

关于国际政治“关系理论”的几个问题

——与秦亚青教授商榷

尚会鹏

秦亚青教授在其发表的《国际政治的关系理论》一文中,将他关于国际关系的新观点命名为国际政治的“关系理论”,可看作是秦教授常年研究成果的最新的正式表述。^① 关系理论可简述如下:目前,三大主流国际关系理论即结构现实主义、新自由主义和建构主义都忽视了“关系”的重要性,需要“借鉴建构主义国际关系理论的一些基本假设和一些社会性因素为主的分析构架,吸收社会学关于社会型关系的论述”,采用“关系性”(relationality)这个“中国元素”与西方国际关系理论的立论方式相结合,设计一种“过程建构主义”的国际关系理论。^② 他对“关系性”做出四个假定,构成了其理论的基本框架:1. 关系本位假定。关系是社会生活的关键枢纽,是分析社会生活的基本单位;2. 关系理性假定。西方的理性是排除了关系要素,理性人是独立分离的行动者,而“关系理性”是指人们对利害权衡是社会关系网络场域中展开的;3. 关系身份假定。关系确定身份,个人的身份只有在关系中才能确定;4. 关系权利假定。

* 尚会鹏:北京大学国际关系学院教授。(邮编:100871)

① 秦亚青:《国际政治的关系理论》,《世界经济与政治》2015年第2期,系统的表述参见秦亚青:《关系与过程:中国国际关系理论的文化建构》,上海人民出版社2012年版。

② 同上书,第36页。

有两层含义:关系孕化权利和关系即权力。^①他将中国的“阴阳”思想作为一种“元关系”,构成“关系理论”的哲学基础,将中国传统中的“中庸辩证法”作为方法论基础,并以此理论解释中国融入国际秩序、“全球治理”,以及东亚地区合作等目前国际社会中的实例。^②

笔者高度评价秦亚青教授在探索国际关系理论的“中国学派”方面的努力。他并没有止于“应然”层面的讨论,^③而是进入到探讨可操作的方法和工具的“实然”层面,尝试把中国文明经验应用到国际关系理论中。这是秦亚青教授“在理论化和概念化上面做出实质性的创新努力”,^④是中国学者建构“中国学派”的努力中最成体系、最具学理性的尝试。但笔者在思考这一理论的过程中,也遇到几个困惑的问题,提出来与秦亚青教授商榷。任何严肃的学术观点和流派都是在质疑、讨论中形成的,相信这种讨论对于建设一种更具解释力的国际政治理论是有益的。

(一) 用“关系性”概括中国儒家思想是否合适

“关系”是中国本土社会学、本土人类学和本土心理学的词汇,也广泛用于中国社会科学界和日常用语中。但许多人或许不知道,汉语中的“关系”与“个人”“社会”等词汇一样,都是“外来语”。“关系”是英语“relation”或“relationship”的译语,是近代从日语借用来的“和制汉语”。中国传统语境中并无“关系”这个词,只有与此概念相近的表述,如“人伦”和“伦常”等,其含义是一种特指的、从亲属关系外推、将人分成远近亲疏的对人的认知模式。因此,现代汉语语境下的“关系”有两方面的含义:一个是从“relation”或“relationship”翻译过来的含义,是指独立、界限清晰的个体之间的关系,这个意义上的“关系”并

① 秦亚青:《国际政治的关系理论》,《世界经济与政治》2015年第2期;秦亚青:《关系与过程:中国国际关系理论的文化建构》,第61—67页。

② 秦亚青:《关系与过程:中国国际关系理论的文化建构》,第76—111、120—157、168—246页。

③ 笔者把秦亚青教授的另一篇论文《国际关系理论中国学派生成的可能和必然》及其他学者一些只讨论“应该如何如何”的著述,称为“应然”层面的讨论。参见秦亚青:《国际关系理论中国学派生成的可能和必然》,《世界经济与政治》2006年第3期;傅耀祖:《关于建设中国国际关系理论的几点思考》,《外交评论》2005年第5期;郭树勇主编:《国际关系:呼唤中国理论》,天津人民出版社2004年版。

