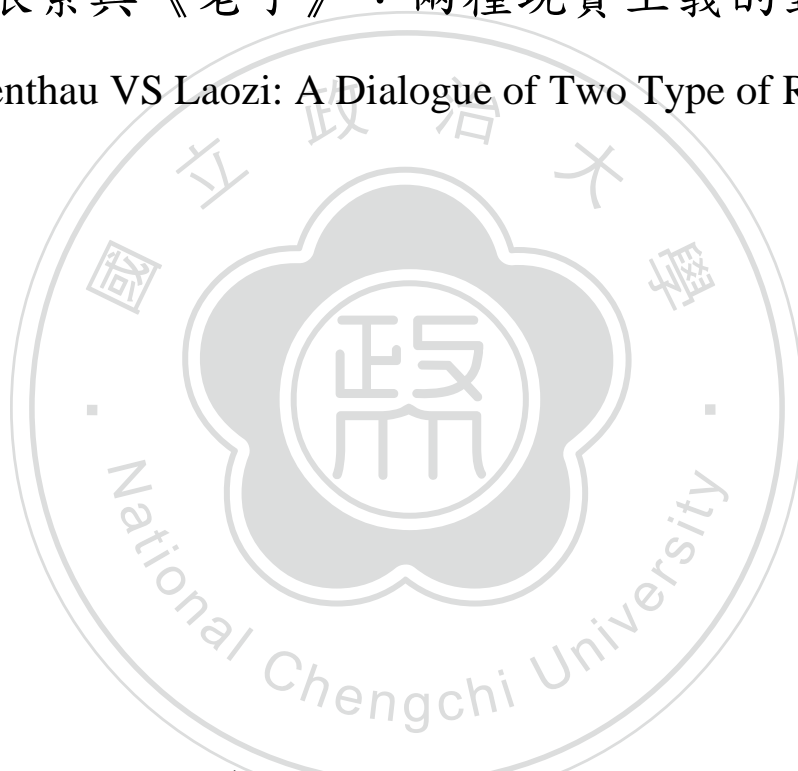


國立政治大學政治學研究所

碩士學位論文

摩根索與《老子》：兩種現實主義的對話

Morgenthau VS Laozi: A Dialogue of Two Type of Realism



指導教授：張其賢 博士

研究生：周聖傑 撰

中華民國 108 年 1 月

致謝

本文承蒙恩師張其賢老師之指導與勉勵，在研究過程從無到有，每一步從旁協助我構思及指引我論述方向，在紛雜的想法中幫我去蕪存菁；並且細心地教我掌控好整個論文進度的時程，讓我能夠毫無畏懼的完成每個過程。使在與老師討論的過程當中，除了學到了學術上的知識及應有的嚴謹態度外，更在互動當中，學到了老師謙虛待人、處事圓融的態度。論文產出後，老師再三審閱斧正，對於老師的用心求好及耐心修正，才讓我能夠順利完成論文，謹獻上我對指導教授最高的敬意與感謝。

在口試過程，也讓我受益匪淺。感謝口試委員冷則剛教授及許雅棠教授給我寶貴的意見。冷教授在本論文國際關係的部分，給予我相當多的指點與專業的建議，補足了我在這方面研究之不足。同時，感謝許雅棠教授因著他詳實的審閱，為本論文提出許多未臻明確的問題癥結及可能的疑慮之處，讓本文的研究焦點能夠聚焦凸顯。此外，我也要感謝陳陸輝老師聘請我擔任他研究計畫的助理，在三年參與研究過程，從老師所交代的工作，以及討論的過程，每每感受到老師細心的指點及包容，學習他的研究方法與領略他的研究精神；當然，一路走來，我更要感謝研究所葉浩導師、葉陽明老師、林超綺老師、蘇彥斌老師在專業學科的教導及奠基，讓我逐步成長。求學的日子中，感謝系辦蕙璋助教的热心幫助；也感謝研究所文煜、渭影、賀鈞學弟等成為我精神的支柱，度過碩士學業的好戰友

最後，要感謝在我碩三時蒙主恩召的爺爺，一直對我的鼓勵及照顧；也感謝我的父母對我的付出及包容，義無反顧的全力支持我的學業，讓我能無後顧之憂求學深造。也感謝我的弟弟多年來與我一起奮鬥、成長。特別要感謝我的妻子翎樺，一直以來的陪伴，在我剛考上研究所時就與我訂婚及登記結婚，也跟我一起北上打拼，並在婦產科擔任護理師的工作，讓我們能生活得更寬裕；更感謝上帝，在我論文撰寫期間賜給我們可愛的女兒，期待今年五月寶貝女兒的誕生。謹將這本論文獻給爺爺在天之靈，以及父母、翎樺、寶貝女兒

周聖傑誌於 2019 年 3 月

摩根索與《老子》：兩種現實主義的對話

摘要

本論文淺述了摩根索與《老子》主要的核心思想。試圖模擬兩者之對話。並且以兩者的文獻作為對話之依據。摩根索之思想是由對人性悲觀發展出他的現實主義理論，以權力作為唯一考量，希望以此創造出一種以邪惡克制邪惡的權力平衡(鬥而不破)的國際態勢。其中雖也有討論道德規範的問題，但道德規範對於摩根索來說始終只能用來作為工具性的考量，因摩根索只問現實、客觀的強弱，非主觀的好惡。而《老子》的核心的價值是「道」，包含了不爭、守弱、守下等的態度，用這些策略讓國家可以在國際中永續生存。筆者整理出兩者對於「人性」、「權力」、以及《老子》之守弱、守下、不爭等態度會如何回應摩根索，以上三點作為討論的切入點，試圖將兩者進行一個模擬的對話。發現兩者對人性的看法皆是悲觀的，但又因為人必然被道德規範拘束，若是以道德規範來指導政策，容易產生像是意識型態之爭的狀況出現，對於《老子》而言，則是容易產生「爭」的狀況，因此兩者都希望找出一個解套的方式，其中摩根索希望透過領袖以權力代替道德。而《老子》則是以「道」取代權力。最後若是以《老子》之立場來建議摩根索的話，《老子》可能會認為權力平衡終究是建立在「爭」之上，是相對危險的即使短時間內似乎很有效，但若以長期觀之，權力平衡(邪惡克制邪惡)終究是危險的。對於《老子》來說摩根索這樣的解套方式還是不夠圓滑，因此《老子》會建議摩根索採取「道」這種不爭、保全實力在重要的地方。若是對抗不可免的話，也是用較被動、防禦的方式與之對抗。以這種方式才能使國際自然而然的在一種和諧安定的情況下，各國安然的自給自足、永續長存。

關鍵字：摩根索、《老子》、現實主義、權力平衡、人性論、道德、守弱、不爭、守下、和平。

Morgenthau VS Laozi: A Dialogue of Two Type of Realism

Abstract

This thesis briefly describes the main core ideas of Morgenthau and Laozi. Attempt to simulate the dialogue between the two. And the literature of both is used as the basis for dialogue. Morgenthau's thought is to develop his realism theory from the pessimism of human nature. With power as the sole consideration, He hopes to create an international situation in which the balance of power is controlled by evil (fight without breaking) . Although there are also discussions on ethics, but ethics can only be used as an instrumental consideration for Morgenthau. Because Morgenthau only asked the reality, the objective strength and weakness, non-subjective likes and dislikes.

The core value of Laozi is “Tao”, which includes attitudes of not struggle, weak, and low profile. Use these strategies to enable countries to survive forever in the international arena. The author sorts out the two points of “humanity”, “power” and “how does Laozi’s attitude of being weak, low profile, and not struggle respond to Morgenthau?” above as the entry point for discussion. Found that both views on human nature are pessimistic. But because people are bound to be bound by moral standards, if they use ethical norms to guide policies, it is easy to produce situations like the struggle of ideology. For Laozi, it is a situation that is prone to “contention.” So both want to find a way to solve the problem. Among them, Morgenthau hopes to replace morality with power through leaders. And Laozi replaces power with “dao.” Finally, if you are proposing Morgans in the position of Laozi. Laozi may think that the balance of power is based on struggle. It is relatively dangerous. Even if it seems to be effective in a short time. But in the long run, the balance of power (evil and restraint of evil) is ultimately dangerous. For Laozi, Morgenthau’s solution is still not smooth enough. Therefore, Laozi will suggest that Morgenthau adopts the “Tao”, which is an not struggle and preserving strength in important places. If confrontation is inevitable, it will also be

confronted with a more passive and defensive approach. In this way, the international community can naturally be self-sufficient and sustainable forever in a harmonious and stable situation.

Keywords: Hans J. Morgenthau, Laozi, Realism, balance of power, theory of human nature, moral, weak, not struggle, Low posture, peace.



目次

第一章	導論.....	1
第一節	研究動機.....	1
第二節	文獻回顧.....	3
一、	摩根索文獻回顧.....	3
二、	《老子》文獻回顧.....	7
第三節	研究方法.....	11
第四節	研究重要性及貢獻.....	11
第五節	小結.....	12
第二章	摩根索之現實主義.....	14
第一節	唯權力論.....	17
第二節	人性論.....	26
一、	對人性悲觀.....	26
二、	人性與道德.....	27
第三節	和平.....	31
第四節	小結.....	34
第三章	《老子》之現實主義.....	37
第一節	《老子》現實主義兩個特點.....	37
第二節	《老子》現實主義的第一個特點—「反」.....	44
一、	守弱.....	45
二、	國家之間的相處.....	49
三、	對戰爭的觀點.....	51
第三節	《老子》現實主義的第二個特點—「淡化人性」.....	56
一、	無為.....	58
二、	守樸.....	61
三、	無私.....	65
四、	主政者應以天之層次治人.....	66
第四節	小結.....	68
第四章	摩根索與《老子》的對話.....	71
第一節	摩根索與《老子》的兩個討論點.....	71
第二節	兩者對於人性、權力之討論.....	73
一、	人性之討論.....	74
二、	權力與「道」之差異.....	80
第三節	《老子》之思想如何回應摩根索之現實主義.....	84
一、	兩者對大小國關係的討論.....	84
二、	武力在大小國關係中的作用.....	87
三、	兩者對於外交與武力的討論.....	89

四、	兩者對和平之討論.....	91
第四節	小結.....	95
結論.....		98
參考文獻.....		102



第一章 導論

第一節 研究動機

本論文研究動機是受到張其賢老師所開設的「中國傳統政治思想之發展」之課程的啟發，其中《老子》的政治思想，幅員廣闊，當時在課堂中讀到了（道經帛甲本，第三十一章）「夫兵者，不祥之器也」，開啟了筆者對於其中關於戰爭、和平等議題之相當興趣，與張其賢老師討論到，《老子》的政治思想，似乎與西方國際關係中現實主義思想有可對話之處。此點正是本研究中，筆者最為關切的問題。其中筆者認為國際關係中古典現實主義具有許多的議題，也許能夠與《老子》的政治思想有所對話，故值得深究，讓筆者有了想將此問題發展成論文的想法。

筆者希望能在《老子》的政治思想中找出一些有別於西方對國際政治的看法與思考模式。使國際政治研究能更加的多元、更加的豐富。但在目前國際政治學界中，西方學者一直占有主流之地位，因此如果想要研究有關《老子》對於國際政治的思想，筆者認為不可忽略西方學界的研究脈絡，西方學者中，摩根索《國家間政治：權力鬥爭與和平》(Politics Among Nations: The Struggle for power and Peace)(1978)¹一書所陳述之現實主義對於國家權力、利益等的觀點，與筆者所關切的戰爭、國際和平的議題息息相關。因此筆者嘗試將《老子》思想中對於「道」、「不爭」、「守弱」等的追求，與摩根索《國家間政治》中對於國際關係權力平衡、國家對權力及利益的爭奪及對於道德與權力的討論等的看法。希望能從中找到一些不同於當代西方主流的國際政治思想之觀點。

筆者在整理摩根索《國家間政治》與《老子》對於道德的討論時發現，摩根索的現實主義中是有談到道德的，他將道德與權力之

¹ 以下簡稱《國家間政治》。

二維作為思考國際現實主義的方式，正如摩根索在本書中所言：「政治現實主義不僅包含理論的要素，而且也包含規範的要素」（1978：8）。但《老子》之現實主義，卻不是以此方式思考。《老子》之現實主義是一個不談道德的現實主義，在這一問題上令筆者認為《老子》似乎比摩根索更加的現實主義，更重視如何在這樣戰亂不斷的國際現實中，得以保存自身。筆者對兩者的文獻進一步爬梳，將其中有關於兩者大小國關係、武力在其中之作用、外交與武力、和平等議題的看法整理出來，漸漸發現兩者雖然在思考的邏輯模式上是完全不一樣的，但在許多問題的觀點上卻有相似之處。像是《老子》認為「夫兵者，不祥之器也」而摩根索在《國家間政治》中認為：「武力威脅是可以當作外交政策的理性工具，但是如果真的實際動用武力則是非理性的。」（1978：31）。從中可以看出，兩者年代雖然相差了兩千多年，但也有相似值得探討之處。當然更多的是，兩者對同樣的事情有不同的思維模式。舉例來說兩者對大小國關係的討論，就摩根索對此的看法是，認為大小國之間的關係，是會隨著國際上主要角色的數量來決定的。分成兩種狀況，第一種是在多極體系中大國會較為看重小國，甚至在關鍵時刻會給小國極大的利益。而在兩極體系中，小國只能唯唯諾諾的跟從大國，小國的影響力減少，大國自然就不太會去重視小國（1978：350-351）。而就這個問題上，《老子》會認為：「故大國者，不〔過〕欲并畜人；小國，不過欲入事人，夫〔皆得〕其欲，大者宜為下」（德經帛乙本，六十一章）。可看出不論如何大國對小國的態度宜為下。除了上述筆者整理出可能可以對話的議題之外，在這些議題的撰寫當中發現了兩者在人性的看法上似乎有可以討論之處。

筆者希望透過將兩者的思想要點作一整理與釐清，透過上述議題及兩者對人性之看法，擬讓兩者能夠在這之中進行對話，即使可能會發現兩者為無法對話的兩種不同的現實主義，但至少筆者也釐清了兩者無對話之可能。筆者不敢期望可以為學界做出創新的貢獻，但也許可以透過這樣初步的拋磚引玉，引出更多更值得研究的對話。

對人性的探討中，筆者發現兩者對人性的看法皆是悲觀的，但又因為人必然被道德規範拘束，若是以道德規範來指導政策，容易產生像是意識型態之爭的狀況出現，對於

《老子》而言，則是容易產生「爭」的狀況，因此兩者都希望找出一個解套的方式，其中摩根索希望透過領袖以權力代替道德。而《老子》則是以「道」取代權力。在此筆者需強調，《老子》的思想也許並非是針對此一問題的探討，因《老子》之思想僅是著重在對「道」的追求，這看似解套的方式，似乎只是剛好包含在「道」之中，並非是《老子》主要關切的。其中的討論涉及到道德規範及權力與「道」兩者的比較，兩者思想之豐富並非三言兩語所能解決。筆者希望能夠透過本論文的研究，為國際關係研究中補充一個較不同的觀點。

第二節 文獻回顧

本節將分為二大部分，首先是有關摩根索的文獻，其次是有關《老子》與軍事及國際政治議題的文獻。

一、 摩根索文獻回顧

專書部分，包含了以下三本書：

首先是 William E. Scheuerman 所著的 *Hans Morgenthau : Realism and Beyond* 一書中指出我們大家都認為摩根索是現實主義學者，以現實主義的方法來研究國際，但實際上摩根索也有他對規範的期待。譬如說讀者在閱讀摩根索的《國家間政治》一書時，經常忽視了這本書的一個核心論點：世界和平需要透過建立一個世界政府才能實現。當然摩根索也知道此一目標的可實現性相當低，但是他認為至少可以採取一些往此目標前進的若干步驟。其中民族國家的存在，是主要的阻礙之一。Scheuerman 起初以為摩根索是偏向右翼強權政治，起源於馬基維利、霍布斯、俾斯麥和施密特。是一種貶低道德和法律的地位的現實主義(2009：3-4)。但後來 Scheuerman 發現，摩根索似乎是一個傾向左派的學者。他指出：「摩根索年輕時在德國擔任律師，在此期間摩根索對 Hans Kelsen、Schmitt 及左翼法律社會學有很大的回應，並且在摩根索的思想中留下深刻的印記」(2009：

5)。因此 Scheuerman 提醒了我們，摩根索的早年是有受到左派改革的影響，此點是不可忽視的，否則我們無法全面深入了解摩根索的核心觀點。在他論述中經常提到超國家政府這一烏托邦的解決方案，雖然這在目前是無法成功的，但在此討論之中，我們能夠看到摩根索對於國際改革的期待，而「摩根索對世界國家的認可卻總是非常的保守，即使是相對溫和的嘗試(例如國際聯盟或聯合國)依然是以相對保留的態度面對」(2009:39)。原因是在於摩根索對於人性的悲觀態度，使得摩根索不敢輕意嘗試這種具道德規範的世界國家主義。但他始終將這一個唯一能達到國際和平的方式藏在他的論述當中。正如 Scheuerman 所言「在《國家間政治》一書中，摩根索最終將他自己的理論至於現實主義的標題之下」(2009:6)。摩根索僅是透過現實主義這一大題目之下，探討他對於是否能處理道德規範所帶的影響及世界國家此一規範思想之可行性。不可將摩根索誤解為完全不考慮道德規範的現實主義者。

第二，Kenneth W. Thompson 所著的 *Masters of international thought: major twentieth-century theorists and the world crisis.*² 一書中第六章“Hans J. Morgenthau(1904-): Principles of Political Realism.”Thompson 指出摩根索認為「不要在道義原則和缺乏道德尊嚴的國家利益之間進行抉擇，而要在一套脫離政治現實的道義原則與另一套植根於政治現實的道義原則之間進行抉擇。」(1980:85)。從中可以看出摩根索並不希望在道義原則和一個缺乏道德尊嚴的國家利益之間進行抉擇，也就是說他有一種希望人們不要過於極端的期許：一種極端是完全只談道義原則。另一種極端是完全缺乏道德尊嚴的國家利益，此兩者都是較為極端的作法。他認為應該是從一套脫離政治現實的道義原則與另一套根植於政治現實的道義原則之間進行抉擇。原因在於人類無法脫離道德規範的枷鎖，但若極端的使用道德原則，容易造成基於抽象道德之上的十字軍東征般的外交政策(1980:86)。因此摩根索希望透過外交與權力掛勾的方式，來實現國際穩定與和諧(1980:87)。

²本書及下述第三本 Smith 所著的 *Realist thought from Weber to Kissinger*. 皆為冷則剛老師在筆者論文大綱審查時所推薦的書單，提供筆者對國際關係及摩根索思想更全面的認識，在此感謝冷則剛老師寶貴的建議。

第三，Michael Joseph. Smith 所著的 *Realist thought from Weber to Kissinger* 一書中第六章“Hans Morgenthau: Power and the National Interest.” 摩根索對人性的悲觀而延伸出他對國際政治權力鬥爭的看法。摩根索希望從幾種行動中選擇一個最有效和最不邪惡的行為，也就是較小邪惡的倫理(1986: 139)。而這一方法就是以權力制約權力的權力平衡(1986: 144)，是一種以邪惡克制邪惡的方式。為何不能選擇道德規範的方式，Smith 認為摩根索承認有一種超越的道德確實存在，而國家的行為受制於普遍的道德原則。但他不能作為對國家行為的有效約束。摩根索透過呼籲以權力定義的國家利益這一概念，來擺脫這種困境(1986: 146)。也就是說摩根索他是堅固的認為有一個道德原則的存在，但因為無法有效約束國家行為，因此只好選擇一個妥協、貼近現實的解決方法——權力定義國家利益。摩根索確信以權力平衡權力的方式，相應的和平將隨之而來(1986: 162)。雖然目前無法直接透過世界國家的方式來達到真正的和平(因民族國家的存在)，不過可以透過以權力克制權力的方式，緩和國際緊張中的態勢，雖然這種和平只是短暫的，但是是目前唯一能夠使用的方式。

上述三者中，Thompson 與 Smith 的觀點皆認為摩根索因為擔心若是完全將道德規範視為唯一方針，容易導致十字軍東征般的後果，因此摩根索透過已權力克制權力的方式，此種看似邪惡危險的做法，卻是能夠為國際環境帶來較和平的環境。而 Scheuerman 則是提醒了讀者不可忽略摩根索早期與左派的接觸，此接觸是不可忽視的，因摩根索對於世界國家的寄託，也許就是源自於此，摩根索一直是一位不安的現實主義者，因為實際上他真正的關切是世界國家此一理想主義願景，但許多學者卻誤將他對於暫時用來緩和國際狀態(以權力克制權力)的方式視為摩根索思想主要的核心。而 Smith 與 Scheuerman 皆指出摩根索在國家利益該如何定義的部分有一些問題存在，Smith 認為摩根索過於依賴國家利益這一概念，但卻從來沒有正確的面對如何定義民主和意識形態國家的國家利益之實質內容(1986: 160)。而 Scheuerman 認為摩根索一方面認為政治家應該追求國家利益這種相對不變的真理，但另一方面卻在他的論述中批評民族國家，認為民族國家應該被超國家組織取代 (2019: 81)。其次是 Scheuerman 認為權力慾望的確是

普遍的人性特點，但他認為權力是有很多種表現方式，因此他認為國家利益並非僅是霍布斯所認為「生存」這一個唯一的國家利益，而應該要分為「必要不可變的」及「可變的」國家利益。

就中文期刊論文中，林炫向提到：「現實主義並非只能與追求價值中立的科學相結合；相反地，它的規範立場其實有深厚的歷史淵源，其思想深度也不容批評者的低估」（2015：71）。林炫向認為摩根索會主張以權力來界定國家利益，「是為了避免一國將自己特定的道德立場施加於其他國家之上。因此他採取了避免一國將自己特定的道德立場施加於其他國家之上。他採取一種弱的道德相對主義，其實是一種實踐上的考量，也就是為了和平而必須有一種道德上的自制精神」（2015：95）。而林炫向透過摩根索與亞里斯多德與韋伯的討論中發現，摩根索「對於道德絕對論的排斥，以及政治的邪惡性與責任倫理觀的主張，在相當程度上是受到韋伯的影響...兩權相害取其輕的主張時，就明顯看到亞里斯多德的實踐哲學的影響」林炫向指出：「亞里斯多德對於實踐智慧與科學知識所做的區分，對於摩根索的影響不容忽視，或許那正是摩根索攻擊科學主義、理性主義與自由主義的最深層因素」（2015：96）。本文與 Scheuerman 皆強調摩根索也是有規範性的主張存在，並且不可忽視。而林炫向，透過對韋伯與亞里斯多德兩位思想家與摩根索的探討中可以看出摩根索之思想脈絡。林炫向之研究途徑為以規範論述之觀點，探討摩根索的現實主義之思想脈絡是受到亞里斯多德及韋伯的影響。

而在英文期刊論文中，筆者簡單整理出有關摩根索的研究論文，並將之分為兩大類。

首先是研究摩根索關於聯盟議題的看法。屬於這一類的論文有二篇：Claude(1986)、Kavanagh(2014)都是討論有關聯盟的研究，此研究可說是國際關係與和平研究中的主要領域之一，其中指出各國的共同防禦、合作條約、聯盟，都與國際權力變化、軍事、國家利益等密切相關。Claude 提到一個問題，究竟大國需不需保護他國，美國在國際上是否有提供共同防禦的責任？Claude 認為「摩根索當然不否認國家有責任超越自己的領域，的確摩根索有時肯定了這個立場。」(1986：720)。但「摩根索仍然沒有注意到國家的

國際責任。在他對國家實際和理想表現的概念中，國家利益至關重要。對於摩根索來說，諸如全球和平與安全以及人類的普遍福利等問題顯然是次要的國家利益，不應以犧牲主要的國家利益為代價...它的唯一目的應該是.....國家的安全.....」(1986：720)。也就是說 Claude 認為摩根索對於共同防禦的看法，終究還是以國家利益為唯一考量，「一些理想主義者希望國家能夠在國際中更多的責任感，但現實主義則認為國家是不可避免的自私」(1986：721)。而 Kavanagh 則是以安全條約為研究要點，其中作者提到「摩根索認為國際法和條約只有在與國家利益重疊時才會影響國家行為」(2014：2)。而安全條約的運用在國際關係中有它重要之處就在於「許多協議的形式和意圖可能類似於正式的軍事聯盟。一些研究表示，各國組成聯盟和軍事協議，是為了達到與主要的對手平衡或平等」(2014：3)。從中可以發現，這些條約都是源自於各國對於權力的考量，並非是源自於情感而釋出的友好。也就是說兩位作者皆是以國際上這種合作的論點去切入，並且提出摩根索的看法似乎是以國家權力及利益為考量來決定的。

其次是有關摩根索現實主義中實際上是存在著規範性的價值，希望人們在看到現實及政治科學的同時，也不應忽視摩根索對於價值規範的重視。屬於這一類的論文有兩篇：Jennifer W. See 指出了摩根索為何反對美國在越南的戰爭此一與其現實主義中的強權政治明顯相悖論的主張，其中摩根索使用了現實主義的語言來論證越戰對美國並沒有產生任何利益，甚至有害，到 1965 年摩根索開始認為這場戰爭不但不符合美國的利益，而且也是道德規範上的錯誤。其後甚至引用了政治戰爭的規範標準(See 2001)。Ido Oren 則論述了現實主義國際關係思想中，從 Carr 到摩根索至 Mearsheimer 的一個矛盾，即現實主義是準確描述這個世界的經驗主張，但這些現實主義學者卻有時會提出一些規範性、或是烏托邦的想法。Oren 認為這並非是壞事，反而樂觀其成，也許這種規範性的價值出現，可以提升現實主義在專業中的地位(Oren 2009)。筆者認為此類文獻提醒了讀者，摩根索的思想並非只有權力的考量，而是希望讀者也要注意到了摩根索對於和平的期許及對於道德規範可能帶來的危險。

二、《老子》文獻回顧

專書部分，有許雅棠、梅勒、陳鼓應、蔡明田、閻學通五位學者之著作。其中許雅棠與梅勒之觀點較為類似，因此筆者將這兩位學者歸為一類。

首先，許雅棠《民本治理學》³中談到《老子》的篇章提到若是要界定「道」此一《老子》都沒講清楚的概念，不如透過對於《老子》中「道」之規律的整理，反而可以抓到《老子》所要表達的意義(2005：97)。其中從「反」此一規律是一種往返相互涵攝的概念。從中延伸出「無以取有」的看法(2005：103)，「在君民與君臣之間可有的無以取有關聯，可以說是孔子以民為本之有為法的可怕剋星，因為只要依循具有客觀事理之天道自然，處乎其下的人君不僅可以無為無事，人臣可以自為自得，人民也可以自正自富」(2005：109)。可看出許雅棠認為《老子》是希望去除主政者之人性以天道的層次「無以取有」的治理方式來治理人民。許雅棠之觀點是一種超脫世俗價值的規範的視野來看待《老子》的思想，從中可以看到《老子》的思想是一種不將人當作主要核心，而是以整個世界萬物的規律來看，人只是在這之中的一小部分而已，與萬物相比也無任何優異之處。與梅勒(2010)之觀點有所類似，正如梅勒所言：「雖然《老子》的非人道主義否定了人類作為一種物種的優先特權，並不關注人的本質。但是道家思想在總體上，尤其是《老子》仍然關心人的存在」(2010：70-71)。《老子》重視的是整體的，無論是萬物、時空等等，《老子》都不是以短淺的眼光去看待，而是以久遠、整體的觀察。梅勒指出：「《老子》中的聖王沒有任何的政治慾望，而且希望可以防止這種慾望在國家中滋生。如果統治者有一個目的或者意識形態，無論他主觀願意與否，這很有可能導致其他人也具有不同的目的或意識形態」(2010：78)。也就是與許雅棠相同之看法，認為《老子》對於主政者的期望是希望他們能夠去除人性，因只要有人性在必然會有私心之存在。因此只有將透過去除人性的方式才能達到真正的無為而治。許雅棠此一觀點給了筆者很大的啟發，雖筆者認為去除人性之觀點可能過於強烈，筆者所採取的是淡化人性此一看法，但許雅棠及梅勒的看法提醒了筆者應該要以更客觀、中立的方式不以既有觀點去看待《老子》的思想。

³ 感謝許雅棠老師在筆者論文大綱審查時推薦筆者此書及下述《〈道德經〉的哲學》一書，讓筆者對《老子》的思想能夠有更進一步的認識，在此感謝許雅棠老師的寶貴建議。

其次，陳鼓應《老莊新論》認為「《老子》哲學的理論基礎是由『道』這個觀念開展出來的」(1993：3)，陳鼓應認為「道」蘊含了一個總規律就是「反」，而「反」蘊含了兩個概念：第一是相反對立。第二是返本復初(1993：9)。其中返本復初之觀點似乎與許雅棠對「反」之看法較為類似。而陳鼓應認為：「《老子》的整個哲學系統的發展，可以說是由宇宙論伸展到人生論，再由人生論延伸到政治論...他的形上學只是為了應合人生與政治的要求而建立的」(1993：3)。此一觀點與許雅棠之觀點有所差異，雖陳鼓應有提到《老子》的思想是由宇宙論延伸而來的，但是還是以人為主要關注所在。而許雅棠之觀點是認為《老子》並沒有特別關注人，而是以自然萬象觀之。筆者雖認為許雅棠之觀點可能更為客觀，但筆者與許雅棠觀點略為不同，筆者認為哲學思想的發展，應還是以人類為出發點，因此在此點上可能較為傾向陳鼓應之看法。

第三，蔡明田《老子的政治思想》認為「《老子》的『道』有各種含義，而其『和』的特質最該注意，但卻最為後人所疏忽」(1976：147)。而「和」是由「天人合一」之概念而來，「我們發現『和』矗立在有與無之『中』，在天與人之『中』」(1976：3)。由此可以看出蔡明田對於「和」的重視，他認為「《老子》所嚮往的社會，絕不是初民的原始社會，而是一種藝術性的『和』的社會，無有爭競，萬物並育，和諧飽滿；此即莊子所謂『至德之世』」(1976：4)。此一觀點正是一種兼容並蓄的概念，『和』是一種動態的力量均衡狀態(1976：148)。也就是說蔡明田認為《老子》之思想重視調和，且這種調和並非是靜止不動的，而是動態的。此一觀點與筆者之觀點較為不同，筆者認為比起「和」，《老子》「道」更具有「反」之意味，並非著重在調和，而是一種相反立場的概念。從中找到「道」之規律，順此規律而活，才能得以永續長存。

