 Chudnoff (2015) 理應會承認可被感知的對象必須在「感知場域」當中，而「感知場域」指的是：

(PF) 【感知場域】 (perceptual field)

其涵蓋了某些能透過正常因果鏈來刺激感官的性質與物體，這些性質與物體能致使主體擁有感知的現象學 (perceptual phenomenology)。

也就是說，綜合筆者分析 Chudnoff (2015) 指出感知的「非推論性」即是「非認知滲透性」，而「非認知滲透性」即是「非理論化的滲透性」的詮釋，加上 Werner (2020b) 認為 Chudnoff (2015) 所允諾的「感知場域」要求，筆者刻劃出下列在現象學論據面向對於 Chudnoff (2015) 詮釋是：

【感知的「非推論」特徵】

＝【不需透過理論滲透即可感知到「感知場域內（被感知）對象」的特徵】

因此，在 Werner (2020b) 對於 Chudnoff (2015) 談的「非推論特徵」的詮釋底下，Chudnoff (2015) 宣稱我們實際上無法真正（視覺感知）看見「道德義務」，主要的原因在於，Chudnoff (2015) 認為宰制 (govern) 道德義務的慈惠原則 (the principle of beneficence) 作為「宰制道德義務的道德理論」，其實是在主體的「視覺感知場域 (visual perceptual field)」之外，透過一種以「理論滲透」的方式來影響主體最終的整體經驗的。有鑒於此，如同我們在上一小節中最後的部份所論述的，Chudnoff (2015) 認為即便主體的整體經驗最終仍然成功的表徵出道德性質，這項經驗也不該被稱作為字面意義上「貨真價實的道德感知」，而該被稱作為一種獨立於道德感知的「低階道德直覺」或「譬喻式的道德感知」。

對於以上 Chudnoff (2015) 對於道德感知所提出的現象學上的挑戰，筆者認為道德感知主義者至少有以下三種解套方案：

#### (解套方案一)

接受 Greco (2000: 231-244) 提及的模印理論 (Schema Theory)，並承認道德感知是可以被「理論滲透」的，但否認這會使得「道德感知」就因此具有「推論性的 (inferential) 特徵」。模印理論宣稱，人們的感知中包含了「模印 (template)」或「腳本 (scripts)」，這使得我們的感知是被「理論滲透」的——而道德感知會受到先前既有的背景預設信念或道德教育訓練所影響，讓「相符於抽象道德模印類型 (type)」的「具體道德模印個例 (token)」透過「概念滲透」的方式出現在我們的「感知場域之內」。使我們看見某些合乎腳本預期所會看見的對象 (道德性質)，而這種過程並不會被化約或表述成「從道德原則推導出道德結論」的普遍推論結構，因此，假若道德感知具有模印理論當中的「理論滲透性」，它也不該被視作為一種「推論性的特徵」。從這個角度上來說，道德感知仍然具有正常感知的「非推論性的特徵」、而非具有 Chudnoff (2015) 所抨擊並指出的「推論性的特徵」。



(解套方案二)

採取「Helmholtz (1911) 由上而下的感知理論 (top-down theory of perception)」，並接受道德原則與理論對於道德感知的「宰制性」，但由於一般的感知在本質上就是被理論所宰制的，所以只要主體具有恰當的道德理論與道德原則，它們鑲嵌在主體的感知結構當中，讓主體在面對道德場景的時候正確的套用這些規則，產生相對應的道德經驗，無疑就可以成功地擁有這些關於道德性質的感知內容。意即，在這種觀點下，道德感知主義者可以接受道德感知是被原則宰制的 (rule-governed)、且具有 Chudnoff (2015) 指出的「被理論滲透的推論性特徵」，但卻主張我們並不需要否認道德感知的存在。這會是「不純粹的道德感知主義 (impure moral perceptualism)」所採取的看法，也就是說，即便我們同意主體在情境裡「表徵道德性質的經驗」是被「宰制型的道德理論所滲透的」，這也完全沒有駁斥掉「道德感知」是貨真價實存在的。

(解套方案三)

Chudnoff (2015) 在現象學面向上對於道德感知主義「非推論特徵」的挑戰，要求的其實是感知具備的「不被理論滲透性」。Chudnoff (2015) 認為道德感知主義者口中所說的道德感知缺乏這種特性，因此沒有道德感知存在。換句話說，Chudnoff (2015) 認為道德感知主義者口中所說的道德感知是被理論所滲透的，因此算不上是真正的感知。

對於 Chudnoff (2015) 以上的論述，筆者認為 Chudnoff (2015) 似乎忽略了下列的可能性：「道德感知主義者在主張有道德感知存在時，不需要預設道德感知是被道德理論所滲透的，頂多只要預設道德感知是被道德概念所滲透的」。舉例來說，當道德感知主義者宣稱小華 ( $S_1$ ) 感知到了放火燒小貓行為的道德錯誤時，小華 ( $S_1$ ) 只需要具有「道德錯誤」的概念即可，此概念如同「火」與「小貓」的概念，滲透到了小華 ( $S_1$ ) 的感知當中，讓小華 ( $S_1$ ) 感知到了道德錯誤的特質。小華 ( $S_1$ ) 不需要擁有關於「道德錯誤」的道德理論 (如：效益主義之類的)，才能擁有此道德感知經驗。

Chudnoff (2015) 在此或許會進一步質疑：如果小華 ( $S_1$ ) 擁有了道德錯誤的概念，這已經蘊含了他擁有關於道德錯誤的道德理論，畢竟，概念的意涵似乎需要理論來賦予。

然而，筆者認為道德感知主義者可以借用 Tsu (2013) 個別主義式的無共通點理論 (shapelessness thesis) 來回應以上的質疑。根據 Tsu (2013) 的無共通點理論，道德錯誤的概念所指涉的錯誤行為 (如：放火燒小貓，偷窺，作弊，違背承諾等等) 之間，在自然性質的層面上，僅具有家族相似性 (family resemblance)，而並不具有共通點 (例如：效益的減損)。而共通點，卻是道德理論構成的必要條件。如：效益主義認為所有錯誤的行為，都是不能使得效益最大化的行為。

換句話說，根據無共通點理論，即便小華 ( $S_1$ ) 擁有了道德錯誤的概念，由於此概念所指涉的錯誤行為之間沒有共通點，所以這也就不代表小華 ( $S_1$ ) 擁有了一個關於道德錯誤的理論。

綜上所述，當道德感知主義者採用了 Tsu (2013) 所提出的無共通點理論，道德感知主義者就可以宣稱道德感知僅僅被道德概念所滲透，而不被道德理論所滲透，這也就完全符合 Chudnoff (2015) 對感知的要求 (也就是感知必須具有「非推論特徵」或是「不被理論滲透性」)。也因此，即便在 Chudnoff (2015) 對感知特點的要求下，道德感知主義者口中的道德感知仍然可以是貨真價值的感知。在此，除非 Chudnoff (2015) 能證明個別主義式的無共通點理論是錯誤的，否則似乎 Chudnoff (2015) 對於道德感知主義的挑戰並不構成太大的威脅。

## 第四章 「表徵道德顯著性」的改良式「道德感知主義」

### 第九節 「改良式道德顯著性版本道德感知主義」與「Werner (2016) 整體道德性質版本道德感知主義」的主要差異

在第二章、第三章中筆者回應了數種對於道德感知主義的質疑，並說明了 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 對於跨主體現象對比事實所提出的另類替代解釋方案是否可成立，其實可以畫上問號。——至少，筆者論證了這些替代解釋方案並沒有決定性地擊倒「道德感知主義 (Moral Perceptualism)」的宣稱：「至少有某些道德性質可以是主體感知經驗的內容」。

然而，雖然前述的 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 對於現象對比事實的替代性解釋沒有決定性地駁倒「道德感知主義」，但對於傳統版本的道德感知主義（感知經驗表徵「是非對錯」等整體性質的道德感知主義）卻仍然有可能在理論上構成重大威脅，其主要理由是：這些替代性解釋或許有些瑕疵，但這些瑕疵或許是可以被修正的（例如：Väyrynen (2018) 可以採取方法來回應 Helmholtz (1911) 「由上而下的感知理論 (top-down theory of perception)」，Chudnoff (2015) 或許可以為其預設的道德非自然主義 (moral non-naturalism) 採取進一步的辯護，Reiland (2021) 或許可以進一步發展其同理心理論來回應 Brewer (2013) 的施虐狂的反例，當這些瑕疵被修正之後，這些替代性解釋或許仍然可以成立，對於 Werner (2016) 傳統版本的道德感知主義仍然構成重大威脅。有鑒於此，對於對錯好壞這類的整體道德性質是否可以（如同 Werner (2016) 所述）是感知的內容，筆者採取開放的態度。

有別於 Werner (2016) 所採取的整體性質的道德感知主義，筆者在本文中所擁護的是一種感知經驗表徵「道德顯著性 (moral salience)」的「道德感知主義」：

**道德顯著性感知主義(moral salience perceptualism)**：道德顯著性可以是感知的內容。

有別於 Werner (2016) 所採取的整體道德性質道德感知主義，筆者所支持的道路顯著性感知主義，是 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 這些 Werner 版本道德感知主義的反對者也都必須要承認的。這主要是因為，Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 對於現象對比事實的解釋當中，必須要先承認小華 ( $S_1$ ) 可以感知到放火燒小貓的「道德顯著性」，否則其關於現象對比事實的解釋會出現問題，筆者之後幾個小節或詳加論述這點。

值得一提的是，筆者所支持的道路顯著性版本的道德感知主義（將道德感知理解為「關於道德顯著性質的感知經驗」）與 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 所提的現象對比的替代性解釋方案是相容的。筆者將在之後幾個小節說明只要我們對於「正常主體的整體道德經驗」採取一種「跨時間的歷程(temporally extended process)」的如實理解方式，而不是用「某個時間片段(temporal slice)」的片面狹隘的理解方式——道德顯著性版本的道德感知主義將會與 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 所提的現象對比的替代性解釋方案是相容的。也因此，有別於 Werner (2016) 所支持的傳統版本的時間片段理解下「表徵是非對錯」的道德感知主義，以上所謂的替代性解釋方案對於筆者所支持的道路顯著性版本的道德感知主義並不構成任何威脅。



最後，相較於 Werner (2016) 所支持傳統版本的某個時間片段理解下「表徵是非對錯」的道德感知主義，筆者將道德顯著性感知主義的論述納入 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 所描繪道德主體的某些整體經驗的特徵後，所發展出來的跨時間歷程理解下的「現象對比事實」（不同主體跨時間歷程的整體道德經驗差異），不僅能更有效地回應 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 對於原先傳統道德感知主義的批判，也更能勾勒出一個完整的「跨時間歷程式觀點下」的「跨主體現象對比事實」（不同主體跨時間歷程的整體道德經驗差異）的圖像。

