

安樂哲「角色倫理學」的實用主義特質及其限制

陳伯軒 *

摘要

安樂哲（Roger T. Ames）提出儒家的倫理學是一種「角色倫理學」後，可謂別出心裁，也引起了不少的討論。安樂哲「角色倫理學」的闡述，深受實用主義與歷程哲學的影響。本文將分析其實用主義式的關懷，並說明其可能會面對的質疑。此外，就先秦儒學經典文獻證據，質疑「角色倫理學」對於儒學「仁」、「禮」關係的顛倒，最後對於安樂哲的研究方法提出待商榷之處，並闡述「角色倫理學」可以具備的學術價值與效用。

關鍵詞：安樂哲、角色倫理、仁禮關係、四端、實用主義

* 國立臺北大學中國文學系兼任助理教授。

一、前言

關於儒家倫理學的型態，安樂哲(Roger T. Ames)提出了「角色倫理學」(Confucian Role Ethics)的說法，也引起了不少的討論。在〈儒家的角色倫理學與杜威的實用主義〉有比較直接明確的描述式義界：

這種整體論的哲學是建基於關係的首要性之上，而且挑戰基礎性的自由主義個人主義。這種個人主義將人訂巍部相關聯的、自治的、理性的、自由的、時時自利的個體。儒家角色倫理學從人的概念的關係構成開始，將家庭角色和關係轉作為發展完善道德的進入點，援引道德想像和在關係中的成長，作為人類道德的本質，其中包含以人為中心的宗教感，這與亞伯拉罕宗教截然不同。¹

然而「角色倫理」似乎並不只是凸顯「角色」在儒家倫理學中的重要性而已，安樂哲在建構及發展這個觀念的時候，牽涉到了許多相關聯的議題，好比〈儒學與杜威的實用主義：一種對話〉這篇文章對於「角色倫理學」所關性的議題有所列舉：

在個人、社群、政治和宇宙的修養的放射狀範圍內所獲得的共生關係，通過禮儀化的生活修身過程，語言溝通和協調的中心性，經驗的認知向度與情感性度的不可分割性，將心理解為一種行為意向而非理念與信仰的架構，作為一種關注信任而非真理的認識論，關聯互滲（而非二元）的思維方式的普遍流行，對於實踐中真實化的自我實現的追求，所有關係的親和屬性，家庭與孝順的中心性，無所不包的和諧的高度價值，禮儀相對於法則的優先性，典範的作用，聖人作為高超溝通者的教導作用，注重人倫日用所表現的明智，肯定人性與神聖性之間的連續性，等等。²

相關牽涉的議題非常多元豐富，而尤其關鍵者在於「角色倫理學」深受美國實用主義與歷程哲學的影響。本文試圖闡釋其實用主義式的關懷，並說明其可能會面對的質疑。此外，就先秦儒學經典文獻證據，質疑「角色倫理學」對於儒學「仁」、「禮」關係的顛倒，最後對於安樂哲的研究方法提出待商榷之處，並闡述「角色倫理學」可以具備的學術價值與效用。

¹ [美]安樂哲(Roger T. Ames)著，田辰山、溫海明等譯：《「生生」的中國哲學：安樂哲學思想選集》（北京：北京人民出版社，2021），頁221。

² 同前著，頁297。

目前對於安樂哲「角色倫理學」的相關討論，大致上可以分為幾個面向。一是作為正面的整理闡述「角色倫理學」的架構與內涵等³；其二乃針對儒家算不算角色倫理學進行討論⁴，第三則有對於安樂哲的研究方法進行反省思考者⁵。

本文在既有研究的基礎之上，試圖從安樂哲的著作中整理他的觀點，並且從傳世經典文獻中，如《論語》、《孟子》，討論安樂哲的說法是否合理。由於安樂哲否認先秦儒學對於人性的闡述有根本性的定義，而傳統的見解中，往往以「仁」作為確定人性的殊勝處，因此本文著重於闡述安樂哲對於「仁」的闡發。其次，「倫理」的概念本來就具有討論人與人之間互動的問題，換言之倫理自然包含了人際互動中的角色理分，然而安樂哲刻意突顯出的「角色倫理」，強調人在境遇中的「成人」，依照古典儒學的眼光來看似乎更偏向探討儒學中的「禮」，因此本文也會特別著重在安樂哲對於「禮」的討論⁶。至於安樂哲的比較哲學立場與方法，有許多方法論的闡述，本文無法專論，但會指出一些他在詮釋中國文字時可能有的問題。最後，期望能以同情的理解，進一步闡述「角色倫理學」的可取之處。

本文討論的核心文本，以安樂哲著的《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》為主，並且延伸至羅思文（Rosemont, Henry, Jr.）、安樂哲合著的《儒家角色倫理：21世紀道德視野》、安樂哲的《杜威與孔子》、《「生生」的中國哲學：安樂哲學術思想選集》、《一多不分：儒學與世界文化心秩序》、安樂哲、李文娟著《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》、郝大維（David L. Hall）、安樂哲合著《通過孔子而思》，以及羅思文“*Against individualism*”等文獻。

二、時代背景與目的方法：實用主義的視野

（一）因應當代問題而對儒學的改造

³ 鄧凌：〈儒家角色倫理建構方式的動態性解析〉，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》第33卷第6期（2011），頁49-51；張欽：〈先秦儒家角色倫理架構分析〉，《道德與文明》第4期（2012），頁126-129；李雪辰：〈先秦儒家角色倫理治理思想論略〉，《道德與文明》第6期（2012），頁69-73；李慧子：〈儒家倫理學對西方倫理學的挑戰——評安樂哲的「儒家角色倫理學」〉，《社會科學研究》第5期（2014），頁16-21；李明書：〈從儒家角色倫理學建構當代家庭倫理〉，《哲學與文化》第48卷第7期（2021），頁61-76。

⁴ 趙清文：〈儒家倫理是「角色倫理」嗎？〉，《學術界》175期（2012），頁103-110；沈順福：〈德行倫理學抑或角色倫理學——試論儒家倫理精神〉，《社會科學研究》第5期（2014），頁1-16；潘小慧：《儒家倫理學與士林哲學》（臺北：至潔出版社，2021），頁211-228；郭齊勇、李蘭蘭：〈安樂哲「儒家角色倫理」學說評析〉，《哲學研究》第1期（2015），頁42-48。

⁵ 王計然：〈安樂哲的「儒家角色倫理學」及其得失——一個由過程思維切入的思考〉，《倫理學研究》第2期（2020），頁66-72；韓振華：〈早期儒家與德行倫理學：儒學研究中的相對主義話題〉，《倫理學研究》第59期（2012），頁133-138；〔美〕孟巍隆（Benjamin Hammer）〈文化比較的思想誤區——兼評安樂哲「儒家角色倫理」〉，《文史哲》352期（2016），頁143-156。

⁶ 安樂哲對於儒家哲學的需多詞彙都有特殊的解釋，本文卻無法一一評述，他曾於一次訪談中提及，「關係」、「家庭」、「仁」是「角色倫理學」很關鍵的概念，此外「禮」在這些詞彙裡面是非常重要的，可能談中國宗教觀，中國的家庭制度，都離不開禮。」〔美〕安樂哲（Roger T. Ames）、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》（北京：中國社會科學出版社，2020），頁60。

安樂哲曾表示，「實用主義」的「實用」一詞，在中文語境下聽起來挺不好的，有點像是強調手段主義或機會主義。但實際上應該是「實驗主義」⁷正是因為要理解「什麼是最有效的」，所以當安樂哲秉持著實用主義的精神重新詮解儒家倫理學時，其背後的動機也在於「解決問題」，並且認為以「角色倫理」來理解，是最有效的方式。角色倫理學的目的是為了「當下的道德生活提供基礎」⁸，這個說法與他的老師羅思文一致，羅思文在《反個人主義》（*Against individualism*）提到，儒學可做為反對任何形式的性別歧視、種族歧視、恐同症的思想根源⁹，而這些說法卻未必與古代儒學有直接的相呼應。換言之，儒家的經典當中未必有將這些當代議題當作思考的核心，這必然得經過主張者的進一步詮釋。但是在安樂哲這裡，確實處處以實用主義的實踐效果論作為闡述思想的試金石¹⁰，尤其以實用主義式的真理觀作為命題是否為真的判準：「一個命題是否為『真』是由它在交流者中體現的效果檢驗的。」¹¹舉例來說，這種實用主義式的真理觀，非常明顯地彰顯在他對於「孝道」的地位的提昇之中：

提高「孝」的中心地位的認識後，會產生什麼樣的實際效益？在道德、社會、政治和宗教方面，當我們不得不在一定程度上放棄對個人自律的情感依戀以及它所帶來的一切時，我們能得到什麼？這樣的權衡值得嗎？¹²

此處我們且不論安樂哲對於「孝」的詮釋細節，但是由這段文字可以看出，他在釐定思想、價值排序時，思考的是「實際效益」、「能得到什麼」、「這樣的權衡值得嗎」等問題。

此外，從郝大維、安樂哲提出來的當代關懷來看，我們也可以讀到他們對於價值的釐定與選擇，應該會偏向於多元論而非一元論：

我們嘗試把古典中國感受性當成理解西方哲學危機的方法，同時也努力使孔子感受性與西方多元論和過程性觀念相結合，以便對其獲得更清晰、更懇切的詮釋，也正是在這一過程中，我們常是塑造了比較思想，這也是我們本書的主旨。

13

⁷ 同前註，頁 24。

⁸ [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21 世紀道德視野》（杭州：浙江大學出版社，2020），頁 3。

⁹ [美] Rosemont, Henry, Jr. *A gainst individualism: a Confucian rethinking of the foundation of morality, politics, family, and religion* (New York: Lexington Books, 2015), p.108.

