

平野健一郎的国际文化论

——兼评国际关系日本学派的文化视角

苏翊豪 石之瑜

内容提要 在非西方国际关系理论中,日本学派的文化视角乃一项特色,该学派认为,以“文化”而非“国家”为基础的理论更适合解释东亚国际关系,日本学者平野健一郎的国际文化论堪称个中翘楚。平野是当代日本国际文化研究的先驱,他把对满洲与东亚共同体研究提升到对国际关系的反省。平野首先检讨了文明与文化的差别,提出“文化触变”理论,强调对文化的抵抗,包括对外来文化内涵的抵抗与对外来文化团体的抵抗。平野的理论有助于反思日本学派“世界史立场”在当代日本知识界的意义。“世界史立场”在战时成为“大东亚共荣圈”的理论基础,平野因而通过建构国际文化论,以批判与消解自文明开化以来日本国家概念所充斥的侵略性。

关键词 国际政治理论 日本学派 国际文化论 平野健一郎 文化触变

通过与当代西方国际关系理论的对话,东亚知识界逐渐发展出以非主流、本土性的研究取向,来深究现有理论所无法解释的亚洲国家行为。有别于西方的历史、文化与哲学传统,亚洲国家固有其国际关系原则与实践方式,“地方性”(或谓“区域性”)乃其中一项固有特色。地方性意指超脱于国家、主权领域,属于国家层次以上、以下或之间的立场;亚洲国际关系的地方性学派固然各有千秋,但具备思想

* 苏翊豪:台湾大学政治学系专任研究助理;石之瑜:台湾大学政治学系教授。

体系并拥有足以与欧美主流理论分庭抗礼的意愿与趋势者,则以中国的“天下观”与日本的“世界史立场”较为引人注目。^①

有鉴于中国传统文化的复兴,曾受制于主权国家观念风行而一度噤声的天下观重登东亚舞台,并成为中国国际关系学术界的理论核心之一。天下观以重视亲疏远近的社会关系,投射出等级秩序的国际关系,以及无边无外的天下体系,本质上不以冲突对抗为命题,而以建立长远关系为目的。承袭天下观的国家,关心自身如何被他国看待的形象问题,而非强调如何维系自身与他国差异以竞逐利益,故能形成重视和谐理念的国际秩序。^②

日本知识界对国际关系的探究,则滥觞于日本应“兴亚”抑或“脱亚”的亚洲主义辩论,尔后汇聚成由京都学派在太平洋战争爆发后揭橥的“世界史立场”。该学派认定世界史的中心将由西洋往东洋移动,而日本负有领导义务,以东亚新秩序挑战、甚至超越且克服欧美中心的霸权国际政治秩序,最终具体化为“大东亚共荣圈”。然而,残忍无道的殖民政策迫使思想家在充满忏悔的意识中,重构战后的亚洲主义思潮,让日本自身成为反省的对象。^③ 世界史立场影响了东亚邻邦知识社群对亚洲思维的态度,尤其针对战争记忆这个议题,尽管与战争相关的种种争议尚未消解,但难以否认的是,受侵害的亚洲各国在某种程度上得与日本知识界的悔恨意识产生对话基础与连带意识。当代日本知识界反思欧美国际关系理论者中,重新检讨世界史立场并试图振兴的大有人在,但其主轴仍在处理东西方之“文化差异”。与此相较,战后新兴试图建立东西方“文化沟通”的理论努力也不容忽视,后者为本文以下之主题。

在战争记忆中成长的日本研究者之中,有一批学者强调以“文化”途径重新理解东亚的国际关系。例如,1934年出生的日裔美籍历史学者入江昭,将“文化”定义为记忆、情感、意识形态等符号在国际上的分享与传递,^④并且提出“文化承载地”(cultural borderlands)的主张,要求尊重个别文化的歧异性,提倡文化不分优劣、一概平等,从而能在各文化间开辟“文化承载地”:一块不属于特定国家的空间,让不同文化的人们可以摒弃陈见,分享各自的价值,进而创造出超脱国家疆界的认同。^⑤ 另外,在日本本土,国际文化论者平野健一郎(以下简称“平野”),亦曾

① 石之瑜:《国际关系研究的亚洲地方性学派》,《国际政治科学》2010年第23期,第51—54页。

② 石之瑜、张登及:《中国崛起的认识论及其叙事衍生》,《世界经济与政治》2010年第1期,第37—52页。

③ 石之瑜:《国际关系研究的亚洲地方性学派》,第58—62页。

④ Akira Iriye, “Culture,” *Diplomatic History*, Vol. 77, 1990, pp. 99-100.

⑤ 2007年10月17日,石之瑜教授在台湾大学社会科学院对入江昭教授进行访谈。入江昭教授谈到,自终战后第四天他开始撰写日记,战败最切身的感触是盟军的占领。1945年4月28日,盟军进占东京,他很难过对此什么也不能做,唯一能做的就只有回家学习。伴随着盟军占领而来的是教科书的改写,美国不认为日本战前教授的天皇中心史观是正确的历史,因此,强迫修订历史教科书,这让他认识到,政治力量往往能够掌握历史诠释权。参见石之瑜、刘克伦:《入江昭对世界与中国的中间主义立场:一种多元身份的知识视野》,台北:国立台湾大学政治学系中国大陆暨两岸关系教学与研究中心,2010年,第73页。

经历第二次世界大战与强烈的败战体验,他也建构一套国际文化理论以回应欧美主流研究取向,借此反思日本的侵略战争。本文以平野的国际文化研究为个案,说明该理论在当前国际关系研究与日本学派的借鉴意义。

一、平野及国际文化论的提出

平野生于1937年中日战争方兴之际,童年在战争阴影下成长,大学时代曾参与安保斗争运动。^①平野于1961年自东京大学教养学部毕业,随后进入研究所取得东京大学硕士学位,1963—1967年负笈美国哈佛历史学研究所,师从费正清(John Fairbank)与史华兹(Benjamin Schwartz)门下,专攻东亚区域研究,1969年归国后历任上智大学讲师、东京大学教养学部助教授与教授,退休后任职早稻田大学政治经济学部教授、国立公文图书馆亚洲历史数据中心所长、东洋文库理事。著有《国际文化论》,^②译有史华兹巨著《寻求富强:严复与西方》日文版,并有若干文章发表于各期刊。

