

情感建構論及國際政治中的文化邏輯—— 以「傷害中國人民的感情」的外交修辭作為研究案例

劉名峰

金門大學國際暨大陸事務學系副教授

摘要

「傷害中國人民的感情」外交修辭在 1978 年中國改革開放之後，突然地增加，並且成為中國外交文化裡，一個相當特殊的慣用詞彙。對於此一具有時空特殊性的文化現象，已有學者進行研究，唯本文試圖聚焦在此一特殊的外交修辭，配合著中國在後冷戰時期裡的國力擴張，解釋其中的文化邏輯，而在現代文明歷程裡的「受傷認同」即為其中的核心概念。本文首先指出，中國文明表現了一種特別強烈的二元情感模式，即不單單是「我群—他者」的區分，而且還配合著華夷體系，高高在上地認為作為「我群」的中華文化高於其它的「蠻族（他者）」。然而在現代早期，不僅中國受到西方及原先認定為「倭寇」的日本所敗，而華夷體系出現變態，其二元的情感模式還與現代世界裡新生的三角情感模式不同，因為後者係以西方理性主義為基礎，其中除了重視個人的價值與人權法治之外，也在理性與利益的計畫之間，消解了激情的元素；其次，「傷害中國人民的感情」作為外交修辭，固然與後冷戰時期中國的國力擴張有直接的相關，但也有高低階序強烈的二元情感模式，及華夷體系在翻轉之際的集體羞辱感。這種特別濃烈的受傷情緒，即隨著中國國力在後冷戰時期的擴張，與具有民族主義性格的修辭，即「中國人民」結合，加上其與三角情感模式中的理性及利益的語言不同，直接地控訴著「傷害了（中國人民）的情感」。最後，以情感模式作為分析架構，本文強調了民族主義，特別是中國的民族主義，是持續地在特定「我群（中國）—他者」的關係裡運作，它不僅能夠更清楚且科學地呈現文化的意涵，也呈現其運作的邏輯及其動態。

關鍵詞：情感模式、受傷認同、關係主義、華夷體系、文化邏輯

壹、前言

如何在國際關係的領域裡討論「文化」？這樣的問題隨著「文化轉向」(cultural turn) 在社會科學的出現，也來到了國際關係學界。此間，不單單要討論的有「文化是什麼？」、「如何測量或理解？」等等的知識論與方法論的問題，很直接的問題還在於以文化為概念的理論或典範，如何應用到國際關係的領域裡，乃至於其與現有的分析架構之間的概念，是否存在著緊張或衝突？舉例來說，以文化作為分析的對象，與以國家為單位的現實主義傳統之間，是否是可以相容的？又或者，國際關係裡的建構主義又如何處理文化的元素？本文當然直接間接地，也會提到這些課題。不過，本文試圖從「情感模式」(劉名峰，2018) 的角度出發，並為國際關係中的「文化轉向」提出一個更為基進的視野，也就是從存有論出發，行動是在行為者所在的關係中理解的——此即關係主義的存有論 (relational ontology)，它不同於實體主義的存有論，即認為行為者、理性或利益等等的概念，是跨時空而具有普遍的意涵 (Gergen, 2016; Donati & Archer, 2015; Somers, 1998)。

從關係出發，也就出現了兩種情感模式——以「我群—他者」關係為基礎的二元情感模式，及在這二元關係之外及之上，還有個與「真理」、「理性」、「上帝」，乃至於「自然法」或「依法而治」之人權法治等等概念而構成的「第三角」，與隨之而來的三角情感模式。這些情感模式是相對穩定的，而成為一種倫理與文化模式。但筆者認為稱其為情感模式更為適當，因為我們不僅看得見這些「我群」與「他者」，他們之間的互動還依著他們的關係來發展，這種「關係間的互動」，不僅表現了前述之關係主義的存有論，也較倫理及文化模式更具有動態性。接著，二元或三角的情感模式，並不存在任何高低優劣的先驗假設，兩者同樣地都具有滿足其間行為者之安全感的功能，生理的、社會的，乃至於道德與存有上的安全感。不過，筆者先要強調的是，二元情感模式是人類長久以來普遍存在的情感模式，它訴諸於具體的友誼、凝聚及種種「關係」；相對的，帶著所謂「普世人權」、「自由民主」等政治自由主義元素的三角情感模式，雖然也與

「正義」等的概念結合，提供了人們安全感，但實際上它是在一個非常特殊的西方文化圈裡，配合著它在現代世界中非常特別的際遇，才得以挾著西方霸權而「普世化」。

配合著三角情感模式，將能很容易地理解到近現代的國際法及國際政治，是長期地在西方霸權的文化裡發展理論、建構模型。在這樣的脈絡下，別說讓人們忽略了其間的文化特殊性，還理所當然、自然而然地使用當中的概念來理解國際政治。換句話說，國際政治之知識傳統裡，於存有論層次上被當作是「實體」的理性與利益，其實是在現代的西方霸權底下，配合著三角情感模式而生成的概念。換句話說，理性與利益不單單被當作是獨立自足的概念，還與情感的概念對立地被想像著。同時，值得一提的是，在上述的視野底下，理性是好的，感性是不好的，而政治的世界也就在理性與利益之間溝通與妥協，減少了感性與激情的語言與對立，乃至於血腥的衝突（Hirschman, 2015）——這其實不僅是在西方理性主義傳統下的特定世界觀，事實上當初其生成的原因，還是一個中產階級出現，並試圖擺說宗教戰爭的歷史情境（Taylor, 2014: 1-2）。

以上述情感模式的概念為中心，本文將提出「情感建構論」，並以其來理解國際關係中的文化邏輯。文中將以近年來經常在中國外交圈裡使用的修辭，「傷害中國人民的感情」，作為情感建構論的研究對象。為此，本文與諸多帶著批評與訕笑的分析不同，因為本文不僅將為此一修辭提供一個「同情的理解」，還解釋了其之所以「正當」的原因——「傷害中國人民的感情」是個在二元情感模式下的措詞，它固然可說是中國政府操弄民族主義的修辭，但更重要的還在於它在對應的脈絡裡，具有廣泛的「符號有效性」（l'efficacité symbolique）（Bourdieu, 2001: 173），甚至還在人類長久以來的社會生活具有普遍性。當然，這樣的修辭，確實在其它國家中並不容易看得到，而中國也就是在改革開放之後，才大量使用這樣的措詞。基於這樣的事實，本文主要將處理的，有四個重要的課題：第一，何以二元情感模式才是普遍的，而三角情感模式是特殊的；第二，此一特殊但在現代世界中普遍的三角情感模式，它如何表現在現代的國際秩序，及對應的國際關係理論之中；第三，何以此一修辭是二元情感模式的，而「傷害

中國人民的感情」還是其中最直接，並且最強烈的個案？最後，「傷害中國人民的感情」為什麼在近年來頻頻出現，及其在國際關係理論裡的意義。

筆者在本文中將指出，「傷害中國人民的感情」的修辭之所以 1978 年中國改革開放之後突然地增加，並成為中國外交文化裡的慣用詞彙，首先是因為中國文明表現了一種特別強烈的二元情感模式，即不單單是「我群－他者」的區分，而且還配合著華夷體系，高高在上地認為作為「我群」的中華文化高於其它的「蠻族（他者）」。然而在現代早期，不僅中國受到西方及原先認定為「倭寇」的日本所敗，而華夷體系出現變態，其二元的情感模式還與現代世界裡新生的三角情感模式不同，因為後者係以西方理性主義為基礎，其中除了重視個人的價值與人權法治之外，也在理性與利益的計畫之間，消解了激情的元素；其次，「傷害中國人民的感情」作為外交修辭，固然與後冷戰時期中國的國力擴張有直接的相關，但也有高低階序強烈的二元情感模式，及華夷體系在翻轉之際的集體羞辱感。這種集體的羞辱感不單單生成了中國之民族認同上，特別強烈的「受傷情結」，還隨著中國國力在後冷戰時期的擴張，而在急切地在確認其地位之際，即於掙扎之間表現了特別明顯的「受傷認同」（*identité blessée*）（Pollak, 1993；劉名峰，2012）。因此，這也就具有民族主義的性格，而與「中國人民」結合，並且由於其與三角情感模式中的理性及利益的語言不同，直接地控訴著「傷害了（中國人民）的情感」。最後，以情感模式作為分析架構，本文強調了民族主義，特別是中國的民族主義是持續地在特定「我群（中國）－他者」的關係裡運作，它不僅能夠更清楚且科學地呈現文化的意涵，也呈現其運作的邏輯及其動態。

貳、現代世界的社會科學知識及其內涵：對比中呈現二元關係的普世性

在這小節裡，筆者將指出知識，特別是社會科學的知識是為了消解存有上的不安，而其中的策略主要有兩種：其一，訴諸於「真理」，即沿著絕對的上帝所衍生的「自然法」、「理性」與「經驗」等的概念而來的垂

直策略。這一策略除了對應著本文所提出來的三角情感模式之外，其內容也經常在國際關係的理論中出現；其二，則是透過「關連」、「類比」來建構秩序、消解不安。在這策略裡重要的並不是「真理」，而是「親近」、「相似」或「可感應」的，它生成於「我群—他者」的對比之間，其中不僅表現了水平的知識建構策略，也是二元情感模式的基礎。在這一小節中，筆者將指出二元關係的知識建構策略才是普世的，在「我群—他者」的二元關係之外與之上，再套入上帝、真理及自然法等等權威的垂直策略，得要有非常特殊的西方世界觀，配合著現代的情境才能出現。不過，由於本文的重點旨在於較為具體的國際關係理論，特別是情感建構論的內涵，與它以「傷害中國人民的情感」為中心地對於中國外交行為的詮釋。因此，這裡僅是盡量簡單地對比知識建構的兩種策略，並令其分別與兩種情感模式對應，最後再以社會交換的邏輯，說明「我群—他者」的關係所具有普世性，並且還是兩種情感模式的原型。

從知識出發來討論情感模式，一方面是指知識是人們尋求安全感的方法，它讓混沌的世界有個秩序，不僅使人們的心靈得以安頓，對於社會過去及未來，也能夠理解、有所依循（Kelly, 1991: 72）；另一方面，也正因為與安全感有關，在知識之中所再現的情感模式，不僅具有深層的、結構性的意涵，不致於將情感理解成是稍縱即逝、難以捉摸的現象，以能消解現有情感研究的困境，還讓情感模式得以掌握人們行動及行為背後的強制力——換句話說，不管是對「事實」的認定、「意義」的掌握及「利益」的計算，這些加上了括弧的概念都不是「客觀」（objective）外在的，而是由「我群—他者」之「主體間」（intersubjective）的關係，及隨之而來的「情感模式」所決定的。接著，本文即自存有安全感（ontological security）（Giddens, 1991）出發，首先對比出兩種知識建構的策略——源自於對「真理」之想像而來的「經驗—理性」策略，及對於親近性之「感應」而來的「聯想—類比」策略；接著，再連結上「我群—他者」的關係，並帶出兩種情感模式的基本內容。

一、知識作為回應存有上的不安

本文上溯到存有的層次來談論國際關係的理論，對知識的問題自然也就從「存有的不安」開始：人不同於其它生物，在於它特別強烈的自我意識，也就是意識到自身與世界之間的距離及差異——這個差別，也就是人跨過了「反省的門檻」（de Chardin, 2015），而存有的不安即跟著這種素樸的反思性而來，因其意識到自身與世界之間有所差異、有些距離，於是孤獨、不安，乃至於焦慮，並試圖有所回應。知識即是為了回應不安，而在理念上所建構的秩序。藉此，除了能驅吉避凶，也為了表現人們對於混沌無序的控制，不管這些控制是真實的，或者是幻覺，此間的秩序即因其所內含的持續性與穩定感，而讓人覺得這世界是可理解、能預期，而不致於太過不安、可怕——這是存有安全感的要求與結果。然而，東西方對於存有安全感的滿足，卻有著根本性的差別，並還表現在知識的形式上。大體來說，知識表現了人們對於世界秩序的理解，而它主要的還有兩種形式——根據《韋氏詞典》對知識的界定，即它是種透過經驗（*experience*）或聯想（*association*）而熟悉某件事物的狀態。西方的傳統是從經驗中揭露「真實」，而非西方，特別就以我們熟悉的中華文化圈來說，則是在聯想、類比間的「感應」。兩種形式的知識，也就再現了兩者之間存有安全感的不同（Jorion, 2010）。