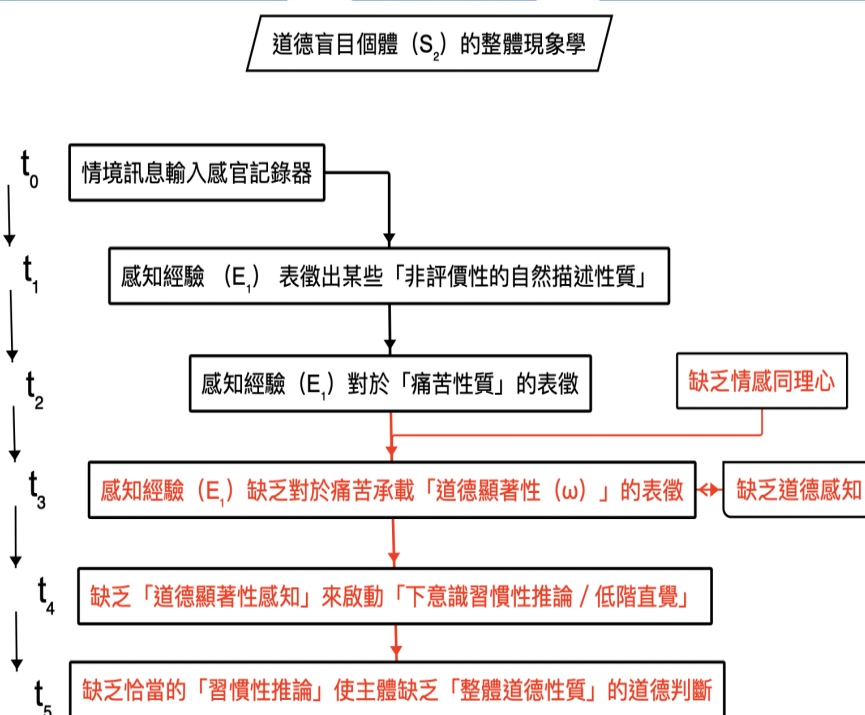
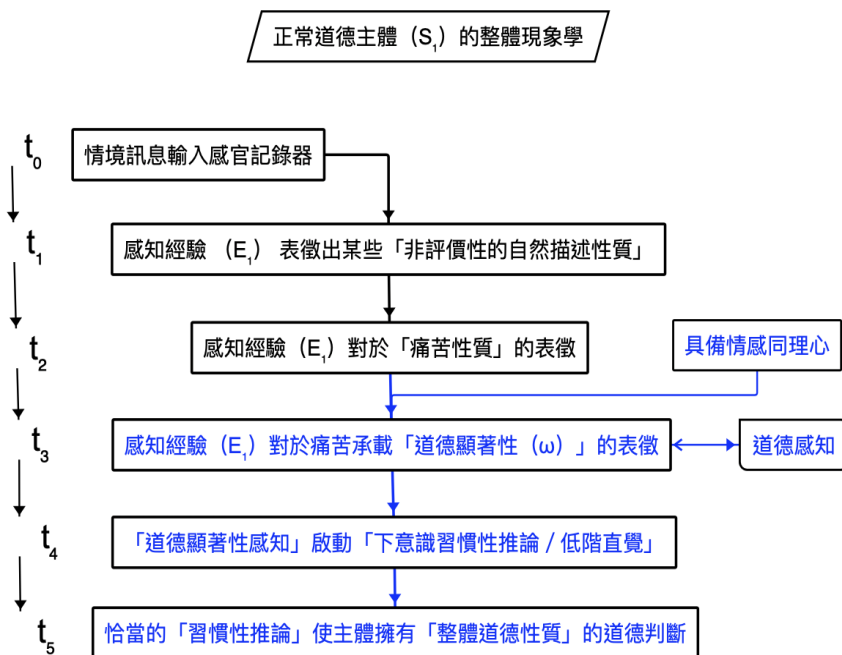


## 第十節 以跨時間歷程理解現象對比事實

筆者認為，過去討論「道德感知與現象對比」的學者們，似乎將「跨主體現象對比」局部狹隘地理解為：「兩個主體在特定的時間切點（temporal slice）上，具有不同的整體經驗」。這種局部狹隘的理解，使得「道德感知主義」「習慣性推論主義」、「同理心解釋模型」、「道德直覺主義」是解釋某一個時間斷面上的現象對比的相競互斥方案。然而，就兩個主體所用有的整體經驗來說，我們似乎沒有好的理由採取這種局部狹隘的理解，畢竟，整體經驗從開始到結束，似乎可以是一段跨時間的歷程（temporally extended process）。

在「跨時間歷程式理解」下的現象對比事實，以上 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021)、與 Werner (2016) 對於整體經驗現象對比的解釋方案之間就不見得是互斥的。它們可以是對於小華 ( $S_1$ ) 與小美 ( $S_2$ ) 在其整體經驗中，不同時間點所擁有的心理狀態的對比說明。舉例來說，或許同理心解釋是針對小華 ( $S_1$ ) 與小美 ( $S_2$ ) 在整體經驗開始的時候，他們在同理心上的落差的說明。而習慣性推論的差異，或許是在小華 ( $S_1$ ) 與小美 ( $S_2$ ) 的整體經驗的中段，所歷經的不同心理歷程。作為小結來說，既然以上的幾種解釋方案，可以是針對不同時間點的說明，它們就不一定是互斥的。這也就留給筆者可以提出一套可能同時涵蓋「道德感知」、「道德推論」、「同理心」、「直覺」共同解釋現象對比事實的理論空間。

本文在「跨時間歷程式的觀點」下針對現象對比事實當中，所提出正常道德主體 ( $S_1$ ) 所歷經的心理事件時間歷程、以及道德盲目個體 ( $S_2$ ) 所歷經的心理事件時間歷程，如下列 (圖 10-1) 與 (圖 10-2) 所示：



從以上的整體經驗的歷程圖中（特別是第一張圖(圖 10-1)），我們可以發現，筆者所支持的道德顯著性感知是發生在 t3，而 Chudnoff (2015)、和

Väyrynen (2018) 所支持的習慣性推論或低階直覺則是發生在  $t_4$ ，而 Reiland (2021) 所支持的同理心是發生在  $t_2$ 。

在跨時間歷程觀點中，筆者所提出的道德顯著性感知主義與 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 等人對於正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 整體經驗的解釋，完全可以並行不悖。Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 的替代性解釋在  $t_5$  時，或許會對 Werner (2016) 的整體性質的道德感知主義造成威脅，然而對於筆者所提出的道德顯著性感知主義卻毫無傷害。甚至，筆者下一節會論述，就道德顯著性的感知來講，對 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 所提出的解釋也是不可或缺的。換句話說，就連一開始反對道德感知主義的 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 也都必須要支持筆者所提出的道德顯著性感知主義。如果筆者的論述是成功的，這無疑對筆者所支持的道德顯著性感知主義提供了強而有力的支持。



## 第十一節 為何道德顯著性的感知對 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 的解釋是不可或缺的？

### (11.1) 道德顯著性感知對 Väyrynen (2018) 的習慣性推論模型是不可或缺的

本文針對「習慣性推論模型」的論證中，反覆強調的一個關鍵論據是，表徵「道德顯著性」的「道德感知」會是 Väyrynen (2018) 所謂「下意識的習慣性迅速道德推論」的「啟動者 (activator)」。本文在第四節與第五節當中，已論證了在原先 Väyrynen (2018) 「習慣性推論」解釋模型當中，難以說明主體在「何種情境」當中會做出(有辦法做出)「可靠的」習慣性道德推論：在「可能與道德相關的情境中」進行習慣性道德推論、而在「可能與道德無關的情境中」不進行習慣性道德推論。而筆者在第五節當中也已經透過了不同的論證說明了即便訴諸某種「道德顯著性規則 (rules of moral salience, RMS)」，也無法為 Väyrynen (2018) 的「習慣性推論」解釋模型提供良好的論據及理論基礎。而根據本文先前運用理由整體論式的觀點，對於「道德顯著性」進行的更進一步刻畫當中，我們更可以看出「道德顯著性規則 (RMS)」難以成立的重要因素之一，正是因為「道德顯著性」的價性 (valence) 並非固定不變、甚至是可被事前編纂的 (codified)。而這也正是本文論證 Väyrynen (2018) 所謂「下意識的習慣性迅速道德推論」的「啟動者」會是表徵「道德顯著性」的「道德感知」，而非「道德顯著性規則 (RMS)」的主要原因 (參見 Tsu, 2013; 2016)。

筆者認為「道德顯著性規則 (RMS)」雖然無法為 Väyrynen (2018) 「下意識的習慣性迅速道德推論」提供穩固且可靠的基礎，來說明主體何時應該進行道德推論。但筆者擁護的道德顯著性版本的道德感知主義，卻可以解釋

為何良好或正常的道德主體 (S<sub>1</sub>) 能夠穩固且可靠的做出「習慣性道德推論」：這是由於正常的道德主體 (S<sub>1</sub>) 擁有著道德盲目個體 (S<sub>2</sub>) 所缺乏的「道德顯著性感知」能準確表徵「道德顯著性」的「感知經驗」，當正常的道德主體 (S<sub>1</sub>) 透過感知經驗瞬間意識到自己是身處在一個「與道德相關的」情境當中時，正常的道德主體 (S<sub>1</sub>) 就會因著過去的道德教育或訓練，下意識不自覺地做出「習慣性的道德推論」。

其推論結構見附錄 (圖 14-1) 所示，正常的道德主體 (S<sub>1</sub>) 在透過同理能力感知到帶有初步確定 (正面/負面) 道德意涵的道德顯著性之後，他的習慣性道德推論下意識地被啟動了，而當沒有其他影響整體道德性質的額外相關需要納入考量 (如：「場景一」流氓僅為了獲得快感而放火燒小貓) 時，下意識習慣性推論根據先前的前提最終就會讓正常的道德主體 (S<sub>1</sub>) 的現象意識心理狀態經驗 (O<sub>1</sub>) 表徵出「流氓放火燒小貓行為」所具有「道德上錯誤的」整體道德性質；而若有其他影響整體道德性質的額外相關需要納入考量 (如：「場景二」衛生局因防疫需求而用火撲殺小貓) 時，正常的道德主體 (S<sub>1</sub>) 在進行下意識習慣性推論時，就會意識到原先感知到的初步確定負面道德意涵的道德顯著性質會發生價性上的轉變，最終正常的道德主體 (S<sub>1</sub>) 的現象意識心理狀態經驗 (O<sub>1</sub>) 就不會表徵出「衛生局人員放火燒小貓的行為」具有「道德上錯誤的」整體道德性質。

另一方面，由於道德盲目的個體 (S<sub>2</sub>) 缺乏了表徵「道德顯著性」的「感知經驗」——也就是說，此時道德盲目個體 (S<sub>2</sub>) 並不具備「習慣性的道德推論」的「啟動者」，因此，道德盲目的個體 (S<sub>2</sub>) 就沒有做出「習慣性的道德推論」。

## (11.2) 道德顯著性感知對 Chudnoff 的低階直覺的解釋模型是不可或缺的

Chudnoff (2015) 用低階直覺的啟動來解釋正常認知主體小華 (S<sub>1</sub>) 的整體經驗感受。根據 Chudnoff (2015)，小華 (S<sub>1</sub>) 之所以做出正確的道德判斷「放火燒小貓是錯誤的」，可以用低階直覺的啟動來說明。而根據 Chudnoff

(2015) 對於低階直覺的說明，小華 (S<sub>1</sub>) 的低階直覺中被啟動時，小華 (S<sub>1</sub>) 將他由道德原則所構成的背景道德信念(如虐待動物是錯誤的)，應用到他所觀察到的情境(有人在放火燒小貓虐待動物)，進而做出道德判斷。

從以上的論述，我們可以觀察到，其實 Chudnoff (2015) 的低階直覺的啟動也是一種將道德原則應用到感知場景的一種道德推論過程，與 Väyrynen (2018) 所談的習慣性推論或許在細節上有所不同，但是就其推論本質而言，兩者是類似的。也因此，我們以上針對 Väyrynen (2018) 習慣性推論所做的評論，大部分也都適用於 Chudnoff (2015) 的低階直覺。