国际文化论是1970年代兴起的理论,文化作为国际关系理论在权力、制度以外的第三向度,国际文化研究的盛行实乃大势所趋。日本驹泽大学全球化与媒体研究学部准教授芝崎厚士认为,国际文化论的研究着眼点有三,分别是国际关系的文化性、国际关系的单位之文化性、国际关系的关系之文化性。芝崎亦认为当前的国际文化论可以分为美国与日本两大系谱,前者以入江昭为代表,主张国际关系表现为“文化间关系”;后者则以平野健一郎为代表,认为国际关系表现为“文化的关系”。^③芝崎认为“文化间国际关系”与“文化的国际关系”的最大差别在于前者预设国家之间的国际关系是先行存在,研究“文化”是为了理解国际关系之用;后者认为国际关系本身就带有文化性质,故先验存在的是“文化的关系”。^④平野身为日本国际文化论系谱的开创者,国际文化论对于国际关系理论贡献卓越,台湾中央研究院近代史研究所研究员张启雄认为,“‘国际文化论’既是新的学术领域,也可视为是一种新的研究方法。因为它是用文化的角度来切入问题的核心,使得向来

① 为了遏止共产势力的扩张,美国于1951年与日本签订《日美安全保障条约》,尔后于1960年重修《美日安保条约》(*Treaty of Mutual Cooperation and Security between the U. S. and Japan*)。日本政府与赞成《美日安保条约》者认为此举有助于日本的繁荣与和平,但反对者则质疑其不平等的面向,双方阵营僵持不下,最终导致1960年6月15日的流血冲突,为反对国会批准条约而聚集东京街头的十万名群众,遭到岸信介政府强行镇压,是为安保斗争运动。

② 平野健一郎『国際文化論』东京大学出版会,2000年。

③ 芝崎厚士「国際文化論における2つの文化:方法論的考察」、『国際政治と文化研究』日本国際政治学会,2002年,44—46頁。或参见 <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:06CHnfx6ljoJ:www.komazawa-u.ac.jp/~kikaku/profiles/1901013.htm+%&cd=4&hl=zh-TW&ct=clnk&gl=tw>,2013-06-01。

④ 同上,第51頁。

用政治的观点来分析国际关系,或用经济的角度来切入国际关系的研究,所未能浮现的问题——都呈现出来,所不曾出现的见解也不不断地被提出来检讨。”^①平野集毕生之心力完成的《国际文化论》这一划时代著作,深受史华兹的影响。他在哈佛留学过程中修习史华兹开授的文化人类学(cultural anthropology)课程,重新思考自己对于满洲研究。平野归国后一边研究满洲,一边讲授文化接触的课程,并对世界文化间持续不断的接触与变迁现象兴趣日增。他在1980年代使用“文化触变”(acculturation)概念以诠释异文化接触下的变化,并且主张如果不从文化下手,将无法理解亚洲的近代国际关系史。然而,即使曾经受到美国文化人类学的启发,平野认为《国际文化论》主要还是在日本本土萌发的产物。他在接受作者访谈中表示:

《国际文化论》仍然是在日本展开的学问,当然也不否认受到美国文化人类学的影响……如果我一直留在日本研究(指假使当初没有前往美国留学)的话,仍然会成为九一八事变与日本近代史的专家。但是,前往美国留学开拓了我的视野,对中国与日本的关系、两国在世界史中的地位,拥有更广泛与周全的认识。

更具体地说,对日本何以侵略中国,而中国又如何回应的问题,以政治或军事的角度剖析当然无可厚非,可是对研究者而言有必要尝试新的途径,所以我吸取文化人类学的精髓,转以文化的角度考察之。简言之,虽然采用文化人类学的组织架构,但我还是对日本的近代化、中日两国的争斗更感兴趣,因此并不全然是无条件地接收美国文化人类学观点。^②

究其根本,平野仍然关心中日两国的问题,而非一味移植美国文化人类学的方法论与问题意识,而此点也构成其与美国国际文化论系谱最大的相异处。平野认为,美国的主流理论仍然以主权国家为前提,但国家并非产生不同文化的唯一因素,因此主张国际关系乃“文化的关系”。这是因为人类的文化存在多样性,不均等的文化系统并存在世界上,而文化与国家界线不吻合的情况在所多有。^③因此,相较于以往把国家当成唯一分析单位的取向,也相异于把国家等同于文化体系的主张,平野认为有必要跳脱主权国家的窠臼,建构一种具有动态发展能量的国际关系理论,此即其撰写《国际文化论》的初衷。下文将摘要其国际文化论的精髓。

① 吉田和子、张启雄:《平野健一郎先生的学风与学问》,《近代中国史研究通讯》1997年第24期,第85页。

② 作者对平野健一郎的当面访谈,日本东洋文库、西东京市平野健一郎的研究室,2012年3月19、20日。

③ 武者小路公秀、蠟山政道主编『國際學理論と展望』,東京:東京大学出版会1976年、173—174頁。

二、“文化”与“文明”概念之辨析

相较于重视体质特征的生物人类学,文化人类学旨在研究由人类所创造的物质与精神文化,包含文化的起源、特色、变异及发展规律。出于殖民扩张的需求与对原始文化的兴趣,文化人类学早先以未发展出文字系统的民族为主要研究对象,但随着原始部落的逐渐凋零消逝和现代化脚步的加快,研究重心已不再局限于传统的亚、非与大洋洲。^① 尽管文化的定义分歧,但文化人类学者普遍认为一个文化是由各种文化要素所构成的整合系统,在历史长河里,不同文化要素不断相互作用,使得文化体系持续演变。^②

日本文化人类学的发展,大致可以划分为四个时期,分别是萌芽时期(1883—1934)、奠基时期(1935—1945)、形成时期(1945—1963)、发展时期(1964—)。^③ 明治年间的坪井正五郎(1863—1913)首先在东京大学开授人类学课程,1925年柳田国男(1875—1962)等人创办《民族》杂志,刊载国外研究文章,推动日本文化人类学成为一门独立的学科。1935年成立的日本民族学会,以白鸟库吉(1865—1942)为首,积极创办文化博物馆、民族研究所等机构,使得研究活动获得学术组织的支持与资助,日后在此基础上相继创设东亚民族调查委员会、东南亚民族调查室、南方人文研究所等基地,尽管学术成果不免为日本侵略政策所攫取,但仍成功扩展了研究视野与舞台。战后美国社会科学研究方法大举传入日本国内,并以崭新的研究途径重新汇整战前与战时日本在满洲、朝鲜、台湾与东南亚各地的调查资料,1964年后,日本政府大幅放宽海外调查的限制,在日本民族学会的指导下,日本文化人类学的研究领域逐渐拓展至世界每个角落并获得国际认可。^④

