

## 作為「文明橋樑」的日本： 探索「非西方國際關係理論」的一個途徑

---

陳柏宇

(中山大學政治學研究所博士候選人)

### 摘要

近年來國際關係學界開始有了非西方國際關係理論可能性的討論，試圖從各國歷史與哲學傳統中尋求答案，證明非西方地區可以擁有不同於西方觀點的國際關係理論，而此理論自始存在只是未被置於國際關係的範疇討論。研究國際關係日本學派可能性的學者關注日本兼具現代性與傳統的「中和理論」，或是「中間性」(inbetweenness)。亦即日本試圖調和東方與西方文明發展的成果，在諸多「外借」的理論中自行融合，而這種「中間性」正是日本的特色。然而主張「中和理論」或「中間性」為日本特色，若缺乏對於日本知識社群是如何進行文明調和的理解，最終仍難免被西方國際關係理論所收編。

本文認為日本京都學派導師西田幾多郎的哲學思想可以作為上述的「中間性」的本體論，並為國際關係學界議論中的「非西方國際關係理論」之發展方向提供參考。西田哲學探索「普遍/特殊」之間的辯證關係，企圖克服西方文明的普遍性宣稱並找出日本在世界的位置，以自身歷史為背景創造新的世界文化。西田的思想避免了西方/非西方的二元對立圖式，並且為企圖成為「文明橋樑」的日本找到國際關係上的動能。

### 關鍵詞

非西方國際關係理論、日本、文明橋樑、西田幾多郎

## 壹、前言

2005 年 7 月，新加坡南洋理工大學拉賈拉南 (S. Rajaratnam) 國際研究學院舉辦討論「為何沒有非西方國際關係理論：從亞洲反省亞洲」的專題討論會，主導會議的新加坡學者阿查亞 (Amitav Acharya) 與英國學者布贊 (Barry Buzan) 鑑於非西方世界及亞洲安全研究與當前國際關係理論關切的主題之間具有極大落差，提出了一個重要的問題：為何沒有非西方國際關係理論？因此藉由會議探討當前國際關係理論在亞洲各國發展的情形，推敲亞洲原生國際關係理論缺乏的原因，並且企圖從亞洲各國歷史與哲學傳統中尋找理論的可能性。2009 年底阿查亞與布贊聯合主編，出版《非西方國際關係理論》(*Non-Western International Relations Theory: Perspective on and beyond Asia*) 一書，集合亞洲各國國際關係學者著作，各自從其本國或區域的歷史、文化與哲學中，探討非西方國際關係理論發展的可能。如同書名，該書旨在於希望能夠從亞洲觀點出發並且「超越」亞洲觀點<sup>1</sup>。這些探究非西方國際關係理論的學者無不回歸自身歷史與哲學傳統找尋可能的選項，其共同之處在於指出亞洲身處東西文明交會的歷史時空，不同於當前主流國際關係理論純粹出於歐陸或美國的思想脈絡，或奠基於泛稱為西方文明的歷史實踐，因此有必要找尋以自身文明為出發的國際關係理論以克服當前理論的西方中心傾向<sup>2</sup>。

二次大戰後文明作為一個政策的操作性概念逐漸消失於世界政治中，直到大戰的半世紀後這個主題再次被西方學者杭廷頓 (Samuel Huntington) 重新提起<sup>3</sup>。於是乎「文明」的議題再度成為學術以及政策

---

<sup>1</sup> Amitav Acharya and Barry Buzan eds., *Non-Western International Relations Theory: Perspectives On and Beyond Asia* (New York: Routledge, 2009).

<sup>2</sup> 石之瑜，「文明是國際關係理論的議題嗎？亞洲學派的不／可行性」，發表於「國際關係理論學術研討會」，台北：台灣大學，2010 年 5 月。

<sup>3</sup> Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Vol. 72, No.3 (1993), pp.22-49; Huntington, Samuel, 黃裕美譯，*文明衝突與世界秩序的重建* (*The Clash of*

制訂者的首要議程。杭廷頓認為文明作為最原初的實體（entities）乃是取代意識型態以及地緣政治而成為後冷戰時期決定合作與衝突的根源，政治與經濟皆無法抹除來自文明的遺贈<sup>4</sup>。

杭廷頓將世界分為八大文明：西方、儒家、日本、伊斯蘭、印度、東正教、拉丁美洲，以及非洲。日本在文明衝突論者眼裡乃是自成一格的「日本文明」，明顯與中國的儒家文明切割。當杭廷頓文明衝突論一出，在日本得到相當大的迴響，後來在日本單獨發行《文明衝突論與 21 世界的日本》一書一刷再刷，其受歡迎的程度可見一斑。這樣的迴響可說是當時國際環境使然。面對後冷戰時期美蘇對抗的瓦解，中國成了美日安保新的圍堵對象。在中國與美國兩強之間，日本如何走出自己的路，杭廷頓的文明論就如同燈塔般指引了一個方向。日本部分的文明論者或國際關係學者亦認同杭廷頓的說法，認為日本有其固有的、與其他文明相異的獨特文明<sup>5</sup>。然而若只看到日本自成文明的企圖，就忽略了日本知識界在文明之間碰撞時所觸動的思考過程及其內涵，而這樣的思考過程不易被位居宰制地位者（在此意味著西方）所體會，也因此才是今日反思國際關係理論的西方中心時可以借鏡的路徑。

明治時期日本的知識界意識到日本在東西文明之間應該扮演重要角色。自明治維新以來日本人關注東西文明之間的調和問題，並從中思索一條日本自身的出路。不論是去殖民主義或是文明衝突論者的主張，皆忽略了文明另一個面向，亦即文明乃是一個各種差異匯集的場域，特別是關於各種國家、社會以及世界政治思想交會之處，彼此之間同時進行著衝突與融合。有趣的是，當前談論日本國際關係理論或外交政策多位學者指出日本具有「中間性」（inbetweenness）特徵，而這中間性的特徵以及功能正反應明治維新以來日本知識界思索「文明橋樑」的途徑與企

---

*Civilizations and Remaking of World Order*）（台北：聯經，1997）。

<sup>4</sup> Huntington, Samuel, *op. cit.*, pp. 25-27.

<sup>5</sup> 梅棹忠夫，*文明の生態史觀*，（東京：中央公論社，1967）；中西輝政，*日本文明の興廢——いま岐路に立つ、この国*（東京：PHP 研究所，2006）。

圖。

本文首先分析文明衝突論者如何論述日本文明及其此論述的缺失，其次探討國際關係學界對於「中間性」作為一種日本特色的論述及其意涵，並提出西田幾多郎 (Nishida Kitaro) 的「場所」(basho) 哲學作為日本知識界對於日本作為「文明橋樑」的本體論內涵。西田幾多郎被視為京都學派的始祖，在西方被視為是亞洲研究西方哲學思想卻又能融合東方與西方的哲學思想自創一派的第一人<sup>6</sup>。因其不容忽視的重要性，近幾年國際關係學界討論日本特色的國際關係理論之可能選項已有若干學者以西田幾多郎作為研究對象，探究日本發展不同於西方國際關係理論之可能性。例如豬口孝 (Inoguchi Takashi) 發掘西田幾多郎對於認同 (identity) 的處理，認為西田與國際關係學派中的建構主義 (constructivism) 有雷同之處<sup>7</sup>；翁·葛拉漢 (Graham Ong) 指出西田「無」(nothingness) 的哲學乃是不同於主流國際關係理論主客對立的「中國式的辯證法」(Chinese Dialecticism)，更可提供「實證」與「後實證」之間關於本體論辯論一個好的解答<sup>8</sup>；瓊斯 (Christopher Jones) 則以西田對國家與文化的看法對照杭廷頓的文明衝突論。西田認為文化在國家之內形成之後，便能夠成為一種世界公共財而延續存在，不需國家作為其載體，更不會如文化現實主義者所言引起戰爭<sup>9</sup>。石之瑜則認為西田「場所哲學」可以使日本得以進出不同文明而扮演「文明橋樑」的角色<sup>10</sup>。清水耕介 (Shimizu Kosuke) 則以將西田視為一個文化主義者，藉由西田哲學的失敗來警戒國際關係文化論者必須避免將文化本質化所

<sup>6</sup> James Heisig, *Philosophy of Nothingness* (Honolulu: Hawaii University Press, 2001).

<sup>7</sup> 豬口孝，*國際關係論の系譜* (東京：東京大學出版會，2007)，頁 175-176。

<sup>8</sup> Graham Ong, "Building an IR Theory with 'Japanese Characteristics': Nishida Kitaro and 'Emptiness'," *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.33, No.1 (2004), pp.35-58.

<sup>9</sup> Christopher Jones, "If not a Clash, then What? Huntington, Nishida Kitaro and the Politics of Civilizations," *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol. 2(2001), pp.223-243.