近代西方知識的霸權，雖是以經驗為基礎，但其背後指向的是理性主義的世界觀，即經驗裡的多元與複雜，是一元與純粹之理性在世俗界裡的延伸——這裡所呈現的，不只是古代雅典時期之柏拉圖的「洞穴寓言」，也是中世紀基督教神學裡的「三位一體」，在這「古代—中世紀—近代」的傳承之間，西方知識的內涵不僅一直存在著理性主義的世界觀，而使其對經驗界的興趣，也是為了證成理性，此即使得西方科學具有「拯救現象」的目的，因為在那些被認為是瑣碎、短暫，乃至於是充滿情欲與罪惡的現象背後，存在著一個整體、永恒而且具有神聖性的理性（Goldstein, 1997）。理性，不僅是「真實」的，並也才有「真理」的意涵。於是，「真理必叫你們得以自由」（約翰福音，8：32）——自由是得到拯救，並與雅典城邦

裡的奴隸有著不同的地位。這一套帶著基督教一神論世界觀的想像，不僅結合了城邦時期的理性哲學，透過「聖父－聖子－聖靈」的三位一體，即為複雜、多元的現象界賦予了「聖靈（世界）」，並令其為具體、一元之「聖子（耶穌）」的延伸，最後再歸結於抽象、一元的「聖父（上帝）」。

如此說來，三位一體不僅串聯了經驗與理性，並建立了其間的階序關係，還賦予了此間知識的神聖性，並因為知識的神聖性而提供了人們在世存在的安全感——這一套理性主義的世界觀，也就是以「邏格斯」（logos）為名的知識傳統，它被當作是個宛如實體的秩序，而現代科學不單單假定了它的存在來設想知識的內涵，而且還依此消解了人們在宗教革命之後的不安。此一實體主義的存有，奠基於「一神論/理性/經驗」的西方知識傳統，並因其間所具有的神聖性，而在垂直之間建構了世界的秩序，本文即稱之為垂直式的知識建構策略。相對的，在中國哲學裡的知識建構策略，即是個與西方極端對立的模式（Jorion, 2010），它是以「多神論/類比/聯想」的形式為中心，其間的神明不像基督教裡的上帝，被認為是唯一的真神，並外在於世界而創造了世界，而是在人間修煉之後羽化成仙——以玉皇大帝來說，「自幼修持，苦歷過一千七百五十劫，每劫該十二萬六千六百年」（《西遊記》第七回）。換句話說，中華文化裡的神聖世界是與世俗界相匯通並可類比，凡人可以得道成佛，仙佛魔怪反映了社會現象，而天庭裡的制度也對應了朝廷的體制（薩孟武，2018：1-9）。這是個由「關連」的邏輯所生成的秩序，及隨之而來在存有上的安全感與知識——本文稱之為水平式的知識建構策略。

對比著「垂直－水平」兩種知識建構的策略，西方文化有著比中國文化更明顯的垂直性，它的建構源自於先蘇時期的自然哲學，沿著雅典城邦中的理性而生成了「邏格斯」傳統。這些理念除了創造了個外在於人而存在的客觀真理之外，中世紀的經院哲學更因受到教會的支持，而以高度權威的方式，不斷地演練著柏拉圖及亞里斯多德的理性主義傳統（Marenbon, 2015）。此即邏格斯被想像成為實體的原因，而它還成為西方世界對於存在的想像——這也就是「實體主義的存有論」——基督教的一神信仰，因此也就使得此一被想像為世界秩序的實體，不僅外於，並高於「我群－他者」

的二元關係，而且還以單一、絕對的方式存在著。這一具有宗教神聖性的價值系統，雖然在現代的世俗化裡受到挑戰，但它卻轉化出了人們對於自然法的想像，不僅是科學的基礎——邏格斯即表現在諸多現代科學的字根裡，如社會學 (sociology)、生物學 (biology)——也提供了人們存有上的安全感，也就是一種具有持續性與穩定感的秩序。

相對的，中華文化圈裡固然也有「上天」的概念，但也有「蒼天已死、黃天當立」的說法。換句話說，這並不是一神論裡的上帝，而是多神信仰下的圖騰。此間，不借每個社會單位有各自信仰的圖騰，而且相關的社會單位還有競爭與合作的關係，並構成了「圖騰制度」(Lévi-Strauss, 1962)。透過圖騰制度即能更適當地理解「聯想」的知識生產機制，而它其實也就是「原始思維」的核心內涵 (Levy-Bruhl, 2001)。該概念在廿世紀初被提出來，並與西方當時之知識生產的邏輯，也就是奠基於「經驗/理性」而發展的「科學思維」多有不同。然而，以「原始」為名反映了西方中心論的色彩，因為它不僅將「原始—科學」對比，顯示出了其間的優劣，同時還發生在「聯想—真實」/「類比—真理」兩組隱喻之間換喻，而認定了「真實 (經驗) / 真理 (理性)」是知識生產的依據，以及它在先驗上的存在與道德上的優先性。換句話說，將「聯想」當作是「原始思維」，不僅視其為「不理性」，還因為沒有「經驗基礎」，而不能當作是「現代的科學思維」。有鑑於此，本文雖認同「類比—聯想」的邏輯對知識生產的意義，但不同意稱之為「原始思維」，而將其當作是「神話思維」(Lévi-Strauss, 2010)，或「野性的思維」(Lévi-Strauss, 1989)。

二、「我群—他者」作為情感模式的基本結構

上述以西方及中國為例的兩種知識建構方式，是參照著兩個文化的存有安全感來理解的。這一對比不僅具有理念型的意涵，還根基於長時期的歷史及哲學傳統，而具有系統性的地位。接著，配合著兩種知識建構的策略及其與存有安全感間的關係，本文將進一步發展出兩種情感模式。而文章要在一開始即指出，「我群—他者」的關係不僅對應了二元的情感模式，並為水平式知識建構策略的基礎，它也衍生出三角的情感模式，以及垂直

式的知識建構策略。根據此一人類社會生活的二元關係，本文即可在下一小節中指出：在三角情感模式中所生成的種種於現代世界裡被認為是普世的概念，如自然法、人權等的價值，別說並不是普世的，其實還生成於非常特殊的西方文化及其現代處境之中。

其實，想要消解知識上的西方中心論，也就需要適當地理解「類比－聯想」的邏輯，及其在人的存有安全與知識發展中的地位。而且，上文裡對比的東西文化，不只是知識論上「類比－聯想」與「經驗－理性」兩種邏輯，還有存有論層次上「關係主義」（relationalism），與「實體主義」（substantialism）的差別（Gergen, 2016; Donati & Archer, 2015; Somers, 1998）。在類比與聯想的邏輯裡，意義在符號的「隱喻」（metaphor）與「換喻」（metonymy）之間掌握，即必然是種關係性的對比，諸如「左手」的意義必然對比著「右手」而存在，並賦予意義。而「左（手）－右（手）」的隱喻在人類社會裡，還經常與「錯－對」的隱喻之間存在著換喻的關係，而為其賦予道德意涵（Herz, 1909）。其實，左右的對比並非特殊的個案，此間二元的符號及道德的分析，上承自涂爾幹學派的社會學，並延續到李維史陀的結構主義：涂爾幹社會學本身即帶有關係主義的色彩（Emirbayer, 1996），而《原始分類》一書又更清楚地在分類之間，呈現了類比與聯想的邏輯。藉著此間的學術傳承，筆者接著即指出二元情感模式的普遍性。

首先，在《原始分類》一書裡，「分類」成了關鍵字，並在分類之間帶入了關係主義存有論的起點：「關係先於實體」，因為分類的動作及其造成的效果，都跟著會帶出來了「關係」，並在對應著的特定關係裡，讓研究對象「實體化」，而有特定的意涵。此間的邏輯，可以透過布迪厄的「場域」（champ）（Bourdieu, 1992）來掌握——當然，他也是關係主義存有論的重要學者——以筆者為例，作為大學教授的身份是相對於在學術場域而存在，它使得筆者在面對學生或同僚時的行為舉措，以致於語言的使用與思維的方式，都有對應的內容與模式，而且不必特別有意識，就能如此表現，這些都「自然而然」地與面對家人時不同，即便家人也是大學教授。不過，「自然而然」的狀態其實仍是「社會」的結果，只是它成為「慣習」（habitus）而不及多想（Bourdieu & Wacquant, 2009）。不過，如果只是說

「社會的」，別說範圍太廣而難以捉摸，其中的行為者也相對被動，並且難以掌握行為者與結構間的互動。相對來說，「關係」或「場域」就清楚多了——上文提到的學術場域即是一個清楚的例子。。

其次，藉著關係主義的存有，可以很容易能理解「我群—他者」的二元關係在政治場域裡的關鍵性，因為在關係中的區分關乎社群身份的認定，及隨之而來的利益分配，它還涉及了「安全—威脅（不安全）」的根隱喻（root metaphor）（Turner, 2007: 14），而使得其間涉及的道德與規範，與存有上的安全感有關。據此，「敵友」的區分即成為政治場域中的關鍵（Schmitt, 2005）。不過，「我群—他者」或「敵—友」關係並不是固定的，這不只是技術面上所謂的「沒有永遠的朋友，也沒有永遠的敵人」，或「聯合次要敵人，打擊主要敵人」之類的主張或策略，也與存有層次的存在有關：人是從關係及互動之間，來理解、掌握自身及他者的存在與意義，而這還在具體的生活層次裡表現著「社會交換」。社會交換不僅是種普遍存在的「總體社會事實」（fait social total）（Mauss, 2010），在這持續的、動態的交換之間，一方面創造並維繫了特定社會單位的凝聚與認同，另一方面也再確認了人類的存在即於社會交換之間，安置於「我群—他者」的關係之間——從形上學裡的關係主義存有到具體社會生活中的交換，「我群—他者」的區分持續地以存有上的安全感為核心地串聯，並因為總體社會事實而具有普遍性。

最後，由於「安全—威脅」是從存有層次衍生而來的根隱喻，因此它在總體層次上即成為人們建構意義的指引。據此，原本瑣碎、無意義的事物，都會在類比與聯想之間，順理成章地被賦予了意義，而召喚了人群——不管是支持，還是反對，並且支持與反對之間還可能進一步升高衝突，而有更強大的召喚能力。情感模式的概念是從關係主義的存有出發，並在「我群—他者」的社會交換之間，帶出了人們的認知、意義及行動。因此，配合了「安全—威脅」的根隱喻，而使得我群與他者之間以「符號秩序的鬥爭」（struggle for symbolic order）作為總體社會事實地來運作社會生活（Honneth, et al., 1986）。這種水平的知識建構策略，與現代社會科學主流的垂直策略相當不同，前者不認為在後者中扮演著關鍵性地位的「經驗」，

會如理性主義所以為的「客觀」的方式被理解，甚至它在科學證成上的地位，也沒那麼重要——重要的不只是將「經驗」轉換成「意義」與「行動」，其間還要參照著在「慣習」中的「我群—他者」關係，透過關聯與類比來掌握意義的生成。