石田英一郎(1903—1968)在日本战后系统性地重整文化人类学,先后编写《文化人类学笔记》《文化人类学序说》等专著。石田认为文化具有“体系性”,并展现在下列四个方面:(1)文化全体由部分所构成,但全体拥有超出部分总和之上的整体特性;(2)文化具有边界;(3)文化体系中的个别部分拥有特别机能,但文化整体亦有其特定结构;(4)文化含有恢复平衡与安定的功能。^⑤

就第一方面而言,文化主要由四个“文化要素”(cultural elements)所构成,包括“技术”“社会”“语言”“价值”(如图1所示)。文化边界是一种假定,因为文化无法像国家一样标出明确疆界,但为了考虑不同文化间的关系,有必要在理论上划

① 黄淑娉、龚佩华:《文化人类学理论方法研究》,广东高等教育出版社2004年,第9页。

② 同上,第10页。

③ 庄锡昌、孙志民主编:《文化人类学的理论架构》,杭州:浙江人民出版社1988年,第337339页。

④ 同上,第340页。

⑤ 石田英一郎『文化人类学序说』,时潮社1966年,23页。

定文化边界。个别文化要素发挥其特定功能,但整合成整体时却可以展现整体结构,犹如近看一片片马赛克片时各具风味,远观整幅马赛克拼图时却又有不同效果。“安定”是文化基本的状态,不过文化生生不息且不断变动,意即文化可能受到外部或内部的影响而逐渐崩坏,但最后依然能够形成新的安定结构,换言之,这是一种维持一贯的变动,亦可称之为“平衡”。

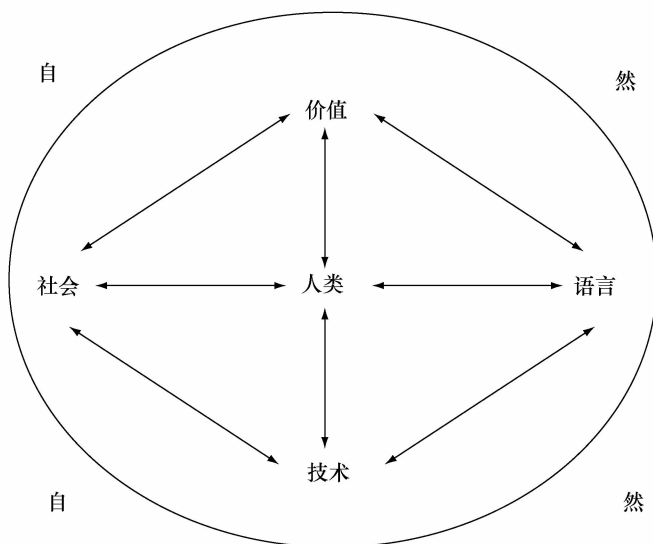


图1 文化的构造

资料来源:平野健一郎『国际文化论』,第12页。

承袭石田英一郎的理论架构,平野认为“文化”是人类从自然中解放的产物,并进一步诠释文化乃是“求生存的办法”,而人类社会为了适应不同的生活环境,发展出各式各样的“求生存的办法”,也因此形成不同社会集团,国际关系本身则是围绕着社会集团的环境。^①

各种不同的文化形成独特的“社会集团”,“社会集团”逐渐发展成为“国家社会”,其数量达到一定程度后产生“国际社会”。在国际关系中,单位的文化性是“国民文化”,而关系的文化性表现在各个集团间的关系,例如与异文化接触所产生的“文化摩擦”现象。平野据此强烈批判塞缪尔·亨廷顿的“文明冲突论”,认为亨廷顿混淆了“文化”与“文明”的概念,又将“文化摩擦”过分渲染为“文明冲突”。亨廷顿指出:

文明是一个文化实体,文明和文化都指人类整体生活方式,文明不过是文化的扩大;只有德国例外,十九世纪德国哲学家区分文明与文化,文明涉及机

^① 平野健一郎『国际文化论』,8页。

械、科技等物质因素,而文化则涵盖价值观、理想等较为高层次的知性艺术与道德质量。然而,德国区分文化与文明的意图及方式是虚矫的。^①

为了有效驳斥亨廷顿的理论,平野回溯了“文化”与“文明”概念发展的历史。他认为,德国哲学家之中,严格区分“文化”与“文明”的代表人物是赫德(Johann Gottfried von Herder, 1744—1803)。赫德为了对抗18世纪提倡普遍文化的启蒙运动,特别将“文明”界定为具有“普遍性”倾向,而“文化”则具有“特殊性”倾向。进一步而言,“文明”既然具有普遍性倾向,那么其他文明可以通过学习来取得该文明的特质,而“文化”承载特殊性倾向,其他文化的人们必须置身其中,才有机会领悟该文化的特质。举例而论,西方文明的船坚炮利很容易为东方后进工业化国家所仿效,但是西方文化的民主与科学素养,却非一朝一夕可以养成,是故早期的留学生便扮演着重要的中介角色,借由融入西方环境以利日后在东方传播与扎根西方思潮。

平野认为,日本人也有将“文明”视为普遍性倾向和将“文化”视为特殊性倾向的特征。他发现日本人所使用的“文化”,至少有三种内涵:(1)与文明用法大致相同,特别指日常生活中的西方文明要素;(2)指教养或知性意义的事物,而非军事经济等物质层面,这是大正时代开始盛行的说法;(3)代表人类社会生活整体的用语,或者生活方式的总称,此种定义接近人类文化学的用词,在第二次世界大战后普及。^②

平野采用第三种定义方式,并把“文明”看成“文化”的机械性与制度性要素之集合,换句话说,“文化”的层次高于“文明”。他进而指出,被称为“文明”的文化要素即使能够从一个文化体系输出,但能否顺利输入另一个文化体系是另一个需要考虑的问题。因此,平野并不同意“文明”与“文化”的概念可以简单地相提并论。紧接着,异文化之间的接触难免改变文化要素,但这并不全然走向文明冲突,充其量只是一种文化摩擦,为此,平野区分两种类型的文化摩擦:(1)在同一层面的异文化集团间发生;(2)在不同层面的异文化集团间发生。