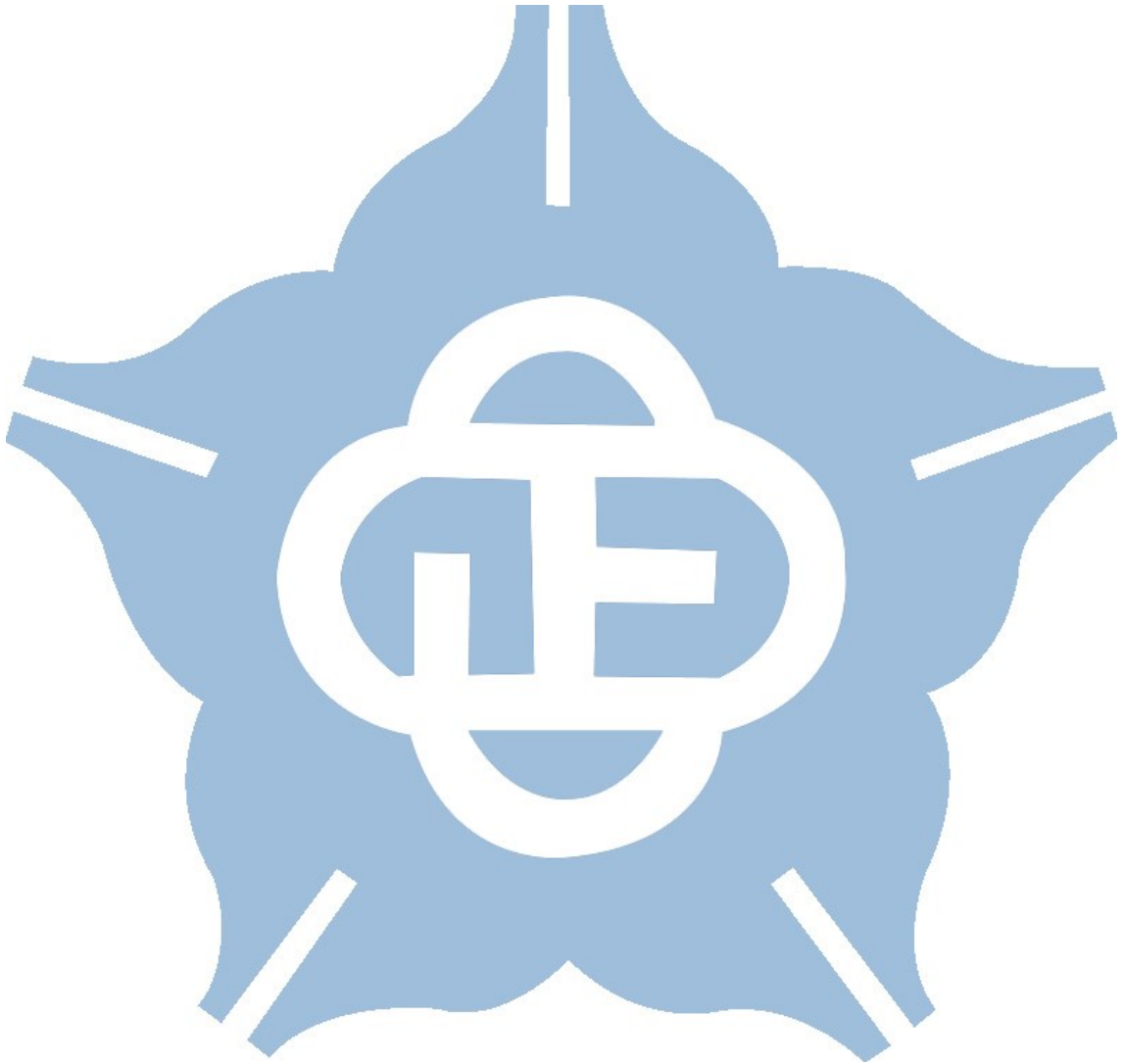
更進一步來說，筆者認為低階直覺要被啟動的一個先決條件是，小華 (S<sub>1</sub>) 必須要先感知到他所處的場景是一個具有道德顯著性的場景，如此他的低階直覺才會被啟動。要是小華 (S<sub>1</sub>) 根本沒有感知到他所處的場景具有道德顯著性的話，他的低階直覺就根本只是處於閒置狀態，不會產生任何的作用。這也意味著，筆者所主張的道德顯著性的感知，對於 Chudnoff (2015) 低階直覺的解釋也是重要不可或缺的。

### (11.3) 道德顯著性感知對 Reiland (2021) 的同理心解釋模型是不可或缺的

Reiland (2021) 認為在小華 (S<sub>1</sub>) 的整體經驗中，我們不需要認為(如 Werner (2016) 所述)他有感知到是非對錯等整體道德性質，才能去解釋他為何做出放火燒小貓是錯的的道德判斷，與小美 (S<sub>2</sub>) 缺乏此判斷形成現象上的對比。根據 Reiland，我們只要訴諸小華 (S<sub>1</sub>) 與小美 (S<sub>2</sub>) 在同理心上的差異，就可解釋現象對比。更進一步來說，小華 (S<sub>1</sub>) 透過同理心的運作，感知到了小貓的痛苦，進而做出放火燒小貓是錯誤的的道德判斷。相對的，小美 (S<sub>2</sub>) 因為同理心的匱乏，因此沒能感知到小貓的痛苦，因此也沒有做出類似小華 (S<sub>1</sub>) 所做的道德判斷。

筆者認為，在 Reiland (2021) 的同理心解釋模型中，小華 (S<sub>1</sub>) 要能夠做出放火燒小貓是道德上錯誤的的道德判斷，他似乎也必須要感知到小貓的痛苦道德顯著性 (或其在道德上具有的負面意涵)。因為如同 Brewer (2013)

施虐狂的例子所顯示的，施虐狂也可以運用同理心，知道被火燒的小貓所感受到的痛苦，但施虐狂卻不見得因此會做出放火燒小貓是道德上錯誤的的道德判斷。換句話說，要能夠做出此判斷，單單具有同理心似乎是不夠的，主體小華（ $S_1$ ）似乎還必須要能感知到痛苦所具有的道德顯著性。就這點來說，Reiland（2021）的同理心解釋要能夠成立，似乎也不能否定小華（ $S_1$ ）必須要能夠感知到痛苦的道德負面意涵或顯著性。





## 第十二節 為何在解釋現象對比時，「道德感知」、「同理心」、「下意識習慣性推論」、「低階直覺」都是不可或缺的

本小節主要目的有下列兩個：

- (1) 說明為何在解釋現象對比時，「道德(顯著性)感知」、「同理心」、「下意識習慣性推論」、「低階直覺」都是不可或缺的。
- (2) 說明現象對比中正常認知主體小華的整個心理歷程的流程。

### (12.1)

筆者在上一小節中已經論述了，對於 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 所提出的「低階直覺」、「下意識習慣性推論」、「同理心」三種解釋「現象對比」的方案來說，「道德顯著性的感知」都是不可或缺的。

而如果「低階直覺」、「下意識習慣性推論」、「同理心」的差異，對於解釋現象對比來講，也都是不可或缺的，那麼筆者就證明了在解釋現象對比時，「道德(顯著性)感知」、「同理心」、「下意識的習慣性推論」、「低階直覺」都是不可或缺的。但這個可能會讓人產生疑問的問題是：為何「同理心」、「下意識習慣性推論」、「低階直覺」的差異，對於解釋現象對比來講，也都是不可或缺的呢？

#### (12.1.1) 為何同理心的差異對於解釋現象對比的解釋是不可或缺的

就同理心來說，同理心上的差異的確有可能造成現象上的對比。這是 Werner (2016) 與 Reiland (2021) 都同意的論點（儘管他們對於同理心的刻劃有所不同）。畢竟，同理心使得小華 ( $S_1$ ) 感受到了被火燒的小貓的痛

苦，而同理心匱乏的小美（ $S_2$ ）無法得知其痛苦，這種同理心上的差異，至少在許多現象對比的案例裡，的確有可能是造成兩個認知主體面對同一道德場景時，最終做出不同的道德判斷，形成現象對比的原因。因此，就現象對比上的解釋而言，不應該把同理心完全排除在外。

### (12.1.2) 為何習慣性推論的差異對於現象對比的解釋是不可或缺的

就習慣性推論而言，習慣性推論的差異也的確有可能造成現象上的對比。畢竟，若是小美（ $S_2$ ）根本就不相信虐待動物是錯的，而缺乏習慣性的推論，最後自然也不會做出放火燒小貓是道德上錯誤的的道德判斷。所以就現象對比的解釋上，自然也不應該完全將習慣性推論完全排除在外。

### (12.1.3) 為何低階直覺上的差異對於現象對比上的解釋是不可或缺的

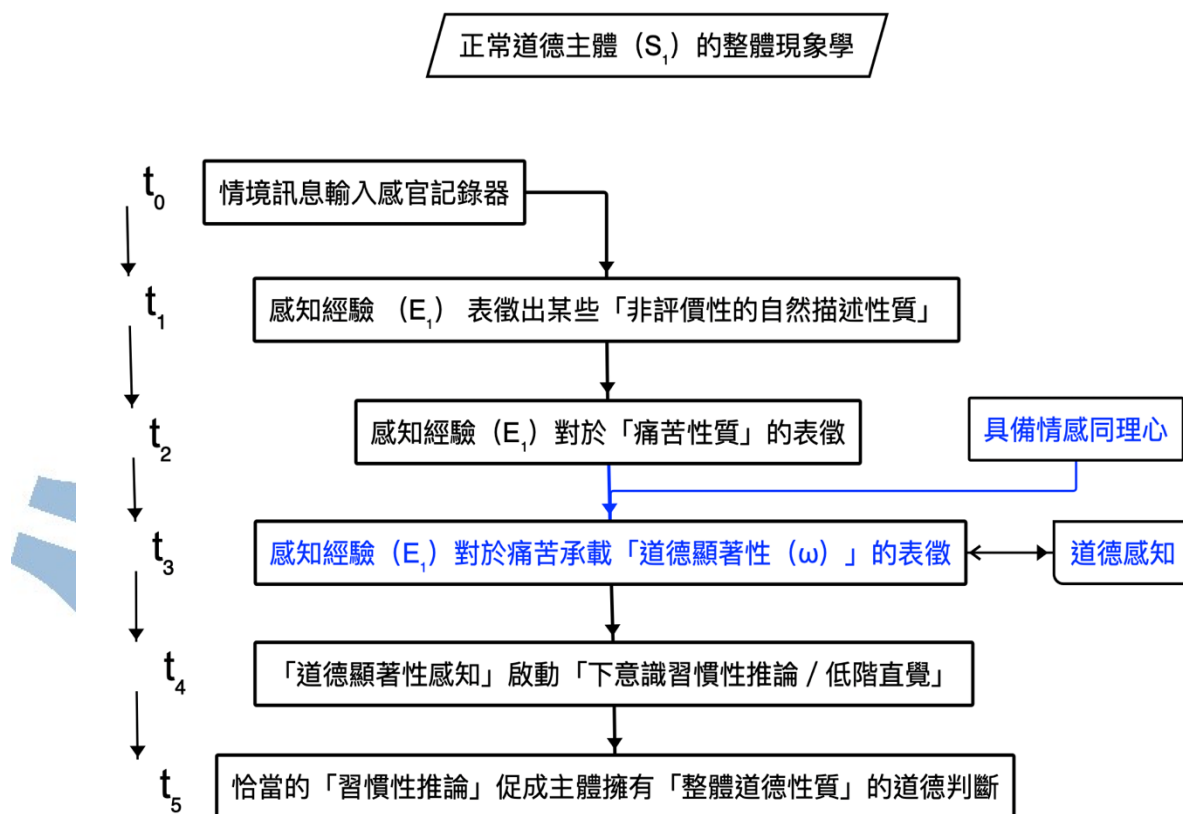
就低階直覺而言，低階直覺上的差異的確也有可能造成現象上的對比。如同筆者之前所論述過的，Chudnoff（2015）談的低階直覺、與 Väyrynen（2018）所謂的習慣性推論，兩者在本質上包含了推論的活動。而就如同習慣性推論的差異至少在某些情況中，有可能會造成現象對比。低階直覺上的差異也至少在某些情況中，也會造成現象對比。

舉例來說，要是小美（ $S_2$ ）缺乏與她目睹場景（如：有人放火燒小貓）的相關背景道德信念（如：虐待動物是錯誤的），她也不會做出放火燒小貓是錯誤的的道德判斷。畢竟，在低階直覺運作的過程中，相關的背景道德信念是必要的。綜上所述，就現象對比的解釋上，低階直覺也自然不應該完全被排除在外。

## (12.2)

為了讓本文提出並擁護的「跨時間歷程式的觀點」理論更一目瞭然，筆者繪製出「正常的道德主體（ $S_1$ ）」其整體經驗（ $O_1$ ）從最初感官記錄器接

收情境訊息，到最終表徵出對／錯／好／壞這類整體道德性質的跨時間歷程之時間軸，如下列（圖 12-2）所示：



（圖 12-2）本文針對現象對比事實的擁護跨時間歷程式觀點：正常主體的整體心理經驗

讓筆者依時間順序解釋以上心理歷程：

**t1. 感知經驗對於多數「非評價性的自然描述性質」的表徵 (E<sub>1</sub>= E<sub>2</sub> at t1.) :**

在目睹案例中的場景時（後），正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 擁有关于「有人放火燒小貓」的感知經驗 (E<sub>1</sub>)，其感知經驗 (E<sub>1</sub>) 表徵出某些「非評

價性的自然描述性質」。道德盲目個體小美 (S<sub>2</sub>) 的感知經驗 (E<sub>2</sub>) 也擁有相同對於大多數非評價性的自然描述性質」的表徵。

**t2. 同理心對於「痛苦性質」的表徵 (E<sub>1</sub>≠E<sub>2</sub> at t2.) :**

小華 (S<sub>1</sub>) 透過同理心的運作，得知了被火燒的小貓的痛苦，小美 (S<sub>2</sub>) 因為同理心的匱乏，而沒有感知到小貓的痛苦。

**t3. 感知經驗對於痛苦承載「道德顯著性」的表徵 (E<sub>1</sub>≠E<sub>2</sub> at t3.) :**

正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 在正確地感知到小貓被燒的痛苦時，小華 (S<sub>1</sub>) 的感知經驗 (E<sub>1</sub>) 也表徵出小貓被燒的痛苦承載的「道德顯著性」。反之，同理心匱乏的小美 (S<sub>2</sub>) 的感知經驗 (E<sub>2</sub>)，由於原先就沒有正確地表徵出小貓被燒的痛苦，因此也沒有表徵出小貓被燒的痛苦承載的「道德顯著性」，

**t4. 「道德顯著性感知」啟動「下意識習慣性推論／低階直覺」 (O<sub>1</sub>≠O<sub>2</sub> at t4.)**

正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 憑藉著表徵道德顯著性的道德感知——(下意識) 瞬間察覺到自己是身處在一個「亟可能與道德相關的」情境當中，並(下意識) 憑藉著自己過往所受到的「道德教育作為背景信念」的「理論滲透」，(下意識) 不自覺做出了可以被理解為「低階道德直覺」的「迅速習慣性道德推論」。正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 的這種「習慣性道德推論」的啟動者是表徵道德顯著性「道德感知」，反之，由於道德盲目個體小美 (S<sub>2</sub>) 缺乏表徵道德顯著性「道德感知」，因此並沒有辦法可靠且穩固地做出「下意識習慣性的道德推論」。



### t5. 恰當的「習慣性推論」促成主體擁有「整體道德性質」的心理表徵

( $O_1 \neq O_2$  at t5.)