<sup>10</sup> 石之瑜，前引文。

帶來的災難性後果<sup>11</sup>。

本文則將藉由探討西田哲學主要概念來反省文明作為非西方國際關係理論的選項該如何進行的問題。作為文明橋樑的日本如何能使非西方國際關係理論的發展不會落入單一普遍性宣稱的文化本質主義或國家中心主義，反而能在普遍性宣稱下產生多元面貌。

## 貳、文明衝突論中的日本文明

學界對於何謂「文明」充滿爭議。文明這個概念往往被質疑的原因在於它是一種用於衡量的標準，判別如何才是「有教養」的人類。文明的概念通常受到主張去殖民主義（*decolonization*）論者的批判，例如帝國主義者如何帶著侵略性「文明化」被殖民者<sup>12</sup>。此外，文明與文化經常混用，杭廷頓在論述文明衝突時亦常將文化與文明並用<sup>13</sup>。一般而言，文明中關於藝術或學術等精神層次的部分被稱為文化，而文化中物質的或都會的部分則被稱為文明。川添登（*Kawazoe Noboru*）以「內/外」之來源區別「文化/文明」，亦即文明乃指外來的影響，文化則是日本的核心<sup>14</sup>，這樣的區別呼應了德國人對於「文化」（*Kultur*）與「文明」的區別。然而，文明與文化用語之區分對於日本人有不同的意義。文化一詞的使用對於日本的社會與政治論述而言主要為了顯示日本的特殊性。文明一詞則較少見於日本人的論述，許多時候「文化」一詞即包含文明之意，因此用法中較為複雜。明治時代曾將「文明開化」一詞簡稱為「文化」。進入大正時期，文化一詞突然被大量使用而成為帶有兩種意思的流

<sup>11</sup> Kosuke Simizu, "Nishida Kitaro and Japan's Interwar Foreign Policy: War Involvement and Culturalist Political Discourse," *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol. 11, No.1 (2011), pp.157-183.

<sup>12</sup> Shogo Suzuki, "Asian Orientalism and the Civilizing Mission," Conference on "Sovereignty and Humanitarian Intervention in the International Society of East Asia," Leiden University College the Hague, the Netherlands, June, 2010.

<sup>13</sup> Huntington, Samuel, *op. cit.*

<sup>14</sup> 川添登，*列島文明 海と森の生活誌*（東京：平凡社，1994）。

行語：第一種意思與文明之意涵相同，特別是指日常生活中的西方文明。例如「文化生活」（即文明生活）、「文化住宅」（即文明住宅）等。第二種意思則是指與物質面相反的知性與藝術，例如「文化國家」、「文化財」等等。二次戰後文化一詞更是廣被使用，被定義為生活樣式的總稱<sup>15</sup>。

本文所指的文明衝突論不單是杭廷頓的理論，凡是以文明作為國際關係解釋項，將國家作為文明的載體，以現實主義政治國與國之間「自我對抗他者」（self vs. other）的假設帶入各文明彼此的互動中者皆可納入文明衝突論的論述脈絡。日本文明在衝突論者的論述下不單是「自成文明」，而且還是一個「孤單的文明」。杭廷頓指出日本文明孤單之處在於沒有其他國家與之有文化連帶，這因此也給日本帶來挑戰與機會。挑戰來自於無任何國家會基於文化上的日本認同而支持日本，但也因為如此，日本可以不需要洵渾水而有機會可以專心發展自己的國家利益<sup>16</sup>。

東亞崛起的論述通常將日本視為該區域的歷史領導者，新「大東亞共榮圈」仍然持續成為一個區域菁英的關心及目標<sup>17</sup>。文明衝突論者認為日本成為亞洲盟主帶領大東亞共榮圈的企圖與野心可以連結至日本文明的特性，並從「日本人論」（Nihonjinron）<sup>18</sup>尋得論述靈感。80年代日本人論曾經盛行一時，主要是爭論日本經濟奇蹟的原因，究竟是日本人的傳統文化造就了當時所謂「日本第一」<sup>19</sup>的經濟繁榮，或是因效法西方資本主義而成功<sup>20</sup>。日本第一的經濟奇蹟亦使得西方世界的日本威脅論甚囂塵上。例如小說家湯姆·克蘭西（Tom Clancy）描述美日貿易戰

<sup>15</sup> 平野健一郎，*國際文化論*（東京：東京大學出版會，2000），頁31-33。

<sup>16</sup> Samuel Huntington, "Japan's Role in Global Politics," *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol.1 (2001), pp.139-140.

<sup>17</sup> Mark Berger, "Yellow Mythologies: The East Asian Miracle and Post-Cold War Capitalism", *Positions*, Vol.41. No.1(1996), pp. 91-126.

<sup>18</sup> 青木保，「日本文化論」の変容—戦後日本の文化とアイデンティティー（東京：中公文庫，1990）；南博，*日本人論—明治から今日まで*（東京：岩波書店，1994）。

<sup>19</sup> Ezra Vogel, *Japan as Number One: Lessons for America* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1979).

<sup>20</sup> Berger, *op.cit.*

爭如何升高為真正的戰爭，日本在中國與印度援助下裝備核武，在金融上與軍事上準備打垮美國，同時著手征服資源豐富的西伯利亞。日本成爲一種對美國及整個西方的東方「威脅」<sup>21</sup>。「日本人論」表示日本在本質上如何不同於西方又迥異於東方，因此杭廷頓亦根據「日本人論」指出日本始終與美國是一個對照性的文化：亦即美國／日本＝個體主義／集體主義、平等主義／階層主義、自由／權威、契約／親族關係、罪／羞恥、權利／義務、普世主義/特殊主義以及重視競爭／重視和諧等等，因此美國與日本始終存在著無法靠近的距離<sup>22</sup>。部分中國大陸學者論及日本文明與外交之關係雖未言及「文明衝突論」但實以「日本人論」凸顯日本文明作爲一種威脅的暴力本質，這些特質包含日本的國家至上主義與天皇崇拜、等級秩序觀、以及鎖國心態<sup>23</sup>。

神國思想與天皇崇拜被認爲是日本等級秩序觀念以及侵略本質的來源。等級秩序的特徵即集團內部包攝具有各種資格的個人，其聯繫乃是縱向的，以上下之序列來維持集團內部之秩序，因此與中國社會具有同樣資格的個人形成橫向之網絡社會有所不同，此即中根千枝著名的「縱式社會」(『タテ社会論』<sup>24</sup>)。這種等級秩序觀念被解讀爲日本的盟主心態，希望在等級秩序中以自己爲尊。例如以日本爲中心將鄰國劃分成了不同的層次，這就是日本型的「華夷秩序」，將儒教作爲統治原理，卻以「萬世一系」的天皇作爲自己優於他民族的根據。透過近代化成爲與歐美比肩的國家以及東亞盟主，以日本爲中心的東亞國際體系取代中國中心的華夷秩序，是謂「華夷變態」<sup>25</sup>，這就使日本產生了以「日本中心」的

<sup>21</sup> Clancy, Tom. *Debt of Honor* (Berkeley: Putman, 1994).

<sup>22</sup> Samuel Huntington, "Japan's Role in Global Politics," *op.cit.*, pp. 139-140.

<sup>23</sup> 臧秀玲、宋小霞，「日本政治文化對外交政策的影響」，*東北亞論壇*，第15卷第1期（2006），頁78-83；尙會鵬、劉曙琴，「文化與日本外交」，*日本學刊*，2003年第3期（2003），頁76-89。

<sup>24</sup> 尙會鵬，「中根千枝的『縱式社會』理論淺析」，*日本問題研究*，第1期（1997），頁87。

<sup>25</sup> 韓東育，*從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程*（台北：國立台灣大學出版中心，2009）。

國際秩序論。

最後，神國子民的日本人被認為有一種「鎖國心態」。這個特性可稱為「島國根性」，亦即由於地理位置上海洋將日本與大陸隔離，因此日本只關心自己國家這個島國地位，也造成至今都一直存在「鎖國心態」(sakoku mentality)。這種鎖國心態被認為是障礙日本「國際化」(kokusaika)最重要的因素<sup>26</sup>。

上述的日本文化論被拿來作為衝突的根源，中國學者一再論述日本軍國主義復甦的危險乃是根植於日本的國家至上主義與天皇信仰，而美國的文化現實主義論者則認為日本與美國即便是同盟關係，也因文明本質之差異而無法與美國立場一致。該等學者認為日本畢竟與美國的異質性太大，因此中國的崛起未必使得日本走向親美的抗衡路線，因為日本與中國共享亞洲價值（這點顯然是杭廷頓自相矛盾，一個孤獨的文明何以又與中國共享價值？），相對上容易與西方疏離，而二十世紀中後期日本似乎也開始走向「重亞輕美」的路線<sup>27</sup>，言下之意要美國注意非西方文明聯合對抗美國為首的西方文明。

有趣的是，原本用來警告美國注意非西方世界崛起的文明衝突論意外地扮演了拯救日本武士道精神的角色<sup>28</sup>。杭廷頓的主張得到日本國內「新自主派」的迴響。這一派的學者主張日本政府應於軍事上獨立自主，修正憲法第九條對自衛隊的拘束，透過軍事力量，走向真正獨立自主之路<sup>29</sup>。新自主派認為文明衝突論對於沈醉於和平主義、執著不修憲的日本國人不啻是一記棒喝，並提醒日本應該恢復日本在戰後被美國抹除的

---

<sup>26</sup> Mayumi Itoh, *Globalization of Japan: Japanese Sakoku Mentality and U.S. Efforts to Open Japan* (New York: St. Martin's Press, 2000).

<sup>27</sup> Samuel Huntington, "Japan's Role in Global Politics," *op. cit.*, p. 137.

<sup>28</sup> David Leheny, "The Samurai Ride to Huntington's Rescue: Japan Ponders its Global and Regional Roles," in Peter Katzenstein ed., *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives* (New York: Routledge, 2010).

<sup>29</sup> Samuel, Richard. *Securing Japan*, (New York: Cornell University Press, 2007), pp. 109-132.