④ 秦亚青:《关系与过程:中国国际关系理论的文化建构》,第3页。

不是真正的“中国元素”，而是一种西方个人社会占优势地位的关系类型；另一个是与中国人特有的生存状态相联系的含义，即从一个主要由亲属关系组成的亲密圈子出发，一圈一圈外推的人际关系网络，包括利用个人所拥有的人际资源以谋求政治或经济上的利益好处，日常生活中的“托关系”“拉关系”等即出自此意义之行为。中国传统语境中只有后一种意义上的关系，因此，确切地说，“人伦”或“伦常”才是真正的“中国元素”，才构成了中国人“在长期历史时间中积淀下来的文化要素和背景知识”。^① 人类学、社会学最早注意到中国语境中“关系”的特殊含义大约是在20世纪70、80年代，一些西方文献把这个意义上的“关系”定义为“一种特殊的人际关系”(special relationship)或“特定关系”(particularistic ties)。有的则定义为“朋友关系”(friendship)、“交往联系”(connection)、交易(exchange)、“社会资源或社会资本”(social capital)等。这些定义分别从不同侧面描述了关系的某些特征，但都无法概括关系概念的全貌，故一些人类学著作干脆将“关系”直译作“*guanxi*”，这或许是最恰当的处理。这种意义上的关系实际上是指中国人基于“人伦中心”生活方式的经验，这种经验有忽视人的个体性、忽视普遍性规则(契约)等缺点，因此，无法作为一种具有普适性的东西进行推广，也不能直接将其用于补充西方个人社会的“契约”关系。关系理论的建构者从中国本土社会学和本土人类学资源中借用概念工具，这种努力值得称道，但“关系”或“关系性”在中国本土社会学、本土人类学及本土心理学领域已有较清晰的界定，而关系理论借用的关系却是一个未经辨析和审视的概念。若将此概念直接用于新理论的建构，会带来“将特殊经验普适化”(目前主流国际关系理论就存在这样的问题)的风险，也无法解释当下中国需要(事实上也正在)融入国际秩序、内化国际规则(通俗表述是“与世界接轨”)的现实。中国文明经验在新型国际关系理论建构上的应用，不是贡献儒家的“关系”，而是如何将中国人基于人“相互性”把人视为一种相互联系的“关系体”这种认知模式进行学理性提升。“关系性”如果作为中国人对人的一种认知模式，即“强调人相互性、弱化人的个体性”的认知模式，是具有普适性的，但只有部分的普适性，因为它是建立在忽视或弱化人的另一基本属

^① 秦亚青：《国际政治的关系理论》，《世界经济与政治》2015年第2期。

性——“个体性”——前提之上的。只有在做了这样的辨析、把“关系”提升到“对人的把握模式”层次来认识,中国的文明经验才能与西方文明经验对话,才能考虑对基于西方文明经验的主流国际关系理论缺陷的修补问题。

(二) 主流国际关系三大理论范式是否忽视了国家间关系的讨论

秦亚青教授认为,现在主流国际关系研究理论强调进程而忽视关系。“可以说,西方主流国际关系理论虽然将学科定名为国际关系学,但却没有形成真正的讨论‘关系’的理论。”^①笼统地说,主流国际关系理论(以肯尼思·华尔兹为代表的结构现实主义、以罗伯特·基欧汉等人为代表的新自由主义和以亚历山大·温特为代表的建构主义)学派不讨论关系,恐怕需要准备应对对方这样的辩解:我们使用的国际政治的“结构”“体系”“秩序”等概念,本来含义就是指国家行为体之间的互动,就是一种关系。我们讨论国家间的和平、冲突、战争、妥协、规则、合作、均势、制衡等问题,不都是对国际关系的分析吗?亚历山大·温特或会辩解:我在《国际政治的社会理论》中讲的三种文化,即霍布斯文化、洛克文化和康德文化,不是说的关系类型吗?他们或许会说,我们只是解释国际关系的角度不同,强调的重点不同:结构现实主义强调物质力量,新自由主义强调制度与合作,建构主义强调观念和身份的建构。如果离开国家间的互动或称关系,这些还有意义吗?显然,要驳倒他们的辩解,论证他们讨论的不是关系是有一定难度的。在对汉语中的关系概念做了上述严谨的界定后可以知道,不能笼统判断现代主流国际关系理论没有讨论关系和没有形成讨论关系的理论,他们的理论也是讨论关系的,只不过他们讨论的关系是建立在独立个体基础上的关系,是把国家行为体预设为“经济人”或“理性人”的、独立的民族国家之间的“契约”关系类型,说到底是一种基于西方个人社会特殊文明经验的特殊关系类型。而作为中国元素的关系——与中国人特有的生存状态相联系的“人伦”意义上的“关系”,主流国际关系理论当然没有讨论,也不可能讨论。“西方社会的个人本位决定了西方社会理论将独立的个体作为社会的基本单位和核心扭结。我们可以想一下卢梭的《契约论》和洛克的《政府