綜上所述，「我群—他者」的關係不僅具有形上學的地位，還是情感模式的基本結構。而且，其間涉及的「社會交換」還是種具有普遍性的總體社會事實。於是，筆者首先也就跟著「我群—他者」的關係，發展出對應的二元情感模式，並認為它具有普遍的一般性，而此間人們在存有上的安全感，不僅來自於關聯與類比所帶來的知識，還在社會生活中的敵友區分；相對的，在「我群—他者」之間還加入了真理、上帝，及至於科學、理性、自然法與人權法治等的大敘事，作為兩者間溝通、互動的基礎，這也就體現並促成了三角情感模式的運作。此間的安全感，除了源自於以真理與真實為基礎之垂直式建構策略而生成的知識，也有根基於「事實」及「人權法治」等等超越人我之外的規則，所提供的秩序。可以進一步補充的是，這是個在特殊的西方文化脈絡下才出現的情感模式，因此像是「事實」、「理性」及「人權法治」等的概念，不僅其有效性在後現代的情境裡受到挑戰，全球化時代裡的恐怖主義與移民問題，也使得這些價值在西方國家內部，也經受著質疑，但這些價值仍然有效，並且是現代性之大敘事裡的主題——本文在下一節裡也就要討論三角的情感模式如何在現代世界成為普世價值的過程。

參、三角情感模式在現代世界中的普世化及現代國際關係理論的特質

三角的情感模式是基於特殊的倫理關係，並配合著特定的時空脈絡下才可能發生的——簡單地說，也就是西方文化中的邏格斯傳統，再配合了現代「文明歷程」civilizing process）（Elias, 1999），才使得在「我群—他者」的二元關係之上與之外的「第三」，得以具有普世的地位。茲分別從這兩個面向，簡述三角情感模式「普世化」的過程，及於國際關係理論之理論

建構中的地位。

一、邏格斯文化圈的生成——自然主義哲學、理性與一神論

在第一小節從存有的安全開始，其實即已提到了三角情感模式發展的契機：最早，它出現在先蘇時期的自然哲學，其所探討的主題是世界的起源與根本的秩序——不管是米利都學派（Milesians）裡，由「科學與哲學之祖」泰利斯（Thales）所提到的「水」、亞納芝曼德（Anaximande）的「無限」，及亞納西姆內斯（Anaximenes）的「氣」，它們一方面都充滿了神靈，與更早之前的宗教神話結合，另一方面又將科學與哲學的思考，帶往了自然。其後的伊利亞學派（Elea）、以弗所學派（Ephesian）則繼續在米利都學派的基礎上，深化自然哲學的內涵。這些哲學上的思辯都共同地指向了外在於人而存在的自然秩序，而且這些自然秩序還具有指導人文社會生活的地位，這也就是為什麼它們成為西方哲學的源頭，並以存有的課題為後世所討論的原因（陳俊輝，1989）。尤有進者，在這些自然哲學派的主張中，不僅主張「自然優於人文」，伊利亞學派的色諾芬尼斯（Xenophanes）還認為自然背後的「神」是唯一而普遍存在的，這種「一神論」（monotheism）的主張再由帕門尼德斯（Parmenides）的「太一」延續，雖然承受著多元主義的挑戰，如恩培多克列斯（Empedokles）的四元素說，但是「邏格斯」的概念已然成形。

在色諾芬尼斯引入了「一即一切」之後，已將先前的自然哲學家們帶入了「一神論」的世界觀了。然而，此前的哲學對於世界起源的討論，仍是以靜態為多。於是，主張「萬物流轉」的赫拉克利特（Heracleitos）提出了邏格斯的概念，用來表示支配萬物變化的規律性，讓存有論的主題從起源轉向變化，並在變化之中仍有個邏格斯而不致在流變之間失去了秩序。在中世紀的基督教神學裡，它是耶穌的代名詞，因為此間所呈現的是上帝的旨意與話語，也是萬物規律的源頭（Marenbon, 2015）。邏格斯的內涵就是秩序，而它建構秩序的方法是前文中提到了的垂直式的（知識）建構策略。從形上學的邏格斯到垂直的知識建構，本文試圖藉著西方文化對於世界秩序的想像，及其中建構存有安全感的方法——以公元前五世紀由留奇伯

(Leucippus) 及德謨克利特 (Democritus) 提出來的「原子論」為例，當時他們不可能看得到原子，但此說一方面守住了萬物本源的原則，另一方面又順應了當時的多元論來回應了單一與多元間的流變。換句話說，原子並不是經驗的對象，而是對世界本源與變化的想像——關於水、氣、無限、太一，或多元素論等的存有論，也同樣地反映了西方文化對於安全感的追求及其想像。

這一套建構安全感、秩序及知識的策略，經由蘇格拉底、柏拉圖與亞里斯多德引入城邦，再轉化為「理形/理性」，這過程不僅將原本的自然哲學拉到了人文世界，也讓抽象的存有論有了更具體的社會人文內涵，並為「邏格斯」賦予了「真實/真理」的意義 (Jorion, 2010) ——過去，它就只是種種的哲思、猜想，或主張；如今，它得在人文世界裡推論。換句話說，它需要經驗、人文世界裡的那些「真實」而可以感受的經驗，並從中抽煉出「真理」 (Chatelet, 2000: 25-26)。不過，沿著自然哲學而在城邦中誕生的理性主義，認為理念上的真實，才是真實，而現象界所看到的是虛幻的、短暫的，乃至於是沒有價值的——這樣的看法，可以在柏拉圖的「洞穴寓言」裡得到最好的解說。不過，隨後建立的亞歷山大帝國，即將邏格斯的想像從城邦帶到了更大的世界，也就是普世的基督教世界。城邦哲學不僅透過「新柏拉圖主義」及「新亞里斯多德主義」的包裝，融合在基督教神學裡，更重要的還在於讓邏格斯在「真實的真理——虛幻的現象」之上，再加入了上帝的元素——這也就是「三位一體」的神學。

基督教有個高度制度化，並強調一神信仰的教會組織。三位一體的神學即透過教會組織來形塑信徒們的世界觀，並經過了上千年的經營而打造了一神信仰的西方文化圈。三位一體裡有個實際存在過的聖子耶穌，而他「就是道路、真理、生命」，沒有藉著他「沒有人能到父那裡去」 (約翰，14:6)。換句話說，具體地到處可見的萬物背後，存在著聖靈，這些生命收斂在具體存在而唯一的聖子耶穌身上，他是真理，並且是通往抽象全在之聖父的道路——在這「具體全在 (聖靈)，到具體單一 (聖子)，再到抽象單一又全在 (聖父)」的邏輯之間，所表現的三位一體是個將「洞穴寓言」再套上一神論的神學，即在「真實/真理」之上，還有個神聖的上帝。

因此，人世的秩序與存有的安全，也就有個神聖而單一的基礎，並使得西方文化圈出現了垂直的知識建構策略，這不僅因為上帝高高在上地鳥瞰人世間的關係，並仲裁其中的衝突，還在於知識的建構如金字塔地收斂在至高的一點之上（一神論），而「我群—他者」之間的社會溝通都直接間接地以其為參照，並有對應的認知、意義與行動，而從中得到安全感。因此，人世的秩序與存有的安全，也就有個神聖而單一的基礎，也就有個神聖而單一的基礎，並使得西方文化圈出現了垂直的知識建構策略，這不僅是因為上帝高高在上地鳥瞰人世間的關係，並仲裁其中的衝突，還在於知識的建構策略是如金字塔般地收斂在一點上（一神論），而「我群—他者」之間的社會溝通都直接或間接地以其為參照，並有對應的認知、意義與行動，而從中得到安全感。

但是，這套世界觀在中世紀晚期出現了危機。種種危機之中，最強悍地挑戰了此一世界觀之穩定性的，是在十六世紀初開始的新教革命，它不僅危及了羅馬教會的霸權，並帶來了基督教世界內部的宗教戰爭與政教分離，同時也加速了以個體化為核心的現代文明歷程。

二、個體化的文明歷程及三角情感模式的制度化

「個體化」（individualization）（Elias, 2003）是現代文明歷程的核心元素，然而它在人類幾萬年的歷史裡，卻創造了一個非常特殊的狀態，因為人類非常需要群體、渴望群體。這首先源自於人類特別脆弱的生理狀態，即其生育基本上是一次一胎，出生後的嬰兒有一段相當長的時間沒有移動能力，需要其它人的照顧。特別低的生育力、移動力，使得人類承受著特別高的風險，而需要社群的支持；其次，人類的心靈也特別的脆弱，這也就是前文提到的「存有上的不安」。人類有種抽象想像的孤獨感，而帶來焦慮、恐懼與不安，因此需要發展社群、創造連帶，即使是面對死去的人，也要想像他們仍在人世，於是建陰宅、有陪葬品，並持續的祭祀，創造鬼神之說——在西方透過了上帝來回應上述的不安，而華人的祖先也可以在「我群—他者」的關係中來理解——對「我群」來說，他們是保護者，但「他者」的祖先對我們來說卻是不安全的威脅，也就是「鬼」（Wolf, 1997）。

換句話說，不管是水平或垂直地建構知識與秩序，都帶有消解不安的效果，而其策略都指向了一些能夠凝聚我群的社會與宗教的力量。

但是在現代早期，西方世界逐漸發展出強調個體的文化（Elias, 1999），而宗教革命更加速了此一文明的進程：人可以直接面對上帝，而其終極的關懷還在於證成自身是上帝的選民。這種「個人—上帝」之間的關係，雖是奠基於西方文化圈的邏格斯傳統，但新教的出現不僅在文化層面強化了個體性，還與現代世界裡的兩個核心機制緊密相關：政治上的民族國家及經濟上的資本主義。新教倫理與資本主義之間的關係，可在韋伯的研究裡清楚地看到其中的邏輯（Weber, 2008）。而且，市場機制所強調的個體性還瓦解了中世紀的行會制度，並促成了都市化的發展；再以民族國家的體制來說，宗教戰爭直接地造成了政教分離，民族國家的主權觀即在 1648 年的西發里亞條約中確立。尤有進者，西方民族國家的政治及法律體制裡，也逐步地發展出具有個體精神的機制：政治上的自由民主，使得人們解放出傳統的封建社會，雖然始初限定於擁有足夠財產上獨立的男性，但逐漸地也確定了一人一票，票票等值的規則；法律上也從身份到契約，確定了個人作為行為的主體，而對於人權的重視，更是法治國的核心。

於是，重要的問題也就出現了：首先，在這個體化的文明歷程裡，其中的安全機制為何？為什麼可以給個人那麼大的安全感，以致於降低了人們對社群的依賴與要求；其次，這個時代裡的社群又有怎樣特別的性質，而使得人們可以一方面保留他們的個體性，另一方面又提供了足夠的安全感。這兩個問題的答案，均與「想像共同體」（imagined community）（Anderson, 2010）緊密相關，它所對應的政治機制，即是現代的「民族國家」（nation-state）：這是一個前所未有的政治機構，它不僅有個特別強而有力的行政機關，而提供了諸多的社會保護，還重視人權與自由、要求依法而治，這是最關鍵的安全機制；而「想像的共同體」也就是「民族」（nation），它除了本身具有凝聚的效果，也因為對應著「國家」（state）而生成了強大的安全感。尤有進者，「想像」的性質使其不需要緊密的面對面關係，而或多或少地提供了個人的空間。換句話說，這個在現代文明歷程中出現的「個體化」，它在打造個體的同時，也對應地得要依著現代