¹⁰ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，姜妮伶譯：《孔子與杜威》（上海：上海人民出版社，2020），頁 186。

¹¹ [美] 郝大維 (David L. Hall)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，何金樹譯：《通過孔子而思》（北京：北京大學出版社，2020 年二版），頁 315。

¹² [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：〈論「孝」為「仁」之本〉，收入 [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21 世紀道德視野》，同註 8，頁 77。

¹³ [美] 郝大維 (David L. Hall)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，何金樹譯：《通過孔子而思》，同註 11，頁 393。

既然角色倫理是要用以解決當代的問題，在這過程中又必須「塑造了比較思想」，那麼我們可以很大膽地說，安樂哲的角色倫理學顯然不是在「還原」先秦儒學的本來面目（儘管這在操作上本來很難），而是有意識地在重新詮釋儒家的倫理學。要能夠使這樣的詮釋具有正當性，就必須承認儒學是可以改變的，甚至是需要改變的：

我們不要去恢復一個古代的、純粹的儒學，這跟儒學有矛盾。儒學是「溫故而知新」，是往前面走，是進化的、進步的、有發展的一個傳統。儒學必定要面對現在人類最重要的問題，儒學不是昨天的一個教條性的學說，它是一個活的傳統。¹⁴

換言之，安樂哲的「角色倫理學」顯然不是要還原「儒家思想是什麼」而是著眼於思考，儒家思想從哪裡來到哪裡去¹⁵、儒家思想可以是什麼等問題。

儘管安樂哲對自己的研究方法有所反思，認為改造儒學並不是要歪曲，而是必須恪守儒學的基本前提¹⁶，但卻也很難避免在某個程度上有「臆想編制」解讀成分並以它「改造」所讀文本，但「這樣一種對文本的『欣賞』（「增值」——*appreciate*），不僅變得對其視域與深刻性有意識，而且創造性地與之呼應；在與之加深親密感的過程中，給它加上我們特殊的價值，使文本進一步擴展。」¹⁷

（二）實用主義與儒學的相互補充

安樂哲以美國實用主義的哲學，作為詮釋儒家思想的徑路，這是在許多書籍與文章中都直接挑明的，例如在與郝大維合著的《通過孔子而思》這樣表述：「如果說當代比較哲學活動中有可能做切實接近孔子思想的哲學概念和學說最佳資源的話，那必定是與皮爾士（Peirce）、詹姆士（James）、杜威（Dewey）和米德（Mead）相關的實用主義哲學，進一步擴展到諸如懷特海（A·N·Whitehead）的過程哲學。」¹⁸而在《儒家角色倫理學》也提到：「杜威的人類行為現象學結合了威廉·詹姆士的過程心理學和喬治·米德的社會心理學，將人置於他們所處的自然和社會關係中。」¹⁹

「角色倫理」從實用主義當中汲取的最關鍵的思想在於，透過實用主義對於形上學的否定，從而試圖取消儒家思想形上學的意義與價值：

¹⁴ [美] 安樂哲（Roger T. Ames）、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註 6，頁 183。

¹⁵ [美] 安樂哲（Roger T. Ames），姜妮伶譯：《孔子與杜威》，同註 10，頁 147。

¹⁶ [美] 安樂哲（Roger T. Ames）：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》（濟南：山東人民出版社，2017），頁 27。

¹⁷ 同前註，頁 48。

¹⁸ [美] 郝大維（David L. Hall）、[美] 安樂哲（Roger T. Ames），何金俐譯：《通過孔子而思》，同註 11，頁 15。

¹⁹ [美] 安樂哲（Roger T. Ames）：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 163。

約翰·杜威(John Dewey)是對這種「畸形專業」最早且持續進行批評的思想家，並將它「譽」為「頂級哲學謬論」(the philosophical fallacy)。簡單說，「頂級哲學謬論」就是對過程結論進行的預設推定，作為那個過程的前提；只要我們明示什麼「原理」可以變動不居經驗中獲得認同、被孤立、可抽象，不論時代的，可以被不斷重複性運用，從而理性化成一種「永遠一發生」歷史。²⁰

如果我們先有意向相信有“essence”(不變本質)這種東西，我們只能提出「本質化」(而不是類推論理——analogize)；這作為對事物的一種思想方法，不是在古代中國傳統中形成，是與之不吻合的。²¹

換言之，安樂哲透過杜威等人對於形上學的否定，取消了終極的「原理」或「本質」的肯認，認為過去形上學對於原理原則的認定是一種謬誤，以此哲學謬誤理解儒學，將會造成對於儒學的詮釋過於依賴超越性價值。然而，如果否定或取消了形上學的意義，那麼安樂哲如何確立倫理當中的價值根源？他順此主張：

實用主義的好處在於承認我們的起點是關係，也承認我們每個人的個性不一樣，所以它是和而不同的一個思想。²²

作為最權威的經典實用主義哲學家以及20世紀西方哲學批判實體存有論的代表之一，約翰·杜威也繼承了奧卡姆剃刀原則，主張人由關係構成，這一觀點與儒家觀點至少在某些程度上不謀而合。²³

安樂哲的老師羅思文在《反個人主義》一書中更是直接點明：「孔子的方法運用了很少的形上學，也根本沒有神學，因此不包含任何與當代科學不一致的觀點。」²⁴換言之，他們認為過去對於形上學的仰賴，在當前的議題或面對當代科學時，可能會產生許多衝突與矛盾。

在這樣的前提之下，安樂哲詮釋的儒學，就是一種偏向「經驗主義」式的思想，甚至宣稱「儒學比經驗主義還要有經驗性」²⁵，而角色倫理既然是從人與人的關係中運作出合宜的規範或儀則，那麼「角色倫理是自下而上的，而不是自上而下的，因為它是以直接的人類經驗和家庭生活為基礎的，而不是以理性地發展普遍原則為基礎。」²⁶

²⁰ 同前註，頁19。

²¹ 同前註，頁39-40。

²² [美]安樂哲(Roger T. Ames)、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註6，頁56。

²³ [美]安樂哲(Roger T. Ames)，姜妮伶譯：《孔子與杜威》，同註10，頁63。

²⁴ [美]Rosemont, Henry, Jr., *Against individualism: a Confucian rethinking of the foundation of morality, politics, family, and religion*, 同註9, p.90.

²⁵ [美]安樂哲(Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註16，頁108。

²⁶ [美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.)、[美]安樂哲(Roger T. Ames)：〈碎鏡或可重圓：從庫柏曼的品格倫理到儒家角色倫理〉，收入[美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.)、[美]安樂哲(Roger T. Ames)著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21世紀道德視野》，同註8，頁156。

然而，安樂哲在建構角色倫理學時，也不是一味地以美國實用主義為準，構造了一個實用主義版本的儒學，實際上他認為實用主義也有與儒學並不契合之處，甚至儒學可以作為實用主義哲學的補充——實用主義的一個關鍵問題在於「將『人』的概念過度簡化為完全歸功於自然科學式的自然主義範疇」²⁷，或者實用主義在談論的自由、平等和正義等詞彙時，這些詞彙並沒有出現在儒家的文本中：

儒家角色倫理與實用主義者相背離形成鮮明對比的是，儒家要求在家庭生活中必須有某些基礎道德考量。例如，實用主義者必須在他們自己的文化傳統中對自由、平等和正義等我們熟悉的自由主義詞語加以修正和理解，而這些術語並未出現在儒家文本中，因為這些抽象概念以及道德原則、價值觀和美德，都包含於、並來源於一個人在家庭與社群的特定角色和關係裡所獲得的實際生活經驗。²⁸

可以讀得出來，面對儒家思想安樂哲謹守的標準在於由下而上的經驗歸納，而非由上而下的原則規範。然而即使如此，在某些地方可以看到，他稱讚杜威哲學對於經驗的強調，卻也不滿杜威忽略了儒家思想的起點是家庭²⁹。又或者認為西方哲學強調抽象與不偏袒作為倫理裁決的標準，與儒家哲學強調眷屬情懷作為道德意識的來源大不相同³⁰……，凡此種種，都可以看出安樂哲建構角色倫理學的時候，亦有以儒學補充實用主義之處。當然這也不難理解，如果美國實用主義可以作為詮釋儒學的思想資源，甚至無懈可擊，那麼安樂哲所想要解決的當代社會過於重視個人主義的問題，直接援引美國實用主義即可，根本不需要儒學的支援。顯然，在安樂哲的思考中，能夠解決當前的種種問題者，應該是借助儒學中的許多價值觀，但這些價值觀卻是受到他實用主義式的眼光所重新篩選解讀的。

三、角色倫理學的內涵：以「仁」與「禮」為例

（一）仁的意涵：「四端」及其發用問題

1. 內嵌於場域的「行仁／成人」

²⁷ [美] 郝大維 (David L. Hall)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，何金俐譯：《通過孔子而思》，同註 11，頁 90

²⁸ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，姜妮伶譯：《孔子與杜威》，同註 10，頁 123。