傳統與主體性<sup>30</sup>。日本國內推崇文明衝突論而呼應日本「自成文明」的學者往往以中國作為對照的他者，強調日本不同於中國文明，藉以區隔作為現代化國家的日本以及落後的中國<sup>31</sup>。以中國為落後他者強調日本「自成文明」的思想可以追溯至明治維新以降「脫亞論」下知識份子的心態與看法。例如思想史家津田左右吉認為包融中、日、韓的文化想像並不真實，因為無論在政治、社會或風俗習慣上，日本人與中國人大為迥異<sup>32</sup>；梅棹忠夫（Umezao Sadao）著名的「文明生態論」則主張日本與西歐現代化的平行發展，日本因地緣環境的關係，發展出自己的現代化，因此在歐亞大陸的兩端乃是先進文明，中間所夾的區域便是專制的落後文明<sup>33</sup>。上述日本學者未必贊成文明之間必然衝突，但是以進步/落後區分自我與他者，這種壁壘分明的世界觀，很容易滑入現實主義的權力邏輯，投射自己的帝國慾望。

文明衝突論者眼中的日本文明如同現實與新現實主義中以權力和安全為最高考量的國家行為者一般與其他文明鬥爭，彼此衝突成為自我實現的預言（self-fulfilling prophecy）。文明變成國家的附庸而無法與族群之外的人所共享。文明作為解釋項看似跳脫了傳統以權力作為分析單位的主流國際關係論述，但其背後卻仍是單一世界觀的預設。文明衝突論在國際政治上將日本形容成大國權力政治的重要角色，中、美、日三角關係的衝突是未來不可避免的劇本。

然而，衝突論者之現實主義邏輯無法說明日本何以並未發展成軍事大國與中國或美國抗衡，反而成為架起現代與傳統、東方與西方以及東方主義者/西方主義者二元分類的橋樑，形成一個奇特的模糊（liminal）空間的現象<sup>34</sup>。近年來國際關係學界將日本在國際關係上的特色稱為「中

<sup>30</sup> *Ibid.*; 中西輝政，前引書。

<sup>31</sup> 中西輝政，前引書。

<sup>32</sup> 黃俊傑，「『東亞儒學』如何可能？」，*清華學報*，第33卷第2期（2003），頁455-456。

<sup>33</sup> 梅棹忠夫，*文明の生態史觀*，（東京：中央公論社，1967）。

<sup>34</sup> Leheny, David. "The Samurai Ride to Huntington's Rescue: Japan Ponders its Global and Regional Roles," *op. cit.*, pp. 115.

間性」或「中和理論」<sup>35</sup>，所關注的正是日本融合各種文明所產生「中間性」為日本在國際關係上所帶來的能動性，而如何作為「文明橋樑」事實上也是長期以來日本知識界面對西方文明時所思索的問題，這點顯然被日本作為「孤單文明」的論者所忽略，卻是當前探索發展非西方國際關係理論的重要途徑。

### 參、日本作為文明橋樑的「中間性」

自平安時代（9~12 世紀）起日本便與中國文化有所交流，當時中國文明為其仿效的對象，直到 19 世紀德川幕府時期美國叩關迫使日本面對西方勢力的興起，因而在明治維新（Meiji Restoration）下日本開始進行「文明開化」之工程，採取脫亞入歐政策，成為亞洲第一個「現代化」的國家。從以往吸收中國文明到近代脫亞入歐轉向推崇西方文明，日本一直不斷汲取並模仿其所認為的先進文明，因此有學者將日本文化稱為「雜居型文化」<sup>36</sup>或「混種文化」<sup>37</sup>。

由於善於融合各種文明，使得日本在國際關係上發展出「中間性」，在傳統與現代、亞洲與西方以及和平與現實主義之間得以調和而具有其他國家所欠缺的能力。後殖民理論對於「中間性」有深刻的探討。後殖民學者霍米巴巴（Homi Bhabha）指出殖民者與被殖民者之間相互建構主體性時的「混雜」（hybridity）作用產生了中間性。所有的文化都建構

---

<sup>35</sup> 三浦研一，「二戰後日本國際關係理論的演進」，*世界經濟與政治*，第 10 期（2004），頁 39-43；Ikeda, Josuke. "Japanese Vision of International Society: A Historical Exploration," Kosuke Shimizu, et al., *Is There a Japanese IR? Seeking an Academic Bridge through Japan's History of International Relations*, (京都：龍谷大学アフラシア平和開発研究センター，2008)，pp. 5-28；Ikeda, Josuke. "An Obedient Follower? Japanese theorization on Human Security," Conference on "Sovereignty and Humanitarian Intervention in the International Society of East Asia," Leiden University College the Hague, the Netherlands, 11-12 June, 2010；趙全勝，「日本外交的主流思維——帶傾向性的中間路線」，*日本學刊*，2009 第 1 期（2009），頁 16-27。

<sup>36</sup> 丸山真男，*日本の思想*（東京：岩波新書，1961）。

<sup>37</sup> 加藤周一，*雜種文化*（東京：講談社，1956）。

在所謂的「表述的第三空間」(Third Space of enunciation)，由於文化認同總產生於矛盾與曖昧的地帶，因此巴巴認為階層式(hierarchical)且是「純粹」(purity)的文化並不存在。藉由「混雜」，宰制的殖民權力受到挑戰與抵抗，而被殖民者則產生反抗殖民的動能，除去強加諸於他們的帝國主義文化之權威性<sup>38</sup>。

國際關係學界主張日本的「中間性」概念雖然未必從後殖民理論中得到靈感，但確實有許多相似之處。「混雜」可以說是日本向來在面對霸權時所採行的策略。三浦研一認為日本的國際關係理論是一種「中和理論」，介於西方與亞洲之間的日本將在理論構築上發揮獨自的特性。日本向來不拘泥於特定意識形態，具有融合意識形態的特點。石之瑜指出日本的神道觀賦予了日本能夠在多方學習卻不失去自我的情況下成長。對於神國子民的日本而言，並不存在自我與他者的框架，因此不會因學習外來事物而失去自信<sup>39</sup>。順此推論，日本的中間性的動能乃奠基於不斷自我修養改造而體現日本位居天下中心的神道觀。三浦指出傳統上日本的知識結構否定西歐式的「價值絕對主義」，而重視基於「價值相對主義」的「和」的融合型世界觀。日本吸收了許多外來思想，形成了獨特的日本思想和文化，從而也呈現了多元性的價值觀<sup>40</sup>。趙全勝則認為21世紀日本外交的主流思維乃是「帶傾向性的中間路線」，認為日本介於「脫亞入歐」與「亞洲一體」之間、和平路線與擴張軍備之間、經濟優先與政治大國之間、領導者、被領導者與伙伴關係之間，以及傳統政治與民意外交之間，這些看似兩極的政策選擇對於日本而言並非對立關係，而是優先順序的問題，也就是趙全勝所謂的「傾向性」的問題。<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Bill Ashcroft, Graeth Griffiths and Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, (New York: Routledge, 1998), pp. 118-121.

<sup>39</sup> Chih-yu Shih, "The West that is not in the West: Identifying the Self in Oriental Modernity," *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 23, Issue 4(2010), pp. 537-560.

<sup>40</sup> 三浦研一，前引文，頁43。

<sup>41</sup> 趙全勝，前引文。

就歷史脈絡探討日本中間性的成因，可追溯至明治維新以來日本知識界思考世界政治的問題意識，也就是在西方國際秩序與傳統亞洲中華秩序之間的平衡與選擇問題。酒井哲哉 (Sakei Tetsuya) 指出二十世紀初有兩種世界秩序，其一為規範國家與國家之間的國際秩序 (international order)，其二為規範殖民者與被殖民者之間的帝國秩序<sup>42</sup>。日本正好位於殖民與被殖民之間地位，既非亞洲又非西方的地位使得「日本性」本身十分曖昧。一方面希望仿效西方文明，另一方面卻也浮現自身有別於西方的種族意識。荊子馨 (Leo Ching) 認為，種族毫無疑問地影響日本如何看待自身與白種人帝國主義之間的關係，並且是其自身殖民意識型態中的基礎元素<sup>43</sup>。「脫亞」與「親亞」的矛盾情緒下，在面對歐洲勢力的同時，也產生日本的亞洲意識。這裡的亞洲，無疑是指以中國為中心的「東洋」。因此日本要求種族平等的宣言寫入一次大戰後的凡爾賽條約之中，爾後亞洲民族的團結更成為日本作為領導亞洲、發動大東亞共榮圈之重要論述，亦即日本將保障十億東洋人的自由，免於成為西方白人奴隸的有色人種<sup>44</sup>。

正因日本處於「殖民者 (西方) 與被殖民者 (非西方)」之間的獨特歷史經驗，日本為了使自己能夠成為西方國際社會內部平等之成員而提出「自主權」(autonomy) 的要求，此乃英國所發展出來的「國際社會」概念中所欠缺，蓋因歐洲國家本身作為殖民者之故，自主權已是國際社會形成的前提條件。1920 年代至 1940 年代恰好是日本完成其成為世界主要強權地位的時刻，也是日本自身處於「中間性」地位衝撞的時期。當時日本的學者諸如蠟山政道 (Royama Masamichi) 等人關於當時國際社會概念的論述中皆強調自主權，反映日本挑戰殖民/被殖民的西方帝國

---

<sup>42</sup> 酒井哲哉，*近代日本の國際秩序論* (東京：岩波書店，2007)。

<sup>43</sup> Leo Ching, *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Formation* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001), p.26.