情境裡的有機連帶，生成了「想像的共同體」來消解現代情境裡的不安。

在個體化的文明歷程裡，出現了「自我－我群」身份的平衡 (I-We balance) (Elias, 1997) ——「我群」並不會消失，只是轉變了內涵。然而，民族並非「想像共同體」的唯一形式，它還可能是種族、族群、階級、性別 (Eisenstadt, 2002)，乃至於 PTT 網頁上某個議題社群。這些新形式的社群，與根據具體的機械連帶而建構的傳統社群不同，它們的個體性更高，並也更加地自由與平等，這些都是現代情境裡的價值。不過，人類社會需要建構群體，故而證成個體的道德絕不是件容易的事，更別說現代個體是種「佔取性的個人主義」 (possessive individualism) (Macpherson, 2010) ——此即為「經濟人」 (Homo economicus) (Persky, 1995; Cramer, 2002)，它對人的想像是個宛如原子般的個體，並以個人利益之極大作為行動的邏輯——而在這樣的形象底下，不僅社會凝聚是難以形成的，社會中的秩序與規則更是不容易建立，那將會是個令人恐慌、不安的處境——霍布斯即是以此一佔取式個人主義的形象來證成其《利維坦》 (*Leviathan*) 的正當性，因為在這此以個人為基礎的「自然狀態」裡，人的生命狀態將會是「孤獨、貧困、污穢、野蠻和短暫的」 (solitary, poor, nasty, brutish and short) ——上述難以忍受的處境，確實讓人不安。

不過，首先要指出來的是，這段不安的文字不僅來自於《聖經》〈創世紀，6：5-8〉中的經文，其間所述及之大洪水後的人類處境，還與當時英國所面臨之宗教戰爭裡的血腥與不安，若合符節；其次，《利維坦》在當時所辯論的對象，正是引起宗教戰爭的「君權神授」學說。而前者建構主權國家理論時所依據的「原始狀態」，實則所描述的人的樣子，與當時倫敦成年男子的形象相差不遠 (Abélès, 2005)。換句話說，霍布斯的文字非常具有說服力：一來，他引用了當時人們所熟知的《聖經》，及其中述及的悲慘世界，呈現出來的人的形象也是人們可以想像的；再者，造成這世界之所以如此悲慘的原因，則來自於宗教上的權力及其所帶來的戰爭。於是，作為新教徒的霍布斯不僅試圖鞏固同為新教的王權，而且王權之正當性的來源並不是宗教，而是世俗的個人。如此看來，霍布斯的《利維坦》不只是篇政治論文，它提出來了新的世界觀。然而，如果單從「神聖－世

俗」之間的對比來理解世界觀的新舊，實際上卻也太過粗魯、去脈絡化了。

如前文所述，用來呈現自然狀態之悲慘的文字，本身也就來自《聖經》。尤有進者，當現代科學在十六世紀之後於歐洲逐漸發展之際，大寫的「自然」（Nature）即與上帝之間存在著若隱若現的關係——自然不僅如伽利略所想的，存在著數學的秩序，在克卜勒、哥白尼及牛頓等人所理解之數學秩序後的機械論宇宙裡，上帝正是設計它的鐘錶匠（Burt, 2003）。不過，其實表現了此一鐘錶匠類比的自然神學，並不是在十六世紀才出現的，在十三世紀寫作《神學大全》的經院神學家阿奎那（St. Thomas Aquinas）就提出了這樣的看法（Porter, 2018）。空間作為神的存在，而在其中的自然即表現了神的精神（Burt, 2003: 114-17），這樣的看法從三位一體的神學來看並不難理解。不過，自然在此時卻也有它的新意：首先，從自然神學與機械論的宇宙觀裡，上帝逐漸地表現出愈來愈清楚的物質性格；其次，自然的觀念先蘇哲學，經過斯多噶學派的自然法，而轉入基督教的自然神學，不單單有著愈來愈厚重的神聖性，其實在《神學大全》裡更是藉此清楚而系統地解釋了人與上帝，人與宇宙，及人性的問題——衍生自上帝的人性，也就是「行善避惡」。

由此一「自然理性」而轉化的自然法，不僅是道德的根基，若有法律與之牴觸，都必須視為無效（d'Entrèves, 1984: 39）。而且，此間所提到的「理性」被認為是上帝的禮物，它為人所有並為上天所賦予。於是，不單單有天賦的理性，行善避惡、趨吉避凶還成為法律依循的原則，並為「自然人權」的基礎——它是自然的、神聖的，並且直接在每個人身上（d'Entrèves, 1984: 45-46）。如此看來，自然不僅與上帝之間緊密相關，它還中介了上帝的精神到具體的人性裡。於是，此間新生的「個體」並不會因為「佔取式的個人主義」，而讓社會秩序落入無政府狀態，並出現霍布斯所說的「每個人與每個人為敵」（everyone against everyone）的狀態，因為即便個體化逐漸發展，背後仍然存在著基督教的倫理，人們的理性仍然帶有上帝的精神。於是，亞當斯密認為每個人追求自身利益的極大，長期而言將會達到均衡與最佳的分配——因為在市場的運作裡，有隻「看不見的手」。這樣的信心，來自於他的信仰；而此一理論之所以有效，則源自於它所在的基督

教文化圈。基督教文化圈自中世紀晚期，即已為隨後的個體化文明提供了理念上的依據，故當新教出場，倫理上加速了資本主義的發展之後，不單單將人的理性轉化成利益的計算，同時也讓經濟的追求成為人們欲望的出口 (Hirschman, 2015)，並消解了人們在宗教戰爭裡的激情 (Taylor, 2014)。

如此一來，即可大幅地降低人們的不安，因為宗教戰爭的血腥與暴力不單單帶來了莫大的恐懼，更讓人驚慌失措的是同樣的基督教世界裡，竟然共同的上帝卻有不同的解釋。換句話說，透過自然法的傳統而帶出來的人性，即有消解不安的效果，它除了打造了資本主義的經濟倫理，也建構了現代國家及國際法的基礎 (Pufendorf, 2010)：包括主權、自由民主與人權法治。這些現代世界的體制，其實背後總帶著「自然神論」(Providential deism) (Taylor, 2007: 251) 的元素，並且還一神論的自然法。在這樣的體制裡，除了個體化的現代文明得以進一步地發展，並造就了一個相對平和的世界，而讓三角的情感模式得以在其間逐漸生成。不過，這主要是發生在西方世界，或更精確地說是基督教文化圈裡。但隨著西方的崛起及其霸權的建立，為其認定為普世的自然法、個體文明，也向全球擴張並進一步地普世化——這也就是西方理性主義的勝利。

三、現代國際關係理論的發展及三次大辯論

前文的主軸，在於呈現西方理性主義的內涵及其在現代世界的勝利，其目的也就在於掌握此間知識的生成，對於國際關係理論的發展。這也就是這一小節的主題，而情感模式的概念還將用來解釋此間國際關係的理論發展——簡單地說，也就是三次國際關係理論的大辯論。如此一來，筆者也就可以在隨後重置理性與感性（情感）之間的關係，從而提出情感建構論，再來解釋中國的外交行為。

首次國際關係理論的大辯論，主要發生在 1940 年代至 1950 年代之間——這不僅是二戰結束之後的初期，其實也是以美蘇為主的二元體系取代了西歐的協商體系，而支配國際社會的時期。其中的主題，也就是戰後的現實主義對戰前的理想主義叫陣，強調國際社會是個無政府的狀態，而每個國家是其間的行爲者，行爲者對於利益的追求下，權力平衡即創造了國際

社會的秩序。相較於此，二戰之前的國際秩序是透過國際間的協商與條約所打造的，其中最重要的，也就是裁軍會議與國際聯盟。戰後的現實主義稱之為理想主義，認為自身立基於現實（what it is），根據的是現實政治（Realpolitik）的邏輯；相對的，理想主義則被認為具有烏托邦的性質，因其側重規範性的價值（what is ought to be），並得為兩次世界大戰的爆發負起智識上的責任。其實，一方面就理念上來說，「理想主義－現實主義」之間確實存在著重大的差距——前者較後者倚重國際組織及國際條約的角色，而後者則更側重於作為行為者的國家，其對利益的追求及權力的平衡；但另一方面以實際上的運作來說，戰前國際社會的運作當然不會那麼地單一地依賴國際組織及國際法的運作，別說即有所謂的「沒有永遠的朋友，也沒有永遠的敵人，而只有永遠的利益」的說法，事實上戰後一樣地也有國際法及國際組織（聯合國）。

如此看來，對於首次的國際關係理論的辯論，更好的理解方式是當它是現實主義在戰後取得了優勢，於是在對立之間，從語意上給了此一時期之國際運作的邏輯予以「理想主義」的命名。其實就以筆者所提的情感模式來說，理想主義所代表的，也就是更多地強調三角情感模式的行動邏輯。它是國際社會在 19 世紀以來，由於西歐佔據了世界舞台的中心，而打造的國際秩序。這樣的國際秩序由來已久，別說自格老秀斯（Grotius）、普芬道夫以來，即以基督教世界的自然法傳統為基礎，發展了對應的「萬民法」為國際法的原則，事實上在西歐國家彼此之間也因為長期的互動，存在著對應的種種規範與協作機制。換句話說，戰前西歐之所以能夠依著國際組織及國際法而運作，並不是出於天真的理想主義，而是因為這些國際組織及國際法有著對應的脈絡，及隨之而來的「現實」。這現實也就是三角情感模式之所以可能的社會文化脈絡。總的來說，首次國際關係理論的大辯論，是現實主義取得了正當性，而在社會脈絡上所反映的是國際政治舞台的中心從西歐向美蘇兩大強權轉移。於是，不僅原本於西歐的國家之間存在的規範，因為轉移到美蘇之間而淡薄了，甚至還由於美蘇兩大集團之間意識型態的重大差異，及熱核武器的毀滅性，而使得情感模式從三角變為二元，成就了現實主義的社會基礎。

現實主義預設了無政府狀態的國際社會，而其間作為行為者的國家，不僅被想像成如原子般地存在，還理性地追求自身最大的利益。因此，國際秩序也就在各個國家追求國家利益之際所創造的權力平衡裡生成——無政府狀態是此時的世界圖像 (Schmidt, 1998)，它除了創造了一個高度不安全的情境，而生成了二元的情感模式之外，也證成了「佔取式個人主義」與「經濟人」的人觀。在這視野底下，不單單經濟是去脈絡化的，個人、理性及利益都被認為是普遍地存在。這樣一個強調個體理性計算的理論，與二戰之後新興的美國霸權有關，因為打造出一個以「叢林法則」為運作邏輯的世界，對於作為霸權的「獅子」來說是最有利的 (Hoffmann, 1977)。如果說二戰結束後的美國取得了霸權，那麼在一戰的結束則是它挑戰西歐霸權的開始：美國總統威爾遜於 1918 年 1 月提出了〈十四點和平原則〉作為「建立世界和平的綱領」。其中，不僅有國際聯盟的建立、裁減軍備等內容，還有公海航行自由、民族自決，及公開外交與撤除經濟壁壘等等，這一份具有高度理想主義色彩的主張，其實表現了美國當時的利益：瓦解西歐國家所建立的國際秩序，並配合美國的經濟實力，重建自由貿易。

據此，「理想主義—現實主義」的對立固然有其理論上的意義，但回到具體的國際脈絡底下，即可發現它們都再現了美國的利益。而且，國際關係理論在接下來的發展，還進一步地鞏固了美國的利益：在 1960 年代出場的第二次大辯論，表面上的主題是方法論及研究方法，也就是傳統主義的歷史研究方法，與科學的行為主義，辯論之間還將層次拉到：「國際關係是否為科學？」的問題上。然而，這場辯論可說是對於國際關係理論的進一步理性化與抽象化，而如此的發展實則深化了第一次大辯論的結果，也就是在「理想主義—現實主義」的對立之間，其實不管是哪一種主張，都在掏空、挑戰西歐國家所建構之國際秩序的規範。換言之，在行為主義向傳統主義的叫陣之際，帶來的是進一步深化、鞏固現實主義裡的理性主義與經濟人的邏輯。換句話說，方法論或研究方法的爭論只是表象，深層的是實體主義存有論之持續性的發展——而這不單單早已內建於理性主義的傳統裡，其實還在理想主義及現實主義的發展過程之中，獲得了鞏固。而如今在第二次大辯論之中，行為主義的出場及其對傳統主義的挑戰，也