²⁹ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註 6，頁 52。

³⁰ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 15。

安樂哲認為，過去具有強烈本體論傾向的詮釋方式，往往預設了一個終極實在，或是將「『唯一超絕本體存在』（being）置放於世界『萬象的存在』（beings）之前」³¹，這樣的修養論圖景，則是預設了一個完人的典範，修養便是慕近典範。若用安樂哲自己的話來說，這是一種目的論：

持目的論的人，可能在什麼「遙遠神性事件」中發掘「認識之根據與目的」，或者預先想到的是「已生就（read-made）的人」，他的完美性要通過本身潛力「實在化」（actualization）。³²

然而角色倫理學反對這種看法，他們認為沒有一種「已生就的人」，正如同沒有一個特定的終極規定(*terminus ad quem*)的「仁」的概念，行仁與成人是同一件事情，都是一種過程性的術語³³，也因此「仁」究竟是指一個「仁人」，還是指一個「仁人」的行為，經常是不分的。

³⁴

角色倫理學主張，一個人致力「行仁」，意味著成就自己在家庭環境關係中的恰當性，這個「成人」的過程，安樂哲稱之為“human-becoming”：

在儒家這個我稱為“human-becoming”(成人)的模式裡，人的個人實現是不可還原（簡約）地「包含他者」（other-entailing）而且一切關係皆是含有親屬性的。³⁵

正由於人是無可避免地「包含他者」，那麼行仁／成人的問題，就不能夠只從本質化的「人的特質」去考量，而必須意識到人乃內嵌於場域，「只能通過從場域走向中心，從整體到特殊對它加以理解，把它的境域化關係全盤考慮進去。在它成已成物創造性的宇宙觀背景下，『成人』是創造與永遠獨特地集結，是和合世界的關係的過程。」³⁶

2. 「四端」與「性向善」說

「仁」從哪裡來？在這個問題上，孟子提出了「性善論」與「四端說」，或認為這是孟子思想中替孔子的仁學做出了哲學化的建構與解釋。角色倫理如果要否定一個本質性的描寫，那麼勢必會遇到如何解讀孟子「性善」與「四端」的問題。《孟子·告子上》：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」孟子已經明白說了「非由外鑠我也」、「我固有之」，這在安樂哲看來，他抓緊了「四端」之「端」的說法，又一意主張，通常情

³¹ 同前註，頁 21。

³² 同前註，頁 21。

³³ [美] 郝大維 (David L. Hall)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，何金俐譯：《通過孔子而思》，同註 11，頁 130。

³⁴ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，序頁 4。

³⁵ 同前註，頁 135。

³⁶ 同前註，頁 147。

況沒有人出生是不降落在家庭關係中的，因此「四端」並不是孤立的「人」的本質，而是作為起始的關係條件：

「四端」當然是天生具有的，是作為起始的關係條件，以家庭為紐帶。³⁷

「四端」當然是使我們依附家庭的原生的，初期的初始關係條件。³⁸

然而在不同的書籍或篇章中，安樂哲的描述又顯得衝突與矛盾，從而提出「四端」或者所謂的「性」並不是與身俱來的：

孟子的「四端」之心，這些使我們成為人類「存在」的品質並不是與生俱來，必不可缺的。³⁹

孟子的「性」的概念，不是一出生就有的一個東西，你一出生有「性」，那個性也不是內在的一個本質性的東西。⁴⁰

安樂哲迴避了「四端」與身俱來、不假外求的看法，目的是要更大程度地強調家庭、社會、國家等關係對於人的化育塑造：

但「四端」只是人成長過程中大體依賴之「端」，關鍵在生活實踐中，從中獲得力量，成為家庭與社會的積極參與者。⁴¹

仁、義、禮、智四端是關係構成的，你一出生有一個母親，有一個兄弟，有一個故鄉，有一個文化，這都跟四端有關。⁴²

為了避開某些既有的見解，將孟子的性善論賦予本體的色彩，安樂哲於是將「性善」解釋為「性向善論」⁴³，人是有向善追求的能力，而並不是說性的本體是善的，說人本然為善，這

³⁷ 同前註，頁 167。

³⁸ 〔美〕安樂哲（Roger T. Ames），姜妮伶譯：《孔子與杜威》，同註 10，頁 119。

³⁹ 同前註，頁 119。

⁴⁰ 〔美〕安樂哲（Roger T. Ames）、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註 6，頁 67。

⁴¹ 〔美〕安樂哲（Roger T. Ames）：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 167。

⁴² 〔美〕安樂哲（Roger T. Ames）、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註 6，頁 67。

⁴³ 性向善論並不是安樂哲的獨創，傅佩榮便主張此一說法。傅佩榮於 1985 年初次提出「向善論」取代「本善論」，其論述方式與過程與安樂哲並不相同。不過他們同樣反對對於人性有本質性的規定，也同樣強調在關係中實踐善。可參考傅佩榮等著：《人性向善論發微》（新北：立緒文化，2011）。

顯然不符合孟子的思維⁴⁴，他在詮解「乃若其情，則可以為善矣」（《孟子·告子上》）如此表示：

也許理解這段的關鍵點，是把「善」解釋成我們傾向去做的事情，而不是我們在本質上是什麼，「可以為善」是行動、成為、做善。這一對善的積極理解認為，善是活動的質，是人傾向於通過人的實際情況去達到的，而不是什麼脫離一個人的環境對作為人格天生固有素質的表達。⁴⁵

下文將會詳細論及，即使孟子的性善論解釋成「性向善論」，其實也無法迴避向善的初始動力從何而來的問題。此處我們可以看到角色倫理學一味地強調「關係」：

當對這一特別而原初的人性進行思考，對這一促使我們成長、具有成長能力的原始條件（端）進行思考之時，我們必須再一次把千變萬化的環境條件（既有真實性也有情感性）也包括進去。⁴⁶

無論是人與人或人與環境的關係，當角色倫理學不斷地放大／強調關係對於個體的影響之際，也就相對地竭盡所能地否定「抽離環境的人」的可能性。從甚至有顛到了四端之心與環境之間的關係：

我們作為人一出生就被置於家、國等多型態、多聯繫的角色與關係之中，而且正是這些深厚的環境條件，才使我們有惻隱之心，有羞怯、恭敬之心，有規矩之感和贊同與反對之心——其實，這就是倫理感。⁴⁷

我們是因為一出生無所遁逃地被置於家國社會的網絡，「才」有「四端之心」嗎？這樣的論斷恐怕離孟子的本義愈益遙遠了。

3. 道德想像力的運作

「培養仁的方法是將自己的行為與身邊人的行為聯繫起來，而不是按照抽象的道德原則行事。」⁴⁸如果沒有原理原則作為為人處世的參考或依據，我們可以想像到的諸多問題之一，乃是人如何突破有限性，足以面臨外在環境變化萬殊的狀態？換言之，在強調關係的角色倫理學中，我們何以得知立基於家庭鄰里而成的諸多禮儀習俗，具有向外擴大應用的可能性？

⁴⁴ 安樂哲：《儒家角色倫理學》，頁 157、〔美〕安樂哲（Roger T. Ames）、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註 6，頁 40。

⁴⁵ 〔美〕安樂哲（Roger T. Ames）：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 156。

⁴⁶ 同前註，頁 87。

⁴⁷ 同前註，頁 158。

⁴⁸ 〔美〕羅思文（Rosemont, Henry, Jr.）、〔美〕安樂哲（Roger T. Ames）著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21 世紀道德視野》，同註 8，頁 9。

在孟子的思想中，除了肯認四端本然具有之外，也強調要「擴而充之」，那麼我們好奇的是在角色倫理學不承認四端或仁的本體性意義之後，「擴而充之」如何可能？

關於這一點，安樂哲提出了幾個面向的補充。直觀地說，人的存在既是有限的，那麼人與人之間的關係境遇也不可能是無窮的。既然要擴而充之，就是「擴大關係」：「道德行為非常簡單，就是擴大關係，我對你好表示我想建立這個關係，我應該用我的想像力找到最優化的行為讓它擴大。」⁴⁹安樂哲接著引用了杜威的思想來詮釋此一含意：

如果你一直思考我怎麼能夠幫助別人，我怎麼能擴大我們之間的關係，就像孔子說的「己欲立而立人，己欲達而達人」這是道德的表現。” Morality is the growth of relationships” (道德即關係的擴大)是杜威的思想，就這麼簡單。⁵⁰

然而，「道德即關係的擴大」這一個命題，並不意味著行動主體必須親臨每一個嶄新的關係脈絡，因為任何行動主體都是有限的，我們也不可能完全依託於直接經驗的賦能。因此，角色倫理學認為人會因為在關係中的經驗積累，而透過自己的能力將未知的、未親身參與的關係，納入自己的經驗版圖中。這就是透過「知」：

「知」這一詞彙，語義是「理解」或「了解」(unraveling the patterns)，是「知道」(finding a way and knowing how to proceed)或「通達」(penetrating through)，是引導去展開一個總是變化不已關係境域的全圖，使得我們能使用從另一視角得到的一個人或一件事的另外名稱。⁵¹

