政治科學論叢／第 65 期／民國 104 年 9 月／頁 71-102

摩根索的國際關係規範論述及其道德觀爭論*

林炫向**

摘　要

近年來國際關係的規範理論開始復興，現實主義學派內部也出現了恢復現實主義倫理維度的呼聲。本文以影響美國當代國際關係至爲巨大的理論家摩根索爲研究的對象，對其規範論述加以梳理，辨認他的思想淵源，並稍做詮釋。摩根索的思想淵源涵蓋範圍十分廣，已有眾多學者予以論述。本文只挑選其中對摩根索思想影響最大的兩位思想家—亞里斯多德與韋伯，探討他們的思想如何反映在摩根索的規範論述中。此一研究的目的在於展示，現實主義並非只能與追求價值中立的科學主義相結合；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低估。吾人如欲客觀地評價現實主義的規範立場，仍需對歷史上的大思想家的規範思想做出回應。

關鍵詞：現實主義、規範論述、摩根索、亞里斯多德、韋伯

---

* DOI:10.6166/TJPS.65(71-102)。本文乃國科會（現爲科技部）計畫「恢復國際關係現實主義的倫理維度：重探現實主義的規範論述」（計畫編號：NSC 102-2410-H-431-013-MY3）的部分研究成果。本文初稿曾發表於 2014 年臺灣政治學會年會暨「當前全球民主實踐的再思考：困境、挑戰與突破」國際學術研討會，會中承蒙莫大華教授提供許多寶貴的評論意見與修訂建議，作者深表謝忱。作者也要感謝《政治科學論叢》的匿名審查委員以及編輯委員會提供建設性的評論與建議，讓本文修改後更爲充實。

** 中國文化大學政治學系副教授，Email: sunyata_sean@yahoo.com.tw。

收稿日期：104 年 3 月 25 日；通過日期：104 年 9 月 16 日

中國文化大學學術期刊資料庫

壹、前言

二次大戰後在行爲主義與實證主義的風潮之下，規範論述在國際關係學中被邊緣化。但隨著冷戰的結束，國際關係出現了許多新議題，包括環保、性別、主權與人權、全球化下的國家屬性等問題（Jackson and Sørensen, 2003: ch. 10），這些議題加上冷戰前就存在的種族衝突及其所引發的人道干預問題、全球不平等、人口移動所造成的族群問題等等，本身都帶有規範色彩，並亟待人們做出判斷與採取行動。於是國際關係學出現了一個所謂的「規範理論的復興」的現象（張旺，2006）。如今「倫理與國際關係」（ethics and international relations）這個領域已經達到成熟階段，不僅已有專門的機構出版專門的刊物，而 Reus-Smit and Snidal 主編的國關手冊（2008）幾乎有一半的篇章是用來討論各學派的規範與實踐意涵，更是具有指標性的意義。這顯示規範分析已經引起國關學界的重視，甚至作爲國際關係的次領域的地位也已確立（林炫向，2011）。

以上是就國關領域整體而言的趨勢；就現實主義本身而言，儘管古典現實主義不乏規範論述，但二戰以後美國國關學界的現實主義在科學主義（scientism）與行爲主義（behaviorism）的影響下，爲了追求價值中立而儘量剝除規範色彩（Jackson and Sørensen, 2003: 45-48）。但今天已經有愈來愈多的學者對這種取向感到不滿，開始回頭探索現實主義的倫理維度。例如 Jack Donnelly 討論現實主義的專著已有專章處理規範論述（2000: ch. 6），前述的 Reus-Smit and Snidal 主編的國關手冊也有一章專門討論現實主義的倫理（同樣由 Donnelly 執筆）。除此之外，現實主義內部也出現了「反思現實主義」（reflexive realism）的聲浪，其特色之一就是恢復對於倫理關注與價值的反思（莫大華，2012）；還有一些學者則採取了所謂「道德現實主義」的標籤，試圖與非道德的現實主義作區隔（張至涵，2013）。諸如此類的作品，都是試圖恢復現實主義的倫理維度的嘗試。

在這股風潮中，對於摩根索的規範論述的再發現顯得特別突出，也具有特別的意義。這是因爲二戰後美國國關學界可以說是由現實主義獨領風騷，對於這個風潮的興起，摩根索可以說居功厥偉。不過，摩根索

的現實主義在方法論的光譜上屬於古典派或傳統派，在新的「理性主義」（rationalism）與科學方法的衝擊下逐漸失去舞台。1979 年之後，Kenneth Waltz 所領軍的新現實主義儼然成爲現實主義的主流，古典現實主義則幾乎完全被邊緣化（Jütersonke, 2006: 463）。然而，冷戰結束後，愈來愈多的學者對於「理性主義」與科學方法導致過度的抽象感到不滿，並認爲這種學風過於缺乏實踐與倫理的意涵；相較之下，摩根索的古典現實主義反而充滿了規範論述。更重要的是，他的規範論述相當程度上是建立在對於所謂的「科學主義」與「理性主義」的批判之上，因此頗能引起擁護「反思主義」（reflectivism）者的共鳴，成爲他們反思與改造現實主義的天然盟友。[1]

本文主要的工作，是要依據當前國關學界對摩根索規範論述的再發現，重新梳理摩根索的規範論述。要做好這個工作，必須克服至少幾個難題。首先，摩根索的著作在詮釋上會產生爭議，因爲他經常把自己的理論包裝成「科學的」外觀。然而，Robert W. Tucker 早已指出，摩根索的理論不僅想提供一種對國際政治的科學說明，而且還要對美國的外交政策提出批判，而後者其實帶有強烈的價值判斷，因此已經超出科學的範圍。而就科學的標準而言，摩根索的理論存在許多自相矛盾的說法（例如美蘇冷戰是兩種意識型態之爭？抑或意識型態只是權力之爭的虛假表象？），以及關鍵概念（例如「國家利益」）的定義常常是含糊不清或界定過於籠統（1952：214）。[2] 確實，對於 Tucker 所指出的問題，吾人無需予以否認，但這並不構成全盤否定摩根索思想的理由。首先，就概念的含糊而言，摩根索對於重要的概念確實常常沒有清楚的界定，但由於他的作品數量龐大，A 處沒有清楚說明的概念，可能在 B, C 或 D 處找到補充說明。因此研究者透過更細致的耙梳工作或許可以解決這個問題。再者，自相矛盾的情況之所以會發生，是因爲摩根索的論述往往混合經驗與規範兩個層面，而這兩個層面原本是可以加以區別的。例如說，「所有國家都追求權力」（命題 A）是一個經驗命

1 此處所謂的「反思主義」是根據 Robert Keohane (1988) 所做的區分（rationalism vs. reflectivism），它所指涉的是那些不認同採取理性主義與實證主義方法論的學派，例如批判理論、女性主義、後現代主義等。

2 Robert Jervis (1994: 853) 也指出：「他（指摩根索）說了太多矛盾的話，以至於難以提煉。」

臺灣大學學術期刊資料庫

題，但「國家應該追求權力」（命題B）卻是一個規範命題。主張命題A 不代表必然要接受命題 B。作者認爲，吾人在檢視摩根索的論述時，若能對其命題究竟是屬於經驗命題還是規範命題加以澄清，或許可以減少其矛盾。另外一個可能的矛盾來源是，摩根索的思想隨著年紀的增長而發生立場的變化：從早期傾向於左翼的立場到中期的保守立場，到了後期又趨於激進。[3] 誠然，人的立場因年紀的增長而有異，並非罕見。但一個嚴謹的思想家如果立場變化過大，難免導致理解上的困難，甚至造成誤解。摩根索究竟是因爲思想不嚴謹而產生前後不一致的立場？還是說，這種不一致只是表面的，其實可以透過某種友善的詮釋予以化解？本文是採取第二種假設來對待摩根索的思想，如果證明行不通，我們才會認定他的前後不一致是一種沒有原則的立場搖擺。

第二個必須克服的難題是，許多研究者都察覺到，摩根索的作品帶有強烈的爭論（polemic）色彩（Scheuerman, 2009a: 1-10），爲了凸顯爭論對象的弱點，往往會誇大自己的立場與對手之間的差距。而這種誇大往往會偏離原本可以維持的較爲中庸的立場。換言之，就是他的論述經常有「矯枉過正」的傾向。這種矯枉過正經常引起誤解，也確實造成理解或詮釋上的困難。對此，作者的態度是不否認他的論述確實存在誇大傾向，但盡力穿透修辭上的迷障，試圖理解其論述的實質內涵。換言之，吾人若不拘泥於文句本身，或許更能把握其論述的精神與要點。

研究摩根索規範論述的第三個困難點在於，他的思想淵源涵蓋範圍十分廣，研究者發現其淵源包括亞里斯多德（Aristotle）（Lang, 2007；Brown, 2012）、奧古斯汀（St. Augustine）（Murray, 1996）、尼采（Friedrich Nietzsche）（Frei, 2001；Neacsu, 2010）、韋伯（Max Weber）（Smith, 1986；Turner, 2009；Neacsu, 2010）、卡爾・舒密特等（Carl Schmitt）（Scheuerman, 2007）。由於這些思想家的立場與主張之間肯定存在異質性，這些異質的思想是否能和平共處或融於一爐，確實值得懷疑。然而，吾人也不能因此就推論說摩根索的思想只是一個大雜燴。在這麼多不同的思想淵源之間，或許還是可以找到幾個重要的主軸加以貫串起來。是否能做到這個地步，只有嘗試後