倘若正常道德主體 ( $S_1$ ) 過往受到了良好的道德教育，並有效地將道德教育恰當地內化 (internalize) 成自身的背景信念 (background beliefs)，那麼正常道德主體 ( $S_1$ ) 經由「道德教育」理論滲透的「習慣性推論／直覺」產生的道德判斷，最終就較有可能準確地表徵出情境事態行為當中的「整體道德性質 (對／錯／好／壞)」。

反之，道德盲目個體小美 ( $S_2$ ) 有可能因為缺乏相關的背景道德信念，因此缺乏習慣性的推論，最終沒有做出如小華 ( $S_1$ ) 的道德判斷，也因此缺乏表徵這些「整體道德性質」的「道德經驗」或「道德現象學／道德現象意識經驗」( $O_2$ )。

而在上述刻畫中，正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 與道德盲目個體小美 ( $S_2$ ) 兩人之間，在這個心理事件當中，確實有展現出「跨主體間的現象對比事實 ( $O_1 \neq O_2$ )」。而這也正是過去學者 (如：Chudnoff, 2015；Werner, 2016；Väyrynen, 2018) 在現象對比事實當中聚焦爭辯的解釋項目、並各自提供了不同的解釋模型，試圖提供一套最佳解釋來說明不同主體關於「整體道德性質」的「心理表徵」，為何會具有明顯的差異——也就是他們所謂的「現象對比 (phenomenal contrast)」(參見 Chudnoff, 2015；Werner, 2016；Väyrynen, 2018)。

本文在第十節一再強調的關鍵之處，正是我們不該以「某個時間切點式的觀點」來看待「跨主體間的現象對比事實」；而應該以「跨時間歷程式的觀點」來看待「跨主體間的現象對比事實」——將其視作為「對整個道德經驗跨時間歷程中的不同階段的描述與說明」。一旦我們將「跨主體間的現象對比事實」，我們有理由相信 (如同筆者在 12.1 所論述的)，「同理心」、「下意識習慣性推論」、「低階直覺」的差異，對於解釋現象對比而言都是不可或缺的因素。

最後值得注意的是，道德顯著性感知上的差異，由於會造成「下意識習慣性推論」、「低階直覺」是否會被啟動，也會連帶地影響認知主體是否會

做出相對應的道德判斷，所以對於現象對比上的解釋也是重要不可或缺的。此外，如果認知主體沒有感知到行為特質的道德顯著性的話（如痛苦的負面道德意涵），同理心的差異本身不足以解釋現象對比（因為施虐狂可以透過同理心感知到他人(者)的痛苦，但不見得會做出「造成他人(者)痛苦是道德上錯誤的」的道德判斷）。

因此，具同理心的小華（ $S_1$ ）最後與缺乏同理心小美（ $S_2$ ）在整體經驗或道德判斷上要能夠構成現象對比，道德顯著性感知上的差異似乎也會是重要而不可或缺的（換句話說，小華（ $S_1$ ）不僅僅感知到了被火燒的小貓的痛苦，他也感知到其痛苦的道德顯著性或負面意涵）。



## 第五章 「道德顯著性版本的感知主義」

### 相較於「整體道德性質版本的感知

### 主義」的理論優勢

筆者在本章要論述，相較於 Werner (2016) 版本的道德感知主義(此版本主張是非對錯等整體道德性質(overall moral property)可以是感知內容)，本文所支持的改良版的道德感知主義(此版本主張道德顯著性(moral salience)做為道德性質，可以是感知內容)更具有理論上的優勢。

此優勢主要是：Werner (2016) 所支持的傳統「整體道德性質感知」版本的道德感知主義，仍然在某種程度上受到 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 對於現象對比事實的替代性解釋的威脅。如同之前所述，這些替代性解釋或許有些瑕疵，但這些瑕疵或許是可以被修正的，當這些瑕疵被修正之後，這些替代性解釋或許仍然可以成立，因而對於 Werner (2016) 傳統版本的道德感知主義仍然構成重大威脅。

然而，相較之下，筆者所支持的「道德顯著性版本」的「道德感知主義」，卻是 Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 等人也都必須要支持的(主要是因為，在本文主張跨時間歷程觀點「整體道德經驗」的理解下，Chudnoff (2015)、Väyrynen (2018)、Reiland (2021) 原先針對現象對比事實的替代性解釋當中，也都必須要承認正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 可以感知到「放火燒小貓」行為當中帶有的「負面道德顯著性」，否則其替代性解釋會出現問題，筆者在上一章已經論述過這點)。

更具體地來說，在跨時間歷程式的觀點下，小華 ( $S_1$ ) 與小美 ( $S_2$ ) 兩人跨主體間的「現象對比事實」，指的是正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 與 EEDI 的道德盲目個體小美 ( $S_2$ ) 之間的「跨時間歷程式的整體經驗差異」。而筆者所支持的道德顯著性的道德感知主義的相對優勢體現在以下幾個面向：

(1)相較於 Werner (2016) 原先的說法，「道德顯著性的道德感知主義」由於採用了跨時間歷程觀點「整體道德經驗」的理解，除了可以接受 Reiland (2021) 以「同理心」上的差異(做為原因之一)來說明正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 與道德盲目個體小美 (S<sub>2</sub>) 之間的現象學差異，且不需要因此放棄道德感知主義的基本論題「道德性質 (道德顯著性) 可以是感知經驗的內容」，畢竟，在跨時間歷程觀點的整體道德經驗中，同理心的差異發生的時間點，可以不同於道德感知發生的時間點，兩者並沒有互斥。事實上，筆者也認為 Reiland (2021) 在同理心的差異的論述上是有道理的，可以被納入小華 (S<sub>1</sub>) 與小美 (S<sub>2</sub>) 兩者的整體道德經驗的歷程中。相對而言，由於 Werner (2016) 所採取的整體道德性質的道德感知主義，採取了一種對於「整體道德經驗」片段式的理解，使得他與 Reiland (2021) 訴諸同理心的解釋方案是互斥的，無法納入 Reiland (2021) 在同理心上論述的洞見。在這點上，筆者所支持的道德顯著性版本的道德感知主義是優於 Werner (2016) 所採取的整體道德性質的道德感知主義。

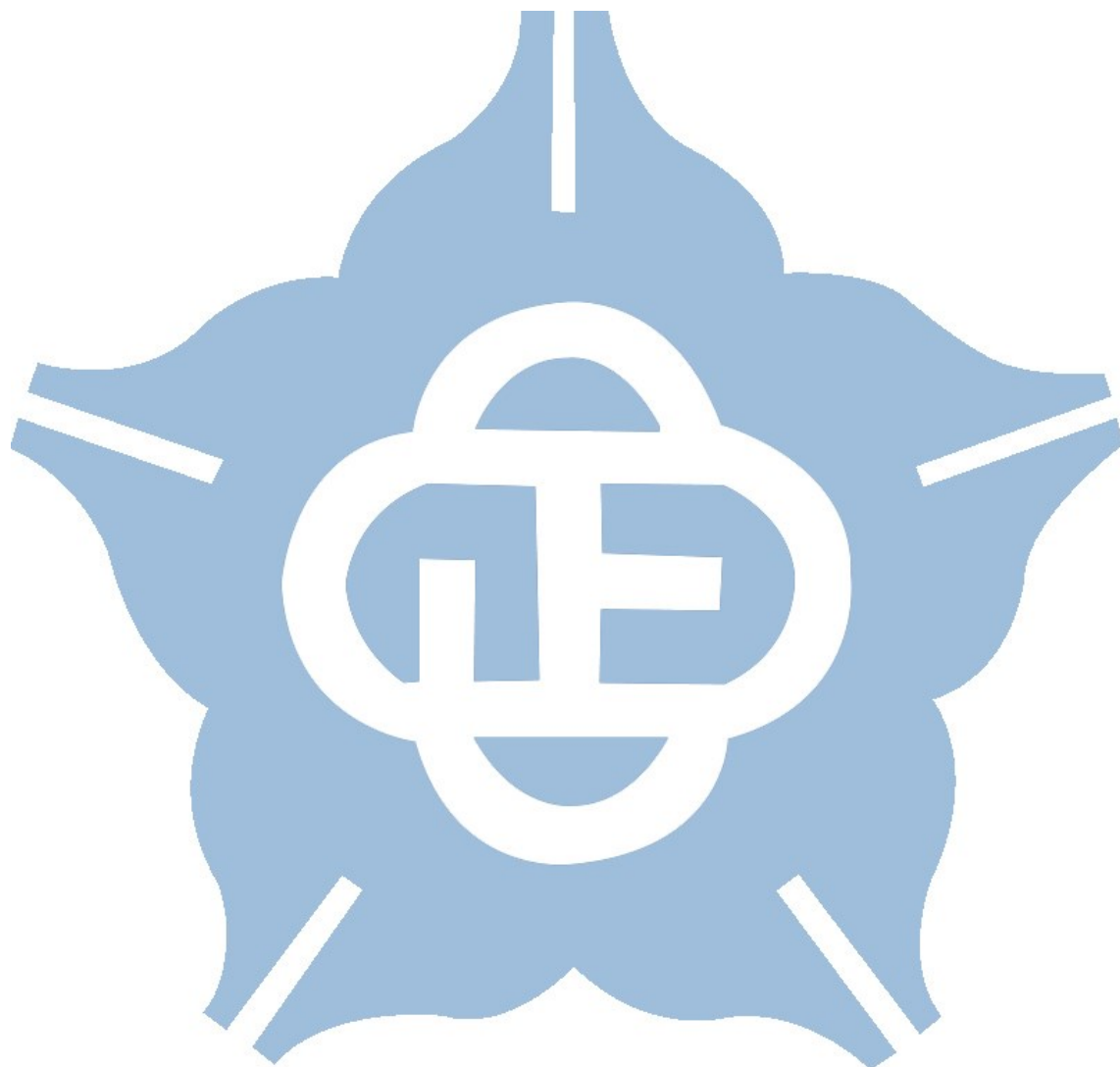
(2)相較於 Werner (2016) 支持的版本，本文所提倡的「道德顯著性的道德感知主義」更能夠恰當說明現象對比事實中正常道德主體在情境中獲取道德知識的心理歷程；筆者將先指出 Werner (2016) 版本的不足之處，並透過逐一解說正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 在各個時間點上的心理狀態，藉此來說明其獲取道德知識的跨時間心理歷程。

(3)Werner (2016) 版本的「整體道德性質的感知主義」在面臨 Väyrynen (2018) 的強烈質疑時，並未給出具說服力的回應；相對而言，本文所提倡的「道德顯著性的道德感知主義」按理則可以成功做出回應。簡言之，筆者指出面臨 Väyrynen (2018) 的「下意識習慣性推論挑戰」時，本文的版本相較於 Werner (2016) 版本的優勢。