<sup>44</sup> 高坂正堯，「海洋国家日本の構想」，中央公論，9 月号 (1964)，頁 52。

主義國際秩序<sup>45</sup>。

二次大戰後日本並未因戰敗而喪失其國際上的「中間性」特徵。當時日本雖受美國「外壓」(*Gaiatsu*)的影響，地理位置上與中國和蘇聯又近在咫尺。戰後日本外交最大的特徵在於退出大國之間權力平衡的外交舞台。戰後至1950年代中期任首相的吉田茂(Yoshida Shigeru)在不變更憲法第九條並以美日安保關係作為基軸的吉田主義路線，於兩方面象徵戰後日本從大國間的權力政治中退出：第一，日本表現出對傳統防衛政策的節制，將防衛主要用於國內體制上防備軍國主義與共產主義的威脅；第二，日本對外放棄大國身份的單獨外交戰略<sup>46</sup>(添谷芳秀，2005: 23-25)。輕軍備重經濟的吉田路線在美蘇對立下的冷戰情勢中，不直接參與大國間的權力政治，以戰後復興與國內體制的安全為最重要目標，堅持憲法第九條並且在美國主導的民主陣營中參與國際社會。吉田茂路線下的日本外交可以稱為「中型權力」(*middle power*)外交，也可以將日本稱為「中間國」，因其處於大國間關係的中間領域而發揮其功能，身為中間國的日本放棄了以往與大國全面對立的外交選項，但仍保持了一定的主體性。

1956年日本加入聯合國，當時的日本外相重光葵(Shigemitsu Mamoru)於加入聯合國之紀念演說上表示日本將成為「東西文明的橋樑」。重光葵的表述其實延續了二次大戰前身任國際聯盟副秘書長的新渡戶稻造(Nitobe Inazo)畢生的志願：使日本「成為太平洋的橋樑」<sup>47</sup>。從文明論的意涵而言，為了達成東西文明橋樑的使命，日本必須有獨自的外交政策，並且在東西冷戰的夾縫中，成為雙方的橋樑。

---

<sup>45</sup> Ikeda Josuke, "Japanese Vision of International Society: A Historical Exploration," *op. cit.*

<sup>46</sup> 添谷芳秀，日本の「ミドルパワー」外交—戦後日本の選択と構想（東京：ちくま書房，2005），頁24-25。

<sup>47</sup> 池田十吾，「戦後日米関係における日本外交アイデンティティ」，長谷川雄一編，日本外交のアイデンティティ（東京：南窓社，2004），頁195。

然而日本的「中型權力」外交完全不被美國或中國政府以及主流國際關係學界所理解。美國與中國的領導人眼中的日本是處於分裂狀態，一方面兩者皆不信任日本，另一方面卻又以美日安保關係為前提認為日本具有相當的重要性<sup>48</sup>。冷戰時期的中國研究學者往往將美中蘇關係稱為「大三角」，而日中蘇關係稱為「小三角」，或有稱日美中蘇為「大四角」。然而對當時的日本而言，不僅沒有參加所謂的「大三角」戰略遊戲，更沒有加入所謂的「小三角」遊戲之中。1970 年代中蘇關係惡化時的日本外交拒絕中蘇對立這樣的前提，採取中蘇等距外交，即是基於中型權力國家身份的自我認識<sup>49</sup>。

「中間性」亦反應於日本的國防政策。泉川博泰 (Yasuhiro Izumikawa) 認為日本在追求成為正常國家的過程中走的是和平主義與重新武裝之間的中道 (middle way)<sup>50</sup>。泉川於重要國際關係主流期刊**國際安全** (*International Security*) 進一步分析將日本由軍事擴張的意圖約制於「中道」的三種因素：和平主義 (Pacifism)、高舉民主價值的反傳統主義 (Antitraditionalism) 以及害怕遭牽連而陷入危機之心理 (the fear of entrapment)。上述三個因素的消長決定日本選擇軍事上被動或主動，泉川將之為「混雜的模式」 (hybrid model)<sup>51</sup>，並認為此模式相較於現實主義與建構主義更能解釋日本的國防政策的變化。泉川認為現實主義主張國家必然希望增加自身的相對能力 (relative capabilities) 而強化軍事權力與安全，然而卻無法解釋為何日本在 1990 年代中期以前在軍事上缺乏主動性。而建構主義途徑解釋如柏格 (Thomas Berger) 曾指出日本戰後體制呈現「反軍事主義」文化，但無法解釋為何日本在 1990 年代中

---

<sup>48</sup> 添谷芳秀，前引書，頁 108。

<sup>49</sup> 添谷芳秀，前引書，頁 111。

<sup>50</sup> Yasuhiro Izumikawa, "The Middle Way: Cultural Processes, History, and Change in Contemporary Japanese Security Policy," Paper presented at the annual meeting of the International Studies Association, Hilton Hawaiian Village, Honolulu, Hawaii, Mar 05, 2005.

<sup>51</sup> Yasuhiro Izumikawa, "Explaining Japanese Antimilitarism Normative and Realist Constraints on Japan's Security Policy," *International Security*, Volume 35, Number 2(2010), pp. 123-124.

期以後提升軍事主動性<sup>52</sup>。

後冷戰時期的日本外交並未否定吉田茂路線，毋寧說是在延伸吉田路線的基礎上摸索新的外交方向。日本不需要在中國與美國之間選擇，因日本在東亞具有中間國的關鍵地位。對東協和韓國而言，日本都將是折衝中國力量不可或缺的存在。對美國來說，東亞的區域整合要發展成對美國不具敵意、互惠而協商性質的組織，唯一的關鍵就在於日本是否能掌握關鍵地位<sup>53</sup>。

歷史的經驗造就了日本具有中間性特質的外交邏輯，可以不被現實主義二元對立的權力邏輯所預設，也不需要在此所謂東方與西方的認同中產生困惑或者被撕裂。然而「中間性」本身若要對國際關係理論帶來貢獻甚至成立國際關係日本學派，必須探究其本體論及認識論如何有別於西方主流國際關係理論，才可能真正跳脫現實主義的權力邏輯。這裡必須探索下列問題：追溯日本知識界如何思考使日本得以成為一個多重世界文明實踐的場域<sup>54</sup>？如何面對西方文明的普遍性宣稱下探究西方/非西方之間普遍性與特殊性的關係？文明橋樑的日本呈現出何種世界觀？「文明橋樑」這個概念如何對發展非西方國際關係理論能有所貢獻？本文認為西田幾多郎的哲學可以作為解答上述問題的一種途徑。

## 肆、西田幾多郎的場所邏輯與辯證法論

### 一、西田幾多郎的「述語邏輯」與「無的場所」

2010年12月京都大學剛舉行西田幾多郎之著作「善的研究」一百週年紀念研討會，海內外參加學者約兩百多人，足見西田哲學的影響力。

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> 天兒慧，*中国・アジア・日本——大国化する「巨龍」は脅威か*（東京：筑摩書房，2006），頁200-213。

<sup>54</sup> 石之瑜，前引文。

事實上各國學界對於西田哲學的看法可以說褒貶不一。西田幾多郎及其弟子之論述由於後來被認為支持日本發動太平洋戰爭而備受批判，西田本身對於世界新秩序的論述則被批評為皇室中心主義，間接合理化日本的戰爭行動<sup>55</sup>。亦有學者認為西田為首的京都學派意圖反對西方帝國主義與歷史普遍主義，但自身卻成為另一種帝國主義的藉口，顯然掉入了黑格爾主奴辯證的圈套之中，由奴隸進一步成為了主人而將他者變為奴隸<sup>56</sup>。但事實上若瞭解西田哲學特殊的辯證法，從初期對「純粹經驗」的研究到中期提出「場所」、「絕對無」以及「絕對矛盾的自我同一」，可以瞭解西田的世界觀乃是其哲學思想之延伸，其對於日本文化在「特殊性」與「普遍性」的辯證中所提出的見解事實上正好是批判當時日本國族主義高漲的情形。因此若以京都學派支持大東亞共榮圈等主張而將西田哲學視為日本帝國主義論述可說是一種偏頗的理解，好比將儒家等同於中國專制政權，將基督教等同於中世紀教會腐敗一般，失去探究其原初哲學內涵的機會。

西田幾多郎早期作品《善的研究》從批判近代認識論主客二元對立出發，探討意識作用，提出「純粹經驗」的概念。純粹經驗指的是「真實」乃是主體與客體產生分別之前的經驗。經驗才是現實的本體論基礎，原初的「純粹經驗」，既非客體也非主體，在純粹經驗裡，「知識和它的對象是合一的」（西田幾多郎全集，底下簡稱NKZ；NKZ1: 1）。西田的純粹經驗理論並不是沿著心理發展的歷程，由原始的無對立，到主客對立，再到主客合一經驗的發展過程，而是主張任何一個經驗皆包含對立與統一這兩個成素<sup>57</sup>。包含這一切矛盾的統一，西田稱之為「神」，是絕對自由意志的存在。對於神的定義接近「自然神論」，是感動牛頓等科學

<sup>55</sup> 吳玲，「西田國家觀批判」，*北方論叢*，第4期（2008），頁101-104。

<sup>56</sup> Hiroyuki Tosa, "Rethinking the Project of Overcoming the Western 'Universalism': A Hegelian Trap," Paper presented at "Democratizing IR" Conference, National Sun Yat-Sen University, 11-12 March 2009.