安樂哲這裡提到的作用似乎非常接近儒學中提到的「恕」，亦即「推己及人」。然而他以「知」來詮釋，似乎更重視面對「變化不已的關係境域的全圖」而做出的智識推論。

另一方面，在感性的面向而言，他可以說是深受杜威的影響，提出了「道德的想像力」來保證「關係擴大」的可能性：

前景究竟如何，全憑人們恰如其分的把握之度與相應處置素質結合的想像力。每一形勢都有特質性，都要求雄厚的道德置性來擔當，以便於在最大程度上兌現其可能性。道德想像的核心作用是至關重要的，因為總有一些應對舉措比另外一些舉措更好。這種可能性之間的漸變差分，其意義是，作為一種僅對習慣性反應的平衡來說，要求每時每刻都要對潛在發生的變換情況給予嚴密注意，這時，要求對情況作出清醒的判斷以保證最佳可能，還要有充分的道德之心促使該可能恰如其分地實現。⁵²

⁴⁹ [美]安樂哲(Roger T. Ames)、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註6，頁53。

⁵⁰ 同前註，頁53。

⁵¹ [美]安樂哲(Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註16，頁88。

⁵² 同前註，頁212-213。

其實透過想像力的方式來設想倫理問題，並不是一件罕見的事。莫說西方哲學向來有許多思想實驗作為倫理學議題的討論，就是《論語》、《禮記》等儒家經典中，時不時都能看到孔門師生對於各式各樣的社會家國情境提出假設與討論⁵³。在道德想像力這一點上，安樂哲舊酒裝新瓶，只是為「從關係中行仁／成人」這種社群性的修養論，提供了一個能夠擴而充之的可能性。

(二) 禮與體：「禮義」或「禮儀」

角色倫理學不主張「仁」具有一種本質性或本體論意義的價值，那從強調關係中行仁／成人的修養論，反而非常類似於傳統儒學中談論的「禮」。那麼，角色倫理學又是怎麼詮釋「禮」的呢？我們可以從身體向度、家庭向度、宗教向度三個層次來理解。

1. 身體向度：合宜的踐履者

談論禮與身體的關係，並不是一個新鮮罕見的說法。「禮也者，猶體也。體不備，君子謂之不成人」（《禮記·禮器》）很直接地就將禮與體繫聯在一起。在行禮的時候，必須有一個操作合宜的身體，這是很好理解的事情。正是因為身體的踐履需要合宜適當，安樂哲便以此解讀「禮」的意義：

我們可把「體」及其同根漢字「禮」（在身分角色及關係之中取得恰宜性）作為互繫看待，提出二字表達的是，對同一現象的兩個路向看待：它們是分別指「一個活著的身體」與「一種具身的生活」。⁵⁴

角色倫理學不同於過去其他學者對於禮的詮釋，著重區分於外在的「儀文」（形式）與內在的「禮義」（本質）⁵⁵，而是強調「禮」如同「體」，都是需要在身分角色及關係中取得恰到好處的運作。安樂哲透過對於「身體」的強調，並沒有忘記藉此發揮角色倫理的核心觀念，亦即這個「體」，並並沒有帶著一個「超級」理念的「自我」：

一個人的行為素質不是在一個離散獨立「主體」或「個體」理念上的被調節或者被複製，因為「離散獨立主體」理念是從社會和自然關係具體形態中把人置

⁵³ 關於儒家道德想像力的運作及其美感效應，可以參酌陳伯軒：〈氣象與宛在：先秦儒家典籍中「如」字的表現美學與存在能動性〉，《臺北大學中文學報》第33期（2023），頁189-236。

⁵⁴ 〔美〕安樂哲（Roger T. Ames）：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註16，頁122。本處引文原本的翻譯頗不通順，安樂哲乃以「體」、「禮」對應“a living body”與“embodied living”，後者孟巍隆譯為「具體活的身體」，似乎不太好理解，此處姑且改譯文為「具身生活」，以對應「禮」的「身體性」。〔美〕Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary* (Hong Kong: The Chinese University, 2011), p.109

⁵⁵ 如勞思光主張「禮」之本義為一生活秩序，一切秩序的具體內容則為「儀文」，可依「理」而予以改變，而此一秩序之「理」，即是孔子所言的「義」，也就是「禮」的基礎。見勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2002重印三版），頁114-115

之於外。相反，人的認同存在於形成的渾然而一之中，存在於融合之中，存在於具體身分角色之中；身分角色構成了人的行為延續不已的習性——人的認同性存在於它的一以貫之中。⁵⁶

2. 家庭向度：關係的最初境遇

所有的身體都是嵌合於環境之中，每個人降生之後最初的环境就是家庭，因此談論禮就不能不留心於家庭的向度，安樂哲的老師羅思文於〈早期儒學是否符合西方「美德」標準〉特別強調：

對孔子來說，家庭感情顯然是培養道德能力的切入點。因此，我們應該堅持認為，儒家的「規範」是通過最大限度地扮演各在家庭中的角色來定義的。一個人要想變好，就必須以父母的兒女之身分好好生活，然後把這種道德情感擴展到更大的群體。⁵⁷

倘若我們將羅思文與安樂哲所建構的角色倫理學視為相同一貫的理論，可能就會在「身體與家庭那個更為基本」的問題上發生困惑？因為安樂哲也提及：

社會「身(體)」擴散到實實在在的家庭之中，擴散到構成社會「身」的社會角色與關係當中。⁵⁸

若是同情地理解，我們可以揣想，角色倫理學設想了一個「身體—家庭」相互嵌合的概念，也就是說，沒有任何一個行動主體是可以抽離於關係脈絡而成為抽象獨立的「人」。當我們認識到一個執禮的「體」，那必然是在「關係」之中運作，而這樣的「關係」的最初也最核心的場域便是「家庭」。

3. 宗教向度：準無神論

《說文·示部》：「禮，履也。所以事神致福也。从示从豊，豊亦聲。」按照《說文》的解釋，「禮」原本就是用來「事神至福」者，那麼「禮」的宗教性自然不言而喻。但是，安樂哲在建構角色倫理學時，花了不少的篇幅在討論儒家的宗教性，他提出了一個說法叫做「準無神論」的宗教感：「儒家哲學宗教意義的核心在於重視『禮』的生活，這是一種實實在在的『準無神』宗教感，有必要有一套重要的區別於無神論的語彙。」⁵⁹關於這個說法的

⁵⁶ [美]安樂哲(Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註16，頁125。

⁵⁷ [美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.)：〈早期儒學是否符合西方「美德」標準〉，收入[美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.)、[美]安樂哲(Roger T. Ames)著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21世紀道德視野》，同註8，頁119。

⁵⁸ [美]安樂哲(Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註16頁125。

⁵⁹ 同前註，頁262。

細部意涵，並非本文重點，暫不細究。然而讀者可以藉此掌握的訊息是，禮的宗教向度在角色倫理學中，因其朝著「無神論」的方向前進，因此關於祭祀祖先、侍奉鬼神之事，更多地會拉回到宗族家庭中的人倫血緣關係理解：

將「禮」理解為流程性的、重要性的、以家和社會為中心的概念，這是古代儒家宗教感的鮮明特徵，其中心點在於尊重血脈傳承，表達誠摯的家庭情感與關懷（孝）。它是禮儀形式，是對故人的紀念而不是偏執崇拜。⁶⁰

角色倫理中論及禮，更多強調的是一個非抽象意義的「身體」在「家庭」中的「合宜地展演運作」，而以此「家庭」在歷時性縱向的宗族關係中，以祭祀來傳達尊重血脈傳承的意義。安樂哲再一次地藉此強調儒家學說的社群意義，正在於以禮來「網綁」眾人：

如果談“religion”(宗教)這個詞，拉丁文是“religare”，它是綁定、網綁的意思，比喻人與神之間的紐帶。所以中國人用家庭是為了綁得緊，如果有上帝的一種傳統，真善美是它的，所以說要跟它綁得緊。可是中國人的文化傳統是一代一代傳下去的一個東西，所以說這個綁得很緊的意思不一樣，西方是上帝，中國是禮。⁶¹

儘管在儒家語境中「禮」本身不是一種機制化的形式「宗教」，但它還是以加強家庭與社會的紐帶性，在人生經驗中起到培養宗教質感的作用。⁶²

既然「禮」的宗教性所強調的價值歸落於「人」而非「神」，那麼安樂哲又稱這樣的特殊宗教性格為「以人為中心的宗教感」：「這種宗教感在人為昇華自己經驗而採取勤勉謹慎的態度之間萌發，在成就角色、關係之禮的途徑中形成。」⁶³

四、「禮」以成「仁」：理論商榷及方法限制

此節我們對於角色倫理學理論進行商榷，並且討論可能有的相對主義與理論序位、研究方法的限制。

（三）「仁」與「禮」的混淆與顛倒

依照本文的看法，安樂哲的理論在面對「禮」與「仁」的關係時，常有混淆或是顛倒的情況。所謂的混淆，指的是「仁」與「禮」不分，在李文娟的訪談中，安樂哲曾經提到「仁」的概念的來源，乃是從人的道德行為，形成了歷史傳統，慢慢地就成了標準：

⁶⁰ 同前註，頁 256。

⁶¹ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註 6，頁 87。

⁶² [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 255。

⁶³ 同前註，頁 261。

可是這個標準一直在改變，因為不同人、不同的道德行為，所以「仁」不是一個起點，而是一個效果，它的內涵越來越大，越來越豐富。在一百年前，你穿這種衣服是不對的，我穿這種衣服也是不對的，但是過了一百年，什麼是好、什麼是不好，不是可以簡單判斷的事，要看時候，要看情況，要看效果。⁶⁴