(4) Werner (2016) 版本整體道德性質的道德感知主義，無法恰當說明 Chudnoff (2015) 所關切的「背景道德信念 (background moral beliefs)」與「道德判斷」之間的關係 (Chudnoff (2015) 認為背景道德信念，與道德判斷間有推論的關係存在)；而「道德顯著性的道德感知主義」版本則可以做出良



好說明兩者間的關係。簡言之，筆者要指出面臨 Chudnoff (2015) 的低階直覺挑戰時，本文的「道德顯著性的道德感知主義」版本相較於 Werner (2016) 「整體道德性質的道德感知主義」版本的優勢。



### 第十三節 「道德顯著性版本的感知主義」的理論優勢：

#### 相較於 Werner (2016) 更佳回應 Reiland (2021) 的同理心挑戰

本小節目的：說明為何筆者支持的道德顯著性版本的感知主義，相較於 Werner (2016) 的整體道德性質版本的感知主義，可以更好地回應 Reiland (2021) 對於同理心的說明。（主要是因為，在同理心的說明上，Reiland (2021) 相較於 Werner (2016) 提供了更好的說法，Werner (2016) 的版本在辯證上 (dialectically) 無法採取此說法，但筆者的版本卻可以融貫地採取此說法。

有別於 Werner (2016) 將同理心看作是「純粹情緒感受(affective raw feels)」，Reiland (2021) 認為同理心可以具有表徵的功能，當小華 ( $S_1$ ) 的同理心運作時，其同理心可以表徵出被火燒的小貓的痛苦。對於這點，筆者認為 Reiland (2021) 的說法似乎比較有道理，畢竟，「同理心(empathy)」，似乎不同於「同情心(sympathy)」。同情心的確可以是目睹小貓被火燒，並且感知到其痛苦後所產生的「純粹情緒感受(affective raw feels)」，但是同理心卻可以表徵出他人(者)的痛苦，從而讓認知主體小華 ( $S_1$ ) 知道小貓的痛苦。當認知主體認知到小貓的痛苦後，他有可能產生同情心(如果他生性善良的話)，但也有可能沒有產生這種情緒感受(如果他生性冷酷的話)。綜合以上所述，Werner (2016) 似乎是混淆了同理心（使得認知主體感受到他人(者)痛苦與快樂的心理機制）與同情心（感知他人痛苦後產生的憐憫），才錯誤地認為同理心是「純粹的情緒感受(affective raw feels)」。整體來說，Reiland (2021) 對於同理心的刻劃是較為合理的。

然而，就辯證(dialectic)的角度來說，由於 Werner (2016) 採取了整體道德性質上的差異來解釋現象對比，這使得他無法採取 Reiland (2021) 對同理心較正確的理解，因為一旦 Werner (2016) 承認了同理心也具有表徵的功能，可以表徵出小貓的痛苦，使得小華 ( $S_1$ ) 可以進而做出「放火燒小貓是道德錯誤的」的道德判斷，就表示小華 ( $S_1$ ) 與小美 ( $S_2$ ) 在道德判斷上的對比(或是整

體道德經驗上的現象對比)，不見得要透過道德感知上的差異去解釋。Werner (2016) 所支持的道德感知主義的版本就會垮台。

相對而言，筆者所支持的道德顯著性版本的道德感知主義，卻可以融貫地採取 Reiland (2021) 對同理心較佳的說明。畢竟，有別於 Werner (2016) 的版本只是「片段式」的看待整體經驗（因而導致無法採取 Reiland (2021) 對同理心較佳的說明，因為 Reiland (2021) 的同理心的解釋方案在該時間片段上是與 Werner (2016) 所支持的整體道德性質感知主義互斥的）。筆者的道德顯著性感知主義，採取了跨時間歷程的整體經驗，因而可以大方地採取 Reiland (2021) 對同理心較佳的說明，而不會導致筆者自己支持的道德顯著性感知主義的垮台。畢竟，筆者所說的道德顯著性感知所發生的時間點，在整體道德經驗中可以不同於同理心運作的時間點，兩者並不是互斥的方案。就這點上來說，筆者的版本相較於 Werner (2016) 的版本，是可以更好地回應 Reiland (2021) 在同理心上的主張。

#### 第十四節 「道德顯著性版本的感知主義」的理論優勢： 相較於 Werner (2016) 更佳說明獲取道德知識的心理歷程

具體來說，本文版本的道德顯著性感知模型可以說明，「放火燒小貓」現象對比事實案例中正常道德主體小華 ( $S_1$ ) 是一個能對道德顯著理由進行回應的道德主體——在道德顯著性感知模型的解釋下，正常主體小華 ( $S_1$ ) 表徵「道德顯著性」的「道德感知」可以使得他意識到他正身處在一個「與道德相關的 (morally-relevant)」情境當中、而非身處於「與道德不相干的 (morally-irrelevant)」情境當中。在實踐道德生活當中，大多數人應該都可以同意，作為道德主體的我們具有「意識到自己可能身處於道德相關場景」的「道德感知」是相當重要的，否則我們很可能會如「放火燒小貓」現象對比事實案例中 EEDI 的小美 ( $S_2$ ) 一樣，成為一個「道德盲目」的個體。

而我們作為道德主體要如何具有「意識到自己可能身處於道德相關場景」的道德感知呢？筆者認為答案正是，我們身為道德主體具備著許多關於情境特徵所承載（容或帶有初步確定價性）的「道德顯著性」的感知經驗。有鑒於我們作為道德主體道德感知經驗表徵出來的「道德顯著性」，可以讓我們意識到「自己亟可能身處於一個道德相關場景中」，因此筆者認為，這種辨識並意識到一個「亟可能與道德相關情境」的「道德感知」，其實就是我們在實踐道德生活當中所需要的「道德顯著性感知」<sup>13</sup>。

<sup>13</sup> 筆者相當清楚這裡的宣稱很可能會碰上 Evans (1982) 所提及的心靈透明性 (transparency) 的難題——這是一個探討人們是否能清楚意識或瞭解自己當前所屬心靈狀態的難題：外在於心靈世界的對象是「不透明的 (opaque)」，我們可以感知並意識到樹葉的綠、玫瑰的紅、天空的藍；反之，許多哲學家認為我們的心靈世界是「透明的 (transparent)」，也就是當我們企圖往內心「看」或「偵測」我們當前究竟處於什麼心靈狀態時，似乎與「看」外在世界截然不同——我們貌似什麼也「看不到」、「偵測不到」。本文礙於有限的篇幅並沒有辦法全面性地解決並回應此一問題，不過，筆者認為至少我們可以略為訴諸主體對於自身心靈狀態的「獨有認知渠道 (privileged access)」與「特殊認知渠道 (peculiar access)」來回應本文宣稱可能會碰上的透明性難題。「獨有認知渠道」指涉的是主體對於自身心靈狀態有他人所不及的認識；而「特殊認知渠道」指涉的是主體有無法與他人共享的方法來認識自身的心靈狀態（參見 Byrne, 2018; McKinsey, 1991; Ryle, 1949）；我們對於「道德感知（感知內容中「道德顯著性」）」的意識，在一定程度上可以由我們主體自身



而 Werner (2016) 的整體性質道德感知主義，則較難以解釋實踐道德生活中「正常道德主體」對於情境特徵具備「道德顯著性」的感知經驗是如何運作的。原因在於，在 Werner (2016) 對於現象對比事實的刻畫下，一個主體對於道德性質的感知經驗，看起來要嘛就是「全有（擁有關於所有道德性質的表徵）」、否則就是「全無（卻乏關於任何道德性質的表徵）」的——意即，主體要嘛就跟小華 (S<sub>1</sub>) 一樣，可以感知到情境中的「整體道德性質（對錯好壞）」；否則就跟小美 (S<sub>2</sub>) 一樣，是一個「道德上盲目的個體」，會對於情境中任何的道德特徵都毫無覺察。

然而，Werner (2016) 上述透過「是否感知到整體道德性質」劃分「正常道德主體」和「道德盲目主體」的區分，可能會碰上反例：很多時候我們的感知經驗當下雖然並沒有立即表徵出「整體道德性質」，但卻仍可以透過習慣性道德推論來擁有關於「整體道德性質」（對／錯／好／壞）的恰當道德判斷。此時，雖然我們的感知內容當中可能並不包含「整體道德性質」（對／錯／好／壞），但這不代表我們跟「道德盲目個體」一樣，完全沒有感知到情境當中的「道德顯著性」、甚至完全沒有透過感知「意識到自己亟可能身處於一個道德相關場景中」。相反地，要進行 Väyrynen (2018) 談的習慣性道德推論時，我們似乎仍需要透過感知到情境特徵的「道德顯著性」，來「啟動」我們下意識的道德推論<sup>14</sup>。

---

「獨有認知渠道」與「特殊認知渠道」來被解釋與說明，有鑑於此，筆者認為我們作為道德主體，對於自身具備的「道德感知」並不可能會是毫無察覺的。

<sup>14</sup>舉例來說，設想在放火燒小貓案例當中，正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 和 EEDI 的小美 (S<sub>2</sub>) 看見了一群穿著防護隔離衣的人員在放火燒小貓。此時同理能力正常運作的小華 (S<sub>1</sub>) 在目睹場景的當下仍然可以感知經驗到小貓的「痛苦」具有初步確定的道德顯著性——也就是說，這是一個亟可能與道德相關的場景。然而，小華 (S<sub>1</sub>) 當下卻很可能無法透過感知經驗即時表徵出「整體道德性質」（例如，表徵出穿著防護隔離衣的人員所做的舉動是究竟是「道德上錯的」或「道德上對的」）。原因在於，小華 (S<sub>1</sub>) 所目睹的場景的其中一種可能性是，穿著防護隔離衣的人員其實是接獲政府命令為了阻絕流浪動物急性傳染病的衛生局人員，逼不得已需要用大火高溫撲滅動物來防止傳染病擴散；但同時也有另外一種可能性是，放火燒小貓的其實仍然是一群穿著防護衣的施虐狂們，純粹只是正為了滿足自己的私慾惡趣味來放火虐待動物。

然而，正常道德主體小華 (S<sub>1</sub>) 卻無法僅從當下的感知經驗來分辨出自己所目睹的場景究竟屬於上述哪一種可能性（「場景一」或「場景二」），因此小華 (S<sub>1</sub>) 當下的經驗其實無法表徵出情境當中穿著防護隔離衣人員放火燒小貓行動的「整體道德性質」。而筆者要藉由這個例子來說明的是，無論是在上述的哪一種可能性當中，雖然小華 (S<sub>1</sub>) 的經驗並沒有辦法立即地表徵「整體道德性質」，但小華 (S<sub>1</sub>) 卻仍舊具有小美 (S<sub>2</sub>) 所缺乏的「道德顯著性感知」。即便兩人的經驗都沒有立即表徵出「整體道德性質」，小華 (S<sub>1</sub>) 與小美 (S<sub>2</sub>) 兩人之間在上述情境當中仍然明顯具有現象學上的對比。原因在於，小華 (S<sub>1</sub>) 有感知到小貓痛苦所具備的初步確定道德顯著性，但小美 (S<sub>2</sub>) 卻缺乏了對於「道德顯著性」的感知經驗——是「道德顯著性質」造成了兩人間的現象對比事實，而不是「整體道德性質（對／錯／好／壞）」造成了兩人

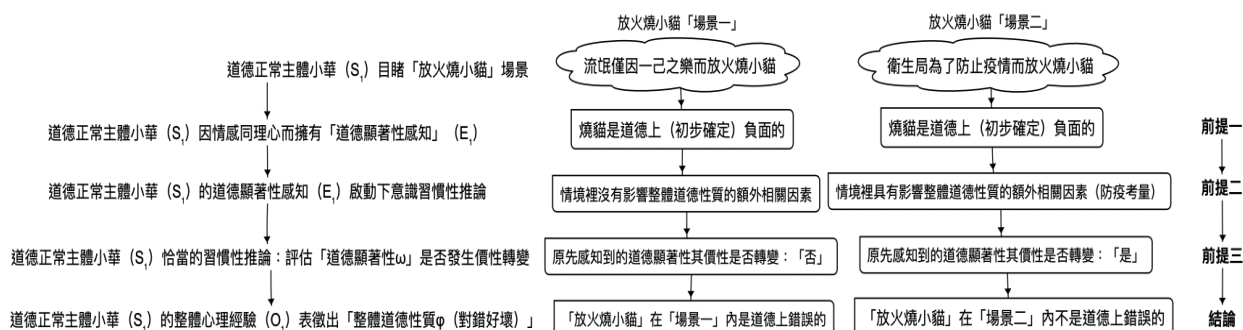
舉例來說，同理能力正常運作的小華（ $S_1$ ）在目睹有人放火燒小貓場景的當下必須要可以感知經驗到小貓的「痛苦」具有初步確定的道德顯著性——也就是說，小貓的痛苦具有負面的道德意涵(negative moral import)，如此其下意識才會啟動相關的道德推論。