最後，閻學通《中國先秦國家間政治思想選讀》提到「隨著中國的崛起，國內外學者對於中國古代國家間政治思想的研究也多了起來，現代國際關係理論是以歐洲政治理論為基礎發展起來的，如果能從中國古代先賢的政治思想中及取營養，將可以豐富現有的國際關係理論。」(2008：1)。本書中閻學通整理了先秦各家的政治思想，其中《老

子》的部分，他提到了《老子》第三十一章⁴：「夫唯兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處」。認為「任何戰爭都是壞事，在這一點上現代和平主義者與老子的思想一致」（閻學通 2008：17）。另外在第六十一章：「大邦者下流...大者宜為下。」閻學通指出，《老子》對於國際社會主張要保持友好，大國應保護小國，並且尊重小國。最後在第八十章：「小國寡民...民至老死，不相往來。」閻學通指出，《老子》認為，想讓國際社會保持和平，就得讓國家小，且國家之間互不往來。由上述這幾章看來，閻學通認為，《老子》的政治思想，也許是一種可以帶來和平，或是至少使國際少一點衝突的一種思想。

在中文期刊論文的部分，筆者將之分成兩類。

第一類是有關《老子》關於軍事思想的想法，共兩篇，首先顧廣芳指出「『道』是老子思想的核心...老子的軍事思想符合了『和平與發展』的時代主題，對當今社會有重大的時代價值和啟示意義。」（2015：82）。該文提及了老子的反戰、退讓、柔弱等軍事思想，並且認為若是將其思想置於現實中時，《老子》的軍事思想小到可以讓我們個人修身養性，不與他人起衝突，保存自身，大到可以讓國家和諧與世界的和平發展。其次是鮑新山指出，《老子》的反戰思想，珍視生命，並且認為「以奇用兵」是老子軍事思想中最重要的主張。根據鮑新山的說法，《老子》並不是軍事上的陰謀詭詐，而是新奇之意，也就是說在當時兵家都不曾想到過的軍事思維，也就是「以清靜無為」來用兵。（2017：31）。鮑新山文中也提到了不爭、柔弱勝剛強。

從這兩篇我們可以看出學界對《老子》中軍事思想的想法，認為其軍事思想是由「道」延伸而出的，主張相對守弱、不爭。這樣在國際之中，不但可以保全自身，也可以使國際社會相對和平。此種看法與筆者之觀點類似，其中筆者認為守弱、不爭，並非是因為沒有實力才不爭，而是有實力卻不「爭」。若是不得已時，則是盡量採取較為被動、防禦的方式。

第二類是《老子》對國際關係的看法，有一篇。李濤提到：「『道』是萬物的始宗，統領著宇宙人間萬事萬物的運行。在國際關係中，遵循道的要求的國家行為就是講道義

⁴ 閻學通稱其此處引用的《老子》文本是引自陳鼓應：《老子注釋及評介》，北京：中華書局，1984年版。經核對後，陳鼓應版本此章做「夫兵者」。另本論文使用的《老子》文本為高明：《帛書老子校注》。

的，否則，就是不講道義的。」(李濤 2011：30)。

李濤認為《老子》的國家間道義原則包括：尊生；不搞強權政治；以大德而非強力贏得人心；守弱、不爭；不濫用武力」。實際上這些觀點也跟第一類是大同小異的，但只是前者將《老子》的「道」用在軍事思想，後者用在國際關係之中。其中「道」的原理是不會改變的。從中我們可以看出《老子》「道」的思想層級是寬而廣的。

第三節 研究方法

本論文之研究方法主要以文獻研究法來比較《老子》與摩根索兩種現實主義的看法，透過整理兩者的文獻來找出他們的思想要點，並且從中找出可能的對話主題，進行模擬的對話，希望從中可以找到這中西兩派思想的相同與不同之處，並且探索《老子》「道」的觀點，是否能為當今國際關係的研究視野做一小小的補充。

摩根索與《老子》兩者可能對話之處簡單說明如下，從兩者對於「大小國關係」、「武力」、「外交」、「和平」四個議題的討論，發現其中兩者似乎是站在相反的立場上。除了上述四個議題的討論之外，筆者在整理兩者的文獻時發現，兩者在「道德規範」與「人性」的主題上有對話的可能。其中摩根索與《老子》皆認為人無法擺脫道德規範，因人性必定會受到道德規範之束縛。因此摩根索認為決策者應以權力代替道德。而《老子》則是認為以「道」取代權力。

希望透過摩根索的現實主義理論及《老子》對目前國際關係的分析為基礎，而以《老子》對「道」的重視以及摩根索的一些規範思想，來做一個對話，從中找出一些觀點作為補充。最後希望從《老子》對「道」的追求，為國際關係理論，提供一個與當今學界較不一樣的研究視角。

第四節 研究重要性及貢獻

國際關係中現實主義的研究，對於各國來說都是相當重要的，此學術研究包含了像是國際間權力的爭奪、對於權力平衡、大小國關係、軍事武力、外交、戰爭甚至是國際

和平之探討。其中對於國際和平的探討，更是長久以來各家所欲解決之問題。各國如何在這樣具有極複雜面向的國際環境中做出行動，這關係到國家的生存及發展，若是稍有不慎可能會招來嚴重的後果，甚至危及到國家的主權。

其次本文也希望將摩根索較為被讀者所忽略有關於其較規範性的論述提出，與《老子》進行一場模擬的對話。另外本研究也希望中國先秦的政治思想，能漸漸在目前主流學界中被重視，並不是說西方學者的思想不足，而是希望可以為國際政治理論增添其多元及豐富性。當然筆者能力不足，此部分的發展也並非只有筆者一人想到，僅期望以此論文引出更多更有價值的學術研究。

《老子》的政治思想思維模式與現代政治思想家的思維方式完全不同。其中「道」的思想，可以運用在生活中許多領域，小至各人修養，大至自然萬物、主政者、國家間互動等等，政治思想只是這些領域中的其中一個。這樣不同的思維模式，筆者認為可以為國際理論增添更多不同的觀點及問題的解決方案。筆者研究能力之不足，不敢說能對學界有所貢獻，但筆者認為透過摩根索與《老子》之中西政治思想的對話，這樣的研究肯定有其重要性，筆者希望透過整理兩者的現實主義，從中找出可能對話之處，模擬兩者會如何指出對方不足之處或是能夠有相互補充之處，即使最後發現兩者完全無對話的可能，至少透過本論文釐清了兩者之現實主義是根本上的不同，本研究的貢獻也在於此，就是希望可以提出一個新的視角，一種不同於西方國關理論中現實主義的切入觀點。

第五節 小結

從上述的整理中，摩根索的部分筆者採取了與 Thompson 與 Smith 相同的觀點，也就是對於摩根索擔心過度的道德規範會帶來的影響，因此採用權力平衡的方式來指導國家的行為，此點雖看似客觀理性，但也不能因此將摩根索定義為一位全然的現實主義者，而忘了摩根索心中有對於世界國家的期望。筆者認為雖然 Thompson 及 Smith 都認同摩根索有世界國家與國際和平的期望，但 Scheuerman 嘗試去找出摩根索為何會有這種國際改革的願景，發現摩根索早期受到了許多左派的影響，但他因為看到國際現實狀況，

即使心中有理想主義的傾向，也不敢輕易的採取理想主義的方案，害怕因此會帶來更多的問題。Scheuerman 所要表達的是，若是人性是可靠的，摩根索一定會大方的倡導世界國家主義，但是就因為他對於人性的悲觀態度，使得他又不願立即選擇這一方案，尤其是現代民族國家(不可能自願放棄權力利益)這一阻礙的存在，因此在這種不得已的情況下，摩根索只好選擇一個權宜之計以權力來界定利益。

《老子》的部分，許雅棠及梅勒的觀點，給了筆者很大的啟發，在本論文大綱審查前，筆者對於《老子》的思想用了較多儒家的解讀方式，不過經過許雅棠老師的提醒後，《老子》的思想應是擺脫以人為主要的思想，是以自然萬象論之，也就是說《老子》的思想與自然規律對待萬物一樣，一視同仁雖看似冷酷但這也就是自然之規律，筆者可能無法完全去除主觀的看法(筆者主觀認為思想最終目的還是有對人的關懷)，但筆者會盡可能的以較為客觀的方式去看待《老子》思想。另外就許雅棠有關「反」的規律，也是筆者本論文所關切的，許雅棠對於「反」的看法是一種「彼此相互涵攝的往返關係。也就是一種由有而無，因無而有的相互關聯或是互為來回往返的運動規律」(2005：97)。筆者認同此一觀點，不過筆者略有不同之處在於，筆者承認這之中一定有相互往返涵攝的關係，但筆者更看重「反」有更多的立場相反這一面向。一種站在與一般大眾看法相反的立場上，反而能夠保存自身。「反」的意義更凸顯在《老子》的「道」似乎是一種與普遍大眾所想的站在完全反對的立場之上。

筆者將以上述整理出兩者的思想脈絡進行模擬的對話，在這種古與今、中與西的對話當中，發現兩者有同異之處，舉例來說：兩者對於人性的觀點似乎不謀而合。而摩根索以權力來開展他的現實主義思想，《老子》則是以「道」為他的政治思想核心，兩者是完全不同的思想脈絡。筆者期望在這樣有同有異的比較中，希望能夠找出兩者可能如何指出對方不足之處，或是能否有彼此補充之處。即使兩者完全無對話可能，至少筆者也釐清了這一問題。

第二章 摩根索之現實主義

《國家間政治》導論提到「如果我們國際關係學科有奠基之父的話，那就是漢斯·摩根索。一位當代學者如是說。⁵」(2006：xvii)。在現今這是毋庸置疑的，摩根索之現實主義中有一主要特點之處在於他對哲學和政治雙重的重視，筆者將摩根索的政治現實主義視為是重視道德原則也重視道德的具體應用。摩根索希望在這種抽象的道德原則與具體的現實世界中找到一種平衡，使得道德能夠具體應用在現實世界中。正如 Thompson 指出「摩根索對國際政治研究的影響出自於他對哲學和政治的雙重重視...摩根索挑戰了當時政治學中的科學方法，這種方法是自查爾斯·梅里安的《政治學新論》(1924)發表之後在美國特別流行。」(1980：84)。從中我們可以看到當時的學術氛圍充斥著以科學方法去研究政治學，也就是經驗主義及行為主義充斥的年代，「摩根索當時在芝加哥大學，與這種敵視哲學的學術氣氛中鬥爭著(芝加哥大學政治學系的主要興趣是公共行政和國際法)」(1980：84)。以及摩根索在 1948 年的《國家間政治》提出的權力政治概念，與當時重視公共行政和國際法的芝加哥大學也相當不同(1980：84)。可見得現今我們所熟悉的這種權力政治概念，在摩根索當時的年代卻是如此的格格不入。但時至今日，我們不會去懷疑摩根索在國際現實主義學界中所占有的一席之地。

除此之外，筆者認為摩根索之現實主義中也許包含了一點理想主義之色彩。如同 Scheuerman 最初以為摩根索是偏向右翼強權政治，起源於馬基維利、霍布斯、俾斯麥和施密特。是一種貶低道德和法律的地位的現實主義(2009：3-4)。但後來 Scheuerman 發現，摩根索似乎是一個傾向左派的學者。他指出：「摩根索年輕時在德國擔任律師，在此期間摩根索對 Hans Kelsen、Schmitt 及左翼法律社會學有很大的回應，並且在摩根索的思想中留下深刻的印記」(2009：5)。可以顯示出，摩根索的思想其實是有左派的傾向。尤其是他對於世界國家的期待，Scheuerman 認為

到了 20 世紀 60 年代初期，摩根索再次強調現實主義的概念侷限，認為核戰爭的可能性，要求對國際理論作根本上的重新思考，這種重新思考有能力重新整合那些太常被現實主義者忽

⁵ 《國家間政治》指出此處是引用自：Stanley Hoffmann, Janus and Minerva: Essays in the Theory and Practice of International Politics (Boulder, CO: Westview Press, 1987), P.6.

略的洞見，即現實主義者輕蔑地稱為烏托邦主義的洞見。事實上，摩根索...堅持認為，最終只有一個世界國家才能拯救人類免於核戰爭的危險...摩根索始終是一個不安的現實主義者，他對於現實主義傳統的慣常詮釋以及思想前輩並不滿意，有時不確定自己的著作有可能被描述為對此傳統的貢獻」(2009：6)。

也就是說摩根索的現實主義是富有國際改革的期望，他的現實主義中綜合了世界主義⁶。綜上而論，摩根索的現實主義思想不同於他者之處正是在於上述 Thompson 所說的摩根索對哲學和政治的雙重重視。其中摩根索對權力及利益概念的重視是大家重所皆知的，而摩根索對於哲學、道德原則的重視也能從 Thompson 和 Sheuerman 對摩根索的觀點中看到。

本章筆者希望透過對摩根索所處年代之現實主義背景及摩根索之現實主義的特色、較不同於他者之處，進行介紹、整理及探討。來釐清摩根索現實主義的主要重點及核心價值。如上所述，我們可以發現摩根索的現實主義思想中與他者較不同之處在於摩根索對於權力、道德的雙重重視，因此筆者主要透過本章各節，試著將這兩個概念做一個簡單的介紹及釐清其中的內容。當然眾所皆知，摩根索的現實主義內容相當廣泛且複雜，摩根索所關切的問題除了上述議題之外也還有像是和平、武力、外交、美國與蘇聯之間及冷戰議題等等都是他討論的領域。

舉例來說在和平議題的部分，摩根索提到，創造出一個世界國家，才能達到一種真正的世界和平，但其中最大的阻礙，正是國家自己(1978：491/2006：505)。此點表現在摩根索對人性的悲觀看法。摩根索認為：「人們一但離開我們的思想，我們就不可避免的捲入了罪惡和內疚之中」(1946：188)。Smith 也指出：「摩根索採取了尼布爾基督教觀點的悲觀面，拒絕自我超越。他認為人類最能做的就是認識到自己的邪惡，並盡量減少它...摩根索認為無論人們做什麼都不能擺脫權力的邪惡。政治就是一種無休止的權力鬥爭」(1986：137)。若是要依靠共同道德的方式來達到和平，則可以參考徐昕等人整理出的摩根索對於和平的思路公式：

⁶ 此處冷則剛老師之觀點認為，摩根索是否具世界國家主義需再商榷，建議筆者先將主要關注放在摩根索的現實主義之中。在此感謝冷老師寶貴的建議。

恢復傳統外交→國際和解→國際共同體→一個有中央政府的世界國家→世界和平
(2017：12)。

要達到世界和平的整個過程的起點，就是要恢復傳統外交。從中也能看到摩根索對於外交的重視。但人類之邪惡不可能自願放棄權力利益，所以很難透過上述這種共同道德的方式來達到理想中的真正和平。因此摩根索轉而透過權力平衡的方式來達到一種短暫的和平。

其次在武力與外交議題的部分，摩根索認為「武力威脅是可以當作外交政策的理性工具，但是如果真的實際動用武力則是非理性的。因為武力的運用不再只是影響對方意志的政治目的，而是用於實現毀滅對方也容易導致自我毀滅的非理性目的」(1978：32/2006：31-32)。他也舉了拿破崙的例子，他認為拿破崙也許可以選擇文化帝國主義而不是軍事征服，因為軍事征服最大缺陷：戰爭就是賭博，勝負難以預料(1978：62/2006：69)。也就是說摩根索認同理性的將武力作為外交政策手段，正如他說的「武力是外交政策的工具而不是他的主人」(1978：556/2006：564)。

最後在有關冷戰的相關議題上，因為民族國家的出現，使得各國在外交事務上，是以國家利益為主，在這樣的情況下，國際政治肯定是各國對於權力的爭奪與追求。且會產生兩種情況，其一是，當國家之間若是利益一致時，就有可能採取聯盟、合作等。另一是當利益不同時，便會相互對抗，這部分也就產生了軍備競賽及裁軍等等的討論。其中在第一種狀況時，摩根索認為聯盟的穩定性，是與國際上多極體系或是兩極體系有關，在多極體系下，由於小國能有許多選擇，因此流動性較高，在冷戰時期兩極體系下，小國只能選一邊，因此流動性較低(1978：351-352/2006：350-351)。從中我們也可以看到，會有這樣的情況出現，都是因為國家利益、國際權力的爭奪在其中所產生的影響。

除了以上幾點之外，我們也可以從上述有關和平、外交及冷戰議題之中發現，摩根索對於政治家、外交官素質的重視也是不可忽略的，如 Smith 指出「摩根索像韋伯一樣非常重視政治家的素質和品格...政治家需要了解政治藝術的不變規則，而不是平凡的事實...所有政治行動中固有的倫理問題的最佳解決方案是讓個別政治家發揮道德和政治

判斷力，同時選擇幾種行動中最有效和最不邪惡的行為」(1986：139)。政治家在整個政治世界的運作中，對於摩根索來說是重要的，且他們是否有履行韋伯的那種責任倫理，對政治的運作有一定的影響，另外摩根索現實主義思想的豐富及複雜之處也在於摩根索的思想脈絡是源自於許多政治思想家的思想。正如 Thompson 指出，「摩根索的研究思想中，包含了亞理斯多德、韋伯、尼采、俾斯麥的影響」(1994：X)。因此從中可以看出摩根索的思想源流之豐富，其中包含的哲理及思想值得我們細細品味。但若是要一一釐清並非易事，也因筆者能力有限，僅將摩根索的現實主義中，筆者認為最為重要的幾個概念提出來探討。

第一節 唯權力論

摩根索之現實主義最核心之處在於他對權力政治概念的重視，只看權力強弱(客觀的現實強弱，非主觀的好惡)，不問道德判斷。在這樣的權力概念邏輯下，小國就是弱，只能被大國操作。也就是說權力政治這一概念對於摩根索來說是普遍存在的，無法將這一概念抹去，因為這是一種經驗上的事實。從另一方面來說，也可以說成是摩根索找到了一個能夠貫穿整個國際政治的一個永恆的概念，即權力政治這一概念。

摩根索指出：

國際政治就像所有的政治一樣，就是在爭取權力，無論國際政治的最終目的是什麼，權力永遠是最直接的目的。尋求自由、安全、繁榮或權力這些都是政治家和人民本身所想要的最終追求。他們根據宗教、哲學、經濟或社會理想這些術語來定義他們的目標，他們希望透過自身的內在力量、神聖力量的介入或人事的自然發展來將他們的理想實現。他們也可能試圖透過更進一步的非政治手段來使其實現。例如與其他國家或國際組織的技術合作，但是，只要他們是致力於透過國際政治來實現自己的目標，他們這樣就是透過爭取權力來實現自己的目標(2006：29)。

也就是說對摩根索而言在國際政治中，無論你要如何宣稱你的所作所為何，實際上都無法逃離權力政治的框架。「摩根索認為對權力的渴望，成為國際關係的顯著元素，

就像是所有政治一樣，權力政治是國際政治的必要條件。雖然這個事實在現實國際事務中是普遍被認同的，但卻時常被學者、國際政治家甚至是政治家否定...這足以說明對於國家而言，爭奪權力在任何時空都是普遍存在的，而且這是不可否認的經驗事實。從歷史的過程中來看，這是不能否定的，無論是社會、經濟和政治條件中，國家總是相互爭奪權力」(Vasquez 1996：25)。

雖然權力政治此一概念似乎相當可靠，但有許多學者認為摩根索過於依賴權力此單一概念，如同 Algosabi 認為：「摩根索雖承認權力關係並不是政治行動中唯一涉及的因素。但他只關注權力關係...由於過分強調權力，成為一個單一因素的理論」(1965：240)。不過筆者認為也許這也是摩根索現實主義特色之處。以下也先將此疑慮存而不論，僅釐清摩根索對權力此一概念的看法。

摩根索權力鬥爭概念的來源為何？正是從他對於人性悲觀的態度而來。其中有兩個要點：第一、認為人性是亙久不變的，第二、對於人性採取較悲觀的態度。

針對第一點摩根索提到：「政治現實主義認為，像社會的一般現象一樣，政治受到根植於人性的客觀法則的支配...政治法則的根源是人性，而自從中國、印度和希臘的古典哲學致力於發現這些法則以來，人性沒有發生變化」(2006：4)。

針對第二點，摩根索詳細描述了政治行為的本性：「認為其邪惡特徵植根於人類的兩項本能。一方面，源於一種基本的利己主義，這種利己主義起源於為那些人們賴以生存的稀缺的物質利益和精神利益而進行的競爭...另一方面，與由物質生存所發生的這類需要形成對比的是，支配欲—保持、擴大或展示自己地盤的渴望—作為人類對於權力的慾望，這種願望本質上是無限度的」(2006：608-609)。

摩根索這種權力政治的觀點，正是摩根索對於人性的悲觀延伸到國際政治權力鬥爭的看法，Smith 指出「摩根索把自私和對權力的慾望置於他人性的中心」(1986：135)。

其中摩根索對於自私的看法，「摩根索認為自私是人性中不可或缺的基本事實；他繼續爭辯說，純粹無私的不可能性—即使是一種無私的行為，也永遠不能完全超越因為要生存而存在的自私。」(1986：136)，由此延伸出了摩根索對於國際政治中權力鬥爭

的觀點，摩根索與尼布爾都是採取較為悲觀的態度，認為人們無論如何都無法脫離權力的邪惡(Smith 1986:137)。上述可以看出摩根索的一個重要觀點——「人類必然是邪惡的」(1986:136)。基於這種對人性邪惡的觀察，摩根索對於國際政治的運作，主要就是透過權力來制約權力，更確切的說應該是，「只有權力才能制約權力」(1986:144)。也就是國際政治就是透過權力的平衡以及摩根索一直在論述當中所提到的外交這一環。摩根索認為管理這種權力平衡的機制的正確方法，就是透過發達而複雜的外交。在摩根索的論述當中，我們時常可以看到摩根索對於外交官及外交政策相當的重視，就是因為對摩根索來說，外交就是用來管理權力平衡這一機制。

無論是在軍事、外交、和平等議題上，對於摩根索來說，國際政治的核心就是權力鬥爭。摩根索以權力當作國家政治的核心主題。Smith指出，在《國家間政治》中，摩根索提到三種基本政策類型，保持權力、增加權力及展示權力。且認為「在摩根索的嚴峻世界中，意識形態實際上是權力鬥爭的表現」(1986:142)。也就是說對於摩根索而言，源自於他對人性悲觀的態度所延伸出的權力政治就是國際政治最關鍵、最核心、最無所不在的概念。

從上述看來，筆者認為摩根索對人性會如此的悲觀，是因為他觀察到：這種看似邪惡的權力鬥爭，與這種理性的國家利益等概念，乃是瞭解分析國際政治更貼近現實的說法，也就是他所說的：只有權力才能制約權力。權力鬥爭這個詞對筆者來說，似乎是較為負面的詞，為了權力爭奪，只在乎自己利益，好像是很冷血無情的，不帶有道德價值的感覺。但是為何摩根索會希望以權力來制約權力？如同摩根索所言：「這本書的目的是提出一個國際政治理論。嘗試對這種理論作出認為他不是規範性、抽象的，而是經驗性和實用性的判斷。換句話說，這個理論不應該由一些先入為主的抽象原則或與現實無關的概念來判斷，而應該由它的目的來判斷：帶來大量秩序和意義，而沒有它的情況將會變成不連貫和無法理解」(2006:3)。也就是說我們不能先入為主的認為抽象原則或是與現實無關的概念用在國際政治中會比較好的，而是透過經驗性和實用性的判斷，也就是權力政治這種概念，反而能夠帶來有秩序的國際環境，且若是沒有這一個概念，

我們將無法理解對國際政治中各種概念及行動的連貫性。

若是將權力政治與外交行動放在一起討論的話，可以發現這樣的外交政策能夠使得外交官以外交來維持安全，而以這種權力為基礎的外交考量下，安全最大的保障就是比別人更強，也就是說小國在摩根索的現實主義當中是較容易被犧牲的，當然這樣也會產生一種安全困境。因此以權力為基礎考量的外交政策最大的目標是鬥而不破⁷，一種邪惡克制邪惡的概念，看似在危險邊緣，卻能夠帶來暫時的和平狀態。

以上觀點在《國家間政治》中可看到，摩根索認為目前國際道德的沉淪，是源自於：「外交事務中的民主責任取代了貴族責任；民族主義行為標準，取代了普世主義的行為標準。」(1978：248 / 2006：251)。由此我們可以看到因為民族國家的出現，使得各國在外交事務上，是以國家利益為主，在這樣的情況下，當國家之間利益一致時，就有可能採取聯盟、合作等。當利益不同時，便彼此對抗。Thompson指出，摩根索認為外交需要與權力掛勾，這樣才可以實現國際穩定和協調(1980：87)。在以權力及利益為基礎的外交政策上，各國會去評估每個行動所牽涉的利益及各國自己在國際中的權力地位等等，所做的行為較不容易有那種較為不理性的做法，例如像是在國際上權力地位小的國家不會去與權力地位比它大的國家產生衝突，也比較不會因為意識形態或是不同的道德追求和大國產生衝突，而導致自己國家面臨危險。因以權力及利益為基礎的外交政策，權力地位小的國家他們會以權力與國家利益去盤算，這樣是相對理性的，看到對方在國際上的權力地位比我們強大，會基於自身的國家利益而不去招惹或是挑戰它。也就是說因為權力與國家利益這種能夠透過理性判斷的概念，所引導出來的外交政策，會是較為容易預測的，如上所述合作與對抗與否僅以利益的概念來判斷，利益一致就合作，反之利益若是不同，便會對抗。這樣的狀況使得各國更易於判斷他國的行動，而較為容易做出較合理的回應，反而使國際環境相對的緩和及穩定。對比於從前認為外交決策行動應該有一些意識形態的介入，及一些對於價值的追求。像是自由、人權觀念等的價值。後一種觀點看來似乎是比較正向的，不會像只重視權力的爭奪及只重視自己國家利益的那

⁷ 摩根索現實主義最重要的是希望達到一種鬥而不破的國際關係。在此感謝冷則剛老師在本論文學位考試時給筆者的寶貴觀點。

種國際情況，似乎對價值追求的國際秩序會比較穩定。但摩根索所指出，使用意識形態去指導外交政策，平時可能不會有太大問題，但是當意識形態產生衝突時，或是極端意識形態出現時，各國堅持自己的道德、自己的意識形態、自己所追求的價值時，反而容易產生國際上有如基於抽象道德之上的十字軍東征般的對外政策(1980：86)。因此摩根索所說的外交要與權力掛勾，看似好像會導致國際上各國對權力的嚴重鬥爭，使得國際環境相當動盪不安。但這樣的做法反而能夠達到一種國際環境的穩定及和諧(1980：87)，也就是一種鬥而不破的國際態勢。

然而國家利益是甚麼？對於摩根索以權力為主要考量的國際關係中，國家安全是最重要的國家利益。也許這是最低限度的國家利益，但也是最重要的。國家若是連生存安全都沒有的話，如何去追求其他的利益？如同摩根索所言：「外交政策的目標必須根據國家利益來界定...一個愛好和平的國家的國家利益，只能根據國家安全來界定；而國家安全則必須界定為國家領土和國家制度的完整」(2006：561)。

首先如何定義國家利益？根據 Smith 指出，「在霍布斯的格言中隱藏著一個深刻而被忽略的真理，即在國家之外既沒有道德也沒有法律，在這裡摩根索引入了一套新的思想，這種思想最終會以黑格爾的概念出現，即國家作為道德的最終來源」(1986：154)。摩根索的觀點是「若國家是具體道德的來源，那麼捍衛國家的基本利益的政策就是事實上的道德。摩根索認為，對國家生存至關重要的是國家自我主義或是自私的政策，這是道義上的責任，因此這種政策是實現國際中一丁點秩序和最低限度的道德價值」(1986：156)，也就是說自私這一概念對摩根索來說是不反對的，並且還將國家的自私視作一種道義上的責任，因在國際中各國若能負起這種道義責任，反而能夠創造出國際環境的一點點秩序和最低限度的道德。此外國家利益在摩根索看來是包含了兩個部分，「一國之國家利益的最低要求，或曰它的利益相對於其他單位的必要因素，簡單地說就是以它的身分而...生存，即一國的領土、政治制度及它的文化之完整，如此界定的國家利益—即國家安全—是保證國家這一政治單位持續生存的核心」(2006：xxv)。國家的安全與生存，就是國家利益最低的要求，換句話來說，國家安全及生存就是國家最重要的利益，

低於此項利益就視為國家利益被破壞了。另外摩根索在此指出國家安全及生存是最低的國家利益，此句話延伸的含意更是告訴我們，國家利益也並非只有國家的安全及生存，在此之上還有許多以權力所定義的國家利益，不可只將國家利益侷限在國家的安全及生存上而已，但也不能忘記，國家安全及生存是國家利益最重要的底線。Thompson 指出：

「摩根索認為國家利益高於並吸收了次國家集團的有限和狹隘的主張，儘管這些集團試圖以自己的方式解釋國家利益，利益是政治中永久組成的部分...恰巧當前國際關係時代迫使政治家將領土民族國家的利益放在首位」(2009：81)但 Scheuerman 認為摩根索在此部分有兩個重大含糊之處，首先是摩根索一方面認為政治家應該追求國家利益這種相對不變的真理，但另一方面卻在他的論述中批評民族國家，認為民族國家應該被超國家組織取代 (2009：81)。其次是 Scheuerman 認為權力慾望的確是普遍的人性特點，但他認為權力是有很多種表現方式，因此他認為國家利益並非僅是霍布斯所認為「生存」這一個唯一的國家利益，而應該要分為「必要不可變的」及「可變的」國家利益。其中必要的國家利益正是摩根索一直強調是國家的生存，但 Scheuerman 認為應該還要包含維持基本的政治和文化特徵(生活方式)。政策制定最嚴苛的任務就是如何劃分必要的及可變的國家利益，也要小心不能讓可變的國家利益超過必要的國家利益 (2009:82-84)。最後 Scheuerman 也批評摩根索雖一直強調國家利益有理性、客觀的特徵。但實際上摩根索並未仔細處理如何定義國家利益？摩根索無法像霍布斯始終如一認為生存是唯一也是最重要的國家利益。摩根索有時承認國家利益包含政治和文化，有時卻又偏重狹隘的戰略和軍事因素 (2009：86-87)。筆者認為 Scheuerman 的評論有他的道理，摩根索的確在許多地方沒有處理清楚。一方面談國家利益但卻又想要將民族國家的概念消滅，似乎有矛盾之處，但正如 Thompson 所說，摩根索對政治現實和道德的雙重重視，也就是說他內心對超國家組織有所寄望，但他也認清現實，目前的狀況是無法達成這種狀況，因此他只好在這種民族國家的國際現實狀況中，想了一個辦法來當作解決之道，且雖然目前雖然不可能達成世界國家的願景，但摩根索也有指出朝向世界國家的步驟：