^① 秦亚青:《关系与过程:中国国际关系理论的文化建构》,第41页。

论》，为什么他们会提出政治领域的契约问题呢？只有将个体视为社会中的核心本体，并且将他们的身份视为独立和分离的，才会将社会性契约作为约束和规范他们之间关系的基本规则。西方现代国际体系的形成也是这样发展起来的。1648年威斯特伐利亚国际体系建立，以国家比作这个社会中的成员，其基本内涵与以个体构成的西方社会是一样的。正因为如此，人们才会发明出主权这种重要的契约制度，来保证个体国家的生存与安全，规范和约束个体国家之间的行为。西方国际关系的实践如此，西方的国际关系学也势必以此为基础。”^①这话是对的，^②但这需要承认，契约关系也是一种关系。主流国际关系理论不是没有研究关系，而是没有把国际体系结构视为一种关系结构来讨论关系。国际关系理论中使用的“结构”“体系”“功能”等概念，皆借用自人类学和社会学，在人类学和社会学中，学者们用“社会系统”“强制性合作伙伴”“制度”“责任和义务网络”等来定义“社会结构”，但无论哪一种定义，结构都是一种超越个体的存在，都离不开行为体的互动关系。但主流国际关系理论并不是把国际体系结构理解一种关系网络结构（这一点需要专文详述），而是理解为一种建立在独立行为体之上的类似某种物理结构的东西，由此出发研究的是一种基于独立个体的关系类型，得出的是一种“个体主义”的关系理论。

（三）行为体（包括国家和人）的行为是否完全决定于“关系”或“关系类型”

关系理论建立在这样一种对人行为的基本判断之上：“关系性意味着任何社会人做出决定和采取行动的基本依据是关系，是依其此时此地所处的关系网络中的位置以及这一位置与关系网络中其他行为体的相对关系来判断情势和进行决策的。”^③强调在一种关系结构中把握行为体的行为和分析国家间关系是对的，但这里秦亚青教授涉及的不是如何把握行为体的行为问题，而是行为体的主体性与关系性问题。虽然秦亚青教授也承认存在一种有明显主体的

① 秦亚青：《关系与过程：中国国际关系理论的文化建构》，第43页。

② 关于“个人社会”与现代国际秩序的起源，更细致的考察还可参考尚会鹏：《“个人”“个国”与现代国际秩序：心理文化的视角》，《世界经济与政治》2007年第10期。

③ 秦亚青：《国际政治的关系理论》，《世界经济与政治》2015年第2期。

关系,但“关系理论认为,决定一个体系特征的是这个体系中行为单元之间的关系类型而不是行为单元的自身特征。不同的关系类型,导致了不同体系的不同统治形式、治理模式和秩序原则,如威斯特法利亚体系、朝贡体系、德川幕府体系”。^① 这样,这个理论就否定了行为体的主体属性和行为动机在决定体系特征中的作用。必须承认,关系类型是行为主体采取某种行为时参考的重要环境变量,但不管是人还是国家,作为一个行为体,还具有主体性的一面,还有基于行为单元自身的要求和需要的主动性行为,因此,还需要考虑行为体的动机和单元自身属性。完全取决于环境变量的行为是不存在的,正像完全不考虑环境变量的行为不存在一样。所谓“关系类型”,可以看作是行为体为了满足自身的要求而在环境变量下与其他行为体互动的模式。也正是这个原因,我们在一种国际秩序中总是可以看到某种核心行为体及其行为模式,例如,古代东亚秩序下中国人的行为模式,现代国际秩序下美国(及某种意义上的西方国家)的行为模式,以及古代南亚国际秩序下印度教徒的行为模式等。从一定意义上说,一种既成的国际秩序或体系,总是能够看到某种占优势地位的行为体的行为模式及文化因素,而那些非核心行为体,都是或出于自愿或被迫将核心行为体的行为模式与文化做了不同程度的内化(或称“社会化”)。如果国家行为体的行为完全取决于“单元之间的关系类型而不是行为单元的自身特征”,那么,国家行为体就成了没有任何主体性的软体动物(例如水母),这样,在一种秩序中也就观察不到在核心行为体及其主导下的某种一致性,也就无法把握该秩序的特征,甚至能否构成某种秩序也值得怀疑。核心行为体就是国际体系中的“极”(所谓“单极”“双极”“多极”等),这在社会网络理论中有“极”“极化”和“中心度”等概念描述。完全从无主体性的关系出发把握国际关系是不可能的,国际关系应当是国家行为体主体性和关系性的结合。行为体(人或国家)的主体性和关系性,分别对应于人的“个体性”与“相互性”两大基本属性。“个体性”是指每一个行为体都是既不能被分开、又不能被合并这一事实,“相互性”则指行为体每时每刻都处在与他者的互动之中。正像基本粒子具有“波粒二相性”一样,行为体的存在是个体性和相互性的结合。主