按照安樂哲所舉的服裝習慣的問題，那其實至多禮儀演變的問題，與「仁」作為一種道德或行為的標準，並不直接相關。更重要的是，當安樂哲認為「仁」是由這個人或那個人的道德行為而逐漸形成歷史傳統，他顯然沒有辦法解釋個別的人的道德行為該由何而來？也就是說，我們如何追索個人道德行為的內在根據呢？只因源於一個歷史傳統，而此傳統又源於當時代的諸多人的道德行為？如此，將會成為一個無窮追索的系列，沒有辦法在理論上為「行仁」找出最根本的動力。類似的問題也發生在安樂哲的老師羅思文身上，《反個人主義》提及：

勸戒人們在履行其角色的責任時，要有某種態度或情感，這似乎有些奇怪或矛盾。但是，在許多家庭互動中，為了學會適當地、始終如一地履行持續的責任，擁有這些感覺往往是重要的，甚至是必要的。⁶⁵

羅思文這裡所暴露的理論缺點更為明顯，畢竟他明白地表示「要有某種態度或情感」，若肯認了這一點，則我們不得不承認在行仁／成人的背後，是必須有某些什麼更為核心不可去除的價值根源內存，否則我們如何解釋這些態度及情感從何而來？畢竟家庭已經是角色倫理所承認最基本、最初始的修身場域了。

承前所述，過往在討論儒家的「禮」時，往往會將其區分為內在的「禮義」與外在的「禮儀」，前者指的是「禮之所以為禮」的內在價值，後者則指的是「行禮過程中合宜的操作展現」。關於禮之儀文，會隨著時代遞進而有所改變，這是大家都可以理解的。安樂哲也強調「禮」不是簡單地「絲毫無誤地履行典儀」，而是由人的身分角色關係所決定出來的最恰當的「行為」⁶⁶，既然強調的是「行為」，那麼我們就可以明白安樂哲對於「禮」的安頓，是更側重在於「外在的儀文」，「禮」的涵養陶鑄，更多地是來自於後天的學習培養，因而他也不止一次在文章中以「社會語言」來描摹「禮」：

「禮」是一種社會語法，每一次都給每一個社會成員提供一個家庭、社會及政治的確定位置和排序。⁶⁷

⁶⁴ [美]安樂哲 (Roger T. Ames)、李文娟著：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註6，頁50。

⁶⁵ [美]Rosemont, Henry, Jr, *Against individualism: a Confucian rethinking of the foundation of morality, politics, family, and religion*, 同註9, p.108.

⁶⁶ [美]安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註16，頁126。

⁶⁷ 同前註，頁257。

古典儒學相關詞彙中的另一個開創性想法是「禮」，或「儀式禮節」——一個在角色和關係中已實現了的恰當性（義）。它是從家庭關係中衍生出來的一種公共語法，從使我們在家庭中的角色變得強大開始出現。作為一種語法，它有可能過有效的協調而得到昇華，使我們能夠表明立場，達到一定的地位。⁶⁸

於這些文獻當中，尤其值得留意的乃是「就像語法是字詞的恰當安排，起到生成語義含義的作用」⁶⁹的說法，如果語法生成了語意，則可以推論，在角色倫理學中，乃是由「禮」生成了「義」。而這些「禮」，又可以視為是從家庭關係中衍生出來的「儀式禮節」，那麼可以見角色倫理對於「禮」、「義」、「仁」的關係，頗有「以禮成仁／義」的理論脈絡，並且認為以「仁」、「義」、「禮」、「智」等概念，去理解人性時，「人性內涵的大部分都是後天得來的，而不是天生的。」⁷⁰

（四）「義外說」的疑慮

最大程度地否認或壓縮了人內在本質的善端，將仁之萌芽、培育、發用置入家庭的場域，強調「在關係中的成長，才是道德本質之所在」⁷¹，這使得角色倫理學遇到了一個與孟子學說較大歧出的危機，那就是有著類似告子「義外」說的疑慮。羅思文於〈與家庭和文化同行：儒家思想的時間之旅〉一文提及，個人主義式的成人觀念對於家庭生活的希望、恐懼、夢想、行動，甚至是簡單的快樂或痛苦都沒有多大的用處，相對來說，角色倫理顧及了關係中的相互對待：

因為父母參與孩子的生活，孩子也參與父母的生活；父母和孩子對自己的定義在很大程度上取決於對方，他們不能在任何重要意義上做到自主，因為他們的角色決定了他們是誰。⁷²

倘若我們只強調在關係中成德，而否定了價值內建的可能，那麼就可能遇到如同告子「仁內義外」的問題，甚至變成「仁外義外」。在《孟子·告子上》載：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」
孟子曰：「何以謂仁內義外也？」

⁶⁸ [美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.):〈早期儒學是否符合西方「美德」標準〉,收入[美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.)、[美]安樂哲(Roger T. Ames)著,呂韋譯:《儒家角色倫理:21世紀道德視野》,同註8,頁124。

⁶⁹ [美]安樂哲(Roger T. Ames):《儒家角色倫理學:一套特色倫理學詞彙》,同註16,頁257。

⁷⁰ 同前註,頁173。

⁷¹ 同前註,序頁5。

⁷² [美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.):〈與家庭和文化同行:儒家思想的時間之旅〉,收入[美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.)、[美]安樂哲(Roger T. Ames)著,呂韋譯:《儒家角色倫理:21世紀道德視野》,同註8,頁106。

曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」

曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」

焦循《正義》曰：「言長人之長，必用我心長之，分明權在長之者而不在長者。長之既在我心，則權度悉由中出，安得以義為外乎？長之權全在我，安得云非有長於我也？」⁷³同樣的，在《孟子·離婁下》有言：「由仁義行，非行仁義。」焦循《正義》曰：「故庶民不知仁義者，君子教之使知，則庶民亦能知仁義，庶民知仁義而行之，亦是由仁義行，非彊之以所本不能知，而使之行仁義也。」⁷⁴這些文獻都非常明確地指出，孟子的仁義思想是將價值內建在個人身上，否則根本沒有可能透過教化而使民知之。

或許安樂哲會否認角色倫理學是告子「義外說」的變奏或當代版本，然而一個很明顯的問題在於，如果角色倫理不承認仁義內在，那又要如何安頓仁義呢？⁷⁵仁義由關係中構成的說法，推到極致，就會變成關係比仁義先在的論斷：

在儒家關係性的思維中，我們不是在社群中互相聯繫的個體；相反，是因為我們在社群裡有效的聯繫，我們才成為特別的個體。我們不是因為有思想才彼此交流，是因為我們彼此可以有效地交流，我們才所見略同並擁有共同的目標。我們不是因為有感情才對彼此有同情心；相反，是因為我們對彼此可以有效表達同情，我才全心全意地成為一個社群。事實上，這個將世界定義為互有連結的生活的文字遊戲，就是儒家互有交流的家庭和社群中創造意義的方式。⁷⁶

這樣的論斷顯然受到了美國實用主義哲學家詹姆斯的影響，然而詹姆斯在其心理學方面的突破，也就是置換了情緒與生理反應的先後次序，認為不是因為情緒而有生理反應，而是有了生理反應才產生情緒。姑且不論詹姆斯的說法是否合理，細想安樂哲的意見，以此詮釋儒學實在匪夷所思。

當然再延伸下去，安樂哲主導的角色倫理學，便會在自圓其說的過程中，不斷有著明顯與傳世文獻扞格不入的哲學性格判斷。譬如認為儒家倫理學不需要去談道德兩難問題或「救人」的問題，而是著重於「防患未然」⁷⁷，但眾所周知，《論語》的父子相隱、《孟子》提到的嫂溺、竊負而逃某個程度而言都是一種不同價值衝突的選擇，與道德兩難問題非常類

⁷³ [清]焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1987），頁745。

⁷⁴ 同前註，頁568。

⁷⁵ 關於仁是否為內在本質，羅思文有一個很巧妙的比喻來說明角色倫理的立場。他認為如果將仁視為桃子，果皮是示眾的部分，在卸除果皮、果肉之後，剩下的果仁，就是存在的核心，而這個看法則是過去心性論的見解；他則認為人是一顆洋蔥，洋蔥的皮一層一層剝除，如同的人的不同角色一個一個剝除，剝除到最後，甚麼也沒有留下。[美] Rosemont, Henry, Jr, *Against individualism: a Confucian rethinking of the foundation of morality, politics, family, and religion*, 同註9, p.14.