[3] 摩根索年輕時代的思想傾向於批判理論，參見 Scheuerman (2009b)。

臺灣大學學術期刊資料庫

才能確定，無法預先下斷言。因此，作者是先對此可能性抱持開放的態度，待工作完成之後再下結論。

以上是說明本文的作用、意義與取徑，接下來第二節主要是要說明，儘管現實主義者一般都強調權力政治，但這主張不必然蘊含「道德原則不適用於國際政治」的立場。該節將羅列許多摩根索的說法作爲例證。不過，由於摩根索的規範論述在修辭上往往帶有「相對主義」的氣味，這種立場很容易引起道德「普遍主義者」或「絕對主義者」的質疑。因此，第三節乃就「相對主義」的問題加以探討，目的並非要爲他的立場與論述辯護，而只是試圖呈現出其論述的內在理路。[4] 這個思想理路必須放在韋伯所謂的「除魅化後的世界」所呈現的價值多元情境來加以把握，而韋伯此一論點又與尼采的「上帝已死」（the death of God）的宣告有關，因此該節探索的重點在於這兩位思想家的思想如何折射、反映在摩根索的規範論述中。最後，第四節試圖說明，摩根索之所以反對主流的「科學主義」與「理性主義」，而使其現實主義充滿規範色彩，主要原因在於他對於政治生活的本質的看法頗受亞里斯多德的「實踐智慧」論述的影響。此部分探討的目的在於指陳，摩根索有些看似互相矛盾的規範宣稱，只有放在這個思想背景下才能理解。[5]

貳、權力政治與道德原則

摩根索的規範論述相當龐雜，要找一個適切的切入點並不容易。這裡不妨以學界最熟悉的摩根索現實主義六原則作爲討論的起點。六原則中的第二原則主張：「幫助政治現實主義瞭解國際政治的主要路標，就是利益

4 本文的定位，主要是要呈現摩根索規範論述的廣度與深度，而非加以批評或辯護。因爲後者一方面需要更多的論證，會超出篇幅的限制；另一方面，這個工作所要求的能力屬於政治哲學的工作，也超乎作者作爲一個國際關係學者的限度。有此能力的學者，或許可以繼續朝這個方向努力。

5 有匿名審查人提問，既然有許多思想家都影響摩根索的規範論述，何以本文特別著重亞里斯多德、尼采與韋伯的影響？本段文字即是對此質疑的回應。換言之，儘管其他思想家的影響也不能忽略，但如果不觸及此三人的影響，就無法將摩根索的規範論述耙梳出一個理路。感謝審查人的提問，讓作者可以進一步澄清本文的論證結構。

的觀念，而利益的定義則是以權力爲其基礎（Morgenthau, 1967: 5）。」這一個原則使得摩根索被視爲當代權力政治的代言人。關於國家利益的涵義，稍後我們會進一步討論。這裡要先探討的問題是，利益的定義必須以權力爲其基礎的主張。由於他的權力政治觀又與摩根索的人性論息息相關，因此必須先了解他的人性論。[6]

一般說來，現實主義對於人性的看法傾向於悲觀，摩根索也不例外。他說：「即使正義是眞的，出於內在於人性中的理由，人類無法獲致正義。主要的理由有三個：人類太無知、太自私以及太貧乏（too poor）（Morgenthau, 1970: 63）。」摩根索把自私與對權力的渴望（*animus dominandi* or lust for power）當成是人性的核心組成部分。他認爲一個人的自我中心（egotism）必然與他人的自我中心發生衝突，因而爭奪與競爭是無可避免的。不過，自私是爲了滿足自我生存的客觀需求，因此有其限度。相較之下，對於權力的渴望幾乎是沒有限度的，因爲權力關乎地位，而地位是透過比較才彰顯出來的。因此，除非一個人把世界上所有的人都征服了，他的權力欲望不可能完全滿足。摩根索認爲，沒有一種社會行動的場域能免除權力欲的汙染；既然所有領域都免不了權力爭奪，政治領域當然更不可能。由此衍生出摩根索的著名主張：政治的本質與特點就是伸張對於別人的權力（power over man），而政治作爲一個人類活動的獨特領域，其構成性原則就是伸張權力欲（Morgenthau, 1945: 13-14）。如果說想要宰制他人是一切型態的社會組織的要素，國際政治當然不會是例外（Morgenthau, 1967: 32-33），因此，他的成名作《國家間的政治》（*Politics Among Nations*）的副標題中就有「爲權力而鬥爭」（struggle for power）的字眼。儘管如此，吾人不能因此就把摩根索單純地視爲**只是**一個權力大師。事實上，如同摩根索的學生 Richard Ned Lebow (2003: 217) 所說：權力只是他的分析起點，而不是終點。而 Stanley Hoffman (1981: 657) 更早已指出，摩根索對於和平同樣關注，這從前述經典作的副標題也可以看得出來—該書的副標題（*The*

6　摩根索說：「不管人活在哪一種社會，是人性（the nature of man）造成了權力關係，這種關係使人無法獲得完全的自由。」參見 Lecture 7, 24 April 1962, Morgenthau Papers, Box 171, p. 3. 轉引自 Neacsu (2010: 47)。又說：「社會力量是人性在行動中的產物（Social forces are the product of human nature in action）（Morgenthau, 1948a: 4）。」

臺灣學術期刊資料庫

Struggle for Power and Peace）中「和平」與「權力」是並列的。有趣的是，這部分卻經常被他的批評者所忽略。[7]

換一個方式來理解摩根索的權力政治論，我們可以問：這究竟只是一個經驗描述（國際政治**必然是**權力政治）？還是規範主張（國際政治**應該是**權力政治）？在討論道德、習慣與法律對於權力的限制時，摩根索說道：「然而，事實上一個權力至上無可匹敵的世界所帶來的威脅，也正產生了對於權力的反抗（revolt against power），而這種對權力的反抗就跟對權力的欲求一樣普遍。」他特別點名尼采、墨索里尼與希特勒等人，認爲他們所信奉的「把權力衝動與權力鬥爭作爲中心思想的哲學和政治制度」，長期看來，是虛弱無力、自我毀滅的；這反過來證明了西方傳統的強而有力，這個傳統會試圖對權力的衝動加以規範、限制，以免社會被撕裂、弱者任人宰割（Morgenthau, 1954: 206）。此處，摩根索似乎與英國學派一樣，都認爲國際政治不是一個像撞球台的場域（在其中撞球做機械式的碰撞），而是一個「國際社會」（international society），而所謂的「社會」必然受一定的規範的約束（Bull, 1977）。因此，道德規範是否存在、是否發揮作用，這種經驗層面的問題並非問題所在（因爲答案是肯定的）。問題在於規範層面，亦即：道德應該發揮什麼樣的作用？如果人們對道德的要求與對權力的欲求一樣強烈，那麼道德與權力之間的關係應該如何安排？

在其《科學人對抗權力政治》（*Scientific Man vs. Power Politics*）一書中，摩根索爲了闡述其政治倫理觀，把它跟馬基維利（Niccolò Machiavelli）與霍布斯（Thomas Hobbes）所代表的「國家的理由」（reason of state）的立場做對照，認爲按照後者的主張，政治社會在本質上是非道德的（amoral）；對照之下，摩根索的立場卻主張：「人類一直以來都拒絕放棄對政治行動做道德評價。」他把這傾向稱之爲道德與政治的辯證，並認爲人作爲一種政治與道德的動物，這傾向是植根於他的本性之中（Morgenthau, 1946: 176-177, 168）其後摩根索還說：「政治行動可以被定義爲透過政治手段—也就是權力—來實現道德價值的嘗試（Morgenthau, 1952: 987；1962a: 110；

[7] Pangle and Ahrensdorf (1999: 219) 也強調了這一點。他們還認爲，正是基於和平的考慮，摩根索後來轉而爲世界政府辯護（1999：231-238）。

臺灣大學學術期刊資料庫

Neacsu, 2010: 16）。」甚至還說：「道德並不只是另一種人類活動的分支，與政治或經濟等分支同等並列。相反地，它是在它們之上，限定了目的與手段的選擇，勾勒出所有特定人類活動分支行爲的合法性輪廓（Morgenthau, 1962a: 325）。」由此可見，道德考慮在摩根索的思想中一直佔有不可或缺的地位：即使國際政治是權力政治，它也不能不受道德的限制；尤有甚者，道德甚至凌駕於政治之上，爲政治行動設定了可能的範圍。

果眞如此，那麼我們如何理解現實主義六原則中的第四原則呢？該原則主張：「普遍的道德原則在其抽象的普遍的形式下，無法適用於國家的行爲。這些道德原則必須透過具體的時空環境而顯現（filtered through the concrete circumstances of time and place）（Morgenthau, 1967: 10）。」而這一原則確實使他經常被視爲道德懷疑論者（Spegele, 1987: 206；Neacsu, 2010: 16）。然而我們已經看到，摩根索事實上並非主張國家的行爲不受道德約束。因此，這個原則的重點在於「在其抽象的普遍的形式下」，以及「必須透過具體的時空環境而顯現」這兩個但書。如何理解這個說法的涵義呢？早期的摩根索曾說：