然而，小華（ $S_1$ ）當下卻很可能無法透過感知經驗即時表徵出確切的「整體道德性質」。原因在於，小華（ $S_1$ ）所目睹的場景的其中一種可能性是，放火燒小貓的人其實是接獲政府命令為了阻絕流浪動物急性傳染病的衛生局人員，逼不得已需要用大火高溫撲滅動物來防止傳染病擴散，在此情況下，放火燒小貓可以是整體上道德正確的(overall morally right)，即便小貓的痛苦仍然具有負面的道德意涵；但同時也有另外一種可能性是，放火燒小貓的其實仍然是一群穿著防護衣的施虐狂們，純粹只是正為了滿足自己的施虐的欲望來放火虐待動物，在此情況下，該行為具有整體上道德錯誤的性質(overall moral wrongness)。

間的現象對比事實。這種案例中小華（ $S_1$ ）對於情境中「道德顯著性」的感知經驗，是 Werner（2016）原先版本的「整體道德性質感知」無法恰當捕捉與說明的現象。

反之，本文擁護的道德顯著性感知理論，作為一種道德感知主義，可以更恰當的解釋不同場景中，雖然正常道德主體小華（ $S_1$ ）都具備有道德顯著性感知，但最終正常道德主體小華（ $S_1$ ）仍可能基於不同的情境相關道德因素，而產生不同的道德經驗（或道德判斷），意即，在同樣皆因著同理心而擁有道德顯著性感知的「場景一」與「場景二」，正常道德主體小華（ $S_1$ ）憑藉著結構相同但前提不同的習慣性推論，最終使其擁有不同的整體心理經驗，各自表徵出相應於情境而不同的整體道德性質。如下列（圖 14-1）所示：

本文觀點下道德正常主體小華（ $S_1$ ）面對兩個相異「放火燒小貓」場景所產生的不同習慣性推論：其結構



（圖 14-1）本文觀點下道德正常主體小華（ $S_1$ ）面對兩個相異「放火燒小貓」場景所產生的不同習慣性推論：其結構

而筆者要藉由這個例子來說明的是，正常的小華（ $S_1$ ）與 EEDI 小美（ $S_2$ ）的現象對比可能不是在表徵整體道德性質上的對比，而可以是在表徵道德顯著性上的對比。

也就是說，本文的主張與 Werner（2016）原先的說法有很大的不同——Werner（2016：306-307）認為 EEDI 的小美（ $S_2$ ）也可以進行習慣性的道德推論，來獲得與正常道德主體小華（ $S_1$ ）相同的道德判斷（關於「整體道德性質」對／錯／好／壞的道德判斷）；此時小華（ $S_1$ ）和小美（ $S_2$ ）的差別僅僅在於「整體道德性質」最終究竟是出現在他們的「感知內容」或「推論內容」而已。而本文已駁斥了 Werner（2016）上述的刻畫，並指出「缺乏同理心」造成的是 EEDI 的小美（ $S_2$ ）無法感知到被火燒的小貓的「痛苦」，因此 EEDI 的小美（ $S_2$ ）也沒有辦法啟動習慣性的道德推論。

筆者支持的道德顯著性版本的道德感知主義所強調的是，其實我們時常是藉由感知經驗到情境中的某些重要特徵具有道德顯著性（例如：小貓的「痛苦」具有道德負面意涵），來意識到自己亟可能正身處於一個道德相關場景。所以在現象對比事實當中「正常道德主體」（ $S_1$ ）和「道德盲目主體」（ $S_2$ ）之間的差異，並不是全然是在於兩人心理「是否有表徵出整體性質」層面上有所不同而已。更關鍵的一個根本差異是，「正常道德主體」小華（ $S_1$ ）可以透過感知到「痛苦所具備的道德顯著性（負面道德意涵）」，來意識到自己身處於一個道德相關場景中，從而下意識地啟動後續的道德推論，相反地，道德盲目的 EEDI 個體小美（ $S_2$ ）無法感知經驗到放火燒小貓情境當中「痛苦所具備的道德顯著性（負面道德意涵）」，因而沒有意識到自己其實身處於一個道德相關場景中、也沒有啟動下意識習慣性的道德推論，所以小美（ $S_2$ ）最終也就沒有相應地做出與小華（ $S_1$ ）相同的道德判斷。



### 第十五節 「道德顯著性版本的感知主義」的理論優勢：

相較於 Werner (2016) 更佳回應 Väyrynen (2018) 的下意識習慣性推論挑戰

如同筆者之前所論述過的，至少在某些現象對比的案例中，現象對比的確可以透過兩個認知主體在下意識習慣性推論上的差異來解釋。然而，由於 Werner (2016) 的整體道德性質感知主義，採取了一種對於現象對比的時間片段式的理解，因此與 Väyrynen (2018) 的習慣性推論的解釋方案是互斥的方案。然而，就筆者採取的道德顯著性版本的道德感知主義而言，其所採取的是一種跨時間歷程觀點下的現象對比，因此完全可以(毫無矛盾地)承認至少在某些現象對比的案例中，現象對比的確可以透過兩個認知主體在下意識習慣性推論上的差異來解釋。畢竟，對於道德顯著性的感知，與習慣性推論可以發生在不同的時間點，因此，並不是現象對比上互相排斥的方案。就這點而言，相較於 Werner (2016) 的整體道德性質的道德感知主義（與 Väyrynen (2018) 的習慣性推論解釋方案相衝突），筆者所採取的道德顯著性的道德感知主義可以採取一種對於 Väyrynen (2018) 的習慣性推論解釋方案更好的回應方式，也就是，道德顯著性的感知在不同時間點上發生，因此與習慣性推論解釋完全相容。兩者的差異都可以用來解釋現象上的對比。



## 第十六節 「道德顯著性版本的感知主義」的理論優勢：

相較於 Werner (2016) 更恰當說明 Chudnoff (2015) 所關切的

### 「背景道德信念」與「道德判斷」之間的關係

本小節要論證：

(1) 採取「跨時間歷程式的觀點」來理解整體道德經驗，可以良好說明 Chudnoff (2015) 指出的「背景道德信念 (background moral beliefs)」與「道德判斷」之間的關係 (簡言之，Chudnoff (2015) 認為認知主體的背景道德信念與道德判斷之間有一推論蘊含的關係。也因此道德判斷是具有前面第七節與第八節所提過的「推論特徵」。相對而言，在 Werner (2016) 採取的「時間片段」理解下的整體道德經驗 (此經驗對 Werner (2016) 而言，就是認知主體的道德感知經驗)，似乎就無法做出良好的說明。

(2) 筆者所採取的道德顯著性感知主義，可以與 Chudnoff (2015) 的看法合併來解釋整體道德經驗的歷程全貌。相對而言，Werner (2016) 的道德感知主義，在其採取的「時間片段式」的整體道德經驗的理解下，最多只能呈現整體道德經驗的片段。

#### (16.1)

首先，就(1)而言，根據 Chudnoff (2015)，認知主體的背景道德信念 (這些信念是由道德原則所構成)與道德判斷之間有推論蘊含的關係，在認知主體的低階直覺經驗中，認知主體是將由道德原則所構成的背景道德信念 (如：虐待動物是錯的)，應用到其觀察到的個案 (如：有人放火燒小貓)，進而做出道德判斷「放火燒小貓是道德上錯誤的」。

然而，根據 Werner (2016)，道德感知與根據其所生成的道德判斷之間並沒有推論蘊含的關係，根據 Werner (2016) 的道德感知主義，道德判斷的生成是不經過道德原則式的推論，是直接從道德感知而來 (就好比非道德的判斷

「樹葉是綠色的」，也不是經過原則式的推論，而是直接從感知得來的)。也因此，Werner (2016) 似乎不得不承認如果有所謂的道德感知的話，道德感知必須是獨立於認知主體的背景道德信念(用之前的術語來說，道德感知必須不被道德理論所滲透)。

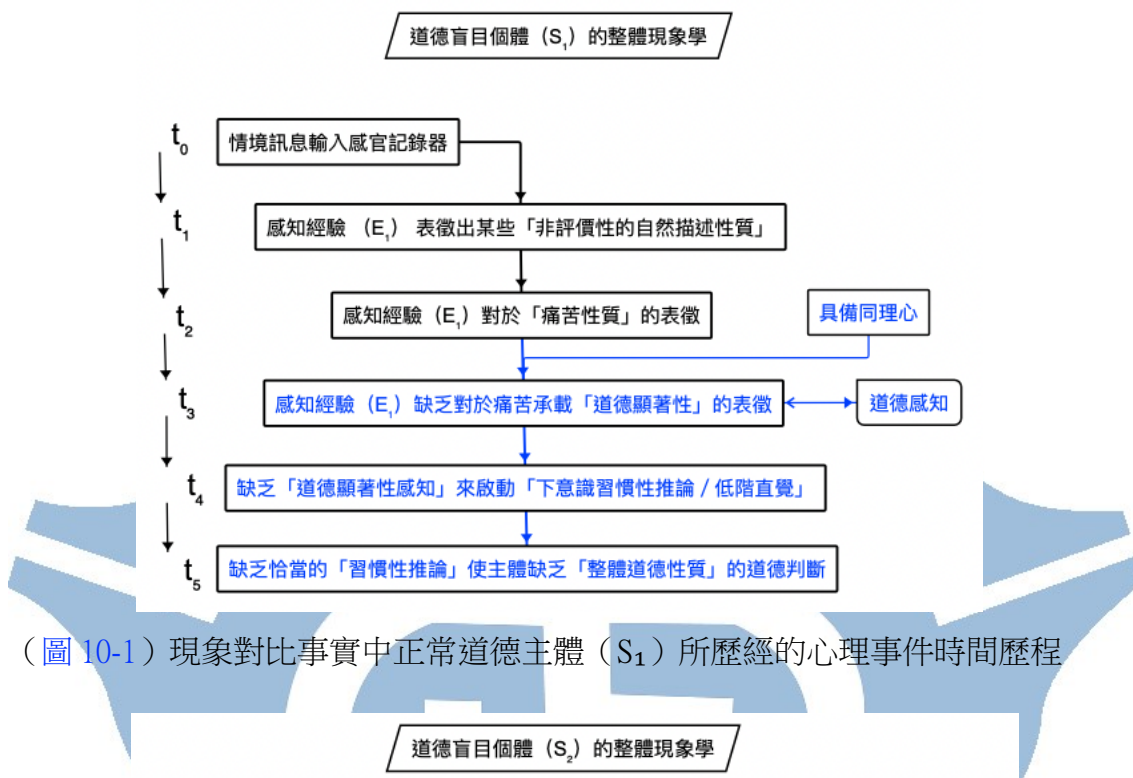
然而，如同筆者在前面第七節與第八節所論述的，Chudnoff (2015) 很強而有力地論述了：獨立於背景道德信念(或不被道德理論所滲透)的道德感知是不存在的。舉例來說，要感知到把博愛座讓座給懷孕婦女是我們的道德義務，我們必須要擁有與掌握關於道德義務的理論(或背景信念)，就好比我們要感知到眼前大腹便便的婦女是孕婦，我們也要擁有與掌握關於孕婦的理論(或背景信念)。若是我們根本沒有關於孕婦是甚麼的理論(或背景信念)，那麼即便我們看到了眼前大腹便便的婦女，我們也無法將其感知辨識為孕婦。同樣地，要是我們根本沒有關於道德義務是甚麼的理論(或背景信念)，那我們同樣地也無法將眼前有人將博愛座座位讓座給懷孕婦女視為是道德義務的履行。

## (16.2)

在 16.1 的論述中，我們看到 Werner (2016) 的道德感知主義會產生問題，無法良好說明背景道德信念與道德判斷兩者之間的推論蘊含關係。相對而言，Chudnoff (2015) 所訴諸的低階直覺可以有比較良好的說明。這是否代表道德感知主義不成立呢？筆者的答案是：只當我們把認知主體的整體經驗看作是時間片段的經驗時，我們才能說道德感知主義不成立，