⁷⁶ [美]安樂哲 (Roger T. Ames), 姜妮伶譯：《孔子與杜威》，同註10，頁83。

⁷⁷ [美]安樂哲 (Roger T. Ames)、李文娟：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註6，頁30。

似。同情地說，角色倫理學可以宣稱，儒家在個別萬殊的情境中一一討論處理方案，而不設想一個道德原則。但父子相隱的案例之所以具有討論的基礎，而不會流於單純因為「吾黨之直者異於是」（《論語·子路》）的相對立場，那便是學者們並不會認為儒家倫理學是一種相對主義。這，這卻是角色倫理學常常被批判的關鍵核心。

（五）相對主義與社群主義

如果從美國實用主義的真理觀切入，我們很好理解對於形上學的否定，確實時常造成外人感受到實用主義具有相對主義或社群主義的傾向，比如普爾斯認為「真理」來自於社群的最終意見、詹姆士主張可以有相對真理觀，以及杜威的情境論或工具主義真理觀，都頗有「相對主義」的色彩。⁷⁸關於這一點，羅思文與安樂哲的立場不全然一致，在老師羅思文的著作中，堂而皇之地承認他所闡發的角色倫理學乃是一種相對主義的立場：

我的基本立場就是極端的道德相對主義。讓我們考慮一下道德相對主義常見的系列論證之一，道德相對主義基於對其他文化的考察，而這些論證來自人類學的證據。⁷⁹

我們不難明白，如果倫理道德是走向相對主義的路線，那麼推到極端，就會變成莫衷一是，缺乏同一的標準，人人都可以有自己的論斷衡量。因此，這樣的闡釋往往不被視為對儒家倫理學的準確描摹。羅思文特別舉了一個具體的例子，強調倫理關係中的情境化問題，我們無法提供每一個個案原理原則，畢竟我們所具有的情境必不完全相同：

角色倫理學的核心是特殊主義，它沒有統一的規則或普遍的原則，不能提供這樣的答案；我怎麼可能告訴你，應該如何對待虐待你的父親？你必須自己找到問題的答案，這也是家庭生活幫助我們做好準備的認識論的部分。你比任何人都更了解你的父親和其他立即受到影響的人。如果你不能確定應該做什麼，又有誰能呢？⁸⁰

倘若因為我們面對的情境各不相同，所以合宜（義）的行動（禮）都必須「自己找到答案」，那麼儒家所言的禮義豈非沒有一致的標準？確實，如果羅思文從人類學的眼光來看世界各地

⁷⁸ 實用主義的真理觀可能遭受指責為「相對主義」的問題，此處只能約略說明，這些說法來自於以下資料：朱建民：《普爾斯》（臺北：東大出版社，1999），頁198；朱建民：《詹姆士》（臺北：東大出版社，1998），頁140-156；與涂紀亮：《從古典實用主義到新實用主義：實用主義基本觀念的演變》（北京：北京人民出版社，2006），頁213-237。

⁷⁹ [美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.):〈個人與人:權利享有者與角色扮演者〉,收入[美]羅思文(Rosemont, Henry, Jr.)、[美]安樂哲(Roger T. Ames)著,呂韋譯:《儒家角色倫理:21世紀道德視野》,同註8,頁43。

⁸⁰ [美]Rosemont, Henry, Jr, *Against individualism: a Confucian rethinking of the foundation of morality, politics, family, and religion*, 同註9, p.101.

文明的發展，文化差異很大，的確比較容易肯認道德相對主義或文化相對主義，但是這樣的思想是屬於儒家的嗎？⁸¹

相較之下，安樂哲深知將儒家倫理解為相對主義的危險，因此宣稱：「當然我還要指出，文化上偶然性的思維方式，可以是多元性的而非相對主義的，是互相包容的而非自我中心的。」⁸²不過安樂哲似乎沒有對於角色倫理學並非相對主義做出強而有力的辯白，在關係中成仁、否定仁義的內在本質，都將造成因為情境與關係的變動而有可能產生標準不一的「合理性」。郭齊勇、李蘭蘭便指出安樂哲的說法，過份誇大了中西文化的差異，從而使角色倫理的概念帶了強烈的社會性、群體性的關照而顯示出相對主義的問題，卻忽略了「儒家所關注的不僅僅是具體的生活和特定的場景，對於普遍性和自律個體的探索同樣是儒家孜孜以求的目標。」⁸³趙清文更是指出，安樂哲認為的情境化問題，在儒家思想中以「權變」就能夠解釋，而這是屬於道德行為的面向，「但是，儒家並不是將道德選擇的依據完全交給偶然性的特殊情境。」⁸⁴

尤其將「禮」比附於社會語法結構，更是強調了文化習俗可變動的、語境化的問題，一如羅思文所言：

每個人都是一個獨特的窗口，折射出自己的家庭、共同體、政體等。通過個人培養和成長的過程，他們能夠將人際關係問題的解決變得更加清晰和有意義。也就是說，意義的產生既是輻射狀的——從一個人自己的角色和關係開始——也是附屬性的，因為它是完全與語境化的。⁸⁵

通常這樣的道德哲學，能夠寄望的既受透過社群的開拓擴大，逐漸與其他社群融合而成為更大的社群，在反覆拓張的視野中，形成趨近一致的價值判斷：

在個人修身、社群修身、政治修養和宇宙修養的徑向範圍內存在的共生關係，通過儀式化的生活（ritualized living）完成的修身(self-cultivation)過程。⁸⁶

人修養的本身就意味要向楷模人物學習，將被尊為表率的人物視做自己所處世界的文化引導者。同時，向賢者學習而取得個人成長，也讓個人產生一種行為

⁸¹ 羅思文在不同的著作中對於相對主義的判斷顯然有所不同，他在《反個人主義》裡提到，倫理學家應該要致力於找到方法，使人們得以實現普遍性的理想又不至於產生異常得副作用，並且真正得考慮到多元文化，避免陷入盲目的相對主義（mindless relativism）。我可以理解在理論建構的過程中，可能會出現某些觀點表達上不一致的情況，但即使羅思文希望避免相對主義，他與安樂哲似乎都沒有很好地回應語境倫理（contextual ethics）如何避免道德相對主義的情境。同前註，p.171.

⁸² [美]安樂哲（Roger T. Ames）：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註16，頁40。

⁸³ 郭齊勇、李蘭蘭：〈安樂哲「儒家角色倫理」學說析評〉，《哲學研究》第1期（2015），頁47。此外，同樣主張安樂哲在研究方法上過分凸顯中西方文化二元差異者，可見[美]孟巍隆（Ben K. Hammer）：〈文化比較的思想誤區——兼評安樂哲「儒家角色倫理」〉，同註5，頁143-168。

⁸⁴ 趙清文：〈儒家倫理是「角色倫理」嗎？〉，同註4，頁108。

⁸⁵ [美]羅思文（Rosemont, Henry, Jr.）、[美]安樂哲（Roger T. Ames）：〈論「孝」為「仁」之本〉，收入[美]羅思文（Rosemont, Henry, Jr.）、[美]安樂哲（Roger T. Ames）著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21世紀道德視野》，同註8，頁55。

⁸⁶ [美]安樂哲（Roger T. Ames），姜妮伶譯：《孔子與杜威》，同註10，頁173。

素質的追求志向。這種行為素質，久而久之，又將成為它所在家庭與人群的一種持久不斷志向；最後，將這種志向充實到人類的文化寶庫中去。⁸⁷

不過羅思文與安樂哲都對於「普遍性」很警惕，在《反個人主義》的前言，羅斯文提到，儒家倫理即使拓展到在全球範圍內適用，卻也不是「普遍的」。⁸⁸這也不難理解，站在地球人的立場上來說，適用於全球或許就可以稱得上「放諸四海皆準」的倫理原則，可是既然角色倫理不傾向談原理原則，那麼所謂全球也不過是一個地球人目前所能夠推拓的最大社群。此外，上引這兩條文獻中，可以看到反覆出現的詞彙——「修養」。極有可能，這套學說在用以詮釋儒家思想的過程中，有許多哲學上面邏輯謬誤或與文獻扞格不通之處。然而在哲學體系上的不足，卻未必影響其在修養論上的價值與效用。

（六）角色的理論序位及文字詮解問題

田辰山在翻譯《儒家角色倫理學》時，下過一個不短的註語，表明在「儒家倫理」中強調「角色」其實是多餘的：

英語為“Confucian Role Ethics”，曾一度被漢譯為「儒家角色倫理」；這個「角色」在漢語中是個多餘的詞，因為英語“role”是特別為適合英語語境增加的詞彙，為的是表達儒學的人的家庭與社會的關係含義，否則儒家「倫理」就會在英文“ethics”譯詞的意義上，被理解為宗教超絕意義那種「戒律」性倫理。加上“role”，恰巧是為將儒家倫理與它區別開來。而將它再譯回漢語中來，就成了多餘甚至不恰當的概念；因為漢語「倫理」二字含意已然是「人倫關係」之意，「角色」加上去反而增強角色的表演性質而變得不當。⁸⁹

關於這個問題，在羅思文與安樂哲合著的論文中曾提及，「倫理」一詞本身就意味著「角色倫理」，換言之，「儒家倫理」其實就是「儒家角色倫理」⁹⁰安樂哲也在訪談中引用了費孝通的觀點提到：

如果用中文講，中國人的倫理學不需要角色，因為中國的倫理學就是角色倫理學，「倫」就是角色。所以，中國人對倫理學的了解是跟人倫有關係。有一些

⁸⁷ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 82。

⁸⁸ [美] Rosemont, Henry, Jr, *Against individualism: a Confucian rethinking of the foundation of morality, politics, family, and religion*, 同註 9, p. xiii.