> 萬有引力的自然法則是有效的……不管人們願意與否。……相反地，諸如法律、倫理或道德等規範的有效性無可避免地卻是**與人類群體的存在密不可分**。……因爲人的意志—規範意志（normative will）—決定著這些規範內容的產生。……因此，這種有效性是相對的，因爲其存在取決於變幻無常的人類意志。[8]（粗體爲作者所加）

這裡的「有效性是相對的」的說法容易被質疑是一種相對主義。這個問題比較複雜，留待稍後再探討。這裡的要點是規範的內容取決於「人類群體的存在」。這個接近於社群主義（communitarianism）的命題，[9] 後來有了更清楚地說明。在《爲國家利益辯護》（*In Defense of the National Interest*）一書中提到霍布斯的一個主張：道德與法律是國家所創造，因此它們在國

8　Hans Morgenthau, *La Réalité des normes en particulier des normes du droit international: Fondements d'une théorie des normes* (Paris: Alcan, 1934), p. vii. 轉引自 Haslam (2002: 192)。

9　William Scheuerman (2009a: 99) 則是以黑格爾的 *Sittlichkeit* 來詮釋摩根索的主張。

臺灣大學圖書館 臺灣學術期刊資料庫

家之外並不存在。摩根索對這個主張做出評論：「普遍的道德原則，例如正義或平等，只有當它們被賦予具體的內容並與社會的政治情勢關聯起來時，才能指導政治行動。」這是因爲正義的內涵有賴於社會存在某些**共識**，而共識又源自於共同的「利益與信念、生活經驗以及制度化的傳統」。但這些只能在一個社會內部發現，國際間則缺乏這樣的共識，因爲它還不夠統一或團結，所以國際社會還無法給正義或平等這類的概念提供具體的意義。因此，「在國際領域訴諸道德原則缺乏具體的普遍意義（Morgenthau, 1951: 34-35；1952: 983；Smith, 1986: 155）。」（The appeal to moral principles in the international sphere has no concrete universal meaning.）

這個「正義的內涵有賴於某種社會共識」的說法，常常會被理解爲一種相對主義。但事實上，摩根索不僅不是道德相對論者，甚至可以說是一個道德絕對論者。摩根索曾說：人有一個「更高的精神使命，而本能的驅力應該臣服在這個使命之下」（a higher, spiritual vocation, to which instinctual drives must be subordinated）。[10] 這裡可以用他與 E. H. Carr 的立場的對照來說明。摩根索對 Carr 不滿的理由之一，是他認爲 Carr 沒有找到一個可以檢驗政治的「超驗的」（transcendental）道德判準，因此，他把 Carr 定位爲「道德相對主義者」（Morgenthau, 1948b: 134）。摩根索說他自己「一直主張國家的行動必須受制於普遍的道德原則」（Morgenthau, 1952: 983）。由此可見，摩根索並非否定可能存在某種普遍的道德。問題是，這個普遍道德原則**具體而言**是什麼？摩根索似乎從未很有系統地闡述過。只有在一次私人通訊中，摩根索明確地提到他所信奉兩個基本道德價值：在猶太教—基督宗教傳統意義下的生命與自由的保存（the preservation of life and freedom），以及康德的哲學。[11] 問題是，摩根索同時又主張，只有上帝才

---

[10] Hans J. Morgenthau, “Der Selbstmord mit gutem Gewissen. Zur Kritik des Pazifismus und der neuen deutschen Kriegsphilosophie.” Frankfurt, 1930. Manuscript, HJM-B96, p. 50. 轉引自 Frei (2001: 165)。

[11] Letter to Edward Dew, 22 August 1958, Morgenthau Papers, Box 17, p. 1. 轉引自 Neacsu (2010: 155)。關於康德的哲學，摩根索在別處更具體地指出：一個行動是否合乎道德，取決於它在多大程度上把他人視爲目的本身，而不是把他們當成手段（Morgenthau, 1945: 14）。摩根索還曾經將「把人本身作爲目的予以尊重」（respect for man as an end in himself）的信條視爲猶太—基督宗教道德的核心（Morgenthau, 1962a: 247；Scheuerman,

眞正知道這些客觀標準到底是什麼。[12] 又說，「存在一個道德法典（moral code）……它是某種有待發現的客觀的東西（Morgenthau, 1970: 10）。」[13] 摩根索一方面說普遍的道德原則是一個客觀的存在，另一方面卻又說只有上帝才知道它是什麼，或者它是一個「有待發現」的東西。這樣玄奧的說法如何理解呢？

參、「道德相對主義」？——尼采與韋伯的影響

在 1979 年的一場關於人權議題的討論會上，摩根索談到在外交政策上道德原則必須有一種「相對主義」，這種相對主義有時間與文化的兩重面向：時間面向指的是不同時代有不同的道德原則，而文化面向則是指特定的原則只有特定的國族、特定的文明才遵守。「在我看來有一個道德法典，它被文化與道德的特殊性所過濾（filtered）。換言之，你無法說這個陳述或行動本身是不道德的。你必須把它放在脈絡中並根據特定的情況來調整你的判斷（Morgenthau, 1979: 4, 10）。」

這個道德原則的「相對主義」主張與他的道德絕對論之間明顯地有矛盾，這個矛盾如何理解？作者認爲，關鍵應該在於這句話：「我個人相信，不可能在沒有神學的基礎之上假定（postulate）一個可行的道德法典（Morgenthau, 1979: 10）。」也就是說，摩根索相信任何道德規則都有其神學基礎。問題是，在世界範圍內，這樣的基礎存在嗎？要理解摩根索對這個問題的看法，必須考慮他的一個重要的思想淵源，就是尼采與韋伯的思想。

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。[14] 尼采的

2009a: 54）。可見對摩根索而言，康德的主張幾乎可以說是猶太—基督宗教道德觀的翻版。由此可見基督宗教的倫理觀在摩根索心目中占據核心的地位。關於猶太—基督宗教道德觀在摩根索思想中的重要性，參見 Murray (1996)；Mollov (2002: 47-61)。

12 Lecture 11, 15 May 1962, Morgenthau Papers, Box 171, p. 22. 轉引自 Neacsu (2010: 154)。

13 在討論到人權議題時，摩根索也說，人們對於普遍道德的內涵只能猜測，卻不可能完全確定（Morgenthau, 1979: 17, 25, 36）。

14 Letter to Samuel H. Magill, 5 January 1962, Morgenthau Papers, Box 39. 轉引自 Neacsu (2010: 26, 51)。

臺灣大學學術期刊資料庫

影響主要表現在「上帝已死」的信念，這個信念可以用如下一段話來表述：

> 如果你放棄基督信仰的時候，你就把對基督宗教的道德觀的權利（the right to Christian Morality）從自己腳底下抽出來。這種道德觀完全不是不證自明的……如果你把它（作者按：指基督宗教）的一個主要概念（也就是對上帝的信念）打破時，你就動搖了整個信仰：你的手中甚麼都沒有了（Nietzsche, 1998: 45）。

對於這個信念的意涵，Mihaela Neacsu (2010: 23) 借用 Michael William (2005: 7) 的話來加以詮釋，認爲現代政治狀況的特徵就在於：對於何謂善與眞理缺少固定的理解（the lack of fixed understandings of the good and the true）。這個論題的重要性是，尼采的思想又透過韋伯的中介而影響了摩根索的思想；或者說，韋伯的某些主張是把尼采的洞見以制度的語言重新表述（Neacsu, 2010: 57）。[15] 韋伯認爲我們這個時代的特徵是理性化（rationalization）以及「世界的除魅」（disenchantment of the world），而所謂的「除魅」指的是終極的價值已經從公共生活中消失，撤退到超越的神秘生活中（Weber, 1946b: 155）。用韋伯自己的話來講：「對於生命的最終可能的態度是無法相互調和的（irreconcilable），因此它們之間的鬥爭不可能得到最終的解決。因此必然要做出一個決定性的選擇（decisive choice）（Weber, 1946b: 152）。」[16] 這個論點的重要意義在於，在基督宗教的權威式微之後，「價值衝突的

---

[15] 摩根索曾自述，他在慕尼黑大學讀書時，曾選修 Karl Rothenbücher 的專題研究課，該課程的主題是韋伯的政治與社會哲學。摩根索說上課時他會在心中進行 Rothenbücher、韋伯與他自己的三角對話。又說韋伯的政治思想擁有所有他想要找的智識與道德品質，這種品質在當時大學內外的文獻中都找不到（Morgenthau, 1984: 6-7）。

[16] 針對此一「價值衝突不可避免」的命題，有匿名審查人提問：「在非西方世界或古代的歐洲，不同宗教或哲學思想間的價值衝突並不罕見，而宋明理學或歐洲阿奎納斯的《神學大全》，則是世俗與非世俗思想間折衷調和的例子。不論基督宗教權威式微與否，價值衝突都可能存在，而且也可能被迴避。」作者完全同意，價值衝突或者宗教與世俗的衝突確實有可能在其他時空環境中發生，而且人們也可以找到各種方式迴避它。但本文的主旨只是試圖呈現摩根索規範論述的內在理路，至於作者本人是否同意或支持摩氏的立場與論點，則另當別論，而且這也不是本文的意圖。就歐洲思想發展史而言，或許世俗與宗教的衝突早已存在，也有需要調和的壓力。但這種思想上的需要可能還沒大到要像尼采那樣要「重估一切價值的基礎」的地步，因爲在十九世紀之前畢竟基督宗教還是歐洲人共同的信仰。誠如韋伯所說：「悠悠千年，我們都專一地