<sup>57</sup> 黃文宏，「西田幾多郎場所邏輯的內在轉向」，*國立政治大學哲學學報*，第23期（2010），頁5-6。

家的「神」，將神視為宇宙的本體，日月星辰則是神的表現，所有的矛盾都在神的統一之下進行<sup>58</sup>。

中期的西田進一步從純粹經驗發展出「場所」的概念。西方文明觀及史觀時常以「時間」為座標軸，以線性史觀探討世界各地區的進步或落後，而西田探討「空間」的「場所」觀念，打破西方線性史觀的成見，將其轉換為空間的觀點，使得非西方世界得到同等的重視。<sup>59</sup>所謂的場所是一種「無」的場所。西田所指的「無」並非「對立的無」（也就是相對於「有」的「無」），而是包攝「有」與「對立的無」的「無」的場所。「有」與「對立的無」可以進一步從西田對亞里斯多德的「主語邏輯」（有）及新康德主義的唯心主義（對立的無）的批判理解西田包攝對立與統一的「場所」概念。

反省亞里斯多德的存有觀，西田認為外在世界並非獨立於主觀存在而是內存於意識的存在。西田幾多郎對亞里斯多德以來的「主語」（subject）邏輯哲學進行了一場「哥白尼革命」，轉而發展「述語」（predicate）的邏輯哲學<sup>60</sup>。從主語與述語之間的關係來看，亞里斯多德的思考路徑乃是希望透過研究個物而理解存有的普遍性，因此是以個物作為主語、作為中心的思考方式。對於亞里斯多德而言，主語和述語關係一方面代表簡單述句的邏輯結構，但它更根本指向具體事物與性質的關係。亞里斯多德認為基本實體（substance）只能在主語中出現，用以指涉個體對象，不可能作為述語去描述對象的性質。例如「這個人」、「這匹馬」基本實體便是「這個」，靠近基本實體的便是主語，而基本實體在句子中只能以主語出現而無法成為述語來描述對象性質。亞里斯多德認為這種基本實體至為根本，若沒有基本實體則不能有任何東西存在<sup>61</sup>。

<sup>58</sup> 小坂国繼，西田幾多郎：善の研究全注釈（東京：講談社，2007）頁402-403。

<sup>59</sup> 川勝平太，文明の海洋史觀（東京：中央公論社，1997）。

<sup>60</sup> 川勝平太，前引書，頁124-126。

<sup>61</sup> 劉創馥，「亞里斯多德範疇論」，台大文史哲學報，第72期（2010），頁72-74；小

然而對於西田而言，判斷本身同時包含了主語和述語，特殊與普遍。例如「這朵花是紅色的」、「風在吹」，以主語邏輯而言，必然先探究花與風這靠近基本實體的主語。然而西田認為主語本身已經是經過反省之後結果所產生的對象，並非是直接的事態——用西田的語言來說就是主客未分之純粹狀態。因此我們的判斷必然是「花是紅色」、「風在吹」這樣的整體事件，而非單一主語。因此接近事實的毋寧是述語而非主語。花或風等主語不過是「花是紅色」、「風在吹」限定下的產物<sup>62</sup>。這種包攝性主語述語的關係，最後推到西田所說的「超越的述語面」，是所有判斷的基礎<sup>63</sup>。

因此亞里斯多德的主語邏輯本身只掌握了「有」的面向，西田這樣的邏輯無法認識自我，而存有本身應該是超越主語的。針對亞里斯多德的邏輯，西田因此反其道而行，提出述語的邏輯。

西田之後發展的「場所」邏輯，便是基於包攝一切的述語邏輯發展而來。西田認為「場所」不是「有」，亦非「對立的無」。西田在將「場所」表現為「無的場所」的時候，所強調的是「包容有無的」、「超越有無對立、使它得以內在形成」的「無」，因此「在自覺當中，認識者與被認識者是同一。主觀與客觀都內存於絕對無的場所之中，是絕對無的自我限定」<sup>64</sup>。

場所思想不僅是西田自身的哲學，在哲學的歷史中亦有重大意義。近代的哲學莫不以人類為主體而將自己意志加諸於所謂的客體，亦即以自我為基點來思考所有的事情。如此的思考方式支持了近代科學技術文明，然而也同時將自然以及人類本身作為操作的和利用的對象。而西田則以「場所」的概念理解自我，與上述近代以來的哲學思考不同之處在於，我們的

---

林敏明，「主体」のゆくえ（東京：講談社，2010），頁 72。

<sup>62</sup> 小林敏明，前引書，頁 73。

<sup>63</sup> 藤田正勝，西田幾多郎—生きることと哲学（東京：岩波書店，2007），頁 91-92。

<sup>64</sup> 黃文宏，前引文，頁 20。

認識與行為並非是事情的基點，而是「場所」之中所生起的一件事情<sup>65</sup>。因此對西田而言，經驗的整體相較於個人的區別而言重要，也是西田哲學對普遍性（universality）探索的開端<sup>66</sup>。

## 二、西田的辯證法：絕對矛盾的自我同一

「絕對矛盾的自我同一」（是西田哲學中另一個難以理解的詞彙。「自我同一」是由英文的「identity」翻譯而來。「絕對矛盾」可以理解為「identity A with B by C」，亦即A透過C而與B產生一體感。以「自我同一」作為問題，才能發現自我A必須要有他者C才能夠存在。從西田的另一篇文章「我與你」（私と汝）可以更進一步明白「絕對矛盾的自我同一」之辯證關係。西田認為「我，乃是透過絕對他者的你作為媒介而知道我自身；你是透過絕對他者的我作為媒介而知道我自身。我與你之間最底處必須是辯證法式的直觀」<sup>67</sup>。對於西田而言，「認同」本身並非存在於物本身的一個既定之事實而等待心智去發掘之；相反的，認同是一種與「非我」之間的互動之功能。認同在此是一種關係式的（correlative），需要自我與他者以及中間的共同媒介，此媒介即是場所<sup>68</sup>。

西田以顏色比喻這種矛盾的自我同一關係，可以幫助吾人進一步了解：

...要經驗到紅色（紅色的呈現），對立於紅色的其他顏色皆必須存在，以作為「比較」與「區別」之參照，在這個意義之下，我們可以說，一切事物都是藉由其對立面而

<sup>65</sup> 藤田正勝，前引書，99-100。

<sup>66</sup> Kosuke Shimizu, "Nishida Kitaro and Japan's Interwar Foreign Policy: War Involvement and Culturalist Political Discourse," *op. cit.*, p. 162.

<sup>67</sup> 川勝平太，前引書，頁92-93。

<sup>68</sup> Graham Ong, "Building an IR Theory with 'Japanese Characteristics': Nishida Kitaro and 'Emptiness'," *op. cit.*, p. 50.

產生，藉由其對立面使得已存在 (NKZ1: 68)。

因此西田的辯證法與黑格爾不同之處，在於黑格爾式的辯證法「正」與「反」有走向「合」的一種解決衝突的暴力性，西田則以絕對無來包攝所有判斷中的矛盾現象。主觀與客觀、我與你、生與死、有與無二元對立以「絕對無」或「場所」的概念克服。因此，存有包含著對立，又統一對立<sup>69</sup>。西田對於文化、國家與世界之間的關係不斷使用「絕對矛盾的自我同一」之辯證法來理解，底下將分別說明之。

### 三、文化之特殊性與普遍性

理解西田「無的場所」與辯證法，才能正確地掌握西田如何看待特殊性與普遍性的問題。當時日本面臨的問題在於當西方科學與文明宣稱其普遍性，日本當如何自處？西田以其哲學闡釋日本文化與國家、國家與世界之間的關係，使其能夠在普遍性的宣稱下避開成爲日本文化本質主義或皇國中心主義的結果。

西田發表〈日本文化的問題〉的前一年 (1939) 發表了〈學問的方法〉。〈學問的方法〉中駁斥「和魂洋才」、「日本科學」等主張之淺薄。西田認爲這些主張者將日本變成一種加在科學之上的形容詞，不僅未能瞭解科學精神，更不瞭解何謂日本精神。

西田認爲日本精神傳統最大的弱點在於未能發展成學問，亦即並未在嚴密的學問方法上展開理論的構築。爲了克服這樣的弱點，西田認爲日本必須透過與異文化的對話或對決呈現自己不足之處，亦即對自己進行自我批判。因此在批判西洋文化的普遍性宣稱的同時，西田並非以日本文化的優越性的立場出發，而是相對化的立場。相對化並非所謂的相對主義，因相對主義本身對於理解異文化可能性抱持消極態度，而西田的主張乃是對

---

<sup>69</sup> 黃文宏，前引文，頁 73。

於文化形成於各個歷史之中的理解，在此理解的基礎上使得彼此在文化接觸中不失去獨特性的同時展現出一種世界性，文化乃是一種獨特的公共領域。

直到現在，西方人依然認為他們的文化優於其他文化，人類文化正朝著他們的文化形式發展。其他民族，例如東方人，被認為是落後的，爾後發展也將是西方形式的。甚至有些日本人也採同樣看法。然而...我認為東方在某些根本的地方是與西方不同的。他們（東方與西方）必須互補...最終實現完整的人性。日本文化的使命即在於尋找這樣的原則（NKZ14,404-405）。

西方文化不再是普世的文化。西田認為歷史並非在歐洲文明中達到高峰，而是歷史必須承認多重文明中心存在的事實，每個文化都有資格如同西方文化一般合理地存在。因此，西田的思想傳達了一個訊息給當時的人們，亦即日本的確是「不同」於其他文化，但是絕非較西方「低劣」或「落後」。西田認為日本文化問題必須從學問的方法加以探討，使日本文化成為公共財，成為世界文化。因此「特殊性」必須著眼於「公的場所」，亦即世界性<sup>70</sup>，呼應西田的述語邏輯所關注之普遍性，而非作為主語的個物。

對和辻哲郎（Watsuji Tetsuro）等國體論者而言，天皇乃是倫理上的權威，詔命傳達者，本身即是主體化的存在。而在國族主義高漲的時代，西田要避開的恰恰是當時國體論中以皇室作為擴張理由的基本教義主張。對西田而言，天皇是超越一切主體的制度性存在，保證「個物」存在的一種機制<sup>71</sup>。西田於《日本文化的問題》文中表示從偏狹的國族主義來凸顯日本文化的特殊性與優秀性毫無意義。西田認為：