⁸⁹ 田辰山註語，見 [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 2。

⁹⁰ [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：〈《論語》中的「孝」：儒家角色倫理及其代際傳承〉，收入 [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21 世紀道德視野》，同註 8，頁 84。

人它們看這個是新的一个想法，事實上，這個是費孝通的觀點，我跟費孝通的觀點是一致的。⁹¹

關於這樣的判斷，我們可以讀到他們向藉此賦予角色倫理理論正當性的地位，然而「『倫理』就意味著『角色倫理』」的說法，並不侷限於「儒家」，那麼又如何藉此強調儒家倫理是一種「角色倫理」，而區別於其他哲學思想主張的「倫理」呢？

這裡顯然牽涉到「角色」理論序位的問題，也就是說在強調儒家的倫理學時，對於「角色」的強調是相對優先、還是絕對優先？角色倫理是否與其他儒家倫理的說法互斥？

首先，我們可以理解，角色倫理學之所以突出「角色」，自然認定人與人之間的相處與互動，它佔第一位，角色和關係「是我們從中抽象、總結（也確實是將複雜內容簡單化的）出『原則』『德行』和『增值』的混合的行為活動。」⁹²然而與此同時，無論是羅思文或安樂哲又都強調，角色倫理學並不與「德行（性）倫理學」或其他理論發生衝突：

儒家角色倫理學並不與德性倫理學或其他任何倫理學理論發生衝突，它是對道德生活的一種願景，這種願景反抗的是理論與實踐之間的鴻溝。⁹³

儒學角色倫理學與其他德行倫理學或任何倫理理論都不是競爭關係。它只是提供一個視野——道德生活不在理論與實踐的分裂情形中。閱讀儒學經典，所期待的是：雖然人們可以使用一系列概念術語，對我們行為做批判思考，但根本的是，我們應以文化英雄的諄諄教導與榜樣力量作為激勵，把自己修養成更好的人。⁹⁴

綜上所述，倘若「儒家角色倫理學」的「角色」本來就包含於「倫理」的概念之中，並且「儒家角色倫理學」並不與「德行倫理學」等其他用以詮釋儒家倫理學的學說競爭、衝突、互斥，那麼「角色倫理學」似乎只是描述並強調了儒家倫理學的一種傾向，而非並非對儒家倫理學做出一錘定音的衡定判量？我們可以這樣理解，如果「角色倫理學」並不與「德行倫理學」產生競爭或衝突，那麼以「角色倫理」來理解儒家思想，充其量可以說是一種視野的轉換，在這個側重當中盡量削弱對於形上學以及倫理原則進行討論。但也正是因為如此，角色倫理學顯然就沒有辦法真正地否定儒家倫理有形上依據或本質、原理⁹⁵。

⁹¹ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)、李文娟著：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，同註 6，頁 74。

⁹² [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 178。

⁹³ [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21 世紀道德視野》，同註 8，頁 9。

⁹⁴ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：〈儒家角色倫理學：挑戰個人主義意識形態〉，《孔子研究》第 1 期 (2014)，頁 9。

⁹⁵ 羅思文在《反個人主義》中有一段自白：「我可以重新命名此書為《角色倫理：以不同的研究方法對早期儒學經典的進行創造性誤讀的道德哲學》(“Role Ethics: A Different Approach to Moral Philosophy Based on a Creative Misreading of Early Confucian Writings”)」雖然不能代表安樂哲必然有同樣的觀念，但或許可以做為讀者思考在角色倫理學的建構可能有的立場——角色倫理學可能只是一種不同的徑路，甚至可能是一種創造性的誤讀。[美] Rosemont, Henry, Jr, *Against individualism: a Confucian rethinking*

安樂哲在發展儒家角色倫理學時，首先預設的受眾或許是西方的讀者，因此就面臨到如何翻譯儒家關鍵「德目」（仁、義、禮、智等）的問題，他與羅思文花了很大的力氣捨棄了西方漢學界使用的習慣，希望能夠架構出一套詞彙叢，並以此來與角色倫理學相互發明。

關於這一套詞彙叢翻譯是否得當合宜，非本文所能夠衡定，這當然牽涉到與多面向的問題。但是安樂哲卻在許多解釋中國文字的地方，展現出非常強烈的傾向（當然也可能是種錯誤），那幾乎所有的關鍵詞都被解釋為「會意字」。在與郝大維合著的《通過孔子而思》就曾表明他們對於中國文字的理解，更側重於「字象」（word-image）所產生的意義，「我們在考證中傾向於將字詞整體上視為意義指向性的，而非將之解析為由各自獨立的語音和意義成分構成的形聲字」⁹⁶，可是當他們認為透過「字象」可以最大程度地「即凝聚在一個字及其種種關聯上的暗示和聯想」⁹⁷，可能要面對的風險就是這樣的聯想會不會有錯失的風險？譬如將形聲字「誠」解釋為「成其所言」⁹⁸，或是屢次體到身體的重要性時，以簡體字「体」作為「人之本」的詮解⁹⁹。安樂哲曾批評當前西方漢學對於儒家經典的翻譯，是「用西方價值觀改寫了儒學的關鍵哲學表達和藝術方面的術語，這些表達和術語並不是儒學原本所有的。」¹⁰⁰然而安樂哲若是想要主張自己的詮解才更符合儒學「原本所有的」，勢必得有更強而有力的證明。當然，我們不會忘記，角色倫理學是安樂哲為了因應當代困境而自覺的對於儒學進行了改造，那麼我們不以「原本」來要求，至多視之為一種詮釋儒家倫理學的視野與框架¹⁰¹。

四、結論

of the foundation of morality, politics, family, and religion, 同註 9, p.9.

⁹⁶ [美] 郝大維 (David L. Hall)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，何金俐譯：《通過孔子而思》，同註 11，頁 43。

⁹⁷ 同前註，頁 256。

⁹⁸ 同前註，頁 61。

⁹⁹ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，序頁 4-5；[美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21 世紀道德視野》，同註 8，頁 9。

¹⁰⁰ [美] 羅思文：〈論翻譯與解釋：以古漢語文獻為例〉，同前註，頁 23。

¹⁰¹ 審查意見一表示，安樂哲不一定要吻合孟子，「儒學」的英譯是「孔子主義」(Confucianism)，宗師仲尼，可以不以孟子為準。如果安樂哲在著作當中試圖淡化孟子的思想，一以孔子為準，或許可以避開讀者對於他詮釋孟子思想可能有的疑義。但安樂哲要一反先秦儒學的心性論有著本質性的仁心概念，實際上很難迴避孟子的思想，那麼讀者在這一點上提出質疑，似乎也是可想而知的。何況，安樂哲曾經為文表明對於「儒學」定義的反思，理解到在漢語中「儒學並非關於孔子個人的」。見 [美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，田辰山、溫海明等譯：《「生生」的中國哲學：安樂哲學術思想選集》，同註 1，頁 213。審查意見二指出：「應該說明安樂哲對於儒學的詮釋不採取宋明儒學的道德形上學立場，而傾向採取先秦儒學的理由，這樣才能凸顯安樂哲以實用主義批判本質形上學的儒學解釋之理論進路的主要思考要旨所在。」倘若他對於宋明儒學得研究認為，依然符合角色倫理，那麼他就必須要解釋宋明儒學濃厚鮮明的形上學色彩該怎麼詮釋；或是他有從先秦儒學建構了角色倫理的學說之後，有意無意忽略了宋明儒學的特色？關於這方面的問題，有些學者已經提出了質疑。王計然指出角色倫理激進的經驗主義立場，使它在儒學內部的解釋力有限，致使倚重先秦儒學而對於宋明新儒學討論不足。韓振華則認為，「相比於新儒學，原始儒家和道家的理論學說因年代久遠、行文簡省而獲得了更大的詮釋空間，相比之下受到佛學影響的宋明儒學因其包含著本質論與濃厚的形上學色彩，在反本質主義者那裡就失寵了。見王計然：〈安樂哲的「儒家角色倫理學」及其得失——一個由過程思維切入的思考〉，同註 5，頁 69；韓振華：〈早期儒家與德行倫理學：儒學研究中的相對主義話題〉，同註 5，頁 137。

安樂哲建構儒家角色倫理學時，背後不免有著一個跨文化的比較哲學框架相互參照，他認為以往西方漢學對於儒家的詮釋不免受到了形上學肯認理型或追求終極原理的影響，而這樣的影響使得對於我們從而肯認了儒學的許多觀念具有了本體與發用的二分法。但問題是顯而易見的，仁義之性，至少在孟子的性善論中，將之歸諸「我固有之」（《孟子·告子上》）的四端，這是文獻上清楚明白地記載。更何況，就方法上來說，刻意屏除了西方的形上學傳統，而轉以美國實用主義的哲學眼光來看待儒學，也不過是換了一副眼鏡，轉換了預設的視野而已：

在力求避免從前那種對中國經典總體做假設推定的簡化論解讀的努力中，我們在事實上是不是顧此失彼了——避免了一個，卻用了另一個仍是西方哲學對這些經典文獻的解讀？我們是否雖然從用希臘或笛卡爾的解讀之中，以及別有用心基督教的解讀之中「解救」出中國傳統思想文化，但是又給它強加了實用主義、過程哲學的體系呢？¹⁰²

安樂哲的自我反思，並沒有阻止他繼續發展角色倫理學的熱情與雄心壯志。但這樣的自我叩問，理應好好面對、深刻回應，才能真正去思考儒家倫理學「是不是角色倫理學」或「可不可以是角色倫理學」等不同層次的問題，並且給出比較周延的答案。