必然性」是無可迴避的人類處境，但是很不幸地，這種價值衝突無法透過科學的進展來解決，因此最終只能透過「決定」來做出價值選擇（Schluchter 著，錢永祥、顧忠華譯，1991：114；Turner, 2009: 61-62）。

這個「價值選擇的最終決定是無可避免」的論題深深地影響了摩根索的政治思考。摩根索認爲，我們活在一個世俗的時代（secular age），人們已經對另一個世界的不朽失去信心，宗教不再是救贖的保證，因而產生一種「形而上學的焦慮」（metaphysical anxieties）（Neacsu, 2010: 71-72）。在這個時代，人們對於原因、定律與意義的追尋只能得到不完全的解答，或者根本無法解答；唯一確定的事，是「知識的幻象與無知的確定性」（the illusion of knowledge and the certainty of ignorance）。在科學的領域，或許還能區分眞與假；但是在行動的領域，卻無法區分好與壞、有價值與無價值（Morgenthau, 1972: 25-29；Neacsu, 2010: 75）。由於這種形上學的焦慮，摩根索區分了「絕對的善」（the absolute good）與「相對的善」（the relative good），並把前者歸之於政治哲學的領域，存而不論。他說：「我們活在一個形上學的意識危機中……這個洞見把道德禁錮在人的靈魂中，今天只有在那個領域它還能以客觀的方式獨自存在」。他還認爲在政治行動的領域，沒有一個對於所有人都是正確的唯一眞理（“there is no such thing as one and the same truth for everyone”），因此不應該讓宗教的「眞理」干預政治的行動（Morgenthau, 1962b: 243-244；Turner, 2009: 71）。儘管他自己接受基督宗教的信仰，認爲宇宙間存在一個上帝所引導的道德秩序，但是這個秩序的內容爲何，人們只能猜測，而且無法確定是否猜得正確（Morgenthau, 1979: 17, 25, 36；Molloy, 2009: 94）。因此，正義的觀念也往往帶有相對性：

歸依基督教倫理宏偉的基本精神（pathos），據說不曾過有二心；這種專注，已經遮蔽了我們的眼睛；不過，我們文化的命運已經注定，我們將再度清楚地意識到，多神才是日常生活的現實（Weber 著，羅久蓉等譯，1991a：157；Weber, 1946b: 149）。」韋伯還說，是尼采讓我們再度瞭解這個道理（Weber 著，羅久蓉譯，1991a：156；Weber, 1946b: 148）。因此我們可以說，價值多元的事實或許早已存在，但尚未被清楚地認識到。但是到了韋伯與摩根索的時代，時代氣氛已經大不相同，至少科學的進展已經相當程度上摧毀了信仰基督宗教的基礎。無論如何，或許對於非基督徒而言，「價值衝突不可避免」本來就是一個事實。但是就摩根索本人的思想理路而言，這「價值衝突不可避免」的命題卻具有重要的時代意義。

國家圖書館 學術期刊資料庫

「在經驗上我們發現，有多少種立場就有多少種正義觀，因而正義的冠冕堂皇就消解爲多種利益與觀點的相對性（Morgenthau, 1970: 65）。」換個較不誇大的說法，摩根索認爲，世界各地對於共善（common good）、法律、和平、秩序、生命、自由、追求幸福等等的評價標準，儘管從哲學觀點看來存在相當的一致性；然而道德判斷與政治判斷卻顯示出相當大的差異（Morgenthau, 1954: 238）。有鑑於此，摩根索主張：政治領域必須有其自主性（the autonomy of political sphere）（這就是現實主義六原則中的第六條）。

以上是從思想層面解釋摩根索的「相對主義」。然而，摩根索之所以採取這種立場，還有其他實踐上的考慮。摩根索指出，在十七八世紀時歐洲的貴族與外交官之間有相當高的同質性，自己構成一個社會，遵守著超國家的道德標準。但是這種國際的道德結構在民族主義與民主化出現之後發生了根本性的變化，國家主義壓倒了國際主義，舊日外交的妥協折衷的優點不復存在，取而代之的是不同國家間不同道德觀的鬥爭。這種鬥爭與意識型態的差異結合之後，就蛻化爲「生活方式之爭」；不同意識型態往往彼此水火不容，因而帶有十字軍的狂熱（Morgenthau, 1954: 220-230）。在這種國際環境下，他認爲：

> 所有的國家均在強烈的誘惑下……常常以宇宙的道德目標來掩飾自己的特殊願望和行動。知道國家受制於道德律是一回事，僞裝在國際關係中確實知道何者爲善何者爲惡，卻是截然不同的另一回事。……若認爲上帝永遠站在自己的一邊，自己所願望的，必然也是上帝所願望的，那簡直是褻瀆的盲信（Morgenthau, 1954: 10）。[17]

他還說，輕率地將特定的民族主義與上帝的意旨（Providence）畫上等號，是一種驕傲的罪惡（sin of pride），這種態度容易造成判斷上的扭曲，在十字軍式狂熱之下，往往會毀滅國家與文明（Morgenthau, 1954: 10；cf. Morgenthau, 1952: 984）由此可見，摩根索對國際道德採取一種近乎「相對主義」的態度，目地也是爲了避免道德的十字軍（moral crusade）或者道德傲慢（*hubris*），而他的現實主義第四原則所要防止的，就是這種自以爲

[17] 摩根索在別處說：「強者與弱者一樣，都傾向於把他們的利益與正義畫上等號（Morgenthau, 1970: 62）」。

臺灣大學學術期刊資料庫

是的驕傲。摩根索甚至說，他的現實主義第一原則以權力來定義利益，也是基於這個考慮。因爲只有把每個國家都看成是追求利益的政治單元，我們才能公平地對待所有的國家。所謂公平有兩個意義：我們可以用判斷自己國家的標準來判斷其他國家，同時我們也能夠尊重他國的利益，就如同我們想保護自己國家的利益一樣（Morgenthau, 1954: 10）。[18] 這個附帶意見很重要，因爲它說明了，儘管摩根索主張以權力定義國家利益，這不代表他主張國家應該要自私。換言之，國家自利只是一個經驗描述，不是一個規範主張。

由於國家利益的主張常被認爲等同於只是自我保存，或只是自私自利（Tucker, 1952: 221），這裡不妨對摩根索的國家利益觀多做說明。摩根索有一個有趣的說法，是所謂的「國家利益的道德尊嚴」（the moral dignity of the national interest）。這個說法有幾層意義。首先，摩根索認爲，就目前國際社會的構成方式而言，長期忽視自己的國家利益不啻於是自殺行爲（Morgenthau, 1950: 854），因此所有國家的主要責任是要照顧自己國家的利益。這不只是一個道德權利，而是一個道德義務，因爲如果自己不照顧自己的利益，沒有其他人會幫他照顧。[19] 但除了這個消極的理由之外，還有一個積極的辯護：在缺少一個整合的（integrated）國際社會的情況下，最低限度的秩序以及最低道德價值的實現（a modicum of order and the realization of a minimum of moral values），都有賴於國族社群的存在（Morgenthau, 1950: 854）。換言之，維護國家利益等於間接維護了國際社會的存續，因而具有道德意義。

值得注意的是，強調國家利益並不等於主張國家至上。如前所述，強調國家利益的理由之一，是因爲如此一來國家反而能公平地考慮其他國家

---

[18] 在另一處，摩根索甚至說，必須要「把個別國家的特殊利益跟和平與秩序的一般利益結合起來」（combine the particular interests of individual nations with the general interest in peace and order），他還引用伯克（Edmund Burke）的話說：「立法者應該做律師無法做的事；因爲他們除了遵循理性與公正的大原則以及人類的通識（general sense）之外，別無他途（Morgenthau, 1946: 120）。」

[19] Hans J. Morgenthau, "What is the National Interest of the United States?" *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 282 (1952), p. 4. 轉引自 Scheuerman (2009a: 97)。

臺灣大學學術期刊資料庫

的利益。事實上，摩根索還主張，定義國家利益時必須同時也考慮到其他國家的利益，這不僅是政治道德所要求的；在一個全面戰爭的時代，這同時也是確保國家生存的要求。在這種新的歷史條件下，外交政策的首要任務是以和平的方式來追求國家利益，這個國家利益應該是參照其他的國家利益而有限地、理性地加以定義（restrictively and rationally defined）（Morgenthau, 1952: 977-978）。再者，摩根索還強調，利益與民族國家之間的結合是歷史偶然性的產物，將來在歷史過程中必然會消失。現實主義並不排除這種可能性：目前的世界雖然分裂爲眾多民族國家，但將來可能會被更大的政治單元所取代（Morgenthau, 1954: 9）。事實上，晚期的摩根索還對世界政府的願景有相當的嚮往與期待。[20] 因此，摩根索絕非一個民族國家至上論者。

不僅如此，摩根索甚至對國族主義加以批判。摩根索認爲，現代國家加劇了政治領域的腐化，這是因爲現代國家儼然已經成爲人間的上帝（mortal God）。於是，本來道德要求人們在私人領域中不能自私，但是在政治領域中，以國家的名義而採取的自私行動卻會被視爲利他與愛國主義的行動，因而得到鼓勵與讚美。換言之，儘管追求權力的欲望在私人領域受到壓抑，卻在國家的的層次上得到發洩，反而成爲國家間競爭的動力（Morgenthau, 1945: 15-16）。這裡之所以提到這個論點，是因爲它牽涉到摩根索關於「政治的邪惡性」的論題，底下將進一步說明。