---

<sup>70</sup> 森哲郎，「解說」，收錄於西田幾多郎等著，**世界史の理論**，京都哲学撰書第11卷（京都：燈影舍，2005），頁399-406。

<sup>71</sup> 嘉戶一將，**西田幾太郎と国家への問い**（東京：以文社，2007），頁186-194。

日本精神的真髓，於物於事必須是一的存在。那裡是原本沒有我也沒有人存在之所。那是以矛盾的自我同一存在的皇室中心。所有的物乃是公物，所有的事乃是公事。世界性的皇室之物與事。(物乃是歷史性的創造世界之物，事乃是創造世界之事)。就連「和」本身尚是對立之物的結合 (NHZ 12: 346)。

對西田而言，皇室的存在並非要日本走向對外擴張式的皇室中心主義，因皇室乃是絕對矛盾的自我同一的存在，作為無的場所，消化所有的矛盾與對立<sup>72</sup>。

回顧從幾千年來皇室中心發展而來的我國文化，那是以全體的一與個體的多之間的矛盾之自我同一，是從受造到創造而無處不創造。全體的一在歷史中的主體性有各種變化。在古代有蘇我氏，然後有藤原氏，至明治維新之前歷經鎌倉幕府足利氏與德川氏。皇室則超越了這些主體，主體的一與個體的多之間的矛盾自我同一，自己限定的世界位置。...我國的歷史中，不論什麼時代，社會的背後皆有皇室。...我國的歷史中皇室到處皆是無的有，是矛盾的自我同一 (NHZ 12: 335-336)。

因此在主體與個體多之間的矛盾自我同一之中，媒介者就是「皇室」。「皇室」乃是諸多主體存在的「場所」，自身是「無」。世界即是皇室就是這個意思。在此我們可以看出西田認為日本文化有一種全球特徵。「無的場所」能夠使它包容吸收外來文化時沒有解決的矛盾。「無的場所」所展現的並非是在線性時間上從前現代到現代的進步觀，而是一種在全球場域的空間上所有文化的實踐。

---

<sup>72</sup> 日本憲法中並無對皇室的規範，可以將之理解為「無的場所」的制度化。

在國家與文化的關係上，西田認為文化不附屬於國家，同樣國家也不附屬於文化。從政治歷史的立場而言，文化是一種手段，但若沒有文化內涵，政治將成為僅是私人野心與權宜。真正的國家乃是一個主動的價值創造的歷史主體。國家乃是歷史與文化的載體。然而文化本身卻不會被約束於創造它的地方。文化在一定意義上是普遍性。文化在萬國史中從一個時代到另一個時代的推移，它作為「絕對現在」的分化下的內容，各自具有永恆的意義<sup>73</sup>。文化在國家中被形成，國家滅亡時，其文化也已經失去其發生力，但文化不會這樣單純地滅亡，它在形式上作為限定形式本身的絕對現在的內容，又成為其他國家的生命。希臘或印度的國家雖然在幾千年前就滅亡了，但是其文化至今還活著。作為國家，只有包容無限文化而形成的國家，才是永遠具有生命力的世界史的國家（NKZ12：423-424）。

從西田對文化與國家之間的關係可以顯示西田重文化而非重視國家，這點亦表現在西田〈新世界秩序的原理〉一文中所用的「國家民族」（state-nation）一詞。國家民族一詞並非當時日本流行的名詞，「民族國家」和「國民國家」才是當時普遍所使用的。西田反轉民族國家順序的用意在於強調民族相對於國家的優位性。對西田而言民族才是「絕對矛盾的自我同一」的存在，國家作為一個機關反而是要消除上述「絕對矛盾的自我同一」。因此西田論世界歷史，主體乃是民族，而非國家<sup>74</sup>。

究竟作為特殊個物的日本文明以及日本這個國家作為文明的載體，與世界其他文明之間有什麼樣的關係？西田哲學的兩個目標試圖解決這個問題。第一是重新定義現代日本作為東西之全球合成體。如費伯格（Andrew Feenberg）指出，西田的歷史本體論於國家特殊性與理性之普遍性之間建立了一個『多元文化的』橋樑。因此，他反對各種形式的孤

---

<sup>73</sup> Christopher Jones, "If not a Clash, then What? Huntington, Nishida Kitaro and the Politics of Civilizations," *op. cit.*, pp.231-235.

<sup>74</sup> Kosuke Shimizu, "Nishida Kitaro and Japan's Interwar Foreign Policy: War Involvement and Culturalist Political Discourse," *op. cit.*, pp. 169-170.

立並且主張文化間對話的需要。第二是將日本置於世界文化的中央做爲無的場所，以容納所有矛盾。西田哲學中所蘊含的一元論，使它終究將外在事物內在化，並且將歷史世界吞噬至其一元化的系統之中。因此西田企圖使其哲學能夠不僅是日本哲學，而是能夠被轉譯及提煉成爲世界規模的哲學<sup>75</sup>。

西田認爲「東西文化的融合點在日本」，反對文化孤立論，認爲「東方文化」爲了成爲全球的文化，一定不能滿足於它的特殊性，而是要瞭解西方文化，進而創造出一種新的世界文化。然而若沒有了歷史的基底就沒有文化的發展。文化並非只是模仿，而必須由歷史的基底中誕生。每個文化有其存在的必要性，也因此歷史必須是由世界各地完成的。底下進一步說明西田以及其弟子基於「歷史必須由世界各地完成」立場所提出的「世界史的立場」。

#### 四、世界史的立場

日俄戰爭勝利確立日本成爲亞洲第一個「現代化」國家的地位。然而在學習歐洲的同時，日本人亦發現歐洲線性史觀帶來的矛盾，因爲日本人在此史觀之下必然只有追趕的份<sup>76</sup>。面對此一問題，西田於是對於歐洲普遍性進行解構，企圖重建世界史觀，使得日本得以在世界史中找到自己的位置。

西田認爲形成理想世界必須經歷兩個階段：「特殊的世界」和「世界性的世界」。二十世紀進入了世界自覺的世界主義時代，必須思索如何構成新世界秩序的問題。東亞民族受到歐洲帝國主義的壓迫成爲殖民地，被剝奪了世界史的使命。世界史的使命賦予各個國家的民族根據自己的傳統建立的「特殊世界」並彼此結合爲一個「世界性的世界」，但因歐洲帝國主

---

<sup>75</sup> Graham Ong, "Building an IR Theory with 'Japanese Characteristics': Nishida Kitaro and 'Emptiness', *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>76</sup> Graham Ong, "Building an IR Theory with 'Japanese Characteristics': Nishida Kitaro and 'Emptiness', *op. cit.*, pp. 44-45.

義的侵略而無法實現（NKZ, 12）。西田指出：

每一個人都有他的歷史背景，都有他的歷史使命。因此每一個民族也就擁有一種歷史的生命。我認為每一個民族都必須實現自我，同時又超越自身並形成一種世界文化，這是說每一個民族必須透過他自己獨特的文化來實現自我。只有這樣，在歷史基礎上才能形成各個不同的文化，並構成世界文化。在這樣一種世界文化之中，每一種民族文化都能表達他自己獨特的歷史生活，同時透過他們世界歷史的使命，聯合形成一種世界文化（NKZ12: 428）。

西田關於世界歷史的思想具有後殖民理論的意涵，已反應出當代後殖民歷史學者查巴帝（Dipesh Chakrabarty）對歐洲中心的歷史學之批判。查巴帝認為「歐洲本身默默地成爲一種歷史的參考座標...第三世界歷史學者必須參考歐洲的歷史著作，而歐洲的歷史學者卻不覺得有任何互惠的需要」<sup>77</sup>。西田的弟子則進一步提出「世界史的立場」，意圖克服世界史學的歐洲中心主義，進行「近代的超克」。京都學派成員：鈴木成高、西谷啓治、高坂正顯以及高山岩男等人於二戰時期「世界史的立場與日本」以及「近代的超克」兩場兩場座談會上，以「近代的超克」作為日本當時與西方列強進行總體戰的邏輯。「世界史的立場」中西田的弟子們主張世界史的認識意圖在於追求絕對與普遍的精神。世界史時常是透過個別歷史事實來探求普遍性，而非從普遍性來觀看個別歷史事實並以此「追求整體的心」徹底解開歷史文獻<sup>78</sup>。「世界史的立場」以「空間性」取代歷史作為「時間性」的觀念，「地方化」向來被視為世界史的歐洲歷史（高山岩男），較上述查巴帝《地方化歐洲》（*Provincializing Europe*）<sup>79</sup>更早提出後

<sup>77</sup> Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations*, Vol.37 (1992), p. 25.

