

儒家世界觀和中國國際關係學派的 宏觀理論基礎

Confucian Cosmology and the Meta-Theoretical Foundations
of the Chinese School of International Relations

林婉萍

台灣大學政治系博士候選人

陳慶昌

龍谷大學國際學部

壹、前言

在國際關係的學科發展中，對於其宏觀理論基礎的質疑從來不曾間斷過。國際關係的理論基礎奠基在許多不同的二元宏觀論和追求線性因果關係的牛頓式機械論上，並把全球政治視為一個由個別行為者共同組成的封閉體系；在此體系當中，線性的輸入應該導出線性的輸出。直到過去二十年間，對於理論基礎的挑戰才開始從表面上看似「非西方」的來源中去發掘，試圖揭露和察覺全球政治複雜、非對立和非線性的驅動力。

本文將探討儒家的世界觀如何提供不同的宏觀理論基礎，啟發那些嘗試以不同理論觀點思考全球政治的國關學者。本文將簡單檢視中國國際關係理論學派兩位代表（趙汀陽和秦亞青）的作品，因

為兩者的作品皆被認為是直接或間接地立基於儒家思維上。雖然儒家世界觀在國際關係中的適用性值得進一步發掘，但本文作者發現儒學並非趙汀陽和秦亞青論述的理論基礎，因為兩人引用儒家世界觀的部分不多且流於主觀選擇，有時甚至無法自圓其說。

就「儒家」來說，本文並不暗示有某種由某個特定國家或社會所擁有或發展出來的儒家主義或儒家思想。對於儒家政治思想，作者認為《論語》、《孟子》、《大學》和《中庸》等重要經典的詮釋不應該受限於自漢朝以來的封建式儒學的影響，以讓吾人更能夠體會儒家、佛學和道家思想之間的相互影響和滋養。儒家強調共鳴、共生以及在物質關係中注入人性的想法，突顯其和其他思想之間的藩籬並沒有想像中的深刻。

貳、淺談儒家世界觀

儘管作者無法在有限篇幅中完全闡述儒家世界觀的複雜性，討論可從儒學全面性、非二元的世界觀出發，天、地、人三才共同組成一個具有延續性和整合性的整體。誠如何休在《公羊傳》〈隱公元年注〉所言，「天下遠近大小若一」，與主流國際關係理論主張的人本中心分析單位不同的是，相較既有的存在，對於整體（unity）的強調，揭示了「關係」在儒學本體論中的重要性。

就儒學的角度而言，「關係」並非獨立於存在，而是存在本身的一部份。關係不單純只是一些能夠觀察到的、連結因果的機械式過程；它們其實反映了相互呼應、互為主體的聯結，而所有聯結共同組成無所不包的「天下」。孔子對「關係性」（relationality）的概念有貼切的描述：「君君，臣臣，父父，子子」，在以角色為中心的關係性下，正向的相互呼應是人與人相見時應該做的。而當人與人相

互呼應時，彼此將成就彼此，促成和諧世界或天下的誕生。此外在自然界人類和非人類關係上，包括非生物，追求互為主體的反饋依然可見。在受到儒學影響的社會裡頭，社會期待個人珍惜其身邊的物品。此種期待並非來自「永續性」(sustainability)，而在於個人必須感謝這些物品的出現，讓其能夠加以使用。

儘管儒學的權威性和對於人類能動性的強調，經常讓吾人認為對於相互呼應的追求僅存在於人之間或從人類到非人類，我們必須認知到，非人類在天地人三才觀中並非沒有能動性，其同樣有能力回應或呼應人類。倘若缺少非人類，天下無法在中長期維持或修復世界和諧。就儒學的世界觀而言，主體無法和客體分開，因此造就一個緊密的非二元整體，進而讓吾人能從全然不一樣的角度觀察國際政治。雖然以實證科學為主的主流國際關係仍舊排斥前述的關係性概念，此概念在佛學和道家等東方思想中並不新鮮，並能與最新的科學哲學發展進行對話。若以量子物理學比喻，端視自詡為「客觀」的科學家希望看到什麼，一顆光子可以是一顆微粒或一陣波動。