肆、政治的邪惡性與責任倫理

摩根索的規範論述當中，最具爭議性的命題也許是就是「一切的行動總是潛在地不道德」，而且不道德的程度在政治行動中比在私下行動中更爲明顯。儘管人們的動機一般而言是良善的，行動的結果卻往往無法如其所願。例如國家之間多半期望和平，個人之間也想要和諧，但最後得到的往往還是衝突與戰爭（Morgenthau, 1945: 10-11）。何以如此呢？摩根索提出三種理由。其一，人類智力的天然限度使人無法完全事先掌握其行動的結

[20] 關於這個話題，因爲篇幅限制，本文無法深入討論。參見 Scheuerman (2009a: 152-161)。

臺灣大學學術期刊資料庫

果，總有一些所謂的「意外」是始料所未及。其二，要在社會上生存，人必須滿足多種不同的需求，而需求之間可能是互相衝突的，因此滿足其一可能會導致另一個無法滿足。由於人必須在同樣具有正當性的不同需求之間做抉擇，就無可避免地會放棄某個道德目標而選擇另一個。具體的例子就是人們對於國家的忠誠往往會與對全體人類的責任相衝突（Morgenthau, 1945: 11-12）。

以上這兩個因素是導致道德行動難以實現的客觀限制。但除了這兩個客觀的限制之外，還有第三個理由（也是最大的障礙）是來自人性本身。之前討論摩根索的人性論時已經提到，他認爲追求權力的欲望是內在於人性，而政治的目標就是爭奪控制別人的權力。這裡摩根索進一步宣稱，正是因爲權力欲無所不在，造成了人類行動中的邪惡無所不在（ubiquity of evil in human action）（Morgenthau, 1945: 13-14）。然而，之前的討論已經顯示，摩根索並不主張政治行動可以免除道德的制約；相反地，他認爲，儘管我們常常對政治行動與私人行動採取不同的道德標準，但這並不表示有兩套道德標準（Morgenthau, 1945: 14）。有趣的是，或許正因爲他不肯在政治領域放棄道德要求，反而產生一個極度悲觀的論調：政治權力與倫理之間的矛盾是人類存在之中難以化解的對立，他把它稱之爲人類存在的諸多重大的二元對立中的一個（one of the great antinomies of human existence）（Morgenthau, 1945: 17）。摩根索認爲，「前理性主義」時代的西方思想傳統（特別是猶太—基督宗教的傳統），對於「上帝與魔鬼、生與死、光明與黑暗、善與惡、理性與激情」之間的永恆鬥爭有很深刻的認識；然而理性主義卻以爲理性的力量可以克服一切的障礙，只要運用理性、找對方法，人類社會就能日趨完善。摩根索認爲這種理性主義缺少「生命的悲劇感」（the tragic sense of life）；事實上，許多的不協調、矛盾與衝突是內在於事物的本性，因此不是光憑人類的理性就能解決（Morgenthau, 1946: 204-206）。理性主義缺少悲劇感，輕率地想化解不可調和的對立，要麼將道德化約爲政治（變成純粹的權力政治，*Realpolitik*），要麼將政治化約爲道德（變成道德主義，moralism）。在摩根索看來，這兩種傾向都是幼稚的，

臺灣人學學術期刊資料庫

或者是不負責任。[21]

在「邪惡無所不在」以及「政治與道德的對立無法根除」的認識下，摩根索宣稱：「政治倫理就是作惡的倫理（Political ethics is indeed the ethics of doing evil）」。而如果作惡無可避免，最終就只能是在幾種可能的行動中選擇較不邪惡的，這也就是所謂「兩害相權取其輕」（the lesser evil）的原則（Morgenthau, 1945: 17）。如何理解這個主張呢？摩根索的看法是：在一般的道德責任之外，政治家還有一個特別的道德責任，就是根據政治藝術的規則有智慧地行動（act wisely），如此，便宜行事（expediency）便成爲一個道德責任。其理由是政治行動無可避免地會關乎他人，而不明智地行動將使他人受苦。因此，即使是出於良善動機的行動，如果缺乏智慧，其結果將是一場災難，這在道德上違反了責任倫理（ethics of responsibility）（Morgenthau, 1945: 10）。一般而言，便宜行事常常被與犧牲道德原則畫上等號，但是對摩根索而言，它反而變成了是一種道德要求。

摩根索關於責任倫理的主張與說法明顯地帶有韋伯思想的色彩，因此這裡我們要對韋伯的論述稍做說明，以便更清楚地呈現摩根索的思想淵源。韋伯認爲，權力是一切政治不可或缺的工具，因此「權力本能」乃是政治家正常性質的一部份；但政治家卻不能爲了權力而追求權力，否則就是「虛榮」（*Eitelkeit* 或 vanity）。韋伯事實上看不起這種「權力政治」，認爲這是扭曲政治力量的最嚴重的方式，因爲它缺少一種（除了權力以外的）「實質的目標」（substantive purpose）。他認爲政治如果要有內在的力量，就必須服務於特定的目標（a cause）或理想（Weber, 1946a: 116-117；Weber 著，錢永祥譯，1991b：221-223）。

然而，問題就在於，這個目標或理想是以什麼形式出現？韋伯認爲，一切倫理導向的行動（ethically oriented conduct）都歸屬於兩種理想型的準則（maxims）：「心志倫理」（ethic of ultimate end 或 ethic of conviction）與「責任倫理」（ethic of responsibility）。在這個分類中，前者只關注心志的

21 摩根索說：「把政治道德化（political moralising）與道德畫上等號，以及把現實主義與非道德畫上等號，都是站不住腳的。問題不是在道德原則與缺乏道德尊嚴的國家利益之間做選擇，而是要在一套脫離政治現實的道德原則與另一套植根於政治現實的道德原則之間做選擇（Morgenthau, 1951: 33）。」

國家圖書館 期刊資料庫

純潔性而不太在乎行動的後果，它相信「善因必有善果」；如果行動的結果不如所願，那麼責任是整個世界，或者是他人的愚昧，而不在自己。相反地，責任倫理意識到這個世界在倫理上的不合理性（the ethical irrationality of the world），政治行動的後果經常與原先的意圖完全不匹配。猶有甚者，它瞭解政治領域必然涉及權力與武力的運用，而善的目的往往必須藉助於不太道德或甚至惡的手段才能實現。換言之，這個世界是魔鬼所統治的，涉入政治的人是與魔鬼訂了契約。一個關心靈魂救贖的人，不能以政治來追求這個目標，因爲政治有完全不同的目標，而後者只能靠武力來解決（Weber, 1946a: 116-128；Weber 著，錢永祥譯，1991b：227-235）。

在這兩種倫理原則之間要如何抉擇呢？韋伯認爲，沒有人能告訴我們，究竟應該採取哪一種倫理才是對的；甚至說，即使一個選擇責任倫理的人，在人生中的某些時刻也無法避免採取一種接近心志倫理的態度。因此，心志倫理與責任倫理之間，並非完全相互排斥，而是有某種互補關係（Weber, 1946a: 127；Weber 著，錢永祥譯，1991b：236-237）。這個說法很容易引起爭論（Schluchter 著，錢永祥、顧忠華譯，1991；Starr, 1999），但由於本文的定位主要還是在探討摩根索的規範論述，因此不打算涉入這樣的爭論。作者只需指出，儘管兩者可能存在某種互補關係，整體而言韋伯還是傾向於貶低心志倫理即可。這裡我們比較關心的問題是，韋伯的論述如何影響摩根索的規範思想，而這又與韋伯貶低心志倫理的理由有關，因此我們要加以深入考察。

首先，韋伯認爲，心志倫理傾向於用目的來將手段聖潔化，這低估了目的與手段之間可能存在緊張關係。奉行心志倫理的人或許相信，「善因必有善果。而惡因必有惡果。」但韋伯認爲：「『善』的目的，往往必須藉助於在道德上成問題的、或至少是有道德上可虞之險的手段，冒著產生罪惡的副效果的可能性甚至機率，才能達成。」因此，所謂「善因必有善果」絕非實情（Weber, 1946a: 121-123；Weber 著，錢永祥譯，1991b: 228-231）。之前曾提到，摩根索認爲「一切的行動總是潛在地不道德」，其中的一個理由是：人類智力的天然限度使人無法完全事先掌握其行動的結果，總有一些所謂的「意外」是始料所未及。摩根索這個說法，幾乎就是韋伯的「目的與手段之間的緊張關係」的翻版。與此相關的是，韋伯甚至認爲，「這

臺灣人文學術期刊資料庫

個世界是魔神所統治的，知道捲入政治的人—就是取權力和武力爲手段的人—和魔鬼的力量締結了協定。」然而，心志倫理的信徒卻不瞭解這一點，「在政治上實際是個幼童」（Weber, 1946a: 123；Weber 著，錢永祥譯，1991b：231）。摩根索所謂的「邪惡無所不在」，可以說相當程度上呼應韋伯這個論調。