恢復傳統外交→國際和解→國際共同體→一個有中央政府的世界國家→世界和平

(2017: 12)。不過我認為摩根索最主要是希望透過這種國家利益的概念，讓目前各民族國家，在行動時能夠有考量的依據。

雖然真正的和平目前並沒有可能達成，但是透過權力來界定國家利益，卻是目前解決方案，Smith 指出「不僅如此，這一論點反映了摩根索的信念，即如果普遍遵循國家利益政策（在合理定義時）可以導致國際穩定、緩和，他認為雖然這是持續的競爭和戰爭的威脅，但不會有激烈的衝突」（1986: 156）。原因是因為本章中一直提到的，摩根索所擔心的道德十字軍狂熱的問題，才是對國際和平構成了真正的危險(1986: 156)。摩根索對此部分討論做一個總結，他認為「源於國家利益的外交政策實際上在道德上優於受普遍道德原則啟發的外交政策。因此遵循國家利益的政策在理論上是雙重道德的：它保護了具體道德來源的完整性，同時也導致了相對的國際節制和秩序」（1986: 156）。摩根索此部分的觀點，正是他現實主義中相當重要的思想，也就是說雖然摩根索只論權力強弱，但這之中他還是有談論到有關道德的部分，不過僅是將道德作為一種輔助性的考量，使道德能夠應用於現實政治世界中的一種方式。另外在摩根索現實主義六原則中的第四項原則他提到，「採取成功的政治行為本身就是基於國家生存的道德原則。不謹慎，也就是說不考慮表面上道德的行為的政治後果，就談不上政治道德」（2006: 12）。因此若是要符合政治道德，就是要透過謹慎原則去做出行動，而成功的政治行為，就是要基於國家生存這一個道德原則之下去行動的。此點最明顯的例子正是摩根索反對越戰，因摩根索的現實主義是一種較偏向對大國規勸的概念，也就是希望大國的行動只看客觀的國力強弱(無道德好惡判斷)，對美國而言，越南是一個弱國，這種沒有權力的國家，美國不應該耗費那麼大的精力去處理他。正如 Smith 所提到的「摩根索會反對越戰，正是因為這無法服從美國的利益，甚至是違背這些利益的」（1986: 157）。美國參加越戰，對於摩根索來說認為這就是意識形態凌駕於國家利益之上而做出的行動，這是不理性且不符合美國利益的。

不過 Smith 對於摩根索反越戰的看法，提到了一個問題，「顯然摩根索與那些負責政策的美國人對於美國國家利益的定義截然不同。」國家利益似乎並不像摩根索認為的

那樣容易界定，且每個人對於國家利益的定義不盡相同。Smith 更進一步指出，「摩根索太過於依賴國家利益這一概念，且他從來沒有明確的面對如何定義民主和具意識形態國家的國家利益的實際內容的問題」(1986：160)。此部分的確有它值得討論之處，筆者不反對 Smith 對於摩根索太過於依賴國家利益這一概念的觀點，不過筆者認為摩根索更擔心的是若不以權力來界定國家利益，容易造成像是十字軍東征般的價值衝突，而開啟了第三次世界大戰。因此只能以此方式作為一種解套的辦法。

另外在《國家間政治》摩根索的六項政治現實主義原則中，有關於權力及利益的討論有一第二項、第三項、及第六項⁸：

第二項，「以權力界定的利益概念是幫助政治現實主義找到穿越國際政治領域的道路的主要路標。這個概念把試圖理解國際政治的推理與有待於理解的事實聯繫了起來。它使政治成為行動和知識的獨立領域，從而將它與其他領域如經濟學、倫理學、美學或宗教區分開來」(2006：5)。也就是說權力界定利益的概念，可以使政治家的外交政策將自己的道德追求及他的官方責任作一區別，摩根索在書中提到的「官方責任(從國家利益出發的思想和行動)與他們的個人願望(關心他們自己的道德價值和政治原則在全世界的實現)加以區別。政治現實主義不要求也不容忍對政治理想和道德原則漠不關心，但是，它的確要求明確區分希望得到的東西和可能實現的東西」(2006：6)。筆者認為只要我們能夠掌握權力界定利益這一概念，我們也就可以像摩根索所說的找到一種能夠穿越國際政治領域的一個標準，無論是哪個國家或是在哪個時間點所做出來的不同的外交政策行動，我們都可以透過權力界定利益這一個概念去找到在這些不同之中的相同之處。那麼為何摩根索會想要強調這種理性的外交政策？是因為「只有理性的外交政策能夠使危險減至最小，使利益增至最大，所以他符合道德上的謹慎原則和政治上對成功的要求」(2006：10)。這一概念對摩根索來說不只是上述對於國際政治的主要切入點，它更是一種作為政治現實主義及其他領域的一種區分標誌，或是說透過這樣的權力概念，我們才能夠區分出甚麼是政治的和非政治的。反過來說，只要是政治的，我們都可以透

⁸ 此部分僅以與權力及利益最主要相關的三項來討論，另外三項並非不相關，但與道德的討論更為相關，因此另外這三項將會在下一節討論。

過這一概念，找到其中的一種規律。這樣反而能夠讓所有在國際政治中的國家，遵循這一規律去行動及遵循這一規律去做出回應。這樣的規律之下，反而可以創造出穩定、有秩序、權力平衡的國際環境。

第三項，「現實主義認為，以權力所界定的利益這一關鍵概念是普遍適用的客觀範疇，但是它並不賦予這個概念一個永久固定的含意」(2006：10)。從中我們也可以看出，摩根索固然重視權力及利益的概念，也認為這是客觀的。但是他也不否認，權力所界定的利益這一概念的含意並非永久固定，摩根索也指出「在一個特定的歷史時期之內，決定政治行為的是何種利益，要視制定外交政策時所處的政治和文化的環境而定」(2006：10)。因此無論是權力或是利益，我們可以把它當作是一種不會動搖的概念，是一種普遍適用的且具客觀性的。但是權力及利益的內容是會因環境而有所差異的。摩根索在此點上將權力及利益的概念，擴張了它的層次，使權力及利益能夠更為永久、更為客觀的穿透整個國際政治領域。

第六項，「因此，政治現實主義和其他學派之間的差異是真實的、深刻的。無論政治現實主義理論受到多大的誤會和曲解，它對政治問題所抱的獨特的思想態度和道德態度是毋庸置疑的」(2006：13)，此項與第二項相似。摩根索在此又提出，筆者認為應該是因為摩根索想要更加強調政治學的獨立性，政治學正是因為有了此一概念，才更加的能與其他像是經濟學、法學等學科做一個明顯的區別。這一項至少有兩種層面的意義。首先，權力政治這一概念，除了能夠用來切入國際政治領域的所有行為，使我們能夠以此一觀點來認識、預測、解釋政治世界。另一方面，正是因為有了這樣的概念，使得政治學可以有它的獨立性、專業性所在。以此概念來界定政治的或非政治的。

綜合言之，摩根索找出了權力政治的概念，這一概念是能夠穿透現實政治的一切，另一方面對於權力界定國家利益的概念，使現實主義有了一個獨立於其它學科領域的區別標準。對於這種人性邪惡、悲觀所延伸出的概念，卻能在政治現實生活中讓國際成為一種權力平衡、有秩序、和諧的狀況。這正是一種透過邪惡來對抗邪惡的方式，或者是說邪惡只能以邪惡來對抗。有趣的是看似邪惡且危險的方式，但實際上運做的結果卻是

創造出了一種恐怖平衡，反而可以相安無事。

第二節 人性論

一、 對人性悲觀

摩根索對於人性的重要觀點—「人類必然是邪惡的」(1986：136)。如上一節中提到的邪惡的原因在於，摩根索認為人性是自私及具權力慾的。自私的原因是因為人們需要生存。而權力慾正如霍布斯的競爭邏輯，人性的慾望是無限的，若是擔心他人會侵害自己，唯一的辦法就是不斷的增加自己的權力。

摩根索對人性之觀察：「不能期待人們變得善良，只能希望人們不要變得太邪惡...正是這種永恆權力慾望的存在，除了特定的自私和其他目的的邪惡，還使得人類行為充滿了邪惡」(1946：192-194)。

Smith 也指出：「摩根索將自私和對權力的慾望置於他的人性圖像的中心」(1986：135)。他還指出：「對權力的慾望有兩個來源；第一，反映了霍布斯的競爭邏輯；第二，一個普遍的權力慾，根植於人的本性。摩根索認為，第二個來源傾向包含第一個」(Smith 1986：136)。我們可以看出摩根索所認為的人性是一種根深蒂固無可改變的，並且對權力的追求是永遠不會放棄的，因此人類能做的並不是要改變這種本性，而是盡量降低它。Smith 也認為摩根索對於人類的看法是悲觀的，無論如何都無法擺脫權力爭奪此一人性之邪惡(1986：137)。

因此從中可以看出摩根索對於人性的看法是較為悲觀的。基於這種對人性邪惡的觀察，摩根索對於國際政治的運作，主要就是透過權力來制約權力，更確切的說應該是，「只有權力才能制約權力」(1986：144)。摩根索所採取的方案是，透過對權力這樣的客觀、恆久的概念來代替道德，但並非是完全捨棄道德，而是將道德分為優劣。不過值得注意的是許多學者都認為摩根索的人性概念究竟為何並沒有好好的說清楚。例如 Algoasibi 認為「摩根索清楚的表明他的理論是基於他對人性的概念。但是這個概念也帶來了許多麻煩，除了人性是所有人類行為的責任之外，摩根索實際上並沒有好好解釋

人性是什麼，也就是說摩根索的人性概念是不科學的」(1965：237)。

二、 人性與道德

上一節提到摩根索對國際政治研究的影響出自他對哲學和政治的雙重重視，筆者認為摩根索對道德的看法可算是他對哲學部分討論的重點之一，因此本節主要討論摩根索對人性與道德之間的看法。簡言之，摩根索認為道德是無助於限制人性的，因此只能透過權力來限制人性。但摩根索並非是要完全拋棄道德，因為人性必然會受到道德的束縛，因此只能希望領袖進行決策時必須以權力取代道德⁹。道德始終只能作為輔助性的考量。摩根索指出：「道德價值既有限制作用，也有局限之處。它的限制作用在於它不讓某些目標擺上桌面使他們甚至不能作為潛在的利益而得到考慮...侷限之處是因為他只能緩和而不能終止衝突和自高自大的行為」(2006：xxvi)。

首先就摩根索對道德的重視此點來看，Thompson 指出「摩根索呼籲重振對於人類那些智性與道德能力的信念，唯有它們才能夠解決社會世界的問題」(1980：84)。可見得摩根索對於道德的重視及對道德的期許。另外摩根索提到「外交政策並非一種脫離道德意義的事業，它總是受到行為者、行為對象及純粹的旁觀者道德判斷的左右。但如果因為道德因素在外交政策中無所不在就斷言，一國負有將自己的道德原則推廣到人類社會或其某些部分的使命，那就另當別論了」(2006：265)。從這段話中可以看出摩根索對道德的看法是不能將道德全然放棄，或者更明確的說，「摩根索的批評並不針對道德或合法性，而是針對那些追求普遍道德原則或國際法模式的政治行為者，政治衝突的發生必然會顛覆這些無視權力慾望和政治現實的政治行為者」(Scheuerman 2009：80)。人類很難擺脫道德的枷鎖，摩根索對道德也有所期望，但卻又擔心過度使用道德所帶來的影響，筆者認為摩根索重視的是希望可以在這兩者之中找到能夠讓道德具體應用在這個現實世界上的方式。

綜上所述，我們是否能將摩根索視為一位道德主義者？筆者認為摩根索對於哲學和

⁹ 冷則剛老師在本論文學位考試時也表示，摩根索的現實主義含有一點精英政治(決策精英)的概念。希望官員進行決策時不要採取與人民相同的判斷。

政治的雙重重視，可將摩根索視為是一位相對於那種完全不談道德的現實主義者而言，摩根索在某種層度上可以被視為是一位道德主義者。

Thompson 指出：「摩根索經常表達的另一個原則得自於古希臘羅馬和猶太基督教思想，即：所有的人類活動都受到道德判斷的限制。他探討了道德約束對人類活動的改變作用」(1980：89)。但他也強調：摩根索認為「不要在道義原則和缺乏道德尊嚴的國家利益之間進行抉擇，而要在一套脫離政治現實的道義原則與另一套植根於政治現實的道義原則之間進行抉擇。」(1980：85)。摩根索並不希望在道義原則和一個缺乏道德尊嚴的國家利益之間進行抉擇，也就是說他有一種希望人們不要過於極端的期許：一種極端是完全只談道義原則。另一種極端是完全缺乏道德尊嚴的國家利益，此兩者都是較為極端的作法。他認為應該是從一套脫離政治現實的道義原則與另一套根植於政治現實的道義原則之間進行抉擇，筆者認為摩根索此處所說的脫離政治現實及根植於政治現實這兩個道義原則，應屬同一個道義原則，但是一個是偏向抽象、價值的道義原則；一個是比較偏向具體、較現實的道義原則。在此兩者間去抉擇，比起前述道義原則和缺乏道德尊嚴的國家利益之間進行的抉擇較為理性及較為不極端。

摩根索對於人性有疑慮，因此他認為道德無法有效約束人性，也就是說他雖然堅定的認識到有一個道德原則的存在，但又不能以道德為主要考量，在這樣的情況下該如何行動？

摩根索提到「這樣的道德原則必須與現實主義、審慎原則一起運用到國際環境中，而且還得充分顧及到政治後果」(1980：86)。也就是這種道德原則是要與現實主義及審慎原則一起運用的，這樣的運作結果，筆者認為能夠變得較為平衡、較為理性也較不偏激的道德原則，若是如此，這樣的道德原則就並非是我們直觀認為的那種只做價值追求的普遍的道德原則，而是較貼近現實的道德原則。雖然摩根索很重視道德原則，但他更重視如何將這種對人類生活有所影響但卻是有限的道德原則，具體應用在現實的世界中也就是說：道德原則如何在抽象及現實之中取得一種平衡。摩根索指出：

現代政治思想的由來是源自於兩個學派之間的比較...其中之一認為現今可以做到理性和合乎

道德的政治秩序，這源自於普遍有根據性的抽象原則...另一派觀點認為從理性的觀點來看世

界並不完美，是強迫內在人性的結果，要改善這個世界必須與這種強迫合作，而不是對抗他。...
道德原則從來不能完全實現在現實中，但最多只能透過總是暫時的利益平衡和總是不安的來
解決衝突。他訴諸歷史的先例而不是抽象的原則，且它的目的是實現小惡，而不是實現絕對
的善(2006：3)。

上述提到的內在於人性之中的各種力量就是指人性的惡，我們應當與人性的惡合作，
而不是對抗它。也就是說這種人性的惡是不可抹滅的，摩根索認為我們應該要順應這種
人性，道德原則只能是輔助，並不能完全主導。摩根索就是看透了此點，因此才會主張
以邪惡對抗邪惡以及外交要與權力掛勾這類的主張。這裡也提到，它的目的並不是要實
現絕對的善，而是實現較小的惡，這也是唯一人類能做到的。絕對的善這一目標人類是
無法達成的，但至少我們可以盡量將惡降至最低。Smith也認為：「摩根索斷言，所有
政治行動中內含有的倫理問題的最佳解決方案是讓個別政治家發揮道德和政治判斷力，
同時在幾種行動中選擇最有效和最不邪惡的行動，這相當於重述責任倫理。但是摩根索
試圖藉由對他這種較小邪惡的非完美主義倫理學的根源提供一些線索，至少隱蔽地超越
韋伯對這種倫理的描述」(1986：139)。也就是說，政治家能做到的就是盡最大的努力
去選擇較不邪惡的行為。並非是人類不想去選擇絕對善的目標，而是因為人性惡的必然，
使得人類永遠無法達到絕對的善。但摩根索又對道德原則有所寄望，因此才提出這種較
小邪惡的解決方案。

在摩根索的現實主義六原則中，與道德與人性相關的項目有第四項及第五項：

第四項，「政治現實主義明白政治行動的道德意義。他也清楚在道德要求和成功的
政治行動的需要之間存在著不可避免的緊張狀態。而且他不願掩飾和抹殺這種緊張狀態，
以使赤裸裸的政治事實顯得比實際情況在道德上更令人滿意，使道德法則顯得比它實際
上更不清楚，從而既模糊了道德問題也模糊了政治問題」(2006：12)。從這項原則當中，
我們可以看出摩根索的現實主義思想是一個在道德與政治現實之間拉扯的一種思想，在
這種緊張狀態中去尋求解決之道。我們可以看出摩根索指出了政治與道德之間是有所區
別的，兩者都是不可抹滅的，因此我們無法在這兩者之中完全只選擇一種。因此「現實

主義堅持認為，普遍的道德原則在抽象的普遍形式下是無法適用於國家行為的，道德原則必須經過具體時間和地點的環境的過濾。」(2006：12)。也就是說摩根索的現實主義中道德原則可以透過時間和地點的過濾而存在。

另外摩根索也在此區別了個人與國家之間的道德差別，也就是說，摩根索認同個人是會受到人性的束縛，但他不希望國家的行動也被人性影響。

「個人有道德上的權力為捍衛道德原則而犧牲自己，國家卻無權因在道德上責難對自由的侵犯而妨礙政治行動的成功。事實上，採取成功的政治行為本身就是基於國家生存的道德原則。」(2006：12)。國家因要以國家生存為第一優先，因此國家的所有政治行動不能只完全遵循像是個人道德那樣的追求。若是有人把個人的道德等同是國家的道德，那麼會造成很大的危險。因為摩根索提到「一個人也可以許可以代表他自己說：即使毀滅世界，正義也必須伸張」(2006：12)。所以摩根索就是因為擔心會有這樣的狀況發生，因此個人的道德與國家的道德，必須有所區分。不過筆者還是要再次提醒，摩根索雖然擔心道德原則過度使用在國家之中，雖然認為道德原則在國家的政治行動中僅能是輔助的，但是他依然沒有放棄在政治之中，還是需要道德的輔助。

第五項，「政治現實主義拒絕把特定國家的道德願望等同於普天之下適用的道德法則。正如同它區別真理和意見一樣，它也區別真理和偶像」(2006：12)。這項原則中，可看出摩根索對於道德原則的擔憂之處，特定國家的道德願望若是等同於普天之下適用的道德法則，是會產生可怕的後果。因特定的國家他們的道德原則肯定是對他們有利的一些目標，而用這種道德願望將之包裝成普天之下適用的道德法則，使他國也遵守這樣的道德法則，如此可以讓這一特定國家取得更大的利益。這樣也造成了國際上各國的不平等及特定國家透過他們所創造出來的普世適用的道德法則來強迫弱小國家採用，並且剝削弱小國家的狀況。而這樣也會造成反效果，因此摩根索認為「輕率地將某一特定的民族主義與上帝的意旨等同起來，在道德上是站不住腳的...它很容易產生判斷上的扭曲，這種扭曲以十字軍式的狂熱之盲目，毀滅了許多民族和文明；而這種毀滅是在道德原則、理想或上帝的名義下進行的」(2006：12-13)。

綜言之，摩根索的現實主義思想是一種在道德及權力之間尋求平衡，平衡的方法就是以權力來界定利益。

第三節 和平

摩根索指出國際和平議題為何開始重要？「由於二戰結束後，隨著科技發展，毀滅性武器的出現，導致大家對第三次世界大戰的到來感到害怕，若是一個政府不能使本國人民或別國人民相信他的和平意圖的話，就別指望人民會支持它的外交政策」（1978：102），因此世界各國開始試圖向戰爭注入一種人道主義的精神，並開始做出一些限制（1978：243），其中對武力限制的討論中，裁軍看似可以緩和國際緊張情勢，及可能可以達到將權力分配成大家都接受的狀態（1978：414）。但是摩根索認為人們打仗並不是因為他們擁有武器而是因為他們認為打仗是必需的，就算沒武器人們還是會赤手空拳的搏鬥或是再找其他的東西替代（1978：410）。因此要和平似乎並沒有那麼簡單，摩根索建議我們可以先看看國內的和平因素有哪些（1978：440）：

1. 公眾的意見能自由表達
2. 社會和政治制度能夠吸納公共輿論
3. 國家能夠捍衛和平現狀及制止使用暴力的能力。

這樣看來，國際上很難達到這些，首先就是現狀維持與變更成和平狀態之間，國內可以透過多數決等的方式來解決，但國際上並非那麼簡單，多數並不是一定贏，而是要看哪方有權力優勢（1978：441）。第二，國際制度的建立實際上是很難完成的，因為這牽涉到太多國家的個別利益、道德信念等等的問題。第三，要有能捍衛和平現狀的國際執行機構（1978：502），這點建立在目前民族國家為主的國際世界中是很難存在的，各國會願意讓渡一部分的權力給執行機構嗎？若是不願意，強制力何來？及受懲罰的國家會不會通常都是在國際中較弱勢的國家？因此這種機構要有效執行，肯定是困難重重。

以現在這種主權國家為主的國際世界，摩根索認為只能依靠兩大關鍵維持和平：「第一是社會力量的自我調節機制，也就是國際舞台上的權力角逐，即權力平衡。第二是以

國際法國際道德和世界輿論的形式對權力角逐加以規範性的限制」(1978:25),但兩種作法的有效性,我們前面已談過,並且權力平衡並非一成不變,所以摩根索認為,這樣的和平不可能是永久的。甚至是短暫的,就像摩根索所說的,當時國際狀態的和平並不是兩個超級大國之間的緩和,而是因為核恐怖平衡得到維持的(1978:363)。也就是說不是緩和締造了和平,而是核平衡締造了和平。但這種平衡總是會受到不穩定的威脅,這些不穩定性則是由權力鬥爭的原動力造成的(1978:364-365)。

以摩根索的權力論與人性論來看,他會如何理解和平?筆者認為摩根索對和平的討論有兩個面向,第一,是他內心真正寄望的獲得和平的方法。第二,現實狀況中所能採取的妥協、權宜之作法。

關於第一點:摩根索認為超國家可能是一個解決方案,但他也表明目前這是不可能的。摩根索:「國際社會範圍內的各種改革已經失敗,並且注定要失敗。所以,目前需要的是一種激進的變革,即把由主權國家構成的現存國際社會轉變為由個人組成的超國家共同體」(2006:505-506)。但摩根索也指出:「沒有一個世界國家,國際和平就不會長久,而在目前世界的道德、社會和政治條件下,世界國家是無法建立的」(2006:516)。

Scheuerman 指出:成熟時期的摩根索,一再強調世界國家的可取性,但此一強調始終有一前提,那就是對於建立世界國家的最基本嘗試(如國際聯盟或聯合國),懷有深刻保留。Scheuerman 認為,此一保留可能受到 Schmitt 的影響。在《政治的概念》(1932)中。Schmitt 指出:「一個完全消除戰爭可能性的世界,一個完全平息的世界,將成為一個沒有朋友和敵人的世界,因而是一個沒有政治的世界...只有在盟友和敵人兩邊分組永遠存在可能性的情況下,才能理解政治現象」。Scheuerman 指出 Schmitt 拒絕一種安慰性質和相對輕鬆的虛幻的安全現狀,強烈抨擊那些看起來雄心勃勃的全球政治和法律改革建議。他認為一個沒有激烈衝突的世界,缺乏與政治敵人發生肢體衝突的實質可能性,會使人類存在貶值,並且可能使人類生存變得微不足道。也就是說 Schmitt 認為只要有政治,就不可能有和平存在(Scheuerman 2009:39)。綜上所言,摩根索雖然提出了世界國家這一概念,希望可以藉此創造出一個和平的國際環境,但是他與 Schmitt 的交流可

能加劇了他對這種理想主義改革願景的敵意(Scheuerman 2009: 39)。也就是說雖然他內心將和平的希望寄託在世界國家上，時不時在論述中提到世界國家，但卻又是採取非常保守的態度，甚至讓讀者未發現他的這種理想主義的傾向。Scheuerman 的說法，提醒了我們，對於摩根索的主張，不能僅僅從權力政治之面向切入，而是要更深層的去挖掘，摩根索整個學術發展之脈絡，根據以上看法，筆者認為，摩根索內心對於和平極為關注，並且是努力想要創造出和平的國際環境。

關於第二點，世界國家真正的阻礙，其中最大的阻礙，正是國家自己(1978: 491)。此點表現在摩根索對人性的悲觀看法，「人類必然是邪惡的」(Smith 1986: 136)。也就是因為人類必然邪惡，不可能自願放棄權力利益(放棄民族國家之概念)，因此在這個根本上，世界國家的構想是很難達成的。能做的是用權力平衡取代道德。以權力來界定利益這一概念，比起道德來界定會安全的許多，因為權力平衡可以創造出一種鬥而不破的國際態勢，以權力克制權力看似要發生戰爭，卻始終不會真的打起來。但道德上的極端卻很容易產生堅持己見的衝突。

另外摩根索所說的，以權力來界定利益，將所有國家都視為各自以權力界定的利益的政治單位，在這樣的前提之下，反而能夠創造出一種互相公正看待對方的權力地位的國際環境。公正的地方在於，各國都是一個權力的政治單位，在這之中只講權力的強弱，並不談道德上不對等的狀況。我們可以看到在摩根索現實主義六原則的第五項原則中，摩根索指出「以權力界定的利益概念可以把我們從道德上的極端和政治上的愚蠢中拯救出來。因為如果我們把所有國家，包括我們自己的國家在內，都看作追求他們各自以權力界定的利益的政治單位，我們就能夠以公正的態度對待所有國家」(2006: 13)。「這種一視同仁是雙重意義上的：我們能夠像判斷我們自己的國家一樣判斷其他國家；我們基於這種判斷之上所實行的政策，就既能尊重他國利益，同時又能保護和增進我們的本國的利益」(2006: xxviii)。雖然可能會有許多人擔心權力這樣的概念看似比道德邪惡，但實際上權力這種以理性方式來界定的邪惡，會比以主觀方式界定的道德，更能夠使國際環境較為穩定、也比較不會有國家因為堅持自己的道德原則而產生道德、價值之間的

衝突。雖然這樣以權力界定利益的概念，並不能帶來真正的和平，對摩根索來說「在國家的生命中，和平最多只是麻煩暫時延後發生而已——或者是說和平永遠是不可能的」(Smith 1986：147)。但這是一種屈服於政治現實的權宜之計，至少以權力來界定利益可以使各國間較為平等、理性，較不會發生因為極端道德原則的堅持而產生的價值衝突，這樣的國際環境雖談不上和平，但是至少是一種鬥而不破的狀態，比起以道德為原則的國際，是相對有秩序及穩定的。

第四節 小結

本節將本章關於摩根索對權力、人性及道德的討論並且將摩根索對於這些核心議題的思想脈絡做一個簡單的整理。對於摩根索而言，他這些思想論述的最重要目的就是，「由於政治智慧需要了解政治藝術的規則，因此學者的任務就是闡明這些規則，從而影響政策的確定。在國際政治中，這就是他一個公開的目的」(Smith 1986：139)。

首先摩根索是相信有一個超越的道德原則的存在(1986：146)，也就是他對於普世道德原則的存在是肯定的，但是摩根索擔心的是若將這種脫離現實的道德原則規範視為絕對的，那麼很可能造成道德傲慢及十字軍狂熱的狀況。這部分林炫向指出「摩根索曾自述其思想淵源，提到早年受到尼采決定性的影響¹⁰。尼采的影響主要表現在上帝已死的信念...基督宗教的權威式微之後，價值衝突的必然性是無可迴避的人類處境」(2015：80-82)。因此如同十字軍東狂熱的狀況正是這種價值衝突最極致的表現，摩根索對此狀況的擔心，是他現實主義欲解決的重要問題之一。所以為了避免道德傲慢及十字軍狂熱的狀況再次出現，摩根索提出了以權力來定義國家利益，不以宗教、道德及意識形態等來定義國家利益，也就是說以權力來界定國家的利益，此概念才可以使各國公平的對待每一個國家，只談權力的強弱與利益的平衡。若是以道德、宗教等方式來界定，也就是一種抽象的公平原則，這樣是脫離了現實的，反而無法維持公平。另外這種以權力定義國家利益的狀況下，每個國家都是自利的，且這種自利是一種道德義務。當國際尚未有

¹⁰ 林炫向指出此部分是引用自：Letter to Samuel H. Magill, 5 January 1962, Morgenthau Papers, Box 39. 轉引自 Neacsu (2010：26, 51)。

一個完善的整合之前，最低限度的秩序及最低的道德價值的實現，是有賴於各國「維護自身國家利益從而間接維護了國際社會的存續，因此這是一種具有道德上的意義」(林炫向 2015：84)。

最後關於摩根索的現實主義思想，對於學界的影響，Thompson 認為「摩根索對國際政治的主要影響在於他對哲學和政治的雙重重視」(1980：84)。摩根索挑戰了當時政治學中的科學方法，筆者認為此點正是摩根索的現實主義思想與他者不同之處。摩根索國際現實主義的核心原則正是有關權力、利益和道義(1980：85)。這種對權力與道德雙重重視的深層意義就是，當現實的政治世界傾向權力或道德一方時，摩根索會試圖將它平衡回來，摩根索的現實主義思想就是在權力與道德之間的動態平衡，視政治現實世界中的狀況而決定要為哪一方出聲，雖摩根索真正希望的是透過世界國家這一願景來達到國際和平。但摩根索對於人性悲觀的態度，使得摩根索只好採取權力平衡這一方法。透過權力平衡創造出一種鬥而不破的國際關係，而道德僅是作為一種輔助性的考量。摩根索這樣的思想，就是不希望過於強調權力的重要又或是道德過度的狀況，此兩極端對於現實政治世界都是危險的。這不但是他的思想概念，更是他自認的任務。筆者認為摩根索的思想及他的各種呼籲，使世人正視了國際走向第三次世界大戰的危險，他的國際現實主義思想在現代也被視為常識般的存在，這種以外交與權力掛勾的國際政治概念，也讓我們能活在一種最低限度秩序的國際環境。

另外關於摩根索的現實主義對於當時的美國在現實政治中的影響，Thompson 指出：

摩根索將他的思想帶到了美國。他發現，美國人過去一直不重視國家利益的觀念和外交政策的首要地位。由於美國有著天然的地理位置並受到英國海軍的庇護，從而免於歐洲的大國爭鬥，所以美國人才能一直思考不受權力政治限制的國際法和道德。然而，它的優越地理位置正在發生變化，摩根索抵美時正值美國步入世界領導者的時代，如此它就不可能再逃避國際政治的壓力了(1980：88)。