參、儒家世界觀和在地國際關係理論的建構：以趙汀陽為例

我們能合理假設，儒家世界觀能對於東亞和其他社會發展在地國際關係理論提供啟發，或者，至少能在型塑宏觀的理論基礎這件事情上扮演主要的角色。果真如此嗎？中國社會科學院的趙汀陽是當代首位嘗試把天下體系理論化的知識份子，他認為奠基於當前主權國家體系的國際理論無法解決國際問題。¹援引儒家「天下」的概念，趙汀陽主張其理論具有普世性。天下論涵蓋所有萬物，因此在

¹ Ting-Yang Zhao, "Rethinking Empire from a Chinese Concept 'All-under-Heaven' (Tian-xia, 天下)," *Social Identities*, 12:1(2006), pp.29-41.

全球治理上更勝西伐利亞理論一籌。

然而批評者指出，從趙汀陽再造的歷史天下論中可發現，相較儒學世界觀，其似乎更受到西方社會科學中的結構功能主義的影響。²例如，Shahi 和 Ascione 發現天下論的認識論傾向類似印度教韋單塔 (Vishishtadvaita) 學派「有條件的單一主義」(qualified monism) 和「不二論」(Advaita, 也強調全球連接性) 兩者之間的連結。³天下論因此未能擺脫主體和客體之間的二元分立，反而進一步複製對立結構。趙汀陽的分析停滯於競爭狀態，其試圖展現中國的天下體系論比源自西方的民族國家體系更包容且更有解釋力。

就空間和時間而言，趙汀陽認為，當前的世界是尚待綻放為整體的「非世界」(non-world)，中國必須也應該在這過程中扮演「知識大國」(knowledge power) 的角色。此論述近似 19 世紀內化在「文明化活動」(civilizing missions) 中線性、進步主義式的宏觀論述，也與 20 世紀的發展理論相差不遠。雖然人格理論上在單一世界中不存在，趙汀陽根據中國傳統家庭觀而倡導的和諧社會和和諧天下（所謂「天下一家」）意味著，在此隱性家長式或父權結構下，弱者無法抵禦來自上層權位者對於權力的濫用。⁴

儘管趙汀陽有限度和選擇性地援引儒家世界觀的概念，對於那些希望透過不同方式研究國際關係的學者來說，趙汀陽的想法仍是未完全開發的知識泉源。不一而足，儒家世界觀能直接融入國際關係「後人類轉向」(posthuman turn) 的討論中，其也突顯國際關係

² Chishen Chang, "Tianxia System on A Snail's Horns," *Inter-Asia Cultural Studies*, 12:1(2011), pp.28-42.

³ Shahi, Deepshikha and Gennaro Ascione, "Rethinking the Absence of Post-Western International Relations Theory in India: 'Advaitic Monism' as An Alternative Epistemological Resource," *European Journal of International Relations*, 22:2(2016), pp.313-334.

⁴ Chishen Chang, "Tianxia System on A Snail's Horns."

長期以來以人為本的偏見。後者依然支撐目前學科內大部分關於關係性的討論。儒、佛、道三家對於相互呼應和人與物共生的共同追求，⁵匯聚成一股展現不同後人類觀點的洪流。例如在 Gunderson 和 Hollings 的「全權制」(panarchy) 概念中，⁶世界係由多組重疊交織的複雜適應系統所組織而成。這些系統包含了人類和非人類的次系統，而任何次系統的崩潰，皆可能對整體的生態環境體系造成嚴重影響。儒家世界觀讓我們能突破理性或實用主義的典範，進而思索全權制。