第一种类型,简言之是不同文化集团因为出于对彼此的成见和误解,导致纷争、冲突甚至战争;但是第二种类型,则起源自镶嵌于个人自身的异文化性质。例如一个人在家庭、小区、族群、宗教、国家等不同层次的团体或场合,可能扮演多重角色,但各种团体又拥有独自的文化体系,从而导致认同的纠葛。平野指出,近代日本人在适应西洋近代文明的过程中,身处不同团体与组织的文化中,深刻体验到激烈的精神纠葛。然而,不论是哪一种文化摩擦,都不意味着必然导致大规模冲突

① [美]亨廷顿:《文明冲突与世界秩序的重建》,黄裕美译,台北:联经出版事业公司1997年,第34—35页。

② 平野健一郎『國際文化論』,31—33頁。

的局面,毕竟随时都有防患未然的措施;而不同文化间,也并非天生注定会有冲突发生。

即使“文明冲突论”漏洞百出,但为何当时能够引领西方学术界风骚?因为时至今日,将国家当成国际社会唯一行为者的主张虽已不复流行,可是出于国家战略眼光的国际关系学说却仍层出不穷,亨廷顿的“文明冲突论”可谓最为典型。台湾中山大学政治学系教授黄竞涓指出,冷战后国际关系学界产生四种世界观,分别是主张太阳底下无新鲜事的“新现实主义”、鼓吹历史终结论及民主和平论的“新自由主义”、强调国际冲突不再是意识形态之争的“文明冲突论”、希望人们学习尊重差异与消弭不平等待遇的“规范理论”,可是在实践上仍由强国主宰,国家行为者依旧是维护利益与安全的重要行为者。^①其中,黄竞涓批判“文明冲突论”的立场其实仍与美国国家利益合谋,因为“9·11”事件后伊斯兰恐怖主义分子与包庇恐怖活动的国家,恰好落入西方主权中心论述之外的他者身份,更是有别于基督教文明的异教徒,使得美国可借机压抑来自其他文明的挑战,并正大光明地推卸西方世界剥削第三世界的责任。^②

在平野看来,亨廷顿的“文明冲突”理论过于偏颇,而为了引导并纠正人们对于文明冲突的错误印象,他尝试以“文化触变”的观点重新建构文化变迁的规律。

三、文化触变论及其应用

当文化所处的环境发生变化时,文化本身也必须随之调整,而变化的成因可以分成“内部”与“外部”两个类型。内部成因又可区分成纯粹偶然性的“发现”和带有目的性的“发明”,外部成因则起源于“借用”或者“模仿”等方式。

文化变化的结果经常产生相似的文化要素,文化人类学界归纳出“可能性限制原理”(principle of limited possibilities)和“收敛原理”(principle of convergence)两种机制。可能性限制原理源自亚历山大·戈登卫塞(Alexander Alexandrovich Goldenweiser, 1880—1940)的理论,戈登卫塞解释为何早期人类社会的船只都是采用木造而非石造,主因是除了船只浮在水上,为了快速移动还必须让船桨可以轻易引入与带出水量,因此即使是分处世界各地的不同文化,制作器物时受限于相同需求与逻辑,也能发展出相似的解决方法。收敛原理意指最初不同文化间的文化要素迥异,但因为必要性与功能性的类似,最后会让文化产生趋同的现象。平野以冷战为例,说明资本主义与社会主义两大阵营,看似意识形态完全对立,但回归两者同

① 黄竞涓亦指出,全球化其实也并不与主权国家体系相冲突,因为全球化穿透国家疆界的效果,仍然需要仰赖国家疆界之巩固。黄竞涓:《“成熟之无政府状态”、“文明冲突论”与全球化:主流国际关系理论之偏狭研究议程》,《两岸与国际事务季刊》2005年第2期,第81—82页。

② 同上,第88—89页。

为追求人类福祉的本质,意识形态的差距终究不过是道路的不同,双方将因折冲妥协而逐渐走上收敛一途。^①

如何诠释“文化变化”概念,学界有“文化进化论”(cultural evolution)与“文化变容论”(cultural change)两种观点。“文化进化论”假设文化由低阶往高阶进展,呈现野蛮以至于文明时代的单线发展,这意味着不同文化差距只有发展快慢之别,但是本质上仍然反映白人的民族优越感(ethnocentrism)。相较于“文化进化论”的宏观人类史,“文化变容论”在美国人类学之祖弗朗茨·博厄斯(Franz Boas, 1858—1942)及其学生玛格丽特·米德(Margaret Mead, 1901—1978)、鲁思·本尼迪克特(Ruth F. Benedict, 1887—1948)等人的努力下,借由大量累积的个案,提出以微观的方法研究文化间传播关系。而1936年刊载于美国人类学杂志的《文化触变研究备忘录》(Memorandum for the Study of Acculturation)开辟了“文化变容论”新的里程碑,平野以此建构其国际文化触变理论。

“文化触变”是指拥有不同文化的群体因持续性的接触,使得单方或者双方的原文化形态产生变化。^②大体上,这是一个文化从旧平衡状态迈向新平衡状态的过程,而这个过程大致可以分成文化要素的呈示、选择和统合、结果等三阶段(模型如图2所示)。

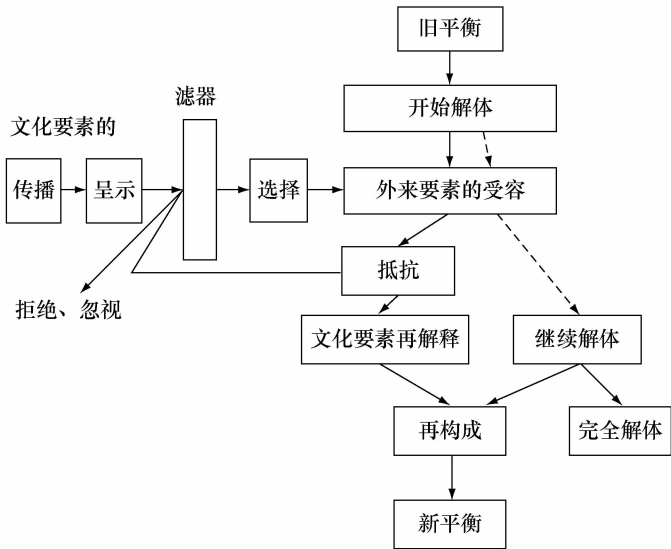


图2 文化触变的过程

资料来源:平野健一郎:『国际文化论』,58页。

① 平野健一郎『国际文化论』,38—39页。
② 与文化触变相近的词语是“文化化”(enculturation),意指婴儿从一张白纸、不具有任何文化而只凭本能生活的阶段,逐渐接受教养并习得特定文化的过程。平野健一郎『国际文化论』,56页。