就是更進一步抽象、稀釋了社會脈絡的意涵，並忽略規範的存在——這是美蘇對抗，而二元情感模式更為激烈的時代。

至於 1970 年代至 1980 年初期以「國家中心—跨國主義」為主題第三次大辯論，恐怕不只是為了延續美國的霸權，它的背後也都有實體主義存有論的視野。跨國主義確實挑戰了現實主義的核心，即以國家為中心的理論建構模式。然而，跨國主義也好，與之一起出現的國際典則及自由主義理論也罷，其實都是將美國的利益隱藏在戰後其所建構的國際制度底下，暗渡陳倉，這首先是因為跨國主義的出現，主要與跨國企業有關，並在原本純以軍事外交為中心的國際政治，帶入了經濟的元素，而在當時的跨國企業絕大多數仍是美國籍；其次，加入了跨國企業與經濟的元素之後，國際秩序的內容雖然增加了，但是行動的邏輯還是理性與利益，甚至在自由主義的視野下，理性與利益還有更厚重的物質性。也就是說，不只是經濟人的邏輯清晰可見，實體主義的存有也是理所當然；最後，在國際社會裡的行為者——包括過去的國家，及新出現的跨國企業與非政府組織——所依循的國際典則，主要是二戰後出現的，而其中最關鍵的制定者，還是美國（Strange, 1982）。因此，國際關係理論的發展，可說一直體現了美國霸權及其國際戰略的視角。不過，本文不只是想從知識社會學的角度來詮釋國際關係理論的發展，文中還突顯了西方文化裡的理性主義與經濟人世界觀的深化與鞏固。

那麼，1980 年代後成為國際關係學界新興顯學的建構論，又與理性主義及經濟人之間的關係如何？接著，本文也就要說明情感建構論的內涵，它雖具有建構論的性質，但實際上又不同於當下主流的社會建構論——筆者將指出，社會建構論仍帶著理性主義的傳統，這不僅在知識論及方法論的層次上不容易處理情緒（Ross, 2006），恐怕就人的存在來說，根本是誤解了情感所在的位置：情感並不是理性的對立面，它是理性的基礎。人的情感是在「我群—他者」的關係中發生的，更別說是與國家興亡有關的國際關係理論（Steele, 2008）。從形上學到國際關係理論的演變，經過了相當多的篇幅討論、反思理性主義的角色之後，本文接著將在對比之間，說明「情感建構論」的內涵。

肆、西方文明及其不滿：建構論及情感模式

這一段落除了要對前文做個簡單的整理之外，其實最主要的，也就是解釋本文的問題意識：以「傷害中國人民的情感」來理解國際關係理論的發展，意義是什麼？這一段落除了簡要地以理性主義來說明西方文明的內涵之外，在同時試圖指出其「不滿」的所在及其背後的動力。而「不滿」，也就是理性主義對於「情感」因素的忽略與壓抑。因此，藉由「傷害中國人民的情感」的修辭所呈現的，不單單是國際關係理論中的不足與不滿，也正由於其「不滿」而使得「傷害中國人民的情感」具有理論上的正當性。

一、與理性主義相隨的雙重運動：情感的地位

本文從存有論入手，並指出了「我群－他者」的關係不僅是情感模式的基本結構，還藉著存有上的不安，解釋了關係主義的存有論與兩種情感模式。換句話說，從形上學的存有論開始，本文裡的情感建構論就與西方理性主義所奠基的實體主義存有論分道揚鑣，並據此而在前文中，系統地從形上學的層次重構國際關係理論的發展：它們不只是美國霸權的再現，也鞏固了實體主義及經濟人的視野——而從抽象的形上學到具體的國際關係理論與美國霸權，其間中介的也就是理性主義。然而，要再特別指出來的是，理性主義所代表的並不是個靜態的哲學概念，而是個動態發展的世界觀——萌芽於先蘇時期，歷經古希臘到中世紀，並鞏固於現代，還配合著當代的政經法律與文化體制，打造了三角情感模式。在這世界觀底下，「科學」、「事實」，乃至於「真實」、「真理」等等的概念，都是在理性主義的傳統下來掌握，及被理解的，而社會生活不單單是可以溝通的，還應該溝通的。尤有進者，藉著「理性」所計算的「利益」與其間的交換，還能夠消解「激情」，促進社會的溝通；至於自然法傳統下的人權法治，還讓人們得以生活在一個較為平和的情境中——此即成就了三角情感模式裡的安全感，並與西方在現代世界裡的霸權，相互強化地促成了三角情感模式的「普世化」。

然而，這一套西方文明的普世化，別說在非西方世界裡受到挑戰，在西方世界裡也有不滿。而它之所以被接受為普世，並在同時也有不滿，則根源於現代文明歷程裡的內在緊張，而此一緊張可從「自我—我群」的認同平衡來掌握：強調「自我」認同的是直接延伸自文明歷程中之「個體化」全面性運動——法律層面是從身份到契約的轉變；經濟上則從中世紀的行會變成現代的市場；社會層面則由社群變成社會，文化層面即用力地鼓勵具有獨立自由的個性文化，至於政治層面的自由民主是人人一票、票票等值。不過，成為「個體」的人們也會有焦慮、疏離及不安的現象，因此也有凝聚的需求，並自然而然地建構「社群」。而且，「自我—我群」的認同平衡還與現代政經體制中之「自律性市場—社會保護」的雙重運動（Polanyi, 1989）之間，存在著結構性的對應關係：自律性市場需要個體的文明；相對地，社會保護的機制即反映在社群的形成與運作上。於是，「自我—我群」的認同平衡不僅是種文化現象，還與政經體制結合而全面性地成為一個具有張力的動態。其中，由個體化所直接延伸的「自我」及種種政治與經濟上的自由主義，即內含了理性主義與經濟人的邏輯；相對的，表現在對於「社群」/「我群」之認同上的，則是具有浪漫色彩的情感元素。

然而，經常在國際政治中被認定為「我群」的社群單位，也就是「民族國家」，它在理論層次上不僅被當作是個行為者，還是個追求國家利益的理性行為者。如此看來，個體化的現代文明在國際關係的理論層次上，只是讓「國家」成為「個體」，但在幾次的國際關係理論大辯論中，表現「我群」意涵的「國族/民族」，卻都沒有出現。國際關係理論的三次大辯論，可說是逐步鞏固理性主義與經濟人邏輯的歷程。因此，在這脈絡下的國際關係，正確地說應該是 *inter-static relations*，而不是 *inter-national relations*。不過，「國族」（*nation*）及「民族主義」（*nationalism*）在國際關係理論裡，真是沒有地位嗎？當然不是。首先，國際關係理論一直體現了廿世紀美國霸權的發展，並也再現了美國的國族利益；其次，別說建構論的研究裡出現了大量有關民族主義的課題，在後冷戰時期裡也有許多以不同的國家為出發點的理論視野，諸如中國學派。如此看來，西方文明及其在國際關係上的表現，可以說是以理性主義及經濟人的邏輯為主軸。它

壓抑或隱藏了情感因素在其中的角色。情感或者說民族主義的元素，也就是對於西方文明所發展出來的國際關係理論的「不滿」。

上文對「理性－感性（情感）」之間的關係，是將它們當作是平行的對比，而這也就是理解兩者關係的傳統視角。然而，本文試圖更進一步地指出情感不只是理性的對立面，更重要的它還是理性的基礎，因為從關係主義的存有論出發，「我群－他者」的關係決定了人們的存有安全感。換句話說，隨著個體化的文明歷程而出現的「自我－我群」的認同平衡，不單單反映了「理性－感性（情感）」的二元關係，也牽動了「我群」在現代世界中的處境：在個體化的發展過程中，該社會的我群認同也就同步強化，而「我群－他者」的關係也會被突顯。這當然並不一定導致了情感模式有更多二元的可能性，因為也有可能正也因為個體化的發展，而使得自由民主、人權法治等的概念受到強化，而使得三角情感模式也逐漸發展。不過，一來得要強調的是，「我群－他者」是社群建構的根隱喻，存有的安全感是從這關係中來掌握的。而情感之所以為理性的基礎，是因為不同的情感模式影響了人們理解安全感的方式，及隨之而來對於狀況的感知與行動的決定。

再者，全球化是個個體化益發強烈的歷史情境，因而使得「我群」的價值受到強化。就以西方世界來說，「第三角」的價值並沒有在當下的個體化中受到進一步的鞏固，但「我群－他者」的關係卻因為「我群」認同的強度增加，而使得兩者間的緊張拉高。於是，不僅移民問題成為當下西方世界的重要課題，宗教也變成是西方世界建構認同的核心元素（Huntington, 2005）。於是，二元的情感模式也就挑戰著三角模式。而再以本文所研究的中國來說，一方面它本來也就不重視「第三角」所強調的價值，即自由民主與人權法治；另一方面它所面對的，不單是全球化下的經濟自由化，還是從共產體制轉型為市場經濟，並且是個快速崛起的經濟體。於是，個體化更是生猛，而以中國為對象的「我群」認同也變得非常強悍，故而在「我群－他者」的關係緊繃的情況下，二元情感模式也就很容易成為認知世界的支配性視角。在進一步分析中國於全球化時代裡的外交行為之前，本文先簡單地說明情感建構論的內涵。

二、在情感模式下的國際關係理論及建構論的地位

爲了能說明情感建構論的內涵，必須先以關係主義的存有論來重構現有的國際關係理論——它們在過去是奠基於實體主義的存有論而發展出來的，但透過前文對國際關係理論三次大辯論的分析，它們更像是體現了美國在現代世界之不同時期裡的霸權建構，而在這不同的時期裡，一方面於「美國（我群）—非美國（他者）」的關係裡，因爲有不同的「他者」，故而理論也多有變化；另一方面，雖然理論有所變化，但這個現代世界的情境，則一直存在著「自律性市場—社會保護」的雙重運動。換句話說，從早期重商主義到隨後的自由貿易，一方面是美國取代了西歐作爲自由主義世界之霸主的地位，而自由主義世界所強調的也就是自律性市場；另一方面則是反對自由主義的陣營逐漸形成，而其中的主題也就是社會保護。而強調社會保護的，早期有德國的國民經濟學派及法西斯政權，之後則有共產主義。如此看來，國際關係理論的建構，也就是美國先後面對這兩方面的競爭。

在二戰之前，美國競爭的對象是西歐，理想主義是它在知識上的武器，目的是爲了消解西歐在全球的勢力，其中的策略不僅有理想主義色彩濃厚的國際聯盟與裁軍政策，也有公海航行自由、民族自決及消除關稅壁壘等的主張。西歐在戰前是自由貿易的大本營，自由放任的古典自由主義是其核心原則。然而，自 1880 年代之後逐漸在國內外逐漸生成的社會保護，也導致了關稅壁壘等保護主義的措施。美國是新興的強權，不僅再用力強調自由貿易，而且還要消解西歐殖民帝國在全球的勢力，故而在戰間期主張理想主義。然而，戰後的西歐社會受到重大破壞，別說美國所揭櫫了「鑲嵌的自由主義」（embedded liberalism）（Ruggie, 1982）已然成爲新的國際典則，國際秩序的重心也轉移到美蘇兩強，或「自由—共產」陣營間的對立——這仍然是「自律性市場—社會保護」之間對比的格局。於是，現實主義也跟著出現。換句話說，不管是理想主義還是現實主義，它們都反映了美國在智識層面的國際大戰略，差別無其說是時間上的不同，不如說理想主義是美國與西歐之間的競爭，而現實主義的主軸則拉到美蘇之間。