換言之，根據以上 16.1 的論述，我們似乎沒有很好的理由認為小華可以感知到行為的是非對錯或道德義務)。然而如果我們把整體經驗看作是一個跨時間的歷程時，這就表示雖然認知主體在整個歷程的尾端時可能無法感知到行為的整體道德性質，這不代表認知主體不能在整個歷程的開端或其他時間點感知到(某種的)道德性質。事實上，如同筆者在前面幾個小節所論述的，我們似乎沒有很好的理由否定，認知主體在整個歷程的開端可以感知到行為特質(如：放火燒小貓的道德顯著性)。

本文在「跨時間歷程式的觀點」下針對現象對比事實當中，所提出正常道德主體 (S<sub>1</sub>) 所歷經的心理事件時間歷程、以及道德盲目個體 (S<sub>2</sub>) 所歷經的心理事件時間歷程，如下列 (圖 10-1) 與 (圖 10-2) 所示：



(圖 10-1) 現象對比事實中正常道德主體 (S<sub>1</sub>) 所歷經的心理事件時間歷程

(圖 10-2) 現象對比事實中道德盲目個體 (S<sub>2</sub>) 所歷經的心理事件時間歷程

從以上第一張的整體經驗的歷程圖 (圖 10-1) 中，我們可以清楚地看到小華 (S<sub>1</sub>) 的道德感知經驗與低階直覺發生的時間點乃一先一後，彼此是沒有衝突

的。所以唯有將整體經驗很狹隘的看作是在某一特定時間點(如  $t_5$ )發生的心理狀態，如此的話，才會產生道德感知經驗與低階直覺做為整體經驗狀態的解釋上互斥的問題，因為感知與直覺這兩種不同的心理狀態，不會是小華 ( $S_1$ ) 在某一特定時間點同時具有的心理狀態。

### (16.3)

筆者在此子小節中，要論證與說明筆者在此小節開頭所提到的第(2)個論點。以(16.2)最後的流程圖(圖 10-2)來說明的話，Werner (2016) 版本的整體道德性質的道德感知主義只著重在小華 ( $S_1$ ) 與小美 ( $S_2$ ) 在  $t_5$  的經驗狀態，並主張小華 ( $S_1$ ) 在  $t_5$  的經驗狀態是道德感知經驗。然而，如同筆者先前在第十三節所論述過的，做為小華 ( $S_1$ ) 在  $t_5$  經驗狀態的解釋，Werner (2016) 版本的整體道德性質的道德感知主義不見得是正確的，因此無法對道德感知主義的主要論旨「道德性質可以是感知的內容」提供良好的支持。

此外，如同筆者在(16.1)所論述的，Werner (2016) 版本的整體道德性質的道德感知主義也無法良好地說明認知主體小華 ( $S_1$ ) 的(由道德原則所構成的)背景道德信念與他的道德判斷之間的推論蘊含關係。

有鑒以上兩點 Werner (2016) 版本的整體道德性質的道德感知主義所遇到的困難，筆者認為，要證立道德感知主義的主要論旨「道德性質可以是感知的內容」，我們的首要之務是：「如實地將整體經驗看作是一個跨時間的心理歷程(而非時間片段的心理狀態)」。當我們如實地將整體經驗看作是一個跨時間的心理歷程之後，那我們就有空間可以主張：「即便小華 ( $S_1$ ) 在心理歷程的尾端沒有感知到道德性質，這不代表他在心理歷程的其他時間點上也都沒有感知到道德性質」。事實上，如筆者所論證過的，即便是 Väyrynen (2018) 與 Reiland (2021) 這些反對道德感知主義的人，最終也不得不承認習慣性推論或者是同理心的啟動，都必須依賴在對於行為特質的道德顯著性的感知上。而類似地，由於 Chudnoff (2015) 的低階直覺乃是一個道德推論的過程(可以類似於 Väyrynen (2018) 所說的下意識的習慣性推論)，此道德推論的啟動，也必須預設認知主體先要感知到他眼前行為的道德顯著性，否則的話，如果主體根本沒有感知到眼



前行為的道德顯著性（或覺得眼前行為在道德上無關緊要），他的道德推論也不會被啟動。

綜合以上所述，筆者認為我們沒有好的理由否定道德感知主義的主要論旨「道德性質可以是感知的內容」，即便是道德感知主義的反對者如：Chudnoff（2015）、Väyrynen（2018）、Reiland（2021）三人，就其自己所提出的解釋理論（習慣性推論、同情心與低階直覺）來看，也不能排除我們可以感知到道德顯著性的可能性。

此外，由於道德顯著性的感知發生的時間點，是在 Chudnoff（2015）所謂的低階直覺產生的時間點之前，所以筆者所主張的道德顯著性版本的道德感知主義，就可以不衝突地採用 Chudnoff（2015）對於低階直覺的論述，來說明認知主體的背景道德信念與道德判斷之間的推論關係。在這點上是勝過 Werner（2016）所採取的整體道德性質版本的道德感知主義。



## 結論

本論文探討是否有好的理由相信道德感知主義——也就是我們是否有好的理由相信我們可以感知到道德性質？就本論文的論述來看，筆者認為我們有理由相信答案是肯定的，就連反對整體道德性質感知主義的 Väyrynen，Chudnoff 與 Reiland 也都必須承認我們至少對於行為特質的道德顯著性（做為一種道德性質）是可以有感知的，如此才能解釋為何 Väyrynen（2018）所說的習慣性推論或 Chudnoff（2015）所說的低階直覺會被啟動，進而可以去解釋為何習慣性推論或低階直覺上的差異，至少在某些情境當中可以造成兩個主體之間的現象對比或差異。反過來說，如果我們無法感知到行為特質的道德意涵或道德顯著性，那我們就很難解釋習慣性推論或低階直覺為何會被啟動，也就無法良好地解釋因習慣性推論或低階直覺上的差異所造成的現象對比。而就 Reiland（2021）所說的同理心的差異而言，本身可能還不足以解釋現象對比（畢竟施虐狂也可運用同理心得知他人(者)的痛苦，但不見得會做出造成他人(者)痛苦是錯誤的道德判斷），認知主體透過同理心感知到他人(者)的痛苦之後，也必須感知到痛苦的道德顯著性或其道德上的負面意涵，如此才比較有可能可以完滿地解釋現象對比（也就是為何小華與小美做出不同的道德判斷或擁有不同的道德經驗）。簡而言之，要對現象對比提出來良好的解釋，我們似乎有理由相信我們可以感知到行為特質的道德顯著性或其道德意涵。這也表示我們有理由相信筆者提出的道德顯著性感知主義。

## 參考文獻

- Audi, R. (2013). *Moral Perception*. Princeton: Princeton University Press.
- Audi, R. (2015). “Moral Perception Defended”, *Argumenta* 1, pp. 5-28.
- Bagnoli, C. (2011). “Moral Perception and Knowledge by Principles”, in Jill Hernandez(ed.), *The New Intuitionism*, London: Continuum, pp. 84-105.
- Brewer, T. (2013). *The Bounds of Choice: Unchosen Virtues, Unchosen Commitments*. London: Routledge.
- Burge, T. (2003). “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3), pp. 503-548.
- Byrne, A. (2018). *Transparency and Self-knowledge*. Oxford: OUP.
- Chisholm, R. M. (1957). “Perceiving: A Philosophical Study”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63(4). pp. 302-305.
- Chudnoff, E. (2013). *Intuition*. Oxford: OUP.
- Chudnoff, E. (2015). “Moral Perception: High-Level Perception or Low-Level Intuition?”, in *Phenomenology of Thinking*. London: Routledge. pp. 213-226.
- Copp, D. (2000). “Four Epistemological Challenges to Ethical Naturalism: Naturalized Epistemology and the First-Person Perspective”, *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume*, 26, pp. 30-74.
- Cowan, R. (2015). “Perceptual Intuitionism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 90 ( 1 ) , pp. 164-193.
- Cullison, A. (2010a). “Moral Perception”, *European Journal of Philosophy*, 18(2), pp. 159-175.
- Cullison, A. (2010b). “What Are Seemings?”, *Ratio*, 23(3), pp. 260-274.
- Earlenbaugh, J., & Molyneux, B. (2009). “Intuitions Are Inclinations to Believe” , *Philosophical Studies*, 145(1), pp. 89-109.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*, Oxford: OUP.

- Goldman, A. (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge", *Journal of Philosophy* 73: pp. 771-791.
- Greco, J. (2000). *Putting Skeptics in Their Place*. Cambridge: CUP.
- Helmholtz, H. V. (1911). *Treatise on Physiological Optics* (JP Southall, Ed. & Trans.; Vols. 2 & 3). Rochester, NY: Optical Society of America. (Original work published 1866).
- Huemer, M. (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*, US: Rowman & Littlefield.
- Huemer, M. (2007). "Compassionate Phenomenal Conservatism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 74(1), pp. 30-55.
- Hume, D. (1896). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Lord, E. (2018). "How to Learn about Morality and Aesthetics through Acquaintance and Testimony", in *Oxford Studies in Metaethics*, 13, pp. 71-97.
- Lycan, W. G. (1988). *Judgement and Justification*, Cambridge: CUP Archive.
- Mackie, J. (1990). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, UK: Penguin.
- McBrayer, J. P. (2010a). "A Limited Defense of Moral Perception", *Philosophical Studies*, 149(3), pp. 305-320.
- McBrayer, J. P. (2010b). "Moral Perception and the Causal Objection", *Ratio*, 23(3), pp. 291-307.
- McKinsey, M. (1991). "Anti-Individualism and Privileged Access", *Analysis*, 51(1), pp. 9-16.
- McNaughton, D. (1988). *Moral Vision: An Introduction to Ethics*, UK: Blackwell.
- Reiland, I. (2021). "On Experiencing Moral Properties", *Synthese*, 198(1), pp. 315-325.
- Rogers, J., & Matheson, J. (2011). "Bergmann's Dilemma: Exit Strategies for Internalists". *Philosophical Studies*, 152(1), pp. 55-80.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
- Sosa, E. (2007). "Experimental Philosophy and Philosophical Intuition". *Philosophical Studies*, 132(1), pp. 99-107.
- Soteriou, M. (2016). *Disjunctivism*. London: Routledge.

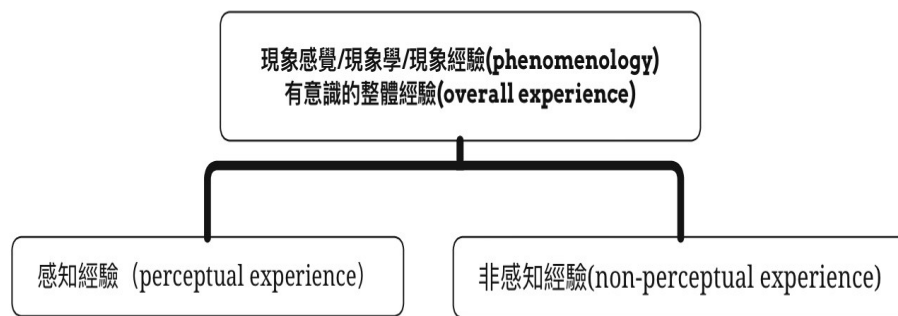


- Swinburne, R. (2001). *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press.
- Tsu, P. S. H. (2013). "Shapelessness and Predication Supervenience: A Limited Defense of Shapeless Moral Particularism", *Philosophical Studies*, 166(1), pp. 51-67.
- Tsu, P. S. H. (2016). "Can the Canberrans' Supervenience Argument Refute Shapeless Moral Particularism?", *Erkenntnis*, 81(3), pp. 545-560.
- Väyrynen, P. (2018). "Doubts about Moral Perception", in Anna Bergqvist, and Robert Cowan(eds), *Evaluative Perception*, Oxford: OUP, pp. 109-128.
- Werner, P. J. (2016). "Moral Perception and the Contents of Experience", *Journal of Moral Philosophy*, 13(3), pp. 294-317.
- Werner, P. J. (2020a). "Moral Perception", *Philosophy Compass*, 15(1): e12640.
- Werner, P. J. (2020b). "Which Moral Properties Are Eligible for Perceptual Awareness?", *Journal of Moral Philosophy*, 17(3), pp. 290-319.
- Wisnewski, J. J. (2015). "The Case for Moral Perception", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 14(1), pp. 129-148.