（一）文化要素的呈示阶段

一旦文化要素陷入功能不足的窘境,便产生替代旧文化要素的必要,但新的文化要素在稳定成为文化体系一部分前,需要经历多个阶段。当外来文化要素传播进来时,接收的一方不一定进行“选择”,可能直接“拒绝”或者“忽视”。“拒绝”大多发生在处于激烈竞争状态的双方文化之间,“忽视”则是人们认为该文化要素不具有重要性或和自身文化关联性不大所致。而决定如何对待外来文化要素的关键是“滤器”(filter),这也标志着该文化体系的界线。

外来文化要素之所以能够通过“滤器”,并进入“选择”阶段的原因是出于“必要性”(necessity)与“适合性”(congruity)的考虑,前者在于人们评估该文化要素是否对实际生活有帮助,后者乃是衡量该文化要素是否能和传统兼容。平野将承担外来文化要素传播的行为者称之为“文化搬运者”(culture carriers),主要以留学生、外国技师、传教士、贸易商、殖民者、观光客为代表,平野在此特别强调严复作为“文化搬运者”对近代中国的影响,严复怀抱富国强兵的理想,以搜寻适合中国现代化的文化要素为目的,前往英国留学,返国后更集毕生之精力翻译欧美的政治经济思想。^①

“文化搬运者”是贯穿国际文化论的核心概念,可用于解释文化传递的机制,其具体事例除了身为留学生的严复以外,尚有清朝外交官黄遵宪(1848—1905)与日本中世纪的连歌师饭尾宗祇(1421—1502)。黄遵宪是清朝首任驻日公使何如璋(1838—1891)旗下的参赞(书记官),驻日时间长达四年,著有《日本国志》与《朝鲜策略》等书,黄遵宪堪称东亚世界挥别传统华夷秩序、转向近代国际秩序的代表性人物。19世纪末叶的李氏朝鲜政权,正值内外交困之际,黄遵宪为其出谋划策而撰写《朝鲜策略》并交付朝鲜修信使金弘集(1842—1896),提出“亲中国、结日本、联美国”的策略,结果造成朝鲜朝野上下的激烈争辩,朝鲜高宗(1852—1919)最终采纳其意见,间接导致朝鲜开国并与西方列强签订条约。

平野认为黄遵宪的论点展现了西方“均势”(balance of power)理论的精髓,强调当前局势较之于中国的战国时代更为险恶,主张朝鲜为了防备俄国的侵攻,必须妥协与欧美列国签订条约。实际上根据其他学者的先行研究,《朝鲜策略》也反映出清朝固有的亚洲政策思维,即使在国际格局迅速变革的危急存亡之秋,仍然要求朝鲜维持在清朝的控制之中,但李鸿章与何如璋的差别在于前者仍停留在传统宗法亲属思维,后者已看到遵循国际法而将朝鲜定位为“属国”的必要。^② 总之,黄遵

① 平野健一郎『国際文化論』、67—69頁。

② 平野健一郎「黄遵憲《朝鮮策略》異本校合——近代初頭東アジア国際政治における三つの文化の交錯について」、『国際政治』2002年第129号、21—22頁。

宪《朝鲜策略》的意义在于通过一位外交官的言行,彰显东亚各种文化处在国际压力之下的接触与交错,甚至隐含中日韩三国携手合作,共同抵抗外侮的意味。

黄遵宪《朝鲜策略》的案例足以支撑东亚国际关系体系具有“重层性”的主张。回顾近代以降的东亚国际关系史,平野从中观察到“重层性”的一贯特色,并据此指出三种观看东亚国际体系的想法。第一种是以主权国家为单位、遵循国家平等原则、视武力为后盾的“威斯特伐利亚体系”;第二种是以王朝国家为单位、遵循华夷阶层秩序、注重文化德行的“中华世界”;第三种则是近年浮出台面的观点,主张亚洲独特性可与近代欧洲国际关系并存、有效对峙,^①平野举出经济学者滨下武志的朝贡贸易体系研究为例,说明亚洲既有市场网络如何与新加入的欧洲金融贸易思维相结合。^②

饭尾宗祇是日本中世纪的连歌师。平野认为,饭尾生活的时代乃日本内部各势力相互征伐的乱世,也是政治、文化统合的关键期,而饭尾个人的活动发挥转换时代的作用。^③当时日本陷入应仁之乱(1467—1477)的,贵族与武家的上层社会分裂为东西两部分,在饭尾宗祇等长期滞留地方的连歌师的促成下,中央贵族与地方武家实现了文化交流,使得地方培育出尊崇古典文艺的气氛,中央与地方的文化水平逐渐合流而有利于往后的政治整合。^④

总结第一阶段文化要素的呈现,“文化搬运者”在此扮演相当重要的角色,且依接触状况的不同产生相异的接触发展。而在文化触变过程的入口,接触状况大致可分成“强制”与“非强制”状况,前者以殖民地、战争、外国军队占领与征服为代表,后者则是接收的一方有意识地推动文化交流而生。

(二) 文化要素的统合阶段

平野将文化的统合过程区分成广义与狭义的选择。广义的选择(又称第一次选择)属于粗略选择,包含了“拒绝”与“忽视”,标准如前文所述是基于“必要性”与“适合性”,此阶段攸关文化“境界维持”(boundary maintenance)的问题;狭义的选择(又称第二次选择)发生于文化要素统合阶段,此时期旧文化系统已经容纳新的文化要素,但仍处于适应的阶段。如果某一文化要素的改变带动其他文化要素