不過，本文必須在全文最後替安樂哲的角色倫理學做出一些正面價值的辯護¹⁰³。儘管還原或改造儒學的這個面向上，角色倫理學可能會有不忠於文獻或是邏輯不嚴密的危機。但從其關懷的目的及成效而言，刻意強調「角色」與「關係」並不全然是畫蛇添足。換言之，在哲學體系上縱然有理論無法自治的問題，但在將之視為修身養性的思想資源上¹⁰⁴，安樂哲期盼，角色倫理學不是要與其他倫理學進行理論上的競爭，而是要對抗過去將理論／實踐劃分的情況：「我們應當更為根本地被那些經典所包含的教誨所啟發，並且以那些文化英雄作為道德模範，從而成為更好的人。」¹⁰⁵

¹⁰² [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 45。

¹⁰³ 此文初稿發表於「第二屆跨領域視野下的學與用學術研討」時，幸蒙講評人曾暉傑教授提醒，如果我們不以傳統的心性論作為理解先秦儒家思想的唯一方式，而以荀學系統來看待安樂哲的思想，或許原本認定的缺失，反而有可能變成角色倫理學的特色或優點。關於這點，我相信在恰當的詮釋之下，有可能作出類似的判斷。不過安樂哲對於角色倫理的建構，依據的經典大多是來自於《孟子》而非《荀子》，這當然與他的企圖心有關，他想試著一改過去儒家思想中對於心性本質化的認定與討論，便無法迴避《孟子》。

¹⁰⁴ 修養論的靈感來自於戴璉璋討論「慎獨」的文章，當中提及自漢至唐，屬於儒家心學的中衰期，反映在慎獨說的解讀上，多是望文生義，只從閒居獨處方面做文章。但「就儒家修養論來說，謹慎於閒居獨處，無愧於屋漏，不欺閭室，這說法似乎更容易被一般人所接受。」戴璉璋：〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》第 23 期（2003），頁 231。此外，余英時也提到，中國人對於如何發揮人性中光明的一面、控制黑暗的一片，「並不全靠知識與邏輯，然而也不否認經驗知識有助於人的自我尋求與自我實現。」余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《知識人與中國文化價值》（臺北：時報出版，2022 二版），頁 56。

¹⁰⁵ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，田辰山、溫海明等譯：《「生生」的中國哲學：安樂哲學術思想選集》，同註 1，頁 227。

角色倫理學確實可以透過「角色」的凸顯，透過「多重角色的總和」¹⁰⁶以展現生命力及關係中的和諧共存。因此無論是羅思文或是安樂哲，都會不斷地強調我們不是在「扮演」，而是在「生活」：「早期儒學堅持認為我不是在扮演角色，而是我本身就變成了角色，我是與別人和諧地共存。」¹⁰⁷、「我們並不像我們所說的那樣在『扮演』角色，而是『活出』角色」¹⁰⁸。

當然，我們也不必執溺於文字相，逕自認為「扮演」是不適當的，此處要強調的無非是這樣的「角色」是「誠於中而形於外」，而非表裡不一、刻意為之的表現。我更認同安樂哲在另一個段落當中的敘述：

我們每一個人，都是不可簡化的（社會的），都是我作為我們要去「活」的，是各種角色的總和——它們不是影劇中那種角色，而是在我們與它人的關係即相互性中「扮演」的角色。¹⁰⁹

此處使用的「扮演」就沒有負面的意涵了，「活出角色」亦可是「扮演角色」，而透過「扮演」這個戲劇詞彙的譬喻，提供了理解角色倫理學的另一個層面的可能，那就是在諸多禮的展現與安排中，我們更可以採取美學的眼光去看待相關的問題：

這種「禮」主導下的人的表現，起於於一種真知灼見：個人成長只有在紀律之內才可能，這紀律就是形式化的身分角色與舉止行為。不過，如果沒有持續的個性化，只有簡單的形式，就會體現為強制性、非人性化的說法。而另一方面，在無「形式」條件下的超限度個人行為，往好裡說，是隨心所欲，往不好說，則是胡作非為。只有形式與個性化做到恰當結合與平衡時，家庭和社會才能呈現文雅、脫俗與自行調節。¹¹⁰

除了形式的調度，其他諸如節奏的進行、禮樂的相互協調，乃至於透過角色延伸出來的戲劇性系統譬喻，理解儒學文獻當中對於人物形象、不同場域的角色協誠或衝突等問題，這些或許都可以藉由角色倫理學及其他相關的思想資源，做進一步的研究闡發。

¹⁰⁶ [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.) : 〈早期儒學是否符合西方「美德」標準〉，收入 [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21 世紀道德視野》，同註 8，頁 120。

¹⁰⁷ [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.) : 〈個人與人〉，同前註，頁 55。

¹⁰⁸ [美] Rosemont, Henry, Jr, *Against individualism: a Confucian rethinking of the foundation of morality, politics, family, and religion*, 同註 9, p.94.

¹⁰⁹ [美] 安樂哲 (Roger T. Ames) : 《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，同註 16，頁 109。

¹¹⁰ 同前註，頁 127。

引用書目

一、傳統文獻

〔清〕焦循：《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。

二、近人論著

王計然：〈安樂哲的「儒家角色倫理學」及其得失——一個由過程思維切入的思考〉，《倫理學研究》第2期，2020年，頁66-72。

朱建民：《普爾斯》，臺北：東大出版社，1999年。

——：《詹姆士》，臺北：東大出版社，1998年。

余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《知識人與中國文化價值》，臺北：時報出版，2022二版。

李明書：〈從儒家角色倫理學建構當代家庭倫理〉，《哲學與文化》第48卷第7期，2021年，頁61-76。

李雪辰：〈先秦儒家角色倫理治理思想論略〉，《道德與文明》第6期，2012年，頁69-73。

李慧子：〈儒家倫理學對西方倫理學的挑戰——評安樂哲的「儒家角色倫理學」〉，《社會科學研究》第5期，2014年，頁16-21。

沈順福：〈德行倫理學抑或角色倫理學——試論儒家倫理精神〉，《社會科學研究》第5期，2014年，頁1-16。

涂紀亮：《從古典實用主義到新實用主義：實用主義基本觀念的演變》，北京：北京人民出版社，2006年。

張欽：〈先秦儒家角色倫理架構分析〉，《道德與文明》第4期，2012年，頁126-129。

郭齊勇、李蘭蘭：〈安樂哲「儒家角色倫理」學說評析〉，《哲學研究》第1期，2015年，頁42-48。

陳伯軒：〈氣象與宛在：先秦儒家典籍中「如」字的表現美學與存在能動性〉，《臺北大學中文學報》第33期，2023年，頁189-236。

傅佩榮等著：《人性向善論發微》，新北：立緒文化，2011年。

勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2002重印三版。

趙清文：〈儒家倫理是「角色倫理」嗎？〉，《學術界》175期，2012年，頁103-110。

潘小慧：《儒家倫理學與士林哲學》，臺北：至潔出版社，2021年。

鄧凌：〈儒家角色倫理建構方式的動態性解析〉，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》第33卷第6期，2011年，頁49-51。

戴璉璋：〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》第23期，2003年，頁211-234。

韓振華：〈早期儒家與德行倫理學：儒學研究中的相對主義話題〉，《倫理學研究》第59期，2012年，頁133-138。

- [美] Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Hong Kong: The Chinese University, 2011.
- ：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，濟南：山東人民出版社，2017年。
- ：〈儒家角色倫理學：挑戰個人主義意識形態〉，《孔子研究》第1期，2014年，頁7-9。
- [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，姜妮伶譯：《孔子與杜威》，上海：上海人民出版社，2020年。
- [美] 安樂哲 (Roger T. Ames)、李文娟著：《文明互鑒境遇中的夏威夷儒學：安樂哲教授訪談錄》，北京：中國社會科學出版社，2020年。
- [美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，田辰山、溫海明等譯：《「生生」的中國哲學：安樂哲學術思想選集》，北京：北京人民出版社，2021年。
- [美] Rosemont, Henry, Jr., *Against individualism: a Confucian rethinking of the foundation of morality, politics, family, and religion*, New York: Lexington Books, 2015.
- [美] 孟巍隆 (Benjamin Hammer)：〈文化比較的思想誤區——兼評安樂哲「儒家角色倫理」〉，《文史哲》352期，2016年，頁143-156。
- [美] 郝大維 (David L. Hall)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，何金俐譯：《通過孔子而思》(北京：北京大學出版社，2020年二版)。
- [美] 羅思文 (Rosemont, Henry, Jr.)、[美] 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，呂韋譯：《儒家角色倫理：21世紀道德視野》，杭州：浙江大學出版社，2020年。

The Pragmatic Nature and Limits of Roger T. Ames’ "Confucian Role Ethics"

Chen po hsuan*

Abstract

Owing to its originality, Roger T. Ames’ theory of Confucian Ethics, categorized as a type of role ethics, has been the subject of much discussion among scholars. The discourse of Roger T · Ames’ “role ethics” is strongly influenced by pragmatism and process philosophy. This study aims to analyze the pragmatist style of his role ethics and explicate the possible challenges it may encounter. Furthermore, this study raises some questions regarding the reversal discourse of role ethics on the relationship between “benevolence” and “propriety” in Confucianism with evidence from pre-Qin literature Confucianism. Finally, this study proposes some questions regarding the research method used in Roger T · Ames’ theory and explains the academic value and function of role ethics.

Keywords: Roger T. Ames; Confucian Role Ethics; Benevolence-rites relationship; Four Origins; pragmatism

* Composition teacher of Muse Chinese Workcraft Classroom, adjunct assistant professor, Chinese Literature Department, National Taipei University