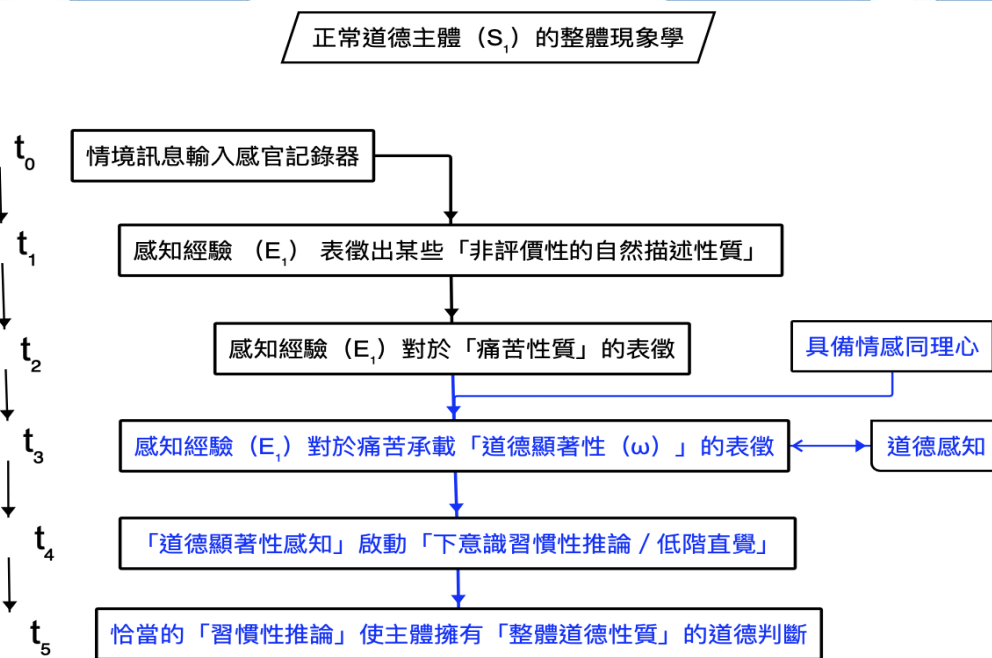
附錄一

圖目錄

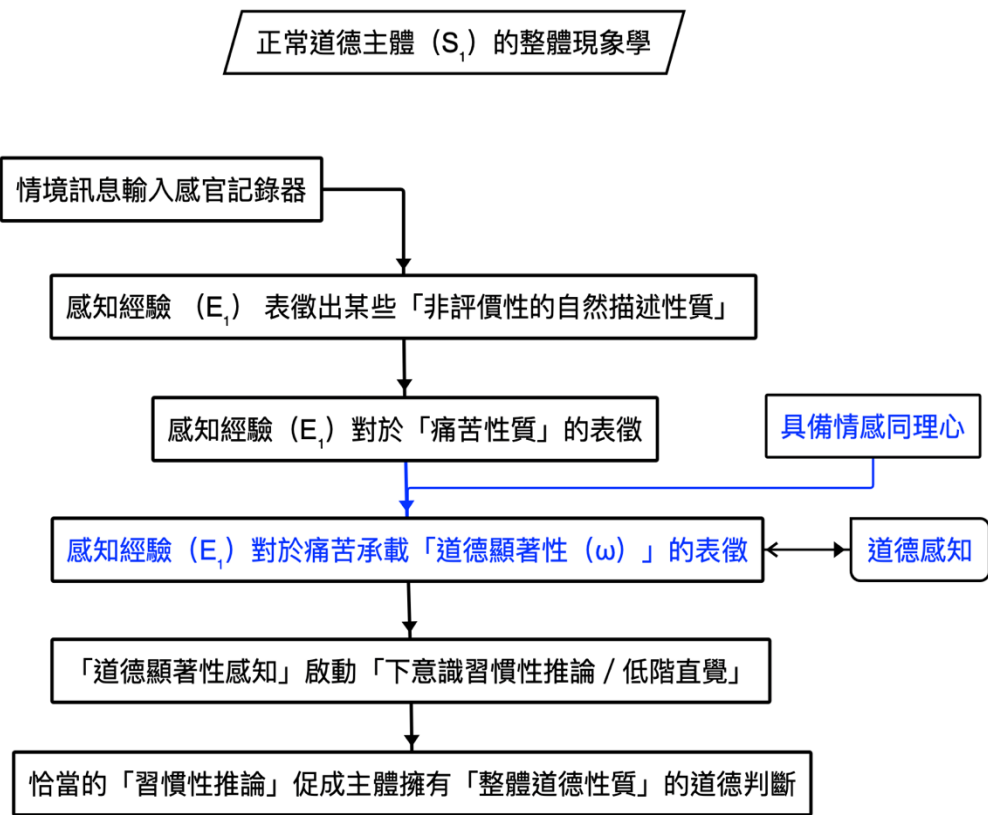
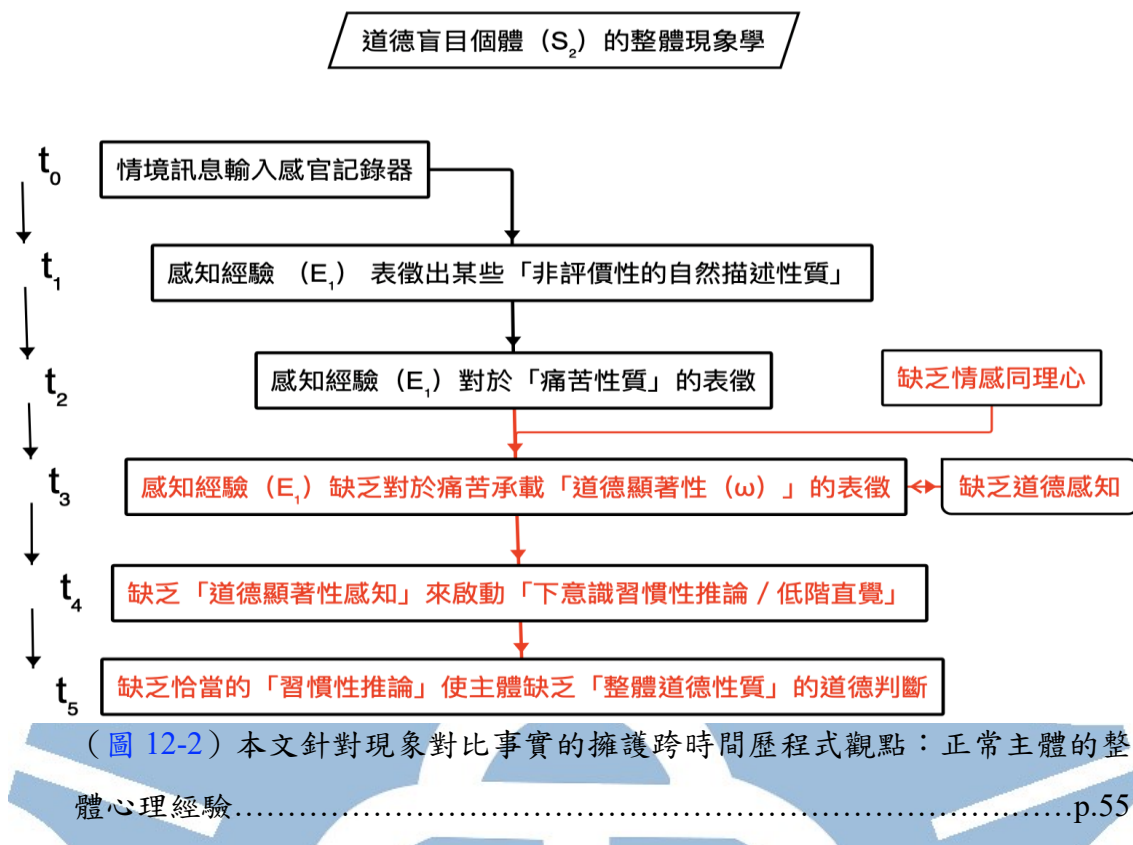
(圖 3-1) Väyrynen (2018) 所論及之整體經驗、感知經驗、非感知經驗關係圖.....p.14



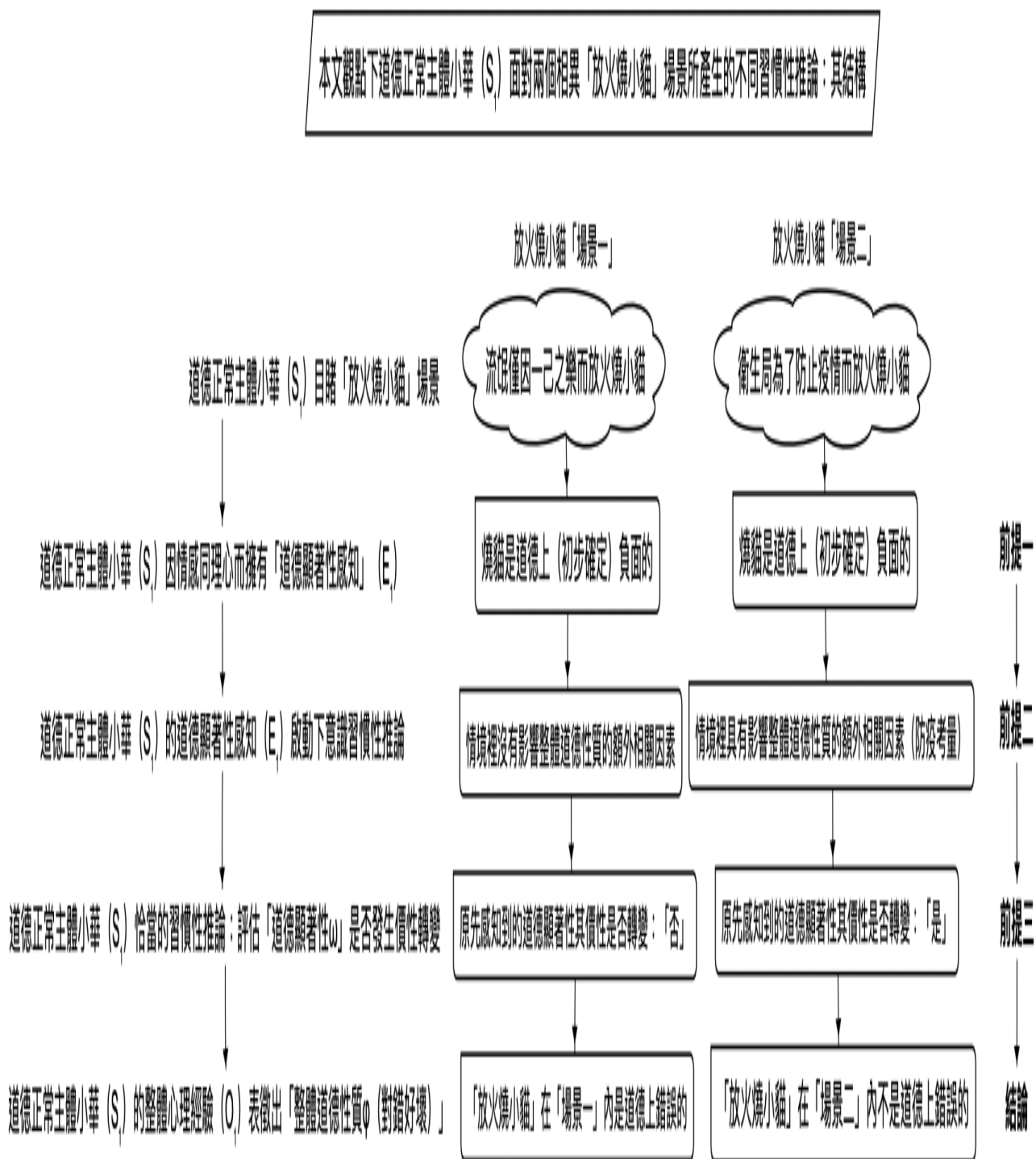
(圖 10-1) 現象對比事實中正常道德主體 (S<sub>1</sub>) 所歷經的心理事件時間歷程.....p.47, p.71



(圖 10-2) 現象對比事實中道德盲目個體 (S<sub>2</sub>) 所歷經的心理事件時間歷程.....p.47, p.71



(圖 14-1) (橫向與直向結構圖) 本文觀點下道德正常主體小華 (S<sub>1</sub>) 面對兩個相異「放火燒小貓」場景所產生的不同習慣性推論：其結構.....p.66





本文觀點下道德正常主體小華 (S) 面對兩個相異「放火燒小貓」場景所產生的不同習慣性推論：其結構