其次，根據 Wolfgang Schluchter 的詮釋，心志倫理與責任倫理之間的一個重要區別，就在於它們對「能爲」（Können）與「應爲」（Sollen）之間的關係評價不同。對於信奉心志倫理的人而言，「應然」是唯一的考慮，能否達成不是重點。但是韋伯認爲除魅後的世界必須服從這樣的原則：「應然」蘊含著「能爲」（Sollen impliziert Können）（Schluchter 著，錢永祥、顧忠華譯，1991：110）。之前提到，摩根索曾說：「把政治道德化（political moralising）與道德畫上等號，以及把現實主義與非道德畫上等號，都是站不住腳的。問題不是在道德原則與缺乏道德尊嚴的國家利益之間做選擇，而是要在一套脫離政治現實的道德原則與另一套植根於政治現實的道德原則之間做選擇（Morgenthau, 1951: 33）。」這是摩根索對所謂「理想主義者」的批評，這個批評蘊含的前提幾乎就是韋伯這個「應然」蘊含著「能爲」的主張。

其三，韋伯的論述還有一個很重要的前提，就是所謂「價值領域」的分化。韋伯把人的生活分成科學、宗教、政治、經濟、藝術、倫理等諸「價值領域」，在這些價值領域中，「倫理」這個價值領域雖然具有「特殊的尊嚴」，但其他文化價值也是「應該追求的」，因此倫理與其他文化價值很可能處在無法避免、甚至無法化解的衝突中。如此一來，有些「實踐性」的問題（例如制度性或社會政策問題）就無法單從倫理本身獲得明確的答案。這意味著，每個價值領域都構成一個「相對自主的價值秩序」，各有其「固有法則性」。這種價值領域間的衝突，在「倫理」與「政治」之間表現得特別明顯。尤有甚者，價值衝突不只可能發生在不同領域之間，甚至在倫理領域內部，特定的原則（例如正義）的意義，也不是單憑某個倫理準則就能確定。不同的倫理準則之間可能就存在著衝突，而這衝突並不是倫理本身可以解決的（Weber, 1949: 15；張旺山，1998：276-277；Schluchter 著，錢永祥、顧忠華譯，1991：111）。從這裡我們可以看到，摩根索所謂

臺灣人學學術期刊資料庫

的「政治的自主性」與「理性無法解決矛盾」的主張，幾乎就是韋伯這個「價值領域分化」論述的翻版。

最後，對韋伯而言，在基督教的權威式微之後，「價值衝突的必然性」是無可迴避的人類處境。在這個「不知有神，沒有先知」的時代，「人只能根據自己的良心或他個人的世界觀，在這些相互衝突的價值間進行衡量，並做出自己的選擇或妥協（張旺山，1998：285-286）。」[22] 尤有甚者，每個人必須在不同的倫理觀之間做出抉擇，其中哪一個上帝，哪一個是魔鬼。各領域與價值間的鬥爭就宛如諸神的鬥爭，誰是誰非，並非學術（或科學）（science）本身所能決定，最終主宰乃是命運（Weber, 1946b: 148）。總之，價值與倫理觀的抉擇是無可避免的，因此對之做出決斷才是負責任的做法；「責任倫理」當中的「責任」一詞的要義可以說就在這裡。然而「心志倫理」的追隨者卻試圖在價值多元的世界維護一個層級秩序，它的危險性是「最後會導致社會關係的封閉，結構性多元和價值衝突的毀滅。」在政治領域裡運用心志倫理更是危險，因爲它把政治上的追隨者變爲門徒，而把政治上的對手化爲敵人（Schluchter 著，錢永祥、顧忠華譯，1991：115-116）。就論述的效用而言，如果說，韋伯刻畫的心志倫理追隨者的圖像所要批判的對向是革命的工團主義者與基督教和平主義者，那麼，摩根索針對國際政治中所謂的「理想主義者」「十字軍式」道德觀所做的批判，幾乎就是韋伯的批判的延續了。

在說明了韋伯的「責任倫理」對摩根索的影響之後，讓我們再回到摩根索的規範論述本身。跟韋伯一樣，摩根索認爲責任倫理要求政治家做出決斷。既然要決斷，就不可能根據一成不變的教條，而必須「便宜行事」。然而，便宜行事也不能毫無原則，它必須要有一個依歸。這個依歸在哪裡呢？摩根索認爲：

22　韋伯有時用很極端的方式來呈現他的「決斷論」。例如他說：「每個個別重要的活動以及最終而言整個人生……是一系列的最終決定（ultimate decision），透過這些決定，就如同柏拉圖所說，靈魂選擇了自己的命運。」（Weber, 1949: 18）又說：「對於生命最終的諸種可能態度之間是無法調和的，因此它們之間的鬥爭無法獲得最終的解決。因此，必須做一個決定性的選擇（decisive choice）（Weber, 1946b: 152）。」

國立臺灣藝術學術資料庫

> 沒有審慎（prudence）就沒有政治道德；也就是說，如果沒有考慮到表面上看起來符合道德的行爲所產生的政治後果的話。現實主義視審慎—仔細衡量各種可替代政治行動的後果—爲政治領域的至高德行。理論抽象構想出來的道德倫理，依倫理的道德法則來評斷一個行動；而政治倫理則依政治行動後果，來評斷一個行動（Morgenthau, 1954: 9）。

這個說法凸顯出了現實主義的核心價值，就是審慎。[23] 摩根索又說：

> （我們）不可能在權力與共善（common good）之間作出抉擇。成功地行動—也就是按照政治藝術的規則—是謂政治智慧。以失望的心態了解政治無可避免是邪惡的，卻仍義無反顧地採取行動，是謂道德勇氣。在幾種便利的（expedient）行動中選擇一個最不邪惡的，是謂道德判斷。結合政治智慧、道德勇氣與道德判斷，人可以在政治本質與道德命運之間取得協調（Morgenthau, 1945: 17-18；1946: 203）。

這段話更凸顯出摩根索的現實主義的實踐哲學的特點：把政治視爲一種藝術；解決政治問題需要運用道德判斷與政治智慧，而不是訴諸於理性主義者的萬靈丹。Michael Smith (1986: 139) 認爲這段話讓人想起韋伯的思想，Molloy (2009) 與 Brown (2012) 則在摩根索身上看到了亞里斯多德的影子。作者認爲，韋伯與亞里斯多德確實都對摩根索的思想有重大的影響，而目前學界的研究對於韋伯的影響已經引起足夠的注意，已如前述；但亞里斯多德的影響則比較缺乏有系統的研究。[24] 因此本文最後要探討亞里斯多德思想與摩根索規範論述之間的關連性。

伍、實踐的智慧：亞里斯多德的影響

摩根所曾自述其思想淵源，提到除了早年受到尼采決定性的影響之外，後期更多地是受到亞里斯多德、聖奧古斯汀以及尼布爾（Reinhold Niebuhr）

---

[23] 摩根索曾引用伯克關於審慎的說明：「審慎不僅是政治與道德的諸多美德當中位階最高的一個，它還是它們的指導者、調節者，並成爲它們的標準（Morgenthau, 1952: 986）。」

[24] Anthony Lang (2004; 2007) 做了初步的探討，但本文作者認爲其成果還有待後人努力加以補足。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

的影響。[25] 事實上，摩根索曾在 1970 年代講授亞氏的《政治學》（*Politics*），講課的內容還留下了文字紀錄，在摩根索身後才出版成書（Lang, 2004）。亞氏對摩根索影響最大之處，或許就是關於實踐的智慧（practical wisdom 或 *phronesis*）的論述，因此這裡我們要著重探討這個概念，然後指出它如何反映在摩根索的論述中。

亞里斯多德關於實踐的智慧的討論是出現在「思想的功能」（virtues of thought）的分類中。亞氏（Aristotle, 1985）指出，靈魂透過五種狀態把握眞實：技藝（*techne* or craft）、科學知識（*episteme* or scientific knowledge）、實踐的智慧（*phronesis* or intelligence）、智慧（wisdom）、理解（understanding）（*Nicomachean Ethics* 1139b15-18）。這些功能中與本文特別有關的是實踐的智慧與科學知識之間的區別。首先，實踐的智慧與科學不同在於，前者允許多種可能性，而後者則具有確定性。其次，實踐的智慧雖然也運用理性，但是其對象是關乎善與惡的行動，而科學則否（*Nicomachean Ethics* 1140b1-6）。其三，科學知識是關於普遍事物（universals）的假定、具有必然性的事情（things that are by necessity）（*Nicomachean Ethics* 1140b30-32）；相較之下，由於政治學的對象是關乎高尚與公正，而何謂高尚與公正又存在著不確定性，因此對於這個主題只能概略地、提綱挈領地說明其眞理性；簡言之，它無法像科學知識那麼精確（*Nicomachean Ethics* 1094b15-25）。其四，由於實踐的智慧的對象關乎行動，而行動本身意味著它具有選擇性，需要判斷力，需要做出決斷與決定，因此「實踐的智慧不是只與普遍的東西有關，它也要考慮具體的事實。因爲實踐的智慧與行動有關，而行動是要處理具體的事情（particulars）」（*Nicomachean Ethics* 1141b13-17）。最後，因爲政治學不像科學一樣有精確的規則，因此實踐的智慧需要「考慮」（deliberation）；一個善於考慮的人能夠透過理性計算（rational calculation）而實現可以獲得的（achievable）最大的善。爲此，不只要考慮普遍的事物，還要考慮特殊的或具體的事實（*Nicomachean Ethics* 1141b9-25）。

綜合而言，政治學與行動有關，而行動需要判斷，因此它不可能像科

[25] Letter to Samuel H. Magill, 5 January 1962, Morgenthau Papers, Box 39. 轉引自 Neacsu (2010: 26)。