<sup>78</sup> 廖欽彬，「鈴木成高の世界史学と『近代の超克』」，台灣大學日本語文創新國際研討會，台北：台灣大學，2010，10月。

<sup>79</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

殖民歷史論點。

克服歐洲中心並非要塑造出另一個「日本中心」或「亞洲中心」。西田於其書信與日記中清楚的表達其反對日本發展以日本為中心的帝國主義。

影響日本發展的原則也必須成為影響世界發展的原則...但是使日本主體化是極其危險的。那將會使皇道軍國主義化，並且使它轉變為帝國主義...相反，我們對於世界的貢獻是在我們自己的歷史發展長河中發現構成我們民族的基本原則：這一原則就是矛盾的統一。...這也是「八紘一宇」的真正含意 (NKZ12:341)。

西田清楚的指出，若只有種族主義，而缺乏真正的世界主義的主張，只是各自從自我中心觀點的種族優越主義觀看世界，擴張主義與帝國主義便由此而來。由此可知西田刻意將自己的哲學立場與國族主義意識型態保持距離。

## 伍、探索非西方國際關係理論的途徑

為何有必要發展「非西方」國際關係理論？懷特 (Martin Wight) 指出，西方/非西方或西方/東方的對比通常是在冷戰的脈絡而非在文化的脈絡下被理解<sup>80</sup>。因此從單一本體論出發的主流國際關係理論以西方歷史經驗發展作為理論來源，忽略非西方世界發展的哲學、文化以及史觀，無視理論背後的價值承載 (value-laden) 問題。作為當前美國主流國際關係理論之新現實主義與新自由制度主義皆採取基礎主義 (foundationalism) 本體論以及實證主義 (positivism) 認識論。基礎主

---

<sup>80</sup> Martin Wight, "Western Values in International Relations," in Herbert Butterfield and Martin Wight eds., *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen & Unwin, 1966), p. 89.

義本體論相信物質世界的客觀存在，亦即認為知識的產生依賴於四個主要假設：相信自然科學的統一性；區分事實與價值的不同，強調價值為中立於理論之間的存在；人類社會如同自然科學存在規則而可以透過「理論」去發現；以及透過中立的事實可以決定理論陳述的真實性<sup>81</sup>。英國學派對國際關係的認知基於承認歷史本身的客觀性，事實上屬於認識論上的經驗主義（empiricism），內涵上雖不同於實證主義，因其以懷疑論立場反對通則的歸納與應用，卻同屬主客二分的認識論。

蒂克娜（Arlene Tickner）認為現代西方知識生產體系強調主客分離與價值中立的「客觀」科學，進而將知識商品化，而這並不符合非西方世界中許多文化相信人天一體的天地演化觀<sup>82</sup>。例如西田哲學在本體論上趨向多元普遍性，亦即其普遍性仍必須回到多元的生活傳統中，透過差異的認可來達到人類的統合性，包容矛盾，使得在非霸權的空間中彼此得以對話與共存。

相對於主流國際關係理論預設的理性主義傳統，亦即笛卡兒以來的「主客二分」的存有觀，西田從一個徹底經驗論的立場，完全從經驗來討論存有，並將意識與存有視為同一，不同於主客對立的立場，西田認為在主客未分之前的「純粹經驗」才是我們經驗的原貌。不同於英國學派的經驗主義，西田認為我們的經驗原始樣貌不只是個人的，還包含超個人的因素，「場所」的概念便傳達這樣的超個人因素。在絕對矛盾的自我同一之下，「普遍與特殊」、「自我與非我」之間的關係，對立的雙方並不相互排斥，沒有零和遊戲的需要。

在無的場所內，沒有任何事物需要藉由投射自己的幻想和慾望於他人身上而企圖改造（convert）他者。因此歐洲啓蒙的現代性、威斯伐利

---

<sup>81</sup> Steve Smith, "Reflectivist and Constructivist Approaches to International Relations theory," in John Baylis and Steve Smith eds., *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 227.

<sup>82</sup> Arlene Tickner, "Seeing IR Differently: Notes from the Third World," *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 32, No.2 (2003), pp. 295-324.

亞式的 (Westphalian) 主權國家體系以及對於發展 (development) 那種目的論式的理解，都不需要強加於他者，作為他人「文明」的標準<sup>83</sup>。

對西田而言，文明產物不需要屬於特定國家而成為公共財 (common goods)，因此不同於杭廷頓國家中心式的、國家主義式的文明觀，西田哲學對文明的解讀是開放的且去中心的 (de-centered)。國際關係的啓示亦不需要特定於國家中心而可成為世界政治的思考模式。以述語邏輯克服西方主流國際關係的主語邏輯，創造出世界政治中多重世界的面貌，而非以單一定義的權力作為唯一的檢驗標準看待世界政治，西田哲學提供了當前國際關係理論應有的省思方向。既是多重世界，因此非西方世界不需要「追趕」或複製西方模式，也不需要製造出多個「國家中心」，因此不必是一種「認同政治」(identity politics)。

面對國際關係學界對國際關係理論西方中心的反省以及發展非西方國際關係理論的企圖，部分國際關係學者對此充滿疑慮。這些學者並非從主流國際關係理論的位置來批判非西方國際關係理論為「不科學」，而是懷疑非西方國際關係理論將文化或文明作為國際關係理論容易產生文化本質主義而被政權不當利用，淪為國家中心的國際關係理論並且從中產生侵略性，成為另一種霸權的再現<sup>84</sup>。論者更援引漢娜鄂蘭 (Hannah Arendt) 的話，指出文化似乎成為「後進國家」自我認同的手段，原因是這些後進國家發現在政治與經濟上落後於先進國家時，只好以文化作為手段顯示自己的不同<sup>85</sup>。然而擔憂文化本質主義不應阻礙探索每個文化或文明擔當完成世界歷史責任的角色，否則永遠無法在單一的世界觀

---

<sup>83</sup> Agathangelou, Anna and L. H. M. Ling, *Transforming World Politics: From empire to Multiple Worlds* (New York: Routledge, 2009), pp. 91-98.

<sup>84</sup> 如 William Callahan, 「對國際理論的民族化——英國學派與中國特色國際關係理論的浮現」, *世界經濟與政治*, 2004 第 6 期 (2004), 頁 49-54; Kosuke Shimizu, "Nishida Kitaro and Japan's Interwar Foreign Policy: War Involvement and Culturalist Political Discourse," *op. cit.*; Ching Chang Chen, "The Absence of Non-Western IR Theory in Asia Reconsidered," *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol.11, No.1 (2011), pp.1-23.

<sup>85</sup> Kosuke Shimizu, "Nishida Kitaro and Japan's Interwar Foreign Policy: War Involvement and Culturalist Political Discourse," *op. cit.*, p. 177.

中展開各種可能性，特別是當西方發展而來的國際關係理論仍然處於主宰地位時。西田哲學在此點上正好給我們一個重要的啓示。

就實踐面而言，日本成爲一個無的場所，可容納各種矛盾對立。在無的場所中，日本必須永遠與「非日本」共存，並且有打破「日本性」之僵固性的潛力。真正的「認同」必須是一種與相反的事物共存而產生，黃文宏認爲西田哲學中所論述的「真我」乃世界於一種自我與非我之間的「間存在」<sup>86</sup>，可謂本文所述的「中間性」的存在。因此日本的獨特性不需要被定義，也不會被威脅。日本克服了主客二元對立以及自我與他者的壁壘，可以成爲多重文明的橋樑，融合東方與西方，超越文化間未能解決的矛盾關係。日本作爲一個能動者有能力透過西田「無的場所」重新獲得主體性，因爲這樣的思維下使得主體可以超越西方主語邏輯思維軌跡，成爲「述語」邏輯下的主體。因此日本不需要是「不情願的現實主義」(reluctant realism)<sup>87</sup>，在美國與中國的夾縫中尋求權力遊戲，而是成爲橋樑，展現其「中間性」的能動性，不爲主流國際關係理論所收編。

## 陸、結論

隨著亞洲國際關係學界開始探討各國學派可能性，顯示續「實證」與「後實證」的大辯論後，似乎有可能進行下一場「西方」與「非西方」國際關係理論的辯論。以文明作爲世界政治的解釋項，其結果有多種可能，然而當前主流論述仍然不離現實主義邏輯，以文明衝突作爲主要劇本。處於主流之外的非西方學者關心如何以文明作爲發展非西方國際關係理論的內涵，企圖打開世界政治的多重視野。本文指出國際關係學界探討非西方國際關係理論的可能性時，西田哲學可以作爲其中一種途

<sup>86</sup> 黃文宏，「西田幾多郎論『實在』與『經驗』——以善的研究爲核心」，**臺灣東亞文明研究學刊**，第3卷第2期（2006），頁86。

<sup>87</sup> Green, Michael. *Japan's Reluctant Realism: Foreign Policy Challenges in an Era of Uncertain Power* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

徑。西田哲學提供日本作為文明橋樑之「中間性」的本體論，從「述語邏輯」以及「無的場所」翻轉當代國際關係主流理論強調主語邏輯、主客二分的理性主義。

由西田思想強調了另一種普遍性宣稱的可能，因此非西方國際關係理論在未來並非僅是作為當代國際關係理論的補充，而是預示了跳脫主流學科框架和語言的可能性。理論化非西方國際關係並非是企圖塑造出多個「中心」，例如「中國學派」、「日本學派」等，並將各學派的理論侷限於解釋該等國家的外交行為模式。「國家化」國際關係理論對整體學科或許帶來多元色彩，卻是如同馬賽克拼盤，建立更多的分歧卻無對話。出自文明，卻不侷限於國家的多元普遍性視角，才能夠使非西方國際關係理論的發展達到阿查亞與布贊冀望的，出自亞洲而「超越」亞洲的目的。

(收稿：2011 年 1 月 31 日，接受：2011 年 3 月 29 日)