以情感模式的概念來說，美國與西歐即便是處於競爭的狀態，它仍然是發生在三角的情感模式裡——其中所使用的是帶有強烈自由主義色彩的語言，不僅因為這些語言在雙方之間具有強烈的道德性，而被稱之為理想主義，其間的競爭是可溝通的、相對和平的，並能有所妥協：戰前的美國是更基進的自由主義，但在戰後的「布列敦森林體系」裡，其實是搓揉了自律性市場與社會保護的「鑲嵌的自由主義」，英國的利益也部分地透過凱因斯而滲入其間。此間的霸權轉移與競爭，即在溝通之間維持了部分價值系統的穩定與持續，這不僅再現了其間為三角的情感模式，也表現了美國與西歐能夠追求一種超越「我群—他者」對立的安全感；相對的，現實主義及隨後科學主義所在的，不僅是美蘇兩大陣營衝突的情境，也表現了自律性市場與社會保護的對立。在欠缺權威及可促成溝通的「第三」底下，熱核武器下的衝突又是國家存亡，遂使得此際的二元情感模式，出現「相互保證摧毀」（mutual assured destruction, MAD）的瘋狂策略，並認為可在此一恐怖平衡的處境裡獲得安全。藉著上文對於情感模式之概念的說明，及其對廿世紀之國際關係理論的詮釋，本文可對情感模式的視野，提供以下的整理：

第一，廿世紀的國際關係理論可說是在美國霸權底下，作為美國「解決問題」（problem solving）的知識策略。因此，它們都各自處於不同的「現實」，面對著不同的競爭者，透過美國的霸權在知識的層面上引導學者們討論、研究國際關係的視角與議程；相對的，情感模式則提供了具反思能力的批判性（critical theory）（Cox, 1981）。而透過情感模式所提供的反思方法，關係是其中具有存有性地位的元素——此即關係主義的存有論：情感的發生必然是在某一關係中，並有特定的對象——抽象地說，即「我群—他者」——在關係之中，人們也就會有對應的「慣習」（habitus），它一方面是「外部性的內部化（intériorisation de l'extériorité）」。另一方面，又會面對著特定的情境，而將「內部性外部化」（l'extériorisation de l'intériorité）地發展出對應的策略（Bourdieu, 2003: 80-82）——理想主義與現實主義的差別，即是美國所在的關係是戰前西歐，或戰後之蘇聯。

第二，情感模式更直接的貢獻在於，不同的關係裡，還有二元及三角

兩種不同的情感模式。面對西歐是三角的情感模式，美國與西歐之間霸權的競爭，不僅得以在不同之自由主義的論述裡溝通、妥協與角力，而且這類語言的溝通是有效的，而其間之國際關係理論，即理想主義，也突顯了此一特質；相對的，與蘇聯及共產陣營之間的競爭是在二元的情感模式底下，不僅其間的鬥爭異常激烈、你死我活，在此一情境中所發展出來的理論，即現實主義或新現實主義，也有同樣的氣質。有鑑於此，情感模式也提供了一個可以理解與操作的「情感建構論」。它就國際關係理論的層面上，強調了「情感先於理性」，也就是不同的情感模式底下，特定的國家即會因為不同的關係所帶來的不同存有的狀態，而在「內部性外部化」後，生成不同的國家行爲。再進一步地說，情感模式也是種知識社會學的視野，就以國際關係理論來說，它解釋了廿世紀的理想主義出現於美國與西歐之間的競爭（三角情感模式），而現實主義及新現實主義則生成於美國與蘇聯爭霸的情境（二元情感模式）。至於跨國主義與國際典則理論所生成的脈絡，則又是美國面對日本與歐洲等國的三角情感模式。

第三，如此說來，當情感建構論作為知識社會學時，國際關係裡的所有理論都是建構的，因為理論本身僅再現了不同的情感模式底下，人們理解國際秩序，甚至是建構國際秩序的策略，而不涉及真理。它們之所以被接受，除了直接的文化霸權之外，還在於特定歷史社會情境下所使用之語言與符號的有效性——在三角情感模式底下，自由主義的語言是具有正當性的；在二元情感模式之下，至死方休的鬥爭則讓人認同。不過，就作為國際關係理論來說，情感建構論不僅清楚地與先前的其它理論具有更清醒的反思性，它之所以不同於諸多國際關係領域裡的建構論，則在於它除了有明確而系統的形上學基礎之外，還清楚地意識到西方文化中理性主義及邏格斯傳統的角色。於是，西方文化——特別是一神論、理性主義及自由民主的西方國家——即表現了三角的情感模式；相對的，其它非西方、非自由民主的國家，則比較傾向於二元的情感模式。兩種情感模式是理念型的，並非二分，而是種傾向。藉著情感模式的區分，不僅能進行文化間的比較，並清醒地反思西方文化中心論，更重要的是本文還指出了二元的情感模式才是基礎，有著更高的普遍性。因此，要問的問題並不是某些國家為什麼

不能實施自由民主，或在國際社會上強調人權法治，而是自由民主及人權法治之所以得以維持、不致於腐敗的政經社文條件為何。

伍、情感模式下的中國民族主義

對照著前述三點的整理而發展出來的情感建構論，本文接著即開始討論「傷害中國人民的情感」，這句外交修辭在國際關係理論中的意義。筆者將指出，情感建構論雖然也是個國際關係理論，但此一理論不單單反思了美國霸權所建構的國際關係理論，及西方中心的社會科學，更重要的它還提供了不同文化之間比較的基礎——下文筆者將指出來的是，中國所代表的，不僅是個在後冷戰時期裡挑戰美國霸權的政治力量，更重要的還在於它代表了二元情感模式的極致，並挑戰著西方中心之世界裡的三角情感模式。這一小節有兩個主題：其一，為什麼中國代表了二元情感模式的極致；其二，「傷害中國人民的情感」在國際關係中的意義。

一、中國作為二元情感模式的極致

就如同三角情感模式的文化內涵，於西方世界中存在已久，二元情感模式在中國文化裡也是如此。尤有進者，如前文中所強調的，二元情感模式普遍存在於人類社會，因此要強調的並不是中國文化也是二元情感模式，而是它代表了此一情感模式的極致。主要的原因有四個：第一，中國在軸心時期，也就是春秋戰國時期，即以奠定了影響深遠的「華夷之辨」；第二，此一華夷之辨還由於中國在東亞長期據有之區域霸權的地位，並且在明清之際建立了「華夷體系」。於是，理念上的華夷之辨變成了制度上的華夷體系；第三，此一華夷體系也就在明清之交，特別是在清末民初的現代轉型之際，發生了「華夷變態」。而且，作為少數在現代初期仍然存在的前現代區域霸權，中國不僅與其它非西方國家一樣，都在現代早期受到西方國家的船堅砲利所侵略，它還承受了唯一的非西方現代帝國，也就是日本帝國一連串的攻擊。而日本，在前現代中國的華夷體系裡，是東夷的倭寇。在二元的情感模式底下，中國承受了特別深刻的屈辱；最後，中

國在後冷戰時期裡快速崛起，上述的屈辱及隨之而來特別厚重的「受傷認同」，也就使得中日間的關係成爲二元情感模式的極致，也就是敵我意識清楚，乃至於內含著強大的復興意志。

「軸心時期」(Axial period)是1949年Karl Jaspers在《論歷史的起源與目標》(2018)中提出來的概念，概括了西元前800年到西元前200年前出現在中國、印度、中東、希臘的重要文明出現的時間，及其突破。這段時期在中國，即爲春秋戰國時期，當時出現的哲學，也成爲中國文化的核心元素——儒家就是其中的關鍵，而它所表現的也就是二元的情感模式。《論語》裡提到：「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』曾子曰『唯。』子出。門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」這一以貫之的道，雖然不是孔子親自說的，但一來說的是曾子。再者也記錄在《論語》裡，應該不離孔子的想法不遠。忠恕也就表現了二元的情感模式：忠是內向地對於「(我群)中心」的承諾，恕則是對於「他者」的理解與體會(如心)。「我群—他者」關係呈現在這一以貫之的道裡頭，而另外爲儒家所強調的「仁」，其實也就在「二人」關係中，不單單再現了二元情感模式的內涵，也預示了儒家哲學對於「超越」的主題興趣不大，像是先蘇哲學裡的存有，或者是希臘三哲人的真理與理性——藉此，《論語》〈憲問十七〉記載了一段話，將「仁」的概念向政治延伸：

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜；微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。」

從這一段子貢與孔子間的對話裡，不僅可以看到孔子爲「非仁」的管仲翻案的理由，即在於他「霸諸侯、一匡天下」，不致於落入「被髮左衽」之困境的豐功偉業，還能看到孔子對於「華夷之辨」的執著，因爲他批評子貢這位政治上的高徒對管仲的非議，是「匹夫匹婦之爲」、「自經於溝瀆，而莫之知也」。而這華夷之辨在秦帝國建立之後，不僅藉由郡縣制而進一步地強化了中華帝國的「國家」(state)能力，在漢初更在「罷黜百

家、獨尊儒術」底下，再強化了華夷意識——四方爲夷，而中國爲華。此外，還因爲中國早熟又強大的國家機關，除了能夠睥睨四夷，內部的政治也表現出強烈的敵友二分的意識：「天無二日、地無二主」。一旦取得了政權，也就想收平敵對的勢力，而在此一二元情感模式底下，往往是「一人得道，雞犬昇天」，或者是「樹倒猢猻散」。此間，不僅「選對派系、跟對人」是最重要的政治抉擇，也讓中國文化是個高強度「政治優位」的文化（湯志傑，2004a）。尤有進者，在政治世界裡的統治者被認爲是道德修養高超，採取了「內聖外王」的德治。因此，也就在君爲臣綱、父爲子綱的倫常中，再配合著「修身齊家治國平天下」的邏輯，貫穿了廟堂及家庭的倫理——皇帝是天下的道德表現，不僅在宇內表現了森嚴的階序性，也沒有西方世界的公私之分，及有關「個人」的概念（湯志傑，2004b）。

這樣的一個道德世界，在明清之際登上高峰，建立了前所未有的君主專制與華夷體系，其間也清楚地呈現了中國文化的天下秩序。然而，日中則昃。華夷體系在明清之際出現了「華夷變態」：首先，在滿人入關（1644）之後所建的清帝國，其統治者並非漢人。因此，日本江戶時期的儒學學者林鷺峰（1618-80）也就寫到：「崇禎登天，弘光陷虜，唐魯才保南隅，韃虜橫行中原，是華變於夷之態也。」此爲華夷變態的初始。不過，這樣的主張僅流傳於學者之間，它對華夷的分辨，也仍表現了儒家的世界觀，真正瓦解儒家世界觀及其天下秩序的，是清中葉之後逐漸來到東亞的西方國家。同治年間，中國面對西方列強的侵略開始變法，而日本也出現了明治維新，並在 1895 年的甲午戰爭中擊敗中國——華夷變態再次出現於明治時期（林正珍，2002）。不過，這次的華夷變態卻是根本地瓦解了中華帝國的天下秩序——表現了文明的「華」，所依據的並不是儒學，而是西方的現代知識與科技。福澤諭吉提到了要「脫亞入歐」，中國變成了「夷」，甚至之後還被稱爲「東亞病夫」。

現代早期的中國承受著前所未有，也爲其它國家所未能經驗的羞辱，不僅因爲曾經在前現代作爲「世界中心」的國度，如今淪爲「次殖民地」，而且造成這地位翻轉的關鍵性因素，還在於它還輸給了日本——這是在前現代時期裡，作爲「東夷」的「倭國」。因此，現代的中國民族意識也就表