① 平野健一郎「アジアにおける地域システムと国際関係」、『地域システムと国際関係』東京大学出版会,1994年,3—22頁。

② 关于滨下武志的朝贡贸易研究内容,详见陈威志:《滨下武志朝贡贸易体系研究的知识启示》,台北:国立台湾大学政治学系中国大陆暨两岸关系教学与研究中心2010年。

③ 平野健一郎「中世日本における文化的・政治的統合——文化運搬者としての連歌師宗祇をめぐって」、『国際政治』第59号,1978年,3頁。

④ [美]史华慈:《中国的近代化与知识人——严复と西洋》,平野健一郎译,東京大学出版会,1978年,10頁。

的转变,此种统合现象称为“甘薯藤枝蔓现象”。^① 平野认为当该现象引发社会运动时,便催生“抵抗”(resistance)的信号,“抵抗”的形态依“抵抗的目标”和“抵抗的方向”两原则,可以分为四种类型(如下表所示):

表 文化触变下的抵抗形态

	源自于接收方的抵抗	源自于授予方的抵抗
对于文化要素的抵抗	I	II
对于对方集团的抵抗	III	IV

分析说明:第一类(I)为抵抗外来的特定文化要素,是最为典型的抵抗。众所周知的案例是日本明治时期的“国粹主义”,国粹主义发轫于当时人们对政府推行欧化政策的大规模抵抗,带有强烈民族主义的色彩。第二类(II)为不希望本身特有的文化要素传播至其他文化,例如某些宗教不公开展示秘密仪式,反对传播信仰教义予外界,或者像是有些商会为了保护某些技术与产品而抵制出口。第三类(III)是出于对敌对集团的防卫心态,防止自身成员融入其他集团,例如欧洲殖民者曾经排斥那些接受殖民地传统风俗的殖民者。第四类(IV)是实施对特定集团的禁制,比方说当今各国针对严重违反国际秩序的国家实施禁运,又如荷兰人一度禁止当地土著学习荷兰语。参见平野健一郎:『国際文化論』,94頁。

平野最为重视上述第三种类型的抵抗,亦即自身文化体系针对来自对方集团的抵抗。他将这种既抵抗对方集团、却又导致文化触变的类型,称为“敌对性文化触变”(antagonistic acculturation)。^②

不言而喻,平野相当看重“敌对性文化触变”的解释能力,他依此概念解释东亚国际关系史上众多复杂的事件。整体而言,“敌对性文化触变”可谓东方社会面对西洋势力入侵的缩影,例如中国的洋务派、日本的欧化派、朝鲜的开化派皆遵循此途径迈向近代化,其中明治政府确立君主立宪制之前,曾经派遣伊藤博文赴普鲁士考察宪法,便是选择接纳特定具体的文化要素,却又不至于丧失固有传统文化要素的明证。又以日本在太平洋战争的败北为例,平野认为这场大战意味着日本自明治以来“文化触变”的失败,因为欧化主义不容于“国粹主义,从而沾染民族主义色彩,演变出对外扩张的倾向。而战后美军的占领也带来压倒性的文化触变,例如以教育制度而言,美方首先剔除军国主义的教育,进行民主教化的改革,又因应冷战的危机,而将教育委员会由当地居民直选改为地方首长任命;此外,美国强势的文化产业也大举入侵,广受年轻世代的欢迎,战后日本明显呈现美国化的倾向。

如将范围锁定为中日关系,“敌对性文化触变”的概念亦可用于描述20世纪初的中日战争时期。对此,平野有两点观察,第一点是中国社会最早在清末变法改

① いもづる式现象,日语いもづる意指接二连三地出现。

② 根据平野健一郎『国際文化論』,130—131頁中引述,阿诺德·约瑟夫·汤因比(Arnold Joseph Toynbee)(1889—1975)是英国经济史学家阿诺德·汤因比(Arnold Toynbee)(1852—1883)的侄子,他提出异文明接触论,区分“ゼロト”(Zealot,可译为“攘夷”)和“ヘロデ”(Herod,可译为“开国”)两种抵抗主义;前者是彻底的反抗主义,例如中国的义和团,后者即平野所谓“敌对性文化触变”,例如,俄国彼得大帝、日本明治维新的政治领导者。

革之际就已展开对日本文化的抵抗,中日两国采取各自独立的方式因应欧美文化的入侵,在日俄战争之后更是转变为“竞争”关系,最后在日本帝国化日趋明朗时,中国逐渐确立对日本的“敌对性文化触变”基调;第二点则是中日间的文化触变不是只有日本单方面地传往中国,中国仅静态地接收,事实上是双方都互有文化要素的移动。另外,平野分析“抗日”与“抗战”的词语在当时中国社会的语境,他认为“抗日”指的是对日本文化的抵抗,“抗战”指涉对日本这个敌国的抵抗,两种形式汇聚成中国抵抗日本入侵的运动。^①

(三) 文化触变的结果阶段

文化要素统合阶段之后经历“再解释”(reinterpretation)、“再构成”(reorganization)等过程,最后达到新的平衡状态,文化触变至此才算告一段落。文化触变的结果,可分成同化(assimilation)、适应(adaptation)、排斥(reaction)三种类型。

针对“同化”的结果,平野以日本在台湾和朝鲜所实施的殖民政策为例,说明殖民国强制灌输本国文化,但是被殖民的一方并不完全认同,因此构成强制性的文化触变。“适应”则是双方文化要素最终达到调和的状态,即便是统合阶段曾历经相当程度的摩擦与矛盾,平野以公元六世纪的日本为例,认为当时的日本文化成功适应中国文化带来的文化触变,以此成就平安时代的灿烂文化。至于“排斥”状况,则是文化触变过程暂时终了,但新旧文化要素尚未完全融合,主因是表面上的反抗运动有所减缓,不过人们仍旧残存反动心理。

平野至此梳理了文化触变过程的全貌,最后聚焦于日本本国文化发展的轨迹。日本思想家们针对日本文化是纯粹抑或是杂糅的议题,提出许多发人深省的观点。丸山真男(1914—1996)称日本为“蛸壶型文化”,以相对于欧洲的“箴型文化”。“箴”是日本的一种民俗乐器,制作“箴”的方式是将竹子的一端劈成许多细条,竹子与竹条便如手掌与手指的亲密关系;“蛸壶”是日本渔民捕捉章鱼的陶制器皿,“蛸壶”一个个并排但彼此之间毫无联系可言。借此隐喻,丸山认为日本是一种仅因外来思想影响而起的“杂居文化”,日本欠缺一种“思想的坐标轴”,缺乏主体选择的能力,使得面对近代西洋文化要素时无力招架,无怪乎明治时代的知识分子犹如盲人摸象般,片面地引入各种流行思想。^②