肆、儒家世界觀和在地國際關係理論的建構：以秦亞青為例

儼然是中國學派的頭號人物，秦亞青自 2004 年起便專注於建構中國的國際關係理論，並取得三階段的成果。以下將引儒學世界觀的概念，檢視秦亞青首次嘗試建構在地化理論的經驗，即所謂的「過程建構主義」(processual constructivism)。⁷在建構主義的內容可能阻礙中國學派對後西伐利亞和後人類國際關係理論做出貢獻的前提下，我們指出過程建構主義和儒學世界觀產生矛盾的三項特點。如同我們即將看到的，秦亞青傾向機械式地理解理論、人為簡化儒家思想，以及忽視理論實踐的問題，皆大幅地削弱中國學派作為另一種理論選項的潛力。

⁵ L.H.M. Ling, *The Dao of World Politics: Towards a Post-Westphalian, Worldist International Relations* (Abingdon: Routledge, 2014); "Koanizing IR: Flipping the Logic of Epistemic Violence," in Kosuke Shimizu, ed., *Critical International Relations Theories in East Asia: Relationality, Subjectivity, and Pragmatism* (Abingdon: Routledge, 2019).

⁶ Lance Gunderson and Buzz Hollings, eds., *Panarchy: Understanding Transformations in Human and Natural Systems* (Washington, DC: Island Press).

⁷ Yaqing Qin, "Relationality and Processual Construction: Bringing Chinese Ideas into International Relations Theory," *Social Sciences in China*, 30:4(2009), pp.5-20.

(一) 機械式理解理論

誠如秦亞青自己承認，他受到 Wendt 的社會建構主義、Jackson 和 Nexon 的過程關係主義，以及黃光國的儒學關係主義啟發，⁸進而建構中國學派的「過程建構主義」。在其關於發明國際關係理論的宣言中，秦亞青探討了理論建構的知識，並引用 Lakatos 關於理論建構的原則，藉以區分科學理論當中的「硬核」(hard core) 和「保護帶」(protective belt) 兩部分。除此之外，秦亞青也讚揚 Wendt 的社會建構主義理論對認同、文化、社會化和世界政治的可能變化所做的著墨。由於他也加入 Archarya 和 Buzan 發起的辯論，探討「為什麼亞洲沒有非西方國際關係理論」，其進而確信中國獨特的文化一定能造就獨樹一幟的中國學派。然而他所建構的過程建構主義不僅基於 Lakatos 和 Wendt 的單一「科學」架構，其也以二元的方式並立「理性的」西方和「關係性的」中國。秦亞青創造中國國際關係理論的方式與其同行前輩大相逕庭，後者希望發展中國的馬克思主義國際關係理論，秦亞青則是囿於美國國際關係研究的影響，在不反思其對於理論的理解來自何方的情形下，秦亞青只能以脫離情境、由上而下、機械式的方式思考國際關係理論，進而使其「中國的」國際關係理論更像是某種修辭，失去理論意義。

⁸ Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Patrick T. Jackson and Daniel H. Nexon, "Relations Before States: Substance, Process and the Study of World Politics," *European Journal of International Relations*, 5:3(1999), pp.291-332; Hwang Kwang-Kuo, "Constructive Realism and Confucian Relationalism: an Epistemological Strategy for the Development of Indigenous Psychology," in Uichol Kim, Kuo-Shu Yang and Kwang-Kuo Hwang, eds., *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context* (New York: Springer, 2006), pp.73-108.