現了特別深沉、厚重的「受傷認同」。此一受傷認同，不僅對於敵我之間的互動特別地敏感，又承載著特別強烈的不安，還由於中國在後冷戰時期裡的快速崛起，受傷的情緒帶給了中國強烈的復興意志。前述的原因已然足夠說明中國對外的態度，之所以表現為二元情感模式之極致的原因了。但還能再進一步補充的是，中國從共產體制轉型為市場經濟，故而在其經濟快速發展之際，市場的運作還取代了社會保護，遂使得中國社會之個體化的發展，更是生猛（閻雲翔，2016）。因此，以中國為對象的「我群」認同也變得非常強悍，故而在「我群—他者」的關係緊繃的情況下，二元情感模式也就很容易成為認知世界的支配性視角。

二、「傷害中國人民的情感」之文化邏輯：情感建構論的內涵及其應用

認同是在「我群—他者」的關係裡建立的。然而，西方世界建構其國家認同的方式，不僅沒有那麼深沉的羞辱，更重要的還由於其發生在三角情感模式底下，而帶有自由主義的成份。然而，中國的民族主義不僅是在二元的情感模式裡，沒有自由主義的成份，還在於它是「輸給了曾經看不起的倭寇（他者）」，而特別地「丟臉」、並且更加「羞愧」與「悲憤」。據此，也就可以理解當中國在後冷戰時期裡快速崛起之際，日本成為中國民族主義主要「復權」（revendication）的對象——在《環球網》裡的一篇文章中就提到了，以「中國人民的感情」、「傷害」為關鍵詞檢索《人民日報》1946年5月15日至2015年5月1日發布內容，出現相關文章237篇，相關詞組240次，共涉及29個國家和地區。其中印度9次，法國16次，美國62次，日本96次。跟著前述的說明，日本成為最容易傷害中國人民感情，其來有自（環球網，2015）。當然，日本之所以成為最經常傷害中國人民情感的國家，不僅止於上述地位翻轉之間的羞辱，還有個重要的原因：1895年，甲午戰後中國割讓台灣予日本。而台灣雖然在二戰結束之後由中華民國統治，但一來它在冷戰期間，還受到「美國帝國主義」的支持，與共產中國對抗；再者，在後冷戰時期裡，中國共產黨仍未完成其統一台灣的大業。主權問題是「傷害中國人民情感」之外交修辭裡，最常

涉及的課題。「台灣問題」也就是個主權問題，而其「始作俑者」，也就是日本。不過，本文討論「傷害中國人民的情感」，並不單單僅在於解釋何以日本經常成爲「傷害中國人民情感」之國家的原因，更重要的還在於回到國際關係的理論本身。

首先，筆者要特別強調「關係」在情感建構論中的地位，而這是社會建構論並未涉及的存有論課題。在筆者看來，社會建構論的具體困境，在於它的研究方法上，但更深層的，也就是它並未觸及存有的形上課題，而仍未反思到西方中心之實體主義的問題，並持續地表現了理性主義及邏格斯傳統。社會建構論的具體困境是：「社會」是什麼？社會中發生的事件那麼的多，爲什麼選擇了這個或那個事件，而沒有選擇某些其它的事件呢？在研究進行之際，某些具有「建構」效果的事件，是如何被選出來的？又這些選出來的事件，它們的意義是什麼？這些意義，是對研究者來說如此，還是對當事人來說如此？這些問題並不容易解決，而更麻煩的是，筆者並沒有看到這類的問題在社會建構論裡被討論到——事件被提到了，它們的意義是如此地理所當然。但就有關於「事件」的選擇，及其意義，不單單涉及了「多重真實」（multiple realities）（Schütz, 1970）的課題，從情感建構論的角度看來，更重要的還在於「真實」/「事實」是否存在，及其在社會溝通中是否具有重要性。表現了實體主義存有觀的邏格斯傳統，不僅認爲真實是存在的，還將它當作是科學的基礎。

對此，可以中日兩國在後冷戰時代裡的衝突爲例。中國經常性地批評日本並未真誠反省戰爭責任，如南京大屠殺或歷史教科書。然而，別說「事實上」日本高層已經多次爲此道歉，其實在人類歷史裡的戰爭，恐怕也沒有多少發動戰爭的國家，要去爲戰爭道歉的。而如果真要爲戰爭責任道歉，中俄之間的戰爭也不少，有爭議的領土更遠遠大於釣魚台，但別說中國並未要求俄羅斯道歉，北京高院竟然主張「國人無權知道國土版圖」（新唐人，2018）。在二元的情感模式裡，「我群—他者」之間的關係成爲關鍵。日本在中國的認知裡，清楚地被「他者化」、「敵對化」。壓制日本、勝過日本，也就成爲兩者競爭之際的主題。因此，有些「事件」會被提到或忽略，以及它們的意義，也就在關係的競爭之中掌握，並從中了解其間的

情感狀態：後冷戰的時代裡，中日之間的衝突日熾，這倒不見得是因為兩者之間的關係出現了重大的變化，更多是由於中國民族主義的情緒日益激烈，而此一民族情緒的對象，正是在現代早期羞辱中國最甚的日本。

其次，則再進一步跟著「事實」的問題，帶到「科學性」的意義。在三角的情感模式底下，很容易就其「科學的邏輯」，從大量的經驗資料中找到「事件發生的模式」——這樣的議題，甚至在 1960 年代的國際關係第二次大辯論中出現，即傳統主義的歷史研究方法與科學的行為主義將辯論的層次拉到：「國際關係是否為科學？」的問題上。在當時，行為主義佔據了「科學」的高度，而歷史研究的方法則變成是「不科學」的。行為主義獨佔科學的看法，當然在今日已經不復存在，其中的原因也不在這裡贅述。然而，從情感模式的角度值得一提的是，科學及其所試圖建構的「真實」，與所依賴的「事實」，乃至於它想要促成「溝通」的目的，恐怕都是在三角的情感模式下方得以出現，並為其接受與理解——這也就是「垂直的知識建構模式」。但是，就以知識的目的不只是為了「解釋」，還在於從中提供人們的安全感，而能達成此一目的的不會只有垂直的知識建構策略，水平建構策略也有可能——在這裡，知識強調的是情感上的理解，以及符號的有效性，因為在社會生活裡，重要的恐怕不是「事實」是什麼，而在於如果行動發生了，那麼它代表了什麼意義。

具體地以「傷害中國人民的情感」這句話來說，經常的批評是認為中國政府並不在意「中國人民的情感」，甚至不願意讓中國人民表現自己的情感，因為民意的爆發會挑戰到中共政權的控制能力（*Economist*, 2016）。但「這句陳腔濫調被中共當局慣用以獲同情並批評他人」（陳邁克，2009）。換句話說，此間對於「傷害中國人民的情感」這句話的解釋，是認為它是中國共產黨為了政權的正當性，而訴諸於民族主義的情感。其實，筆者並不否認有這樣的可能存在，但回到科學的界定來說，前述的解釋不僅認為有個獨立於政權而存在的社會與人民，而且還認為運用了民族主義的情感是不道德的，因此被界定為「陳腔濫調」。然而，這裡不單單假設了「政權—社會」之間的區分與對立，而且還認為代表人民的社會具有較政權還要優先的地位——這裡再現了西方自由主義的視野，而它除了成為批評中國

政府的基礎之外，同時也影響了研究者對於現象的取材與解釋策略。在筆者看來，沒有人民優先於政權的預設，而政權與社會之間的區分也不必然那麼清楚。相對地，從情感模式或情感建構論的角度來看，更多要處理的是此間的符號有效性。

最後，那麼對於「傷害中國人民的情感」這樣的句子如何解釋？其實，如果不看「陳腔濫調」四個字中所帶的批評，「這句陳腔濫調被中共當局慣用以獲同情並批評他人」倒是有效地呈現了情感建構論的核心：在二元的情感模式裡，語言的目的的一方面是爲了建構、強化自身的正當性，另一方面也就在批評，甚至是羞辱對方。這不單單獲得了「去正當化」的效果，同時也在「教訓」的「優越感」中，得以「復權」，或也就是「勝利的喜悅」。在三角的情感模式中，「情感」的元素不單單受到壓抑，甚至成爲「理性」的對立面而受到污名，故而別說在公開、正式的場合中，如外交界，很難去看到這類的措詞，被適爲適當的方式還是爲了國家「利益」，而在溫文儒雅的酒杯間協商。但是「傷害中國人民的情感」，不單單是在代言「中國人民」之際，建構了民族意識及認同，而且還從私領域裡才被提到的「感情傷害」來「控訴」對方，並從中獲得了道德上的優越。

藉著情感建構論對於「傷害中國人民的感情」的分析，本文認爲要能理解此間的文化邏輯，得要回到「我群－他者」競爭的脈絡下來理解；至於其間欠缺公私領域的區分，並非中國文化的特殊性，正確的說法是三角情感模式的西方社會中才存在。就以「陳腔濫調」來說，其實也表示了這樣的外交修辭，是個持續存在的現象，這除了表現了中國民族主義的二元情感模式，與西方世界的三角模式不同之外，得要注意的是，二元的情感模式不僅才具有更高的普遍性，而且在「我群－他者」之間建構的民族情感，還是文明歷程中的雙重運動。中國之所以特別用力地使用「傷害中國人民的情感」這樣的外交修辭，不是因爲它是特例，而是因爲它是個在「情感轉向」之研究上（Wolf, 2012），挑戰理性主義與邏格斯傳統上，特別明顯的案例。

陸、結論

本文對於「傷害中國人民的情感」這句話，不單單解釋了它的出現，而且還回到「情感轉向」的主題裡，從存有論及知識論入手，一方面對比出兩種不同的策略——在存有論層次上「關係主義—實體主義」的對比，及知識論上強調「真理/真實」的「垂直策略」，與重視「類比/關連」的「水平策略」；另一方面，也系統地對西方社會科學，特別是國際關係理論進行反思，其中還包括 90 年代出場的社會建構論，再對比出情感建構論在國際關係理論中的意義，及其研究策略。不過，筆者還想特別提出來的是，本文對於中國外交修辭之「同情的理解」，並提昇到理論的高度來反思西方中心，絕不單單只有學術上的意義，而是因為對於台灣社會來說，不僅相對於西方世界更容易理解中國，更重要的是必須了解中國，而不是在批評，甚至是嘲笑中國的「玻璃心」時，獲得自身的優越感——這不只是表現了三角情感模式的驕傲，其實還帶在「台灣—中國」之間，帶有情感上的競爭。「知己知彼，百戰不殆」，總是要了解，不只是作為學術人的天職，在面對中國之際，如果只有驕傲與嘲笑，那是遠遠不夠的。

參考文獻

- 汪宏倫，2014。〈理解當代中國民族主義：制度、情感結構與認識框架〉《文化研究》19 期，頁 189-250。
- 林正珍，2002。《近代日本的國族敘事——福澤諭吉的文明論》。台北：桂冠圖書公司。
- 薩孟武，2018。《西遊記與中國古代政治》。台北：三民出版社。
- 陳俊輝，1989。《西洋存有學發展史》。台北：唐山。
- 閻雲翔，2016。《中國社會的個體化》。中國上海：上海譯文出版社。
- 蘇國勛，2016。《理性化及其限制》。中國北京：商務印書館。
- 劉名峰，2012。〈金門人社群的生成與發展：一個「受傷認同」的案例〉收於陳益源（編）《2012 年金門學國際學術研討會論文集》頁 355-370。台南：國立成功大學人文社會科學中心出版。
- 劉名峰，2018。〈情感模式的內涵與（後）現代性〉發表於「當代社會文化理論研討會 II」，台北：中央研究院歐美研究所。11 月 1 日。
- 湯志傑，2004a。〈藉公共領域建立自主性（下）：對華人政治優位性傳統的反省〉《政治與社會哲學評論》11 期，頁 175-257。
- 湯志傑，2004b。〈藉公共領域建立自主性（上）：對西方公/私區分語意及結構之探討〉《政治與社會哲學評論》10 期，頁 121-84。
- 環球網，2015。〈6536 號檔案·揭秘：是誰「傷害了中國人民的感情」？〉8 月 7 日 (http://cul.china.com.cn/lishi/2015-08/07/content_8138351.htm) (2018/11/12)。
- 陳邁克，2009。〈傷害中國人民的感情〉《新紀元》105 期 (<https://www.epochweekly.com/gb/107/5854.htm>) (2018/11/12)。
- 新唐人，2018。〈領土被出賣民眾提告 北京高院：國人無權知道國土版圖〉11 月 12 日 (<http://www.ntdtv.com/xtr/gb/2018/11/07/a1398287.html>) (2018/11/12)。
- Abélès, Marc. 2005. *Anthropologie de l'Etat*. Paris: Payot.
- Anderson, Benedict (吳叡人譯)，2010。《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》。台北：時報出版社。
- Bleiker, Roland, and Emma Hutchison. 2008. "Fear No More: Emotions and World Politics." *Review of International Studies*, Vol. 34, pp. 115-35.
- Bondi, Liz, Joyce Davidson, and Mick Smith, Mick. 2005. "Introduction: Geography's 'Emotional Turn,'" in Liz Bondi, and Joyce Davidson, eds. *Emotional Geographies*, pp. 1-16. London: Routledge.