加藤周一(1919—2008)自法国留学归国后于1955年发表《日本文化的杂种性》《杂种的日本文化之希望》两篇文章。加藤认为英法两国是纯种文化的典型,而日本自近代化以来,传统的日本和西洋化的日本,已在文化深层处紧密联系而难

^① 平野健一郎『日中戦争期の中国における社会・文化変容』東洋文庫、2007年、1—12頁。

^② 丸山真男『日本の思想』岩波書店、1961年、11頁。同时,丸山真男也指出日本自明治维新以来的三个特征,分别是思想的无构造性与杂居性、天皇制与国体、政策决定者的无责任体制。

以切割,日本风格常常是精神层面的“国民主义”,而西洋化的一面通常是物质层次的“近代主义”,但近代主义如果侵犯精神领域便会遭致严重的反抗,因此日本理应属于“杂种文化”。^① 在加藤看来,任何主张日本文化纯粹化的运动必定失败,纯粹化有两种方式,一是抛弃日本本根而西化,二是剪除西方枝节而保留日式。他批判京都学派哲学家倒行逆施,将天皇制近代化而制造大东亚共荣圈。他认为,与其无谓地悲叹日本文化的杂种性,不如承认并善加运用其优点。

柳田国男指出,日本人对外部影响的抵抗力之微弱,绝不是明治以后才有的事情。换言之,日本自古以来即不断地接收异文化,因而成功培养调和新旧文化要素的能力,使得两种以上的异文化要素能够长久共存,创造出现今的日本文化,柳田称此过程为“文化混融”。^② 平野则是呼应加藤周一的看法,因为他丝毫不认为有“纯种文化”存在的可能,而丸山的观点又否定欧美与日本文化要素交融的特质,使得两者毫无关系地收纳于“蛸壶”之中,所以他支持日本文化是大和、中国、朝鲜、欧美共同创造的“杂种文化”之论述。

平野在《国际文化论》的结尾处指出,1970年代以来全球化的浪潮蓬勃发展,全球移民现象的频繁也使得文化触变在世界各地接二连三地发生,这主要是拜国际交通与通信手段的进步所赐,使得人们很容易成为国际移动者。他认为“国际交流”是国家与国家之间在各个领域活动的总称,包括人口、物品、金钱、信息在内的国际移动;“文化交流”意指文化要素的移动与交换现象,“国际文化交流”在狭义上是国家政府间的文化交流,但广义上则包含民间的交流活动。平野表示,“国际移动”必将伴随着文化要素的移动,而“人”是国际移动的主角,通过“人”持续跨国界交流,理论上而言最终应该会创造一种“地球文化”。更精确地说,这是某一部分的文化要素正处在共同化的过程,如果数量与质量持续增加的话,“地球文化”的愿景指日可待。

不过,尽管心系“地球文化”的愿景,平野仍再三表达对于“个别主义的普遍化”之忧虑,因为在他的观念里,唯一能够称为文化普遍性特征的,只有文化的多样性。然而,强势的文化要素依然妄图普世原则之尊,流露文化霸权(cultural hegemony)的姿态,所以他仍不厌其烦地指出某些看似共通的文化要素,实际上仍旧隐含特殊性。他列举伊曼纽尔·华勒斯坦(Immanuel Wallerstein)对民族国家体系的质疑,民族国家源自西欧的特殊背景,却屡屡被塑造为普世价值,而强加在其他

① 加藤周一「日本文化の雑種性」、『思想』1955年6月号。加藤周一是日本思想家与医学博士,毕业于东京帝国大学医学部,留学法国巴黎大学期间,一面专攻血液学,一面发表文艺评论。归国后成为评论家,参与美日安保斗争运动,亦曾担任立命馆大学国际和平馆馆长。

② 柳田国男「文化運搬の問題」、『定本柳田国男集』(24)筑摩書房、1970年、467頁。另外,与丸山真男、加藤周一、柳田国男等三人立场相反的是增田义郎,他于1967年出版『純粹文化の条件』,认为日本自縄文时代以来就是“純粹文化”,不像欧洲民族移动与通婚频繁,而且日本对待外国文化时只会挑拣必要的文化要素,故能确保固有文化得以留存下来,参见增田義郎『純粹文化の条件』講談社、1967年、34頁。

政治共同体身上,呈现一股个别主义普遍化后,又从普遍主义个别化的趋势。^① 平野不否认民族国家已经取得优势地位,但主张为追求文化多样性,有必要奉行“文化多元主义”的基本原则。

四、为何是“文化”?

相较于西方主流国际关系理论偏好以“国家”作为分析主体,日本国际学者多从“文化”的角度思考,并将国际关系当成不同文化间的关系来处理,甚至有人直指国际冲突本质上乃是文化冲突。^② 平野健一郎表示,除了政治、经济、法律关系以外,国际关系中的文化关系同样深刻地影响人们的生活形态,是故忽略文化层面的国际关系理论,本质上是不完整的。^③

为了突破传统国家中心论的隐含假设,平野健一郎重新发扬个人的主体性,彰显“个人”作为国际关系主体的地位。^④ 平野提出的“文化的关系”脉络下的国际关系,直接将“个人”视为文化的搬运者。如前文所述,他认为个人在不同层级的场域会镶嵌着不同的身份认同,因此各个文化本身就存在复数层次的文化体系,故文化交流并不必仰赖新造的场所,只需让作为文化搬运者的“个人”自由移动而催生“文化触变”,不需要通过任何国家动员的机制,即可顺利突破既有疆界限制,创造文化多元主义世界,以及属于人类整体的“地球文化”环境。因此,在平野的国际文化论中,具有能动性的“个人”有如“文化触变”的触媒。依循此一架构,隐约可见其排除国家主宰、干涉的作为,转而颂扬人的自主性,尽管平野并未公开宣称国家概念的无效,但提倡个人和文化的重要性之余,不免映衬国家概念的相形没落与稀释主权国家的影响力。

平野穷尽毕生心力开拓的国际文化论,在其学术生涯主要用于研究满洲与东亚共同体。具体而论,平野聚焦日本对满洲的文化与教育支配层面,发现1924年满铁附属地的“教育权回收运动”使日本当局有所顾忌。由于满洲的中国人担忧日本在租借地强行推广的日式教育,将严重侵蚀中国青少年的国民性与国家概念,遂发起回收教育权的运动;同时,国民政府亦在教科书中加入日本入侵的教材,在在不利日本的统治。^⑤ 自此以后,满洲抗日运动加入文化层面的新因子,也迫使日