摩根索的現實主義思想的重要性也正是在於此，他適時將他的思想帶入到需要這樣思想的美國，讓美國能夠在這樣的時代中清楚的知道該如何行動。除此之外「摩根索將

某些傳統的歐洲觀念轉用到美國經驗之上並用適當的術語加以系統闡述。他不斷地重新思考和陳述這些思想觀念，以使它們與美國民主的現實相和諧...由於他頌揚美國觀念和制度的獨特性，同時又毫不妥協的捍衛著他所謂的國際政治鐵律，所以它的成就便更加不同凡響」(1980：88)。筆者認為這就是摩根索重大貢獻之處，除了對政治學界研究的貢獻，也對現實中的美國及各國提供了一個較為理性的行動準則，而 Thompson 對摩根索的現實主義有關權力面的討論做了一個整理，「權力不僅是美國外交政策成功的基礎，而且是國際穩定和睦的工具。利益不僅是外交政策的準則，而且在國際關係中，國家利益既相互衝突也融匯聚合。能夠使各國利益達成妥協與和解的途徑唯有外交。當衝突發生時，政策制定者必須站得高一點，超越眼前的問題，去創造一個新的框架，以便進行調節或者重新分配利益」(1980：88)。從中我們可以看出摩根索對於權力、利益的重視之外，他對於國際穩定和睦的期待，正是希望透過權力及利益的概念，以外交作為一種途徑來達成。當然摩根索對於道德的關注與不願全然放棄的態度，也使得他的國際現實主義能與其他現實主義者有一個明顯的區別。

第三章 《老子》之現實主義

第一節 《老子》現實主義兩個特點

在討論《老子》中的現實主義之前，筆者需將《老子》的思想及特點作一簡要的介紹。蔡明田提到：「『道』是《老子》思想的重心，一言以蔽之，它是一個混成體，一個大全」(1976：47)。可以看出《老子》全書所談的一切都是以「道」為核心發展的，《老子》所涉及的領域如許雅棠所言包含了「思想、修身、處事、觀物、兵戰以至於人事治理或政治領域，都看得到《老子》思想所引起的重大影響」(2005：95)。筆者認同許雅棠對於《老子》所涉及的領域之看法，筆者也認為《老子》的思想幅員廣闊，小至個人修養大至國家、世界萬物的各種互動都能以「道」的思想去延伸探討。但是「道」究竟為何？《老子》並沒有說清楚，對此筆者認為可以採取許雅棠的看法：「與其去抓取連《老子》自己都講不清楚，或不想講清楚，以致不能講清楚之『道』的『界定』，不如從『道』的運動規律入手體會，也許更能夠把握《老子》所要傳達的深意」(2005：97)。只要掌握住「道」的運動規律筆者認為以此就能夠使用在各種領域當中。以下筆者透過對「道」的掌握，各舉一例運用到修身、養身、政治、兵戰中。在此筆者必須強調，《老子》的思想是屬於一種上層的思想，是一種廣而深的思想，因此絕不是只能運用在這些領域當中，而是能夠運用在世上一切事務當中。筆者在此僅舉此四例，來找出《老子》所談的「道」的運作規律。此規律可以總結為：守靜、守弱、不爭。這些規律包含兩個特色：「反」和「淡化人性」這兩個特色，正是《老子》現實主義思想的主要特點。

首先，在修身的部分「上善治（似）水，水善利萬物而有靜。居衆人之所惡，故幾於道矣」(道經帛甲本，八章)。可以看出以水這樣柔性、不爭的態度來修身及待人處事。其中水會流到低處，一種被眾人嫌惡、認為是髒的地方，但對《老子》來說這反而是一種接近「道」的境界。由於水不可能逆流而上，因此水不會違反自然規律，而是順應著自然而流，順流而下，不費一毫之力，筆者認為不去強求逆流而上這就是一種不爭的態度，處於低下亦是一種最遵循自然規律的模式。萬物若以這種柔和、不爭的態度來修身，必定可以使萬物因順應著自然而安然的活著。

其次，就養身的部分，「至（致）虛極也，守情（靜）表（篤）也，萬物旁（並）作，吾以觀其復也。天（夫）物雲雲，各復歸於其〔根〕。〔歸根曰靜〕」（道經帛甲本，十六章）。在這當中，顯示出《老子》對精氣的珍視，不懂「道」的人大多都是不停的動，或是無節制的動。不過對《老子》來說，珍愛精氣才是一種養身之道，就河上公對本章中「歸根曰靜」的注解為：「靜謂根也。根安靜柔弱，謙卑處下，故不復死也」（2017：63）。將《老子》中掌握的「道」用在養身之上，便是要守精氣、守靜、守柔弱，順應自然規律，不隨意浪費力氣，也就是不要追求強盛，而是珍愛精氣來安然度日。

第三，就政治的部分，「我無為而民自化，我好靜而民自正」（德經帛甲本，五十七章）。現實當中主政者普遍希望自己能有所作為，使人民能看到自己的施政，不過就此句王弼之注解為：「我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸也」（2016：150）。《老子》的政治觀反而是一種無為而治的觀點，不施加繁苛政令於民身上，人民反而能夠順著道去生活，不被這些政令影響他們的守樸、無欲的生活。

最後就兵戰的部分，「故善為士者不武，善單（戰）者不怒，善朕（勝）敵者弗與，善用人者為之下。是胃（謂）不爭〔之〕德，是胃（謂）用人，是胃（謂）肥（配）天，古之極也。」（德經帛乙本，七十章）。將「道」運用在兵戰上的話，大多數的人通常會認為愈戰愈勇，在戰場中強盛之姿者，一定是喜好跟他者鬥爭，去獲取戰爭的勝利。但對《老子》來說反而是相反，愈是善戰者，愈能夠不爭、不易因動怒也不輕易與他者爭鬥，善勝者也不會想一直啟動戰爭。所以如果主政者懂得這種不爭，那主政者必定善於用人¹¹，此處提到了「配天」，筆者認為這個天道就是上述提到的《老子》的核心思想，只要抓住這樣的核心思想而執行之，就是配合天道，遵循著這種「道」的方式，也就是「古之極也」，可從河上公對此句的注解為：「是乃古之極要道也」（2017：271）看出此處的天與道有相同意義。另外就梅勒的觀點，梅勒認為此處之配天「被描述為古代歷史最悠久的理想。它隱性地暗示人要返歸於這個純粹的但又有價值的策略。天的秩序就在那裡-它一直就在那裡。人類所要做的就是謹慎地去行為」（2010：58）。這些「爭」的環

¹¹ 河上公版本與此處之差異為：「是謂用人之力」（2017：268-269）。河上公版本的意思應是懂得不爭者才能得到別人的助力。

境都是後來人類創造出來的，反而回到過去那種純樸、不爭的生活，才是符合「道」的。

筆者認為從上述簡單舉出的四種例子中，不難看出雖是不同領域的討論，但實際上都蘊含著同樣的道理，以兵戰來說，不論是善為士、善戰、善勝敵或是善用人都要秉持著不爭及謙下的態度。以最後一例來看，筆者認為雖然是運用在軍事思想上，且只舉了這四種不爭，但實際上其中的道理是可以通用在各個方面，而要做到不爭，其實核心的價值就是要做到守雌、守辱、取後、取虛等的態度，也就是說只要能掌握住《老子》的這樣的核心思想，就能將《老子》兵戰的思想運用到修身、養身及政治的領域中，各種領域皆可互通。

綜上而論筆者認為，《老子》的「道」作為一種規律，其內容是養身、守弱、不爭等。若是更深入的觀察，我們可以發現《老子》的「道」似乎是一種與普遍大眾所想的站在完全反對的立場之上。簡單來說我們本以為事情應該是這樣，但對於「道」而言反而是採用相反的方式。此觀點正如許雅棠提到：

《老子》有段話可為代表：「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無」(40章)。說「反者道之動」，這「反」的意思也許可以多種，如物極而反，返歸原樸，相互往返等等。但衡量全句，以至於《老子》全文，我以為他更著眼於自然萬象和人事之有與無兩種事態或勢態，彼此相互涵攝的往返關係。也就是一種由「有」而「無」，因「無」而「有」的相互關聯或是互為來回往返的運動規律。《老子》說「天下萬物生於有，有生於無。」又說「有無之相生也」(二章)都在表示這種意思(2005：97)。

許雅棠在最後一句「《老子》說『天下萬物生於有，有生於無。』又說『有無之相生也』」(二章)都在表示這種意思。」的註腳中提到：「我揣測《老子》的用意大概是來告誡主事者應觀察天下萬物自然演變的情態總是往對立面發展，所以特別指點若要從中習得有用的智慧(所謂『道之用』)，就只有採取弱無的姿態，也就是利用『反者道之動』的特性，如此才能長久取得或保有可欲的成果」(2005：97)。在這之中筆者認為，許雅棠之觀點¹²是一種超脫世俗價值的規範的視野來看待《老子》的思想，從中可以看到《老

¹² 感謝許雅棠老師在本論文審查時提供寶貴的建議：「《老子》提到聖人不仁，以百姓為芻狗。將百姓喻為芻狗」。《老子》的哲學思想並不以人為主，人僅是世間萬物中的一小部分，《老子》認為人為何如此愚

子》的思想是一種不將人當作主要核心，而是以整個世界萬物的規律來看，人只是在這之中的一小部分而已，與萬物相比也無任何優異之處。筆者認同這樣的觀點，正如筆者一直以來認為的，《老子》的思想幅員廣闊，因此使用許雅棠這種觀點來看待，較不會有對《老子》以偏概全的誤解，另外筆者認為人雖不是《老子》主要關注的，但這並非是因為《老子》認為人類是不重要的，而是說人類是與萬物都是《老子》所關注的，《老子》的思想是廣大的，是涵蓋一切的，這其中的每一個事物正是使整體正常運作的一部分，正如梅勒所言：「雖然《老子》的非人道主義否定了人類作為一種物種的優先特權，並不關注人的本質。但是道家思想在總體上，尤其是《老子》仍然關心人的存在」(2010：70-71)。《老子》重視的是整體的，無論是萬物、時空等等，《老子》都不是以短淺的眼光去看待，而是以久遠、整體的觀察。

前面整理出的「道」的規律—養身、守弱、不爭，其中有兩點特色，首先是我們可以發現，《老子》這些規律含有一種「反」的概念，順乎「道」的通常都是與凡人所想的相反。其中可以看出，《老子》對於人性的悲觀態度，也許就像許雅棠所說的《老子》認為人是愚蠢的，因此才會產生出人們愚蠢的認為事情態勢總是與「道」的立場相反的狀況。《老子》的理想世界就是希望將人性的愚蠢拋棄，只要順著「道」之規律而活，這樣就不會產生那麼多人類愚蠢所造成的禍害。因此筆者認為《老子》對人性的看法與摩根索似乎有些相似，兩者都對人性感到悲觀，都認為人性是很難改變。但這是有區別的，摩根索也許還能夠允許一些人性的存在。但如果以許雅棠和梅勒之觀點來看的話，《老子》傾向於去除人性這就構成了「道」之第二點特色。《老子》似乎認知到人性愚蠢是無法改變的，因此想要拋棄人性，直接以自然萬象和人事興衰的規律來看待，以這種天的層級來看待比起渺茫難測的人性來得可靠許多(2005：101)。這也是為何《老子》希望主政者無為的原因，主政者若是有為，就容易有一己之私的狀況產生，只有天的層級才可能做到完全無私，就像生老病死一樣的自然規律，認何人都無法逃過這樣的自然

蠢，為何不循著「道」來過生活就好了。正是許雅棠老師提出此建議，使筆者重新思考，《老子》的哲學思想是完全不含任何規範價值的，在用字遣詞上都要更為小心的使用較為中性的字詞，避免陷入一種以儒家的眼界或是西方哲學的眼界來看待《老子》這種無規範價值的思想。

規律，反而做到了萬物平等的狀態。以這種「天地自然物像的『無』『有』關係，到君民與君臣之間可有的『無以取有』關聯，可以說是孔子以民為本之有為法的可怕剋星」(2005：108-109)。君的無為反而可以使臣、民的有，這可說是《老子》思想的特色之處。筆者認為《老子》拋棄人性的這種思想，並非是《老子》想要解決任何政治問題，而是《老子》思想的境界已經到更高的層級，一種不被人性干涉的思想，一種順應自然規律的思想，任何萬物都逃不過生與死，也許人們會認為這是冷酷無情的，但這正是世間永恆不變的規律。且政治、人類只是在「天」層級之下的其中一小部分，筆者認為對《老子》來說政治、人類等領域與其他領域並沒有不同之處，因此也無需特別探討。不過就「淡化人性」這一特點，梅勒的想法，似乎是有去除人性之意，但筆者認為似乎沒有那麼武斷，正如陳鼓應所言：「《老子》「道」的論說之開展，乃是人的內在生命的一種真實感的抒發。他試圖為變動的事物尋求穩固的基礎，他更企圖突破個我的局限，將個我從現實世界的拘泥中拔出來，將人的精神生命不斷地向上推展，向前延伸，以與宇宙精神相契合。而後從宇宙的規模上，來把握人的存在，來提昇人的存在」(1993：42)。此外蔡明田也提到：「《老子》的『道』確有其超越的一面，但他並非超絕...《老子》一書的絕大部分都在談政治社會的事；他的思想築基於實際的人生社會，向上作無窮的追求，然後再以抱道之身落實到人間世，以安頓現實的人生」(1976：47)。陳鼓應與蔡明田皆承認，《老子》思想的確是超越人性的，是一種更高的視野，但兩位學者也都提到，這些超越最終還是會回到人的層級。「去除人性」之說法似乎是較為強烈的說詞，因此筆者認為「道」之第二點特色應該是「淡化人性」。此說法應該會比「去除人性」之說法更為適當。

如上所述，《老子》思想是在學術層級中較上層的，所談論的範圍相當廣而深，筆者無法將《老子》思想一一闡述，因此本章僅將焦點放在《老子》中與本論文所欲探討之主題較相關的部分，以及筆者認為《老子》思想中的現實主義的部分。像是《老子》對國家、戰爭、主政者等的看法。並且以上述提到《老子》中「道」之規律的兩個特色：「反」與「淡化人性」作為《老子》現實主義思想的主要特點。

「反」的概念，作為《老子》現實主義的特點之一，在國際政治中的應用如下。《老子》提到「堅強者死之徒也；柔弱微細生之徒也。兵強則不勝，木強則恒（烘）。」（德經帛甲本，七十八章）、「夫兵者，不祥之器也。」（道經帛甲本，三十一章）、「將欲拾（翕）之，必古（固）張之；將欲弱之，〔必固〕強之」（道經帛甲本，三十六章）。這幾章中都可看到《老子》提到「兵強」、「兵者，不祥之器也」等的字眼，很可能是因為《老子》當時的國際政治環境，正是各國戰亂不斷，爭奪權力的世界，各國都想要取強就好，藉以取得天下。因此《老子》在這幾章中的思想正是對這種崇尚強力的現實主義的國際環境之反動。《老子》對於國際現狀的認知，與摩根索是相似的，換句話說，《老子》對國際關係的看法，如同摩根索所看到的一樣，大家都在爭奪權力，也就是因為他看到「爭」充斥著當時的世界，因此他才會提出這樣的反對立場。也就是本章一開頭提到的「反」之特性，這種取強、民不聊生的狀態就是因為人們的愚笨及不依「道」之規律而行所造成的，人們以為取強能夠常存，但實際上以自然萬象規律觀之，取強只會自取毀滅，不爭反而得以常存。也就是說《老子》在這方面的想法正如《老子》思想中「道」的「反」之特性，是與國關理論中的現實主義思想（爭奪權力為要點）相反的。他知道人性之自然是無法改變的，在這種國際政治背景之上，而提出，「守弱」、「不爭」、「不輕易使用武力」合乎「道」的規律的主張。這些主張並非是《老子》為了解決國際政治問題而提出的，而是源自於《老子》對「道」的追尋而來的。

簡單說明如下：正是因為看到各國對兵強的追求，反而會造成國家財力的負擔、造成鄰國的恐懼，而產生軍備競爭、及對強權的追求，以至於時常發起戰爭，這樣的世界正是現實主義所認識的世界。而在「夫兵者，不祥之器」（道經帛甲本，三十一章）這章中我們也可以知道，為何《老子》說軍事是不祥之器，就是因為他看到上述那種追求兵強的現實主義式的世界，乃是因人的愚笨：不能遵行「道」而造成的，這樣一定就是會帶來戰爭等的禍害，也是因為這樣的愚笨使人民生活產生重大的傷害。¹³因此《老子》

¹³ 據許雅棠老師在本論文大綱審查時之看法，《老子》所提出的思想是以物類來談人類，與西方主流以人為主的討論是完全不同的，因此《老子》並不會可憐人們因為自己的愚笨而造成的後果，《老子》僅是將這種不依「道」而行，以整個自然萬象規律來看的話，會產生甚麼樣的後果顯示出來而已，並非基於憐憫心而來。

指出兵者是不祥之器。若是能依循「道」不追求兵強，則世界就更有可能和諧的相處。

至於「淡化人性」的概念，作為《老子》現實主義的另一特色，在國際政治中的應用如下。在《老子》的文本中，也未曾有關於規範¹⁴的討論，其論述中只提建議，並沒有好壞的價值判斷，因為「道」的生活，並沒有價值的判斷，而是順應著自然，自然萬物的規律並沒有對錯的價值判斷，餓了就吃，累了就睡，日出而作、日落而息，所有生物也都逃不過生與死、有與無的規律。這樣的生活，並沒有道德倫理的規範，而是一種據規律的過程，萬事萬物的一切更迭，都只是在經歷這種過程，正如筆者上述所言，《老子》的思想邏輯是置於長久、整體的。因此可以看出《老子》的「道」是一種比規範還要更高層級的，如同許雅棠所指出的，「無以取有」的治理天道(2005:109)，「道」是一種「天」的層級，根據梅勒「天」在中國古代哲學一般是指：

萬物如何相互關聯，尤其是指他們如何運行與發生的。因此，天是內在於宇宙中的樣式。在道家思想中，這個詞與「道」緊密聯繫。它是例如當我們仰觀上天時所看到的：天體的運行、日月星辰的周歷。但是「天」也同樣存在於四時、天氣以及各種自然現象的更替中，不論是和順還是災害。因而天不僅僅是一個空間的概念，他不是外層空間意義上的空間。而是如同道一樣，要從過程意義上理解(2010：57)。

《老子》甚至認為「上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德」(德經帛甲本，三十八章)也就是說你刻意去求德反而是沒有德的。也就是說《老子》不認同道德倫理的規範，你去追求，反而使自己產生了欲望，有了欲望就會去爭，德也就在此之中消失了。然而，為何會有這樣的情形產生？就是因為這些都是違反「道」的，會違反「道」就是因為這些規範都是源自於人類所創造出來的，但由於人性之不足，因此是很難達到「道」的層級，創造出來的必定是與「道」相去甚遠的。

在這一點上，筆者認為《老子》比起摩根索更有現實主義的味道，舉例來說，摩根索的《國家間政治》一書中，反而提到了一些規範性的字眼。像是他認為「沒有一個世界國家的話，國際和平就不會長久，而在目前世界的道德、社會和政治條件下，世界國

¹⁴ 感謝許雅棠老師在本論文大綱審查時建議，將「道德」改為「規範」會較為清楚。

家是無法建立的」(1978：503)。正如 John A. Vasquez 所說「政治現實主義意識到政治行為的道德意義，也意識到道德與成功的政治行動之間，不可避免的緊張關係」(1996：26)。可看出，摩根索的現實主義中是有談到規範的，也就是說摩根索的現實主義是由規範與權力之二維觀點所組成的。但《老子》卻不是以此方式去思考，那麼一種不談規範的現實主義是如何可行？筆者認為，《老子》是以「道」的觀點去切入，遵守「道」的規律而活的態度，現實世界自然就不會因為沒有規範而令人感到擔憂。摩根索的現實主義中談權力這一面向的現實主義中看到了國際爭奪權力是一定會發生的，但比起摩根索，《老子》更重視的是權力，這種因人性之愚笨、不遵守「道」而產生「爭」的環境，這是人類自己所帶來的禍害，因此《老子》的「道」之生活與其說是要去除權力爭奪的一種生活，倒不如說《老子》更重視的是人們只要遵守「道」而活就好了，自然就不會產生這些因人性愚笨而帶來的禍害。在這樣的狀態下，《老子》這種不談規範的現實主義也就不會有令人擔憂之處。另外據許雅棠¹⁵的說法，從中也可以看出，摩根索的現實主義還是在「人」中掙扎，以邪惡對抗邪惡，但《老子》是比摩根索更高的算計，它是更為現實的，《老子》所想的是一種比人更無情(更沒人類情感)的層級，也就是天的層級，將這整個世界運行的過程縮短來看，實際上就只剩下「無」與「有」，人要來改變這樣的世界規律是不可能的，也不需在「人」之中做太多掙扎，因人性使然只會自我毀滅。筆者認同許雅棠對《老子》之解讀，《老子》思想的層級毋庸置疑是相當高的層級，天的層級與人的層級之間的差距之大，是我們無法輕易理解的，不過筆者希望從這之中找出可以讓人類生活得以改善的想法或價值，就算是殘酷的算計，也希望可以從中找到對人們在現實政治世界中的啟發與省思。以上是筆者簡要為何將《老子》視為一種現實主義的介紹，及簡單說明《老子》與摩根索的現實主義之差異。¹⁶

第二節 《老子》現實主義的第一個特點——「反」

《老子》的思想是以「道」為核心，體現出來的是不爭、守弱、守下等的態度。筆

¹⁵ 此處為許雅棠老師在筆者論文大綱審查時給筆者的寶貴建議。

¹⁶ 摩根索與《老子》差異之處將在第四章作詳細比較。

者認為《老子》的思想有趣之處也就在於此，當各家想盡辦法取強、取勝、爭第一時時，《老子》卻是要我們採取相反的立場，這也與當代西方主流學派的想法是完全不同的觀點。且現實之中要做到《老子》所說的確實並非易事。從中我們可以看到這是一種與人性相違背的立場，正如飛蛾撲火一般，明知火是危險的，遠離火是安全的，但本性難改。本節就《老子》中「守弱」、「國家間的相處」及「對戰爭的觀點」，三個主題與現實主義的相關思考進行討論。從中找出《老子》現實主義中的特色之處，及《老子》思想中的主要規律，也就是一種「反」的立場。筆者在此需再次強調，《老子》這種「反」的立場並非是為了反對人性才針對性的提出，而是因為《老子》找到天地萬物的運行之道，而這運行之道正好與人性相反，人們的智慧不足，無法認識到只要依循著這種運行之道度日就好，反而要選擇自我毀滅一途。而為何要找出這樣的規律，就是為了呼應許雅棠的觀點，許雅棠認為《老子》並沒有將「道」這一核心價值說清楚，因此我們只能從中找規律。筆者同意此一觀點，並認為若是企圖將《老子》的思想當作一種現實主義來解讀的話，也必定需要將這一「道」的規律整理出來，而這些規律所體現的也就是《老子》之現實主義特色之處。以下將《老子》中涉及「守弱」、「國家間的相處」及「對戰爭的觀點」的討論作一整理，並以河上公¹⁷、王弼、韓非子「解老、喻老」之注解作為解讀之根據，分為下列幾點論之。

一、守弱

首先《老子》關於守弱的部分，包含帛書德經（七十五章）、（七十八章）、（八十章）及帛書道經，（三十六章）。筆者將這四章中相關章句做整理及使用河上公、王弼、韓非子「解老、喻老」之注解分述如下：

（一）帛書德經（七十五章）：

¹⁷ 據許雅棠老師在本論文大綱審查時的說法，他認為河上公之注解有儒家之視角，舉例來說帛書德經六十一章：「大邦〔以〕下小〔邦〕，則取小邦；小邦以下大邦，則取於大邦。」河上公之注解為：「能謙下之，則常有之。此言國無大小，能持謙畜人，則無過失也」（2017：238）。其中許雅棠老師提到「謙」字正是儒家的用詞，這是《老子》所鄙視的。河上公在其他地方也多有類似的解讀，因此判定河上公是以儒家之視角為解讀。筆者相當感謝許老師之寶貴建議，也提醒自己在解讀時，要盡量跳脫既有視野。但筆者仍採用河上公解讀之用意，並非是一定要完全認同河上公之注解，而是希望能有較多家之解讀，使自己在解讀時能有一些參考依據。

勇於敢者〔則殺，勇〕於不敢者則括（活）。〔此兩者或利或害，天之所惡，孰知其故〕？〔天之道，不戰而善勝〕，不言而善應，不召而自來，彈（坦）而善謀。〔天網恢恢，疏而不失〕（德經帛甲本，七十五章）。

首先本章中「勇於敢者〔則殺，勇〕於不敢者則括（活）」此句，二家之解讀¹⁸分列如下：

1. 河上公就此句之注解為：「勇敢有為，則殺其身。勇於不敢有為，則活其身」（2017：282）。
2. 王弼對此句之注解為：「必不得其死也。必齊命也」（2016：181）。

樓宇烈的校釋中指出「『齊』，道藏集注本作『濟』。『齊』通『濟』，成全。『齊命』，如說『全命』」（2016：182）。也就是說只要採取不敢者，必定可以保全自己的性命。從中我們可以看出勇敢者反而會招到毀滅，而勇於不敢者，也就是守弱者，守弱就是遵循「道」的表現，這樣反而能存活。

其次本章中「天之道，不戰而善勝」二家之注解分述如下：

1. 河上公對此句之注解為：「天不與人爭貴賤，而人自畏之」（2017：283）。
2. 王弼對此句之注解為：「天唯不爭，故天下莫能與之爭」（2016：182）。

若據王弼注。則「天」是不會與人爭的，但也沒有人能與之爭，若從「天」就是萬物的規律，沒有人能夠抵抗「天」的規律。因此勇於不敢者就是因為這種人知道不逞匹夫之勇，舉手投足都是以不敢且謹慎的態度來面對之，順著天而為。

（二）帛書德經（七十八章）：

人之生也柔弱，其死也〔骨恒〕（筋）〔月刀〕堅強。萬〔物草〕木之生也柔樗（脆），其死也〔木車〕（枯）槁。故曰：堅強死之徒也；柔弱生之徒也。〔是〕以兵強則不朕（勝），木強則競（烘）。故強大居下，柔弱居上（德經帛乙本，七十八章）。

就河上公對本章中「堅強死之徒也；柔弱生之徒也」的注解為：「以上二事觀之，知堅強者死，柔弱者生也」（2017：292）。河上公認為堅強者死，而守弱者才可以生。

¹⁸ 此章韓非子之解老、喻老並沒有做注解。因此此處只使用河上公及王弼之注解。以下若遇韓非子無注解時，皆只使用河上公及王弼之注解。

筆者認為也許在短時間內，堅強者看似很強盛，但以長久觀之，堅強者，可能因為一直爭強，容易與他者有衝突，而導致禍害，使自己毀滅。但柔弱者，不易與他者起衝突，所以可以永續生存。正如河上公對本章「故強大居下，柔弱居上」之注解：「興物造功，大木處下，小物處上。天道抑強扶弱，自然之效」(2017：293)。天道正是如此，抑強扶弱。處下守弱者反而是大木。

就王弼對本章「〔是〕以兵強則不朕（勝）」的注解：「強兵以暴於天下者，物之所惡也，故必不得勝」(2016：185)。從中可看出，強兵者是物之所惡也。由此我們知道《老子》反對「強兵」的態度。也就是守弱是順著「道」的。

我們可以從中看出，柔弱反而可以生，堅強者反而會招致死亡。其中也提到了，「兵強則不勝」、「強大居下」、「柔弱居上」。可看出《老子》對於守弱的重視。根據王弼的說法，他對「人之生也柔弱，其死也〔骨恒〕（筋）〔月刀〕堅強。萬〔物草〕木之生也柔樵（脆），其死也〔木車〕（枯）槁。」的注解從軍事的角加以理解的話，便是「強兵以暴於天下者，物之所惡也」(2016：185)。可看出他認為為何《老子》不喜歡取強，因為強兵暴於天下，是違反「道」的規律，只要你是取強的，以「道」之規律來看的話，就是物之所惡的。以「道」之規律來看的話，我們應該是要採取強的相對立場，也就是守弱，才能在這個殘酷的世界中得以活存。

(三)帛書德經（八十章）：

天下莫柔弱於水，〔而攻堅強者莫之能勝〕，以其无以易之也。水（柔）之朕（勝）剛也，弱之朕（勝）強也，天下莫弗知也，而〔莫能行〕也。是故〔耳口〕（聖）人之言云，曰：受國之詢（垢），是胃（謂）社稷之主；受國之不祥，是胃（謂）天下之王。正言若反（德經帛乙本，八十章）。

本章中：「〔而攻堅強者莫之能勝〕，以其无以易之也。水（柔）之朕（勝）剛也，弱之朕（勝）強也」就河上公及王弼對此句之注解分列如下：

1.河上公對此之注解為：「水能懷山襄陵，磨鐵消銅，莫能勝水而成功也。夫攻堅強者，無以易於水。水能滅火，陰能消陽。舌柔齒剛，齒先舌亡」(2017：297)。

2.王弼對此之注解為：「其謂水也，言用水之柔弱無物，可以易之也。」(2016:187)。

《老子》認為柔弱的代表就是水，普遍的人們不可能追求如水般的柔弱，一定是希望能像銅牆鐵壁般的剛強，但「道」是與之相反的，本章中可以看出水反而能勝過各種堅強之物，在自然界中，水是最能夠順應著各種地形而流，且自然之現象——滴水穿石，正是本章最顯而易見的例子。

(四)帛書道經(三十六章)：

將欲拾(翕)之，必古(固)張之；將欲弱之，[必固]強之；將欲去之，必古(固)與(舉)之；將欲奪之，必古(固)予之；是胃(謂)微明。X(柔)弱勝強。魚不[可]脫於瀟(淵)，邦利器不可以視(示)人(道經帛甲本，三十六章)。

本章中「將欲拾(翕)之，必古(固)張之；將欲弱之，[必固]強之；將欲去之，必古(固)與(舉)之；將欲奪之，必古(固)予之；是胃(謂)微明。X(柔)弱勝強。」兩家注解分列如下：