- Bourdieu, Pierre. 1992. *Les règles de l'art*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Méditations Pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Langage et Pouvoir Symbolique*. Paris, France: Seuil.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc Wacquant (李猛、李康譯), 2009。《布赫迪厄社會學面面觀》。台北：麥田出版社。
- Burt, Edwin Arthur (徐向東譯), 2003。《近代物理科學的形上學基礎》。中國北京：北京大學出版社。
- Chatelet, François (冀可平、錢翰譯), 2000。《理性史》。中國北京：北京大學出版社。
- Cramer, Christopher. 2002. Homo "Economicus Goes to War: Methodological Individualism, Rational Choice and the Political Economy of War." *World Development*, Vol. 30, No. 11, pp. 1845-64.
- Cox, Robert. 1981. "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory, Millennium." *Journal of International Studies*, Vol. 10, No. 2, pp. 126-55.
- de Chardin, P. Teilhard (汪暉譯), 2015。《人在自然界的位置：論人類動物群》。中國北京：北京大學出版社。
- d'Entrèves, A. P. (李日章譯), 1984。《自然法：法律哲學導論》。台北：聯經。
- Donati, Pierpaolo, and Archer Margaret S. 2015. *The Relational Subject*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile (許德珩譯), 1999。《社會學方法論》。台北：台灣商務。
- Dobry, Michel. 2002. "Valeurs, croyances et transactions collusives. Notes pour une réorientation de l'analyse de la légitimation des systèmes démocratiques," in Javier Santiso, ed, *À la recherche de la démocratie: Mélanges offerts à Guy Hermet*, pp. 103-20. Paris: Karthala.
- Dobry, Michel. 2003. "Légitimité et calcul rationnel. Remarques sur quelques 'complications' de la sociologie de Max Weber," in Pierre Favre, Jack Ernest Shalom Hayward, and Shemeil Yves, eds. *Être gouverné: études en l'honneur de Jean Leca*, pp. 127-50. Paris: PFNSP.
- Economist*. 2016. "Diplomatic insults: A World of Hurt Poor China: So Vast and So Sensitive." February 4 (<https://www.economist.com/china/2016/02/04/a-world-of-hurt>) (2018/11/12)
- Elias, Norbert (袁志英譯), 1999。《文明的進程：文明的社會起源和心理起源的研究》。中國北京：三聯。

- Elias, Norbert (翟三江、陸興華譯), 2003。《個體的社會》。中國南京：譯林。
- Eisenstadt, S. N. 2002. "Cultural Programs: The Construction of Collective Identities and the Continual Reconstruction of Primordality: Some Analytical and Comparative Indications," in Sinisa Malesevic, and Mark Haugaard, eds. *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalization*, pp. 57-74. London: Pluto Press.
- Emirbayer, Mustafa. 1996. "Useful Durkheim." *Sociological Theory*, Vol. 14, No. 2, pp. 109-30.
- Gergen, Kenneth J. (宋文里譯), 2016。《關係的存有》。台北：心靈工坊文化。
- Gellner, Ernest, and Anthony D. Smith. 1996. "The Nation: Real or Imagined? The Warwick Debates on Nationalism." *Nations and Nationalism*, Vol. 2, No. 3, pp. 357-70.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. London: Polity.
- Goldstein, B. R. 1997. "Saving the Phenomena: The Background to Ptolemy's Planetary Theory." *Journal for the History of Astronomy*, Vol. 28, pp. 1-12.
- Goodwin, Jeff, and M. James Jasper. 2006. "Emotions and Social Movements," in Jan Stets, and Jonathan H. Turner, eds. *Handbook of the Sociology of Emotions*, pp. 611-35. Boston: Springer.
- Graeber, David (李尚遠譯), 2016。《規則的烏托邦：官僚制度的真相與權力的誘惑》。台北：商周出版社。
- Herz, Robert. 1909. "La prééminence de la main droite: Etude sur la polarité religieuse." *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, Vol. 68, pp. 553-80.
- Hirschman, Albert Otto (馮克利譯), 2015。《欲望與利益：資本主義走向勝利前的政治爭論》。中國杭州：浙江大學出版社。
- Hobsbawn, Eric J., and Terence Ranger (陳思仁等譯), 2002。《被發明的傳統》。台北：貓頭鷹出版社。
- Hoffmann, Stanley. 1977. "An American Social Science: International Relations." *Daedalus*, Vol. 106. No. 3, pp. 41-60.
- Honneth, Axel, Hermann Kocyba, and Bernd Schwibs. 1986. "The Struggle for Symbolic Order: An Interview with Pierre Bourdieu." *Theory, Culture and Society*, Vol. 3, No. 3, pp. 35-51.
- Huntington, Samuel P. 2005. *Who Are We? The Challenge to America's National*

- Identity*. New York: Simon & Schuster.
- Jasper, Karl (李雪濤譯), 2018。《論歷史的起源與目標》。中國上海：華東師範大學出版社。
- Jorion, Paul. 2010. *Comment la vérité et la réalité furent inventées?* Paris: Gallimard.
- Kelly, George. 2002. *The Psychology of Personal Constructs, Volume One: Theory and Personality*. London: Routledge.
- Kultgen, John. 1975. "Phenomenology and Structuralism." *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4, pp. 371-87.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude (李幼蒸譯), 1989。《野性的思維》。台北：聯經。
- Lévi-Strauss, Claude (楊德睿譯), 2010。《神話與意義》。台北：麥田。
- Lévy-Bruhl, Lucien (丁由譯), 2001。《原始思維》。台北：台灣商務。
- Macpherson, C. B. 2010. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Maffesoli, Michel. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- Marenbon, John (吳天岳譯), 2015。《中世紀哲學：歷史與哲學導論》。中國北京：北京大學出版社。
- Mauss, Marcel. 2010. *Essai sur le don*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Persky, Joseph. 1995. "Retrospectives: The Ethology of Homo Economicus." *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 9, No. 2, pp. 221-31.
- Polanyi, Karl (黃樹民譯), 1989。《鉅變：當代政治與經濟的起源》。台北：遠流出版社。
- Pollak, Michael. 1993. *Une identité blessée: Etudes de sociologie et d'histoire*. Paris: Editions Métailié
- Porter, Jean (楊天江譯), 2018。《自然作為理性：托馬斯主義自然法理論》。中國上海：華東師範大學。
- Pufendorf, Samuel (鞠成偉譯), 2010。《人和公民的自然法義務》。中國北京：商務印書館。
- Renan, Ernest. 2013. *Qu'est ce qu'une nation?* Paris: Presses électronique de France.
- Ross, Andrew A. 2006. "Coming in from the Cold: Constructivism and Emotions." *European Journal of International Relations*, Vol. 12, No. 2, pp. 197-222.
- Ruggie, John Gerard. 1982. "International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order." *International Organization*,

- Nol. 36, No. 2, pp. 379-415.
- Schmidt, Brian. 1998. *The Political Discourse of Anarchy: A Disciplinary History of International Relations*. Albany: State University of New York Press.
- Schmitt, Carl (姚朝森譯), 2005。《政治的概念》。台北：聯經。
- Schütz, Alfred (霍桂桓譯), 2017。《社會世界的意義建構：理解的社會學引論》。中國北京：北京師範大學出版社。
- Schütz, Alfred. 1970. *Alfred Schutz on Phenomenology and Social Relations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Somers, Margaret. 1998. "We're No Angels: Realism, Rational Choice, and Relationality in Social Science." *American Journal of Sociology*, Vol. 104, No. 3, pp. 722-84.
- Steele, Brent J. 2008. *International Relations: Self-identity and the IR State*. London: Routledge.
- Strange, Susan. 1982. "Cave! Hic Dragones: A Critique of Regime Analysis", *International Organization*, Vol. 36, No. 2, pp. 479-96.
- Taylor, Charles (張容南等譯), 2007。《世俗時代》。上海：上海三聯書店。
- Taylor, Charles (李尚遠譯), 2008。《現代性中的社會想像》。台北：商周出版社。
- Turner, Victor (劉珩、石毅譯), 2007。《戲劇、場景及隱喻：人類社會的象徵性行為》。中國北京：民族出版社。
- Valbjørn, Morten. 2008. "Before, during and after the cultural turn: a 'Baedeker' to IR's cultural journey." *International Review of Sociology*, Vol. 18, No. 1, pp. 55-82.
- Weber, Max (于曉譯), 2008。《新教倫理與資本主義精神》。新北市：左岸文化。
- Wolf, Arthur P. (張珣譯), 1997。〈神、鬼和祖先〉《思與言》35 卷 3 期, 頁 233-92。
- Wolf, Reinhard. 2012. "Der 'emotional turn' in den IB: Plädoyer für eine theoretische Überwindung methodischer Engführung." *Aussen Sicherheitspolit*, Vol. 5, pp. 605-24.

Emotion Constructivism and the Cultural Logic in International Relations: On the Rhetoric of “Hurting the Feeling of the Chinese People”

Ming-Feng Liu

Associate Professor, National Quemoy University, Department of International and Mainland China Affairs, Quemoy, TAIWAN

Abstract

After the Reform policy of China in 1978, the rhetoric of “hurting the feeling of Chinese people” increases dramatically, and becomes a specific phraseology in the circle of Chinese diplomacy. This research takes it as the example, not only to demonstrate the cultural logic for the construction of Chinese identity in the post-cold war period, but also to illustrate the place of emotion in the study of international relations. Emotion is not considered as the opposite side of rationality, which is the core concept of theories of international relations, but its base instead. In this regards, the concept of “mode of emotion” is formulated and based on the “We-Other” distinction. While the bi-polar mode of emotion derives directly from the We-Other distinction, which exists universally, the triangle mode insists on the presence of a “Third” above the “We-Other.” The latter is elaborated within a very special situation, that is, the West, because of its tradition of rationalism, and the liberal democracy at the modern time. Yet, both modes of emotion contribute to the development of ontological security. The phraseology represents China’s extreme case as a bi-polar mode of emotion, because it was badly humiliated at the early age of modern time, and rises rapidly at the post-cold war. As a result, the phraseology is repeated not only with the nationalist sentiment, but also and specially in the relation between China and Japan. Therefore, the emotional constructionism is capable of explaining the role of culture in a more scientific way, and illustrates its dynamics as well.

Keywords: mode of emotion, injured identity, relationalism, Hua-Yi system, cultural logic