^① 秦亚青:《国际政治的关系理论》,《世界经济与政治》2015年第2期。

流国际关系理论趋于强调行为体的主体性,而忽视相互性(关系性),这是一种基于西方个人社会经验的把握问题的方式。但若走向另一个极端,即完全将关系作为行为本体而不考虑主体性,不仅理论上有问题,也与现实不符。

(四) 在对立意义上使用“理性”与“关系性”两个概念是否合适

现在学界使用的“理性”或“理性主义”概念,一般依据的是马克斯·韦伯的权威解释。韦伯把人的行为分为两大类型,即理性与非理性行为。理性行为又分为目的取向的“工具理性”和价值取向的“价值理性”,而非理性行为则包括遵从风俗、习惯的传统性行为 and 受感情和情绪影响的情绪性行为。^① 根据这个分类,中国的儒家思想也是理性(属于“价值理性”)学说。如果理解无误,关系理论中所使用的“理性”或“理性主义”,指的是构成现代科学思维方法基础的“工具理性”。秦教授虽然也承认中国的“关系”理念也是一种理性(他称为“关系理性”),但在他的语境中,一直是在与理性相对立的意义上使用“关系性”概念的,似乎是两种不同的思维方法:前者是可计算的、追求简约、确定的因果关系,后者是一种模糊、不强调确定的因果关系。因而,人们更容易将后者理解为“非理性”。从逻辑上讲,与“理性”相对应的是“非理性”,或者是理性的两种类型——“工具理性”与“价值理性”——的相对应,而不是与“关系性”对应。与“关系性”相对应的是什么概念呢?在关系理论语境中,“关系性”在大部分情况下是指行为体之间的联系性或联系状态,那么,与之相对应的就应是行为体的独立性或独立状态,即“个体性”或“主体性”。“关系性”和“个体性”是基于人(或行为体)的两大基本属性:相互性和个体性。社会文化的不同,对人的这两种基本属性的强调是不同的,从而形成不同的生存状态。秦亚青教授所谓的中国传统文化中的重要理念“关系”,实指“强调人的相互性、弱化人的个体性”的中国社会对人的一种把握模式,而“理性”与“非理性”,或者同属理性范畴下的“工具理性”与“价值理性”思维传统,也与对人的把握方式相关。工具理性(近代科学思维方式之基础)思维传统是强调人的“个体性”的

^① [德]马克斯·韦伯:《经济与社会》,上卷,林荣远译,商务印书馆1997年版,第56页。

西方个人社会的产物,因为在强调个人的社会(可称之为“个人社会”)中,人被视为独立、自主的个体,人趋于等距离地看待他人,人与人之间亦趋于陌生化,社会趋于由陌生人组成,陌生人以“契约”为纽带相连接。在这种状态下,“自由”成为人之为人的根本标志。“自由”即成为“自己”,而“自己”只能通过“永恒”不变者才可达成。如此,人的情感控制转便向“目的理性”,追求永恒的、确定性知识成为一项自由的事业。在古希腊,一个人若没有对科学的追求,就不配成为一个真正的人,这是理性主义的思维传统。而在中国,个体生活在以血缘关系为核心的圈子中,人不是自主独立的个体,而是一种“关系体”。儒家把人际关系的处理当作为人之根本,人际关系的调和成为整个文化的理想。在此生活模式下,生活的重心是“情”(亲情)而不是“理”(理性),人的情感控制便转向“价值理性”模式,转向人之理(伦理)而非物之理(理性),故发展出高度角色化的、具有相对性的规范,如孝、悌、仁、忠、敬、信等,精英文化的表现形式更多的是礼学、伦理学等规范个人和群体行为方式的学问,核心价值观也多基于此,而对纯粹理性的确定性知识的追求占据次要地位。秦亚青教授引用冯友兰的观点,认为“对于西方人的认识和思维而言,认识和控制物质世界是最为重要的东西;而对于中国人的认识和思维而言,认识和控制人的心灵是最为重要的东西。如果说西方的基本思想和实践是在物质世界中寻找幸福,……中国在力求认识在我们自己内部的东西,在心内寻求永久的和平”。^① 所以,理性所追求的确定性也就失去了意义。但“认识和控制人心灵”或“在心内寻求永久和平”,更通常作法是用宗教或心理分析和控制的办法,如果中国文化重点解决的是人的心灵问题,宗教应当发达,文化会带有明显的自省特点,但中国似乎不是这样。中国文化重点解决的与其说是心灵问题,不如说是人的关系问题,或者说中国人的“内心永久和平”主要是通过寻求和谐的人之间关系达到的。中国缺乏工具理性主义思维传统是中国人把生活的重点放在了解决人与人关系上了,因为价值理性比工具理性更有利于联结人,更有利于达到和谐状态。