① Immanuel Wallerstein, *The Politics of World-Economy: The State, the Movements, and the Civilizations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 166-167, 转引自平野健一郎『國際文化論』,196—197頁。

② 石之瑜:《中共外交的理论与实践》,台北:三民书局股份有限公司1994年,第1页。

③ 张骥、刘中民等:《文化与当代国际政治》,北京:人民出版社2004年,第4页。

④ 王义桅:《超越国际关系:国际关系理论的文化解读》,北京:世界知识出版社2008年,第232—239页。

⑤ 平野健一郎「1923年の満州」、『近代日本とアジア:文化の交流と摩擦』東京大学出版会、1984年、250—254頁。

本政府思考促进文化融合的方针，“五族协和”以及脱胎自古代中国的“王道乐土”等口号应运而生。

平野批判滥用国家动员的“大东亚共荣圈”理论，认为该理论导致日本军人在太平洋战争时几乎踏遍整个东亚与东南亚，激起各地的反抗浪潮，不至于创造一种共通的东亚文化，而这场浩劫的主因是日本帝国逞一己之私，动员军队蹂躏的结果。^① 对此，平野勾勒出以个人的国际移动为基础的“东亚共同体”蓝图，当人们自发地于东亚范围内跨境移动时，^②将会助长他们对东亚的认同程度，无形之中自然成就东亚共同体的事实，这现象就好比“桃李不言，下自成蹊”的原始意义。最终，一旦东亚人民不受国家动员，基于个人需要而移动时，也就不存在任何一国胆敢妄称东亚霸主的机会。因此，平野信心十足地宣称“东亚共同体正在成形中”。^③

从平野对于满洲、东亚共同体的研究，可以看出“文化”取向的研究较之于“国家”取向，在分析单位、变项间关系等两方面更能凸显东亚国际关系的整体发展脉络。首先，“国家”不能适用于满洲与东亚共同体的分析单位，因为满洲是个“次国家”的区域概念，自清末以来便是国际列强必争之地，没有单一国家能够统辖与掌控全境，即便满洲国建国后亦有名无实，一举一动无不受日本关东军左右，然而各种林立的文化体系却能充分代表满洲内部支离破碎的分割局面。东亚共同体理论上是“超国家”的组合，目前亦无迹象显示有任何单一国家主宰推动共同体的进程，况且在平野自己的构想中，东亚共同体是个虚拟的场域，主体是拥有自主性并且带有各自文化特性的个人而非特定国家；其次，文化体系特征影响个别单位之间的互动模式，早先完成现代化并且自诩为东西文明桥梁的日本文化，以及缓慢适应西力东渐但仍自视文明中心的中国文化，两种文化体系恰好在满洲针锋相对，带给彼此前所未有的文化冲击。时至今日，东亚共同体的催生有赖于一种共同文化体系，若非对儒家思想的共通认同与身份意识，实难想见东亚能建构整合的空间。

由此可见，在方法论上，从日本超越“国家”并回归“文化”的视点方能有效理解东亚国际社会变迁的议题，然而由“国家”转向“文化”的趋向，更重要的含义是在于软化近代日本的“国家”概念所隐含的侵略性。盖自从明治维新将封建体制剧烈转型成现代国家，日本顺利取得国家身份以来，国家实力确实急速膨胀，加上京都学派所勾勒的“世界史”理论遭军国主义者权充为发动侵略的正当性基础，好似日本肩负天赋使命，以解救亚洲各国脱离欧美势力范围。人们直到停战的那一刻方大梦初醒，并重新评估国家中心思维可能招致的杀戮、战争与压迫，而不幸为

① Hirano Kenichiro, “Cultural Prospects for an East Asian Community,” *Shonan Journal*, Vol. 1, 2010, p. 6.

② 由于全球化刺穿传统国家、社会的界限，造就传统疆界的多孔化，使得人们的越境移动越发容易，不同区域间的文化交流与变化越趋频繁，从而导致大规模的区域整合。详见平野健一郎〈東アジアにおける人の国際移動〉、《東アジア共同体の構築——国際移動と社会変容》岩波書店、2007年、147—148頁。

③ Hirano Kenichiro, “Cultural Prospects for an East Asian Community,” p. 9.

虎作伥的学术社群,自然对起源自西方复遭东方误用的国家概念抱持审慎的态度,发现反倒是源自东方的文化概念更能贴近与反映东亚世界的真实。当东亚摆脱了以国家为基础的脉络,返璞归真至以文化为基础的脉络,也就超越并克服西方带给东方的困境,此乃包括平野与入江在内的日本国际文化论者试图转换国际关系脉络的真意。

结 语

特定文化背景产生相应的学理知识,而文化作为一种研究途径,在不同学派具有不同意义。建构主义汲取社会学的养分,承认物质结构的存在,但物质只有在人们赋予其意义时方具作用能力,因此建构主义关注如何诠释文化、思想等非物质作用对国家行为的解释力,而国际体系特征则表现为国际文化,亦即国际体系中的观念结构。^① 中国学派注意到中国面临能否和平融入国际社会的课题,而中国文化中的“仁”“大同”“和而不同”等元素有助于中国定位自身在国际社会的角色,以拟定推动和平外交的策略。^② 日本学派必须处理导致第二次世界大战的原因以及战争遗留的种种历史问题,而对于“世界史立场”的反思,促成对国家中心思维的全面检讨。

本文通过爬梳平野健一郎的国际文化论,检视国际关系日本学派中对于“文化”概念的运用,以及在当代国际关系理论的贡献。日本的败战体验促使这批学者捐弃曾经造成浩劫的国家中心思维,而平野糅合西方文化人类学的启示与日本自身的历史脉络,提出“文化触变”的概念,以重启满洲与东亚共同体的研究,最主要的动机乃是为了检讨日本在第二次世界大战期间滥用国家权力的过错,化解因为误用“世界史立场”对日本学者认识东亚国际关系所造成的限制。

① 秦亚青:《权力、制度、文化:国际政治学的三种体系理论》,《世界经济与政治》2002年第6期,第6—9页。

② 秦亚青:《国际关系理论的核心问题与中国学派的生成》,《中国社会科学》2005年第3期,第175—176页。