1.就河上公對此之注解為：「先開張之者，欲極其奢淫。先強大之者，欲使遇禍患。先興之者，欲使其驕危。先與之者，欲極其貪心。此四事，其道微，其效明也。柔弱者久長，剛強者先亡也。」(2017:141-142)。

2.就王弼對此之注解為：「將欲除強梁，去暴亂，當以此四者。因物之性，令其自戮，不假刑為大，以除將物也，故曰微明也。足其張，令之足而又求其張，則眾所歛也¹⁹。與其張之不足而改其求張者，愈益而已，反危」(2016:88-89)。

本章最能看出《老子》「反」之特性，反在具體的運用上就是如本章所言，先不論兩者之注解是之可信度，但我們都可以看出，事態的導向總是與人們期望的相反，本章中提到的張、強、舉、予此四者，都是人們渴望的，但就《老子》看來，這四者反而都是自取毀滅的。因此守翕、守弱反而是安全的，柔弱者反而能生存下來，這也是世間萬物的規律。

¹⁹ 樓宇烈對「則眾所歛也」的校註：「『眾』字，道藏集注本誤作『象』字。『歛』，收斂」(2016:89)。

二、國家之間的相處

《老子》中關於國家之間的相處，包括帛書德經（六十一章）及（六十七章）。不過《老子》中的邦、國究竟是怎樣的一個概念，我們無法確認，不過我們依然可以從中找出《老子》思想在這種類似國家概念互動時應該如何。

第一節 首先在帛書德經（六十一章）：

大邦者，下流也，天下之牝。天下之郊（交）也，牝恒以覿（靜）勝牡。為其覿（靜）〔也，故〕宜為下。大邦〔以〕下小〔邦〕，則取小邦；小邦以下大邦，則取於大邦。故或下以取，或下而取。〔故〕大邦者，不過欲兼畜人；小邦者，不過欲入事人。夫皆得其欲，〔大者宜〕為下（德經帛甲本，六十一章）。

河上公對本章中「大邦〔以〕下小〔邦〕，則取小邦；小邦以下大邦，則取²⁰於大邦。故或下以取，或下而取。」之注解為：「能謙下之，則常有之。此言國無大小，能執謙畜人，則無過失也。下者謂大國以下小國，小國以下大國」(2017:238)。無論是大國對小國、大國對大國或是小國對大國，都應該要以謙畜人，則不會有過失也。也就是說《老子》認為國與國之間要相互尊重。另外就河上公對「夫皆得其欲，〔大者宜〕為下」之注解為：「大國小國各欲得其所，大國又宜為謙下」(2017:239)。不過河上公對本章的注解中的「謙」與前述許雅棠所說，是有儒家的意味在，筆者也認同許雅棠之說法，因此筆者認為河上公此處的注解，筆者只採「下」之概念就好，因低下只是一種狀態，並沒有太多儒家的想法在其中，也較符合《老子》的思想。總體來說，我們可以看出就河上公所認為的，《老子》對於大小國關係中，大國對小國應該更為守下。

王弼對「大邦〔以〕下小〔邦〕，則取小邦；小邦以下大邦，則取於大邦。故或下以取，或下而取。」的注解為：「大國以下，猶云以大國下小國。小國則附之。大國納之也。言唯修卑下，然後乃各得其所〔欲〕」(2016:159-160)。另外就「夫皆得其欲，〔大者宜〕為下」注解為：「故曰各得其所欲，則大者宜為下也」(2016:

²⁰ 高明：「《易玄》、《孟頫》二本第二與第四個『取』字均改作『聚』，謂『故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則聚大國。故或下以取，或下而聚』」(1996:124)。

159-160)。王弼在本章之注解僅談到「下」，比較沒有「謙」的意味。

先不論《老子》中究竟有沒有儒家的意味，但我們可以從中看到，自然狀態下，小國自然需要依賴大國，而大國也會需要有小國的追隨，因此小國、大國都要循著「道」中守下的態度互相對待，其中大國者因為是更加接近「道」者，因此應該要更懂得居下、守下、守雌的道理，正如《老子》帛書德經六十六章中說到：「〔江〕海之所以能為百谷（谷）王者，以其善下之，是以能為百谷（谷）王」（德經帛甲本，六十六章）。河上公對此之注解為：「江海以卑，故眾流歸之，若民歸就王。以卑下，故能為百谷王也」（2017：258）。本章中所謂的大國究竟有沒有到百谷王的地位筆者無法確認，但是筆者假設本章中所謂的大國在國際上就算沒有到百谷王的地位，那麼至少也是趨近百谷王的地位。因此就應該比起相對小的國家更加要懂得居下、守下。

第二節 帛書德經（六十七章）：

小國寡民，使有十百人器而勿用，使民重死而遠徙。又（有）周（舟）車无所乘之；有甲兵无所陳之；使民復結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，X（鄰）國相望，鷄犬之〔聲相〕聞，民至老死不相往來（德經帛乙本，六十七章）。

其中「鷄犬之〔聲相〕聞，民至老死不相往來。」兩家之注解如下：

1. 河上公對本句之注解為：「相去近也。其無情欲」（2017：304）。

就算與鄰國相當靠近，也不會有任何想要與他交流的欲望。

2. 王弼之注解為：「無所欲求」（2016：190）。

因此以上兩家之說法都認為，即使相鄰，之間是完全沒有任何交流的欲望。

此章說明了《老子》認為國與國之間，不要有接觸，人民守樸、無欲，執政者無為、不爭，這樣即使有甲兵，也無所陳之，在國際上，也保持不爭，因此即使有常備軍，也不會需要被使用，跟其他國之間相處淡如水。國際上若各國都守著這種態度，筆者認為也許會比起現在的國際氛圍較為和平。當然正如閻學通所言目前國際政治不可能老死不相往來，並且是以與《老子》想法完全不同的方向在發展，但是對於當代來講，比起老

死不相往來的討論，更應該重視此篇對於國與國之間如何緩和緊張情勢之建議。(閻學通 2008：19)

透過這兩章中除了可以看出《老子》認為國與國間的相處該如何之外，我們也透過這樣的整理發現到，《老子》思想中「反」的立場，這種立場與我們現實看到大國的所作所為是完全不同的思維方式，現實中的狀況是大國不但不可能願意居於下，甚至打壓小國，國際環境會如此緊張也是因為各國間的相處不依照「道」的規律去發展。相處之間就算做不到完全不相往來，但筆者認為至少可以給我們一個省思點，也許各國間就是太多交集、利益糾葛才會導致各國之間的各種算計及緊張。簡言之，若是各國懂得守下這種順著「道」的方式去相處，懂得與他國保持距離，不要有太多的利益、欲望的糾葛，即使無法做到《老子》所說的狀態，但至少能夠減緩國際間的緊張態勢。

三、對戰爭的觀點

此部分包含了帛書道經（三十章）、（三十一章）及帛書德經（七十一章）

（一）帛書道經（三十章）：

以道佐人主，不以兵〔強於〕天下，〔其事好還。師之〕所居，楚枋（棘）生之。善者果而已矣，毋以取強焉。果而毋〔馬高〕（驕），果而勿矜，果而〔勿伐〕，果而毋得已居，是胃（謂）〔果〕而不強。物壯而老，是胃（謂）之不道，不道蚤（早）已（道經帛甲本，第三十章）。

河上公對本章「不以兵強天下」的注解為：「以道自佐之主，不以兵革，順天任德，敵人自服」(2017，121)。根據此注釋使敵人屈服靠的不是武力，而是順天與德能。也可以看出，「道」是與兵革在相反的立場。另外河上公《老子》版本中對「大軍之後，必有凶年」之注解為：「天應之以惡氣，即害五穀，五穀盡〔則〕傷人也」(2017，121)。也就是說人的一舉一動是會牽動天的。最後就「善者果而已矣，毋以取強焉。果而毋〔馬高〕（驕），果而勿矜，果而〔勿伐〕，果而毋得已居」，河上公的注解為：「善用兵者，當果敢而已，不美之。不以果敢取強大之名也。當果敢謙卑，勿自矜大也。當果敢推讓，勿自伐取其美也。驕，欺也。果敢勿以驕欺人。當果敢至誠，不當逼迫不得已也」(2017，121-122)。首先河上公在此處的注

解依然有儒家之觀點介入，不過撇開這些較儒家的觀點來看的話，《老子》認為不得已而戰後，即使勝利，也不可以有驕傲的態度，或是將勝利視為強大的象徵，而是要以一種，對於這場戰爭是不得已的態度來看待這樣的結果。

就王弼對本章「以道佐人主，不以兵〔強於〕天下」之注解為：「以道佐人主，尚不可以兵強於天下，況人主躬於道者乎？」以「道」來治理國家的主政者，是不會以兵強於天下的。另外就王弼對本章「師之所居，楚枋（棘）生之」之注解為：「言師凶害之物也。無有所濟，必有所傷，賊害人民，殘荒田畝，故曰荆棘生焉」（2016，77）。王弼與河上公不同之處在於，河上公是採果敢之意，而王弼認為「無有所濟」，也就是說打贏就好了。最後就王弼對「善者果而已矣，毋以取強焉。果而毋〔馬高〕（驕），果而勿矜，果而〔勿伐〕，果而毋得已居」之注解為：「果，猶濟也。言善用師者，趣以濟難而已矣，不以兵力取強於天下也。吾不以師道為尚，不得已而用，何矜驕之有也。言用兵雖趣功（果）濟難，然時故不得已（當復）〔後〕用者，但當以除暴亂，不遂用果以為強也」（2016，77）。本句可看出，當不得已而用之時，僅以打贏就好的態度面對，並非是為了取強。

本章對《老子》的戰爭觀作了相當程度的介紹。前幾句可以看出，以兵強於天下者，必招還報，因此顯而易見，「道」是與一般現實國際中追求強大及窮兵黷武的思想相反。筆者認為此為一種反戰的想法，但必須重申的是，《老子》並非是以反戰為目的，而是「道」的發展正好與國際求強、好爭的狀態是相反的，求強、好爭的國際是都是人們的無知之心製造出來的，在「道」的狀況下並非是這種狀況。接著《老子》的果而已可以看出，《老子》對出兵的態度，大概就是為了自衛戰爭，並不是為了取強大之名。另外他也有規範對此的態度要「果而毋〔馬高〕（驕），果而勿矜，果而〔勿伐〕，果而毋得已居」。

（二）帛書道經（三十一章）：

夫兵者，不祥之器〔也〕。物或惡之，故有欲（裕）者弗居。君子居則貴左，用兵則貴右。故兵者非君子之器也，〔兵者〕不祥之器也，不得已而用之，銛襲（恬淡）為上。勿美也，若美之，是樂殺人也。夫樂殺人，不可以得志於天下矣。是以吉事上左，喪事上右。是以便（偏）

將軍居左，上將軍居右。言以喪禮居之也。殺人衆，以悲依（哀）立（莅）之。戰勝，以喪禮處之（道經帛甲本，三十一）。

本章中「夫兵者，不祥之器〔也〕。」，河上公經文為「夫佳兵者」之注解為：「佳，飾也。祥，善也。兵者，驚精神，濁和氣，不善人之器也，不當修飾之」(2017，125-127)，《老子》認為兵者，是不善人之器也。讓人們活在緊張、亢奮當中，驚精神、濁和氣。我們可以將之解讀為，在以「道」為主的狀況下，會盡量避免訴諸武力的使用，因為武力使精神的恬淡平和受到擾動。另外河上公對本章「〔兵者〕不祥之器也，不得已而用之」之注解為：「謂遭衰逆亂禍，欲加萬民²¹，乃用之以自守」(2017，125-126)。《老子》認為武力是違反「道」的，因此兵器的使用，只能在迫不得已的狀況下，用來防衛自身時才可以使用。最後就「戰勝，以喪禮處之。」河上公之注解為：「古者戰勝，將軍居喪主禮之位，素服而哭之，明君子貴德而賤兵，不得以而誅不祥，心不樂之，比於喪也，知後世用兵不已，故悲痛之」(2017，127)。可以看出，《老子》對於戰勝時的態度，是要以悲痛的心去對待。不可有樂殺人的心。武力的使用，是相當不得已的。但是許雅棠在本論文大綱時表示：「河上公在此中依然有儒家的視角，像是其中提到君子貴德而賤兵，其中所說的德，是屬於儒家之說法。」許雅棠認為《老子》會說喪禮，並非在表示痛苦或是悲痛，而是因為喪禮是世間墮落、人類愚笨而造成的。《老子》僅對此感到哀悼，為何不依循天道就好。梅勒對此部分也指出：「聖人不會有對戰爭的狂熱，甚至也不會有凱旋的喜悅。戰爭是失敗的政策表徵，因而在戰爭發生之前，聖王的軍隊早已以喪禮處之。在戰爭結束後，聖王不會沉迷於滿足的情感，因為沒有欲望要填充。戰後的一切都是死的，如果這會引發甚麼情感，那麼這種情感只能是悲哀」(2010:99)。而筆者則認為戰勝，是在人性造成的錯誤之上而產生出來的一種結果，因此若是抓到《老子》思想「反」的特色，普遍認為戰勝一定是歡欣鼓舞的，筆者認為此處表示的就是戰勝，無需歡欣鼓舞。而是以相對的心情去面對就好，也就是一種無樂之

²¹ 王卡指出：「『逆亂禍』，《道藏》本作『逢亂禍』，顧本與《集注》本作『逢亂禍』，『治要』作『逢亂』，當以《治要》最善，今仍從影宋本」(2017:128)。

心情，就戰爭是人性造成的錯誤而論，筆者之立場與許雅棠及梅勒之看法較為相同，比較不是河上公所認為的：君子是因為貴德，才賤兵。因這樣的說法與儒家較類似。

關於王弼對此章之注解樓宇烈認為：「《道藏集注》本於本章末引王弼注說：『疑此非老子之作也。』宋晁說之提王弼注《道德經》也說：『弼知‘佳兵者不祥之器’至於‘戰勝以喪禮處之’非老子之言』」（2016，80）。王弼對此章未做註，故不予討論。

此部分我們可以看到《老子》認為軍事武力是不祥之器。前半段我們可以視為反戰的，但講到不得已而用之的部分，表示《老子》並不反對使用武力，筆者認為，《老子》正是因為認識到人之愚昧主導下的現實國際政治，戰爭是無法免除的，因此《老子》並不反對武力的存在。但是《老子》在本章中，強調不可輕易使用，並且即使戰勝，也要以一種與普遍大眾戰勝後的態度相反的態度面對之。

(三) 帛書德經（七十一章）：

用兵又（有）言曰：吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺。是胃（謂）行无行，攘无臂，執无兵，乃无敵。禍莫大於無敵，無敵近亡吾[王保]（寶）矣。故抗兵相若，而依（哀）者朕（勝）[矣]。（德經帛乙本，七十一章）

河上公對本章「吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺」之注解為：「主，先也。〔我〕不敢先舉兵，客者，和而不倡。用兵當承天而後動。侵人境界，利人財寶，為進；閉門守成，為退。」（2017，270-272）。可看出《老子》不主動挑起戰爭，且反對侵略的戰爭，武力是用在防禦之上。「禍莫大於無敵，無敵近亡吾[王保]（寶）矣²²。故抗兵相若，而依（哀）者朕（勝）[矣]。」而河上公對此句的注解為：「夫禍亂之害，莫大於欺輕敵家，侵取不休，輕戰貪財也。幾，近也。寶，身也。欺輕敵者，近喪身也。兩敵戰也。哀者慈仁，士卒不遠於死」（2017，270-272）。可看出《老子》對戰爭的謹慎態度及不可輕敵的觀點，且哀者慈仁也可看出《老子》對守弱的重視，因此《老子》不敢為主而為客。其中哀者慈仁也是有一點儒家之意味。

²² 此句河上公經文為「吾寶」（2017：272）。

筆者認為應該是說哀者是順著「道」之規律的，因此較能勝也。

王弼對本章「用兵又（有）言曰：吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺。是胃（謂）行无行」之注解為：「（彼）〔進〕²³遂不止」（2016，173）。河上公對「吾不敢為主而為客」之注解是「不敢先舉兵」，而王弼是認為，「言以謙退哀慈，不敢為物先」（2016，173）。兩者都是有反對主動的去侵略，而主張被動的防禦。而王弼對「禍莫大於無敵，無敵近亡吾〔王保〕（寶）矣。故抗兵相若，而依（哀）者朕（勝）〔矣〕。」之注解為：「言吾哀慈謙退，非欲以取強，無敵於天下也。不得已而卒至於無敵，斯乃吾之所以為大禍也。寶，三寶也，故曰幾亡吾寶。抗，舉也；加，當也。哀者，必相惜而不趣利避害，故必勝」（2016，173）。此處三寶是指帛書德經，第六十九章：「我恒有三〔王呆〕（寶），市（持）而〔王呆〕（寶）之。一曰茲（慈），二曰檢（儉），三曰不敢為天下先。」（德經帛乙本，六十九章）雖不得已參戰時，在最後卻達到無比的強大程度，《老子》反而認為這樣是大禍也。因為這樣就喪失了他所說的三寶，此即慈、儉、不敢為天下先，這三者是《老子》認為可以在戰亂中保全自身的方法，也是遵循「道」的規律。這也就是《老子》所強調的守弱，反對爭強。

王弼與河上公對此章注解說法些許不同，但若以整章觀之，從中抽取出主要概念，可看出老子對於戰爭的態度，就是不輕敵，不以主動為之，而是持被動之態度，這樣才能保存自身。這也是一種在普遍大眾看法之相反的立場。

以上簡單敘述《老子》文本中有關於本研究問題之思想，可看出老子的思想，在國際政治中，以保存自身為主，守弱、不爭、居下、對於戰爭持被動態度、不輕易使用武力等，這些都讓我們知道，《老子》的思想，就是希望我們可以在國際權力鬥爭、戰爭不斷的環境下，順著「道」而為，才能保存自身，永續存活。而若是要將守弱、不爭、居下等這些《老子》所提出的因應國際政治現實的策略主張作一個總括的結論，此結論即「反」之概念，一種站在與普遍大眾相反的立場，然而是一種遵守「道」的規律而為

²³ 根據樓宇烈對此的校注認為：「進」字，據陶鴻慶說校改。陶說：「『彼』疑為當『進』。『進遂不止』，釋經文『不敢進寸而退尺』之義。」

的立場。然而為何《老子》現實主義的特色總是與普遍大眾立場相反？原因是因為人們的愚昧，使得他們無法認識到「道」的生活，反而因人性之無知帶來許多人為的災難，就算他們能夠認識「道」的生活，但人們的人性就是會往與「道」相反的方向去發展，最終的結果卻是與人們期望的相反。相反的原因就是因為人們沒有遵循「道」之規律。上述筆者提到過的，《老子》看到的是一種人性墮落的現實主義的世界，寫出來的是順著「道」與現實狀況相反的立場。也就是說《老子》實際上是有看到人性之墮落，且《老子》可能也是將這種人性墮落視為一種人性之自然，難以改變的。那麼《老子》文本究竟主要是給誰看的？根據許雅棠的觀點：「《老子》談有無，並不止於單純的觀察玄想，主要還是來比擬治道，是一種『務為治也』的治理關懷。說穿了，《老子》說話的對象主要還是鎖定位高權重的主政者」（2005：100）。下節中將針對《老子》認為主政者該如何而為，或是說主政者該如何做才是遵循「道」的做法。

第三節 《老子》現實主義的第二個特點——「淡化人性」

上一節中我們看到了許多《老子》觀察到的——人性所造成的災難，且又是與「道」完全相反的立場，但筆者認為《老子》並非是要怪罪人性，而是認為這就是人性之自然。那《老子》究竟期待百姓與主政者該如何為之？首先我們需要區分主政者與百姓之間的差別。許雅棠認為：「《老子》對於人民，『無以取有』的態度是放。所以《老子》一方面批評人主有為的禍害，一方則讚美人主無為的善果」（2005：104-105）。另外就梅勒之看法認為：

統治者的地位是唯一的。因此他與其他人的關係，就如同道與萬物的關係一樣...統治者的位置和作用是與其他人直接對立的，但這種對立不是敵對性。恰恰相反，這種對立對於統一政治與社會機構或機能非常必要...只有統治者才無事，沒有具體的事務要完成。如果他有任務要做，那麼他就不是一个統治者，而是一個服從者了（2010：72-75）。

因此我們可以看到《老子》將百姓與統治者類比成道與萬物之關係，也就是說《老子》認為主政者應該要像「道」一樣的沒有一絲的人性，以天的層級來看待。

因此可以認為《老子》對於百姓與統治者的要求並不相同，但兩者都是重要的，兩者都是整體中的一部分，只不過《老子》對於百姓的態度是「放」，對於統治者的態度是「無為」，而統治者為何要無為？筆者認為無為才能去除主政者的「人性」，這樣才能夠像天一般公平的對待世間萬物，值得一提的是，此處的公平並非是對人之關懷，而是一種自然規律對待世間萬物都是一樣的，大家都無法逃過死亡這般的公平，一種無情的公平。除此之外也是因為統治者的無為才能使百姓遠離政治，遠離政治後，人民才能過著純樸、順著「道」的生活，如同許雅棠所指出：「一旦主政者能拋去種種有為之過，學習如何無為、好靜、無事、無欲，人民自然就會返歸原樸的心境」(2005：105)。梅勒也認為：「主政者並不在意民眾對他的印象，但正因此民眾都關注他。他使民眾都遠離政治而自由地生活，故而也能使他自己遠離紛擾」(2010：79)。筆者認為梅勒的意思可能是主政者若是為了民眾對他的印象，施以許多政令，使某些人受利，某些人受到傷害，不一定能夠得到民眾對他的好印象。不過若是主政者能夠使民眾遠離政治(主政者無為)，人民不受政治干擾活著，這樣的主政者反而是民眾關注的。筆者在上節一直提到，人性的愚笨、無法依照「道」去過生活，反而因此創造了許多人為的災難，其中戰爭這一人為災難，筆者認為這是其中最大的災難。《老子》會希望去除主政者之人性使百姓遠離政治，筆者認為這樣的思想除了是依循「道」發展出來的之外，也許能對我們現實主義中的國際環境起到一點省思的作用，以此能使國際緊張情勢緩和。

上一節我們看到《老子》對人性之悲觀的看法，正如上述許雅棠之看法，《老子》主要是寫給主政者看的，因此綜觀《老子》談到主政者的章句相當多，而本節筆者將整理《老子》文本中對主政者之看法的章句，其中筆者將《老子》對主政者之看法分為無為、守樸、不爭、以天之角度看待人民四大類。從中找出為何《老子》希望去除主政者之人性。雖然筆者將《老子》對主政者之看法分成這四類，但筆者必須強調這四種分類實際上本質上是相通的，因這些都是「道」中發展出來的。此四類及其中相關章句分述如下

一、無為

有關於《老子》中對於主政者應無為包含帛書道經（十七章）、（二十六章）、（二十九章）及德經（五十七章）、（五十八章）。筆者將這五章中相關章句做整理及使用河上公、王弼及韓非子「解老、喻老」之注解分述如下：

（一）帛書道經（十七章）：

太上，下知有之。其次，親譽之。其次，畏之。其下，母（侮）之。信不足，案有不信。〔猶呵〕，其貴言也。成功遂事，而百省（姓）胃（謂）我自然。（道經帛甲本，十七章）

就「太上，下知有之。」河上公及王弼之注解如下：

- 1.河上公對此之注解：「太上，謂太古無名之君也。下知有之者，下知上有君而不臣事，質朴也」（2017：68）。
- 2.王弼對此之注解：「太上，謂大人也。大人在上，故曰太上。大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始，故下知有之而已，言從上也」（2016：40）。

從兩者之注解都可以看出《老子》認為依「道」而行的主政者應該是無為的，知道有一個君主在上，但居無為之事、行不言之教。其他使用恩、威、政令沒有誠信的，這些都不是符合「道」的。因此可看出在各種類型的主政者中，《老子》對無為之主政者最為看重。人民雖知道有一個主政者在，但主政者甚麼事都不去干預，秉持無為的做法，反而能如同本章最後一句所說：「成功遂事，而百省（姓）胃（謂）我自然」。河上公及王弼對此注解如下：

- 1.河上公對此句之注解為：「百姓不知君上之德淳厚，反以為只自當然也」（2017：69）。
- 2.王弼對此句之注解為：「居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也」（2016：41）。

從中可以看出無為、不言之教、不以形立物，反而能使百姓自己自然而然順著「道」而生活。另外本章也將恩、威、政令沒有誠信的做出優劣之別，並且提到：「信不足，案有不信」。河上公及王弼對此之注解如下：

- 1.河上公之注解：「君信不足於下，下則應之以不信而欺其君也」（2017：68）。

2.王弼之注解：「夫御體失性則疾病生，輔物失真則疵釁作，信不足焉則有不信，此自然之道也。己處不足，非智之所齊也」(2016：40)。

從上述兩者之注解可看出，若主政者不依無為，而行有為之道，就容易產生許多弊病，只要有所作為，以「道」觀之，就是絕對不可能做到滿足所有的百姓。本章正是一種對無為之認可及對有為之主政者的批判。

(二) 帛書道經 (三十二章)：

道恆无名，樸唯(雖)小，而天下弗敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以俞(雨)

甘洛(露)，[民莫之]令而自均焉。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。卑

(譬)[道之]在天下也，猶小浴(谷)之與江海也。(道經帛乙本，三十二)。

本章中「天地相合，以俞(雨)甘洛(露)，[民莫之]令而自均焉。」河上公、王弼之注解如下：

1.河上公對此之注解：「侯王動作能與天相應合，天即降下甘露善瑞也。天降甘露善瑞，則萬物莫有教令之者，皆自均調若一也。」(2017：131)。

2.王弼對此之注解：「言天地相合，則甘露不求而自降；我守其真性無為，則民不令而自均也。」(2016：81)。

甘露是由於天地相會，自然而然產生的結果，並不是刻意造雨的行為。只要人民遵守「道」，就可以自然產生甘露了。此章是一種天人感應的體現。人是會牽動天的，兩者相應合，自然而然產生出甘露。從二者之注解可以看出，天與地兩者相應合，河上公之注解可以看出，沒有教令的話，萬物反而可以自均。而王弼注解為，若是主政者守無為，則人民反而可以自均。因此可以看出，若是主政者有為，反而會使特定族群受益，某些族群也可能因此受害。這樣的情況下，分而會使人民無法將資源分配得宜，也許就會造成「爭」的狀況出現。所以《老子》希望主政者能夠做到無為，這樣百姓自然而然就可以平均分配。

(三) 帛書道經 (二十九章)：

將欲取天下而為之，吾見其弗[得已。夫天下神]器也，非可為者也。為者敗之，執者失之。

物或行或隨，或炁(噓)或[吹，或強或羸]，或杯(培)或擗(墮)。是以聲(聖)人去甚，

去大(泰)，去楮(奢)。(道經帛甲本，二十九)

其中「夫天下神]器也，非可爲者也。爲者敗之，執者失之。」河上公及王弼之注解如下

- 1.河上公對此之注解：「器，物也。人乃天下之神物也，神物好安靜，不可以有爲治。以有爲治之，則敗其質性。強執教之人，則失其情實，生於詐偽也」(2017：118)。
- 2.王弼對此之注解：「神無形無方也，器合成也。無形以合，故謂之神器也。萬物以自然爲性，故可因而不可爲也。可通而不可執也。物有常性，而造爲之，故必敗也。物有往來而執之，故必失矣」(2016：76)。

兩者之注解都可以看出，天下神器也，萬物都是以自然爲性，以「道」而行，因此主政者是不可能憑己之力做出任何作爲，若是強行爲之，必定會失敗。本章也可以視同是透過有爲的反例，來顯示《老子》對無爲之重視。

(四) 帛書德經(五十七章)：

以正之(治)邦，以畸(奇)用兵，以无事取天下。吾何[以知其然]也哉？夫天下[多忌諱]，而民彌貧。民多利器，而邦家茲(滋)昏。人多知，而何(奇)物茲(滋)[起。法物滋彰，而]盜賊[多有]。[是以聖人之言曰]：我无爲而民自化，我好靜而民自正，我无事而民[自富，我欲不欲而民自樸](德經帛甲本，五十七章)。

首先本章前半段說明了主政者若是有所作爲，反而會造成許多亂象，例如：「天下[多忌諱]，而民彌貧。」河上公及王弼對此處之注解如下：

- 1.河上公對此之注解：「天下謂人主也。忌諱者，防禁也。令煩則奸生，禁多則下詐，相殆故貧」(2017：220-221)。
- 2.王弼對「民多利器，國家滋昏；」之注解：「利器，凡所以利己之器也。民強則國家弱」(2016：149)。

綜觀本章前半段，簡言之主政者若是想要有所作爲，施行各種繁重政令或是各種權勢、技巧、法物，反而會使整個國家都受禍害。因此本章後半段指出「我无爲而民自化，我好靜而民自正」對比河上公及王弼之注解如下：

1.河上公對此之注解：「聖人言我修道承天，無所作為，而民自化成也。聖人言我好靜，不言不教，民皆自忠正也」(2017：221)。

2.王弼對「[是以聖人之言曰]：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民〔自富，我欲不欲而民自樸〕」之注解為：「上之所欲，民從之速也。我之所欲，唯無欲而民亦無欲自樸也。此四者，崇本以息末也」(2016：150)。

若是主政者有任何的欲望，人民就會很快從之，因此主政者若是能夠做到無為、無所欲，反而能夠使人民自然而然的趨向「道」之生活。

(五) 帛書德經（五十八章）：

其正（政）XX（悶悶），其民屯屯（惇惇）。其正（政）察察，其〔民〔才夬][才夬]〕。〔禍，福之所倚；福，禍之〕所伏，孰知其極？〔其〕无正也，正〔復為奇〕，善復為〔妖，人〕之X（迷）也，其日固久矣。是以方而不割，兼（廉）而不刺，直而不繼（肆），光而不眇（耀）（德經帛乙本，第五十八章）。

就「其正（政）XX（悶悶），其民屯屯（惇惇）。其正（政）察察，其〔民〔才夬][才夬]〕。」從中可看出無為之益及有為之害，就河上公、王弼對此之注解如下：

1.河上公對此注解：「其政教寬大悶悶昧昧，似若不明也。政教寬大，故民醇醇，富貴相親睦也。其政教急疾，言決於口，聽決於耳也。政教急，民不聊生，故缺缺日以疏薄」(2017：225-226)。

2.王弼對此之注解：「言善治政者，無形無名，無事無政可舉，悶悶然，卒至於大治，故曰其政悶悶也。其民無所爭競，寬大淳淳，故曰其民淳淳也。立刑名，明賞罰，以檢姦偽，故曰察察也。殊類分析，民懷爭競，故曰其民缺缺」(2016：151)。