^① 秦亚青:《关系与过程:中国国际关系理论的文化建构》,第20页。

(五) 采用何种方法提升中国的文明经验

秦亚青教授认为,传统中国哲学中的阴阳概念,是一种“元关系”,阴阳及其平衡思想构成关系理论的哲学基础。在方法论上,他提出了与黑格尔辩证法相对应的、基于中国儒家思想的“中庸辩证法”。认为中庸式的包容和互系变通,不是把关系理解成相互对立的,而是和谐中庸,这是关系理论的认识论和方法论基础。当秦亚青教授称自己的理论为“过程建构主义”时,尚可认为他采用的是建构主义的方法(社会学方法),关系理论是一种中国版本的建构主义,但他将传统中国的阴阳、中庸概念引入关系理论后,似乎是要在方法论和认识论上摆脱建构主义,回到中国传统哲学的方法。但这里有几个问题至少尚不明确:首先,黑格尔辩证法的完整内容是否可以理解成秦亚青教授所归纳的那样?其次,在中国文化资源库中,是否能归纳出一种称作“中庸辩证法”的与黑格尔辩证法相对立的辩证法系统?再次,阴与阳是一种极模糊、粗糙的哲学思想,万物划分为阴阳几乎可以说随意的,而且阴与阳之间可存在任何关系,将这样的概念作为关系理论的哲学基础,在理论效用上是否会出现“看似能解释一切,实则等于什么没解释”的结果?我们暂且将这几个问题撇开,检视一下向中国传统哲学方法论回归后的关系理论解释现实问题的效度。如果对现实问题的解释更具效力,那么,我们就可倒推回去,承认这种方法论上的传统回归取向是可行的。但总体上看,或许由于秦亚青教授对“不确定性”的偏好(主流国际关系追求“确定性”,秦亚青教授似反其道而行之),或许由于与一种模糊的哲学和方法论结合(二者可能是一致的),新理论对现实问题的解释效度,至少要低于笔者的预期值。例如,用阴阳学说和中庸价值观解释强盛后的中国也不会对世界形成威胁(这个命题本身就暗含一个前提:国家行为体是具有自身特征的行为主体),似乎并不比“中国者中道之国,人道之国也”,“中国者,中庸之国、和合之国也”之类的旧论更具学理性支撑。再如,用关系理论解释东亚地区合作,^①给人的印象是:东亚地区的合作正在进行,有多种力量,多种头绪,制定了很多软性规则,各方都在积极“参与”,但没有什么实质性

^① 秦亚青:《关系与过程:中国国际关系理论的文化建构》,第5—6章。

结果,具有很大的不确定性。这里有结构,有规则、制度,有共有观念,但无法从某一单一因素解释这个地区的现实。关系理论并没有解释东亚地区的合作为什么是此模式而非彼模式(如欧盟模式,南亚模式),也没有提供基于新理论的某种程度的预测。如果新理论解释说,它强调的只是一个过程,是这个过程中“流动着的关系”,并不追求确定性结论,也不解释因果联系,那么它可能也会像阴阳论一样,受到“可解释一切,但等于什么也没解释”之类的批评。从中国的阴阳思想获得某种灵感是可能的,但必须承认,这终究不是一种精确的方法。关系理论虽然把“关系”作为“分析社会生活的基本单位”,但由于没有借鉴社会科学中关于关系研究的最新进展(这方面最接近的学科可能是沿着社会结构研究路子发展而来、20世纪70年代臻于完善的社会网络理论^①),这个理论并没有提供分析关系的具体工具和可供精细分析的操作方法。经过中国本土社会学、本土心理学和本土人类学学者的辨析已经清晰了的中国传统语境中的“关系”概念,在关系理论中,因与阴阳、中庸模糊概念的结合,又变得模糊起来。这也增强了笔者这样一种看法:将中国文明经验进行学理性提升并将其引入国际关系理论从而创建一种带有中国文化痕迹的、并且能够与主流学术界对话的国际关系理论流派,可能还是要采用理性科学的方法和相对精确的概念工具,而不是摆脱理性思维方法回到模糊的阴阳、中庸路子上。

^① 关于该理论在国际关系研究中应用的可能性,笔者拟另文详述。