## 參考文獻

### 一、中文資料

- 三浦研一，「二戰後日本國際關係理論的演進」，**世界經濟與政治**，第10期（2004），頁39-43。
- 石之瑜，「文明是國際關係理論的議題嗎？亞洲學派的不／可行性」，發表於「國際關係理論學術研討會」，台北：台灣大學，2010年5月。
- 吳玲，「西田國家觀批判」，**北方論叢**，第4期（2008），頁101-104。
- 尙會鵬，「中根千枝的『縱式社會』理論淺析」，**日本問題研究**，第1期（1997），頁85-91。
- 尙會鵬、劉曙琴，「文化與日本外交」，**日本學刊**，2003第3期（2003），頁76-89。
- 黃文宏，「西田幾多郎論『實在』與『經驗』——以善的研究為核心」，**臺灣東亞文明研究學刊**，第3卷第2期（2006），頁61-90。
- 黃文宏，「西田幾多郎場所邏輯的內在轉向」，**國立政治大學哲學學報**，第23期（2010），頁1-31。
- 黃俊傑，「『東亞儒學』如何可能？」，**清華學報**，第33卷第2期（2003），頁455-468。
- 臧秀玲、宋小霞，「日本政治文化對外交政策的影響」，**東北亞論壇**，第15卷第1期（2006），頁78-83。
- 趙全勝，「日本外交的主流思維——帶傾向性的中間路線」，**日本學刊**，2009第1期（2009），頁16-27。
- 韓東育，從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程（台北：國立台灣大學出版中心，2009）。
- 劉創馥，「亞里斯多德範疇論」，**台大文史哲學報**，第72期（2010），頁67-95。
- 鶴見俊輔，邱振瑞譯，**戰爭時期日本精神史1931-1945**（台北：行人文化

實驗室，2008)。

- Callahan, William. 「對國際理論的民族化——英國學派與中國特色國際關係理論的浮現」, *世界經濟與政治*, 2004 第 6 期 (2004), 頁 49-54。
- Huntington, Samuel, 黃裕美譯, *文明衝突與世界秩序的重建 (The Clash of Civilizations and Remaking of World Order)* (台北: 聯經, 1997)。

## 二、外文資料

### (一) 日文

- 小坂国繼, 西田幾多郎: *善の研究全注釈* (東京: 講談社, 2007)。
- 小林敏明, 「主体」のゆくえ (東京: 講談社, 2010)。
- 土居健郎, 「甘え」の構造 (東京: 弘文堂, 1971)。
- 川添登, 列島文明 海と森の生活誌 (東京: 平凡社, 1994)。
- 川勝平太, 文明の海洋史観 (東京: 中央公論社, 1997)。
- 丸山真男, 日本思想 (東京: 岩波新書, 1961)。
- 中西輝政, 日本文明の興廃——いま岐路に立つ、この国 (東京: PHP 研究所, 2006)。
- 天兒慧, 中国・アジア・日本——大国化する「巨龍」は脅威か (東京: 筑摩書房, 2006)。
- 平間洋一, 日本外交政策決定要因 (東京: PHP 研究所, 1999)。
- 平野健一郎, 国際文化論 (東京: 東京大學出版會, 2000)。
- 加藤周一, 雜種文化 (東京: 講談社, 1956)。
- 池田十吾, 「戦後日米関係における日本外交のアイデンティティ」, 長谷川雄一編, *日本外交のアイデンティティ* (東京: 南窓社, 2004)。
- 西田幾多郎, *西田幾多郎全集* (東京: 岩波書店, 2003)。
- NKZ 1: 善の研究
- NKZ 4: 一般者の自覚的体系
- NKZ 9: 日本文化の問題、哲学論文集第四・第五
- NKZ 12: 講演 I

NKZ 14：講義記錄

青木保，「日本文化論」の変容—戦後日本の文化とアイデンティティー（東京：中公文庫，1990）。

南博，日本人論—明治から今日まで（東京：岩波書店，1994）。

酒井哲哉，近代日本の国際秩序論（東京：岩波書店，2007）。

高坂正堯，「海洋国家日本の構想」，中央公論，9月号（1964），頁43-80。

梅棹忠夫，文明の生態史観，（東京：中央公論社，1967）。

添谷芳秀，日本の「ミドルパワー」外交—戦後日本の選択と構想（東京：ちくま書房，2005）。

森哲郎，「解説」，収録於西田幾多郎等著，世界史の理論，京都哲学撰書第11卷（京都：燈影舎，2005），頁396-443。

嘉戸一将，西田幾太郎と国家への問い（東京：以文社，2007）。

猪口孝，国際関係論の系譜（東京：東京大學出版会，2007）。

廖欽彬，「鈴木成高の世界史学と『近代の超克』」，台灣大學日本語文創新國際研討會，台北：台灣大學，2010，10月。

藤田正勝，西田幾多郎—生きることと哲学（東京：岩波書店，2007）。

（二）英文：

Acharya, Amitav and Barry Buzan eds., *Non-Western International Relations Theory: Perspectives On and Beyond Asia* (New York: Routledge, 2009).

Agathangelou, Anna and L. H. M. Ling, *Transforming World Politics: From empire to Multiple Worlds* (New York: Routledge, 2009).

Ashcroft, Bill, Graeth Griffiths and Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, (New York: Routledge, 1998).

Berger, Mark. "Yellow Mythologies: The East Asian Miracle and Post-Cold War Capitalism", *Positions*, Vol.41. No.1(1996), pp. 91-126.

Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Past?" *Representations* Vol.37 (1992), pp. 1-26.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and*

- Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000).
- Chen, Ching Chang. "The Absence of Non-Western IR Theory in Asia Reconsidered," *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol.11, No.1 (2011), pp.1-23.
- Ching, Leo. *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Formation* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001).
- Clancy, Tom. *Debt of Honor* (Berkeley: Putman, 1994).
- Green, Michael. *Japan's Reluctant Realism: Foreign Policy Challenges in an Era of Uncertain Power* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).
- Heisig, James. *Philosophy of Nothingness* (Honolulu: Hawaii University Press, 2001).
- Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Vol. 72, No.3 (1993), pp.22-49.
- Huntington, Samuel. "Japan's Role in Global Politics," *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol.1 (2001), pp.131-142.
- Ikeda, Josuke. "Japanese Vision of International Society: A Historical Exploration," Kosuke Shimizu, et al., *Is There a Japanese IR? Seeking an Academic Bridge through Japan's History of International Relations*, (京都: 龍谷大学アフラシア平和開発研究センター, 2008), pp. 5-28.
- Ikeda, Josuke. "An Obedient Follower? Japanese theorization on Human Security," Conference on "Sovereignty and Humanitarian Intervention in the International Society of East Asia," Leiden University College the Hague, the Netherlands, 11-12 June, 2010.
- Itoh, Mayumi. *Globalization of Japan: Japanese Sakoku Mentality and U.S. Efforts to Open Japan* (New York: St. Martin's Press, 2000).
- Izumikawa, Yasuhiro. "The Middle Way: Cultural Processes, History, and Change in Contemporary Japanese Security Policy," Paper presented at the annual meeting of the International Studies Association, Hilton Hawaiian Village, Honolulu, Hawaii, Mar 05, 2005.

- Izumikawa, Yasuhiro. “Explaining Japanese Antimilitarism Normative and Realist Constraints on Japan’s Security Policy,” *International Security*, Volume 35, Number 2(2010), pp. 123-160.
- Jones, Christopher. “If not a Clash, then What? Huntington, Nishida Kitaro and the Politics of Civilizations,” *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol. 2(2001), pp. 223-243.
- Leheny, David. “The Samurai Ride to Huntington’s Rescue: Japan Ponders its Global and Regional Roles,” in Peter Katzenstein ed., *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives* (New York: Routledge, 2010).
- Ong, Graham. “Building an IR Theory with ‘Japanese Characteristics’ : Nishida Kitaro and ‘Emptiness’,” *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.33, No.1 (2004), pp. 35-58.
- Samuel, Richard. *Securing Japan*, (New York: Cornell University Press, 2007).
- Smith, Steve. “Reflectivist and Constructivist Approaches to International Relations theory,” in John Baylis and Steve Smith eds., *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 224-251.
- Simizu, Kosuke. “Nishida Kitaro and Japan’s Interwar Foreign Policy: War Involvement and Culturalist Political Discourse,” *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol. 11, No.1 (2011), pp.157-183.
- Shih, Chih-yu “The West that is not in the West: Identifying the Self in Oriental Modernity,” *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 23, Issue 4(2010), pp. 537-560.
- Suzuki, Shogo. “Asian Orientalism and the Civilizing Mission,” Conference on “Sovereignty and Humanitarian Intervention in the International Society of East Asia,” Leiden University College the Hague, the Netherlands, June, 2010.

Tickner, Arlene. "Seeing IR Differently: Notes from the Third World," *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 32, No.2 (2003), pp. 295-324.

Tosa, Hiroyuki. "Rethinking the Project of Overcoming the Western 'Universalism': A Hegelian Trap," Paper presented at "Democratizing IR" Conference, National Sun Yat-Sen University, 11-12 March 2009.

Vogel, Ezra. *Japan as Number One: Lessons for America* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1979).

Wight, Martin. "Western Values in International Relations," in Herbert Butterfield and Martin Wight eds., *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: Allen & Unwin, 1966), pp. 89-131.

# **Japan as a Bridge of Civilizations: An Approach to Exploring Non-Western International Relation Theories**

---

**Chen, Bo-yu**

(Ph. D. Candidate, Institute of Political Science, National Sun Yat-sen University)

## **Abstract**

In the past decade, IR scholars have debated the possibility of non-western international relation theories which draw on histories and philosophies of non-western countries. While searching for the possibility of Japanese School of IR, most of the scholars have focused on Japan's "inbetweenness", i.e. Bridge of Civilizations, which merges eastern and western civilizations into Japan's own characteristics.

This article explores how "inbetweenness" become possible through the research of Nishida Kitaro's philosophy and shows that Nishida's philosophy not only provides the ontology for "inbetweenness" but also points out an approach to developing non-western international relations theories.

## **Keywords**

Non-western international theories, Japan, Bridge of Civilizations, Nishida Kitaro.