就河上公及王弼之注解較為雷同，皆是認為主政者無為，可以使人民純樸、不受政令干擾的生活。而若是主政者設立各種政令，反而會使民不聊生。本章也能看出《老子》對無為之重視及對有為之批評。

二、守樸

此點與第一點是類似的，不過下述這幾章更偏重主政者如何為政才能使人民懂得守

樸。其中包含了帛書道經(三章)、(十九章)、(三十二章)、(三十七章)及德經(六十五章)。筆者將這五章中相關章句做整理及使用河上公、王弼及韓非子「解老、喻老」之注解分述如下：

(一)帛書道經(三章)：

不上賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民不亂。是以[耳口](聖)人之治也，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。恒使民無知無欲也，使夫知(智)不敢，弗為而已，則無不治矣(道經帛乙本，三章)。

本章中「不上賢，使民不爭。」河上公及王弼之注解如下：

1.河上公對此之注解：「賢，謂世俗之賢。辯口明文，離道行權，去質為文也。不尚者，不貴之以祿，不貴之以官。不爭功名，返自然也」(2017：10)。

2.王弼對「不上賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民不亂。」之注解：「賢，猶能也。尚者，嘉之名也。貴者，隆之稱也。唯能是任，尚也曷為；唯用是施，貴之何為。尚賢顯名，榮過其任，為而常校能相射。貴貨過用，貪者競趣，穿窬探篋，沒命而盜，故可欲不見，則心無所亂也」(2016：8)。

無論是上賢、貴難得之貨、見可欲，都會產生爭的現象，且其中也會造成主政者因私利所帶來的禍害，舉例來說，若是貴難得之貨，反而會使人民變成盜賊，若是將珍貴之物視為無物，人民自然不會將此物視作珍寶，也就不會有偷此物的欲望。

(二)帛書道經(十九章)：

絕[耳口]聖棄知(智)，而民利百倍，絕仁棄義，而民復孝慈(慈)。絕巧棄利，盜賊無有。此

三言也，以為文未足，故令之有所屬。見素抱樸，少私而寡欲。絕學無憂(道經帛乙本，十九章)。

無論是絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利，此三者真正的用意就是最後一句所說「見素抱樸，少私而寡欲。」就河上公及王弼之注解如下：

1.河上公對此之注解：「見素者，當抱素守真，不尚文飾也，抱樸者，當見其篤朴以示下，故可法則。少私者，正無私也。寡欲者，當知足也」(2017：76-77)。

2.王弼對此之注解：「故令人有所屬，屬之於素樸寡欲。」(2016：45)。

本章屬於主政者守樸，不去崇尚聖智的美名，也不像儒家追求仁、義，也不會為了圖利自己耍一些小聰明。這樣人民就不用為了追隨主政者所追求的，而產生許多慾望、爭奪的情況出現。而主政者守樸所能帶來的益處最重要的就是可以使人民寡欲而守樸，也就是遵守「道」而活。

(三) 帛書道經 (三十二章)：

道恆无名，樸唯(雖)小，而天下弗敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以俞(雨)

甘洛(露)，[民莫之]令而自均焉。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。卑

(譬)[道之]在天下也，猶小浴(谷)之與江海也。(道經帛乙本，三十二章)

就「道恆无名，樸唯(雖)小，而天下弗敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。」河

上公及王弼之注解如下：

1.河上公對此之注解：「道能陰能陽，能弛能張，能存能亡，故無常名也。道朴雖小，微妙無形，天下不敢有臣使道者也。侯王若能守道無為，萬物將自賓，服從於德也」(2017：130-131)。

2.王弼對此之注解：「道無形不繫常，不可名，以無名為常。故曰道常無名也。樸之為物，以無為心也，亦無名，故將得道，莫若守樸，夫智者可以能臣也，勇者可以武使也，巧者可以事役也，力者可以重任也。樸之為物，憤然不偏，近於無有，故曰莫能臣也。抱樸無為，不以物累其真，不以欲害其神，則物自賓而道自得也」(2016：81)。

首先河上公之注解，最後一句服從於德也，其中的「德」應是遵行「道」的行為。並非儒家所談的「德」。以兩者之注解來看，本章是屬於若是主政者能守樸，就能使萬物自然而然依照「道」而行。筆者認為主政者守的這個樸實際上就是「道」。實際上樸的本質也就是無為，因此若是主政者能守這種無為，那麼萬物都能夠自賓，自賓也就自然而然能夠得道。而「天地相合，以俞(雨)甘洛(露)」就是一種萬物自賓，依照道而活的最佳寫照，就本句河上公及王弼之注解如下：

1.河上公對此之注解：「侯王動作能與天相應合，天即下甘露善瑞也」(2017：131)。

2.王弼對此之注解：「言天地相合，則甘露不求而自降；我守其真性無為，則民不令而自均也」(2016：81)。

甘露是由於天地相會，自然而然產生的結果，並不是刻意造雨的行為。只要人民遵守「道」，就可以自然產生甘露了。此章是一種天人感應的體現。人是會牽動天的，兩者相應合，自然而然產生出甘露。要如何讓人民自己懂得遵守「道」？靠的就是執政者的守樸，人民自然可以守「道」。天地也就自然相應合了。

(四) 帛書道經（三十七章）：

道恒无名，侯王若守之，萬物將自X（化）。X（化）而欲〔作，吾將鎮之以无〕名之〔木屋（樸）。〔鎮之以〕无名之〔木屋〕（樸），夫將不辱（欲）。不辱（欲）以情（靜），天地將自正（道經帛甲本，三十七章）。

當侯王守道之後，萬物將自化，那萬物自化後，若是有了思想、慾望時，執政者就應該用無名之樸來安定他，因為使用無名之樸來安定他後就能夠「夫將不辱（欲）。不辱（欲）以情（靜），天地將自正」河上公及王弼對此之注解為：

1.河上公對此之注解：「言侯王鎮撫以道德，民亦將不欲改，當以清靜導化之也。能如是者，天下將自正定也」(2017：144)。

2.王弼對此之注解：「無欲競也」(2016：91)。

可看出守樸最重要的就是無欲、清靜。本章可看出守樸不但是對執政者之期待及對人民之期待之外，也能看出守樸是一種用來鎮「欲」之辦法，因此執政者在人民自化後，也要注意人民是否有欲，當有欲時，將鎮之以無名之樸。值得注意的是，河上公注解中提到鎮撫以道德，此處道德並非是儒家之用語，筆者認為，《老子》此處的「德」，有遵行之意。「道德」也就是遵行道的行為。

(五) 帛書德經（六十五章）：

古之為道者，非以明〔民也，將以愚〕之也。民之難治也，以其知（智）也。故以知（智）知（治）國，國之賊也；以不知（智）知（治）國，國之德也。恒知此兩者，亦稽式也；恒知稽式，此胃（謂）玄德。玄德深矣，遠矣，〔與〕物反也，乃至大順。（德經帛乙本，六十五章）

本章中「古之爲道者，非以明〔民也，將以愚〕之也。」河上公及王弼之注解如下：

1.河上公對此之注解：「謂古之善以道治身及治國者。不以道教民明知巧詐也。將以道德教民，使朴質不詐偽。」

2.王弼對此之注解：「明，謂多見巧詐，蔽其樸也。愚謂無知守真，順自然也。」

「明」反而會使人民懂得巧詐，樸也就消失了。因此主政者應該要讓人民處於愚的狀態，反而是可以守真且順自然的。以「道德教民」，也不是儒家之說法，筆者認為《老子》談的是自然萬像之「道」而非道德，因此也是「遵行『道』的行為」之意

三、無私

其中包含了帛書道經（二十三章）、（四十九章）。筆者將這二章中相關章句做整理及使用河上公、王弼及韓非子「解老、喻老」之注解分述如下：

（一）帛書道經（二十三章）：

曲則金（全），枉則定（正），注則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聲（聖）人執一，以爲天下牧。不〔自〕視（是）故明（彰），不自見故章（明），不自伐故有功，弗矜故能長。夫唯不爭，故莫能與之爭。古〔之所謂曲全者，豈〕語才（哉）！誠金（全）歸之。（道經帛甲本，二十三章）

本章中「夫唯不爭，故莫能與之爭。」就河上公對此之注解²⁴為：「此言天下賢與不肖，無能與不爭者爭也」（2017：91）。天下都無法與主政者爭利，原因是因為主政者不爭任何的私利，主政者沒有任何私利，如何與之爭？

（二）帛書德經（四十九章）：

〔聖人恒无心〕，以百〔姓〕之心爲〔心〕。善者善之，不善者亦善〔之，德善也〕。〔信者信之，不信者亦信之德〕信也。〔聖人〕之在天下，〔卜〕〔翁〕焉，爲天下渾心。百姓皆屬耳目焉，聖人〔皆孩之〕（德經帛甲本，第四十九章）。

本章開頭「〔聖人恒无心〕，以百〔姓〕之心爲〔心〕。」就河上公及王弼之注解如下：

²⁴ 王弼對此句無注解。

1.河上公對此之注解為：「聖人重改更，貴因循，若自無心。百姓心之所便，因而從之。」

(2017：188)

2.王弼對此之注解為：「動常因也。」

可看出主政者心中並無任何私心，此處私心筆者認為也包括意識形態、價值觀等。因主政者心中沒有任何的意識形態及價值觀等，才能夠如天一般的平等對待所有百姓。若是主政者心中有他自己的私心，自己的意識形態，那麼主政者就無法以最公平的方式對待人民，一定會有偏袒的狀況出現。

四、主政者應以天之層次治人

筆者認為此點可以看出《老子》對主政者的要求，為何要以天之層次治人？筆者認為主要原因就是因為人性是有私心的，私心的存在就容易產生爭的情況出現。尤其是主政者，若是有私心或是追求特定利益的話，人民就會為了討好主政者，也去追求特定利益，就容易出現爭奪的狀況。因此《老子》希望主政者能夠將人性淡化，盡量以天之層次來治人，這樣才能夠將私心降至最低。人民才能遵行「道」而活。

帛書道經（二十五章）：

有物昆（混）成，先天地生。繡（寂）呵繆（寥）呵，獨立〔而不改〕，可以為天地母。吾未知其名，字之曰道。吾強為之名曰大。大曰筮（逝），筮（逝）曰〔遠，遠曰返〕。〔道大〕，天大，地大，王亦大。國中有四大，而王居一焉。人法地，地法〔天，天法道，道法自然〕（道經帛甲本，二十五章）。

本章中「〔道大〕，天大，地大，王亦大。國中有四大，而王居一焉。」

1.河上公對此之注解為：「道大者，包羅諸天地無所不容也。天大者，無所不蓋也；地大者，無所不載也。王大者，無所不制也。四大，道天地王也。凡有稱有名則非其極也。言道則有所由，有所由然後謂之為道，然則是道稱中之大也，不若無稱之大也。無稱不可得而名曰域也。天地王皆在乎無稱之內也，故曰，域中有四大者也。八極之功，有四大，王居其一也。居一作處」(2017：102)。

2.王弼對此之注解為：「天地之性，人為貴，而王是人之主也。雖不職大亦復為大與三

匹，故曰王亦大也。四大，道、天、地、王也。凡物有稱有名則非其極也，言道則有所由，有所由然後謂之為道，然則是道，稱中之大也，不若無稱之大也。無稱不可得而名曰域也，道天地王皆在乎無稱之內，故曰域中有四大者也。處人主之大也」(2016:64)。

筆者認為不論本章中王究竟是否能夠跟道、天、地相匹，但至少在人之中，王的地位就如同道、天、地一般，並且最後一句說到「人法地，地法〔天，天法道，道法自然〕」可以看出《老子》對主政者的看法是希望主政者能做到以天之高度看待百姓，如同天一般而為，也就是為無為。主政者要做到這樣的層級，最重要關鍵點就是要將他的人性完全去除，這樣也才能夠像天一樣公平的對待所有人，如此也才能使人民不會想要有各種「爭」的行為，此種如天一般自然的治理才能使人民生活於純樸、自然而然遵守「道」的環境中。

綜上而論，在本節中筆者透過對主政者無為、守樸、無私及以天之層次治人四類看法，認為《老子》是希望透過這四類看法將主政者之人性淡化。人性之慾望，就是涵蓋了有為、虛華、有私及以人性治理國家，上述我們提到過「上之所欲，民從之速也。」(2016:150)。因此只要主政者有欲，民就會迅速追隨，民追隨之後果就是造成各種「爭」的亂像。梅勒指出：

《老子》中的聖王沒有任何的政治慾望，而且希望可以防止這種慾望在國家中滋生。如果統治者有一個目的或者意識形態，無論他主觀願意與否，這很有可能會導致其他人也具有不同的目的或意識形態。如果統治者沒有這些東西的話，那麼人民就不會參與政治性糾紛或者爭奪，也將不會存在政治競爭和衝突(2010:78)。

筆者認為只要有人性存在，就容易會有主觀之意識形態或價值觀等的存在，這是人性無可避免的，因此無為、守樸、無私，都是將人性降至最低的辦法，不過最後一點以天之角度對待人民，此處的天也可以視作「道」，此點就是希望盡可能將主政者之人性去除掉，希望主政者能站在與道、天、地相同的層級來看待人民，站在這樣的層級對待人們完全不會有優劣之差，且不只是人們，世間萬物都是同等之對待，此點也是《老子》思想最廣闊之處，因《老子》的眼界已不再是以人為中心，

而是以萬物、萬像、長久之時空而觀之。《老子》的看法是，若是主政者能夠淡化人性，所帶來的益處就是人民能夠以最接近「道」的方式生活，但對筆者而言更大的益處是能減少戰爭的發生。因去除人性化，就能創造出一種與自然萬物和諧發展的世界，如同梅勒所言：「在《老子》看來政治會引發問題，因為它太人性了，只有道家式聖人能夠使政治非人化—通過他們自己的非人化他們使人類和社會的不良與失序狀況變得最小化」(2010：95-96)。不過筆者認為《老子》真正的用意並非在減少戰爭，因《老子》並不是特別關注人類的，而是將人類及萬物視為一種整體的看法。梅勒及許雅棠之看法都是認為「以百姓為芻狗」之觀點，認為聖人不是人道主義的，而是採取天地的態度。把人類視作芻狗(2010：169-170；2005：106)。因此減少戰爭之發生不會是《老子》所在乎的，雖然這種觀點看似冷酷無情，但筆者認為能夠運用《老子》所發展的思想，附帶減少國際緊張情勢，對筆者而言是有它可貴之處。也許這樣去除人性化的主政者，才能帶來不爭、和諧穩定的國際環境。

第四節 小結

本章首先對《老子》廣而深的思想作一簡單介紹，透過對修身、養身、政治及兵戰等的舉例，介紹了《老子》的核心的價值就是「道」包含了不爭、守弱、守雌、取後、取虛等的態度，當然筆者必須再次強調，只要掌握了《老子》的核心價值後就能貫穿到所有的領域討論當中，因世間萬物的一切都是相通的。接著在第一節中以《老子》對國際關係的看法，如同摩根索所看到的一樣，大家都在爭奪權力，也就是因為他看到「爭」充斥著當時的世界，因此他才會提出一種反現實主義的立場。並且筆者認為因《老子》文本中不談規範，因此更像是一種現實主義。

接著在第二節中，筆者透過整理《老子》文本中有關守弱、國家間相處、對戰爭之觀點三者找出《老子》「道」之規律，這種規律可說是一種「反」的概念，簡單來說就是一種與大眾想法、期待完全相反的一種立場。這種反的概念所表現出來的就是不爭、守弱、取虛、取後等的表現，筆者認為這也正是《老子》現實主義之特色，是一種完全與西方學界完全不同之觀點。因此筆者將第二節視作《老子》對現實國際環境(爭)的提

出了各種「反」之立場，換句話說就是「道」之概念，人民卻因人性墮落而不依循「道」，從中可以看出《老子》對人性悲觀的看法。正如同《老子》所言：「〔大道〕甚夷，民甚好解（徑）。」（德經帛甲本，第五十三章）就河上公、王弼及韓非子對此之注解如下：

1.就河上公對此之注解：「夷，平易也。徑，邪不平正也。大道甚平易，而民好從邪徑也」（2017：203）。

2.就王弼對此之注解：「言大道蕩然正平，而民猶尚舍之而不由，好從邪徑，況復施為以塞大道之中乎。故曰「大道甚夷，而民好徑」（2016：141）。

3.就韓非子對此之注解：「所謂徑也者，佳麗也。佳麗也者，邪道之分也。」（1958：758）。

此三家之注解皆指出《老子》對人之感嘆及無奈，遵循「道」之路是如此好走，但人民就是不願走這條直路，反而喜歡走羊腸小道。此句顯示出《老子》對人性之哀嘆。然而在這種對人性感到無奈及在這種充斥著「爭」的國際現實情況中，該如何使人民依「道」而活呢？筆者認為《老子》就是希望透過淡化主政者人性的方式，在這種情況之下，人民自然而然就能夠遠離政治，遵循「道」而活。也就是說唯有透過這種方式，才能夠解決這種「爭」的國際環境，並且才能使人民走上在第二節中提到的因人性墮落所無法做到的守弱、守雌及不爭等的表現。因此第二節中談論《老子》「道」之規律及第三節討論《老子》淡化人性之討論，看似兩種《老子》思想之特色，但實際上是緊密相關的。

雖然《老子》思想涉及甚廣，包羅萬象，也因此使得《老子》思想變成一種泛泛而論之物。不過也正因為如此，《老子》思想有它無限延展之處，透過不同讀者之觀點，皆能將《老子》簡易的文字發展成許多思考點。正如許雅棠指出：「《老子》看起來就只是為如何治理方為妥當的根本問題提出一種類似方法論的後設想像。不過，也因為老子的玄想簡易致遠，反而為反孔思想開拓了一片大好的江山沃土」（2005：109）。本章中可看出各家對《老子》之注解有所出入，筆者之見解也一定有所偏頗，不過筆者認為這正是研究《老子》思想有趣之處，因《老子》雖字數不多，但思想卻是廣而深的，在這些簡易的文字當中，不同的讀者能夠有不同的解讀，也能有不同的啟示，就是因為這種

廣而深的思想蘊含了許多能夠讓人思考、省思之處。



第四章 摩根索與《老子》的對話

第一節 摩根索與《老子》的兩個討論點

在本論文第二章及第三章中，筆者分別將摩根索與《老子》有關現實主義之思想整理分析，指出兩者的現實主義都有特色之處，筆者不敢武斷的認定兩者一定有相異之處，但筆者認為兩者之間的討論，主要有兩個討論點：第一是針對摩根索的唯權力論及人性論，與《老子》思想進行討論。第二是《老子》思想中的守下、守弱、不爭、守樸等的概念，如何說明摩根索的不足之處，及如何作為國際現實作法中可參考的合理建議。其中兩者對於人性之看法的討論，筆者在整理兩者之思想時，發現兩者在人性此一主題上似乎是能夠有所對話。第二《老子》思想中的核心概念，會如何批判、補充摩根索的國際現實主義，抑或是兩者在根本上是不同種無法比較的。因此筆者希望可以從這兩點切入，來比較兩者的現實主義思想，並且在兩種思想之間做一個模擬的對話。

就人性與《老子》思想如何說明摩根索不足之處兩個比較討論點簡單說明如下：

第一點，有關唯權力論與人性論的討論簡單說明如下：

筆者主要透過陳述摩根索的論點，接著從《老子》觀點，試著模擬《老子》會如何批判摩根索。在前兩章中摩根索提到「人類必然是邪惡的」(Smith 1986: 136)。與第三章中談到的《老子》希望淡化人性的看法，筆者認為兩者都對於人性都是持較為悲觀之態度，某種程度上兩者都認為人類是愚昧的，因為人們很容易會假藉特定的道德規範之名義行意識形態及宗教等爭鬥之實，因此筆者認為兩者都希望能夠將道德規範的影響降低，而兩者的解決方法分別為：摩根索希望透過只談權力，此一客觀、永恆的概念，以權力平衡一種鬥而不破的機制來達到的國際上相對安定的態勢；而《老子》則是以「道」代替權力，以不爭、守弱的態度，不與他者接觸，一種保全自身的方式來達到國際之安定。因此在第三節中，筆者將以下列三個議題切入討論：1. 針對摩根索人性論《老子》的態度 2. 以及摩根索唯權力論與「道」之差異，透過這兩點試圖找出兩者在這幾點上是否有所差異以及互補之處。並且筆者希望可以模擬《老子》之立場，嘗試該如何說服摩根索使用「道」來代替權力將會是更好的作法。抑或是摩根索說服《老子》：權力此一

客觀概念終究是唯一解決之道。

第二點《老子》思想核心價值如何指出摩根索的不足之處，及如何作為國際關係現實主義中可參考的合理建議，

筆者認為，摩根索的部分我們可以看到，摩根索「對權力的渴望，成為國際關係的顯著元素，就像是所有政治一樣，權力政治是國際政治的必要條件...這足以說明對於國家而言，爭奪權力在任何時空都是普遍存在的，而且這是不可否認的經驗事實。從歷史的過程中來看，這是不能否定的，無論是社會、經濟和政治條件中，國家總是相互爭奪權力」(Vasquez 1996: 25)。也就是說摩根索的現實主義中，權力是摩根索最核心的概念。其中，摩根索對於如何創造國際和平秩序的討論中提到「第一是，社會力量的自我調節機制，也就是國際舞台上的權力角逐，即權力平衡。」(1978: 25)。因此摩根索對於國際緊張情勢的緩和，依靠的就是權力平衡這一概念。對於摩根索來說，以邪惡才能對抗邪惡。也許看似危險，但是權力平衡是唯一能夠使國際相對安定的方法。不過對於《老子》來說，《老子》提到「堅強者死之徒也；柔弱微細生之徒也。兵強則不勝，木強則恒（烘）。」（德經帛甲本，七十八章）、「夫兵者，不祥之器也。」（道經帛甲本，三十一章）、「將欲拾（翕）之，必古（固）張之；將欲弱之，〔必固〕強之」（道經帛甲本，三十六章）。這幾章中都可看到《老子》提到「兵強」、「兵者，不祥之器也」等的字眼，很可能是因為《老子》當時的國際政治環境，正是各國戰亂不斷，爭奪權力的世界。因此《老子》在這幾章中的思想正是對這種崇尚強力的現實主義的國際環境之反動。《老子》對於國際現狀的認知，與摩根索是相似的，換句話說，《老子》對國際關係的看法，如同摩根索所看到的一樣，大家都在爭奪權力。但是對於同一現象，《老子》卻提出和摩根索相當不同的主張，那就是「守弱」、「不爭」、「不輕易使用武力」。這些主張都是源自於《老子》對「道」的追尋而來的。

簡言之，同樣認知到國際政治環境是一永遠在爭奪權力的世界，摩根索提出的主張是權力平衡以暴制暴，《老子》的主張卻是反對追求軍事強大，筆者認為，《老子》可能會認為摩根索的現實主義是相對危險的，因為這種權力平衡，以暴制暴的方式，雖看似

鬥而不破，但隨時都有可能擦槍走火，造成不可收拾的後果，尤其是在當權力發生轉移時，或是權力關係產生變化時，更有可能爆發嚴重的衝突。《老子》之解決方式是以不追求軍事強大的方式使國際達到安定。因此《老子》的不爭與摩根索的權力爭奪，兩者採取的是相反的立場。在這一點中筆者也將以比較兩者之間有關下列四個議題的討論：1.對於大小國關係 2.對武力在大小國中的作用 3.兩者對於外交的討論 4.兩者對於和平的討論。透過這四個議題的討論，從中找出《老子》的守弱、守下、不爭、守樸的概念該如何合理地說明摩根索之立場不足的地方。筆者將在第三節中模擬兩者會如何針對上述四個議題，並指出對方不足之處或是能夠相互補充之處。

最後筆者希望能從下面兩節的對話中，試著找出兩者是否有相異同或相互補之處，抑或是兩者在根本上是不同種類無法比較的。即便是無法比較，至少透過本論文能夠將兩者看似可探討之處做了釐清。

第二節 兩者對於人性、權力之討論

筆者在整理兩者的文獻時，發現兩者對於人性的態度都是較為悲觀的，認為人性是愚昧的，其中摩根索對於人性的重要觀點—「人類必然是邪惡的」(1986：136)。基於這種對人性邪惡的觀察，摩根索對於國際政治的運作，主要就是透過權力來制約權力，更確切的說應該是，「只有權力才能制約權力」(1986：144)。而《老子》對於人性的悲觀態度正如筆者在第三章所指出的：《老子》觀察到的—人性所造成的災難，且又是與「道」完全相反的立場，但筆者認為《老子》並非是要怪罪人性，而是認為這就是人性之自然。除了兩者皆對人性感到悲觀之外，兩者都認為人類有可能挾著特定的道德規範進行爭鬥。因此有鑑於此，摩根索所採取的方案是，透過對權力這樣的客觀、恆久的概念來代替道德，但並非是完全捨棄道德，而是將道德作為工具性考量。另一方面，《老子》則是採取天道來代替人道，透過「道」來取代權力的概念，《老子》也沒有完全捨棄道德，這是因為《老子》認為，百姓是愚昧的，一定會受困於道德，不過《老子》認為，領袖應該完全去除道德，而順著「道」而為，這樣百姓自然就可以自己過著「道」

的生活。從中可以看出，人性之不足在於，它含有非理性、道德規範等因素在其中，因此兩者似乎都希望將人性之影響降至最低，這樣才能有和平的國際環境。而這一切的根源都是來自於兩者對人性的悲觀態度。

第二點摩根索只談權力，其餘皆不考慮。這樣的唯權力論，與《老子》的看法也有所不同。《老子》不否認有權力關係的存在，但《老子》認為應採取守下、不爭、不接觸。在此之中根本上的差異就是爭與不爭的差別。唯權力論即使能夠創造出一種鬥而不破的國際態勢，但終究是建立在「爭」之上，無法保證絕對不會有擦槍走火的狀況。但是《老子》的看法是建立在「不爭」之上，比起「爭」是更為安全的。

本節將分為：一、人性的討論。二、權力與「道」之差異。以這二個主題來探討摩根索與《老子》之主張及相異同之處。其中最重要的是希望找出追求「道」（《老子》之觀點）與權力取代道德之差異為何？另外若是站在《老子》之立場，《老子》會如何說服摩根索使用「道」是更加適當的作法。

一、 人性之討論

首先筆者認為兩者對於人性之態度皆是較悲觀的，摩根索認為人性是邪惡的，認為這是一種人類無法擺脫的宿命，而國際上的權力鬥爭，正是源自於此。摩根索對人性是悲觀的，並且認為是無法改變的，僅能盡量將這種自私、權力慾的人性影響降至最低。而在本論文第三章中提到《老子》所言：「[大道]甚夷，民甚好解(徑)」(德經帛甲本，第五十三章)。《老子》對人之感嘆及無奈，遵循「道」之路是如此好走，但人民就是不願走這條直路，反而喜歡走羊腸小道。此句顯示出《老子》對人性之哀嘆。另外在以下幾章：「堅強者死之徒也；柔弱微細生之徒也。兵強則不勝，木強則恒(烘)。」(德經帛甲本，七十八章)、「夫兵者，不祥之器也。」(道經帛甲本，三十一章)、「將欲拾(翕)之，必古(固)張之；將欲弱之，[必固]強之」(道經帛甲本，三十六章)。這幾章中都可看到《老子》提到「兵強」、「兵者，不祥之器也」等的字眼。筆者認為，雖然《老子》這幾章中並沒有直接對人性進行說明，但透過對《老子》的整理，不難發現上述這

些字眼正是普遍人性(爭強)的表徵，一種對於「強」之追求的慾望。筆者認為與摩根索對人性之認識似乎類似，而《老子》的主張又剛好都與這些普遍人性之表徵採相反的立場。

綜上而述，筆者認為可以看出《老子》與摩根索對人性之態度皆是較為悲觀的。其中兩者相同之處在於兩者對主政者皆有所期待，不過這之中又有些許不同。不同之處在於：摩根索期望政治官能夠將其人性邪惡的影響降低。但對於《老子》來說，是希望主政者能夠去除人性，這樣才不會因私心，使百姓產生爭的狀況出現。簡而言之，兩者皆認為人性若是無限上綱，容易造成國際上的衝突。但兩者的解決之道卻是有根本上的不同。摩根索的看法，依然還是以人為本。透過外交官來管理權力，盡量達到權力平衡的態勢。但是《老子》的看法並非以人為本，而是以天道來觀之。《老子》可能會認為依靠政治官，與天道相比人終究還是不可靠的。除此之外，以權力來克制權力，這種鬥而不破的國際態勢，實際上也是一種遊走在衝突爆發的邊緣。只有「道」才能創造出一種讓人民有最大的自立環境，這才是一種真正能夠讓人民遠離人性邪惡所帶來的困擾。

以上簡單說明兩者對於人性之態度。以下將討論兩者對於道德是否能夠限制人性的看法。對於道德規範之討論，筆者必須先強調，《老子》雖沒有對道德規範的討論，但筆者是以《老子》這種不談道德規範的現實主義與摩根索有談到道德規範的現實主義做一個比較討論。並且筆者認為道德規範的討論實際上是與人性息息相關的，正如梅勒指出：

《老子》中的聖王沒有任何的政治慾望，而且希望可以防止這種慾望在國家中滋生。如果統治者有一個目的或者意識形態，無論他主觀願意與否，這很有可能導致其他人也具有不同的目的或意識形態。如果統治者沒有這些東西的話，那麼人民就不會參與政治性糾紛或者爭奪，也將不會存在政治競爭和衝突(2010：78)。

簡單說明如下：筆者認為只要有人性存在，就容易會有主觀之意識形態或道德規範等的存在，這是人性無可避免的。其中最主要的根源如同摩根索認為的那樣-自私與權力慾。有私心，就會去追求特定的道德規範，而這種私心的產生，正是人們的慾望而來