（二）人為簡化儒家思想

相較黃光國和 Ames 從倫理角度探索儒家和中國社會和諧的關係，⁹秦亞青幾乎不討論儒家價值如何維持秩序和社會和諧，再者他以道家取代儒家的內在邏輯。更準確地說，秦亞青的理論以陰陽辯證說明關係的運作，儘管此舉並不與儒家的天地人三才相悖。就國際關係的「關係性轉向」而言，他明顯援引了 Jackson 和 Nexon 的途徑，儘管他們對「關係」和「過程」的理解不盡然與其相同。Jackson 和 Nexon 視關係性轉向為突破國家行為者的限制、研究國際關係的另一種方式（誠如他們所形容「關係先於國家」），秦亞青不挑戰傳統國際關係對「國家之間存在關係」的假設。簡言之，無論就本體論或分析而言，秦亞青選擇性的做法使我們難以解讀「關係」在其過程建構主義中的定義。其對於關係的想像，把一個全面、有機和具規範性的儒家概念，簡化成一個狹窄、人為和機械化的選項。

（三）忽視理論實踐的問題

儒學所強調的智慧和倫理不僅普世推崇，其也把中國文明變成人類的共同遺產。Gottfried Wilhelm Leibniz 和 Daniel A. Bell 等幾世代的哲學家和漢學家活化了儒家思想，¹⁰並使其符合當代的需求。David Kang、Peter Katzenstein 和石之瑜等部分國際關係理論學者，¹¹也認知

⁹ Hwang Kwang-Kuo, "Constructive Realism and Confucian Relationalism: an Epistemological Strategy for the Development of Indigenous Psychology"; Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: a Vocabulary* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2011).

¹⁰ G.W. Leibniz, translated by Daniel J. Cook and Henry Rosemont Jr., *Writings on China* (Chicago: Open Court, 1994); Daniel A. Bell and Hahm Chaibong, eds., *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

¹¹ David Kang, *East Asia Before the West: Five Centuries of Trade and Tribute* (New York: Columbia University Press, 2011); Peter J. Katzenstein, ed., *Sinicization and the Rise of China: Civilizational Processes beyond East and West* (Abingdon: Routledge, 2012); Shih

到儒學如何影響東亞文明特定的互動模式。與這些學者不同，秦亞青並未透露對儒學中道德價值的立場，儘管他受黃光國的中式社會心理學理論或「儒學關係主義」所影響。黃光國的理論明顯地和中國社會中的倫理關係相關。若秦亞青未能與上述研究者一樣，從倫理的角度探討關係的話，我們也會期待他把關係操作成依變數，以解釋世界政治如何運作。可惜的是，過程建構主義無法提出核心的研究問題，我們也不清楚在探討全球事務時，如何運用其對於關係和過程的理解。在第一階段的理論化過程中，秦亞青成功地透過學習西方並與其對話，創造出引人矚目的中國國際關係理論學派。但他未能大幅度地與儒學展開對話。

伍、結論

在百花齊開的非西方國際關係理論的討論中，把理論在地化的學者渴望找到獨特的在地靈感，以建構具有普世和「全球」影響力的國際關係理論。儘管必須在不同的地理文化和國際關係知識的生產過程中追求本體論上的平衡，許多嘗試未能把足夠的注意力投注在其理論建構的宏觀理論基礎上，導致在知識論上粗暴地複製了主流西方理論的錯誤。

如本文指出的，中國學派的代表學者在學術性論述中炒熱了「天下」和「關係」等關鍵字，但仔細觀察後會發現，其理論建構仍繼續複製排他性（相較全面性）、階級（相較於平等）和二元對立（相較於互存）。相較於作為理論建構的泉源，儒家思想不過是被刻意操作的概念；引用儒學只是為了突顯在地理論的「中國」特質（與此

同時，此作法從援引的西方理論中獲得「普世性」)。

無論如何，任何不同的國際關係理論都必須超越刻意操作的階段，並自省其理論建構的源頭來自哪裡。就此而言，本文指出，秦亞青和趙汀陽等在地理論學者，能從與儒學世界觀更深更多的互動中獲得更多助益。然而，就算這樣做，也不代表調整後的過程建構主義和天下體系論，能夠提供我們全然獨立於西方主導的國際關係學科之外的洞見。我們能合理預期的是，重新調整過後的在地理論能創造新的激盪，讓我們反思理解世界的既有架構和概念。

(翻譯：劉泰廷)