臺灣大學學術期刊資料庫

學一樣有精確的規則。因爲它要求判斷，所以需要實踐的智慧。實踐的智慧的運用涉及到考慮，而考慮的內容不只包括普遍的事物，還包括具體的、特殊的事物。

亞里斯多德這番論述對於摩根索的政治觀與倫理主張的影響至爲明顯。事實上，在摩根索發表其成名作《國家間的政治》（1948）之前，已經先出版了《科學人對抗權力政治》（1946）。該書對於西方近代興起的理性主義與科學主義的思惟方式進行了猛烈的批判。根據摩根索的看法，這種思維模式認爲社會世界與自然世界可以用同一種理性過程加以理解，因此自然科學的方法可以延伸到社會領域，而社會世界也可以用與控制自然世界一樣的理性方法加以控制。按照這種哲學，科學可以解決人類一切的問題，包括政治問題。政治因此可以被科學取代，政治問題可以化約爲行政管理的、技術性的問題。這種思惟在當代的最佳代表就是自由主義，它相信只要人們遵從理性，世界可以日趨完善，邪惡最終可以根絕（Morgenthau, 1946: 2-4, 12-14, 27-29）。然而，在摩根索看來，這種思惟不僅過於一廂情願，甚至是當代政治困境的根源，因此必須嚴肅地加以批判。

按照摩根索的看法，政治並非不能用理性加以理解。只是這種理性不同於科學的理性（scientific reason）。他說：「科學理性的原則是簡單的、一致的（consistent）而且抽象的；社會世界則是複雜的、不一致的（incongruous）而且是具體的。」把科學理性的原則套用在社會世界，要麼是徒勞無功的（futile），要麼是致命的（fatal）。「政治是一種藝術，而不是一種科學。要能掌握它，必須具備的不是工程師的理性，而是政治家的智慧與道德力量（Morgenthau, 1946: 10）。」不幸地，自由主義已經變成一種意識形態，因爲它的抽象性、一般性與絕對性已經與它當初的生成環境脫節，難以適用於國際環境，而後者的本質是「具體的、特定的而且取決於時間與地點（Morgenthau, 1946: 73）。」

以上的說明顯示，摩根索對於科學主義的批判，相當程度上呼應了亞里斯多德對於實踐的智慧與科學知識所做的區分，而實踐的智慧的特點就在於根據具體的情況運用判斷力來做出決斷。摩根索引用了伯克的一段話來加以解釋：

臺灣人學學術期刊資料庫

> 政治家有好多種情況要納入考慮，並把它們與一般性的觀念結合起來。情況是無量無邊的，並且有無數種結合方式；是變化不定的、稍縱即逝的。沒有把這納入考慮的人不僅是錯誤的，他根本就是極端瘋狂—套用一個拉丁語的說法：*dat operam ut cum ratione insaniat*—他是形上學意義上的瘋狂。在不忽略原則的前提下，政治家必須受情況的引導；如果他的判斷與當時的緊急狀況相違背，他可能會將他的國家永久毀滅。[26]

對摩根索而言，情況的多變性與判斷的必要性，意味著「沒有一個公式可以給予政治家確定性，沒有一種計算方式可以去除風險，沒有一種累積事實（accumulation of facts）的方式可以開啓未來。」[27] 他甚至用一個形象的比喻來說明問題：政治家的處境比較像賭徒而不是科學家（Morgenthau, 1946: 221）。這個比喻或許過於誇大，但是它想說明的是，政治問題必然存在不確定性，而這正是科學無法解決的。因此，如果要把這看成是人類存在的悲劇的話，那麼這種悲劇毋寧說是永恆的，人們只能選擇面對它，而不是逃避它。

最後，審慎或實踐的智慧實際上要如何運作呢？是否有個比較明確的原則呢？對此，亞里斯多德的主張，美德是在兩個極端之間，例如在過與不及之間，求取一個中間點（*Nicomachean Ethics* 1141b9-25, 1107a1-5），這就是所謂的「中庸原則」（Doctrine of the Mean）。在實際的操作上，「在極端之中，有些危害比較大，有些危害較小；而且由於準確命中中間很困難，因此，如同人們所說，退而求其次，應該兩害相權取其輕（*Nicomachean Ethics* 1109a30-1109b1）。」這個原則—兩害相權取其輕（choosing the lesser evil）—到了摩根索手上就變成這樣的表述：「在幾種便利的（expedient）行動中選擇一個最不邪惡的，就是道德判斷（Morgenthau, 1945: 17-18）。」從「理性主義者」的角度來看，這個論點聽起來似乎有點悲觀。然而從實

---

[26] Edmund Burke, “Speech on the Petition of the Unitarians”. 引自 Morgenthau (1946: 220-221)。

[27] 在另一處，摩根索說，政治衝突源自於某些利益衝突或者基本的對立，這不是靠知識的累積或機械的公式可以解決的。它們只能被「重新表述、操縱與轉化」（restated, manipulated, and transformed），而且每個時代都要重新面對它們（Morgenthau, 1962a: 313; Neacsu, 2010: 126）。

國家圖書館 期刊資料庫

踐哲學的立場來看，這似乎又是無可避免的結論。因此，歸根結柢，摩根索的現實主義與理想主義之間的鴻溝，其根源還是在於它們對於政治學的性質與作用有完全不同的理解。

陸、結論

傳統上，人們經常把國際關係的現實主義與非道德或不道德的政治主張聯想在一起，這種印象在結構現實主義稱霸學界的時期得到強化。在反思主義興起後，已經有愈來愈多的人發現，那只是「理性主義者」的偏見，現實主義沒有理由一定要與那種立場相結合。今天，學界已經普遍意識到古典現實主義其實有很豐富的規範論述的資源，並掀起了一波復興古典現實主義規範維度的風潮。由於摩根索不僅是二戰後美國現實主義的教父，而且他的論述還繼承了西方重要的政治思想傳統，因此研究他的規範論述就成了探索現實主義規範主張與思想的最佳試驗場。

不過，也正因爲他的思想資源十分豐富（或者說過於豐富），難免出現許多前後不一致、甚至矛盾的說法，因此必須詳加梳理，才能呈現比較完整、有條理的樣貌。本文根據目前西方學界的研究成果，首先著重澄清一些對於摩根索規範主張常見的誤解，例如他雖然主張權力政治，但不表示他認爲政治可以不受道德的制約；相反的，摩根索個人對於猶太—基督宗教的信仰其實有很強烈認同，只是他認爲在一個「上帝已死」或者所謂價值多元的現代情境下，將自己的價值觀等同於普世道德，不啻於一種道德十字軍，只會讓衝突變得無可化解。事實上，他主張以權力來界定國家利益，也是爲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，他採取一種弱的道德相對主義，其實有一種實踐上的考量，也就是爲了和平而必須有一種道德上的自制精神。

其次，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。這一部分已經有許多學者論述，本文也沒有別出心裁的觀點可以錦上添花。不過，這個主張聯繫到「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。這一部分雖然已經有學者點出，但目前沒有看到比較深入的分析。針

臺灣人文社會學術期刊資料庫

對這一點，本文指出，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。可惜因爲時間與篇幅的限制，此處無法進一步發揮，只能留待日後的研究加以補充。

最後，作者想對理解與詮釋摩根索思想的方式附贅數語。摩根索經常被視爲保守主義的學者與思想家，然而，或許年輕時也曾受尼采的深刻影響，他也時而表現出激進的樣貌（例如對於世界政府的期望），以至於 Stanley Hoffman 甚至認爲他是「隱藏在（現實主義）僞裝下的理想主義者」（idealist in disguise）（Hoffmann, 1981: 657；Neacsu, 2010: 17）。事實上，如果我們能把握住摩根索的思想意趣，或許就不太需要爭論他到底是保守還是激進。他的學生 Richard Ned Lebow 曾經引述一段話來說明摩根索思想的眞精神。在 1966 年的一篇論文中，摩根索認爲國際關係理論的任務是：

> 當時代貶低權力的因素時，就必須強調它的重要性。當時代傾向於在事務的一般架構下採取一元化的權力概念時，就必須要展示它（權力）的限制。當時代主要以軍事力量來界定權力時，就必須提醒注意權力方程式中還有其他各種因素，特別是微妙的心理關係，因爲後者形塑了權力網。當權力的現實在道德與法律的限制下被忽視時，就必須指出這個（權力）現實。當法律與道德被視若無物時，就必須賦予它們正確的位置（Morgenthau, 1966: 77，轉引自 Lebow, 2003: 238-239）。

這段話與朱熹所說的「教學者如扶醉人，扶得東來西又倒。」似乎有異曲同工之妙。這種做學問要堅守中庸精神的主張，是否也是亞里斯多德實踐倫理學的題中之意，限於篇幅，只能留待將來進一步探討與發揮。

參考書目

一、中文部分

林炫向，2011，〈國際關係的規範論述〉，張亞中（編），《國際關係總論（第三版）》，新北市：揚智出版社，頁 150-190。

莫大華，2012，〈國際關係反思現實主義理論及其未來可能性〉，「中華民國

臺灣大學學術期刊資料庫

國際關係學會 2012 年會暨『全球變遷與興起中的國際秩序』學術研討會」論文（10 月 6 日），台中：國立中興大學國際政治研究所。

張　旺，2006，〈國際關係規範理論的復興〉，《世界經濟與政治》，8: 49-56。

張旺山，1998，〈韋伯的價值多元論〉，蕭高彥、蘇文流（主編），《多元主義》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 269-306。

張至涵，2013，〈道德現實主義初探〉，《國際關係學報》，35: 133-162。

Schluchter, Wolfgang 著，錢永祥、顧忠華譯，1991，〈價值中立與責任倫理〉，錢永祥（編），《學術與政治：韋伯選集（I）》，台北：遠流，頁 95-130。

Weber, Max 著，羅久蓉譯，1991a，〈學術作爲一種志業〉，錢永祥（編），《學術與政治：韋伯選集（I）》，台北：遠流，頁 131-151。

Weber, Max 著，錢永祥譯，1991b，〈政治作爲一種志業〉，收在 Max Weber 著，錢永祥編譯，《學術與政治：韋伯選集（I）》，台北：遠流，頁 169-239。

二、西文部分

Aristotle. 1985. *Nicomachean Ethics*. Trans. Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Brown, Chris. 2012. “The ‘Practice Turn’, *Phronesis* and Classical Realism; Towards a *Phronetic* International Political Theory?” *Millennium - Journal of International Studies* 40(3): 439-456.