的。以下就摩根索與《老子》對道德規範的看法因在第二章中與第三章中已有詳細介紹。此處先簡單陳述摩根索之論點，接著從《老子》觀點來看，將會如何評論摩根索的觀點。

首先是摩根索的部分：摩根索一開始是想使用道德的，但他承認道德不能有效約束國家，因此才採取貼近現實的權力之概念。摩根索之現實主義雖然表面上看似以權力之概念貫穿其中，但筆者認為並不能以此斷言他是排斥道德規範的，摩根索甚至是接受道德規範的存在。Smith 指出「事實上摩根索並沒有贊同這些競爭性的民族主義主張...一種超越性的道德確實還是存在—國家的行為受制於普遍的道德原則，但他不能作為對國家行為的有效約束」(1986：146)。也就是說正如 Scheuerman 所說：「摩根索的批評本身並不針對道德或合法性，而是針對那些追求普遍道德原則或國際法模式的政治行為者，而這些政治行為者無視權力慾望和政治現實的多種方式。並且政治現實的衝突必然會顛覆他們的想法」(2009：80)。摩根索的論點並非是要抨擊道德規範對國際的影響，實際上摩根索主要的擔心是對於那些完全無視權力慾望的道德主義者。另外 Scheuerman 也提到：「Schmitt 傾向於將道德和政治視為一個獨特的領域。但摩根索認為道德不僅僅是人類活動的一個分支，而是與政治或經濟等實體分支相互協調的...我們既是政治生物也是道德生物，我們被迫尋求權力，但又被限制。我們渴望主宰其他人，同時又承認我們慾望的某些限制是有合法性的」(2009：54)。也就是說，摩根索並不否認道德規範的存在，道德規範是不可能消失的，但真正的癥結點是在於，不能完全不考慮權力慾望的現實。當然並不能否認摩根索對道德規範是有一定的擔憂，這種擔憂主要是出於：使用道德規範去指導外交政策的話，平時可能不會有太大問題，但是當道德規範彼此產生衝突時，或是極端意識形態出現時，各國堅持自己的道德規範、自己的意識形態、自己所追求的價值時，反而容易產生國際上有如基於抽象道德規範之上的十字軍東征般的對外政策(Thompson 1980：86)。另外上述可看出摩根索是承認人必然是受道德之束縛，不過對於領袖之外交決策，摩根索認為應該要與權力掛勾，這樣才可以實現國際穩定和協調(1980：87)。可以看出雖然無法完全捨棄道德，但是至少領袖在進行外交決策時，可以將道德規範降至最低，僅將道德作為工具性的考量，盡可能將權力置於主要考量。

就《老子》對道德之討論，與摩根索相同，皆認為人必然受道德束縛，因這是人性之自然但《老子》認為領袖應超越道德偏好(因道德是人之發明物，固非自然)，而如何超越道德偏好?就是行無為之治。筆者必須先指出，《老子》的思想中並沒有談到道德，正如許雅棠：「《老子》說『天下萬物生於有，有生於無。』又說『有無之相生也』」(二章)都在表示這種意思。」的註腳中提到：「我揣測《老子》的用意大概是來告誡主事者應觀察天下萬物自然演變的情態總是往對立面發展，所以特別指點若要從中習得有用的智慧(所謂『道之用』)，就只有採取弱無的姿態，也就是利用『反者道之動』的特性，如此才能長久取得或保有可欲的成果」(2005：97)。在這之中筆者認為，許雅棠之觀點是一種超脫世俗價值的規範的視野來看待《老子》的思想，從中可以看到《老子》的思想是一種不將人當作主要核心，而是以整個世界萬物的規律來看，人只是在這之中的一小部分而已，與萬物相比也無任何優異之處。也許《老子》的思想之中將人性及道德排除不談，似乎無法與摩根索進行對話，但這也是一種反思，是否《老子》的現實主義思想能夠對摩根索之現實主義產生一點啟發或是省思。雖《老子》思想並未直接提到對道德的討論，不過若是我們深究此中之原因，也可以發現《老子》為何不提道德規範，首先是因為道德規範是違背對「道」之追求的。其次是《老子》之無為的思想，筆者認為除了這是對「道」之追求，也是一種解決道德意識衝突的辦法。在「[道大]，天大，地大，王亦大。國中有四大，而王居一焉。人法地，地法[天，天法道，道法自然]」(道經帛甲本，二十五)。許雅棠認為「《老子》抬出來的是自然萬象和人事興衰的律則，他的可徵性看來人所共見，他的可靠性則不僅遠遠高於人心人道和渺茫難測的天志，也成為人心人道應該配合轉變和順從遵循的力量。這種自然萬像的律則，比起人心人道更為可靠」(2005：101)。只要有人心在就容易產生爭的狀況，而道德規範之爭，也是其中之一。因為人性之愚昧，因此若是聖王有所私心，就會使得百姓在衝突之中，原因是因為私心必定會造成有人從中受益，有人從中受害。因此聖王最好是如同許雅棠所指出的那樣，遵循自然萬象和人事興衰的律則。不過此處筆者需要強調，梅勒畢竟是西方學者，以西方之視角來看待《老子》之思想，容易有固有框架所產生的誤解，因此《老子》是

否真的是希望防止百姓不要有意識形態之爭，筆者無法確定，但筆者認為，就算《老子》的用意並非在於此，但似乎可以被視為是一種解決道德規範衝突之方法。以聖人之無為使百姓能夠不受道德規範之爭的干擾，過著遵循「道」的生活。且筆者認為主政者也無法完全捨棄道德，因道德為人性自然，且一般人民還是需要道德之規範，只是若是遵循著「道」的生活，能夠將道德規範之影響盡量降低。另外就陳鼓應的看法是認為：「《老子》的無為，並不是甚麼都不做，並不是不為，而是含有不妄為的意思...《老子》主張允許每個個人都能依照自己的需要去發展他的稟賦，以此他提出了『自然』的觀念：為了使不同的意願得到和諧平衡，他又提出了『無為』的觀念」(1993：33-34)。從中可以看出《老子》思想就是要讓人們照著自然而發展，並且無為是用來使這些自然能夠不受到干擾，和諧平衡的發展下去。用在政治上的話就是「對於統治者來說，無為觀念的提出，是要消解獨斷意志和專斷行為的擴展，以阻止對於百姓權利的脅迫、併吞」(1993：34)。筆者認為若是主政者有獨斷、專斷之心，那麼就會產生百姓為了獲得主政者之青睞，而去追求特定的道德規範，或是特定的利益。《老子》這種對於自然無為的主張，正是能夠使人民順著自然發展，不因主政者的「人」之心破壞自然平衡的狀況產生。不過此處應有討論之處，在「[道大]，天大，地大，王亦大。國中有四大，而王居一焉。」(道經帛甲本，二十五章)。筆者認為，《老子》寄望主政者能夠以天之層次治人，但究竟王能否與道、天、地完全相符，筆者不能確定，但唯一能夠確定的肯定是希望主政者將人性、道德規範等的追求，若是無法完全消除，但至少能夠降到最低限度。

在此點道德是否能夠限制人性上兩者相同之處在於：都是採取一種反的思考模式。對摩根索來說，因為以道德來約束人性，是一種常理思考方式，但他提出了一種反的方式-以權力來限制人性，以常理來看會認為邪惡一定要用善良去克制，但對於摩根索來說，道德規範無法真正有效的完全限制人性，只有透過權力才可以限制人性，也就是只有邪惡才真正能夠克制住邪惡。而《老子》則是以天道來代替人道，抑是一種與常理相反的方式。因此筆者認為兩者在此處雖然採取的策略是不同的，但相同的是，兩者都是採取了一種與常理相反的思考方式。但若是站在《老子》之立場，《老子》會認為唯有

天道，才是可以讓人生活在一種「樸」的環境當中，人民自然而然不會去與人爭。並且天道也比起權力來的更可靠、安全，因這是一種自然規律，只要順著這樣的規律去生活，並不需要特意的去使用權力這種危險的概念，鬥而不破雖然有可取之處，但若是不小心破了衝突也就爆發了。畢竟鬥而不破的狀態，終究是建立在「爭」之上，始終還是危險的。

綜上所述，摩根索與《老子》都認同人必定受道德之束縛，也都對政治領袖有所期待，就摩根索而言希望主政者在進行外交政策時能夠與權力掛勾。且認為「尋求道德善良通常充其量只是局部和不完整的：例如我們為了社區或國家的利益而實施暴力，但是卻犧牲另一群體的福利，只有對於特定群體的成員才具有正面的道德品質」(Scheuerman 2009：65)。而《老子》則是希望主政者能夠盡可能的以天之層次治人。兩者的作法都是希望主政者能夠淡化人性以及不要有對特定道德規範的追求。雖然其中對於人性及道德規範的影響要降至多低，筆者無法確定，但兩者必定都是希望盡可能的降低。另外兩者也都並不是要完全將道德捨棄，正如摩根索提到的：「一個只是政治人的人將是一頭野獸，因為他將完全缺乏道德約束」(Scheuerman 2009：45)。兩者都是正視道德規範的存在，且認為這是一種自然、不可避免的存在。摩根索是透過權力平衡之方式取代道德。是一種以邪惡克制邪惡的方式，防止道德狂熱造成十字軍東征般的狀況。而《老子》則是以「道」之追求來取代權力，筆者以較客觀的方式來看待的話，《老子》可能並非是因對道德之擔憂才有此主張，而僅僅是他觀察到自然萬象之規律，提出的主張，並不是為了來解決任何事情。但若單單就道德規範此點之討論的話，筆者認為《老子》的「道」正好是一種有別於摩根索之權力觀點，也是一種解決道德狂熱的方式。並且這種解決方式比起摩根索以邪惡克制邪惡的方式安全許多，雖然鬥而不破，但若是當兩者權力關係產生變化時，還是很容易造成嚴重的衝突。《老子》的方式不以這種危險的方式來解決道德的問題。而是以較為安全妥當的守弱、不爭的做法。以下我們將討論權力與「道」之差異。

二、 權力與「道」之差異

摩根索的現實主義是一種唯權力論，他以權力之概念來取代道德規範。而《老子》是以「道」來取代權力之概念，在本節第一點中可以看到兩者權力(Morgenthau)與「道」(《老子》)的主張是如何發展。以下筆者將以權力與「道」進行比較討論，並且試著模擬兩者會如何批評對方不足之處。

在摩根索現實主義六原則的第五項原則中，摩根索指出「以權力界定的利益概念可以把我們從道德上的極端和政治上的愚蠢中拯救出來。因為如果我們把所有國家，包括我們自己的國家在內，都看作追求他們各自以權力界定的利益的政治單位，我們就能夠以公正的態度對待所有國家」(2006：13)。此處我們可以看出，權力界定的利益會比起道德界定的利益較為安全且能夠公正的對待所有國家，不會因所追求的道德規範不同而有不同的對待方式，因為「這種一視同仁是雙重意義上的：我們能夠像判斷我們自己的國家一樣判斷其他國家；我們基於這種判斷之上所實行的政策，就既能尊重他國利益，同時又能保護和增進我們的本國的利益」(2006：xxviii)。但這種權力的運作模式將是如何？摩根索的看法應是以邪惡克制邪惡，也就是一種以暴制暴的方式。就算這個機制是建立在「爭」之上，但卻因為權力平衡，而創造出一種鬥而不破的情況，正如 Smith 所言：「摩根索國際政治模式的主要機制是權力的平衡，管理這種機制的正確方式是透過發達而複雜的外交。在以權力為中心的計畫中，『旨在保護權力和政策的平衡不僅是不可避免的，而且是在以主權國家為主的國際社會中必不可少的穩定因素』，只有權力才能制約權力」(1986：144)。每個國家在國際中的一舉一動都是經過權力的考量，就算兩者之間有衝突，但也會考慮到所有的利害關係，因此反而比較不會有不理性的舉動。且國家與個人是不同的，「個人有道德上的權力為捍衛道德原則而犧牲自己，國家卻無權因在道德上責難對自由的侵犯而妨礙政治行動的成功。事實上，採取成功的政治行為本身就是基於國家生存的道德原則。」(Vasquez 1996：26)。國家所考量的首要目標為國家生存，這一國家利益正是一種國家生存的道德原則。這也是為何摩根索認為外交應該與權力掛勾，如此才比較不會因個人捍衛道德原則，犧牲整個國家的生存。摩根索此

種作法是一種盡可能將傷害降到最低，「只有理性的外交政策能夠使危險減至最小，使利益增至最大，所以他符合道德上的謹慎原則和政治上對成功的要求」(2006：10)。一種在道德與政治上面取得一種平衡。這種以權力平衡機制的現實主義，也許不盡人意且看起來是有點危險的，不過似乎是一個摩根索認為可以解套的方式，雖然這之中不免會有一些戰爭的威脅，如 Smith 指出的「如果普遍遵循國家利益政策（在合理定義時）可以導致國際穩定、緩和，他認為雖然這是持續的競爭和戰爭的威脅，但不會有激烈的衝突這一論點反映了摩根索的信念，」(1986：156)。對摩根索來說「在國家的生命中，和平最多只是麻煩暫時延後發生而已——或者是說和平永遠是不可能的」(Smith 1986：147)。這樣的國際環境雖談不上和平，但是至少是相對有秩序及穩定的。

但對於《老子》而言，似乎摩根索權力平衡的做法可能還是不夠周全。因《老子》所採取的是一種「不爭」、保全實力在重要的地方，其中保全實力的部分正如《老子》所說的「治人事天莫若嗇」(德經帛乙本，五十九章)。河上公對「莫若嗇」之注解為：「嗇，愛惜也。治國者當愛民財，不為奢泰。治身者當愛精氣，不為放逸」(2017:230-231)。從中可以看出主政者應當珍愛自己的精氣，不要輕易展現及使用。其中筆者認為有兩個重點：第一是要珍惜的使用。第二是，《老子》的國家，是有實力的，並非無實力。

就第二點來討論的話，《老子》認為要愛惜精氣。這種愛惜精氣的做法就如同《老子》「抱一，能毋離（離）乎？搏（搏）氣（致）柔，能嬰兒乎」(道經帛乙本，十章)。河上公對此之注解為：「言人能抱一，使不離於身，則長存。一者，道始所生，太和之精氣也。故曰：一布名於天下，天得一以清，地得一以寧，侯王得一以為正平，入為心，出為行，布施為德，摠名為一。一之為言，志一無二也。專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順。能如嬰兒內無思慮，外無政事，則精神不去也。」(2017：34)。《老子》為何認為嬰兒是有「道」之人的代表，就是因為嬰兒內外都沒有任何感情與慾望，一種無為、無所爭的狀態，珍視自己的精氣、珍惜自己的力量，並且順乎著「道」而為。最後若是對抗是不可避免的話，《老子》則是會用退、被動、防禦的方式來對抗。

比起摩根索以暴制暴鬥而不破的權力平衡方式，《老子》似乎又更為安全。雖摩根

索的解套方式有一定的穩定效果。但是終究要考慮到，這僅是暫時將麻煩往後發生的拖延策略。權力平衡的概念在兩極體系中固然有它的道理，但兩極之後呢？當權力發生轉移時，這種鬥而不破的狀況還能夠維持嗎？²⁵此點就可看出《老子》的方案是更全面的，且在這種權力制衡的解套方式如履薄冰，稍稍不留意就會產生無可挽回的嚴重後果。而《老子》是以對「道」之生活的追求，自然而然就可以使得世界萬物萬象遵循著「道」之規律而行。也就是說《老子》是以「道」這種相當和諧、穩定的概念來代替摩根索權力這種看似穩定卻是在危險邊緣的概念。本論文第三章中整理了《老子》的「道」主要包含了無為、守樸、不爭、以天之層次治人等概念。其中像是「以道佐人主」、「小國寡民」、「夫兵者不祥之器」(道經帛，三十；德經帛，六十七章；道經帛，三十一)。這幾章中都可看出《老子》的思想除了是反戰的，也可以看出《老子》這種不爭的思想是一種被動的，不願意主動發起任何強勢的行動。僅在不得已的情況下才會使用。而「以天之層次治人」，雖然《老子》此想法，僅是希望去除掉主政者的干擾，使人民居住在一種不會因主政者私心，而導致像是道德規範等的衝突的環境中，不過此點似乎也解決了摩根索所擔心道德規範帶來的困境。若是將這一點放在國際上來看，主政者並不持任何的道德規範，一切的外交行為都是以「道」而為，像本論文第三章所提到的：對待他國以「大邦者，下流也」(德經帛甲本，六十一章)。這種守下的姿態。並且盡可能做到「鷄犬之〔聲相〕聞，民至老死不相往來」(德經帛乙本，六十七章)。就民至老死不相往來此點來看，根本不用擔心國際會出現不公正對待某些國家的問題。因為根本沒有接觸，為何要擔心有沒有用公正的態度對待每個國家？除此之外，因為老死不相往來的態度，也就不用在乎權力平衡的問題，不用一直去擔心跟他國產生不對等的權力關係。而是順著「道」去培養自己的實力。並且不輕易使用，珍惜自己的一切能力。正如《老子》「善勝敵者弗〔與〕」(德經帛甲本，七十章)。就王弼對的注解為：「(不)與，爭也」(2016：172)。王弼對本章的注解，可看出，老子對《不爭》的重視。且這種不爭，是建立在善勝敵者，也就是說，並非是沒有實力爭，而是有實力，但是卻不爭。因此《老

²⁵ 感謝冷則剛老師在本論文考時時提出的寶貴建議。

子》並非是完全沒有能力與他國爭，而是有實力卻不爭，只在不得已的狀況下使用。也就是說若是國際上各國都是採取這種被動、守弱、不爭、珍惜自身的能力的話，就不需要去在乎與他國權力是否不對等。但若有國家並非是採取《老子》之思想治國的，也無需害怕，因我們也是有實力的。並且這種國家沒有採取《老子》之思想治國的，通常是違反「道」之規律的，也許現階段沒有問題，但以長久觀之，這種違反「道」之規律的國家，必定無法長存。

綜觀來看，《老子》可能會認為「道」還是比權力適合運用在國際上。其中最主要差異就在於——「爭」與「不爭」。摩根索所用的權力之概念的確可以使各國公正的對待他國，並不會因為意識形態不同，就有優劣差異或是不公正之對待。且以邪惡克制邪惡的方式，的確也能夠使各國在國際上的一舉一動都會深思熟慮，以權力為考量，較不會做出過於不理性的行為或是產生十字軍東征般的狀況。一切外交行為都與權力掛勾，其實比起以道德規範來決定外交行為的確是安全的多。但其中有一個問題所在，這種權力平衡的機制，終究是建立在「爭」的概念上。當對方權力擴增時，也會想辦法讓自己擴增權力，雙方提升權力後，彼此也不敢輕舉妄動。但雙方不輕舉妄動的原因是在於，發現對方依然與自己的權力是平衡的，也就是說，若當權力出現不對等時，就容易出現衝突。因此這種權力平衡機制，會使得各國都一直處於相當緊繃的狀態，深怕自己與對方變成不對等的權力關係，所以只好一直爭奪權力，使自己不要落後他國。也就是說這是一種緊張的平衡，一個不小心就很容易爆發衝突。但《老子》的「道」是建立在「不爭」之上，這是一種寧可守弱，也不要取強的概念，本論文第三章中提到的：「兵強則不勝」、「強大居下」、「柔弱居上」(德經帛乙本，七十八章)。可看出《老子》對於守弱的重視。也就是說守弱、不爭者才能夠在國際環境中永續生存。爭強者根據「道」之規律反而會讓自己陷入危險當中。另外就是，《老子》這種守弱、重防禦、被動的概念，並非是因為自己沒實力。而是自己有實力，但卻珍惜著不輕易使用，只有在「不得已而用之」的狀況下才會使用。《老子》的這種建立在「不爭」之上的「道」或許能夠為摩根索的權力平衡概念帶來一個反思。或許這種方式所帶來的國際和諧，會更為穩定、安全。

第三節 《老子》之思想如何回應摩根索之現實主義

本節主要將《老子》以「道」為中心的現實主義之立場其中的守下、守弱、不爭、守樸等概念，如何可以合理的指出摩根索的現實主義（以權力為主要特點）之立場的不足之處。並且希望可以透過《老子》的立場作為國際關係現實作法中可參考的合理建議。其中筆者觀察到兩者都是採取與常理相反的思考模式。摩根索是採用唯權力論。而《老子》則是採用無為的概念。兩者這種與常理相反的思考模式的概念，與陳鼓應指出的：「反者道之動...它蘊含了兩個概念：一、相反對立。二、返本復出。」(1993：9)筆者此處所謂的反是採其中第一個概念：相反對立的概念。簡單來說就是他們兩者所提出的概念都是與常理思考是相對立的，而這個相對立是一種單純的相對立，並無其他意思。不過兩者的策略看似有相同之處，但其中的內容卻有著天壤之別。摩根索的唯權力論與《老子》以「道」為中心的現實主義雖然看起來都是想要擺脫道德規範，盡可能的達到中立客觀，不會像道德規範那樣容易有偏袒之嫌。但是兩者的策略內容卻是相當不同的。摩根索的唯權力論表現出來的正好就是與《老子》的守下、守弱、不爭、守樸的概念完全相反。摩根索的無權力論，是追求權力，盡可能與主要對手一樣強。因此對於摩根索來說《老子》的這些核心價值根本在國際關係理論上是不存在的。這樣的情況下，《老子》該如何用守下、守弱、不爭、守樸等看法來說明摩根索的現實主義不足的地方？本節將以此為主要目標，透過下列四點：1.兩者對大小國關係的討論。2.武力在大小國關係中的作用。3.外交與武力的討論。4.對和平的討論。試著以《老子》的守下、守弱、不爭、守樸的概念，補充摩根索的現實主義在這幾個議題上不足之處及《老子》會如何提出合理的建議。

一、 兩者對大小國關係的討論

此部分的討論主要有兩點：一、兩者對於國與國之接觸有何看法？二、如果國與國之間之接觸無可避免，兩者的立場又是如何？

第一點，對於摩根索來說，國與國之間會有所接觸、互動，並且國際權力結構也會

有所變化。但是在本論文第三章中提到《老子》認為「鷄犬之〔聲相〕聞，民至老死不相往來」(德經帛乙本，六十七章)。《老子》在這個問題上之立場似乎與摩根索的觀點相反，《老子》認為國與國之間不接觸，就不會產生爭的狀況，也就是說各自過著自己樸實的生活。這樣就能使國際氛圍較為和平。《老子》此一觀點看似有其道理，但若是其他國家並非採取此種立場，而是像摩根索所言的那樣，國與國之間密切互動的話，這時《老子》應該如何解套？筆者認為，若是有選擇，《老子》最希望的是過著不與他國接觸的生活，但若是無可避免的需要面對他國強勢的與本國接觸時，兩者對於國與國之間之接觸兩者的立場又是為何？

第二點，摩根索與《老子》都認同國際上各國的地位一定是有差異的，不可能都是平等的，也就是說他們二者都同意大國與小國之間的差異這一個政治現實。而在摩根索的部分，他提出了大小國之間的關係有兩種狀況：

第一種是「當國際上有許多積極的參賽者，則聯盟的數目就越多，彼此相互抗衡的聯盟的不確定以及單個遊戲者在這種合縱連橫中作用的不確定性也就越大」(1978：349)。也就是說結盟的絕對不可靠性，所導致的權力平衡的極端易變性，就使得所有參賽者都必須在國際政治棋局上慎重舉步。舉例來說像是在一戰中，因為義大利是會繼續中立還是加入同盟國一方作戰，這關係到這場衝突的最終結局，因此戰爭雙方都做出極大的努力競相許諾讓義大利擴張領土，以影響他的決定(1978：350)。簡言之，在國際多極體系下，小國在其中有較大的流動性。

第二種情況是，當國際上走向兩極體系，像是美蘇兩大超級大國，大國與小國之間的實力懸殊極大，導致小國不僅喪失了他們破壞平衡的能力，也相當程度上的喪失了游離進退的自由(1978：351)。簡言之，當國際進入兩極體系，小國的流動性就相當低。

也就是說對於摩根索而言，大國與小國之間的關係，是會隨著國際上主要角色的數量來決定的。在第一種狀況中筆者相信，大國會較為看重小國，甚至在關鍵時刻會給小國極大的利益，但是當出現像是兩大集團體系時，小國只能唯唯諾諾的跟從大國，小國的影響力減少，大國自然就不太會去重視小國。他也提到了，聯合國中安理會的部分，

聯合國看似各國都平等，但實際上充滿了不平等，安理會就是一個五個常任理事國在其中能得到優勢地位的例子 (1978：470)。因此，對摩根索來說，當國與國的接觸無可避免時，如果因為接觸而產生的關係是兩極體系內的大國與小國關係，則實際上的決定權是掌握在大國手中的。因此一切行動唯一的考量就是權力。

《老子》方面，則是認為：故大國者，不〔過〕欲并畜人；小國，不過欲入事人，夫〔皆得〕其欲，大者宜為下（德經帛乙本，六十一章）。《老子》雖不否認大國握有實際上的決定權，但提出了一個摩根索沒有提出的主張應該以處下為對待小國的態度。

《老子》此章的想法與摩根索第一種狀況比較相似，因《老子》當時看到的正式各國群雄爭鬥的局面，在這當中，小國的流動性及選擇要跟從哪一個大國的選擇性相對較大，因此《老子》會有這樣的想法，除了是因為處下是符合「道」的，而「道」是《老子》的核心價值追求，更是因為這樣子，小國才會自然而然遵循到依附你，不會輕易的轉向那些透過非以道治國的國家。因此我們可以想想，當國際上是兩大集團時，《老子》的上述主張是否會有變化？筆者認為，《老子》應該還是一樣的想法，它應該會覺得，就算你是超級大國，也宜為下，長久下來，也許較能鞏固你這一方的地位，小國也較能長久的依附於你。

也就是說摩根索在國家間相處此一議題上，所主張的是，以各國間權力地位為考量，來決定國與國之間是如何相處。小國對大國的服從來自於服從大國的權力的考量。《老子》並不否認這一點，但提出與摩根索不同的看法，《老子》認為無論是在多極或兩極體系，大國都應該守下，而這個守下，並不是謙虛、尊重這種富有道德意涵的概念，而是一種處於低勢的姿態，如同《老子》所言：「〔江〕海之所以能為百浴（谷）王者，以其善下之，是以能為百浴（谷）王。」（德經帛甲本，六十六章）。江海正是處在最低窪之處，所以百川都匯歸於海（陳鼓應 1993：40）。當大國懂得守下，小國自然而然會匯歸於大國，並非是因為任何情感之因素，而是因為這就是「道」之規律。自然而然就是會匯歸於懂得守下的大國。

因此對於《老子》而言，摩根索所認為的以權力地位為判準的概念，並非是遵循「道」

之規律的，反而是與這種規律完全相反的狀況，是一種為了讓小國服從，要一直壯大自己的權力。筆者認為這是《老子》與摩根索的思維不同的地方。摩根索知道國際的權力體系並非一成不變的，但是他較偏重現實當下的狀況，且對摩根索來說，權力是主要的考量。因此不同國際態勢狀況，就是會有不同大小國之間的關係。但《老子》是以「道」的思維出發，而有這樣的守下的態度，可看出他是更重視永續發展，其思想是置於較長久時間的考量。若是將他的想法置於現實權力的脈絡中去推測，《老子》似乎認為不論在哪種權力結構下，守下都是大國應採取的最佳策略。若採取此一策略，即使當權力結構有所變動時，小國也較不容易離你而去，或是說他會更加的配合你的行動，因這是「道」之規律，而不是以強權、或是謀略考慮這些正好與「道」之規律相反立場的概念去對待這些小國。

在上述兩個問題上，筆者認為若是請《老子》給摩根索一點建議的話，《老子》可能會覺得摩根索的立場是相對危險的，不管是大國對大國或是大國對小國，採取這種取強的態度，都是危險的，短時間內也許不會有太大問題，因為權力平衡，但若是權力發生了變動，激烈的衝突就隨之而來了。在變化多端的國際關係裡，永遠沒有一個國家敢說自己的地位能夠永遠穩固。因此若是想要安全只能一直無止盡的爭奪權力。但這也造就了將國際情勢帶到危險的邊緣，衝突一觸即發。且無論是國與國密切互動及各國對權力地位之爭奪，這兩點正好都會產生「爭」的狀況，與《老子》守下、不爭的概念相違背。因此筆者認為《老子》會建議摩根索採取「不爭」(不追求兵強；守下下)的主張較為妥當，這樣的做法筆者認為是最為圓潤的，並不會去刺激到主要的假想敵，也不會對小國採取強勢的態度，使得小國日後的報復。這樣也才可以保全自身在這樣的殘酷的國際環境中，但此點筆者需強調，還是要培養一定的實力，並非是真正的弱，僅是表現出守弱及守下的態度。

二、 武力在大小國關係中的作用

摩根索對武力之作用的議題上，他提到了炫耀武力的部分：「威望政策既被用來阻

過戰爭，又被用來準備戰爭」(1978：84)。他覺得威望政策有兩個最終目標：一是為威望而謀求威望，以及更為經常的為支持現狀或帝國主義政策而謀求威望。因此威望政策的使用摩根索認為要相當慎重，要做到既不虛張聲勢，又不猶豫不決。他舉到美國珍珠港事件的狀況，就是因為美國採取消極威望政策，權力聲譽低於實力。反而招致日本的輕視。(1978：84-85)。若是大國沒有展現出一定的威望政策，就容易造成小國的輕視，及錯誤的估計。

而就《老子》的看法，筆者認為《老子》的許多思想，像是不爭、守弱、守雌等的觀念，及《老子》提到的「故善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者弗與，善用人者為之下。是胃(謂)不爭[之]德，是胃(謂)用人，是胃(謂)肥(配)天，古之極也」(德經帛乙本，七十章)。在這之中我們可以看到《老子》應當是反對威望政策，他寧願被看輕，也不願表現剛強，但這不代表他是沒有實力的，他這裡說到善戰者、善勝者等，表示《老子》認為實力並不需要弱，適度的培養是需要的，但不可太過而導致自身走向敗壞。而表現應是要弱，才不會招致禍害。

就兩者在武力的展示上(表面上)，摩根索的威望政策，正好與《老子》不爭、守弱、守雌等的立場完全相反，對於《老子》來說，雖然他跟摩根索都認為武力的維持及發展是必要的，且兩者也都認為不可陶醉於武力的發展之中，但筆者認為摩根索雖然也提到，「手持大棒講話是軍國主義外交愛用的方法，覺得手持大棒輕聲說話是高明。但有時候把大棒留在家裡，待需要時再拿出來用，是更高明」(1978：168-169)，看似與《老子》相同，認為不要時常展現這種軍力。但摩根索的思考脈絡是置於權力的考量，是用一種軍事的威望對他國造成一種威攝感，但這樣的威攝感能夠長久有效嗎？抑或是容易讓被威攝國產生反感？筆者認為後者是更有可能發生的，因此這種權力的思考脈絡似乎不是最好的選擇。

若是以《老子》之立場來看，對外要低調，要守弱，但內在其實是有實力的。若是他國看到採行《老子》思想的國家的內在實力，是順著「道」培養適當的軍事實力。則這種低調的實力不但不會虛張聲勢，不會導致國家經濟負擔過重，也不會讓他國敢隨意

侵犯。此種思想並非是透過權力聲譽的考量，而是由於對於「道」的追求，不但可以在國際上不易遭受他國的輕視，也可以讓國家永續存活。這種低調的實力，可能較不會產生上述所說，因威攝感而產生反彈及不滿的現象，因為這種低調的實力，並不是以造成恐懼感為目的。對《老子》來說摩根索的唯權力論是危險的，雖然摩根索並不是支持武力可以無止盡的擴張，不過在國與國之間，各國武力的展示對於摩根索來說還是重要的，這之中還是有一種取強的意味，帶來的是威攝力，使對方感受到害怕。但對於《老子》來說，這樣的做法有一天會招致毀滅，《老子》不但希望守弱、守下之外，《老子》對於守樸也相當重視，但如何守樸？筆者認為樸的最重要意義在於，不與他者交流，因只要有交流，人民就無法活在樸的環境之下，會開始有慾。因此《老子》完全不會將武力當作是一種工具，因《老子》本就不以強示人之外，他的守樸也就是要我們不要管他者。除非他者自己來招惹我們，即使這樣我們也還是採取被動及守勢。長久下來會發現，摩根索這種以強示人的國家可能會因為一直要維持武力的成長，而導致國內經濟衰弱。且也因這種威攝力，也可能會讓他國積怨，待權力變化時，他國很可能會趁虛而入。因此《老子》的做法，只要維持一定的武力，能夠自保、防禦就夠。對內不會耗費太多精神在武力支出上，對外也不需擔心將來會有他國對自己採取報復行動。因此筆者認為，《老子》的想法應該會比摩根索之立場更為能夠永存。

三、 兩者對於外交與武力的討論

摩根索認為「武力威脅是可以當作外交政策的理性工具，但是如果真的實際動用武力則是非理性的。因為武力的運用不再只是影響對方意志的政治目的，而是用於實現毀滅對方也容易導致自我毀滅的非理性目的」(1978：32)。他也舉了拿破崙一世的例子，他認為拿破崙也許可以選擇文化帝國主義而不是軍事征服，因為軍事征服的最大缺陷是：戰爭就是賭博，勝負難以預料(1978：62)。

也就是說摩根索認同理性的將武力作為外交政策手段，正如他說的「武力是外交政策的工具而不是他的主人」(1978：556)。但他也較反對實際動用武力，在《老子》我

們也讀到，「用兵又（有）言曰：吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺」（德經帛乙本，七十一章）。《老子》不敢輕敵，不願主動發起戰爭，因戰爭的勝負是很難預料的，因此《老子》跟摩根索在這部分是有相似之處，我想他們二者對與戰爭的發動，都會是相當謹慎，且持較反對的態度。也就是說它們都認知到武力維持跟發展是必需的，但是不可以陶醉於武力之中，安全的根本不在於武力。就摩根索來說更重要的是外交，甚至認為武裝部隊是戰爭的工具，外交政策是和平的工具。這也反映在他對 17、18 世紀的歐洲當時的那種外交的推崇（1978：556）。武力當然是外交重要的手段，但絕不是全部。

上述是摩根索與《老子》在此點討論上有所相似之處，不過筆者認為兩者雖相似，但如果仔細去探究，兩者對於常規力量是否可作為外交政策工具(1978：556)，看法似乎是相反的：

在摩根索提到核武的部分，他認為這是一種保證相互毀滅的武力，因此他特別反對這種戰爭的啟動，與此相比，他認為「常規力量較可作為外交政策工具，因為只要甘願冒相應的風險有限地損害對方，一國就確實能夠把常規力量用做改變對方意志的適當工具」(1978：556)。就這點上筆者認為也可以與《老子》的相關部分討論一下。雖然《老子》的年代，並沒有核武這種大規模毀滅性武力，但是《老子》依然將兵者視為不祥之器（道經帛甲本，三十一），因此他不希望使用武力的程度並不會因為當時沒有核武而比較低。他與摩根索一樣看到武力的使用會導致大的災難。但是摩根索在這部分，似乎比較著重在這樣會導致自我毀滅的部分，因摩根索對常規武器的使用較沒有那麼害怕，但對於《老子》而言戰爭是不得已的狀況下才能選擇的一種方式，平時就是以上述「大國宜為下」（德經帛乙本，六十一章）的外交手段對待他國。且此章後半段指出「故大國者，不〔過〕欲并畜人；小國，不過欲入事人，夫〔皆得〕其欲，大者宜為下」（德經帛乙本，六十一章）。從中我們可以看到《老子》認為大國或小國的外交態度上，只要都秉持著處下的態度，雙方自然而然都可以在其中得到自己所需要的，要是國際上世界各國都是採取這種外交模式，這樣的國際環境肯定是相對的和平、穩定的。

且對於《老子》而言戰爭無論是否像核戰導致相互毀滅，或是常規戰爭，都是持反

對的態度，因為對於《老子》來說，在這個他所想的「道」的世界，戰爭是一種人為的產物，並非順著自然規律，而是源自於人類的欲望。就摩根索對於常規力量較可作為外交政策工具的討論上與《老子》之立場相反，其中的差異在於《老子》較具有對自己「道」之規律的追求，而摩根索則是較多的擔憂在於對核戰爆發可能性上，是較關注於現實層面、權力的問題，比起《老子》之立場而言摩根索他是較關注於會導致自身毀滅的狀況發生。摩根索的立場僅看到問題的一個面向而已，只是暫時的拖延了衝突的發生，但摩根索這種解套方式，對於《老子》來說終究是不夠全面的，《老子》可能會認為，摩根索並未想到，常規力量雖然比較能夠作為外交政策的工具，但各國之間常規力量的競賽，最終雙方誰也不讓誰，還是有可能會有拿出毀滅性武力的可能性。因此唯有守弱、守下、不爭等，才是真正能夠讓一國在這樣權力爭奪的國際中存活下來。

四、兩者對和平之討論

在第二章中提到筆者認為摩根索對和平的討論有兩個面向，第一，是他內心真正寄望的獲得和平的方法。第二，現實狀況中所能採取的妥協、權宜之作法。

就第一點「摩根索內心真正寄望獲得和平的方法」而言與《老子》比較，《老子》可能也是與摩根索站在相反立場的。摩根索的方法是希望建立一個世界國家，筆者認為這是將民族國家概念破除後，世界各地的人民一同建立一個世界國家的理想，但這個世界國家要能有效運作，想必就是要世界各地的人民能夠密切的接觸及合作，才能使得這一世界國家有實質之意義。但在《老子》第六十七章：「(鄰)國相望，鷄犬之〔聲相〕聞，民至老死不相往來」(德經帛乙本，六十七章)。筆者認為對《老子》來說，國際間不應該要有接觸，在以「道」治理人民的地方，人民過著樸實、不爭及寡欲的生活，但與他國接觸交流後，反而會破壞這種遵循「道」、自給自足的生活，也因為與他國接觸後，會使人民有慾望想要像他國一樣的不再遵循「道」的生活，且只要有接觸就容易有「爭」的狀況出現。就與他國接觸與否此點而論，筆者認為《老子》應該是與摩根索站在對立的立場。摩根索是希望世界各國將民族國家之概念放下，透過各種交流、合作在

一個世界國家的體系中和平的生活。而《老子》是希望「小國寡民」自給自足的樸實生活，並且不與他國有任何接觸。以上第一點是摩根索與《老子》在可以選擇的情況下，他們倆者會選擇達到國際間和平的解決方法，但若是無法選擇時(因摩根索提到的民族主義及《老子》的國度被全球化強迫接觸不得已的情況下)兩者的解決之道就是下述第二點的討論。

第二點摩根索就「權力克制權力，來達到短暫和平」，這一想法上該如何實際運作的主張，與《老子》的守弱、防禦性、被動等主張，作一個比較及討論：

在這方面，摩根索提到了裁軍的問題。他指出有些人以為「裁軍是為了結束軍備競賽而消滅或消除某些或全部的軍備。人們相信只要消除國際舞台上權力鬥爭的這一典型表現形式，人們就可以消滅權力鬥爭的典型後果：國際無秩序狀態和戰爭」(1978:393)。另外他也提到現代裁軍哲學的假設是源自於「人們之所以戰鬥是因為他們擁有武器。從這一假設引出的邏輯結論是：如果人們放棄一切武器則一切戰鬥變成為不可能」(1978:410)。也就是說許多人單純認為裁軍就是就能帶來和平。摩根索認為裁軍只不過是透過減緩政治緊張局勢和在各國間建立對彼此目標的信任而促進了政治形式的改善。但摩根索認為這顯然不是國際秩序與和平問題的解決(1978:414)。

筆者認為摩根索會提到裁軍，主要是他認為軍備過度發展，容易導致一種無節制的軍備競賽，使得極度權力鬥爭出現，因此裁軍是為了使其能維持均勢，才不會導致不穩定的國際情勢出現。當然也跟核武的出現有相當大的關係，摩根索也指出「當國際權力鬥爭不斷，最典型的結果就是國際無秩序狀態和戰爭」(1978:393)。因此裁軍是由於軍力發展太過了，而勢必會需要裁軍的出現。裁軍的主要用意對摩根索來說僅是用來緩和國際的緊張情勢，僅此而已，並不是像其他人認為的，裁軍能帶來和平。

根據《老子》文本中：

將欲拾(翕)之，必古(固)張之；將欲弱之，[必固]強之；將欲去之，必古(固)與(舉)

之；將欲奪之，必古(固)予之；是胃(謂)微明。X(柔)弱勝強。魚不[可]脫於瀟(淵)，

邦利器不可以視(示)人。(道經帛甲本，三十六)

《老子》就是有鑑於張、強、舉等這種很強勢的狀況，反而會招致禍害。因此《老子》寧願守弱、守下。無節制的軍備競賽，不只將自己推入險境，也將整個國際推入一種一觸即發的戰爭狀態。《老子》的想法是較重防禦的，因為對《老子》來說，增強軍備的原因，除了是對方造成的，也有可能正是自己造成的，因此《老子》主張，防禦性、守勢、被動的態度，也就是《老子》在（德經帛甲本，七十一章）說的「用兵有言曰：吾不敢為主而為客」及（道經帛甲本，三十一）「不得已而用之」所持的態度。因此筆者認為摩根索看到國際現實狀況後發現，若是每個國家只想著要比他者更強大，雖然這是權力的使然，看起來現實就是如此，但是他也知道這將會是很危險的情形。所以才將裁軍的方式提進來討論，但就像摩根索所言，裁軍顯然不是國際秩序與和平問題的解決。因為此種作法似乎是治標不治本的。《老子》會認為，各國依自身國力發展適度武力，只有在真的不得已的狀況下才會使用之。最重要的是，不爭、守弱的思想價值，若是各國都能有這樣的思想，那也不需要裁軍的介入，國際環境自然會相對和平。換句話說，即使使用了裁軍的手段，但若各國仍然只在乎著是否自己比他國弱，那裁軍也只是暫時緩和的方法了。

對《老子》而言，他的思想中像是「以道佐人主」、「小國寡民」、「夫兵者不祥之器」（道經帛，三十；德經帛，六十七章；道經帛，三十一）。這幾章都可看出《老子》的反戰思想，另外就本節的一點中所提到的《老子》第六十七章所說的：

小國寡民，使有十百人器而勿用，使民重死而遠徙。又（有）周（舟）車无所乘之；有甲兵无所陳之；使民復結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，X（鄰）國相望，鷄犬之〔聲相〕聞，民至老死不相往來。（德經帛乙本，六十七章）

《老子》認為若想要達到國際和平就必須讓國家之間不要互相往來，及讓國家小，也就是無欲、不爭的生活，小國並不是說一定只能多少人數，而是要我們不要一直故意去茁壯。老死不相往來，就是讓人民活在一種「道」的生活，不受其他的干擾，這樣國際自然能夠成為一種順應「道」的和平環境。在「我無為而民自化、我好靜而民自正」中我們也可以看出，像是摩根索說到的，二戰後人民開始希望自己國家的政府是要有追求

和平的外交政策，但其實《老子》所說的又是更高層級的東西了，他的無為思想不只是涵蓋了政府不要有擴張主義的想法，且更是一種安居樂業的生活。《老子》的這種思想，並不是因為害怕毀滅性武器的出現才有的。而是追求「道」的生活中，本來就可以避免讓自己置於這種緊張的國際環境當中。

而《老子》提到「執大象，[天下]往；往而不害，安平太。樂與餌，過格（客）止。故道之出言也，曰談（淡）呵其无味也。[視之]不足見也，聽之不足聞也，用之不可既也。」（道經帛甲本，三十五），我們也可以看到，《老子》對於這種和平生活的期許，是無庸置疑的，只要按照道的生活去過，和平是自然而然的出現，並不用特別去追求或是去改變甚麼，且他在這章中，也可以看出，人民對於這樣的生活之追求，是亙古自今不會變的，不會有人希望自己活在戰亂當中。

綜上所述，摩根索與《老子》都認為武力之維持是需要的，但兩者都反對醉心於武力之中，反對軍力過度的擴張。也就是說在這一點上，兩者都是認同軍力過度擴張一定不可能和平，甚至是極容易造成戰爭的發生。但兩者對於在無法選擇情況下的和平之解決方法，摩根索是透過權力平衡的相互制衡機制來達到短暫的和平，形成一種鬥而不破的態勢，也就是說依然是透過對權力的追求，使得權力平衡中的各方不敢輕易妄為。和平的環境，是建立在這種一觸即發的態勢之上，且摩根索也忽略了當權力關係發生變動時，也就無法鬥而不破了，必定會發生嚴重之衝突，因此以邪惡克制邪惡的方式，僅是一種短暫且是因為彼此害怕打不贏對方的這種虛假的和平，反而是一種將自己推到危險邊緣。因此筆者認為《老子》可能還是會認為摩根索的立場是危險的，《老子》在無法選擇(老死不相往來)的情況下，所主張的是守弱、防禦性、被動及無為等主張來達到一種國際和平的方法，與摩根索不同之處在於，《老子》並非是要一再的取強來達到恐怖平衡，而是相反的立場，以守弱的態度，追求永續生存及相對穩定和平的國際環境。筆者認為《老子》的做法比起摩根索是更為全面的策略。不過筆者還是需要強調，這種守弱並非是真的弱，而是將力量珍惜著使用，是一種有實力，但只有在真的不得已的情況之下，才會使用。

第四節 小結

筆者在本論文第二章及第三章的整理與分析中發現，兩者在人性這一主題上似乎能夠有所對話。筆者的觀察認為，兩者對於人性似乎都是較悲觀的，並且不論原因為何，兩者皆希望將人性、道德規範等的影響降低或是淡化。因此各自尋找了一種替代方案。摩根索是以權力平衡、鬥而不破之主張來代替道德規範。而《老子》則是用「道」來取代權力之概念。

另外筆者發現摩根索與《老子》的主要思考模式，正好都與常理的思考方式站在相反的立場。摩根索採用的是唯權力論，這種以常理觀之感覺是危險的概念，反而是相對安全的；而《老子》「道」之規律，簡單來說就是一種與大眾想法、期待完全相反的一種立場。這種反的概念所表現出來的就是不爭、守弱、取虛、取後等的表現。兩者雖都是採用與常理相反的思考方式，但兩者的立場又是完全相反的。筆者在本論文第二章及第三章的整理與分析中發現，摩根索與《老子》在許多議題的討論上恰巧站在相反的立場。筆者認為這也許《老子》「道」之特點—「反」有關。正如筆者在第三章所言，「道」之規律，簡單來說就是一種與大眾想法、期待完全相反的一種立場。這種反的概念所表現出來的就是不爭、守弱、取虛、取後等的表現。也就是說對於《老子》而言，摩根索之立場終究是一種與大眾想法較為相同的。正是因為《老子》思想的這種特點，才會與摩根索的現實主義，在許多議題上之立場相反。

首先在人性的討論中共分為兩個討論點：1. 《老子》針對摩根索的人性論及唯權力論，提出的不同看法。2. 權力與「道」之差異。

摩根索認為「人類必然是邪惡的」(Smith 1986: 136)。而《老子》認為「〔大道〕甚夷，民甚好解(徑)」(德經帛甲本，第五十三章)。皆可以看出兩者皆對人性感到較悲觀的。也就是因為人類的愚昧容易產生道德規範、意識形態之間的爭鬥，因此兩者都希望可以將道德規範的影響降低。就摩根索而言，他認為人必然受到道德束縛，但領袖進行決策時需要以權力取代道德，雖然如此，但也不可完全捨棄道德。就《老子》而言也是認為人必然受道德束縛，因這是人性之自然。但領袖應超越道德偏好，而尊重順應

自然。但領袖也不可完全捨棄道德，因為道德始終是人性自然。

其次《老子》的守下、守弱、不爭、守樸，如何用來補充摩根索之不足又可以分成四個議題的討論：1.對於大小國關係。2.對武力在大小國中的作用。3.兩者對外交的討論。4.兩者對和平的討論。

就這四個議題的討論上，可以看出摩根索與《老子》所提出的策略雖都是站在與常理思考相反的思考模式，但兩者似乎也是站在相反的立場上。總的來說，摩根索在這四個議題上主要的考量就是權力。整個國際中充斥著取強、爭奪權力等。《老子》則是採取「不爭」、「守弱」、「守下」、「被動」以及「珍惜能力」等的相反立場。其中在和平的討論上，筆者認為兩者都有期望和平的傾向，對於摩根索來說也許是寄託在世界國家此一主張上，但卻又採取保守之立場。顯然世界國家此一願景還相當的遙遠，因此只能透過權力平衡來達到短暫的國際和平，而這種和平主要是依靠鬥而不破的態勢。而《老子》認為在無法選擇(老死不相往來)的情況下，所主張的是守弱、防禦性、被動及無為等主張來達到一種國際和平的方法。與摩根索對立之處在於，《老子》並非是要一再的取強來達到恐怖平衡，而是相反的立場，以守弱的態度。

綜上所言，摩根索是以權力平衡(以暴制暴、鬥而不破)的方式來代替道德規範。而《老子》是以「道」來取代權力的概念。取代的方式為：《老子》並不否認國際間有權力關係的存在，但《老子》認為應採取守下、不爭、不接觸。但這種想法在國際中有辦法達到嗎？若是他國在短時間內就想侵犯你，《老子》的回應可能是：我們是奠基在有實力的守弱此一基礎上，並非是真的弱。就算短時間內他國想侵犯，我們始終採取被動、防禦的態度盡可能不與之衝突，這樣的作法長久來看較能保全自身。若是以《老子》立場來建議摩根索的話，《老子》可能會認為權力平衡終究是建立在「爭」之上，是相對危險的即使短時間內似乎很有效，但若以長期觀之，權力平衡(邪惡克制邪惡)終究是危險的。對於《老子》來說摩根索這樣的作法講白了就是請鬼拿藥單，因此《老子》會建議摩根索採取「道」這種不爭、保全實力在重要的地方。若是對抗不可免的話，也是用較被動、防禦的方式與之對抗。以這種方式才能使國際自然而然的在一種和諧安定的情

況下，各國安然的自給自足、永續長存。



結論

摩根索與《老子》的思想之豐富，本論文僅淺述了摩根索與《老子》主要的核心思想，及兩者思想的脈絡。筆者將摩根索思想有關「道德規範」、「權力」、「國家利益」這三點作一整理。摩根索擔憂若是將脫離現實的道德原則規範視為絕對的，擔心可能造成道德傲慢及十字軍東征般的狀況。因此摩根索從此一擔憂出發，為了避免道德傲慢及十字軍東征的狀況再次出現，摩根索提出了以權力來定義國家利益，不以宗教、道德及意識形態等來定義國家利益。以權力來界定國家的利益，此概念才可以使各國公平的對待每一個國家。因為若是以道德、宗教等方式來界定，也就是一種抽象的公平原則，這樣是脫離了現實的，反而無法維持公平。另外這種以權力定義國家利益的狀況下，每個國家都是自利的，且這種自利是一種道德義務，原因是因為「若國家是具體道德的來源，那麼捍衛國家的基本利益的政策就是事實上的道德。摩根索認為，對國家生存至關重要的是國家自我主義或是自私的政策，這是道義上的責任，因此這種政策是實現國際中一點點秩序和最低限度的道德價值觀」(Smith 1986: 156)，也就是說當國際尚未有一個完善的整合之前，最低限度的秩序及最低的道德價值的實現，是有賴於各國「維護自身國家利益從而間接維護了國際社會的存續，因此這是一種具有道德上的意義」(林炫向 2015: 84)。不過這也是因為現代民族國家(不可避免的自私)的存在，摩根索只好選擇這一權宜之計。綜觀摩根索的現實主義，他是一種唯權力論的思想，權力是他唯一的考量，其考慮其他的。以此發展出權力平衡及鬥而不破的概念，使得國際環境能在一種相對和平的情況，不會爆發衝突的原因是在於沒有人敢輕舉妄為，也就是所有國家都是將權力作為一切行動的考量。

《老子》的核心的價值就是「道」包含了不爭、守弱、守雌、取後、取虛等的態度，當然筆者必須再次強調，只要掌握了《老子》的核心價值後就能貫穿到所有的領域討論當中，因世間萬物的一切都是相通的。筆者整理了《老子》思想中兩個特點：「反」與「淡化人性」透過此兩個特點出發，首先討論《老子》對國際關係的看法，如同摩根索所看到的一樣，大家都在爭奪權力，也就是因為他看到「爭」充斥著當時的世界，因此

他才會提出一種反現實主義的立場。並且筆者認為因《老子》文本中不談規範，因此更像是一種現實主義。筆者透過整理《老子》文本中有關守弱、國家間相處、對戰爭之觀點三者找出《老子》「道」之規律，這種規律可說是一種「反」的概念，簡單來說就是一種與大眾想法、期待完全相反的一種立場。這種反的概念所表現出來的就是不爭、守弱、取虛、取後等的表現，筆者認為這也正是《老子》現實主義之特色，是一種完全與西方學界完全不同之觀點。換句話說就是「道」之概念，人民卻因人性墮落而不依循「道」，從中可以看出《老子》對人性悲觀的看法。正如同《老子》所言：「〔大道〕甚夷，民甚好解（徑）」（德經帛甲本，第五十三章）。遵循「道」之路是如此好走，但人民就是不願走這條直路，反而喜歡走羊腸小道。此句顯示出《老子》對人性之哀嘆。也正是筆者整理出《老子》的第二個特點——「淡化人性」，《老子》就是希望透過淡化主政者人性的方式，在這種情況之下，人民自然而然就能夠遠離政治，遵循「道」而活。也就是說唯有透過這種方式，才能夠解決這種「爭」的國際環境，並且才能使人民走上因人性愚昧所無法做到的守弱、守雌及不爭等的表現。

最後筆者主要以「人性」及「《老子》思想該如何回應摩根索的思想」之討論，從兩者對這兩點的看法進行一個模擬對話。首先，兩者對「人性」之討論共分為兩個討論點：1.人性悲觀。2.權力與「道」之差異。摩根索認為「人類必然是邪惡的」(Smith 1986：136)。而《老子》認為「〔大道〕甚夷，民甚好解（徑）」（德經帛甲本，第五十三章）。皆可以看出兩者皆對人性感到較悲觀的。也就是因為人類的愚昧容易產生道德規範、意識形態之間的爭鬥，因此兩者都希望可以將道德規範的影響降低。就摩根索而言，他認為人必然受到道德束縛，但領袖進行決策時需要以權力取代道德，雖然如此，但也不可完全捨棄道德。就《老子》而言也是認為人必然受道德束縛，因這是人性之自然。但領袖應超越道德偏好，而尊重順應自然。但領袖也不可完全捨棄道德，因為道德始終是人性自然。綜上所言，摩根索是以權力平衡(以暴制暴、鬥而不破)的方式來代替道德規範。而《老子》是以「道」來取代權力的概念。就《老子》立場來建議摩根索的話，《老子》可能會認為權力平衡終究是建立在「爭」之上，是相對危險的。《老子》會建議摩根索

採取「道」這種不爭、保全實力在重要的地方。若是對抗不可免的話，也是用較被動、防禦的方式與之對抗。以這種方式才能使國際自然而然的在一種和諧安定的情況下，各國安然的自給自足、永續長存。

其次，「《老子》思想該如何回應摩根索的思想」的部分包含四個議題：1.大小國關係。2.武力。3.外交。4.和平。在這四個議題的討論中可以看出摩根索與《老子》是站在相反的立場上。總的來說，摩根索在這四個議題上主要的考量就是權力。整個國際中充斥著取強、爭奪權力等。《老子》則是採取「不爭」、「守弱」、「守下」、「被動」以及「珍惜能力」等的相反立場。其中在「和平」的討論上，筆者認為兩者都有對和平的期望，對於摩根索來說是寄託在世界國家此一主張上，但卻又採取保守之立場。顯然世界國家此一願景還相當的遙遠，因此只能透過權力平衡來達到短暫的國際和平。而《老子》認為在無法選擇(老死不相往來)的情況下，所主張的是守弱、防禦性、被動及無為等主張來達到一種國際和平的方法。與摩根索對立之處在於，《老子》並非是要一再的取強來達到恐怖平衡，而是相反的立場，以守弱的態度。

摩根索與《老子》之思想絕非僅有本論文中所提到的，筆者僅就兩者片面的部分提出來探討，從兩者與本研究問題相關之思想進行模擬對話，希望能透過兩者不同的核心觀點而發展出的兩種思維進行討論，從中找出一些對本研究問題而言重要的思想價值。綜觀而論兩者的現實主義也許出發點並不相同，可說是兩種不同的現實主義，其中不同種之處在於，兩者切入觀點不同，摩根索主要以權力來討論，而《老子》則是以「道」為核心。另外兩者在大小國關係、武力、外交等議題上正好是站在完全相反的立場。不過在兩者思想當中，也有些許相同之處，像是兩者對於人性悲觀的態度，及兩者所提出的方式都有一種國際和平的傾向。其中對於人性與道德規範的討論中，兩者所採取的解套方式也不相同，摩根索以權力取代了道德規範，而《老子》則是以「道」來取代權力。筆者認為摩根索以權力的方式來取代道德規範，似乎在短時間內是最有效的方式。但若是以長時間觀之，這樣的方式終究是有危險性的，因摩根索所採取的方式是以邪惡克制邪惡，還是太過危險，如履薄冰很容易有擦槍走火的可能性，也就是說隨時都有可能爆

發嚴重衝突，因此《老子》以「道」來取代權力的方式雖然這之中有許多與現代國際關係格格不入之處(例如在高度全球化如何不與他國密集接觸等問題)，但若只將討論限縮在國際和平解決方法上，或許《老子》這種完全有別於西方思想，不爭、守弱的方式能夠帶來一點啟發。這也是本論文最核心的價值，希望透過這樣的討論，能帶來更多值得研究的中西思想對話。只討論單一思想並非不好，而是因為容易有主觀的介入，使得各家之間不會有太多根本上的差異，也無法激發更多的思考。但若是將中國先秦思想這種有別於西方思考脈絡進行對話，也許能夠在這之中彼此相互補充及相互學習，從中可能會發現完全有別於自己根深蒂固的觀點，或許能夠為這一存在各種複雜衝突及問題的國際關係帶來一些思想的啟發或是解決之道。



參考文獻

- 王卡點校，2017，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局。
- 王弼著，樓宇烈校釋，2016，《老子道德經注校釋》，北京：中華書局。
- 李濤，2011，〈老子的國家間道義思想及啟示〉，《新鄉學苑學報(社科版)》，25(2):30-33。
- 林炫向，2015，〈摩根索的國際關係規範論述及其道德觀爭論〉，《政治科學論叢》，65：71-102。
- 高明，1996，《帛書老子校注》，北京：中華書局。
- 徐昕、郝望、李保平譯，Hans J. Morgenthau 原著，2017，第七版，《國家間政治：權力鬥爭與和平》，北京：北京大學。
- 許雅棠，2005，《民本治理學》，台北：台灣商務印書館。
- 陳啓天，1958，《韓非子校釋》，台北：中華叢書。
- 陳鼓應，1993，《老莊新論》，台北：五南。
- 劉增光譯，Hans-Georg Moeller 原著，2010，《〈道德經〉的哲學》，北京：人民出版社。
- 鮑新山，2017，〈老子軍事思想淺談〉，《青海師院大學學報(哲學社會科學版)》，39(6)：30-34。
- 閻學通、徐進，2008，《中國先秦國家間政治思想選讀》，上海：復旦大學。
- 蔡明田，1976，《老子的政治思想》，台北：藝文印書館。
- 顧廣芳，2015，〈論老子軍事思想及其現實意義〉，《赤峰學院學報(漢文哲學社科版)》36(12):82-84。
- Algozaibi, Ghazi A. R. 1965. "The Theory of International Relations: Hans J. Morgenthau and His Critics." *Background* 8(4): 221-253.
- Claude,, Inis L. 1986. "The Common Defense and Great-Power Responsibilities." *Political Science Quarterly* 101(5): 719-732.
- Kavanagh, Jennifer. 2014. *U.S. Security-Related Agreements in Force Since 1955*. Santa Monica, California: RAND Corporation.

- Morgenthau, Hans J. 1978. *Politics Among Nations : The Struggle for Power and Peace. Fifth edition.* New York : Alfred A. Knopf.
- Morgenthau, Hans J. 2006. *Politics Among Nations : The Struggle for Power and Peace. Seventh edition.* Boston, Mass. : McGraw-Hill Higher Education.
- Morgenthau, Hans J. 1946. *Scientific man vs. power politics.* Chicago : The University of Chicago.
- Oren, Ido. 2009. "The Unrealism of Contemporary Realism: The Tension between Realist Theory and Realists' Practice." *Perspectives on Politics* 7(2): 283-301.
- Smith, Michael Joseph. 1986. *Realist thought from Weber to Kissinger.* Baton Rouge : Louisiana State University Press.
- Scheuerman, William E. 2009. *Hans Morgenthau : realism and beyond.* Cambridge, U.K. : Malden, Mass. : Polity Press.
- See, Jennifer W. 2001. "A Prophet Without Honor: Hans Morgenthau and the War in Vietnam, 1955–1965." *Pacific Historical Review* 70(3): 419-448.
- Thompson, Kenneth W. 1980 *Masters of international thought : major twentieth-century theorists and the world crisis.* Baton Rouge : Louisiana State University Press.
- Thompson, Kenneth W. 1994. *Fathers of international thought : the legacy of political theory.* Baton Rouge, La. : Louisiana State University Press.
- Vasquez, John A. 1996. *Classics of international relations.* Upper Saddle River, N.J. : Prentice Hall.