Bull, Hedley. 1977. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. New York: Columbia University Press.

Donnelly, Jack. 2000. *Realism and International Relations*. New York: Cambridge University Press.

Frei, Christoph. 2001. *Hans Morgenthau: An Intellectual Biography*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Haslam, Jonathan. 2002. *No Virtue Like Necessity: Realist Thought in International Relations since Machiavelli*. New Haven: Yale University Press.

Hoffman, Stanley. 1981. “Notes on the Limits of ‘Realism’.” *Social Research* 48(4): 653-659.

Jackson, Robert. Georg Sørensen. 2003. *Introduction to International Relations: Theories and Approaches, 2nd ed*. New York: Oxford University Press.

Jervis, Robert. 1994. “Hans Morgenthau, Realism, and the Scientific Study of International Politics.” *Social Research* 61(4): 853-76.

Jütersonke, Oliver. 2006. “Morgenthau and the Return to Ethics in a Realist Theory of Power Politics.” *Cooperation and Conflict: Journal of the Nordic International Studies Association* 41(4): 463-469.

Keohane, Robert. 1988. “International Institutions: Two Approaches.” International

臺灣大學學術期刊資料庫

Studies Quarterly 32(4): 379-96.
Lang, Anthony F. 2004. *Political Theory and International Affairs: Hans J. Morgenthau on Aristotle's Politics*. Westport, Connecticut: Praeger Publishers.
Lang, Anthony F. 2007. "Morgenthau, Agency, and Aristotle." In *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans J. Morgenthau in International Relations*, ed. Michael Williams. New York: Oxford University Press, 18-41.
Lebow, Richard Ned. 2003. *The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders*. New York: Cambridge University Press.
Mollov, M. Benjamin. 2002. *Power and Transcendence: Hans J. Morgenthau and the Jewish Experience*. New York: Lexington Books.
Molloy, Sean. 2009. "Aristotle, Epicurus, Morgenthau and the Political Ethics of the Lesser Evil." *Journal of International Political Theory* 5: 94-112.
Morgenthau, Hans J. 1945. "The Evil of Politics and the Ethics of Evil." *Ethics* 56(1): 1-18.
Morgenthau, Hans J. 1946. *Scientific Man vs. Power Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
Morgenthau, Hans J. 1948a. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, *1st ed*. New York: Alfred A. Knopf.
Morgenthau, Hans J. 1948b. "The Political Science of E. H. Carr." *World Politics* 1(1): 127-134.
Morgenthau, Hans J. 1950. "The Mainsprings of American Foreign Policy: The National Interest vs. Moral Abstractions." *The American Political Science Review* 44(4): 833-854.
Morgenthau, Hans J. 1951. *In Defense of the National Interest: A Critical Examination of American Foreign Policy*. New York: Alfred A. Knopf.
Morgenthau, Hans J. 1952. "Another 'Great Debate': The National Interest of the United States." *The American Political Science Review* 46(4): 961-988.
Morgenthau, Hans J. 1954. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, *2th ed*. New York: Alfred A. Knopf.
Morgenthau, Hans J. 1962a. *Politics in the Twentieth Century, Volume 1: The Decline of Democratic Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
Morgenthau, Hans J. 1962b. *Politics in the Twentieth Century, Volume 3: The Restoration of American Politics*. Chicago: Chicago University Press.
Morgenthau, Hans J. 1966. "The Purpose of Political Science." In *A Design for Political Science: Scope, Objectives and Methods*, ed. James C. Charlesworth. Philadelphia: American Academy of Political and Social Science, 63-79.
Morgenthau, Hans J. 1967. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, *4th ed*. New York: Alfred A. Knopf.
Morgenthau, Hans J. 1970. *Truth and Power: Essays of a Decade, 1960-70*. New York: Praeger.

臺灣大學學術期刊資料庫

Morgenthau, Hans J. 1972. *Science: Servant or Master?* New York: New American Library Inc.

Morgenthau, Hans J. 1979. *Human Rights and Foreign Policy*. New York: Council on Religion and International Affairs.

Morgenthau, Hans J. 1984. "Fragment of an Intellectual Autobiography." In *Truth and Tragedy*: *A Tribute to Hans J. Morgenthau*, eds. Kenneth Thompson and Robert Myers. New Brunswick: Transaction Books, 1-17.

Murray, A. J. H. 1996. "The Moral Politics of Hans Morgenthau." *Review of Politics* 58(1): 81-107.

Neacsu, Mihaela. 2010. *Hans J. Morgenthau's Theory of International Relations: Disenchantment and Re-enchantment*. New York: Palgrave Macmillan.

Nietzsche, Friedrich. 1998. *Twilight of the Idols*. Trans. Ducan Large. New York: Oxford University Press.

Pangle, Thomas L. and Peter J. Ahrensdorf. 1999. *Justice Among Nations: On the Moral Basis of Power and Peace*. Lawrence: University Press of Kansas.

Reus-Smit, Christian and Duncan Snidal, eds. 2008. *The Oxford Handbook of International Relations*. New York: Oxford University Press.

Scheuerman, William E. 2007. "Carl Schmitt and Hans Morgenthau: Realism and Beyond." In *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans J. Morgenthau in International Relations*, ed. Michael Williams. New York: Oxford University Press, 62-92.

Scheuerman, William E. 2009a. *Hans Morgenthau: Realism and Beyond*. Malden: Polity Press.

Scheuerman, William E. 2009b. "A Theoretical Missed Opportunity? Hans J. Morgenthau as Critical Realist." In *Political Thought and International Relations*, ed. Duncan Bell. New York: Oxford University Press, 41-62.

Smith, Michael J. 1986. *Realist Thought from Weber to Kissinger*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Spegele, Roger D. 1987. "Three Forms of Political Realism." *Political Studies* 35(2): 189-210.

Starr, Bradley E. 1999. "The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility." *Journal of Religious Ethics* 27(3): 407-434.

Tucker, Robert W. 1952. "Professor Morgenthau's Theory of Political 'Realism'." *The American Political Science Review* 46(1): 214-224.

Turner, Stephen P. 2009. "Hans Morgenthau and the Legacy of Max Weber." In *Political Thought and International Relations*, ed. Duncan Bell. New York: Oxford University Press, 63-82.

Weber, Max. 1946a. "Politics as a Vocation." In *From Max Weber: Essays in Sociology*, eds. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 77-128.

臺灣大學學術期刊資料庫

Weber, Max. 1946b. “Science as a Vocation.” In *From Max Weber: Essays in Sociology*, eds. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 129-156.

Weber, Max. 1949. *Methodology of the Social Sciences*, Trans. and eds. Edward Shils, Henry A. Finch. Glencoe: The Free Press.

Williams, Michael C. 2005. *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*. New York: Cambridge University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Hans Morgenthau's Normative Discourses and the Controversies over His Moral Views*

*Hsuan-hsiang Lin***

Abstract

Normative theories in International Relations (IR) have long been marginalized after WWII. In recent years, however, the enterprise is now undergoing a revival. Various schools of thought in IR have begun to explore the normative dimensions of their respective approaches. Under this new current there also emerges within the camp of realism the call for reexamining the moral implications as well as the normative discourses of realism. Echoing with this call, this paper addresses Hans Morgenthau's normative discourses first by identifying their origins in the long lineage of realism. But since his thought is derived from various different origins, such as Aristotle, St. Augustine, Friedrich Nietzsche, Max Weber, Carl Schmitt, to name just a few, it requires further interpretations to clarify his "real meaning". Obviously, it is impossible to decipher with precision the thought of a giant which covers such a broad range of origins. Therefore, the author opts for selecting two thinkers who impact most strongly on Morgenthau's normative thinking, namely Aristotle and Weber, and showing how Morgenthau's normative discourses reflect their influences. The purpose of this study is to show that realism should not be bound by scientism, which is value-free; instead, it can be normatively laden, with its normative stance derived from a long lineage that simply cannot be undervalued. If we are to evaluate the normative stance of realism without prejudice, we will have to take on the thoughts of the giants from this lineage seriously.

Keywords: International Relations, Realism, Morgenthau, Normative Discourse, Aristotle, Weber

---

* DOI:10.6166/TJPS.65(71-102)

** Associate Professor, Department of Political Science, Chinese Culture University.
Email: sunyata_sean@yahoo.com.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